

南 華 大 學

哲學系

碩士論文

戴震的身體哲學及其倫理意涵



研究生：鄒秀寶

指導教授：劉滄龍

中華民國九十七年一月七日

南 華 大 學

哲 學 系

碩 士 學 位 論 文

戴震的身體哲學及其倫理意涵

研究生：鄒 秀 寶

經考試合格特此證明

口試委員：蔡 家 和

高 璋 謙

劉 澹 龍

指導教授：劉 澹 龍

系主任(所長)：劉 永 春

口試日期：中華民國 96 年 12 月 26 日

謝 誌

就讀南華大學哲學研究所歷經三年半的時間，終於撰寫完成這一篇哲學碩士論文，心中真是既欣喜又感恩，欣喜於原本認為無法完成的這一篇論文，感恩於給我力量支持之所有的人。想當初，在工作多年之後，懷著想充實自己，給自己一點壓力與機會，而又不知道自己喜歡甚麼系所，就糊里糊塗地投入哲學的領域。因為之前未曾接觸過哲學，剛開始真是倍感痛苦，讀得好辛苦，曾有過休學的念頭，但同事的鼓勵，家人的支持，同學的激勵，與指導老師的協助，當然還有自己不想放棄的決心，終於完成這篇論文。因此，這一篇論文之所以能完稿，不是只靠著自己獨自埋首於書堆中可以完成，這一切真地要感謝許許多的師長、同學、同事及家人的協助。

最深切感謝的是指導教授劉滄龍老師，在論文研究的撰寫過程中，一直以提綱挈領而又鉅細靡遺地不吝指導，令學生感懷銘心。劉老師在我撰寫論文遇到瓶頸之際，總是不厭其煩地指正，如明燈般的指引，並且給予充分自主的思維空間，在劉老師學術專業與學識涵養的啟迪下，才得以在初次學術研究的路上，能夠平順地完成碩士學位，而且關於價值觀念的誘發，讓我重新思考倫理價值，使生活更加充實。感謝口試委員高瑋謙老師及蔡家和老師，高老師和蔡老師都是學識淵博、治學認真的老師。高老師對於論文架構及主要思想理路的建議，惠予良多的鼓勵與指正，使筆者能發現論文結構及內容之不足，使整篇論文的結構變得嚴謹且充實。蔡老師年輕有為，才思敏捷，儒家思想見地精湛，啟發不少之想法，精闢地指導主要關鍵思想，幫助論文的完成。最後感謝哲學系所長顏永春老師，帶領我進入哲學的殿堂，學習到哲學的思辨，在生活中能夠加以運用。

感謝在研究所學習過程中的同學們：彩玉、秋絨、秋月、美龍、素綾、川惠、于玲、震中、玉霜……等同學，課堂上有您們幽默風趣的言語及相互打氣的鼓勵，讓我在學習的過程倍感快樂與溫馨。在職進修是一段漫長又辛苦的歷程，感謝學校同仁們的加油鼓勵，在教學與行政事務的協助，讓我能順利地完成學業。也感謝家人在精神上作為我的支柱，在挫折、氣餒的時候，給我適時的安慰與鼓勵，人生的道路上有您們的相陪，真是快樂、幸福和幸運。

謹以此論文獻給我摯愛的家人。

中華民國 97 年 1 月 7 日

摘要

本文主要探討戴震的身體哲學及道德修養工夫為何能在當代引起學者的重視，並探討戴震身體哲學所蘊涵的倫理意義，及其理論上的限制。藉著孟子、朱子的儒家傳統心性論主張及道德修養工夫，論述儒家的身體哲學，檢視戴震在心性論及道德修養工夫上是否是繼承了孟子學，以及戴震對朱子「理欲二元論」的批判。

第二章從孟子的身體觀談起，孟子的性善論是以心善證立性善，心是一個超越、先驗的道德心，但心有時也會受外物影響，所以要養氣、持志，透過存養、擴充能使道德充實，以仁義禮之心導引血氣，讓身體也能呈顯出道德氣象。戴震亦主張人性為善，但是卻以自然之質來論述人性，人性中本就蘊涵著「血氣心知」，其道德修養工夫就在於如何能使人之情欲適當地遂達，以「禮」作為調節情欲的機制，經擴充心知使心知更澄明而能判斷是非善惡。他靠才質的呈顯以彰顯性之善，用「以情絜情，情得其平」作為人與人溝通的橋樑，以心之所同然之理義來証成道德規範的普遍性。

第三章探討朱子的理欲二元論及戴震對他的批評。朱子主張「性即理」，性與理是先有的，氣質是人墮於形氣之後而有，認為理氣是相互依存，但論價值意義時則為理先氣後。他認為性理無法自行彰顯，必賴人心的發用才能顯現，心之發用涵有道心與人心之別，道德修養工夫要追求的是「理」的朗現，將「理」視為一切之根源。他不否認人的基本欲求，但強調人欲是不好，會損及道德修養，因此必須對於人欲有所節制，以確保天理的永續存在。戴震對於朱子的批評集中在於理氣論上、心性論上與天理人欲上。他認為朱子將心性一分為二，理先於氣、天理與人欲等是一種二元對立的理論，戴震激烈地以「以理殺人」來評述程朱的「理學」思想。但深究之則發現戴震對於朱子的批評並不恰當，在道德修養工夫上與朱子有著相似的進路。

第四章探討戴震身體哲學所蘊涵的倫理思想，及其重禮的思想在其後的發展。戴震思想的依歸在於六經、孔孟之道，學者最後的目的仍是學習踐履聖賢之道。他以人人皆具的「血氣心知」作為人性平等的基礎，人除了普遍具有的自然人性，也具有分殊的個別性。因此，人可以合理地追求欲望，以心知去裁定是非善惡，彰顯出人具有自主性，據此建立了個體性道德。戴震並強調由私到公的道德觀，將私領域中人之欲推向天下公然之欲的公共面向，能夠遂己之欲並思遂他人之欲即是體「仁」的表現。程瑤田、凌廷堪、焦循及阮元對於人性論的主張及重視禮的規範作用，承繼著戴震思想的影響。最後，戴震思想在道德普遍性的証立方面有其困難。

關鍵字

身體哲學、倫理思想、自然人性、血氣心知、以情絜情、禮、情欲

戴震的身體哲學及其倫理意涵

目錄

第一章 導論	1
第一節 研究動機與目的	2
第二節 研究材料與範圍釐定	7
第三節 前人的研究成果	9
第二章 孟子與戴震的身體觀	12
第一節 孟子的身體觀	15
一、孟子的心性論	15
(一)孟子論心	16
(二)孟子論性	19
二、孟子的工夫論	23
(一)存養與擴充	23
(二)知言與養氣	27
(三)聖人以踐形	32
第二節 戴震的身體觀	33
一、戴震的心性論	34
(一)戴震論心	35
(二)戴震論性	39
二、戴震的工夫論	43
(一)去私與去蔽	43
(二)達情遂欲	47
(三)以禮節情欲	50

第三章	戴震對朱熹「理欲二元論」的批評-----	57
第一節	朱熹的「身／心」與「理／欲」關係-----	58
一、	朱熹「一體兩分、兩體合一」的觀念-----	59
二、	身與心關係-----	61
三、	「天理」與「人欲」-----	69
第二節	戴震對朱熹的批評-----	78
一、	在理氣論上的反省-----	79
二、	對朱熹心性二元論之檢討-----	83
三、	對朱熹「存天理去人欲」的批評-----	90
第四章	戴震的身體倫理及其影響-----	102
第一節	個體性道德的建立與回歸六經孔孟之道-----	104
一、	個體性道德的建立-----	104
(一)	自由、平等精神-----	105
(二)	由私到公的道德觀-----	112
二、	回歸六經孔孟之道-----	115
(一)	戴震思想的歸宿——志乎聞道-----	116
(二)	回歸六經孔孟之道-----	119
第二節	戴震身體倫理的理論發展-----	124
一、	以自然之質論述人性-----	124
二、	以禮為節欲的機制-----	131
三、	戴震倫理思想的侷限與反省-----	140
第五章	結論-----	148
參考書籍	-----	156

第一章 導論

戴震字東原，安徽休寧隆阜人，生於雍正元年(1724)十二月，卒於乾隆四十二年(1777)五月，享年五十五¹。戴震是清朝一碩儒，以考據訓詁聞名，著重於義理思想，是有清以來著名的考據學家及思想家之一。與他同時期的學者皆精博於考證之學，但是根據他自己的自述，他把重點放在義理思想上，自言生平論述最大者為《孟子字義疏證》²，這本書是他晚年對於義理思想的定論。戴震哲學著作中因對於孟子心性論之詮釋相當豐富，又集中火力批評程朱理學，雖然他以紹承孟子之學自居，但在心性論上卻有所不同於孔孟。尤其在理欲之辨上，將傳統儒學所忽視之「情」、「欲」的地位提升，把情欲的遂達視為道德修養方法之一，因此有人認為戴震的哲學為「情感哲學」³，或者是從宋明理學所講求個人道德修養的尊德性之學，轉而為注重知識學習的道問學⁴。因此在研究他的思想時，常以戴震反理學的角度切入。因為他批判程朱理學，而遭受當時擁程朱理學家的圍剿；又因為認為他注重知識的學習，如余英時、周昌龍等學者把他歸為智識主義的代表人物之一⁵。

儒家傳統著重在心性論及道德修養上，將心性論與道德修養相互聯繫起來，認為心性論關係著道德的修養，尤其是孔孟心學，將道德修養立基於心善性亦善四端之心的存養與擴充。傳統以來，儒家雖然不否定感性身體的存在，但主要還是以心去主宰著身體，把身體視為一感性的存在，當感性碰上理性時，理性是優先於感性，而將身體視為一個隱而不顯的領域。在工夫論上儒者雖是重視身、心的合一關係，然而忽略了道德工夫的實踐必須圍繞著身體發展出來。近年來，學者已逐漸注意到身體在文化氛圍中不能忽視的地位，遂從醫家的研究轉而對於身體哲學的研究，興起對身體的重視，而對於身體不只言理性的身體，感性的身體也逐漸地為人所注重。儒家在身體哲學上雖沒有像西方身心二元對立的主張，但是以孟子為例，雖然注重在身——心——氣的融匯合一，但本質上仍是以心為

¹ 段玉裁所寫〈戴東原先生年譜〉記載：「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里之居窮。」戴震，湯志鈞校點，《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980，頁453。以下所引戴震言皆出於此書，不再贅述。

² 戴震嘗言：「僕生平著述最大者，為《孟子字義疏證》一書，此正人心之要。」《戴震集》，頁481。

³ 梁啟超在《清代學術概論》中指出《疏證》一書，字字精粹……綜其內容，不外欲以「情感哲學」代「理性哲學」。梁啟超，《中國近三百年學術史·清代學術概論》，臺北：里仁書局，1995，頁38。

⁴ 余英時，《歷史與思想》，臺北：聯經出版社，1978，頁131-152。

⁵ 余英時，《歷史與思想》，頁148。周昌龍，《漢學研究》，第12卷第1期，〈戴東原哲學與胡適的知識主義〉，1994年6月，頁54。

主，注重心體的自覺發用。

第一節 研究動機與目的

朱熹是孟子之後儒學的另一名宗師，集南宋理學之大成者，其少時雖與李侗師學，晚年思想則多受程頤影響，故學者將其思想與程頤思想並稱為程朱理學。在詮釋孟子學時，他稟持著人性為善的思想主軸，以「性即理」為其心性論的基礎，人要追求的是那萬世不變之「理」，在論及心性則與理氣之論相聯繫起來。性是沒有作為，不能發用的寂靜理則，必須依賴心、情及才來呈顯。在心性論上提出之天地之性是純粹至善，是人的本性，但人生而後墮入形氣中會產生氣質之性，故氣質之性有善有惡，解決在經驗世界中人性善惡相混的困惑。並且開展出了「道心」與「人心」之別來論述心，但心只是一個，「道心」來自「義理之性」，所以是稟受義理，是純粹之善心。「人心」則是來自氣質之屬，故有時為善，有時則為危，容易受外在事物刺激而流於私、流於惡。義理之性稟承自天，所以為善，氣質之性為人生而後墮入形氣之中，易受到外物鼓蕩流於惡，為了確保氣質之性不會淪於惡，就須以道心去指導人心；因此人心必須受道心的指導，將人心導向純粹至善的道心。在理氣論上開出理先於氣的說法，在價值意義上理優先於氣，理是一切的根源，為了使行為能符合於形式之理，就要冥心求理。使心能夠收斂清明，讓收斂之心向外窮理致知，窮理即窮道德之理，心之德乃是仁義禮智，此時之心即能轉換為道德之心⁶。因此，朱熹的成聖成德的途徑是「致知明理以成德」，這種致知的工夫，促使學者因能明理而成德，成就「道德的普遍性」。

朱熹既是集南宋理學大成者，建立新儒學功不可沒，他的學術思想自宋及清有著牢不可破的地位。戴震認為程朱將「理」視為天地間最為崇高的範疇，把「理」看成是天經地義、不容質疑，尤其朱熹在論證倫理的普遍性時，將人倫之理提升至與天理等同的地位，成為人人不得不遵守的權威教條，因此降低了人對道德抉擇的能動性。理學在宋代，原本來只是士人在道德自覺之下所發展出來的安身立命的價值系統，到了明清之時，以朱熹為主的理學卻變成了科舉考試，獲取功名利祿的不二法門，士人無不努力以赴地研讀，致使理學逐漸變成了不近人情和限制個性發展的束縛。陳來就指出：「朱熹由於偏於強調外在規範的超社會、超人類的先驗普遍性，用倫理規範心理，由是犧牲了主體的能動性。」⁷理學在宋代，原本只是士人在道德自覺之下所發展出來的安身立命的價值系統，到了明清之時以朱熹為主的理學卻變成科舉考試，獲取功名利祿的不二法門，士人無不努力以

⁶ 陸寶千、陳郁夫等著，《中國歷代思想家》，第12冊，臺北：臺灣商務印書館，1999，頁13-16。

⁷ 陳來，《朱熹哲學研究》，臺北：文津出版社，1990，頁408。

赴地研讀，致使理學逐漸成了不近人情和限制個性發展的束縛。這是朱熹學術思想的本意，或者是其後學者及主政者的提倡所導致的流蔽所造成。

自宋至清初之際，程朱理學為當時的思想主流，但明代以來有另一個不同程朱理學的氣本論學說為學術思想主流所忽視，直至當代學者張岱年把這派以氣本論為主要的思想家予以正名，才彰顯出氣本論在儒學內之一席之地。⁸氣本論自明代以來，經歷羅欽順、王廷相、陳確等人之倡導，逐漸成為儒學中重要的一個支派，戴震正是承襲王廷相以來氣本論的思想，以陰陽五行氣化之流行理解自然界的事物，由此開展出以「血氣心知」為主的自然人性論，主張學以去私解蔽、增益心知之明，並建構了達情遂欲與以禮節欲的道德修養工夫理論。孟子不禁絕感性之欲而講寡欲，朱熹也未否定基本的人欲，但總是認為人不能過度追求欲望的滿足，因為過度追求人欲會異化人性，影響修德進業的進程。而戴震卻是將實實在在存於人類社會之情與欲的遂達視為是道德修養工夫之一，透過知識的獲取，增進心知之明，藉心知去裁斷是非，以禮調節情欲，讓理性之知導引感性身體，使理性之知與感性身體相互融攝，完成道德的善，身體能彰顯道德光輝。這種重「身」的思想雖然突出於傳統儒學，但仍以理性思維引導感性身體，以追求生而為人的此世滿足幸福，既是如此，戴震的身體哲學如何突出於孟子心學與朱熹以「天理」為首出的理論，他的道德修養工夫是甚麼？

在傳統儒學觀念中總是相信「人性本善」、「人皆可以為堯舜」，認為人世間有一普遍、永恆的真理存在，期望人人能夠終其一生致力成聖成賢的修養工夫，雖然儒學一直以來並不否定人倫日用之理，然而因為重視普遍性的成德之教，反而忽視了不同個體的獨特性。戴震參考《孟子·盡心》與《孟子·離婁》作為「權」的詮釋基礎，孟子在〈桃應章〉指出，當人面對不同的環境及問題時，應該要有「權宜」之計⁹，因為能「權」則能變通，而變通即能使制約式的理變成活的理，才能去掉偏見之理，讓道德兩難問題迎刃而解。

戴震認為道德修養，不是像宋儒所認為的必須時時克制情欲，壓抑感性的需求，時時提高心性的價值，終日守著危惕的自覺，讓理性的心體去克服感性身體。他自認為繼承孟子學，以孟子性善論為基礎，發展出他的心性論，其中有繼承的

⁸ 張岱年，《中國哲學大綱》，北京：中國社會出版社，1994，頁 23。

⁹ 戴震指出：「宋以來儒者，蓋以理說之，其辨乎理欲，猶之執中無權；舉凡飢寒愁怨、飲食男女、常情隱曲之感，則名之曰『人欲』，故終其身見欲之難制。」戴震亦以孟子回答桃應之問，說明舜帝有「權」宜之策略，活用理才能解決問題。「桃應問曰：『舜為天子，皋陶為士；瞽瞍殺人，則如之何？』孟子曰：『執之而已！』『然則舜不禁與？』曰：『然則舜惡得而禁之！夫有所受之也。』『然則舜如之何？』曰：『舜視棄天下，猶棄敝屣也。竊負而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而望天下。』」史次耘，《孟子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，2001，頁 365-366。又《孟子·離婁》淳于章亦指出：「淳于髡曰：『男女授受不親，禮與？』孟子曰：『禮也。』曰：『嫂溺，則援之以出手乎？』曰：『嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也。』」史次耘，《孟子今註今譯》，頁 186-187。可見將禮視為活的理在孟子時就有這種思想，不要執守一理，有所權宜，才能夠合乎中庸之道。

部分，也有自己思想之發展。在繼承的部分，戴震沿襲朱熹所主張「進學在致知」與「格物窮理」的學習態度，認為知識是可以增進道德涵養；對於心的主張，戴震與朱熹都認為是一經驗的知覺作用，對於道德的進程也是強調要在生活中踐履實現；另一方面，在情欲的主張、重視身體的部分與對於理的認識上，戴震則發展出不同於朱熹宋儒的思維，他將情欲的遂達視為道德修養工夫之一，重視感性身體的資養發展，將朱熹認為的形上「天理」落實至經驗世界，他雖承認客觀普遍性的理，但理是具體存在於事為之中，每件事有其獨特的事理，透顯出理有分殊之別，不像朱熹所言形式普遍之理，他是如何的論述經驗客觀的「理」？

戴震因為以考據訓詁聞名於清代，在小學方面的成就較為人所知，而他在哲理方面至目前亦有相當多的學者投入研究。其哲學論著有《原善》、《緒言》、《孟子私淑論》及《孟子字義疏證》等，而《孟子字義疏證》是他晚年思想成熟的作品。戴震繼承以張載、王廷相以來以氣為主體的思想，認為宇宙萬物皆由氣化流行所生¹⁰。自張載、王廷相至戴震，建立起以氣為主體的宇宙觀，戴震認為「道」是本體總生及萬物生化的過程，重視生化具體事物的表現，而不再是虛幻不實的理則。而萬事萬物的起源，都在於陰陽之氣化，天道生化的作用與人道不斷創生的道德作用合一，達到天人合一的境界。

戴震雖然以考據訓詁出名，不過他在意的是想回歸到六經、孔孟之道，建立有別於傳統儒家的義理學，更側重於個體性道德建立的修養工夫。以自然人性為基礎的血氣心知，用「以情絜情」的溝通之道與人感通，因感於程朱之「天理」成為宰制人心、壓抑人性的教條主義，斲喪人性，阻礙了個體性道德的建立，於是對於程朱所主張之「存天理去人欲」展開激烈批評。他也重視人群公同之欲能夠遂達的「仁道」精神，透過心知的裁斷判別，以德性資於學問的策略，能夠去私與解蔽，讓肉體之生命在維持人的生命之後，即可以轉化為道德生命，讓形氣之身體亦能彰顯出道德的氣象。

在一切事物當中，「身體」是最貼近我們生命的概念，但是人往往將最貼近自己的事物認為無關緊要而忽視之，故我們常常忘了身體是支撐我們一切思想的母體，是所有感知活動的基礎。楊儒賓說：「身體是作為『此世存有』的人與世界的輻軸地，是綰結了形體之上與之下的所有人文活動的體現者。」¹¹不可否認，身體承載著人的一切思想及感知的活動，有此一軀體的支撐，才讓人具有各種活動的可能，當然「身體」也不能只是指有形的身軀，它還包括人的心性、思考活動，甚至身體的倫理思維等。西方哲學自柏拉圖始，即把身體分為身心二元單位，心屬於理想型境界，身屬於感官物質界，自此西方哲學家在論述身心關係時，是

¹⁰ 楊儒賓，〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究集刊》，第3卷第2期（總第6期），2006年12月，頁14-29。

¹¹ 楊儒賓、何乏筆，《身體與社會》，臺北：唐山出版社，2004，頁1。

立基於理性的心靈之學優越於感性的身體，至笛卡兒時這種二元論思想更是為當時的主流思想，近代逐漸有學者開始注意身心是相互依存的關係。

身與心的關係應該是如孟子那樣的心主宰著身體，或是像朱熹認為以「道心」主導身體，又或者是像戴震般強調身與心的平衡發展，重視血氣與心知的養於內而資於外，讓身心相互融合調攝。如果像孟子所說，道德的獲得是內在本性的道德心發用，經存養擴充持志養氣踐形的一連串修養工夫，以大體的心導引小體的感官，內化的道德涵養影響外在的形體，以德來潤身，使身心融攝合一。或是像朱熹所言，因人性稟受於天，應該是純粹至善，但人生之後受形氣之累，致使人性成為氣質之屬，氣質之性有善有惡，為了確保人性為善，故必須以「道心」作為主宰，以道德理義之心引導「人心」，使「人心」不受外物影響；為了彰顯道德的純粹至善，創生一個永恆不變的形式天理讓人遵循，人要能合於天理之要求才是道德的達致。或是像戴震所認為理存於欲中的自然人性論，主張情欲與知是內在於人性中，道德的涵養不只是在知識上的獲得，有了知識擴充心知能夠去私與去蔽，還要使情與欲得到適度滿足；道德的修養工夫必須是情欲的遂達，能夠以己之情絜人之情，透過氣與人感通，以心知的裁斷去私解蔽。

這三種心性論主張，關係著身體哲學的論述與道德修養的工夫，到底道德是如孟子、朱熹所言內在本具再經過存養擴充與格物窮理、涵養用敬的工夫，或是如戴震所發展的自然人性主張，承認人性中有本具之心知理則，用禮與心知規範情欲，但道德修養工夫重視學習讓心知擴充，用以情絜情與人感通；身體哲學的論述是以心主宰著身體，或是身與心的平衡發展關係；孟子以心為道德自覺主體的道德修養工夫與戴震的道德修養工夫，最終都是要彰顯身心相互融攝，則戴震的道德修養工夫在哪裡不同於孟子？而戴震取消了心的超越性，以心知及情欲遂達作為道德修養工夫，是否會面臨挑戰，知識真能等同於道德，以情絜情能夠取得普遍性之認同嗎？如果戴震的道德修養工夫皆面臨挑戰，要如何化解挑戰，讓道德如何可能？戴震與朱熹都重視知識，為何還要批評朱熹，其批評恰當嗎？戴震何以重視原始經典的意義，批評程朱宋儒誤解經點的意思？他如何強調分殊之理，從理的客觀普遍性外，去追求個體的發展，他的哪些思想呈現個體性道德的徵象？又他的自然人性論及以禮節欲的思想，如何影響到清代後學？凡此問題促使筆者想要進一步對於孟子、朱熹與戴震的身體哲學及道德修養工夫做進一步研究的動機。

本論文研究的目的，首先在心性論上分辨孟子與戴震的主張，分析兩者所開展出的身體哲學的異同，與辨析他們在道德修養工夫上的異同。其次，討論戴震對於朱熹在心性論與天理人欲的批評，從中探討戴震對於「理」的認識，並且辨析戴震與朱熹在「欲」的認識之異同。除此之外，並探析戴震的身體倫理所蘊涵

的自由與平等思想，與及從人的私欲到公共之欲的主張，有別於宋儒所言的私欲，呈顯出其意欲建構的個體性道德之契機。探討戴震批評朱熹誤解了六經、孔孟經典，以考據訓詁為方法，重新詮釋六經、孔孟經典，立意於回歸六經、孔孟之道。最後，探析戴震以經驗的自然人性論與客觀的禮作為調節情欲的機制，如何在其後的清代學術影響著後學者，並對於戴震的身體哲學及其道德修養工夫理論作簡單的檢討與反省。

戴震從自然人性論來論述人性，以客觀的禮來調節情欲的主張，其思想影響後期之凌廷堪、焦循、阮元，他們也以食色、欲來論述人性，並且以禮作為約束身體、節制人性的機制，此一思想的傳承發揚，代表著戴震之思想在十八世紀的中國蔚為一個風潮，對於近代中國發展是具有創發性。在道德修養工夫上，孟子以心為主的存心養氣的修身之道是歷來儒者相繼傳承的道德修養途徑，此一傳統到宋明理學仍是一直沿用，雖然朱熹對於孟子心學有其一套論述¹²，但是主要還是以道心主宰著身體的活動，心仍是居於主導地位，此係傳統以來儒者所一直稟持的道德修養進路。既然以心為主的修養工夫論，或是以心為主的身體哲學，以帶有形上、超越的心主宰身體的理論，要求人心、人性皆具有仁義禮智的道德普遍性，道德理性是生而為人即內在本具，每個人皆相同，可能會忽視人性的獨特與個別。而在心性論及身體哲學的主張上，戴震同樣繼承儒家的傳統思想，認為人皆有同然之心知的普遍性外，是否也肯認了人性的殊別不同？戴震之學仍是儒家的思想，而他的目的是要另立不同於宋儒的道德修養進程，這種思想是否獲得當時世人的認同？而其修養工夫是否不同於孟子與朱熹？或是他要如何超越於孟子與朱熹思想？或者是在於理論架構上的概念不同，而形成理論之論述不同。

戴震重視身體、重視欲望的思想，認為人性是稟受陰陽五形氣化而來，人性中本具的自然欲望與道德理義，認為人能從自然本性，用以情絜情去溝通人與人的關係，學習知識增進心知之明，用客觀的禮去調節情欲，即能使人從自然的、感性的身體躍入道德理性的必然規範。此一種「以情絜情」的感通之道，以「自然到必然」的修養工夫，將知識視為道德的觀點，如何證立其普遍性？道德真能與知識劃上等號？實踐道德是社會上每個人應該要盡的責任，不能因為稟性的厚薄、清濁與昏明不同而免除，所以人人皆賦有踐履道德的義務。在今天講求多元文化價值的時代，戴震以經驗為主的身體哲學與及道德修養工夫理論是否能夠具普遍性？而其思想又將面臨如何的挑戰？如何顯現其思想符合社會大眾的青睞？這些問題將在本文中作一辨析。

¹² 朱熹釋「心」，一方面將心看成是生理性的心，此即人心，沒有了像孟子的超越意義；而心又具有虛靈知覺作用，能辨明仁義禮智，此為道心。但心只是一個，端看是用在形氣之私，或形氣之公。陸寶千、陳郁夫等著，《中國歷代思想家》，第12冊，頁17。

第二節 研究材料與範圍釐定

本論文的研究材料，在戴震主體思想上，原典部分是根據 1980 年由湯志鈞校點，上海古籍出版社出版之《戴震集》，內容分爲上、下兩編，上冊爲《戴震文集》自卷一至卷十二，下編內含《孟子字義疏證》、《原善》、《緒言》、《孟子私淑論》及收錄段玉裁所作之〈戴東原先生年譜〉。戴震畢生證立儒學新義理的實現，力求釐正回歸六經、孔孟原典之意涵，因此以紹述孔孟之學，進而欲建構自己的孟子學。故研究其哲學思想，應就孟子學思想爲核心，以其《孟子字義疏證》爲主軸，兼以《原善》、《緒言》、《孟子私淑論》、〈戴東原先生年譜〉與上編《戴震文集》卷八、九、十、十一爲輔。其他參考有關戴震思想研究的臺灣與大陸發表之期刊論文及研究專書。在孟子思想部分，徵引的文本以史次耘所著之《孟子今註今譯》爲本，並蒐集參考在臺灣出版有關於孟子思想研究之專書及期刊論文爲輔。朱熹主體思想部分則依據《朱子語類》、《朱子文集》、《四書集注》、《近思錄》等爲範本，並蒐集參考在臺灣出版有關於朱熹思想研究之專書及期刊論文爲輔。另外與身體哲學相關的當代中文學界的論述，也是本文寫作的重要研究材料，如楊儒賓之《儒家身體觀》，何乏筆對於身體哲學的相關討論等。

戴震爲清代考證學的翹楚，但其治學卻以闡述及恢復孔孟之道爲圭臬，其晚年所撰之《孟子字義疏證》就是以恢復孔孟思想爲志業，力闢佛、道思想，尤其激烈批評程朱理學。與其同時之學者及後世學者對於他在考據訓詁方面的成就給予正面的評價與肯定，但在義理成就上，則是毀譽參半。如胡適指出學術界對於戴學研究狀況，自其逝世後兩百多年來未曾中斷，從他逝世前，多人對於戴震的義理思想不以爲然，遂提出諸多質疑及詰難¹³。有詰難及指責者，當然亦有認同

¹³ 如程晉芳責問戴震：「近代一二儒家，又以爲程朱之學禪學也。人之爲人，情而已矣。聖人之教人也，順乎情而已。宋儒尊性而卑情，即二氏之術；其理愈高，其論愈嚴，而其不近人情愈甚；雖日攻兩氏而實則身陷其中而不覺。嗟乎，爲斯說者，徒以便己之私，而不知其大禍仁義又在釋老上矣！夫所謂『情』者，何也？使喜怒哀樂發皆中節，則依然情之本乎性者也。如吾情有不得已者，順之，勿抑之，則嗜欲橫決非始於情之不得已乎？」姚鼐指斥戴震「其意乃欲與程、朱爭名，安得不爲天之所惡？故毛大可、李剛主、程綿莊，戴東原，率皆身滅嗣絕，此殆未可以爲偶然也。」翁方綱批評戴震爲：「近日休寧戴震，一生畢力於名物象數之學，博且勤矣，實亦考訂一端耳。乃其不甘以考訂爲事，而欲談性道以立異於程朱。就其大要，則言理力詆宋儒，以謂理者是密察條析，非性道統挈之謂，反目朱子性即理也之訓，謂入於釋、老真宰真空之說，竟敢刊入文集……蓋特有意與朱子立異，惟恐人援此二文以詰難之，而必先援二經語以實其密理條析之說，可謂妄矣！」胡適，《戴東原的哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1996，頁 87-101。又方東樹《漢學商兌》中在心性論上、理欲之辨上批評戴震是厲禁言心性與理。清·方東樹，《漢學商兌》，〈漢學商兌序例〉臺北：臺灣商務印書館，1968，頁 1。而皮錫瑞卻是維護戴震，指出方氏純以私意肆其謾罵，名爲揚宋抑漢，實則歸心禪學。清·皮錫瑞著，周予同注《經學歷史》，上海：商務印書館，1934，頁 325。蕭一山也認爲方東樹專以詆毀經學家，而道統觀念更爲熾烈，又多爲主觀的論點。蕭一山，《清

戴震之義理思想者，如洪榜贊同其思想，認為戴震使後學者「無馳心於高妙，而明察於人倫庶物之間」¹⁴。凌廷堪則說：「先生所著書，文辭淵奧，兼多微見，其端留以俟學者之自悟。今取其發古人所未發者，稍稍表出之，非敢謂能舉其大也，亦非敢有所損益去取也。」¹⁵章學誠雖然不認同戴震批評程朱，卻讚賞其所著的《原善》、〈孟子論性〉，他說：「時人方貴博雅考訂，見其訓詁名物，有合時好，以謂戴之絕詣在此。及戴著〈論性〉、《原善》諸篇，於天人理氣，實有發前人所未發者，時人謂空說義理，可以無作，是固不知戴學者矣。」¹⁶

對於戴震批評程朱理學的研究，當然也有學者持肯定的態度。如章太炎肯定戴震勇於批判程朱之說理：

震自幼為賈販，轉運千里，復具知民生隱曲，而上無一言之惠，故發憤著《原善》、《孟子字義疏證》，專務平恕，為臣民訴上天，明死于法可救，死于理即不可救……夫言欲不可絕，欲當為理者也，斯固諍政之言，非飭身之典矣。¹⁷

而劉師培對於戴震批評程朱理欲之辨雖有批駁，但對其學術也是持推崇態度，他說：「近代以來，鴻儒備出，鄞縣萬氏、蕭山毛氏，漸知宋學之非，或立說著書以與宋儒相詰難。而集其成者，實惟東原戴先生。東原之書以《原善》、《孟子字義疏證》為最著。」¹⁸清末民初，梁啟超、胡適針對戴震的學術著手研究，梁啟超將戴震比擬為「歐洲文藝復興時代之思潮之本質絕相」，又認為「其志願確欲為中國文化轉一新方向；其哲學之立腳點，真可稱為兩千年一大翻案；其論尊卑順逆一段，實以平等精神，作倫理學上一大革命。其斥宋儒之揉合儒佛，雖帶含蓄，而意極嚴正，隨處發揮科學家求真求是之精神；實三百年間最有價值之奇書也。」¹⁹由此可見梁氏對於《孟子字義疏證》相當的讚賞，認為是清代以來最有價值的一本書，因為它蘊涵著平等精神與科學精神，又代表著儒學思想轉型的新

代通史》，冊二，臺北：臺灣商務印書館，1963，頁782。

¹⁴ 洪榜指出：「至於『聞道』之名不可輕以許人，猶聖賢之不可學而至……夫戴氏論性道，莫備於其論孟子之書；而其所以名其書者，曰《孟子字義疏證》。然則非言性命之旨也，訓詁而已矣，度數而已矣。要之戴氏之學其有功於六經孔孟之言甚大。使後之學者無馳心於高妙，而明察於人倫庶物之間，必自戴震始也。」江藩，《國朝漢學師承記》，卷6，臺北：中華書局，1962，頁147。

¹⁵ 凌廷堪，《校禮堂文集》，〈戴東原先生事略狀〉，卷35，北京：中華書局，1998，頁316。

¹⁶ 章學誠著，葉瑛校注《文史通義·校讎通義校注》，〈書朱陸篇之後〉，臺北：頂淵文化事業，2002，頁275。

¹⁷ 清·章炳麟，《章氏叢書》，〈釋戴〉，臺北：世界書局，1982，頁337。

¹⁸ 清·劉師培，《左盦外集》，卷17，〈東元學案序〉，寧武南氏校印本，1934，頁246。

¹⁹ 梁啟超，《中國近三百年學術史·清代學術概論》，頁68。而究其實，在明末清初，陳確就已經主張「理存於欲中」的思想，因此將戴震比喻為歐洲的文藝復興的思想本質是言過其實。

里程。胡適則認為戴震哲學可以說是「宋明理學的根本革命」，也是「新理學的建設——哲學的中興」²⁰。可見在清中葉以至於清末民初，學者對於戴震學的態度有褒有貶，毀譽參半。

第三節 前人的研究成果

當代對於戴學的研究並未停歇，並且有越來越蓬勃的趨勢。國學大師錢穆追溯戴震的思想淵源，指出其與顏元、李塨思想之相通之處，錢穆說：「今考東原思想最要者，一曰自然與必然之辨，一曰理欲之辨，此二者，雖足與顏、李之說相通，而未必為承襲。至從古訓中明理義，明與習齋精神大背。若徒以兩家均斥程朱，謂其淵源所自，則誣也。」²¹余英時在《論戴震與章學誠》一書中說明戴震重智立場，是儒家智識主義高峰時代的典型代表²²。錢穆與余英時肯認戴震在學術史上的地位，但也有學者不認同戴震，如熊十力認為「戴震本不識程朱所謂理，而以私見橫議，吾於此不及深論。」²³唐君毅則將清代思想型態分為七種，把戴震歸為第三種型態，認為戴震以「得于天而具於心，以天理與人欲相對」、「自然而合必然之則」，由此開展其義理學，因年少時繼承宋儒之言理，難免對於理的詮釋偏頗一方²⁴。勞思光亦指出戴震「未能分辨『性』與『善』，一方面取形上學觀點，將『善』視為存有義，作超經驗之肯定；另一方面又把『善』解釋為經驗中的利害得失，只作經驗事實的描述。因此對於『普遍』與『特殊』、『規範』與『事實』，等衝突無法消融。」²⁵成中英認為「戴震乃視為明清之際，批判的儒學之建設性高峰代表人物。其哲學則可以囊括傳統儒家哲學的第四期也就是最後階段之根本特色，故吾人不可輕忽戴震及其哲學，在儒家思想的演變歷程中所佔的重要地位。」²⁶周昌龍則專文探討胡適智識主義和戴震的關係²⁷；張立文分別從

²⁰ 胡適指出：「戴氏論性、論道、論情、論欲，也都是用格物窮理的方法，根據古訓作護符，根據經驗作底子，所以能摧破以六百年推崇的舊說，而建立他的新理學。」胡適，《戴東原的哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1996，頁 82-83。

²¹ 錢穆，《中國近三百年學術史》，臺北：臺灣商務印書館，1996，頁 392。

²² 余英時指出「戴學在全部儒學系統中佔據的地位如何姑且不論，但從學術思想發展史來說，其基本傾向確是要把知識從傳統的道德糾纏中解放出來，這是宋、明以來儒家論知識所未達到過的新境界。」余英時，《論戴震與章學誠》，臺北：東大圖書公司，1996，頁 34-35。

²³ 熊十力，《讀經示要》，臺北：樂天出版社，1973，頁 18。

²⁴ 唐君毅，《中國哲學原論——原教篇》臺北：臺灣學生書局，1990，頁 701。《中國哲學原論——原教篇》臺北：臺灣學生書局，1980，頁 63-67。

²⁵ 勞思光，《新編中國哲學史》，三下，臺北：三民書局，1995，頁 841。

²⁶ 成中英，《知識與價值——和諧、真理與正義的探索》，〈儒家思想的發展與戴震的「善的哲學」〉，臺北：聯經出版社，1989，頁 236-237。

²⁷ 周昌龍，〈戴東原哲學與胡適的智識主義〉，《漢學研究》，第 12 卷，第 11 期，1994 年 6 月，頁 27-60。

天道論、人性論、人道論去探討戴震思想，並加入傳統儒家的觀點作為對照。丘為君則以受戴震思想影響的章太炎、梁啟超及胡適，探討他們如何詮釋戴學及戴學在民國初年受到學術界的重視，主要集中在戴震對於程朱宋儒的理欲之辨所提出的批評與及哲學歷史的探討。

還有專門為明、清代學術研究的集刊或專書，如林慶彰、張壽安主編的《乾嘉學者的義理學》，其中有多篇文章以探討戴震思想為主；日人溝口雄三所著《中國前近代思想的演變》，亦將戴震思想作為中國前近代思想演變的代表人物之一；鄭吉雄在《東亞視域中的近世儒學文獻與思想》，比較戴震以陰陽氣化為基礎而發展出來的天道論、人性論與倫理思想與漢代董仲舒的陰陽氣化論不同；大陸學者吳根友所撰之《中國現代價值觀的初生歷程——從李贄到戴震》，則將戴震與李贄並列為影響中國近代民主、科學思潮的前驅；岑溢成之《詩補傳與戴震解經方法》，則指出戴震以考據訓詁為主的詮釋六經、孔孟經典，用意在於程朱對於經典的誤解，而要恢復六經、孔孟原來意義，更重要想要藉此建立其義理學；鄭宗義《明清學術的轉型探析》其中一章探討戴震對於宋明理學的批評，並自明中葉以後即有學者對欲望的肯定。劉又銘《理在氣中》把戴震的陰陽氣化理論，定位為傳承自明末以降的「氣」學的思想，以陰陽氣化流行來顯揚其在天道、人性的思想²⁸；黃俊傑認為戴震的孟學詮釋窄化了孟子學的廣度，但也肯認其在傳統思想下創新了解釋及涵義²⁹；還有關於戴震學的學位論文，如劉錦賢之《戴東原思想析論》、高在旭的《戴東原哲學析評》、劉玉國之《朱子與戴震思想之比較研究》、趙世瑋，《戴震的倫理思想》及胡健財的《戴震反程朱思想研究》等學術論文。其他如張壽安、張麗珠及杜保瑞等學者也都以論文期刊呈現對戴震學的研究。

根據上面所述，這些專書、專刊與論文所探討的大部份為戴震在人性論、宇宙論及天道論上的思想，與及其反程朱理學思想，與及其詮釋孟子的人性論，鮮少觸及人的身體部份，關於人的身心關係關乎著人的所有行為活動，是很重要的學術場域，國內學者楊儒賓專就孟子與儒家的身體哲學有精闢的探討³⁰。在戴震的思想中就蘊涵著受當代所重視的身體哲學的影響，以感性之「血氣」和具理性的「心知」來論述人性，當感性之情欲能遂達時，即能體證理性之道德，同時心知之明亦能裁斷情欲之合於理性之情欲，強調的是身與心的平衡發展。國內學者如劉滄龍專注於戴震身體哲學的研究，從宋明儒重視理性之身體發展，至清代轉而注意到血氣心知的感性身體，感性身體亦承載著道德修養的場域，意味著整全

²⁸ 劉又銘，《理在氣中》，臺北：五南圖書出版公司，2000，130。

²⁹ 黃俊傑，《孟子思想史論》，卷2，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997，頁332-371。

³⁰ 楊儒賓，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，1993年出版；《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年出版。

的個體生命逐漸受到重視，不再侷限道德精神生命，與及儒學內部在文化的自我轉型過程中，戴震哲學所蘊涵的意義，彰顯出與現代接近的個體性道德的發展³¹。

本文主題以戴震／孟子／朱熹作為對照，探討戴震是否真如其所謂的回歸孔孟之道，或是抒發個人一己的認知？其認為的身體觀與孟子的身體觀是否能相互呼應？他批評程朱的理欲之辨、理氣之分，是否意謂著他的思想與程朱思想真是完全對立，或是亦有相通之處？他的義理學又隱含何種意涵？又其義理學對於後學影響如何，或是曇花一現？其義理學是否有其侷限性？凡此種種皆是本文所欲探討的問題，因此研究範圍、資料選列、文獻引用等，皆以此問題為規範。探析戴震的心性論、道德修養工夫之進程是否符應於孟子，辨析他對於程朱理學的批評與釐定，對於紹承其思想的後繼者的影響，與及其所面對的批評，並貞定其思想在現代所蘊涵的意義。經原典的探討研究，以彰顯戴震思想的體系，並比較孟子／戴震；朱熹／戴震對於身體倫理思想的異同，藉以還原戴震孟學的整體意涵。因此本論文首先探討孟子與戴震身體觀的看法，將焦點集中於心性論上與修身成德的工夫；接著探討戴震對於朱熹理欲二元論的批評，重點放在心性論與天理人欲的批評上；再來探討戴震身體倫理及其影響，焦點在於個體性道德之建立與六經孔孟之道回歸，加上戴震身體倫理的理論發展與其侷限性和反省。

³¹ 劉滄龍，〈視角主義，文化的自我證成及超越〉，發表於嘉義南華大學 2006 年比較哲學會議《方法與詮釋》；〈文化的自我轉型——戴震與尼采〉，發表於武漢大學 2006 年 9 月「啓蒙與世俗化：東西方現代化歷程」國際學術研討會；〈「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〉，發表於 2007 年 5 月臺北東吳大學「儒家哲學的典範重構與經典詮釋」國際學術研討會。

第二章 孟子與戴震的身體觀

十七世紀以來，西方對身體之論述，逐漸擺脫自柏拉圖(Plato)或笛卡兒 (René Descartes) 式的身心二分的說法，代之而起的是三元合而為一體、既連續又不可分割來論述身體¹。而在中國文化中的身體觀並沒有像西方的身心對立關係，就如同錢穆所說東方思想裡未存有如西方哲學上的二元論²。對於人的身體觀，在東方文化氛圍下，不像西方有身心二分的現象，生而為人即是理性與情感兼具，除有理性心靈外也有感性的欲望與軀體，此亦說明中國文化下論及身體是具有身心互滲的特質。中國儒家的身體觀，經常以自我的身心修養與養氣的理論展開，涉及到中國先秦思想家的心性論及修身之工夫，其代表人物之一為孟子。

中國古代儒道兩家對於身體的看法，大致上有兩種不同說法。《莊子·人間世》上記載著：

支離疏者，頤隱於齊，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為脅。挫鍼治癩，足以糊口；鼓篋播精，足以食十人。上徵武士，則支離攘臂於其間；上有大役，則支離以有常疾不受功；上與病者粟，則受三鐘與十束薪。夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎！³

此為莊子借用支離疏這個人物的外在身體形象，寓意於破除世人對身體的迷失，指引人擺脫身體的限制，而能獲得自由自在的另一種思維。而孟子則有另一種對身體的理解，他說：「形、色，天性也；唯聖人然後可以踐形。」（《孟子·盡心》，頁 369。）楊儒賓稱之為「踐形觀」，其意指人在透過內在道德意識的擴充轉化後，身體可以由原先的不完整走向整全，全身可以呈顯道德光輝，由原來生理性的身

¹ 根據施密茨(Hermann Schmitz)的身體現像學指出，心身二元論存在著各個身體感受的巨大領域，不能藉助視覺與觸覺就能親身感受到一切，如恐懼懼、疼痛、壓抑、疲倦……等，這些感受具有空間性，不像一個形體可以分割並可穿透。因此施密茨以心體、身體、形體替代二元論，他認為心體與形體只是身體的變化，是以必須從身體的貫串來理解心體與形體的辨證關係。以此而言，身體包涵著心體與形體。何乏筆，〈修身與身體——身體，氣氛與美學經濟之批判〉，《文明探索》，臺北，1998年6月，頁63-64。

² 錢穆認為：「在西方可以有個人主義，在東方則不能有個人主義。個人主義之最後祈求，為靈魂不滅。東方人則以心通心，重在人心的永生不朽，絕不能不打破個人觀念之藩籬。在西方則是靈肉對立，因此又有感官經驗與理想思辨的對立，因此而有一個對立的世界觀。在東方則心身不對立，理性思辨與感官經驗亦不分疆對立。孔子之所謂人，便已兼包理性與情感，經驗與思辨，而不能嚴格劃分。因此東方人對世界亦無本體界與現象界或精神界與物質界之分。即現象中見本體，即物質上寓精神。因此東方思想裏亦不能有西方哲學上之二元論。」錢穆，《靈魂與心》，臺北：聯經出版社，1976，頁13。

³ 莊子指出有支離疏，這個人五官扭曲、肢體殘缺、醜惡異常，不受外在身體的醜陋，卻能自得其樂，獨享天福。黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北：三民書局，1974，頁87。

體，成爲精神化的身體⁴。由此可以看出，儒、道兩家對於身體之觀點是不同的，道家用支離疏的外在形象，去顯現雖然形體不是完整無缺，也能顯現有德之光輝，是一種不注重外在形軀，不受外在身體的約制，而能怡然自得；儒家孟子的身體觀，則注重外在形體受內在道德理性的引導轉化，以德來潤身，使身體顯現出令人懾服之道德光輝。

日本學者湯淺泰雄認爲東方哲學所說的身心合一是一種造詣，而不是一種基本聯繫，有德君子在身體上和心靈上能得到充分的發展，就是道德的展現。學者們所言之真理不僅是認識世界的方式，也是事物存在的方式，包括人的肉身存在。因此，身體的活動和心的活動是不可以分離的。在西方的身體思維中，則承襲自笛卡兒式之否定身心的統一性，因爲西方的論述是集中在事物之普遍性，而不是特殊性，如此則忽略了事物的個別性。東方的身體思維，注重的是身心的統一性⁵。由湯淺泰雄之言，可以說他肯定了東方的身心關係，重視身心合一的身體觀。

對照於湯淺泰雄所說東方身心觀是身心的統一，中國的孟子及其後學所言之儒家身體觀，主張形——氣——神合一的精神化身體⁶，「形」指的是人之軀體，軀體有五官四肢等感官知覺，「氣」是內在於人軀體內所行的血氣，「神」則指人的心，因此孟子所說的身體觀是指軀體、血氣、心三者合一，不僅重視外在形體，也注重心靈的作用，並且透過「氣」的溝通，使身心合一，這與湯淺泰雄有著相同說法；西方身體哲學的發展，因受近代思潮的影響，使有形身體的價值愈來愈受肯定，自十七世紀以來，身與心的關係就圍繞在身——心的差異性與連續性的兩種主張上⁷。當代學者何乏筆(Fabian Heubel)則藉用施密茨(Hermann Schmitz)的心體、身體、形體三元一體來談身體哲學，認爲心——身——形是一個不可分割又連續的有機體⁸。這種對身體的看法，與我國古代孟子對身體的看法有某種之契合，但孟子的身體觀裡，則加入中國古代特有的「氣」元素，構成一獨特的身體觀，與西方近代之身體觀仍然有些許之不同。

楊儒賓指出孟子的身體觀，乃是承繼先秦儒者所說「威儀觀」⁹與「血氣觀」

⁴ 楊儒賓，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書公司，1993，頁 415。

⁵ 湯淺泰雄著，馬超等譯，《靈肉探微》，北京：中國友誼出版社，1990，頁 15-17。

⁶ 楊儒賓，《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996，頁 154-161。

⁷ 傅偉勳，《西洋哲學史》，臺北：三民書局，2002，頁 268-273 及 320-321。笛卡兒(René Descartes)認爲身心是分開的；萊布尼茲(Gottfried Wilhelm Leibniz)則認爲身與心是具有機的相關性，不是分開。

⁸ 何乏筆，〈修身與身體——身體，氣氛與美學經濟之批判〉，《文明探索》，頁 63-64。

⁹ 威儀觀之說法，最早見於春秋前文獻，以左傳最具代表性，襄公 31 年(西元前 542 年)北宮文子見楚國重臣子圍不知威儀，禮同國君，預言其人必不得善終。其論威儀時，說道：「有威而可畏謂之威，有儀而可象謂之儀。君有君之威儀……臣有臣之爲儀……衛詩曰：『威儀棣棣，不可選也。』言君臣上下、父子、兄弟、內外、大小皆有威儀也。周詩曰：『朋友攸攝，攝以威儀。』言朋友之道必相教訓以威儀也……故君子在位可畏，施舍可愛，進退可度，周旋可

¹⁰的說法，至孟子時轉化為更具道德意識的「氣化身體觀」¹¹。導血氣與攝威儀是春秋時代「君子」所熟悉的兩種修身方法：「導血氣」是由人身之內立論，其關聯到意識與身心；「攝威儀」則是由人身外面著眼，關涉著禮義和社會化問題，導血氣之身體觀稱為氣化之身體；攝威儀之身體觀稱為社會化之身體。而氣化之身體觀則又分成兩種，一種是從心性論著眼立論，這種心性論之氣化，乃就心性之修養，知言養氣，是一種心氣化，也就是指人的意識與存在相互統一，是一種先驗性的身體觀；另一種是從宇宙本體著眼立論，其氣化則主張人的存在與自然原本同質流通，客觀面與主觀面是一體之兩面，心性本體與宇宙本體同一¹²，是一種自然人性論。下面要討論的孟子身體觀可以說是心氣化身體觀，戴震所代表的則是宇宙氣化身體觀。

本章將從孟子與戴震的心性論與工夫論出發，探討兩者身體觀的異同之處，分為兩小節。第一節探討孟子的身體觀，首先從孟子對於心性的看法談起，孟子認為心為身體的感官外，心也具有超越於感官之意義，從「不忍人之心」而發展至道德之心，心是身體的主宰，由自覺的道德心擴充存養的工夫而致道德的完成。孟子對於性善的看法，認為是稟受於天的本心本性，以心善證立性善。孟子主張心善性亦善，要如何將此善良之本心、本性擴充存養，這將關係於如何修身的問題。第二節探討戴震以自然的人性論為基礎，有別於朱熹所建構「存天理，去人欲」的思想理論，自認紹承孟子思想，但他所認為的心跟孟子是否相同具有超越的道德意義，或是只是經驗的知覺心？戴震承襲明代陰陽氣化理論，認為性稟受陰陽氣化自然的本性，人性是善，但又加上以才質論性，才為善性亦善。既然性是善才亦是善，則他的道德修養工夫論為何？他所重視的欲只是人生基本之欲求而已嗎，靠後天學習所獲得的知識就能貞定道德？這些問題將在本章中論述之。

則，容止可觀，作事可法，德行可象，聲氣可樂，動作有文，言與有章，以臨天下，謂之有威儀也。」有「威」是因君子的容貌風采足以引起他人之敬畏；有「儀」則是君子人的言行舉止足以為別人所效法；「威儀」則指君子人格展現出來的一種理想狀態，這種理想狀態是於人格原有狀態的改造，君子改造了原有的人格狀態以後，其人格狀態可以為人所共同遵守之準則。《十三經注疏·左傳注疏》，卷 40，襄公 31 年，臺北：漢文印書館，1985，頁 23。

¹⁰ 血氣觀源自於中國醫學之氣——經脈的系統，在人身上雖不能見到氣與經脈，但是它卻有調節人身機能，調節人體自然與體外自然，調節先天與後天的諸種功能。在《國語·周語篇》記載著周定王批評當時戎狄的說法，曰：「冒沒輕儻，貪而不讓，其血氣不治，若禽獸焉。」人獸之別，實即道德之別；道德之別，又與血氣之治與不治有密切關係。又單穆公對周景王的規諫，其言：「口內味而耳內聲，聲味生氣……若視聽不和，而有震眩，則味入不精，不精則氣佚，氣佚則不和，於是乎有狂悖之言，有眩惑之明，有轉易之名，有過慝之度。」於此將飲食、感官知覺、氣、道德融合在一起，生理、心理與規範間的界線渾淪難辨。《國語·周語下》，卷 3，臺北：莊嚴文化，1997，頁 17。

¹¹ 楊儒賓，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，頁 216。

¹² 楊儒賓，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，頁 254-256。

第一節 孟子的身體觀

依照楊儒賓的說法，孟子以形——氣——神的合一來論述身體，這樣的身體觀讓有形的軀體，透過氣的媒介溝通，與心連繫在一起，形成「身心」合一的身體觀。但如果追根究底，其實孟子「身心」合一的身體觀，主要還是在於「心」的自發自覺作用，重在先驗性的心之自覺，所以仍然是以「心」為主的先驗身體觀。這種心的自覺活動，透過存養與擴充、持志踐行，就能讓人透顯出心善性亦善、成德成聖的氣象。孟子為何認為有形的軀體能跟精神性的道德連繫在一起？為甚麼只有聖人才能踐形？芸芸眾生中，聖人何其稀少？一般人又要如何修身，才能讓身體顯現道德的光采？要使身體能夠朗現道德，須要哪些條件促成？孟子的身體觀為心氣化之身體觀，要談孟子之身體觀則須圍繞孟子對於心性論的主張、修身工夫、再到聖人可以踐形而論。因此，下面將就孟子的心性論與工夫論作一論述。

一、孟子的心性論

歷來各自不同的心性論，發展出了各種的工夫論。孟子肯定人性是天所賦予的，人性本就有「仁、義、禮、智」的根苗，因為人性天生就是善的，所以，人的可貴在於形於內而不在形於外。他說：「人都有惻隱、羞惡、恭敬、是非之心」，由惻隱、羞惡、恭敬、是非之心，擴充至「仁、義、禮、智」等四種德行，這是人本來就固有的，道德並非從外面修煉而成的。換句話說，對於孟子而言，人的道德形成不是經由外在經驗生活去日行一善，日日之善相加，就能形成道德，而是人本然就具有的「惻隱、羞惡、恭敬、是非」之心，透過心去探求存養擴充實踐，道德才得以顯現。如果半途放棄了，就不可能有道德的完成，如其所說「為山九仞，功虧一簣」。所以，孟子認為人之有此「仁義禮智」四端，就好像人有四體一樣¹³，能夠支撐身體，使身體屹立不搖。有了此「仁義禮智」四端而藉口說沒有能力為善，那就是自甘墮落、甘心賊害自己。

下面先就心性論中，孟子以心善證立性善，因為人具有良知良能，啟發擴充這些良知良能，即能顯現道德，因此先以心論述之。

¹³ 語出《孟子·告子》〈公都章〉：「……惻隱之心，人皆有之。羞惡之心，人皆有之。恭敬之心，人皆有之。是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也。羞惡之心，義也。恭敬之心，禮也。是非之心，智也。仁義禮智，非由外爍我也，我固有之也；弗思耳矣。故曰，求則得之，舍則失之。」參見史次耘，《孟子今註今譯》，頁 289。

(一)孟子論心

在《孟子》一書中，提到「心」的篇章不少，專就孟子所指的「心」是指超越於感官知覺的自覺意識。孟子認為凡人都有不忍害人之心，堯、舜、禹、湯、文武也是因為具有不忍害人之心，所以施行不忍傷民的政事，擴充不忍害人之心，以此而治天下，國家人民均能均霑德澤。孟子言心，首先提出「不忍人之心」，肯定這種不忍人之心是普遍存在於人內在的道德理性之同情心，激發這種不忍人之心，才可推行不忍人的仁政。因此，孟子所說的「不忍人之心」，是指人生來即具有的內在道德理性之自覺心。所以，孟子以惻隱之心、羞惡之心、恭敬之心及是非之心，來彰顯不忍人之心之意義，並指出人皆有四端之心，其主要目的乃在於肯定人的「心」不僅是當下具體，人人而有，而且是普遍的。

孟子說：「人之所以異於禽獸者，幾希！庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」（《孟子·公孫丑》，頁 214。）其所要強調乃在於生理上，人與禽獸同樣是屬於動物之一，凡生物之性大致上相同，其不同在於人的先天上本有惻隱、羞惡、恭敬、是非之心，有仁義禮智之善端。孟子言心，除指出心具有普遍必然之性質，亦肯定「心」是與生而來的具有內在道德理性之自覺心，這個「道德自覺心」是為普遍的人所共有。而自覺心即是一切道德理性實踐活動的根據，道德實踐則是自覺心的自我意識或是「思」的體現。換言之，自覺心就是人的道德主體。

孟子的心性論，肯定了人的「心」為自覺主體，同時也是道德實踐的價值主體。故而孟子說：「心之官則思：思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立夫其大者，則其小者不能奪也，此為大人而已矣。」（《孟子·告子》，頁 304-305。）在此，所謂「小」者即指人之形體，所謂「大」者，則為人心。他要強調的是如果將心安頓好，人心就不會被形體之欲所吞噬。人心具有思考裁斷的能力，用心思考就能獲得很多的事理；如果捨棄此種思考裁斷的能力，就會失去主宰，不知如何裁斷。由此亦顯現出孟子對於身體的看法，在於強調心體優於感性形體，心體為感性身體之主宰。李明輝說：「孟子所說的『心』，卻是不折不扣的道德心，它本身就是道德法則與道德價值的根源。」¹⁴也就是說「心」為一個人最高的指導原則，是人的道德根源。可見就孟子而言，人之能行道德理義是源自於人之本心。得失之間的關鍵在於「心」是否能確立？因此「心」對人而言，就是一道德主體。如果沒有心的思慮，如何呈顯出人與禽獸相異之處？孟子之心性論是「善」的形上本體，也是放失本心後而知所復求之的必然性保證，如其所說「求放心」而已（《孟子·告子》，頁 300。）與「失其本心」。（《孟子·告子》）

¹⁴ 李明輝，《孟子思想的哲學探討》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995，頁 142。

孟子所謂的道德主體，也是要通過思與行的道德實踐所確立的自覺主體。孟子說：「口之於味也，有同嗜焉；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？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」（《孟子·告子》，頁 292。）由「心之所同然」，證立人之心具有普遍性，且心能知理義。蔡仁厚謂：「心能省思，故能得心所同然的『理、義』。心所同然的理義，乃是『天所與我』者。可見人之心性受之於天，天是本心善性超越的根據，此乃心性之『超越義』。」¹⁵蔡仁厚認為「理義」乃是人稟受於天，人人內在本具，心具有普遍意義，所以能成為「心之所同然者」，而心又是一先驗性的認識。孟子言理義為心之所同然者，所強調的就是心的自覺意義，但也未否定感性的耳目口鼻的欲望，畢竟這些感性欲望是滋養形體之所需。

「心所同然者」的理義，與「我固有之」的仁義禮智四端，一個是心的普遍性，一個是心的內在性，都是道德的基礎。人雖同具內在的同然之心，但能夠讓仁義禮智擴充，則在於心的思或不思。牟宗三對於「思」認為：「『思』是其本質的作用，故通過此『思』字，……能使你超拔乎耳目之官的拘蔽外，他也是能開擴廣大你的生命者。」¹⁶也就是說，心之所同然的得與不得之間，由思與不思定奪，故心具有思考判斷之功能。「先立乎其大者，則其小者不能奪也」，也是由心官之思所立，思則能得，不思則不能得。因此，孟子所說的「聖人先得我心之所同然耳」，只是聖人能先於我發揮道德理性之自覺意識，能擴充道德的自覺意識使德性生命完成。孟子以義理之「悅」我心，即知所應思應持養的價值自覺；也就是說，理義雖為人心之所同然，但也必須通過本心之自覺意識而發為道德實踐，才可以朗現其價值¹⁷。

孟子所謂「不忍人之心」，就是指人的良心，良心的存在可說是基於人之自明，故孟子說：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」（《孟子·盡心》，頁 347。）良知良能是內在於人的本心，因為具有良知良能，故可以不學而能，不慮而知。「不學而能、不慮而知」雖然是具有自明的性質，但實際上良知良能的顯現，仍然須要在實際的經驗中才能完成。正如勞思光所謂：「人之惻隱、羞惡、辭讓、是非之自覺，皆為當前自覺生活中隨時顯現者，亦為價值自覺……即為『應該不應該』之自覺。」¹⁸換言之，孟子的良知良能不是靜態的存在著，而是具有活動義的存於自覺心之內，在

¹⁵ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：學生書局，1984，頁 20。

¹⁶ 牟宗三，《圓善論》，臺北：學生書局，1985，頁 50。

¹⁷ 劉嘉平，《孟子心性論研究》，臺北：輔仁大學哲學研究所碩士論文，1992，頁 106。

¹⁸ 勞思光，《中國哲學史》，卷 1，臺北：三民書局，1981，頁 164。

日常的生活經驗中能隨機感發。

孟子舉實際經驗的「孺子將入於井」的例子，孟子在此標舉了一個屬於經驗實然層面的實例，來突顯人之所以表現的道德活動，全由於個人內在道德本心對義理當行的純粹要求，此為自律道德的要求。其主要目的在說明「不忍人之心」於現實經驗的隨機感發，不須經過利害得失的考慮即能自然湧現，而彰顯不忍人的四端之心。孟子謂惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，是一個刹那呈顯的良知良能，因此，以「端」稱之。既然是「端」，只是當下自覺所顯現的自覺意識，是人在行道德實踐時些許的可能性，並不能確保一定能呈顯，要能確保實現，必須人自覺的努力擴充此四端之心。牟宗三說：「就孟子言，四端之心皆是指點一本心，本心發為惻隱之心便是仁，發為羞惡之心便是義，發為恭敬之心就是禮，發為是非之心就是智，本心即理，本心之分別表現即是理之分別表現。」¹⁹李明輝也指出：「孟子所說的『心』，不是認知心，而是道德心。」²⁰因此，孟子思想中「心」是一道德主體，是道德心，而心優先於身體其他感官，同時「心」又超越於生理物質上意義，含有精神上的道德意義，所以說仁義禮智都是本心的道德實踐。

由於本心良知是刹那即顯即滅，因此，自覺心所當下顯現的自覺意識就是價值意識。道德實踐是一價值自覺的抉擇。李明輝指出孟子所謂的「心」具有道德「自律」概念的核心意涵²¹。四端之心能否擴而充之，乃在於自我意志之抉擇。孟子曰：「求則得之，舍則失之。是求有益於得也；求在我者也。」（《孟子·盡心》，頁 338。）在此即表示，人之意志抉擇在道德實踐中的重要性，同時也顯示人的意志能體現自由，能自我抉擇。孟子所說的道德自覺，實際上乃是要鼓勵人自我要求、自我選擇正確的人生方向，肯定了人的意志具有向善之可能。所以，孟子的道德修養理論是一套道德自律的理論，彰顯出其心在身體哲學上的重要地位。

孟子雖主張人心為善，但也不否定在現實經驗中，亦常有變成不善之經驗，就如他所說的「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴，非天降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」（《孟子·告子》，頁 292。）豐年時，因生活環境穩定，子弟養尊處優的結果形成懶惰；荒年時，可能要爭食，形成暴戾之氣。會形成如此，並不是天生材質有所不同，而是受到環境的影響。而會陷溺其心，最重要的乃在於人的心不思，不思則蔽於物所造成的結果，所以孟子要人能「先立乎其大者」，將心安頓好，也就是堅定自我意志，那所謂「小」的身體感性欲望就不能戕害意志。

¹⁹ 牟宗三，《心體與性體》，冊 3，臺北：正中書局，1987，頁 261。

²⁰ 李明輝，《孟子思想的哲學探討》，頁 152。

²¹ 李明輝以「孟子相信『人皆可以為堯、舜。』又認為：『仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣！』」同時又強調：『有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也』。證立孟子之「心」具道德自律的意涵。李明輝，《孟子重探》，臺北：聯經出版社，2001，頁 119-120。

而要改變這種已陷溺之心，就是要靠後天的教化來改變，使能立「大體」。

孟子認為一切的價值意識都源自於心，「心」作為人之價值的意識來源，是具有普遍必然性。孟子所說的心，是牟宗三所說的「既主觀而又客觀『心即理』之心」²²。在這種意義下的心具有超越性，所以當人一旦掌握了其生命中「心」的本質，就可以與宇宙大化之源，而達到孟子所說的「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」（《孟子·盡心》，頁 336。）因為孟子的「心」不只是經驗世界中的事物，「心」具有超越性，而與宇宙最終實體同質，所以，「心」具有優先性。如此，孟子主張以「心」帥「氣」的論述才能成立。

心對於孟子來說居於重要地位，人的所思所行由先天所稟的四端之本心來發用，心主宰著身體的活動。但四端之心又是隱而不顯、即起即滅，所以必須日日涵養擴充，才能呈現道德意識價值，而涵養擴充就是要在生活中落實踐履，所以孟子的心性論雖然奠基於超越感性欲望的道德本心，也強調經驗實踐的涵養。

(二)孟子論性

對於人性論的主張，眾說紛云，如孟子性善說，荀子性惡論，或是以即生言性，有善有不善之說。而孟子的性善說是傳統以來對人性主張的主要理論之一，一般人都認為人性為善，由內在本具之善擴充，道德之達成才有可能。孟子即心以言性，以心善證立人性本善。在先秦時代，對於人性的看法大多是即生以言性，故而有性無善無惡、性可善可惡、性惡等人性理論²³。孟子說：「天下之言性也，則故而已矣。故者，以利為本。」（《孟子·離婁》，頁 223。）當時的人論性，是效法既有的說法言性。但孟子則與眾不同，持即心言性的進路，闡發人性本善之義，創立其心善性亦善的人性論。

孟子所說的心因具有超越義，故不同於「性字從心」的感性知覺之心。孟子所謂的心，是指道德理性之自覺本心，能自生自長²⁴。而性是根據道德之自覺心而來，孟子即心言性，乃就自覺心的發用來說性，主要目的在於說明人能自覺自身身體生命不同於禽獸之身體生命，並希望人不要做出違背禮義的行為。

告子以即生言性，性的內容被限定在自然生命的本能需求和欲望，如口目耳鼻等生理現象，這不是人所獨有，禽獸也是具有這些本能，所以孟子極力反對告子之論性，他說：

²² 牟宗三，《圓善論》，頁 31。

²³ 公都子曰：「告子曰：『性無善無不善也。』或曰：『性可以為善，可以為不善。』……或曰：『有性善，有性不善。』」及荀子所主張的性惡說。史次耘，《孟子今註今譯》，頁 289。

²⁴ 唐君毅認為「孟子之言心，乃重此心之自生自長之義。」唐君毅，《中國哲學原論原性篇》香港：新亞研究所，1979，頁 29。

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，性也。有命焉；君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也，命也。有性也；君子不謂命。（《孟子·盡心》，頁 396。）

孟子要指出的是，人之耳目鼻口等感官對於所感覺之物的聲色臭味之美者，皆有所好；四肢百體也是樂於安適，此係人之自然生命的生理欲望，也是與生俱來的，因此，可以稱為性；但這種性是一種氣性，不是孟子所要強調性善之「性」。因為所感覺事物的美善者有限，而人自然生命的感官追求則無窮盡；因此，不能一味的追求感官的滿足，而必須有所節制，所以說是「命」也。有德的人深知感覺之物不能滿足感官的自然需求，如果一味地追求感官嗜欲的滿足，放縱於聲色臭味之中，則會消磨生命，物化生命，不能呈顯生命之價值，故而必須加以節制。所以，有德的人在自我要求上，不會將此等感官嗜欲視為人之本性，必定要減少感官之欲，從對物質性之追求中超拔，挺立人格之尊嚴²⁵。

孟子思想中所謂的性，是內在於人生命的道德理性，而道德理性的擴充及實踐，必是人所能自我主宰的道德實踐，故曰：「求則得之，舍則失之。」因此，勞思光認為，相對於自覺主體的心來說，性亦可視為主體性²⁶，因而把心、性並稱。孟子雖把仁義禮智等道德理性以「命」指稱，此為孟子瞭解到人在現實生命的實踐過程中，常常會有一些事，即使人努力了還是無可奈何²⁷。所以唐君毅說：「人之行天所命之仁義禮智，即所以自盡其心性，故雖為命，又即為吾人內在之真性之所在。」²⁸依照唐君毅的意思，因為有這種限定的命，反而更能彰顯出人對仁義禮智等道德理性之追求，不會因命之限制就不努力於德性生命之充實。所以孟子言性，是超越現實生命中的限制，擺脫自然生命的生理性侷限，反求諸己的道德理性才是人的真實本性。孟子明白指出道德生命的性與自然生命之生理本能的命間之價值是不同，也彰顯孟子所指的道德生命具有先驗性。

孟子說：「體有貴賤，有小大，無以小害大，無以賤害貴。養其小者為小人，養其大者為大人。……飲食之人，則人賤之矣；為其養小以失大也。飲食之人無有失也，則口腹豈適為尺寸之膚哉？」（《孟子·告子》，頁 303。）小體指著口目耳鼻等生理欲望，大體指著仁義禮智之心性。身體各部有貴賤，也有大小之別，

²⁵ 孟子對此感官嗜欲雖不是完全排斥，但因為欲望無窮，會擾亂人的心志，影響存心養性修身成德的進程，故指出應該減少嗜欲，是以在《孟子·盡心》說：「養心莫善於寡欲。其為人也寡欲，雖不存焉者寡矣；其為人也多欲，雖有存焉者寡矣。」

²⁶ 勞思光，《中國哲學史》卷 1，頁 191。

²⁷ 孟子曰：「舜禹益相去久遠，其子之賢不肖，皆天也，非人之所能為也。莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。」《孟子·萬章》，頁 251。

²⁸ 唐君毅，《中國哲學原論原性篇》，頁 23。

以「心」爲大，不要只顧著小體口腹之欲之滿足，而妨害了心的價值自覺。大小貴賤只是人自覺本心之抉擇所表現的道德價值差異，最主要的差別乃在於大人、小人的這個「人」上面，人若能思、能反求諸己，則其所養者之體爲大；反之若不思，則不能將善端之仁義禮智擴而充之，其所養者爲「小」。因此，孟子認爲人之所以爲人，人與禽獸之別，在於人心之自覺，故而必是以自覺主體之心來說性，也就是「君子所性，仁義禮智根於心。」（《孟子·盡心》，頁 353。）孟子所說的心爲大體，可以統攝、引導口目耳鼻之各小體，使小體融於大體中，亦能表現道德理義。

孟子既以心言性，即心善以證立性亦爲善，又認爲君子之性根於心，心爲天所予者；所以孟子言性之意義亦同於心；換言之，人因具有心善性善，故有別於禽獸，而且是人所普遍同有的價值。孟子既肯定人性的普遍存在與價值，這種普遍性不會因聖人先得心所同然之理義，或是常人不知求其放心以復其本有之性，而受到懷疑或否定²⁹。因此，孟子說「聖人與我同類者。」（《孟子·告子》，頁 292。）孟子認爲聖人並不是與常人不同，或是天生優於常人，只不過是先得人心所同然之理義而已。常人亦可得之，得與否在於人的自覺理義之內在本具，並能夠思求之。

人和禽獸不同的地方，即人能在人倫之中體現仁義禮智之德。孟子雖然承認口目耳鼻等生理本能欲望，及仁義禮智等道德理性都是人生而即有的本性，但卻以道德理性爲純粹的性，以本能欲望爲命，既是命就受到外在經驗事實之限制。其欲求之對象爲向外尋求，這些口目耳鼻等生理本能欲望雖也是性的部分，但只是本能欲望的生而即有，不須要經自我努力就能獲得。孟子所強調的性，必須能證立人本具之善性，指出生理本能欲望的限制性，並明白地指出口目耳鼻等生理本能，有德之君子是不稱爲性的；也就是說，不能認同以口目耳鼻等生理本能爲人之本性。

孟子論性，是透過自覺主體之本心，於道德實踐中表現出的道德理義。所以性同樣具有超越義，是就自覺心的價值抉擇所透顯出的價值超越。性所表現的超越義，是自覺本心的大體，統攝生理本能欲望的小體而言。當人能發揮自覺的靈明本心，即可知曉自己所稟賦於天而得的本性，知道自己本性乃承自於天，即可知天道。就其義言，盡心與知性可同爲一事，所以說盡心知性而知天³⁰；就道德實踐言，不是在心性之外另立一個「天」，讓吾人去踐履「天」的目標，因而不是形式主義。牟宗三認爲《孟子·告子》之〈公都章〉中公都子與孟子的對話以及最後引孔子的話，可以確立孟子之性善論³¹。此章中孟子回答公都子之問，因

²⁹ 劉嘉平，《孟子心性論研究》，頁 128。

³⁰ 孟子曰：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」史次耘，《孟子今註今譯》，頁 336。

³¹ 牟宗三，《圓善論》，頁 22。孟子曰：「……詩云：『天生蒸民，有物有則；民之秉夷，好是懿

「性可以為善」，所以人必有為善的能力；由「人皆有四端之心」，可以證立心具有普遍性，且為善的根源，肯定了人性為善；由「求則得之，舍則失之」透顯出一切為善能力或擴充之修養工夫，皆以心之自覺決定；會「淪為不善」，乃是人自己不思而陷溺，非才之罪³²。

孟子所說的才，依據牟宗三³³和高柏園認為乃是針對人的良知良能而言，故以「性」來說才較恰當³⁴。高在旭則認為孟子的才是指人的本能，這種本能即是所謂的仁義禮智四種善端³⁵。如果人能盡其才即為善，如果不善也不是才之罪或是本能不佳，所以說「非才之罪」。由「求則得之，舍則失之，或相倍蓰而無算者」來說，則「才」是指每人為善之差異而未能盡其性，故以性解才較為恰當。孟子所言「若夫為不善，非才之罪也」，主要立意為人之所以變為惡，不是人之本性不善，而是因為人不能實現本性中具有的良能，也就是心不思、不能反躬自省。所以孟子又以「求則得之，舍則失之」來說明為甚麼人不能盡其才。以此而言，孟子之「才」就可解為性的發用，因為心感受外物而起的心性自覺能力。

孟子的性善論是建立在對「四端之心」的肯認上，能發揮擴展「四端之心」，即能達性善。孟子所說的性善，也可以說是心善。徐復觀認為孟子立基於「即心言善」之人性論立場³⁶；袁保新則認為：

孟子這種人性論立場「最大的特色即在於擺脫經驗、實然的觀點，不再順自然生活中機能、欲望來識取「人性」。他從人具體、真實的生命活動著眼，指出貫穿這一切生命活動背後，實際上存在著一種不為生理本能限制的道德意識——「心」，並就「心」之自覺自主的踐形仁義，來肯定人之所以為人的「真性」所在。換言之，孟子面對錯綜複雜的生命活動的事實，並沒有因此停滯在經驗層面，藉著生理構造的本能、欲望，這些生物學意義的「天生本有」，來規定人性；相反地，他採取先驗、應然的進路，直接就「由仁義行，非行仁義」的道德意識、心靈，來理解人性，並樹立起

德。』孔子曰：『為此詩者，其知道乎！』故有物必有則，民之秉夷也，故好是懿德。」《孟子今註今譯》，頁 289。

³² 劉嘉平，《孟子心性論研究》，頁 136。

³³ 牟宗三，《圓善論》，頁 5。

³⁴ 高柏園，《孟子哲學與先秦思想》，臺北：文津出版社，1996，頁 16。

³⁵ 高在旭，《戴東原哲學析評》，臺北：輔仁大學哲學研究所博士論文，1990，頁 120-121。

³⁶ 徐復觀說：『孟子……把心的活動，從耳目口鼻的欲望為主的活動中擺脫開，如乍見孺子將入於井之例，而發現心的直接而獨立的活動，卻含有四端之善。……心在擺脫了生理欲望裹脅時，自然呈露出了四端的活動。並且這四種基本活動的型態，雖然顯現經驗事實之中，但並不為經驗事實所拘限，而不知其所至來，於是感到這是「天之所與」；亦即是「人之所受以生」的性。這是孟子由「心善」以言性善的實際內容。』徐復觀，《中國人性論史先秦篇》，臺北：中央書局，1963，頁 173-174。

人之所以為人的尊嚴。³⁷

孟子即心善所言之性善，雖呈現在經驗事實之中，但卻不為經驗所限而具有超越之特質。因而其身體觀根據先驗性的心性論而言，雖不否定感性的欲望，但重要的還是在於以心為主的道德自覺主體，導引感性的身體，以德潤身，讓身體有能顯現道德。

二、孟子的工夫論

孟子認為人有仁義禮智四端之心，此四端之心是內具，不是外爍，肯定道德心的普遍性，及道德心的自覺意識，以心善證立性善，呈現以心為主的身體觀。但道德的呈顯，必須是經過實踐過程中才能發揮其光輝，只空口談論大道理，而不曾起而行之人，不可能成為有德之人。因此，儒家講修身成德，不管是持性善或性惡，由內而外或由外而內的修身成德之道，皆須經過踐履才能呈顯道德。

楊儒賓認為人的精神修養會在形體上顯現徵兆，人的身體是由宇宙律動的陰陽二氣組合而生，但人因存在於社會人文的變化脈動中，所以人的身體具有宇宙性和社會性，這種宇宙性和社會性相互依存。人的身體具有一種感通能力，能夠與心靈感通，可以稱為「身體的思維」。「氣」是身體和心靈底層的前意向流行，也是人身與自然底層共通的本質³⁸，換句話來說，身體與心透過氣的溝通，而能使形、氣、神合一。因此，孟子對於自我與身體的看法，是其「倫理學」中最關鍵性問題之一，基本上是由「氣」、「心」與「形」三個主要概念所組成。

前面已就孟子的心性問題說明，孟子堅信人性本善，但是為何仍是有人淪為惡？人會為惡並非其本質之惡，而是人之陷溺於外物所致，要使本性之善能永續為善，必須靠存養工夫，亦即擴充仁義禮智之四端本心。人是否會因經過擴充修養與及知言養氣、持志的工夫，使內在之心性不為外物所惑，而能達到聖人踐形的境界，而且使道德理義由內而發，顯現於外在身體之上，身體所透顯之氣象，使身心氣合而為一，讓身體也能呈顯道德？凡此種種問題將在本節中探討之。

(一)存養與擴充

邱黃海認為：「修養」是一個實踐概念，指稱的是所有提升吾人主體生命之德業與價值層次的努力，而「修養論」則是緊扣著這些努力的全幅內容，予以理

³⁷ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，臺北：文津出版社，1992，頁 48-49。

³⁸ 楊儒賓，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，頁 24-25。

解的學問。修養論之為實踐性的理論，必須能夠回答：應如何克服生命的種種墮落與艱難，才能使得吾人道德之主體有所成長³⁹。徐復觀也指出，道德修養的真實涵義即在於：「人對自己感性生理的私蔽加以批評、澄汰、擺脫，因而向生命的內層迫進，以發現、把握、擴充自己的良知本體與道德根源，臻于本心本性如朗現。」⁴⁰由此觀之，邱與徐兩人對於修養的工夫著重於實踐，而修養工夫最主要的是在提升人的主體生命與價值，也就是對於心的確保。因此，本小節所要探討的孟子修養論，凝聚在「如何善存、保養、愛護、擴充以使吾人本具之道德良知能夠朗朗透出並展現道德生命」的論述上。

孟子的工夫修養乃關聯著心性與本體而來，還須進一步釐清「本體與工夫修養之間的關係究竟為何？」的問題，如此方能實實在在地進入有關孟子修養論的所有討論。牟宗三說儒家的修養工夫是「心性本體與工夫修養相即相依」⁴¹的原則。由此可知，先賢哲人們皆是在這種原則下，開展其相應於孟子義理之詮釋路徑。一方面若只有本體而無工夫修養，則此本體雖然理論高調深奧、透關入理，但終究是虛而不實的。另一方面若只有工夫修養而無本體，終因理論無所安立而喪失實踐活動的指標方向。必須二者聯合，本體如能落實，修養才有依歸。而這個本體與工夫修養就是以心為道德自覺本體，心雖有仁義禮的端緒，也必須透過存養擴充的工夫，讓大體之「心」能夠朗現其價值。

劉嘉平指出孟子心官之思具有內與外二個面向的意義；若將心官之思以存養與擴充言，存養是心思之官的內向作用，而擴充則是心思之官的外向作用，因而說存養與擴充為心思之官的內外面向⁴²。孟子舉「牛山濯濯」之喻，說明人皆有仁義之心，肯定仁義之心乃普遍存在於人，並指出人之良心放失的原因乃是受外在之事物引誘所致。藉此而喻人性本具仁義之善，但如果受外物所惑而行動，日積月累，也會如牛山一般，讓人認為人性本為惡而無善性。人之所以放失其仁義之心，雖由外力所致，而實際上乃是人自喪其良知。因此，孟子說：「言非禮義，謂之自暴也；吾身不能居仁由義，謂之自棄也。仁，人之安宅也；義，人之正路也。」（《孟子·離婁》，頁 178-179。）人如果不由正路行，不能以仁為安定之所，終究是己心之「弗思耳矣」。弗思，指出人非本無良知良能之故。

「存」是指仁義之心為人所本有，但尚未提及修身工夫的存養方法。因而孟

³⁹ 邱黃海：〈論孟子修養論之系統陳述〉，《鵝湖學誌》第 21 期，1998 年 12 月，頁 8~10。

⁴⁰ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁 460~461。

⁴¹ 牟宗三認為：「儒家自孔孟立教，講本體（道德實踐中的基本原則）必函著講工夫，即在工夫中印證本體；講工夫必預設本體，即在本體中領導工夫。依前者，本體不空講，不是一套懸空的理論，而是實理，因此，即本體便是工夫。依後者，工夫不飄浮而無根，有本體以領之，見諸行事，則所有行事都是實事。因此，即工夫便是本體。工夫與本體扣得很緊，永遠存在地融一以前進。」牟宗三，《圓善論》，頁 153。

⁴² 劉嘉平，《孟子心性論研究》，頁 175。

子又引孔子之言「操則存，舍則亡」，用操說存，能持即能存，這個「操」已超越靜態的良心本然存有，含有積極之工夫意義，正如蔡仁厚所說的「心」是一個「活體」⁴³。人心具有主動積極的意義，因而稱之為「活體」。人之所以異於禽獸，在於那幾希的仁義之道德心，雖然孟子認為人有了仁義之心，即能與聖人同類。但是一般人如果不知操存而舍去，那就喪失本具之善性，與禽獸就沒有差別。故人人必須知所操存本心，不使放失，才能異於禽獸，得心之所同然。孟子所謂的君子「以仁存心，以禮存心」（《孟子·離婁》，頁 226。），也就是同其所說的「由仁義行，非行仁義」（《孟子·離婁》，頁 214。）

「夜氣」或「平旦之氣」，在孟子的思想中不僅是中性意義的體氣，尚具有道德善的意涵，因為孟子說「其好惡與人相近」。孟子強調人心有一種非經驗性的本能，也就是說，孟子主張人有種先驗的道德意識，當人看見孺子將入於井時，直覺的反應就會去救他，這種救人的舉動，是不經思考衡量。人不是只有形軀四肢，尚還有「心」，「心」具思及裁斷的良能，故有仁、義、禮、智四端，擴而充之，可以保四海；若不擴而充之，以各種藉口搪塞己之不能，道德終究是在彼岸無法接近。「草木之萌蘖」譬喻植物的生命與人的道德生命都是一種有機的生長，好好的維護不受後天因素的攪亂，就可以實現其內部的潛在能力。因此，孟子雖然主張心善性亦善，但也強調「存」與「養」的重要，不能放失本心本性。

孟子言人應知有所體養，雖然不以小體為賤，然一般百姓終日汲汲營營，僅知有口目耳鼻小體之養，不知涵養大體，而使得大體之心放失⁴⁴，是非常可惜的事。耳目之官不能思，容易受外物之蔽；心則為思考之官能，能思則能擴充仁義禮智，不思則放失其心。將心安頓妥當，那些口腹感官之欲就不能迷惑人之心。雖然孟子並未否定感性之欲的存養，故有小體之養的說法，也才有生命的存在，才能保證大體的存在及呈現其價值，而小體之養會為人所輕視，乃在人追求小體之養時而忘了大體，並不是小體之養本來為賤。而所謂大體之養，就是養心。

孟子舉「大體」、「小體」的分別，在本源上兩者同一，如果落實到經驗世界，表示人的身體現象可以作為道德現象的表徵，沿著此表徵向人的內在追尋，可以求得與之相符合的人格層次。孟子謂：「存乎人者，莫良於眸子。眸子不能掩其惡。胸中正，則眸子瞭焉；胸中不正，則眸子眊焉。聽其言也，觀其眸子，人焉廋哉！」（《孟子·離婁》，頁 185。）這是孟子的觀人之術，這種觀人術是指要觀察人的正與邪。但為甚麼從感官的眼睛可以看出人的善惡？孟子為甚麼將生理性

⁴³ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，頁 249。

⁴⁴ 公都子問曰：「鈞是人也，或為大人，或為小人。何也？」孟子曰：「從其大體為大人，從其小體為小人。」曰：「鈞是人也；或從其大體，或從其小體。何也？」曰：「耳目之官，不思而蔽於物；物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也，此為大人而已矣。」史次耘，《孟子今註今譯》，頁 304-305。此為孟子立心志及養心之言論，彰顯心為自覺主體優位。

的耳目之官，轉化成具有倫理學涵義？楊儒賓認為孟子繼承了孔子《論語·為政》裡「視其所以，觀其所由，察其所安」的知人論人傳統而來⁴⁵，稍作轉化而成為「存乎人者，莫良於眸子」。《大戴禮記》亦記載著：「目者，心之浮也。言者，事之指也。作於中，則播於外矣！故曰：以其見者占其隱者。」⁴⁶。這也指出人因修養工夫的存與養之後，能夠改變人的氣質，讓外在的形體也能體現道德氣象。因此，耳目雖為感官知覺，但不能只將其限定為知覺層次上，它們也能反應出精神的層面。這些感官知覺就成為外在事物與人心的感通的中介，外在事物的刺激作用於感官，經傳導至心的自覺主體，經思考判斷後而呈現的反應。

孟子就本心與實踐說四端的擴充，仁義禮智之端的呈顯，是剎那之間旋起即滅，因而必須存與養。所謂的存與養，在於心的四端呈顯之時，自覺不可使之滅失，雖存於心而且必須擴充之。徐復觀指出：

心之善只是「端」，只是「幾希」，但這是有無限生命力的種子，只要能「養」，能「存」，它便會作無限伸長，或者意識地使其伸長，以使其形成一道德的人格世界。這種伸長，在孟子名之曰擴充。擴充，不僅是精神上的境界，而且是要見之於生活上的實踐。⁴⁷

孟子所說之端為仁義禮之端緒，徐復觀認為這種存養的工夫，靠的是自我內在的操持發用，但也要落實於實踐上，才能保證能永存於心，因此言孟子的道德修養工夫，是以自覺之心為主，但也不能忽視實踐擴充，讓四端之存養與擴充具有更積極、主動的實踐工夫。

孟子即心言性，心善性亦善，而且經過存養及擴充工夫後，內在本具之心更澄明，由澄明之心使人的身體能夠透顯出清明之氣象。故孟子謂：「君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。」（《孟子·盡心》，頁 353。）此最能表現孟子身體觀的說法。孟子所強調的是人修養到了一定境界時，以德來潤身，軀體形貌就會隨之改變，精神性的氣象就能在身體上自然呈現。孟子認為心理和生理作用可以相互影響，生理上所受的欲求刺激經由感官之傳達而至本心，經本心之反省判斷而作出反應，經善的自覺本心導引生理的欲求，使之合乎道德的要求。因此，孟子所說的心的作用具有規範的意義，因為當心施用於身體時，能夠讓身體展現，也能成為精神流行之場域，這時

⁴⁵ 楊儒賓，《儒家身體觀》，頁 139。原文出自《論語·為政》「視其所以，觀其所由，察其所安；人焉廋哉？人焉廋哉？」傅佩榮，《論語》，頁 29。

⁴⁶ 高明，《大戴禮記今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1984，頁 195。

⁴⁷ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁 179-180。

的精神化身體亦具有規範的意義⁴⁸。因此，孟子身體的哲學，重視心為道德主體的優位，圍繞以心善性也善的思想，經過不斷修養與擴充的實踐過程，能夠導引小體之感官知覺，使之趨向具有道德的意涵，讓整個身體呈顯出道德的光輝。因此，就孟子的修身成德過程言，是從先驗性、超越性的心體出發，經由本心的存養、擴充，由自覺本心導引身體感官，使身體也能感受大體的光采，而呈現「睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻」的道德氣象。

(二)知言與養氣

「氣」是古代中國文化重要的概念之一，中國古代的醫學、哲學、兵學、倫理學，以至於藝術等都受到「氣」概念的滲透與影響⁴⁹。中國古代許多思想家都環繞著「氣」這個概念，而提出各種學說，以論述「氣」的流行、治理以及「氣」與身心的關係。在中國古代思想家的心目中，「氣」作為一種存在於自然界的事物，「氣」是屬於自然意義的事情，存在於天地萬物中，天有天氣，地有地氣，人有人氣，萬物之生長，都依賴於「氣」的運動。自然現象的「氣」成為系統化之概念，始自春秋時代出現的「六氣」說⁵⁰，「六氣」說蘊涵著兩個重要命題：一是自然界的秩序和人間秩序具有互動關係；二是「氣」在自然與人文兩界的流行，必須維持動態的平衡。孟子就是在這樣的文化場域上，進行其思想的轉化，創造出有別於古代思想家的文化涵義。而其「浩然正氣」之說，雖然是因襲「六氣」說，但是孟子在經過其自己轉化創造之後，賦予「氣」具有倫理學的意涵⁵¹。

孟子身體哲學理論，極富重要的是他所提出的「浩然之氣」，這種「浩然之氣」的說法具有存有論與倫理學的內涵，強調將原始生物意義的生命力，加以轉化後賦予德性的內容。此種轉化的過程，正是孟子倫理學中以「養氣」、「存心」為中心的工夫論。人經此轉化或經過工夫論之修養後，原始的「氣」就接受「心」的統帥指導，成為「浩然之氣」，使得生理與心理經由互動而取得聯繫，並達到統一的境界。此種無形的「浩然之氣」可以遍布人的身體，與有形的軀體形成聯繫。知言就是能從言語中分辨言語所具的價值意義，善的言辭則從之，惡的言辭則避之；能知道言辭的意涵即能取舍言語的善惡價值，就不易為言辭所蠱惑，使行為能合乎仁義禮的規範。而知言的內涵是甚麼？如何養氣？知言與養氣與道德

⁴⁸ 楊儒賓，《儒家身體觀》，頁 196。

⁴⁹ 黃俊傑，《孟子思想史論》，卷 1，臺北：東大圖書公司，1991，頁 32-33。

⁵⁰ 晉侯求醫於秦，秦伯使醫和視之。……對曰：「……天有六氣，降生五味，發為五色，徵為五聲，淫生六疾。六氣曰陰、陽、風、雨、晦、明也，分為四時，序為五節，過則為菑，陰淫寒疾，陽淫熱疾，風淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。女，陽物而晦疾，淫則生內熱感蠱之疾。今君不節、不時，能無及此乎？」《十三經注疏·左傳》，臺北：藝文印書館，冊五，卷 41，1985，頁 708-709。

⁵¹ 黃俊傑，《孟子思想史論》，卷 1，頁 38-40。

會如何的聯繫？因此，在本小節中將探討知言與養氣的修養工夫。

孟子的身體哲學除上面所說〈牛山之木章〉的養夜氣或平旦之氣，期望人不要舍棄本心之良知良能；大體與小體之別及大體與小體的互相融攝，經過修養及擴充之工夫，而能夠使身體「睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻」之道德呈顯，這是一種將經驗層面的生物性身體，提升至道德性的身體。不過在從生物性身體轉向道德化身體之間，就孟子的修養論而言，還有一個中介橋樑，即知言與養氣。孟子的養氣不是只存養生物身體上之血氣，而是將此身體上的血氣提升至道德的層次。

在《孟子》中有一個重要的篇章，主要論述養氣、知言及不動心，此為〈知言養氣章〉⁵²。本篇章為孟子答公孫丑如何「不動心」之問，問答間透顯出知言與養氣兩個重要的成德修養工夫，經過養氣與知言即能達到不動心，展現人在形體、氣及心的相互關係，使形——氣——心相互交融，體現身心一體的身體觀。孟子首先言不動心，並論述能達到不動心的工夫，就是知言與養氣。透過知言與養氣而達於不動心，心不動即表示不會受外在事物所誘惑，對於橫逆利害均能處之泰然，達到一種德性生命的境界。孟子以告子、北宮黝，孟施舍、子夏、曾子為例，說明「勇」的各種不同形式，如血氣之勇與德性之勇的分辨。對於「勇」的看法，孟子欣賞的是如曾子能「自反而縮，雖千萬人，吾往矣！」的氣概。換言之，孟子藉此告訴公孫丑，雖然不動心的工夫與養成方式有境界層次的不同，卻不會因此就抹殺了「人人可朝向超越血氣自然之勇的『不動心』境界」而努力。

一個人很「勇敢」，除了從他所表現的行為看出，亦可以從其表情或氣勢展現讓人懾服的氣勢。而「勇」必需要有「氣」的支持，所以要養「勇」、養「氣」，還要「養心」。因為人能無懼於外在之人、事、物，最根本乃是在於人「心」，因「心」有思考判斷的能力，「血氣」雖然充滿在人的體內，如果只有「氣」的勇，則只是「匹夫之勇」，故必須以「心」為「氣」的統帥，「氣」就像是「心」的隨從，「心」趨向哪裡，「氣」就跟隨到哪裡。但有些時候，當「氣」集中專一時，因為「氣」太盛，反而會影響到「心」的趨向，如人在運動或生氣時，此時是氣的作用大，而震蕩了人的「心志」，所以孟子要人能「持其志毋暴其氣」。為了能夠使「氣」不會擾亂人的「心志」，使「氣」在我們的身體上能和「心志」調和，

⁵² 〈知言養氣〉章篇幅長，內容繁多，只節錄重要部份。公孫丑問曰：「夫子加齊之卿相，得行道焉，雖由此霸王不異矣。如此，則動心否乎？」孟子曰：「否！我四十不動心。」……「告子曰：『不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。』不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可。夫志，氣之帥也。氣，體之充也。夫志，至焉。氣，次焉。故曰：『持其志，無暴其氣。』」「既曰：『志至焉，氣次焉。』又曰：『持其志，無暴其氣』者，何也？」曰：「志壹則動氣，氣壹則動志也。今夫蹶者，趨者，是氣也；而反動其心。」……曰：「我知言；我善養吾浩然之氣。」……曰：「難言也。其為氣也，至大至剛；以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道，無是餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣……。」史次耘，《孟子今註今譯》，頁 57-58。

孟子將生理所組成之氣加以調攝，使其不影響精神性的心志，甚至將此血氣提升至道德層次。也就是說，雖然心志與氣相伴而生，但平時如不善加修養保護，是有可能影響到心志，使人因氣之亂流隨軀體起念。「氣」經過內在的修養轉化過程，讓充塞在身體之氣能至大至剛，以直道培養，使氣能充塞天地之間，而且能配合正義與道德，如此才能使心氣相合，意志和血氣同時拓展並生，隨著人的生命發展一同前進⁵³。

孟子謂：「我知言，我善養吾浩然之氣」，孟子與告子均言「氣」，告子之「氣」與孟子的「氣」意義是否相通？為何孟子指說告子言「不得於心，勿求於氣，可」？「氣」為「呼吸出入者」，所以與「生」產生關聯，「氣」為生理生命存在的基本要素。至於指「氣」為血氣者，如《論語·季氏》記載孔子言君子有「血氣未定」、「血氣方剛」與「血氣既衰」三戒⁵⁴。不論以「氣」指「氣息」或「血氣」，基本上都離不開生理上之意義，而且是人生而即有。而此種「血氣」，本不具價值意義，如何去呈顯其價值？

孟子批評告子之不動心是一種認知上的不動心，其謂告子之不動心的方法是「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。」他認為「不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可。」對於「言」、「心」與「氣」的關係，趙歧認為「言」為一種外在之語言刺激、行為挑逗所加之於己者，此時的「言」與「心」都是屬於由外在而發，看不出自覺主體上有任何的工夫可言⁵⁵。因此趙歧之注，並不符應孟子真正要表達的意思；而孟子所說不動心的方法，特重「心志」的操持，指人的成德修養工夫，應從人的內在而發，展現在身體行為上顯現道德，也就是由自覺心出發。因此，孟子所說的氣與告子所言的氣，在境界上是有所不同。

孟子以為「不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可」，其意在於「氣」從人之血氣經人的心統攝存養擴充之後，所表現的生命力量，又可稱為「志氣」。這種「志氣」是由心導氣所形成，如果心體未能充實仁義禮智之端緒，則氣必不滿而餒；因此，像告子的求之於氣，是一種「血氣之勇」，在不動心上只是一種勉強自己的不動心，不是真的不動心。所以孟子才有「不得於心，勿求於氣，可」的說法。「不得於言，勿求於心」，這裡所說的「言」，雖是人與人之間溝通的橋樑，但又並非指一般的言辭，而是有更深一層之含意。岑溢成說：「在孟子思想中，『知言』即是『知反映人生態度的道德語言之正誤』，故此判別

⁵³ 劉嘉平，《孟子心性論研究》，頁 195。

⁵⁴ 子曰：「君子有三戒：少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在鬪；及其老也，血氣既衰，戒之在得。」傅佩榮，《論語》，頁 428。

⁵⁵ 趙歧注解：「不得者，不得人之善心善言也。求者，取也。告子為人，勇而不慮，不原其情。人有不善之加於己，不復取其心有善也，直怒之矣。」趙歧，《孟子趙注》，卷 3 上，頁 5 上。

人生態度之正誤即判別道德語言之正誤。」⁵⁶此「言」也就是在篇章中所提的淫辭、詖辭、邪辭與遁辭，因為這些言辭生於其心、發於其政，會害於其政、害於其事。勞思光則認為「言」是指「認知我」，所謂「心」，則指「德性我」，所謂「氣」即指「情意我」或「生命我」⁵⁷。勞思光指出孟子的思想是一種成德之學，以德性我為主宰，故而必以志帥氣，以心正言，最後境界為生命情意之道德理性化。蔡仁厚則認為「言」是指用以表達詮釋思想、觀念的「言辭」⁵⁸。換句話說，言必以心為主，說出來的話要經「心」的思考，才是得體恰當的話，不得於言，即是不得於心之理。因此，不得於言，則必反求其理於己心，而不能勉強舍置，因此孟子以為告子之說不可。同時也呈現在人與人的溝通上，讓人從自覺道德心出發，經由社會的人文化成之後，變成具社會文化氣息的道德人。

孟子之修身成德工夫，在於存心養性，內充外擴，也是本於心性的善端；孟子所說「氣，體之充也」，所呈現的體並非生物性的身體，而是道德理性化的身體，「氣」就成為生物性與道德性身體的中介者，能夠使雙方溝通。氣即是因自我內在自覺刹那呈顯的道德端緒，經存養與擴充，使成為遍布個體生命內在的道德力量⁵⁹。由此看來，孟子所說的「氣」實際上是指內在的良知，因道德自覺所形成的內在道德生命，而此內在道德生命又能無限充實精神力量。彰顯出孟子身體哲學的核心意涵，雖然生物性的耳目口鼻之身體是基本所需，但最終強調的是內在道德生命的身體，以自覺的道德心為主。

心志既為氣之帥，能夠堅持大體之心志，導引生理性的血氣走向理性的志氣，而不使氣成為暴戾之氣。「持其志，毋暴其氣」，孟子之意，氣為志氣，即以氣為本心之志所生，志之所至，氣也必然存在，故當持守心志，而不應自亂以至於喪失所存養之氣。換句話來說，氣是人的良心善端之微小體現，而存養擴充所形成的精神力量，必須要有道德主體的本心自覺操持，才能使此精神力量持久長存。否則，就如同牛山之濯濯，永遠無法復歸原貌，而善良的本心也終歸消失無蹤。「毋暴其氣」也是一種養氣的工夫，氣能平和，行事就能順暢，勿讓己之氣衝動而亂了心志。孟子說：「氣壹則動志。」依此而言，「持其志」與「毋暴其氣」雖為二種工夫，但兩者完成進程則是在同時，如常言所說：「志氣合一」，使氣與心相互融攝於身體內，使身體能均霑道德。

孟子說：「其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間」，專就直養來說養氣，當人能自覺反省良心固有之善端，又能存養擴充良知，立志行大體

⁵⁶ 岑溢成，《鵝湖月刊》，第40期，〈孟子「知言」初探〉，1978年10月，頁40。

⁵⁷ 勞思光，《中國哲學史》，卷1，頁119。

⁵⁸ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，頁265。

⁵⁹ 牟宗三說：「氣，體之充也」的體，不是指形軀之身體，而是與「至於身，而不知所以養之者」史次耘，《孟子今註今譯》，頁302。的身字具相同意義，實際指稱己身的內在生命。」牟宗三，《圓善論》，頁46。

之心志，而將此至大至剛的志氣發用為浩然之氣。浩然之氣是自覺存養擴充良知善端後所形成的道德力量，所以說能「配義與道」。如果沒有義與道的支持，良知要如何彰顯？縱然有一時興起的志氣，但沒有以義養之，也不足以充實遍布整個內在生命，成為「體之充也」。孟子以「直養」作為人之道德理性對生理反應的理性化提升，而使心與氣融合為一體。由此而言，孟子言養氣，其實關聯著前面所說「養其大體」，他言直養，以「存其心、養其性」為本，俟道德主體確立後，而能促使生理反應的生命力提升，則本心良知的價值自覺必然能發用，所以孟子才說「先立乎其大者，則其小者不能奪也」。

能夠自反、持志及直養之工夫後，最後還要集義。所謂集義者，「是隨時表現內心本有之禮義，以行其所當為之事，隨著內在的道德性而活動。『集義所生』是說浩然之氣，乃是在『隨時表現內心之義』中自然生發而出。」⁶⁰其主要意義在於本心固有的良知作用，故集義應是在本心上集義，以心自定的法則逐步滲透於氣，使身上之氣日漸趨於理性化，使本心良知完全朗現，浩然之氣因此而生，而能夠影響外在身體，呈現「睟然見於面，盎於背」之聖人之氣象。對孟子思想而言，養氣集義最怕由外力達成，因為由外力所達致之理義含有勉強成分，故孟子言：「必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助長也。」忘與助長就像我們所說的過與不及，忘了或舍棄持守集義與養氣，或是集義養氣過頭了，都是不好的事。「心勿忘」就能隨時念茲在茲，不讓集義與養氣有所間斷與懈怠；「勿助長」代表著不要強求，浩然正氣乃是本心良心之呈顯，本心如果不顯，良知就無以發用；有意的造作強求，所養之氣只不過是血氣。因此，「揠苗」與「助長」，是破壞內在本性成長的天下之策。

綜上所述，可以知道「知言、養氣、不動心、持志、直養與集義」是孟子道德修養的方法，其中知言牽涉與人溝通之言辭，是外在的表現，而養氣是養自己內在之血氣與心氣，使之成為具有道德意義之氣，是一種內在根據。知言者，知道言辭的缺失，言有缺失即表示心亦有所阻隔，就像諛辭、淫辭、邪辭與遁辭，這些諛辭、淫辭、邪辭與遁辭使心產生蔽、陷、離與窮的禍害。言出於心，對照於孟子觀人之術，由言可以觀心，能知言就是能知人。因此，孟子反對告子「不得於言，勿求於心」的觀點，進而指出「生於其心，害於其政；發於其政，害於其事」的道理。知言的內在根源為「養氣」，所謂的「氣」，是一種內在於人身上，與道德自覺本體的心不即不離的自然生命之元素。因此，孟子所說的「浩然之氣」便是指人固有的仁義禮智四種道德情感經存養擴充而彰顯的於人身上令人懾服之凜然之氣；養氣，則是養神之氣，神就是心，所以養神就是養心。心要養也要擴充，才能彰顯浩然之氣。

⁶⁰ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，頁 269-270。

(三)聖人以踐形

孟子主張心性為善之說，旨在確立道德主體，肯定道德實踐的自覺價值，因擴充進德之修養，認為大體、小體雖有所別，但亦不忽視小體為生命的基本需要，主張由大體的道德理性導引生理性之小體，讓小體的生理需求昇華為合乎道德的規範，使大體、小體無差別。這種大、小體的修德過程，由微小良知善端，擴而充之，以存其心、養其性，讓善端擴充成仁義禮智之德。透過知言養氣的方法，「以心帥氣」、「持志，毋暴其氣」、「直養集義」，克服「志壹則動氣，氣壹則動志」的蔽端，使心氣相互融合，當修養進德完成時身體能展現「晬然盎背」的聖德氣象，這一連串的過程即為孟子所說之「踐形」。

道德主體的確立，必須在修養工夫中印證，而修養工夫的自覺也必須以道德主體為基礎。孟子言心性之善的擴充，不只是要求自我內在人格的體悟操持，更是要由內在自我向外擴充實踐那幾希的善端，開展理想之人格向度，也就是能夠「盡心」與「踐形」。孟子認為能夠讓自己的自覺本心存養擴充，即能知天命所賦之本性，經過持志、修養工夫之後，即能盡心、知性、知天，不受外在事物所影響，秉持自覺之本心，順著自我固有之善性去踐履，而達修身以成德的境界。

「踐形」是心性存養與擴充之修養成德工夫所達到的境界，本著心善性亦善之說，能在自我德性生命開展的實踐歷程中，將內在自我體證的道德良知充份具體落實於現實生命中，使無形的理性生命與有形的生理生命合而為一，這便是踐形的意義。孟子所謂：「形色，天性也。惟聖人然後可以踐形。」（《孟子·盡心》，頁 369。）趙歧認為「踐」即「履」之意⁶¹；朱子則解「踐」為踐言、踐約之「踐」⁶²。楊儒賓認為如果將「踐」作為「履」解，則「踐形」就是指道德主體可以因其優越的德性，強制形體，使人的形體活動能符合禮義之中道精神，這時踐履之「踐」就變成「盤據」的意義。趙歧是把人的形軀視為中性的，有待一種不同生理性質的「道德」來加以整飭約束。朱子取「踐言」、「踐約」之踐，則是將身體視為一種抽象具道德意義，能充份的實現、朗現、體現道德⁶³。換言之，「踐形」就是把人的軀體視為一個不斷成長，不斷走向完善的一種有機歷程的從事者，因此，形體之趨於完善，是形體內在具有之動力，將原本不太完美的形體，擴充到完美善境界，而此形體內在的動力就是自覺之心的發用。

人具有一個外在的形體，此外在形體具有感性之味色聲臭的知覺，及分辨美

⁶¹ 趙歧對於此句之註解為：「踐，履居之也。《易》曰：『黃中通理』。聖人內外文明，然後能以正道履居此美形。不言居色，主明尊陽抑陰之義也。」《十三經注疏·孟子注釋》卷 13 下，頁 242。

⁶² 「踐如踐言之踐，蓋眾人是有是形而不能盡其理，故無以踐其形。」朱熹，《四書集注》，卷 13，臺北：世界書局，1985，頁 33。

⁶³ 楊儒賓，《儒家身體觀》，頁 132。

醜是非之知，因而形色可分為「外在形體」與「內在欲望」；也就是說，所謂「色」，其實指的即是告子所說的「食、色性也」（《孟子·告子》，頁 285。）。換言之，形與色同指人的生理生命，而色卻偏向於指人的耳目口鼻等感官性作用。因此，孟子以形色為天性，猶所謂口目耳鼻有命焉，此亦即說明自然生命的存在事實；色所指稱的感性官能性作用又必須透過有形身體的活動表現，孟子既不排斥人作為經驗性之存在，也不否認人的生理欲望，此乃人性中所本具，但注重的是道德主體的價值意識，也就是精神化之身體展現⁶⁴。因此，「踐形」即代表著自我道德理性的自覺與實踐，必須通過有形身體與生理官能之作用活動，向外開展內在理性生命的道德體證，落實於經驗界，而且內在本具道德主體意識指引感性之小體，並在客觀世界實現自我之理想人格，使內在的道德主體與外在現實生命融攝為一個整體。「踐形」過程中透顯出孟子的心是一個能夠自覺，具有能動意義的主體。而這種由內在之道德心推動的存養擴充修養工夫，主要還是在「心」的自覺作用，由內而外層層擴充的修養工夫，是一種內聖的道德呈顯，也是一種自我抉擇的自律道德的完成。

綜上所述，孟子以內在心性之善為基礎，強調內在生命底層良知四端與清明平旦之氣的擴充，使四端之心化為道德意識呈顯，讓平旦之氣充塞於身體，使聖人而能踐此形。孟子所提出的工夫論涵蘊著形——氣——心的身體結構，同時亦具有個人與社會交往的關係；在形、氣、心的身體結構上，分別提出了「踐形」、「盡心」與「存養」的工夫。而最終的重點則在於「盡心」，故以心為大。孟子強調的是人心之普遍性，每個人所具之同然之心，由內在的善心善性發用，小體雖為生理生命之基本需求，經內在心性擴充修養之後，能將內化的道德外顯於人之身體上，使身體朗現聖德之氣象。而這一連串的道德修養工夫，主要仍是在於道德自覺主體之心的發用，道德的主要跟據是來自於道德心，雖然不否定客觀經驗的感性之欲，但只是視為生命的基本元素，但太強調心的作用，可能會落入主觀的道德意識之虞，這是強調孟子修養工夫論不得不思考的疑慮。

第二節 戴震的身體觀

戴震自承孟子之學，認為漢以後的儒者以自己的意見詮釋孔、孟之學，他舉著考證的大旗，而寓意有別於宋儒的義理之學，尤其對於宋儒程朱之學更是以嚴厲的言論批判，指出程朱理學只是借階於老、釋之學，摻雜老、釋之言。他認為老、釋把人分為形體和神識兩部分，以神識為根本，視形體為粗鄙；程朱雖然

⁶⁴ 楊儒賓，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，頁 223。

認為形體和神識為自己所私有，但其理是外在於心的，將理與氣二分⁶⁵。老、釋所指之神識就是「心」，因此戴震認為程、朱之學將心性二分，是在心之外去之另求一理來解釋⁶⁶，不是如孟子所言之「心即理」，因為在戴震思想上認為理氣是相互依存，理在氣中的一元論思想，對於程、朱將人二分為形體與神識，視形體為粗，必須在外另立一理去約束，才不會淪為惡的說法不認同；又程、朱理學自宋、明到清初都是為政府所採用之官學，朱熹的學術基本上是「理」的哲學，理是一切存在原理和統制原理⁶⁷，是一種形式之理，是永恆自存。

戴震認為自己之學為克紹孟子的思想⁶⁸，他的身體哲學則以血氣心知為基礎，強調道成肉身，將人性的情感欲望之遂達做為道德修養的方法之一，而他所言之情欲不能用一般飽暖之欲求說之，而應該將其欲拉高其境界，因為他說：「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。」（《戴震集》，頁 285。）他主張從具體人倫事為中去實踐道德，當人的基本欲能遂情能達，藉著心知去選擇何者當行，何者無當行，而心知又內在於人性，促使身體亦能轉化為道德理義之身體，道德善的完成是日生日成的不斷累積擴展。戴震既然自承孟子之學，他所主張的身體哲學是如何？對於心性有怎樣的主張？戴震重知重學，為學的內容為何？透過學習能彰顯出何種意義？情欲的遂達如何與道德聯繫在一起？跟他所師法之孟子的身體哲學是否能符應？或是有所不同？另外他的道德修養工夫是如何？其修養工夫是否與孟子切近？是歧出於孟子或是繼承孟子的理論又開展出不同的視域？而凡此種種問題，即是本節所要探討的主題。本節首先探討戴震對心的詮釋，接著探討戴震對心的詮釋，再探討戴震以去私解蔽、達情遂欲與以禮調節情欲的修身工夫。

一、戴震的心性論

戴震所認為的理與程、朱所說的理是不同的，他本著陰陽氣化理論，認為人

⁶⁵ 戴震言：「蓋其學借階於老、莊、釋氏，是故失之。凡習於先入之言，往往受其蔽而不自覺。在老、莊、釋氏就一身分言之，有形體、有神識，而以神識為本。推而上之，以神為有天地之本，遂求諸無形無迹者為實有，而視有形有迹為幻。在宋儒以形氣神識為同為己之私，而理得於天。推而上之，於理氣截之分明，以理當其無形無迹之實有，而視有形有迹為粗。益就彼之言而轉之……其以理為氣之主宰，如彼以神為氣之主宰也。以理能生氣，如彼以神能生氣也。」清·戴震，湯志鈞校點，《戴震集》，上海：古籍出版社，1980，頁 290-291。以下凡是戴震所說的話均出自此書，不再贅述。

⁶⁶ 戴震說：「天之生物也，使之一本，而以性專屬之神，則視形體為假合；以性專屬之理，則苟非生知之聖人，不得不咎其氣質，皆二本故也。」《戴震集》，頁 284。

⁶⁷ 張壽安，〈戴震對宋明理學的批評〉，《漢學研究》，第 13 卷第 1 期，1995 年 06 月，頁 20。

⁶⁸ 戴震說：「當時天下不知理義之為性，害道之言紛出以亂先王之法。是以孟子起而明之。」《戴震集》，頁 339。

物的生成，是源於陰陽五行之氣化⁶⁹，戴震認為理在於事物人爲中，他在《孟子字義疏證》最開頭即辨明理爲分理、條理，他說：「理者，察之而幾微必區以別之名也，是故謂之分理；……得其分則有條而不紊，謂之條理。」（《戴震集》，頁 265。）這些分理、條理爲生物活動、發展或是變化所必須遵循的法則。因此，戴震的心性論立基陰陽氣化的自然主義基礎，「人生而後有欲，有情，有知，三者，血氣心知之自然。」（《戴震集》，頁 308。）由自然之事理，無纖微之失而達於必然之理義。「事物的條理、分理」與「人的心知」是戴震在道德踐履上的兩大基礎，「事物的條理、分理」是認知的對象，「人的心知」是認知主體⁷⁰。

條理存在於事物之中，但是如果沒有人的心知去裁斷審判，則條理就不會被人所認知。以「知」和「行」而言，道德實踐的目標當然是達到至善，這必須透過「行」的工夫達至，但如果沒有「心」之神明的擇善，如何去實踐善的道德？故戴震除了主張「心知」的重要，又強調「行」也是達到道德善的方法，故他說：「重行又須重知」。（《戴震集》，323 頁。）因此在本小節中先論述戴震對於「心」的認識。

（一）戴震論心

戴震所認為的「心」與「血氣之肉體」究竟有何不同？他認為人的「知」繫於「心」，這是沿著孟子以心爲自覺主體的傳統而來，雖然戴震強調自然人性的理論，但他相信自然人性中必包含著內在的必然理則，可以判別是非善惡。因爲人之心有思考的能力，故他以孟子所說「耳目之官不思，心之官則思」與「心之精爽，有思則通」爲根據，認為人的「心」具有思的能力，能夠有認知察照的能力及能辨知理義並悅理義。人具有認知之心，就有認知察照的能力，能如實察照於事物，所得稱爲理。人與禽獸同樣具有血氣之精爽，但差別則在於人的心知具察照之能力，能因學而擴充進於神明⁷¹。他說：「凡人行一事，有當於理義，其心

⁶⁹ 戴震說：「人物之生，分於陰陽氣化。」又說：「陰陽流行，其自然也；精言之，期於無憾，所謂理也。理非他，蓋其必然也。……況氣之流行既爲生氣，則生氣之靈乃其主宰，如人之一身，心君乎耳目百體是也。豈待別求一物爲陰陽五行之主宰樞紐！下而就男女萬物言之，則陰陽五行乃其根柢，乃其生生之本，亦豈待別求一物爲之根柢，而陰陽五行不足生生哉！」《戴震集》，頁 407 及頁 355。

⁷⁰ 張壽安，〈戴震義理思想的基礎及其推展〉，《漢學研究》，第 10 卷第 1 期，1992 年 06 月，頁 67。

⁷¹ 戴震說：「其心之精爽，鉅細不同，如火光之照物，光小者，其照也近，所照者不謬也，所不照疑謬承之，不謬之謂得理；其光大者，其照也遠，得理多而失理少。且不特遠近也，光之及又有明闇，故於物有察有不察，察者盡其實，不察斯疑謬承之，疑謬之謂失理。……惟學可以增益其不足而進於智，益之不已，至乎其極，如日月有明，容光必照，則聖人矣。……故理義非他，所照所察者之不謬也。何以不謬？心之神明也。人之異於禽獸者，雖同有精爽，而人能進於神明也。理義豈別若一物，求之所照所察之外，而人之精爽能進於神明，豈求諸氣稟之外哉！」《戴震集》，頁 270。又說：「人之血氣心知，原於天地之化者。」《戴震集》，

氣必暢然自得；悖於理義，心氣必沮喪自失。以此見心之於理義，一同乎血氣之於嗜欲，皆性使然耳。」（《戴震集》，頁 272。）一個人行事如果合乎理義，其「心」當下就會感受舒暢，此乃心氣的自然反應，而心能如此反應，是內在於本性中的自然理義，跟血氣的嗜欲一樣，都是自然的血氣心知所促成的作用，但這種心知的察照與辨知理義能力，是其他動物之本性所沒有的。

戴震進一步指出：「人之心知，於人倫日用，隨在而知惻隱，而知羞惡，知恭敬辭讓，知是非，端緒可舉，此之謂性善。」（《戴震集》，頁 295。）他認為人生存於社會中，具有惻隱、羞惡、恭敬、辭讓及是非之心，而有仁義禮智之德，此係人之心知具有辨知理義和悅理義的自然本能善性；而他的四端之心，係依據《孟子·告子》之公都子問「性無善無不善」而來，孟子認為四端之心是內具於本心，又四端之心的發用不是要交於人或為了名譽的外在事物促成⁷²。戴震當然也跟孟子有同樣的想法，他認為理義是內具於心，同時也認為感性之口目口鼻之欲亦是根於本性，非後天而成，故他說：「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。」（《戴震集》，頁 271。）又說「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，非由後起。」（《戴震集》，頁 271。）心通於理義與耳目鼻口通於聲色臭味，都是來自於稟受之性，不是把理義強加於人性之上。由此證明，四端之心與耳目鼻口的聲色臭味之欲都是內在本具於性，而不是外爍。在人倫日用中心知能隨時發用，而能察知或辨別善與惡，擇善而踐履，這樣同樣具有像孟子所說的「心性本於內」的意義。

戴震對於孟子「不忍人之心」詮釋為人皆具有懷生畏死的本能，以這種本能之心推想他人也具有懷生畏死之心，才會去解救孺子，推而至羞惡、辭讓、是非之心是同樣的道理；換句話說，就是以己之情繫他人之情，能有推己及人的感通作用。他說：

孟子言「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心」，然則所謂惻隱、所謂仁者，非心知之外別「如有物焉藏於心」也。已知懷生而畏死，故怵惕於孺子之危，惻隱於孺子之死，使無懷生畏死之心，又焉有怵惕惻隱之心？推之羞惡、辭讓、是非亦然。使飲食男女與夫感於物而動者脫然無之，以歸於靜，歸於一，又焉有羞惡、有辭讓、有是非？此可明仁義禮智非他，不過懷生畏死。飲食男女，與夫感於物而動者之皆不可脫然無之，以歸於

頁 305。由此可見人在陰陽氣化之時，就已經內具了血氣與心知。

⁷² 孟子曰：「仁義禮智，非由外爍我也，我固有之也。」史次耘，《孟子今註今譯》，頁 289。又說：「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之：無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，禮之端也。」史次耘，《孟子今註今譯》，頁 74。

靜，歸於一，而恃人之心之異於禽獸，能不惑乎所行，即為懿德耳。古賢聖所謂仁義禮智，不求於所謂欲之外，不離乎血氣心智。（《戴震集》，頁 296。）

他以人的生物性本能欲望為出發點，凡生物本能都是希望保存自己的生命，對於死存在著懼怕，因為對死的害怕，而興起保存生命的欲望。但是他仍然主張人有異於禽獸的「心知」之能，能判別仁義禮智之道德行為。他強調仁義禮智之德，是不能離開血氣心知，不必在欲之外尋求，仁義禮智就存在於感性欲望中。若能滿足於感性欲望，則人也可發展出道德理義。戴震把人對孺子將入於井會產生怵惕惻隱之心，指出是基於人的心知體會到凡是人皆懷生畏死，他把道德建立在認知層次上，透過人認知意識到懷生畏死的情境，反應於實際情況中同樣會感到害怕，而希望保有生命，才會興起怵惕惻隱之心。所以在詮釋「乍見」孺子將入於井而興起的道德呈顯，必須經過心知與思辨才能完成，這種思想與孟子確實有著不同的考量。孟子詮釋人去救孺子，乃因人有仁義禮的心之端緒，不假思考，自然促成；戴震卻認為是因人感受到懷生畏死的怵惕惻隱之心才會去救孺子。但兩者都是經由心的知覺活動，才促發的道德自覺活動。

戴震說「耳目鼻口之官，臣道也；心之官，君道也，臣效其能而君正其可否。理義非他，可否之而當，是謂理義。」（《戴震集》，頁 272。）以耳目鼻口資以養的官能為「臣道」，心因能思為「君」，耳目鼻口資以養其內，就如同臣子效忠國君，乃天經地義之事，因此是合理義的事。由此顯示出他講道德理義仍是以「心」為主，而耳目百體是提供資養的場所，沒有耳目百體提供資養，那心也只是枯槁之心。他又說：「是故就事物言，非事物之外別有理義也。『有物必有則』，以其則正其物，如是而已矣。就人心言，非別有理以予之而具於心也；心之神明，於事物感足以知其不易之則，譬如有光皆能照，而中理者，乃其光盛，其照不謬也。」（《戴震集》，頁 272。）他批評宋儒的「理」為「理得於天而藏於心」⁷³，非孟子「理存在於心」的本意，而是後人比附上去，所謂的理應存於事物中，心能察知辨別事物之理，而又能實踐就能落實道德之踐履。

戴震認為人是陰陽氣化之所成，本具有欲、情、知三者，知來自於「心」的判斷知解能力，「心」有認識知解的能力，說明人在經驗世界中，對於同一事物會有同然的看法，此為心所具的普遍意義。他說：「心之所同然始謂之理，謂之義；則未至於同然，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。」（《戴震集》，頁 267。）仁義禮智乃是「心」的知解能力通透了事物之理，成為經驗世界中人所遵守的準則。了解道德理義後

⁷³ 戴震說：「宋儒謂『理得於天而藏於心』，殆因問學之得於古賢聖而藏於心，比類以為說歟？」

當然要與踐行合而為一，能知亦要能行，才能完成道德、彰顯道德。對戴震言，道德是可經由外在學習訓練而成，這是指道德的實踐而言，但是如何裁斷是非對錯則必須依靠「心知」之能，而心知必須靠不斷學習才能增進，才能促使道德更加完善。

戴震所說「心之所同然」之理如何取得普遍性？又事理何以能成為「不易之則」？又如何能「細察之而精微無失」？他說：

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。（《戴震集》，頁 265-266。）

他爲了使人有「同然之心」，能獲普遍之支持，特別將惻隱怵惕之心的發用，作爲一種人情上感受力的表現，把人對於理義的看法，建立在人情相互審度上，所以他說「以己之情絜他人之情」。孟子強調義利之辨、小體大體之別；他則以爲「理」、「欲」兩者不可判然分別，道德不是感性欲望的泯滅或戒除，而是「理」、「欲」的調節與通暢。他認爲在經驗世界中，人情同樣具有理則，是人就會有生命活動，有生命活動就會有情欲的發生，找出人與人相處時的相同處，即可實現人心同然的義理。人若要瞭解他人是否能接受或認同自己行爲，則須反躬自省，相同的事情若發生在自己身上，自己是否能接受。就像想要說謊騙人時，想想自己是否願意被他人的謊言所騙，答案若是否定，當然就不可以說謊騙人。

戴震用「以情絜情」來說「人心之同然」，以人對懷生畏死的認知感受作爲惻隱、羞惡、辭讓、是非之心的發用原因，是一種基於經驗認知的立場，來詮釋道德理義。在這裡，戴震對於〈不忍章〉及〈公都章〉之詮釋是繼承孟子「不忍人之心」的說法，但卻又開展出其新的詮釋。因爲對於所謂的耳目百體之欲，孟子雖然認爲是人的生命所必需，也認同爲人性的一部分，但是認爲有德的君子必須有所節制，而戴震也繼承了這樣的主張，而且還進一步把人的感性情欲的遂達作爲道德修養的方法之一，將感性情欲提升爲具有道德之氛圍。

戴震又用「以情絜情」之說，能在人際的溝通上，察知欲和理的必然關係與分別，能夠遂己之欲亦遂人之欲，欲之失爲私，如果欲流爲私，人心就會爲欲所障蔽。因此他認爲欲之無失及心知之不蔽，必須靠著不斷地學習才能去私解蔽，而且能落實於日用人倫事爲之中踐履，才能成就道德。對於心的詮釋，孟子重視的是心之自覺意識的道德價值，戴震則將人性視爲分於陰陽氣化而來的血氣心

知，人之明理的乃因具有心知，人的心知有明理擇善的能力，透過學習能增益心智，使人的心知神明辨別理義，心知是道德判斷的基礎。

(二)戴震論性

孟子以心善言性善，其理義根於人心，人因有本具的良知良能，能自覺本性的善良，而且這種善良的本心是具有普遍意義，經過存養擴充、知言養氣、配義與道，即能達到踐形以成聖的境界，人如果不放失其本心，皆能呈現道德價值的光輝。孟子的人性本善論，因心具有超越於經驗的意義，故人性也同樣具有超越的意義；戴震同樣也主張性善，他也認為仁義內在，不是如告子的仁內義外之說，故本小節將就戴震在陰陽氣化之下，如何詮釋性善理論加以探討。

戴震對於性的詮釋，是根據陰陽氣化生人生物之後，各成其性，故性乃本著氣質而見⁷⁴，以內在於人性的「血氣心知」為基礎，不須另求於理上才能見性。人與物皆本於陰陽氣化，故血氣、知覺運動等是所有生物所具有，但因生物所分於陰陽氣化之不同，所以成性各有不同，也就是說，生物的同乃在於有知覺運動、懷生畏死之情⁷⁵；而人與物之異乃在於分於陰陽氣化後，有偏全、厚薄、清濁、昏明之不同，人物之性的不同，在於人的知覺大遠於物⁷⁶，內在於人性的必然理則即仁義禮之則，以情絜情能夠發展出推己及人之情。

戴震認為人物之性皆源於陰陽氣化流行，以氣稟論性，從人物之性的相同處去發現相異的地方。他認為性稟受於天，故不可見，唯根據才質才可以言性，舉桃杏之性來說明，他說：

孟子所謂性，所謂才，皆言乎氣稟而已矣。其稟受之全，則性也；其體質之全，則才也。稟受之全，無可據以為言，如桃杏之性，全於核中之白，形色臭味，無一弗具，而無可見，及萌芽甲坼，根幹枝葉，桃與杏各殊；由是為華為實，形色臭味無不區以別者，雖性則然，皆據才見之耳。成是性，斯為是才……踐形與盡性，盡其才，其義一也。（《戴震集》，頁

⁷⁴ 戴震曰：「氣化生人生物，據其限於所分而言謂之命，據其為人物之本始而言謂之性，據其體質而言謂之才。由成性各殊，才質亦殊。才質者，性之所呈也；舍才質安覩所謂性哉！」《戴震集》，頁 307。

⁷⁵ 戴震說：「知覺運動者，人物之生；知覺運動之所以異者，人物之殊其性。……凡血氣之屬，皆知懷生畏死，因而趨利避害；雖明暗不同，不出乎懷生畏死者同也，人之異於禽獸不在是。」《戴震集》，頁 294-295。

⁷⁶ 戴震說：「分於道者，分於陰陽五行也。一言乎分，則其限之於始，有偏全、厚薄、清濁、昏明之不齊，各隨所分而形於一。」《戴震集》，頁 292。又說：「性者，飛潛動支之通名；性善者，論人之性也。……專言乎血氣之倫，不獨氣類各殊，而知覺亦殊。人以有禮義，異於禽獸，實人之知覺大遠乎物則然，此孟子所謂性善。」《戴震集》，頁 302。

性是稟受於陰陽氣化，是抽象不可見，唯才質是性的實質內涵，能夠在人倫日用事為踐履過程中呈現出來，因此言性必須據才質而論。同樣地，性善也必須據才質去呈顯，所以說「成是性，斯是為才」（《戴震集》，頁 307-308。），人必須在才質上踐形，如此能夠盡其才，才能使善性顯現，才可以說是性善。而才與善的關係為何？為甚麼才質之呈顯，即可謂性善？對戴震而言，情、欲、知都是性的成分⁷⁷，而性所以為善，乃因才質具備辨別聲、色、臭、味的能力，而且心知之明可以裁斷是非。心知能辨理義，判斷善惡，並且能引導情欲歸於善而無失，所以是善⁷⁸。由此觀之，他的性善論是以才質的呈顯及心知的判別而言性善，通過心知的裁斷與才質的踐形，才可以見性善，這跟孟子以心善言性善，善為本具於心的說法是不盡相同。

戴震對四端之心的看法，指出：「孟子舉惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，謂之心，不謂之情。首云『乃若有情』，非性情之情也。孟子不又云乎？『人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉，是豈人之情也哉？』情猶素也，實也。孟子於性本以為善，而此云『則可以為善矣。』（《戴震集》，頁 309。）他解孟子之惻隱、羞惡、辭讓、是非等為「心」的作用，不是「情」之所發，「乃若其情」之情為實情，不是性情、感情的情。人見到牛山濯濯之貌認為其本無木材，就如同見到一個行為不良的人，認為其本性就是無才，那是不對的，因為未見到其本來之貌。牟宗三認為：「『乃若其情』，……『情』是指實情，『其情』就是人之為人之實情。」⁷⁹勞思光亦認為「情」作「實」的解釋，是先秦通常之用語⁸⁰。依此而論「乃若其情」的「情」指的是實際的狀況，這樣的說法與戴震所說的「實情」意義是一樣。戴震則由人所受之氣稟，將「才」解釋為「形質」，又認為才以體質言，才能呈現性⁸¹。因此，「乃若其情」之「情」指的是人性之實情。而人性之實情，乃是就懷生畏死、理存於欲中的自然人性而言。

⁷⁷ 戴震言：「性者，分於陰陽五行以為血氣、心知、品物。」《戴震集》，頁 291。又說：「人生而後有欲，有情，有知，血氣心知之自然。」《戴震集》，頁 308。可見戴震性的內涵為情、欲及知。

⁷⁸ 戴震說：「耳目口鼻之官接於物，而心通其則……耳能辨天下之聲，目能辨天下之色，鼻能辨天下之臭，口能辨天下之味，心能通天下之理義，人之才質得於天，若是其全也。孟子曰：『非天之降才爾殊』，曰『乃若其情，則可以為善矣。乃所謂善也；若夫為不善，非才之罪也。』唯據才質為言，始確然可以斷人之性善。」《戴震集》，頁 339-340。此為戴震以才質之呈顯為性的表現說法，為惡不是才之罪。

⁷⁹ 牟宗三，《圓善論》，頁 23。

⁸⁰ 勞思光，《中國哲學史》，頁 167。

⁸¹ 戴震說：「言才則性見，言性則才見。才於性無所增減損故也。人之性善，故才亦美；其往往不美，未有非陷溺其心使然，故曰『非天之降才爾殊。才可以始美而終不美，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！』《戴震集》，頁 309-310。

戴震自謂克紹孟子之理論，對於人性也是主張性善，但其性善之彰顯必須依憑才質的呈現。他以人所分得陰陽五行之氣而構成的性稱為「血氣心知」，他說：「性者，分於陰陽五行以爲血氣、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，咸以是爲其本，故《易》曰「成之者性也。」（《戴震集》，頁 291。）可見「血氣心知」是戴震論性之根本，正如他所說「人道之實體」的核心之一⁸²。因爲他就陰陽五行氣化言人性，正如楊儒賓所指的宇宙氣化身體觀，是自然存在的本性。戴震的身體觀乃圍繞在其哲學思想之核心——血氣心知，由血氣心知再擴展至其修養工夫。

戴震以心能通於理義，心之所同然之標準即在於心能知理義，因此認爲人在欲與情中就存在著「理」，也就是說在「自然」的欲、情中蘊涵著潛在的善之質。他說：「欲不流於私則仁，不溺而爲慝則義，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。」（《戴震集》，頁 172。）說明於人生本具之欲潛存著理。他認爲這種生理欲望是性的成分，理潛存於欲中，同樣是天命所賦予，只是理不是獨立存在的實體，而是潛存內在的「限制」或「節」，此內在的「節」是他在性善論中一個重要前提，此內在之節就是「禮」⁸³，而「禮」則通於「理」。他雖然認爲人之欲潛存於性中，但也認爲人的欲望不能無限上揚，必須有所節制，而此節制之標準，應該在於他所說的心知，因爲心知能辨理義，判斷是非。

戴震以子產的「魄」與「魂」，曾子的「陽之精氣神」、「陰之精氣靈」的說法⁸⁴，將「血氣」與「心氣」二分。他認爲「血氣」與「心氣」不同，必須加以區別之⁸⁵，他將味、聲、色相接的耳目鼻口等感官歸於「血氣」，即吾人所指的血

⁸² 劉又銘，《理在氣中》，頁 147。戴震曰：「血氣心知」表性的還有「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。」《戴震集》，頁 287。「性者，血氣心知本乎陰陽五行，人、物莫不區以別焉是也。」（頁 295。）「人之血氣心知，原於天地之化者也。」《戴震集》，頁 305。「人生而後有欲、有情、有知，三者，血氣心知之自然也。」「血氣心知者，分於陰陽五行而成性者也，故曰『天命之謂性』；人倫日用，皆血氣心知所有事，故曰『率性之謂道』。」「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。」《戴震集》，頁 319。）「有血氣，則有心知。」《戴震集》，頁 286。

⁸³ 「戴震思想中既提升了情欲的地位，但爲了不使情欲過與不及，故有一個重要即『節』。」劉又銘，《理在氣中》，頁 153。又高在旭也認爲對戴震言，節是很重要的機制。高在旭，《戴東原哲學析評》，頁 133-134。

⁸⁴ 戴震言：「子產言『人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂』，曾子言『陽之精氣曰神，陰之精氣曰靈，神靈者，品物之本也。』」《戴震集》，頁 269-270。

⁸⁵ 戴震說：「明理義之悅心，猶味之悅口、聲之悅耳、色之悅目之爲性。味也、聲也、色也在物，而接於我之血氣；理義在事，而接於我之心知。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，接於我之心智，能辨之而悅之，其悅者，必其至是者也。」（《戴震集》，頁 269。）又說：「血氣之所爲不一，舉凡身之嗜欲根，於血〔氣〕明矣，非根於心也。」（《戴震集》，頁 272。）又說：「欲生於血氣，知生於心。」《戴震集》，頁 274。

肉之軀，而把心歸於「心氣」，對照孟子身體哲學，即是耳目鼻口等感官知覺為小體，心為大體，也就是將人之嗜欲根源歸為「血氣」，而將知歸為「心」，並且將「血氣」與「心知」統合為「性之實體」。因此他所指的身體既有血肉之形軀，又有心知的認知能力，血氣資於外而養於內，兩者則相互融攝為一。

「性之實體」是本於陰陽五行的氣化而來，為何說血氣與心氣能相互融攝為一？他在〈答彭進士允初書〉：「心者，氣通而神；耳、目、鼻、口者，氣融而靈。」（《戴震集》，頁 171。）又說：「心之精爽，有思輒通，魂之為也，所謂神也。」（《戴震集》，頁 270。）因此，所謂的「心氣」應是人身中蘊涵在血氣內不凝不滯，至精而神的形而上之氣，類似中國醫學的「氣」，而血氣則為感性的肉體。顧炎武也曾有過類似說法，「盈天地之間者氣也，氣之盛者為神。神者天地之氣而人之心也。」⁸⁶當氣盛大充滿天地間，這時候在自然宇宙之氣為神，而充塞於人體則為心氣，就如同孟子所說的「浩然之氣」。戴震認為有血氣就有心知，就有精爽之覺⁸⁷；凡具有血氣的生命體，其血氣必是涵蘊著心氣與心知同時作用。因此，血氣之嗜欲，是血肉之軀的形質基礎之根源；而心知之根源，則是游走於形質之內不凝不滯的心氣。血氣之嗜欲與心氣同是分自陰陽五行之「氣」，它們相互統合融攝，構成「性之實體」，成為生命的本原。

戴震的身體哲學，仍是沿襲儒家的傳統，但是與孟子所著重的以心為主的身體哲學，應是有所不同的。黃俊傑認為：「戴震未能掌握孟子『即心善以言性善』的本質。」⁸⁸他雖未能掌握孟子即心善以言性善的本質，但如果能夠促使道德的修為完成，不管是心性自覺的存養擴充，或是以才質呈顯道德之善，都是道德修養工夫之一，兩者最後都要落實於踐履中達致。而孟子思想中作為「大體」的心具有「思」的能力，而且是先驗性的存在；戴震認為「心」也是有思考的能力，只是他不強調心的先驗性，而是以自然本具之性來論述人性，性善的呈現必須據才質來呈顯，才能見到性之善。

筆者認為就孟子的身心關係言，從其心性論而言是即心言性，心善性亦為善。孟子的心性論特就人的經驗層面言之，並以人的四端之心證立心善，心為道德主體，亦是人的自覺主體。孟子並未否定眼耳鼻口、四肢之感官能力，這些感官能力本具其功用，藉以維持人的基本生命，他們本無道德意涵，無法思考，但如果經由自覺意識之心導引人之身體感官知覺，更能發揮人的道德光輝，而使人身上顯現聖德之氣。戴震的身體哲學核心為血氣心知，血氣為維持生命的元素，重視內具於人性中自然之情與欲的遂達，其心是內在於血氣之內不凝不滯之心氣，心具有察照、判斷是非辨知理義之能力。戴震自承師法孟子之學，但在心

⁸⁶ 顧炎武，《原抄本顧亭林日知錄·遊魂為變》，卷 1，臺北：明倫出版社，1970，頁 18。

⁸⁷ 戴震言：「凡血氣之屬，皆有精爽。」《戴震集》，頁 270。

⁸⁸ 黃俊傑，《孟子思想史論》，卷二，臺北：中研院文哲所籌備處，1997，頁 356。

性論上卻以血氣心知來說明自然的人性，他本著孟子的性善論，但其論述則著重於經驗層面，雖然孟子言心說性基本上也是本於人之經驗上立論，但其心性論則有其超越經驗的層面。在四端之心的發用上，孟子特重人的本心善端之擴充；而戴震則就人之懷生畏死之同然之心，來詮釋孺子將入於井而救之的涵義。在論述「乃若其情」時，戴震則同於孟子之說實然之情況。但在論及才時，孟子專就人的良知良能來說才，以才為性之解；但戴震則以為氣稟言才，才就是才質、才能，而且以才質的顯現彰顯出人性之善。孟子所說的理義，根於人之仁義禮智之德，不是外爍，而是內在本具，並且能存養而擴充；戴震之理義存於事中，理更存於欲中，心能通於理義，理與欲也是內在於人性中，理與欲互相調攝，因而不能取消人之欲望。

二、戴震的工夫論

戴震以性、命、才三者論性善，由才的呈顯，證立性之善，這是一個必須經過踐履的過程。他對於孟子學說的性善論有所繼承，他認同人稟性為善，但是對性善的詮釋則與孟子不盡相同；仁義禮也是內在於本性，經由心知即能通於禮義。但他又對於孟子學說有所發展，如孟子不否認感性的欲望，但認為感性欲望過度追求，會損及道德涵養，因此主張寡欲來調節感性欲望；而戴震雖認為情欲的遂達為道德修養的工夫之一，必須使情欲獲得適當的滿足，才能促使道德完善但同樣也認為不能一味追求情欲遂達，故也提出「節」的機制。

戴震的修養工夫，立基於自然的心性論，重視情欲的遂達，與經驗層面的踐履工夫，使自然之極則與必然之理義統合一致。工夫的起點首先必須去私與解蔽，去私是指欲不能為私，解蔽為心知不受障蔽，心知要能不受障蔽，就要學習，因為學習能夠增益心之神明，使心知暢然無阻。接著戴震將原本士人不願談論之情與欲的地位提升，認為生理感性的情欲遂達，乃是一種自然的生命力，此種感性的情欲，如果經由心知的導引，必能顯現出善來，使自然最後歸於必然。再者認為達情遂欲雖是修養工夫，但也不能放縱情欲，所以必須以內在於心的機制，就是以禮調節情欲，使情欲能合乎理。因此本節將就戴震對於道德修養工夫討論，首先探討去私和去蔽的方法，接著再論述達情遂欲之道，最後探討以禮來調節情欲的主張。

(一)去私與去蔽

戴震認為不私為仁，私是指情與欲方面，思遂己之欲而不遂人之欲的意思（《戴震集》，頁 232。）；不私就能夠廣遂人之欲，也就是把欲推向眾人所同之欲；如能無蔽即為知，所謂蔽，乃對於事物之條理認知有謬誤，如果能不謬誤即

爲不蔽。因此，以認知能力爲智，而仁與智都是血氣心知之發用。他認爲仁與智都是屬於才質，才本爲美好，能盡其美好之才，則爲聖爲賢。但人往往不能盡其才，而有私與蔽之患。心有所私與蔽，則行爲不能合於禮義，但欲之爲私，乃因心之沉溺，而心之溺則在於心知有所蔽，不是才質不好⁸⁹。總而言之，私與蔽之失乃在於知有所蔽。劉錦賢說：「在進德修業的過程中，『強恕而行』的勉強工夫實有必要，『強恕而行』最見工夫之警策。」⁹⁰而這種「強恕而行」的工夫，也就是去私解蔽的方法。因此他強調「去私莫如強恕，解蔽莫如學」（《戴震集》，頁327。），乃在於勉勵自己能做到思己之欲遂亦思人欲之遂。

去私與解蔽是戴震修身成德的方法之一，其中又以解蔽爲核心⁹¹。在他的思想中，「學」居重要地位，因學能去蔽，心知是隨著血氣而具有，惟聖人生來就具神明之資，一般人則稟性、才質各有不同，必須透過學習的工夫，才可以去除昏暗不明之知，能與聖人的光輝相輝映。因此他將形體之長養與德性之增進相提而論，他說：「試以人之形體與人之德性比而論之；形體始乎幼小，終乎長大；德性始乎蒙昧，終乎聖智。」（《戴震集》，頁281。）身體之生長係經飲食的資養，德性的增長乃基於學問的充實。透過問學可以使人蒙昧的心知開通，對仁義禮智等增長而成其德，當心知能明之後能夠去蔽，能去蔽則能去私。

飲食資以養血氣就如同學問資以養心知，貴於化，能化則能滋養身體使身體長大，學問能增益心知之明⁹²，雖然學問能增進心知、擴展視野，與飲食的消化被血氣之軀所吸收，化爲身體的養分是不同⁹³。戴震所強調的是學問之吸取並化爲心知所用，增長知識與飲食資養身體只是一種比喻的說明。學問所得化爲心知，身體各部分之職能分工而又能相互溝通，由外在耳目鼻口資以飲食，使身體能茁壯健康，由心知主導身體之所行，使內通於心、外顯於行爲，使心知與行爲能夠交互融通，才能透顯出身心的平衡關係。對戴震來說，知識是可以和道德相通的，因爲學可以增進知識，有了知識可以增加心知之明，就能更準確的判斷是

⁸⁹ 戴震說：「人之不盡其才，患二：曰私，曰蔽。私也者，生於其心爲溺，發於政爲黨，成於行爲慝，見於事爲悖、爲欺，其究爲私己。蔽也者，其生於心也惑，發於政爲偏，成於行爲謬，見於事爲鑿爲愚，其究爲庇之以己。鑿者其失誣，愚者其失爲固；誣而罔省，施之事亦爲固。私這之安若固然爲自暴，蔽者之不求牖於明爲自棄。自暴自棄，夫然後難與言善，是以卒之爲不善，非才之罪也。去私莫如強恕，解蔽莫如學。」《戴震集》，頁343。

⁹⁰ 劉錦賢，《戴東原思想析論》，臺北：臺灣師範大學國文研究所博士論文，1989，頁91。

⁹¹ 劉錦賢，《戴東原思想析論》，頁94。

⁹² 戴震說：「人之血氣心知本乎陰陽五行者，性也。如血氣資於飲食以養，其化也即爲我之血氣，非復所飲食之物矣；心知之資於問學，其自得之也亦然。以血氣言，昔弱者而今者強，是血氣之得其養也；以心知言，昔者狹小而今也廣大，是心知之得其養也……苟知問學猶飲食，則貴其化，不貴其不化……自得之，則居之安，資之深，取之左右逢其源，我之心知極而至乎聖人之神明矣。神明者，猷然心也。非心自心而所得藏於中之謂也。心自心而所得者藏於中，以之言學，尙爲物而不化之學，況以之言性乎！」《戴震集》，頁272-273。

⁹³ 一人得到知識，他人亦能得到；而食物，一人食之，只是自己吸收，無法擴展至他人，而心知能感通外物，而且有無限開展的可能，所以飲食的滋養與道德之修養是不一樣的。

非；能增進心知之明，心知又能通仁義禮，而能促使道德更完善。知識又增進解決問題的能力，能知道何者為是為非。知識可以去私又去蔽，學可以增進心知判斷是非對錯的能力，使行為避免謬誤，促使善的道德完成。因此可以說戴震認為「道德是以知識為基礎，知識是以道德為依歸」。

因此，在戴震的思想中，知識的是具有道德價值。心知能知仁義禮，所以心知也是德性。德性固有資於外，但人若無稟受於天之德，也不能資於外以養德，他說：

夫資於飲食能為身之營衛血氣者，所資以養者之氣，與其身本受之氣，原於天地，非二也。故所資雖在外，能化為血氣以益其內，未有內無本受之氣與外相得，而徒資焉者也。問學之於德性亦然，有己之德性，而問學以通乎古聖賢之德性，是資於古聖賢所言德性，裨益己之德性也。（《戴震集》，頁 300。）

他的說法也是以性善立論，跟孟子並不相悖。可是孟子是就本心的存養與擴充，重點在自覺主體——心的發用；而戴震則強調身體的滋長及知識的擴大是同樣具有道德意涵。孟子肯定仁義禮智人人圓滿具足，但必須存養擴充以體現道德；戴震認為道德必須由經驗彰顯，才能對本具之善有所增益。孟子的修養工夫是一種由內聖到外王的心學傳統，重視個人內在心性的修為，但也必須落實於生活經驗上；戴震亦強調內聖之修養，但是其內聖之道在於人性本具的情、欲、知三者融通。其不強調心的超越性，但認為心知是內具於人性中，且能通於禮義，道德之善是經由才質之彰顯善而成。

戴震血氣心知之人性論，有著向善發展之向度，故其問學致知，亦蘊涵著發展的過程，因為人的德性、才質不齊，心知雖有昏明不同，但是他認為雖人之才性不齊，皆可以學而啟發其愚昧而進於聖明，因此其道德善的達致，是一漸進式的修養進程，聖明之人與愚鈍的人都能因逐漸的蓄積而成德，是以他所主張的道德修養工夫較符合於一般大眾的需求。他說：

試以形體之長大也，資以飲食之養，乃長日加益，非「復其初」；德性資以學問，進而聖智，非「復其初」明矣。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，其材質等差幾凡？古聖賢知人之材質有等差，是以重問學，貴擴充。（《戴震集》，頁 281。）

他本著德性、才質問學，逐漸明白善的所在，便可具以擴充心知，增進智的才質

德性，最後可達到如同聖人之心知與聖智，就因為他如此看重智，智不僅是知識，智也是德行，故有學者稱其為「智識主義者」之代表⁹⁴。若以他重視「學」能增益及擴充，他的確是很重視知識，但在儒家思想中不是特例。傳統儒家雖然將道德的修養擺在首位，但是對於知識的獲取並不是就不注重，反而是會將知識看成是道德修養的基礎，就像孔子和孟子皆強調後天學習的重要⁹⁵。戴震認為求知要先於行，因為不知事理就不知道所行是對或為非，所以聖賢之學，由博學、審問、慎思、明辨而後才去實踐，所謂的重知不是對行的否定或輕視，知與行應相互交互作用，只是在於其次序之先與後，因此，雖然重知，但他亦強調實踐的重要，能知亦要行⁹⁶，若以此而認為戴震是智識主義代表，則誤解了戴震之意。這種以問學來增進心知、才質及修養德性的觀點，其依據的是人所同具的性之才質與人我所同然的心知。藉著問學，藉著聖賢義理之幫助，由昏而至明，由愚鈍而聖智，最後其所達的神明聖智是每個人所內在本具的善性。

戴震以人倫日用之無失為「仁義禮」之道，以天地、人物及事為的必然不可易之則與及以情、欲之不喪失為理，又說心之於理義能辨知及悅之，在這種自然氣化的血氣心知下，開展其修養致知的理論。戴震的致知理論以心知對事物情狀之分析審察為始，接著人己情感欲望的審度，再由心知肯認和悅納其中合乎理義的理則。換句話說，就是先對人事物具體的情境作如實的理解，再根據心知辨識理義的本能做出選擇。首先著重在知識的獲取，再以所得之知識養德⁹⁷，特重知識為德性之要素，但是知識真能和道德等同嗎？知識豐富的人就能保證其道德能出類拔粹而無誤？徵之中外，有很多知識顯赫的人士，其道德涵養卻比不上愚夫

⁹⁴ 胡適認為：「戴氏的人生觀，總括一句話，只是要人用科學家求知求理的態度與方法來應付人生問題。」胡適，《戴東原的哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1996，頁 77。又周昌龍亦認為戴震是儒家智識主義的代表。周昌龍，《漢學研究》，第 12 卷第 1 期，〈戴東原哲學與胡適的知識主義〉，1994 年 1 月，頁 38-42。余英時亦認為戴震之學由原來「遵德性」轉而為「道問學」，標舉著戴震是一個主智思想者。余英時，《歷史與思想》，頁 150。

⁹⁵ 孔子說：「學而時習之，不亦悅乎？」傅佩榮，《解讀論語》，〈論語·學而〉，臺北：立緒文化事業有限公司，2004，頁 1。再說：「好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩。」傅佩榮，《解讀論語》，〈論語·陽貨〉，頁 444。又說：「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」傅佩榮，《解讀論語》，〈論語·述而〉，頁 171。其意在於學習是一件快樂的事情，喜歡仁德但不愛學習知識，便容易被他人愚弄，強調後天學習是提高人類認識能力的關鍵所在。孟子雖然這樣說：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而之者，其良知也」史次耘，《孟子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，2001，頁 347。再說：「學問之道無他，求其放心而已矣。」史次耘，《孟子今註今譯》，頁 300。又說：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。」史次耘，《孟子今註今譯》，頁 304-305。雖然強調人不學而能的自覺心體，但不加以存養擴充則會喪失良知良能。心官之思在人的認識中雖有理性的作用，但是如果不能專心一致，則會喪失其能。

⁹⁶ 戴震說：「凡異說皆主於無欲，不求無蔽；重行，不先重知。人見其篤行也，無欲也，故莫不尊信之。聖賢之學，由博學、審問、慎思、明辨而後篤行，則行者，行其人倫日用之不蔽者也，非如彼之舍人倫日用，以無欲為能篤行也。」《戴震集》，頁 323。

⁹⁷ 戴震說：「理義在事情之條析縷析，接於我之心知，能辨之而悅之。其悅者，必其至是者也。」《戴震集》，頁 269。羅光指出戴震始終以「知」為德，不以培養人心德性以為德。他以德性之知，即是德性的發揮，完成仁義禮智的德行。羅光，《中國哲學思想史》，頁 353。

愚婦，因此戴震以知識證立德性之論是有待商榷的。

綜上所述，雖然戴震認為人性本善，但人性必須靠才質來呈顯，他的整個修身工夫，是以學、問、思、辨，再到行的實踐才算道德完成。這是一種順著人之氣質修養，下學而上達於賢人聖人的踐履工夫。他舉《中庸》說：「《中庸》詳舉其目，曰博學、審問、慎思、明辨、篤行，而終之曰：『果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。』蓋循此道以至乎聖人之道，實循此道以日增其智，日增其仁日增其勇，將使智仁勇齊乎聖人。」（《戴震集》，頁 316。）以篤行做為修養工夫的最後階段，表示整體的德性、才質的擴充達於盡善盡美的境界。如果問學基本上是要究明天地、人物、事為之理，以及存於「血氣心知之自然」中的必然之則，則篤行正可藉著意志習行的積累，將血氣心知之自然朝向所求得的理與必然之則安止，此係其「歸於必然，適完其自然」的目標，也是其整個修身工夫之歸結。

（二）達情遂欲

戴震指出理是人倫日用生生所有事的規範，理在生生事為中而不是在事為之外，是以本於血氣生養之欲去求，唯有情欲之不喪失才是理，離開生生之道，就沒有理；離開情欲，亦沒有理。故他說：「天下必無舍生養之道而得存者，凡事為皆有於欲，無欲則無為矣；有欲而後有為，有為而歸於至當不可易之謂理；無欲無為又焉有理！」（《戴震集》，頁 328。）以此而言，他以「理存於欲」及「情之不喪失即是理」的主張，應證於他所說的從自然之生物基礎發展為道德理義，亦即從自然而到必然的途徑⁹⁸。欲是人生自然而有，自然之極則為理，以「心知」去審察判斷使情欲之無喪失，這樣自然之極則才可以落實。所謂理或不易之則，具體的表現為情欲之不喪失，這樣一來欲和理之間才有內在之聯繫。因此，本小節將就戴震另一個修養工夫——達情遂欲來論述。

戴震認為身體蘊涵著血氣與心氣，而「知」生於心，「欲」生於血氣。以血氣心知為人性之根本，具體的生存、事務生活，都必然因著血氣心知的活動，也可以說血氣與心知為身體的基礎。他把「情」與「欲」視為內涵於血氣之中，而且將「情」與「欲」的地位提升為具道德的意涵，因為情欲生活比起其他精神或心靈生活型態，更能彰顯真實具體的存在。人因有血氣心知，隨之而能產生喜怒

⁹⁸ 戴震言：「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。」《戴震集》，頁 285。戴震在此所要表達的自然能通於必然，並不是一蹴可及，他把欲、血氣之屬看作美好之德性，應是就欲不是一般之欲求，而是內具有道德的意涵。當內在於人性之心知能夠判別是非對錯，能擇善而行，才能達於必然之途。

哀樂之情、人倫關係與及辨別是非善惡美醜⁹⁹的能力。換句話說，人因有一個血肉之軀，此身軀因著飲食滋養成長，並能學習禮義，使得人際間的關係越形複雜而豐富。當人倫的關係產生後，在人倫日用中所產生喜、怒、哀、樂之情皆遵循理義的原則。事實上他把欲、情、知三者並列，視為血氣心知之自然，內存於人性中，認為欲、情、知為人生命活動的基本表現，情、欲之中即有道德理義存在。

戴震以血氣心知論人性，對於人身上的氣以血氣而言，如何使這種內在於本性的自然血氣，轉化為具道德生命的心氣？他認為人與物皆有形有氣，但人又有神。形為身體，氣為情欲，神為心知；也就是他所說的血氣和心知。身體須要飲食的資養，氣須要聲色臭味的資養，簡單說，就是以食色來論人性；神則須要仁義禮的資養。依其生生之理的說法，神高於氣，氣高於形，所以他說：「形得其養不若氣得其養，氣得其養不若神得其養」。（《戴震集》，頁 416。）他又將神，也就是心，視為精氣，是人的本體，不能和形體分離。因此，他主張人須要養形、養氣、養神。而養形、養氣、養神的方法，就是不能去掉人欲，且必須能夠使情達欲遂¹⁰⁰。他說：「天下惟一本……由血氣則有心知，有心知則學以進神明……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。」（《戴震集》，頁 286。）養形、養氣的根本在於血氣之養，也就是情欲的不爽失。

戴震根據生生之本，證明人的情欲不能去除，而是要順遂情欲。沒有情欲存在，人的生命就不保。他認為沒有人不想發展自己的生命，想發展自己的生命，也就會讓別人的生命也一樣發展，這是「仁」的表現。戴震以其生生的思想聯繫陰陽五行氣化，將道、理、性、情、欲、才和仁義道德交織在一個網絡，把天道和人道連結起來，生生之思想是其哲學思想的軸心，而生生即是一種自然之生命。其身體哲學亦是圍繞此生生之本之血氣心知，聯繫著人的身體、情欲和心知，以性之實體言心性修養。

⁹⁹ 戴震說：「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，則知有父母，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。合聲、色、臭、味之欲，喜、怒、哀、樂之情，而人道備。」《戴震集》，頁 305。又說：「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。聲色臭味之愛畏以分，五行生克為之也；喜怒哀樂之慘舒以分，時遇順逆為之也；美醜是非之好惡有以分，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。」《戴震集》，頁 308-309。

¹⁰⁰ 戴震言：「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。不仁，實始於欲遂其生之心。使其無此欲，必無不仁矣。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。」《戴震集》，頁 273。

就戴震的修養工夫論圍繞在他思想核心——「血氣心知」——性之實體，同時揭出欲、情、知三方面具在於人的身上，人因有欲、情、知三者之作用，才使得人能辨聲色臭味，才有喜怒哀樂之情，才有人倫之具；透過對情、欲、知三者的界說，將外界事物、人倫、美醜、是非價值都收攏進「身」的範圍中，從而確認欲、情、知三者及其相關事務的必要性¹⁰¹。一個人能夠情達欲遂，加上心知之能辦理義才是整全的人，也就是使感性身體與理義身體能合而為一。因此在他的思想中，將欲、情視為是生命基本表現的本身，而不是負面之因素；由自然本性的情欲遂達，經心知的判斷選擇，而知必然的理義，使自然之人性完成必然的道德理義。知不是用來壓抑、排除欲與情，而是用心知去導引情欲，俾使情能達欲能遂。

人能欲遂情達而不爽失，就是符合天理，離開了情欲就無天理可言。戴震說：

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；過則狃於私而忘乎人，其心溺，其情慝；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。欲不流於失則仁，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，是達天性。（《戴震集》，頁 172。）

他認為有欲方能遂其生，欲乃是維持人們生命所必須，不可以將欲視為惡。情與欲之能遂達，「各如其分寸毫釐」而無幾微爽失，則能得理。人之有是身，莫不懷生以畏死，故能遂其生，亦能遂人之生，這樣即是「仁」的行為。有欲而後有生，所以欲是仁必要的條件¹⁰²。人若無欲，則無以維生，身體的生理機能不能活動，所以就沒有所謂的「仁」與「不仁」的事情，這樣會使得天下人生道窮促，故其主張人生不能無欲，不可遏欲阻欲，只是在心知上必須有節作為機制，才能將情與欲導向合乎理的方向，呈現道德之善。

戴震本著陰陽氣化的生成變化，以人的軀體所蘊涵著血氣與心氣，而「知」生於心，「欲」生於血氣，這是種自然的本性，情、欲是維持生命的基本元素，所以主張要欲遂情達，但欲如果流於私，將會使人的心知受到障蔽，因此要調節

¹⁰¹ 簡良如，〈戴震《孟子字義疏證》對人性及人群問題的反省：以《孟子》相關思想為參照〉，臺大文史哲學報，第廿六期，2005年5月，頁197。

¹⁰² 戴震說：「孟子言『養心莫善於寡欲』，明乎欲不可無也，寡之而矣。人之生也，莫病於無以遂其生。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，必無不人矣。然使其無此欲，則於天下之人生道窮促，亦將漠然視之。」（《戴震集》，頁273。）以思己之生亦思遂人之生為「仁」，思己之生不思遂人之生為「不仁」。

情欲及去私解蔽，不斷學習以增益心知之明，經由行的踐履工夫，而達到修身的目的，使自然之本性歸於必然理義。他跟孟子一樣主張性善，孟子認為若過分追求耳目口鼻之欲，會阻礙道德修養之進程，而要節制之；戴震則認為情欲乃自然之本性，既出於本性就是善，情欲不是惡，能夠由禮去調節，經心知的裁斷，使情欲能符合道德理義。人由陰陽五行氣化而成，陰陽五行便是宇宙之氣。氣聚而成萬物，對於人生而有欲、情，需以仁、義、禮、智去修養自己的心知，也需以情欲涵養自己的氣。他說：「天下之事，使欲之得遂，情之得達，斯已矣。」（《戴震集》，頁 309。）欲若不遂，情若不達，人的心氣必定不舒暢，身體就會不舒服，會阻礙人去行仁義。因此，要遂欲達情，當人能遂欲達情時，仁義禮智之德便具，人之身即能挺立於社會而無所缺憾。¹⁰³

(三)以禮節情欲

戴震說：「人物成性不同，故形色各殊。人之形，官器利用大遠於物，而於人之道不能無失，是不踐此形也。猶言之而行不逮，是不踐此言也。踐行之與盡性，盡其才，其義一也。」（《戴震集》，頁 308。）他所言之修身踐形，是本著血氣心知論人性，人性為善，才質亦善，內在之性是一靜態的現象，須由才質表現去體現性之善，人與物之不同在於人有知的能力，心知能通於禮義又能辨別理義是非，加上他重視生理的感官的情達欲遂，理存於情與欲中，理更在於人倫日用事為中，因此也顯現出內外交攝道德修養工夫。

在戴震的孟子學中，由於以「自然等於必然」的「一本論」¹⁰⁴為基礎，對他說情欲乃自然內具於人性之中，如果能夠以心知之明而無微之失，則可達於必然之理義。因此他認為道德乃是從經驗的人倫日用事為中去實踐獲得，由才質去呈顯性之善，能夠使人己的情與欲遂達，就是一種善的表現。他主張情與欲不是不可無，而是不可滅，又怕情與欲流於私，所以要有心知之明去判斷是非，心知若被障蔽就無從判斷，所以心知要明，心知澄明之道乃在於學，此構成其環環相扣的理論架構。而要預防情欲之流於私，在於情欲當節而非絕，而節情欲之道為何？如何節？他認為以心知之明和禮作為調節情欲之道。本小節就戴震所認為的禮與及如何去調節情欲論述之，並且探討戴震對荀子的批評。

中國古代社會的典章制度和道德行為規範，是由宗族等級制度中人與人交往活動的禮節儀式，發展為人與人之間的道德行為及規範和準則。孔子認為作為典章制度，歷經夏禮、殷禮、周禮的因襲及改革，到周公制禮時已趨於完善；孔

¹⁰³ 羅光，《中國哲學思想史》，臺北：學生書局，1981，頁 345。

¹⁰⁴ 戴震說：「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。」《戴震集》，頁 286。

子說：「克己復禮爲仁」¹⁰⁵，到了孟子之時，更明確地將仁、義、禮、智作爲處理人際關係的行爲規範，把仁、義、禮、智分別規定，並稱其內在的根源爲四端之心；朱熹則將克制自己私欲作爲復禮的機制，將禮與仁聯繫起來，作爲行爲的規範；戴震則將己與天下對稱，他說：「一人能遂其生，推之而與天下共遂其生，仁也。」（《戴震集》，頁 317-318。）

戴震所謂的禮，源自陰陽氣化的生成，是指天地之條理，具有先在性這些條理又能顯現出秩序。他說：「由其生生，有自然的條理，觀於條理之秩然有序，可以知禮也矣。」（《戴震集》，頁 317。）又說：「何謂禮？條理之秩然有序，其著也。」（《戴震集》，頁 331。）再說：「條理之秩然，禮之著也。」（《戴震集》，頁 332。）戴震認爲禮的根源於人性之中，因爲心能知禮義，而心又是性的成分，故禮存於人性中。對於禮的認識，是通過自然界人物的生成變化，把握生成變化過程中的條理有序，所以禮的內涵爲條理有序，所以禮通於理。禮不僅蘊涵著自然界生物生長活動的條理秩序，天地運動變化的條理秩序，還有人類社會發展、活動的條理秩序，而且依據自然、社會的條理秩序而制定的典章制度、行爲規範等。因此，禮是涵蓋一切事物的條理秩序。而這些條理秩序，或是人因相應這些秩序而制定的規範，具有穩定社會的功能。

戴震舉《中庸》上所言：「親親之殺，尊賢之等，禮所生也。」（《戴震集》，頁 335-336。）仁以親親爲大，義以尊賢爲大，親愛自己的親人要有親疏之分，尊敬賢人也要分等級，如此，人際之禮就自然發生了。禮有親疏差別和等級上下之分，人們對於自己所處的地位，都能止於本分，就不會有逾越禮節的行爲。禮作爲道德行爲規範，落實於社會生活和人際關係間，天下人都能安於社會地位差別和等級，而不僭越自己的本分，並且各盡其社會責任和道德自律，社會就能和諧、穩定發展。由此可以看出他的思想裡，禮不僅是人類社會的規範，也是內在於人心的規範，它是客觀性的條理規範。

何以禮可以節情欲？戴震對禮的論述，主要標舉出禮爲先聖所定下治世之法，同時禮也可以治天下之情，以避免情之過與不及¹⁰⁶。他說：「忠信之人，可以學禮」，言質美者進之於禮，無飾貌情漓之弊，忠信乃其人之質美，猶曰『苟非其人，道不虛行』也。……君子行禮，其爲忠信之人固不待言；而不知禮，則事事爽其條理，不足以爲君子。」（《戴震集》，頁 318。）順著忠信的才質進以學禮，不致使禮淪爲虛飾。因此，立志、持志、必正必敬及忠信皆爲他修養工夫的基本方法。如果不知禮，則事之條理失之，同時不能成爲有德之人。禮是具體存在於社會的禮儀節文，又是內在於心的規範，因此他主張人要學習，所學習的

¹⁰⁵ 傅佩榮，《解讀論語》，〈論語·學而〉，頁 291。

¹⁰⁶ 戴震說：「儀文度數，亦聖人見於天地之條理，定之以爲天下萬世法。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。」《戴震集》，頁 318。

內容除對心知增進的知識外，另一個內容就是習禮，因為習禮可使人有忠信之德，因此他強調學和禮是一樣重要。

戴震對禮的重視，與戰國時代的荀子是否有相同的地方？荀子講「欲」，同時也說「治氣養生」¹⁰⁷，荀子的人性論相異於孟子的「性善」論，表明人性如未經禮的節制，會發展為與孟子「性善」論相異的「性惡」說。戴震是本著孟子之性善論開展其血氣心知之人性論，但是柯雅卿卻認為戴震內心嚮往雖在於「揚孟斥荀」，但實際上的表現則為「近荀遠孟」¹⁰⁸。進一步探究，荀子的「心」是一認知之心，是認知主體，如他說：「心，生而有知。」（《荀子》，頁 553。）這個能知的認知之心，不但可以認知事物以成就知識，而且可以認知「道」。如荀子說：「夫何以知？曰：心知道然後可道，可道然後能守道以禁非道。……人何以知道？曰：心。心何以知道？曰：虛壹而靜。」（《荀子》，頁 552。）對荀子來說，性是負面的，心才是正面的。因此荀子思想的心性關係，可以說是「以心治性」，而心如何能治性？乃是通過外在的禮義而治性。荀子也講心的知覺是作為選擇判斷的作用，也就是認知心，心因可認知「道」，就能肯定「道」，並且能守「道」而不悖離，以禁制不合禮義的行為。依此而論，荀子之心為後天所習成，與戴震主張內具於本性的心知，與生而有之欲是不同的。

荀子所謂的「禮」的內在根源為何？他用欲、求、爭、亂、窮來說明禮的起源，以禮為治事的樞紐，禮可以疏導人的欲望，滿足人的需求，矯治人性。他說：

禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。故禮者，養也。芻豢稻糧、五味調香，所以養口也……雕琢刻鏤、黼黻文章，所以養目也……疏房棊貌、越席牀第几筵，所以養體也，故禮者，養也。¹⁰⁹

荀子認為禮之所以興起，乃因人一出生就有欲望，是以人必須去追求欲望，人的這些欲望如果無法達到，則會產生爭端、混亂、窮困。古代君王制定了禮義來調節人的欲望，使人不會因為欲望的不滿足而生爭端、混亂、窮困等，以此而言，荀子之「禮」的起源是因為人之有欲望而來，也可以說荀子認為的禮是起於外在

¹⁰⁷ 荀子說：「扁善之度，以治氣養生……凡用血氣、志意、知慮，由禮則治通，不由禮則悖亂提侵；飲食、衣服、居處、動境，由禮則和節。」蔣南華、羅書勤、楊寒清等譯注，《荀子》，臺北：臺灣古籍出版社，1996，頁 21。以下引荀子之言皆為此書，不再贅述。

¹⁰⁸ 柯雅卿，〈戴震孟子學孟荀性格衡定〉，第六屆南區五校中國語文學系研究生論文研討會，2004年 04 月，頁 2-13。

¹⁰⁹ 蔣南華、羅書勤、楊寒清等譯注，《荀子》，頁 482。

感官獲得適當調養。所以說「禮者，養也。」又說：「君子既得其養，又好其別……貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。」（《荀子》，頁 483）既有養亦有分別，形成社會之貴賤、長幼、貧富不同階級。人之所以為人，首先就在於禮¹¹⁰，人之所以為人，當然不在於飲食寒暖之欲、形體不同於禽獸，而是在於人道之別，而此人道之別的界限就是「禮」。因此荀子說：「禮者，人道之極也。」（《荀子》，頁 492。）是以荀子認為的「禮」是從社會生活中產生，是一種外在的規範，不像戴震所謂的「禮」具於人性之中。

荀子從心理反應與生理欲望說人性，人性自然就趨向於惡，人如順著自然之情性發展則必為惡，逆著自然情性才能為善，由性惡而透顯出自然本性這一層的不足，自然本性既有不足，就要靠禮來約制，彰顯出聖王所制定之禮義的重要。不管人之本質是有性惡或性善的傾向，都必須治以禮義，通過「師法之化、禮義之導」，才能表現出合乎禮義文理的善行¹¹¹。換句話說，人不能停留在自然人性此一層面，必須超越此自然之質的層面開展出道德理性的領域。故荀子主張人性為惡，但性惡的積極面為化性起偽。要化性起偽必須師法與禮義相互為用，荀子說：「禮者所以正身也，師者所以正禮也。」（《荀子》，頁 31。）化性之道，只是通過師法而歸向禮義。因此，蔡仁厚認為師法和禮義是二事，也是一事。由此而言，荀子所言之「化性」，實際是行為方向的導轉，以使之「出於治，合於善」。而化性起偽，內在面要靠心的知慮，外在面要靠禮義¹¹²。

在此要辨明的是荀子主張「以禮節養人欲」，則荀子所言之「禮」與戴震或是其後學所言之「禮」有甚麼不同？依據孔孟的思想，禮義乃是由聖人所生，聖人創制禮義法度的根據，是內在於人性，因此孔子說「人而不仁，如禮何？」（《論語·八佾》，頁 45。）孟子則更明白表示「仁義禮智根於心」。人人既皆有道德本心，皆有仁義禮智之性，因此聖人創制禮義，是先得我心之同然而順著仁義之心而生，也就是以心同理同的道德心為根據所呈顯出來。所以依據孔孟之說法應該是「順性起偽」，一切的價值都是順應道德心性的內在要求實踐而彰顯出來，禮義本是內具於心的，人可以隨時隨地表現禮義法度。蔡仁厚認為雖然眾人表現禮義法度有所不同，但人人皆於禮義有分，才能建立禮義的必然性與普遍性¹¹³。戴

¹¹⁰ 荀子說：「人之所以為人者，何已也？曰：以其有辨也。饑而欲食，寒而欲暖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹、桀之所同也。然則人之所以為人者，非特以二足而無毛也，以其有辨也……夫禽獸有父子而無父子之親，有牝牡而無男女之別，故人道莫不有辨。」《荀子》，頁 86-87。

¹¹¹ 荀子說：「人之性惡，其善者，偽也。今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉。生而有疾惡焉，順是，此殘賊生而忠信亡焉。生而有耳目之欲，好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。」蔣南華、羅書勤、楊寒清等譯注，《荀子》，頁 603-604。

¹¹² 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，頁 395。

¹¹³ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，頁 402。

震既師法孟子學，也認為禮義起於人心，非外爍之規範。

荀子也認為禮義是聖人所創制¹¹⁴，但荀子既言人之性為惡，聖人的心與一般人之心同為自然本惡，為何聖人可以創制禮義而一般人卻不能？聖人之「偽起而生禮義」¹¹⁵，並非繫於聖人的德性，而是聖人有超凡的才能。荀子認為在人性中無禮義之根，禮義之起必賴聖人在踐履過程中所創生禮義，禮義出於「性之偽」，是經過後天揉化而成，非人先天便有禮義。荀子固然強調重學、重知，主張禮義可學，但禮義乃為一外在而成的道德規範，不是通於心的內在規範，其禮義則沒有孟子所說的人性基礎的根據，禮義的必然性與普遍性就較難建立。

荀子的「禮」原是個人修身與人際交往的準則，因為對「禮」的重視，進而演變為國家政治生活的基本準則——法。禮與法本具有不同的內涵¹¹⁶，為何會轉變成「禮法」相聯繫在一起？禮、法雖具有不同的內容，但是作為規範或準則，所表現的形式卻是人行為所必須遵循且不可逾越，因而有明顯的一致性，常常有禮、法並提的現象。荀子是「禮」、「法」統一論者，不但在形式上且在內容上都是隆禮和重法¹¹⁷，但其主要還是在強調「禮」，「禮」是法的界限，法的條文不可違「禮」，「禮」高於一切「法」。但到了近代社會，卻漸漸由「禮」治的社會轉而成為「法」治的社會，這是當時荀子或是戴震所始料未及的轉變。

對於荀子禮義為外在的規範，戴震不以為然，才會批評荀子「知禮義為聖人之教，而不知禮義亦出於性，知禮義為明於其必然，而不知必然乃自然之極則，適以完其自然也。」（《戴震集》，頁 299。）又指出「荀子之重學也，無於內而取於外者；孟子重學也，有於內而資於外。」（《戴震集》，頁 300。）戴震以為荀子所謂重學，認為禮義不是人先天具備的，而需要從後天獲得；而孟子所謂重學，認為禮義是人先天具有的，須靠後天加以補充。「荀子舉其小而遺其大也，孟子明其大而舍其小也。」（《戴震集》，頁 300。）荀子只提到人自後天獲得禮義而

¹¹⁴ 荀子說：「凡禮義者，是生於聖人之偽。非故生於人之性也。」蔣南華、羅書勤、楊寒清等譯注，《荀子》，頁 609。

¹¹⁵ 荀子說：「凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也……故聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度。然則禮義法度者，是聖人之所生也。」蔣南華、羅書勤、楊寒清等譯注，《荀子》，頁 609-610。

¹¹⁶ 《說文》：「禮，履也。所以事神致福也。」指出依其一定的準則去行事，以求神靈的福祐。「法，刑也。」指依一定的規範，超出規範者即刑而去之。在春秋時代之前，所謂「禮」專指周禮，是具有特定內容的一整套實際規範。而「法」是指與刑法相聯繫的制度條文。因此，「禮」是指固有的行為規範，「法」是指政治準則。劉宗賢、謝祥皓著，《中國儒學》，臺北：水牛出版社，1995，頁 95。

¹¹⁷ 荀子說：「《禮》者，法之大分，類之綱紀也，故學至乎《禮》而止矣。」《荀子》，頁 9。「禮者，所以正身也；師者，所以正禮也。無禮，何以正身？無師，吾安知禮之為是也……故非禮，是無法也；非師，是無師也……故學也者，禮法也。」《荀子》，頁 31-32。「上莫不致愛其下，而制之以禮……君臣上下，貴賤長幼，至於庶人，莫不以是為隆正。然後皆內自省以謹於分，是百王之所以同也，而禮法之樞要也。……出若入若，天下莫不平均，莫不治辨，是百王之所同，而禮法之大分也。」蔣南華、羅書勤、楊寒清等譯注，《荀子》，頁 263。

遺漏了人性中先天本具有的禮義，而戴震明確指出人先天具有禮義，且未忽略通過後天學習來擴充禮義。雖然戴震重知、重學又重行，其重學乃在於擴充心知及增進知識學問，因荀子的主張性惡說，「荀子以血氣心知之性，必教之理義，逆而變之，故謂性惡，而進其勸學修身之說。」（《戴震集》，頁 340。）荀子勸學修身之目的乃在於化性起偽。戴震則把學禮視爲人修身的工夫之一，而禮又是內在於人性，心能通禮義。

對戴震而言，禮義雖爲生活、行爲、儀禮、制度、典章之規範，但確是能夠通於心性的內在準則。戴氏以爲人性中除了有聲色耳目之欲之外，還有理義等德性的存在，不是如荀子所說理義爲後天而有，此“義外”之說非戴震所能贊同，他堅持與孟子同樣的性善論，認爲理義乃先天本有，非由外求，所以斥荀子爲「不知性之全體」、「二理義於性之事能，儒者之未聞道也。」（《戴震集》，頁 340。）戴震指出「聖人雖人之可積而致，然必由於學。弗學而能，乃屬之性；學而後能，弗學雖可以而不能，不得屬之性。此荀子立說之所以異於孟子也。」（《戴震集》，頁 299。）因此戴震認爲：「荀子於禮義與性，視若閼隔而不可通，其蔽安在？今何以決彼之非而信孟子之是？」（《戴震集》，頁 299。）更可以看出戴震批評荀子的態度，他雖推崇荀子的重學，但對他將禮義置於性外與順情欲發展爲惡之兩大觀點不表贊同。由此彰顯戴震與荀子對禮的不同理解，荀子之「心」爲一認知心，是人生而有，其心能認知乃外在的「禮義」所致；戴震的「心」也是認知心，但對戴震來說，因心知內具於人性中，所以心是內在本具，能通於禮義而去裁斷是非，具有能動之特質。戴震的「禮義」是內在於人性，不是強加在人性之中，心知能通於禮義，從自然之條理的實踐過程即能進於必然之規範禮儀。

綜上所述，戴震以繼承孟子學自居，在心性論的主張上，孟子認爲仁義禮智之德是內具於心，戴震認爲仁義禮智之德是存於感性欲望中，藉著心知通於禮義；孟子的道德化身體哲學，立基於即心善性性善的四端發用，由本心的自覺，存心養性擴而充之的修身觀，以志帥氣、持志、毋暴其氣、知言、直養與集義的連串修身過程，在修身過程中，是心優先於形體的身體觀，強調義利之辨、大體小體之別。雖然孟子並不排斥維持生理生命之口目耳鼻之感觀欲望，因爲此乃人維持生命的要素，但過度追求總是不好，因此教人要寡欲。而這種生理生命之口目耳鼻之感觀欲望也可以經由心的自覺活動去調節而昇華，使小體的感性之欲融攝在大體之內。戴震則認爲理欲不可判然分別，道德是理欲的調節與通暢，能滿足感性欲望，也能發展出道德理義。戴震繼承孟子學說又發展出的「達情遂欲」之說，以陰陽氣化自然所具的血氣與心知論述人性，其所強調之氣化涵蘊著形上與形下之意義，內在之心知理義爲形上之氣，學習所得之心知爲形下之氣。他認爲人有心知之明，能裁斷是非，使行爲無誤，以才質呈顯出人性之善。用「以情絜情」、

「情得其平」、「達情遂欲」做爲感性之欲的修養之道，以增加知識作爲「去私解蔽」、擴展道德的方法，透過禮去調節情欲開展出儒學的另一種修身工夫。因此，戴震的身體哲學透顯出感性與理性的身體相互融攝在一起，因爲學能增進心知之明，而仁義禮又內在於人性，心能通於禮義，所以他的修養工夫透過去私與解蔽與達情遂欲，以內具於人性的禮調節人性，道德的養成是日生日成、漸進式的積累，才能使道德達於完善的境界。

第三章 戴震對朱熹「理欲二元論」的批評

前文已探討孟子與戴震對身體哲學的主張，孟子是以傳統心學為主的內聖修養工夫，由內在心性之善的發用，使外在形體受到內在心性之仁義禮智的影響，引導感性之軀體，導引內具於身軀的血氣，向著精神性的心氣轉化，能讓外在身體彰顯出道德的氣象。孟子這種踐形理論，因著「身——心——氣」之合為一體，內在道德意識對外在身體的影響，為先秦時期儒家重要的身體觀點，是一種具有存在論且又具有倫理學的意涵。戴震則以自然人性中所具的血氣心知來論述人性，道德修養工夫是以心知之明去涵養血氣，血氣中即含有情與欲，將傳統上隱晦不顯之情、欲的地位提升，道德實踐是落實在人倫日用的生活經驗上。

從思想史角度來看，孟子後學所呈現的內轉，與秦漢之際儒家思想朝向宇宙論或本體論發展的思想傾向互有關聯。黃俊傑認為孟子後學之「形於內」說法，是孟子後學身心觀中最具關鍵性的概念，「形」字應是為內省的「呈顯」，透過自覺心體的引導轉化，使顯現於外的形體也能有道德意涵，而非外燦之力使之成形。所謂的「內」是指「中心」言，是一個抽象的價值意識，不是具體的物質。因此其修養工夫就強調人必需經由「思」而將道德實踐加以意義化，從而使人不再受有形軀體的束縛，始能與無形的「天道」相互為伴¹。這種與天道為伴，天與人合一的身體倫理自漢代以降一直受到儒者的推崇，直到宋代因佛教思想、道家思想的興起，宋儒為了對抗佛、道，因此對於天人合一的道德思想遂加入了形上的本體論色彩，人的道德修養便是為了呈顯人可以與天道合一，使得天人合一的道德涵養深植於人心。

「存天理去人欲」是宋明理學中重要的命題，標誌著儒學自孟子以降發展的另一高峰，朱熹曾說：「聖賢千言萬語，只是教人明天理滅人欲。」²似乎理學的精義微言要旨即在「存天理去人欲」之中，代表著朱熹認為人欲是不好的，與人欲相聯繫的感官身體當然是不能將之視為道德修持的重要場域，唯有存天理才是儒者首要修身進德的目標。戴震卻認同感性肉體之生命，肯定情與欲本具在於人性中，使得欲與情合理化，更進一步認為此種感性肉體生命是道德生命的基礎；道德生命的彰顯是在人倫日用中，而不是在於追求性理道體中尋求。經由在人倫日用中實踐，以心知為裁斷事理的基礎，如此之實踐過程，可以不再像傳統的儒者思想，為了使道德成為可能，必須去欲去情，終日正襟危坐過著慘澹的生活。但吾人要問的是戴震批評朱熹否定人欲，與他自己認為的感性身體之欲是否相

¹ 黃俊傑，《孟子思想史論》，卷2，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997，頁34。

² 黎靖德編，《朱子語類》，冊1，卷12，北京：中華書局，1999，頁251。以下所引朱子之言若從《朱子語類》出，簡稱《語類》，不再贅述。

同？如果兩者所指稱的欲不同，則戴震對於朱熹「天理人欲」的批評是不適當的。

人是理性的存有者同時也是感性存有者，是實實在在存在的個體，但是歷來儒者太強調集體主義的道德修養，言道德太偏於理性，對於感性之欲望總是存在著不能呈現在陽光下，儒者言道德修養就要儘量將情欲壓抑，使情與欲成爲隱而不顯。這種只注重集體式的性理、道體的追求，忽視感性的需求，逐漸使人與人之間的人際關係變得漠然，形成理性道德高過於感性生命。人與人之間相處除了理性的道德生活之外，應該也蘊涵著感性的生活，理性生活與感性生活是相互爲依賴，不可偏廢於一方，這樣的人才是活生生的人。

儒家以「心」爲主的身心倫理關係，歷經先秦時期、秦漢魏晉隋唐宋元明清的傳承與創新衍化，直到明清之際，如黃宗羲、顧炎武、王夫之等學者相繼提出了人之欲望不可無的觀念。至清中葉戴震從考據學著手，因對儒學內部以「心」「性」爲主、主張「心即理」、「性即理」，旨在恢復「天理」之清明，忽視實在地感性欲望的傳統思想不滿，亟思重構儒學新的義理學，使得以「心性」爲主之儒學傳統面臨極大的挑戰。戴震對於修身的看法不再侷限於傳統儒家對集體主義的強調，也可以說他開出另一條儒學重視個體性的修身之道，影響著近代中國社會，因此，蔡元培就說：「東原之特識，在窺破宋學流弊，而又能以倫理學之方式證明之。」³戴震對於情欲的重視與解放，不同於儒學之傳統思想，主要是針對程朱理學在心性、天理與人欲思想上提出激烈的抨擊，在其《孟子字義疏證》中所稱之後儒，指的就是宋儒，尤其是程頤、朱熹。而實際上他反程、朱理學，不是真地要反理學之內涵，他真正要反的是「理」所帶來之「以理責人」、「以理殺人」等弊端。

本章將針對戴震對於朱熹理學的批判論述，第一節主要探討朱熹在「身／心」及「理／欲」「理」的關係與及如何發展成「存天理去人欲」的思想。第二節對於戴震如何在「理氣一元」論、「心性論」、「存天理去人性」上批評朱熹，並且探析戴震之批評朱熹是否如其所言？或是對於朱熹理學有所誤解，或是他之批評朱熹是蘊涵特殊涵義，亟思建立一個新儒學典範。他對於朱熹理學的批判，是否也代表其關懷常民百姓細微隱曲，飢寒愁怨，具有社群之意識？這些問題將在本章中討論。

第一節 朱熹的「身／心」及「理／欲」關係

朱熹對於「理」「欲」的詮釋是根據他對於「心」的主張，可以說其「理」

³ 蔡元培，《中國倫理學史》，臺北：臺灣古籍出版有限公司，2002，頁263。

「欲」之辨是據他所認為的「心」的發用有兩種，涵有仁義禮智的為「道心」，發用為一般生理的為「人心」；由「道心」的主宰發用則呈現出天理之必然，若以「人心」為發用則容易成為私心私欲，成為私就是不好。因為如此，戴震就以此認為朱熹的心具有「人心」和「道心」之別，遂將天理人欲與道心、人心相互對舉來解釋善惡的說法，雖然兩個名稱不同，其實內容相同，這種說法似乎誤解了朱熹⁴。朱熹與孟子一樣，強調「心」為人身的主宰⁵，「心」為人在各種實踐活動中的主體，可以發用以呈現性之理。心為何能成為一身之主，與孟子以心為道德自覺主體，其意義是否相同？他所說的心具眾理是甚麼意思？天理與人欲的關係為何？這些問題將在本節中加以論述之。

一、朱熹「一體兩分、兩體合一」的觀念

朱熹是南宋理學集大成者，其學術地位在宋代諸學者中，地位崇高，論學淵博，是中國封建時代儒家的主要代表人物之一。他的哲學思想，在中國元明清三代，一直是屬於儒學的主要思想，為一般人所遵循奉行，影響人們思想行為相當深遠。朱熹哲學理論系統龐大，包含心性論、宇宙論、形上學，形上學等，涵蓋著價值意識的性善說之本體論及以概念解析的理氣心性情才欲諸說的存有論討論。

從朱熹思想中可發現他常常將事物用兩兩相對的論述展現⁶，對於繼承周敦頤和邵雍先天易學的概念⁷，其理論同樣存在著兩兩相對之說，如他說：「此只是一分為二，節節如此，以至於無窮，皆是一生兩爾。」（《語類》，冊 5，卷 67，頁 1651。）由此可看出朱熹思想中，是以二元對立之理來說明事事物物之生成，如東西、上下、左右等。此種二元對立的思想模式，影響朱熹的學術進路，凡是善的必有惡與之相對，好的就有壞的與之對應。如果這種對立思想無法統一聯繫起來，則其對於宇宙論、心性論、形上學等解釋，也將循著對立的論述開展。因

⁴ 錢穆也認為：「人心道心，與天理人欲，幾乎是異名而同指。」錢穆，《朱子新學案》，〈朱子學提綱〉，臺北：三民書局，1971，頁 93。但朱熹也說：「雖上智不能無人心，下愚不能無道心。」黎靖德編，《朱子語類》，冊 4，卷 52，北京：中華書局，1999，頁 1251。

⁵ 朱子說：「心是神明之舍，為一身之主宰。」黎靖德編，《朱子語類》，冊 7，卷 98，頁 2513。

⁶ 朱熹曾說：「天下之物，未嘗無對。有陰有陽，有仁便有義，有善便有惡，有語便有默，有動便有靜。」見黎靖德編，《語類》，冊 1，卷 6，頁 122。又說：「東之與西，上之與下，以至於寒暑晝夜生死，皆是相反而相對也。天地間未嘗無相對者，再說：「陰陽無處無之，橫看豎看皆可見。橫看則左陽而右陰，豎看則上陽而下陰，仰手則為陽，覆手則為陰，向明處為陽，背明處為陰。」黎靖德編，《語類》，冊 6，卷 94，頁 2374。

⁷ 張永雋在〈朱熹哲學思想之「方法」及其實際運用〉說：「朱熹哲學中常有所謂『一分为二，合二為一』的思想方法，頗有淵源於邵康節之『先天易學』與『觀物者』。」收錄於鍾彩鈞主編，《國際朱子學會議論文集》，中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993，頁 349。

此，錢穆認為朱熹的學說理論，存在著「一體兩分、兩體合一」的思想理路⁸。錢穆所謂的「一體兩分」的一體，吾人認為指的是心體、性體，兩分是指心體之發用後有道心與人心之別，並不是真的一分爲二，由此透顯現著朱熹思想中，對於事事物物並不是如戴震所批評的二元對立的思考導向。因此陳來即指出：「朱熹建構出等級森嚴的寶塔式哲學體系，貫穿其天道論與人道論。」⁹

因著「一體兩分，兩體合一」的關係，在同一件事物上，也有著一分爲二或一體兩分的思維模式，他說：「就一言之，一中又自有對，且如眼前一物，便有背有面，有上有下，有內有外，二又各自爲對。雖說『無獨必有對』，然獨中又自有對。」¹⁰以此而言，就好比「一」是一個道，卻有兩端，用處不同，如同陰中有陽，陽中有陰；甚至陰中自有陰陽，陽中亦有陰陽。男雖屬陽，不可謂其無陰，女雖屬陰，不可謂其無陽¹¹。因此，朱熹說：「一是一個道理，卻有兩端，用處不同，譬如陰陽，陰中有陽，陽中有陰，陽極生陰，陰極生陽，所以神化無窮。」（《語類》，冊 7，卷 98，頁 2511。）又如：「統言陰陽，只是兩端，而陰中自分陰陽，陽中亦有陰陽，乾道成男，坤道成女。男雖屬陽，而不可謂其無陰；女雖屬陰，亦不可謂其無陽。」（《語類》，冊 6，卷 94，頁 2388。）由以上之論，可以推知朱熹的哲學建構於萬事萬物都可以如此的「以一包二」、「一中有二」，或是「一體兩分」，因此，兩個對立體相生相勝，既對立又統一於一處。此即爲朱熹哲學中蘊涵的「一體兩分、兩體合一」的思維模式¹²。

正因爲朱熹有著「一體兩分、兩體合一」的思維模式，在論及義理之性與氣質之性時，認爲兩者爲二同層次的性，他說：「明道先生言：『性即氣，氣即性，生之謂也。』又云：『論性不論氣不備，論氣不論性不明，二之便不是。』大底本然之性與氣質之性，亦非判然兩物也。」¹³在論及理氣論時，也說：「所謂理與氣，此決是二物。但在物上看，則二物渾淪，不可分開各在一處，然不害二物之各爲一物也。若在理上看，則雖爲有物而已有物之理，然亦但有其理而已，未嘗

⁸ 錢穆認爲：「大要言之，不外是一體兩分兩體合一之語，其論理氣、論陰陽、論鬼神，皆是……識得此意，推而求之，則於朱子一切所言自有迎刃而解之樂。」錢穆，《朱子新學案》，〈朱子學提綱〉，頁 65。秉持朱熹這種兩兩相對，分即合，合即分的思想，還有像張永雋先生的〈朱熹哲學思想之「方法」及其實際運用〉、張立文先生的〈朱熹哲學的邏輯結構〉，對於朱熹哲學都有「對待又同體」、「一分爲二，合二爲一」等的相類似看法。這些文章皆收錄於鍾彩鈞編，《國際朱子學會議論文集》。

⁹ 陳來，《朱熹哲學研究》，臺北：文津出版社，1990，頁 408。

¹⁰ 朱熹說：「就一言之，一中又自有對，且如眼前一物，便有背有面，有上有下，有內有外，二又各自爲對。雖說『無獨必有對』，然獨中又自有對。」黎靖德，《語類》，冊 6，卷 95，頁 2435。

¹¹ 錢穆，《朱子新學案》，〈朱子學提綱〉，頁 67。

¹² 錢穆，《朱子新學案》，〈朱子學提綱〉，頁 68。

¹³ 《朱子文集》，冊 5，卷 46，〈答方伯謨〉，財團法人德富文教基金會編印，2000，頁 1938。以下所引朱子之言如爲此書所出，簡稱《文集》，不再贅述。

實有是物也。」(《文集》，冊 5，卷 46，頁 2087。)因此在天理與人欲上，同樣也是將天理與人欲視為兩個對立的思想概念，天理勝則人欲泯，人欲勝則天理亡矣；在論及心性論時，他說：「蓋心一也。自其天理備具，隨處發見而言，則謂之道心；自其所營為謀慮而言，謂人之心。」(《文集》，冊 5，卷 46，頁 2085。)所應用的也是「一體兩分」的思維模式，但強調的是人心是一個，但發用後會有人心與道心之別，並不是心有兩種。

因為朱熹的思想是依循著「一體兩分、兩體合一」模式，所以在詮釋朱熹思想時，就會常常覺得面對同樣的一件事有著兩種不同的說法，讓人覺得其思想有含混不清的困境¹⁴。所以在言及「存天理去人欲」及身與心的問題時，就出現令人迷惑，很難推測其真正所要表達的意義。他所說的「人欲」，是不是就如同戴震所認知的「欲」？「人欲」對宋儒來說，賦予了道德意義，是屬於惡欲，因為人欲會成為私；對戴震而言，生存所必須的「欲」，是一種中性的詞語，不帶道德意涵。對朱熹來說「人欲」真的是不好的，但人的基本欲求是中性的，他肯認人的基本欲求，如此說來與戴震所指稱的「情欲遂達」之欲內涵是一樣的。正如朱熹自己所言：「飲食者，天理也；要求美味，人欲也。」(《語類》，冊 1，卷 13，頁 224。)在這個論述中標舉出朱熹並不是反對人基本生存所需的欲望，其所否定的是在基本欲求外再去要求美味、精緻的美食、華衣。因此，在道德的修養工夫上，朱熹所堅決主張必須去掉之「人欲」，應該是指基本之外的「人欲」，但如何界定「基本人欲」，其標準在哪？從《語類》及《文集》及《四書集注》等著作觀之，均顯示朱熹並未否定人的基本需求，他把「基本需求」獲得滿足，也看成是天理的呈顯，因此，他說天理與人欲的分別「其幾甚微」¹⁵，所以在討論朱熹對於基本欲求與人欲的不同，關係著他對於身與心的看法，影響著他對於「天理」與「人欲」的態度。

二、身與心的關係

孟子以「身——心——氣」之合為一體、相互滲透來說明踐形理論，其身體倫理涵攝著「身——心——氣」的和諧發展關係，但其所側重的還是在「心」的自覺系統的作用。朱熹是宋代儒學的代表人物之一，對於心性論的看法，是否與孟子相同，尤其對於「心」的論述究竟有何主張？「心」在身體上居於甚麼地位？

¹⁴ 張立文，《朱熹與退溪思想比較研究》，〈朱熹哲學的邏輯結構〉，臺北：文津出版社，1995，頁 20-22。

¹⁵ 朱熹曰：「惡其聲，已是有些計較。乍見而側隱，天理之所發現，而無所計較也。惡其聲之念一形，則出於人欲矣。人欲隱於天理之中，其幾甚微，學者所宜體察。」黎靖德編，《語類》，冊 4，卷 53，頁 1282。

其所謂的「心」是否如同孟子所認為的「道德主體」？「心」和「性」的關係如何？這些問題將在本節中討論。

孟子說「四端之心，仁也」，對孟子而言，仁義皆為內在，由心之善呈顯性善，本心本性是同一件事，一旦本心之發用，乃沛然莫之能禦。若就本質言，說惻隱之心為「仁」；若就發用言，則惻隱之心為「仁」之端，兩種說法可以相互為用。孟子之心性有著超越意義，所指的心、性、情、才都是善，人之所以變為惡，不是稟性為惡，而是因為放失了本心。孟子之學傳至宋時，尤其到朱熹時，則明確的加以分別「心」、「情」及「性」。惻隱是「情」，仁是「性」，惻隱之心為「仁」之端，但不是「仁」本身；「情」是形而下，「性」是屬於形上的一層，「心」則具形上及形下的意義¹⁶。因而朱熹認為「心」之寂然不動為性，「心」動了則為情，「欲」為情所發出，所以說「心統性情」¹⁷。因此，朱熹思想上，「心」仍是居於樞紐地位¹⁸，但已跟孟子所說的「心為自覺主體」不同，他所認為的「心」較傾向於「認知心」，明顯地歧出孟子的「心」學先驗性意義。性即是「理」，情欲則為「心」鼓盪的結果，而「心」可以統御情欲，使喜怒哀樂之情發而中節，所以「心」在他的思想中具有主宰意義¹⁹。在對待身心關係上，朱熹明顯地傾向以「心」為主體，外在的有形之身體則為客體，要聽命於「心」之主宰。而此具主宰身的「心」他又將之稱為為「道心」，亦即具仁義禮智的「心」，不是耳目口鼻感性之「人心」。

要辨明朱熹思想中「心與身」的關係，可以從他論述「氣質之性」與「義理之性」上的分辨探究。他在論性、心、情、才上，認為性屬於理，理是寂然不動，不能發用，能夠發用的是心，心發用為情；性之本然屬理，但因性不能發用，必須通過才質而呈現，因而性兼有「理」、「氣」兩個層面，而心、情、才則屬於氣的層面，是屬於形下意義²⁰。他所說的「理」專就至上純粹之理而言，而且人獸草木只此一理，但是「性」則要以才來呈現，而才是屬於形下之氣，故性會墮於形氣之中，所以用氣質之性以別純粹之義理之性。他認為人性中有義理之性與氣

¹⁶ 劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：臺灣學生書局，1982，頁229。

¹⁷ 朱熹曾說：「性是未動，情是已動，心包得已動未動。蓋心之未動則為性，已動則為情。所謂心統性情也，就是情發出未底。心如水，性猶水之靜，情則水之流，欲則水之波瀾。」黎靖德編，《語類》，冊5，卷63，頁1654。

¹⁸ 劉述先認為朱熹說性即理，並非對於心並不關注，陸王言心即理，是將心與理視為同一關係，朱熹講心具眾理，其心必須經過後天工夫的修養，才可以說心與理同一。劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：臺灣學生書局，1982，頁230。

¹⁹ 朱熹說：「心者主乎性而行乎情，故喜怒哀樂未發則謂之中，發而皆中節則謂之和。心是做工夫處。」朱熹所說的「心」為一經驗實然之心，必須通過後天修養工夫，才可以使心和理合而為一。黎靖德編，《語類》，冊5，卷63，頁1653。

²⁰ 朱熹云：「性者，心之理。情者，心之動。才便是那情之會恁地者。情與才絕相近。但情是遇物而發，路陌曲折……要之，千頭萬緒皆是從心上來。」黎靖德編，《語類》，冊1，卷5，頁90。

質之性，「義理之性」是天理之純然，不受氣質所宰制；氣質之性則是人生而後，墜於形氣之中，易受外在環境影響。成中英說：「朱熹所言『氣質之性』是生命的才質，關係著具體的生命活動。」²¹其意指氣質是人身體內外的活動力，是朱熹所說的形而下的物質及物欲，人之所以為人是由義理之性和氣質之性相結合而來。理與氣本不相離，人之為人只是理與氣相合發展的一種狀態而已²²。朱熹說：「人物之生，必得是理然後有以爲健順仁義禮智之性，必得是氣然後有以爲魂魄五臟百骸之身。」（《語類》，冊 2，卷 17，頁 374。）由此可見朱熹對人性的看法，是稟天之理而有性，稟氣才有形體，人的天地之性優先於「氣質之性」。他將「理」和「氣」縮結起來才能成爲人物所生的根源，如此才能形成「氣質之性」亦不離「義理之性」，因此「氣質之性」與「義理之性」應該是相輔相成，互相依賴的關係²³。

既然「氣質之性」與「義理之性」是相輔相成，但爲何有「理先氣後」的說法，又爲何有「義理之性」爲善之根？「氣質之性」爲惡之源之論？這就關係著朱熹論「人心」與「道心」的說法，與及前述之「一體兩分、兩體合一」的概念有關。朱熹主張理是根本，理在氣之先，故對於稟氣所形成的身體地位，當然是理在氣之先²⁴。陳來認爲：「朱熹到晚年時認爲，邏輯上的理在氣先，理在哲學上是屬第一性。」²⁵因此，理是最根本，先於氣而存在。人之所以會淪爲惡，就是人之氣質偏離了天理，受到世俗外物之引誘；氣質的活動如果根植於本然的義理則爲善，若不根植於本然之義理則易淪爲惡。氣質的活動易偏離義理，就會罔顧人性本具的天理規範，而去追求個體的私欲，導致個人人格及社會秩序完整性受到損害²⁶。朱子對於「理」與「氣」的解釋，雖然有著「理」與「氣」不能相離的主張，但又認爲「理」與「氣」不能相混而論，「理」在「氣」之前，「理」的意義先於「氣」的意涵義，在於理的價值意義，強調理的重要性，理爲純粹稟受於天。因此，蒙培元同樣認爲在朱熹的理氣思想中，「理」是第一性，「氣」是爲第二性²⁷。以此而論，朱熹將仁義禮智所出的義理性身體擺在由氣稟所出感性身

²¹ 成中英，〈論朱子哲學的理學定位與其內涵的圓融和條貫問題〉，收錄於鍾彩鈞主編，《國際朱子學會議論文集》，頁 328。

²² 朱熹說：「人之所以生，理與氣合而已。」黎靖德編，《語類》，冊 1，卷 4，北京：中華書局，1999，頁 65。又如：「天地之間有理有氣，理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理然後有性，必稟此氣然後有形。」《文集》，〈答黃道夫〉，冊 6，卷 58，頁 2798。

²³ 成中英，〈論朱子哲學的理學定位與其內涵的圓融和條貫問題〉，收錄於鍾彩鈞主編，《國際朱子學會議論文集》，頁 330。

²⁴ 朱熹說：「理與氣無先後可言，但推上去時，卻如理在先，氣在後相似。」又說：「有是理便有是氣，但理是根本。」黎靖德編，《朱子語類》，冊 1，卷 4，頁 67。

²⁵ 陳來，《朱熹哲學研究》，頁 28-29。

²⁶ 陳來，《朱熹哲學研究》，頁 30。

²⁷ 蒙培元，《理學的演變--從朱熹到王夫之戴震》，臺北：文津出版社，1990，頁 31。

體之前，也就是說稟受仁義禮智的義理之性為人的首要內涵。

朱熹的心性論結構，應是「性即理，性生心、身，而理、性、身、心則各有作用，並且在體用上有各自之體與用。」人心之正與德行之發為都是根源於「天地之性」及「理」上面。由於心性自天理而來，心性與天理有共通之本質，此係由天理創造性活動的自然成果，同時亦呈顯「心具萬理」與「心具實現力」的功能。其格致之道即在於求得主客內外合一，並進一步成就心的理氣合一與身心的合一²⁸。由「理」為首出之思想，推而至心性論，人由理所成的本然之「性」，應該也是首出，由氣所成之氣質之「性」，則是必需為人所修養克服，朱熹說：「如說性，則有天地之性、氣質之性。」（《語類》，冊 1，卷 5，頁 98。）又說：「論天地之性，則專指理言；論氣質之性，則以理與氣雜而言之。未有此氣，已有此性。氣有不存，而性卻常在。」（《語類》，冊 1，卷 4，頁 75。）這樣看來，天地之性為理所構成，是純粹至善，無參雜其他氣質之性。正如陳來認為朱熹為自己所主張「性之理」提供了本體論的詮釋。他說：

在陰陽動靜的流行過程中，太極與陰陽不離不雜，在陰陽之氣不斷構成具體事物之後，太極仍在陰陽之中並隨之轉變為人物之性。從而每一具體事物無不是無極之真(理)與二五之精(氣)的結合。因此不但人性在直接意義上就是稟受而來的天地之理(太極)，而太極渾然全體也普遍存在於一切事物之中。這樣朱熹就為「性之理」提供了新的、本體論的詮釋。朱熹也認為義理之性可以為仁義禮智之端，而氣質之性則是天地之性墮入氣質後所表現出來的，呈顯出昏明厚薄之不同。因此氣質之性有昏明厚薄不同，所以就容易呈現出不善。²⁹

從上述所論，朱熹認為義理之性是仁義禮智之端，也就是孟子所言人的本然之善性，他認為是人性之首出，具有優先性；氣質之性是人生之後墮於形氣所雜染之性，因每個人所受之氣質清濁、厚薄及昏明不同，故所呈現之氣質之性亦不同。換言之，義理之性為稟受於天的形上性理，氣質之性人生墮於形氣之性。總之，朱熹認為義理之性才是確實無誤之人性。

對朱熹來說，性是理內在化的結果，人德之為人性，物德之為物性³⁰。由性即理彰顯性的超越性，性理既是形上之層次，所以就不是存在的實物，因此性理

²⁸ 成中英，〈論朱子哲學的理學定位與其內涵的圓融和條貫問題〉，收錄於鍾彩鈞主編，《國際朱子學會議論文集》，頁 332。

²⁹ 陳來，《朱熹哲學研究》，〈理氣論〉，頁 81。

³⁰ 朱熹說：「……繼之者善也，成之者性也。在天地言，則善在先，性在後。是發出來，方生人物。發出來是善，生人便成箇性。在人言，則性在先，善在後。」黎靖德編，《語類》，冊 1，卷 5，頁 100。朱熹所言天地之性同樣指義理之性。

是一存在的本質，而且是應然的標準。又因不與氣質混雜，所以純粹至善。可是性理既無形又不可見，如何讓人去理解？朱熹指出要「即事窮理」，人只須勤懇的做窮理格物的工夫，則性自在其中，不須他求。也因為他始終認為性為未發之說，故認定性無法直接把握，只能通過格物窮理的間接方法體察。朱熹既說氣質之性為人墮於形氣中，則氣質之性之根源為何？陳來指出：「氣質之性在朱熹哲學中並不是專指『血氣』之性，而是由理氣共同作用下所形成的。作為氣質之性的根源的本然之性，不是在氣質之性以外、與之並立的人性，而是比氣質之性更深層次的人性。」³¹ 陳來指出朱熹論本然之性與氣質之性，氣質之性乃根源於本然之性³²。是以朱熹認為人之所以為人，乃為本然之性與氣質之性相合而成，缺少其中任何一個，就不能稱為人，但歸根結底而言，氣質之性來自本然之性，性之源頭仍是本然之性。

朱熹以本然之性與氣質之性來描述人人皆本具的性善，以及人與人之間賢愚明昧之殊別。他說：「自生知而下，雖是天理無窮，然卻繫於氣。氣清而理明，氣濁則理晦，二者常合，故指為氣質之性……生而知者，氣極清而理無蔽也；學知以下，則氣之清濁有多寡而理之全繫焉耳。」（《文集》，冊 5，卷 56，頁 2725-2726。）朱熹認為本然之性為純然至善，人人皆具有；但是因人生之後墮入形氣中，故而呈現出來的氣質則是清濁不一、昏明不同。他又曰：「孟子所謂性，周子所謂純粹至善，程子所謂性之本，與夫反本窮之性是也。」（《語類》，冊 1，卷 4，頁 78。）就此而言，義理之性或本然之性才是朱熹所言「性即理」之性，也是孟子所主張的「性善論」之性。

朱熹對於「心」的詮釋，乃是根據其「性即理」的說法而來，能夠主宰感性身體是「道心」，而相對「道心」者是「人心」。他認為「人心」是屬於氣質之屬，易墮於形氣淪為惡，因此人心成為人欲，人欲易成為私，必須要以「道心」去節制，才不會陷溺為惡。是故他所謂的「人心」，專指經驗實然的層面來說心，或是指生理之心，不像孟子以超越、先驗層面論本然內具者去說心。所謂的「道心」，乃是指仁義禮智之心，他說：「性者道之形體。仁義禮智性也、理也，而具此性者心也。故曰：心者性之郛郭。」（《語類》，冊 7，卷 100，頁 2531。）耳目百體之感官知覺，不能指稱為性，因為性即是理，在他看來這些感官知覺只是人心的層面，是應該要有所節制。他說：「若是飢而欲食，渴而欲飲，則此欲亦豈能

³¹ 陳來，《朱熹哲學研究》，〈內容提要〉，頁 5。

³² 陳來認為朱熹哲學中氣質之性這一概念並不是專指氣之性(如橫渠所謂動靜、相、攻取之性)，而是指本然之性墜入氣質之中後所表現出來的性，因而說是雜理與氣而言的性，在朱熹本然之性被規定為氣質之性的本體，所以只要說到氣質之性，自然包括本然之性在其中，這樣，在朱熹哲學中不能說有獨立於本然之性以外的氣質之性，不能說只有氣質之性而無本然之性，因為氣質之性本來就是本然之性與氣質之「化合」而有的。陳來，《朱熹哲學研究》，〈理氣論〉，頁 81。

無。」(《語類》，冊 6，卷 94，頁 2406。)天氣冷了加衣服，口渴想飲水，這是基本的生理需求，是合理的欲望。然而因為害怕人欲無窮，有了衣服穿就會要求華衣美食，有了基本飽食更要求精致美味，而使心越來越偏離「道心」。可見朱熹是不反對合理的基本欲望，但對於人欲則主張必須有所節，因欲望不加以節制，當欲成爲私的時候，就會如孟子所言「失其本心」。他說：「欲如口鼻耳目四肢之欲，雖人之所不能無，然如多而不節，未有不失其本心者，學者所當深戒也。」³³基本上朱熹認爲耳目口鼻之欲是人所不能無，但欲多之後產生的禍害無窮，所以應該像孟子主張「寡欲」，「欲寡，則無紛擾之雜，而知益明矣。」(《語類》，冊 2，卷 18，頁 405。)欲寡更能在道德修持上有所作爲，更能彰顯道心與義理之性的善。

朱熹所認爲的心，究竟是否同於孟子之「心」？心和性有何聯繫關係？前文已指出在朱熹思想中的心發用後有兩層意義，一爲「道心」，是能辨別仁義禮智之「認知心」，沒有孟子之心的超越意義；一爲「人心」，是根於血氣之身，如感性的百體知覺之心。他認爲「性即理」，「情」之落實爲喜怒哀樂、惻隱羞惡之情；「才」則落實去顯現性善，戴震也有相同的詮釋。「心」是經驗層面的實然之心，所以「心」、「才」與「情」都可以爲善與不善。他所言之「人心」，在身體上地位是如何？心既不是理，但是心卻能發用作爲，故心具眾理的意思爲心知是以理爲內容，心能夠依理御氣³⁴。心爲氣之精爽，吾人能有知覺乃在於心之靈，是一具體之存在，但心又不是一實在之物，其本體爲虛靈，所以無形象可言。心的存在是由其作用所呈顯，而最明顯之作用爲知覺。心和性的關係正如同理和氣的不離不雜關係，朱熹認爲如果沒有知覺之理，自不能有知覺，但是理因爲無計度、無作爲，故不能夠知覺，必須將理與氣結合，才能夠知覺。朱熹所認爲之性、理的具體化實現必須依賴心、氣的作用³⁵，才能顯現出其善的結果。

爲何朱熹認爲人的身體上會有「道心」、「人心」兩種不同的心？朱熹認爲，凡人之生，都是稟氣爲形，稟理爲性。氣質易淪爲不善，但不一定爲惡，只是有成爲惡的「危險」，而良心潛藏在內心深處，微妙難見，故稱爲「微」。所以他說：

³³ 朱熹，《四書集注·孟子集註》，冊 6，卷 14，上海：古籍出版社，2005，頁 450。

³⁴ 周天令指出在朱熹思想中，心是氣所形成的特殊東西，其本體既是性，又是虛靈，因此心因有虛靈之氣而具有知覺的作用，能夠認知物理，又因以性爲體，性理本是內具於心，當理與氣合而有人存在，故心對於事物之理有知覺，對道德之理有自覺。人透過心的知覺作用以吸收事物之理，實際上是心發揮自覺的功能擴充道德之理，經過存養工夫後，即形成朱熹所謂「性便是心所有之理，心便是理之所會之地」(《語類》，卷 5)，心與性既合而爲一，心具有萬理，達到「心即理」的境界。此時，心不再是屬於氣的心，而是具有主宰意義的道德心，成爲人性的樞紐，扮演「心統性情」的角色，能夠主導統御由性所發之情，這時即能以心御氣。周天令，《朱子道德哲學的研究》，臺北：文津出版社，1999，頁 322-323。

³⁵ 劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》，頁 235-236。

心之虛靈之覺，一而已矣。而以為有人心道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原性命之正，而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。然人莫不有是形，故雖上智不能無人心；亦莫不是有性，故雖下愚不能無道心。兩者雜於方寸之間，而不知所以治之，則危者愈危，微者愈微，而天理之公卒無以勝夫人欲之私矣。精則察夫二者之間而不雜也，一則守其本心之正而不離也。從事於斯，無少間斷，以使道心常為一身之主，而人心每聽命焉，則危者安、微者著，而動靜云為自無過不及之差矣。³⁶

他認為人因有具象的形體及抽象之性理，也就具有人心和道心。換言之，因人性有氣質之性與義理之性之區別，才有道心與人心之差別。人的稟性如為義理之性，其心則為道心；人的稟性如為氣質之屬，則心即為人心。人心容易受外在事物刺激鼓動，聽任情欲擺盪，變成人欲橫流，故人心是「危」。由此可推知朱熹說心只一個，但發用後則有道心與人心之別，並不是如戴震所說的心有道心與人心之二元說法。

人身上包含人心與道心兩種知覺活動，人心包含人的耳目口鼻等飲食男女之欲，此為人生存維持生命所不可少。因此朱熹雖認為性理的純粹性，但也承認作為感性的現實存有之人，有著自然生存和發展所需的基本需求。他也說「『人心』並不一定是邪惡之心，正如他說『人心亦不是全不好底，故不言凶咎，只言危。』」（《語類》，冊 5，卷 78，頁 2013 及頁 2009。）人心既不是全為惡，但卻又認為人心易為情肆而熾成為惡。換句話說，基本的需要還是要合乎理的要求，如果沉溺於聲色犬馬，則「人心」是危險的，「人欲」就容易變成惡。總言之，他既以經驗層面論述「心」，戴震之論心實際上與朱熹也有相同之處；朱熹認為性理之純粹，故主張有「道心」的存在，且「人心」亦不可無，「人心」與「道心」之別在於心之知覺是「理」或「欲」，而人身之主宰為「道心」³⁷。

朱熹將「致知窮理」與「放心」作為其修養工夫的進路，而且格物窮理乃在於求放心之先³⁸。人如果不能學習《大學》中致知格物正心誠意的工夫，而只是言心正就能不動心，那是不可能達致的。能夠致知格物才能正心，能把「人心」安置妥善，不使流於人欲，道德才可能達致，他說「學問之道無他，求其放心而已……若不於窮理上作工夫，遽謂心正，乃是告子不動心，如何守得？……須是窮理而後求得放心，不是求放心而後窮理。」（《語類》，冊 5，卷 59，頁 1407。）所以致知窮理的關鍵則又落在「心」上面，所以說「心具眾理」，因為朱熹言：「一

³⁶ 朱熹，《四書集注·中庸》，〈中庸章句序〉，冊 6，頁 51。

³⁷ 周天令，《朱子道德哲學的研究》，頁 31-33。

³⁸ 劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》，頁 244。

心具萬理，能存心而後可窮理。」再說：「一心包萬理，萬理具於一心。不能存得心，不能窮得理。不能窮得理，不能存得心。」又說：「理不是面前別有一物，即在吾心。人須是體察得此物實在我方。譬如修養家所謂鉛汞龍虎皆是我身內之物，非在外也。」(《語類》，冊 1，卷 9，頁 163-166。)朱熹在這裡所說的存心顯然與孟子所言的存心意義不同，存心為存心知之明，使人不致昏昧，才可以發揮窮理的功用，故理之在心，是認知的具在，不像孟子仁義之內在本具³⁹，也可以說孟子的心是道德主體，朱熹的心是認知主體。同時也顯現出他在道德修養過程中「知」的重要，必先一物一物的格致窮理，方可付諸行動，這與戴震的重知重行意義其實是一致的。

朱熹所言的「心」既為「道心」，又可視為為認知之主體，在論及「盡心」上則是把「心」放在經驗層次上，認為要先能知性然後才能盡心，將孟子的盡心知性倒轉過來⁴⁰。因他認為性即理，性之呈顯乃因心的作用，所以他先說知其性然後可盡其心，修養工夫在格物窮理上，「盡心」就不像孟子思想具有形上超越的意涵。也就是說心因具備萬理，是一種認知意涵，心因具有認知萬理的能力，行事才可能合乎道德理義。而心所具的理的內容是甚麼？他認為無非仁義禮智的四端之情，發用為惻隱、羞惡、辭讓、是非之心⁴¹，而此仁義禮智之心即為人身的主宰。

人有一具象的身體，也有感性的各種欲望，程頤認為「大抵人有身，便有自私之理，宜其與道難。」⁴²朱熹亦繼承程頤之說法，認為飢飽勞逸，唯身自知，他人則不能知；喜懼愛惡，身自知之，而於他人亦不知之，所以「有身便有自私之理」，故難與「道」同一，故君子必須盡己之心而推以及物，克除自私的欲望，才能彰顯獲得道理的道德實踐之可貴。同時呈顯出朱熹對於感性之身體認為是私的、不好的，無法呈顯出「天理」，必須以「道心」主導身體，使身體合於道德意涵。雖然他所說的心，沒有孟子所說的超越意義，歸根究底道德的完成還是要以「道德心」去呈現仁義禮智之德，與及靠後天的格物致知的實踐工夫，落實於形氣所成的人心轉化為道心，改變人的氣質之性為義理之性，此為道德的完成。

綜上所述，可知朱熹所說的心有兩個意思，一個是道心，即道德心，另一為人心，生理之心；道心是人生來就具有的道德理義之心，也就是說道心關係著仁義禮智等道德，此道心是認知的主體，透過道心的認知作用，操縱、控制身體的

³⁹ 劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》，頁 246。

⁴⁰ 朱熹云：「知性然後能盡心，先知然後能盡，未有先盡而後方能知者，蓋先知得，然後見得盡……盡其心者由知其性也。知得性之理，然後明得此心，知性猷格物，盡心猶知至。」黎靖德編，《語類》，冊 1，卷 60，頁 1324。

⁴¹ 朱熹云：「窮理如性中有箇仁義禮智，其發為惻隱、羞惡、辭遜、是非，只是這四者，任是世間萬事萬物皆不出此四者之內……會之於心可以一。得心便能齊，但心安後便是義理。」黎靖德編，《語類》，冊 1，卷 9，頁 171。

⁴² 宋·程灝、程頤，《二程遺書》，上海：古籍出版社，2000，頁 142。

行爲活動，不合於道德理義的言論行爲，透過道心的發用，將之排除，所以說道心主宰著身體；而人心則是人生而後墮於形氣中所生的生理心，因此說人心即與口目耳鼻等人欲相通。人心包含口目耳鼻四肢等的感性欲望，如果感性欲望不加以克制，則易流於私，變成擾亂社會秩序之源，因而人心危險，故必須節制人心對欲望的增長，甚至使人心化爲道心，而所謂「節」是儘量地克除自己的私欲。

朱熹在身與心關係上主張性、心、身、氣的融合於一的身體，基本上並不排除人基本之欲求，而把「心」視爲一經驗層面的實然之心，但其主要強調性理及道心的發用，使人的行爲能落實於性理的道德層次上。他強調以道心爲主宰，此主宰之主體絕非「人心」，因爲「人心」易受誘惑淪爲惡，因而視感性之口目耳鼻的知覺爲粗鄙，「人心」容易流於惡，故而要節制之，所以其言主宰之心必爲「道心」，也就是具仁義禮智之心。而仁義禮智是屬於義理之性，故屬於性理部分，歸根結底其來說，其所認爲君子的身體還是要具性理的身體，才能藉由「道心」之發用，而彰顯道德的氣象。

三、「天理」與「人欲」

中國傳統文化遺產是多元的，在對待人欲的問題上，歷來出現許多不同的見解，如孟子所主張的「寡欲」說，荀子的「導欲」說，老、莊、佛教的「無欲」說，宋明理學的「存理去欲」說，及清儒陳確、王夫之、戴震等人的「理存於欲」說等，說明了哲人們面對人欲的問題時所處的態度與立場⁴³。

吾人皆知凡是動物皆有求生存的欲望，「欲」乃是人生命活動的自然原動力，如果一個人連基本的生存欲望都沒有時，即表示生命將自我結束。人作爲一個生物有機體而存在，具有個體保存和種族保存的本能。在個體保存上即表現爲餓了要吃、渴了要飲的「飲食」欲望；在種族保存上，即表現在「男女」之欲上。因此，《禮記·禮運》上就說「飲食男女，人之大欲存焉。」⁴⁴ 這樣的思想影響著清儒陳確、戴震及其後的凌廷堪、焦循、阮元等。人欲雖爲生命之原動力，但人通常是不以基本之需要爲滿足，口甘於美味，目悅於美色，耳樂於五音，鼻喜於芬芳，體思於安佚，此皆爲人性之欲。有一些人更爲了追求過度的感性需要，而有了錦衣玉食、聲色犬馬、窮奢極欲的追求，好像一個深淵永遠填不滿，因而使人性異化，使得社會產生種種紛爭亂源。因此，人欲是人人皆有，但又不能過度縱欲，必需有所節制此爲眾人之共識。

儒家著重在社會倫常的建立，所以主張節欲以維護社會人倫關係的平衡，因

⁴³ 姜廣輝，《理學與中國文化》，上海：人民出版社，1995，頁298。

⁴⁴ 朱正義、林開甲注譯，《禮記》，臺北：錦繡出版事業，1993，頁60。

此傳統以來，將仁義禮智作為人與動物的區別，人心具有理性精神，人欲則為感性需求，理性精神高於感性需求。正如孟子所說「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」，人為了理義，應該節制感性欲求，甚至必要時還可以為了理義而殺身成仁、捨生取義。孟子雖不否定人的感性需求，但精神性的理義仍優先於感性需求。自孟子以降的儒者，大多將人欲問題與社會的治亂相聯繫，而根治亂源之本在於節制欲上面。這種思想到了宋代理學家手上，將之發揚得更為徹底，遂而標舉出「天理」與「人欲」兩個對立的概念。在本小節中將討論朱熹對「天理」與「人欲」的看法。

「天理」與「人欲」既為對立的兩個概念，朱熹是如何來界定「天理」與「人欲」？朱熹所謂的天理，一方面是宇宙的根源，寂然不動，絕對獨立，一方面又藉著氣的運行「化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉……於是人、物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。」⁴⁵人的性善找到形上根源，為倫理道德修養尋得終極目標，當人的道德修養如天一般純粹至善而無私時，稱為復盡天理，此時的天理指的是無所錮蔽的全善人性。作為人性意義的天理，只是人道德自覺所肯定的一種理想，並非客觀的存在，而作為倫理道德修養的天理，就是指仁義禮智之德⁴⁶。心如果由仁義禮智之道心發用出則能浮合天理；如果由人心發用則可能為危，朱熹說：「不知形氣之有善，皆自道心出。由道心，則形氣為善；不由道心，一付於形氣，則為惡。」（《語類》，冊4，卷62，頁1486。）若任其個人情欲隨意發展，道德理義漸漸喪失，即淪為小人之屬，擴大至社會，則破壞整個社會秩序。如果過分追求欲望可能就成為惡，故他認為人心若不受道心之控制，則其欲望就會昇揚進而危害社會。因此人心是危，必須以道心來統御人心。因為人心易受外在環境影響而成為危險，故他說：「必使道心常為一身之主，而人心每聽命焉，則危者安，微者著，而動靜云為自無過不及之差矣。」（《語類》，冊4，卷62，頁1487。）朱熹認為必須以道心為主，人身所行之事，必須以道心為主導，人心則須聽命於道心所出之道德理義，也就是人的一切思想行為必須受道德意識指導，使個人之情欲合乎道德理義之規範。換句話說，「道心」彰顯則「天理」存，「人心」情肆而熾則流於「人欲」。正如朱熹指出：

有知覺嗜欲，然無所主宰，則流而忘返，不可據以為安，故曰危。道心是義理之心，可以為人心之主宰，而人心據以為準者也。且以飲食言之，凡飢渴而欲得飲食以充其飽也足者，皆人心也。然必有義理存焉。有可以食，有不可食。（《語類》，冊4，卷62，頁1488。）

⁴⁵ 朱熹，《四書集注》，卷1，臺北：世界書局，1985，頁17。

⁴⁶ 童小鈴，〈「飲食男女」是天理或是人欲？〉，《孔孟月刊》，第34卷，第10期，1995年7月，頁41。

由此可見，他突顯道心的地位，道心高於形氣所成之身體。對於道德修養言，一定以存道心之天理，去人心之人欲為主要的修養進路。

朱熹認為「天理」是來自太極不變之性理，是純粹天然、無雜質的至理，與混雜著形氣的「人心」是不同。他認為天理無形無蹤、無聲無臭的渾然實體，必須通過各種事物才得以體現，如人類世界的仁義禮智只是理，是一抽象的概念，必須通過事親從兄等具體行為才能表現出來。所以天理，事實上並不是如孟子從心之忍不忍上說，而是必須遵循為君須仁，為臣須敬，為子須孝的三綱五常等客觀原則，才能稱為仁義道德，才能成為天理⁴⁷。朱熹云：「熹竊以謂人欲云者，正天理之反耳。謂因天理而有人欲則可，謂人欲亦是天理則不可。蓋天理中本無人欲，惟其流之有差，遂生出人欲來。」（《語類》，冊 3，卷 28，頁 1159。）所謂的惡與人欲的來源不可能來自性之理，也不是來自心之本體的「道心」，而是源自於「人心」。人如果能剛正不阿，就不會屈服於欲望，有了人欲，則失去主宰，哪能得剛正不阿之性？因此他又說：「慾與剛正相反。若耳之欲聲，目之欲色之類，皆是欲。才有些被他牽引去，此中便無所主。焉得剛？」（《語類》，冊 3，卷 28，頁 1160。）因此而言惡與人欲乃生於人心之鼓盪。

朱熹之所以會提出「天理」與「人欲」之別，主要是專為人的道德修養而發。在理論上，「天理」「人欲」是一體的兩分、同出於一心⁴⁸，彼此間有著密不可分的关系，而且「天理」與「人欲」之別也關聯「道心」與「人心」的界說。他以合於道理與追求人欲來界定天理與人欲，雖為對立但卻不是兩樣東西，就像天平的兩端。以此而言，朱熹認為「天理」與「人欲」乃是一體之兩面，而且還同出於一源，從理義而出為「天理」，自情欲而出就是「人欲」。這也是因為「一體兩合、兩體合一」的觀念隨處而在，讓人無法清楚透析朱熹的「理欲」觀。

對照於朱熹所說「飲食，天理；求其美味，人欲也」，似乎未把「天理」與「己」對舉，也未堅決反對基本欲求，認為欲求是人之所必須，是合於理義；在本質上，他所指的「欲」是基本的生存所需的欲求。對於道德修養工夫言，有比人所需之百體之養更深層的意義，即是對於性命道體的追求，因此就不能對身體感性之欲與理性之道德理義有所斟酌損益，所以張立文認為在道德實踐上，朱熹強調天理人欲的對立關係，乃表現在道德實踐工夫上，認為人欲是會影響道德修養，會斷喪人心，必須克制，所以要去除人欲，天理則為純粹至善，可以克制

⁴⁷ 周天令，《朱子道德哲學的研究》，頁 23-24。

⁴⁸ 朱熹說：「此不是有兩物，如兩個石頭樣相挨相打。只是一人之心，合道理底便是天理，徇情欲底便是人欲。」黎靖德編，《語類》，冊 5，卷 78，頁 2015。又說：「心一也。操而存則義理明而謂道心，舍而亡則物欲肆而謂人心。自人心而收回便是道心，自道心而放出便是人心。」《文集》，冊 4，卷 39，〈答許順之〉，頁 1457。

人欲⁴⁹。反應到天理與人欲上，即有相勝、相對立、相反、相消長的說法，說明了在朱熹的道德實踐中，雖不否認人之基本需求，但對於欲求之無窮，認為應該克制⁵⁰，正因為如此之主張，讓人誤以為朱熹是主張制欲之說，而其實他所要制之欲為人的私欲。這種理論如果被有心的統治者所利用，做為統治的手段或工具，對於人的傷害可說相當大，其克制人欲之主張遂轉變為壓抑人性的教科條文，形成「天理」與「人欲」是相互對立的。

朱熹對於「存天理去人欲」的看法，是存了天理去除人欲，如他說：「要先見個天理在前面去做，此正是病痛處。」（《語類》，冊 7，卷 117，頁 2813。）對於一心想追求天理存於心中，再去修養的弟子，其認為是「病痛處」，是行不通的，最重要還是要把人欲去除。主張要切實的在日用動靜間用功，而不只是虛應了事，他說：「只就這心上理會，也只在日用動靜之間求之，不是去虛中討一個事來。」（《語類》，冊 5，卷 78，頁 2016。）錢穆認為：「並無是憑空有一天理在那裡，教人去湊合……其實天理非如有一物，懸空在此宇宙間，可指可摸，可識可辨。」⁵¹錢穆指出朱熹的「天理」是一抽象、形上的道理，不可捉摸、不可辨識。

朱熹認為「存天理」是具有主動的積極意義，天理是人所本具，必須當下認取、擴充善端，才能使天理長存，不為人欲所泯。他說：

蓋天理在人，互萬古而不泯；任其如何蔽錮，而天理長自若，無時不自私意中發出，但人不自覺。正如明珠在貝，混雜沙礫中，零零星星逐時出來。但只於這個道理發見處當下認取簇合，零星漸成片段，到得自家好底意思日長月益，則天理自然純固，向之所謂私欲者，自然消靡退散，久之不復萌動矣。若專務克制私欲，而不能充養善端，則吾心所謂私欲者，日相鬥敵，縱一時按伏得下，又當復作矣。（《語類》，冊 7，卷 117，頁 2808。）

由此可說明朱熹對於「存天理去人欲」的真正意義，不只要人去掉自私之人欲，

⁴⁹ 張立文認為「作為天理與人欲的自身來看，兩者既相對立而又同體，但從人的道德修養來說，則是去人欲，以天理去克服人欲，是一方克服一方，一方吃掉一方的關係。」張立文，《朱熹思想研究》，北京：中國社會科學院出版，1981，頁 641。

⁵⁰ 朱熹曰：「人只有個天理人欲，此勝則彼退，彼勝則此退，無中立不進退之理。」黎靖德編，《語類》，冊 1，卷 13，頁 224。又如：「人欲云者，正天理之反耳。」《文集》，冊 4，卷 40，〈答何叔京三十〉，頁 1746。又說：「天理人欲常相對。」黎靖德編，《語類》，冊 1，卷 13，頁 224。「孟子曰『其為人也寡欲』章，只是言天理、人欲相為消長分數。『其為人也寡欲』，則人欲分數少，故『雖有不存焉者寡矣』，不存焉寡，則天理分數多也。『其為人也多欲』，則人欲分數多，故『雖有存焉者寡矣』，存焉者寡，則是天理分數少也。」黎靖德編，《語類》，冊 4，卷 61，頁 1475。

⁵¹ 錢穆，《朱子新學案》，頁 126。

並且要充養天理。只是後學及為政者將其去人欲之部分擴大，被後人認為朱熹是否定人欲、只要求人遵守形而上之天理行事。因此，在「存天理去人欲」的修養工夫上是兩者並進，不是存天理先或是去人欲後⁵²。朱熹說：「須是在天理則存天理，在人欲則去人欲。」（《語類》，冊 5，卷 78，頁 2015。）可見朱熹對天理人欲兩者之存與去是並行的修養工夫。胡元玲認為在朱熹龐大的哲學思想體系中，「總是不偏不倚，持守著扣其兩端的中庸特色。」⁵³陳榮捷也認為朱熹平生著作教人，都是一貫以「兩腳」為主，「皆是兩輪兩翼，廢一不可。」⁵⁴所謂兩腳即指正與反、天理與人欲、私與公……等對立之概念，論事情時必以事之對立兩面而論，不可偏廢於一方，此乃其學術特色之「一體兩分兩體合一」的觀念所致。朱熹對於道心人心、天理人欲的說法，有時候出現不一致的說法，故讓人覺得困擾，取其任何一端之說法，可能偏廢另一面，所以必須詳察其真正蘊涵的意義。

朱熹並沒有否定或是完全斷除人的基本欲求，其所謂的「人欲」和「欲」是有分別的，不可以將他們相混⁵⁵，人欲容易成為私，因此是不好的，但欲求是人的基本需要，不可無。成中英亦認為「存天理，滅人欲」之被人誤解為去除欲念才能行德行善，乃是對於朱熹心性論的未得到真正的理解。因為「存天理，滅人欲」的思想真諦，在於人的心性既通天理，人之所欲所行當以上下一貫為準則，能夠上一貫天理與心性者為善，所以「存天理」是在心性源頭上求得與義理一貫，而所謂的人欲並不是指所有的欲望，僅是指一己之私無法融通心性與義理為一體的情感欲望⁵⁶。因此，人之為惡就是氣質之性有蔽，也就是身心性理不能貫通。胡元玲與成中英的說法，肯定朱熹對於天理與人欲的解釋，認為朱熹並未完全否定人心，因為人心只是危不是惡，但他則堅決地反對人欲，因為人欲易淪為私淪為惡。

不過對於道德的修養上，吾人觀朱熹在《近思錄》中所詮釋二程《遺書》及《周子全書》，可以發現朱熹對於欲雖然未全面否定，但是主張要克制人欲，或是認為寡而至於無，無欲則剛，無欲才可以進聖賢之路。他說：「濂溪言『寡欲以至於無』，蓋恐人以寡欲為便得了，故言不止於寡欲而已，必至於無而後可耳。然無底工夫，則由於能寡欲。到無欲，非聖人不能也。曰：『然則欲字如何？』

曰：『不同』。此寡欲，則是合不當是如此者，如私欲之類。」（《語類》，冊 6，卷 94，頁 2046。）所以朱熹思想中涵蘊著要克制私欲，自寡而至於無的觀念是無

⁵² 陳榮捷，《朱子新探索》，頁 290。

⁵³ 胡元玲，《朱熹思想中「存天理去人欲」之研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1999，頁 37。

⁵⁴ 陳榮捷，《朱子新探索》，頁 285。

⁵⁵ 胡元玲，《朱熹思想中「存天理去人欲」之研究》，頁 24。

⁵⁶ 成中英，〈論朱子哲學的理學定位與其內涵的圓融和條貫問題〉，收錄於鍾彩鈞主編，《國際朱子學會議論文集》，頁 330。

庸置疑。因為如果能順著天理則裕，若從欲而為就會招致危險⁵⁷。能夠操持於天理者，使之養成習慣，則能與聖賢達於相同的境界。

如果身心能與性理相互貫通，則氣質之性亦能轉化為善。從朱熹所論「天理」與「人欲」、「道心」與「人心」、「義理之性」與「氣質之性」上來看，雖然不能肯定朱熹是否有「存天理，去人欲」的主張，但是從其論述中，可以瞭解對於人的感性之欲，除基本之飢食渴飲寒衣是人之所需外，對於其他欲求主張必須節制，因人心易流於私，必須克制，氣質之性易成為不善，故而必須以道德理義去約束人心。因此，基本上朱熹是以「天理」為首出，人的一切思想、行為活動，都必須受「天理」之指導。朱熹思想認為天理為先聖先王所訂之基本規範，但是後人將欲流於私而成為人欲，因此要恢復天理之必然則須減損人欲的追求⁵⁸。因為人心有了對欲的追求，則離道會越來越遠，終至無法恢復天理之必然。

朱熹還將公與私、是與非、善與惡，正與邪等觀念詞語，帶入天理與人欲的分別中。他說：「人心為形氣之私，形氣為口目耳鼻之屬」（《語類》，冊 4，卷 62，頁 1486），形氣所產生的是為個體自身需要的欲望，所以是私；符合社會整體利益的道德理義，則是公⁵⁹。又說：「然己者，人欲之私也；禮者，天理之公也。一心之中，兩者不容並立。」⁶⁰論是非上則認為：「同是事，是者便是天理，非者便是人欲。如視聽言動，人所同也，非禮勿視聽言動，便是天理；非禮而視聽言動，便是人欲。」（《語類》，冊 3，卷 40，頁 1031。）在善惡上，他認為「善者便是天理，惡者便是人欲。」（《文集》，冊 4，卷 41，頁 1788。）在分別正與邪上，則認為：「父母愛其子，正也；愛之無窮，而必欲其如何，則邪矣。此天理人欲之間，正當審決。」（《語類》，冊 1，卷 13，頁 232。）在此呈顯出朱熹認為天理人欲間之差別是微乎其微，就像父母愛子女是愛或溺愛，其界線是難以畫分，其差別可能只是一線之隔。對於朱熹而言，天理人欲之別，只有一念之微，因此，事事物物都存在著天理與人欲，他說：「如何是天理，如何是人欲，幾微間極索理會。」（《語類》，冊 1，卷 13，頁 247。）又說：「一言一語，一動一作，一坐一立，一飲一食，都有是非，是的便是天理，非的便是人欲。如孔子『失飪不食，不時不食，割不正不食，不多食』，無非天理。如口腹之人，不時也食，不正也食，失飪也食，便都是人欲。」（《語類》，冊 3，卷 38，頁 1004。）可見他認為言語動作、坐立飲食雖同樣是一件事，「天理」與「人欲」的界限微乎其微，但若傾向於人欲一端，則可以分為是與非；是即是「天理」，非即是「人欲」。即使

⁵⁷ 朱熹說：「順理則裕，從欲惟危。造次克念，戰兢自持。習與性成，聖賢同歸。」《文集》，冊 1，卷 4，頁 145。

⁵⁸ 陳榮捷，《朱子新探索》，頁 285。

⁵⁹ 朱熹說：「心者人之知覺，主於身而應事物者也。指其於形氣之私者而言，則謂之人心，指其發於義理之公者而言，則謂道心。」黎靖德編，《語類》，冊 5，卷 78，頁 2016。

⁶⁰ 朱熹，《四書集注·論語》，〈論語或問〉卷 12，頁 799。

是「喝一盞茶時，也要分辨個天理人欲。」⁶¹正因為如此的重視「天理」與「人欲」之別，兼說「天理」為善、「人欲」為惡的思想，遂為後人標舉出「天理」與「人欲」二元對立之論。

朱熹認為「天理」與「人欲」是相對立的主要意義，在於人們內在主體思維到自己必行道德理義之事，不使欲望去擾亂人的自覺主體；如果將人欲視為人性之自然，則須以「天理」去約束人性，將道德理義之規範外加於人身上。因此，人的一念之心，不是天理，便是人欲，這種天理人欲對立的情況，必招致「天理存則人欲亡，人欲勝則天理滅」的理論出現⁶²。他常告誡其弟子，應該要分別天理人欲之不同，天理是至高無上，人們必須無條件的遵從；人欲則是感性的、粗鄙的，不節制人欲將使人欲橫流招致惡果，故人欲不可勝於天理。

朱熹為學的主要目的，在於強調問學之道，如能「革盡人欲，復盡天理，方始是學。」（《語類》，冊 1，卷 13，頁 225。）人在天理與人欲之間，若天理上勝了一分，就越接近道德理義；若人欲勝，則人就墮入形氣中，漸漸就任由欲望擺布，離道德就會越來越遠。各種身體上之情欲皆根源於血肉之軀的形氣，而道德意識直接發自以理義為內容的人之本性。情欲有時候會流於情肆而蕩，如果不加以控制則容易變為惡，要正人之惡則以天理人欲區別之，合天理者即存，近人欲者即去除。

在朱熹觀念裡，「欲求」不一定是惡，他是中性的，當欲求變為人欲時才是惡。他認為人之基本生存需求的欲求，仍是必須的，但若過度要求就會變為惡，朱熹說：「所謂人心，非若眾人之所謂私欲也。」（《文集》，冊 4，卷 42，頁 1830。）又說：「如飢飽寒燠之類，皆生於吾身血氣形體，而他人無與焉，所謂私也，亦未便是不好，是不可一向徇之耳。」（《文集》，冊 6，卷 57，頁 2769。）由此可見，朱熹把人的情欲叫作人心或是基本欲求，蘊涵著人們生存的必要需求，故不全是惡，不可完全屏棄。

道心做為道德認知主體，人心則做為個體之情欲客體，朱熹雖承認人之情欲不全是不好，但如果沒有道德理義之引導轉化，則易流於惡，對個人及社會是很危險的事，故須以道德心為準繩，主宰人的一切思想行為。如他所說：「以道心為主，則人心亦化為道心矣。他說：「有道心，人心有所節制，人心皆道心也。」（《語類》，冊 5，卷 78，頁 2011。）也就是人心為道心所節制，就能符合道心之義。因此，陳來認為在朱熹哲學中，「人心和道心的關係，如同兩圓相交，兩圓

⁶¹ 朱熹曰：「天理、人欲，只要認的分明。便吃一盞茶時，亦要知其孰為天理，孰為人欲。」見黎靖德編，《語類》，冊 3，卷 36，頁 963。

⁶² 朱熹說：「人之一心，天理存，則人欲亡，人欲勝，則天理滅，未有天理人欲夾雜。」黎靖德編，《語類》，冊 1，卷 13，北京：中華書局，1999，頁 249。又說：「人只有天理、人欲兩途，不是天理，便是人欲。即無不屬天理，又不使人欲底一節。」黎靖德編，《語類》，冊 1，卷 13，頁 224。

重合之部分，就是道心主宰下之人心，此部分是道心化的人心，而不是在道心的主宰下必須去除一切情欲。」⁶³此即表明人心可因道德理義規範之引導而昇華為道心。可是就道心而言，它仍是要受道德理義之約束而成，而道德理義從何而來？它仍然是受「天理」的洗禮。總而言之，最後還是依歸於「天理」之上，「天理」乃是至高無上的道理。

朱熹是否真地將「道心、人心」等同於「天理、人欲」？其實他認為「人心」與「人欲」的概念並不完全相等，也就是說，人心不一定會轉為人欲。朱熹說：「蓋人心不全是人欲，若全是人欲，則直是喪亂，豈止危而已哉。只飢食渴飲，目視耳聽之類是也，易流故為惡。」（《語類》，冊 5，卷 78，頁 2013。）人心純指感官知覺，而人欲則會變成私，私即是惡。合理之欲求是善，超出基本欲求就是人欲，就是惡，人心是危險的，容易流於不善之人欲⁶⁴，唯有以道心之發用才能彰顯出天理。因此，在道德修養上，朱熹強調要克盡人欲，但又說人心是危，因而強調「人心」必須受道德理義的約束，透顯出「天理」的優先性。

心為道德認知之主體，可以判斷道德理義，但也不能否認人亦有血肉之軀的事實存在，這種血肉身體就帶有血氣、欲望，血肉之軀是靠人的感性欲求來維持其生命，如果真是滅絕人欲，人生命所賴以維生的感性欲求亦隨之消失，變得無欲無求，存在之生命真的就能顯現出道心、呈顯現道德嗎？當此身既滅絕時，心還會存在嗎？朱熹雖沒有如程頤所主張：「人心，人欲也。」⁶⁵的主張，認為一定要滅絕人欲，而只說要克盡人欲，則要克盡到甚麼程度才叫作「盡」？是百分之百、或百分之五十的「盡」，其「克盡」之標準在為何？南宋及以後明清統治者，將朱熹學術立為官學，極盡所能的為合理的統治找到藉口，借用「人欲」為惡須克盡為理由，治理百姓，達到其政治目的，認為是順理成章的事情，但同時也就形成「天理」「人欲」對立的局面。

朱熹所要除的是人的私欲，但不反對人的基本欲求。從其思想中，可以推知他仍是把先天之理擺在優先地位，對於會有人欲的產生，認為是後天所成，這些人欲如果不去除，人心不受道德理義的約制，容易使人淪為惡，造成社會國家的混亂，因此基本上他是以性理之心來繫人之情欲。同時，因為受到當時主政者為達到其政治上控制的目的而應用，所以給人的印象，總是用道德理義克制，壓抑個體的需要，要求放棄個人利益，以成就社會、國家對個人的要求，教條主義變成為行事準則，要求每個人遵從，所以才會有宋明時期「餓死事小，失節事大」

⁶³ 陳來，《朱熹哲學研究》，頁 199。

⁶⁴ 朱熹說：「人心可以為善，可以為不善。」又說：「人心是知覺，口之於味，目之於色，耳之於聲底，為是不好，只是危，若便說做人欲，則屬惡了。」黎靖德編，《語類》，冊 5，卷 78，頁 2013。

⁶⁵ 朱熹說：「『人心，人欲也』，此語有病，雖上智不能無此，豈可謂全不是。」黎靖德編，《語類》，冊 5，卷 78，頁 2010。

⁶⁶的現象充斥於社會，以一種集體主義的道德論述約束每個人，斷傷了個體性道德的建立。但是「餓死事小，失節事大」也呈顯出儒家思想中「捨生取義」的價值意義。

人和外物的感應溝通都繫於心上，就在於心能不能作為身之主宰？若心能為身之主宰，則從「性」所發的「情」就能中節，不致於會成為人欲，而發用成為道德；若心不能為身之主宰，放任「情」的流動，則會使得人欲增長，將陷溺了「性」之發展，使之流於人欲⁶⁷。朱熹將心作為身體的主宰，而「心統性情」。心能不能成為自身之主宰，影響到人能否行為正當，這才是天理與人欲的真正差別。同時也彰顯朱熹在身體倫理的主張，「身」是從屬於「心」，受心的主宰，雖然他不否定基本之人欲，但對於感性的身體欲望視為是從屬於「氣質」之屬，能夠受道心的引導，才能彰顯性理之善。如果心陷於心氣之惡，則身之感性欲望必會增長形成惡。因此視血氣之身為粗鄙，而心為靈敏之主，身與心不是平行對等的關係。

天理雖是至高無上，但必須藉助氣質之體現，才可顯現其清明之本質。天理之德也必須藉助「氣質之性」的活動中實現出來，這也是孟子所說的「踐形」之意義，聖人能「踐形」，就是其具有心之主宰的道德意識於實際生活中體現出來。事實上，道德實踐就是義理之性的落實於氣質之性。人若空有一身稟受自天所予之義理之性的身體，但卻無法在生活中去實踐，就像紙上談兵，把理想的謀略說得傳神，實際作戰時卻無法發揮作用。再者人之所行如果不能照顧自身的基本需要，不能先滿足合理的自我欲求，只是要追求擺在氣質之前的義理，則義理之性只是空洞無實、毫無生氣的形式教條。以此而言，心固然可以主宰身之所行，而身基於其存在的特質應該也可以影響心的活動，使心為正或私。如果以心性的本體關係，也可以表示身心的本體關係為體用及各自內含體用兩層之關係，也就是說身體以心為體，心以身為用，但身與心又各有體用。心之體是其主宰能力，心之用則為知覺察識、昭明靈覺的活動；身之體為人之物質機能，身之用則在道德或非道德的行為⁶⁸。心不離性情，身也自然與性情有關，可以看成是在心的主導下表現性情的才質活動。因此，不能說心重要於身，或身重於心，而是須兩者相合，才能體現人之所以為人的完整人格。

⁶⁶ 程顥、程頤，《二程遺書》，頁 356。

⁶⁷ 朱熹認為：「熹謂感於物者心也，其動者情也。情根乎性而宰乎心，心為主宰，則其動也無不中節矣，何人欲之有？惟心不宰而情自動，是以流於人欲而每不得其正也。然則天理人欲之判，中節不中節之分，特在乎心之宰與不宰，而非情能病之，亦已明矣。」《文集》，冊 4，卷 32，〈問張敬夫六〉，頁 1245。

⁶⁸ 成中英，〈論朱子哲學的理學定位與其內涵的圓融和條貫問題〉，收錄於鍾彩鈞主編，《國際朱子學會議論文集》，頁 329。

第二節 戴震對朱熹的批評

上文討論了朱熹身心關係與天理人欲的內涵，朱熹對於人的基本欲求並非完全否決，也認為耳目口鼻之欲是人維持生命的元素，如飢食渴飲、冬裘夏葛之類的基本欲望，是人之常情，是合乎「天理」的要求，而人欲又關係著「道心」、「人心」的呈顯，人的欲求多時，此時的心屬於「人心」，人欲受到壓抑符合「理」之要求時，此時的心屬「道心」。這樣說來，「人心」、「道心」與「人欲」、「天理」有著相互聯繫的關係，「性即理」的主張，構成朱熹在心性論上的論述基礎。其所言的「心靈之主」即是指「道心」，心能夠指導身體的一切行爲，朱熹認為的身與心關係，是以心爲主，而此心就是「道心」，也就是以義理之性的道德心爲首出，人與身體感性之欲求應受道心之主宰，才不會淪爲惡，突顯出稟受自天的義理之性的價值與重要。

朱熹主張理氣二分，強調理在氣之先，形上之理優先於形下之氣。又認為「性即理」，性既然是至高之理又如何會淪爲惡？爲了解釋人爲何淪爲惡，在理氣二分之下又開出了義理之性與氣質之性，將人性一分爲二，也將心分爲人心與道心之別，成爲理氣二元的理論基調，把人性截爲兩橛，將心也分爲道心及人心，這也就是戴震認爲朱熹之論爲二元論的不恰當之處。朱熹既堅決否定人欲，則「存天理去人欲」乃是無誤的說法，戴震也認爲欲爲私就是不好，爲何他還要就朱熹的「存天理去人欲」大肆批評？難道戴震是無的放矢，對朱熹的學術思想了解不夠透徹所產生的曲解。從戴震對於朱熹或程頤宋儒的批評，其重點不是在批評朱熹所說的「理」的內容，而是針對朱熹的「理」所產生之缺失做出的批判。因爲朱熹宋儒們高懸「理」字，將萬事萬物生成變化、人倫關係都以「理」字包括，當「理」作爲行事的準則規範，久而久之，形成僵化的形式教條，宰制著常民百姓的思想行爲，使社會變成冷漠、毫無生氣，而戴震所要破的即是此種現象。

戴震主要批評朱熹宋儒之「理」所造成的缺失，遂把重點擺在「去人欲存天理」有違人之常情，相應於《禮記·禮運》所言：「飲食男女，人之大欲存焉。」將人的基本需求——「欲」問題提升爲道德涵養的必要條件。欲望關乎人身體的成長，生命之所依，所謂的道德義理必須貫注在身心上，有身心之依傍方能成德成善，所以欲不全數爲惡，欲若合乎義理就是善，欲不能絕而是要導之以禮，如此才能使道德有靈又有肉，這樣的道德更接近於世俗化的理論。人的行爲根源上，如果身心能與天理相融貫，則欲望亦可能爲天理之正當；若身心不能與天理相互貫通，則天理可能成爲人之意見⁶⁹。因此對戴震而言，欲望不一定是惡，欲

⁶⁹ 鄭吉雄，《東亞視域中的近世儒學文獻與思想》，臺北：臺灣大學出版中心，2005，頁37。

求的地位與學問、道德一樣重要，故欲望必須獲得適當地滿足。戴震對於欲望的詮釋，其實還是離不開朱熹對於欲求的概念。

戴震以自然主義的理論，主張性、理、知與欲是一元的相互關涉，理存欲中、性中即存著欲，心知能裁斷理，道德是在心性一元論中養成展現，離棄任何一項則是道德的缺憾⁷⁰。仁義禮智之德存在於人性中，同時也應該在經驗世界中踐履，本著人倫日用事為說「理」，肯認欲望不可無，將情欲的提昇至道德層次，道德善的完成是內在於人性中之善，經學習以進神明的擴充心知及實踐，其所認為的心為認知之心，認知之心能知仁義禮智之德，能與他人溝通。

儒家道德的修養工夫進程，其實是很近似的，皆為強調道德實踐的過程而達到道德之善，但是檢視朱熹與戴震的身心修養工夫，確實有不同的路徑。為何戴震會對朱熹的理氣二元論作出反省，連帶著批評其心性論，而戴震批評的「天理」與「人欲」的內容是甚麼？朱熹對於基本欲求並不否定，而戴震對朱熹在「天理」與「人欲」所做的強烈批評，究竟所指為何？這些問題將在本節加以討論。

一、在理氣論上的反省

「理氣論」是朱熹哲學在「形上學」的主張，討論宇宙萬物生成及其根源的問題。「理」是先於萬物之存有，是超乎時空，不生不滅的存有，而且理是生發萬物的根源⁷¹。但朱熹所言「理」的存有卻是一靜態之存有，不能有創發性，「理」是無計度、無造作、無形迹的存有⁷²。既然如此「理」如何能生發萬物？朱熹以「氣」用來輔助「理」來生發萬物。他說：「天地之間，有理有氣，理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也，是以人物之生，必稟此理，然後有性；必稟此氣，然後有形。」（《文集》，冊 2，卷 18，〈答黃道夫書〉，頁 897。）此氣為陰陽五行之氣，他認為是形下的層次，而且有能動的屬性，以補充理的靜態存有，天地萬物就在陰陽二氣的往來激盪中稟受了清濁厚薄而生成不同的形質⁷³。氣與物同質屬形而下，但氣之於萬物，則不能以創造兩

⁷⁰ 鄭吉雄，《東亞視域中的近世儒學文獻與思想》，臺北：臺灣大學出版中心，2005，頁 41。

⁷¹ 朱熹說：「未有天地之先，畢竟也只有此理。有此理，便有此天地，若無此理，便亦無天地，無人無物。」黎靖德編，《語類》，冊 1，卷 1，頁 13。又說：「理也者，形而上之道也，生物之本也。」《文集》，冊 2，卷 18，〈答黃道夫書〉，頁 897。可見朱熹認為「理」是先於萬物存在且為萬物生發之根源。

⁷² 朱熹云：「理卻無情意、無計度、無造作；理是淨潔空闊的世界，無形迹，他卻不會造作。」黎靖德編，《語類》，冊 1，卷 1，頁 15。

⁷³ 朱熹云：「天地初間只是陰陽之氣，這一個氣運行，磨來磨去磨得急了，便楞出許多渣滓，裡面無處出，便結成個地在中央，氣之清者便為天為日月為星辰。」又說：「造化之運如磨，上面常轉而不止，萬物之生似磨中撒出，有粗有細，自是不齊。」黎靖德編，《語類》，冊 1，卷 1，頁 15-16。

字來說明其關係，因為氣凝結生物，不是一自主的活動，而是依傍理而行創發之能，可以說理參與了萬物之生成並內化成其性⁷⁴。他說：「以意度之，則凝此氣是依傍這理行，及此氣之聚，則理亦在焉。」（《語類》，冊1，卷1，頁17。）⁷⁵氣既是依傍理而行創發萬物，理又為氣的形上依據，故理與氣的形上關係應當是理先氣。

戴震不認同朱熹理先於氣的說法，戴震本著自然主義的觀點，認為陰陽五行氣化生人生物是連續一貫、生生不息，認為理氣的變化是整全的過程⁷⁶，不像朱熹所說的先有理而後有氣的說法。對於朱熹指出「形而上者謂之道，形而下者謂之器」的形上、形下之說也有他的見解，因在本小節中將探討戴震針對朱熹的「理先氣後」二元論及「形上」與「形下」之說所做出的不同詮釋。

對於朱熹的理氣之說，戴震認為這是朱熹出入於老、釋之門，雜染了老、釋的思想，已不是純粹的先秦孔孟儒學思想。朱熹認為有形有迹的具體事物是粗鄙的，而無形無迹神識之理得於天，將理氣二分，理為氣之主宰，人如能無欲就不會受到蒙蔽，而且還能恢復其最初之本性。戴震則認為老、莊、釋氏把人的身體整體機能分為形體和精神兩部分，而以意志精神為主宰；由此推想，在有形有迹的物質世界之外，必須另立一個無形無迹的精神本體，而此一精神本體，即是產生天地萬物的本源，在氣之外必須再設立一個「理」，並以理作為產生萬物的主宰。以此而論，戴震批評程、朱的「理」就如同老、莊、釋氏的「神」，虛幻而不真實⁷⁷。

戴震認為朱熹理氣之辨的思想是受到老、釋的影響，在形上學上就有「形上」與「形下」之分，重視形上之理，輕視具體有形的事物。朱熹「將理視為氣之主宰」，認為理能生氣，而戴震就是要反對朱熹在經驗界上、具體事物外另立一個先驗、形上之理，以此理來規範形下的器物。對於形上、形下之說，戴震認為是程朱借著《易·繫辭》之「形而上者謂之道，形而下者謂之器」來說明理氣的關係，他反對將理視為形上、氣則為形下的說法，他說：

⁷⁴ 陳來，《朱熹哲學研究》，頁185。

⁷⁵ 朱熹說：「以意度之，則凝此氣是依傍這理行，及此氣之聚，則理亦在焉。」黎靖德編，《語類》，冊1，卷1，頁17。

⁷⁶ 劉又銘，《理在氣中》，臺北：五南圖書出版公司，2000，頁152。

⁷⁷ 戴震指出：「在老、莊、釋氏，就一身分言之，有形體，有神識，而以神識為本。推而上之，以神為天地之本，遂求諸無形無迹為實有，而視有形有迹為幻。在宋儒以形氣神識同為己之，而理得於天。推而上之，於理氣截之分明，以理當其無形無迹之實有，而視有形有迹為粗。……此別理氣為二本。其為氣之主宰，如彼以神為氣之主宰也。以理能生氣，如彼以神能生氣也。以理壞於形氣，無人欲之蔽則復其初。如彼以神受形而生，不以物欲累之則復其初也。皆改其所指神識者以指理，徒援彼理此，而實非得之於此。學者轉相傳述，適所以誣聖亂經。善夫韓退之氏曰：「學者必慎所道。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外也。」此宋儒之謂也。」《戴震集》，頁290-291。

《易》曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」……《易》又有之：「立天之道，曰陰曰陽。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……《易》「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，本非為道器言之，以道器區別其形而上及形而下耳。形謂已成形質，形而上猶曰形已前，形而下猶曰形以後。陰陽之未成形質，是謂形而上者也，非形而下明矣。（《戴震集》，頁 287-288。）

形而上是陰陽氣化流行渾淪未分之時，這時水、火、木、金、土及具體之人與物形質以前，即稱為「道」；當形成人和具體物之後，就是形而下，即稱為「器」。戴震說：「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。」（《戴震集》，頁 287。）他認為「氣」是無所謂「形而上」與「形而下」的分別，只是在形成各種不同的具體器物之前後，才有「形而上」與「形而下」之分。因此，在性質上並不是截然不同的東西，而是同一物質在氣化流行中不同的呈現。不管是「形上」或「形下」，都是實實在在的物質存在，只是形成以前與形成以後的差別罷了。戴震反對朱熹將「氣」看成是陰陽氣化，是形下的，將「理」視為是陰陽氣化之原因的說法。朱熹因為將理氣二分，認為形上是永恆不變之理，流行變化之具體事物則為形下。從這裡也可以推論，朱熹對於身與心的看法，有形有迹的身體是粗鄙的，無形無迹的心體才是身之主宰。戴震則以形質以前及形質以後來詮釋「形而上」和「形而下」，代表著他重視萬物之具體存在，他所指的「道」與「器」都是人在經驗世界中所能體察的事物，而不是虛幻不實。

戴震還批評朱熹對太極與陰陽的區分⁷⁸，他認為朱熹將「太極」視為主宰陰陽變化的原因，太極是理，陰陽為氣，所以太極是至高無上，陰陽氣化則為形下之事物，這與他將人倫日用的具體事理視為實在存有不若符節。朱葵菊指出：「程朱的『太極，形而上之道也；陰陽，形而下之器也』的理學宇宙觀，就是把『太極』，也就是把理說成是超越萬物、產生萬物，主宰世界的精神本體。」⁷⁹戴震則認為「陰陽」就是形而上的物質本體，對人而言就是陰陽氣化所成之身體，是一種實實在在的物質，「太極」只是氣化流行的總稱。故他提出有物有則的理論，認為理只是存在於天地、人物、事為中的「不易之則」，借此欲破除「太極為理」

⁷⁸ 戴震云：「後儒論陰陽，必推本『太極』，云：『無極而太極太極動而生陽；動極而靜，靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互為其根；分陰分陽，兩儀立焉。』朱子釋之云：『太極生陰陽，理生氣也，陰陽既生，則太極在其中，理復在氣之內也。』又云：『太極，形而上之道也；陰陽，形而下之器也。』今既辨明形乃品物，非氣化，然則『太極』，後儒據以論道者，亦必傳合失之矣。」《戴震集》，頁 288-289。又說：「極有會歸之義，太者，無以加乎其上的擲，以兩儀、四象、八卦指易畫，後世儒者以兩儀為陰陽，而求太極於陰陽之所由生，豈孔子之言乎！」《戴震集》，頁 353。

⁷⁹ 朱葵菊，《中國歷代思想史》，冊 6，清代卷，臺北：文津出版社，1993，頁 390。

的說法⁸⁰。因此，戴震所注重的是在人的經驗中所見的具象形體，重視具體身體之感性知覺，不是在經驗外再立一個虛幻之「理」來主宰人物事為⁸¹。

朱熹所謂的「理」是純粹至上，無計度、無造作寂然不動的。戴震認為朱熹所說的「理」，已不是先聖先賢所說的「理」，他認為「理」只是有物有則之理，也就是人倫事為之「理」⁸²。戴震認為宇宙的實體是「氣」而不是「理」，「理」只是「氣」的變化流行，生生不息的條理而已⁸³。所謂的「理」是存在於天地、事物、人為中的必然不可易之則，如他說：「陰陽流行，其自然也；精言之，通乎其必然不可易，所謂理也。」（《戴震集》，頁 415。）這種必然不可易之則，是存在於事物之理和人與人間之倫理，顯現事物之理與人倫之理，不必另外尋求一個至高無上的「天理」。因此，可以說他認為的理存於「氣」中⁸⁴。將這種宇宙理氣合一的說法對應於身體來說，是一種自然生成的觀點，生而即有不同之感性需求，不必強求於心之理來主宰身體⁸⁵。

綜上所述，朱熹與戴震的思想都受到陰陽氣化的影響，但朱熹將「氣」視為形下，是粗鄙的，他解釋萬物之生成是經由「理」所促成，但「理」不能創生萬物，必須依賴「氣」的輔助才能生發萬物。換句話說，宇宙間事物之生成變化的原因是「理」所造成，但又必須靠「氣」的幫助，才可以使事物成形。戴震則認為事物之生成就是陰陽氣化所成，形上形下之分乃在於生成的前與後之不同，無形上是理、形下是氣的界定，「理」是存在於人倫日用事為中的不易之則，不必在人倫之外再去追求一個「理」作為萬事萬物的準則。因此「理」與「氣」都是具體事為，「理」就在「氣」中顯現。

⁸⁰ 戴震曰：「舉凡天地、人物、事為，不聞無可顏者也。《詩》曰『有物有則』是也。就天地、人物、事為求其不易之則是謂理，後儒尊大之，不徒曰『天地、人物、事為之理』，而轉其語曰『理無不在』，以與氣分本末，視之如一物焉，豈理也哉……謂『理氣渾淪，不害二物之各為一物』，將使學者皓首茫然，求其物不得；合諸古賢聖之言抵牾不協。」《戴震集》，頁 355。

⁸¹ 張立文，《戴震》，臺北：東大圖書公司，1991，頁 134。

⁸² 戴震曰：「理者，察之幾微必區以別之名也，是故謂之分理；在物之質，曰肌理，曰腠理，曰文理，得其分別有條而不紊，謂之條理……曰：『始條理者，智之事也，終條理者，聖之事也。』聖智至孔子而極其盛，不過舉條理以言之而已矣……《中庸》曰：『文理密察，足以有別也。』《樂記》曰：『樂者，通倫理者也。』鄭康成注云：『理，分也。』許叔重《說文解字序》曰：『知分理之可相別異也。』古人所謂理，未有如後儒之所謂理者矣。」《戴震集》，頁 265。

⁸³ 戴震引朱熹言說：「生生而條理者，化之流。」又說：「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。」《戴震集》，頁 331 及頁 310。

⁸⁴ 戴震對於「理存於氣中」之論，他所謂的「氣」，至少兩種意義：其一為陰陽五行之氣化而成的品物，也可以說是事物之理；另一為存於肉體之血氣，亦即感性之情欲。朱葵菊，《中國歷代思想史》，冊 6，清代卷，頁 392。

⁸⁵ 張立文，《戴震》，頁 142。

二、對朱熹心性二元論的檢討

當儒家傳承孟子所說之「人之所以異於禽獸者幾希」時，人之所以異於禽獸在於人具有那幾希之道德意識，彰顯出人之本質中所具之道德理性。宋代理學家繼承孔孟聖賢之學，倡導性善之說，將性善之理論推向「性即理」的架構，人之所以為惡，乃因人欲障蔽人心，要改善人之為惡必須去除障蔽人心之欲而恢復那先天具在的本性。人的價值是以人有道德意識為主，因此理學家將形而上之「理氣說」的本體論和道德論聯繫統一起來，作為道德原則的「天理」成為人的本質，朱熹稱之為義理之性⁸⁶。理學家將理氣二分，理是屬於形上、超越的，氣則屬於形下，經驗，將理氣應用到人性上，有了天地之性與氣質之性的差別。朱子說：「故論『天地之性』，則專指理言；論『氣質之性』，則以理與氣雜而言之，非以氣為性命。」（《文集》，冊 6，卷 56，〈答鄭子上十四〉，頁 2722。）朱熹認為人之所以為人的根本標誌與人的價值原則，就是具有純粹至善的義理之性，而人會形成惡乃因氣質之性之受外物影響而淪為惡。這種純粹至善的義理之性，是靜止不動，必需靠具體的氣質之性來呈顯其良善之本性。標示出理之性是純善的；理與氣相雜的氣質之性則有善有惡。而孟子是以心善證立性善，心性雖然有感性經驗的面向，但更注重超越性的心之自覺主體，由道德自覺主體的心發用，讓性也呈顯善的本性，心性是相輔相成的關係。朱熹將性二分為義理之性與氣質之性，又把心分為道心與人心，這樣的人性論顯然已經與孟子人性本善之論有所不同。

戴震認為朱熹所詮釋的性，不同於孟子所說的性，朱熹將性一分為二，血氣心知自然之性稱為氣質之性，必然之性理才稱為義理之性，而義理之性，乃得自於天；人心雖是具體存在的，但會因墮於形氣中，易受外物引誘，因此有惡有善；將人的身體一分為二，心歸於人，性歸天，使「心」與「性」從身體上相互抽離，無法呈現心性合一的身體觀。戴震所認為的身體為自然之一本論，他說：「有血氣，則有心知；有心知，則學以進神明，一本然也。」（《戴震集》，頁 286。）有形體就有心知，有心知則可以學以進神明；身體的最基本元素為血氣心知，身體承載著心知和道德理性，離開了血氣，則心知與道德理義就無所依據，所以道德與身體是相互影響著。

戴震認為人性是指人的氣稟，人的氣質不同於禽獸，其區別就在於人有心知能掌握理義，禽獸則無心知。人因有心知而能以己之情絜人之情，而能與他人感通。他認為朱熹以其自認之形式道德義理來論述人性，而招致流於偏，成為個人的意見，危害人而不自知。他指出朱熹離開氣稟、氣質而空談義理，把理視為形

⁸⁶ 張立文，〈儒家人學探析〉，《孔孟學報》第 59 期，1980 年 06 月，頁 79。

而上的精神實體，此種「離人倫日用而空言理」，自以為是傳承孟子的人性論，而其實則是雜染了老、莊、釋的是說法，他說：

程子、朱子見常人任其血氣心知之自然不可，而進以理之必然；於血氣心知之自然謂之氣質，於理之必然謂之性，亦合血氣心知為一本矣，而更增一本。分血氣心知為二本者，程子斥之曰「異端本心」，而其增一本也，則曰「吾儒本天」。如其說，是心之為心，人也，非天也；性之為性，天也，非人也。以天別於人，實以性為別於人也，人之為人，性之為性，判若彼此，自程子朱子始。（《戴震集》，頁 285-286。）

他認為朱熹將心性一分為二，心屬人，是惡之源；性來自於天，是純正善良。這是程、朱「出於老、釋而入於荀、楊」，悖離了孔、孟之心性合一論。但是前面一節中已探討過朱熹的心性論，其「性即理」的主張，乃是藉著心的發用而彰顯其性善論，其心是不離性，性亦不離心，心性是一，故戴震說朱熹心性二分的說法值得商榷。

朱熹認為氣質之性是義理之性墮入氣質後所表現出來的，呈顯出昏明厚薄之不同⁸⁷，戴震則認為人性既是稟受陰陽五行氣化之性，他所重視的是人在經驗層次上的氣質之性，是實在的存有。他說：「人以有禮義，異於禽獸，實人之知覺大遠乎物則然，此孟子所謂性善。……程子、朱子見於生知安行者罕覩，謂氣質不得概之曰善……故截氣質為一性，言君子不謂性；截理義為一性，別而歸之天，以附合孟子。」（《戴震集》，頁 302-303。）他批評程朱為了能附合孟子，將理義視為純粹之性，而將孟子所稱的「君子不謂性」的感性需求，則視為氣質之性。人的道德修養工夫最重要的是要改變氣質之性，使之合於義理之性。

戴震所認為的善是甚麼？他所謂的善是人內通於仁義禮之心知之能，加上後天不斷的學習，因為學習能增加心知之明去掉邪僻的行為，擇善而踐履，能與人群溝通，達到心之所同然之理，如此才稱為善⁸⁸。因他以自然之質論述人性，所講的性善是自然的稟性純善，但必須靠才質呈顯其善，而不是改變惡的行為，使人由惡變為善。戴震指出修身養德的工夫在於修身養善，養善之道在於給予人的欲求適當滿足，讓身體的感性之情欲，能夠欲遂情達，因此，「欲求」是必須的，欲求不一定就是惡，在內在人性之心知的理性指導、裁斷下使感性之欲得到

⁸⁷ 朱熹言：「天地之性，是理也。才到有陰陽五行處，便有氣質之性，於此便有昏明厚薄之殊。」見黎靖德編，《語類》，卷 94，頁 2381。

⁸⁸ 戴震說：「善，以言乎天下之大共也。性，言乎成於人人之舉凡自為。性，其本也。所謂善，無他焉，天地之化，性之事能，可以知善矣。君子之教也，以天下之大共正人之所自為，性之事能，合之則中正，違之則邪僻，以天地之常，俾人咸知由其常也。明乎天地之順者，可與語道。察乎天地之常者，可與語善。道乎天地之德者，可以語性。」《戴震集》，頁 163。

合理的滿足和需求，此種欲求才合乎仁義禮的要求，就是「善」。在此不要忽略戴震的自然人性論中，仁義禮智是內具於人性中，由心知去感通仁義禮智。

戴震的道德善不在於其善性是否得自於氣稟，重要的是在於後天的學習修養擴充，將人視為一個活生生的個體，人之初生與其他動物沒甚麼不同，但因人有心知之能，能裁斷是非對錯，去除障蔽，使行為無謬，發展出高於其他動物的道德理性。朱熹則認為以義理之性才能化解道德理性與現實人性的混淆不清，但又重視稟受於天的「性理」，具有崇高的道德理想，後來受到統治者利用，作為統治國家的工具，遂發展為道德理想主義⁸⁹，認為生理性的、感性的百體之欲主張應該儘量克除，以恢復純粹至然的義理之性。這種道德理想主義，成為宋代以來社會百姓追求的完美人格。

戴震考察當時社會現狀與先秦儒家對於心性論的主張時，認為應該要還原人的自然本性，道德不只是士人階級才擁有，應普及於常民百姓，讓道德能夠普遍化。因此，戴震認為陰陽二五之氣是人物共同依據的根源，由於氣化生物過程中，氣之雜揉萬變與分受成質，形成萬物殊別的存在。對於這些不同個體所稟受之氣不同，以類來分別，他稱之為「性」⁹⁰。因人性稟受之偏全、厚薄、清濁、昏明不同，所形成的氣質也就有不同，也因為不同才顯現出人性之多元又殊別性。劉玉國認為：「對東原來說，氣是萬物未成形前的共源，亦是氣化成物後殊別個體的特質。」⁹¹戴震認為每一個體之性不同，既有不同就可以加以區別，也就是「性者，分於陰陽五行以為血氣、心知、品物，區以別焉。」（《戴震集》，頁 291。）所以他注重人的共同普遍性之外，也注重人的殊別性，人性與動物之性又有不同，人因為有內在人性之心知，而能知仁義禮智之德，因此戴震說：「若夫鳥之反哺，睢鳩之有別……合於人之所謂仁義者矣，而各由性成。人則能擴充其知至於神明，仁義禮智無不全也。」（《戴震集》，頁 295。）

戴震反對朱熹把義理之性視為形而上，是沖漠無朕，是得於天而具於心的說法，指出「六經、孔、孟之言，無與之合者也」，是朱熹等宋儒們自以為是的說法。他說：

宋儒合仁、義、禮而統謂之理，視之「如有物焉，得於天而具於心」，因此為「形而上」，為「沖漠無朕」，以人倫日用為「形而上」，為「萬象紛羅」。

⁸⁹ 張立文，〈戴震對自然生命的關懷—天性論(下)〉，《孔孟月刊》，第 29 卷，第六期，1991 年 12 月，頁 32-34。這種道德理想主義，將人之生理性的需求，看成是會污壞人的道德人格，所以必須去除。

⁹⁰ 如戴震說：「分於道者，分於陰陽五行也，一言乎分，則其限之於始，有偏全、厚薄、清濁、昏明之不齊、各隨所分而形於一，各成其性也。然性雖不同，大致以類為之區別……人物之性，咸分於道，成其各殊者而已矣。」《戴震集》，頁 292。

⁹¹ 劉玉國，《朱子與戴震思想之比較研究》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1986，頁 52。

蓋由老、莊、釋氏之舍人倫日用而別有所貴，遂轉之以言夫理。在天地，則以陰陽不得謂之道，在人物，則以氣稟不得謂之性，以人倫日用之事不得謂之道。六經、孔、孟之言，無與之合者也。（《戴震集》，頁 314。）

朱熹認為氣質之性，因不是純粹中正，容易受外在環境的影響誘惑，故不能算是人的本性，戴震則認為如此違悖孟子論性的說法，因為他認為所謂的「性」、「道」是在人倫日用中獲得，而不是以「沖漠無朕」就能得到。他指出朱熹及理學家是因受到老、莊、釋氏的影響，歧出了六經、孔、孟之言，以自己的意見去詮釋孟子的心性論。

戴震對朱熹詮釋「心」的說法極為不滿，因而極力對朱熹理學提出嚴厲批判，他說：「程、朱以理為『如有物焉，得於天而具於心』，啓天下後世人憑在己之意見而執之曰理，以禍斯民。更淆以無欲之說，於得理益遠，於執其意見益堅，而禍斯民益烈、豈理禍斯民哉，不自知為意見也。」（《戴震集》，頁 175。）他指出程朱對於「心」的說法，是他們的意見而已，並不能獲得眾人心之所同然的理義，而這種以自己的意見為理者要人遵從，將混淆一般人的視聽言動，對常民百姓造成嚴重的危害。

朱熹既以「義理之性」為天理之本然，是人生而即有的本性之善，因受形氣所汙壞，故主張去除形氣為害的弊端在於「格物致知」。「格物致知」就是一物一物不斷格致地學習，學習之目的是要恢復本然的天性；戴震雖同樣認為「學」很重要，但卻批評「學以復其初」的說法。他說：「試以人之形體與人之德性比而論之，形體始乎幼小，終乎長大；德性始乎蒙昧，終乎聖智。其形體之長大也，資於飲食之養，乃長日加益，非『復其初』；德性資於學問，進而聖智，非『復其初』，明矣。」（《戴震集》，頁 281。）在此彰顯戴震反對朱熹「學以復其初」說法，他認為「學」乃在於擴充人的「心知」以至於神明境界。學能擴充心知，使人從愚到明，由昧進於明，此為戴震追求無失無蔽的方法，學習使人能夠由不明到明，並不是要恢復如朱熹等宋儒所言之稟天的義理本性。因為若學能復其本性的話，如何說明身體之資長復其初？他以身體之生長譬喻為德性之養，飲食資養身體，學問資養德性，因飲食使身體長大，不是恢復其原來之身體樣貌，問學之後能擴充德性，而不是恢復原來之德性。但若以此而來批評朱熹要求人要恢復先天之性理為誤，則顯得牽強，因為朱熹並未否定人具有感性的成分，為了不使感性過度昇揚，所以用性理來約制；如果戴震認為沒有先天內具的道德理義，那麼他自己所謂的人性中只所有之心知就沒有作用了，僅靠著後天學習就能成聖成賢？

戴震認為朱熹視形而下的具體事物是粗鄙，形而上的抽象事理是至理，輕忽

感性身體的欲求，因為這些對朱熹等宋儒來說都不能稱為性，此乃將人所屬物質性的、生理性的身體貶低，而看重抽象的精神身體。實際上道德的實踐是不能離開實際生活的人倫日用，因此從身體的生養之道，以飲食資以養身體，呈顯出在人倫日用飲食中，即能顯現不易之則的道德理義，因此「道」就在人的身邊，毋須再另立一形而上的「理」以說明人性。因此戴震指出：「後儒以為別如有物湊泊附著以為性，由雜乎老、莊、釋氏之言，終昧於六經、孔、孟之言也。」（《戴震集》，頁 296。）他認為朱熹把仁義禮智等道德原則視為主體之外，另立一氣質之性來說人性，將人性分為義理之性與氣質之性。對此他則認為人性是分自上天之氣稟，既是分有，必須有一個可分之實體存在。故而他說：「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』。……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。」（《戴震集》，頁 291。）他認為人物之形成，乃稟受於陰陽氣化之流行變化，是一種自然之現象，而不是如朱熹所說的理生萬物，理生性，性分為二。

戴震認為人性本就含有理性和感性的成分，欲望是人類生養的基礎，透過感性欲望的滿足，可以維持生命的延續；能思考自己的情欲，亦能思考他人的情欲，也就是將人之情欲，作為「以情絜情」、「推己及人」的橋樑，此溝通的橋樑即是戴震所言之「心知」。人生如果無情欲，則欠缺生養的基礎，而「以情絜情」的「遂欲感通之情」也就不可能發生。而戴震所謂的「以情絜情」、的基礎在哪兒？戴震指出：「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。……反躬而思其情，人豈異於我。」（《戴震集》，頁 266。）以此而論，人之有「以情絜情」、「推己及人」的反省能力，乃是來自天理，而此天理是內在於人性之中。

戴震指出古人是以氣質論性，並未像朱熹將性與理義聯繫在一起，把人欲和理從人性中抽離，他說：「古人言性，但以氣稟言，未嘗明言理義為性。」（《戴震集》，頁 271。）他藉著孟子言性，指出朱熹誤會孟子所說的性⁹²，他將身體生理感性的耳目口鼻之欲與心能通理義都歸諸於氣稟，反對朱熹對於理義之性為善、氣質之性為惡的主張，心統攝百體之能，故而必須抑制感性之欲望⁹³。戴震所強調的是耳、目、鼻、口、心都是人感性之器官，當耳、目、鼻、口對於外物之感受，皆會傳達至心，讓心知去裁斷，所以心與身是互相溝通融攝，是一種平行的

⁹² 戴震認為：「後儒見孟子言性，則曰理義，則曰仁義禮智，不得其說，遂於氣稟之外增一理義之性，歸之孟子矣。」又認為：「朱熹認為氣質之性有善有惡，理義之性才是善，將人二分為理義之性與氣稟之性」；而戴震認為人性是氣稟之性，他說：「孟子明人心之通於理義，舉耳目口鼻之通於聲色臭味，咸根諸性，非由後起。」《戴震集》，頁 271。又孟子並無否定欲望，只是言「養心莫善於寡欲」。《戴震集》，頁 342。

⁹³ 戴震說：「今專以理義之好為根於心，於『好是懿德』固然矣，抑聲色臭味之欲徒根於耳目口鼻？心，君乎百體者也，百體之能，皆心之能也，豈耳悅聲，目悅色，鼻悅臭，口悅味，非心悅之乎？」《戴震集》，頁 271。

關係，不像朱熹所說的「心主身」的說法，心居優先地位。義理之性與氣質之性的分別，始自程朱，而義理之性才是孟子所說的性善，孟子說性只就性之一本論，即人性是本具的善。戴震認為朱熹的性善論不通於孟子⁹⁴。他認為朱熹將氣質之性排除在純然善性之外，也就是把感官知覺之欲望認為是不善的，他認為這些感性的身體欲求卻能夠滋養身體，不是惡的根源，惡之產生乃是來自人的沉淪陷溺，斷傷了自然本性。

朱熹反對將感性的知覺欲望視為人之性，這些耳目百體之欲只是屬於氣質之性，因為氣質之性善惡混雜，因而必須加以限制。戴震則把感性之欲視為自然的本性，他指出孔子、孟子皆持人物稟受陰陽氣化自然生成之觀點，生理性的欲求及感知之能力是人自然而有，人因有心知之能力，能通於理義，能思考己與人同然的想法，因而異於禽獸⁹⁵；朱熹將性理視為人固有之，並無戴震所批評的將理外加於氣質之外物。依此而言，戴震之批評朱熹之人性論之說法，是誤解朱熹的人性論。

關於孟子的踐形理論⁹⁶，朱熹認為人雖然有物質之形體，但重要的是要具有義理之性，才能如孟子所言可以踐形，而此義理之性，絕不是氣稟之性，而是先天即具有之理性。戴震則以飲食資養身體而論學之以擴充心知之明，從具體實事中去踐履的修養歷程，因人都是稟受於血氣心知，人與人間能相通，換句話說，他認為人除具有判斷道德的心知能力，尚須加上感性欲求之滿足，才能形成完善之人格⁹⁷。這才是孟子所言的「踐形」理論，雖然戴震與孟子立基的基礎不同，戴震所言之踐形，是指人在生活中所行之人道，人是社會的動物，如果能將人倫關係處理好，就是踐形的表現。

朱熹把仁義禮智視為先驗的、抽象的道德本體，或是人心固有的道德「良

⁹⁴ 戴震說：「宋儒以氣質之性非性，其說本此。張子云：『形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗信者焉。』程子云：『論性不論氣，不備，論氣不論性，不明。在程、朱以理學當孟子之所謂善者，而譏其未備。……孟子謂性善，但說得本原處，下面不會說得氣質之性，所以亦費分疏；諸子說性惡與善惡混……孟子不得而辯之矣；孔子亦未云氣質之性，豈猶乎告子，猶夫荀、楊之論氣不論性不明歟？……今以孟子與孔子同，程、朱與荀、楊同，孔、孟皆指氣稟氣質，而人之氣稟氣質異於禽獸，心能開通，行之不失，即謂之理義；程、朱以理為如有物焉，實雜乎老、莊、釋之言。然程、朱之學殆出於老、釋而入於荀、楊，其所謂性，非孔、孟之所謂性，其所謂氣質之性，乃荀、楊之所謂性歟？』」《戴震集》，頁 304-305。

⁹⁵ 戴震曰：「孟子明人心之通於理義，與耳目鼻口之通於聲色臭味，咸根諸性，非由後起。」心能通於理義與耳目百體之欲，都是來自於自然本性，不是氣質之性墮於形氣中才產生的《戴震集》，頁 271。

⁹⁶ 朱熹說：「人皆有是形，便有是理，故曰：『形色、天性也；性即理之謂也，然眾人有是形，而不能全其形之理，故有形雖人，而心實禽獸，是不足以踐其形矣。惟聖人能全其形之理，故可以踐其形也。』」《文集》，冊 6，卷 56，〈答鄧子上下〉，頁 2707。

⁹⁷ 戴震說：「人物成性不同，故形色各殊。人之形，官器利用大遠乎物，然而於人之道不能無失，是不踐此形也；猶言之而行不逮，是不踐此言也。踐形之與盡性，盡其才，其義一也。」《戴震集》，頁 308。

知」，抽離了感性之欲而存在。戴震所說仁義禮智無不備的「神明」，一方面是內在於人性的必然理則；另一方面則是知覺的擴充；換言之，知覺為神明之基礎，心之神明離不開知覺。而知覺也是耳目百體之感性知覺，當其擴充後能達致理性，就此而言，理性之基礎為內具人性的心知，透過學習擴充心知，能判別是非善惡，選擇正確的行爲實踐，確保行爲無失。這樣才能確保從自然本性出發，而達致必然之理性。如此，道德理性才能導引感性之身體，即是由形而上的先驗本體，與形而下的「血氣心知」的配合融通。朱熹雖認為人是抽象理性的動物，但也不否認感性的存在，對於具體的身體感性欲望當然認為應該儘量抑止克除，否則會影響純粹之道德理性；而戴震則認為人是具體的理性動物，但也承認人性中有必然的理則，這種內具之必然理則為禮，會對於身體的感性欲望有所調節，要使其情達欲遂，但也要合於禮，如此談感性欲望之滿足，也才能確保道德理性得以發展⁹⁸。

綜上所述，戴震對於朱熹心性論上的批評，其主要根據是反對將人的心性論抽離感性之血氣，而將心性只歸於純粹至善，對於具體之存有反而認為是粗鄙的。人自出生以後就是一個具體的存在，心是認知心，經由才質的呈顯及學習的增益才能彰顯性善，將道德的實踐落實於人倫日用中。朱熹的心性論，心性是不離的關易，「道心」與「人心」之別只是在心的發用不同，義理之性與氣質之性之分別，是在於人墮於形氣之後，對於心性論的詮釋則是側重於心性的純粹至善。爲了讓氣質之性歸於善，道德修養工夫，是由先天所具有、超越性向度的義理之性，其格物致知、涵養用敬的工夫是要恢復其超越性向度的義理之性。而戴震的道德修養論是由自然而歸於必然的實踐工夫論，靠著人倫日用的實踐，把道德與感性的身體融攝在一起，將身體視為道德施爲的場所，由心的所具的認知之能，透過學習的擴充增益，而致道德善的完成。

在此要辨明的是朱熹真是如戴震所批評的不重視「人倫日用」的實踐嗎？朱熹說：「今於日用空閒時，收得此心在這裡截然，這便是『喜怒哀樂未發之中』，便是渾然天理。」（《語類》，冊 1，卷 9，頁 202。）又說：「人之一身，應事接物，無非義理之所在。人雖不能盡知……要在力行其所已知，而勉求其所未至，則自近及遠，由粗及精，循循有序，而日有可見之效矣。」（《文集》，冊 1，卷 6，頁 185。）由此可知朱熹雖然堅持人性有稟受於天的純粹義理之善性，但義理善性如果不加以存養，將會使氣質之性勝過義理之性，受外在刺激影響，容易成爲惡。究此而言，朱熹並不是不重視人倫日用，他也把道德的踐履立基於日日踐行，又從他主張格致窮理上，天理雖是一個形式規範，但要致知天理必須透過日日格物

⁹⁸ 張立文，〈戴震對自然生命的關懷—天性論(下)〉，《孔孟月刊》，第 29 卷，第五期，1991 年 6 月，頁 34-35。

的工夫方可達致，因此戴震批評朱熹心性論是不太客觀，基本上誤解了朱熹的心性論。戴震所認為的「心」與「性」則是「血氣心知」的自然人性，將理性的心知與感性的血氣都納入人性中，因此重視承載人性的身體，要使理性的心知能夠導引感性的身體，使兩者相互融攝合一，呈顯道德氣象，而如果戴震所謂的自然人性中未涵蘊著必然之理則，只靠後天之學習，如何保證能使理性與感性融合為一，呈顯道德氣象。

三、對朱熹「存天理去人欲」的批評

前文已針對戴震對朱熹在「理氣」論、「心性」論上的批評，他不同意朱熹所言的「理先氣後」的說法，而提出「理在氣中」的理論⁹⁹，將「理」與「氣」視為相互依存的關係存在，所以沒有像朱熹所言之「理」優於「氣」。在心性論上，他批評朱熹將心性分為兩橛，割裂了心性的聯繫，把義理之性、「道心」歸於天，屬稟於天的善性；氣質之性、「人心」歸於形氣，容易受到外在刺激而淪為惡。為了抑止氣質之性及人心淪為惡，雖視基本的欲望為必須，但認為如果一味追求欲望的滿足，會造成社會的混亂，所以主張要遏制人欲，遂形成「存天理去人欲」的理論。此種「存天理去人欲」的說法，正是戴震不以為然的，因此極力的批評。他認為以人之自然本性而論，自然而具的情欲與通於仁義禮智的心知分享稟受於陰陽五行氣化，是存在於人性中；靠著心知裁斷情欲的合理性，以己之情去絜人之情，調節己之情欲使之合於「禮」，即是「理」的呈現。

戴震對於朱熹「存天理去人欲」的批評，至最後以激烈的「以理殺人」訴求，藉著對朱熹思想危害人性的控訴，希望為政者多用點心關懷常民百姓的需要，能夠減少社會的飢寒愁怨、細微隱曲、飲食男女之憾，其思想中帶有對於社會百姓的關懷。則戴震是以何種角度批評朱熹之「存天理去人欲」？其內容是甚麼？這種批評所蘊涵的意義是甚麼？這些問題將在本小節中論述。

劉述先將戴震哲學概括為「以欲為首出」的哲學¹⁰⁰，而主張順遂人情，對宋儒之「存天理，滅人欲」之說提出不同看法。說戴震以「欲為首出」的說法有待澄清，因戴震看待情欲是比起以前的學者或同時代的學者來得重視，但也不能只論其在意於情欲的遂達，他對於義理學也是有發人深醒的成就，如對於「理」的重新詮釋，反對強勢者欺壓弱者的平等思想，重視個體性的道德發展。朱熹認為

⁹⁹ 劉又銘，《理在氣中》，臺北：五南圖書出版公司，2000，頁 58。

¹⁰⁰ 劉述先，〈有關理學的幾個重要問題的再反思〉，收錄於鍾采鈞編，《國際朱子學會議論文集》，頁 263-294。周予同也認為戴震思想之精髓，乃是為反抗程、朱之「理性哲學」，而意在於自己所建立之「情感哲學」，換句話說，就是排斥宋儒之「理欲二元論」，而建構其「理欲一元論」。皮錫瑞撰，周予同注，《經學歷史》，上海：商務印書館，1934，頁 325。

人欲有如洪水猛獸般可怕，人有了欲望，就像塵土一樣，隨風到處飛揚，容易墮入深淵中而無法自拔¹⁰¹。如果依照朱熹的說法，則人必須始終保持緊張的「危惕」意識，以居敬的工夫去除人欲、存天理，隨時保持拘謹的態度。朝鮮朱子學大師李退溪(1501-1570)曾對於人欲的危險，指出，「人欲之險，乃有以拄天地、貫日月之氣節，一朝摧消陷沒於一妖物頰上之微渦，取辱至此，為天下詬笑。」¹⁰²其主要論點為人雖有頂天立地之昂然氣節，但是人一雜染上人欲，將淪陷於妖物的旋渦中消失無存，將人的欲望視為既危險又邪惡，故人不能去沾染之。

宋明理學所鼓吹的「天理人欲」之辨，由於以日日克制「人欲」為涵養工夫，用如履薄冰的危惕心情對待人欲，其結果造成對人心的壓抑，違反自然之人情。這種以「存理滅欲」理論作為存養工夫，長期強制其心，使心不受刺激而盪，也就是說以天理主宰人心，最終形成「天理」的過度膨脹與人心的萎縮與衰頹，進而演變成整個人性的冷漠和自私，如此則是一反儒家傳統所要求人之惻隱仁愛之心。此種以道德理義來控制人的情欲問題，隨處而論追求性命、道德，卻忽視內在的自然情欲，這種思想在宋明兩代是主流，直至清代乾嘉時期戴震等學者終於提出了尖銳的抗議¹⁰³。

宋明理學家「存天理，去人欲」的「天理觀」，深入於宋明社會中，影響著宋代之後的國家、社會意識。如果往好的方面思考，提倡理性重於感性，認為人人皆可以體會「天理」或「天道」，能夠達到「天人合一」，人性中即帶有「理」的成分，如朱熹說：「性即理也。當然之理，無有不善。」（《語類》，冊1，卷4，頁67。）人雖有貴賤富貧不同，但因同樣具有理性，相信人皆生而平等。此種說法深入人心，不知不覺地使每個人的價值擡高了，使每個人都覺得只要有「理」存在，富貴利祿都不足以令人羨慕，威武刑罰都不足以畏懼。但如果往壞的方面想，很多人藉由「理」之名，以理來挾制人，更甚者理學家把自己冥想出來的臆說，也把它等同於「天理」，要人服從，導致口才便給的人，他們的「理」就會到處伸張，而口才不好的，就只好默默遵從之¹⁰⁴。這是程朱理學在歷經六百於年之後，「理」僵化後所帶來的壞處可能比它的好處來的多。

明末清初，對「欲」的問題已逐漸受人重視而提出討論，如陳確、李塉、惠棟等。陳確說：「吾儒只言耳寡欲耳，聖人之心無異常人之心……天理正從人欲中見，人欲恰好處即天理也。」¹⁰⁵李塉也說：「形色，天性，豈私欲邪？」¹⁰⁶可見

¹⁰¹ 朱熹說：「大凡徇人欲，自是危險。其心忽然在此，忽然在彼，又忽然在四方萬里之外。《莊子》所謂『其熱焦火，其寒凝冰』，凡苟免者皆幸也。動不動便是墮坑落塹，危孰甚焉！」黎靖德，《語類》，冊5，卷78，頁2011。

¹⁰² 轉引至左藤仁齋，〈關於朱熹敬說的一個考驗〉，收錄於鍾采鈞編，《國際朱子學會議論文集》，頁631。

¹⁰³ 鄭宗義，《明清儒學轉型探析——從劉戡山到戴東原》，香港：中文大學出版，2000，頁248。

¹⁰⁴ 丘為君，《戴震學的形成》，臺北：聯經出版社，2004，頁66-67。

¹⁰⁵ 陳確，《乾初先生遺集47卷》，收錄於《續修四庫全書》，集部，別集類，1395冊，上海：古

陳確、李塈等對於欲的主張，已不同程朱宋儒所認為的欲之意義。陳確認為傳統儒家所主張的欲望不能有，不是真地要盡除欲望，而是要寡，欲與理是相互依存，從合理的欲中可以見到天理；李塈也認為人的百體之欲是天性，是大家共同之欲，不是私人之欲。這些明末學者的思想影響到清代，直至戴震時則肯定欲望是人生自然具有，是生理的自然要求，這是一種「生養之事」的生活欲望要求，即飲食男女、穿衣吃飯等生養之事。既是欲望，也是人性中的成分，此乃人人皆有的自然本性¹⁰⁷，而且這種自然本性是人人同然。人人都有欲望，欲望若合乎人性，就是合乎「理」的表現。

戴震指出朱熹宋儒等理學家所說的「理」，演變為長者、尊者、貴者等在上位的人，以他們之「意見」殘殺幼者、卑者、賤者等在下之人的工具；成為有權有勢的人迫害百姓弱者的藉口，這即是戴震所指的「以理殺人」，因此極力反對程朱所說之「理」。戴震認為程、朱宋儒們所說的「理」，變成了「在上位的人」欺壓「在下位的人」之工具，以一個「理」字就將所有人反對的意見堵住，形成在上者更為所欲為。在「理」的殘害下，無數的常民百姓，成了無辜之受害者。我們可由朱子論「訟獄」的一封奏札裡看出當時社會的現況，朱熹指出在訟獄之前必先論其尊卑貴賤，斷獄之後縱使卑者、賤者理直，也不可能勝。所以戴震認為朱熹所說的「理」，變成有權有勢的達官顯要用以壓制人的藉口，而不再是至高無上之道理¹⁰⁸。

戴震指出程朱因不認取自然本性，將正邪的區分透過「理／欲」、「性／氣質」等二分概念，故評判理與非理的標準僅出自一己之意見，縱然判準有客觀性，但對於弱勢氣慙者的壓迫已經造成。這種以上對下、強對弱、尊對卑、智對愚的否定，令戴震對於程朱「天理」的質疑和不忍弱者被壓迫而感到憐憫。他認為朱熹所說的天理，只是理學家自己的意見，以自己之意見為人類社會所遵循之規範，必然危禍社會，其危害小之為個人，大則禍及整個國家社會。他說：

宋以來儒者，蓋以理說之。其辨乎理欲，猶之執中無權；舉凡飢寒愁怨、飲食男女、常情隱曲之感，則名之曰「人欲」，故終其身見欲之難制；其

籍出版社，2002，頁 227。

¹⁰⁶ 明·李塈，《顏氏學記》，卷 4，〈聖經學規纂〉，臺北：商務印書館，1968，頁 86。

¹⁰⁷ 戴震說：「凡有血氣心知，於是乎有欲，性之徵於欲，聲色臭味而愛畏分。……耳目百體之所欲，血氣資之以養，所謂性之欲也。」又說：「飲食男女，生養之道也，天地之所以生生也。……是故去生養之道，賊道者也。細民得其欲，君子得其仁。遂己之欲，亦思遂人之欲，而仁可勝用矣；快己之欲，忘人之欲，謂私而不仁。」《戴震集》，頁 333 及頁 347。

¹⁰⁸ 朱熹說：「凡有訟獄，必先論其尊卑、上下、長幼、親疏之分，而後訴其曲直之辭。凡以下犯上、以卑凌尊者，雖直不右；其不直者，罪加凡人而坐，其有不幸，至於殺傷者，雖有疑慮可憫，而至於奏讞，亦不許輒，擬貸之例，不管有理無理，均要受罰。」朱熹，《文集》，冊 2，卷 14，〈戊申延和奏劄一〉，頁 436。

所謂「存理」，空有理之名，究不過絕情欲之感耳……此理之辨使君子無完行者，為禍如是也。……此理欲之辨，適成忍而殘殺之工具，為或又如是也……至於下意欺偽應乎上，則曰「人之不善」，胡患思聖人體民之情，遂民之欲，不待告以天理公義，而人免於罪戾者之有道者也，離人情欲求之，使不忍而不顧之為理。此理欲之辨，適以窮天下之人盡轉移為欺偽之人，為禍何勝言也哉！」（《戴震集》，頁 327-328。）

此為戴震對於程、朱宋儒以「天理」來壓抑人性所提出的控訴，也呈顯出戴震對於理認為應該有權宜之道。胡適對於長期以來宋明理學嚴分「理欲」之辨所帶來的壞處，提出幾三點說明。第一、先責備賢者太苛刻，使天下無好人，使君子無完行；第二、養成剛愎自用，殘忍慘酷的風氣；第三、重理而斥欲，輕重失當，使人不得不變成詐偽之行爲¹⁰⁹。理學家以嚴苛的、或自己的臆見為「天理」去制約社會，導致中國的士者，不敢以真誠待人而矯情做作，因為真誠可能獲致無「理」的批評。理學家以己之臆見為「理」，為人處事皆以「理」為主，未能考慮實際人情狀況，情與理不能兼顧，使得人性殘忍嚴酷，爲了要保護己身不被批為「無理」，只好偽裝自己，社會風氣因而變成欺詐虛偽，成為偽「道學」，以「理」為藉口，要求人要遵從，壓抑人的自然本性。而究其實，理學之思想會成為如戴震所說的缺失，乃是後學及主政者所造成之流蔽，而不是朱熹的本意，因為朱熹所要格物窮理之「理」，是要格致合於天理與人情之理。

戴震批評朱熹的焦點集中在「以無欲為理」，他強調人不能無欲，人如果無欲即否定了血氣心知、理存於欲的論述。因此他綜合朱熹天理說，分別從氣稟不同於君子、小人在為善或為惡的心境及導致善、惡的原因和正、反兩種德性，歸納出三項禍端。其一、從君子的心境否定人性的自然需求及情感，將其視為負面欲望，使人覺得道德之難致而放棄。其二、從德性的正反、真偽上，因缺乏人性自然基礎，如飢寒愁怨、飲食男女、常情隱曲等，程朱之理多出於意見，由意見來定是非，此不僅成為「忍而殘殺之具」，更是違背孟子「不忍人」之說及「生生之德」的主張。其三，從氣稟較低下者，或為惡者的心態與為惡的根源上來說，過於嚴苛的道德理義對人性是一種壓抑和傷害，君子已經很難達到完行，常民百姓又能如何達到？欲望既不能去，而又不能循之進善，在統治者眼中就是不善，而下位者可能為了逃避責罰而行欺偽的行爲¹¹⁰。朱熹等宋儒們見欺偽的行爲層出不窮，更主張去人欲之說，如此周而復始，道德要求越來越嚴格，而道德也是離人越來越遠。

¹⁰⁹ 胡適，《戴東原的哲學》，頁 75-76。

¹¹⁰ 簡良如，〈戴震《孟子字義疏證》對人性及人群問題反省：以《孟子》相關思想為參照〉，臺大文史哲學報，第 62 期，2005 年 5 月，頁 194。

戴震認為程朱將「理與事分爲二，而以意見合一，是以害事。」(《戴震集》，頁 268。)若只有空口說理，又夾雜於自己的偏見，此兩者合而爲一，足以危害社會之實情。他認為出於意見之天理，造成社會常民百姓不能安定的生活，與有權有勢的人爭取，只會落個「無理」之罪名。另外一層意義，他指出朱熹宋儒之「理」，是挾勢擁權的統治者，爲了自己的權勢地位，藉著「理」來控制人民百姓，不聽命於他們就是違背了「天理」，成爲眾矢之的，以此來統治人民，形成「餓死事小，失節事大」的觀念。李澤厚認為一句「餓死事小，失節事大」的語錄，曾使多少婦女有流不盡的眼淚和苦難，那些至今偶而還可看到的高聳的石頭牌坊——貞節坊、烈女坊，是多少個「孤燈挑盡未能眠」的痛楚情感的凝聚物¹¹¹。以此可知，戴震希望爲政者能夠體恤百姓，照顧人民生活，多聽聽人民的心聲，能使人情能達欲能遂，其認為爲政者不能夠體恤百姓，照顧人民生活，這不是朱熹之錯，是爲政者的別有用心所造成的缺失。

朱熹認為天理與人欲既是對立，不可並存的，爲了存天理，就必須滅人欲。戴震因爲把朱熹的人欲與欲求的意義相混淆，認為朱熹是排斥所有的欲望，對理欲提出嚴厲之批評，認為欲望雖然有氾濫橫流的可能，但他認為欲望就如同「水之流」，不能因害怕氾濫而塞其流，就好比父母害怕小孩學走路會跌倒就不讓他學走路一樣，此種行爲阻礙小孩子探索發展的可能性。同樣的道理，遏制人情欲的遂達，將壓抑人類文明的發展及阻礙社會的進步，同時情欲不能遂達，將使人心不暢，人情不能傳達溝通，無法推己及人的「以情絜情」¹¹²。

戴震認為仁義禮智的發生，乃因心知通於仁義禮智，又與外在事物產生接觸，才產生仁義禮智之德。他說：「古賢聖所謂仁義禮智，不求於所謂欲之外，不離乎血氣心知。」(《戴震集》，頁 296。)換句話說，人不能擺脫自然的情感活動、心理活動和生理活動，但人又是社會的理性動物，與禽獸有所不同，具有心知之能，而可以「不惑乎所行」，心知主導行動不受外界的引誘和影響，而且又因心知而能與人感通、能以己之情絜人之情，此係禽獸所沒有之「美德」，也就是我們所說的「善」，這種完成「善」的能力只有人才具有。

因爲對於朱熹所指之「欲」的誤解，戴震更以「自然」和「必然」的關係，來說明理與欲是相互依存的關係，理即存於欲之中，重視生理性、感性身體之資養與心知是齊一發展，而不是如朱熹所說的「理」是純粹至上，而「人欲」卻是惡、不好的，將理與欲分爲兩種不同的範疇。他說：

宋儒程子、朱子、易老、莊、釋氏之所私者而貴理……於是辨乎理欲之分，

¹¹¹ 李澤厚，《中國古代思想史論》，臺北：風雲時代出版公司，1990，頁 295。

¹¹² 張壽安，〈戴震對宋明理學的批評〉，《漢學研究》，第 13 卷第 1 期，1995 年 6 月，頁 74-75。

謂「不出於理則出於欲，不出於欲則出於理」，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……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，遂莫之或寢也。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。（《戴震集》，頁 322-323。）

他認為由於欲之無失，使自然之人性轉化為必然之理義規範，因此，「自然」與「必然」不分屬兩件事。他重視生理性、感性身體的資養與心知是齊一發展。欲為人生即有，是自然而存於性之中；理為必然，欲則離不開物，理則離不開欲。胡適也指出朱熹的「理欲二元論」，強調「不出於理則出於欲，不出於欲則出於理」的說法，使得「理」與「欲」在實踐上成了二元對立的局面¹¹³。戴震與胡適都肯定自然與必然的適切性，在認同欲與天理相互統一的基礎上，不能理解朱熹所謂的「人欲」與「欲求」的不同，而以「存天理，滅人欲」是不符合人的自然本性來批評朱熹的理學。

戴震認為程朱的「天理人欲」的分別是一種割裂自然人性、割離主體，變成外在的事物。戴震的理是有物有則之理，不是天理與人欲的對揚，但杜保瑞卻認為戴震錯解了程朱理欲之辨，事實上程朱說理並不與事實割離，講天理人欲二分其實是就主體之合於天理的狀況下，或是人欲的不節制狀態下，欲之不節制成為私欲、成為惡。天理在抽象意義下即是寂靜的存在，而在修養工夫脈絡下，是指主體的自作工夫如理的狀態。所以天理人欲之分即是主體在實踐工夫而能如理的狀態及在自然人欲不節制而為惡的狀態下兩分，在實踐中如理也就是在事中落實修養，因此天理人欲之分下，天理狀態並不是離事而言而是即事而言，就不會有與意見合而害事的事情發生。所以說朱熹之理與意見合者，此為戴震誤解了朱熹之說¹¹⁴。

究實而言，從朱熹的思想中可以了解他並未完全否定人的生存之欲，生而為人既是一個實在的個體，就會有要求生存的權利，求生存當然不能否定生存之欲。他亦認為飢食渴飲、冬葛夏裘乃是人的基本需要，此為合於天理之事，若過度要求美味華麗，這即是人欲。以此而論，朱熹亦無非主張人基本情欲的合理性，跟戴震對於情欲的主張仍是有相通之處。既是如此，戴震所反對的「去人欲存天理」主要的意義為何？戴震與朱熹所指之「欲」究竟有何分別？

朱熹所認為惡的欲乃專就人之私欲言之，與戴震所反對的私欲是一樣的，要

¹¹³ 胡適，《戴東原的哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1996，頁 75。

¹¹⁴ 杜保瑞，〈戴震重建儒學概念的理解與評價〉，《哲學與文化》，頁 32。

去掉的欲也是這種私欲。而戴震所說的「欲」，除了人生存的基本欲求之外，還特指社會大眾的公同之欲¹¹⁵。戴震認為「欲」未必都是私欲，如果是眾人所公同之欲，眾人所共同認為的欲，即能獲得社會大眾的普遍認可，這種欲就不是「私欲」，以此而言，戴震所認為的「欲」就具有社會的基礎，不是專指個人之「私欲」，如此與朱熹所言人之「欲求」不是同樣的意義，故戴震對於朱熹之「存天理去人欲」的批評是不恰當。

劉師培指出：「戴震未能析別『嗜欲之欲』與『欲望之欲』，謂嗜欲之欲當節，而欲望之欲則人生所恃以進取者。」¹¹⁶劉師培所要表明的是「嗜欲之欲」就是自私自利之欲，這種欲則當節，「欲望之欲」則是指人生存所必須之欲求。事實上，戴震所說的性之欲，包含了所有之欲，這些「欲」有人生所需的欲求，也有人之所同然之欲，就是人公同之欲。因此周昌龍指出戴震攻擊宋儒「存天理滅人欲」之理論，強調自然情欲的合理性，同時並未脫離節欲、寡欲的儒家傳統道德思想，雖然戴震重欲、重身，但也不容許以一己之私欲妨害大共之欲¹¹⁷。戴震認為人之患在於私和蔽，私即指私欲的過度張揚，蔽乃在於心知受到障蔽，不能分辨「私」與「欲」的不同¹¹⁸。他所指的「私」與楊朱所說「人不為己」那種私欲相同，就是只為自己著想算計，不會思考別人之所「欲」的那種私，或者如戴震所說不能「以己之情去絜人之情」。戴震所說的「欲」是天下公同之「欲」，因為他所追求的是「欲遂其生，亦遂人之生」的「仁」道實踐，是將人之欲擴展至整個社會生命，關心社會大眾的共同之「欲」。

檢視「欲」在戴震的思想中的意義，所呈現的是關心社會大眾的生活，前文已論及他在人性論上主張，人乃承受氣化的稟賦特殊個體，但這種特殊個體又能靠著「血氣心知」的基礎互通，道德實踐的終極目標也應該要以能貢獻社群的生

¹¹⁵ 周昌龍，〈戴震義理學中情欲之社會基礎與驗證〉，收錄於林慶彰、張壽安主編，《乾嘉學者的義理學》，上冊，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004，頁344。

¹¹⁶ 劉師培，《左龔外集》，卷17，〈東元學案序〉，寧武南氏校印本，1934，頁3。

¹¹⁷ 周昌龍，〈戴震義理學中情欲之社會基礎與驗證〉，收錄於林慶彰、張壽安主編，《乾嘉學者的義理學》，上冊，頁345。戴震言：「存乎材質之自然者，性也，人物各以類區別，成性各殊；其歸於必然者，命也，善也，人物咸協於天地之中，大共者也。」《戴震集》，頁373。

¹¹⁸ 戴震說：「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。因私而咎欲，因欲而咎血氣；因蔽而咎知，因知而咎心。」又說：「人之患，有私有蔽，私出於情欲，蔽出於心知。無私，仁也；不蔽，智也；非絕情欲以為仁，去心知以為智也。是故聖賢之道，無私而非無欲；老、莊、釋氏，無欲而非無私，彼以無欲成其自私者也，此以無私通天下之情，遂天下之欲也。凡異說皆主於無欲，不求無蔽；重行，不先重知。人見其篤行也，無欲也，故莫不尊信之。聖賢之學，由博學、沈問、慎思、明辨而後篤行，則行者，行其人倫日用之不蔽者也，非如彼之舍人倫日用，以無欲為能篤行也。人倫日用，聖人以通天下之情，遂天下之欲，權之而分理不爽，是謂理。宋儒乃曰「人欲所蔽」，故不出於欲，則自信無蔽。古今不乏嚴氣正性，疾惡如讎之人，是其所是，非其所非，執顯然共見之重輕，實不之有時權之而重者於是乎輕，輕者於是乎重，其是非輕重一誤，天下受其禍而不可救，豈人欲蔽之也哉！自信之理非理也」《戴震集》，頁274及323。

命為目標¹¹⁹。聖賢者在政治、倫理上作出貢獻，使人之「情」能相通，「欲」能共遂，此為通於天下「無私」之欲，也就是大共之欲。鄭吉雄認為人類唯有能通天下之情，遂天下之欲，才能有機會自困守於個人心靈世界的狹隘視域中超脫出來，達到真正的廓然大公¹²⁰。因此戴震說：「一人之欲，天下人之所同欲也，故曰『性之欲』。」（《戴震集》，頁 266。）人雖有個別性，但以人的自然生理結構言是有共通性，戴震認為「欲」是出於「血氣心知之性」，此為人類所具的共通之理，也是生而為人的平等基礎，故「性之欲」不是個己之欲，而是天下人之所同欲。他所強調的「欲遂情達」主張，與近代或現代所指的「情欲解放」專指個人的情欲是不相同，如果僅將戴震所言之「欲」，解釋為個體(individual)之「欲」(desire)，而認為其思想是強調情欲的解放，其所強調的只是個己之情欲¹²¹。如此與朱熹所要盡除的「欲」就沒甚麼差別，這樣戴震要以甚麼立場批評朱熹？所以戴震所要突顯的是「生生之仁」天下眾民的欲遂情達，不是專指一己之私欲。戴震將「仁」、「欲」、「理」擴展至天下人的人倫日用之中，他說：「凡一人以為然，天下萬世皆曰『是不可易也』，此之謂同然。」（《戴震集》，頁 267。）將「心之所同然」擴大至不同時代的人群，把「天下共遂其生」、「通天下之情，遂天下之欲」及「天下萬世的心之所同然」聯結在一起，使其思想中呈顯著社會哲學的含義，與程朱理學所側重「個己」的性命天道修養工夫是相異其趣。

戴震所關心的為「天下人所同然之欲」，甚麼是天下人所認可的同然之欲？「同然之欲」所要表達的是關於百姓的飢寒愁怨、飲食男女、常情隱曲之感的欲求，能夠以己之情絜他人之情，能夠關照、體察眾民之情，遂眾民之欲，而不贊同程朱理學家們把人欲視為私，有害於道德之達致，必去之而後快，而另求於超越性的純然性理，而用「存天理」之名去遏制公眾之欲，這是不合乎自然的人性；同時也戕害人的生命，是一種不仁道的思想。生而為人如果不能以情絜情，未存有「己所不欲，勿施於人」的觀念，只為專為己身算計不思及別人的情況，則會遭致社會大眾的否定。此即他所說「遂己之欲者，廣之能遂人之欲；達己之情者，廣之能達人之情。」（《戴震集》，頁 309。）凡事只顧著自我情欲的滿足，而不思他人之情欲的遂達，是不可能發展出仁義禮智的道德。

戴震說：「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

¹¹⁹ 楊儒賓認為戴震的氣學思想是後天的氣學，主要靠著血氣與心知與動物和人溝通。見楊儒賓，〈兩種氣學，兩種儒學〉，收錄於《臺灣東亞文明研究集刊》，第 3 卷第 2 期(總第 6 期)，2006 年 12 月，頁 29。又鄭吉雄認為戴震言陰陽氣化，萬物各有不同的「氣稟」，所以就有不同的「氣類」，以此又有不同的「血氣心知」和「性之實體」，萬物之「理」雖然是「分殊」不一，但同時又可以在「氣」的基礎上相互溝通。鄭吉雄，《東亞視域中的近世儒學文獻與思想》，臺北：鄭吉雄，《東亞視域中的近世儒學文獻與思想》，臺北：臺灣大學出版中心，2005，頁 61-62。

¹²⁰ 鄭吉雄，《東亞視域中的近世儒學文獻與思想》，頁 63。

¹²¹ 鄭吉雄，《東亞視域中的近世儒學文獻與思想》，頁 64。

當不易之則，斯不隔於天下，故曰：『一日克己復禮，天下歸仁焉。』」（《戴震集》，頁 326。）對戴震來說，「無私」即是要人不要固守於個己的世界做德性修養工夫，而應該將德性修養眼界放大，著眼於天下，體恤天下人，讓身體的各種需要能夠獲取適當的滿足需要，因此戴震將人類群體視為一個大生命體。他說：

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。合聲、色、臭、味之欲，喜、怒、哀、樂之情，而人道備。「欲」根於血氣，故曰性也，而有所限而不可踰，則命之謂也。（《戴震集》，頁 305。）

戴震將個己血氣心知之遂達相通於人倫關係，將個人的欲求和天下人的欲求連結起來，具有「社群意識」，鄭吉雄認為戴震所彰顯的「社群意識」與近代西方的「社群主義」(communitarianism)有異曲同工之妙¹²²。戴震一方面反對程朱宋儒們將「欲」歸於「私」，另一方面抨擊老、莊、釋氏的「無欲」思想，提倡「欲」之不可無，將「欲」的範圍擴大至整個天下社會來論述，所以他所提出的「欲」能彰顯出對整個生命體的關懷，與朱熹理學對於個人去體驗「天道性命」的目的是不同的。

戴震認為身是「形色天性」之身，就會有耳目百體之所欲資養生命，所以他說：「耳目百體之所欲，血氣資之以養者，原於天地之化者。」（《戴震集》，頁 425。）這耳目百體之所欲又可稱為「聲色臭味之欲」。這些耳目百體之所欲是天生的才質使然，因此，稱為「性之欲」。「欲」既是「原於天地之化」的性之欲，其本身是一中性的，無所謂的善或惡，而且還可作為「仁道」的指標，一種合乎仁道精神的思想，首先必須照應人在生養之道上的合理欲望，如果生養之道不能獲得關照，便是不仁道的行為。雖然基本之欲的遂達不必然能保證道德修養一定高妙，但社會上如果每個人的基本需求，如食、衣、住、行、情與欲都能獲得順遂，這個社會應該是一個較安定和諧，而且也較能發展出更文明的文化；相對地較落後的國家，食、衣、住都大有問題，雖也未必一定就會淪為欺偽無德的行為，但多少人會為了食、衣、住等基本欲求的問題，忽略了道德修養的進程。先秦孔、孟的儒家思想，原本就落實於人間生活的合理滿足，道德實踐是在現世中去踐履，其道理是人倫日用之道，強調將人的修養功夫融入社會。當然富有的社會雖不能保證人人有禮，不能執守偏一的以欲為主之理論，要有所權衡，根於人心的

¹²² 鄭吉雄，《東亞視域中的近世儒學文獻與思想》，頁 66。

仁義禮智之惻隱、修惡、辭讓與是非之心還是有必要的。

戴震肯定欲之不可無，但也贊同欲要有所節制，故認同孟子所說「養心莫善於寡欲」，因此而說「明乎欲不可無，寡之而已。」（《戴震集》，頁 273。）他認為孟子在論人性時，並無排斥人欲的說法，不過有一個先決條件就是要「寡欲」，還要「節欲」。程朱理學經過長期發展後，將「私欲」認為是不善，因而要盡除之。戴震爲了說明「欲」之不可無，只是要「節」的道理，將「性」和「欲」的關係，比喻成「水」和「流」的關係¹²³，以大禹因勢利導的治水爲例，以性欲與流水之喻，說明節欲和絕欲的區別，「人之欲」如果能善加引導，如同水流般因勢而導，也能使「人欲」轉化爲社會進步的動力，創發出文明的無限潛能。他認為宋儒的「存天理，滅人欲」是抑制自然天性，是不可行的；人若能合理的自我節制欲望，合乎自然的規律發展，就是合乎「天理」；節制欲望使其適當而不縱欲，欲望不可絕也不可過度，如此才能合乎理的生養之道。強調正當的欲望是合理和必要的，肯定人的生活欲望是「要節」而不是「無」。其所謂的天理，就是「節其欲而不窮人之欲」、「欲不可窮，非不可有」。

綜合以上所論，戴震肯定人生之後即存在於社會，爲社會的一份子，肯定人應該關懷社會的其他人，能與人共遂其生。他與朱熹之不同在於認爲人是一個活生生的現實存有，不是一個抽象的、理想的化身。人除了有懷生畏死、飲食男女之情感欲望外，還具有「不惑乎所行」的道德理性之自覺心知。戴震所推崇的情欲、氣質之身，當然是尊重個體自然生命，所謂「民之質矣，日用飲食」，原是一種自然生生之道，體現了生而爲人的平等概念。每個人都是一個須要被尊重的個體，都有其生養之道，所以「心知」在此就發揮了作用，如梁啓超說：「我欲這件事，知道別人也欲，我不欲的，知道別人也不欲。」¹²⁴這也是戴震「以己之情絜人之情，情得其平，理也。」（《戴震集》，頁 266。）的說法，「以情絜情」的結果，知道自然之欲須通向必然之仁，於是能推己及人，以「欲遂其生，亦遂人之生」的仁，擴充至整個社會，讓所有與我有同情同欲的同類都能達情遂欲。如此，每個人本然自有的情欲便能取得公與同的社會基礎，故而在自然之中涵蓋

¹²³ 戴震說：「性，譬則水也；欲，譬則水之流也。節而不過，則爲依乎天理，爲相生養之道，譬則水由地中行也；窮人欲而至於有悖逆詐僞之心，有淫佚作亂之事譬則洪水橫流，氾濫於中國也。……惡氾濫而塞其流，其立說之工者且直絕其源，是過欲無欲之喻也。「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」，此後儒視爲人欲之私者，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，言性之欲不可無節也。節而不過，則依乎天理；非以天理爲正，人欲爲邪也。天理者，節其欲而不窮人欲也。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？《戴震集》，頁 275-276。

¹²⁴ 梁啓超，《清代學術概論》，臺北：里仁書局，1995，頁 58。蔡元培先生說：「自昔儒者，多言性情之關係，而情欲之別，殆不甚措意，於知亦然。東原始以欲、情、知三者爲性之原質，與西洋心理學家分心之能力爲意志、感情、知識三部者同。其於知之中又分巧、智兩種。」蔡元培，《中國倫理學史》，頁 268-269。

道德，由自然歸於必然，轉化情欲為理，使智與仁融合，形塑「仁且智」的理想人格，在其思想中透顯出對於社會的關懷¹²⁵。

在孟子時代因百家爭鳴，道德人心淪喪，孟子有著拒邪說的抱負，以心善性善的道德自覺主體作為涵養道德的核心，以存心養性、持志與養氣的修養工夫，呈顯道德的重要，也突顯先驗、超越的心體；南宋的朱熹面對中原淪陷，道、釋兩家思想的影響，社會矛盾不斷浮現，因此力圖恢復「天理」的清明，以「天理」為主宰的道德規範；戴震關心社會，認為上者、尊者、長者以理來壓制下者、卑者、幼者，使百姓喪失自由、平等的個體性道德，與及自明末以來對於「理」、「欲」觀念的改變，導致他對於程朱宋明理學之批判。

筆者認為戴震對於朱熹理學在心性論及理欲觀念上的批評，與其說是批評，不如說是一種反省，其思考角度不同於傳統儒家的想法，當然會招致當時或後來擁朱學者的譏伐，而朱熹對於身體的看法究是否真如戴震所批評的反對一切的「欲」？根據《朱子語類》、《朱子文集》、《四書集注》及一些學者的看法，未必真如戴震所批評的「存天理而滅人欲」，因為朱熹並不反對飢食渴飲是基本欲求，他也主張道德的實踐是在人倫日用上的格物致知。但從其後學者強調義理之性與及將「天理」的力量高張，作為人所遵行的最高範疇，基本上是看輕感性的身體，而重視義理的道德心性，因此主張要學以復其初。因為看重道德理性是先天具在，遂將「理」高懸作為人們行事的準則，再加上統治者有心的提倡，導致稍有不合理義的行為或言論就是觸犯了「天理」的純粹，就變成一種異端邪說，不容於社會，致使戴震以嚴厲的「以理殺人」來批評之。

綜上而言，戴震以陰陽氣化的具體實事為基礎，人性是稟受陰陽氣化而來，是一種即生而有的自然存有，主張「理在事中」、「理存於欲」，從感性身體的情欲遂達角度批駁了朱熹「性即理」的抽象人性，提升了欲與情的地位，將「欲」進一步詮釋為公領域的「公然之欲」，具有社群的意識。甚至批評朱熹之「天理」說變成嚴酷的、殘忍而殺之教條科文，比起商、韓以法殺人更殘忍。對於長期受理學思想所影響，認為情與欲為私人領域，不能擺在陽光底下來談論，在中國的十八世紀發展史上算是一種儒家思想內部的反省，帶有進步之思想。

對照朱熹與戴震兩人在「天理」和「人欲」的區別，要強調的是戴震所反對的朱熹思想並不是在於「理」本身，而是對「理」所造成的缺失的一種內部反省。戴震對於「欲」是以「個己之私欲」與「公然之欲」對稱之，當欲為公然之欲時，與程朱以公訓仁是相同之意，但對於欲的定義是與朱熹不同的。儒家的工夫論除了心性的存養擴充之外，最重要的是在道德的踐履上。不可否認，戴震與朱熹對

¹²⁵ 周昌龍，〈戴震義理學中情欲之社會基礎與驗證〉，收錄於林慶彰、張壽安主編，《乾嘉學者的義理學》，上冊，頁 354。

於踐行與知識都是很重視，朱熹強調格物致知，一物格致一物，道德修養工夫也是在人倫日用間實踐落實；戴震也重視道德善的踐履過程，學以致知的主張，既重知又重行。因此在知識與踐履上，兩個人的主張是很切近。由戴震的生養之道上看，他所著重的是人對於生理之欲滿足，當百體之欲遂達，人就能發展出道德理義。換句話說，戴震立論的人是一個活生生的具體之個體，具有各種情欲，必須讓人的情欲遂達後，才能進一步至神明的地步，發展出道德理義；朱熹所指的人，他也承認是具有感性欲望，但這種感性的欲望不是他思想的重點，他認為欲望如果為人欲，人欲易為私，私欲就是不好的東西，故必須克制感性欲望，他的重點在於完成個人追求天道性命的完成。

第四章 戴震的身體倫理及其影響

自孟子以來儒家的成德之教，主張以道德理性消解生命情意，養氣是要配義與道，才能使氣至大至剛；道德理性能夠樹立，則耳目感官之欲，就不會踰越道德規範。傳統儒家大都認為情欲會擾亂性情，使人放失其心，以致陷溺本心成爲惡，因此要人涵養性情，養心寡欲，使人不滯於形下的氣質之性，不受私欲所牽制，而以良知本性作爲生命的內涵。無遷異之心，才可以使人欲合於天理，人心合於道心，呈顯出以「心」主宰身體的身體哲學。朱熹雖未否定基本人欲，但認爲人欲成爲私欲會影響道德修養，故將私欲視爲惡，認爲飢食渴飲合乎天理，但要求美食華服就是人欲，此種人欲就是不好，人心易受人的欲望影響，因而主張必須去除非必要的欲望，遂逐漸趨向「存天理去人欲」的思想發展。

明清之際，面對政治、經濟、社會的轉變，學術思想也跟著轉變。儒家的傳統價值受到極大挑戰，原來隱而不顯的情欲問題，逐漸受到正視，呈現傳統儒家思想轉型之趨勢¹，儒家相傳兩千多年來的形上理義，漸漸向形下的經驗世界落實。重人情、講情欲的社會價值觀，逐漸爲社會大眾認同，社會風氣轉變，很多學者不再只重視心性的道德涵養問題，也注意到營生的重要，士、商之間的分別漸漸消弭，學者也逐漸有了商業活動的行爲，同時也重視感性身體能得到適當發展²。晚明時期，學者不斷倡導儒家經典本位意識，對於儒家經典原始意義逐漸受到士人的重視，甚至懷疑原始經典已被人修改，背離原來之意³。雖然不能確定原始經典是否被後人竄改，但在考證學家認爲要重現經典原始面貌，必賴於士人學者的考訂經典。這種疑古的風氣在清代形成風氣，學者大多致力於經典的考據工作，致使清代學術產生了不同於宋明學術變化，尤其在清乾隆嘉慶時期，考據的學術風氣更達到高度發展。戴震在這種學術風氣下，專注於古籍的考證訓詁，並且藉著考據之名，意欲建立其不同於前代的思想，認爲宋儒誤解了古代經

¹ 梁啟超在《清代學術概論》中指出《疏證》一書，字字精粹……綜其內容，不外欲以「情感哲學」代「理性哲學」。梁啟超，《中國近三百年學術史·清代學術概論》，臺北：里仁書局，1995，頁38。此外張壽安、熊秉真等在《情欲明清》之《達情篇》與《遂欲篇》指出明清以來市井小民對於情欲有逐漸開放的情形，不再囿於傳統禮教社會的禁制。張壽安、熊秉真，《情欲明清·達情篇》，臺北：麥田出版社，2004。及熊秉真、余安邦，《情欲明清·遂欲篇》，臺北：麥田出版社，2004。

² 【美】艾爾曼著，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》，江蘇：江蘇人民出版社，1997，頁33-36。

³ 據宮崎市定的研究，發現明末薛應旗(1500-1573)的著作《四書人物考》，對四書進行一系列之考訂，具有鮮明的考據學性格，表明對於《四書大全》的正統學說缺乏信心。之後的學者追隨著薛氏的作法，對於《大學》、《中庸》存著懷疑，認爲只是《禮記》的一部分，強烈反對把《四書》單列爲儒學經典。【美】艾爾曼著，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》，頁36。

典之原意，義理思想是存於古代的經典中，因此必須回歸到六經孔孟之道，才能獲得真正義理之學。

在疑古與重視生養的風潮下，被道德規範制約的情欲思想漸漸甦醒，道德不再依循「天理」，而漸漸被歸結為個體的自覺行為，不須要依附超越性的、形式的「天理」作為準則，不再奉普世化的價值標準為圭臬，表現特殊的個體性道德。在傳統觀念裡，因為接受超越個體承受範圍的道德規範，有著使人否定自我的特殊性的傾向，認為普遍即是好的，而個己就是不好的。戴震思想不同於此種不重視個體的觀念，他認為情欲是人自然的需求，由自然的需求滿足，能達情遂欲而後歸於必然之道德要求。自然是一實然狀況，能通達整個自然界的事件，則能具有必然之規範性。因此，道德不再是一個超越的根據，它可以在人的生生所有事中去實踐，由人性的自然狀況，合於自然的情欲需求，以通於心的禮來節制，使其合於應然的道德理義。

戴震哲學的主要任務，是想要把宋儒詮釋儒學思想的原義解放出來，除了對陸象山、王陽明心學之雜染佛教有所批評，實際上主要抨擊的對象是程、朱理學，在中國近代哲學上有著思想結構轉型的含義。他藉著考據的方法，立意於將六經、孔孟經典恢復原始面貌，從宋明儒那種追求根源的學術思想，轉而重視現實世界，蘊含著心體與自我(self)不再是和肉體分離的，而是和肉體聯結依賴在一起，價值存在於此世，不再強調超越之心的道德規範。他處處對宋儒思想的否定，尤其是對朱熹的「理欲之辨」更是強烈批評。在道德修養工夫上，認為道德之善必須以才質呈顯，透過學習增進心知之明，心知能裁斷是非，判別行為的正邪，雖然是由經驗的事為中踐履落實，但這種道德是經過自我的判斷與抉擇，顯示出個體性道德的建立。

禮也是戴震思想的重心之一，他認為禮是內具於心，透過心知可以通於禮，禮又是事物條理秩序的不爽失，故理通於禮。禮是自然的秩序，也是客觀的人倫秩序。因此，禮具有約束、調節的功能，主張以禮治身、以禮節欲，用禮「以情絜情」，自然本具的情與欲透過禮的調節，使能合乎理的規範，讓情與欲不會情肆而動，能達心之所同然之欲，所以習禮也是學的重點。聖人制禮是依據內在本具之禮的端緒而訂，訂定後卻成為外向性的禮義規範、典章制度。

戴震以考據為註經、解經的方法，亟思藉考據的過程建構一個不同宋明的義理學，他的義理學所透顯出的倫理意涵，逐漸彰顯個體性道德的自由、平等意識，與及欲從私欲領域轉向公共領域的政治面向。另外以自然人性論與禮作為調節情欲的機制也是戴震身體哲學所呈顯出的意義。因此，本章第一節將對於戴震藉著經典考據，立意於要探索原始儒家經典原貌，必須依賴考據和訓詁，從此發展出不同於宋儒的義理學；而他的身體哲學蘊涵著何種倫理思想？其倫理思想蘊涵著

何種個體性道德？第二節以經驗的自然人性論與客觀的禮調節人欲的理論，探討他的身體倫理如何影響後學的發展，並對戴震的身體倫理學的侷限與反省作簡單探討。

第一節 個體性道德的建立與回歸六經孔孟之道

戴震以陰陽氣化來描述宇宙的變化，但是其所指的天體自然運行規律，只是就歲差、度數、天行、列宿、星象、左旋右旋等實徵而言，與漢代儒學以德性、災異、職官等論列天體星象是不一樣的⁴。這代表著戴震不再像傳統儒家言道德修養總是圍繞在心性論與宇宙論面向，不再只重視道德生命的完善，或與天道的相契合一，反而重視道德主體的個體性與及對感性生命的重視。

戴震哲學被胡適所推崇，胡適認為戴震哲學對女性主義與民權主義有所闡發，具有破壞宋明舊理學，建立有系統之新理學，並且具有批判傳統哲學的性質⁵。由於每一個道德判斷須回歸於每一個個體作為自主的道德主體，因此凡人修養未達於聖人之境，縱然他是一個非常有抱負的濟世之智者，仍不能免除有私智之蔽，因此，每個人都必須為自己道德修養的立法者⁶，盡力去除會障蔽自我修養的障礙。清中葉以後，言道德逐漸有著從私到公的趨勢，民權主義的內涵即是以自由、平等為基礎⁷，而自由平等正是彰顯出對於個體的解放，呈現出個體性道德的逐漸形成，也是近代民主思潮的主要內涵。深究其思想體系中雖未有自由平等與女權理論的闡釋，但是其對於身體倫理的見解，尤其在理存於欲的主張及以血氣心知論人性，將儒家傳統以來被禁錮之情欲解放，讓人的情欲可以不再受天「理」的約束，呈顯出個體之自由與平等概念。因此，將在本節中依序探討戴震主張六經孔孟之道的回歸，是以何種方式回歸，如何回歸，以及回歸孔孟之道的意義；要如何彰顯個體性道德之自由平等概念，並探討從私領域到公領域的道德面向。

一、個體性道德的建立

十八世紀的中國，整體上來說是一種強調個體性價值，重視個體的特殊性，

⁴ 鄭吉雄，《東亞視域中的近世儒學文獻與思想》，臺北：臺大出版中心，2005，頁36。

⁵ 丘為君，《戴震學的形成》，臺北：聯經出版社，2004，頁67。

⁶ 劉滄龍，〈文化的自我轉型——戴震與尼采〉，發表於「啓蒙與世俗化：東西方現代化歷程」國際學術研討會，武漢大學，2006年9月，頁5-6。

⁷ 吳根友，《中國現代價值觀的初生歷程——從李贄到戴震》，武漢：武漢大學出版社，2004，頁280。

尤其肯認感性欲求的合理性。宋明以來為理學家強調的「理欲」之辨及「情理」之別的緊張性，在此時面臨一個轉寰的契機，對於情欲的需求被論述為合理的，對於舊傳統的「理欲觀」或「情理觀」給予尖銳且嚴厲的批判。戴震倫理思想的貢獻，當就其彰顯個體性道德的建立，這種個體性道德透顯出近代自由及平等思想。這種不同於歐洲的個體性自由⁸，是以何種面貌呈現出來？戴震的哪些思想可以呈現個體性道德？因此本小節將以戴震重視「情欲」的倫理思想，以血氣心知來論述人性，強調學而能知的主張，在十八世紀近代中國社會所開展出的身體倫理，在自由平等的義識上所帶來的啟發，與及從私德到公德間的道德意識轉化，試圖證成戴震倫理思想呈顯個體性道德的意涵。

(一)自由平等思想

儒家對於道德的養成，既反對孤芳自賞的自我裁決，亦反對人為的操縱。孟子主張知識的價值在於能實現自我，並能完成天人合一的目標，也就是說知識能實現人的原初本性。如果人只為知識而知識，使知識超出自我的理解之外，那就會威脅到人的內在自由⁹。儒學的平等觀是根據人的內在價值與人達到道德完善的固有能力來定義，既然自我實現的本體論基礎和現實力量被認為是內在於人性和心靈的結構中，因此，尊重人的尊嚴必然被信奉為普遍意義上的平等主義¹⁰。但是我們很難去證明一個人如果不以自我決定方式去從事選擇時也能維持其尊嚴，更不必然能斷定說人的尊嚴只是取決於能根據自我意識決定自己的行為，也就是說人能夠自我決定才能顯現出尊嚴，而人的尊嚴彰顯不僅限於人能自我決定，它還取決於其他的面向。

戴震以情欲為主的身體倫理，以感性身體之遂生為基礎，再推而至理義身體之達成，不再追隨傳統儒家思想的以心主身的觀點。戴震反理學的思想特質反映出天理、人欲這兩個概念的相互依存關係，有學者認為戴震之思想具有明顯之社

⁸ 戴震所說的個體性道德與西方所說的個人主義並不存在著必然關聯，也就是說個體性道德不同於個人主義⁸。杜維明指出，「在歷史上，個人主義作為西方社會推動力量的出現，也許就與完全分列的政治、經濟、倫理和宗教傳統交織在一起，然而，似乎合理的是，人們會贊同把自我視為平等和自由的基礎，而拒不接受洛克的私有財產觀念、亞當·斯密和霍布斯的私人利益觀念、約翰·斯圖亞特·穆勒的獨處觀念，克爾凱戈爾的孤獨觀念，或早年的薩特的自由觀念。」個人主義意謂著自我的自私化，會威脅自我的實現。由此可見，個人主義與自我的個體性道德有著差異。杜維明，《儒家思想新論——創造性轉換的自我》，江蘇：江蘇人民出版社，1992，頁 77。

⁹ 孟子說：「居下位而不獲於上，民不可得而治也。獲於上有道；不信於友，弗獲於上矣。信於友有道；事親弗悅，弗信於友矣。悅親有道；反身不誠，不悅於親矣。誠身有道；不明乎善，不誠其身矣。是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。」史次耘，《孟子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，2001，頁 180-181。

¹⁰ 杜維明，《儒家思想新論——創造性轉換的自我》，頁 77。

會性特質，也是根源於其對理欲思想上的觀點，因此對程朱理學提出批評¹¹。趙世瑋認為儒家思想可以看成是一種「人本主義」，因為儒家的知識分子在討論關於如何重現大同世界理想狀態時，認為人類有能力可以恢復大同世界¹²。儘管這種大同世界的理想可能只是個烏托邦，但卻是歷來儒家學者樂此不疲地努力追求著。

宋明理學家所主張的「性即理」或「心即理」，強調理內存於人心的道德主體，以心為身體的主宰，尤其在理欲之辨的問題，成為當時社會辨別善與惡的分際，朱熹集理學之大成後，「天理」成為絕對的道德倫理規範，人人必須遵從。戴震對宋儒的批評，特別是對朱熹的天理與人欲道德涵義的批判，直指其受到老、莊、釋氏的思想影響而予以批評為不識人的自然本性，而其實是不恰當的批評。他不滿社會上以「天理」之名，作為人人遵守的規範。他關注的重點在於人所遵行的道德理義是否能與社會的脈動契合，也就是說，理能如實地落實於生活的經驗事實。因此他極力反對當時士人對於「理」的解釋，並提出指正，進而完成其著作《孟子字義疏證》，這確實顯示他對此問題的重視程度¹³。誠如他所言：「不寤意見多偏之不可以名，而持之必堅；意見所非，則謂其人自絕於理；此理欲之辨適成忍而殘殺之具，為禍又如是也。」（《戴震集》，頁 328。）他指出宋儒將原來客觀的理演化為主觀的意見，這種概念意義的混淆及誤解，是造成士人可以任意以己之意見當理，讓細民百姓無所遵循，道德裁斷無所依據。

戴震認為程、朱學者是曲解了原始儒學的原意、姑不論是戴震對於宋儒的批評是由於對原始經典產生誤解，或是戴震本人對於宋儒詮釋的誤解。他對宋儒最激烈的批判在於用「以理殺人」來控訴宋明理學高懸「理」對於常民百姓的斷傷，由此彰顯出戴震對於平民百姓的關懷。他認為聖賢所言的理義，是事情能達於無憾，天下人認為不可易之則就是「理」，所以「理」不能玄虛蹈空，「理」是具體事為，不能舍事而言「理」，而必須關懷平民的情欲遂達。

由此而言，戴震反對程、朱理學，與其說是對傳統儒家倫理思想的挑戰，不如說是對於傳統儒家倫理思想受到有心者的利用，逐漸對道德規範產生不滿。是以戴震想要跳脫理學主觀化、絕對化的桎梏，在人倫日用事為中追尋並建立其所認為合理、足以顯揚人性的倫理思想。他在面對傳統理學至高無上的天理思想，箝制人的感性欲望，因此亟欲透過思想的改革，解決當時社會產生飢寒愁怨、常

¹¹ 丘為君認為梁啟超能從社會理論的角度去看戴震思想價值，梁啟超指出戴震終極目的是為了建立一個全新的、具革命性意義的社會哲學體系。丘為君，《戴震學的形成》，頁 157。周昌龍，〈戴震義理學中情欲之社會基礎與驗證〉，收錄於林慶彰、張壽安主編，《乾嘉學者的義理學》，頁 340-355。，《戴震》，頁 208-211。鄭吉雄，《東亞視域中的近世儒學文獻與思想》，頁 64-67。

¹² 趙世瑋，《戴震倫理思想研究》，國立中山大學中國文學系碩士論文，1995，頁 115。

¹³ 趙世瑋，《戴震倫理思想研究》，頁 119。

情隱曲之感，以一種「理存於欲」的主張，追求聖賢所認為的人倫日用之理，建立不同於宋明理學的義理學，顯示他勇於對抗現實不合理的思想，形成異於傳統儒學的思想。因此，追求個人自由，尤其在追求個人欲望的實現，遂逐漸成為知識分子普遍的信念。

戴震的道德基礎是與「理存於欲」相互聯繫。如他說：「聖人之道，使天下無不達之情，求遂其欲而天下治。」（《戴震集》，頁 188。）透過對於經書的考證以尋求聖人之道，此係戴震思想中一個極重要的觀念，而要落實這個觀念，則是憑藉以內具人性的心知透過學習來擴充心知，作為裁斷是非對錯的機制。在身體倫理上，戴震常指出欲本身並不是惡的，欲會成為惡乃是人所產生的私與蔽¹⁴。而去私解蔽的方法，除了內具於人性中心知之判別外，還必須要從學習上著手。他說：「惟學可以增益其不足而進於智，益之不已，至乎其極，如日月有明，容光必照，則聖人矣。」（《戴震集》，頁 270。）又說：「學以牖吾心知，猶飲食以養吾血氣，雖愚必明，雖柔必強。可知學如不足以益吾之智勇，則非自得之學也，猶飲食不足以增長吾血氣，食而不化者也。」（《戴震集》，頁 187。）在這裡他指出一個重要觀念，就是「自得之學」的重要。戴震後學焦循也指出戴震之學為「自得之學」¹⁵，以這種「自得之學」去私、去蔽外，同時也是追求「聖人之道」的道德方法，可以說「自得之學」能夠彰顯他思想所蘊涵的自由態度¹⁶。

戴震所堅持的欲望，是經過心知與禮客觀標準化之後所產生的合理性欲望。在程、朱思想中，主觀的人欲必須以客觀的天理指導和規範，而在戴震所言的合理欲望，是主觀人欲與客觀的理相互聯繫¹⁷，是一種理存於欲中的思想。他的倫理思想除關心社會之層次外，也擴及政治層面，故而他指出宋儒理學僵化的倫理規範對於一般人民的傷害，他說：「古人之學在行事，在通民之欲，體民之情，故學成而民賴以生；後儒冥心求理，其繩以理嚴於商韓之法，故學成而民情不知。天下至此多迂儒，及其責民也，民莫能辯，彼方自以為得理，而天下受其害者眾也！」（《戴震集》，頁 188。）後儒、迂儒都是指宋儒冥心求理，其害甚於商韓，嚴苛之法，以理責民，使民情不暢，受害者眾。表現在政治層面上，他則說：

¹⁴ 戴震說：「人之患，有私有蔽；私出於情欲，蔽生於心知。無私，仁也；不蔽，智也；非絕情欲以為仁，去心知以為智也。是故聖賢之道，無私而非無欲。」《戴震集》，頁 323。

¹⁵ 焦循說：「凡人嗜好所在，精氣注之、游魂雖變，而靈必屬此，況臨歿之際哉！……東原生平所著書，惟《孟子字義疏證》三卷、《原善》三卷，最為精善。知其講求於是者，必深有所得。故臨歿時，往來於心。則其所謂義理之學，可以養心者，即東原自得之義理。」焦循，《雕菰集》，卷 7，〈申戴〉，臺北：臺灣商務印書館，1999，頁 95。焦循認為戴震之義理學可以養人之心，是其自得之學。

¹⁶ 趙世瑋，《戴震倫理思想研究》，頁 125。

¹⁷ 因為戴震既承認人的感性欲望是合理，但又不能任欲望隨意發展，須心知加以節制，所以既是主觀又是客觀的存在。趙世瑋，《戴震倫理思想研究》，頁 127。

即其人廉潔自持，心無私慝，而至於處斷一事，責詰一人，憑在己之意見是其所是而非其所非，方自信嚴氣制性，疾惡如讎，而不知事情之難得，是非之易失於偏，往往人受其禍，己且終身不寤，或事後乃明，悔已無及。嗚呼，其孰謂以此制事，以此治人之非理哉！（《戴震集》，頁 268。）

他所批評的世俗儒者，並不是說他們心術不正，而是由於太過「自信剛正」，以致於不懂得自我設限地大肆宣稱自己道德的有效性¹⁸。因此在執行道德判斷時，會不自覺地受主觀的或是以程朱理學的主流道德觀點去裁斷是非對錯，儼然成爲一個嚴正的君子，去裁斷他人的對與錯、是與非。他認爲日常行事不容易達到真正具有普遍性的道德判斷，故要以情絜情獲取一般的行事規範。

中國傳統的社會道德與政治結合在一起，經政治刻意改造而逐漸形成以道德自任的現象，因而在儒家道統中居重要地位的程、朱思想，都還恪守僵化至極的「餓死事小，失節事大」之道德規範。這正可反應出當時的知識分子對於「人欲」主張不可過度要求，因爲人欲的過度要求，人就無法滿足而一味追求欲望。人的欲望會與人重疊，我所欲者他人也想要，遂而演變成你爭我奪，帶來社會的動亂。在清代經過明末動亂的經驗，經濟因素的變化，治生之觀念逐漸受到士人階級在接受，這種觀念對知識分子本身道德觀所產生的衝擊，漸漸地透顯出知識分子渴望追求經濟上和倫理上的自由。士人體認到只要追求的欲望合理，並且認爲道德行爲的善是應該經由修養工夫完成，這種修養工夫是靠知識的力量，由人的內心本性自發完成，而不是如程朱所言的要克制情欲。因此，戴震主張一方面重「學」，另一方又說：「人之心知，於人倫日用，隨在而知惻隱，知羞惡，知恭敬辭讓，知是非，端緒可舉，此之謂性善。」（《戴震集》，頁 295。）他強調心知有自主的能力，同時具有自主性的人心也可以完成人之善端，而這種自主性的人心是自由思想之基礎¹⁹。

戴震所強調的是一個社會必須要有合理且客觀的道德規範，其主要的立論在於人性是否可以獲得獨立與自由的發展；同時因其感受到社會的道德規範，對個人自由產生的壓迫，因而力圖改變社會的價值規範。社會學家涂爾幹(Emile Durkheim 1858-1917)認爲道德是一種社會理想，社會自然賦予道德一種價值，在社會裡的每一個體應該嚴格遵守此道德價值，而且爲了鞏固社會的權威性，允許個體自由地獲得自身的發展，並能運用個體之思考判斷，呈顯出個體的獨立性。涂爾幹把社會的穩定性視爲價值判斷的標準，而社會穩定的原則就在於能保證社會中的個體能夠獨立且充分自足的發展²⁰。若涂爾幹之論述合理，則當社會規範

¹⁸ 劉滄龍，〈文化的自我轉型——戴震與尼采〉，頁 5。

¹⁹ 趙世瑋，〈戴震倫理思想研究〉，頁 129-130。

²⁰ 高宣揚，〈涂爾幹社會學引論〉，臺北：遠流出版社，1988，頁 134。

變成像戴震所說的一種「壓迫工具」，而此「壓迫工具」的目的是在於防止人們對欲望的要求而產生破壞社會秩序的爭奪混亂局面，在這種情況下，這種規範已不能再保證個體之自由發展、個體之獨立。因此，戴震所極力反對程、朱具權威性的社會規範，它壓抑了個體自由的發展，使人在道德權威的壓迫下，變成心氣不暢然，情不順遂，對於人與人間的關係視為漠然。所以，強調順遂人之情欲的道德，且強調人性的個別性發展²¹，理不再是高不可及，「理」是存在人倫事為中，這種思想認為每一個體有其特殊性，不能以同一標準規範去要求，透顯出個體獨立自由的發展。

文化中一直存在著階級思想，如周朝將人民分為貴族與平民及奴隸，在諸侯貴族中分為公、侯、伯、子、男的階級之別，對於傳統行業又分為士、農、工、商階級。先秦時期以此種尊尊、親親之別，建立禮法社會，社會成員之個體不可踰越自身的身分階級，因此這種宗法社會就存在著階級不平等的現象。而女性總是隱藏於男性的背後，其中男尊女卑不平等觀念的形成，則必溯自董仲舒的陰陽二氣循環理論²²。董仲舒認為四季的更迭循環，都以陽為主而不以陰為主。遂發展出「貴陽賤陰」及「尊男卑女」的理論，由此再發展出尊天卑地、尊君卑臣的理論²³。漢代儒家思想就以這種依尊卑來分善惡，甚至連大小、強弱與賢不肖，皆依其尊卑而秩然不亂²⁴。由此可看出在漢代已將自然與人的階級嚴格分際，奠定了三綱五倫的思想基礎。鄭吉雄認為三綱五倫的思想追本溯源應該源自《易經》以乾坤為首，發展至漢代董仲舒而趨於完備。從這個層面來看，戴震的陰陽氣化流行之思想與兩漢時代對於陰陽二氣循環之理論，實在是大大之不同。戴震是本著陰陽氣化自然生生之德而開展出其血氣心知的理論；兩漢之陰陽二氣循環理論

²¹ 戴震說：「天道，陰陽五行而已矣；人物之性，咸分於道，成其各殊者而已矣。」《戴震集》，頁 292。又說：「一言乎分，則其限之於始，有偏全、厚薄、清濁、昏明之不齊，各隨所分而形於一，各成其性。」《戴震集》，頁 292。再說：「然性雖不同，大致以類為之區別，故《論語》曰：『性相近也』，此就人與人相近言之也。」《戴震集》，頁 292。顯見戴震強調人與物性不同，人與人雖屬同類，說性是相近，但相近並不等相同。

²² 董仲舒說：「是故陽氣以正月始出於地，生育長養於上，至其功必成也。而積十月。人亦十月而生，合於天數也。是故天道十月而成，人亦十月而成，合於天道也。故陽氣出於東北，入於西北，發於孟春，畢於孟冬，而物莫不應是。陽始出，物亦始出；陽方盛，物亦方盛；陽初衰，物亦初衰。物隨陽而出入，數隨陽而終始，三王之正，隨陽而更起；以此見之，貴陽而賤陰也，故數日者，據晝而不據夜，數歲者，據陽而不據陰，陰不得達之義。」賴炎元，《春秋繁露今註今譯》，卷 11，臺北：臺灣商務印書館，1984，頁 289-290。

²³ 「陽貴而陰賤，天之制也。」《春秋繁露今註今譯》，卷 11，頁 291。「丈夫雖賤皆為陽，婦人雖貴皆為陰。」賴炎元，《春秋繁露今註今譯》，卷 11，頁 290。「故出雲起雨，必令從之下，命之曰天雨，不敢有其所出，上善而下惡。惡者受之，善者不受。土若地，義之至也。是故《春秋》君不名惡，臣不名善，善皆歸於君，惡皆歸於臣。臣之義比於地，故為人臣者，視地之事天也。」賴炎元，《春秋繁露今註今譯》，卷 11，頁 290。

²⁴ 「是故推天地之精，運陰陽之類，以別順逆之理。安所加以不在？在上下，在大小，在強弱，在賢不肖，在善惡。惡之屬盡為陰，善之屬盡為陽。陽為德，陰為刑。」賴炎元，《春秋繁露今註今譯》，卷 11，頁 290。

是在定階級的分際，分善惡的不同²⁵，此種三綱五倫的概念到了宋明時，與社會的關係更加的緊密，深深影響人際之分別。

人與人之間不平等的意義有兩個層面，首先是指形體條件的不平等，像男女性別、高矮、強弱、夭壽、智愚等。第二個不平等是在於生存權利的不平等，包含著形體條件及尊卑、貧富等的不平等。先秦儒家即承認人與人間的不平等，自董仲舒以後，儒家始將種種的不平等以綱紀倫常的制度，置於一個規律而無彈性的架構中，讓身處制度之中的君臣、夫婦、父子都安頓在表面上看似合理的制度中，但是實際上卻是處在理論架構就是不平等的基礎上²⁶。

明末清初反理學的風潮逐漸興起，反理學者反對數百年來傳統思想，當此反對力量啟動時，代表著儒家的傳統倫理思想跟著動搖，認為倫理中特重三綱五常的尊卑關係對於人性的壓迫，生而為人是平等的個體，何以因倫常的規範束縛而變成壓抑人性、違反個體生而自由平等的權利？戴震反對以形上之理為首出的倫理，重視情欲內在於人性、情欲寓於理中，當社會上逐漸重視情欲為人性內在時，一些反理教的文學作品中亦逐漸湧現，藉著文學作品之傳播，讓此反理學的思想隨之在社會上擴展，使常民百姓的思想漸漸從傳統「理」教中解放，展現個體亟求平等思想。

戴震的平等思想立基於「分殊」之說，他認為萬物自氣化品物之始，即呈現出「分殊」之不同²⁷。氣化的力量自宇宙開始，就貫徹到萬物而使其在流形變化過程中，不斷分殊而不同。人性也依循氣化流行的法則，因此也產生不齊的現象，也就是「成性各殊」之理論²⁸。因為成性各殊，所以就有偏全、厚薄、清濁、昏明的不同之性；而成性雖有不同，但是卻以「性者，血氣心知本乎陰陽五行，人物莫不區以別焉是也。」（《戴震集》，頁 291。）人之性就是以陰陽氣化於人，而人人必然具有的「血氣心知」。既是人人生來就具有，它是平等的基礎，人人皆有性，因有性而人人皆能有知覺運動，此為戴震思想中平等的說法。但因成性各殊，所以人人之知覺運動就各有不同。戴震說：「『孟子道性善，言必稱堯』，非謂盡人生而堯舜也，自堯舜而下，其等差凡幾？則其氣稟固不齊，豈得謂非性有不同？」（《戴震集》，頁 295。）人雖因具血氣心知平等之人性基礎，但因所受之稟賦不同，則顯現之性可以區別其不同，既是如此，則人人相同的是甚麼？戴震認為就是「心知」²⁹，這種人人生來即具有的「血氣心知」就是人生而平等的基

²⁵ 鄭吉雄，《東亞視域中的近世儒學文獻與思想》，頁 48。

²⁶ 鄭吉雄，《東亞視域中的近世儒學文獻與思想》，頁 49-50。

²⁷ 「在氣化曰陰陽，曰五行，而陰陽五行之成化也，雜揉萬變，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。」《戴震集》，頁 291。

²⁸ 戴震說：「凡有生，即不隔於天地之氣化。陰陽五行之運而不已，天地之氣化也，人物之生生本乎是，由其分而有之不齊，是以成性各殊。」《戴震集》，頁 294。

²⁹ 戴震說：「理義者，人之心知，有思輒通，能不惑乎所行也……人之心知，於人倫日用，隨

礎。

雖然人因隨陰陽氣化而來的「血氣心知」人人不同，但因有心知能思、能通，可以不惑乎所行，則能顯現出人人相同之處，將此能思、能通的能力擴而充之，即能達到「善」的境地。而戴震強調心知之能通，最主要的還是在於「氣」，氣是溝通橋樑。戴震說：「氣之自然潛運，飛潛動植皆同，此生生之機肖乎天地者也。」（《戴震集》，頁 294。）飛潛動植物之類皆同於一氣，所以彼此可以相通；人也因稟受於陰陽五行之氣化，而有血氣心知，雖血氣心知人人而殊別，但來自於氣稟之血氣，彼此間卻是可以相通。

戴震以血氣心知論述人性，血氣是人皆而有之，以心知作為裁斷「以情絜情」的判準。人性中的情與欲是自然存於人性之中，聖人是如此，凡人亦是如此，因此說「聖人與我同類」。是以道德生命必須有肉體生命作為基礎，以道德生命導引肉體生命，使肉體生命轉化為有意義的生命，使個體展現道德生命光采。戴震關懷百姓的欲能遂情能達，讓每一個體皆為平等的個體，立足於平等的基礎，社會雖有階級之別，但是不能定出尊者、長者、貴者與卑者、幼者、賤者權利不同之別。所以他將「理」的層次從形上之優位，下拉至「形下」的層次，將「理」定位為人倫日用之事為，每一個階層皆能具體地實踐「理」；並且用「以情絜情」來建構「人」與「己」之間的關係，讓「人」與「己」皆能展現平等的概念。

戴震以人所受之氣稟決定智或愚，這與朱熹或漢儒觀點沒甚麼差異，但是他反對以氣稟決定人的「善惡」，因氣稟的昏明清濁不能決定人的善惡³⁰。氣稟的強弱因人而異，如果強者以自己所認為的「理」，強制凌駕於弱者之上，使弱者受到委屈，此皆起因於社會缺乏客觀的判準去區別「理」或「意見」。他又認為若將「智愚明昧」當成「善惡」之判準，則將形成不平等的現象，難道愚或昧的人就一定是惡人？其道德行為就比不上智明之人？而智明之人就能確保在道德行為上無誤嗎？從社會行為來看，智明之人表現不道德行為也不會比愚昧的人少？因此以「智明」或「愚昧」不能必然地推向「善」與「惡」的結果。³¹

在戴震的文字控訴中，因為對於「理」的認知不同，顯示出長者、尊者、貴者和卑者、幼者、賤者之間的存在對立。因此，才說「下以理與上爭之，雖贏，卻是被人說成是『逆』」。弱者或是不善言辭者永遠屈處於強者、口才便給者之下，

在而知惻隱、知羞惡、知恭敬辭讓、知是非，端緒可舉，此之謂性善。」《戴震集》，頁 295。

³⁰ 戴震認為不能以氣稟論人之善惡，這種說法源自於顏元之論，不是戴震首開其說。顏元說：「程子云：『論性論氣，二之則不是。』又曰：『有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也。』朱子曰：『纔有天命，便有氣質，不能相離。』而又曰：『既是此理，如何惡？所謂惡者，氣也。』可惜二先生之高明……若謂氣惡，則理亦惡，若謂理善，則氣亦善。蓋氣即理之氣，理即氣之理，烏魚得謂理純一善而氣質偏有惡哉！」顏元，《四存編·存性編》，卷一，臺北：世界書局，1984，頁 3。

³¹ 鄭吉雄，《東亞視域中的近世儒學文獻與思想》，頁 54。

毫無申訴的機會³²。因此，戴震說：「於是負其氣，挾其勢位，加以口給者，理伸；力弱氣慙，口不能道辭者，理屈。嗚乎，其孰謂以此制事，以此制人之非理哉！」（《戴震集》，頁 268。）這種對於理不正確的認知，正如戴震指出：「人莫患乎蔽而自智，任其意見，執之為理義。吾懼求理義者以意見當之，孰知民受其禍之所終極也哉！」（《戴震集》，頁 267。）知之失為蔽，一般人在智識上難免有蔽，即使是「嚴氣正性、疾惡如讎」的正人君子，亦可能因主觀上「是其所是，非其所非」（《戴震集》，頁 323。）的態度，在智識上障蔽了，誤將意見視為理，失去生而為人的平等權利，造成整個社會價值的僵化毫無生氣。戴震正是如此有意將上、下的對立關係，從世俗與傳統的倫理規範中解放出來，故而加以嚴厲批評程、朱之理學，替一般平民百姓發聲，關懷平民百姓的需求，彰顯出對於平等意識的重要。

綜上所述，戴震極力反對程、朱具權威性的社會規範，它壓抑了個體自由的發展，使人在道德權威的壓迫下，變成心氣不暢然，情不順遂，對於人與人間的關係視為漠然。所以，強調順遂人之情欲的道德與人性的個別性發展，彰顯自由意識。他從人物稟受於陰陽氣化而來，人與物有殊別性也有共通性，人與人更有不同的稟受之性，但是血氣心知為人性中相同的平等基礎而能相通，因此其哲學蘊涵著對於每一個體的重視，即使只是村野中的愚夫愚婦也都享有生命存在的尊嚴。雖然從其著作與史料中，並未載明他對於平等概念如何之深究，但他欲藉著人因有「血氣心知」的平等基礎，關懷平民百姓，讓細民隱曲之微，亦能受到照顧，呈現出對於自由、平等意識的初乍之機。但是，在此也顯現出戴震倫理思想的矛盾，因為他把知識視為德性之一，依照前面所言，有知識的人並不能保證就是有德之人，而且有知識的人容易形成自以為是的主觀概念。

（二）由「私」到「公」的道德觀

明朝末年的學術有著從自然人性論的角度出發，敢於表達真性情的人物形象，王夫之強調「貴我」思想，一種不同儒家傳統思想的論述，突出道德主體中「我」的獨立價值，把「我」提高到「大公至理之所凝」的境界³³。這種「貴我」的價值理想，到了十八世紀，以一種探求經典原貌、考據經典的原始意義展現。戴震雖然主要以考據為其依憑之工具，而主要是在探求古籍中，創發出新意，追求人文、社會科學研究中所體悟之理性自我。遂以注經為方法，對傳統觀念產生嚴厲之批判。對於此階段的種種表現，如重視個體的自由平等概念，視為是「貴

³² 這種說法不是朱熹所謂的理，朱熹所謂的理，必經國一物格一物的致知窮理，怎可能會變成偏於一方之理。

³³ 吳根友，《中國現代價值觀的初生歷程——從李贄到戴震》，頁 72。

我」價值理想在新的歷史環境條件下逐漸深化，並且追求「真人」的生活³⁴。

「真人」即是指活生生的人，能夠依照自己的意志選擇過自己的生活，人自出生以後就具有感性的欲與情及理性之知，在實際生活中，感性與理性互相交織融攝，透顯出身體與心靈的融合，這才是「真人」。真人就應具有自由意志，能夠自我抉擇，也能夠自我發展，展現出個體自由平等。而貴我的思想展現，亦能彰顯出個體性道德，因為重視個體之情、欲，使情能達、欲能遂。鄭吉雄認為戴震重視情欲的倫理，融合肉體生命、道德生命的生養之道有著社群的圖象³⁵，也就是說從個體化之生命道德轉向公共領欲道德。但「貴我」觀念是一個「私」領域，以私人的身體領域如何與公共領域相互聯繫？

中國從西周時代到戰國晚期，「公」、「私」兩字從指稱具體的人或物演變成指稱抽象的價值判斷標準，而且具有強烈的道德判斷意涵。在孟子時代雖也強調「公」、「私」之分際，但未把「公」、「私」斷為兩橛，認為「公」領欲是「私」領域的延伸，且是「私」領域的完成。至荀子才從觀念世界落實到現實的政治世界，形成了政治上「公」的絕對優先性，主張以「公」克「私」³⁶。到了宋代「公」、「私」領域分際甚嚴，強調「公」先於「私」，「公」重於「私」。朱熹更認為「仁義根於人心之固有，天理之公也；利心生於物我之相形，人欲之失也。循天理，則不求利，而自無不利；循人欲，則求利未得，而害己隨之。」³⁷朱熹以「公」訓仁，認為以「天理」化解「公」、「私」領域中的責任衝突，標舉出「天理」自能安頓人倫關係³⁸。

宋明理學成為官學後，傳統價值體系遂漸漸產生變化，所謂「公」轉化成以君主專制為主的國家利益，而君主專制國家之本質是君主的「一姓之私」的「國家大私有」。「私」是指與「國家大私有」相對立的百姓個體利益。在中央集權專制下，實際的利益為少數的特權階級享用，而其他的百姓卻可能是生活困頓，因此，「公」、「私」問題由成為對立又緊張的關係。為了扭轉此種「私」的弊端，明清之際遂逐漸發展出「崇公黜私」的價值取向，「公」、「私」觀的內涵起了變化，這時候的「公」指向百姓所具有的「私利」與「私欲」，也就是指公眾的欲

³⁴ 吳根友，《中國現代價值觀的初生歷程——從李贄到戴震》，頁 73。

³⁵ 鄭吉雄，《東亞視域中的近世儒學文獻與思想》，頁 62。

³⁶ 黃俊傑、江宜樺，《公私領域新探——東亞與西方觀點之比較》，臺北：臺大出版中心，2005，頁 118-125。以「公」克「私」的觀念是來自荀子，荀子將「公」的涵義加以抽象化，並取之與「義」結合，強調「以公義勝私欲」。

³⁷ 朱熹，《四書章句集注》，卷 1，北京：中華書局，1982，頁 202。

³⁸ 黃俊傑、江宜樺，《公私領域新探——東亞與西方觀點之比較》，頁 131。此係朱熹對於《孟子》對於舜之父瞽瞍殺人的詮釋，他認為「法」是「天下公共」之法，天子之父殺人，依法是要入獄，但如果以「天理」存心，則自能安頓。「天理」是普遍而超越的原理，不受「私」領域的個人利益甚至國家利益所繫絆。

望³⁹。

戴震論述了當時極為敏感的倫理問題——「公私」問題，認為人不能無欲，但忌欲之為私，提出欲而不私、理存於欲中的他主張，他所強調的「欲」為天下人之同欲。他反對「理」為萬事萬物之規範，不滿於君主專制下所特有國家大私有，亟欲擺脫傳統之「公」、「私」對立的模式。以自然歸於必然之論述，認為個人需求與社會道德規範間存在著相互協調的關係。他以自然主義論證了每個人欲求的合理性，關懷個體之欲的遂達。強調「以各如其區分曰理」、「分之，各有其不易之則，名曰理的『分理』觀念」，把人們所認同的理義解釋為「察之幾微而無失焉」的遂人之情的分理說，最後強調如能盡人之自然，理義即存於其中的「盡其自然而歸於必然」，使人欲的實現無絲毫之缺憾，在不違背道德原則下，主張滿足人的感性欲望⁴⁰。

從戴震對於傳統哲學中「仁」的概念作出新的詮釋，也透顯出他對於「貴我」思想的重視。他說：「人之生也，莫病於無以遂其生。欲遂其生，亦遂人之生，仁也。」（《戴震集》，頁 273。）他認為「仁」乃是能思己之生亦能遂人之生，由己出發並能顧慮到他人的需求。人的本性中即有各種不同的欲求，這些欲求如果不是只為自己算計，而且能關心他人，此即是「仁」的表現，也就是對傳統「仁者，推己及人」作出新的詮釋。戴震因為看到了立基於個人欲望基礎上的倫理學的侷限性，而提出「欲而不私」即是合理的原則。他要求人想要達到「無幾微之失」的程度，不僅要遂各自之人欲，更要使各自的人欲達到自然的極限。這種重視「人」、「我」之欲的遂達，不矯情做作，亦呈顯出對於「貴我」的重視。因此，這種「貴我」思想並非只重視個己，它亦彰顯出對其他個體的尊重。

戴震對於「克己復禮」⁴¹的詮釋，也透顯出「己」與「天下」相對，而帶出客體「己欲」的存在。去除「己欲」與「天下」間的阻隔，就能復禮，因為禮具有至當不易之則，禮又是能與心知相通，具有內在的意義，而「己」就是私的意思，「天下」就是公的領域。所以「禮」者在「己欲的層面」上，即是指「欲之無私」，故貪邪是「欲之私」；又基於「一人之欲，天下人之同欲也」，能夠克服「一人之欲」，即能與天下相通，這就是克己復禮存在之意義，亦彰顯出他在「欲」之相互連續性上，所以「一人」與「天下」是一種相互連續性，而非對立之兩者

³⁹ 吳根友，《中國現代價值觀的初生歷程——從李贄到戴震》，頁 236。

⁴⁰ 吳根友，《中國現代化的初生歷程——從李贄到戴震》，頁 374-375。

⁴¹ 戴震說：「問……論語言『克己復禮為仁』，……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，豈顏子猶壞於私欲邪？況下文之言『為仁由己』，何以知『克己』之『己』不與下同？……克己復禮之為仁，以『己』對『天下』言也。禮者，至當不易之則……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，『一日克己復禮，天下歸仁焉』……故曰，『為仁由己，而由人乎哉』。」《戴震集》，頁 326。

⁴²。因「己者」與「他者」以個體的生存為媒介，具有「貴我」的思想，又具有社會連續性形態，呈顯出道德逐漸從「私」轉到「公」的領域。

溝口雄三認為戴震「一人遂其生，推之而與天下共遂其生」（《戴震集》，頁273。）及「個私為非」的說法，意謂著群體之間的每一個體受到群體的約束，想要達到個體主體性道德將受到限制，以這種主體上期待解開天下的紐帶之內發性的起動力，是不可能達到。但如果天下的全體能夠將這種群體之限制都反向推給統治者，則統治者所否定的個體性的仁，反而是可以取得認同，而把專制的個己之私視為是背理而加以指責；而且從被支配的全體之民來看，正可糾正少數的「欲之失」，呈顯出個體性道德之發軔契機⁴³。由此而論，溝口雄三之群體專指集權統治階級，而個體性道德的建立乃立基於對統治者反抗，也就是「己」與「天下」之對稱。但戴震所認為的「己」與「天下」並不是對立的關係，而是能思遂己之生亦能思遂他人之生，由己私推向公共的領域。

戴震的自然人性論，以「血氣心知」說性，重視活生生的情欲生活經驗，有著世俗的傾向，在十八世紀的中國社會，代表著一種文化的轉型。他認為心知有自主的能力，同時具有自主性的人心透過踐履也可以完成人之善，而這種自主性的人心是自由思想之基礎，又以人具有血氣心知為人性的平等基礎，因為反對傳統對於感性情欲的壓抑，彰顯出個人自由意識的張揚，平等概念的萌芽，重視個體「我」的重要，但也注重天下同然之欲，道德從私德轉而向公德靠攏。

二、回歸六經孔孟之道

儒家傳統教化重在博文約禮，在於人倫日用，因此原始儒家少言性與道，但自唐朝中葉以後，儒與道、釋有逐漸混合的趨勢，因此韓愈力斥佛道，正反應當時社會上佛、道兩家之勢力不容忽視，儒家學者為了力抗佛道之思想，遂而轉向性理之途發展⁴⁴。自宋以後，所謂道學、理學者，雖流派眾多，但是大多趨向於探究形上之學，這種風氣跨越了宋、元、明三代，勢力長達六百餘年，影響可說是既深且遠。但物極而必反，在極盛之後免不了有衰退之時，學術的趨向亦會本著此軌跡發展。自明代以降，理學末流已呈顯衰弊之象，被奉行經世之學的學者批評為束書不觀，空而言理。如提倡「理學即經學」的顧炎武指出：

五胡亂華本於清談之流禍，人人知之，孰知今日之清談有甚於前代者。昔

⁴² 溝口雄三著，林右崇譯，《中國前近代思想的演變》，臺北：國立編譯館，1994，頁363。

⁴³ 溝口雄三著，林右崇譯，《中國前近代思想的演變》，臺北：國立編譯館，1994，頁438。

⁴⁴ 胡健財，《戴震反程朱思想之研究》，臺北：政治大學中國文學所碩士論文，1989，頁9-10。

之清談談老莊，今之清談談孔孟，未得其精而已遺其粗，未究其本而先辭其末。不習六藝之文，不考百王之典，不綜當代之務，舉夫子論學論政之大端一切不問，而約一貫，曰無言。以明心見性之空言，代修己治人之實學，股肱墮而萬事荒……顧而言曰：「嗚呼！吾曹雖不如古人，向若不祖尚浮虛，戮力以匡天下，猶可不至今日。」今之君子不有媿乎其言。⁴⁵

顧氏把明滅亡之因歸於學者的空談明心見性之學，當然明朝之亡其原因不止於在學術上而已，但觀其言是何等的感慨與悲憤！對於宋明理學之喜言心性天道，先天象數，顧炎武亦從根源上指出此非孔孟之教，有違聖人本旨⁴⁶。而其他學者反理學的言論，大多類似於此之論。及至雍正乾隆時期，因屢興文字獄之故，爲了保護自己不被波及，學者遂而轉而鑽研考據經典，視宋明理學爲空虛之學，宋明理學家誤解了聖人之學。

戴震堅持必須循本溯源地對理學之理尋找出客觀的歷史發展基礎，所以必須依賴考據學建立基礎，唯有如此才能確保「理」不再落入主觀主義的危機中，才能將理建立在共同標準之下，擺脫統治者利用的命運。下面將對於戴震藉著經典考據，立意於要探索原始儒家經典原貌，必須依賴考據和訓詁，從此發展出不同於宋儒的義理學；首先探討戴震專注於考據學的目的，再接著討論他意欲回歸於六經孔孟之道，回歸六經孔孟之道的的方法，回歸於六經孔孟之道最終的目的在於建構其自身的義理思想。

(一)戴震思想的歸宿——志乎聞道

追溯戴震思想的發展，早年偏重於文字訓詁、名物制度的研究，晚年則致力於孔孟之道的闡揚與力闢老、莊、釋氏之說。關於戴震爲何會從早期信仰程朱之學轉變爲批評的態度，近世學者有不同的看法。梁啟超及胡適認爲戴震乃是受到顏元、李塨思想的影響，胡適更推測中間的媒介者爲程廷祚⁴⁷，不過這只是梁啟超和胡適的推測，沒有確切的證據證明；錢穆則認爲是受到惠棟的影響⁴⁸；余英

⁴⁵ 顧炎武，《原抄本日知錄》，卷九，臺北：明倫出版社，1970，頁196。

⁴⁶ 「孔子論《易》見于《論語》者二章而已，曰：『加我數年五十以學《易》，可以無大過矣。』……是則聖人之所以學《易》者，不過庸言庸行之間，而不在乎圖書象數也。今之穿鑿圖象以自爲能者畔也。」顧炎武，《原抄本日知錄》，卷一，臺北：明倫出版社，1970，頁24。又說：「古之聖人所以教人之說，其行在孝弟忠信，其職在洒掃應對進退，其文在《詩》、《書》、《禮》、《易》、《春秋》，其用之身在出處去就之際，其施之天下在政令教化刑罰。雖其和順積中，而英華發外，亦有體用之分，然並無用心於內之說。」顧炎武，《原抄本日知錄》，卷二十，頁527。

⁴⁷ 胡適，《戴東原的哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1996，頁22。

⁴⁸ 錢穆，《中國近三百年學術史》，臺北：臺灣商務印書館，1975，頁318-323。

時則繼承錢穆的說法，認為戴震的思想發展可以細分為三個期⁴⁹。在戴震晚年為戴震論學之歸宿期，重新確定儒學的價值，因而他堅決地認為：「義理即考覈、文章二者之源也，義理又何源哉！熟乎義理，而後能考覈，能文章。」（《戴震集》，頁 451-452。）此時期的戴震認為義理為考據、文章的源頭，唯有精熟義理之後，才能考覈、才能文章，而義理之源頭又是為何？即義理本身。故而在此一時期，戴震已無先前「宋儒得其義理」的觀點⁵⁰。所以，他說的義理是指經由自己考覈而得的六經、孔孟之義理，不是宋儒所詮釋的義理。以上三種說法以余英時的歷史淵源說法，較詳盡也較符合戴震思想發展的一貫性。

戴震對於考據學的獨鍾，其目的在於想要建構不同於程朱理學的義理學。戴震將其心聲化為文字，在〈古經解鈎沉序〉裡強調必先通訓詁始可以進而言古聖賢之義理，在最後則指出：「二三好古之儒，知此學之不僅在故訓，則以志乎聞道也，或庶幾焉。」（《戴震集》，頁 166。）其主要目的在於提醒考證學者，考證的最終目的不只是在訓詁，而應該開拓出義理之學，也就是「志乎聞道」，而這也是戴震最主要的為學之道。他在《原善》的序也說道：

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……比類合義，燦然端委畢著矣，天人之道，經之大訓萃焉。以今之去古聖賢既遠，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。（《戴震集》，頁 330。）

戴震所說「懼學者蔽以異趣」的學者所指為誰？異趣又是指甚麼？根據余英時研究，「學者」是指考證學家的朱筠及錢大昕等人；「異趣」乃指「空說義理」。因此戴震回覆的方式為「援據經言疏通證明」，要考據學家了解他所謂的義理是建立在經典考證的基礎上，不是像宋儒等建立在空虛無所根據的言論上。而序末所指的「治經之士，莫能綜貫，習所見聞，積非成是」，則是對於考證學家的批評，因為考證之學不僅在訓詁明而已，重要的還要在於義理之學的建立⁵¹。

⁴⁹ 余英時認為的三個時期：第一個時期為戴震於乾隆甲戌年（西元 1754）入都至丁丑年（西元 1757）遊揚州會晤惠棟是最具決定性的轉捩點，在此時期，戴震在理論上以義理為首要之學，考證次之，文章居末；而在實踐上，戴震乃藉由考證之學，意欲印證程朱之義理，因為在此時期，尚未感覺到程朱之義理學與六經、孔孟之道有所不同。第二時期約在西元 1766 年為分水嶺，在此時期，受到考證運動的影響深遠，觀點與惠棟一派相近，故而否定宋儒之義理，主張義理、考覈、文章為考證學的核心價值，將考證學提高到與義理相等同的地位。最後為戴震論學之歸宿期，重新確定儒學的價值。余英時，《論戴震與章學誠》，北京：三聯書店，2005，頁 119-121。

⁵⁰ 戴震在與方希原書中云：「聖人之道，在六經。漢儒得其制數，失其義理；宋儒得其義理，失其制數。」《戴震集》，頁 189。

⁵¹ 余英時，《論戴震與章學誠》，頁 111-112。

戴震將天下的學術分爲義理、制數及文章三種⁵²，這三者中，他看重的是義理之學，將義理之學擺在第一位。他曾說過，學問之道，不僅在「故訓」而已，乃在於「聞道」⁵³。雖處於考證學興盛的時代，戴震不曾忘記學者爲學的主要目的，將「聞道」寄託於考證訓詁中。段玉裁也指出：「先生之言曰：『六書、九數等事，如轎夫然，所以舁轎中之人也。以六書、九數等事盡我，是猶誤認轎夫爲轎中人也。』」（《戴震集》，頁 452。）這個比喻表達了兩種意思：一是指明自己學問的歸趨在義理，不在考證；另一則是暗示如果沒有考據這個轎夫，則義理也就不能成爲「轎中人」⁵⁴。將義理之學比喻爲轎中人，而六書、九數只是抬轎的人，是幫助完成義理學的工具和方法。換言之，戴震不以訓詁爲目的，而以「義理」、「聞道」爲學問的終極目標，但是「義理」、「聞道」雖爲學問之最終目的，但在探求學問過程中卻不能鑿空而沒有依託，因而必須透過訓詁的方法，於是重故訓的考證之學，便成爲他爲學的重要方法，訓詁考證與聞道是相輔相成的關係。是故在其晚年指出「聞道」必求六經、孔孟，如果輕訓詁之學，就像欲渡江而丟棄船與槳，想要登高而缺少階梯⁵⁵，不能一探六經、孔孟的意義。

戴震想要建構有別於程、朱理學的義理學，但又得面對考證學者的「空說義理，可以不作」的批評，加上其義理學的最終歸宿爲回歸六經、孔孟之道，所以其著作皆以考證作爲輔助，但寓意於義理之發揚。胡適認爲戴氏作《緒言》，大有老實不客氣要建立一種新哲學之意⁵⁶。余英時則認爲戴震自始即是要給《緒言》以「述而不作」的考證外貌⁵⁷。到《孟子字義疏證》取「孟子」兩字，就是要人學習孟子距楊、墨、老、莊，以道自任的精神，能夠使人格挺立。

我們可從戴震求學論學的過程中，探知其對於原始儒家之學的嚮往，對於程朱之學的不滿與批評，以及師友交往的狀況等因素。六經、孔孟之道是戴震一生追求義理的最終目標，認爲六經、孔孟之道乃是治亂的根本之道，宋儒誤解了六經、孔孟之道，遂轉移人心，心受其蔽，而害於事，害於政⁵⁸。因爲六經、孔孟

⁵² 戴震說：「古今學問之途，其大致有三：或事於義理，或事於制數，或事於文章。事於文章者，等而未者也。」《戴震集》，頁 189。

⁵³ 關於「聞道」戴震表示：「其得於學，不以人蔽己，不以己自蔽，不爲一時之名，亦不期後世之名有名之見其蔽二，非掊擊前人以自表襮，即依傍昔儒以附驥尾。二者不同，而鄙陋之心同，是以君子務在聞道也。今之博雅能文善考者，皆未志乎聞道，徒株守先儒而信之篤，如南北朝人所譏，「寧信周、孔誤，莫道鄭、服非」，亦未志乎聞道者也。」《戴震集》，頁 186。

⁵⁴ 岑溢成，《詩補傳與戴震解經方法》，臺北：文津出版社，1992，頁 17。

⁵⁵ 戴震說：「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。宋儒譏訓詁之學，輕語言文字，是欲渡江而棄舟楫，欲登高而無階梯也。爲之卅餘年，灼然知古今治亂之源在是。」《戴震集》，頁 480。

⁵⁶ 胡適，《戴東原的哲學》，頁 64。

⁵⁷ 余英時，《論戴震與章學誠》，頁 101。

⁵⁸ 戴震在其最重要的著作《孟子字義疏證》序言指出：「孔子不得位，不能垂諸制度禮樂，是以爲之正本溯源，使人千百世治亂之故，制度禮樂因革之宜，如持權橫以御輕重，如規矩準繩之於方言平直，言似高遠而不得不言。自孔子言之，實言前聖所未言……孟子辯楊、墨，

的聖賢之道為治亂世、淨化人心的一劑良藥，因而戴震學術的依歸就是要恢復六經、孔孟之道。

(二)回歸六經孔孟之道

學術思想的傳衍，必經過長時間的累積與進化，若說前者之思想未影響後者，或是後者的思想未承接前者思想，是不太可能的事，因為不管是延續前者思想，或另建立不同於前者的思想，後者都必須以前者的思想為依據而再去修正或改良發揮。戴震想要立新哲學思想，必定要對於前代程、朱宋儒的理學有透徹地了解；想要回歸六經、孔孟之道，也必須對於六經、孔孟之道有通盤的理解，才能有所依託，建構一套義理學，否則就是如他所批評宋儒「空虛之言」一樣。戴震論著的思想依歸既然是要回歸六經、孔孟之道，其依據的就是六經，可是要如何回歸原始儒家之道？此問題將在這一小節中探討之。

儒學經典在歷經千餘年的變革中，因不同時代特色而呈現出不同的風貌，如漢代以後至宋代以前以五經為主，宋代以後至清初以四書為主；而因著各個時代特色而有不同的詮釋經典方式，如漢、唐經學著重文本考定及述而不作的注經形式，而至宋明理學則強調作者風格與著重語錄的方式。這樣的詮釋經典大多加入時代特色、個人意識風格，很難讓後世讀者真正明瞭經典的原意，因此就後來的學者為了符合時代的需要，有可能去改動經文，如朱熹更改《大學》經文⁵⁹。戴震認為漢儒和宋儒對於六經、孔孟之道的掌握是各有所長，但在義理的成就上因各有所偏而不能專精，在成就功績上都有所限制，正如他說：「漢儒得其制數，失義理；宋儒得義理，失制數。」（《戴震集》，頁 189。）

這種注經方式，對於講求文獻可靠性的考證學者來說，是「憑空想像、毫無根據」，因此考證學者的主要工作，就是要將不同時代的經典注疏一一歸位研究，最終還給經典原始面貌。所以戴震說：「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。」（《戴震集》，頁 480。）胡適稱這種六經孔孟之旨，還之六經孔孟，程朱之旨還之程朱，陸王佛氏之旨還之陸王佛氏為一種「剝皮工夫」，意指一層一層地剝去後世學者加上去的註解，讓其顯現出原始素樸的面貌⁶⁰。對於要處理這種使經典回歸原始面貌的工作，必須具有像戴震所說淹博、識斷和精審的學識涵

後人習聞楊、墨、老、莊、佛之言，且比其言汨亂孟子之言，是又後乎孟子者之不可已也。……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，猶斷航斷港絕潢以望至於海也。』故求觀聖人之道，必自孟子始。」《戴震集》，頁 263-264。

⁵⁹ 李紀祥，《兩宋以來《大學》改本之研究》，臺北：臺灣學生書局，1988，頁 57。

⁶⁰ 胡適，《戴東原的哲學》，頁 162。

養⁶¹，此即為戴震在考證之學與回歸六經、孔孟之道的的方法，也就是戴震所強調的為學之道——「不以人蔽己，不以己自蔽」(《戴震集》，頁 184。)的精神，重在個人的獨立思考和理性判斷，以避免像宋儒般附會、鑿空、臆斷之失。

與戴震同為乾嘉時期考據學的巨擘惠棟，和戴震在學術取向上有所不同，梁啟超認為戴震與惠棟最大的不同，乃在於「惠僅淹博，而戴則識斷且精審」⁶²，由此可見，戴震對於訓詁考證之學的態度嚴謹，因為他既要本著訓詁途徑以求聞道，而其義理學的基礎就是訓詁考證學。他認為考證是獲得義理的必要途徑，因此其論學的宗旨是建立在實際「為學」經驗之上，而此「為學」指的就是考證之學。所以要探究其治學原則和解經方法，就必須配合他的具體解經工作。戴震的「道」和「義理」的意義範圍廣泛，在不同經典中，「道」和「義理」會以不同的方式存在，如在四書裡，「道」和「義理」以天人性命、修己安人的道理方式存在；在三禮，「道」和「義理」則以禮儀制度和聖人制禮作樂之意的方式存在⁶³。

戴震治學的內容，梁啟超認為有小學、測算及典章制度⁶⁴。小學包含文字與聲韻兩者，也就是戴震自己所說的六書，而戴震治小學的目的為何？戴震當然不僅要了解文字的意義及聲韻的讀法，他還有另一層考量，就是要透過文字聲韻的考證，成為聞道、悟道的憑藉。他說：「經之至者，道也。所以明道者，辭也。所以成辭者，字也。必由字以通其辭，由辭以通其道，乃可得之。」(《戴震集》，頁 192。)對於以這種由「字——詞——道」的漸進三段式論證，丘為君認為戴震一直強調文字訓詁的重點，在於透過文字訓詁的方法，能夠與聖賢心志溝通，學習聖賢心志並能展現出來，這才是明道之義，也是訓詁考證的終極目標。

戴震認為「聖人之道在六經」，聖人之道不只是獲取知識上的問題，還存在著知識獲取背後的道德基礎，認為建立知識和道德間有著密切的關係。對戴震而言，聖賢的義理並不鑿空，必有所依託，如見諸於六經，認為理義不能空憑胸臆，如漢儒經學太講究故訓而忽略義理；宋儒經學又太注重個人理義的建立，而忽略經典的原意⁶⁵。他認為聖人之道常存於六經，故他將六經與聖賢之道等同起來，如他說：「六經者，道義之宗，而神明之府也。古聖哲往矣，其心志與天地之心協而為斯民道義之心，是之謂道。」(《戴震集》，頁 191。)也就是說聖賢之心志通乎天地之心志，能夠理解古代聖賢心志，便是參悟天地好生之德。而聖人的心志要從何處而得知？因為聖賢的心志存於六經中，因此要認識聖賢之

⁶¹ 戴震說：「僕聞事於經學，蓋有三難：淹博難、識斷難、精審難。三者，僕誠不足與於其間，其私自持，暨為書之大概端在乎是。」《戴震集》，頁 184。

⁶² 梁啟超，《中國近三百年學術史·清代學術概論》，頁 27。

⁶³ 岑溢成，《詩補傳與戴震解經方法》，頁 33-34。

⁶⁴ 梁啟超，《飲冰室文集》，第 14 冊，臺北：中華書局，1983，頁 44。

⁶⁵ 戴震說：「然病夫六經微言，後人以歧趨而失之也。言者輒曰：有漢儒經學，有宋儒經學，一主故訓，一主理義……夫所謂理義，苟可以舍經而空憑胸臆，將人人鑿空得之。」《戴震集》，頁 214。

道，最好的方法就是直接就六經文本探索其本義。但是問題是戴震能真實的詮釋六經、孔孟經典，他所考證的六經、孔孟經典就一定是確實無誤，由此不禁讓人懷疑戴震可能也陷入他自己所說的「憑在己之意而說理」的困境。

戴震強調學者所要隨時留意的是不要「失其心」，因為心能全天德、制百行，如能將天地之心與聖人之心聯結在一起，即得聖人之心⁶⁶。戴震在此強調人之心能通於聖人之心，以此為基礎而能與天地之心相通，因為聖人之心參悟了天地之德，故能順天地之德，為萬物及百姓構築可長可久的制度名物，因此聖人之心能通於天地之心。但是以己之心如何去掌握、得知以明道經世為內涵的聖人之心？這就要透過語言文字的途徑，去閱讀聖人所留下的文獻典籍。換句話說，戴震精通六書、九數、制度，以及名物等治學工具，主要的目的是要探索古聖賢的言與事，以自己的心志去理解、認識而能通於聖人與天地之心志，最終的目的則在於明道。但問題在於其所依據的經書是否為偽書，如果是偽書，則所推證之義理也可能有誤。

從戴震治學的途徑和方法，可以看出他的治學精神有如近代科學所強調的「實事求是」的精神，嚴謹不苟，如同胡適所說「戴氏說理，最可以代表那個時代的科學精神」⁶⁷。因此，深戒於鑿空之學便成為他的治學特色。他說：

後之論漢儒者，輒曰故訓之學云爾，未與於理精而義明，則試詰以求理義於古經之外乎？若猶存古經中也，則鑿空者得乎……是故鑿空之弊有二：其一，緣詞生訓也；其一，守偽傳謬也。緣詞生訓者，所釋之義，非其本義。守偽傳謬者，所據之經，併非其本經。（《戴震集》，頁 192。）

他就是本著義理不能鑿空的態度與精神，一則建構自己的思想義理體系，二則秉持義理不能鑿空的理念與實事求是的精神，對程朱理學思想展開批評。

戴震之批評程朱宋儒的思想，不贊同像宋儒般鑿空而言理、言性，其立言的基礎就是要回返六經、孔孟之思想理論，因此在對於程朱的批評中，即蘊涵著要回歸六經、孔孟的思想。他說：「聖賢之道德，即其行事；釋、老乃別有其心所獨得道德。聖人之理義，即事情之至是無憾……古人之學在行事，在通民之欲，體民之情，故學成而民賴以生。」（《戴震集》，頁 188。）在這裡所指聖賢之道德、古人之學指的就是從六經、孔孟經典中所獲得的道理。他指出宋儒過分強調「理

⁶⁶ 「學者大患，在失其心。心全天德，制百行。不見天地之心者，不得已之心；不見聖人之心者不得天地之心。」《戴震集》，頁 214。在此對照於戴震所說「人生而後有欲，有情，有知，三者，血氣心知之自然。」《戴震集》，頁 308。由此說明人因有心知，而能通於天地之心、通於聖人之心。

⁶⁷ 胡適，《戴東原的哲學》，頁 64。

欲之辨」而導致產生的禍害，如因理欲的過分劃分，使君子無完行，小人無法反躬進於君子之行；以君子自命的人往往剛愎自用，養成獨斷殘忍的性格；再者捨棄人的情欲，強忍性情而求於所謂之天理，重理輕欲的結果，致使欺偽的行為遍布天下⁶⁸。

戴震強調「聖人務在有欲有爲之咸得理」(《戴震集》，頁 328。)，聖人之道存在於六經、孔孟之道中。儒者的價值觀已深受老、莊、釋氏無欲的思想影響，因此戴震才極力提倡「孔孟之道，聖人之微言奧義」，才可能恢復原始儒家的思想⁶⁹。儒家思想摻雜了老、莊、釋氏的無欲無求、絕民欲去民智思想來解釋經典，將理視爲至上的道理使人遵從，使人處處受「天理」的約束，要人生活在同一個道德理想的範疇內，個體無自由的意志，個體性的道德無法建立，這樣的危害深入人心，影響人的心靈發展，禍害可謂很大。因此他既然認爲聖賢之道在於六經、孔孟，遂對程朱宋儒等之「理欲」之辨提出批評，主要立基於想要回歸於理存於人倫日用爲之中的儒學本義。

戴震用一個妙喻來說明儒家經典與宋儒詮釋經典之關係。他說就像子孫因未見過祖父的長相，而誤認他人爲其祖父而卻不自知，遂淪爲他人之笑柄，這樣易受他人思想的影響，最後終至不識儒家思想的原貌⁷⁰。因此，他說：「此僕所由不得已而有《疏證》之作也，破圖貌之誤，以正吾宗，而保吾族，痛吾宗之久墜，吾族之人久散爲他族，敢少假借哉！」(《戴震集》，頁 168-169。)他認爲其所作的《疏證》，主要目的在於闢程朱思想，同時也根據訓詁傳注，重新詮釋六經、孔孟的思想原意，以期回歸到原始儒家思想，也可以說還六經、孔孟的本來面目，是戴震反程朱思想及考據的基本用心。

綜觀戴震諸著作，他藉著六經、孔孟之經典闡揚自己的思想隨處可見，由此看來，儘管戴震的本意在於「懼學者蔽以異趣」，以唐代韓愈「求觀聖人之道，必自《孟子》始」之自喻，並努力發明「天人之道，經之大訓」，試圖重振宋明

⁶⁸ 如戴震說：「以無欲然後君子，而小人之爲小人也依然行其貪邪；獨執此以爲君子者……於是讒說誣辭反得刻議君子而罪之；此理欲之辨，使君子無完行者，爲禍如是也。」《戴震集》，頁 327-328。再說：「不寤意見多偏之不可以理名，而持之必堅；意見所非，則謂其人自絕於理；此理欲之辨，適成忍而殘殺之具，爲禍又如是也。」《戴震集》，頁 328。又說：「古之言理也，就人之情欲求之，使之無疵之爲理……此理欲之辨，適以窮天下之人盡轉移爲欺偽之人，爲禍何可勝言也哉！」《戴震集》，頁 329。戴震強調古之聖賢未嚴分理欲之別，理只是在行事上，能通民之情、體民之欲，使無憾事發生，沒有將理賦予形上的意義。

⁶⁹ 「宋以前，孔、孟自孔、孟，老、釋自老、釋；談老、釋高妙其言，不依附孔、孟。宋以來，孔孟之書盡失其解，儒者雜老、釋之言以解之……因憑藉儒者以談老、釋者，對同己則共證心宗，對異己則寄託其說於《六經》、孔孟，曰：『吾所得者，聖人之微言奧義。』」《戴震集》，頁 166。

⁷⁰ 「以此解經，而《六經》、孔孟之書，彼皆得因程朱之解，援而借之爲彼所依附。譬如猶子孫未覩其祖父之貌者，誤圖他人之貌爲其貌而事之，所事固己之祖父也，貌則非矣；實得而貌不得，亦何傷！然他人則持其祖父之貌以冒吾宗，而實誘吾族以化爲彼族。」《戴震集》，頁 168。

以後儒學之端緒。」(《戴震集》，頁 330。)但實際上戴震並未全盤按照孟子的思想進行詮釋，而是藉著明道的理由建立起自己的主張。因此探尋戴震學術實踐，其起點為「我注六經」，也就是以訓詁考證為依據；最後目的卻是「六經注我」，藉著解經、治經發揮劇揚自己的義理思想⁷¹。

綜上所論，戴震以回歸六經、孔孟的考證訓詁之學，彰顯出清乾隆嘉慶時期知識分子追求實事真相的探求精神，尤其是戴震對訓詁考證的堅持及寓意於新義理的建立，梁啟超和胡適也都認為戴震的考證訓詁之學具有科學求真的精神⁷²。戴震通過考證的方式，以恢復六經、孔孟的原始經典為目標，當然其主要目的是要建構不同於程、朱思想的義理學，而且考證之路之「求真」的價值理想，是中國傳統思想現代化轉型關鍵性的一步。他主張要回歸六經、孔孟之道上，可能也會以主觀、思辨的思想建構不同於傳統儒家的思想，換言之，他在自己建構新的義理學時，也可能同樣和宋儒犯了相同的缺失，即以主觀的心志去解釋六經、孔孟經典。雖然學著考據大旗為依憑，使他能儘量避免宋儒所遭遇的缺失，讓經典的詮釋較能客觀的呈現，但是很難避免也是以己之見去詮釋古代經典。

戴震主張自然人性論，認為人性中自然涵蘊著「情」、「欲」，所以不能遏「情」抑「欲」，而要使「情能達」、「欲能遂」。強調生命的根源只有一個，所以道德生命與肉體生命是一體，皆是立基於血氣心知，遂而將人道寓於人間實現，所以特別關懷人道問題。前文已探討過他對於程朱的批評，大多是對於程朱理學的誤解，他想要突破的是程朱後學及為政者所產生的流蔽。其實推究而言，中西方的大思想家們所說的不也都是一家之言，當思想家提出其別於同時代或前代思想家理論時，當然會引來其他思想家的追隨或譏伐，戴震亦不例外。雖然孟子未曾否定人類感性欲望也是人性之一部分，也未否定人生存所需之基本欲求，但對於感性之欲望還是認為必須「寡欲」，甚至認為欲望會影響人的道德修養進程，故不能任由欲望無窮盡的馳騁；戴震認為情欲與知存在人性中，情欲的遂達與心知之明的去私去蔽關係著人之道德修養進程的達致，欲不是自私之欲，就不是惡的，他雖然對情與欲的重視，但也以心知與禮作為「節欲」的機制。他將感性欲望的身體與道德理性身體並重的思想，但詳細推究他的「以禮節欲」的思想，應該跟孟子所謂的「寡欲」思想是相契合。

戴震這種重視情欲，強調體民之情、遂民之欲的社群主張，又認為經由人的自然材質透過人倫日用的實踐顯現性善及道德善的完成，道德實踐是經由經驗事為去促使道德完善，重視心知之明和以禮為節制情欲之道。他的學術主張雖然在當時未能受到士人普遍青睞，但在自然人性論與以禮節欲的論述上，影響同時期

⁷¹ 黃愛平，〈戴震學術主張與學術實踐探析——兼論乾嘉漢學治學宗旨〉，收錄於林慶彰、張壽安主編，《乾嘉學者的義理學》，上冊，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004，頁 336。

⁷² 梁啟超，《飲冰室文集》，第 14 冊，頁 35。胡適，《戴東原的哲學》，頁 64。

的學友及後學者，繼續追隨其思想理路繼續發揚光大。戴震這種以「理寓於欲」中的思想，與「以情絜情」、「情得其平」的感通之道，就是合於理的主張，以心知之明與及達情遂欲為道德修養工夫的論述，是否能夠獲得普遍性與客觀性？是否能窺見古典儒學的真貌？或是會招致批評？下面首先就戴震的自然人性論為基礎，與及以客觀的禮為節欲機制，探析在戴震之後的清代有哪些學者繼承、發展他的理論思想，最後論述他的倫理思想在建立普遍性的侷限與及後學的反省。

第二節 戴震身體倫理的理論發展

戴震強調「自然本性」的心性論主張，重視經驗世界的人倫日用實踐，彰顯「私不全為惡」的觀念，以人倫事為論道，而理存於事為之中，將宋儒「得於天而具於心」的「理」，下落為人情事故上的「理」，使理不再具有形上的意義，以這種由下而上的人倫事為之順達推而至道德之完成；以血氣心知為人天生所具有，說明情欲乃具於人性之內，兼而以才質論人性，性之呈顯乃因才質的呈現，性善才亦善。人因肉體與心靈兼具而成，心知能知理義，具有節制肉體欲望的功能，為身體之主宰，但是在心知之外，亦突顯出對於身體感性欲望的重視，標舉出以情欲為基礎的倫理學，主張基本的情達欲遂是人生存的基本條件，表現出對於情欲問題的正面看法，意味著道德修養工夫漸漸走向客觀儀禮規範的要求，這種思想脫出於傳統儒家思想，亦即把儒學論述的重心從個人意義的內聖心性之學轉向公共領域的外王踐履之學，彰顯出清代初到中葉儒家思想的轉變。他的身體倫理思想影響到同時期學者及其後學，一方面表現在自然人性論上，另一方面則以禮作為節欲的機制，彰顯出他在中國近代身體倫理所代表的地位。

一、以自然之質論述人性

戴震既以氣稟為性，認為欲為性中的本然具有，重視人性中的自然基礎，氣稟要養也就是自然人欲要養，人欲不一定是惡，它是自然人情，當自然人情之欲獲得適當之養也就能夠合於理義。他認為程、朱二分理欲，使理不成為理而成為意見，欲又無法順遂⁷³。他又認為「欲」是生命存在的一切活動的動力根源，如果能遂己之欲又能遂他人之生就是「仁」的表現，若只為自己的生命保存，而不顧他人之生，就是「不仁」，所以「仁」與「不仁」是從自然人欲是否合理、是

⁷³ 杜保瑞，〈戴震重建儒學概念的理解與評價〉，《哲學與文化》，第 32 卷第 11 期，2005 年 11 月，頁 31。

否顧及他人而定，也就是說人皆有同然之欲。因此他便不同意朱熹分人欲與天理的說法。欲之正與邪端賴欲是否合乎理則，而不是凡有欲都是私、都是惡。

戴震將氣本論⁷⁴與生命本體結合起來，提出「氣化流行，生生不息」的宇宙本體論，把人看成陰陽氣化的產物，將自然之生生確立為人的本質，故人物之生生是一自然氣化所成，重視生命動力性的「生生」之意義⁷⁵。戴震指出人之為人，人性為人性，不是形式的天理所賦予的，而是本自於陰陽氣化。他說：「血氣心知者，分於陰陽五行而成性者也。」（《戴震集》，頁 291。）陰陽氣化的變化是一自然的生成變化。他以血氣之自然、心知之自然及氣化之自然來論述人性，要證明每一個個體生命，人性和人欲本身就是自然，所以他說：「性，其自然也。」（《戴震集》，頁 312。）他認為從人本性所發出的好利惡害之欲，懷生畏死之情，都是人的欲求之自然體現和合理要求，與天地間生生不息、氣化流行的宇宙規律是相互協調的。從整個社會來論，社會中的一切人物庶物，日用人倫，也是自然的體現，故言：「實體實事，罔非自然。」（《戴震集》，頁 278。）雖然戴震把人視為有情感、有欲望、有生命的現實人，但又肯認人具有異於禽獸的仁義禮智的心知，作為調節情欲的機制。人性的實體乃是血氣心知，人因有血氣心知，所以就有活

⁷⁴ 劉又銘在《理在氣中》一書中指出：所謂的氣本論，狹義地說，就是「理在氣中」、「離氣即無道亦無理」的以氣為本的基本主張；廣義地說，是以氣為本的立場下所包含心性論與道德修養工夫在內的思想。劉又銘，《理在氣中》，臺北：五南圖書出版公司，2000，頁 4。最早提出氣本論一派是張岱年，他將宋明清哲學分為：唯理派即指程朱理學，唯心派即指陸王心學，唯氣亦即唯物的即從張載、王廷相、王夫之、顏元及戴震等的學說。張岱年，《中國哲學大綱》，北京：中國社會出版社，1994，頁 23-24。氣本論自張載開始，以「虛空即氣」、「太虛即氣」為基本主張；明代羅欽順主張「理只是氣理」、「非別有一物依於氣而附於氣以行也」；王廷相主張「氣也者，道之體也」、「元氣為道之本」；黃宗羲則認為「天地之間只有氣，更無理，所謂理者，以氣自有條理故立此名耳」；王夫之則指出「理即是氣之理，氣當得如此便是理」、「從乎氣之善而謂之理，氣外更無虛托孤立之理也」；顧炎武主張「盈天地之間者氣也」、「非器則道無所寓」；至戴震主張「陰陽五行，道之實體也」、「非事物之外別有理義也」。由此可推知，氣本論的基本主張在於：理只是氣的自有條理的理，理就在氣中，離開了氣便無道理存在，也就是說氣是道和理的本原。朱熹也有「理在氣中」的說法，但他卻是用形上與形下來區別理與氣，理是形而上者，氣是形而下者，理無形，氣便粗，有渣滓。因此而推出理在氣先及理在氣之上。而氣本論所標示的「理在氣中」，卻是以氣為核心、為根本的主張，理與氣是相互依存的，以氣為本的主張，只是放下對於先在之理的追求並落實地追求氣中之理，而不能說氣本論是重氣的哲學。劉又銘，《理在氣中》，頁 8-11。

⁷⁵ 戴震說：「生生者，化之原，生生而條理者，化之流……生生之謂仁，生生，仁也！生生之呈其條理，顯諸仁也。」《戴震集》，頁 331。又說：「飲食男女，生養之道也，天地之所以生生也。」《戴震集》，頁 347。戴震這種以生生為仁的主張，與朱熹對仁的論述頗有相近之處，朱熹所著《仁說》開始即謂：「天地以生物為心者。而人物之生，又各得乎天地之心，以為心者也。」《朱子文集》，冊 5，卷 46，〈答方伯謨〉，財團法人德富文教基金會編印，2000，頁 3390。再說：「天地之心，只是個生字。凡物皆是生，方有此物。如草木之萌芽，枝葉條幹，皆是生方有之。人物所以生生不窮者，以其生也。」黎靖德編，《朱子語類》，冊 7，卷 105，北京：中華書局，1999，頁 2845。再說：「故此心仁，仁則生矣。」《語類》，冊 1，卷 5，北京：中華書局，1999，頁 138。又說：「在天為生物之心，在人則為行仁之心。人受天地之氣之氣而生，仁為眾善之長，仁自然生出義禮智等美德。」《文集》，冊 4，卷 32，頁 1247。朱熹解「仁」亦含有生之意，生生不窮。

生生的情欲需求。當性分有血氣心知的實體時，因分的時候有偏全、厚薄、清濁與昏明之不同，所形成人的性質就不同。人因有血氣心知而能讓現實的情感欲望與認知理性相互聯繫，讓身心靈能聯繫為一體。

性既是對於陰陽氣化之實體的分有，欲根於血氣，戴震肯定人性是人出生以後的「氣質之性」，他把孟子和朱熹不強調的聲、色、臭、味等「感官知覺」與心知理義統稱為性，因此「欲」也是人的本性⁷⁶。以此詮釋人性不再是如孟子和朱熹所說的有超越的道德理性，而是實實在在的各種欲望與心知。所謂的「命」即是限定的意思，指出人的欲望也要有所限定，不能任由欲望馳騁，擾亂人的道德理性，因此命是「必然」，性是自然。以氣化自然之「欲」，經由命之限定，便是由自然轉化為必然之進路。戴震是站在儒學的立場，自認為繼承孔孟、六經的聖人思想，主張由經驗上自然人情的修養實踐以至於聖人的要求，從這個實踐的歷程中定義其自然人性的價值，由自然而能進於必然之則⁷⁷。他用素樸的自然人性論為出發點，主張內在人性的血氣與心知，從人倫日用實踐的途徑，開展道德修養工夫的論述。

戴震以自然人性論主張，我們可以發現在其後學中，有不少是繼承他的思想，發揚其自然人性的主張，如程瑤田用氣質之性與情意來論述人性。程氏從感性的層次上論人性為善，他說：「然則人之生也，有五官百骸之形以成人，有清濁厚薄之氣質，不能不與物異者，以成人品高下，即有仁義禮知之德具於形之中以成性，性一而已，有善而已矣，如必分而言之，謂具於質之形氣者，為有善有惡之性。」⁷⁸程氏認為人與物之不同在於稟受陰陽氣化的厚薄清濁不同，這種論性說法與戴震是一樣的。程氏認為人的才質形氣是與善惡相關聯著，他說：「恐其有累於性善之止，因別之曰：有氣質之性，有義理之性也。雖然，性一也，而安得有二哉！安得謂之氣質中有一性，氣質外復有一性哉！且無氣質則無人，無人則無心。性具於心，無心安得有性之善？」⁷⁹由此指出「無人則無心，性具於心，無心安得有性之善」，心和性具於人身上，重視感性的身體，缺心或缺性無以呈現人的本質，彰顯出心與性的相互依存的關係。性具於心，而心能知仁義禮智，將性併入氣中，認為仁義禮智之性蘊含於氣之中，人受命於天，即受命於氣，氣之中就有此性。他不僅以氣質來論人性，而且是種自然而然的人性，亦含有仁

⁷⁶ 戴震說：「欲根於血氣，故曰性也，而有所限而不可喻，則命之謂也。仁義禮智之懿不能禁人如一者，限於生初，所謂命也，而皆可以擴而充之，則人之性也。謂猶云「藉口於性」耳；君子不藉口於性以逞其欲，不藉口於命之限之而不盡其材。」《戴震集》，頁 305。

⁷⁷ 戴震說：「聖人順其血氣之欲，則為相生養之道……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，善不善之殊至若此。欲者，血氣之自然，未有不悅理義者，未能盡得理合義耳。由血氣之自然，而審察之以之其必然，是之謂理義；自然之與必然，非二事也。」《戴震集》，頁 285。

⁷⁸ 程瑤田，《通藝錄一·論學小記》，卷中，〈述性一〉，上海：中國書店影印書，1930，頁 34-35。

⁷⁹ 程瑤田，《通藝錄一·論學小記》，卷中，〈述性二〉，頁 36。

義禮的理性。

程瑤田認為從「情上見性」「性具於心」，又把「情」說成「心之起念」，他說：

性不可見，於情見之，情於何見，見之於心之起念耳……性從人之氣質而定，念從人之氣質而有。若有兩念，便可分性有善惡，今只有一念，善者必居其先……或謂：人之欲乃固有之，安得無惡念居其先者，不知是欲也，必先有善……今為盜賊者，為有不迫於飢寒者也。其初只有謀生一念耳。是其初念未嘗不善，而轉而之乎惡也。⁸⁰

情、心、意都是人本具之性，不管其所舉之迫於飢寒者只有謀生一念之真實，但在實際社會生活中，做壞事的不只限於飢寒交迫者，富有的人也會起歹念。程氏認為「情」與「意」皆為有善有惡，意出於心，情則出於性，雖然「情」與「意」兩者的根源不同，但因性由心生，故情也可間接由心所生，所以「情」與「意」都可以說皆為心所生，但情與意各有不同的作用，情為性的自然流露，意為心動以後的有意作為，因此心——情——性三者間亦有不可分的關係⁸¹。性之呈顯乃在於心之起念，這個心之最初的起念，也就是「一念之善者必居其先」的最先意念，因此對程氏而言，心在身體上或道德上也是佔重要地位，但也不旁落「情」的存在。他又以好惡來論情⁸²，好惡是情的兩端表現，而且是本然之情內具於心，好惡之情的呈現，乃是道德上善與惡的表現，好即呈顯出道德的善，惡即呈顯出道德的惡。程氏對於人性的主張，主張人性稟受於天，以氣質論人性，是以經驗為主的自然人性論，對於情與心知的重視，這種理論相通於戴震之思想主張。

凌廷堪對於人性稟持「夫人之所受於天者，性也。性之所固有者，善也」⁸³的性善理論，在論述人性時，以食色臭味的感性欲望來論述人性。對人性的看法，他秉持著清儒的人性觀，發揚戴震以來自然人性的理論，因此以「好惡」來論人性，他說：

⁸⁰ 程瑤田，《通藝錄一·論學小記》，卷中，〈述情一〉，頁46。

⁸¹ 程瑤田說：「由吾性自然而出之謂情，由吾心有所經營而出之謂意……情者，感於物以寫其性者也，無為而無不為，自然而出，發若機括，有善而已矣。自夫心之有所作為也，而意萌焉，其初萌也，固未有不善者也。」程瑤田，《通藝錄一·論學小記》，卷中，〈述性二〉，頁36。又說：「心統性情，性生於心，而情出於性，意則心之動而主張乎情之發焉者也。情出於性，意出於心，情與意似不同其源，然性情實具之於心，心之動也。」程瑤田，《通藝錄·論學小記》，卷中，〈述性一〉，頁35。

⁸² 程瑤田說：「好惡者，情也。情之見於事為而吾心經營之者，意也。有好善惡惡之情，即有為善拒惡之意。是意乃依乎本然之情，而順乎其所致之知者也，無何，為善者變而為惡，拒惡者變而拒善，是反其初意矣。誠之者，務實其初意，而不使之變也。」程瑤田，《通藝錄一·論學小記》，卷上，〈誠意義述〉，頁29。

⁸³ 凌廷堪，《禮經釋例》，卷首，〈復禮上〉，臺北：臺灣商務印書館，1999，頁2。

好惡者，先王制禮之大原也。人之性受於天，目能視則為色，耳能聽則為聲，口能食則為味；而好惡實基於此，節其太過不及，則復於性矣。《大學》言好惡，《中庸》申之以喜怒哀樂。蓋好極則生喜，又極則為樂；惡極則生怒，又極則為哀；過則佚於情，反則失其性矣。先王制禮以節之，懼民之失其性也。⁸⁴

人性是稟受於天，具有視聽味臭之感性本能，因為有這些本能，人之常情當然喜歡好看、悅耳、好聞的東西，對於醜的、不好聽的、不順耳的、味道不好的東西自然會排斥，所以形成喜好與厭惡之性，這是種自然本性的反應。他以此將人性分判為「好惡」兩種，而且認為人性離不開人情，如他所說：「然則人性初不外乎好惡也……皆不離乎人情也。《大學》性字祇此一見，即好惡也。」⁸⁵他注重的是在感性上真實的呈現好惡，並且主張性離不開情與欲。凡此正彰顯出其人性論主張受戴震人性論影響，人性中本就具有的食色臭味與好惡，人性具有向善發展的面向。在人性發展的過程中呈現出人的氣質變化，因此，他說：「人有性必有情，有情必有欲。」⁸⁶正因為人性中存著情與欲，所以有好惡，這種立足於自然人性的說法，不同於傳統儒學稟性純善的先驗說法而言，是很大的突破。

凌廷堪將人性與感性之口鼻耳目之欲聯繫起來，似乎有將心旁落之嫌，不過他又以《大學》之言，以示對心的重視，曰：「《大學》言心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。」⁸⁷沒有心的存在就沒有視聽言動的產生，而且能夠正其心，即能使人之情欲不流於私，就能堅守人我之間的同好與同惡。他也認為人欲不一定為惡，人欲如果為人的共同欲望，則它是促進人類文明發展的原動力；如果人欲只是為「己」，就有可能淪為惡，他舉《論語》之「為仁由己，而由人乎哉」以證明人和己是對稱，人指的是他人，己乃為自身，因此與克制私欲無關⁸⁸。這種思想和戴震在《孟子字義疏證》裡對「克己復禮」詮釋的意旨大致上是相同的⁸⁹。由此可證明凌廷堪的人性論也是以自然人性論來論述，認為「性」

⁸⁴ 凌廷堪，《校禮堂文集》卷 16，〈好惡說上〉，頁 140。

⁸⁵ 凌廷堪，《校禮堂文集》，卷 16，〈好惡說上〉，頁 140。

⁸⁶ 凌廷堪，《校禮堂文集》，卷 10，〈荀卿頌〉，頁 76。

⁸⁷ 凌廷堪，《校禮堂文集》，卷 16，〈好惡說上〉，頁 140。

⁸⁸ 凌廷堪在回覆給阮元書信中說：「……人己對稱，正是鄭氏相人偶之說，若如《集註》所云，豈可曰為仁由私欲乎？再以《論語》全書而論，如不患人之不己知、夫仁者己欲立而立人、己欲達而達人、己所不欲勿施於人、古之學者為己今之學為者為人、修己以安人、君子求諸己小人求諸人，皆人己對稱。……若作私欲解，則舉不可通矣。」凌廷堪，《校禮堂文集》卷 25，〈與阮中丞論克己書〉，頁 234-235。

⁸⁹ 戴震說：「克己復禮之為仁，以『己』對『天下』言也。禮者，至當不易之則；故曰：動容周旋中禮，聖德之至也。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，『為仁由己而由人乎哉。』……就一身舉之，有視有聽有

從經驗出發，彰顯出其人性論多少受戴震影響。

另外焦循也繼承了戴震的觀點，以食色論人性，他認為「人性無他，食色而已」⁹⁰，性涵蘊著食色，而人與禽獸的不同乃在於人有「知」，有了知即能知道何者為善？何者為非？並且能夠從善之處學習，因此人乃可以教可以學，經過這種教與習的過程，就能彰顯出行為之善。因此「能知故善」是焦循論人性為善的基本主張。但如何證明人性是可以被導引向善或向惡？焦循說：「惟人心最靈，乃知嗜味好色；知嗜味好色，即知孝弟忠信禮義廉恥。故禮義之悅心，猶芻豢之悅口，悅心悅口，皆性之善。」⁹¹他認為人的本性為自然人性，但人有心就具有知的能力，由此發展出仁義禮智。錢穆認為焦循把人性內涵解釋為「食色知」，並以人性具有知的能力來證明人性為善，此說法最接近戴震「血氣心知」的人性論⁹²。這種說法也是清乾嘉時期大部分學者對於人性的看法，他們把人的感官欲望與心知聯繫起來，讓人性不只具有心知之靈，同時亦存在著感性身體，如此有靈有肉具於一身，彰顯出身體具多元面向。

戴震提出以己之情絜人之情，其立論有著孔子所說的忠恕之道思想，當人能夠遂己之情，亦能思遂人之情，這是種人際關係的互通，遂己之情當然很重要，但也不能自私到不考慮他人的感受。焦循也發揚戴震以情絜情與人感通之道，認為絜矩之道能與人互通，而絜矩之道的基礎，乃在於認為人心對於好惡的態度都是「喜好惡惡」的，因此這種相同的好惡，就具有人皆所同然的標準。他說：「為民父母，不過民之所好好之，民之所惡惡之。用之於家則齊，用之於國則國治，用之於天下則天下平……故格物者，絜矩也；絜矩者，恕也。」⁹³絜矩之道也是焦循落實道德踐履的工夫，這是承自戴震以來，把人情置於絜矩的標準上，此種正視人的情欲的傳統，不同於宋明儒學將天理人欲對立的說法，透顯出自戴震以來，論人性不再是以抽象的道德理義來論人性，人性中包含著人的實際內涵，除了心知之外，感性身體之知覺情欲都涵攝在身體之內。

焦循又認為「本乎欲而後可以窒欲」⁹⁴，一般人的認知為欲不可有，當以節

言有動四者，勿使爽失於禮，與動容周旋中禮，分安勉而已。」《戴震集》，頁 326。

⁹⁰ 「性無他，食色而已。飲食男女，人與物同之……有聖人出，示以嫁娶之禮，而民知有人倫矣；示以耕耨之法，而民知自食其力矣。以此示禽獸，禽獸不知也，則禽獸之性不能善；人知之，則人之性善矣……唯其可引，故性善也……唯人能移，則可以為善矣！」由以上可以推知焦循以人因有知而言人性為善，另也呈顯出清中葉以來，對於人性的主張不在是以孟子心善性亦善的心性論，而是認為人性有種種可能的發展，也就是說人性有可塑性，導之以善則向善，導之以惡，則會向惡發展。焦循，《雕菰集》卷 9，〈性善解一〉，頁 127。

⁹¹ 焦循，《雕菰集》卷 9，〈性善解一〉，頁 129。

⁹² 錢穆，《中國近三百年學術史》，下冊，頁 455。

⁹³ 焦循，《雕菰集》卷 9，〈格物解一〉，頁 131。

⁹⁴ 焦循說：「感於物而動，性之欲也……唯本乎欲以為感通之具，而欲乃可窒。人有玉而吾愛之，欲也；若推夫人之愛玉亦如己之愛玉，則攘奪之心息矣。能推，則欲由欲寡；不能推，斯欲由欲多。不知格物之學，不能相推，而徒曰遏其欲，且以教人曰遏其欲，天下之欲可遏乎哉！恐子七十而從心所欲不逾矩。矩，即絜矩之矩，以心所欲為矩法，而從之不逾者……

之；而焦循卻認為要本於欲，方可窒欲。因為他認為本於欲，而以格物絜矩之道推之，由我之喜愛推知他人亦喜愛，反之亦然，如此就能消滅奪他人所愛的欲念，這樣才是能通於他人之情。「人性無他，食色而已」的主張，揭露出焦循的人性論主張，絜矩之道與人溝通，這也是沿襲戴震以來所認為的自然人性論。

除此之外，阮元也以欲為人的本性，其論學以經學為主，認為做學問的目的在於「實事求是」⁹⁵，彰顯出阮元的思想中，對於「實事」的注重以及實踐的重要，同時透顯出阮元具有現代科學的精神——「實事求是」的精神⁹⁶。他將性與命聯繫在一起，他所認為的性命，主要在於「節性」和「敬德」上。他的性命論之旨，就是要恢復「樸實無亂」的古訓，儒家所說之天性，指的是存於人性中的實情之性，如情欲、心知，是自然而存在。阮元的人性論大體上承襲戴震的說法，也以陰陽氣化論人性，他肯定人欲的自然性，味色聲臭這些欲求為與生俱來，是本於性，因此「欲」就是性。他主張欲在性內，欲不是惡，聲色臭味為性，肯定人受於天的自然本質，承認人欲的合理性，欲不能「絕」，而是要「節」⁹⁷。阮元所說的性有兩個面向，一個為「德」，一個為「欲」，⁹⁸此種思想明顯地承襲戴震對於血氣心知與欲本身無善惡的思想理路，對於情欲內在於性的肯定，不能對情欲壓抑，應該給與情欲有暢通的發展，為了避免情欲的過度放縱，而有節欲、節性的主張。

綜上所述，從戴震始以迄於凌廷堪、焦循、阮元等，對於人性論的主張不同於傳統儒學以天理論述人性，不管是以食色論性、以氣質論性、以好惡論人性，或以欲論人性，他們都以自然的人性為基礎，人性包含著欲、情、知，人性有感性之情與欲，也有理性的知覺，人性不再具有超越的向度，以心知來感通於外物。

向也求于子臣弟友而反求未能者，未能從心所欲不逾矩也。從心所欲不逾矩者，格物之學也。」焦循，《雕菰集》卷9，〈格物解三〉，頁132。

⁹⁵ 阮元在其著作《擊經室集》自序中言：「余幼學以經為近也，余之說經，推明古訓，實事求是而已，非敢立異也。」可見其論學以經學為主，在求經學中實事而已。阮元，《擊經室集》，冊1，〈自序〉，臺北：臺灣商務印書館，1985，頁1。又在《擊經室集》，冊2，卷11，言「凡事求是必以實」，因此實事求是乃清代以來學術的重點。

⁹⁶ 王茂、蔣國保、余秉頤、陶清著，《清代哲學》，安徽：人民出版社，1992，頁728。

⁹⁷ 阮元說：「按樂記人生而靜天之性也二句……即孟子所說耳之於聲也性也，孟子所說有命焉君子不謂性也。即樂記反躬節人欲之說也。欲生於情在性之內，不能言性內無欲，欲不是善惡之惡。天既生人以血氣心知，則不能無欲……此孟子所以說味色聲臭安佚為性也，欲在有節，不可縱，不可窮。」阮元，《擊經室集》，冊2，卷10，頁206。

⁹⁸ 阮元從性字的結構說明性中有德與性中有欲：性字「從心則包仁義禮智在內，從生則包味臭聲色等在內」，所謂「君子祈命而節性，盡性而知命」中的兩個性字意義是不同的，前一個性當指味臭聲色，所謂節性即指節此性，後一個性則指仁義禮智。盧建榮等著，《中國歷代思想家(十六)——劉獻廷、李塨、惠棟、莊存與、戴震、阮元》，臺北：臺灣商務印書館，1999，頁269。又錢穆認為阮元「誤于東原《疏證》只認食色為性，不欲將孟子仁義禮智云云，直捷認為性分中所有。」見錢穆，《中國近三百年學術史》，頁478。筆者認為自戴震、凌廷堪、焦循、阮元等所指的性，不僅是指食色性而已，亦包含仁義禮的在內，只是為了排斥宋儒以來強調性理而斥人情欲的私，故將人情欲上揚，期望社會大眾對於人之情欲不要盡認為為惡而不重視。

這是十八世紀的中國所呈現的實學，也是自戴震以降立基於自然人性論，重視感性的身體欲望，這是人人生來而有的本性。

二、以禮為節欲的機制

在第二章已經討論戴震對於禮的重視，他認為禮是源自陰陽氣化之生成，是指天地之條理，這些條理又能顯現出秩序。禮的根源在於人性之中，因為心能知禮義，而心又是性的成分，故禮也存於人性中，與源於後天的荀子之禮是不同。對於禮的認識，是通過自然界人物的生成變化，把握生成變化過程中的條理有序，所以禮的內涵為條理有序，因此可以說禮通於理，具有穩定社會的功能。禮更是先聖先賢所定下的治世之法，同時禮也可以治天下之情與欲，以避免情欲之過與不及。他說：「禮之設所以治天下之情，或裁其過，或勉其不及。」（《戴震集》，頁 384。）如果不知禮，無法用禮去節情欲，則事之條理喪失，情欲將盪漾人心，使人不能成為有德之人。

歸納起來，戴震論性是從自然本性出發，但也不是任由血氣之欲無限張揚，需有所限定地調節，因此其人性除了是自然的血氣之性外，還有義理之性。他說：「心之所同然者，謂理也，義也；聖人先得我心之所同然耳。於義外之說必致其辨，言理義為之性，非言性之為理。」（《戴震集》，頁 295。）理義之性是指道德理性自人生而後的情感欲望中產生的行為規範，理義同人的情感欲望一樣，是內在於人性中⁹⁹。由人的自然本性實踐過程中形成理義之性，因此，理義之性源自氣質，最後也回到氣質，所以理義之性是氣質之性的自我完善的過程，理義之性與感性氣質之性是相互聯繫，也是理義之性為完善自然本性在實踐中所形成的自然法則，由自然而進於必然，又能完成其自然。

要使自然人性合乎理義，必須透過心知的裁斷，與及禮的調節情欲。禮是自然界生長活動的條理秩序，也是人類活動、社會發展的規範，包含一切事物的條理秩序¹⁰⁰。禮雖然具有維繫社會秩序的作用，但並不是超越具體人的社會生活，而是與人的道德情感、道德生活相結合，所以具有客觀性。禮是具體存在於社會的禮儀節文，又是內在於心的規範。因此他主張人要學習，所學習的內容除對心知增進的知識外，另一個內容就是習禮，因為習禮可使人有忠信之德，因此他強調學以牖心知之明與學禮以節欲是一樣重要。人既是擁有感性的身體，難免會有犯錯的時候，因而要以「禮」節制欲望的過度升揚，有必要透過學習辨別向

⁹⁹ 戴震說的理義之性與程朱的「性即理」、「理先在於人心」是不同，因為程朱的理是形上，氣是形下，理主宰著氣的推行；戴震的理是指事之理，理為氣之理的貫徹。張立文，《戴震》，臺北：東大圖書公司，1991，頁 57。

¹⁰⁰ 戴震說：「觀於其條理，可以知禮。」《戴震集》，頁 333。又說：「禮者，天地之條理也。」《戴震集》，頁 318。

善的方向，使身體的內與外能調和，展現出身體的道德價值。

對戴震而言，禮為自然之條理，故禮通理，心知能通禮義，又是先聖所定的治世之法與典章制度，因此禮是內在於心的規範，也是一個客觀的規範。透過禮的調節情欲，使情欲合乎理。他的「以禮節欲」的思想，也深深影響到其後學。如程瑤田的「學禮」思想，他認為「志於學者，學禮而已」¹⁰¹，代表修身的方法是學習禮儀，用禮儀修治身心，讓行為能合乎禮節，不踰越禮儀的規範。程氏修心之法，關係到慎獨的工夫，首先必須透過與外界事物的接觸，而表現在口目耳鼻與四肢的視聽言動上；其次，人在獨處時容易有自欺行為，因此獨處時必須側重在非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言及非禮勿動上。換言之，就是一種抗拒邪惡的誘惑，維護心志的純善，以避免遭受外界事物的污染，此即為無惡於志的修為工夫¹⁰²，而他所依據的方法，就在於禮，此禮即是視聽言動客觀之禮。

程氏對於當時社會以理責人，自以為理的武斷風氣不滿，遂主張以「禮」代理，他認為理可以約束自己，但不可用理約束別人，因為以理約束他人，會形成人人各有其理，造成「公說公有理，婆說也有理」，有理說不清而產生爭端¹⁰³。程氏更以為有理也須要有讓的觀念，人與人之間若不能相讓，凡事就是以理相爭，將造成人際間的衝突而致禍事，所以他說：「天下古今，結不解之怨，而釀成大禍者，皆始於不相讓，曰：『彼無理，我有理，吾安能受屈而讓之乎？然吾之所謂當讓者，正在此有理之人耳。』」¹⁰⁴這樣看來，他所主張的舍理言禮，主要在於當時的人，以理作為相爭之藉口，人人若以理相爭，就會形成當時人們各是其所是，非其所非的混亂局面。

瑤田所主張的舍理言禮，真正的用心並非要否定程朱之理，而是因為當時的在位者，藉用理作為統治的口號，以致造成殘忍的社會風氣而提出。進而指出求理的方法為「緣情以通之」，他說：

¹⁰¹ 程瑤田，《通藝錄一·論學小記》，卷上，〈立禮篇〉，頁6。而在〈志學篇〉中亦云：「養吾身者有節焉，學之而後無以飢渴為心害。飭吾身者有法焉，學之而後無以不哀致身災，安吾身者，一動一靜皆非可以苟焉已也，學之而後威儀能定命，而容止或必恭也。」程瑤田，《通藝錄一·論學小記》，〈志學篇〉，頁1。由此可看出，程氏立意於學而後知禮，將學禮視為人修身養心的方法。

¹⁰² 程瑤田在《論學小記》，〈誠意義述〉說：「孟子謂心之官則思，先立乎其大者，蓋謂心能主乎耳目，非離乎耳目之官而專致力於思，然則所謂先立其大者，舍視聽言動無下手處也。不知循物，寂守其心，此異學之所以歧也。……慎獨者，慎其意之接於物。吾於物之所不當為者，而斷乎其不為，此吾於致知之後，志之定於其先，而立乎其大者，而至於耳目交物之時，而果能造不為之意，此之謂無惡於志，此之謂慎獨。」程瑤田，《通藝錄一·論學小記》，卷上，〈誠意義述〉，頁25。

¹⁰³ 程瑤田說：「事必有理，俗謂之理路，若大路然。今不曰理而書讓字者，理但可繩己，自己見得理路一定如此，自達其心，豈故有違？若將理繩人，則人必有詭詞曲說，用相取勝，是先啓爭端也，今吾一以讓應之。」程瑤田，《通藝錄二·論學外篇》，卷上，〈擘窠書四字說〉，上海：中國書店影印書，頁5。

¹⁰⁴ 程瑤田，《通藝錄二·論學外篇》，卷上，〈祠堂障壁四事書呈宗老垂示後生〉，頁3。

故言理者，必緣情以通之。情也者，出於理而妙於理者也。情通則彼執一之理自屈，而吾之理申矣，情不通，則吾之理轉成其為執一，是吾以理啟其人之爭矣。爭則不和，而戾氣中於人心，世局紛紜……夫作楹帖揭以警之曰：「直認理來終惹氣，曲通情處漸能和。」聖人動容周旋中禮者，情極其和，而化其執一之理者也。¹⁰⁵

他認為情能通則理亦能伸，情能通則能破「執一之理」。這樣的思想與戴震「通天下之情，遂天下之欲，權之而分釐不爽謂之理」（《戴震集》，頁 323。）以及「以情絜情」的說法是相通的。程氏也認為天理之公，即在人情之私中¹⁰⁶，也就是天下之公理存於天下人之共同之情中，與戴震認為的天下同然之情相通。

總而言之，「禮」是程瑤田為人治身的基本工夫，治學要旨在於修明人倫，端視群體中的個人，是否能行而不踰矩，而「禮」正是維繫群體和諧必要之規範。但是「禮」必須靠具體的行為，才能彰顯禮的價值，而程氏認為這種具體的實踐便是「禮意」。他說：「閭巷之民不知禮義，以不相讓為能卒，亦因而致用者，何可勝道也。如以利則亦非不讓者之所能專也，而天下之人終古不悟何也。」¹⁰⁷人如不能有禮讓之心，則無法明瞭禮之內涵，由此證明程氏一生提倡禮教與讓教的思想，認為與人相處，若要同生共存，必須以禮讓為主。而禮讓的意義則在於由己先向他人主動表達善意，藉以敦厚大倫，平止爭亂，形成和諧之社會。程氏的修身方法是學習禮，緣情以通理，將禮的行為內化為人的內心，而能如禮地表現於外，以禮代理，這與戴震習禮及以禮修身的想法是相通的。

凌廷堪也提出以禮代理，他從文獻的考據上證明先秦儒家是重禮不言理，認為儒者之學應該是禮學而不是理學¹⁰⁸。堅守著戴震之「道在六經」的說法，對於宋儒所主張的理即性、心即理的說法相當不滿¹⁰⁹。他的立論基礎是「實事求是」

¹⁰⁵ 程瑤田，《通藝錄二·論學外篇》，卷上，〈讓室厄言〉，頁 10。

¹⁰⁶ 程瑤田說：「人有恆言，輒曰：一公無私……此一視同仁愛無等差之教也。其端生於意必固我，而其弊必極於父攘子證……公者也，親親而仁民，仁民而愛物，有自然之施為，自然之界限，自然之等級……時而子私其父，時而弟私其兄，自人視之，若無不行其私者，事事生分別也，人人生分別也，無他，愛之必不能無差等，而仁之必不能一視也……孔子之言直躬也，曰：子為父隱，父為子隱，直在其中，皆言以私行其公，是天理人情之至，自然之施為、等級、界限，無意必固我於其中者也……等級自然而有也，界限自然而具也。而自然中節，無過不及者，則盛德之至也，非聖人而能若是乎？非聖人而能公乎？而能遂其私乎？」程瑤田，《通藝錄一·論學小記》，卷中，〈述公〉，頁 53-54。

¹⁰⁷ 程瑤田，《通藝錄一·論學小記》，卷上，〈主讓〉，頁 10。

¹⁰⁸ 戴震雖然反對宋儒所說的理學，但是對於所謂的「理」仍然有所著墨，把理解釋為事物之理及人倫之理，但到了凌廷堪時卻言禮而舍理。張壽安，《以理代禮——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》，臺北：中央研究院近代史研究所，1994，頁 5。

¹⁰⁹ 凌廷堪認為：「後儒熟聞釋氏之言心言性，極其幽深微妙也……彼以心為性，不如我以理為性也。嗚呼！以是為尊聖人之道，而不知適所以小聖人也。以是為闢異端，誠如是也。吾聖人

之學，認為典章制度有其具體實徵的事實外，並且可以在日常生活中實踐推行。在先秦聖人之道中，不外乎求其人倫日用之道，並能確實實行，不必求於高妙的道理，因此他覺得「理」與「禮」之間的辨別是很重要的。他說：「聖人之言，淺求之，其義顯然，此所以無過與不及為萬世不易之經也。深求之，流入幽深微渺，則為賢智之過……聖人之道，本乎禮而言者也，實有所見也；異端之道，外乎禮而言者，空無所依也。」¹¹⁰他以此證明先秦時期是沒有「理」的說法，當時人們依循之則是「禮」。

凌氏主張「節心節性」，而能夠約制心與性的活動就是帶有社會性的威儀法則——禮，因而他說：「舍禮而言道，則空無所附，舍禮而言信，則茫無所從。」¹¹¹所以對廷堪而言，在心性道德上，「禮」是規範身體的準則，也是行事的準則，人性與道的具體實現必須靠禮來完成。他認為宋儒所言的性理之學是一主觀性特強的義理學，是沒有根據的虛理，因此主張從具體的事實以代替虛理，如此方可獲得真理，故真理的條件必須是事實與符合社會效能。他認為「禮」不但是可經驗更可以通過檢驗，而社會的效能唯有透過「禮」的檢驗方可達至¹¹²，因此，他說：「求諸禮，乃可以復性也。」¹¹³

凌氏以儒家的核心思想——「禮」，解決當時社會的紛亂現象，遂而以身作則，從講禮、習禮做起，發起對禮學的研究熱潮，重新燃起清初儒者經世致用的志業。戴震曾經對於孔子所謂的「繪事後素」，詮釋為君子以禮來增進其德行¹¹⁴，戴震將禮與學並重，人若不學無以知禮，「學」與「禮」是君子修身進德的方法與規範。廷堪更進一步認為仁義禮智信五種德性中，如果沒有禮的作用，則其他仁義智信就只是抽象的內存於人性中，無法彰顯於外。在廷堪思想中，仍認為禮是內具於人性中，不是外在的，因此，他認為「道德仁義，非禮不成」¹¹⁵，聖人之道，必須以禮來完成；凡人要在社會與人交往亦離不開「禮」。他說：「飲食男女，人之大欲存焉。聖人知其然也，制禮以節之……無一日囿於禮，而莫之敢越也……

之於彼教，僅如彼教性相之不同而已矣，烏足大異乎彼教哉，儒釋互援實始於此。」凌廷堪，《禮經釋例》，卷首，〈復禮下〉，頁 5-6。

¹¹⁰ 凌廷堪《禮經釋例》卷首，〈復禮下〉，頁 6。

¹¹¹ 凌廷堪，《校禮堂文集》，卷 10，〈荀卿頌〉，頁 76。

¹¹² 汪惠娟，〈凌廷堪「以禮代理」之禮學思想研討〉，《哲學與文化》，第 32 卷，第 11 期，2005，頁 65

¹¹³ 凌廷堪，《禮經釋例》，卷首，〈復禮下〉，頁 6。

¹¹⁴ 戴震曰：「君子行禮，其為忠信之人固不待言；而不知禮，則事事爽其條理，不足以為君子……子夏言『禮後』，皆重禮而非輕禮也。詩言：『素以爲絢』，『素』以喻其人嫻於儀容……『繪事後素』者……是素功後施，始五采成章爛然，貌既美而又嫻於儀容，乃為誠美……忠信由於質美，聖賢論行，固以忠信為重，然如其質而見之於行事，苟學不足，則失在知，而行因之謬，雖其心無佛心佛性，而害道多矣。行之差謬，不能知之，徒自期於心無愧者，其人忠信而不好學，往往出於此，此可以見學與禮之重矣。」《戴震集》，頁 318-319。

¹¹⁵ 凌廷堪，《禮經釋例》，卷首，〈復禮下〉，頁 7。

周公作之、孔子述之，別無所謂性道也。」¹¹⁶由此彰顯出凌氏對於「禮」的獨衷，將「禮」視為成就道德的準則，對於禮學的重視比戴震尤甚，又把禮更具象化為實徵實事。

凌氏以「禮」代「理」，這個禮指稱人類社會之實事，包含人倫的、政治的、刑罰的、禮俗的等等，舉凡政治、倫理的所有實際活動和措施皆是。凌氏論禮的內容，專就倫理和禮俗，而且特重儀禮部份¹¹⁷。以社會的倫理來約制人的行為，著重於倫理與禮俗上，將禮客觀化為人倫日用之準則。他藉由「禮」的節制功能，以約束情欲的氾濫，因此禮具有「養情節欲」的功能¹¹⁸，而這種對人情欲的重視是源自戴震思想的影響。張麗珠認為凌氏主張「學禮復性」、「制禮節性」，其重點不是指出「性」是甚麼？而是在於「禮」上，強調「禮」對於「性」具有化裁之功，既能復其善，也能節其不善¹¹⁹。他將人性中的情、欲與禮相聯繫，以禮來復其性與節其好惡之性。他認為舉凡修身、齊家、治國、平天下等之道德實踐，都離不開人情，亦離不開禮制，所以人情人性是應該相互契合，絕不像宋儒所說的天理與人欲對立的關係¹²⁰。

凌氏因為重禮，對於制度與儀禮規範非常重視，故胡適認為凌氏是一位「禮學家」，而非哲學家¹²¹，不管凌氏是禮學家或哲學家，其思想受到戴震之影響，並且開啓「以禮代理」的復禮思想是不容置疑。凌氏重「禮」，主張以禮修身，強調透過反覆習禮，能使外爍的禮節儀制，內化為道德的根源¹²²，所以要復其性，就必須落實於學禮上，他說：

聖人因父子之道而制為士冠之禮，因君臣之道而制為聘覲之禮，因夫婦之道而制為士昏之禮，因長幼之道而制為鄉飲酒之禮，因朋友之道而制為士相見之禮。自天子至於庶人，少而習焉，長而安焉，禮之外別無所謂學也。¹²³

因此，學禮就變成復性的必要之途。但也不能任由制度與儀禮規範桎梏人的情欲，若是如此則又近於程朱的天理人欲對立之說法，因而「以禮治身」主要的意

¹¹⁶ 凌廷堪，《禮經釋例》，卷首，〈復禮上〉，頁 4。

¹¹⁷ 汪惠娟，〈凌廷堪「以禮代理」之禮學思想研討〉，《哲學與文化》，頁 70。

¹¹⁸ 凌廷堪說：「緣情遂其欲，依禮定其分，本天命民彝，是大經大法。」凌廷堪，《校禮堂文集》卷 16，〈好惡說〉，頁 141。

¹¹⁹ 張麗珠，〈凌廷堪「以禮代理」的禮治理想暨乾嘉復理思潮〉，彰化師大國文系國文學誌第二期，2002 年 11 月，頁 197。

¹²⁰ 凌廷堪說：「蓋修身為平天下之本，而禮又為修身之本也。」此為《大學》修身的條目，修身為其他條目之基本，凌廷堪認為禮又是修身的根本。凌廷堪，《禮經釋例》，卷首，〈復禮中〉，頁 4-5。

¹²¹ 胡適，《戴東原的哲學》，頁 115。

¹²² 汪惠娟，〈凌廷堪「以禮代理」之禮學思想研討〉，《哲學與文化》，頁 71。

¹²³ 凌廷堪，《禮經釋例》，卷首，〈復禮上〉，頁 1。

義，乃在於外在的制度與儀禮規範具有規範或指引人的情欲往正當的方向，使情欲不流於惡，而非強制性的加在人身上。

凌廷堪肯認人性離不開情欲，以禮作為養民的約制力量，則其修養道德的方法是就是習禮。為了避免如陽明學派被指為束書不讀的空疏之失，他特重知識與變化氣質，人要擁有豐富知識與改變氣質，就要學習禮樂，學是指對於知識上的了解，習是指實踐的工夫¹²⁴，將德性落實到具體行事威儀法則之上，因此認為舍禮言道，則無所依附，舍禮而言性，則茫然無所從。他強調脫離了禮，則仁義禮智信只是抽象存於人性中，無法顯現於外。人若能在儀式節文之中，配合服飾音樂，啟發內在之情感，讓人性中之德與身體手足的活動互相應和，裡外合一¹²⁵。這樣一來，禮成為一外在客觀之儀式節文，當與人、物接觸時，能先以禮衡量，不合於禮的情與欲即不能付諸行為則當節制之。從禮儀制度中體驗思辨其精義，洞察禮為本源於人之情，明白親親之等差、尊尊之義¹²⁶，這些都是人性的本然需求，是致知上的工夫；學習禮的器數儀節，此即為格物的工夫；而格物致知就是「學」的重點。了解到禮源於性，能正心使情欲不落入偏私，又以真心誠意確實實踐，這樣內外兼修的學習禮，循序漸進的踐履，就能達到如《大學》所言，正心、修身、齊家、治國，以至於平天下的道德修養。因此，對廷堪言禮是根源於人性，但因重於社會的實徵性，要人學習禮的器數儀節，遂漸漸地將禮指向社會的儀禮規範。

凌氏傳承自戴震的學禮思想，禮本源於性，而他所注重的是如何將儀禮規則具體地呈現給人了解，並能透過學習實踐，將儒學的實用性落實於人倫日用之行為上，完成內化為善的根源，才能彰顯以禮修身的可能性。對身體而言，有著內在人情欲的依恃，外有儀文的節度，內外一貫的修養飭身，方能收教化之功，彰顯出自戴震以來對身體感性面向的重視，修身除內在感性之情欲滿足，並約之以禮，透顯出以身來呈顯道德。

焦循也認為人與禽獸之別在於人有「知」，而食色雖非惡，如果人一直流連於食色之欲，仍是可能形成惡，如何確保人不會受食色之誘而為惡？他認為由性中所含的「知」去認識判斷。而「知」是要透過人學習與引導，使「知」能夠發

¹²⁴ 張壽安，《以理代禮——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》，頁 58。

¹²⁵ 凌廷堪說：「即一器數之微，一儀節之細，莫不個有精義彌綸於其間……蓋必先習其氣數儀節，然後知禮之原於性，所謂致知也。知其原於性，然後行之出於誠，所謂誠意也。」凌廷堪，《禮經釋例》，卷首，〈復禮中〉，頁 4。

¹²⁶ 凌廷堪所主張之「尊尊」指喪服中之禮，服斬衰三年為喪服之最重者，如諸侯為天子、父為長為人後者、妾為君、公士大夫之眾臣為其君所服之喪服，凸顯出階級之差別。「親親」，乃專就於喪禮中服喪的等級分別，如父在，則為母齊衰期年，尊父之尊，父卒後，子為母齊衰三年之喪，子應包括嫡子和庶子，母兼指父之正室、繼室與妾室及子之養母，不同於宋以來對於繼室與妾室的忽視，凸顯出順應人情的親親之等。張壽安，《以理代禮——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》，頁 70-72。

揮其功用而判斷是非。如果「知」隱而不顯，則食色之欲恐流於私，則必須養性與節性，而養性和節性之道在於習禮和絜矩。習禮以節性，絜矩與人互通。他認為若順著人性發展，人的好色哀樂如果沒有節制，則會使社會秩序混亂，因此古代先聖先賢才制定出婚喪音樂的各種禮節來節制人性¹²⁷，這些婚喪音樂的禮節有外在的規範傾向。

焦氏認為絜矩之道能與人互通，而絜矩之道的基礎，在於人心對於好惡的態度都是「喜好惡惡」的，因此這種相同的好惡，就具有人皆所同的標準，當好惡與他人一樣，社會才會和諧。他說：「為民父母，不過民之所好好之，民之所惡惡之。用之於家則齊，用之於國則國治，用之於天下則天下平……故格物者，絜矩也；絜矩者，恕也。」¹²⁸絜矩之道也是焦循落實道德踐履的工夫，這是自戴震以來，把客觀性之人情置於絜矩的標準上，此種正視人的情欲的傳統，透顯出自戴震以來，論人性不再只是以抽象的道德理義來論人性，而是人性中包含著人的實際內涵，除了心知之外，感性身體的知覺情欲都涵攝在身體之內。人既是擁有感性的身體，難免會有犯錯時候，因而要以「禮」節制欲望的過度升揚，有必要透過學習辨別向善的方向，使身體的內與外能調和，展現出身體的道德價值。

「禮」具有約制情欲的功能，更能教化人心、端正行為的道德作用，所以人要習「禮」。焦循著有〈理說〉，反對以理相爭¹²⁹，認為絜矩之禮可以止爭，他認為社會上如果「理愈明、法愈密」，會造成人我之間的對立。他說：「情與情相通，則自不爭，所以使無訟者，在此而已。聽訟者以法，法愈密而訟愈凡。吾猶人也，謂理不足恃也，法不足恃也，旁通以情，此格物之要也……天下之人皆能絜矩，皆能恕，尚何訟之有。」¹³⁰焦循認為「理」與「法」都不是治理天下的良策，「理愈明、法愈密」不但造成人的尖銳對立，更會造成人心徨徨，深怕不小心觸犯了理法而獲罪。他以禮來止息因理而產生的爭訟，他說：「故先王立政之要，惟在於禮。故曰能以禮讓為國乎，何有。天下知有禮而恥於無禮，故射有禮、軍有禮、訴訟有禮，所以消人心之忿而化萬物之戾……君子以禮自安，小人以禮自勝，欲不治，得乎？」¹³¹人若遵循「禮」而行，則少爭端，就不必動用到刑罰，因此禮

¹²⁷ 《淮南》〈泰族訓〉云：「民有好色之性，故有大昏之禮。民有飲食之性，故有大饗之誼。有喜樂之性，故有鐘鼓箏弦之音。有悲哀之性，故有衰經哭誦之節。先王之制法，因民之所好而為之節文者也。皆人之所有於性，而聖人之所匠成也。故無其性，不可教訓；有其性，無其養，不能遵道……故善言性者，孟子之後，惟淮南子。」焦循，《雕菰集》卷9，〈性善解五〉，頁129。

¹²⁸ 焦循，《雕菰集》卷9，〈格物解一〉，頁131。

¹²⁹ 「明人呂坤有《語錄》一書，論理曰：『天地間唯理與勢最尊。理又尊之尊也。廟堂上言理，則天子不得以勢相奪。即相奪，而理常伸於天下萬世。』此真邪說也。恐子自言事君盡禮。未聞持禮以要君者。呂氏此言，亂臣賊子之萌也。」焦循，《雕菰集》卷10，〈理說〉，頁151。

¹³⁰ 焦循，《雕菰集》卷9，〈使無訟解〉，頁138。

¹³¹ 焦循，《雕菰集》，卷10，〈理說〉，頁151。

是治天下的根本，而「理」只是禮教失敗所必須訴訟時依賴辨析的一種工具¹³²，有時候甚至會變成爭論不休的紛端。因此，焦循認為禮具有維持社會秩序的作用，理可以爭，禮可以止爭。這種理只是一種裁斷是非的工具，用禮來止爭的想法，彰顯出在制定律法時，要把人情納入法條理面考慮，這也是承繼自戴震以來學禮思想的延續，但是逐漸傾向外在的禮法規範。

阮元也依據《尚書·召誥》中的節性說及《周易》指出：「七情乃盡人所有，但須治以禮而已，即〈召誥〉所謂『節性』也……發而中節，即『節性』之說也。有禮有樂，所以既節且和也。」¹³³；又說：「召告所謂『命』，即天命也……故孟子盡心，亦謂口目耳鼻四肢為性也。性中有味、色生臭、安佚之欲，是以必當節之。」¹³⁴由此可見「節性」之節，就是以「禮」調節，所節之「性」為味色聲臭安佚感性之欲，喜怒哀樂之情，故「節性」是以「禮」節制人的本能欲求和情感¹³⁵。另外在對禮記禮運篇關於禮治的詮釋，他說：「心之大端，治之必以禮，禮儀三百威儀三千，非可以靜觀寂守著也。」¹³⁶此乃針對人的七情——喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲——是不學而能的基本情欲，在人倫關係上，必須以禮修治之，始能體現父慈子孝、兄友弟恭、長幼有序、君仁臣中等之義¹³⁷。可見他的修身治身工夫，在於以「禮」來節性，以「禮」修身，使身體言行舉止能進退得宜，動容周旋能合於禮、義，表現在身體上能攝威儀，使身體朗現道德光彩。因此，阮元的節性說，又有著以禮學替代理學，與凌廷堪、焦循有著相同的思想理路，這也是承自戴震以來對於「禮」的重視，認為「禮」是人倫行為的規範、是人際交往溝通的準則。

因為承襲自戴震以來對於「禮」的重視，人真要能夠達到道德修養，就必須回到先秦原始儒學治身的方法——即「禮治」¹³⁸。禮所包含的面向廣大，舉凡人倫之禮、政治之禮、法制之禮、服飾之禮無不是禮所涵蘊。「理」與「禮」之別，在於宋儒所言之「理」是一形式上、或先驗上之理，「如有物而具於心」，演變成各自表述之理。如果社會上講求的是「理」，以「理」與人爭，那是下下策。而

¹³² 焦循說：「後世不言禮而言理。九流之原，名家各出於禮官，法家出於理官。齊之以刑，則民無恥；齊之以禮，則民且格。禮與刑相去遠矣。惟先王恐刑罰之不中，務罪辟之中，求其輕重析其毫芒，無有差謬，故謂之理，其官即謂之理官。而所以治天下，則以禮，不以理也。」焦循認為能夠治天下乃在於禮，而非理，理只是在分辨是非。焦循，《論語通釋》，〈釋禮〉，1999，頁24-25。

¹³³ 阮元，《擘經室集》，冊2，卷10，頁204。

¹³⁴ 阮元，《擘經室集》，冊2，卷10，頁192。

¹³⁵ 王邦雄，《中國哲學史》，臺北：國立空中大學出版，2002，頁694。

¹³⁶ 阮元，《擘經室集》，冊2，卷10，頁206。

¹³⁷ 阮元說：「聖人之所以治人七情修十義，講信修睦，尚辭讓，去爭奪，舍禮何以治之。飲食男女，人之大欲存焉；死亡貧苦，人之大惡存焉。故欲惡者，心之大端也。人藏其心，不可測度也，美惡皆在其心，不見其色也，欲一以窮之，舍禮何以哉！」阮元，《擘經室集》，冊2，卷10，頁205。

¹³⁸ 王茂、蔣國保、余秉頤、陶清著，《清代哲學》，頁740。

「禮」正可以解決爭訟，大家以禮治欲、以禮約身，使行爲合乎禮，大家皆有禮，成爲彬彬之君子，有紛爭以禮解決，紛爭訴訟之事就無從產生。因此他說：「古今所以治天下者，禮也。」¹³⁹彰顯出延續清中葉以來學者所主張以禮修身，以禮治天下的思想。

阮元以禮治欲的處世接物行爲，是就實事實行而來，克服宋儒背離聖賢之道的實踐品格傾向，認爲必須從切實、淺近之處論仁¹⁴⁰，不須高妙玄空、不切實際地論太極與良知等。儒家論仁的道理，含有一層親疏之別，總是由周遭之親人而至於他人，這種親疏之別就涉及到「禮」，禮包含著人倫的親疏遠近關係。他說：「若克己而能非禮勿視、勿聽、勿言、勿動，斷無不愛人，斷無與人不相偶者，人必與己竝爲仁矣。」¹⁴¹由此呈顯出他思想中「禮」與「仁」是互爲表裡的，他將孔子核心思想——「仁」與「禮」給予平衡的關係，只是禮占有優先的地位。以禮節欲，其意義在於可以使人的身心和生活達到既和且樂¹⁴²。

人的身體蘊涵血氣與心知，兩者是相互交融平衡發展。要如何使血氣與心知平衡發展，展現道德層次的性命？阮元提出了「禮樂以節之，修道以教之，因其動作，以禮義爲威儀，威儀所以定命」¹⁴³的理論來呈顯道德性命。他重視以禮之規範行爲所呈現的威儀氣象，主張恢復西周貴族的古禮，因爲西周封建貴族在下臨其民時，爲了成其德教而行其政令，必須莊嚴凝重，進退周旋，聲氣容止，必遵循法度規矩，使外顯於身體的威儀，讓人民因畏懼而尊敬。「禮」既然如此的重要，因此，他主張「復禮」，因「禮」而能上下相固，「禮」是社會秩序穩固的基石¹⁴⁴。孔子說：「君子不重則不威」（《論語·學而》，頁 18。），人如果不能敬慎莊重，不能以「禮」範身，所表現出來的行爲畏畏縮縮，沒有自信，容易令人看輕，無法顯示威儀之貌。

這種「攝威儀」、「以禮樂節之」的思想，自戴震、凌廷堪以來都是學者所強調的修身之道。對戴震來說，強調人的心知能通於禮，「以禮節之」本爲內在本

¹³⁹ 阮元，《研經室續集》，冊 1，卷三，頁 58。

¹⁴⁰ 阮元說：「孔子之道，當於實者近者庸者論之。」阮元，《研經室續集》，冊 2，卷八，頁 158。

¹⁴¹ 阮元，《研經室續集》，冊 2，卷 8，頁 162。

¹⁴² 阮元對於《中庸》上「發而中節」的理論，認爲就是節性之說，「有禮有樂，所以既節且和也。」《研經室續集》，冊 2，卷 10，頁 192。

¹⁴³ 阮元說：「人既有血氣心知之性，即有九德五典五禮七情十義。故聖人作禮樂以節之，修道以教之，因其動作，以禮義爲威儀，威儀所以定命……能者，勤於禮樂威儀，以就彌性之福，不能者，惰於禮樂威儀，以取弃命之禍亂。是以周以前聖經古訓，皆言勤威儀以保定性，未聞如李習之之說，以寂明通照復性也。威儀者，人之體貌，後人所藐視爲在外粗淺之事。然此二字古人最重之，竊別撰威儀說以明之。」阮元，《研經室集》，冊 2，卷 10，頁 196。

¹⁴⁴ 阮元說：「晉唐人言性命者，欲推之於身心最先之天，商周人言性命，紙範之於容貌最近之地。所謂威儀也……敬慎威儀，維民之則，令尹無威儀，民則無焉……何謂威儀，對曰，有威而可畏，謂之威，有儀而可象，謂之儀。君有君之威儀，其臣畏而愛之，則而象之，故能有其國家……言君臣上下父子兄弟內外大小，皆有威儀也……」由此可見阮元對於威儀的看重。阮元，《研經室集》，冊 2，卷 10，頁 197。

具的調節機制，但從凌廷堪的「以禮代理」、焦循的「以禮止爭」到阮元的「以禮治身」，內在於心「禮」之思想有著漸漸趨向於外在客觀的規範治身，與「攝威儀」屬於同一層次之修養工夫。由禮義教化的約制人的所言所行，規範人的行事作為，使人身體呈現道德氣象，再由外燦之行爲導引內在本性向善發展。

宋明儒發展理學，重視本體的性理之學，強調透過個人主觀道德所做的自覺培養，以達到「一日克己復禮，天下歸仁」的德治理想，因此，理學家往往以絕對、或超越的道德理想來解釋國家的治亂興衰，而主張政治也必須道德化，以形上的「理」規範一切人事物。時移境遷，到了清乾嘉時期興起實事求是的學術風氣，在落實道德實踐過程中，清代儒者所迫切需要的是一種可以在日常生活中提供客觀明確的標準，而又可行的行爲規範及視聽言動的準則，故禮因此而受到清代儒者的重視，自戴震辨析朱熹的理欲之辨，將仁義禮對舉，強調禮乃自然條理之有秩序，再到其後之凌廷堪、焦循、阮元等皆主張個人的成德、群體的德化，其主要的關鍵都在於透過客觀的禮以節制與薰化情欲。對於身心的道德修養是透過心知的匯通於仁義禮，與外在典章、制度、儀禮的學習遵行，亦能展現出完善的道德人格。

三、戴震倫理思想的侷限與反省

戴震批評朱熹是將理與欲割裂，二分理欲，他認為理即存在欲中，理欲是相互依存的關係。他將欲視為生命存在的一切活動之動力根源，能遂己之欲亦能遂他之欲為仁，不能遂他人之欲為不仁，仁與不仁是從自然人欲是否受到禮之節度，是否顧及他人而定義，此為戴震以經驗為主的論調，認為人欲之所同然即為仁的表現，以此批評朱熹理欲之辨的對揚。但深究朱熹的思想內涵，朱熹並非不重視人的基本欲望，他認為欲如果是私就是不好，因此他所說的人欲是在人欲沒有節制成為私的狀態，如此與戴震所說的欲之失為私是相同的意義。朱熹認為理是寂靜的抽象存在，是一個形上的理義，但在他的道德修養哲學脈絡中，他講格物致知，一物格一物，也是在人倫事為中實踐方可達致，因此也注重在人倫日用中落實踐履，這樣看來，戴震的成德之教也與朱熹有著相同的論點。

既然如此，則戴震批評朱熹之論是否公允，是值得深思的面向。戴震批評朱熹理學的重點應該是在理學盛行六百餘年後，在明末清初理學內部產生的蔽端，加上政治、社會與及經濟發展的因素，導致要人遵行理學家定義的形上天理，如果行為未照著理學家所說的天理而行，就會被安上「無理」的惡名。加上有心的統治者利用天理之名約束百姓，如果不依著忠孝仁義、三綱五常的規範，就是違反天理，引來長者、尊者、強者的韃伐，讓幼者、賤者、弱者氣慙，形成幼者、賤者、弱者永遠都是被欺負。是以推究起來，並不是朱熹理學的天理人欲對峙之

錯，而是戴震認為他與朱熹對於欲的界定不同，戴震把欲定義為自然人情之欲，將欲的概念推向不私、適當節度即為合理來詮釋，並將欲推向公共領欲的政治面向；戴震把朱熹的欲視同老、莊、釋氏所主張無欲即無蔽的思維，以他對於欲的認識，面對經驗世俗中假藉理義之名行邪鄙之事，甚至更以此非議他人的現實情況。戴震應該進行對於為惡者的攻擊，但為了破除宋明理學長期以「理」約束人的行為，把世俗所產生的亂局歸過予宋明理學¹⁴⁵。因為戴震將清代社會的不平等、不自由現象以及否定私欲的主張，歸過於程朱宋儒理學，導致方東樹及劉師培的批評。

方東樹是程朱的信徒，對於程朱心性之學信奉不違，方氏對於程朱所言之「道心」、「人心」當然是拳拳服膺地遵從¹⁴⁶。他將「心」分為「道心」、「人心」二個不同的認知層次。對於清初學者如顧炎武、黃宗羲及戴震等因見於陸王心學之疲，空疏不學之蔽，及以理學首出的天理流蔽，力倡要回歸聖賢之經典，鼓吹學者不要再醉心於言心、言理的主張，提出反駁的理論。對於考據學家反理學的態度，他積極地反駁¹⁴⁷。對於不肯虛心服膺程朱之學，另闢不同學術的學者，如戴震及其後學等，強烈批評為：「本欲除病，而不悟己所立說，其病更大」¹⁴⁸，認為戴震等本想要闢程、朱之學，而不注重心性的修為，使情欲橫流，釀成更大禍事。他認為如果像戴震所說「人人之心知皆同然」，那大家都像聖賢之心，即可不傳不學，則終將會造成如「陽明所謂滿街都是聖人」¹⁴⁹，因此他指責戴震說：「戴震厲禁言理，詆程朱不當別言有理具於心。」¹⁵⁰對於戴震一再以不喜言理、言心之論批評，認為漢學家不夠用心，把理學歸為禪學作為藉口¹⁵¹。方氏認為戴

¹⁴⁵ 杜保瑞，〈戴震重建儒學概念的理解與評價〉，《哲學與文化》，第 32 卷第 11 期，2005 年 11 月，頁 31-33。

¹⁴⁶ 方東樹說：「其實心與理不可分為二件，舍心何以見理？傳理，即傳心也。」方東樹，《漢學商兌》，臺北：臺灣商務印書館，1968，頁 31。又說：「朱子曰道心是義理上發出來底，人心是人身發出來底，雖聖人不能無人心，如飢食渴飲之類，雖小人不能無道心，如惻隱之類，是也。但聖人全是道心主宰，故其人心自是不危。」方東樹，《漢學商兌》，頁 28。這種說法完全是朱熹之思想理路，認為人雖具有飢食渴飲的人心，但人心必須受道心的控制，所注重的是從義理而發的道心，人心是容易淪為不善，所以鄙視之；對於身體當然是義理之心為重，感性的身體欲望為輕。

¹⁴⁷ 方東樹指出：「夫所惡於禪學即心是道者，謂其專事明心，斷知見，絕義理，用心如牆壁，以徼倖於一旦之灑然證悟。若夫聖人之教，兢業以持心，又精擇明善，以要於執中，尚有何病？……或又謂心一而已，安有人心道心？此與尤昧，今試詰彼所謂心一而已者，果何等之一心也。若以為皆道心與，則斷不可謂古今天下皆聖賢，若以為皆人心與，亦斷不可謂天下古今皆邪惡。若以為不屬道邊，亦不屬人邊，粗則如告子之知覺運動，與禽獸同焉者，是精則正墮向禪學即心是道。」方東樹，《漢學商兌》，頁 27。

¹⁴⁸ 方東樹，《漢學商兌》，頁 32。

¹⁴⁹ 方東樹，《漢學商兌》，頁 34。

¹⁵⁰ 方東樹，《漢學商兌》，頁 32。

¹⁵¹ 方東樹說：「大抵考證家，用心尚粗糲，故不喜言心言性言理言道，又會有禪學心學之歧，為其藉口。此中是非雜柔如油著麵，本不易明。……近漢學家，以致知窮理為墮禪，則直是亂道。不知禪之失，政在不求心窮理。而禪之妙，亦政在不許求心窮理。纔一求心窮理，便

震等這些漢學家，主張訓詁考證之學不足以破程朱之理學，禁止言心言性言理言道，是一種擾亂道統，指出漢學家與禪者犯同樣的過失，而且還沉溺身體感性的情與欲中，被主張心性要澄明的理學家所瞧不起。朱熹主張形上的理氣本體論目的是要對抗佛教；而戴震所主張的修養工夫在於日生日成中不斷地學習與踐履之過程，才可促使道德完善，不可能不學不傳就能成就道德，因此方氏誤解了戴震之本意。

對於像戴震、焦循、阮元等漢學者主張心知與情欲爲人之自然本性，方東樹認爲這些人根本不知「性」是甚麼？對於「命」之說也只是把它當成世俗的人所認爲的生死禍福貧富貴賤而已。他認爲若能知四端五常，即能知性，性命之本是無有不善，如果性不出於理，何以能知善？故性即理也¹⁵²。方氏因見於當時漢學者揚荀子、抑宋儒論性的傾向，遂本著朱熹論義理之性與氣質之性認爲漢學家根本不識性之本原¹⁵³。他認爲性得於天，是純粹之善，但人有時容易受人心的情肆而熾就易淪爲惡，用氣質之性來說明人生之後墮於形氣後之易流於惡，因此重視性得於天之善，也就是理性之善，對於身體感性的追求，則視爲粗鄙。他對於戴震以「血氣心知」論人性，將「情欲遂達」作爲道德修養的工夫，認爲是不識性的本來意義，而且擾亂「道」的說法，因此批評戴震之《孟子字義疏證》爲「轆轤乖違，毫無當處」¹⁵⁴。

方東樹對於戴震的批評，可以歸結爲兩個方面；其一，方氏認爲戴震之學是「碎學」，將體用完備的儒學割裂成破碎不全的學問，而不能探究儒學的面目。方東樹從戴震訓詁尤其在典章制度的考證上，顯然是衝突處多於統一處，矛盾多於一致處，是以方氏說：「近世爲漢學者，其蔽益甚，其識益陋；其所挾，惟取漢儒破碎穿鑿謬說，揚其波而汨其流。」¹⁵⁵其二，方東樹對於戴震等考據學家貶

非禪。故其說曰，汝他日縱得一把茅蓋屋，止得成一個知解宗徒。又曰，若論此事，纔眨上眉毛，便錯過了也。又曰，不可以知知，不可以識識。又曰，不涉思議，又曰，心無所住，又曰，外息諸緣，心如牆壁。又曰，將心用心，卻或大錯，夾身三槩，汾州正閘，皆切切嚴禁用心，以理爲障，以斷知見爲宗，離想爲宗……今漢學家，咎程朱言心言理墮禪，豈知程朱是深知禪之害，在不致知窮理，故以致知窮理破彼學，而正無學之趨邪……漢學者，標訓詁名物爲宗，無以破程朱言理之正，則壹借禪以誣之，不知程朱言人心道心，精一執中，致知窮理，正是破禪。又不知己之禁不許言心言理，乃是用罔，政與禪同病。而又居身行己，沉溺忿慾，卑惑苟妄，且爲禪之所呵棄鄙薄不屑。」方東樹，《漢學商兌》，頁 35。

¹⁵² 方東樹，《漢學商兌》，頁 47。

¹⁵³ 方東樹說：「程子言論性不論氣不備，論氣不論性不明。二之則不是。不論氣，何以有上智下愚之分，故曰不備。不原其性之本善，則是不達其本，故曰不明。朱子曰：『論性不論氣』，孟子性善是也，論氣不論性，苟揚是也。孟子無害其爲性，苟揚則不識性……宋儒有功於孟子，祇是補出氣質之性來。」方東樹，《漢學商兌》，頁 48-49。

¹⁵⁴ 方東樹說：「考戴氏生平著述之大，及諸人所推在《孟子字義疏證》及《原善》。《孟子字義疏證》，戴氏自謂正人心之書。余嘗觀之，轆轤乖違，毫無當處，原善亦然。如篇首云云，取《中庸》論孟子之字，標舉古義，以刊正宋儒徒使學者茫然昏然，不得主腦下手處，大不如陳北溪字義。」方東樹，《漢學商兌》，頁 49。

¹⁵⁵ 方東樹，《漢學商兌》，頁 2。

損宋理學與疏離宋儒的行爲，從道德上指控爲敗壞風俗。他認爲遍觀戴震等漢學家的著作、思想，很少觸及「道」的內涵與功用，正如他說：「無一言幾於道，無一念及於用。」¹⁵⁶因此戴震所反之理學理論，不談體用，僅是皮毛之學。而且只重外求道德之善，忽略內在求取之道德途徑，爲世人帶來不良後果，將導致人的精神狂亂，人心昏蕩¹⁵⁷。方氏批評戴震之學的離經叛道、使人心狂亂，是基於一種維護其宗仰的程朱之學，而且不了解戴震從自然本性出發，經由性中之心知與外在學習以及禮的調節情欲，作出合理的判斷，使行爲無所失，因此可以從自然的本性而達於必然規範，才對戴震作出激烈的批評。

戴震認爲在六經與孔、孟經典上找不到具超越意義的天理，認爲宋儒所說的理是雜染了老、莊、釋之說。六經與孔、孟經典上是否找不到天理的根據，又說老、莊、釋之學，其理不足爲理，這可說是門戶之見。目前盛行的環境倫理議題，有很多論點是根據老、莊、釋氏之論，是以他這種指謫程朱宋儒的說法部分是失其客觀性。因此劉師培即指出：「故東原之言性理也，悉以著於經文者爲據，凡前聖所未言者，悉詆爲異端邪說，即後儒立說之足申孟子者，亦深文周納以折其立說之非，此則東原擇說之偏。」¹⁵⁸戴震對於「理」的論述最多，但是其理義是就事的不易之則，而人心能辨乎理義，但他的心又沒有像孟子般普遍之「自覺」功能，則心之所同然能否爲普遍的定義，或者也只是像他所批評的程朱自以爲是的理而已。

戴震認爲程朱在「血氣心知」的自然人性論上又另立一超越的、來自於天的「性理」，將人性一分爲二，自然人性與超越之性判然若別，割裂了天人合一的關係，也撕裂人性¹⁵⁹。換句話說，他認爲禮義的根據是來自血氣心知的自然人性中，宋儒所認爲的超越的性理之說無根據的，所以他指出「欲，其物；理，其則也」（《戴震集》，頁 273。），規範的根據是來自於陰陽氣化流行的自然總體，而不是有一個與自然人性對峙的超越性天理，因而試圖將儒學的傳統思想轉化，建構屬於以具體經驗爲基礎的義理學。戴震反對程朱理學，建構自己的義理學，遭到多數學者的批評認爲是無效的。因此，黃俊杰就指出：

戴震將人性理解為人的生物性的生存本能，並斬斷宇宙秩序(孟子所謂的天道)與人間秩序(孟子所謂的人道)的聯繫，從而解構孟子學中的超越性層面。在戴震理解下的孟子性善論由於欠缺博厚高明的超越性依據，所以

¹⁵⁶ 方東樹，《漢學商兌》，頁 2。

¹⁵⁷ 方東樹言：「其求在外，使人狂，使人昏，蕩天下之心，而不得所本。」同前引書，頁 2。

¹⁵⁸ 劉師培，《左盦外集》，卷 17，〈東元學案序〉，寧武南氏校印本，1934，249。

¹⁵⁹ 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〉，臺北：東吳大學，「儒家哲學的典範重構與經典詮釋」國際學術研討會，2007 年 5 月，頁 8。

顯得扁平化，人成為「一度空間的人」¹⁶⁰。

黃俊傑批評戴震將人性窄化為「生物性的生存本能」，並指出他的孟子學取消了性善論的超越根據性，讓孟子學中所具有的「歷史性」與「超越性」間的緊張與循環被解消，因此對於他對宋儒的批評不僅是不切實際，而且是不成功的護教學¹⁶¹。

戴震對孟子人性論的解釋，將人性的本質狀態與發展歷程混為一談，以致忽略孟子「性善論」乃是就人性的原初素樸狀態立論。孟子性善論，涉及孟子思想中「心」具有其普遍必然性，這是就人「心」的原初狀態而言。如果「心」處於具體社會情境的發展歷程中，正如戴震所言的「心知」須靠學習來提升澄明，則間斷了學則「心」就可能會有「失其本心」。牛山之喻說明了孟子已經警覺人心與社會在發展歷程中所可能發生的變化，在孟子對桃應之間的回答中，孟子明白表示：人「心」之「所同然」雖然是構成社會的基石，但人心之所同然乃是就具有仁義禮智的四端之心而言，如果沒有此超越的道德自覺面向作為人的主宰，則人可能喪失了行為的依據。孟子重視人的基源狀態，但也不忽視人的發展過程，使個人發展與社會能夠聯繫統一；戴震是就人性質樸之性而論，人性本具有血氣與心知，人性有懷生畏死的知覺，為了保存生命，因此要使欲能遂情能達，重視感性的身體為道德修養的具體場所，但人性中亦有通仁義禮智的心知，作為裁斷行為的對錯的機制，以心知導引情欲使之合於理，促使道德的體現。在戴震的孟子學中主張以「自然等於必然」的「一本論」為基礎，認為自然的人性論與必然的禮義規範是相互聯繫在一起，他的道德修養必須依賴於具體的經驗促成，心的道德自覺自發作用不見了。在這樣的解釋之下，孟子的「存養」、「擴充」、「踐行」等一套以心為主體的修養工夫，都變成晦而不彰，此為戴震對孟子性善論詮釋的重大局限所在¹⁶²。

戴震提出以「情」、「欲」為滿足的倫理主張，希望透過「理在欲中」、「性在情中」去呈顯每個人最基本之天生需求，使能欲遂情達，體現個體之自由。因為對於情欲的重視，也遭致「情欲解放」的批評，指出戴震帶來清中葉的情肆而熾的評論，尤其在明末以迄清代，情欲文學盛行。戴震思想雖然有著世俗的主張，但戴震並不是以情欲解放為主，他只是認為情欲要獲得適當滿足，但也以「氣」、「以情絜情」與「以禮節欲」做為與人感通，思遂己之欲亦思遂人之欲，用禮來調節情欲，因此與「情欲解放」的主張不能相等而論。

戴震以禮節欲、知識的道德涵義(重心知)佔有重要地位，但是其晚年所關懷

¹⁶⁰ 黃俊傑，《中國孟學詮釋史論》，北京：社會文獻出版社，2004，頁326。

¹⁶¹ 黃俊傑，《中國孟學詮釋史論》，北京：社會文獻出版社，2004，頁87。

¹⁶² 黃俊傑，《孟子思想史論》，卷2，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997，頁356。

的是要建立一套立基於氣質之性的「性命之學」，這種性命之學是不需要超越的向度，根據「氣」的感通「以情絜情」，依然可以建立道德的普遍性，人類社會可以建立緊密相依的共同體。傳統儒學偏重於道德修養工夫，但也不旁落知識化這個面向，戴震的重知在儒學中並不是獨特的，傳統儒家也是相當的重視，未懷疑知識與良知的開展有辯證的關係，與道德效用也有必然的關聯。朱熹的「格物致知」說，將知識的地位提升，將知識的活動與形上之理的彰顯一起討論，認知活動揭露了主體逐漸清明與及萬物本質，因此，知識就具有神聖的道德氣象，儒家傳統的知識觀具有道德內涵，而道德內涵也預設著世界一體的整體性原則。程朱陸王將世界一體化的整體性原則設在人的超越本性與具體事為上，而戴震所追求的氣質之性的整體性只能在此世奮鬥¹⁶³。戴震將氣質之性知識化，讓知識化成爲「世界秩序的內在化」，才能促使氣質之性的道德價質彰顯。氣質之性必須自己創造，由自己與周圍世界不斷交會中，內在化其所見所聞所思，不斷的累積知識，才能完整建構社會性的人格。

傳統孔孟儒家將道德修養價值核心擺在「心性」修養擴充上，以心善證立性善，心具有普遍、超越的意涵，對於經驗知識的價值雖不是其核心價值，但是也並不反對經驗知識的價值。戴震重視人倫日用之外在經驗的踐履，不是從人性根源之善去修養道德，而以外在經驗的踐履去完成道德之善果。這種經驗性的道德踐履，在普遍性的獲取上是否會有其限制？因爲沒有像孟子心學嚴格的道德先天性基礎——人之善端，或是如宋儒立基於超越性的「性即理」的理論，這種靠外在經驗的道德踐履，如何能確保其經驗能獲得普遍性？其道德的判準，如何能以人的認知心裁斷，而獲得普遍性之判準？

如果以康德的「可普遍化原理」爲判準來思考¹⁶⁴，戴震以自然人性中涵蘊情欲，重視欲遂情達的感性肉體生命之達成，並採用以「己之情絜人之情」以證成其情欲道德哲學是可以獲取普遍性之認同。但是要以「己之情絜人之情」作爲其理論作爲能普遍化的原則，是會面臨考驗¹⁶⁵。每個人的感性個己之情欲、生存之

¹⁶³ 楊儒賓，〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究集刊》，第3卷第2期(總第6期)，2006年12月，頁30。

¹⁶⁴ 康德認爲「你應當如此行動或行爲，使你的意志所遵循的準則永遠同時能夠成爲一條普遍的立法原理。」深究康德所說的普遍化原理，其精神應該在於「凡不能普遍化的準則，都不適合作爲道德原則」，而不是將重點放在「凡能普遍化的準則都是道德原則」。因此如果不能獲得普遍化準則就不能當爲道德準則。康德著，李明輝譯，《道德底形上學之基礎》，臺北：聯經出版社，1990，頁20-22。

¹⁶⁵ 何懷宏在爲全球倫理論述中，提到用「己所不欲，勿施於人」這個原則證立普遍化原理，認爲能獲得普遍必然有效的說保證，而「以情絜情」其意義與「己所不欲，勿施於人」類似，以這樣來說是可以獲得普遍化的道德原則。可普遍化原理建立在主體對像互換之下，亦能獲得同樣的必然性，也就是說主體與對象互換，都可以證立「己所不欲，勿施於人」必然有效。或者說將個人的行爲準則中做爲主體的「我」，置換成普遍行爲規範中作爲主體的每一個人，以此來檢驗此一準則是否真能成爲普遍規範。他用「不可殺人，不可姦淫、不可竊盜及不可說謊」與「己所不欲，勿施於人」的聯繫，證明「己所不欲，勿施於人」原則是可當普遍

欲不必然是完全一致，有些人認為粗衣淡飯的簡樸生活是幸福，每天能夠看到太陽升起，感覺能呼一口新鮮的空氣；能看到家人平安快樂生活，就是其情欲之滿足。但是有些人可能會要求錢越多越好，每天要吃精緻的食物，過多采多姿的生活才稱為幸福。就像生活在非洲衣索匹亞的平民百姓，他們所要的欲求，不可能會跟生活在瑞士的人所追求的欲望相同。因此，戴震所說的「欲」要成為大眾共同之欲，很難獲得人人皆同的判準。

心之所同然之欲也難獲得支持，舉孺子將入於井而起懷生畏死之感才會去救援孺子，而不是如孟子、程、朱所說的「惻隱之心人皆有之」，是先天所具的內在端緒。對於人而言，是與生具來惻隱之心或是因知懷生畏死的認知，其實界限是很難分辨的。當戲劇裡上演感人之劇情時，某些人的情緒也會受到感染，隨劇中人之情緒，表現喜怒哀樂之情，這是不是與生俱有之惻隱之心，或者是像戴震所認為因感同身受自己生命遭受危險時，因自己的境遇與劇中人相似，而引起的共鳴？如果無法以自己心知去裁斷，設想他人也會有與己相同的反應，可是證之社會大眾，有些人面對如此感人劇情，表現的是無動於衷，這樣如何證立其普遍化原則。而且每個人所接受的學習環境不同，所接受到的知識也就不同，如何可以保證每人所作的心知裁斷都是一樣？因此，以心知作為道德判斷的規準，沒有超越的道德自覺心為依據，很難獲得普遍性之證立。

戴震將「理」落實於人倫日用事為中，理存在於性中，擺落宋儒以來形上之「理」，使「理」不再具有形上的意義。但從生活經驗中所感受的經驗，真能獲得普遍性？這些個人的生活經驗，是否會反轉成為自以為是的「意見」？因為每一個個體稟受之偏全、厚薄、昏明不同，每一個個體生存之環境不盡相同，所受的教育學習方式也不同，因此所認知的經驗客觀之「理」，真的就能達到普遍的標準？或是仍是戴震自己之言「任己之意」為意見，經驗客觀之「理」無法獲致普遍化之判準，終究會形成「是其所是，非其所非」之蔽。正如黃愛平所指出雖然戴震認為「理」字很少見於六經、孔孟之言，但他對於孔孟思想之詮釋更多的帶有其個人的主觀色彩和理性思辨¹⁶⁶。戴震在考訓注解六經、孔孟原典，是否也以自己的心志去理解孔孟之道，這種加入自己的主觀意見去詮釋經典，也同樣犯了憑在己之見的蔽病。

最後戴震主張的世俗化道德理論，當然有其存在發展的時代背景，但是也有

化原則，雖然它是一經驗實踐層次，但「己所不欲，勿施於人」把自己和其他所有人都置於一個平等地位上，而可普遍化原理的核心精神就是：第一，只有所有人都遵循的行為準則才能稱得上是行為規範，而行為規範必須具有一致性；第二，所有人的道德地位都是平等的。如果以普遍化的核心精神來說，行為規範必須具有一致性，「不可殺人，不可姦淫、不可竊盜及不可說謊」是可獲得眾普遍認同，但是「以情絜情」是就人的實際情況來論，沒有「四不」的嚴格意義，要達到普遍化原則是會受到質疑。何懷宏，《倫理學是甚麼》，頁 190-191。

¹⁶⁶ 黃愛平，〈戴震學術主張與學術實踐探析——兼論乾嘉漢學治學宗旨〉，收錄於林慶彰、張壽安主編，《乾嘉學者的義理學》，上冊，頁 330。

人會這樣問，當今社會上有人會爲了滿足自己的欲望，而不顧道德理義，昧著良心，做一些違規犯法的事，這些人也是藉口滿足己身之欲遂情達，那麼戴震的這種「達情遂欲」的理論，亦可能是促使人罔顧道德理義，無助、甚至有害於道德理性發展。此亦顯現出戴震之生養理論，無法取得普遍性之道德判準，要成爲道德原則還是有其限制性。由「節」而能符合義理之須求。但常人總會遺忘「節」的部分，而強調情欲遂達的層面，當情欲高張時，道德理義則漸成爲隱晦不明，甚至消失不見了。

總而言之，傳統儒家認爲人之所以異於禽獸者是人具有仁義禮智之善端，此善端又可以經由存養擴充，體現禽獸所無的道德，彰顯人性的光輝。當然人性可以昇華爲對感性和獸性的超越。但是人性除了超越獸性或感性之外，也必須有感性之情感欲望、飲食男女愛美自然之欲求嗎？戴震以生養之道作爲道德修養的基礎，人在情感欲望、飲食男女無法得到欲遂情達，再高超的道德理性與己何干？當人瀕臨餓死之際，要其不食「嗟來食」，試問有幾個人會能如此之涵養？在孔子的大同社會裡，所說「鰥寡孤獨者，各有所養」的生養之道，讓每個人在社會上都能自在的生活，不會爲己之私而貪求，展現的是一個和諧、禮義的社會，但是這種大同世界也只是個不太可能實現的「烏托邦」。

綜上所論，雖然戴震以情欲爲基礎的道德修養理論，將自然人性論轉化成必然的性理論，要獲得普遍有效性是有其限制性。但是卻不能因爲如此就否定其在清代儒學中，對於儒學內部自我轉化的努力，其所重視人的情欲主張，提倡人生而平等的意識，以心知可以裁斷、可以自我抉擇的自由意志，對於近代中國思想的貢獻是卓越突出的。在此要特別提出辨析的是戴震所謂的「欲」，不是單純的指人本能上的生理性欲望，它還包含人固有的物質欲望、生存欲望，因此可以說戴震所謂的「欲」，是蘊涵社會欲望。因爲有著社會欲望爲基礎，才能證成如鄭吉雄所說的具有社群意識的合法性。

第五章 結論

儒家的身體哲學從孟子及其後學以至於宋明儒者，大都以孟子「以心為主」的身體哲學論述。這樣的身體哲學所衍生的身體倫理也就圍繞著以心為道德自覺主體來論述，雖然強調的是身心的平衡發展，但其主要內涵仍是以大體之心為主，身體只是提供道德主體依附的場域。平心而論，如果沒有身體作為道德自覺主體展現的場所，則如何能彰顯出道德生命的可貴，因此言修身成德的工夫就不能不正視身體的倫理意義。身與心兩者應該相互融攝在一起，心不離身，身亦不離心。

本文第二章分別探討孟子與戴震在身體哲學的主張，並且的討論身體倫理的關係，從他們在心性論上主張的相同與殊別，再到修身成德的工夫論進程的不同，主要的重點則在於孟子和戴震對於身體倫理的主張。孟子從心出發涵攝經驗與超越的修養工夫，由心證立人性之善、道德如何可能與人格之挺立的問題，以先驗即存在於內心的良知良能之道德生命為主體，修身成德過程是透過存心養性、持志養氣的過程，擴充內在的心善性亦善，以人身體上之氣為溝通橋樑，外化為道德行為，引導外在感性的知覺身體，轉化為具道德理義的身體，使身體能顯現出道德光輝，讓身——心——氣三者融攝貫通合而為一。他的身體哲學雖然以體現身——心——氣三者合而為一為基礎，但基本上他還是以「心」主宰身體的一切行為活動，感性的身體生命還是擺在道德生命之後。

孟子此一良知良能的心之自覺，雖然堅持大體之養優先於小體之養，為人類安頓了道德主體，貞定了價值根源，讓人了解能夠自我修養道德，自然地呈顯道德生命。人因有道德自覺主體之心，能體現人在成長過程中的自主自決、自我概念的形成，因為由心的自覺能夠自我抉擇出符合道德理義的行為而去實踐，不同於外在的道德禮義規範強加在人身上，道德是一種由內發出的自律道德型塑。孟子這種具有超越性的道德心體的修養論，必須隨時審視自己的心體，一般人可能無法體會。因為人的身體存在有肉體和心靈，如果遠離其中之一，人道就不會被發現，人性也永遠無法實現，道德理性須通過日常生活經驗上去實現。孟子的思想中雖然極力地指導人們，「心」的修養達成是依賴於欲望的合理化，主張基本的生理和心理需要必須適當地給予滿足。對於常人而言，每天為生活汲汲營營，多少人有時間去做存心養性、養氣持志的擴充修養工夫，如果努力之後仍是無法達到道德理想，是否就因使放棄？但是道德卻是人類社會中每個人所應該要追求與遵守的，因此道德修養工夫如果不能夠落實於經驗層次上，不能走向平民世俗化，則道德修養工夫只是專門為君子、士人階級所專有，而不能普遍為常人所接受。

戴震重視身與心的平衡發展，其心雖不是一個超越的主體，但心能通於禮又能裁斷是非善惡；但心繫於身體之上，因此能身心相互融攝貫通，讓身與心能相輔相成的平衡發展，這樣的身體倫理主張較能切合當今世俗化社會的價值。他又以「血氣心知」與「情欲遂達」來呈顯身體倫理的關係，讓感性身體透過心知的導引而呈現道德的光輝，這樣的修養工夫主張與傳統的以心主身的修養工夫，雖然詮釋不同，但是最終目的卻都是要達到身與心相互融攝平衡的關係。他所提出「理存於欲中」的主張，人性之善要靠才質去呈顯；道德善的追求不是為了來世的幸福，而是為了當下的幸福而努力，使得傳統以來的儒家思想，具有劃時代的進步意義，同時也呈現出其思想具有歷史性與社會性。

戴震倫理思想主要著眼於「實事求是」，認為程朱求「天理」之學是一種毫無生機的形式思想，它壓抑著個體性道德的發展，成為迫害自由平等的教條主義。他以「血氣心知」作為自然人性論的基礎，其血氣繫於感性身體的存在，它蘊涵著情與欲，這是生命的基質，而這生命基質必須要靠外在之飲食滋養，才可使身體長大，道德的養成也是須由問學與踐履的涵養。道德善的達成是一種踐履的過程，重視心知的功用與實踐的工夫，要能知亦要能行。他的「心」不像孟子所說的「心」有著超越性的道德意涵，也不像朱熹宋儒所謂的「道德心」，具有主宰身體的一切作用，他所謂的「心」是一個認知的主體，「心知」、「情」與「欲」都是內在於性之中，但不是先驗性的而是經驗性的，心知與情欲必須是相互滲透融攝為一，使身心能夠和諧且調適發展。

戴震以為「人欲」並不一定為惡，只有當「欲」淪為私人之欲時才是惡，辨析私欲、公同之欲的不同，當人人都有相同之「欲」時，此「欲」就是「公同之欲」，他主張人性中就蘊涵著欲和情，正視情欲在自然人性中的地位，所以人可以追求情與欲，只要是合理的情與欲，就是合乎「理」，故不能遏欲制情。因此他關懷百姓的生養之道，用經世濟民的胸懷將生養之道所維繫的肉體生命視為道德修養之基礎，有了肉體生命才能進一步的道德修養，而道德生命亦將導引肉體生命，使之趨向於善的結果，展現道德生命的光芒。故肉體生命與道德生命不是分對立，而應該是相互聯繫彼此影響。

戴震傳承儒家傳統的身體哲學，植基於形——氣——神融貫為一體上，但其所強調的是以感性情欲的合理滿足，主張人滿足了感性欲望，經由心知的擴充修養，形成道德理義。情欲之遂達成為道德修養的工夫，突出於傳統儒學對於身心之主張，也展現出重視身體意謂著盡量消除任何偏於精神優先的觀點。他又主張心知的擴充這種智識性的理性活動，能判別行為的正當性，促使道德踐履過程有知識作為基礎，彰顯出在道德進程上知識與踐履的並重。

本文第三章則從戴震對朱熹的心性理論與天理人欲關係上的批評，探討朱熹

的身體哲學、道德修養工夫與戴震的異同。朱熹以「性即理」的主張貫穿其理論核心。「性」與「理」是寂然不動、無計度的超然本體，而人能產生動態性之實踐活動是因人心及人情的發用。在「理氣論」上，理優先於氣，理為一超越、必然、永恆的法則，稟賦於天理而來的義理之性是純然至善，氣質之性是人墮於形氣之後所形成之性，有善與不善。而心又涵蘊有「道心」與「人心」兩種不同的知覺作用，以「道心」為身體之主宰，「人心」雖不一定是壞，但因容易受到外在事物影響流為「人欲」，流於「人欲」就是不好，因為「人欲」易為私，會影響道德的修持，是以必須用超越於經驗的形上「天理」來約束人的行為，使人能表現出道德理性，讓「人心」能轉化為「道德心」，標舉出道心與人心的區別。

朱熹等宋儒除了將義理之性與氣質之性、道心與人心對舉之外，更將天理與人欲對立起來。他認為天理是無形無迹、無聲無臭的，必須通過各種事物才能體現，而且賦予了天理客觀性與權威性，主宰了天地間的一切事物，天理為萬事萬物之根源。他雖然未完全否定人欲，認為基本的欲求合乎天理的要求即是合理的表現，但如果要求美味華服，已超過合理的要求，此時的欲則成為惡，人欲過度昇揚，將擾亂社會秩序，造成社會動盪不安。因此他認為人的私欲為惡，而人的私欲何其多，將會影響人的道德修養之進程，故須克除人欲以恢復天理之清明。

朱熹所主張的基本飢食渴飲之欲與戴震所說的飲食男女之欲基本上是相同，而其中的分別乃在於戴震將欲轉向天下公同之欲，因為戴震將欲立基於天下所同然之欲，能夠思己之欲亦能思他人之欲，能遂己之情欲亦能遂他人之情欲之仁道思想。朱熹所主張的道德修養工夫以格物致知、涵養用敬為方法，道德的實踐是一個不斷踐履的過程，與戴震所主張日生日成的道德修養過程是相同，因此戴震之學乃源自朱熹之思想，並未超出儒家的傳統。朱熹之格物致知、格物窮理也是一種強調知識的獲得，可以成為道德修養之工夫，與戴震的重視「心知」有著相同的思考，只是朱熹是基於先驗性的「理」，戴震是立基於經驗的理。所以戴震之學並不能明顯地與傳統儒學有別，也就是說他的反轉儒學並不是很激進。

在身體哲學上，不管是程朱理學所著重抽象性的身體、義理性的身體，或是如孟子所說「超越」的心之自覺作為人最高的身體依歸，但人終究是擺脫不了基本欲求，也就是說脫離不了以氣質之性作為基礎。但理學家卻認為體現超越的本性是核心問題，為學的目的即是要達到傳統儒家「盡心知性」或「窮理復性」的要求。朱熹的身體哲學也是建立在形、氣、神一體上，他也不否認人之基本欲求，但總認為人欲是不好的，人欲會影響到修養成德的進程，而主張人欲是要有節制的去除，因此演變成「存天理去人欲」的主張，為了克制情欲成就道德而逐漸傾向於「無欲」的主張。以此而言，就產生感性身體是粗鄙，道德性身體才是高尚，道德性身體優先於感性身體，遂把重心放在代表精神的道心上面，用道德心去涵

養形體氣質。

本文第四章則探討戴震身體倫理彰顯出的現代意涵及回歸六經孔孟之道，他認為人性的基礎為血氣心知，從自然人性出發，人生即具有血氣心知，此乃是人類平等的基礎，不因人的稟氣清濁、厚薄不同。他關懷常民百姓的欲能遂情能達，讓每一個體皆為平等的個體，立足於平等的基礎，將「理」的層次從形上之優位，下拉至「形下」的層次，將「理」定位為人倫日用之事為，每一個階層的人皆能具體地實踐「理」；並且用「以情絜情」來建構「人」與「己」之間的關係，讓「人」與「己」皆能展現平等的概念。他以「自得之學」去私、去蔽，能夠彰顯其思想所蘊涵的自由態度，又強調心知有自主的能力，同時具有自主性的人心也可以完成人的善端，這種自主性的人心也是自由思想之基礎。他強調順遂人之情欲的道德，認同人性的個別性發展，「理」是存在人倫事為中，認為每一個體有其特殊性，不能以同一標準規範去要求每個人達到，透顯出個體獨立自由的發展。戴震也論述了「公私」問題，認為人不能無欲，但最怕欲之為私，他把「欲」指向了天下人之同欲，反對「理」為萬事萬物之規範，不滿於君主專制下所特有國家大私有，亟欲擺脫傳統上「公」、「私」對立的局面。

戴震在知識與道德間建立起密切的關係，把知識視為德性之一，尤其他認為「聖人之道在六經」，聖人之道不只是獲取知識上的問題，還存在於知識獲取背後的道德基礎。道德的基礎是與常民百姓人倫日用的「理存於欲」相互聯繫，透過對於經書的考證以尋求聖人之道，此係戴震思想中一個極重要的依據，而要落實這個觀念，則是透過考據訓詁方式來達成。他認為聖賢的義理並不鑿空，必有所依託，如見諸於六經，或是具體存在於生活的典章制度裡。他認為聖人之道常存於六經，通過考證的方式，以恢復六經、孔孟的原始經典為目標，其主要目的是要建構不同於程、朱思想的義理學，雖然其目標未能完成，但是考證之路的「求真」價值理想，是中國傳統思想現代化轉型關鍵性的一步。

戴震強調「自然本性」的心性論主張，重視經驗世界的人倫日用實踐，彰顯「私不全為惡」的觀念，以氣稟為性，認為欲為性中的本然具有，重視人性中的自然基礎。氣稟要養也就是自然人欲要養，人欲是自然人情，當自然之情欲獲得適當之養也就是合於理義。我們可以發現在其後學中，不少人繼承他以經驗為主的自然人性論主張，如程瑤田同樣用氣質之性與情意來論述人性；凌廷堪以食色臭味的感性欲望來論述人性，用「性無他，食色而已」來詮釋人性；焦循以「人性無他，食色而已」論述人性；阮元則以欲為人的本性，這些主張都是從自然人性論為出發，皆受到戴震人性論思想的影響。

戴震並且認為禮的根源在於人性之中，因為心能知禮義，而心又是性的成分，故禮也存於人性中。他論性既是從自然本性出發，但又不能任由血氣之欲無

限張揚，需有所限制地調節，而此限制的調節機制即為客觀的禮。因為禮具有維繫社會秩序的作用，但並不是超越人的具體社會生活，而是與人的道德情感、道德生活相結合。同時期的程瑤田主張舍理言禮，緣情以通禮，禮是程瑤田為人治身的基本工夫；凌廷堪更提出以禮代理，認為「節心節性」的機制在於禮，禮是規範身體的準則，也是人行事的準則，人性與道德的具體實現必須靠禮來完成；焦循認為「禮」具有約制人之情欲的功能，更能教化人心、端正行為的道德作用，所以人要習「禮」；阮元主張「以禮治身」，認為以禮治欲是處世接物的行為準則，這樣的思想也是繼承戴震以客觀的禮作為調節情欲之機制。

晚清的方東樹，在其著作中指謫戴震是厲禁言理，他認為若不以理為一切規範，以理作為人的行事準則，而只言體民之情，遂民之欲，將使社會國家大亂，因此認為程朱之理學，乃是克紹孔孟之學，有功於社會，戴震怎可以將程朱之學視為殺人之學，因此戴震是誣詆程朱理學。方氏認為「情之至於纖悉而無憾是為理」，是聖人所追求的道理，但是人的欲念無窮，若盡求欲之遂達，邪念將隨處而生，如不以義理節制，將使私欲益熾，引起爭奪不息的禍事。方氏不能理解戴震以自然人性為基礎，透過學以去私去蔽，使心知澄明，以禮調節情欲，以情絜情、推己及人作為人己溝通的機制，由自然也達於必然的規範，故對於戴震所言的聖人之教，譏為「養欲給求，以遂其生」，又以「治教政刑，以節其性」，不以義理教之，盡是以人欲是從，沒有心的主宰，將使天下大亂，並且批評戴震之學為碎學，割裂了儒學的完整性。

綜上所述，對於戴震的哲學思想得到幾個認識。孟子以心為道德主體的心性論主張，奠定了儒家思想的基本規模。他的身體哲學是以心的道德意識主宰著身體的行為，認為心性中本具有一必然性與先驗性的理義，這種道德理義是具普遍性的，眾人皆有之心之所同然的理義，放之四海皆準的普遍理義。雖承認道德的修養工夫必須經過心的存養、擴充、養氣、持志與踐行的過程，也不否定人的感性欲望是維持生命的基本元素，使道德理性的身體與感性身體相互融攝，彰顯形、氣、神的合一，但終究還是重視先驗性、超越性的心的自覺本體。

雖然孟子、程朱都主張道德必須落實於人倫日用中實踐，但必須要彰顯先驗、超越的道德主體或先驗的形式天理才是道德的完善，孟子認為良知良能可以到處呈顯，朱熹也認為人能格物窮理，道德是可以與吾人同在，因為道德是社會上每個人應該都要努力完成。雖然努力了大半輩子，仍發現道德離自己很遠，也不能放棄行道德的義務。戴震批評程朱的心性論及天理人欲的言論，大部分是針對程朱後學的流蔽而發。探究戴震與朱子的道德修養工夫論，兩者的修養進路卻是很近似，可以說戴震在重視知識上與道德修養工夫上，及對於認知心上是對於朱子學的繼承，只是用不同的理論架構建立他自己的心性論及修養工夫論。

雖然行道德是社會上每一個人都應該要盡的責任與義務，但孟子以心為主的道德修養工夫，也可能落入主觀的窠臼之中，而程朱以形式天理為主的道德修養進程，也被戴震批評為以己之臆見而為理，都含有執一理之偏，所以容易使道德落入形式的道德理想，如果一味的執守著傳統儒家的修身進德工夫，將遭致雖有崇高的理想，但如果不是能力所能達到，道德的彼岸仍是遙而不可及而放棄，若是如此，豈不可惜！因此戴震提出了「權」的機制，戴震說：「權，所以別輕重」（《戴震集》，頁 321。）「權」為權宜之說，是戴震對於宋儒固守於千古不變的形式天理所提出權變之計，要人不要固守於一，能夠有所變通才能促使道德修養工夫達致。因為戴震所主張的理是存於事為之中，他怕因固守己之臆見而失去各種事理，這樣的危害至鉅，他說：「執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賊道也，舉一而廢百也。今人讀其書，孰知『無權』之故，『舉一而廢百』之為害至鉅哉。」（《戴震集》，頁 322。）理有千古不易之普遍性，也有事物之理的分殊性，只把理視為獨立自存之理，則理只有一，執守一理，就忽略了事物的特殊性¹。因此戴震指出以道德自重、疾惡如讎的人，認為只要禁絕人欲，即能達於聖賢之道，是以墜入「是其所是，非其所非」的泥淖中，乃因不知取「權」的效用，尤其在今天變化不定，多元文化價值衝擊的社會，普遍之原則當然不能捨棄，但在採取的方法上必須要有權宜的變通策略，有「權」才能夠別輕重，能夠祛除意見之偏。

在人性論上孟子所言心善性亦善，人因心之所同然的理義彰顯出人性也是有共同之性；程朱所強調人皆有義理之性與天地之性，「學以復其初」旨在恢復人的義理之性，這是普遍的人性。可見傳統的儒家學說重視的是人的普遍人性，但戴震除了主張自然人性能因心知之功能，用「以情絜情」及「心之所同然」之理義能夠使其道德達到普遍性外，他還重視人性的分殊之別。戴震以自然人性論為出發，人性稟承自陰陽氣化而來，所以皆為善，但因他承認人性的分殊差異，遂顯現出人的厚薄、清濁、昏明不同，因才質的呈顯使性善彰顯。因為人性有分殊之不同，彰顯出人在思想上可以自我決定的自由，人因有自我抉擇的能力，呈顯出重視個人自我的意識；以血氣心知為主的自然人性論強調人都有平等的地位，因每個個體皆立足於同樣的自然基礎，人雖有愚、智的稟賦不同，但人性的血氣心知都是稟承自陰陽氣化而來，因此都是平等的基礎。孟子不否定人的感性欲望，朱熹也不否定人之「飢食渴飲」的基本欲望；戴震甚至把情欲的遂達視為道德修養的工夫之一部分，但是他卻將人的「私欲」推向了「人之所同欲」的公共領域。戴震對於個體性道德的重視，頗能回應強調價值多元的現代社會。

¹ 戴震說：「徒以理為『如有物焉』，則不以為一理而不可；而事必有理，隨事不同。」《戴震集》，頁 324。

戴震雖然自詡發揚孟子距楊、墨的豪情，意欲扭轉他所認為宋明以來以己之臆見為理的思維，以人性中蘊著禮義，從情欲中即能呈顯理，認為理即在事為之中，把理視為是一個經驗的必然性，並且以客觀的禮調節人的情欲，透過學習增進知識及學習聖人教化之禮，使得人能夠從自然本性出發而能合於必然規範，確立自然的擴充而達於必然之規範。此種不以道德心為主的身體哲學，道德修養工夫立基於經驗的層面，沒有超越的心體的主宰，是否能證立道德之普遍有效性？因為每個人的經驗不同，感覺也不同，我們無法要求每個人都能對相同的事情，作出相同的反應，而且是因個體成長背景不同，還有所處環境不同與所受教育不同，也就是戴震所認為的人性的分殊，因此戴震這種未將心作為道德與行為主宰的論述，沒有一個普遍性的規範作為主導，只隨著個體的自由意識行事，不也是又回到他自己批評宋儒之謂，變成「主觀」的意識形態。

戴震以「血氣心知」作為性的內涵，「血氣」所指的物質性、肉體性有機體的滋養，同於學問對於德性的滋養的比喻，彰顯出知識能滋養道德，而道德生命與肉體生命間是平衡發展，沒有孟子所謂的大體生命優位於小體生命的主張。他認為人與禽獸之間最大的分別，在於智性上，他以認知心能夠裁判人的行為善惡，以心能思、能思則通，以心知來認識客觀之理，讓行為能夠符合社會道德規範之判準。強調「學習」的重要，人能擴充其知至於神明，仁義禮智無不全也，又學能牖其明而至增益其能，學習能去私又去蔽，但「學」又不能無所依傍，必須以原始儒家經典、歷代典章制度為依據，所以是一種復古且又重視知識學習的典範。但他也不偏廢「行」的重要，所以他說要「重知亦要重行」，如此才不會陷入「知而不行」的危機。

既然孟子心學有其主觀思想的限制，戴震之學又太強調經驗的落實，忽視心的自覺意義。筆者認為如果將孟子崇高的道德理想作為一個目標，不要否認心為超越的道德主體，但也肯認像戴震以經驗為出發，承認心也是一個經驗的認知心，將心貫通形上與形下。肯定情欲確實為人感性上所必須，不要否定道德修養的工夫為感性與理性相輔相繫。不要輕忽戴震所說的欲，要將欲望視為一種懿德，就是具有天下所同然的公同之欲，如此才能說當戴震重視自己情欲與他人情欲的遂達，用以情絜情去衡量他人之情的主張，由自然人性為基礎透過學以去私去蔽與及情欲的遂達，雖然他重視禮樂的教化，重視經驗客觀的禮樂，突顯道德無法取得先驗上必然的理義規範；若配合孟子心學主張，用道德自覺本體之心去證立經驗的狀況，用心所具的仁義禮與客觀的禮制去調節情欲，不只重視個體的情欲遂達，也兼重社會人文化成之效，讓道德不只是個人的義務，也是社會上每個人都應遵守的義務與責任。

「欲望」可以成為人類發明的原動力，但是如果沒有「節」的機制，使欲望

無限張揚，最後可能會遭致人類難以解決的亂象。誠如朱熹所言，人的「欲望」無窮，當基本欲望滿足之後，會再要求更高的欲望，使欲望永無止盡。雖然戴震也主張「欲望」要以人之心知去裁斷，用「以情絜情」去節制己之欲，不要產生不仁道的蔽端，但因人的心知會受到障蔽，如何保證心知永遠是清明？雖然有豐富的知識，但卻不能保證就是有道德的人。而「以情絜情」是人際相處的道理，又不能確保成為道德普遍原則。因此如何使「欲望」能節，使感性的身體欲望能夠符應社會的普遍之規範，使道德的生命能導引肉體的生命，呈顯出道德之光輝？我們是否能以戴震注重經驗層面實踐的道德修養工夫，重視自然血氣的涵養與心知增進的身體哲學，配合孟子具超越意涵的心性自覺主體的發用，內心本具的仁義禮規範，這樣的道德養成工夫蘊涵著心的規範意義，有遵循的方向與目標，又以人的實事經驗為出發，道德是漸進式地逐步累積完成，不是超越經驗層次的工夫，道德是日生日成獲致，才較切合當今價值多元社會的需求。

參考書籍

一、引用古籍

- 《十三經注疏》，臺北：漢文印書館，1985。
- 朱正義、林開甲注譯，《禮記》，臺北：錦繡出版事業，1993。
- 《國語·周語》，卷3，臺北：莊嚴文化，1997。
- 《荀子》，臺北：臺灣古籍出版社，1996。
- 【漢】趙歧，《孟子趙注》，臺北：新興書局，1970。
- 【南朝·宋】范曄，《後漢書》，臺北：鼎文書局，1997。
- 【宋】程顥、程頤，《二程遺書》，上海：古籍出版社，2000。
- 【宋】朱熹，《四書集注·孟子纂疏》，卷13，臺北：世界書局，1984。
- 【宋】朱熹，《四書集注》，卷13，臺北：世界書局，1985。
- 【宋】黎靖德編，《朱子語類》，北京：中華書局，1999。
- 【宋】《朱子文集》，財團法人德富文教基金會編印，2000。
- 【宋】《朱子全書·四書集注》，上海：古籍出版社，2005。
- 【明】顧炎武，《原抄本顧亭林日知錄》，臺北：明倫出版社，1970。
- 【清】陳確，《乾初先生遺集47卷》，收錄於《續修四庫全書》，集部，別集類，1395冊，上海：古籍出版社，2002。
- 【清】顏元，《四存編·存性編》，卷一，臺北：世界書局，1984。
- 【清】李塉，《顏氏學記》，臺北：商務印書館，1968。
- 【清】戴震，湯志鈞校點，《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980。
- 【清】程瑤田，《通藝錄一·論學小記》，上海：中國書店影印書，1930。
- 【清】程瑤田，《通藝錄二·論學外篇》，上海：中國書店影印書，1930。
- 【清】章學誠著，葉瑛校注《文史通義·校讎通義校注》，〈書朱陸篇之後〉，臺北：頂淵文化事業，2002。
- 【清】凌廷堪，《校禮堂文集》，北京：中華書局，1998。
- 【清】凌廷堪，《禮經釋例》，臺北：臺灣商務印書館，1999。
- 【清】江藩，《國朝漢學師承記》，臺北：中華書局，1962。
- 【清】焦循，《雕菰集》，臺北：臺灣商務印書館，1985。
- 【清】焦循，《論語通釋》，臺北：臺灣商務印書館，1999。
- 【清】阮元，《擘經室集》，臺北：臺灣商務印書館，1985。
- 【清】阮元，《擘經室外集》，臺北：臺灣商務印書館，1985。
- 【清】方東樹，《漢學商兌》，臺北：臺灣商務印書館，1968。
- 【清】皮錫瑞，周予同注，《經學歷史》，上海：商務印書館，1934。

- 【清】章炳麟，《章氏叢書》，〈釋戴〉，臺北：世界書局，1982。
- 【清】劉師培，《左龔集》，寧武南氏校印本，1934。
- 【清】劉師培，《左龔外集》，〈東元學案序〉，寧武南氏校印本，1934。

二、引用專書

- 王茂、蔣國保、余秉頤、陶清著，《清代哲學》，安徽：人民出版社，1992。
- 王邦雄，《中國哲學史》，臺北：國立空中大學出版，2002。
- 史次耘註譯，《孟子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，2001。
- 丘爲君，《戴震學的形成》，臺北：聯經出版社，2004。
- 牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985。
- 朱葵菊，《中國歷代思想史》，冊6，清代卷，臺北：文津出版社，1993。
- 成中英，《知識與價值——和諧、真理與正義的探索》，臺北：聯經出版社，1989。
- 【美】艾爾曼著，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》，江蘇：江蘇人民出版社，1997。
- 余英時，《歷史與思想》，臺北：聯經出版社，1978。
- 余英時，《論戴震與章學誠：清代中期學術思想史研究》，臺北：東大圖書公司，1996。
- 余英時，《論戴震與章學誠》，北京：三聯書店，2005。
- 李紀祥，《兩宋以來《大學》改本之研究》，臺北：臺灣學生書局，1988。
- 李澤厚，《中國古代思想史論》，臺北：風雲時代出版公司，1990。
- 何懷宏，《倫理學是甚麼》，臺北：揚智文化出版，2002。
- 李明輝，《孟子思想的哲學探討》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995。
- 岑溢成，《詩補傳與戴震解經方法》，臺北：文津出版社，1992。
- 杜維明，《儒家思想新論——創造性轉換的自我》，江蘇：江蘇人民出版社，1992。
- 吳根友，《中國現代化的初生歷程——從李贄到戴震》，武漢大學出版社，2004。
- 周天令，《朱子道德哲學的研究》，臺北：文津出版社，1999。
- 林慶彰、張壽安主編，《乾嘉學者的義理學》，上冊，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004。
- 林慶彰、張壽安主編，《乾嘉學者的義理學》，下冊，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2003。
- 姜廣輝，《理學與中國文化》，上海：人民出版社，1995。
- 胡適，《戴東原的哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1996。
- 高柏園，《中庸形上思想》，臺北：東大圖書公司，1988。
- 高柏園，《孟子哲學與先秦思想》，臺北：文津出版社，1996。

- 高明，《大戴禮記今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1984。
- 高宣揚，《涂爾幹社會學引論》，臺北：遠流出版社，1988。
- 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1991。
- 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，臺北：文津出版社，1992。
- 徐復觀，《中國人性論史先秦篇》，臺北：中央書局，1963。
- 唐君毅，《中國哲學原論——原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1990。
- 唐君毅，《中國哲學原論——原性篇》，香港：新亞研究所，1979。
- 康德著，李明輝譯，《道德底形上學之基礎》，臺北：聯經出版社，1990。
- 張春興，《張氏心理學辭典》，臺北：東華書局，1989。
- 張立文，《戴震》，臺北：東大圖書公司，1991。
- 張岱年，《中國哲學大綱》，北京：中國社會出版社，1994。
- 張立文，《朱熹與退溪思想比較研究》，臺北：文津出版社，1995。
- 張壽安，《以理代禮——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》，臺北：中央研究院近代史研究所，1994。
- 張壽安、熊秉真合編，《情欲明清——達情篇》，臺北：麥田出版社，2004。
- 張麗珠，《清代義理學新貌》，臺北：里仁書局，1999。
- 梁啟超，《飲冰室文集》，臺北：中華書局，1983。
- 梁啟超，《中國近三百年學術史·清代學術概論》，臺北：里仁書局，1995。
- 陳來，《朱熹哲學研究》，臺北：文津出版社，1990。
- 陳榮捷，《朱子新探索》，臺北：臺灣學生書局，1988。
- 陸寶千、陳郁夫等著，《中國歷代思想家》，第12冊，臺北：臺灣商務印書館，1999。
- 勞思光，《中國哲學史》，卷1，臺北：三民書局，1981。
- 勞思光，《新編中國哲學史》，三下，臺北：三民書局，1995。
- 黃俊傑，《孟子思想史論》，卷1，臺北：東大圖書公司，1991。
- 黃俊傑，《孟子思想史論》，卷2，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997。
- 黃俊傑，《中國孟學詮釋史論》，北京：社會文獻出版社，2004。
- 黃俊傑、江宜樺，《公私領域新探——東亞與西方觀典之比較》，臺北：臺大出版中心，2005。
- 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北：三民書局，1974。
- 馮友蘭，《三松堂學術文集》〈孟子浩然之氣章解〉，北京：北京大學出版社，1984。
- 馮友蘭，《中國哲學史》，臺北：藍燈書局，1989。
- 湯淺泰雄著，馬超等譯，《靈肉探微》，北京：中國友誼出版社，1990。

- 傅佩榮，《論語》，臺北：立緒出版社，1999。
- 傅偉勳，《西洋哲學史》，臺北：三民書局，2002。
- 溝口雄三著，林右崇譯，《中國前近代思想的演變》，臺北：國立編譯館，1994。
- 楊儒賓，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書公司，1993。
- 楊儒賓，《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996。
- 楊儒賓、何乏筆，《身體與社會》，臺北：唐山出版社，2004。
- 蒙培元，《理學的演變——從朱熹到王夫之戴震》，臺北：文津出版社，1990。
- 熊十力，《讀經示要》，臺北：樂天出版社，1973。
- 熊秉真、余安邦，《情欲明清·遂欲篇》，臺北：麥田出版社，2004。
- 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：學生書局，1984。
- 蔡元培，《中國倫理學史》，臺北：臺灣古籍出版有限公司，2002。
- 劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：臺灣學生書局，1982。
- 劉宗賢、謝祥皓著，《中國儒學》，臺北：水牛出版社，1995。
- 劉又銘，《理在氣中》，臺北：五南圖書出版公司，2000。
- 鄭宗義，《明清儒學轉型探析——從劉戡山到戴東原》，香港：中文大學出版，2000。
- 鄭吉雄，《東亞視域中的近世儒學文獻與思想》，臺北：臺灣大學出版中心，2005。
- 鮑國順等著，中山大學清代學術研究中心編，《清代學術論叢》，第二輯，臺北：文津出版社，2001。
- 賴炎元，《春秋繁露今註今譯》，卷 11，臺北：臺灣商務印書館，1984。
- 錢穆，《靈魂與心》，臺北：聯經出版公司，1976。
- 錢穆，《中國近三百年學術史》，臺北：臺灣商務印書館，1996。
- 盧建榮等著，《中國歷代思想家(十六)——劉獻廷、李塨、惠棟、莊存與、戴震、阮元》，臺北：臺灣商務印書館，1999。
- 羅光，《中國哲學思想史》，臺北：學生書局，1981。
- 蕭一山，《清代通史》，冊二，臺北：臺灣商務印書館，1963。

三、引用論文

(一)期刊論文

- 何祐森，〈清代漢宋之爭平議〉，《臺大文史哲學報》，第 27 期，1978 年 12 月。
- 何乏筆，〈修身與身體——身體，氣氛與美學經濟之批判〉，《文明探索》，臺北，1998 年 6 月。
- 何乏筆，〈修身·個人·身體——對楊儒賓《儒家身體觀》之反省〉，《中國文哲研究通訊》，第 10 卷第 3 期，1998。

- 汪惠娟，〈凌廷堪「以禮代理」之禮學思想研討〉，《哲學與文化》，第 32 卷，第 11 期，2005，頁 65。
- 岑溢成，《鵝湖月刊》，第 40 期，〈孟子「知言」初探〉，1978 年 10 月。
- 杜保瑞，〈戴震重建儒學概念的理解與評價〉，《哲學與文化》，第 32 卷第 11 期，2005 年 11 月。
- 周昌龍，《漢學研究》，第 12 卷第 1 期，〈戴東原哲學與胡適的知識主義〉，1994 年 6 月。
- 邱黃海，〈論孟子修養論之系統陳述〉，《鵝湖學誌》第 21 期，1998 年 12 月。
- 柯雅卿，〈戴震孟子學孟荀性格衡定〉，第六屆南區五校中國語文學系研究生論文研討會，2004 年 4 月。
- 張立文，〈儒家人學探析〉，《孔孟學報》第 59 期，1980 年 06 月。
- 張立文，〈戴震對自然生命的關懷—天性論(下)〉，《孔孟月刊》，第 29 卷，第五期，1991 年 06 月。
- 張立文，〈戴震對自然生命的關懷—天性論(下)〉，《孔孟月刊》，第 29 卷，第六期，1991 年 12 月。
- 張壽安，〈戴震義理思想的基礎及其推展〉，《漢學研究》，第 10 卷第 1 期，1992 年 6 月。
- 張壽安，〈戴震對宋明理學的批評〉，《漢學研究》，第 13 卷第 1 期，1995 年 6 月。
- 張麗珠，〈凌廷堪「以禮代理」的禮治理想暨乾嘉復理思潮〉，彰化師大國文系，《國文學誌》，第二期，2002 年 11 月。
- 童小鈴，〈「飲食男女」是天理或是人欲？〉，《孔孟月刊》，第 34 卷，第 10 期，1995 年 7 月。
- 楊儒賓，〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究集刊》，第 3 卷第 2 期(總第 6 期)，2006 年 12 月。
- 劉滄龍，〈視角主義，文化自我證成及超越〉，嘉義：南華大學哲學系，2006 年 5 月。
- 劉滄龍，〈文化的自我轉型——戴震與尼采〉，武漢：武漢大學，「啓蒙與世俗化：東西方現代化歷程」國際學術研討會，2006 年 9 月。
- 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〉，臺北：東吳大學，「儒家哲學的典範重構與經典詮釋」國際學術研討會，2007 年 5 月。
- 簡良如，〈戴震《孟子字義疏證》對人性及人群問題的反省：以《孟子》相關思想為參照〉，臺大文史哲學報，第廿六期，2005 年 5 月。

(二) 論文集論文

鍾彩鈞主編，《國際朱子學會議論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1994。

(三) 學位論文

周景勳，《孟子的生命哲學》，臺北：輔仁大學哲學研究所碩士論文，1986。

胡健財，《戴震反程朱思想研究》，臺北：政治大學中國文學所碩士論文，1989。

胡元玲，《朱熹思想中「存天理去人欲」之研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1999。

高在旭，《戴東原哲學析評》，臺北：輔仁大學哲學研究所博士論文，1990。

趙世瑋，《戴震的倫理思想》，高雄：中山大學中國文學系碩士論文，1995。

劉玉國，《朱子與戴震思想之比較研究》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1986。

劉錦賢，《戴東原思想析論》，臺北：臺灣師範大學國文研究所博士論文，1989。

劉嘉平，《孟子心性論研究》，臺北：輔仁大學哲學研究所碩士論文，1992。