

戴震对理欲关系中“理”的辨正

任万明

(西北师范大学马克思主义学院,甘肃兰州730070)

[摘要]在程朱理学中,“理”是一个具有根源性、总体性、形上性的本体概念。戴震的哲学是在对理学的批判中建立起来的,而他用以刺入理学内核的武器就是全新形态的“理”概念。戴震在概念分析上把“理”规定为分理、条理、情理。在将这些内涵运用于社会生活时,它们被解释为人类社会生活的特殊性、秩序性以及适度性。此外,还包括人对这些内容的正确认识,即道德真理。据此,戴震对宋明理学家以“意见”为理,造成“以理杀人”的后果展开了严厉批判。

[关键词]戴震;理欲关系;理;情理;宋明理学

[中图分类号]B249.6 [文献标识码]A [文章编号]1005-3115(2012)16-0082-03

“理”在汉文化中本义指治理玉石,治玉必循玉之条理而治之,所以“理”引申为肌理、文理和条理等,后来在哲学中引申为事物自身的规律和做事的当然之则。如《周易·系辞上传》:“易简而天下之理得矣。天下之理得,而成位其中矣。”《荀子·儒效》:“井井兮其有理也。”杨倞注曰:“理,有条理也。”“理”也引申为“性理”之义,如《孟子·告子上》:“故理义之悦我心,犹刍豢之悦我口。”《礼记·乐记》提出的“天理”范畴,指一种与人性相连的、超越性的、普遍的道德原则。但此义直到北宋二程“体贴出”、“天理”,才得到突出强调。在程朱理学中,“理”从物的属性转而为对物的主宰,成为一个具有根源性、总体性、形上性的本体概念。由于“理”的实质内涵是伦理纲常,所以其本体地位的确立就使得道德原则成为超越于现实世界之外的实体。“理”与现实的对立落实在人身上就表现为“理”“欲”的分立。

戴震(1723~1777)的哲学是在对理学的批判中建立起来的,而他用以刺入理学内核的武器就是全新形态的“理”之概念。戴震在概念分析上把“理”规定为分理、条理、情理。在将这些内涵运用于社会生活时,它们被解释为人类社会生活的特殊性、秩序性以及适度性。此外,还包括人对这些内容的正确认识,即道德真理。胡适对戴震的“理”概念评价甚高,他指出,戴震对哲学的最大贡献是他的“理”论,理字到了戴震的手里,方才一面成为破坏理学的武器,一面又成为一种新哲学系统的基础。要想对戴震的道德哲学有一个切实的理解和评价,深入探讨他的“理”概念是必不可少的。

一、“理”是分理

戴震最重要的义理学著作《孟子字义疏证》开篇即言“理”:“理者,察之几微必区别以别之名也,是故谓之分理;在物之质,曰肌理,曰腠理,曰文理;得其分则有理而不

紊,谓之条理。”戴震没有直接对“理”进行定义,而是从“理”运用于不同对象物而具的意义上来说明其涵义。从物与物相互区别的特征而言称为“分理”,即把事物相互区别开来的事物的特殊规定;从物在具体构成上的规则性特征而言称为“肌理”、“腠理”、“文理”;从物与物、事与事之有规则或按一定规则排列以相区分而言称为“条理”,即事物运动变化所遵循的规则、秩序。而其最为基本的意义,则是“条分缕析”的“分理”。

戴震认为,“理”首先是事物自身特殊的规定性,是一物区别于它物的内在本质,即“分理”。戴震把事物这种独特的内在规定叫作“理”,认为它是事物自身的确定性,是一物独特的内在规定,是区分事物之间差别的根据。不同的事物,具有不同的规定。“在物之质,曰肌理,曰腠理,曰文理。”肌理、腠理、文理皆是事物内在的本质规定,是事物“委曲条分”的依据。“理”的不同,显示了事物间质的区别,“循而分之,端绪不乱”,故统称为“分理”。世界上的事物千差万别,只有认识了它们各自的理,才能正确地把它区分开来。

二、“理”是条理

综观戴震的道德哲学,他更重视从条理的角度谈“理”。戴震所真正关注的是“理”对人以及人的行为所具有的意义,条理正承担了这一功能。戴震讲“理”,以分理始,以条理终。段玉裁在戴震《年谱》中引他的话说:“总须体会《孟子》‘条理’二字,务要得其条理,由合而分,由分而合,则无不可为。”

戴震对条理有很多论述,总起来看,他所说的条理有两层涵义:其一,它是事物(包括人类社会)得其分理而呈现的一种蕴涵着生生的秩序;其二,它是人对于事物条理的认识以及这种认识的內化,是人的一种心理结构和行为能力,可以称为“心之条理”或“智”。他说:“若夫条理得

于心,其心渊然而条理,是为智。”

“理”所具有的条理之义是如何具有道德意蕴,即具有善的内涵的呢?“条理”意涵的“理”在戴震的哲学中,是如何作为一个价值概念,对人的言行施行评价功能的呢?盖因为,“理”在戴震的哲学中是“生生之仁”的体现。戴震继承了《易传》“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也”的思想,将阴阳气化的生生现象视为善,而生生又表现为秩序或条理,故条理本身也具有了善的品格。他在《原善》中说:“生生者,仁乎!生生而条理者也,理与义乎!何谓礼?条理之秩然有序,其著也;何谓义?条理之截然不可乱,其著也;……是故生生者仁,条理者礼,断决者义……”“条理之秩然,礼之著也,条理之截然,义至著也;以是见天地之常。”“观于生生,可以知仁;观于其条理,可以知礼;失条理而能生生者,未之有也,是故可以知义。”

戴震通过自然的生生现象与人的行为具有某种内在联系说明,人的行为若能有助于生生和条理,就是真正的礼或义。此处将生生、条理与礼、义联系起来同他在《孟子字义疏证》中将理义与遂欲达情相提并论的思维方式是一脉相承的。从这里也可以看出,戴震虽然激烈地反对理学的天理观,但他以天道推演人道的儒学立场与理学家是一致的。

三、“理”是情理

戴震说:“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。”理存在于人们的感情生活和物质生活中,体现为人类共同的情感和欲望。从情感的角度说,人类分于气化之道的特殊性(即分理),便是以己之情揣度他人之情发现的人类共同情感。换言之,理便是“人之常情,不言情而理尽于此”。从欲望的角度说,“天下人之同欲”,亦即“人之常情”,亦即“天理”。所以,谈理“不出乎日用饮食”才对,不可“舍是而言理”。由于理存在于人之常情、人之同欲之中,故而“圣贤之道”便是通过人伦日用物质生活,去“通天下之情,遂天下之欲”。他说:“圣人治天下,体民之情,遂民之欲,而王道备。”

在戴震看来,“理”作为道德原则,存在于人们的感情、欲望之中,然而又不等同于情感、欲望,而是指人们感情、欲望等活动的秩序性和适度性。情感、欲望只有在有条不紊的秩序中和“纯粹中正”的限度内活动,才能算得上“理”。他说:“理者,尽夫情、欲之微而区别于焉,使顺而达,各如其分寸毫厘之谓也。”“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。”理就是区分在各种事宜之中情、欲活动的尺度,使情、欲有条理地、恰如其分地进行。就欲而言,“欲不流于私则仁,不溺而为愚则义”,对欲望“节而不过,则为依乎天理”;就情而言,“无过情,无不及情之谓理”。感情活

动无过无不及,便是《中庸》所说的“和”,因此也可以说“情发而中节则和,如是之谓天理”。所以,“理”或“天理”并不是高高在上的精神本体,其基本社会功能就在于对人的情欲进行疏导和调整,使“欲不流于私”、“情发而中节”。这个意义上的“理”就是情理,即人们正当的喜怒哀乐情感和合理的欲望追求。

戴震始终以“情”言“理”,认为“理”或“天理”不能超越于人的情欲之外而独立存在。他说:“在己与人皆谓之情,无过情无不及情之谓理。”“理也者,情之不爽失也;未有情不得而理得者也。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……情得其平,是为好恶之节,是为依乎天理。”“情之至于纤微无憾,是谓理……圣贤之理义,即事情之至是无憾。”

戴震认为,做到情感“无憾”或“平”的基本方法是“反躬法”,即凡是自己的行为影响到别人时,反躬静思这件事:如果他人这样做,从而影响到我,我能接受得了吗?凡是自己指责他人时,反躬静思这件事:如果他人以此来指责我,我能否全部接受呢?这里表露出这样一种想法,即一个人如果要想保证自己的行为具有普遍的道德价值有效性,他在实施自己的行为时,就必须考虑到他用以实施其行为的原则应该具有普遍适应性。这种普遍适应性体现于行为者在道德活动中依据“将心比心”的推导方式判断他人对同一行为的道德感受,从而自觉地约束自身的行为。戴震认为,通过“情”之平衡,人们可以找到“天理”,并自觉遵循它。

四、“理”是道德真理

戴震还认为,理指对道德原则的正确认识,即道德真理。他说:“理、义在事而接于我之心知。”“事”在戴震学说中,主要指“人伦日用”、“饮食男女”等社会活动。道德真理就是指通过对这些“事”的接触而形成的认识成果。他又进一步将道德真理具体化,认为道德真理就是诸多社会活动各自的条理和规则。他说:“理义在事情之条分缕析,接于我之心知,能辨而悦之。”“举理,以见心能区分……分之各有其不易之则,名曰理……明理者,明其区分也。”即各种社会活动均有其特定的秩序和规则,社会活动遵循这些秩序和规则,才是合道德的,而人的心知具有辨别、区分这些秩序、规则的能力,因而人能够把握道德真理。

戴震以“火光之照物”比喻人的意识获得道德真理的活动。他认为,人能够充分察知而全无谬误时,便是“得理”,而未照到、未察知时便出现疑惑、谬误,“疑谬之谓失理”。“理义非他,所察所照之不谬也。何以不谬?心之神明也。”道德真理在于人对客观社会活动的正确认识,而

这种正确认识是通过人异于禽兽而独具的认识能力——“神明”而实现的。戴震强调道德真理的客观来源,认为“理义岂别为一物,求之所照所察之外”,即道德真理必须通过对客观社会活动的“察”、“照”获得。他反对道家关于“理得于天而藏于心”的说法,体现出摆脱天赋道德论的倾向。

戴震认为,道德真理不但具有内容的客观性,而且具有标准的普遍性,这种普遍性是指人们的共同认可和社会的公约性。他说:“心之所同然,始谓之义,谓之理;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。”这种“心之所同然”也就是“人之常情”、“情得其平”。

五、对意见之理的批判

戴震临终前给弟子段玉裁的信中说道:“仆生平论述最大者为《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。”戴震的目的是“正人心”,而“人心”中最大的毛病,是把意见当做“理”。

戴震所说的“意见”指个人的主观看法,这些看法不是依据“理”而来的,而只是个人根据自己的立场、观点所作出的关于对象的主观判断。在戴震看来,理学家们所谓“理”无非是他们的个人意见,这些人并不知天下万物之“必然”,却把“意见”与“理义”(即道德真理)相混同,把个人之意见当作人人必须遵守的当然之则,由此带来一系列祸害。

“(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。”“即其人廉洁自持,心无私愿,而至于处断一事,责诘一人,凭在己

之意见是其所是而非其所非,方自信严气正性,嫉恶如仇,而不知事情之难得,是非之易失于偏,往往人受其祸,已且终生不寤,或事后乃明,悔已无及。呜呼,其孰谓以此制事,以此治人之非哉!”

理学家离开人情,空凭胸臆地确立所谓“理”,进而义正辞严地以“理”责人,殊不知他们所谓的“理”往往只是几千年因袭下来的成见与习惯。“后儒”把一己之意见当作“理”,把杜撰的、独断的教义当作不证自明的公理,置民众的饥寒愁怨于不顾,对民众追求美好生活的欲望深恶痛绝,岂不就给天下人带来了无穷的痛苦和灾祸?戴震对宋儒“存理灭欲”观点的危害性给予了发人深省的批判,斥之为“以理杀人”。

在戴震看来,宋儒在判断事情的时候,认为只要自己在主观上没有邪念、私欲,就能做出正确的判断,即所谓“不出于欲则出于理”。这种逻辑的最终结果就是导致理与欲、理与事、理与情分离,进而与意见和而为一,从而造成“以理杀人”的后果。

阻碍人们获得理义和真理的原因不外乎两个,即“私”和“蔽”。他说:“天下古今之人,其大患,私与蔽二端而已。”那么,“私”与“蔽”又从何而来?他回答说:“私生于欲之失,蔽生于知之失;欲生于血气,知生于心。”“私出于情欲,蔽出于心知。”

为了避免和克服“以己之意见”为理,达到“心之所同然”的理义,就必须“去私”、“解蔽”,而“去私莫如强恕,解蔽莫如学”。“去私”的关键是实行“忠恕”之道,即“以情絜情”、“己所不欲,勿施于人”。“解蔽”的途径和方法则是“博学、审问、慎思、明辨、笃行”。因为“事物之理”散在事物,要在这众多的事物中求理,“必就事物剖析至微而后理得”。在对事物剖析过程中,坚持不断地审问、慎思、明辨,不为一人之意见所惑,才能达到对理义的掌握。

[参考文献]

[1]崔大华.儒学引论[M].北京:人民出版社,2001.

[2]胡适.戴东原的哲学[M].合肥:安徽教育出版社,1999.

[3]戴震.戴震全书(卷六)[M].合肥:黄山书社,1995.

[4]王艳秋.戴震“理”概念的价值和道德内涵[J].安徽师范大学学

报(人文社会科学版),2003,(6).

[5]徐岱,霍存福.论戴震对宋明理学关于“意见之理”的批判[J].中央检察官管理学院学报,1997,(4).