

· 学者专论 ·

〔戴震学术思想研究〕

戴震对心物论的发展及意义〔*〕

○ 杨子彦

(中国社会科学院 文学研究所, 北京 100732)

〔摘要〕心物是中国古代对物质与精神、客体与主体关系的表述,心物论往往代表和体现了一个时期哲学发展的水平。中国关于心物的认识有一个不断发展的过程:秦汉时期,认为天人合一,提出感物、观物、触物;宋明时期盛兴的理学和心学分别以理和心作为最高存在,前者强调格物,将天理和人欲对立,后者认为“心即理”“心外无物”,走向唯心主义。戴震作为清代代表性学者,对心物的论述重新回到唯物主义道路,将道、理、性具化为物,用血气心知和声色礼义来解释心、物,对心物相接的具体过程进行了细致分析。戴震关于心物的论述,既是其思想的核心内容,其他理论得以展开的基础,也在中国心物论史上有着里程碑式的重要意义。

〔关键词〕戴震;心物;理学;唯物

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2018.03.011

作为清代乾嘉时期最具代表性的学者,戴震拥有自己复杂独特的思想体系。在这个体系中,关于心物的论述既是戴震思想体系的核心内容,也是其其他思想得以展开的重要基点。所谓心物,是中国古代对主体和客体、精神与物质的表述,关于心物的认知往往代表和体现了所在时期哲学发展的最高水平。本文不揣鄙陋,对戴震关于心物的论述及其在心物论史上的意义进行初步探索。

一、秦汉时期关于心物的认知

中国古代关于心物的认知,经历了由混沌一体逐渐走向清晰严明的漫长过

作者简介:杨子彦,中国社会科学院文学研究所研究员,研究方向:中国古代文论。

〔*〕本文系中国社会科学院创新工程重大项目“中华思想通史”子项目“中华文艺思想通史”清代卷阶段性研究成果。

程。在这个过程中,唐宋是其中的转折时期。唐代之前,先秦两汉时期形成的心物观念占据主导地位;唐代开始有所变化,宋代则将发展推向理、心两个极端,此后明清时期的心物论各有特点,有继承,也有调和与反拨。

“心”字出现很早,甲骨卜辞已经有“王心若”,从“心”的文字自甲骨文到金文迅速增多,涵义也从生理器官扩大到心情、思维器官、中心等衍生义。人为天地之心,心为五脏六腑之主,这些早期形成的观念一直影响着后人对“心”的认知。关于“物”,在甲骨文中由“勿牛”合文而成。“爻有等,故曰物”(《易·系辞》),“凡祭祀共犬牲,用牲物”(《周礼·秋官·犬人》),“天生烝民,有物有则”(《大雅·烝民》),从这些表述看,对“物”的认知也有一个发展的过程,其内涵包括形象、类别、法则等方面。在《列子·汤问》中有这样一段对话:“殷汤问于夏革曰:‘古初有物乎?’夏革曰:‘古初无物,今恶得物?后之人将谓今之无物可乎?’殷汤曰:‘然则物无先后乎?’夏革曰:‘物之终始,初无极已。始或为终,终或为始,恶知其纪?然自物之外,自事之先,朕所不知也。’”这段对话比较生动地体现了先人对于物的好奇与认知。

心、物都是极为重要的概念。万物何以形成并运转,人与外界如何产生联系,人如何对待自身等,这些是初民必然面临的问题。道/气生万物,感物,节性,先秦时期出现的这些思想,在某种意义上就是对这些问题的思考与解答。

关于万物所由生及运行,相关论述很多,众所周知的如:“道生一,一生二,二生三,三生万物”(《老子》)^[1];“有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下然后礼义有所错”(《易·序卦》);“人之生,气之聚也。聚则为生,散则为死”,“通天下一气耳”(《庄子·知北游》),“杂乎芒芴之间,变而有气,气变而有形,形变而有生”(《庄子·至乐》)。

在早期论述中,无论是自然本体论,还是以道、气为本体,都强调万物一体,天人共处一个具体的世界之中。^[2]至于人、天、物如何一体,则在具体直观的接触感受,于是出现了观物、触物、接物、感物,“以天下百姓心观天下之道”(《老子》),“能接物而不与己,则免于累矣”(《文子》),“其触物也,騫然而过”(《列子》),“天地感而万物化生”(《象传》)。其中,感物的理论性最强,论述也更多,比较经典的就是《礼记·乐记》所说的:“人心之动,物使之然也。感于物而动,故形于声……乐者,音之所由生也,其本在人心之感于物也”。这些表述体现的是中国关于心物最初的认知,也是后来其他理论发展的基础。

在早期的认知中,已经出现了心物一体和心物两分两种不同的趋向。前者以庄子为代表。庄子指出“物”存在的具体性,“凡有貌象声色者皆物也”(《达生》);对于心物,强调二者的一体性,“天地与我并生,而万物与我为一”(《齐物论》),“乘物以游心”(《人间世》);同时指出神人、真人、至人等具有超越物表,“物莫之伤”“与天地为常”等特性。在庄子这里,心物关系是一种审美关系,心物活动也是一种审美活动。庄子关于心物的论述对于中国文学的创作和理论批评都

有深远影响,刘勰提出的“神与物游”就是后世发展出的具有代表性的观点。关于心物两分,则以孟子、荀子为代表。孟子将心、物对立起来:“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。”(《告子上》)。荀子的论述更为详细:“故万物虽众,有时而欲遍举之,故谓之‘物’。物也者,大共名也”(《正名》)。物有其理,人有偏私,“万物为道一偏,一物为万物一偏,愚者为一物一偏,而自以为知道,无知也”(《天论》),因而不免有蔽,“凡人之患,蔽于一曲,而暗于大理”,“凡万物异则莫不相为蔽,此心术之公患也”(《解蔽》)。人具有了解和掌握物理的能力,“凡以知,人之性也;可以知,物之理也。以可以知人之性,求可以知物之理,而无所疑止之,则没世穷年不能遍也”,“心生而有知,知而有异。异也者,同时兼知之”(《解蔽》)。心物还有贵贱之别,“水火有气而无生,草木有生而无知,禽兽有知而无义,人有气、有生、有知,亦且有义,故最为天下贵也。”(《王制》)和庄子相比,荀子的论述客观、理性,对于后世的哲学与科学等都有极大影响。

心物论与心性论是分不开的。中国最早关于心性的论述见于《尚书》^[3]。《周书·召诰》:“王先服殷御事,比介于我有周御事,节性,惟日其迈,王敬作所,不可不敬德。”^[4]关于“节性”的研究在宋代之后明显增多。对于“节性”在心性论发展史上的地位,历代学者多予以肯定。明代罗钦顺认为“六经之中,言心自帝舜始,言性自成汤始”(《困知记》);清代阮元认为言性最早追溯到“节性”(《节性斋主人小像跋》)。虽然说法不同,但对心性应当节制,既非放纵,亦非灭绝,是唐之前心性论的主流态度。^[5]

世界在某种意义上是建构起来的。不同时期的心物论和社会制度、礼法、习俗等彼此存在不同程度的一致和互动的关系。中国文化推崇中和之美,对于完整、稳定、和谐有强烈的追求,这种追求落到物的层面,就体现于对社会秩序、行为方式的全方位规定,制度、礼法、纲常、等级等的全面建立。汉代董仲舒等人在原来阴阳、四时、五行的基础上,进一步确立了人、天、物之间的关系,将原来虚化的仁义礼智信落到实处,和五行联系起来,虚实对应,心物相融,形成气/道(阴阳)—天地—五行—四时—万物的宇宙框架和运转模式。外在的制度、礼法等依据心物在内的思想观念进行建设和完善,反过来又会对心物论的形态和发展趋向有所影响。

二、宋明时期对于心物论的发展

马克思、恩格斯在《共产党宣言》中指出:“人们的观念、观点和概念,一句话,人们的意识,随着人们的生活条件、人们的社会关系、人们的社会存在的改变而改变。”随着朝代的不断更迭,经济的发展,新兴士绅取代以往的门阀贵族成为统治力量等社会诸多变化,秦汉形成并固定下来的各种制度、礼法不断受到冲击,天道、天命等观念受到质疑。带有强烈经世指向的思想运动在唐代中期出现,并在宋代继续发展,形成中国历史上一次大的文化转型。在“残民者昌,佑民者殃”

(柳宗元《天说》)的现实面前,天道失去它的权威性,“人道駁,故天命之说亦駁焉”(刘禹锡《天论》)。天理取代天道,贯穿并统合宇宙社会;以往占据主导的是“大一统”(《春秋公羊传》)、“正统”思想,天下为公、以民为本的王道思想,被视为统治存在的重要依据。

关于心物的认识出现变化,始于唐代,主要体现于李翱的理论。李翱认为性善情恶,“情者,妄也,邪也”,“人之所以惑其性者,情也。善、怒、哀、惧、爱、恶、欲七者,皆情之所为也。情既昏,性斯匿矣”,“妄情灭息,本性清明,周流六虚,所以谓之能复其性也”。如何才能“复性”,李翱认为,“弗虑弗思,情则不生;情既不生,乃为正思。正思者,无虑无思也”,“知本无有思,动静皆离”。具体到格物致知,就是“物者,万物也。格者,来也,至也。物至之时,其心昭昭然明辨焉,而不应于物者,是致知也,是知之至也”。在李翱之前,汉人郑玄的阐释较有代表性,“格,来也。物,犹事也。其知于善深则来善物,其知于恶深则来恶物。言事缘人所好来也。此致或为至。”(《礼记·大学》注)郑玄还主要是从训诂角度来阐释,李翱则是从哲学方面来解说。整体看,李翱此说的弊病也是显而易见的。如果真的实行“复性”“动静皆离”“不应于物”,大概社会无法发展,人类也难以进步。就“复性”说而言,他也有自相矛盾之处,既然人性本善,情为性动,恶由何来?李翱无法从根本上解答,只能说“邪与妄则无所因”(《复性书》)。

心物论上最大的变化是在宋代,出现了以张载、程朱、陆九渊为代表的三种发展趋向。张载持唯物主义的观点方法,提出“体物”,尽心、尽物合一来穷理。“大其心则能体天下之物,物有未体,则心为有外。……见闻之知,乃物交而知,非德性所知;德性所知,不萌于见闻。……体物体身,道之本也。身而体道,其为人也大矣。道能物身故大,不能物身而累于身,则藐乎其卑矣。能以天体身,则能体物也不疑。”(《正蒙·大心》)在《西铭》文中,张载认为:“乾称父,坤称母。予兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民吾同胞,物吾与也”。这些说法根于张载天人合一的宇宙观。在心性方面,张载认为:“合虚与气,有性之名。合性与知觉,有心之名”,“心统性情”;将性分为天地之性和气质之性两种,将与人的生存本能、欲望等有关的都归为气质之性,认为它会遮蔽天地之性;通过修行可以克服这种遮蔽,“形而后有气质之性,善反之,则天地之性存焉”。张载的阐释从理论上解决了李翱那里悬而未决的问题,对于程朱也有直接的影响。

程朱代表了客观唯心主义的方向^[6],对于心物的论述主要体现为格物致知穷理。《大学》:“古之欲明明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先致其知,致知在格物。物格而后知至,知至而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。”这段论述的核心是格物致知。对于格物致知的不同阐释,是二程、朱熹与其他哲学家的重要区别。

二程的观点,即“致知在格物。格,至也。穷理而至于物,则物理尽”(《二程

遗书》卷二上)。其背后的逻辑是“道之外无物,物之外无道”(《二程遗书》卷四),这个道就是天理,既是万物之本原,又存在于具体的事物之中,“天下物皆可以理照,有物必有则,一物须有一理”(《二程遗书》卷十八);而人在宇宙之中,“不能不与万物接,则有感应,知见不可屏,而思虑不可息也”。二程受到李翱的影响,同时又进一步,李翱眼中的物还是传统的万物,二程则突出了物和理的关系,“格犹穷也,物犹理也,犹曰穷理而已也”(《二程遗书》卷二十五)。在格物和穷理之间的关系上,二程的论述还是粗糙含糊的,朱熹则沿着二程的道路继续推进。“所谓致知在格物者,言欲致吾之知,在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知,而天下之物莫不有理。惟于理有未穷,故其知有不尽也。是以大学始教,必使学者即凡天下之物,莫不因其已知之理而益穷之,以求至乎其极。至于用力之久,而一旦豁然贯通焉,则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格,此谓知之至也”(《格物补传》)。这段话清楚地展现了格物一致知一穷理的过程,以及存在的主客关系,“知者吾心之知,理者事物之理,以此知彼,自有主宾之辨”(《晦庵集》卷四十四),“致知是自我而言,格物是就物而言。若不格物,何缘得知”(《朱子语类》卷十五)。

至于心性和格物致知的关系,朱熹也有细致论述,“心者,人之神明,所以具众理而应万事者也。性者,心之所具之理,而天又理之所从以出者也。人有是心,莫非全体,然不穷理,则有所蔽而无以尽乎此心之量。故能极其心之全体而无不尽者,必其能穷夫理而无不知者也。既知其理,则其所从出,亦不外是矣。以《大学》之序言之,知性则物格之谓,尽心则知至之谓也。”(《孟子·尽心上》注)在程朱看来,心知和物理相通,格物和致知是同一个过程,格物与致知的目的是穷理。二程认为理即性,朱熹将性又分为天地之性和气质之性,认为理就是天地之性。也就是说,程朱对于格物致知穷理的论述有知识论的方面,但指向上是心性论的,最终还是回到传统的德性问题。

程朱理学对于社会的影响是巨大的。秦汉逐步建立起来的管理边界、社会秩序,依靠的主要是礼法制度,对于人和生活都留下了较大的活动空间。到了宋代,经过程朱的改造,天道成了天理,在理和三纲五常联系起来之后^[7],理全面渗入社会生活,其结果是各种边界和秩序日趋严格,人的社会活动全部处在理的规范和制约之下。在这个过程中,理也逐渐失了道的仁意与生气,有了排他和专制的成分,趋于保守和僵化,对人和生活造成过分管制甚至戕害。^[8]

陆九渊则代表了这一时期主观唯心主义的发展方向。不同于程朱把天理推到崇高的地位,陆九渊推崇的是心。朱熹要泛观博览,然后归约,陆九渊则要发明本心,强调明心,“心之所为,犹之能生之物得黄钟大吕之气,能养之至于必达,使瓦石有所不能压,重屋有所不能蔽”(《敬斋记》),“人心至灵,此理至明,人皆有是心,心皆具是理”(《杂说》),“心一心也,理一理也,至当归一,精义无二”(《与曾宅之》)。陆九渊被视为宋明心学的开山之祖,对王阳明的思想有直接的影响。

承继陆九渊的是明代王阳明。他以心来统摄性、理,认为“在物为理,处物为

义,在性为善,因所指而异其名,实皆吾之心也。心外无物,心外无事,心外无理,心外无义,心外无善。吾心之处事物,纯乎理而无人伪之杂,谓之善,非在事物有定所之可求也”(《与王纯甫》)。王阳明继承了陆九渊“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙”等观点,以良知取代天理,对格物致知上也进行了阐释,“阳明格物,其说有二。曰知者意之体,物者意之用。如意用于事亲,即事亲为一物,只要去其心之不正,以求其本体之正,故曰格者正也。又曰致知在格物者,致吾心之良知于事事物物也。致吾心之良知于事事物物,则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者,致知也;事事物物皆得其理者,物格也”(《明儒学案》卷二十九)。明代其他学者的相关论述也有不少,如刘文敏认为“事事物物殊途百虑,初不外于吾心之良知,故万物皆备于我。若以物为外,是析心与理为二,将以何者为备于我乎”(《明儒学案》卷十九),王时槐:“事之体强名曰心,心之用强名曰事,其实只是一件,无内外彼此之分也……又曰万物皆备于我,故充塞宇宙皆心也,皆事也,物也。吾心之大,包罗天地,贯彻古今,故但言尽心,则天地万物皆举之矣”(《明儒学案》卷二十)。心学在明代盛行一时,不少学者受其影响,即使是湛若水这样的理学家,也提出“以涵养寡欲言格物,则格物有知行之实”(《圣学格物通大序》)。相较于传统的心物论,心学取消了心、物之别,以心物一元论取代心物二元论,一方面有可能以主观臆测取代客观标准^[9],导致各是其是、是非难明;一方面也因为突出个体,为突破程朱理学建构的理的世界,张扬个性、解放思想提供了理论支持。

对于程朱理学和陆王心学的特点与不足,明代学者已有认识和批评,转而倡导训诂考证,强调经世致用。如谢肇淛指出,“学术之离事功,自宋始也”(《五杂俎》卷十三),“新建良知之说,自谓千古不传之秘,然《孟子》谆谆教人孝弟,已拈破此局矣,况又鹅湖之唾余乎?至于李材止修之说,益迂且腐矣。夫道学空言,不足凭也,要看真儒,须观作用”(《五杂俎》卷十五)。反对务虚、强调考据和功用的思潮起于明代,而在清代蓬勃发展为考据学,成为乾嘉时期的显学。戴震正是清代考据学的代表性人物。

三、戴震关于心物的论述及意义

清代既是中国封建社会的终点,也是近现代社会的起点。清代学术文化,既有继承和总结,也有创新和发展,具有集大成的特点。在心物论方面,则有了质的变化。这种变化,主要体现在戴震关于心物的论述之中。

清初颜元思想中已经有了唯物的因素,认为世界由理、气构成,“正者此理此气也,间者亦此理此气也,交杂者莫非此理此气也”(《存性编》),而“理气俱是天道”(《存学编》)。基于此种观念,颜元对程朱、陆王都有所批评^[10]。对于格物,颜元认为,“格物之格,王门训正,朱门训至,汉儒训来,似皆未稳。……元谓当如史书‘手格猛兽’之‘格’,‘手格杀之’之‘格’,乃犯手捶打搓弄之义,即孔门六艺之数也”(《习斋记余》卷六)。由于颜元处在清初,理论尚未明彻,对其所画《性图》及解释中“大圈,天道统体也,上帝主宰其中,不可以图也”,“知理气融为一

片,则知阴阳二气,天道之良能也”等论述,后人在“大圈”“天道统体”“上帝”的理解上存有争议。相比之下,戴震关于心物的论述更为系统和深刻,对于心物论的发展也更具意义。

理,是戴震理论的逻辑起点。关于戴震理论的逻辑结构,张岱年认为首先是“理”,其次是“天道”“性”,再是仁义礼智。这种分析是有道理的。程朱理学立论的根基是理,基于理一分殊建立起理论框架,戴震首先也是辨理,《孟子字义疏证》开篇就是:“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”;然后对比古圣贤对理的论述,指出“古人所谓理,未有如后儒之所谓理者矣”。通过正本清源,戴震从根本上指出程朱理学所说,乃是一家之言。

程朱、戴震都论理,差别在于程朱是“以理为如有物焉,得于天而具于心”,而戴震论理则是基于物,归于物,始终不离开实事实物。戴震关于心物的论述,归纳起来大概有三个层次:

其一,将虚化的道、理回到气、物。

“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”(《孟子字义疏证》);“一阴一阳,流行不已,生生不息。主其流行言,则曰道;主其生生言,则曰德。道其实体也,德即于道见之者也。”(《孟子私淑录》)这两段话比较集中地阐发了戴震的宇宙观以及道、理、气之间的关系。气是实际存在,具有“流行”和“生生”的特点,“气化流行,生生不息”;从气化流行论是道,从生生不息论是德;“气化流行”与“生生不息”都有其条理。道、理、气三者之间,戴震认为,“古人言道,恒该理气。理乃专属不易之则,不该道之实体”(《绪言》)。道具阴阳五行的实体,该有理气,既是宇宙万物变化的根源,也是变化的过程。

道,主要从气化流行论,而气分阴阳,“天地间百物生生,无非推本阴阳”,所以戴震认为“阴阳五行,道之实体也”。理,“事物之理,必就事物剖析至微而后理得”,对于把理虚化、将意见当作理的现象也做了解释和批评,“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’”(《孟子字义疏证》)。此外,戴震还从史的角度,指出“道在六经”“理义存乎典章制度”。

批判形而上学,将被抽象虚化的道、理回到气、物,落到实处。这是戴震思想的一个特点。所以段玉裁总结说:“先生之治经,凡故训、音声、算数、天文、地理、制度、名物,人事之善恶是非,以及阴阳气化、道德性命,莫不究乎其实。”(《戴东原集序》)

其二,指出“人道本于性,而性原于天道”。

道、理、气关系到世界万物的存在与运行,更进一步是天人关系,具体来说就

是性与天道。戴震的观点是“人道本于性，而性原于天道”。这是对《周易》“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”的继承和发展。在戴震看来，“读《易》乃知言性与天道在是”（《孟子字义疏证序》）。

戴震将道分为天道和天道，“道有天道、人道。天道以天地之化言也，人道以人伦日用言也。是故在天地则气化流行，生生不息，是谓道；在人物则人伦日用，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。’此言天道也。《中庸》曰：‘率性之谓道。’此言人道也。”（《孟子私淑录》）

关于性，戴震认为古今一也，是程朱所谓“气质之性”“飞潜动植之通名”“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”（《孟子字义疏证》）。戴震把性和命、才同一起来，是天道气化的结果。所谓“性原于天道”，即是“天道以成性”（《原善》），“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”（《孟子字义疏证》）。

性是具体的，“血气心知，性之实体也”；有血气心知，则有情有欲有知，“人生而后有欲，有情，有知。三者，血气心知之自然也”。欲、情、知生来具有，自然要遂情达欲，“欲也者，相生养之道也……性之欲，其自然之符也”。“人之生也，莫病于无以遂其生。欲遂其生，亦遂人之生，仁也”，也就是说，如果同时兼及他人生存，便是仁；仁义礼是道的体现，“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”，“人伦日用，其物也；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”。因此，仁义礼本于性，人道亦本于性。

性原于天道，每人气禀不同，人有智有愚。无论天资如何，都可以通过学习来提高完善，“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”；由自然之自然达到善之必然，道即在乎是，“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”。^[1]反之，“若任其自然而流于失，转丧其自然，而非自然也”（《孟子字义疏证》）。

其三，阐释“官接于物，而心通其则”。

由天人关系再进一步到心物交接，戴震同样将它们进行了具化，即将心、物分别阐释为血气心知和声色礼义。“人物受形于天地，故恒与之相通”，“官接于物，而心通其则”，具体来说，“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”。事也是物，血气心知则是性。“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。……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。”（《孟子字义疏证》）戴震将血气、心知和声色、礼义分属感性和知性两个相互对应的不同层次，并从感官

与功能、施与受、神与灵、断与听等方面对心物交感这一复杂过程进行了论述。戴震还指出了心和知觉的关系，“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”（《孟子字义疏证》）。

在判定心物对应是否相符上，戴震提出了具体的标准，“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。”（《原善》）

戴震以精爽和神明作为知觉运动低级与高级的区别：“凡血气之属，皆有精爽。……人之异于禽兽者，虽同有精爽，而人能进于神明也。”神明是心的最高境界，“心之精爽，驯而至于神明也，所以主乎耳目百体者也”（《孟子字义疏证》）。到了神明境界，心、理统一，“人之神明出于心，中正无邪，其明德与天地合矣”（《原善》）。戴震将此时之知称为“天德之知”，“心之精爽以知，知由是进于神明，则事至而心应之者，胥事至而以道义应，天德之知也”。至于如何进到神明，戴震强调闻见和明心，“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”（《孟子字义疏证》）。

在《与方希原书》中，戴震指出：“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”，“奥奇，山水所有也，不尽之，阙物情也”。戴震是用“造化之终始万物”来说明“圣人之道被乎文”，指出“曲尽物情，游心物之先”对领会造化和圣人之道的必要性。至于何谓曲尽物情，何谓游心物之先，戴震没有详细解释。结合其他论述看，曲尽物情，强调洞悉万物，体察众情；游心物之先，则近似于以审美的态度观览宇宙，对待世界；曲尽物情和游心物之先相合，方能得圣人之道，创作至文。

心物相接是一个复杂、系统的过程。刘勰《文心雕龙》对于文学创作中的心物交融有详细展现。戴震的论述更宏观和抽象，包含的内容也更丰富，如果进一步细究，戴震的诸多思想，如区别意见和理，求“十分之见”，主张“不以人蔽己，不以己蔽人”，去私、解蔽等，在根源上都可以和心物关系联系起来，都可视为戴震心物论在某一方面或层次上的展开和具体阐发。“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。”（《孟子字义疏证》）正是从这个意义上，戴震对于心物的论述既是其思想体系的核心内容，也是其他思想得以展开的重要基点。

在中国心物论史上，对比秦汉时期的感物、观物，宋明时期的体物、格物、心外无物，戴震心物论的意义是多方面的。戴震把物作为立论根基，从物而不是从理、心出发，始终不离气化生物，让心物研究重新回到客观唯物的道路；把理学、心学虚化的道、理、性落到实处，和实事实物联系起来，指出道在六经，理在事物，理义存乎典章制度；以血气心知、声色礼义来阐释心、物；从根本上指出程朱理学

以理“如有物”的错误,批判现实中“以理杀人”的不公平现象;重视人伦日用,要求以情挈情,肯定情欲;对人如何完善自我、促进社会和谐等提出建设性意见,等等。无论是思想观念,还是逻辑、方法、形式,戴震的论述都有了质的改变,接近或类似当代学术。戴震在《与方希原书》中把古今学问之途分为理义、制数、文章三种,虽然类似提法早已出现,但由此可以看出戴震已具有明确的专门之学的意识,并将其运用到学术研究之中。正是由于这些特点,梁启超称戴震为“科学界的先驱者”(《戴东原生日二百年纪念会缘起》),胡适称戴震既懂“科学家求知的目的”,又有“科学家的态度与精神”(《戴东原的哲学》)。就对心物论的发展而言,戴震是无愧于这些赞誉的。

如果再进一步探讨戴震如此论述心物的根由,则跟他所处时代与个人经验直接相关。清代考据学大兴,以实事求是的态度,“辨章学术,考镜源流”,以期经世致用,是戴震在内的诸多乾嘉学者共同的特点。戴震对于心物的发展,就是其将考据学的精神、方法运用在心物研究方面的结果。相比其他学者对于诗学、史学的考证分析,戴震对于心物的论述具有更根本和重大的理论与现实意义。戴震之所以受到越来越多的重视和高度评价,同样在于他的学术思想符合社会发展的需要,解决了现实中存在的重大问题。至于个人经历之于戴震学术的影响,大概就如徐复观总结的:“中国的思想家系出自内外生活的体验,因而具体性多于抽象性。但生活体验经过了反省与提炼而将其说出时,也常会澄汰其冲突矛盾的成分,而显出一种合于逻辑的结构。这也可以说是‘事实真理’与‘理论真理’的一致点、接合点。”^[12]戴震对心物的论述,正是在前人的基础上,依据客观现实和个人经验归纳总结而来,极大地促进了中国心物论的发展。

注释:

[1]张岱年《中国哲学大纲》:“老子是中国宇宙论的开创者,在思想史上地位实极重要。孔子仍有天的信仰,墨子信天尤甚。至老聃乃以为天并非根本,尚有先于天而为天之本者,乃是道。”“自老子始,乃有系统的宇宙论学说。”(《张岱年全集》第二卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第13、38页。)

[2]中国传统文化在世界本体的认知上有自己的特点。宋代张载《正蒙·太和》指出:“圣人仰观俯察,但云知幽明之故,不云知有无之故。”当代哲学家论述得更为详细。冯友兰《中国哲学史》(下):(佛教传入前)“中国人对于世界之见解,皆为实在论。”(北京:中华书局,1947年,第661页。)张岱年《中国哲学大纲》:“本体者何?即是唯一的究竟实在。这种观念,在中国本来的哲学中,实在没有。中国哲人讲本根与事物的区别,不在于实幻之不同,而在于本末、源流、根枝之不同。万有众象同属实在,不惟本根为实而已。”(《张岱年全集》第二卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第42页。)

[3]《尚书》对心、性都有所论述。关于性,《召诰》提到“节性”,《汤诰》出现“恒性”,《西伯戡黎》出现“天性”。关于心,《尚书·大禹谟》有“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”。就史料来看,对于《尚书》心性的论述主要聚焦于“节性”。至于中国人性论的起点,游唤民反对以孔子“性相近”来定人性论始于战国的说法,认为“人性论应是始于西周初年”,其根据一是《诗经·大雅·卷阿》中“俾尔弥尔性”,再就是《尚书·召诰》中的“节性,惟日其迈”,认为它的意思是只要节制性、改造性,就会天天有所进步(《论人性论始于西周初年》,《船山学刊》1999年第1期)。

[4]关于《尚书》真伪问题,研究已经很多。对于《召诰》,古今都倾向于为真。苏轼:“自《大诰》、《康

语》、《酒诰》、《梓材》、《召诰》、《洛诰》、《多士》、《多方》八篇，虽所诰不一，然大略以殷人不心服周而作也。予读《泰誓》、《牧誓》、《武成》，常怪周取殷之易；及读此八篇，又怪周安殷之难也。”（《书传·多方》）当代学者顾颉刚在《古史辨》（第1册）中认为有十三篇在思想和文字上都可信为真，其中就包括周初八诰。

〔5〕托名汉代孔安国对“节性”的阐释是：“和比较周之臣，时节其性，令不失中，则道化惟日其行”。高诱在《吕氏春秋》卷三“怒之以验其节”中“节”字后注：“节性”。此后直到隋朝，虽然出现了关于《尚书》的多种义疏，但多数没有流传下来，没有见到期间关于“节性”的阐释。

〔6〕关于程朱理学是不是客观唯心主义或客观唯心论，学界存有争议，持唯心论者居多。张岱年《宋元明清哲学史提纲》称二程思想为唯心主义，朱熹思想为客观唯心主义。侯外庐主编的《宋明理学史》认为理学是唯心主义的思想体系，内部只有主观唯心和客观唯心主义之分。作为高校教材的《中国哲学史》（北京：北京大学出版社，2003年第二版）认为程颢哲学主要倾向是主观唯心主义，程颐主张客观唯心主义，朱熹则建立了完整的客观唯心主义体系。

〔7〕朱熹：“宇宙之间，一理而已。……其张之为三纲，其纪之为五常，盖皆此理之流行，无所适而不在。”“夫天下之事莫不有理，为君臣者有君臣之理，为父子者有父子之理，为夫妇、为兄弟、为朋友以至于出入起居、应事接物之际，亦莫不各有理焉。”（《晦庵集》卷七十）

〔8〕蔡元培：“自汉武帝以后，儒教虽具有国教之仪式及性质，而与社会心理尚无致密之关系。及宋而理学儒辈出，讲学授徒，几遍中国。……虽间有苛细拘苦之事，非普通人所能耐，然清议既成，则非至顽悍者，不敢显与之悖，或阴违之而阳从之，或不能以之律己，而亦能以之绳人，盖自是始确立为普及之宗教焉。”（《中国伦理学史》，北京：东方出版社，1996年，第81—82页。）

〔9〕这种局面跟王阳明轻视知识有关，“知识之多，适以行其恶也；闻见之博，适以肆其辩也；辞章之富，适以饰其伪也。”（《传习录·答顾东桥书》）当代学者王汎森《晚明清初思想十论》指出，“当时阳明心学十分兴盛，受到我心即是天理的思想影响，人们主观的成分浓厚，常常因无客观公认的标准而争执不下”（上海：复旦大学出版社，2004年，第39页）。

〔10〕清人戴望在《颜氏学记》卷一中这样概括颜元学术道路：“先生初由陆王程朱而入，返求之六经孔孟，得所指归，足正后儒之失。”

〔11〕冯契：“戴震讲‘归于必然’，包括两层意思：一是要把握天地万物的规律指导行动，二是要以社会的当然准则为规范，合理满足人们的欲望。做到这两点，人就具有了德性。”（《中国古代哲学的逻辑发展》下册，上海：上海人民出版社，1983年，第1080页。）

〔12〕徐复观：《中国思想史论集》（代序），上海：上海书店出版社，2004年，第2页。

〔责任编辑：李本红〕