JOURNAL OF EAST CHINA NORMAL UNIVERSITY
Humanities and Social Sciences No.2, 2018

原始儒家“仁欲”的形上之思

吴先伍

摘　要：虽然原始儒家也讲“物欲”，但“仁欲”更加值得关注。仁欲与物欲相比，存在着物质与道德、欠少与盈余、为我与为他、命与性、有限与无限等诸多差别。西方重视物欲，导致西方重视认识外部世界，利用外部世界为自我服务，形成了自我中心主义的传统，因此西方本体论形而上学虽然要超越现实世界，但它是自我对现实世界的超越，而不超越自我本身。原始儒家重仁欲，重视对他者的仁爱，这是以他者为中心的，由于他者处在现实之中，因此，仁欲形而上学并非要超越现实世界，而是要超越自我，从而呈现了一幅与西方不同的形而上学图景。

关键词：原始儒家；物欲；仁欲；形上学
DOI：10.16382/j.cnki.1000-5579.2018.02.010

孔子曾经说过，“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已”，“我欲仁，斯仁至矣”①，孟子也曾说过，“所欲有甚于生者”，“可欲之谓善”②，都将“欲”与“仁”或“善”放在一起，以仁或善作为欲望的对象，从而在人们所熟悉的“物欲”之外提出了“仁欲”概念。可惜的是，历代研究者都将注意力集中在“能近取譬”的“仁之方”上，而忽视了对于“仁欲”本身的阐发，这在某种程度上遮蔽了对于“仁”乃至原始儒学形上特性的理解。本文试图在物欲与仁欲的对比中，阐明仁欲的独特本性，并从中西哲学的比较中，进一步厘清原始儒家独特的形上学之路。

一　“物欲”与“仁欲”：“欲”的二元性

《礼记·礼运》将“欲”作为“七情”（喜怒哀惧爱恶欲）之一，并将饮食男女看作人类最基本、最重要的欲望。由于“七情”与“十义”相对立，所以人类需要用礼来约束情感、欲望，使其合乎礼义；如果任由人欲泛滥，那么，就会导致“灭天理而穷人欲者也”③。荀子说：“人生而有欲，欲而不得，则不能无求；求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷乎物，物必不屈于欲。”④荀子所说的欲望就是人类的物质需求，因而也是从物欲的角度来理解欲望的，并认为欲望是人类走向争夺祸乱的根源，主张用礼义对欲望进行抑制，使欲望与供给趋于平衡。尽管荀子强调制欲，但他还是说要“养欲”，肯定了适度欲望的合理性，而董仲舒则更加凸显欲的负面性，将情与性截然割裂开来，并将欲归为与人的本质无关之情，“性者生之质也，情者人之欲也”，并据此告诫统治者，要“正法度之宜，别上下之序，以防欲也”⑤。

【作者简介】吴先伍，南京师范大学公共管理学院教授，博士生导师（江苏南京，210023）。
【基金项目】国家社科基金项目“他者伦理研究”（项目编号：14BZX123）。

① 程树德：《论语集释》，北京：中华书局，1990年，第428、495页。
② 焦循：《孟子正义》，北京：中华书局，1987年，第784、994页。
③ 王文锦：《礼记译解》，北京：中华书局，2001年，第529页。
④ 王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第346页。
⑤ 王继如：《汉书今注》，南京：凤凰出版社，2013年，第1484、1495页。

到了宋明理学,“欲”被理解为过度的物欲,“饮食者,天理也;要求美味,人欲也”①,从而将其看作私欲,与天理尖锐地对立起来,要求人们“存天理,灭人欲”。二程说,“人心私欲,故危殆。道心天理,故精微。灭私欲,则天理明矣”②。朱熹继此将天理与人欲看作你死我活的对立关系,“人之一心,天理存,则人欲亡;人欲胜,则天理灭,未有天理人欲夹杂者”,因此,“圣人千言万语,只是教人明天理,灭人欲”,“学者须是革尽人欲,复尽天理,方始是学”③。虽然陆王心学与程朱理学在诸多方面存在扞格,但是他们在人欲问题上却表现出惊人的一致。陆九渊指出,人只有两条路可走,“利欲,道义。不之此,则之彼”,要求人们抛弃利欲而走向道义。④王阳明同样强调“存天理,灭人欲”乃是儒学的根本,“圣人述六经,只是要正人心,只是要存天理,去人欲”,普通学人应该遵从圣人的教诲,“只在此心去人欲、存天理上用功便是”,将私欲彻底连根拔起,使其永不再生。⑤从这样一个粗略的描述中,我们可以看出,在宋明理学中,灭欲已经蔚然成潮。虽然宋明理学所要消灭的是过度的物欲,但是在其思想学术传播广布的过程中,村野乡夫并未意识到其所作的特殊限定,而将所有“饮食男女”之类的物质需求都当作与天理相对的欲望而加以摒弃,从而对中国的历史发展贻害无穷。

将“欲”看作自然的物质欲望——物欲,这是中国人对于“欲”的通常理解模式,《礼记》、荀子和董仲舒实际上都是在此意义上来理解“欲”的。荀子说“人生而有欲”,就是强调人一生下来就有自然的物质需求,就有物质欲望。人作为一个自然的物质性的存在,需要与自然之间进行物质能量交换,利用自然界中各种物质来满足自身的能量需求,因而人“饥而欲食,寒而欲暖”。人的物质欲望在获得满足之后,会不断地产生出新的更高的欲望。就像“饥而欲食,寒而欲暖”,如果仅仅是解决饥寒问题,那么吃些粗茶淡饭、穿些树叶兽皮,就足够了。然而人类绝不会止步于此,一定还会产生出对于山珍海味、绫罗绸缎等的欲望,所谓“饱暖思淫欲”,这时物欲也就成了宋明理学所讲的与天理相对的“人欲”。正是基于物欲不断膨胀的特点,人们又将称为“贪欲”;由于自然的物欲是与个人联系在一起的,所以朱熹将之称为“私欲”。私欲与“天下之大公”的仁道相对立,因而,物欲受到排斥就在情理之中。

尽管对于物欲的压抑与反对已经深深地烙印在中国文化传统之中,但是我们并不能因此而得出结论:原始儒家排斥“欲”。如果仔细地翻检《论语》和《孟子》这些原始儒家的经典,我们就会发现,尽管他们频繁地使用“欲”字,但却很少在物欲的意义上加以使用:在《论语》中,只有“棖也欲,焉得刚?”“苟子之不欲,虽赏之不窃”,“克、伐、怨、欲不行焉,可以为仁矣?”“公绰之不欲”⑥等几处;在《孟子》中也只有“广土众民,君子欲之”,“养心莫善于寡欲”⑦等少数几处。即使讲物欲,原始儒家也并没有对物欲必欲灭之而后快,而只是要求人们对其加以限制,像孔子讲“欲而不贪”、孟子讲“寡欲”,都对“欲”有所肯定和保留,否则孟子也不会劝诫统治者发展生产来满足人们的物欲。因此,原始儒家并未在“欲”与“仁”之间划出泾渭分明的界线,而是经常将“欲”与仁道联系起来,突出二者之间的内在关联。孟子说“今也欲无敌于天下而不以仁,是犹执热而不以濯也”⑧,就把“仁”看作实现欲望的一种条件,要实现欲望,离不开仁道。反过来,仁道本身也就体现在对于他者欲望的满足中。当子贡询问“博施于民而能济众”的人是否称得上仁人的时候,孔子认为这种人不仅是仁人,更应该被称作圣人,认为尧舜与其相比,都不足为道,可见其对于满足他者欲望的重视。同时,对于仁道的追求本身也是一种“欲”——仁欲。孔子说,“我欲仁,斯仁至矣”,“欲仁而得仁”,“子欲善而民善矣”⑨,可见,孔子肯定在物欲之外还有仁欲。后来孟子同样肯定人有超越于现实功利之上的仁欲,孟子说,“广土众民,君子欲之,所乐不存也”⑩,“所欲有甚于生者”,就是肯定人们在追求广土众民、长生不老这些物欲之外,应该还有更高的欲望——仁欲。

---

①③ 朱熹:《朱子全书》第14册,上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2002年,第389页;第388、367、390页。

② 程颢、程颐:《二程集》,北京:中华书局,2004年,第312页。

④ 陆九渊:《陆九渊集》,北京:中华书局,1980年,第439页。

⑤ 王阳明:《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第9、2页。

⑥⑨ 程树德:《论语集释》,第314、864、948、969页;第495、1371、866页。

⑦⑧⑩ 焦循:《孟子正义》,第905、1017页;第497页;第905页。

孟子甚至把欲当作判断善恶的标准,“可欲之谓善”,从而彻底地打破了“欲”在我们心目中顽固的负面形象,当然,对于儒家而言,“可欲”的不是物质,而是仁道。有关这点,刘师培早就有所察觉,“‘欲’有两种。一曰嗜欲,如男女、饮食是也。……一曰欲望,如名誉、道德、事功是也”,非但如此,有所欲反而能使人有所追求,“有嗜欲,则身有所求;有欲望,则身有所为”,因此并非所有的欲望都是恶的,“欲生于情,不得谓之恶。惟嗜欲既偏,斯陷于邪恶”①,我们需要加以限制的只不过是过度的嗜欲。

二 “仁欲”与“物欲”之辨

既然在原始儒学当中,“欲”不仅有物欲,而且有仁欲。由于物欲对象的显在性,从而导致人们更倾向于关注物欲而忽视仁欲,那么,为了加深对仁欲的理解,我们就需要通过与物欲的比较来理解仁欲。

第一,物质与道德的差别。顾名思义,物欲是对物质的欲望,这里的“物质”是广义的,泛指一切具有功利性的事物,功名利禄都可以被包含在内。孔子说“富与贵,是人之所欲也”②,就是指人们追求物质利益和身份地位的欲望;孟子说齐宣王的“大欲可知已,欲辟土地,朝秦楚,莅中国而抚四夷”③,就是开疆拓土、建功立业的欲望;“生,亦我所欲也”④,说的是长生久视的欲望。虽然这些欲望之间有差别,但都对个体自我具有现实性的利害关系。仁欲则摆脱了现实的功利性,超越为高尚的道德追求,其典型的表达就是孔子所说的“我欲仁”、“欲仁而得仁”,“仁”就是伦理道德。在现实生活中,伦理道德可以有多样的表现形式,仁欲也有多种表现形式。“君子欲讷于言而敏于行”⑤,表达的乃是一种少说多做的欲望;“己欲立而立人,己欲达而达人”⑥,表达的是一种关爱他人的欲望;“欲洁其身”,“夫子欲寡其过”表达的是一种洁身改过、提升自身修养的欲望;“欲正人心,息邪说,距诐行,放淫辞,以承三圣”⑦,所表达的乃是传播儒家仁学的欲望。总而言之,仁欲是以仁道或者说道德作为追求的对象。

第二,欠少与盈余的差别。从字形上看,“欲”由“谷”与“欠”组合而成。“谷”在古代有虚空之意;“欠”就是缺少。既然人类自身有所欠缺,那么就需要通过外部世界来让自己变得完满充足,从而产生了物质欲望。因此,徐灏说,“人心所欲,皆感于物而动,故从欠,欠者,气也。欠之意为欠少,欲之所由生也”⑧。仁欲不是欠少,而是一种盈余,就像列维纳斯所说,“欲望的模式:什么也不缺者的企求,完全占有自己的存在、超出于其充实性之上、具有无限观念者的渴望”⑨。“仁”就是“爱”、“爱人”,“仁欲”就是“爱欲”,就是仁爱他者的欲望。⑩仁爱他者并不是因为内心缺少爱,恰恰是因为爱心充盈泛滥,使其无法安静地停留于自身之中,所以它像决堤的洪水一样从自身中奔涌而出,一发不可收拾,通过“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”的方式,我们将充盈的仁爱向外推扩发送,爱不仅浸润着自我、家人,而且惠及那些素昧平生之人,最终实现“以其所爱及其所不爱”的博爱。这反映了“欲”的“贪婪”性,我们贪婪地去仁爱他者,我们总是嫌自己做得不够多、不够好,总是希望为他者承担更多的责任。

第三,为我与为他的差别。因为物欲需要外部世界来满足,所以更加关注外部世界,人们据此认为,物欲是指向外部世界的,然而事实并非如此。虽然为了满足物欲,我们必须面向外部世界,但我们并不会因此一味外驰,因为物欲是要回归自我的,我们忙忙碌碌最终是要服务于自身的。惟其如此,古人才把物欲称为“私欲”,沉溺在物欲之中的人只知有我而不知有他人。仁欲虽然以自我为根据,出于自我的仁爱之心,但它并不追求自我满足。因为仁欲不是由于自我的不足而是由于自我仁爱之心的盈余,我

---

① 刘师培:《仪征刘申叔遗书》,扬州:广陵书社,2014 年,第 5862—5863 页。

②⑤⑥ 程树德:《论语集释》,第 232 页;第 278 页;第 428 页。

③④⑦ 焦循:《孟子正义》,第 90 页;第 783 页;第 457 页。

⑧ 汉语大字典编辑委员会:《汉语大字典》,武汉:湖北辞书出版社;成都:四川辞书出版社,1992 年,第 897 页。

⑨ Levinas, *Totality and Infinity*, translated by Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff Publishers and Duquesne University Press, 1979, p.103.

⑩ 儒家的仁欲、爱欲与西方的爱欲虽然存在着某些共同性,但是也存在着巨大的差异性,如儒家的仁欲是以爱亲、亲爱为基础的,而西方的爱欲则是以爱情、情爱为基础的,而这种差异也孕育了中西文化之间发展路向上的差异。

们要将充盈的仁爱之心应用到他者身上,向他者献爱心,为他者服务。所以,仁欲不是利己的,而是利他的,是指向他者的,仁欲“大公无私”。孔子说“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人”,“立”与“达”都是道德的追求,我们每个人都有这种追求道德的欲望——“欲立”、“欲达”,但是我们并没有将这种欲望锁闭于自身,而是放任这种充盈的欲望流向他者,我们“立己”“达己”的同时也要仁爱他者——“立人”“达人”,因而,“立”与“达”虽然源自于我之所“欲”,但是其最终则指向他者。孟子说“亲之欲其贵也;爱之欲其富也”①,我们真正关心的不是自己的富贵,而是他者的富贵。

第四,“命”与“性”的差别。物欲是由于自身缺少某物而转向外部世界,所以物欲依赖于外部条件,只有外部条件具备了,我们才能实现物欲。这具有两个方面的含义:一方面,物欲本身随着外部物质条件的变化而变化,在不同的物质背景下,人们的物欲会有所不同;另一方面,由于物欲的满足依赖于外部条件,而这种外部条件是外在于人的,所以,物欲的满足带有偶然性。孟子据此而将其看作命运的安排,“求之有道,得之有命,是求无益于得也,求在外者也”②。尽管在先秦时代,告子认为“食色,性也”,但是孟子坚持将其看作“命”而非“性”,“口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也,性也。有命焉,君子不谓性也”③。在孟子看来,只有仁欲才构成了人类的本质规定性,才是真正的人性,“仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,知之于贤者也,圣人之于天道也,命也。有性焉,君子不谓命也”④。仁欲的实现并不依赖于外在条件,而由自我主宰,我们虽然不能决定自己的贫富寿夭,但是我们能够决定自己道德与否。只要你有做道德之事、成为道德之人的欲望,外部条件不会对我们产生任何影响;只有我们自身才是实现仁欲的关键,只有我们自己才能决定我们的本质属性,才能决定我们成为一个什么样的人。

第五,有限与无限的差别。虽然我们把物欲称为贪欲,用贪得无厌来形容欲壑难填,但是这并不意味着物欲就是无限的。物欲与自我的个体需求有关,而个体生命是有限的,这就决定了物欲是有限的。与物欲不同,仁欲指向在我之外的他者。虽然作为个体的他者同样是有限的,但是他者不是个体,而是群体,他者在数量上是无限的,我们的仁欲面向无限的他者,在无限他者的吸引之下,我们只能不停地奔跑在实现仁欲的道路上。更为重要的是,仁欲出于仁爱之心的充盈,每一次仁欲的实现都是对于自我仁爱之心的扩充,从而使仁爱之心变得更加充盈,我们更需要为其找到倾泻的出口,因此,随着仁欲的不断实现,仁欲本身变得日益膨胀起来,我们永远无法一劳永逸地实现仁欲,我们始终无法停下追逐的脚步。这也是曾子感叹“仁以为己任”是多么“仁重道远”的原因之所在,仁欲就是我们希望超越自己有限的生命去为他者承担起无限的道德责任。因而,尽管人生短暂,但我们却心系长远,这也就是古人所说的“人生不满百,却有千岁忧”,这与追求眼前满足而不顾死后洪水滔天的物欲恰成对照。

三 “仁欲”的形上之维

对于原始儒学中“欲”之仁欲维度的清洗,虽然能够帮助我们更加清晰地理解原始儒学中“欲”这个概念,但这并非笔者用意之所在,本文试图借此来显现被隐藏在原始儒学经典中的另外一种形上学,从而开启新的理解儒家哲学的可能空间。

自从中西文化交流会通以来,中西之争就成了哲学研究领域中的一个重要话题。以黑格尔为代表的诸多西方哲学家认为,以孔子为代表的中国哲学家只是讲了一些常识道德,没有什么高深的哲学思想,因此中国哲学应该被排除在世界哲学之外。即使到了今天,中国哲学开始受到一些西方学者的关注,但是受轻视的整体状况并未获得根本改观,“到目前为止,专业哲学家很少参与向西方学术界介绍中国哲学的工作。大体上,我们可以说,西方哲学界一直都‘无视’中国哲学,而且是纯粹意义上的‘无

①②③④ 焦循:《孟子正义》,第631页;第882页;第990页;第991页。

视',至今仍然如此"①。因此,为了提升中国文化的影响力,实现中国传统文化的现代复兴,我们必须返本开新,大力发掘中国传统哲学,使其成为现代文化建构的一股源头活水,从而在喷涌流淌中演奏出一曲具有中国韵味的哲学曲调。为了实现这个愿望,中国哲学家们为此付出了艰辛的努力,并取得了丰硕的成果,中国传统形上学的建构已经呈现出清晰的轮廓。在笔者看来,过去的中国形上学建构主要还是追逐西方的本体论形而上学,而这恰恰是以己之短来附和西方哲学之长,中国哲学始终被笼罩在西方哲学的阴影之中。为了焕发出中国传统哲学的光芒,让中国哲学在世界哲学之林中赢得一席之地,我们必须从中国哲学的特点出发来建构真正属于中国的形上学。

如果按照前文有关物欲与仁欲的对比,我们可以说,西方人关注物欲,中国人更加侧重于仁欲。对于物欲的关注,使得西方人眼睛向外看,希望通过征服改造自然来满足自我的欲望,从而发展了科学技术。从满足自我物质需要的角度来说,西方又是眼睛向内看的,具有一股强烈的那喀索斯情结,偏执地迷恋于自我,从而将哲学发展成为一种自我中心主义的学问,或者说"自我学"。按照亚里士多德的说法,"古今来人们开始哲理探索,都应起于对自然万物的惊异"②。"惊异"生动地告诉我们:西方的形上学起源对差异性的恐惧,形上学就是要将差异性还原为同一性,也就是说,西方的哲学家希望为纷繁复杂的世间万物找到一个同一性的本源。自从苏格拉底、柏拉图开始,人们抛弃了自然哲学家从自然世界中寻找世界本源的做法试图在超越感觉的理念世界中为人类建立起永恒的本源。理念世界实际上就是人类所建构起来的观念世界,现实世界可成可毁,而观念的世界一旦建立起来就不可毁灭,就像古人诗文中所描绘的景物可能已经不复存在,但是他的诗文中的景物却永世流传。然而问题在于,这个理念的世界、观念的世界是我建构起来的世界,是我的世界,这样一来,当我们将感觉世界还原为理念世界、观念世界的时候,实际上也就是将其还原于我,不论是普罗提诺所说的"知己则知其源",还是笛卡尔的"我思故我在",实际上都是以自我作为世间万物的根据。因而西方的本体论形而上学就像列维纳斯所说的那样,实际上就是一种"自我学"。③

形而上学之为形而上学,乃在于它的超越性。对于自我的过度强调,导致本体论形而上学所追求的是自我对于现实世界的超越。自我要想通过征服改造世界来满足自我的物欲,前提就是:自我必须从现实世界当中超拔出来,凌驾于世间万物之上,享有对于世间万物的特权。因此,西方的形而上学可以说是一种上天入地之学,人们希望脱离现实世界而进入另一个世界,而这另一个世界也就是神鬼的世界,古希腊时代的理念世界,中世纪的宗教世界,都是如此。这样一来,西方的哲学与神学之学就存在着矛盾冲突,人神之间争权夺位。在古代,科技落后,神强人弱,人们通过神将自身贞定起来,人对神俯首帖耳;而在现代社会中,科学技术迅猛发展,人借助科学技术上天入地,在人神之争中大获全胜,人类将神赶下神坛而坐上了神圣的宝座,独揽在现实世界中为所欲为的特权,一切都必须为满足自我的需要服务。同时,神是住在天上地下,人要想超越为神,那么,这种超越实际上也就是一种空间上的超越,因而,西方的形上学又是一种空间的形上学,即使讲时间也是要将时间纳入空间中来讲。正是在物欲的支配之下,西方的形上学呈现出与原始儒家完全不同的面貌。

如果说原始儒家的哲学也可以称为形上学,那么原始儒学也必然要追求一种超越性,但是这种超越性不是西方的自我对于现实世界的超越。第一,原始儒家始终没有将自我置于世界的中心,将自我置于他者之上,反而始终强调"毋我",要求人们不自以为是。据孔门弟子记载,孔子就做到了"毋意,毋必,毋固,毋我"④。有关这一点,我们可以从《论语·子张》的相关论述中得到印证。子夏的弟子告诉子张,子夏认为与人相处的正确之道是"可者与之,其不可者拒之"。这是一种唯我独尊的做法,以自己作为

① 郝大维、安乐哲:《通过孔子而思》,北京:北京大学出版社,2005 年,中译本序第 1 页。

② 亚里士多德:《形而上学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1959 年,第 5 页。

③ Levinas, *Totality and Infinity*, p.44.

④ 程树德:《论语集释》,第 573 页。

标准,要求他者向自己看齐。子张则对此提出了异议,“异乎吾所闻:君子尊贤而容众,嘉善而矜不能”,这就明确地告诉人们,孔子反对自我与他人相处时高高在上、唯我独尊。第二,原始儒家之所以反对唯我独尊,是因为原始儒家始终将人放在这样一个现实的世界之中,自我与他者一起在这个现实世界当中共生共存。黑格尔说,孔子没有什么高深的思想,只讲了些常识的道德,当然这是一种西方中心主义的偏见,但也不经意间道出了原始儒家学说的一个重要特点,那就是原始儒家的自我乃是常人,不是超人,更不是不食人间烟火的神。既然人是常人,那么人就不能脱离他者,不能脱离现实世界而存在,因此现实世界就构成了我们的生存境域,我们不能逃避、更不能逃离这个现实世界,“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒与而谁与?”①既然人要生活在现实世界当中,那么人就不是神,因此,在中国古代人神之间的关系并不紧张,儒家和道家能与佛教和谐共处。

既然原始儒家既不唯我独尊,又强调人必须置身于现实世界之中,那么人又如何能进行形而上的超越呢?以牟宗三为代表的现代学者将其概括为内在超越,以与西方的外在超越相对,“天道高高在上,有超越的意义。天道贯注于人身之时,又内在于人而为人的性,这时天道又是内在的。……天道既超越又内在,此时可谓兼具宗教与道德的意味,宗教重超越,而道德重内在义。在中国古代,由于特殊的文化背景,天道的观念于内在意义方面有辉煌煊赫的进展”②。虽然牟宗三说儒家重内在超越,确实抓住了儒学的特质,不过这种内在超越的概括总是免不了“吾心即是宇宙,宇宙即是吾心”的自我中心论的质疑,从而给人造成儒家哲学自我锁闭之感。因此,笔者更愿意将中国哲学的超越概括为横向超越。西方哲学上天人地是一种纵向超越;原始儒家则是一种横向超越,他们并追求上天入地,而是要顶天立地,昂首挺胸于天地之间。像孔子就反对讲“怪力乱神”、讲死亡,从而反对纵向的超越。孔子认为人不是意欲成神成仙,而是“欲仁”,想要成圣成贤,成为道德高尚的人。虽然之于普通人,圣贤“出乎其类,拔乎其萃”,但毕竟与普通人同类,还要食人间烟火,生活于尘世之中,是人而非神。人生天地间而又不愿拘于天地间,使得西方的本体论形上学重视空间,试图在空间上有所突破,而中国人生于天地间而安于天地间,使得中国人追逐时间之流逝,因而中国仁欲形上学更加重视时间。在时间中的人,是有生死的界限的,因而物欲是有限的,但是仁欲却是无限的,因为仁欲是指向他人的,原始儒家始终将关注点放在他者身上,努力地承担为他的责任。因此对于原始儒家来说,超越不是自我超越现实世界而走向彼岸世界,而是自我的超越,或者说自我中心的超越,自我不再君临天下,而是在现实世界中走向他者、面向他者,为他者承担责任。原始儒家这种超越自我的仁欲不是出于完美理念或神的指引,而是受到外在他者的吸引,正是他者勾起了我的仁欲。虽然仁欲不是出于自我仁爱的缺乏,而是自我仁爱的充盈,但是仁欲在日常生活中却处于一种潜伏的状态,只有遇见他者,这种潜伏的仁欲才获得了一个宣泄的渠道,“若决江海,沛然莫之能御”③。正是在这种向外扩散的过程中,仁欲突破了自我的界限,“己欲立而立人,己欲达而达人”。这种“欲立人”、“欲达人”就突破、超越了现实的自我。

综上所述,原始儒学由于其超越性,同样也是一种形上学,可以称为仁欲形上学,这种形上学不是面向抽象的本体,而是面向现实的他者,不是追问世界的根据为何,而是追问如何与他者道德地相处,因而,儒家的仁欲形上学是一种道德的形上学。虽然儒家对于道德的强调在近代遭到了西方哲学家的轻蔑,但这恰恰是它的优势之所在,这样一种特点对于由本体论形上学在化约还原过程中所引发的同一性暴力具有良好的化解作用,因为它不再要求他者同一于自我,而是强调他者的独特性、差异性,要求自我走向他者,为他者承担责任。从中西哲学的异质性出发来考量中国哲学的建构和未来发展,仁欲形上学应当是一个非常重要的方向,需要我们给予更多的关注。

(责任编辑　付长珍　实习编辑　王成峰)

① 程树德:《论语集释》,第1270页。

② 牟宗三:《中国哲学的特质》,上海:上海古籍出版社,1997年版,第21页。

③ 焦循:《孟子正义》,第900页。