

戴震伦理学中的自由思想申论

吴 根 友

(武汉大学人文科学学院,湖北 武汉 430072)

作者简介 吴根友(1963-),男,安徽枞阳人,武汉大学人文科学学院哲学系副教授、博士,从事先秦诸子哲学、明清哲学研究。

内容提要 “分理”是戴震哲学的核心概念,也是理解戴震伦理学中自由思想的关键。因为“分理”概念蕴含着自由思想的形而上学基础。戴震提出的“理也者,情之不爽失也”和“欲而不私”两个著名命题,与现代自由主义者探讨的自由意志与道德律令、个人自由及其边界等问题可以沟通,其自由思想在精神上与李贽一脉相承,但其对自由的认识与论述比李贽更深刻、更圆通。

关键词 戴震 伦理学 分理 自由

中图分类号 B 249 **文献标识码** A **文章编号** 1000-5374(1999)04-0055-06

关于戴震伦理学中包涵的自由思想,前辈学者如蔡元培、梁启超、胡适、周辅成等人,都曾从不同的角度作了论述^①,但我觉得他们都还没有来得及从本体论的层次对其伦理学中的自由思想作出一以贯之的分析,故尔不揣浅陋,在前辈学者已有学术成果基础之上,对戴震伦理学中所包涵的自由思想再作申论,以求教于各位专家。我认为,戴震伦理学中所包涵的自由思想可以从以下四个层面来认识: 1. 本体论意义上的,即分理与自由的关系。戴震坚信,人类像宇宙中的万物一样都有自己得之于天的先天规定性,每个人因为有得之于天的内在规定性,因而就是自律的。当人将这种内在的规定性展开为现实性时,他在本质是自律而自由的。这便是戴震伦理学中本体论意义上的自由。 2. 自由意志与道德律令二者之间的孰先孰后的关系问题。戴震认为,人类伦理规范的本质就是人的自律而自由的正当活动的精神抽象物。用戴震的话来说即是:“理者,情之不爽失也。”人欲、人情是人之为人的基本属性,只有使人的合理欲望、情感得到充分的满足以至于纤毫无憾的境地,才有所谓的“理”存在。因此,只有在实现自由意志的过程中,为了保证每个人的自由不受侵犯而制定出一定的规则,才会有真正的人伦规则可言。 3. “欲而

不私”。在戴震看来即是“明忠恕 矩之道”,用现代自由主义的观点来看,即探讨了自由的边界问题,亦即个人自由与社会公正、社会法则的关系问题。这是戴震超越 16世纪李贽自由思想的地方。 4. 尽性知命以呈才。这是在伦理学的视域内从认识论的角度揭示了自由与必然、自由与具体历史条件下的当然之则的关系。这是戴震伦理学的深刻之处,也是其理论的根本局限之所在。下面就从这四个方面来分述戴震的自由思想。

一、“天理云者,言乎自然之分理也。”

——戴震“自由”观的自然哲学基础

后期的戴震,为了与宋明理学的“天理观”相区别,一再把“理”解释成“分理”,他说:“天理云者,言乎自然之分理也。”这种自然的“分理”,在人类生活中就具体地表现为“以我之情 人之情”的“忠恕之道”,而这种忠恕之道是承认每个人的基本欲望、情感的满足是他人欲望、情感满足的前提,这即是说每个人都是目的而不是手段,因而这种忠恕之道实际上是承认每个人的生存权、发展权的近代人道主义思想的中国化表达,是用旧的语言形式表达出来的新伦理思想。这一新的伦理思想是“以弱 寡、

愚、怯与夫疾病、老幼、孤独,反躬而思其情,”然后遂己之欲而遂人之欲,使“情得其平”,这便是“依乎天理”。而依乎天理亦即是依乎每个人合理的“遂欲达情”之自律行为,这一自律行为即是人类社会生活中的“分理”。具体说来,它可以从以下三个层面来剖析:

1.从生成论角度看,这一“分理”禀自于自然生化不息的过程。而自然的生化不息过程,是一个“自然而然”的有条理的过程,每一具体的事物都根据自然的原则而自在的存在着,从而构成了一个万象纷呈而条理森然的物质世界。人类是从自然世界衍化而来的。在自然界中表现出的自然而然的特性,在人类的自身上就表现为先天禀赋的自律而自由的本性,换句话说,人类生生不息的活动中先天具有一种道德的秩序性。但这种先天的道德秩序性并不是宋明理学先于气而存在的“天理”,而是人区别于物之所以为人的一种质的规定性和人通过学习而获得的去私解蔽的道德理性。这就是戴震进一步从静态角度所说的“有物有则”的“分理”。

2.从存在论的角度看,戴震坚信每一种事物有自己的内在秩序与条理,这就是他一再阐发的观点:“有物有则”。“有物有则”当然不是戴震独自发明的思想,在《诗经》中就有了这种认识,孟子又继承了《诗经》的这一认识,戴震则利用自己的古典自然科学知识,特别是他早年研究古典数学和地理学的知识,使这一古典命题的内涵大大的丰富了,并使之具有了理论形态,成为贯彻自然与人类社会的一个基本原则,从理论上论证了人类生活的特殊性。与《诗经》中“物”的概念内涵不同,戴震思想体系中的“物”概念,具有高度的概括性,它包括自然之物与人类之事。他是这样来定义“物”概念的:“物者,指实体实事之名。”^②与“气化流行”的生成论比较,“有物有则”偏重于对事物作静态的结构分析,其理论的目的是反对宋明理学无处不在,无所不包的“天理”。具体事物之则即是“分理”,而“分理”则无非是“遂欲达情”之中正无失的“条理”。戴震强调事物的内在秩序和条理,实际上是借自然的秩序性来为人类的感性活动的自律性特征作理论上的论证,又借人类的自律性特征来为人“达情遂欲”的感性自由活动作合理性辩护,从而也即是借规则来保护个性。

3.分理、自律与自由:在生成论的层面上,戴震所说的“分理”即是自然有条不紊的生化过程,这一条理化的生成过程具体到人事之中即是一自律的过程。而正因为自然领域里物和事都是有条理的,在

人类社会活动中人的行为是自律的,故尔任何具体事物也就不必接受无所不在的先验“天理”的干涉。引申言之,社会生活中人们的“达情遂欲”活动也就不必受当时社会占主流地位的伦理规则的束缚,因而也就应当是自律而自由的。因此,戴震伦理学中所包涵的“自由”思想其实也即是人类自律的行为(只不过这种自律不是对社会法则的自觉或接受之后的自律,而是先天具有的自律,因而也是一种唯心的观点)。

简言之,分理、自律与自由三者之间的关系是这样的:自然的生化过程是一个“生生而条理”的过程,因而每一事物按照自己所禀而具有了内在的规定性。这一“内在规定性”使自己成为独特的“这一类”,获得了自己类的本质规定性——即戴震所说的“性”。由于所有的事物都处于生生不息的大化洪流之中,在这种生化的过程中,事物都遵循自己类的规定性而表现为一定的秩序性,这种秩序性即是“分理”。具体到人类社会,这种“分理”即是人的行为自律性特征。正因为这种“自律性”特征,使得人的行为不受一个无所不在的“天理”束缚,人类道德行为的秩序抽象哲学表达——“分理”不是“天理”的影子,因为这一秩序——“分理”乃是从大化流行,自然而又有秩序的自然界获得了自身的内在秩序性,它先验地有秩序地存在着,从人的角度说则是自律而又自由地存在着。由于自然界不存在自由的问题,但其“生生而条理”的自然而然特征通过人类的“移情”观照,则仿佛是一种自律而自由的活动。因而这种“条理”性的特征就被人视为自己“自律而自由”的本性象征,成为人实现自己目的的一种最高的哲学说明。因此,戴震自然哲学中的“分理”落实在人类社会之中就变成了道德的自律,而这种自律正是其伦理学中自由的前提。正因为人具有这种道德的自律性特征,人才具有了自由的资格。在此,戴震自然哲学中的“分理”就成了理解戴震伦理学中自由思想的关键(尽管这种解释在今天看来是有问题的)。这是以往论述戴震伦理学中包涵着自由思想的著作、文章所没有触及的层次。

尽管戴震是从自然哲学的“分理”角度来谈论伦理学中的自由问题,但他并没有把人类社会中伦理的当然之则等同于自然界的“自然法则”(亦即我们今天所讲的必然法则),他只是把“分理”作为人具有道德自律特征的形上根据,并没有在二者之间划等号。自然哲学中的“分理”与伦理学中“自由”的区分,就在于人类的自由是人在理智指导下由自然的存在

达到自为的存在的提升结果,人类的自由是人的“心知”通过学习人道的一切规范,如仁义礼智忠恕之道而进于神明的理智境界,用戴震的话说,是“由自然而归于必然”,用今天的话来说也即是由自在归于自为,由野蛮归于文明的过程。但为了解决人的道德理性是从哪里来的(或者说人为什么具有道德理性)这一理论问题,戴震才煞费苦心地质证了自然的条理性特征。自然的这一普遍化的“条理性”特征具体化到人类的特殊性存在物身上,不仅表现为人的“自律而自由”的存在,即表现为人先天的具有道德理性,还表现为人先验地具有道德理性认知的潜能,这种潜在的道德理性认知能力通过学习而展开为现实的道德理性,从而使人远远地超越动物式的存在而使人把自己提升到神明境界。正因为人具有这种道德认知潜能,则人可以通过学习使这种潜能得以展开和扩充,能把自己提升到“遂己之欲而遂人之欲”,“达己之情而达人之情”的自由而自律的境界。

戴震非常抽象地要求人欲人情的充分满足,以至于纤微无憾而区以别之的境地。这与宋明理学简单地把人的食色之性名之曰“天理”,而把人在社会历史过程中所形成的“追求美色美味”的行为斥之为入欲之荡逸的伦理思想大不相同。宋明理学与传统的儒家思想一样,都不绝对地排斥人欲,这是作为明清时期官方意识形态的“理学”与西方中世纪神学对待“人欲”的不同之处。但是这种理论一旦作为官方的意识形态来压制中下层社会成员发展经济的要求,其理论的保守性也是显而易见的。

在戴震哲学中,“必然”既有不得不如此的意思,也包涵着应当如此的意思,似乎具有合规律性与合目的性相统一的意思。而这种“当然”之则乃是趋时而更新的,是伴随着人的具体历史生存条件的变化而变化的,不是一种僵化的外在规范。这种“当然”之则本身并不具有优先存在的可能性,而只是从具体生活中抽象出来的“至正”,它不能脱离具体的感性生活,也不具有永恒性,就其存在的理由来说,这一代表“至正”的“当然之则”就是要遂人之欲,达入之情以至于无纤毫之憾。反过来说,束缚人性自由发展的任何规范都不能作为人类生活的“当然之则”。由此分析可知,戴震伦理学中的“必然”之则实乃是人类自由的保护伞,这把保护伞不是直接从自然法则直接移植过来的“分理”,而是人类道德理性进于神明之后的结果:“夫人之异于物者,人能明于必然,而百物之生各遂其自然也。”^③这即是说人类在“遂欲达情”的过程中能保持合理的边界,做到“欲而不

私”,合理的利己,而动物则不能

不过,亦应指出,戴震从自然的“分理”角度来论证人类道德生活的自由问题,也有他的理论局限。那就是他是从“生生即条理”的前定和谐论的理论前提出发的,没有充分地注意到人类伦理规则的历史性和社会实践性的特征。从而也就没有看到自由的相对性问题,也没有把自由看作是人的类生活特征,仿佛一个人通过自己的道德努力而无须人类的社会实践也可以进入自由的境界。这是辩证唯物主义出现以前所有唯物和唯心主义思想家在论人的自由的问题时所表现出的理论局限。

二、“理也者,情之不爽失也。”

戴震伦理学中的自由思想,在具体生活领域的表现之一就是为人情的充分实现而大声疾呼。他一再要为“人情”辩护,认为现实的伦理规范无非就是为人的情感的充分满足服务的。他说:“理也者,情之不爽失也,未有情不得而理得者也。”又说:“由血气之自然,而审察之以知其必然,是之谓理义;自然与必然,非二事也。就其自然,明之尽而无几微之失焉,是其必然,是之谓理义。如是而后无憾,如是而后安,是乃自然之极则。”^④这即是说,人类的伦理规范本身不具有本体的意义,其存在的现实理由就是要更好地为人的现实中情感之满足服务。人的现实生活本身才是伦理规范之“体”,伦理规范则是生活之“用”;变化发展了的生活是“本”,而为生活本身服务的伦理是“末”。因此,戴震反对历史上各种让感性生活屈从于精神规则的客观唯心主义伦理学,提出了带有形而上学特征的唯物主义的一本论。他说:“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。”不存在什么超越感性生活之上的伦理规范。所有的伦理规范都属于精神范畴,是人的“心知”进于“神明”之后的产物。而人的“心知”则是奠基于“血气”的物质生命的基础之上的;伦理规范本身不具有本体意义,它是人的感性生活的“至正”的表现,是深深地扎根于感性生活之中的。人类与时俱进的感性欲求,人根据自己的自由意志成全个性的发展,这种要求才是人类生活的本质特征。这样,无论是程朱的“理在气先”,还是陆王的“理具于心”,他们的共同理论失误都在于把具体历史中形成的伦理原则放在了人的感性生活之上,使本应与时更新的伦理原则成为束缚人性自由的理论教条。戴震用“情之不爽失”来界定“理”的理论意义,在今天看来即是:他要求人类从自己具体的感性生活中,

从自己自由的社会实践中抽象出维护人的自由,更好地实现人的自由本性的道德、伦理,而不是把历史上的道德、伦理作为教条来束缚人与时俱进的自由本性。

当然,戴震不可能像李贽那样以论战的方式来表达自己的自由思想。他只能在注经的方式下,在儒家民本思想前提下来表达自己向往自由、伸张个性的思想。但他的伦理思想在精神实质上与李贽是相通的。李贽在16世纪就指出了:“穿衣吃饭即是人伦物理,除却穿衣吃饭无伦物矣。世间种种皆衣与饭耳。故举衣与饭而世间种种自然在其中,非衣食之外更有所谓种种与百姓不相同者也。”⁵⁵而戴震则认为,所谓的“理”,也即是一种人情的纯粹“中正”而已,并不存在超越于人情之外的抽象之理。他说:“理义非他,可否之而当,是谓理义。”这种理义并不在事物之外,而是从具体事物本身抽象出来的,也即是说,这种理义有一定的客观性,不是凭借权力就能强制人服从的:“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。”“理”即是“无过无不及之情”。从人的具体生活方面说是情,从秩序和思维的抽象角度说就是“理”。这种“理”不是从思想家头脑中凭空产生的,而是从具体社会的人情中所抽象出的条理性,因而有自己的客观性,当理论家用概念把这些秩序描摹下来就成为社会生活领域的某种规则,从而最终保证每个人欲望、情感之满足。从理论的周密性来看,戴震的自由思想较之早期启蒙思想家李贽的自由观更为深刻。他把“可否之而当”称之为“理”,这就使伦理规则既不脱离具体的感性生活,又具有与具体感性生活相区别的精神抽象的普遍性特征。避免了李贽把人的感性生活本身当作伦理规范的简单化做法,展示了中国早期启蒙学者自由思想的深化、发展的内在脉络。

戴震把舍情而求理的行为称之为“任意见”:“苟舍情求理,无非意见也。未有任其意见而不祸斯民者。”⁵⁶又说,“欲者,有生则愿遂其生而备其休嘉者也;情者,有亲疏、长幼、尊卑感而发于自然者也;理者,尽夫情欲之微而区以别焉,使顺而达,各如其分寸毫厘之谓也。”⁵⁷极力强调伦理规范的客观性一面。因此,戴震对具体生活与建立在具体生活之上的伦理规范之间的关系,群体规范与个人生活差异之间的关系作出了该时代所能允有的辩证论述,因而也即是对自由意志与道德律令、个人自由与社会规范之间的关系作出了极其辩证的论述。肯定个人生

活的优先地位,亦即肯定了自由意志的优先地位,但并不因此而否定伦理和道德律令的重要性,而无宁说他更重视伦理的灵活性与趋时更新的特征。戴震的这一新伦理思想,在当时的历史条件下只能借助“圣人之道”来阐述自己的“达情遂欲”的理想,批评当时社会政治生活中的非人行为。他说:“圣人之道,使天下无不遂之情,求遂其欲而天下治。后儒不知情之至于纤微无憾是谓理者,同酷吏之所谓法。酷吏以法杀人,后儒以理杀人,浸淫乎舍法而论理,更无可救矣!”这是中国历史上第一次从人道的角度自觉地批判泛道德主义的声音,具有不同寻常的意义。如果说黄宗羲的《明夷待访录》,初步地表达了早期启蒙学者要求将政治与伦理作一适当的作区分,使传统的人治走向近代的法治的历史企图;那么,戴震批评儒者“以理杀人”,则表达了要将伦理与法律作一适当区分的历史企图,这一历史企图是要封建政治限制自身的活动范围,留出更为宽广的社会公共空间让人们自由的活动——“尽夫情欲之微而区以别焉”,含蓄地表达了个人自由的理想。

戴震批评宋明理学不知“权”,把人的所有需求都统统称之为“人欲”:“举凡饥寒愁怨、饮食男女、常情隐曲之感,则名之曰‘人欲’,”然后用他们所谓的“理”来控制人欲。从表面上看,这一批评并未切中宋明理学的要害,因为朱熹明白地说过“饮食男女天理也”的话,因而戴震的批评未能切中宋明理学的“理欲之辨”要害。其实不是这样的。从具体的历史条件来看,首先,戴震不可能明目张胆地批评在位的统治者,他只能通过理论的批判达到对现实的批判目的。其次,戴震所说的“欲”,除了“饥寒愁怨、饮食男女、常情隐曲之感”的基本需求以外,更本质的含义乃是指人的,尤其是当时社会正在成长的市民阶层追求“美色美味”的欲望,这种欲望的真实历史内容即是新兴工商业阶层要求发展经济,提高自己社会地位的自由意志。

戴震称当时“在上者”所坚持的宋明理学的“天理”,乃是“忍而杀人之具”,他们所坚持的“天理”其实是祸民之“理”。尽管他们可以通过政治权力把自己所坚持的“理”美其名为“天理”,“公义”,但真正落实到社会之中则只能“祸其人。”因为他们是在“离人情欲求,使之忍而不顾之”的基础上来谈论所谓“理欲之辩”的问题,因而也就“适以穷天下之人尽转移为欺伪之人”,其为祸于天下之人也就不可胜言了。戴震的这种批评与斯宾诺莎批评17世纪荷兰专制主义者压制自由思想时所说的在精神上是相通的。

斯宾诺莎说,当人强行地用权威取消行动和言行的自由,且用法律来制裁自由的言行的时候,“其结果不过是使受害的人表现为一个殉道者的样子,所引起的是怜悯和报复之情,不是恐怖。这样就败坏了正直与信义,鼓励了谄媚者和叛徒。”^⑧。

三、欲而不私

20世纪上半叶,前辈学者在谈到戴震的伦理学时,大多提到了其学说与西方19世纪的功利主义伦理学有相似之处,但却是语焉不详。实际上,最能体现戴震伦理学与西方功利主义伦理学派相似之处的是其“欲而不私”的命题。戴震承认,人在自然属性方面与禽兽有相同的一面,他说:“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。”又说:“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。人之异于禽兽不在是。”这实际上也含蓄地肯定了人有趋利避害、怀生畏死,以及自私的本能,与李贽所说的“人必有私,而后其心乃见”的观点相同。但与李贽所不同的是,戴震并没有就此停住,他认为人虽有私心以及趋利避害之心,但人又有理性,他可以超越这种本能的自私,从而做到遂己之欲,广之能遂天下人之欲。这是戴震在自由理论方面比李贽更为圆通的地方。他为了补救人在“遂欲达情”过程中的缺陷,便提出了个人的欲望、情感满足的边界问题,那就是每个人的欲望、情感的满足是以他人的欲望、情感的满足为前提的,从而在理论上弥补了李贽“各从所欲,各骋所好”的早期自由思想中隐含的极端个人主义的缺陷。李贽自由主义伦理学的理论缺陷深埋在他的自然人性论的理论之中。他认为人自然发乎情,自然止于礼义,忽视人的道德理性的社会性特征。戴震既继承了孟子的人性善说,又继承了荀子人性论中重视学习的思想,十分强调人在学习过程中扩充自己道德理性以至于神明的价值。章太炎先生正是看到了戴震伦理学的这一方面,故尔说他的伦理学更受荀子的影响。他在《释戴》一文中说道:“以欲当为理者,莫察乎孙卿。”然后引了《荀子》一书《正名》篇中的一大段论理欲的文字,最后得出结论道:“极震所议,与孙卿若合符。”章太炎先生又说戴震注孟子是“寓言”,这些观点都只指出了问题的一个方面。因为,性善论在一定程度上是批评统治者残暴不仁的有力理论武器。既然人性本善,那么统治者施行暴政就没有理由。合理的统治应该是顺民情物欲而

使之勿失。但如何使一般民众做到“遂己之欲而遂人之欲”,“达己之情而达人之情”呢?那就是通过理智的扩充,使普通的人做到欲而不私。

那么,人为什么具有扩充道德理性的可能性呢?在戴震看来,就在于人具有内在的道德理性,这种内在的道德理性是王道教化的基础。当这种潜在的道德理性具体地展开为现实的人性时,就表现为“人之欲无不遂,人之情无不达”。如戴震说:“惟有欲有情而又有知,然后欲得遂也,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。”“圣贤之道,无私而非无欲。”^⑨

戴震认为,“一己”之利与“天下”之利可以统一,关键的是个人要意识到自己利益的合理边界。从这一思路出发,他对“克己复礼”作了新的解释:“克己复礼为仁,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’。”^⑩只有当人“能克己以还其至当不易之则”,也即是使自然之人欲归于“必然”,符合社会的当然之则,个人的欲求与天下之人的欲求“不隔”,则天下所有个人的欲望就无一不是仁的体现了。所以,戴震又对《易传》的“天下同归而殊途,一致而百虑”这句话作了新的解释:“‘同归’,如归于仁至义尽是也;‘殊途’,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。”^⑪这是戴震解决个人欲求与天下人欲求之间的矛盾关系而提出的理想原则。依此而言,他的“欲而不私”的命题与功利学派所提出的“合理的利己主义”命题在原则是相通的。

四、尽性知命以呈才

探讨性命才三者之间的关系,实际上是探讨人的自由与外在的客观限制的关系,亦可以说是探讨人的自由与自然和社会的必然性关系。性是人分于天之所得到,命就是这种所得在个人身上所表现出的具体限制,而才则是人通过个人的努力所充分展开的现实的性与命。在这一点上,周辅成先生在《戴震——十八世纪唯物主义思想家》一书中论述得比较详细。此处我只简略地介绍戴震对性命才的定义,并对才与命二者之间的关系作一点引申性的解释。

戴震是这样来定义才、命、性的:“才者,人与百物各如其性以为形质,而知能遂区以别焉。”“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。”“别而言之,曰命、曰性、曰才;合而言之,是谓天性。”又说:“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。’”才是性的现实性,是展开了的性。“才质者,性之所呈也。”而命则是人得之于天的限制性。

因此,戴震认为,人的自由是有其内在的必然性限制的。这种内在的必然性——即戴震所说的命,从当代人的角度来看,可以从三个方面来认识:一是人的先天所得,如性别、家庭、大脑生理结构等;二是人的所处的时代大背景,族别、国别、等;三是人自身的生理极限,如生命期限、记忆力、学习能力等。所有这些与人内在生命相关的限制都可以看作是戴震所说的“命”。但是,人不应该,也不会因为这种限制而就表现为无所作为,而是应当努力地克服各种限制,实现自己的理想。而一旦人通过自己的努力,朋友的帮助和社会的支持,充分地把握现有的条件,最大限度地挖掘自己的生命潜能,把理想化为现实,这便获得

了现实性的“才能”,从而在“命限”里展示了自由。这便是戴震所说的“呈才”。也正是在这层意义上,周辅成先生说戴震的思想“合乎马克思主义出现以前唯物主义者如斯宾诺莎等所谓‘内在必然性即自由’的意义”^⑩。由此可以看出戴震自由思想所达到的理论高度。

注 释:

① 参阅蔡元培:《中国伦理学史》,梁启超:《戴东原哲学》,胡适:《戴东原的哲学》,周辅成:《戴震——十八世纪唯物主义思想家》等著作。

② 戴震:《孟子私淑录》

③④⑥ 戴震:《孟子字义疏证·理》

⑤ 李贽:《焚书》卷一《答邓石阳书》

⑦ 《答彭进士允初书》

⑧ (荷兰)斯宾诺莎:《神学政治论》,温锡增译,商务印书馆1996年版,第278页。

⑨⑩⑪ 戴震:《孟子字义疏证·权》

⑫ 周辅成:《戴震——十八世纪唯物主义思想家》,湖北人民出版社1957年版,第58页。

(责任编辑 严 真)

Dai Zhen's Ethics Thought of Freedom

Wu Gengyou

(School of Humanities, Wuhan University, Wuhan 430072, China)

Author Wu Genyou(1963-), male, Associate professor, School of Humanities, Wuhan University, majoring in Dre-Qing Dynasty and Ming-Qing Dynasties.

Abstract The differentiated principle is the kernal concept in Dai Zhen's philosophy, and also the key to understand the thought of freedom in his ethics. The main contribution of this essay is as follows. By analysing the concept of differentiated principle, the metaphysical basis of his thought of freedom has been brought out. Furthermore, two famous propositions of Dai Zhen, namely, principle is the undeviating emotion, and, be desirous but not be selfish, may be communicated with the free will which has pursued by the modern liberals all the time, so also is the case with moral law, personal liberty and the other marginal problems. Finally, Dai Zhen's thought of freedom is in the same strain with that of Li Zhi, but he understood and expounded the concept of freedom more profoundly and more flexibly than Li Zhi did.

Keywords Dai Zhen; ethics; differentiated-principle; liberty