

共生哲學視野下的戴震哲學相偶性

羅雅純

淡江大學中國文學系專任副教授

提 要

本文肯定戴震以人為「形氣主體」，透過其強調「相人偶」之「仁者愛人」，乃以「人意相存問」互為主體，故而可以「情」繫「理」獲至眾人的同然感通，於是可從「一人遂其生」，推之而「與天下共遂其生」，此即為「仁」的內涵，堪稱為深具「生生之德」的道德「共生」哲學。不約而同，「相人偶」延伸「克己復禮為仁」，涵涉「仁」與「禮」，與西方芬格萊特詮釋「禮」、葛瑞漢闡述「仁」及安樂哲與羅思文「角色倫理學」觀點具有異曲同工之妙。

本文試問戴震如何以「相人偶」論「仁」克己復「禮」？促使「形氣主體」實踐的內在道德動力為何？建立在「血氣心知」的感通如何可能？「生生之德」如何由「欲」至「情」以「理」歸「禮」？期能通過西方視域獲得問題釐清，為傳統戴震哲學尋求古典新義新論述。

關鍵詞：戴震 仁 共生 相偶性 角色倫理學

共生哲學視野下的戴震哲學相偶性

羅雅純

淡江大學中國文學系專任副教授

一、問題緣起


「共生」(Co-existence、Co-living、Co-becoming)概念流行於日本 1980 年代中期。根據(日)法學家井上達夫 1986 年《共生の作法：会話としての正義》及黑川紀章(1934-2007) 1987 年出版《共生の思想》之後，「共生」概念廣為流行。^①「共生」引起日本學界諸多討論^②。黑川紀章言「『共生』存在於激烈的對立、互不相融的要素之中」^③，「共生」為當代社會哲學思維，尊重個

① 書名有「共生」一詞的著作於 2015 年出版 308 本，2006 年到 2015 年將「共生」當關鍵字論高達 1 萬 4,015 篇，(日)安井伸介：〈公共哲學與共生思想：現代日本政治思想中的多元論〉，《政治科學論叢》第 90 期(2021 年 12 月)，頁 2。(DOI: 10.6166/ TJPS. 202112_(90).0001)

② 「共生」(Co-existence、Co-living、Co-becoming)一詞在日本已一百多年歷史，追溯到椎尾辨匡(1876-1971)大正 11 年(1922 年)於鎌倉光明寺組織「共生(ともいき)運動」，試圖建立「心生；身生；事生；物生，人生的共生」。根據佐藤將之分析，「共生」現分為三：第一種黑川紀章提出，日本社會傳統保守共同體因素稱為「聖域共生論」。第二種井上達夫主張，異質的存在者能互動的開放體制，「自由」價值高於「同質性」價值稱為「競爭共生論」，有排斥共同體中異質份子因素。第三種是尾關提倡「共同的共生論」。(日)佐藤將之：〈作為共生理念之基礎價值的荀子「禮」概念〉收於(日)中島隆博、小林康夫編：《共生の哲學のために》(台北：東京大學共生哲學研究中心(UTCP)，2009 年)，頁 23-39。

③ (日)黑川紀章(1934-2007)京都大學建築系畢業，向著名建築家丹下健三拜師，1970 年以新進建築家之姿受到世人矚目，晚年參與政治共生新黨，主張面對當代世界典範之轉換(paradigm shift)克服近代化形成分割之分化，以「聖域」稱共通對話平台，著《共生の思

體獨特性承認異己與自己具有同等地位，尋找建立共通對話平台「中間領域」或者「緩衝地帶」^④，在差異矛盾中尋求人我「共生」，因此倡導「共生不是片面的不可能，而是可以創造新的可能性的關係」。^⑤由於黑川紀章對「共生」議題「理論化」努力，讓原本模糊「共生」概念得以重新創造，成為與西方二元主義和科學萬能主義為基礎的世界觀相匹敵的概念^⑥。然事實上，「共生」理念早已存在中國哲學，特別是儒家思想尊重差異，倡導和而不同，承認異己、包容異議，自能給予當代「共生」議題提供借鑑。但如何接軌「共生」議題於當代社會？這不僅是無以迴避的挑戰，同時也代表當代研究中國傳統文獻將擁有新的詮釋觀點。

「共生」理念與中國哲學對話之可能，猶如（日）吉田公平觀察：「當我們以中國哲學之遺產作為素材來思考共生思想時，立刻會想到保持與他者共存、並且有著共致幸福之意願的儒家（原文為「儒教」）思想，而此原點可追溯至孔子、孟子、荀子等原始儒家，但我認為宋明時代的「新儒教」才深入思考了解與「共生」相關的內容。」^⑦果如是，儒家豐富「共生」概念，從中國哲學視角參與探討實具時代意義。依字義考究，「生」本具「生生」意義，保有生命及物自身與萬物連結的創生意蘊。^⑧根據東漢·許慎（約 58-147）《說文解字》「生字甲骨文，字形上面是初生草木，下面是土壤，為象草木初生之形，指土地

想》（1987 年）、《新共生の思想》（1996 年）等。詳見（日）黑川紀章著，覃力等譯：《新共生思想》（北京：中國建築工業出版社，2012 年），頁 52。


④ （日）黑川紀章著，覃力等譯：《新共生思想》，頁 195-196。

⑤ 同前註，〈序言〉，頁 4。

⑥ （日）佐藤將之：〈作為共生理念之基礎價值的荀子「禮」概念〉，收入（日）中島隆博、小林康夫編：《共生の哲學のために》，頁 28。

⑦ （日）吉田公平：〈中國思想と共生—萬物一體論について〉，《共生思想研究年報 2007》（東京：東洋大學共生思想研究センター編，2008 年），頁 95-96。轉引自（日）佐藤將之：〈作為共生理念之基礎價值的荀子「禮」概念〉，頁 33。

⑧ 余治平：〈「生生」與「生態」的哲學追問〉，收入張立文主編：《天人之辯—儒學與生態文明》（北京：人民出版社，2013 年），頁 43-54。

土壤，草木出土而生，便含有「生生不已」之意。⁹而「共」甲骨文作，為會意字，象兩手合持供具之狀，喻為一起共同承擔。¹⁰「共」字具平等意涵，一直到明清之際才真正彰顯。¹¹近年「共生哲學」（Philosophies of Co-Becoming）」逐漸成為關注焦點¹²，祈願作為當今社會倫理價值。

事實上，二百多年前清代哲學家戴震¹³（1724-1777）早已明確提出「共生」，其言「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。」¹⁴，「人道」所以生生，即在「民之質矣，日用飲食」，故道德實踐即在人倫交互關係中體現「仁」，尋求「推之而與天下共遂其生」。「共生」議題所延伸正如同楊儒賓指出，中國哲學一直存在著氣化交感主體，建構倫際倫理學於共感迴向氣化主體上。反理學思潮以「相偶論」反「體用論」，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一豁然貫通的工夫徑路。¹⁵果如是，儒家倫理建構可說明氣化

⁹ 高樹藩：《正中形音義綜合大字典》（台北：正中書局，2008年4月），頁1050。

¹⁰ 同前註，頁117。

¹¹ 魏義霞：《平等與啟蒙——從明清之際到五四運動》（北京：中華書局，2011年），頁45。

¹² 中島隆博教授是東京大學建立東亞文化圈首倡「共生哲學」前行者，成立「東亞藝文書院」（EAA, East Asian Academy for New Liberal Arts）。詳見賴錫三、（加）莫加南（Mark McConaghy）合著：〈共生哲學對當前世界、兩岸處境的迫切性——與中島隆博教授的對談〉，《思想》第45期（2022年7月），頁249-286。又中山大學文學院2022年7月8日至9日舉辦「共生哲學與漢學之島」跨文化國際研討會，致力發展「台灣國際漢學社群平台」，從不同視野跨文化探析「共生哲學」。

¹³ （清）戴震字東原，安徽休寧人，據段玉裁〈東原年譜訂補〉載：「世宗憲皇帝雍正元年癸卯，先生生。先生諱震，字東原。曾祖景良。祖寧仁，贈文林郎。父弁，封文林郎。世居休寧隆阜。妣朱氏，贈孺人。先生以十二月己巳生邑裏之居第。」（清）段玉裁：〈東原年譜訂補〉，收入《戴震全書》（六）（安徽：黃山書社，1995年），頁649。

¹⁴ （清）戴震：《孟子字義疏證》卷下〈仁義禮智〉，收入《戴震全書》（六），頁205。

¹⁵ 楊儒賓言「反理學」思潮「從戴震的情理說、阮元的相偶說、焦循的交感說，再往東延伸到朝鮮丁若鏞的相偶論、江戶日本伊藤仁齋的人倫仁義說，都可以明確的看出他們的思想主要是對朱子的反動而來。」楊儒賓：《異議的意義——近代東亞的反理學思潮》（台北：國立臺灣大學出版中心，2012年），頁59。另外，近十五、六世紀同屬漢字文化圈日本「古學」與朝鮮「實學」也醞釀「反理學」思潮，提出儒學相偶性倫理學、氣學的檢證。參見頁30-36及頁

迴向共感的存在。而眾所皆知，戴震正是清代「反理學」代表，意在返歸孔孟傳承道統¹⁶，主張道德理境是「遂己之欲者，廣之能遂人之欲；達己之情者，廣之能達人之情。」¹⁷呼籲「天下共遂其生」體現於「仁」，在《中庸補注》言：「鄭注《中庸》『讀如『相人偶』之人，以人意相存問之言』則以『相人偶』說仁」。¹⁸足以見，「以人意相存問」倫際之間的合理，即是戴震認肯的「共生」，在「相人偶」基礎上朗現彼我公平對稱的人倫道德¹⁹，終至天下道德「共生」。

此觀察楊儒賓前已指出「如果要追溯十八世紀下半葉相偶論思潮的先行者，我們在一些反理學的哲人如伊藤仁齋（1627-1705）或戴震（1723-1777）等人身上可看到類似的元素，他們雖沒提出相偶之語，其學說卻有相偶論之實。伊藤仁齋以「通天下」的「道德」釋仁，戴震以人倫的「情理」取代超越的「性理」，都可視為相偶論的亞型。」²⁰。誠如所言，相偶論安置在情性主體，即同戴震「反理學」揚棄理學玄虛思辨，轉向人倫世界「相人偶」中以「情」言「理」，以「情理」取代「性理」開啓不同理路。而眾所皆知，倫理學在中西方皆有悠遠歷史，近代倫理學覺醒從 1958 年（英）伊莉莎白·安斯康（G.E.M. Anscombe, 1919-2001）提出復興亞里斯多德（Aristotle B.C.384-322）倫理主張，之後接踵

397-400。然林月惠提出不同思考，認為反理學後天型「氣學」雖有獨立意義，但與理學思維並不相容；而「相偶性倫理學」也有道德難題。詳參見林月惠：〈「異議」的再議—近世東亞的「理學」與「氣學」〉，《東吳哲學學報》第 34 期（2016 年 8 月），頁 97-144。

¹⁶ 戴震認為聖賢之道隱而不彰，主張「吾用是懼，述《孟子字義疏證》三卷。」（清）戴震：《孟子字義疏證·序》，收入《戴震全書》（六），頁 147-148。

¹⁷ （清）戴震：《孟子字義疏證》卷下〈才〉，收入《戴震全書》（六），頁 197。

¹⁸ （清）戴震：《中庸補注》，收入《戴震全書》（二），頁 69。

¹⁹ 楊儒賓認為反理學思潮於「人與人的相偶性」、「共感」社會、「禮仁」相待的文化關係，缺乏儒學超越價值的保證，兩者可視為諍諫的益友，並非只有互斥。詳參楊儒賓：〈相偶論與一體論〉，《清華學報》第 52 卷第 2 期（2022 年 6 月），頁 249-302。（DOI: 10.6503/THJCS.202206_52(2).0002）

²⁰ 同前註，頁 251。

而來「德性倫理學」(Virtue Ethics)²¹興起，挑戰著一向主導西方規範根源的「規則倫理學」²²。隨之而起，(美)安樂哲(Roger T. Ames, 1947)與羅思文(Henry Rosemont, Jr., 1934-2017)²³也提出不必訴諸本質或主體的基礎主義，改以「角色倫理學」(role ethics)²⁴解讀儒家，特別強調「家庭情感」的「角色」是發展道德關係的起源，構成行動者在倫理關係中的位置，通過社群分位而有不同責任。兩相對照，戴震重視家庭「情理」感通、強調「相人偶」與道德「共生」與安樂哲「角色倫理學」著重從「角色」、「關係」、「定位」來詮解倫理的立場深具相符性。

本文從西方「角色倫理學」視角，聚焦在戴震「共生」概念下所帶出「相人偶」議題，由此延伸「克己復禮」論題，同時相對(美)芬格萊特(Herbert Fingarette, 1921-2018)詮釋「禮」²⁵、(英)葛瑞漢(Angus C. Graham, 1919-

²¹ (英)伊莉莎白·安斯康(G.E.M. Anscombe)1958年《現代道德哲學》(Modern Moral Philosophy)，建構當代「德性倫理學」。麥肯泰爾(Alasdair MacIntyre)、菲利帕·福特(Philippa Foot)、羅薩琳德·赫斯特豪斯(Rosalind Hutshouse)等紛紛響應。詳見G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, *Philosophy* 33, No. 124, p. 1-19, (1958.1)。(DOI: 10.1017/S0031819100037943)

²² 「規則倫理學」為(英)傑里米·邊沁(Jeremy Bentham, 1748-1832)和(蘇格蘭)詹姆士·彌爾(James Mill, 1773-1836)功利論(Utilitarianism)和(德)康德(Kant, 1724-1804)義務論(Deontology)代表，主導著西方道德理論的思考。黃藹：〈德行倫理學的復興與當代道德教育〉，《哲學與文化》第27卷第6期(2000年6月)，頁522-523。(DOI: 10.7065/MRPC.200006.0522)

²³ (美)安樂哲與羅思文反對以邏輯分析思維解讀中國經典，主張以「角色倫理學」理解儒家，以對比、聯想方式撐開中國哲學獨特的意義結構。(美)安樂哲(Roger T. Ames)，羅思文(Henry Rosemont, Jr.)合著，余瑾譯：《〈論語〉的哲學詮釋：比較哲學的視域》(北京：中國社會科學出版社，2003年)。

²⁴ (美)安樂哲(Roger T. Ames)，羅思文(Henry Rosemont, Jr.)合著，謝陽舉譯：〈早期儒家是德性論的嗎？〉，《國學學刊》總第1期，(2010年)，頁94-104。其後也出版(美)安樂哲(Roger T. Ames)：《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞匯》(山東：人民出版社，2017年3月)一書。

²⁵ (美)赫伯特·芬格萊特《孔子：即凡而聖》八十餘頁，譯成中文十餘萬字，特別強調孔子重視「禮儀行為」。(美)赫伯特·芬格萊特(Herbert Fingarette)著，彭國翔、張華譯：《孔

1991)²⁶闡述「仁」的觀點。試問，戴震如何以「相人偶」論「仁」克己復「禮」？促使「形氣主體」實踐的內在道德動力為何？建立在「血氣心知」的感通如何可能？「生生之德」如何由「欲」至「情」以「理」歸「禮」？「共生」議題在後現代社會嚮往包容差異，共榮利生，有助群體秩序和諧，當為應樹立的道德價值。而事實上，戴震哲學著眼人倫本位，早已蘊涵豐富「共生」意涵，由「情」感通到「仁」祈望，將道德實踐動力從「天理」轉至「情理」尋求「仁者，生生之德」，有著特殊的「形氣主體」思路。因此，本文探究戴震「形氣主體」共生哲學之相偶性，盼能抉發戴震哲學新論述為問題緣起及研究目的。

二、戴震哲學義理結構之相偶性

（一）「相人偶」論「仁」克己復「禮」

儒家以「仁」為道德條目，《論語》中孔子多次指點弟子「仁」為愛人之德²⁷，舉凡「義」、「禮」、「智」、「恭」、「敬」、「忠」、「信」、「惠」、「敏」、「勇」、「知」等皆由「仁」生發²⁸，即見《論語·顏淵篇第十二》：

顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由

子：即凡而聖》（江蘇：人民出版社出版，2006年），頁13。

²⁶ （英）葛瑞漢認為孔子以「仁」做為道德引導，被識作「一種在存在公共時空的行為中運作的、有確定方向的力量」。（英）葛瑞漢（Angus C. Graham）：《論道者—中國古代哲學辨論》（北京：中國社會科學出版社，2013年6月），頁33。


²⁷ 《論語》中孔子論「仁」有109處，杜維明：《詮釋《論語》「克己復禮為仁」章方法反思》（台北：中央研究院文哲研究所，2015年），頁15。

²⁸ 朱熹稱「此章問答，乃傳授心法切要之言。」（宋）朱熹《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁132。朱熹對「克己」章解釋，引起諸多議論。張崑將：〈朱子對《語·顏淵》「克己」章的詮釋及其繼起爭議〉，收入黃俊傑編：《中日《四書》詮釋傳統初探》（上）（台北：臺大出版中心，2004），頁159-212。

己，而由人乎哉？」

顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」²⁹

孔子以「克己復禮」向顏淵闡述「仁」，此中扣緊「仁」與「禮」概念，「禮」是修身條目即具身體意向，是外在視聽言動周旋的行為規範，「為仁由己」便是道德自主，「約束己身」及「勝己私欲」為「克己」³⁰內在本質。然事實上，在孔子以前《左傳》、《國語》及《詩經》等，「仁」已是被公認道德原則。³¹在《左傳·昭公十二年》即可見「克己復禮」，其載：「仲尼聞楚靈王事，曰：『古也有志，克己復禮，仁也。信善哉！』」³²由此可知，「克己復禮」為古書用詞，而孔子因材施教借以指導顏淵實踐「仁」，「克己復禮」成為天下歸「仁」修養功夫。

考究「仁」甲骨文作=，根據清·段玉裁（1735-1815）在《說文解字注》言：「仁，親也，从人二。」按二者厚之象，竺字从之，人二、猶言人竺。故「仁」即厚以待人之意。以「仁从人二」說「仁」，亦聲取「象人耦（相人偶）」之意，人相比耦即有爾我親愛，視人如己之意，獨則無耦，故仁字从人二，本義作「親」解（乃通訓定聲）乃相近相愛之意。³³往上追溯，東漢·鄭

²⁹ 楊伯峻譯注：《論語譯注》（北京：中華書局，1980年），頁130。

³⁰ 「克己復禮為仁」歷來理解紛歧。錢穆言：「約束己身以踐行仁，就是仁了。」錢穆：《論語新解》（北京：三聯書店，2016年），頁275。（DOI：10.978.95719/31586）南懷瑾指「克」是克服妄念、情慾、邪惡思想。南懷瑾：《論語別裁》（台北：老古出版社，1979年），頁524。李澤厚認為除了訓「克己」為「約身」外，又訓「復禮」為回復至孔夫子內心理想社會。李澤厚：《論語今讀》（香港：三聯書店，2007年），頁345。杜維明認為「克己復禮為仁」寓有「克己」約束、克服，把「克己」和「修身」推論至達到「自我完成」達至「禮」和「仁」意涵。杜維明：《詮釋《論語》「克己復禮為仁」章方法的反思》（台北：中央研究院文哲研究所，2015年），頁77。

³¹ 張岱年：《中國哲學概念範疇要論》（北京：中國社會科學出版社，1987年），頁159。

³² 楊伯峻：《春秋左傳注（修訂本）四》（北京：中華書局，1990年），頁1341。

³³ 高樹藩：《正中形音義綜合大字典》，頁51。

玄（127-200）注《中庸》「仁者人也」又引「古文仁，从千心」言：「人也，讀如『相人偶』之人，以人意相存問之言」則以「相人偶」說「仁」。此意至南宋·朱熹（1130-1200）有了不同理解。朱熹言「仁者，本心之全德。克，勝也。己，謂身之私欲也。復，反也。禮者，天理之節文也。爲仁者，所以全其心之德也。蓋心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲。故爲仁者必有以勝私欲而復於禮，則事皆天理，而本心之德復全於我矣。歸，猶與也。又言一日克己復禮，則天下之人皆與其仁，極言其效之甚速而至大矣。又言爲仁由己而非他人所能預，又見其機之在我而無難也。日日克之，不以爲難，則私欲淨盡，天理流行，而仁不可勝用矣。」³⁴朱熹訓「克己復禮」爲「滅去人欲，復存天理」，將人欲、天理對立，「克」作「約也，抑也」訓解，以爲「己」有私欲、私我之義。³⁵然而，此意至清·戴震則被推翻：

問：論語言「克己復禮爲仁」，朱子釋之云：「己，謂身之私欲；禮者，天理之節文。」又云：「心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲。」蓋與其所謂「人生以後此理墮在形氣中」者互相發明。老、莊、釋氏，無欲而非無私；聖賢之道，無私而非無欲；謂之「私欲」，則聖賢固無之。然如顏子之賢，不可謂其不能勝私欲矣，豈顏子猶壞於私徒邪？況下文之言「爲仁由己」何以知「克己」之「己」不與下同？此章之外，亦絕不聞「私欲」而稱之曰「己」者。朱子又云：「爲仁由己，而非他人所能與。」在「語之而不惰」者，豈容加此贅文以策勵之！其失解審矣。然則此章之解，可得聞歟？³⁶

曰：克己復禮之爲仁，以「己」對「天下」言也。禮者，至當不易之則，故曰，「動容周旋中禮，盛德之至也」。凡意見少偏，德性未純，皆己與天下阻隔之端；能克己以還其至當不易之則，斯不隔於天下，故曰，

³⁴ （宋）朱熹：《四書章句集注》，頁132。

³⁵ 楊伯峻解「克」為「抑制、戰勝」之義。楊伯峻：《論語譯注》，頁130。

³⁶ （清）戴震：《孟子字義疏證》卷下〈權〉，收入《戴震全書》（六），頁214。

「一日克己復禮，天下歸仁焉」。然又非取決於天下乃斷之為仁也，斷之為仁，實取決於己，不取決於人，故曰，「為仁由己，而由人乎哉」。自非聖人，自非聖人，未易語於意見不偏，德性純粹；至意見不偏，德性純粹，動皆中禮矣。就一身舉之，有視，有聽，有言，有動，四者勿使爽失於禮，與「動容周旋中禮」，分安、勉而已。³⁷

戴震批評朱熹「理氣為二」雜入老、莊、釋氏思維，早已悖離孔孟之道，重新詮釋「克己復禮」。戴震擴及「理」及「禮」名物制度的考據³⁸，其「反理學」立場即展現在訓解「克己復禮」章，主張視聽言動「動容周旋中禮」勿爽失，便是合「理」也中「禮」：

由其生生，有自然之條理，觀於條理之秩然有序，可以知禮矣。³⁹

禮者，天地之條理也，言乎條理之極，非知天不足以盡之。即儀文度數，亦聖人見於天地之條理，定之以為天下萬世法。禮之設所以治天下之情，或裁其過，或勉其不及，俾知天地之中而已矣。⁴⁰

戴震申明「理」囊括哲學意涵，延伸儀文度數「禮」⁴¹，認為「禮」之設治天下之情⁴²，故有天地自然「條理」亦有不爽失「情理」。根據「禮」甲骨文𡗗，《說文解字》：禮其本義作「履也，所以事神致福也」。从豐聲示謂奉祭祀之

³⁷ （清）戴震：《孟子字義疏證》卷下〈權〉，收入《戴震全書》（六），頁214-215。

³⁸ 林明照考究戴震名物制度等禮制考據十分詳盡。詳見林明照：〈戴震哲學中的論〉，《哲學與文化》第35卷第10期（2008年10月），頁153-154。（DOI：10.7065/MRPC.200810.0153）

³⁹ （清）戴震：《孟子字義疏證》卷下〈仁義禮智〉，收入《戴震全書》（六），頁205。

⁴⁰ 同前註，頁206。

⁴¹ 林素娟認為「禮」透過氣之感染力被體驗，同時與身體、情感轉化、人倫秩序建立密切相關。詳見林素娟：〈以詩詮禮—先秦禮儀中《詩》所開顯的感通、達類與修身、倫理實踐〉，《清華學報》第45卷第4期（2015年12月），頁530。（DOI：10.6503/THJCS.2015.45(4).01）

⁴² 李孝定以為「豐」字即作「禮」字之用。李孝定：《甲骨文字集釋》第一冊（台北：中央研究院歷史語言研究所，1965年），頁49。

神，豐謂祭祀之器，實祭器而陳以祀神曰禮，乃事神致福之實際行為，為吾人所當為實踐履者，隸變作禮。⁴³而戴震認可的「禮」不僅包涵事神祭祀儀文度數，亦是聖人訂天下萬世「條理」，「天道」運行是「理」，「人道」展現是「禮」⁴⁴，「人道」生養五倫是「天道」氣化「理」也是「禮」的體現。因此君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友各遂其養，天下「情」盡在「天道」與「人道」氣化流行中，以「理」融「禮」體證「情理」。誠如是，戴震將「情」建構在「相人偶」人我結構中，「仁从人二」說「仁」，「克己復禮為仁」氣化「情理」貞定人倫秩序。

「仁」字形義意蘊深廣，歷代訓詁注釋亦難以縷述。所幸，1993年湖北荊門郭店楚簡《性情論》新發現，出土文獻證明「仁」字是上「身」下「心」一「𠂔」（忞）⁴⁵，表明當時楚簡著作者和抄寫者對「仁」的理解。從近年出土的郭店楚簡已證明「从身心」的「仁」，與「古文仁，从千心」詮釋「仁」之「本義」也能得到兩相呼應。從漢字構形上解讀「𠂔」（忞），上「身」下「心」，從「身、心」構形，乃至會意字的形義關係⁴⁶，「身」、「心」聯繫又相互區別，引申「愛自身」及「仁心自愛」意涵。「仁」是每個人內心世界所具有善的稟性，是受於天命、藏於身心、見於人情的德性。⁴⁷由「仁」延伸「『相人偶』」是一種禮儀，是古人在社交場合雙方見面時的互相禮敬。也是古代禮制中貫穿的一個十分重要的觀念，它是一種『同類意識』，是交往雙方的一種互相認可和尊重。具體來說，就是在行禮（廣義上『禮』泛指人際交往）時，要『以人意相

⁴³ 高樹藩：《正中形音義綜合大字典》，頁1182。

⁴⁴ 孫海波考究甲骨文中「豐」字樣，《說文·示部》對「示」字的解釋是：「天垂象，見吉凶，所以示人也，從二。三垂，日月星也。觀乎天文以察時變，示神事也。凡示之屬皆從示。」、《說文·豐部》：「豐，行禮之器也，從豆象形。凡豐之屬皆從豐，讀與禮同。」孫海波：《甲骨文論》（台北：大化出版社，1982年），頁222-223。

⁴⁵ 李守奎、曲冰、孫偉龍編：《上海博物館藏戰國楚竹書（1-5）文字編》（北京：作家出版社，2007年），頁390。

⁴⁶ 楊樹達：《中國文字學概要文字形義學》（上海：古籍出版社，2006年），頁15。

⁴⁷ 白奚認為「忞」字上半的「千」當是「身」的「省變」。白奚：〈仁字古文考辨〉，《中國哲學史》第3期（2000年），頁97-98。

存問』，即把對方當人看，以『同位』之人待之，用對待一個人應有的尊重與禮貌與之交往」。⁴⁸即可見「仁」字「相人偶」關係中亦含「禮」。無論從傳世文獻或出土文獻都借助「從人、二」字形符號表達「仁」。「克己復禮為仁」連繫「仁」與「禮」，「為仁由己」成為君子道德選擇，「相人偶」人與人親愛之義，解以千人之心，亦是群體道德意識，「息」（忒）從「心」從「身」，「身」亦會意兼形聲，足以證先秦時期「仁」具有身體論述，「仁者愛人」是道德最高目標。

歷代註解各異其趣，尤其宋明儒強調「仁」為內在道德性，強化「天理」為形上終極根據。然漢儒與清儒不同，以人倫「交互主體性」⁴⁹關係來實踐，這不同理解足以呈顯「仁」在歷代的演變，後世也以此區分漢學與宋學。⁵⁰即如是，戴震即在「相人偶」⁵¹互為主體人倫關係中言「克己復禮」為「仁」：

言仁可以賅禮，使無親疏上下之辨，則禮失而仁亦未為得。且言義可以賅禮，言禮可以賅義；先王之以禮教，無非正大之情；君子之精義也，斷乎親疏、上下，不爽幾微。而舉義舉禮，可以賅仁，又無疑也。舉仁義禮可以賅智，智者，知此者也。⁵²

自人道溯之天道，自人之德性溯之天德，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。⁵³

⁴⁸ 白奚：〈援仁入禮、仁禮互動一對「克己復禮為仁」的再考察〉，《中國哲學史》第1期（2008年），頁127。

⁴⁹ 林遠澤以「交互主體性」區分漢儒、清儒與宋儒對「仁」觀點不同。林遠澤：〈克己復禮為仁—論儒家實踐理性類型學の後習俗責任倫理學重構〉，《清華學報》第42卷第3期（2012年9月），頁427。（DOI：10.6503/THJCS.2012.42(3).02）

⁵⁰ 程樹德：《語集釋》（北京：中華書局，1990年），頁818。

⁵¹ （清）戴震：《中庸補注》，《戴震全書》（二），頁69。

⁵² （清）戴震：《孟子字義疏證》卷下〈仁義禮智〉，收入《戴震全書》（六），頁205。

⁵³ （清）戴震：《孟子字義疏證》卷下〈仁義禮智〉，收入《戴震全書》（六），頁205。

戴震重新定位「仁義禮智」，直言氣化生生即在「仁」中，推己及人實踐「仁」便能達「天下共遂其生」，體證「親愛長養」正大「情理」亦掌握「親疏上下」不爽失「條理」。相反地，若「仁」未合「情理」，便未盡「義」中「禮」達「智」，因此「仁」是德性總原理，包含「義」、「禮」、「智」諸德。足以見，戴震從「相人偶」論「仁」克己復「禮」，「以人意相存問」朗現「仁者，生生之德」。

（二）「形氣主體」身心／情理感通之道德共生

戴震以「相人偶」論「仁」，闡明道德實踐者即是「人」，「生生之德」在「天道」為氣化生生，在「人道」為生生之心，參贊「天道」與承擔「人道」正是「人」的道德義務，故「仁」的創生性即在「人」，「仁者愛人」相待相成達及天下道德「共生」。除此，戴震亦在《中庸補注》⁶⁴首章「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」下細述「生生」蘊涵：

有生以後，則有相生養之道，亦如氣化之不可已。經傳中或言天道，或言人道。天道，氣化流行，生生不息是也；人道，以生以養，行之乎君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之交是也。凡人倫日用，無非血氣心知之自然，故曰「率性之謂道」。⁶⁵

戴震認為生生不息乃「天道」運行所在，「人道」生養教化如「血氣心知」不離人倫日用，「生生之德」即展現在「君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友」之「相人偶」氣化流行中。除此，戴震也在《中庸》第二十章「取人以身，修身以道，修道以仁。仁者，人也，親親為大。義者，宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之

⁶⁴ 鄭古雄言：「《中庸補注》成書於東原中晚年，從此書關於『道』、『理』、『氣』的描述與《孟子字義疏證》多相近，即可證實」。鄭古雄：《戴東原經典詮釋的思想史探索》（台北：國立臺灣大學出版中心，2008年），頁70。（DOI：10.6327/NTUPRS-9789860146646）

⁶⁵ （清）戴震：《中庸補注》，收入《戴震全書》（二），頁51。

等，禮所生也。」下補注，更清楚表述「相人偶」意涵：

補注：道之大目，下文君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之交是也。隨其身之為君、為臣、為父、為子，以及朋友。微之踐行，身之不修不修乃見。

「修身以道」，言以道實責諸身也。道之責諸身也，往往易致差謬，必盡乎仁、必盡乎義、盡乎禮，然後於道無憾。「修道以仁」者，略辭，兼義禮乃全乎仁。分言之，由仁而親親，由義而尊賢，由禮而生殺與等。⁵⁶

人於人，情相同，恩相洽，故曰「仁者人也」。事得其宜，則無失，故曰「義者宜也」。禮，則各止其分位是也。易曰：「立人之道，曰仁與義。」此更益之以禮之謂。⁵⁷

戴震闡明「修身以道」意涵即呈現「仁」字的「𡗗」（忬）構造，「修道以仁」，君子盡乎「義禮」便能於「全乎仁」無憾，由「仁」而親親，由「義」而尊賢，止其分位於「禮」，倫際關係的合理安頓即在「立人之道」之仁義。「仁者人也」建立在「君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友」彼此「身／心」交互基礎上，「以人意相存問」之「相人偶」，「人於人，情相同，恩相洽」，氣化感通即能體現「形氣主體一身／心」之「情」與「恩」共感。由此來看，戴震論「相人偶」，「相」和「偶」皆指向彼此互為主客，「情相同，恩相洽」架構在「共生」平等基礎上：

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，而不止于一家之親也，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。⁵⁸

⁵⁶ （清）戴震：《中庸補注》，收入《戴震全書》（二），頁69。

⁵⁷ 同前註，頁69-70。

⁵⁸ （清）戴震：《孟子字義疏證》卷中〈性〉，收入《戴震全書》（六），頁191。

戴震申明「心知」與「情感」置在「人意相存問」之「情理」共感，為「人」之「形氣主體」的「血氣心知」提供理論架構。「人」源於天地造化相生，是「血氣心知」實存「身」，而非抽象概念「身」，是天地之化「形」與「氣」流行造化，故是「形氣主體」。在戴震的理解下，「人」實踐道德即是「身／心」、「情／理」的實存體證，因此「形氣主體」也是「氣化主體」，實踐道德的主角便是「人」，故倫理場域不在「天道」而在「人道」人倫世界，在「相人偶」之「身／心；情／理」的「人意相存問」交互氣化感通中。

誠如是，戴震將道德「天理」轉換成人倫「情理」，在「相人偶」基礎上實體化「情理」，直就「人」的本質上說「仁」，即是肯定「形氣主體」之「欲」、「情」、「知」是生發道德動力的來源。正因如此，戴震特別強調「人」自然之性，重視聲色臭味「欲」、喜怒哀樂「情」，美醜是非「知」的發用，聯繫實然與應然之兩端，如是「氣化共感」是「『主體』與『主體』的互涉之關聯」，即是在人倫互為主體場域中。⁵⁹ 因此，戴震尋求人倫道德「共生」，在「君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友」之「相」和「偶」中達至「相親相治」，在「喜、怒、哀、樂」之「情」達「隨感而應」。因為「依據相偶性，真正的道德不需要逆覺溯源，它就是兩個相對應的人倫之間的合理關係」。是由一種「以情絜情的人倫之道」構成了「群體共享的道德基礎」，以「形氣主體」之情理性與感通性，取代人之性體的超越性⁶⁰，通往「以情絜情」大道：

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。不仁，實始於欲遂其生之心；使其無此欲，必無不仁矣。⁶¹

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

⁵⁹ 楊儒賓：〈丁若鏞與阮元—相偶性倫理學〉，收入《異議的意義—近代東亞的反理學思潮》，頁 358。

⁶⁰ 楊儒賓：〈伊藤仁齋與戴震道的復權〉，收入《異議的意義—近代東亞的反理學思潮》，頁 271。

⁶¹ （清）戴震：《孟子字義疏證》卷上〈理〉，收入《戴震全書》（六），頁 159。

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。⁶²

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。⁶³

戴震肯認「欲」、「情」道德動力，以「知」做為辨析「欲遂其生，亦遂人之生」「仁」的道德判斷。因為，戴震認知的道德理境在人間，因此著眼人性實然層面，「人道」造化由「人」，是「天道」氣化「形氣主體」也是「人道」朗現的「道德主體」，如是將道德核心由超越性「天理」轉成普世化「情理」。由是，戴震做了義理上的突破，重新標榜「形氣主體」是「身／心」一體的實踐主體，破除了宋明固化「天理」，強調在「相人偶」之「仁从人二」中朗現仁者愛人。此意如馬丁·布伯（Martin Buber, 1878-1965）「我與你」⁶⁴（I and Thou）的相互關係：

在「我一它」中之「我」顯得為一個「私我」，而把自己當為主詞（指經驗與應用來說）「我」在「我一你」的基本語中顯得為「公我」（沒有任何物位的附著）。私我顯得把自己與其他的「私我」分開。「公我」卻是進去與其他的「公義」建立關係。⁶⁵

戴震言「人以此施於我，能受之乎？」、「人以此責於我，能盡之乎？」即同馬丁·布伯所言「公我」，在反躬於己、忖度他人互為主體基礎上達成彼我的

⁶² 同前註，頁 151。

⁶³ 同前註，頁 152。

⁶⁴ （奧）馬丁·布伯以《我與你》解釋存在哲學，提出「我一你」以及「我一它」二重性概念。
（奧）馬丁·布伯（Martin Buber）著，陳維剛譯：《我與你》（台北：桂冠圖書公司，2002年）。

⁶⁵ 同前註，頁 62。

「公義」，故道德踐履在「我與你」和「我與它」的「相人偶」關係中共存。明乎此，戴震在道德立說上扭轉宋明儒「理」舊成規，在「以情絜情」基礎上尋求共通，導向「我一你」的「相偶性」體證人倫關係的對稱性，達至「情之不爽失」之「理」的公允性。由此可理解，「以我絜之人，則理明」以「情」絜「理」，在「人意相存間」反躬靜思間「仁从人二」互為主體，達至「心所同然」。此意，誠同楊儒賓所觀察，在相偶性格局下「道德主體」乃是「主體」加上「間」、「際」所成的「間主體」、「際主體」亦即「主體十間際」的情境主體。⁶⁶所以，戴震主張「相人偶」關係中展現人我兩造間「情理」感通，有「心知」感知裁斷，自能避免「欲遂其生，至於伐人之生而不顧者，不仁也」⁶⁷，推之而與天下共遂其生，尋求天下之欲於「仁」：

血氣心知，有自具之能：口能辨味，耳能辨聲，目能辨色，心能辨夫理義。味與聲色，在物不在我，接於我之血氣，能辨之而悅之；其悅者，必其尤美者也；理義在事情之條分縷析，接于我之心知，能辨之而悅之；其悅者，必其至是者也。⁶⁸

君子知其然，精以察之，使天下之欲一於仁，一於禮義，使仁必無憾於禮義，禮義必無憾於仁，故曰「修道之謂教」。⁶⁹

戴震不僅以「人」為道德實踐「形氣主體」，肯定「仁从人二」氣化感通的道德動力源於「欲」、「情」本能，更強調「心知」辨乎理義判斷，「心」為「身」的意向決斷，因此「理義在事情之條分縷析，接于我之心知」。所以「智足以擇善也，擇善則心之精爽進於神明」⁷⁰，即使在懷生畏死情境下仍能不惑所行，義

⁶⁶ 楊儒賓：〈從體用論到相偶論〉，收入《異議的意義—近代東亞的反理學思潮》，頁 62。

⁶⁷ （清）戴震：《孟子字義疏證》卷上〈理〉，收入《戴震全書》（六），頁 157。

⁶⁸ 同前註，頁 153-154。

⁶⁹ （清）戴震：《原善》，收入《戴震全書》（六），頁 12。

⁷⁰ 同前註，頁 16。

所當然實踐道德。由是，戴震肯認「修道之謂教」關鍵即在「身／心」共構，君子踐「仁」行「禮義」，在「相人偶」互為主體關係中共感共成：

人之有欲也，通天下之欲，仁也；人之有覺也，通天下之德，智也。惡私之害仁，惡蔽之害智，不私、不蔽，則心之精爽，是為神明。靜而未動，湛然全乎天德，故為「天下之大本」；及其動也，粹然不害於私，不害於蔽，故為「天下之達道」。⁷¹

戴震期許「以人意相存問」即是氣化感通的人倫道德，在「相人偶」互為主體基礎上，在彼我差異中相依相待，心神精爽自明，不以私害「仁」，不以蔽害「智」，靜動合於「天下大本」終及「天下達道」，臻至「人之有欲也，通天下之欲，仁也」道德之境。戴震釋「仁」之「相人偶」，重視「身／心；情／理」融貫，意在回歸孔子年代「仁」之普遍義，在「心之所同然」互為主體上展現「仁」。

戴震肯認「血氣心知」感通本能，如何由「欲」至「情」以「理」歸「禮」？即將「息」（忒）「身」、「心」相繫結構中，「仁从人二」對稱，「仁者愛人」即能獲得「以情絜情」同然。此可明白，「相人偶」即預設人我感通的必然性，故君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友互為道德主體，從氣化感通所建立主體與他者的共在化。如是，由「相人偶」所延伸的「共生哲學」意指當自我朝向他人世界敞開，便能啟動「情理」感通交融，體現彼我平等共在，故能避免「以理殺人」道德壓迫。所以，戴震特別推崇《周禮》中「敬敏任恤」、「孝弟睦婣」、「德行道藝」，正是重視在「家庭孝弟之常」，「立身行己之概」的人倫日用中展現共生感通：

周官之法，敬敏任恤者則書之，孝弟睦婣有學者則書之，德行道藝則又書

⁷¹ 同前註，頁 25。

之，其取人也率以是，則行之可表著即以是。雖古今所稱奇節獨行，卓卓能爲其可欣可慕，試語之以家庭孝弟之常，立身行己之概，必深知爲難，而自視歉然。嗚呼！此所以超乎奇節獨行之上也。⁷²

即此可見，戴震彰顯道德動能性即在「人」，將爲民關懷置在常情隱曲的「人道」，從「天理」轉向「情理」的普遍化。足以見，戴震訴求的「生生之德」即在「家庭孝弟之常」，「立身行己之概」的「相偶性」中，追求交互主體性的「情理」，在父慈、子孝、兄友、弟恭「人意相存問」中展現「敬、敏、任、恤」與「孝、弟、睦、婣」，標榜「家庭孝弟」之常德、常行才是人倫的道德責任。

戴震不僅關注「己／他人」道德感通，也力圖從「克己復禮」中貫徹「相人偶」之「仁从人二」道德對稱，朗現「息」（忒）千人之心「共生」平衡，如是將「情」置在「以情絜情」道德判斷上，故「絜情」非一人之事，而是群體共識之事，共創「天下之事，使欲之得遂，情之得達」：

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。⁷³

戴震期許「共生」的思考是使天下人「達情遂欲」，故將道德場域安置在倫際關係之「人意相存問」，透過「生養之道，存乎欲者；感通之道，存乎情者也」⁷⁴，顯發「反躬者，以人之逞其欲，思身受之之情也」⁷⁵，感同身受「在

⁷² （清）戴震：〈鶴岑胡公墓誌銘〉，《東原文集卷十二》，收入《戴震全書》（六），頁435。

⁷³ （清）戴震：《孟子字義疏證》卷下〈才〉，收入《戴震全書》（六），頁197。

⁷⁴ （清）戴震：《原善》卷上，收入《戴震全書》（六），頁10。

⁷⁵ （清）戴震：《孟子字義疏證》卷上〈理〉，收入《戴震全書》（六），頁150。

己與人皆謂之情，無過情無不及情之謂理」⁷⁶達至「情」和「理」同然。由此明白，戴震翻轉「理」的超越性，轉至非超越性的人倫生活世界，同時也是對「情」議題地位的提昇，由「理」、「情」相對轉向「情」、「理」相融，由道德規定性轉為道德反思性。這關鍵性轉向，即是融通「理智」與「情感」新思維，在「自然」與「必然」一本中呈現「理」與「情」相貫通。

三、通過西方視域而思—

戴震「人意相存問」互為主體之「以仁釋禮」

戴震以「人」為實踐主體，肯定「形氣主體」順乎「身／心」自然「性之欲」通向必然「性之德」，達乎「情理」朝向人倫圓滿。如此可理解，戴震認同「克己復禮為仁」從「克己」身體平衡血氣，進而體「仁」踐「義」賅「禮」達「智」，如此「身／心」慍怛，同感愛人真懷，「仁者愛人」與天地萬物為一，立「人道」參贊「天道」，構築里仁為美與他人「情理」感通。因此，「仁」建立在「人意相存問」之群體共感，「克己」循「禮」體「仁」，即此看來，戴震「以仁釋禮」和孔子指導顏淵「克己復禮」頗有相通，皆在「克己復禮為仁」修養上完成道德自我，此中牽涉「我」對「他」也在「相偶性」關係中達至人格形塑。「禮」不僅是聖人訂定萬世之法，也是天地條理體現，儀文度數維繫「仁禮相待」和諧秩序。眾所皆知，儒家思想重「禮」，而西方漢學家赫伯特·芬格萊特（Herbert Fingarette）也觀察到，儒家關懷的體現即在「人類世俗生活」之「禮」中：

孔子關聯于禮儀作用所發揮的東西，不僅是它的鮮明的人文性格、它的語言和神奇魅力的特徵，還在于它的道德和宗教的特徵。⁷⁷

⁷⁶ 同前註，頁 151。

⁷⁷ （美）赫伯特·芬格萊特（Herbert Fingarette）著，彭國翔、張華譯：《孔子：即凡而聖》，頁 12。

孔子希望教導我們：在其嚴格的和根源的意義上來說，神聖禮儀並不是一種全然神秘的精神撫慰，那種精神撫慰外在于人類和世俗的生活。精神不再是一種受到禮儀影響的外在存在；恰恰是在禮儀之中，精神得以生動表現並獲得了它的最大靈性。⁷⁸

人類的生活在其整全之中，最終表現為一種廣闊的、自發的和神聖的禮儀：人類社群。對孔子來說，這確實是一個「終極關懷」。⁷⁹

誠如芬格萊特的觀察，孔子論「禮」表現為一種廣闊的、自發的和神聖的禮儀，這超乎其上之「禮」體現「人類和世俗的生活」，人性即在此「禮儀」行為中充分展開，故終極關懷即在「人類社群」世界中，必然與「人的個體生命」密切關聯。因此，聖人境界不離人性的凡俗世界，透過「禮儀」呈顯神聖光輝撫慰人類，使人性在「禮」中獲得最大靈性，在社群中扮演著各種角色皆合「禮」。芬格萊特特別點出孔子論「禮」的「世俗性」與「神聖性」，不僅具「鮮明的人文性格」，還體現「人的在世存在」，如同「人」可與「天」通，道德價值由實踐「禮」而顯現，彰顯儒家「仁者愛人」道德宗旨。

通過芬格萊特觀點探析戴震，二者相同指謂「禮」是社會規範關懷「人類社群」生活世界，「以仁釋禮」的人倫本位同樣指向社群意識，勉人「克己復禮」踐「仁」體「義」融「禮」，體現「情」、「理」融貫，達至倫際交互感通一體朗現。芬格萊特觀點影響西方學界對中國思想的理解，（英）葛瑞漢便是在此基礎上進一步理解「孔子沿用下來的狀態性動詞『仁』，像英語的『noble』（高尚）一詞。含括了有教養的人所獨有的全部優秀品質。」⁸⁰，「仁」是維護人性道德價值的神聖性，也是一種落實生命道德的實踐⁸¹，進而指出道德自發性朗現

⁷⁸ 同前註，頁 13。

⁷⁹ 同前註。

⁸⁰ （英）葛瑞漢（Angus Charles Graham）：《論道者—中國古代哲學論辯》，頁 25。

⁸¹ 葛瑞漢推崇「芬格萊特開始把孔子視為某種承認語言的完成行為式功能（Performative function of language）及其與社會習俗相互依存的道德哲學（moral philosophy）的引路人。」（英）葛瑞漢（Angus Charles Graham）：《論道者—中國古代哲學論辯》，頁 30。

在「人際間」，孔子言「禮」正是指導「人」實踐「仁」：

弗格瑞特的觀點，孔子作為先賢與現實的關聯是，他能夠教導我們在忽視的、與完成行為式語言和手勢表情相互作用的禮儀化行為（ritualised behaviour）的語境中思考我們自己。⁸²

弗格瑞特認為，孔子能夠幫助我們迴避為人們不滿意於分析哲學的心與身（mind/body）內與外（inner/outer）等二分法。…根據弗格瑞特的看法，「仁及其相關的『德』，以及禮，在原始文本中並不與『意志』、『情感』和『內心狀態』」等語言相聯繫。…毋寧說，「仁」被識作「一種在存在于公共時空的行為中運作的、有確定方向的力量，在一個作為始點的人和一個作為終點的人之間，仁這種力量與之緊密相接」。⁸³

葛瑞漢言「仁」是指導「人」在始點與終點之間緊密的道德力量，這力量即是指向「人與人的關係」。如同《說文解字注》言：「仁，親也，从人二。」之「古文仁，从千心」，以「相人偶」是「從二人」說「仁」。特別的是，葛瑞漢點出孔子言「仁」未如西方將「『意志』、『情感』和『內心狀態』」知情意三分，更無「心／身」「內／外」分別而論。反之，孔子言「禮」即是建於「人際間的禮儀關係」中，故「仁」是內於「人意相存間」互動語境中思考「仁」，這轉變是「內在精神及身體狀態」的「身／心」向善的神聖力量，不僅源自人際關係自發性，也是公共行為中運作方向。此意，也如（美）史華慈（Schwartz, Benjamin Isad, 1916-1999）所觀察，儒家言「仁」最為令人驚奇的新內容，是它並不專門指那些僅僅是潛在地存在於人身上的道德能力。它還是一種實存性的（existential）目標，通過德性教育轉變為改造社會的力量。⁸⁴ 誠如以上西方漢學

⁸² 同前註，頁 32。

⁸³ 同前註，頁 33。

⁸⁴ （美）本傑明·史華慈（Schwartz, Benjamin Isad）著，程鋼譯，劉東校：《古代中國的思想世界》，頁 77。

家對孔子言「仁」論「禮」的觀察，也印證戴震傳承孔子「仁者愛人」以「人意相存問」的主張，「仁」無疑是對「人」道德情感的導向，為「仁」操之在己，達至「君子知其然，精以察之，使天下之欲一於仁，一於禮義，使仁必無憾於禮義，禮義必無憾於仁」。⁶⁵因此，道德理境是「民之質矣，日用飲食」的「人道」，「仁」不僅建立在社會共識上，也是教養人性道德向善的力量，實踐「仁」的同時也朗現「義」與「禮」，「以仁釋禮」建構群體社會道德同然。

戴震肯認「形氣主體一身／心」氣化感通，由「血氣心知」道德動力出發，肯定「人意相存問」之「相人偶」道德踐履，「克己」踐「仁」履「義」賅「禮」達「智」，證成道德生發不在形上天道，而是形下「形氣主體」之「欲」、「情」、「知」，以「仁」為道德自法，由「情」至「理」融「禮」共築「仁禮相待」共榮社會。戴震特別著眼「以仁釋禮」，從個人至家庭乃至社會強調人倫關係才是社會「共生」核心，所以「相人偶」以「人意相存問」正是儒家以「仁」融「禮」交織共構的人倫體系，在宗法制度的社會，血緣宗族、家族為關係的紐帶，這些交互存在的關係即代表「倫理」和「角色」相互交融，而戴震正著眼在人際倫常「情理」中，尋求「一人遂其生，推之天下共遂其生」道德理想。即如郭店楚簡文獻「从身心」的「仁」呈顯「悃」（忬）千人之心群體共識，「身／心」既是我與他者感通橋樑，也是建構道德社會的基礎。因此，「立身行己之概」即在「敬敏任恤」、「孝弟睦婣」、「德行道藝」的「家庭孝弟之常」，「仁」代表「人道」原則；「禮」代表「禮儀」秩序，如何提升人心避免意見「以理殺人」轉成道德自法。因此，將道德安立在「父子，昆弟，夫婦，君臣，朋友」之「人意相存問」之「倫理」和「角色」，「以仁釋禮」呈現「相人偶」結構中的和諧「情理」。

戴震著重「人意相存問」之「相偶性」結構中的「角色」，正如西方安樂哲（Roger T. Ames.）、羅思文（Henry Rosemont, Jr.）「角色倫理學」（role ethics）重視「人」是在「互動關係性」中交互成就彼此，而不是個體獨特超然

⁶⁵ （清）戴震：《原善》，收入《戴震全書》（六），頁12。

於外：

- (1) 最好以角色倫理學 (role ethics) 描繪早期儒家。
- (2) 儒家的角色倫理學在東西方哲學和宗教中，都是自成一體的。
- (3) 這種角色倫理學首先具體體現於把人類視為關係中的人，而不是個體自我的獨特的觀點中。
- (4) 也體現於視家庭情感為發展圓滿的道德能力，和宗教情操的入手處的特有的道德人生觀中。⁸⁶

家庭情感顯然是發展道德能力的入手處，準此，我們堅持，儒家的規範性是根據其最有效地做好家庭角色而得到規定的。通過做好父母的好兒女，然後，通過把這些發展起來的道德情感充分推廣到作為共同體的大家族中的角色上，一個人便成了好人。……儒家的道德人生觀，我們不是抽象分離意義上的個體，相反，卻是存在互相影響的人，過著而不是“扮演”著多重角色，這些角色構成了我們是什麼樣的人，並且，這樣我們可以在行為上追求無與倫比的獨特性和技藝。換句話說，我們是與我們的同伴共同生活著的角色的總和。⁸⁷

安樂哲強調「家庭情感」正是儒家培育道德能力的原生基礎，以「角色倫理學」理解儒家，著意「角色」規範效力是在「關係」中發展，因此儒家的道德人生觀不是呈現抽象分離意義「個體自我」，而是根據家庭「角色」得到「存在互相影響」的「關係」。因此「角色倫理學」體現「關係中的人」，而「角色」構成了我們成為什麼樣的人，所以是「與我們的同伴共同生活著的角色的總和」，此即是戴震所言「人意相存問」之「相偶性」，在彼我交互主體感通中生成「關係」。正誠如，安樂哲「『角色倫理學』的核心詞彙，是與儒家對孝和集體感的

⁸⁶ (美) 安樂哲 (Roger T. Ames)、羅思文 (Henry Rosemont, Jr.) 合著，謝陽舉譯：〈早期儒家是德性論的嗎？〉，頁 94。

⁸⁷ 同前註，頁 95。

追求有關的語言。禮或曰『禮儀規矩』，是將人定位到他們所在的家族和集體內的有意義的、互動的角色和關係上的『語法』。」⁸⁸因此，「角色倫理學」認為儒家通過家庭集體「角色」、「關係」來規範責任，因此道德行為必須置在「角色」、「關係」中而理解。由此對照，安樂哲「角色倫理學」觀點與戴震重視「父子，昆弟，夫婦，君臣，朋友」之「角色」、「關係」，在「人意相存問」交織脈絡中獲得「相人偶」的「關係」共通是有志一同，達至「人於人，情相同，恩相洽」氣化感通，二者觀點也是不謀而合。

四、結論

本文旨在論戴震哲學道德實踐主體即具氣化依據，此「形氣主體」即是依氣化形上學而來，故是理氣合一「形氣主體」。戴震論「形氣主體」，一改漢唐氣化宇宙論，重氣之形；也突破宋明氣論，重氣之理，強調「形氣共生」即是「形氣主體」，以「相人偶」說「仁者，生生之德」，在「人意相存問」之氣化感通中，建立彼我共在的根據。戴震從「理學」到「氣學」的繼承論述，由「形氣主體」之「情理」感通，扭轉道德體證不在遙契「天理」，而在人倫世界實踐「情理」，由「心」而「身」氣化感通合一。今從郭店文獻證成「仁」字「惓」（忞）形體和會意的延伸，亦可證明先秦楚簡年代「身」、「心」並重，這與戴震強調「形氣主體」同時也是「氣化主體」，在「以情絜情」互為主體中，證得「情」、「欲」、「知」道德動力生發根源「身／心；情／理」兩端平衡的合理性。

本文以戴震哲學「共生」概念下所帶出「相人偶」議題的思考，參照安樂哲「角色倫理學」及芬格萊特、葛瑞漢、史華慈「以仁為禮」觀點，證成戴震哲學的古典新義。戴震「反理學」義理立場，循著「以仁釋禮」返歸孔子「克己復禮」，不企求「天理」體證，轉以人倫世界「君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友」

⁸⁸ 同前註，頁 101。

的「人意相存問」中嚮往人倫關係的「情理」共感，「以仁釋禮」跳開宋明儒詮釋框架，返回聖人克己復「禮」為「仁」，祈求「一人遂其生，推之而與天下共遂其生」之道德理境。戴震以「形氣主體」氣化感通，寄望在人倫本位之道德同然，在彼我關係中共擔道德使命，實現「人意相存問」間的和諧共榮，為清代承先啓後開創出「以禮代理」⁸⁹ 倫理發展新進程。

徵引書目

一、傳統文獻

（宋）朱熹《四書章句集注》（北京：中華書局，1983 年）。

（清）戴震：《戴震全書》（安徽：黃山書社，1995 年）。

（清）凌廷堪：《校禮堂文集》（北京：中華書局，1998 年）。

二、近人論著

（一）專書

李孝定：《甲骨文字集釋》第一冊（台北：中央研究院歷史語言研究所，1965 年）。

李守奎、曲冰、孫偉龍編：《上海博物館藏戰國楚竹書（1-5）文字編》，（北京：作家出版社，2007 年）。

李澤厚：《論語今讀》（香港：三聯書店，2007 年）。

杜維明：《詮釋《論語》「克己復禮為仁」章方法的反思》（台北：中央研究院文哲研究所，2015 年）。

南懷瑾：《論語別裁》（台北：老古出版社，1979 年）。

孫海波：《甲骨文論》（台北：大化出版社，1982 年）。

⁸⁹ （清）凌廷堪（1757-1809）解釋「性、情、禮」三者之間關係，主張「以禮代理」。對於「禮」主張見〈復禮三篇〉，〈復禮上篇〉：「夫人之所受於天者，性也；性之所固有者，善也；所以復其善者，學也；所以貫其學者，禮也。」（清）凌廷堪：《校禮堂文集》（北京：中華書局，1998 年），頁 27。詳看張壽安：《以禮代理—凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》（台北：中央研究院近代史研究所，1994 年）。（DOI：10.978.957671/2302）

- 高樹藩：《正中形音義綜合大字典》（台北：正中書局，2008 年）。
- 張立文主編：《天人之辯 儒學與生態文明》（北京：人民出版社，2013 年）。
- 張岱年：《中國哲學概念範疇要論》（北京：中國社會科學出版社，1987 年）。
- 張壽安：《以禮代理—凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》（台北：中央研究院近代史研究所，1994 年）。（DOI：10.978.957671/2302）
- 程樹德：《論語集釋》（北京：中華書局，1990 年）。
- 黃俊傑編：《中日《四書》詮釋傳統初探》（上）（台北：臺大出版中心，2004 年）。
- 楊伯峻譯注：《論語譯注》（北京：中華書局，1980 年）。
- 楊伯峻：《春秋左傳注（修訂本）四》（北京：中華書局，1990 年）。
- 楊儒賓：《異議的意義—近代東亞的反理學思潮》（台北：國立臺灣大學出版中心 2012 年）。
- 楊樹達：《中國文字學概要文字形義學》（上海：古籍出版社，2006 年）。
- 鄭吉雄：《戴東原經典詮釋的思想史探索》（台北：國立臺灣大學出版中心，2008 年）。（DOI：10.6327/NTUPRS-9789860146646）
- 錢穆：《論語新解》（北京：三聯書店，2016 年）。（DOI：10.978.95719/31586）
- 魏義霞：《平等與啓蒙 從明清之際到五四運動》（北京：中華書局，2011 年）。
- （日）中島隆博、小林康夫編：《共生の哲學のために》（東京：東京大學共生哲學研究中心 UTCP，2009 年 6 月）。
- （日）吉田公平：《共生思想研究年報 2007》（東京：東洋大學共生思想研究センター編，2008 年）。
- （日）黑川紀章著，覃力等譯：《新共生思想》（北京：中國建築工業出版社，2012 年）。
- （英）葛瑞漢（Angus C. Graham）：《論道者—中國古代哲學辨論》（北京：中國社會科學出版社，2013 年 6 月）

(美) 本傑明·史華慈 (Schwartz, Benjamin Isad) 著，程鋼譯，劉東校：《古代中國的思想世界》。

(美) 安樂哲 (Roger T. Ames)、羅思文 (Henry Rosemont, Jr.) 合著，余瑾譯：《《論語》的哲學詮釋：比較哲學的視域》(北京：中國社會科學出版社，2003 年 3 月)

(美) 安樂哲 (Roger T. Ames)：《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞匯》(山東：人民出版社，2017 年 3 月)。

(美) 赫伯特·芬格萊特 (Herbert Fingarette) 著，彭國翔、張華譯：《孔子：即凡而聖》(江蘇：人民出版社出版，2006 年 6 月)

(奧) 馬丁·布伯 (Martin Buber) 著，陳維剛譯：《我與你》(台北：桂冠圖書公司，2002 年)。

(二) 期刊論文

白奚：〈仁字古文考辨〉，《中國哲學史》第 3 期 (2000 年)，頁 97-98。

白奚：〈援仁入禮、仁禮互動一對「克己復禮為仁」的再考察〉，《中國哲學史》第 1 期 (2008 年)，頁 127。

林月惠：〈異議〉的再議——近世東亞的「理學」與「氣學」，《東吳哲學學報》新第 34 期 (2016 年 8 月)，頁 97-144。

林明照：〈戴震哲學中的禮論〉，《哲學與文化》第 35 卷第 10 期 (2008 年 10 月)，頁 153-154。(DOI: 10.7065/MRPC.200810.0153)

林素娟：〈以詩詮禮—先秦禮儀中《詩》所開顯的感通、達類與修身、倫理實踐〉，《清華學報》第 45 卷第 4 期 (2015 年 12 月)，頁 530。(DOI: 10.6503/THJCS.2015.45(4).01)

林遠澤：〈克己復禮為仁—論儒家實踐理性類型學の後習俗責任倫理學重構〉，《清華學報》第 42 卷第 3 期 (2012 年 9 月)，頁 401-442。(DOI: 10.6503/THJCS.2012.42(3).02)

黃藹：〈德行倫理學的復興與當代道德教育〉，《哲學與文化》第 27 卷第 6 期 (2000 年 6 月)，頁 522-523。(DOI: 10.7065/MRPC.200006.0522)

楊儒賓：〈相偶論與一體論〉，《清華學報》新 52 卷第 2 期 (2022 年 6 月)，

頁 249-302。〈DOI：10.6503/THJCS.202206_52(2).0002〉

賴錫三、（加）莫加南（Mark McConaghy）合著：〈共生哲學對當前世界、兩岸處境的迫切性—與中島隆博教授的對談〉，《思想》第 45 期（2022 年 7 月），頁 249- 286。

（日）安井伸介：〈公共哲學與共生思想：現代日本政治思想中的多元論〉，《政治科學論叢》第 90 期（2021 年 12 月），頁 2。〈DOI：10.6166/TJPS. 202112_(90).0001〉

（美）安樂哲（Roger T.Ames），羅思文（Henry Rosemont, Jr.）合著，謝陽舉譯：〈早期儒家是德性論的嗎？〉，《國學學刊》第 1 期，2010 年，頁 94-104。

G.E.M. Anscombe. Modern Moral Philosophy, Philosophy 33, No. 124, p. 1-19, (1958.1)。〈DOI：10.1017/S0031819100037943〉

Exploration of The “Antithesis Theory” from “Form-Qi Subject” and “Human Co-becoming” Concepts of Dai Zhen

Lo, Ya-Chun

Associate Professor, Department of Chinese Literature, Tamkang University

Abstract

In Qing dynasty, Dai Zhen thought human is a “form-Qi subject”, and emphasized “benevolent person loves people”. He believed ethics exists in the interactions among people. Moreover rationality can be ‘polished’ by deliberating over emotion, and through this people respect to each other. This is the concept of “creative creativity” of ethics. Therefore, realization of “creative creativity” is achieving the “human co-becoming”.

Similarly, “li” explained by Fingarette, “ren” disclosed by Graham, and “role ethics” proposed by Ames and Rosemont have the resemblance with “ren” and “li” “deduced from antithesis theory. How did Dai Zhen dissertate “ren” and “li” from “denying self and returning to propriety” based on antithesis theory, and what’s the motivation of realizing ethics of a “form-Qi subject”? How can people perceive each other based on “blood Qi and understanding”? How can “creative creativity” drive desire to emotion, and elevate rationality to decorum? Based on western philosophy, this paper explores the concept of “human co-becoming” and “antithesis theory” from Dai Zhen’s perspectives, and looks for new dissertations of Dai Zhen’s doctrines.

Keywords: Dai Zhen, benevolence, co-becoming, Theory of duality, role ethics