

其次，在研究的方法上，本文雖是以戴震的孟子為研究對象，但並不僅封限在這樣的系統中，只是把它當做研究的終極目的而已，而且還要將它的框架突破，放置在清代學術史的思想脈絡中去審視它。換句話說，戴震孟子學當做一個中心位置來理解雖是必要的初步工作，但在這樣的工作之後，我們必須更進一步地解消它的中心位置，將它開放出來，做為支援性的工具，以完成另一階段的研究目標。這樣一種更具視野的考察，不僅有助於我們對原本研究對象的理解，更重要的是，這些原本零亂散漫的資料，將會因為我們這樣的詮釋工作，更鮮活具體地與多重時空做更有機之組合與交涉，展現出更豐富的研究成果。

在內容章節的安排上，第一章緒論即是交待本文的研究動機與方法。第二章為戴震治學概況的介紹，並涉及乾嘉學風與之的交涉考察。第三章針對戴震孟子學的義理性格做一逐層的梳理。第四章則評析戴震孟子學的優略得失。第五章則是通過前文考察的基礎，做一思想史上的反省，企圖替戴震的孟子學找尋其在清代思史上的定位與座標。最末一章則是結論。

二、戴震之治學概況

戴震，字慎修，又字東原，安徽休寧人，生於清雍正元年（公元一七二四年），卒於清乾隆四十二年（公元一七七七年），享年五十三歲。關於戴震之生平及學術成就，前人已多所發明，其中尤以鮑國順在〈戴東原學記〉一文中之考述最為精詳，（註三）因此在這方面的資料介紹本文從略。

不過，欲了解戴震思想的精義，仍需對戴震本人學思歷程之演變及當時之外緣的學術背景作一交涉之考察，因為中國人的思想活動，很少是脫離文化的存在經驗而純作抽象思惟建構個人系統的理論，所以必須針對個人之學思歷程及清代的乾嘉之學做一重點式的勾勒，否則很難廓清何以這樣性格的孟子學詮釋會在這樣的時空背景下產生。

近世研究戴震的學者，大多承認戴震思想可分為前後兩期，而且都把分期線定在戴震三十五歲前後。最早提出戴震學問早年和晚年有所不同的要算是門人洪榜。他在《戴先生行狀》中說：

蓋先生之為學也，自其早歲稽古綜核，博文強識，而尤長於論述。晚益窺於性與天道之傳，於老、莊、釋氏之說入人心最深者，辭而闕之，使與《六

註三：參見鮑國順，〈戴東原學說〉，政大中研所博士論文，民國六十七年六月。

經》、孔、孟之書截然不可以相亂。（註四）

洪榜以為早年的戴震基本上是考證家，晚年的戴震則進而兼為思想家。這種描述，相當符合戴震自己的想法。段玉裁在《戴東原集序》記錄戴震的話說：

先生之言曰：「六書、九數等事，如轎夫然，所以昇轎中人也。以六書、九數等書盡我，是猶認轎夫為轎中人也。」又嘗與玉裁書曰：「僕生平著述之大，以《孟子字義疏證》為第一，所以正人心也。」（註五）

可見戴震自己亦以生平學問歸宿於《孟子字義疏證》這部義理之書。余英時在前人的基礎上，提出了戴震「論學三階段」的區分。（註六）第一階段的特點在於戴震承認義理、考證、詞章三者互相依存，但三者在此儒學中的價值層次不同，義理最重要，考證次之，詞章又次之。第二期是戴震中年以後受惠棟影響，於是考證的地位最為突出，義理僅依附於考證而存在。戴震的最後十年左右，可說是他論學的第三階段。在這個階段裏：

東原一掃其中年依違調停之態，重新確定儒學的價值系統。所以他堅決地說：「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。」這是當時治漢學考證的人所決不能接受的一種觀點。但在方法論的層次上，晚期的東原祇有比早期更尊重考證。一方面，義理固然是考證之源，而另一方面，名物訓詁又是證定義理是非的唯一標準。而且更重要的是，東原晚歲已斷無「宋儒得其義理」的觀點，所以他的義理是指他自己由考覈而得的《六經》、孔、孟的義理。（註七）

戴震身為皖派之首，其彼當世學者所推重者亦是在考據之學的成就上，然而綜觀上面所述，戴震治學的依歸實在義理之學上。不過這項被他一生看重的學問，在他生前除了少數門人如段玉裁、洪榜等極力推重外，頗受時人譏議。章學誠便說：「群惜其有用精神耗於無用之地。」（註八）這可以說是當時第一流的學人對戴震的一種普遍的評價，大體言之，乾、嘉學人反對戴震講義理者，可以分為兩派。一派是從傳統的程朱觀點來攻擊戴震的「異端」，如姚鼐、彭紹升、翁方綱諸人皆是。對於來自這一方面的挑戰，戴震並不以為懼，乃因此派在當時

註四：見《戴東原先生全集》，台北，大化書局，民國六十七年四月初版，頁五四。

註五：見《戴震集》之附錄，台北，里仁書局，民國六十九年一月出版，頁四五二。

註六：詳細之論述見余英時，《論戴震與章學誠》，台北，華世出版社翻印，民國六十九年元月二版，頁一〇——一八。

註七：同上註，頁一七——一八。

註八：見章氏遺書逸篇答邵二雲書一文，華世版文史通義外篇三引。

以考證為主流的學界中力量非常微弱。戴震在《答彭進士允初書》中說道：

孔子曰：「道不同，不相為謀。」言徒紛辭費，不能奪其道之成者也。足下之道成矣，欲見僕所為原善。僕聞足下之為人，心敬之，願得交者十餘年於今。雖原善所指，加以孟子字義疏證，反覆辯論，咸舉足下之道截然殊致，叩之則不敢不出。今賜書有引為同。有別為異；在僕乃謂盡異，無毫髮之同。（註九）

這可說是戴震與時擁護程朱一派的理學家所做的公開決裂。另一派對戴震義理之學的攻擊則從訓詁考證的立場出發，朱筠和錢大昕是其中的重要人物。他們之所以不滿意戴震的義理之學，主要是由於對義理之學本身持否定的看法。這樣的學風普及於當世。余英時以為清代的考證之學的興盛可遠溯至明代晚期程朱和陸王兩派的義理之爭。由義理之爭折入文獻考證，即逐漸引導出清代全面整理儒家經典的運動。亦即由「尊德性」轉入「道問學」的層次，余氏以為此是思想史發展的內在理路。（註十）順著這樣的脈絡發展下來，考證之風大盛於乾嘉時代，多數的學者多埋首於故有的典籍之中，甚至只是為了考證而考證，戴震的學術性格既不容於當代，所以當我們探究他們的義理之學，便須注意他論述的背後是否有著對當時學風而發的弦外之音。也正因如此，戴震的義理之學便更為彌足可貴，沒有戴震的理論文字作引導，乾嘉考證之學祇表現為一大堆雜亂無章的材料，似乎看不出什麼有意義的發展線索，更重要地，清代之思想和宋明理學之間也將失去其思想史上的內在鎖鏈。這也是為什麼本文以戴震之孟子學為省察的主要動機。

戴震在義理方面的著作，主要有四部，包括《原善》、《孟子私淑錄》、《緒言》和《孟子字義疏證》（註十一）。這四部著作，其實可以說是同一部著作的四個階段的成果。《原善》是戴震對孟子思想的初步理解，理解的逐步加密增詳，遂形成《緒言》和《孟子私淑錄》，最後的成果則表現於《孟子字義疏證》。在這些著作裏，戴震給自己賦予的主要任務是從宋儒的詮釋中把《孟子》

註九：同註五，頁一六六。

註十：見余英時，〈從宋明儒學的發展清代思想史〉及〈清代思想史的一個新解釋〉，收於《歷史與思想》，台北，聯經出版社，民國八十一年四月，頁八七～一五六。另外余英時有一文〈清代學術思想史重要觀念通釋〉，收於《中國思想傳統的現代詮釋》，台北，聯經出版社，民國七十六年三月，頁四〇五～四八六，可以互參。

註十一：戴震的義理作品除上述外，其餘討論義理和治學方法的著作則散見與友人之書信中，有〈答彭進士允初書〉、〈與是仲明論學書〉、〈與姚孝廉姬傳書〉、〈與某書〉、〈與方希原書〉，俱收入《戴震集》。又《戴東原先生全集》，收有乾隆四十二年（公元一七七七年，即戴震卒年）與段玉裁討論《孟子字義疏證》的兩封信，乃戴震晚年思想成熟後的重要文字，需一併參看。

思想的原義解放出來。因此可說戴震一生所注重的義理之學乃扣緊著孟子學的詮釋而發，孟子學之探究在戴震的學術生涯中有著無可替代的份量。

三、戴震孟子學之義理性格

戴震孟子學之義理性格和宋明理學的基本差異，主要是在立論角度上，戴震著眼於現象界、經驗界的實體實事，與宋明理學家超越現象建立形上本體，視之為一完美狀態不同。戴震所說的「道」，是氣化流行生生不息，而「理」，即是氣化流行生生不息所呈現出的條理。在氣化流行之上並沒有一個統攝萬事萬物的「當行之理」，（註十二）理在氣化流行之中，不在其先。戴震論「道」曰：

道，猶行也。氣化流行，生生不息，是故謂之道。…陰陽五行，道之實體也；血氣心知，性之實體也。…古人言性格本於天道如是。（註十三）

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。…日用事為，皆由性起，無非本於天道然也。（註十四）

「道」，要本諸實體實事而言。以天道論，陰陽五行氣化流行不已之實事就是道；以人道論，飲食、居處、言動、人倫日用生生之所有事就是道。以下分幾個方面申述之。

1. 理存於氣：

戴震在形上學方面，強烈反對宋儒「別理氣為二本」。（註十五）宋儒以理為太極，為自然（氣）之主宰、樞紐、根柢。而戴震則認為太極即指氣化之陰陽，而非指陰陽之所由生。

這樣一種理氣二元論的揚棄與氣一元論的提出，可說是明末以來，學者逐漸走上的解釋架構。在這裏，「氣」是解釋一切生成變化的原因。他更進一步批評宋明理學家說：

註十二：戴震批評宋儒曰：「宋儒於命、於性、於道，皆以理當之，故云：『道者，日用事物當行之理。』」見《孟子字義疏證》，同註五所引書，頁三一三。

註十三：同註五，頁二八七。

註十四：同註五，頁三一。

註十五：同註五，頁三二三。

在宋儒以形氣神識同為己之私，而理得于天。推而上之，于理氣截之分明，以理當其無形無跡之實有，而有形有跡為粗。益就彼之言而轉之，因視氣曰「空氣」，視心曰：「性之郭郭」，是彼別形神為二本，而宅于空氣，宅于郭郭者，為天地之神與人之神。此則理氣為二本，…由考之六經孔孟，茫然不得所謂性與天道者，及從事老、莊、釋氏有年，覺彼之所指，獨遺夫理義而不言，是以觸於形而上下之云，太極兩儀之稱，頓然有悟，遂創為理氣之辨，不復能詳審文義。（註十六）

所以戴震很明顯地指責宋儒根本是將老、莊、釋氏的二元思考架構套進原始儒學的經典中，遂致經義混淆不明。由戴震畢生所致力關心處，即將儒家的原始經典透過訓詁考據之學，期能將之原義朗現，並剝除道家與佛家對原始儒家的滲透。但學者在自覺上的努力是一回事，但實際達到的成效又是另一回事，此乃有關訓詁與義理兩者之間所交涉的問題。我們在下一章會有較詳細之討論。

2. 理存乎欲

《孟子字義疏證》開卷即指出：

理也者，情之不爽失也；未有情不得而理得者也。凡有所施於人，反躬而靜思之：「人以此施於我，能受之乎？」凡有所責於人，反躬而靜思之：「人以此責於我，能盡之乎？」以我絜之人，則理明。天理云者，言乎自然之分理也；自然之分理，以我之情絜人之情，而無不得其平是也。（註十七）

又說：

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！（註十八）

戴震指出理是人倫日用生生之事的規範，理在生生之中而非其外；因此理就得本諸血氣生養之情欲去求，唯有情欲之不爽失才是理，解開生生之道，沒有理，離開情欲，也沒有理。此乃對宋明儒「天理」與「人欲」對舉的反動。此外，戴震是以「血氣心知」作為「性」的實際內容，所謂「血氣心知」，戴震曾說：

人生而後有欲，有情，有知，血氣心知之自然也。給於欲者，聲色臭味也，

註十六：同註五，頁二九〇～二九一。

註十七：同註五，頁二六五～二六六。

註十八：同註五，頁三一二。

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。…是皆成性然也。（十九）

戴震認為，「慾」的要求是聲色臭味；「情」的發動是喜怒哀樂；「知」的辨別是美醜是非。這些物質慾望要求是人形成之後其本性的必然表現。戴震說：

有血氣，夫然後有心知。有心知，於是有懷生畏死之情，因而趨利避害。其精爽之限之雖明昧相遠，不出乎懷生畏死者，血氣之倫盡然。故人莫大乎智足以擇善也。擇善則心之精爽進於神明，於是乎在。（二十）

戴震在此實以為「血氣」先於「心知」，而人之能知「理義」，又全賴「心知」。故依戴氏所論，人基本人仍與動物大體相同，皆「血氣之倫」，但人之「才」與動物不同，即秉賦不同；由於人多一「心知」之能力。此能力即使人能有「智」；用「智」以「擇善」即人所能而其他動物所不能者。視理存乎欲，說人情之不爽失就是理，但人我皆思情欲得遂，必須思遂己之欲，亦思遂人之欲，人我之情欲皆得遂順，才是理。至於如何滿足己欲又不扼殺他人之欲？戴震於是提出絜矩之道，說唯有以情絜情，己所不欲勿施於人，人己之界分才得以訂定，也才謂之得理。

3. 學以養智

此可說是戴震的工夫論。如上文所述，戴震雖然承認心知有評斷是非擇善而行的能力，卻不認為人人的心知隨處皆可正確無誤地認知理義。也就是說，心知會有蔽隔不通的時候，當其有所蔽，有所隔時，就不能盡察事物之理而得其真。他說心知與性的關係，曰：

分而有之以成性。由其所分，限於一曲，惟人得之也全。曲與全之數，判之於生初。人雖得乎全，其間則有明闇厚薄，亦往往限於一曲，而其曲可全。此人性之與物性異也。（註二一）

人得天之全，所以人性善。但人性「全」中，又有明闇厚薄的差異，因此，人之不善，其因乃在由於人有上智與下愚的差別，不能盡其才，才質的功能不會發揮。他說：

人之不盡其才，患二：曰私、曰蔽。私也者，生於其心為溺，發於政為黨，

註十九：同註五，頁三〇八～三〇九。

註二十：同註五，頁三三八。

註二一：同註五，頁三三五。

成於行爲愚，見於事爲悖、爲欺，其究爲私己。蔽也者，其生於心也爲惑，發於政爲偏，成於行爲謬，見於事爲鑿、爲愚，其究爲蔽之以己。鑿者，其失誣；愚者，其失爲固；誣而罔省，施之事亦爲固。私者之安若固然爲自暴，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。（註二二）

人的才質中不僅有分辨聲、色、臭、味的能力，更有心知認識辨析理義的能力，當才質有所私、蔽，未能正確發揮其功能時，就導致自暴自棄，誣謬不通，而卒之不善。因此善之能否達成的關鍵，就在如何去私、去蔽而盡其才。戴震說：

去私莫如強恕，解蔽莫如學。（註二三）

唯有「強恕」與「學」，方能去私去蔽，而盡性盡才。於是，戴震遂提出「德性資於學問」的主張。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。人物以類區分，而人所稟受，其氣清明，異於禽獸之不可開通。然人與人較，其材質等差凡幾？古聖賢知人之材質有等差，是以重問學，貴擴充。（註二四）

德性的增益要靠問學工夫，養其端緒，擴充其仁義禮智，增益其不足，以臻於聖智。他又釋「一以貫之」曰：

「一以貫之」，非言「以一貫之」也。道有下學上達之殊致，學有識其跡與精於道之異趨；「吾道一以貫之」，言上達之道即下學之道也。…是不廢多學而識矣。然聞見不可不廣，而務在能明於心。一事豁然，使無餘蘊，更一事而亦如是，久之，心知之明，進於聖智，雖未學之事，豈足以窮其智哉！（註二五）

所謂「一以貫之」乃指由下學之道以見上達之道，並非如宋明儒所說有一「理」貫通萬理，使人求之。此處宜留意的是，他說：「聞見不可不廣，而務在

註二二：同註五，頁三四三。

註二三：同註五，頁三四三。

註二四：同註五，頁二八一。

註二五：同註五，頁三二四～三二五。

能明於心」，又說：「心知之明進於聖智，雖未學之事，豈足以窮其智哉？」多學而識的目的不只在明白事理，更要在增進心知之明，唯有臻於上智，神明不爽，才能應物無失。可見戴震重學的積極目的在增益人智。沒有問學的工夫，不僅理義的認知成爲不可能，德性的踐履也失去準範。在儒家思想中，如此重視人智，並說學以增益人智的，戴震當爲最高峰。（註二六）

綜合以上三點所述，我們可知戴震的孟子學思想是從宋明儒二元論的解釋架構中走了出來，以「理存於氣」、「理存乎欲」的一元論思考來衝破凌駕人間之上的天理的規範。人們透過「以情察情」的方法，即可發現事情之自然分理，因此理在事中、理存乎欲。人性本善，但善有差等。人雖有天生的德性，唯須學問培養才能到達聖智的境地。

四、戴震孟子學之評析

1. 戴震孟子學之優點：

就孟子學在思想史上的解釋發展來看，在朱子以前的註疏作品，多就具體的事件或問題入手，但到了宋代，朱子則轉由抽象問題契入。此即由「外王」的關懷，轉入「內聖」的路子，於是本來是注意具體的政術問題，現在卻是關心抽象的哲學思辨。（註二七）不過，此種重視抽象的哲學探討，究竟與具體的政治經濟有別，而且宋明理學末流甚至束書高閣，袖手空談心性。於是在明末敵壞的政經環境下，學者開始思索儒學所該面對的問題，於是起而反對抽象地談理。戴震便是在這樣的時代氛圍中，轉而由抽象邁回具體，重新肯認人性人慾的滿足。

他主張理氣原爲一本，氣經由培養，可實現理而無爽失。在這裏，理欲不必二分，因此也無所謂理欲的對立與衝突。戴震認爲宋儒理欲之分，以理爲正，以欲爲邪，其流弊在於以爲一旦去人欲，就能得天理。事實上，去人欲也未必能得天理。無欲者未必無蔽。宋儒往往以爲無欲則無蔽，因而以意見之偏爲理，遂至以理殺人。這的確可以指出宋儒之若干缺失而有所匡正。

戴震之後的學者多繼承其情欲觀和「理也者情之不爽失也」的理論。如焦循的《孟子正義》，即受戴震之影響甚深，有關孟子論性善、論仁義、論道之章

註二六：胡適說真正的戴學是培養人的「智的作用」，並增益「隨時應變、因地制宜的」智慧。所以稱戴學是「純粹理智的態度」，和王學根本不同。見其《戴東原的哲學》，台北，遠流出版社，民國七十八年七月，頁一一四～一一五；頁一二二～一二三另外，余英時也說「東原的哲學澈頭澈尾是主智的」，並謂「這是儒家智識主義發展到高峰以後才逼得出來的理論。」見其《清代思想史的一個新解釋》，收於註十所引書，頁一五三。

註二七：參黃俊傑，《孟子》，台北，東大圖書公司，民國八十二年二月，頁二四三～二四四。

節，除多引自戴震《孟子字義疏證》一書之說外，其治學也一如戴震，考證和義理兼修。（註二八）

再者，在戴震的孟子學中，將「學」的重要性，提到了前所未有的高度，這一點和荀子的學說十分近似，戴震他自己亦不諱言。在《緒言》和《孟子字義疏證》中都徵引了荀子之言，對其重學，崇禮義的主張大加讚賞，他說：

荀子之見，歸重於學，而不知性之全體。其言出於尊聖人，出於重學崇禮義。首之以《勸學篇》，有曰：「誦數以貫之，思索以通之，為其人以處之，除其害者以持養之。」又曰：「積善成德。神明自得，聖心循焉。」荀子之善言學如是。且所謂通於神明，參於天地者，又知禮義之極致，聖人與天地合其德在在是。聖人復起，豈能易其言哉？（註二九）

戴震認為荀子除了將性與理義視若「隔閡不通」主張「性惡」之外，其餘如：重視積學、理義，說「聖可積而致」，「塗之人可以為禹」，又「以禮義為制其性。去爭奪者也」，都合乎聖賢之意。突出了「學」在孟子學上的意義固然挽救了王學末流以來的種種流弊，但亦造成了戴震的詮釋背離了孟子的原意，再加上「理存乎欲」的觀點，無怪乎讓後代眾多學者質疑戴震之立場，雖名為《孟子》的思想，但實更近於荀子。這一點在下一節中會有所申論。

2. 戴震孟子學之商榷：

在第二章，我們提到戴震的治學方法是從文字訓詁和名物考證出發，而推展到義理性命之學，這樣的方法可說是乾嘉時代的學者所共同採行的方法，不管他是否只停留在考證之學上，或像戴震一樣是把考證當成通往義理的唯一方法。不過值得反省的是，這樣的方法本身是否即存有理論上的缺失。即單向式的把哲學問題當作訓詁問題而已。勞思光在《中國哲學史卷一》中說：

蓋哲學家所提觀念之確義，不是可通過字源研究而完全了解者。哲學家不能自創文字，所用詞義，必是已有之文字，但此並非表示哲學家所用之詞語，只有一般用法中之意義。反之，每一哲學家，必選定某些詞語表示特殊意義，由此以顯示其理論。因此，某一字原先是何意義。是一問題；此字在某一思想系統中，或某一哲學家之理論中，其何意義，則是另一問題。（註三十）

註二八：參林慶彰，〈焦循《孟子正義》及其在孟子學中的地位〉，此文為中央研究院中國文哲所主辦的「孟子學國際研討會」論文，民國八十三年五月，頁十七。

註二九：同註五，頁二九九。

註三十：見勞思光，《新編中國哲學史》卷一，台北，三民書局，民國八十年一月，頁一一八。

明乎此，訓詁與義理二者分別屬於詮釋地兩個相互獨立，而又相互關聯的層次，我們無法簡單地將一者化約為另一者。就二者之相互獨立而言，字義與語法基本上是約定俗成的，而非出於思想家之創造；但是反過來說，文獻所涵的義理亦非透過文字章句之訓詁所能完全確定。就二者之互相關聯而言，我們固然須透過文字章句之訓詁來理解文獻所涵的義理，但由於文字本身所具的歧義性，特定字句在特定文脈中的意義有時反而要透過義理之解讀才能確定。（註三一）

戴震不能解此，於是其孟子學雖欲還孟子原義，但實際上早已跟孟子背離。就考證之立場來說，可說是無懈可擊，但若就義理的立場來說，則處處是漏洞，就《孟子》一書中「性」這個關鍵字義來說，孟子釋「性」之真意義乃在奠定一價值論之基礎，此早已超脫實然界的本義，戴震因忠於訓詁之立場而釋「性」為：

有天地然後有人物。有人物而辨其資始曰性。（註三二）

此所謂「資始」，即是「實然本有」之意。故戴震認為「性」是實然中人或物具有之能力。由此可說戴震立說之根本缺點，在於未能深究價值論之應然問題，而以常識的態度為進路，他的整個詮釋系統中存在的種種矛盾處，即因此而來。戴震不能理解和欣賞程朱之孟子學亦是因為如此，程朱在他們所處之時代所詮釋之孟子早已遠離孟子之原義，他們欲建立新的哲學理論，故不得不予舊有之語言以新意義，因而構成其特殊語言。戴震固守其方法，當然不能對程朱之孟子學有相應的瞭解。不過這與整個乾嘉學風之反程朱的思潮亦大有關係。（註三三）

次就戴震孟子學之內部理論的盲點，做一剖析。

戴震把他的哲學體系落實在實然界中，重新肯定人欲的價值，本可說是他的特出之處，但因無法撇開性善說，本可自成體系的思想，遂成為他最大的致命傷。戴震哲學的最大難題是他混淆了知識與道德的領域，戴震說：

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。心知之自然，未有不悅理義者，未能盡得理合義耳。（註三四）

註三一：參李明輝，〈《孟子》知言養氣章的義理結構〉，中研院文哲所主辦之孟子學國際研討會論文，民國八十三年五月，頁一。

註三二：同註五，頁三三二。

註三三：此乃「歷史標準」與「理論標準」之問題，參勞思光，《新編中國哲學史》卷三下，台北，三民書局，民國八十一年九月，頁八五二～八五三。

註三四：同註五，頁二八五。

至於心知何以能夠越過純粹理智界限，而兼具實踐或價值層次的悅與不悅之功能？這個問題，就成了戴震孟子學的一個難題。在他的理論體系中，純智的知與實踐的悅之間，即在道德知識與道德實踐之間，必須還要有一個鏈鎖，才能自圓其說。但這個鏈鎖是什麼？戴震並沒有交待。

在理欲的問題上，戴震強調理存乎欲，他認為宋明儒盡談天理、抹殺人欲，實則戴震混淆了意志方向與志內容的問題。（註三五）就意志內容言，自不離此現實世界，而「欲」亦是一心理事實或生理事實，沒有理由排除。但在方向一層說，則是應然之價值問題。內容所涉乃「有無問題」，方向所涉則是「主從問題」。在意志內容上，聖人非無情欲；但在意志方向上，聖人意志以「理」為主，但如何能使「理」為主？此則牽涉到工夫的問題，亦聖凡之別所在。在工夫的入手處而言，關鍵在於意志能自情欲中躍升而自肯定其主宰性。有此躍升方有達「事事如理」境界之可能。此義如明，則知工夫之歸宿處並不廢情欲，但在工夫之入手處則全仗意志能離欲而向理。戴震之所以堅持即欲言理而生發種種問題，正因其在此關鍵處上無所洞察。

另外，在前文提到，由於戴震強調「學」與「人欲」在孟子學中的重要性，使人懷疑戴震的立場是否更接近於荀子。近人章太炎《釋戴篇》一文，即強調此義。胡楚生在〈章太炎「釋戴篇」申論〉一文中即綜合這種懷疑說：

戴氏所著義理三書，即名思義，不僅《孟子字義疏證》為闡述孟子義理而作，即《原善》論性命之理，《緒言》論人禽之辨，亦莫不與孟子性善有密切之關係焉，是故言戴氏義理之學，根源於《孟子》而作，論者亦多無疑慮，然而，太炎先生，則以為「戴震資名於孟子，其法不去欲」，「以欲當為理者，莫察乎孫卿」。（註三六）

並據荀子《性惡》、《正名》、《禮論》等篇有關情欲的說法，以與戴震「體情遂欲」的觀點相比較，而斷言：

就前述孟、荀所持理欲之論言之，則戴氏東原所謂「體情遂欲」、「理欲不離」之說，委實亦近於荀卿而遠於孟軻者，是為不爭之事實。（註三七）

從戴震重視智、重視欲、重視禮義、以血氣心知為性的主要內容等方面來考

註三五：同註三十三所引書，頁八六四～八六五。

註三六：見胡楚生，〈章太炎「釋戴篇」申論〉，收於《清代學術史研究》，台北，學生書局，民國七十七年二月，頁一六五。

註三七：同上註，頁一六九。

慮，戴震與荀子無疑十分接近。不過，戴震本身十分明確的評鑑了孟子和荀子的異同及高下，並在孟荀之間，作出了明確的抉擇。他認為孟子肯定理義、仁義禮智為性，以為都是出於性之自然，禮義和天生的欲求就有內在的關聯，而荀子的主要缺失及荀子不如孟子的關鍵，就在於不了解這點。在荀子的思想裡，禮義就是人道，就是人的價值所在，所以荀子也可說是把禮義視為「必然」。同時，荀子也肯定天生的欲求，所以荀子也不否定「自然」。可是，在「必然」與「自然」之間，荀子卻認為沒有一定的、內在的關聯。然而，與「自然」沒有內在的關聯，荀子所說的「必然」根本無法成為真正的「必然」。因為禮義若非出於天性，就頂多是主觀的期盼、價值的設定，很難成為必定會而且必須要實現的價值。由此可見，荀子並不了解「必然為自然之極則」。於是，荀子對禮義的強調，只會流為無根之談了。這可說是荀子思想的致命傷。可是戴震本身並不能察覺他自己把「血氣心知」當做「自然」的內容的結果，會導致出理論上的不完滿，此即前面所言「意志內容」與「意志方向」的問題。所以戴震雖自以為得孟子之真義，近人雖稱戴震的孟子學披著荀子的外衣，實則是戴震以他的歷史處境和個人生命，透過《孟子》這個文本，展現了屬於他個人的、卻有著時代色彩的哲學心靈。

五、戴震孟子學在清代思想史上之意義

宋明理學將孟子學中最關鍵的概念「性善」發展至前所未有的巔峰，不管是程朱一派或是陸王一派的差異，在他們看來，人性皆是善的，而且是先天具有、完滿具足的。人之所以有惡，是因人的生命來自「氣稟」，人一旦稟氣成形之後，也就具有了有善有惡的「氣質之性」，這種「氣質之性」影響了人性可以為善的方向發展。所以，宋明理學家們要人變化氣質，去掉人欲，以恢復「本然之性」的純粹至善。但發展到後來產生了種種流弊。最顯著的是人們往往需要花很多時間去靜坐澄心，把捉本體，於是造成玩弄光影，流於虛玄的毛病，此乃王學末流之弊病。又依照朱學，欲求得本體，必須實下格物窮理的工夫，但這種工夫實非一般無知識的人所能做到，因此就阻斷了他們為善之路。其次由於過分重視形上的本體，因此對於與廣大人民生活密切相關的形下現實世界，必然忽視。天理人欲分辨過於嚴格，造成人欲無躲閃處，造成有人以天理裝飾人欲，遂行己私，造成虛偽矯飾之風。

由於上述的理學流弊，引起了十六世紀明代中葉以來一些學者的反省，他們

極思扭轉修正這些流弊。一個主要的論述方向便是人欲的重新肯定，以氣的一元論思潮取代了宋儒的二元論架構。十八世紀的戴震可說總結了這兩百年來的思潮，從羅欽順（公元一四六五年～公元一五四七年）、王廷相（公元一四七四年～公元一五四四年）以降，一直到清初的陳確（公元一六〇四年～公元一六七七年）、方以智（公元一六一一年～公元一六七一年）及大家熟悉的黃宗羲（公元一六一〇年～公元一六九五年）、顧炎武（公元一六一三年～公元一六八二年）、王夫之（公元一六一九年～公元一六九二年）等等，這些思想家不管他們的學問關懷處是在史學、經學或是經世致用之學，整個呈現出來的學問性格已大異於宋明理學著重內聖的進路，故當代的學者替這一段的學術史起了一個名稱：「明清實學」，（註三八）雖然這樣的名稱尚有許多爭議，然毋庸置疑的是這一段的學術思想已逐漸地被看重，戴震身居乾嘉之世，整個時代氛圍並不看重義理之學，所以他的孟子學便顯得舉足輕重，如果我們以他的孟子學為考察的起點，往上回溯，連接這兩百多年來氣學的發展脈絡，相信對整個明清時代的思想史可以有個具體的串連，不過，在希望有這個藍圖之前，個案的研究是必須仔細作的第一步，這也是本文研究的主要目的。

至於戴震之後的學者多走向社會哲學的角度，主要的原因是戴震欲從知識上解釋自然與必然關係的嘗試，有著無法解決的衝突矛盾處，於是他們大都放棄了這個進路，而繼承其情欲觀和「理也者情之不喪失」的理論，從「以情絜情」的方法下手，提出重新處理倫理和社會秩序的思想 and 理論，放棄對「必然」的解釋，而專注於「自然」的解決。

凌廷堪（公元一七五五年～公元一八〇九年）是戴震同鄉後學，他看出了戴震無法從「心知之明」證明先驗道德理性的困局，也知道在社會哲學上並不需要尋求絕對真理或絕對知識，於是主張乾脆排除先驗道德理性這類形式的問題，純就經驗以談經驗。最後他將畢生精力粹於其《禮經釋例》十三卷中，目的就是要從禮的儀則中發明禮的義旨，究明禮義與人性人情之間的內在聯繫，從而發展出其著名的「以禮代理」說，用禮學取代理學，成為清代思想史中另一個影響深遠的重要理論。（註三九）

阮元（公元一七六四～公元一八四九）可說綜合了戴震、凌廷堪等諸家學說，而思辨哲學的意味更淡，更偏向於重踐履貴秩序的社會哲學。他主要承襲戴

註三八：參註一所引之資料。

註三九：參周昌龍，〈戴東原哲學與胡適的智識主義〉，收於《漢學研究》十二卷一期，民國八十三年六月，頁五三～五四。

震以味色聲臭安佚為性的情欲觀，也受到凌廷堪以禮學代理學的影響，主張節性於禮，「理必附乎禮以行」。（註四十）此後這種以社會關懷為首要的思考，在嘉、道以後成為清代學術思想的主流。阮元之後，龔自珍（公元一七九二～公元一八四一）、魏源（公元一七九四～公元一八五七）以今文經學帶起、到康有為（公元一八五八～公元一九二七）大放異采的通經致用思想，曾國藩（公元一八一—～公元一八七二）的禮學經世，嚴復（公元一八五三～公元一九二一）以創造性地譯述西方社會哲學重要著作為主的西學，一直到梁啟超（公元一八七三～公元一九二九）的新民說，幾代思想界領袖所關懷的，主要都是民間社會的問題，尤其是如何在民間發展自然之倫理道德與合理之社會秩序的問題。（註四一）戴震大力提倡的哲學當然不是單向式的就決定了這種學術思潮的發展，十九世紀的清代亦因有西方文化的強烈扣關，才会有驚天動地的思想革命。不過戴震哲學中「情欲與人倫日用問題」這個決定性的觀點，卻帶起了一波波的反省和對理想人間的追尋，透過這個線索，我們可以再把十八世紀與十九世紀思潮的演變給爬梳清理出來，只是這樣龐大的問題，在本文中皆無法做出深入的觸及。

從這裏我們可以再做進一步地反省，近代學者多認為清代沒有可觀的哲學思想，（註四二）這可能有過於主觀的和化約的認定的嫌疑，再不然便是拿著宋明理學的尺度去丈量這個時期的思想。其實每個時代都有它不同的問題，因此表達對這些問題的反省的型式和論述也會有所不同，如果純就理論思辯這個向度來說，戴震所談的心性和這個時代的學者所談的心性，當然比不上宋明儒那樣的細緻和縝密，而且我們會發現漏洞百出，相當粗糙，不過我們應宏觀地去知道這樣的粗略處，才能進一步去掌握他們思想的走向，就事實而言，歷史是不會斷裂的，如果我們主觀地跳過這一段的思想，那中國思想史將不會有完整和清晰的圖像，尤其是宋明理學以降至清末以前的幾百年，將有一大段空白等著我們一同努力去充填。

以上我們幾乎是就著貫時性的座標去探索戴震的思想該給予怎樣的定位，現在我們把時空的焦點鎖定在戴震所處的時空，在第二章中，我們已重點式地提到他所處的時代是一個貶低義理的學術環境，這和他本人一生所堅持的職志形成強

註四十：阮元，〈書學部通辨後〉，《學經室續集》卷三。轉引自註三九所引文，頁五五。

註四一：韋政通的《中國十九世紀思想史》為晚近介紹此段思潮的佳作，可參看。台北，東大圖書公司，民國八十年九月。

註四二：此以當代新儒家為代表。尤其牟宗三先生以為：「明亡以後，經過乾嘉年間，一直到民國以來的思潮，處處令人喪氣，因為中國哲學早已消失了。」見其所著《中國哲學十九講》，台北學生書局，民八十年十二月，頁四四七。影響所及，港台許多新儒家的學者便都忽略掉了明清思想的精彩處。

烈的吊詭。身為皖派的領袖，他的義理之學卻被他的門人所輕視，這種「刺蝟」的性格和「狐狸」的外表，交織而成獨一無二的文化心靈。（註四三）這樣的學術性格當然不能見容於當時，但我們把他放在整體的歷史洪流中，戴震絕對會是一個卓然特出的典型人物，撇開他的思想理論不談，他用考據之學的成果當做基礎，進而企圖為儒學建立另一因應時代需求的表達型式，這可以說已建立了新的思想典範，當然這樣的典範雖在具體的研究方面有著空前的成就，並起著示範的作用，但他並沒有解決所有的問題，反而只是立了個方向，讓後代的人循著他的足跡前進，甚至到最後而超越、顛覆。（註四四）

綜合上面所述，不管是從思想史的發展上，或是欲對乾嘉之學做重新的堪定，戴震的思想都可以說是佔據了一個核心的位置，不通過對他的瞭解，很多歷史的面目將是模糊不清的。所以戴震的哲學有待我們去重新評估。

六、結論

本文雖題為〈戴震孟子學試探〉，實則是以此研究對象為基點，做一思想史發展流變的考察，尤其在第五章中試圖為戴震的思想找尋定位時，深覺仍有許多基礎的研究工作仍有待我們去關心、開發。勞思光在他的中國哲學史中曾發出這樣的感觸：

一個理論如是接觸到人生的真問題的，則它必含有一些有普遍意義的成分；另一方面，這種理論既成爲一個具體理論，也就一定有某些受特殊制約的成分。有普遍意義的成分…因此可稱作「開放成分」；另一面受特殊的歷史、社會、心理等等條件約制的成份，則其功能在特殊條件變化時即不能保持。這即可稱爲「封閉成分」。一個理論的「封閉成分」最容易失效，因此，歷代抨擊前人學說的論辯，大半都落在這種「封閉成分」上…我們如果能認真區別一理論的「開放成分」及「封閉成分」，也就不致於只曉得去攻擊前人理論的失效部份，而不會承受那些有普遍意義的成績了。（註四五）

同樣的，戴震的孟子學亦同時存在著「開放」和「封閉」的成分，在第四章

註四三：此乃余英時引英人柏林在思想史上分辨出的「狐狸」和「刺蝟」兩型。戴震雖以考證爲當世所推重，但實際上他本人所看重的卻是義理之學。考證必尚博雅與分析，這種工作比較合乎「狐狸」的性情，義理則重一貫與綜合，其事爲「刺蝟」所深好。參見註六所引書，頁八五～八七。

註四四：「典範」之觀念，是由孔恩(Kuhn)《科學革命的結構》一書中而來，一般雖認爲人文社會科學中難以形成自然科學式的嚴格典範，但就一個較寬鬆的概念來說，這樣的詮釋依舊是可行的。

註四五：同註三三所引書，頁八九六。

中我們已做過評析。中國大陸近幾年來掀起了一股「明清實學」的研究熱，尤其在一九八九年時，葛榮晉、辛冠潔、陳鼓應主編的《明清實學思潮史》一推出後，更將這一時期之研究，推至高峰。然而細觀大陸學者的研究成果，由於可能基於政治立場的緣故，一種唯物主義式的口吻幾乎貫穿著他們的詮釋與表達，並不是說這樣角度的立論全不可取，而是有太過化約的毛病。反觀台灣的學術界，便形成另外一種極端，除了少數幾位學者單打獨鬥外，研究義理思想的主流並不對這段時期的學術寄予太多的關心，在過與不及之間，如何持平地走出另外一條路，是我們今後必須審慎面對的一個問題。

兩百多年前，戴震透過對孟子的詮釋，發出了屬於他個人的、也屬於那個時代的呼聲，展現了一個不平凡的文化心靈，透過他的發言，爲那樣的時空留下見證。兩百多年後的今天，通過對戴震孟子學的研究，我們得以重新窺見那個時代的思想波濤，並得藉由這樣的反省，思考到我們的生活週遭與個人生命。正是因爲這樣一點一滴的匯積，文本與詮釋者不斷地交互更迭，前後接力，文化的活力才得以源源不絕，越出轉精，至此，學術研究的價值才得以貞定，傳統亦不只是灰燼，而是可以透過我們的審視辨明與當下結合成一有機的生命。

參考書目

(一)古籍

- 1.《戴震集》清，戴震 台北，里仁書局 民國69年。
- 2.《戴震文集》清，戴震 台北，華正書局 民國63年。
- 3.《戴東原先生全集》清，戴震 台北，大化書局，民國67年。

(二)專著

- 1.《論戴震與章學誠》民國，余英時 台北，華世出版社 民國69年。
- 2.《歷史與思想》民國，余英時 台北，聯經出版社，民國81年。
- 3.《中國思想傳統的現代詮釋》民國，余英時 台北，聯經出版社 民國76年。
- 4.《戴東原的哲學》民國，胡適 台北，遠流出版社 民國78年。
- 5.《戴震》民國，張立文 台北，東大圖書公司 民國80年。
- 6.《詩補傳與戴震解經方法》民國，岑溢成 台北，文津出版社 民國81年。
- 7.《孟子》民國，黃俊傑 台北，東大圖書公司 民國82年。
- 8.《孟學思想史論（卷一）》民國，黃俊傑 台北，東大圖書公司 民國80年。
- 9.《清代學術史研究》民國，胡楚生 台北，學生書局 民國77年。
- 10.《中國近三百年學術史》民國，錢穆 台北，商務印書館 民國46年。
- 11.《中國學術思想史論叢（八）》民國，錢穆 台北，東大圖書公司 民國69年。
- 12.《新編中國哲學史（一）》民國，勞思光 台北，三民書局 民國80年。
- 13.《新編中國哲學史（三下）》民國，勞思光 台北，三民書局 民國81年。
- 14.《中國歷代思想史·清代卷》民國，朱萋菊 台北，文津出版社 民國82年。
- 15.《中國十九世紀思想史》民國，韋政通 台北，東大圖書公司 民國80年。

(三)期刊論文

- 1.《戴東原學記》民國，鮑國順 政大中研所博士論文 民國67年6月。
- 2.《戴震孟子字義疏證研究》民國，王梓凌 台大中研所碩士論文 民國64年。

- 3.《戴震反程朱思想之研究》民國，胡健財 政大中研所碩士論文 民國78年5月。
- 4.《明清實學研究的現況及展望座談會》《中國文哲研究通訊二卷四期》民國八十一年12月 頁9~26。
- 5.《清乾嘉學術研究之回顧座談會》《中國文哲研究通訊》四卷一期 民國83年3月 頁21~64。
- 6.《乾嘉學術研究論著目錄》汪嘉玲，游均昌編 《中國文哲研究通訊》四卷一期、二期 民國83年3月6日。
- 7.《戴震孟子學的基礎》民國，岑溢成 「孟子學國際研討會」論文 民國83年5月。
- 8.《戴東原哲學與胡適的智識主義》民國，周昌龍 《漢學研究》十二卷一期 民國83年6月 頁27~59。
- 9.《戴東原哲學之評析》民國，黃懿梅 《台大哲學論評五期》 民國71年1月 頁281~302。
- 10.《戴震義理思想的基礎及其推展》民國，張壽安 《漢學研究》10卷1期 民國81年6月 頁57~83。
- 11.《戴東原性理思想述評》民國，王開府 《師大國文學報》18期 民國78年6月 頁157~184。
- 12.《儒家思想的發展與戴震的善之哲學》民國，成中英 《幼獅學誌》18卷1期 民國73年5月 頁30~66。
- 13.《戴震的思想》民國，陳振風 《台南家專學報》五期，民國75年3月 頁53~83。
- 14.《焦循《孟子正義》及其在孟子學中的地位》民國，林慶彰 中研院文哲研究所辦之「孟子學國際研討會」論文 民國83年5月。