

朱子和伊藤仁斋、戴震之仁论比较研究

赖尚清

内容提要 朱子《仁说》认为“仁”是天地生物之心而具于人者,仁斋和戴震也认为“仁”即是生生之德,是天道生生之德而具于人者,这是三者仁论相同的地方,即都从生、从天道和人道贯通说仁。但是,朱子以“理”为天地生物之心,“理”与“气”分属形上、形下两个不同层次,而仁斋和戴震则认为“理”是气中之条理,同属形而下,这是三者仁论的不同。朱子和仁斋在各自《仁说》中都主仁之本义为爱,但是,朱子《仁说》以“爱之理”训仁,而仁斋《仁说》却不提“理”字,这又有不同;朱子《仁说》以“心之德”训仁,仁斋在《仁说》中同样以人之本心训仁,但是仁斋后期仁论具有排斥心,而直接以气之德性言仁的倾向;戴震则认为心知是血气的一种功能,认为仁即是生生之心,此心基本已沦为气心,朱子之仁所具有的道德本心的内涵已经大大减杀。朱子的“理”亦有气之条理和分理,即“生理”的面向,但同时还有“形上之理”的面向,在天地生物之心,即本体的层次,两者是直接同一的。而仁体作为理体,本身具有“当然而不容已”的势用,仁斋批评朱子的“理”是死理是站不住脚的。

关键字 朱子 伊藤仁斋 戴震 仁

赖尚清,南京大学哲学系博士后 210023

朱子(1130-1200),是宋代理学的集大成者,其仁论思想是继孔孟之后的又一高峰。但是,朱子的理学和仁论受到了后世持“实学”思想的儒者的批判,其中最重要的代表是日本的伊藤仁斋(1627-1705)和我国清代的戴震(1724-1777)。朱子著有《仁说》和《论孟集注》,仁斋著有《仁说》和《语孟字义》,戴震则著有《孟子字义疏证》,而且仁斋和戴震的思想和仁论具有很大的相似性,所以比较三者的仁论具有文献和思想上的重要意义。

一、朱子的仁论

1. 《仁说》

朱子《仁说》初稿约作于壬辰(1172年)二或三月,于癸巳(1173年)八或九月最终定稿^[1]。朱子

[1]关于朱子《仁说》及其相关书信的考证,请参考拙文《朱子与张栻〈仁说〉之辩》书信序次详考,《厦门大学学报》2014年第4期。

《仁说》的核心思想可以归纳为三:

(1)仁心是人所禀得的“天地生物之心”。陈来先生认为朱子“天地以生物为心”说,是“朱子仁说的立论基础”^[1],可见其重要。朱子在《仁说》中说:

天地以生物为心者也,而人物之生,又各得夫天地之心以为心者也。故语心之德,虽其德总摄贯通无所不备,然一言以蔽之,则曰仁而已矣。请试详之。

盖天地之心,其德有四,曰元亨利贞,而元无不统。其运行焉,则为春夏秋冬之序,而春生之气无所不通。故人之为心,其德亦有四,曰仁义礼智,而仁无不包。其发用焉,则为爱恭宜别之情,而恻隐之心无所不贯。故论天地之心者,则曰乾元、坤元,则四德之体用不待悉数而足。论人心之妙者,则曰“仁,人心也”,则四德之体用不待遍举而该。盖仁之为道,乃天地生物之心,即物而在,情之未发而此体已具,情之既发而其用不穷,诚能体而存之,则众善之源,百行之本,莫不在是。此孔门之教所以必使学者汲汲于求仁也。^[2]

朱子认为天地生物之心是人之仁心的形上根源,天道元亨利贞四德主要是指存在与价值之本原或本体的理,而其运行则表现为生气的通达畅遂,在天地生物之心的基础上用乾元、坤元统摄元亨利贞四德之体用。在入道之仁上,朱子则强调仁心是孟子所说的道德本心,此道德本心的形上根源即是天地生物之心,仁作为本心包仁义礼智四德之体用,而为众善之源,百行之本。朱子指出仁之形上根源乃是“天地生物之心”,突出了仁所具有的普遍性。仁作为理,乃是具有普遍必然性的道德原理、法则;作为价值,乃是一种亘古常存的道德价值;作为心,乃是人之道德实践的主体。作为仁的形上根源的天地生物之心,也即是理,包括了“生理”和“形上之理”两个方面,在天地生物之心,即本体的层次,两者是直接同一的。朱子的“天地以生物为心”说更突出了理的内涵,以及天地之心的纯粹至善。

(2)仁是“心之德”。陈荣捷先生认为“心之德,爱之理”乃朱子《仁说》“主脑”^[3],可谓深得其意。朱子认为天地以生物为心,人得此天地生物之心而为己心之德。此心之德总摄贯通,乃众德所从出。此心之德,如果一言以蔽之,则为仁。朱子又说:“仁者,心之德。”^[4]“仁本吾心之德。”^[5]“盖仁是此心之德,才存得此心,即无不仁。”^[6]朱子认为仁作为“心之德”,乃人人所本有,因此,只要时时存养得此心而不放失,则便无所不是此仁。仁作为心之德,是众德之总名,万善之根源,为道德实践的主体。此道德本心包括了两个方面,即仁性和爱情,性是体,是未发,情是用,是已发,心则包括了体用、性情,而为其主宰,即“心统性情”^[7]。仁作为一种天赋的德性,乃是生而具有的,“道者,当为之理……德者,得也。既得之,则当据守而弗失。仁者,人之本心也。”^[8]朱子认为,仁作为道德本心,其生而禀有纯粹至善的生生之理作为自己的天赋德性,而为本心之全德。

(3)仁是“爱之理”。朱子在《仁说》中又说:

或曰:若子之言,则程子所谓“爱,情;仁,性;不可以爱为仁”者,非与?曰:不然。程子之所诃,以爱之发而名仁者也。吾之所论,以爱之理而名仁者也。盖所谓情性者,虽其分域之不同,然其脉络之通,各有攸属者,则曷尝判然离绝而不相管哉!吾方病夫学者诵程子之言

[1]陈来:《论宋代道学话语的形成与转变——论二程到朱子的仁说》,见陈来著《中国近世思想史研究》(增订本),[北京]三联书店2010年版,第6页。

[2]《晦庵先生朱文公文集》卷六十七,《朱子全书》(修订本)第23册,第3279-3281页。

[3]陈荣捷:《论朱子之〈仁说〉》,见陈著《朱学论集》,[上海]华东师范大学出版社2007年版,第31页。

[4]《论语集注》卷三,《朱子全书》(修订本)第6册,第111页。

[5]《晦庵先生朱文公文集》卷三十二,《朱子全书》(修订本)第21册,第1412页。

[6][7][8]《朱子语类》《朱子全书》(修订本)第14册,第255页,第232页,第1216-1217页。

而不求其意,遂至于判然离爱而言仁,故特论此以发明其遗意,而子顾以为异乎程子之说,不亦误哉!^[1]

程颐认为爱是情,仁是性,不可便以爱为仁。朱子认为程颐反对的是以性之发用,即以爱之情来训仁,而自己则是用“爱之理”训仁,而性即是理,与程颐仁性爱情的思想没有冲突。朱子虽然用“爱之理”训仁,但是爱之情乃仁性之发用,因此反对以程颐“爱,情;仁,性;不可以爱为仁”说来隔绝性情之间的关联。朱子认为性情虽其分域界限有所不同,各有所属,但是两者血脉贯通,即情为性之所发,而性情作为体用又为心所统摄。因为朱子认为仁心可以包括并统摄仁性和爱情,所以理、性、心、情、气等种种范畴是血脉贯通的。仁作为天赋的爱之理,当下呈现于道德本心,即恻隐之心当下呈露,仁性发为爱情,此即仁体、理体之发用、流行与主宰。

朱子反对在程颐之说上走向另一个极端,即离爱而言仁,而主张回复儒家以爱言仁的传统,主张以爱推仁,以“爱之理”训仁。作为“爱之理”的“仁”是未发,此时仁是形而上的存在;已发后,则是爱之情,爱情却是形而下的存在。朱子认为未发之仁,可以包义礼智,已发之恻隐,可以包恭敬、辞逊、是非。恻隐之心是从仁性里发出来。孟子所说“四端”之“端”,如树木的萌芽。因其恻隐之心的萌蘖,可以推知其本有未发的仁性,所以朱子主张以爱来推仁。李明辉先生认为:“在朱子的理气论中,‘理’是抽象的、静态的原则,其本身无活动;‘气’作为现实原则,方能活动;然‘理’作为形上原则,却能主宰‘气’之活动。”^[2]李先生此说是值得商榷的。朱子所说的“理”并不是仅具有“形上之理”的面向,而且具有“生理”的面向,在本体的层次,“形上之理”和“生理”是直接同一的。而生理具有本体、发用、流行、主宰四义,所以朱子不但认为“理生气”,“太极动而生阴阳”,“四端是理之发”、“私欲净尽,天理流行”、“帝是理为主”。盖理是本体,气是理体之发用而呈现的现象,理气关系是即体即用的关系。所以不能把朱子的“理”仅仅理解为“抽象的、静态的原则”。

2.《论孟集注》

仁是“心之德,爱之理”。在《仁说》中,朱子虽以“心之德”、“爱之理”说仁,但是“心之德”、“爱之理”却没有明确以定义的形式,出现在同一句子中。朱子在《论孟集注》中,则明确以“心之德、爱之理”来训仁:“仁者,爱之理,心之德也。”^[3]“仁者,心之德、爱之理。”^[4]这是朱子仁论一个重要发展。在《仁说》时期,朱子对“心之德”与“爱之理”的关系似还不太明确,但是在《论孟集注》时,则对它们的关系有了较明确的认识,所以同时用“心之德”、“爱之理”这两个方面来对“仁”进行定义。就仁是“心之德”而言,则侧重仁作为仁心,是道德实践的主体,它先天禀有天理,即天地生物之心作为己心之全德。也就是说,作为人之道德实践主体的仁心,它本身具有先天的道德原理,道德法则作为绝对命令乃为仁心所颁布,而非外烁而得。作为道德实践主体的仁心,能够无条件地颁布道德律。就仁是“爱之理”方面而言,仁同时还是道德法则的本原、本体。因为,作为“爱之理”的仁体,即是理体,而理体是一个能够於穆不已发用的生生本体。理之本体义,就包含了发用义、流行义和主宰义,因此朱子认为虽然是心在主宰,但本质上也是理在主宰:“心固是主宰底意,然所谓主宰者,即是理也,不是心外别有个理,理外别有个心。”^[5]朱子认为仁是“爱之理”,也突出强调了仁作为道德法则、道德原则的普遍必然性。朱

[1]《晦庵先生朱文公文集》卷三十二,《朱子全书》(修订本)第21册,第3279-3281页。

[2]李明辉:《朱子的‘仁说’及其与湖湘学派的辩论》,见李著《四端与七情——关于道德情感的比较哲学探讨》,〔台北〕国立台湾大学出版中心2012年版,第91-92页。

[3]《论语集注》卷一,《朱子全书》(修订本)第6册,第68页。

[4]《孟子集注》卷一,《朱子全书》(修订本)第6册,第246页。

[5]《朱子语类》卷一,《朱子全书》第14册,第117页。

子用“心之德”、“爱之理”两方面来定义仁,还有另外一层意思,即作为“心之德”的仁是专言之仁,作为“爱之理”的仁是偏言之仁,如朱子说:“‘心之德’是统言,‘爱之理’是就仁义礼智上分说。如义便是宜之理,礼便是别之理,智便是知之理。但理会得爱之理,便理会得心之德。”^[1]就偏言之仁而言,则仁是爱之理、爱之体;爱则是情,是仁之事、仁之用。以“心之德”而专言之,则仁犹如天道元亨利贞四德之元,而包义礼智。

二、仁斋之仁论

伊藤仁斋非常重视仁德,认为:“圣门学问,第一字是仁。”^[2]他早年追随朱子,于万治元年(1658年)著有《仁说》一文,与朱子《仁说》义理接近;于天和三年(1683年)作《语孟字义》,转而批判朱子哲学。

1.《仁说》

仁斋在年轻时著有与朱子同名的《仁说》,可见朱子对其的影响非同一般。

(1)仁者,人之本心。仁斋《仁说》开篇就说:

仁者,性情之美德,而人之本心也。盖天地之大德曰生,人之大德曰仁。而所谓仁者,又得夫天地生生之德,以具于心者也。其本以爱得名,而众善之所由而生,即所谓不忍人之心,而能充能大者,此也。^[3]

朱子认为仁是人之本心,是本心之全德,同时认为人之仁心是天地生物之心而存于人者,即人人本自具有的恻隐之心、不忍人之心。仁斋在《仁说》中完全继承了朱子这一仁论思想。仁斋认为仁是人之本心,是性情之美德,主张仁之本义是爱,乃天地生生之德而具于人者,认为仁具有性情两个方面,可以说都与朱子完全相同。但是,也有所不同的是,朱子认为仁是天地生物之心而具于人者,而仁斋却不提天地生物之心,而只说天地生生之德。朱子所说的天地生物之心更多具有的是理的内涵,而仁斋生生之德似乎更多具有的是气的内涵,这是两者的重要不同。

(2)仁者,其心以爱为体。《仁说》接着又说:

盖尝以仁者之心观之,仁者,其心以爱为体,故能与物同体。能与物同体,故其心自公。其心自公,故宽而能大。宽而能大,故常久无变。常久无变,故能守无失。以爱为体,则心周。与物同体,则能恕。其心自公,则好正,宽而能大则有容,常久无变则常静,能守无失则足。则此仁道脉络相因,自然之机,而莫不皆从爱出也。……故仁之为德,一言以蔽之,曰爱而已矣。^[4]

以爱推仁是朱子《仁说》的主要思想,朱子以仁为性,以爱为情,仁斋则认为仁德也是爱,以爱为体,这是两种仁论共同的地方,即都认为仁字的本义是爱。仁斋与朱子《仁说》不同的地方是朱子以爱之理训仁,而仁斋《仁说》却不见有理字。仁斋所说“仁者,其心以爱为体”的“体”字,似也非朱子之形上本体,即作为“爱之理”的理体、仁体,而是“以爱为本”的意思,即以爱为主。朱子《仁说》不言“公”,而批判杨时的“一体言仁”说:“彼谓物我为一者,可以见仁之无不爱矣,而非仁之所以为体之真也……抑泛言同体者,使人含糊昏缓而无警切之功,其弊或至于认物为己者有之矣。”^[5]由此可知,仁斋《仁说》受到了程颐“以公言仁”说和程颢“一体言仁”说的影响,而与朱子《仁说》有所不同。

[1]《朱子语类》卷二十,《朱子全书》(修订本)第14册,第692页。

[2]伊藤仁斋:《童子问》,卷上,伊藤重光编,1904,2版。

[3][4]伊藤仁斋:《古学先生文集》,卷三,亨保2,1717。

[5]《晦庵先生朱文公文集》卷六十七,《朱子全书》(修订本)第23册,第3279-3281页。

然而谓爱即仁,则知其情而不知其性者也。谓爱非仁,则亦知其性而不知其情者也。一体一用,判然离绝,遂不能得其全体。但以爱言仁者,虽不知其性,而犹未失之远。至于外情而论仁,则非未失之益远,且使学者至于冥搜遐索,无所用力焉,岂非斯道之大厄耶?盖仁义礼智,人之四德,而合性情为言者也。故孟子曰:君子所性,仁义礼智根于心。又曰:恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非之心,智也。依前言则仁义礼智可以为性矣;依后言,则仁义礼智亦可以为情矣。岂独可以性谭之哉?^[1]

朱子认为仁是性,是体,爱是情,是用;仁斋也认为仁包括了体用、性情两个方面,同样反对离爱言仁,与朱子以爱推仁的思想非常接近。不过,仁斋更加强调整不可只以性言仁,这又与朱子强调仁是性、以爱推仁的思想有比较大的不同。同时,值得注意的是,由于仁斋《仁说》绝口不提“理”字,所以其认为的“性”是否就是朱子作为形上本体的“理”是值得仔细推敲的,或许仁斋在《仁说》时期,所说的仁性就已经是气禀之性^[2]。

2.《语孟字义》

在《语孟字义》中,仁斋的思想已经有了很大的改变,下面结合其思想的主要方面来阐释其仁论。

(1)阴阳交运谓之天道。仁斋认为道的古义是路,从而把“形上之理”的面向从道的内涵中剔除出去。

道犹路也,人之所以往来通行也。故凡物之所以通行者,皆名之曰道。其谓之天道者,以一阴一阳往来不已,故名之曰天道。《易》曰:“一阴一阳之谓道。”其各加一字于阴阳之上者,盖所以形容夫一阴而一阳,一阳而又一阴,往来消长,运而不已之意也。盖天地之间,一元气而已,或为阴,或为阳,两者只管盈虚消长,往来感应于两间,未尝止息,此即是天道之全体,自然之气机。万化从此而出,品汇由此而生。圣人之所以论天者,至此而极矣。可知自此以上,更无道理,更无去处。考亭以谓阴阳非道,所以阴阳者是道,非也。阴阳固非道,一阴一阳往来不已者,便是道。考亭本以太极为极至,而以一阴一阳为太极之动静,所以与《系辞》之旨相戾太甚也。^[3]

仁斋在《仁说》中已经不以理来训仁,至《语孟字义》则进了一步,明确批判朱子以太极为理,为形而上的本体。仁斋认为天地之间,只是一阴阳气化之流行,此即是所谓的天道,而不是如朱子所说阴阳是形而下的气,非道,而所以阴阳者为道,为形而上的理。至此,仁斋思想已经游离出了宋明理学的范围,而转变成一种实学的思想^[4]。

(2)理者,气中之条理。由于后期仁斋认为宇宙只是一阴阳气化的流行,所以仁斋认为理是气化所呈现出的一种条理,即秩序。

“故知天地之间,只是此一源之气而已矣。可见非有理而后生斯气。所谓理者,反是气中之条理而已。……大凡宋儒所谓有理而后有气,及未有天地之先,毕竟有此理等说,皆臆度之见,而画蛇添足,头上安头,非实见得者也。”^[5]

[1]伊藤仁斋,《古学先生文集》,卷三,亨保2,1717。

[2]由于仁斋《仁说》不提“理”字,而且提出仁者“以爱为体”,反对只以性为仁,所以笔者倾向于仁斋在《仁说》时期所说的仁性就已经是气禀之性。但是,由于本人不是专门研究仁斋的,近期由于还有其他课题不能对仁斋作更广泛、深入的研究,对仁斋思想的整体及其演变的线索还不是很清楚,就此请教于方家。

[3][5]伊藤仁斋,《语孟字义》,卷上,保永2,1705。

[4]朱子哲学本身就有以气化流行的总体为道体的思想,就此而言与仁斋没有什么不同,但是朱子的道还有形上之理的面向,这是后期仁斋所明确排斥的。

仁斋指责朱子等宋儒所谓的形上之理、无极太极、理先气后等诸说只是个人之意见,乃多余之举。但是,仁斋有所不知的是,朱子所说的理在气先,是逻辑在先,即理是本体,气是理之发用,理气二者是一种即体即用的关系。仁斋认为理是死字,而道才是活字:

“理字与道字相近,道以往来言,理以条理言。故圣人曰天道,曰人道,而未尝以理字命之。……或谓圣人何故以道字属之天与人,而以理字属之事物乎?曰:道字本活字,所以形容其生化之妙也。若理字本死字,从玉,里声,谓玉石之文理,可以形容事物之条理,而不足以形容天地生化之妙也。盖圣人以天地为活物,故《易》曰:‘复其见天地之心乎!’”^[1]

仁斋还原“理”之本义为玉石之文理,即事物之条理,认为理只是一死字而已,从而把程朱理学中“理”所具有的“生理”的内涵,以及“形上之理”所具有的宇宙万物存在本原、价值源头及超越主宰的含义完全消解了。

(3)孔孟说仁,皆言其用。由于后期仁斋认为宇宙万物只是一阴阳气化之往来流行,理只是气之条理,没有形而上与形而下的区分,所以仁斋在《语孟字义》中不主其《仁说》中所谓仁是包括体用、性情两个方面的朱子学思想:

“学有本体,有修为。本体者,仁义礼智是也;修为者,忠信、敬恕之类是也。盖仁义礼智,天下之达德,故谓之本体。圣人教学者由此而行之,非待修为而后有也。忠信、敬恕,力行之要,就人用功夫上立名,非本然之德,故谓之修为。”^[2]

我们已知,仁斋《仁说》“以爱为体”中的“体”已经不是形而上的本体,而是一种本来状态、本来具足意义上的本体。《语孟字义》继承了这一思想,认为仁义礼智是本体,是人人所本来具有的天赋德性,不待修为;忠信、敬恕等则不是本体,而是为仁的工夫。仁斋批评程朱以仁为性的学说深有害于道:

“宋儒以仁为性,予深以为害于道者。若从宋儒之旨论之,则性为未发,情为已发。仁之存于未发之中,则不可施澄治之功,其用功夫总在发用上,而于其本体则无奈之何。故别立主敬、主静等说以补之,谓如此则不违于仁,而义自在其中矣。其功夫可谓甚疏矣。是以仁义礼智之德终为虚器,而无复用力于仁者矣。且孔孟说仁之言,皆为总言其用,而无一及于体者,则孔孟之言,岂非失之一偏,而其理不备者哉!与孔门之教法同乎不同,学者默而识之可也。”^[3]

仁斋认为朱子等宋儒以仁为性,而性即是理,即形而上的本体,是未发,可是却不能在本体上下求仁的工夫,这样无异于把仁义礼智诸德目说为是虚器。仁斋认为孔孟说仁都是只就仁之发用或为仁工夫而言,而没有一言及于本体,程朱所谓仁性爱情的说法与孔孟的仁学思想不符。仁斋认为韩愈以博爱为仁虽不全面,但是胜过宋儒以仁为性,把仁变成为一种虚器:“宋儒以仁为性,爱为情,故讥韩子谓知情而不知性。夫博爱之未足为仁者,正在于生熟大小之间,而非性情之别。若充之而至于熟且大焉,则亦仁焉而已。韩子徒知爱物之为仁,而不知圣学之全体,万善之总括,皆在于仁。然胜于宋儒以仁为性之徒为虚器,而不能施之于行事远矣。”^[4]

三、戴震之仁论

戴震不像朱子和仁斋都著有《仁说》,对戴震仁论的研究主要以其《孟子字义疏证》为主。

[1]伊藤仁斋,《语孟字义》,卷上,保永2,1705。

[2][3]伊藤仁斋,《语孟字义》,卷下,保永2,1705。

[4]伊藤仁斋,《童子问》,卷上,伊藤重光编,1904,2版。

1. 气化即道。戴震哲学最根本的范畴是气,是气一本论。“阴阳五行,道之实体也”^[1]，“天道,阴阳五行而已矣”^[2]，“道,指其实体实事之名”^[3],戴震认为道是一种实体的存在,即阴阳五行之气。阴阳五行之气是道的内容,而道则是阴阳五行之气的指称之名。也就是说,在自然宇宙中,阴阳五行之气是第一性、根源性概念,道不是形而上的存在,它具体地存在于实体实事之中。道也指气化之流行。“道,犹行也;气化流行,生生不息,是故谓之道”^[4]，“道,即阴阳气化”^[5],戴震认为,道并不神秘,它就是普通所谓的“行”,在自然宇宙的演变过程中,道表现为气化流行。

2. 形上与形下。戴震又对《易传》之“形而上”与“形而下”作出了有别于宋儒的解释:

气化之于品物,则形而上下之分也。……形谓已成形质,形而上犹曰形以前,形而下犹曰形以后。阴阳之未成形质,是谓形而上者也,非形而下明矣。……不徒阴阳是非形而下,如五行水火木金土,有质可见,固形而下也,器也;其五行之气,人物咸禀受于此,则形而上者也。^[6]

戴震把朱子形而上的道,具体化为实体实事,认为气化即道。其次,他用其气本论哲学来贯通《易·系辞上》:“形而上者谓之道,形而下谓之器”和“一阴一阳之谓道”两处关于“道”的定义。戴震认为,“形而上”是指形以前,即未成形的阴阳五行之气;“形而下”是指形以后,即成形质以后的五行水火木金土以及宇宙万物,这与朱子以“形而上”为理,“形而下”为气是有根本不同的。

3. 分理与条理。戴震所谓的“理”指的是阴阳气化所呈现的分理和条理:

理者,察之而几微必区以别之名也,是故谓之分理;在物之质,曰肌理,曰腠理,曰文理。得其分则有条而不紊,谓之条理。^[7]

凡物之质,皆有文理,粲然昭著曰文,循而分之、端绪不乱曰理。故理又训分,而言治亦通曰理。“理”字偏旁从“玉”,玉之文理也。盖气初生物,顺而融之以成质,莫不具有分理,则有条而不紊,是以谓之条理。^[8]

戴震认为,理是人观察、认识事物到了精微的程度,所认识到的事物所具有的差别性、殊异性,因此,叫做“分理”。就事物的体质,可以说肌理、腠理、文理,是事物表现出来的一种稳定而特殊的结构、性质,这种特殊的性质是对千差万别事物加以区分的根据。戴震认为:“天理云者,言乎自然之分理也”^[9]，“天理”是自然的分理,这样,戴震所谓的天理,就不再是程朱所谓的形而上的存在,而是在各个具体事物中表现出来的自然的分理、天然的条理。宋明儒主要为其道德伦理学说而构建的道德形上学,在戴震分理、条理、天理说中已经彻底消解了。

4. 仁者,生生之德。戴震和仁斋《仁说》一样,从生生之德论仁:

仁者,生生之德也;“民之质矣,日用饮食”,无非人道所以生生者。一人遂其生,推之而与天下共遂其生,仁也。言仁可以赅义,使亲爱长养不协于正大之情,则义有未尽,亦即为仁有未至。言仁可以赅礼,使无亲疏上下之辨,则礼失而仁亦未为得。且言义可以赅礼,言礼可以赅义;先王之以礼教,无非正大之情;君子之精义也,断乎亲疏上下,不爽几微。而举义举礼,可以赅仁,又无疑也。举仁义礼可以赅智,智者,知此者也。……自人道遯之天道,自人之德性遯之天德,则气化流行,生生不息,仁也。由其生生,有自然之条理,观于条理之秩然有序,可以知礼矣;观于条理之截然不可乱,可以知义矣。在天为气化之生生,在人为其生生之心,是乃仁之为德也;在天为气化推行之条理,在人为其心知之通乎条理而不紊,是乃智

[1][2][3][4][6][7][9]《孟子字义疏证》,张岱年主编:《戴震全书》第六册,黄山出版社1991-1997年出版,第180页,第180页,第200页,第175页,第176页,第151页,第152页。

[5]《答彭进士允初书》,张岱年主编:《戴震全书》第六册,第356页。

[8]《绪言》,张岱年主编:《戴震全书》第六册,第89页。

之为德也。惟条理,是以生生;条理苟失,则生生之道绝。凡仁义对文及智仁对文,皆兼生生、条理而言之者也。^[1]

戴震认为气化即道,所以他认为仁就是生生之德。戴震认为天道即生气之流行,而人道本于天道,所以在人则生生之心即为仁,生生而有条理即为礼,条理之截然不可乱则为义,人之心知知此条理而不紊则为智。因为有这种内在的关系,所以仁义礼智可以互赅。

5. 无私即仁。戴震也讨论了仁和私的关系:

人之患,有私有蔽;私出于情欲,蔽出于心知。无私,仁也;不蔽,智也;非绝情欲以为仁,去心知以为智也。是故圣贤之道,无私而非无欲;老、庄、释氏,无欲而非无私;彼以无欲成其自私者也;此以无私通天下之情,遂天下之欲者也。^[2]

戴震肯定人有血气,所以都有自然的欲望。因此,为仁不能从无欲中求,即不能像佛老之徒那样绝情去欲以为仁:“理也者,情之不爽失也;未有情不得而理得者也。……天理云者,言乎自然之分理也;自然之分理,以我之情絮人之情,而无不得其平是也。”^[3]戴震肯定情欲的基础和优先的地位,认为情欲没有差失即是理,认为理就在情欲之中。戴震因此批评宋儒因受到佛老影响,所以在作求仁功夫时,把理欲二者对立起来的观点:“宋以来之言理也,其说为‘不出于理则出于欲,不出于欲则出于理’,故辩乎理欲之界,以为君子小人于此为分。今以情之不爽失为理,是理者存乎欲者也。”^[4]戴震认为理是气化流行所呈现出的分理、条理,所以具体在人中,理就表现为人之情欲的如理合义,没有爽失,即“情之不爽失为理”,认为理就在欲之中,而不是在欲之外。戴震批评宋儒从欲外求理的学说是从佛老中来:“古贤圣所谓仁义礼智,不求于所谓欲之外,不离乎血气心知,而后儒以为别如有物湊泊附着以为性,由杂乎老、庄、释氏之言,终昧于六经、孔、孟之言故也。”^[5]“宋儒合仁义礼而统谓之理,视之‘如有物焉,得于天而具于心’,因以此为‘形而上’,为‘冲漠无朕’;以人伦日用为‘形而下’,为‘万象纷罗’。盖由老、庄、释氏之舍人伦日用而别有所谓道,遂转之以言夫理。在天地,则以阴阳不得谓之道,在人物,则以气稟不得谓之性,以人伦日用之事不得谓之道。六经、孔、孟之言,无与之合者也。”^[6]

四、总论:三者仁论之异同

朱子的仁论奠基在形上之理体的基础上,仁性爱情,仁体情用,性发为情,体发为用,仁包括了仁性和爱情两方面,主张以爱推仁。朱子认为形而上的“理”,是具体人物事为之超越而内在的自体,形而下的“气”、“器”则是理本体的呈现、发用。朱子这一学说本质上是为其道德学说奠定一形上学的基础。仁斋和戴震则认为,“形而上”与“形而下”无非气化流行的两个不同阶段,这就从根本上推翻了朱子理体气用的思想,同时也把朱子哲学所具有的为人伦道德奠定形上学基础的价值意含从“道”概念中剥离出去。同时,朱子形而上的理自体也被转化为气化之条理,这是后期仁斋和戴震仁论共同的哲学基础。正如黄俊杰先生所说:“日本儒者以‘气一元论’所建构新的‘仁’学论述,不能免于使人成为「一度空间的人」(one-dimensional man),失去了中国朱子学中人的生命的高度与厚度。”^[7]黄先生此论断不但适合于仁斋等日本儒者,亦适合于戴震。另外,由于仁斋和戴震都主气一元论,理只是气之条理,所以其为仁功夫论相对于朱子和宋明儒也大大萎缩。

由于仁斋和戴震同主气化即道,所以都从气化生生之德说仁,认为仁是天道生生之德而具于人

[1][2][3][4][5][6]《孟子字义疏证》,张岱年主编:《戴震全书》第六册,第205页,第211页,第152页,第159页,第184页,第202-203页。

[7]黄俊杰:《朱子〈仁说〉在德川日本的影响》,《东亚视域中的儒学—传统的诠释》,[台北]中央研究院2013年版,第22页。

者。仁斋和戴震都同主天道和人道的贯通,而仁德来自天道的生生之德,这是和朱子仁论相同的地方。朱子以心之德训仁,仁斋在《仁说》中同样以人之本心训仁。但是,仁斋在《语孟字义》中批评宋儒言心而不言德:“圣人言德而不言心,后儒言心而不言德。盖德也者,天下之至美,万善之总括。故圣人使学者由焉而行之。若心,本清浊相杂,但在以仁义存之耳。……是圣人之所以言德而不言心也。而后儒见心而不见德,故以心为重,而一生功夫总归之于此,所以学问枯燥,无复圣人从容盛大之气象,盖如此故也。”^[1]仁斋后期仁论具有排斥心,而直接以气之德性言仁的倾向,与朱子有很大不同。而戴震则认为心知是血气的一种功能,认为生生之心即仁,朱子之仁所具有的道德本心的内涵大大减杀,这又是与朱子有很大的不同^[2]。

用理气来区分《易·系辞上》的“形而上”与“形而下”是朱子哲学的基础:

“天地之间,有理有气。理也者,形而上之道也,生物之本也。气也者,形而下之器也,生物之具也。是以人物之生,必禀是理然后有性;必禀此气然后有形。”^[3]

首先我们必须注意的是,朱子此处关于理气二分思想,是对现实的品物所作的逻辑分析的结果,而在现实中理气其实是不可截然二分的,二者是“不离不杂”的关系。朱子认为形上之理是“生物之本”,此“本”指的是本体,形下之气是“生物之具”,即理本体的载具、表现,也就是说理气二者的关系是一种即体即用的关系。朱子哲学是一种理本体论的哲学,理是本体的概念,具有本原性的地位,而与理相对的是气概念,而气是理所派生的。理气关系是一种体用关系,即理是气之本体,气是理之发用。朱子在注释周敦颐的《太极图》时说:

“○,此所谓无极而太极也,所以动而阳,静而阴之本体也。然非有以离乎阴阳也,即阴阳而指其本体,不杂乎阴阳而为言尔。”^[4]

朱子认为宇宙万物作为一种现象,是太极本体发用、显现的结果。气作为永远处于生成变化中的现象,它的背后有其所以如此生成变化,即动静的根据,朱子认为此根据指的即是理。朱子这里所说的“理生气”的“理”和“太极”,本质上就是“生理”本体,所以朱子所说的“形而上”的意思,指的是阴阳气化中超越而内在的本体,此本体是作为气化现象的万事万物的本原。但是,此“形而上”的理体,具有两个面向,即“当然而容已”和“所以然而不可易”的面向:

至于天下之物,则必各有所以然之故,与其所当然之则,所谓理也。^[5]

身心性情之德,人伦日用之常,以至天地鬼神之变,鸟兽草木之宜,自其一物之中,莫不有以见其所当然而不容已,与其所以然而不可易者。^[6]

“所以然而不可易”的面向偏重于“形上之理”的面向,此即形上之理,而“当然而不容已”的面向偏重于“生理”的面向,“生理”和“形上之理”的面向是同一“理”的两个面向,而非有两个理;而且“形上之理”具有比“生理”更高的地位和层次,是“生理”的“更上面一层”^[7]、“原头处”^[8]。但是,在本体的层次上,

[1]伊藤仁斋:《语孟字义》卷上,保永2,1705。

[2]关于朱子哲学的“心”是否是气心,学界有争议。陈来先生认为朱子哲学中的心不能归结为气心,与牟宗三、钱穆、李明辉等先生关于朱子的心是气心的观点有很大的不同。参看:陈来:《朱子哲学中“心”概念》,《中国近世思想史研究》,〔北京〕生活·读书·新知三联书店2010年版。笔者赞同朱子哲学的“心”不能仅归结为气心,请参考拙文:赖尚清:《朱子之仁:道德实践的自律主体》,《孔子研究》2015年第4期。

[3]《文集》卷五十八,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》,第2755页。

[4]《太极图解》,《朱子全书》第13册,第70页。

[5][6]《大学或问》,《朱子全书》第6册,朱杰人、严佐之、刘永翔,主编《朱子全书》(修订本),上海古籍出版社、〔合肥〕安徽教育出版社2010年版,第512页,第527-528。

[7][8]《朱子语类》卷十七,《朱子全书》第14册,第585-586页,第3698页。

“生理”和“形上之理”还没有分殊出来,两者是直接同一的。只有在“太极”这一理本体“动而生阳”、“静而生阴”并产生万物之后,“生理”和“形上之理”才进一步分殊出来。两者分殊出来之后,“形上之理”就具有比“生理”更高阶的地位,是存在论和价值论的本体、本原。而理本体发用为现象之后,“生理”就进一步分殊为天理、性理、伦理和物理。戴震和仁斋所说的条理和分理在朱子哲学中更多地表现为物理。如朱子说:

“理是有条理,有文路子。文路子当从那里去,自家也从那里去;文路子不从那里去,自家也不从那里去。须寻文路子在何处,只挨着理了行。”^[56]

而戴震所说的情理和欲理,相当于朱子所说的伦理,此伦理包括了情理和事理,如朱子在注释《中庸》“仁者人也,亲亲为大;义者宜也,尊贤为大;亲亲之杀,尊贤之等,礼所生也”时说:“人,指人身而言。具此生理,自然便有恻怛慈爱之意,深体味之可见。宜者,分别事理,各有所宜也。礼,则节文斯二者而已。”^[57]在注释《论语》“克己复礼为仁”时说:

仁者,本心之全德。克,胜也。己,谓身之私欲也。复,反也。礼者,天理之节文也。为仁者,所以全其心之德也。盖心之全德,莫非天理,而亦不能不坏于人欲。故为仁者必有以胜私欲而复于礼,则事皆天理,而本心之德复全于我矣。……日日克之,不以为难,则私欲净尽,天理流行,而仁不可胜用矣。^[58]

也就是说仁是本心之全德,而“德者,得也”,即仁心是人禀得天地生物之心而为己之本心。但是,人性具有两方面,即不但具有仁性(即天地之性),而且具有由身,即气质而来的气质之性,所以人难免有私欲之发。所以需要克除一己之私欲,而复于礼,即受到天理之节文。朱子说仁者的境界即是私欲净尽、天理流行的境界。仁斋和戴震由于不承认在气化之中有形而上的理本体,所以仁斋和戴震的生理就失去了形而上的本体、本原。由于两者认为气化即道,虽然他们和朱子一样都赞同人道来自天道,但是天道的内涵却有很大的不同。朱子的天道有形上的面向,仁斋和戴震的天道就只是气化实体及其流行而已。

儒家是一种以伦理道德为主的学说,而伦理道德本身就包含了某种超越性,即人作为道德实践的主体,它所应当依从的是纯形式的道德法则,即形而上的天理,而不是作为质料的各种欲望。人的欲望必须得到具有超越性、普遍性和必然性的道德法则的节制,才能最后达到如理合义的一种理想境界。仁斋认为朱子和宋儒所说的理是“死理”,认为宋儒所谓的仁义礼智等德性已沦为虚器,这种观点是站不住脚的。因为在本体的层次,朱子所说的“生理”和“形上之理”是直接同一的,也就是说理体作为本体,它本身具有一种“当然而不容已”的面向,即於穆不已地发用的面向,理本体它具有发用、显现为气化的一种势用。人们在认识天地万物时,首先认识的就是其所呈现的条理、分理,但是人类的认识必然会往更高阶段发展,从气化现象所呈现的条理、分理中进一步抽象出具有普遍必然性的道德法则、自然规律。仁斋和戴震看不出人类认识的这种规律,其对朱子和宋儒所说的“理”的批判本身就是错误的。戴震批评朱子等宋儒的理“如有物焉”,也是没有认识到朱子等宋儒所说的“理”是一种本体,其本身并不是一种物,而且是与物不可分离的。朱子和宋儒的“理”之所以会给后世儒者以一种实体的印象,本质上是比喻难做的缘故,毕竟作为形而上的理本体,它本身是不能用言语来形容的。

[责任编辑:曾逸文]

[56]《朱子语类》卷十七,《朱子全书》第14册,第237页。

[57]《中庸章句》,《朱子全书》第6册,第20页。

[58]《论语集注》,《朱子全书》第6册,第167页。