

六经皆治欲

——中国古典学治欲的特点及展开

张昭炜

摘要 六经是中国传统文化的核心经典,六经皆治欲:《尚书》与《春秋》治欲体现在为政之正;《诗经》治欲体现在思无邪与引导欲望的合理释放与适度满足;《周易》治欲是针对深隐欲望的几占以及损益配合等;《礼经》之礼与《乐经》之乐联动,具有进与反之美。六经显示出中国古典学治欲资源的丰富,并且它们之间相互渗透,统一在各经皆礼、以礼治欲,表现为约束与温和释放欲望的对立统一。纵向展开,中国传统文化在前轴心时代、轴心时代、近世社会的治欲特点可表述为六经皆治欲、四书皆治欲、理学皆治欲,三者的发展既有连续性,亦各有时代特色。横向对比,中国古典学的六经治欲与禁欲主义、神秘主义对立,属于世俗化、人文化的治欲方案。伴随着全球世俗时代的到来,六经治欲的特色与优势愈加凸显。

关键词 六经皆治欲;以礼治欲;四书皆治欲;欲望治疗;中国古典学

中图分类号 G09;K203 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2025)01-0097-14

基金项目 教育部人文社会科学研究专项(23JD710027)

欲望是人类的基本属性,欲望的满足与约束是人类文化社会生活的基本问题。在人类认知及治疗欲望的进程中,中国古典学对于人类文明作出了卓越贡献,这不仅体现在文化层面,而且也体现在文化所影响的传统社会层面。中国传统社会曾经成为同时代人类繁盛的典范,并且长期保持人口生育的世界领先水平。扩大到国际视野,在轴心时代(Achsenzeit,约公元前800年到公元前200年)^{[1](P8)},古希腊的哲学既有理性思辨、热爱智慧的传统,也有灵魂治疗的技艺,促进人类繁盛,并以希腊化时期的治欲哲学最具有代表性。在玛莎·努斯鲍姆、皮埃尔·阿多等知名学者推动下,西方古典学的治欲哲学研究方兴未艾;而中国古典学的治欲研究尚处于起步阶段,亟待深入系统研究^[2],并在比较视野下考察历史同期中希古典学治欲的共性与中国传统文化治欲的成功经验,如促进人的繁盛、增强社会的活力、提高生育的水平等,以期服务于现代社会文化建设。

以六经切入中国传统文化的治欲,这还源于经的优先性与权威性。六经是中国传统文化中最古老、最权威的经典,参照西方古典学,中国古典学当以六经最具优先性与权威性,中国古典学也最能代表中国传统文化。孔子是轴心时代的大思想家,“仲尼祖述尧舜,宪章文武”(《中庸》),孔子集成三代文化,删述六经,奠基了中华文明的经典体系,也由此奠基了中国古典学。轴心时代的中华文明源于以三代为主的“前轴心时代”^①,六经是前轴心时代中国政治生活、礼乐文化、伦理哲学的历史总结,影响了轴心时代乃至近世中国。研究六经及历代诠释,有助于强化中华文明的连续性,有助于发掘中国古典学的价值。经的原初含义源于古人的生活经验,“经,织从丝也。”(《说文解字》)“从”就是“纵”,织布时纵向的经线在

^① 当前世界哲学的轴心时代研究以雅斯贝尔斯最具权威性,这里要注意以轴心时代分期中国文化的限制性。通常而言,孔子、老子是轴心时代中国最早的大哲学家,老子的准确出生年代难以考证,孔子出生于公元前551年,本文所言的“前轴心时代”是指孔子之前的时代,涵盖了公元前800年到公元前551年的轴心时代。西方古典学大约是公元前550年之后的古希腊、罗马时期。

先,然后穿梭横向的纬线,故经具有优先性。经具有权威性,“三极彝训,其书言经。经也者,恒久之至道,不刊之鸿教也。故象天地,效鬼神,参物序,制人纪”^[3](P28)。经是难以撼动的教化之法,是“至道”的载体,用以规范人伦政治秩序,故研究中国古典学的欲望认知及治疗,六经是根本。“经,径也。”(《广雅》卷五)六经是儒学之门径,是最基本、最权威、最正统的经典,“在中华文化系统中,堪称‘元典’的首推《易》《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》等‘六经’”。“这些典籍成书久远,又经由众手修订、筛选;虽然文字简约,却保存了大量社会史、思想史的原始资料,蕴含丰富”^[4](P6-7)。因此,由六经能够直接进入中国传统文化内核,这包括治疗欲望的历史经验,决定并深刻影响了近世社会,如“千圣本无心外诀,六经须拂镜中尘”^[5](P867)。尘指代欲望,六经的功用在于治欲,并以此指导伦理实践,研究六经治欲有利于发挥中国古典学的致用性等特点,展现传统文化的价值与活力。

一、六经治欲的特点及展开

六经治欲既有共性,亦各有特点。“六经皆治欲”是通称判断,判断词之后的属性为判断词前的名词全部拥有。治欲是六经共同的属性,如同六经皆经,“六经皆史也”^[6](P1)。六经治欲的属性侧重功能,功能的属性弱于经与史的性质属性。经、史、治欲,三者互通的基础在于六经是前轴心时代中国传统文化最权威的历史记录,这种包括欲望认知及治疗的历史记录。“六经皆治欲”亦属于特指判断,治欲属性在不同经典中亦有差异,如“《礼》以节人”,“《春秋》以义。”^[7](P3197)《礼经》节制约束欲望、《春秋》以义辨正邪。六经治欲各有特点,共同撑开中国古典学的治欲图景。为方便论述,下文从六经治欲的殊性开始,先分析六经治欲的多元性。

(一)《尚书》与《春秋》的政治性治欲

《尚书》与《春秋》均为史书,记录政事,其共性在于政治性治欲,在为政中贯彻治欲。“六经皆先王之政典也。”^[6](P1)政典是君王施政的纲领性文件。“《书》正以导之”^[8](P120),以治欲的角度解读,邪与正相对,邪相当于欲望,《尚书》之正便是将欲望之邪扶正,如《尚书·周书·洪范》:“无偏无陂,遵王之义。”“无偏无党,王道荡荡;无党无偏,王道平平。无反无侧,王道正直。”这亦可参考孔子所言的为政之“正”:季康子问为政,孔子告之曰:“政者,正也。”朱子集注:“未有己不正而能正人者”,“故孔子以是告之,欲康子以正自克”^[9](P138)。君王施政包括内圣与外王两个方面:一是正己的内圣之道。治疗或对治君王本人的欲望,树立道德典范,“其身正,不令而行。”(《论语·子路》)反之,“民不静,亦惟在王宫、邦君室。”(《尚书·周书·大诰》)君王正己的行实有专门史官记录:“动则左史书之,言则右史书之。”(《礼记·玉藻》)由此形成君王治欲的历史经验记录。三代君王的治欲境界为:“帝尧之谓钦明,帝舜之谓濬哲,文王之谓缉熙,太甲之谓明命,成王之谓光明。”^[10](P574)从帝尧的“钦 women 明”以至成王的“光明”,其境界均以“明”为总体特征。“明”代表治欲的完成,与欲望之暗对立。明与暗相当于德与欲、正与邪的二元对立。二是正人,治国以正的外王之道。君民共同参与,去邪存正,上行下效,治理国家。内圣与外王具有一致性,如《尚书·大禹谟》十六字心传既是尧舜禹外王施政的指导思想,亦包含内圣的正己,并对近世社会产生重要影响,“人心惟危’,人欲也。‘道心惟微’,天理也。”^[11](P126)尧舜禹十六字心传即是存天理、遏人欲,这是基于“理学皆治欲”的诠释进路。

《尚书》治欲在三代不尽相同,兹举三例如下:其一,夏代。据《尚书·虞夏书·五子之歌》:“太康尸位,以逸豫灭厥德,黎民咸贰。”“五子咸怨,述大禹之戒以作歌。”“训有之:内作色荒,外作禽荒,甘酒嗜音,峻宇雕墙。有一于此,未或不亡。”大禹约束欲望以正己,并且作为施政训诫。约束的欲望有色、酒、居住奢侈、狩猎、好音,这五种欲望与德对立。这五种欲望可以单独表现,也可以联动,相互增强,其中任何一种欲望的放纵都可能导致亡国,故约束欲望在政治中扮演重要角色。夏代约束欲望的历史经验还有从君王延及官员,据《尚书·虞夏书·胤征》:“惟时羲和颠覆厥德,沉乱于酒,畔官离次。”乃征讨之,以绝羲和之纵欲。羲和掌管时历,身居要职,却由嗜酒而丧德,故遭君王征讨惩罚。其二,商代。商代始于成汤约束

欲望,终于纣王放纵欲望,治欲的成败关乎国家兴亡,故是政治之大者。据《尚书·商书·汤诰》,“夏王灭德作威”,“天道福善祸淫,降灾于夏。”德与善一致,与淫欲相对,福善与祸淫相当于德与欲的二元对立。夏王纵欲导致灭德,灭德导致亡国,因此,德是成汤实现鼎革的基本条件。综合夏商的经验,《尚书》治欲特点一为:欲与德二元对立(相当于邪与正二元对立),随着德的崛起,君王的治欲亦表现为崇德。商代以神圣性的天作为终极依据,天是商代帝王治欲的神圣支撑,据《尚书·商书·汤诰》:“凡我造邦,无从匪彝,无即愆淫,各守尔典,以承天休。”“愆淫”指放纵欲望;“无即”是约束欲望,其终极诉求是“以承天休”,也就是迎合神圣之天的意志。商代治欲的工具开始规范化,彝、典相当于礼,以礼作为检验欲望是否放纵的尺度,以礼约束欲望。纣王纵欲,据《尚书·周书·泰誓》,“沉湎冒色,敢行暴虐”,“昵比罪人,淫酗肆虐”,“郊社不修,宗庙不享,作奇技淫巧以悦妇人。”类似于《五子之歌》的五种欲望,纣王之欲有色欲、酒欲,以及由欲望极度放纵导致的暴虐、肆虐,由此导致殷商亡国。其三,周代。纣王嗜酒败德,文王吸取纣王的教训,约束嗜酒的欲望:“惟天降命,肇我民,惟元祀。天降威,我民用大乱丧德,亦罔非酒惟行。越小、大邦用丧,亦罔非酒惟辜。文王诰教小子、有正,有事无彝酒。越庶国饮惟祀,德将无醉。惟曰我民迪小子惟土物爱,厥心臧。聪听祖考之彝训,越小大德,小子惟一。”(《尚书·周书·酒诰》)殷代遗民亦好酒,康叔监殷,故推行禁酒令以约束殷代遗民。康叔秉承文王之教,规定在祭祀等特殊情况下可以饮酒,但要保证“德将无醉”,将酒量限定在饮酒者承受的范围内,做到以德性驾驭酒的乱性。对比夏商两代,文王治欲具有诉诸于天命、天威的终极诉求,坚持欲与德的二元对立。综合商与周初政治,《尚书》治欲的特点二为:神圣性的天作为治欲的终极指导,天与德合,故崇德可得天命,方有政治的合法性,由此赋予德以神圣性意义。德性内化及崇德崛起之后,治欲由单独约束欲望发展出欲望约束与德性培养联动。据《尚书·周书·康诰》:“王曰:‘呜呼!封,敬哉!无作怨,勿用非谋、非彝。蔽时忱,丕则敏德,用康乃心,顾乃德,远乃猷。裕乃以民宁,不汝瑕殄。’”外在约束欲望,“无作怨”如同孔子为仲弓言仁的“在邦无怨,在家无怨”(《论语·颜渊》),“勿用非谋、非彝”如同孔子为颜回言仁的非礼勿视听言动(《论语·颜渊》);内在培养德性,表现为“用康乃心,顾乃德,远乃猷”。又据《尚书·周书·召诰》:“王其疾敬德”,“节性,惟日其迈。王敬所作,不可不敬德”。节性为外在约束欲望,用于治理殷人;敬德为周人培养德性,用于成就王道。内在德性培养与外在欲望约束两个方向协同促进,联合治欲。

以正治欲同样反映在《春秋》中,据孟子所言:“世衰道微,邪说暴行有作,臣弑其君者有之,子弑其父者有之。孔子惧,作《春秋》。《春秋》,天子之事也。”(《孟子·滕文公下》)“邪说暴行”可视作欲望的张扬;“臣弑其君者有之,子弑其父者有之”是极度病态的欲望,丧失了人之为人的基本道德准则,由此沦为禽兽。要治疗欲望的病症,需要重新树立道德伦理规范:“圣人初恐人人于禽兽也,故于《春秋》之法极谨严。”^[11](P43)据此,《春秋》治欲的特点为:对于嗜欲张扬已经导致的混乱秩序,可通过树立礼法标准以治疗。孔子作《春秋》厘正混乱,并达到了预期效果:“孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。”(《孟子·滕文公下》)“《春秋》大旨在‘诛心’。”^[10](P655)所诛之心即为欲望导致的邪心。从后世儒学返观,“天理人欲,莫明辨于《春秋》。圣人教人清人欲,复天理,莫深切于《春秋》。”^[12](P28)《春秋》确立礼法的准则在近世儒学发展成宋明理学倡导的理,其治欲方式为存理灭欲,法或理相当于《尚书》之正,参照王阳明之论:“以言其诚伪邪正之辨焉,则谓之《春秋》”;“求之吾心诚伪邪正而时辨焉,所以尊《春秋》也。”^[5](P284)《春秋》还原到心学,便是辨别心之诚与伪(正与邪)。从欲与德的二元对立来看,伪、邪均相当于欲,诚、正、理相当于德,“而宋以来之言理欲也,徒以为正邪之辨而已矣”^[13](P8),《春秋》治欲辨正邪,正为法、为理,邪为欲,《春秋》尊崇法与理,讨伐欲,这是基于理与欲的二元对立,由此亦可发展出“理学皆治欲”。

(二)《诗经》与《周易》治欲的心学特征

《尚书》《春秋》重在史学,《诗经》亦有史学特征,“古无经史之分,《诗》《书》《春秋》皆史也”^[14](P469),经与史互通互证,《诗经》的风、雅、颂可视作前轴心时代中国社会各阶层的历史记录:风主要在民间社会,颂为王庭贵族,雅居于二者之间,并与《乐经》相通。因此,《诗经》亦不乏《尚书》与《春秋》的治欲特

点,如《诗经·大雅·抑》“敬慎威仪,维民之则”、《诗经·大雅·文王》“聿修厥德,克配上帝”、《诗经·大雅·维天之命》“文王之德之纯”等,体现出《尚书》治欲的第一、二个特点。“《诗》曰:‘民之质矣,日用饮食。’《记》曰:‘饮食男女,人之大欲存焉。’圣人治天下,体民之情,遂民之欲,而王道备。”^[13](P9-10)政治王道必须正视作为人类文化社会生活基本问题的欲望,以满足人的生存需求作为政治首务,在此方面,《诗经》《礼经》与《尚书》一致。“遂民之欲”是满足民众的欲望,以此使得民众具有获得感、幸福感,这是王道的基本保障,惟有如此,才能保持社会的活力与繁盛。

孔子揭橥《诗经》治欲的特征:“子曰:‘《诗》三百,一言以蔽之,曰思无邪。’”(《论语·为政》)“邪”可视为过度欲望,如同《春秋》所要诛杀的欲望;“无邪”代表欲望治疗后的无欲状态,如同《尚书》之“正”。故可以说《诗经》治欲追求思虑的正、无邪,“《诗》之大旨在‘思无邪’”^[10](P654)。“思无邪”相当于《春秋》诛杀欲望导致的邪心,据此,《诗经》治欲的特点一为:从思虑上削弱或诛杀欲望,追求思无邪。有鉴于《诗经》与《尚书》《春秋》治欲追求的目标一致,故可以将诗应用于为政,“子曰:‘诵《诗》三百,授之以政,不达;使于四方,不能专对;虽多,亦奚以为?’”(《论语·子路》)《诗经》具有《尚书》以正治欲的特点,追求为政通达,亦是欲望之邪归于正的经典。较之于《尚书》的政教,诗教更侧重兴发人心,故更易与内圣相通。“治《六经》必自《诗》始。古之人十三颂《诗》,盖《诗》吟咏情性,感发志意,中和之音在是焉。人之不明,血气蔽之耳。《诗》能导情性而开血气”^[14](P467-468)。据此,《诗经》治欲的特点二为:引导欲望的合理释放与适度满足。其表现有“导情性”与“开血气”,遵循欲望生发的特性,引导其合理释放,甚至还有满足欲望的生机,如“《国风》之好色也,《传》曰:‘盈其欲而不愆其止。’”(《荀子·大略》)在这种治欲方式中,正确把握欲望释放的尺度很重要,这个尺度即是礼,宋明理学抽象为理,因此,欲望的合理释放指符合礼或理的规范。欲望在礼的范围内合理表达,并与乐教的“中和之音”相接,这亦是《诗经》与《乐经》相通之处。《诗经》包含丰富的治欲资源,《人谱》为宋明理学治欲的集大成之作,《人谱诗箴》以诗歌颂之,据汪维诚序言串讲《诗经》的治欲篇章:“即以兴观群怨之诗言之,‘相在尔室,不愧屋漏。无曰不显,莫余公观。’此非即《人谱》体独知几之旨乎?威仪之当敬慎而令嘉也,咏歌者不一而足,陈常时夏,即放勋之教焉。他如缉熙以言勤学,攻错以言取善,圭玷以戒话言,号呶以戒酒失,并驱以刺便捷,硕鼠以刺贪残,蜉蝣以讥奢华”,“至于郑卫之诗,世咸以为志淫而声靡矣,然而学修进益有训,‘秉心塞渊’有训。《鸡鸣》,肃帷闼也;《相鼠》,飭礼仪也;《终风》,悼谗浪也;《子衿》,讥挑达也。”“总之风登《淇澳》,雅载《抑》戒《宾筵》,皆所以悔过进德而成其为睿。”^[15](P314-315)从串讲可以看出,《诗经》治欲形式多样,内容丰富,举例如下:“相在尔室,不愧屋漏”为《中庸》引用,成为轴心时代以及近世儒学慎独治欲的重要指导思想,由此发展出证人要旨的“凛闲居以体独”^[15](P9)。“缉熙勤学”指《诗经·周颂·敬之》,“维予小子,不聪敬止?日就月将,学有缉熙于光明”,以此承接《尚书》中德之明与欲之暗的二元对立;“《相鼠》,飭礼仪也”指《诗经·邶风·相鼠》,“相鼠有皮,人而无仪。人而无仪,不死何为?”“相鼠有体,人而无礼。人而无礼,胡不遄死?”由此《诗经》与《礼经》治欲相通,如《礼记·玉藻》之九容。《诗经》有三篇涉及关卫武公修身治欲:“风登《淇澳》”指《诗经·卫风·淇澳》,言卫武公修身有成^[16];“圭玷以戒话言”,“雅载《抑》戒《宾筵》”,据《诗经·大雅·抑》“白圭之玷,尚可磨也;斯言之玷,不可为也”,言语之过失如同白圭之玷,需要戒慎。《抑》为戒慎,《诗经·小雅·宾之初筵》为不慎,一正一反:正者当引以为学习典范,反者当戒慎防范。

《周易》源于三代巫史传统,原为卜筮之书,占卜吉凶;以此用于治欲,吉为善,凶为恶,《周易》转为占卜善恶,也就是判别德与欲,尤其是在尚未显现的隐微处。据《系辞上》,“圣人以此洗心,退藏于密。”洗心即是清除心内的欲望,乃至退藏于密,其治欲可深入到欲望显性表达之前,这相当于中医的“治未病”。据《系辞下》:“子曰:‘颜氏之子,其殆庶几乎?有不善未尝不知,知之未尝复行也。’”由此引申:“且夫六经首《易》……古之善占者莫如颜子,颜子有不善未尝不知,知之未尝复行,此几占也。唯几占则由《复》可以至《乾》,此所谓吉之先见者也,言有吉无凶也。使家国天下而皆以几占,则岂复有乱且亡哉?此《易》大旨也。”^[10](P654)应用《周易》占卜,警觉欲望的端倪,将欲望消除在萌芽中,可治疗尚处于几微端

倪的欲望。《周易》治欲还可有效防范欲望的反复作用,通过几占判定欲望,相当于知,不让欲望表现为行,据《系辞下》,“《易》曰‘不远复,无祇悔,元吉。’”能够做到“不远复”,几微之欲不复行,显化之欲不贰过,就不会后悔,相当于从根源处消除深层欲望,故治欲更为根本彻底。据此,《周易》治欲的特点为:以欲望的清除为目标,研判并治疗欲望的端倪,且防范欲望的反复。《周易》追求的占卜结果是“有吉无凶”,应用于治欲,便是善存欲去。结合《尚书》治欲的第二个特点的欲与德二元对立,《周易》治欲表现为欲与善(凶与吉)的二元对立,欲望之凶的消除意味着善之吉的充盈,这是作为卜筮之书的《周易》治欲大旨,由此可发展出理学治欲的“卜动念以知几”^[15](P10)。

《周易》治欲有损益两个方向,且两个方向各有两种类型。首先来看损的方向,据《损》卦象辞“山下有泽,损,君子以惩忿窒欲”。惩忿窒欲总体属于约束欲望,如同《尚书》《春秋》治欲,并由此分出惩忿与窒欲两种类型:“‘惩忿’如救火,‘窒欲’如防水。”“惩忿如摧山,窒欲如填壑。”^[17](P2231-2232)忿如火,火表现欲望的张扬荡肆,惩忿相当于救火;欲如水,水表现欲望的陷溺成瘾,窒欲相当于防水。摧山与填壑之喻基于《损》卦的兑(泽)下艮(山)上,“山泽为损,激于忿象山之高,必惩创之;溺于欲象泽之深,必窒塞之,此用损之大者也。”^[18](P162)忿如大山之高,这类欲望要摧毁;欲如沼泽之深陷,这类欲望需要填塞,停止陷溺。再看益的方向,据《益》卦象辞:“风雷,益。君子以见善则迁,有过则改。”其中包含过与善的二元对立,相当于《尚书》治欲特点一的欲与德二元对立,由此分出改过与迁善两种类型的治欲:对于欲望已经形成的过失,要勇于改正;对于善,要敢于迁移,增强向善的动力。“风雷为益,迁善象风之烈,则德日长;改过象雷之迅,则恶日消,此用益之大者也。”^[18](P162)改过之象如迅雷,表现出道德主体对于过、恶去除的坚决与果敢;迁善之象如烈风,迅速勇猛,表现出道德主体对于善的强烈渴望。总体来看,两种类型都是协同增效,且两个方向亦构成协同增效的作用,由此表现出两个方向两种类型治欲的合力。

(三)《礼经》与《乐经》的进反治欲

《尚书》与《春秋》的政治性治欲具体实现形式是礼乐,“是故先王之制礼乐,人为之节。”(《礼记·乐记》)王道政治节制欲望主要通过礼乐,并以礼为主。《礼经》包括《周礼》《仪礼》《礼记》,“经礼三百,《周礼》是也;曲礼三千,《仪礼》是也……故《礼记》自孔子著称。《太史公书》曰:‘《礼记》自孔子’者,世称《三礼》”^[19](P99)。按照历史顺序,《周礼》为王道,最早;《仪礼》为士则,较晚;《礼记》重哲学思想,最晚。礼的形式多样,如周礼十二教,“一曰以祀礼教敬,则民不苟。二曰以阳礼教让,则民不争。”(《周礼·地官·大司徒》)祭祀之礼具有神圣性,以此可对接《尚书》治欲的特点二,衍生出持敬的治欲方案;规范之礼用于治国,通过乡射礼、乡饮酒适度节制欲望,避免欲望的无序释放,属于外王之道,“淫则昏乱,民失其性,是故为礼以奉之。”(《左传·昭公二十五年》)“司徒修六礼以节民性”,“齐八政以防淫”;“六礼:冠、昏、丧、祭、乡、相见。”“八政:饮食、衣服、事为、异别、度、量、数、制。”(《礼记·王制》)节与防均为礼对欲望的约束性治疗,并将约束规范化、制度化,自生婚至丧老,可谓是面面俱到,贯穿到中国人传统生活的各种场景,由此显示出中国古典学世俗性治欲的特色。

作为规范化、制度化的礼,其治欲特点首先是约束欲望,如《尚书》体现的君王自我约束以及对于官员的约束,并扩展到社会各阶层。礼为欲望表达划定红线,凡是越过红线的欲望,须加以约束;在礼的红线内,适度保留欲望,允许欲望的温和释放,“九曰以度教节,则民知足。”(《周礼·地官·大司徒》)以礼养人,“以息六养万民。”(《周礼·地官·大司徒》)万民由欲望获得生机,“为温慈惠和,以效天之殖生长育”(《左传·昭公二十五年》)。据此,《礼经》治欲的特点一为:以礼治欲表现为规范约束欲望与温和释放欲望的综合运用。由于综合运用规范约束与温和释放欲望,故不至于走向禁欲与纵欲两个极端。据荀子所论:“人生而有欲”,“先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求。使欲必不穷乎物,物必不屈于欲,两者相待而长。是礼之所起。”(《荀子·礼论》)通过礼防范节制欲望导致的混乱,这属于规范约束欲望;养人之欲、给人之求,这属于温和释放欲望。又据欧阳修所论:“其文为制度,皆因民以为节,而为之大防而已。人目好五色,为制文物采章以昭之;耳乐和声,为制金石丝竹以道之;体安尊严,为制冕弁衣裳以

服之。又惧其佚而过制也,因为之节。”^[20](P1588)以色欲为例,以礼治欲既有制度大防的约束节制,又能通过文物采章满足目好五色的欲望,从而总体表现为规范约束欲望与温和释放欲望的综合运用。

与礼相配的是乐,六经中以礼乐为主题的经典分别是《礼经》与失传的《乐经》。《乐经》具有《礼经》治欲的特点,应用于广泛的生活场景:“先王之制礼乐也,非以极口腹耳目之欲也,将以教民平好恶而反人道之正也。”(《礼记·乐记》)制礼作乐追求人道之正,相通于《尚书》正人之正,人道之正包含了欲望的温和释放;并以人道之正约束口腹耳目欲望的放纵。又据《礼记·乐记》:“君子乐得其道,小人乐得其欲。以道制欲,则乐而不乱;以欲忘道,则惑而不乐。”郑玄注:“道,谓仁义也。欲,谓邪淫也。”^[21](P498)仁义之道即是德,与邪淫之欲相对,这相当于《尚书》治欲的特点一。《乐经》治欲也综合运用约束欲望与温和释放欲望:约束欲望以追求人道之正,防范人心被欲望之邪侵蚀,相通于《尚书》与《春秋》的治欲;温和释放表现“乐得其欲”,尤其适用于民众,君子可以进一步崇德求道。

礼与乐治欲联动:“乐由中出,礼自外作。乐由中出,故静;礼自外作,故文。”(《礼记·乐记》)通过礼的“由外向内”与乐的“由内向外”两种方式共同作用,双向夹击欲望,协同增效。又据《礼记·乐记》:“乐也者,动于内者也。礼也者,动于外者也。故礼主其减,乐主其盈。礼减而进,以进为文;乐盈而反,以反为文。”郑玄注:“文,犹美也,善也。”^[21](P512-513)礼与乐均以善或美为追求目标,基于各自的特点,两者的实现方式各异。“愚谓礼动于外而接于人者,以撙节退让为敬,故主其减。乐动于内而发于己者,以欣喜欢爱为和,故主其盈。减则恐其烦苦而易倦,故以进为美,严而用之以和也。盈则恐其流宕而不止,故以反为美,和而济之以节也。”^[22](P1031)礼表现为抑制欲望的持敬,故退让,要减,但是,以礼治欲容易受制于烦琐的形式,由此产生烦苦厌倦,缺乏内在的生发力,因此,要通过内在的生发之“进”来弥补持敬的缺陷;同理,乐表现为生发性,故盈进,但是,乐和之盈容易荡佚,流宕而不止,缺乏外在的约束力,因此,要通过外在的约束之“反”来弥补乐的缺陷。在礼与乐吸取对方特征时,呈现出两种美:以礼治欲表现为减中有进,以进为美;以乐治欲表现为盈中有反,以反为美。这两种美交融,礼中有乐之美,乐中有礼之美,共同组成相反相成的美。礼与乐在更迭中实现独自发展与平衡发展,从而总体上深入治欲。综上,礼与乐治欲的特点分别为:

礼——由外向内——特征为减——以“进”弥补减的缺陷——以进为美;

乐——由内向外——特征为盈——以“反”弥补盈的缺陷——以反为美。

礼与乐治欲,可分别借助对方来弥补其缺陷。据此,《礼经》与《乐经》治欲的特点为:礼是由外向内治疗,以进为美;乐是由内向外治疗,以反为美,两者联动使用,可起到协同促进作用,综合进与反之美。

二、“六经皆治欲”的特点及共性

在以上分析六经殊性的基础上,进一步归纳共性,并分三步分析六经治欲的特点:第一,六经治欲的特点及类别间的相互渗透;第二,六经治欲的共性,统合各类;第三,六经治欲的内在对立统一。

(一) 六经治欲的特点

综合以上所论六经治欲,结合各经的特点,分成三类,三类之间亦多有渗透:

第一类是《尚书》与《春秋》的政治性治欲,以政求正,政具体化为礼制,这在后世诠释中亦有呼应:“伏生以礼说《书》,毛公以礼说《诗》,左氏以礼说《春秋》,《公羊》、《谷梁》亦皆言礼”^[23](P317)。《尚书》与《春秋》侧重于治疗显见欲望,尤其是已经表达出来,且伤害到国家政治之正的欲望。《尚书》治欲特点一为:欲与德二元对立(相当于邪与正二元对立),随着德的崛起,君王治欲亦表现为崇德。《尚书》治欲的特点二为:神圣性的天作为治欲的终极指导,天与德合,故崇德可得天命,方有政治的合法性,由此赋予德以神圣性意义。德性内化及崇德崛起之后,治欲由单独约束欲望发展为约束欲望与德性培养联动。这里要注意与德对立的欲并不是所有的欲望,欲有两种:一是基本的欲望,这种欲望包括饮食男女的基本需求,可称之为底层欲望。底层欲望是人类生机的展现,“天地之大德曰生”(《系辞下》),因此,德性首先

要满足天地的大德,服务于生生。维系生机的底层欲望与德性一致,故这种欲望与德性不构成对立关系。二是僭越德性的欲望。这种欲望与德性构成二元对立关系,且欲望对德性僭越愈多,其伤害德性也愈大,也就是二元对立愈加明显。欲望对德性的伤害与对立亦体现在《春秋》治欲的特点:对于嗜欲张扬已经导致的混乱秩序,可通过树立礼法标准以治疗。综合《尚书》与《春秋》治欲的特点,可以说礼是两经治欲的基本依据,这个依据的界定与树立在具体治疗欲望实践中显得尤为重要。

第二类是《诗经》与《周易》的以心治欲,侧重于内圣。《尚书》《春秋》侧重于显见欲望的治疗,而《诗经》《周易》侧重于深层欲望的治疗,尤其是隐微的欲望。参照《尚书》治欲特点的邪与正二元对立;《诗经》治欲的特点一为:从思虑上削弱或诛杀欲望,追求思无邪,相当于邪思与正思的二元对立,邪思沾染欲望,正思符合德性,故治欲须清除沾染欲望的邪思,以恢复正思。有鉴于《尚书》与《诗经》二元对立的相似性,两者可以在治欲实践中联动互补,形成外与内、显见与隐微欲望的综合治疗。在后世儒学发展中,有毛公以礼说《诗经》的诠释进路;《尚书》亦有治疗内化、隐微欲望的进路,“《书》之大旨则首‘精一执中’。”“不杂则可以不二而能执中,其后建中建极之训皆不出此,此《书》大旨也。”^[10](P654)按此,《尚书》要旨在于十六字心传,“惟精惟一”是通过治欲消解二元对立:二元对立表现为杂与二,杂与二为心沾染欲望,为邪,为邪思;精与一为纯德,没有欲望沾染。十六字心传既能作为外王的国家政治纲领,为尧舜禹所传承,服务于政治性治欲;又能作为个人内圣修身治心的治欲。《周易》治欲亦有内化的特点:以欲望的清除为目标,研判并治疗欲望的端倪,且防范欲望的反复。这相当于《春秋》治欲的内化,且《周易》与《春秋》可以互补联动。《春秋》治疗嗜欲张扬导致的混乱秩序,相当于治疗已经形成的欲望;而《周易》治疗尚未形成或处于形成过程中的欲望。两者的内在一致性与联动性表现为“《易》袭《春秋》,《春秋》律《易》”^[8](P120),如《周易》的几占亦体现在《春秋左传》记述的占卜,这不仅可以用于国家政治祭祀战争的预测与抉择,而且亦可用于治欲。

第三类是《礼经》与《乐经》的进反治欲。《礼经》《乐经》治欲的特点为:礼是由外向内,以进为文;乐是由内向外,以反为文,两者综合运用,可起到协同促进的作用。礼乐可以形成综合互补的治欲方案,且呈现进与反配合之美。《乐经》治欲的特点相通于《诗经》治欲的特点二:引导欲望的合理释放与适度满足。六经中《诗经》与《乐经》关联密切,两者都适度保留、释放欲望。欲望的释放与约束相统一,从而既能促进人的活力,又能符合社会生活的规范。“特别是《诗》(后代始用《诗经》的说法),在西周春秋的礼乐文化体系和礼乐文明制度中更享有明确的突出地位”,“这些古代的政治文献,以及宫廷、宗庙、民间的诗歌,在礼乐文化中一变而成为经典的素材,依靠历史性的权威而确定了自己的经典地位。”^[24](P178)《诗经》与《礼经》《乐经》互通互补,“可以总结为是诗礼乐三者互相关连的活动”^[25](P4)。

在以上六经三类相渗透的基础上,还有更进一步渗透互补,“伏羲至纯厚,作《易》八卦。尧舜之盛,《尚书》载之,礼乐作焉。汤武之隆,诗人歌之。《春秋》采善贬恶,推三代之德,褒周室,非独刺讥而已也”^[7](P3299)。《周易》在六经中最为古老深远,为史为政为礼为乐,由此派生《尚书》《春秋》《礼经》《乐经》,是政教、礼乐之教的源头;《尚书》载尧舜汤文武周公之政,以正治欲,制礼作乐,由此《尚书》为《礼经》《乐经》之本;赞颂汤武的诗歌保存在《诗经》,由此《尚书》与《诗经》相呼应。《春秋》承接《尚书》,从而实现中华文明的历史性连续。“《书》正以导之,而《诗》风以兴之,《礼》以中宰之,而《乐》以和节之。”^[8](P120)《尚书》崇尚为政以正,这是基于君王治国的政治理念,这种理念向下贯彻执行,还要借助于《诗经》,故《诗经》风以兴之,从而营造全社会参与治欲的氛围。风、雅、颂可视作不同社会阶层的历史记录与总结,据《大序》:“故变《风》发乎情,止乎礼义。发乎情,民之性也;止乎礼义,先王之泽也。是以一国之事,系一人之本,谓之《风》;言天下之事,形四方之风,谓之《雅》。雅者,正也,言王政之所由废兴也。政有小大,故有《小雅》焉,有《大雅》焉。”朱子注释:“礼义者,性之德也。”“《小雅》皆王政之小事。《大雅》则言王政之大体也。”^[26](P345)与《尚书》《春秋》的政治性治欲类似,《诗经》之《雅》为正,政与正互释,故《雅》言王政的兴废,亦是贯彻了《尚书》《春秋》的政治性治欲,且分解为《小雅》之小政与《大雅》之大政两种类型。从

《风》的治疗手段来看,“发乎情”是维护欲望的释放,这是欲望优先的进路,以此呵护民之性,也就是优先满足民众欲望;“止乎礼义”是君王垂范的外王政治,以礼约束欲望。朱子将礼解释为性之德,相当于以《诗经》贯通《尚书》治欲特点二的崇德,且与欲望约束相联动。

综上,“六经皆治欲”是发挥每一经治欲的特点,共同服务于六经治欲的共性。由于治欲是伦理实践,故六经皆治欲不仅要明理,而且更重要的是行,向切身转化,“若发强弩,必当穿微而中的。若讯重囚,棒棒见血而得情。”^[14](P469)唯有如此,才能显示出六经的致用性,激活古典学的现代价值。

(二) 六经以礼治欲的共性

六经具有以礼治欲的共性,这基于六经皆礼:“六经之文,皆有礼在其中;六经之义,亦以礼为尤重。”^[27](P356)以礼治欲体现出三代文化的普遍性,因此,以礼治欲可以贯通《尚书》《春秋》《周易》《诗经》。基于六经皆礼,“六经皆治欲”可以派生出以礼治欲,将欲望约束在礼的红线内,在礼的红线内,欲望能够适度满足,从而保持政治生活的活力。以礼治欲表现为欲望的规范性约束与欲望的温和释放相统一,并可以扩展至以礼乐治欲,如上文所论:礼的重点是由外向内约束欲望;乐的重点是由内向外消除欲望,礼乐可以联动治欲。

首先来看《尚书》与《春秋》的以礼治欲。“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。”“礼,上下之纪,天地之经纬也,民之所以生也,是以先王尚之。”(《左传·昭公二十五年》)礼为上下定纲纪,是中国传统社会的基本政治生活法则。礼向上通天,“国之大事,在祀与戎。”(《左传·成公十三年》)祭祀之礼是国家政治之首务,由此可推出《尚书》《春秋》皆礼、皆治欲,“故《春秋》者,礼义之大宗也。”^[7](P3298)礼向下通地,关乎民生,满足民众的欲望是政治生活的基础,故君王崇尚以礼治欲。荀子指出:“学恶乎始?恶乎终?曰:其数则始乎诵经,终乎读礼”,“为之,人也;舍之,禽兽也。”(《荀子·解蔽》)为学始于诵经,经是门径、正路;终于读礼,礼是指向、归宿。循礼之正路而行,以礼节欲,则为人;背礼之正路而行,纵欲无礼,则为禽兽。礼对欲望的道德约束弱于法,却具有法的规范性,从而既能约束欲望,又能适度保留欲望,保留欲望有利于激活道德主体,并以此展开王道政治:“礼节民心,乐和民声,政以行之,刑以防之,礼乐刑政,四达而不悖,则王道备矣。”(《礼记·乐记》)礼节制民心之欲,刑可视作礼的延伸,刑节制欲望更为规范,更有刚性与执行力,尤其适用于对治放纵的欲望。乐之和释放欲望,故和民声,并与礼之节相配合,以此追求约束欲望与释放欲望的统一,将礼乐治欲贯彻到王道政治。

礼的内化、功夫化形式为敬,“礼者,殊事合敬者也。”(《礼记·乐记》)以礼合敬的特点在于治欲的内在约束性、防范性,这相通于洪范九畴的第二畴“敬用五事”:^[28]“五事:一曰貌,二曰言,三曰视,四曰听,五曰思。貌曰恭,言曰从,视曰明,听曰聪,思曰睿。恭作肃,从作义,明作哲,聪作谋,睿作圣。”(《尚书·周书·洪范》)尽管礼与敬的指向一致,但敬比规范性的礼约束欲望更为内在,以貌为例,貌曰恭,恭作肃:“貌”诠释为“容仪”,“恭”诠释为“严恪”;“肃”诠释为“心敬”。^[28](P188)联合串讲,便是外在容仪之貌的严恪与内在之心的肃敬。“礼自外作”,郑玄注:“敬在貌也。”^[21](P487)由貌扩展,撑开整体的修身:“貌总身也,口言之,目视之,耳听之,心虑之。人主始于敬身,终通万事。此五事,为天下之本也。”^[28](P188-189)“敬用五事”亦是围绕“敬”字展开,以敬修身包括了对口目耳心的全面约束。“敬者何?君子所以直内也,言五事之本,在人心而已。”^[29](P1124)由此可以说外在礼的约束与内在心的道德涵养一致,这相通于《尚书》治欲的特点一。“《礼》之大旨在‘毋不敬’。”^[10](P654)由此亦可推出《尚书》与《礼经》皆礼,皆体现出以敬治欲的特点。

《周易》体现出以礼治欲的特点,据《乾凿度》云“故《易》者,所以继天地、理人伦而明王道。”《白虎通》云:“于是伏羲仰观象于天,俯察法于地,因夫妇,正五行,始定人道,画八卦,以治天下。”皮锡瑞承此而言,“画卦之功,首在厚君民之别,故曰:‘上天下泽,履。君子以辨上下,定民志。’”^[27](P3-5)。《周易》的政治性源于伏羲,早于记载尧舜禹的《尚书》,故其政治之正更为深厚悠久,其治欲视野是天地秩序,依循天地秩序构建人伦秩序,人伦秩序表现为礼,由此可通以礼治欲。礼之上下指君王与民众,全社会成员共

同参与治欲。以《履》《谦》二卦为例，据《系辞下》“《履》以和行，《谦》以制礼”：“且君子之行大矣，而待礼以和。”“谦者，礼之所自起；礼者，行之所自成也，故君子不可以不知《履》。”^[29](P1159)《履》以辨上下而定礼，以和行，相当于《礼经》与《乐经》的礼乐治欲联动。据《序卦传》，《谦》卦承接《大有》，“有大者不可以盈，故受之以《谦》”。在物质生活丰富的条件下，君子不应纵欲骄奢，而应如《大有》象辞所言“君子以遏恶扬善，顺天休命”，由此，礼起源于“遏恶扬善”，相当于黜欲崇德，承接神圣的天命，并以此“制礼”。由上可推出《周易》皆礼，体现以礼治欲。

《诗经》具有以礼治欲的特点。“《诗》恰如《春秋》。《春秋》皆乱世之事，而圣人一切裁之以天理。”^[17](P664)《诗经》体现《春秋》之正，以正抵制邪，其理学支撑是存天理，灭人欲，在理学产生之前，表现为以礼治欲。“言天下之事，形四方之风，谓之雅。雅者，正也，正言其事，言王政之所由废兴”，“天心布声，《周颂》也。谨守礼法，《鲁颂》也。天威大声，《商颂》也”^[19](P74)。风言天下之事，为民情风俗之集成，当然也包括《礼经》与《乐经》的礼乐，由此展开全社会的治欲，将这些资源聚拢，以正成雅，形成为政的王道；再将王道升华成颂，在颂中以政治的威严震慑欲望，以谨严的礼法约束欲望。由此引申：“古诗之作，有天下焉，有一国焉，有神明焉。观天下而成者，人不得而私也；体一国而成者，众不得而违也；会神明而成者，物不得而欺也。不私焉，《雅》著矣；不违焉，《风》一矣；不欺焉，《颂》明矣。”^[20](P1807-1808)如同《诗经》的雅之正分大小，颂亦有三：向上相通于神圣性的天威，相当于《尚书》治欲特点二的以天作为治欲的终极指导，此是《商颂》的殷商神圣性传统；向下落实为世俗性的礼法遵守，这是周公礼乐制度世俗化完成的传统，因其封于鲁国，故《鲁颂》最显；在上下之间，便是从神圣到世俗过渡或联接的“天心布声”，这是周初《周颂》的传统。《诗经》具有观天下的宏大视野，一己不能容其私，私可视为个人欲望的诉求，《诗经》之雅具有对于私欲的天然免疫力，《诗经》之风符合政治之正，亦具有欲望治疗的诉求；在神圣性层次，如《诗大序》所言：“《颂》者，美道德之形容，以其成功告于神明。”这相当于道德之盛美广受赞誉，神明的终极诉求相当于《尚书》治欲的特点二，以神圣性的天作为治欲的终极指导。反方向来看，“王道废，《诗》不作焉。”^[20](P1808)《诗经》与王道共存亡，由此显示出君王治欲与民众治欲互生，亦体现出《诗经》与《尚书》《春秋》《周易》共同追求王道为政之正。

《礼经》与《乐经》最能直接体现以礼治欲的特点。在《乐经》失传的情况下，基于礼乐治欲的联动，以礼治欲可以代表礼乐治欲，《礼经》可部分弥补《乐经》失传的缺憾，故《礼经》与《乐经》皆可视为以礼治欲。“《礼》者，法之大分、类之纲纪也，故学至乎礼而止矣。夫是之谓道德之极。”（《荀子·劝学》）作为法之大分与类之纲纪的礼具有节制欲望的天然属性，“夫礼禁乱之所由生，犹坊止水之所自来也。”“故礼之教化也微，其止邪也于未形，使人日徙善远罪而不自知也。是以先王隆之也。”（《礼记·经解》）礼既可用于治疗已经形成的欲望，也可以用于清除尚未形成的欲望，这相通于《周易》治欲的特点。礼是六经的一贯思想，故学至乎礼而止。《诗经》《尚书》《礼经》《周易》《春秋》《乐经》可视为治疗欲望的六个方面，荀子以《礼经》作为六经的终极指向，相当于揭示出六经皆以礼治欲。以“六经皆治欲”为基点，结合“六经皆礼”的传统，亦可推出六经的共性为“以礼治欲”。

从促进人类繁盛的主题来看，以礼治欲维护民生，是国家政治与生活的基础，这个基础需要满足民众的基本生存需求，这些需求包括饮食男女的欲望：只有饮食之欲的满足，人类才能得以生存；只有男女之欲的满足，人类才能得以繁衍。因此，礼划定欲望的红线，亦是服务于国家政治与生活的基础，六经的多元性可视为从不同角度夯实这一基础。从国家治理的角度来看，礼允许“发乎情”的欲望表达与释放，维护国家的生机，欲望表达与释放“止乎礼义”，正是基于礼对于欲望的约束，使得民众形成规范的秩序，得以维系人类生育繁衍的良好生态。随着儒学的发展及佛教禁欲的刺激，崇尚道德的儒学对于欲望的约束逐步加强：在轴心时代，孔子倡导克己复礼，以礼约束视听言动，礼的约束从规范的制度内化为视听言动；在近世社会，理学将礼超越到抽象的理，以理约束的欲望更加强化与内化。随着近世理学上升为国家意识形态，理学家倡导的以理遏欲由君子修身推广到全民治欲，这要求提高全民道德标准，导致欲

望约束加强,同时也削弱了国家政治社会对于欲望温和释放带来的生机与活力,甚至异化为“以理杀人”,伤害到民众基本生存需求的基础。当然,理学内部亦有重视情欲、甚至放纵欲望的进路,并与反理学思潮有合流趋势,比如晚明泰州学派一系的罗汝芳、汤显祖、李贽等。

(三) 六经治欲的对立统一

综上所述六经治欲的特点,可归纳出三种对立统一:第一种,神圣性与世俗性的对立统一。六经治欲的思想背景为前轴心时代,此时人类还未走出神本主义,故六经治欲具有神圣性色彩,如《尚书》以神圣性的天作为治欲的终极指导,天与德合,故崇德可得天命,方有政治的合法性,由此赋予德以神圣性意义。三代治欲的神圣性源于上帝,随着人文精神的崛起,上帝转化成天,天具有了神圣性;天进一步转化为德,德亦具有了神圣性,故崇德具有合天与上帝的神圣性指向,这在轴心时代由孟子发展出天爵、大体等。治欲转向崇德,标志着中国古典学走出了神本主义,进入世俗化阶段。在世俗化阶段,治欲主要表现为《尚书》的欲与德二元对立,随着德的崛起,君王治欲亦表现为崇德。到轴心时代,君王的崇德世俗化为君子的尊德。因此,即使在近世社会,君子之德仍具有超越性的特征,乃至具有神圣性的终极诉求。第二种,欲望的约束与适度释放的对立统一。以礼治欲表现为规范约束欲望与温和释放欲望的综合运用,这在六经中具有普遍性。这还可延伸至《礼经》与《乐经》的治欲:礼是由外向内,以进为文;乐是由内向外,以反为文,两者综合运用,可起到协同促进的作用。从外王之道来看,“以五礼防万民之伪而教之中,以六乐防万民之情而教之和。”(《周礼·地官·大司徒》)礼中乐和,礼对于欲望的约束有助于公共秩序的形成与德性的提升,乐对于欲望的温和释放有助于提升社会活力与促进人的繁盛,两者在促进国家治理中形成合力,温和治欲。这还可以进一步延伸至《春秋》与《诗经》的治欲:《春秋》约束欲望,对于嗜欲张扬已经导致的混乱秩序,通过树立礼法标准以治疗;《诗经》温和释放欲望,引导欲望的合理释放与适度满足。第三种,显性欲望与隐性欲望的对立统一。世俗性的治欲只要求显性欲望的约束,而在神圣性治欲中,上帝的临在要求治欲者不仅要心无邪思,毋不敬,而且要求欲望的彻底清除,惟有欲望清除彻底,才可以克配神圣的上帝,如《诗经·周颂·维天之命》“维天之命,於穆不已。於乎不显,文王之德之纯!”《周易》的几占治欲传统亦源于神圣性,故擅长治疗隐性的欲望,研判并治疗欲望的端倪。随着上帝退场,世俗化的治欲并不要求民众治疗隐性欲望,治疗显性欲望体现在广为流传的《诗经》,从思虑上引导欲望,削弱乃至清除过度的欲望,追求心无邪思的状态。从显隐的一致性来看,隐性欲望的成功研判与治疗决定了显性欲望的清除,显性欲望的治疗有助于隐性欲望的治疗。

三、“六经皆治欲”的纵横展开

“六经皆治欲”集中概括了前轴心时代中国古典学治欲的特点,由此可以更进一步纵横展开:以前轴心时代为起点,纵向展开轴心时代、近世社会;以前轴心时代的中华文明为基点,横向对比其他文明的治欲。纵横展开有利于显示中国古典学“六经皆治欲”的特质。

首先看纵向展开。中国前轴心时代的文化奠基了轴心时代的文化,乃至奠基了近世社会的文化,这相当于“六经皆治欲”奠基了“四书皆治欲”,乃至奠基了“理学皆治欲”,三者分别代表了中国传统文化三个重要阶段治欲的基本特征。“六经皆治欲”基于儒学最核心的六经体系,具有优先性与权威性,其他阶段的治欲都源于六经的奠基。在轴心时代,尽管孔子从周,但不能回到礼崩乐坏之前,由此孔子将治欲内化为“克己复礼”,从上古君王的治国之正、制礼作乐转向文化哲学思考,从治理国家的“君道”转向师徒教学相长的“师教”,从周代社会群体性的礼转向个体的人格修养。“孔子谓老聃曰:‘丘治《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》六经,自以为久矣,孰知其故矣。’”(《庄子·天运》)在久治六经过程中,孔子深究其理,熟知其故,并将六经转化到日常教学,其言行录形成《论语》,其私淑者孟子的思想及言行体现在《孟子》,加之传统观点的孔子弟子曾子作《大学》、孔子之孙子思作《中庸》,四书均可视作孔门之学,是孔子删述六经的延续。孔子删述六经,其言行思想及后学思想一以贯之,据此,“六经皆治欲”亦可推出“四

书皆治欲”。从“六经皆治欲”推出“四书皆治欲”，这还可以借助六经与四书的阶梯关系：“《四子》，《六经》之阶梯；《近思录》，《四子》之阶梯。”^[17](P3206)阶梯之喻主要指理解的难度，六经比四书(四子)难读，需要借助四书进阶六经。由各阶梯拾级而上，四书与六经追求的目标一致，亦可说两者治欲的基本精神一致。随着四书在近世社会的崛起，亦有四书为阶梯之始终，“先秦三代之书，《六经》、《语》、《孟》为大。”“世人往往以《语》、《孟》为问学之始，而不知《语》、《孟》，圣贤之成终者，所谓‘博学而详说之，将以反说约’者也。”^[14](P467)由此可发展出六经与四书为博与约的关系，这可视为六经体系的繁难与四书体系的简易，繁难须博学，由此显示出前轴心时代的六经体系的博大，也显示出六经体系在近世社会传播的困难；而相对简约的四书体系则更容易学习与传播，更容易与理学结合。

宋明理学以四书为经典，在“四书皆治欲”基础上，亦可推出中国近世社会的“理学皆治欲”。这依然可以借助阶梯之喻，“《近思录》，《四子》之阶梯”。《近思录》是朱熹与吕祖谦选编的周敦颐、张载、程颢、程颐、邵雍等宋代理学家的代表语录，代指理学；明代的白沙学、阳明学、蕺山学亦属于理学传统。据此，“《近思录》，《四子》之阶梯”可以表述为“宋明理学，四子之阶梯”。换言之，宋明理学展开的基础是四书，“四书皆治欲”可推出“理学皆治欲”。从前轴心时代、轴心时代的具体的、特殊的“礼”发展到宋明理学的抽象的、一般的“理”，这种发展进程反映了中国传统文化从具体到抽象、从特殊到一般的思想进路。这种发展既显示出中国传统文化连续性与一贯性，如礼与理互释，也反映出中国传统文化认知欲望的深化、抽象化程度提升与内在突破。从具体的、规范的礼作为防范欲望的红线，到无形的理约束人心，治欲的内化趋势也伴随着治欲程度的加深。宋明理学的基本观点认为天理与人欲对立，这继承了《尚书》的德与欲二元对立传统。从正向来看，宋明理学是存天理之学；反向来看，宋明理学也是遏人欲的治欲之学。这一观点可赋予四书以治欲的诠释进路，其源亦可追溯至六经，“灭天理而穷人欲者也。”(《礼记·乐记》)乃至以此贯通《尚书》与《论语》：“孔子所谓‘克己复礼’”，“《书》曰‘人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中’：圣贤千言万语，只是教人明天理，灭人欲。”^[17](P254)这是以宋明理学的存理灭欲贯通理学、四书与六经。当然，三个时代亦有明显差异，前轴心时代、轴心时代以礼节制或约束欲望，在约束与节制中适度保留欲望，包含着欲望的温和释放；而近世儒学更倾向于理与欲的两战，治欲追求彻底战胜欲望、消灭欲望，这显然受到隋唐佛教禁欲主义的影响或刺激。当然，以上阶梯之喻也有其限制性，比如近世儒学治欲主要依赖理，相当于六经治欲的以礼独行，这使得六经的礼乐联动进反之美被削弱；又如礼与理以约束欲望为主，由此使得近世儒学约束性欲望单极发展，而六经中温和释放欲望的乐教、诗教传统渐趋势微，以上均显示出六经与理学治欲的差异。

再看横向对比。“六经皆治欲”代表了前轴心时代中国古典学治欲的经验积累与总结，其中以礼治欲是中华文明的特色，是区别于其他文明治欲的主要标志。从世界文明视域考量中华文明的治欲，需注意以下三点：

第一，以礼治欲的温和与禁欲主义、神秘主义的极端相对立。“六经皆治欲”的特色表现为对于礼的依靠，礼的制定源于国家意志，较早实现了从神圣性到世俗化的转型。前轴心时代的中国古典学对于欲望采取了较为温和的态度，礼为欲望划出红线，在礼的红线内，欲望可以自由表达，故礼对欲望的约束较为温和，不至于陷溺到禁欲主义。对比与六经同时代的其他文明，印度宗教崇尚出世的禁欲，“它与中国的情形恰成极为强烈的对比：在世界上曾经出现过的宗教伦理中，它是那些无论在理论上或实践上都采取最彻底现世否定态度的类型之发源地。与这种态度相对应的‘技术’，也是在印度发展到最高的程度。”^[30](P449)这里的技术相当于治欲的技艺，印度宗教对于现世的彻底否定导向禁欲，这与中国古典学的世俗化治欲差异显著。犹太教发展神秘论以及关联的冥想，神秘论与西方宗教的禁欲作为对立的两极，再结合入世与出世，形成四种欲望治疗的形态，分别是：入世的禁欲与出世的冥想对立；出世的禁欲与出世的冥想对立^[30](P452)。前轴心时代中国古典学的治欲不仅与彻底的禁欲对立，与神秘的冥想亦对立，不属于上述四种欲望治疗形态的任何一种，而是一种温和的、人文化的治欲方案，由此显示出中国

古典学在世界文化宗教中的独特性,并可用作制衡极端的治欲。通过礼约束、节制欲望,可以有效防范纵欲享乐,礼适度保留欲望,以礼养人,由此不至于倒向禁欲,禁欲与纵欲可以统一在以礼治欲。

第二,以礼治欲的世俗性与宗教性对立。由于礼的规范性、清晰性与可操作性强,礼的践行者无须追问礼的来源、超越性的依据,只须遵循约定俗成的礼,因此,以礼治欲有据可依,便于践行,符合中国世俗社会的特征,且与西方宗教性的出世差异显著。基督教等西方宗教诋毁欲望,视欲望为罪恶,“治欲的另一种胜利根源于将罪排除在欲望的范畴之外,这种罪在一定程度上会被归为获罪者的疾病”,“通过治疗得到解放”^[31](P633)。六经治欲并不诋毁欲望,而是赞颂或维护底层欲望带来的生机,允许欲望在礼的范围内温和释放,故无须摆脱欲望,亦不需原罪。中国发达的礼乐文明有利于世俗社会共同体形成,从而使得礼的践行者相互带动,形成礼仪之邦的世俗共同体。中国的以礼治欲可以在与其他文明对比中找到知音,比如古希腊社会:“祭祀是崇拜的中心环节,是在家庭或国家中的所有层次上的集体生活必不可少的一部分。祭祀说明了在城邦希腊中宗教和社会的紧密联系。祭祀的功能并不是让祭献者和参加仪式者脱离他们的家庭、国家的团体,脱离日常活动和他们自己的人的世界。恰恰相反,祭祀是要把他们安置在各自合适的位置上和所需要的形式之中,使他们依照诸神主宰的世界秩序与人间的存在融合。这是马克斯·韦伯所说的‘世间的’宗教,按希腊文词义是‘政治’宗教。”^[32](P52)与中国古典文明的祭祀之礼相比,希腊古典文明与中国古典文明的一致性明显大于差异性,中希传统文化的祭祀之礼都是以服务世俗社会为主,以此突出两者都属于“世间的”文化,而不是像古希伯来文明、古印度文明那样属于“出世间的”宗教。在世俗性之礼方面,中希文明可以找到共同的对话基础。

第三,以礼治欲的特殊性与一般性对立统一。世界各地的人风俗习惯不同,不同的风俗习惯势必反映到制礼作乐中,中国礼乐的制定具有特殊性,尤其适用于中国文化的传统。前轴心时代的中国礼乐文明峰值出现在周代,比如周礼中的春官、夏官、秋官、冬官是基于北温带春夏秋冬四季分明的特征,这显然不适用于热带、寒带等地带的文明;又如学制,“乐正崇四术,立四教,顺先王诗书礼乐以造士。春秋教以礼乐,冬夏教以诗书。”(《礼记·王制》)中国乐教的九声四气歌法中的四气摹仿春夏秋冬的四气流行^[33](P201-202);中国的婚礼、丧礼、宗族祭祀、兄弟姐妹之礼等都受到中国风俗习惯的影响。周代之礼迎合了当时的宗法社会,且周初之礼在上帝与祖先之间互通,比如文王既能小心翼翼昭示上帝,又能尊奉祭祀祖先,显示出敬天与法祖的统一,法祖显然具有特殊性。在现代文明中,随着全球化进程的加速,这些特殊性的习俗也渐趋削弱。麦金太尔比较儒学之礼与亚里士多德伦理学后指出:“对礼的强调,究竟是因为礼的实践性在普遍意义上是高尚道德所必需,还是只是一种特殊历史时空下的社会实践形式,只是西周礼乐宗法结构的历史印记?如果是后者,那么这种对礼的关注就只是一种地方性的历史文化现象,是特殊的文化实践,是‘纯粹的地方性历史性的东西’,而非‘具有普遍意义、要求普遍遵循的东西’。”^[34](P282)如果将礼作为“特殊历史时空下的社会实践形式”,那么在现代社会,礼的生成土壤已经被严重侵蚀,周代礼乐显然不符合现代社会的需求,也难以在现代社会中产生重大影响,若执古以用今,甚至会出现严重的负面效应:“生乎生乎今之世,反古之道。如此者,灾及其身者也。”(《中庸》)因此,如何在继承中国人类风俗习惯的特殊性基础上,将礼乐文明在现代社会中与时偕行的表达,参与现代世界文明进程,是中国古典学发展面临的巨大挑战。

治欲的论证与实践需要依赖特殊的时空背景,不仅中国古典学如此,希腊古典学亦是如此:“治疗论证自始至终都是具体的”,“我们就必须把这些哲学学说置于其历史和文化环境中”,“唯有如此,才能对这些哲学学说必须提供的东西获得一个完整看法,因为在它们所提供的东西中,最为核心的就是它们对具体事情的丰富回应,而如果我们用一种没有时间性且过于抽象的方式来刻绘它们的事业,那个核心的东西就会变得模糊不清”^[35](P42)。这种具体事情的丰富回应在中国古典学表现得更加明显,例如孔子回答弟子问仁,孔子所言之仁需要结合提问者的性格、背景以及特定的情况等,我们固然可以脱离这些历史和文化环境抽象出仁的道德本体,但在抽象过程中,仁的具体性与特殊性的应用场景反而模糊了。

综合麦金太尔与努斯鲍姆的论述,在治欲及审美的具体实践中,一方面需要从特殊的时空背景中抽象出一般性规律,另一方面也有抽象的风险,需要还原到具体的历史和文化背景中去考虑治欲的特殊性。这两方面既是矛盾的,不能兼顾,常会顾此失彼;但又是统一的,共同服务于道德实践。中国古典学的治欲要向现代化转型,从中国走向世界,必须要抽象出一般规律,但同时也要兼顾在抽象时将内核舍弃的风险,且忽视礼的具体应用场景,将使得中国古典学治欲的现代化面临更严峻挑战。“以礼为例,把亚里士多德与儒家相互对立、否定,这种方法显然是一种一元论的文化观。世界上的不同文化必然有所差异,不同文明的道德理论亦然。”^[34](P283)由此引申,世界不同文化传统的治欲方案必然有所差异,这种差异也能够显示出中国道德伦理的特色。正如中医与西医治疗疾病的理论与方法不同,两者最终可以通过治疗疾病的效果来衡量比较。同样,针对人类复杂的欲望,中西文明贡献了各具特色的治疗方案,方案的有效性还取决于治疗理论的建设与经验的积累。正如中医更强调治疗的系统性、全体性,在治疗未病方面具有优势;西医更强调治疗的解剖性、局部深入等方面,在治疗已发之病方面具有优势。在治疗欲望时,中国传统文化可以发挥其治疗隐性的、未发的欲望等方面的优势,西方文化可以发挥在治疗显性的、已发的欲望等方面的优势,中西联手,将更有利于综合治疗人类的欲望。从中国传统文化的主体性而言,可以在继承中国古典学治欲的优势基础上,充分吸收西方文化中的理性精神、系统性理论,推进中国古典学治欲的发展。

综合以上三点,第一点显示出中国前轴心时代治欲的总特点,这一特点表现为温和的治欲,符合礼乐中和的精神。前轴心时代的“以礼治欲”发生在中国文化受到佛教禁欲主义冲击之前,既能维持人类的繁盛,满足欲望的释放,又能节制僭越礼的欲望,维护社会的稳定。第二点显示出中国前轴心时代以礼治欲的世俗化总特征,以礼治欲的可操作性强,执行力强,在当今世俗化时代的大趋势之下,这一特点显示出中国古典学适应世俗社会的显著优势。第三点的对立统一显示出中国古典学走向世界的必由之路,既要坚守中国礼乐文明的特殊性,还要在世界哲学视域下反思中国古典学治欲的一般性,以此促进中国传统文化治欲对于世界文化发展作出重要贡献。

参考文献

- [1] 卡尔·雅斯贝尔斯. 论历史的起源与目标. 李雪涛译. 上海: 华东师范大学出版社, 2018.
- [2] 张昭炜. 哲学、功夫与治欲——世界哲学视域下中国哲学的特质及贡献. 孔学堂, 2024, (2).
- [3] 刘勰. 文心雕龙. 文心雕龙校注. 黄叔琳注. 北京: 中华书局, 2011.
- [4] 冯天瑜. 中华元典精神. 上海: 上海人民出版社, 2014.
- [5] 王守仁. 王阳明全集. 上海: 上海古籍出版社, 2011.
- [6] 章学诚. 文史通义校注. 叶瑛校注. 北京: 中华书局, 2014.
- [7] 司马迁. 史记. 北京: 中华书局, 1982.
- [8] 方以智. 易余(外一种). 上海: 上海古籍出版, 2024.
- [9] 朱熹. 四书章句集注. 北京: 中华书局, 2016.
- [10] 胡直. 胡直集. 上海: 上海古籍出版社, 2020.
- [11] 程颢、程颐. 二程集. 北京: 中华书局, 2004.
- [12] 胡宏. 胡宏集. 北京: 中华书局, 1987.
- [13] 戴震. 孟子字义疏证. 北京: 中华书局, 1982.
- [14] 刘因. 刘因集. 北京: 人民出版社, 2017.
- [15] 刘宗周. 人谱. 北京: 中华书局, 2024.
- [16] 张昭炜. 儒学修身的特质及审美——以《诗经·卫风·淇澳》为中心的讨论. 哲学动态, 2023, (7).
- [17] 朱熹. 朱子语类. 北京: 中华书局, 2020.
- [18] 叶采. 近思录集解. 北京: 中华书局, 2017.
- [19] 钱基博. 经学通志. 桂林: 广西师范大学出版社, 2009.

- [20] 欧阳修. 欧阳修诗文集校笺. 洪本健校笺. 上海: 上海古籍出版社, 2009.
- [21] 郑玄. 礼记注. 北京: 中华书局, 2021.
- [22] 孙希旦. 礼记集解. 北京: 中华书局, 1989.
- [23] 曹元弼. 礼经学. 北京: 北京大学出版社, 2024.
- [24] 陈来. 古代思想文化的世界: 春秋时代的宗教、伦理与社会思想. 北京: 北京大学出版社, 2017.
- [25] 徐复观. 中国经学史的基础. 台北: 学生书局, 2004.
- [26] 朱熹. 朱子全书第 1 册. 上海: 上海古籍出版社, 合肥: 安徽教育出版社, 2002.
- [27] 皮锡瑞. 经学通论. 北京: 中华书局, 2018.
- [28] 孔颖达. 尚书正义 十三经注疏. 上海: 上海古籍出版社, 1997.
- [29] 王安石. 王安石文集第 3 册. 北京: 中华书局, 2021.
- [30] 马克斯·韦伯. 宗教社会学 宗教与世界. 康乐、简惠美译, 桂林: 广西师范大学出版社, 2011.
- [31] Charles Taylor. *A Secular Age*. MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2018.
- [32] 让-皮埃尔·韦尔南. 古希腊的神话与宗教. 杜小真译. 北京: 商务印书馆, 2021.
- [33] 张昭炜. 中国儒学缄默维度. 北京: 中国社会科学出版社, 2020.
- [34] 陈来. 儒学美德论. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2019.
- [35] 玛莎·努斯鲍姆. 欲望的治疗: 希腊化时期的伦理理论与实践. 徐向东、陈玮译. 北京: 北京大学出版社, 2018.

Liu Jing Are Related to the Therapy of Desire

Characteristics and Development of Therapy of Desire in Chinese Classics

Zhang Zhaowei (Chinese Academy of Social Sciences)

Abstract As the core classics in Chinese traditional culture, *Liu Jing* (the Six Classics) are related to the therapy of desire. The therapy of desire is manifested in governing by integrity in *Shang Shu* (the Book of Documents) and *Chun Qiu* (Spring and Autumn Annals), pure thought and moderate release of desire under guidance in *Shi Jing* (the Book of Songs), and the cure of hidden desires and the linkage of gains and losses in *Zhou Yi* (the Book of Changes); moreover, propriety in *Li Jing* (the Book of Propriety) interplays with music in *Yue Jing* (the Book of Music), taking on the beauty of being both explicit and implicit. *Liu Jing* reflect the abundance in resources of therapy of desire in Chinese classics; mutually penetrating, they are all about propriety and the therapy of desire through propriety, which is presented as the unity of opposites between restraint of desire and moderate release. Diachronically, the therapy of desire in Chinese traditional culture in the pre-axial age, axial age, and modern society is represented respectively by *Liu Jing*, *Si Shu* (the Four Books), and Neo-Confucianism, which develop with continuity and their respective characteristics of the times. Synchronically, the therapy of desire in *Liu Jing* of Chinese Classics, with secular and humanistic traits, contradicts with those in asceticism and mysticism. With the advent of global secular age, the features and advantages of the therapy of desire in *Liu Jing* has become ever more prominent.

Key words *Liu Jing* are related to the therapy of desire; the therapy of desire through propriety; *Si Shu* are related to the therapy of desire; the therapy of desire; Chinese Classics

■ 作者简介 张昭炜, 中国社会科学院世界宗教研究所教授, 北京 100872。

■ 责任编辑 桂 莉