

戴震人性论发微

施扣柱

作为考据学派的领袖人物之一,戴震当然地擅长于实证的考据学,但他同时又极具“由词通道”、“求道明理”的明确意识和自觉追求,对构筑哲学体系表现出很大的热忱与兴趣。尤其是他的人性理论,在中国古代人性论发展史上占有相当重要的地位。本文将就其中特别重要的几方面作一阐述。

(一)对于人的类本质的理论自觉

论人性注重人禽之辨,即从人与动物的区别上揭示人性,可视为中国古代人性理论的一个主要运思倾向。孟子即以此思路批评告子“生之谓性”的观点,诘问告子“然则犬之性犹牛之性,牛之性犹人之性与?”言下之意犬性、牛性、人性不可混同也。这当然是不错的。但孟子虽注意人禽之别,甚至也提出过“凡同类者举相似”的主张,对人性是人的类本质这一点却并没有很明确的表述。戴震不然。他的人性论不但注重在事实层面上揭示人禽之别,而且对于人性是人的类本质的规定性有着相当清晰的理论自觉,所谓“举凡品物之性,皆就气类别之”,“性者,血气心知本乎阴阳五行,人物莫不区以别焉是也”,“人物以类区分”,“人物之生,类之殊也;类也者,性之大别也”,“人物分于阴阳五行以成性,舍气类。更无性之名”云云,均十分明确地指出:性是区别不同事物和人与物的类概念,人性则反映了人与物之间得以互相区别的类本质。

不仅如此,戴震还认为,人、物的类本质一旦形成便具有相对恒久的不变性与稳定性:“人生物以后,各以类滋生久矣;然类之区别,千古如是也(循其故而巳矣)”。这个观点曾被批评为形而上学。从进化论观点看,这种批评确实有些理由,但问题是:第一、要求生当十八世纪中国的戴震知晓海外近代生物学理论是否有违历史学的基本要求。第二、相对于物种的变异和进化,类的稳定性无疑是更为恒久的生物史现象。戴震的说法,重在说明类本质形成后的稳定性(“气化生人生物以后”),它的意义在于提倡严格规定人性与物性的界限,而这对于人性问题的讨论无疑是重要的和必要的理论前提。

那么,人的类本质究竟是什么?换言之,人禽之间的根本差异究竟表现在哪里?对此,戴震十分明确地断言:不是生命本能,而是理性认知能力:“专言乎血气之伦,不独气类各殊,而知觉亦殊……人之知觉大远乎物”,“人之心知异于禽兽,能不惑乎所行”,“人之异于禽兽者,虽同有精

爽,而人能进于神明也", "心之神明,于事物咸足以知其不易之则"。人的心知具有辨别机能,所以能不为外界所惑;人的心知还具有发展能力,对事物能从表面现象的感知进展到内部规律的理性把握。动物则只能限于初级阶段的感觉而无法发展到高级的理性思维。因为"可以扩而充之,则人之性也。"人性具有能动性,动物只具备给定的能力。总之,理性思维能力的有无和感知能力的能否扩充、发展,成为人禽之间的根本差异,反映了人与动物不同的类本质。

至于人的生命本能,戴震也认为是人性中的重要内容,而且还十分强调它的自然性与合理性。但那些论述主要是在和理学家进行理欲之辨的场合展开的,而且即使在那些场合,戴震也从不忘记同时阐明人欲须以理性节制引导的观点。从戴震的整个理论系统看,人的欲望和情感是作为理学家在事实领域轻视,在价值领域否定的理论重点被强调,而不是作为人性内容的重点被强调。在戴震看来,作为人性的有机组成,生命本能是生命存在的必要前提和基础,也是一切人伦道德的前提和基础。只有在这个意义上说,它才是重要的:"舍气禀气质,将以何者为人哉?" "仁义礼智,不求于所谓欲之外,不离乎血气心知"。但是,生命本能并非人所独有,它是一切血气之属共有的普遍现象。既然是人禽共有的普遍现象,当然就不能认为它反映了人的本质属性。相反,人倒是应该对此抱有足够的自知之明和高度警觉:只有注重理性的培养,才能保持人的类本质,才有资格在人的大家族中立足。而听任自然本性的泛滥,只会向作为异类的禽兽愈益接近。

戴震的人禽之辨,意在设立一道最基本的防线,以防人性与动物性的混淆。这种标举理性以为人禽根本差异的做法,继承了原始儒学注重理性的传统,却不是这种传统的简单复归。戴震所谓理性,是以人的欲望为基础、以问学为手段,在对具体事物的分析综合中不断扩而充之,具有无限发展生机的人的心理属性和机能,所谓"天下惟一理,无所外。有血气,则有心知;有心知,则学以进于神明", "理义在事情之条分缕析,接于我之心知,能辨之而悦之", "理义非他,所照所察者之不谬也。何以不谬?心之神明也。" 戴震的理性意识,比起孟子视理性为人的先天属性的唯心主义观点无疑显示了一种较为健全的倾向。

戴震关于人的类本质的基本观点已如上述。那么,在人性差异问题上,他是如何看待的呢?

首先,戴震认为人性是有差异的, "阴阳五行之成化也,杂糅万变,是以及其流形,不特品物不同,虽一类之中,又复不同"。 "人之血气心知,其天定者往往不齐", "自尧舜而下,其等差凡几?则其气禀固不齐,岂得谓非性有不同?" "人与人较,其材质等差凡几?"但是这种差异不是表现在善恶,而是表现在智愚: "人之成性,其不齐在智愚", "有生而愚者", "有生知", "有学知", "且有困知"。 "性以本始言", 人生而具有智力禀赋的不同,造成了人性中的智愚差异。善恶不然。善固然是人性, "人心之通于理义,与耳目口鼻之通于声色臭味,咸根诸性,非由后起", "彼悖于礼义者,亦自知其失也,是人无有不善"。恶却不属于人性的范畴,相反,它纯粹是后天作为的结果,是人放纵

自然本性、放弃理性学习和训练造成的：“率之成为不善者，陷溺其心，放其良心，至于桎梏之尽，违禽兽不远者也”。“人无有不善，以长恶遂非，故性虽善，不乏小入”。不属人性范畴的恶和属于人性范畴的善当然构不成反映人性差异的一对概念。至于人性中善的等差当然也是存在的，不过这并不能成为主张人性差异表现在善恶论者的理由，恰恰相反，“《论语》言相近，正见‘人无有不善’；若不善，与善相反，其远已县绝，何近之有！”。

其次，戴震认为：人性差异和人性物性差异是迥然不同的。前者反映了个的差别，后者则揭示了类的差别。比起后者的相对稳定性，前者无疑具备了活跃得多的相对可变性。一般而言，“人虽有智有愚，大致相近，而智愚之甚远者盖鲜”。只要愿意学习，就“可以增益其不足而进于智”。坚持不断学习，则可以“益之不己，至乎其极”，最终达到圣人的境界。即使是所谓“生而蔽锢”的“下愚之人”，虽“其精爽几与物等者，亦究异于物”，“视禽兽之不能开通亦异也”。正是从这种人性可以扩充、开通的观点出发，戴震响亮地提出了“下愚可移”的口号：下愚者“无不可移也”，“以不移定为下愚”，是因其往往“自绝于学”，“知善而不为，知不善而为之”。只要“憬然觉悟”，“悔而从善，则非下愚矣；加之以学，则日；进于智矣。”这里，戴震的解释在多大的程度上符合孔子的原意已经不那么重要了，重要的是，它表明了戴震自己的原创思想：他对人性和人的潜能的自信、对学习在完善人性方面的功能的重视，以及隐含在“下愚可移”论中几近呼之欲出的普及教育的平民主张。

应当指出：在戴震之前，中国古代关于人性差异的理论已经附着在人性善恶的讨论中有所展开。但那些讨论，第一、因为是附着在善恶问题上，所以所谓的差异主要也就是以善恶来划分；第二、差异的程度几乎都分为上中下三等，即从群体角度着眼；第三、普遍认为上等的不可教（变），下等的不可教（变），只有中等的可语教语变使之向上。与此相较，戴震的人性差异理论显示了一种全然不同的思路和胸怀：首先，他不像前人那样在善恶的范畴中兜圈子，而是把敏锐的思维触角伸向另一对范畴——智愚。这固然与他捍卫性善论的立场有关，同时也是由于他对智愚和善恶分属两对范畴有所意识所致。所谓“愚非恶也”，“智愚者，远近等差殊科，而非相反；善恶则相反之名，非远近之名”。这种意识当然还没有达到十分明确地区分道德领域和知识领域的水平，但比起中国历来将智愚和善恶混同的思维传统毕竟体现了一种历史的进步，并且为中国近代比较自觉地划分道德问题与知识问题开了理论先河。其次，戴震从个体角度分析人性的智愚差异，有利于避免以往从群体角度立论易流于在社会实践领域为社会各阶级和阶层的不平等事实张目的可能性。复次，戴震从人道主义和理性主义原则出发，实事求是地指出了造成“下愚”的先天后天因素和改变的可能与途径。这不但为“下愚”们改变自身的智力状况增强了信心，也为近代普及教育的平民主张提供了人性论方面的理论依据。最后，戴震竟然在有可能依赖近代实验生理学和心理学手段的特定的中国历史年代，得出了

智愚有其天赋因素的结论。这表明了戴震本人确实具有的令人赞叹的理论天赋。

(二)人性构成论中的"二层次"说

从表象上看,中国古代对人性构成问题的讨论似乎远不如对人性善恶问题那般热烈。实际上,人性构成问题的讨论是附着在人性善恶问题中展开的,而问题的症结在于如何看待理性因素和非理性因素的关系,尤其是如何看待生命本能。一般而言,性善论者往往乐于承认理性是人性的主要内容,而在实质上或逻辑上将生命本能排除在人性范畴之外。性恶论者则常常纳生命本能于人性之内,而将理性置于人性殿堂之外。两种观点似乎极端对立,但细细追究,不难发现,其背后隐藏着一条双方共同肯认的深层理由:理性为善或可以为善,本能为恶或易流于恶。于是,肯认和高扬理性因素,贬低甚至逻辑上否定生命本能,成为双方的共同基调。

戴震对人性构成问题的探讨,正是直指其实质内涵:理性因素与非理性因素的关系。他的这种探讨是从两个方面进行的:一是道德理性与生命本能的关系,二是非理性因素与道德理性和知识理性的关系。在第一种关系的探讨中,形成了他的"二层次"说,在第二种关系的探讨中,又形成了他的"三要素"说,二说之间互相补充,层层递进。最终形成了他的结构严谨、体系完整的人性构成理论("三要素"说详见第三节)。

在"二层次"说中,戴震用以指称生命本能的是"耳目口鼻之欲"或"声色臭味之欲",指称道德理性的是"理义之心"(孟子"举仁义礼智以言性者",即是"明理义之为性"也)。戴震明确指出:耳目口鼻之欲和理义之心皆属人之自然本性:"耳之于声,目之于色,鼻之于臭,口之于味之为性", "心之于理义,亦犹耳目鼻口之于色声臭味也", "人心之通于理义,与耳目鼻口之通于声色臭味,咸根诸性", "心之于理义,一同乎血气之于嗜欲,皆性使然耳。"二者虽同属人性,但却有各自不同的独特功能,各自反映了人性的一个侧面,因而二者不可或缺,都有其存在的充分理由:"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", "心能使耳目鼻口,不能代耳目鼻口之能,彼其能者各自具也,故不能相为"。其中,声色臭味之欲出于人身,反映了人的生命本能,维系普人的肉体生命的存在和延续,是人之为人的物质前提与基础:"生养之道,存乎欲者也", 凡出于欲,无非以生以养之事"。理义则根于心,心"能区分", "能裁断", 能够判明人的欲望和行为是否得当、是否可行("可否之而当")心的理性思维反映了人之不同于动物的类本质,是人之为人而不沦为物的根本保证。由此引伸出欲与心的双重意义关系:在生命存在的层面上看,耳目鼻口之欲是第一位的("生养之道,存乎欲者也"),在人与动物的最终区别上看,理义之心是第一位的:"耳目百体之欲,不得则失其养,所谓养其小者也;理义之得于心也,耳目百体之欲之所受裁也,不得则失其养,所谓养其大者也。"

前已提及,人性构成问题内在地关联着生命本能是否为邪为恶的评价问题。对此,以上所引戴震的论述已经隐含了否定的意见,在其他场合,他还有更为明确的表述:"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。"理义之心与耳目鼻口之欲不是正邪关系,理是正(暂且撇开以"意见"为理之理),欲却不是邪。而宋儒却将理欲关系视作正邪关系,并且往往以其意见为理,这样必然会妨害作为人性重要内容之一的本能欲望。戴震不仅认为耳目口鼻之欲非邪非恶,还进一步提出:导致这种欲望产生的外部世界——声色臭味也不是邪恶,而是正,因为客观世界本身是民戴震以声色臭味概括的物质因素构成的,这些因素是人赖以生存的外部必要条件。戴震的论述,既否定了人性内容之一的欲望的邪恶性,也否定了产生这一欲望的外部物质世界的邪恶性。可以说,在此问题上,比较彻底地贯彻了唯物主义的思想路线。

那么,在现实生活中,欲望之往往流于为恶的原因何在?戴震认为:原因在于人没有正确地把握欲望的"度",没有正确地处理本能与理性的关系:"性,譬则水也;欲,譬则水之流也;节而不过,则为依乎天理,为相生养之道,譬则水由地中行也;穷人欲而至于有悖逆诈伪之心,有淫佚作乱之事,譬则洪水横流,泛滥于中国也。"归根结底,不是欲望本身,而是对欲望的处置不当,导致了欲望的流变。

综上所述,在高扬人的理性这一点上,戴震并没有离开儒家的基本立场。他的独特处在于:当宋明理学尤其是程朱理学以理性贬低生命的理论挟朝廷之力风行之际,力主本能无恶、本能性内说,并且将程朱得于天的"理"重新安置在人性中(所谓"义内"之说),使之与本能一起构成人性的本然内容。与此同时,他对理性的可能僭越亦保持了高度的戒备与警觉,他之所以提出"心之所同然为理"的衡量真理的标准,正是鉴于程朱理学以意见为理,并在社会实践中事实上流为以理杀人的弊端。尽管大多数"人心之所同然"的也未必一定就是真理,尤其在古代中国特定的封建专制主义人治背景下,统治者为一己和少数人的私利完全有可能强奸民意,大多数人的生存欲求往往最终还是逃脱不了被少数人以理性的名义和真理的化身加以扼杀的噩运。但是一般来说,在正常情况下,"人心之所同然"与少数人的以意见为理相比毕竟是一种进步,而戴震的提法无非是力图设计一条既能确保理性的主导地位、又能有效防止理性情越现象的万全之策,用心不可谓不良苦矣。

需要补充的是,尽管戴震极力说明,自己之主张欲与理义之心同为人性的观点与孟子之意相近。事实上,戴震的人性二层次说却不是向孟子观点的简单复归。因为第一,孟子立论的重点在理义之心,而戴震则是着眼于全面论述人性的本然状况。第二,孟子以四端说概括的理义之心是一种先验的道德心,戴震的欲与理却都是与外界事物接触而来:"味与声色,在物不在我,接于我之血气,能辨之而悦之";"理义在事情之条分缕析,接于我之心知,能辨之而悦之"。显然,全面论述人性构成的理论比之于有立论重点的主张更具有普遍的理论意义。而唯物主义地解释欲与

理的起源比起先验道德论无疑更易于导向一种积极有为的人生哲学。

戴震不仅正面阐述了他本人对于理性与本能关系的具体看法,而且以此为依据严格检视了历史上的人性构成理论。他认为正确的人性构成论应当是将人性的两大层次视作有机的整体,如果把两者机械地割裂开来或绝对地对立起来,那就难免会将其中之一置于人性范畴之外,老庄、释氏、荀子和程朱正是如此。虽然他们的具体说法不同,如老庄、释氏"于心知之自然谓之性,血气之自然谓之欲"荀子"于血气心知之自然谓之性,于礼义之必然谓之教",但在割裂于这一点上是相同的。至于程朱"于血气心知之自然谓之气,于理之必然谓之性",虽然"亦合血气心知为一本",但由于将理视作"得于天"而实际上在人的血气心知之上"更增一本",割裂了天与人的关系、性与人的关系,依然不能全面正确地反映人性的本来面貌。戴震的批评再次凸显了正确认识和处理好理性与本能关系问题的重要性。

(三)人性构成论中的"三要素"说

在人性构成论方面,除"二层次"说,戴震还提出了"三要素"说。所谓三要素,指的是欲、情、知。其中的"欲"与"二次层"说中的本能是重合的,"情"则是新引入的概念,"知"更复杂些,笼而统之,可视为理性,分而别之,则可析为道德理性和知识理性两个方面。欲既与本能重合,前已述及,此处可略而不论。但戴震对"欲"的阐释和"知"的辨析意义重大,不可不论。

戴震论情,有一个很大的特点,那就是很少单独论情,较为多见的是与欲同论之,甚或情欲、欲情连用。这一现象,大概可以说是反映了戴震内心对情和欲关系的一种态度吧。当然他不可能十分明确情、欲所具有的非理性的共同属性(那是后人的认识),但他很有可能对二者在性质上的相近或一致有所意识(否则不会出现上述现象)。不过,戴震还是看到了二者的差异性,所以才在"三要素"说中将它们并列,从而使情在人性中亦能获得一席之地。

关于情,戴震的主要观点可归纳为如下几点:第一,情和欲、知一样源于人的肉体组织,是人的自然本性之:"人生而后有欲、有情、有知,三者,血气心知之自然也。"第二,情和欲、知一样都和外部物质世界紧密联系:"喜怒哀乐之情感而接于物", "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"。不但抽象的情的产生离不开外界事物的刺激,情的不同表现也是由于外界环境引起的:"喜怒哀乐之惨舒以分,时遇顺逆为之也。"第三,就情与欲的关系说,欲是第一位的,情生于欲,由于欲的满足与否和满足程度而产生了不同的情:"凡有血气心知于是乎有欲,性之证于欲,声色臭味而爱畏分;既有欲矣。于是乎有情,性之征于情,喜怒哀乐而惨舒分"。第四,情和欲作为人的自然本性共同维系着人的肉体生命,二者的实现、满足与否及实现和满足的程度,构成了人道的完整内容:"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", "合声色臭味之欲,喜怒哀乐之情,而人道备。"第五,既然情和欲一起构成人之为人的前提与基础,那么首要的就是承认这个事实,而不是对其作价值判断。即使一定

要作价值判断的话,只能说情欲本身非恶,甚至就是善。因为天下事有欲有情才能"有为,有为而归于至当不可易之为理",而理是必然("理之必然"),善亦是必然("善,其必然也")。不仅如此,情既是人的自然本性之一,则凡是人都有情,每个人的情都有存在和被尊重的必要:"在己与人皆谓之情",因而在"有情"欲也如此。这一点上,人都是平等的,"情"与人的社会地位无涉。第六,情和欲一样,本身虽非恶非邪,但处置不当就易流于为恶。所谓"情之失为偏,偏则乖戾随之矣","欲之失为私,私则贪邪随之矣。"所以必须以理性加以节制,使之既"无过",又"无不及",也使他人的情欲和自己的情欲一样都能得到满足,即所谓"无私而非无欲","通天下之情,遂天下之欲,权之而分理不爽,是谓理。"

戴震的"情"理论,丰富了他的"二层次"说中"欲"层面的内涵。由于情概念的引入和阐释,原先仅指生命本能的欲层面演变为包括欲(本能)、情(心理)两大要素的非理性层面,从而使之作为理性层面的相对概念而在外延上显得更为周全。

与既往的性情论相比较,戴震"情"理论的一个突出要点是不胶着于性或情的价值判断,而是紧紧抓住情欲作为人之为人之前提和基础以为讨论问题的大前提,这不仅使他的论述给人以耳目一新之感,而且使他的人性理论牢牢地奠立在唯物主义的基础之上。戴震"情"理论的又一个突出要点是承认人在"情"面前的平等性,将"情"与人的社会地位分离,从而也将情的满足问题与人的社会地位分离,这就使他的人性论打上了明显的人格平等的烙印。由此而引发出戴震"情"理论的第三个突出要点,即始终将问题置于人我关系的框架之中,将是否遂己之欲情、亦遂人之欲情作为衡量情欲得失的社会性尺度,这不仅使他承认情欲自然性、合理性的观点与利己主义彻底划清了界限,同时也使他的人性理论和伦理学说紧密结合在一起,当然也为他的伦理观点预设了必不可少的铺垫。

戴震的"知"概念一如欲、情,亦属人之自然本性,是人生而后皆具有的一种属性和机能:"人生而后有……知",不过这种属性和机能为心所有,"知生于心",与欲、情之发于身("血气")者不同。心虽生而具有"知"的属性和机能,但亦须与外部世界接触才能获得"知"的真切内容:"心之精爽以知,知由是进乎神明,则事至而心应之者,青事至而以道义应","理义在事,而接于我之心知",此一如声色臭味之"在物,而接于我之血气"。承认外部物质世界的客观存在,使戴震的"知"亦具备了浓厚的唯物主义色彩。与欲、情概念稍有不同的是,"知"虽是尽人皆有的心理属性和机能,在这一点上人人平等,但人的知觉能力、人的知愚却有先天的差异:"人之成性,其不齐在智愚","有生而愚者","有生知"。人的欲、情却没有先天的差异。但戴震同时指出:人的智愚差异远不如人与物的类差异,人的智愚"大致相近",智愚"甚远者盖鲜"。更重要的是,愚是可以改变的,差异是可以缩小的。关键在后天的努力。只要愿意学习,就可"增益其不足而进于智",坚持学习者更可"益之不已,至乎其极",最终达到圣人之境界。那些"生而锢蔽"的下愚之人,也可开

通、改变,因为他们毕竟还是人,其知觉能力"究异于物"。戴震既指出人的知觉能力的先天差异,同时又实事求是地指出了改变差异、缩短距离的可能与途径。这一点赋予他的"知"概念以鲜明的辩证色彩。

从历史近代化的角度考察,戴震"知"概念的贡献远不止此。他对"知"概念的道德理性和知识理性双重涵义的辨析,以及他对这两者之间关系的阐释,更值得人们珍视。

所谓道德理性和知识理性,诚然非戴震(其他中国古代哲学家亦然)之用语,本文借用此对术语,无非从便于研究着眼,取其近于儒学传统中的"德性之知"与"闻见之知"之意。在戴震本人,虽从未使用"德性之知"与"闻见之知"的字样,但他屡屡以"德性"与"学问"对举,可见其在概念上有对应之义。故此,除其他相关概念外,本文将戴震有关论德性与学问之语亦纳入此处的讨论之中,应属无妄。

戴震用以明确指称道德理性涵义上的"知"概念的是"天德之知";"人皆有天德之知,根于心", "心之精爽以知,知由是进乎神明,则事至而心应之者,胥事至而以道义应,天德之知也"。有时亦以"心知"指称之:"其好是懿德也,心知之自然", "心知之自然,未有不悦理义者"。当然有时也使用"德性"概念:"德性始乎蒙昧,终乎圣智"。戴震认为:人正是因为具备这样的德性之知,所以才能够了解和具备有关人伦关系的知识和处理准则:"人之心知,于人伦日用,随在而知恻隐,知善恶,知恭敬辞让,知是非"。不仅如此,德性之知还内在地具有一种实践的品格,它能够引导人们躬行实践道德规范,正确把握人伦关系的"度": "人有天德之知,能践乎中正", "天德之知,人之秉节于中而与天地化育侔者也"。戴震认为德性之知是人区别于动物的重要标志:"物不足以知天地之中正,是故无节于内,各遂其自然,斯已矣。人有无德之知,能践乎中正,其自然则协天地之顺,其必然则协天地之常,莫非自然也,物之自然不足语于此。……人与物之灵蠢殊绝。"最后,戴震斩钉截铁地指出:人的德性之知是"知"的最高级形态:"人则能扩充其知至于神明,仁义礼智无不全也。仁义礼智非他,心之明之所止也,知之极其量也。""知德者智"。戴震对德性之知的如上阐释,继"二层次"说中他对理义之心的强调之后又次表明了他对道德理性的充分重视。

与道德理性比较,戴震似乎并没有使用专门的名词来指称知识理性,不过他确实对知识理性作为"知"概念的又一层涵义进行过探讨。首先,他承认客观世界及其物之理则的存在,而人之心知是足以知晓这些理则的:"人之精爽,学以扩充之,进于神明,则于事靡不得理", "心之神明,于事物感足以知其不易之则", "智于天地、人物、事为咸足以知其不易之则"。其次,物之理则是相对独立于人伦世界之外的,它与德性之知没有同构性,因之人的德性之知不能代替闻见之知:"必敬必正,而理犹未得"。复次,鉴于以上原因,人必须把闻见之知当作一门独立的学问不断地去了解和学习,才能掌握它的独特要义,才能在改造客观世界的事业中有所作为:"凡植禾稼卉木,畜鸟兽虫鱼,皆务知其性。知其性者,知其气类之殊,乃能使之硕大蕃滋也。"人之"智足知飞走蠕

动之性,以训以蒙;知卉木之性,良农以时刈,良医任以处方”。最后,在明清之际西学东渐的大背景下,戴震不仅一般地承认客观世界和纯粹客观知识的存在,而且勇于承认西学中的天文历算、农器水法等客观知识有较中国“古法为善”者,主张对西学的不同部分采取不同的态度,如对上帝之类“荒诞欺售”之说应置之不理,但“取其精密有据之术”,即学习和吸取西学中属于客观知识领域的实证科学。是否承认相对独立于人文道德领域的客观外在世界及其知识的存在,是鉴别知识理性之有无的重要标志。上述种种戴震对客观世界和中外客观知识的承认和关心,为戴震“知”概念的知识理性涵义提供了最有力的注脚。

不仅如此,在德性之知与闻见之知的关系问题上,戴震还进一步明确地表述了他以闻见之知为基础的学术立场。他认为:闻见之知是德性之知的必要条件甚至是唯一的必要条件:“舍夫‘道问学’则恶可命之‘尊德性’乎?”“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。”反过来,具备德性之知却不一定意味着得到了闻见之知:“必敬、必正,而理犹未得”,“求理义而智不足者也,故不可谓之理义”。联系到前述戴震以德性之知为“知”之最高级形态的论述,戴震对德性之知与闻见之知关系的认识似可综合为:就意义而言,德性之知为重;就基础而言,闻见之知居先。

应当承认:如何看待和处理道德理性和知识理性的关系,不仅是中国传统文化,也是当今人类文化中难以妥善处理的世界级难题之一。十八世纪戴震的论述当然远没有穷尽对此问题的认识过程,但他尽其所能地进行了艰苦的理论探寻,力主在重视德性之知的前提下,亦给闻见之知以应有的地位,认为德性之知不一定必然引伸出闻见之知,这些都是值得肯定的。

尤其值得注意的是,隐藏在这些认识背后的肯认道德理性与知识理性具有一定独立性的思维倾向所内涵的革命性意义。以儒家为主导的中国传统哲学,历来是以道德理性涵容和统率知识理性,所谓知识只是作为道德的认识工具而存在,它本身并没有什么独立自足的价值和地位。知识这种依附、从属于道德的婢女身份,和道德至上而无往不能的神圣品格,导致了中国传统文化中道德领域和知识领域的界限不明和功能混淆。于是,一方面是道德领域不断侵犯知识领域,另一方面则是知识外延的大大萎缩——主要地被局限于德性之知。在这样的文化氛围下,人们固然是比较热衷和满足于追求人的道德品质的完善,却相对轻视向客观外在世界寻求真理的努力。这种缺乏将客观世界外在化的运思倾向,正是以改造客观世界的巨大成功为主要标志之一的近代化运动在中国迟迟降生的重要历史原因之一。戴震继明清之际诸大儒之后,对中国传统哲学中混为一体、难解难分的道德理性与知识理性的关系作了初步的剥离工作,客观上为中国文化从而也为中国社会的近代化作出了必要的努力。

然而,戴震虽然意识到德性之知并不一定必然引伸出闻见之知,对问题的另一方面——闻见之知也不一定必然导向德性之知——却缺乏足够的认识和明确的论述。这一点也许和戴震本人

过于着意于纠宋明理学尤其是程朱理学"详于论敬而略于论学"之偏有关,同时却也很难否认其认识上本身有所偏颇之所致。也许矫枉过正是学术史上常见的一种现象。那么,从纠正既往偏重道德理性乃至道德理性与知识理性混同之偏这一方面看,从中国文化和中国社会近代化的角度看,戴震的地位应予充分的肯定。这属于历史研究的范畴。从中国文化和中国社会现代化的现实走向来看,则戴震的偏颇亦不容忽视之。这属于历史借鉴的范畴。