

教师必读文库
《中国教育名家名作精读丛书》
北京师联教育科学研究所 编 选
总主编 冯克诚



(第三辑·第二十卷)

[清]戴 震
(1723年~1777年)

考据学教育思想与教育文论选读



中国环境科学出版社 出
学苑音像出版社 版

图书在版编目(CIP)数据

中国教育名家名作精读丛书·第三辑/北京师联教育科学
研究所主编. —北京:中国环境科学出版社, 2006. 5

ISBN 7 - 80135 - 739 - 6

I. 中... II. 北... III. 教育名著 - 作品综合集 - 中
国文学 IV. I 211

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 131428 号

中国教育名家名作精读丛书·第三辑
[清]戴震考据学教育思想与教育文论选读
北京师联教育科学研究所 编 选
总主编 冯克诚
中国环境科学出版社 出版发行
学苑音像出版社

★

北京密云红光印刷厂印刷
2006年5月第1版第1次印刷
开本: 1/32 印张: 195 字数: 5066千字

ISBN 7 - 80135 - 739 - 6
全二十册定价 526.00 元(册均26.30元)

(ADD 北京市朝阳区三间房邮局 10 号信箱)
P. C. 100024 Tel 010 - 65477339 010 - 65740218(带 Fax)
E - mail: webmaster@BTE - book. com Http: //www. BTE - book. com

教师必读文库
中外教育名家名作精读丛书
出版说明

教师职业化、专业化是当今世界教育改革共同关注的热点和焦点问题之一。教师职业素质素养达到基本要求和提高,是当前教育改革和课程改革的急迫要求。为此,我们组织相关专家重新系统地、较完整地遍选、编译、评注了这套适合中小学教师职业阅读的《中外教育名家名作精读丛书》。其编选原则和方针是:

1. 从古至今,各时代、各地区和国家有代表性,和对当代及后世教育发生直接影响的教育家及其教育思想的代表作品、经典论述。教育家的教育实践风范和教育思想对当代和后世的影响远大于制度影响,同时,对现实教师的成长也有借鉴和参考作用。作为职业教师,总听说、总涉及但在学校图书馆里总缺乏的那些著作是我们这次系统编选的重点。

2. 全套分中国卷 100 种、外国卷 100 种,每二十种为一辑,共十辑,约 200 种,同时出齐。每种含教育家的生平、教育事迹、教育成就、教育思想评析和经典教育论著选读及注解解读导读两部分。这对于全面深刻和原原本本地了解学习、运用教育家的思想和著作是十分有益的。

编者
2006 年 4 月

目
录



中国教育名家名作精读丛书 第三辑·第二十卷

[清]戴震考据学教育思想与教育文论选读

上 篇

戴震考据学思想与教育思想

叔世硕儒——戴震	(1)
几番科场坎坷 一代朴学大师	(1)
批判程朱理学 复归儒学原旨	(8)
生平和教育活动	(16)
戴震思想及产生的时代背景	(20)
(一)戴震的思想体系	(20)
(二)戴震思想产生的时代背景	(23)
(三)戴震的思想渊源	(28)
培养“理民”治安的“贤才”	(30)
戴震与中国早期启蒙思想	(32)
(一)背景	(33)
(二)主要观点	(37)
(三)意义	(42)
“由词通道”的经学教育和科技教育思想	(43)
(一)以经学教育代替理学教育	(43)
(二)以考据入经 治经在“明道”	(45)
(三)提倡实用科学 以补宋儒教育之空疏	(48)
扩充学问以“明理解蔽”	(52)

(一)教育的任务是使学生“明理”	(52)
(二)人皆有“通天下之理”的“才质”	(56)
(三)扩充学问以“尽人之材”	(58)
(四)对程朱“复其初”教育思想的抨击	(64)
论道德及道德教育	(68)
(一)道德起源于“人伦日用”	(68)
(二)“欲”是道德的基础	(70)
(三)“平恕去私”是道德的原则	(73)
(四)道德的最高标准是“尽其必然”	(75)
戴震考据学派的教育思想	(77)
(一)培养“理民”治安的“贤才”	(78)
(二)“由词通道”的经学教育和科技教育思想	(80)
(三)扩充学问以“明理解蔽”	(89)
(四)论道德及道德教育	(101)
戴震教育学说的历史意义及其影响	(109)

下 篇

戴震教育文论选读

戴震教育语录分类解读	(117)
(一)哲学思想	(117)
(二)人性论	(120)
(三)教育思想	(124)
《戴震文集》教育文论选读	(130)
六书论序	(130)
原 善	(131)

读易系辞论性	(149)
读孟子论性	(150)
与是仲明论学书癸酉	(152)
与姚孝廉姬傅书乙亥	(154)
与某书	(155)
与方希原书乙亥	(157)
孟子字义疏证(节选)	(158)
性九条	(172)
才三条	(186)
绪言(节选)	(190)
《孟子字义疏证》教育思想评析	(200)
《孟子字义疏证》选读	(210)
孟子字义疏证卷上·理	(210)
孟子字义疏证卷中·天道	(230)
孟子字义疏证卷中·性	(234)
孟子字义疏证卷下·才	(248)
孟子字义疏证卷下·道	(252)
孟子字义疏证卷下·仁义礼智	(257)
孟子字义疏证卷下·诚	(259)
孟子字义疏证卷下·权	(261)

上 篇

戴震考据学思想与教育思想



叔世硕儒——戴震

戴震是清代中叶最具个性的儒学大师,他在学术上、思想上的卓越建树,对他生活的时代以及后世都产生过巨大的影响。如梁启超说:“苟无戴震,则清学能否卓然自树立,盖未可知也。”胡适也认为,“戴震的哲学,从历史上看来,可说是宋明理学的根本革命。”戴震在批判宋明理学的基础上,主张治学须“志存闻道”、“求之《六经》”,回归儒学原旨,重建儒家“人学”,在中国儒学史上占有重要地位。

几番科场坎坷 一代朴学大师

戴震,字东原,安徽休宁隆阜(今屯溪市)人。生于清雍正元年,卒于乾隆四十二年。休宁这个地方向来人文荟萃,商贾云集。戴震的祖上没有什么显赫的人物,父亲是一个商人,走南闯北,很见过一些世面。

文献记载戴震大器晚成,10岁时才开始说话。为他作《年谱》的戴门弟子段玉裁解释说“盖聪明蕴蓄者深矣。”就在这一年,他去拜师读书,无非是《四书》、《五经》之类。他的记忆力非常出众,能达到“过目成诵”的境界,每天能记诵数千言甚至更多些。这表明他不是—一个普通的孩子。

戴震自幼养成了独立思考、盘根问底的学习方法。当时学子都要读《四书》、《五经》。《大学》是《四书》之一,宋代理学家极力表彰,朱熹并作《大学章句》,将《大学》一篇分为经、传两个部分,并移易旧文。从首句“大学之道,在明明德”至“其所厚者薄,而其所薄者厚,未之有也”,朱注云:“右经一章,盖孔子之言,而曾子述之。其传

十章,则曾子之意,而门人记之也。旧本颇有错简,今因程子所定,而更考经文,别为序次如左。”对于朱熹区分经传,虽然有人提出过怀疑,但五百多年来,程朱理学作为官方意识形态,占据了统治地位,人们也就相信了朱熹的说法。可是戴震是不相信的。有一天塾师讲授《大学章句》,至“右经一章”以下,戴震问:“此何以知为孔子之言而曾子述之?又何以知为曾子之意而门人记之?”塾师回答说:“此朱文公所说。”又问:“朱文公何时人?”回答说:“宋朝人。”“孔子、曾子何时人?”“周朝人。”“周朝、宋朝相去几何时矣?”“几二千年矣。”“然则朱文公何以知然?”塾师无法解答,只得夸戴震说“此非常儿也。”

的确,戴震小小年纪就敢于怀疑,不盲从,表现出与众不同的一面,这对他后来倡导朴学、批判权威产生过很大的影响。

戴震读书,有一种“每一字必求其义”的习惯。塾师授课,讲以下引文凡见于《年谱》者不再注出处,凡见《戴震集》者仅注篇名。解前人的传注训诂,戴震往往不明其义。他不喜欢人云亦云,何况前人传注中往往谬误百出。因此,他要探本溯源,花了三年功夫穷究近代字书及东汉许慎的《说文解字》,把握了其中的精髓。在此基础上,他“又取《尔雅》、《方言》及汉儒传、注、笺之存于今者参伍考究,一字之义,必本六书,贯群经以为定诂,由是尽通。”这样,为以后学术、思想更上一层楼打下了坚实的基础。先通训诂“成为戴震及其后学的一个很重要的治学方法。

《十三经注疏》卷帙浩繁,达数百万言。可17岁的戴震已能全举其辞”。他后来对段玉裁说:“余于疏不能尽记,经注则无不能倍(背)诵也。”又说:“经之至者道也,所以明道者其辞也,所以成辞者字也。必由字以通其辞,由辞以通其道,乃可得之。”他曾在给段玉裁的一封信中说:“仆自十七岁时,有志闻道,谓非求之《六经》、孔、孟不得,非从事于字义、制度、名物,无由以通其语言。宋儒讥训诂之学,轻语言文字,是犹渡江河而弃舟楫,欲登高而无阶梯也。为之三

十余年,灼然知古今治乱之源在是。”在他看来,宋儒重义理而轻文字、音韵、训诂,专尚空虚无用之学,是没有在基本功上用力。他对为学先后的看法、对宋儒的批评虽然定型于晚年,但在17岁左右的读书实践中就已经萌芽了。

这以后,戴震随父亲在江西、福建、南京等地经商,广泛接触到社会生活。同时,他的经学也日有进步。20岁那年,回到故乡,此时他已经是一位饱读诗书的青年学者了。戴家小少爷的名字慢慢地被当地的一些名流所知。同邑的程询很喜欢这位还有些稚气的年青人。他说:“载道器也。吾见人多矣,如子者,巍科硕辅,诚不足言。”他看出这位博学的后生有着过人的才华,擢高第、取显宦,如探囊中之物。但戴震的前程果真能够顺利吗?

离休宁不远的婺源县有一位老先生姓江名永字慎修,是一位著名的学者,治经数十年,精通三《礼》(《周礼》、《仪礼》、《礼记》)以及步算、钟律、声韵、地名沿革,“博综淹贯,岿然大师”,戴震久闻其大名,就拜在他的门下,“取平时所学就正焉”。当时歙县大商人汪梧凤建不速园,广置图书,招揽学者,戴震与同县人郑牧、歙县人汪肇龙、方矩、程瑶田、金榜等人,与江永皆“诵读讲贯其中”。

在这以后,戴震学术大进,尤其是在筹算、名物、训诂等方面的研究上,提出了很多真知灼见。22岁时,写成《筹算》(后更名为《策算》)一卷,23岁撰成《六书论》三卷,24岁撰成《考工记图注》,25岁时写成《转语》20章,到27岁左右,撰成《尔雅文字考》十卷。作为一位青年学者,已在学术上取得了令人瞩目的成就,但“学日进而遇日益穷”,戴震的经济状况日益恶化。29岁时,他被补为休宁县学生。

乾隆十七年(1752年),戴震30岁,进入而立之年。这一年,休宁发生大旱,“斗米千钱”,戴震家中乏食,于是与面铺相约,“日取面为飧餐,闭户成《屈原赋注》”。当时戴震在学术界虽小有名气,但毕竟还算年轻。因此他又作《屈武音义》,假名汪梧凤。另有《勾股割

圖記》一书,利用西洋算法进行注解,假名吴思孝。这两个人都有一定的影响。

一场家族财产纠纷迫使戴震入京避祸。乾隆二十年,戴震状告一个家族中强横子弟侵占祖坟,不料这个强横子弟倚仗财势打通关节,反诬戴震不法,县令准备抓他治罪。戴震闻讯,“乃脱身挟策人都”,只带了一些书籍和本人的著述,其他行李、衣服都没有。他寄旅于歙县会馆,“是时纪太史陶、王太史鸣盛、钱太史大昕、王中翰昶、朱太史筠,俱甲戌进士,以学问名一时,耳先生名,往访之。叩其学,听其言,观其书,莫不击节叹赏,于是声重京师,名公卿争相交焉。“京师之行,是戴震学术生涯中的一件大事。纪昀、王鸣盛、钱大昕、王昶、朱筠、秦蕙田、姚鼐、王安国、卢文(弓召)等一大批学术名流都与戴震相识。这些人对戴震的学识都很推赏,为他广为延誉。戴震与这些堪称海内硕儒的人交往,扩大了眼界,增长了见识,学术上也更为成熟”。

有一个小小的插曲。姚鼐是安徽桐城派古文巨子,这时为孝廉。他倾心于戴震之学,写信给戴,欲奉其为师。但戴震虽然学高天下,却不好为人师。他回信给姚鼐予以拒绝说:

至欲以仆为师,则别有说,非徒自顾不足为师,亦非谓所学如足下,断然以不敏谢也。古之所谓友,因分师之半。仆与足下无妨交相师,而参互以求十分之见,苟有过则相规,使道在人,不在言,斯不失友之谓,固大善。

作师不如作友,这是戴震的看法。后来姚鼐不满戴震之学,转而大肆批评。此次戴震拒绝为师,使姚鼐免却背师之讥,这是后话。在这封给姚鼐的信中,戴震还谈到了治学方法:

凡仆所以寻求遗经,惧圣人之绪言暗坟于后世也。然寻求而获,有十分之见,有未至十分之见。所谓十分之见,必征之古而靡不条贯,合诸道而不留余议,巨细毕究,本末兼察。若夫依于闻见以拟其是,择于众说以裁其优,出于空言以定其论,据于孤证以信其通,虽溯

流可以知源,不目睹渊泉所寻,循根可以达抄,不手披枝肄所歧,皆未至十分之见也。以此治经,失不知为不知之意,而徒增一惑,以滋识者之辨之也。

在这里,他提出了治学须有“十分之见”,“巨细毕究,本末兼察”,不留余义,这样所得的结论才有坚实的基础。

在京师期间,戴震出入名儒硕彦之门,朝夕讲论。他写了《周礼太史正岁年解》二篇,又有《周髀北极(王玄)玠四游解》二篇,这些都是他的重要著作。他还写了不少书信,在这些书信中,他反复阐述了自己的学术主张。此外,他应王安国之邀,到其家塾课其子念孙。王念孙、王引之父子后来蔚为一代考据大师,与戴震的影响分不开。

戴震在京师滞留了两年,声誉鹊起,名扬海内。乾隆二十二年(1757),南还,在扬州结识了惠栋。惠栋是清代汉学吴派的开创者,而戴震则是皖派宗师,二人在学术见解上有很多相似之处。戴震说:“惠君与余相善,盖深嫉乎凿空以为经也”,当然皖派与吴派在治学方法上有一定的分歧,但这只是清代汉学内部的分歧。章太炎、梁启超都曾对戴、惠之间的差别有所论述。章太炎说:“惠氏温故,故其徒敦守旧贯,多不仕进,戴氏知新,而隐有所痛于时政,则《孟子字义疏证》所为作也。”梁启超以“译言”为喻,说明皖、吴二派之差别:“惠派之治经也,如不通欧语之人读欧书,机译人为神圣,汉儒则其译人也,故信凭之不敢有所出入。戴派不然,对于译人不轻信焉,求原文之正确,然后即安。惠派所得,则断章零句,援古正后而已,戴派每发明一义例,则通诸群书,而皆得其读。是故惠派可名之曰汉学,戴派则确为清学,而非汉学。”章、梁二人的论述非常确切。

扬州的学术空气非常浓厚,是当时的一个学术中心。戴震结识惠栋以后,钱穆认为他的论学宗旨发生一大变化,“其先以康成、程朱分说,谓于义理制数互有得失者,今则并归一途,所得尽在汉,所失尽在宋。义理统于故训典制,不啻日即故训即典制而义理矣。”戴震在扬州客居达4年之久。

戴震虽然博学多闻,名满海内,但科举之途对他来说却比登天还难了。直到40岁时,才考中举人。以后六次入京参加会试,但每次都名落孙山。毕竟科举考试所需要的是能够作八股文的“人才”,戴震重经学、讲训诂,作出来的八股文未免多了一些学究气,因而不被考官青睐。

从31岁到41岁,戴震撰写了一系列学术著作,比较重要的有《原善》上中下三篇,《尚书今文古文考》一篇,《春秋改元即位考》三篇。据段玉裁记载,戴震曾说过:“作《原善》首篇成,乐不可言,吃饭亦别有甘味。”又说:“作《改元即位考》三篇,尚能如此文字做得数十篇,《春秋》全经之大义举矣。”又说:“《尚书今文古文考》,此篇极认真。”可见戴震对自己这些作品的重视。

戴震一生中最重要的著作是《孟子字义疏证》。该书撰成于乾隆三十一年,戴震44岁之时。关于他的写作动机,段玉裁是这样说的:

盖先生《原善》三篇、《论性》二篇既成,又以宋儒言性、言理、言道、言才、言诚、言明、言权、言仁义礼智、言智仁勇,皆非《六经》、孔、孟之言,而以异学之言揉之。故就《孟子》字义开示,使人知“人欲净尽,天理流行”之语病。所谓理者,必求诸人情之无憾,而后即安,不得谓性为理。

可知戴震此作,是要从根本上抽去宋德性理之学的哲学基础。如果说戴震的文字、音韵、训诂之学一方面是为了打倒理学权威而作的基础工作,另一方面是为了建构新的哲学体系而进行的必要准备,那么《孟子字义疏证》一书就标志着戴震哲学体系的形成。

戴震精通舆地之学。在京师期间,他应直隶总督方观承的聘请,纂修《直隶河渠书》111卷。此书尚未修成,方观承就去世了,接任者对戴震不能礼敬,他于是辞去此事。后来又游山西,修成《汾州府志》三十四卷及《汾阳县志》,“其书之详核,自古地志所未有”。

由于屡试不第,戴震只好南下,主讲浙江金华书院,这一年他已

50 岁了。他从 37 岁参加乡试,40 岁时才考中举人。以后十年之间,他汲汲科举,希望能在科场上获得成功。但每次都失望而归。直到乾隆三十八年(1773),戴震的命运才稍稍有些转机。

早在乾隆三十七年,清高宗弘历(乾隆帝)打着“稽古右文”的旗号,命各省督抚、学政购访遗书,第二年,又命儒臣从《永乐大典》等书中钩辑佚书,并开四库馆,准务修纂《四库全书》。四库馆网罗了一大批著名学者。戴震当时已名重海内,连乾隆帝也风闻过他的大名。这时,纪昀、裘修等人在乾隆面前力荐,于是特召戴震入京,充四库馆纂修官。

戴震进入四库馆后,参加了校订群书的工作。当时由于大量书籍已经散佚,而明代所修《永乐大典》保存了大量的珍贵文献,由此《四库全书》中很大一部分书籍都需从《永乐大典》中辑佚。“戴震于乾隆三十九年中成《水经注》的校勘工作。他分别经、注,并归纳出三种原则,订正经、注之互伪”。《永乐大典》本《水经注》较胜各本,又有部道元《自序》,他用以校勘通行本,凡补其缺漏者 2128 个字,删其妄增者 1448 个字,正其进改得 3715 个字。该校本颇获乾隆帝的嘉赏,当戴震把它进献给他后,他龙颜大悦,这位爱附庸风雅的皇帝亲撰御诗褒扬说:

悉心编纂诚堪奖,触目研磨亦可亲。

设以《春秋》素臣例,足称中尉继功人。

戴震除校勘《水经注》外,还校勘了《九章算术》等古代数学著作。他在四库馆中所校之书还很多。据段玉裁《年谱》,从乾隆三十八年戴震入四库馆,到乾隆四十二年戴震去世,这 5 年时间里,他还校勘了《海岛算经》、《仪礼识误》、《周辟算经》、《孙子算经》、《夏侯阳算经》、《张丘建算经》、《仪礼释宫》、《五曹算经》、《仪礼集释》、《项氏家说》、《蒙需中庸讲义》、《大戴礼》、《方言》等官书,并撰写《提要》。戴展所校官书大体上都是天文、算法、地理、水经、小学、方言、礼制诸书。他的校勘态度非常认真,悉心考订,正伪、补脱、删衍,

力求其实,堪称乾嘉学风的榜样。

即使进入了四库馆,戴震仍然没有放弃作为一个读书人的理想目的——考取进士。乾隆四十年,他已经53岁了,这年秋闭,他去会试,但命运仿佛偏要捉弄这位名重一时的著名学者,他又一次落第。这一回,乾隆皇帝格外开恩,准许他与本年贡士一起参加殿试,赐同进士出身,授翰林院庶吉士。

两年以后,戴震在北京去世,一终年55岁。

戴震一生著作繁富,涉及学科非常广泛,包括数学(《策算》)、古文字学(《六书论》、《尔雅文字考》)、古语音学(《转请》)、语言学(《声的考入》声类表孔《方言疏证时》)、考证(《考工记图人《屈原赋注入《诗补传》)、天算(《勾股割口记》)、天文学(《原象》、《迎日推策记》、《续天文略》)、地理学(《校正水经注》、《直隶河渠书》、《汾州府志》、《汾阳县志》)、经学(《经考》、《尚书义考》)及哲学(《法象论》、《原善》、《绪言》、《孟子私淑录》、《孟子字义疏证》)。从他治学的深度和广度来说,不愧为乾、嘉学者之第一人。

批判程朱理学 复归儒学原旨

如果仅仅把戴震看成是一位埋头考据的朴学家,这是对他的最大误解。事实上尽管戴震在经学、小学、数学、天文学等领域内达到了很少有人能够达到的深度,但他的最主要的贡献却是哲学上的建树,这也是他区别于其他乾嘉学者的主要方面。

宋明理学发展到末流,往往空谈心性,束书不观。程朱主张“性即理”,陆王高谈“心即理”,两派的后学者不再去“自家体贴”,各诵先师之言,互相驳难,往往难以论定孰是孰非,逐渐形成了一种“宁道孔孟误,讳说程朱非”的社会风气,儒家原旨晦而不彰。自明代中叶以后,一些学者逐渐认识到要解决儒学内部的纷争,必须“取证于经书”,考据之风慢慢形成。经过明清嬗代之巨变,一些学者认识到

空谈足以亡国,因此在考据的基础上,又注意“经世致用”,力图使儒学成为对国家、对百姓有用的学问。他们在自己的学术主张中,或纠程、朱之偏、或矫陆、王之失,对宋明以来的理学思想提出了不同程度的批评,希望恢复孔孟儒学的本来面目。戴震的学术思想就是这一时代思潮下的产物。

1. 故训名物 :明道之具

自宋儒将“道问学”与“尊德性”判为两途,后世儒者专重于“尊德性”,不重视“闻见之知”,舍训诂、名物而空谈义理。宋代学者黄震曾说,本朝经学“摆落训诂,直寻义理”。明代心学独盛,好讲现成“良知”,不需要“工夫”就可以直透“本体”,只要静坐就可以“致良知”。明末清初著名学者顾炎武针对明代学风之流弊,提出“经学即理学”,主张“读《九经》自考文始,考文自知音始”,戴震继承了自顾炎武以来的学术传统,加以发展,提出“由故训以明义理”、“执义理而后能考核”的学术思想,把“义理”建立在扎扎实实的考据基础上。

戴震认为,孔孟之道就在《六经》之中。他在《沈学士文集序》中说:

以今之去古既远,圣人之道在《六经》也。当其时,不过据夫共闻习知,以阐幽而表微。然其名义制度,自千百世下,遥溯之至于英之能通。

“圣人之道”在圣人之世虽为人所“共闻习知”,但传之既久,千百年以后,其“名义制度”往往“莫之能通”。因此,他认为“是以凡学始乎离词,中乎辨言,终乎闻道”。他解释说:

离词,则舍小学故训无所借。辨言,则合其立言之体无从而相接以心。

离词、辨言是“闻道”的必由之路。因此,戴震特别推崇“六经尊眼、郑”的惠栋。在《题惠定宇先生授经图》一文中,他痛心指出,“《六经》微言,后人以歧趋而失之”。他批评有人区分汉宋,将故训与义理截然判为两途的议论,指出:

言者辄曰：有汉儒经学，有宋儒经学，一主于故训，一主于于义。此试震之大不解也者。夫所谓理义，苟可以舍经而空凭胸臆，将人人凿空得之，奚有于经学之云乎哉！

他反对舍经学而空谈义理，主张贤人、圣人之理义须“求之古经”。但“求之古经而遗文垂绝，今古县隔”，还必须“求之故训”。他说：

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。

那么，贤人、圣人之理义在哪里？戴震认为“存乎典章制度者也”。这些“典章制度”不是空虚无物的，而是贤人圣人的大制作，它可以施之于今，经世致用。他批评那些将故训、典章制度和理义截然分开的人说：

彼歧故训、理义二之，是故训非以明理义，而故训胡为，理义不存乎典章制度，势必流入异学曲说而不自知。

戴震感叹说：“夫今人读书，文字之鲜能通，妄谓通其语言，语言之鲜能有通，妄谓通其心志，而日傅合不谬，吾不敢知也。”数百年以来，学风日坏，特别是对儒家经典的解释，往往流于“凿空”，各家所说的“道”已非儒家的原旨。士生千载之后，求道于典章制度之中，但遗文垂绝，今古县隔，因此，研究古代的训诂、名物就显得特别重要。戴震反复申明这一点。作为他的最基本的学术主张。如在《古经解诂沉序》一文中，他说：

后之论汉儒者辄曰：故训之学云耳，未与于理精而义明。则诂之以求理义于古经之外乎？若犹存古经中也，则凿空得之乎？呜呼！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，譬之适堂坛之必循其阶，而不可以躐等。他把小学、文字作为理解“圣贤之心志”的必由之路，正如舍舟揖无以渡江河、舍台阶无以至堂坛一样。从他的论述中，我们可以明白，他强调“明道”的工具是踏踏实实的

学问,而不是束书不观的空谈。他希望通过文字训诂的功夫,以上窥儒家贤人圣人的“心志”,以恢复儒学的原旨,这是对宋明儒学的矫正。

2. 义理·考据·词章

宋儒程颐曾将学术门类划分为三。他说:“古之学者一,今之学者三,异端不与焉。一曰文章之学,二曰训诂之学,三曰儒者之学。欲趋道,舍儒者之学不可。”所谓文章、训诂、儒者之学,拿清代学者的话来说,就是词章、考据和义理之学。程颐把文章、训诂之学与释道异端相提并论。他说:“今之学者有三弊;一溺于文章,二牵于训诂,三惑于异端。苟无此三者,则将何归,必趋于道矣。”程颐的观点大体为后世理学家所沿袭。如王阳明就对训诂之学、记诵之学、词章之学大加鄙薄。

戴震在论学中多处涉及到义理、考据、词章及三者间的关系。乾隆乙亥(1755)在《与方希原书》中,戴震说:

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。

在他看来,理义(义理)、制数(考据)、文章(词章)同为学问之途,但三者之间有高下之分,义理、考据之学高于文章之学。

至于义理与考据孰轻孰重,戴震的认识经历了一个变化的过程。在早年,他把义理与考据加以分别,认为汉儒、宋儒互有得失:“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。”中年则尊考据而轻义理,认为“故训明则古经明,古经明则贤人圣人之理义明”。到了晚年,他的学术思想已经成熟,他承认过去的言论有些偏激,重新确立了义理的地位:“义理即考核、文章二者之源也,义理又何源哉?吾前言过矣!”他承认义理最为重要,考据、词章只不过是通向义理的手段而已。他的真正学术兴趣是在义理方面。但是,戴震所说的义理与宋儒的义理是不同的。他批评“宋以来儒者,以己之见,硬为古贤圣立言之意,而语言文字实未之见”,这种凭空

臆说的所谓“义理”与圣人之大道相去甚远。他主张在考据的基础上重新发展儒家的义理之学。在《与某书》中说：

治经先考字义，次通文理，志存问道，必空所依傍。汉儒故训有师承，亦有时附会；吾人附会凿空益多，宋儒则恃胸臆为此，故其袭取者多谬，而不谬者在其所弃。我辈读书，原非与后儒竞立说，宜平心体会经文，有一字非其解，则所言之意必差，而道从此失。

儒家的原始精神，被宋儒弄得晦而不彰。即使汉儒训诂，也不一定合乎儒学原义。因此，必须平心体会经文，以客观的态度去阐发义理。

3. 义理三书

戴震不仅主张由训诂名物以明义理，他还主张“执义理而后能考核”。戴震生活的时代，正值考据学方兴未艾，“时人方贵博雅考订”，以至于走向另一个极端，认为“空谈义理，可以无作”。但戴震的学术目标并不限于仅仅考订字义、辨证名物，他有更高的追求，即重建儒学义理，打倒宋明以来理学家的一切虚妄不实之说。他提出“执义理而后能考据”的主张，着手于建构自己的哲学体系。戴门弟子段玉裁在《戴东原先生年谱》中阐发说：

先生之治经，……盖由考核以通乎性与天道，既通乎性与天道矣，而考核益精，文章益盛。用则施政利民，舍则垂世立教而无弊。浅者乃求先生于一名一物、一字。一句之间，惑矣！

段玉裁对师训深有所契，故能明了戴学之要领。戴震本人也以“轿夫”与“坐轿人”来说明训诂名物与义理之间的关系：

训诂、声韵、天象、舆地四者，如房舆之隶也。余所明道，则乘舆之大人也。当世号为通人，仅堪与余舆隶通寒温耳！

戴震自视甚高，故看不起那些只知考据的所谓“当世通人”。他认为如果“故训非以明义理，则故训胡为？”对戴学颇有异议的章学诚深明此旨。他说：凡戴君所学，深通训诂，究于名物制度，而得其所

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,以为戴君之绝诣在此。及戴著《论性》、《原善》诸篇,于天人理气,实有发先人之所未发,时人则谓空说义理,可以无作,是固不知戴学者矣!

戴震学术的真正价值正在于他的“义理之学”。他与那些钻研训诂仅仅是为了明经义的“博雅君子”不同,在训诂、经义的基础上,建构了一种新的哲学体系,并用这种新哲学体系来研究经学、训诂,这是他高于时人的地方。

戴震的“义理之学”集中体现在他的“义理三书”之中。这三种书就是《原善》、《绪言》与《孟子字义疏证》;在这《义理三书》中,戴震对儒家哲学体系作了新的解释,而与宋明以来理学家的发挥大异其趣。他的目的是想通过对儒家哲学范畴的重新阐发,使这些范畴恢复它们的原始面目,从而抽去理学赖以建立的哲学基础。

“义理三书”系统反映了戴震的天道观、人性论和认识论。

天道观—戴震在《孟子字义疏证》中说:“道犹行也,气化流行,生生不息,是故谓之道。”又说:“阴阳五行,道之实体也。”这里,他把理学家弄得神秘莫测的“道”用一句简明扼要的话就说得清清楚楚,道并非程朱所说的“形而上”的东西,而是物质性的实体,即阴阳五行。整个宇宙就是一个“气化流行、生生不息”的物质运动过程。可见,在天道观上,戴震是明确的唯物论者。循此思路,戴震重新阐发了“理”这个重要范畴。他认为:“分之各有其不易之则,名曰理”。所谓“天理”,即是“言乎自然之分理”,也就是自然规律。“理”又是人类的道德规律:“在己与人皆谓之情,无过情无不及情之谓理。”“理者,存乎欲者也。”

理学家将理与欲截然对立,戴震则认为理与欲是统一的,欲望的适当满足即是理。

人性论。戴震不笼统地说性善、性恶。他区分出“欲”与“觉”:

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。

自然欲望与道德理性都是人性中的两个方面。因此他又说：
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。

戴震在承认人性中包含着自然欲望与道德理性两方面的前提下，推论出仁、智等道德规范并非外铄，而出于人性的自觉，因此，道德规范应该照顾到人性的两个方面，不能只强调“天理”而否认“人欲”。这是对理学家所谓“天理增得一分，人欲减少一分”的反动

认识论。戴震认为，人类具有认识外在事物和道德自觉的能力。他说：“思者，心之能也。”又说：“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。”这就是说，作为自然规律的理和作为道德规律的理，和味与声色一样，都是客观的，可以被人类所认识。那么，如何去认识理呢？戴震说：

心之神明，于事物成足以知其不易之则，譬有光皆能照。而中理者，乃其光盛，其照不谬也。

又说：

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。虽然人有贤愚之不同，认识能力有高有低，但要认识事物，必须去对事物进行一番“察”的功夫。这里，“察”可以释为观察、调查、研究。可见，戴震的认识论不同于理学家。程朱理学家表面上也说“即物穷理”、“格物致知”，实际上是即心穷理，并不重视外在实践。

4. 对理学的批判

戴震是在批判程朱理学的基础上建立自己的哲学体系的。在“义理三书”中，他对儒家哲学范畴进行了重新阐释，以清除程朱理学家的谬说。除了在天道观、人性论和认识论诸方面进行了系统论辨外，还从社会哲学方面对理学进行了批判。

程朱理学的产生，原本是为了维护孔孟儒学的权威，以与释、道二教相抗衡。但理学思想中，援释入儒、援道入儒的地方随处可见。戴震指出理学家表面上力破老释，实际上杂袭其言，因此，他们的论

点很难说是符合孔孟儒学的原旨。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。其学非出于荀子，而偶与荀子合。故被以为恶者，此亦咎之；彼以为出于圣人者，此以为出于天。出于天与出于圣人，岂有异乎！……《六经》孔孟而下，有荀子及老庄释氏矣，然《六经》孔孟之道犹在也。自宋儒杂荀子及老庄释氏以入《六经》孔孟之书，学者莫知其非，而《六经》孔孟之道亡矣！

这样，程朱理学虽然号称接续了儒家道统，所谓“天不生程朱，仲尼如长夜”，实际上所代表的并不是纯粹的孔孟之道。在《孟子字义疏证》序言中，戴震批评说：目之为贤智君子之害天下后世也，相率趋之以为美言。其入人心深，祸斯民也大，而终莫之寤，辨恶可已哉！

程朱理学统治思想界达数百年，后世人们不知其与异教相差无几，反而把它作为金科玉律，信奉不疑，惑乱人心，危害斯民。因此，他要站出来与之辩论。在《疏证》的结尾说：

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。人心所知，皆彼之言，不复知其异于《六经》、孔、孟之言矣！

戴震深知要彻底清除程朱理学的影响，是相当艰难的。他是抱着一种殉道精神去恢复原始儒学的面目的。

戴震还从理欲之辨的角度，批判程朱理学“以理杀人”。他说：“圣人治天下，体民之情，进民之欲，而王道备。”最好的政治是让人们的需求得到必要的满足。但理学家片面强调理、欲的对立，用名教压制人欲，倡导“饿死事小，失节事大”，造成了古今许多人间悲剧。一个“理”字之下，不知有多少冤魂在呻吟。他深刻地指出：

尊者以理责卑，长者以理责幼，贵者以理责贱，虽失谓之顺。卑者、幼者、贱者以理争之，虽得谓之道。于是下之人不能以天下之同情、天下所同欲达之于上。上以理责其下，而在下之罪人，人不胜指

数。人死于法，犹有怜之者，死于理其谁怜之！呜呼！杂乎释老之言以为言，其祸甚于申、韩如是也。

理即纲常名教。在理学统治下，它成了尊者、长者、贵者用来压迫卑者、幼者、贱者的工具。本来，先秦儒家虽然强调尊卑贵贱的等级秩序，但设计的是一种君仁臣忠、父慈子孝、上下和乐的理想社会，不提倡单方面的道德义务。君不仁，臣可以不忠；父不慈，子可以不孝。程朱理学在维护“名教”的幌子下，片面强调单方面的义务，干出了“以理杀人”的勾当，这是违背原始儒学精神的。戴震对程朱理学进行了最痛切的批判，并通过自己的学术建树，建立了一套反对理学、向原始儒学回归的人道哲学。

这就是戴震思想体系在中国儒学发展史上的意义。

生平和教育活动

戴震(1723—1777年)，字东原，安徽休宁隆阜(今屯溪市)人。祖宁仁，父弁，皆为布衣。“自少家贫，不获亲师”，勤奋自学。他由于无钱购书，常向“故家大族”藏书之家，借书阅读，往往夜以继日，刻苦学习。稍长，在乡从塾师学习，“授以《大学章句》右经一章，问其师曰：‘此何以知为孔子之言而曾子述之？又何以知为曾子之意而门人记之？’师曰：‘此子朱子云尔。’又问朱子何时人，曰：‘南宋’。又问曾子何时人，曰：‘东周’。又问周去宋几何时，曰：‘几二千年’。曰：‘然则子朱子何以知其然？’师不能答。”^①这说明戴震幼年即勤学好问，且又善于独立思考。戴震读书认真，每字必求其义，塾师乃又授以汉时许慎《说文解字》，“三年尽得其节目”。于是，他在文字学

^① 江藩：《国朝汉学师承记》卷五，《戴震》。

上,打下了坚实的基础。到了十六、七岁时,对《十三经注疏》,已“能全举其辞”。^①他在此时,集中力量,精研注疏,实事求是,不主一家,而博采众说。这对他以后学术思想的发展,有着很大的影响。

由于戴震家庭贫寒,无以为生,父为族人经营布业,常往来于江西南丰一带。因而,戴震于18岁时,即随父“客居南丰,课学童于邵武”^②,开始了他的教学活动。戴震一方面教蒙童为生,一方面努力读书,研究学问,故“经学益进”。他20岁时,结识了当时著名学者江永,即受学于江氏。江永“精于《礼经》及推步、钟律、音声、文字之学”,博综淹贯,而“惟震能得其全”。^③这为他后来的治学打下了基础。由于戴震学问“日益进”,曾被“故家大族”聘为家庭教师。年30岁时,被汪梧凤延至家中,教其子弟。年33岁时,因湖南学政胡中藻《坚磨生诗钞》的文字狱案,戴震受豪强的迫害,逃往北京、南京、扬州等地,过了10年的避难生活。他为贫困所迫,“行李衣服无有”,“饘粥或不继”,^④曾在高邮王安国家坐馆,任家塾教师,课其子念孙。在这险恶的环境中,他还写了反对程朱理学的唯物主义名著《原善》。近40岁时,才乡试中举。此后,曾先后六次参加会试,均落第。乾隆四十年,他53岁时,奉命与当年贤士同赴殿试,赐同进士出身,授翰林院庶吉士。晚年,曾来往于河北、山西间,除从事著述外,还讲学于山西寿阳书院。50岁时,南游浙江,又主讲于浙东金华书院。

戴震是当时一位著名的学者,随着他学识的日渐渊博,弟子日益众多。一时好学之士,登门拜访者,络绎不绝。如姚姬传、王念孙、王引之、段玉裁、洪榜、汪元亮、胡士震,还有大学者卢文弨、纪昀、邵晋

① 段玉裁:《戴东原先生年谱》。

② 段玉裁:《戴东原先生年谱》。

③ 《清史稿·戴震传》。

④ 段玉裁:《戴东原先生年谱》。

涵、任大椿等,皆纷纷以同志之友而来问学,或亲受业而求拜为师,或崇其学而自称弟子。但是,戴震谦虚谨慎,对求其为师者,皆婉言谢绝。他说:“吾不足为师,‘称夫子,非所敢当’,而提出了‘相师’的意见。他对姚姬传说:‘古之所谓友,固分师之半。仆与足下无妨交相师,而参互以求十分之见。’^①主张相互学习,相互帮助,‘有过相规’,‘有道相学’,共同勉励,增进才德,寻求‘真理’,以达‘十分之见’。其弟子段玉裁在为他写的年谱中,叙述自己向戴震拜师称弟子的过程时,引了一段戴震给他的书信,戴首先鼓励、肯定段的‘好学之盛心’,然后接着说:‘古之所谓友,原有相师之义,我辈但还古之友道可耳。’由此可知,戴震是不轻易以师许人的,表现了他对教师职业的尊崇和对教师的严格要求;他以师为友,把师生关系变为师友关系,这又反映了他师生平等和师生友爱的进步教育思想。戴震认为,在人的一生中,在学校里‘亲师’受教,是很珍贵的时间,不可虚度。然而,无论在时间上,或人数上,总是有限的。可是‘交相师’,以友为师,取友之长,补己之短,却是常有的,无限的。这就是戴震‘广师’的意思。戴震一生学问的来源,一是‘亲师’受教,二是‘广师’求教,三是刻苦自学。从戴震成长的经历来看,后两者是主要的。

戴震一生很重视教育工作,不但亲自设塾教“蒙童”,还屡次受人延请,开馆教育青年士子。他成了学者以后,又结交了不少学有成就的弟子,其中许多后来都成为有名的学者。同时,他还为热心教育办学的人,写传加以肯定,以鼓励后人。他为当时热心教育工作的王秀升写的墓表中说:王氏“置塾教其子弟之贫不获亲师者,俾成其材”。特别赞扬他能收贫家子弟,使“成其材”的教育事迹。^②因为戴震有儿童、青年和成人的教育实践,所以他也积累了不少教育、教学经验。首先,在教学态度上,是学不厌、教不倦。他的弟子段玉裁说:

① 《戴东原集》卷九,《与姚孝廉姬传书》。

② 《戴东原文集》卷十二,《例赠宣武大夫王公墓表》。

“戴先生平生无他嗜好，惟专于读书”，“精诚所致”，为“旁观者皆惊”。他读书时，注意力高度集中，摒弃一切思绪，全神贯注，对难通之文，反复读之，而至涣然冰释，读书无坚不克，有惊人的毅力。这是他获得知识和做好教学工作的基础。而教不倦，则是他教好学生的首要条件，其弟子洪榜曾说：先生“教诲人，终日矻矻，不以为倦”。学不厌，教不倦，是戴震教出高徒的主要原因。其次，他对学生的“德行”教育，也十分重视。他一发现弟子的过失，就耐心予以“规劝”。他在“劝善规过”的过程中，善于分析弟子过失的性质及其原因，注意启发“从善改过”的自觉性，使其自行改正。他总结自己的教育经验时说：学生有过，“苟显揭之，令不可为，人则自弃于恶矣。”第三，是知人善教。戴震知道每个学生的“德业”水平，因而对于学生提出的问题，能因材施教，作到“有所请各如其量以答之”，而学生则“未尝不有所得”，^①使学生的疑问涣然冰释。第四，是语言清晰，深入浅出，引人入胜。戴震讲学，语言生动，声如宏钟，所讲内容，“近而易知”，而对每一问题，又能“博极群书，而不少驰骋”，给学生展示知识海洋的浩瀚，勉励他们远航。而学生每次“请业问道”，皆“有所得”。因此，自然就激励了学生向学的兴趣和求知欲，同时又给学生一种学无止境的感觉，永无自足之时，激起了学生学习的主动性，树立了学生勇于进取的雄心。

在戴震的一生中，除了读书、教书以外，就是著书、注书和校书。他20岁以后，就开始了著作活动，著有《筹算》、《考工记图注》、《尔雅文字考》等。后入京会见钱大昕，“谈论竟日”，钱称戴为“天下奇才”，即荐于尚书秦蕙田，助修《五经通考》。后会试不第，应直隶总督方观承的聘请，修《直隶河渠志》，又游山西，修《汾州府志》和《汾阳县志》。乾隆三十八年，清政府开四库馆，由《四库全书》总编纪昀等的引荐，奉诏入四库馆为纂修官。他在四库馆所校注的书籍，除

^① 洪榜《戴先生行状》。

《仪礼集释》和《大戴礼记》外,主要是《九章算术》、《海岛算经》、《孙子算经》、《五曹算经》、《夏侯阳算经》等,对于中国古算学的恢复和发展,作出了一定的贡献。他在馆五年,以积劳卒,享年55岁。

戴震所著的书,经后人刊于《安徽丛书》称《戴东原先生全集》,共收有22种,104卷,有《考工记图》、《毛郑诗考证》、《经考》、《声韵考》、《方言疏证》、《原象》、《钩股割圜记》、《原善》、《孟子字义疏证》等,另有《戴东原文集》十二卷,附有段玉裁所撰《戴东原先生年谱》及洪榜《戴先生行状》,都是研究戴震思想的主要资料。而《孟子字义疏证》、《原善》等,是他极重要的哲学和教育理论著作。他在书中深刻地揭露了程朱理学和清王朝统治者“以理杀人”的反动本质,对“理”作了唯物主义的新的解释,把我国从宋明以来反理学和反对理学教育的斗争,推上了一个新的阶段。

戴震思想及产生的时代背景

(一)戴震的思想体系

戴震在少年,就有志于文字学,到了青年时期,又受业于通音韵、训诂及古算学的大学者江永,常“取平日所学就正焉”,因而他能够熟练地掌握运用古文字学、古天文学和算学,在文字、音韵、名物、制度的考订方面有很深的造诣,在学术上有卓越的贡献,成为乾嘉考据学派的重要代表人物。但是,戴震却又不同于考据学派中其他派别的人物。他不是为考据而考据,为学术而学术,而是由训诂考证走向“明道”、“明理”。他早在30岁左右,就把研究的重点逐渐放在“道”上了。他在《与某书》中说:“有一字非其的解,则于所言之意必差,

而‘道’从此失。”他曾指责那些只注重文字训诂和古代典章制度的考证,而不讲究“道”和“理义”的人,他说:“歧故训理义二之,是故训非以明理义,而故训胡为?”^①提出学者当“务在闻道”。在这个问题上,章学诚的话比较中肯,他说:“凡戴君所学,究于名物制度,而得所以然,将以明道也”,而于“天、人、理、气,实有发先人所未发”,只知戴震训诂考证,“是固不知戴学者矣”。^②在清朝考据学盛行之时,这位巨子已“悟其说之庞杂破碎,无当于学,遂出汉学固有之范围,外而取宋学之途径。”^③但只取其“途径”而发挥自己唯物主义的哲理,批判传统理学家唯心主义的道德哲学,以迎接新的世界。

戴震所讲的“道”、“理”、“气”究竟是什么呢?三者又是什么关系呢?他说:“道,言乎化之不已也”,^④“气化流行,生生不息,是故谓之道”。^⑤他认为宇宙是物质的“气”,“实体实事”,“阴阳五行”,就是“道之实体”。而“道”则是物质世界运动变化合乎法则性的总过程,不是离“气”而独立存在的。而“理”或“天理”,不过是自然之分理、事物的条理,决不是超越具体事物之上或事物之外的什么精神主宰。他说:“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,则有条而不紊,谓之条理。”^⑥所以,戴震所讲的“理”,是“物”或“实体实事”的客观规律,否则即是主观的“意见”,“理”与“意见”是根本对立的。所以,他说:“理乃专属而不易之则”。^⑦戴震把客观规律与主观意见加以严格区别,这是很对的,具有深刻的理论意义和反宋明理学的现实意义。

① 《戴东原文集》卷十一,《题惠定宇先生授经图》。

② 《文史通义·朱陆篇书后》。

③ 《静安文集·国朝汉学派戴阮二家之哲学说》。

④ 《原善》卷上。

⑤ 《孟子字义疏证》卷下。

⑥ 《孟子字义疏证》卷上。

⑦ 《绪言》卷上。

正是因为他如上所说的主张,戴震便成了中国18世纪杰出的唯物主义思想家。他的“由字以通其词,由词以通其道”的治学方法,把当时盛行的脱离实际的考证,引入了结合现实斗争的“理义”(即理论)的研究范围。他坚决反对宋儒把“理”与“气”分开,认为“理在气中”,离开事物无所谓“理”;“有物必有则”,规律或“条理”就在事物本身。他尤其反对把“理”与“欲”对立起来,主张“理”存在于“欲”中,“理者,存乎欲者也。”^①若把“理”与“欲”对立,以否定人们争取起码的生存和生活条件,乃是比“以法杀人”更为残酷的“以理杀人”。他说:“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。”^②这里,他所说的“后儒”,即指程朱,“同于酷吏之所谓法”的“理”,即程朱理学的“存天理,灭人欲”的政教纲领。朱熹所谓“天理”,就是“三纲五常”的代名词,在政治上作为治民之本,他说:“三纲五常,天理明彝之大节,而治道之本根也。”^③在教育方面,是训练人们成为“内无妄思,外无妄动”的顺民,其最终目的,是企图巩固腐朽的封建社会制度。

戴震批判程朱理学的“天理”,是抓住了要害。“天理”,是宋学的根本观念,程颢说过,“吾学虽有所受,‘天理’二字,却是自家体贴出来”的。^④其实也不是他们空想出来的。由于当时各地农民暴动蜂起,作为地主阶级的思想家,必然惶惶不可终日,于是绞尽脑汁,抬出“存天理,灭人欲”六字,来作为封建政权的精神支柱。至此以后,元、明、清600余年间,封建统治者及其御用文人,均把“天理”捧为“至宝”。明代理学家吕坤曾说:“天地间唯理与势最尊,理又尊之尊

① 《孟子字义疏证》卷上。

② 《戴东原文集》卷九,《与某书》。

③ 《朱文公文集·戊申延和奏劄》。

④ 《二程全书·外书》卷十二。

也。”^①在他们看来，“理”比权势更重要，权势不过一世，“理则常伸于天下万世”，权势需要“理”来维护，而“理”的推行，又得利用权势。所以，《宋史》《道学》序中说：“后之时君世主，欲复天德王道之治，必来此法矣。”总之，封建统治之“法”是把杀人的刀子，而“理”则是把软刀子，“人死于法，犹有怜之者；死于理，其谁怜之！”“理之尊”，就在此而已矣。

戴震反对程朱理学，实际上是对清统治者利用程朱理学统治天下，藉以迫害人民的严重抗议。正如章太炎所说：“戴氏生当雍正乾隆之交，见其诏令谪人，辄介程朱绪言以鞫法，民将无所厝手足，故为《原善》、《孟子字义疏证》，辟理欲异实之弊。”^②以“理”蛊惑人们俯首听命，使“民受其祸”，是戴震所深恶痛绝的。他临死前致段玉裁的信中说：“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，尽以意见名之曰‘理’，而祸斯民，故《疏证》不得不作。”^③此书实非《孟子》一书的注疏，而相反的是借用孟轲的名义，引用六经、孔孟的话，注释自己的见解，利用旧的范畴，进行语言及训诂意义的分析，把六经孔孟的东西加以延伸发挥，来表达自己以“理”为核心的唯物主义思想内容，将“理”与自然结合，完成了唯物主义的自然观，把“理”运用于社会，唯物地解释了政治伦理原则，形成他的“理”、“欲”统一观，从而构成他独立的思想体系。

（二）戴震思想产生的时代背景

我们研究戴震的思想，必须考察一下他生活的时代及其对他思想的影响。

① 《语录》，焦循《理说》引。

② 《太炎文录初编》卷一，《释戴》。

③ 《戴东原先生全集》，《戴东原遗墨》。

清王朝建立以后,对广大人民实行残酷的政治压迫和超经济的剥削。统治者对全国的知识界施行软硬兼施的政策,一方面进行无情的镇压,另一方面是网罗收买。

1. 大兴文字狱

清统治者为了禁锢思想,箝制舆论,推行了臭名昭著的近百年的文字狱。康熙二年,鳌拜专政,就有著名的庄廷铨戴名世等的文字狱。戴震生活的时代,在雍正、乾隆之际,文字狱更多更惨。雍正三年有汪景祺之狱,四年有查嗣庭之狱,六年又有吕留良之狱等。

乾隆时的文字狱,罗织的就更加众多。如乾隆二十年湖南学政胡中藻《坚磨生诗钞》案,因诗中有“一把心肠论浊清”之句,认为是“加浊字于国号之上”,被处死。乾隆二十二年有彭家屏、段昌绪之狱,因彭家藏有明末野史《潞河纪闻》及抄本《启祯政事》等书,二人均遭杀害。乾隆四十三年有徐述夔《一柱楼诗稿》案,因其所著《一柱楼》诗中有“大明天子重相见,且把壶儿搁半边”及“明朝期振翻,一举去清都”,乾隆帝认为有“复明灭清”之意,徐被戮尸,其子孙以及校对者俱坐死,已死者剖棺锉尸,等等。康、雍、乾三朝文字狱共有115案,而实际上远远超过此数。可说这是有史以来最大的文化浩劫,是文化教育界知识分子的大灾难。当日狱中暗无天日,死者“日数十人”,“生人与死者并踵而卧”。^①许多有思想才力的人,为避免文字狱祸,就守之于考古。

这种箝制思想的文字狱,使士子不敢治史,尤其不敢言近代史;教育工作者不敢言学,只许一律颂扬清廷,否则就是“诽谤大逆”,罪该斩首。这些不仅是戴震当时耳闻目见的事,而且在胡中藻《坚磨生诗钞》的文字狱案中,他竟为地方豪强显贵所诬陷,成为这一案的无辜受害者。他对清贵族统治者的野蛮镇压,充满着内心的愤怒。

^① 方苞:《望溪集·文狱中杂记》。

在他的活动中和著作中,都留下了深刻的痕迹。

2. 搜罗遗书,大肆焚毁

清统治者,对已死学者的著作,不遗余力地大肆搜罗,特别是明末遗老们的著作,凡有关前朝的论述,稍有“不妥”之处,皆被搜剔而去。当时,如著名的学者屈大均的《翁山诗文集》,被认为有悖逆之词,“隐藏抑郁不平之气”。还有钱谦益的《初学集》、《有学集》等,被搜罗万余部,均挑剔字眼,稍涉隐晦,即指罪刑杀,毁板焚书,严禁发行。据有历史记录可查的,自乾隆三十九年至四十七年,凡焚书24次,538种,共13862部,实际还不止此数。其禁毁图书之多,是前所未见的。当时,“凡以文字狱者,一面拿办,一面就查抄,这并非着重他的家产,乃在查看藏书和另外的文字,如有别的‘狂吠’,便可以一并治罪。”他们以为“既敢‘狂吠’,必不止于一两声,非彻底根究不可。”^①其实,他们查抄遗书的目的,是彻底消灭异说,进行文化思想统治。

搜书烧书,是他们箝制人们思想的一种手段,而另一种手段则更加阴险毒辣,即先后纷纷成立编书馆,诏令当时学者参加,以便进行控制。自康熙二十四年开始,即大肆搜集国内藏书,编纂了许多大部头类书、工具书。如康熙时,有《康熙字典》、《渊鉴类函》、《佩文韵府》、《古今图书集成》等等。乾隆时,则更大规模的搜罗历代遗书遗文,编纂书籍。如《通鉴辑览》、《续通典》、《续文献通考》等大部头类书。其中特大的是《四库全书》,乾隆十七年开馆纂修,经过10年才完成,共收书3503种,79337卷,分经、史、子、集四部,所以叫《四库全书》。诏令千百学者,其中有许多汉学家参加。当时,戴震是受诏者之一,但他内心是不愿在四库馆工作的,他给段玉裁的信中曾说:“自立于无过之地,然求全之毁犹不能免,是以内刚外柔,谨慎谦

^① 《鲁迅集》卷六,《学〈小学大全〉记》。

逊,以与为委蛇可耳。”^①可见他是迫不得已,不得不委曲求全。他在馆五年,曾不止一次给段玉裁写信,表示厌恶这个工作,早有离馆归乡之志,宁愿回老家教书,也不愿作清统治者的纂修官。

这种大规模的搜书和编书工作,虽然在客观上对保存古代文化资料有一定的作用,但他们的目的则是以编书为手段,特别是“四库馆”,更是作为控制和奴役知识分子的工具。同时,他们并借编书之名,把搜罗来的大量著作,凡对他们不利的字句和书籍,任意进行篡改、歪曲和销毁。

3. 竭力提倡宋学,控制思想

清统治者把程朱理学定为官方哲学,作为支配人们思想行动的最高权威,成为巩固封建统治的精神支柱。后来又提倡汉学,推行所谓“崇宋学之性道,而以汉儒实之”的文教政策,其目的是为了残酷地控制学者的思想,使“不犯上作乱”,作愚忠的臣民。

对于程朱理学,当时知识界一律不得违反,否则即是离经叛道,要以法制裁。如雍正时,有个谢济世,注解《大学》,从《礼记》本,而不从朱熹的《四书集注》本,不依据程颢所补的“格致传”,结果被顺承郡王锡保奏告,被罚当苦役。雍正皇帝还亲自批谕为“借以抒写其怨望诽谤之私”,^②并交大臣议论,大臣当然没有一个敢非议的。时陆生柟作《通鉴论》,被雍正帝亲自分类逐条批驳,并恶狠狠的说:陆“罪大恶极,情无可宥,将陆生柟军前正法,以为人臣怀怨诬讪者之戒。”杀一儆百,使人无敢效尤。这正是戴震所说的“以理杀人”!雍正帝还亲自根据程朱理学,著《大义觉迷录》、《朋党论》,要知识分子、学生和大小官员们熟读,进行思想控制,造成历史上少有的黑暗统治。

清代的乾嘉学派,就是在这种血腥统治、威胁利诱下产生的。考

^① 《戴东原先生全集》,《戴东原遗墨》。

^② 《清文字狱档》。

据学(或称汉学、朴学)开始是在民间滋长和发展起来的。不少汉学家走上了“为考证而考证”,失去了明末清初进步思想家提倡实用的意义,被迫走上脱离现实的道路。到后来,又被封建统治者所利用,变成他们麻痹人民的工具,一些汉学家成了清统治者的御用文人。如参加“四库馆”的许多汉学家就是如此。但是,考据学派的产生,在一定时间、一定意义上是带有消极反理学的色彩的。在当时,他们多半被迫抛弃理论研究而投入了故纸堆,客观上起了巩固封建统治的作用。但从另外一个角度看,他们从周密的艰苦考证中,对于作为封建统治理论基础的经典文献,发现了疑点和可供研究的论证,证明宋学并非孔子真传,经书不可尽信。这在客观上又起了一点动摇封建理论的作用。所以,清代考据学的出现,是清王朝残酷的封建统治及其推行高压的文化专制主义政策的结果。但是,有少数考据学家,是从考据而入义理的,后来终于成了当时杰出的思想家。如讲究考据的皖派创始人戴震,提出“体民情,遂民欲”,人民的要求不可遏止,主张“情得其平”,反对高压,提倡平等的思想,并大胆说出:“乱之本鲜不成于上”,揭露了统治阶级的贪暴。这实质上是反映了人民的要求,戴震的这种思想,是受当时农民斗争和市民运动的影响,他已经预感到清代封建社会危机的到来。

以上所谈,都是戴震生活的时代的政治方面情况。而在经济方面,明代资本主义的萌芽,由于明末清初的战争,一度被扼杀了,但到雍正、乾隆时期,经过几十年的整顿发展,商业经济又开始复苏,资本主义生产关系的萌芽又得到了重现。安徽、浙江、江西等省的丝茶纺织业更为明显。戴震生活在安徽休宁茶业的中心地,商品经济比较发达。他说:“吾郡少平原旷野,依山为居,商贾东西,行营于外,以就口食。”^①他的父亲就是经营布业的,来往于江西的商业市场,他曾跟其父为商,南北奔走,接近下层人民,了解到一般市民的要求,也亲眼看到

^① 《戴东原文集》卷十二,《戴节妇家传》。

当时人民的痛苦。这对他的思想发展有深刻的影响,故他在中年,便“发愤著《原善》、《孟子字义疏证》,专务平恕,为臣民愬上天,明死于法可救,死于理即不可救。……言欲不可绝,欲当即为理。”^①这一方面反映了市民的要求,另一方面也是对人民“摇手触禁”的压迫的抗议。

(三)戴震的思想渊源

戴震思想产生的渊源,除了他所处的时代的政治经济的影响,汲取当时新兴市民阶层的思想因素,和当时自然科学发展的一些成果外,还有他对先辈思想的继承。

戴震的唯物主义思想,上承荀子,下接颜、李。在考据学方面,直接承受江永、顾炎武“朴学”的潜流。

戴震的学说,多渊源于荀子。在“理”与“欲”的问题上,他说:理欲不可分,当“遂民之欲”,而荀子则曰:“欲不可去,性之具也”,“欲然多,奚伤于治”!“中理”即得。^②在知识论方面,他说:“解蔽莫如学”,学可以解蔽,人皆有“通天下之理”的才质,而荀子《解蔽篇》说:“凡以知,人之性也;可以知,物之理也。”戴震以《劝学篇》为《荀子》一书之冠,说荀子“出于重学,崇礼义,首之以《劝学篇》”,^③并赞荀子“善言学”,而谓“学然后知礼义,其说亦足以伸。”^④戴震就是伸述和发展了荀子“学知”的教育观点,认为这种思想,要是“圣人复起,岂能易其言哉?”由此可见,戴震的思想,上源于荀子不是无根据的;故章太炎说:“以欲当为理者,莫察乎孙卿(荀子)”,“极戴震所议,与

① 《太炎文录初编》,《释戴》。

② 《荀子·正名》。

③ 《孟子字义疏证》卷中。

④ 《孟子字义疏证》卷上。

孙卿若合符。”^①

戴震的学说接于颜李,受颜李学派的影响。在戴望著《颜氏学记》上说,他受到颜元的影响而“畅发其旨”。如对“理”的解释,颜元说:“理者,木中纹理也,其中原有条理。”^②又说:“凡事必求分析之精,是谓理。”^③对“理”的理解,与李塨更为相合,李说:“事有条理,理即在事中。……《诗》曰:‘有物有则’,离事物何所为理乎?”^④颜元反对程朱“有义理之性,有气质之性”,并反对朱熹“心具众理”,“人欲净尽,天理流行”说。李塨也说:“先儒指人心为私欲,皆误。”^⑤这些理论,与戴震所言,均相符合。此处不一一列举,详见下节。

有人说,戴震也是一个聋于世、盲于时的考据学家。这是不对的,戴震是由考据而入“理义”的,把训诂与理论的研究结合了起来,而且愈到他的晚年,理论研究的成果也愈大,《孟子字义疏证》一书就是明证。

对戴震的这种看法,有其历史的原因,其弟子传述他的学说,就是引起误会的一个原因。他最主要的弟子都未能传述戴震的哲学思想,即具有战斗精神的“理”的学说,只承受了他的文字、名物、制度的训诂方面,即考据学的一面,或继续发展了一些他考据学的东西。如小学训诂,则有王念孙、段玉裁;典章制度,则有任大椿;测算,则有孔广森。独“理义”之学,在诸弟子中,几成绝传。唯私淑弟子焦循作了一篇《申戴》,驳斥别人对戴震唯物主义思想的无理攻击,说戴震“生平所得力,而精魄所属,全在《孟子字义疏

① 《章氏丛书》《文录》《释戴》。

② 《四书正误》卷六。

③ 《四存编》,《存学篇》二。

④ 《论语传注问》。

⑤ 《大学辩业》。

证》一书”。^① 还有凌廷堪(次仲)在《东原先生事略状》中说:“《原善》、《孟子字义疏证》,由诂训而明义理,盖先生至道之书也。”但他们都并未真正研究和理解戴震的哲学理论。而程朱的信徒群起而反对戴震者,却大有其人,如姚鼐、程晋芳、方东树等,都攻击戴震的唯物主义哲学思想和进步的社会观、政治主张。同时,当时的统治者也把戴震的哲学思想视为禁学。所以,一直到近代,才有人研究戴震的哲学思想和进步学说,但又被其中别有用心的人所歪曲,如胡适即竭力歪曲戴震的思想,来为他们的思想辩护。这必须在研究戴震及其思想的过程中加以批判澄清,合理地吸收戴震学说中某些有意义的东西。

培养“理民”治安的“贤才”

在教育家们提出培养什么人的问题时,总是自觉或不自觉的以现实社会为背景,以现实社会为出发点的。戴震也不例外,他认为当时在位的统治者,政治上是“行暴虐而竞强用力”,经济上是“肆其贪,不异寇取。”^②因此,他要求教育能培养有利于人民利益的“贤人”。而衡量是否“贤才”,是否是心怀“真理”,就要看其在“行事”中,即为人民办事的过程中,是否能“体民情,遂民欲”。戴震要培养的理想人物,就是这样的一代心怀“真理”的“贤人”。

戴震认为这种“贤人”应具有三大特点:(一)是有知识、有智慧。通过刻苦学习,来“解蔽”“明理”,不“以蔽害智”,达到理想的“聪明圣智”;(二)是有道德,“仁”而不“私”,处处以“仁”为最高

^① 《雕菰楼集》卷七。

^② 《原善》卷下。

道德准则,做到“行事”能“得其平”,不祸害民众,作到“遂民欲,体民情”;(三)是有勇气、有毅力,当行则行,当为则为,不“奴于人”,而能自强不息。他要求学者作到“智、仁、勇”兼备,他说:“智也者,言乎其不蔽也;仁也者,言乎其不私也;勇言者,言乎其自强也,非不蔽不私加以自强,不可语智仁勇。”虽然人们的“材质”各有差异,但总的培养标准不可改变。他说:“人之才质不齐,而行达道之必以智仁勇”。他还引孟子答公孙丑的话说:“‘大匠不为拙工改废绳墨,羿不为拙射变其彀率。’言不因巧拙而有二法也。”就是说,不能因为人的“才质”不齐,就放弃统一的要求,“智仁勇可自少而加多,以至乎极”,则三者就兼备了。^①

根据戴震关于人的“才质”的理论,这种具有“圣智”的“贤才”,即不私不蔽而又能自强的“完人”,是可以通过教育培养的。因为每一个人,都具有天生相差极微的“才质”,这种“才质”,是每个人“性”的潜在能量,这种知理知义的能力,又是不可限的。怎样才能把这种“性”的可能性变为现实,并发挥它的无限才能,这完全在于后天的学习,“苟学不足,则失在知”,也就是靠教育的作用。通过学习和教育,使每个人均“尽其才”,就会产生具有一代“圣智”的理想“贤人”了。有了这样一代的“贤人”,治理社会,就能满足人们的欲望。这当然是一种乌托邦的幻想。不过他认为这才合乎“圣人之道”。“圣人之道”,就是使“天下无不达之情,求遂其欲,而天下治”。^②而“今之治者”,应反叛以往,“举贤而受能”,归之“视古圣贤体民之情,遂民之欲”,来治理国家,对待人民,国家才能兴旺,才能避免“乱亡”。所以,洪榜说:“先生(指戴震)抱经世之才,其论治以富民为本”。^③戴震打的旗帜是“古圣贤”,是“圣人之道”,实际上不

① 《孟子字义疏证》卷下。

② 《戴东原文集》卷九,《与某书》。

③ 洪榜:《戴先生行状》。

过是依托古代而阐述自己的政治理想和教育主张,是对现实的社会政治所发出的批评和抗议。

戴震这种“体民情,遂民欲”的思想,完全是与当时作为统治阶级的统治工具程朱理学“明天理,灭人欲”针锋相对的。这种思想是从哪里来的呢?它的阶级根源何在?

马克思主义的观点认为,社会上的任何思潮,归根结底都是与经济关系分不开的,与代表经济利益的那个阶级分不开的。

戴震生活在雍、乾两朝,是中国商品经济和商业城市经过破坏又逐渐恢复和发展的时代,又是统治阶级掠夺工商十分凶狠、严重阻碍中国封建生产方式向资本主义生产方式转变的时候。“官逼民反”,以反民族、反阶级的双重压迫为内容的市民运动不断兴起,所谓“恶工”、“恶匠”数以万计,“结党生事”,^①掀起了反对封建统治者的掠夺和压迫的斗争。戴震对清朝黑暗统治的抨击,提出“体民情,遂民欲”的要求,在很大程度上是适应了当时资本主义生产关系萌芽基础上发展起来的市民运动,反映了工商市民反对派的要求。他相信人的价值,提高人的作用,要求“情得其平”,建立人与人平等的关系。戴震关于教育目的的观点,虽是利用旧的概念,但却包含着新的内容,带有很浓厚的民主性,是反映了新兴市民要求的进步思想。

戴震与中国早期启蒙思想

戴震哲学思想之天地虽不若王船山、颜元宏阔,其理论成就也较

^① 顾公燮:《消夏闲记摘抄》卷下,《李制台治吴》。

王、颜逊色,但他在对宋明理学、尤其是程朱理学的批判,以及在这种批判中所提出的一些颇富近代意义的新思想和新观念,奠定了他作为一位中国 18 世纪早期启蒙思想家的历史地位。

从思想史角度考察,戴震(1724—1777 年)的思想究竟有何价值?戴氏其人是否堪以一位早期启蒙思想家而在中国儒学史乃至整个思想史上据有一席重要地位?近年学界鸡肋有争议。

(一)背景

明万历年间初兴的中国早期启蒙思潮,发展至明清之际,形成高潮,而到清代中叶则折入沉潜状态。但沉潜并非沉没,而是仍潜在暗长着。这样,清代中叶的早期启蒙思想家在气象上虽不如其先辈,而在精神实质上自有与其先辈相通之处,如大张“六经皆史”之帜的章学诚、以子学对抗理学的汪中、集疑古辨伪之大成的崔述和姚际恒、将“度数之学”运用于义理研究的焦循等均是如此。我们审察戴震思想的价值,并藉此以确立其历史地位,理应立基于对这历史背景的宏观把握。

据之来看戴震,其思想天地同此前的早期启蒙思想家相比显得褊狭、幽暗。譬如:在政治思想方面,戴氏不仅未曾像黄宗羲那样对封建制度进行否定性的批判,而且更明确肯定封建君权的合法性。他以“天下国家,志纷则乱,于是有君臣;明乎君臣之道者,无往弗治也”,并以“为子以孝,为弟以悌,为臣以忠,为友以信”为“天下之达道”,“违之,悖也”。与之相应,戴氏也就不能像黄宗羲那样借托古以阐发其具有近代意义的“天下大公”制度,他所理想的政治只能局限于传统“仁政”,即所谓“圣人治天下之民,民不育于仁,莫不条贯于礼与义”。^①可见,戴震既缺乏对封建制度的批判精神,亦没有对

^① 戴震《原善》卷下、卷中。

未来社会的理想意识。又如,在哲学思想方面,戴氏虽同王船山一样是从研治《易传》入手创构其哲学体系的,且在自然哲学上与船山颇多相通,但在船山那里,由气化论或知识论是一贯的;有条红线贯穿其全部哲学,而戴氏在自然哲学上建立的“声声不息”论,到了社会哲学便思辩形式化了。此外,戴氏与颜元同为“实学”倡导者,但颜元置人类实践于宇宙观基础之上,其知识论以实践为前提,而戴氏则置论理学于宇宙观基础之上,其知识论重在“由词以通道”,知识成为对于客观的关照,否定了知识依存于实践而发展的过程。可见,戴震哲学思想之天地不若船山、颜元宏阔,理论成就也较为逊色。再如:在批判、反对封建思想文化传统方面,戴震远未达到李贽、傅山的尖锐而又激烈的程度。^①在戴氏看来,“舍圣人立言之本指,而以己说为圣人所言,是诬圣;借其语以饰吾之说,以求取信,是欺学者也。”^②他著《孟子字义疏证》,即意在还孔、孟本来面目,“破图貌之误,以正吾宗而保吾族。”这使他的思想存留着相当程度的“圣学”枝叶,而在治学路径上则不能不是“由文字以通乎语言,由语言以通乎圣贤之心志。”^③总之,犹如18世的其他早期启蒙学者,戴震深受时代局限,以至陷溺于汉学烦琐天地而不自知,出现了章太炎先生所谓“过崇前圣,推为万能,则适为桎梏”^④的弊端。然而,上述种种例举只是我们审察戴震思想时应予注意的一个方面。但这方面还不足以成为衡诂戴震思想的价值、确立戴震思想历史地位的依据。需要指

① 李贽公开蔑视儒学权威,指出“六经”、《语》、《孟》并非“万世之至论”,更以“天生一人,自有一人之用,不待取决于孔子而后足也”(《焚书》卷一)明确反对封建独断主义。傅山以“一双空灵眼睛,不惟不许今人瞒过,并不许古人瞒过”,更谓:“今所行《五经》、《四书》注,一代之王制,非千古之道统也。”(《霜红龕集》卷三十六)这种强烈的怀疑、批判精神,是戴震所不具备的。

② 《孟子字义疏证》卷中。

③ 《答彭进士允初书》、《古经解钩沉序》,均见《戴东原集》。

④ 《太炎文录初编》卷二《与人论朴学报书》。

出,戴氏思想自有其值得称道之处,这就是他对宋明理学、尤其是程朱鲁学的批判。唯其坚守反理学的思想立场,^①戴震才得以作为一位18世纪的早期启蒙思想家而名垂青史。戴震对于宋明理学的批判,最光彩的约有二端:一是指出宋明理学“借阶释、老”,揭示其具有“僧侣本性”之学术的实质;二是痛斥宋明理学“存天理、灭人欲”的禁欲主义宗旨,对理学予以无情批判。关于前者,戴震指出:“宋儒求道,往往先以老、释之非,而受其蔽、习于先人之言不察者亦不少。”如北宋理学开山祖之一的周敦颐,其学即“得于老、释者深,而其言浑然与孔、孟相比附,后儒莫能辩也。”^②程朱学派屡言“人欲所蔽”,且以为“无欲则无蔽”,故力倡“存理灭欲”说,此实流于释、老。他们“就老、庄释氏所指者,转其说以言夫理,非援儒而入释,误以释氏之言杂于儒耳”。这对世人危害极大,因为“人知老、庄、释氏异于圣人,闻其无欲之说,犹未之信也;于宋儒,则信以为同于圣人,理、欲之分,人人能言之”。至于理学中陆、王一派,其学更几同于释、老。总之,“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,数百年於兹矣。”^③正因如此,宋以来才出现了“人人禅子,家家虚文”,“儒门淡泊,收拾不住”的局面。戴氏的这番论析,是符合历史实际的。宋以来,面对佛、道思想在社会上的广泛影响,理学家为与之相抗,特标帜“天理”,使封建伦理具有高度的信仰力量,以取代对佛、道的信仰。对此,南宋时期的叶适早已指出:“本朝承平时,禅说尤炽。豪杰之

① 当然,诚如著名史家杨向奎先生所说,戴震早期的思想理念与程、朱并无多大距离。(参阅杨氏《中国古代社令与古代思想研究》下册第92页,人民出版社1964年版。)但自成为一位创构起自身哲学理论体系的成熟思想家以后,戴氏便一直坚守着反理学的思想立场。这大体可以1766年(戴氏44岁)为其间的分界点。

② 《孟子私淑录》卷下。

③ 《孟子字义疏证》卷上、卷下。

士,有欲修明吾说以胜之者,有周、张、而程出焉,自谓出入于老、佛甚久,已而曰:‘吾道固有之矣’。……及其启教后学,于子思、孟子新说奇论,皆特发明之,大抵欲抑浮屠之锋锐,而示吾所有之道若此。”^①宋明理学家在批判佛、道思想时,亦相当广泛地接受、借援其说,遂使其自谓“自家体贴”出来的思想^②实际成为一种基于儒学而又兼摄释、老之说的理论。他们“把人从外在宗教解放出来,但又把宗教变成了人的内在世界”^③,其社会影响自然远甚于佛、道。关于后者,戴震痛斥宋明理学家“截然分理欲为二,治己以不处于欲为理,治人亦必以不出于欲为理。举凡民之饥寒愁怨,饮食男女、常情隐曲之感,咸视为人欲之轻者矣。轻其所轻,乃‘吾重天理,公义也’,言虽美,而用之治人,则祸其人。”^④理学家借口“圣贤千言万语,只是教人‘存天理,灭人欲’”^⑤,大张“天理”之帜,结果是“尊者以‘理’则卑,长者以‘理’责幼,贵者以‘理’责贱,虽失,谓之顺;卑者、幼者、贱者以‘理’争之,虽得,谓之逆。于是下之人不能以天下之同情,天下所同欲达之上;上以‘理’责其下,而在下之罪,人人不胜指数。人死于法,犹有怜之者;死于‘理’,其谁怜之?”^⑥正是在理学家“存理灭欲”说的遮掩下,封建统治者导演了一幕幕血淋淋的“以理杀人”的悲剧,戴震家乡至今仍存留着的座座贞洁牌坊,正是这幕悲剧的见证。因此,戴氏对理学“存理灭欲”说所作的批判具有重要的社会现实意义,它深刻揭示了理学的阶级性。

在中国封建社会,作为统治意识的理学绝非如殷海光所说,因其

① 《习学记言序目》卷四十九。

② 如程颢即曾说:“吾学虽有所授受,‘天理’二字却是自家体短出来。”(《程氏外书》卷十二)

③ 马克思《黑格尔法哲学批判导言》,《马克思恩格斯选集》第一卷第9页。

④ 《孟子字义疏证》卷下、卷上。

⑤ 《朱子语类》卷十二。

⑥ 参阅殷海光《中国文化的展望》第347页。

倡导“严刻律人的思想与行为的学说”而“受统治有司的欢迎”^①；更重要的则在于其藉“天理”之说论证了专制君主及其为代表的统治阶级所具有权威的合法性^②。宋、元以来的统治者无不推尊理学，将之奉为官学，这自有其历史必然性^③。这样，如同西方人要走出中世纪就必须首先冲决宗教神学的束缚，中国人要迈向近代则首先必须击碎神学灵光。因此，如果说对于神学的批判乃是西方由早期启蒙而近代启蒙的中心课题，那末，中国的早期启蒙以至近代启蒙则是围绕反理学这一主题而展开的。被日本学者西顺藏称为“在专制权力统治的体制中揭穿（根据朱子学原理的）观念化诡计”^④的戴氏思想，无疑呼应了中国启蒙运动的主旋律。正是在这意义上，戴震理应作为在清代中叶特定社会环境中而能“复活了清初大儒的人文主义的统绪，启导了十九世纪的一线曙光”^⑤的早期启蒙思想家在中国思想文化史上据有一席重要地位。

（二）主要观点

戴震在批判理学的同时，提出了一些颇赋近代意义的新观念、新思想。不过，他的新观念、新思想是以旧瓶装新酒的形式提出的，就是说，他“所提出的反命题，起初常把主词不变，而以相反的述词代

① 表面看来，理学家的“天理”论是种形而上的概念推演，但它同专制君主及其为代表的统治阶级的绝对权威性是相适应的。前者是后者在观念形态的体现，后者则是前者在社会生活中的真实展露。

② 即便是以少数民族统治者入主中原的专制君主，也对这种历史必然性有深刻体悟。如真正奠定了有清一代统治思想根基的康熙就十分推重理学，视其“于世道人心所关匪细”（《御制文四集·朱子全书序》）。

③ 《试论戴震的方法》。

④ 侯外庐：《中国早期启蒙思想史》第455页。

⑤ 上书第326页。

表就的述词,其实主词已经另作解释了”^①。这实际是一种理论转换的形式。其实,不独戴震,中国的早期启蒙思想家们大多是以此形式来更新儒学,实现其理论转换的。如颜李学派在承袭“复井田”这一旧的“主词”形式下,倡言:“天地间田,宜天地间人共享之”^②,提出:“有田者必自耕,毋募人以代耕”;“不为农则无田”,“惟农为有田”^③。这显然超越了传统的“均田”观念,而与孙中山等倡导的“露田无得佣人”,“田不自耕植者不得有”,“必能耕者而后授以田”的近代平均地权思想相接近。兹从下列诸端来看戴氏是如何以这种形式超越传统而赋予儒学以近代内容的。

1. 对“理”的诠释

“理”是宋明理学,尤其是程朱一派的中心范畴,戴震袭用其词而对之予以重释。他斥理学家所谓“理”同儒学固有精神毫不相干^④,只不过是“尊者”、“贵者”、“长者”等所有“在上者”的“意见”,或者换言之,是要借助“理”的名义而使这种“意见”(臆见—doxa)普遍化,并将之提高到超越而又绝对的实体地步。^⑤其实,“理”的本来含义应该是“有物有则”之“则”,它贯穿于天地人物事物,实际是人们通过分析综合而得以在概念上认识的必然法则。任何人都可以认识这种必然法则,故“理”绝非“在上者”所能独断。正是在这意义上,他强调“心之所同然始谓之‘理’”,说:“一人以为然,天下万世皆曰‘是不可易也’,此之谓‘同然’。是心之明,能于事情不爽失,使无过情无不及情之谓理”。“心之所同然,始谓之理、谓之义,则未至于

① 颜元:《存治编》。

② 颜元:《存治编》。

③ 王源:《平书》。

④ 《孟子字义疏证》卷上谓:“《六经》、孔、孟之言,以及传记群籍,‘理’字不多见。”

⑤ 《朱子语类》卷十二。

‘同然’，存乎其人之‘意见’，非理也、非义也。”^①与这种对“理”的诠释相适应，戴震不同于理学家将“理”、“情”对置，并以“理”压“情”。在他看来，“情”乃人所固有的自然属性，而“理”则是平衡众情的公平尺度，故认为“情不爽失”即为“理”；欲做到“情不爽失”，则须推己及人，“以情絮情”。他以这种“情”、“理”观否定理学家的“情”、“理”观，表现对于尊贵者压迫民众而使之人性异化的抗争意绪，是新兴市民阶层要求平等的人性觉醒的反映。^②

2. “道”论新见

理学家以“理”为宇宙的根本精神，又以“道”同于其所谓“理”，这就将说成为一种虚拟的最终观念。戴震虽也像理学家那样援引《周易》“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的命题，但他认为：“形而上犹曰形以前，形而下犹曰形以后。”^③万物是由“气化”形成的；万物在成形质前称为“道”，成形质后则称为“器”。他把“道”看作“气化”即物质生成与发展之运动的过程，这就否定了理学家所赋予“道”的精神本体意义，而使“道”具有了客观物质性的哲学性格。他还把“道”与“理”作了严格区分，说：“古人言‘道’，恒该‘理’‘气’。‘理’乃专属不易之则，不该‘道’之实体。而‘道’、‘理’二字对举，或以‘道’属动，‘理’属静，如《大戴礼记》记孔子之言曰：‘君子动必以道，静必以理’是也。或‘道’主统、‘理’主分，或‘道’主变、‘理’主常，此皆虚以会之于事为，而非言乎实体也。”^④“道恒该理气”，如

① 《孟子字义疏证》中多次指出程、朱理学家“以意见为理”，“以理为如有物”。

② 章太炎曾说戴震“自幼为商贩，转运千里，复具知民生隐曲，而上无一言之惠，故发愤著《原善》、《孟子字义疏证》。”（《太炎文录初编》卷一）他虽未详言其说的根据，但就戴氏思想来源来看，应是合乎实际的。

③ 《孟子字义疏证》卷中。

④ 《戴东原文集·绪言上》。

此一语,遂使五百年来由理学家分离“理”、“气”而引起的“理气之辨”断然泯灭。本来被理学家视为绝对精神本体的“理”,戴震则视之为有实可按、有迹可循的“不易之则”;而在理学家等同于“理”的“道”,则被戴氏用来作为对宇宙物质运动规律的整体概括。这样,戴震便以其新型的“道”论使理学思想失去了哲理上的存在依据。

3. “性”论的意义

至迟自孟子开始,以“性”为中心的生命哲学就逐渐成为儒学的重要内容。宋明理学诸儒更把宇宙和人生问题看作是一种精神境界,而这种精神境界的获得要依靠对圣人“性与天道”遗言的参悟,如程、朱即从中体会出“天理”二字,既以之为宇宙本原(“道即性之谓也”),又以之为人性的来源(“性即理也”)。“性”论在戴震思想体系中也占有重要地位。但戴氏认为,“道”和“性”均非思辨产物,而是自有其实体:“道”的实体是“阴阳五行”,“性”的实体则是“血气心知”。如果说万物乃宇宙“气化”过程之自然产物,那末,“性”即“气类”,是“阴阳五行”化生某一物类的“分与所限”。“气化”生成繁多物种,这些物种一经生成,便以“类”滋生,各循其故,一成不变,而在人则为“性”。^①从这种关于人性的自然生化论出发,戴震排除历史上所有有关人的二元化论的思想,认为“血气心知”即为“性体”,“仁义礼智”乃是“性体”发乎自然而又合乎必然的发展,并不是什么以“仁义礼智”为主体的“性”即“天理”统率、支配着“血气心知”。他说:“孟子直云‘恻隐、羞恶、恭敬、是非之心’,四者由心知而生,是乃仁义礼智之端绪也。既得端绪,则扩充有本,可造乎仁义礼

^① 戴震曰:“道,犹行也,气化流行,生生不息,是故谓之道。……《大戴礼记》曰:‘分于道谓之命,形于一谓之形。’言分于阴阳五行以有人物,而人物各限于所分以成其性。阴阳五行,道之实体也;血气心知,性之实体也。有实体,固可分。唯分也,故不齐。古人言性唯本于天道如是。”(《孟子字义疏证》卷中《天道》)

智之极。明仁义礼智,人皆有根心而生之端,非以仁义礼智为性,恻隐、羞恶、恭敬、是非为情也。”^①

这样,戴震首先从生物学意义上来认知人,认为凡血气之属都有“怀生畏死,饮食男女”的本性,而理学家“截分理、欲为二”,以“不出于欲为理”相标榜,其“言虽美,而用之治人,则祸其人”。^②在他看来,“耳目百体之所欲,血气资之以气者,原于天地之化者也。故在天为道,在人为性,而见于日用事为为人道”^③。依此,圣人之道便在于体民之情、遂民之欲,使“人欲”获得普遍而均衡的满足。其次,他蒙胧地觉察到人的自然属性和社会属性的统一,故而提出“血气心知”同“仁义礼知”相统一的观点,认为后者非超然之物,而是前者对必然性把握的体现,二者协合于一体。他称其提出的这种“性”论为“一本”,而称佛老、荀子、程朱理学诸儒所提出的种种“性”论实皆为“二本”。“二本”的性论把人的自然性视为道德的对立物而加以防范,而“一本”的性论却以人的自然性为道德的基础。在戴震看来,不是合乎道德规范的才叫“人性”,而是合乎人的自然性的才是道德。这显然是一种以情欲为基础的自然人性论。最后,他以此自然人性论为理论前提,对孟子提出并被理学家所宗奉的“性善”说做了番改造,他指出:“善者,称其纯粹中正之名,性者,指其实体实事之名。……善其必然也,性其自然也。”^④显然,不同于孟子以来的儒者从先验立场讲论“性善”,戴氏以“性”为指“实体实事”的存在概念,“善”为称“纯粹中正”(即纯美精好)的价值概念;而将这分处异质领域的二个概念联为一体的“性善”,所指乃是人通过通过道德行为

① 戴氏此论与王廷相的观念相近,都在指出“性”的自然起源的同时,又指出一旦发生后必然会有后天变化。

② 《戴东原文集·绪言中》。

③ 《孟子私淑录中》。

④ 《孟子字义疏证》卷下。

实践而实现由自然到必然的飞跃,故谓:“性之欲,其自然之符也;性之善,其归于必然也。归于必然适全其自然。此之谓自然之极致。”^①这就使其“性”论驰于泛自然主义认识,体现出了人所特有的价值本质。倘以此来理解,当不难体会戴震所以要强调“道问学”,尤其重视那种真正有益于善心知、培植德性的学问:“如血气资饮食以养,其化也,即为我之血气,非复所饮食之物矣;心知之资于问学,其自得之也亦然。以血气言,昔者弱而今者强,是血气之得其养也;以心知言,昔者狭小而今也庆,昔者暗昧而今也明察,是心知之得其养也,故曰‘虽愚必明’。人之血气心知,其天定者往往不齐,得养不得养,遂至于大异。”“苟知问学犹饮食,则责其化,不责其不化。记问之学,入而不化者也。自得之,则居之安、资之深,取之左右逢其源,我之心知,极而至乎圣人之神明矣。神明者,犹然心也,非心自心而所得者藏于中之谓也。心自心而所得者藏于中,以之言学,尚为物而不化之学,况以之言性乎!”^②

(三)意义

戴震为学,遍治故训声韵、天文历算、地理沿革、名物制度,且皆成就斐然。但作为思想家,其学说思想价值之被确认,历史地位之被认可,无疑是在哲学思想方面。难怪在其诸多著述中,戴氏特重《孟子字义疏证》,尝谓:“仆生平论述最大者,为《孟子字义疏证》一书,此正人心之要”^③可见其所自重的亦是哲学思想。

戴震哲学思想所取得的成就,不如黄宗羲、顾炎武、王夫之、方以

① 《原善上》。

② 《孟子字义疏证》卷上。由此显而易见,戴震这里所强调的“学”,同现学传统中与“尊德性”相对待的“道问学”(如朱子所言)判然有别。

③ 《戴东原集·与段若膺书》。

智等启蒙先辈。这固然与其太过讲究所谓“由词以通道”的方法有关,更重要的则在于时代的局限使他难以毫无顾忌地寄望于未来。然而,另一方面又正体现出其可贵:在清廷文化专制高压之下和汉学鼎盛之时,他并不安于只做一位专门的汉学家,而醉心于义理之学,并能以“发狂打破宋儒家中《太极图》”的精神撰《绪言》著《疏证》,系统阐发其反理学的哲学思想。这使他成为晚明清初以来早期启蒙思想传统的继承者,他的思想也具有着反对封建主义的早期启蒙性质。

戴震反理学的哲学思想不仅具有历史价值,而且即便今日看来仍有其积极可取之处。如果我们看到当今之世仍有人毫无原则地在高估历史上曾给中国民众以精神上的奴役、肉体上的磨难的理学“存天理、灭人欲”说教为“促进并维护社会相对安定”的主张、是“中华民族的传统美德”,不更觉得二而多年前戴震所发出的“以理杀人”的启蒙呐喊是何等可贵吗?

“由词通道”的经学教育 和科技教育思想

(一)以经学教育代替理学教育

戴震认为自汉以来中国封建社会的教育,都是首重“六艺”的,但因为研究与学习经学的道路不同,均未能获得“圣人之道”。汉人重故训,“一经说至百万余言,大师众至千余人”,但“有时傅会”,虽近古而时有臆说;唐时着重注“注”,称为“疏”,亦忽略经文;到了宋

代,则舍经而“空凭胸臆”,以自己的偏见为“圣贤立言”,往往失去了经文的本义,反而自认为是得“理”,而“强断行之”。这种治经的方法,真是“失道祸民”。他对以前的经学教育和治经的方法,颇有否定之意。

戴震在关于经学的教育和研究中,对过去治经问题的批判,是有一定道理的,有点符合历史的事实,尤其对于宋学的批判,是切中要害的。他的用意,重点在于批判宋明理学。戴震批判宋学,也有个发展过程,开始说:“圣人之道在六经,汉儒得其制数,失其义理;宋儒得其义理,失之制数。”^①“制数”即考证,这时他认为汉儒、宋儒各有得失,而只是“失其中判”。大概在35岁以后,他又认为汉儒“傅会”,宋儒“持胸臆为断”,他们所谓的“理”,完全是头脑中的主观意见。他对汉儒与宋儒得失的剖析,颇为精辟。到了晚年,他直言宋儒是“以理杀人”的刽子手,在政治上、思想上与宋代理学彻底决裂,而不同于惠栋“六经宗孔孟,百行法程朱”^②,在修养上、行事上对理学绝对尊奉。

宋代以后的经学教育,实是“胸臆”中的理学教育,是空谈心性道德,而“目不睹全经”,唯一的目的是为了应科举,求高官厚禄。当他们“掇拾巍科高第”后,就以“意见”强断行事,成为祸害人民的贪官酷吏。

戴震主张教育与研究要“回到经文”,“以‘六经’、孔、孟之旨,还之‘六经’、孔、孟”,而不是“回到汉儒”。宋明理学的教育,是失去经义的教育,主张学者“平心体会经文”。国家兴学校,是为了育人才,而育人才又必须通经。他说:“夫士不通经,则材不纯,识不粹,不足以适于化理。故用经义选士者,欲其通经,通经欲纯粹其材识,然后

① 《戴东原文集》卷九,《与方希原书》。

② 江藩:《宋学渊源记》。

可俾之化理斯民,克敬其事,供其职。”^①这就是他所主张的经学教育的目的。

戴震这种思想,是以经学作为旗帜来反对理学的,目的是用经学教育代替理学教育,以研究经学来代替理学。这种思想的渊源,是受顾炎武的“经学即理学”的影响。顾曾说:“愚独以为理学之名自宋人始有之。古之所谓理学,经学也,非数十年不能通也。……今之所谓理学,禅学也;不取之五经而但资之语录,较诸帖括之文而尤易也。”^②顾炎武以经学代替空谈的理学,从六经中求“义理”,被绝大多数乾嘉学派所抛弃,而独为戴震所继承,并作为反对理学的武器。这是由于戴震受了市民运动的影响,把经世致用与通经致用的思想结合起来,产生了通经理民的主张,以代替理学教育。

(二)以考据入经,治经在“明道”

究竟怎样才能“通经”,戴震有句名言,即“由字通其词,由词以通其道”的公式。他认为研究经文的目的是求“道”,要明白这个“道”,则“非求六经孔孟不得”,“通经”必须弄懂经文的词句,而词句又是由字组成的,所以必须从字着手研究。即是说从声音、文字、典章制度的训诂中,获得经文中的“义理”。

现将戴震治学的方法,即治经的方法,阐述如下:

1. 以识字为读经之始

“通经而先识字”,以识字为手段,达到“闻道”的目的。即“由文字以通乎语言,由语言以通乎圣贤之志”。^③戴震精通文字学,利用文字学来弄懂字意。他又精通校勘学,利用对古书的校勘,来纠正脱

① 《戴东原文集》卷十一,《凤仪书院碑》。

② 《顾亭林诗文集》卷四,《与施愚山书》。

③ 《戴东原文集》卷十,《古经解诂沈序》。

文、讹字,然后识得古人的语言文字。这正如后来阎若璩所总结的:“疏于校仇,则多脱文讹字,而失圣人手定之本经;昧于声音训诂,则不识古人之语言文字,而无以得圣人之真意。”^①这种治经的方法,可说是直接导源于顾炎武。顾说:“愚以为读九经自考文始,考文自知音始。以至诸子百家之书,亦莫不然。”^②考文是校勘学的事,知音、识字是文字学的事。戴震的“识字”为治经、教经的方法,正是顾炎武治经方法的继承和发展。戴震虽然在30岁以前,曾提出“识字”与“明道”结合,但其重点还在强调“识字”,即文字的训诂。他说,对经文“有一字非其的解,则于所言必差,而‘道’从此失”。^③要求学者每识一字,都“当贯群经,本六书,然后为定。”^④这样搞下去,即使束发就学,皓首而归,也不能完全做到“识字”,自然谈不上“穷经”了,这未免有点烦琐。但是,他治学注重“目睹渊泉所导”,“手披枝肆所歧”,为学追根穷源,获得第一手材料;反对“缘词生训”和“守讹传谬”的治学弊病,而要使其胸中所得,多能“破出传注重围”,有所创新。这种治学精神,是十分可贵的。所以,他在语言文字的训释上,达到了一定的科学水平,有不少的创新。

2. 以“淹博”为基础,然后“精审”分析,“识断”综合,得出自己的结论

他说:“仆闻事于经学,盖有三难:淹博难,识断难,精审难^⑤。”考据学家往往是以渊博著名,将博闻广见的东西,经过精细审思,以求得到恰当的判断。正如他的弟子洪榜给予总结的那样:“在一事,必

① 《藏琳经义杂记序》。

② 《顾亭林诗文集》卷四,《答李子德书》。

③ 《戴东原文集》卷九,《与某书》。

④ 《戴东原文集》卷九,《与是仲明论学书》。

⑤ 《戴东原文集》卷九,《与是仲明论学书》。

综其全而覈之,巨细毕究,本末兼察,信而有征,合诸至道而不留余议”。^①这种慎重求证的治学态度,同当时“依于传闻,以拟其是;择于众说,以裁其优;出于空言,以定其论;据于孤证,以信其通。虽溯流可以知源,不目睹渊泉所导,循根可以达杪,不无披枝肆所歧,皆未至十分之见也”^②相比,是好得多了。这种重证据重客观的、实事求是的学术精神和方法,是考据学家的优良传统。戴震强调学者必须全面系统地学习,使自己的知识有源有流、有本有末,达到“十分之见”的程度。这些见解,都是可取的。但从他的方法论上来考察,不过还是一种简单的归纳法。列宁说:“以最简单的归纳法所得到的最简单的真理,总是不完全的,因为经验总是未完成的。”^③单靠归纳法,不足以深入地了解事实的本质及其发展过程,也很容易得出错误的结论。所以恩格斯说:“我们用世界上的一切归纳法都永远不能把归纳过程弄清楚。只有对这个过程的分析才能做到这一点。”^④归纳法虽然在人的认识过程中很重要,但片面地强调归纳法,而否定演绎法,却不是完整的思维方法。况且戴震的学术思想,重于语意的分析,书本的洞察,故在思想内容上的剖析,难以进入科学的领域,如《孟子字义疏证》就歪曲了古人的原义,不免仍是自己的主观“胸臆”。这就阻碍了他学术思想正确的发展。

3. 由训诂、考据而入“理义”

把训诂、考据与理论的探索联系起来,并以义理为根本。“理义者,文章考核之源也。”^⑤努力将考据学引上研究“义理”的道路,打破了当时不谈“义理”的沉闷空气,起了活跃学术思想的作用。这是以

① 《戴先生行状》。

② 《戴东原文集》卷九,《与姚孝廉姬传书》。

③ 《哲学笔记》,《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》。

④ 《马克思恩格斯选集》第三卷,第548页。

⑤ 段玉裁:《戴东原集序》。

戴震为代表的一派考据学家独有的特点,与专讲训诂蔑视“理义”的汉学不同,又与专讲“义理”而轻视训诂的宋学也不同。而且戴震所说的“义理”,是唯物主义的“实事实物”之“理”,自然的事物与必然的理是统一的。这个问题,是戴震学说中的关键性问题。他的私淑弟子焦循,在反对派攻击戴震时,特写《申戴》一篇,说明戴震临终所讲的“义理之学可以养心”,是戴东原自得之义理,非宋儒唯心主义的“义理”。这又是戴氏在思想史上和认识史上的一大贡献。

戴震治学的目的,在于“闻道”、“明理”。他说:“凡学始乎离词,中乎辨言,终乎闻道”。^①而“圣贤之义理非他,存乎典章制度者是也。”^②所以,他说的“义理”,是由声音、文字、典章制度的训诂而来,这样就避免了宋儒空谈“义理”的唯心主义的道德说教。他治经的更进一步的要求,是寓有政治目的的。他给段玉裁的信中说:他治经求“道”明“理”,“为之三十余年,灼然知古今治乱之源在是”。所以,戴震不是为考据而考据,是把训诂考据作为追求“真理”的一种手段,是“通经致用”。其实他把当时社会之乱,政治的腐败,官吏暴虐,都归结为程朱的理学,统治者持“理”而“害于事,害于政,祸斯民”。因此,“理”是“残杀之具”,只有去掉“存天理,灭人欲”的教条,换之以“体民情,遂民欲”的“平恕之道”,才能得治。然而,这也不过是戴震的一种幻想而已。但这个“为臣民望上天,明死于法可救,死于理却不可救”的“平恕”启蒙内容,是颇合近代新兴资产阶级的需要的,因而获得了他们的赞赏。这是戴震思想的近代化因素之一。

(三)提倡实用科学,以补宋儒教育之空疏

戴震为了弄通经文,除研究音韵、文字、名物、制度以外,对于天

① 《戴东原文集》卷十一,《沈学子文集序》。

② 《戴东原文集》卷十一,《题惠定宇授经图》。

文、数学、地理、水利、工程等自然科学,皆有精湛的造诣。他汲取了当时自然科学发展的成果,并写了很有创见的著作,如“其测算之书,有《原象》四篇,《迎日推策记》一篇,《勾股割圆记》三篇,《续天文略》三卷,……皆古人所未发也。”^①而且他认为这些学科,“儒者不宜忽置不讲”。所以,戴震不仅是当时的考据学家、经学家,同时还是当代的科学家。

戴震研究经学,提倡经学教育,是为了以经学代理学。而努力钻研并教授自然科学,其目的在于提倡实用科学,以补救宋明理学教育的空虚。

戴震所说的“实学”,是指实在的学问,实用的科学,其中包括考据训诂和自然科学。他研究自然科学,原先的出发点及其用心,是为了会通诸经。他认为:“经之难明者,尚有若干事”,诸如天文、算学、舆地之类,“不知恒星七政所以运行,则掩卷不能卒业”,“不知地名沿革,则禹贡、职方失其所”,“不知少广旁要,则考工之器不能因文而推其制”,“不知鸟兽虫鱼草木之状类名号,则比兴之意乖”。^②所以,他认为自然科学知识,是明经不可缺少的学问,若没有科学知识,则经典上所讲的东西,是无法精审识断的。因此,治经教经者,不得不学,不可不讲。于是,在他教学的内容中,常常把天文、数学、地理、工艺等作为治经、教经的数大端,列为学生必学的科目。他常以经师的资格鼓励学生学习这些自然科学,一反一般士大夫专门向圣贤传中去探讨生活的学风。他的弟子中,也有不少承受了自然科学方面的研究,最有名的是孔广森。孔在数学测算方面,“曾师事休宁戴震,因得尽传其学”。^③他也曾和当时的学者研讨这方面的知识,如他的老师江永,曾以历算中数事请问戴震,曰:“吾有数疑,十

① 凌廷堪:《戴东原先生事略状》。

② 《戴东原文集》卷九,《与是仲明论学书》。

③ 罗士琳:《续畴人传·孔广森传》。

余年来未能决”戴震则“剖析比较,言其所以然”,使江永又惊又喜,赞叹不已,曰:“累年之疑,一日而释,其敏不可及也。”^①师生之间相互质疑问难。又如秦文恭编《五经通考》,遇到天算问题,曾邀请他“朝夕讲论观象授时一门”,而秦则大受教育,以为是“闻所未闻”的东西。^②可见他们在做学问方面,是“得则相互告语,疑则相互诘难”,不分师弟子,“得则告之,疑则问之”。

戴震从中年开始,对天文、数学就“悉心探索”,学不厌倦。他在天算方面有很大成就,留下了许多有价值的著作,如《原象》、《历问》、《古历考》、《策算》、《勾股割圜记》、《续天文略》等。

当时古算书散失殆尽,即有存者,也是传刻讹漏,不可卒读。对当时古算的研究和学习,都十分困难。戴震入“四库馆”后,即着手搜集整理,对许多重要的古算书精心整理校注,如《周髀算经》、《九章算术》、《海岛算经》、《孙子算经》、《五曹算经》、《夏侯阳算经》、《五经算术》等。后来,孔广森将他的校改本刊入《微波榭丛书》中,题为《算经十书》,一直流传到今。自此十书出,而研究学习古算之风盛行。从戴震起,天算不仅是经生的一种副业,而专门家也随之出现了。这对于天算的发展和天文、数学的教育都有很大的影响。

在古天算的整理方面,戴震所采用的方法有如下几种:(1)校勘其这错脱衍倒,恢复其书的本来面目,以存其真。如“《周髀》之书,虽传于今,历算家不能通其用”,学校无法教学,由于戴震“悉心正讹补脱”,才能传用。(2)凡已失传者,从其他各书搜来,编纂成帙,考订讹异,疏解补图,附加案语。如《九章》注中所指均有图,而图已失,则注猝不易晓,他推导注义,为之补图,依顺序编纂成帙。又如《周髀》原图已缺,即把注内旧有之图,缺者补之,难懂者加注释,使晦者显,暗者明,便于学者学习。(3)中西法对照,如著《勾股割圜

① 洪榜:《戴先生行状》。

② 段玉裁:《戴东原先生年谱》。

记》,即以西法为注,使学者西为中用,古今结合,不以中国古算排斥西洋今算,西法有胜于中国古法者,则习其术,取人之长,补己之短。

戴震在天文、数学等自然科学方面的贡献,还具有移风易俗的意义。宋代以后,“尚虚谈而薄实用,数虽圣门六艺之一,亦鄙之而不言。即有谈数学者,亦不过推行河、洛之奇偶,于人事无关”。^①利用天算为封建迷信服务,搞出一种所谓“先天象数学”,完全把实用的科学与人事相分离,而与鬼神术相结合。所以,阮元说:“(戴震)网罗算氏,缀辑遗经,以绍前哲,用遗来学。盖自有戴氏,天下学者乃不敢轻言算数,而其道始尊。然则戴氏之功,又岂在宣城(指当时数学家梅文鼎)下哉!”^②在数学的研究和教育方面,由于戴震的提倡,曾盛行一时,对中算的发展和西算的输入,都起了一定的促进作用。

戴震提倡研究、学习实用科学,是要求与人事相结合、为生产服务的。如他为整理《夏侯阳算经》写的跋中说:“其书务切实用”,“为官曹民事所必需”。在《续天文略》中说:学习研究天文绝非“妄语禨祥”,而是掌握“日月星运行有常”,然后“施之于用”,“用知时节,而趋耕作”,以“示农事女工勿怠缓也”。^③他编了许多地方志,如《直隶河渠书》,后人称此书为“有用之书,为国家水利农田利泽无疆之功”。^④均有为生产服务的作用。

戴震是清代雍、乾时的考据学家、经学家和科学家。这在他的著作和教育内容中,已经体现出来了。在关于科学方面,他特别精于天文学和数学,他深知天体的运行是有规律的(“常度”),是可以数学测算的,经过“随时测验,积微成著,修正而不失”,可以达到对天体运行规律的掌握;可以“穷源知度而归于理”,通过人们感官和测

① 《四库全书》,《天算法类提要》。

② 《畴人传》卷四十二,《戴震传论》。

③ 《戴东原文集》卷五,《续天文略序》。

④ 段玉裁:《戴东原先生年谱》。

验,获得事物的规律。所以,戴震的唯物主义思想和带有科学色彩的宇宙观,与他具有的天文、数学等科学知识是分不开的。

从戴震的著作及其教育弟子的活动中,可以看到,他不限于治经教经,而是突破了经的范围,研究经以外有关外界事物的知识和其他独立的科学门类。戴震对他的弟子和友人朝夕常言,要建立一个庞大的学说理论体系,名曰:《七经小记》(指《诗》、《书》、《易》、《礼》、《春秋》、《论语》、《孟子》等七经),对七经分为数大端,即分为几个门类,“各究洞原委”。其中有:“训诂篇”,即语言学;“原象篇”,即《天文数学》;“学礼篇”,关于社会政治学;“水地篇”,关于地理工程学,最后归之于“原善篇”,即道德学、哲学。他认为“圣人之学如是而已”,其实是以解释七经的形式,阐述自己的学科理论体系。他的这些新的理论体系的提出,反映了当时资本主义生产关系萌芽和市民阶级兴起的需要,也反映了明中叶到清代西方科学知识输入的影响。

扩充学问以“明理解蔽”

(一)教育的任务是使学生“明理”

戴震认为,人之所以会犯错误,其主要原因之一,是主观与客观不统一,受着种种的蒙蔽。怎样“解蔽”呢?他说:“解蔽莫若学”。^①学才能使人“明理解蔽”。“蔽”,又是怎样产生的呢?“蔽”生于认识过程,学习就是主观个体对客观外界的一个认识过程,不学就不能认识,学了就可逐渐无蔽或少蔽。如果抛弃学习,而讲无蔽,谈“明

^① 《原善》卷下。

理”是唯心主义的谬论。他说：“若夫古贤圣之由博学、审问、慎思、明辨、笃行以扩而充之者，岂徒澄清己哉？”^①可知，戴震反对理学家顿悟澄清、静坐复初的学习观点，认为学习的途径不是内省，而是对外界的认识与研习。所以，戴震的学习论，含有实践（行）的意义。

学可以“解蔽”，是因为学可使人“明理”。“理”是什么呢？戴震重新解释了“理”的涵义，“理”就是客观事物的必然，“理非他，盖其必然也。”^②“必然者，天地之常”，“常”就是客观事物的规律。教育人们学习，就是使学者皆知有“天地之常”，然后“由其常”去行事，这就是教育、教学的总原则。所以，他说：“天下之教也，一于常”，“君子之教也，以天下之大共”。“常”、“大共”、“必然”、“理”，在戴震的字典中，都是一个涵义，就是“实体实事”的规律，赋予了“理”客观的、唯物的新内容。

戴震所说的“实体实事”是什么呢？他说：“物者，指其实体实事之名”，^③“有物必有则”，事物的法则，存在于事物的内部，非事物之外别有个“理”的存在。他说：“就事物言，非事物之外别有理义也”。^④反过来说也是一样，“天地、人物、事为，不闻无可言之理者”。^⑤他从天地上下、人物事为，证明“理”的存在，理存在于各种事物之中，每种事物有每种事物的“理”，反对程朱的“理在事先”，“万物一理”的谬论。

戴震是怎么证明事物之“理”是存在的呢？他用自然科学来证明。他对数学的造诣较深，因而想依据初等几何学的方法，来概括和推论出有万世不易的真理。他说：“天地之大，人物之蕃，事分之委

① 《孟子字义疏证》卷中。

② 《绪言》卷上。

③ 《孟子字义疏证》卷上。

④ 《孟子字义疏证》卷上。

⑤ 《孟子字义疏证》卷上。

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。……夫如是,是为得理”。^①他以数学上的简单推论,来证明万事万物皆有可遵循的规律,这当然是不够的。因此,他又提出通过人的“心知”去获得事物的法则,“人之智大远乎物”,^②即用“心知”的思维能力,去对客观事物进行分析,而获得事物的“理”。他说:“事物之理,必就事物剖析至微而后理得。”^③在这里,戴震又提出了感性知识与理性知识的区别。他说:“学有知其迹与精于道之异趋”;“精于道,则心之所通,不假于纷然识其迹也”,而“苟徒识其迹,将日逐于多,适见不足。”^④学生获得理性知识,重在思维活动的分析能力。用分析综合的方法,去研究事物之“理”,这在方法论上,是具有科学性的。推理、分析、综合等思维活动,是可以训练人们认识客体的思维能力的。

在“分”与“合”上,他更重视“分”,即分析。戴震认为,“理”离不开事物的“殊异性”(或“差异性”),因而在知识论上他很重视对事物的分析(“解剖”)。要分析,首先得“类”别万物,这是“限于所分”或“限之于始”的自然原因,自然的本来面貌就是类别万殊的。对每一事物要研究它的“殊异性”,但还要从“生”、从“动”的状态中去求“理”,因为“生者至动而条理”,^⑤反对从“静”中“冥心求理”。戴震的这种观点,可说是受到当时自然科学的发展和西学传入中国的影响,是工商市民阶级的兴起在他的哲学思想和教育观点上的反映。因此,戴震的“分理”思想,不是中国古代朴素唯物主义思想的简单继承,而具有近代机械唯物主义的思想因素。

① 《孟子字义疏证》卷上。

② 《原善》卷中。

③ 《孟子字义疏证》卷下。

④ 《孟子字义疏证》卷下。

⑤ 《原善》卷上。

“剖析”事物可以得“理”，在这一点上，他是很自信的。他说：“务要得条理，由合而分，由分而合，则无不可为”。^① 这比宋儒及程朱之徒求“理”的方法，要高明得多。万物之理，即存在于万物之中，用心去观察，通过比类合义，再加之综贯，这样分析综合，就可获得事物的“条理”或规律。他批判程朱的“理”为“原其先”，先于事物而存在的空想，提出“理要其后，而非原其先”^②的正确结论，这就指出了程朱理学的根本病源。

但是，不管戴震是用数学的推理、或是用分析的方法所获得的“理”，是不是真理呢？他提出的是不是“真理”的原则是：“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。’”^③世界上没有千古不变的原则，这种“同然”，是非历史的、非发展的观点。至于“心之所同然，始谓之理”，^④大多数人都说是真理就是真理，这更是错误的，仍未摆脱以主观检验主观的唯心主义范围，同样有走向“意见”即真理的危险。戴震在这个重要问题上之所以走入迷途，其根本原因，是受时代的和阶级的局限，他了解也不可能了解实践是检验真理的唯一标准。但是，他的以“众人之言”反对“圣人之言”及个人己见的观点，以及反对宋儒以主观意见为“义理”，而残害人民的见解，在当时是具有积极意义的。

尽管如此，他还是认为，教育的任务，学习的目的，是要求得万物之“理”，获得这种“理”，才是“智”。他说：“条理得于心，其心渊然而条理，是为智。”^⑤“得乎条理者谓之智”，这才是科学的教育，才是

① 段玉裁：《戴东原先生年谱》。

② 《绪言》卷上。

③ 《孟子字义疏证》卷上。

④ 《孟子字义疏证》卷上。

⑤ 《原善》卷上。

发展智能的教育。人们智力的发展,首先是通过传授和掌握知识体系的过程来实现的。戴震在这里所谈的“理”或“条理”,就是关于科学的知识,“理”的传授和掌握的过程,就是智力发展的过程。戴震这一观点,是符合科学的认识论和教学论的。这在中国古代教育发展史上,也是一种很难得的见解。

(二)人皆有“通天下之理”的“才质”

人为什么能够“明理”,而获得关于事物的规律?这是因为人与万物不同,人性与物性有本质区别,人是万物之灵者。他说:“夫人之异于物者,人能明于必然,百物之生,各遂其自然也。”^①这里他把人与万物加以区别,而区别又在何处呢?人天生有知觉的运动,通过知觉运动,来攫取外界事物。这就是说,人生来都具有“通天下之理”的“才质”。不仅人生来有认识能力,而且具有活动能力。他说:“性,言乎成于人之举凡自为。”^②故人生来就有知与行两方面的能力。

戴震从人的生理基础,来论证人是可以“明理”的。他认为人人具有“血气心知”,而且“血气”与“心知”是统一的,“有血气,则有心知”。^③人的心理的活动能力,是天生“自具之能”,譬如说:“耳之能,听也;目之能,视也;鼻之能,臭也;口之能,味也。”本来声、色、臭、味都是客观存在的,“在物不在我”,但能“物至而迎受之”,又能主动地去接受事物,故耳能辨声,目能辨色,口能辨味。戴震在这里肯定了人们的感觉器官在认识中的功能,感官是沟通主客观的门户。外在世界作用于感官,而后才会发生感觉,这就又肯定了外在的物质世界是感觉的来源,也就是说感性的知识,是外界事物作用于感官的

① 《孟子字义疏证》卷上。

② 《原善》卷上。

③ 《孟子字义疏证》卷上。

结果。但是,这还只是感性知识,还不能掌握规律性的“理”,要获得关于事物规律性的知识,还必须有“心知”的活动,即大脑的思维活动。他说:“心得其常,耳目百体得其顺”,^①即是说,耳、目、口、鼻之官只能获得事物表面的现象,而“心”(思维器官)才能探导客观事物的内在规律。这是因为“心”能思考,“思者,心之官能也。”^②心具有思考的能力,所以能够能动地认识客观物质世界规律性的“理”,这种“理”,当被人正确反映时,就成为人心中的“理”。把客观转化为主观,这种正确的转化能力,必须经过学习和教育而获得。但人的精神活动的源泉,却是客观物质世界。这是戴震所强调的。他又认为,“心”是人们一切活动的指挥中心。他说:“心君乎耳目百体”,“耳目百体统于心,无一时一事不相贯也。”^③耳目百体与心,既各有各的功能,又是相结合的,“耳目口鼻之官接于物,而心通其则。”^④他又指出:“唯心能统其全”^⑤。这样,戴震就把感性认识与理性认识结合起来,把教学过程的学与思结合起来,并把整个教学过程置于唯物主义认识论的基础上。并正确地认为,人的智能不是天生就完善的,而是经过学习和训练获得的。即所谓“心之精爽,驯而至于神明也,所以主于耳目百体者也。”^⑥他更强调了“心之官能”的训练在人的智能发展过程中的重大作用。

教学过程,是在特定条件下的一种认识过程。因此,它必须遵循一般的认识论规律。它的特点,就是“教简捷”,在教师指导下“简捷”的认识过程。它一方面是引导学生去探寻事物的“理”,而另一

① 《原善》卷中。

② 《孟子字义疏证》卷上。

③ 《绪言》卷上。

④ 《原善》卷中。

⑤ 《戴东原文集》,《答彭进士允初书》。

⑥ 《原善》卷中。

方面是消除主观“意见”，即偏见。特别是在宋明理学统治的时代，在学者中散布了许多的偏见。他们把“理与事分为二，而与意见合为一，是以害事。”^①因而，必须把“理”与“意见”加以严格区别。“理”是客观真理，是对客观世界进行“剖析”的结果，否则即不是“理”，而是主观“意见”。故戴震说：“学至是，一以贯之矣，意见之偏除矣。”^②这种区别是针对宋明理学而发的，在当时的理论斗争中，是具有现实意义的。在今天克服教育工作中的主观片面性方面，这也是有启发的。但是，偏见不只是认识的原因，而还有阶级的原因，这是戴震所不了解的。他只是把人简单地当成自然的人，而排除了人的社会的阶级属性，因此，他自己的学说，也就不免受阶级的制约。

(三) 扩充学问以“尽人之材”

人虽有认识客观事物的“自具之能”的“血气心知”，但这只是学得知识的可能条件，或者说是潜在的能力，要把可能变为现实，还必须用学习和教育来扩充学问，利用“学问以去蔽”，才能“尽人之材”。

“蔽”的表现是什么？危险性如何？他说：“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。”^③蔽，表现在思想上是疑，表现在政治上是不公正，表现在行动上就造成错误，而处理事情会强词夺理，昏昧无知，追其根源，就在自己思想蔽塞，主观武断。人为什么会有“蔽”？他认为“蔽”的来源是不顾客观事实，而专凭主观意见。这种人的特点是“不求诸事情”，

① 《孟子字义疏证》卷上。

② 《孟子字义疏证》卷下。

③ 《原善》卷下。

而往往是“自以为得理,而所执之实谬,乃蔽”。^①但这只是“蔽”的表现形式,而在实质上则是“无知”,“蔽生于知之失”。^②又说:“得于条理者智,隔于是而病智之谓蔽。”^③所以,“蔽”即来源于“失知”,或“失理”,是认识问题,是知识问题。因此,不正确地区分“理”与“意见”,就不能“精其裁断”;是非不分,哪能“善治事情”!不在位者为迂儒,爬上了高官,则必为“贪官酷吏”,祸国殃民。

戴震认为,“儒者之学,将以解蔽而已矣。解蔽,斯能尽我生。”^④所以,他非常重视知识教育。知识技能的获得,可使人聪明,“智者,言乎其不蔽也。”^⑤因此,知识对人来说,是极要紧的事。他说:“圣人之言,无非使人求其至当以见。求其至当,即先务于知也。凡去私不求去蔽,重行不先重知,非圣学也。”^⑥在这里,戴震认为,教育是使人去私去蔽,而不是去欲去知,“去蔽莫如学”,通过教育,来提高人的认识能力,掌握客观事物的规律性知识,就可以不私不蔽。他同时也反对重行不先重知,反对理学家以“尊德性”代替“道问学”。他说:“合乎道问学,则恶可命之尊德性乎?”^⑦主张以知指导行,因为人的情欲是受理智指导的,“去私”必先“去蔽”,去私与去蔽结合。其实,私亦即一种蔽。这在当时是有一定意义的。但是,因为忽视了实践,就不可能最终解决“私”和“蔽”的问题。这并不是说戴震在知行关系上,毫不注意行。他一方面说:“求其至当,即先务于知”;另一方面又说:“求其至当,以见之行”。他也强调认识和学习的目的的是为了行,不过比起他先辈的学者,在“行”的理论上,则无什么显著

① 《孟子字义疏证》卷上。

② 《孟子字义疏证》卷上。

③ 《原善》卷下。

④ 《戴东原文集》卷十一,《沈处士戴笠图题咏序》。

⑤ 《孟子字义疏证》卷下。

⑥ 《孟子字义疏证》卷下。

⑦ 《戴东原文集》卷九,《与是仲明论学书》。

的成就,不懂得知识来源于“行”。

“知”,为什么能够解蔽?他认为通过学习而获得的知识,能够“致心知之明”,或扩充“心知”之明,发展思维能力,有助于去明白事情。“至其心之明,自能权度事情无几微差失。”^①因为“事至而应者心也,心有所蔽,则于事情未之能得,又安能得理乎?”^②所以,“心之明”,与求知“得理”,是相辅相成的,有了知识,可以“致心知之明”,“心知”明亮了,又可以得理之真切彻底。

但是,“致心之明”的学问,必须是经过自己的“自得之学”,如果是食而不化,非自得之学,而是一种记问之学,则不能增加自己的智慧。他说:“人之血气资饮食以养,其化也,即为我之血气,非复为所饮食之物矣。心知之资于问学,其自得之也亦然”。故“问学犹饮食,则贵其化,不贵其不化。记问之学,入(或作“食”)而不化者也。自得之,则居之安,资之深,取其左右逢其源。我之心知,极而至乎圣人之神明矣。”^③又说:“学不足以益吾之智勇,非自得之学也,犹饮食不足以长吾之血气,食而不化者也。”^④在这里,戴震又提出了一个重要的问题,就是要重学习,善教育,扩充知识,达到“自得”、“自化”。而要作到学习上的“自得”、“自化”,必须充分调动学者的主观能动性,使学者内在的认识能力与客观外物统一。所以,戴震强调“有于内而资于外”,内外统一一致的原则。他借孟子的话,发挥自己的主张。他说:“孟子之重学也,有于内而资于外。夫资于饮食,能为身之营卫血气者,所资以养者之气,与其身本受之气,原于天地非二也。故所资虽在外,能化为血气以益其内,未有内无本受之气,与外相得

① 《孟子字义疏证》卷下。

② 《孟子字义疏证》卷上。

③ 《孟子字义疏证》卷上。

④ 《戴东原文集》卷九,《与某书》。

而徒资焉者也。问学之于德性亦然。”^①只有强调学者“有于内”的主动性和积极性,外面作用于身心的东西,才能为学者所接受,而转化为自己的东西。他说:“学者深思自得,渐近其区,不深思自得,斯草薺于畦而茅塞其陆”。^②这种主张的理论基础,除他在认识论上的辩证因素外,就是尊重人们个性发展的思想。有了这些教育上的原则,才能作到“人尽其材”,达到所谓“圣人”的智慧,这就是“学以进于神明”。

戴震认为,在人的成长过程中,教育和学习的功能是很大的,“心知资于学问”,犹如“血气资饮食以养”,只要用学习和教育的功夫去训练人们的“心知”官能,每研究一件事理,都从多方面去观察,以“尽其实”,求得广博的知识和确切的理解,就不会“失理”。以此来训练人们的智慧,久而久之,自然会成为一个聪明的人。他说:“闻见不可不广,而务在明于心,一事豁然,使无余蕴,更一事而亦如是,久之,心知之明进于圣智,虽未学之事,岂足以穷其智哉?”^③既要“博学”,又要“精思”,他说:“学贵精,不贵博,吾之学不务博也。知得十件而都不到地,不如知得一件却到地也。”^④在博与精结合的基础上,提高人们无穷的认识能力,去认识尚未被我们认识的东西。人的智慧的源泉,是对客观事物规律的掌握,否则即会出现“智穷”的现象。人之所以能够不断的掌握必然,关键在于“智”,而人的这种“明于必然”的“智”,却取决于人们的学习和教育。

在教育问题上,戴震认为,人与万物一样,各自有别。他说:“人物之性,咸分于道,成其各殊者而已矣。”^⑤因而承认“人之材质有等

① 《孟子字义疏证》卷中。

② 《戴东原文集》卷九,《与姚孝廉姬传书》。

③ 《孟子字义疏证》卷下。

④ 段玉裁:《戴东原先生年谱》。

⑤ 《孟子字义疏证》卷中。

差”；同时他又认为，人与万物一样，亦皆有“分限”。人生来亦有“限于天”的“分限”，这种“分限”，在人谓之“命”，“其限于所分而言谓之命”。人的“分限”来自遗传，即“分形气于父母”的天生素质。人虽受“分限”的一定限制和约束，但人毕竟有能动性，不能因为“分限”不如人，就借口于“分限”而不去努力求知，不去“扩而充之”以“尽其材”。他说：“君子不藉口于性以逞其欲”，同时也“不藉口于命之限而不尽其材”。^①一个人的成长，主要是在后天，而不是决定于先天，“人之血气心知，其天定者往往不齐，得养不得养，遂至于大异。”^②“大异”，是后天学习和教育的结果。至于先天，“人与人较，其材质等差凡几？”^③他认为，人与人之间的材质，是有差别的，但人们先天生理机能上的差异，是微小的。“人虽有智有愚”，但人们的智能，却“大致相近，而智愚之甚远者盖鲜。”^④

戴震比较正确地估计了教育和生理素质的关系。他既承认素质在人的发展中的作用，也承认人们之间素质的差异，但它在人的知识才能的形成中，不起决定性的作用，而起决定作用的，还是后天的教育。虽然如此，教育者在教育过程中，还是不可无视遗传素质，而是要掌握每个人素质的特点，创造条件，发展人们素质的学习潜力。他认为，教育者要像医生给人治病一样，应当根据学生不同的特质进行教育。如“医家用药，在精辨其气类之殊”，若“不别其性，则杀人也”，不从学生的个别特点出发进行教育，往往会有相反的结果，故“知其性者，知其气类之殊，乃能使之硕大蕃滋。”^⑤因此，教师应根据学生的不同特点，因材施教。他说：“言乎其异谓之材，因材而善之，

① 《孟子字义疏证》卷中。

② 《孟子字义疏证》卷上。

③ 《孟子字义疏证》卷上。

④ 《孟子字义疏证》卷中。

⑤ 《孟子字义疏证》卷中。

谓之教。”^①

戴震认为,人的材质虽有“等差”,也并非绝对不可变,若“因材质而进之以学,皆可至于圣人。”^②关键还是在于“因材施教”。所以,不可因为“人的材质有等差”,就重此失彼,而要合理地发挥不同素质的学习潜力。这就更应当重视学习和教育。他说:“古圣贤知人之材质有等差,是以材学问,贵扩充。”^③“扩充其知,至于神明”,而不能因为“材质”的不齐,就忽略教育。这是十分不对的,因为天资再高,素质再好,也不是现成才智,它不能决定智力的发展,而素质本身就需要用教育来“变革”,发展它的认识能力及各方面的功能。所以,一个人的“智”与“愚”,不决定于先天的“材质”,而决定于学习的努力程度,教育的工夫大小。“学者将殖,不学者将落”,学习则进步,不学则落后。人只要努力学习,虽愚也可以“极而至乎圣学之神明”。

戴震婉转地反对孔子在《论语》中所说的“上智下愚不移”的观点。他解释说:“不移者非不可移也”,“以不移为下愚,又往往在知善而不为,知不善而为之者,故曰不移,不曰不可移。虽古今不乏下愚,而其精爽几与物等者,亦究异于物,无不可移也。”^④他认为下愚的人是存在的,而下愚的性是不存在的;“愚”是由于“自绝于学”的结果,如果有好的教育者,“启其心而憬然觉悟”,定能“悔而从善,则非下愚”;如果再努力奋斗,“加之以学,则进于智矣。”^⑤世界上虽尚有未改变的“愚人”,但却无不能改变的“愚人”。人的“智”与“愚”,既非天生,当“无不可移”。他生动地比喻说:“人之初生,不食则死;人之幼稚,不学则愚。食以养其生,充之使长,学以养其良,充之至于

① 《原善》卷上。

② 《孟子字义疏证》卷下。

③ 《孟子字义疏证》卷上。

④ 《孟子字义疏证》卷中。

⑤ 《孟子字义疏证》卷中。

贤人圣人”。^①又说：“学可增益其不足而进于智，益之不已，至乎其极……则圣人矣。”^②消灭智愚差别的乃是后天的教育；只要有合理的教育，甚至都可以成为“圣人”。他充分肯定了后天的学习作用，强调指出：“君子慎习而贵学。”^③这种对人能接受教育而成才的信心，在一定程度上，反映了人民大众，特别是市民阶层对教育的迫切要求；反映了他们反对封建等级特权的愿望；反映了他们反对当时反动统治者推行文化专制主义和愚民政策；也批判了程朱唯心主义的天才论。

学习可以使人从愚昧而转化为聪明。戴震的这种教育观点，在认识论上，是具有人民性的。人们的“材质”虽有等差，但决不能说世间有天生的“愚”和天生的“智”，因为“理”是在事物之中，知识是在外界的。知识对任何人都一样，只要你不剥夺他受教育的权利，而享有同等的机会，“重学习，贵扩充”，是不会受“材质等差”的限制的，而“材质”本身，就需要用教育来帮助它发展。有了学习和教育，“虽愚必明”就是“命之限”，也必定会被突破，被冲垮的。这在实质上是肯定了“命”。戴震这种人定胜天的教育观点，在实际上，也反映了在封建制度残酷束缚下的市民阶层要求平等和要求个性解放的思想。这在当时是有进步意义的。对于今天我们考虑学生的教育问题来说，仍有启示。

(四)对程朱“复其初”教育思想的抨击

戴震是从唯物主义的观点出发来讨论教育问题的。他认为，人的知识才能，是“无于内而取于外”的，是从学习和认识过程中获得

① 《孟子字义疏证》卷中。

② 《孟子字义疏证》卷上。

③ 《原善》卷下。

的,是通过“接于我之血气”的感性认识,并经过“心知”的思考分析,进而获得关于对客观物质世界规律性的“理”的认识的。“心通其则”,才成为人们心中的“理”,而不是什么“得于天而具于心”的。所以,他非常同意荀子的观点,他说:“荀子谓常人之性,学然后知礼义,其学亦足以伸。”^①他不仅同意,而且还要加以伸述和发展。“学然后知礼义”,“礼”是什么呢?他说:“礼者,天地之条理也。”又说:“礼者,至当不易之则。”^②简单的说,戴震所讲的“礼”就是“理”,或称“理义”,即指关于客观事物的知识和法则。

在知识的来源问题上,戴震与程朱的唯心主义思想是根本对立的。程朱认为是“理生气”,而不是“气生理”,即先有观念世界的“天理”,后有物质世界的“气”。由此,又把人性分为两部分,一部分是“义理之性”,生而至善,一部分是“气质之性”,生来就有善有恶。因而,他的教育任务,就是“变化气质”,“明天理”以“复其初”。把“明天理,灭人欲”,作为他们政治的和教育的总出发点。宋儒的这种所谓“性”,在思想上统治了近千年之久,而颜元和戴震则举起反对它的叛旗。

戴震反对程朱的“别理气为二本”、“性为二元”,即反对“义理之性”与“气质之性”之分,主张天下唯一本而无所外,“有血气则有心知,有心知则学以进于神明,一本然也。有血气心知,则发于血气心知之自然者,明之尽,使之无几微之失,斯无往非仁义,一本然也。苟歧而二之,未有不外其一者。”^③戴震认为,血气心知是统一的,而且有了血气,才有心知。他所说的“性”,只是“血气心知”,既无所谓“义理之性”,亦不必假定“义理之性”为“气质之性”所遮蔽,而去“明天理”以“复其初”了。客观事物的“理”,或知识、道德观念,是通过教育和学习的实践活动积累起来的,当它被人认识时,就成为人心中的“理”了。

① 《孟子字义疏证》卷上。

② 《孟子字义疏证》卷下。

③ 《孟子字义疏证》卷上。

而程朱所谓的“即物穷理”，是不抛弃那先验的“理”，妄想“一旦豁然贯通”的大觉悟，这不是半宗教半玄学的一种说教？戴震认为，程朱“详于论敬，而略于论学”，即详于“居敬”、“静坐”的内省工夫，略于主动对外界的认识和学习。倘若“理既完全自足”，那就“难以言学以明理”。^①这实际上是否定或贬低了学习、分析和观察的作用，而只是“冥心求理”，只要内心反省，恢复所谓“心灵”的本来面目，即为“复其初”，就可以得到“真理”。这种教育主张，完全是唯心的，因而也是完全错误的。于是，戴震就提出依“血气心知”来“就事求知”，重知重学，“贵在扩充”的唯物主义的认识论、知识论和学习论。

戴震认为，程朱教育观点的根本错误是：

(1)把一个人成才的结果，不看做是“重学习，贵扩充”，因而应“究其后”；反而认为是“原其先”，“复其初”的结果。他批判说：“圣人亦人也，以尽乎人之理，群共推为圣智；尽乎人之理非也，人伦日用，尽乎其然而已矣。推而极于不可易之为必然，乃语其至，非原其本。”^②即是说，圣人也是通过学习来的，是学到了“尽乎人、物之理”的。对于一个普通的人来说，也是如此。“其形体之长大也，资于饮食之养，乃长日加益，非‘复其初’；德性资于学问，进而圣智，非‘复其初’明矣。”^③总之，勤学习与善教育，才是每个人成才的关键。程朱那种“复其初”的唯心主义教育思想，是千百年来的“传注相承，童而习之，不复致思”，为害极大。

(2)程朱唯心的认为，“理得之于天，而具于心”。“人心”是“天理”的处所，“理无心则无著处”，而“至善”的“天理”与“人心”结合，附着于人心。正如朱熹所说：“理在人心，是之谓性，性如心之田地，

① 《孟子字义疏证》卷上。

② 《孟子字义疏证》卷上。

③ 《孟子字义疏证》卷上。

充此中虚,莫非是理而已。”^①“天理之性”,即是“道心”;“气质之性”,即是“人心”,是“理”、“气”相杂而成。所以“人心”有善有不善,善的指“天理”而言,即“天理之性”;不善的“人欲”,即是“气质之性”;又从而在“气质之性”中,引出“天理”与“人欲”的对立。“理”在天为宇宙的主宰,在人为一身之主宰。这个“至善”的“理”,是人本无的,而人本有的,只是“至恶”的“气质”。这样便成为“天理”降于人后,而“理”即“坠在形气之中”,并为“气质所污坏”了。于是,教育的任务就是“变化气质”,以“复其初”。这就又引出“人与我”的“形气”是恶的,因而不可信,是卑下的,而“天与我”的“理”,才是至善的,尊贵的。这就是借“天”之为说,以迫人相信本无之“理”为本有,故必须去其本有,因为它是恶的,存其本无,因为它是至善的。于是,便搞出了一套“存天理,灭人欲”的教条,用“天理”克制“人欲”,用“道心”主宰“人心”。这便实现了统治阶级的政治压迫、经济剥削和思想控制的合理化。

(3)“理生气”,是程朱一套政教纲领的理论基础。先有“天理”,而后有万物,世界上的一切,都由“天理”主宰。宇宙如此,一个人也如此。而封建制度是“天理”的具体化,三纲五常、封建道德,都是“天理”的体现,谁也不能违背。“天理”是永恒的,因此,封建制度和封建道德也是永恒不变的。宋明理学,就用这种教条来束缚人们的思想,封建统治阶级就借此加强其统治。所以,它既是政治的纲领,也是教育的总出发点。

戴震对程朱理学的一套教育,是深恶痛绝的。他愤怒地说:理学之“深入人心者,其祸于人也大,而莫之能觉也。”^②最后,他终于喊出了宋儒“以理杀人”的抗议呼声。戴震这一思想,曾得到王国维的称

① 《朱子语类》卷九十八。

② 《孟子字义疏证》卷上。

赞和继承。他宣称“天下之人各得遂其欲,而无所偏,此人之理也。”^①他二人均对作为封建统治秩序化身的“天理”持批判的态度,而否定其先天的道德性。

论道德及道德教育

戴震的道德论,是他整个教育思想体系的重要组成部分。他认为“人之不能尽其才,患二:曰私,曰蔽。……去私莫如强恕,去蔽莫如学。”^②关于“去蔽”的问题,上一节已经谈过,本节着重研讨“去私”的问题。“私”是欲望方面的问题,“私生于欲之失”。^③这是戴震的道德论的出发点。

(一)道德起源于“人伦日用”

戴震的道德论也是有针对性的。其批判锋芒,是针对程朱理学的先天道德学说。他认为“天道”与“人道”是一个道理,“天道”是讲“有物必有则”,讲自然或万物的规律的。而“人道”,就是讲人们的“人伦日用”的道德行为的。他说:“语道与天地,举其实体实事而道自现。”而“语道与人,人伦日用,咸道之实事。”^④所以,戴震所说的道德,就是人们在处事对人的关系中的行为,“道即人伦日用”。^⑤“天道”指万物之“理”,“人道”,则指为“人之理”,人们的行为怎样才能作到合乎“人之理”呢?他说:“尽乎人之理,非他,人伦日用尽其必然

① 《海宁王静安先生遗书》卷十四,《国朝汉学派戴阮二家之哲学说》。

② 《原善》卷下。

③ 《孟子字义疏证》卷上。

④ 《孟子字义疏证》卷下。

⑤ 《中庸补注》。

而已矣。”^①这里又提出关于道德的两个问题：一是“尽其必然”；二是道德的起源。前者留待下面再谈。关于人们道德的来源，他认为道德起源于“人伦日用”，即从人们日常生活中发展形成起来的，而绝不是从实际生活之外的先验的道德观念中推演出来的。他说：“饮食喻人伦日用，知味喻行之无失。使舍人伦日用以为道，是求知味于饮食之外矣。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。”^②这里，戴震所指的“仁、义、礼”等道德观念和规范，仍然是封建的道德，不过他说明了，在道德的实践中形成道德观念和道德的行为，说明“行”在道德教育中的重要性。

道德既然是从生活实践中产生的，它就是外在的，而不是先验的。因此，必然是学习而得的，或在教育的过程中形成的。“圣人”与“贤人”之所以被人推为道德的模范，是因为他们在实践中做到了“人伦”而“无失”。

从获得“人之理”的道德意义上来考察，每个人都同获得“物之理”一样，是通过学习和教育而掌握“道德之理”的。这是因为每个人都有几乎平等的“材质”，即所谓“血气心知能底于无失之谓善”。所以，他认为人能认识美德，而不是生来就有美德。他说：“人之心知，于人伦日用，随在而知恻隐，知羞恶，知恭敬辞让，知是非，端绪可举，此之谓性。”^③每个人都有能力“自知其失”，而且还“能不惑乎所行为善”。^④达到“行其人伦日用之不蔽”的高尚道德情操。在这里，戴震论述了在学得“人之理”方面，“圣人”与“常人”无本质区别，每个人的“人心之通于理义”与“耳目之通于声色臭味”一样，皆“根诸性”，

① 《孟子字义疏证》卷上。

② 《孟子字义疏证》卷下。

③ 《孟子字义疏证》卷中。

④ 《孟子字义疏证》卷中。

是天生平等的。在几乎天赋平等的认识能力和实践能力之下,每个人的道德观念和行为,都是凭着一个脑袋一双手的人的后天所得。

戴震关于道德来源的理论,在当时是有积极意义的。在有阶级与民族的压迫情况之下,具有提高作为人的一般人民大众的地位的涵义。

但是,在阶级社会中,“一切以往的道德论,归根到底都是当时的社会经济状况的产物。而社会直到现在还是在阶级对立中运动的。所以道德始终是阶级的道德。”^①戴震的道德论,是与当时处于萌芽状态中新的社会经济关系及其阶级矛盾分不开的,既有民主性,又有封建性,带有市民阶级的属性。这并不奇怪,正如恩格斯所说:“在封建的中世纪内部孕育了这样一个阶级,这个阶级在它进一步的发展中,注定成为现代平等要求的代表者,这就是市民等级。最初的市民等级本身是一个封建等级。”^②恩格斯说的是欧洲中世纪的情况,但是同我国清中叶后期的情况相类似。当时的市民等级带有封建性,反映在意识形态上也是如此。戴震的道德论,就具有这种二重性,他既要求平等的道德原则,又打出“仁义礼智”的封建道德旗号。原因是当时虽有了一些资本主义生产关系的萌芽,但它还是一个封建社会。

(二)“欲”是道德的基础

戴震与理学家的道德观根本对立。关于“人欲”的问题,朱熹说:“人欲云者,正天理之反耳。”因而提倡“去人欲,存天理”,认为“人欲”是一切罪恶的根源。而戴震却反其道而行之,认为“欲”与“理”是统一的,“理者,存乎欲者也”,人的物质和精神的欲望,不仅

① 恩格斯:《反杜林论》。

② 恩格斯:《反杜林论》。

不是恶的,乃是人的本性,而且是一切道德规范的基础,“使其无欲,必不仁矣。”^①人类社会就是一个“有欲”才“有为”的相互关系的社会,欲望促进着人们努力向上,并追求事物和道德的真理。他说:“凡事为皆有于欲,无欲无为矣;有欲而后有为,有为而归于至当不可易之谓理,无欲无为又焉有理!”^②情欲乃是人们赖以生存的条件,又是“仁、义、礼、智”等道德观念和道德规范的基础。故曰:“古圣贤所谓仁义礼智,不求于所谓欲之外,不离手血气心知。”^③一切道德观念终离不开情欲,皆以情欲为基础。他并认为“欲望”的过失不在于有,而在于“私”,在于自私的思想动机,“欲之失为私,私则贪邪随之矣”。^④又说:“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。”^⑤私,表现在思想上,遇事固执不悟;表现在政治上,就会结党营私;反映在行动上,就为非作歹,而叫这种人去处理事情,就会悖逆欺诈。究其根源,就是自私。因此,戴震反对程朱“去人欲”,而主张“去私”,区别了合理的“人欲”与“过欲”的“私己”,又区别了“私”与“蔽”。他说:“凡出乎欲,无非以生以养之。欲之出为私,不为蔽”。^⑥戴震把私与蔽,即把思想意识问题与认识问题加以区分,是一大贡献。而“私则含邪随之”,“知之出为蔽,蔽则差谬随之”。^⑦人是万物之灵,具有特有的“心知”,在“心知”的理性指导下,能够使欲望合乎规律的发展。正由于人的“知觉大远于物”,所以恰恰可以使人们的情欲得到适当的满足,而又不脱离道德的原则。他把“理”运用于社会,唯物地解释了政治伦理原则,在当时来

① 《孟子字义疏证》卷上。

② 《孟子字义疏证》卷中。

③ 《孟子字义疏证》卷中。

④ 《孟子字义疏证》卷下。

⑤ 《原善》卷下。

⑥ 《孟子字义疏证》卷上。

⑦ 《孟子字义疏证》卷下。

说,达到了高水平的“理”与“欲”的统一,解决了在认识史上和伦理学史上长期争论的一个重要理论问题。程朱“存理灭欲”的禁欲主义,是统治者推行暴政的工具,是人民大众身上的精神枷锁。

宋儒“无欲”之说,对社会对人民危害极大。(1)养成统治者苛刻残杀的恶习。说什么“无欲”便是“君子”,这种人专凭自己的“意见”责人,甚至把“民之饥寒愁怨,饮食男女,常情隐曲之感”,均视为“人欲”,而加以排斥、鞭打,甚至“残杀”,说是“其人自绝于理”,使“理”充当统治者的“残杀之具”。(2)迫人作伪。他们把“理”与“欲”绝对地对立起来,看做是水火、冰炭不相容的两件事,凡是人类的正常生活,均拿“人欲”来抹杀掉,使人只得以欺伪相应,使“天下之人尽转移为欺伪之人,为祸何胜言也哉!”^①

总之,宋儒“无欲”之说,是为统治者对人民残酷的压迫和剥削服务的。戴震喊出的“有欲则有为”、“无欲必不仁”的口号,道出了人民的心声,是对统治者掠夺、残害人民的抗议。

戴震认为,“去人欲”是绝对不对的。不管是自治或治人,“恃遏御其欲”是危险的,就如塞水止流,必一决而泛滥不可救。那么是否就可以“纵欲”呢?当然也不行,“君子不借口于性以逞其欲”,应以“人之理”,“节其欲而不穷人之欲”^②作到合情合理,使人人各得其所,各安其位,各乐其业,天下就可得而治了。这真是“仁政王道”的乌托邦。

戴震的平等观念,包含在理和欲的关系之中。他既要求满足每个人应有的欲望,又不损害别人的利益,否则即是“私”,应该“受裁于理”。“理”能够使人的欲望得到节制,使人的行为得到指导。“而理义者,人之心知,有思辄通,能不惑乎所行也。”^③至以“我之情,絜人之情”。而人人“情得其平”。马克思说:“被压迫阶级的存在就是

① 《孟子字义疏证》卷下。

② 《孟子字义疏证》卷上。

③ 《孟子字义疏证》卷中。

每一个以阶级对抗为基础的社会的必要条件。”^①在阶级对立的社会中,怎能作到“情得其平”呢!

(三)“平恕去私”是道德的原则

戴震认为,“私”是人们不能“尽其才”的两大害之一,所以必须“去私”,而“去私”的方法,即是“强恕”,他说:“去私莫如强恕”。^②他根据几十年自己切身的“行事”和对学生的教育,得出两条“去私”的经验,即“立身守二字,曰不苟;待人守二字,曰无憾。”^③可见,“强恕”即立身不苟,待人无憾。

关于“强恕”的教育,戴震在40岁以前,只是提出个纲领,并未作详细的解释,到了他写《孟子字义疏证》一书时,便畅说出来。这是他道德教育思想发展的一个阶段。他以前认为“平所施谓之恕”,^④后来则说“以己推之则恕”。^⑤由这个以己推之及人的“恕”的解释,于是成立了一种所谓“以情絜情”的道德学说。从“恕”到“情”,把“情”与“恕”结合起来。他说“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,而无不得其平也。”^⑥又说:“好恶无形,遂己之好恶,忘人之好恶,往往贼人以逞欲。反躬者,以人之逞其欲,思身受之之情也。情得其平,是为好恶之节,是为依乎天理。”^⑦戴震从“恕”到“情”再归结到“理”的道德教育,究竟有什么新意?他认为宋明理学家的道德教育,未有不任

① 《马克思恩格斯全集》第四卷,第197页。

② 《原善》卷下。

③ 《戴东原文集》卷九,《答郑丈用牧书》。

④ 《原善》卷下。

⑤ 《孟子字义疏证》卷上。

⑥ 《孟子字义疏证》卷上。

⑦ 《孟子字义疏证》卷上。

其“意见”以害人的,是统治阶级遂己之好恶,而逞其私欲的辩护士。这种道德实质是“无情”的。他天真地认为,如果有了“情”字,就会避免任其私欲的残忍性,使各人都能“自求其情”而“得理”,“理者,情之不爽失也。未有情不得而得理者也。”^①寻求到人事之“理”,对人对己就不会任其“意见”处之,而以“理”处之了。推及治人,就不会再“祸斯民”了。这就是戴震所谓的“平恕去私”的道德教育原则。

戴震这种“强恕”及“以情絜情”的道德教育学说,是在当时清统治者的专横和残杀的政治压迫下而提出的。他曾亲眼看到当时“诏令谪人”,“哀矜庶戮之不辜”,而极为愤慨,故“发愤著《原善》、《孟子字义疏证》,专务平恕,为臣民诉上天,明死于法可救,死于理即不可救。”^②到他年纪愈大,而感慨愈多,因而主张“遂民之欲,达民之情”,要求从生活之“理”的平等到政治思想上的平等。戴震的这种思想,从本质上看,带有近代式的市民阶级平等思想的萌芽。但以“以情絜情”来反对封建统治者的专横残忍,在当时固然具有一定的进步意义,而认为这就可以使人与人之间“无不得其平”,则是一种不切实际的幻想。戴震还受着传统道德教育的影响,如“强恕”,就是孔子“己所不欲,勿施于人”的扩而大之。“以情絜情”,是《大学》中的“絜矩之道”的发挥。所以,他的《疏证》一书,虽有创见,但自托说经,而往往受经文的约束,蒙蔽了他原先的见识。甚至在有些问题上是很错误的。如他的“以情絜情”的学说,由于它的大前提是“欲出于性”,因而提出“一人之欲,天下人所同欲”^③的谬论。在阶级社会,“道德始终是阶级的道德”,不同的阶级有不同的欲望,如果是一人之欲就是天下人所同欲,那么,不是仍然走上一部分人“任其意见而祸斯民”么!

① 《孟子字义疏证》卷上。

② 章太炎《释戴》。

③ 《孟子字义疏证》卷上。

(四)道德的最高标准是“尽其必然”

戴震的道德论,是以他的社会平等观为基础的。他的社会道德论转化为必然之“理”,而最终归于自然道德。即他所说的道德的最高标准是“尽其必然”。这就是说,善与真是一致的,求善与求真是统一的。

戴震在《原善》、《绪言》和《孟子字义疏证》中,都谈到自然与必然的关系。他说:“必然与自然非二事也。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。”^①意思是说,自然与必然是事物的统一体,用自己的“血气心知”去努力学习,就能透过自然的现象,达到“明于必然”的“理”,然后“以其则正其物”。^②如果自由放任,而不把握必然及占有自然,则人便会受自然的奴役,而非自然的主人,反而会丧失自由,遇事不能作到“无憾无私”。戴震这个道理是很精辟的,近于科学的涵义。他把“理”与自然结合,形成了唯物主义的自然观。在当时程朱理学统治的时代,这种思想是难能可贵的。

“自由是对必然的认识。”^③这无论是对自然界、社会或人的思想,都存在一个从自由王国到必然王国的认识过程。而掌握必然之理,是认识的一个飞跃。“理要其后,非原其先”,“理”是研究事物的结果,而不是原先事物的现象,是解蔽达到了“智”的阶段,达到了自觉的程度,“觉不失之蔽则智”。

戴震认为,对自然界的认识是如此,而对社会道德的认识也是如

① 《孟子字义疏证》卷上。

② 《绪言》卷上。

③ 恩格斯:《反杜林论》。

此,就是要“尽乎人伦日用之必然”,即“尽乎人之理”。达到了人伦的必然,就会在思想上“无憾”,在行动上“无失”,到了这步境地,就是“人之理”的道德同“天地之理”的“物之则”结合起来了,即“归于必然,适完其自然”,殊途而同归了。这不仅是实际生活与理想标准、自然与必然、情欲与伦理,均以前者为基础而达到了统一,而且置伦理学于宇宙观的基础上。这既是理论上的异化,又反对一切离开人的自然情欲而进行抽象的、教条式的道德说教。但他却没有看到自然规律与道德的当然标准是有区别的。

教育上道德的规则,必须以自然的法则为准,一切道德的行为均应符合自然的原则,即符合“理”,而道德的原则或道德之“理”,不能制约和支配自然原则和自然的发展。只有达到了尽其自然的必然,才是道德上的“完善”,才称得上“全德”的人。因而,受“条理”(即法则)控制的自然,就一变而为有道德尊严的世界。

戴震肯定自然界是“生生而条理”的,又用这种唯物的自然观,转而来解释社会伦理道德。他说:“气化流行,生生不息,仁也。由其生生有自然之条理,观其条理之秩有序,可以知礼矣。观其条理之截然不可乱,可以知义矣”。^①肯定“生生”就是“仁”,“条理”就是“礼”与“义”。在这里,他完全从理论上抹杀了道德的社会性和阶级性,把道德等同于自然,归于自然之必然,又含有取消道德的意义。于是,他在道德问题上,就陷入了历史唯心主义的泥坑,而不得自拔。而他这种观点的历史意义,在于否定当时统治阶级“以理杀人”的封建礼教。

戴震认为,要作到“人伦日用,尽乎其必然”,如同“尽乎天地万物之必然”是一样的,不能离开学习和教育。他说:“圣贤论行,固以忠信忠恕为重,然如其质而见之行事,苟学不足,则失在知而行因之

^① 《孟子字义疏证》卷下。

谬。”^①又说：“躬行而知未尽，曰仁曰诚，未易几也。”^②又说：“行之差谬不能知，徒自期于心无愧者，其人忠信而不好学，往往出于此，可以见学与礼之重矣。”^③由此可见，戴震重学的思想是再明显不过了。对每个人的教育，使其“各尽其才”，不私不蔽，既“仁”且“智”，必须用“恕”以“去私”，不以“私害仁”；用“解蔽”以“明理”，不以“蔽害智”。戴震又特别注重“智”，因为人们行为的过失，往往是“失于知”。只有理性知识，才能够把握必然，“知其必然，斯通乎天地之德”。^④掌握了必然，就是“全德”、“全能”的“完人”了。这就是戴震道德教育的最高境界。

戴震考据学派的教育思想

在清代文化专制主义的统治下，到了乾隆嘉庆年间，以考据学为主要内容的乾嘉学派兴盛起来，学者亦谓考据学派。这个学派持续时间之长，人物之众多，卓然成一潮流。就是清代后期的“今文学”，亦实从考据学衍生而来。

考据学派，一般公认为有吴、皖两大派。吴派以惠栋（1697—1789）为代表，学者对他的评价是博大。其特点是崇古崇汉，所谓“凡古必真，凡汉皆好”。最终走上了脱离现实的为考据而考据的道路。皖派以戴震（1723—1777）为代表，学者对他的评价是精深。其特点是不盲目崇古，主张为学有根有据，所谓“实事求是，不偏重一

① 《绪言》卷中。

② 《绪言》卷中。

③ 《孟子字义疏证》卷下。

④ 《原善》卷上。

家”。他既不同于旧汉学,又于宋学彻底分离,建立了新汉学的思想体系,故从考据的求真求是之实学而言,其影响在吴派之上。本章主要论述皖派戴震及其后学焦循和阮元的教育思想。

戴震因家贫,曾随父并在江西南丰经商。他的生活经历和所处时代的政治经济影响,使他汲取了当时市民阶层的思想因素和当时自然科学发展的一些成果,继承了先辈的思想。他上承荀子,下接颜李,在考据学方面,直接承受江永、顾炎武清代“朴学”之潜流。在教育 and 教学理论方面,有其独特见解。尤其是在反对程朱理学和理学教育思想上,完成了前人所未完成的任务,把反理学教育推向了一个新阶段,对后来的民主主义和唯物主义教育思想的发展,产生了深远的影响。

(一)培养“理民”治安的“贤才”

在教育家们提出培养什么人的问题时,总是自觉或不自觉的以现实社会为背景,以现实社会为出发点。戴震也不例外。他认为当时在位的统治者,政治上是“行暴虐而竞强用力”,经济上是“肆其贪,不异寇取。”^①因此,他要求教育能培养有利于人民利益的“贤人”。而衡量是否“贤才”,是否是心怀“真理”,就要看其在“行事”中,即为人民办事的过程中,是否能“体民情,遂民欲”。戴震要培养的理想人物,就是这样的一代心怀“真理”的“贤人”。

戴震认为这种“贤人”应具有三大特点:(1)有知识、有智慧。通过刻苦学习,可以“解蔽”“明理”,不“以蔽害智”,达到理想的“聪明圣智”;(2)有道德,“仁”而不“私”,处处以“仁”为最高道德准则,做到“行事”能“得其平”,不祸害民众,作到“遂民欲,体民情”;(3)有勇气、有毅力,当行则行,当为则为,不“奴于人”,而能自强不息。他

^① 《原善》卷下。

要求学者作到“智、仁、勇”兼备,他说:“智也者,言乎其不蔽也;仁也者,言乎其不私也;勇言者,言乎其自强也,非不蔽不私加以自强,不可语智仁勇。”虽然人们的“材质”各有差异,但总的培养标准不可改变。他说:“人之才质不齐,而行达道之必以智仁勇”。他还引孟子答公孙丑的话说:“‘大匠不为拙工改废绳墨,羿不为拙射变其彀率。’言不因巧拙而有二法也。”就是说,不能因为人的“才质”不齐,就放弃统一的要求,“智仁勇可自少而加多,以致乎极”,则三者就兼备了。^①

根据戴震关于人的“才质”的理论,这种具有“圣智”的“贤才”,即不私不蔽而又能自强的“完人”,是可以通过教育培养的。因为每一个人,都具有天生相差极微的“才质”,这种“才质”,是每个人“性”的潜在能量,这种知理知义的能力,又是不可限的。怎样才能把这种“性”的可能性变为现实,并发挥它的无限才能,这完全在于后天的学习,“苟学不足,则失在知”,也就是靠教育的作用。通过学习和教育,使每个人均“尽其才”,就会产生具有一代“圣智”的理想“贤人”了。有了这样一代的“贤人”,治理社会,就能满足人们的欲望。这当然是一种乌托邦的幻想。不过他认为这才合乎“圣人之道”。“圣人之道”,就是使“天下无不达之情,求遂其欲,而天下治”。^②而“今之治者”应反叛以往,“举贤而受能”,归之“视古圣贤体民之情,遂民之欲”,来治理国家,对待人民,国家才能兴旺,才能避免“乱亡”。所以,洪榜说:“先生(指戴震)抱经世之才,其论治以富民为本”。^③戴震打的旗帜是“古圣贤”,是“圣人之道”,实际上不过是依托古代而阐述自己的政治理想和教育主张,是对现实的社会政治所发出的批评和抗议。

戴震这种“体民情,遂民欲”的思想,完全是以当时作为统治阶

① 《孟子字义疏证》卷下。

② 《与其书》,《戴东原文集》卷九。

③ 洪榜:《戴先生行状》。

级的统治工具程朱理学“明天理，灭人欲”针锋相对的。这种思想是从哪里来的呢？它的阶级根源何在？

马克思主义的观点认为，社会上的任何思潮，归根结底都是与经济关系分不开的，与代表经济利益的那个阶级分不开的。

戴震生活在雍、乾两朝，是中国商品经济和商业城市经过破坏又逐渐恢复和发展的时代，又是统治阶级掠夺工商十分凶狠、严重阻碍中国封建生产方式向资本主义生产方式转变的时代。“官逼民反”，以反民族、阶级的双重压迫为内容的市民运动不断兴起，所谓“恶工”、“恶匠”数以万计，“结党生事”，^①掀起了反对封建统治者掠夺和压迫的斗争。戴震对清朝黑暗统治的抨击，提出“体民情，遂民欲”的要求，在很大程度上是适应了当时资本主义生产关系萌芽基础上发展起来的市民运动，反映了工商市民反对派的要求。他相信人的价值，提高人的地位，要求“情得其平”，建立人与人平等的关系。戴震关于教育目的观点，虽是利用旧的概念，但却包含着新的内容，带有很浓厚的民主性，反映了新兴市民的进步思想。

（二）“由词通道”的经学教育和科技教育思想

1. 以经学教育代替理学教育

戴震认为自汉以来中国封建社会的教育，都是首重“六艺”的，但因为研究与学习经学的道路不同，均未能获得“圣人之道”。汉人重故训，“一经说至百万余言，大师众至千余人”，但“有时傅会”，虽近古而时有臆说；唐时着重注“注”，称为“疏”，亦忽略经文；到了宋代，则舍经而“空凭胸臆”，以自己的偏见为“圣贤立言”，往往失去了经文的本义，反而自认为是得“理”，而“强断行之”。这种治经的方

^① 顾公燮：《李制台治吴》，《消夏闲记摘抄》卷下。

法,真是“失道祸民”。他对以前的经学教育和治经的方法,颇有否定之意。

戴震关于经学的教育和研究中,对过去治经问题的批判,是有一定道理的,基本符合历史的事实,尤其对于宋学的批判,是切中要害的。他的用意,重点在于批判宋明理学。戴震批判宋学,也有个发展过程,开始时他说:“圣人之道在六经,汉儒得其制数,失其义理;宋儒得其义理,失之制数。”^①“制数”即考证,他认为汉儒、宋儒各有得失,而只是“失其中判”。大概在35岁以后,他又认为汉儒“傅会”,宋儒“持胸臆为断”,他们所谓的“理”,完全是头脑中的主观意见。他对汉儒与宋儒的剖析,颇为精辟。到了晚年,他直言宋儒是“以理杀人”的刽子手,在政治上、思想上与宋代理学彻底决裂,而不同于惠栋“六经宗孔孟,百行法程朱”,^②在修养上、行事上对理学绝对尊奉。

宋代以后的经学教育,实是“胸臆”中的理学教育,是空谈心性道德,而“目不睹全经”唯一的目的是为了应科举,求高官厚禄。当他们“掇拾巍科高第”后,就以“意见”强断行事,成为祸害人民的贪官酷吏。

戴震主张教育与研究要“回到经文”,“以‘六经’、孔、孟之旨,还之‘六经’、孔、孟”,而不是“回到汉儒”。宋明理学的教育,是失去经义的教育,主张学者“平心体会经文”。国家兴学校,是为了育人才,而育人才又必须通经。他说:“夫士不通经,则材不纯,识不粹,不足以适于化理。故用经义选士者,欲其通经,通经欲纯粹其材识,然后可俾之化理斯民,克敬其事,供其职。”^③这就是他所主张的经学教育的目的。

① 《与方希原书》,《戴东原文集》卷九。

② 江藩:《宋学渊源记》。

③ 《凤仪书院碑》,《戴东原文集》卷十一。

戴震这种思想,是以经学作为旗帜来反对理学,目的是用经学教育代替理学教育,以研究经学来代替理学。这种思想的渊源,是受顾炎武的“经学即理学”的影响。顾曾说:“愚独以为理学之名自宋人始有之。古之所谓理学,经学也,非数十年不能通也。……今之所谓理学,禅学也;不取之五经而但资之语录,较诸帖括之文而尤易也。”^①顾炎武以经学代替空谈的理学,从六经中求“义理”,被绝大多数乾嘉学派所抛弃,而独为戴震所继承,并作为反对理学的武器。这是由于戴震受了市民运动的影响,把经世致用与通经致用的思想结合起来,产生了通经理民的主张,以代替理学者学教育。

2. 以考据入经,治经在“明道”

究竟怎样才能“通经”?戴震有句名言,即“由字通其词,由词以通其道”的公式。他认为研究经文的目的是求“道”,要明白这个“道”,则“非求六经孔孟不得”。“通经”必须弄懂经文的词句,而词句又是由字组成的,所以必须从字着手研究。即是说从声音、文字、典章制度的训诂中,获得经文中的“义理”。

现将戴震治学的方法,即治经的方法,阐述如下:

(1)以识字为读经之始。“通经而先识字”,以识字为手段,达到“闻道”的目的。即“由文字以通乎语言,由语言以通乎圣贤之志”。^②戴震精通文字学,利用文字学来弄懂字意。他又精通校勘学,利用对古书的校勘,来纠正脱文、讹字,然后识得古人的语言文字。这正如后来阎若璩所总结的:“疏于校仇,则多脱文讹字,而失圣人手定之本经;昧于声音训诂,则不识古人之语言文字,而无以得圣人之真意。”^③这种治经的方法,可说是直接导源于顾炎武。顾说:愚以为读九经自考文始,考文自知音始,以至“诸子百家之书,亦莫

① 《与施愚山书》,《顾亭林诗文集》卷四。

② 《古经解诂·沈序》,《戴东源文集》卷十。

③ 《藏琳经义杂记序》。

不然。”^①考文是校勘学的事,知音、识字是文字学的事。戴震的“识字”为治经、教经的方法,正是顾炎武治经方法的继承和发展。戴震虽然在30岁以前,曾提出“识字”与“明道”结合,但其重点还在强调“识字”,即文字的训诂。他说,对经文“有一字非其的解,则于所言必差,而‘道’从此失”。^②要求学者每识一字,都“当贯群经,本六书,然后为定”。^③这样搞下去,即使束发就学,皓首而归,也不能完全做到“识字”,自然谈不上“穷经”了,这未免有点烦琐。但是,他治学注重“目睹渊泉所导”,“手披枝肆所歧”,为学追根穷源,获得第一手材料;反对“缘词生训”和“守讹传谬”的治学弊病,而要使其胸中所得,多能“破出传注重围”,有所创新。这种治学精神,是十分可贵的。所以,他在语言文字的训释上,达到了一定的科学水平,有不少的创新。

(2)以“淹博”为基础,然后“精审”分析,“识断”综合,得出自己的结论。他说:“仆闻事于经济,盖有三难:淹博难,识断难,精审难。”^④考据学家往往是以渊博著名,将博闻广见的东西,经过精细审思,以求得到恰当的判断。正如他的弟子洪榜给予总结的那样:“在一事,必综其全面覆之,巨细毕究,本末兼察,信而有证,合诸至道而不留余议。”^⑤这种慎重求证的治学态度,同当时“依于传闻,以拟其是;择于众说,以裁其优;出于空言,以定其论;据以孤证,以信其通。虽溯流可以知源,不目睹渊泉所导,循根可以达杪,不无披枝肆所歧,皆未至十分之见也”^⑥相比,是好得多了。这种重证据、重客观、实事

① 《答李子德书》,《顾亭林诗文集》卷四。

② 《与某书》,《戴东原文集》卷九。

③ 《与是仲明论学书》,《戴东原文集》卷九。

④ 《与是仲明论学书》,《戴东原文集》卷九。

⑤ 《戴先生行状》。

⑥ 《与姚孝廉姬传书》,《戴东原文集》卷九。

求是的学术精神和方法,是考据学家的优良传统。戴震强调学者必须全面系统地学习,使自己的知识有源有流、有本有末,达到“十分之见”的程度。这些见解,都是可取的。但从他的方法论上来考察,不过还是一种简单的归纳法。列宁说:“以最简单的归纳法所得到的最简单的真理,总是不完全的,因为经验总是未完成的。”^①单靠归纳法,不足以深入地了解事实的本质及其发展过程,也很容易得出错误的结论。所以恩格斯说:“我们用世界上的一切归纳法都永远不能把归纳过程弄清楚。只有对这个过程的分析才能做到这一点。”^②归纳法虽然在人的认识过程中很重要,但片面地强调归纳法,而否定演绎法,却不是完整的思维方法。况且戴震的学术思想,重于语意的分析,书本的洞察,故在思想内容上的剖析,难于进入科学的领域。如《孟子字义疏证》就歪曲了古人的原义,不免仍是自己的主观“胸臆”。这就阻碍了他学术思想正确的发展。

(3)由训诂、考据而入“理义”。把训诂、考据与理论的探索联系起来,并以义理为根本。“理义者,文章考核之源也。”^③努力将考据学引上研究“义理”的道路,打破了当时不谈“义理”的沉闷空气,起到活跃学术思想的作用。这是以戴震为代表的一派考据学家独有的特点,与专讲训诂蔑视“理义”的汉学不同,又与专讲“义理”而轻视训诂的宋学也不同。而且戴震所说的“义理”,是唯物主义的“实事求是”之“理”,自然的事物与必然的理是统一的。这个问题,是戴震学说中的关键性问题。他的私淑弟子焦循,在反对派攻击戴震时,特写《申戴》一篇,说明戴震临终所讲的“义理之学可以养心”,是戴东原自得之义理,非宋儒唯心主义的“义理”。这又是戴氏在思想史上和认识史的一大贡献。

① 《哲学笔记》,《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》。

② 《马克思恩格斯选集》第3卷,第548页。

③ 段玉裁:《戴东原集序》。

戴震治学的目的,在于“闻道”、“明理”。他说:“凡学始乎离词,中乎辨言,终乎闻道”。^①而“圣贤之义理非他,存乎典章制度者是也。”^②所以,他说的“义理”,是由声音、文字、典章制度的训诂而来,这样就避免了宋儒空谈“义理”的唯心主的道德说教。他治经的更进一步的要求,是寓有政治目的的。他给段玉裁的信中说:他治经求“道”明“理”,“为之三十余年,灼然知古今治乱之源在是”。所以,戴震不是为考据而考据,是把训诂考据作为追求“真理”的一种手段,是“通经致用”。其实他把当时社会之乱,政治的腐败,官吏暴虐,都归结为程朱的理学,统治者持“理”而“害于事,害于政,祸斯民”。因此,“理”是“残杀之具”,只有去掉“存天理,灭人欲”的教条,换之以“体民情,遂民欲”的“平恕之道”,才能得治。然而,这也不过是戴震的一种幻想而已。但这个“为臣民望上天,明死于法可救,死于理却不可救”的“平恕”启蒙内容,是颇合近代新兴资产阶级的需要的,因而获得了他们的赞赏。这是戴震思想的近代化因素之一。

3. 提倡实用科学,以补宋儒教育之空疏

戴震为了弄通经文,除研究音韵、文字、名物、制度以外,对于天文、数学、地理、水利、工程等自然科学,皆有精湛的造诣。他汲取了当时自然科学发展的成果,并写了很有创见的著作,如“其测算之书,有《原数》四篇,《迎日推策记》一篇,《勾股割圜记》三篇,《续天文略》三卷,……皆古人所未发也。”^③而且他认为这些科学,“儒者不宜忽置不讲”。所以,戴震不仅是当时的考据学家、经学家,同时还是当时的科学家。

戴震研究经学,提倡经学教育,是为了以经学代理学。而努力钻

① 《沈学子文集序》,《戴东原文集》卷十一。

② 《题惠定宇授经图》,《戴东原文集》卷十一。

③ 凌廷堪:《戴东原先生略事状》。

研并教授自然科学,其目的在于提倡实用科学,以补救宋明理学教育的空虚。

戴震所说的“实学”,是指实在的学问,实用的科学,其中包括考据训诂和自然科学。他研究自然科学,原先的出发点及其用心,是为了会通诸经。他认为:“经之难明者,尚有若干事”,诸如天文、算学、舆地之类,“不知恒星七政所以运行,则掩卷不能卒业”,“不知地名沿革,则禹贡、职方失其所”,“不知少广旁要,则考工之器不能因文而推其制”,“不知鸟兽虫鱼草木之状类名号,则比兴之意乖”。^①所以,他认为自然科学知识,是明经不可缺少的学问,若没有科学知识,则经典上所讲的东西,是无法精审识断的。因此,治经教经者,不得不学,不可不讲。于是,在他教学的内容中,常常把天文、数学、地理、工艺等作为治经、教经的数大端,列为学生必学的科目。他常以经师的资格鼓励学生学习这些自然科学,一反一般士大夫专门向圣贤传中去探讨生活的学风。他的弟子中,也有不少承受了自然科学方面的研究,最有名是孔广森。孔在数学测算方面,“曾师事休宁戴震,因得尽传其学”。^②他曾和当时的学者研讨这方面的知识,如他的老师江永,曾以历算中数事请问戴震,曰:“吾有数疑,十余年来未能决”,戴震则“剖析比较,言其所以然”,使江永又惊又喜,赞叹不已,曰:“累年之疑,一日而释,其敏不可及也。”^③师生之间互相质疑问难。又如秦文恭编《五经通考》,遇到天算问题,曾邀请他“朝夕讲论观象授时一门”,而秦则大受教育,以为是“闻所未闻”的东西。^④可见他们在做学问方面,是“得则相互告语,疑则相互诘难”,不分师弟子,“得则告之,疑则问之”。

① 《戴东原文集》卷九,《与是仲明论学书》。

② 罗士琳:《续畴人传·孔广森传》。

③ 洪榜:《戴先生行状》。

④ 段玉裁:《戴东原先生年谱》。

戴震从中年开始,对天文、数学就“悉心探索”,学不厌倦。他在天文方面有很大成就,留下了许多有价值的著作,如《原象》、《历问》、《古历考》、《策算》、《勾股割圜记》、《续天文略》等。

当时古算书散失殆尽,即有存者,也是传刻讹漏,不可卒读,对当时古算的研究和学习,都十分困难。戴震入“四库馆”后,即着手搜集整理,对许多重要的古算书,精心整理校注,如《周髀算经》、《九章算术》、《海岛算经》、《孙子算经》、《五曹算经》、《夏侯阳算经》、《五经算术》等。后来,孔广森将他的校改本刊入《微波榭丛书》中,题为《算经十书》,一直流传到今。自此十书出,而研究学习古算之风盛行。从戴震起,天算不仅是经生的一种副业,而专门家也随之出现了。这对于天算的发展和天文、数学的教育都有很大的影响。

在古天算的整理方面,戴震所采用的方法有如下几种:

(1)校勘错脱衍倒,恢复书的本来面目,以存其真。如“《周髀》之书,虽传于今,历算家不能通其用”,学校无法教学,由于戴“悉心正讹补脱”,才能传用。

(2)凡已失传者,从其他各书搜来,编纂成帙,考订讹异,疏解补图,附加案语。如《九章》注中所指均有图,而图已失,则注猝不易晓,他推导注义,为之补图,依顺序编纂成帙。又如《周髀》原图已缺,即把注内旧有之图,缺者补之,难懂者加注释,使晦者显,暗者明,便于学者学习。

(3)中西法对照。如著《勾股割圜记》,即以西法为注,使学者西为中用,古今结合,不以中国古算排斥西洋今算,西法有胜于中国古法者,则习其术,取人之长,补己之短。

戴震在天文、数学等自然科学方面的贡献,还具有移风易俗的意义。宋代以后,“尚虚谈到薄实用,数虽圣门六艺之一,亦鄙之而不言。即有谈数学者,亦不过推衍河、洛之奇偶,于人事无关”。^①利用

^① 《四库全书》,《天算法类提要》。

天算为封建迷信服务,搞出一种所谓“先天象数学”,完全把实用的科学与人事相分离,而与鬼神术相结合。所以,阮元说:“(戴震)网罗算氏,缀辑遗经,以绍前哲,用遗来学。盖自有戴氏,天下学者乃不敢轻言算数,而其道始尊。然则戴氏之功,又岂在宣城(指当时数学家梅文鼎)下哉!”^①在数学的研究和教育方面,由于戴震的提倡,曾盛行一时,对中算的发展和西算的输入,都起了一定的促进作用。

戴震提倡研究、学习实用科学,是要求与人事相结合、为生产服务的。如他为整理《夏侯阳算经》写的跋中说:“其书务切实用”,“为官曹民事所必需”。在《续天文略》中说:“学习研究天文绝非“妄语祝祥”,而是掌握“日月星运行有常”,然后“施之于用”,“用知时节,而趋耕作”,以“示农事女工勿怠缓也”。^②他编了许多地方志,如《直隶河渠书》,后人称此书为“有用之书,为国家水利农田利泽无疆之功”。^③均有为生产服务的作用。

戴震是清代雍、乾时的考据学家、经学家和科学家。这在他的著作和教育内容中,已经体现出来。在关于科学方面,他特别精于天文学和数学,他深知天体的运行是有规律的(“常度”),是可以用数学测算的,经过“随时测验,积微成著,修正而不失”,可以达到对天体运行规律的掌握;可以“穷源知度而归于理”,通过人们感官和测验,获得事物的规律。所以,戴震的唯物主义思想和带有科学色彩的宇宙观,与他具有的天文、数学等科学知识是分不开的。

从戴震的著作及其教育弟子的活动中,可以看到,他不限于治经教经,而是突破了经的范围,研究经以外有关外界事物的知识和其他独立的科学门类。戴震对他的弟子和友人朝夕常言,要建立一个庞大的学说理论体系,名曰:《七经小记》(指《诗》、《书》、《易》、《礼》、

① 《戴震传论》,《畴人传》卷四十二。

② 《续天文略序》,《戴东原文集》卷五。

③ 段玉裁:《戴东原先生年谱》。

《春秋》、《论语》、《孟子》等七经),对七经分为数大端,即分为几个门类,“各究洞原委”。其中有:“训诂篇”,即语言学;“原象篇”,即《天文数学》;“学礼篇”,关于社会政治学;“水地篇”,关于地理工程学,最后归之于“原善篇”,即道德学、哲学。他认为“圣人之学如是而已”,其实是以解释七经的形式,阐述自己的科学理论体系。他的这些新的理论体系的提出,反映了当时资本主义生产关系萌芽和市民阶级兴起的需要,也反映了明中叶到清代西方科学知识输入的影响。

(三)扩充学问以“明理解蔽”

1. 教育的任务是使学生“明理”

戴震认为,人之所以会犯错误,其主要原因之一,是主观与客观不统一,受着种种的蒙蔽。怎样“解蔽”呢?他说:“解蔽莫若学”。^①学才能使人“明理解蔽”。“蔽”,又是怎样产生的呢?“蔽”生于认识过程,学习就是主观个体对客观外界的一个认识过程,不学就不能认识,学了就可逐渐无蔽或少蔽。如果抛弃学习,而讲无蔽,谈“明理”,是唯心主义的谬论。他说:“若夫古贤圣之由博学、审问、慎思、明辨、笃行以扩而充之者,岂徒澄清已哉?”^②可知,戴震反对理学家顿悟澄清、静坐复初的学习观点,认为学习的途径不是内省,而是对外界的认识与研习。所以,戴震的学习论,含有实践(行)的意义。

学可以“解蔽”,是因为学可使人“明理”。“理”是什么呢?戴震重新解释了“理”的涵义,“理”就是客观事物的必然,“理非他,盖其必然也。”^③“必然者,天地之常”,“常”就是客观事物的规律。教育人们学习,就是使学者皆知有“天地之常”,然后“由其常”去行事,

① 《原善》卷下。

② 《孟子字义疏证》卷中。

③ 《绪言》卷上。

这就是教育、教学的总原则。所以,他说:“天下之教也,一于常”,“君子之教也,以天下之大共”。“常”、“大共”、“必然”、“理”,在戴震的字典中,都是一个涵义,就是“实体实事”的规律,这赋予了“理”客观的、唯物的新内容。

戴震所说的“实体实事”是什么呢?他说:“物者,指其实体实事之名”,^①“有物必有则”,事物的法则,存在于事物的内部,非事物之外别有个“理”的存在。他说:“就事物言,非事物之外别有理义也。”^②反过来说也是一样,“天地、人物、事为,不闻无可言之理者”。^③他从大地上下、人物事为,证明“理”的存在,理存在于各种事物之中,每种事物都有每种事物的“理”,反对程朱的“理在事先”,“万物一理”的谬论。

戴震是怎么证明事物之“理”是存在的呢?他用自然科学来证明。他对数学的造诣较深,因而想依据初等几何学的方法,来概括和推论出有万世不易的真理。他说:“天地之大,人物之蕃,事分之委曲条分,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。……夫如是,是为得理”。^④他以数学上的简单推论,来证明万事万物皆有可遵循的规律,这当然是不够的。因此,他又提出通过人的“心知”去获得事物的法则,“人之智大远乎物”,^⑤即用“心知”的思维能力,去对客观事物进行分析,而获得事物的“理”。他说:“事物之理,必就事物剖析至微而后理得。”^⑥在这里,戴震又提出了感性知识与理性知识的区别。他说:“学有知

① 《孟子字义疏证》卷上。

② 《孟子字义疏证》卷上。

③ 《孟子字义疏证》卷上。

④ 《孟子字义疏证》卷上。

⑤ 《原善》卷中。

⑥ 《孟子字义疏证》卷下。

其迹与精于道之异趋”；“精于道，则心之所通，不假于纷然识其迹也”；而“苟徒识其迹，将日趋于多，适见不足。”^①学生获得理性知识，重在思维活动的分析能力。用分析综合的方法，去研究事物之“理”，这在方法论上，是具有科学性的。推理、分析、综合等思维活动，是可以训练人们认识客体的思维能力的。

在“分”与“合”上，他更重视“分”，即分析。戴震认为，“理”离不开事物的“殊异性”（或“差异性”），因而在知识论上他很注重对事物的分析（“解剖”）。要分析，首先得“类”别万物，这是“限于所分”或“限于始”的自然原因，自然的本来面貌就是类别万殊的。对每一事物要研究它的“殊异性”，但还要从“生”、从“动”的状态中去求“理”，因为“生者至动而条理”，^②反对从“静”中“冥心求理”。戴震的这种观点，可说是受到当时自然科学的发展和西学传入中国的影响，是工商市民阶级的兴起在他的哲学思想和教育观点上的反映。因此，戴震的“分理”思想，不是中国古代朴素唯物主义思想的简单继承，而具有近代机械唯物主义的思想因素。

“剖析”事物可以得“理”，在这一点上，他是很自信的。他说：“务要得条理，由合而分，由分而合，则无不可为”。^③ 这比宋儒及程朱之徒求“理”的方法，要高明得多。万物之理，即存在于万物之中，用心去观察，通过比类合义，再加之综贯，这样分析综合，就可获得事物的“条理”或规律。他批判程朱的“理”为“原其先”，先于事物而存在的空想，提出“理要其后，而非原其先”^④的正确结论，这就指出了程朱理学的根本病源。

但是，不管戴震是用数学的推理、或是用分析的方法所获得的

① 《孟子字义疏证》卷下。

② 《原善》卷上。

③ 段玉裁：《戴东原先生年谱》。

④ 《绪言》卷上。

“理”是不是真理呢？他提出的“真理”的原则是：“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。”^①世界上没有千古不变的原则，这种“同然”，是非历史的、非发展的观点。至于“心之所同然，始谓之理”，^②大多数都说是真理就是真理，这更是错误的，仍未摆脱以主观检验主观的唯心主义范围，同样有走向“意见”即真理的危险。戴震在这个重要问题上之所以走入迷途，其根本原因，是受时代的和阶级的局限，他不了解也不可能了解实验是检验真理的唯一标准。但是，他的以“众人之言”反对“圣人之言”及个人己见的观点，以及反对宋儒以主观意见为“义理”，而残害人民的见解，在当时是具有积极意义的。

尽管如此，他还是认为，教育的任务，学习的目的，是要求得万物之“理”，获得这种“理”，才是“智”。他说：“条理得于心，其心渊然而条理，是为智。”^③“得乎条理者谓之智”，这才是科学的教育，才是发展智能的教育。人们智力的发展，首先是通过传授和掌握知识体系的过程来实现的。戴震在这里所谈的“理”或“条理”，就是关于科学的知识，“理”的传授和掌握的过程，就是智力发展的过程。戴震这一观点，是符合科学的认识论和教学论的。这在中国古代教育发展史上，也是一种很难得的见解。

2. 人皆有“通天下之理”的“才质”

人为什么能够“明理”，而获得关于事物的规律？这是因为人与万物不同，人性与物性有本质区别，人是万物之灵者。他说：“夫人之异于物者，必能明于必然；百物之主，各遂其自然也。”^④这里他把

① 《孟子字义疏证》卷上。

② 《孟子字义疏证》卷上。

③ 《原善》卷上。

④ 《孟子字义疏证》卷上。

人与万物加以区别,而区别又在何处呢?人天生有知觉的运动,通过知觉运动,来攫取外界事物。这就是说,人生来就具有“通天下之理”的“才质”。不仅人生来有认识能力,而且具有活动能力。他说:“性,言乎成于人之举凡自为。”^①故人生来就有知与行两方面的能力。

戴震从人的生理基础出发论证人是可以“明理”的。他认为人人具有“血气心知”,而且“血气”与“心知”是统一的,“有血气,则有心知”。^②人的心理的活动,是天生“自具之能”,譬如说:“耳之能,听也;目之能,视也;鼻之能,臭也;口之能,味也。”本来声、色、臭、味都是客观存在的,“在物不在我”,但能“物至而迎受之”,又能主动地去接受事物,故耳能辨声,目能辨色,口能辨味。戴震在这里肯定了人们的感觉器官在认识中的功能,感官是沟通主客观的门户。外在世界作用于感官,而后才会发生感觉,这就又肯定了外在的物质世界是认识的来源,也就是说感性的知识,是外界事物作用于感官后的结果。但是,这还只是感性知识,还不能掌握规律的“理”,要获得关于事物规律性的知识,还必须有“心知”的活动,即大脑的思维活动。他说:“心得其常,耳目百体得其顺”,^③即是说,耳、目、口、鼻之官只能获得事物表面的现象,而“心”(思维器官)才能探导客观事物的内在规律。这是因为“心”能思考,“思者,心之官能也。”^④心具有思考的能力,所以能够能动地认识客观物质世界规律性的“理”,这种“理”,当被人正确地反映时,就成为人心中的“理”。把客观转化为主观,这种正确的转化能力,必须经过学习和教育而获得。但人的精神活动的来源,却是客观物质世界,这是戴震所强调的。他又认为,“心”是人们一切活动的指挥中心。他说:“心君乎耳目百体”,“耳目

① 《原善》卷上。

② 《孟子字义疏证》卷上。

③ 《原善》卷中。

④ 《孟子字义疏证》卷上。

百体统于心,无一时一事不相贯也。”^①耳目百体与心,即各有各的功能,又是相结合的,“耳目口鼻之官接于物,而心通其则。”^②他又指出:“唯心能统其全。”^③这样,戴震就把感性认识与理性认识结合起来,把教学过程的学与思结合起来,并把整个教学过程置于唯物主义认识论的基础上。并正确地认为,人的智能不是天生就完善的,而是经过学习和训练获得的。即所谓“心之精爽,驯而至于神明也,所以主于耳目百体者也。”^④他更强调了“心之官能”的训练在人的智能发展过程中的重大作用。

教学过程,是在特定条件下的一种认识过程。因此,它必须遵循一般的认识论规律。它的特点,就是“教简捷”,即在教师指导下“简捷”的认识过程。它一方面是引导学生去探寻事物的“理”,而另一方面是消除主观“意见”,即偏见。特别是在宋明理学统治的时代,在学者中散布了许多的偏见。他们把“理与事分为二,而与意见合为一,是以害事。”^⑤因而,必须把“理”与“意见”加以严格区别。“理”是客观真理,是对客观世界进行“剖析”的结果,否则即不是“理”,而是主观“意见”。故戴震说:“学至是,一以贯之矣,意见之偏除矣。”^⑥这种区别是针对宋明理学而发的,在当时的理论斗争中,是具有现实意义的。在今天克服教育工作中的主观片面性方面,这也是有启发的。但是,偏见不只是认识的原因,还有社会的原因,这是戴震所不了解的。他只是把人简单地当成自然的人,而排除了人的社会属性,因此,他自己的学说,也就不免受到制约。

-
- ① 《绪言》卷上。
 - ② 《原善》卷中。
 - ③ 《戴东原文集》,《答彭进士允初书》。
 - ④ 《原善》卷中。
 - ⑤ 《孟子字义疏证》卷上。
 - ⑥ 《孟子字义疏证》卷下。

3. 扩充学问以“尽人之材”

人虽有认识客观事物的“自具之能”的“血气心知”，但这只是学得知识的可能条件，或者说是潜在的能力，要把可能变为现实，还必须用学习和教育来扩充学问，利用“学问以去蔽”，才能“尽人之材”。

“蔽”的表现是什么？危险性如何？他说：“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。”^①蔽，表现在思想上是疑，表现在政治上是不公正，表现在行动上就造成错误，而处理事情会强词夺理，昏昧无知。追其根源，就在自己思想蔽塞，主观武断。人为什么会有“蔽”？他认为“蔽”的来源是不顾客观事实，而专凭主观意见。这种人的特点是“不求诸事情”，而往往是“自以为得理，而所执之实谬，乃蔽”。^②但这只是“蔽”的表现形式，而在实质上则是“无知”，“蔽生于知之失”。^③又说：“得于条理者智，隔于是而病智之谓蔽。”^④所以，“蔽”即来源于“失知”，或“失理”，是认识问题，是知识问题。因此，不正确地区分“理”与“意见”，就不能“精其裁断”；是非不分，哪能“善治事情”！不在位者为迂儒，爬上了高官，则必为“贪官酷吏”，祸国殃民。

戴震认为，“儒者之学，将以解蔽而已矣。解蔽，斯能尽我生。”^⑤所以，他非常重视知识教育。知识技能的获得，可使人聪明，“智也者，言乎其不蔽也。”^⑥因此，知识对人来说，是极要紧的事。他说：“圣人之言，无非使人求其至当以见。求其至当，即先务于知也。凡

① 《原善》卷下。

② 《孟子字义疏证》卷上。

③ 《孟子字义疏证》卷上。

④ 《原善》卷下。

⑤ 《沈处士戴笠图题咏序》，《戴东原文集》卷十一。

⑥ 《孟子字义疏证》卷下。

去私不求去蔽,重行不先重知,非圣学也。”^①在这里,戴震认为,教育是使人去私去蔽,而不是去欲去知;“去蔽莫如学”,通过教育,来提高人的认识能力,掌握客观事物的规律性知识,就可以不私不蔽。他同时也反对重行不先重知,反对理学家以“尊德性”代替“道问学”。他说:“舍乎道问学,则恶可命之尊德性乎?”^②主张以知指导行,因为人的情欲是受理智指导的,“去私”必先“去蔽”,去私与去蔽结合。其实,私亦即一种蔽。这在当时是有一定意义的。但是,因为忽视了实践,就不可能最终解决“私”和“蔽”的问题。但这并不是说戴震在知行关系上,毫不注意行。因为,他说:“求其至当,即先务于知”的同时又说:“求其至当,以见之行”。他也强调认识和学习的目的是为了行,不过比起他先辈的学者,在“行”的理论,则无什么显著的成就,不懂得知识来源于“行”。

“知”,为什么能够解蔽?他认为通过学习而获得的知识,能够“致心知之明”,或扩充“心知”之明,发展思维能力,有助于去明白事情。“至其心之明,自能权度事情无几微差失。”^③因为“事至而应者心也,心有所蔽,则于事情未之能得,又安能得理乎?”^④所以,“心之明”,与求知“得理”,是相辅相成的,有了知识,可以“致心知之明”,“心知”明亮了,又可以得理之真切彻底。

但是,“致心之明”的学问,必须是经过自己的“自得之学”,如果是食而不化,非自得之学,而是一种记问之学,则不能增加自己的智慧。他说:“人之血气资饮食以养,其化也,即为我之血气,非复为所饮食之物矣。心知之资于学问,其自得之也亦然”。故“问学犹饮食,则贵其化,不贵其不化。记问之学,入(或作“食”)而不化者也。

① 《孟子字义疏证》卷下。

② 《与是仲明论学书》,《戴东原文集》卷九。

③ 《孟子字义疏证》卷下。

④ 《孟子字义疏证》卷上。

自得之，则居之安，资之深，取其左右逢其源。我之心知，极而至乎圣人之神明矣。”^①又说：“学不足以益吾之智勇，非自得之学也，犹饮食不足以长吾之血气，食而不化者也。”^②在这里，戴震又提出了一个重要的问题，就是要重学习，善教育，扩充知识，达到“自得”、“自化”。而要作到学习上的“自得”、“自化”，必须充分调动学者的主观能动性，使学者内在的认识能力与客观外物统一。所以，戴震强调“有于内而资于外”，内外统一一致的原则。他借孟子的话发挥自己的主张。他说：“孟子之重学也，有于内而资于外。夫资于饮食，能为身之营卫血气者，所资以养者之气，与其本身受之气，原于天地非二也。故所资虽在外，能化为血气以益其内，未有内无本受之气，与外相得而徒资焉者也。问学之于德性亦然。”^③只有强调学者“有于内”的主动性和积极性，外面作用于身心的东西，才能为学者所接受，而转化为自己的东西。他说：“学者深思自得，渐近其区，不深思自得，斯草藏于畦而茅塞其陆”。^④这种主张的理论基础，除他在认识论上的辩证因素外，就是尊重人们个性发展的思想。有了这些教育上的原则，才能作到“人尽其材”，达到所谓“圣人”的智慧，这就是“学以进于神明”。

戴震认为，在人的成长过程中，教育和学习的功能是大的，“心知贤于学问”，犹如“血气资饮食以养”，只要用学习和教育的功夫去训练人们的“心知”官能，每研究一件事理，都从多方面去观察，以“尽其实”，求得广博的知识和确切的理解，就不会“失理”。以此来训练人们的智慧，久而久之，自然会成为一个聪明的人。他说：“闻见不可不广，而在明于心，一事豁然，使无余蕴，更一事而亦如是，久

① 《孟子字义疏证》卷上。

② 《与某书》，《戴东原文集》卷九。

③ 《孟子字义疏证》卷中。

④ 《与姚孝廉姬传书》，《戴东原文集》卷九。

之心知之明进于圣智,虽未学之事,岂足以穷其智哉?”^①即要“博学”,又要“精思”,他说:“学,贵精,不贵博,吾之学不务博也。知得十件而都不到地,不如知得一件却到地也。”^②在博与精结合的基础上,提高人们无穷的认识能力,去认识尚未被我们认识的东西。人的智慧的源泉,是对客观事物规律的掌握,否则即会出现“智穷”的现象。人之所以能够掌握必然,关键在于“智”,而人的这种“明于必然”的“智”,却取决于人们的学习和教育。

在教育问题上,戴震认为,人与万物一样,各自有别。他说:“人物之性,咸分于道,成其各殊者而已矣。”^③因而承认“人之材质有等差”,同时他又认为,人与万物一样,亦皆有“分限”。人生来亦有“限于天”的“分限”,在人谓之“命”,“其限于所分而言谓之命”。人的“分限”来自遗传,即“分形气于父母”的天生素质。人虽受“分限”的一定限制和约束,但人毕竟有能动性,不能因为“分限”不如人,就借口于“分限”而不去努力求知,不去“扩而充之”以“尽其材”。他说:“君子不藉口于性以逞其欲”,同时也“不藉口于命之限而不尽其材。”^④一个人的成长,主要是在后天,而不是取决于先天,“人之血气心知,其天定者往往不齐,得养不得养,遂至于大异。”^⑤“大异”,是后天学习和教育的结果。至于先天,“人与人较,其材质等差凡几?”^⑥他认为,人与人之间的材质,是有差别的,但人们先天生理机能上的差异,是微小的。“人虽有智有慧”,但人们的智能,却“大致相近,而智愚之甚远者盖鲜”。^⑦

① 《孟子字义疏证》卷下。

② 段玉裁:《戴东原先生年谱》。

③ 《孟子字义疏证》卷中。

④ 《孟子字义疏证》卷中。

⑤ 《孟子字义疏证》卷上。

⑥ 《孟子字义疏证》卷上。

⑦ 《孟子字义疏证》卷中。

戴震比较正确地估计了教育和生理素质的关系。他既承认素质在人的发展中的作用,也承认人们之间素质的差异,但素质在人的知识才能的形成中,不起决定性的作用,起决定性作用的,还是后天的教育。虽然如此,教育者在教育过程中,还是不可无视遗传素质,而是要掌握每个人素质的特点,创造条件,发展人们素质的学习潜力。他认为,教育者要像医生给人治病一样,根据学生不同的特质进行教育。如“医家用药,在精辨其气类之殊”,若“不别其性,则杀人也”,不从学生的个别特点出发进行教育,往往会有相反的结果,故“知其性者,知其气类之殊,乃能使之硕大蕃滋。”^①因此,教师应根据学生的不同特点,因材施教。他说:“言乎其异谓之材,因材而善之,谓之教。”^②

戴震认为,人的材质虽有“等差”,也并非绝对不可变,若“因材质而进之以学,皆可至于圣人。”^③关键还是在于“因材施教”。所以,不可因为“人的材质有等差”,就重此失彼,而要合理地发挥不同素质的学习潜力。这就更应当重视学习和教育。他说:“古圣贤知人之材质有等差,是以重学问,贵扩充。”^④“扩充其知,至于神明”,而不能因为“材质”的不齐,就忽略教育。这是十分不对的,因为天资再高,素质再好,也不是现成才智,它不能决定智力的发展,而素质本身就需要用教育来“变革”,发展它的认识能力及各方面的功能。所以,一个人的“智”与“愚”,不决定于先天的“材质”,而决定于学习的努力程度,教育的工夫大小。“学者将殖,不学者将落”,学习则进步,不学则落后。人只要努力学习,虽愚也可以“极而至乎圣学之神明”。

戴震婉转地反对孔子在《论语》中所说的“上智下愚不移”的观点。他解释说:“不移者非不可移也”,“以不移为下愚,又往往在知

① 《孟子字义疏证》卷中。

② 《原善》卷上。

③ 《孟子字义疏证》卷下。

④ 《孟子字义疏证》卷上。

善而不为,知不善而为之者,故曰不移,不曰不可移。虽古今不乏下愚,而其精爽几与物等者,亦究异于物,无不可移也。”^①他认为下愚的人是存在的,而下愚的性是不存在的,“愚”是由于“自绝于学”的结果,如果有好的教育者,“启其心而憬然觉悟”,定能“悔而从善,则非下愚”;如果再努力奋斗,“加之以学,则进于智矣。”^②世界上虽尚有未改变的“愚人”,但却无不能改变的“愚人”。人的“智”与“愚”,既非天生,当“无不可移”。他生动地比喻说:“人之初生,不食则死;人之幼稚,不学则愚。食以养其生,充之使长;学以养其良,充之至于贤人圣人”。^③又说:“学可增益其不足而进于智,益之不已,至乎其极……则圣人矣。”^④消灭智愚差别的乃是后天的教育;只要有合理的教育,甚至都可以成为“圣人”。他充分肯定了后天的学习作用,强调指出:“君子慎习而贵学。”^⑤这种对人能接受教育而成才的信心,在一定程度上,反映了人民大众,特别是市民阶层对教育的迫切要求;反映了他们反对封建等级特权的愿望;反映了他们反对当时反动统治者推行文化专制主义和愚民政策;也批判了程朱唯心主义的天才论。

学习可以使人从愚昧转化为聪明,戴震的这种教育观点,在认识论上,是具有人民性的。人们的“材质”虽有等差,但决不是说世间有天生的“愚”和天生的“智”,因为“理”是在事物之中,知识是在外界的。知识对任何人都一样,只要你不剥夺他受教育的权利,而享有同等的机会,“重学习,贵扩充”,是不会受“材质等差”的限制的,而“材质”本身,就需要用教育来帮助它发展。有了学习和教育,“虽愚

① 《孟子字义疏证》卷中。

② 《孟子字义疏证》卷中。

③ 《孟子字义疏证》卷中。

④ 《孟子字义疏证》卷上。

⑤ 《原善》卷下。

必明”就是“命之限”，也必定会被突破，被冲垮的。这在实质上是否定了“命”。戴震这种教育观点，反映了在封建制度残酷束缚下的市民阶层要求平等和要求个性解放的思想。这在当时是有进步意义的。对于今天我们考虑学生的教育问题来说，仍有启示。

(四)论道德及道德教育

戴震的道德论，是他整个教育思想体系的重要组成部分。他认为“人之不能尽其才，患二：曰私、曰蔽。……去私莫如强恕，去蔽莫如学。”^①关于“去蔽”的问题，上一节已经谈过，本节着重研讨“去私”的问题。“私”是欲望方面的问题，“私生于欲之失”。^②这是戴震道德论的出发点。

1. 道德起源于“人伦日用”

戴震的道德论也是有针对性的。其批判锋芒，是针对程朱理学的先天道德学说。他认为“天道”与“人道”是一个道理，“天道”是讲“有物必有则”，讲的是自然或万物的规律。而“人道”，是讲人们的“人伦日用”的道德行为。他说：“语道与天地，举其实体实事而道自现。”而“语道与人，人伦日用，咸道之实事。”^③所以，戴震所说的道德，就是人们在处事对人的关系中的行为，“道即人伦日用”。^④“人道”则指为“人之理”，人们的行为怎样才能作到合乎“人之理”呢？他说：“尽乎人之理，非他，人伦日用尽其必然而已矣。”^⑤这里他提出关于道德的两个问题：一是“尽其必然”；二是道德的起源。前者留

① 《原善》卷下。

② 《孟子字义疏证》卷上。

③ 《孟子字义疏证》卷下。

④ 《中庸补注》。

⑤ 《孟子字义疏证》卷上。

待下面再谈。关于道德,他认为起源于“人伦日用”,即从人们日常生活中发展形成起来的,而决不是从实际生活之外的先验的道德观念中推演出来的。他说:“饮食喻人伦日用,知味喻行之无失。使舍人伦日用以为道,是求知味于饮食之外矣。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。”^①这里,戴震所指的“仁、义、礼”等道德观念和规范,仍然是封建的道德,不过他说明了,在道德的实践中形成道德观念和道德的行为,说明“行”在道德教育中的重要性。

道德既然是从生活实践中产生的,它就是外在的,而不是先验的。因此,必然是学习而得的,或在教育的过程中形成的。“圣人”与“贤人”之所以被人推为道德的模范,是因为他们在实践中完全遵照了“人伦”而且“无失”。

从获得“人之理”的道德意义上来考察,每个人都同获得“物之理”一样,是通过学习和教育而掌握“道德之理”的。这是因为每个人都几乎平等的“材质”,所以,他认为人能接受美德,而不是生来就有美德。他说:“人之心知,于人伦日用,随在而知恻隐,知羞恶,知恭敬辞让,知是非,端绪可举,此之谓性。”^②每个人都有能力“自知其失”,而且还“能不惑乎所以为善”。^③达到“行其人伦日用之不蔽”的高尚道德情操。在这里,戴震论述了在学得“人之理”方面,“圣人”与“常人”无本质区别,每个人的“人心之通于理义”与“耳目之通于声色臭味”一样,皆“根诸性”,是天生平等的。在几乎天赋平等的认识能力之下,每个人的道德观念和行为,都是人的后天所得。

戴震关于道德来源的理论,在当时是有积极意义的。在有阶级与民族的压迫情况之下,具有提高人民大众的地位的涵义。

① 《孟子字义疏证》卷下。

② 《孟子字义疏证》卷中。

③ 《孟子字义疏证》卷中。

但是,在阶级社会中,“一切以往的道德论,归根到底都是当时的社会经济状况的产物。而社会直到现在还是在阶级对立中运动的。所以道德始终是阶级的道德。”^①戴震的道德论,是与当时处于萌芽状态中新的社会经济关系及其阶级矛盾分不开的,既有民主性,又有封建性,带有市民阶级的属性。这并不奇怪,正如恩格斯所说:“在封建的中世界内部孕育了这样一个阶级,这个阶级在它进一步的发展中,注定成为现代平等要求的代表者,这就是市民等级。最初的市民等级本身是一个封建等级。”^②恩格斯说的是欧洲中世纪的情况,但是同我国清中叶后期的情况相类似。当时的市民等级带有封建性,反映在意识形态上也是如此。戴震的道德论,就具有这种二重性,他既要求平等的道德原则,又打出“仁义礼智”的封建道德旗号。原因是当时虽有了一些资本主义生产关系的萌芽,但它还是一个封建社会。

2. “欲”是道德的基础

戴震与理学家的道德观根本对立。关于“人欲”的问题,朱熹说:“人欲云者,正天理之反耳。”因而提倡“去人欲,存天理”,认为“人欲”是一切罪恶的根源。而戴震却反其道而行之,认为“欲”与“理”是统一的,“理者,存乎欲者也”,人的物质和精神的欲望,不仅不是恶的,而是人的本性的表现是一切道德规范的基础,“使其无欲,必不仁矣。”^③人类社会就是一个“有欲”才“有为”的相互关系的社会,欲望促进着人们努力向上,并追求事物和道德的真理。他说:“凡事为皆有于欲,无欲无为矣;有欲而后有为,有为而归于至当不可易之谓理,无欲无为又焉有理!”^④情欲乃是人们赖以生存的条件,

① 恩格斯:《反杜林论》。

② 恩格斯:《反杜林论》。

③ 《孟子字义疏证》卷上。

④ 《孟子字义疏证》卷中。

又是“仁、义、礼、智”等道德观念和道德规范的基础。故曰：“古圣贤所谓仁义礼智，不求于所谓欲之外，不离乎血气心知。”^①一切道德观念终离不开情欲，皆以情欲为基础。他以为“欲望”的过失不在于有，而在于“私”，在于自私的思想动机，“欲之失为私，私则贪邪随之矣”。^②又说：“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。”^③私，表现在思想上，遇事固执不悟；表现在政治上，就会结党营私；反映在行动上，就为非作歹，而叫这种人去处理事情，就会悖逆欺诈。究其根源，就是自私。因此，戴震反对程朱“去人欲”，而主张“去私”。他区别了合理的“人欲”与“过欲”的“私己”，又区别了“私”与“蔽”。他说：“凡出乎欲，无非以生以养之。欲之出为私，不为蔽”。^④戴震把私与蔽，即把思想意识问题与认识问题加以区分，是一大贡献。人是万物之灵，具有特有的“心知”，在“心知”的理性指导下，能够使欲望合乎规律的发展。正由于人的“知觉大远于物”，所以恰恰可以使人们的情欲得到适当的满足，而又不脱离道德的原则。他把“理”运用于社会，唯物地解释了政治伦理原则，在当时来说，达到了高水平的“理”与“欲”的统一，解决了在认识史上和伦理学史上长期争论的一个重要理论问题。

戴震认为，“去人欲”是绝对不对的。不管是自治或治人，“恃遏御其欲”是危险的，就如塞水止流，必一决而泛滥不可救。那么是否可以“纵欲”呢？当然也不行，“君子不借口于性以逞其欲”，应以“人之理”，“节其欲而不穷人之欲”，^⑤作到合情合理，使人人各得其所，各安其位，各乐其业，天下就可得而治了。这真是“仁政王道”的

① 《孟子字义疏证》卷中。

② 《孟子字义疏证》卷下。

③ 《原善》卷下。

④ 《孟子字义疏证》卷上。

⑤ 《孟子字义疏证》卷上。

乌托邦。

戴震的平等观念,包含在理和欲的关系之中。他既要求满足每个人应有的欲望,又不损害别人的利益,否则即是“私”,应该“受裁于理”。“理”能够使人的欲望得到节制,使人的行为得到指导。“而理义者,人之心知,有思辄通,能不惑乎所行也。”^①以“我之情絜人之情”,才会使人人“情得其平”。

3. “平恕去私”的道德原则

戴震认为,“私”是人们不能“尽其才”的两大害之一。所以必须“去私”,而“去私”的方法,即是“强恕”,他说:“去私莫如强恕。”^②他根据几十年自己切身的“行事”和对学生的教育,得出两条“去私”的经验,即“立身守二字,曰不苟;待人守二字,曰无憾。”^③可见,“强恕”即立身不苟,待人无憾。

关于“强恕”的教育,戴震在40岁以前,只是提出了纲领,并未作详细的解释。到了他写《孟子字义疏证》一书时,便畅说出来。这是他道德教育思想发展的一个阶段。他以前认为“平所施谓之恕”,^④后来则说“以己推之则恕”。^⑤由这个以己推之及人的“恕”的解释,于是成立了一种所谓“以情絜情”的道德学说。从“恕”到“情”,把“情”与“恕”结合起来。他说:“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,而无不得其平也。”^⑥又说:“好恶无形,遂己之好恶,忘人之好恶,往往贼人以逞欲。反躬者,以出人之逞其欲,思身受之之情也。情得其平,是

① 《孟子字义疏证》卷中。

② 《原善》卷下。

③ 《答郑丈用牧书》,《戴东原文集》卷九。

④ 《原善》卷下。

⑤ 《孟子字义疏证》卷上。

⑥ 《孟子字义疏证》卷上。

为好恶之节,是为依乎天理。”^①戴震从“怨”到“情”再归结到“理”的道德教育,究竟有什么新意?他认为宋明理学家的道德教育,未有不任其“意见”以害人的。是统治阶级遂己之好恶,而逞其私欲的辩护士。这种道德实质是“无情”的。他天真地认为,如果有了“情”字,就会避免任其私欲的残忍性,使各人都能“自求其情”而“得理”;“理者,情之不爽失也。未有情不得而得理者也。”^②寻求到人事之“理”,对人对自己就不会任其“意见”处之,而以“理”处之了。推及治人,就不会再“祸斯民”了。这就是戴震所谓的“平恕去私”的道德教育原则。

戴震这种“强恕”及“以情絜情”的道德教育学说,是在当时统治者的专横和残杀的政治压迫下而提出来的。他曾亲眼看到当时“诏令谪人”,“哀矜庶戮之不幸”,而极为愤慨,故“发愤著《原善》、《孟子字义疏证》,专务平恕,为臣民诉上天,明死于法可救,死于理即不可救。”^③他年纪愈大,感慨愈多,后又主张“遂民之欲,达民之情”,要求从生活之“理”的平等到政治思想上的平等。戴震的这种思想,从本质上看,带有近代式的市民阶级平等思想的萌芽。但以“以情絜情”来反对封建统治者的专横残忍,在当时固然具有一定的进步意义,但认为这就可以使人与人之间“无不得其平”,则是一种不切实际的幻想。戴震还受着传统道德教育的影响,如“强恕”,就是孔子“己所不欲,勿施于人”的扩而大之。“以情絜情”,是《大学》中的“絜矩之道”的发挥。所以,他的《疏证》一书,虽有创见,但自托说经,往往又受经文的约束,蒙蔽了他原先的见识。甚至在有些问题上是很错误的。如他的“以情絜情”的学说,由于他的大前提是“欲出于性”,因而提出“一人之欲,天下人所同欲”^④的谬论。

① 《孟子字义疏证》卷上。

② 《孟子字义疏证》卷上。

③ 章太炎:《释戴》。

④ 《孟子字义疏证》卷上。

4. 道德的最高标准是“尽其必然”

戴震的道德论,是以他的社会平等观为基础的。他的社会道德论转化为必然之“理”,而最终归于自然道德。即他所说的道德的最高标准是“尽其必然”。这就是说,善与真是一致的,求善与求真是统一的。

戴震在《原善》、《绪言》和《孟子字义疏证》中,都谈到自然与必然的关系。他说:“必然与自然非二事也。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。”^①意思是说,自然与必然是事物的统一体,用自己的“血气心知”去努力学习,就能透过自然的现象,达到“明于必然”的“理”,然后“以其则正其物”。^②如果自由放任,而不把握必然及占有自然,人便会受自然的奴役,不但不是自然的主人,反而会丧失自由,遇事不能作到“无憾无私”。戴震这个道理是很精辟的,近于科学的涵义。他把“理”与自然结合,形成了唯物主义的自然观。在当时程朱理学统治的时代,这种思想是难能可贵的。

“自由是对必然的认识。”^③无论是对自然界、社会或人的思想,都存在一个从自由王国到必然王国的认识过程。而掌握必然之理,是认识的一个飞跃。“理要其后,非原其先”,“理”是研究事物的结果,而不是原先事物的现象,是解蔽达到了“智”的阶段,达到了自觉的程度,“觉不失之蔽则智”。

戴震认为,对自然界的认识是如此,而对社会道德的认识也是如此,就是要“尽乎人伦日用之必然”,即“尽乎人之理”。达到了人伦的必然,就会在思想上“无憾”,在行动上“无失”,到了这步境地,就

① 《孟子字义疏证》卷上。

② 《绪言》卷上。

③ 恩格斯:《反杜林论》。

是“人之理”的道德同“天地之理”的“物之则”结合起来，即“归于必然，适完其自然”，殊途而同归了。这不仅是实际生活理想标准、自然与必然、情欲与伦理，均以前者为基础而达到了统一，而且是置伦理学于宇宙观的基础上了。这既是理论上的升华，又反对了一切离开人的自然情欲而进行抽象的、教条式的道德说教。但他却没有看到自然规律与道德的标准是有区别的。

教育上道德的规则，必然以自然的法则为准，一切道德的行为均应符合自然的原则，即符合“理”。而道德的原则或道德之“理”，不能制约和支配自然原则和自然的发展。只有达到了尽其然的必然，才是道德上的“完善”，才称得上“全德”的人。因而，受“条理”（即法则）控制的自然，就一变而为有道德尊严的世界。

戴震肯定自然界是“生生而条理”的，又用这种唯物的自然观，转而来解释社会伦理道德。他说：“气化流行，生生不息，仁也。由其生生有自然之条理，观其条理之秩有序，可以知理矣。观其条理之截然不可乱，可以知义矣”。^①肯定“生生”就是“仁”，“条理”就是“礼”与“义”。在这里，他完全从理论上抹杀了道德的社会性和阶级性，把道德等同于自然，归于自然之必然，又含有取消道德的意义。于是，他在道德问题上，就陷入了历史唯心主义的泥坑，而不得自拔，而他这种观点的历史意义，在于否定当时统治阶级“以理杀人”的封建礼教。

戴震认为，要作到“人伦日用，尽乎其必然”，如同“尽乎天地万物之必然”是一样的，不能离开学习和教育。他说：“圣贤论行，固以忠信忠恕为重，然如其质而见之行事，苟学不足，则失在知而行因之谬。”^②又说：“躬行而知未尽，曰仁曰诚，未易几也。”^③又说：“行之差

① 《孟子字义疏证》卷下。

② 《绪言》卷中。

③ 《绪言》卷中。

谬不能知,徒自期于心无愧者,其人忠信而不好学,往往出于此,可以见学与礼之重矣。”^①由此可见,戴震重学的思想是再明显不过了。对每个人的教育,使其“各尽其才”,不私不蔽,即“仁”且“智”,必须用“恕”以“去私”,不以“私害仁”;用“解蔽”以“明理”,不以“蔽害智”。戴震又特别注重“智”,因为人们行为的过失,往往是“失于知”。只有理性知识,才能够把握必然,“知其必然,斯通乎天地之德”。^②掌握了必然,就是“全德”、“全能”的“完人”了。这就是戴震道德教育的最高境界。

戴震学术思想的核心,是“理”的唯物主义。教育思想的集中点,就是“明理解蔽”。“理”在政治意义上,表现出某些反封建的民主色彩,包含有平等的市民阶级的解放要求,在教育战线上的重要意义,是他以教育哲学的形式,从根本上打击了维持数百年之久的唯心主义理学教育的“权威”,恢复了唯物主义的教育理论,对后来唯物主义教育思想的发展,发生了深远的影响。

戴震教育学说的历史意义及其影响

戴震学术思想的核心,是“理”的唯物主义。教育思想的集中点,就是“明理解蔽”。“理”在政治意义上,表现出某些反封建的民主色彩,包含有平等的市民阶级的解放要求,在教育战线上的重要意义,是他以教育哲学的形式,从根本上打击了维持数百年之久的唯心主义理学教育的“权威”,恢复了唯物主义的教育理论,对后来唯物主义教育思想的发展,发生了深远的影响。

① 《原善》卷上。

② 《原善》卷上。

戴震在当时残暴的封建主义统治下,要求“达民情,遂民欲”,发出了对人民的一种同情感,所以章太炎说:“震自幼为贾贩,转运千里,复具知民生隐曲”,而“专务平恕,为臣民诉上天”。^①他对清代大贵族地主集团的压迫及其箝制人们思想的文化专制主义,发出了激烈的抗议,喊出了针对统治集团的“乱之本成于上”,“以理杀人”的战斗口号,深刻地揭露了宋明理学吃人的残忍本质,是前人所不及的。他主张建立一个“达民情,遂民欲”的平等社会。怎么建立这种社会?他认为“道德之盛,使人之欲无不遂,人之情无不达”。^②不提倡用阶级的力量,而主张建立一个有道德尊严的社会,这当然是一种幻想。但是,戴震是封建社会的一个知识分子,能够对专制主义的封建特权,发出如此尖锐的抗议,是难得的。这正如列宁所说:“剥削的存在,永远会在被剥削者本身和个别‘知识分子’代表中间产生一些与这一制度相反的理想。”^③戴震就是如此的一个封建社会的知识分子。

戴震反理学的思想,不为统治者所容,因此屡试不第,一生在仕途上不得志。于是贫困潦倒,甚至“饘粥不继”,而对学问则是刻苦钻研,孜孜不倦,“人皆目为狂生”。正是由于他的这种苦干和实干的精神,终于在声韵、训诂、天算等方面均获得较深的造诣。最后并由考据学而寻出通向“义理”的唯物主义的哲学道路,从当时不谈理论脱离实际的沉闷空气中,找到了一条出路。可说他是清代乾嘉以后,理论研究复苏的一位先导者,又是我们古代提倡埋头苦干的实学家之一。正如鲁迅所说:“我们从古以来,就有埋头苦干的人,有拼命硬干的人,有为民请命的人,……虽是等于为帝王将相作家谱的所

① 《太炎文录初编》卷一,《释戴》。

② 《孟子字义疏证》卷下。

③ 《列宁全集》第一集,第393页。

谓‘正史’，也往往掩不住他们的光耀。”^①戴震就是这样一个中国封建社会末期的一位有“光耀”的学者。

当时程朱理学，虽然已经从支配思想的权威学派开始下降，但比起王学来，还是受崇的一派，许多学者都信奉朱熹，特别是“格物致知”的学说，提倡“道问学”。当时的考据学家，多数也是公认朱熹的，你要批判程朱，会受到大多数人的反对，并可能遭到统治者的罪责。只有戴震等人研究朱熹“穷理致知”的结果是反叛程朱，离经而叛道，说他“详于论敬，而略于论学。”程朱在学术上的错误：一是“理得于天，而具有心”；二是“理一而分殊”。戴震主张“理在事中”，反对“理在事先”，“理”在人心。人的“心知”，只是一种机能，必须经过学习和教育，才能练成“辨察事情而准”的智慧。“理”是事物的“条理”或规律，并没有什么“浑然一体而散为万物”的“天理”。所谓“致知”，只能是致其“心知”的机能，学以去其蔽，而得“物之理”，然后“自能权度事情无几微差失。”^②这就从根本上挖出了程朱理学的病根。从政治上来说，宋儒所谈的“理”，是伦理上的不平等到政治上的不平等，为“权势”者服务的。戴震对“理”所作的唯物主义的解释，是具有科学内容的，明确地把客观的“物之理”与主观的“意见”，即偏见加以严格区别。并把对“理”的认识和掌握，看作每个人行动的先决条件。他用实用科学和考据学为武器，去揭露程朱唯心主义的“理”。所以，戴震的世界观带有科学色彩，他是当代的科学家。但是，他把“理”作为道德教育论述时，又将这种道德教育的伦理规范，往往说成是来源于“天”，这就与程、朱、陆、王唯心主义的教育思想划不清界限了。

清代的考据学，到了乾嘉时，最为兴盛。在发展的过程中，就分成了两派。即吴派和皖派两大派。以惠栋为代表的吴派，重于信古、

① 《鲁迅全集》第六卷，第92页。

② 《孟子字义疏证》卷下。

存古,惠栋说:“六经尊服郑,百行法程朱”,唯古为是,唯汉为真。最后终于走上了逃避现实为考据而考据的道路。在政治上完全依附于大地主大官僚集团,是阶级压迫和民族压迫妥协和软化的产物。而以戴震为代表的皖派考据学,多出身于农村中贫苦的知识分子,他们对农民斗争和市民运动的兴起,有所觉察,对他们的痛苦有所同情。注重民情、民欲,注重致用。在对经籍训诂的过程中,表达了他们的哲学思想和社会观点,想从经籍的探讨中寻找“治乱之道”。他们大胆的攻击理学,尤其是攻击朱熹。既不同于旧汉学,又与宋学彻底分离,建立了新汉学的哲学思想体系。但是,他们并不“厉禁言理”,而是反对“得于天具于心”的“理”,主张指寻事物的“理”。戴震的《孟子字义疏证》等书,就是这一派的代表作。也是18世纪极重要的哲学和教育理论著作。

吴派考据学中的主要人物王鸣盛,曾对两派哲学有个概括的评断。他说:“方今学者,断推两先生,惠君之治经求其古,戴君求其是。”^①这两句话颇中要害,说出了两派的基本倾向。戴震并非不重古,而是他一方面“心徵之古而靡不条贯”,学风谨严求实。^②另一方面也知道“株守旧闻,而不复能造新意。”^③他曾对其友人学者感慨地说:“震彘病同学者多株守古人”。^④对古人要发疑匡谬,决不可盲从。否则,即是“未志乎闻道”的表现。他并不只信“汉学”,而还继承了荀子、顾炎武和颜元的唯物主义思想。这种学风也影响到他的弟子,如王引之说:不能当“懦夫不能自立,奴于强有力之家,假其力

① 洪榜:《戴先生行状》。

② 《戴东原文集》卷九,《与姚孝廉姬传书》。

③ 文集卷十《春秋究遗序》。

④ 《戴东原文集》卷九,《与任孝廉幼植书》。

以欺愚贱。”^①不能奴于一派之言,凡“九流诸子各有所长。”^②都可“衡量”吸收,何必言必称“服郑”。所以,钱大昕说:戴震为学“实事求是,不偏主一家。”^③在“唯汉为真”的考据环境中,戴震却能提倡破除迷信、独立思考,为学撮其众说,以裁其优,又能深入钻研,不断寻求,而终有创新,是很值得敬佩的。

戴震学说的影响,“考据大于义理”,反对派攻击最烈者,在于“义理”,而不在于考据。弟子中唯有洪榜以为《疏证》一书,其“功不在禹下”,^④但并未真正传其哲学思想。他的哲学著作,如《孟子字义疏证》等被压抑了百年之久,直到清末,章太炎才把他作为先进思想家而尊崇。

戴震的唯物主义思想,一直受程朱学派的信徒所攻击。当时的程晋芳曾作《正论学》,说诋毁宋儒为“获罪于天”,称“程朱犹吾父师”的桐城派要人姚鼐,对戴震反对理学,咒骂“为天之所恶,应身灭嗣绝。”^⑤在戴震死后十余年,章学诚因信奉程朱理学,对戴震亦多贬词,他说:“至今徽歙之间……诋圣谤贤毫无顾忌,流风大可惧也。”^⑥又说:“贬朱者之即出朱,其力深沉。……世有好学而无真识者,鲜不从风而靡矣。”^⑦但他的评论毕竟对戴震褒大于贬,认为“戴氏识精”,具有自己的独创精神。其攻戴是“欲人别瑕而择其瑜”,“攻其瑕而瑜乃粹。”^⑧他自己认为,戴震的出发点是好的,“甚有苦心,非好为掎搯”,并非有意打击别人而抬高自己。这也说明了戴震的学说,

① 王延儒:《广陵思古篇》十。

② 焦循:《论语通释》。

③ 《潜学堂集·戴震传》。

④ 江藩:《汉学师承记》卷六,《洪榜传》。

⑤ 《惜抱尺牍·两复简斋书》。

⑥ 《文史通义·朱陆篇书后》。

⑦ 《文史通义·朱陆篇》。

⑧ 《文史通义》补遗续,《答邵二云书》。

当时在一些地区的知识界中影响不小,已造成“不驳朱子,即不得为通人”,“诋圣诋贤,毫无顾忌”的流风。而攻击戴震最烈者,又最系统者,则为东方朔。他在19世纪初期,作《汉学商兑》,说:“后来戴氏日益寔炽”,而“声华气焰又足以耸动一世。于是遂欲移程朱而代之统矣。一时如吴中、徽歙、金坛、扬州数十余家,益相煽和”。^①“其言盈天下,其离经叛道过于扬墨佛老。”^②由此可见,戴震的学说,在戴的生前死后,还是有不小的影响。另一方面,也反映了程朱理学的危机已经来临,而程朱理学的卫道者,却存有惶惶不可终日的心理。在这种思想的背后,反映着他们对农民斗争和市民运动的恐惧,第二次封建社会的危机已经降临。

但是,戴震由于时代的局限,特别是清政府几十年的残酷的文字狱政策,使他的思想受到极大的压抑,他在理论上和行动上,都缺乏发展和实践的观点,而重知轻行,“求其至当,即先务于知”,因而又必然地不了解实践才是真理的标准,强调“由词以通其道”,重于语言文字意义的分析,流于书本上的洞察。他死后,其主要弟子也都忘记了戴震的基本精神,结果在文字学上虽有成绩,但思想上却远不及戴震。

戴震的学说,在历史上产生过相当大的反响,除前所述及的以外,到了清末,革命的志士,还曾利用过他的学说,作为反封建的民主革命的思想武器,启迪了近代的民主思想。所以说,戴震的学说,在中国古代思想史上和教育史上,是有贡献的。

① 《汉学商兑》下六。

② 《仪卫轩文集·辨道论》。

下 篇

戴震教育文论选读



戴震教育语录分类解读

(一) 哲学思想

1. 世界观

气为道之体

【戴震：《戴氏遗书》之九，《孟子字义疏证》，卷中，微波榭刻本，第1页】道犹行也，气化流行，生生不息，是故谓之道。《易》曰：“一阴一阳之谓道。”《洪范》五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。行亦道之通称。举阴阳则赅五行，阴阳各具五行也；举五行即赅阴阳，五行各有阴阳也。分于阴阳五行以有人物，而人物各限于所分以成其性。阴阳五行，道之实体也。

【戴震：《戴东原集》，卷八，《读易系辞论性》，商务印书馆《四部丛刊》本，第9页】一阴一阳，盖言天地之化不已也，道也。一阴一阳，其生生乎？其生生而条理乎？以是见天地之顺，故曰一阴一阳之谓道。生生仁也。未有生生而不条理者。条理之秩然，礼至著也；条理之截然，义至著也。

【同上书，卷八，《原善》上，第4—5页】道言乎化之不已也。生生者，化之原；生生而条理者，化之流。生则有息，息则有生，天地所以成化也。

显也者,化之生于是乎见;藏也者,化之息于是乎见。生者,至动而条理也;息者,至静而用神也。卉木之枝叶华实,可以观夫生;果实之白,全其生之性,可以观夫息。

【戴震:《戴氏遗书》之九,《孟子字义疏证》,卷中,微波榭刻本,第2页】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。形谓已成形质。形而上犹曰形以前;形而下犹曰形以后。阴阳之未成形质,是谓形而上者也,非形而下明矣。

理为物之则

【《戴氏遗书》,《绪言》,卷上】凡物之质,皆有文理。灿然昭著,曰文;循而分之,端绪不乱,曰理。故理又训分。而言治亦通曰理。理字偏旁从玉,玉之文理也。盖气初生,物顺而融之以成质,莫不具有分理,则有条而不紊,是以谓之条理。以植物言,其理自根而达末,又别于干为枝,缀于枝为叶;根接土壤肥沃以通地气,叶受风日雨露以通天气;地气必上接乎叶,天气必下返诸根,上下相贯,荣而不瘁者,循之于其理也。以动物言,呼吸通天气,饮食通地气,皆循经脉散布,周溉一身,血气之所循,流转不阻者,亦于其理也。理字之本训如是。因而推之,举凡天地人物事为,虚以明夫不易之则曰理。所谓则者,匪自我为之,求诸其物而已矣!

【戴震:《戴氏遗书》之九,《孟子字义疏证》,卷上,微波榭刻本,第1页】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,则有条而不紊,谓之条理。

【同上书,第15—16页】天地,人物,事为,不闻无可言

之理者也，《诗》曰“有物有则”是也。物者，指其实体实事之名；则者称其纯粹中正之名。实体实事，罔非自然；而归于必然，天地人物事为之理得矣。举凡天地、人物、事为，求其必然不可易，理至明显也。从而尊大之，不徒曰天地人物事为之理，而转其语曰：“理无不在”，视之“如有物焉”，将使学者皓首茫然，求其物不得。

【同上书，第9页】就事物言，非事物之外别有理义也；有物必有则，以其则正其物，如是而已矣。

【同上书，第19页】程子朱子尊理而以为天与我，谓理为形气所污坏。而其所谓理，别为凑泊附着之一物。犹老庄释氏所谓“真宰”“真空”之凑泊附着于形体也；理既完全自足，难于言学以明理，故不得不分理气为二本而咎形气。

2. 认识论

感知与心知

【戴震：《戴氏遗书》之九，《原善》，卷中，微波榭刻本，第6页】耳之能听也，目之能视也，鼻之能臭也，口之知味也，物至而迎而受之者也。心之精爽，驯而至于神明也，所以主乎耳目百体者也。

【同上书，《孟子字义疏证》，卷上，第6、7页】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；理义在事情之条分缕析，接于我之心知。

【同上书，第7页】理义非他，所照所察者之不谬也，何以不谬？心之神明也。人之异于禽兽者，虽同有精爽，而人

能进于神明也。理义岂别若一物,求之所照所察之外;而人之精爽能进于神明,岂求诸气禀之外哉!

理与义

【同上书,第3页】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。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!

【同上书,第9页】理义非他,可否之而当,是谓理义。然又非心出一意以可否之也,若心出一意以可否之,何异强制之乎!

【同上书,卷下,第20页】宋儒亦知就事物求理也,特因先入于释氏,转其所指为神识者以指理,故视理“如有物焉”,不徒曰事物之理,而曰“理散在事物”。事物之理,必就事物剖析至微而后理得。理散在事物,于是冥心求理,谓“一本万殊”,谓“放之则弥六合,卷之则退藏于密”。徒以理为“如有物焉”,则不以为一理而不可;而事必有理,随事不同,故又言“心具众理,应万事”,心具之而出之,非意见固无可以当此者耳。

(二)人性论

1. 性与才

【戴震:《戴氏遗书》之九,《孟子字义疏证》,卷下,微波

榭刻本,第1页】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,各才质亦殊。才质者,性之所呈也;舍才质,安睹所谓性哉?

【同上书,卷中,第5—6页】性者,分于阴阳五行以为血气心知,品物区以别焉。气化生人生物以后,各以类滋生久矣。然类之区别,千古如是也,循其故而己矣。

【同上书,卷下,第3页】人生而后有欲、有情、有知,三者,血气心知之自然也。给于欲者,声色臭味也,而因有爱畏。发乎情者喜怒哀乐也,而因有惨舒。辨于知者,美丑是非也,而因有好恶。声色臭味之欲,资以养其生。喜怒哀乐之情感而接于物。美丑是非之知,极而通于天地鬼神。是皆成性然也。

【同上书,《原善》,卷中,第4页】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。孟子曰:“非天之降才尔殊”;曰:“乃若其情则可以为善矣。乃所谓善也。若夫为不善,非才之罪也。”唯据才质为言,始确然可以断人之性善。

【同上书,《孟子字义疏证》,卷下,第4页】言才则性见,言性则才见,才于性无所增损故也。人之性善,故才亦美;其往往不美,未有非陷溺其心使然,故曰:“非天之降才尔殊。”才可以始美而终于不美,由才失其才也;不可谓性始善而终于不善。性以本始言,才以体质言也。

2. “必然”与“自然”

【戴震:《戴氏遗书》之九,《孟子字义疏证》,卷下,微波

榭刻本,第7页】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。

【同上书,卷上,第20—23页】夫人之异于物者,人能明于必然,百物之生,各遂其自然也。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。

【同上书,卷中,第18页】性者飞潜动植之通名。性善者论人之性也。自古及今,统人与百物之性以为言,气类各殊是也,专言乎血气之伦,不独气类各殊,而知觉亦殊。人以有礼义,异于禽兽,实人之知觉大远乎物,则然。此孟子所谓性善。

【同上书,卷中,第10页】知觉运动者,人物之生,知觉运动之所以异者,人物之殊其性。性者,血气心知本乎阴阳五行,人物莫不区以别焉,是也。而理义者,人之心知,有思辄通,能不惑乎所行也。人之心知,于人伦日用,随在而知恻隐,知羞恶,知恭敬辞让,知是非,端绪可举,此之谓性善。

【《戴氏遗书》《绪言》,卷上】阴阳流行,其自然也。精言之,期于无憾,所谓理也。理非他,盖其必然也。阴阳之期于无憾也,犹人之期于无失也。能无失者,其推圣人乎。圣人而后尽乎人之理,尽乎人之理非他,人伦日用尽乎其必然而已矣。

3. 理与欲

【戴震:《戴氏遗书》之九,《孟子字义疏证》,卷上,微波榭刻本,第10页】理者存乎欲者也。

【同上书,第1页】理也者,情之不爽失也,未有情不得而理得者也。

【同上书,卷下,第19页】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。

【同上书,卷上,第10页】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,已不必遂其生,而遂人之生,无是情也。

【同上书,卷下,第3页】惟有欲有情而又有知,然后欲得遂也,情得达也。天下之事,使欲之得遂,情之得达,斯已矣。催人之知,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。

【戴震:《戴东原集》,卷九,《与某书》,商务印书馆《四部丛刊》本,第12页】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。浸浸乎舍法而论理,死矣,更无可救矣。

【戴震:《戴氏遗书》之九,《孟子字义疏证》,卷上,微波榭刻本,第12页】今之治人者,视古贤圣体民之情,遂民之欲,多出于鄙细隐曲,不措诸意,不足为怪。而及其责以理也,不难举旷世之高节,著于义而罪之。尊者以理责卑,长者以理责幼,贵者以理责贱,虽失,谓之顺。卑者,幼者,残

者以理争之,虽得,谓之逆。于是下之人不能以天下之同情,天下所同欲,达之于上。上以理责其下,而在下之罪,人人不胜指数。人死于法,犹有怜之者;死于理,其谁怜之!

【同上书,卷下,第19页】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。

(三)教育思想

1. 教育的意义

【戴震:《戴氏遗书》之九,《孟子字义疏证》,卷下,微波榭刻本,第5页】人之初生,不食则死,人之幼稚,不学则愚。食以养其生,充之使长;学以养其良,充之至于贤人圣人。其故一也。才虽美,譬之良玉,成器而宝之,气泽日亲,久能发其光,可宝加乎其前矣;剥之蚀之,委弃不惜,久且伤坏无色,可宝减乎其前矣。

【同上书,卷上,第18页】试以人之形体,与人之德性比而论之。形体始乎幼小,终乎长大;德行始乎蒙昧,终乎圣智。其形体之长大也,资于饮食之养,乃长日加益,非复其初;德性资于学问,进而圣智,非复其初,明矣。然人与人较,其才质等差凡几?古贤圣知人之才质有等差,是以重问学,贵扩充。

【同上书,第9页】血气资饮食以养,其化也,即为我之血气,非复所饮食之物矣。心知之资于问学,其自得之也亦然。以心知言,昔者狭小而今也广大,昔者暗昧而今也明

察,是心知之得其养也,故曰:虽愚必明。

【同上书,第22页】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。

2. 教育的作用和目的

【戴震:《戴氏遗书》之九,《孟子字义疏证》,卷上,微波榭刻本,第15页】圣人亦人也,以尽乎人之理,群共推为圣智。尽乎人之理非他,人伦日用尽乎其必然而已矣。推而极于不可易之为必然,乃语其至,非原其本。

【同上书,卷上,第6—7页】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。此《中庸》“虽愚必明”,孟子“扩而充之之谓圣人”,神明之盛也。其于事靡不得理,斯仁义礼智全矣。

【戴震:《戴东原集》,卷八,《原善》上,商务印书馆《四部丛刊》本,第5页】生生者,仁乎,生生而条理者,礼与义乎!何谓礼?条理之秩然有序,其著也;何谓义?条理之截然不以乱,其著也。得乎生生者谓之仁,得乎条理者谓之智;至仁必易,大智必简,仁智而道义出于斯矣。是故生生者仁,条理者礼,断决者义,藏主者智,仁智中和曰圣人。

3. 教育的内容

【戴震:《戴东原集》,卷九,《与方希原书》,商务印书馆《四部丛刊》本,第13—14页】古今学问之途,其大致有三:或事于义理,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。譬有人焉,履泰山之巅可以言山,

有人焉跨北海之涯可以言水,二人者不相谋,天地间之巨观,目不全收,其可哉!

【同上书,卷十一,《题惠定宇先生授经图》,第9—10页】言者辄曰,有汉儒经学,有宋儒经学,一主于故训,一主于理义。夫所谓理义苟可以舍经而空凭胸臆,将人人凿空得之,奚有于经学之云乎哉?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。

【同上书,卷十,《古经解钩沈序》,第2—3页】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。譬之适堂坛之必循其阶,而不可以躐等。

【同上书,卷九,《答郑丈用牧书》,第10—11页】君子务在闻道也。今之博雅能文章,善考核者,皆未志乎闻道。徒株守先儒而信之笃,如南北朝人所讥,“宁言周孔误,莫道郑玄服虔非”,亦未志乎闻道者也。

【同上书,卷九,《与是仲明论学书》,第8页】仆闻事于经学盖有三难:淹博难,识断难,精审难。前人之博闻强识如郑渔仲、杨用修诸君子著书满家,淹博有之,精审未也。别有略是而谓大道可以径至者,如宋之陆、明之陈、王,废讲习讨论之学,假所谓尊德性以美其名。然舍夫道问学,则恶可命之尊德性乎?群经六艺之未达,儒者所耻,仆用是戒其颓惰。

【段玉裁：《戴东原先生年谱》，第38页，载《戴东原集》】《七经小记》者，先生朝夕常言之，欲为此以治经也。所谓《七经》者，先生云《诗》《书》《易》《礼》《春秋》《论语》《孟子》是也。治经必分数大端以从事，各究洞原委，始于六书九数，故有《诂训篇》，有《原象篇》，继以《学礼篇》，继以《水地篇》，约之于《原善篇》，圣人之学，如是而已。

4. 学习的方法

【戴震：《戴东原集》，卷八，《原善》下，商务印书馆《四部丛刊》本，第7页】人之不尽其才，患二：曰私，曰蔽，私之在下，愚也为自暴，蔽之在下，愚也为自弃。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：《戴氏遗书》之九，《孟子字义疏证》，卷上，微波榭刻本，第11页】天下古今之人，其大患，私与蔽二端而已。私生于欲之失，蔽生于知之失，欲生于血气，知生于心。

【戴震：《戴东原集》，卷九，《答郑丈用牧书》，商务印书馆《四部丛刊》本，第9—11页】立身守二字，曰不苟，待人守二字，曰无憾。事事不苟，犹未能寡耻辱，念念求无憾，犹未能免怨尤，此数十年得于行事者。

其得于学，不以人蔽己，不以己自蔽，不为一时之名，亦不期后世之名，有名之见，其弊二：非揆击前人以自表襮，即依傍昔儒以附骥尾。二者不同，而鄙陋之心同。私智穿凿者，或非尽揆击以自表襮，积非成是而无从知，先入为主而惑以终身。或非尽依傍以附骥尾，无鄙陋之心而失与之等。

【同上书，《与某书》，第11—12页】志存闻道，必空所

依傍。汉儒故训,有师承,亦有时傅会。晋人传会,凿空益多。宋人则恃胸臆为断,故其袭取者多谬,而不谬者,在其所弃。宋已来,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。

【同上书,《与姚孝廉姬传书》,第9—10页】寻求而获,有十分之见,有未至十分之见。所谓十分之见,必征之古而靡不条贯,合诸道而不留余议,巨细毕究,本末兼察,若夫依于传闻以拟其是,择于众说以裁其优,出于空言以定其论,据于孤证以信其通,虽溯流可以知源,不目睹渊泉所导,循根可以达杪,不手披枝肄所歧,皆未至十分之见也。以此治经,失“不知为不知”之意,而徒增一惑,以滋识者之辨之也。既深思自得而近之矣。然后知孰为十分之见,孰为未至十分之见。如绳绳木,昔以为直者,其曲于是可见也。如水准地,昔以为平者,其坳于是可见也。夫然后传其信,不传其疑,疑则阙,庶几治经不害。

强恕以去私

【戴震:《戴氏遗书》之九,《孟子字义疏证》,卷下,微波榭刻本,第21页】《中庸》曰:“忠恕违道不远。”孟子曰:“强恕而行,求仁莫近焉。”盖人能出于己者必忠,施于人者以恕,行事如此,虽有差失亦少矣。凡未至乎圣人,未可语于仁,未能无憾于礼义,如其才质所及,心知所明,谓之忠恕可也。圣人仁且智,其见之行事,无非仁,无非礼义,忠恕不足以名之,然而非有他也,忠恕至斯而极也。故曾子曰:“夫子之道,忠恕而已矣。”下学而上达,然后能言此。

【同上书,卷上,第1—2页】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。

【同上书,第5页】惟以情絜情,故其于事也,非心出一意见以处之。苟舍情求理,其所谓理无非意见也。未有任其意见而不祸斯民者。

【同上书,卷下,第19页】凡异说皆主于无欲,不求无蔽,重行,不先重知。圣贤之学,由博学、审问、慎思、明辨而后笃行。则行者,行其人伦日用之不蔽者也。

【同上书,第23页】圣人之言,无非使人求其至当以见之行。求其至当,即先务于知也。凡去私不求去蔽,重行不先重知,和圣学也。

学以解蔽

【戴震:《戴氏遗书》之九,《孟子字义疏证》,卷下,微波榭刻本,第20页】事物之理,必就事物剖析至微,而后理得。

【同上书,卷上,第10页】夫事至而应者心也。心有所蔽,则于事情未之能得,又安能得理乎?

【戴震:《戴东原集》,卷九,《与任孝廉幼植书》,商务印书馆《四部丛刊》本,第5页】凡学未至贯本末,彻精粗,徒以意衡量,就令载籍极博,犹所谓“思而不学则殆”。

【戴震:《戴氏遗书》之九,《孟子字义疏证》,卷下,微波榭刻本,第21—22页】闻见不可不广,而务在能明于心。一

事豁然,使无余蕴,更一事而亦如是。久之,心知之明,进于圣智,虽未学之事,岂足以穷其智哉?心精于道,全乎圣智,自无弗贯通,非多学而识所能尽;苟徒识其迹,将日逐于多。适见不足。《六经》孔孟之书,语行之约,务在修身而已;语知之约,致其心之明而已。未有空指“一”而使人知之求之者。致其心之明,自能权度事情,无几微差失,又焉用知“一”求“一”哉?

【段玉裁:《戴东原先生年谱》,第45页,载《戴东原集》】学贵精不贵博,吾之学,不务博也。知得十件而都不到地,不如知得一件,却到地也。

【戴震:《戴氏遗书》之九,《孟子字义疏证》卷上,微波榭刻本,第9—10页】苟知问学犹饮食,则贵其化,不贵其不化。记问之学,入而不化者也。自得之则居之安,资之深,取之左右逢其源。我之心知极而至乎圣人之神明矣。

《戴震文集》教育文论选读

六书论序

自昔儒者,其结发从事,必先小学。小学者,六书之文是也。周官:保氏掌之,以教国子;司徒掌之,以教万民;而大行人所称谕书名、听声音,又属瞽史,分职专司。故其时儒者治经有法,不歧以异端。后世道阙,小学不修,古文绝

于嬴氏,佐隶起于狱吏。汉兴盖百年,始徵小学之士,令说文字未央廷中。光武时,马援上疏论文字之讹谬。及贾侍中修理旧文,而许叔重从受古学,撰说文解字,则在安和以后。

今考经史所载,汉时之言六书也,说歧而三:一见周礼注引郑司农解;一见班孟坚艺文志;其一则叔重说文解字序颇能详言之。斑、郑二家虽可以广异闻,而纲领之正,宜从许氏。厥后世远学乖,罕睹古人制作本始,谓谐声最为浅末者,后唐徐锴之疏也。以指事为加物于象形之文者,宋张有之谬也。谓形不可象则指其事,事不可指则会其意,意不可会则谐其声者,诸家之纷紊也。谓转声为转注者,起于最后,于古无稽,特萧楚诸人之臆见也。盖转注之为互训,失其传且二千年矣。

六书也者,文字之纲领,而治经之津涉也。载籍极博,统之不外文字;文字虽广,统之不越六书。纲领既违,讹谬日滋。故考自汉以来迄于近代,各有其说,驳别得失,为六书论三卷。凡所不载,智者依类推之,以拾遗补艺,将有取乎此也。时乾隆乙丑孟冬,戴震撰。

戴震集文集三,上海古籍出版社一九八〇年版。

原 善

余始为《原善》之书三章,惧学者蔽以异趣也,复援据经言疏通证明之,而以三章者分为建首,次成上中下卷。比类合义,灿然端委毕著矣,天人之道,经之大训萃焉。以今之去古圣哲既远,治经之士,莫能综贯,习所见闻,积非成是,

余言恐未足以振兹坠绪也。藏之家塾 ,以待能者发之。

善 :曰仁 ,曰礼 ,曰义 ,斯三者 ,天下之大衡也。上之见乎天道 ,是谓顺 ;实之昭为明德 ,是谓信 ;循之而得其分理 ,是谓常。道 ,言乎化之不已也 ;德 ,言乎不可渝也 ;理 ,言乎其详致也 ;善 ,言乎知常、体信、达顺也。性 ,言乎本天地之化 ,分而为品物者也。限于所分曰命 ;成其气类曰性 ;各如其性以有形质 ,而秀发于心 ,征于貌色声曰才。资以养者存乎事 ,节于内者存乎能 ,事能殊致存乎才 ,才以类别存乎性。有血气 ,斯有心知 ,天下之事能干是乎出 ,君子是以知人道之全于性也。呈其自然之符 ,可以知始 ;极于神明之德 ,可以知终。由心知而底于神明 ,以言乎事 ,则天下归之仁 ;以言乎能 ,则天下归之智。名其不渝谓之信 ,名其合变谓之权 ,言乎顺之谓道 ,言乎情之谓德 ,行于人伦庶物之谓道 ,侔于天地化育之谓诚 ,如听于所制者然之谓命。是故生生者 ,化之原 ;生生而条理者 ,化之流。动而输者 ,立天下之博 ;静而藏者 ,立天下之约。博者其生 ,约者其息 ;生者动而时出 ,息者静而自正。君子之于问学也 ,如生 ;存其心 ,淇然合天地之心 ,如息。人道举配乎生 ,性配乎息 ;生则有息 ,息则有生 ,天地所以成化也。生生者 ,仁乎 ! 生生两条理者 ,礼与义乎 ! 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。得乎生生者谓之仁 ,得乎条理者谓之智。至仁必易 ,大智必简 ,仁智而道义出于斯矣。是故生生者仁 ,条理者礼 ,断决者义 ,藏主者智 ,仁智中和曰圣人。智通礼义 ,以遂天下之情 ,备人伦之懿。至贵者仁 ,仁得 ,则父子亲 ;礼得 ,则亲疏上下之分尽 ;义得 ,则百事正 ;藏于智 ,则

天地万物为量 ;同于生生条理 ,则圣人之事。

《易》曰：“形而上者谓之道 ,形而下者谓之器。”“形而下”者 ,成形质以往者也。“形而上”者 ,阴阳鬼神胥是也 ,体物者也。故曰：“鬼神之为德 ,其盛矣乎！视之而弗见 ,听之而弗闻 ,体物而不可遗。《洪范》曰：“五行 ,一曰水 ,二曰火 ,三曰木 ,四曰金 ,五曰土。”五行之成形质者 ,则器也 ;其体物者 ,道也 ,五行阴阳 ,得之而成性者也。

《易》曰：“一阴一阳之谓道 ,继之者善也 ,成之者性也。”一阴一阳 ,盖言天地之化不已也 ,道也。一阴一阳 ,其生生乎 ,其生生而条理乎！以是见天地之顺 ,故曰“一阴一阳之谓道”。生生 ,仁也 ,未有生生而不条理者。条理之秩然 ,礼至著也 ;条理之截然 ,义之著也 ;是以见天地之常。三者咸得 ,天下之懿德也 ,人物之常也 ,故曰：“继之者善也”。言乎人物之生 ,其善则与天地继承不隔者也。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” ,善 ,以言乎天下之大共也 ;性 ,言乎成于人人之举凡自为。性 ,其本也。所

谓善,无他焉,天地之化,性之事能,可以知善矣。君子之教也,以天下之大共,正人之所自为;性之事能,合之则中正,违之则邪僻;以天地之常,俾人咸知由其常也。明乎天地之顺者,可与语道;察乎天地之常者,可与语善;通乎天地之德者,可与语性。

《易》曰:“天地之大德曰生。”气化之于品物,可以一言尽也,生生之谓欤!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。礼也,义也,胥仁之显乎!若夫条理得于心,其心渊然而条理,是为智;智者也,其仁之藏乎!生生之呈其条理,显诸仁也;惟条理,是以生生,藏诸用也。显也者,化之生于是乎见;藏也者,化之息于是乎见。生者,至动而条理也;息者,至静而用神也。卉木之枝叶华实,可以观夫生;果实之白,全其生之性,可以观夫息。是故生生之谓仁,元也;条理之谓礼,亨也;察条理之正而断决于事之谓义,利也;得条理之准而藏主于中之谓智,贞也。

《记》曰:“夫民有血气心知之性,而无哀乐喜怒之常;应感起物而动,然后心术形焉。”凡有血气心和,于是乎有欲;性之征于欲,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;既有欲有情矣,于是乎有巧与智;性之征于巧智,美恶是非而好恶分。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。《记》又有之

曰：“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也；物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。”人之得于天也一本，既曰“血气心知之性”，又曰“天之性”，何也？本阴阳五行以为血气心知，方其未感，湛然无失，是谓天之性，非有殊于血气心知也。是故血气者，天地之化；心知者，天地之神；自然者，天地之顺；必然者，天地之常。

孟子曰：“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。”耳目百体之所欲，血气资之以养，所谓性之欲也，原于天地之化者也。是故在天为天道；在人，咸根于性而见于日用事为，为人道；仁义之心，原于天地之德者也，是故在人为性之德。斯二者，一也；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，其自之符也；性之德，其归于必然也；归于必然，适全其自然，此之谓自然之极致。《诗》曰：“天生烝民，有物有则；民之秉彝，好是懿德。”凡动作威仪之则，自然之极致也，民所秉也。自然者，散之普为日用事为；必然者，秉之以协于中，达于天下。知其自然，斯通乎天地之化；知其必然，斯通乎天地之德；故曰“知其性，则知天矣”；天人道德，靡不豁然于心，故曰“尽其心”。

孟子曰：“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，性也，有命焉，君子不谓性也；仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。”存乎材质所自为，谓之性；如或限之，谓之命。存乎材质所自为也者，性则固性也，有命焉，君子不以性而求逞其欲也；如或限之

也者 ,命则固命也 ,有性焉 ,君子不以命而自委弃也。

《易》曰：“成性存存 ,道义之门。”五行阴阳之成性也 ,纯懿中正 ,本也 ;由是而事能莫非道义 ,无他焉 ,不失其中正而已矣。民不知所以存之 ,故君子之道鲜矣。

《中庸》曰：“天命之谓性 ,率性之为道 ,修道之为教。”莫非天道也 ,其曰“天命” ,何也？《记》有之：“分于道 ,谓之命 ;形于一 ,谓之性” ,言分于五行阴阳也。天道 ,五行阴阳而已矣 ,分而有之以成性。由其所分 ,限于一曲 ,惟人得之也全。曲与全之数 ,判之于生初。人虽得乎全 ,其间则有明瘡厚薄 ,亦往往限于一曲 ,而其曲可全。此人性之与物性异也。言乎其分于道 ,故曰“天命之谓性” 。耳目百体之欲 ,求其故 ,本天道以成性者也。人道之有生则有养也 ,仁以生万物 ,礼以定万品 ,义以正万类 ,求其故 ,天地之德也 ,人道所由立也 ,咸出于性 ,故曰“率性之谓道” 。五行阴阳者 ,天地之事能也 ,是以人之事能与天地之德协。事与天地之德协 ,而其见于动也亦易。与天地之德违 ,则遂己之欲 ,伤于仁而为之 ;从己之欲 ,伤于礼义而为之。能与天地之德协 ,而其有所倚而动也亦易。远于天地之德 ,则以为仁 ,害礼义而有不觉 ;以为礼义 ,害仁而有不觉。皆道之出乎身 ,失其中正也。君子知其然 ,精以察之 ,使天下之欲 ,一于仁 ,一于礼义 ,使仁必无憾于礼义 ,礼义必无憾于仁 ,故曰“修道之谓教” 。

《中庸》曰：“修身以道 ,修道以仁。仁者 ,人也 ,亲亲为大 ;义者 ,宜也 ,尊贤为大 ;亲亲之杀 ,尊贤之等 ,礼所生也。”仁 ,是以亲亲 ;义 ,是以尊贤 ;礼 ,是以有杀有等。仁至 ,则亲

亲之道得 ;义至 ,则尊贤之道得 ;礼至 ,则于有杀有等 ,各止其分而靡不得。“修身以道” ,道出于身也 ;“修道以仁” ,三者至 ,夫然后道得也。

《易》曰：“乾以易知 ,坤以简能 ;易则易知 ,简则易从。”“易”也者 ,以言乎乾道 ,生生也 ,仁也 ;“简”也者 ,以言乎坤道 ,条理也 ,智也。仁者无私 ,无私 ,则猜疑悉泯 ,故易知 ;易知则有亲 ,有亲则可久 ,可久则贤人之德 ,非仁而能若是乎 !智者不凿 ,不凿 ,则行所无事 ,故易从 ;易从则有功 ,有功则可大 ,可大则贤人之业 ,非智而能若是乎 !故曰“易简而天下之理得矣” ,于仁无不尽也 ,于礼义无不尽也。

物之离于生者 ,形存而气与天地隔也。卉木之生 ,按时能芒达已矣 ;飞走蠕动之侔 ,有觉以怀其生矣 ;人之神明出于心 ,纯懿中正 ,其明德与天地合矣。是故气不与天地隔者生 ,道不与天地隔者圣 ,形强者坚 ,气强者力 ,神强者巧 ,知德者智。气之失 ,暴 ;神之失 ,凿 ;惑于德 ,愚。是故一人之身 ,形得其养 ,不若气得其养 ;气得其养 ,不若神得其养 ;君子理顺心泰 ,豁然性得其养。人有天德之知 ,有耳目百体之欲 ,皆生而见乎才者也 ,天也 ,是故谓之性。天德之知 ,人之秉节于内以于天地化育侔者也 ;耳目百体之欲 ,所受中而不可逾也。是故义配明 ,象天 ;欲配幽 ,法地。五色 ,五声 ,五臭 ,五味 ,天地之正也。喜怒哀乐 ,爱隐感念 ,惛燥怨愤 ,恐悸虑叹 ,饮食男女 ,郁悠蹙咨 ,惨舒好恶之情 ,胥成性则然 ,是故谓之道。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。是故人也者 ,天地至盛之征也 ,惟圣人然后尽其盛。天地之德 ,可以一言尽

也,仁而已矣;人之心,其亦可以一言尽也,仁而已矣。耳目百体之欲喻于心,不可以是谓心之所喻也。心之所喻则仁也;心之仁,耳目百体莫不喻,则自心至于耳目百体胥仁也。心得其常,于其有觉,君子以观仁焉;耳目百体得其顺,于其有欲,君子以观仁焉。

《传》曰:“心之精爽,是谓魂魄。”凡有生则有精爽,从乎气之融而灵,是以别之曰“魂”;从乎气之通而神,是以别之曰“魄”。《记》有之:“阳之精气曰神,阴之精气曰灵;神灵者,品物之本也。”有血气,夫然后有心知,有心知,于是有怀生畏死之情,因而趋利避害。其精爽之限之,虽明昧相远,不出乎怀生畏死者,血气之伦尽然。故人莫大乎智足以择善也,择善,则心之精爽进于神明,于是乎在。是故天地之化,呈其能,曰“鬼神”;其生生也,殊其用,曰“魂魄”。魂以明而从天,魄以幽而从地,魂官乎动,魄官乎静,精能之至也。官乎动者,其用也施;官乎静者,其用也受。天地道施,地之道受,施,故,故制可否也;受,故虚且听也。魄之谓灵,魂之谓神;灵之盛也明聪,神之盛也睿圣;明聪睿圣,其斯之谓神明欤!

孟子曰:“形色,天性也;惟圣人然后可以践形。”血气心知之得于天,形色其表也。由天道以有人物,五行阴阳,生杀异用,情变殊致。是以人物生生,本五行阴阳,征为形色。其得之也,偏全厚薄,胜负杂糅,能否精钝,清浊昏明,烦烦员员,气衍类滋,广博袭僻,闷巨琐微,形以是形,色以是色,咸分于道。以顺则煦以治,以逆则毒。性至不同,各呈乎才。人之才,得天地之全能,通天地之全德。从生,而官器

利用以馭 橫生 去其畏 不暴其使。智足知飞走蠕動之性，以訓以豢 知卉木之性，良農以蒔刈，良醫任以處方。聖人神明其德，是故治天下之民，民莫不育于仁，莫不條貫于禮與義。

《洪范》曰：“敬用五事：一曰貌，二曰言，三曰視，四曰聽，五曰思。”道出于身，此其目也。“貌曰恭，言曰從，視曰明，聽曰聰，思曰睿。”幼者見其長，知就斂傷也，非其素習于儀者也；鄙野之人或不当義，可詰之使語塞也。示之而知美惡之情，告之而然否辨；心苟欲通，久必豁然也。觀于此，可以知人之性矣，此孟子之所謂“性善”也。由是而達諸天下之事，則“恭作肅，從作，明作哲，聰作謀，睿作聖”。

孟子曰：“心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。”當孟子時，天下不知禮義之為性，害道之言紛出以亂先王之法，是以孟子起而明之。人物之生，類之殊也，類也者，性之大別也。孟子曰：“凡同類者舉相似也，何獨至于人而疑之！聖人與我同類者。”詰告予“生之謂性”，則曰：“犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？”蓋孟子道性善，非言性于同也；人之性相近，胥善也。明理義之為性，所以正不知理義之為性者也，是故理義，性也。由孟子而後，求其說而不得，則舉性之名而曰理也，是又不可。耳之于聲也，天下之聲，耳若其符節也；目之于色也，天下之色，目若其符節也；鼻之于臭也，天下之臭，鼻若其符節也；口之于味也，天下之味，口若其符節也；耳目鼻口之官接于物，而心通其則，心之于禮義也，天下之理義，心若其符節也，是皆不可謂之外也，性也。耳能辨天下之聲，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。孟子曰“非天之降才尔殊”,曰:“乃若其情,则可以为善矣,乃所谓善也;若夫为不善,非才之罪也。”惟据才质为言,始确然可以断人之性善。人之于圣人也,其才非如物之与人异。物不足以知天地之中正,是故无节于内,各逐其自然,斯已矣。人有天德之知,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。孟子道性善,察乎人之才质所自然,有节于内之谓善也;告子谓“性无善无不善”,不辨人之大远乎物,概之以自然也。告子所谓“无善无不善”也者,静而自然,其神冲虚,以是为至道;及其动而之善之不善,咸目为失于至道,故其言曰“生之谓性”;及孟子诘之,非豁然于孟子之言而后语塞也,亦穷于人与物之灵蠢殊绝,犬牛类又相绝,遂不得漫以为同耳。主才质而遗理义,荀子告子是也。荀子以血气心知之性,必教之理义,逆而变之,故谓“性恶”,而进其劝学修身之说。告子以上焉者无欲而静,全其无善无不善,是为至矣;下焉者,理义以梏之,使不为不善。荀子二理义于性之事能,儒者之未闻道也;告子贵性而外理义,异说之害道者也。

凡远乎《易》、《论语》、《孟子》之书者,悦之说大致有三:以耳目百体之欲为说,谓理义从而治之者也;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;以有形体则有欲,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。自孟子时,以欲为说,以觉为说,纷如矣,孟子正其遗理义而已矣。心得其常,耳目百体得其顺,纯懿中正,如是之谓理义。故理义非他,心之所同然也。何以同然!心之明之所止,于事情区以别焉,无几微爽失,则理义以名。专以性属之理,而谓坏于形气,是不见于理之所由名也。以有欲有觉为私者,荀子之所谓性恶在是也;是见于失其中正之为私,不见于得其中正。且以验形气本于天,备五行阴阳之全德,非私也,孟子之所谓性善也。人之材质良,其本然之德违焉而后不善,孟子谓之“放其良心”,谓之“失其本心”。虽放失之余,形气本于天,备五行阴阳之全德者,如物之几死犹可以复苏。故孟子曰:“其日夜之所息,平旦之气,其好恶与人相近也者几希。”以好恶见于气之少息犹然,是以君子不罪其形气也。

孟子曰:“耳目之官不思而蔽于物,物交物,则引之而已矣。心之官则思,思则得之,不思则不得也,此天之所与我者。先立乎其大者,则其小者弗能夺也。”人之才,得天地之全能,通天地之全德,其见于思乎!诚,至矣;思诚,则立乎其大者矣。耳目之官不思,物之未交,冲虚自然,斯已矣;心之官异是。人皆有天德之知,根于心,“自诚明”也;思中正而达天德,则不蔽,不蔽,则莫能引之以入于邪,“自明诚”也。耳之能听也,目之能视也,鼻之能臭也,口之知味也,物至而迎而受之者也;心之精爽,驯而至于神明也;所以主乎耳目百体者也。声之得于耳也,色之得于目也,臭之得于鼻也,味之得于口也,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。“人之所以异于禽兽者几希”，虽犬之性 牛之性 当其气无乖乱 莫不冲虚自然也 动则蔽而罔罔以行。人不求其心不蔽 于是恶外物之惑已而强御之 可谓之所以异乎？是以老聃庄周之言尚无欲 君子尚无蔽。尚无欲者 主静以为至 君子动静一于仁。人有欲 易失之盈 盈 斯悖乎天德之中正矣 ；心达于德 秉中正 欲勿失之盈以夺之 故孟子曰“养心莫善于寡欲”。禹之行水也 使水由地中行 君子之于欲也 使一于道义。治水者徒恃防遏 将塞于东而逆行于西 其甚也 决防四出 泛滥不可救 ；自治治人 待恃遏御其欲亦然。能苟焉以求静 而欲之翦抑 窒绝 君子不取也。君子一于道义 使人勿悖于道义 如斯而已矣。

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 夫然后难于言善 是以卒之为不善 非才之罪也。去私莫如强恕 解蔽莫如学 得所主莫大乎忠信 得所止莫大乎明善。是故谓之天德者三 ；曰仁 曰礼 曰义 善之大目也 行之所节中也。其如人伦庶物 主一则兼乎三 一或阙焉 非至善也。谓之达德者三 ；曰智 曰仁 曰勇 ；所以力于德行者三 ；曰忠 曰信 曰恕。竭所能之谓忠 履所明之谓信 平所施之谓恕。忠则可

进之以仁,信则可进之以义,恕则可进之以礼。仁者,德行之本,体万物而与天下共亲,其故总其属也;义者,人道之宜,裁万类而与天下共睹,是故信其属也;礼者,天则之所止,行之乎人伦庶物而天下共安,于分无不尽,是故恕其属也。忠近于义,恕近于简;信以不欺近于易,信以不渝近于简。斯三者,驯而至之,夫然后仁且智;仁且智者,不私不蔽者也。得乎生生者仁,反是而害于仁之谓私;得乎条理者智,隔于是而病智之谓蔽。用其知以为智,谓施诸行不缪矣,是以道不行;善人者信其行,谓见于仁厚忠信为既知矣,是以道不明。故君子克己之为贵也,独而不咸之谓己。以己蔽之者隔于善,隔于善,隔于天下矣;无隔于善者,仁至,义尽,知天。是故一物有其条理,一行有其至当,征之古训,协于时中,充然明诸心而后得所止。君子独居思仁,公言言义,动止应礼。达礼,义夫弗精也;精义,仁无弗至也;至仁尽伦,圣人也。易简至善,圣人所欲与天下百世同之也。

《论语》曰:“性相近也,习相远也;惟上知与下愚不移。”人与物,成性至殊,大共言之者也;人之性相近,习然后相远,大别言之也。凡同类者举相似也;惟上智与下愚,明暗之生而相远,不因于习。然曰上智,曰下愚,亦从乎不移,是以命之也。“不移”者,非“不可移”也,故曰:“生而知之者,上也;学而知之者,次也;困而学之,又其次也;困而不学,民斯为下矣。”君子慎习而贵学。

《中庸》曰:“道也者,不可须臾离也;可离,非道也。是故君子戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻。”“《诗》云‘相在尔室,尚不愧于屋漏’。故君子不动而敬,不言而信。”睹闻

者,身之接乎事物也;言动者,以应事物也;道出于身,其孰能离之!虽事物未至,肆其心而不检柙者,胥失道也。纯懿中正,道之则也。事至而动,往往失其中正,而可以不虞于疏乎!

《中庸》曰:“莫见乎隐,莫显乎微。故君子慎其独也。”“《诗》云‘潜虽伏矣,亦孔之昭’。故君子内省不疚,无恶于志。君子之所不可及者,其惟人之所不见乎!”“独”也者,方存乎志,未著于事,人之所不见也。凡见之端在隐,显之端在微,动之端在独。民多显失德行,由其动于中,悖道义也。动之端疚,动而全疚;君子内正其志,何疚之有!此之谓知所慎矣。

《中庸》曰:“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。”人之有欲也,通天下之欲,仁也;人之有觉也,通天下之德,智也。恶私之害仁,恶蔽之害智;不私不蔽,则心之精爽,是为神明。静而未动,湛然全乎天德,故为“天下之大本”;及其动也,粹然不害于私,不害于蔽,故为“天下之达道”;人之材质良,性无有不善,见于此矣。“自诚明”者,于其中和,道义由之出;“自明诚”者,明乎道义中和之分,可渐以几于圣人。“惟天下至诚,为能尽其性;能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性”,自诚明者之致中和也。“其次致曲,曲能有诚,诚则形,形则著,著则明,明则动,动则变,变则化”,自明诚者之致中和也。天地位,则天下无或不得其常者也。万物育,则天下无或不得其顺者也。

《中庸》曰：“君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸，温故而知新，敦厚以崇礼。”凡失之蔽也，必狭小；失之私也，必卑暗；广大高明之反也。“致广大”者，不以己之蔽害之，夫然后能“尽精微”；“极高明”者，不以私害之，夫然后能“道中庸”。“尽精微”，是以不蔽也；“道中庸”，是以不私也。人皆有不蔽之端，其“故”也，问学所得，德性日充，亦成为“故”；人皆有不私之端，其“厚”也，问学所得，德性日充，亦成为“厚”。“温故”，然后可语于“致广大”；“敦厚”，然后可语于“极高明”；“知新”，“尽精微”之渐也；“崇礼”，“道中庸”之渐也。

《中庸》曰：“思修身，不可以不事亲；思事亲，不可以不知人；思知人，不可以不知天。”君子体仁以修身，则行修也；精义以体仁，则仁至也；达礼以精义，则义尽也。

《论语》曰：“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁，行有余力，则以学文。”《大学》言致知、诚意、正心、修身，为目四；言齐家、治国、平天下，为目三。弟子者，履其所明，毋怠其所受，行而未成者也。身有天下国家之责，而观其行事，于是命曰“大学”。或一家，或一国，或天下，其事必由身出之，心主之，意先之，知启之。是非善恶，疑似莫辨，知任其责也；长恶遂非，从善不力，身任其责也。见夺而沮丧，散漫无检押，心任其责也；偏倚而惑，身任其责也。故《易》曰：“君子永终知弊。”绝是四弊者，天下国家可得而理矣。其曰：“致知在格物”，何也？事物来乎前，虽以圣人当之，不审察，无以尽其实也，是非善恶未易决也；“格”之云者，于物情有得而无失，思之贯通，不遗毫末，夫然后在己则

不惑 施及天下国家则无憾 此之谓“致其知”。

《记》曰：“饮食男女，人之大欲存焉。”《中庸》曰：“君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也，五者，天下之达道也。”饮食男女，养生之道也，天地之所以生生也。一家之内，父子昆弟，天属也；夫妇，牝合也。天下国家，志纷则乱，于是有君臣，明乎君臣之道者，无往弗治也。凡势孤则德行，行事，穷而寡助，于是有朋友，友也者，助也，明乎朋友之道者，交相助而后济。五者，自有身而定也，天地之生生而条理也。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。饮食之贵乎恭，贵乎让，男女之贵乎谨，贵乎别，礼也；尚廉耻，明节限，无所苟而已矣，义也；人之不相贼者，以有仁也；人之异于禽兽者，以有礼义也。专欲而不仁，无礼无义，则祸患危亡随之，身丧名辱，若影响然。为子以孝，为弟以悌，为臣以忠，为友以信，违之，悖也；为父以慈，为兄以爱，为君以仁，违之，亦悖也。父子之伦，恩之尽也；昆弟之伦，洽之尽也；君臣之伦，恩比于父子，然而敬之尽也；朋友之伦，洽比于昆弟，然而谊之尽也；夫妇之伦，恩若父子，洽若昆弟，敬若君臣，谊若朋友，然而辨之尽也。孝悌慈爱忠信，仁所务致者也；恩恰敬谊，辨其自然之符也；不务致，不务尽，则离怨凶咎随之，悖，则祸患危亡随之。非无憾于仁，无憾于礼义，不可谓能致能尽也。智以知之，仁以行之，勇以始终，夫仁智，期于仁与礼义俱无憾焉，斯已矣。

《虞夏书》曰：“日宣三德，夙夜浚明有家。”宽也，柔也，

愿也,是谓三德。宽,言乎其容也;柔,言乎其顺也;愿,言乎其恚也。宽而栗,则贤否察;柔而立,则自守正;愿而恭,则表以威仪。人之材质不同,德亦因而殊科。简也,刚也,强也,是谓三德。简,言乎其不烦也;刚,言乎其能断也;强,言乎其不挠也。简而廉,则严利无废怠;刚而塞,则恻怛有仁恩;强而义,则坚持无违悖;此皆修之于家者,其德三也。《书》之言又曰:“日俨祗敬六德,亮采有邦。”乱也,扰也,直也,或以宽、柔、愿而兼之者是谓六德;或以简、刚、强而兼之者是谓六德。乱,言乎其得治理也;扰,言乎其善抚驯也;直,言乎其无隐慝也。乱而敬,则事无或失;扰而毅,则可以使民;直而温,则人甘听受;此用之于邦者,其德六也。以三德知人,人各有所近也;以六德知人之可任,其人有专长也。自古知人之难,以是观其行,其人可知也,故曰“亦行有九德;以是论官,则官必得人也,故曰“亦言其人有德,乃言曰载采采”德不求备于一人,故曰“翕受敷施,九德咸事,俊在官,百僚师师”此官人之至道也。

《论语》曰:“君子怀德,小人怀土;君子怀刑,小人怀惠。”其君子,喻其道德,嘉其典刑,其小人,咸安其土,被其惠泽,斯四者,得士治民之大端也。《中庸》论“为政在人,取人以身”,自古不本诸身而能取人者,未之有也。明乎怀德怀刑,则礼贤必有道矣。《易》曰:“安土敦乎仁,故能爱。”《书》曰:“安民则惠,黎民怀之。”孟子论“民无恒产,因无恒心”,论“施仁政于民,省刑罚,薄税敛,深耕易耨;壮者以暇日修其孝悌忠信,入以事其父兄,出以事其长上”;论“死徙无出乡,乡田同井,出入相友,守望相助,疾病相扶持,

则百姓亲睦”。明乎怀土怀惠，则为政必有道矣。

《洪范》曰：“无偏无党，王道荡荡，无党无偏，王道便便。”言无私于其人而党，无蔽于其事而偏也。无偏矣，而无党，则于天下之人，大公以与之也；无党矣，而无偏，则于天下之事，至明以辨之也。《洪范》之言又曰：“无反无侧，王道正直。”“反侧”云者，窃阖辟之机而用之，非与天地同其刚柔、动静、显晦也。

《易》曰：“大君有命，开国承家，小人勿用。”自古未闻知其人而目之曰“小人”而用之者，《易》称“小人”，所以告也。言乎以小利悦上，以小知自见；其奉法似谨，其奔走似忠，惟大君灼知其小，知乱之恒由此起，故曰“必乱邦”也。《论语》曰：“巧言，令色，鲜矣仁。”亦谓此求容悦者也。无侧隐之实，故避其恶闻而进其所甘，迎之以其所敬而远其所慢。所为似谨似忠者二端：曰刑罚，曰货利。议过则亟疾苛察，莫之能免；征敛则无遗锱铢，多取者不减，寡取者必增，已废者复举，暂举者不废，民以益困而国随以亡。乱生于甚细，终于不救，无他故，求容悦者为之于不觉也。是以君子难进而易退，小人反是，君子日见惮，小人日见亲。

《诗》曰：“惠此中国，以绥四方；无纵诡随，以谨无良。式遏寇虐，僭不畏明。”言小人之使为国家，大都不出“诡随”“寇虐”二者，无纵诡迎阿从之人，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，在事为诡随，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，鲜不诡随矣；不畏明，必肆其寇虐矣。

《诗》曰：“民之罔极，职凉善背；为民不利，如云不克。民之回适，职竞用力；民之未戾，职盗为寇。”在位者多凉德而善欺背，以为民害，则民亦相欺而罔极矣；在位者行暴虐而竞强用力，则民巧为避而回适矣；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”，用是而讎民，亦大惑矣。

《诗》曰：“酌酌彼行潦，挹彼注兹，可以饘饠。岂弟君子，民之父母。”言君子得其性，是以锡于民也。《诗》曰：“敦彼行苇，牛羊勿践履，方苞方体，维叶泥泥。”仁也。

读易系辞论性

易曰：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”一阴一阳，盖言天地之化不已也，道也。一阴一阳，其生生乎，其生生而条理乎，以是见天地之顺，故曰“一阴一阳之谓道”。生生，仁也，未有生生而不条理者。条理之秩然，礼至著也。条理之截然，义至著也。以是见天地之常。三者咸得，天下之至善也，人物之常也，故曰“继之者善也”。言乎人物之生，其善则与天地继承不隔者也。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。性之事配五行阴阳，性之能配鬼神，性之德配天地之德。所谓

血气心知之性 ,发于事能者是也。所谓天之性者 ,事能之无有失是也。为夫不知德者别言之也。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。人与物之中正同协于天地之德 ,而存乎其得之以生、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’。

善 ,以言乎天下之大共也。性 ,言乎成于人人之举凡自为。性 ,其本也。所谓善 ,无他焉 ,天地之化 ,性之事能 ,可以知善矣。君子之教也 ,以天下之大共正人之所自为 ,性之事能 ,合之则中正 ,违之则雅僻 ,以天地之常 ,俾人咸知由其常也。明乎天地之顺者 ,可与语道。察乎天地之常者 ,可与语善。通乎天地之德者 ,可与语性。

戴震集文集八。

读孟子论性

孟子曰：‘心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。’当孟子时，天下不知理义之为性，害道之言纷出，以乱先王之法，是以孟子起而明之。人物之生，类至殊也。类也者，性之大别也。孟子曰：‘凡同类者举相似也，何独至于人而疑之？圣人与我同类者。’诘告子‘生之谓性’，则曰：‘犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性欤？’盖孟子道性善，非言性于同也。人之性相近，胥善也。明理义之为性，所以正不知理义之为性者也，是故理义，性也。由孟子而后，求其说而不得，则举性之名而曰理义也，是又不可。古人言性，不离乎材质而不遗理义。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，人之材质得于天，若是其全也。孟子曰：‘非天之降材尔殊。’曰：‘乃若其情，则可以善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。’惟不离材质以为言，始确然可以断人之性善。人本五行阴阳以成性，形色其表也，故孟子曰：‘形色，天性也，惟圣人然后可以践形。’人之于圣人也，其材非如物之与人异。物不足以知天地之中正，是故无节于内，各遂其自然斯已矣。人有天德之知，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。孟子道性善，察乎人之材质所自然，有节于内之谓善也。告子谓‘性无善无不善’，不辨人之大远乎物，概之以自然也。告子所谓‘无善无不善’也者，静而自然，其神冲虚，以是为至道。及其动而之善之不善，咸目为失于至道，故其言曰‘生之谓性’。及孟子诘之，非豁然于孟子之言而后语塞也，亦穷于人与物之灵蠢殊绝，犬牛类又相绝，遂不得漫以为同耳。遗理义而主材质，荀子、告子是也。荀子以血气心知之性，必教之理义，逆而变之，故谓‘性恶’，而进其劝学修身之说。告子上焉者无欲而静，全其无善无不善，是为至矣；下焉者，理义以梏之，使不为不善。荀子二理义于性之所能，儒者之未闻道也。告子贵性而外理义，异说之害道

者也。

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。恶斂束于理义，是不见于理义者本然之德，去其本然而苟语自然也。以欲为乱其静者，不见于性之欲，其本然中正，动静胥得，神自宁也。自孟子时，以欲为说，以觉为说，纷如矣，孟子正其外理义而已矣。心得其常，耳目百体得其顺，中正无邪，如是之谓理义。自心至于耳目百体，形气本于天，故其为德也类，专以性属之理，而谓坏于形气，是不见于理之所由名也。以有欲有觉为私者，荀子之所谓性恶在是也，是见于失其中正之为私，不见于得其中正。且以验形气本于天，备五行阴阳之全德，非私也，孟子之所谓性善也。人之材质良，其本然之德违焉而后不善，孟子谓之‘放其良心’，谓之‘失其本心’。虽放失之余，形气本于天，备五行阴阳之全德者，如物之几死犹可以复苏，故孟子曰：‘其日夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者几希。’以好恶见于气之少息犹然，是以君子不罪其形气也。

戴震集文集八。

与是仲明论学书癸酉

仆所为经考，未尝敢以闻于人，恐闻之而惊顾狂惑者众。昨遇名贤枉驾，望德盛之容，令人整肃，不待加以诲语

也。又欲观末学所事得失,仆敢以诗补传序并辨郑卫之音一条,检出呈览。今程某奉其师命,来取诗补传,仆此书尚俟改正,未可遽进。请进一二言,惟名贤教之。

仆自少时家贫,不获亲师,闻圣人之中有孔子者,定六经示后之人,求其一经,启而读之,茫茫然无觉,寻思之久,计于心曰:‘经之至者道也,所以明道者其词也,所以成词者字也。由字以通其词,由词以通其道,必有渐。’求所谓字,考诸篆书,得许氏说文解字,三年知其节目,渐睹古圣人制作本始。又疑许氏于故训未能尽,从友人假十三经注疏读之,则知一字之义,当贯群经、本六书,然后为定。

至若经之难明,尚有若干事:诵尧典数行至‘乃命羲和’,不知恒星七政所以运行,则掩卷不能卒业。诵周南召南,自关雎而往,不知古音,徒强以协韵,则齟齬失读。诵古礼经,先士冠礼,不知古者宫室、衣服等制,则迷于其方,莫辨其用。不知古今地名沿革,则禹贡职方失其处所。不知‘少广’‘旁要’,则考工之器不能因文而推其制。不知鸟、兽、虫、鱼、草、木之状类名号,则比、兴之意乖。而字学故训音声未始相离,声与音又经纬衡从宜辨。汉末孙叔然创立反语,厥后考经论韵悉用之。释氏之徒,从而习其法,因窃为己有,谓来自西域,儒者数典不能记忆也。中土测天用‘句股’,今西人易名‘三角、八线’,其‘三角’即‘句股’,‘八线’即‘缀术’。然而‘三角’之法穷,必以‘句股’御之,用知‘句股’者,法之尽备,名之至当也。管吕,言五声十二律,宫位乎中,黄钟之宫四寸五分,为起律之本。学者蔽于钟律失传之后,不追溯未失传之先,宜乎说之多凿也。凡经

之难明右若干事 ,儒者不宜忽置不讲。仆欲究基本始 ,为之又十年 ,渐于经有所会通 ,然后知圣人之道 ,如县绳树槩 ,毫厘不可有差。

仆闻事于经学 ,盖有三难 :淹博难 ,识断难 ,精审难。三者 ,仆诚不足与于其间 ,其私自持 ,暨为书之大概端在乎是。前人之博闻强识 ,如郑渔仲、杨用修诸君子 ,著书满家 ,淹博有之 ,精审未也。别有略是 ,而谓大道可以径至者 ,如宋之陆、明之陈王 ,废讲习讨论之学 ,假所谓‘尊德性’以美其名 ,然舍夫‘道问学’则恶可命之‘尊德性’乎?未得为中正可知。群经六艺之未远 ,儒者所耻。仆用是戒其颓惰 ,据所察知 ,特惧忘失 ,笔之于书。识见稍定 ,敬进于前不晚 ,名贤幸谅。震白。

戴震集文集九。

与姚孝廉姬傅书乙亥

日者 ,纪太史晓岚欲刻仆所为考工记图 ,是以向足下言欲改定 ,足下应词非所敢闻 ,而意主不必汲汲成书。仆于时若雷霆惊耳 ,自始知学 ,每憾昔人成书太早 ,多未定之说。今足下以是规教 ,退不敢忘 ,自贺得师。何者?凡仆所以寻求于遗经 ,惧圣人之绪言 ,闡汶于后世也。然寻求而获 ,有十分之见 ,有未至十分之见。所谓十分之见 ,必徵之古而靡不条贯 ,合诸道而不留余议 ,巨细毕究 ,本末兼察。若夫依于传闻以拟其是 ,择于众说以裁其优 ,出于空言以定其论 ,据于孤证以信其通。虽溯流可以知源 ,不目睹渊泉所导 ,循根可以达杪 ,不手披枝肄所歧 ,皆未至十分之见也。以此治

经,失不知为不知之意,而徒增一惑,以滋识者之辨之也。

先儒之学,如汉郑氏、宋程子、张子、朱子,其为书至详博,然犹得失中判。其得者,取义远,资理闳,书不克尽言,言不克尽意。学者深思自得,渐近其区,不深思自得,斯草蒺于畦而茅塞其陆。其失者,即目未睹渊泉所导,手未披枝肄所歧者也。而为说转易晓学者,浅涉而坚信之,用自满其量之能容受,不复求远者闳者,故诵法康成、程、朱不必无人,而皆失康成、程、朱于诵法中,则不志乎闻道之过也。诚有能志乎闻道,必去其两失,殫力于其两得。既深思自得而近之矣,然后知孰为十分之见,孰为未至十分之见。如绳绳木,昔以为直者,其曲于是可见也;如水准地,昔以为平者,其坳于是可见也。夫然后传其信,不传其疑,疑则阙,庶几治经不害。

朴于考工记图,重违知己之意,遂欲删取成书,亦以其义浅,特考核之一端,差可自决。足下之教,其敢忽诸!至欲以仆为师,则别有说,非徒自顾不足为师,亦非谓所学如足下,断然以不敏谢也。古之所谓友,固分师之半。仆与足下无妨交相师,而参互以求十分之见,苟有过则相规,使道在人,不在言,斯不失友之谓,固大善。昨辱简,自谦太过,称夫子,非所敢当之,谨奉缴。承示文论延陵季子处,识数语,并考工记图呈上,乞教正也。

戴震集文集九。

与某书

足下制义,直造古人,冠绝一时。夫文无古今之异,闻

道之君子,其见于言也,皆足以羽翼经传,此存乎识趣者也。而词不纯朴高古亦不贵,此存乎行文之气体格律者也。因题成文,如造化之生物,官骸毕具,根叶并茂,少阙则非完物,此存乎冶铸之法者也。精心于制义一事,又不若精心于一经,其功力同也,未有能此而不能彼者。

治经先考字义,次通文理,志存闻道,必空所依傍。汉儒故训有师承,亦有时传会,晋人传会凿空益多。宋人则恃胸臆为断,故其袭取者多谬,而不谬者在其所弃。我辈读书原非与后儒竞立说,宜平心体会经文,有一字非其的解,则于所言之意必差,而道从此失。学以牖吾心知,犹饮食以养吾血气,虽愚必明,虽柔必强。可知学不足以益吾之智勇,非自得之学也,犹饮食不足以增长吾血气,食而不化者也。君子或出或处,可以不见用,用必措天下于治安。

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。孟子曰:‘生于其心,害于其政;发于其政,害于其事。’自以为于心无愧,而天下受其咎,其谁之咎?不知者,且以躬行实践之儒归焉,不疑夫躬行实践,劝善惩恶,释氏之教亦尔也。君子何以必辟之?孟子辟杨、墨,退之辟释、老。当其时,孔、墨并称,尊杨墨、尊释老者,或曰,是圣人也,是正道也,吾所尊而守者,躬行实践,劝善徵恶,救人心,赞治化,天下尊之,帝王尊之之人也。然则君子何以辟之哉?愚人睹其功,不知其害,君子深知其害故也。

呜呼!今之人其亦弗思矣!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 ,浸浸乎舍法而论理死矣 ,更无可救矣 ! 圣贤之道德 ,即其行事。释、老乃别有其心所独得之道德。圣贤之理义 ,即事情之至是无憾。后儒乃别有一物焉 ,与生俱生而制夫事。古人之学在行事 ,在通民之欲 ,体民之情 ,故学成而民赖以生。后儒冥心求理 ,其绳以理 ,严于商、韩之法 ,故学成而民情不知 ,天下自此多迂儒。及其责民也 ,民莫能辨 ,彼方自以为理得 ,而天下受其害者众也。

戴震集文集九。

与方希原书乙亥

得郑君手札 ,言足下大肆力古文之学。仆尝以为此事在今日绝少能者 ,且其途易歧 ,一人歧途 ,渐去古人远矣。

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。然自子长、孟坚、退之、子厚诸君子之为之曰 :是道也 ,非艺也。以云道 ,道固有存焉者矣 ,如诸君子之文 ,亦恶睹其非艺欤 ? 夫以艺为末 ,以道为本。诸君子不愿据其末 ,毕力以求据其本 ,本既得矣 ,然后曰 :是道也 ,非艺也。循本末之说 ,有一末 ,必有一本。譬诸草木 ,彼其所见之本 ,与其末同一株 ,而根枝殊尔。根固者枝茂。世人事其枝 ,得朝露而荣 ,失朝露而瘁 ,其为荣不久。诸君子事其根 ,朝露不足以荣瘁之 ,彼又有所得而荣、所失而瘁者矣。且不废浸灌之资 ,雨露之润 ,此固学问功深而不已于其道也 ,而卒不能有荣无瘁。故文章有

至有未至。至者,得于圣人之道则荣;未至者,不得于圣人之道则瘁。以圣人之道被乎文,犹造化之终始万物也。非曲尽物情,游心物之先,不易解此。然则如诸君子之文,恶睹其非艺欤?诸君子之为道也,譬犹仰观泰山,知群山之卑;临视北海,知众流之小。今有人履泰山之巅,跨北海之涯,所见不又县殊乎哉?足下好道,而肆力古文,必将求其本。求其本,更有所谓大本。大本既得矣,然后曰:是道也,非艺也。则彼诸君子之为道,固待斯道而荣瘁也者。

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。譬有人焉,履泰山之巅,可以言山;有人焉,跨北海之涯,可以言水。二人者不相谋,天地间之巨观,目不全收,其可哉?抑言山也,言水也,时或不尽山之奥、水之奇。奥奇,山水所有也,不尽之,阙物情也。今足下同郑君、汪君相与聚处,勉而薄乎巅涯,究乎奥奇不难。

仆奔走避难,向之所欣,久弃不治,数千里外闻足下为之,意志动荡,不禁有言。足下试察其言,漫散不可收拾,其近况可弗赘陈矣。置身无所如仆者,起古人于今日,必哀而怜之。凡事履而后知,历而后难。曾不如古人而思得古人怜我,若强其乞怜于异乎古人者,则亦不为也。

戴震集文集九。

孟子字义疏证(节选)

问:后儒以人之有嗜欲出于气禀,而理者,别于气禀者也。今谓心之精爽,学以扩充之,进于神明,则于事靡不得理,是求理于气禀之外者非矣。孟子专举‘理义’以明‘性

善'何也?

曰:古人言性,但以气禀言,未尝明言理义为性,盖不待言而可知也。至孟子时,异说纷起,以理义为圣人治天下<之>具,设此一法以强之从,害道之言皆由外理义而生。人徒知耳之于声,目之于色,鼻之于臭,口之于味之为性,而不知心之于理义,亦犹耳目鼻口之于声色臭味也,故曰'至于心独无所同然乎'。盖就其所知以证明其所不知,举声色臭味之欲归之耳目鼻口,举理义之好归之心,皆内也,非外也。比而合之以解天下之惑,俾晓然无疑于理义之为性,害道之言庶几可以息矣。孟子明人心之通于理义,与耳目鼻口之通于声色臭味,咸根诸性,非由后起。后儒见孟子言性,则曰理义,则曰仁义礼智,不得其说,遂于气禀之外增一理义之性,归之孟子矣。

问:声色臭味之欲亦宜根于心,今专以理义之好为根于心,于'好是懿德'固然矣,抑声色臭味之欲徒根于耳目多口欤?心,君乎百体者也,百体之能,皆心之能也,岂耳悦声,目悦色,鼻悦臭,口悦味,非心悦之乎?

曰:否。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。人物受形于天地,故恒与之相通。盈天地之间,有声也,有色也,有臭也,有味也,举声色臭味,则盈天地间者无或遗矣。外内相通,其开窍也,是为耳目鼻口。五行有生克,生则相得,克则相逆,血气之得其养,失其养系焉,资于外足以养其内,此皆阴阳五行之所为,外之盈天地之间,内之备于吾身,外内相得无间而养道备。'民之质矣,日用饮食',自古及今,以为道之经也。血气各

资以养,而开窍于耳目鼻口以通之,既于是通,故各成其能而分职司之。孔子曰:‘少之时,血气未定,戒之在色;及其长也,血气方刚,戒之在鬪;及其老也,血气既衰,戒之在得。’血气之所为不一,举凡身之嗜欲根于(气)血〔气〕明矣,非根于心也。孟子曰:‘理义之悦我心,犹刍豢之悦我口’,非喻言也。凡人行一事,有当于理义,其心气必畅然自得,悖于理义,心气必沮丧自失。以此见心之于理义,一同乎血气之于嗜欲,皆性使然耳。耳目鼻口之官,臣道也;心之官,君道也,臣效其能而君正其可否。理义非他,可否之而当,是谓理义。然又非心出一意以可否之也,若心出一意以可否之,何异强制之乎。是故就事物言,非事物之外别有理义也。‘有物必有则’,以其则正其物,如是而已矣。就人心言,非别有理以予之而具于心也;心之神明,于事物咸足以知其不易之则,譬有光皆能照,而中理者,乃其光盛,其照不谬也。

问:学者多识前言往行,可以增益己之所不足;宋儒谓‘理得天而藏于心’,殆因问学之得于古贤圣而藏于心,比类以为说欤?

曰:人之血气心知本乎阴阳五行者,性也。如血气资饮食以养,其化也,即为我之血气,非复所饮食之物矣。心知之资于问学,其自得之也亦然。以血气言,昔者弱而今者强,是血气之得其养也;以心知言,昔者狭小而今也广大,昔者闇昧而今也明察,是心知之得其养也,故曰‘虽愚必明’。人之血气心知,其天定者往往不齐,得养不得养,遂至于大异。苟知问学犹饮食,则贵其化,不贵其不化。记问之学,

入而不化者也。自得之,则居之安,资之深,取之左右逢其源,我之心知,极而至乎圣人之神明矣。神明者,犹然心也,非心自心而所得者藏于中之谓也。心自心而所得者藏于中,以之言学,尚为物而不化之学,况以之言性乎!

问 宋以来之言理也,其说为‘不出于理则出于欲,不出于欲则出于理’,故辨乎理欲之界,以为君子小人于此焉分。今以情之不爽失为理,是理者存乎欲者也,然则无欲亦非欤?

曰 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。而宋以来之言理欲也,徒以为正邪之辨而已矣,不出于邪而出于正,则谓以理应事矣。理与事分为二而与意见合为一,是以害事。夫事至而应者,心也。心有所蔽,则于事情未之能得,又安能得理乎?自老氏贵于‘抱一’,贵于‘无欲’,庄周书则曰:‘圣人之静也,非曰静也善,故静也;万物无足以挠心者,故静也。水静犹明,而况精神,圣人之心静乎!夫虚静恬淡,寂寞无为者,天地之平,而道德之至。’周子通书曰:“圣可学乎?”曰:“可。”“有要乎?”曰:“有。”“请问焉。”曰:“一为要。一者,无欲也;无欲则静虚动直。静虚则明,明则通;动

直则公,公则溥。明通公溥,庶矣哉!”’此即老、庄、释氏之说。朱子亦屡言‘人欲所蔽’,皆以为无欲则无蔽,非中庸‘虽愚必明’之道也。有生而愚者,虽无欲,亦愚也。凡出于欲,无非以生以养之事,欲之失为私,不为蔽。自以为得理,而所执之实谬,乃蔽而不明。天下古今之人,其大患,私与蔽二端而已。私生于欲之失,蔽生于知之失;欲生于血气,知生于心。因私而咎欲,因欲而咎血气;因蔽而咎知,因知而咎<心>,老氏所以言‘常使民无知无欲’,彼自外其形骸,贵其真宰,后之释氏,其论说似异而实同。宋儒出人于老、释,程叔子撰明道先生行状云:‘自十五六时,闻周茂叔论道,遂厌科举之业,慨然有求道之志,泛滥于诸家,出入于老、释者几十年,返求诸六经,然后得之。’吕与叔撰横渠先生行状云:‘范文正公劝读中庸,先生读其书,虽爱之,犹以为未足,又访诸释、老之书,累年,尽究其说,知无所得,返而求之六经。’朱子语类廖德明录癸巳所闻:‘先生言:二二年前见得此事尚鹞突,为他佛说得相似,近年来方看得分晓。’考朱子慕禅学在十五六时,年二十四,见李愿中,教以看圣贤言语,而其后复入于释氏。至癸巳,年四十四矣。故杂乎老、释之言以为言。诗曰:‘民之质矣,日用饮食。’记曰:‘饮食男女,人之大欲存焉。’圣人治天下,体民之情,遂民之欲,而王道备。人治老、庄、释氏异于圣人,闻其无欲之说,犹未之信也。于宋儒,则信以为同于圣人,理欲之分,人人能言之。故今之治人者,视古贤圣体民之情,遂民之欲,多出于鄙细隐曲,不措诸意,不足为怪;而及其责以理也,不难举旷世之高节,著于义而罪之。尊者以理责卑,长者以理责

幼,贵者以理责贱,虽失,谓之顺;卑者、幼者、残者以理争之,虽得,谓之逆。于是下之人不能以天下之同情、天下所同欲达之于上;上以理责其下,而在下之罪,人人不胜指数。人死于法,犹有怜之者;死于理,其谁怜之?呜呼!杂乎老、释之言以为言,其祸甚于申、韩如是也!六经、孔、孟之书,岂尝以理为如有物焉,外乎人之性之发为情欲者,而强制之也哉!孟子告齐、梁之君,曰‘与民同乐’,曰‘省刑罚,薄税敛’,曰‘必使仰足以事父母,俯足以畜妻子’,曰‘居者有积仓,行者有裹(囊)[粮]’,曰‘内无怨女,外无旷夫’,仁政如是,王道如是而已矣。

问:乐记言灭天理而穷人欲,其言有似于以理欲为邪正之别,何也?

曰: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,有淫逸作乱之事,譬则洪水横流,泛滥于中国也。圣人教之反躬,以己之加于人,设人如是加于己,而思躬受之之情,譬则禹之行水,行其所无事,非恶泛滥而塞其流也。恶泛滥而塞其流,其立说之工者且直绝其源,是遏欲无欲之喻也。‘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!

问：自宋以来，谓‘理得于天而具于心’，既以为人所同得，故于智愚之不齐归诸气稟，而敬肆邪，正概以实其理欲之说。老氏之‘抱一’、‘无欲’，释氏之‘常惺惺’，彼所指者，曰‘真宰’，曰‘真空’，庄子云：‘若有真宰而特不得其朕。’释氏书云：‘即此识情，便是真空妙智。’又云：‘真空则能摄众有而应变。’又云：‘湛然常寂，应用无方，用而常空，空而常用。用而不有，即是真空；空而不无，即成妙有。’而易以理字便为圣学。既以理为得于天，故又创理气之说，譬之‘二物浑沦’。朱子语录云：‘理与气决是二物，但在物上看，则二物浑沦，不可分开各在一处，然不害二物之各为一物也。’于理极其形容，指之曰‘净洁空阔’。问‘先有理后有气’之说。朱子曰：‘不消如此说。而今知他合下先是有理后有气邪？后有理先有气邪？皆不可得而推究。然以意度之，则疑此气是依傍道理行，及此气之聚，则理亦在焉。盖气则能凝结造作，理却无情意，无制度，无造作，止此气凝聚处，理便在其中。且如天地间人物草木禽兽，其生也莫不有种，定不会无种了，白地生出一个物事。这个都是气。若理则止是个净洁空阔底世界，无形迹，他却不会造作。气则能酝酿凝聚生物也。’不过就老、庄、释氏所谓‘真宰’、‘真空’者转之以言夫理，就老、庄、释氏之言转而为六经、孔、孟之言。今何以剖别之，使截然不相淆惑欤？

曰：天地、人物、事为，不闻无可言之理者也？诗曰‘有物有则’是也。物者，指其实体实事之名；则者，称其纯粹中正之名。实体实事，罔非自然，而归于必然，天地、人物、事为之理得矣。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‘先天而天弗违 ,后天而奉天时。天且弗违 ,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。尽乎人之理非他 ,人伦日用尽乎其必然而已矣。推而极于不可易之为必然 ,乃语其至 ,非原其本。后儒从而过求 ,徒以语其至者之意言思议视如有物 ,谓与气浑沦而成 ,闻之者习焉不察 ,莫知其异于六经、孔、孟之言也。举凡天地、人物、事为 ,求其必然不可易 ,理至明显也。从而尊大之 ,不徒曰天地、人物、事为之理 ,而转其语曰‘理无不在’ ,视之‘如有物焉’ ,将使学者皓首茫然 ,求其物不得。非六经、孔、孟之言难知也 ,传注相承 ,童而习之 ,不复致思也。

问 宋儒以理为‘如有物焉 ,得于天而具于心’ ,人之生也 ,由气之凝结生聚 ,而理则凑泊附著之 ,朱子云 :‘人之所以生 ,理与气合而已。天理固浩浩不穷 ,然非是气 ,则 < 虽 > 有是理而无所凑泊 ,故必二气交感 ,凝结生聚 ,然后是理有所附著。’因以此为‘完全自足’ ,程子云 :‘圣贤论天德 ,盖自家元是天然完全自足之物 ,若无所污坏 ,即当直而行之 ,若少有污坏 ,即敬以治之 ,使复如旧。’如是 ,则无待于

学。然见于古贤圣之论学,与老、庄、释氏之废学,截然殊致,因谓‘理为形气所污坏,故学焉以复其初’。朱子于论语首章,于大学‘在明明德’,皆以‘复其初’为言。‘复其初’之云,见庄周书。庄子缮性篇云:‘缮性于俗学以求复其初,滑欲于俗知以求致其明,谓之蔽蒙之民。’又云:‘文灭质,博溺心,然后民始惑乱,无以返其性情而复其初。’盖其所谓理,即如释氏所谓‘本来面目’,而其所谓‘存理’,亦即如释氏所谓‘常惺惺’。释氏书云:‘不思善,不思恶,时认本来面目。’上蔡谢氏曰:‘敬是常惺惺法。’王文成解大学‘格物致知’,主扞御外物之说,其言曰:‘本来面目,即吾圣门所谓良知。随物而格,是致知之功。’岂宋以来儒者,其说尽援儒以入释欤?

曰:老、庄、释氏以其所谓‘真宰’、‘真空’者为‘完全自足’,然不能谓天下之人有善而无恶,有智而无愚也,因举善与智而毁誉之。老氏云:‘绝学无忧。唯之与阿,相去几何?善之与恶,相去何若?’又云:‘以智治国,国之贼;不以智治国,国之福。’又云:‘古之善为道者,非以明民,将以愚之。’彼盖以无欲而静,则超乎善恶之上,智乃不如愚,故直云‘绝学’,又(生)(主)‘绝圣弃智’,‘绝仁弃义’,此一说也。荀子以礼义生于圣心,常人学然后能明于礼义,若顺其自然,则生争夺。弗学而能,乃属之性;学而后能,不得属之性,故谓性恶。而其于孟子言性善也辩之曰:‘性善,则去圣王,息礼义矣;性恶,则兴圣王,贵礼义矣。’此又一说也。荀子习闻当时杂乎老、庄、告子之说者废学毁礼义,而不达孟子性善之旨,以礼义为圣人教天下制其性,使不至争夺,而不知

礼义之所由名。老、庄、告子及后之释氏，乃言如荀子所谓‘去圣王，息礼义’耳。程子、朱子谓气稟之外，天与之以理，非生知安行之圣人，未有不污坏其受于天之理者也，学而后此理渐明，复其初之所受。是天下之人，虽有所受于天之理，而皆不殊于无有，此又一说也。今富者遗其子粟千钟，贫者无升斗之遗；贫者之子取之宫中无有，因日以其力致升斗之粟，富者之子亦必如彼之曰以其力致之，而曰所致者即其宫中者也，说必不小通，故详于论敬而略于论学。如程子云‘敬以治之，使复如旧’，而不及学；朱子于中庸‘致中和’，犹以为‘戒惧慎独’。陆子静、王文成诸人，推本老、庄、释氏之所谓‘真宰’、‘真空’者，以为即全乎圣智仁义，即全乎理，陆子静云：‘收拾精神，自作主宰，万物皆备于我，何有欠缺。当恻隐时，自然恻隐；当羞恶时，自然羞恶；当宽裕温柔时，自然宽裕温柔；当发强刚毅时，自然发强刚毅。’王文成云：‘圣人致知之功，至诚无息。其良知之体，皦如明镜，妍媸之来，随物现形，而明镜曾无所留染，所谓‘情顺万事而无情’也。‘无所住(以)[而]生其心’，佛氏曾有是言，未为非也。明镜之应，妍者妍，媸者媸，一照而皆真，即是‘生其心’处；妍者妍，媸者媸，一过而不留，即‘无所住’处。’此又一说也。程子、朱子就老、庄、释氏所指者，转其说以言夫理，非援儒而入释，误以释氏之言杂入于儒耳；陆子静、王文成诸人就老、庄、释氏所指者，即以理实之，是乃援儒以入于释者也。试以人之形体与人之德性比而论之，形体始乎幼小，终乎长大；德性始乎蒙昧，终乎圣智。其形体之长大也，资于饮食之养，乃长日加益，非‘复其初’；德性资

于学问,进而圣智,非‘复其初’明矣。人物以类区分,而人所禀受,其气清明,异于禽兽之不可开通。然人与人较,其材质等差凡几?古贤圣知人之材质有等差,是以重问学,贵扩充。老、庄、释氏谓有生皆同,故主于去情欲以勿害之,不必问学以扩充之。在老、庄、释氏既守己自足矣,因毁訾仁义以伸其说。荀子谓常人之性,学然后知礼义,其说亦足以伸。陆子静、王文成诸人同于老、庄、释氏,而改其毁訾仁义者,以为自然全乎仁义,巧于伸其说者也。程子、朱子尊理而以为天与我,犹荀子尊礼义以为圣人与我也。谓理为形气所污坏,是圣人而下形气皆大不美,即荀子性恶之说也;而其所谓理,别为凑泊附著之一物,犹老、庄、释氏所谓‘真宰’、‘真空’之凑泊附著于形体也。理既完全自足,难于言学以明理,故不得不分理气为二本而咎形气。盖其说杂糅傅合而成,令学者眩惑其中,虽六经、孔、孟之言具在,成习非胜是,不复求通。呜呼,吾何敢默而息乎!

问 程伯子之出入于老、释者几十年,返求诸六经,然后得之,见叔子所撰行状。而朱子年四十内外,犹驰心空妙,其后有答汪尚书书,言‘熏于释氏之说,盖尝师其人,尊其道,求之亦切至矣,然未能有得。其后以先生君子之教,校乎前后缓急之序,于是暂置其说而从事于吾学。其始盖未尝一日不往来于心也,以为俟卒究吾说而后求之未为甚晚。而一二年来,心独有所自安,虽未能即有诸己,然欲复求之外学以遂其初心,不可得矣。’程、朱虽从事释氏甚久,然终能觉其非矣,而又未合于六经、孔、孟,则其学何学欤?

曰 程子、朱子其出入于老、释,皆以求道也,使见其道

为是,虽人以为非而不顾。其初非背六经、孔、孟而信彼也,于此不得其解,而见彼之捐弃物欲,返观内照,近于切己体察,为之亦能使思虑渐清,因而冀得之为衡(鉴)事物之本。然极其致,所谓‘明心见性’、‘还其神之本体’者,即本体得矣,以为如此便足,无欠阙矣,实动辄差谬。在老、庄、释氏固不论差谬与否,而程子、朱子求道之心,久之知其不可恃以衡鉴事物,故终谓其非也。夫人之异于物者,人能明于必然,百物之生各遂其自然也。老氏言‘致虚极,守静笃’,言‘道法自然’,释氏亦不出此,皆起于自私,使其神离形体而长存。老氏言‘长生久视’,以死为‘返其真’;所谓长生者,形化而神长存也;释氏言‘不生不灭’;所谓不生者,不受形而生也;不灭者,即其神长存也。其所谓性,所谓道,专主所谓神者为言。邵子云:‘道与一,神之强名也。’又云:‘神无方而性有质。’又云:‘性者,道之形体;心者,性之郭郭。’又云:‘人之神即天地之神。’合其言观之,得于老、庄最深。所谓道者,指天地之‘神无方’也;所谓性者,指人之‘(神)[性]有质’也,故曰‘道之形体’。邵子又云:‘神统于心,气统于肾,形统于首;形气交而神主乎其中,三才之道也。’此显指神宅于心,故曰‘心者,性之郭郭’。邵子又云:‘气则养性,性则乘气,故气存则性存,性动则气动也。’此显指神乘乎气而资气以养。王文成云:‘夫良知一也,以其妙用而言谓之神,以其流行而言谓之气。’立说亦同。又即导养家所云‘神之炯炯而不昧者为性,气之缁罔而不息者为命。’朱子于其指神为道、指神为性者,皆转以言夫理。张子云:‘由太虚,有天之名;由气化,有道之名;合虚与气,有性之名;合

性 < 与 > 知觉 , 有心之名。’其所谓虚 , 六经、孔、孟无是言也。张子又云 : ‘神者 , 太虚妙应之目。’又云 : ‘天之不测谓神 , 神而有常谓天。’又云 : ‘神 , 天德 ; 化 , 天道。’是其曰虚曰天 , 不离乎所谓神者。彼老、庄、释氏之自贵其神 , 亦以为妙应 , 为冲虚 , 为足乎天德矣。如云 : ‘性周法界 , 净智圆妙 , 体自空寂。’张子又云 : ‘气有阴阳 , 推行有渐为化 , 合一不测为神。’斯言也 , 盖得之矣。试验诸人物 , 耳目百体 , 会归于心 , 心者 , 合一不测之神也。天地间百物生生 , 无非推本阴阳。易曰 : ‘精气为物。’曾子曰 : ‘阳之精气曰神 , 阴之精气曰灵 , 神灵者 , 品物之本也。’因其神灵 , 故不徒曰气而称之曰精气。老、庄、释氏之谬 , 乃于此歧而分之。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 , 而神至虚静 , 无欲无为。在老、庄、释氏徒见于自然 , 故以神为已足。程子、朱子见于六经、孔、孟之言理义 , 归于必然不可易 , 非老、庄、释氏所能及 , 因尊之以当其所谓神者为生阳生阴之本 , 而别于阴阳 ; 为人物之性 , 而别于气质 ; 反指孔、孟所谓道者非道 , 成谓性者非性。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。老、庄、释氏尊其神为超乎阴阳气化，此尊理为超乎阴阳气化。朱子答吕子约书曰：‘阴阳也，君臣父子也，皆事物也；人之所行也，形而下者也，万象纷罗者也。是数者，各有当然之理，即所谓道也，当行之路也，形而上者也，冲漠无朕者也。’然则易曰‘立天之道曰阴与阳’，中庸曰‘君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也，五者，天下之达道也’，皆仅及事物而即谓之道，岂圣贤之立言，不若朱子言之辨析欤？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；尤乐于人，则仁；出于正，不出于邪，则义；恭敬不侮慢，则礼；无差谬之失，则智；曰忠恕，曰仁义礼智，岂有他哉？常人之欲，纵之至于邪僻，至于争夺作乱；圣人之欲，无非懿德。欲同也，善不善之殊致若此。欲者，血气之自然，其好是懿德也，心知之自然，此孟子所以言性善。心知之自然，未有不悦理义者，未能尽得理合义耳。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。夫人之生也，血气心知而已矣。老、庄、释氏见常人任其血气之自然之不可，而静以养其心知之自然；于心知之自然谓之性，血气之自然谓之欲，说虽巧变，要不过分血气心知为二本。荀子见常人之心知，而以礼义为圣心；见常人任其血气心知之

自然之不可,而进以礼义之必然;于血气心知之自然谓之性,于礼义之必然谓之教;合血气心知为一本矣,而不得礼义之本。程子、朱子见常人任其血气心知之自然之不可,而进以理之必然,于血气心知之自然谓之气质,于理之必然谓之性,亦合血气心知为一本矣,而更增一本。分血气心知为二本者,程子斥之曰‘异端本心’,而其增一本也,则曰‘吾儒本天’。如其说,是心之为心,人也,非天也;性之为性,天也,非人也。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。告子言‘以人性为仁义,犹以杞柳为桮棬’,孟子必辨之,为其戕贼一物而为之也,况判若彼此,岂有不戕贼者哉!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馀无所易。其学非出于荀子,而偶与荀子合,故彼以为恶者,此亦咎之;彼以为出于圣人者,此以为出于天。出于天与出于圣人,岂有异乎?天下惟一本,无所外。有血气,则有心知;有心知,则学以进于神明,一本然也;有血气心知,则发乎血气心知之自然者,明之尽,使无几微之失,斯无往非仁义,一本然也。苟歧而二之,未有不外其一者。六经、孔、孟而下,有荀子矣,有老、庄、释氏矣,然六经、孔、孟之道犹在也。自宋儒杂荀子及老、庄、释氏以入六经、孔、孟之书,学者莫知其非,而六经、孔、孟之道亡矣。

戴震集孟子字义疏证上。

性九条

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’。气化生人生物以后,各以类滋生久矣,然类之区别,千古如是也,循其故而已矣。在气化曰阴阳,曰五行,而阴阳五行之成化也,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。凡分形气于父母,即为分于阴阳五行,人物以类滋生,皆气化之自然。中庸曰:‘天命之谓性。’以生而限于天,故曰天命。大戴礼记曰:‘分于道谓之命,形于一谓之性。’分于道者,分于阴阳五行也。一言乎分,则其限之于始,有偏全、厚薄、清浊、昏明之不齐,各随所分而形于一,各成其性也。然性虽不同,大致以类为之区别,故论语曰‘性相近也’,此就人与人相近言之也。孟子曰:‘凡同类者举相似也,何独至于人而疑之!圣人与我同类者’,言同类之相似,则异类之不相似明矣,故诘告子‘生之谓性’曰:‘然则犬之性犹牛之性,牛之性犹人之性与’,明乎其必不可混同言之也,天道,阴阳五行而已矣;人物之性,咸分于道,成其各殊者而已矣。

问:论语言性相近,孟子言性善,自程子、朱子始别之,以为截然各言一性,朱子于论语引程子云:‘此言气质之性,非言性之本也。若言其本,则性即是理。理无不善,孟子之言性善是也,何相近之有哉!’反取告子‘生之谓性’之说为合于孔子,程子云:‘性一也,何以言相近?此止是言气质之性,如俗言性急性缓之类。性安有缓急?此言性者,生之谓性也。’又云:‘凡言性处,须看立意如何。且如言人性善,性之本也,生之谓性,论其所禀也。孔子言性相近,若论其本,岂可言相近?止论其所禀也。告子所云固是,为孟子问他,

他说便不是也。’创立名目曰‘气质之性’,而以理当孟子所谓善者为生物之本。程子云:‘孟子言性,当随文看。不以告子‘生之谓性’为不然者,此亦性也,被命受生之后谓之性耳,故不同。继之曰‘犬之性犹牛之性,牛之性犹人之性与’,然不害为一。若乃孟子之言善者,乃极本穷源之性。’人与禽兽得之也同,程子所谓‘不害为一’,朱子于中庸‘天命之谓性’释之曰:‘命,犹令也,性,即理也。天以阴阳五行化生万物,气以成形而理亦赋焉,犹命令也。于是人物之生,因各得其所赋之理以为健顺五常之德,所谓性也。’而致疑于孟子。朱子云:‘孟子言“人所以异于禽兽者几希”,不知人何故与禽兽异;又言‘犬之性犹牛之性,牛之性犹人之性与’,不知人何故与牛犬异。此两处似欠中间一转语,须著说是‘形气不同故性亦少异’始得。恐孟子见得人性同处,自是分晓直截,却于这些子未甚察。’是谓性即理,于孟子且不可通矣,其不能通于易、论语固宜。孟子闻告子言‘生之谓性’,则致诘之;程、朱之说,不几助告子而议孟子欤?

曰:程子、朱子其初所讲求者,老、庄、释氏也。老、庄、释氏自贵其神而外形体,显背圣人,毁誉仁义。告子未尝有神与形之别,故言‘食色性也’,而亦尚其自然,故言‘性无善无不善’;虽未尝毁誉仁义,而以柶椽喻义,则是灾杞柳始为柶椽,其指归与老、庄、释氏不异也。凡血气之属,皆知怀生畏死,因而趋利避害;虽明暗不同,不出乎怀生畏死者同也。人之异于禽兽不在是。禽兽知母而不知父,限于知觉也;然爱其生之者及爱其所生,与雌雄牝牡之相爱,同类之

不相噬,习处之不相噬,进夫怀生畏死矣。一私于身,一及于身之所亲,皆仁之属也。私于身者,仁其身也;及于身之所亲者,仁其所亲也;心知之发乎自然有如是。人之异于禽兽亦不在是。告子以自然为性使之然,以义为非自然,转制其自然,使之强而相从,故言‘仁,内也,非外也;义,外也,非内也’,立说之指归,保其生而已矣。陆子静云:‘恶能害心,善亦能害心。’此言实老、庄、告子、释氏之宗旨,贵其自然以保其生。诚见穷人欲而流于恶者适足害生,即慕仁义为善,劳于问学,殚思竭虑,亦于生耗损;于此见定而心不动。其‘生之谓性’之说如是也,岂得合于孔子哉!易、论语、孟子之书,其言性也,咸就其分于阴阳五行以成性为言;成,则人与百物,偏全、厚薄、清浊、昏明限于所分者各殊,徒曰生而已矣,适同人于犬牛而不察其殊。朱子释孟子有曰:‘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。’如其说,孟子但举人物诘之可矣,又何分牛之性、犬之性乎?犬与牛之异,非有仁义礼智之粹然者,不得谓孟子以仁义礼智诘告子明矣。在告子既以知觉运动为性,使知觉运动之蠢然者人与物同,告子何不可直应之曰‘然’?斯以见知觉运动之不可概人物,而目为蠢然同也。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,见乎知觉运动也亦殊。气之自然潜运,飞潜动植皆同,此生生之机肖乎天地者也,而其本受之气,与所资以养老之气则不

同。所资以养者之气,虽由外而入,大致以本受之气召之。五行有生克,遇其克之者则伤,甚则死,此可知性之各殊矣。本受之气及所资以养者之气,必相得而不相逆,斯外内为一,其分于天地之气化以生,本相得,不相逆也。气运而形不动者,卉木是也;凡有血气者,皆形能动者也。由其成性各殊,故形质各殊;则其形质之动而为百体之用者,利用不利用亦殊。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于水也,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,雉鳩之有别,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,仁义礼智无不全也。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。孟子曰:‘心之所同然者,谓理也,义也;圣人先得我心之所同然耳。’于义外之说必致其辨,言理义之为性,非言性之为理。性者,血气心知本乎阴阳五行,人物莫不区以别焉是也。而理义者,人之心知,有思辄通,能不惑乎所行也。‘孟子道性善,言必称尧、舜’,非谓尽人生而尧、舜也。自尧、舜而下,其等差凡几?则其气稟固不齐,岂得谓非性有不同?然人之心知,于人伦日用,随在而知恻隐,知羞恶,知恭敬辞让,知是非,端绪可举,此之谓性善。于其知恻隐,则扩而充之,仁无不尽;于其知羞恶,则扩而充之,义无不尽;于其知恭敬辞让,则扩而充之,礼无不

尽 ;于其知是非 则扩而充之 ,智无不尽。仁义礼智 ,懿德之目也。孟子言‘今人乍见孺子将入井 ,皆有怵惕惻隐之心’ ,然则所谓惻隐、所谓仁者 ,非心知之外别‘如有物焉藏于心’也。已知怀生而畏死 ,故怵惕于孺子之危 ,惻隐于孺子之死 ,使无怀生畏死之心 ,又焉有怵惕惻隐之心 ?推之羞恶、辞让、是非亦然。使饮食男女与夫感于物而动者脱然无之 ,以归于静 ,归于一 ,又焉有羞恶 ,有辞让 ,有是非 ?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著以为性 ,由杂乎老、庄、释氏之言 ,终昧于六经、孔、孟之言故也。孟子言‘人无有不善’ ,以人之心知异于禽兽 ,能不惑乎所行之善。且其所谓善也 ,初非无等差之善 ,即孔子所云‘相近’ ;孟子所谓‘苟得其养 ,无物不长 ;苟失其养 ,无物不消’ ,所谓‘求则得之 ,舍则失之 ;或相倍蓰而无算者 ,不能尽其才者也’ ,即孔子所云习至于相远。不能尽其才 ,言不扩充其心知而长恶遂非也。彼悖乎礼义者 ,亦自知其失也 ,是人无有不善 ,以长恶遂非 ,故性虽善 ,不乏小人。孟子所谓‘梏之反覆’ ,‘违禽兽不远’ ,即孔子所云‘下愚之不移’。后儒未审其文义 ,遂彼此扞格。孟子曰 :‘如使口之于味也 ,其性与人殊 ,若犬马之与我不同类也 ,则天下何畜皆从易牙之于味也 !’又言‘动心忍性’ ,是孟子矢口言之 ,无非血气心知之性。孟子言性 ,曷尝自歧为二哉 !二之者 ,宋儒也。

问：凡血气之属皆有精爽，而人之精爽可进于神明。论语称‘上智与下愚不移’，此不待习而相远者；虽习不足以移之，岂下愚之精爽与物等欤？

曰：生而下愚，其人难与言理义，由自绝于学，是以不移。然苟畏威怀惠，一旦触于所畏所怀之人，启其心而憬然觉寤，往往有之。苟悔而从善，则非下愚矣；加之以学，则日进于智矣。以不移定为下愚，又往往在知善而不为，知不善而为之者，故曰不移，不曰不可移。虽古今不乏下愚，而其精爽几与物等者，亦究异于物，无不可移也。

问：孟子之时，因告子诸人纷纷各立异说，故直以性善断之；孔子但言相近，意在于警人慎习，非因论性而发，故不必直断曰善欤？

曰：然。古贤圣之言至易知也。如古今之常语，凡指斥下愚者，矢口言之，每曰‘此无人性’。稍举其善端，则曰‘此犹有人性’。以人性为善称，是不言性者，其言皆协于孟子，而言性者转失之。无人性即所谓人见其禽兽也，有人性即相近也，善也。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？分别性与习，然后有不善，而不可以不善归性。凡得养失养及陷溺枯亡，咸属于习。至下愚之不移，则生而蔽锢，其明善也难而流为恶也易，究之性能开通，非不可移，视禽兽之不能开通亦异也。

问：孟子言性，举仁义礼智四端，与孔子之举智愚有异乎？

曰：人之相去，远近明昧，其大较也，学则就其昧焉者牖之明而已矣。人虽有智有愚，大致相近，而智愚之甚远者盖

鲜。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。知人之成性,其不齐在智愚,亦可知任其愚而不学不思乃流为恶。愚非恶也,人无有不善明矣。举智而不及仁、不及礼义者,智于天地、人物、事为咸足以知其不易之则,仁有不至,礼义有不尽,可谓不易之则哉?发明孔子之道者,孟子也,无异也。

问:孟子言性善,门弟子如公都子已列三说,茫然不知性善之是而三说之非。荀子在孟子后,直以为性恶,而伸其崇礼义之说。荀子既知崇礼义,与老子言‘礼者忠信之薄而乱之首’及告子‘外义’,所见悬殊;又闻孟子性善之辨,于孟子言‘圣人先得我心之所同然’亦必闻之矣,而犹与之异,何也?

曰:荀子非不知人之可以为圣人也,其言性恶也,曰:‘涂之人可以为禹。’‘涂之人者,皆内可以知父子之义,外可以知君臣之正。’‘其可以知之质,可以能之具,在涂之人,其可以为禹明矣。’‘使涂之人伏术为学,专心一志,思索孰察,加日县久,积善而不息,则通于神明,参于天地矣。故圣人者,人之所积而致(也)[矣]。’‘圣可积而致,然而皆不可积,何也?’‘可以而不可使也’。‘涂之人可以为禹则然,涂之人能为禹,未必然也;虽不能为禹,无害可以为禹。’此于性善之说不惟不相悖,而且若相发明。终断之曰:‘足可以遍行天下,然而未尝有能遍行天下者也。’‘能不能之与不可,其不(可)同远矣。’盖荀子之见,归重于学,而不知性之全体。其言出于尊圣人,出于重学崇礼义。首之以劝学篇,有曰:‘诵数以贯之,思索以通之,为其人以处之,除其害者

以持养之。’又曰：‘积善成德，神明自得，圣心循焉。’荀子之善言学如是。且所谓通于神明、参于天地者，又知礼义之极致，圣人与天地合其德在是，圣人复起，岂能易其言哉！而于礼义与性，卒视若阂隔不可通。以圣人异于常人，以礼义出于圣人之心，常人学然后能明礼义，若顺其性之自然，则生争夺；以礼义为制其性，去争夺者也，因性恶而加矫揉之功，使进于善，故贵礼义。苟顺其自然而无争夺，安用礼义为哉！又以礼义虽人皆可以知，可以能，圣人虽人之可积而致，然必由于学。弗学而能，乃属之性；学而后能，弗学虽可以而不能，不得属之性。此荀子立说之所以异于孟子也。

问：荀子于礼义与性视若阂隔而不可通，其蔽安在？今何以决彼之非而信孟子之是？

曰：荀子知礼义为圣人之教，而不知礼义亦出于性；知礼义为明于其必然，而不知必然乃自然之极则，适以完其自然也。就孟子之书观之，明理义之为性，举仁义礼智以言性者，以为亦出于性之自然，人皆弗学而能，学以扩而充之耳。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。夫资于饮食，能为身之营卫血气者，所资以养者之气，与其身本受之气，原于天地非二也。故所资虽在外，能化为血气以益其内，未有内无本受之气，与外相得而徒资焉者也。问学之于德性亦然。有己之德性，而问学以通乎古贤圣之德性，是资于古贤圣所言德性裨益己之德性也。冶金若水，而不闻以金益水，以水益金，岂可云己本无善，己无天德，而积善成德，如鼃之受水哉！以是断之，荀子之所谓性，孟子非不谓之性，然而荀子举其小而遗其大也，孟子明

其大而非舍其小也。

问：告子言‘生之谓性’，言‘性无善无不善’，言‘食色性也，仁内义外’，朱子以为同于释氏；朱子云：‘生，指人物之所以知觉运动者而言，与近世佛氏所谓‘作用是性’者略相似。’又云：‘告子以人之知觉运动者为性，故言人之甘食悦色者即其性。’其‘杞柳’、‘湍水’之喻，又以为同于荀、杨；朱子于‘杞柳’之喻云：‘如荀子性恶之说。’于‘湍水’之喻云：‘近于杨子善恶混之说。’然则荀、杨亦与释氏同欤？

曰：否。荀、杨所谓性者，古今同谓之性，即后儒称为‘气质之性’者也，但不当遗理义而以为恶耳。在孟子时，则公都子引或曰‘性可以为善，可以为不善’，或曰‘有性善，有性不善’，言不同而所指之性同。荀子见于圣人生而神明者，不可概之人人，其下皆学而后善，顺其自然则流于恶，故以恶加之，论似偏，舆‘有性不善’合。然谓礼义为圣心，是圣人之性独善，实兼公都子两引‘或曰’之说。杨子见于长善则为善人，长恶则为恶人，故曰‘人之性也善恶混’，又曰‘学则正，否则邪’，与荀子论断似参差而匪异。韩子言‘性之品有上中下三，上焉者善焉而已矣，中焉者可导而上下也，下焉者恶焉而已矣’，此即公都子两引‘或曰’之说会通为一。朱子云：‘气质之性固有美恶之不同矣，然以其初而言，皆不甚相远也，但习于善则善，习于恶则恶，于是始相远耳。’‘人之气质，相近之中又有美恶，一定而非习之所能移也。’直会通公都子两引‘或曰’之说解论语矣。程子云：‘有自幼而善，有自幼而恶，是气稟有然也。善固性也，然恶亦不可不谓之性也。’朱子语类：‘问：“恶是气稟，如何云亦

不可不谓之性？”曰：“既是气禀，恶便牵引得那性不好。盖性止是搭附在气禀上，既是气禀不好，便和那性坏了。”又云：“如水为泥沙所混，不成不唤做水。”此与‘有性善，有性不善’合，而于‘性可以为善，可以为不善’亦未尝不兼；特彼仍其性之名，此别之曰气禀耳。程子又云：“人生而静”以上不容说，才说性时，便已不是性也。”朱子释之云：“人生而静”以上是人物未生时，止可谓之理，未可名为性，所谓“在天曰命”也。才说性时便是人生以后，此理已堕在形气中，不全是性之本体矣。所谓“在人曰性”也。”据乐记；‘人生而静’与‘感于物而动’对言之，谓方其未感，非谓人物未生也。中庸‘天命之谓性’，谓气禀之不齐，各限于生初，非以理为在天在人异其名也。况如其说，是孟子乃追溯人物未生，未可名性之时而曰性善；若就名性之时，已是人生以后，已堕在形气中，安得断之曰善？由是言之，将天下古今惟上圣之性不失其性之本体，自上圣而下，语人之性，皆失其性之本体。人之为人，舍气禀气质，将以何者谓之人哉？是孟子言人无有不善者，程子、朱子言人无有不恶，其视理俨如有物，以善归理，虽显遵孟子性善之云，究之孟子就人言之者，程、朱乃离人而空论夫理，故谓孟子‘论性不论气不备’。若不视理如有物，而其见于气质不善，卒难通于孟子之直断曰善。宋儒立说，似同于孟子而实异，似异于荀子而实同也。孟子不曰‘性无有不善’，而曰‘人无有不善’。性者，飞潜动植之通名，性善者，论人之性也。如飞潜动植，举凡品物之性，皆就其气类别之。人物分于阴阳五行以成性，舍气类，更无性之名。医家用药，在精辨其气类之殊。不别

其性，则能杀人。使曰‘此气类之殊者已不是性’，良医信之乎？试观之桃与杏，取其核而种之，萌芽甲坼，根干枝叶，为华为实，形色臭味，桃非杏也，杏非桃也，无一不可区别。由性之不同，是以然也。其性存乎核中之白，即俗呼桃仁杏仁者。形色臭味，无一或阙也。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。何独至于人而指夫分于阴阳五行以成性者，曰‘此已不是性也’，岂其然哉？自古及今，统人与百物之性以为言，气类各殊是也。专言乎血气之伦，不独气类各殊，而知觉亦殊。人以有礼义，异于禽兽，实人之知觉大远乎物，则然，此孟子所谓性善。而荀子视礼义为常人心知所不及，故别而归之圣人。程子、朱子见于生知安行者罕睹，谓气质不得概之曰善，荀、杨之见固如是也。特以如此则悖于孟子，故截气质为一性，言君子不谓之性，截理义为一性，别而归之天，以附合孟子。其归之天不归之圣人者，以理为人与我。是理者，我之本无也，以理为天与我，庶几凑泊附著，可融为一。是借天为说，闻者不复疑于本无，遂信天与之得为本有耳。彼荀子见学之不可以已，非本无，何待于学？而程子、朱子亦见学之不可以已，其本有者，何以又待于学？故谓‘为气质所污坏’，以便于言本有者之转而如本无也。于是性之名移而加之理，而气化生人生物，适以病性。性譬水之清，因地而污浊，程子云：‘有流而至海，终无所污，此何烦人力之为也；有流而未远，固已渐浊；有出而甚远，方有所浊。有浊之多者，有浊之少者，清浊虽不同，然不可以浊者不为水也。如此，则人不可以不加澄治之功。故用力敏勇，则疾

清 ;用力缓怠 ,则迟清。及其清也 ,则却止 ,是元初水也 ,亦不是将清来换却浊 ,亦不是取出浊来置在一隅也。水之清 ,则性善之谓也。’不过从老、庄、释氏所谓真宰真空者之受形以后 ,昏昧于欲 ,而改变其说。特彼以真宰真空为我 ,形体为非我 ,此仍以气质为我 ,难言性为非我 ,则惟归之天与我而后可谓之我有 ,亦惟归之天与我而后可为完全自足之物 ,断之为善 ,惟使之截然别于我 ,而后虽天与我完全自足 ,可以咎我之坏之而待学以复之。以水之清喻性 ,以受污而浊喻性堕于形气中污坏 ,以澄之而清喻学。水静则能清 ,老、庄、释氏之主于无欲 ,主于静寂是也。因改变其说为主敬 ,为存理 ,依然释氏教人认本来面目 ,教人常惺惺之法。若夫古贤圣之由博学、审问、慎思、明辨、笃行以扩而充之者 ,岂徒澄清已哉 ?程子、朱子于老、庄、释氏既入其室 ,操其矛矣 ,然改变其言 ,以为六经、孔、孟如是 ,按诸荀子差近之 ,而非六经、孔、孟也。

问 孟子曰 :‘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 ,性也 ,有命焉 ,君子不谓性也 ;仁之于父子也 ,义之于君臣也 ,礼之于宾主也 ,智之于贤者也 ,圣人之于天道也 ,命也 ,有性焉 ,君子不谓命也。’宋儒以气质之性非性 ,其说本此。张子云 :‘形而后有气质之性 ;善反之 ,则天地之性存焉。故气质之性 ,君子有弗性者焉。’程子云 :‘论性不论气 ,不备 ;论气不论性 ,不明。’在程、朱以理当孟子之所谓善者 ,而讥其未备。朱子云 :‘孟子说性善 ,是论性不论气。荀、杨而下是论气不论性。孟子终是未备 ,所以不能杜绝荀、杨之口。然不备 ,但少欠耳 ;不明 ,则大害

矣。’然于声色、臭味、安佚之为性，不能谓其非指气质，则以据世之人云尔。朱子云：‘世之人以前五者为性，以后五者为命。’于性相近之言，不能谓其非指气质，是世之人同于孔子，而孟子别为异说也。朱子答门人云：‘气质之说，起于张、程。韩退之原性中说“三品”，但不曾分明说是气质之性耳。孟子谓性善，但说得本原处，下面不曾说得气质之性，所以亦费分疏，诸子说性恶与善恶混，使张、程之说早出，则许多说话自不用纷争。’是又以荀、杨、韩同于孔子。至告子亦屡援性相近以证其生之谓性之说，将使告子分明说是气质之性，孟子不得而辩之矣。孔子亦未云气质之性，岂犹夫告子，犹夫荀、杨之论气不论性不明欤？程子深訾荀、杨不识性，程子云：‘荀子极偏驳，止一句性恶，大本已失。杨子虽少过，然亦不识性，便说甚道。’以自伸其谓性即理之异于荀、杨。独性相近一言见论语，程子虽曰‘理无不善，何相近之有’，有不敢以与荀、杨同讥，苟非孔子之言，将讥其人不识性矣。今以孟子与孔子同，程、朱与荀、杨同，孔、孟皆指气禀气质，而人之气禀气质异于禽兽，心能开通，行之不失，即谓之理义，程、朱以理为如有物焉，实杂乎老、庄、释氏之言：然则程、朱之学殆出老、释而入荀、杨，其所谓性，非孔、孟之所谓性，其所谓气质之性，乃荀、杨之所谓性欤？

曰：然。人之血气心知，原于天地之化者也。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，而有所限而不可逾，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。谓犹云‘藉口于性’耳；君子不藉口于性以逞其欲，不藉口于命之限之而不尽其材。后儒未详审文义，失孟子立言之指。不谓性非不谓之性，不谓命非不谓之命。由此言之，孟子之所谓性，即口之于味、目之于色、耳之于声、鼻之于臭、四肢于安佚之为性；所谓人无有不善，即能知其限而不逾之为善，即血气心知能底于无失之为善；所谓仁义礼智，即以名其血气心知，所谓原于天地之化者之能协于天地之德也。此荀、杨之所未达，而老、庄、告子、释氏昧焉而妄为穿凿者也。

戴震集孟子字义疏证中。

才三条

才者，人与百物各如其性以为形质，而知能遂区以别焉，孟子所谓‘天之降才’是也。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！以人物譬之器，才则其器之质也，分于阴阳五行而成性各殊，则才质因之而殊。犹金锡之在冶，冶金以为器，则其器金也；冶锡以为器，则其器锡也，品物之不同如是矣。从而察之，金锡之精良与否，其器之为质，一如乎所冶之金锡，一类之中又复不同如是矣。为金为锡，及其金锡之精良与否，性之喻也；其分于五金之中，而器之所以为器即于是乎限，命之喻也；就器而别之，孰金孰锡，

孰精良与孰否,才之喻也。故才之美恶,于性无所增,亦无所损。夫金锡之为器,一成而不变者也;人又进乎是。自圣人而下,其等差凡几?或疑人之才非尽精良矣,而不然也。犹金之五品,而黄金为贵,虽其不美者,莫与之比贵也,况乎人皆可以为贤为圣也!后儒以不善归气禀,孟子所谓性,所谓才,皆言乎气禀而已矣。其禀受之全,则性也;其体质之全,则才也。禀受之全,无可据以为言,如桃杏之性,全于核中之白,形色臭味,无一弗具,而无可见,及萌芽甲坼,根干枝叶,桃与杏各殊,由是为华为实,形色臭味无不区以别者,虽性则然,皆据才见之耳。成是性,斯为是才。别而言之,曰命,曰性,曰才;合而言之,是谓天性。故孟子曰:‘形色,天性也,惟圣人然后可以践形。’人物成性不同,故形色各殊。人之形,官器利用大远乎物,然而于入之道不能无失,是不践此形也,犹言之而行不逮,是不践此言也。践形之与尽性,尽其才,其义一也。

问:孟子答公都子曰:‘乃若其情,则可以为善矣,乃所谓善也。若夫为不善,非才之罪也。’朱子云:‘情者,性之动也。’又云:‘恻隐、羞恶、辞让、是非,情也;仁义礼智,性也。心,统性情者也,因其情之发,而性之本然可得而见。’夫公都子问性,列三说之与孟子言性善异者,乃合性而论情,偏举善之端为证。彼荀子之言性恶也,曰:‘今人之性,生而有好利焉,顺是,故争夺生而辞让亡焉;生而有疾恶焉,顺是,故残贼生而忠信亡焉;生而有耳目之欲,有好声色焉,顺是,故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性,顺人之情,必出于争夺,合于犯分乱理而归于暴。故必将有师法之化,礼义

之导 ,然后出于辞让 ,合于文理而归于治。用此观之 ,然则人之性恶明矣。’是荀子证性恶 ,所举者亦情也 ,安见孟子之得而荀子之失欤 ?

曰 :人生而后有欲 ,有情 ,有知 ,三者 ,血气心知之自然也。给予欲者 ,声色臭味也 ,而因有爱畏 ;发乎情者 ,喜怒哀乐也 ,而因有惨舒 ;辨于知者 ,美丑是非也 ,而因有好恶。声色臭味之欲 ,资以养其生 ;喜怒哀乐之情 ,感而接于物 ;美丑是非之知 ,极而通于天地鬼神。声色臭味之爱畏以分 ,五行生克为之也 ;喜怒哀乐之惨舒以分 ,时遇顺逆为之也 ;美丑是非之好恶以分 ,志虑从违为之也 ;是皆成性然也。有是身 ,故有声色臭味之欲 ;有是身 ,而君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之伦具 ,故有喜怒哀乐之情。惟有欲有情而又有知 ,然后欲得遂也 ,情得达也。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。孟子举惻隐、美恶、辞让、是非之心谓之心 ,不谓之情。首云‘乃若其情’ ,非性情之情也。孟子不又云乎 :‘人见其禽兽也 ,而以为未尝有才焉 ,是岂人之情也哉?’情 ,犹素也 ,实也。孟子于性 ,本以为善 ,而此云‘则可以为善矣’。可之为言 ,因性有等差 ,而断其善则未见不可也。下云‘乃所谓善也’ ,对上‘今日性善’之文 ;继之

云：‘若夫为不善，非才之罪也’。为，犹成也，卒之成为不善者，陷溺其心，放其良心，至于桎梏之尽，违禽兽不远者也；言才则性见，言性则才见，才于性无所增损故也。人之性善，故才亦美，其往往不美，未有非陷溺其心使然，故曰‘非天之降才尔殊’。才可以始美而终于不美，由才失其才也，不可谓性始善而终于不善。性以本始言，才以体质言也。体质戕坏，究非体质之罪，又安可咎其本始哉！倘如宋儒言‘性即理’，言‘人生以后，此理已堕在形气之中，不全是性之本体矣。’以孟子言性于陷溺桎梏之后，人见其不善，犹曰‘非才之罪’者，宋儒于‘天之降才’即罪才也。

问：天下古今之人，其才各有所近。大致近于纯者，慈惠忠信，谨厚和平，见善则从而耻不善；近于清者，明达广大，不惑于疑似，不滞于习闻，其取善去不善亦易。此或不能相兼，皆才之美者也。才虽美，犹往往不能无偏私。周子言性云：‘刚：善为义，为直，为断，为严毅，为干固；恶为猛，为隘，为强梁。柔：善为慈，为顺，为巽；恶为懦弱，为无断，为邪佞。’而以‘圣人然后协于中’，此亦就才见之而明举其恶。程子云：‘性无不善，而有不善者才也。性即理，理则自尧、舜至于涂人，一也。才禀于气，气有清浊，禀其清者为贤，禀其浊者为愚。’此以不善归才，而分性与才为二本。朱子谓其密于孟子，朱子云：‘程子此说才字，与孟子本文小异。盖孟子专措其发于性者言之，故以为才无不善；程子专指其禀于气者言之，则人之才固有昏明强弱之不同矣。二说虽殊，各有所当；然以事理考之，程子为密。’犹之讥孟子‘论性不论气，不备’，皆足证宋儒虽尊孟子，而实相与齟齬。

然如周子所谓恶者，岂非才之罪欤？

曰：此偏私之害，不可以罪才，尤不可以言性。‘孟子道性善’，成是性斯为是才，性善则才亦美，然非无偏私之为善为美也。人之初生，不食则死；人之幼稚，不学则愚；食以养其生，充之使长；学以养其良，充之至于贤人圣人；其故一也。才虽美，譬之良玉，成器而宝之，气泽日亲，久能发其光，可宝加乎其前矣；剥之蚀之，委弃不惜，久且伤坏无色，可宝减乎其前矣。又譬之人物之生，皆不病也，其后百病交侵，若生而善病者。或感于外而病，或受损于内身之阴阳五气胜负而病，指其病则皆发乎其体，而曰天与以多病之体，不可也。如周子所称猛隘、强梁、懦弱、无断、邪佞，是摘其才之病也，才虽美，失其养则然。孟子岂未言其故哉？因于失养，不可以是言人之才也。夫言才犹不可，况以是言性乎！

戴震集孟子字义疏证下。

绪言(节选)

问：知觉运动不可概人物而目为‘蠢然同’，其异安在？

曰：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，是以得之以生，见乎知觉运动也亦殊。气之自然潜运，飞潜动植皆同，此生生之机原于天地者也，而其本受之气，舆所资以生之气则不同。所资以生之气，虽由外而入，大致以本受之气召之。五行有生克，遇其克之者则伤，甚则死，此可知性之各殊矣。本受之气及所资以生之气，必相得而

不相逆 ,斯外内为一 ;其得于天地之气本一 ,然后相得不相逆也。气运而形不动者 ,卉木是也 ;凡有血气者 ,皆形能动者也。论形气则气为形之本。人物分于阴阳五行 ,成性各殊 ,故形质各殊 ,则其形质之动而为百体之用者 ,利用不利用亦殊。知觉云者 ,如寐而寤曰觉 ,思之所通曰知 ,百体皆能觉 ,而心之觉为大。凡相忘于习则不觉 ,见异焉乃觉。鱼相忘于水 ,其非生于水者 ,不能相忘于水也 ,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。若夫虎狼之父子 ,蜂蚁之君臣 ,豺狼之报本 ,睢鸠之有别 ,其自然之知觉 ,合于人之所谓理义者矣 ,而各由性成。人则无不全也 ,全而尽之无憾者 ,圣人也 ,知之极其量也。孟子曰 :‘心之所同然者 ,谓理也 ,义也。’于义外之说必致其辨 ,以人能全乎理义 ,故曰性善 ,言理之为性 ,非言性之为理 ,若曰‘理即性也’ ,斯协于孟子矣 ;不惟协于孟子 ,于易、论语靡不协矣。凡由中出者 ,未有非性使之然者也。古人言性 ,但以气稟言 ,未尝明言理(气)[义]为性 ,盖不待言而可知也。至孟子时 ,异说纷起 ,以理义为圣人治天下之具 ,设此一法以强之从 ,害道之言 ,皆由外理义而生。人但知耳之于声 ,目之于色 ,鼻之于臭 ,口之于味为性 ,而不知心之于理义 ,亦犹耳目口鼻之于声色味臭也 ,故曰‘至于心独无所同然乎’。盖就其所知以证明其所不知 ,举声色臭味之欲归之耳目鼻口 ,举理义之好归之心 ,皆内也 ,非外也 ,比而合之以解天下之惑 ,俾晓然无疑于理义之为性 ,害道之言庶几可以息矣。孟子明人心之通于理义 ,与耳目鼻口之通于声色臭味 ,咸根于性而非

后起。后儒见孟子言性则曰理义,则曰仁义礼智,不得其说,遂谓孟子以理为性,推而上之,以理为生物之本,匪徒于道于性不得其实体,而于理之名亦失其起于天地、人物、事为不易之则,使人茫然求其物不得矣。

问:声色臭味之欲亦宜根于心,今专以理义之好为根于心,于‘好是懿德’固然矣,抑声色臭味之欲徙根于耳目鼻口欤?心,君乎百体者也,百体之能,皆心之能也,岂耳悦声,目悦色,鼻悦臭,口悦味,非心悦之乎?

曰:否。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。人物受生于天地,故恒与之相通。盈天地间,有声也,有色也,有臭也,有味也,举声色臭味,则盈天地间者无或遗矣。内外相通,其开窍也,是为耳目鼻口。五行有生克,生则相得,克则相逆,血气之得其养,失其养系焉,资于外足以养其内,此皆阴阳五行之所为,外之盈天地之间,内之备于吾身,外内相得无间而养道备。‘民之质矣,日用饮食’,自古及今,以为道之经也。血气各资以养,而开窍于耳目鼻口以通之,既于是通,故各成其能而分职司之。孔子曰:‘少之时,血气未定,戒之在色;及其壮也,血气方刚,戒之在阙;及其老也,血气既衰,戒之在得。’血气之所为不一,举凡身之嗜欲根于血气明矣,非根于心也。曰:‘理义之悦我心,犹刍豢之悦我口。’非喻言也。凡人行事,有当于理义,其心气必畅然自得;悖于理义,心气必沮丧自失,以此见心之于理义,一同乎血气之于嗜欲,皆性使然耳。耳目鼻口之官,臣道也;心之官,君道也,臣效其能而君正其可否。理义非他,可否之而当,是谓理义。声色

臭味之欲 ,察其可否 ,皆有不_一易之_一则。故理义者 ,非心出一意以可否之 ,若心出一意以可否之 ,何异强制之乎 !因乎其事 ,得其不易之_一则 ,所谓‘有物必有_一则’ ,以其则正其物 ,如是而已矣。

问 :禽兽各以类区别其性各不同 ,而孟子道性善 ,但言‘人之异于禽兽’于禽兽则概举之。独人之性善 ,其故安在 ?

曰 :耳目鼻口之官各有所司 ,而心独无所司 ,心之官统主乎上以使之 ,此凡血气之属皆然。其心能知觉 ,皆怀生畏死 ,因而趋利避害 ,凡血气之属所同也。虽有不同 ,不过于此有明暗耳。就其明暗以制可否 ,不出乎怀生畏死者 ,物也。人之异于禽兽不在是。禽兽知母而不知父 ,限于知觉也 ;然爱其生之者及爱其所生 ,与雌雄牝牡之相爱 ,同类之不相噬 ,习处之不相噬 ,进夫怀生畏死矣。一私于身之所亲 ,皆仁之属也。私于身者 ,仁其身也 ;及于身之所亲者 ,仁其所亲也 ;本天地生生之德发夫自然有如是。人之异于禽兽亦不在是。告子曰 :‘食色 ,性也 ;仁 ,内也 ,非外也。’即其‘生之谓性’之说 ,同人于犬牛而不察其殊也。彼以自然者为性使之然 ,以义为非自然 ,转制其自然 ,使之强而相从。老聃、庄周、告子及释氏 ;皆不出乎以自然为宗 ,惑于其说者 ,以自然直与天地相似 ,更无容他求 ,遂谓为道之至高。宋之陆子静、明之王文成及才质过人者 ,多蔽于此。孟子何尝以自然者非性使之然哉 ?以义亦出于自然也 ,故曰 :‘恻隐之心 ,人皆有之 ;羞恶之心 ,人皆有之 ;辞让之心 ,人皆有之 ;是非之心 ,人皆有之。’孟子之言乎自然 ,异于各子之言乎自然 ,盖自然而归于必然。必然者 ,不易之_一则也 ,非制其

自然使之强而相从也。天下自然而无失者,其惟圣人乎!孔子言‘从心所欲不逾矩’,‘从心所欲’者,自然也;‘不逾矩’者,归于必然也。必然之与自然,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,是乃圣贤之所谓自然也。彼任其自然而失者无论矣。贵其自然,静以保之,而视问学为用心于外,及其动应,如其才质所到,亦有自然不失处,不过才质之美,偶中一二,若统其所行,差缪多矣。且一以自然为宗而废问学,其心之知觉有所止,不复日益、差缪之多,不求不思,以此终其身而自尊大,是以圣贤恶其害道也。告子、老聃、庄周、释氏之说,贵其自然,同人于禽兽者也。圣人之学,使人明于必然,所谓‘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’,斯为明之尽。人与物咸有知觉,而物之知觉不足与于此。物循乎自然,人能明于必然,此人物之异,孟子以‘人皆可以为尧、舜’断其性善,在此也。

问:仁义礼智之名义。

曰:易有之曰:‘天地之大德曰生。’一阴一阳,流行不已,生生不息,观于生生,可以言仁矣。在天为气化之生生,在人为其生生之心,是乃仁之为德也。由其生生有自然之条理,惟条理所以生生,观于条理之秩然有序,可以言礼矣;失条理则生生之道绝,观于条理之截然不可乱,可以言义矣。生生,诚也;条理,明也。故行道在体仁,知道在达礼,在精义。合而言之,举义可以赅礼,‘立人之道、曰仁与义’是也,举礼亦可赅义,而举仁贵全乎礼义,论语曰‘克己复礼为仁’是也。合三者亦谓之诚,诚未有不明者也。以是谓之

命 则昭示明信也 ;以是谓之善 ,则纯粹不杂也 ;以是谓之理 则经常不易也 ;以是谓之矩 ,则循之为法也 ;以是谓之中 则时事之准也。若夫条理之得于心 ,为心之渊然而条理 则名智。故智者 ,事物至乎前 ,无或失其条理 ,不智者异是。孟子曰 :‘始条理者 ,智之事也 ;终条理者 ,圣之事也。’举礼义可以赅智 ,举智可以赅礼义 ,礼义有愆 ,由于不智。中庸言‘修道以仁’ ,连举义礼而不及智 ,言以达德行达道 ,举智仁勇而不及礼义 ,互文也。由生生而条理 ,生生之谓仁 ,元也 ;条理之谓礼 ,亨也 ;察条理之正而断决于事之谓义 ,利也 ;得条理之准而藏主于中之谓智 ,贞也。

问 孟子言‘所性不存焉’ ,朱子释之云 :‘其道大行 ,无一(物)[夫]不被其泽 ,故君子乐之 ,然其所得于天者 ,则不在是也。’朱子论性 ,专举仁义礼智为得于天而别于气禀 ,本之孟子此章。夫仁义礼智 ,人之所同 ,何以独君子根于心 ?

曰 此孟子举‘君子欲之’之事 ;‘乐之’之事 ,皆无与其‘性之’之事也。人之所欲 ,君子非不欲之也 ,或重乎此而既得之 ,则乐之矣 ,下者惟此之务得 ,则性之矣。进而言乎可乐者 ,君子非不乐之也 ,或以此为主 ,务期于此而已矣 ,则性之矣。‘君子所性’ ,如道德学问之事 ,无可遗者皆是。大行不过行其所学 ,穷居而其自得者无日不然 ,不以大行穷居为加损 ,大行亦吾分 ,穷居亦吾分 ,皆视为分之常 ,是谓分定。惟其性之之事不以大行穷居加损 ,故无往非仁义礼智之由中 ,而达外章内 ,未尝举君子性之之事。后儒不详审文义 ,以所性为所得于天者 ,以分为所得于天之全体 ,非孟子立言之指也。

问 孟子曰：‘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，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。’张子云：‘气质之性，君子有弗性者焉。’程子云：‘仁义礼智，天道在人，则赋于命者所禀有厚薄清浊；然而性善可学而尽，故不谓之命。’宋儒分别义理之性，气质之性，本于孟子此章，以‘气质之性君子不谓之性’，故专取义理之性。岂性之名君子得以意取舍欤？

曰：非也。性者，有于己者也；命者，听于限制也。‘谓性’，犹云藉口于性耳，君子不藉口于性之自然以求遂其欲，不藉口于命之限之而不尽其材。后儒未详审文义，失孟子立言之指。不谓性，非不谓之性；不谓命，非不谓之命。

问 左氏春秋刘康公曰：‘民受天地之中以生，所谓命也。’宋儒言性专属之理，取证于此。既为民受以生，则宜曰‘所谓性’，然古人不称性而称命，何也？

曰：性原于阴阳五行，凡耳目百体之欲，血气之资以养者，皆由中达外，性为之本始，而道其所有事也；命即人心同然之理义，所以限制此者也。古人多言命，后人多言理，异名而同实。耳目百体之所欲，由于性之自然，明于其必然，斯协乎天地之中，以奉为限制而不敢逾，是故谓之命。命者非他，就性之自然，察之精明之尽，归于必然，为一定之限制，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，如是斯‘与天地合其德，鬼神合其吉凶’。故刘子继之曰：‘是以有动作礼义威仪

之则 ,以定命也。能者养之以福 ,不能者败以取祸。’夫耳目百体之所欲 ,血气之资以养者 ,生道也。纵欲而不知制之 ,其不趋于死也几希。然则民无日不受此以生 ,所以全其性在是。于古人不称性而称命 ,性之实体原于道之实体愈可见 ,命即其实体之无憾无失而已矣。

问 孟子言 :‘尽其心者 ,知其性也 ,知其性则知天矣。’所谓心 ,所谓性 ,所谓天 ,其分合之故可上言欤 ?

曰 :人分于阴阳五行以成性 ,而其得之也全。喜怒哀乐之情 ,声色臭味之欲 ,是非美恶之知 ,皆根于性而原于天。其性全 ,故其材亦全 ,材即形气之为耳目百体而会归于心也。几日用事为 ,皆性为之本 ,而所谓人道也 ;上之原于阴阳五行 ,所谓天道也。言乎天地之化曰天道 ,言乎天地之中曰天德。耳目百体之所欲 ,血气之资以养者 ,所谓性之欲也 ,原于天地之化者也。故在天为道 ,在人为性 ,而见于日用事为为‘人道’。仁义之心 ,原于天地之中者也 ,故在天为天德 ,在人为性之德。易曰 :‘立人之道 ,曰仁与义。’此合性之欲、性之德言之 ,谓原于天地之化而为日用事为者 ,无非仁义之实也。就天道而语于无憾曰天德 ,就性之欲而语于无失曰性之德。性之欲 ,其自然也 ;性之德 ,其必然也。自然者 ,散之见于日用事为 ;必然者 ,约之各协于中。知其自然 ,斯通乎天地之化 ;知其必然 ,斯通乎天地之德 ,故曰‘知其性则知天矣’。以心知之 ,而天人道德靡不豁然于心 ,此之谓‘尽其心’。‘尽其心’ ,以知言 :‘尽其材’ ,兼知行言。

戴震集绪言上。

问 孟子明理义之为性 ,举仁义礼智以言性 ,今以为即

据人生气稟言之,是与声色臭味之欲浑然并出于天性。于此不截之分明,则无以究其说;既截之分明,则性中若有二物矣。何以明其为性之全体而非合二者以为体?

曰:凡食味别声被色而生者皆有心,心者,耳目百体之灵之所会归也。子产曰:‘人生始化曰魄,既生魄,阳曰魂。’曾子曰:‘阳之精气曰神,阴之精气曰灵,神灵者,品物之本也。’郑康成注礼云:‘耳目之聪明为魄。’盖耳之能听,目之能视,鼻之能臭,口之能味,魄之为也,所谓灵也,阴主受者也,心之志虑,不穷于用,魂之为也,所谓神也,阳主施者也。主施者断,主受者听。故孟子曰:‘耳目之官不思,心之官则思。’是思者,心之能也。春秋传曰:‘心之精爽,是谓魂魄。’魄属阴之精气,魂属阳之精气,而合言之曰‘心之精爽’者,耳目百体统于心,无一时一事不相贯也。精爽有(藏)(蔽)隔而不通之时,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。且不特远近而已,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,同乎不照,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。圣人,神明之盛也,其于事靡不得理。故理义非他,所照所察者之当否也。何以得其当否?心之神明也。人之异于禽兽者,虽同有精爽,而人能进于神明也。理义岂别若一物,求之所照所察之外?而人之精爽能进于神明,岂

求诸气稟之外哉！

问 论语称‘唯上智与下愚不移’，此不待习而相远者，岂下愚亦可概目之曰性善欤？

曰 生而下愚，其人非无精爽也。精爽几与物等，难与言理义，而又自绝于学。然苟畏威怀惠，一旦触于所畏所怀之人，启其心而憬然觉悟，往往有之。苟悔而从善，则非下愚矣，加之以学，则进于智矣。以不移定为下愚，又往往在知善而不为，知不善而为之者，故曰不移，不曰不可移。虽古今不乏下愚，而其精爽几与物等者，亦究异于物，无不可移也。

问 孟子时，因告子诸人纷纷各立异说，故以性善断之；孔子但言相近，意在于警人慎习，非因论性而发，故不必直断曰善欤？

曰 然。圣贤之言至易知也。如古今之常语，凡指斥下愚者，矢口言之，每曰‘此无人性’。稍举其善端，则曰‘此犹有人性’。以人性为善称，是不言性者，其言皆协于孟子，而言性转穿凿失之。无人性即所谓人见其禽兽也，有人性即相近也，善也。论语言相近，正见‘无有不善’，若不善，与善相反，其远已相绝，何近之有？分明性与习，正见习然后有不善，而不可以不善归性。凡得养失养及陷溺桎亡，咸属于习。至下愚之不移，则生而蔽锢，其明善也难而流为恶也易，究之非不可移，则同乎人者固在也。

问 孟子言性，举仁义礼智四端，与孔子举人之智愚有异乎！

曰 人之相去，远近明昧，其大较也，学则就其昧焉者牖

之明而已矣。人虽有智有愚,大致相近,而智愚之甚远者盖鲜。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。知人之成性,其不齐在智愚,亦可知任其愚而不学不思乃流为恶。愚非恶也,(性)[人]无有不善明矣。举智而不及仁义礼者,智于天地、人物、事为,咸足以知其不易之则,仁义礼有一不协,可谓不易之则哉?发明孔<子>之道者,孟子也,无异也。

戴震集绪言中。

《孟子字义疏证》教育思想评析

戴震自幼家贫,不获亲师,勤奋好学。年稍长就塾师,好独立思考,每字必求其义。曾以三年的功夫研读许慎《说文解字》,在文字学上打下了坚实的基础。在17岁左右,对《十三经注疏》能“全举其辞”。由于家贫,戴震曾随父客居南丰等地,给富贵人家当塾师,在教学童的同时,他勤奋学习,尤其在经学上大有长进。在20岁时,他结识了当时的著名学者江永。江永是很有学问的大家,精通《礼经》及“推步、钟律、音声、文字之学。”戴震能完全接受和理解江永的学问,这为他的治学打好了基础。30余岁时,戴震因湖南学政胡中藻《坚磨生诗抄》文字狱,受到迫害,过了10年的避难生活,寄居“故家大族”为坐馆教师。在此期间他写下了《原善》等重要学术论著。近40岁时才中乡试,至53岁时,奉命与当年进士同赴殿试,赐进士出身,授翰林院庶吉士。晚年除从事四库馆的著述外,还在暇余从事教学工作。他曾在山西寿院书院和浙江金华书院讲过学。他的弟子很多,著名的有姚姬传、王念孙,王引之、段玉裁、卢文弨等人,均是清代

很有影响的学问家。

戴震一生虽仅 55 岁,但其著述十分丰富。早期著作主要是文字考据方面的,也涉猎到对古代自然科学著作及筹算等领域,如《筹算》、《考工记图注》、《尔雅文字考》等。中年时期开始在考据的同时注重哲学研究,并对天文、历算、水利、地理、历史等无不探究。他曾受人之聘修过《直隶河渠志》、《粉州府志》、《汾阳县志》。晚年因纪昀的引荐入四库全书馆,其校注的著作有《仪礼集释》、《大戴礼记》、《九章算术》、《海岛算经》、《孙子算经》、《五曹算经》、《夏侯阳算经》等。

戴震的著作,经后人编刻有《戴氏遗书》和《戴东原先生全集》多种。《戴氏遗书》共 15 种,61 卷,收有《孟子字义疏证》3 卷、《原善》3 卷、《句股割图记》3 卷、《筹算》1 卷、《原象》1 卷、《考工记图》3 卷、《声韵考》4 卷、《声类表》10 卷、《续天文略》(又名《古历考》)2 卷、《水地记》1 卷、《方言疏证》13 卷、《毛郑诗考证》4 卷、《郑康成诗谱》1 卷、《诗经补注》2 卷、《文集》10 卷。清乾隆四十二年至四十四年(1777—1779)由曲阜孔继涵编刻,被收入《微波榭丛书》。乾隆五十七年(1792),段玉裁刻“经韵楼本”,名《戴东原文集》12 卷。1936 年《安徽丛书》刊的《戴东原先生全集》共收二十二种,一百零四卷,有《考工记图》、《毛郑诗考证》、《经考》、《声韵考》、《方言疏证》、《原象》、《原善》、《孟子字义疏证》等。古今学者对戴氏著作的价值评价很高,充分肯定他在文字学、考据学、哲学、自然科学等方面的成就,认为《原善》和《孟子字义疏证》是他的最有代表性的思想著作。1980 年上海古籍出版社以微波榭本和经韵楼本为底本,校点出版了《戴震集》。

戴震的学术主要受浙西学风的影响,注重以实事求是的精神,通过文字名物度数的严密考订来正确理解和掌握儒家经典的真正意蕴。这种从名物度数通经义的学术,曾对清代考据学风的提倡产生过深广的影响。

戴震是中国 18 世纪杰出的思想家,他的思想具有近代启蒙主义

色彩,故中国思想史研究者们把他看作近代启蒙思想的先驱。

戴震冲破清王朝的思想专制统治樊笼,坚决反对宋明道学家把“理”与“气”分开和把“理”与“欲”对立的禁欲主义伦理学说,强调理就是气的自然变化,是运动的必然法则,理亦存在人欲之中。尖锐指出后儒所谓“理”,“同于酷吏之所谓法,酷吏以法杀人,后儒以理杀人”。统治者“以理责其下,而在下之罪,人人不胜指数”。理学作为思想统治工具,有甚于严刑酷法,因为“人死于法,犹有怜之者;死于理,其谁怜之?”理学是杀人不见血的软刀子。这些思想反映了戴震对封建专制统治的愤怒抗议。在著名的《原善》一书中,他还指出统治阶级的腐败、劳动人民的疾苦,天下国家的弊病的滋生,其根源在于封建统治者的“私”与“蔽”,发表了“乱之本,鲜不成于上”的大胆政治见解和“遂己之欲,亦思遂人之欲”的政治观点,以为“私”即在思想上沉溺不前,在政治上结党营私,在行动上为非作歹,在处理事物上悖逆诡诈。而“蔽”则表现在思想上疑惑不定,在政治上偏于不正,在行动上错误百端,处理事情上无知顽固。私和蔽造成了社会的一切弊病,因此,必须去私与蔽。去私去蔽的方法在于统治者要在“遂己之欲,亦思遂人之欲,”不要专己欲而不仁,同时必须重学。所谓“学”,即包括学术教育和学术研究,正本清源。他批评宋儒的“存天理灭人欲”之教是不达人的情理禁欲主义说教,不是“原学”的继承与发挥,同时还认为宋儒学说之所以错谬,正是由于它在经学方面任意妄说,穿凿臆断,歪曲了经义本意。有鉴如此,他提出必须“征之古而靡不条贯,合诸道而不留余义,巨细毕究,本末兼察”,探本溯源,通过严密的考据训诂工夫来使儒经本义大白于现世,以资天下之人去私解蔽。基于这些考虑,戴震批评陆王学派只讲“尊德性”而舍“道问学”,强调群经六艺必须适过文字、音韵、训诂等治经方法,明经见道,实现经学应有的作用。他在《与是仲明论学书》中指出:“经之至者,道也。所以明道者,其词也。所以成词者,字也。由字以通其词,由词以通其道,必有渐求所谓字。”“经学,盖有三难:淹

博难,识断难,精审难。……前人之博闻强识,如郑渔仲、扬用修诸君子,著书满家,淹博有之,精审未也。则有略是而谓大道可以径至者,如宋之陆,明之陈、王,废讲习讨论之学,假所谓尊德性以美其名。然舍夫道问学,则恶可命之尊德性乎?他主张从字义、名物度数的考据,通过“道问学”的治学途径,以达“大道”之理。这种籍考据以明经,籍明经以治世的思想,尽管脱离了社会实际,唯书唯尚,但却使戴震在这一思想指导下,借助对经书的训诂方式,阐发了他对教育、社会、人性、道德等方面的独到见解,成一家之言,并对当时的学风和思想改造起过积极的作用。

在戴震的诸著作中,《孟子字义疏证》一书是实践这一思想的代表作。他自己说:“仆生平著述,最大者为《孟子字义疏证》一书。”他借疏证《孟子》来阐发自己的政教思想和哲学理论,抨击程朱理学和当时的封建统治者。

《孟子字义疏证》由序、及上、中、下三卷组成。《序》以简洁的语言说明了本书的写作目的和主要内容。卷上包括“理”十五条,旗帜鲜明地抨击了当时占统治地位的程朱理学,对“理”作出了新的解释,提出了“气血心知”、“重学问贵扩充”的知识论和道德修养论。针对“存天理灭人欲”,提出了“体民之情,遂人之欲”的政治主张。卷中包括“天道”四条,批判了程朱理学“道即理”、“理在气先”的理学思想,揭露它与老庄与佛学的承袭关系,提出了“气化即道”、“性本于天道”的命题,为其政治伦理思想奠定了哲学的基础。其中“性”九条,借解释孟子“性善论”,集中批判了程朱的“性即理”,全面阐述了他的自然人性论思想。卷下包括“才”三条,“道”四条,“仁义礼智”二条,“诚”二条,“权”五条。在卷下诸条中,戴震集中批判了程朱的才性论、伦理观、哲学观与政治观,抨击程朱理学“邪说”“害于事,害于政”,从而进一步阐发了他的政教思想与观点。

《孟子字义疏证》一书,论述的教育理论问题,概括起来有如下两个方面。

1. 关于理气问题

理与气,这是宋明理学的重要哲学范畴,也是教育、伦理、政治等思想的立论前提。宋儒在理与气的问题上,提出了“理在气先”的命题,以为在万物构成形体之前就有一个“理”存在,而且只有这个“理”的存在才能构成万物的形体。持这观点的主要是程朱,他们在这一观点下推衍出理义之性的人性论,以为人生之前已有一“天理”存在,并且按照“天理”而获得人性,因此而为人。所以宋儒以为“理得于天而藏于心”,至于人有形体之后,则有心、口、耳、鼻、体肤等感知之能,如目好声,耳好声,口好味等,都统御于心。这个有血肉的心,理学家称之为“人心”,它有别于先天赋有的作为人性本质体现的“道心”。“道心”是寄寓天理之所,而“人心”则为“气质之性”所蔽,故声色臭味之欲起于此“人心”。所以在理气论推导下的人性论是一种先天与后天、抽象与具体、精神与物质、伦理与物欲的相互对立、二者背反的。以些建立的教育理论,以“存天理灭人欲”为目的与手段,要求学者多识前言往行,问学必得于古贤圣而藏于心,使血肉之心伦理化,在去尽一切“人欲”时复现“天理”,还人心之“本来面目”。这一观点,作为理学家们的政治伦理和教育学说的理论基础,影响和统治了中国封建社会后期的教育理论与教育实践数百余年。

戴震的《孟子字义疏证》一书,针对宋儒的这一理论,进行了猛烈的抨击。指出这种在“血气心知”之外别增一“理义之性”的说法,在理论上是荒谬的,因为人物受形于天地,其血气心知与天地万物相通,耳目鼻口心等是感受声色臭味的,饮食男女是资养血气的,“资于外足以养其内”;“外内相得无间而养道备”。“血气各资以养,而开穴于耳目鼻口以通之,既于是通,故各成其能而分职司之”。耳目鼻口的功能是为了取资养于天地之间的,“就人心而言,非别有理以予之而具于心也;心之神明,于事物咸足以知其不易之则”,心的作用是“知”,求其耳目口鼻之用有资于血气之养,求人行为事必符合于理义之当否,所以“理义”只在人欲之中,只在人的行为之中,“故

就事物言,非事物之外别有理义也”。戴震指出:“人之血气心知本乎阴阳五行者,性也。如血气资饮食以养,其化也,即为我之血气,非复所饮食之物矣。心知之资于问学,其自得之亦然。”这些观点,概括起来就是说,“血气心知”来自“人物受形于天地”,是由物质构成的形体的感知能力,它们的作用在于取资于“事物”以养于身心。因此,人欲的产生和作用是人类生存与发展的需要,至于理义则产生于人的各种活动之中,“一同乎血气之于嗜欲,皆性使然耳”,而不是在未有血气心知之前有一个“理义”具于“心”。人之所以要学习,正是为了求“心知”得其养,使人的各种欲望按自然不可易之法则而得以实现。这些见解,从根本上否定了宋儒的理气论,亦否定了宋儒的教育理论基础。

《孟子字义疏证》在卷上中指出,人生于世,均欲“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。”这就是说,道德与不道德,起源于人求生存与发展过程中的欲望是否“有情”。理与欲是统一的,“凡出于欲,无非以生以养之事,欲之失为私,不为蔽。自以为得理,而所执之实谬,乃蔽而不明。天下古今之人,其大患,私与蔽二端而已。私生于欲之失,蔽生于知之失,欲生于血气,知生于心。”圣人治天下,“体民之情,遂民之欲,而王道备”。而天下之不得治,正是由于“私”与“蔽”。私者,即统治者只顾满足自己的穷奢极欲,而戕害人民的一切求生之欲;蔽者,即腐儒别血气心知之外,提出一个强制人欲的所谓“理”,“而及其责以理也,不难举旷世之高节,著于义而罪之。尊者以理责卑,长者以理责幼,贵者以理责贱,虽失,谓之顺;卑者、幼者、贱者以理争之,虽得,谓之逆。于是天下之人不能以天下之同情、天下所同欲达之于上,上以理责其下,而在下之罪,人人不胜指数。人死于法,犹有怜之;死于理,而谁怜之?”戴震严厉批判统治者和宋儒“以理杀人”,揭露了统治者和宋儒宣扬理学和利用理学的反动实质,真是入木三分。

与宋儒理学家的“存天理灭人欲”观点相反,戴震提出要顺民之

性,养民之欲,遂民之生。他说:“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!”主张通过教育手段,使人欲即得其养,又得其伸,在人伦日用、声色货利之中节制人欲的“私”与“蔽”,而导之以仁,使天下之人的正当求生欲望都得其养,则“天理”流行,天下大治。他指出:“圣人亦人也,以尽乎人之理,群共推为圣智。尽乎人之理非他,人伦日用尽乎其必然而已矣”。然而,宋儒不从积极健康的角度考虑,而离却人伦日用,空言理气,以为“理无不在”,“如有物焉,得于天而具于心”,教人在“心上”下“灭欲”功夫,终“使学者皓首茫然”,坠入“私”与“蔽”之中而不能自拔。所以他批评宋儒的“存天理灭人欲”教育理论与实践是误国害民的祸害之源,它有甚于佛老,因为佛老之害疏于政治,而理学及理学教育为统治者所利用,成为戕害人民之情之欲,使民陷入为“理”所杀而无有人怜悯的悲惨田地。

《孟子字义疏证》卷中,阐述了孟子的性善论,同时猛烈地抨击了宋明理学的人性论。戴震指出,性善论充分肯定了人的生存意义与人生价值,肯定了人欲的正当合理性,而宋明理学家以理气分殊的观点,否定人欲的合理性与必要性,是在理论上违背了“自然与必然”的统一律。孟子的性善论肯定人欲出于人性之自然,故强调扩充存养人的善性,使人欲必归之于“仁义礼智”之必然。这种基于性善论的教育论,是从“自然”推到“必然”,故自然与必然是完全统一且符合理论逻辑的。但是,宋明理学外人欲而别立一“天理”,以虚无的“理义之性”为现实人性的对立物,这是离开了人性之“自然”的“邪说”。不仅如此,宋明理学家无情否定人欲的自然性,以为人欲来自“气质之性”,故要求教育“存天理灭人欲”,以改造“气质之性”来恢复“理义之性”,教人“冥心求理”,这种“凭在己之意见是其所是非其所非”的理论,在逻辑上也无法推导出“体民之情,遂民之欲”的现实“必然”,结果导致出“以理杀人”的局面。由此,戴震主张教育应回复到理学以前的儒家理想状态,以孟子性善论作为理论基础,使

人性之自然与教育之必然有机统一,在欲中求理,在事物之中求理之当,“遂其生亦遂人之生”,建立仁道社会秩序,实行仁政,使天下之生民皆遂其欲,皆得其生,皆资其养。从这些思想看来,戴震的思想确实继承和发挥了孟子的民本思想,并开启了近代启蒙主义思想的先河。

2. 关于才质与“明理解蔽”

《孟子字义疏证》卷下,以相当的文字论述了人的才质问题。以为才质是贤人的必备条件,教育应当以培养“体民之情遂民之欲”的贤才。所谓贤才,即具有如下三个特点:一是有知识,有智慧,通过刻苦学习来“解蔽”“明理”,不以私害欲,不以蔽害智,达到理想的聪明圣智。二是有道理,仁而不私,处处以仁为最高道德行为准则,作到“行事”能“得其平”,不害民误国,且遂人之生,使“民赖以生”。三是有勇气有毅力,当行则行,当为则为,一本于自然与必然,自强不息,不“奴于人”。概而言之即具备“智、仁、勇”三个品质。戴震指出:“智也者,言乎其不蔽也,仁也者,言乎其不私也,勇也者,言乎其自强也,非不蔽不私加以自强,不可语智仁勇”。作为教育,应当根据各人的才质不齐,而求“行诸道之必以智仁勇”,即以“智仁勇”的贤才作为教育培养的目标。

如何实现这一教育目标呢?《孟子字义疏证》一书指出:唯有“明理解蔽”。指出,“蔽”生于认识过程,学习就是主观个体对客观世界的认识过程,不学则“蔽”生,就不能“明理”。戴震说:“理非他,盖其必然也”。^①“必然者,天地之常”,^②亦即客观事物的运行法则及规律。解蔽在于明理,明理在于学习,学习就应当使学者知道“天地之常”,然后遵循“必然之则”去行事。他指出:“物者,指其实体实

① 《孟子字义疏证》卷中。

② 《孟子字义疏证》卷中。

事之名”；“有物必有则”，^①事物的法则，存在于事物之中，非事物之外别有一个“理”存在，“就事物言，非事物之外别有理义也”。^②所以“天地、人物、事为，不闻无可言之理者”。^③理既然在事物之中，学者就应当在事物人为之中求明事物之理。他说：“事物之理，必就事物剖析至微而后理得”。^④既要在事物人为中求明理，则宋儒主张的“冥心求理”的教育是必须抛弃的。戴震指出，事物是不断发展变化的，圣人之言理只是在其事物之中，因此儒家的经典所讲的道理是有历史局限性的，后人不应拘泥于经书，而应当在现实人伦日用中去寻求。他说：“心知之资于问学，其自得之也亦然。以血气言，昔者弱而今者强，是血气之得其养也。以心知言，昔者狭小而今也广大，昔者暗昧而今也明察，是心知之得其养也，故曰虽愚必明。人之血气心知，其天定者往往不齐，得养不得养，遂至于大异。苟知问学犹饮食，则贵其化，不贵其不化。记问之学，入而不化者也，自得之，则居之安，资之深，取之左右逢其源，我之心知，极而至乎圣人之神明矣。”^⑤主张独立思考，求“心之所同然”。他认为“心之所同然谓之理，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”。^⑥强调个人的认识与思考必须受到众人的认识所检验，不论是谁，都不能以一人之意见为“理义”。这些思想实是针对程朱而讲的，批判程朱以“穷理”者自居，以个人意见为“天理”，实际上阻滞了人们在现实生活中认识“真理”的道路。

① 《孟子字义疏证》卷上。

② 《孟子字义疏证》卷上。

③ 《孟子字义疏证》卷上。

④ 《孟子字义疏证》卷上。

⑤ 《孟子字义疏证》卷上。

⑥ 《孟子字义疏证》卷上。

在《孟子字义疏证》一书中,戴震指出人皆有“通天下之理”的“才质”,“夫人之异于物者,人能明于必然,百物之生,各遂其自然也。”^①人之所以通天下之理,是因为人有耳目口鼻与心知的感知能力,它们各有自己的感知功能,因此教育应当尽可能地教人利用这些器官去感知事物,扩充学问以“尽人之才”。如果只教人“冥心求理”,视耳目口鼻于声色臭味之知为“人欲”,或只教人囿于经典书本之知,必然使人舍耳目口鼻之用而蔽于客观外在事物之理,以致“学成而民情不知,……及其责民也,民莫能辨,彼方自以为理得,而天下受其害众也”。^②戴震肯定的才质有差等,但才质是可以通过教育来改造变化的,“因材质而进之以学,皆可至于圣人”。^③而其学必须有同饮食,有资心知之养,而不是戕害“血气心知”的“私蔽”之教。

在强调感性知识的重要性同时,《孟子字义疏证》十分强调理性知识的必要性。指出只有理性知,才能把握必然,“知其必然,斯通乎天地之德”,“归于必然,适完其自然”,^④才能发展和完善人的才质,使学者达到“贤才”的标准。戴震要求学者“重学问,贵扩充”,“扩充其知,至于神明”。^⑤只有达到“神明”境界,则在自然与必然的关系中,实现知与行的自由,实现“尽人之才”,完善自我的道德理性。

《孟子字义疏证》一书所提出的上述教育观点,概括言之,是对程朱理学割裂理与欲,去欲存理,以“名教”、“义理”为借口残害人民的虚伪说教予以无情的鞭挞,揭露了程朱理学以“此理欲之辨,适成忍而残杀之具”,^⑥和“以理杀人”的反动实质。尽管书中所论的理,

-
- ① 《孟子字义疏证》卷上。
 ② 《戴东原文集》卷九《与某书》。
 ③ 《孟子字义疏证》卷下。
 ④ 《孟子字义疏证》卷上。
 ⑤ 《孟子字义疏证》卷上。
 ⑥ 《孟子字义疏证》卷下。

仍未摆脱封建纲常名教,而且所提出的“体民之情,遂民之欲,而王道备”也具有幻想色彩,但它对于揭露封建统治阶级的暴政,激发劳动人民和新兴市民阶层谋求平等,鼓励学者摆脱程朱理学的思想羁绊,在人伦日用上求“真理”和“通经以致用”等学风上,都有不可否认的历史进步作用。如有关人士指出:“戴震的学术思想的核心,是‘理’,教育思想的集中点,就是‘明理解蔽’。‘理’在政治上表现出某些反封建的民主色彩,包含有平等的市民阶级的解放要求,在教育上是他以教育哲学的形式,从根本上打击了维持数百年之久的唯心主义理学教育的‘权威’,恢复了唯物主义的教育理论”。^①由于它在政治思想和教育理论上有此重大贡献,以致清末的革命志士,中国近代资产阶级民主革命思想家,乃至新文化运动中激进的民主思想家,都从戴震反理学的思想中寻找批判封建纲常名教的武器,如鲁迅的《狂人日记》,胡适的《戴东原的哲学》等,都从不同的角度与戴震的反理学思想产生了共鸣。因此,《孟子字义疏证》的历史意义和学术思想价值是不可低估的。

《孟子字义疏证》选读

孟子字义疏证卷上·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;亦曰“文缕”,“理”

^① 毛礼锐、沈灌群主编《中国教育通史》第3卷,第642页,山东教育出版社,1987年版。

“缕” ,语之转耳。得其分 ,则有条而不紊 ,谓之“条理” 。孟子称“孔子之谓集大成”曰 ,“始条理者 ,智之事也 ;终条理者 ,圣之事也。”圣智至孔子而极其盛 ,不过举条理以言之而已矣。易曰 :“易简而天下之理得 ,”自乾坤言 ,故不曰“仁智”而曰“易简”。“以易知” ,知一于仁爱平恕也 ;“以简能” ,能一于行所无事也。“易则易知 ,易知则有亲 ,有亲则可久 ,可久则贤人之德 ,”若是者 ,仁也 ;“简则易从 ,易从则有功 ,有功则可大 ,可大则贤人之业 ,”若是者 ,智也 ;天下事情 ,条分缕晰 ,以仁且智当之 ,岂或爽失几微哉 !中庸曰 :“文理密察 ,足以有别也。”乐记曰 :“乐者 ,通伦理者也。”郑康成注云 :“理 ,分也。”许叔重说文解字序曰 :“知分理之可相别异也。”古人所谓“理” ,未有如后儒之所谓“理”者矣。

问 :古人之言“天理” ,何谓也 ?

曰 :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 ,絮人之情 ,而无不得其平 ,是也。乐记曰 :“人生而静 ,天之性也 ;感于物而动 ,性之欲也。物至知知 ,然后好恶形焉 ;好恶无节于内 ,知诱于外 ,不能反躬 ,天理灭矣。”灭者 ,灭没不见也。又曰 :“夫物之感人无穷 ,而人之好恶无节 ,则是物至而人化物也。人化物也者 ,灭天理而穷人欲者也 ;于是有悖逆诈伪之心 ,有淫佚作乱之事 ;是故强者胁弱 ,众者暴寡 ,知者诈愚 ,勇者苦怯 ,疾病不养 ,老幼孤独不得其所 ;此大乱之道也。”诚以弱寡愚怯 ,与夫疾病老

幼孤独,反躬而思其情,人岂异于我!盖方其静也,未感于物,其血气心知,湛然无有失,扬雄方言曰:“湛,安也。”郭璞注云:“湛然,安貌。”故曰“天之性”;及其感而动,则欲出于性;一人之欲,天下人之所同欲也,故曰“性之欲”。好恶既形,遂己之好恶,忘人之好恶,往往贼人以逞欲。反躬者,以人之逞其欲,思身受之之情也。情得其平,是为好恶之节,是为依乎天理。庄子庖丁为文惠君解牛,自言“依乎天理,批大隙,导大窾,因其固然,技经肯綮之未尝,而况大軱乎!”天理,即其所谓“彼节者有间,而刀刃者无厚,以无厚入有间”,适如其天然之分理也。古人所谓“天理”,未有如后儒之所谓“天理”者矣。

问:以情洁情而无爽失,于行事诚得其理矣。“情”与“理”之名何以异?

曰:在己与人,皆谓之情;无过情,无不及情之谓理。诗曰:“天生烝民,有物有则;民之秉彝,好是懿德。”孔子曰:“作此诗者,其知道乎!”孟子中之曰:“故有物必有则;民之秉彝也,故是好懿德。”以秉持为经常曰“则”,以各如其区分曰“理”,以实之于言行曰“懿德”。物者,事也;语其事,不出乎日用饮食而已矣,舍是而言“理”,非古贤圣所谓“理”也。

问:孟子云:“心之所同然者,谓理也,义也;圣人先得我心之所同然耳。”是理又以心言,何也?

曰: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 精义者 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 !

问 宋以来儒书之言 以理为“ 如有物焉 得于天而具于心 ” 朱子语录云 :“ 理无心则无著处。 ” 又云 :“ 凡物有心而其中必虚 人心亦然 ;止这些虚处 便包藏许多道理 推广得来 盖天盖地 莫不由此。此所以为人心之好欤 !理在人心 是谓之性。心是神明之舍 为一身之主宰 性便是许多道理得之天而具于心者。 ” 今释孟子 乃曰“ 一人以为然 天下万世皆曰是不可易也 此之谓同然 ” ;“ 是心之明 能于事情不爽失 使无过情 无不及情之谓理 ” 非“ 如有物焉具于心 ” 矣。又以“ 未至于同然 存乎其人之意见 不可谓之理义 ” 在孟子言“ 圣人先得我心之同然 ” 固未尝轻以许人 是圣人始能得理。然人莫不有家 进而国事 进而天下 岂待圣智而后行事欤 ?

曰 六经孔孟之言 以及传记群籍 “ 理 ” 字不多见 ;今虽至愚之人 悖戾恣睢 其处断一事 责诘一人 莫不辄曰“ 理 ” 者 ;自宋以来 始相习成俗 则以理为“ 如有物焉 得于天而具于心 ” 因以心之意见当之也。于是负其气 挟其势位 加以口给者 理伸 ;力弱气慴 口不能道辞者 理屈。呜呼。其孰谓以此制事 以此制人之非理哉 ! 即其人廉洁自持 心无私慝 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,己且终身不寤,或事后乃明,悔已无及。呜呼,其孰谓以此制事,以此治人之非理哉!天下智者少而愚者多;以其心知明于众人,则共推之为智,其去圣人甚远也。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。凡事至而心应之,其断于心,辄曰理如是,古贤圣未尝以为理也。不惟古贤圣未尝以为理,昔之人异于今人之一启口而曰理,其亦不以为理也。昔人知在己之意见,不可以理名,而今人轻言之。夫以理为“如有物焉,得于天而具于心”,未有不以意见当之者也。今使人任其意见,则谬,使人自求其情,则得。子贡问曰:“有一言而可以终身行之者乎?”子曰:“其恕乎!己所不欲,勿施于人。”大学言治国平天下。不过曰“所恶于上,毋以使下,所恶于下,毋以事上”,以位之卑尊言也;“所恶于前,毋以先后,所恶于后,毋以从前”,以长于我与我长言也;“所恶于右,毋以交于左,所恶于左,毋以交于右”,以等于我言也。曰“所不欲”,曰“所恶”,不过人之常情;不言理而理尽于此。惟以情洁情,故其于事也,非心出一意见以处之,苟舍情求理,其所谓理,无非意见也;未有任其意见而不祸斯民者。

问:以意见为理,自宋以来莫敢致斥者,谓理在人心故也。今日“理在事情”,于“心之所同然”,洵无可疑矣,孟子举以见人性之善,其说可得闻欤?

曰: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。子产言“人生始化曰魄 ;既生魄 ,阳曰魂” ;曾于言“阳之精气曰神 ,阴之精气曰灵” ;神灵者 ,品物之本也。盖耳之能听 ,目之能视 ,鼻之能臭 ,口之知味 ,魄之为也 ,所谓灵也 ,阴主受者也 ;心之精爽 ,有思辄通 ,魂之为也 ,所谓神也 ,阳主施者也。主施者断 ,主受者听 ,故孟子曰 :“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 ,钜细不同 ,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 ,限于质之味 ,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 ;此中庸“虽愚必明” ,孟子“扩而充之之谓圣人” ,神明之盛也 ;其于事靡不得理 ,斯仁义礼智全矣。故理义非他 ,所照所察者不谬也 ;何以不谬 ?心之神明也。人之异于禽兽者 ,虽同有精爽 ,而人能进于神明也。理义岂别若一物 ,求之所照所察之外 ;而人之精爽能进于神明 ,岂求诸气稟之外哉 !

问：后儒以人之有嗜欲，出于气禀；而理者，别于气禀者也。今谓“心之精爽，学以扩充之，进于神明，则于事靡不得理”，是求理于气禀之外者非矣。孟子专举理义以明性善，何也？

曰：古人言性，但以气禀言，未尝明言理义为性，盖不待言而可知也。至孟子时，异说纷起，以理义为圣人治天下具，设此一法以强之从；害道之言，皆由外理义而生。人徒知耳之于声，目之于色，鼻之于臭，口之于味之为性，而不知心之于理义，亦犹耳目鼻口之于声色臭味也，故曰：“至于心独无所同然乎”！盖就其所知以证明其所不知，举声色臭味之欲归之耳目鼻口，举理义之好归之心，皆内也，非外也。比而合之，以解天下之惑，俾晓然无疑于理义之为性，害道之言庶几可以息矣。孟子明人心之通于理义，与耳目鼻口之通于声色臭味，咸根诸性，非由后起；后儒见孟子言性，则曰“理义”，则曰“仁义礼智”，不得其说，遂于气禀之外增一理义之性，归之孟子矣。

问：声色臭味之欲，亦宜根于心；今专以理义之好为根于心，于“好是懿德”固然矣，抑声色臭味之欲，徒根于耳目鼻口欤？心，君乎百体者也；百体之能，皆心之能也；岂耳悦声，目悦色，鼻悦臭，口悦味，非心悦之乎？

曰：否。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。人物受形于天地，故恒与之相通。盈天地之间，有声也，有色也，有臭也，有味也；举声色臭味，则盈天地间者无或遗矣。外内相通，其开窍也，是为耳目鼻口。五行有生克，生则相得，克则相逆，血气之得其

养,失其养系焉。资于外,足以养其内,此皆阴阳五行之所为。外之盈天地之间,内之备于吾身,外内相得无间而养道备。“民之质矣,日用饮食,”自古及今,以为道之经也。血气各资以养,而开窃于耳目鼻口以通之;既于是通,故各成其能而分职司之。孔子曰:“少之时,血气未定,戒之在色;及其长也,血气方刚,戒之在斗;及其老也,血气既衰,戒之在得。”血气之所为不一,举凡身之嗜欲根于血气明矣,非根于心也。孟子曰:“理义之悦我心,犹刍豢之悦我口。”非喻言也。凡人行一事,有当于理义,其心气必畅然自得;悖于理义,心气必沮丧自失;以此见心之于理义,一同乎血气之于嗜欲,皆性使然耳。耳目鼻口之官,臣道也;心之官,君道也;臣效其能。而君正其可否。理义非他,可否之而当,是谓理义,然又非心出一意以可否之也,若心出一意以可否之,何异强制之乎!是故就事物言,非事物之外别有理义也;“有物必有则”,以其‘则’正其“物”,如是而已矣。就人心言,非别有理以予之而具于心也;心之神明,于事物咸足以知其不易之则,譬有光皆能照,而中理者,乃其光盛,其照不谬也。

问:学者多识前言往行,可以增益己之所不足;宋儒谓“理得天而藏于心”,殆因问学之得于古贤圣而藏于心,此类以为说欤?

曰:人之血气心知,本乎阴阳五行者,性也。如血气资饮食以养,其化也,即为我之血气,非复所饮食之物矣;心知之资于问学,其自得之也亦然。以血气言,昔者弱而今者强,是血气之得其养也;以心知言,昔者狭小而今也广大,昔

者暗昧而今也明察,是心知之得其养也;故曰“虽愚必明”。人之血气心知,其天定者往往不齐,得养不得养,遂至于大异;苟知问学犹饮食,则贵其化,不贵其不化。记问之学,入而不化者也;自得之则居之安,资之深,取之左右逢其源,我之心知,极而至乎圣人之神明矣。神明者,犹然心也,非心自心,而所得者藏于中之谓也。心自心而所得者藏于中,以之言学,尚为物而不化之学,况以之言性乎!

问 宋以来之言理也,其说为“不出于理则出于欲,不出于欲则出于理”,故辨乎理欲之界,以为君子小人于此焉分;今以情之不爽失为理,是理者,存乎欲者也,然则无欲亦非欤?

曰 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,实始于欲进其生之心;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“不出于正则出于耶,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。而宋以来之言理欲也,徒以为正邪之辨而已矣;不出于邪而出于正,则谓以理应事矣。理与事分为二,而与意见合为一,是以害事。夫事至而应者,心也;心有所蔽,则于事情未之能得,又安能得理乎!自老氏贵于“抱一”,贵于“无欲”;周书则曰:“圣人之静也,非曰静也,善,故静也;万物无足以挠心者,故静也。”

水静犹明,而况精神,圣人之心静乎!夫虚静恬淡,寂寞无为者,天地之平,而道德之至。”周子通书曰:“‘圣可学乎?’曰:‘可。’‘有要乎?’曰:‘有’请问焉。曰:‘一为要。一者,无欲也;无欲则静虚动直。静虚则明,明则通,动直则公,公则溥。明通公溥,庶矣哉!’”此即老庄释氏之说。朱子亦屡言“人欲所蔽”,皆以为无欲则无蔽;非中庸“虽愚必明”之道也。有生而愚者,虽无欲,亦愚也;凡出于欲,无非以生以养之事。欲之失为私,不为蔽。自以为得理,而所执之实谬,乃蔽而不明。天下古今之人,其大患,私与蔽二端而已。私生于欲之失,蔽生于知之失;欲生于血气,知生于心。因私而咎欲,因欲而咎血气,因蔽而咎知,因知而咎心,老氏所以言“常使民无知无欲”,彼自外其形骸,贵其真宰;后之释氏,其论说似异而实同。宋儒出入于老释,程叔子撰明道先生行状云:“自十五六时,闻周茂叔论道,遂厌科举之业,慨然有求道之志,泛滥于诸家,出入于老释者几十年。近求诸六经,然后得之。”吕与叔撰横渠先生行状云:“范文正公劝读中庸。先生实其书,虽爱之,犹以为未足;又访诸释老之书,累年,尽究其说,知无所得,返而求之六经。”朱子语类,廖德明录癸巳所闻:“先生言:二三年前,见得此事尚鹞突,为他佛说得相似,近年来方看得分晓。”考朱子慕禅学,在十五六时,年二十四,见李愿中,教以看圣贤言语,而其后复入于释氏。至癸巳,年四十四矣。故杂乎老释之言以为言。诗曰:“民之质矣,日用饮食。”记曰:“饮食男女,人之大欲存焉。”圣人治天下,体民之情,遂民之欲,而王道备。人知老庄释氏异于圣人,闻其无欲之说,犹未之信也;于宋儒,则

信以为同于圣人 ;理欲之分 ,人人能言之。故今之治人者 ,视古贤圣体民之情 ,遂民之欲 ,多出于鄙细隐曲 ,不措诸意 ,不足为怪 ;而及其责以理也 ,不难举旷世之高节 ,著于义而罪之。尊者以理责卑 ,长者以理责幼 ,贵者以理责贱 ,虽失 ,谓之顺 ;卑者幼者贱者 ,以理争之 ,虽得 ,谓之逆。于是下之人不能以天下之同情 ,天下所同欲 ,达之于上 ;上以理责其下 ,而在下之罪 ,人人不胜指数。人死于法 ,犹有怜之者 ;死于理 ,其谁怜之 !呜呼 ,杂乎老释之言以为言 ,其祸甚于申韩如是也 !六经孔孟之书 ,岂尝以理为“如有物焉” ,外乎人之性之发为情欲者 ,而强制之也哉 !孟子告齐梁之君 ,曰“与民同乐” ,曰“少刑罚 ,薄税敛” ,曰“必使仰足以事父母 ,俯足以畜妻子” ,曰“居者有积仓 ,行者有裹粮” ,曰“内无怨女 ,外无旷夫” ,仁政如是 ,王道如是而已矣。

问 :乐记言灭天理而穷人欲 ,其言有似于以理欲为邪正之别 ,何也 ?

曰 :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 ;圣人教之反躬 ,以己之加于人 ,设人如是加于己 ,而思躬受之之情 ,譬则禹之行水 ,行其所无事 ,非恶泛滥而塞其流也。恶泛滥而塞其流 ,其立说之工者 ,且直绝其源 ,是遏欲无欲之喻也。“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!

问:中庸言“君子戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻”,言“君子必慎其独”,后儒因有存理遏欲之说。今日“欲譬则水之流”,则流固不可塞;诚使水由地中行,斯无往不得其自然之分理;存此意以遏其泛滥,于义未为不可通。然中庸之言,不徒治之于泛滥也,其意可得闻欤?

曰:所谓“戒慎恐惧”者,以敬肆言也。凡对人者,接于目而睹,则戒慎其仪容;接于耳而闻,则恐惧有愆谬;君子虽未对人亦如是,盖敬而不敢少肆也;篇末云“君子不动而敬,不言而信,”是也。所谓“慎独”者,以邪正言也。凡有所行,端皆起于志意;如见之端起于隐,显之端起于微,其志意既动,人不见也;篇末云。“君子内省不疚,无恶于志。君子之所不可及者,其唯人之所不见乎!”是也。盖方未应事,则敬肆分;事至而动,则邪正分。敬者恒自检柙,肆则反是;正者不牵于私,邪则反是。必敬必正,而意见或偏,犹未能语于得理;虽智足以得理,而不敬则多疏失,不正则尽虚伪。三者,一虞于疏,一严于伪,一患于偏,各有所取也。

问:自宋以来,谓“理得于天而具于心”,既以为人所同得,故于智愚之不齐,归诸气禀,而敬肆邪正,概以实其理欲之说。老氏之“抱一”“无欲”,释氏之“常惺惺”,彼所指者,曰“真宰”,曰“真空”,壮子云:若有真宰而特不得其朕;释氏书云:“即此识情,便是真空妙智;”又云:真空则能摄众有而应变;又云:“湛然常寂,应用无方,用而常空,空而当用。

用而不有,即是真空;空而不无,即成妙有。而易以“理”字,便为圣学。既以理为得于天,故又创理气之说,譬之“二物浑沦”朱子语录云:“理与气决是二物,但在物上看,则二物浑沦,不可分开,各在一处,然不害二物之各为一物也。”于理极其形容,指之曰“净洁空阔”,问“先有理后有气”之说。朱子曰:“不消如此说。而今知他合下先是有理,后有气邪,后有理,先有气邪,皆不可得而推究。然以意度之,则疑此气是依傍道理行,及此气之聚,则理亦在焉。盖气则能凝结造作,理却无情意,无制度,无造作;止此气凝聚处,理便在其中。且如天地间人物草木禽兽,其生也莫不有种,定不会无种了,白地生出一个物事,这个都是气。若理则止是个净洁空阔底世界,无形迹,他却不会造作;气则能酝酿凝聚生物也。”不过就老庄释氏所谓“真宰”“真空”者转之以言夫“理”,就老庄释氏之言转而为六经孔孟之言。今何以剖别之,使截然不相淆惑欤?

曰:天地人物事为,不闻无可言之理者也,诗曰“有物有则”是也。“物”者,指其实体实事之名;“则”者,称其纯粹中正之名。实体实事,罔非自然;而归于必然,天地人物事为之理得矣。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“先天而天弗违,后天而奉天时;天且弗违,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常之 ,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 ;尽乎人之理非他 ,人伦日用 ,尽乎其必然而已矣 ;推而极于不可易之为必然 ,乃语其至 ,非原其本。后儒从而过求 ,徒以语其至者之意言思议 ,视如有物 ,谓与气浑沦而成 ;闻之者习焉不察 ,莫知其异于六经孔孟之言也。举凡天地人物事为 ,求其必然不可易 ,理至明显也 ;从而尊大之 ,不徒曰天地人物事为之理 ,而转其语曰“理无不在” ,视之“如有物焉” ,将使学者皓首茫然 ,求其物不得。非六经孔孟之言难知也 ,传注相承 ,童而习之 ,不复致思也。

问 宋儒以理为“如有物焉 ,得于天而具于心” ,人之生也 ,由气之凝结生聚 ,而理则凑泊附著之 ,朱子云 :“人之所以生 ,理与气合而已。天理固浩浩不穷 ,然非是气 ,则有是理而无所泊 ;故必二气交感 ,混结生聚 ,然后是理有所附著。”因以此为“完全自足” ,程子云 :“圣贤论天德 ,盖自家元是天然完全自足之物。若无所污壤 ,即当直而行之 ;若少有污壤 ,即敬以治之 ,使复如旧。”如是 ,则无待于学 ,然见于古贤圣之论学 ,与老庄释氏之废学 ,截然殊致 ,因谓“理为形气所污壤 ,故学焉以复其初” 。朱子于论语首章 ,于天学“在明明德” ,皆以“复其初”为言。“复其初”之云 ,见庄周书 ;庄子善性篇云 :“善性于俗学以求复其初 ,滑欲于俗知以求致其明 ,谓之蔽蒙之民。”又云 :“文灭质 ,博溺心 ,然后民始惑乱 ,无以返其性情而复其初 ,盖其所谓“理” ,即如释氏所

谓“本来面目”；而其所谓“存理”，亦即如释氏所谓“常惺惺”。释氏书云：“不思善，不思恶，时认本来面目。”上蔡谢氏曰：“敬是常惺惺法。”王文成解大学格物致知，主扞御外物之说，其言曰：“本来面目，即吾圣门所谓良知。随物而格，是致知之功。”岂宋以来儒者，其说尽援儒以入释欤？

曰，老庄释氏，以其所谓“真宰”“真空”者为“完全自足”，然不能谓天下之人有善而无恶，有智而无愚也，因举善与智而毁誉之。老氏云：“绝学无忧。唯之与阿，相去几何；善之与恶，相去何若？”又云：“以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。”又云：“古之善为道者，非以明民，将以愚之。”彼盖以无欲而静，则超乎善恶之上，智乃不如愚，故直云“绝学”，又主“绝圣弃智”，“绝仁弃义”，此一说也。荀子以礼义生于圣心，常人学然后能明于礼义；若顺其自然，则生争夺，弗学而能，乃属之性；学而后能，不得属之性，故谓性恶。而其于孟子言性善也，辩之曰：“性善，则去圣王，息礼义矣；性恶，则兴圣王，贵礼义矣。”此又一说也。荀杂子习闻当时杂乎老庄告子之说者，废学毁礼义，而不达孟子性善之旨；以礼义为圣人教天下制其性，使不至争夺，而不知礼义之所由名。老庄告子及后之释氏，乃言如荀子所谓“去圣王，息礼义”耳。程子朱子，谓气禀之外，天与之以理；非生知安行之圣人，未有不污壤其受于天之理者也；学而后此理渐明，复其初之所受。是天下之人，虽有所受于天之理，而皆不殊于无有，此又一说也。今富者遗其子粟千钟，贫者无升斗之遗；贫者之子取之宫中无有，因日以其力致升斗之粟；富者之子，亦必如彼之日以其力致之，而曰所致者即其宫中者

也,说必不可通,故详于论敬而略于论学。如程子云:“敬以治之,使复如旧,”而不及学;朱子于中庸“致中和”,犹以为“戒惧慎独”。陆子静王文成诸人,推本老庄释氏之所谓“真宰”“真空”者,以为即全乎圣智仁义,即全乎理,陆子静云:“收拾精神,自作主宰,万物皆备于我,何有欠缺!当恻隐时,自然恻隐;当羞恶时,自然羞恶;当宽裕温柔时,自然宽裕温柔;当发强刚毅时,自然发强刚毅。”王文成云:“圣人致知之功,至诚无息。其良知之体,皦如明镜,妍媸之来,随物现形,而明镜曾无所留染,所谓“情顺万事而无情”也。“无所住以生其心,”佛氏曾有是言,未为非也。明镜之应,妍者妍,媸者媸,一照而皆真,即是“生其心”处;妍者妍,媸者媸,一过而不留,即“无所住”处。此又一说也。程子朱子,就老庄释氏所指者,转其说以言夫理,非援儒而人释,误以释氏之言杂人于儒耳;陆子静王文成诸人,就老庄释氏所指者,即以理实之,是乃援儒以人于释者也。试以人之形体,与人之德性比而论之,形体始乎幼小,终乎长大,德性始乎蒙昧,终乎圣智。其形体之长大也,资于饮食之养,乃长日加益,非“复其初”;德生资于学问,进而圣智,非“复其初”明矣。人物以类区分,而人所禀受,其气清明,异于禽兽之不可开通;然人与人较,其材质等差凡几?古贤圣知人之材质有等差,是以重问学,贵扩充;老庄释氏,谓有生皆同,故主于去情欲以勿害之,不必问学以扩充之。在老庄释氏,既守己自足矣,因毁訾仁义以伸其说。荀子谓常人之性,学然后知礼义,其说亦是以伸。陆子静王文成诸人,同于老庄释氏,而改其毁,訾仁义者,以为自然全乎仁义,巧于伸其说

者也。程子朱子尊理而以为天与我,犹荀子尊礼义以为圣人与我也,谓理为形气所污壤,是圣人而下,形气皆大不美,即荀子性恶之说也;而其所谓理,别为凑泊附著之一物,犹老庄释氏所谓“真空”“真宰”之凑泊附著于形体也;理既完全自足,难于言学以明理,故不得不分理气为二本而咎形气。盖其说杂?糅傅合而成,令学者眩惑其中;虽六经孔孟之言具在,咸习非胜是,不复求通,呜呼,吾何敢默而息乎!

问 程伯子之出入于老释者几十年,返求诸六经,然后得之,见叔子所撰行状,而朱子年四十内外,犹驰心空妙,其后有答汪尚书书,言“熏于释氏之说,盖尝师其人,尊其道,求之亦切至矣,然未能有得。其后以先生君子之教,校乎前后缓急之序,于是暂置其说而从事于吾学。其始盖未尝一日不往来于心也,以为俟卒究吾说而后求之,未为甚晚。而一二年来,心独有所自安,虽未能即有诸己,然欲复求之外学以遂其初心,不何得矣。”程朱虽从事释氏甚久,然终能觉其非矣,而又未合于六经孔孟,则其学何学欤?

曰 程子朱子,其出入于老释,皆以求道也;使见其道为是,虽人以为非而不顾。其初非背?六经孔孟而信彼也;于此不得其解,而见彼之捐弃物欲,返观内照,近于切己体察,为之亦能使思虑渐清,因而冀得之为衡事物之本。然极其致,所谓“明心见性”,“还其神之本体”者;即本体得矣,以为如此便足,无欠阙矣,实动辄差谬。在老讲理释氏,固不论差谬与否;而程子朱子求道之心,久之知其不可恃以衡鉴事物,故终谓其非也,夫人之异于物者,人能明于必然;百物之生,各遂其自然也。老氏言“致虚极,守静笃”;言“道法

自然”释氏亦不出此，皆起于自私，使其神离形体而长存；老氏言“长生久视”，以死为“返其真”，所谓“长生”者，形化而神长存也；释氏言“不生不灭”，所谓“不生”者，不受形而生也；“不灭”者，即其神长存也。其所谓“性”，所谓“道”，专主所谓“神”者为言。邵子云：“道与一，神之强名也；”又云：“神无方而性有质；”又云：“性者，道之形体；心者，性之郭郭；”又云：“人之神即天地之神；”合其言观之，得于老庄最深。所谓“道”者，指天地之“神无方”也。所谓“性”者，指人之“性有质”也，故曰“道之形体”。邵子又云：“神统于心，气统于贤，形统于首；形气变而神主乎其中，三才之道也。”此显指神宅于心，故曰“心者性之郭郭”。邵子又云：“气则养性，性则乘气，故气存则性存，性动则气动也。”此显指神乘乎气而资气以养。王文成云：“夫良知一也，以其妙用而言谓之神，以其流行而言谓之气，”立说亦同。又即导养家所云“神之炯炯而不昧者为性，气之缁缁而不息者为命。”朱子于其指神为道，指神为性者，皆转以言夫“理”。张子云：“由太虚，有天之名；由气化，有道之名；合虚与气，有性之名；合性知觉，有心之名。”其所谓“虚”，六经孔孟无是言也。张子又云：“神者，太虚妙应之目。”又云：“天之不测谓神，神而有常谓天。”又云：“神，天德；化，天道。”是其曰“虚”，曰“天”，不离乎所谓“神”者；彼老庄释氏之自贵其神，亦以为妙应，为冲虚，为足乎天德矣。如云：“性周法界，净智圆妙，体自空寂。”张子又云：“气有阴阳，推行有渐为化，合一不测为神。”斯言也，盖得之矣。试验诸人物，耳目百体，会归于心，心者，合一不测之神也。天地间百物生生，

无非推本阴阳。易曰：“精气为物，”曾子曰：“阳之精气曰神，阴之精气曰灵，神灵者，品物之本也。”因其神灵，故不徒曰“气”，而称之曰“精气”。老庄释氏之谬，乃于此歧而分之，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，而神至虚静，无欲无为。在老庄释氏，徒见于自然，故以神为已？足；程子朱子，见于六经孔孟之言理义，归于必然不可易，非老庄释氏所能及，因尊之以当其所谓“神”者为生阳生阴之本，而别于阴阳；为人物之性，而别于气质；反指孔孟所谓道者非道，所谓性者非性。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。老庄释氏，尊其神为超乎阴阳气比，此尊理为超乎阴阳气化。朱子答吕子约书曰：“阴阳也，君臣父子也，皆事物也，人之所行也，形而下者也，万象纷罗者也。是数者，各有当然之理，即所谓道也，当行之路也，形而上者也，冲漠无朕者也。”然则易曰“立天之道曰阴与阳”；中庸曰“君臣也，父子也，夫妇

也,昆弟也,朋友之交也;五者,天下之达道也” ;皆仅及事物而即谓之道,岂圣贤之立言,不若朱子言之辨析欤!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;恭敬不侮慢,则礼;无差谬之失,则智;曰忠恕,曰仁义礼智,岂有他哉?常人之欲,纵之至于邪僻,至于争夺作乱;圣人之欲,无非懿德,欲同也,善不善之殊致若此。欲者,血气之自然;其好是懿德也,心知之自然;此孟子所以言性善。心知之自然,未有不悦理义者,未能尽得理合义耳。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。夫人之生也,血气心知而已矣。老庄释氏,见常人任其血气之自然之不可,而静以养其心知之自然;于心知之自然,谓之“性”,血气之自然,谓之“欲”;说虽巧变,要不过分血气心知为二本。荀子见常人之心知,而以礼义为圣心;见常人任其血气心知之自然之不可,而进以礼义之必然;于血气心知之自然,谓之“性”,于礼义之必然,谓之“教”;合血气心知为一本矣,而不得礼义之本。程子朱子,见常人任其血气心知之自然之不可,而进以理之必然;于血气心知之自然,谓之“气质”,于理之必然,谓之“性”;亦合血气心知为一本矣,而更增一本。分血气心知为二本者,程子斥之曰“异端本心”,而其增一本也,则曰“吾儒本天”;如其说,是心之为心,人也,非天也;性之为性,天也,非人也;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。告子言“以人性为仁义,犹以杞柳为桮棬”。孟子必辨之,为其戕贼一物而为之也;况判若彼此,岂有不戕贼者哉!盖程子朱子之学,借椒于老庄释氏,故仅以“理”之一字易其所谓“真宰”“真空”者,而馀无所易。其学非出于荀子,而偶与荀子合,故彼以为恶者,此亦咎之,彼以为出于圣人者,此以为出于天。出于天与出于圣人,岂有异乎!天下惟一本,无所外。有血气则有心知,有心知则学以进于神明,一本然也;有血气心知,则发乎血气心知之自然者,明之尽,使无几微之失,斯无往非仁义,一本然也。苟岐而二之,未有不外其一者。六经孔孟而下,有荀子矣,有老释氏矣,然六经孔孟之道犹在也。自宋儒杂荀子及老庄释氏以入六经孔孟之书,学者莫知其非,而六经孔孟之道亡矣。

孟子字义疏证卷中·天道

道,犹行也;气化流行,生生不息,是故谓之“道”。易曰:“一阴一阳之谓道。”洪范:“五行:一曰水,二曰火,三曰木,四曰金,五曰土。”“行”亦“道”之通称。诗载驰:“女子善怀,亦各有行,”毛传云:“行,道也。”竹竿:“女子有行,远兄弟父母,”郑笺云:“行,道也。”举阴阳则赅五行,阴阳各具五行也;举五行即赅阴阳,五行各有阴阳也。大戴礼记曰:“分于道谓之命,形于一谓之性。”言分于阴阳五行以有人物,而人物各限于所分以成其性。阴阳五行,道之实体也;血气心知,性之实体也。有实体,故可分;惟分也,故不齐。古人言性惟本于天道如是。

问：易曰：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”程子云：“惟此语截得上下最分明，元来止此是道，要在人默而识之。”后儒言道，多得之此。朱子云：“阴阳，气也，形而下者也；所以一阴一阳者，理也，形而上者也。道，即理之谓也。”朱子此言，以“道”之称，惟“理”足以当之。今但曰“气化流行，生生不息”，乃程朱所目为“形而下”者；其说据易之言以为言，是以学者信之。然则易之解可得闻欤？

曰：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，夫是之为道而已。古人言辞，“之谓”“谓之”。有异。凡曰“之谓”，以上所称解下，如中庸“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，此为“性”“道”“教”言之，若曰：“性也者，天命之谓也，道也者，率性之谓也，教也者，修道之谓也；”易“一阴一阳之谓道”，则为“天道”言之，若曰：“道也者，一阴一阳之谓也。”凡曰“谓之”者，以下所称之名辨上之实，如中庸“自诚明，谓之性；自明诚，谓之教”，此非为“性”“教”言之，以“性”“教”区别“自诚明”“自明诚”二者耳。易“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，本非为“道”“器”言之，以“道”“器”区别其“形而上”“形而下”耳。“形”，谓已成形质；“形而上”，犹曰“形以前”；“形而下”，犹曰“形以后”。如言“千载而上”“千载而下”。诗：“下武维周”，郑笺云：“下，犹后也。”阴阳之未成形质，是谓形而上者也，非形而下明矣。“器”，言乎一成而不変；“道”，言乎体物而不可遗。不徒阴阳非形而

下,如五行水火木金土,有质可见,固形而下也,器也;其五行之气,人物咸稟受于此,则形而上者也。易言“一阴一阳”,洪范言“初一曰五行”,举“阴阳”,举“五行”,即赅“鬼神”;中庸言鬼神之“体物而不可遗”,即物之不离阴阳五行以成形质也。由人物溯而上之,至是止矣。六经孔孟之书,不闻理气之辨;而后儒创言之,遂以阴阳属形而下,实失道之名义也。

问:后儒论阴阳,必推本“太极”,云:“无极而太极。太极动而生阳,动极而静,静而生阴,静极复动。一动一静,互为其根,分阴分阳,两仪立焉。”朱子释之云:“太极生阴阳,理生气也;阴阳既生,则太极在其中,理复在气之内也。”又云:“太极,形而上之道也;阴阳,形而下之器也。”今既辨明“形乃品物,非气化”,然则太极两仪,后儒据以论道者,亦必傅合失之矣。自宋以来,学者惑之已久,将何以解其惑欤?

曰:后世儒者,纷纷言“太极”,言“两仪”,非孔子赞易“太极”“两仪”之本指也。孔子曰:“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,”曰“仪”,曰“象”,曰“卦”,皆据作易言之耳;非气化之阴阳,得“两仪”“四象”之名。易备于六十四,自八卦重之,故八卦者,易之小成,有天地山泽雷风水之义焉;其未成卦,画一奇以仪阳,一偶以仪阴,故称“两仪”。奇而遇奇,阳已长也,以象太阳;奇而遇偶,阴始生也,以象少阴;偶而遇偶,阴已长也,以象太阴;偶而遇奇,阳始生也,以象少阳;伏羲氏睹于气化流行,而以奇偶仪之象之。孔子赞易,盖言易之为书,起于卦画,非漫然也,实有见于天道一阴一阳为物之终始会归,乃画奇偶两者从而仪之,

故曰“易有太极，是生两仪”；即有两仪，而四象，而八卦，以次生矣。孔之以及极指气化之阴阳，承上文明于天之道主之，即所云“一阴一阳之谓道”；以“两仪”“四象”“八卦”指易画。后世儒者，以两仪为阴阳，而求太极于阴阳之所由生，岂孔子之言乎！

问：宋儒之言“形而上下”，言“道器”，言“太极两仪”，今据孔子赞易本文疏通证明之，洵于文义未协。其见于理气之辨也，求之六经中无其文，故借“太极两仪”“形而上下”之语以饰其说，以取信学者欤？

曰：“舍圣人立言之本指，而以己说为圣人所言，是诬圣；借其语以饰吾之说，以求取信，是欺学者也，诬圣欺学者，程朱之贤不为也，盖其学借阶于老庄释氏，是故失之。凡习于先人之言，往往受其蔽而不自觉。在老庄释氏，就一身分言之，有形体，有神识，而以神识为本；推而上之，以神为有天地之本，老氏云：“有物混成，先天地生；”又云：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。释氏书：问：‘如何是佛？’曰：‘见性为佛。’‘如何是性？’曰：‘作用为性。’‘如何是作用？’曰：‘在目曰见，在耳曰闻，在鼻臭香，在口谈论，在手执捉，在足运奔。偏？见但该法界，收摄在一微尘，识者知是佛性，不识唤作精魂。”遂求诸无形无迹者为实有，而视有形有迹为幻。在宋儒，以形气神识同为己之私，而理得于天，推而上之，于理气截之分明，以理当其无形无迹之实有，而视有形有迹为粗；益就彼之言而转之，朱子辨释氏云：“儒者以理为不生不灭，释氏以神识为不生不灭。”因视气曰“空气”，陈安卿云：“二气流行万古，生

生不息,不成只是空气;必有主宰之者,理是也,”视心曰“性之郭郭”。邵子云:“心者性之郭郭。”是彼别形神为二本,而宅于空气,宅于郭郭者,为天地之神与人之神;此别理气为二本,朱子云:“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,必禀此理然后有性也,禀此气然后有形。”而宅于空气,宅于郭郭者,为天地之理与人之理。由考之六经孔孟,茫然不得所谓“性与天道”者;及从事老庄释氏有年,觉彼之所指,独遗夫理义而不言,是以触于“形而上下”之云,“太极两仪”之称,顿然有悟,遂创为理气之辨,不复能详审文义。其以理为气之主宰,如彼以神为气之主宰也;以理能生气,如彼以神能生气也;老氏云:“一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和。”以理壤于形气,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。

孟子字义疏证卷中·性

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”。气化生人生物以后,各以类滋生久矣,然类之区别,千古如是也,循其故而己矣。在气化曰“阴阳”,曰“五行”;而阴阳五行之成化也,杂糅万物;是

以及其流形,不特品物不同,虽一类之中又复不同。凡分形气于父母,即为分于阴阳五行;人物以类滋生,皆气化之自然。中庸曰:“天命之谓性。”以生而限于天,故曰“天命”。大戴礼记曰:“分于道谓之命,形于一谓之性。”“分于道”者,分于阴阳五行也;一言乎分,则其限之于始,有偏全厚薄清浊昏明之不齐,各随所分而形于一,各成其性也。然性虽不同,大致以类为之区别,故论语曰:“性相近也”此就人与人相近言之也。孟子曰:“凡同类者举相似也,何独至于人而疑之!圣人与我同类者。”言同类之相似,则异类之不相似明矣,故诘告子“生之谓性”曰:“然则犬之性犹牛之性,牛之性犹人之性与?”明乎其必不可混同言之也。天道,阴阳五行而已矣;人物之性,咸分于道,成其各殊者而已矣。

问:论语言“性相近”,孟子言“性善”,自程子朱子始别之,以为截然各言一性,朱子于论语引程子云:“此言气质之性,非言性之本也。若言其本,则性即是理,理无不善,孟子之言‘性善’是也,何相近之有哉!”反取告子“生之谓性”之说为合于孔子,程子云:“性一也,何以言‘相近’?此止是言‘气质之性’,如俗言‘性急性缓’之类。性安有缓急,此言‘性’者,‘生之谓性’也。”又云“凡言性处,须看立意如何。且如言‘人性善’,性之本也;‘生之谓性’,论其所稟也。孔子言‘性相近’,若论其本,岂可言‘相近’?止论其所稟也。告子所云固是,为孟子问他,他说便不是也。”创立名目曰‘气质之性’;而以理当孟子所谓善者为‘生物之本’,程子云:“孟子言性,当随文看。不以告子‘生之谓性’为不然者,此亦性也,被命受生之后谓之性耳,故不同。继

之曰‘犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？’然不害为一。若乃孟子之言善者，乃极本穷源之性。”。人与禽兽得之也同，程子所谓“不害为一”。朱子于中庸“天命之谓性”，释之曰：“命犹令也；性即理也；天以阴阳五行化生万物，气以成形，而理亦赋焉，犹命令也。于是人物之生，因各得其所赋之理以为健顺五常之德，所谓性也。”而致疑于孟子；朱子云：“孟子言‘人所以异于禽兽者几希’，不知人何故与禽兽异；又言‘犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？’不知人何故与牛犬异；此两处似欠中间一转语，须著说是“形气不同，故性亦少异”，始得。恐孟子见得人性同处，自是分晓直截，却于这些子未甚察。”是谓性即理，于孟子且不可通矣；其不能通于易论语固宜。孟子闻告子言“生之谓性”，则致诘之；程朱之说，不几助告子而议孟子欤？

曰：程子朱子，其初听讲求者，老庄释氏也。老庄释氏，自贵其神而外形体，显背圣人，毁訾仁义，告于未尝有神与形之别，故言“食色性也”；而亦尚其自然，故言“性无善无不善”；虽未尝毁訾仁义，而以杯棬喻义，则是灾杞柳始为桮棬，其指归与老庄释氏不异也。凡血气之属，皆知怀生畏死，因而趋利避害；虽明暗不同，不出乎怀生畏死者同也。人之异于禽兽不在是。禽兽知母而不知父，限于知觉也；然爱其生之者及爱其所生，与雌雄牝牡之相爱，同类之不相噬，习处之不相齧，进乎怀生畏死矣。一私于身，一及于身之所亲，皆仁之属也。私于身者，仁其身也；及于身之所亲者，仁其所亲也；心知之发乎自然有如是。人之异于禽兽亦不在是。告子以自然为性使之然，以养为非自然，转制其自

然 ,使之强而相从 ,故言“仁内也 ,非外也 ;义外也 ,非内也” ;立说之指归 ?保其生而已矣。陆子静云 :“恶能害心 ,善亦能害心 ,”此言实老庄告子释氏之宗指 ,贵其自然以保其生 ;诚见穷人欲而流于恶者 ,适足害生 ;即慕仁义为善 ,劳于问学 ,殚思竭虑 ,亦于生耗损 ;于此见定而心不动。其“生之谓性”之说如是也 ,岂得合于孔子哉 !易论语孟子之书 ,其言性也 ,咸就其分于阴阳五行以成性为言 ;成 ,则人与万物 ,偏全厚薄 ,清浊昏明 ,限于所分者各殊 ;徒曰生而已矣 ,适同人于犬牛而不察其殊。朱子释孟子有曰 :“告子不知性之为理 ,而以所为气者当之 ,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。”如其说 ,孟子但举人物诘之可矣 ,又何分“牛之性犬之性”乎 ?犬与牛之异 ,非有“仁义礼智之粹然”者 ,不得谓孟子以仁义礼智诘告子明矣。在告子既以知觉运动为性 ,使知觉运动之蠢然者人与物同 ,告子何不可直应之曰“然 !”斯以见知觉运动之不可概人物 ,而目为蠢然同也。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 ,见乎知觉运动也亦殊。气之自然潜运 ,飞潜动植皆同 ,此生生之机 ,肖乎天地者也 ;而其本受之气 ,与所资以养者之气则不同。所资以养者之气 ,虽由外而入 ,大致以本受之气召之。五行有生克 ,遇其克之者则伤 ,甚则死 ,此可知性之各殊矣。本受之气及所资以养者之气 ,必相得而不相逆 ,斯外内为一 ;其分于天地之气化以生 ,本相得 ,不相逆也。气运而形不动

者,卉木是也;凡有血气者,皆形能动者也。由其成性各殊,故形质各殊;则其形质之动而为百体之用者,利用不利用亦殊。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,不能相忘于水也,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,觉之殊致有然矣;无非性使然也。若夫鸟之反哺,雉鳩之有别,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,仁义礼智无不全也;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。孟子曰:“心之所同然者,谓理也,义也;圣人先得我心之所同然耳。”于义外之说必致其辨,言理义之为性,非言性之为理。性者,血气心知本乎阴阳五行,人物莫不区以别焉,是也;而理义者,人之心知,有思辄通,能不惑乎所行也。“孟子道性善,言必称尧舜”非谓尽人生而尧舜也。自尧舜而下,其等差凡几?则其气稟固不齐,岂得谓非性有不同!然人之心知,于人伦日用,随在而知恻隐,知羞恶,知恭敬辞让,知是非,端绪可举,此之谓性善。于其知恻隐,则扩而充之,仁无不尽;于其知羞恶,则扩而充之,义无不尽;于其知恭敬辞让,则扩而充之,礼无不尽;于其知是非,则扩而充之,智无不尽。仁义礼智,懿德之目也。孟子言“今人乍见孺子将入井,皆有怵惕恻隐之心”然则所谓恻隐,所谓仁者,非心知之外别“如有物焉藏于心”也;已知怀生而畏死,故怵惕于孺子之危,恻隐于孺子之死,使无怀

生畏死之心,又焉有怵惕恻隐之心!推之羞恶辞让是非亦然。使饮食男女与夫感于物而动者脱然无之,以归于静,归于一,又焉有羞恶,有辞让,有是非!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,凑泊附著以为性;由杂乎老庄释氏之言,终昧于六经孔孟之言故也。孟子言“人无有不善”,以人之心知异于禽兽,能不惑乎所行之善,且其所谓善也,初非无等差之善,即孔子所云“相近”;孟子所谓“苟得其养,无物不长;苟夫其养,无物不消”;所谓“求则得之,舍则失之;或相倍蓰而无算者,不能尽其才者也”;即孔子所云“习”。至于相远?不能尽其才,言不扩充其心知而长恶遂非也。彼悖乎礼义者,亦自知其失也,是“人无有不善”;以长恶遂非,故性虽善,不乏小人,孟子所谓“梏之反覆”,“违禽兽不还”,即孔子所云下愚之“不移”。后儒未审其文义,遂彼此扞格。孟子曰:“如使曰之于味也,共性与人殊,若犬马之与我不同类也,则天下何耆皆从易牙之于味也!”又言“动心忍性”,呈孟子矢口言之,无非血气心知之性,孟子言性,曷尝自岐为二哉!二之者,宋儒也。

问:凡血气之属皆有精爽,而人之精爽可进于神明。论语称“上智与下愚不移”,此不待习而相远者,虽习不足以移之,岂下愚之精爽与物等欤?

曰:生而下愚,其人难与言理义,由自绝于学,是以不移。然苟畏威怀惠,一旦触于所畏所怀之人,启其心而憬然

觉寤,往往有之;苟悔而从善,则非下愚矣;加之以学,则日进于智矣。以不移定为下愚,又往往在知善而不为,知不善而为之者。故曰“不移”,不曰“不可移”;虽古今不乏下愚,而其精爽几与物等者,亦究异于物,无不可移也。

问:孟子之时,因告子诸人纷纷各立异说,故直以“性善”断之。孔子但言“相近”,意在于警人慎习,非因论性而发,故不必直断曰“善”欤?

曰:然。古贤圣之言,至易知也。如古今之常语,凡指斥下愚者,矢口言之,每曰“此无人性”;稍举其善端,则曰“此犹有人性”;以人性为善称,是不言性者,其言皆协于孟子,而言性者转失之。“无人性”,即所谓“人见其禽兽”也。“有人性”,即“相近”也,“善”也。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!分别“性”与“习”,然后有不善而不可以“不善”归性,凡得养失养及婚姻溺枯亡,咸属于“习”,至下愚之不移,则生而蔽固,其明善也难而流为恶也易;究之性能开通,非不可移,视禽兽之不能开通亦异也。

问:孟子言性,举仁义体智四端,与孔子之举智愚有异乎?

曰:人之相去,远近明昧,其大较也;学则就其昧焉者牖之明而已矣。人虽有智有愚,大致相近,而智愚之甚远者盖鲜。智愚者,远还等差殊科,而非相反;善恶则相反之名,非远近之名,知人之成性,其不齐在智愚,亦可知任其愚而不学不思,乃流为恶。愚,非恶也,人无有不善明矣。举智而不及仁,不及体礼义者,智于天地人物事为,咸足以知其不

易之则 ;仁有不至 ,悬义有不尽 ,可谓“不易之则”哉 !发明孔子之道者 ,孟子也 ,无异也。

问 孟子言性善 ,门弟子如公都子已列三说 ,茫然不知性善之是而三说之非。荀子在孟子后 ,直以为性恶 ,而伸其崇悬义之说。荀子既知崇悬义 ,与老子言“体者忠信之薄而乱之首”及告子外义 ,所见悬殊 ;又闻孟子性善之辨 ,于孟子言“圣人先得我心之所同然”亦必闻之矣 ,而犹与之异 ,何也 ?

曰 :荀子非不知人之可以为圣人也 ;其言性恶也 ,曰 :“涂之人可以为禹。涂之人者 ,皆内可以知父子之义 ,外可以知君臣之正。其可以知之质 ,可以能之具 ,在涂之人 ,其可以为禹 ,明矣。使涂之人伏术为学 ,专心一志 ,思索熟察 ,加日悬久 ,积善而不息 ,则通于神明 ,参于天地矣。故圣人者 ,人之所积而致也。圣可积而致 ,然而皆不可积 ,何也 ?可以而不可使也。涂之人可以为禹 ,则然 ;涂之人能为禹 ,未必然也。虽不能为禹 ,无害可以为禹。”此于性善之说 ,不惟不相悖 ,而且若相发明。终断之曰 :“足可以偏行天下 ,然而未尝有能偏行天下者也 ,能不能之与可不可 ,其不同远矣。”盖荀子之见 ,归重于学而不知性之全体 ,其言出于尊圣人 ,出于重学 ,崇礼义。首之以劝学篇 ,有曰 :“诵数以贯之 ,思索以通之 ,为其人以处之 ,除其害者以持养之。”又曰 :“积善成德 ,神明自得 ,圣人循焉。”荀子之善言学如是。且所谓“通于神明。参于天地”者 ,又知礼义之极致 ,圣人与天地合其德在是 ,圣人复起 ,岂能易其言哉 !而于礼义与性 ,卒视若阂隔不可通。以圣人异于常人 ,以礼义出于圣人之心 ;常人学然后能明礼义 ,若顺其性之自然 ,则生争夺。以礼义为

制其性,去争夺者也,因性恶而加矫揉之功,使进于善,故贵礼义。苟顺其自然而无争夺,安用礼义为哉!又以礼义虽人皆可以知,可以能,圣人虽人之可积而致,然必由于学。弗学而能,乃属之性;学而后能,弗学虽可以而不能,不得属之性。此荀子立说之所以异于孟子也。

问:荀子于“礼义”与“性”,视若阂隔而不可通,其蔽安在?今何以决彼之非而信孟子之是?

曰:荀子智礼义为圣人之教,而不知礼义亦出于性;知礼义为明于其必然,而不知必然乃自然之极则,适以完其自然也。就孟子之书观之,明理义之为性,举仁义礼智以言性者,以为亦出于性之自然;人皆弗学而能,学以扩而充之耳。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。夫资于饮食,能为身之营卫血气者,所资以养者之气,与其身本受之气,原于天地,非二也。故所资虽在外,能化为血气以益其内;未有内无本受之气,与外相得,而徒资焉者也。问学之于德性亦然。有己之德性,而问学以通乎古贤圣之德性,是资于古贤圣所言德性,裨益己之德性也。冶金若水,而不闻以金益水,以水益金;岂可云己本无善,己无天德,而积善成德,如壘之受水哉!以是断之,荀子之所谓“性”,孟子非不谓之“性”,然而荀子举其小而遗其大也,孟子明其大而非舍其小也。

问:告子言“生之谓性”,言“性无善无不善”,言“食色性也,仁内义外”,朱子以为同于释氏;朱子云:“生,指人物之所以知觉运动者而言,与近世佛氏所谓‘作用是性’者略相似;”又云:“告子以人之知觉运动者为性,故言人之甘食

悦色者即其性。”其“杞柳”“湍水”之喻，又以为同于荀扬。朱子于“杞柳”之喻云：“如荀子性恶之说；”于“湍水”之喻云：“近于杨子善恶混之说。”然则荀扬亦与释氏同欤？

曰：“否。荀扬所谓‘性’者，古今同谓之‘性’，即后儒称为‘气质之性’者也，但不当遗理义而以为恶耳。在孟子时，周公都子引或曰‘性可以为善，可以为不善’，或曰‘有性善，有性不善’，言不同而所指之性同。荀见于圣人生而神明者，不可概之人人，其下皆学而后善，顺其自然则流于恶，故以恶加之，论似偏，与‘有性不善’合。然谓礼义为圣心，是圣人之性独善，实兼公都子两引‘或曰’之说。扬子见于长善则为善人，长恶则为恶人，故曰‘人之性也善恶混’，又曰‘学则正，否则邪’，与荀子论断，似参差而匪异。韩子言‘性之品有上中下三：上焉者，善焉而已矣；中焉者，可导而上下也；下焉者，恶焉而已矣’；此即公都子两引‘或曰’之说会通为一。朱子云：“气质之性，固有美恶之不同矣，然以其初而言，皆不甚相远也，但习于善则善，习于恶则恶，于是始相远耳。人之气质，相近之中，又有美恶一定，而非习之所能移也，”直会通公都子两引‘或曰’之说解论语矣。程子云：“有自幼而善，有自幼而恶，是气稟有然也。善固性也，然恶亦不可不谓之性也。”朱子语类：“问：‘恶是气稟，如何云亦不可不谓之性，’曰：‘既是气稟，恶便牵引得那性不好。盖性止是搭附在气稟上，既是气稟不好，便和那性坏了。’”又云：“如水为泥沙所混，不成不唤做水。”此与“有性善，有性不善”合，而于“性可以为善可以为不善”，亦未尝不兼，特彼仍其“性”之名，此别之曰“气稟”耳。程子又云：

“人生而静以上不容说；才说性时，便已不是性也。”朱子释之云：“‘人生而静以上’，是人物未生时，止可谓之‘理’，未可名为‘性’，所谓‘在天曰命’也。‘才说性时’，便是人生以后，此理已堕在形气中，不全是性之本体矣。所谓‘在人曰性’也。”据乐记，“人生而静”，与“感于物而动”对言之，谓方其未感，非谓人物未生也；中庸“天命之谓性”，谓气禀之不齐，各限于生初，非以理为在天在人异其名也。况如其说，是孟子乃追溯人物未生，未可名性之时而曰“性善”；若就名性之时，已是人生以后，已堕在形气中，安得断之曰“善”！由是言之，将天下古今，惟上圣之性，不失其性之本体，自上圣而下，语人之性，皆失其性之本体。人之为人，舍气禀气质，将以何者谓之人哉？是孟子言“人无有不善”者，程子朱子言“人无有不恶”；其视理俨如有物，以善归理，虽显遵孟子性善之云，究之孟子就人言之者，程朱乃离人而空论夫理，故谓孟子“论性不谕气不备。”若不视理如有物，而其见于气质不善，卒难通于孟子之直断曰善。宋儒立说，似同于孟子而实异，似异于荀子而实同也。孟子不曰“性无有不善”，而曰“人无有不善”；“性”者，飞潜动植之通名；“性善”者，论“人之性”也。如飞潜动植，举凡品物之性，皆就其气类别之；人物分于阴阳五行以成性，舍“气类”“更无性”之名。医家用药在精辨其气类之殊；不别其性则能杀人，使曰“此气类之殊者已不是性”，良医信之乎？试观之桃与杏，取其核而种之，萌芽甲坼，根干枝叶，为华为实，形色臭味，桃百杏也，杏非桃也，无一不可区别；由性之不同，是以然也，其性存乎核中之白，即俗呼“桃仁”“杏仁”者。形

色臭味,无一或阙也。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。何独至于人,而指夫分于阴阳五行以成性者曰“此已不是性也”!岂其然哉!自古及今,统人与百物之性以为言,气类各殊是也;专言乎血气之伦,不独气类各殊,而知觉亦殊。人以有礼义,异于禽兽,实人之知觉大远乎物则然,此孟子所谓性善。而荀子视礼义为常人心知所不及,故别而归之圣人。程子朱子,见于生知安行者罕睹,谓气质不得概之曰善,荀扬之见固如是也。特以如此则悖于孟子,故截“气质”为一性,言君子不谓之“性”;截“理义”为一性,别而归之“天”,以附合孟子。其归之天,不归之圣人者,以理为“人与我”,是理者,我之本无也;以理为“天与我”,庶几凑泊附著,可融为一,是借天为说,闻者不复疑于本无,遂信“天与”之得为本有耳。彼荀子见学之不可以已,非本无,何待于学?而程子朱子亦见学之不可以已,其本有者,何以又待于学?故谓“为气质所污坏”,以便于言本有者之转而如本无也。于是性之名移而加之理,而气化生人生物,适以病性。性譬水之清,因地而污浊,程子云:“有流而至海,终无所污,此何烦人力之为也!有流而未远,因已渐浊;有出而甚远,方有所浊;有浊之多者;有浊之少者;清浊虽不同,然不可以浊者不为水也。如此,则人不可以不加澄治之功。故用力敏勇,则疾清;用力缓怠,则迟清;及其清也,则却止是元初水也。亦不是将清来换却浊,亦不是取出浊来置在一隅也。水之清,则性善之谓也。”不过从老庄释氏所谓“真宰”“真空”者之受形以后,昏昧于欲,而改变其说。特彼以真宰真

空为我,形体为非我;此仍以气质为我,难言性为非我,则惟归之天与我而后可谓之我有,亦惟归之天与我而后可为完全自足之物,断之为善;惟使之截然别于我,而后虽天与我完全自足,可以咎我之坏之而待学以复之。以水之清喻性;以受污而浊,喻性堕于形气中污坏;以澄之而清喻学。水静则能清,老庄释氏之主于无欲,主于静寂是也;因改变其说为“主敬”,为“存理”,依然释氏教人“认本来面目”,教人“常惺惺”之法。若夫古贤圣之由博学审问慎思明辨笃行以扩而充之者,岂徒澄清已哉!程子朱子,于老庄释氏,既入其室,操其予矣,然改变其言,以为六经孔孟如是,按诸荀子差近之,而非六经孔孟也。

问 孟子曰:“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,性也,有命焉,君子不谓性也;仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,智之于贤者也,圣人之于天道也,命也,有性焉,君子不谓命也。”宋儒以气质之性非性,其说本此。张子云:“形而后有气质之性,善反之,则天地之性存焉。故气质之性,君子有弗性者焉。”程子云:“论性不论气,不备;论气不论性,不明。”在程朱以理当孟子之所谓善者,而讥其“未备”。朱子云:“孟子说性善,是‘论性不论气’。荀扬而下,是‘论气不论性’。孟子终是未备,所以不能杜绝荀扬之口。然不备,但少欠耳;不明,则大害矣。”然于声色臭味安佚之为性,不能谓其非指气质,则以为据“世之人”云尔;朱子云:“世之人以前五者为性,以后五者为命。”于“性相近”之言,不能谓其非指气质;是“世之人”同于孔子,而孟子别为异说也。朱子答门人云:

“气质之说,起于张程;韩退之原性中说‘三品’,但不曾分明说是气质之性耳;孟子谓‘性善’,但说得本原处,下而不曾说得气质之性,所以亦费分疏;诸子说‘性恶’与‘善恶混’,使张程之说早出,则许多说话,自不用纷争”;是又以荀扬韩同于孔子。至告子亦属援“性相近”以证其“生之谓性”之说,将使告子分明说是“气质之性”,孟子不得而辩之矣;孔子亦未云“气质之性”,岂犹夫告子,犹夫荀扬之“论气不论性不明”欤?程子深訾荀扬不识性,程子云:“荀子极偏驳,止一句性恶,大本已失;扬子虽少过,然亦不识性,便说甚道。”以自伸其谓“性即理”之异于荀扬,独“性相近”一言见论语,程子虽曰“理无不善,何相近之有!”而不敢以与荀扬同讥,苟非孔子之言,将讥其人不识性矣。今以孟子与孔子同,程朱与荀扬同;孔孟皆指气禀气质,而人之气禀气质异于禽兽,心能开通,行之不失,即谓之理义,程朱以理为“如有物焉”,实杂乎老庄释氏之言。然则程朱之学,殆出老释而入荀扬;其所谓“性”,非孔孟之所谓“性”;其所谓“气质之性”,乃荀扬之所谓“性”欤?

曰:然。人之血气心知,原于天地之化者也。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;而有所限而不可逾,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。“谓”犹云“藉口于性”耳;君

子不藉口于性以逞其欲 ,不藉口于命之限之而不尽其材。后儒未详审文义 ,失孟子立言之指。“不谓性” ,非“不谓之性” ;“不谓命” ,非“不谓之命” 。由此言之 ,孟子之所谓“性” ,即“口之于味 ,目之于色 ,耳之于声 ,鼻之于臭 ,四肢于安佚”之为性 ;所谓“人无有不善” ,即能知其限而不翳之为善 ,即血气心知能底于无失之为善 ;所谓仁义礼智 ,即以名其血气心知所谓“原于天地之化者”之能协于天地之德也。此荀扬之所未达 ,而老庄告子释氏昧焉而妄为穿凿者也。

孟子字义疏证卷下·才

才者 ,人与百物各如其性以为形质 ,而知能遂区以别焉 ,孟子所谓“天之降才”是也。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 ,妄者见谓性哉 ! 以人物譬之器 ,才则其器之质也 ;分于阴阳五行而成性各殊 ,则才质因之而殊。犹金锡之在冶 ,冶金以为器 ,则其器金也 ;冶锡以为器 ,则其器锡也 ;品物之不同如是矣。从而察之 ,金锡之精良与否 ,其器之为质 ,一如乎所冶之金锡 ;一类之中又复不同如是矣。为金为锡 ,及其金锡之精良与否 ,“性”之喻也 ;基分于五金之中 ,而器之所以为器即于是乎限 ,“命”之喻也 ;就器而别之 ,孰金孰锡 ,孰精良与孰否 ,“才”之喻也 ;故才之美恶 ,于性无所增 ,亦无所损。夫金锡之为器 ,一成而不变者也 ;人又进乎是。自圣人而下 ,其等差凡几 ? 或疑人之才非尽精良矣 ,而不然也。犹金之五品 ,而黄金为贵 ,虽其不美者 ,莫

与之比贵也,况乎人皆可以为贤为圣也!后儒以不善归气稟,孟子所谓“性”,所谓“才”,皆言乎气稟而已矣。其稟受之全,则“性”也;其体质之全,则“才”也。稟受之全,无可据以为言;如桃杏之性,全于核中之白,形色臭味,无一弗具,而无可见;及萌芽甲坼,根干枝叶,桃与杏各殊;由是为华为实,形色臭味无不区以别者,虽“性”则然,皆据“才”见之耳。成是性,斯为是才;别而言之,曰“命”,曰“性”,曰“才”;合而言之,是谓“天性”;故孟子曰:“形色,天性也;惟圣人然后可以践形。”人物成性不同,故形色各殊;人之形,官器利用大远乎物,然而于人之道不能无失,是不践此形也,犹言之而行不逮,是不践此言也。“践形”之与“尽性”,“尽其才”,其义一也。

问:孟子答公都子曰:“乃若其情,则可以为善矣;乃所谓善也。若夫为不善,非才之罪也。”朱子云:“情者,性之动也。”又云:“恻隐羞恶辞让是非,情也;仁义礼智,性也;心,统性情者也。因其情之发,而性之本然可得而见。”夫公都子问性列三说之与孟子言性善异者,乃舍性而论情,偏举善之端为证。彼荀子之言性恶也,曰:“今人之性,生而有好利焉,顺是,故争夺生而辞让亡焉;生而有疾恶焉,顺是,故残贼生而忠信亡焉;生而有耳目之欲,有好声色焉,顺是,故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性,顺人之情,必出于争夺,合于犯分乱理而归于暴。故必将有师法之化,礼义之导,然后出于辞让,合于文理而归于治。用此观之,然则人之性恶明矣。”是荀子证性恶,所举者亦情也,安见孟子之得而荀子之失欤?

曰：人生而后有欲，有情，有知，三者，血气心知之自然也。给于欲者，声色臭味也，而因有爱畏；发乎情者，喜怒哀乐也，而因有惨舒；辨于知者，美丑是非也，而因有好恶。声色臭味之欲，资以养其生；喜怒哀乐之情，感而接于物；美丑是非之知，极而通于天地鬼神。声色臭味之爱畏以分，五行生克为之也；喜怒哀乐之惨舒以分，时遇顺逆为之也；美丑是非之好恶以分，志虑从违为之也；是皆成性然也。有是身，故有声色臭味之欲；有是身，而君臣父子夫妇昆弟朋友之伦具，故有喜怒哀乐之情；惟有欲有情而又有知，然后欲得遂也，情得达也；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。孟子举恻隐羞恶辞让是非之心，谓之“心”，不谓之“情”，首云“乃若其情”，非“性情”之情也。孟子不又云乎！“人见其禽兽也，而以为未尝有才焉，是岂人之情也哉！”情，犹素也，实也。孟子于性，本以为善，而此云“则可以为善矣”，“可”之为言，因性有等差，而断其善，早未见不可也。下云“乃所谓善也”，对上“今日性善”之文；继之云“若夫为不善，弃才之罪也。”为，犹成也，卒之成为不善者，陷溺其心，放其良心，至于桎亡之尽，违禽兽不远者也。言“才”则“性”见，言“性”则“才”见，才于性无所增损

故也。人之性善 故才亦美 ;其往往不美 ,未有非陷溺其心使然 故曰“非天之降才尔殊”。才可以始美而终于不美 ,由才失其才也 ;不可谓性始善而终于不善 ;性以本始言 ,才以体质言也。体质戕坏 ,究非体质之罪 ,又安可咎其本始哉 !倘如宋儒言“性即理” ,言“人生以后 ,此理已堕在形气之中” ,不全是性之本体矣。以孟子言性于陷溺桔亡之后 ,“人见其不善” ,犹曰“非才之罪”者 ,宋儒于“天之降才” ,即罪才也。

问 :天下古今之人 ,其才各有所近。大致近于纯者 ,慈惠忠信 ,谨原和平 ,见善则从 ,而耻不善 ;近于清者 ,明达广大 ,不惑于疑似 ,不滞于习闻 ,其取善去不善亦易 ;此或不能相兼 ,皆才之美者也。才虽美 ,犹往往不能无偏私。周子言性云 :“刚 :善为义 ,为直 ,为断 ,为严毅 ,为斡固 ;恶为猛 ,为隘 ,为强梁。柔 :善为慈 ,为顺 ,为异 ;恶为懦弱 ,为无断 ,为邪佞。”而以圣人然后协于中 ,此亦就才见之 ,而明举其恶。程子云 :“性无不善 ,而有不善者才也。性即理 ,理则自尧舜至于涂人 ,一也。才禀于气 ,气有清浊 ,禀其清者为贤 ,禀其浊者为愚。”此以不善归才 ,而分“性”与“才”为二本。朱子谓其密于孟子 ,朱子云 :“程于此说‘才’字 ,与孟子本文小异。盖孟子专指其发于性者言之 ,故以为才无不善 ;程子专指其禀于气者言之 ,则人之才固有昏明强弱之不同矣。二说虽殊 ,各有所当 ;然以事理考之 ,程子为密。”犹之讥孟子“论性不论气不备” ,皆足证宋儒虽尊孟子而实相与龃龉。然如周子所谓恶者 ,岂非才之罪欤 ?

曰 :此偏私之害 ,不可以罪才 ,尤不可以言性。孟子道性善 ,成是性斯为是才 ,性善则才亦美 ;然非无偏私之为善

为美也。人之初生,不食则死;人之幼稚,不学则愚。食以养其生,充之使长;学以养其良,充之至于贤人圣人;其故一也。才虽美,譬之良玉,成器而宝之,气泽日新,久能发其光,可宝加乎其前矣;剥之蚀之,委弃不惜,久且伤坏无色,可宝减乎其前矣。又譬之人物之生,皆不病也,其后百病交侵,若生而善病者,或感于外而病,或受损于内身之阴阳五气胜负而病;指其病,则皆发乎其体,而曰“天与以多病之体”,不可也。如周子所称“猛隘”“强梁”“懦弱”“无断”“邪佞”,是摘其才之病也;才虽美,失其养则然。孟子岂未言其故哉?因于失养,不可以是言人之才也。夫言才犹不可,况以是言性乎!

孟子字义疏证卷下·道

人道,人伦日用身之所行皆是也。在天地,则气化流行,生生不息,是谓道;在人物,则凡生生所有事,亦如气化之不可已,是谓道。易曰:“一阴一阳之谓道。继之者,善也;成之者,性也。”言由天道以有人物也。大戴礼记曰:“分于道,谓之命;形于一,谓之性。”言人物分于天道,是以不齐也。中庸曰:“天命之谓性,率性之谓道。”言日用事为,皆由性起,无非本于天道然也。中庸又曰:“君臣也,父子也,夫妇也,昆弟也,朋友之交也,五者,天下之达道也。”言身之所行,举凡日用事为,其大经不出乎五者也。孟子称“契为司徒,教以人伦:父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”。此即中庸所言“修道之谓教”也。曰“性”,曰“道”,指其实体实事之名;曰“仁”,曰“礼”,曰“义”,称其纯

粹中正之名。人道本于性，而性原于天道，天地之气化，流行不已，生生不息；然而生于陆者，入水而死；生于水者，离水而死；生于南者，习于温而不耐寒；生于北者，习于寒而不耐温；此资之以为养者，彼受之以害生。“天地之大德曰生”，物之不以生而以杀者，岂天地之失德哉！故语道于天地，举其实体实事而道自见，“一阴一阳之谓道”，“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚”是。人之心知有明暗，当其明则不失，当其暗则有差谬之失。故语道于人，人伦日用，咸道之实事，“率性之谓道”，“修身以道”，“天下之达道五”是也。此所谓道，不可不修者也，“修道以仁”及“圣人修之以为教”是也。其纯粹中正，则所谓“立人之道曰仁与义”，所谓“中节之为达道”是也。中节之为达道，纯粹中正，推之天下而准也；君臣，父子，夫妇，昆弟，朋友之交，五者为达道，但举实事而已。智仁勇以行之，而后纯粹中正；然而即谓之达道者，达诸天下而不可废也。易言天道而下及人物，不徒曰“成之者性”，而先曰“继之者善”。继，谓为物于天地，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，基自然也；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。在天道不分言，而在人物，分言之始明。易又曰：“仁者见之谓之仁，智者见之谓之智，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。”言限于成性而后，不能尽斯道者众也。

问：宋儒于命于性于道，皆以理当之，故云“道者，日用事物当行之理”。既为当行之理，则于修道不可通，故云

“修 品节之也”；而于“修身以道，修道以仁”两“修”字，不得有异，但云“能仁其身”而不置解。于“达道五”，举孟子所称“教以人伦”者实之，其失中庸之本指甚明。中庸又言“道也者，不可须臾离也”，朱子以此为“存理”之说，“不使离于须臾之顷”。王文成云：“养德养身，止是一事。果能戒慎不睹，恐惧不闻，而专志于是，则神住，气住，精住，而仙家所谓‘长生久视’之说，亦在其中矣；”又云：“佛氏之‘常惺惺’，亦是‘常存他本来面目’耳。”程子朱子，皆求之于释氏有年，如王文成之言，乃其初所从事，后转其说，以“常存本来面目”者为“常存天理”，故于“常惺惺”之云无所改，反以“戒慎恐惧”四字为失之重。朱子云：“心既常惺惺，而以规矩绳检之，此内外相养之道也；”又云：“著‘戒慎恐惧’四字，已是厌得重了；要之止略绰提撕，令自省觉便是。”然则中庸言“道不可离”者，其解可得闻欤？

曰：出于身者，无非道也，故曰“不可须臾离，可离非道”；“可”，如“体物而不可遗”之可。凡有所接于目而睹，人亦知戒慎其仪容也；有所接于耳而闻，人亦知恐惧夫愆失也。无接于目接于耳之时，或惰慢矣；惰慢之身，即不得谓之非失道。道者，居处饮食言动，自身而周于身之所亲，无不该焉也，故曰“修身以道”，道之责诸身，往往易致差谬，故又曰“修道以仁”。此由修身而推言修道之方，故举仁义礼以为之准则；下言达道而归责行之之人，故举智仁勇以见其能行。“修道以仁”，因及义，因又及礼，而不言智；非遗智也，明乎礼义即智也。“智仁勇三者天下之达德”，而不言义礼；非遗义遗礼也，智所以知义，所以知礼也。仁义礼者，道

于是乎尽也 ;智仁勇者 ,所以能尽道也。故仁义礼无等差 ,而智仁勇存乎其人 ,有“ 生知安行 ”“ 学知利行 ”“ 困知勉行 ”之殊。古贤圣之所谓道 ,人伦日用而已矣 ;于是而求其无失 ,则仁义礼之名因之而生。非仁义礼有加于道也 ,于人伦日用 ,行之无失 ,如是之谓仁 ,如是之谓义 ,如是之谓礼而已矣。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道 ,遂转之以言夫理 ;在壮天地则以阴阳不得谓之道 ,在人物则以气禀不得谓之性 ,以人伦日用之事不得谓之道。六经孔孟之言 ,无与之合者也。

问 :中庸曰 :“ 道之不行也 ,我知之矣 ,智者过之 ,愚者不及也 ,道之不明也 ,我知之矣 ,贤者过之 ,不肖者不及也。朱子于“ 智者 ” ,云“ 知之过 ,以道为不足行 ” ;于“ 贤者 ” ,云“ 行之过 ,以道为不足知 ”。既谓之道矣 ,以为不足行 ,不足知 ,必无其人。彼智者之所知 ,贤者之所行 ,又何指乎 ? 中庸以道之不行属智愚 ,不属贤不肖 ;以道之不明属贤不肖 ,不属智愚 ;其意安在 ?

曰 :智者自负其不惑也 ,往往行之多谬 ;愚者之心惑暗 ,宜乎动愆失。贤者自信其出于正不出于邪 ,往往执而鲜通 ;不肖者陷溺其心 ,虽睹夫事之宜 ,而长恶遂非与不知等。然智愚贤不肖 ,岂能越人伦日用之外者哉 ! 故曰 :“ 人莫不饮食也 ,鲜能知味也。 ” 饮食 ,喻人伦日用 ;知味 ,喻行之无失 ;使舍人伦日用以为道 ,是求知味于饮食之外矣。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 ,共物也 ;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。

问 :颜渊喟然叹曰 :“仰之弥高 ,钻之弥坚 ,瞻之在前 ,忽焉在后。”公孙丑曰 :“道则高矣美矣 ,宜若登天然 ,似不可及也 ;何不使彼为可几及而日孳孳也 ?”今谓人伦日用举凡出于身者谓之道 ,但就此求之 ,得其不易之则可矣 ,何以茫然无据又若是欤 ?

曰 :孟子言“夫道若大路然 ,岂难知哉 !”谓人人由之 ;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。质言之 ,曰“达道” ,曰“达德” ;精言之 ,则全乎智仁勇者 ,其尽君道 ,臣道 ,父道 ,子道 ,举其事而亦不过谓之道。故中庸曰 :“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。颜子之言又“夫子循循然善诱人 ,博我以文 ,约我以礼。”中庸详举其目 ,曰“博学” ,“审问” ,“慎思” ,“明辨” ,“笃行” ,而终之曰“果能此道矣 ,虽愚必明 ,虽柔必强 ,”盖循此道以至乎圣人之道 ,实循此道以日增其智 ,日增其仁 ,日增其勇也 ,将使智仁勇齐乎圣人。其日增也 ,有难有易 ,譬之学一技一能 ,其始

日异而月不同,久之,人不见其进矣;又久之,已亦觉不复能进矣;人虽以国工许之,而自知未至也。颜子所以言“欲罢不能,既竭吾才,如有所立,卓尔,虽欲从之,末由也已”此颜子之所至也。

孟子字义疏证卷下·仁义礼智

仁者,生生之德也;“民之质矣,日用饮食”,无非人道所以生生者。一人遂其生,推之而与天下共遂其生,仁也。言仁可以赅义,使亲爱长养不协于正大之情,则义有未尽,亦即为仁有未至。言仁可以赅礼,使无亲疏上下之辨,则礼失而仁亦未为得。且言义可以赅礼,言礼可以赅义;先王之以礼教,无非正大之情,君子之精义也,断乎亲疏上下,不爽几微。而举义举礼,可以赅仁,又无疑也。举仁义礼,可以赅智,智者,知此者也。易曰:“立人之道,曰仁与义。”而中庸曰:“仁者,人也,亲亲为大;义者,宜也,尊贤为大;亲亲之杀,尊贤之等,礼所生也。”益之以礼,所以为仁至义尽也。语德之盛者,全乎智仁而已矣;而中庸曰:“智仁勇三者,天下之达德也。”益之以勇,盖德之所以成也。就人伦日用,究其精微之极致,曰“仁”,曰“义”,曰“礼”;合三者以断天下之事,如权衡之于轻重,于仁无憾,于礼义不愆,而道尽矣。若夫德性之存乎其人,则曰“智”,曰“仁”,曰“勇”,三者,才质之美也;因才质而进之以学,皆可至于圣人。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。凡“仁义”对文及“智仁”对文,皆兼“生生”“条理”而言之者也。

问:论语言“主忠信”,言“礼,与其奢也,宁俭;丧,与其易也,宁戚”。子夏闻“绘事后素”,而曰“礼后乎?”朱子云“礼以忠信为质”,引记称“忠信之人可以学礼”证之;老氏直言“礼者,忠信之薄,而乱之首”,指归几于相似。然论语又曰:“十室之邑,必有忠信如丘者焉,不如丘之好学也。”曰“克己复礼为仁。”中庸于礼,以知天言之;孟子曰:“动容周旋中礼,盛德之至也。”重学重礼如是,忠信又不足言,何也?

曰: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。至于人情之漓,犹饰于貌,非因饰貌而情漓也,其人情渐漓,而徒以饰貌为礼也,非恶其饰貌,恶其情漓耳。礼以治其俭陋,使化于文;丧以治其哀戚,使远于直情而径行;情漓者驰骛于奢与易,不若俭戚之于礼,虽不足,犹近乎制礼所起也;故以答林放问礼之本。“忠信之人,可以学礼”,言质美者进之于礼,无饰貌情漓之弊;忠信乃其人之质美,犹曰“苟非其人,道不虚行”也。至若老氏,因俗失而欲并礼去之,意在还淳反朴,究之不能必天下尽归淳朴;其生而淳朴者,直情径行;流于恶薄者,肆行无忌;是同人于禽兽,率天下而乱者也。君子行礼,其为忠信之人,固不待言,而不知礼,则事事爽其条理,不足以为君子。林

放问礼之本,子夏言礼后,皆重礼而非轻礼也。诗言“素以为绚”,“素”以喻其人之娴于仪容;上云“巧笑倩”,“美目盼”者,其美乃益彰,是之谓“绚”;喻意深远,故子夏疑之。“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。”何平叔景福殿赋所谓“班间布白,疏密有章”,盖古人画绘定法。其注考工记“凡画绩之事后素功”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。

孟子字义疏证卷下·诚

诚,实也;据中庸言之,所实者,智仁勇也;实之者,仁也,义也,礼也。由血气心知而语于智仁勇,非血气心知之外别有智有仁有勇以予之也;就人伦日用而语于仁,语于礼义,舍人伦日用,无所谓仁,所谓义,所谓礼也。血气心知者,分于阴阳五行而成性者也,故曰“天命之谓性”;人伦日用,皆血气心知所有事,故曰“率性之谓道”。全乎智仁勇者,其于人伦日用,行之而天下睹其仁,睹其礼义,善无以加

焉，“自诚明”者也；学以讲明人伦日用，务求尽夫仁，尽夫礼义，则其智仁勇所至，将日增益以于圣人之德之盛；“自明诚”者也。质言之，曰人伦日用；精言之，曰仁，曰义，曰礼；所谓“明善”，明此者也；所谓“诚身”，诚此者也。质言之，曰血气心知；精言之，曰智，曰仁，曰勇；所谓“致曲”，致此者也；所谓“有诚”，有此者也。言乎其尽道，莫大于仁，兼及礼；言乎其能尽道，莫大于智，而兼及仁，兼及勇。是故善之端不可胜数，举仁义礼三者而善备矣；德性之美不可胜数，举智仁勇三者而德备矣。曰“善”，曰“德”，尽其实之谓“诚”。

问：中庸言“或生而知之，或学而知之，或困而知之；或安而行之，或利而行之，或勉强而行之”，朱子云：“所知所行，谓达道也。”今据上文云“君臣也，父子也”之属，但举其事，即称之曰“达道”；以智仁勇行之，而后为君尽君道，为臣尽臣道，然则所谓知之行之，宜承智仁勇之能尽道而言。中庸既云“所以行之者三”，又云“所以行之者一也”，和子朱子以‘诚’当其所谓一下云“凡为天下国家有九经所以行之者一也”朱子亦谓“不诚则皆为虚文”。在中庸，前后皆言“诚”矣，此何以不言“所以行之者诚也？”

曰：智也者，言乎其不蔽也；仁也者，言乎其不私也；勇也者，言乎其自强也；非不蔽不私加以自强，不可语于智仁勇。既以智仁勇行之，即诚也；使智仁勇不得为诚，则是不智不仁不勇，又安得曰智仁勇！下云“齐明盛服，非礼不动，所以修身；去谗远色，贱货而贵德，所以劝贤”；既若此，亦即诚也。使“齐明盛服，非礼不动”为虚文，则是未尝“齐明盛服非礼不动”也；“去谗远色，贱货而贵德”为虚文，则是未

尝“去谗” ,未尝“远色” ,未尝“贱货贵德”也 ;又安得言之 !其皆曰“所以行之者一也” ,言人之才质不齐 ,而行达道之必以智仁勇 ,修身之必以齐明盛服 ,非礼不动 ,劝贤之必以去谗远色 ,贱货而贵德 ,则无不同也。孟子答公孙丑曰 :“大匠不为拙工改废绳墨 ,羿不为拙射变其彀率。”言不因巧拙而有二法也 ;告滕世子曰 :“夫道 ,一而已矣。”言不因人之圣智不若尧舜文王而有二道也。盖才质不齐 ,有生知安行 ,有学知利行 ,且有困知及勉强行 ;其生知安行者 ,足乎智 ,足乎仁 ,足乎勇者也 ;其学知利行者 ,智仁勇之少逊焉者也 ;困知勉强行者 ,智仁勇不足者也。中庸又曰“及其知之一也” ,“及其成功一也” ,则智仁勇可自少而加多 ,以至乎其极 ,道责于身 ,舍是三者 ,无以行之矣。

孟子字义疏证卷下·权

权 ,所以别轻重也。凡此重彼轻 ,千古不易者 ,常也 ,常则显然共见其千古不易之重轻 ;而重者于是乎轻 ,轻者于是乎重 ,变也 ,变则非智之尽 ,能辨察事情而准 ,不足以知之。论语曰 :“可与共学 ,未可与适道 ;可与适道 ,未可与立 ;可与立 ,未可与权。”盖同一所学之事 ,试问何为而学 ,其志有去道甚远者矣 ,求禄利声名者是也 ,故“未可与适道” ,道责于身 ,不使差谬 ,而观其守道 ,能不见夺者寡矣 ,故“未可与立” ;虽守道卓然 ,知常而不知变 ,由精义未深 ,所以增益其心知之明使全乎圣智者 ,未之尽也 ,故“未可与权” 。孟子之辟杨墨也 ,曰 :“杨墨之道不息 ,孔子之道不著 ,是邪说诬民 ,充塞仁义也 ;仁义充塞 ,则率兽食人 ,人将相食。”今人读其

书,孰知所谓“率兽食人人将相食”者安在哉!孟子又曰:“杨子取为我,拔一毛而利天下,不为也;墨子兼爱,摩顶放踵利天下,为之;子莫执中,执中为近之,执中无权,犹执一也。所恶执一者,为其贼道也,举一而废百也”。今人读其书,孰知“无权”之故,庄举一而废百之为害至巨哉!“孟子道性善”,于告子言“以人性为仁义”,则曰“率天下之人而祸仁义”,今人读其书,又孰知性之不可不明,“戕贼人以为仁义”之祸何如哉!老聃庄周“无欲”之说,及后之释氏所谓“空寂”,能脱然不以形体之养与有形之生死累其心,而独私其所谓“长生久视”,所谓“不生不灭”者,于人物一视而同用其慈,盖合杨墨之说以为说。由其自私,虽拔一毛可以利天下,不为;由其外形体,溥慈爱,虽摩顶放踵以利天下,为之。宋儒程子朱子,易老庄释氏之所私者而贵理,易彼之外形体者而咎气质;其所谓理,依然“如有物焉宅于心”。于是辨乎理欲之分,谓“不出于理则出于欲,不出于欲则出于理”,虽视人之饥寒号呼,男女哀怨,以至垂死冀生,无非人欲,空指一绝情欲之感者为天理之本然,存之于心。及其应事,幸而偶中,非曲体事情,求如此以安之也;不幸而事情未明,执其意见,方自信天理非人欲,而小之一人受共祸,大之天下国家受其祸,徒以不出于欲,遂莫之或寤也。凡以为“理宅于心”,“不出于欲则出于理”者,未有不以意见为理而祸天下者也。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。凡异说皆主于无欲,不求无蔽;重行,不先重知。人见其笃行也,无欲也,故莫不尊信之。圣贤之学,由博学,审问,慎思,明辨而后笃行,则行者,行其人伦日用之不蔽者也,非如彼之舍人伦日用,以无欲为能笃行也。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。宋儒乃曰“人欲所蔽”,故不出于欲,则自信无蔽。古今不乏严气正性、疾恶如讎之人,是其所是,非其所非;执显然共见之重轻,实不知有乏时权之而重者于是乎轻,轻者于是乎重;其是非轻重一误,天下受其祸而不可救。岂人欲蔽之也哉?自信之理非理也。然则孟子言“执中无权”,至后儒又增一“执理无权”者矣。

问 宋儒亦知就事物求理也;特因先人于释氏,转其所指为神识者以指理,故视理“如有物焉”,不徒曰“事物之理”,而曰“理散在事物”。事物之理,必就事物剖析至微而后理得,理散在事物,于是冥心求理,谓“一本万殊”,谓“放之则弥六合,卷之则退藏于密”,实从释氏所云“偏见俱该法界,收摄在一微尘”者比类得之。既冥心求理,以为得其体之一矣,故自信无欲则谓之理,虽意见之偏,亦曰“出于理不出于欲”。徒以理为“如有物焉”,则不以为一理而不可;而事必有理,随事不同,故又言“心具众理,应万事”;心具之而出之,非意见固无可以当此者耳。况众理毕具于心,则一事之来,心出一理应之;易一事焉,又必易一理应之;至百千万意,莫知纪极。心既毕具,宜可指数;其为一,为不胜指数,必又有说,故云“理一分殊”。然则论语两言“一以贯之”,朱子于语曾子者,释之云,“圣人之心,浑然一理,而泛应曲

当用各不同，曾子于其用处，盖已随事精察而力行之，但未知其体之一耳。”此解亦必失之。二章之本义，可得闻欤？

曰：“一以贯之，”非言“以一贯之”也。道有下学上达之殊致，学有识其迹与精于道之异趋；“吾道一以贯之”，言上达之道即下学之道也；“予一以贯之”，不曰“予学”，蒙上省文，言精于道，则心之所通，不假于纷然识其迹也。中庸曰：“忠恕违道不远。”孟子曰：“强恕而行，求仁莫近焉。”盖人能出于己者必忠，施于人者以恕，行事如此，虽有差失，亦少矣。凡未至乎圣人，未可语于仁，未能无憾于礼义，如其才质所及，必知所明，谓之忠恕可也；圣人仁且智，其见之行事，无非仁，无非礼义，忠恕不足以名之，然而非有他也，忠恕至斯而极也，故曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣”，“而已矣”者，不足之辞，亦无更端之辞。下学而上达，然后能言此。论语曰：“多闻阙疑，慎言其余；多见阙殆，慎行其余。”又曰：“多闻，择其善者而从之；多见而识之；知之次也。”又曰：“我非生而知之者，好古敏以求之者也。”是不废多学而识矣。然闻见不可不广，而务在能明于心；一事豁然，使无余蕴，更一事而亦如是，久之，心知之明，进于圣智，虽未学之事，岂足以穷其智哉！易曰：“精义入神，以致用也。”又曰：“智周乎万物而道济天下，故不过。”孟子曰：“君子深造之以道，欲其自得之也；自得之，则居之安，居之安，则资之深，资之深则取之左右逢其源。”凡此，皆精于道之谓也。心精于道，全乎圣智，自无弗贯通，非多学而识所能尽；苟徒识其迹，将日逐于多，适见不足。易又曰：“天下同归而殊涂，一致而百虑，天下何思何虑！”“同归”，如归于仁至义尽是

也；“殊涂”，如事情之各区以别是也；“一致”，如心知之明尽乎圣智是也。“百虑”，如因物而通其则是也。孟子曰：“博学而详说之，将以反说约也。”“约”，谓得其至当；又曰：“守约而施博者，善道也；君子之守，修其身而天下平。”“约”，谓修其身。六经孔孟之书，语行之约，务在修身而已；语知之约，致其心之明而已，未有空指“一”而使人知之求之者。致其心之明，自能权度事情，无几微差失，又焉用知“一”求“一”哉？

问：论语言“克己复礼为仁”，朱子释之云：“己，谓身之私欲，礼者，天理之节文。”又云：“心之全德，莫非天理，而亦不能不坏于人欲。”盖与其所谓“人生以后此理坠在形气中”者互相发明。老庄释氏，无欲而非无私；圣贤之道，无私而非无欲，谓之“私欲”，则圣贤固无之。然如颜子之贤，不可谓其不能胜私欲矣，岂颜子犹坏于私欲邪？况下文之言“为仁由己”，何以知“克己”之“己”不与下同？此章之外，亦绝不闻“私欲”而称之曰“己”者。朱子又云：“为仁由己，而非他人所能与。”在“语之而不惰”者，岂容加此赘文以策励之！其失解审矣。然则此章之解，可得闻欤？

曰：克己复礼之为仁，以“己”对“天下”言也。礼者，至当不易之则，故曰“动容周旋中礼，盛德之至也”。凡意见少偏，德性未纯，皆己与天下阻隔之端；能克己以还其至当不易之则，斯不隔于天下，故曰“一日克己复礼，天下归仁焉”。然又非取决于天下乃断之为仁也，断之为仁，实取决于己，不取决于人，故曰“为仁由己，而由人乎哉”。自非圣人，未易语于意见不偏，德性纯粹；至意见不偏，德性纯粹，动皆中

礼矣。就一身举之,有视,有听,有言,有动,四者勿使爽失于礼,与“动容周旋中礼”,分“安”“勉”而已。圣人之言,无非使人求其至当以见之行:求其至当,即先务于知也。凡去私不求去蔽,重行不先重知,非圣学也。孟子曰:“执中无权,犹执一也。”权,所以别轻重,谓心之明,至于辨察事情而准,故曰“权”,学至是,一以贯之矣,意见之偏除矣。

问:孟子辟杨墨,韩退之辟老释;今子于宋以来儒书之言,多辞而辟之,何也?

曰:言之深入人心者,其祸于人也大,而莫之能觉也;苟莫之能觉也,吾不知民受其祸之所终极。彼杨墨者,当孟子之时,以为圣人贤人者也;老释者,世以为圣人所不及者也;论其人,彼各行所知,卓乎同于躬行君子,是以天下尊而信之。而孟子韩子不能已于与辨,为其言入人心深,祸于人大也,岂寻常一名一物之讹舛比哉!孟子答公孙丑问“知言”曰:“诐辞知其所蔽,淫辞知其所陷,邪辞知其所离,遁辞知其所穷。生于其心,害于其政;发于其政,害于其事;圣人复起,必从吾言矣。”答公都子问“外人皆称夫子好辩”曰:“邪说者不得作。作于其心,害于其事;作于其事,害于其政;圣人复起,不易吾言矣。”孟子两言“圣人复起”,诚见夫诐辞邪说之深入人心,必害于事,害于政,天下被其祸而莫之能觉也;使不然,则杨墨告子其人,彼各行所知,固卓乎同于躬行君子,天下尊而信之,孟子胡以恶之哉!杨朱哭衢途,彼且悲求诸外者岐而又岐;墨翟之叹深染丝,彼且悲人之受染,失其本性。老释之学,则皆贵于“抱一”,贵于“无欲”;宋以来儒者,盖以理说之。其辨乎理欲,犹之执中无权;举

凡饥寒愁怨,饮食男女,常情隐曲之感,则名之曰“人欲”,故终其身见欲之难制;其所谓“存理”,空有理之名,究不过绝情欲之感耳。何以能绝?曰,“主一”无适,此即老氏之“抱一”“无欲”;故周子以一为学圣之要,且明之曰,“一者,无欲也”。天下必无舍生养之道而得存者;凡事为皆有于欲,无欲则无为矣;有欲而后有为,有为而归于至当不可易之谓理;无欲无为,又焉有理!老庄释氏主于无欲无为,故不言理,圣人务在有欲有为之咸得理。是故君子亦无私而已矣,不贵无欲。君子使欲出于正,不出于邪,不必无饥寒愁怨,饮食男女,常情隐曲之感;于是谗说诬辞,反得刻议君子而罪之,此理欲之辨使君子无完行者,为祸如是也。以无欲然后君子,而小人之为小人也,依然行其贪邪,独执此以为君子者,谓“不出于理则出于欲,不出于欲则出于理”,其言理也,“如有物焉,得于天而具于心”,于是未有不以意见为理之君子;且自信不出于欲,则曰“心无愧怍”。夫古人所谓不愧不怍者,岂此之谓乎!不寤意见多偏之不可截理名,而持之以必坚,意见所非,则谓其人自绝于理,此理欲之辨,这成忍而残杀之具,为祸又如是也。夫尧舜之忧四海困穷,文王之视民如伤,何一非为民谋其人欲之事!惟顺而导之,使归于善。今既截然分理欲为二,治己以不出于欲为理,治人亦必以不出于欲为理,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!孟子

于“民之放辟邪侈无不以为陷于罪”，犹曰“是罔民也”；又曰“救死而恐不赡，奚暇治礼义！”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；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传合于经，遂曰六经孔孟之言，其惑人也易而破之也难，数百年于兹矣。人心所知，皆彼之言，不复知其异于六经孔孟之言矣；世又以躬行实践之儒，信焉不疑。夫杨墨老释，皆躬行实践，劝善惩恶，救人心，赞治化，天下尊而信之，帝王因尊而信之者也。孟子韩子辟之于前；闻孟子韩子之说，人始知其与圣人异而究不知其所以异；至宋以来儒书之言，人咸曰：“是与圣人同也，辩之，是欲立异也。”此如婴儿中路失其父母，他人子之而为其父母，既长，不复能知他人之非其父母，虽告以亲父母而决为非也，而怒其告者，故曰“破之也难”。呜呼，使非害于事，害于政以祸人，方将敬其为人，而又何恶也！恶之者，为人心惧也。