

# 戴震「由詞通道」的學術思想體系 —以經驗取向的新義理學爲 論述主軸

張麗珠\*

## 【提要】

戴震是乾嘉時期的學術高峰代表，他在建立起訓詁學系統方法論的傲人成就外，更是乾嘉新義理學的集大成者；惟歷來研究或聚焦在其考據學上、或務力闡明其義理學，鮮少有會通其考據方法論和義理學終極目標者。本論文試圖以「由詞通道」做爲聯繫戴震經學與哲學整體學術的方法論，考察他立足在精確訓詁字義上，以建構有別於理學模式的新義理體系。全文緣戴震通過訓詁學理論批判宋儒經說鑿空展開，再依次及於其所建構「非形上學」但強調道德創造性的義理新說，綱要涵蓋戴震對傳統道德學的反思、結合經學與哲學的「由詞通道」方法論，以及他所建構的新義理學，如：「理氣合一」、「形神不二」的理氣內在一元論；兼涵德性、智性、情性的自然人性論；從「尊德」到「尊情、尚智」的工夫論轉趨等，並及於他縮合德智的「德性資於學問」說，縮合「性、情」及「欲、理」的「以情絜情」說等細目。

**關鍵詞：**由詞通道 非形上學 理氣合一 以學養智 以情絜情

---

\* 國立彰化師範大學國文學系教授

## 一、前言

述戴學必須結合兩端：一是戴震（1723-1777）堪稱為清學「典範中之典範」的經學研究和考據成果；另一則是其學術終極目標，所謂「予生平著述之大，以《孟子字義疏證》為第一，所以正人心」之彰顯社會思想新動向的新義理學建構<sup>①</sup>，此二者實為一體兩面。戴震曾言「余以訓詁、聲韻、天象、地理四者，如肩輿之隸也；余所明道，則乘輿之大人也。<sup>②</sup>」明說他雖然重視文字、音韻、訓詁等考據法，但只是做為學術方法論，即他強調「由詞通道」之整體學術所借重門徑；至於「故訓非以明理義，而故訓胡為？<sup>③</sup>」則說明了義理目的才是他的「明道」旨歸。

不過在清廷力尊程朱，乾嘉儒者也普遍抱持「經學、理學分趨」的觀念下，時儒往往不解其所建構的新義理旨要，而偏言其考據成就，其繼承者也主要從事於語言和文獻學研究，故梁啟超（1873-1929）認為僅能「語其一曲」，「未可云能傳東原學也。」戴震的新義理學被時儒譏為「可以無作」，甚至「群惜其有用精神耗於無用之地。<sup>④</sup>」即當時與戴震同為漢學陣營且領袖學界的朱筠（1729-1781），也說「程朱大賢，立身制行卓絕，其所立說，不得復有異同。」而在經學上高張漢幟的惠棟（1697-1758），他也認為「宋儒談心性，直接孔孟，漢以後皆不能及。」「漢人經術、宋人理學，兼之者乃為大儒。」則宋學陣營壁壘對立的方東樹（1772-1851）說「夫古今天下，義理一而已矣！何得戴氏別有一種義理乎？<sup>⑤</sup>」不難理解。無怪乎章學誠（1738-1801）《文史通義》指出「誦戴遺書而得其解者，尚未有人。」且謂「乾隆年間未嘗有其學識，是以三、四十年中人，皆視以為光怪陸離，而莫能名其為何等學？譽者既非其真，毀者亦失其實。」梁啟超亦言「當時學者雖萬口翕然誦東原，顧能

① 段玉裁記載震語，《戴東原集·序》（台北：台灣中華書局，1980年），頁1。

② 章學誠轉述，《文史通義·書朱陸篇後》（台北：華世出版社，1980年），頁58。

③ 戴震，〈題惠定宇先生授經圖〉，《戴東原集》，卷11，頁6。

④ 以上分詳梁啟超，《戴東原》（《飲冰室專集》冊8，台北：台灣中華書局，1978年），頁12；章學誠，〈答邵二雲書〉，《文史通義》，頁320。

⑤ 以上分詳江藩，《國朝漢學師承記·洪榜傳》（台北：台灣中華書局，1980年），卷6，頁6；惠棟，《九曜齋筆記·趨庭錄·漢宋》（《叢書集成續編》冊20，上海：上海書店，1994年），頁645、635；方東樹，《漢學商兌》（台北：台灣商務印書館，1978年），頁122。

知其學者實鮮。<sup>⑥</sup>」戴震新義理學在當世並未獲得時人重視。

戴震堪稱為標誌清學典範的乾嘉考據學高峰發展的代表人物，但他所不同於絕大多數考據學家的地方，在於集語言文字學與哲學於一身；除了知識論上建立起訓詁學系統理論以外，他也是儒學兩千多年來義理學轉向的領軍者。他所倡論的新義理觀，將長期來偏重強調價值之形而上面以及側重形而上進路的理學思想，扭轉到發揚道德價值之形而下面以及要求經驗進路；他強調道德之善要以客觀化途徑實現於生活世界，接受經驗驗證而落實成為客觀事為，此其所用以解決道德學「客觀化困境」的修正理論。是故戴震整體學術並未受考據學囿限，他深明「由詞通道」之「道」才是他花費諸多心力在考據學上的究極目的，因此儘管時人罕有能為知音者，他的心力仍然薈萃於根基在考據基礎而能展現清人看重經驗取向新價值觀的《孟子字義疏證》一書上。

故清學中真正能夠結合清人考據特長，同時又能呈現清代思想新動向的義理學新猷，不在清初的王學修正派、或官學「尊朱」立場的「由王反朱」派；在於戴震所建構非主流的、迥異於理學「道德形上學」而轉向揄揚經驗取向的新義理學。因此梁啟超說「東原學術，雖有多方面，然足以不朽的全在他的哲學。<sup>⑦</sup>」清末民初，國內曾經興起了一股藉戴震啟蒙思想以宣揚革命思想的「戴學熱」現象，民國以來，以戴震故鄉為中心的諸多「戴震學」主題會議，更將戴學熱潮推上高峰；不過儘管能夠闡發、或弘揚戴震義理思想者不在少數，如梁啟超、胡適等人皆極力表彰戴震新義理學而有專著，但是對於戴震所集大成建構的思想體系，卻鮮少有能自明清儒學之「義理學轉型」高度與價值的角度，來看待其在儒學整體思想史上的演進歷程與發展意義者。是故儘管梁啟超也肯定戴震思想為「二千年來一大翻案」，胡適亦稱以「獨霸」、「朱子以後第一個大思想家、哲學家」；但在過去對清學的肯定多限於訓詁考據而忽視其思想性的成見中，戴震往往被視為個別現象而未自清代思想高度予以肯定，未被視為清代思想或哲學的集中反映。侯外廬《中國思想通史》說「戴震哲學的歷史地位，是不能作為清代哲學的建設去評價的。」即代表了此一共同性說法。

實則戴震所反映的廣大社會階層心聲，其所提煉並集大成的新義理觀，如

<sup>⑥</sup> 上詳章學誠，〈答邵二雲書〉、〈與史餘村〉，《文史通義》，頁320、322；梁啟超，《戴東原》，頁12。

<sup>⑦</sup> 梁啟超，《戴東原》，頁12。

實呈現了清人「形上→形下」的視域轉換及時代思想變遷；戴震的理論轉換，主要是對形上、形下「去等極化」地取消其價值位階，而強調「道」藏於「器」，是「非形上學」但強調道德創造性的新義理主張，故非強調物質性。不過當時上層學界仍然普遍抱持「漢人經術，宋人理學」的觀點，而戴震新義理觀則殊異於官方哲學立場且「專與程朱為水火」，是以飽受攻訐，未為學界重視。惟哲學是對於社會思想的反映暨最後提煉，只有真實流動在生活世界與大眾階層之間的思想，才足以傳達時代真精神，是故戴震新理型一掃國人兩千年來價值形態偏落形上一面之偏頗，另闢蹊徑地開出了肯定實在界、經驗取向的義理新構，真實反映了明清的思想變趨事實。任何國家的現代化，其本土因素與外來因素都會產生一定的影響力，本土模式尤其能反映其所獨具的歷史背景；戴震所代表的清代思想，在中國邁向早期現代化進程上具有義理學轉型的意義，並反映了國人的價值重估，換個角度說，儒學早從十六、七世紀起，其內部就已經出現從「宋明理學→明清氣學」的思想轉化，而在「性／情／欲」的觀念以及公私、理欲、義利、德智等儒學核心概念上，逐漸出現價值重估的思想變遷，並從「貴義賤利」的「諱言利」傳統趨向「義利合一」的新思維了。此中值得肯定的是，清儒從核心價值到方法論都轉趨經驗的典範轉移，是儒學現代化進程中屬於內部自我轉化的本土性資源，並非移植西方思想的結果；清代固然是儒學融入世界性現代化進程的窗口，但是儒學的現代轉化卻不是無條件走向西方的發展模式。就儒學思想的變遷層面言，清代新義理觀預先廓清了部分儒家保守的意識形態，如尊卑貴賤的階級倫理以及倫理中心原則等，並以經驗取向的義理思維樹異於理學的形上學模式；而清代新義理學是以「乾嘉新義理學」為主軸，「乾嘉新義理學」則由戴震所集大成，這是對清代思想以及戴震新義理學的重新認識及正面評價。

本文之作，係根基在筆者長期研究清代思想的「清代新義理學三書」：《清代義理學新貌》、《清代新義理學——傳統與現代的交會》、《清代的義理學轉型》等基礎上；惟過去書寫多屬義理學範疇，並未涉論清儒的考據成果或考據方法論，本文則意欲聯繫戴震義理理論與其經學方法論的內在關係。以此，本文亦與學界眾多研究戴震的成果有別，譬如鄭吉雄《戴東原經典詮釋的思想史探索》之強調思想史線索、丘為君《戴震學的形成——知識論述在近代中國的誕生》之突出「研究典範」暨研戴各家所形成的戴震學，以及諸多偏就戴震

考據學或義理學一端而論的單篇論文等。

## 二、戴震對道德學的「客觀化困境」反思及新義理學建構

入清，清儒的學術興趣很快地定調在經學上；學術興趣為什麼轉移到經學？有諸多複雜因素，如經學復興、禮學復興、清廷政策、學風轉向等，皆其中重要關鍵，而意欲解決蹈空學風，則是清儒的中心意識<sup>8</sup>。由於形上學遠離百姓日用，學術淪為為少數上層文士立言，並且「存理滅欲」的絕高道德標準，對士人也同樣難以臻至，故有李贄之批評「名為山人而心同商賈，口談道德而志在穿窬」的「假道學」、或清初顏元所批判的「無事袖手談心性，臨危一死報君王。<sup>9</sup>」另一方面則晚明雖然有泰州學派王艮等人另外選擇移風易俗的淑世途徑，以隨機指點農工商賈的大眾化講學方式，「入山林求會隱逸，過市井啓發愚蒙」，期在「布衣倡道」的講學宗旨中實現「日用即道」的化民理想；唯在實現庶民文化的同時，末流又不免流入「情識而肆」、「束書不觀，游談無根」之流弊，故《四庫提要》批判明學「諸儒註疏皆皮閣不觀，《三傳》、《三禮》尤幾成絕學。<sup>10</sup>」是以清儒面對晚明以來或鑿空不學、或不切實際的學術蹈空危機，遂改弦易轍地、從一己心性之學跨出，轉而立足在儒家經典上，要求「通經→明道→致用」之「經典—經世」一體。所以由明入清，清學的一個大轉向，便是重回儒家經典，清儒多從事於落實經典文獻的文字辨證、引經據典；而清初由義理學「朱、王之爭」和群經辨偽學所揭開序幕的經學考據<sup>11</sup>，亦廣泛地被運用成為清代學術的主流形式。

那麼，在清代經學之路和考據方法都已開啓的情形下，禮學是如何蔚為一代風潮的？就考據層面言，由於謹於「考禮」而詳究名物度數的三禮之學，既寓有清儒「以禮經世」的經世理想，又能符合清儒經典興趣的雙重因素，故而

<sup>8</sup> 文另詳拙作，〈清儒結合經典與經世的禮學發揚——以戴震、凌廷堪為線索〉，《齊魯文化研究》（濟南：泰山出版社，2009年），第8輯，頁33-55。

<sup>9</sup> 李贄，《焚書·又與焦弱侯》（台北：漢京文化公司，1984年），卷2，頁49；顏元，《四存編·學辨一》（上海：上海古籍出版社，2000年），頁90。

<sup>10</sup> 《四庫全書總目·周易大全》（台北：藝文印書館，1979年），頁124。

<sup>11</sup> 另詳拙作，〈清代考據學前期的群經辨偽學〉，《國學學刊》（北京：中國人民大學國學院，2009.6），第2期，頁54-68。

受到清儒的高度青睞，並由此形成結合「考禮」和「習禮」的清代禮學發展特徵，不過清初的禮學成就，如張爾岐《儀禮鄭注句讀》，毛奇齡《辨定嘉靖大禮議》、《郊社禘祫問》、《辨定祭禮通俗譜》，萬斯大《周官辨非》，李光坡《三禮述注》，方苞《周官辨》、《周官集注》、《三禮析疑》、《喪禮或問》……等，主要在三禮學的考辨、疏注等「考禮」上；能以考禮結合義理學的「習禮」強調及理論建設者，則須俟乾嘉時期戴震以及有「一代禮宗」之稱的揚州學者凌廷堪等，他們在突出價值經驗面的義理趨向下，始著力強調禮學對道德實踐之客觀規範意義並建構理論。另一方面就義理學層面而言，則理學在清初已經表現出強弩之末的態勢了，儘管其時仍有南學黃宗羲、北學孫奇逢、關學李顥等「王學修正派」，清廷也以強勢作為「尊朱」並有科舉「建制」之庇蔭，但清初在盛極一時的群經辨偽，以及理學倚為經典的易圖、《大學》、《古文尚書》等皆被證立為偽或「援道入儒」之後，理學終難挽頹勢地漸趨衰微了<sup>12</sup>；反之，當走過明清易鼎的歷史關卡後，繼清初亭林與梨洲之於理學批判後<sup>13</sup>，戴震等人亦出於對儒學「客觀化困境」的學術暨時代課題反思，而在理學思想體系外，另外繼承明代中葉逐漸興盛的「氣本論」思想，並結合考據學與義理學地建構起強調經驗取向的新義理學。惟由於戴震新義理學對於理學所著重的「形上學」架構，如其「天命之謂性」的「性即理」模式、內向存養的「證體」工夫，及其強調「人之所得乎天而虛靈不昧」、「喜怒哀樂之未發」和「主靜立人極」的主敬和主靜等形上思辨進路等，皆致強烈批判，故由此招致宋學陣營的方東樹等人對峙，形成了儒學兩種義理學類型相角的「漢宋之爭」。

不過儘管清儒和著力發揚仁學傳統的理學相比較，他們顯然更看重禮學傳統；但是禮學和仁學並非無涉，禮是依於仁義而成立的，乃以道德價值、倫理基礎為其深層結構，而必須兼該仁義之「本」和儀文之「末」。故清儒在突出聖人「緣情制禮」的禮學發揚中，亦極力他們強調「即一器數之微，一儀節之

<sup>12</sup> 文另詳拙作，〈理學在清初的沒落過程〉，《清代新義理學——傳統與現代的交會》（台北：里仁書局，2003年），頁53-82。

<sup>13</sup> 亭林嘗批判理學「以明心見性之空言，代修己治人之實學，股肱惰而萬事荒，爪牙亡而四國亂，神州蕩覆，宗社丘墟。」梨洲亦謂「天崩地解，落然無與吾事；猶且說同道異，自附於所謂道學者。」（顧炎武，《日知錄集釋·夫子之言性與天道》，台北：國泰文化事業公司，1980年，卷7，頁154；黃宗羲，《南雷文定·留別海昌同學序》，台北：台灣商務印書館，1970年，前集卷1，頁16。）

細，莫不各有精義。」「禮也者，所以制仁義之中也。」<sup>14</sup>」他們從「器以藏道」→「器以藏禮」，其於禮學之看重，別出於理學以「道／器」分屬「形上／形下」的看法外；他們轉從實在界的經驗性論「道」，主張道藏於「器」，船山「理在氣中」的「天下惟器」論和戴震「語道於天地，舉其實體實事而道自見」<sup>15</sup>，可為代表，並由「器以藏道」進至突出經驗形器的「器以藏禮」說，重視典制及鐘鼎彝器等具體形器，以為皆內蘊聖人禮意，故在清儒禮學復興下又及於金石學之興盛。

因此清儒之於禮學，既著眼於「禮」之客觀規範與現實意義，也具有「習禮」的義理主張，故清儒考辨三禮的「考禮」之風，內蘊藉「習禮」以臻至治平之道、外王治術的用心，是為對於孔子王道政治、禮治理想之落實實現。以此，乾嘉時期不論經學考證或義理學趨向上都出現一股「以禮代理」的復禮思潮<sup>16</sup>；惟所謂「以禮代理」，並非意味禮、理在「義」之歸趨上衝突，而是闡明宋、清儒者對道德進路的「形上／經驗」取向以及學術重心的殊異。此蓋由於學術課題緣自時代課題，每個時代所面臨的最迫切衝擊、緊張，都會轉化成為一代學術所扣緊而發的主題與主導性思想，進而形成當代的學術思想典範，故戴震整體學術的問題意識，是為了解決晚明以來的學術蹈空危機以及儒學「如何客觀實現理性社會？」的難題，他以《孟子字義疏證》重釋性、理、道、誠、仁義禮智等儒學核心概念的方式，建立起迥別於理學凸顯形上進路以及「證體」傳統的理論模式，而轉向揄揚形下進路以及發揚「實踐」傳統的新義理學。其後焦循（1763-1820）亦藉《論語通釋》、《孟子正義》，劉寶楠則藉《論語正義》……等，並皆有所繼承地建立起和理學分庭的詮釋系統。是以理學主盟時期極其借重《學》、《庸》，而《皇清經解》和《續皇清經解》中則三禮考辨佔有極大宗，如徐乾學《讀禮通考》、江永《禮經綱目》、秦蕙田《五禮通考》、凌廷堪《禮經釋例》、胡承珙《儀禮今古文疏義》、胡培翬《儀禮正義》、孫詒讓《周禮正義》……等皆其中要籍；如此的「文化—心理」

<sup>14</sup> 凌廷堪，〈復禮〉上、中，《校禮堂文集》（北京：中華書局，2006年），頁27、29、30。

<sup>15</sup> 分詳王夫之，《周易外傳·繫辭上》（《船山全書》冊1，長沙：嶽麓書社，1988年），頁1027；戴震，《孟子字義疏證·道一》（台北：廣文書局，1978年），卷下，頁4。

<sup>16</sup> 有關清代的禮學研究，可參見林存陽，《清初三禮學》（北京：社會科學文獻出版社，2002年）；張壽安，《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》、《十八世紀禮學考證的思想活力——禮教論爭與禮秩重省》（台北：中央研究院近史所，1994年、2001年）。

結構，也顯示了清人看重形下氣化、現象界以及客觀實用價值，並由此親近「無證不信」的經驗實證方法論。

尤有甚者，戴震等乾嘉儒者所建構的經驗取向新義理觀，其意義還影響及清代思想在中國早期現代化進程中的作用：有關我國文化體系改造、舊價值及信仰體系崩潰與重建等問題，實際上在中西文化接觸以前，清儒對傳統思想之價值重估、價值重建和義理學典範轉移的儒學自我轉化等，屬於儒學更新內涵的內在機制、現代化的本土性資源，儒學是在內部已經先行累積了相當的「量變」，才在門戶洞開以後和西學合流而迅速形成「質變」，並從傳統走向現代化的。是故早在晚清嚴復大量譯介西方著作以啓迪民智前，儒學內部已經先行啓動價值轉型的義理學改造了，這是本土性的思想變革。胡適（1891-1962）亦嘗言「西洋近代科學思想輸入中國以後，中國固有的自然主義的哲學逐漸回來。這兩種東西的結合就產生了今日的自然主義的運動。」那麼，什麼是我國固有的自然主義哲學？胡適又說「戴震的天道論，是一種自然主義。」<sup>17</sup> 梁啓超《清代學術概論》也說清代學術中具有「科學精神」<sup>18</sup>，其所謂的科學精神，在科學尚不發達的十七、八世紀中國，到底是什麼內涵？說穿了，就是清人對於經驗性的要求與實證強調——科學主義具有實證論傾向：清代學術不論在考據學或義理學方面也都表現了重視經驗實證、強調客觀驗證的精神特質，而清代前中葉西方啓蒙思想尚未引入（明清之際西學影響主要在天文曆算、物理、數學、機械工程等方面），儒學內部就已經發生從強調形上「理」的哲學過渡到形下「氣」的哲學之兩千年重大變革了，只不過在五四運動以前，這樣的文化自覺改造多分散而孤立地散見於某些智識份子身上，五四以後才形成了全民族文化的全體覺醒。因此戴震所處的十八世紀中國，正是乾嘉儒者試圖從義理學的理论高度建立起儒學思想自我轉型的時期。

<sup>17</sup> 分見胡適《今日教會教育的難關》，《胡適文存》（台北：遠東圖書公司，1975年），第3集，卷8，頁730；《戴東原的哲學》，頁30。

<sup>18</sup> 梁啓超《清代學術概論》有「吾子屢言清代研究學術，饒有科學精神，何故？自然科學於此時代並不發達耶？」之問。（《飲冰室專集》冊6，頁76。）



### 三、「故訓非以明理義，而故訓胡為？」 ——戴震結合經學與哲學的「由詞通道」方法論

關於戴震之以考據成果結合義理建構，以建立起合經學考據和經世理想為一的整體學術系統，則其所持「故訓非以明理義，而故訓胡為」之「由詞通道」理念，是支持他立足在考據基礎上從事進一步義理探索之內在思想結構。

清儒在「通經致用」的訴求下復興經學，並要求回到古經中求取聖人理義；戴震繼顧炎武（1613-1682）指示了「讀九經自考文始，考文自知音始」之學術途轍後<sup>19</sup>，又以聯繫經學和哲學的「故訓→古經→理義」學術進路，提出「由詞通道」之學術方法論。其論曰：

經之至者，道也；所以明道者，其詞也；所以成詞者，字也。由字以通其詞，由詞以通其道，必有漸求。

所謂理義，苟可以舍經而空憑胸臆，將人人鑿空得之，奚有於經學之云乎哉？惟空凭胸臆之卒無當於賢人聖人之理義，然後求之古經；求之古經而遺文垂絕、今古懸隔也，然後求之故訓；故訓明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明，而我心之所同然者乃因之而明。……由是推求理義，確有據依<sup>20</sup>。

是故強調章句訓詁的考據學，在清代經學復盛下躍為乾嘉獨領風騷的學術型態；而戴震正是以「由詞通道」的方法論，進求其所謂「乘輿之大人」的「明道」追求，他繼惠棟建立治經的「漢學」典範後，又建立起六書之「四體二用」說、論六書「假借」之音義關係、重定古韻分部、提出「轉語」理論等系統性訓詁學方法論，以正確訓詁字義的經學基礎做為建構新建義理學的門徑暨後盾，從考據進求義理地聯繫起經典與經世，是以「由詞通道」即是戴震經學考據和新義理學的理論基礎和指導思想。

故戴震治經，凡與解經相關者，無論鉅細本末皆躬親涉獵之，如天象、地理、古今地名沿革、宮室服裝、工藝制器、鳥獸蟲魚草木等，即一器物之微也都翔實審知。他嘗著有《考工記圖》、《續天文略》、《曆問》、《古曆考》、

<sup>19</sup> 顧炎武，《亭林文集·答李子德書》（《亭林詩文集》，台北：台灣中華書局，1982年），卷4頁5。

<sup>20</sup> 上引分見戴震，〈與是仲明論學書〉、〈題惠定宇先生授經圖〉，《戴東原集》卷9頁4、卷11頁6。

《策算》、《句股割圓記》、《水地記》、《原象》、校《水經注》等，並撰〈明堂考〉、〈三朝三門考〉、〈匠人溝洫之法考〉、〈記夏小正星象〉、〈釋車〉、〈樂器考〉……等，至於訓詁字義所必須的字學、音韻、古音學、故訓等，就更不在話下了，所著如《爾雅文字考》、《爾雅注疏箋補》、《毛鄭詩考正》、《屈原賦注》、《聲韻考》、《聲類表》、《方言疏證》、《尚書義考》、《大學補注》、《中庸補注》、《經考》……等。其論曰：

至若經之難明，尚有若干事：誦〈堯典〉數行，至「乃命羲和」，不知恆星七政所以運行，則掩卷不能卒業；誦〈周南〉、〈召南〉，自「關雎」而往，不知古音，徒強以協韻，則齟齬失讀；誦古《禮經》先〈士冠禮〉，不知古者宮室衣服等制，則迷於其方、莫辨其用；不知古今地名沿革，則〈禹貢〉職方失其處所；……不知鳥獸蟲魚草木之狀類名號，則比興之意乖；而字學、音聲、故訓未始相離<sup>21</sup>。

以此戴震說治經的第一個難處就是「淹博難」，他要求「士貴學」的勤學態度，並批判學者鑿空之蔽在於「緣詞生訓」和「守譌傳謬」<sup>22</sup>，猶乎今言「望文生義」、「以訛傳訛」。故他為惠棟弟子余蕭客《古經解鈎沈》作序，亦曰「由文字以通乎語言，由語言以通乎古聖賢之心，譬之適堂壇之必循其階，而不可以躡等。」歸根究柢，訓詁字義是戴震認為解經的關鍵。因此他批評未能知夫小學、語言文字者，其所解經適足以亂經，曰「故訓明，六經乃可明；後儒語言文字未知，而輕憑臆解以誣聖亂經，吾懼焉！」<sup>23</sup>故他批評程朱「論中心為忠、如心為恕」等說，以及王安石《字說》之「強以意解」——王安石廢六書之五而專主「會意」，如謂「波者水之皮」之屬，若此，戴震皆謂之「失六書本法，歧惑學者」者流。

戴震治經，要求「傳其信、闕其疑」的「庶幾治經不害」態度，其主張便是凡有觀點提出皆須是「十分之見」，「十分之見」譬諸「如繩繩木，昔以為直者，其曲於是可見也；如水準地，昔以為平者，其坳於是可見也。」其論曰：

所謂「十分之見」，必徵之古而靡不條貫，合諸道而不留餘議，鉅細畢究，

<sup>21</sup> 同前註。

<sup>22</sup> 戴震，〈古經解鈎沈序〉，《戴東原集》，卷10，頁2。

<sup>23</sup> 戴震，〈古經解鈎沈序〉、〈六書音均表序〉，《戴東原集》，卷10，頁2、6。

本末兼察。若夫依於傳聞以擬其是、擇於眾說以裁其優、出於空言以定其論、據於孤證以信其通，雖溯流可以知源，不目睹淵泉所導；循根可以達杪，不手披枝肆所歧，皆未至「十分之見」也。以此治經，失「不知為不知」之意，而徒增一惑，以滋識者之辨之也<sup>24</sup>。

而在戴震「十分之見」的徵實有據方法論背後的指導思想，正是「由詞通道」的「通經」階除，且凡訓詁、聲韻、天象、地理等，都只是做為通經的肩輿僕隸、所憑據的方法論，「明道」的義理建構才是「明道」的終極目標。故戴震的義理學築基在通經上，通經則根基在「治經先考字義」的考據學上——「舍小學，故訓無所藉」，「凡學始乎離詞，中乎辨言，終乎聞道。<sup>25</sup>」是以戴震析經論道一皆遵循「離詞→辨言→聞道」之途徑。其私淑弟子的凌廷堪（1755-1809）嘗撰〈戴東原先生事略狀〉，也說戴震「以古人之義釋古人之書，……既通其辭，使求其心，然後古聖賢之心不為異學曲說所汨亂。蓋孟荀以還所未有也。<sup>26</sup>」也亟稱道戴震釐析字義、解經論道的客觀性。

儘管戴震在當時以精擅考據名，其志則始終在建構有別於理學形上學模式的義理體系上。初時他嘗謂「天下有義理之源、有考覈之源、有文章之源，吾於三者皆庶得其源。」是其對於義理、詞章、考據皆曾寄予厚望；但是後數年則他說「義理即考覈、文章二者之源也。義理又何源哉？吾前言過矣！<sup>27</sup>」此時他已視義理學為一切學問所歸宗了，義理學在他心目中的崇高地位可見一斑。戴震歷經《原善》、《緒言》和《孟子私淑錄》的十餘年苦心孤詣漫長歷程後，《孟子字義疏證》是其表述義理思想的最後定本，也是著述宏富的戴震所自言生平最得意之作。書約三萬言，共四十餘條，主要針對「理、天道、性、才、道、仁義禮智、誠、權」等儒學核心概念，重新加以詮釋。另外《戴震集》中也有〈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〉……等與友人論學書信，並皆可見其義理觀。當他初撰《原善》時，且曰「作《原善》首篇成，樂不可言，喫飯亦別有甘味。<sup>28</sup>」

<sup>24</sup> 戴震，〈與姚孝廉姬傳書〉，《戴東原集》，卷9，頁5。

<sup>25</sup> 戴震，〈沈學子文集序〉，《戴東原集》，卷11，頁4。

<sup>26</sup> 凌廷堪，〈戴東原先生事略傳〉，《校禮堂文集》，頁312-313。

<sup>27</sup> 分詳戴震，〈題惠定宇先生授經圖〉，《戴東原集》，卷11，頁6；段玉裁，〈戴東原先生年譜〉書後，頁20、24。

<sup>28</sup> 段玉裁，〈戴東原先生年譜·41歲〉，《戴東原集》後，頁9。

在山西方伯署中更曾稱病謝客十餘日以撰《緒言》，書成且洋洋得意地說「我非真病，乃發狂打破宋儒家中〈太極圖〉耳！<sup>29</sup>」如此躊躇滿志、溢於言表的熱情洋溢，實可做為其論「故訓非以明理義，而故訓胡為」之自我實踐，更可以做為「僕生平著述最大者為《孟子字義疏證》一書」之自我註腳。

戴震對於傳統價值進行重估及其義理學新建，是從社會關懷出發的，既針對傳統道德學對廣大庶民階層適用性的檢討，也寄託對「道德學能否落實實踐？」以成就理性社會的反思。所以他從能夠結合經學考據和道德實踐的禮俗文化入手，曰「賢人聖人之理義非它，存乎典章制度者是也。<sup>30</sup>」其意「性善」既是人類的普遍價值，而在其義理系統中，當通過工夫實踐以後，「善」之實現亦是「必然」，故他認為聖人制禮正是期使「理」藉「禮」而顯，期使道德理性息息相關於眾人生活，以落實「理」之實踐於日用倫常之「禮制」中。於此也決定了他的學術路線，一方面是反對理學的形上學模式，以其遠離眾庶生活層面故；另一方面是他亟重視聖人理義所憑藉實現的禮制，以「禮」為「理」的底層建築，曰「條理之秩然，禮至著也。<sup>31</sup>」謂禮制充分實現就是條理致然的狀態。故戴震聯繫了客觀條理和聖人制禮的關係，強調「禮」是聖人有見於天地條理，而以儀文度數定制為天下萬世法者，所以是聖人用以治天下之情、或裁其過與勉不及者，是故禮制之秩然有序也就是理義之實現了。以此他反對「冥心以求理」及「心具萬理」等內向思維；強調「理」必須就事上求之，必須切合現實；「理」就是在物之則，所謂「有物有則」者。因此戴震對「理」的認識乃奠基於「禮」。

另外，戴震之重禮亦緣自其天道觀，此則涉及清儒持論新義理學者和宋明理學對「性命觀」的基本殊異——戴震固然持傳統「天人合一」立場，強調人道與天道不隔，「人道即天道」；不過他別出理學「性理」角度外，轉從「禮」之角度理解「天命」。他一方面以氣論性，從自然材質的自然人性論出發，倡論「性者，分於陰陽五行以為血氣心知」<sup>32</sup>；另一方面他也立足在考據學正確訓釋字義之基礎上，從「仁義禮智之懿，不能異人如一者，限於生初，所謂『命』

<sup>29</sup> 詳段玉裁，〈答程易田文書〉，《經韻樓集》（台北：大化出版社，1977年），卷7，頁55。

<sup>30</sup> 戴震，〈題惠定宇先生授經圖〉，《戴東原集》，卷11，頁6。

<sup>31</sup> 戴震，《原善·上》（台北：世界書局，1974年），頁4。

<sup>32</sup> 戴震，《孟子字義疏證·性一》（台北：廣文書局，1978年），卷中，頁3。

也」的角度論「命」<sup>33</sup>，認為「稽於古而不可易」的「禮」就是天所降命，他借言《左傳·成十三年》劉康公之言「民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作、禮義、威儀之則，以定命也」，以論人道之德盛禮恭，包括人之動作、禮義、威儀等，即是天道之「百物生生，同然無妄」者<sup>34</sup>。故戴震的自然人性論兼涵德性、情性、智性等「凡既生以後所有之事、所具之能、所全之德」而為言<sup>35</sup>，其所異於理學者，既包括他所採取的情氣論性立場，也包括他從「人物之性，咸分於道，成其各殊者」角度，以論「不能異人如一」的「仁義禮智之懿」。他借重考據學所採取的「情性／德命」模式，正是他和理學「德性（性理）／定命」之義理模式迥然而異者，並且清儒中持論新義理學者並皆如此，從凌廷堪、焦循、阮元（1764-1849）到劉寶楠（1791-1855）《論語正義》皆然，是為宋、清義理學極其核心的關鍵殊別。而在戴震論「禮也、義也，胥仁之顯」的立場下，他又進論「仁」藉禮、義而顯，倘不由禮，如何得見其仁？故他解釋《易》之「天地之大德曰生」，也說「觀於生生，可以知仁；觀於其條理，可以知禮。」「惟條理，是以生生，藏諸用也。<sup>36</sup>」他認為現象界一切「條理」，就是生生之「仁」之藉「禮」以顯，秩然有序的「禮」也就是「仁之顯」，即天道之「用」，「禮」是會通天德與人道而使之統一者，故曰「禮者，天則之所止，行之乎人倫庶物而天下共安，於分無不盡。<sup>37</sup>」於此充分說明了戴震認為「禮」正是「天則」之落實於「人倫庶物」者；天所降命之條理，落在人道上便是「禮」，是以聖人制禮，就是聖人有見於天地條理，而以「理」寓諸「禮」者。因此戴震從考據學到道德實踐都特重禮學發揚。

故戴震之重視考據學，正是為了探求《六經》遺文中的典章制度，以復見聖人之心與制禮之意，其曰「為學須先讀禮，讀禮要知得聖人禮意。」認為藏諸典章制度中的「禮意」，才是聖人藉乎禮制以顯的理義；然欲求聖賢之道於遺經，則「非從事於字義、制度、名物，無由以通其語言」<sup>38</sup>，又必先通過經學考據，以故訓闡明理義，所以戴震主張立足於客觀禮制，憑藉做為實現王

<sup>33</sup> 戴震，《孟子字義疏證·性九》，卷中，頁11。

<sup>34</sup> 戴震，《毛鄭詩考正·昊天有成命》（《戴震全集》，合肥：黃山書社，1994年），冊1，卷4，頁659。

<sup>35</sup> 戴震，《孟子字義疏證·性一》，卷中，頁3。

<sup>36</sup> 戴震，《原善·上》，頁5。

<sup>37</sup> 戴震，《原善·下》，頁15。

<sup>38</sup> 段玉裁，《戴東原先生年譜》書後，頁25、20。

道政治、禮治理想的現實切入點。不過戴震的學術目標並非僅止於《六經》聖道而已，其義理探索係遵「天道→聖道→人道→天道」軌跡，以為聖道乃出自天道，故立足在聖賢理義上，還必須以人道與天道之探求為終極目標，即循前論「古經→賢人聖人之理義→我心所同然」之「明道」階徑，以闡明「人道」與「天道」，並由此實現他有別於理學價值信仰的新義理學建構。於此可知戴震思想體系之所謂「道」，除經典中的聖人之道外，還涵蓋了「生生所有事」的一切天道與人道——「謂之道者，指其流行之名。道有天道人道。天道以天地之化言也，人道以人倫日用言也。」「在天地，則氣化流行，生生不息，是謂道；在人物，則凡生生所有事，亦如氣化之不可已，是謂道。<sup>39</sup>」是故戴震整體學術完成於對體現「天道」的「人道」探求，意在建構落實於「實在界」的整體人生思考之新義理學，以此殊別於理學對形而上的道德價值信仰。故戴震的考據學和義理學雖然進路不同，但卻是不可分割的整全體系；他所體悟「義理即考覈、文章二者之源」，及其方法論之「由詞通道」、「披言以求道」，都是為了追求義理理想。

因此戴震的義理觀由講明禮制出發，期能提供社會大眾範身矩行的客觀規範、具體準繩，以落實道德之「善」於日用倫常中。其《中庸補注》曰「『修道以仁』者，略辭；兼義、禮乃全乎仁。分言之，由仁而親親，由義而尊賢，由禮而生殺與等。」《原善》亦曰「禮至，則於有殺有等，各止其分而靡不得。」他強調仁義還必須結合禮制析明親疏等分，才能具體實踐於生活世界，完成「道不出人倫日用之常」的道德理想，而成就理性社會，此其所以致力於典制考證，即於一事物之微者皆不輕忽的用心所在。惟戴震的義理新說固為建立「非形上學」義理模式而發，並自「禮」的角度理解天命及凸顯經驗途徑，其所藉乎禮者，亦主要在提供百姓具體可遵循的道德規範；但他並非不言「理」，只是其所強調的經驗取徑和理學的形上進路殊別罷了。而此一趨向和乾隆元年高宗諭開「三禮館」以修纂《三禮義疏》和《大清通禮》，並詔令斟酌損益冠、昏、喪、祭等一切儀制，「務期明白簡易，俾士民易守」<sup>40</sup>，則為同趨。是以戴震突出社會關懷、重視民生隱曲，以及強調道德實踐要能普及社會各階層，反

<sup>39</sup> 戴震，《孟子私淑錄》（收入《戴震集·下編》，上海：上海古籍出版社，2009年），頁408；《孟子字義疏證·道一》，卷下，頁3。

<sup>40</sup> 《高宗純皇帝實錄·乾隆元年6月丙戌》，卷21，頁507。

對道德學「形上學」走向的看法，真實地反映了清人期藉發揚禮學傳統，以落實禮教移風易俗作用，並憑藉做為實現理性社會依據的社會心理。

有關戴震之禮制考證及禮治理想落實，則他在所擬定的畢生治學計畫「七經小記」中設有「學禮篇」<sup>41</sup>，「蓋將取六經禮制，糾紛不治、言人人殊者，每事為一章發明之。<sup>42</sup>」雖天不假年，未成而卒，但《東原集》中有〈記冕服〉、〈記皮弁服〉、〈記爵弁服〉、〈記朝服〉、〈記玄端〉、〈記深衣〉、〈記中衣褶衣襦褶之屬〉、〈記冕弁冠〉、〈記冠衰〉、〈記括髮免髻〉（服喪期間以麻、布束髮之禮）、〈記經帶〉、〈記纁藉〉（纁繫玉以五采組繫，以其承玉故名纁藉）、〈記捍決極〉（射禮所用以蔽膚斂衣之韋製護臂、腕、指者）等 13 篇，是其體例；而其《尚書義考》、《毛詩補傳》、《毛鄭詩考正》、《中庸補注》等之考辨禮學，也都是為了發揚禮治精神，希望提供百姓可以具體遵循的規範，以禮建設理性社會。故戴震的義理觀係立足在其知識論的基礎上，要求可以經由「故訓→古經→聖人理義→我心所同然」之階徑加以檢驗。繼戴震之後，如揚州學派的凌廷堪、焦循、阮元等，亦皆利用語言文字分析法以進入古聖賢之思想世界，一皆以考據方法做為所倡論新義理學的堅強後盾。總戴震之學，以「六書九數」為基礎，以「典章制度」為考察起點，而以「明道」為最後宗旨，是為對於所言「故訓非以明理義，而故訓胡為」之自我實踐。

#### 四、戴震「非形上學」而強調道德創造性的新義理觀

在講明戴震學術中考據學和義理學的密切關聯性，並指出其經學考據目的在於探索《六經》聖道和典章制度所蘊藏的聖人「禮意」、也即理義之後，乃可以進至戴震所欲建立的新義理觀及其價值重建。關於戴震通過考察禮制並探求其中的聖人理義之後，他體會了什麼不同於理學體系的道德內涵？也即戴震

<sup>41</sup> 戴震所擬定的「七經小記」整體學術研究計畫，內容涵蓋《詩》、《書》、《易》、《禮》、《春秋》、《論語》、《孟子》等七經，並計畫撰作「訓詁篇」、「原象篇」、「學禮篇」、「水地篇」，而約之於「原善篇」，其曰「聖人之學如是而已矣！」其中「學禮篇」、「水地篇」，因早逝而不及成書；「訓詁篇」有《爾雅文字考》、《方言疏證》、《六書論》、《聲類表》等；《原象》是其天體與算法之學；《原善》、《緒言》、《孟子字義疏證》則是他反省理學並新建義理學之最得意之作。

<sup>42</sup> 段玉裁，《戴氏年譜》書後，附於《戴東原集》，頁 21。

新義理學的出發點並其價值觀之立足點了。落實來說，戴震思想的中心意識，就是反對理學長期獨尊的「道德形上學」義理模式；他要發揚「非形上學」之強調經驗視域與論域的新道德觀，因此其思想以一種「發狂打破宋儒家中《太極圖》」的「專與程朱為水火」之反對理學面目出現。唯如此一來，他也就無可避免地成為當世宋學派和後世理學維護者所共同集矢的洶洶眾議對象了。

做為戴震新義理學代表的《孟子字義疏證》，即是立足在「由詞通道」方法論，並針對儒學核心概念如性、道、天道、理、仁義禮智……等重新詮釋的義理學力作。戴震希望以所建構的義理新說寓諸禮教，以使百姓在人倫日用中實現移風易俗的作用；雖然遺憾地，其說未為時人所重而未能發揮重要影響力，但是其所代表的義理學典範轉移，則在儒學兩千多年發展歷程中具有銜接傳統與現代的重要意義。

### （一）「理氣合一」、「形神不二」的理氣內在一元論

戴震新義理學從批判理學形上進路出發；在理學架構中，自形上學角度立說而區分「形上／形下」的「理／氣」二分，是為「存理滅欲」說的理論基礎，是即戴震所要打破的第一個宋儒家中〈太極圖〉。戴震持「氣本論」立場，對理、氣採取「去等級化」，故其氣是「理氣相即」之內在一元，是兼有道德創造意義的。

在理學「性、情二分」的架構中，尚未落入經驗「氣」層之喜怒哀樂「未發」的天命之「性」，也就是「理」了，斯即「性即理」。是以朱熹尊為「聖聖相承，既皆以此而接夫道統之傳」及「孔門傳授心法」的《中庸》，強調性理的價值根源來自天命——「天命之謂性」；能順此天命性理，「各循其性之自然」，即是「道」——「率性之謂道」；能因此稟命而各為品節，如禮樂政刑之屬，即是「教」——「修道之謂教」。以此理學強調「復初」說，主張吾人應敬謹修持此天命之性，以「復其初」之固有——「人之所得乎天而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。」<sup>43</sup>然而「道心惟微」，它幽微隱微地不能以感官加以驗證，所以宋儒在工夫論上重主觀存養，突出「主靜立人極」、「無欲則靜虛動直」的內向涵養工夫<sup>44</sup>。而儘管理學所強調的居敬存養，不是萬

<sup>43</sup> 朱熹，《大學章句》（《四書集注》，台北：學海出版社，1975年），頁1。

<sup>44</sup> 詳周敦頤，《周子通書·聖學第二十》（上海古籍出版社，2000年），頁38；黃宗義按語，《宋元學案·濂溪學案》（台北：正中書局，1976年），卷9，頁132。另外，如程頤每見人靜坐，亦嘆其「善學」，程頤教



慮休置、不接事物之謂，朱熹亦言「今雖說主靜，然亦非棄物事以求靜。」「自古無不曉事情底聖賢，亦無不通變底聖賢，亦無關門獨坐底聖賢，聖賢無所不通，無所不能，那個事理會不得？」「敬不是萬慮休置之謂，……非專是閉目靜坐，耳無聞，目無見，不接事務，然後為敬；整齊收斂這身心，不敢放縱，便是敬。」<sup>45</sup>」但是此一強調澄治思慮、默坐澄心的內向進路，仍不免受到眾多重視經驗路徑的清儒批判<sup>46</sup>。

戴震之批判理學形上進路，其「即物以求理」的「理在事情」主張，也有繼承明代以來漸興的「氣化論」以及晚明流行「百姓日用即道」思想的一面；其所主張「氣化流行生生不息，是故謂之道」，「陰陽五行，道之實體也」<sup>47</sup>，可以從明代中葉起學界逐漸轉向重視氣論思想的歷史潮流來理解<sup>48</sup>。要之，戴震反對程朱主流「理氣二元」的價值秩序，對朱熹從形上學觀點說理氣雖不離但不雜的「理本論」立場，以及以天理高度論性的「性理」之說，皆極表反對；他轉從事理、情理的角度說「理」，主張「理義在事情之條分縷析」，「明理」就是要「明其區分」<sup>49</sup>，是以「理」之實現，須指完成道德實踐後被呈現的條理狀態而言。如此一來，理學強調「復其初」的「始善」，就被轉從現實經驗的踐履之善，即「終善」之道德實踐角度來說了。

此外，戴震的氣論也不是程朱「理／氣」存有層不同的「體／用」二分，非如程子言「凡物之散，其氣遂盡，無復歸本原之理。」「往來屈伸只是『理』

---

人也說「且靜坐。」（《二程外書》（上海古籍出版社，1995年），卷12，頁20）象山亦言「終日靜坐，以存本心。」（《宋元學案·象山學案》，頁644。）

<sup>45</sup> 詳黃宗義，〈晦翁學案〉，頁510-512。

<sup>46</sup> 除戴震外，譬如清初力主「實學」的顏元也強烈批判理學「主靜」之說。他說宋儒每以聖賢自居，然而「有數十聖賢，上不見一扶危濟難之功，下不見一可相可將之才，兩手以少帝付海，以玉璽與元矣！」「望梅畫餅，靠之飢食渴飲不得。」「若夫講讀著述以明理，靜坐主敬以養性，不肯作一費力事，雖曰口談仁義，稱述孔孟，其與釋、老之相去也者幾何？」（顏元，〈性理評〉，《習齋四存編·存學編》，上海古籍出版社，2000年，卷2，頁106-107、108。）

<sup>47</sup> 戴震，〈孟子字義疏證·天道一〉，卷中，頁1。

<sup>48</sup> 如羅欽順言「理須就氣上認取。」王廷相言「氣也者，道之體也。」「必識氣本，然後可以論造化。」劉宗周言「盈天地間，一氣而已矣！」「理即是氣之理，斷然不在氣先，不在氣外。」「有是氣，方有是理；無是氣，則理於何麗？」黃宗義言「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！」王夫之言「理即是氣之理，氣當得如此便是理。」（羅欽順，〈困知記〉卷下，《四庫全書》冊714，頁305；王廷相，〈慎言〉、〈答何柏齋造化論十四首〉，《王廷相集》，北京：中華書局，1989年，頁809、973；劉宗周，〈學言中〉，《劉宗周全集》，台北：中研院文哲所，1996年，冊2，頁480、483；黃宗義，〈明儒學案·諸儒學案中四〉，台北：里仁書局，1987年，卷50，頁1175；王夫之，〈讀四書大全說·告子上〉，《船山全書》冊6，長沙：嶽麓書社，1988年，頁1052。）

<sup>49</sup> 戴震，〈理六〉、〈理十三〉、〈理四〉，《孟子字義疏證》，卷上，頁3、8、2。

也。<sup>50</sup>」戴震認同張載「太虛即氣」的氣論觀點，肯定「太虛」就是「氣」未聚時的本然狀態，故他是從「神氣非二」、「形神不二」的「妙萬物而為神」角度論氣，其氣是兼有「神而化之」價值在其中的。其曰：

心者，氣通而神；耳目口鼻者，氣融而靈。……神靈者，品物之本也。《易》曰「精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀。」精氣為物者，氣之精而凝，品物流形之常也；游魂為變者，魂之游而存，其形散而精氣未遽散也，變則不可窮詰矣<sup>51</sup>！

戴震強調現象界萬物雖然其形有散與敝；但其氣則未嘗滅，氣與性、理、神是不可分之一體，氣就是第一級概念的最高存有。故戴震論氣，持內在一元而「理氣合一」的氣本論立場。在戴震的理論系統中，理、氣不是異質的存在，氣不僅只是物理屬性的物質存在而已，不是無關價值或價值中立；而是一種「存在與價值不二」的立場，所以氣兼有形而上性格，是「理氣相即」的。而當「氣」成為道德本體之核心概念時，則「神」是寓乎其中的，因此戴震試圖從氣論出發，建構「非形上學」但強調道德創造性的學說，遂成為可能。

以此，戴震的義理焦點集中在現象世界的經驗領域裏，他認為「凡有生，即不隔於天地之氣化。」他認為義理學的目的，要「就人倫日用舉凡出於身者，求其不易之則，斯仁至義盡而合於天。<sup>52</sup>」故他強烈反對宋儒持論超越而先驗的本體思想以及對「理」的超驗認識；他第一個要破除的，就是理學架構中對「道／器」、「理／氣」的不同價值位階觀念。因此他先對形上、形下採取「去等級化」的理論方式，他從氣化流行的觀點，認為「道」就是陰陽二氣的生化流行——「一陰一陽，流行不已，夫是之謂道而已。」對於《易繫辭》言「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，則他根據析名辨實的考據學原則，強調《繫辭》是針對「形」、而非「氣」而發——「形乃品物之謂，非氣化之謂。……『形而上』猶曰形以前，『形而下』猶曰形以後。<sup>53</sup>」他說「道／器」只是品物的形質形狀在形成之前與之後的殊名異稱罷了，是對品物狀態的形容說明，本無涉於價值之高下判斷。故於所謂「形而上」之未成形質以前，戴震舉

<sup>50</sup> 程頤，〈伊川先生語一〉，《二程遺書》（上海：上海古籍出版社，1992年），頁125、113。

<sup>51</sup> 戴震，〈答彭進士允初書〉，《孟子字義疏證》附錄，頁4。

<sup>52</sup> 戴震，〈性二〉、〈道三〉，《孟子字義疏證》，卷中頁5、卷下頁6。

<sup>53</sup> 上詳戴震，《孟子私淑錄·上》，頁408-409，複見於〈天道二〉，《孟子字義疏證》，卷中，頁1。

例「陰陽鬼神胥是也。<sup>54</sup>」他說譬如陰陽鬼神等都是未成形質形狀前的狀態。於是在理學中被判定和「形上之道」價值等級不同、而加以貶視的陰陽氣化等「形而下」者，在戴震的理論系統中就轉為不具等級、無關價值的「形以前」之謂了。

如此一來理學長時期用以區別「道、器」和「理、氣」的「形上／形下」界限，就被戴震取消了；宋儒卑視形下氣化的「滅欲」主張，其理由亦一併被弭消了。故戴震論曰：

道有天道、人道，天道以天地之化言也，人道以人倫日用言也。是故在天地則氣化流行，生生不息，是謂道；在人物，則人倫日用，凡生生所有事，亦如氣化之不可已，是謂道。

曰性曰道，指其實體實事之名。……故語道於天地，舉其實體實事而道自見，「一陰一陽之謂道」、「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛」是也。……故語道於人，人倫日用咸道之實事，「率性之謂道」、「修身以道」、「天下之達道五」是也<sup>55</sup>。

戴震認為氣化流行之「實體實事」、人倫日用之「生生所有事」，即是天道、人道，所以「道」不是形上寂然不動的，凡天地之化、生生不息者都是「天道」，凡「出於身者」都是「人道」；而「理」也被轉為「舉凡天地人物事為，求其必然不可易」之「詩曰『有物有則』是也。<sup>56</sup>」是故吾人涵養道德、體現天理，皆應自「身之所行」、「人倫日用」上加以實踐之；那麼，氣何嘗不善？人欲何須盡去？因此戴震反對理學主靜居敬、澄治念慮的涵養方法，更反對其「復其初」的形上進路。於是在理學中屬性形而上的道體、道論思想及其強調形上進路的證體與義理架構等，到了戴震，就統統都被扭轉到生活世界的「人物事為」、「日用事物當行之理」來講論了。

再從宇宙本體思想進至戴震的性論思想，則儘管戴震視氣為最高存有，並「以氣論性」地持論自然人性，其性論除了「我固有之」的道德仁義等「理義」外，還兼具耳目心知、血氣情欲等自然情性；但相應於其本體論的「理氣一本」、

<sup>54</sup> 戴震，《原善·上》，頁4。

<sup>55</sup> 分詳戴震，《孟子私淑錄·上》，頁408；《孟子字義疏證·道一》，卷下，頁4。

<sup>56</sup> 戴震，《孟子字義疏證·理十三》，卷上，頁8。

「理氣合一」主張，其人性論亦持血氣心知之情欲與禮義同歸一本、即禮義與情欲同源的「一本論」，所以他強調「必然乃自然之極則。<sup>57</sup>」其論曰：

自人道溯之天道，自人之德性溯之天德，則氣化流行生生不息，仁也；由其生生有自然之條理，觀於條理之秩然有序，可以知禮矣；觀於條理之截然不可亂，可以知義矣。……惟條理是以生生<sup>58</sup>。

戴震顯持天人聯繫的傳統思想基調，他認為吾人「悅禮義」的「自然」情性，最後會歸趨到「必然」的天道，即「惟條理，是以生生」的禮義。因為「仁義之心，原於天地之中者也，故在天為天德，在人為性之德。……謂原於天地之化而為日用事為者，無非仁義之實也。」「天德之知，人之秉節於內以與天地化育侷者也。<sup>59</sup>」他認為「自然」人情的極致表現就是天道的實現，即「協天地之常」的天德獲得實現，因此必然的禮義也就是自然人性的具體而充分實現。戴震持傳統天道觀的天人合德立場，和孟子「盡心→知性→知天」之「天人同德」係屬同路，即歸趨於「性善論」，學者岑溢成亦嘗論以「『性善論』是戴震《孟子》學的基礎，而『一本論』則是掌握戴震『性善論』的基礎。<sup>60</sup>」學界屢因戴震性論兼涵血氣情欲而將他判為荀子同路的誤解，則戴震的「一本論」能釋疑，並清楚揭示其性論之孟學立場。

## （二）兼涵德性、智性、情性的自然人性論

戴震自詡為孟子解人，他認為宋明儒錯說了孔孟，故撰為《孟子字義疏證》，以期導正道德學長期偏重形上面而未能落實化民成俗的偏頗。對於此一道德學的客觀化困境，就其中所關涉的人性論而言，戴震基本上認同孟子的「性善」說；但是他以「根源義／歷程義」區別「性善／善」，亦如董仲舒論「性有似目，目臥幽而暝，待覺而後見，當其未覺，可謂有見質，而不可謂見。今萬民之性，有其質而未能覺，譬如暝者待覺，教之然後善。當其未覺，可謂有善質，而未可謂善。<sup>61</sup>」即戴震肯定吾人善質內具、德性內在，也就是認同孟子的「性善」說；但是其理論重心並不在如何證立「性善」？他無意對性善

<sup>57</sup> 戴震，《孟子字義疏證·性七》，卷中，頁8。

<sup>58</sup> 戴震，《孟子字義疏證·仁義禮智》，卷下，頁7。

<sup>59</sup> 分詳戴震，《緒言》，頁371；《原善》，卷中頁9。

<sup>60</sup> 岑溢成，〈戴震一本論的淵源和特點〉，《鵝湖學誌》第20期，1998.6，頁71-94。

<sup>61</sup> 董仲舒，《春秋繁露·深察名號》（台北：台灣商務印書館，1976年），頁166。

加以「證體」，而意在闡明現實中吾人要如何完成道德實踐，以確保「善」之經驗實現？戴震正是認為道德學的重心應在指明實現「善」的路徑，而不是對「性善」加以質疑或證立。因此戴震和理學的思想歧義，其關鍵就在戴震反對理學偏重證立「性善」而忽略了「善」的經驗落實，此一分殊，並導致雙方在工夫論上存在顯然的「經驗／形上」側重不同。

因此戴震新義理學的出發點，就在反對理學強調形而上的「未發」、「復初」等道德價值；他主張「善」必須以經驗意義的「人能全乎理義」——「乃語其至，非原其本」的「終善」做為要求<sup>62</sup>，晚清嚴復突出的「善功」思想亦同於此。是以後世雖有持論「用理為性」者批評「用氣為性」者混淆了善之根源義與完成義；實則對戴震而言，「性善／善」本即存在「根源義／歷程義」之屬性差異及哲學範疇殊異，他並未混一，而且他的學術用意本即落在實踐歷程上。因此戴震的義理學建構，是針對理學的形上學架構及其「性即理」或「心即理」等「即心求理」命題而發；並非如孟荀之針對「性善／性惡」而欲加以辨明。

故戴震論性，一方面認同孟子性善思想，他亦持「理之為性」的「善質」內具立場；另一方面則他駁斥理學以「未發／已發」區別「性／情」的「尊性黜情」、「性即理」等主張，其曰「以人能全乎理義，故曰性善。言理之為性，非言性之為理。<sup>63</sup>」此中，「理之為性」和「性之為理」的不同——當說「性之為理」（即「性即理」），則全性皆理，故理學以「天命之謂性」且「喜怒哀樂之未發」的「天地之性」（或「義理之性」）說之，是為純粹天理，因此「氣質之性」被排除在外；至於戴震所持「理之為性」，則「性」中除了涵蓋道德仁義等「理義」（即德性範疇），同時還包涵同屬自然人性的智性、情性等等。換言之，戴震論「性」的範疇大於「理」，性中兼攝「理義」範疇的德性以及「非理義」範疇的血氣情欲心知等。略如以下二圖：

<sup>62</sup> 戴震，《孟子字義疏證·理十三》，卷上，頁8。

<sup>63</sup> 戴震，《緒言》，頁364；另外戴震《孟子字義疏證》亦曰「禮義之為性，非言性之為理。」（〈性二〉，卷中，頁5。）

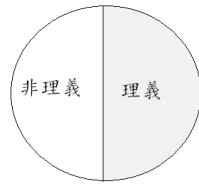


圖 1

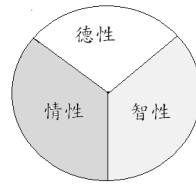


圖 2

所以戴震的自然人性論立場，除肯定理義為「我固有之」外，亦肯定性中還有其他不能被劃歸「德性」範疇的情欲知覺等「智性」和「情性」；惟情欲若能合理便是「仁」，知覺若能為正確之判斷便是「智」，故人雖內具善性，「善」卻非自然圓滿，須待後天努力始能成其善。而情欲和理義既然同為性中所有，如何能除滅之？因此理學的「性即理」及「存理滅欲」說，是戴震意欲打破的另一個宋儒家中〈太極圖〉。

總結戴震的人性論主要有二端：一是其性的概念大於理，其所主張「理之為性」，既不失「性善」立場，又以自然人性補充被理學排除在外的血氣情欲等「非理義」範疇。另一是他釐清「性善」與「善」的指攝不同——「善」是完成道德實踐後的境界、「乃要其後，非原其先」的踐履結果<sup>64</sup>；而道德學的重心應在論「善」，不在證立「性善」。是故在戴震的理論系統中，如何實現經驗界「人能全乎理義」的踐履之「善」？即現實界「性善→善」的落實過程才是他的學說重心。

但是要如何使內具血氣情欲的自然人性能夠必然地實現「善」？這一方面固然是戴震工夫論的理論重心所在，但另一方面則戴震的人性論中除「理義」範疇的德性以外，其「非理義」範疇的血氣心知情欲等也必須和「善」具有內在的聯繫線索，如此，「終善」的道德境界才有可能獲得必然實現，即焦循所言「非性無以施其教。」「無其性，不可教訓；有其性無其養，不能遵道修務。<sup>65</sup>」故戴震性論之德、情、知等皆屬於自然人性之同一存有層（如圖 2 所示），並且同質、同源地都是「分於陰陽五行以成性」<sup>66</sup>，即禮義與情欲皆源於「一本」。故戴震人性論中除了道德仁義等「人有天德之知」以外，其他「自然」如此的感性經驗與理義之間的關係，也由於同質同源而存在「自然悅之」的關係，所以戴震言「理義之悅心，猶味之悅口、聲之悅耳、色之悅目之為性」，

<sup>64</sup> 戴震，《緒言·上》，頁 355。

<sup>65</sup> 焦循，〈性善解二〉、〈性善解五〉，《雕菴集》，頁 127、129。

<sup>66</sup> 戴震，《孟子字義疏證·性二》，卷中，頁 5。

心知能夠「悅禮義」是一種「自然」情性的表現，因此「性之德，其歸於必然也。歸於必然適全其自然，此之謂自然之極致。」<sup>67</sup>」道德之「善」最終能被實現，正是一種由人情「自然」悅禮義而向天德條理等「必然」禮義歸宗的極致表現。其論也頗近於 1993 年郭店楚簡出土的早期儒家性論〈性自命出〉之謂「始者近情，終者近義。」<sup>68</sup>」是為思孟、理學一系側重發揚天命性理以外，儒家另一種採取正面看待自然情性在道德實踐中具有正面作用的理論型態<sup>69</sup>。

由此可以進論戴震人性論之與荀子及理學的歧異：

在戴震從自然情性向必然天道歸趨的過程中，「能否擴充其德？」是「能否完成道德實踐？」的重要關鍵，故戴震極強調孟子「凡有四端於我者，知皆擴而充之」之「擴充」說；他認為善質雖是我所固有，但還要加以「擴充」之功始能成德，是以「學」、「教」等涵養工夫是必要條件。但是在他以「擴充」說做為道德實踐門徑的理論系統中，還須有若干其他預設條件始能完足——除了戴震論情性、智性和德性同質同源地出於「一本」，是以情性、智性可與德性同趨外，最重要的就是他和孟子「性善說」同路的「德性內具」立場，這也就是他和荀子「性中未涵理義」之性惡說的根本歧異處。正因戴震持論性涵理義的「舉仁義禮智以言性者，以為亦出於性之自然」立場，故能「有於內而資於外」地擴充其德。因此他批判荀子「其善者，偽也」的「性／偽」之辨，以及「遺禮義」而偏就氣質以論性的性論立場；他說荀子之重「學」，是「無於內而取於外」，「知禮義為聖人之教，而不知禮義亦出於性。」又說「豈可云己本無善、己無天德，而積善成德如疊之受水哉？」<sup>70</sup>」即於告子，他也同樣著眼於理義是人性所固有，而批判告子「貴性而外理義，異說之害道者也。」<sup>71</sup>」是以絕不能因戴震與荀子性論並皆涵有經驗氣質之一面，而逕將戴震化約成為荀子「性惡」一路；凡如程瑤田謂戴震性論「與荀子〈性惡篇〉相為表裏」，章太炎言「極震所議，與孫卿若合符」，錢穆說「東原之所指為性者，實與荀

<sup>67</sup> 戴震，《原善》，卷上，頁 6。

<sup>68</sup> 丁原植，《郭店楚簡儒家佚籍四種釋析·〈性自命出〉篇釋析》（台北：古籍出版社，2004 年），頁 9。

<sup>69</sup> 其論另詳拙著，《中國哲學史三十講·〈性自命出〉重情的自然人性論》（台北：里仁書局，2007 年），頁 45-51。

<sup>70</sup> 戴震，《孟子字義疏證·性七》，卷中，頁 8。

<sup>71</sup> 戴震，《原善·卷中》，頁 12。

卿爲近」等<sup>72</sup>，皆未能彰明戴震「理義爲性」之性論立場。

至於戴震認爲性中具有「善質」以及人有實現「善」的可能，那麼是否意味他也承認性中具有惡質的存在？則這就涉及戴震對理學突出「存理」與「滅欲」關聯性與必要性的質疑了，亦可謂雙方對「惡」的來源解釋不同。朱子曰「飲食者，天理也；要求美味，人欲也。」並謂「聖人之教必欲其盡去人欲，而復全天理也。<sup>73</sup>」但是戴震認爲屬於自然人性的「人欲」不可和「惡」劃上等號；他指出「惡」是行爲之流入「失」者，譬如「有私」和「有蔽」是出於「欲之失」、「知之失」等。故戴震對人性中屬於理義範疇外的血氣心知和情欲等部分，反對將「人欲」劃歸「惡」的一方，反對理學「培壅本根，澄源正本」的「去欲」主張<sup>74</sup>；他將道德實踐的工夫論導向防制情欲之流入不當，主張道德實踐在於「去蔽」、「去私」，而非「去欲」，因此他強烈批判理學的「存理滅欲」說。

### （三）從「尊德」到「尊情、尚智」的工夫論轉趨

承上而可以進至戴震聚焦在「善」之經驗落實的理論核心：其用以去蔽、去私的工夫論。立足在涵德性、智性、情性而爲言的自然人性上，戴震強調「善」之實現必須以「擴充其德」做爲必要條件；他認同孟子強調德性要能圓滿開展，必須「擴而充之」始能如「火之始然，泉之始達」，故他亦以「擴充」說爲其工夫論重心。針對「去蔽」，他凸顯智性而主張「以學養智」、「重問學，貴擴充」，欲使道德睿知能行正確的道德判斷，並以德、智密切相關的「德性資於學問，進而聖智，非復其初」，修正理學「德性之知，不假見聞」的德、智不相干說法<sup>75</sup>；針對「去私」，則他強調「以情絜情」，要求「以我之情，絜人之情，而無不得其平。」所論因自肯定血氣情欲等自然情性對道德實踐具有正面意義的角度出發，承認「凡有血氣心知，於是乎有欲，……於是乎有情。生養之道，存乎欲者也；感通之道，存乎情者也。<sup>76</sup>」故能賦予「我情」以

<sup>72</sup> 以上分詳程瑤田，《論學小記·誠意義述》（收在《續修四庫全書·儒家類》第951冊，上海：上海古籍出版社1995年），頁643；章炳麟，《文錄·釋戴》，第124頁；錢穆，《中國近三百年學術史·戴東原》（台北：台灣商務印書館，1987年），頁358。

<sup>73</sup> 分見朱熹，《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），卷13，頁224；《晦庵集·答陳同甫第八書》（《四庫全書》冊1144，台北：台灣商務印書館，1985年），卷36，頁39。

<sup>74</sup> 朱熹，《答陳同甫》第四書，《晦庵集》，卷36，頁32。

<sup>75</sup> 分見戴震，《孟子字義疏證·理十四》，卷上，頁10；程頤，《二程遺書·伊川先生語十一》，卷25，頁3。

<sup>76</sup> 分詳戴震，《孟子字義疏證·理二》，卷上，頁1；《原善·上》，頁6。



道德實踐積極意義，在推擴恕道同時，也修正了理學長期未能正視情欲的「尊性黜情」說和「滅欲」主張。以此戴震和理學的工夫論具有「擴充」與「復初」之殊。對戴震而言，「善」是一種踐履結果的經驗判準；他肯定人的道德創造性，但是反對理學的形上學體系，他欲另外建構從經驗視域與論域出發的「非形上學」思想系統。因此從「性善」→「善」的經驗落實過程，才是戴震的義理學核心，他的實踐工夫和理學存在「客觀事為／主觀存養」的取向殊異。

### 1. 縮合德、智的「德性資於學問」說

在戴震的義理系統中，「理」兼涵德理以及事理、情理等客觀事物的條理；但因理義範疇的德性本與「天德之知」同趨，不是戴震工夫論要去蔽、去私的指攝對象，所以戴震的理論重心遂放在涵養智性與情性的「以學養智」和「以情絜情」上，以此而與理學偏重內向存養德性的形上進路顯然殊別。以下先論戴震有關擴充智性的理論建設。

在人性所涵的德理之外，關於現實界客觀物理與吾人道德主體的聯繫，戴震突出人要具備能知客觀條理的道德睿知，即「心知之明」要能辨明理義，其曰「理義在事，而接於我之心知。」「理義在事情之條分縷析，接於我之心知，能辨之而悅之。」但因現象萬殊的客觀物理並非吾人性理所「具於心」者，是以戴震「重問學，貴擴充」地提出顛覆了理學傳統的「德性資於學問」命題。戴震因強調「有物有則」的客觀條理，故言「不謬之謂得理」；反之，人之「失理」，由於「限於質之昧，所謂愚也。」<sup>77</sup>但是怎樣才能避免愚昧、謬誤所導致的行為「失理」呢？戴震強調唯「智性」為能應對——「人莫大乎智足以擇善也。」所以要發揮智性，使「智於天地人物事為，咸足以知其不易之則。」<sup>78</sup>因此他對於思孟、《中庸》一系所說「雖愚必明」、「擴而充之，之謂聖人」及「人禽之別」等，皆自強調智性的角度加以理解；他認為禽獸只有知覺運動，而人之所以能夠「全乎理義」，其關鍵就在「人之心知異於禽獸，能不惑乎所行。」所以他說「孟子言人無有不善，以人之心知異於禽獸，能不惑乎所行之為善。」<sup>79</sup>其論曰：

<sup>77</sup> 戴震，《孟子字義疏證·理六》，卷上，頁3。

<sup>78</sup> 戴震，《原善·中》，頁10；《孟子字義疏證·性五》，卷中，頁7。

<sup>79</sup> 戴震，《孟子字義疏證·性二》，卷中，頁6。

仁義禮智非他，心之明之所止也，知之極其量也。

人以有禮義異於禽獸，實人之知覺大遠乎物，然則此孟子所謂性善。

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<sup>80</sup>。

孟子所言性善是否果係就人之知覺而言？容或具有討論空間，但是戴震認為人禽之辨在智性，則無疑義。斯義後來並為焦循繼承並發揚成為「能知故善」說，焦循進將智性與善的關係定義成為因果關係，曰「性何以善？能知故善。<sup>81</sup>」因此「心知之明」正以其能知「有物有則」，而被清代新義理學家提昇成為人禽之別的決定因素，增進「心知之明」亦遂成為道德實踐不可或缺的涵養工夫。

而戴震之「德性資於學問」說，正是他所用以牽縮德、智關係的理論建構。以下先說戴震論如何增進「心知之明」？其曰「昔者闇昧而今也明察，是心知之得其養也。<sup>82</sup>」即欲「擴充其知」，必須「養智」；至於如何落實「養智」？則戴震主張「學」——「唯學可以增益其不足，而進於智。」「學以牖吾心知，猶飲食以養吾血氣，雖愚必明。」「學以養其良，充之至於賢人聖人。<sup>83</sup>」他認為「學」是使智性「得其養」的不二門徑，是吾人落實道德實踐、突破稟性不齊的重要憑藉，所以戴震論道德實踐的第一個工夫重心，便是要「重問學，貴擴充。」對戴震而言，「以學養智」是具有普遍意義的工夫修為，他說「有己之德性，而問學以通乎古聖賢之德性。<sup>84</sup>」立足在吾人固有的德性基礎上，尚須問學之功，始能擴充智性而行正確之道德判斷，所以「學」就是使人「去蔽」以擺脫「闇昧」的不二門徑。戴震並由此以論人之智愚與善惡的關係——智愚本是稟賦上的殊異，愚並非惡，但是愚者既「蔽」於「理」，苟其人又「自絕於學」，則其所為便不免落入於「惡」了。故戴震對孔子所說「下愚之不移」，即釋以「自絕於學，是以不移。」其曰「任其愚而不學不思，乃流為惡。<sup>85</sup>」戴震更由此展開對理學「德智二分」以及「存理滅欲」說的批判。他以「舍情

<sup>80</sup> 上述引言分詳戴震，〈性二〉、〈性八〉、〈理六〉，《孟子字義疏證》，卷中頁5、10，卷上頁4。

<sup>81</sup> 焦循，〈性善解三〉，《雕菴集》（台北：鼎文書局，1980年），頁128。

<sup>82</sup> 上詳戴震，〈理九〉，《孟子字義疏證》，卷上，頁5。

<sup>83</sup> 分詳戴震，〈與某書〉，《戴東原集》，卷9，頁7；〈理六〉、〈才三〉，《孟子字義疏證》，卷上頁4、卷下頁3。

<sup>84</sup> 戴震，《孟子字義疏證·性七》，卷中，頁8。

<sup>85</sup> 戴震，〈性三〉、〈性五〉，《孟子字義疏證》，卷中，頁6、7。

求理，其所謂理無非『意見』也」以指責理學的「滅欲」說，並謂「自信之理，非理也。」他批評「以意見為理」者，正是「蔽於理」之「蔽生於知之失」者，曰「人莫患乎蔽而自智，任其『意見』，執之以為理義。」此蓋由於戴震深感「古今不乏嚴氣正性疾惡如讎之人，是其所是，非其所非。……然則孟子言『執中無權』，至後儒又增一『執理無權』者矣。」且夫當期「意見」結合了傳統社會尊卑貴賤的階級倫理時，「尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤」，則「未有任其『意見』而不禍斯民者。」<sup>86</sup>」故戴震復由此提出尖銳批判的「酷吏以法殺人，後儒以理殺人」說<sup>87</sup>，然他也因此而招致強烈的批駁與詆譏。

要之，戴震認為立足在固有德性而益之以「學」，通過「學」之涵養智性可以使人「去蔽」，而避免流入「以意見為理」之「知之失」，故他言「禮義出於聖人之心，常人學然後能明禮義。」<sup>88</sup>」緣此，戴震復批評理學之「滅欲」與「存理」為不相及，其曰「朱子亦屢言『人欲所蔽』，皆以為無欲則無蔽。……有生而愚者，雖無欲亦愚也。……欲之失為私，不為蔽。」<sup>89</sup>」不過於此除了表明戴震主張「雖愚必明」的途徑必須由「學」而至，即必須施加「以學養智」之功而非「去欲」之外；實亦顯出戴震與理學之未有交集——在理學體系中，其「理」係指天命性理，而理欲皆在心中，故「滅欲」可以「存理」；但在戴震，則「理」除德理外還涵蓋外向的客觀事理，故「滅欲」不能「存理」，理欲間也不必然存在排他性。則是戴震所論並非站在理學立場，而是以一己的義理系統為出發，所以只能說明他極力凸顯對客觀事理和經驗途徑的重視，也即其論實際上只有「立」新說的作用，並不能「破」理學之說。

## 2. 縮合「性、情」、「欲、理」的「以情絜情」說

戴震對人情利欲，肯定一種既不過度抑遏情欲又不致流入惡的「去私，而非去欲」道德標準，他說「聖賢之道，無私而非無欲；老莊釋氏，無欲而非無私。」<sup>90</sup>」故他對於理學將「理／氣」判分為不同價值位階並倡為「存理滅欲」說，亟欲破除窠臼。戴震除前述分從「意見」以及「滅欲不能存理」等角度批判「滅欲」說外，他繼明清氣學家劉蕺山、王廷相等人後，亦「以氣論性」地

<sup>86</sup> 上論分詳戴震，〈理四〉、〈理五〉、〈理十〉、〈權一〉，《孟子字義疏證》，卷上頁2-3、6，卷下頁10。

<sup>87</sup> 戴震，〈與某書〉，《戴東原集》，卷9，頁7。

<sup>88</sup> 戴震，《孟子字義疏證·性六》，卷中，頁8。

<sup>89</sup> 戴震，《孟子字義疏證·理十》，卷上，頁6。

<sup>90</sup> 戴震，《孟子字義疏證·權一》，卷下，頁9。

主張「舍氣類更無性之名。」「言性也，咸就其分於陰陽五行以成性爲言。」他強調天地氣化、陰陽五行等皆爲人物生生之所本，人之稟性不齊由於「分而有之不齊，是以成性各殊」而來；是以儘管人各「限於所分者各殊」<sup>91</sup>，而有偏全厚薄與清濁昏明之種種不齊，然皆無改於「人物之性，咸分於道」，「各隨所分而形於一，各成其性也」之事實<sup>92</sup>。因此人之稟性固有不齊，卻不能因其或有昏濁之性而謂之非性；理義和情欲皆屬自然人性同一層級——「人生而後有欲、有情、有知，三者，血氣心知之自然也。」<sup>93</sup>是以不能以「惡」歸諸情欲，更不能滅之；至於現象界之「惡」，則戴震在「知之失爲蔽，蔽則差謬隨之」外，又說明「欲之失爲私，私則貪邪隨之矣；情之失爲偏，偏則乖戾隨之矣。」<sup>94</sup>他認爲「惡」之產生，係因人在未落實涵養工夫前，或有無法克服一己之蔽與私的偏差行爲所致，故他將涵養工夫導向前述對治智性之「蔽」以及防制情欲之「私」上，他採取的是一種「君子不罪其形氣」的立場與主張<sup>95</sup>。

故戴震乃以合理滿足情欲而無私無蔽做爲道德目標，他認爲「理」是一種能達到「無過情，無不及情」的「情之不爽失」狀態，他立足在人情基礎上，強調「古聖賢所謂仁義禮智，不求於所謂欲之外，不離乎血氣心知。」「未有情不得，而理得者也。」<sup>96</sup>其謂聖人制禮皆緣情而來，理不能離開人的血氣心知在一切天地人物事爲與日用飲食上的人情事理表現，因此他呼應陳確所論「天理正從人欲中見。人欲恰好處，即天理也」<sup>97</sup>，進一步地提出了「理存乎欲」的顛覆性命題，曰「理者，存乎欲者也。」<sup>98</sup>試圖以「無私而非無欲」，修正儒學長期來未能正視情欲的「諱言利」傳統和明清間瀰漫的「假道學」現象。至於在對治情性之可能流入「有私」的「情之失」方面，則戴震提出了「以情絜情」主張，其說在發揚傳統恕道精神之餘，更有正面肯定情性的突破性意義。蓋「以情絜情」說一方面固然要求「以我之情，絜人之情」，「以我絜之

<sup>91</sup> 戴震，〈性八〉、〈性二〉，《孟子字義疏證》，卷中，頁10、5。

<sup>92</sup> 戴震，《孟子字義疏證·性一》，卷中，頁3-4。

<sup>93</sup> 戴震，《孟子字義疏證·才二》，卷下，頁2。

<sup>94</sup> 同前註。

<sup>95</sup> 戴震，《原善·中》，頁13。

<sup>96</sup> 戴震，〈理三〉、〈性二〉、〈理二〉，《孟子字義疏證》，卷上頁2、卷中頁6、卷上頁1。

<sup>97</sup> 陳確，〈無欲作聖辨〉，《陳確集·別集》（北京：中華書局，1979年），卷5，頁461。

<sup>98</sup> 戴震，《孟子字義疏證·理十》，卷上，頁5。

人，則理明」的絜矩之道<sup>99</sup>；另一方面則其說亦縮合了「性、情」、「理、欲」而凸顯「情理」，以一種肯定人情的「尊情」思想做為推擴恕道的出發點。

就「絜情」而言，戴震強調一種道德規範要能成立，對於「理」或「善」的認定，要能「自求其情」地反躬靜思：「人以此施於我，能受之乎？」「人以此責於我，能盡之乎？」否則「憑在己之意見，是其所是而非其所非，方自信嚴氣正性、嫉惡如讎，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。」當一個人自信秉理公正、嫉惡如讎，卻其實以「意見」為理時，往往是不自知害人的，所以「遂己之好惡，忘人之好惡，往往賊人以逞欲。<sup>100</sup>」尤其被理學推到「天理」高度的道德規範，當結合了傳統社會尊卑貴賤等級的階級倫理時，上位者往往挾「天理」之名以責人，則「其責以理也，不難舉曠世之高節，著於義而罪之。」其所持道德標準往往是一絕難達到的尺度，而下位的卑弱者則是沒有反抗餘地的，這就導致了「理」徒然成為一種「以意見為理」的「忍而殘殺」之具。因此戴震強烈呼籲「惟以情絜情，故其於事也，非心出一意見以處之。<sup>101</sup>」他對於傳統社會的弱勢者，悲憫地同情他們沒有表達人情的基本權利，甚至不能和尊者長者同其情、同其欲，故他提出了對階級倫理造成道德壓迫的著名批判，曰：

尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失謂之順；卑者、幼者、賤者以理爭之，雖得謂之逆。於是下之人不能以天下之同情、天下所同欲，達之於上。上以理責其下，而在下之罪，人人不勝指數。人死於法，猶有憐之者；死於理，其誰憐之<sup>102</sup>！

此即戴震批判「以理殺人」的理論基礎，其所批判，除前述之「蔽於理」外，同時亦兼有對上位者不能「絜情」之批判，所以他說「使人任其意見則謬，使人自求其情則得。<sup>103</sup>」所論也略具道德寬容、尊重個人價值選擇的現代化思維。戴震反對有任何絕對的道德標準、超越獨立的道德價值，可以無視於個體條件差異而放諸四海地做為道德判斷的最高原理與標準；他強調道德主體——

<sup>99</sup> 戴震，《孟子字義疏證·理二》，卷上，頁1。

<sup>100</sup> 以上皆詳戴震，〈理二〉、〈理五〉，《孟子字義疏證》，卷上頁1、3。

<sup>101</sup> 戴震，〈理十〉、〈理五〉《孟子字義疏證》，卷上，頁6、3。

<sup>102</sup> 戴震，《孟子字義疏證·理十》，卷上，頁6-7。

<sup>103</sup> 戴震，《孟子字義疏證·理五》，卷上，頁3。

「人」的具體感受，即具有經驗基礎的「情」，才是衡量道德價值「合理」的最客觀標準。故「合情否？」是為道德規範「合理否？」的關鍵因素，所以他說「理也者，情之不爽失也。」「情得其平，是為好惡之節，是為依乎天理。」<sup>104</sup>「唯有能夠兼及人情的道德實踐，才能避免「以意見為理」的道德迫害並培養道德上的寬容態度，因此戴震疾言「古賢聖體民之情，遂民之欲。」<sup>105</sup>」要求道德規範必須兼顧人情人欲，情欲才是「理」的內在基礎。於此，戴震亦頗合乎現代化人本主義的思維。

因此戴震對待情性的態度，迥別於理學性情二分的「尊性黜情」說，他認為一個無情無欲之人，如何能夠感通人之有是情、有是欲？他擺脫了理學「理／欲」對立的思維模式，從理學的「黜情」觀轉為「尊情」觀，並以「我之情」做為人情的普遍基礎以及道德實踐的出發點。其論曰：

使其無此欲，則天下之人生道窮促，亦將漠然視之；己不必遂其生，而遂人之生，無是情也<sup>106</sup>。

其謂一個漠然無情欲之人，其責人亦往往失之薄刻，殆所謂「己不必遂其生」者，如何能「遂人之生」？故以「我情」為出發，道德主體對「理」的安頓才能產生安適、愉悅的「悅禮義」之情，才能具備樂於實踐的道德意願。是以所謂「未有情不得而理得者也」，應兼涵人情與我情而言。以此，戴震強烈批判理學「不是天理，便是人欲」的「理／欲」之辨，欲破除長期來的理、欲對立陳窠。其論曰：

辨乎理、欲之分，謂不出於理則出於欲，不出於欲則出於理；雖視人之饑寒號呼、男女哀怨、以至垂死冀生，無非人欲。

今既截然分理、欲為二，治己者以不出於欲為理，治人亦必以不出於欲為理，舉凡民之饑寒愁怨、飲食男女、常情隱曲之感，咸視為人欲之甚輕者矣<sup>107</sup>。

戴震反對階級倫理造成的道德壓迫，他憂心理學在理、欲對立下的「性其情」、

<sup>104</sup> 戴震，《孟子字義疏證·理二》，卷上，頁1。

<sup>105</sup> 戴震，《孟子字義疏證·理十》，卷上，頁6。

<sup>106</sup> 同前註。

<sup>107</sup> 戴震，《權一》、《權四》，《孟子字義疏證》，卷下，頁10、13。

「以性之理節其情」等主張<sup>108</sup>，有可能落入無視他人「饑寒愁怨」的道德陷阱，故他力言「在己之意見，不可以理名。<sup>109</sup>」他強調道德應該具有人情的普遍基礎，不可因其階級差異而有殊別標準——「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，非理非義也。<sup>110</sup>」他對傳統價值體系的合理性質疑，在強調階級倫理的傳統社會中表現出勇於為弱勢代言的悲憫心理，並賦予庶民突破尊卑貴賤階級的平等意識，初步呈現了現代意義人道精神和基本人權的平等思想，可以被視為我國本土性的早期思想啟蒙者。

## 五、結論

對於宋明清近千年的學術嬗變，學者多受制於宋明理學→清代考據學的「學術典範」轉移，而以義理學高度發展的理學→思想晦暗的考據學來理解明清思想演進；實則這樣的觀察，對於清代思想並不相應。因為就學界主流型態之「學術典範」言，清學固然由考據學領軍；但在義理學已經不再如宋明理學位居學術主流地位的清代，就不能將「學術典範」和學術範疇中的「義理學典範」、或「思想典範」直接劃上等號。因此考據學和義理學儘管有其內在聯繫，卻畢竟範疇不同；檯面上主流的考據學並不能代表檯面下非主流的義理學，清代經史考據學的成果並不能代表清代的思想成就與內涵。是以欲探討清代思想，必須回到義理學範疇，而戴震所領軍的「乾嘉新義理學」，則是代表了清人結合考據特長並另闢蹊徑的清代新義理學。故針對過去學界屢言清學缺少思想性，宜有所修正與釐清：蓋考據學對理學之主流地位取代，是「學術典範」轉移，以戴震為主的「乾嘉新義理學」之以「非形上學」模式並峙於「宋明理學」，才是思想範疇的「義理學典範」轉移；唯由於兩種轉移的起點都是「宋明理學」，以致過去學界籠統地以為清代思想特徵就是「理學」被「考據學」取代、清儒乃以訓詁為哲學，這樣誤認的結果，導致學界普遍以為清代再無哲學思想、「義理學」可言。實則除了做為「學術典範」的宋明理學被考據學取代，做為「義理學典範」的宋明理學也同樣被「乾嘉新義理學」抽換核心價值。

<sup>108</sup> 程頤，《二程文集·顏子所好何學論》（《四庫全書》冊1345，台北：台灣商務印書館，1985年），卷9，頁682。

<sup>109</sup> 戴震，《孟子字義疏證·理五》，卷上，頁3。

<sup>110</sup> 戴震，《孟子字義疏證·理四》，卷上，頁2。

是以在考據學最興盛的乾嘉時期，清代仍有不同於理學類型的新義理學發展。

更深一層地說，歷代學術典範之檯面上理論成果雖然顯見，如「先秦子學→兩漢經學→魏晉玄學→隋唐佛學→宋明理學→清代考據學」的學說理論建構，皆為眾所注目；但是論及學術轉移的關鍵因素，則位居檯面下的思想價值觀卻往往容易被忽略掉，實則時代核心價值才是決定典範轉移的真正關鍵。是以儘管考據學表現出回歸經學傳統、凸顯實證方法論的學術特色，但真正決定了清儒「由虛返實」、「崇實黜虛」之一代學風並形成考據學空前發達的原因；卻在於清儒強調儒學客觀化途徑、發揚經驗視域與論域的思想意識。是故從理學的「形上取向」到清儒轉為「經驗取向」的價值轉趨，才是清學別出理學之外的最重要核心因素；戴震整體思想之中心意識，正是他由反思學術蹈空危機而產生的經世關懷與經驗強調。所以決定學術典範交替的原因，最終還是必須回到思想層面來找答案。

因此當戴震面對明清以來的「儒學客觀化困境」時代難題以及學術困境時，他選擇在理學的道德「形上學」以外，另建「非形上學」而強調道德創造性的新義理學；雖然其新義理觀未能受到當時學界的普遍重視，因而亦未出現支配思想界的影響力，但是他所呈現的思想新動向，卻無疑地正是社會廣大階層和百姓心聲的真實反映，真正地貼近了社會價值。且夫哲學乃是緣自對社會思想與社會價值之真實提煉，而社會思想並非由上層菁英文化單向、片面領導下層的一一譬如在時代課題改換了的清代，卻仍然堅持理學和科舉結合所產生之範疇概念；時代思維乃是依照真實的社會現實產生的，知識分子的理想也必須接受現實檢驗，不能自外於歷史脈絡與社會脈絡，脫離了現實基礎的意識形態很難避免向壁虛構的「假道學」現象，所以唯有真實流動在生活世界與大眾階層間的活潑潑思想，才足以傳達時代之真精神。故戴震確切反映社會價值並突破尊卑階級的本土性啓蒙思想先驅，正是章太炎肯定其「具知民生隱曲」，梁啟超稱《孟子字義疏證》是「三百年間最有價值之奇書。」以及胡適認為戴震是「朱子以後第一個大思想家、哲學家」的價值所在。因此從戴震力圖掙脫長期來定於一尊的理學道德形上學宰制、凸顯經驗視域並肯定自然情性的新義理觀，到晚清康有為之強調「善者非天理也，人事之宜也。」以及嚴復之主張「義利合，民樂從善」的「善功」思想、而反對理學之「有善志，而無善功。



⑩」則戴震義理新論正是銜接儒學之傳統與現代、暨清代社會普遍價值之代表性理論。

故乾嘉復禮思潮暨戴震之整體學術，循著「故訓→禮制→禮意→理義」之階徑，結合了經學考據和儒家哲學，既倚重訓詁考據以窮究典章制度，復由禮制進求聖人之「禮意」及理性思考；於此說明了清儒治禮，其於三禮學等經禮之校勘、注疏、釋例等考禮和議禮的訓詁考據，背後寓有藉禮學以化民成俗的經世理想在。惟過去學界對於戴震根基在考據學上的新義理學，多未有相應之理解、或未能融會其一貫體系而予以割裂看待、或譏評其以訓詁為義理，至謂「哲學問題當作訓詁問題。」實則如此理解係侷限在訓詁考據範疇，未能進窺戴震等人意欲會通經學與哲學的思想堂奧。對戴震、凌廷堪等清儒而言，訓詁是通往古代典制之階、開啓古禮制之鑰，禮制則是道德理性所寄託，皆非目的；其究極目標在於建立強調經驗途徑的「非形上學」義理體系，這才是「由詞通道」整體學術之完成，所以清儒新義理觀絕不可以簡單化約成為「以訓詁為哲學」。

戴震一生窮而不達；他未入京前，居住在多山少平原的安徽，曾經遭遇大旱、斗米千錢而家中乏食，他遂與麵鋪相約取麵屑為饗飧，閉戶而成《屈原賦注》。金榜曰「先生之堅強，窮困時能日行二百里。」戴震樂觀地以為「余乖於時，而壽似可必。」後以斯言告錢大昕，大昕曰「天下固無可必之事也！」弟子段玉裁則對於戴震發願完成「七經小記」，曾經致疑道「歲不我與！一人有幾多精神？」戴震曰「當世豈無助我者乎？」後來其視茫茫，一年中屢換眼鏡，鬻眼鏡者告以「此老光之最者，過此無可換矣。」年五十五，竟以積勞而中壽殂；卒於丁酉五月二十七日，五月上旬甫成《聲類表》，其用心過勞，距臨終十餘日耳。當他臥病京師時，仍刻無少休，猶力疾點定段玉裁所著《六書音均表》，並委之進士丁杰，曰「余不及語段君矣。子盍持此書歸。」未數日而卒。昔梨洲嘗有志於董理宋明理學學術思想史，在完成《明儒學案》之後又力作《宋元學案》，未果而卒；其子百家續成，未成亦卒；其後乃有全祖望之賡續斯業，終能完成巨著。則戴震「豈無助我？」之嘆，竟終成絕響、抑或猶有待於後人？至於重新講明清代新義理學，略盡發明清代思想之棉薄力，且期

⑩ 分詳康有為，《康子內外篇·愛惡》，頁12；嚴復按語，《社會劇變與規範重建——嚴復文選》，頁342、452。

於堪慰前賢，則吾人今日之業。戴震歿後，京師同志輓聯曰：「孟子之功不在禹下，明德之後必有達人！<sup>12</sup>」戴震誠不世出也！

## 參考書目

### 傳統文獻

1. 董仲舒，《春秋繁露》，台北：台灣商務印書館，1976年。
2. 周敦頤，《周子通書》，上海古籍出版社，2000年。
3. 程顥、程頤，《二程文集》（《四庫全書》冊 1345），台北：台灣商務印書館，1985年。
4. 程顥、程頤，《二程遺書》，上海：上海古籍出版社，1992年。
5. 朱熹，《朱子語類》，北京：中華書局，1986年。
6. 朱熹，《晦庵集》（《四庫全書》冊 1144），台北：台灣商務印書館，1985年。
7. 朱熹，《大學章句》，台北：學海出版社，1975年。
8. 王廷相，《王廷相集》，北京：中華書局，1989年。
9. 李贄，《焚書》，台北：漢京文化公司，1984年。
10. 劉宗周，《劉宗周全集》，台北：中研院文哲所，1996年。
11. 陳確，《陳確集》，北京：中華書局，1979年。
12. 顧炎武，《日知錄集釋》，台北：國泰文化事業公司，1980年。
13. 顧炎武，《亭林詩文集》，台北：台灣中華書局，1982年。
14. 黃宗羲，《明儒學案》，台北：里仁書局，1987年。
15. 黃宗羲、全祖望，《宋元學案》，台北：正中書局，1976年。
16. 黃宗羲，《南雷文定》，台北：台灣商務印書館，1970年。
17. 王夫之，《周易外傳》（《船山全書》冊 1），長沙：嶽麓書社，1988年。
18. 王夫之，《讀四書大全說》（《船山全書》冊 6），長沙：嶽麓書社，1988年。
19. 顏元，《習齋四存編》，上海古籍出版社，2000年。
20. 惠棟，《九曜齋筆記》（《叢書集成續編》冊 20），上海：上海書店，1994年。

---

<sup>12</sup> 以上皆詳段玉裁，《戴東原先生年譜》書後，頁 22-23。

21. 紀昀，《四庫全書總目》，台北：藝文印書館，1979年。
22. 戴震，《原善》，台北：世界書局，1974年。
23. 戴震，《孟子字義疏證》，台北：廣文書局，1978年。
24. 戴震，《戴東原集》，台北：中華書局，1980年。
25. 戴震，《孟子私淑錄》（收入《戴震集》），上海：上海古籍出版社，2009年。
26. 程瑤田，《論學小記》（《續修四庫全書》第951冊），上海：上海古籍出版社，1995年。
27. 段玉裁，《經韻樓集》，台北：大化出版社，1977年。
28. 章學誠，《文史通義》，台北：華世出版社，1980年。
29. 凌廷堪，《校禮堂文集》，北京：中華書局，2006年。
30. 江藩，《國朝漢學師承記》，台北：台灣中華書局，1980年。
31. 方東樹，《漢學商兌》，台北：台灣商務印書館，1978年。
32. 梁啟超，《戴東原》（《飲冰室專集》冊8），台北：台灣中華書局，1978年。

## 近人論著

1. 林存陽，《清初三禮學》，北京：社會科學文獻出版社，2002年。
2. 岑溢成，〈戴震一本論的淵源和特點〉，《鵝湖學誌》第20期，1998.6。
3. 胡適，《今日教會教育的難關》，（《胡適文存》），台北：遠東圖書公司，1975年。
4. 張壽安，《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》，台北：中央研究院近史所，1994年。
5. 張壽安，《十八世紀禮學考證的思想活力——禮教論爭與禮秩重省》，台北：中央研究院近史所，2001年。
6. 張麗珠，《清代新義理學——傳統與現代的交會》，台北：里仁書局，2003年。
7. 張麗珠，《中國哲學史三十講》，台北：里仁書局，2007年。
8. 張麗珠，〈清代考據學前期的群經辨偽學〉，《國學學刊》（北京：中國人民大學國學院），第2期，2009.6。
9. 張麗珠，〈清儒結合經典與經世的禮學發揚——以戴震、凌廷堪為線索〉，《齊魯文化研究》（濟南：泰山出版社），第8輯，2009.12。
10. 錢穆，《中國近三百年學術史》，台北：台灣商務印書館，1987年。

# **Dai Zhen's System of Scholarly Thought Established in "Approaching the Dao through Exegesis": A Discussion on Empirically-Oriented New Hermeneutics**

Chang, Li-chu<sup>\*</sup>

## **【 Abstract 】**

Dai Zhen is the representative of scholarly achievement during the Qian-Jia Period (the period between Qing Dynasty Emperors Qianlong and Jiaqing). The system of exegesis methodology he established is a remarkable accomplishment. He also culminated the methodology of New Hermeneutics of his time. However, most previous studies on Dai Zhen focus either on his exegesis and documentary analysis or on his New Hermeneutics; few have combined both aspects.

This study uses Dai Zhen's "Approaching the Dao through Exegesis" methodology to integrate his Classics studies and philosophical system. This investigation focuses on how, on the basis of precision exegesis, he established his New Hermeneutics system, which is different from the Neo-Confucian formula. This article starts with Dai Zhen's criticism, by means of exegesis and documentary analysis, of the Song Dynasty Confucian studies of the Classics. This article then moves on to discuss his New Hermeneutics, which is constructed on the basis of his "non-metaphysical" theory with an emphasis on moral creativeness.

The content of this article encompasses Dai Zhen's re-evaluation of traditional moral doctrines, his methodology of "Approaching the Dao through

---

<sup>\*</sup> Professor, Department of Chinese Literature, National Changhua education University.

Exegesis,” which combines Classics and philosophical systems, and his New Hermeneutics. The last aspect includes the theory about internal oneness of *li* (reason) and *qi* (force), such as “unified *li* and *qi*” and “non-divisiveness of xing (form) and shen (spirit)”. It also includes the theory of natural humanity-virtue, intellect, and sentiment; the theory of cultivation-proceeding from “honoring virtue” to “honoring sentiment” and “honoring intellect”; the theory claiming that “virtue is invested in intellect,” which in fact integrates virtue and intellect; and the theory advocating “to purify sentiment by sentiment,” which integrates nature and sentiment, as well as desire and reason.

**Keywords:** “Approaching the Dao through exegesis”

“non-metaphysical” theory “unified *li* and *qi*”

“cultivating intellect by study”

“to purify sentiment by sentiment”

