

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

戴震對程朱詮釋孟子的批評 研究成果報告(精簡版)

計畫類別：個別型
計畫編號：NSC 98-2410-H-029-046-
執行期間：98年08月01日至99年07月31日
執行單位：東海大學哲學系

計畫主持人：蔡家和

處理方式：本計畫可公開查詢

中華民國 99年10月28日

戴震對程朱詮釋孟子的批評

計畫類別： 個別型計畫 整合型計畫

計畫編號：NSC 98-2410-H-029-046

執行期間：2009年8月1日至2010年7月31日

執行機構及系所：國科會文學學門, 東海大學哲學系

計畫主持人：蔡家和

共同主持人：無

計畫參與人員：楊得煜

成果報告類型(依經費核定清單規定繳交)： 精簡報告 完整報告

本計畫除繳交成果報告外，另須繳交以下出國心得報告：

- 赴國外出差或研習心得報告
- 赴大陸地區出差或研習心得報告
- 出席國際學術會議心得報告
- 國際合作研究計畫國外研究報告

處理方式：除列管計畫及下列情形者外，得立即公開查詢

涉及專利或其他智慧財產權， 一年 二年後可公開查

中 華 民 國 99 年 10 月 1 日

二、中、英文摘要及關鍵詞 (keywords)。

計畫中文摘要

本計畫對於戴震企圖回到孟子的原意做一說明，戴震屬於清儒乾嘉學派，在方法上以訓詁的方式，反對程朱以理氣論做為框架以領導先秦儒學的詮釋，最明顯的例子便是戴震的《孟子字義疏證》的完成。其對於「天理」的解釋，認為是自然的分理，而不採取朱子的超越的天理的意思；對於「性」的解釋，採取性是氣稟（氣稟中有理）的原則，乃人性是人特有的氣稟，因有性善，可以實踐善，而與牛性犬性不同。依此戴震反對程朱的氣質之性與義理之性的兩種進路以詮釋孟子。本研究乃涉及到漢宋之爭的重要時代意義，及誰人較能接近孟子原意比較，文中對於前人的詮釋之利弊，亦一一說明，然後切入吾人的自己的觀點與看法。

關鍵字：性善、性相近、犬之性、人之性、氣稟

計畫英文摘要

This paper aims to illustrate Dai Zhen's attempt to represent Mencius' original explanation. Dai Zhen belongs to Qian-Jia school of Confucianism in Ch'ing Dynasty. He adopts semantic approach to being against Cheng-Zhu's theory as a leading interpretation of pre-Qin's Confucianism. One of the most obvious examples is his completion of "Evidential Commentary on the Meanings of Terms in Mencius". He thought that the interpretation of principle of nature is naturalistic philosophy rather than Chen-Zhu's concept of exceeding. His interpretation of nous is based on Qi (dynamics) which he thought human nature is something unique in human beings. Human nature is based in goodness so that human beings can practice goodness, which is something different from oxen and dogs. This is the reason why Dai Zhen is against Chen-Zhu's approach to interpreting Mencius by nature of matter and metaphysics. This article involves the arguments over Han and Song Dynasties and comparing who has produced closer interpretation of Mencius' original meanings. The advantages and disadvantages of previous interpretations will be also illustrated in the paper, combined with the personal viewpoints of the researcher.

Keywords: Goodness of Nature, common nature, the nature of dogs, human nature, Qi-Bin .

三、報告內容

(一)、前言：

朱子對於《四書》的詮解，從明代以來，一直受到學者的質疑，如陽明質疑朱子對「格物致知」的解釋，而有陽明學的興起；到了明末清初，這種趨勢更加劇烈，如蕺山亦對於朱子的《四書》詮釋產生懷疑¹，船山²、陳確、毛奇齡、顏元與戴震等人繼之。朱子學問受到伊川的影響甚大，世稱程、朱理學。故批評朱子學者，亦可稱為批評程朱理學。吾人本計劃乃針對戴震的思想做一闡述與分析，其對於程朱學的義理型態有所質疑，認為其學說受了佛老的影響。³然吾人鎖定題目於戴震批評程朱《孟子》詮釋的見解，因為程朱認為自己是依孟子的性善本意而詮釋《孟子》，但戴震不同意。吾人主要的文獻以《孟子字義疏證》⁴為主，以見戴震本人認為孟子的原意如何，又如何反對程朱理學對於孟子性善的詮解。

(二)、研究目的

吾人此計劃，本是對於漢宋之爭的誰是誰非，做出一判定，特別是朱子與戴震，誰人對於孟子的性善的詮釋，較能合於孟子原意。

(三)、方法

此計劃主要是對於程朱學與戴震學的孟子詮釋作一比較，於方法上，吾人自

¹ 從蕺山以來，就對朱子論「性」的見解有所批評，蕺山的〈原性〉一文便是對於「性」的古義作一說明，以反駁朱子的講法。然蕺山〈原性〉的重點，第一，認為性不能離心而談，不能離當下的人倫事物而談性；第二，「性無性」，指沒有一個具體可陳之性，性只是心之理，非心外超越之理。依於此，吾人討論戴震論性時，看出戴震論性與蕺山論性有其相似處、有其承繼性，亦有不同處。其相似處，看出戴震反對程、朱的論性方式，不是新意，因為他與蕺山都重氣，認為性不能離氣、離心而獨立自存。然戴震與蕺山亦有不同之處，戴震更進一步，認為性便是氣稟，人性便是人特有的血氣、心知；此是戴震的新意，即就氣質談性，性如同「類」原則一般，人性就是人這一類所具有的氣質（然有仁義具於其中），犬性指狗這一類所稟受的特有氣質，就此論性與蕺山不同，因蕺山的心性架構，還保有宋明理學的理氣、心性之區分，一時還擺脫不掉程朱學的架構；而戴震在此方面便與程朱的架構明顯有別。

² 船山也許沒有讀蕺山的見解，然船山言性，依於張子的合兩之學，所謂的合氣質之性與天地之性，故不同於朱子的性只是理的意思。船山言：「故仁義禮智之理，下愚所不能滅，而聲色臭味之欲，上智所不能廢，俱可謂之為性。」清·王夫之：《船山全書》（湖南長沙：岳麓書社，1996），冊十二，頁128。

³ 「不過就老、莊、釋氏所謂真宰、真空者轉之以言天理，就老、莊、釋氏之言轉而為六經孔孟之言，今何以割剝之，使截然不相淆惑歟？」清·戴震撰：《戴震集》（上海：上海古籍出版社，1980），頁277-278。

⁴ 《孟子字義疏證》是戴震晚年最成熟的作品，也是其哲學義理上最重要的作品，是從《原善》、與《緒言》處改寫而成，故吾人資料以此為主。

己的研究方法，以文本探討為主。而程朱學與戴震學自己理論方法也是有別，如朱子以《四書》的綜合方式，來展開其理氣論，此理氣論，難以說是先秦所本有，也許朱子自認為其詮釋《易傳》的「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，以理氣論詮釋之，正是先秦的本意。然《易傳》的形而上與形而下是否只能如此詮釋之呢？不一定，故戴震以自己的《孟子字義疏證》的方式，重新詮釋，把「之謂」與「謂之」的定義不同，以一種有別於程朱的詮釋方法為基礎。其所以用字義的方法來詮釋，乃是要別於程朱以義理領導訓誥，因為朱子學的義理是理氣論。然理氣論豈真是先秦儒者原意呢？朱子以格物窮理的方式詮釋《四書》，於先秦儒者言「知」處，都視為格物窮理⁵，視為窮究「理一分殊」之理；然先秦的「理」，是只有分理、還是真有超越之理一呢？這是戴震之重氣的詮釋與程朱之重理的詮釋之不同。故可見方法的影響是很重要的，方法不同，所導致的結論將會不同，判別也不同。

(四)、文獻探討

在此戴震對於朱子的批評之見解，吾人在此鎖定在孟子性善之爭論，大致可以歸納為五點，吾人引戴震與朱子的原文用以討論之。

(1)、戴震與程朱以重氣與重理的方式詮釋「性與理」之不同

程朱認為人性本善之性，都是性理，都是仁義禮智，甚至因為理一分殊，動物本有之性，也是依於仁義禮智之性，故此性只能言相同，不能言相近⁶，那麼何以孔子言性相近呢？程朱的詮釋是，此乃氣質之性，非本然之性，依於此，以本然之性與氣質之性的二分來詮釋《孟子》，甚至先秦儒學。

戴震反對天命之性是超越的、而氣質之性是內在的，此所反對者，正是程朱重理的詮釋方式，戴震認為性只是血氣心知，人的特殊血氣心知，不只是生物層次，而且是其中有仁義禮智⁷；仁義禮智不是超越的天理，就內在於人性裡，故

⁵ 有些人站在朱子這一方，這樣認為：「朱子依《大學》八條目的順序，以格物致知為誠意的先行工夫，而格物致知重在以心知來窮理，此一解釋於文句是很通順的；又《中庸》所說的「不明乎善，不誠乎身矣」也與朱子所理解的《大學》實踐工夫相合；又孔子之教，「仁」與「智」是重點，所謂「學不厭，智也；教不倦，仁也」，仁且智才是聖人。「智」是從「學不厭」來說，可見道問學之「智」也是成聖的必要工夫。從這個角度來看，格物窮理、學問思辨的工夫也應該是成德之教所必須的。」吾人的回答是，格物致知依於《大學》是通順的，但格物並未必就是窮理，也不用增其〈格致補傳〉。又《中庸》是否與《大學》合呢？中庸不見得是《大學》的系統，雖此二書都出自《禮記》。如《中庸》解天命之謂性，戴震的詮釋，命者，不是如朱子詮釋超越的理一，而命是氣稟之限制，故《中庸》還是有詮釋方向的問題在。又縱孔子的仁且智，智又與學不厭有關，但此學不厭，不見得是學超越的天理，所以然的天理。

⁶ 朱子於《論語》引程子云：「此言氣質之性，非言性之本也。若言其本，則性即是理。理無不善，孟子之言性善是也，何相近之有哉！」那麼程朱要如何詮釋孔子這句話呢？其認為性相近不是就性善本身而言，而是就氣質之性而言。見朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1988年），頁。

⁷ 此所謂「即氣言道」，此道不是超越的天道，而是即於人性的特殊「血氣心知」，便有仁義之性

人性是氣質，即氣言道。故戴震反對朱子的「理一分殊」、「性即理」的超越義講法，於《孟子字義疏證》中，一開始便對先秦思想談「理」的意思做一解釋，認為都是分理、肌理、條理⁸，而不是超越的天理。然朱子談的超越的天理，真的沒有依據，是自己創構出來的嗎？《中庸》、《易傳》不是有談超越的天命、天理的意思嗎？此戴震又如何面對之呢？戴震於《中庸》詮釋時，把「天命之謂性」視為天生的限制義，即人性、物性都有限制，人的某些能力也許不如其他動物，動物的不忍人之心也許不如人等等，此為限制義。

戴震反對朱子的理一分殊，有超越的天理，故其認為理都是分理，依此，戴震如何看《中庸》的天命呢？是否為超越的呢？戴震認為天命不是超越的，戴震認為「生而限於天，是曰天命。凡分形氣於父母，即為分於陰陽、五行。人與百物，各以類滋生，皆氣化之自然。《大戴禮記》曰：『分於道謂之命，形於一謂之性。』分於道者，分於陰陽、五行也。」⁹在此戴震的天命指的是分於道，而分於道者乃分於陰陽五行，是重氣化釋之，與朱子的超越詮釋不同。

面對《易傳》的「形上之道」，程朱認為是超越的，戴震也有所回應。《易傳》有所謂的「形而上者謂之道」的見解。在伊川而言，「所以陰陽者是道也。陰陽，氣也。」¹⁰故道就是所以然的天理，是超越的；但在重氣論者的詮釋就不如此，吾人可以舉戴震的見解：「《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形而下耳。形謂已成形質，形而上猶曰形以前，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。」¹¹在此對於《易》的「形而上」之詮釋，伊川詮釋為所以然的超越天理，而戴震詮釋為陰陽未成形以前。前者重理，後者重氣。亦是說戴震以「之謂」與「謂之」的不同來談，之謂者，定義語；謂之者，比較語。如《中庸》的天命之謂性，因有「之謂」二字，故乃是對於性的定義；「自誠明謂之性，自明誠謂之教」，因為有「謂之」二字，乃是對性、教之不同的比較。依於此，「形而上者謂之道」，不是定義語，而是比較語，那麼道的定義語是什麼呢？戴震認為，乃《易傳》「一陰一陽之謂道」，乃是指，道也者，陰陽是也。亦是說此是對於《易傳》與《中庸》的天理做一詮釋，程朱釋之為超越的，戴震視之為內在的。

善。即氣言道的義理，於船山就有之。船山雖保有宋明理學的概念，但相對而言，船山義理，較為重氣，亦影響了戴震。船山作為一個開啟的講法，陳榮捷教授亦有言之，其言：「他之反理而主器，反對天理而主人欲，開啟了顏元與戴震的先河。」“His revolt against principle in favor of concrete things and against the Principle of Nature in favor of human desires anticipated Yen Yuean and Tai Chen.” Wing-tsit Chan, A Source Book in Chinese Philosophy (Princeton, New Jersey Princeton University Press), p694.

⁸ 「理者，察之而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（亦曰文縷，理，縷，語之轉耳）得其分則有條而不紊，謂之條理。孟子稱『孔子之謂集大成』，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。」《戴震集》（上海：上海古籍出版社，1980），頁265。

⁹ 清·戴震：《戴震全書》（安徽：黃山書社，1995），冊二，頁51。

¹⁰ 宋·程顥、程頤著，清·王孝魚點校，《二程集》（北京：中華書局，2004年），上冊，《河南程氏遺書》，卷15，頁162。

¹¹ 《戴震集》（上海：上海古籍出版社，1980），頁288。

(2)、犬性、人性與牛性之不同

戴震對於朱子的孟子詮釋有所批評，其認為朱子詮釋孟、告之辯中的「生之謂性」一段，不能盡《孟子》的意思，戴震言：

朱子釋《孟子》有曰：「告子不知性之為理，而以所謂氣者當之，蓋徒知知覺運動之蠢然者，人與物同，而不知仁義禮智之粹然者，人與物異也。」¹²如其說，孟子但舉人物詰之可矣，又何分牛之性、犬之性乎？犬與牛之異，非有仁義禮智之粹然者，不得謂孟子以仁義禮智詰告子明矣。在告子既以知覺運動為性，使知覺運動之蠢然者人與物同，告子何不可直應之曰「然」？斯以見知覺運動不可概人物，而目為蠢然同也。¹³

在此戴震對於朱子論性產生兩個質疑，第一，孟子是以仁義禮智為性理來辯駁告子嗎？即在朱子的詮釋下是如此的，告子只談到氣，而談不上仁義禮智的性。戴震認為不是，理由在於，若孟子以仁義禮智以反駁告子，則孟子舉人性與物性不同即可，但孟子又舉了牛性與犬性是相同的以詰告子，故可見朱子以性（仁義禮智）即理的學說來詮釋孟子的人禽之辨，是有問題的。亦是說依於戴震所詮釋下的《孟子》，不只是人性與物性之差別，而是人性、牛性、犬性都不同，性也者，類也，人性是人這一類、牛性是牛這一類的特殊氣質。第二，戴震質疑，如果告子的「生之謂性」，指的如朱子所言，就知覺運動之蠢然為性，指的是氣質之性，人也有動物的氣質，也要吃喝飲食，那麼何以告子不回答孟子曰：「是的，人性與物性於知覺蠢然這點上是相同的」？故可見朱子的解法，似乎不能完全解通《孟子》，主要原因在戴震看來，因為朱子論性，以兩種性論詮釋《孟子》的人性、犬性等都是有問題的。

(3)、程、朱之立說類於荀子¹⁴

¹² 此原文見宋·朱熹撰：〈告子上·生之謂性章〉，《四書章句集注》（北京：中華書局，1988年），頁326。

¹³ 《戴震集》，頁294。

¹⁴ 錢穆先生認為，反而是戴震接近荀子，而不是朱子接近荀子，錢先生有言：「解蔽一語，亦出荀書，則東原之有會於荀子者至深矣。」錢穆：《中國近三百年學術史》（台北：台灣商務印書館，1990），頁394。吾人不同意錢先生的看法，因為孟子也認為要去蔽，如孟子言「耳目之官不思而蔽於物。」故「去蔽」是孟荀的共法，而錢先生卻認為是荀子學。錢穆先生的看法後繼有人，陳弘學：〈戴震氣本論內涵及其思想困境探析〉《鵝湖學誌》（台北：東方人文學術基金會，2008，41期），頁144-145。其看法同於錢先生，認為戴震為繼於荀子。又陳弘學有如此看法，即孟子已將「生理之性」排除於外了，戴震明顯不合於孟子，其舉《孟子·口之於味章》，而言：「孟子將生理本能別除於性之範疇之外。」見同上書，頁158。然孟子的「君子不謂性」，依戴震亦能詮釋，戴震的意思是，君子不藉口於性而放縱。故陳先生的意思乃依自己的詮釋而定，是否是孟子本意，亦值得商榷。因為吾人可以問，孟子說「形色天性也」是什麼意思呢？故看出陳先生在論斷時，似不夠中立。

戴震認為，孟子言性，依程、朱的詮釋，有所謂的氣質之性的講法，且天命之性不離氣質，故一談性時，大都已落於氣質之性，而程朱認為氣質之性有惡¹⁵，乃因氣質有惡，於是性善也表現不出來，而表現出惡，故若論性是指氣質之性時，常表現出來的是性惡（氣質之性為惡），就此而言，戴震認為依著程朱的解釋反而會導出性惡的見解，此不是孟子的主張，反類於荀子的主張，戴震有云：

程子云：「有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也。善固性也，然惡亦不可不謂之性也。」此與「有性善，有性不善」合，而於「性可以為善，可以為不善」亦未嘗不兼；特彼仍其性之名，此別之曰氣稟耳。程子又云：「『人生而靜』以上不容說，纔說性時，便已不是性也。」朱子釋之云：「『人生而靜』以上是人物未生時，止可謂之理，未可名為性，所謂『在天曰命』也。纔說性時便是人生以後，此理已墮在形氣中，不全是性之本體矣。所謂『在人曰性』也。」……況如其說，是孟子乃追溯人物未生，未可名性之時而曰性善；若就名性之時，已是人生以後，已墮在形氣中，安得斷之曰善？由是言之，將天下古今惟上聖之性不失其性之本體，自上聖而下，語人之性，皆失其性之本體。人之為人，舍氣稟氣質，將以何者謂之人哉？是孟子言人無有不善者，程子、朱子言人無有不惡，其視理儼如有物¹⁶，以善歸理，雖顯遵孟子性善之云，究之孟子就人言之者，程、朱乃離人而空論夫理，故謂孟子「論性不論氣不備」。若不視理如有物，而其見於氣質不善，卒難通於孟子之直斷曰善。宋儒立說似同於孟子而實異，似異於荀子而實同也。孟子不曰「性無有不善」，而曰「人無有不善」。¹⁷

在此戴震舉程子之言，認為善為性，惡亦不可不謂性，所言之性指氣質之性，因為若是孟子的性善，是就天命之性、本然之性而言，不可稱之為惡，有惡乃氣稟所造成，故談「惡不可不謂性」時是就氣質之性而言。戴震認為這種論性的講法反而合於公都子當時所引的或曰「性可以為善，可以為不善」等說接近，而不合於孟子的性善之說。而且程子又認為天命之性是不容說的¹⁸，一旦言說時，天命之性已落於氣質之中而為氣質之性，不是本然之性了。戴震質疑，若孟子的性善是就人物未生時而為善¹⁹，那麼一旦人物受形而為已生，所談的性都就氣質之性而言，則有惡的可能，只有聖人無惡（聖人氣質清澄），而一般人都有惡，這時怎可稱之為性善，應該稱為性惡才是。故戴震認為程、朱之論性不合於孟子，因

¹⁵ 此可參見清·顏習齋：《四存篇》。

¹⁶ 陳榮捷認為：「宋明理學從未把理視為如有一物焉，他們分別存在以前（形而上）做為理，存在以後（形而下）做為器，然而戴震不會接受這種區別，在這方面，他類似王夫之及顏元。」Wing-tsit Chan, A Source Book in Chinese Philosophy (Princeton, New Jersey Princeton University Press), p710.此乃陳教授為朱子學喊冤。

¹⁷ 《戴震集》，頁301。

¹⁸ 原文：「人生而靜以上不容說，才說性已不是性。」，見《二程集》（上）（台北：漢京文化事業有限公司，1983年），頁10-11。

¹⁹ 戴震反對人生而靜以前的性，與其反對朱子的超越的理一是一致的。

為孟子言「人無有不善」²⁰，而不是「性無有不善」，故甚至後天習染而為惡人者，其人之性亦為善，而程朱的講法顯然不合孟子，因為程、朱論人都是就人生以後而言，此時性墮在氣質之中，故為惡。在此戴震是批評程朱的氣質之性的講法，而且批評其認為氣質有惡的講法。在戴震看來，氣質亦善，惡是後天的習慣造成²¹，不是氣稟造成，故程朱論氣質之性的講法，反而合於荀子，而不合孟子。雖然程、朱論性時，除了氣質之性外，還有本然之性的講法，而本然之性便是天理，所謂伊川的「性即理」之言，然戴震認為還是有問題，因為孟子的性善乃就人²²而言（就人生以後而言），而程、朱所言的性善，乃就天而言（在人生而靜以前），故程朱的天命之性講法亦不合於孟子。故不論氣質之性或是本然之性，戴震認為程子、朱子的講法都與孟子有別，非孟子的原意。

（4）、〈口之於味章〉的詮解

戴震對於《孟子》的〈口之於味章〉亦有詮釋，戴震言：

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。仁義禮智之懿不能盡人如一者，限於生初，所謂命也，而皆可以擴而充之，則人之性也。謂（性）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。後儒未詳審文義，失孟子立言之指。不謂性非不謂之性，不謂命非不謂之命。由此言之，孟子之所謂性，即口之於味、目之於色、耳之於聲、鼻之於臭、四肢於安佚之為性；所謂人無有不善，即能知其限而不踰之為善，即血氣心知能底於無失之為善；所謂仁義禮智，即以名其血氣心知，所謂原於天地之化者之能協於天地之德也。²³

戴震反對朱子論性的講法，所謂「以理為說，謂有欲有覺，人之私也」²⁴，因為朱子認為性即理，天理才是性，而氣質不是原本那個性。那麼戴震對於性的定義為何呢？戴震認為離材質（氣質）無所謂性，即戴震以氣稟為性。然戴震認定的

²⁰ 「人無有不善，水無有不下。」見《孟子·告子上》。

²¹ 「問：孟子之時，因告子諸人紛紛各立異說，故直以性善斷之；孔子但言相近，意在於警人慎習，非因論性而發，故不必直斷曰善歟？」「曰：然，古賢聖之言至易知也，如古今之常語，凡指斥下愚者，矢口言之，每曰此無人性，稍舉其善端，則曰此猶有人性，以人性為善稱，是不言性者，其言皆協於孟子，而言性者轉失之。無人性即所謂人見其禽獸也，有人性即相近也，善也。《論語》言相近，正見人無有不善，若不善與善相反，其遠已懸絕，何近之有！分別性與習，然後有不善，而不可以不善歸性。凡得養失養及陷溺枯亡，咸屬於習。」《戴震集》（上海：上海古籍出版社，1980），頁297。從這一段看出，血氣心知為善，而不善是「習」造成。

²² 孟子言「人無有不善」為證據。

²³ 《戴震集》，頁305—306。

²⁴ 《戴震集》，頁164—165。此明顯是批評朱子的講法。

氣稟、氣質，與朱子視為形下的氣質還是有別，因為朱子的氣質是形下的，而戴震的氣質，形下中有形上性、精神性，氣中自有理。人性中有血氣與心知，然血氣心知有其必然之則，所謂仁義禮智，故血氣之欲自然會節制，不會過與不及。故此段，可謂戴震對於《孟子》的〈口之於味章〉的詮釋，其認為五倫之親與耳目口鼻之欲都是人性，當然戴震的這種講法與程朱的解釋不同，程朱認為耳目氣質不是性，不是孟子所定義的性善之性；而戴震認為耳目氣質還是人性。在此看出戴震的思想重氣，與程朱思想的重理是很不同的，然這兩種詮釋都解得通孟子，而且似乎也有《孟子》原文做為依據，到底是誰的意思較合於孟子本義呢？戴震認為耳目口鼻亦為性，此〈口之於味章〉裡有原文做為依據，所謂的「口之於味也，……性也」，但是朱子的解釋也有原文做為依據，所謂的「君子不謂性」。然在此，戴震作為朱子以後的學者，面對朱子的詮釋，是如此的辯駁的，所謂的「不謂性」，是「不藉口於性」的意思。²⁵依於此，戴震認為，耳目口鼻還是吾人的本性，因為生而有之，便有這些「血氣」和「欲求」。然君子不會因為這是人性的一環，而藉口於耳目口鼻之資養，要求一定要放縱耳目口鼻，因為人性中亦有仁義禮智以節之。故依著戴震的詮釋，「仁之於父子」等等與「耳之於味也」等等，這些都是人性中所不可少的成份²⁶，然耳目口鼻之自然生理中，便有其必然的合理之節，所謂仁義禮智。而且戴震認為，若如此，則不需如程、朱的講法，把氣質貶低，而追求一個更高的天理；理氣若如程朱所言，分別為二，則人追求天理而遺忘了氣質，遺忘了人倫。

(5)、程朱認為孟子論氣處有不足

戴震抄了一段朱子論性的看法以批評之，即批評朱子的詮釋有誤，反而誣賴孟子的講法有所不備，戴震云：

²⁵ 朱子與戴震都對《孟子》做出詮釋，朱子的詮釋，以其背後的理氣論為依據，以義理來帶領訓詁；然，乾嘉學派的鉅子戴震，表面上以訓詁的方式來解釋《孟子》，吾人認為背後還是有哲學義理做為基礎，即重氣的思想義理，非只是單純的訓詁。如戴震詮釋孟子的〈口之於味章〉，孟子言：「性也，有命焉，君子不謂性」。「不謂性」的意思，戴震解釋為「不藉口於性」，這亦可能是孟子的本意，然把「謂」字訓詁為「藉口」，吾人認為這是從訓詁學中所做不出來的（若就語法學而言，戴震亦未找出先秦之經典把「謂」訓為「藉口」之例子），而是有其義理理論做為基礎。主要在於戴震不反對自然生理之性，而是反對自然生理之放縱無節之性，故如此詮釋之，如此便與程朱學的貶低氣稟的講法不同。

²⁶ 戴震的不反對人的生理欲求的講法，於《孟子》原文中，亦有根據。例如孟子認為齊宣王亦叫好色好貨，只要能與民同享，能以自己口腹之情繫於他人之情，則不用反對耳目感官之生理欲求。又孟子言：「飢者甘食，渴者甘飲，是未得飲食之正也，飢渴害之也。」見《孟子·盡心上》。此看出孟子並不反對人有口腹之欲，得其正便可。又在此看出，戴震以耳目與五倫皆為性，故道德理性與感性並重，人是全人，而朱子不以耳目為性，則重道德理性而輕感性，此張立文先生以戴震的人性論為具體的人性論，而朱子的人性論為抽象的人性論，因為性理是超越的，張立文言：「雖然理學家和戴震都以人是理性的動物，但就兩者之別來說，理學家是把人看成抽象理性動物，戴震則把人看成具體理性動物。」張立文：《戴震》（台北：東大圖書公司，1991），頁174。

朱子云：「孟子說性善，是論性不論氣。荀、楊而下是論氣不論性。孟子終是未備，所以不能杜絕荀、楊之口。然不備，但少欠耳；不明，則大害矣。」²⁷

此是朱子依著程子的「論性不論氣不備，論氣不論性不明」的講法，更進一步所做的發揮。朱子認為若是論性，依於程子的氣質與義理之性兩方面都談便是最完備的，而孟子稍有缺欠，乃因孟子只談性善，而於氣質講得少²⁸，故啟後人之疑惑，然孟子還是比荀子、楊雄等人好，因為孟子談到性善本身，而荀、楊談不到。這一段裡，以方法學而言，朱子是敗方，因為詮釋古文，詮釋不得體，而反而要改動古文的文字，甚至批評孟子，看出詮釋的方向可能有問題。相對而言，戴震的詮釋方式，尚未稱孟子有所不備，較為穩當。

(五)、結果與討論

結論處，吾人認為程朱學的詮釋，的確多多少少受了佛老之學的影響，雖不見得如戴震所言受莊學的真君、真宰影響，因為莊子〈齊物論〉處言真君、真宰，亦是反問之，非肯定之，故不見得真有真君真宰。也因為理由在於程朱學的以義理領導訓詁，而義理者，理氣論是也，理氣論又從何而來呢？先秦無之，一，乃受伊川之「性即理」影響。二，乃受了佛學的即氣言空理的影響，與華嚴的理事法界觀的影響。因為朱子的《四書》詮釋裡，是否讀書順序，真要如朱子所言的，以《大學》為綱領，而填充其他《論》、《孟》、《中庸》呢？《大學》之書在當時並未受到注目，乃因程朱表彰之，而受到重視，故有楊慈湖及陳確認為《大學》是偽書。大學八條目開始於格物，格物訓為何物，將影響整個《大學》，且格致加上〈補傳〉，於法上不合理，〈補傳〉的方向將影響《大學》的詮釋方向，而《大學》又影響《四書》的詮釋，故格物訓為何種解釋，將影響整個《四書》。陽明學亦是有見於此，於格物處，用自己的良知學詮釋之，此都是以義理領導訓詁。而戴震即於此反對，此是所謂的漢宋之爭，戴震要回到漢代的訓詁方式，以鄭康成為學習目標，認為要回到字義本身，而不是以理氣論或是良知學來詮釋《四書》。然而戴震學是否完全是孟子的本義呢？也未必見得，因為還是有重氣的意思於其中。故吾人結論認為，朱子學只能說是詮釋中的一個環節而已，未能說正

²⁷ 《戴震集》，頁304。此是朱子的原文，而戴震抄於自己的書中。

²⁸ 其實孟子本人對於氣亦常講，非如程朱所言的不備，孟子講浩然正氣，講養夜氣，講守氣，都談到了氣。有些人站在程朱的立場，認為孟子的氣講得不夠，乃因為孟子若只講性善，則惡的說明不夠，所以要再加上氣的講法才完備。然若依戴震的講法，孟子對惡的說明亦非不夠，孟子認為的惡都就後天而言，先天的氣不為惡負責，惡乃就陷溺梏亡其心而產生，此乃後天造成，使先天的氣成為後天，而始有惡。尚有一種講法認為，程子的「論性不論氣」的氣，指的是氣清氣濁的意思，因為若只講人性善，則無法分別上智與下愚。程子指的氣，可能正是指這種氣的清濁厚薄而言，然孟子亦有言：「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。」見《孟子·萬章上》。亦是說孟子亦看到了人的道德實踐的限制，所謂有賢有不肖，故孟子對於這方面的氣質亦有言，不可說孟子不論「氣」。

是合於先秦儒學本意。²⁹

吾人於此年度裡，所做出的成果如下，第一，開設課程：戴震思想研究，開設於東海哲學系碩博班課程，第二，發表了四篇論文，有些於刊物上，有些於研討會上。如下：

1· 蔡家和，2008年，12月，〈戴震哲學的倫理義涵—從自然到必然如何可能〉發表於《鵝湖學誌》第41期，頁109—131。

戴震以訓詁的方式重新詮釋《孟子》，反對荀子的後天之學，亦反對告子的生之謂性，因為這些看法乃渾淪人性、物性而為一性，混同了人之性與牛之性。然除此之外，戴震所要反對的是朱子對《孟子》的詮釋，此所謂漢宋之爭，戴震認為朱子以理氣論架構詮釋先秦儒學，受了佛家與道家的影響，已非先秦的古義了。吾人本文，討論戴震對於先秦典籍的詮釋，視其對孟子的詮釋是否恰當，及戴震的重氣傳統的詮釋下，對於人性能有倫理道德的可能性，做出一說明，及其對於自然與必然的規定（因為即氣言道，故非以二元論把自然與自由割裂而為二），視其理論的內部發展如何建構，又如何批評朱子學，而完成自己的哲學建構。並對於惡的可能來源做出說明，以完成其儒家義理的詮釋。

2· 蔡家和，2010年，1月，〈戴震對於程朱論性的質疑與批評〉發表於《華梵人文學報》第13期，頁187—209。

戴震以字義訓詁的方式對於先秦儒學重新詮釋，以期回到先秦儒者的本意，特別就孟子性善的原意，做一說明。戴震以重氣的義理型態，反對朱子以「氣質之性」與「義理之性」兩種性的支離講法詮釋孟子性善論，因為戴震認為，這樣的詮釋方式，產生了很大的問題，例如，不能解通孟子，反而質疑孟子的講法對於氣講得太少而有所不備；又例如，如此言性，將使得告子的「生之謂性」等同於孔子言性的「性相近」之講法。若如此，依於戴震而言，這是程、朱學者的詮釋有誤，故戴震在義理上以重氣的方式詮釋，在方法上以訓詁字義的方式，對於孟子論性，甚至先秦儒者論性的本意，重新詮釋，以血氣、心知定義人性，以期於對《孟子》的「性善」能有前後一致的詮解，甚至以此論性，可貫通於先秦儒學經典裡對性的詮解。

3· 蔡家和，2008年，11月，〈漢宋之爭的倫理義涵—以方東樹批評戴震做一反省〉發表於台灣大學哲學系，「中國倫理思想的當代研究」國際學術會議，頁1—16。

²⁹ 程朱之詮釋先儒，是一種創造的詮釋，而吾人要問的是：「程朱是有意識如此做嗎？即有意識，明知且故意，把先秦儒學做一個創造性的轉變嗎？」吾人認為，似乎是如此。然朱子學於詮釋孟子的知言養氣段時，以大學的「格物致知」與「誠意正心」詮釋之，又說自己對於養氣一段的詮釋，若非孟子原意，天厭之，天厭之，此似乎對於自己的創造性詮釋，又不太有意識到。

本文對於漢宋之爭的背後義理作一述說，故兩派雙方各舉一些代表，漢學家以清代的戴震為主，而宋學家以方東樹與朱子為主，視其二派的爭論焦點何在，並對此做一分疏與判定。主要的爭論焦點，吾人分為三點，作為分章節的依據，首先漢學家所批評的宋儒為虛玄之學，對此爭論的兩方，做一判定；第二，對於程朱所言的「性是理」，而戴震認為性是氣稟的講法，見誰是誰非。第三，對於孟子的詮釋，是否如同程朱所言，孟子對於氣講得不夠，而需要後人的補充呢？此二派的看法不同。依於以上三點的討論，吾人做一總結，以見方東樹與戴震相爭之倫理義涵。

4·蔡家和，2008年，5月，〈戴震以血氣心知對於孟子生命哲學的詮釋〉發表於南華大學哲學系，「生命與哲學：比較哲學」學術會議，頁1-12。

本文談戴震對《孟子》的詮釋，視其對生命哲學的看法，孟子談論價值生命，主要表現在對「性」的見解上。戴震在此反對朱子對孟子論性的詮釋，認為「性」不該如朱子所言，只是「理」；而且以朱子兩層論性的結果，將造成氣質之性與義理之性的二分而為支離；且讓人有重性理而貶氣的可能，將始得人倫氣化不受重視。朱子的理氣之超越的分解的進路，雖有二本的可能性，然其高舉一個道德理想性，使得生命不至於下墮，而戴震卻反對朱子的講法，其論性本於氣稟，又從血氣心知著手，如何能避免自己所言的生命哲學是一種下墮的自然主義³⁰，甚至等同於告子的「生之謂性、食色性也」之學的危險呢？本文吾人便對於戴震生命哲學中所要面對的這些問題的困難性之挑戰，站在戴震的立場，試著一一回答。

³⁰ 所謂自然主義，即，「生之謂性、食色性也」的告子傳統。

國科會補助專題研究計畫成果報告自評

請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況、研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）、是否適合在學術期刊發表或申請專利、主要發現或其他有關價值等，作一綜合評估。

1. 請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況作一綜合評估

達成目標

未達成目標（請說明，以 100 字為限）

實驗失敗

因故實驗中斷

其他原因

說明：

2. 研究成果在學術期刊發表或申請專利等情形：

論文： 已發表 未發表之文稿 撰寫中 無

專利： 已獲得 申請中 無

技轉： 已技轉 洽談中 無

其他：（以 100 字為限）

3. 請依學術成就、技術創新、社會影響等方面，評估研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）（以 500 字為限）

本論文屬人文領域，不一定有現實的價值，但若就本計劃而言，吾人認為有一定的影響，因為戴震的思想與朱子不同，故屬於一種另外的詮釋，乃朱子的理氣論之外的一種詮釋，也與當代的新儒學的詮釋是不同的，因為當代新儒學受到西方哲學的影響，與戴震的企圖是不同的，戴震以字義疏證的方式，企圖以經解經，認為朱子學的詮釋其實是一種受了佛老影響下的詮釋，故不取之，而建立另一種詮釋，與程朱學有別。

無衍生研發成果推廣資料

98 年度專題研究計畫研究成果彙整表

計畫主持人：蔡家和		計畫編號：98-2410-H-029-046-					
計畫名稱：戴震對程朱詮釋孟子的批評							
成果項目		量化			單位	備註（質化說明：如數個計畫共同成果、成果列為該期刊之封面故事...等）	
		實際已達成數（被接受或已發表）	預期總達成數（含實際已達成數）	本計畫實際貢獻百分比			
國內	論文著作	期刊論文	2	2	100%	篇	
		研究報告/技術報告	0	0	100%		
		研討會論文	2	2	100%		
		專書	0	0	100%		
	專利	申請中件數	0	0	100%	件	
		已獲得件數	0	0	100%		
	技術移轉	件數	0	0	100%	件	
		權利金	0	0	100%	千元	
	參與計畫人力 （本國籍）	碩士生	0	0	100%	人次	
		博士生	0	0	100%		
		博士後研究員	0	0	100%		
		專任助理	0	0	100%		
國外	論文著作	期刊論文	0	0	100%	篇	
		研究報告/技術報告	0	0	100%		
		研討會論文	0	0	100%		
		專書	0	0	100%	章/本	
	專利	申請中件數	0	0	100%	件	
		已獲得件數	0	0	100%		
	技術移轉	件數	0	0	100%	件	
		權利金	0	0	100%	千元	
	參與計畫人力 （外國籍）	碩士生	0	0	100%	人次	
		博士生	0	0	100%		
		博士後研究員	0	0	100%		
		專任助理	0	0	100%		

<p>其他成果 (無法以量化表達之成果如辦理學術活動、獲得獎項、重要國際合作、研究成果國際影響力及其他協助產業技術發展之具體效益事項等，請以文字敘述填列。)</p>	<p>無</p>
--	----------

	成果項目	量化	名稱或內容性質簡述
科 教 處 計 畫 加 填 項 目	測驗工具(含質性與量性)	0	
	課程/模組	0	
	電腦及網路系統或工具	0	
	教材	0	
	舉辦之活動/競賽	0	
	研討會/工作坊	0	
	電子報、網站	0	
	計畫成果推廣之參與(閱聽)人數	0	

國科會補助專題研究計畫成果報告自評表

請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況、研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）、是否適合在學術期刊發表或申請專利、主要發現或其他有關價值等，作一綜合評估。

1. 請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況作一綜合評估

達成目標

未達成目標（請說明，以 100 字為限）

實驗失敗

因故實驗中斷

其他原因

說明：

2. 研究成果在學術期刊發表或申請專利等情形：

論文： 已發表 未發表之文稿 撰寫中 無

專利： 已獲得 申請中 無

技轉： 已技轉 洽談中 無

其他：（以 100 字為限）

3. 請依學術成就、技術創新、社會影響等方面，評估研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）（以 500 字為限）

本論文屬人文領域，不一定有現實的價值，但若就本計劃而言，吾人認為有一定的影響，因為戴震的思想與朱子不同，故屬於一種另外的詮釋，乃朱子的理氣論之外的一種詮釋，也與當代的新儒學的詮釋是不同的，因為當代新儒學受到西方哲學的影響，與戴震的企圖是不同的，戴震以字義疏證的方式，企圖以經解經，認為朱子學的詮釋其實是一種受了佛老影響下的詮釋，故不取之，而建立另一種詮釋，與程朱學有別。