

# 試論戴震《孟子字義疏證》中的 「心」、「性」建構——以「情欲」為 探討中心

吳慕雅<sup>\*</sup>

## 摘 要

本文依戴震哲學體系之建構，從《原善》、《孟子私淑錄》、《緒言》、《孟子字義疏證》，可知戴震後期治學重心轉向性理之學的探討。本文認為戴震情欲之辨乃因統治者利用程朱思想為揭其弊而發，而心性論的提出則是其理論的新建樹，因此唯有釐清心性之意涵方能解決其對「情欲」之看法。戴震用考證來闡述心性及其涵蓋的議題，「性」基於生理之欲與其攸關生民之計相關，而「心」的覺知能力則與其修身理論相關，其深究性與天道，期另闢蹊徑，雖有釐清學術史之意，但意欲正人心的器識則為其深意；而「絜情」之道的提出，也對「智者與聖人」寄予更多的期待。本文擬聚焦在「心性」議題，探討「性」與「心」之關係，並以三方面述之：（一）性的「天道」基礎；（二）心性內涵的釐清；（三）心性與情欲的關係，期能釐清戴震在言「性」的基礎上對「心」議題有更多的發揮及關注之因，同時亦說明戴震的孟子學研究對清代經學及理學發展的影響。

**關鍵詞：**心、性、情欲、戴震、《孟子字義疏證》。

---

<sup>\*</sup> 國立暨南大學中國語文學系博士候選人；輔仁大學比較文學研究所博士

# Dai Zhen on "Mind" and "Nature" —— the Dialects of "Desire"

Wu Mu-Ya\*

## Abstract

Judging from Dai Zhen's philosophical thinking in his works (*The Word Significance Tetual Criticism of Mengzi*), we know that in his later works Dai Zhen's focus is on the dialectics of desire in idealist philosophy. Dai Zhen's dialectics of desire originates from his criticism of the Ching Dynasty's manipulation of the idealist philosophy in the Sung Dynasty, so the understanding of his discussions on desire can be achieved only through elaborating on the concepts of "mind" and "nature." Dai Zhen illustrates the meaning of mind and desire through archaeological study, claiming that "nature" is biological desire and is closely related to the daily life of people, while "mind" refers to human perception and the cultivation of one's character. Dai Zhen intended to correct human behavior by exploring "desire" and nature law. Besides putting forth the ideas of adjusting "desire," Dai expected highly of "the wise men and saints." This paper aims to explore the relationship between "mind" and "nature" in three following aspects, hoping to clarify his emphasis on "Mind" in terms of his dialects of "desire." First, desire and natural law; second, the essence of "mind" and "nature"; third, the relationship between "mind" "nature" and "desire."

**Keywords :** mind ; nature ; desire ; Dai Zhen ; *The Word Significance Tetual Criticism of Book of Mengzi*

---

\* Ph. D. Candidates, Department of Chinese Language and Literature, National Chi Nan University; Doctor of Comparative Literature Studies, Fu Jen Catholic University.

## 壹、前言

戴震，字東原，安徽休寧隆阜人，生於雍正元年（西元 1723 年），卒於乾隆 42 年（西元 1777 年），是清代著名的思想家和學者。戴震一生寫了不少著作，學兼涉義理及考據。<sup>1</sup>戴震治學方法篤實，思慮縝密，於乾嘉考證學界中可謂典範，故凡說一字、言一理，必有所據。就戴震治學之宗旨而言，其言「經之至者道也，所以明道者其詞也，所以成詞者字也。由字以通其詞，由詞以通其道，必有漸」<sup>2</sup>、「經之至者，道也；所以明道者，其詞也；所以成詞者，未有不外小學文字者也。由文字以通乎語言，由語言以通乎古聖賢心志，譬之適堂壇之必循其階，而不可以躐等」，<sup>3</sup>依此說明藉考證以通聖賢之道，其治學態度具體反映在《孟子字義疏證》。其著作之旨，〈與段玉裁書〉有云：「僕生平著述最大者為《孟子字義疏證》一書，此正人心之要，今人無論正邪，盡以『意見』誤名之曰『理』，而禍斯民，故《疏證》不得不作。」<sup>4</sup>可知其欲「正人心」之崇高目的。按戴震《孟子字義疏證》一書為其理論圓熟之作，<sup>5</sup>書成於乾隆 42 年（西元 1777 年），為其學術思想的總結。值得注意的是，清初孟子學研究的重要性，在於明代將《孟子》視為《四書》的一個部分，因此並沒有太多單獨研究《孟子》的著作，<sup>6</sup>乾嘉學者在清初以來務實學風的影響下，對於《孟子》義理的研究也以不同的形式，提出自己的觀點，戴震之《孟子字義疏證》即以專論出之，深入詮釋《孟子》書中之重要觀念。<sup>7</sup>戴震是書以考證字義之方式解釋《孟子》，自設問答批判宋儒並闡發大義，但其並非只是就《孟子》一書作義理詮釋，而是在其基礎上又有所創新。其學術史的貢獻及地位也說明其以「志存聞道」為治學旨歸，並通過考據學的方法，揭示程朱理學援引老莊、釋氏詮釋儒學經典的實質，顛覆程朱理學接續孔孟道統的傳統觀念，<sup>8</sup>作為新安理學之終結者（章學誠語），可見其意欲建立一己之思想體系及新儒學之存心。至於如何釐清戴震《孟子字義疏證》一書「心」、「性」的建構及其對「情欲」的看法，本文擬以文獻分析為主，並佐證當代研究戴震之學的重要論點，

<sup>1</sup> 清·戴震撰：《戴震集》（臺北市：里仁書局，1980 年），頁 1-5。本文所依據即為此版本，《孟子字義疏證》、《原善》、《緒言》為其重要哲學思想著作，亦能理清戴震《孟》學研究的軌跡。以下引文之版本出處不另標註。

<sup>2</sup> 〈與是仲明論學書〉，《戴震集》，頁 183。

<sup>3</sup> 〈古經解鈞沉序〉，《戴震集》，頁 192。

<sup>4</sup> 《戴震集》，頁 481。

<sup>5</sup> 錢穆認為戴震學術有前後期變化，其言義理三書先後分別為：《原善》、《緒言》、《孟子字義疏證》。錢穆：《中國近三百年學術史》上冊，頁 358。

<sup>6</sup> 張曉生：〈乾嘉學者《孟子》研究的貢獻〉（《當代儒學研究》，2014 年第 17 期），頁 105。

<sup>7</sup> 同前註，頁 117。

<sup>8</sup> 朱宏勝：〈戴震誕辰 290 周年紀念暨 2014 戴震學術研討會綜述〉（《黃山學院學報》，2015 年第 17 卷第 1 期），頁 137。可詳參陶清〈新安理學盛衰始終的內在探微〉一文。

先就其時代、學術背景，以「戴震治《孟》的背景」、「釋《孟》之新典範——智識主義『道問學』的『綜貫』系統」二點說明，再簡述現今戴學研究現況，進一步說明本文論述方向。

## 一、戴震治《孟》的背景

對於明清思想的連續與非連續性的思考，並探討其中的承繼及脈絡，清儒學術成就以經學為大宗，和宋明儒學以理學為主不同。且儒家經典存在經學與理學的分歧，應思考如何轉變到清代學術？清代學術的屬性又為何？<sup>9</sup>《孟子》學的研究在清代又有何特殊發展？戴震治《孟》的背景又要如何去理解學術上的變化？伊東貴之認為梁啟超流的「清學」是對「明學」的「一大反動」是過於簡單的論斷，一般皆將考證之風的興盛歸咎於政治的因素，但他指出「文字獄」為清朝思想統制與文化政策導致，作為外在因素與證據狀況，還應考慮如艾爾曼在江南地方的經濟發展與某種社會成熟、出版文化開花，以及學術團體成立中發現其有利的動因。<sup>10</sup>誠如史景遷所言，乾隆中葉考證學派蔚然成風，書商、印書者、藏書家、圖書樓，以及具備鑽研訓詁學的塾師互有連繫，因此學者與商業世界間的分際也泯而不顯，更有考證學者出身商賈之家，這也反映了新興市中心的发展，以往涇渭分明的職業界線已不再，<sup>11</sup>因此戴震出身商賈之子，影響其學術的傾向也是值得關注的議題。而余英時在〈清代思想史的一個新解釋〉一文也指出無論是反滿或市民階級說，都是從外緣因素解釋學術思想的演變，不足以解釋經學考證的興起及理學的衰落，亦不能籠統說清代經學考證單純起於對宋明理學的反動，其間的思想發展脈絡，亦即其所言「內在理路」說的思想演變的歷程，乃源於十六世紀以後儒學從「尊德性」到「道問學」的思想動向，也藉此說明宋明理學到清代經學的儒學發展史。因此從內在發展著眼清代思想史的中心意義，在於儒家智識主義的興起和發展，即是「道問學」的精神。而至清代中期，考證已成為風氣，「道問學」也取代「尊德性」在儒學中的主導地位。儒學的基調已變，「道問學」成為主要價值。<sup>12</sup>但應考慮的是，思想發展過程中的交涉及互相影響，因此伊東貴之也指出思考上易犯的盲點，如朱子學理論是作為某個背景中一種社會「常識」乃至「良識」，以泛社會性的規模而得以一般化。<sup>13</sup>在此基礎上，以載體而言，在所謂貴族化的團體內部，相互對先端技術展開競爭就體現在考據學上，又佐以艾爾曼之說，

<sup>9</sup> 彭林編：《清代經學與文化》（北京：北京大學出版社，2005年）一書，可詳參其中鄭吉雄〈從乾嘉學者經典詮釋論清代儒學的屬性〉一文的諸多觀點，頁244-265。

<sup>10</sup> 伊東貴之，楊際開譯：《中國近世的思想典範》（臺北市：國立臺灣大學出版中心，2015年），頁103-104。

<sup>11</sup> 史景遷，溫洽溢譯：《追尋現代中國—最後的王朝》（臺北市：時報文化，2001年），頁114-115。

<sup>12</sup> 余英時：《歷史與思想》（臺北市：聯經，1976），頁154。

<sup>13</sup> 伊東貴之，楊際開譯：《中國近世的思想典範》，頁104。

認為作為考據學的方法特徵，可概括出「累積性研究」(Cumulative Research)與「追跡性學問」(Follow-up Scholarship)，其間彼此對「發前人之未發」這一圍繞「發現」新知的所謂「優先權鬥爭」(priority debates)展開了競爭，<sup>14</sup>因此，應避免武斷判定戴震的學術傾向，其意欲在學術上有所創發也應視為思考點。史景遷認為，乾隆晚年擁護考據傳統的學者察覺考據方法的侷限性，以戴震為例，開始運用純粹的哲學語言，回到探索人生目的、動機、欲望與道德行為意義的年代。雖然並不認同其形上學式論述的重要性，但對哲學問題的分析，才是其思想精髓。<sup>15</sup>艾爾曼亦言十八世紀，探尋接近、重構古典課題的意義，超過了通古致用的問題，因此戴震在經注式哲學中試圖恢復經典術語的本義，小學只是闡發義理的工具，而非行動方略，<sup>16</sup>因此戴震對《孟子》的關注應是一重要議題。其學術體系脈絡的建立有其時代性的意義，也能釐清清代學術風尚的變化。究此，從「道問學」智識主義精神的學術傾向內在脈絡，也可解釋清代學術從義理到考據的歸趨。溝口雄三從理的道統指出存在著兩個面向，一為體制儒學，通過明清兩代作為君臣、父子、上下的意識形態而發揮作用的宋代朱子學，改造為適應體制的朱子學；另一則是儒理學，意指具有各時代的「理」的理學流派及其理觀的發展潮流的總稱，但兩者絕非截然二分，而儒理學的發展自清代中葉以後打破上下秩序的框架。<sup>17</sup>群體社會的諸多問題，舉凡下層社會的倫理制度、地方風俗、人口流動、經濟流通、糧食分配等實質問題，對下層經世及社會實踐的觀察，可說明清儒經學和經世的傳統，在於以實學指涉清代學術的屬性，必須落實於社群架構。同時清儒以關懷當代時務為出發點，也致力於經典和歷史傳統的尊重，稽考經典史籍，研究經書所載聖人的制作與古人的行儀，也是中國古代群體社會的整體活動。<sup>18</sup>十八世紀的文人運用訓詁的見解與方法，重新探索儒家的過去，而考證派的著作對十八世紀的政策也有重要的影響，以王鳴盛為例，積累實證資料，以新的眼光看待水利學、天文曆法、製圖學，以及討論治理的古文之中，使學者能以更敏銳的眼界來評判清代的現實。<sup>19</sup>而戴震主知的態度在對現世的關懷也表現在實證及博學精神上，據《戴東原先生年譜》提及丁酉五月二十一日與玉裁永訣之書，病榻仍致力於實學——《九章算術》、《海島算經》。又「至晚年，合九篇為〈原象〉，以為《七經小記》之一。天體算法全具於此」，<sup>20</sup>可知其試圖

<sup>14</sup> 同前註，頁106。

<sup>15</sup> 史景遷，溫洽溢譯：《追尋現代中國—最後的王朝》，頁115。

<sup>16</sup> 艾爾曼，趙剛譯：《從理學到樸學—中華帝國晚期思想與社會變化面面觀》（南京：江蘇人民出版社，1995），頁43-44。

<sup>17</sup> 溝口雄三，索介然、龔穎譯：《中國前近代思想的演變》（北京：中華書局，1997），頁45-46。

<sup>18</sup> 參鄭吉雄〈從乾嘉學者經典詮釋論清代儒學的屬性〉一文，見彭林編：《清代經學與文化》，頁255-258。

<sup>19</sup> 史景遷，溫洽溢譯：《追尋現代中國—最後的王朝》，頁114。

<sup>20</sup> 《戴震集》，頁481。

以科學中的法則作為重建經世和思想的共同基礎，凡此，皆可藉以理解戴震學術的思想脈絡及其治《孟》的背景。

## 二、釋《孟》之新典範——智識主義「道問學」的「綜貫」系統

從清代學術的傾向探究戴震治《孟》的思想重心，在方法論上，鄭吉雄提出清儒「以經解經」的背景，意即運用聯繫各部經典、彼此互相釋證的方法，才能找出埋藏於分殊之「器」的聖人之「道」。他指出清儒重器，講分殊之理，乾嘉儒者將聖人之「道」清楚規範在《六經》之中，鮮少涉及自然界，<sup>21</sup>而戴震對於「知識」的定義，已超越了技術性之考證的層次，進入一種結合語言學方法、經典詮釋學以及經世思想為一體的境界，其《孟子字義疏證》「用字義考釋的方法，建構一個宏偉的義理世界」<sup>22</sup>，下文將進一步說明戴震如何以「綜貫」系統作出釋《孟》的新典範。在這變化當中，余英時指出儒學因應時代變化而做出的改變，在〈畧論清代儒學的新動向——「論戴震與章學誠」自序〉一文認為清代兩百年的經史研究運動，究其研治古代典籍的譜系，有其思想史的內在理路（Inner logic）。儒學自始即懸學思兼致為標的，宋明理學偏於思，清代考證則偏於學。清儒所面對並關切的問題正是如何處理儒學中的知識傳統，從事經典考證受到儒學內部一種新的義理要求的支配。<sup>23</sup>「有清一代的『道問學』傳統正可以代表儒學發展的最新面貌。尤其重要的是這個新的發展恰好為儒學從傳統到現代的過渡提供了一個始點」，<sup>24</sup>對於儒學「現代性」的議題提供了思考的方向。葛兆光〈清代考據學：重建社會與思想基礎的嘗試——十八、十九世紀之際考據學的轉向〉一文亦認為如何重構知識系統支持思想意義、確立思想經典系統為重要的課題。乾嘉時期為清代學術的全盛時期，但應注意「乾嘉之學」一詞的運用，乾隆、嘉靖時期學術與思想的取向不同，應避免混淆。此外他也指出處於政治意識形態語境中感到壓抑的考據家，不再侷限具體歷史問題的考證，而是運用考據的知識對思想的合法性進行檢視，表現在兩個方面：通過對某些經典的證偽來瓦解某些思想的依據，用文字溯源的方法清理一些概念的歷史；一方面，則是試圖尋找一些「通例」，重新審查考據的根本預設和依據，以確立一種思考的正確途徑，因而這種學術傾向具有

<sup>21</sup> 彭林編：《清代經學與文化》，頁 261。需進一步解釋鄭吉雄在此提出的「自然界」，應理解為乾嘉學者所反對宋儒的形上論理的空談，而非現象界的實學探討。

<sup>22</sup> 鄭吉雄：《浙東學術研究—近代中國思想史中的知識、道德與現世關懷》（臺北市：國立臺灣大學出版中心，2017），頁 263。

<sup>23</sup> 余英時：《歷史與思想》，頁 158-159。

<sup>24</sup> 同前註，頁 162。戴震之〈與是仲明論學書〉中有言「假所謂『尊德性』以美其名，然舍夫『道問學』則惡可命之『尊德性』乎？未得為中正可知。羣經六藝之未達，儒者所恥。」可為證。《戴震集》，頁 184。

革命性的意義。<sup>25</sup>

細究戴震治《孟》的學術脈絡，他提出了《七經》綜貫的概念，同時又側重於《孟子》。在從《七經》到《孟子》間的思想系統，其治學方法在於「治經先考字義，次通文理，志存聞道，必空所依傍」，<sup>26</sup>又「有義理之學，有文章之學，有考核之學。義理者，文章、考核之源也。熟乎義理，而後能考核，能文章。」<sup>27</sup>近藤光男揭示此作為「清朝考證學所帶來的表徵」，亦即「文字的研究——語言的研究——古聖賢之心的把握」論式。<sup>28</sup>段玉裁又言戴震在〈答彭進士紹升書〉說明了自己欲探求經典古聖之本義的志向，「俾陸、王不得冒程、朱，釋氏不得冒孔、孟……以六經、孔、孟之旨，還之六經、孔、孟」，<sup>29</sup>戴震「道問學」的學理脈絡在於「綜貫」，考據與專門知識具有不可分割的整體關係，經典知識背後也有其一貫性及整體性，但應注意的是戴震所要標舉及貫串的最高真理並非「道」，而是「志」，「志」所扣緊的是「性命之學」。其〈毛詩補傳序〉：「余私謂《詩》之詞不可知矣，得其志則可以通其詞。作詩者之志愈不可知矣，斷之以『思無邪』之一言，則可以通乎其志。」<sup>30</sup>雖然乾嘉之世，「道」的觀念尚未解體，<sup>31</sup>顯然已可看出戴震思想的轉向，究其知識系統的內容而言，所謂的《七經》為：

《七經小記》者，先生朝夕常言之，欲為此以治經也。所謂《七經》者，先生云：「《詩》、《書》、《易》、《禮》、《春秋》、《論語》、《孟子》是也。」治經必分數大端以從事，各究洞原委，始於六書、九數，故有〈詁訓篇〉，有〈原象篇〉，繼以〈學禮篇〉，繼以〈水地篇〉，約之於〈原善篇〉，聖人之學如是而已矣。<sup>32</sup>

「約之於〈原善篇〉」可知戴震視《孟子》作為其學術的精華與總結。在《原善》卷首，他提及了「綜貫」的系統：

余始為《原善》之書三章，懼學者蔽以異趣也，復援據經言疏通證明之，而以三章者分為建首，次成上、中、下卷。比類合義，燦然端委畢著矣，天人之道，經之大訓萃焉。

<sup>25</sup> 陳平原、王德威、商偉編：《晚明與晚清：歷史傳承與文化創新》（武漢：湖北教育出版社，2002），頁118。

<sup>26</sup> 〈與某書〉，《戴震集》，頁187。

<sup>27</sup> 〈戴東原集序〉，同前註，頁451-452。

<sup>28</sup> 伊東貴之，楊際開譯：《中國近世的思想典範》，頁106。

<sup>29</sup> 《戴震集》，頁480。「又先生丁酉四月，有〈答彭進士紹升書〉，彭君好釋氏之學，……謂孔、孟與佛無二道，謂程、朱與陸、王、釋氏無異致，……先生答此書，以以六經、孔、孟之旨，還之六經、孔、孟，以程朱之旨還之程朱，以陸、王、佛氏之旨還之陸、王、佛氏。俾陸、王不得冒程、朱，釋氏不得冒孔、孟，其書幾五千言。有此而《原善》、《孟子字義疏證》之說愈明矣。」

<sup>30</sup> 《戴震集》，頁193。

<sup>31</sup> 余英時〈清代思想史的一個新解釋〉：「考證之學發揚儒家的致知精神，但乾嘉之世，『道』的觀念尚未解體。」見《歷史與思想》，頁154。

<sup>32</sup> 《戴震集》，頁483。

以今之去古聖哲既遠，治經之士，莫能綜貫，習所見聞，積非成是，余言恐未足以振茲墜緒也。藏之家塾，以待能者發之。<sup>33</sup>

戴震與宋儒畫清界線，並致力發掘經典載錄典章制度背後的文化意識、聖人之意「援據經典疏通證明之」，又指出《孟子字義疏證》在於「古聖賢之言理義」，故段玉裁言「《孟子字義疏證》亦所以闡明此指也，為《七經小記》之一。先生之學，上承孔、孟，於此可見」，<sup>34</sup>戴震在《孟子字義疏證》序有言：「求觀聖人之道，必自孟子始。」也正說明了戴震對《孟子》一書的重視。試觀《孟子》學在清代的發展，元明清三代，程朱理學占據官方意識形態，四書學在朱子學又居核心地位，因而思想上的新變，往往能從對四書的詮釋中反映出來。<sup>35</sup>據李暢然統計，清代《孟子》學既涉及思想義理的問題，也包含相當分量的文獻考據的內容。清代《孟子》學著作的書目達 863 種，作者 752 人（佚名 38 人），由於地方文獻目錄和散見於各種非目錄文獻中的材料尚未估算，實際總數應在 1500 種左右。但其中大皆專為四書而非專為《孟子》而作。除去初學性著作、典故類、輯佚類、年譜類等容易成書者，清代《孟子》學著作約 559 種，其中偏義理約 410 種。<sup>36</sup>但此仍不足以解釋為何戴震獨厚《孟子》。楊儒賓認為自從朱子將《孟子》與《論語》、《大學》、《中庸》並列，視為道統核心的一環，並編成《四書集注》之後，《孟子》這樣的「新經」更取代了原有五經的舊經地位，成為八百多年來國人意識構造核心的因素。<sup>37</sup>且《孟子》構成主流價值的典籍，關鍵因素是此書成為「性命之書」，<sup>38</sup>戴震自己則將《孟子字義疏證》定位為「講理書」，且是為了「就《孟子》字義開示，使人知『人欲淨盡，天理流行』之語病。所謂理者，必求諸人情之無憾，而後即安，不得謂性為理」，<sup>39</sup>戴震重視「禮」在道德實踐的首出性，亦是構成道德活動形式因的依據，不明典章制度則無從進入經典文字所指涉的生活世界，<sup>40</sup>因此戴震所言的「理」乃「情之不爽失也者」，理即情理，

<sup>33</sup> 同前註，頁 330。

<sup>34</sup> 同前註，頁 481。《戴東原先生年譜》：「《原善》卷上、卷中、卷下，孔戶部所刊戴氏遺書，合為一冊。始先生作《原善》三篇，見於戶部所刊文集中者也。玉裁既於癸未抄寫熟讀矣，至丙戌，見先生援據經典疏通證明之，仍以三章者分為建首、比類、合義，古聖賢之言理義，舉不外乎是。《孟子字義疏證》亦所以闡明此指也，為《七經小記》之一。先生之學，上承孔、孟，於此可見。」

<sup>35</sup> 李暢然：《清代《孟子》學史大綱》（北京：北京大學出版社，2011），頁 1。

<sup>36</sup> 同前註，頁 108。

<sup>37</sup> 楊儒賓：《從《五經》到《新五經》》（臺北市：國立臺灣大學出版中心，2013），頁 163。

<sup>38</sup> 同前註，頁 164。

<sup>39</sup> 《戴震集》，頁 467。乾隆三十一年丙戌「是年，玉裁入都會試，見先生云『近日做得講理學一書』，謂《孟子字義疏證》也，……蓋先生《原善》三篇、《論性》二篇既成，又以宋儒言性、言理、言道、言才、言誠、言明、言權、言仁義禮智、言智仁勇，皆非六經、孔、孟之言，而以異學之言糅之。故就《孟子》字義開示，使人知『人欲淨盡，天理流行』之語病。所謂理者，必求諸人情之無憾，而後即安，不得謂性為理」。

<sup>40</sup> 楊儒賓：《異議的意義—近世東亞的反理學思潮》（臺北市：國立臺灣大學出版中心，2012），頁 265-266。



是將自然語彙附掛在心性學的語彙，是為「化理歸情的機制」；「欲」非對照「理」作為倫理學語彙，而是對照「生」字而設，作為道德活動的材料因，亦是作為心靈活動的動力，「氣化為形上學的核心義」，「以氣化身體觀取代性理的人身觀」，<sup>41</sup>因此戴震從心性講情欲（「理者，存乎欲者也」），情欲反映了人生存的本質（「欲遂其生，亦遂人之生，仁也」），並在此血氣心知上建立一種絜情的人倫之道。凡此，皆可看出戴震亦欲建立釋《孟》的新典範及「道問學」智識主義的想法。

而當今學界研究戴震的論述不勝枚舉，鄭吉雄指出近數十年對戴震思想的討論，大致區分為兩類：1.向上追溯戴震思想淵源，主要爭議點是詮釋《孟子》的戴震，其思想究竟原出孟子抑或荀子。2.向下探討戴震思想如何影響晚清思潮的問題，包括戴震與近代中國思想史的「現代性」(modernity)的關係、戴震重視文獻實證的思想與二十世紀初科學主義興起的關係。<sup>42</sup>學界論著或不出傳統討論之議題，如曾瀚儀《理氣之爭？朱熹與戴震對孟子重要觀念解法之比較》、郭寶文《戴震及其後學與孟荀思想異同研究》、林文華《戴震經學之研究》、林明照〈戴震哲學中的禮論〉、魏冰娥〈戴震「道」論的形上學意蘊〉、吳宣德〈戴震「理欲」說對宋明理學的繼承與改造〉、陳弘學〈戴震「氣本論」內涵及其思想困境探析〉等；<sup>43</sup>或另闢蹊徑以西方觀點詮釋比較，如羅雅純《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》、劉滄龍〈「血氣心知」與「身體理性」——論戴震與尼采的修身哲學與文化批判〉、〈荻生徂徠與戴震的語文學方法〉、〈文化的自我轉型——戴震與尼采〉等。<sup>44</sup>大陸地區於2014年舉辦「戴震學術研討會」，集結相關領域專業學者進行新課題的研討。值得注意的是，張立文《戴震的精神世界》的演講中指出戴震的憂患精神、求是精神、批判精神、包容精神和道德精神體現其時代價值，在繼承戴震傳統上更應有所創新。<sup>45</sup>

本文欲討論的課題乃源於錢穆引章實齋〈釋戴〉之言謂東原理欲，乃為當時從政者而發；

<sup>41</sup> 同前註，頁268-270。

<sup>42</sup> 鄭吉雄：《戴東原經典詮釋的思想史探索》（臺北市：臺大出版中心，2008），頁135。

<sup>43</sup> 曾瀚儀：《理氣之爭？朱熹與戴震對孟子重要觀念解法之比較》，東海大學哲學系博士論文，2012。郭寶文：《戴震及其後學與孟荀思想異同研究》，國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，2010。林文華：《戴震經學之研究》，國立政治大學中國文學研究所博士論文，2004。林明照：〈戴震哲學中的禮論〉，《哲學與文化》35卷10期（2008.10），頁153-170。魏冰娥：〈戴震「道」論的形上學意蘊〉，《鵝湖月刊》468期（2014.6），頁4-11。吳宣德：〈戴震「理欲」說對宋明理學的繼承與改造〉，《哲學與文化》28卷5期（2001.5），頁440-456。陳弘學：〈戴震「氣本論」內涵及其思想困境探析〉，《鵝湖學誌》41期（2008.12），頁133-162。

<sup>44</sup> 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》，淡江大學中國文學系博士論文，2005。（已出專書）劉滄龍：〈「血氣心知」與「身體理性」——論戴震與尼采的修身哲學與文化批判〉，《漢學研究》26卷4期（2008.12），頁197-218。劉滄龍：〈荻生徂徠與戴震的語文學方法〉，《師大學報：語言與文學類》59卷1期（2014.3），頁25-42。劉滄龍：〈文化的自我轉型——戴震與尼采〉，《清華學報》38卷2期（2008.6），頁209-230。

<sup>45</sup> 朱宏勝：〈戴震誕辰290周年紀念暨2014戴震學術研討會綜述〉，頁136。

方植之《漢學商兌》則謂宋儒辨理欲，本亦為立言從政者之心術言之也。而評東原辨理欲，卻言「雖語多精到，而陳義稍偏，頗有未圓」；<sup>46</sup>並以《孟子·盡心》「口之於味」一章論之，認為戴震言「心」之次第不合理，且言「性」則近於荀子。<sup>47</sup>又如張立文《戴震哲學研究》亦就「天性論」、「心知論」分別討論心性議題，<sup>48</sup>鄭吉雄《戴東原經典詮釋的思想史探索》亦有「再論戴東原思想中的『理』、『欲』問題」、「戴東原『群』、『欲』觀念的思想史回溯」二章專論理欲問題。<sup>49</sup>皆無針對心性縮合問題作探討。而戴震《孟子字義疏證》其書分上中下三卷，上卷收「理」15條，中卷收「天道」4條、「性」9條，下卷收「才」3條、「道」4條、「仁義禮智」2條、「誠」2條、「權」5條，其書之體例亦自設問答釋疑，每個觀念主題開始有一段總論，下用問答方式鋪陳其說；又有〈讀易繫辭論性〉、〈讀孟子論性〉之作，關注「性」卻無專就「心」字例提出疏證。因此本文認為戴震情欲之辨乃因統治者利用程朱思想為揭其弊而發，而心性論的提出則是其理論的新建樹，因此唯有釐清心性之意涵方能解決其對「情欲」之看法。戴震用考證來闡述心性及其涵蓋的議題，「性」基於生理之欲與其攸關生民之計相關，而「心」的覺知能力則與其修身理論相關，其深究性與天道，期另闢蹊徑，雖有釐清學術史之意，但意欲正人心的器識則為其深意。而「絜情」之道的提出，也對「智者與聖人」寄予更多的期待。本文擬聚焦在「心性」議題，探討「性」與「心」之關係，並以三方面述之：1.性的「天道」基礎；2.心性內涵的釐清；3.心性與情欲的關係，期能釐清戴震闡發「情欲」之辨，在言「性」的基礎上對「心」議題有更多的發揮及關注之因，同時亦說明戴震的《孟子》學研究對清代經學及理學發展的影響。

## 貳、性的「天道」基礎

有鑑於對主流社會空談義理的質疑，過度壓抑情欲與實際社會生活背離。清代中葉考據家通過關鍵字詞的考證對主流政治意識形態進行迂迴的挑戰，從理學家最核心的情與理著手。<sup>50</sup>溝口雄三認為「明末時期地主主導的一體統攝之中的上下之『分』的調和，到了戴震則作為人與己的相關中的『自然分理』，開始顯示天下性的橫向擴展，至少在原理上『分』本身從上下身分的縱列開始轉向天下人人的橫列，可以看到的這一微妙的變化，肯定也是這一矛盾的激化使然。」<sup>51</sup>將生民之生存欲放在「作為與己之生相對的人之生而對象化、相關化的地平線

<sup>46</sup> 錢穆：《中國近三百年學術史》上冊，頁395-396。

<sup>47</sup> 同前註，頁396-400。

<sup>48</sup> 張立文：《戴震哲學研究》（北京：人民出版社，2014）。

<sup>49</sup> 鄭吉雄：《戴東原經典詮釋的思想史探索》（臺北市：臺大出版中心，2008）。

<sup>50</sup> 陳平原、王德威、商偉編：《晚明與晚清：歷史傳承與文化創新》，頁119。

<sup>51</sup> 溝口雄三，索介然、龔穎譯：《中國前近代思想的演變》（北京：中華書局，1997），頁290。

上樹立他的仁說」，<sup>52</sup>因此，戴震之「理」觀在關注「生民」的基礎下，得以從宋明理學人性論的縱向關係，轉向「人之生」來掌握，進而將宋儒形上的理氣觀解體。

戴震〈孟子字義疏證序〉言「余少讀論語端木氏之言曰：『夫子之文章，可得而聞也，夫子之言性與天道不可得而聞也。』讀《易》，乃知言性與天道在是。」<sup>53</sup>戴震言孔子罕言性與天道，故論性與天道常舉《易》說解。其中最重要的命題為《易·繫辭》「一陰一陽之為道，繼之者善也，成之者性也」，戴震論心性亦據此闡發。戴震之天道觀為何？又如何據天道以論心性？其《孟子字義疏證》「天道」4條、「道」4條；觀其內容，「天道」建立其哲學體系之形上依據、「道」則闡述天道落實人道之道德踐履。其藉天道以言「性」，有云：

性者，分於陰陽五行以為血氣、心知，品物區以別焉，舉凡既生以後所有之事，所具之能，所全之德，咸以是為其本，故《易》曰：「成之者性也。」氣化生人生物以後，各以類滋生久矣；然類之區別，千古如是也，循其故而已矣。在氣化曰陰陽，曰五行，而陰陽五行之成化也，雜糅萬變，是以及其流形，不特品物不同，雖一類之中又復不同。凡分形氣於父母，即為分於陰陽五行，人物以類滋生，皆氣化之自然。（《性》，頁291）

戴震認為陰陽五行分化以成「性」，故人之「性」乃天生之氣化自然，咸為道之一端，在此強調「類」而有的分殊，因而產生物性的差異（「人物之生，類至殊也。類也者，性之大別也」）。<sup>54</sup>其引《易》：「成之者，性也。」強調一陰一陽之氣化流行，故而人生之一切事功、能力、德性，皆是由「性」而來。此處言性與天道之關涉，至於戴震如何闡釋稟受於氣化流行，形之於人之條理？其云：

道，猶行也；氣化流行，生生不息，是故謂之道。易曰：「一陰一陽之謂道。」洪範：「五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。」行亦道之通稱。舉陰陽則賅五行，陰陽各具五行也；舉五行即賅陰陽，五行各有陰陽也。大戴禮記曰：「分於道謂之命，形於一謂之性。」言分於陰陽五行以有人物，而人物各限於所分以成其性。陰陽五行，道之實體也；血氣心知，性之實體也。有實體，故可分；惟分也，故不齊。古人言性惟本於天道如是。（《天道》，頁287）

觀其氣化理論，「性惟本於天道」，「道」是氣的不斷運動變化。戴震認為天地間一切存在皆是氣運動所致，而氣分金、木、水、火、土，每一種材質又分陰陽兩種性質。因此氣為道之體，道為氣之流行，而人及人性皆受陰陽五行之氣而成。天地人物皆成於氣化之流行，而流行之

<sup>52</sup> 同前註，頁289。

<sup>53</sup> 《戴震集》，頁263。

<sup>54</sup> 〈讀孟子論性〉，《戴震集》，頁163。

內容則為道之實體，道指向氣化流行，生生不息。人稟受自氣化流行而有之性，即是血氣心知。其主血氣心知「一本」反對宋儒將二者分開。《理》字條有云：

天下惟一本，無所外。有血氣，則有心知；有心知，則學以進於神明，一本然也；有血氣心知，則發乎血氣心知之自然者，明之盡，使無幾微之失，斯無往非仁義，一本然也。（《理》，頁 286）

至於血氣心知者為何？戴震言：

人有天德之知，有耳目百體之欲，皆生而見乎才者也，天也，是故謂之性。（《原善》中，頁 337）

作為人性主要內涵的血氣心知，即人生而有之理性認識能力以及感官、情感欲望。對戴震而言，人的生活世界即由血氣心知構成，戴震將這樣由血氣心知所構成的生活世界稱為人倫日用，故其言「人倫日用，皆血氣心知所有事」（《誠》，頁 319）戴震批駁朱子之學，言「後世儒者紛紛言太極，言兩儀，非孔子贊易太極、兩儀之本指也」（《天道》，頁 289）。朱子「太極生兩儀」，「太極」是形而上創生之道，而「一陰一陽」為兩儀，已落入形而下層次。又云：

易曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」程子云：「惟此語截得上下最分明，元來止此是道，要在人默而識之。」後儒言道，多得之此。朱子云：「陰陽，氣也，形而下者也；所以一陰一陽者，理也，形而上者也；道即理之謂也。」朱子此言，以道之稱惟理足以當之。今但曰「氣化流行，生生不息」，乃程、朱所目為形而下者；其說據易之言以為言，是以學者信之。然則易之解可得聞歟？（《理》，頁 287）

關鍵句在於「所以一陰一陽者，理也」，戴震以「一陰一陽」屬道之氣化，仍屬形而上者，然理氣究竟一本或是二分？就朱子的理論而言，「理」屬形上，為天地萬物創生之源，「氣」是形下物質，故其自然推出「理氣二分」之說。戴震則不以為然，其言：

氣化之於品物，則形而上下之分也。形乃品物之謂，非氣化之謂。易又有之：「立天之道，曰陰與陽。」直舉陰陽，不聞辨別所以陰陽而始可當道之稱，豈聖人立言皆辭不備哉？一陰一陽，流行不已，夫是之謂道而已。（《天道》，頁 287-288）

以氣化流行過程中之「未成形」、「成形」來解釋形而上、形而下。綜上所言，可知，戴震思考的概念，可判明以下的情況，性必須從「本于天道」來進行把握。所謂的天道，乃是作為其實體的根本物質——氣（陰陽五行）的不斷運動、生成、變化；普遍充溢于宇宙的氣，在「生生

不息」的動態流行中分化為物類。但各存在品類，在通過氣的分化之初，氣之分受到既有的限定（「惟分也，故不齊」）。又，「《中庸》曰：『天命之謂性。』以生而限於天，故曰天命。」（《性》，頁 291-292）以限定解釋「命」的概念，因此，戴震是通過命或天命的概念說明物類生其必然的限定性。氣的分化限定，從萬物的角度來看，是固有內容的殊類生成，從人類的角度論「性」，不外乎是將人性與物性加以區別的強調（包含血氣心知的機能特性）。可知戴震「性」的概念，不同於程朱抽象普遍的「性」概念，而是在氣的分化規定作為其特殊性（實體實事）概念而確立。

而「道」如何落實於人道的實踐？在《易》「一陰一陽之謂道。繼之者，善也；成之者，性也。」的前提下言天道以有「人物」，戴震云：

人道，人倫日用身之所行皆是也。在天地，則氣化流行，生生不息，是謂道；在人物，則凡生生所有事，亦如氣化之不可已，是謂道。（《道》，頁 311）

引《易》言氣化流行之天道，與人倫日用之人道，兩者的關聯性而非截然二分。透過陰陽二氣的化育，以「人物」、「道」、「氣」為一體，落實人道是「生生所有事」、「人倫日用身之所行皆是也」。天道之自然秩序來自於一陰一陽之氣化，萬物既生，又應如何維持一穩定秩序？天人關係又是如何？又據此條理所呈現的意涵為何？其言：

是故生生者，化之原；生生而條理者，化之流。……生生者，仁乎；生生而條理者，理與義乎。（《原善》上，頁 331）

《緒言》上亦引《易》：「天地之大德曰生」，有云：

一陰一陽，流行不已，生生不息，觀於生生，可以言仁矣。在天為氣化之生生，在人為其生生之心，是乃仁之為德也。由其生生有自然之條理，惟條理所以生生，觀於條理之秩然有序，可以言禮矣；失條理則生生之道絕，觀於條理之截然不可亂，可以言義矣。生生，誠也，條理，明也。故行道在體仁，知道在達禮，在精義。合而言之，舉義可以賅禮，「立人之道、曰仁與義」是也。（頁 368）

言「行道在體仁」，「仁之德」表現在「生生之心」。以「生生」（誠），即天地氣化萬物之動能來解釋「仁」。天地萬物有其條理，而禮義亦由此而生，故仁與義可謂「立人之道」。戴震又於《仁義禮智》言：

仁者，生生之德也；「民之質矣，日用飲食」，無非人道所以生生者。一 人遂其生，推之而與天下共遂其生，仁也。……自人道遯之天道，自人之德性遯之天德，則氣化流

行，生生不息，仁也。由其生生，有自然之條理，觀於條理之秩然有序，可以知禮矣；觀於條理之截然不可亂，可以知義矣。在天為氣化之生生，在人為其生生之心，是乃仁之為德也；在天為氣化推行之條理，在人為其心知之通乎條理而不紊，是乃智之為德也。惟條理，是以生生；條理苟失，則生生之道絕。(頁 316-317)

既然「仁者，生生之德」，日用飲食乃生生之德所必需，不可等閒視之。如果統治者能讓子民豐衣足食，就是實踐「仁」道，繼而言禮義，社會便能依條理而有序。戴震將「條理」視為「生生」之必要條件，此可謂為戴震義理之切實深刻處。人稟受氣化流行而具血氣心知之性，而血氣心知之性構成人倫日用之生活世界，氣化生生之條理貫通之人倫日用之條理，又為仁義禮所依據。其言：

古聖賢之所謂道，人倫日用而已矣，於是而求其無所失，則仁義禮之名因之而生。非仁義禮有加於道也，於人倫日用行之無失，如是之謂仁，如是之謂義，如是之謂禮而已矣。(《道》，頁 314)

就人倫日用，究其精微之極致，曰仁，曰義，曰禮，合三者以斷天下之事，如權衡之於輕重，於仁無憾，於禮義不愆，而道盡矣。(《仁義禮智》，頁 317)

「道」指向萬物生生之氣化流行，並表現在人倫日用之條理而「求其無所失」、「權衡之於輕重」，仁義禮之德性產生依據於條理「無憾」、「不愆」，是為天道至人道的實踐路徑。究此，可知仁義禮之德性意涵就實踐層面與人倫日用密切相關，那麼人倫社會儀文制度的建立又是如何產生？戴震認為仁義禮之名乃至儀文制度不是經過規劃而形成制約的規範，「非仁、義、禮有加於道也」，而是人本有之「究其精微之極致」的能力，亦即本然的人倫道德之知形成了生活世界。戴震明言「人物之殊其性」且「人之心知異於禽獸」(《性》，頁 295-296)，在其知識系統中強調人的智性及知覺能力，並體現為「仁義禮智」的德行意涵。其有云：

仁義禮智非他，心之明之所止也，知之極其量也。知覺運動者，人物之生；知覺運動之所以異者，人物之殊其性。(《性》，頁 295)

透過知其所「止」之進德工夫，「能不惑乎所行」，即為涵蓋仁義禮智之「懿德」。據前文可知，天道體現在條理、無爽失的人倫日用，將道德價值領域，聯繫到原初生活、自然生命的面向；也因此天道得以依理序，以人之生存欲望、發諸於情感，透過理性思考與自覺之能力，恰當而條理地呈現出生活的真實面貌。

### 參、心性內涵的釐清

戴震之於「理」，創發出與理學家相異的詮釋，奠基於歷史文化及社群意識。<sup>55</sup>其所建構的存有的秩序是連續性的，從天道（陰陽五行）——人性（血氣心知）——人道（人倫日用），此路徑為儒家義理實質的內涵。<sup>56</sup>但孟子所說的性善論乃是人性論的語彙，但並無將此詞語擴充至人文以外的領域，理學家則不然，其所言的性善論則遍布於一切存在界。<sup>57</sup>因此在戴震心性的議題中，對「理」、「欲」及「心」、「性」關係的重新加以界定，在人之本然生之欲望的前提下，去尋求一種「調和預定」，作為「自然」完成態的「必然」——不可質疑地被視為前提。且朝此目標的集散性的行為，指向彼此相互認可性的「共生」展開理論。<sup>58</sup>因此戴震之言心性是在建立在社群意識的基礎上，據此戴震對人性的思考是否有善之依據及超越之可能？在其〈答彭進士允初書〉中有云：

欲者，有生則願遂其生而備其休嘉者也。情者，有親疏、長幼、尊卑感而發於自然者也。理者，盡夫情欲之微而區以別焉。使順而達，各如其分寸毫釐之謂也。欲，不患其不及而患其過。過者徇於私而忘乎人，其心溺，其行慝，故孟子曰「養心莫善於寡欲」。情之當也，患其不及而亦勿使之過。未當也，不惟患其過而務自省以救其失。欲不流於私則仁，不溺而為慝則義，情發而中節則和，如是之謂天理。情欲未動，湛然無失，是謂天性。非天性自天性，情欲自情欲，天理自天理也。<sup>59</sup>

可知，「欲」乃生之所需、求其美好之基本欲望，而「情」乃發之於人倫自然之情感，人倫亦來自於人殊於物性之品質。但情欲易流於私、溺，又需以「心」節之，心欲得其正則要靠「養心」的工夫。戴震認為「心者，氣通而神；耳目鼻口者，氣融而靈」，<sup>60</sup>「心」是思惟的器官（耳目鼻口則是感覺器官）故源於「氣」；具有認識的功能，故能「通而神」。「理」作為「分理」、「條理」作為秩序及情欲分殊之別，並體現在人之性（「天性」），以「情欲未動，湛然無失」為其特質，「天理」則涵蓋仁、義、和之德性。因此人倫、社會秩序的建立，有賴於「心」的涵養，故言：

<sup>55</sup> 鄭吉雄：《浙東學術研究—近代中國思想史中的知識、道德與現世關懷》，頁249-250。

<sup>56</sup> 楊儒賓：《異議的意義—近世東亞的反理學思潮》，頁270。

<sup>57</sup> 楊儒賓：《從《五經》到《新五經》》，頁165。

<sup>58</sup> 伊東貴之，楊際開譯：《中國近世的思想典範》，頁113-114。

<sup>59</sup> 《戴震集》，頁172。

<sup>60</sup> 同前註，頁171。

人中處天地之間，相親而久，治道莫大於君臣。徒愛人不知治人者，不能以行於父子夫婦兄弟。故君道得，人紀所由得也。一人之身，血氣和則夫婦，心得其正，百體從令則君臣。故心也者，含天德、君百體者也。氣者，有君道以能統乎血（疑脫「氣」字）者也。<sup>61</sup>

戴震認為「心得其正」則能體現天德、統耳目感官，從家國乃至個人皆由「心」之統御，以建立條理綱紀。在「理」的前提下又應如何理解「性」？在何種條件下被解釋為實體實事？而心的內涵又為何？性與心的關係又應如何理解？

戴震認為一般言「性」之失，在於「以耳目百體之欲為說，謂理義從而治之者也；以心之有覺為說，謂其神獨先，沖虛自然，理欲皆後也；以理為說，謂有欲有覺，人之私也。三者之於性也，非其所去，貴其所取」（《原善》中，頁 340）。且「性之不可不明」，有其現實之批判意義，如「今人讀其書，孰知所謂『率獸食人，人將相食』者安在哉」、「今人讀其書，孰知『無權』之故，『舉一而廢百』之為害至鉅哉」、「今人讀其書，又孰知性之不可不明，『戕賊人以為仁義』之禍何如哉」（《權》，頁 322）。「性以本始言」（《才》，頁 310）、「據其為人之本始而言謂之性」（頁 307）限定於天生的本性。以本始為天生本性來規定概念，並非由宿命決定後來的存在方式。依其氣化的觀點，「本受之氣」與「所資以養者之氣」（「而其本受之氣，與所資以養者之氣則不同」（《性》，頁 294），後者依前者之條件，可透過「化」與充養之方式涵養心性。而性善之可能來自於「而皆可以擴而充之，則人之性也」言擴充可能性及人異於物類的特質（頁 305）。戴震「性」之概念，乃天生自然之意，又應如何肯定性善說？如何靠道德踐履成就善性？然而戴震在其氣化天道觀下所言之人性雖各有分殊，如何保證可以為善？又如何闡發孟子言人性有善之四端？因此戴震以「繼之者，善也」作為綰合孟子性說之一例。其云：

易言天道而下及人物，不徒曰「成之者性」，而先曰「繼之者善」。繼謂人物於天地其善固繼承不隔者也；善者，稱其純粹中正之名；性者，指其實體實事之名。一事之善，則一事合於天；成性雖殊而其善也則一。善，其必然也；性，其自然也；歸於必然，適完其自然，此之謂自然之極致，天地人物之道於是乎盡。（《道》，頁 312-313）

曰性，曰道，指其實體實事之名；曰仁，曰禮，曰義，稱其純粹中正之名。（《道》，頁 312）

言性善、善性之繼以盡人道並合於天，戴震言天理、條理，又據以建立人倫秩序。「性者，其實體實事之名」作為本始的性，作為實體實事的概念規定，據實體實事明辨擴充即為「善」之

<sup>61</sup> 〈法象論〉，《戴震集》，頁 155。



「純粹中正」的價值意義。性是自然，善是必然。由性的自然狀態流露就是欲望，作為歸於必然的結果而實現就是德性。戴震在〈讀孟子論性〉認為「蓋孟子道性善，非言性於同也。人之性相近，胥善也」，「性」不可謂「同」，只能云「性相近」，而「善」則是較普遍的德性，「性善」的具體意涵則為「且以驗形氣本於天，備五行陰陽之全德，非私也，孟子之所謂性善也」。<sup>62</sup>因此善性來自於人性普遍的共性，但戴震仍強調有殊性的差異「善，以言乎天下之大共也。性，言乎成於人人之舉凡自為」。<sup>63</sup>綜上所述，性即自然指稱實體實事的概念，那麼孟子專舉「理義」以明「性善」又如何理解？因此戴震導入「心」的主動性及功能性，戴震認為「心能通天下之理義」因此言「心得其常」。<sup>64</sup>

如前所述，經由擴而充之而涉價值範疇，必關涉「心」的知覺義。從動物感覺知覺到人類理性心知，明確指出各自活動形態的特性。人類「知覺云者，如寐而寤曰覺，思之所通曰知。百體皆能覺，而心之覺為大」，終究通過洞察「理義」使己達致「神明」的境界，「極至善」。依戴震所言，認為「孟子明人心之通於理義，與耳目鼻口之通於聲色臭味，咸根於性而非後起」、「舉聲色臭味之欲歸之耳目鼻口，舉理義之好歸之心，皆內也，非外也」（《緒言》，頁 364-365），而非於氣稟之外增一理義之性。而其體知實踐的過程則為：

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。（《理》，頁 284-285）

性善建立在「心知之自然」的基礎上，強調心的認知能力亦是戴震不同於孟子之處，那麼要如何理解「心」的概念及與「性」關係？依戴震的說法，心的思維作用同耳目口鼻的感覺作用，屬於性的內在機能，理義則是作為心的作用對象。心具有認識能力（「是思者，心之能也」《理》，頁 270），亦是檢驗理義的符節（「耳目鼻口之官接於物，而心通其則。心之於理義也，天下之理義，心若其符節也。是皆不可謂之外也，性也。」（〈讀孟子論性〉，頁 163）。又，「天德之知，人之秉節於內以與天地化育侔者也；耳目百體之欲，所受中而不可踰也。」（《原善》中，

<sup>62</sup> 〈讀孟子論性〉，《戴震集》，頁 163-165。

<sup>63</sup> 〈讀易繫辭論性〉，《戴震集》，頁 162。

<sup>64</sup> 〈讀孟子論性〉，《戴震集》，頁 163-165。

頁 337)。「心」是主體意識活動的能力，「神明」是思維意識的活動，是心的機能及最高境界。

「人之神明出於心」，主體正確反映客觀則能和天地合德「純懿中正，其明德與天地合矣」(頁 337)。人之分辨認識能力來自於自然質性(才)，人性有別於物性，則在於能以道義理性來進行對事物的認識。掌握自然本質及規律，人透過主體活動與自然規律一致，道義與天地之德相應即是「天德之知」，如「人有天德之知，有耳目百體之欲，皆生而見乎才者也，天也，是故謂之性」、「心之精爽以知，知由是進乎神明，則事至而心應之者，胥事至而以道義應，天德之知也」。因此主體意識的認識反映了心的思維特性，人透過智之擇善能力處理各種關係，由精爽進入神明的過程，「故人莫大乎智足以擇善也，擇善則心之精爽進於神明，於是乎在」。心之德所呈顯之道德屬性即是「仁」(「天地之德，可以一言盡也，仁而已矣；人之心，其亦可以一言盡也，仁而已矣」)，故「心之所喻，則仁也」(頁 337-338)。心之守常而獲智慧在於有覺，亦是君子實踐仁道之方，並與道德踐知聯結起來。依余英時之說，其認為戴震《疏證》易「心性」為「德性」，為儒家智識主義發展至成熟階段才會出現的新觀點。<sup>65</sup>按《疏證》言「德性」凡 14 次，如「德性始乎蒙昧，終乎聖智」、「德性資於學問，進而聖智」(《理》，頁 281)，「有己之德性，而問學以通乎古賢聖之德性」(《性》，頁 300)，「若夫德性之存乎其人，則曰智，曰仁，曰勇」、「自人之德性邇之天德」(《仁義禮智》，頁 317)，「德性純粹，動皆中禮矣」(《權》，頁 326)，可知，德性從蒙昧至聖智，應有問學的轉化成聖的過程，智仁勇則為德性之內涵，外顯於行為則有禮之規範，並能合於天德，因此德性應為心性議題的終極目的，而心知之認識能力亦有別於智識之覺知能力，並非以德性易心性概念之簡化可一語概之。

戴震之心知論認為「血氣」為耳目感官感覺能力的基礎，它也是生命的動能及質料；而心知則為理性思辨能力，因此會有情感的懷生畏死之情乃至趨利避害，對事物進行判斷(「有血氣，夫然後有心知，有心知，於是有懷生畏死之情，因而趨利避害」。但戴震進一步言，心作為認識及理性思辨能力，並進行道德規範則為精爽，並藉智慧(擇善)以獲得善性，它透過持續不斷的修德踐性以參天地之化，這種境界為「鬼神」(「其精爽之限之，雖明昧相遠，不出乎懷生畏死者，血氣之倫盡然。故人莫大乎智足以擇善也；擇善，則心之精爽進於神明，於是乎在；是故天地之化，呈其能，曰『鬼神』」。生生不息踐履之過程必須有賴魂魄以實踐(「其生生也，殊其用，曰『魂魄』」)，精爽為心之認識及理性思維能力，其實質則為「魂魄」(「傳曰：『心之精爽，是謂魂魄。』凡有生則有精爽，從乎氣為融而靈，是以別之曰『魄』；從乎氣之通而神，是以別之曰『魂』。」《原善》中，頁 338)。魂強善識，魄強善記(「大致善識善記，各如其質，昔人云『魂強善識，魄強善記』」。《緒言》下，頁 402)，戴震言感悟心知的過程為：

<sup>65</sup> 余英時：《論戴震與章學誠—清代中期學術思想史研究》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2012)，頁 26。

耳目鼻口資於外之養—魄（記憶）+問學——心受之——化為我之心知——聖人之神明  
（極致）——理藏於中——善性

戴震言人之善性來自自然秉性，但必須得其「養」，可透過具體之問學方式得致，因此形成殊異。踐履善性的關鍵則為「化」，心知得其養所呈顯的境界為「自得」，可知戴震對於「心」之看法，除認識思辨之能力，還著重自我主體性之主動能力及自我超越之能力，進而成就善性。其云：

人之血氣心知本乎天者也，性也。如血氣資飲食以養，其化也，即為我之血氣，非復所飲食之物矣；心知之資於問學，其自得之也即為我之心知。以血氣言，昔者弱而今者強，是血氣之得其養；以心知言，昔者狹小而今也廣大，昔者闇昧而今（也）明察，是心知之得其養也。故人之血氣心知，本乎天者不齊，得養不得養，則至於大異。人之問學猶飲食，則貴其化，不貴其不化。記問之學，食而不化也。自得之，則居之安，資之深，取之左右逢其源，化而為我之心知也。（《緒言》下，頁 402）

在《理》字條有相同文句，可知善性的成就可透過「問學」擴充的工夫，戴震用「飲食」喻「問學」，既然「飲食」對滋養人體乃必需，同樣「問學」對涵養人的心性亦是不可或缺，且其認為人之稟受氣化之性為純然之善，亦有別於禽獸，但人所稟受之人性（本始）則殊無差異，而從「類」之分殊則造就等差，則是因「才」之殊異，故言「學」之要。其云：

人物以類區分，而人所稟受，其氣清明，異於禽獸之不可開通。然人與人較，其材質等差凡幾？古賢聖知人之材質有等差，是以重問學，貴擴充。（《理》，頁 281）

但戴震進一步分析「心」的認識過程，其認識過程為：血氣一心知一通天德一至善（知之至）、仁義禮智一理。其云：

凡血氣之屬，自有生則能知覺運動，而由其分於陰陽五行者殊，則知覺運動亦殊。人之知覺，通乎天德，舉其知之極於至善，斯仁義禮智全矣，極於至善之謂理。（《緒言》中，頁 383）

那麼心與性的關係為何？戴震以孟子之說為例，「惻隱、羞惡、恭敬、是非之心」乃仁義禮智之端緒，四者由心知而生，經由擴充可達其極，人有辨知的能力「人皆有根心而生之端」，心辨是非就能得到智慧，智慧的獲得來自於道德的踐履，因此疏理出由認知到實踐的過程，心為形氣之主，為人本具有之材，因此仁義禮智乃由心生發而獲之德性（「心則形氣之主也，屬之材者也。惻隱、羞惡、恭敬、辭讓之由於德性而生於心亦然」《緒言》中，頁 383）。性善則

為源於道德心知之能力，亦是人性有別於物之所在。可知，仁義禮智必須透過心知道德踐履獲得，故並非性本具有之德性內涵，因性包含人欲，身之嗜欲根於血氣，非根於心，而心之於理義，同乎血氣之於嗜欲「皆性使然耳」，因此「性」涵蓋「心」的機能（「以此見心之於理義，一同乎血氣之於嗜欲，皆性使然耳。」（《緒言》上，頁 366）。心能思維並發動耳目鼻口之感覺能力，但不能取代其功能性；與性的關聯則來自陰陽之氣，發諸於血氣，透過涵養開竅於感官，「外之盈天地之間，內之備於吾身，外內相得無間而養道備」（《緒言》上，頁 365），此則為心、性與天道的關聯。此外，應注意的是，戴震除認為心具有認知思維的能力，同時也強調其做為生理器官的物質功能，因此提出「心氣」一詞，心的運作來自於氣的涵養與發動，此也有異於孟子，有云：

舉凡身之嗜欲根於血氣明矣，非根於心也。曰：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」非喻言也。凡人行事，有當於理義，其心氣必暢然自得；悖於理義，心氣必沮喪自失。（《緒言》上，頁 366）

行事合於理義，心氣得之暢然，戴震認為其中的必然性如同食物滋養身體之必需，孟子之言並非比喻，而是生理之必然。欲望源於生理自然（血氣）並根於性，而心則可透過覺知與涵養之工夫轉性成智，可知戴震強調的是心性間轉化的過程，也是其理論的重要環節，戴震言心性特別強調德性、心氣，皆是為了要達致儒家「仁」、「智」的境界，因此除考慮一般百姓，戴震更強調智者與聖人對社會進步所具有的重要性。沈清松認為：

戴震認為個人要保存生命，也要讓別人保存生命；要發展生命，也要讓別人發展生命，這就是「仁」。至於在世界的動態發展過程中會條理出更高的秩序，人能認知秩序，便是「智」。對於戴震而言，「仁」與「智」兩者是人可以達到的最高之德。聖人便是在仁與智上達到最高成就。<sup>66</sup>

因此戴震對心性與生理欲望的省察，此套理論比 20 世紀西方哲學在現象學思想引導下發展出的身體哲學，要早出現了 200 年，<sup>67</sup>這也是對戴震心性議題可以再思考的方向。

## 肆、心性與情欲的關係

戴震以血氣心知言性、以情欲言善性，理論提出有其現實依據。戴震意識到理欲分裂的

<sup>66</sup> 沈清松：《從利瑪竇到海德格—跨文化脈絡下的中西哲學互動》（臺北市：商務印書館，2014），頁 216-217。

<sup>67</sup> 同前註，頁 217。

危機及天理與人欲間的矛盾衝突，強調情欲的合理性，肯定人生之「欲」，又要避免「情」的偏執，因此提出「絜情」之道，「將人的本質置放在一種交感性的血氣心知上，並在此血氣心知上建立一種絜情的人倫之道。血氣與人倫的雙重性不但構成了人的本質，它也構成群體共享的道德基礎。」<sup>68</sup>伊東貴之進一步解釋，認為此為將人之本性幾乎視為是同質的東西，對其中某種善性（善的本性）的存在進行預設，具有此資質的個人，不單是利害得失，一邊以對他人「同感」式的感情投入，和對自己進行反思式回歸（＝自我重新回歸）的「自我節制」為媒介，一邊臨時性地對每次行為的「適宜性」加以判定，以此相互判斷和行為的積累作為整體而形成調和的均衡狀態。<sup>69</sup>因此避免了先天人性論的流弊，同時也在社會秩序的倫理建構上去營造和諧的群體狀態。其心性論特殊之處在於論心性之來源、內涵、與道德之關係，皆以經驗事實為根據，並認為人可經由心知踐履、道德實踐以達天德。戴震認為「理」懸離於性之外，有違於人性自然之情欲，因此戴震著眼於人事，天地、物、人之條理一以貫之，就「人理」亦即情欲之關係，以「情之不爽失」言之。

宋儒將天理與人欲截然二分，對於虛無「理」的形上追求卻忽略民生的關懷，此為戴震所強烈批判的。按戴震之情欲說有其背景，依村瀨裕也之說，認為戴震對於應該被認可、重視的人類情欲往往以「飢寒號呼、男女哀怨、垂死冀生」或「飢寒愁怨、飲食男女、常情隱曲」做一般表述，其具體內容是程朱由「天理」中排除而歸於「人欲」的部分。<sup>70</sup>以朱熹及戴震之家鄉為例，徽州是「程朱闕里」，程朱理學尤其是朱子之學在徽州影響至深至徹。尤其是與朱子同宗、同族的朱氏族人，更是以朱子為榮耀，自覺恪守朱子倫理，以更高的道德與倫理要求來教化和管理族人。<sup>71</sup>又，陳晨亦指出清代徽州宗族社會中女性低下的社會地位和淒慘的生存狀態，女性是否能上家譜的重要標準就是是否貞節，理學的極端推崇作用在女性身上，則表現在倫理道德層面上的具體而苛刻的規定。族規中對女性的規定貫穿著程朱理學的倫理觀，要求女性「從一而終」，做個「節孝賢婦」。在這種氛圍之下，徽州婦女節烈成風，康熙《徽州府志》：「節婦烈女，惟徽最多。」據統計，歷代受表彰的婦女唐代 2 人，宋代 5 人，元代 21 人，明代 710 人，清代 7098 人。同治《祁門縣志》記載節烈婦女 2839 人，《黟縣舊志》記載 1834 人，婺源縣道光十八年立了一座貞孝節烈總坊，表彰宋以來孝貞節烈女性 2698 人，光緒三年重建節孝祠堂，人數劇增至 5800 多人。在宗法制度的控制和節烈風氣的影響下，很多徽州婦

<sup>68</sup> 楊儒賓：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》，頁 271。

<sup>69</sup> 伊東貴之，楊際開譯：《中國近世的思想典範》，頁 112。

<sup>70</sup> 日·村瀨裕也，王守華等譯：《戴震的哲學——唯物主義和道德價值》（濟南：山東人民出版社，1996），頁 250。

<sup>71</sup> 劉伯山：〈清代休甯首村朱氏宗族的倫理生活〉，《倫理學研究》第 2 期（總第 58 期）（2012.3），頁 47。

女過著常人難以想像的悲慘生活。<sup>72</sup>此些事態不外乎是戴震所言「殘殺之具」，戴震認為被壓抑的人欲才是真實的需求，非難統治者利用程朱之「天理」而「以理殺人」<sup>73</sup>，將「理」抽象化、粉飾化，變成對百姓的道德束縛與迫害，究其原，統治者做意識形態操弄，「快己之欲，忘人之欲，則私而不仁」（《原善》下，頁 847）。戴震從情欲之本質來分析，人情生理之所需本於自然，不應遏堵，而「私」才是使情欲變質的原因。以心之意見言理，亦即以主觀意見當作是絕對真理，反而會流於私欲、己見，因此心應依賴於客觀事物，以氣言理，落實於人生之所需之情欲方為人情之實態。郭松義〈情理法的矛盾：清乾隆朝婦女奔逃案件中的情欲因素〉一文就乾隆朝婦女私奔案件指出，私情與奔逃的案例和傳統道德觀相違，一方面是社會衝突的直接反映，反映在人性間衝突的激烈程度上；一方面也反映自明中期起，主要是乾隆以降特定的社會環境，確給「私情」的產生和發展，提供一定的餘地或縫隙。<sup>74</sup>人之情性本能自然的一面以極端的形式爆發出來，可知「情」的作用也會衍伸對傳統定式行為的悖離。「情」是「性」多樣性呈現及多種組成，亦具有受外物感應的可能而成為「欲」，因此戴震提出「絜情」之道，在符合人性的範圍去理解情欲的感發。

戴震對於情欲所給予的位置，首先，他通過「性之事」（欲）、「性之能」（覺）、「性之德」（仁、智）說明人類心理，在《才》字條他又提出欲、情、知之三分法。其言：

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。言乎自然之謂順，言乎必然之謂常，言乎本然之謂德。天下之道盡於順，天下之教一於常，天下之性同之於德。性之事配五行陰陽，性之能配鬼神，性之德配天地之德。（《原善》上，頁 332）

又云：

人生而後有欲，有情，有知，三者，血氣心知之自然也。給於欲者，聲色臭味也，而因有愛畏；發乎情者，喜怒哀樂也，而因有慘舒；辨於知者，美醜是非也，而因有好惡。聲色臭味之欲，資以養其生；喜怒哀樂之情，感而接於物；美醜是非之知，極而通於天地鬼神。聲色臭味之愛醜是非之好惡以分，志慮從違為之也；是皆成性然也。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。（《才》，頁 308-309）

<sup>72</sup> 陳晨：〈清代徽州女性詩歌創作概貌〉，《徽學》第四卷（2006.8），頁 242-244。

<sup>73</sup> 〈與某書〉，《戴震集》，頁 188。

<sup>74</sup> 熊秉真、張壽安合編：《情欲明清—達情篇》（臺北市：麥田出版，2004），頁 155-156。

如前所述，性從陰陽五行之氣而來，但因人與物各自秉受不同程度和性質的氣，因此人與物各自的特點也不同，「區以別焉」說明「性」概念為「類」所規定，來自於分殊之理，「理」表現在「情」之不喪失，性之形成亦是道德擴充說的理論基礎。宋儒就形上論理，在道德理論涉及理與情欲之關係，言天理及情欲截然區分，戴震認為「理也者，情之不喪失也，未有情不得而理得者也。」（《理》，頁 265）理依情存在，即情之不喪失狀態。戴震以人在氣化自然下的生理稟賦（血氣心知）為人性之本質，「血氣心知，性之實體也」（《天道》，頁 287），而人倫一切表現皆是血氣心知的發展。其云：

人之血氣心知，原於天地之化者也。有血氣，則所資以養其血氣者，聲、色、臭、味是也。有心知，則知有父子，有昆弟，有夫婦，而不止於一家之親也，於是又知有君臣，有朋友；五者之倫，相親相治，則隨感而應為喜、怒、哀、樂之情，而人道備。（《性》，頁 305）

孟子之所謂性，即口之於味、目之於色、耳之於聲、鼻之於臭、四肢於安佚之為性；所謂人無有不善，即能知其限而不踰之為善，即血氣心知能底於無失之為善；所謂仁義禮智，即以名其血氣心知，所謂原於天地之化者之能協於天地之德也。（《性》，頁 306）

血氣心知，源自於天地之氣化基礎，血氣資養於人之生，表現在聲色臭味的感覺；心知表現在喜怒哀樂之情，作為人道之基及人倫之秩序。理之應然性概念，有云「性之德，其必然也」（《緒言》上，頁 371）、「禮義為明於其必然」（《性》，頁 299）、「善，其必然也」（《道》，頁 312）。戴震提出自然與必然之範疇，「必然為自然之極則，而歸於必然適完其自然」（《緒言》上，頁 372）。其意義之限定為何？其以「自然」言血氣心知、人倫日用；而以「必然」則言德、禮義與善，因此「必然為自然之極則」正是德性內涵乃人倫日用之極則。「自然」須依其「極則」方能完善、保全「自然」自身；換言之，人倫日用正須有其條理或極則，方能完善、保全人倫日用，也藉此衍伸出道德實踐及價值要求，可知戴震把情欲作為人類在教養、道德陶冶上可被形塑組成的要素來把握。針對《樂記》所言「滅天理而窮人欲」，似表現在理欲的邪正之別，又應如何理解？戴震反對遏欲無欲，有云：

性，譬則水也；欲，譬則水之流也。節而不過，則為依乎天理，為相生養之道，譬則水由地中行也；窮人欲而至於有悖逆詐偽之心，有淫佚作人，設人如是加於己，而思躬受之之情，譬則禹之行水，行其所無事，非惡汎濫而塞其流也。惡汎濫而塞其流，其立說之工者且直絕其源，是遏欲無欲之喻也。「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也」，此後儒視為人欲之私者，而孟子曰「性也」，繼之曰「有

命焉」。命者，限制之名，如命之東則不得而西，言性之欲之不可無節也。節而不過，則依乎天理；非以天理為正、人欲為邪也。天理者，節其欲而不窮人欲也。是故欲不可窮，非不可有；有而節之，使無過情，無不及情，可謂之非天理乎！（《理》，頁 275-276）

「性，譬則水也；欲，譬則水之流也」，「性」與「欲」的關係，一為本質屬性，一為由內發諸於外的行為發動。「欲」不應用圍堵與遏止的方式，而應「節而不過」、「節其欲而不窮人欲也」，「欲」與「情」的關係，則為「使無過情，無不及情」，人之自然情欲乃生之所需、自然發動，性之自然應「依乎天理」導之，此即孟子所謂的「命」。對於「情」的發動，戴震提出「以情絜情而無爽失」，情與理之分際為「在己與人皆謂之情，無過情無不及情之謂理」（《理》，頁 265-266），「理也者，情之不爽失也；未有情不得而理得者也」，因此在自然之分理（「情得其平，是為好惡之節，是為依乎天理」）的前提下「以我之情絜人之情，而無不得其平是也」（頁 265-266）。且「舍情求理」易流其弊，依戴震所言「意見」，亦為出之於己私之主觀見解。「惟以情絜情，故其於事也，非心出一意見以處之，苟舍情求理，其所謂理，無非意見也。未有任其意見而不禍斯民者。」（頁 269）禍國殃民即在於是。因此「以情絜情」之關鍵為「絜」字，「絜」為量度而非規範。析而言之，是否可理解為對人之自然情欲（「心之所同然」）的發動，以順性利導的方式，亦即以禮義引導之？且戴震認為人本有心知判別之能力，去其私以智判之，「智」之內涵為「以眾所共推為智者與聖人較其得理」可知，「公」之所準來自於智者與聖人。戴震也明眾人多數意見及眾推之智者不一定出之「公」，因此需「智者與聖人」二者兼備，其云：

天下智者少而愚者多；以其心知明於眾人，則共推之為智，其去聖人甚遠也。以眾人與其所共推為智者較其得理，則眾人之蔽必多；以眾所共推為智者與聖人較其得理，則聖人然後無蔽。凡事至而心應之，其斷於心，輒曰理如是，古賢聖未嘗以為理也。不惟古賢聖未嘗以為理，昔之人異於今人之一啓口而曰理，其亦不以為理也。昔人知在己之意見不可以理名，而今人輕言之。夫以理為「如有物焉，得於天而具於心」，未有不以意見當之者也。今使人任其意見則謬，使人自求其情則得。（《理》，頁 268-269）

戴震認為中才以下之人居大多數，愚者以其多數及心知出之於私之意見惑亂人心，此即「以眾人與其所共推為智者較其得理，則眾人之蔽必多」。分析其心理，由私出發，事至心應並斷之，所得之理為偏。戴震言「使人自求其情，則得」，應以人情為衡量的基礎量度事物的行事準則及心知之判別，則能避免衍伸其弊。又，戴震言理欲之辨，以情之不爽失為理，是理者存乎欲者也，然則無欲亦非歟？在自然情欲的基礎上，無欲有違人性，故其言寡欲而非無欲，



其云：

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，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。夫事至而應者，心也，心有所蔽，則於事情未之能得，又安能得理乎？……凡出於欲，無以生以養之事，欲之失為私，不為蔽。自以為得理，而所執之實謬，乃蔽而不明。天下古今之人，其大患，私與蔽二端而已。私生於欲之失，蔽生於知之失；欲生於血氣，知生於心。（《理》，頁 273-274）

因此可知戴震之心性理論在於針對私、蔽之患，在此應注意的是，私與蔽二端有何區別？其認為「私生于欲之失，蔽生于知之失」而「欲生于血氣，知生于心」。「欲，其物」來自於氣之物質性、與生養之生理所需有關；而「知」則來自於心的思維與判斷。心與欲之關聯則為「養心莫善於寡欲」，亦即心性的修養來自於欲望寡少，即戴震所言「心若其符節也」（《原善》中，頁 339）。

進而申論戴震心性與情欲關係，其所言「絜情」之可能性為何？再者，心之所同然之合理性？智是否能統合心性與理情欲的關係？首先，就絜情之可能性，勞思光認為戴震所言絜情與恕道之實踐義，取恕或己所不欲勿施於人之意，以「絜」字說之，如此則能理明。但他也認為戴震此說將理與理在行為中實踐相混，且就實踐亦不可通。得理與否不僅成立於人己之間，且就自身亦有得理與否之問題。且一恕字不可盡理之意義，不涉及他人則一己之心意無所謂得理與否。<sup>75</sup> 依本文前述所言，戴震言「理」不離「情欲」，情欲為人類生之基本所需，與「理」不可截然二分，「理」來自氣化而顯現為物我之分殊，「理」亦非形上之概念，不言氣化陰陽，無以說明人類血氣心知之構成；「理」之現實態就「理」言「性」亦有所本。且戴震認為「情欲」必須「節」之避免過度發展流於私，且絜情並非束縛與規範人生之所欲，而是能用心知來衡量與判斷。理在行為中實踐之問題，戴震有其實踐之步驟，可知圍繞「心性」問題的探討為其思想的關鍵議題。那麼取恕或己所不欲勿施於人之意，以「絜」字說之又應如何解釋？「絜」與「恕」必然在人己關係下被探討，戴震以子貢問：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人」來討論恕道，其云：

大學言治國平天下，不過曰「所惡於上，毋以使下，所惡於下，毋以事上」，以位之卑

<sup>75</sup> 勞思光：《新編中國哲學史（三下）》（臺北市：三民書局，1981），頁 870。

尊言也。「所惡於前，毋以先後，所惡於後，毋以從前」，以長於我與我長言也。「所惡於右，毋以交於左，所惡於左，毋以交於右」，以等於我言也。曰「所不欲」，曰「所惡」，不過人之常情，不言理而理盡於此。（《理》，頁 269）

禮者，天則之所止，行之乎人倫庶物而天下共安，於分無不盡，是故恕屬也。（《原善》下，頁 343）

禮在未經變化的知識系統與社會秩序中仍然具有規範與約束的效力，戴震言「曰：『所不欲』，曰：『所惡』，不過人之常情」，因此人心之所同然，同理可推，但不出於私而為公則有賴於「禮」之量度，「禮」來自於人倫基礎所建立之秩序，亦具有道德的約束力，道德規範非具有法制的強制力，因此就有賴於人之心知的判斷。戴震又提出「權」，作為變通的規則以補述之，「權」無絕對依據，因時而變，因此有賴「心之明」，他認為「權，所以別輕重；調心之明，至於辨察事情而準」（《權》，頁 327），又以《孟子》：「強恕而行，求仁莫近。」為例，認為「蓋人能出於己者必忠，施於人者以恕，行事如此，雖有差失，亦少矣。」（《權》，頁 324-325），因此恕道與絜情的基礎，都有鑒於此量度的能力。

再者，戴震「心之所同然」的合理性及究有何實義？論者以為孟子原意乃指道德意識而言。試假定所謂同然者取事實義，即「凡一人以為然，天下萬世皆曰：『是不可易也。』」但「同然」乃完全無法決定，因「事實上」是否人人皆有某一相同感受，縱只就某時某地講，亦無法確知；依其所言，應考慮變化的因素，就有限之時空範圍言尚有此不可越過之困難，況如戴氏所謂「天下萬世」？若言「心之所同然」，指人人之「心」皆具有某種能力，而此種能力又在人人皆「相同」；則問題即在於「相同」之解釋上。<sup>76</sup>戴震以孟子之言「口之於味也，有同耆焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉；至於心獨無所同然乎。」言「明理義之悅心，猶味之悅口，聲之悅耳，色之悅目之為性」，因此「心能辨夫理義」（《理》，頁 268）。可知戴震所謂之「同然」乃是就人心明「理義」為天生自然，並非所有事理皆以「同然」之同一標準。此外，戴震還提出「以心之意見當之」無關生民、戕害人心之弊，說明「心之所同然」的標準往往因人之自我中心之「意見」造成「是非之易失於偏」。戴震看到不只人易有心之偏私，那麼人為何有不善？他認為：

才可以始美而終於不美，由才失其才也，不可謂性始善而終於不善。性以本始言，才以體質言也。體質戕壞，究非體質之罪，又安可咎其本始哉！（《才》，頁 310）

言「性」於陷溺，人見其不善，猶曰「非才之罪」者，認為宋儒於「天之降才」即罪才也。戴

<sup>76</sup> 同前註，頁 872。

震解決孟子言性善卻終不善的矛盾，提出「性」為本、「才」為體質之喻，為不善乃體質戕壞，為後天形成。因此在「心之所同然」與「性始善」的基礎上，「理義」的德性意涵也就凸顯出來了。

至於其所言之「智」是否能統合心性與理情欲的關係？勞思光認為就心性與理情欲的關係而言，必須就「智」之層面方能理解，今戴震不言「形上之理」而言「事物之理」，又欲在此一層面上獲完整知識，則是昧於經驗知識之性質，作不可能之假定。人心有「思」之能力，充足發展即成為「智」。且情欲皆經驗事實，人倘欲求「情欲之理」，亦應是無窮盡之過程，故如依此言道德實踐，則實踐無從開始<sup>77</sup>。究此，戴震並非以「智」統合心性與情欲的關係，而是以「無私以達情遂欲」總結其理論，以《中庸》「誠」之觀念總結其理論，並為誠字下定義，「誠，實也」，並涵蓋「智仁勇」，表現在道德意涵則為「善」、「德」，其云：

據中庸言之，所實者，智仁勇也；實之者，仁也，義也，禮也。由血氣心知而語於智仁勇，非血氣心知之外別有智，有仁，有勇以予之也。...是故善之端不可勝數，舉仁義禮三者而善備矣；德性之美不可勝數，舉智仁三者而德備矣。曰善，曰德，盡其實之謂誠。（《誠》，頁 319-320）

智也者，言乎其不蔽也；仁也者，言乎其不私也；勇也者，言乎其自強也；非不蔽不私加以自強，不可語於智仁勇。既以智仁勇行之，即誠也。（《誠》，頁 320-321）

戴震以《中庸》「誠」之觀念提出「智仁勇」（在「血氣心知」的基礎上），「所實者，智仁勇也」為其內涵屬性，「實之者，仁也，義也，禮也」為道德實踐義。二「仁」字，一為性善之德性意涵，一為仁道實踐之行為義。「自誠明」、「自明誠」皆人道之實踐，透過仁、義、禮的等第之差（由血氣心知至聖人之德的實踐），達至「至善」，所「明」之者即「善」。「盡道，莫大於仁」在於人心的透顯發動，「能盡道，莫大於智」則在於心知的踐履能力；兼「備」則為「善」則為「德」，「盡其實」持之以恆則為「誠」。進而言之，智仁勇的實踐即是「誠」，關鍵在於不蔽、不私、自強。可知，只就「智」之層面理解並非全面理解戴震之意。人之「智」觀人之「情」與「欲」，「智」並非凌駕所有德性內涵之上，成為主體心性一超越的先驗概念，有違戴震以「實體實事」言性，如此自然會導出智性力量不足所造成的矛盾不可解、亦無從理解戴震的情欲之說。

<sup>77</sup> 勞思光：《新編中國哲學史（三下）》，頁 874-875。

## 伍、結語

《戴東原先生年譜》有云：「先生丁酉正月十四日，作書與玉裁曰：『僕自十七歲時，有志聞道，謂非求之六經、孔、孟不得，非從事於字義、制度、名物無由以通其語言。為之三十餘年，灼然知古今治亂之源在是。』」<sup>78</sup>言其治學的方法及歷程，也對於探求經典之本義作為己之志。黃俊傑在「中國歷史思維中的儒家元素」認為中國歷史思維為「現在」及「未來」而「過去」，並不是為「過去」而「過去」，而是充滿了淑世、經世、救世的情懷。而對於經典的詮釋企圖將歷史所見的「實然」(to be)轉化為未來理想中的「應然」(ought to be)，促進歷史「事實」與當下的「現實」對話。<sup>79</sup>余英時在〈清代思想史的一個新解釋〉對於戴震德性資於學問，用學問擴充德性的歷程給予極高的評價，認為此乃儒家智識主義發展到高峰，<sup>80</sup>同時他也肯定戴震科學實證的精神，「就清儒來說，如何通過整理經典文獻以恢復原始儒學的真面貌，其事即構成一最嚴肅的客觀認知的問題」<sup>81</sup>。對於其所為如何處理客觀認知的問題，戴震在〈與是仲明論學書〉有云：「從友人假《十三經註疏》讀之，則知一字之義，當貫群經，本六書，然後為定。」及三難的克服「事於經學，蓋有三難：淹博難，識斷難，精審難」可證之。戴震治經的貢獻發展了儒學話語中理論性的部分，<sup>82</sup>同時在戴震的指引下，清儒後學在語言分析（訓詁）中看到更新、更為精確的語源學研究途徑來研究傳統儒學問題，<sup>83</sup>凡此，皆為戴震的治學特色及學術貢獻。

本文依其哲學體系之建構，從《原善》、《孟子私淑錄》、《緒言》、《孟子字義疏證》，可知戴震後期治學重心轉向性理之學的探討。依錢穆之說，其認為戴震思想轉變有其歷程，「東原原善不排詆宋儒，而緒言則頗排宋。」<sup>84</sup>並總結其思想體系認為「今考東原思想最要者，一曰自然與必然之辨，一曰理欲之辨」<sup>85</sup>，其肯定《孟子字義疏證》是書，認為「以情欲言理，實疏證中創見」<sup>86</sup>，但錢穆認為其思想駁雜，針對宋儒之批評並無新意。觀其學術脈絡，除闡發《孟子》大義外，還融合《學》、《庸》自成一貫，透過本文對戴震心性之論述內容，可以理解戴震治《孟子》以述為作之意。

<sup>78</sup> 清·戴震撰：《戴震集》，頁480。

<sup>79</sup> 黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》（臺北市：國立臺灣大學出版中心，2014），頁26-27。

<sup>80</sup> 余英時：《歷史與思想》，頁152-153。

<sup>81</sup> 同前註，頁161。

<sup>82</sup> 本杰明·艾爾曼：《經學·科舉·文化史：艾爾曼自選集》（北京：中華書局，2010），頁118。

<sup>83</sup> 同前註，頁112。

<sup>84</sup> 錢穆：《中國近三百年學術史》上冊，頁374。

<sup>85</sup> 同前註，頁392。

<sup>86</sup> 同前註，頁383。

戴震用考證來闡述心性及其涵蓋的議題，其深究性與天道，期另闢蹊徑，雖有釐清學術史之意，但意欲正人心的器識則為其深意。論者以為其「在十八世紀從二元論轉化出一套動態發展的形上學、人性論和倫理學，也因此哲學視野上更有所改弦更張」<sup>87</sup>，或以「戴學」稱之，<sup>88</sup>可見其學術貢獻。此外，應明之，戴震理論建立及心性概念的義理闡發皆與家國之治有關，《孟子字義疏證》最後兩條「誠」、「權」，集中批判統治者援引程朱理學罔顧生民之失，並針對此總結其理論及提出修正之方。戴震強烈批判統治者以意識形態桎梏人心，而知識分子適為幫兇，如「雖視人之飢寒號呼，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。」（《權》，頁 323）因此「執其意見」、「以意見為理而禍天下」皆是和心性議題相關；而「意見」源於「私」、「蔽」，其分析「私出於情欲，蔽出於心知」，因此戴震對於智者與聖人寄予更多的期待，「聖人以通天下之情，遂天下之欲」（《權》，頁 323）、「聖人治天下，體民之情，遂民之欲，而王道備」（《理》，頁 275），此皆由心性所衍伸的家國問題。

儒家經典所載之「道」的時空性（temporality and spatiality）與特殊性（particularity），必須從「即特殊性以論普遍性」的思維習慣說起，<sup>89</sup>解經方式建立在「語言文字可以傳達作者心意的前提之上」，但仍需注意語言文字與「實在」（reality）之間的關係及所謂「作者意旨」表層意旨及深層意旨兩種層次。<sup>90</sup>至於如何正確理解戴震治《孟》的思想理路，其也指出了門徑，其云：

總須體會《孟子》「條理」二字，務要得其條理，由合而分，由分而合，則無不可為。

91

從「條理」、「分合」去理解戴震的「即特殊性以論普遍性」。且戴震對人性及心知能力有更多的肯定與關注，亦明人之材質有聖愚之分，但如能勤之於行則成功一也，他也提出一特別的觀點，認為「則智仁勇可自少而加多，以至乎其極」（《誠》，頁 321）。並明指出具體的實踐步驟「博學、審問、慎思、明辨而後篤行」，此步驟皆有賴於「心知」之能力，戴震在詮釋《孟

<sup>87</sup> 沈清松：《從利瑪竇到海德格——跨文化脈絡下的中西哲學互動》（臺北市：商務印書館，2014），頁 217。

<sup>88</sup> 如張立文：《戴震哲學研究》（北京：人民出版社，2014）、丘為君：《戴震學的形成——知識論述在近代中國的誕生》（北京：新星出版社，2006）。

<sup>89</sup> 黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》，頁 143。

<sup>90</sup> 同前註，頁 151-152。作者認為戴震治《孟》義理的發揮有其扎實的考據學基礎，其解經方法將詮釋學的問題視為一種訓詁學問題，只要正確解明文字涵義即可破解經典中的意涵。因此此種解經方式建立在「語言文字可以傳達作者心意的前提之上」，但仍需注意與言文字與「實在」（reality）之間的關係及所謂「作者意旨」表層意旨及深層意旨兩種層次。

<sup>91</sup> 清·戴震撰：《戴震集》，頁 489。

子》時又以《中庸》通貫天人之學、以《大學》詳明實踐步驟，因此心之所同然及恕道的發揮皆須有道德良知的透顯方得以務實，而德性的實踐則為最後的目標。因此其心性的議題為其思想體系之核心，在天道觀之基礎下，將生民之情欲給予合理之解釋，亦由此可見戴震哲學具有身體哲學之強烈色彩。

## 參考文獻

### 一、傳統古籍

清·戴震撰：《戴震集》，臺北市：里仁書局，1980年。

### 二、現代專書

丘為君：《戴震學的形成—知識論述在近代中國的誕生》，北京：新星出版社，2006年。

史景遷，溫治溢譯：《追尋現代中國—最後的王朝》，臺北市：時報文化，2001年。

本杰明·艾爾曼：《經學·科舉·文化史：艾爾曼自選集》，北京：中華書局，2010年。

艾爾曼，趙剛譯：《從理學到樸學—中華帝國晚期思想與社會變化面面觀》，南京：江蘇人民出版社，1995年。

伊東貴之，楊際開譯：《中國近世的思想典範》，臺北市：國立臺灣大學出版中心，2015年。

李暢然：《清代《孟子》學史大綱》，北京：北京大學出版社，2011年。

余英時：《歷史與思想》，臺北市：聯經，1976年。

余英時：《論戴震與章學誠—清代中期學術思想史研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2012年。

村瀨裕也，王守華等譯：《戴震的哲學—唯物主義和道德價值》，濟南：山東人民出版社，1996年。

沈清松：《從利瑪竇到海德格—跨文化脈絡下的中西哲學互動》，臺北市：商務印書館，2014年。

張立文：《戴震哲學研究》，北京：人民出版社，2014年。

陳平原、王德威、商偉編：《晚明與晚清：歷史傳承與文化創新》，武漢：湖北教育出版社，2002年。

黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》，臺北市：國立臺灣大學出版中心，2014年。

勞思光：《新編中國哲學史（三下）》，臺北市：三民書局，1981年。

彭林編：《清代經學與文化》，北京：北京大學出版社，2005 年。

楊儒賓：《異議的意義—近世東亞的反理學思潮》，臺北市：國立臺灣大學出版中心，2012 年。

楊儒賓：《從《五經》到《新五經》》，臺北市：國立臺灣大學出版中心，2013 年。

溝口雄三，索介然、龔穎譯：《中國前近代思想的演變》，北京：中華書局，1997 年。

熊秉真、張壽安合編：《情欲明清—達情篇》，臺北市：麥田出版，2004 年。

鄭吉雄：《戴東原經典詮釋的思想史探索》，臺北市：臺大出版中心，2008 年。

鄭吉雄：《浙東學術研究—近代中國思想史中的知識、道德與現世關懷》，臺北市：國立臺灣大學出版中心，2017 年。

錢穆：《中國近三百年學術史》上冊，臺北市：商務印書館，1995 年。

### 三、單篇論文

朱宏勝：〈戴震誕辰 290 周年紀念暨 2014 戴震學術研討會綜述〉，《黃山學院學報》2015 年第 17 卷第 1 期，頁 136-140。

陳晨：〈清代徽州女性詩歌創作概貌〉，《徽學》2006 年第 4 卷，頁 229-244。

張曉生：〈乾嘉學者《孟子》研究的貢獻〉，《當代儒學研究》2014 年第 17 期，頁 103-146。

劉伯山：〈清代休甯首村朱氏宗族的倫理生活〉，《倫理學研究》2012 年第 2 期，總第 58 期，頁 46-53。