

中国异端思想的反恩德文化性质

杨 春 时

(厦门大学 人文学院, 福建 厦门 361005)

摘 要: 中国文化的核心是恩德, 形成恩德文化。但在历史上也存在着反恩德的异端思想。反恩德文化思想的前驱是王充和孔融, 王充以唯物论否定了天对于人的恩情关系以及父母与子女之间的恩情关系; 孔融也否定了父母之恩。魏晋玄学的代表何晏、王弼、向秀、郭象、阮籍、嵇康等也以自然无为否定了恩德, 主张保护人的自然天性免受礼法侵害。王学左派何心隐、李贽等主张私心为人性之本, 否定了君权主导的恩德政治, 并且以平等思想打破了五伦、五尊规定的伦理次序。明清之际的思想家黄宗羲、王夫之、顾炎武等则肯定人的私欲的合法性, 否定了恩德政治所依托的君父身份和君恩观念, 产生了民主思想的萌芽。

关键词: 中国文化; 恩德; 异端思想; 反恩德文化

中图分类号: I0 **文献标志码:** A **文章编号:** 1002-462X(2022)02-0153-14

中国文化的核心是恩德, 因此可以称之为恩德文化。由于目前学界对中国文化的恩德性质并没有形成自觉, 因此研究中国历史上的异端思想, 往往着眼于他们对儒家思想的某些方面的反叛, 而没有着眼于对中国文化的核心恩德的批判, 从而也就没有触及这些异端思想的本质。确立中国文化的恩德本质, 并且从反恩德文化的角度阐发中国文化的异端思想, 可以更深入地理解和建构中国文化思想史。

一、中国文化的恩德性质和反恩德异端思想的根源

儒家主导的传统文化是以恩德为核心的文化体系。在传统文化中, 每个人都具有不同的社会身份, 包括在家族中的、社会中的和政治中的角色, 不同身份的人之间存在着一种施恩—报恩的关系, 担负了相应的伦理责任, 从而形成了一种身份伦理。以这种身份伦理为核心, 即形成了恩德文化。所谓恩德, 就是以施恩—报恩法则规定基本的人际关系, 形成以仁为普遍价值、以孝悌为基

础的家族伦理及其推广而成的社会伦理和政治伦理, 建构了“君君、臣臣、父父、子子”的社会秩序。儒家文化认为, 孝是最基本的伦理范畴, 其他伦理范畴都是孝的推广和延伸。孝根源于父母对子女的生养之恩, 子女对父母的报恩就是一种顺从的社会责任。这个伦理推广到社会领域, 就形成了类同孝悌的人际关系, 如尊长、朋友的恩德关系; 推广到政治领域, 就形成了君臣、官民之间的恩德关系。对这种恩德关系的概括, 就形成了仁这个基本伦理范畴。仁具有爱的含义, “仁者爱人”, 成为基本的伦理规范。但是, 仁爱不是现代的爱, 而是恩爱, 是施恩和报恩所规定的爱, 而且依据施恩和报恩的多寡而具有了差等性。

恩德文化自春秋战国时代发生, 经过秦代的否定, 在汉代得以重建, 并且成为主流, 以后延续至整个传统社会的历史进程中。在这个历史进程中, 出现了反恩德的异端思想, 而且在传统社会后期与恩德文化发生了激烈冲突。这些异端思想的发生, 根本上说是由于恩德文化本身存在着内在的矛盾, 其压制性导致了它与人的生存、发展的冲突, 引发了对主流文化的反抗。恩德文化具有两重性, 一方面它的核心是仁, 而仁是一种爱的形态, 它规定人与人之间要有亲爱之情; 另一方面,

作者简介: 杨春时, 厦门大学人文学院教授、博士生导师。

仁爱又是一种身份伦理,与社会身份结合,规定了尊卑长幼之道的等级秩序,带有不平等性。恩德文化把施恩—报恩作为支配—依附性社会关系的根据,必然导致不平等和对人性的压抑。这样,人性对恩德文化就会产生反抗;同时,恩德蕴含的爱的思想也会与恩德的压抑性产生冲突。于是,在传统文化内部,就会产生反叛恩德的异端思想。所谓异端思想,这里主要指的是秦以后恩德文化确立后的反主流文化的思想,而不包括先秦时期的墨家、道家、法家以及后来的宗教(佛家和道家)思想。这些异端的思想渊源主要来自先秦的道家思想,以及后来传入的佛家思想,也有儒家思想内部的人性因素的发挥,如王充思想就有荀子思想的因素;孔融思想和魏晋玄学思潮就有道家思想的底蕴;王学左派继承和发扬了儒学内部的人道思想,其中李贽等还受到西方传教士带来的平等思想的启发。

中国恩德文化自从先秦发生,在汉代确立,反叛性的异端思想也随之发生,并且经历了不同的发展阶段。可以说,反异端思想的发生和发展,是与恩德文化的确立和强化并行的,恩德文化的历史发展,导致了压抑性的增强,而对恩德文化的反弹也越强烈,异端思想也就越壮大。反恩德的异端思想主要经历了这样几个发展阶段:第一个阶段是汉代的萌发阶段,以王充和孔融为代表。他们主要反驳董仲舒的天人合德,以天恩论证人恩的思想,孔融也以父母与子女关系的自然性反拨所谓报父母之恩的孝道思想。这个阶段,反恩德思想还是个例,还没有形成一种思潮。第二个阶段是魏晋南北朝时期,异端思想形成宏大的思潮。其魏晋社会形成了世家大族统治,是为准贵族社会。这个时期的知识分子以老庄思想反抗恩德文化,形成了一股反叛礼教的异端思潮,其代表人物有何晏、王弼、向秀、郭象、嵇康、阮籍等。唐宋以后,佛教对正统文化产生了冲击,其众生平等思想对传统社会后期的异端思想产生了发酵作用。第三个阶段是明代王学左派的反恩德思想,其代表者为何心隐与李贽。这个异端源自儒学内部,它发挥了恩德文化的人性因素,反抗其压抑人性的因素。第四个阶段是明末清初的政治异端思想,

以黄宗羲、王夫之、顾炎武等人代表。他们反思了恩德政治的弊端,提出了具有民主因素的政治思想。总之,这些异端思想体现了中国文化的人性因素,在中国历史上留下了思想的光辉。中国文化的精华不仅存在于主流文化中,也存在于异端文化之中。虽然这些异端思想并没有成为主流,不能在根本上撼动恩德文化的主体地位,但仍然在一定程度上影响、制约着主流文化。

二、反恩德的异端思想的前驱——王充和孔融

王充是东汉时代的儒家异端,中国思想史上对他的肯定也多集中于其唯物主义思想。但实际上,他是反恩德文化的前驱者。他的《论衡》长期不被儒家正统所认可,视为“异书”。在《论衡》中,王充一方面以唯物论和“疾虚妄”的立场,对主流文化思想有所质疑,其中包括对恩德观念的背离。从整体上说,王充对儒家恩德文化是肯定的,强调礼义为治国之本,他在《非韩》篇中提出:“国之所以存者,礼义也。民无礼义,倾国危主。今儒者之操,重礼爱义,率无礼之士,激无义之人。人民为善,爱其主上,此亦有益也。”另一方面,王充对恩德文化并非完全肯定,而是有所批判。首先,恩德文化的神学根据是天恩,即天(神)对人有恩,人要敬天,报答天恩。董仲舒提出了天人合德的思想,作为恩德的根据,所谓“今善善恶恶,好荣憎辱,非人能自生”(《春秋繁露·竹林》),“行有伦理,副天地也”(《春秋繁露·人副天数》)。王充从唯物论立场否定了天具有神性,也否定了天恩,这就在根本上摧毁了恩德文化的神圣性和神学根基。恩德文化认为天是自然的世界,也是神的化身,而王充认为天就是自然界的天空,不具有神性,是气所组成的物质实体:“天地,含气之自然也。”(《论衡·谈天篇》)“如谓苍苍之天,天者,体也。”(《论衡·雷虚篇》)天地的形状是“平正,四方,中央、高下皆同”(《论衡·说日篇》),甚至说“天乃玉石一类也”(《论衡·谈天篇》)。这样王充就以天的物质属性否定了天具有神格,从而也否定了天意和天命。关于天恩的观念,一是说天造人,有生人之恩;二是说天生万物,供养于

人,有养人之恩,王充对这两个论点都予以驳斥。关于天造人的观念,王充认为,人是偶然自生的,是气的产物,与天意无关:“夫天地合气,人偶自生也,犹夫妇合气,子则自生也。……然则人生于天地也,犹鱼之于渊,虬虱之于人也,固气而生,种类相产。万物生天地之间,皆一实也。”(《论衡·物势篇》)既然天不生人,人乃自生,当然也就无恩于人。关于所谓天生万物,为人造福,从而有恩于人的观点,王充也指出其虚妄。他认为天道是自然规律,并不属意人类祸福。他认为万物都是“因气而成”(《论衡·物势篇》),与天意无关。“天动不欲以生物而物自生,此则自然也;施气不欲为物而物自为,此则无为也。”(《论衡·自然》)“天道无为,故春不为生,而夏不为长,秋不为成,冬不为藏。阳气自出,物自生长;阴气自起,物自成藏。”(《论衡·自然篇》)既然天无神格、无意志,也就不能对人发生超自然的影响,所以他反对董仲舒所谓的天人感应之说:“人不能以行感天,天亦不随而行而应人。”(《论衡·明雩篇》)他也反对董仲舒的谴告之说:“夫天道自然也,无为;如谴告人,是有为,非自然也。”“夫变异自有占候,阴阳物气自有终始。”(《论衡·谴告》)他认为谴告之说不过是圣人的编排:“上天之心,在圣人之胸,及其谴告,在圣人之口。”(《论衡·谴告》)由此出发,王充进一步批判了通过祭天求取福寿的观念和行为,认为天没有意志,“不生不死”“自然无为”“无口目之欲”“于物无所求索”,所以不会降福于人,从而通过否定天的人格性而否定了天人之间的施恩—报恩关系。

王充除了批判了天恩观念之外,也间接地批判了人恩观念。儒家思想的核心是人恩,认为人与人之间是一种恩情关系,即长者、强者、尊者施恩于少者、弱者、卑者,而少者、弱者、卑者报恩于长者、强者、尊者,由此形成了身份伦理,构建了“君君、臣臣、父父、子子”的社会秩序。恩德首先体现在孝的观念上,孝被看作儒家伦理的起点,推广而成社会伦理、政治伦理。王充是以孝行闻名乡里的,当然不会反对行孝,但他把孝看作一种对父母的自然感情,而不是一种身份化的责任,这是与正統的孝道不同的。正統的孝道认为父母生

身,所以有恩于子女,“身体发肤,受之父母,不敢毁伤,孝之始也”,这是孝心的根据,所以子女要依从父母。而王充认为父母生子女非有意为之,乃是偶然的自然行为,他说:“夫妇合气,非当时欲得生子,情欲动而合,合而生子矣。且夫妇不故生子,以知天地不故生人也。”(《论衡·物势篇》)这就等于说父母生子女并非有意施恩,只是一个偶然事件,从而无恩于子女,这就挖掉了孝的基础,也挖掉了恩德的基础。关于道德的根据,王充反对董仲舒的天人合德的观念,持自然发生论的观点,认为道德是在社会生活中自然形成的自然情感。王充说:“让生于有余,争起于不足。谷足食多,礼义之心生。礼丰义重,平安之基足。”“为善恶之行,不在人之性质,而在岁之饥寒,由此言之,礼义之行,在谷足也。”(《论衡·治期》)他认为道德由人们的物质生活水平决定,只要生活充裕,道德就自然产生。这种观点回避了道德产生的社会关系基础,具有庸俗唯物论的性质。但是,这种道德观与正統的恩德论不同。儒家认为道德起源于天地之恩、父母之恩,而王充则认为道德是在物质生活中自生的,是一种自然的情感,不是起于施恩—报恩的恩情,这是对恩德文化的某种反叛。这种思想体系在他对祭祀祖先的态度上。恩德文化认为祭祀祖先是为了报答祖先的恩德,并且求得祖先的保佑,进而把恩情、恩义延伸到社会生活中,形成一种施恩—报恩伦理。而王充提出了“报功以勉力,修先以崇恩”(《论衡·祭意》)的思想,认为所谓“报功”就是通过祭祀感谢祖先的功德,表达追念之情,而非为了求得福报。“故圣王制祭祀也,法施于民则祀之,以死勤事则祀之,以劳定国则祀之,能御大灾则祀之,能捍大患则祀之。”(《论衡·祭意》)这就把对祖先的感恩放到了常情之中,只是一种感谢、怀念之情,与神灵无关,也不是为了求得福报,从而挖掉了祖先崇拜的根基。这种思想就与恩德观念有所区别。关于“修先”,王充说:“宗庙先祖,己之亲也,生时有亲养之道,死亡义不可背,故修祭祀,示如生存。推人事鬼,缘生事死,人有赏功供养之道,故有报恩祀祖之义。”(《论衡·祭意》)这里强调了祭祀的报恩性,但不是祈福免灾,而是一种纪念性的仪式。总起来说,王

充对恩德文化的认同与批判是并行的,而批判往往是不自觉的、局部的,并没有达到自觉的、彻底的程度。

汉末的孔融,继承了王充的异端思想,主要是对于孝道的质疑,从而在根本上质疑了恩德文化。据《后汉书·孔融传》记载,同僚路粹弹劾孔融:“与白衣祢衡跌荡放言,云‘父之于子,当有何亲?论其本意,实为情欲发耳。子之于母,亦复奚为?譬如寄物缶中,出则离矣’。”这里说孔融称父母因情欲而生子女,并无恩情可言。这种言论明显源自王充:“夫妇合气,非当时欲得生子,情欲动而合,合而生子矣。”不过王充之言重点不在非孝,而在于论证天地非故生人,以解除神恩,当然不经意间也解除了人恩,包括对孝道的否定;而孔融这直接指向孝道,否定了人恩的根本。此外,据曹操列举的罪状,孔融还说过“若遭饥馑,而父不肖,宁赡活余人”,这是以善恶评价代替恩德规范,就是以普遍伦理代替了身份伦理,否定了以孝为核心的恩德伦理。这一言论、思想在奉行“以孝治天下”为国策的统治者看来,当然是大逆不道、不能容忍的,所以曹操在《宣示孔融罪状令》中痛斥孔融的悖逆,“以为父母与人无亲,譬若瓠器寄盛其中。又言若遭饥馑,而父不肖,宁赡活余人。融违天反道,败伦乱理,虽肆市朝,犹恨其晚”(《三国志·魏志·崔琰传》注引《魏氏春秋》)。最后导致了孔融被杀害的惨剧。

总之,汉代发生的异端思想还是个别的,没有形成体系和思潮,但它率先质疑恩德概念,为以后的反恩德文化思潮开了先河。

三、魏晋玄学对恩德文化的反动

魏晋时期,反恩德文化的思潮形成。由于社会黑暗、动乱,正统儒学衰微,而玄学崛起。玄学是道家思想的流变,它倡导自然无为,提出了“越名教而任自然”的思想,从而构成了对恩德文化的批判。所谓名教,即礼法,核心是恩德。晋袁宏《后汉纪·献帝纪》云:“夫君臣父子,名教之本也。”恩德文化以礼法、名教来约束人的思想和行为。魏晋玄学家痛感礼法、名教的虚伪和压抑,转而从玄学中寻求精神的解脱,并且依据玄学对礼

法、名教展开了实践上的反抗和思想上的批判,其主要矛头是指向恩德的。

何晏、王弼是玄学的创始者,他们从本体论上否定了礼法,展开了以“自然”对“名教”的批判。儒家恩德认为,因为人与人之间的基本关系是施恩—报恩,于是就有恩情发生,在恩情的基础上形成了理性化的恩义,包括家族伦理方面对父母的孝、社会伦理方面对他人的“义”和政治伦理方面对君主的“忠”。而恩义一旦建立,就成为社会规范,形成了礼法、名教。自然与名教的关系,构成了魏晋时期思想冲突的主要形式。玄学以“自然”为本,导致对恩德的解构,对礼法、名教的反动。玄学家遵从老庄,以自然无为为本,为真,以礼法、名教为末、为伪,故主张“崇本息末”,解除礼法、名教对自然天性的束缚。王弼认为,“万物虽贵,以无为用,不能舍无以为体也。舍无以为体,则失其为大矣,情发之于性,所谓失道而后德也。以无为用,则得其母,故能己不劳焉而物无不理。下此已往则失用之母。……所谓失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼也。夫礼也,所始首于忠信不笃,通简不阳,责备于表,机微争制。夫仁义发于内,为之犹伪,况务外饰而可久乎。”(《老子·第三十八章》注)既然以自然无为为本,那么礼法、名教是人为、有为,当然就失去了本源性、合理性。王弼认为,以无为为本的道,是“上德”即无不为为之德,而礼法是有为的“下德”,归上德支配。这就取消了恩德的神圣性和绝对合理性。嵇康认为礼法制度都是在大道不存,人性失真之后制作的:“及至人不存,大道陵迟,乃始作文墨,以传其意;区别群物,使有类族;造立仁义,以婴其心;制为名分,以检其外;劝学讲文,以神其教;故《六经》纷错,百家繁炽。荣利之涂,故奔骛而不觉。”(《难〈自然好学论〉》)他指出礼法、名教实为自然天性之牢笼,故必须“越名教而任自然”。

向秀、郭象的《庄子注》也是在本体论上偏离了恩德文化。一方面,他们提出了“本迹论”。“本”指“无为”之道,“迹”指“无不为”之“迹”,虽然意在沟通道家无为思想和儒家有为思想,但以无为为本,以有为为迹,就是以无为为本体,以有为为现象,这是以道统儒,且把儒家入世思想道

家化了。这种本迹论虽然与儒学妥协,但也在根本上消解了恩德的绝对性。向秀、郭象与现实妥协,认为合乎自然就是要顺命安分:“知无可奈何者,命也,而安之,则无哀无乐,何易施之有哉?故冥然以所遇为命,而不施心于其间,泯然与至当为一,而无休戚乎其中。”(《人间世注》)他们甚至认为,仁义即人性,也属于自然:“夫仁义自是人之情性,但当任之耳。”(《骄拇注》)因此,“任物之真性者,其迹则六经也”(《天运注》)。这样,就背离了老庄返自然去仁义的本义,而把儒家的仁义与道家的自然调和在一起,也就是把“六经”承载的礼法、名教自然化,这实质上是把自然之情与恩情、恩义同质化,从而容纳了恩德文化。另一方面,把仁义自然化也给恩德注入了自然天性的因素,从而为解构恩德文化埋下了伏笔。

玄学思想的信奉者痛感礼法名教对天性自然的压抑摧残,主张逃避礼法名教束缚,回归天性自然。嵇康揭露现实社会“惧物乖离,攘臂立仁,利巧愈竞,繁礼屡陈,刑教争施,天性丧真”(《太师箴》)。因此主张回归自然天性,即“不以荣华肆志,不以隐约趋俗,混乎与万物并行,不可宠辱,此真有富贵也。……以大和为至乐,则荣华不足顾也;以恬淡为至味,则酒色不足钦也。”(《答难养生论》)阮籍也控诉礼法的罪恶:“坐制礼法,束缚下民,欺愚逛拙,藏智自神。”“汝君子之礼法,诚天下之残贼、乱危、死亡之术耳。”(《大人先生传》)

在玄学本体论的基础上,形成了玄学的情理观。因为恩德建立在恩情的基础上,因而对情的阐释就关系到对恩德的肯定或否定。玄学通过对情的阐释来否定恩德文化,主要采取以下两种途径。

第一种途径是以自然为无情,以无情来解构恩情、否定恩义,从而否定恩德文化。何晏主张圣人无情,属于第一种。何邵《王弼传》云:“何晏以为圣人无喜怒哀乐,其论甚精,钟会等述之。”向秀、郭象也主张无情:“人之生也,非情之所生也,生之所知,岂情之所知哉?故有情于为离旷而弗能也,然离旷以无情而聪明矣,有情于为贤圣而弗能也,然贤圣以无情而贤圣矣。”(《德充符注》)圣贤是“无情”而自成,“故无往而不因,无因而不可

也”(《大宗师注》)。这种思想源于老子的“圣人无情,以百姓为刍狗”。以无情为本,就否定了人与人之间的恩情,自然也包括对父母、君主的情感,从而也就否定了建筑于其上的恩德,如孝、忠等礼法规范。

第二种途径是主张自然之情是无欲之情,强调自然之情的本体性,以自然之情来否定虚伪的有为之情——恩情,进而否定恩德,从本源上否定礼法、名教。王弼、阮籍、嵇康等属于第二种途径,他们反对圣人无情说,认为圣人也有情,但此情是“无累于物”的自然之情,不是累于物的俗人之情。所谓无累于物,就是无欲之情。王弼、阮籍、嵇康,都认为欲望是一切罪恶的根源,所以都主张“无欲”之情。按照这个思路,一切社会性的情感都是不真之情,而恩情累于物,有欲望,不合于玄学之道,故属于不真之情。由此推知,建筑在恩情之上的恩德也就失去了合理性,一切礼法、名教都可以抛弃。阮籍倡导“越礼任情”,嵇康倡导“越名任心”,都是以这种真情超越礼法、名教,也就是以无累于物的自然之情取代恩情,进而排除恩义(礼法、名教)。嵇康虽然并不主张放肆欲望,但也指出:“六经以抑引为,人性以从欲为欢,抑引则违其愿,从欲则得自然;然则自然之得,不由抑引之六经,全性之本,不须犯情之礼律。”(《难〈自然好学论〉》)这就揭示了名教违反人性、压抑欲望的弊病。他提出:“夫称君子者,心无措乎是非,而行不违乎道者也。何以言之?夫气静神虚者,心不存于矜尚;体亮心达者,情不系于所欲。矜尚不存乎心,故能越名教而任自然,情不系于所欲,故能审贵贱而通物情。物情顺通,故大道无违。越名任心,故是非无措也。”(《释私论》)这里所谓的“自然”之心,就是他所说的“鉴乎古今,涤情荡欲”的无欲无为之心,当然也就不是被恩德所规定的恩情。他主张以“自然”之情、自然之心,冲破礼法、名教的罗网,回归天性,获得自由。嵇康自称“每非汤、武而薄周、孔”(《与山巨源绝交书》),就是以自然之心违抗礼法、名教。阮籍、嵇康的非礼无法的言行,就是出乎自然之心,发乎自然之情,而不顾礼法规范。阮籍喊出“礼岂为我辈设也”,就是认为自己不需外在礼法约束,纯任

自然之心,就可以为人处世。阮籍在丧母期间不遵守礼俗规定,饮酒食肉不辍,“直言‘穷矣!’举声一号,因又吐血数升,毁瘠骨立,殆致灭性”^[1]。看似不孝,实则出自真情。如果说孝顺父母还有情感基础,所以嵇康、阮籍虽然不守礼法,但仍然不失真情,那么对于君主的“忠”,不仅作为恩义要否定,作为恩情也不存在,所以他们采取逃避的态度。嵇康以个人天性的理由提出做官的“七不适”,推拒了朋友山涛的推荐,写出了绝交信《与山巨源绝交书》。而阮籍出仕,并非情愿,乃迫于情势,不得已而为之。

总之,魏晋玄学对恩德的反叛,主要是利用道家自然无为的思想,反对人为之名教,以求自然天性之解放。

四、王学左派的反思恩德思想

汉代和魏晋时期对恩德文化的质疑,其思想渊源主要是道家思想,而在传统社会后期,对于恩德文化的批判更有外来佛教的思想资源,从而增强了异端思想的批判力度与深度。为了巩固主流文化的根基,宋明理学把恩德观念发展到极端,严重地束缚了人的思想,而异端思想的反抗也愈加强烈。这个时期反对恩德文化的代表是明代的何心隐与李贽,他们都属于王学左派,具有狂狷性格,其异端思想较前人更为鲜明、彻底、系统。

第一,何心隐主要在政治伦理方面对恩德文化进行了批判。恩德文化以家族血缘关系为模型,推广到社会政治领域,建构了“亲亲”“尊尊”的伦理规则。所谓“亲亲”具有“差等”性,即以孝悌为基点,推广至社会、国家,确定亲疏远近关系,形成了费孝通所谓的“差序格局”。而所谓“尊尊”具有等级性,即依照父子、兄弟关系建构了社会政治领域的君臣秩序。而何心隐把亲亲、尊尊规则改造为普遍的、平等的人际关系准则,提出“莫不亲”“莫不尊”的伦理思想。何心隐的《仁义》云:“亲亲而尊贤,以致凡有血气之莫不亲、莫不尊”,“仁无有不亲也,唯亲亲之为大,非徒父子之亲亲已也,亦唯亲其所可亲,以至凡有血气之莫不亲,则亲又莫大于斯。亲斯足以广其居,以覆天下之居,斯足以象仁也。”“义无有不尊也,惟尊贤

之为大,非徒君臣之尊贤已也,亦唯尊其所可尊,以至凡有血气之莫不尊,则尊又莫大于斯。尊斯足以正其路,以达于天下之路,斯足以象义也。”^[2]¹⁴⁸这种论述突破了恩德伦理的框架,“莫不亲”体现了一种普遍的爱,“非徒父子之亲亲已也”,在一定程度上破除了恩德文化的差等性和“差序格局”;“莫不尊”包含着一种平等思想,“非徒君臣之尊贤已也”,在一定程度上破除了恩德文化的等级性。因此可以说,这种突破产生了新的伦理思想的萌芽。

第二,何心隐提出了“均”“群”的政治伦理原则,打破了恩德文化的不平等性和私己性。恩德文化以施恩—报恩区分社会身份,建立了一种不平等的身份伦理,即施恩者支配受恩者,报恩者依从施恩者,形成了君君、臣臣、父父、子子的关系准则,它具有控制性,缺乏平等性。同时,恩德文化也以自己为中心,通过施恩或报恩建立社会关系和伦理规范,形成父慈子孝、夫德妇贤、兄友弟恭、官良民顺、君明臣忠的身份伦理,它具有私己性,缺乏普遍性。而何心隐力图打破这种身份伦理的控制性和私己性,形成具有平等性和普遍性的伦理规范。《论中》云:“君者,均也。君者,群也。臣民莫非君之群也,必君而后可以群而均也。……至于可以群夫妇而夫妇均,可以群昆弟而昆弟均,可以群朋友,而朋友均者,莫非君其心于道也,‘中’也。”^[2]³²这里的“均”,就是平等,形成平等的伦理规范,无论君臣、夫妇、兄弟、朋友,都应该不分长幼尊卑,平等交往;“群”是在平等基础上的普遍性,形成普遍的伦理规范,无论是君臣、夫妇、兄弟、朋友,都应该不分远近亲疏,遵行同一伦理规则,合成同一社会群体。这种平等思想和普遍性伦理是民主思想的萌芽,构成了对恩德文化的反动。

第三,何心隐把朋友一伦作为社会关系的基础和范式,从而打破了“五伦”的伦理次序,取消了“五尊”的支配性,提出了平等的社会关系和伦理准则。恩德文化建构了君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友五伦,以君臣关系为最尊,以忠君为最高责任;以父子关系为社会关系的根基,以孝为道德的本源,可以说,一切社会关系和伦理范畴都是从孝

道推演而成的。同时还提出了“天地君亲师”五尊,作为报恩对象。父子关系是父母施恩于子女,子女要报恩于父母,父母对子女有支配权,子女对父母有顺从的责任。而父子关系代表的家族关系推广到社会、国家领域,就形成了君父与子民、父母官与百姓的支配性关系,所以五伦、五尊代表的社会关系是控制性的、不平等的。但何心隐却把朋友关系作为典范建立人伦关系,以友谊作为一切伦理范畴的根本。何心隐说:

天地之交曰泰,交尽于友也。友秉交也,道而学尽于友之交也。昆弟非不交也,交而比也,未可以拟天地之交也。能不骄而泰乎?夫妇也,父子也,君臣也,非不交也,或交而匹,或交而昵,或交而陵,而援。八口之天地也,百姓之天地也,小乎其交也^{[2]28}。

何心隐认为朋友之交为至善,是五伦之典范。而其他四伦都非尽善,因为各自从私利出发,故有比、匹、昵、陵、援等缺陷,只有朋友是基于道义、友谊,无私利,是无缺陷的尽交,所以是理想的人伦关系。故应该秉持朋友之交的原则,建立普遍的人伦关系。虽然朋友关系在恩德文化中比附于兄弟关系,也具有某种不平等性、控制性,但毕竟处于五伦之末,相对于其他四伦,不平等性和控制性较弱。因此,把没有列入五尊的朋友,成为最高的典范,其意义非同小可,实质上是对恩德文化的反动。

何心隐也尊崇师道,认为师“至善”：“师也,至善也。非道而尽道,道之至也;非学而尽学,学之至也。可以相交而友,不落于友也;可以相友为师,不落于师也。此天地之所以为大也,惟大为泰也,师其至乎!”^{[2]27-28}可见他将师友并提,作为人伦典范。由于师友关系在恩德文化中不具有强制性的支配性、依附性,带有相对的平等性,因此他倡导把师友关系推广到政治领域,以消解政治制度的不平等性、压迫性。他提出君臣关系应该是师友关系:

君臣友朋,相为表里者也。昔仲尼祖述尧舜,洞见君臣之道,惟尧舜为尽善矣。而又局局于君臣以统天下,能不几于武之未尽善耶?此友朋之道,天启仲尼,以止至善者也。古谓仲尼贤于尧舜,谓非贤于此乎!且君臣

之道,不有友朋设教于下,不明。友朋之道,不有君臣出政于上,不行。行以行道于当时,明以明道于万事,非表里而何^{[2]66}?

君臣相师,君臣相友,尧舜是也。旨出于尧而宗归于舜,不有二也。父子相师,父子相友,文武是也。旨出于文而宗归于武,不有二也。兄弟相师,兄弟相友,武周是也。旨出于武而宗归于周,不有二也^{[2]37}。

这里不仅提倡君臣关系是师友关系,父子关系、兄弟关系也以师友关系为最高形式,这就彻底改造了恩德文化。五伦中除了夫妇关系都变成了师友关系,这意味着伦理体系都非恩德化了。

他还提出在朋友关系的基础上,建立社会组织“会”:

夫会,则取相于家,以藏乎其身;而相与主会者,则取相于身,以显乎其家者也。不然,身其身者,视会无补于身也。家其家者,视会无补于家也。何也?视会无所显无所藏也。乃若天下国之身之家之可以显,可以藏其家者也。会岂小补于身以家已乎?不然,身其身者,身于士农工商其身已也。家其家者,家于士农工商其家已也。小补于身于家已也,可象天下国家所显所藏者乎?必身以主会而家以会,乃君子其身其家也,乃君子以显以藏乎士农工商其家以会也^{[2]28}。

这样,“会”就凌驾于传统社会的基本结构“家”和“国”之上,带有平等互助的性质,具有了民间社会的性质。这种思想虽然带有乌托邦的性质,但也构成对恩德文化和后宗法社会结构的冲击。

李贽是明代另外一个著名的异端思想家,他受到利玛窦等西来传教士的影响,具有了一定的平等思想。他服膺陆王心学,以心为万物之本,认为这是伦理的根源。他提出了“童心”说,以对抗传统礼法。他说:“夫童心者,真心也。若以童心为不可,是以真心为不可也。夫童心者,绝假纯真,最初一念之本心也。若失却童心,便失却真心;失却真心,便失却真人。人而非真,全不复有初矣。”(《童心说》,《焚书》卷三)但这种“童心”不是道家的无知无欲之心,而是充满了世俗欲望的私

心。他指出：“夫私者，人之心也。人必有私，而后其心乃见。若无私，则无心矣。……此自然之理，必至之符，非可以架空而臆说也。然则为无私之说也，皆画饼之谈，观场之见，但令隔壁好听，不管跟脚虚实，无异于事，不足采也。”（《德业儒臣后论》，《藏书》卷三二）李贽主张为己：“士贵为己，务自适。如不自适而适人之适，虽伯夷、叔齐同为淫僻。不知为己，惟务为人，虽尧、舜同为尘垢秕糠。”（《答周二鲁》，《焚书》增补卷）李贽以私心、自适为出发点，建构其伦理学说体系，意义重大。恩德文化把社会关系确定为施恩—报恩关系，于是人就成为“为他”的存在，或者成为施恩者，或者成为报恩者，而丧失了个体独立性。李贽立足个人，以为己的私心推倒了为他的公心，也就推到了恩德的施恩—报恩之义。所以他否定施恩—报恩的传统伦理，李贽断言：“是故视之如草芥，则报之如寇仇，不可责之谓不义；视之如手足，则报之如腹心，亦不可称之谓好义。”（《序笃义》，《续焚书》卷二）

从私心、自适出发，如何规定人际关系呢？李贽认为人与人只是利益关系：宣称“天下尽市道之交”，“也不过交易之交耳，交通之交耳”（《论交难》，《续焚书》卷二）。这就彻底推翻了恩德关系，否定了恩德文化的合理性。他认为，从各自的私心出发，建立的伦理规范和社会制度才是合理的，即“由中而出者谓之礼，从外而入者谓之非礼；从天而降者谓之礼，从人得者谓之非礼；由不学、不虑、不思、不勉、不识不知而至者谓之礼，由耳目闻见，心思测度，前言往行，仿佛比拟而至者谓之非礼”^[3]。而如果违反私心民欲，以礼齐物，“欲强天下使从己，驱天下使从礼”，以所谓公义压制人欲，这是真正的“非礼”。这就以私心否定了礼，从而构成了对整个恩德文化的否定。

恩德文化把人纳入君君、臣臣、父父、子子的身份伦理之中，抹杀个性。李贽强调人的个体差异性，反对以礼法压制个性，实际上就是反对以恩德桎梏人。他指出：“夫天下至大也，万民至众也，物之不齐，又物之情也。”（《道古录》卷上，《李贽文集》第七卷）“是故一物各具一乾元，是性命之各正也，不可得而同也。”（《九正易因·乾》，《李贽文集》第七卷）“夫道者，路也，不止一途；性者，心所

生也，亦非止一种已也。”（《论政篇》，《焚书》卷三）“人之德性，本自至尊无对。所谓独也，所谓中也，所谓大本也，所谓至德也。”^[4]这种个性观念是冲突社会后期发生的，具有重要的思想价值。李贽从个性出发反对恩德文化，认为礼法不顾个性差异，强制划一，即“执之以为一定不可易之物”，是戕害人性之法。

从私心伦理观出发，李贽提出了功利性的社会关系论。李贽认为人伦关系是基于功利性的关系，不是恩德关系。这种观念是传统社会后期兴起的商业伦理思想的体现，是契约关系思想的萌芽。李贽认为父子关系不是恩德规定的那样天经地义，而是功利性的关系。例如，父“以子为念”，无非是因为“田宅财帛欲将有托，功名事业欲将有寄，种自大父来者，今皆于子乎授之”（《答李如真》，《焚书》增补卷一）。把父子关系降低为功利性的关系，固然抹杀了亲情天性，但在另一方面也否定了家族伦理的神圣性，揭穿了恩德的虚伪性。他还认为，朋友关系也是建立在利益之上的：“以利交易者，利尽则疏；以势交通者，势去则反，朝摩肩而暮掉臂，固矣。”（《论交难》，《续焚书》卷二）他的交友观是有等级的，从酒食之交、市井之交，直至心胆之交、生死之交，共分为十种档次，虽然有高下之分，但都建立在利益基础上，因而都有合理性。他说：“何谓十？其最切为酒食之交，其次为市井之交。……其三为遨游之交，其次为坐谈之交。……技能可人，则有若琴师、射士、棋局、画工其人焉。术数相将，则有若天文、地理、星历、占卜其人焉。……以至文墨之交、骨肉之交、心胆之交、生死之交；所交不一人而足也。”^[5]¹²⁰同样，在李贽的眼里神圣的师生关系也是一种功利性的关系，甚至孔子与弟子的关系既是志同道合，也是利益互惠：“夫唯君子超然势利之外，以求同志之劝，而后交始难耳。况学圣人之学而深乐夫得朋之益者，则其可交必如孔子而后可使七十子之服从也。何也？七十子所欲之物，唯孔子有之，他人无有也；孔子所可欲之物，唯七十子欲之，他人不欲也。如此乎其欲之难也，是以终七十子之身不知所掉臂也。故吾谓孔子固难遇，而七十子尤难遭也。”^[5]⁷³这样就抹掉了恩德赋予师生关系的神

圣性、等级性,还原了人伦的社会关系基础,以平等的互利关系摒除了恩德的依附性关系。

传统五伦的次序是:君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友,李贽改造为:夫妇、父子、兄弟、师友、君臣,把夫妇放在首位,把君臣放在末位,这个次序的颠倒意义重大。首先,中国伦理的根源在家族伦理,而中国家族关系与西方不同,西方是以横向的夫妻关系为主轴,所以产生了平等的伦理思想;中国是以纵向的父子关系为主轴,所以产生了家长制的伦理思想。李贽把夫妇关系放在家庭关系的首位,就把传统的家族伦理的根基抽掉了,赋予家族关系以平等性。他还主张男女平等,认为夫妇的责任是对等的,不仅主张“妻贤”,还主张“夫贤”,夫妻之间具有对等的责任。由此,李贽的伦理思想就趋于平等,而不认同建立在父子关系上的整个恩德观念。此外,李贽把君臣关系放在末位,也明显地降低了君主的地位,削弱了君权。

不仅如此,李贽把朋友关系也平等化了,认为朋友是互相平等、可以“心腹告语”者。他认为,朋友之交从世俗层面上说,是利益交换的关系;从理想层面上说,是同志关系。他说:“友者有也,故曰道德由师友有之,此可以见朋之不可离也。然世间真友难得,而同志真友尤其难得。古人得一同志,胜于同胞,良以同胞者形,而同志者可与践其形也。孔、孟走遍天下,为着甚么?无非为寻同志焉耳。”^{[5]17}总之,他颠覆了传统的以兄弟之间的不平等关系比拟朋友关系的伦理思想。而把朋友关系作为同志关系,这不是支配性的关系,是互利平等的关系。朋友关系不仅位列于君臣关系之前,甚至“胜于同胞”关系,可见李贽突破了恩德文化的君臣之大义,也突破了家族本位的“亲亲”伦理规范,因此李贽的朋友观也颠覆了恩德。

李贽还把朋友关系合成为师友关系,认为:“余谓师友原是一样,有两样耶?但世人不知友之即师,乃以四拜受业者谓之师;又不知师之即友,徒以结交密者谓之友。夫使友而不可以四拜受业也,则必不可以与之友矣;师而不可以心腹告语也,则亦不可以事之为师矣。古人知朋友所系之重,故特加师字于友之上,以见所友无不可师者。若不可师,即不可友。大概言之,总不过友之

一字而已,故言友则师在其中矣。若此二上人,是友而即师者也。”^{[5]75}这里的意义在于,在恩德文化中,师是“天地君亲师”五尊之一,师生关系本来是一种类同父子关系的不平等关系,而李贽把它等同于朋友关系,而朋友关系在恩德文化中相当于兄弟关系,李贽更规定朋友关系为同志关系,这就大大地降低了师生关系的不平等性,从而推翻了师作为“五尊”之一对学生的支配地位。

在政治伦理方面,李贽提出了“人本自治”的政治理想,达到所谓“至人之治”:^{[5]75}“只就其力之所能为,与心之所欲为,势之所必为者以听之,则千万其人者,各得其千万人之心;千万其心者,各遂其千万人之欲。是谓物各付物,天地之所以因材而笃也。所谓万物并育而不相害也。”(《道古录》卷上,《李贽文集》第七卷)“君子以人治人,更不敢以己治人者,以人本自治。人能自治,不待禁而止之也……既说以人治人,则条教禁约,皆不必用。”(《道古录》卷下,《李贽文集》第七卷)自治就是自我约束,而不是他律的礼法控制。他鲜明地提出以“人本自治”取代“条教禁约”,也就是解除礼法控制。“人本自治”虽然具有乌托邦色彩,但也与对君主以皇恩为名义的统治相对立,是对恩德政治的彻底否定。

总之,李贽的异端思想对恩德的批判,是立足于个体价值,并且建立了比较系统的伦理思想,这在中国思想史上达到了前所未有的高度。

五、明清之际的反思恩德政治思想

黄宗羲、王夫之、顾炎武是明清之际的异端思想家。在外族入主中原、朝代鼎革之际,他们开始反思中国政治的弊端,对传统的恩德政治伦理做出了深度的批判,提出了许多新的思想,从而把反思恩德的异端思想推到了一个新的高峰。

黄宗羲对君权进行了前无古人的深度批判,这个批判是从反思恩德政治的角度进行的。传统政治伦理把统治权的合法性归之于两点,一是把君主与臣民的关系当作父子关系的延伸,故有君父与子民之称;二是认为君主与臣民的关系是恩德关系,即君主对臣民施恩,臣民对君主的报恩。传统恩德由恩情与恩义构成,恩情是基础,是本源,

恩义是规范、是后设,但出于统治者的需要,后期恩德文化颠倒了这个次序,把恩义作为绝对的规则和责任,置于恩情之上,即强调仁义忠信等伦理范畴的绝对性,从而确立了君主权力的绝对合法性。黄宗羲把这个颠倒了次序再次颠倒过来,强调了情的本体地位,从而纠正了恩德文化以恩义统领恩情、把恩义绝对化的弊端。他说:“惻隐、羞恶、辞让、是非、心也,仁义礼智指此心之性也。非先有仁义礼智,而后发为惻隐、羞恶、辞让、是非也。”^[6]这样,就把恩德还原为恩情,而恩义就失去了本源性、绝对性。黄宗羲认为各种恩德范畴都只是“虚名”,只有自然发生的情感才是实情。黄宗羲说:“仁、义、礼、智、乐,俱是虚名。人生坠地,只有父母兄弟,此一段不可解之情,与生俱来,此之谓实,于是而始有仁义之名。……到得生之后,无非是孝弟之洋溢,而乾父坤母,总不离此不可解之一念也。”^{[7]101-102}“盖仁义是虚,事亲从兄是实,仁义不可见,事亲从兄始可见。孟子言此,则仁义始有着落,不坠于恍惚想像耳。”^{[7]102}这里不但强调了恩情的本体性,把恩义置于虚名的位置,而且只承认孝悌为实情,不提忠君是实情,把它排除在恩情之外。这是因为,孝悌有亲情基础,在这个基础上才作了恩德的阐释;而君主与臣民的关系并无亲情,也无恩情,在这个基础上建构的恩义、恩德是虚假的。黄宗羲把这个真相揭露出来,把君主与臣民的恩情排除了。对于所谓君臣如父子的类比,他认为君臣关系与父子关系不同,后者有血气联系,有亲情;前者是社会关系,并无亲情关系。在《原臣》一篇中黄宗羲论述道:“或曰:臣不与子并称乎?曰:非也。父子一气,子分父之身而为身。……君臣之名,从天下而有之者也。吾无天下之责,则吾在君为路人。出而仕于君也,不以天下为事,则君之仆妾也;以天下为事,则君之师友也。”^{[7]5}君臣关系脱离了父子关系的类比,就把政治伦理与家族伦理分离,把忠与孝分离,也就把君臣关系还原成了“路人”或“师友”关系。从而使君臣之间的恩德关系瓦解,这就打破了传统政治伦理,而成为现代政治思想的萌芽。

恩德文化把恩情权力化,使之成为一种依附

性的情感,从而建构了依附性的恩德,这也是黄宗羲所反对的。黄宗羲进一步把恩情还原为自然的感情,祛除其依附性。他说:“嗟乎!情盖难言之矣。情者,可以贯金石、动鬼神。古之人情与物相游而不能相舍,不但忠臣之事君,孝子之事其亲,思妇劳人,结不可解,即风云月露,草木虫鱼无一非真意之流通。故无溢言曼辞以入章句,无谄笑柔色以资应酬,唯其有之,是以似之。今天亦何情之有?情随事转,事因世变,乾啼湿哭,总为肤受,即其父母兄弟,亦若败梗飞絮,适相遭于江湖之上。劳苦倦极,未尝不呼天也,疾痛惨淡,未尝不呼父母也,然而习心幻结,俄顷销亡,其发于心,著于声者,未可便谓之情也。”^{[7]31-32}这里把恩情包括对父母兄弟乃至君主的情感都还原为自然情感,其中没有强制性的虚情,也没有由此产生的支配性、依附性的权力。这样,就把恩德的基础——身份化的恩情解构了,还原为非权力化的自然之情。在这个前提之下,强制性的恩义也自然不存在了,恩德也就瓦解了。

黄宗羲不仅以自然之情解构了恩德,也建构了非恩德化的政治伦理。他的政治伦理思想不是建立在恩情之上的,而是建立在私欲人性论的基础上的。与传统儒家的性善论不同,他主张人的本性是私欲,“有生之初,人各自私也,人各自利也。有人者出,不以一己之利为利,而使天下受其利;不以一己之害为害,而使天下释其害……好逸恶劳,亦犹夫人之情也,然则……为天下之大害者,君而已矣。向使无君,人各得自私也,人各得自利也。呜呼!岂设君之道固如是乎?……岂天地之大,于兆人万姓之中,独私其一人一姓乎!”^{[7]2}在这里他以私欲说否定了君主政治的合理性,批判君主以一人之私剥夺了众人之私。私欲说否定了恩德文化,因为恩德文化认为人生来就有感恩之情,承担了恩义,是为他的伦理,所以由家族的孝到国家政治的忠,就具有了天然合理性。而私欲说这解除了人与人之间的恩情关系,把私欲作为人性之本,以为己代替了为他,这就解除了忠君的责任。那么如何建立政治伦理呢?黄宗羲认为,国家的责任是满足万民之欲,而非君主一己之私,从而使天下“皆各得其私”,此即天理。

他认为天下人才是主人,而君主不过是雇用的管理者,他在《明夷待访录·原君》中论述道:“古者以天下为主,君为客,凡君之所毕世而经营者,为天下也。今也以君为主,天下为客,凡天下之无地而得安宁者,为君也。”^[7]这就颠倒了恩德政治伦理,反对君主为恩主,消解了君主对臣民有恩,所以为主;臣民要报恩,所以为附的论说,而把民作为主人,把君作为受托的管理者,当然他们之间也就没有施恩、报恩关系。

恩德文化规定君臣关系也是施恩、报恩的主奴关系。黄宗羲反对君臣之间的“仆妾”关系,认为君臣都是为天下人服务的同事、朋友,彼此只是责任大小不同而已。黄宗羲提出:“臣之与君,异名而实同也。我之出仕,为天下而非为君;为万民非为一性。”(《明夷待访录·原君》)在《明夷待访录·置相》一文中,他说:“原夫作君之意,所以治天下也。天下不能一人而治,则设官以治之;是官者,分身之君也。”黄宗羲还将君主和百官比喻成共同拉木头的人:“夫治天下犹曳大木然,前者唱邪,后者唱许。君与臣,共曳木之人也。若手不执紼,足不履地,曳木者唯笑于曳木者之前,从曳木者以为良,而曳木之职荒矣。”(《明夷待访录·原臣》)。这就把臣子与君主平等化,臣子成为君主的身分。即使君臣有别,也不是主奴关系,而是责任、权力大小的上下级关系,君主只是这个等级关系中的顶端,并不是超越这个等级关系的具有绝对权力之人。他说:“盖自外而言之,天子之去公,犹公、侯、伯、子、男之递相去;自内而言之,君之去卿,犹卿、大夫、士之递相去。非独止于天子遂截然无等级也。”(《明夷待访录·原君》)他甚至提出君臣关系是“师友”关系,具有平等性。由于彻底否定了恩德规定的支配性的君臣关系,把君臣关系变成了平等的合作关系,从而就否定了恩德政治。黄宗羲还驳斥了恩德文化所宣称的君臣大义的绝对性,认为这不过是“小儒”之见。可以说,在明清之际的异端思想家中,黄宗羲是最具有反叛性的一个。

王夫之是明清之际与黄宗羲、顾炎武齐名的思想家,但他较之黄宗羲思想要保守一些,其思想价值有二,一是纠正宋明理学的偏颇,在理欲关

系、义利关系上进行了调整;二是在一些观点上偏离恩德文化,特别是在经济思想和个别政治思想方面有所突破。

王夫之对于恩德文化在根本上是认同的,他认为恩德植根于人性:“人生于道,而忠孝悌慈皆性之所固有,故推其理以达之天下,而贵德、尊尊、亲亲皆率此心而为之,而天下大定矣。”^[8]这样就在根本上肯定了恩德的合理性。但他强调恩情是恩德之本,在恩情与恩义关系上偏于恩情,从而与偏于恩义(理)的宋明理学拉开了距离。宋明理学强调理(恩义)具有绝对性,以理灭欲,而情生于欲,故重恩义而轻恩情,从而压抑人性,使得恩德文化走向极端。王夫之说:“孟子所言之王政,天理也,无非人情也。人情之通天下而一理也,即天理也。”“以我之有道而不能无情也。知民之非有道而必不可更违其情也,本忠厚之意推行之。”^[9]因此在天理与人情、人欲关系上,他偏于人情、人欲,而反对理学“存天理,灭人欲”之说。他认为天理不过是人情的概括,理生于欲,天理体现着普遍的私欲:“人之有情有欲,亦莫非天理之宜然者。”^[10]“人有需货之理而货应之,人有思色之道而色应之,与生俱兴,则与天理俱始矣。”^[11]“有欲斯有理。”^[12]他认为理欲不能分开,更不能对立,理欲一体:“礼虽纯为天理之节文,而必寓于人欲以见,虽居静而为感通之则,然因乎变合以章其用。惟然,故终不离人而别有天,终不离欲而别有理也。离欲而别为理,其惟释氏为然。盖厌弃物则,而废人之大伦矣。”^[13]⁹¹¹“若犹不协于人情,则必大违于天理。”^[14]他认为理在欲中,理服务于人欲,天理就是“公欲”:“私欲之中,天理所寓。”^[13]⁹⁰“天理”与“人欲”为“同行异情”,实即一体二用。王夫之说:“五峰曰:‘天理人欲,同行异情。’黷哉!能合颜、孟之学而一原者,其斯言也夫!即此好货、好色之心,而天之以阴鹭万物,人之以载天地之大德者,皆其以是为所藏之用。……于此声色臭味,廓然见万物之公欲,而即为万物之公理。……使不于人欲之与天理同行者,即是以察夫天理,则虽若理有可为依据,而总于吾视听言动感通而有其贞者,不相交涉。孟子承孔子之学,随处见人欲,即随处见天理。学者循此以求之,所谓

‘不远之复’者，又岂远哉？”^[15]王夫之以人欲为“体”，以天理为“所藏之用”，天理不过是“公欲”，这就颠覆了宋明理学的“存理灭欲”的理欲关系说。他认为理要为公欲服务，“吾惧夫薄于欲者之亦薄于理，薄于以身受天下者之薄于以身任天也。……是故天地之产皆有所用，饮食男女皆有所贞。君子敬天地之产而秩以其分，重饮食男女之辨而协以其安。苟其食鱼，则以河鲂为美，亦恶得而弗河鲂哉？苟其娶妻，则以齐姜为正，亦恶得而弗齐姜哉？”^[16]这样就把私欲作为理的基础，理不是灭私欲，而是保护、实现公欲即众人的私欲，从而根本上推翻了宋明理学。

王夫之倡导理欲和谐，反对纵欲，也反对禁欲，主张以理导欲，以欲存理：“无理则欲滥，无欲则理亦废。”王夫之主张天理与人欲间的和谐、均衡。他说“君子只于天理人情上著个均平方正之矩，使一国率而由之。则好民之所好，民即有不好者，要非其所不可好也；恶民之所恶，民即有不恶者，要非其所不当恶也。……唯恃此絜矩之道，以整齐其好恶而平施之，则天下之理得，而君子之心亦无不安矣。所谓父母者，《鸛鸣》七子之义，均平专一而不偏不吝也。不然，则七子待哺，岂不愿己之多得，而哺在此，且怨在彼矣。”^[17]总之，他主张理欲关系的平衡，对理学不顾人们的实际利益（欲），片面抬高恩义（理），以理灭欲有所抵制和纠正。

与理欲关系相关的是义利关系问题，义利关系的内涵是恩德文化中的恩义与恩情关系。恩德的本义是利益的交换即施恩和报恩产生恩情，在此基础上才有恩义，形成恩德。因此，利是恩德的基础。但出自统治者的需要，对恩德的阐释又偏向于恩义，提倡重义轻利，孔子甚至提出可以“去兵去食”而仅存“信”的极端主张；而宋明理学更是以天理灭私利。这样，恩德文化就把恩义孤立起来、绝对化，可以不顾利益（恩惠）而要求民众报恩、效忠王权，从而造成专制统治。王夫之在理欲关系的基础上，主张义利一体，义利并重，反对割裂义利，从而回归了恩德的原始内涵，扭转了恩德文化的重义轻利的偏向。他说：“立人之道曰义，生人之用曰利，出义入利，人道不立，出利入

害，人用不生”（《尚书引义》卷二）。王夫之把义规定为“公利”，这与其把理规定为公欲是一致的，从而解决了义利关系的难题。他说“义者天理之公，利者人欲之私”（《尚书引义》卷三），“要而论之，义之与利，其涂相反，而推之于天理之公，则固合也。义者正以利所行者也，事得其宜，则推之天下而可行，何不利之有哉？”（《四书训义》卷八）王夫之也主张以义导利，避免私欲泛滥。他说：“利义之际，其别也大；利害之际，其相因也微。夫孰知失义之必利，而利之非可以利者乎！诚知之也，而可不谓大智。”（《尚书引义》卷二）总之，王夫之的义利观，克服了传统儒家重义轻利的弊端，特别是理学家以利灭欲的极端，而把满足民众的利益当做大义。这就首先要求统治者施行仁政，给民众以利益，这是民众效忠的前提，从而对恩德文化有所规范。

王夫之的政治伦理思想基本是正统的，他回归早期儒家思想，纠正宋明理学的偏颇，也就是恢复恩德的本义，即达到恩义与恩情、恩惠的平衡，克服以理灭欲，重义轻利的偏向。但王夫之思想也有出格之处，偏离了恩德文化。他与黄宗羲不同，不是直接抨击君权，而是维护君权；不是主张“寓封建于郡县”，而是维护郡县制。但王夫之具有鲜明的民本思想，甚至不自觉地提出了一些异端思想，如说：“天之使人必有君也，莫之为而为之。故其始也，各推其德之长人、功之及人者而奉之，因而尤有所推以为天子。人非不欲自贵，而必有奉以为尊，人之公也。”（《读通鉴论》卷一）他认为人人都欲“自贵”，但君主的职责是“人之公”，维护每个人的权利和利益，所以才有君主之立，这就与一人一性之天下的君权思想有了根本的区别。同时他还指出，君主因为有德、有功才被“推以为天子”，虽然这是讲古代政治，但也可以看出他的政治倾向，就是不承认君权天授，而认可君权民授。他据此提出了“公天下”的主张，认为必须“循天下之公”^[18]¹¹⁷⁵让天下人同享天下，共治天下，而反对以一人一姓私天下。这些观点继承和发扬了儒家思想中的“天下为公”的精神，而突破了君主拥有天下，治理天下，故对臣民有恩，臣民须报恩君主的恩德政治思想，具有了异端性质。

王夫之的经济思想有比较鲜明的异端性。传

统的土地所有权的思想是“普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”,这种观点为恩德文化提供了思想基础,即认为百姓种田是承受了君主的恩惠,要奉养、服从君主以报恩。王夫之并不赞同这种思想,而从民本思想出发提出了相反的主张。他认为土地天然是为了养民的,因此不是为王者所有,而是为民所有。他指出:“王者能臣天下之人,不能擅天下之土。”“若夫土,则天地之固有矣。王者代兴代废,而山川原显不改其旧;其生百谷卉木金石以养人,王者亦待养焉,无所待于王者也,而王者固不得而擅之。”“地之不可擅为一人有,犹天也。天无可分,地无可割,王者虽为天之子,天地岂得而私之,而敢贪天地固然之博厚以割裂为己土乎?”^[18]⁵¹¹“若土,则非王者之所得私也。”^[19]这就否定了君主是“天子”而拥有天下的思想,而把民奉为天下之主,拥有天下之田土。他认为人民的田土不是君主所受,而是自有的:“天地之间,有土而人生其上,因资以养焉。有其力者治其地,故改姓受命,而自有其恒畴,不待王者之授之。”(《噩梦》)这就否定了民田君授的观念,而还田于民。因此,对于民间自发形成土地所有状况,君主也没有予取予夺之权。“民自有其经界,而无烦上之区分。”(《宋论》卷二)这种土地私有的见解是空前的,达到了经济思想的高峰。它从根本上否定了君主对民众的经济控制权力,而所谓君主授田之皇恩也就子虚乌有了,恩德文化的基础就不复存在了。

顾炎武是明清之际另一位异端思想家。他主要纠正了宋明理学、心学的弊端,提倡回归先秦儒家思想,以经学代替理学。同时,他的政治伦理思想也在一定程度上突破了恩德文化。

顾炎武的基本思想未脱离儒家正统,对于恩德是基本上认同的,不认同的只是局部的。他主张:“为人君止于仁,为人臣止于敬,为人子止于孝,为人父止于慈,与国人交止于信。”^[20]这是其基本的立场。但是鉴于在传统社会后期恩德文化偏于理性,加重了对人性的桎梏,顾炎武又对这种偏向有所批判,提出了一些相反的思想。传统伦理思想认为公私对立,要以公灭私,理学更主张存天理灭人欲。顾炎武出发点是人性有私,反对废

私立公。他提出:“天下之人各怀其家,各私其子,其常情也。为天子为百姓之心,必不如其自为,此在三代以上已然矣。圣人者因而用之,用天下之私,以成一人之公而天下治。”^[21]¹⁴这就把政治的基础建立在维护个体利益的基础上,而对恩德政治有所反拨。恩德政治主张君主拥有天下,臣民承受君主之恩,所以要忠君。而顾炎武认为私人有其权利,君主必须保护这个权利。《日知录》卷三“言私其糴”条说:“‘雨我公田,遂及我私’,先公而后私也。‘言私其糴,献豸于公’,先私而后公也。自天下为家,各亲其亲,各子其子,而人之有私,故情之所不能免,故先王弗为之禁,且从而恤之。建国亲侯,胙土命氏,画井分田,合天下之私以成天下之公,此所以为王政也……此义不明久矣。世之君子必曰:有公而无私,此后世之美言,非先王之至训也。”^[22]这就反拨了理学家“公而无私”的思想。恩德政治认为,君主施恩于百姓,百姓报恩于君主,因此为君主就是公,为己就是私,要克己奉公。顾炎武认为公不是剥夺众人之私利,而是维护众人之私利,君主的责任就是“用天下之私,以成一人之公”^[21]¹⁵,也就是为天下人的利益服务。他还以古代圣王为榜样,指出君主的“大福”“至贵”,并非天生所有,而是以其“先天下之大劳”,“执天下之至贱”为前提的,“是以殷王、小乙使其子武、丁归劳于外,知小人之依,而周后妃亦必服浣濯之衣,修烦编之事。及周公遭变,陈后樱先公王业之所由者,则皆农夫女工衣食之务也”(《日知录》卷七《饭棋茹草》)。顾炎武认为,君主不是因为膺天命而拥有了治理天下的权力,而是因为他为天下人服务,维护了天下人的私利。正因为如此:“一旦有不虞之变,必不如刘渊、石勒、王仙芝、黄巢之辈,横行千里,如入无人之境也。于是有效死勿去之守,于是有合从缔交之拒,非为天子也,为其私也。为其私,所以为天子也。故天下之私,天子之公也。”这就是说,君主为天下人的私利服务,天下人才会效忠君主,而这本质上还是为己,而非为君主。这种论述揭示了恩德背后的私欲动力,不是强调民众报恩的责任,而是更强调其为己的动机,从而否定了恩德文化。

顾炎武认为天下生民重于君王社稷,这就继承发扬了孟子的民贵君轻的思想。顾炎武提出了“亡国”与“亡天下”之分,他指出:“有亡国,有亡天下。亡国与亡天下奚辨?曰:易姓改号,谓之亡国;仁义充塞而至于率兽食人,人将相食,谓之亡天下……是故知保天下,然后知保其国,保国者,其君其臣、肉食者谋之;保天下者,匹夫之贱,与有责焉耳矣。”(《日知录》卷十三)这个论述虽然直接着眼于伦理教化,但深层逻辑在于天下生民高于君王社稷。这在根本上颠覆了恩德文化的基础,把君主从恩主的位置上拉下来。

由于君主是为天下人服务的,不是恩主,于是君臣关系也发生了变化,不再是主仆关系,而成为共事关系。顾炎武指出:“为民而立之君,故班爵之意,天子与公、侯、伯、子、男一也,而非绝世之贵。代耕而赋之禄,故班爵之意,君、卿、大夫、士与庶人在官一也,而非无事之食,是故知天子一位之义,则不敢肆于民上以自尊,知禄以代耕之义,则不敢厚取于民以自奉。”(《日知录》卷七《周室班爵禄习》)这种思想黄宗羲已经表述过,但顾炎武更为彻底,他鲜明地提出了君主“非绝世之贵”,认为君主与公侯、百官一样,只是一种类似雇用关系的“代耕而赋之禄”。这种政治思想不仅祛除了君主与民众的恩德关系,也祛除了君主与臣下的恩德关系,具有民主思想的萌芽。

此外,顾炎武还突破了恩德的差等性。孟子提出的“爱有差等,施有亲始”思想成为恩德文化的伦理规则,但顾炎武继承、发扬了原始儒家的“天下为公”思想,倡导“博爱”^[23],他说:“先之以博爱,而民莫遗其亲。‘左右就养无方’谓之博爱。”这也从爱的普遍性角度否定了恩爱的偏私性,从而批判了恩德文化。

总之,明清之际的异端思想家从个体之私出发,建立伦理体系,以平等思想批判了恩德政治,体现了后期传统社会新思想的崛起。

参考文献:

- [1] 房玄龄:《晋书》,北京:中华书局 2000 年版,第 900 页。
- [2] 何心隐:《何心隐集》,北京:中华书局 1960 年版。

- [3] 《李贽全集注》(第 1 册卷三),北京:社会科学文献出版社 2010 年版,第 284 页。
- [4] 《李贽文集》(第 7 卷),北京:社会科学文献出版社 2000 年版。
- [5] 《李贽文集》(第 1 卷),北京:社会科学文献出版社 2000 年版。
- [6] 黄宗羲:《文庄罗整庵先生钦顺》,《明儒学案》卷四,北京:中华书局 2008 年版,第 1108 页。
- [7] 黄宗羲:《黄宗羲全集》(第 1 册),杭州:浙江古籍出版社 2005 年版。
- [8] 王夫之:《船山全书》(第 4 册),长沙:岳麓书社 2011 年版,第 1113 页。
- [9] 王夫之:《船山全书》(第 8 册),长沙:岳麓书社 1996 年版,第 118-120 页。
- [10] 王夫之:《周易内传》,北京:中华书局 1964 年版,第 421 页。
- [11] 王夫之:《诗广传》卷三,北京:中华书局 1981 年版,第 161 页。
- [12] 王夫之:《周易外传》卷二,北京:中华书局 1977 年版,第 56 页。
- [13] 王夫之:《船山全书》(第 6 册),长沙:岳麓书社 1996 年版。
- [14] 王夫之:《船山全书》(第 7 册),长沙:岳麓书社 1996 年版,第 929 页。
- [15] 王夫之:《读四书大全说》卷八,北京:中华书局 1975 年版,第 519 页。
- [16] 王夫之:《诗广传》,《船山全书》(第 3 册),长沙:岳麓书社 1996 年版,第 374 页。
- [17] 王夫之:《读四书大全说》卷一,北京:中华书局 1975 年版,第 45 页。
- [18] 王夫之:《船山全书》(第 10 册),长沙:岳麓书社 1996 年版。
- [19] 王夫之:《船山全书》(第 12 册),长沙:岳麓书社 1996 年版,第 511 页。
- [20] 顾炎武:《日知录》,黄汝成集释,上海:上海古籍出版社影印道光十四年嘉定黄氏西溪草庐刊本 1985 年版,第 1 页。
- [21] 顾炎武:《亭林文集·郡县论五》,《顾亭林诗文集》,北京:中华书局 1983 年版。
- [22] 顾炎武:《日知录》卷三,《日知录集释》,长沙:岳麓书社 1994 年版,第 92 页。
- [23] 顾炎武:《黄汝成集释》,《日知录集释(全校本)》(上册),上海:上海古籍出版社 2006 年版,第 375 页。

[责任编辑:修 磊]