論朱熹的倫理思想

楊國榮

華東師範大學哲學系教授

按其本來意義，道德既有形式的方面，亦有實質的維度；作為道德的二重規定，形式與實質各有其存在的根據，而非彼此相斥。以此為前提考察朱熹倫理思想的特點，我們將看到其中包含多方面的意蘊。

壹

討論朱熹的倫理思想，首先不能不涉及「理欲之辯」。在朱熹那裏，理既是所以然之故，又是所當然之則，理欲之辯中的理，更多地是指「當然之則」，而所謂當然之則，則具有規範，包括道德規範的意義。朱熹首先強調了理的普遍性，「夫天下之事，莫不有理，為君臣者有君臣之理，為父子者有父子之理，為夫婦、為兄弟、為朋友，以致于出入起居，應接事物之際，亦莫不各有理焉。」（《甲寅行宮便殿奏劄二》，《朱文公文集》卷十四）質言之，理制約著一切人倫關係。作為普遍的規範，理具有超越一切經驗現象的特點：「未有這事，先有這理。如未有君臣，已先有君臣之理，未有父子，已先有父子之

理。」（《朱子語類》卷九十五）應當指出的是，這裏的「先」，主要不是時間上的先，而是側重於邏輯的關係；「君臣」、「父子」作為事，是經驗領域的物件，從邏輯上看，在具體的君臣、父子出現以前，作為倫理規範的君臣、父子之理已經存在；普遍規範並不因倫理關係中的具體物件的有無而有無。這種邏輯意義上的普遍性，是抽去了經驗內容之後的形式化普遍性。

與理相對的欲或人欲，則首先與身相聯繫：「然人有身，則耳目口體之間，不能無私欲之累，以違於禮而害乎仁。」（《論語或問》卷十二）身在這裏表現為一種感性的、經驗性的存在，有身而有欲，意味著欲導源於人的感性存在。事實上，朱熹一再將人欲理解為一種感性的追求，在所謂「飲食者，天理也，要求美味，人欲也。」（《朱子語類》卷十三）的表述中，要求美味便是一種感性的追求。

和理與欲的如上界說相應，朱熹對天理的強調，同時意味著突出道德規範和道德原則普遍性，而這種普遍性又以道德規範與道德原則的形式化為前提：正是通過將作為當然之則的「理」從具體的倫常關係與經驗物件加以提升和抽象，朱熹賦以「理」以普遍的品格。而他對人欲的抑制和排拒，則隱含著將感性的、經驗的因素從道德領域剔除出去之意。

在道心與人心說中，同樣可以看到類似的趨向。道心又稱為「義理之心」（《朱子語類》卷六十二）它以理為內容，具有「公共」的性質，人心則是「形氣之私」，生於「血氣形體」，屬於「私有底物」（同上）。公共性與普遍性相通，而私則表現為個體性。人有感性的形體，便不免有人心（「人莫不有是形，故雖上智不能無人心」（《中庸章句序》）這是實然，但就當然而言，則「必使道心常為一生之主，而人心每聽命焉。」（《朱子語類》卷六十二）作為公共的義理之心，道心更多地表現為普遍的理性追求，而道心對人心的支配，亦表現為普遍的理性形式對感性的超越。

從倫理學上，具體的道德行為總是展開於一定的時空關係中，具

有特殊的形態和品格。相對於道德行為，道德原則或道德規範更多地呈現為普遍的規定：它超越特定的時空關係而制約著不同的行為。如前所述，在道德領域，普遍的原則與規範的形成過程，往往伴隨著一個形式化的過程，它抽去了人倫關係的具體內容，將這種關係所規定的義務（特定的「應當」），提升為一般的道德要求。在邏輯的層面上，形式化是道德原則與規範超越特定的時空關係、獲得普遍性品格的前提。

與形式化相聯繫的普遍性，構成了道德原則的基本規定。道德原則的這種普遍性，為社會成員超越個體的特殊意向、形成共同的道德選擇和道德評價標準，提供了基本的依據。即使是主體的道德自律，同樣也離不開普遍性的向度。康得在談到道德自律時，便強調了意志的自我決定與遵循普遍法則之間的一致性。¹ 這種共同的行為準則和評價標準，同時又是社會道德秩序所以可能的前提。當個體僅僅以各自的偏好為選擇和評價的標準時，道德懷疑論和道德相對主義便是其邏輯的結果，而社會成員間的道德衝突亦將相應地取代社會的道德秩序。在這裏，道德原則的普遍性既為個體超越單純的經驗存在提供了範導，又從一個方面擔保了社會共同體中的道德秩序。當朱熹強調作為當然之則的天理的公共性、普遍性時，無疑亦有見於此。

就道德原則與感性規定的關係而言，康得曾對二者作了嚴格的劃界。對康得來說，在感性的層面上，人完全屬於現象界，並受因果規律的支配，惟有純粹的（形式的）道德法則，「才使我們意識到自己作為超感性存在的崇高性」。² 不難看到，道德法則對感性的超越與道德的崇高性在這裏被理解為相互關聯的兩個方面。由此出發，康得進而將道德意志的自律規定為人性尊嚴（the dignity of human nature）

¹ Kant: *Grounding for the Metaphysical of Morals*, Hackett Publishing Company, 1993, p49

² Kant: *Critique of Practical Reason*, Macmilan Publishing Company, 1993, p92)

的基礎。³ 意志的自律從內在的方面看，即意味著擺脫感性的衝動（impulse）、偏向（inclination）等等的影響和限制，僅僅以理性的普遍法則為道德決定的根據。康得將認同形式化的道德法則視為實現存在崇高性的主要方式，當然不免過於抽象，但通過接受揚棄了特殊經驗內容的普遍法則，從單純的感性欲求等偏向中提升出來，確乎也構成了達到人的內在尊嚴的一個重要方面。在感性欲望的層面，人與其他存在往往相互趨近，如果僅僅以感性欲望的滿足為追求的目標，則人固然在「實質」（material）的意義上得到了肯定，但其存在的崇高性往往難以展現，在此，以理性的「形式」（普遍的道德法則），對感性的「實質」作某種揚棄，無疑構成了實現人的尊嚴和存在價值的前提之一。由此反觀朱熹以理排拒人欲、以道心支配人心等要求，則不難看到，其中亦包含著通過抑制感性的衝動以彰顯人性的尊嚴等意義。

當然，在肯定理對欲、道心對人心的優先性以突出理性及當然之則的普遍性的同時，朱熹無疑又表現出過分強調道德的普遍性、形式性的一面，在他看來，天理與人欲無法並存：「天理存則人欲亡；人欲勝則天理滅。未有天理人欲夾雜者。」（《朱子語類》卷十三）在這裏，理性與感性、普遍原則與經驗存在似乎具有不相容的性質，這種看法與康得要求在實踐理性的領域淨化一切感性的、經驗的因素，似乎亦有某種相通之處。

貳

不過，如舍勒（Scheler）所批評的，康得在倫理學上表現出過強的形式主義傾向，對實質的方面則不免有所忽視。相對於此，朱熹的倫理思想呈現更為複雜的特點，在強調當然之則的普遍性的同時，朱熹並沒有完全忽略實質的方面。這首先表現在他對理與仁的溝通上，

³ 參見：*Grounding for the Metaphysical of Morals*, p 41

在談到仁與理的關係時，朱熹一再指出：「渾然天理便是仁」（《語類》卷二十八）「仁者，愛之理。」（《論語集注》卷一）這既是以理規定仁，又是以仁界說理。特別值得注意的是，朱熹將愛視為仁的具體內容。在朱熹看來，「這個仁，是愛的意思。」（《朱子語類》卷二十）從事親、從兄到事君、仁民，都以愛為本，「愛是個源頭，漸漸流出」。（同上）愛是一種情感，相對於普遍的形式，它更多地與人的具體存在相聯繫，具有實質的意義，將愛引入道德領域，同時也意味著對倫理學中實質層面的關注。

同時，以愛人為內容的仁道觀念所體現的基本要求，是對人的存在價值的確認，以仁規定理，意味著道德原則應當體現人的存在價值，並以實現這種價值為實質的內容；它與舍勒價值優先的實質倫理學在若干方面似乎存在著彼此契合的取向。如果說，強調理超越於欲的倫理意義在於對道德原則普遍性的確認，那麼，仁的觀念則突出了人道的原則，就此而言，人與理的溝通，又蘊含著人道原則與普遍性原則的統一。

由肯定仁愛，朱熹對情予以了相當的關注。朱熹所說的情，既指惻隱、羞惡、辭讓、是非四端，又泛指喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲等等所謂七情。（《孟子集注》卷三、《朱子語類》卷把十七）四端之情更多地表現為一種道德情感。在朱熹看來，情在道德實踐中具有重要的作用，在談到惻隱之情時，朱熹指出：「惻隱只是動處，接事物時，皆是此心先擁出來。」（《朱子語類》卷九十五）就是說，當人處於某種具體情景時，究竟選擇何種行為，往往受到情的制約。在另一處，他對此作了更簡要的論述：「蓋欲為善，欲為惡，皆人之情也。」（《朱子語類》卷一百三十七）在這裏，情實際上被理解為道德的內在動因。

從理論的層面看，理作為當然之則，首先以普遍的形式，規定了道德主體應當承擔的一般義務，情首先與生活世界中的具體個體相聯繫，以遵循理為要求，主要表現為以義務的承諾為行為的推動力（為

完成道德原則所規定的義務而選擇某種行為）；就其以為義務而義務（即義務的自我同一）作為道德行為的動因而言，它似乎可以看作是一種形式因；與之相對，出於道德的情感而承擔某種行為，則意味著將行為的動因與生活世界中的具體存在聯繫起來，它在實質的層面構成道德行為的動力因，從這方面看，朱熹在強調合乎理的同時，又注意到行為具有出乎情的一面，多少有見於道德實踐中形式因與動力因的相互聯繫。當然，在朱熹那裏，這種聯繫始終是以肯定理的主導性為前提的；正是這種主導，使作為動力因的情，不同于一般的心理情感。

從道德行為的發生機制，回到道德行為本身，便涉及行為方式問題。與注重普遍的規範相應，朱熹十分注重行為的方式。在談到禮的作用時，朱熹指出：「禮謂之天理之節文者，蓋天下皆有當然之理，但此理無形無影，故作此禮畫一個天理與人看，教有規矩，可以憑據，故謂之天理之節文。」（《朱子語類》卷四十二）「節」有約束、調節等意，文則指美化、修飾等，其作用更多地呈現於外：「禮自外作，故文。」（《禮記·樂記》）作為外在規定，「文」包含著行為方式文明化的要求。如果缺乏這種文飾，則行為往往會導向「野」：「敬而不中禮，謂之野」（《禮記·仲尼燕居》）野與文相對，意指不文明、粗野等等；敬本來是具有正面意義的行為，但如果不注意禮的文飾，則仍不免流于前文明的形態，從而難以成為完善的道德行為。禮對道德行為的這種調節、文飾作用，早期儒家已經注意到了，朱熹的以上論點則通過禮與天理的溝通，對此作了進一步的發揮，按朱熹的看法，抽象的天理，惟有具體化為禮，才能為行為的完美性提供擔保。也正是基於這一點，朱熹強調：「《儀禮》，禮之根本，而《禮記》乃其枝葉。」（《朱子語類》卷84）在任同安主簿官時，朱熹對當地「無婚姻之禮」極為不滿，嚴格規定「士庶婚娶，儀式行下，以憑遵守，約束施行。」（《申嚴婚禮狀》，《朱文公文集》卷二十）這裏已注意到，社會生活的有序化，離不開行為方式的文明化。

行爲方式的合乎禮，主要是形於外者，就道德行爲內在的方面而言，主體自身的德性便是一個不能忽視的問題。對朱熹來說，只有仁義禮智等德性「充積於中」，才能「以時發見於外」。(《中庸章句·三十章注》)在談到聖人的特點時，朱熹曾這樣說：「聖人只是一個大本大原裏出發，視自然明，聽自然聰，色自然溫，貌自然恭。在父子則爲仁，在君臣則爲義。從大本中流出，便成許多道理。」(《朱子語類》卷四十五)這裏的大本，主要指完善的德性，聖人的特點即於在人格上達到了完美之境，惟其如此，故立身行事、言行舉止，無不合乎道德的規範。聖人是朱熹心目中的道德典範，肯定聖人的內在德性和人格對行爲的本源性，也意味著在道德理想與道德目標的層面，對人格意義的注重。從倫理學上看，人格是行爲主體在道德品格上的綜合統一，它在總體上表徵著主體所達到的道德境界；相對於行爲的多樣性，人格往往展現爲主體在時間中的綿延統一，具有相對穩定的特點，它與行爲主體的存在具有本體論上的同一性(在某種意義上，人格即其人)。如果說以禮的節文爲行爲的完美提供了外在形式方面的擔保，那爲，人格的完美則更多地在主體的實際存在形態(自我的綿延同一)上構成了行爲完美的內在根據。在這裏，道德領域中形式與實質的溝通，具體表現爲行爲的完美與人格的完美之間的一致性。

行爲不僅受到人格的內在制約，而且以道德原則爲外在的規範。從人格美進而考察道德原則的作用方式，便往往涉及所謂經與權的關係。先秦儒家已注意到「權」在道德實踐中的意義，孟子便已指出：「執中無權，猶執一」，(《孟子·盡心上》)並舉例作瞭解釋：「男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也。」(《孟子·離婁上》)按當時的普遍規範(禮)，男女之間不能直接以手接觸，但在某些特定的情景之下(如嫂不慎落水)，則可以不受這一規定的限制。在這裏，具體的情景分析，即構成了對規範作變通、調整的根據。朱熹很注重「權」的作用，他曾對孟子的如上思想作了發揮：「執中無權，則膠於一定之中而不知變，是猶執一而已矣。」「道之所貴者中，中之所

貴者權。」(《孟子集注·盡心上》)執一，即拘守某種規範而不知變通，與之相對的「權」，則意味著通過對特定條件的分析，對原則的作用方式作相應的調整。相對於「經」主要突出道德原則的普遍性、絕對性，「權」更多地側重因時變通。朱熹特別肯定時間條件的意義，在解釋「時中」之意時，朱熹指出：「蓋中無定體，隨時而在，是乃平常之理也。」(《中庸章句》)一般原則的作用，不能無視具體的時間條件，而應注意其在不同時間中的不同作用方式；惟有如此，才能達到「事事有個恰好處」。(《朱子語類》卷六十二)所謂「事事有個恰好處」，即是通過具體的情景分析，使行爲既合乎一般規範，又適應於具體情景。

以確定性、穩定性爲特點，經主要從形式的方面體現了原則的普遍規範作用；與具體的境遇相聯繫，權則更多地從實質的層面涉及了規範作用的條件性。可以看到，經(普遍之理)與權的統一通過普遍原則與情景分析的雙重肯定，從另一個側面觸及了形式與實質的相關性。按其理論內涵，普遍規範與情景分析同時又涉及理念與境遇的關係：理念以超越特定時空關係的一般本質和普遍關係爲其根據，境遇則反映了存在的歷史性、特殊性，從而，普遍規範與情景分析的相攝互容，又蘊含著理念與境遇、或理念倫理與境遇倫理之間的互動。

概而言之，在理欲之辯上，朱熹的總體傾向是強調理欲之間的對峙，而理的優先性的確立，則使當然之則的普遍性及其超越感性經驗的一面得到了空前的強化，後者相應地亦意味著道德領域中形式規定的突出，然而，通過仁與理的溝通、情的引入，通過肯定禮儀的節文與人格的統攝之間的統一，以及對「權」與境遇分析的關注；朱熹又確認了道德原則與人在生活世界中的具體存在之間的聯繫，並注意到了道德實踐中實質的方面，從而不同於形式主義的倫理學。朱熹倫理思想中的多重趨向無疑表現了其體系的複雜性，而它的更深刻的意義則在於爲我們重新思考倫理學中形式與實質的關係並對二者作合理的定位，提供了某種理論的資源。