



理在欲中,公欲即理

——王夫之《诗广传》中的理欲观

王 博

摘 要: 理欲关系问题是中国思想界探讨的重要问题之一。王夫之在《诗广传》中从“人性日生日成”的角度对人欲合理性进行肯定,对“公欲”、“私欲”概念进行了明确的分梳和辨析,并通过强调“以理导欲”及“取精用物”来对佛老及其他形式的禁欲论与薄欲论进行了有力的回击。王夫之的理欲思想体现了深刻的理性精神与人文关怀,带有明显的近代性特征,与西方近代人文主义与启蒙思想遥相呼应。

关键词: 理; 欲; 王夫之; 《诗广传》

学界已有诸多前辈学者对王夫之理欲思想进行了深入和细致的探讨,但各位前辈学者立论与阐述均有不同。李石岑、陈来都对王夫之在不同情境下对“欲”的概念的使用进行了辨析和区分。李认为王夫之实际上是要将“欲”、“蔽”、“私”区别开来^①,而陈则强调王夫之理欲论建立在肯定人情和物欲的基础之上,在其尽已论的背景之下进行展开^②,二者论述侧重点有所不同,皆可以进一步进行推进。蔡尚思由于缺乏对王夫之不同语境下“欲”的概念进行辨析,而简单地认为王夫之与朱熹理欲观都主张天理与人欲不两立^③,这一观点虽看到了王夫之对朱熹思想的继承,但并未看到其突破的一面,因此结论并不完全可靠,值得进一步推敲。侯外庐认为王夫之主张理欲一致,并将王夫之理欲论归结为唯物主义的理欲一元论^④。贺麟则认为王夫之历史哲学中对“大欲”、“公欲”的阐释与黑格尔“理性的机巧”思想具有相契合之处^⑤。侯、贺二位先生分别运用马克思主义与黑格尔思想“以西解中”的研究方式开创了王夫之思想研究新的理论范式与视野,但在具体研究中存在着生搬硬套西方哲学理论的痕迹,其诠释是否符合王夫之思想的本意仍然值得商榷。港台学者唐君毅、曾昭旭虽未专论王夫之理欲思想,但在以宋明理学为理论基础架构和诠释王夫之人性论思想时对其理欲思想多有涉及^⑥,论述中亦不乏精彩与深刻之处并最具哲学气息,但他们囿于宋明理学的理论立场与话语体系,缺乏对王夫之所处的时代背景与其他因素的考察,使王夫之的理欲观成为了一种冷冰冰的道德学说,难以彰显其思想中的创造和革新之处。林安梧在继承港台新儒家学术立场的基础上,吸收了大陆学者的研究成果与西方现象学、解释学等诠释方法,但其结论认为王夫之不是反对“人欲”而是反对“私

① 李石岑:《中国哲学十讲》,江苏教育出版社 2005 年,第 279 页。

② 陈来:《诠释与重建——王船山的哲学精神》,北京大学出版社 2010 年,第 159 页。

③ 蔡尚思:《王船山思想体系》,湖南人民出版社 1985 年,第 53~56 页。

④ 侯外庐:《中国思想通史》第五卷,人民出版社 2011 年,第 87~93 页。

⑤ 贺麟:《文化与人生》,商务印书馆 1988 年,第 258~273 页。

⑥ 唐、曾二位学者的论述可参阅唐君毅:《中国哲学原论·原教篇》,中国社会科学出版社 2006 年;曾昭旭:《王船山哲学》,远景出版事业公司 1983 年。

欲”，明显缺乏对“私欲”概念的必要辨析^①。萧萐父、许苏民两位先生立足于“古今贯通、中西比较”的视野，将马克思主义哲学活用于研究中，指出王夫之在论证人欲合理性的基础上提出“天理寓于人欲”、“天理之大公”必须以“人欲之各得”为前提，区分“私欲”与“公欲”，主张“以理导欲”并痛斥禁欲论和薄欲论，可以说较为全面和准确地反映了王夫之理欲思想的原貌。

笔者认为，萧萐父、许苏民两位先生对王夫之理欲思想的论述最为精当，他们以“通观”和“扬弃”的视角对王夫之的理欲观进行了深刻的考察和说明，凸显了王夫之理欲思想的近代性和启蒙意义，既看到了王夫之对于宋明儒学继承的一面，又看到了其超越和发展的一面。本文将在这一路向上继续推进，坚持逻辑与历史相统一的方法，将王夫之思想还原至明清之际的大背景下进行阐述，将王夫之《诗广传》这一诗经学著作作为主要文本进行解读，试图对王夫之在不同层面对“欲”的概念的使用进行进一步辨析，以厘清王夫之理欲思想的内在理路，并说明《诗广传》中对其理欲思想进行论述的独特性，力求对王夫之的理欲思想进行全面揭示和把握。

一、饮食男女之欲，人之大共也——对人欲合理性的肯定

在《诗广传》中，王夫之用不同的论述方式表达了对人欲的合理性与合理化的人欲的肯定，他讲道：

饮食男女之欲，人之大共也。共而别者，别之以度乎！君子舒焉，小人劬焉，禽兽驱焉；君子宁焉，小人营焉，禽兽奔焉。^②

饮食男女，人之大欲共焉者也。^③

君子敬天地之产而秩以其分，重饮食男女之辨而协与其安。苟食其鱼，则以河魴为美，亦恶得而弗河魴哉？苟其娶妻，则以齐姜为正，亦恶得而弗齐姜哉？^④

以上几段文字均从正面为人们追求美色美味的需求和对欲望进行满足的正当性进行辩护。王夫之在其中透露出他的思想：人欲不应当被视作洪水猛兽而受到压制，“甘食悦色，天地之化机”^⑤。人们对美食美色的追求不仅仅是人自身本性的体现，同时也反映了天地之大化的根本秘密。理欲对待只针对人而存在。人的欲望不同于禽兽，禽兽满足充饥避寒的本能足矣，但在王夫之看来，这种充饥避寒的本能实际上还算不上是严格意义上的“人欲”。人的需求投射到万物之上，万物亦会随着人需求的变化而从一时性的必需转变为过时之物，这种消费的应时性正是人与动物的显著区别之一。除此之外，王夫之认为，人之“甘食悦色”与禽兽逐求欲望之满足的区别还包含着以下几个重要方面：

首先，人对欲望的满足具有精粗美恶之分，“敬天地之产”、食鱼以“河魴”为美、娶妻以“齐姜”为正均反映出人相较于禽兽所独具的高级追求以及人以社会的、道德的和美的感受性尺度来解决食、色等种种与欲望相关的问题，这便使得人对于衣食以及其他欲望满足方面与禽兽满足充饥避寒的本能活动产生了区分。

其次，人在追求人欲满足时并未放弃其尊严，如“廉者不受嗟来之食”等即是。人在将自身从广义动物界提升出来的过程之中，其内在的生理本能亦实现了“人化”的过程，这种“人化”正表现在人在不损害天地万物的前提下利用物质资料满足自身人性的日生日成上面：

圣人之于物也，登其材、不奖其质，是故人纪立焉；于人也，用其质、必益其文，是故皇极建焉……故曰：“日用饮食、民之质也。”君子之所善成，不因焉者也。^⑥

日用饮食为民之质，物质资料对于人乃是重要的养育人性的资源，人正是通过对物质资料的正当利用而展开其天赋的人性之资。合理利用物质资源促进人性生成成长不仅不为过，更是上天赐予人们的仁德，人若不能合理利用物质资源来发展自己的人性，在王夫之看来反而是一种罪过：“天之使人甘食悦色，天

① 林安梧：《王船山人性史哲学之研究》，东大图书股份有限公司 1987 年，第 106～118 页。

② 《诗广传》，载《船山全书》第 3 册（本文凡引《船山全书》，均为岳麓书社 2011 年），第 375～376 页。

③ 《诗广传》，载《船山全书》第 3 册，第 383 页。

④ 《诗广传》，载《船山全书》第 3 册，第 374 页。

⑤ 《思问录·内篇》，载《船山全书》第 12 册，第 405 页。

⑥ 《诗广传》，载《船山全书》第 3 册，第 390～391 页。

之仁也……恃天之仁而违其仁,则去禽兽不远矣。”^①天之“仁”在于使得人性在与外物相荡相磨的过程中不断得到发展以成就其自身,人若不能够利用这一点发展自己、提高自己,何以能够立足于天地之间而参赞天地之化育,以人文化成天下?又怎能与处在自然状态下并为本能所驱使的禽兽相区别?所以,“天理必寓于人欲以见”^②,天道只有通过人的生存实践活动才能保证其有序运行。天之理与人之欲在此基础之上并不矛盾,而是相互依存、相互实现的统一关系。

货导人以黷,虽然、不可以废货也。色湛人以乱,虽然、不可以废色也。酒与人以迷,无亦可以废酒乎?^③

好货、好色、好酒本是人之本性体现,货、酒本就是应人的需要而产生出来的。必须要指出的是,人之好货、好色、好酒,问题并不在于货、酒、色本身,而货、酒、色正是人性后天生成所不可或缺的物质资源,将人之不善的来源推给酒、货等外物,是对自身人性极不负责任的表现。王夫之在《俟解》中批判老子的返朴思想时也提到:“朴者,木之已伐而未裁者也。已伐则生理已绝,未裁则不成于用,终乎朴则终乎无用矣。……不施以琢磨之功,任其顽质,则天然之美既丧,而人事又废……则唯饥可得而食、寒可得而衣者为切实有用。”^④王夫之认为,人生来具有天然之美,但如果不经过后天的雕琢,便会丧失人之为人的独特性,造成“君子而野人”、“人而禽”的悲剧性后果。“饥可得而食”、“寒可得而衣”的本能欲望与人最原初的生存状态并不能代表人性本身,人性需要一定的生成与完善的过程才能得以彰显。“初生而受性之量,日生而受性之真”^⑤,这一雕琢的过程除了接受人伦道德规范的教化之外,也应包括与外物反复切磋之后对人性的砥砺和长养。以此,王夫之便从人性日生日成的角度上论证了人欲的合理性。

二、大欲通乎志,公意准乎情——对人欲中公私的甄别

综合王夫之整个理论体系来看,其所论之“理”已与程朱所论之“理”有所差异:程朱理学之“理”是具有先验特征的绝对至高无上的存在,而王夫之之“理”则寓于具体事物之中,是无法脱离具体和个别事物的规则——其在社会伦理领域近似于思想家所幻想的“至公”法则,是基于现实世界的人情物欲之上、具有超越品格的普遍原则。

张岱年先生在《中国哲学大纲》中认为,王夫之对“公欲”的解读存在矛盾之处,并认为王夫之关于理欲之辨的见解,大概有一个变化的过程^⑥。在此不妨对王夫之相关论述进行一番考察:

廓然见万物之公欲,而即为万物之公理。^⑦

天下公欲,即理也;人人之独得,即公也。^⑧

有公理,无公欲。私欲净尽,天理流行,则公矣。天下之理得,则可以给天下之欲矣。以其

欲而公诸人,未有能公者也。即或能之,所谓违道以干百姓之誉也,无所往而不称愿人也。^⑨

从字面上看,王夫之关于公欲的表述确有矛盾之处,公理与私欲何能相容?私欲净尽才能使得天理流行,以至于“公”。萧萐父、许苏民二位先生在《王夫之评传》中认为,夫之在本段论述中使用的“私欲”概念所针对的是“匹夫匹妇,欲速见小,习气之所流,类于公好公恶而非其实”^⑩的欲望,这种欲望仅仅以满足物质生活需求为目的,而对精神追求并不涉及^⑪,这种观点可以作为参考。就引文内容前后进行进一步考察后亦可以看出,要理解王夫之此处所讲“私欲”也应当联系其独特的历史背景,他的批判有其特殊的针对性——个别精英人物、统治者或特定统治集团的特殊私利。王夫之所批判是居高位的统治者

①《思问录·内篇》,载《船山全书》第12册,第406页。

②《读四书大全说》,载《船山全书》第6册,第913页。

③《诗广传》,载《船山全书》第3册,第428页。

④《俟解》,载《船山全书》第12册,第486~487页。

⑤《思问录·内篇》,载《船山全书》第12册,第413页。

⑥张岱年:《中国哲学大纲》,中国社会科学出版社1982年,第462~463页。

⑦《读四书大全说》,载《船山全书》第6册,第913页。

⑧《张子正蒙注》,载《船山全书》第12册,第191页。

⑨《思问录·内篇》,载《船山全书》第12册,第406页。

⑩《思问录·内篇》,载《船山全书》第12册,第428页。

⑪萧萐父、许苏民:《王夫之评传》,南京大学出版社2002年,第336页。

或统治集团，其“私利”的内涵与广大民众“好货好色”的“私利”相去甚远。王夫之正是在这个层面上讲“人所必不可者私欲尔”。因此笔者认为，从这个角度上看，王夫之的“公欲”与“公理”概念在其具体的理论语境下并不矛盾，其“公欲”也可以理解为天下所有人“私欲”的总和，“人人之独得，即公也”。

诗言志，非言意也。诗达情，非达欲也。……意有公，欲有大，大欲通乎志，公意准乎情。^①

王夫之对于理欲关系的讨论主要表现在对人的社会化需求的肯定上，“大欲通乎志”，“公意准乎情”。人们对于美色、美味的追求本是天经地义。大凡讲到“人欲”，讲到“饮食男女”，讲到“好货好色”，无疑都要落实到每一个活生生的个体身上，代表着每个生命个体的生活欲望。从这个角度上讲，人欲都是“有私”的，不存在“无私”的人欲。王夫之因此得出结论说，“人欲之各得”乃是“天理之大同”。只要满足共同的“人欲”，合乎共同的“人性”，就可以“善天下之大动”。因此，“以身任天下”的君子或统治者所应当遵循的“天理”，正是满足人们的物质欲望，让人们正常地进行生产、生活，“所谓天理，亦无非是要使天下人人皆得其欲的‘公欲’的代名词而已”^②。至此，我们可以看出，林安梧认为王夫之主张“公理”与“私欲”相对立的说法可以进一步商榷，因为王夫之对人之“私欲”持肯定态度。正如萧萐父、许苏民二位先生所指出的，王夫之所反对的“私欲”应当是损人利己、假公济私的“私欲”，以及以不合理或不正当手段所满足的“人欲”。从本段引文亦可看出王夫之《诗广传》论诗的独特性：“诗言志”，“诗达情”，这些仍然是诗歌美学维度的阐发，但在此基础上所展开的对理欲问题的讨论和说明已经掺杂了政治伦理的讨论维度。可以说，王夫之诗论思想的特色在于对诗歌诠释中的伦理维度予以高度重视，体现了其《诗广传》一书深受《诗大传》诗歌教化美学的深刻影响，这也是王夫之诗论的精微独到之处。

关于“公理”与“私欲”的问题，王夫之在《读四书大全说》与《四书训义》中也进行了具体的说明：

理尽则合人之欲，欲推则合天之理，于此可见人欲之各得，即天理之大同。^③

人之施诸己者不愿，则以此度彼，而知人之必不愿也，亦勿施焉。以我自爱之心而为爱人
之理，我与人同乎其情，则又同乎其道也。人欲之大公，则天理之至正矣。^④

“人欲之各得”的大公即是天理，要做到人欲之各得，就必须“于天理人情之上絜著个均平方正之矩，使一国率而由之”^⑤。对于统治者“纵其目于一色”、“纵其耳于一声”、“纵其心于一求”而造成“天下之群隐”、“天下之群声发”、“天下之群求塞”^⑥、为求一己之私而轻贱甚至剥夺民众日常欲望的满足的情形，王夫之果断地给予了无情的揭露与批判——“公欲”不是抽象的，而是以“人欲之各得”为前提，使得“天下之群色”显、“天下之群声”发、“天下之群求”得以满足，这才是符合天理的做法。这便是王夫之所要表达的“公欲即理”的思想。

综上所述，王夫之在这样几个层面上使用“欲”这一概念：如果欲是出于个体为满足自身利益的心机与利害计算的私欲，或“匹夫匹妇，欲速见小，习气之所流，类于公好公恶而非其实”的假“公欲”，王夫之就与其他宋明儒者一样，主张去欲消欲，以确立修身的基本途径；如果欲是在社会层面上的可推为公欲的、落实至每个生命个体的生存欲望，那么王夫之便以之等同于天理，并同时作为恕道的基础，作为推己及人的根据，以实现仁政和社会大同；如果欲泛指一般性的欲求，那么王夫之就重视人的正当欲望，主张理欲合一，并强调理对欲的节制作用，主张以理贯穿于功利事项。

三、取精用物，以理导欲——对禁欲与薄欲论的驳斥

如前所述，王夫之认为合乎天下人之基本需要的道理才称得上是“天理”，而天理“无非人情”，那么宋儒所一再强调的“天理”在这种语境中便成为了“绝己之意欲以徇天下”^⑦的非理之理。王夫之的理欲

①《诗广传》，载《船山全书》第3册，第325页。

②萧萐父、许苏民：《明清启蒙学术流变》，辽宁教育出版社1995年，第349页。

③《读四书大全说》，载《船山全书》第6册，第641页。

④《四书训义（上）》，载《船山全书》第7册，第136~137页。

⑤《读四书大全说》，载《船山全书》第6册，第439页。

⑥《诗广传》，载《船山全书》第3册，第439页。

⑦《四书训义》（下），载《船山全书》第8册，第120页。

合一论最具特色的一点是站在人的本性的立场上对以宋儒及以佛老为代表的各种禁欲与薄欲思想进行驳斥,提倡“以理导欲”。

奚以知人之终为禽兽也?遽而已矣。饮食男女之欲,人之大共也。共而别者,别之以度乎!君子舒焉,小人劬焉,禽兽驱焉;君子宁焉,小人营焉,禽兽奔焉。^①

欲乃人之本性,在这一点上人与禽兽并无区别,最重要的区别在于人能够做到使自身欲望得到理的规范和制约,禽兽则因受欲的支配,其一切行为均围绕满足自身欲望而开展。对美食、美色的欲求乃是“人之大共”,是所有人的共同特征之一,就连圣人、君子等道德上处于较高地位的人也不能完全摆脱个人对物质欲望与情感的满足。真正使得君子区别于小人、人类区别于禽兽的决定性因素在于“度”,即对欲望的节制。人的各种才能是在对天地之产“秩以其分”与对男女之欲“协与其安”的基础之上进行展开,人之为人、人性的丰富性与深刻性、免于与禽兽之性趋同的重要因素就在于此,而不是如禁欲论者所主张一味地对人的合理欲望围追堵截、封闭殆尽。

货色之好,性之情也。酒之使人好,情之感也。性之情者,情所有也。……人有需货之理而货应之,人有思色之道而色应之。与生俱兴,则与天地俱始矣。上古之未有酒,……孰为之乎?将无化机之必然者乎?^②

如前所述,货色之好本是人性的体现,人爱酒也是因为“人情之感”,酒对于人性的生成具有一定的增益作用,其出现从某种程度上讲亦是“化机之必然”。对于货、酒、色的欲求本就根植于继天成性的性之中,而人性又在后天“取精用物”的生命活动中形成,“内生而外成者,性也,流于情而尤性也”^③。酒、色、财等物质资料在人性生成过程中也起到了尤为重要的作用,货、色的产生本就是因为人有“需货之理”和“思色之道”,而此理此道是人与生俱来的,“与天地俱始”。从王夫之“性生日成”的理论出发,货、利等后天的物质资料与对本性欲望的满足正是人性生成所不可或缺的。正因如此,不能将人堕落与为恶的原因推诿给货、色、酒,并因“货导人以黷”而废货,因“色湛人以乱”而废色,因“酒兴人以迷”而废酒。

百物之精,文章之色,休嘉之气,两间之美也。……君子所以多取百物之精、以充其气、发其盛、而不慙也。^④

提倡禁欲者正是不懂得人性之生成有待于“取精而物”的道理,单方面扩大了物质资料对于人的消极作用,而忽视了其有助于人性生成成长养的积极方面,从而走向了禁欲的误区。人只有在“取百物之精”、不断与外物相交互的过程中才能使自身“充其气”、“发其盛”,从而完善自身人格。

瑟瑟焉取天物而择之,择之未精而厚其疑,触于物,值于躬,莫非斧斤之与榛棘,而心亦烦力亦惫矣。货且疑其伐善,色且疑其伐仁,将不遗余力以芟除之,而况于酒乎!故歌《宾之初筵》于酒座而不失其欢者,可与受命矣!^⑤

以此,王夫之通过强调“可与受命”、“命日受而性日生”,从人性论的角度对以佛老与宋明理学为代表的各种形式的禁欲论进行了有力的驳斥。物欲不可消除,同时也没有必要进行消除,物质生活对于每个活生生的人来说都是不可或缺的。王夫之在肯定人欲合理性的同时,亦强调“理”对人欲的节制和范导作用,即“以理导欲”,“别之以度”。相比较之下,当时禅宗的禁欲主义恰好缺乏这样一种能够“导欲”的“理”,以及“别之以度”之“度”,于是便出现了种种理论上的遁词,走向了处于另一极端的“以欲止欲”、“以淫止淫”、“以酒肆淫坊为菩萨道场”的纵欲主义,“正当的人欲没有得到肯定,反而为纵欲活动大开方便之门”^⑥,足见王夫之在肯定人欲合理性的基础之上提倡“以理导欲”思想的高明之处。

王夫之理欲思想更为精彩的地方在于,他不仅仅对禁欲论给予了有力的回击,同时也将批判的矛头

①《诗广传》,载《船山全书》第3册,第376页。

②《诗广传》,载《船山全书》第3册,第429页。

③《诗广传》,载《船山全书》第3册,第429页。

④《诗广传》,载《船山全书》第3册,第513页。

⑤《诗广传》,载《船山全书》第3册,第429页。

⑥萧萐父、许苏民:《王夫之评传》,第352页。

指向了薄欲论。世人皆以薄欲者为君子，但在王夫之看来未必如此。王夫之在《诗广传》中明确指出：

有澹而易足者焉，为君子易，非即君子也。为君子易，是以君子奖之。非即君子，是以君子尤弗尚之。奖其澹也，非奖其薄也，聊且者，薄之心也。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下也。^①

从个人修身的角度讲，淡泊可以明智，“嗜欲深者则天机浅”^②，不为物欲所累是成为君子的必要条件，但淡薄物欲者并不能直接与君子划上等号。从社会治理的角度讲，君子的淡薄也不等于对天下百姓需求的漠视即薄欲，尤其不等于丝毫不讲究物质生活而得过且过地“聊且”度日。王夫之的深刻之处在于，他指出薄欲者未必都是君子，因为薄欲者大多“薄于身以任天下”。真正的君子对待声色货利的态度不应如此，君子不薄于以身任天下，也就不薄于以身受天下。

君子亦讲求物质生活享受，如食必要求美味，色必要求美色等等。但这样的欲求也要受到理的限制，君子在讲求美味、美色时应当“慎为之”，在“以理导欲”的原则下，在不违反社会规范的前提下，在善尽其对于天下人的义务的同时，才应该得到与其贡献相应的物质享受。虽“厚用天下而不失其澹”^③，虽“澹用天下”亦不等于“欲其薄”，王夫之以此不仅与“薄欲论”者划清了界限，同时也使得人之为人的道德性与“以身任天下”的义务性得以彰显。

四、王夫之《诗广传》中的理欲观综论

王夫之所生活的明末清初是个社会错综复杂、阶级矛盾与民族矛盾交替更迭的时期，“这种特殊的社会环境导致了整个社会对个人与整体之间关系的再反思，在涉及人的社会需求与社会规范之间的关系到理欲观、情理观的思想领域，其评判标准亦发生变化”^④。

王夫之在继晚明李贽之后为人欲的合法性进行辩护的同时，进一步区分了“公欲”与“私欲”的不同。他直接将人欲看做是合理性代名词的“理”的基础，并且还超越了“食色，性也”所代表的自然人欲观，开始将人欲纳入社会需要的范畴进行考量，这不仅仅是他的理欲观相对于程朱理学理欲观的一大突破，也是思想史上的一次伟大进步。罗钦顺、王廷相等人对朱熹“气质之性”与“本然之性”的人性论进行了初步改造和批判，反映了这一时期思想的近代性萌芽。王夫之沿着他们的道路继续前进，主张理在欲中、理欲统一的人性论。以朱熹为代表的宋明儒者一方面承认“人欲之中自有天理”，同时又说理欲不两立，其原因正在于他们的理论未对人欲在不同层次上的意涵进行深入说明，这种混淆在一定程度上导致了伦理异化。王夫之充分肯定了人的自然本性、物质欲望的合理性，全面地讨论了理欲关系问题，从而实现了对朱熹人性理论在继承基础之上的超越。

从横向上来看，王夫之的理欲观与西方人文主义思想也有可沟通之处。许苏民先生在《王夫之与儒耶哲学对话》一文中认为，在这一时期的儒耶对话中，利玛窦明确提出了“理卑于人”的观点，这一观点动摇了中国古代纲常名教“天理”至上的思想，为中国早期启蒙学者批判“以理杀人”的伦理异化提供了思想依据。王夫之正是从这一观点出发提出了人民的福祉为政治至上原则的观点，也正是在这一基础之上认为“人欲之大公，即天理之至正”、“人欲之各得，即天理之大同”^⑤。笔者认为，王夫之的理欲观与利玛窦“理卑于人”的思想是否具有直接的承继关系仍然有进一步商榷的余地，有待相关文献的继续发掘和论证，但王夫之“天理寓于人欲”及对公、私欲的辨析已经反映出了其思想中的近代性因素，与西方人文主义与启蒙思想观点遥相契合，这一点是不可否认的。

吴根友教授在《明清哲学与中国现代哲学诸问题》中认为，明清时期的王夫之和戴震的理欲观实现了一种转向，即关注的核心问题不再是“有欲”、“无欲”，而是“有私”、“无私”，他们主张人在实现欲望的

①《诗广传》，载《船山全书》第3册，第374页。

②语见《庄子·大宗师》：“嗜欲深者天机浅，嗜欲浅者天机深”。

③《诗广传》，载《船山全书》第3册，第374页。

④吴根友：《中国现代价值观的初生历程》，武汉大学出版社2004年，第213页。

⑤许苏民：《王夫之与儒耶哲学对话》，载《武汉大学学报（人文科学版）》2012年第1期。

过程中做到“欲而无私”，而并非“无欲”^①。王夫之提出“理在欲中”的主张，肯定了人的自然欲望的合理性，尤其是广大人民的欲望的合理性。他强调理欲皆善的学说，认为“私欲之中、天理所寓”^②，“人欲之大公，即天理之至正”^③，“人欲之各得，即天理之大同”^④，反映出高度的人文主义精神和真切的现实关怀。最为难能可贵之处在于，他不仅对佛老“绝己之意欲以徇天下，推理之清刚以制天下”^⑤的禁欲思想予以痛斥，斥责“惩忿窒欲”的道德修养论是“灭情以息其生”的谬说，同时也强调道学君子的“薄欲”乃是“薄于以身任天下”，因而未必是真君子。不仅如此，王夫之还主张既要满足人们好货、好色、好酒的欲望，同时也要强调以理导欲，将理贯穿于各种功利事项之中。真正合理之欲应当是“天下之公欲”，也就是人人所不可无而必需的那部分物质欲望，如果能够做到人人独得，便是天理。他反对“贪养不已，驰逐物欲”^⑥，强调人们应当在人生的价值和意义问题上认识到精神追求的价值高于物质追求的价值，要将人从物欲的控制之中解放出来。

这便是王夫之的理欲论。他将理欲关系进行了重新整合，提倡理在欲中，无欲便无理。其理欲统一的人性论，具有两方面意义：从体的方面看，性(天理)不是脱离感情欲望而独立存在的僵化了的道德本体；从用的方面看，人欲也不能离开道德原则的指导。一方面，理存于欲中，以情欲行理；另一方面，以理制欲，欲从其理，反对物欲的放纵与流荡。这一点体现了王夫之哲学中的理性主义倾向^⑦。由此可见，王夫之对于天理人欲关系的思考是十分精微审慎的，这也是他“两端归于一”、“乾坤并建”的辩证思想应用于伦理领域的表现。而《诗广传》作为王夫之重要的诗经学著作，虽是在继承前人《诗经》诠释传统的基础之上论诗，但其在理欲关系问题方面却体现了明显的诗歌美学维度与政治伦理维度的掺杂和纠葛。王夫之本人对此或许并未有所发觉，也没有明确对这一诠释维度上的纠葛进行明确区分。这正是《诗广传》作为“广传”论诗的独特性，也是王夫之诗学思想的精微独到之处。

Heavenly Principles Exist in Human Desires:

On the Relationship between Human Desires and Heavenly Principles in Wang Fuchih's *Shih kuangchuan*

Wang Bo (Doctoral Candidate, Wuhan University)

Abstract: The relationship between human desires and heavenly principles is an important topic in the history of Chinese philosophy. In *Shih Kuangchuan*, Wang Fuchih demonstrated the reasonability of human desire by claiming his unique theory of human nature, differentiated the different notion of human desire, and then criticized the theory of abstinence of Buddhism, Lao Tze and the others by advocating the controlling function of heavenly principles upon human desire and the importance of utilizing the material matters. We can see the profound spirit of rational sense and humanism in his theory. Wang's theory of relationship between human desire and heavenly principles owns some similarities with humanism and enlightenment idea of modern West world.

Key words: heavenly principles; human desire; Wang Fuchih; *Shih kuangchuan*

● 作者简介: 王 博, 武汉大学哲学学院博士生; 湖北 武汉 430072。Email: wangbo3603017@sina.com。

● 责任编辑: 涂文迁

① 吴根友:《明清哲学与中国现代哲学诸问题》, 中华书局 2008 年, 第 112~114 页。

② 王夫之:《四书训义(下)》, 载《船山全书》第 8 册, 第 90 页。

③ 王夫之:《四书训义(上)》, 载《船山全书》第 7 册, 第 137 页。

④ 王夫之:《读四书大全说》, 载《船山全书》第 6 册, 第 641 页。

⑤ 王夫之:《四书训义(下)》, 载《船山全书》第 8 册, 第 120 页。

⑥ 王夫之:《张子正蒙注》, 载《船山全书》第 12 册, 第 137 页。

⑦ 蒙培元:《理学的演变——从朱熹到王夫之戴震》, 福建人民出版社 1984 年, 第 462 页。