

doi:10.3969/j.issn.1672-626x.2015.01.011

# 王阳明的天理人欲观小议

吴庆前

(北京大学 国学研究院,北京 100871)

**摘要:**阳明的理欲之辨是先前儒学道欲之辨、义利之辨、公私之辨的进一步发展。存天理、去人欲是阳明早期心学的头脑,理与欲虽是一体之两面,但早期阳明学更侧重去人欲。而其提出致良知学说后,则更注重存天理,其以良知为天理、为理之灵,致良知就是胜私复理、推致吾心天理自然之条理于事物物的过程。心之理虽无穷而有自然之条理,天理虽难言而亦当为廓然大公、中正平和、万物一体之本体与境界。

**关键词:**天理;人欲;廓然大公;万物一体;中正平和

**中图分类号:**B248.2 **文献标识码:**A **文章编号:**1672-626X(2015)01-0076-05

理欲作为一对范畴,正式出现于《礼记·乐记》:“人生而静,天之性也。感于物而动,性之欲也。物至知知,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。”郑注:“知,犹欲也”;“理,犹性也”;“节,法度也”。<sup>[1]</sup>《乐记》以“天理”为人生而静的天性,以“性之欲”为物欲,以“好恶无节”为灭天理的原因。到了宋明理学,“理欲”是理学家使用最多最广泛的一对范畴。按照理学家心性论的逻辑结构,许多范畴都和“理欲”有关。从某种意义上说,它们是理学人性论、人生论的最后总结。<sup>[2]</sup>

理欲之辨同样构成了阳明心学的核心要义。有学者已指出,若要在阳明早期心学中找到一个足以和其晚期心学中的“致良知”相抗衡的话头,恐怕只有“存天理、去人欲”具备这样的特征。<sup>[3]</sup>诚然,阳明早期心学中谈天理、人欲之处俯拾皆是,理欲之辨几乎统摄了其早期心学的所有核心概念;而提出“致良知”后,才转以“良知”作为其他核心概念的头脑。即便如此,理欲之辨依然是阳明晚期心学的核心话题,不可不察。

## 一、何谓“天理”、“人欲”

阳明对“天理”的理解实际上是在工夫履践中由心之本体不断呈现的。阳明弟子曾经疑惑说:“知至然后可以言诚意,今天理、人欲知之未尽,如何用得克己工夫?”阳明回答说:“人若真实切己用功不已,则于此心天理之精微,日见一日,私欲之细微,亦日见一日;若不用克己工夫,终日只是说话而已,天理终不自见,私欲亦终不自见。”<sup>[4](P20)</sup>“吾辈用功,只求日减,不求日增。减得一分人欲,便是复得一分天理。”<sup>[4](P28)</sup>就是说阳明的工夫所主只是“去人欲”的“日减”工夫,“存天理”是“去人欲”的结果,如此去人欲一直到“心即理也,此心无私欲之蔽,即是天理”。<sup>[4](P3)</sup>此意义上的“天理”实际上便是工夫精熟时心之本体的自然呈现,因此极具心学特色的阳明实际上从心体的方面来理解“天理”。阳明曾明确地提出“心之本体即是天理”。<sup>[4](P27)</sup>如果说朱子的“净洁空阔”的“天理”还带有相对客观的、超越的意义的话,那么可以说阳明的“天理”直接就是人的心体了。换句话说,“程朱的天理是内在于人心又超越于人心,而守仁的天理却只内在于人心。”<sup>[5]</sup>

收稿日期:2014-12-05

作者简介:吴庆前(1983-),男,福建厦门人,北京大学哲学系暨国学研究院博士研究生,主要从事经学、哲学、礼乐文明研究。

于是，要理解“天理”，便须理解“心之本体”。在阳明心学中，“心之本体”至少包括“至善者心之本体”、“诚是心之本体”、“知是心之本体”、“定是心之本体”、“乐是心之本体”等多方面的含义。<sup>[6]</sup>

对于至善是心之本体，阳明在《传习录》中说：“至善是心之本体。只是明明德到至精至一处便是。然亦未尝离却事物。本注所谓‘尽夫天理之极，而无一毫人欲之私’者，得之。”<sup>[4](P2)</sup>这实际上还是在从工夫上说至善是明明德至至精之一、无一毫人欲之私时的本体呈现，据此还不能界定天理的具体义涵。对于“诚是心之本体”，阳明在讲诚意时曾提到“诚意只是循天理。虽是循天理，亦著不得一分意。故有所忿懣、好乐，则不得其正，须是廓然大公，方是心之本体。”<sup>[4](P30)</sup>在这里，我们已经可以开始对阳明所理解的天理的具体意涵有些体察了，天理是一种“廓然大公”的状态。

“廓然大公”之“廓然”是指“略无纤尘染著”的心如明镜的无私欲的状态，有《传习录》中阳明弟子与阳明的问答可证：

“何者为天理？”曰：“去得人欲，便识天理。”曰：“天理何以谓之中？”曰：“无所偏倚。”曰：“无所偏倚，是何等气象？”曰：“如明镜然，全体莹彻，略无纤尘染著。”曰：“偏倚是有所染著，如著在好色、好利、好名等项上，方见得偏倚；若未发时，美、色、名、利皆未相著，何以便知其有所偏倚？”曰：“虽未相著，然平日好色、好利、好名之心原未尝无，既未尝无，即谓之有，既谓之有，则亦不可谓无偏倚。譬之病症之人，虽有时不发，而病根原不曾除，则亦不得谓之无病之人矣。须是平日好色、好利、好名等项，一应私心扫除荡涤，无复纤毫留滞，而此心全体廓然，纯是天理，方可谓之喜、怒、哀、乐未发之中，方是天下之大本。”<sup>[4](P23)</sup>

“私欲”与“天理”实际上是一体两面的概念，从以上这段引文可看出，就内容上来说，“私欲”包括好色、好利、好名。私欲的产生是对声色名利有偏倚、染著而产生的，这与《乐记》所云“外物之诱”加上“好恶无节于内”而导致私欲的观点类似。但阳明还进一步指出，没有外诱亦可有私欲，“欲也者，非必声色货利外诱了，有心之私，皆欲也。”<sup>[4](P182)</sup>即有心之私、不能廓然大公，皆是人欲。因此，哪怕没有外诱时的种种有私的闲思杂虑都是人欲，“毕竟从好色、好利、好名等根上起，自寻其根便见。……汝

若于货色名利等心，一切皆如不做劫盗之心一般，都消灭了，光光只是心之本体，看有甚闲思虑？此便是寂然不动，便是未发之中，便是廓然大公。”<sup>[4](P22)</sup>就形式上来说，“有心之私”大致可分为几种：“喜怒哀乐，发皆中节谓和。哀亦有和焉，发于至诚，而无所乖戾之谓也。夫过情，非和也；动气，非和也；有意必于其间，非和也。”<sup>[4](P1012)</sup>也就是说，过情、动气和有意必都是私欲的一些基本表现形式。具体说来，就情感而言，七情所感多只是过，“然天理亦自有个中和处，过即是私意。……大抵七情所感，多只是过，少不及者。才过，便非心之本体，必须调停适中始得。……天理本体自有分限，不可过也。”<sup>[4](P17)</sup>在此，阳明强调天理的中和处，天理本体即有一种分限，无论是过或不及的七情，突破了这种分限都会造成私欲。如上提到的“大公”与此处的“中和”也是一体两面的概念，大公则无私、不偏，不偏则中和。

就动气而言，动气所造成的私欲阳明也称之为“客气”，“性一而已。仁、义、礼、知，性之性也；聪、明、睿、知，性之质也；喜、怒、哀、乐，性之情也；私欲、客气，性之蔽也。质有清浊，故情有过不及，而蔽有浅深也。私欲、客气，一病两痛，非二物也。”<sup>[4](P68)</sup>动气也是私欲的表现形式，其归根结底也是因为情“有过不及”而产生的。至于意必，实际上是一种“安排思索”、一种“用智自私”：“学者用功，虽千思万虑，只是要复他本来体用而已，不是以私意去安排思索出来。故明道云：‘君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。’若以私意去安排思索，便是‘用智自私’矣。”<sup>[4](P58)</sup>而且，意必之心往往体现为一种利害之心，“若有个前知的心，就是私心，就有趋避利害的意。”<sup>[4](P109)</sup>总的来说，如果采用《答顾东桥书》之中的语汇来概括的话，体现为过情、动气、意必等形式的私欲可以说就是“有我之私”、“物欲之蔽”，<sup>[4](P54)</sup>其最基本内涵就是一种过分喜好声色名利的功利之心，这种功利之心在《答顾东桥书》结尾的“拔本塞源”部分可以说被阳明描摹得淋漓尽致，在此不赘言。

## 二、理欲之辨与义利、公私之辨

私欲是突破了天理分限的功利之心，而天理则是不过情、不动气、不意必、不为欲蔽、无我之私的廓然大公、中正平和的状态。可以说，宋明理学中的理欲之辨实际上是先秦儒学中义利之辨的一种新形态。

孟子极为重视的义利之辨最初在孔子那主要体现为道欲之辨，孔子说“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。”<sup>[7]</sup>可以看到,孔子并不排斥人的基本的欲望、需要。有学者指出,“欲则有广狭二义,广义的欲兼指感性的需要与感性的要求,狭义的欲则仅指人的感性要求。”<sup>[8]</sup>前者是人生存的基本需要,而后者是人超出生存基本需要之外的、较为过分的索求。许多宋明儒者如孔子一般,同样也不反对人最基本的感性需要,朱熹也是如此,他所反对的是超出了天理限度的人欲,“饮食者,天理也。要求美味,人欲也。”<sup>[9](P224)</sup>更确切地说,害公的欲即为人欲,在朱子这里义利之辨成了公私之辨、理欲之辨,“仁义根于人心之固有,天理之公也,利心生于物我之相形,人欲之私也。”<sup>[9](P202)</sup>从以上阳明对天理限度的分析可以看出,阳明在这一点上也是继承了孔子和朱子的,突破了天理限度的就是私欲。天理廓然大公,《传习录》的《拾遗》中记载“先生自南都以来,凡示学者,皆令存天理、去人欲,以为本。有问所谓,则令自求之,未尝指天理为何如也。黄冈郭善甫挈其徒良吉,走越受学,途中相与辩论未合。既至,质之先生。先生方寓楼罇,不答所问,第目摄良吉者再,指所罇孟,语曰:‘此孟中下乃能盛此罇,此案下乃能载此孟,此楼下乃能载此案,地又下乃能载此楼。惟下乃大也。’”<sup>[4](P1169)</sup>此处的“惟下乃大”与“大公”有近似之意,惟其大公,方能博厚载物。

阳明与朱子的理欲之辨虽然有继承关系,但值得注意的是,朱子更常的表述的话“灭人欲”,而阳明更常的表述则是“去人欲”。“去”似乎更接近涤除染著的纤尘之意,与阳明将心体理解为莹彻的明镜密切相关。

### 三、理欲之辨是早期阳明心学的“头脑”

虽然理欲观以“心即理”的理论为基础,但实际上在阳明早期心学中,阳明多是以理欲问题或者说以存天理、去人欲为头脑来统摄其心学中其他重要概念的,如格物、诚意、知行合一、立志等。

阳明讲格物、诚意即以天理为基础。龙场之悟后,阳明在格物上突破了朱子学的框架,以意之所在为物,以格物为诚意的工夫,“格物”、“诚意”成了其学说中的基础概念。对此时的阳明来说,格物就是穷理,就是去人欲、存天理,就是明明德,“‘格物’如孟子‘大人格君心’之‘格’,是去其心之不正,以全其本体之正。但意念所在,即要去其不正,以全其正,即无时无处不是存天理,即是穷理。‘天理’即是

‘明德’。‘穷理’即是‘明明德’。”<sup>[4](P16)</sup>诚意也是如此,“诚意只是循天理”。<sup>[4](P30)</sup>

诚意是“著实用意去好善、恶恶,……这著实用意,便是诚意。”<sup>[4](P34)</sup>而著实用意本是自然而然的事,因为就知行体段来说,知行本是合一的。而当时的学者之所以分知行作两截,务虚文而不著实理,阳明也用理欲问题来解释其中的原因,即“此已被私欲隔断,不是知行的本体了。”<sup>[4](P4)</sup>

因此,对阳明早期心学来说,存天理去人欲既是格物、诚意的工夫,也是回复知行本体的工夫所在,工夫的内容无非就是存天理、灭人欲。“只要去人欲、存天理,方是功夫”,<sup>[4](P13)</sup>“必欲此心纯乎天理,而无一毫人欲之私,此作圣之功也”。<sup>[4](P66)</sup>

做工夫时不能不先立志,立志责志对做去人欲、存天理的工夫来说至为重要,这一点阳明在《示弟立志说》中阐发得相当精辟,“故凡一毫人欲之萌,只责此志不立,即私欲便退;听一毫客气之动,只责此志不立,即客气便消除。……故责志之功,其于去人欲,有如烈火之燎毛,太阳一出而魍魉潜消也。”<sup>[4](P260)</sup>如果做工夫时对私意认不真,那就是志还未足够真切,薛侃曾问阳明:“正恐这些私意认不真?”阳明回答说:“总是志未切;志切,目视、耳听皆在此,安有认不真的道理!”<sup>[4](P27)</sup>而立志的内容,其实不外是存天理,“只念念要存天理,即是立志。能不忘乎此,久则自然心中凝聚,犹道家所谓‘结圣胎’也。此天理之念常存,驯至于美大圣神,亦只从此一念存养扩充去耳。”<sup>[4](P11)</sup>这种意义上的立志也可以叫“主一”,“主一是专主一个天理。”<sup>[4](P11)</sup>总而言之,存天理是志之所在,是工夫论的主意、头脑或目的。

至于工夫的具体形式,阳明早时曾以“静坐”为“补小学收放心一段工夫”,但后来转而强调“事上磨练”的工夫,强调“动亦定,静亦定”。而所谓动静皆定,其实就是循天理,“静时念念去人欲、存天理,动时念念去人欲、存天理,不管宁静不宁静。若靠那宁静,不惟渐有喜静厌动之弊,中间许多病痛,只是潜伏在,终不能绝去,遇事依旧滋长。以循理为主,何尝不宁静;以宁静为主,未必能循理。”<sup>[4](P13-14)</sup>

动静皆循理,才算是真正达到了安定宁静的境界,才是真正回复了心之本体,“定者,心之本体,天理也。动静,所遇之时也。”<sup>[4](P16)</sup>这种定的境界即是一种“何思何虑”的状态,“初学必须思,省察克治即是思诚,只思一个天理,到得天理纯全,便是‘何思何

虑’矣。”<sup>[4](P16)</sup>何思何虑即呈现为“乐是心之本体”，亦即是一种“洒落”的胸次，“洒落生于天理之常存，天理常存生于戒慎恐惧之无间。”<sup>[4](P190)</sup>天理常存、天理纯全了，亦即是圣人之境了，“圣人之所以为圣，只是其心纯乎天理，而无人欲之杂。”<sup>[4](P27)</sup>

#### 四、天理、人欲与致良知

到了阳明心学的后期，“致良知”成了一切学问工夫的头脑，但这并不意味着理欲问题变得不重要了，更不意味着这时的阳明已经不谈理欲问题了。然而提出“致良知”后，阳明在理欲问题的体证上是否有新的推进呢？

《传习录》的《拾遗》中曾记载：

艾铎问：“如何为天理？”先生曰：“就尔居丧上体验看。”曰：“人子孝亲，哀号哭泣，此孝心便是天理？”先生曰：“孝亲之心真切处才是天理。如真心去定省问安，虽不到床前，却也是孝。若无真切之心，虽日日定省问安，也只与扮戏相似，却不是孝。此便见心之真切，才为天理。”<sup>[4](P174-1175)</sup>

“心之真切，才为天理”，听着颇为费解。但如果联系良知学说，或许可以找到较好的阐释方式。后期的阳明以良知为天理，“天理在人心，亘古亘今，无有终始。天理即是良知，千思万虑，只是要致良知。”<sup>[4](P110)</sup>在这种意义上，“良知犹主人翁，私欲犹豪奴悍婢。……良知昏迷，众欲乱行。良知精明，众欲消化，亦犹是也。”<sup>[10]</sup>但阳明不仅以良知为天理，而且以良知为“理之灵”，“盖良知只是一个天理自然明觉发见处，只是一个真诚恻怛，便是他本体。”<sup>[4](P257)</sup>作为理之灵的良知只是一个真诚恻怛，是天理自然明觉发见处，或许由此可以解释所谓“心之真切，才是天理”，其实是讲“理之灵”的问题。

“致良知的‘致’字最重要的有二义：一为充拓致极义，二为推致实行义。”<sup>[4](P116)</sup>可以说，前一个意义上的致良知就是主体自身胜私复理的过程，“然在常人不能无私意障碍，所以须用‘致知’、‘格物’之功。胜私复理，即心之‘良知’更无障碍，得以充塞流行，便是致其知。知致则意诚。”而后一个意义上的“致良知”即是致吾心良知之天理于事事物物：“若鄙人所谓‘致知、格物’者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知，即所谓‘天理’也。致吾心良知之‘天理’于事事物物，则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也，是合心与理而为一者也。”<sup>[4](P45)</sup>

良知所含之天理是无所不该的，良知是一切价值的源头。“心之本体无所不该，原是一个天，只为私欲障碍，则天之本体失了；心之理无穷尽，原是一个渊，只为私欲窒塞，则渊之本体失了。”<sup>[4](P95-96)</sup>但是，良知是有条理的，良知在推致其所含之天理于事事物物时并不是一下倾倒出去，而是有条理、有厚薄地向外推致实行的：

问：“大人与物同体，如何《大学》又说个厚薄？”先生曰：“惟是道理自有厚薄。比如身是一体，把手足捍头目，岂是偏要薄手足？其道理合如此。禽兽与草木同是爱的，把草木去养禽兽，又忍得；人与禽兽同是爱的，宰禽兽以养亲与供祭祀、燕宾客，心又忍得；至亲与路人同是爱的，如箪食豆羹，得则生，不得则死，不能两全，宁救至亲，不救路人，心又忍得；这是道理合该如此。及至吾身与至亲，更不得分别彼此厚薄。盖以仁民爱物皆从此出，此处可忍，更无所不忍矣。《大学》所谓厚薄，是良知上自然的条理，不可踰越，此便谓之义；顺这个条理，便谓之礼；知此条理，便谓之智；终始是这条理，便谓之信。”<sup>[4](P108)</sup>

良知在推致天理于事事物物上是表现出了一种厚薄差等，这是良知上自然的条理。然而，循着这自然的条理而推行开去，并不妨碍达到心之全体大用、回复天理之全。在致良知的学说中，天理纯全的境界已经由廓然大公进一步推进，变成了一种万物一体的境界，这便是阳明晚年的化境，那个以天下为一家、以中国为一人的圣人化境。“仁者以万物为体，不能一体，只是己私未忘”，<sup>[4](P108)</sup>“天下之人心，其始亦非有异于圣人也，特其间于有我之私，隔于物欲之蔽，大者以小，通者以塞，人各有心，至有视其父子兄弟如仇讎者。圣人有忧之，是以推其天地万物一体之仁以教天下，使之皆有以克其私，去其蔽，以复其心体之同然。”<sup>[4](P54)</sup>

#### 五、结语

阳明的理欲之辨是先前儒学道欲之辨、义利之辨、公私之辨的进一步发展。存天理、去人欲是阳明早期心学的头脑，理与欲虽是一体之两面，但早期阳明学更侧重去人欲。而其提出致良知学说后，则更注重存天理，其以良知为天理、为理之灵，致良知就是胜私复理、推致吾心天理自然之条理于事事物物的过程。心之理虽无穷而有自然之条理，天理虽难言而亦当为廓然大公、中正平和、万物一体之本体与境界。然而，也不当忘记阳明临终前所说的话：

平生学问毕竟才做得几分。以此警之,天理只是如此吗?

或许阳明自己已经给出回答了,“中只是天理,只是易,随时变易,如何执得?须是因时制宜,难预先定一个规矩在。如后世儒者,要将道理一一说得无罅漏,立定个格式,此正是执一。”<sup>[4](P80)</sup>天理是易,周流六虚,变动不居,我们只能不断地履践存天理、去人欲,履践致良知的工夫,才能不断地让天理真切地呈现。

#### 参考文献:

- [1] [汉]郑玄注,[唐]孔颖达疏.礼记正义[M].上海:上海古籍出版社,2008.1459.
- [2] 蒙培元.理学范畴系统[M].北京:人民出版社,1989.299.
- [3] 任文利.心学的形上学问题探本[M].郑州:中州古籍出版社,2005.50.
- [4] [明]王阳明.王阳明全集[M].上海:上海古籍出版社,1992.
- [5] 张祥浩.王守仁评传[M].南京:南京大学出版社,1997.139.
- [6] 陈来.有无之境——王阳明哲学的精神[M].北京:三联书店,2009.83-92.
- [7] 朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.70.
- [8] 杨国荣.从义利之辨到理欲之辨[J].河北学刊,1994,(3). 33-37.
- [9] [南宋]朱熹.朱子语类(卷十三)[M].北京:中华书局,1986.
- [10] 邓艾民.传习录注疏[M].台湾(基隆):法严出版社,2001.318.

(责任编辑:许桃芳)

## Discuss on Wangyangming's View of Justice and Desire

WU Qing-qian

(Institute of Traditional Sinology, Peking University, Beijing 100871, China)

**Abstract:** This article holds that Wang Yangming's discrimination of Tianli and human desires is the further development of that of Dao and desires, justice and benefits, public benefits and private benefits in previous Confucianism. To keep Tianli and remove immoderate human desires is core idea of Yangming's theories in early stage. Though Tianli and human desires are two sides of one body, he places extra emphasis on how to remove immoderate human desires. But after putting forward the theory of attaining and spreading conscience, he emphasizes more on how to keep Tianli. He sees conscience as the soul of Tianli, thus to attain and spread conscience is to keep Tianli and to spread natural order of Tianli in our mind to all kinds of things. Although Tianli in mind is endless, it has natural order. And although Tianli is hard to describe, it should be the state of justice and fair, moderate and harmonious, and all in one.

**Key words:** Tianli; human desires; justice and fair; moderate and harmonious