

●君子圣贤作为理想人格客观地反映了现实生命个体存在和发展的道德、伦理和价值的一般需求,因而具有最大的普遍性。

●中国古代哲学家、思想家们确信,所谓“道”作为整体自然的最高本原或本体就存在于个体生命、人格之中,存在于心、性、命之中,人的天职和使命就是不失于斯,与其相统一或合一,而所谓君子、圣贤就是这种统一、合一的典范。

●中国传统哲学的理想人格论和彰显了中国传统哲学的一个重要特征,即将“内圣”即主观世界的改造作为“外王”即客观世界的改造的前提,关注和追求的重点首先并非是人对外在自然、外在世界的认知和作用,而是对人自身心性的求索和修炼;并非是非向外寻找人与自然或存在者与“存在”相统一的中介,而是从人自身内部来探究和实现人与自然、人与“道”的统一。

中国传统哲学的理想人格论及其现代意义

□ 侯 才

1 “成人”“内圣”之道被中国古代哲学家所大力推崇、倡导和追寻

成就理想人格,以个体生命的意义、价值的实现为主旨,关涉每个个体主体的自我生存、发展和完善。在儒释道诸家那里,通常被称为“成人”“内圣”之道。

孔子曾率先明确地论及所谓“成人”概念。他将古代圣贤臧武仲、孟公绰、卞庄子和冉求作为“成人”即理想人格的典范,倡导“臧武仲之智、公绰之不欲、卞庄子之勇、冉求之艺”,借此表达了他对于“成人”及其标准的理解。这无疑可以被视为儒家对成就理想人格的一种富有代表性的表述。《庄子·天下》则将孔子意指的“成人”概括为“内圣”,并将其与“外王”相并列,而将“道术”所具有的人格和理想的完人通常被称为“君子”“贤人”“圣人”。所谓“君子”“圣人”,按照朱熹的界定,“圣人,神明不测之号。君子,才德出众之名。”《庄子·天下》云:“以仁为恩,以义为理,以礼为行,以乐为和,熏然慈仁,谓之君子”;“以天为宗,以德为本,以道为门,兆于变化,谓之圣人”。孟子云:“圣者,人伦之至也。”而所谓“贤人”,则为君子和圣人这两者的居间者。如程子就将孟子放在贤人之至、圣人之亚的地位,云:“孟子大贤,亚圣之才也。”这样,在狭义上,君子、贤人、圣人由低至高,体现理想人格的不同层阶和境界。同时,在广义上,“君子”则又被作为圣贤之通称,含贤人、圣人在内。如孟子称孔子为“圣人”,但同时也称孔子为“君子”;“君子厄于陈、蔡之间,无上下之交也。”又如,

子思引孔子语:“君子依乎中庸,遁世不见知而不悔,唯圣者能之。”这称之为“善学”,然后才能具有生死由是之道德操行,才能做到内定于心,外应于物,如此才可称之为“成人”:“学至于礼而止矣,夫是之谓道德之极。”“生乎由是,死乎由是,夫是之谓德操。德操然后能定,能定然后能应,能应能夫是之谓成人”。孟子的君子圣贤标准与孔子略同,重视和强调“仁义礼智”等诸概念。他认为,“君子所性,仁义礼智根于心”。由于仁义礼智根于心,因此,所谓君子,换言之也就是能够存其本心,不失本心:“君子所以异于人者,以其存心也。君子以仁存心,以礼存心。”老子眼中的圣人是“得”一“即得道之人,是“惟道是从”并进入“玄同”境界之人,因而,圣人“复归于婴儿”,“复归于无极”,“复归于朴”。作为“善为道者”,圣人具有“豫”(谨慎)、“犹”(机警)、“俨”(庄重)、“淡”(释然)、“敦”(淳朴)、“旷”(旷达)、“浑”(浑厚)等特质。在《庄子》一书中,除了《天下》篇明确提出“以仁为恩,以义为理,以礼为行,以乐为和,熏然慈仁,谓之君子”以及“以天为宗,以德为本,以道为门,兆于变化,谓之圣人”,在《大宗师》篇中还提出真人“以刑为体,以礼为翼,以知为时,以德为循”。如此就涉及道、德、仁、义、礼、乐、知、刑等众多概念。禅宗和其他各派佛教一样,张载主张“烛天理”,反对“穷人欲”,而在慧能那里,转述为悟、“识心见性”的具体要求和表现是:“内外不住,来去自由,能除执心,通达无碍”。

从以上古代哲学家们关于君子圣贤等理想人格论之标准的论述中,人们不难看出其所具有的一些共同特质或特色:

其一,是“道”以及人与自然之统一的较为完美的体现者。中国古代哲学家、思想家们确信,所谓“道”作为整体自然的最高本原或本体就存在于个体生命、人格之中,存在于心、性、命之中,人的天职和使命就是不失于斯,与其相统一或合一,而所谓君子、圣贤就是这种统一、合一的典范。孔子云“君子有大道”。孟子云:“所欲有甚于生者,所恶有甚于死者。非独贤者有是心也,人皆有之,贤者能勿丧耳。”老子云:“道者同于道,德者同于德”。值得注意的是,儒家虽然以君子圣贤为理想人格,但并未将其绝对化为完人,而是认为即便是圣人,也无法做到全知全能。例如,《中庸》云:“君子之道费(味)而隐。夫妇之愚,可以与知焉;及其至也,虽圣人亦有所不知焉;及其至也,虽圣人亦有所不能焉。天地之大也,人犹有所憾。”朱熹对此注曰:“可知可能者,道中之一事。及其至也,虽圣人不能,则举全体而言,圣人固有所不能也。”

其二,基于道德本体,主要甚至几乎是道德性的,是一种理想价值目标的假设和表征。君子圣贤的称谓虽然在先秦及其以前在某种意义上也与人们的社会地位相关联,但实际上人们赋予其更多的仍是其价值的内涵,以是否具备或符合“道”、“德”或“仁义礼智勇”等诸道德为主要标准,正如俞樾在其《群经平议》中所言,“古书言君子小人大都以位言,汉世师说如此,后儒专以人品言君子小人,非古义也”。例如,孔子云:“志于道,据于德,依于仁,

游于艺”,“君子先慎乎德,……德者本也”。孟子云:“君子之志于道也,不成章不达。”老子云:“重积德则无不克。”慧能云:“自法性有功德”,“自修身即功,自修心即德。”王阳明甚至认为“为圣”只与存在于人道之中或具体体现为人道的“天理”有关,而与才能无关:“为圣者,在纯乎一,而所谓君子、圣贤就是这种纯一、合一的典范。孔子云‘君子有大道’。孟子云:‘所欲有甚于生者,所恶有甚于死者。非独贤者有是心也,人皆有之,贤者能勿丧耳。’”老子云:“道者同于道,德者同于德”。值得注意的是,儒家虽然以君子圣贤为理想人格,但并未将其绝对化为完人,而是认为即便是圣人,也无法做到全知全能。例如,《中庸》云:“君子之道费(味)而隐。夫妇之愚,可以与知焉;及其至也,虽圣人亦有所不知焉;及其至也,虽圣人亦有所不能焉。天地之大也,人犹有所憾。”朱熹对此注曰:“可知可能者,道中之一事。及其至也,虽圣人不能,则举全体而言,圣人固有所不能也。”

其三,关乎现实中的每个个体,具有最大的普遍性。君子圣贤作为理想人格客观地反映了现实生命个体存在和发展的道德、伦理和价值的普遍需求,因而具有最大的普遍性。老子提出“万物莫不尊道而贵德”,昭示了所有生命个体赖以存在和发展的终极根据。而孔子所诉诸的“仁道”,则通过“仁智勇”将庶人、士、士大夫、国君等所有个体以及通过“孝悌信义”将父子、君臣、兄弟、夫妇、朋友等所有人伦关系全部覆盖和囊括于其中,以至于可以一言以蔽之曰:“自天子以至庶人,壹是皆以修身为本。”虽然老子将人区分为上士、中士、下士以及孔子将人分为中人之上、下,但这是为了说明“明道如昧”以及“有教无类”,并非认为下士或中人以下之人不能以君子圣贤为楷模或无法趋近君子圣贤的目标。孟子肯定人皆有向善之心,圣贤与常人相同无别,并提出只要言行法尧舜,从孝悌做起,“人皆可以为尧舜”;“尧舜之道,孝悌而已矣。子服尧之服,诵尧之言,行尧之礼,是尧而已矣。”慧能强调佛性平等:“修行者法身,与佛等也。”“人即有南北,佛性即无南北”所以,基于此,世人、众生皆可成佛。“不悟,即佛是众生;一念若悟,即众生是佛。”

其四,具有自我性、本己性和个体主体性。主体性在主体自身表现为道德意志的规定性及其现实,黑格尔在《法哲学原理》中曾经对于这种道德的主体性进行了专门阐述。按照黑格尔的理解,主体性不仅相对外在客体、对象而言,而且首先相对主体的人自身而言,在主体的人自身中表现出来。按照黑格尔的理解,理念的实存方面或它的实在环节是意志的主体性。只有在作为主体意志的意志中,自由或自在地存在着的意志才能成为现实的。这在中国古代哲学家那里得到了充分的体现。在他们看来,由于“道”或“仁”存在于每个人之中,所以为“道”或为“仁”完全取决于自己。孔子云,“道不远人”,“君子求诸己”。“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至。”“己欲立而立人,己欲达而达人。”孟子也云,“君子深造之以道,欲其自得也。”“行有不得者,皆反求诸己”。老子强调,“自知者明”,“自胜者强”。慧能云:“自性自度”,“自悟自修”,“识心见性,自成佛道。”

其五,与个体所处的生存条件和日常生活实践紧密融合,具有世俗性、日常性,是一种持续不断的生成和实现过程。如儒家提倡“素位而行”,重视在所居之位为其当为:“君子素其位而行,不愿乎其外。素富贵,行乎富贵;素贫贱,行乎贫贱;素夷狄,行乎夷狄;素患难,行乎患难;君子无入而不自得焉。在上位而不下,在下位而不援上,正己而不求人,则无怒。”“上不怨天,下不尤人。”老子提倡与世合一,“和其光,同其尘”,要求从容易和细小的方面点滴做起:“图难于其易,为大于其细”。

2 中国传统哲学为成就和达致君子圣贤所体现的理想人格提出了富有启发性的观点和见解

如何成就和达致君子圣贤所体现的理想人格?中国传统哲学通过其“心性论”对此从根本上给予了较为明晰的回答。这无论是在老子的“常德不离,复归于婴儿”和“归根曰静,静曰复命”,孔子的“大学之道,在明明德”,《易经·说卦》的“穷理尽性以至于命”,《中庸》的“天命之谓性,率性之谓道”,孟子的“尽心”“知性”“知天”,还是在程朱理学的“穷理尽性至命”,阳明心学的“尽性至命”以及慧能的“识心见性”中都得到了鲜明的体现。这种心性之学的要义,是将人性区分为先天之本性和后天之习性,即或孔子所云的“性”与“习”,或张载所云的“天地之性”与“气质之性”,或程颐所云的“根本穷源之性”与“生之性”,或朱熹所云的“理之性”与“气质之性”,或慧能所云的“佛性”与众生之性,将先天之性视为“道”的体现,将后天之性视为染。遂要以及环境、习俗影响的结果,而将人的生命的发展和完善视为澄明或复归先天本性的过程。因此,“尽性至命”、“朝闻道死”和“识心见性”,就构成这种心性之学的主旨。其理论前提是“道”即存在于每个个体生命和人格之中,“道”即心、性、命,正如孔子云:“道不远人”,孟子云“万物皆备于我矣。反身而诚,乐莫大焉。”,“仁义礼智,非由外烁我也,我故有之也,弗思耳矣。”程颢云:“道即性也,若道外寻性,性外寻道,便不是。圣贤论天德,盖谓自家原是天然完全自足之物,若无所污染,即当直而行之,若小有污染,即敬以治之,使复如旧。”王阳明云:“圣人之道,吾性自足,向之求理于事者误也。”慧能云:“三世诸佛,十二部经,在人性中,本自具有。”“佛是自性作,莫向外求。”

这里,须加以具体探究的是,何以习性、“气质之性”或众生之性与

本性、“理之性”或佛性会分而有别?朱熹综合了这宋为止诸家的认识,将其概括为两个方面的原因,即“气秉所拘”和“人欲所蔽”:“明德者,人之所得乎天,而虚灵不昧,以具众理而应万事者也。但为气禀所拘,人欲所蔽,则有时而昏。然其本体之明,则有未尝息者。故学者当因其所发而遂明之,以复其初也。”所谓“气秉所拘”,是说由于禀赋浊气而致。这种观点直接源于张载和程颢、程颐,同时也被朱熹所继承和发挥。张载云:“人之刚柔缓急,有才与不才,气之偏也。”程氏云:“才禀于气,气有清浊。禀其清者为贤,禀其浊者为愚。”张、程、朱等人用“气禀说”来说明后天习性与先天本性的背离以及由此造成的人性的具体差异,显然已经超越了单纯的人性论,而是具有明显的缺陷和不足:其一,撇开和忽视了性与气的同一性方面;其二,没有说明人与气何以会禀赋清浊等不同性质之气;其三,也没有说明禀赋之气是否可以被改变,如果可以改变,应如何改变?所谓“人欲所蔽”,是说由于人的欲望不当使然,这几乎是儒释道各派所有哲学家、思想家的主张。具体说来,老子认为是“甚欲”即欲望过度的结果,故“祸莫大于不知足,咎莫大于欲得。”《礼记·乐记》作者认为是“好恶无节于内,知诱于外”。荀子认为是“乐得其欲”而“以欲忘道”。孟子认为是“所欲有甚于生者”而失其本心。程颐认为是对欲不节而“流于末”。陆九渊认为是“物欲之蔽”:“夫所以害吾心者,何也?欲也。”慧能认为是“于外着境”,导致本性被“妄念浮云覆盖”,而其中主因则是贪、嗔、痴“三毒恶缘”。这样,成就理想人格的主要障碍和扬弃对象就被聚集到人的不当欲望。

“欲”或“人欲”是中国传统哲学

中的一个极为重要的概念,对其也颇有深入和系统的讨论,特别是宋明时期的“理欲之辨”将这种讨论提升到了前所未有的高度,从而在中国哲学史特别是道德或伦理思想史中占有重要的地位。《礼记·乐记》已论及“天理人欲”之说:“人生而静,天之性也。感于物而动,性之欲也。物至而知,然后好恶形焉。好恶无节于内,知诱于外,不能反躬,天理灭矣。夫物之感人无穷,而人之情好恶无节,则是物至而人化物也。人化物也者,灭天理而穷人欲者也,于是有悖逆诈伪之心,有淫佚作乱之事。……此大乱之道也。”这段论述,将“天理”具体化为人的天性,将“人欲”界定为对外物的需要和反应,阐释了人性本善、物感而欲、重在节制的道理,反对“好恶无节”的纵欲,在一定意义上可以视为儒家理欲论的总纲。其中说到如果未能做到反躬自省和节制,而是纵欲而行,会导致人的物化,运思可谓深刻。

在这段论述中,已经论及两个根本性的问题:一是欲从何来,欲与“性”或“理”究竟是什么关系?二是如何对待欲?关于欲从何来,《礼记·乐记》作者认为,欲源于天性,是性感物而动的结果。基于这种理解,荀子进一步区分了“求”,认为“欲不待而得,所受乎天也。求者从所可,受乎心也。”关于欲与性或理的关系,戴震反对将欲与理相分离,明确主张理在欲中:“理者存乎欲者也。”关于如何对待欲,老子主张“无欲”,“寡欲”,提出以“朴(道)镇欲”。孔子主张“不欲”,并提出对于“人之所欲”,则应“以其道得之”。荀子主张“以道制欲”,认为应以“心之所可中理”为欲之标准,符合这一标准的,就最大限度地予以满足,否则就加以必要的节制:“进则近尽,退则节求”。孟子主张“无

欲”,“寡欲”,认为“养心莫善于寡欲。其为人也寡欲,虽有存焉者,寡矣。其为人也多欲,虽有存焉者,寡矣。”慧能主张贪嗔痴“三毒即是地狱”,“三毒若除,地狱一时消灭”。张载主张“烛天理”,反对“穷人欲”,即无止境追求和满足欲望。程颐提出“损人欲以复天理”。朱熹要求“革尽人欲,复尽天理”。陆九渊提出“去欲存心”。与程朱类似,王阳明也主张“去人欲,复天理”。戴震提出“节其欲”,同时认为人欲是天下大事,对于合理的欲望必须尽量给予满足:“天下之事,使欲之得遂,情之得达,斯已矣。”

值得注意的是,陆九渊、戴震明确对程朱的“存天理灭人欲”之说提出批评,判定其主张是理欲、天人二分。陆九渊认为,“天理人欲之言,亦自不是至论。若天是理,人是欲,则是天人不同矣。”戴震在批评程朱将人欲与天理相对立的同时,还提出宜将节欲本身体解为天理:“天理者,节其欲而不穷人欲也。”但是,实际上,程朱所主张天理之欲,均为违背“道”、“天理”、“天地之性”之欲,或损公利私之欲,而非包括合理之欲望在内的一般意义上的人欲。因此,陆九渊、戴震对于程朱的观点显然有所误读。同时,也应该看到,程朱之说确有某种不彻底性,即未能充分重视和阐明“天理”与人欲的同

一方面。如果从人欲与“天理”的同一性来看,人欲无疑源于和体现所谓“天理”或“道”,正如荀子所言“欲不待可得,所受乎天也”。在此意义上,人欲是“天理”或“道”的必要分化和实现形式。但是,人欲不会自动实现自己,需要借助主体及其意志。正因如此,也就为主体选择不同欲望以及满足欲望所需的不同手段留下了空间,从而产生了人欲背离所谓“天理”或“道”的可能性。

综合而论,中国传统哲学关于欲望的探讨触及成就理想人格的关键或核心问题,具有重要的意义。它虽然具有一定的局限性,但是同时也提出了一些重要的富有启发性的观点和见解。其主要贡献或许在于:其一,揭示出欲望及其满足是人类生存发展的大事,是每个生命个体从而也是人类整体始终面临和必须予以妥善解决的一个重大乃至主要课题;其二,肯定人之本性为善,皆好善而厌恶,而修身或做人的关键就是合理地对待欲望,保持、发挥和充分实现人的本有心性。其三,强调后天之性善相兼,可善可恶,重在善由己,突出和彰显了人的道德主体性和主体责任。其四,阐明欲不可绝,但应节、可节,宜以不违逆“道”为最高准则。其五,提出应该反对损害公欲的私欲以及过度而无节制的“甚欲”,防止人的物化。

3 中国传统哲学理想人格论为拯救现代性危机提供了一种重要的中国方案

中国传统哲学理想人格论的现代意义和价值何在?择其要者,或许可枚举下述两个方面:

一是,它提供了一种人与与自然或人与“道”相统一的内在的路径和模式。中国传统哲学的理想人格论代表和彰显了中国传统哲学的一个重要特征,即将“内圣”即主观世界的改造作为“外王”即客观世界的改造的前提,关注和追求的重点首先并非是人对外在自然、外在世界的认知和作用,而是对人自身心性的求索和修炼;并非是非向外寻找人与自然或存在者与“存在”相统一的中介,而是从人自身内部来探究和实现人与自然、人与“道”的统一。它重视内省和心性的澄明,重视就在反省内求,肯定人之本性为善,皆好善而厌恶,而修身或做人的关键就是合理地对待欲望,保持、发挥和充分实现人的本有心性。其三,强调后天之性善相兼,可善可恶,重在善由己,突出和彰显了人的道德主体性和主体责任。其四,阐明欲不可绝,但应节、可节,宜以不违逆“道”为最高准则。其五,提出应该反对损害公欲的私欲以及过度而无节制的“甚欲”,防止人的物化。

能成为自身的需要、欲望的主体。具体而言,近现代以来,由于市场经济的极权化和普遍统治,由于工业和科学技术的高速发展,使人满足自身需要和欲望的手段空前地提高。与此相适应,人类的需要也发生了质的变化,即对使用价值的追求变成了对价值的追求。如马克思在《资本论》中所提示,在自然经济条件下,人们追求的主要是使用价值,使用价值作为物质财富是具体的、有限的。因而,人们对使用价值和物质财富的追求也是有限的、有止境的。而在市场经济的条件下,人们追求的已不再是直接的使用价值和物质财富,而是价值和价格的增殖和扩张是无限的,没有止境的,因而,人们对价值的追求也是无限的和无止境的,由此会导致致富欲和贪欲作祟。相比较而言,在西方哲学中,即便是当代最有影响的海德格尔的“基础存在论”,始终重视和强调的也仍然是人作为“此在”存在于“存在”之中,而非“存在”存在于“此在”的人之中,本质上仍未超越和超出向外寻找人与自然或世界相统一的立场。

二是,它为拯救现代性危机提供了一种重要的中国方案。近现代以来,人类面临的重大实践课题就是现代化。这表现在思想理论上,则是一种合理的“现代性”的塑造和构建。当代的哲学家、思想家们普遍认为,人们普遍谈论的现代性存在着危机甚至是某种重大的危机。如果确实如此,那么,这种现代性危机的根源何在?笔者以为,是人自身的需要和欲望恶性膨胀的结果,是人未



理论部主办
电话:67078606 邮箱:gmrzx@126.com