

戴震人格美思想初探

刘 清 平

建国以来,学术界对于戴震的自然观、认识论和伦理学思想进行了较深入的研究,取得了很大成绩。相比之下,有关戴震美学思想的考察则显得相当薄弱。这种状况与戴震美学的重要历史地位是很不相称的。本文试图围绕戴震的“性善才美”说,对他有关人格美的理论见解展开初步的探讨,以期引起学术界对戴震美学思想的重视。

“性善才美”说是戴震人生哲学的重要组成部分,同时也构成了他的美学思想的主干。我们可以用戴震自己的一句话概括这一学说的基本内容:“人之性善,故才亦美。”^①

“性”与“才”本来就是戴震人生哲学的两个核心概念。在《孟子字义疏证》中,他专门用了两章的篇幅规定它们的内涵,指出:“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。”^②因此,命、性、才实际上是人和物的存在所包含的三个基本要素。其中,对于人和物的存在来说,“性”始终是一个具有本体论意义的因素,构成了“人物之本始”;特别是人伦日用的一切活动,最终都根源于人性,即所谓的“人道本于性”。人性包含的内容十分丰富。首先,它来自“阴阳五行”,具有“血气心知”或“欲情知”等多方面的内容:“性者,血气心知本乎阴阳五行”;“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。”^③在这些方面,人性与动物之性有许多相通之处。不过,戴震进一步指出,在人性与动物之性之间,还存在一个根本的区别,这就是:只有人性才是“善”的。“性者,飞潜动植之通名;性善者,论人之性也。”^④人性为善的关键在于:人不仅象动物那样具有知觉活动的能力(“精爽”),而且还具有只为人独有的理性认识能力(“神明”),因此能够认识人和世界的本质规律,在此基础上自觉地建构“仁义礼智”等道德规范。“人之异于禽兽者,虽同有精爽,而人能进于神明也。”^⑤“物循乎自然,人能明于必然,此人物之异,孟子以‘人皆可以为尧、舜’断其性善,在是也。”^⑥

在戴震看来,正是由于人性为善,人之“才”才会呈现出美的属性。他说:“才者,人与百物各如其性以为形质,而知能遂区以别焉……。由成性各殊,故才质亦殊。才质者,性之所呈也;舍才质安睹所谓性哉!”^⑦换句话说,性是才的本始内容,才是性的表现形式。既然人性为善,那么,人之才就必定是精美良好的;反过来说,通过人才之美,当然也可以相应地判定人性之善。“或疑人之材非尽精良矣,而不然也。人虽有等差之不齐,无非精良之属也。孟子言‘圣人与我同类’,又言‘犬马之不与同类’,是孟子就人之材之美断其性善明矣。材与性之名,一为体质,一为本始,所指各殊,而可即材之美恶以知其性,材于性无所增损故也。”^⑧

戴震也具体分析了“才”的特定内涵。才首先是指人的“形质”、“体质”，即形色相貌等：“各如其性以有形质，而秀发于心，征于貌色声曰才。”^⑨不过，由于人性中还有仁义礼智等道德伦理因素，因而，除外表相貌外，人之才也相应地包含着人在人伦日用中所具有的各种能力和行为，诸如智慧、才干、勇气等，即所谓的“智仁勇”。“智也者，言乎其不蔽也；仁也者，言乎其无私也；勇也者，言乎其自强也。”^⑩“智仁勇以行之，而后归于纯美精好。”^⑪

戴震认为，虽然“人无有不善”，但由于不同的人“性相近”的缘故，其才之美也会有各种各样的差异。“天下古今之人，其才各有所近。……才虽美，犹往往不能无偏私。……才虽美，譬之良玉，成器而宝之，气泽日亲，久能发其光，可宝加乎其前矣；剥之蚀之，委弃不惜，久且伤坏无色，而宝减乎其前矣。”^⑫关键是要“重学问，贵扩充”，即通过儒家传统所强调的“博学、审问、慎思、明辨、笃行以扩而充之”，使才之美得其所养，不断丰富发展。“若夫德性之存乎其人，则曰智，曰仁，曰勇，三者才质之美也，因才质而进之以学，皆可至于圣人。”^⑬

戴震的“性善才美”说如此强调性善与才美在人格存在中的内在统一，本意是为了驳斥程朱理学有关“性善才恶”的“二本”论观点，因而在一定程度上还包含着对人性善的道德评价因素。不过，就戴震对性善才美的具体解释来看，它却明显超出了伦理学范围而直接涉及到人格美的问题，具有强烈的美学意义。以往的一些戴震研究单从伦理学角度考察戴震“性善”说的理论实质，结果忽视了戴震思想的美学内涵。其实，戴震的“性善才美”说是一个建立在严谨逻辑结构之上的有机整体，性善与才美始终不可分割。因此，我们决不能随意毁损它的内在理论构架，贬低它的美学价值。

对任何一种理论的思想意义进行历史性的解释，都应该选取一定的参照系作为比较的基准。在评价戴震的“性善才美”说时，最适当的参照系就是孟子的有关美学思想。众所周知，戴震在哲学上本来就十分推崇孟子，称赞“发明孔子之道者，孟子也”，并以诠释《孟子》的名义写成了他最主要的哲学著作《孟子字义疏证》，试图通过继承发展孟子的某些合理思想，来阐述和论证他自己的富有近代启蒙气息的进步观念。抓住戴震思想的这个重要特征，对于我们正确评价他的美学理论具有直接的意义。

在美学领域内，戴震的“性善才美”说明显受到了孟子人格美思想的深刻影响。这种思想联系集中表现在一点上：它们都同样以“性善”说作为自己的理论基础。在中国古代思想史上，孟子本来就是以首倡“性善”说著名的；这一理论虽然具有先验道德天赋论的根本缺陷，却试图指出人性与兽性的本质区别，强调“人无有不善”，认为通过个体自觉的努力学习，可以使人们先天具有的仁义礼智等普遍道德属性得以“扩充”，使普通人也能达到“圣人”的理想境界。孟子由此出发进一步提出：当人性的这种内在之善通过面、背、四体、眼睛等外表形象表现出来的时候，就构成了人格美，即所谓的“充实之谓美”。因此，人格美必须归结为人性善，二者是根本统一的。孟子的这些看法在中国美学史上第一次明确肯定了人格美的意义和价值，构成了儒家美学思潮的重要思想内容，对后来的不少思想家都产生了深远影响。

戴震的“性善才美”说在许多方面都是与孟子的人格美思想基本一致的。例如，戴震在肯定人性为善时，所注重的正是人与动物之间的本质区别，主张仁义礼智是人性善的重要规定；他也坚持人格美与人性善是一个有机的整体，强调必须从性善出发说明才美；他同样认为：每个人只要通过“重学问贵扩充”，都可以达到象圣人那样丰富全面的“性善才美”的境界，等等。单就这些方面看，在某种意义上可以说，戴震的“性善才美”说其实就是孟子美学思想在清代的进一步延伸和衍续。

然而,18世纪的清代毕竟不能等同于公元前三世纪的先秦。时代的历史条件已经发生了重大变化。因此,戴震的美学思想也没有停留在孟子美学的理论水平上,而是在不少方面大大发展、甚至超越了孟子美学。也正是在这些地方,最鲜明地体现出戴震美学的进步启蒙倾向,以及它对中国古代美学思想发展的突出贡献。

首先,戴震在“性善”范畴之外,明确提出“才美”范畴,这本身就是对孟子人格美思想的直接发展。孟子虽然也很强调性善在人的外表形体上的美的表现,并且谈到了“天之降才”、“尽其才”的问题,但他毕竟还没有把“才”与“美”直接联系起来。戴震则在中国美学史上第一次运用“才美”范畴特指人性善的外部表现,这就更明确地肯定了人格美的存在。进一步看,戴震认为才美不仅包括人的容貌形体等外表形象的美,而且还包括人的智慧、才能、勇气乃至各种人伦日用行为的美,这也比孟子仅从人的面、背、四体、眼睛等形体形象中寻找人性善的美的表现更合理一些。事实上,人的内在伦理精神虽然也可以在某种程度上表现于人的外部形体而构成人格美,但在现实生活中,它更多地是以人的社会行为的感性形式呈现出来的,因为这种感性形式可以与人性的道德伦理内容保持一种更充分更彻底的同构关系。这正是属于社会美范畴的“人格美”区别于一般所说的“人体美”的根本差异之一。因此,通过对“才美”范畴的具体解释,戴震比孟子更准确、更全面地界定了人格美的特定内涵。

戴震的“性善才美”说对孟子人格美思想的超越,突出表现在他对“才美”的基础——人性善的重新解释上。作为先秦的儒家学者,孟子始终是从伦理学角度理解人性的,认为人之所以区别于动物而具有善,就在于人先验地具有仁义礼智等道德伦理精神。戴震则有所不同。如上所述,他首先赋予了人性以本体论的深刻意义,把人性理解为在人的存在中起决定作用的因素。这样,戴震很自然地就拓宽了人性的内涵,将“欲情知”这些并非直接等于伦理属性、却与人的生存密切相关的因素纳入到人性的构成之中,并以此为基础提出了富有近代启蒙气息的自然人性论思想。同时,戴震也没有象孟子那样把人性之“善”仅仅归结为仁义礼智等道德品质,而是试图从心知的神明能力中寻找人性善以及仁义礼智的根源,主张“德性资于学问”,认为“人以有礼义,异于禽兽,实人之知觉大远乎物则然”^⑭,力求从认识论角度解答有关人性善的伦理学问题。虽然戴震的这些看法也不可能从根本上澄清有关人性及其善恶的问题,但他对人的本质的理解,显然比孟子的理解更为深刻合理,表现出戴震的人性论已经在某种程度上超越了孟子以及传统儒家的伦理人性论范畴,而具有了近代自然人性论的进步倾向。在美学史上,对美的本质的理解总是同对人的本质的理解联系在一起的。因此,当戴震从上述人性论思想出发去分析人之才美的时候,他也就有可能对人格美的本质做出比孟子更深刻、更充分的说明。

比如,在肯定人格美与人性善的有机统一时,孟子强调的主要还是美与人的伦理道德精神之间的内在联系,对于感性欲望在人性善和人格美中的地位则比较轻视,主张“养心莫善于寡欲”^⑮。相比之下,戴震虽然并不否认伦理品质在人性善和人格美中的积极作用,但他同时又极大地突出了感性的欲望情感的重要意义,坚持了自然人性论的基本立场。在戴震看来,人的欲望情感本来就是属于人性的:“欲根于血气,故曰性也。”“所谓仁义礼智,不求于所谓欲之外,不离乎血气心知。”^⑯既然欲望情感构成了人性善以及仁义礼智的前提,那么,人之才美对人之性善的表现,当然就不仅仅是对人性中那些善良的伦理属性的表现了;它首先是对人性中欲情因素的积极确证,是对人的个体感性存在的充分肯定。在谈到文艺问题时,戴震也反复指出:诗文是作者“写其性情”^⑰、“发诸情性”^⑱的产物。他曾借用唐朝经学家孔颖达的话说:“孔冲远所云:‘哀乐之感,冥于自然’。使人求诸诗理之先。”^⑲因此,只有

抓住诗文所表现的源于人的自然本性的喜怒哀乐情感，才能真正找到理解诗文的关键。戴震的这些看法实际上弥补了传统儒家美学相对轻视人的个体感性存在的片面和不足，成为18世纪中国美学思想中启蒙倾向的集中表现。

通过强调人格美的欲情基础，戴震还集中讨论了美与人的生存发展之间的关系问题。尽管孟子也讲“生亦我所欲也”，但他更强调的是人的道德精神高于个体生存的重要价值，倾向于“舍生而取义”^①。这种看法自然有某些合理之处，但它对人的生命正常发展的轻视，在历史上却产生了一些消极影响，甚至被宋明理学家用来作为“灭人欲”的理论根据之一。戴震则从近代启蒙思想的进步倾向出发，有力地肯定了美与人的生命存在之间的内在联系。他明确指出：“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。”^②因此，天下万千之事，包括人对美丑之极致的感受把握，最终都是为了遂欲达情，并且不仅是“遂己之欲”、“达己之情”，还要通过“以情絜情”的原则做到“广之能遂人之欲”、“达人之情”。这样，在美的领域中，个体的东西与群体的东西、感性的东西与理性的东西，属于欲情的东西与属于伦理的东西，就能达到有机的统一，从而保证人的生命存在在和谐状态中顺利、正常的发展。戴震特别强调：“人之生也，莫病于无以遂其生。欲遂其生，亦遂人之生，仁也；欲遂其生，至于戕人之生而不顾者，不仁也。”^③在人的一生中，再没有比无法保证生命的正常发展更病态、更令人难以忍受的了；只有使每个人自己的生命内容和一切人的生命内容都得到健康的发展，才能真正实现儒家的最高理想：“仁”。戴震还继承《周易》的积极思想，把人的生存问题提到宇宙观的高度上，指出：“在天地，则气化流行，生生不息，是谓道；在人物，则凡生生所有事，亦如气化之不可已，是谓道。”^④而这正是天地人伦之美的本质：“天地之气化，流行不已，生生不息，其实体即纯美精好；人伦日用，其自然不失即纯美精好”^⑤；并且，这种纯美精好还是内在地根源于天地人伦的生命活动的，并非单纯外在的装饰：“究之美好者即其实体之美好，非别有美好以增饰之也。”^⑥戴震的这些看法，不仅是对中国古代美学注重生命之美的优良传统的发扬光大，而且还鲜明地体现出近代思想的进步启蒙倾向，在理论分析上也达到了较高水平。

当然，由于历史和个人的种种原因，戴震的“性善才美”说也不可避免地打上了古代儒家美学思想的一些消极烙印。比如，在戴震看来，“性善才美”的实现，主要还是建立在人的主观认识和道德修养（“学问扩充”）的基础之上，与人类实践没有什么内在的联系；他对审美的超功利性也不够重视，常常流露出将美与其功利基础（遂欲达情）等同起来的倾向。尽管如此，戴震的“性善才美”说在中国美学史上的重要地位依然是不容忽视的。由于它一方面继承发展了古代儒家美学思潮的一系列理论见解，另一方面又呈现出鲜明的近代启蒙倾向，因此可以说，戴震的美学思想构成了中国古代美学向近代美学过渡转化的一个重要环节，发挥着承上启下的积极作用。

注释：

①②③④⑤⑦⑩⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒ 《孟子字义

疏证》

⑥ 《孟子私淑录》

⑧⑪⑮⑲ 《绪言》

⑨ 《原善》

⑮ 《孟子·尽心下》

⑰ 《书刘鉴〈切韵指南〉后》

⑱⑲ 《董愚亭诗序》

⑳ 《与段若膺论理学》

㉑ 《孟子·告子上》

（本文责任编辑 杨小岩 涂赞斌）