

论戴震对宋明理学关于“意见之理”的批判

徐 岱* 霍存福**

戴震(1724—1777年),字东原,安徽休宁人,是清代著名的汉学家和唯物主义思想家,皖派经学的创始人。其在政治法律思想方面的重要贡献,是通过宋明理学(尤其是程、朱宋学)的无情批判,阐明他政治法律思想的哲学基础。宋儒强调“理”、“欲”对立,以为“不出于理则出于欲,不出于欲则出于理”,故而有所谓“存天理,灭人欲”的命题。戴震通过挖掘先秦儒家传统典籍尤其是《孟子》一书的思想含义,力图辨明程朱理学已远离传统儒学,其中杂揉了道、佛二教的许多异端思想成分,从而以恢复传统儒学的本来面目相号召,从儒学的一系列基本概念的发掘及其相互关系的分析入手,在具体、系统阐发了他的政治法律思想基础上,对宋明理学关于“意见之理”进行了批判。

一、欲、情与理的关系

戴震以为,“声、色、臭、味之欲”,“喜、怒、哀、乐之情”都是与生俱来的,“有是身,故有声、色、臭、味之欲;有是身,故有喜、怒、哀、乐之情”。欲是用以“养生”的,情是用来“接物”的。只是“情”的内容是处在伦理关系之中的——人生而有“君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友之伦”。所以,养生与接物又被表述为:“欲者,有生则愿遂其生,而备其休嘉者也”,是在生命存在的前提下的人的自然本性;“情者,有亲疏、长幼、尊卑感,而发于自然者也”,是人对伦常关系的情感反映。

那么,“理”是什么?它与情、欲的关系怎样?戴震说:“理者,尽夫情欲之微而区以别焉,使顺而达,各如其分寸毫(毫)厘之谓也。”也就是说:情欲的恰如其分的实现就是“理”。

1、以“情”定“理”

理必须用情来定义。戴震说:“理也者,情之不爽失也”,不存在“情不得而理得”的事情。“情之不爽失”,就是既不超过又非不及。这样,理又被定义为“无过情无不及情之谓理”。“不过又不及”也叫做“平”或“无憾”,故“情之至于纤微无憾是谓理”。

做到“无憾”或“平”的基本方法是“反躬法”。凡是自己的行为作用于或影响到别人,反躬静思这件事:如果他人这样做,从而影响到我,我能接受得了么?凡自己指责他人时,反躬静思这件事:如果他人以此来指责我,是否全部都符合我的客观状况,我能否全部接受呢?反躬法所以能符合客观实际,就是因为“理”是客观的:“天理云者,言乎自然之分理也”;同时,这个客观的“理”也是可以认识

* 徐岱,编辑,博士生,130012(长春)吉林大学社会科学学报编辑部

** 霍存福,教授,130012(长春)吉林大学法学院

《孟子字义疏证》卷下“才”,《疏证》第40页。

《答彭进士允初书》,《疏证》第160页。

《答彭进士允初书》,《疏证》第160页。

《孟子字义疏证》卷上“理”,《疏证》第1~2页。

《与某书》,《疏证》第174页。

和把握的：“自然之分理，以我之情洁人之情，而无不得其平是也”。而一旦“情得其平，是为好恶之节，是为依乎天理”。通过“情”之平衡，人们可以找到“天理”，并自觉遵循它。

2、“理”存“欲”中

理须以情来定义，情是处在五伦之中的，是对五伦的感受。说：“情之不爽失为理”，就等于说“理者存乎欲者也”，即理存于欲中。这是因为“情之不爽失”本身就是“欲”的实现的正当性：“有（欲）而节之，使无过情，无不及情，可谓之非天理乎！”可见，欲本身还不是理，通过情这一中介的衡量，被恰当节制的“欲”就是“理”。所以，理又可以用“欲”来定义：“天理者，节其欲而不穷人欲也。”理存欲中，但又须节制人欲，才可得到天理。

3、理是情、欲的合理状态

戴震认为，宋儒“以理欲相对”，把理欲关系看成有“邪正之别”，从而在根本上否定了人欲的正当性。戴震否定了视“情欲自情欲，天理自天理”的把情欲与天理绝对对立起来，割裂开来的传统观念，提出“理者存乎欲者”之中的观点，不仅把人欲与天理联系起来，而且肯定了天理出于人欲的思想。在此基础上，戴震进一步申论了天理是情欲的合理状态的主张。

关于欲。在戴震看来，理存欲中，既肯定了天理，就应该承认人欲的正当性。而人欲确有它存在的正当性，“灭人欲”的主张和“无欲”的提倡，都是偏颇的。但戴震并没有走向纵欲的极端。他以为，人欲的发展和实现程度，是有限度的。从最低限度的人欲满足而言，“欲，不患其不及”；即可以减少或降低这种最基本的人欲满足；从较高程度或最大限度的人欲的满足方面来看，则“欲，……而患其过”；就应当贬抑减损了。

关于情。戴震对情的一般看法是“无过情”又“无不及情”，但有时又强调：“情，患其不及”，这与“欲，不患其不及”显然是不同的，只因他觉得，喜怒哀乐作为人之常情，不应当受到压抑。至于“情，……而亦不使之过”，与对欲的节制要求相同。

对情、欲的这种合理节度，就是传统儒学的德目，也就是天理：“欲之不流于私则仁，不溺而为愚则义；情发而中节则和，如是谓之天理”。反之，如果超过了这个合理限度，情、欲就不呈正常，合理的实现状态了：“欲之失为私，私则贪邪随之矣；情之失为偏，偏则乖戾随之矣”，已经是畸形、恶性的发展了。

二、人性、情欲与天理

情欲与理的关系如上所述，那么，情欲从何而生？理又从何而得？这就追本到人性问题了。

1、情欲根基于血气，理义得于心知

“血气、心知，性之实体也”，从本始处讲，它们都是先天禀赋：“人之血气、心知，原于天地之化者也”。

血气是人欲产生的基础或源泉，“凡身之嗜欲根于血气”。比如，耳之好声、目之好色、鼻之好嗅、口之好味，“皆性使然耳”。所以，“欲者，血气之自然”¹⁰由于“欲根于血气，故曰性也”¹¹。

¹⁰ 《孟子字义疏证》卷上“理”，《疏证》第2页。

¹¹ 《孟子字义疏证》卷上“理”，《疏证》第8、11页。

¹² 《答彭进士允初书》，《疏证》第184页。

¹³ 《答彭进士允初书》，《疏证》第166~167页。

¹⁴ 《孟子字义疏证》卷下“才”，《疏证》第41页。

¹⁵ 《孟子字义疏证》卷中“天道”，《疏证》第21页。

¹⁶ 《孟子字义疏证》卷中“性”，《疏证》第37页。

¹⁷ 《孟子字义疏证》卷上“理”，《疏证》第7、18页。

¹⁸ 《孟子字义疏证》卷中“性”，《疏证》第37页。

心知是知产生的基础。戴震举例说：人在做一件事情时，凡合于理义的，其心气就畅然自得；有悖于理义的，心气就沮丧自失，“以此见心之于理义，一同乎血气之于嗜欲，皆性使然耳”。心知产生知，也就是理义得于心知。“理义者，人之心知，有思辄通，能不惑乎所行也”。没有心知，理义就无从得；有了心知，还必须“思”而“通”之，才能得到理义。从人性的状态而言，它是指一种安静状。

戴震以为，宋儒迷惑于老（道家）释（佛教）“无欲”之说，“谓‘义亦我所欲’为道心，为天理，余皆为人欲”，曲解了孟子的思想。孟子本来是讲“理义之悦心，犹味之悦口，声之悦耳，色之悦目之为性”，说得是“理义之为性，非言性之为理”。而宋儒却径直把性解释为理，而把嗜欲根于血气排除在人性之外，这就大错特错了。他又说，宋儒离开了血气，心知这个性的实体去谈论性的问题，以为“别如有物凑泊附著以为性”，这也是夹杂了老庄、释氏之言。以心知而言，孟子讲的“命”是指“仁义礼智不能尽人如一”，但“皆可以扩而充之，则性也”。但孟子讲仁义礼智，“不求于所谓之外，不离乎血气、心知”这个实体，而宋儒却在血气、心知之外，另外找了一个“凑泊附著”的别物。而这个别物，他们又是说不清的。

2、天理是人性由自然进到必然的状态

血气、心知虽是人所共有，“性者，血气、心知本乎阴阳五行”，都是先天秉赋，但恰好在这本始之处，“人物莫不区以别焉”。由此产生了圣人与常人的区别：“圣人顺其血气之欲，则为相生养之道，于是视人犹己，则忠；以己推之，则恕；忧乐于人，则仁；出于正，不出于邪，则义；恭敬而不侮慢，则礼；无差谬之失，则智”；相反，“常人之欲，纵之至于邪僻，至于争夺作乱”¹⁰。尽管同样是血气之欲，结局竟是如此的不同。

圣人与常人的不同，在于能否由人性之“自然”升华到“必然”。欲是血气之自然，“好是懿德也，心知之自然”。一般来说，“心知之自然，未有不悦理义者”，这是圣人与常人所同的。但“心知之悦理义”，往往是“未能尽得理义”的。圣人的长处显然在“心知之自然”方面能高出常人一畴，即能够由“自然”进到“必然”也就是能够“由血气之自然，而审察之以知其必然，是之谓理义”。常人则只是“任其自然而流于失，转丧其自然，而非自然也”¹¹。结果，本来属于自然的东西，由于没有到达必然，最后连自然的本性也丧失了。

所以，尽管在一般意义上，自然与必然“非二事也”，但“归于必然，适完其自然”；必然是自然的合理、完满的实现；而必然就是理义，这等于说：理义是人欲满足的尺度。不合乎理义，人欲就完全成了自然状态的本能的东西，就会有偏颇，会“流于失”，常人莫不如此。圣人能够“就其自然，明之尽而无几微之失”，达到必然即理义，从而实现这个“自然之极则”¹²，不仅不失去自然本性，而且在顺应、驾驭自然本性的基础上，完满地实现和充分地升华了自然本性。

3、理在本质上是客观事物的本来属性

戴震以为，宋儒的“理在人心，是谓之性”；即以为“性便是许多道理得之天而具于心”¹³的说法，是错误的。而应当说“理在事情”，理存在于客观事物中，不是先天秉赋。

为此，他从人性的两个方面论述了这个道理。

同上页，第7页。

《孟子字义疏证》卷中“性”，《疏证》第28、29页。

《答彭进士允初书》，《疏证》第166页。

《孟子字义疏证》卷上“理”，《疏证》第5页。

《孟子字义疏证》卷中“性”，《疏证》第37页。

10 1112《孟子字义疏证》卷上“理”，《疏证》第18、19页

13 《孟子字义疏证》卷上“理”，《疏证》第3页。

首先,人们感受声、色、臭、味,靠得是血气,这是感觉的物质基础。但是,“味与声、色,在物不在我”,它们原本是客观外界的物质性,不是“我”本来就具有的。它们是物的属性。只是在“接于我之血气”,由我之血气接触、感觉、识别它们,才有了具体的声音、颜色等感觉。血气之“悦者,必其尤美者也”,经过了主观对客观的感知、辨别过程。

其次,理义虽是靠我之心知来辨明的,但“理义在事情之条分缕析”,同样是事物的客观属性,也是“在物不在我”的。只是“接于我之心知”,我“能辨而悦之”,同样经过了主观对客观事物的认识、区分过程。而心知之“悦者,必其至是者也”。“至是”就是理义,是“我”的主观认识。在这里,事物的客观属性与我的主观认识达到了一致。

所以,戴震结论说:理义只是“就事物言,非事物之外别有理义也”。说“理在人心”,说“性便是许多道理得之天而具于心”,就等于说“理”是纯主观的和先于事物而存在于头脑中的,在事物之外另找一个理义了。

戴震还有一个形象的比喻,说明客观事物之理存在于事物之中的道理。他说:人的心知认识外界,就如同火光照物。光有小大的不同,“光小者,其照也近,所照者不谬也……不谬之谓得理;其光大者,其照物也远,得理多而失理少”。同时,光又有明与暗的差别,“故于物有察有不察,察者尽其实”,可以说是得理;不察就是失理。所以,从这个意义上说,“理义非他,所照、所察之不谬也”。

三、对“意见之理”的抨击

1、宋儒之“理”只是“一己之意见”

戴震以为,程、朱把“理”解释为“如有物焉,得于天而具于心”,结果,致使后世人人都“凭在己之意见而执之曰理”。其方法论上的原因,在于他们“离人情而求诸心之所具,安得不以心之意见当之!”

割裂了理与情,再强调“理在人心”,凡是遇到一件事,心便来“应之”,内心所作的判断,“辄曰理如是”。这种“舍情求理”的过程,“其所谓理,无非意见也”,得到的并不是“真”理或“全”理。

得到“真”理或“全”理的方法,就是反躬法。“己所不欲,勿施于人”,所强调的是“所不欲”,“所恶”。遵循这些“人之常情,不言理而理尽在此”。所以,“以情洁情”,才是求理之法,才能“非心出一意见”以处万事。

2、“意见之理”祸民祸国祸天下

宋儒程、朱强调理欲之分,声称“不出于理则出于欲,不出于欲则出于理”,提倡“无欲”,这样,就在“理宅于心”的不正确前提下,“更濬以无欲之说,于得理益远”。而这种割裂理欲关系的“意见”越是坚定,其“祸斯民益烈”。

戴震指出,理学家们坚持理欲之分,“虽视人之饥寒号呼,男女哀怨,以至垂死冀生,无非人欲”,一概置之不理,却“空指一绝情欲之感者为天理之本然,存之于心”。遇到事情应做处理时,“幸而偶中”,也绝不是“曲体事情”,安民心、遂民欲的,因为他们根本没有这样的观念;而一旦“不幸而事情未明”,他们会很自然地“执其意见,方自信天理非人欲”。结果,“小之一人受其祸,大之天下国家受

《孟子字义疏证》卷上“理”,《疏证》第5页。
 《孟子字义疏证》卷上“理”,《疏证》第7页、5~6页。
 《答彭进士允初书》,《疏证》第169页。
 《孟子字义疏证》卷上“理”,《疏证》第3页。
 《孟子字义疏证》卷上“理”,《疏证》第10页。
 《答彭进士允初书》,《疏证》第169页。

其祸”。在他们有观念中，“徒以不出于欲”，以为得理，却没有人意识到这已经是祸民祸国祸天下了。

3. “意见之理”杀人甚于法

戴震以为，宋以来儒者们“冥心求理”，“故学成而民情不知”，但应事治民，“其绳以理严于商、韩之法”。正因为他们“不知情之至于纤微无憾是谓理”，忽略了这个最基本的“民情”，而他们的所谓理，“同于酷吏之所谓法”。为此，戴震疾呼：“酷吏以法杀人，后儒以理杀人”！对理学的本质予以无情的揭露。

戴震进一步申论了他的“理杀人”甚于“法杀人”的道理。一则，“人死于法，犹有怜之者；死于理，其谁怜之！”以理杀人，其理由可以冠冕堂皇，舆论上也不会有同情违理、非理者。再则，以理杀人，在偏颇的理面前，老百姓完全丧失了自我辩解的能力：理学家以理“责民也，民莫能辩”；而理学家倒“自以为理得”。这样，从“酷吏以法杀人”发展到“后儒以理杀人”，是一个渐渐地“舍法而论理”的过程，但人们的境遇却是每况愈下：“死矣，更无可救矣”。

不过，戴震也曾指出：理学家及其后学者“以理祸民”、“以理杀人”并不是他们的主观恶意所致；也并不是“理”在祸民、杀人，而是他们对自己所坚持的“理”，“不自知为意见也”，“岂理祸斯民哉！”越是如此，越说明在理论上正本清源的重要。

四、对戴震法律思想的总评价

戴震虽然以排除异学、恢复六经以来经学的本来面目相号召，但实际上建立起来的却是自己的严整、宏大的理论体系。在思想史上，任何一次传统思想的复归，都不是原有观念、体系的重复，而是一种新基础上的发展。

乾嘉学派一般被认为是没有思想和没有体系的。但至少戴震这里却不是如此。以戴震最成熟的《孟子字义疏证》而言，他通过连续设置问答，对“宋儒言性、言理、言道、言才、言诚、言明、言权、言仁义礼智、言智仁勇”等背离六经、孔孟之处，一一进行了剖析、批判，从而以“字义”解释为形式，建构起了系统庞大的理论体系。这些问答，明确直率，层层递进，结构紧凑，包容了传统儒学的几乎所有基本概念和基本观点。在一定程度上，可以把戴震此作看成是儒学概念史或观念史的浓缩本。

戴震思想的主要贡献，就是在与程朱理学的斗争过程中，首先阐明了“理在事中”的唯物主义世界观，指出理学的“得于天而具於心”的“理”实际就是道家的“真宰”和佛教的“真空”、“神识”，在实践中只能是“一己之意见”；其次，论证了人性的根本是人的生物性，反对理学家把“天理”与“人欲”绝对对立起来，以为“欲者，血气之自然”，“饮食男女，人之大欲存焉”，“灭人欲”就等于“以理杀人”，倡“无欲”必然使“生生之道绝”；批判宋儒强调“理欲之辩，适成忍而残杀之具”，表示了对人民的极大同情。戴震的反理学斗争和对人民的同情，在当时具有很大进步意义。

本文编辑：黎明

《孟子字义疏证》卷下“权”，《疏证》第53页。
《孟子字义疏证》卷上“理”，《疏证》第10页。
《与某书》，《疏证》第174页。
《孟子字义疏证》卷上“理”，《疏证》第10页。
《答彭进士允初书》，《疏证》第169页。