

戴震治世思想简议〔*〕

陶武

(安徽省社会科学院 哲学与文化研究所,安徽 合肥 230051)

〔摘要〕作为乾嘉汉学巨擘和清代哲学重镇,布衣戴震却有着对于吏治整饬、民生疾苦、育人用才和社会治理的积极关注,形成了重吏、民本、尽才等可贵的治世思想,这种思想源于他对于宋明理学道与理、理与事、理与欲等诸多命题的批判性反思,其中所蕴含的民本与官本纠结、等差与平等抵牾以及理想与现实的徘徊等特质值得学界关注。

〔关键词〕戴震;治世;重吏;民本;尽才

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2024.10.013

中国哲学有着丰富的治世思想,不仅有太平盛世的美好期许,更有治理国家的路径探索,儒道二家概莫能外。虽然儒道具有不同治世理念,但是它们又都表现出避乱求治的鲜明态度。《庄子·让王》说:“吾闻古之士,遭治世不避其任,遇乱世不为苟存。”《荀子·大略》也说:“故义胜利者为治世,利克义者为乱世。”中国古代一方面摆脱不了“治乱兴亡”的周期现象,一方面也吸引着无数古往今来先贤大哲探索治世之道。作为乾嘉汉学巨擘和清代哲学重镇,戴震在致力于阐发学术思想的同时,以一种赤子情怀表达对于民生疾苦、吏治整饬和社会治理的关注,以布衣之身胸怀天下,体现了传统儒者忧国忧民、为民请命的可贵品质。

一、思想渊源

作为传统儒家知识分子,戴震既有着与程朱诸儒一样的家国情怀,但由于时代变迁和思潮演进,又表现出不同的立身治世思想。清朝中叶,虽然程朱理学正统地位重新确立,一种以“信古”“求是”,昌明汉学、回归孔孟为己任的考据之学俨然成为时代主潮。戴震并未仅仅满足于天文历算、典章制度、音韵训诂等,而对“求观圣人之道”的义理之学情有独钟,对于官方正统的程朱理学提出质疑与挑战。诚如所言,他以一种“发狂打破宋儒家中太极图”^{〔1〕}的勇气,凭借《孟子私淑录》《绪言》以及《孟子字义疏证》,试图建立一种不同于程朱理学的“新理学”(胡适语),奠定起自己在中国思想与哲学上的

作者简介:陶武,哲学博士,安徽省社会科学院哲学与文化研究所副研究员,研究方向:儒家哲学。

〔*〕本文系安徽省哲学社会科学规划一般项目“徽州清代孟学研究”(AHSKY2022D227)的阶段性成果。

重要学术地位。

(一)道与理

当代人对于“道理”一词非常熟悉,现代汉语词典解释为事理、规矩、办法、教义、道术等,被赋予正面、积极和肯定的价值,其实这也是其本有内涵的自然延续。当然,“道理”于先秦文献首先以单音节词出现,如“道”在孔孟老庄墨荀韩诸子文献均已出现,“理”尚未进入老子与孔子视野,但已被孟庄墨荀韩诸子所使用;“道理”作为合成词最早运用于荀韩师徒,之后历经秦汉隋唐使用渐多,而真正大量使用则是宋明理学;与此相应,“天理”二字业已出现于《庄子》《管子》《黄帝四经》《礼记》等早期著述。

从先秦到宋明,“道”“理”“道理”以及“天理”等内涵有传承也有变迁,不管是程朱理学、还是陆王心学,他们在核心理念上虽各有不同,但对于上述诸概念认知几无轩轻。“吾学虽有所受,天理二字却是自家体贴出来。”(《河南程氏外书卷第十二》)程颢所以倡导“天理”是为了因应佛道冲击而摆脱“儒门淡泊收拾不住”的窘况,理学家们将其赋予支配天地万物的力量,也成为他们“辟佛老”“接道统”的思想武器。二程子说:“天理云者,这一个道理,更有甚穷已?不为尧存,不为桀亡。”(《河南程氏遗书卷第二上》)朱熹直言“天即理”:“天固是理,然苍苍者亦是天,在上而有主宰者亦是天,各随他所说。”(《朱子语类卷第七十九》)王阳明同样也视道理为天理:“学有所疑,便须思之,‘思而不学’者,盖有此等人只悬空去思,要想出一个道理,却不在身心上实用其力,以学存此天理。”(《传习录下》)不过,宋明儒们虽然共同“辟佛老”,但也不排除各有论旨,最为显著的莫过于程朱力主“性即理”,而陆王推崇“心即理”。前者主张“性”是“理”在人身上的禀赋,而人通过修养本性去契合外在的“理”,强调向外“格物”穷究物理,从而达到对“理”的认识和把握;后者主张“心”“理”直接同一,宇宙之理就存在于人的本心,而人们通过内心良知行动,强调向内“格物”挖掘本心,就能直接体悟到“理”。

程朱所做理学形上学建构自觉而且有效,由此奠定传统社会“后代中国”(钱穆语)长达六七百年的思想统治地位。随之而来,他们又都受到来自不同思想阵营的挑战与辩诘。浸淫于新安理学故乡的戴震却几乎是以一个孤勇者身份向理学家们说“不”。在《孟子字义疏证》中,他特设“理十五条”“天道四条”和“道四条”,以近一半篇幅来谈理论道,旨在告诉人们“古人所谓理,未有如后儒之所谓理者矣”,他说:

六经、孔、孟之言以及传记群籍,理字不多见。今虽至愚之人,恃戾恣睢,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;力弱气馁,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!^[2]

戴震忧惧于古人所谓“理”已经变成后儒“心之意见”,由此造成的后果就是“理”失去它本有的公正和普遍性,而成为“尊者”“长者”“贵者”手中“处断一事,责诘一人”的道具和武器。戴震意在要让“天理”重新回归先秦儒家本来面貌:他用“分理”“条理”和“情之不爽失”界定“天理”,用阴阳五行定义“天道”,用人伦日用阐述“人道”。戴震这种要让“天理”从神秘回归现实、从天上重回人间的努力,并不被当时正统理学家们所认同甚至被责备与詈骂。内阁学士翁方纲著文《理说驳戴震作》批评戴震义理之学,认为“其不甘以考订为事,而欲谈性道以立异于程朱”;而以程朱为“父师”的姚鼐更是大肆攻讦戴震诸人“生平不能为程朱之行,而其意乃欲与程朱争名,安得不为天之所恶,故毛大可、李刚主、程绵庄、戴东原,率皆身灭嗣绝,此殆未可以为偶然也”。^[3]翁姚二人显然误解了戴震,因为戴氏既不是为了“立异于程朱”,也不是为“与程朱争名”,而只是为了回归先秦“天理”本意,让“天理”重回人伦日用和百姓日常。然而翁姚等人的指责在突显汉学与宋学争论的同时,也在学界产生了较为深远

的影响。就正面意义而言,姚鼐对戴震的批评引发了学者们对义理与考据关系的深入思考和讨论,促使学术风气从单纯的考据向义理、考据、辞章并重的方向转变,使得学者们在研究学术时更加注重全面性和综合性,推动了清代学术思想的发展;就负面影响来看,姚鼐批评戴震使得传统儒家思想及其核心价值在一定程度上得到了维护和传承,但因为拒绝批评又导致抱残守缺、排斥变革,一定程度上影响了文化的创新和发展。

(二)理与事

宋明之前,传统儒家并未讨论理事之辩。因为对抗佛道挑战,出入释老、回归儒家的宋明理学家们从儒家资源中寻找本体论概念“理”,又通过吸收佛教哲学(如华严宗“四法界”)命题,将传统体用之辩转化为理学的理事之辩,完成了对儒家伦理的本体论证明。与体用概念相比,“理”概念既抽象又具体,抽象在于其彰显世界本源意义,具体在于它体现伦理精神;“事”概念既指物事,也指人事,因而更加贴近人的真实生活世界。

宋明理学家们所倡导的理事之辩具有以下两个特点:一方面,他们比佛家更注重关注现实社会。朱熹说:

佛家一向撤去许多事,只理会自身己;其教虽不是,其意思却是要自理会。所以它那下常有人,自家这下自无人。今世儒者,能守经者,理会讲解而已;看史传者,计较利害而已。那人直是要理会身己,从自家身己做去。不理睬自身己,说甚别人长短。明道曰:“不立己后,虽向好事,犹为化物。不得以天下万物挠己,己立后,自能了当得天下万物。”只是从程先生后,不再传而已衰。所以某尝说自家这下无人。(《朱子语类卷第八》)

从中可以看到,朱熹对佛家既肯定他们“自理会”,又批评他们“撤去许多事”,人们当“须磨砺精神去理会。天下事,非燕安暇豫之可得。”(《朱子语类卷第八》)朱熹接受程颢“己立后,自能了当得天下万物”的教诲,自觉传承先秦儒家“立己达人”人生境界和价值追求,因为“不理睬自身己,说甚别人长短”。与朱熹肯定一个超越外在的“天理”不同,王阳明则直陈“心外无理,心外无事”,“心外无理”是说,“理”(道德法则、伦理规范)并不存在于人心之外,判断事物是否合德符规来源于人的内心;“心外无事”是说,一件事情是否有意义、是否值得去做,取决于人的内心对它的认知和感受。事实上二程子和王阳明都曾有过与“物则事也”“物即事也”几乎相同的表达,那么王阳明“心外无事”到底是何意蕴?杨国荣解释说:“这一看法蕴含以心说‘事’的趋向;另一方面,王阳明又着重将‘事’看作是人的现实活动,并以参与‘事’为成就自我的前提。”^[4]此处所论“以心说‘事’”在于突出“心”是“事”的根源和本体,强调“事”与“心”紧密相连,不能因为“心外无事”,就说王阳明因此否定客观事物的独立存在。朱熹与王阳明都强调事上“磨炼”,而背后终极原因前者归于“天理”,后者归于“内心”,两者虽然都找到了动力源泉,但不能否认他们同时也可能走向自己的反面。

另一方面,他们又存在脱离现实的风险。程朱在理事关系中更为强调“理”以及因为过分突出道德说教而脱离社会现实和人性实际,到后期甚至成为思想革新与社会前进的阻碍。王阳明“心外无物”突出内心、强调情感的思想解放意义毋庸置疑,但其过分内在化倾向却又导致王学末流陷入狂禅之弊,如有人以“良知自然”为借口,放纵自己行为,违背伦理道德;有人主张从内心领悟真理,蔑视儒家经典,使得学术陷入主观臆断和片面理解;有人沉迷心性探讨和辩论,忽视现实问题的研究和解决,使阳明心学逐渐走向空疏。戴震正是针对上述问题而提出自己理事论述:“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?”^[5]戴震在此自我设问“以意见为理”“理在人心”都有着自身弊端,“理在事情”是说,

“理”既不是“如有物焉，得于天而具于心”，也不是如王阳明所谓“心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎？”（《传习录上》）戴震将后儒和古人的理事论说进行对比，指出前者因为割裂理与情（事）导致“受其害者众”的后果，他说：

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，民莫能辩。彼方自以为理得，而天下受其害者众也！^[6]

古人、后儒各有所宗，与古人之学在“通民之欲，体民之情”不同，后儒强调“天理”的超越和至上性，不仅“严于商、韩之法”，而且“学成而民情不知”，由此拉开了与普通百姓生活的距离，甚至成为百姓获得正常生活的羁绊和桎梏。

（三）理与欲

从程朱到陆王，尽管两者作为宋明理学中虽同宗孔孟、却笔伐不断的两大学派存在着诸多方面区别，但在“理欲之辨”方面却被视为同道。“存天理，灭人欲”在物欲横流、人心不古的社会交替和精神虚无的某个历史时期应该有它产生和存在的历史必然性，但由于它以“立人极”“成圣贤”作为高尚、纯粹的道德境界加以提倡，从而唤起人们心中崇高的道德感，成为历代知识分子甚至普通百姓奉为圭臬的人生信条。然而由于道学目标的太过至高玄远，充满诱惑的现实生活早已让各种道德和理想变得难以企望。“它实际造成人格的分裂，一方面他会自欺欺人地宣布自己是圣人之徒，另一方面他为自己克制不尽的人欲思想及行为自愧自责，甚焉者，即成满口仁义道德，满脑子男盗女娼的‘假道学’，尤其在世风日下，社会上人们相蒙相欺、无所不伪的时候，‘存天理，灭人欲’的主张，不仅唤不起道德崇高感，相反，却成为人们讥笑嘲骂的口实。”^[7]戴震哲学的突出理论贡献正在于通过“理者存乎欲”的“理欲之辨”揭示了宋明理学这种违反先儒精神的社会本质，彰显了戴震思想中弥足珍贵的知识分子良知和社会责任感。

针对宋明理学“存天理，灭人欲”论说，戴震进行了针锋相对的批判。他抨击宋明理学家的“天理人欲之辩”，是挟势居位的封建统治者残杀广大劳苦民众的口实与工具，这种“以理杀人”比酷吏“依法杀人”更加酷烈惨毒。戴震痛斥理学之危害在于它不仅杀人而且害道。“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！”^[8]他严厉批评理学对于人民所造成的戕害：“酷吏以法杀人，后儒以理杀人。”^[9]宋儒名为回到儒家原始经典，实为杂糅歪曲释老、贻害六经孔孟的“害道”，他说：“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。”^[10]又说：

宋以前，孔、孟自孔、孟，老、释自老、释，谈老、释者高妙其言，不依附孔、孟。宋以来，孔、孟之书尽失其解，儒者杂袭老、释之言以解之。于是有读儒书而流入老、释者。有好老、释而溺其中，既而触于儒书，乐其道之得助，因凭借儒书以谈老、释者。……以此解经，而六经、孔、孟之书，彼皆得因程、朱之解，援而借之为彼所依附。譬犹子孙未睹其祖父之貌者，误图他人之貌为其貌而事之，所事固己之祖父也，貌则非矣；实得而貌不得，亦何伤。然他人则持其祖父之貌以冒吾宗，而实诱吾族以化为彼族，此仆所由不得已而有《疏证》之作也。^[11]

程朱诸儒大都泛滥于诸家，出入老释几十年后返求诸六经，因为“读儒书而流入老、释”，又因为“好老、释而溺其中”，六经、孔孟之书因程朱三子“援而借之为彼（老释）所依附”，由此面临被“他人则

持其祖父之貌以冒吾宗,而实诱吾族以化为彼族”的风险。戴震对程朱理学的批判虽然不无夸大之嫌,却也振聋发聩、力透纸背。在理学的长期演变中,没有一位思想家像戴震这样尖锐而深刻地揭露理学“祸斯民”;也没有哪一位思想家像戴震这样对“存天理,灭人欲”公开提出控诉,发出谴责“以理杀人”的呐喊。与王廷相、罗钦顺、李贽、王夫之、颜元、李塨等思想家对理学所进行的种种批判相比,戴震的批判则达到了一个前所未有的历史高度。戴震向宋儒“理欲之辨”发出的挑战使理学家们六七百年构筑起来的道德大厦颇有摇摇欲坠之势。如在同为朱熹与戴震故里的徽州地区,甚至出现了章学诚所惊惧的“不知诵戴遗书而兴起者尚未有人,听戴口说而加厉者,滔滔不已。至今徽歙之间,自命通经服古之流,不薄朱子,则不得为通人”^[12]的局面,说明戴氏的程朱理学批判在当时已经产生明显社会效应。正如有学者所说:“戴震因揭出‘以理杀人’,而震撼天下后世。对理学的批判,至此已达到顶巅。就这个意义说,可以说戴震终结了理学。”^[13]此论可谓一语中的。

二、重要蕴含

何为“治世”?传统中国主要表现为对儒家“太平盛世”的肯定与向往。作为百科全书式学者,戴震在哲学、经学、语言学、史地学、数学、天文学等方面都取得了卓越的学术成就。他究心学术,关注民生;身为布衣,心系庙堂。戴震渴望“体民之情,遂民之欲”的圣人之治,他的治世思想既体现儒家入世思想的普遍性,又具有其自身的独特性,主要表现在以下几个方面:

(一)利民病民之本莫重于吏

在传统社会,官吏被视为治理国家的核心力量。他们负责执行朝廷的政策法令,管理地方事务,维护社会秩序;注重吏治思想在一定程度上促进了中国古代政治制度的完善和发展。戴震无疑也认识到吏治的重要性,更是将如何处理官民关系提高到非常重要的地位,因为官员决定着国家的长治久安和百姓的利害得失。他提出“乱之本,鲜不成于上”的重要论断,体现了他对社会等级制度的不满与实现社会平等的期望,并自觉以一己之力影响自己所能旁及之人,他曾将这种思想体现于他与毕沅等官僚士大夫的文字往来中。毕沅,乾隆二十五年(1760)的状元、学者和政治人物,他官至兵部尚书、湖广总督,又博通经史、小学、金石、地理之学,著述颇盛。毕沅生平最爱礼贤下士,曾邀请戴震入幕,戴氏因为路途遥远,未能随行。戴震曾为他作《送巡抚毕公归西安序》一文,从中可以看出他们二人的深厚情谊,也反映了戴氏强烈的民本思想与入世情怀。他说:

夫天以亿兆之民哀乐安危授之官,君以民之哀乐安危倚任大臣。国之本莫重于民,利民病民之本莫重于吏,有一念及其民,则民受一念之福。察吏者,恻隐之实之至于民者也。^[14]

戴震以凝练和深情的语言揭示了官吏、百姓与国家的关系,重民是目的,重吏是手段,两者有效结合才是治国良方。作为一种重要的治理模式,“吏治”思想强调了官吏的责任,对于实现国家的长治久安和社会的和谐发展具有重要意义。

戴氏所见洞若观火,传统社会的各级官吏决定着百姓命运,当然他对官员的期许往往难以实现,因为这些“吏治”思想常常浮于表面、难以落实。由于在位者的缺德、欺骗、暴虐和贪婪,百姓生活举步维艰、困难重重,虽为布衣的戴震也难免发出“乱之本,鲜不成于上”的感慨。他说:

《诗》曰:“民之罔极,职凉善背;为民不利,如云不克。民之回遘,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,则民巧为避而回遘矣;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,职由于贪婪以贼其民所致。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！^[15]

由于上位者的不作为、乱作为和妄作为，百姓愁苦不堪，不得不相欺自保、虚与委蛇，反而被污蔑为非作歹，作乱犯上。“乱之本，鲜不成于上”，这个在封建帝王时代极为大不敬的话语，彰显了戴震敢于揭发治乱背后缘由的勇气，表现出鲜明的责任意识 and 重吏主张。

（二）体民之情、遂民之欲而王道备

民本思想是传统儒家鲜明的政治理想，强调民众是国家的根本。正如孟子提出“民为贵，社稷次之，君为轻”（《孟子·尽心下》），打破了传统君主至上观念，将民众置于最高价值地位，而君权需要基于民众的支持和认可，戴震同样致力于探索“千百世治乱之故，制度礼乐因革之宜”（《孟子字义疏证·序》）的历史密码。与前述注重吏治思想相关联，戴震有着清晰而执着的为民情怀，他以私淑孟子为荣，秉承孟子“民本”思想，他说：

《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。^[16]

又说：

圣人治天下，体民之情，遂民之欲，而王道备。……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。^[17]

这是戴震哲学中最富革命与启蒙精神的响亮宣示。戴震以古论今、借古讽今，他肯定与推崇古圣贤“体情遂欲”的圣人之治，大胆揭示自以为拥有“天理”尚方宝剑的尊者、长者与贵者，如何掌握与控制着诸如卑者、幼者和贱者的命运与话语权。戴震站在后者的立场，表现出对于平等社会的期盼和民本精神的坚守。著有《宋明理学纲要》的蒋维乔评价戴震说：“其思想，正通于近代之‘自然主义’与‘功利主义’所谓‘以人之欲，为己欲之界；以人之情，为己情之界’之说，尤为极自然的见解，其中默含功利思想，自不待言。”^[18]在“存天理，灭人欲”因为被统治阶级过度解读和强化而逐渐走向僵化之后，这种对于自然功利的肯定是难能可贵的，体现出一种敢为百姓代言、维护百姓利益的思想与情怀。

为了更好地说明这个问题，可以通过戴震对于《洪范》思想的肯定加以印证：

《洪范》曰：“无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道便便（平平——引者注）。”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，至明以辩之也。《洪范》之言又曰：“无反无侧，王道正直。”“反侧”云者，窃闾辟之机而用之，非与天地同其刚柔、动静、显晦也。^[19]

戴震从反对人们行偏与结党入手，提出了“大公以与之”与“至明以辩之”的卓见，前者是就为人而言，要求人们具有光明坦荡、天下为公的思想与情怀，这是人们行走世界、社会交往的道德操守；后者是就做事而言，要求人们具有明察秋毫、经天纬地的聪明与睿智，这是人们建功立业、平治天下的实践本领。戴震追求“无偏无党”“无反无侧”的“坦荡、公平、正直”的王道政治，虽然在帝王专制时代只能是一种乌托邦空想，但这种想象无疑构成后人追求理想社会的思想范本与精神源头。

（三）人之不尽其才患曰私曰蔽

良好的国家治理离不开贤能之才。“舜有臣五人而天下治。”（《论语·泰伯》）儒家认为，有才之臣对国家安定繁荣具有重要作用。只有德才兼备的人才，才能够推行仁政，安邦定国。孔子从另一个

侧面强调统治者发挥表率作用的重要性,他说:“政者,正也,子帅以正,孰敢不正?”(《论语·颜渊》)孔子在此向统治者提出了上位者务必为下位者作表率的基本要求。政治本来就是众人之事,既包括统治者与被统治者之间的关系,也包含他们内部之间的相互关系。如何使用和培养人才自然会被想有作为的统治者所深为关注,用人不仅包括发现使用人才,也包括人才的自我成长。

戴震虽出身小商贾之家,却通过自己学习,走出皖南、名震四方,他对如何成才、成为何才肯定有自己深切体会。对于如何“人尽其才”有个精辟的论述,他说:

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。^[20]

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。^[21]

用“私”“弊”二字诠释人之成才与大患,是戴震哲学非常精彩的篇章,体现了他思想的综合性、辩证性和创造性。戴震有意分疏“欲”与“私”,不仅为评判程朱理欲之辨提供了前提,也为提出人才主张提供了可能。要做到人尽其才,人们首先要破除私心,欲望本身不是私心,只有失去了节制和正义的欲望才是私心,私心危害甚大:存其于心则沉迷不悟,施之于政则党同伐异,用之于行则邪恶丛生,见之于事则悖逆欺瞒,这是戴震从道德论层面对人们莫存私心的告诫。其次,人们还需要革除弊端,这是从知识论层面对人们增长知性的要求,戴震具有“不以人蔽己,不以己自蔽”^[22]的自省,所以他要求人们时刻不忘“去蔽”:蔽生于心则必然迷惑,蔽发于政则必然偏颇,蔽成于行则必然荒谬,蔽见于事则凿空愚昧。

戴震对于人尽其才的讨论深刻而富有现实性。这是就人才本身而言,那么作为上位者如何发现人才呢?这是戴震又一个认真思考的问题,在《送巡抚毕公归西安序》中,他提出“天下受其不知人之弊,古今通患”的判断,赞誉毕沅“惟知人是务,不愧古大臣矣”:

震对曰:“公今外为大府,自兹以往,至内为宰相,诚兢兢惟知人是务,不愧古大臣矣。知人之难,由尧、舜至于今,莫敢易言之。……无知人之责,不贤者不必自饰于其前,不贤者之嫉贤当不贤,亦不必巧进毁誉于其前。有知人之责,而工诈欺之人至矣,潜妒诬之人至矣。又况情好或偏,彼探窥得之入焉。疏不及觉,方自信明于知人,天下受其不知人之弊,古今通患也。若《皋陶谟》之九德,《文王官人》之六征,《孔子三朝记》之论观器视才,与夫传志子史,备言人之变态,则公究之也固有素。《中庸》曰:‘人莫不欲食也,鲜能知味也。’言乎存诸心而已耳。公诚兢兢惟知人是务,不愧古大臣矣。”^[23]

从《皋陶谟》之“九德”、《文王官人》之“六征”、《孔子三朝记》之“论观器视才”到“传志子史”对于人之种种形态的考察,足见戴震对于毕沅人才观念的肯定与赞同,诚如老子所言的“知人者智,自知者明”(《道德经第三十三章》),知人与自知都是聪明表现。只有知人,才能识别人之高下与好歹,才能保护自己而不被小人所中伤;只有自知,才能发现并发挥自己的沟通能力和创造力,从而扬长避短,找准人生目标,不断成就自己。

《易》有“大君有命,开国承家,小人勿用”的警示,《诗》也有“惠此中国,以绥四方;无纵诡随,以谨无良;式遏寇虐,憯不畏明”的教诲,戴震由此提出“官人之至道”,他说:

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“翁受敷施,九德咸事,俊义在官,百僚

师师”，此官人之至道也。^[24]

孔子说过“听其言而观其行”（《论语·公冶长》），戴震同样强调“观其行，其人可知”。如何知人呢？戴震既有对于人们“九德”的期许，也有“德不求备于一人”的开明，体现了戴震用人之原则性与灵活性的统一。

三、简要评析

戴震一生不管是南北讲学，还是出任四库纂修官，皆以立志闻道相自砺，他对于彼时的官场与思想家既有金刚怒目的严厉批评，也有基于百姓立场与社会秩序的积极建言。当然其治世思想作为历史与时代的产物，又不可避免具有其历史局限性，值得人们总结、借鉴与反思。

（一）民本与官本的纠结

回溯传统儒家思想，官本与民本思想均有体现，既强调官员作为社会精英的高等级地位，抱有“君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃”（《论语·颜渊》）的自信；又有强调民为邦本，富有“君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟”（《荀子·王制》）的自觉。官本与民本两种主张既对立又统一，在不同历史时期各有侧重，展现出不同的复杂面向，留下诸多有益经验与历史教训。

雍乾时期，清朝政局稳定，经济发展，文化繁荣。戴震既有对于“圣人之治”的期盼，也有对于历史治乱兴衰的反思。诚如“圣人治天下，体民之情，遂民之欲，而王道备”与“乱之本，鲜不成于上”，无不彰显戴震鲜明的民本思想，体现出对孟子民本思想的继承与发展：戴震矢志寻找千百世治乱之故，既大胆揭示古来治乱之本，鞭辟入里、振聋发聩，又期盼“体民之情，遂民之欲”的王道之治，探寻天下之治的内在奥秘。不过作为传统儒家知识分子，戴震的思想终究摆脱不了历史与时代的局限，表现出民本与官本思想之纠结，落入儒家精英主义的窠臼。

例如，对于明末农民起义军进攻北京，戴震以“贼”斥责农民起义军，他在所写的《查氏七烈女墓志铭》中说：

宛平查氏烈女九人，死者七人，葬于某原。……贼攻城急，九人惧城破见辱，决志莫如死。……考崇禎甲申三月，以十八日贼入外城。翌日黎明，内城陷，而查氏一门就缢，在十七日之夕，咸不忍缓须臾死，其德同，其志决，恐少遼缓，将有求死不得者矣。……由九人之爱身不避死，可以知其生矣。^[25]

查氏烈女事迹着实令人感动，戴震评价甚高无可厚非。不过对于农民起义军以“贼”相称，说明戴震显然站在统治阶级立场来看待农民起义与起义军，这与他自己所说“乱之本，鲜不成于上”观点相背离。封建社会农民起义原因在于官逼民反，由此导致的国破家亡不能全怪罪到农民起义军身上，作为始作俑者的荒淫无道、枉顾百姓生死的封建统治者才是真正罪人。我们虽然不能苛求戴震能正确评价农民起义，但民本与官本思想的并存与纠结确也彰显出戴氏民本思想的局限性。

（二）等差与平等的抵牾

中国传统文化素有关于等差与平等命题的讨论与追求。其中既有不同学派之间的争辩，如儒墨、儒道和杨墨之间，如孔子认为“亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也”（《中庸》），墨家（夷子）主张“爱无差等，施由亲始”（《孟子·滕文公上》）；也有同一学派内部之间的差异，如孟子的“仁者无不爱也，急亲贤之为务”（《孟子·尽心上》）和二程的“仁者，以天地万物为一体，莫非己也”（《河南程氏遗书卷第二上》）。可以说，正是对于等差与平等命题的不断关注和争论，才不断激起后人追求正义平等、渴望实现大同的斗志与勇气。

戴震以一个平民哲学家情怀从事他的哲学思考,从他批判程朱理学的“以理杀人”到追求“无偏无党”的王道政治都体现了这一点。他既承认智愚之别,肯定由愚转智的可能;又主张“圣人亦人”,提倡圣凡平等理念。他说:

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。^[26]

承认智愚差别毋庸置疑,但对待智愚的态度却各不相同。孔子说:“唯上知与下愚,不移。”(《论语·阳货》)人们对这句话理解争议颇大,甚至从对立两极去解释。戴震也承认智愚之别,他“同情理解”孔子意图,认为:

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。^[27]

戴震认为,有人片面地理解孔子意思,认为上知下愚不可改变,实际上孔子所谓“‘不移’者,非‘不可移’”,所谓“不可移”特指那些“知善而不为,知不善而为之者”,^[28]如果他们能够“苟悔而从善,则非下愚矣;加之以学,则日进于智矣”。^[29]戴震一方面承认人有智愚之别,一方面又突出“悔而从善”的重要性,认为真正“下愚”“究异于物,无不可移也”。^[30]与孔子强调学习重要性一样,戴震同样承认并肯定人们通过学习改变自己、改变命运。当然,戴震对于“惟上知与下愚不移”的辩驳并非就如孔子本意,因为孔子确实也承认存在所谓“生而知之者”,不过他们对“慎习而贵学”态度可谓若合符节,一脉相承。

戴震的智愚观有传承、有创新,体现出比前贤更多的合理性。他鼓励人们可以通过“慎习而贵学”,实现“日进于智”。与此同时,戴震接受孟荀“人皆可以为尧舜”“涂之人可以为禹”的论说,提出“圣人亦人”主张,他说:

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。^[31]

“圣人亦人”是对传统儒家圣凡观念的继承,这种追求平等的美好愿望值得肯定,不过他掩盖不了人与人之间诸多事实不平等。当然,戴震关于圣凡等差与“圣人亦人”看似矛盾的主张,实为广大弱者、卑者与贱者点亮希望的明灯,也为后世人们正确看待智愚、处理人伦日用指明前进的方向。

(三)理想与现实的徘徊

作为乾嘉汉学主将,戴震对于学术探索和人格追求保持一种相当的自信与清醒。在他身上体现了儒家传统知识分子格致诚正、修齐治平的人格理想,同时也蕴含着如何实现追求理想与观照现实两者关系平衡的治世原则。

传统儒家是入世的。孔子以其“知其不可而为之”的精神周游列国,志在恢复周礼,兴国继世;孟子同样抱以“志士不忘在沟壑、勇士不忘丧其元”的浩然正气,力求推行仁政,利国安民。出身徽州商贾的布衣戴震虽“学无常师”,却也在义塾乡贤的教导之下发蒙开智、读圣贤书。他随父游走外乡、教书自给,他返乡著书立说、饘粥不继,他赴都结交贤达、声震京华,他科举历经挫折、屡败屡战,他受诏四库纂修、殒命职任。他虽一生奔波,清苦为学,不离俗世,但其心中所饱含的那份崇尚圣贤、不惧权威、质疑求是、淡泊名利的理想情怀从未熄灭。

戴震始终固守儒家人格理想。在笔者看来,戴震从三个方面诠释儒家理想人格内涵:士者以究心

学术、心系民生为本,君子以仁欲兼得、闻道教化为首,圣人以仁智中和、自然无失为归;其理想人格呈现出传承与创新、批判与反思、超越与局限等主要特征,并在理想人格培养的基本原则、有效途径和信心源泉等方面都表现出诸多独到之处。戴震对于理想人格的理论阐释与个人践履令我们深为感佩。^[32]

戴震始终遵循科学和哲学精神。他自始至终保持着对于科学的积极探索和求真精神,他从22岁撰成《筹算》一卷,直至临终前一周还在《与段玉裁书第十一札》中谈到《水经注》《九章算术》《海岛算经》和《六书音均表》等;他始终如一秉承哲学的质疑与批判精神,撰写《孟子私淑录》,发誓要“发狂打破宋儒家中太极图”;他欣慰“生平论述最大者,为《孟子字义疏证》一书,此正人心之要”,其哲学著作对于官方程朱理学提出质疑诘难,倡导“体民之情,遂民之欲”的王道之治。

戴震始终保持教书育人情怀。他17岁有志闻道,一生乐此不疲。从18岁于福建邵武开始设馆讲学,期间或授徒于家庭,或讲学于书院,占据了他大多数时间,直至四库馆任上乃至生命最后时刻,也不忘衷爱的讲学活动,渴望“(1777年)秋初乞假南旋,实不复出”。^[33]作为学者的他不仅自己著作等身,而且培养了像段玉裁、王念孙、孔广森等诸多优秀的学术传人;他传道授业,却不好为人师,恪守“道在人不在言”,宁愿“交相师,而参互以求十分之见”。^[34]戴震笃守“交相师”古训,尊师重道,用实际行动践行儒者风范。

戴震不仅以考据学大师引领乾嘉汉学翘楚,更是以一份忧国忧民情怀致力义理研究,形成了较为丰富的治世思想。他居乡为民,制水车、筑水坝,化解当地遭受洪水侵袭之苦;他究心学术、传道授业,乐做传统文化的播火者;他身为布衣、胸怀天下,誓做关心民瘼的百姓代言人。作为儒者,他的治世思想更多只是理念和构想,但由于作为旁观者,可能也因此多了一些理智与客观,这或许就是儒者资以治世的绵薄贡献吧!

注释:

[1][3][12][清]戴震撰,杨应芹、诸伟奇主编:《戴震全书》第七册,合肥:黄山书社,2009年,第204、218、381-382页。

[2][5][6][8][9][10][11][14][15][16][17][19][20][21][22][23][24][25][26][27][28][29][30][31][33][34][清]戴震撰,杨应芹、诸伟奇主编:《戴震全书》第六册,合肥:黄山书社,2009年,第441、153、479、159、479、170、351、391、30、29、159、29、23、158、371、390、28、441、184、24、183、183、183、162、553、371页。

[4]杨国荣:《心学的多重向度及其理论意蕴》,《船山学刊》2021年第2期。

[7]姜广辉:《走向理学的经典诠释——理学化经学“问题意识”举要》,《国学学刊》2009年第1期。

[13]王茂、蒋国保、余秉颐、陶清:《清代哲学》,合肥:安徽人民出版社,1992年,第655页。

[18]蒋维乔:《中国近三百年哲学史》,北京:中华书局,2015年,第50页。

[32]陶武:《戴震理想人格的诠释、特征与启示》,《江淮论坛》2020年第3期。

[责任编辑:汪家耀]