

# 從歌絲嘉「道德規範根源論」 探析戴震哲學型態\*

羅雅純

淡江大學中國文學學系助理教授

## 提 要

戴震以「理存乎欲」啟蒙清代倫理學新貌，導向「情欲」道德實踐內在理路，建構一套以「情欲」主體核心的道德哲學。本文以西方當代倫理學「道德規範根源論」探析戴震哲學型態。試問，戴震將道德架構在「人欲」與「天理」之間，如何證成道德實踐自我同一性？「理存乎欲」道德動力與「以情絜情」道德判斷，是否符合美國倫理學家「克莉絲汀·歌絲嘉」道德規範論「第一人身」、道德規範理由「自我透明」、行動者「自我認同」三條件？道德規範型態是「內在論」？或「外在論」？道德動力根源是「情感」或「理性」？因此，本文將對戴震哲學道德判斷及道德行動之間的關聯性進行廓清，參照西方視域為中國傳統戴震學提出新詮，最後予以衡定戴震哲學規範之型態。

**關鍵詞：**戴震 倫理學 克莉絲汀·歌絲嘉 內在論 外在論 道德規範根源

---

\* 本文係科技部 105 年度專題研究計畫（MOST 105-2410-H-032-077-）之部份研究成果，感謝科技部提供研究補助。本文初稿曾於 2017 年 1 月 12 日宣讀於淡江大學中文系第十五屆「文學與美學國際學術研會」，會後業經修改，又幸蒙本刊匿名審查專家惠賜高見，修訂完稿，在此特致謝忱。

# 從歌絲嘉「道德規範根源論」 探析戴震哲學型態

羅雅純

淡江大學中國文學學系助理教授

## 一、問題之提出

「情感」議題在儒家道德哲學發展上的地位和作用，日益漸受關注，道德哲學所引申探討的重要議題：道德根源、道德判斷、道德規範及道德動力也圍繞著「情感」而開展。然而一向重視道德的儒家哲學，其倫理結構究竟是以「理」為主還是以「情」為主？學界始終存有爭議。此爭議之所在，乃源自過去學界探討儒家道德哲學多潛心道德形上學的建構，故多以「理」為主，然而對於形下道德實踐持「情」說法，也大有學者擁戴。誠如，（英）葛瑞漢（A.C.Graham）主張，在中國先秦文獻中，「情」定義為「質實」（essential）或「情實」（genuine）之義，而做為情感（passions）解釋的「情」到宋代以後才出現。<sup>①</sup>此外，（美）信廣來（Kwong-loi Shun）也提出在中國早期文獻中特別重視「情」，關於「情」的用法，他認為至少有三種不同解釋。首先，朱熹把「情」理解成與「性」的活動（activation）有關，這種活動採用了情感形式，從這種活動中「性」能夠被認識。其次，戴震把「情」視為「實」，「情」作為真正所示的東西（what is genuine）。再者，在早期文獻中「情」與「性」常常是可以互換的。在《告子上》第

---

① （英）葛瑞漢「essential」之說，詳參見A. C. Graham, *Studies in Chinese philosophy & philosophical Literature* (Singapore : The Institute of East Asian Philosophies, c1986), p.59ff.

六章中，「情」有與「性」相同的含義。<sup>②</sup>事實上，這些漢學家的觀點，錢穆早已提出，他強調「情感」在儒家思想的重要地位：「中國儒學思想，則更著重此心之情感部份，尤勝於著重理知的部分。我們只能說，由理知來完成性情，不能說由性情來完成理知。情失於正，則流而為欲。中國儒家，極看中情欲之分異。人生應以情為主，但不能以欲為主。儒家論人生，主張節欲寡欲以至於無欲。但絕不許人寡情、絕情乃至於無情。」<sup>③</sup>而李澤厚更認為只有回到理欲相融「情本體」，「情感本體」說<sup>④</sup>才能回歸原典更接近孔孟，因此主張情理結構應以「情感」為本體。

究竟，儒家道德哲學其倫理結構是以「理」為主？還是以「情」為主？此爭議可能重衡之方法，誠如楊儒賓所觀察，中國哲學一直存在著氣化交感主體建構倫際倫理學思潮，此倫理學建構於共感迴向的氣化主體上，以此建立文化哲學。反理學思潮以相偶論反體用論，以其工夫乃在倫際相偶，人倫日用間，不同於傳統理學主靜一主敬——豁然貫通的工夫徑路，若從心性論、工夫論、倫理學等角度思考儒家哲學，能為此爭議提供重要思想資源。<sup>⑤</sup>由此可知，無論以「理」為主或以「情」為主的觀點，皆說明「情」做為道德實踐，其與「理」、「欲」關係始終是儒家做為道德哲學所不可避免的命題，「理」、「欲」、「情」環環相扣，是中國哲學探討「性情論」流變史中的重要關鍵，甚至在宋明理學長達數百年「存理滅欲」道德觀籠罩下，直到清代戴震（1724-1777）以「理存乎欲」啟蒙清代倫理學新貌，導向「情欲」道德實踐內在理路，建構一套以「情欲」為主體的道德哲學才被正視。

---

② （美）本杰明·史華茲（Benjamin I. Schwartz）著、程鋼譯、劉東校：《古代中國的思想世界》（The World of Thought in Ancient China）（南京：江蘇人民出版社，2004年），頁208。

③ 錢穆：《孔子與論語》（臺北：聯經出版社，1995年），頁198。

④ 李澤厚認為「情本體」強調是真實情感和情感真實之中，去體認領悟當下和藝術中的真情和天人交會為依歸，而完全不再去組建構造某種超越來統治人們，它所展望的只是普通平凡的人身心健康、充分發展和自己決定命運的可能性和必要性。李澤厚：《論語今讀》（臺北：允晨文化出版，2000年7月），頁10、59。

⑤ 楊儒賓論相偶論與體用論之觀點，詳參楊儒賓：《異議的意義——近代東亞的反理學思潮》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年11月），頁37-81。

眾所皆知，戴震是清代重要思想家，更是反理學思想之大成<sup>⑥</sup>，反對宋明「存理滅欲」，以返歸孔孟<sup>⑦</sup>傳承道統為宗旨建構哲學<sup>⑧</sup>。戴震建立一套以身心相繫「情」、「欲」關懷的道德哲學，破除「存理滅欲」理欲二分，主張從「性之欲」自然欲求達至「性之德」道德的完成，透過「以情絜情」道德實踐，德性的完成、倫理的實現即在「達情遂欲」公共向度的「道德情理」中。即如是，戴震反理學的哲學建構，以「情欲」為主體核心，道德立說揚棄理學的玄虛思辨，轉向形下人倫經驗世界體證道德，開啓「道德情理」的實踐理路。那麼，戴震建構道德哲學是否有其道德規範根源？架構在共感迴向氣化主體的義理型態又為何？戴震將道德判斷建立在「人欲」與「天理」之間，如何證成道德實踐自我同一性？道德動力根源究竟是「情感」或「理性」？道德規範義理型態是「內在論」？亦是「外在論」？綜上提問，遂形成本文研究意識。

- 
- ⑥ 清·戴震反對當時御用的程朱官學，故以返歸孔孟經典，捍衛儒家聖人之道統，其歷史背景之探討詳參羅雅純：《朱熹與戴震孟子學之比較研究——以西方詮釋學所展開的反思》，（臺北：秀威科技出版，2012年5月）。
- ⑦ 戴震認為後人習聞楊、墨、老、莊、佛之學，汨亂孟子之言，面對聖賢之道隱而不彰，興起了「破後人混漫」的使命，自述「吾用是懼，述《孟子字義疏證》三卷」。戴震道德哲學主張「求觀聖人之道，必自孟子始」，其言：「吾用是懼，述《孟子字義疏證》三卷。韓退之氏曰：『道於楊、墨、老、莊、佛之學而欲之聖人之道，猶航斷港絕潢以望至於海也。故求觀聖人之道，必自孟子始。』嗚呼，不可易矣！」（清）戴震：〈序〉，《孟子字義疏證》（安徽：黃山書社，1995年，《戴震全書》（六）），頁147-148。茲下戴震引書皆同引自《戴震全書》，僅標註引文之篇名出及頁數，茲不再贅述出版社及出版時間。
- ⑧ 姜廣輝於〈郭店楚簡與道統攸系——儒學傳統重新詮釋論綱〉一文甚至認為：「『道統說』最初由韓愈提出，而由南宋朱熹完成其理論體系，其認為歷史上有儒家道統的存在，但並非是朱熹所謂的『十六字心傳』，而是由『大同』說的社會理想、『禪讓』說的政治思想和貴『情』說的人生哲學所構成的思想體系；這一思想體系的傳承者不是孔子、曾子、子思、孟子的系譜，而是孔子、子游、子思、孟子的系譜。『道統說』雖由朱熹完成其理論體系，但本文以為真正繼承儒家『道統說』的並不是朱熹及至整個宋明理學，而是由黃宗義、戴震、康有為等清儒繼承的。」姜廣輝：〈郭店楚簡與道統攸系——儒學傳統重新詮釋論綱〉，《中國哲學》編委會編：《郭簡與儒學研究》（瀋陽：遼寧教育出版社，2000年1月，《中國哲學》第二十一輯），頁13。姜廣輝觀點與本文作者立場有不謀而合看法，戴震道德哲學建構的確以返歸孔孟傳承道統為宗旨，關涉此中仍有許多複雜命題關連性，仍有待未來另書專文疏通釐清。

## 二、從西方克莉絲汀·歌絲嘉（Christine Korsgaard） 「道德規範根源論」展開戴震道德哲學規範根源

相對地，西方倫理學界在 20 世紀 60 年代之後發生變化，倫理學研究方向轉向道德領域，探索一向令人費解的道德現象世界，並熱烈討論道德實踐規範的問題。西方倫理學界研究發展，走向道德規範根源和道德判斷的議題，重新檢視道德價值的根源問題，這方面道德理論（moral theory）集中在於探討道德動力與道德行為及規範的根源。道德理論主要在說明「道德是什麼？」人為何應當必須道德？道德規範如何要求行動應當或不應當？既然道德規範對人的行為產生約束，那麼道德規範根源來自何處？如何論證說明道德規範是有效合理性？這些問題皆牽涉到道德源自人性、道德行為根源機制等議題。人的道德行為所涵蓋的議題甚廣，有道德意識、道德判斷、道德動力、道德行為、道德情感、道德規範、道德標準等，即是一整套人類生活的道德準則。問題在於，道德判斷與道德行動根源於何處？道德動力根源究竟是「感性」或「理性」？道德規範是出於「內在」？還是「外在」？做為完備的道德理論必須提供說明人為何要道德？道德判斷必然要提供道德決斷及行動理由，論證道德根源及道德行為理據，同時也是對道德行為證成的回答，這些皆是道德理論必須合理交待的核心。

對於道德的規範性問題，一直以來都是西方倫理學界所關注，尤其是探討道德概念，形成當今倫理學熱烈討論的焦點。根據李瑞全《儒家道德規範根源論》一書所述，近四十年來西方倫理學界回應後設倫理學主要有四種進路。其中一路仍是沿自後設倫理學之非認知主義（noncognitivism）取向，主要探討道德概念之實在論與非實在論的課題；其餘三種均為認知主義的進路（cognitivism）：包括以尼高（Thomas Nagel）為代表「實踐推理理論」（practical reasoning theories），以羅爾斯（John Rawls）的反省平衡（reflective equilibrium）為主的「建構論」（constructivism），和以道德情感為據的「感性理論」（sensitivity theories）等。這三種認知進路中，前二者可說都是「康德」（Kant）倫理學的進一步發展，最

後一種則是歸宗「休謨」（Hume）情感理論。這些理論主要回答課題是：道德是否客觀存在，道德判斷是否像科學命題般或具有同樣的真理性和客觀性，即道德判斷與科學判斷是同一連續體或是不連續的。從這議題所延伸道德根源和道德動力的討論，因而產生道德「內在論」（internalism）、道德「外在論」（externalism）的爭議。<sup>9</sup>簡言之，二者之區別，「內在論」主張道德判斷與道德動機之間是一必然的連結；而「外在論」則將道德判斷與道德動機之間的連結視為是偶然的關係。<sup>10</sup>

當今，西方當代倫理學家對這些問題做了重新定位，其中特別值得關注的是從「康德倫理學」基礎上再進行建構「道德規範根源論」（sources of normativity）的「克莉絲汀·歌絲嘉」（Christine Korsgaard）<sup>11</sup>。歌絲嘉是美國當代康德倫理學研究領軍人物，師承政治哲學家羅爾斯（Rawls），她在哈佛大學取得哲學博士學位，先後執教於耶魯大學、芝加哥大學和哈佛大學，以「康德」研究詮釋著稱，是「自律倫理學」（ethics of autonomy）代表人物。因此，歌絲嘉從新康德式建構主義立場出發，研究領域為道德哲學、心靈哲學、個體同一性理論及形而上學，倫理學主要著作《規範性的來源》和《創造目的王國》、《能動性的構成：論實踐理性與道德哲學的文章》和《自我構成：能動性，同一性和完整性》。她關注規範性問題的研究，在西方學界引起了極大反響，她強調道德規範性是來自行為者自身的「反思性認可」，即所謂行為者自身的「同一性」。<sup>12</sup>因此，乃以「道德

<sup>9</sup> 詳見李瑞全：《儒家道德規範根源論》（臺北：鵝湖出版社，2013年），頁10-19。

<sup>10</sup> 道德「內在論」與道德「外在論」，為之後行文方便，故簡稱「內在論」與「外在論」。

<sup>11</sup> （美）克莉絲汀·歌絲嘉（Christine Korsgaard）是美國當代重要的女性倫理學家，另一譯名為克莉絲蒂娜·科爾斯戈德又譯為柯思嘉，1952年生於芝加哥，哈佛大學哲學教授。倫理學主要著作有：《能動性的構成》（The Constitution of Agency, Oxford: Oxford University Press, 2008）、《自我構成：行動者、身份與誠實》（Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity, Oxford University Press, 2009）、《規範性的來源》（上海：上海譯文出版社，2010年1月）、《創造目的王國》（北京：中國人民大學出版社，2013年7月）等。本文所採「道德規範根源論」，是歌絲嘉《規範性的來源》重要的倫理學理論主張。

<sup>12</sup> Christine Korsgaard, The sources of Normativity (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). The Sources of Normativity 已有中譯本。（美）克里斯蒂娜·M·科爾斯戈德（Korsgaard, C. M.），



行為者」(moral agent)概念重新詮釋康德「理論理性」與「實踐理性」對「人」雙重解析的觀點。歌絲嘉指出要從理論與實踐兩種立場審視「人」，在理論面上，行為只是經驗，注重的是「人」自然面的解釋與預測；就實踐面而言，行為必須有行為者，著重點在「人」的行為能力與選擇，「同一性」正是人作為行為者的行為能力與選擇自由。因此，歌絲嘉認為倫理學即是一門指導「人」行動的學說，故一切倫理學說都應當具「規範性」，但是「規範性」根源來自何處？她將康德「實踐理性」建立在「人」做為「道德行為者」的「理論理性」自覺上，認為「人」做為主體「反思性認可」，在道德實踐中遵循道德規範，此新觀點可蔚為西方倫理學界一大創見。

在此基礎上，歌絲嘉分析了當代道德哲學家關於規範性來源的不同立場：「唯意志論」、「實在論」、「反思性認可」和「訴諸自律」的理論，並修改潤飾康德主義倫理學，轉型成「道德規範根源」觀點。<sup>13</sup>整體而言，歌絲嘉「道德規範根源」理論奠基兩個觀點：其一，自律是義務來源，是約束人類自身能力的來源；其次，人類具有道德義務，是人性義務，因此我們對他人負有道德義務，進而構成道德規範性理論核心。<sup>14</sup>歌絲嘉是「康德」主義者，她追隨康德把規範性的來源

---

楊順利譯，張傳有譯序：《規範性的來源》（上海：上海譯文出版社，2010年1月），頁18-20。（以下省略譯者項）。該書主要是1992年Korsgaard在劍橋大學特納講座上的系列演講，並將Cohen, Nagel, Williams等名家的回應也納入其中，這種以論爭的形式體現了在相互辯駁中尋求真理、在相互碰撞中推進學術發展的學術本質。是歌絲嘉在1992年於劍橋發表關於人類價值的泰納講座基礎上修改擴充而成，同時收錄G·A·柯亨、雷蒙德·戈伊斯、湯瑪斯·內格爾和伯納德·威廉斯對她講演評論，以及她對這些評論所做的回應。

<sup>13</sup> 歌絲嘉針對這些思路進行評論。一、「唯意志論」普芬多夫和霍布斯持是代表者，唯意志論認為義務來源於對道德行為者具有立法權威的、因為能夠為它們立法的某個人的命令。規範來源於立法者的意志。二、「實在論」實在論者通過論證價值、義務或理由的真實存在，或通過反駁各種類型的懷疑論確立倫理學的規範性。三、「反思性認可」「休謨」、「威廉斯」和「密爾」為代表，這派主要相信道德奠基於人類本性，需要解釋人類本性中審美因素成為道德的來源，並說明我們為什麼要使用這些道德概念並且認為自己受制於它們。歌絲嘉如何證成道德行為者道德理論之理論，詳參（美）克里斯蒂娜·M·科爾斯戈德：《規範性的來源》，頁22-102。

<sup>14</sup> 同前註，頁105。

置於「理性」反思活動，歸結在「人」對自身「同一性」，她認為應給規範性問題更明確的定義，並揭示規範性問題來自何處：

很明顯，人們常常把善、責任、義務、德性、正義等倫理概念運用於某些事態、行動、行動的特性以及個人品質等。哲學家首先關心的是這些概念的三個重要特徵。第一，這些概念確的含義是什麼，或者它們包含了什麼東西，也就是說，怎樣分析和定義它們？說某個東西是好的、正當的，是一個義務，這意味著什麼？其次，它們應用於什麼樣的對象？什麼事情是好的，什麼行為是正當的，或合乎義務的？最後，哲學家還想知道這些倫理概念來自何處。我們是如何獲得這些倫理概念的？我們是怎麼開始使用它們的？我們是從理性、經驗、上帝或柏拉圖的理念世界中的先驗存在那裏得到它們的嗎？心靈、行動或者世界的什麼樣的特徵使得我們發展這些概念，然後將之應用於行動和品格？我稱這三個問題—道德概念的蘊涵或內容是什麼，道德概念應用於什麼東西，道德概念來自何處—為道德概念理論。道德哲學家的首要任務，就是構建一個這樣的理論。<sup>15</sup>

歌絲嘉認為這些攸關規範根源的考量，形成「道德概念理論」（Theory of Moral Concepts）亦即是說證成道德行為的合理性，即追溯道德根源出於何處？有何理由讓人行動去遵守規範？歌絲嘉認為「道德行動」必須是一種「道德理由」，產生「道德動力」去實踐行動，所需要是足以證成發展道德行動的理據，而不僅只是說明道德概念理由。歌絲嘉反省當代西方哲學家所論及的道德概念，主要有三個重要面向：第一類問題主要是「道德概念之意義分析」，這種道德概念之分析不限於語言之分析，而可涵蓋傳統的概念分析。第二類問題是「道德概念之使用」，即建立一些道德原則陳述和分析，可以涵蓋基本道德原則和一般道德規範，用以確立道德概念適用對象和行為，指引我們的行動。第三類問題是「道德根源的問題」，即反省道德的根源來自何處，我們如何及為何會把它們應用到我們行動上。

---

<sup>15</sup> （美）克里斯蒂娜·M·科爾斯戈德：《規範性的來源》，頁11。



此組問題追問道德的根源問題，同時帶出何以要遵守由此而來的道德要求，此中的機制為何，這是道德行為的動力問題。<sup>16</sup>基於此三面向，歌絲嘉進而探究道德規範根源的問題：當行動者面臨道德抉擇處境時，即產生「為什麼我必須實踐道德原則」或「為什麼我應當作有道德的人」？如何證成道德原則的規範性？道德判斷和道德行動所建立根源基礎是什麼？道德實踐動力理由為何？歌絲嘉認為當面對道德實踐這些規範性問題時，必須證成道德行動的理由，回歸以「道德」為研究，才是做為一個完整道德規範根源答案的回覆。鑑於此，歌絲嘉指出證成道德規範性的論證，它必須符合三個條件：

- (一) 必須是「第一人身」的 (first-personal)
- (二) 道德規範理由是「自我透明的」 (transparency)
- (三) 證成理由必須是「關乎我對自己的認同的 (identity) 的解釋」。<sup>17</sup>

#### (一) 必須是「第一人身」的 (first-personal)

歌絲嘉認為道德規範的問題，必須訴諸自己願意去行動的理由，因此證成的理由必須是做為道德行動者以「第一人身」的 (first-personal) 才能有所相應。因為「第一人身」才是「行動當事者」<sup>18</sup> (agent) 切身體會道德規範與道德抉擇的問題。因此，規範性問題是一實踐層面的問題，而不是理論思辨玄想的問題。所以「第三人稱」是無法設身處地回答：

規範性問題是第一人稱問題，它是對那個必須實際地做道德要求他做的事情的那個道德行為者提出的問題。<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> 李瑞全：《儒家道德規範根源論》，頁 22。

<sup>17</sup> (美) 克里斯蒂娜·M·科爾斯戈德：《規範性的來源》，頁 17-20 有詳細論述。在此論歌絲嘉道德規範三個條件，採用李瑞全《儒家道德規範根源論》之簡潔精準的中譯，詳見頁 27。

<sup>18</sup> 李瑞全以「第一人身」翻譯歌絲嘉「first-personal」行動者時。本文認同此觀點，因此採用此中譯。詳參李瑞全：《儒家道德規範根源論》，頁 27。

<sup>19</sup> (美) 克里斯蒂娜·M·科爾斯戈德：《規範性的來源》，頁 17。

歌絲嘉認為道德理論必須證成道德行動，行動者在行動過程中了解道德並受到它的影響實踐行動。所以「第一人身」的行動當事者才能相應，其他行動者並沒有置身「第一人身」的處境，所以他者就無法與行動者感同身受。<sup>20</sup>因此，道德行動的理據、道德動機及道德動力根源，是「第一人身」行動者，才能真正明白道德規範性的問題，因為其所證成的理據，即代表了對自我道德價值的認同。

## （二）道德規範理由是「自我透明的」（transparency）

歌絲嘉主張道德規範理論的理由對「第一人身」的「行動當事者」而言，它必須是「自我透明」（transparency）<sup>21</sup>，促使行動者願意實踐的理由。因為道德規範理論是引起「第一人身」去實踐道德，所以必須具有理論說明的透明性。至於規範理論是否「自我透明」？歌絲嘉認為既然行動當事者是完全理解他自己，則意味「自我透明」必須成立，也就是說這意謂著「第一人身」的「行動當事者」因為「自我透明」清楚知道道德行動理由及理由來源，因此道德規範理論也因透明得到證成。針對此，歌絲嘉進一步言：

這種透明性不只是說，如果行為者對他自己有了透徹的了解，解釋就能成立。它要求證成（justification）也能成立。一個規範性的道德理論，必須容許我們的行為建立在對何為道德以及為什麼我們要受道德的影響的知識之上，同時要讓我們相信，我們的行為是可以得到確證的和站得住腳的。<sup>22</sup>

歌絲嘉認為做為完整道德規範理論，除了表示規範理論的透明性之外，也必須同時證成說明「行動當事者」採取道德行動的理由。換言之，「第一人身」的「行動當事者」，必須明白道德行動的理由，願意相信並採取道德行動，這即意味著道德理論對行動者而言是「自我透明」的。因此「行動當事者」實踐道德行為是

---

<sup>20</sup> （美）克里斯蒂娜·M·科爾斯戈德：《規範性的來源》，頁17。

<sup>21</sup> 同前註，頁18。

<sup>22</sup> 同前註。

出自明確的自我選擇，故清楚道德行為的實踐是必要的，故道德實踐就不是盲目，而是「自我透明」具有道德價值。

### （三）證成理由必須是「關乎我對自己的認同的（identity）的解釋」

除了「行動當事者」是「第一人身」、道德規範理由是「自我透明」之外，歌絲嘉認為證成道德實踐的理由，還必須是基於行動者「自我認同」（identity）。因為「自我認同」與「生命」對「人」而言是同等重要，「第一人身」的「行動當事者」受到道德理由影響付諸行動，它必須是「自我認同」。若行動者對於自己所作所為無法認同。他不再認同自己，他必會認為此與失去生命是同樣糟糕或甚至比死還要糟糕的事。<sup>23</sup>因此，歌絲嘉道德規範理論中，更重視行動者對「自我認同」及認同所蘊涵的義務。因為人的「義務」來自人性，所以身為「人」必須履行道德義務。<sup>24</sup>正因為，「第一人身」行動者對道德認同是基於「自我認同」，同時蘊涵「道德義務」，因此實踐道德義務是「自我認同」最直接表現，即是身為「人」義無反顧的道德抉擇，同時也證成對規範價值的認同。

即如是，歌絲嘉三個證成道德規範的條件，即作為道德實踐的合理性闡述，「行動當事者」必須是「第一人身的」，規範理由必須是「自我透明」，證成理由必須是出於行動者「自我認同」，符合這三個條件即能成為道德規範理論。道德規範根源是道德實踐的本質問題，也是人的道德特質，道德規範之所具規範性，一直是倫理學家所關注的核心問題。至於，為什麼「第一人身」會有道德實踐規範問題？歌絲嘉將康德「實踐理性」建立在「人」做為「道德行為者」的「理論理性」自覺上，認為人本具有「理性」反思能力，所以在反思過程中會形成自我意識，針對「我應該相信什麼？」與「我應該去實踐什麼？」進行自我探問，「我真的應該做這件事嗎？」。因此道德規範根源的重要關鍵即在人性「反思性認可」，其根源來自於內心「心靈的反思結構」：

---

<sup>23</sup> （美）克里斯蒂娜·M·科爾斯戈德：《規範性的來源》，頁19。

<sup>24</sup> 同前註，頁37。

我們的道德動機經受得住反思檢測的能力，不是檢測其他東西，即不是檢測規範性實體的存在。相反，它就是規範性自身。<sup>25</sup>

反思性認可理論獨辟蹊徑，道德奠基於我們的人性。義務和價值都是我們的道德情感和性狀的投射。說這些情感和稟性能證明為正當的，不是說它們反映了真理，而是說它們是好的。它們促進我們社會性的完善，從而促進了我們的自我利益和福祉。<sup>26</sup>

人類心靈就是自我意識的，因為它在本質上是反思的。我這裡談的並不是能思考這種特性（能思考當然是一種個人特性），而是指使得思考成為可能的心靈的結構。<sup>27</sup>

低等動物的注意力被鎖定在外部世界。它的知覺就是它的信念，它的欲望就是它的意志。它能從事有意識的活動，但自身對這些活動並沒有意識。也就是說，這些活動不是它注意的對象。但是我們人類動物能夠將我們的注意力轉向我們的知覺與欲望自身，轉向自己的心理活動，我們能夠對它們有意識。我們能夠對這些知覺和欲望進行考量。而這給我們提出了一個其他動物不會碰到的問題。這就是規範性問題。將我們的注意力轉向自身的心理活動的能力，也就是與這些心理活動保持距離並且對它們進行考量的能力。<sup>28</sup>

心靈的反思結構是自我意識的來源，因為它迫使我们形成一個自我的觀念。<sup>29</sup>

---

<sup>25</sup> （美）克里斯蒂娜·M·科爾斯戈德：《規範性的來源》，頁 55。

<sup>26</sup> 同前註，頁 104。

<sup>27</sup> 同前註，頁 106。

<sup>28</sup> 同前註。

<sup>29</sup> 同前註，頁 114-115。

歌絲嘉將道德價值根源的關鍵奠基在「人」的「心靈反思結構」上，說明人之所異於其他動物，只有人類具道德規範問題，故心靈反思結構是自我意識的根源，即是「人」經過「反思性認可」自覺的表現。換言之，「行動當事者」面臨反省心靈活動產生「自我意識」，因此道德抉擇即「思考」是否應該實踐道德行動？這「思考」即是歌絲嘉所謂「反思性認可」，故心靈反思結構不僅是「自我意識」根源，同時也是「反省檢測」的根源，必能提供行動當事者「行動理由」：

我應該行動嗎？這個欲望真的就是一個行動的理由嗎？反思的心靈不能這樣接受知覺和欲望。它需要一個理由。否則，只要它在反思，它就不能對自己有任何承諾，也不能做任何事情。<sup>30</sup>

我們需要理由，因為我們的衝動必須能夠經受反思的審查。如果它們能經受反思的審查，我們也就有了理由。「理由」，這個規範性的語詞，指的是一種反思的成功。<sup>31</sup>

歌絲嘉認為若沒有「行動理由」，「第一人身」的「行動當事者」無法有任何行動，因為促使道德實踐的行動驅動力必須經過「反思檢測」產生「行動理由」。因此，「行動理由」必然經由「反省檢測」後而產生，便是成為行動實踐的重要依據。換言之，心靈反思結構是一種「反思性認可」，人類意識的反思結構就是規範性的來源。<sup>32</sup>從「理由意指反思的成功」，可知「行動理由」乃是通過心靈反思審查，故「理由」必然具有規範性。

誠如前述，歌絲嘉道德規範理論強調人具「心靈反思結構」，透過「反思性的認可」，尋得規範性「行動理由」的法則。再者，她更進一步主張當「行動理由」付諸行動時，它具有實踐的必然性，這必然性也就代表具有實踐與規範形式

---

<sup>30</sup> (美) 克里斯蒂娜·M·科爾斯戈德：《規範性的來源》，頁 106。

<sup>31</sup> 同前註，頁 107。

<sup>32</sup> 同前註，頁 102。

的人性認同，是「人」心靈反思結構所獨具涵攝的「規範性來源」，是「人」自律義務的來源，而其它動物所沒有：

而這給我們提出了一個其他動物不會碰到的問題。這就是規範性問題。將我們的注意力轉向自身的心理活動的能力，也就是與這些心理活動保持距離並且對它們進行考量的能力。<sup>33</sup>

人類意識的反思結構要求你將自身認同為某種將支配你的選擇的法則或原則。要求你成為你自身的律法。這就是規範性的來源。所以，這個論證恰恰揭示了康德的觀點所要證明的東西：我們的自律是義務的來源。<sup>34</sup>

反思的進一步擴展要求認可的進一步擴展。所以，他必須認同這種新的關於他的同一性的觀點。他是一種需要生活在社群中的動物，現在他把這看作是一種規範性的同一性。他把它當作理由的來源，因為他證明，他得到他所需要的東西是一件很重要的事情。<sup>35</sup>

如果賦予你自己人格中的人性以價值在理性上要求賦予其他人的人格中的人性以價值，這就使你置身於道德的領域……賦予作為人的我們自身以價值也包括了同樣的方式賦予他人以價值，而這就蘊含了道德義務。<sup>36</sup>

據上引文，歌絲嘉清楚表述「規範性來源」是「人」做為行動者異於其他動物的心靈反省，人的價值就是擁有對自己的「道德認同」，因為對人性認同，實際上即是對道德價值的認同。所以自律是義務的來源，當「行動者」認可自己身為

---

<sup>33</sup> (美) 克里斯蒂娜·M·科爾斯戈德：《規範性的來源》，頁 106。

<sup>34</sup> 同前註，頁 118-119。

<sup>35</sup> 同前註，頁 136-137。

<sup>36</sup> 同前註，頁 138-139。



「人」獨有的自律，必然蘊涵道德義務的「行動理由」，實踐道德義務的同時也證成道德價值的存在。所以，「行動者」履行自我道德義務，也同等肯定所有人的人格價值，因為賦予他人人格價值的當下，就是實踐他人平等普遍的道德義務。

綜上所論，歌絲嘉所肯定道德規範理論是奠基在人類「心靈的反思結構」，透過審查檢測的「反思性認可」，肯定所有人的道德義務與責任，共同擔負道德價值的美好創造。此意，誠如李瑞全所言：「這即表示證成我們的行為規範的理由是經得起我們的反省的，是我們的價值規範的選取，通得過我們的反省認可的（reflective endorsement），因此一個完整的道德理論是一個得到反省認可的理論。」<sup>37</sup>針對於此，西方倫理界對於道德根源與道德判斷和道德動力關聯作出「內在論」及「外在論」的型態劃分<sup>38</sup>，大抵為「內在論」（internalism）、「外在論」（externalism）：

「內在論」與「外在論」兩名被用於指謂兩種倫理學與動力關係之觀點。內在論是以在道德地行動中現存的動力是倫理命題自己之為真所保證的。在這個觀點之下，動力必須如此與倫理陳述句之真理或意義締結一起，即，當一個人在一特殊的案例中是（或也許只是他相信他是）道德地被要求去做某事時，隨之而來的是他具有一動力去做此事。另一方面，外在論所持

<sup>37</sup> 李瑞全：〈朱子之道德規範根源問題〉，《當代儒學研究》第四期（臺北：鵝湖出版社，2008年7月），頁26。

<sup>38</sup> 西方學界「內在論」及「外在論」分判事實上很複雜，但大抵而言，以康德和休謨兩個理論為古典倫理學的典型理論。休謨從「情感」立論，康德則以「理性」立法，因而西方當代倫理學，又有從情感與理性作分判，把動力作為情感動力代名詞，因而又區分有「動力內在論」（motivationinternalism）與「動力外在論」（motivationexternalism）和「理性內在論」（rationalinternalism）與「理性外在論」（rational externalism）之分。「動力內在論」主要是指「休謨」道德情操論，「理性內在論」則指「康德」實踐理性自立法則的義務論。而對於內在論，戴和爾又進一步由理論重視道德判斷或道德事實存在區分二種：「判斷內在論（judgmentinternalism）與「存在內在論（existence internalism），再後者又區分為兩型，即「知覺內在論（perceptualinternalism）與「形而上內在論」（metaphysical internalism）。此間流變發展，詳參李瑞全：《儒家道德規範根源論》，頁11-16。

的觀點是，所必須的動力並不是倫理原則與判斷自身所提供的，而且需要一外在的心理限制去推動我們恪守（原則與判斷的要求）。<sup>39</sup>

由此可知，道德「內在論」主張，道德行動中的道德動力是倫理命題自己之為真所保證，道德動力與行動者有一內部的連結關係，即當倫理原則為真時，促使行動者履行行動的動力必然存在。相對地，道德「外在論」主張：道德原則或判斷與道德行動之動力沒有任何必然關係，道德動力並不是倫理原則與道德判斷自身所提供，是外在限制規範迫使行為去恪守。因此，釐清道德規範根源「內在論」及「外在論」差異，將有助掌握「行為當事者」道德動力來源及道德判斷意義，即是「道德規範根源」重要的課題。<sup>40</sup>

誠如前述，西方倫理學界對道德規範理論的熱烈討論，道德是做為判斷行為正當與否的標準，道德是做為調節社會倫理的一種規範，道德行為是人所應當，實踐道德行為就是證成道德價值存在，自古以來中國儒家思想自始即以道德生命關懷為課題，不絕如縷尊重包容關懷生命，孔子論「仁」、孟子言「不忍人之心」皆在肯定人是做為道德實踐的存在。西方倫理學近二十年才開始從後設倫理學轉向道德動力角度開始探討「道德規範根源」何在？倫理學的型態為何？縱使西方倫理學分析概念詳盡，然卻缺乏道德實踐的真正深度，相對地，儒家哲學自始關懷生命，貼近道德本義，道德實踐即深含著道德原則與道德動力的內在關係，道德與實踐就是「同一性」。二千五百年儒家思想當之無愧是世界哲學，闡述道德理想是歷代中國社會道德觀的重要依據，更重視生命中的道德實踐，其對道德規範內容當有更深刻地建樹。

即如同，戴震道德哲學啟蒙清代倫理新貌，導向「情欲」道德的內在理路，建構一套「情欲主體」道德哲學，其哲學是否具道德規範根源？道德規範型態又

---

<sup>39</sup> 李瑞全：《儒家道德規範根源論》，頁15。

<sup>40</sup> 歌絲嘉在道德規範理論基礎上，大體採用同一主要用詞，在「外在論」則加上羅斯（David Ross）和普力察（H.A.Prichard）觀點，「內在論」則增列威廉斯、尼高和自己理論。」同前註。

為何？從歌絲嘉「道德規範根源論」分析戴震道德哲學，雖然道德議題不同西方倫理學，然內容當可與西方倫理學相互參照。當今適逢西方倫理界對「道德規範根源」熱烈討論，若能援引做為中西對話橋樑，當有助釐清戴震道德哲學型態。因此，本文將以歌絲嘉「道德規範根源」理論探析戴震哲學，藉其理論回答「理存乎欲」道德動力與「以情絜情」道德判斷是否符合「道德規範理論」的「第一身人的」當事行動者、道德理由「自我透明」、行動者「自我認同」三條件？亦即更進一步探問，戴震將道德判斷架構在「人欲」與「天理」之間，如何證成道德實踐自我「同一性」？道德規範型態是「內在論」？或是「外在論」？本文將對戴震哲學內在結構的重要命題與關聯性進行廓清，溯源道德動力根源是「情感」或「理性」？借鑑西方「道德規範根源論」為中國傳統戴震學提出新詮，最後釐定戴震道德哲學規範之型態，為本文研究之目的。

### 三、戴震哲學「理存乎欲」道德動力實踐根源

戴震「情欲主體」的道德哲學，以「理存於欲」做為道德動力的實踐根源，其釋性理路將「欲」置在「理」上申論，其言「性之欲，其自然之符也。性之德，其歸於必然也。歸於必然，適全其自然。此之謂自然之極致。」<sup>41</sup>戴震正視人性實存之「欲」的自然存在，將「欲」做為道德動力實踐根源，「理」不是「欲」外的主宰者，而是「欲」中的體現者，反躬思情推己及人，天下人皆能理欲合一。在此基礎上，戴震由自然之「欲」證成必然之「理」，以「理存於欲」為道德哲學立說，批判程朱「存理滅欲」以致天下生道窮促，意見為理責於他人：

誠以弱、寡、愚、怯與夫疾病、老幼、孤獨，反躬而思其情，人豈異於我！蓋方其靜也，未感於物，其血氣心知，湛然無有失故曰「天之性」；及其感而動，則欲出於性。一人之欲，天下人之同欲也，故曰「性之欲」。好惡既形，遂己之好惡，忘人之好惡，往往賊人以逞欲。反躬者，以人之逞

<sup>41</sup> （清）戴震：《原善》卷上（安徽：黃山書社，1995年，《戴震全書》（六）），頁11。

其欲，思身受之之情也。情得其平，是為好惡之節，是為依乎天理。古人所謂天理，未有如後儒之所謂天理者矣。<sup>42</sup>

然使其無此欲，則於天下之人，生道窮促，亦將漠然視之。己不必遂其生，而遂人之生，無是情也。然則謂「不出於正則出於邪，不出於邪則出於正」，可也；謂「不出於理則出於欲，不出於欲則出於理」，不可也。欲，其物；理，其則也。不出於邪而出於正，猶往往有意見之偏，未能得理。而宋以來之言理欲也，徒以為正邪之辨而已矣。不出於邪而出於正，則謂以理應事矣。理與事分為二而與意見合為一，是以害事。<sup>43</sup>

宋儒程子、朱子，易老、莊、釋氏之所私者而貴理，易彼之外形體者而咎氣質；其所謂理，依然「如有物焉宅於心」。於是辨乎理欲之分，謂「不出於理則出於欲；不出於欲則出於理」，雖視人之饑寒號呼，男女哀怨，以至垂死冀生，無非人欲，空指一絕情欲之感者為天理之本然，存之於心。及其應事，幸而偶中，非曲體事情，求如此以安之也；不幸而事情未明，執其意見，方自信天理非人欲，而小之一人受其禍，大之天下國家受其禍。徒以不出於欲，遂莫之或寤也。凡以為「理宅於心」，「不出於欲則出於理」者，未有不以意見為理而禍天下者也。<sup>44</sup>

古之言理也，就人之情欲求之，使之無疵之謂理；今之言理也，離人之情欲求之，使之忍而不顧之謂理。此理欲之辨，適以窮天下之人盡轉移為欺偽之人，為禍何可勝言也哉！<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup> (清)戴震：〈理〉，《孟子字義疏證》卷上，頁152-153。

<sup>43</sup> 同前註，頁159-160。

<sup>44</sup> (清)戴震：〈權〉，《孟子字義疏證》卷下，頁211。

<sup>45</sup> 同前註，頁217。

戴震認為「欲」，其物；「理」，其則，呈顯「天理」對「人欲」的道德規範，所以力圖扭轉的正是這離人情欲僵化之「理」，故重構道德理論即就生命實存的理欲命題上著手，強調「人欲」踐履的重要，「古之言理也，就人之情欲求之」，由「性之欲」達證「性之德」才是依乎天理。戴震指出理宅於心任憑意見為理，絕棄百姓饑寒號呼，男女哀怨以至垂死冀生皆是「存理滅欲」禍及天下，因此挺身疾呼「欲」中體現「理」，唯有「理存乎欲」才能達至仁義禮智的道德實踐：

人與物同有欲，欲也者，性之事也；人與物同有覺，覺也者，性之能也。欲不失之私，則仁；覺不失之蔽，則智；仁且智，非有所加於事能也，性之德也。<sup>46</sup>

聖人順其血氣之欲，則為相生養之道，於是視人猶己，則忠；以己推之，則恕；憂樂於人，則仁；出於正，不出於邪，則義；恭敬不侮慢，則禮；無差謬之失，則智；曰忠恕，曰仁義禮智，豈有他哉？常人之欲，縱之至於邪僻，至於爭奪作亂；聖人之欲，無非懿德。欲同也，善不善之殊致若此。欲者，血氣之自然；其好是懿德也，心知之自然。此孟子所以言性善。心知之自然，未有不悅理義者，未能盡得理合義耳。由血氣之自然，而審察之以知其必然，是之謂理義；自然之與必然，非二事也。就其自然，明之盡而無幾微之失焉，是其必然也。如是而後無憾，如是而後安，是乃自然之極則。若任其自然而流於失，轉喪其自然，而非自然也；故歸於必然，適完其自然。<sup>47</sup>

戴震認為人與物同有「欲」、同有「覺」，「性之事」與「性之能」顯示以「欲」為「性」的表現，「性」有覺知的心知能力，故「欲不失之私，則仁；覺不失之蔽則智。」人之欲望不沈溺於私欲，人之覺知不被外物蒙蔽，即是仁與智的心知

<sup>46</sup> （清）戴震：《原善》卷上，頁8。

<sup>47</sup> （清）戴震：〈理〉，《孟子字義疏證》卷上，頁171。

判斷，故「仁且智，性之德也」是「性之德」高層次體現。因此無論是「性之事」、「性之能」、「性之德」皆本於「欲」爲「性」的內容，關鍵在於仁智是決定「性之能」、「性之事」展現「性之德」的道德表現，這涉及戴震如何理解人爲道德主體所在和如何表現出不同於物的道德判斷。因此在此基礎上，戴震進一步從「聖人順其血氣之欲，則爲相生養之道」證成「理存於欲」做爲道德動力根源，將道德實踐由「性之事」、「性之能」、「性之欲」的自然之性導向聖人之道「性之德」的理義進路，這進路即建立在人本乎血氣心知之性的基礎上，「欲」是「血氣」，「懿德」是「心知」，「欲」做爲道德實踐的動力，由自然「性之欲」證成必然「性之德」。亦即是說，戴震從「血氣心知」的根本上建立道德學說人性基礎，由「欲」、「情」歸「理」的道德性善，論證「欲者，血氣之自然；其好是懿德也，心知之自然」，最終達至「歸於必然適完其自然」。由此可知，戴震重構情理論說，推翻程朱「存理滅欲」的舊傳統，由「理存於欲」道德動力重塑合乎人性「情」、「欲」與「理」相融的道德觀，由「性之欲」歸「性之德」的「道德情理」做爲人倫世界道德共享的實踐橋樑。

事實上，戴震不僅將「理存於欲」建立在道德動力根源，也延伸對「存理滅欲」的政治批判，抨擊奉朱學爲尊意見殺人的統治者，不重視「人欲」本然存在，假借道德教化「理」做爲規範，在權力操作下「以理殺人」。戴震痛斥這被政治操作異化的「理」，將「欲」推至「理」的道德領域，力圖解構這扼制人性「以理殺人」的壓迫：

聖人之治天下，體民之情，遂民之欲，而王道備。人知老莊釋氏異於聖人，聞其無欲之說，猶未之信也，於宋儒則信以爲同於聖人。理欲之分，人人能言之，故今之治人者，視古賢聖體民之情，遂民之欲，多出於鄙細隱曲，不措諸意，不足爲怪；而及其賢以理也，不難舉曠世之高節，著於義而罪之。尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失謂之順；卑者賤者以理爭之，雖得謂之逆，於是下之人不能以天下之同情、天下之所同欲，達之於上。上以理責其下，而在下之罪人不勝指數，人死於法，猶有憐之



者，死於理，其誰憐之？<sup>48</sup>

此理欲之辨，適成忍而殘殺之具，為禍又如是也！夫堯舜之憂四海困窮，文王之視民如傷，何一非為民謀其人欲之事？推順而導之，使歸於善。今既截然分理欲為二，治己以不出於欲為理，治人亦必以不出於欲為理。舉凡民之饑寒愁怨、飲食男女常情隱曲之感，咸視為人欲之甚輕者矣。輕其所輕，乃吾重天理也，公義也，言雖美而用之治人則禍其人？<sup>49</sup>

依戴震而言，聖人之治天下，體民之情，遂民之欲，今人截然理欲為二，僅強調道德「理」的超越面，捨棄饑寒愁怨、飲食男女常情之感的「欲」，美言為天理，「尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤」皆非聖人之道，死於「理」，其誰憐之？戴震批判這宰制之「理」為禍天下，呼籲樹立一個「使人之欲無不遂，人之情無不達」具有公共關懷，理欲兼容「達情遂欲」的道德之盛：

惟有欲有情而又有知，然後欲得遂也，情得達也。天下之事，使欲之得遂，情之得達，斯已矣。惟人之知，小之能盡美醜之極致，大之能盡是非之極致。然後遂己之欲者，廣之能遂人之欲；達己之情者，廣之能達人之情。道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不達，斯已矣。<sup>50</sup>

戴震認為有「欲」有「情」有「知」，是稟受自然之性，遂己欲亦遂他欲，達己情亦達他情，將道德同感建立在平等共識基礎上，強調「遂己之欲者，廣之能遂人之欲；達己之情者，廣之能達人之情」以「達情遂欲」做為道德目標。因此，道德理義存乎本然的「欲」、「情」中，「舍氣稟氣質，將以何者謂之人哉！」<sup>51</sup>

<sup>48</sup> （清）戴震：〈理〉，《孟子字義疏證》卷上，頁161。

<sup>49</sup> （清）戴震：〈權〉，《孟子字義疏證》卷下，頁216-217。

<sup>50</sup> （清）戴震：〈才〉，《孟子字義疏證》卷下，頁197。

<sup>51</sup> （清）戴震：〈性〉，《孟子字義疏證》卷中，頁190。

使民欲可遂，民情可達，才是儒家情理相融的理想社會。誠如前述，戴震「理存乎欲」從道德動力的理論層面進入政治層面，打破了程朱「存理滅欲」侷限，然如何體證「欲」歸於「理」之德，又何以做為「理存乎欲」的必然保證？戴震在〈答彭進士允初書〉中言：「人之得於天也，雖亦限所分，而人人能全乎天德。」<sup>52</sup>戴震提出對人性道德的保證，正因為人全乎「天德」，便能通過天道氣化展現在人道事物上，所展現之性正是以陰陽五行天道為其本<sup>53</sup>。由此可知，這道德由人通乎天道氣稟生化，以「天德」做為人的道德保證，因此人人全乎「天德」，如是「理存乎欲」做為道德動力，人人情欲得遂，便能證成道德實踐，人人具有道德自主，便能確保人「欲」歸向道德「理」的必然性。明乎此，戴震「理存乎欲」道德動力的立說，不僅肯定個體本具「天德」道德自主，亦朝向群體倫理的理想邁進，實現「人之有欲也，通天下之欲，仁也」<sup>54</sup>的儒家社會：

君子得其仁。遂己之欲，亦思遂人之欲，而仁不可勝用矣；快己之欲，忘人之欲，則私而不仁。<sup>55</sup>

孟子言「養心莫善於寡欲」，明乎欲不可無也，寡之而已。人之生也，莫病於無以遂其生。欲遂其生，亦遂人之生，仁也；欲遂其生，至於戕人之生而不顧者，不仁也。<sup>56</sup>

<sup>52</sup> （清）戴震：〈答彭進士允初書〉，《東原文集》（安徽：黃山書社，1995年，《戴震全書》（六），卷八，頁357。

<sup>53</sup> 戴震對於天道與人道之說明，在於義理中分判極為清楚，如《原善》卷中曰：「是故在天為天道，在人，咸根於性而見於日用事為，為人道。」又說：「天道，五行陰陽而已矣，分而有之以成性。」《緒言》卷上也曰：「凡日用事為，皆性為之本，而所謂人道也；上之原於陰陽五行，所謂天道也。」又曰：「道有天道人道，天道，陰陽五行是也；人道，人倫日用是也。」而戴震對所重視本在人道發揮之重要性，後來於《孟子字義疏證》中更強調理、欲的根本理論之源；而天道，就人生成之性與所有事物而言，本也就自陰陽五行分化而來，所以人性人道的本質，自然應屬於天道之一部份。

<sup>54</sup> （清）戴震：《原善》卷下，頁25。

<sup>55</sup> 同前註，頁27。

<sup>56</sup> （清）戴震：〈理〉，《孟子字義疏證》卷上，頁159。

戴震引用孟子「養心莫善於寡欲」論證人「欲」並非不可有，只須節之寡之，在適當合理「欲」中達得人之常「情」以保全本然之「性」。所以，戴震道德哲學將道德實踐取決在「第一人身」的「人」上發用，此意正可以援引西方倫理學家歌絲嘉「道德規範根源理論」三條件分析，在戴震道德哲學的理解上，毋庸置疑「人」是做為道德「第一人身」的「行動當事者」，面臨切身道德抉擇處境，因能體會「戕人之生而不顧者，不仁也。」的道德規範問題。因此，「人」做為道德實踐的「行動當事者」，透過「心靈反思結構」的「理性」反省，「欲遂其生，亦遂人之生，仁也」的「反思性認可」形成感同身受，獲得「自我認同」的「行動理由」。因此，做為「第一人身」道德行動者，便能「自我透明」反躬身受，明白為何實踐「仁」的道德理由，這意味著「行動者」同理仁心，因對「人性認同」也是對「道德認同」，賦予自我與他人平等尊重的道德價值與義務，「君子得其仁」，道德規範也因「自我透明」得到證成。此外，戴震道德哲學「行動者」證成道德實踐理由，是基於行動者「自我認同」所產生仁心「道德認同」，因此同時蘊涵道德義務，「遂己之欲，亦思遂人之欲」，實踐「仁」的道德責任，正是「君子得其仁。遂己之欲，亦思遂人之欲」當仁不讓的道德抉擇。

戴震以「仁」指引「人」做為「第一人身」的「行動者」道德發用，「達情遂欲」正是實踐「仁」後所欲達及道德普遍化的理想。所以，戴震推拓「仁」導向天下人「情」、「欲」的普遍性，將「達情遂欲」道德理想安置在人性「理存乎欲」道德動力上來表述，在人人道德自主「仁心」上尋求道德共識，此意猶同孔子忠恕之仁、孟子仁政王道的道德精神，君子得仁，推己及人，便可達致人我遂欲共融的仁境。如此，戴震道德哲學的理想如同「孟子告齊、梁之君，曰『與民同樂』，曰『省刑罰，薄稅斂』，曰『必使仰足以事父母，俯足以畜妻子』，曰『居者有積倉，行者有裹糧』，曰『內無怨女，外無曠夫』」<sup>57</sup>的社會，正是儒家仁政王道思想的闡揚。戴震由「欲」、「情」道德動力推至政治理想，「理存乎欲」不僅樹立個體道德自主推及群體公共倫理，亦蘊涵道德規範與政治關懷意涵。

<sup>57</sup> （清）戴震：〈理〉，《孟子字義疏證》卷上，頁161-162。

#### 四、戴震哲學「以情絜情」道德判斷與道德行動者之結構

道德判斷是人倫日常生活實踐所不可或缺，道德學說只講「理」不講「情」，此「理」不通人情，淪為「以理殺人」宰制工具便可想而知。難道，戴震「達情遂欲」的主張，純粹只為了批判當時政治「以理殺人」的現象？其實不盡然！戴震認為「存理滅欲」一味高舉天理，截然二分「理欲」，殊不知人欲常情與天理合一，人倫情欲無法安遂，如何趨向道德理義？戴震感歎真實道德體證不在崇高形上的「天理」，而在氣稟之性「人欲」中展開，因此「理存乎欲」一體而不隔。相對，做為御用官學的程朱理學「存理滅欲」貶棄人性自然欲求，將道德訴諸超越形上天理，不僅囿圍真實生命，更侷限了孔孟道德宗旨。因此，戴震另建一套以「情欲」為主體的道德哲學，以人做為道德「行動者」，從「理存乎欲」道德動力實踐達「仁」道德。如此，人人皆能道德自主，情之不爽失，便是合乎道德規範同然的「理」：

心之所同然始謂之理，謂之義；則未致於同然，存乎其人之意見，非理也，非義也。凡一人以為然，天下萬世皆曰「是不可易也」，此之謂同然。舉理，以見心能區分；舉義，以見心能裁斷。<sup>58</sup>

問古人之言天理，何謂也？曰：理也者，情之不爽失也；未有情不得而理得者也。凡有所施於人，反躬而靜思之：「人以此施於我，能受之乎？」凡有所責於人，反躬而靜思之：「人以此責於我，能盡之乎？」以我絜之人，則理明。天理云者，言乎自然之分理也；自然之分理，以我之情絜人之情，而無不得其平是也。<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> （清）戴震：〈理〉，《孟子字義疏證》卷上，頁151。

<sup>59</sup> 同前註，頁152。

問：以情絜情而無爽失，於行事誠得其理矣。情與理之名何以異？曰：在己與人皆謂之情，無過情無不及情之謂理。<sup>60</sup>

顯然，戴震著重在「欲」、「情」道德動力基礎上證成道德理義，因此以「情」為本體，闡揚「理欲合一」自然人性，不追求道德形上超越面的「天理」，重視的是形下生命「情欲」的真實踐履，「以情絜情」正是提供一個非宰制性更寬容的人性關懷。因此，戴震道德哲學建構工作，首先重新廓清「理」，從「理也者，情之不爽失」人我互動上界定「理」，「理」的權衡標準置在「以情絜情」得其平，如此道德判斷即落在人我「絜情」共識上裁決。即如是，戴震「以情絜情」道德判斷主張乃是做為孔子仁論「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」<sup>61</sup>精神的延伸。孔子由「仁」立人達人，戴震由「情」立人達人，人情的道德判斷即在「以情絜情」，尋求「心之所同然」理義。戴震認為「凡一人以為然，天下萬世皆曰『是不可易也』，此之謂同然」，所以道德判斷在「心之所同然」的「絜情」基礎上，將心比心，將情比情，獲致我與他人共感的道德感受。然而「情之不爽失的理」如何「以情絜情」？戴震認為「情」與「理」區別在於「無過情無不及情之謂理」，人本有「心靈反思結構」，透過反躬靜思「反思性認可」尋得規範性「行動理由」，「凡有所施於人，反躬而靜思之，人以此施於我，能受之乎？」、「人以此責於我，能盡之乎？」因此，做為「第一人身」的「行動當事者」，經過反躬靜思心靈反思的「理性」產生「以情絜情」的推己及人「行動理由」，故「以我之情絜人之情，而無不得其平是也」獲得情之不爽失之「理」。

誠如前述，戴震主張「心」是理義之根據，「同然」含有認同與規範動力，依歌絲嘉的理論，以「人」作為道德「行動當事者」與道德價值根源，因心靈具有反省能力，所以能夠在反省過程中產生「自我意識」，所以，反省認可測試不只是證成道德的一種方式，它即是道德規範根源的自身。如是相對，戴震「情欲

<sup>60</sup> （清）戴震：〈理〉，《孟子字義疏證》卷上，頁153。

<sup>61</sup> （魏）何晏等注，（宋）邢昺疏：〈雍也〉第六，《論語注疏》（臺北：藝文印書館，1997年，《十三經注疏》），頁55。

主體」道德哲學，以「人」做為「第一人身」的「行動當事者」，肯定聲色臭味「欲」、喜怒哀樂「情」做為道德動力、肯認「以情絜情」做為道德判斷，由「情欲」連繫著道德判斷與道德行動者之結構，重新塑造以「情」為關懷的人道哲學。因此可以說，戴震哲學體系中「以情絜情」即是影響「行動當事者」行為的道德判斷，由人性實然導向道德應然，這就是探討戴震哲學「道德規範根源」所不能忽略的重要課題。即如是，戴震以「人」做為「第一人身」道德「行動當事者」，實踐「以情絜情」人我得平的道德共感，事實上，「以情絜情」結構具雙重功能，「情」不僅是「人情」本質作用，也兼容「絜情」道德功能。「人情」主要功能是喜怒哀樂情氣所發；「絜情」主要功能即在道德情氣的反躬靜思。因此，戴震界定了「人情」、「絜情」的責任範疇：當「情」是「人情」功能，即在滿足生命實存的自然欲求；當「絜情」是道德功能，「情」的責任即在實踐道德生命要求，由於「人情」與「絜情」分屬不同功能，從功能上作出二者區別。綜前所論，進一步藉用歌絲嘉「道德規範理論」分析戴震道德哲學，道德判斷與道德行動者之關係能否回應道德規範的問題？是否是有效理論型態？由此以觀，戴震哲學「以情絜情」實踐過程中，當心靈反思結構作出「以情絜情」道德判斷，給出「行動當事者」所依據的道德原則，此時「人情」負責認知活動，「絜情」做出道德判斷並給予實踐道德的「行動理由」，因此「絜情」主導「人情」並使之理性化。所以，「以情絜情」的道德判斷過程中，「絜情」統籌「人情」，「絜情」就是「行動當事者」進行道德判斷的實踐主體，也是「心靈反思結構」通過理性後「反思性認可」的道德情感，故「情之不爽失」能作出「道德判斷」心所同然的「行動理由」。

循此理路，依歌絲嘉「道德規範理論」分析「以情絜情」是否符合道德規範問題？即可發現當「心之所同然」道德規範問題產生時，「第一人身」行動者，實踐道德「行動理由」即來自「未有情不得而理得者也」的「自我透明」理解，因此行動者因「以我之情絜人之情」清楚知道實踐道德的「行動理由」。所以，當行動者通過心靈反思結構「凡有所施於人，反躬而靜思」成為「行動理由」，「以情絜情而無爽失，於行事誠得其理」便能獲得「自我認同」與「道德認同」，故採取「絜情他人」道德行動，所以「以情絜情」道德判斷就是提供「行動理由」。



及對道德實踐的選擇。此時所認同的道德價值，如同歌絲嘉所述：

在這種描述之下，你評價你自身，你發現了你的生活值得一過，你的行動值得被採納。所以，我想把它稱為你的實踐同一性觀念。實踐同一性是一個十分複雜的問題，對於普通人好比一團亂麻。你是一個人，你是一個女士或一個男人，你是某種宗教的信徒，某族群的成員，你是從事某種職業的人，是某人的愛人或朋友等等。所有這些同一性都帶來了理由和義務。你的理由表達了你的同一性，你的本性；而你的義務來自同一性所責求的東西。<sup>⑫</sup>

即如是，當「第一人身」行動者肯認身為「人」獨有的道德價值，事實上即認同「實踐同一性」，「同一性帶來理由和義務」，必然也賦予道德責任，所以行動者履行理由和義務，就是實踐他人平等的道德責任。同理可證，如同戴震認為「以我之情絜人之情」即蘊涵「絜情」他人「同一性」的道德義務，所以透過反躬靜思的「理由和義務」進入道德領域，此時「人情」便結合「絜情」，形成「以情絜情」的道德判斷。換言之，人做為道德實踐的行動者，「以情絜情」道德判斷即在「絜情」道德情感「反思性認可」中證成「自我認同」與「道德認同」。所以行動者依心靈反思，「絜情」自然滲透在「人情」中，付諸「絜情」實踐行動，達致「自我認同」與「道德認同」的共融。

由此可見，戴震對道德價值的認同即貫徹在「以我之情絜人之情，而無不得其平」天下心所同然的道德共識。因此可知，戴震認知「理義」是恆常普遍，並非任隨私見臆斷行事，是取得「心靈反思結構」後達其平的道德理義，是眾人同然普遍性的「道德認同」。所以，戴震以「情欲」昭顯生命道德價值，推拓仁心建立「達情遂欲」道德情理，「以情絜情」不僅是道德判斷，也是道德情感的真情流露。因此，戴震哲學道德情理即在闡揚人性「情」、「欲」就是道德動力根源，「理存乎欲」、「以情絜情」、「達情遂欲」皆意在推翻宋明儒側重「理本

---

⑫ (美) 克里斯蒂娜·M·科爾斯戈德：《規範性的來源》，頁 115-116。

體」，彰顯另一層始終被忽視的「情本體」意涵，此主張正可對比李澤厚的觀察：

對儒學作為「學」（哲學）的方面，也需要從種種體系化的「陰陽五行」、「性理天命」、「道德的形上學」中解放出來，使它恢復原典儒學例如在《論語》中所表現出來的那種真正活潑、具體的人間情趣，這也就是我所說的「情本體」。<sup>63</sup>

孔學特別重視人性情感的培育，重視動物性（慾）與社會性（理）的交融統一。我以為這實際是以「情」作為人性和人生的基礎、實體和本源。它即是我所謂的「文化心理結構」的核心：「情理結構」。人以這種「情理結構」區別於動物和機器。中國人的「情理結構」又有其重要特徵。這特徵與孔子、《論語》、儒學直接有關。<sup>64</sup>

誠如所言，先秦原典儒學彰顯是「文化心理結構」的「情理結構」，是活潑具體的「人間情趣」，尤以孔學特別重視人性情感培育的「理欲和諧」，儒學不應僅是側重形上「陰陽五行」、「性理天命」、「道德的形上學」，而忽略真實具體的人倫世界。「情」在儒家社會中非常重要，即如戴震亦言：「天理者，節其欲而不窮人欲也。是故欲不可窮，非不可有。」<sup>65</sup>、「有是身，故有聲色臭味之欲；有是身，而君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之倫具，故有喜怒哀樂之情。惟有欲有情而又有知，然後欲得遂也，情得達也。天下之事，使欲之得遂，情之得達，斯已矣。」<sup>66</sup>實際上，自古華夏文明的衍生一直在「情本體」上生根，儒家社會即奠基在孔子「仁」的道德上推拓五倫之情，父子、君臣、兄弟、夫婦、朋友皆在「情本體」情感交織下建構倫常道德社會。「情本體」即在真實情感和情感真實

---

<sup>63</sup> 李澤厚：《論語今讀》，頁9。

<sup>64</sup> 同前註，頁18。

<sup>65</sup> （清）戴震：〈理〉，《孟子字義疏證》卷上，頁162。

<sup>66</sup> （清）戴震：〈才〉，《孟子字義疏證》卷下，頁197。

之中，它以把握、體認、領悟當下真情和天人之會為依歸，而完全不再去組建、構造某種「超越」的「理」來統治人們。它所展望只是普通、平凡的心身健康、充分發展和由自己決定命運的可能性和必要性。<sup>67</sup>

事實上，李澤厚所強調文化心理結構的「情本體」，就是戴震道德哲學一再強調「情理結構」的「理存乎欲」、「以情絜情」。戴震以儒家情理結構為基礎，肯定「情欲」道德價值，不再追求玄奧枯槁形上道德之理，而是著重人倫社會「達情遂欲」的道德體證。所以，戴震哲學「情理結構」的基礎就是在「理存乎欲」理欲和諧關係中，以「情欲」做為天下同然感通的道德連繫，樹立「以情絜情」道德判斷，所追求就是從生命道德走向社會群體性公德。戴震對「達情遂欲」的關切，由對程朱「存理滅欲」的批判下重構道德呼籲，是憂戚庶民生命愁苦，朝向生活經驗世界開啓「情欲道德」的原始召喚，這般伸張倫理正義，懷抱著人情感通的期許，即是對儒家「達情遂欲」道德世界的殷切嚮往。

## 五、「內在論」？「外在論」？ ——戴震道德哲學規範根源之倫理型態

戴震以「理存乎欲」啓蒙清代倫理新貌，導向「情欲」道德實踐的內在理路，建構以「情欲」為主體的道德哲學，完成清代新倫理的義理轉型。而事實上，這也說明宋明理學在歷經隋唐佛學席捲中土時代已逝，建構道德形上學振興儒學的階段任務已然完成，形上道德價值在歷經宋明數百年科舉功令的維繫下，至清代之際已空疏委頓，未能符合當時社會價值要求，於是重視人倫經世致用義理已呼之欲出。因此，戴震對程朱「存理滅欲」的批判中重新展開哲學的建構，道德立說揚棄過去理學的玄虛思辨，轉向形下經驗世界體證道德，重建「達情遂欲」的新道德觀，開啓了迥然不同宋明儒的道德進路。

如前所述，戴震道德哲學肯定「人」是真正道德的建構者，從生命「理存乎

---

<sup>67</sup> 李澤厚：《論語今讀》，頁10。

欲」做為道德動力，使得「人」獲得道德自主，「以情絜情」道德判斷使人化身成為真正道德行動者，因此道德體證不需恪守外在「存理滅欲」道德教條，亦無需服膺尊貴卑、貴賤「以理殺人」的宰制規範，而是通過人之常情「以情絜情」道德判斷，實現天下「心所同然理義」。相對地，西方歌絲嘉「道德規範理論」探討道德規範性根源的問題，這個規範性根源的回答正可用來分析戴震道德哲學是否具合理有效的道德論證？二者是否有相同對比之處？誠如前述，戴震重視「以情絜情」的「同然」道德共識，這意涵亦如同歌絲嘉「道德規範理論」主張，「第一人身」道德「行動當事者」通過「行動理由」實踐道德行動，達成「自我認同」及「道德認同」，此即是「人」自律的道德義務和道德價值。不約而同地，戴震和歌絲嘉同樣皆認同「人」具有「心靈反思結構」，是人性「反思性認可」，是源發自內在的「自律」，即是道德規範性根源所在。所以，二者皆將「人」作為道德價值的規範來源，賦予「人」做為道德行動者實踐道德，擔負著道德理由與道德義務，所以達致道德認可的「同一性」正是道德實踐的「同一性」。因此，戴震「以情絜情」就是一種「反思性認可」的道德情感，亦如同歌絲嘉所言是經過「心靈反思結構」後理性化的能力，因此「同然」忖度並不是控制，而是透過「絜情」道德情感所獲致「同一性」感同身受的道德體證。明乎此，對戴震而言「人」的道德自主，不是體現在「存理滅欲」絕對性服膺，而是在人性「理存乎欲」、「以情絜情」道德價值，「理存乎欲」道德動力、「以情絜情」道德判斷皆源自「第一人身」做為「人」的「行動者」，是道德判斷的依據，也是促使道德自動自發自律的根源所在。

如前所分析，戴震道德哲學規範意涵：第一，戴震道德哲學以「理存於欲」做為道德動力，道德實踐取決在「第一人身」的「人」發用。戴震以「仁」指引「行動者」實踐方向，「達情遂欲」正是「人」實踐「仁」推己及人的道德表現。因此，以「人」做為「行動者」證成道德實踐，是基於行動者「自我認同」產生仁心「道德認同」的道德義務，「遂己之欲，亦思遂人之欲」實踐「仁」的道德義務就是完成人應當必行的道德抉擇，<sup>68</sup>故「君子得其仁。遂己之欲，亦思遂人之

---

<sup>68</sup> 即如同，在歌絲嘉道德規範理論中，行動者基於對身份認同而實踐該身份所蘊涵的責任，此對

欲」，達致「達情遂欲」的道德理想。第二，戴震以「情欲」為本體，闡揚「理欲合一」提供更寬容的人倫關懷，由「情欲結構」連繫著道德動力與道德判斷及「第一人身」的「行動者」，由人性實然導向道德應然，由「情」感通立人達人，「以情絜情」道德判斷尋求「心之所同然」道德理義，建立人我共通關懷倫理。換言之，當「第一人身」的「行動者」，在「以情絜情」實踐過程中，心靈結構即進入「反躬靜思」，透過「反思性認可」進入道德領域，於是「人情」結合道德情感「絜情」，形成「以情絜情」道德判斷。所以，「絜情」就是「行動者」給出道德判斷「行動理由」，由「絜情」主導「人情」進行道德判斷，取得「自我透明」與「自我認同」，「以情絜情」證成同一性「仁」的道德理義。由此可知，戴震道德哲學肯定「人」的道德自主，「理存乎欲」道德動力與「以情絜情」道德判斷與道德行動者之實踐，皆具備歌絲嘉「道德規範理論」三條件：是源於道德實踐的「第一人身」行動當事者、道德規範理由是「自我透明」、行動者是取得「自我認同」。不僅如此，戴震道德哲學建構的理論，乃至戴震自身也是化身為道德行動者，其哲學建構即以「第一人身」設身處境，是出自「行動者」戴震「自我透明」的道德自覺，故切身感嘆「存理滅欲」、「以理殺人」的道德壓迫，大聲疾呼「理存乎欲」、「以情絜情」，建構「達情遂欲」的新倫理觀。

綜上論述，援引歌絲嘉「道德規範理論」分析戴震道德哲學，即可明白戴震身為「第一人身」行動者面臨道德抉擇，通過「反思性認可」的「自我透明」伸張道德論說，是基於「人」自身「自我認同」而取得「道德認同」，故行動動力的根源，是依據「第一人身」道德情理「情欲」根源，並不涉及任何非道德外在規範規定。因此，戴震道德哲學能夠從「人」自身「理存乎欲」、「以情絜情」證成自我立法，行動理由是源自「自我透明」道德自覺，是出自於「以情絜情」的道德情感，是「君子得仁」指引行動者道德實踐方向，是毫不隱蔽當「仁」不讓精神的表彰。所以，戴震「情欲主體」道德哲學強調人人皆是道德行動者，重視人性實存情欲，由「理存乎欲」道德動力、「以情絜情」道德判斷使「人」獲

---

於身份認同就是支持行動者實踐責任的理由，故任何身份認同都不能違背「人之為人」道德的基本認同，任何實踐理由都不能違背以「人之為人」道德認同作為實踐的理由。

得道德自主共譜「達情遂欲」道德目的，因此「達情遂欲」正是戴震哲學肯認「人」實踐「仁」所擔負「自我認同」的道德理想，即可顯見道德規範的根源所在。

整體而言，戴震道德哲學理論核心，「理存乎欲」道德動力與「以情絜情」道德判斷，其與「人」做為道德行動者之結構關係，如前證成是有效並符合道德規範理論。那麼，道德理論型態究竟是「內在論」？亦或是「外在論」？依西方道德規範理論「內在論」主張：人的道德判斷與道德動機具有密切關連，也就是「行動者」進行道德判斷是應當的，在道德動機的驅使下，必然地會去實踐道德行動，內在論的動力可以是自我利益、同情、仁愛以至稱許等都是，只要這些動力與行動者有一內部的連結關係，即當倫理原則為真時，促使行動者去行動的動力必然存在。而相對地，道德理論「外在論」則主張道德原則或判斷與道德行動之動力沒有任何必然連結關係，雖然人的道德判斷與道德動機之間有密切關連，但此關係僅是外部的關連，沒有任何必然性，只是偶然性，不必依據道德動機去做應當道德行動的事情。<sup>69</sup>所以，依「內在論」、「外在論」的理論型態區分，如果一個倫理學所說明的道德根源是來自客觀世界，是可以客觀地認知，而由此而產生行為規範，促使我們去認可和依它而行動。這是一種外在論（externalism）。如果一個理論所說明的道德價值的根源是出於人類自身，而這個價值根源提供我們進行道德判斷的依據，而且即是促使我們去行動的根源，這種理論稱為內在論（internalism）。<sup>70</sup>在此基礎上，進一步分析戴震道德哲學內部結構，「道德行動者」乃由「第一人身」建立道德自主，以「情欲」做為道德實踐根源，「以情絜情」道德判斷與「理存乎欲」道德動力皆源自行動者「人」自身，故行動者進行道德判斷在情理結構上是出自人性「自律自發」，故在道德動力驅使下獲至反思「自我認同」與「道德認同」同一性的「行動理由」，因此「道德動力」與「行動當事者」身心連結實踐道德行動。即如是，戴震哲學道德根源即建立在「人」

<sup>69</sup> 李瑞全：《儒家道德規範根源論》，頁15。

<sup>70</sup> 歌絲嘉大體採用同一主要用詞意義，在「外在論」則加上羅斯（David Ross）和普力察（H. A. Prichard）的觀點，「內在論」則增列威廉斯、尼高和自己的理論。詳見同前註，頁11-16。



理性自律的道德自主，「理存乎欲」道德動力與「以情絜情」道德判斷獲致的「道德情理」勿需他律道德規範。換言之，當行動者認同「人之所以為人」道德價值，採取「絜情」判斷體證「道德情理」，就是彰顯「人」的道德自律與義務，所以完成「以情絜情」即等同達成「自我認同」、「道德認同」道德價值。依此，戴震哲學情理結構是建立在「人」情欲實存根源，證成「絜情」的道德行動，亦是達致對天下人「達情遂欲」心所同然的「道德認同」。因為實踐「絜情」道德行動，就是對「人」道德價值的肯定，所以戴震「情欲主體」道德哲學能從「人」自身自律證成，並給出道德規範合理有效的行動理由。

誠如前述已證成，戴震哲學同與歌絲嘉站在同一陣線，標榜「人」做為道德行動者，道德實踐面即展現在「人欲」與「天理」的決斷中，證成道德實踐自我的同一性。因此，戴震與歌絲嘉皆同樣肯定「人」作為「第一人身」道德行為者，是「道德自主」自律主體，故道德哲學能為「同一性」做出有效論證，也能解答道德規範根源問題。由上透過歌絲嘉「道德規範理論」證成戴震「情欲主體」道德哲學規範根源，「理存乎欲」道德動力與「以情絜情」道德判斷，是出自人「第一人身」行動者「自律自發」，道德行動理由是「自我透明」，因能獲得「自我認同」，因此戴震「情欲主體」道德哲學是合理有效的道德理論。即如是，戴震「情欲主體」的道德哲學，道德動力及道德判斷和「第一人身」行動當事者相應，不是遵循道德「外在論」由他律規範而產生的行為，而是源自於「人」自身「道德動力」所決定，道德規範根源是來自生命內在推己及人「仁心」所發動「理存乎欲」道德動力與「以情絜情」道德判斷。因此，實踐「絜情」他人的道德行為是源自「第一人身」行動當事者「情欲」的道德動力，促使道德情感「絜情」關懷他人實踐道德義務，因此是由生命內而自發，非為外鑠所成，故是「自律道德」。如此看來，戴震哲學道德動力和道德判斷與行動者之結構的關聯性，是出自「人」內在情欲道德動力實踐「仁」的自我認同，是「仁心」自覺的道德選取，並非恪守外在規範律則而成，因此歸判戴震道德哲學型態即是「道德內在論」。

## 六、結論

綜上分析可知，戴震哲學捨棄「形上／形下」、「理／欲」二分，由人性實然「情欲」體證應然「理義」融鑄為一，將道德價值轉向形下氣化世界，建立「以情絜情」同然道德理義。戴震哲學在「以理殺人」道德異化下重建孔孟道德意涵，由「天理」至「情理」，化「理」為「情」，重「情」揚「欲」打破程朱「存理滅欲」框限，以「達情遂欲」重塑儒家人我感通的真情率性，彰顯「道德情理」的「情本體」價值。戴震哲學肯定人人道德自主，將道德架構在人欲與天理之間，人就是「第一人身」道德行動者，從「理存乎欲」道德動力、「以情絜情」道德判斷，闡揚「情」不僅是「人情」本質作用，也兼容「絜情」的道德功能，證成「自我認同」與「道德認同」是人性道德價值的同一性，由自律自發道德動力、道德判斷建立返歸儒家「情本體」之路。

戴震道德哲學之建構，不僅破除「存理滅欲」舊道德觀，亦展現從「存理滅欲」到「理存乎欲」演進的重大轉折。本文參照西方歌絲嘉「道德規範理論」為傳統戴震學提出新詮，是史無前例嶄新議題的初探，論證戴震哲學是符合歌絲嘉道德規範理論，是「第一人身」、行動理由是「自我透明」、是出於行動者「自我認同」的合理論證。不僅如此，戴震哲學由「仁」開出道德領域，由「欲」做為道德動力，由「情」實踐道德判斷，踐「仁」遂「欲」達「情」體證「道德情理」，「理存乎欲」道德動力與「以情絜情」道德判斷皆建立在「人」的道德自主上。這由生命「情欲」結構所「自律自發」的「道德情理」，是「第一人身」行動當事者道德判斷與行動的依據，是「仁心」自我要求，是「情欲」的真實感通，是肯定「理存乎欲」及「以情絜情」的道德義務，因此證成戴震道德哲學義理型態即是「道德內在論」。

### 徵引書目

#### （一）引用古籍

（魏）何晏等注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》（臺北：藝文印書館，1997年，

《十三經注疏》)。

(清)戴震：《孟子字義疏證》(安徽：黃山書社，1995 年，《戴震全書》(六))。

(清)戴震：《原善》(安徽：黃山書社，1995 年，《戴震全書》(六))。

(清)戴震：《東原文集》(安徽：黃山書社，1995 年，《戴震全書》(六))。

(二) 引用現代出版專書

(美)本杰明·史華茲(Benjamin I.Schwartz)著、程鋼譯、劉東校：《古代中國的思想世界》(The World of Thought in Ancient China)(南京：江蘇人民出版社，2004 年)。

(美)克里斯蒂娜·M·科爾斯戈德(Korsgaard, C·M·)，《能動性的構成》(The Constitution of Agency, Oxford: Oxford University Press, 2008)。

(美)克里斯蒂娜·M·科爾斯戈德(Korsgaard, C·M·)，《自我構成：行動者、身份與誠實》(Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity, Oxford University Press, 2009)。

(美)克里斯蒂娜·M·科爾斯戈德(Korsgaard, C·M·)，楊順利譯，張傳有譯序：《規範性的來源》(上海：上海譯文出版社，2010 年 1 月)。

(美)克里斯蒂娜·M·科爾斯戈德(Korsgaard, C·M·)，向玉喬譯，李倩譯：《創造目的王國》(北京：中國人民大學出版社，2013 年 7 月)。

李瑞全：《儒家道德規範根源論》(臺北：鵝湖出版社，2013 年)。

李澤厚：《論語今讀》(臺北：允晨文化出版，2000 年 7 月)。

楊儒賓：《異議的意義——近代東亞的反理學思潮》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2012 年 11 月)。

錢穆：《孔子與論語》(臺北：聯經出版社，1995 年)。

羅雅純：《朱熹與戴震孟子學之比較研究——以西方詮釋學所展開的反思》，(臺北：秀威科技出版，2012 年 5 月)。

A. C. Graham, Studies in Chinese philosophy & philosophical Literature (Singapore : The Institute of East Asian Philosophies, c1986), p.59ff.

Christine Korsgaard, The sources of Normativity (Cambridg : Cambridge University

Press, 1996). DOI:10.1017/CBO9780511554476.011

(三) 引用論文

1. 期刊論文

李瑞全：〈朱子之道德規範根源問題〉，《當代儒學研究》第四期（臺北：鵝湖出版社，2008年7月），頁23-38。

2. 論文集論文

姜廣輝：〈郭店楚簡與道統攸系——儒學傳統重新詮釋論綱〉，《中國哲學》編委會編：《郭簡與儒學研究》（瀋陽：遼寧教育出版社，2000年1月，《中國哲學》第二十一輯），頁13-40。

# **An exploration of Dai Zhen's philosophy based on “sources of moral normativity” of Christine Korsgaard**

*Lo, Ya-Chun*

Assistant professor, Department of Chinese Literature, Tamkang University

## **Abstract**

The kernel philosophy of Da Zhen is that humanity is realized through emotion and desire. The author attempts to clarify Da Zhen's philosophy based on the concept of “Source of moral normativity” given by Christine Korsgaard — a western philosopher. Efforts also been made to answer several basic questions of Da Zhen's argumentation — does it fulfill the criteria of “first-personal”, the “transparency” and the “identity”; is it internalism or externalism; is morality driven by emotion or ration, and etc. This project is aimed to study the correlations among key concepts of Da Zhen's philosophy, referenced to the theory of “Source of moral normativity”. And the author will propose a modern interpretation and conclusion of Da Zhen's philosophy ultimately.

**Keywords:** Dai Zhen, Virtue ethics, Christine Korsgaard, Sources of moral normativity, Internalism, Externalism