

# “心之所同然”：戴震的“人性论”与实践解释学

干春松

---

---

**摘要：**戴震对程朱理欲论的批评建立在他对经典的重新解释基础上。他反对理欲对立，认为欲望和情感这些人类生养的基本需要，是理解人和人性的关键，他由此来阐发他关切民生和百姓疾苦的理论志向。戴震的思想具有浓厚的社会批判和启蒙色彩，对戴震思想的理解可以丰富我们对清代考据学之义理特性的认识。

**关键词：**戴震 理欲 人性 实践解释学

作者干春松，北京大学哲学系、儒学研究院教授（北京 100871）。

---

---

戴震对于“心之所同然”的解释对于理解他的思想是一个枢纽性的观念，他在《孟子字义疏证》“理”中说：“心之所同然就是理和义，未能达到人心之同然的，只是‘意见’而已。何以称之为‘心之所同然’呢？戴震提出的标准是当有一个人说了之后，天下万世都赞同，并能以此作为评判和裁断的标准。而杂有私心之人必然会有所遮蔽，由此而形成的看法只能称之为‘意见’。最为可怕的就是蔽之深而导致将‘意见’奉为‘理义’。所以，戴震给他的学术追求所定的目标是如何揭示那些被‘理义’所包装的‘意见’”<sup>[1]267</sup>。

这种解释角度的转变具有巨大的思想史意义，即戴震开始思考抽象的道德原则和具体的道德行为之间的关系。当我们以道德原则来规范我们的行为的时候，会遮蔽具体个体的不同处境和情感需求。那么，如何让道德原则增进人们的幸福感而不是抑制人的情感去符合道德原则呢？戴震认为有些人借助道德原则来使之成为压制人们满足基本生活需求的借口，这是需要改变的。戴震所锚定的目标是宋儒对于“欲”的态度，宋儒将欲望理解为人性的对立面，进而认为道德修养是对欲望的克制。戴震通过对先秦人性论的“字义”解释，提出了“欲”之正当性，强调

---

基金项目：国家社会科学基金重大委托项目“文明史视野下的‘中国认同’建构”（15@ZH015）；国家社会科学基金重大项目“近现代中国价值观念史”（18ZDA020）。

对民众欲望的肯定并不与道德修养对立,而是对于民众正当生活的肯定,从而开启了清代乃至近代思想的一种重要的反思传统的路径。

如果我们将解释学理解为一种实践哲学,戴震对于宋儒的批判和对于人性的重新解释具有强烈的实践指向,那么他立足于训诂的解释学也可以称之为实践解释学,这很大程度上构成了“徽派”解释学的内在特征。这种实践解释学强调任何解释原则的确定必然要导向社会批判和社会重建,而非单纯的个人学术志向。章太炎在评价戴震的学术精神时说,明清以来的皇帝经常口诵程朱之言,而行法家之酷法,借助儒家之服制而推行的连坐法等都成为制裁百姓的依据。戴震出身卑微,深察百姓之苦,著《孟子字义疏证》《原善》等书,强调死于法可救,死于理则不可救。<sup>[2]121-122</sup>章太炎所要表彰的就是戴学的实践性。

章太炎认为戴震之解释具有民本意识,百姓之欲望和日常生活,本为圣王所关切,到后世却被认为是猥鄙之事,戴震关切民众之欲望和情感,正可理解为其为民之呼吁。章太炎并认为,当西方价值观传入之际,有人将戴震肯定人欲之说与鼓吹消费主义之论并提,这是对戴震的根本性误解<sup>[2]122</sup>。章太炎对戴震的评价秉持了同情地理解的态度,也为我们在这个消费时代如何理解戴震对人的本质的解释提供了复杂的角度。本文就试图从戴震的实践解释学来理解戴震思想的时代意义。

### 一、文字训诂与典章制度的结合:戴震的实践解释学

清代初期,官方思想依然以程朱为正宗,然在学风上,则受顾炎武之影响甚多。顾炎武曾批评明代士人高谈心性、醉心科举制艺,其危害甚至超过焚书坑儒,所以提倡尊经以救世。

不过,在清代初期的高压政治下,学者倡言救世的空间被压制,故而以通经新古为风尚的汉学随之而起。按钱穆先生的说法,无论是基于阳明后学而对朱子的质疑,还是阎若璩等人基于尊朱而进行的对于古文尚书的辨析,殊途同归地让人们认识到宋学与古代经籍之间的差异<sup>[3]346</sup>,从而引发蔑弃唐宋回归汉儒的新的学术风气,并形成了以惠栋为代表的吴派和以戴震为代表的皖派考据学。因地域和学术渊源的差异,惠栋和戴震对于朱子的态度有所不同,但尊汉抑宋则是全然一致的。

戴震在其三十五岁之后,在扬州盘桓约四年,其学术取向与惠栋有所接近,这从他在惠栋去世之后所写《题惠定宇先生授经图》可证。在文中,他说,有人说汉代经学重视“故训”,宋代经学重视“理义”,然这种看法是不能理解的,如果可以舍弃经典而凭自己的想象来阐发圣人之理义,必然会是凿空之论。“求之古经而遗文垂绝,今古悬隔也,然后求之故训。故训明则古经明,古经明则贤人圣人之理义明,而我心之所同然者,乃因之而明。”<sup>[1]214</sup>戴震又说,圣贤的理义并非悬置,而是存于典章制度。所以,他又强调只有参稽古代的典章制度,才会对经典理义的理解有所依据。将故训和理义分别对待,那么就会使双方都产生理解上的错误。

当然惠栋和戴震也并非全然一致,有人说惠栋之学求古,而戴震之论尚是。但究其根源,不求古无以求是<sup>[3]350</sup>。不过,惠栋和戴震之间的差异并不妨碍他们有共同的所指,即他们对于宋

明儒者经典解释方式的批评。

在近代以来的戴震研究者中,戴震立足于文字训诂结合典章制度来理解儒家之道的方式被视为符合科学精神的实证方法<sup>[4]164</sup>。

戴震虽批评宋明儒者的学问路径和天理观念,但与同时代的考证学家所不同的是,他是通过精深的文字考据工夫以及对于典章制度的了解来建构他自己的义理系统。所以,他不拒绝进行义理阐发,认为最理想的学问途径是理义和制数相结合。

古今学问之途,其大致有三:或事于理义,或事于制数,或事于文章。事于文章者,等而未者也。……圣人之道,在六经。汉儒得其制数,失其义理;宋儒得其义理,失其制数。<sup>[1]189</sup>

虽说在戴震这里,事于文章被视为等而未者,但他所担心的是华丽辞藻下对道与本的忽视。戴震所说的“制数”包括典章制度和历法、结构等用以理解典章制度的“工具性”知识。他认为儒家之政治理想如果不能落实到具体的政治制度和礼制秩序,就会变成蹈虚、凿空之论。

循着顾炎武以来的路径,戴震认为要避免凿空之论,就要从六经出发,由文字语言来体察古代圣贤的心志。他说“经之至者,道也;所以明道者,其词也;所以成词者,未有能外小学文字者也。由文字以通乎语言,由语言以通乎古圣贤之心志。”<sup>[1]192</sup>对于经典解释,最为通常的途径就是由文字到概念,并扩展到对价值世界的体察。然而在宋明时代,尤其是陆王学派,特别强调“价值先在”的“本心”,由此,六经就会成为解释者的注脚,这客观上会导致学者轻视经典文本的风气。同样的意思也可见于戴震的《与是仲明论学书》,该文有一个潜在的对话者就是以陆王为代表的忽视文本、注重体认的解释者。戴震强调文本路径,李畅然说,戴震强调“经之至者道也”,这“使经学诠释的逻辑预设得以显题化,揭示了经学诠释始于文本认知、终于道德义理的过程,暗示了戴震专取‘通经求道’的权威主义策略”<sup>[5]135</sup>。戴震强调通过文字和概念来求得对道的认知,其潜在的对话对象是发生在朱陆之间关于尊德性和道问学之间的争论。陆王将发明本心的路径称之为“尊德性”,并认为若没有“尊德性”作为前提,那么“道问学”便难以树立确定的目标。而戴震指出,如果没有“道问学”作为基础,何来尊德性呢?并指出“群经六艺之未达,儒者所耻”<sup>[1]184</sup>。

在这里戴震似乎更倾向于朱子的观点,人言戴震是由着朱子“道问学”的路径,且在文中也经常可见戴震肯定朱子考据成就的文字,比如他就将朱子与郑玄并提,对朱子所注之《诗》《书》和编纂的《四书章句集注》也都称赞有加。但戴震之批评朱子也是言之凿凿的,尤其是在他后期的著作中,比如在《孟子字义疏证》等作品中,他对朱子的批评已经造成他的学生们对于他的评价上的困境。有人认为《原善》《孟子字义疏证》等义理性的作品,并不能算是戴震的代表性作品,而他对宋儒的批评,是心态扭曲的表现。比他稍后的章学诚认为,时人肯定戴震在考据上的成就是风气所致。但若认为戴震的贡献只是在考据方面,“及戴著《论性》《原善》诸篇,于天人理气,实有发前人所未发者;时人则谓空说义理,可以无作,是固不知戴学者矣。”<sup>[3]360</sup>

不过,虽然戴震将他激烈批评朱子的态度体现在文字上,是在他生命的最后阶段,即写作《孟子字义疏证》等作品时,但他对程朱和陆王的批评却是贯穿始终的。重点集中在他们对于

佛老的接受、理欲对立观念以及治学方式上。比如,他在给人的信中说:

宋以来儒者,以己之见,硬坐为古贤圣立言之意,而语言文字实未之知。其于天下之事也,以己所谓理,强断行之,而事情原委隐曲实未能得,是以大道失而行事乖。<sup>[1]187</sup>

宋儒以发明天理为自家体贴,在继承孔孟儒学精神的前提下,有自己的创造,这在戴震看来,就是“以己之见,硬坐为古贤圣立言之意”。戴震认定宋儒不能真正理解圣人之意,因而他们在行为上也会背离圣人所指明的秩序模式和生活方式。

宋代理学所要面对的是佛教的挑战,入其室而操其戈乃是不得不然的过程。由此,宋儒虽然清醒地对佛老进行批驳,但理学家尤其是后来的心学家,往往有一段出入佛老的过程,并会对佛老的概念和思维方式进行创造性地批判和吸收,这从某种角度丰富了儒家的观念系统和思维模式。反过来,不断本土化的佛教也一直在吸收儒家的价值,并通过注释儒家经典的方式来弥缝佛教与儒家观念之间的鸿沟。这种双向的融摄都引发了戴震的不满,从他早期的《孟子私淑录》到晚年的《孟子字义疏证》,他批评这种现象的基本立场并没有改变。

戴震借助一个设问叙述了程朱出入佛老然后建立自己思想体系的过程,并回应说,程朱之出入佛老,本意是要求道而非背离六经,不过沉浸日久,逐渐接受道家之“道法自然”和佛教之离形之神,这就导致他们把本来跟阴阳气化不能分别的“神”和“道”独立出来,由此,原先孔孟所谓的不离人伦日用的道便不复存焉。在人性论上,把理和血气心知区分开来,实质上就等同于佛老所谓离开现实世界,还存在着真宰,只不过是“用理”这个概念来替代而已。他说:

盖程子、朱子之学,借阶于老、庄、释氏,故仅以理之一字易其所谓真宰真空者而余无所易。<sup>[1]286</sup>

戴震说他必须对程朱和陆王进行批驳,因为程朱和陆王的言论,虽然看上去是以孔孟之言立论,实质上却贯穿着佛老的思想,慢慢让人习非为是。在戴震看来,程朱基于佛教的形神论而提出的理气论,不是“援儒入释”,只是将佛老的言论杂入儒家之论说中。而陆九渊和王阳明将老庄、佛氏所论,径称为与儒无异,则是“援儒入释”。陆王坚持自然全乎仁义,就会忽视儒家的教化和个人的修养工夫。而程朱所言理为形气所污坏,好比佛家所言之真宰附着于人的形体,事实上就是把理气一分为二的“二本”,将人之不善归咎于形体,自然会把修身工夫指向虚无。

在宋儒中,戴震接受张载的“气化”论。虽然张载比较喜欢使用的“太虚”概念并非来自孔孟,但他说“由气化,有道之名”,他将天道视为一个化生的过程,不将之看作是别有一物,则是看到了儒家与佛老的根本差异。戴震说“内其神而外形体,徒以形体为传舍,以举凡血气之欲、君臣之义、父子昆弟夫妇之亲,悉起于有形体以后”<sup>[1]283-284</sup>,怎能将形气视为与“理”对立的存在呢?

所以,戴震的解释学具有很强的实践性,在于他给人的日常生活赋予了正当性,而不是将人的生活视为对最高价值的背离,从而使其理论具备了某种意义上的“启蒙”特性。这种启蒙性尤其可以从他对于“欲望”的肯定中得到佐证。

## 二、天理和人欲:戴震的人性生成论

儒家之秩序观和修养教化论素来建立在其对于人性的理解之上,如果说孔子的性近习远是一种“描述性”的定义的话,那么孟子的性善论和荀子的性恶论则展现了儒家思想中主张道德自觉和强调道德教化两种理路的对立。但透过这样的对立,孟子的“养性论”和荀子的“本始材朴”论也表现出他们对于人的自然状态的一种相似性的认识,从而让我们看到孟荀基于人性相似性所强调的涵养的必要。

宋代道学兴起的重要标志是对人性理论的推进,张载对于天地之性和气质之性的区分,事实上在坚持性善论的前提下,给了性恶论一个物理性的说明。很显然,这样的区分受到了佛教思想中真、俗二分的影响,从而给天理之完满和形质结合时所可能产生的对完满性的损耗提供了说明。这在宇宙观上体现为理气论,而反映到人身上,则体现为天理和人欲之间的对立。这种理论的巧妙性在于它通过天理和人欲之间的紧张关系,对人类的道德活动和内在修养的必要性做出了说明。这样,荀子虽然被排斥,但他通过圣人教化来隆礼的路径得到了实质性的维护。这一点其实也被戴震所清晰地地点明。不过,朱子在“理在气先”和“理在气中”之间的依违,并不能真正解决中国思想传统中对于脱离经验的先天形式的拒斥问题。由理气观发展而来的理欲对立让这样的矛盾更为直接地体现。加入人的自然欲望造成对于天理世界的破坏,直接后果就是否定现实世界中情感的合理性。

陆王心学就是试图通过“心外无物”来舒缓这一理论矛盾,但阳明并不愿意任由良知学演化为肯定人心所有“产出物”的正当性的依据,从而让阳明学内部在修养论上产生众多的分歧。对此,戴震有独特的理论雄心,他并不甘愿成为一个纯粹的考据家,他要彻底从理论上解决程朱和陆王都难以解决的先天的道德意识和后天的道德行为一致性的难题。

### (一) 自然与必然

戴震对于程朱的批评是十分激烈的,从方法论延及实践等方方面面。既然程朱最为看重的是“理”,并由此发展出“存天理灭人欲”的修养论,那么戴震的批驳也就是对“理”和“欲”字义疏证开始,并由此建构其“自然”和“必然”相结合的人性论。

戴震说古人所谓的理,未有如后儒之所谓理的,因为古人论理,侧重于“分”,即事物之固有特征。所以,“理”并非是外在于物的一种超绝的存在物,而是构成事物的内在特性。当我们说一个人是“明理”之人,就是说这个人能够以自己的情感体验去理解别人的感受,从而建立起共识。他给“理”和“天理”所下的定义是这样的:

理也者,情之不爽失也,未有情不得而理得者也。……天理云者,言乎自然之分理也;自然之分理,以我之情絮人之情,而无不得其平是也。<sup>[1]265-266</sup>

“以我之情絮人之情”并非是要排斥人所天然具备的欲望和其他情感表达,而是当天性感物而动之时,不以自己的好恶代替别人的好恶,也不以抑制别人的欲望的方式来逞自己之欲。戴震认为“存天理灭人欲”固然是《礼记·乐记》里的话,但在《乐记》里所要灭的不是人的欲望,

而是那些强者威胁弱者、以大众的名义压制少数人、鳏寡孤独得不到应有照顾的现象。产生这些现象的根本原因是人们不能以同理心来理解“他者”。所以戴震强调“节欲”而非“灭欲”,建构人与人之间能互相体恤的共情社会,他称此为“心之所同然”,若未能达到人与人之间的同情共感,那么这个自称为“理”的原则就只能算是“意见”。在他看来,程朱对“理”的解释就是“意见”。

程、朱以理为“如有物焉,得于天而具于心”,启天下后世人人凭在己之意见而执之曰理,以祸斯民。更淆以无欲之说,于得理益远,于执其意见益坚,而祸斯民益烈。岂理祸斯民哉?不自知为意见也。离人情而求诸心之所具,安得不以心之意见当之,则依然本心者之所为。拘牵之儒,不自知名异而实不异,犹贸贸争彼此于名而辄蹈其实。<sup>[1]175</sup>

在戴震看来,离开“情”来理解这个世界,在实践中就会否定欲望的正当性,滑向佛老所肯定的“无欲”之初心,社会也会被以个人私见为主要表现形式的“意见”所充斥。由此,百姓的正当生存疾苦便被漠然忽略。

以理坏于形气,无人欲之蔽则复其初,如彼以神受形而生,不以物欲累之则复其初也。皆改其所指神识者以指理,徒援彼例此,而实非得之于此。学者转相传述,适所以诬圣乱经。善夫韩退之氏曰:“学者必慎所道。道于杨、墨、老、庄、佛之学而欲之圣人之道,犹航断港绝潢以望至于海也。”此宋儒之谓也。<sup>[1]291</sup>

戴震说,程朱经常以继承孟子的性善论自居,并认为他们的天理人欲观念来自孟子的寡欲论,但“寡欲”不是“无欲”,而理欲之间也并不是非此即彼的关系。

孟子言“养心莫善于寡欲”,明乎欲不可无也,寡之而已。人之生也,莫病于无以遂其生。欲遂其生,亦遂人之生,仁也。欲遂其生,至于戕人之生而不顾者,不仁也。不仁,实始于欲遂其生之心,使其无此欲,必无不仁矣。然使其无此欲,则于天下之人,生道穷促,亦将漠然视之。己不必遂其生,而遂人之生,无是情也。然则谓“不出于正则出于邪,不出于邪则出于正”,可也;谓“不出于理则出于欲,不出于欲则出于理”,不可也。欲,其物;理,其则也。不出于邪而出于正,犹往往有意见之偏,未能得理。<sup>[1]273</sup>

戴震说,仁与不仁,与人是否有欲望无关,关键在于是否为了满足自己的欲望而剥夺别人的欲望。对欲望的评判也不在于有无,而在于正邪。戴震还对孟子关于自然欲望和性命的关系的一段论说进行了新解。

“口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也”,此后儒视为人欲之私者,而孟子曰“性也”,继之曰“有命焉”。命者,限制之名,如命之东则不得而西,言性之欲之不可无节也。节而不过,则依乎天理;非以天理为正、人欲为邪也。天理者,节其欲而不穷人欲也。是故欲不可穷,非不可有;有而节之,使无过情,无不及情,可谓之非天理乎!<sup>[1]276</sup>

追求耳目口舌之享受会被人视为“人欲之私”,但孟子视之为“性”,只是这些自然属性需要“命”来梳理,使之无过无不及。在戴震看来,宋儒因为受佛老的影响,区分人心、道心,将人的精神世

界进行人为割裂,认为必须消灭欲望。

在宋儒惑于老、释无欲之说,谓“义亦我所欲”为道心,为天理,余皆为人心,为人欲。欲者,有生则愿遂其生而备其休嘉者也。情者,有亲疏、长幼、尊卑感而发于自然者也。理者,尽夫情欲之微而区以别焉。使顺而达,各如其分寸毫厘之谓也。欲,不患其不及而患其过。过者,徇于私而忘乎人,其心溺,其行愿,故孟子曰“养心莫善于寡欲”。情之当也,患其不及而亦勿使之过。未当也,不惟患其过而务自省以救其失。欲不流于私则仁,不溺而为愿则义,情发而中节则和,如是之谓天理。情欲未动,湛然无失,是谓天性。非天性自天性,情欲自情欲,天理自天理也。<sup>[1]172</sup>

戴震认为正当的情欲就是天理之自然,两者不能绝对隔离。天理乃人情之条理,人情乃天理之分理,欲望是人的正当需求。程朱否定自然欲望的做法是“意见之私”。他认为程朱自认其人性论承继孟子而来,实质更接近荀子。

对于孟子和荀子的性善性恶之辨,戴震有自己的理解,他认为若从荀子区分“途之人可以为禹”与“途之人能为禹”出发,就可以发现,荀子的人性论与孟子的性善论非但不矛盾,而且可以互相发明。荀子的思想,归重于学,强调礼义的教化作用,这是圣人复起也不可易之论。但荀子将人性与礼义割裂开来,同时也将常人和圣人割裂。戴震认为孟荀之别在于孟子认为不学而能的属于性,荀子则认为学而后能属于性,弗学虽可以而不能,不得属之性<sup>[1]299</sup>。从这个意义上,孔子所说的性相近和孟子所说的性善并无矛盾,因为孟子十分强调求则得之,舍则失之,即所谓的善性是要涵养的。

那么如何来理解荀子之人性与礼义之间的矛盾。按照荀子的解释,人之自然流行必然会引发争议,需要通过礼义来矫正,人要通过学习而达到圣人的境界。这中间本身就有矛盾,即若人皆可以为圣人这样的可能性和性恶之间的矛盾。在戴震看来,一个没有善的基础的人,怎么可能通过积善的方式来成德呢?

戴震认为孟荀之间的根本差别在于“荀子之重学也,无于内而取于外;孟子之重学也,有于内而资于外”<sup>[1]300</sup>。他说:孟子道性善,是基于人知礼义,由此可见人之异于禽兽。荀子看到礼义是常人所不及,需要由圣人教化。在程朱这里,他们也是发现生知安行者很少,所以说气质不能概之曰善,这就与荀子和扬雄的看法接近,而与孟子的观念背离。在戴震看来,程朱因为出入佛老甚久,受他们的“真宰”和“真空”观念影响,认为只有无欲和寂静才能复归本真状态。程朱虚构一个脱离人们日常情感欲望的抽象“天理”,并推定天理容易为人之气质所污坏,因而要居敬穷理,要采用“常惺惺”之法,这与先秦时期圣贤所倡导的博学审问慎思明辨笃行这些实修工夫相违背。

因此,戴震反对“存天理灭人欲”,强调欲望乃出于天生,欲望并不是伦理道德的摧毁者,反之,伦理道德是让欲望得到正当满足的保障。

“欲”根于血气,故曰性也,而有所限而不可踰,则命之谓也。仁义礼智之懿不能尽人如一者,限于生初,所谓命也,而皆可以扩而充之,则人之性也。<sup>[1]305</sup>

此可以明仁义礼智非他 不过怀生畏死 饮食男女 与夫感于物而动者之皆不可脱然无之 以归于静 归于一 而恃人之心知异于禽兽 能不惑乎所行 即为懿德耳。古贤圣所谓仁义礼智 不求于所谓欲之外 不离乎血气心知 而后儒以为别如有物凑泊附着以为性 由杂乎老、庄、释氏之言 终昧于六经、孔、孟之言故也。<sup>[1]296</sup>

戴震认为程朱之剔除欲望的人性论背离了孔孟之言 他的目的就是要通过重新解释《中庸》首章的天命、性、道、教的观念 并结合《礼记·乐记》“感物而动”的思想构建一个以“自然”和“必然”相统一的新的的人性论。

朱子借用《礼记·乐记》中“人生而静”以及《中庸》中“天命之谓性”的说法 指出“人生而静”作为分界 说明人物未生之时 只是理 不能称为性。戴震批评说这样的说法不是对性之本体的完整了解。在他看来,“人生而静”与“感于物而动”相对 只是说“未感” 并不是“未生”。《中庸》说“天命之谓性” 只是要说气禀之不齐 并不是说理在天。戴震说 若按朱熹的解释 那么孟子之性善 就是指人在未生之时 在还不能称之为性的时候说“性善” 当可以称之为“性”的时候 因为已坠入在形气之中 何以能断之为善呢? 这是自相矛盾的。

戴震指出 要从“自然”与“必然”的结合来整全性地理解人性。

《易》言天道而下及人物 不徒曰“成之者性” 而先曰“继之者善”。继谓人物于天地其善固继承不隔者也;善者 称其纯粹中正之名;性者 指其实体实事之名。一事之善 则一事合于天;成性虽殊而其善也则一。善 其必然也;性 其自然也;归于必然 适完其自然 此之谓自然之极致 天地人物之道于是乎尽。<sup>[1]312-313</sup>

他认为性是“自然”,“自然者 天地之顺”,而善则是“必然”,是“天地之常”<sup>[1]334</sup>。“自然”是天道之流行 是本于天地之化生流行 在人事层面 则基于这样的性而发用在日常的生活 中 体现为“人道”。“由天道而语于无憾 是谓天德;由性之欲而语于无失 是谓性之德。性之欲 其自然之符也;性之德 其归于必然也。归于必然 适全其自然 此之为自然之极致。”<sup>[1]334</sup>这样就可以理解“天命之谓性 率性之谓道 修道之谓教”,人的耳目百体之欲望 是本天道以成性 戴震将命理解为接受道 而“自然”与“必然”的结合形成一个整体就构成人性。这样 人事就能与天道协德 就不会“遂己之欲”“从己之欲”。按戴震的理解 遂己之欲 是对仁的伤害 从己之欲 就会违背礼义 而合理的出路 就是“以天下之大共正人之所自为”<sup>①</sup>。

他说 那些未能领会《易传》《论语》《孟子》思想精髓的人 总是不能从“过程”论的思维方式来理解性善 从而只能割裂先天和后天 最终否定现实中人的生活。

凡远乎《易》《论语》《孟子》之书者 性之说大致有三:以耳目百体之欲为说 谓理义从

① 戴震《原善》上 332页。此“天下之共”戴震在《原善》中对于孟子“心之所同然”的解释中有进一步的解释 这样的共同点 并非是抽象的对于天理的体认 而必然是一种真正的“共情”戴震说“耳之于声也 天下之声 耳若其符节也;目之于色也 天下之色 目若其符节也;鼻之于臭也 天下之臭 鼻若其符节也;口之于味也 天下之味 口若其符节也;耳目鼻口之官 接于物而心通其则 心之于理义也 天下之理义 心若其符节也;是皆不可谓之外也 性也。耳能辨天下之声 目能辨天下之色 鼻能辨天下之臭 口能辨天下之味 心能通天下之理义 人之才质得于天 若是其全也。”(戴震《戴震集》,上海:上海古籍出版社 2009年 第339—340页)

而治之者也;以心之有觉为说,谓其神独先,冲虚自然,理欲皆后也;以理为说,谓有欲有觉,人之私也。三者之于性也,非其所去,贵其所取。彼自贵其神,以为先形而立者,是不见于精气为物,秀发乎神也;以有形则欲,而外形体,一死生,去情欲,以宁其神,冥是非,绝思虑,以苟语自然。不知归于必然,是为自然之极致,动静胥得,神自宁也。<sup>[1]340-341</sup>

因为割裂“先赋”和“修养”,所以一说“自然”就想到人欲之私,一说“必然”就想到克欲去私,其实“必然”是“自然”所内涵,而“必然”乃“自然”之最为符合中道的呈现状态。

生养之道,存乎欲者也;感通之道,存乎情者也;二者,自然之符,天下之事举矣。尽美恶之极致,存乎巧者也,宰御之权由斯而出;尽是非之极致,存乎智者也,贤圣之德由斯而备;二者,亦自然之符,精之以底于必然,天下之能举矣。<sup>[1]333</sup>

戴震肯定人的自然属性,而性善是人之“自然”与“必然”的结合,这里的人是指所有人。但若是只有贤圣才具备这样的德性,那么戴震之启蒙意义就由此夭折。而“自然”与“必然”何以能自发而完满地结合呢?也就是说,欲望的正当性和欲望的节制本身就存在着自我消解的可能。

戴震说,感物而动,欲出于性,所以,一人之欲乃天下人之同欲。但戴震也同样设想了欲望不能节制的状况,他说,当人的好恶形于外而不能节制,且被诱惑,人不知反躬自省,便会为了实现自己的欲望,而忘记别人的好恶,并损害别人来实现自己的欲望。这里有一个发生学上的困境,“必然”并没有为“自然”提供“节制”。若作为“必然”性保障的“节制”性为天下人所同具,那么为何会出现“忘人之好恶”的现象呢?有时候,戴震将“节制”归之于人所具有的“反躬”的能力,按戴震的解释“反躬”就是“以人之逞其欲,思身受之之情也”<sup>[1]266</sup>。那么这种“反躬”是先天所具备的能力还是需要后天培育的能力呢?这构成戴震人性生成论所要处理的关键议题。

## (二) 一本和生生:戴震的人性生成论

“一本”本是孟子讨论尊亲和爱人之间关系的一个概念,然在戴震这里被用来解释属于人的一切皆来自天,因而我们并不能将其中的某些特征加以排斥。也就是说,来源的一致和呈现状态的多种可能性之间恰好是互为依据的<sup>①</sup>。而戴震所谓的一本,是要强调人之得于天也一本,也就是说,既然血气心知也来源于天,所以,无论何事物,均有现实的合理性。但一本与生生天然结合,也就是说上天只是提供了条理和规则。生生之为德是“仁”道,而通过礼、义这样的途辙和智的判别能力,人物的生成和成长就构成一个生成性的不断完善的过程。

戴震的人性论继承张载和王夫之的气化论、生成论思路,即在肯定人的全副身心的前提下,来讨论人的尊严和独特性。天既然为世间万物之本,那么所有的事物只是“分有”。这个“分”与朱子所强调的“理一分殊”的根本不同在于“理”本身就是“分”的形态。虽然他不同意由张载开始的天地之性和气质之性的区分,但张载的理论,他认为可以区别对待。

<sup>①</sup> 杨立华说“要证成万有皆出于‘一本’就不得不对各种差异和对立是如何从一本当中产生出来的给出哲学上的解释。”(杨立华《一本与生生:理一元论纲要》,北京:生活·读书·新知三联书店,2018年,第174页)从某种意义上,戴震对于一本和生生的关系的讨论,就是在进行这样的哲学上的解释以贬斥程朱的理欲二本论。

独张子之说,可以分别录之,如言“由气化,有道之名”,言“化,天道”,言“推行有渐为化,合一不测为神”,此数语者,圣人复起,无以易也。张子见于必然之为理,故不徒曰神而曰“神而有常”。诚如是言,不以理为别如一物,于六经、孔、孟近矣。就天地言之,化,其生生也;神,其主宰也,不可歧而分也。故言化则赅神,言神亦赅化;由化以知神,由化与神以知德;德也者,天地之中正也。就人言之,有血气,则有心知;有心知,虽自圣人而下,明昧各殊,皆可学以牖其昧而进于明。天之生物也,使之一本,而以性专属之神,则视形体为假合;以性专属之理,则苟非生知之圣人,不得不咎其气质,皆二本故也。<sup>[1]284</sup>

戴震不以理为别有一物,就坚持了一本的原则,其他将性专属于理,而认为气为另一物的做法,就是堕入二本。

为了贯通一本原则,戴震对性、命、道、理、气、才的关系也进行了贯通,戴震借用《大戴礼记》中“分于道谓之命,形于一谓之性”的说法,认为命其实就是一个禀受的过程,而统一在具体的存在物那里,就构成其独立于其他存在物的特征,即可称之为性。在分有天的创生过程中所产生的偏全、厚薄等素材,则是才。它们的结合形成不同的特征,形成了世界的多样性。

气化生人生物,据其限于所分而言谓之命,据其为人物之本始而言谓之性,据其体质而言谓之才。由成性各殊,故才质亦殊。才质者,性之所呈也;舍才质安睹所谓性哉!<sup>[1]307</sup>

戴震批评程子“性无不善,而有不善者才也”<sup>[1]310</sup>之说,他认为如此会将人之不善的行为归罪于“才”,从而将性与才分为二本。朱熹认为程子对于人性的看法要比孟子更为缜密,这与他们批评孟子“论性不论气,不备”<sup>[1]310</sup>这个说法是一致的,这足以证明宋儒虽然推崇孟子,而实际却与孟子的观点相矛盾。

戴震认为告子之“生之谓性”过于侧重从人的自然状态来讨论性,所以并不能体察到“继善成性”的一面。这就引出了孟子对于人之性与牛、马之性是否是同一种性的疑问。但戴震亦不同意朱子对孟告之辩的解释。朱子说“告子不知性之为理,而以所谓气者当之……盖徒知知觉运动之蠢然者,人与物同;而不知仁义礼智之粹然者,人与物异也。”<sup>[6]326</sup>戴震说如果孟子就是这么想的,那么他根本就不会去问人性与牛马之性是否相同的问题。

万物之生生,是天地之气化,都有知觉运动,但万物所资之以养者之气,则不同。在本受之气的感召之下,结合资养之气,相得而不相逆,人则“能扩充其知至于神明,仁义礼智无不全也”<sup>[1]295</sup>,所以,在戴震看来,理义之为性,并不是说性即理。人性,就是本乎阴阳五行而形成的血气心知,而理义则是让人之心知不被外物所迷惑的轨道。

对于前文所提出的“自然”(血气心知)如何与“必然”(理义)相统一的问题,戴震也从“气化”中找到“生成论”的轨迹。

自人道溯之天道,自人之德性溯之天德,则气化流行,生生不息,仁也。由其生生,有自然之条理,观于条理之秩然有序,可以知礼矣;观于条理之截然不可乱,可以知义矣。在天为气化之生生,在人为其生生之心,是乃仁之为德也;在天为气化推行之条理,在人为其心知之通乎条理而不紊,是乃智之为德也。惟条理,是以生生;条理苟失,则生生之道绝。<sup>[1]317</sup>

按照现代哲学的标准,戴震的论证并不能说是十分完满。从某种意义上,他有一种反推的逻辑。其顺序是:天生万物,为何人独享其尊贵,在于在“生生”的过程中所贯注的“秩然”之“礼”和“截然”之“义”。正是因为有这些礼义的影响,那么欲望和情感就能得到合理的安置,而无须从人性中被排斥出去。反而合理的社会应该是欲望得到满足、情绪得以宣泄、审美趣味得以升华。

人生而后有欲,有情,有知,三者,血气心知之自然也。……天下之事,使欲之得遂,情之得达,斯已矣。惟人之知,小之能尽美丑之极致,大之能尽是非之极致。然后遂己之欲者,广之能遂人之欲;达己之情者,广之能达人之情。道德之盛,使人之欲无不遂,人之情无不达,斯已矣。欲之失为私,私则贪邪随之矣;情之失为偏,偏则乖戾随之矣;知之失为蔽,蔽则差谬随之矣。不私,则其欲皆仁也,皆礼义也;不偏,则其情必和易而平恕也;不蔽,则其知乃所谓聪明圣智也。<sup>[1]308-309</sup>

在戴震看来,所要担心的不是欲望和情绪,而是如何避免欲望和情绪的偏失而产生的“私”和“蔽”<sup>①</sup>。

人之患,有私有蔽;私出于情欲,蔽出于心知。无私,仁也;不蔽,智也;非绝情欲以为仁,去心知以为智也。是故圣贤之道,无私而非无欲;老、庄、释氏,无欲而非无私;彼以无欲成其自私者也;此以无私通天下之情,遂天下之欲者也。<sup>[1]323</sup>

由此,人性问题变成一个实践性的道德问题。在戴震看来,人不能将社会中所存在的不完满归咎于上天在创造人的过程中的不完满,不能将自己的道德缺陷归咎于身体上的先天原因。在这里戴震回到了孔子所强调的“为仁由己”的想法,认为孔子相信“性相近”是对人作为自然创造物的总体性的肯定,这也强调了人的道德自觉的重要性。他在给彭允初的信中说:孟子说“养心莫善于寡欲”主要是针对那些只知满足自己欲望,而忽视满足百姓欲望的现象。欲望只要不流于私欲就是仁,不沉溺而自失就是义,情感得到适度的表达就是和,仁、义、和的结合必然符合“天理”。“天理”并非摆脱了人的情感欲望而虚无化的存在物,那种将天理和人欲对立起来的看法是错误的。<sup>[1]172</sup>

戴震强调道的实践性,因此他以《中庸》之“修道之谓教”出发,强调道即是仁义礼智,是智仁勇这样具体的道德行为,而不能将之抽象为与“理”一样的理念,正是因为老庄释氏在人伦日用之外别有所贵,受此影响,理学家也将道转之以言“理”,失去其不可须臾离的特性。

如为君而行君之事,为臣而行臣之事,为父为子而行父之事,行子之事,皆所谓道也。君不止于仁,则君道失;臣不止于敬,则臣道失;父不止于慈,则父道失;子不止于孝,则子道失;然则尽君道、臣道、父道、子道,非智仁勇不能也。<sup>[1]315-316</sup>

① 戴震在《原善》下中,解释了“私”和“蔽”。他说“人之不尽其才,患二:曰私,曰蔽。私也者,生于其心为溺,发于政为党,成于行为慝,见于事为悖,为欺,其究为私己。蔽也者,其生于心也为惑,发于政为偏,成于行为谬,见于事为凿,为愚,其究为蔽之以己。凿者,其失为诬;愚者,其失为固;诬而罔省,施之事亦为固。私者之安若固然为自暴,蔽者之不求庸于明为自弃,自暴自弃,夫然后难与言善,是以卒之为不善,非才之罪也。去私莫如强恕,解蔽莫如学。”(戴震《戴震集》第343页)

戴震亦是清中叶“以礼代理”<sup>①</sup>运动的思想源头,当戴震肯定欲望和情感的合理性的时候,就是对“礼义”作为人的内在性的肯定,即礼义是人道的完整性的体现,没有礼义的必然性,那么人欲自然之正当性就无从获得。戴震说:

礼者,天地之条理也,言乎条理之极,非知天不足以尽之。即仪文度数,亦圣人见于天地之条理,定之以为天下万世法。礼之设所以治天下之情,或裁其过,或勉其不及,俾知天地之中而已矣。<sup>[1]318</sup>

礼固然会出现虚饰诈伪之事,但人并不能因此而走向道家的绝圣弃智之路。他说在思想史上,这种将人类的欲望(血气)和辨别力(心智)加以区分的现象一直就存在。比如老庄和佛教徒,他们担心人们放任血气之自然,所以提倡“静以养其心知之自然”<sup>[1]285</sup>,这样就将血气和心知加以分别,将之“二本”化。荀子的人性论也是如此,荀子将常人和圣人加以区分,圣人发现常人任其血气之欲,于是设礼以教化之,这样事实上是以礼来将血气心知合为一体,并不能真正了解礼之本源。

程朱担忧普通人任其血气心知之自然,会被外物所污染,所以试图将纯粹之善与现实世界进行隔离。“于血气心知之自然谓之气,于理之必然谓之性,亦合血气心知为一本矣,而更增一本。”<sup>[1]285</sup>戴震认为程朱的做法会导致人心与天产生隔离,人性就属于天性,与人无涉。“以天别于人,实以性为别于人也。人之为人,性之为性,判若彼此,自程子、朱子始。”<sup>[1]285-286</sup>

除了前述以“气化”为基础的发生学论证外,戴震还通过人性的三种不同“动能”来解释人性之“自然”与“必然”的结合。他提出了一个包含有“性之事”“性之觉”“性之德”的复杂系统,来舒缓价值和生活的紧张,以仁义礼智为内容的价值系统与日常人伦道德构成一种互相生成和互相支持的关系。

有天地,然后有人物;有人物,于是有人物之性。人与物同有欲,欲也者,性之事也。人与物同有觉,觉也者,性之能也。事能无有失,则协于天地之德,协于天地之德,理至正也。理也者,性之德也。言乎自然之谓顺,言乎必然之谓常,言乎本然之谓德。天下之道尽于顺,天下之教一于常,天下之性同之于德。<sup>②</sup>

世间万物都存在着基本的欲望,这是理解人性的基础,然而人与万物还存在着对于这种欲望的自我认识,唯有人才能将自我意识与天地之德协调,并使人的行为符合这种一致性,从而在这种必然性中体会、顺应人之自然。从某种意义上,我们可以理解为自由是对于必然的了解与

① 凌廷堪等人是这个思潮的代表,他们认为孔子等只言礼,不言理,而人们要回复道德的生活,不能师心自用,而应以圣人制作的礼为标准。这种思想是戴震肯定欲望正当性之后的必然产物。

② 戴震《戴震集》第162页。类似的意识在《原善》中有更为详细的表述。他说“有天地,然后有人物;有人物而辨其资始曰性。人与物同有欲,欲也者,性之事也;人与物同有觉,觉也者,性之能也。欲不失之私,则仁;觉不失之蔽,则智;仁且智,非有所加于事能也,性之德也。言乎自然之谓顺,言乎必然之谓常,言乎本然之谓德。天下之道尽于顺,天下之教一于常,天下之性同之于德。性之事配五行阴阳,性之能配鬼神,性之德配天地之德。人与物同有欲,而得之以生也各殊;人与物同有觉,而喻大者大,喻小者小也各殊;人与物之一善同协于天地之德,而存乎相生养之道,存乎喻大喻小之明昧也各殊;此之谓本五行阴阳以成性,故曰‘成之者性也’。”(戴震《戴震集》第332页)

把握。戴震的“性之事”“性之能”与“性之德”也对应于他所说的“欲”“情”“知”这三种状态。他说“有血气,则所资以养其血气者,声、色、臭、味是也。有心知,则知有父子,有昆弟,有夫妇,而不止于一家之亲也,于是又知有君臣,有朋友;五者之伦,相亲相治,则随感而应为喜、怒、哀、乐。合声、色、臭、味之欲,喜、怒、哀、乐之情,而人道备。‘欲’根于血气,故曰性也,而有所限而不可踰,则命之谓也。”<sup>[1]305</sup>在这里,戴震认为人性之认知能力,体现在对纲常伦理的认识中,但人们在遵循这些伦理准则的时候,依然有喜怒哀乐之“感应”,伦理情感建立在对自然情感的排斥基础上,礼仪规范也不是对人情的束缚,两者是情理交融的关系,戴震认为这符合礼乐文明的精神。

### 三、心之所同然:欲望的民本性

儒家思想在其形成的早期,民本思想就是其最具标识性的内容,从殷周之际的“天命”观念到周秦之际的变革思想,儒家学者始终坚持民为邦本的理念。不过在秦之后的大一统社会形成之后,儒家思想在坚持民本的前提下,不断与君本相妥协,以致民本思想被不断地压制。

在明末新的生产方式的影响下,阳明学所产生和影响的东南沿海地区出现了新的经济形态,阳明后学中也出现了肯定欲望与克己反私不同倾向之间的争论,并出现了以黄宗羲为代表的反君主的民本思想。不过黄宗羲的民本思想并不是在肯定个人欲望的基础上,肯定财产权和政治权利的现代民主观念,并且因为明清的改朝换代,清政府推行的皇权专制之风断绝了人们讨论政治制度变革的可能性。因此,若要去发现清代民本思潮的曲折发展,探究戴震以肯定欲望为基础的人性论是十分重要的。

戴震对于程朱灭人欲的人性论的批判,包含着他对程朱“欲”概念的过度解读,朱子并不否定饮食男女之欲,他们之间的差别在于“朱子的‘人欲’是在个体内可以克服的,而戴震的‘欲’则是作为人的生存前提”<sup>[7]386</sup>。这固然是一个学术上可以进一步讨论的问题,但在这里我的关注点在于戴震将“欲”作为人的生存前提,所要展现的与程朱不同的实践导向是什么?

戴震一生生计困窘,而他生长的徽州地区,因为商业发达,男性人口流动大,反而导致女性禁欲的气氛浓厚,这都是戴震肯定欲望作为人的基本存在方式的因素,所以,他认为那种表彰贞洁和牺牲的主张,落实在实践中可能会变成对于基本生存权利(生养之道)的剥夺。

是故去生养之道者,贼道者也。细民得其欲,君子得其仁。遂己之欲,亦思遂人之欲,而仁不可胜用矣;快己之欲,忘人之欲,则私而不仁。<sup>[1]347</sup>

戴震所批评的私,既指向每个人只顾自己利益的私,也包含利益阶层为维护自己的阶层利益对底层民众生产、生存资料的侵占。

举凡民之饥寒愁怨、饮食男女、常情隐曲之感,咸视为人欲之甚轻者矣。轻其所轻,乃“吾重天理也,公义也”,言虽美,而用之治人,则祸其人。至于下以欺伪应乎上,则曰“人之不善”,胡弗思圣人体民之情,遂民之欲,不待告以天理公义,而人易免于罪戾者之有道也。<sup>[1]328-329</sup>

从上文可见,戴震所批评的是统治阶层借助“天理”来压制人们满足自己的基本生活需求,通过否定人们欲望的正当性来放弃自己“体民之情,遂民之欲”的责任。

程朱在批评释老的时候,所强调的是公私之别。程颐以“公”来解释“仁”,认为儒家之仁爱是由亲亲推及天底下的所有人以及事事物物,而佛教和道家则主要是为了自己的解脱和成佛甚至连家庭、社会责任都尽行放弃。然而在戴震这里,他却将程朱的理欲观念与佛老等同,认为他们都会导向“私”。既然程朱和佛老否定了人人所具有的饮食男女之欲,那么,他们所追求的就是自己的私利,体现在政治上,就会结党营私;体现在行为上,则会欺负弱小。

人之不尽其才,患二:曰私,曰蔽。私也者,生于其心为溺,发于政为党,成于行为慝,见于事为悖,为欺,其究为私己。蔽也者,其生于心也为惑,发于政为偏,成于行为谬,见于事为凿,为愚,其究为蔽之以己。凿者,其失诬;愚者,其失为固;诬而罔省,施之事亦为固。私者之安若固然为自暴,蔽者之不求庸于明为自弃,自暴自弃,夫然后难与言善,是以卒之为不善,非才之罪也。<sup>[1]343</sup>

戴震并不将恶视为善的对立面,他说不善是因为私和蔽。这些偏私的行为并不是基于他们本性如此,而是他们被错误的理欲观所误导。被私欲蒙蔽的人,一般会体现出“谄随”和“寇虐”这样欺下瞒上的特性,对于上级,只知逢迎,而对于下级,则如寇匪,掠夺而不知履足。

言小人之使为国家,大都不出“谄随”“寇虐”二者,无纵谄迎阿从之人,以防御其无良;遏止寇虐者,为其曾不畏天而毒于民。斯二者,悖与欺,是以然也。凡私之见为欺也,在事为谄随,在心为无良;私之见为悖也,在事为寇虐,在心为不畏天明。无良,鲜不谄随矣;不畏明,必肆其寇虐矣。<sup>[1]350</sup>

“私”“蔽”之障蔽,影响到官员层面,就会有充满“悖”“欺”之政策和法令,对于社会大众,则导致天下之人都变成言行不一的“欺伪之人”。戴震认为这是程朱理学对于社会所造成的最大危害。

此理欲之辨,适以穷天下之人尽转移为欺伪之人,为祸何可胜言也哉!其所谓欲,乃帝王之所尽心于民;其所谓理,非古圣贤之所谓理;盖杂乎老、释之言以为言,是以弊必至此也。然宋以来儒者皆力破老、释,不自知杂袭其言而一一傅合于经,遂曰六经、孔、孟之言;其惑人也易而破之也难,数百年于兹矣。<sup>[1]329</sup>

戴震站在民众的立场上为他们的行为辩护,肯定生养之欲,戴震具有更为彻底的民本立场,他反对那种小民奸猾的成见。并非有些人天性无恒心,而是因为当政者暴虐而导致底层百姓只能巧为回避。若是将百姓无奈之中的策略当作百姓“不善”的佐证,这简直是与民为敌的行为。

在位者多凉德而善欺背,以为民害,则民亦相欺而罔极矣;在位者行暴虐而竟强用力,则民巧为避而回遁矣;在位者肆其贪,不异寇取,则民愁苦而动摇不定矣。凡此,非民性然也,职由于贪暴以贼其民所致。乱之本,鲜不成于上,然后民受转移于下,莫之或觉也,乃曰“民之所为不善”,用是而仇民,亦大惑矣!<sup>[1]350</sup>

所以,他告诫当权者,要体察“权”的重要性。为政者需权衡轻重,是为自己的持续统治而

体民之情,还是抱持道德的纯粹而忽视百姓正常欲望的满足。如果把人之饥寒号呼,男女哀怨,以至垂死冀生,都看作是为满足人欲的罪恶行为,固守绝情欲之感者为天理之本然。由此,他认为程朱所强调的理欲之辨,会变成残杀百姓的工具,这不可能是圣人之道。他说:

圣人之道,使天下无不达之情,求遂其欲而天下治。后儒不知情之至于纤微无憾,是谓理。而其所谓理者,同于酷吏之所谓法。酷吏以法杀人,后儒以理杀人。<sup>[1]</sup><sup>188</sup>

在这里戴震区分了先儒和后儒,在他看来先儒所追求的是体察百姓的欲望和情感需求,百姓则可以循之而解决生计。后儒也就是宋明儒者,冥心求理,在道德上窒息了人们的生路,在思想上迷惑于佛老之私,其严酷有甚于商鞅、韩非。

较之颜元等人立足于实用对程朱理学的批评,戴震立足于以欲望来寻求人类共感的新人性论,是那个时代对于程朱理学最为犀利的批评。他从人的基本生存方式出发,从饮食男女之欲来寻求儒家的普遍主义的基础,使欲望成为“吾心之同然”<sup>①</sup>,这让儒家具备了接引现代思想的重要接口。虽然在清中叶的思想轨迹中,他的理欲观所带来的是礼学复兴,并没有从根本上构成儒家思想的自我突破。这从另一方面说明,生产力和生产方式没有转变,终究难以为思想持续推进提供现实的基础。在十九世纪末西学东渐的背景下,经过章太炎、梁启超、胡适等人的发掘,戴震思想中的现代性意识才得到微弱的回应。但戴震的思想与其他启蒙性质的思想线索一样,在救亡的现实压力下,并没有得到充分的共鸣,这构成新的“明夷待访”式的期待。在一定程度上,戴震思想的命运恰如中国现代性转向的一面镜子。

#### 【参考文献】

- [1]戴震.戴震集.上海:上海古籍出版社,2009.  
[2]太炎文录初编//章太炎.章太炎全集:第8册.上海:上海人民出版社,2014.  
[3]钱穆.中国近三百年学术史:上册.北京:九州出版社,2011.  
[4]梁启超.清代学术概论.北京:中国人民大学出版社,2004.  
[5]李畅然.戴震解经方法论发微:以《与是仲明论学书》为中心.文史哲,2014(4).  
[6]朱熹.四书章句集注.北京:中华书局,1983.  
[7]沟口雄三.中国前近代思想的屈折与展开.龚颖,译.北京:生活·读书·新知三联书店,2011.

(编校:祝美玉)

<sup>①</sup>戴震说“人之有欲也,通天下之欲,仁也;人之有觉也,通天下之德,智也。”(戴震《戴震集》第345页)