

“性情”话题被转换为“情理”“理欲”话题

——戴震关于性情问题的思考之三

马育良

(皖西学院 中文系,安徽 六安 237012)

摘要:在戴震关于性情话题的思考中,宋明儒的所谓“性情”关系问题,被转换为“情理”或“理欲”关系问题。在探讨“情”的问题时,戴震反对舍情求理,实际上认为理应从情出。认为必须以来自于情、欲的理性再对情、欲加以节制,使之“无过”又“无不及”。理欲之辨则主要涉及道德理性与生命本能的关系。戴震的理欲之辨,既包括了辨理欲之别,又拓展为辨“私”“欲”之别。他认为人在实践领域中表现出的“不善”,乃是由于“偏私之害”。宋儒没有处理好“私”与“欲”的问题,关键还在于佛道的影响。戴震特别强调建立于人、我主体之间的“情理”,颇近于哈贝马斯“交往理性”的思想。

关键词:戴震;情;欲;理欲;私

中图分类号:B249.6

文献标识码:A

文章编号:1672-447X(2009)02-0001-05

在戴震关于性情话题的思考中,“性”既被“人伦日用”化,而且,被戴震理解为包括了情、欲、知三种内涵,则“性”与“情”便失去了对应之关系,由此,宋明儒的所谓“性情”关系问题,在戴震那儿,遂转换为“情理”或“理欲”关系问题。

这里拟对戴震“情”说及“情”“欲”之别、以及“理欲”关系作些剖析。

戴震曾提出所谓人性“三要素”说,“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。”^{[1]10-11}这段话是我们理解戴震关于“情”、“欲”、“知”之言说的重要根据。其中的“欲”与本能相合;“知”与“理”相关,分而别之,则可析为知识理性和道德理性两个方面(本文着重探讨道德理性);关于“情”字,戴震则较多地与“欲”同论,或者“情欲”、“欲情”连用。他很可能对二者在性质上的

相近或一致有所意识;同时,戴震也看到了二者的差异性,所以才在“三要素”说中将二者并列。

在戴震看来,情和欲是人的自然本性,都因与外部客观世界发生联系而产生变化:“喜怒哀乐之情,感而接于物”,^{[1]10}“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”,^{[1]15}“喜怒哀乐之惨舒以分,时遇顺逆为之也。”^{[1]11}

欲既是本能,则其在情、欲的关系中,自是第一位的,欲后于是有情,“凡有血气心知,于是乎有欲,性之徵于欲,声色臭味而爱畏分;既有欲矣,于是乎有情。性之徵于情,喜怒哀乐而惨舒分。”^{[2]64}并且二者并存,维系着人的物质和精神的命存在:“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。”^{[2]64}“合声、色、臭、味之欲,喜、怒、哀、乐之情,而人道备。”^{[1]17}

至于情欲自身,则无所谓善恶,而且人有欲有情,才能有所作为,“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”。^{[1]18}但若对二者处置不当,便容易流于为恶,导

收稿日期:2009-02-27

基金项目:安徽省哲学社会科学规划项目“中国性情论史”(AHSK03-04D59)、安徽省教育厅立项项目“现代性话语背景下的性情论与中国性情文化”(2007sk332)的阶段性成果

作者简介:马育良(1949-),安徽六安人,皖西学院中文系教授,研究方向为中国思想文化史、中国哲学史。

致出现所谓“欲之失为私,私则贪邪随之矣;情之失为偏,偏则乖戾随之矣”的现象。

此前的儒家,一般对情与欲未如戴震那样严加区分,戴氏将其区隔为欲(本能)、情(心理)两个非理性层面,从而使他们作为理性层面的相对概念而在外延上显得更为周全。

梁启超曾称戴震的哲学为“情感哲学”,其论曰:

《疏证》一书,字字精粹,……综其内容,不外欲以“情感哲学”代“理性哲学”,就这点论之,乃与欧洲文艺复兴时代之思潮之本质绝相类。盖当时人心,为基督教绝对禁欲主义所束缚,痛苦无艺,既反乎人理而又不肯违,乃相与作伪,而道德反扫地以尽。文艺复兴之运动,乃采久阔室之“希腊的情感主义”以药之。一旦解放,文化转一新方向以进行,则蓬勃而莫能御。戴震盖确有见于此,其志愿确欲为中国文化转一新方向。其哲学之立脚点,真可称二千年一大翻案。……实三百年间最有价值之奇书也。^[34-35]

梁论虽不无误读、发论过当且以偏概全之嫌,但究其实,戴震关于“性”、“情”、“理”、“欲”的阐释确实别具特色。

施扣柱曾认为,“戴震‘情’理论的一个突出要点是不胶着于性或情的价值判断,而是紧紧抓住情、欲作为人之为人的前提和基础以为讨论问题的大前提,这使他的论述给人以耳目一新之感。戴震‘情’理论的又一个突出要点是承认人在‘情’面前的平等性,将‘情’与人的社会地位分离,从而也将情的满足问题与人的社会地位分离,这就使他的人性论打上了明显的人格平等的烙印。由此而引发出戴震‘情’理论的第三个突出要点,即始终将问题置于人我关系的框架之中,将是否遂己之欲、情、亦遂人之欲、情作为衡量情、欲得失的社会性尺度,这不仅使他承认情、欲自然性、合理性的观点与利己主义彻底划清了界限,同时也使他的人性理论和伦理学说紧密结合在一起,当然也为他的伦理观点预设了必不可少的铺垫。”^[14]

在探讨“情”的问题时,戴震提出了“安有情不得而理得”、“情之至于纤微无憾是谓理”等命题。他反对舍情求理,实际上认为理应从情出,“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?’以我洁之人,则理明。天理云者,言乎自然之

分理也;自然之分理,以我之情洁人之情,而无不得其平是也。……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。”“在己与人皆谓之情,无过情无不及情谓之理。”^{[11]-2}他还主张“体情遂欲”,这些都反映出了戴震对于情的重视。

《孟子字义疏证》卷上《理》中有一段重要言论,很能集中反映戴震在情理关系方面的总认识:

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:“理无心则无着处。”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。此所以为人心之好欬!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,岂待圣智而后行事欬?

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;力弱气慑,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,心无私愿,而至于处断一事,责诘一人,凭在己之意见,是其所是而非其所非,方自信严气正性,嫉恶如讎,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。惟以情絮情,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。^{[1]5}

此段“情理”论很关键,见得戴震反对理“如有物”似非主旨,而是忧虑宋儒之“如有物焉,得于天而具于心”的“理”,被置换为一己之“意见”,所以他才主张,以情求理,“人之常情,不言理而理尽于此。惟以情絮情,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。”

既然情、欲二者如果处置不当,也容易流于恶,这里便仍存在一个凭借何者、怎样控御情、欲的问题。戴震认为必须以来自于情、欲的理性才对情、欲加以节制,使之“无过”又“无不及”;同时也注意使他人的情、欲和自己的情、欲一样都能得到满足,即所谓“无私而非无欲”,总之,“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。”^{[1]6}这可以视为戴震之“情理”“理欲”关系思考的总结论。

中国古代探讨人性问题的症结在于如何看待理性因素和非理性因素的关系,尤其是如何看待生命本能。一般而言,肯认和高扬理性因素,贬低甚至否定生命本能,是这些探讨的共同基调。

如果说既往的性情论和戴震的情理思考主要涉及道德理性与非理性因素的关系,那么他的理欲之辨则主要涉及道德理性与生命本能的关系。这是戴震思考的重点所在,可以说,传统性情论的主要问题基本上是在这个话题范围内展开的。梁启超说:“震欲祛‘以释混儒’、‘舍欲言理’之两蔽,故既作《原善》三篇,复为《孟子字义疏证》……”^{[1]32-33}戴震说:

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。……《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……^{[1]8-10}

在理欲这对关系中,戴震用“耳目口鼻之欲”或“声色臭味之欲”指称生命本能,用“理义之心”(孟子“举仁义礼智以言性者”,即是“明理义之为性”也)指称道德理性。戴震明确指出:耳目口鼻之欲和理义之心皆属于人之自然本性,“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”。^{[1]6}“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”。^{[1]6}“心之于理义,一同乎血气之于嗜欲,皆性使然耳。”^{[1]7}二者同属人性,也各有不同的功能和存在理由:“血气心知,有自具之能:口能辨味,耳能辨声,目能辨色,心能辨夫理义”,^{[1]6}“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”。^{[1]7}他说:“然使其无此欲,则于天下之人,生道穷促,亦将漠然视之。”^{[1]8}“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。……道德之盛,使人之欲无不遂,人之情无不达,斯已矣。”^{[1]11}

所谓理欲之辨,在戴震那儿,既包括了辨理欲之别,又拓展为辨“私”“欲”之别。戴震说:“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。”^{[1]7}“‘口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也’,此后儒视为人欲之私者,而孟子曰‘性也’,继之曰‘有命焉’。命者,限制之名,如命之东则不得而西,言性之欲不可无节也。节而不过,则依乎天理;非以天理为正,人欲为邪也。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!”^{[1]10-11}这显然来自于孟子的大体小体论,据《孟子·告子上》载:“公都子问曰:‘钧是人也,或为大人,或为小人,何也?’孟子曰:‘从其大体为大人,从其小体为小人。’曰:‘钧是人也,或从其大体,或从其小体,何也?’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,则其小者不能夺也。此为大人而已矣。’^{[15]270} 其实孟子“体有贵贱有小大”(《孟子·告子上》)的议论也表明了这种意向。人如果只知“小体”,丢失了“大体”,则人性也就与禽兽之性一样了。

在戴震那儿,孟子之说转化出三层意义:

一是欲支持着人之生命存在,理则显示出人禽之别,理义之心与耳目鼻口之欲不构成正邪关系,因此,“存天理,灭人欲”也是不能成立的。“孟子言‘养心莫善于寡欲’,明乎欲不可无也,寡之而已。”^[16]但同时,毕竟理与欲各有其“养其大者”与“养其小者”^{[17]268-269}的功能之别。

二是“言性之欲”,又必须“依乎天理”,“节而不过”。实际上,在理欲关系中,戴震并不反对对欲进行理性节制。戴震认为,欲望流于为恶的原因在于人没有正确地处理好本能与理性的关系,做到节而有度:“宋以来儒者,盖以理(之说)[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?”^{[17]57-58}他认为,由于对欲望的处置不当,会导致欲望的流变:“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,有淫泆作乱之事,譬则洪水横流,泛滥于中国也。”^[18]“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!”^[19]

三是辨“私”与“欲”之别,戴震主张:“君子亦无私而已矣,不贵无欲。”^[18]戴震是在对《论语》“克己复礼”及“为仁由己”说辨析时,以设问的方式提出这一点的,“《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。’……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,岂颜子犹坏于私徒邪?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。”^[16]戴震在这里对朱子的“己,谓身之私欲”的解释提出质疑,认

为如把“己”解为“私欲”,便与下文“为仁由己”的“己”不相吻合。日本学者沟口雄三就此进一步分析道:“在这里我们看到,由于‘圣贤之道,无私而非无欲’,所以‘私欲’被分解为‘私’和‘欲’,‘欲’被免除为‘克’的对象。应克的是‘私’而不是‘欲’,圣贤之道不是志在‘无欲’。”^{[20]16268}

许苏民进一步指出,戴震认为人在实践领域中表现出的“不善”,乃是由于“偏私之害”。他说:戴震认为,“在实际生活中,人之所以会有不善的行为,乃是由于‘偏私之害’,是私心过了头的缘故。——如前所说,他是认为人与动物都是有‘私’的,这种‘私’表现为怀生畏死、趋利避害、爱生身者、爱自己所生者、爱自己的亲爱者,这都是‘私’,不是‘公’,然而,这种‘私’是合理的,是‘仁’的体现。但是,人又不能‘偏私’,也就是说,不能自私得太过分了,自私得过分了就会做出不善的事来。”“他强调指出:“孟子道性善”,成斯性斯为是才,性善则才亦美,然非无偏私之为善为美也。’偏私之害,不是天生的,而是不能善于养其天生之才质,不能善于保持和扩充这蕴涵于才质之中的天性所造成的,正如人‘不食则死’、‘不学则愚’一样。”^{[7]106-107}

戴震还认为,宋儒没有处理好“私”与“欲”的问题,关键还在于佛道的影响,他说:

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,泛溢于诸家,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：二三年前见得此事尚鹤突，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。^[1]

需要说明的是，戴震认为宋明儒视理“如有物焉，得于天而具于心”，这是否就全面地反映了宋明儒对于“心”与“理”的理解，是需要探讨的。事实上，朱子主张“心统性情”，在更多场合中对于“心”的理解是为一种“有限心”，须“持敬”、“格物致知”，才可达于“理”，这可能接近于戴震的批评；但王阳明等主张“心即理”，似乎已不能说视理“如有物焉，得于天而具于心”。而后人的“意见”之“理”，则多为忽略了朱子“有限心”的认知，并不重视需“持敬”、“格物致知”，才可达于“理”的工夫论而形成的。就现实情形论，纯粹主张“心即理”，可能更容易导致戴震所指斥的“意见”之理，似不可行；而如戴震所言，回归原儒，以情求理，特别是凭建立于人、我主体之间的“情理”，固然颇近于哈贝马斯“交往理性”的思想，但这或许也只是人在试图走出中世纪宗教伦理、现代丛林伦理时的一种无奈选择。人在情与理、欲与理间的冲突，说到底是由人的“有限性”（包括“有限

心”）造成的，它能否通过“情理”来填合这种“有限性”，是值得怀疑的。在这种思考的场景中，我倒宁愿选择朱子的道路，以“持敬”、“格物致知”的工夫，达于“理”；再以之反格于己，这也许并不排斥中世纪佛禅对于儒学的影响，但关键在于对宋儒“持敬”等工夫的采纳。

注释：

①沟口雄三又认为，“严密地讲，戴震断定朱子的‘胜私欲’是志在无欲，是对朱子有曲解。朱子的这个解释几乎和《集注》所并记的程子的‘克己私’相同，其着力点只在‘私’。‘私欲’的欲，与其说是私的欲，不如说是称为私的这个欲，即为私所包摄的欲，它类似于‘己私’的己作为私的一个状态(aspect)为私所包摄。”见《中国前近代思想的演变》（北京：中华书局，1997.），第268页。沟口雄三又在本段话的注释中，进一步分析了这个问题。见《中国前近代思想的演变》第278页注①。

参考文献：

- [1]（清）戴震著，何文光整理，孟子字义疏证[M]，北京：中华书局，1982.
- [2]戴震·原善（卷上）[M]//清戴震著，何文光整理，孟子字义疏证，北京：中华书局，1982.
- [3]朱维铮校注，梁启超论清学史二种[M]，上海：复旦大学出版社，1985.
- [4]施扣柱，戴震人性论发微[J]，史林，1998，(2).
- [5]杨伯峻，孟子译注（下）[M]，中华书局，1960.
- [6]（日）沟口雄三，中国前近代思想的演变[M]，索介然，龚颖，译，北京：中华书局，1997.
- [7]许苏民，戴震与中国文化[M]，贵阳：贵州人民出版社，2000.

责任编辑：张德学

Changing the Topic of "Nature & Emotion" to "Emotion & Reason" or "Reason & Desire"

—Thoughts on Dai Zhen's View on "Nature & Emotion" III

Ma Yuliang

(Chinese Language Department, West Anhui University, Lu'an 237012, China)

Abstract: According to Dai Zhen's thought on the topic of "nature & emotion", he changed the relationship between "nature and emotion" in Confucian thoughts in Song and Ming Dynasty to the relationship between "emotion and reason" or "reason and desire". When he probed into the issue of "emotion", Dai Zhen objected to the opinion of "abandoning emotion; seeking reason". Actually, he thought reason should come from emotion. Furthermore, he considered that we should use the reason which is from emotion and desire to control the emotion and desire to make them moderate. Dai Zhen's argument about reason and desire consisting of both the difference between these two items and the difference between "selfishness" and "desire" mainly involves the relationship between morality and human nature. He believed that the "bad deeds" conducted by people in practice originate from "the harm of selfishness". The reason why Confucians in Song Dynasty could not deal with "selfishness" and "desire" properly is the influence of Buddhism and Taoism. Dai Zhen attached great importance to the "emotion and reason" between oneself and others, which is similar to Habermas' idea of "communicational reason".

Key words: Dai Zhen; Emotion; Desire; Reason; Selfishness

作者: [马育良](#), [Ma Yuliang](#)
作者单位: [皖西学院, 中文系, 安徽, 六安, 237012](#)
刊名: [黄山学院学报](#)
英文刊名: [JOURNAL OF HUANGSHAN UNIVERSITY](#)
年, 卷(期): 2009, 11(2)
引用次数: 0次

参考文献(9条)

1. [戴震](#). [何文光](#) [孟子字义疏证](#) 1982
2. [戴震](#) [原善](#) 1982
3. [朱维铮](#) [梁启超论清学史二种](#) 1985
4. [施扣柱](#) [戴震人性论发微](#) 1998(2)
5. [杨伯峻](#) [孟子译注\(下\)](#) 1960
6. [沟口雄三](#). [索介然](#). [龚颖](#) [中国前近代思想的演变](#) 1997
7. [许苏民](#) [戴震与中国文化](#) 2000
8. [沟口雄三](#) [中国前近代思想的演变](#) 1997
9. [沟口雄三](#) [中国前近代思想的演变](#)

相似文献(9条)

1. 期刊论文 [王汝虎](#) [戴震“以情絮情”观的文艺美学价值](#) -[大众文艺](#)2009(7)
戴震在其《孟子字义疏证》中提出的“以情絮情”的哲学观念, 摒弃了宋代理学以理言情的思路和视角, 强调以情感来度量情感的体验性与互通性的视界, 具有十分丰富的现代哲学美学意义, 对于当代中国文艺美学的建设有十分重要的学科价值。
2. 期刊论文 [周玲](#) [戴震“情欲肯定论”浅析](#) -[理论月刊](#)2009(1)
戴震将“人”这个概念作为其伦理思想建立的基础, 其“情欲肯定论”具有鲜明的“重生”的特征, 矛头直接指向程朱的天理人欲之辨。同时, 他还详细地论述了“情欲肯定论”的边界问题, 成为其思考中最深刻的地方。
3. 期刊论文 [崔海亮](#) [戴震人性论思想探析](#) -[广西社会科学](#)2008(7)
戴震最有代表性的哲学著作《原善》和《孟子字义疏证》中, 把血气心知规定为人性, 认为人性就是欲、情、知的统一。人要经过不断学习, 使“心知”达到“神明”才能去除私蔽, 从而达到人性真正的善。戴震人性论与孟子的人性论差别较大, 而与荀子的思路大体一致。
4. 期刊论文 [马育良](#). [MA Yu-liang](#) [东原“心知”之论及其性情思想的学术思想史索解——戴震关于性情问题的思考之二](#) -[皖西学院学报](#)2009, 25(3)
戴震认为“知”是必不可少的人性“三要素”之一, 是人的类本质, 也即人禽之间的根本差异。“知”的功用的发挥又赖于“心”的作用。人之“心知”在认知中出现偏差和不足, 是由于“蔽”。戴震以汉学立场和训诂考据的工夫, 截断宋明儒心性论、性情论的话语内容和方式, 主要来自佛禅。他作《孟子字义疏证》, 以重建孟学原貌自期。但这部著作基本上是在内外学术压力下撰成的。可以说, 戴氏作《疏证》, 意不全在批驳宋儒, 也不在准确地体孟予之学, 而是要表达其在人性、包括性情方面的新思考。戴震主张情与理应体现在建构一种正当而合理的人、我关系方面。这接近哈贝马斯所谓“交往理性”的思想, 它对于我们理解东方思想哲学的现代价值是有意义的。宋儒、清儒都未曾有幸亲睹先秦孔、孟之间的一批儒家简牍文献。这批上世纪90年代面世的地下简本文献, 揭示了传统儒家的性情论思想并非与本土文化资源没有挂搭。
5. 期刊论文 [童宝刚](#) [戴震与龚自珍](#) -[黄山学院学报](#)2004, 6(4)
龚自珍承戴震, 戴学通过其门生段玉裁和再传弟子王引之传承龚自珍。龚的“平均”论和戴震的“情平”说一脉相承。“平均”论提出了“破例”“变法”的进步观点。龚曾供职祖师故里, 为重修徽州府志留下宝贵资料, 写下了著名的《黄山铭》。
6. 期刊论文 [马育良](#). [MA Yu-liang](#) [回到“人伦日用”——戴震关于性情问题的思考之一](#) -[皖西学院学报](#)2009, 25(1)
戴震在提出他的思想学说时, 将孟子的“一本说”扩大及于宇宙论与人性论的范围。他的心性、性情思想均建立在“一本论”的基础之上。在这一背景下, 他对宋明理学中的“性”“理”给出了人伦日用化的理解。宋明儒的所谓“性情”关系问题, 被转换为“情理”或“理欲”关系问题。戴震反对舍情求理, 实际上认为理应从情出。戴震的理欲之辨, 既包括了辨理欲之别, 又拓展为辨“私”“欲”之别。
7. 学位论文 [仰和芝](#) [戴震人学思想研究](#) 2002
戴震是十八世纪中国杰出的思想家。随着对戴学研究的深入, 学术界对他思想诸多方面都进行了有益的探讨。但对戴震的人学思想缺乏系统性、完整性的研究。事实上, 戴震的人学思想具有自己的特色和个性, 且不乏深刻和独到的见解。天道论是戴震人学思想的自然哲学基础, 人性论、认识论与人道论是他人学思想的基本内容。戴震在继承前人人性论的基础上, 在坚持气一本论的自然哲学前提下, 明确提出人性即“气质之性”的性一元论, 把人性的内容归结为欲、情、知, 并以此反对程朱的性二元论。在继承孟子性善说的基础上, 扬弃了孟子论性的先天道德属性, 对传统的性善论作出了别出心裁的解释, 这一切体现了戴震对生命的真正关怀。认识论方面, 戴震坚持了从物到感觉到思想的唯物主义认识路线, 明确了真理与意见之分, 揭露了宋明理学“以理杀人”的实质, 强调在认识过程中“破蔽”的重要性, 试图把人从中世纪蒙昧状态下解放出来, 高扬了人的主体意识。人道论方面, 戴震对传统的一些道德名目进行了新释, 进而对程朱的“理欲之辨”进行了猛烈的抨击, 表述了他自己“理者, 存乎欲者也”的理欲观, 最后他提出了“体民之情, 遂民之欲”的社会理想, 反映了广大人民群众对美好生活的追求。戴震的人学思想散发着近代人学思想气息, 成为中国近代人学思想产生的理论先导。

8. 学位论文 张彤磊 戴震的儒家经典诠释学思想 2005

戴震一身兼擅义理与考据,对儒家经典的诠释在乾嘉学派中独树一帜的特殊地位使他的儒家经典诠释学思想成为中国诠释学个案研究的一个重要取景点。戴震的儒家经典诠释学思想分为早、中、后三个时期。早期认为文字是“自然”和自然之“简易”的抽象反映,诠释者本六书,据《尔雅》,用归纳方法,尽可能返回距离儒家原典最近的解释,来层层还原文字本意,也就是理解了经典的意义。中期认为文本之“大本”,“圣人之心”体现着世界之“生生”,并试图把可从考据实证归纳出的知识转化为“大本”,也即圣人知识和道德完美统一所体现的普遍精神,进而以之为合目的的假设来指导归纳,合法地依经立义。后期诠释学思想是他对自己早、中期诠释学思想的反思,也是他诠释学思想的核心。戴震把经典文本,“圣人之心”,诠释者之心逻辑上置于同等的地位,强调作为特殊存在者在自然中掌握必然,在自然与必然的统一中达到自由的价值和意义。诠释者辩证运用归纳与假设,将考据与义理并举,让知识与道德在“以情挈情”的实践中相互转化并进。在此过程中,诠释者也逐渐体悟圣人的生命精神,最终尽性而才达于仁且智的臻境。重返经典,返本开新,实现诠释者对经典文本的真正有效性理解。

9. 学位论文 彭家国 戴震人性论 2007

戴震的整个哲学体系是在攻击批判当时的官方哲学即理学的基础上建立起来的。通过对戴震人性论的分析阐述,让我们能够更加清楚地了解其人性论在其哲学体系中的基础性作用,以及给戴震在中国哲学史有个更加公正合理的地位。第一章分析了戴震人性论的思想渊源。主要从徽州社会和学术理论两个方面来探讨其思想的成因。徽州社会中两个显著的特征是徽商和宗族,而戴震出身于徽州的一个商人家庭,因此徽商的价值观和宗族社会都会对戴震早期的思想产生深刻的影响。学术理论对戴震的影响,主要从戴震在徽州和离开徽州分为两个时期。戴震从一九二四年春出生至一七五四年秋基本上都生活在徽州,所接触的学术思想著作基本上都是关于传统理学,即新安理学。从一七五四年秋离开徽州直到逝世一直在外,在戴震生活时期已有大量的不同于官方理学的学术理论流传在社会上,在戴震不断的流离过程中就可能接触到这些学术资料,吸取其中的思想资料为建构完善自己的哲学理论体系提供了养料。第二章主要介绍了戴震人性论的自然性。分别从人性的来源、外部结构和内部结构三个方面阐述其人性的本质是自然性。元气实体是人性的来源,“命”“性”“才”是人性的外部结构,“情”“欲”“知”是人性的内部结构。戴震通过阐述人性的自然性来充实人性的玄虚性,肯定了人的自然本质需求的合理性,注重人在现实生活中的道德实践,在实践中追求人的本质完美,是对理学在成性过程中只注重主观内心的道德修养的有力反驳。第三章主要论述了戴震的性善论。通过分析戴震的性善论得出,“善”只是天下万物都必须遵循的一种客观行为规范,人只有具备了“仁”“智”“勇”三种品质才能将“善”继承为人性善,而非是天赋的本然之“善”,其性善论具有平等性、理性和实践性的特点。最后论述戴震在追求满足人的自然本质需求时必须遵循“善”的规范要求,从而调和了人性的自然性和善性的矛盾关系,即戴震在重视人的自然性的同时仍然保持对德的尊崇。

本文链接: http://d.wanfangdata.com.cn/Periodical_hsxxyb200902001.aspx

下载时间: 2009年10月23日