

【哲学研究】

戴震性善说中的“礼”与“理”

褚叶儿

摘要:在否定了宋儒的天理之后,戴震通过人性中的心知重新论证性善之说。而心知不仅仅是一种理性认知,更确切地说,心知指向具体伦理活动中的具体行为,指向人伦日用之礼。可以说,戴震或许忽视了程朱思想中的一些复杂面向,但是他对于宋明儒学中内向化、心性化的修养方式的批评,却同时体现出他对理学内部张力的敏锐洞察。戴震对于礼的重视,是因为他认为,人只有在人伦日常中,在一个由礼组成的共同体中,才能真正成人。

关键词:戴震;人性论;礼;理

中图分类号:B249.6

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2020)03-0116-07

在近代以来的学术史、思想史叙述中,戴震是顾炎武之后清代学术与思想的又一个代表人物。作为清代“皖派”学术的领袖,学术界对于戴震思想的讨论方兴未艾。纵观这些“戴震学”研究,学者们主要从其考据学与反理学的两个面向入手:一方面突出他在考据学上的成就及影响,另一方面强调他对程朱理学的批判意义,由此认为戴震的考据方法具有“科学精神”^①,不仅如此,戴震对于情、欲的强调也被蒙上启蒙色彩。然而正如葛兆光先生所提出的,对于其思想中“科学”与“启蒙”的凸出,都有将戴震“过度现代化”^②的嫌疑。在这两种研究视野以外,也有学者注意到戴震在礼学方面的研究^③,可以说,戴震的礼学研究不仅是其考据学“深通训诂,究于名物制度”^④的一个结果,更是清代学术史中礼理之争的重要环节。换句话说,除了对古代礼制的具体考证辨析以外,戴震从理论上对于“礼”的正名亦是下启礼理之争讨论格局的重要一环。

本篇论文基于对戴震性善说的整理,旨在揭示其性善说中“理”与“礼”的关系——即在程朱那里用“理”来讨论的问题如何被戴震转化到他对“礼”的讨论之中,以及这种由理至礼的转换对于晚清礼学的意义。

一、归于必然适完其自然

在中国哲学的传统中,儒家性善之说并不仅仅是一种单纯的伦理或政治学说,事实上,它体现了儒家学者对于天地、宇宙、人性等基本概念的整体理解。性善一说发轫于孟子,是其思想最核心的主张,而“性善”说中的“性”与“善”这两个概念的具体意涵也是孟子学及其之后儒家,尤其是宋代以降作为“道统所继”的讨论焦点。在这一部分,笔者试图通过戴震对于理气关系的讨论进入到其性善论的具体内容,解释戴震“性”与“善”的具体意涵,从而揭示程朱之“天理”如何被戴震去除形而上的含义。在此基础上对于戴震所主张的性善说而言,礼就成为一个根本性的基础。

在程朱理学的思想框架中,对于人性本原及构成问题的探讨总是基于他们对理气关系问题的认识。人性禀受的来源为何,其具体构成又是如何,这一类的问题都只有在他们对于理气问题的讨论基础上才能得到理解。朱子就曾言:

天地之间有理有气。理也者,形而上之道也,生物之本也;气也者,形而下之器也,生物之具也。是以人物之生,必禀此理然后有性,禀此

收稿日期:2019-11-27

作者简介:褚叶儿,女,北京大学哲学系博士生(北京 100871)。

气然后有形。^⑤

朱子对理气论的讨论是在“形上一形下”的框架之内进行的,他继承了二程“性即理”的观点,认为人性来源于形而上之理,所以他在本原上论及理气先后关系时指明“有理然后有气”^⑥。按照冯友兰先生的解释,朱子所论的理相对于气的在先性,并不是时间上的,而是逻辑上的。朱子关于理的逻辑在先性最典型的说明如下:

要之也先有理。只不可说是今日有是理,明日却有是气。也须有先后。且如万一山河大地都陷了,毕竟理却只在这里。^⑦

尽管朱子从构成角度谈理气问题时认为理气无先后^⑧,但是他从来不讳言理相对于气在本原上的逻辑在先性,这无疑与他区分形上形下的方法论基础密切相关。在此基础上,朱子所谓性善是指就人性所禀赋之天理而言是至善的,然而在成形过程中所禀赋的气却有清浊之分,因此原本清明的人性就有可能被遮蔽。

面对朱子的性善说,戴震延续了明代以来学者对于朱子抽象的形而上“天理”概念的批评:他否认在阴阳之上存在一个作为其运动根据的天理。戴震以《易传》“一阴一阳之谓道”及“立天之道曰阴与阳”来说明道/理即是阴阳气化本身:

气化之于品物,则形而上下之分也。形乃品物之谓,非气化之谓。《易》又有之:“立天之道,曰阴与阳。”直举阴阳,不闻辨别所以阴阳而始可当道之称,岂圣人立言皆辞不备哉?一阴一阳,流行不已,夫是之谓道而已。^⑨

《易传》中所言“形上”“形下”在戴震看来只是对万物成形前后的描述,这样戴震就在根本上颠覆了朱子对于理气以及人性的理解:朱子所划分出的理气在逻辑上的先后之分在戴震看来根本就是对于《易传》形上一形下区分的误解,并不存在什么逻辑上在先的理。所谓形上一形下的区分被还原为时间上的先后之分,即万物形成之先还是之后。而天理不过是一阴一阳的流行。换言之,理于戴震而言只是“自然之条理”,而且需要注意的是,这个“条理”是万物流行自身所蕴含的,而不必假借一个逻辑上在先的天理:

理者,察之而几微必区以别之名也,是故谓之分理;在物之质,曰肌理,曰腠理,曰文理;得其分则有节而不紊,谓之条理。^⑩

凌廷堪曾对戴震言理有所批评,他认为戴震虽是著书驳斥程朱理学,但是仍陷于论“理”的窠臼:“又吾郡戴氏,著书专斥洛闽,而开卷仍先辨‘理’字……陷于阱获而不能出也。”这种流于表面的指责无疑是没有认识到,戴震所论之“理”在其思想框架之下并非如在朱子那里具有根基性的地位,他以经学为宗,以程朱理学为矢的,“理”在他这里毋宁说是一个驳斥性的概念。“理”的形上意涵在经过了他的重新解释之后,已经被剥落——理不再作为气之中的一种“洁净空阔”的实体、本体存在,而只是气之条理。实际上,戴震只是延续了明清以来拒绝把理实体化、超验化、外在化的思想需求,而并非直接否定理本身。但这并不意味着戴震的思想只是以朱子为代表的宋学的附庸,恰好相反,我们随后会看到,对于超验化的天理的否定开启了一个不同于宋学的传统。

戴震对形上之理的否定对于其人性为善的学说产生了极大的挑战:生物之性不再能以朱子意义上的天理为本。除此之外,人、物之性的殊异之处也不再能够依靠理气同异问题来解释,人性当中出现的恶也不再被理解为是源于气质之性的,人的修养工夫也不再能诉诸个人内向性的心性修养。以下笔者就戴震的性善学说做具体讨论。

性者,分于阴阳五行以为血气、心知、品物,区以别焉,举凡既生以后所有之事,所具之能,所全之德,咸以是为其本,故《易》曰“成之者性也”。^⑪

戴震对于“性”这一概念做出了两方面的阐释:首先,性是以阴阳五行的运动为依据的;而另一方面,人生之后的所有事情,能力,德行都是以性为依据的。可以说,戴震对“性”的理解涵盖了朱子思想体系中用“性”“情”“心”^⑫分别指称的“德”、“事”(欲)、“能”(知觉),即认为“夫人之生也,血气心知而已矣”,它分于阴阳五行的气化流行,且又因类性不同导致人物之性殊:

气化生人生物以后,各以类孳生久矣;然类之区别,千古如是也,循其故而己矣。在气化,分言之曰阴阳,又分之曰五行,又分之,则阴阳五行杂糅万变,是以及其流形,不特品类不同,而一类之中又复不同。孔子曰:“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也。”人物各成其性,明乎性至不同也。^⑬

戴震认为气化流行会分殊为阴阳、五行乃至万物,而万物的分殊就在于其各自品类不同,甚至在同一品类中也会有进一步的分殊,这样人物就能“各成其性”。但是假如承认人物的分殊是在于其品类不同,甚至不同的人也都能“各成其性”,那么似乎性善一说根本就无从谈起了。戴震通过心知这一概念的引入来解决这一困难:

凡有生,即不隔于天地之气化。阴阳五行之运而不已,天地之气化也,人物之生生本乎是,由其分而有之不齐,是以成性各殊。知觉运动者,统乎生之全言之也,由其成性各殊,是以本之以生,见乎知觉连动也亦殊……知觉云者,如寐而寤曰觉,心之所通曰知,百体皆能觉,而心之知觉为大。凡相忘于习则不觉,见异焉乃觉。鱼相忘于水,其非生于水者不能相忘水也,则觉不觉亦有殊致矣。闻虫鸟以为候,闻鸡鸣以为辰,彼之感而觉,觉而声应之,又觉之殊致有然矣,无非性使然也。若夫鸟之反哺,雉之有别,蜂蚁之知君臣,豺之祭兽,獭之祭鱼,合于人之所谓仁义者矣,而各由性成。人则能扩充其知至于神明,仁义礼智不全也。仁义礼智非他,心之明之所止也,知之极其量也。知觉运动者,人物之生;知觉运动之所以异者,人物之殊其性。^⑭

概而言之,由性中之血气之属而生发的怀生畏死、趋利避害之情是人与动物皆有的,由性中心知之属所自然生发的爱其同类之情亦是人与动物无异。然而唯一的相异之处在于,人心之知觉能够得到扩充至于神明。“夫人之异于禽兽者,人能明于必然,禽兽各顺其自然”^⑮,人从自然到必然的过程即是依靠心知的作用,而对于“心知”的理解则是理解戴震“性善”之“善”的关键。因为戴震所言之“知觉”并非仅仅是耳目口鼻对于生活世界的感觉,也不仅仅是一种理性认知,“知觉”更为根本的是指向在具体伦理活动中的具体行为,因为“知觉”所知之理是“无日不秉持为经常”之理,是民之所好之懿德:

《诗》曰:“天生烝民,有物有则;民之秉彝,好是懿德。”孔子曰:“为此诗者,其知道乎!”“故有物必有则,民之秉彝也,故好是懿德。”理也者,天下之民无日不秉持为经常者也,是以云“民之秉彝”。凡言与行得理之谓懿德,得理非他,言之而已是、行之而当为得理,言之而非、行

之而不当为失理。^⑯

虽然戴震在这里并未直接使用“礼”字,但如果我们仔细审视,戴震所说的“理”并非朱子的“天理”,而是百姓做事所秉持的“道理”。换句话说,“理”在戴震这里完全落实在了人伦日用之中的“礼”中——这不仅体现在“理”与“礼”在戴震这里都被解释为“天地之条理”,还体现在理欲之辨中,这一点将在第二部分展开。

理解戴震性善说中从自然向必然的发生机制,更能帮助我们理解其所谓“善其必然也”之意。与此同时,心知的道德面向及其所强调的扩充之意究竟是顺乎人性还是逆乎人性等问题也便能明了。因为在他的解释中,这一重要的发生机制就在于心知自然悦于理义:

孟子言“口之于味也,有同嗜焉;耳之于声也,有同听焉;目之于色也,有同美焉;至于心独无所同然乎”,明理义之悦心,犹味之悦口,声之悦耳,色之悦目之为性。味也、声也、色也在物,而接于我之血气;理义在事,而接于我之心知。血气心知,有自具之能:口能辨味,耳能辨声,目能辨色,心能辨夫理义。味与声色,在物不在我,接于我之血气,能辨之而悦之;其悦者,必其尤美者也;理义在事情之条分缕析,接于我之心知,能辨之而悦之;其悦者,必其至是者也。^⑰

戴震认为当人行事之时,如所行之事当于理义,则其心气必然畅然自得,反之如悖于理义,则其心气必沮丧自失。也就是说,正是由于人性之自然的心知对于理义的天然喜悦,才使得人性可能达致至善,所以从人性向善的倾向根植于其自身之中这一意义上来说,性善便是必然的。也是在这一意义上,戴震说自然必然并非二事:

由血气之自然,而审察之以知其必然,是之谓理义;自然之与必然,非二事也。就其自然,明之尽而无几微之失焉,是其必然也。如是而后无憾,如是而后安,是乃自然之极则。若任其自然而流于失,转丧其自然,而非自然也;故归于必然,适完其自然。^⑱

必然之善并非是对自然的戕害与扭曲,必然只不过是自然的极致。可见,在戴震的性善说中,善虽自然根植于人性但并非原本自足,它待人去扩充,去完成。“人之知觉,通乎天德,举其知之极于至善,

斯仁义礼智全矣,极于至善之谓理。”^{①9}在这个成全人性之自然的过程中,人因心之蔽之多少导致其所察有大小、得理有多少。而戴震性善论的核心则在于对于心知的扩充,即对学的必要性的强调:

孟子曰:“耳目之官不思,心之官则思。”是思者,心之能也。精爽有蔽隔而不能通之时,及其无蔽隔,无弗通,乃以神明称之。凡血气之属,皆有精爽。其心之精爽,巨细不同,如火光之照物,光小者,其照也近,所照者不谬也,所不照斯疑谬承之,不谬之谓得理;其光大者,其照也远,得理多而失理少。且不特远近也,光之及又有明暗,故于物有察有不察;察者尽其实,不察斯疑谬承之,疑谬之谓失理。失理者,限于质之昧,所谓愚也。惟学可以增益其不足而进于智,益之不已,至乎其极,如日月有明,容光必照,则圣人矣。^{②0}

在戴震看来,人性中出现的恶并非是因为气质之性,不是因为人本来具有的才质有问题才会出现恶,而是因为没能尽其才,或者说是没能扩充其心知。如果宋儒为善去恶的修养工夫可概括为“复性”,那么戴震则是强调“学以知礼”。在解释《论语》子夏言“礼后乎”一节时,戴震认为子夏言“礼后”并非“轻礼”实乃“重礼”。他引郑玄解释“绘事后素”之辞说明礼对于人的成全意义:

“绘事后素”者,郑康成云:“凡绘画,先布众色,然后以素分布其间以成文。”其注《考工记》“凡昼绩之事后素功”云:“素,白采也;后布之,为其易渍污也。”是素功后施,始五采成章烂然,貌既美而又娴于仪容,乃为诚美,“素以为绚”之喻昭然矣。子夏触于此言,不特于诗无疑,而更知凡美质皆宜进之以礼,斯君子所贵。若谓子夏后礼而先忠信则见于礼,亦如老氏之仅仅指饰貌情漓者所为,与林放以饰貌情漓为俗失者,意指悬殊,孔子安得许之?忠信由于质美,圣贤论行,固以忠信为重,然如其质而见之行事,苟学不足,则失在知,而行因之谬,虽其心无弗忠弗信,而害道多矣。行之差谬,不能知之,徒自期于心无愧者,其人忠信而不好学,往往出于此,此可以见学与礼之重矣。^{②1}

在绘画的次序中,素功后于五彩而施以成其画,同样的,人在有了美质之后进之以礼才能最终成其人性。也就是说,人性需要通过礼得以被理解与把

握,因为正是善于学礼才把人和其他动物区别开来。而且必须说明的是,相对于一种返观内照——即通过道德反省而实现的内向性的心性修养——戴震重学重礼可以说是外向性的,这种外向性表现在人需要在人伦日用,即各种与他人的关系之中成就人道,获得一个完整生命:

就人伦日用,举凡出于身者求其不易之则,斯仁至义尽而合于天。人伦日用,其物也;曰仁,曰义,曰礼,其则也。专以人伦日用,举凡出于身者谓之道,故曰“修身以道,修道以仁”,分物与则言之也;中节之为达道,中庸之为道,合物与则言也。^{②2}

无可置疑,戴震在指出程朱关键问题的同时对程朱存在误解,以致忽视了程朱思想的复杂面向。然而他对于宋明儒内向化心性化的修养方式的批评,却同时体现出他对理学理论内部张力的敏锐洞察。戴震对“礼”而不是“理”的重视,是因为他意识到“古圣贤之所谓道,人伦日用而已矣”,人只有在人伦日常中,在一个由礼组成的共同体中才能真正成人。这不仅仅是戴震对于程朱理论中相对暧昧不明的一面的强调,亦是他批驳佛老的关键所在:“宋儒合仁义礼而统谓之理,视之‘如有物焉,得于天而具于心’,因以此为‘形而上’,为‘冲漠无朕’;以人伦日用为‘形而下’,为‘万象纷罗’,盖由老、庄、释氏之舍人伦日用而别有所贵谓道,遂转之以言夫理。”^{②3}

纵观戴震义理著作,对于宋明儒的批评总是与对佛老的批判联系在一起,这无疑与其当时的社会思想背景息息相关。乾隆丁酉四月戴震致书彭允初,此先生没前一月手书,故于其中观其一生之立说宗旨,对于理解先生思想实为有益。汪晖先生曾指出乾隆时的政治环境对其时士林风气的影响,“文字狱的残酷现实对那些沉迷理学的人构成了极深的抑制,他们既不能重申程朱陆王之学,又不甘于训诂考据,用世情怀不免与出世之趣有所牵连”^{②4},故而当时众学者纷纷转而以孔孟程朱陆王之旨诠释释氏义理,他们试图沟通各家义理来泯灭儒佛之别,彭允初(绍升)就是其中之一。戴震以所作之《原善》《孟子字义疏证》示之,彭氏有书与先生,先生答此书。其中有云:

宋以前,孔孟自孔孟,老释自老释;谈老释者高妙其言,不依附孔孟。宋以来,孔孟之书尽

失其解,儒者杂袭老释之言以解之。于是有读儒书而流入老释者;有好老释而溺其中,既而触于儒书,乐其道之得助,因凭借儒书以谈老释者;对同己则共证心宗,对异己则寄托其说于六经、孔、孟,曰:“吾所得者,圣人之微言奥义。”而交错旁午,履变益工,浑然无罅漏。”更以程朱出入老释转而释儒之说譬喻为“犹子孙未睹其祖父之貌者,误图他人之貌为其貌而事之”,其后果则是“所事固己之祖父也,貌则非矣;实得而貌不得,亦何伤!然他人则持其祖父之貌以冒吾宗,而实诱吾族以化为彼族。”^⑤

戴震自述其作《疏证》之意图为“破图貌之误,以正吾宗而保吾族”。明其宗旨之后我们便知,戴震对于宋儒的批判更多是对宋儒吸收佛家形上层面对其内向化的工夫论的批判。而这一批评的关键以及理解戴震性善论的关键最后都落在戴震的“礼”之上。

如上所述,戴震所言性善之善在于心知自然悦其理义,而其所言“必然之善”更指向一种完成意义上的善,这并非孟子由四端之情而言的性善之义,又因强调其理义出于人之自然而与荀子对心知的强调有所不同。另外,从清代思想史来看戴氏之学,作为乾嘉考据学的代表人物,戴震言理在当时受到了不少汉学家的非议——认为他在方法与形式上背离了考证学的传统,没有遵循经学训诂考证的方式来批驳宋人之义理之学。只有章学诚认为:“凡戴君所学,深通训诂,究于名物制度,而得之所以然,将以明道也。时人方贵博雅考订,见其训诂名物有合时好,以谓戴之绝诣在此;及戴著《论性》《原善》诸篇,于天人理气实有发先人所未发者,时人则谓空说义理,可以无作,是固不知戴学者矣!”^⑥然而当时这种对于戴震的指摘也提醒我们思考,为何戴震不得不通过对宋儒“理”这一概念的重新诠释阐发自己不同于理学的经学立场?体现在戴震这里的思想困境无疑让我们意识到,清代的汉宋之争并不只是单纯的方法论上的考据与义理之争,其争论的核心是戴震之后学者所揭示出的礼理之争。从这一方面上讲,虽然戴震在其学术思想之晚期极力批宋,但是晚清主张汉宋兼采、以礼为理的思想在戴震这里就已初露端绪。

二、以情絜情则理无所失

根据上一部分的讨论可见,戴震的性善说最后

将修身工夫落实在重学重礼之上,可以说,相对于宋儒将形而上之“天理”视为人性意义的源泉,戴震则将这种意义的源泉拉回到日常的人伦生活之中,认为生命的意义既超越于、也体现在现实人生日复一日的人伦日用之中。那么戴震所重之礼从何而来?在这一部分,笔者试图通过厘清戴震性善说中情/欲与理的关系进一步说明戴震如何用“礼”涵盖“理”。

在《孟子字义疏证》的开篇处,戴震就给出了“理”的又一种定义:“理也者,情之不爽失也;未有情不得而理得者也。”^⑦又说“理者,存乎欲者也”^⑧,“欲,其物;理,其则也”^⑨。对理欲关系的说明无异于是将“条理”说更具体化了。简而言之,还是在自然—必然的框架之下,戴震反对将理欲二分,他认为“古之言理也,就人之情欲求之,使之无疵之为理;今之言理也,离人之情欲求之,使之忍而不顾之为理”,理与情二分而与一己之意见合为一,是以害事。在明确了理与情并不截然对立之后,戴震认为唯以情絜情才得以求理,此即对宋明儒以静坐澄汰人欲的工夫论的反对,亦即对于老庄释氏“抱一”“无欲”的反对。针对宋明儒常以《中庸》“戒慎恐惧”“道不可须臾离”为存理遏欲之说,戴震谈到,所谓“戒慎恐惧”不过是应事接物时戒慎其仪容恐惧其有愆谬,“不可须臾离之道”亦不过是“居处、饮食、言动,自身而周于身之所亲”。总之,离开人伦日用饮食男女非为得理之道:

凡有所施于人,反躬而静思之:“人以此施于我,能受之乎?”凡有所责于人,反躬而静思之:“人以此责于我,能尽之乎?”以我絜之人,则理明。天理云者,言乎自然之分理也;自然之分理,以我之情絜人之情,而无不得其平是也。^⑩

可见,以情絜情的关键即是“己所不欲勿施于人”之忠恕之道、絜矩之道。人所发情欲有失谓之私,私与不私的界限就在于是否妨碍了他人情欲之所发,而这一界限亦即“自然之分理”,人需要通过礼来明此分理:“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。”^⑪故而在“礼”中,情得以中正,理得以体现。

如前所述,戴震反对理欲二分强调“以情絜情”,无疑是针对宋儒“存天理灭人欲”之说在当时社会引起的“以意见当理”“以理杀人”的情况:“仆生平著述最大者,为《孟子字义疏证》一书,此正人

心之要。今人无论正邪,尽以意见误名之曰理,而祸斯民。故《疏证》不得不作。”纵观《疏证》,因为以宋学为的鹤暗讽时政,故多为辨言,实有偏颇,然而也不妨碍我们对于戴震对情理关系论述的意义的发现。即戴震强调情欲并非仅仅限于主张对生养之欲的满足,并非是在去除形上之理后只留下情欲的世界,更是强调要将情欲精神化,换句话说,在戴震积极消除对理过分抬高的过程中,伴随着消除对情欲的误解与诋毁,而强调情本身就体现着精神。由此,情理之间建立起来的新的关系并不是旧秩序内部简单的颠倒,这种新的情理关系与其中的价值设定意味着对于情理对于二分模式的改变,即主张情理一体。而情与理之间的这种一体性即体现在礼中——在礼当中,理得以生动表现,情也获得了它最大的灵性。所以戴震的礼是一种能够协调人的情感欲望的自然的秩序,而非一般所言的现成制度。

然而必须明确的是,戴震所言“以情絜情”最终诉诸圣人的作用。“人伦日用,圣人以通天下之情,遂天下之欲,权之而分理不爽,是谓理。”^②“以情絜情”强调的不是某一个体,而是贯通个体的某些东西,所以戴震于此强调圣人“先得我心之所同然”,因为圣人本身体现了人的价值,是人性的圆满实现:

心之所同然,始谓之理,谓之义。则未至于同然,存乎其人之意见,非理也,非义也。凡一人以为然,天下万世皆曰“是不可易也”,此之谓同然。举理,以见心能区分;举义,以见心能裁断。分之,各有其不易之则,名曰理;如斯而宜,名曰义。是故明理者,明其区分也;精者,精其裁断也。不明,往往界于疑似而生惑;不精,往往杂于偏私而害道。求理义而智不足者也,故不可谓之理义。自非圣人,鲜能无蔽;有蔽之深,有蔽之浅者。人莫患乎蔽而自智,任其意见,执之为理义。吾惧求理义者以意见当之,孰知民受其祸之所终极也哉!^③

一方面,心之所同然之理意味着此理的公共性,而非一种专横的强迫;另一方面,只有圣人才能无私无蔽,才能先知“我心所同然”之理义,而常人不过是遵循圣人“见于天地之条理”而所定之“天下万世法”:

夫天地之大,人物之蕃,事为之委曲条分,苟得其理矣,如直者之中悬,平者之中水,圆者之中规,方者之中矩,然后推诸天下万世而准。

《易》称“先天而天弗远,后天而奉天时;天且弗远,而况于人乎,况于鬼神乎”,《中庸》称“考诸三王而不谬,建诸天地而不悖,质诸鬼神而无疑,百世以俟圣人而不惑”。夫如是,是为得理,是为心之所同然。孟子曰:“规矩,方圆之至也;圣人,人伦之至也。”语天地而精言其理,犹语圣人而言乎其可法耳。尊是理,而谓天地阴阳不足以当之,必非天地阴阳之理则可。天地阴阳之理,犹圣人之圣也;尊其圣,而谓圣人不足以当之,可乎哉?圣人亦人也,以尽乎人之理,群共推为圣智。^④

可以说,礼义出于圣人之心,只有圣人才能“由仁义行”,常人不过是遵从圣人“行仁义”以明仁义。其实在戴震讨论心知问题时我们就能看见他对于圣人的认识——“以众人与其所共推为智者较其得理,则众人之蔽必多;以众所共推为智者与圣人较其得理,则圣人然后无蔽”^⑤,常人之知总是限制了他们认识礼义的能力,故而他们只能接受圣王的教化:

《中庸》曰:“大哉圣人之道!洋洋乎,发育万物,峻极于天!优优大哉!礼仪三百,威仪三千,待其人而后行。”极言乎道之大如是,岂出人伦日用之外哉!以至道归之至德之人,岂下学所易窥测哉!今以学于圣人者,视圣人之语言行事,犹学奕于奕秋者,莫能测奕秋之巧也,莫能遽几及之也。^⑥

圣人效法天道而于人伦日用中对人事进行治理安排,是圣人继天地造化万物之后造出一个礼义粲然的文明世界,此即圣人“通于神明,参于天地”之功。而对于圣人的肯定即是对于六经中所包含的某种特定生活方式的肯定。

正如之前所言,与“理”同义的“天地条理”之礼并非是狭义的礼仪秩序,而是内在规范我们的生活的出于自然的必然秩序。人通过学礼使得归于必然适完于自然,与天地自然共享同种神圣秩序从而达到一种天人合一的状态。也正是在这个意义上,我们才能理解作为一名经师,戴震为何主张“由字以通词,由词以通其道”——如果说朱子所格之物为天下万物,那么戴震则是继承顾炎武之路向将所格之物限定在六经之名物制度之中,而这背后隐含着戴震试图通过六经以掌握圣人的生活方式的努力。在《题惠定宇先生授经图》中,戴震谈道:

然病夫《六经》微言,后人以歧趋而失之

也。言者辄曰：“有汉儒经学，有宋儒经学，一主于故训，一主于义理。”此诚震之大不解也者。夫所谓理义，苟可以舍经而空凭胸臆，将人人凿空得之，奚有于经学？惟空凭胸臆之卒无当于贤人圣人之理义，然后求之古经。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。贤人圣人之理义非他，存乎典章制度者是也。^⑩

基于宋明儒心性之学空凭胸臆的流弊，戴震坚守经学立场，主张通过考证训诂六经中之名物制度以勾稽圣人之精义并且参与到圣人的生活方式中去。总而言之，在经学里，不是形而上的天理，而是古老的传统作为意义的源泉而存在，而这种传统与其说只是现代意义上的历史，毋宁说是某种特定生活方式的内在智慧，或者说，这种古老的传统并不只是圣王典制，而是典制背后所体现出的人与制度之间的内在一致性。

三、结论

纵观戴震的性善学说，其实内容并不复杂，而且前人对此已做了非常细致的整理，本篇则主要以性善说为核心阐述诸如理欲、圣人等问题，进而伸发戴氏之学中的“理”背后隐含着的“礼”。笔者强调戴震对于宋学（特别是朱子哲学）中超越的天理的批评，因此戴震所谓“理”就必须落实到阴阳五行的运动之上。在此基础上，戴震就不能如同朱子一样将性善的根源归于人所禀受的天理。因此戴震指出性善的关键并不在于归复原来至善的本性，而是扩充自己的心知。与大部分讨论戴震的学者不同，笔者

认为心知并不仅仅是普通的感官，甚至也不仅仅是近代以来学者们所青睐的“理性”，而是百姓日常生活所秉持的“理”，或者“礼”。因此笔者认为戴震去除宋儒“天理”形而上之意涵的同时试图将理落实在礼中，即，礼是情理之统一，既是理的具体表现，亦是情最大精神化的体现。而且基于传统经学的立场，这种诉诸人伦日用生活世界的礼在戴震看来实际上取代了宋儒借用“天理”来达成自然与必然的相合。

注释

- ①参见梁启超：《清代学术概论》，上海古籍出版社，1998年；梁启超：《戴东原先生传》《戴东原哲学》，《饮冰室合集·饮冰室文集之四十》，中华书局，2015年；胡适：《戴东原的哲学》，岳麓书社，2010年。
②葛兆光：《有关戴震研究的学术史》，《理论与史学》2015年第1辑。
③例如徐道彬：《论戴震礼学研究的特色与影响》，《安徽大学学报》（哲学社会科学版）2015年第1期。
④⑤〔清〕章学诚：《书朱陆篇后》，《文史通义校注》内篇三，中华书局，1985年，第275页。
⑥转引自〔清〕戴震：《孟子字义疏证》，中华书局，2011年，第24页。
⑦〔宋〕朱熹：《答赵致道第一》，《晦庵先生朱文公文集》卷五十九，国家图书馆出版社，2006年。
⑧〔宋〕黎靖德编：《朱子语类》卷一，中华书局，1986年，第4页。
⑨具体参见陈来先生《朱子哲学研究》一书中关于理气先后的讨论。陈来：《朱子哲学研究》，华东师范大学出版社，2000年。下不赘述。
⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛〔清〕戴震：《孟子字义疏证》，中华书局，2011年，第22、1、25、85、28、127、84、5、18—19、108、5—6、50、46、45—46、161、1、8、8、2、49、54、3、12—13、4、47页。
㉜关于朱子思想体系中的“心”“性”“情”，可参考陈来先生《朱子哲学研究》中的详细说明。
㉝汪晖：《现代中国思想的兴起》，生活·读书·新知三联书店，2004年，第435—436页。
㉞〔清〕戴震：《戴震全集》第六册《戴氏杂录》，黄山书社，1995年，第504页。

责任编辑：涵 舍

"Li"(礼) and "Li"(理) in Dai Zhen's Theory of the Goodness of Human Nature

Chu Yeer

Abstract: Denying the natural Li(理) put forward by scholars in the Song Dynasty, Dai Zhen re-elaborated the theory of the goodness of human nature through human's mind. We should note that the mind was not only a theoretical cognition but also referred to specific actions in concrete ethical environments, which equaled to the Li(礼) in human's ethical lives. It might be possible that Dai Zhen had ignored some important and complex contents in Cheng Yi's and Zhu Xi's thoughts, nevertheless, his criticism on the cultivation method of tending to introspect the inner and the mind of the Neo Confucianism of the Song and Ming Dynasties, implied his penetrating perception of the inner tension of the Neo Confucianism. Dai Zhen attached great importance to Li(礼) because he believed that only in a community made up of Li(礼), can human beings grow into genuine ones.

Key words: Dai Zhen; theory of human nature; Li(礼); Li(理)