

由戴震論《中庸》之道看其思想歷程

郭寶文*

摘要

在戴震各期著作中，皆有論述《中庸》之道的思想文字，且各有異同：《中庸補注》重視心知以修道，使心知得以清明，再透過問學使人道等同天道，一之於善。《原善》則兼重心知及人欲之修養，達到不私之仁及不蔽之智的境界，使自然情欲得以發展為必然之道。《孟子字義疏證》則延續《原善》已初步提到之傾向，並更強調人性自身已有喜愛道德的傾向，實是心知的自然本能，故心知便是人欲得以發展為仁義道德之道的根源所在，是情欲向善的關鍵。人僅需擴充、增加心知之智，便能達情遂欲，臻於至道。也因此學者不須依賴事物之上的道體，戴震以此反對理學以理為道的思想。和《原善》和《中庸補注》二書相較，《孟子字義疏證》論《中庸》之道既延續戴震一貫重智之思想，並進一步明確提出反理學之道論及工夫論，確為戴震思想之晚年定論無疑。

關鍵詞：戴震、《中庸》之道、《中庸補注》、《原善》、《孟子字義疏證》

* 國立臺灣海洋大學共同教育中心助理教授。

The Development of Dai Zhen's Dissertation on The Way of *The Doctrine of the Mean*

Kuo Pao-Wen
Assistant Professor, General Education Center,
National Taiwan Ocean University

Abstract

There are differences to expound Way of *The Doctrine of the Mean* in Dai Zhen's philosophical books. In *Supplementary Notes of Mean*, he had valued the thinking ability of the heart, in which had made Way in human become goodness. In *Investigate into What Is Good*, Dai Zhen had both emphasized the work in thinking the ability of heart and lusts, so people should use their mind to direct lust into the inevitable virtue. In *The Annotation in Mencius' Words*, Dai Zhen had continued the work in *Investigate into What Is Good*, and had detailed emphasized people could expand the wisdom to adjust lust into the virtue. Dai Zhen had also clearly proposed his theory to oppose Neo-Confucianism, such as against Principle is the essence of Way. He had established further and complete system in *The Annotation in Mencius' Words*.

Keywords: Dai Zhen, Way of *The Doctrine of the Mean*, *Supplementary Notes of Mean*, *Investigate into What Is Good*, *The Annotation in Mencius' Words*

由戴震論《中庸》之道看其思想歷程*

郭寶文

一、前言

「道」在中國哲學中，可謂是最普遍且最重要的範疇之一，從最早的道路之義，發展到後來具備了法則、秩序、規律等意涵¹，並在道家特別是《老子》書中成為一獨立的本體或宇宙論範疇，為後來的哲學家們所廣泛採用。²以儒家而言，《中庸》是論「道」相當重要的典籍，以首章「天命之謂性」一段為例，「一方面用天命來說明人的本性，另一方面用性來說明天之所命，這是把天內在化了，於是就自然引出了『天人合一』的理想」³，呈現出道的內涵既涵蓋天道與人道，而又存在於天道和天道之中的特性。⁴也因此《中庸》一書便成為歷代思想家發揮本體論、人性論等思想的重要憑依所在。其中影響最深者，當屬南宋朱熹（1130-1200）之《中庸章句》，朱子以理釋道，提出「道者，日用事物當行之理」⁵，是以理學思想詮釋《中庸》之代表作。

同樣詮釋《中庸》之道，清代中葉的戴震（1724-1777）則有迥異於朱子的思維。其所著之《中庸補注》雖然未完，但可從中看出戴震論道之基本思想；在其重要哲學著作《原善》、《孟子字義疏證》等書中，也有許多論述《中庸》之道的文字，不僅顯現其思想內蘊，更可以看出戴震不同時期的思想進展。《原善》、《孟子字義疏證》

* 本文經兩位審查委員提供珍貴的修改意見，在標題和內容上多所修正，特此致謝。

1 陳來：〈春秋時代的「天道」觀念〉，收入張岱年等著，苑淑嫻編：《中國觀念史》（鄭州：中州古籍出版社，2005），頁 248。

2 〔美〕成中英著，李志林編：《論中西哲學精神》（上海：東方出版中心，1991），頁 150。

3 〔美〕成中英著，李志林編：《論中西哲學精神》，頁 149。

4 張立文：《中國哲學範疇發展史（天道篇）》（臺北：五南圖書出版有限公司，1996），頁 40。

5 宋·朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安書局，1994），頁 23。

作為戴震兩大義理代表作，探討者眾多自不待言，但未有專由道之角度切入並予以比較者。至於《中庸補注》，過去亦有研究者予以專論，但或通論全書義理⁶，或著重在與朱子《中庸章句》的異同比較⁷，同樣未與戴震其他義理著作綜合予以析論。

至於戴震論道的前後期思想變化，孔定芳提出戴震對道的思考分為三期：第一期是乾隆 22 年之前，基本上仍停留在「道在六經」的層次，採取「尊宋述朱」的立場，尚未形成系統性對道的論述。第二期則是乾隆 22 年至 34 年之間，以《原善》為代表的時期，此時戴震開始形成對道的初步認識，此時論道主要指天道，道之內涵偏在陰陽氣化的層次。戴震強調故訓明則聖賢之理明，透過經學考據的手法，由字詞可以通道，也開始與程朱義理有所別異，只是尚未正式予以抨擊。第三期則是乾隆 34 年之後，以《緒言》、《孟子字義疏證》為代表，此時期對道的認識已囊括天道及人道，並形成自己的義理，批判程朱理學。⁸

戴震思想固然有前、後期的思想別異⁹，但由人之血氣、心知論道，正是《原善》的重要內容，因此《原善》和後期著作論道的差異，恐怕並非在「有無論及人道」一點上。是以本文擬由戴震前後期著作中討論《中庸》之道的文字出發，透過比較《原善》、《中庸補注》，和戴震之晚年定論《孟子字義疏證》¹⁰三書，來深入探究戴

⁶ 張晶晶：〈戴震「中庸補注」的詮釋理路及基本思想試析〉，《哲學與文化》32：7（2005.7），頁 165-181。

⁷ 郭寶文：〈戴震《中庸補注》反朱熹之道論探微——兼論其與《原善》成書先後問題〉，《臺北大學中文學報》10（2011.9），頁 131-148。

⁸ 孔定芳：〈論戴震學術思想之三期變化〉，《哲學研究》1（2014.1），頁 20-27。

⁹ 探討戴震思想歷程和分期的學者頗多，最具代表性的便是錢穆和余英時。錢穆提出戴震早期受江永影響，以義理推宋、制數尊漢，尚無自己的思想。結識惠棟是戴震義理思想轉折的開始，他轉而尊漢抑宋，但在《原善》中尚未開始抨擊理學。自《緒言》戴震開始排詆宋儒，到了《孟子字義疏證》時更著重在對理的全面批判，遂為戴震的思想代表作。余英時基本延續老師錢穆的說法，由「道問學」的角度切入，將戴震思想分為前後兩期，也認為戴震早年受江永的影響，義理上仍服膺程朱，自家義理尚未到手。自《原善》定本到《孟子字義疏證》，十餘年間戴震在義理方面迭創新義。當然也有學者提出不同的意見，如鄭宗義便認為通過考覈訓詁以明聖人之道的思維，在戴震早期的著作中已經確立，因此錢穆和余英時對戴震的學術思想分期，便不無有可商榷之處。見錢穆：《中國近三百年學術史》（臺北：臺灣商務印書館，1996），頁 344-391；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），頁 25；鄭宗義：《明清儒學轉型探析——從劉蕺山到戴東原（增訂本）》（香港：中文大學出版社，2009），頁 228-229。

¹⁰ 戴震晚年的義理之書尚有《孟子私淑錄》及《緒言》，基本上可視為《孟子字義疏證》的兩種初稿，因此本文便以《孟子字義疏證》作為戴震晚年的代表著作，來與《原善》、《中庸補注》等著作予以

震論道之思想是否有思想上的深化及發展，及其間所顯透出的意義。

二、《原善》與《中庸補注》論《中庸》之道的不同之處

《原善》及《中庸補注》之成書先後，已有學者加以討論，一般認為《原善》在前，代表戴震前期之思想；《中庸補注》在後，是中晚期未完成之作品。¹¹不過依本文之敘述脈絡而言，兩書其實都在《孟子字義疏證》之前，作為戴震晚年思想的對照來看，不須申論孰先孰後，直接加以比較即可。

（一）論心知、人欲之重心不同

當我們比較《原善》、《中庸補注》論《中庸》第一章「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」之文時，便可以明顯看出兩書論「如何修道」的異同所在。基本上論「天命之謂性」一句，《原善》及《中庸補注》並無太大不同，皆引《大戴禮記》「分於道謂之命，形於一謂之性」¹²之文釋之：天道就是陰陽五行，皆氣化之自然；人性乃分陰陽五行之氣而來，也因為是分來之性，故各人有所不齊，往往有明暗、

比較研究。

¹¹ 如周兆茂便認為《中庸補注》成書介於《原善》與《孟子字義疏證》之間，但並未言明如此認為的理由；鄭吉雄也認為：「《中庸補注》成書於東原中晚年，從此書關於『道』、『理』、『氣』的描述與《孟子字義疏證》多相近，即可證實」。郭寶文則認為《原善》中已明確反對以性屬於理，將惡歸諸氣稟的思想，明確反對朱熹；若與《中庸補注》並不批評朱熹理說的思想相較，《原善》實與戴震後期著作的思想態度較為一致。另外在《原善》已見端倪，在《孟子字義疏證》中明確提出之「反對遏人欲」的思想，在《中庸補注》中完全未見到；雖然《中庸補注》以論道為主，《原善》以言善、言性為主，但放在由《原善》到《孟子字義疏證》的思想脈絡來看，畢竟有些突兀，是以《中庸補注》似有可能與《原善》約略同時，甚至可能更早一些。見周兆茂：《戴震哲學新探》（合肥：安徽人民出版社，1997），頁 209-212；鄭吉雄：《戴東原經典詮釋的思想史探索》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2008），頁 70；郭寶文：〈戴震《中庸補注》反朱熹之道論探微——兼論其與《原善》成書先後問題〉，頁 139-145。

¹² 清·王聘珍：《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1983），〈本命〉第 80，頁 250。

厚薄等不同，這便是個人命稟差異的由來。¹³以陰陽五行之氣論性，是戴震各階段著作一貫的思維，從《原善》、《中庸補注》一直到《孟子字義疏證》皆是如此。

但在論「率性之謂道」一句時，二書所側重的點便開始有所差異，如《中庸補注》云：

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

《原善》則云：

耳目百體之欲，求其故，本天道以成性者也。人道之有生則有養也，仁以生萬物，禮以定萬品，義以正萬類，求其故，天地之德也，人道所由立也。咸出於性，故曰「率性之謂道」。¹⁴

二者皆由因有氣化生生不息之天道，故有相生養之人道，來討論人道的主要內容——包括君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友等人倫日用——其實皆來自天道。《中庸補注》強調人倫日用其實就是血氣心知之性，《原善》則提出仁、義、禮三者皆來自人性，這都補充了對「性」和「道」的論述。較為特殊地是，《原善》特別標出性當中有「耳目百體之欲」的成分，與《中庸補注》單純以「血氣心知」論性相較，顯然有其針對性。

這便反映兩書在論「修道之謂教」一句上，有著不同的見解。《中庸補注》認為：

¹³ 《中庸補注》云：「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。性之大別，各以氣類，而同類之中又復不齊，故曰：『天命之謂性』」。《原善》云：「莫非天道也，其曰天命，何也？〈記〉有之：『分於道謂之命，形於一謂之性』，言分於五行，陰陽也。天道，五行、陰陽而已矣，分而有之以成性。由其所分，形於一曲，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，亦往往形於一曲，而其曲可全，此人性之與物性異也。言乎其分於道，故曰『天命之謂性』」。引文見清·戴震：《中庸補注》，收入張岱年主編：《戴震全書》第2冊（合肥：黃山書社，1994-1997），頁51；清·戴震：《原善》，收入張岱年主編：《戴震全書》第6冊，頁12。以下所引《中庸補注》、《原善》分別出自《戴震全書》第2冊、第6冊，故僅列書名或篇名、頁碼，以免冗贅。

¹⁴ 清·戴震：《中庸補注》，頁51；《原善》，頁12。

然心知有明闇，當其明則所行不失，當其闇則有差謬之失。修者，察其得失而使一於善，非於道之外別為法制也，故曰「修道之謂教」。篇內又以修身、修道連言，身之實事是為道，道不可不修，明矣。¹⁵

《中庸補注》雖以「血氣心知」釋性，不過言性之失則認為心知不明有所闇之時，辨物權衡不免有所差失。這顯然是較為偏向心知之性的論述。故修道便是使有所不明的心知之性，重新回復明朗，進而能夠明察事物得失，而使性得以善。相較於《中庸補注》，《原善》則更注意欲的危害，針對「人欲」來言修養，戴震提出：

五行、陰陽者，天地之事能也，是以人之事能與天地之德協。事與天地之德協，而其見於動也亦易；與天地之德違，則遂己之欲傷於仁而為之，從己之欲傷於禮義而為之。能與天地之德協，而其有所倚而動也亦易；遠於天地之德，則以為仁害禮義而有不覺，以為禮義害仁而有不覺。皆道之出乎身，失其中正也。君子知其然，精以察之，使天下之欲一於仁，一於禮義，使仁必無憾於禮義，禮義必無憾於仁，故曰「修道之謂教」。¹⁶

人之所作所為理應合乎天道，若違反天地之德，那是為了順遂一己之私欲，從而背離了仁、義、禮的緣故。《原善》此處強調縱欲將使人失卻中正之道，因此如何做到使偏失的人性之欲，重新回復仁、義、禮，便是修道之教的關鍵。

一由心知之明暗，一由人欲是否合乎仁、義、禮入手，雖然尚未進一步提及如何使心知明、如何使人欲一於道，但針對相同的《中庸》文句，戴震在《中庸補注》及《原善》所側重的點已然不同。這樣的異同對比，並非僅限於偶見之文句，而是存在於兩書詮釋《中庸》本文的整體脈絡中。如討論與修道息息相關的「致中和」一段，《中庸補注》認為此段所言與「道問學」相關，「道問學」的「道」，就是「致中和」之「致」。因此《中庸補注》提出：

中和者，動靜俱得之美名。喜怒哀樂中節，即可以言和。其未發也，雖赤子之心無知，亦即可以言中。……致中和者，其功非於發與未發也，由問學以擴其心知至聰明聖智達天德，乃為致之所極。……中和雖分言之，致中和之

¹⁵ 清·戴震：《中庸補注》，頁 51。

¹⁶ 清·戴震：《原善》，頁 12。

功，一而已矣。¹⁷

中和是指心動或靜皆能合宜的狀態，喜怒哀樂未發之前，人人俱得其中；喜怒哀樂已發之後，能夠中節便是和。特殊地是，戴震認為無論是未發之中或已發之和，皆非重點所在，重要的是如何去「致」的工夫。既然「致」就是道問學之「道」，那麼致中和自然便與問學關係密切；若結合上述對「修道之謂教」的說明合併來看，「致」也就是使心知得以清明，從而擴充自己的心知到達聖人之智，透過問學使人道等同天道，一之於善。這都是《中庸補注》在解釋《中庸》時，往往偏重心知之智來說解的明確證據。¹⁸

同樣的《中庸》文字，《原善》論致中和之說，則首先便論及欲：

人之有欲也，通天下之欲，仁也；人之有覺也，通天下之德，智也。惡私之害仁，惡蔽之害智，不私、不蔽，則心之精爽，是為神明。靜而未動，湛然全乎天德，故為「天下之大本」；及其動也，粹然不害於私，不害於蔽，故為「天下之達道」。¹⁹

顯然《原善》在此處採取欲與知雙邊並重的論述方式：人皆有欲，能以己欲通天下人之欲，己所欲而施於人，那便是仁；人皆有覺，能以己覺通達天下事理，那便是智。不以私害仁，不以蔽害智，不私、不蔽則心神精爽。心神清明，則靜能自湛、自明天德，動能粹然不害天德，自然靜、動皆能合道，即是致中和的境界。仁、智兼重，可以看出《原善》不偏倚欲或智任何一邊的基本傾向，顯然有異於《中庸補注》。

若更進一步，由其因為《中庸補注》並未著成，所以未及論述的《中庸》文字加以探討，《原善》這樣的傾向則更加明顯。如論《中庸》「君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸，溫故而知新，敦厚以崇禮」一條，《原善》便云：

凡失之蔽也，必狹小；失之私也，必卑闇。廣大、高明之反也。「致廣大」

¹⁷ 清·戴震：《中庸補注》，頁 53-54。

¹⁸ 此處言及「擴充」心知，至於如何擴充和增加，在《孟子字義疏證》中戴震有更多、更詳細地描述，詳見本文第三節第（三）小節。

¹⁹ 清·戴震：《原善》，頁 25。

者，不以己之蔽害之，夫然後能「盡精微」。「極高明」者，不以私害之，夫然後能「道中庸」。「盡精微」，是以不蔽也；「道中庸」，是以不私也。²⁰

心知遭到遮蔽而不明，將導致覺知偏狹，因此「智覺之不蔽」才能「致廣大而盡精微」；人之情欲淪於為己，將導致自私自利，「情欲之無私」才能「極高明而道中庸」。人人皆有能不蔽、無私之端倪，若能透過問學日漸充實德性，即能「溫故而知新，敦厚而崇禮」。²¹可以看出同樣強調問學，《原善》重視的是「心知」和「情欲」兩者都需保持不蔽、不失，使理性思考和感性欲求兩者得以統一²²，而非僅重心知一端。

（二）《中庸補注》偏重智性，《原善》兼重智性與情性

針對《中庸》第33條「天下之達道五，所以行之者三。曰君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之達道也。智、仁、勇三者，天下之達德也」之文，《中庸補注》和《原善》也有類似的對比現象，同樣有著是否兼重心知和人欲以言修養的差異。《中庸補注》云：

天下之事，盡於以生、以養。而隨其所居之位，為君、為臣，為父、為子，為昆弟、夫婦、朋友，概舉其事，皆行之不可廢者，故謂之達道。指其事而言則曰事，以自身行之則曰道。不務踐行則身不修，行之差失則道不修。上云「修身以道，修道以仁」，求準之仁、義、禮無失，以大共之理言也，是為隨事審處之權衡。能權之使輕重不爽，則知也。然不徒曰知，而兼言仁者，世不乏「知及之，仁不能守之」者也。又兼言勇，則強力不可奪。以三者行之，庶幾於仁、義、禮無憾。謂之達德，人皆宜實有諸己也。²³

天下之事不出生、養二者，而隨著所處位分的不同，而有不同的名稱。因此君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友五者，不過是人道中位分的概稱；而去加以實行，使名分

²⁰ 清·戴震：《原善》，頁26。

²¹ 「人皆有不蔽之端，其『故』也，問學所得，德性日充，亦成為『故』。人皆有不私之端，其『厚』也，問學所得，德性日充，亦成為『厚』。『溫故』，然後可語於『致廣大』；『敦厚』，然後可語於『極高明』。『知新』，『盡精微』之漸也；『崇禮』，『道中庸』之漸也」。清·戴震：《原善》，頁26。

²² 郭齊勇：〈戴震思想的創獲〉，《儒教文化研究》8（2007.8），頁101。

²³ 清·戴震：《中庸補注》，頁70-71。

得以落實，那便是修身、修道的工夫。《中庸補注》在此處仍然強調心知的重要性，強調仁、義、禮便是心知之智處事權衡的標準，戴震稱之為「大共之理」。心知若能權衡事理毫無差失，那便是智；由智兼言仁、兼言勇，那便是智、仁、勇三達德兼備。此處顯然以「智」為中心，仁與勇只是「兼言」提及，清明的心知以仁義禮為準則，去審察、衡量事物之理，顯然就是《中庸補注》論修身、修道最重要的工夫。值得注意的是，此處以智去兼言仁、勇的思維，在後來的《孟子字義疏證》又有進一步的發揮，從而形成戴震後期思想的核心概念。

同樣言及此條，《原善》則是結合〈禮運〉「飲食男女，人之大欲存焉」²⁴之文一起討論，一貫展現《原善》重視欲望的傾向，戴震提出：

飲食男女，生養之道也，天地之所以生生也。一家之內，父子昆弟，天屬也；夫婦，牝合也。天下國家，志紛則亂，於是有君臣；明乎君臣之道者，無往弗治也。凡勢孤則德行、行事窮而寡助，於是有朋友；友也者，助也，明夫朋友之道者，交相助而後濟。五者，自有身而定也，天地之生生而條理也。是故去生養之道者，賊道者也。細民得其欲，君子得其仁。遂己之欲，亦思遂人之欲，而仁不可勝用矣；快己之欲，忘人之欲，則私而不仁。飲食之貴乎恭、貴乎讓，男女之貴乎謹、貴乎別，禮也；尚廉恥、明節限，無所苟而已矣，義也。……智以知之，仁以行之，勇以始終乎仁智，期於仁與禮義俱無憾焉，斯已矣。²⁵

《原善》視飲食男女之大欲為氣化之天地間不可或缺的生生之道，人類變化、繁衍、發展的一切事情就是道的內涵。²⁶而君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友五者，便是這生生之道的條理，是生養之道不可去除的內容；也因此要得此五達道，重點就在如何安排飲食男女之欲。聖賢與常人的差別，便在常人往往只顧及己欲是否被滿足，但聖賢有己所欲而能施於人的不私仁心，所以除了遂己之飲食男女之欲外，還能遂人之欲，而能推己及人便是仁。而飲食之際的恭讓，男女之間的謹而有別，便是禮；有廉、有恥復又有所節限，便是義。則飲食男女之欲能被滿足，又使其合乎儀節和

²⁴ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，1997），〈禮運〉第九，頁431。

²⁵ 清·戴震：《原善》，頁27-28。

²⁶ 張立文：《戴震》（臺北：東大圖書公司，1991），頁209。

理序，則人欲便是仁、義、禮。而智就是明白人欲即是仁義禮，仁則是去實行此點，勇便是堅持仁、智到底，此謂三達德。

同樣言三達德，和《原善》將智、仁、勇平等看待有所不同，《孟子字義疏證》較接近《中庸補注》，是以智為核心去涵括仁和勇，下文將詳言之。《原善》此處的重點，是在強調欲可以被滿足的同時，又可以即是仁、義、禮。《中庸補注》則是說明心知以「大共之理」作為隨處權衡、審察事務的基準，是可以達成仁、義、禮的工夫。看似一重欲、一重心知，不過《原善》認為要使君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友五者無憾於仁、義、禮²⁷，還是必須不私、不蔽，仍要仁、智雙管齊下方可。而得以不私、不蔽的方法，便是「強恕」及「學」，強恕而能推己及人，便能無私而得仁；重學而能明善，則能解蔽而得智。²⁸

戴震於《原善》平等看待仁、智兩者的重要性，也強調仁、智並非外於人倫日用之道的道德準則，而是人性自然本有的德性。人與物同有欲望，是性本有之事；人與物也同有覺知的能力，是性本有之能力。人欲不私即是仁，心知不蔽即是智，仁、智並非在人性之事、能之上或之外而外加的道德，而是欲與覺呈現、發展為至善之德的結果，也因此仁、智也稱為「性之德」，意謂人性本具的道德。²⁹以此為出發點，戴震在《原善》也進一步提出他極為重要，在《孟子字義疏證》中亦反覆提及的「自然、必然」之說，來談天道和人造之關聯。他認為：

凡有血氣心知，於是乎有欲，性之徵於欲，聲色臭味而愛畏分；既有欲矣，於是乎有情，性之徵於情，喜怒哀樂而舒慘分；既有欲、有情矣，於是乎有巧與智，性之徵於巧、智，美醜是非而好惡分。生養之道，存乎欲者也；感通之道，存乎情者也。二者自然之符，天下之事舉矣。盡美醜之極致，存乎巧者也，宰御之權由斯而出；盡是非之極致，存乎智者也，賢聖之德由斯而備。二者亦自然之符，精之以底於必然，天下之能舉矣。³⁰

²⁷ 清·戴震：《原善》，頁 28。

²⁸ 清·戴震：《原善》，頁 23-24。

²⁹ 「人與物同有欲，欲也者，性之事也；人與物同有覺，覺也者，性之能也。欲不失之私，則仁；覺不失之蔽，則智。仁且智，非有所加於事、能也，性之德也」。清·戴震：《原善》，頁 9。

³⁰ 清·戴震：《原善》，頁 10。

人性的重要內容是血氣和心知，其中血氣包括愛畏之欲和喜怒哀樂之情等；有欲、有情之外，人性還有智巧的心知，能夠明辨美醜、善惡等等。血氣需要飲食滋養，心知則有待知識之開拓，兩者其實在人身上本為一體。³¹因此血氣心知之欲、情、智、巧四者，戴震認為皆人性自然便具有之本性、本質，其實本來皆善，但會因後天發展或環境之因素而淪於悖欺之私，與鑿愚之蔽。³²若能使四者得以精進而達乎必然之善，即《原善》所云之「天下之大共之善」³³，則能達到欲與覺的統一，也就是仁與智的統一³⁴，進而達乎賢聖之德。

是以自然的血氣心知之性，和必然的仁智之德，其實並非二物，戴震特別指出：

耳目百體之所欲，血氣資之以養，所謂性之欲也，原於天地之化者也。是故在天，為天道；在人，咸根於性而見於日用事為，為人道。仁義之心，原於天地之德者也，是故在人為性之德。斯二者，一也。由天道而語於無憾，是謂天德；由性之欲而語於無失，是謂性之德。性之欲，其自然之符也；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。……自然者，散之普為日用事為；必然者，秉之以協於中，達於天下。³⁵

由耳目感官而來之人欲，本天地之道而來，表現在人倫日用的事務之中，是人性的一部分；仁義也是本天地之德而來，同樣也是人性的一部分，是人欲發展沒有差失的結果。也因此仁義其實就是「無失的人欲」，修養其實就是讓天生自然、表現在日用事務之間的人欲，必然使其沒有差謬地發展為仁義，因為這樣才能使由氣化流行而生成的每個個人，所作所為均得以合於天道之至善，「都可以根據自己天賦即具的自然屬性和社會屬性的規定性而合情合理地實現之，而且這本身就是符合自然法則要求的合理生活，關鍵只在於個人能否以這種合情合理的方式對待自己和他人」。³⁶

³¹ 鄭吉雄：《戴東原經典詮釋的思想史探索》，頁 177。

³² 「私也者，生於其心為溺，發於政為黨，成於行為匿，見於事為悖、為欺，其究為私己。蔽也者，其生於心也為惑，發於政為偏，成於行為謬，見於事為鑿、為愚，其究為蔽之以己」。清·戴震：《原善》，頁 23。

³³ 清·戴震：《原善》，頁 9。

³⁴ 周兆茂：《戴震哲學新探》，頁 126。

³⁵ 清·戴震：《原善》，頁 11。

³⁶ 陶清：〈性，道，教：戴震學術思想的內在理路〉，《江淮論壇》3（2008.6），頁 133。

「自然」、「必然」之說就是戴震的天人合一觀，是他對天道、人道的綜合認識。天人本來是一，因此自然之人必定歸於必然之天；由天道而來的仁義之德，也正是人類情欲發展理應到達的極致，故必然並非無條件便能呈現，必須依賴人加以探索及實踐。³⁷

《原善》由於兼重心知、人欲的思想傾向，進而提出的「自然精之以底於必然」、「必然為自然發展為整全、極致之結果」的提法，在後來《孟子字義疏證》有更進一步的發揮。而同樣討論道不能離開人倫日用之常，《中庸補注》則是獨重心知。如注《中庸》「子曰：道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。人莫不飲食也，鮮能知味也」一條時，戴震便云：

道不出人倫日用之常，愚者任其惑闇，不求行之無愆；不肖者陷溺其心，不求得事之宜，此失之「不及」，而道不行、不明也。智者自負其不惑，以為行之不謬矣，而往往多謬；賢者自信其無慝，以為出於正而已矣，往往執而鮮通，此失之「過」，而道不行、不明也。皆弗思焉耳。³⁸

愚、不肖之人不力求行為無誤、事務得宜，只是陷溺己心，愚昧度日，這是「思」之不足。智者、賢者則容易自以為聰明、不會有過失，往往行事反而多所差錯、固執不通，這是「思」之太過。思之太過或不足，都將造成道之不行、不明，則心知能夠正確而適宜的思考，才是得道的關鍵。也因此戴震認為當人倫日用之常合於中道，便是中庸；而透過心知的審察、擇取，得以明白這一點，並持守中庸使其勿失，這是人人都可以去從事的。³⁹這充分顯示了《中庸補注》論道時，特意著重心知之智的重要性，似乎覺得只要心知能夠明朗，如何得道的疑難便迎刃而解。這和《原善》特意看重人欲的影響，針對欲來做工夫的態度，差異十分明顯。

這是很有趣的現象，明明是相同的作者，討論相同的經典文字或概念，《原善》

³⁷ 林明照：〈戴震哲學中的禮論〉，《哲學與文化》35：10（2008.10），頁162。

³⁸ 清·戴震：《中庸補注》，頁55。

³⁹ 「人倫日用之常，由之而協於中，是謂中庸。則審擇而知其意，守之勿失，亦人人可與於此者」。清·戴震：《中庸補注》，頁56。

和《中庸補注》兩書的態度卻有所不同。《原善》雖因修訂及出版時間早晚而有不同版本，但基本上兼重「覺之不蔽」和「欲之不失」的傾向，各版本並無根本上的不同⁴⁰；而兼重心知與情欲的修養，也是《孟子字義疏證》的進路，只是較之《原善》更有進展。顯然在這一點上的思考，不同時期的戴震並沒有相異很大的轉折。何以《中庸補注》特意強調心知問學的重要性，卻極少提到對欲望的態度，和如何修治的工夫，在沒有更多、更充分的證據出現前，也只能先闕疑以待來者解惑了。

值得注意的是，《原善》在看重心知的文字中，其實也已經初步提及心知作為修養的主體，其實有其核心的地位。如戴震認為：「物不足以知天地之中正，是故無節於內」，「人有天德之知，能踐乎中正，其自然則協天地之順，其必然則協天地之常，莫非自然也」⁴¹，顯然也有著重知以節欲達乎中正的思想傾向，也因此錢穆認為《原善》所云：「人莫大乎智足以擇善也」，乃「貴智」之思想，是「自然達乎必然」的關鍵。⁴²是以《原善》在重視人欲及心知的思維中，已有初步以智慮作為修養核心，以心知去修養人欲之思想。由於《原善》文字較為簡要，這樣的思維到《孟子字義疏證》中，將有更為詳盡的發揮，甚至進一步與反理學思想結合，成為戴震思想的核心和主幹。

三、《孟子字義疏證》論《中庸》之道的進展： 善之實踐及義理之完成

與《原善》和《中庸補注》相較，《孟子字義疏證》針對《中庸》論道的文字，除了繼承二書之論述外，更重要的是，戴震提出了更為詳實和進一步的工夫和主張，以下分三點加以論述。

⁴⁰ 李暢然《戴震《原善》表微》一書，對《原善》各版本之間的異同及思想脈絡有詳盡的討論，可以參看；版本文字異同對照，可見李暢然：《戴震《原善》表微》（北京：北京大學出版社，2014），頁353-409。

⁴¹ 清·戴震：《原善》，頁18。

⁴² 原文見清·戴震：《原善》，頁16。錢穆之文見《中國近三百年學術史》，頁371。

（一）敬、正、智三者兼備方能得道

在論《中庸》「道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」，及「莫見乎隱，莫顯乎微。故君子必慎其獨也」之文時，《孟子字義疏證》云：

所謂「戒慎恐懼」者，以敬、肆言也。凡對人者，接於目而睹，則戒慎其儀容；接於耳而聞，則恐懼有愆謬。君子雖未對人亦如是，蓋敬而不敢少肆也，篇末云「君子不動而敬，不言而信」是也。所謂「慎獨」者，以邪、正言也。凡有所行，端皆起於志意，如見之端起於隱，顯之端起於微，其志意既動，人不見也，篇末云「君子內省不疚，無惡於志，君子之所不可及者，其唯人之所不見乎」是也。蓋方未應事，則敬、肆分；事至而動，則邪、正分。敬者恒自檢押，肆則反是；正者不牽於私，邪則反是。必敬必正，而意見或偏，猶未能語於得理；雖智足以得理，而不敬則多疏失，不正則盡虛偽。三者一虞於疏，一嚴於偽，一患於偏，各有所取也。⁴³

相較於《原善》和《中庸補注》詮釋「戒慎恐懼」和「慎獨」的文字，此處所言既有所承續，也有新發之處。如對人需戒慎己身儀容，並恐懼所聽聞的內容有謬誤，以及須在人所未見的微、隱之處，注意內心志意是否有所不當等，都與《中庸補注》之文雷同，也和《原善》所云相仿。⁴⁴所不同的是，《孟子字義疏證》此處明確以「敬」和「正」，作為能否做到「戒慎恐懼、慎獨以得道」的方法。敬，才能時常檢束自身而不放肆；正，才能不偏頗己私而不邪。不只如此，戴震還進一步提出只有「必敬必正」是不夠的，還須得加上「智」，三者並行方是完整的得道工夫。因為一己之檢束和公正，若沒有心知之智來衡量、辨析，也往往不能得理；徒有心知之智而不敬、

⁴³ 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入張岱年主編：《戴震全書》第6冊，頁162-163。

⁴⁴ 《中庸補注》云：「接於目而睹，則戒慎其儀容；接於耳而聞，則恐懼有愆謬。君子雖未對人，亦如是，為動輒失道，而不使少疏也」，「蓋及其見也，端皆起於隱；及其顯也，端皆起於微。人凡有所行，端皆起於志意，以人之所不見，故曰『獨』。志定而事必一如其志，君子慎之，不使涉於私隱也」，見清·戴震：《中庸補注》，頁52。《原善》則云：「睹、聞者，身之接乎事物也；言、動者，以應事物也。道出於身，其孰能離之？雖事物未至，肆其心而不檢押者，胥失道也」，「獨也者，方存乎志，未著於事，人之所不見也。凡見之端在隱，顯之端在微，動之端在獨」。清·戴震：《原善》，頁24-25。

不正，將多疏失和虛偽。因此針對《中庸》此二處文字，《孟子字義疏證》較之《中庸補注》和《原善》二書，提出了明確的「敬、正、智」須兼備方能得道的工夫，顯見戴震對道有更進一步的思考。

再更深入來看，此處除了強調「必敬必正」之外，還看重心知之智，可說與《中庸補注》重智的思想傾向相符。不過以不敬為肆、不正為邪，可說皆是血氣之欲可能有的弊病，也因此敬、正、智三者須兼重，也就意味著對血氣須使其敬、正，對心知則須使其明智，敬、正、智才能達到沒有疏忽、虛偽、偏頗的弊病。亦即針對血氣和心知的修養，《孟子字義疏證》與《原善》相仿，皆強調兩者缺一不可，必須並重。故可說此處《孟子字義疏證》所云延續了《中庸補注》、《原善》的思考，並加以發揮而又有所進展，提出更為明確而具體的工夫。

不只如此，《孟子字義疏證》還有另外二書所沒有的特色，就是正面且強力地反擊宋明理學。⁴⁵上述強調敬、正、智三者須兼重的此段文字，其實是戴震回答自己所提出的疑問：

《中庸》言：「君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」，言「君子必慎其獨」，後儒因有存理遏欲之說。今日「欲譬則水之流」，則流固不可塞；誠使水由地中行，斯無往不得其自然之分理，存此意以遏其汎濫，於義未為不可通。然《中庸》之言不徒治之於汎濫也，其意可得聞歟？⁴⁶

戴震在《孟子字義疏證》中喜用自問自答的形式發揮義理，也往往可以在提問中看出戴震的批判。此處「存理遏欲」一詞，明顯是在抨擊程朱理學，顯然戴震之所以倡言敬、正、智以得道，其實是特意針對理學主張天理而遏抑人欲之說而發。雖然《原善》和《中庸補注》論道其實已與理學並不相同，但直接、明確地對理學思想進行大規模的反對，的確在《孟子字義疏證》中表現得最為鮮明。

更為詳實的工夫說明，和鮮明抨擊理學的特色，此二者可說是《孟子字義疏證》一書，和《中庸補注》、《原善》論中庸之道最顯著的差異。以下發揮《中庸》五達

⁴⁵ 戴震許多批判理學及「重智以得理義」的文字，於《緒言》中已經出現，並為《孟子字義疏證》所延續或改寫，本文不及一一指出，可以參考錢穆：《中國近三百年學術史》，頁 379。

⁴⁶ 清·戴震：《孟子字義疏證》，頁 162-163。

道之說來論述的文字，最能代表此一特色，戴震提出：

朱子答呂子約書曰：「陰陽也，君臣、父子也，皆事物也；人之所行也，形而下者也，萬象紛羅者也。是數者各有當然之理，即所謂道也，當行之路也，形而上者也，冲漠無朕者也」。然則《易》曰：「立天之道曰陰與陽」，《中庸》曰「君臣也、父子也、夫婦也、昆弟也、朋友之交也，五者，天下之達道也」，皆僅及事物而即謂之道，豈聖賢之立言，不若朱子言之辨析歟？聖人順其血氣之欲，則為相生養之道，於是視人猶己，則忠；以己推之，則恕；憂樂於人，則仁；出於正不出於邪，則義；恭敬不侮慢，則禮；無差謬之失，則智。曰忠恕，曰仁義禮智，豈有他哉？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，善不善之殊致若此。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。自然之與必然，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。⁴⁷

此段文字乍看之下與前述《原善》論自然、必然一段十分接近，同樣都正面看重人欲，認為使人欲向正面發展，便是忠恕、仁義禮智等道德。常人之欲往往陷於邪僻，那是因為未加以修養而任其放縱失德；相對地聖人之欲因為發展得當，自身便是懿德。這樣的論述稱得上是戴震一貫的態度，並未超出《原善》的思考。比較特殊而有所發展的是，戴震在《孟子字義疏證》進一步提出人有情欲，是血氣自然之事，而人性自身有喜愛道德的傾向，實是人性中心知的自然本能。

人固然天生便有情欲的人性內涵，但在《孟子字義疏證》，戴震特別提出人同樣天生便愛好仁義禮智。這意味戴震在《中庸補注》、《原善》等書中，雖然本就認為人欲並不是要除之而後快的邪惡事物，也屢屢強調人欲得宜便是道德，兩者並非相異的存在，而是一體發展的結果。但戴震在《孟子字義疏證》特意正面肯認人性本身便自然擁有愛好道德的傾向，無疑更進一步肯定了使人欲得以發展為仁義道德的「根源」所在，其實就在人性自身的「心知」。心知就是那內在於人，使人天生便愛

⁴⁷ 清·戴震：《孟子字義疏證》，頁171。

好道德，以完善己身道德為目標不斷前行的內在根源和動力，是使血氣之自然得以發展到達極致之必然能力⁴⁸，「唯有在經過心知之認知、審理事理後，人才能正確地擇善、且行之無失」。⁴⁹也就是說，在《原善》已經初步談到，戴震在《孟子字義疏證》則更完整指出：血氣、心知兩者，其實並非處於同等或平行的位階，「心知」事實上就是情欲向善的關鍵。因此如何修養心知，便成為學者最應重視的核心工夫。

是以戴震進一步指出，心知並非去認識一外在的規範，再以此規範來矯正血氣之欲；而是就著情欲本身自然的條理去進行審察，去就著人欲本身若能妥善經營、不使放縱，便必然向著善之理義發展的傾向，來予以認識與釐清。換言之，人既然天生就具備心知，自然便得以透過學習來明理、知義，不必依賴外在的事物就可以達成。⁵⁰也因此自然之血氣與必然之理義，兩者並非斷裂、相異的存在，而是在心知的主導之下，血氣情欲向善的一整個歷程。自然之血氣在心知的助益之下，發展而達成仁義禮智，正是使自然發展到極致的必然成果。心知就是自然歸於必然，進而得以完善自身的動力和根源，要把握自然就必須通過心知學問之工夫。⁵¹

而這樣的自然、必然之說，戴震用以抨擊朱子理學所說的，在君臣、父子等事物之上，還有一個形而上的理作為萬物之上的道。道不是超脫實事之上的先驗規範，而是生生不息的日用事物本身，和其所呈現出之條理。⁵²宋明理學家常標舉天道有普遍的意義，「是賅覆天地往古來今一切宇宙萬物常行不變之道」，然而戴震所云已與宋明理學大異其趣。⁵³《孟子字義疏證》雖與《原善》、《中庸補注》思想一脈相承，但與二書未明顯、直接抨擊程朱理學的態度大相逕異，《孟子字義疏證》可說是正面、強硬地表達反理學的立場。這或許也是戴震雖然不斷修改《原善》，但仍然寫出《孟子字義疏證》來作為自己最新思想著作的原因，因為與其在《原善》舊有的

48 〔日〕溝口雄三著，索介然、龔穎譯：《中國前近代思想的轉變》（北京：中華書局，1997），頁 315。

49 張麗珠：《清代義理學新貌》（臺北：里仁書局，1999），頁 169。

50 王茂等著：《清代哲學》（合肥：安徽人民出版社，1992），頁 627。

51 汪暉著：〈重讀《孟子字義疏證》——兼談現代學術史上的戴震評價問題〉，收入清華大學歷史系、三聯書店編輯部合編：《清華歷史講堂初編》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007），頁 325。

52 〔日〕村瀨裕也著，王守華等譯：《戴震的哲學——唯物主義與道德價值》（濟南：山東人民出版社，1996），頁 119。

53 鄭吉雄：《戴東原經典詮釋的思想史探索》，頁 27。

文字之上，增添抨擊理學的文字內容，不如對理學所言之「理」進行全面的檢討，進而提出自己的思想理論。

（二）心知之智是達情遂欲以盡道的根源所在

既然反對宋儒以更高或更抽象的義理生活來取代一般生活⁵⁴，強調道並不是在日常事物之上的另一存在，《孟子字義疏證》延續《原善》、《中庸補注》的意見，認為人倫日用事務本身的發展就是道。只是同樣更進一步，有著明確以「智」為修身核心工夫，和批評理學的兩大思想傾向。戴震認為：

出於身者，無非道也，故曰「不可須臾離，可離非道」。……道者，居處、飲食、言動，自身而周於身之所親，無不該焉也，故曰「修身以道」。道之責諸身，往往易致差謬，故又曰「修道以仁」。此由修身而推言修道之方，故舉仁、義、禮以為之準則；下言達道而歸責行之之人，故舉智、仁、勇以見其能行。「修道以仁」，因及義，因又及禮，而不言智，非遺智也，明乎禮義即智也。「智、仁、勇三者，天下之達德」，而不言義、禮，非遺義、遺禮也，智所以知義，所以知禮也。……古賢聖之所謂道，人倫日用而已矣，於是而求其無失，則仁、義、禮之名因之而生，非仁、義、禮有加於道也；於人倫日用行之無失，如是之謂仁，如是之謂義，如是之謂禮而已矣。宋儒合仁、義、禮而統謂之理，視之「如有物焉，得於天而具於心」，因此以為「形而上」，為「沖漠無朕」，以人倫日用為「形而下」，為「萬象紛羅」。蓋由老、莊、釋氏之舍人倫日用而別有所謂道，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。⁵⁵

《中庸》所言之道，其實就是人由自身到周遭之食衣住行等各類活動，所應該呈現出的條理或準則；之所以「不可離」，就是指道不可以離身而言。既然是「應該」呈現者，有時身所呈現者難免有所差謬，所以必須「以道修身」，「修身以仁」。此處之

⁵⁴ 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》62（2005.5），頁197。

⁵⁵ 清·戴震：《孟子字義疏證》，頁202-203。

「仁」是仁、義、禮之統稱，以仁、義、禮來修養身心，使身心所呈現者無不合於仁、義、禮，因此仁、義、禮三者，便是「純粹中正」之道。⁵⁶之所以言仁、義、禮，卻未言智，是因為智屬於能夠知禮、知義的「能力」，而不是道德準則自身，因此不必言智。至於如何使身所言、所行皆合仁、義、禮之道，戴震認為透過智、仁、勇三達德「行之，而後純粹中正」。⁵⁷這裡沒有提到禮義，同樣因為智既能知禮、知義，故言智已能涵蓋禮、義。透過人原本就有的三達德之能，則能使人日用人倫皆能不失仁、義、禮之純粹中正，也就因此不必像程朱理學去設置人倫之上的「仁義禮之理」，來作為形下之氣的形上之體。戴震看重的是社會整體中的具體個人，而不是超脫之上的抽象存在⁵⁸，因此以人物之上的「冲漠無朕之理」，代替人倫日用之道，戴震認為是以二元分立取代原本天人本一的道論，是違背經典聖人之言的異說。

這則原文何以重要？因為它呈現了戴震在《孟子字義疏證》中，一貫所呈現的重智和反理學之思想特色，其中反對理學、另立理為本體的特色已很明顯，茲不多述；此處專就在仁、義、禮、智等範疇中，對智特意注重一點，來加以析論。戴震在《孟子字義疏證》裡對仁、義、禮、智，其實有完整的界說，可以補充上條文字，他認為：

仁者，生生之德也；「民之質矣，日用飲食」，無非人道所以生生者。一人遂其生，推之而與天下共遂其生，仁也。言仁可以賅義，使親愛長養不協於正大之情，則義有未盡，亦即為仁有未至。言仁可以賅禮，使無親疏、上下之辨，則禮失而仁亦未為得。且言義可以賅禮，言禮可以賅義：先王之以禮教，無非正大之情；君子之精義也，斷乎親疏、上下，不爽幾微。而舉義、舉禮可以賅仁，又無疑也。舉仁、義、禮可以賅智，智者，知此者也。……就人倫日用，究其精微之極致，曰仁，曰義，曰禮，合三者以斷天下之事，如權衡之於輕重，於仁無憾，於禮義不愆，而道盡矣。……在天為氣化之生生，在人為其生生之心，是乃仁之為德也；在天為氣化推行之條理，在人為其心

⁵⁶ 「曰性、曰道，指其實體實事之名；曰仁、曰禮、曰義，稱其純粹中正之名」。清·戴震：《孟子字義疏證》，頁 200。

⁵⁷ 清·戴震：《孟子字義疏證》，頁 200-201。

⁵⁸ 林安梧：《中國近現代思想觀念史論》（臺北：學生書局，1995），頁 103。

知之通乎條理而不紊，是乃智之為德也。⁵⁹

仁是人倫日用飲食等生生之德，一人能推己身求生之欲及於他人，同理他人也想求全己身之欲的心，那便是仁。而戴震喜言倫理範疇之間可以相互涵括，因此言仁就包含了義，義就是正大、不紊亂的情理表現，若仁愛的表現未能合於正大之情理，未能合義，同樣不能算是得仁。言仁同樣包含了禮，禮是親疏上下井井有條的秩序，若親疏上下的條理不明，同樣不算得仁。仁包含禮、義，禮和義當然也必須合於仁、包含仁。禮、義彼此又相互包括，因為禮教就是親疏上下之間正大、良好的情理表現；而能明斷親疏上下之條理，達到分毫不失的程度，也就是能明義的表現。故將仁、義、禮三者視為一個整體，是戴震於《孟子字義疏證》中呈現的一貫思維。

至於智，戴震同樣強調是綜合知曉仁、義、禮三者，並加以判斷、分析的能力。也因此智和仁、義、禮在屬性上有些不同，屬於人先天具備的權衡、分判的能力，能夠就著人倫日用的諸種事宜，進行條分縷析的認識與辨析，做出道德的認識與判斷，探究德性的精微與極致之處，從而仁、義、禮皆能無失，進而完成德行的事業。仁、義、禮三者，戴震往往以仁來涵蓋；而智又知仁，如此則「語德之盛者，全乎智、仁而已矣」。⁶⁰於是學者的目標，便是成為一個能夠仁、智兼備，既有生生之仁德，又有心知之智能，可以有條不紊明白道之條理的聖賢之人。

由智能知仁、義、禮三者，是人得以完善自我良善潛質的重要能力一點，可以看出戴震於《孟子字義疏證》明確提出「心知之智」，就是能夠達情遂欲的關鍵：

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。惟人之知，小之能盡美醜之極致，大之能盡是非之極致。然後遂己之欲者，廣之能遂人之欲；達己之情者，廣之能達人之情。道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不達，斯已矣。⁶¹

⁵⁹ 清·戴震：《孟子字義疏證》，頁 205-206。

⁶⁰ 清·戴震：《孟子字義疏證》，頁 205。

⁶¹ 清·戴震：《孟子字義疏證》，頁 197。

人因有此血氣之身軀，因而有各種感官欲望及心理情緒，這些欲望及情緒正是日用人倫的日常內容。心知則是知覺、認知，是能夠辨別美醜、是非的能力，也是人性得以導引及安排情、欲的依據。透過心知的作用使情、欲得以安排妥當，並且還能推己及人，也安排別人的情、欲使其得以被滿足，並且適當合理。此處戴震明確指出心知就是血氣向善發展的關鍵。雖和情、欲一樣，知也有偏失或不能盡善之處⁶²，但若能使心知得以清淨，在日用倫常的生活中，便能隨時覺察、感知惻隱、羞惡等道德端緒⁶³，從而在人倫日用之中運用心知來絜節、導引，使天下之情欲皆能安排至適當而毫無差失，那麼情欲自然能合於、等於天理。⁶⁴也因此「當人之情欲在社會環境中得到適當的滿足與調和時，此時的情欲就與理完全相符」。⁶⁵

（三）日增其智以完成聖人之道

《孟子字義疏證》除了認為心知是完善人性的關鍵工夫外，還提出這樣的完善，是逐步使原本即具備之才質漸漸予以增強，同樣是《原善》和《中庸補注》較未詳細論述者。戴震以《中庸》所提出的「自誠明」、「自明誠」之說，來說明智、仁、勇可以日增而至：

全乎智、仁、勇者，其於人倫日用行之，而天下觀其仁，觀其禮義，善無以加焉，「自誠明」者也。學以講明人倫日用，務求盡夫仁，盡夫禮義，則其智、仁、勇所至，將日增益以於聖人之德之盛，「自明誠」者也。⁶⁶

蓋才質不齊，有生知安行，有學知利行，且有困知及勉強行。其生知安行者，足乎智，足乎仁，足乎勇者也；其學知利行者，智、仁、勇之少遜焉者也；困知勉強行者，智、仁、勇不足者也。《中庸》又曰「及其知之一也」，「及

⁶² 「欲之失為私，私則貪邪隨之矣；情之失為偏，偏則乖戾隨之矣；知之失為蔽，蔽則差謬隨之矣。不私則其欲皆仁也，皆禮義也；不偏，則其情必和易而平恕也；不蔽，則其知乃所謂聰明聖智也」。清·戴震：《孟子字義疏證》，頁 197。

⁶³ 「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」。清·戴震：《孟子字義疏證》，頁 183。

⁶⁴ 「通天下之情，遂天下之欲，權之而分理不爽，是謂理」。清·戴震：《孟子字義疏證》，頁 211。

⁶⁵ 成中英：〈儒家思想的發展與戴震的善之哲學〉，《幼獅學誌》18：1（1984.5），頁 41。

⁶⁶ 清·戴震：《孟子字義疏證》，頁 207-208。

其成功一也」，則智、仁、勇可自少而加多，以至乎其極，道責於身，舍是三者，無以行之矣。⁶⁷

智、仁、勇三者皆已全備者，也就是「生知安行」之聖人，其於人倫日用中所表現出來者，無不合於仁、義、禮等德行，不能增添一分一毫之善於其中，這便是「自誠而明」。生知安行的聖人之外又有「學知利行」之人，智仁勇完備的程度稍遜於聖人；又有「困知免行」之人，其智仁勇又更少於「學知利行」之人。這兩類人因為智仁勇尚未完備，因此需要努力向學，學習如何使己身德行達致完善，得以仁義禮兼具。戴震提出在努力的過程中，重點在使智、仁、勇三者得以增長，由少增多，最後達到極致的聖人之德，這便是「自明而誠」。當然一般人大都是學而知之或困而知之者，也因此如何增進德性，便是學者應戮力從事的核心工夫。

雖說智、仁、勇三者均能由少增多，但主要關鍵其實還是在「智」：

顏子之言又曰：「夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮」，《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、日增其勇也，將使智、仁、勇齊乎聖人。⁶⁸

戴震將「博學於文」、「約之以禮」的工夫，以《中庸》「博學、審問、慎思、明辨、篤行」五者來加以說明，認為是使愚者明、柔者強的方法。五者當中，博學、審問、慎思、明辨四項，皆是心知之智的發揮，沒有前面的博學、提問、思慮、辨析等「知」的工夫，也就沒有最後得以篤行、實踐的依據。以知行工夫來說明智、仁、勇得以日增的具體方法，顯見智知所佔的重要地位。善就是仁、禮、義之和，所以真正地明善就是理解並實踐仁、禮、義，以心知之智明白人之情欲中之同然者，分辨處世待人的適當行止，並擴充所有的德性。⁶⁹

在《孟子字義疏證》中所強調的擴充、增加心知之智的工夫，之所以重要，是因為這可說奠定了戴震和宋明理學最大的不同，就是不走返復本體，而是逐步擴充、

⁶⁷ 清·戴震：《孟子字義疏證》，頁 209。

⁶⁸ 清·戴震：《孟子字義疏證》，頁 204。

⁶⁹ 成中英：〈儒家思想的發展與戴震的善之哲學〉，頁 52。

發展的修養路徑。這樣的思維，其實已隱藏在《原善》、《中庸補注》之中，因為不分早期、晚期，戴震一貫認為道在人倫事務之中而非之外，故他自然而然就不會主張去追求事物之上、之外的本體，甚至認為根本沒有這樣的存在，而是專注於如何使既有的德性得以盡最大的發揮。不過由於《孟子字義疏證》特意強調對理學的反對，所以此傾向便顯得格外突出；而強調心知為修養核心的思維，使得去擴充與增長人性內在本有的心知能力，也變成修養的關鍵。戴震特別以「火光」之喻來解釋：

凡血氣之屬，皆有精爽。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，所不照斯疑謬承之，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。失理者，限於質之昧，所謂愚也。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。⁷⁰

他將心知辨析事物之理比喻為以火光照物：光線範圍內的事物，可以看得清晰無誤；相對範圍外的則模糊不清，易有差謬。同樣是光線所及之處，又有明、闇的不同，明處便能明察秋毫，暗處同樣易有差謬。而心知辨析理義也是如此，心知能力得以發揮之處，事物條理便清晰可辨，反之則無法得事物之理。而且心知能力較強者，較能精確地察知、明白理義；而心知能力較弱者，所察知的理義便容易出現誤差與疑義。雖然光照之喻不能完全形容心知能主動、自覺去認知物理的特性⁷¹，不過仍可相當程度展現戴震對心知之態度。

心知析知理義的能力強弱，其實與個體天生的智愚程度有關，較智者自然得理多，較愚者則失理多。但個人天生的智愚雖是命定，卻並非完全無法改變，人出生時雖智能蒙昧，但若能擴充心知之能力，使心知「昔者狹小而今也廣大，昔者闇昧而今也明察，是心知之得其養也」⁷²，戴震認為可以透過學習來累積經驗、增加智慧，便能體察物理越發精確且越少謬誤，最終可以達到聖人體物析理無不通達的境

⁷⁰ 清·戴震：《孟子字義疏證》，頁 155-156。

⁷¹ 姜廣輝：《走出理學：清代思想發展的內在理路》（瀋陽：遼寧教育出版社，1997），頁 342。

⁷² 清·戴震：《孟子字義疏證》，頁 159。

界。可以說戴震主智、重學的工夫論，就是完成道德實踐最主要和核心的工夫。⁷³余英時便指出在《原善》時戴震僅言「貴學」，提出「問學所得，德性日充」的命題，未作進一步的闡發；而到了《緒言》和《孟子私淑錄》中，戴震才認定唯有不斷擴充學問，才能進於聖智。⁷⁴當然，這樣的思想也保留在《孟子字義疏證》中，形成戴震論《中庸》之道，甚至是整體思想的核心。

四、結論

綜合以上各節所論，可以說戴震在各個時期論《中庸》之道，其實皆有著「重智」的思想傾向：《中庸補注》時強調「智」以得道；《原善》時提出得道須仁智並重，並初步提出「智知」是節欲以得中正之常的關鍵；在《孟子字義疏證》裡，更詳細提出心知是血氣之主宰，以及得仁義禮之道的核心，並以此來確立己身反對理學的思想精神。也就是說，戴震在論《中庸》之道時，逐步建構起來之重智以明道的哲學，實由《原善》開端，至《孟子字義疏證》有一漸進的發展，如果戴震不是五十多歲便因病去世，也許他更能將此套學說用以詮釋孔孟之書、明孔孟之道，則戴震對儒家道論也許更有進一步的開拓。⁷⁵

另外由《中庸補注》和《原善》二書所呈現之義理脈絡，雖未必能視為判定成書先後的依據，卻也可以看出戴震思想的一致性與發展性。戴震念茲在茲即是二點：如何定義及處置人欲，以及心知之智如何發展。若採取一般學界的看法，假使《原善》在前而《中庸補注》在後，則戴震在《中庸補注》時對心知之智的特意思考，使《原善》即已呈現之思想脈絡，得以在《孟子字義疏證》更進一步發展。透過對戴震論《中庸》之道的文字加以分析，吾人可以更加明白戴震重智思想的思維歷程，

⁷³ 張麗珠：《清代新義理學：傳統與現代的交會》（臺北：里仁書局，2003），頁196-200。

⁷⁴ 余英時：《論戴震與章學誠：清代中期學術思想史研究》，頁25-26。

⁷⁵ 戴震去世的幾個月前曾寫信給段玉裁，提到他要「竭數年之力，勒成一書，明孔孟之道」；可惜不久之後戴震便病逝，未能完成此「明孔孟之道」的著作。見清·戴震：〈與段茂堂等十一札〉，收入張岱年主編：《戴震全書》第6冊，第九札，頁542。

反映其哲學的一貫和發展。

縱然重智的思想在戴震各期著作中有其基本一致的傾向，但一來彼此詳略、側重有所不同，二來在《原善》及《中庸補注》中隱而未顯的「反理學」思想，至《孟子字義疏證》正式與重視心知之智的思想相結合，發展出明確而完整的體系。戴震曾說「僕生平論述最大者，為《孟子字義疏證》一書」⁷⁶，若由其論《中庸》之道的各式著作來看，的確《孟子字義疏證》有其代表性，確立其為戴震思想晚年定論的地位，不愧為集大成之著作。

⁷⁶ 清·戴震：〈與段茂堂等十一札〉，收入張岱年主編：《戴震全書》第6冊，第十札，頁543。

徵引文獻

一、原典文獻

漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，臺北：藝文印書館，1997。

宋·朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安書局，1994。

清·王聘珍：《大戴禮記解詁》，北京：中華書局，1983。

* 清·戴震：《中庸補注》，收入張岱年主編：《戴震全書》第2冊，合肥：黃山書社，1994-1997。

* 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入張岱年主編：《戴震全書》第6冊，合肥：黃山書社，1994-1997。

* 清·戴震：《原善》，收入張岱年主編：《戴震全書》第6冊，合肥：黃山書社，1994-1997。

二、近人論著

(一) 專書

* 王茂等著：《清代哲學》，合肥：安徽人民出版社，1992。

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。

* 李暢然：《戴震《原善》表微》，北京：北京大學出版社，2014。

* 周兆茂：《戴震哲學新探》，合肥：安徽人民出版社，1997。

林安梧：《中國近現代思想觀念史論》，臺北：學生書局，1995。

姜廣輝：《走出理學：清代思想發展的內在理路》，瀋陽：遼寧教育出版社，1997。

* 張立文：《戴震》，臺北：東大圖書公司，1991。

張立文：《中國哲學範疇發展史(天道篇)》，臺北：五南圖書出版有限公司，1996。

* 張岱年等著，苑淑婭編：《中國觀念史》，鄭州：中州古籍出版社，2005。

張麗珠：《清代義理學新貌》，臺北：里仁書局，1999。

張麗珠：《清代新義理學：傳統與現代的交會》，臺北：里仁書局，2003。

清華大學歷史系、三聯書店編輯部合編：《清華歷史講堂初編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007。

鄭吉雄：《戴東原經典詮釋的思想史探索》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2008。

鄭宗義：《明清儒學轉型探析——從劉戡山到戴東原（增訂本）》，香港：中文大學出版社，2009。

* 錢穆：《中國近三百年學術史》，臺北：臺灣商務印書館，1996。

〔日〕村瀨裕也著，王守華等譯：《戴震的哲學——唯物主義與道德價值》，濟南：山東人民出版社，1996。

〔日〕溝口雄三著，索介然、龔穎譯：《中國前近代思想的轉變》，北京：中華書局，1997。

* 〔美〕成中英著，李志林編：《論中西哲學精神》，上海：東方出版中心，1991。

（二）期刊論文

孔定芳：〈論戴震學術思想之三期變化〉，《哲學研究》1（2014.1），頁 20-27。

成中英：〈儒家思想的發展與戴震的善之哲學〉，《幼獅學誌》18：1（1984.5），頁 30-66。

林明照：〈戴震哲學中的禮論〉，《哲學與文化》35：10（2008.10），頁 153-170。

張晶晶：〈戴震「中庸補注」的詮釋理路及基本思想試析〉，《哲學與文化》32：7（2005.7），頁 165-181。

郭齊勇：〈戴震思想的創獲〉，《儒教文化研究》8（2007.8），頁 93-108。

郭寶文：〈戴震《中庸補注》反朱熹之道論探微——兼論其與《原善》成書先後問題〉，《臺北大學中文學報》10（2011.9），頁 129-148。

陶清：〈性，道，教：戴震學術思想的內在理路〉，《江淮論壇》3（2008.6），頁 132-136。

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》62（2005.5），頁 183-185+187-227。

（說明：書目前標示*號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Cheng Zhong Ying, *Lun Zhong Xi Zhe Xue Jing Shen* [The Essence of Chinese and Western Philosophy], (Shanghai: Orient Publishing Center, 1991).
- [Qing] Dai Zhen, *Meng Zi Zi Yi Shu Zheng* [The Annotation in Mencius' Words], Edited in Zhang Dai Nian, *Dai Zhen Quan Shu* [Dai Zhen's Corpus] Vol. 6, (Hefei: Huangshan Publishing House, 1994-1997).
- [Qing] Dai Zhen, *Yuan Shan* [Investigate into What Is Good], Edited in Zhang Dai Nian, *Dai Zhen Quan Shu* [Dai Zhen's Corpus] Vol. 6, (Hefei: Huangshan Publishing House, 1994-1997).
- [Qing] Dai Zhen, *Zhong Yong Bu Zhu* [Supplementary Notes of Mean], Edited in Zhang Dai Nian, *Dai Zhen Quan Shu* [Dai Zhen's Corpus] Vol. 2, (Hefei: Huangshan Publishing House, 1994-1997).
- Li Chang Ran, *Dai Zhen Yuan Shan Biao Wei* [Revealing the Meaning of Investigate into What Is Good], (Beijing: Peking University Press, 2014).
- Qian Mu, *Zhong Guo Jin San Bai Nian Xue Shu Shi* [The Academic History of China in Recently Three Hundred years], (Taipei: Commercial Press, 1996).
- Wang Mao et al., *Qing Dai Zhe Xue* [Philosophy of the Qing Dynasty], (Hefei: Anhui Peoples Publishing House, 1992).
- Zhang Dai Nian et al., *Zhong Guo Guan Nian Shi* [The History of Concept in China], (Zhengzhou: Zhongzhou Ancient Books Publishing House Co., Ltd., 2005).
- Zhang Li Wen, *Dai Zhen* [Monograph on Dai Zhen], (Taipei: San Min Book Co., Ltd., 1991).
- Zhou Zhao Mao, *Dai Zhen Zhe Xue Xin Tan* [The New Discovery of Dai Zhen's Philosophy], (Hefei: Anhui Peoples Publishing House, 1997).

