

· 学者专论 ·

[戴震思想研究]

戴震“自生”理念及其意蕴^[*]

李承贵

(南京大学 哲学系,江苏 南京 210023)

[摘要]戴震通过“气化论”的论述,证成并显豁了儒家的“自生”理念。戴震基于对《周易》相关义理的解释发挥,系统、深入地阐述了万物及其多样性生于气化的思想。其所谓“气化”,即阴阳五行化生,而阴阳五行即“气”,“气”是生命之形,亦即生命自己,故所谓阴阳生物,所表达的当然是“生生者自生”理念;其所谓万物皆因分得阴阳五行而成为各具其性的自己,即谓万物皆有其“性”,既然万物成为自己是因为各具其“性”,这就意味着万物所以生必有其本体之性,此本体之性即是万物成为自己的“所以然之性”,此“所以然之性”是决定万物或生命成为自己的最终根据,因而所澄明的也是“生生者自生”理念。既然“自生”理念核心内容是“生命所以生根源于‘所以然之性’”,那么可以合理地推出:第一,任何生命体吸收外来能量必须以本体之性为根据;第二,任何生命体无不具有责任意识;第三,任何生命体必然蕴含着自我革新的动力;第四,任何生命体无时不在完善自我从而内具道德自觉;此即戴震“自生”理念的深刻意蕴。

[关键词]戴震;自生;意蕴

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2024.02.013

“自生”理念是儒家生生思想的核心,这一核心理念是贯通儒家思想体系的血脉,亦是疏通儒家思想史的血脉,^[1]作为中国古典哲学的最后一位哲学家,^[2]戴震继承、发展、显豁了古典儒学中“自生”理念,不仅使儒学“自生”理念得以证成,亦凸显了儒学“自生”理念的基本内涵,并由此寻得“自生”理念蕴含的启示意义。

《易传》曰:“一阴一阳之谓道。继之者善也,成之者性也。”(《易传·系辞上》)黄寿祺、张善文解释说:“一阴一阳的矛盾变化叫着‘道’,传继此道的就是‘善’,蔚成此道的就是‘性’。”^[3]虞翻则解释说:“继,统也。谓乾能统天生物,坤合乾性,养化成之,故‘继之者善,成之者性’也。”^[4]所谓“坤合乾性,养化成之”,即言“乾”乃万物化生之根,坤顺乾性以养而成就万物。因此,所谓“蔚成此道”就是“蔚成阴阳”,因而成就“一阴一阳”者为“性”。《易传》曰:“夫乾,其静也专,其动也直,是以大生焉。夫坤,其静也翕,其动也辟,是以广生焉。”(《易传·系辞上》)宋衷解释说:“乾静不用事,则清静专一,

作者简介:李承贵,哲学博士,南京大学哲学系教授、博士生导师,主要从事中国哲学研究。

[*]本文系教育部人文社会科学重点研究基地(山东大学易学与中国古代哲学研究中心)重大项目“儒家生生思想研究——以易学为中心”(16JJD720012)的阶段性成果。

含养万物矣。动而用事，则直道而行，导出万物矣。一专一直，动静有时，而物无夭瘁……翕，犹闭也，坤静不用事，闭藏微伏，应育万物矣。动而用事，则开辟群蛰，敬导沉滞矣，一翕一辟，动静不失时，而物无灾害，是以广生也。”^[5]“乾”即阳，“坤”即阴，如果说“大生、广生”是乾坤所为，那就意味着万物化生源自阴阳。《易传》曰：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”（《易传·系辞》）黄寿祺、张善文解释说：“太极，即‘太一’，指天地阴阳未分时的混沌状态；两仪，天地，此处指阴阳二气。……四象，指少阳、少阴、老阳、老阴，在筮数体现为七、九、八、六，在时令上又象征春夏秋冬。这两句说明阴阳‘两仪’生出‘老’、‘少’四象；‘四象’再衍生，则四阴四阳的八卦便形成了。……八卦衍成六十四卦，卦爻变动，可判吉凶。吉凶判定，事物沿规律繁衍发展，遂生盛大之业。”^[6]此解释认为“太极即阴阳未分时的混沌状态”，也就是说阴阳之外无太极。《易传》云：“神也者，妙万物而为言者也。动万物者，莫疾乎雷；桡万物者，莫疾乎风；燥万物者，莫燥乎火；说万物者，莫说乎泽；润万物者，莫润乎水；终万物始万物者，莫盛乎艮。故水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化，既成万物也。”（《易传·说卦》）黄寿祺、张善文解释说：“所谓大自然的神奇造化，是说它在于能够奇妙地化育万物。鼓动万物者没有比雷更迅猛的，吹拂万物者没有比风更疾速的，乾燥万物者没有比火更炎热的，欣悦万物者没有比泽更和悦的，滋润万物者没有比水更湿润的，最终成就万物又重新萌生万物者没有比艮更美盛的。所以水火异性而相互济及，雷风异动而不相违逆，山泽异处而流通气息，然后自然界才能变动运化而形成万物。”^[7]此处提及的雷、风、火、泽、水、艮（山）皆为生命所需要的元素或能量，因而这段话包含了万物的生长存在彼此进行能量交换的思想。《观卦》云，“六三：观我生，进退。”（《周易·观》）黄寿祺、张善文解释说：“观仰阳刚美德并对照省察自己的行为，谨慎决定进退。”^[8]唐明邦的解释类似：“考察宗族意向，决定进退良策。”^[9]《象传》曰：“观我生，进退；未失道也。”（《易传·象传》）黄寿祺、张善文解释说：“观仰阳刚美德并对照省察自己的行为，谨慎决定进退，谨慎抉择进退。”^[10]唐明邦的解释是：“考察民意，决定进退方针，不失正道。”^[11]这两种解释意义相近，都是强调通过考察、把握民情民意，制定并采取进退措施，如此才能成功。那么，将这些解释转换为哲学表述形式，它的寓意就是：认清事物或生命的特性，根据事物或生命特性决定是否吸收什么和拒绝什么。如上陈述的是《周易》中潜在的“自生”理念，而戴震继承了这一基本理念，并由此发挥拓展，形成了自己独特的“自生”理念。

一、由对“成之者性”的解释看

如上所述，“成之者性”出自《周易》，而根据黄寿祺的解释，“成之者性”就是“成就阴阳者是性”。那么，戴震是怎样理解的呢？戴震说：“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。’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。……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。”^[12]在戴震看来，“性”是分化于阴阳五行而为血气、心知、品物者，因而所有既生以后万事万物，无不以有“性”，此即“成之者性”。也就是说，所谓“成之者性”，表达的是万物分于阴阳五行而成为自己之意。戴震还以《中庸》《大戴礼记》中的文献佐证“成之者性”的寓

意。解《中庸》“天命之谓性”为“以生而限于天,故曰天命”,所以谓“天命”,即指“生”乃自然生成。解《大戴礼记》“分于道谓之命,形于一谓之性”为“人、物之性,咸分于道,成其各殊者而已矣”,即是说,人、物之“性”,无不从阴阳二气分得而成,人、物之偏全、厚薄、清浊、昏明之不齐之性,亦是分得阴阳二气不同所致。值得注意的是,戴震关于“成之者性”的解释实际上蕴含了两层意思:一层是人、物所以然之性,因为戴震明确指出生命发生之后所具的物事、才能、品性等,都以“性”为本;另一层意思是,生命发生后所具有的“属性”,诸如偏全、厚薄、清浊、昏明等,这些都是分于阴阳五行而有,即所谓阴阳五行化生以成万物之性。因此,在戴震的论述中,虽然主要是万物化生之后的“性”,但他明确指出这种“性”是分得阴阳五行之气不同而有。既然“性”是阴阳五行化生万物而有者,既然万物都是由于阴阳五行交合互动而生,而阴阳是“气”,“气”是物自身,所以是“自生”。既然生命发生之后所具的物事、才能、品性等,皆以“性”为本,也就是说“性”是万物化生及其差异的根据,“性”是生命所以然者,亦即生命成为自己根据,因此是“自生”。

既然“万物分于阴阳五行,各成其性”,因而万物皆有“性”也表现在每个物种的差异上。戴震说:“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,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?”^[13]戴震指出,“性善”是专指人性而论,万物皆有“性”,则是以气类分别而言,因而人、物分于阴阳五行以成性,舍去“气类”便无“性”。继而举植物、动物为例,为什么不同的植物开的花朵与结成的果实不同?因为“性”不同,这种“性”藏于植物内部,是植物成为自己的内在规定性。既然植物成为自己是因为其“内在规定性”,因而如果希望其花开的鲜艳、其果实丰硕,那么就必须遵循“性”的要求而促其成长;相反,如果违背其“性”之要求,不仅不能成长,反而遭受限制,甚至灭亡。既然植物因为其“性”而开出不同的花、结出不同的果,既然违背“性”必然导致植物的枯萎或灭杀,所以说无“性”则无植物,所以“性”是植物所以然的根据。可见,戴震所言“性”,是物种或生命生而后有者,即“特殊属性”,如草、树、猫、狗之类,而草、树、猫、狗各自种类中也不同,这就是“性”。可是,这些不同的“性”来自何处呢?戴震说是“分于阴阳”,问题是“阴阳”又源于何处呢?戴震没有明确指认。但既然认为万物所以是它自己,是因为分于“气”而成,每个物各有其“性”,即有无数的物种便有无数的“性”。从而“出卖”了隐藏在“殊性”后面的“共性”。

戴震的“精气生物”说,进一步表明他自觉到“自然属性”的背后之本体之性。戴震认为,但凡生命无不是阴阳五行交合互动之果,但在成就各具自性的生命过程中,“神”扮演着主宰角色。戴震说,“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。”^[14]戴震认为,“精气”就是“气”与“神”的结合,而“神”是万物之本。因此,万物化生,阴阳之化,是生生的形式,神,则是生生的主宰,戴震说:“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。”^[15]可见,无论是就“成之者性”意涵的界定,抑或是对“精气”的分解,虽然并不是十分清晰,但戴震意识到物种或生命是“自生”。戴震将万物化生归于“精气”,意味着自觉到仅由“阴阳”还不能生物。综上所述,戴震实际上已触及两层“性”,一层是戴震推崇的源于阴阳五行化生的万物之自然属性,另一层则是万物

自然属性背后的本体之性,亦即生命“所以然之性”。如此而论,由于阴阳是生命之形,“性”是生命之根,所以由戴震对“成之者性”解释看,所表达的是“自生”理念。

二、由对“生生本于阴阳”的理解看

诚如上述,《易》谓“乾”大生、“坤”广生,而“乾”为阳,“坤”为阴,所以是“生生本于阴阳”。戴震继承了这一思想,而且更为明确、更为具体地分析了人、物之生本于阴阳之情形。戴震认为,万物化生,便是阴阳五行的交合互动,阴阳五行的交合互动成就多样性人、物。戴震说:“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。”^[16] 阴阳五行交合互动便是气化之表现,但阴阳五行交合互动错综复杂且千变万化,从而不仅造就不同的物种,而且每个物种自身又有差异,那些分形气于其母之物,实际上是分于阴阳五行,也就是分于“气”。戴震说:“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。”^[17] 既然人、物的多样与复杂性源于人或物内部的矛盾,而这种内部矛盾就是阴阳二气,而“气”是作为人、物之“形”的存在,所以将人、物之生归于阴阳五行之交合互动,也就是归于人、物自身,即归于生命本身。

老子说:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”(《道德经·第四十二章》)但在戴震这里,“道”是阴阳之化,因而“道生物”,便是阴阳生物。“道”是阴阳五行,戴震说:“天道,五行阴阳而已矣。”^[18] “道”是天地之化,戴震说:“天道,以天地之化言也。”^[19] “道”是气化流行,戴震说:“道,犹行也;气化流行,生生不息,是故谓之道。”^[20] 既然“道”是阴阳二气,既然“道”是气化流行,故阴阳五行才是“道”的实体,戴震说:“阴阳五行,道之实体也。”^[21] 因而“道”只能是阴阳化生之条理,戴震说:“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。”^[22] 既然“道”是阴阳大化之理,所以,由实体意义上言“道”,只能是阴阳。因此,言“道生物”,就是言“阴阳生物”,阴阳是“气”,也就是“气”生万物,“气”是生命本身,所以是自生。总之,“道”在戴震这里,是气化生生及其条理,是阴阳交合互动之规则。既然,万物生于阴阳五行之交合互动,既然“道”是阴阳运行之规则,那自然可以说阴阳五行是生物之本,也就是“气”是生物之本。戴震说:“况气之流行既为生气,则生气之灵,乃其主宰,如人之一身,心君乎耳目百体是也,岂待别求一物为阴阳五行之主宰、枢纽! 下而就男女万物言之,则阴阳五行乃其根柢,乃其生生之本,亦岂待别求一物为之根柢,而阴阳五行不足生生哉?”^[23] 气化生生,以阴阳五行为本,无需在阴阳五行之外寻找主宰;男女万物之生,同样以阴阳五行为本,亦无需在阴阳五行之外寻找主宰;既然万物之生以阴阳为本,阴阳即“气”,“气”是物本身,所以是“生生者自生”。

三、由对“易有太极,是生两仪”的解释看

关于“易有太极,是生两仪”,哲学史中出现了多种解释。王廷相认为,“太极”是用于形容天地未判之前的状态,非创生万物的本根。王廷相说:“太极之说,始于‘《易》有太极’之论,推极造化之源,不可名言,故曰太极。求其真实,即天地未判之前,大始浑沌清虚之气是也。”^[24] 就是说,由于人们在追溯造化的源头时无以言表,所以才称之为“太极”,而从真实的情形看,“太极”只是混沌清虚之气,即“太极”就是“气”。王夫之认为“太极”并非指阴阳之父,王夫之说:“‘《易》有太极’,言《易》之为书备有此理也。……非太极为父、两仪为子之谓也。阴阳,无始者也,太极非孤立于阴阳之上者也。”^[25] 就是说,“太极”并非万物的创生者,而只是用于形容“开端”之状,这个“开端”是万物化生之起点,即

阴阳二气交合之状,因此,没有一个孤立于阴阳二气之外的“太极”。黄宗羲也认为“太极”与阴阳不分先后,而是混然合一,阴阳二气即“太极”,它们不是“生与被生”的关系。黄宗羲也否定太极是阴阳之母,黄宗羲说:“所谓‘《易》有太极,此为作《易》者言之,因两仪而见太极,非有先后次第也。’”^[26]太极与“两仪”不是先后关系,而是太极由“两仪”而现,也就是由阴阳而现,因此,太极与“两仪”是一个东西:太极即气。以上文献表明:第一,“太极”只是用于表达万物化生前的“开端”之混沌状态,因而不是创生万物的本根;第二,太极即阴阳,阴阳才是实体。既然“太极生物”实际上是“阴阳生物”,故“太极”只是表达万物化生的开端,而非创生万物的本根,创生万物的本根是阴阳。那么,戴震是否认同这种观点呢?

在上述观点基础上,戴震明确指出阴阳是万物的本根。戴震说,“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、火之义焉。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’。既有两仪,而四象,而八卦,以次生矣。孔子以太极指气化之阴阳,承上文‘明于天之道’言之,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!”^[27]这段话主要表达了这么几个意思:后世儒者观念中的太极、两仪,与孔子所言不同;所以不同,乃是因为仪、象、卦都是用于创作《易》的符号,而不是气化之阴阳本身;《易》以有天、地、山、泽、雷、风、水、火八卦而初步形成,但没有形成为卦画;因而为了成为卦画,使用奇数表示阳,用偶数表示阴,这就是“两仪”;奇数遇奇数,便是阳已增长,是为太阳,奇数遇偶数,便是阴初生,是为少阴,偶数遇偶数,便是阴增长,是为太阴,偶数遇奇数,阳初生,是为少阳;因此,所谓“《易》有太极,是生两仪”,是因为伏羲氏观察到气化流行,而以奇数偶数描述之而已;因此,孔子说《易》作为一本书起于卦画,也是因为他实有见于天道一阴一阳为物之终始会归,从而画奇偶以描述天道一阴一阳之象而已,故说“《易》有太极,是生两仪”;因此,孔子是以“太极”指气化之阴阳,以两仪、四象、八卦指易画;这样,由于“两仪”并非指阴阳二气本身,即是描述辞,而非实义辞,那么后世儒者从“太极”处寻找阴阳产生源头的努力肯定是徒劳的。概言之,既然“两仪”是用于描述阴阳气化的符号,既然“太极”只是气化之阴阳,因而不能认为阴阳生于“太极”,只能说阴阳即太极。而阴阳即“气”,“气”乃人、物之形,就是物本身,所以万物“自生”也。朱熹认为“太极”生物,而太极也是“理”,所以戴震判“太极”为阴阳二气,即阴阳之外无所谓“太极”,这就一方面否定了朱熹的“理生物”之说,另一方面进一步夯实了“万物自生”之论。

四、由“以本受之气召资养之气”看

由前面所引“水火相逮,雷风不相悖,山泽通气,然后能变化,既成万物也”和“观我生,进退”看,《易》不仅认为生命之间必须进行能量交换,而且所有生命都是基于自身的特性和内在需要完成能量交换的。就是说,万物化生及化生之后,生命都需要不断地补充能量,这种能量虽是外来的,却是生命所需要的。戴震注意到能量交换对于生命生长的意义,他说:“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,举声气臭味,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。”^[28]这就是说,人、物无不受形于天地,因而人、物是宇宙中的有机整体,人、物所需能量来自宇宙之内,人、物所资以为养者便是血气,阴阳五行化生万物,其顺其逆,其纯其驳,与所资能量密切关联。因此,虽然人、物需要吸收外来养料以辅助自己成长,但必须合乎人、物之内在特性,为人、物所许可。

进而言之,由于每个物种本性的差异,因而与所资为养的能量可能存在差别,甚至相斥,从而要求所资为养的能量必须与特定生命本性相契,才能被吸收而成为有益于生命的营养。戴震说:“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。”^[29]但凡物种皆源于天地阴阳大化,但每个生命的特质有异,这种特殊性是生命成为自己的根据,因而生命接受外来能量时,必须经过生命的选择,这种选择的完成前提是与本体的性相契。既然借助外在能量必须与所助生命本体之性相契,即意味着吸收外在能量以成生是出于生命内在需求,所以是“自生”。因此,吸收外在能量辅助而生生者都是“自生”。再从物种需要的环境条件看,戴震说:“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。”^[30]这是说,不同物种由于特性差异,因而所要求的环境有异,因而资以为养的环境必须与特定生命所习相契,如果外在环境与生命内在特性不相契,则不仅不能有益生命,反而有害生命。这里主要是从环境对物种或生命的影响而言,所谓环境包括水、陆、温、寒等自然环境,就是说,物种或生命的生长,所适应的环境不同,结果完全不同。环境适宜,生生不息;环境不合,生生停滞。因此,辅助生命的环境固然重要,但如果环境不宜,甚至是混乱的、污浊的、消极的、有害的,那么,资以为养的环境或能量不仅无助于物种或生命生长,反而有害于物种或生命的生长。这就表明,物种或生命的能量可分为二种:本受之气与所资以养之气,本受之气是物种或生命本具者,所资以养之气则是外来者,所资以养之气要辅助并有益物种生长,需要“以本受之气召之”。戴震说:“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,与外相得而徒资焉者也。问学之于德性亦然。”^[31]孟子论学的基本主张是“有于内而资于外”,也就是立足于内以资于外。戴震讨论的是孟子性善论,但所举例子则是强调生命所资以养者必须是内有“本受之气”。这说明戴震一方面认识到生命皆需资养,另一方面也认识到资以为养者必须为物种或生命所能接受。阴阳二气交合互动即是生生,而阴阳二气的交合互动极为复杂,因而创造生命也必然复杂。既然生命的生长需要外在养料的资助,需要外在能量的供应,既然外在养料或能量的输入,需要与生命本体之性相合,既然生命所需养料或能量的吸收必须根据生命本体之性,这就是说,生命物的生长立足于自我,以此选择外在、接受外在、消化外在,虽然对自己有益,而且是必需的补给,但这些行为必须以自我为前提,必须凸显自己的主体性,外在的营养或能量是必需的,但必须得到生命本体之性的默认。因此,从生命需要外在养料或能量但又必须合乎生命本具之性的事实看,万物是“自生”,即是自己生自己,绝非他生。

既然万物化生是因为阴阳二气,而阴阳就是物自身;既然“道”是阴阳运行大化,既然“太极”就是阴阳,那么所谓“道生物”“太极生物”,仍然是阴阳生物;既然万物成为自己是因为各自具有自身的特性,而万物各具其性的背后意味着共性的存在,这种“共性”是每个生命所具有,因而实际上意味着生命成为自己必须具备“所以然之性”;既然外在养料或能量对于特定生命的滋养必须被生命内在特性

许可,必须与生命的内在特性相契,这就意味着生命所以是它自己,是因为它的自我特性,是自我特性主宰生命的有无、盛衰;所以是“生生者自生”。因此说,戴震以“气化论”形式继承、发展、证成了儒家“自生”理念。那么,戴震“自生”理念隐含了哪些值得注意的意蕴呢?^[32]

第一,“自生”理念源自广博幽深之《周易》。诚如上述,戴震通过对“成之者性”的解释,认为“性”分于阴阳五行而成万物,万物所以为万物,是因为各具自己的“性”。而阴阳五行是物自身,“性”是物之所以然,因而无论是认定“性”分于阴阳之气,还是阴阳五行化生万物,都意味着“生生者自生”。《易》言“乾”为大生、“坤”为广生,而乾坤即阳阴,乾坤交合化生万物。戴震发展这一思想为“生生本于阴阳”。《易》言“一阴一阳之谓道”,戴震解为“道即阴阳运行”“道即气化”,所以生物者阴阳,非“道”。对于“《易》有太极,是生两仪”,戴震在前人解释的基础上发挥,否定“阴阳生于太极”之说,认为“太极即阴阳”,没有阴阳之外的“太极”,因而如果说“太极生物”,就是“阴阳生物”,就是“物自生”。《易》认为宇宙万物是一个有机的整体,不同物种之间存在能量信息的交换,但这种能量信息的交换必须以物种的本性为前提。戴震也继承了这一思想,认为物种之间的能量交换是必须的,但资以为养的能量信息必须为物种内具之性所接受,这就意味着任何物种所以生,是基于其本有之性,而非资以为养者。可见,戴震的“自生”理念之源头便是博大精深的《周易》。

第二,“自生”意味着生命资外本于内。依戴震“自生”理念,既然万物所以生,是因为具备了生命“所以然之性”,没有这种“所以然之性”,生命物不能成为它自己,这就意味着决定其生命走向的是生命本身,也就意味着外于特定生命的所有辅助皆为次要;既然物种或生命之间必然存在能量信息的交换,因而所有物种或生命是一个有机整体而相互依赖。但它们之间的能量信息交换并不是随意的,而是有条件、有原则的,这条件、这原则就是基于物种或生命自身本性,物种或生命会基于自身本性对所需要的能量信息进行筛选而吸收。进言之,“自生”理念意味着物种或生命所以成为自己是因为具备了成为自己的内在根据,这种成为自己的内在根据就是规定自我的“性”,这种规定自我的“性”决定了外来的资源或能量必须适合特定生命的本性,才能被吸收。因此,如果外来的资源或能量与特定的物种或生命本性不相契,甚至相斥,那就必然遭到拒绝。因此,戴震“自生”理念的启示便是,吸收一切外来思想文化必须立足于中国文化生命的特性与有益原则,从而凸显中国文化的主体性。

第三,“自生”意味着生命的责任意识。依戴震“自生”理念,既然生命所以成为自己,乃是因为其所内具的“所以然之性”,这种内具的“所以然之性”意味着生命所以为生命是由自身决定的,因而这种“所以然之性”便内含着一种责任;因为生命具有了这种“所以然之性”,才产生多姿多彩的万物,物种或生命的丰富多彩,是由“所以然之性”的多样性决定的,这就是说,丰富多彩的物种或生命世界,必须由物种或生命自己创造,所以是一种责任;依戴震“自生”理念,“生生本于阴阳”,也就是本于“气”,阴阳五行交合互动化生万物,万物分阴阳五行多寡、精粗而成为自己,而阴阳五行是物自身,所以是“自生”,既然万物因为分配阴阳五行差异而成,这就意味着万物的性能、特点及其完善都是由阴阳五行决定的,从而对阴阳五行而言亦是一种责任。总之,戴震“自生”理念意味着物种或生命对自己的一切负责,因为生与不生、怎样生、生的如何,主要出于物种或生命的自觉和责任,所以,“自生”即意味生命的责任意识。

第四,“自生”意味着生命的自我革新。依戴震“自生”理念,生命所以成为生命,是作为生命“所以然之性”自我革新的结果,就是说,生命物中的那个“所以然之性”,经过长期酝酿而实现自我突破,才成为生命自己,所以自生理念本就蕴含着革新冲动。“自生”也是物种或生命不断成长的过程,而在成长过程中,物种或生命必然会遭遇各种不可预料的阻碍、困难与险境,所以必须具有不断革新以克

服困难的精神和行为,这样才能顺利地自我生长、自我完善,因此,生命必然基于自我的需求对自我实行革新,从而保证持续生长。“自生”也意味着化恶为善、转垢为净、去粗取精的过程。由于阴阳五行化生过程中,所成就的物种或生命良莠不齐、善恶杂处,而物种或生命内具一种趋善向美的冲动,所以阴阳五行化生对所成就的物种或生命必然表现为择优汰劣的再造物种或生命的过程,所以也意味着革新。因此,自我革新是“自生”理念的逻辑延伸。

第五,“自生”意味着生命的道德自觉。人所共知,儒家强调道德自觉、自律,所谓“我欲仁,斯仁至矣”(《论语·述而》),注重道德品质的提升,所谓“君子以顺德,积小以高大”(《易传·象传》),洞悉美德对善政富民的意义,所谓“德惟善政,政在养民”(《尚书·大禹谟》),因而道德自觉是生命自我完善的表现。但这种道德自觉的根源在于“自生”理念。依戴震“自生”理念,人之生源于成为生命的“所以然之性”,这种“所以然之性”所以最后蜕变为生命,乃是源于其完善自我的冲动,由于处于“所以然之性的生命”不满足于现状,便努力寻求变革,以期进入新的境界,所以“自生”意味着完善自我。依戴震“自生”理念,阴阳五行化生人物,而人物所以纷繁众多、以及纷繁众多中的个体生命又有差异,乃是分得阴阳之气多寡、精粗不同,既然人物所以众多,既然每个生命又各自有别,从而每个生命品质的完善取决于阴阳五行的交合互动,所以人的道德自觉意识源于“自生”。依戴震“自生”理念,“心知”是血气进化的产物,戴震说:“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。”^[33]这种源于血气的“心知”是生命自我完善的保障,戴震说:“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。”^[34]既然“为仁之德”源于生生之心,生生之心源于气化,所以道德自觉源于生命“自生”;既然“心知”是使生生合乎条理之道德自觉意识,从而使生生顺畅展开而完善自我,所以道德自觉源于“自生”。概言之,儒家的道德自觉意识正是源于“自生”理念,因为儒家道德自觉意识的目标就是完善自我,使生命畅通以成就辉煌,从这个意义上说,“自生”理念当然是儒家道德自觉意识的源泉。

注释:

[1]“自生”何以为儒家思想的本体与血脉,参见李承贵:《儒学“新本体”的出场——“生生”在何种意义上可以成为儒学的本体?》,《河北学刊》2022年第1期。

[2]张岱年先生认为,中国古典唯物主义哲学至清朝中期,并将戴震哲学置于《中国唯物主义思想简史》最后一部分,因而套用张先生的划分,戴震为中国古典“生生”思想的总结者。参见张岱年:《中国唯物主义思想简史》,《张岱年全集》第四卷,石家庄:河北人民出版社,2007年,第92页。

[3][6][7][8][10]黄寿祺、张善文:《周易译注》,上海:上海古籍出版社,1994年,第538、560-561、625、175、176页。

[4][5]参见[唐]李鼎祚著、陈德述整理:《周易集解》卷第十三,成都:巴蜀书社,1991年,第265、267页。

[9][11]唐明邦主编:《周易译注》,北京:中华书局,2004年,第53、54页。

[12][13][14][15][16][17][20][21][27][28][29][30][31][34][清]戴震撰、汤志钧校点:《孟子字义疏证》,《戴震集》,上海:上海古籍出版社,1980年,第291-292、302、283、284、291、294、287、287、289、271-272、294、312、300、317页。

[18][22][33][清]戴震撰、汤志钧校点:《原善》,《戴震集》,第335、332、338页。

[19][23][清]戴震撰、汤志钧校点:《孟子私淑录》卷上,《戴震集》,第408、414页。

[24][明]王廷相著、王孝鱼点校:《太极辨》,《王廷相集》(二),北京:中华书局,1989年,第596页。

[25][明]王夫之:《周易内传》卷五,《船山全书》第一册,长沙:岳麓书社,1996年,第561-562页。

[26]《书类·再答忍庵宗兄书》,沈善洪等主编:《黄宗羲全集》第十册,杭州:浙江古籍出版社,2005年,第228页。

[32]关于“自生”的意蕴,亦可参见李承贵:《儒家“全自生”观念及其意蕴》,《周易研究》2023年第2期。