

“天人合一”的道德哲学精义

朱贻庭

摘要:研究传统思想文化,不仅在于认知古贤思想的原貌,揭示古代哲学话语形式下的思想内涵及其实质,更为重要的是把握其精义,发掘包含于其中的“古今通理”,发现可以进行创造性转化的现代“价值对象性”。反思传统“天人合一”思想体系,可以发现其中确实包含着一些“古今通理”,为解决人类所面临的普遍性的“精神危机”和“生态危机”提供了颇具现代“价值对象性”的文化思想资源。然而,优秀的传统文化资源要真正成为现代的文化构成,就需要运用文化演进的“源原之辨”历史辩证法对其进行创造性转化和创新性发展。

关键词:天人合一;古今通理;生态智慧;重己役物

DOI:10.16382/j. cnki.1000-5579.2017.04.002

“天人合一”是中国古典哲学的核心范畴和理论基石,是中国古典哲学宇宙观和思维方式之特征的标识。农耕社会的中国先人无不从“天”那里求得问题的最终答案。可以说,中国人从一开始就有了天人相通的思维方式。“天人合一”不是经验科学的思想形态,而是对原始的“天人相通”思维方式的哲学升华。将“人”即社会的伦理关系抽象化并上升为“天道”、“天理”,构架了一个“天人合一”的宇宙结构“伦理模式”;转而由“天道”推出“人道”,并通过“天命之谓性”的人性论环节,在尽心、知性而知天的修养中达致人生境界的“天人合一”。从道德哲学的高度回答了道德本原和人生理想等各种问题。

研究传统思想文化,不仅在于认知古贤思想的原貌,揭示古代哲学话语形式下的思想内涵及其实质,更为重要的是把握其精义,发掘包含于其中的“古今通理”,发现可以进行创造性转化的现代“价值对象性”。反思传统“天人合一”思想体系之精义,可以发现其中确实包含着一些“古今通理”,为解决人类所面临的普遍性的“精神危机”和“生态危机”提供了颇具现代“价值对象性”的文化思想资源。然而,优秀的传统文化资源要真正成为现代的文化构成,就需要运用文化演进的“源原之辨”历史辩证法对其进行创造性转化和创新性发展。

一 “生态伦理”的哲学智慧和基本理念

如果扬弃“天人合一”宇宙结构的义理形态,那么,所谓“宇宙结构伦理模式”即还原为一种“天、地、人”相通、相依的宇宙结构形态。人是宇宙的有机构成,所谓“天人合一”就是天与人相通、相依的宇宙秩序。正是这个“秩序”,使人与天地构成了一个“生命共同体”。在这个生命共同体里,“天地”与“人”紧密相依,谁也少不了谁,谁也离不开谁,离了谁就不成为宇宙了,就会断送宇宙的生命。虽然“天地之性(生),人为贵”^①,人因“有义”而成为宇宙间最贵重的存在,但也因之而赋予了人“赞(助)天地之化育”的责任。人与天既合一又相“参”,人不是消极被动的“三才”之一。这正是中国传统哲学关于“宇宙结构”的特有观念。这里正内含着一条处理人与自然关系的“古今通理”——在人与自然之间,既“参”又

【作者简介】朱贻庭,华东师范大学哲学系教授(上海,200241)。

① 汪受宽:《十三经译注·孝经译注》,上海:上海古籍出版社,2009年,第42页。

“一”，既“赞”又“和”；既非以“人”为中心，也非以“天”（自然）为中心。有鉴于此，学界认为传统的“天人合一”论为创建现代“生态伦理学”提供了极富哲学智慧的理念。就是说，现代“生态伦理学”的“生态”是“人”与“自然”相参“一体”的宇宙生命体系，因而既不应持“人类中心论”，也不应偏向“自然中心论”，而应该是以敬畏和关怀包括人在内的宇宙万物生命为价值取向，即我称之为“天地境界”的“生态伦理学”。现代“生态伦理学”，不是以“物”为对象，而是以包括人在内的宇宙万物之“生命”为对象；不是冷冰冰的研究物与物关系的学问，而是对宇宙万物充满着人文情理的学问。孔子主张“钓而不纲，弋不射宿”^①，正是体现了人类对自然“生态”的人文关怀，表述了“人与天地参”的真谛。诚然，“天人合一”论不是“生态伦理学”，但它所包含的“生态伦理”之哲学智慧，具有建构现代“生态伦理学”的“价值对象性”。

关于“人赞（助）天地万物之化育而与天地参”的“生态伦理”理念。《中庸》说：

喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。^②

唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。^③

朱熹《中庸章句》注：“喜、怒、哀、乐，情也。其未发，则性也，无所偏倚，故谓之中。发皆中节，情之正也，无所乖戾，故谓之和。”^④这是就人之“情”而言的“中”、“和”。然而就宇宙而言，“中”、“和”原本就是“大本”、“达道”。《中庸》认为，人能达致“情”之“中和”而与宇宙之“中和”合一，于是“天地位焉，万物育焉”。对此，朱熹据“天人合一”论而注曰：“位者，安其所也；育者，遂其生也。”人之修养“自戒惧而约之，以至于至静之中，无少偏倚，而其守不失，则极其‘中’而天地位矣”；“自谨独而精之，以至于应物之处，无少差谬，而无适不然，则极其‘和’而万物育矣。”又进而注曰：“盖天地万物本吾一体，吾之心正，则天地之心亦正矣，吾之气顺，则天地之气亦顺矣。故其效验至于如此。”^⑤这并非与《中庸》原义相悖，而是对《中庸》思想的发挥和发展。上引《中庸》语下段又说得明白：人通过尽性而尽物之性，认知了天下万物的属性和规律，“则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣”。朱熹注：“赞，犹助也。”这一个“助”字，道明了儒家“天人合一”论所含人与天地参的精义。就是说，人虽与天地万物为“一体”，但“天地之性，人为贵。”人能“尽万物之性”，并由之而能“赞”助天地万物之化育，即朱熹所说的能“遂其生”。正因如此，人才能与天地“参”（朱熹注：“与天地参，谓与天地并立为三也。”），就是说，人才能与天地万物“一体”构成宇宙生命之大全。

显然，儒家的“天人合一”论，不是机械的而是有机的，不是静止的而是动态的。人虽为天地所生而与天地并立为三，但人不是被动的、无所作为的。人作为构成宇宙“三才”之一，他对天地万物之生命化育具有“赞”助的能动作用。而人要起到对天地万物之化育的“赞”助作用，就应使自己的欲望“无所偏倚”、“无所乖戾”而达“中和”之道，就应在认知上“尽万物之性”。我们可以而且也应该指出其历史的局限性，但不能也不应该否定其中所包含的“古今通理”。如果将“人”转换为个性自由的劳动大众、科技精英、企业家和当政者，将“赞”引入社会实践范畴，将“尽万物之性”转化为认识自然生态规律，将“中和”确立为并必须维护的包括人之欲望在内的宇宙的生态秩序，那么，即可将传统“天人合一”及其所包含的“人赞（助）天地万物之化育而与天地参”的哲学智慧，创造性地转化为现代“生态伦理学”的基本理念和理论框架。

还应指出，“……致中和，天地位焉，万物育焉。”这句话也可这样理解，天地万物之所以当其位、遂其生，在于天地万物处于无所偏倚而无所乖戾，即“中和”的状态。这正是对西周末史伯首先提出的“和实生物”哲学思想的发挥。它使“和实生物”具有了儒学的形态，进一步揭示了“生”才是传统“和”哲学的本质。同时也表明了人与自然和谐的“生态伦理”本质——以敬畏和关怀包括人在内的宇宙万物生命为价值取向。而确立了这一价值取向，也就能达致“天地境界”。其现实意义不言自明。

① 朱熹：《四书章句集注·论语集注》，北京：中华书局，1983年，第99页。

②③④⑤ 朱熹：《四书章句集注·中庸章句》，北京：中华书局，1983年，第18页；第32页；第18页；第18页。

中国传统哲学“天人合一”论所包含的构建现代“生态伦理学”的“价值对象性”,在道家那里又别有一番意味。道家的“天人合一”即合一于“道”。老子说:“域中有四大”——道,天,地,人。“而王居其一焉。人法地,地法天,天法道,道法自然。”^①这是说,人与天、地相参而构成了宇宙(域)，“道”则是宇宙的根本法则;人、地、天都要以“道”为法,而“道”则以“自然”为法。“自然”即自己而然,与“无为”同义。“道法自然”就是“道常无为”;“自然”、“无为”是“道”的本质属性。老子所谓人、地、天法“道”,也就是法道之“自然”、“无为”。天、地法“道”,天地万物就具有了“自然”的属性。实际上,老子所谓“自然”就是对自然界“自己而然”客观属性的哲学概括。但人与天地万物不同,人有情感意志,处处表现出有为,“有为”就要干预天地万物的“自然”本性,甚至妄为,破坏天地万物之“自然”,即所谓“妄作,凶”^②。因而,老子针对人的“有为”、“妄为”,提出了人要法“道”之“自然”、“无为”。于是,“有为”与“无为”就成了老子哲学体系的一对基本范畴。老子明确提出,人法“道”之“无为”,就要顺应万物之“自然”本性,即面对万物的“自然”本性,不妄为、不强为,就是要像“道”那样“以辅万物之自然,而不敢为”^③,也就是要敬畏由“道”而生成的自然生态秩序。后庄子引申为“无以人灭天”。《庄子·秋水篇》:“牛马四足,是谓天;络马首,穿牛鼻,是谓人。故曰:无以人灭天,无以故灭命……”这句话的积极意义在于:不要把人自己的意志强加于天地万物,不要据人自己的需要去故意毁坏自然界的“自然”天性。应以天为师,顺应自然。“夫明白于天地之德者,此之谓大本大宗,与天和者也”^④。显然,老子所说的“无为”不是不为,而与“无为”对立的“有为”,就是违反万物之自然天性的强为、妄为。成书于汉初的《淮南子·修务训》作者就认为老子的“无为”不是无所作为、不作为。如果听任水之自流、禾之自生,“则鲧禹之功不立,而后稷之智不用”,作者说:

若吾所谓无为者,私志不得入公道,嗜欲不得枉正术,循理而举事,因资而立权;自然之势,而曲故不得容者,事成而身弗伐,功立而名弗有,非谓其感而不应,攻而不动者。^⑤

而背其“自然之势”,“故谓之有为”。这一解释是合乎老子所言“能辅万物之自然而不敢为”的“无为”本义的。王充《论衡·自然》也曾明确指出:“然虽自然,亦须有辅助之也。”^⑥一个“辅”字,实与儒家(《中庸》)所说的“赞天地之化育”的“赞”同义,表明了“无为”并非“不为”,而是不能做违背万物“自然之势”的偏为、强为、妄为。老子认为,如果不应顺万物之“自然”这一“常”理而“妄作”,其结果必“凶”。

在现代语境下,老子的这一思想可以做这样的转换:人们在处理人与自然生态的关系上,就是要像“道”那样自然无为,顺应自然生态法则,对自然生态持敬畏感,不能违反自然生态的“自然”本性。绝对不要从人的主观意图出发对自然生态进行妄为、强为,改变自然界的“自然”生态法则,强使自然生态服务于人自己。不然,其结果只能是,不仅毁坏了自然生态,而且也终将毁灭人类自己。

而人要真正做到像“道”那样“以辅万物之自然而不敢为”,关键的一条是,“保此道者不欲盈”^⑦,要节制欲望,不要贪得无厌。老子认为人之所以“妄作”,在于追求物质享受走向过分(“甚”)、奢侈(“奢”)、极端(“泰”)。据此,提出要“去甚、去奢、去泰”^⑧。还说:“祸莫大于不知足,咎莫大于欲得,故知足之足,常足矣。”^⑨要求人们对物质追求上适可而止,实际上提出了一种限制欲望和适度消费的理念。简而言之,就是要“少私寡欲”、“复归于朴”,否则就是“不道”,而“不道早已”^⑩。这是两千多年前老子对人类发出的严厉警告。而人类应顺应自然,“以辅万物之自然而不敢为”,则是一条处理人与自然生态关系的伟大法则。

儒家和道家关于宇宙结构的宇宙观,都将“人”纳入宇宙的有机构成,都主张“天人合一”。但其内涵有所不同,因此,在处理人与自然生态的关系上,老子提出人应法“道”之“自然”,“以辅万物之自然而不敢为”,而儒家主张“致中和”,“则可以赞天地之化育”。两者互补结合,正为现代“生态伦理学”处理

^{①②③⑦⑧⑨⑩} 老子:《老子道德经注校释》,王弼注,楼宇烈校释,北京:中华书局,2008年,第64页;第36页;第166页;第34页;第76页;第125页;第78页。

^④ 庄子:《庄子》,方勇译注,北京:中华书局,2010年,第207页。

^⑤ 刘文典:《淮南鸿烈集解》,冯逸、乔华点校,北京:中华书局,2013年,第773页。

^⑥ 王充:《论衡校注》,张宗祥校注,郑绍昌标点,上海:上海古籍出版社,2012年,第367页。

人与自然生态的关系提供了一种极其可贵的即“人与自然和谐共生”的哲学智慧和生态伦理理念。

二 道德崇高性与道德敬畏感

儒家“天人合一”的道德本体论,论证了“道之大原”,并通过“天命之谓性”的性善论转换,为“人道”确立了必然性和崇高性。人有道德不仅是“非人之所能为”的“天命”必然,而且是人所应当遵循的“当然之则”,“皆无所逃于天地之间”。犹如宗教信徒的道德来自对上帝的信仰,这当然是道德宿命论,但其目的是教人要有对道德的敬畏心。“天理不容”,集中地反映了古人出自内心的对道德的敬畏感。“人兽之别”,斥责不道德的人和行为是“禽兽不如”,又集中地表明了古人对“道德人格”之尊严的肯定和敬重。人要有对道德的敬畏感,是传统“天人合一”的道德本体论的题中之义,也是“天人合一”论所含的一条“古今通理”。另外,“天人合一”的世俗化,所谓“善有善报,恶有恶报”、“举头三尺有神明”、“不要给祖宗脸上抹黑”等俗语,也都体现了老百姓心中的道德敬畏感,并固化为老百姓为善祛恶的道德心理。

所谓“敬畏”或“敬畏感”,并是主体对对象既敬重又畏惧的复合情感。敬畏的对象是特定的,或为宗教信徒心目中至高无上的上帝,或为个人和群体所当维护和遵循的万物生命、道德法律、文化传统等,它们具有崇高的价值。人们因其崇高而敬,因敬其崇高而畏,即畏己之冒犯崇高也。因此,敬畏重在于“敬”。杨倞注荀子说“敬”：“谓不敢慢也。”朱熹说：“敬只是一个畏字”^①。与消极的恐惧心有别,敬畏感是积极的,唯有对崇高价值之敬畏才会有维护崇高价值的使命感和责任心。一个人如果丧失了对生命、道德、法律、文化等真、善、美价值的敬畏之心,就会无法无天,无恶不作。儒家十分强调人应对道德抱有敬畏之心,朱熹明确指出：“‘敬’字工夫,乃圣门第一义,彻头彻尾,不可顷刻间断。”^②要经常对道德抱有敬畏之心,唯有这样,才能在心中“天理常明”而达致“圣贤之域”。显然,对道德的敬畏之心,体现了主体对道德的坚定信念。

基于对道德崇高性的信念,西方近代道义论的代表康德曾满怀激情地表示了对“在我之上的星空和居我心中的道德法则”的“景仰和敬畏”。中国古贤对道德的敬畏,也体现了对道德崇高性的信念。有意思的是,两者在理论上虽有历史的和文化语境的巨大差异,但对道德之崇高性的论述却有某种相似之处。康德对道德法则的敬畏,鉴于我的“人格里面道德法则向我展现了一种独立于动物性,甚至独立于整个感性世界的生命”。道德法则向我昭示,人的存在“不受此生的条件和界限的限制,而趋向无限”。就是说,道德法则不是动物所具有的,也不是经验的、偶然的,而是“普遍的”、“必然的”,它“通过我的人格无限地提升我作为一个理智存在者的价值”。我对道德规律的尊重就是一种使我的意志服从于道德法则的意识。中国古代儒家对道德崇高性和对道德的敬畏的论证,由“天命”和“人兽之别”立论,也做出了类似的表述。中国古代儒家认为,人、兽或人、物皆由天地所生,其“性者,万物之一源”,或由“天命”,或由“气禀”,因而具有必然性和普遍性,只是由于(如宋理学家所说)禀气有“粹驳之不齐”或有“通蔽开塞”之不同,故有“人、物之别”,即人有道德,而物或禽兽动物没有道德,也就是人之有道德,“独立于动物性”,并在修养过程中不断提高人格的价值,显示道德的崇高性。所以,“天地之性(生),人为贵”。孔子论“孝”：“今之孝者,是谓能养,至于犬马,皆能有养;不敬,何以别乎?”^③表明了人有道德是人与禽兽的根本区别。孟子说：“人之有道也。饱食煖衣、逸居而无教,则近于禽兽。”^④认为“人之所以异于禽兽者几希”,这个“几希”就是人之“有道”,能“察于人伦,由仁义行”^⑤,而仁义道德则本于“天命”,源于“我固有之”的“四端”之心。因而人当应自觉其“贵”之所在——“有道”、“有德”,否则就是禽兽不如。“无恻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心,非人也;无是非之心,非人也。”^⑥

①② 黎靖德编：《朱子语类》，北京：中华书局，1985年，第211页；第210页。

③ 朱熹：《四书章句集注·论语集注》，北京：中华书局，1983年，第56页。

④⑤⑥ 朱熹：《四书章句集注·孟子集注》，北京：中华书局，1983年，第259页；第294页；第237页。

孟子的这一思想在后儒那里多有论述。说得最为明确的首先要数荀子,他说:“水火有气而无生,草木有生而无知,禽兽有知而无义,人有气、有生、有知,亦且有义,故最为天下贵也。”^①“有义”即指礼义道德。而人之所以“最为天下贵”,就是因为人有礼义道德。荀子不是道德天命论,但通过“人兽之别”,在人之为“人”的问题上,做出了与孟子相同的结论。因此,如果排除道德天命论的迷障,那么孟子所谓的“人兽之别”与荀子之论,都认为人之为“人”即人的本质在于“有义”,此乃“圣人与我同类者”。这是儒家关于“人”之本质的共识。对此,《礼记·冠义》做了明确的概括:“凡人之所以为人者,礼义也。”^②其要义所在:就道德作为人之为“人”的价值而言,具有至上的崇高性,如理学开山者周敦颐所说:“天地间,至尊者道,至贵者德而已矣。”^③孟子称之为“天爵”,并谓为“良贵”,其价值之高贵非公卿大夫之“人爵”所能比矣。可人却常以“人爵”为贵,然而“人之所贵者,非良贵也”;“人爵”者,“赵孟之所贵,赵孟能贱之”,朱熹注曰,“能以爵禄与人使之贵,则亦能夺之而使之贱矣。若良贵,则人安得而贱之哉?”^④明确肯定道德的崇高性。因而人应敬畏道德,唯恐失之而沦为禽兽不如。敬畏道德,就是每个人应当尊重自己作为“人”的尊严,树立人格“自重”、“自尊”,做一个有道德的人。这是包含于传统“天人合一”道德哲学中又一值得吸取的思想。

道德作为社会的一种特殊的价值形态,既有它的内在价值,又有它的外在价值,是内在价值和外在价值的统一。道德的外在价值就是功利价值,这时,道德就是获取功利的手段或工具。道德的内在价值提升人格的精神境界,这时,道德就是主体所要追求的目的,在内在本质上使人成之为“人”。就是说,人之所以敬畏道德,不在于道德之外在的功用价值,而在于道德成就了人之为“人”的内在价值。儒家之所以一再强调“人兽之别”以确立主体对道德的敬畏感,正彰显了道德的内在价值。所谓“孔颜乐处”,不正是“乐”在坚守“仁”之内在价值吗?西汉扬雄所谓:“颜氏子之乐,内;纡朱怀金者之乐也,外。”“内”指的就是“仁”的内在价值,达到了一种超越功利的审美境界(乐)。反之,如果将道德看做只是获取功利的一种手段和工具,追求“纡朱怀金”的外在之乐,即如孟子所说的“修其‘天爵’以要‘人爵’”,那就可能走向道德虚伪,使道德沦为如庄子所揭示的“假乎禽贪者器”。那些道德虚伪者,就会如李贽所揭露的那样,他们“口谈道德而心存高官,志在巨富;既已得高官巨富矣,仍讲道德,说仁义自若也”,他们整天叫喊着“我要改良风俗,感化世人”,实际却是“败俗伤世”^⑤,给社会造成危害。历史和现实证明,仅将道德作为获取功利的手段和工具,内心丧失了道德崇高性的信念,是不可能对道德抱有敬畏之心的。

人们一旦丧失了道德敬畏感,并成为社会的普遍现象,社会就会出现道德溃败。但是,社会又不能没有道德。因此,为了防止社会的整体溃败,统治者就会加强社会的道德整治。方法之一,就是将道德功利化,其效果就会将人们引向道德虚伪。另有一种所谓的整治,就是将道德上升到政治的高度而使之行政化、法律化,如古代的礼法。然而,正如老子所说:“上礼为之而莫之应,则攘臂而扔之。”“礼”指礼节,是外在的行为规范。老子以“无为”之“道”为道德之最上者,等而下之的是“失道而后德,失德而后仁,失仁而后义”,最下等的是“礼”,“夫礼者,忠信之薄而乱之首”^⑥。为什么会产生“上礼为之而莫之应”?因为人们心中已无忠、信之实,没有了对道德的敬畏之心。于是,为了推行道德规范,统治者就用行政的或法制的手段气势汹汹地强迫人们遵守礼节,即所谓“攘臂而扔之”,用时下的话说,就叫“道德绑架”,或者叫“道德恐吓”。而用“攘臂而扔之”的办法来推行道德规范,只能是“责备于表”。于是所

① 荀子:《荀子集解》,王先谦撰,北京:中华书局,2013年,第194页。

② 杨天宇:《十三经译注·礼记译注》,上海:上海古籍出版社,2009年,第812页。

③ 周敦颐:《周敦颐集·通书》,北京:中华书局,2009年,第33页。

④ 朱熹:《四书章句集注·孟子集注》,北京:中华书局,1983年,第336页。

⑤ 李贽:《焚书》,张建业译注,北京:中华书局,2011年,第15—16页。

⑥ 老子:《老子道德经注校释》,王弼注,楼宇烈校释,北京:中华书局,2008年,第93页。

谓的“礼节”，不是成为“虚伪的道德”，就是成了“恐惧的道德”。人们不是出于道德的敬畏感而自愿自觉地履行道德规范，而是因恐惧而勉强为之，或是出于私利而装模作样。其结果，如王弼注所说：“功虽大焉，必有不济；名虽美焉，伪亦必生。”岂非“乱之首”哉！

在社会普遍地丧失了对道德崇高性的信念，将道德视为一种谋利的手段和工具的情况下，在道德虚伪已经泛滥成为社会的一种风气的氛围下，继承和发扬传统道德哲学强调道德作为人之为“人”本质特征的思想，强调道德之成就人格的内在价值，重塑道德的崇高性，重树人们对道德的敬畏感，是道德建设之根本。道德建设要深入人心，不是靠政治的威权、行政的手段、法制的强势或利益的诱惑就能奏效的，在道德建设上，也当标本兼治。

三 “重己役物”与超越境界

儒家“天人合一”的道德天命论或曰道德宿命论，抹杀了物之“所以然之故”和“所当然之则”的区别，认为物之“所当然之则”也是“皆得于天之所赋，而非人所能为”的必然之“理”，从而否定了人对道德的自由意志。但是在说明人如何通过“尽心”、“知性”而“知天”，达致“从心所欲不逾矩”的人生境界的“天人合一”时，又充分强调了人在道德修养实践中的能动性。这种能动性的集中表现，就是如何正确处理“义与利”、“理与欲”的关系。

儒家认为，由“尽心”、“知性”而“知天”，或曰由“尽心”而“尽性穷理”，达致“己与理一”（“天人合一”），其最大的障碍就是“惟蔽于人欲”。因而，由“尽心”而“知性”、“知天”的修养过程，就必然要求排除“人欲”的干扰。这就要求在处理义与利的关系上，确立“不论利害，惟看义当为与不当为”（程颐）的价值方针；在处理理与欲的关系上，就要求“寡欲”直至“窒欲”、“灭欲”，认为“灭私欲则天理明矣”，也即所谓“革尽人欲，复尽天理”（朱熹）。可见，义利——理欲之辨，是儒家所谓“天人合一”人生境界说之不可或缺的重要方面。就是说，要达致“天人合一”的精神境界，就必须排除“利欲”的干扰，也就是超越功利而不为功利所役，体现了儒家对功利的“超越精神”。

所谓“超越功利”，并不是否定功利、不要功利。而是不唯利是图，不为功利所役，不做功利的“心奴”。宋理学家程颐说：

圣人于利，不能全不较论，但不至妨义耳。乃若唯利是辨，则忘义矣，故（孔子）罕言（利）。^①
这正是孔子所主张的。《论语·述而》载：

子曰：“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。”^②

朱熹注曰：“圣人之心，浑然天理。虽处困极，而乐亦无不在焉。其视不义之富贵，如浮云之无有，漠然无所动于其心中也。”^③所谓“圣人之心，浑然天理”，就是其心与“天理”合一。这样才能“视不义之富贵，如浮云之无有，漠然无所动于其心中也”。孔子明确认为，凡人皆有富贵功利之欲，问题在于是否合乎于“义”。他说：“富与贵是人之所欲也，不以其道得之，不处也；贫与贱是人之所恶也，不以其道得之，不去也。”^④其潜台词是说，合乎“义”的富贵还是可以取的。孔子显然同意卫国大夫公叔文子的原则——“义然后取，人不厌其取”^⑤。据此，孔子提出了君子处理义、利关系的价值模式：“义以为上”^⑥——“见利思义”^⑦。这就是说，人生唯有确立了“义以为上”的价值取向，方能在利益关系中做到“见利思义”，做到“不义而富且贵者，于我如浮云”，不取不义之财。而合乎“义”的“利”是可取的。这样，既不取不义之财，又“义然后取”，达到了对“功利”的超越，也就是不为功利所役，在“义以为上”即立于“义”的前提下达到义与利的统一。对此，荀子表述为“重己役物”。

① 程颐、程颐：《二程集·程氏外书》，北京：中华书局，1981年，第396页。

②③④⑤⑥⑦ 朱熹：《四书章句集注·论语集注》，北京：中华书局，1983年，第97页；第97页；第70页；第152页；第182页；第151页。

荀子说:

志意修则骄富贵,道义重则轻王公,内省而外物轻矣。传曰:“君子役物,小人役于物。”此之谓矣。^①

“役于物”,就是“以己合彼”,被富贵功利所使役、支配,唯利是求。如此,就必然要丧失主体的独立人格,就必然会趋炎附势,拜倒在王公权贵脚下。在《正名》又说,去内省而重外物,“故欲养其欲而纵其情,欲养其性而危其形,欲养其乐而攻其心,欲养其名而乱其行……夫是之谓以己为物役矣。”^②追名逐利、纵情享乐而反被外物所役。“故享万物之美而盛忧,兼万物之利而盛害”,贪利而役于物,其结果反为利所害。“役物”就是自觉地驾驭和主宰(不是技术上管理)物质功利。这就要做到心志道,也就是“志意修”、“道义重”。心志道,则“心平愉”;“心平愉”,则欲恶有节——

夫是之谓重己役物。^③

“重己役物”,也就是心志道,以道义为重。这样就能以义统利,节制物欲,实现对物质功利的超越。

“重己役物”,虽为荀子所说,成为儒家“超越”精神的经典表述,但其内涵却是对孔子所谓“古之学者为己,今之学者为人”^④的发挥。孔子认为古之学者的目的在修养自己的道德学问,使自己成为有道德的人,最高的理想就是成为真善美全面发展的人,也就是“成人”。而当今学者的目的只是用道德来装饰自己,做给别人看看而已。所谓“成人”,《论语·宪问》说:“子路问成人。子曰:‘若臧武仲之知,公绰之不欲,卞庄子之勇,冉求之艺,文之以礼乐,亦可以为成人矣。’”这样的真善美统一的要求,一般人很难做到。于是孔子又说:“今之成人者何必然?见利思义,见危授命,久而不忘平生之言。”^⑤可见,无论是高要求,还是一般性的要求,成就理想人格的一个基本要求就是“不欲”、“见利思义”,也就是超越功利贪欲。荀子也说:“古之学者为己,今之学者为人。君子之学也,以美其身;小人之学也,以为禽犊。”^⑥“学”指学礼。荀子说:“故学至于礼而止矣。夫是之谓道德之极。”^⑦学礼是学做人,做到“唯义之为行”。“舍之,禽兽也。”君子之学就是要使自己“伦类通”、“仁义一”,成为“全”“粹”的人,即所谓“美其身”,而“不全不粹之不足以为美也”^⑧,所以称君子之学为“善学”。这样的学,就能“除其害者以持养之,使目非是无欲见也,使耳非是无欲闻也,使口非是无欲言也,使心非是无欲虑也……是故权利不能倾也,群众不能移也,天下不能荡也。生乎由是,死乎由是,夫是之谓德操。德操然后能定,能定然后能虑,能定能虑之谓成人”^⑨。与孟子的“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”的“大丈夫”一样,以超越“权利”(权势、贪利)为达致人格自由境界——“成人”的基本要求。

“重己役物”,重在自己的道德修养和人格提升,节制和驾驭物质功利欲念。这在后来的宋明理学那里,虽走向了极端,主张“存天理,灭人欲”,但其基本精神就是要求对功利的超越。在儒家看来,唯有在人生价值观中超越了对功利的追求,排除了利欲对尽心、知性的干扰,才能“知天”而达致其心“浑然天理”的“天人合一”境界。显然,如果排除要求“窒欲、灭欲”的极端主张,超越功利——“重己役物”是包含于“天人合一”论中的又一条“古今通理”,具有现代“价值对象性”,其合理性显而易见。

儒家的“天人合一”境界说,体现了“天人合一”的思维方式,因而是开放性的,具有普适性。它不仅仅局限于道德的领域,在真善美的价值领域都有一个“天人合一”的境界问题,只是各有不同形态罢了。就是说,在真善美的各个领域都要求有对功利的超越精神,都要求通过对功利的超越达致“天人合一”的境界。这可以说是人们基于自由劳动创造真善美文化价值的一条普遍规律。

例如在“美学”领域,艺术家对“美”的价值创造。真正的艺术美的创造,艺术家一定具有超越功利的心境,“无所为而为”,即不为“稻粱谋”,不是出于功利的追求,也不是听命于外在的指令,而是出于“美”的创作冲动,即艺术家的创作自由。只有在这样的心境中才能创造出“美”的作品,并在欣赏自己作品中获得一种心灵的愉悦,一种美的享受,这正体现了“美”的内在价值。用哲学的语言来说,艺术作

①②③⑥⑦⑧⑨ 荀子:《荀子集解》,王先谦撰,北京:中华书局,2013年,第31页;第510页;第511页;第15页;第14页;第21页;第22页。

④⑤ 朱熹:《四书章句集注·论语集注》,北京:中华书局,1983年,第155页;第151页。

品是艺术家的审美意境和价值理想的对象化,并面对对象化的作品而反观自身,即从欣赏自己作品中就会产生一种发自内心的愉悦,窃窃自喜,以至“手之舞之,足之蹈之”^①,这是在艺术创作上的审美自由,即“天人合一”境界。艺术家要是没有对功利的超越精神,没有“无所为而为”的创作冲动,没有创作的自由,没有对自己作品在精神上的自我陶醉,那么这个艺术家的艺术生命也就结束了。这在《庄子》中有很多生动的例子,如《达生》篇说的“梓庆削木为鐻(一种挂乐器的木架子)”。梓庆做成的鐻犹如“鬼(斧)神(工)”一般。鲁侯见之惊而问其“何术以为焉?”梓庆回答说,“何术之有?!”认为此非“术”而是“道”。他说,我在削鐻前,心静气聚,“不敢怀庆赏爵禄”,“不敢怀非誉巧拙”,以至于“忘有四枝(肢)形体也”,也就是超越了功利,排除了外界对心神的干扰。然后入山林,“观天性形躯”,观察自然界鸟兽的神情状态,在心中形成了鐻的审美意象,“然后加手焉”,达到了“以天合天”的美的境界。所谓“以天合天”,就是以自己处于心性自然的审美意象合于鸟兽的天然神态,进而在“加手”中使自己对“鐻”的审美理想对象化了。这实际上也就是艺术创作领域的“天人合一”。而《养生主》中的“庖丁解牛”,描绘庖丁解完牛后那种怡然自得的神情,则反映了庖丁对自己的技艺在解牛中如“桑林之舞”的自我欣赏,达到了一种技艺的审美自由,感受到了技艺美的内在价值。这里的关键还是在于对功利的超越。

科学创造也有其内在价值,而能感受到科学创造之内在价值的前提,同样是主体对功利的超越。本人十分赞赏已故的中国科学院青年科学家董泽青的诗句——“功名利禄淡如水,才学胜过万金山;满山栽花山锦绣,高天观景景宜人。”意思是说,科学家进行科学创造,不是为了名利,而是出于对科学的热爱和对科学创造的冲动,用自己的才学在科学实践中发明创造去装点祖国的河山,使祖国的河山更加秀丽壮美。这也就是使自己的科学研究的价值理想对象化了,于是站在高处欣赏自己的科学创造成果而反观自身,就会获得一种景宜人即“天人合一”的感悟,那是何等的快乐和愉悦!用孟子的话说,“乐莫大焉”!

上述例子,正是由超越“功利”而体悟到科学创造、艺术创作和道德实践的内在价值,从而不断地提升主体的人生境界。

行文至此,很难说已经体悟到了“天人合一”境界的真谛。但有一点是清楚的,“自由的劳动是合理的价值体系的基石”^②,唯有真正进入到思想自由、创作自由、创造自由即自由劳动境界的思想家、艺术家、科学家,以及从事各种事业的劳动者,才有可能体悟到劳动成果的内在价值,体悟到人生的内在价值——“人的自由”。于是人的价值理想就会在“赞天地之化育”中与自己所创造的对象化了的“自然”合一,于是就会体悟到人生的真正乐趣,即所谓“满山栽花山锦绣,高天观景景宜人”。而这样的精神境界,又必然是超越了个人的功名利禄,超越了外在的强制和指令。我想,一个真正的具有内在创造生命力的思想家、艺术家、科学家以及从事各种事业的劳动者都会有这样的精神境界,都会有这样一种“乐处”,都会体悟到“天人合一”的意蕴。

总之,现代意义上的“天人合一”,根据马克思的思想,就是自由劳动者的价值理想与自己所创造的对象化了的“自然”的合一。而处于名缰利锁、外力强制下的任何一种劳动是不可能达到“天人合一”境界的,劳动者也是不可能在自己的劳动中体悟到“天人合一”的真正意蕴的。“重己役物”还是“己为物役”,是人生能否达致“天人合一”境界的关键所在。

可见,传统道德哲学包含超越功利的“天人合一”思想,不仅对于道德人生(善),而且对于“真”和“美”的价值创造,也都具有可贵的现代“价值对象性”,尤其是在建设社会主义市场经济的今天,更应得到继承和发扬。

(责任编辑 付长珍 实习编辑 王成峰)

① 李学勤主编:《十三经注疏·毛诗正义》,毛亨传,郑玄笺,孔颖达疏,北京:北京大学出版社,1999年,第6页。

② 冯契:《冯契文集》(第三卷),上海:华东师范大学出版社,1996年,第100页。