

# 論戴震「理—禮」架構的 客觀現實義涵\*

施盈佑

國立勤益科技大學基礎通識教育中心助理教授

## 提 要

在歷來對戴震義理的正反兩面評價中，筆者發見有一交會處，即在重視客觀現實與挺立道德主體之間，究竟如何架構出戴震認知的儒學義理。而本文透過戴震「理—禮」架構，正欲揭露為何重視客觀現實，且廓清客觀現實的義涵。最終指出二項訊息：一是，戴震未否定「理」，而且藉由「條理」串接「理—禮」，並直接關注「禮」。因為「禮」具備強烈的客觀現實意義，遂可消弭已悖離客觀現實的一己意見之理。人若能緊扣「禮」，其實也印證「理」。戴震對宋儒之理或「以理殺人」的質疑，目的即為揭示真正的「理」。要言之，「理—禮」承繼儒學的既有傳統元素，歸復古賢聖的人倫日用之實體實事上。二是，「理—禮」既是關注人倫日常之實體實事，若評論戴震所關注的客觀現實，乃脫離道德活動，甚至悖離人之道德能動性，顯然有待商榷。因為，論者或不認同「情」作為道德實踐的推動元素，但卻無法否認戴震對人之道德能動性，依舊緊扣在道德主體，只是此道德主體包含宋儒欲滅之「情」。換言之，戴震關注重心不在「理」，而是人如何透過「以情絜情」映顯出「理」，且「以情絜情」又指明人必然是群體之人，此即戴震「理—禮」架構的客觀現實義涵。

**關鍵詞：**戴震 孟子字義疏證 理 禮 情 客觀現實

---

\* 本文係107學年度科技部專題研究計畫「戴震的『理—禮』視域新探——以《孟子字義疏證》為中心」（計畫編號：107-2410-H-167-013-）之部分研究成果，感謝科技部提供研究補助。再蒙本刊三位匿名審查老師惠賜良見，方得修訂完稿，特此謹申謝忱。

# 論戴震「理一禮」架構的 客觀現實義涵\*

施盈佑

國立勤益科技大學基礎通識教育中心助理教授

## 一、前言

戴震（1724-1774），不僅是考據學大師，更是思想大家，最具代表性的義理著作，即《孟子字義疏證》<sup>①</sup>。剋就前賢評論戴震義理而言<sup>②</sup>，大致可分成兩面向：其一是無所見或所見有偏，如「戴氏此類之論，進于宋儒者甚少，更不免于理之所見有偏」<sup>③</sup>及「實無補於其重視『遂民之欲』之旨趣……故戴氏此種思想雖有透

① （清）戴震：《孟子字義疏證》，《戴震集》（上海：上海古籍出版社，2017年5月）。

② 戴震義理研究已積累不少成果，如專書如胡適：《戴東原的哲學》（合肥：安徽教育出版社，2006年8月）、余英時：《論戴震與章學誠：清代中期學術思想史研究（修訂二版）》（臺北：三民書局，2016年7月）……等等，期刊論文如張壽安：〈戴震義理思想的基礎及其推展〉《漢學研究》第10卷第1期（1992年6月），頁57-83、羅雅純：〈真理的對話遊戲-從哲學詮釋學重釋戴震孟子學〉《中文學報》第8期（2003年7月），頁143-160、鄭吉雄：〈戴東原氣論與漢儒元氣論的歧異〉《臺大中文學報》第21期（2004年12月），頁215-254、簡良如：〈戴震《孟子字義疏證》對人性及人群問題的反省：以《孟子》相關思想為參照〉《臺大文史哲學報》第62期（2005年5月），頁183-185、187-227（DOI：10.6258/bcla.2005.62.09）。蔡家和：〈戴震哲學的倫理義涵——從自然到必然如何可能〉《鵝湖學誌》第41期（2008年12月），頁109-131（DOI：10.29653/LS.200812.0004）、劉滄龍：〈「一理」或「分理」？——戴震對程朱理學的反省〉《中央大學人文學報》第44期（2010年10月），頁123-148（DOI：10.29905/JCUT.201010.0004）……等等。

③ 唐君毅：《中國哲學原論唐原教篇》（臺北：臺灣學生書局，2004年10月），頁701。

顯中國傳統哲學之闕漏之作用，然非真正提供一新方向」<sup>④</sup>等等。其二是有所見，如「因此就在戴震所建構的經驗領域義理學中，儒家所長期缺乏的形下氣化世界、經驗實證部分的理論被補足了」<sup>⑤</sup>及「蓋戴震的目的不只是要提高進學的重要性，更要為『理』建立一個客觀標準，指示出求理的客觀途徑」<sup>⑥</sup>。而本文認為學界對戴震義理的成見，或可再商榷。因為當吾人審視正反兩面評價，不難察見實有一交會處，即在重視客觀現實與挺立道德主體之間，究竟如何架構出一套戴震認知的儒學義理。基本上，否定戴震義理者，乃因質疑其重視客觀現實，衍生不知「理」的罅隙，甚至無法真正挺立道德主體。無可諱言，戴震確實較為靠攏經驗領域，然如何靠攏？或為何靠攏？則是釐清相關討論的關鍵環節。正緣此故，本文試從戴震「理—禮」視域，探究其如何又為何看重客觀現實，亦具知「理」的道德主體，意即客觀現實與道德主體並無扞格。

正文論述次第如下：第二節「戴震的『理—禮』架構」，旨在界定戴震「理—禮」視域的特質所在，即非對立衝突的「理／禮」，而是貫通的「理—禮」，人之價值根源固然是「理」，但「禮」因緊扣客觀現實而被凸顯。第三節「『觀條理之秩然有序』的客觀現實與群體思維」，主要由《孟子字義疏證》指出「理—禮」的客觀現實與群體思維。第四節「『接於我之心知』的客觀現實與群體思維」，則從〈詩標有梅解〉、〈周禮太史正歲年解〉……等等的禮學著作，說明客觀現實與群體思維。綜合三、四節所論，又可逆證第二節的主張。簡言之，揭示戴震「理—禮」架構的客觀現實義涵，正可回應因為重視客觀現實而缺乏道德主體覺察的質疑。

<sup>④</sup> 勞思光：《新編中國哲學史（三下）》（臺北：三民書局，1998年2月），頁877。

<sup>⑤</sup> 張麗珠：〈戴震「發狂打破宋儒『太極圖』」的重智主義道德觀〉，《興大中文學報》第12期（1999年6月），頁95。

<sup>⑥</sup> 張壽安：〈戴震對宋明理學的批評〉，《漢學研究》第13卷第1期（1995年6月），頁41。

## 二、戴震的「理—禮」架構

在析論戴震重視客觀現實之前，必須先說明何謂「理—禮」。張壽安曾透過「禮（制度）」與「理（理念）」，勾勒出明清學者對「理／禮」的認知差異，而戴震「理—禮」既紹承儒學傳統，同時又蘊含自身的獨特思維，如「情理」，張壽安言「戴震新義理學最具建樹性的指向有二：重視人情人欲的滿足，理要有客觀公認性，同時理不可以逆忤情欲」<sup>7</sup>。無論是「情理」，抑或是「理在事情」<sup>8</sup>，戴震之所以批判宋儒之理，且堅信己說是歸復古賢聖之道，原因正在「理—禮」。首先，戴震以「天地之條理」言「禮」<sup>9</sup>：

禮者，天地之條理也，言乎條理之極，非知天不足以盡之。即儀文度數，亦聖人見於天地之條理，定之以為天下萬世法。禮之設所以治天下之情，或裁其過，或勉其不及，俾知天地之中而已矣。至於人情之漓，猶飾於貌，非因飾貌而情漓也，其人情漸漓而徒以飾貌為禮也，非惡其飾貌，惡其情漓耳。<sup>10</sup>

試將引文首句與「理十五條」小序合觀，「理者……其其分則有條而不紊，謂之

<sup>7</sup> 張壽安：《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》（臺北：中央研究院近代史研究所，1994年5月），頁227-228。有關戴震重「情理」，學者多有提及，如錢穆：《中國近三百年學術史》上冊（北京：商務印書館，2005年11月）、張麗珠：《清代義理學新貌》（臺北：里仁書局，1999年5月）、任劍濤：《複調儒學——從古典解釋到現代性探索》（臺北：臺灣大學出版中心，2014年10月）、羅雅純：《戴震道德情理倫理新詮》（臺北：文史哲出版社，2018年9月）……等等。

<sup>8</sup> （清）戴震：《孟子字義疏證》，《戴震集》，頁270。

<sup>9</sup> 同前註，頁318。有關戴震對「禮」的思維方式，可參閱林明照：〈戴震哲學中的禮論〉《哲學與文化》第35卷第10期（2008年10月），頁153-170（DOI：10.7065/MRPC.200810.0153），是文乃學界少數對戴震「禮」觀的專論。

<sup>10</sup> 同前註。

條理」<sup>11</sup>，顯然從根本處串接「理」與「禮」。那麼，戴震雖有「以理殺人」的批判<sup>12</sup>，但此批判卻針砭宋儒扭曲後的理，非是「理—禮」之「理」。換言之，戴震有一肯認的「古人所謂理」，有一否定的「未有如後儒之所謂理者矣」之理<sup>13</sup>，故不可詆毀其不知「理」。而「禮」之所以能夠與「理」貫通，又牽涉戴震對「自然」與「必然」的思維方式，此可見於「條理之極」的「極」。「理」本是不可聞見，但在人倫日用的實體實事上，人卻可體現「條理」，而「條理」遂為「不聞無可言之理者<sup>14</sup>」，「禮」則是「聖人見於天地之條理」轉化得之，直接落實在

<sup>11</sup> (清)戴震：《孟子字義疏證》，《戴震集》，頁265。

<sup>12</sup> (清)戴震：〈與某書〉，《戴震集》，頁188。「後儒以理殺人」之理，乃是「以己之見，硬坐為古賢聖立言之意」（《戴震集》頁187）之理，並非戴震「理—禮」之「理」。基本上，己見之理是窄化客觀現，漠視對應關係的複雜性，是故只會「恃胸臆為斷」（《戴震集》頁187），或「強斷行之，而事情原委隱曲實未能得」（《戴震集》頁187）。戴震有「酷吏以法殺人」與「後儒以理殺人」之語，但卻無「以禮殺人」，顯然對「禮」有一種獨特的認知方式。「禮」仍舊會被誤用，但因為「禮」所代表的客觀現實，絕對不是生硬不變的「法」，所以某種程度來說，「禮」既具客觀現實，又不落入僵化。若「禮」不是僵化不變的「法」，那麼，其客觀現實又有何種內涵，亦即有調整性，但此調整性又非跳脫客觀現實的一己意見，也就是避免成為一己意見之理，此種理只會被扭曲。換言之，從「禮」與法、理的相較中，即可察見戴震賦予「禮」的重要意義。另外，「禮」在戴震義理的重要性，可再從兩方面闡釋，一是「禮」的完成，即是仁義的完成，「益之以禮，所以為仁至義盡也」（《戴震集》頁317），相反的，「禮失而仁亦未得」（《戴震集》頁317）。而且，「禮」作為「天地之條理」，又與「理」相互緊扣，甚至「條理苟失，則生生之道絕」（《戴震集》頁317），道盡或道絕，亦在「禮」。綜上所述，「禮」的完成，意味仁、義、理、道等重要義理的完成。足見「禮」具義理的重要性。二是，在「仁亦未得」的說法上，或許易生一種誤解，「禮」較仁義理道來得重要，實則不然。按戴震思維方式，這是「一本」。且「禮」之所以重要，原因在能體現仁義理道，也就是說此仍屬儒學脈絡，只是在體現方式上取擇另一途徑，即客觀現實的「禮」途徑。有關「以理殺人」，可參閱林安梧：〈「以理殺人」與道德教化——環繞戴東原對於朱子哲學的批評而展開對於道德教育的一些理解與檢討〉《鵝湖學誌》第10期（1993年6月），頁91-116（DOI：10.29653/LS.199306.0004）。施盈佑：〈戴震「理」觀的一個面向——從「後儒以理殺人」談至「分理」的人道貞定〉《當代儒學研究》第5期（2009年1月），頁75-102。及楊祖漢〈康德的「外在自由說」與華人社會的發展——對戴震「以理殺人」之說的解答〉《哲學與文化》第502期（2016年3月），頁103-118。……等文。

<sup>13</sup> (清)戴震：《孟子字義疏證》，《戴震集》，頁265。

<sup>14</sup> 同前註，頁278。

人文社會裡。簡單說，戴震認為「天地之條理」或「自然之條理<sup>15</sup>」是「理」的某種呈現，而「禮」既是「自然之條理」，更是「言乎條理之極」的自然之極則，意即「禮」是「條理之極」的必然。人體察自然，並將自然轉化為必然，故言「盡乎人之理非他，人倫日用盡乎其必然而已矣」<sup>16</sup>。在自然必然為一本的思維中，「理」與「禮」是貫通不二。要言之，戴震的「理—禮」，非是對立衝突的「理／禮」，「禮」固然被關注，但「理」依然作為人之價值根源，此即戴震「理—禮」的基本思維方式。

若問，「理—禮」既為戴震紹承儒學的義理架構，此中究竟企圖呈現何種儒學義理？誠如前述，戴震「理—禮」視域下的「條理」、「理在事情」及「以情絜情」等等，旨在顯發人倫日用之實體實事的重要，意即「理—禮」是重視客觀現實。但也因重視客觀現實的趨向，或言靠攏經驗領域的趨向，易使戴震義理被貶斥為不知心性或道德。職是之故，接著必須說明戴震「理—禮」視域的重視客觀現實，乃是關注群體的人之為人。在前文雖已論及「理—禮」對客觀現實的重視，卻未詳論戴震對客觀現實之關注，實因其認知的人之為人或道德實踐活動，必須在「群體」中達成。換言之，「理」是天地群體之「理」，「禮」則是人類群體之「禮」。然復須知，戴震「理—禮」雖涵概天地與人，但關注仍聚焦在「人」：

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：「人以亡責於我，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。<sup>17</sup>

戴震回應「古人之言天理，何謂也」，實有兩層面的內涵：一是「天理云者，言

<sup>15</sup> (清)戴震：《孟子字義疏證》，《戴震集》，頁317。

<sup>16</sup> 同前註。

<sup>17</sup> 同前註，頁265-266。

乎自然之分理也」，此為天地群體的「理」；二是「自然之分理，以我之情絜人之情，而無不得其平是也」，此則屬體現天地條理而呈現的群體之「理」。而且，在引文一開始，戴震即由「情之不爽失」言「理」，「情」指人之情。更重要的是，從「情」言「理」，並非從一己之情言「理」，因為「理」本即是天地這個最大群體的「自然之分理」，所以「情」也是群體思維的情。所謂群體思維的情，正在「以我之情絜人之情」，「情」或「情理」不在一己作考量，從始至終就是緊扣己與人的群體關係，而戴震「理—禮」的重視客觀現實，也必須立基此群體思維的人之為人上。要言之，無論是「理」，抑或「禮」，「理—禮」呈現強烈的群體思維。

事實上，也正因「理—禮」是群體思維，故戴震從如何挺立道德主體，或為何能夠挺立道德主體，轉向關注道德主體與客觀現實的關係，意即如何在客觀現實完成道德主體的挺立。對戴震而言，道德主體當然要挺立，但是否會因為過於關注道德主體，使得此道德主體無法合宜對應客觀現實，甚至在道德實踐過程中，往往內縮到一己，乃至於完全漠視客觀現實。試想，戴震為何申明「以情絜情」，正因「以情絜情」是重視客觀現實的群體思維，如同《論語微子篇》<sup>18</sup>所言，孔子雖無法行道，卻依然親近長沮桀溺等人，而非將自我從群體作隔離。縱使最後自我與群體，產生斷裂，也必須是群體的扭曲，而非自我刻意跳脫群體的場域。戴震的「禮」，若由「以情絜情」處作觀照，即顯現非常強烈的群體思維。換言之，「理—禮」之「禮」的客觀現實意義，就必須是群體。所以，為何要「絜」？「絜」即非一己之事，而是群體之事。所謂「群體」，就是指人之社會性，人之為人必須是群體或社會之人。疑者或問，戴震的「禮」，是否過於關注「群體」，反而使得人無法保有道德主體的自主性、絕對性？人只有在群體裡，才能呈現道

---

<sup>18</sup> (清)劉寶楠著；高流水點校：《論語正義》下冊（北京：中華書局，2007年6月），頁720。近代儒者在挺立道德主體時，亦必須直接面對客觀現實，如楊自平：〈從受用角度考察唐君毅先生由疾病證悟人生〉，《當代儒學研究》第19期（2015年），頁165-195。即指出另一道德主體與病痛的關係，此中非只有「超越」的「本來面目的自我」（頁422），更有「真誠面對自己的限制」（頁421）的客觀現實之深刻體認。

德主體的自主性嗎？其實這個問題是完全站在道德主體的立場而發，所以吾人應該如此問，當戴震關注人爲群體或社會之人，是否也可以保有道德主體的自主性？對戴震來說，答案是顯而易見，從「禮」從「絜」去觀照人，除了關注在客觀現實，也因人在此客觀現實的種種對應上，即能呈現道德主體，此時不必問道德主體的有無，而是問道德主體的呈現有無，若呈現，即是道德實踐呈現道德主體，道德主體不言自明，若無呈現，道德主體的絕對自主，只是語言或思想上的肯認，並未真正朗現。

更重要的是，戴震「理—禮」的客觀現實義涵，則又關注客觀現實的可驗證性。「自然之分理」的「分」，實已將不可聞見之「理」，挪移至可聞見之「分理」或「條理」。而「分」的重視客觀現實，又在人能有區分裁斷的道德實踐活動，如《孟子字義疏證》有言，「理者，察之而幾微必區以別之名也，是故謂之分理」<sup>19</sup>，其後又言「得其分則有條不紊，謂之條理」<sup>20</sup>，「理—禮」的「理」，明顯圍繞著「分」字作文章。「分」既指出條理之可察見，同時也意味成爲可區分裁斷的客觀現實，而非只存於心的一己意見<sup>21</sup>。所謂「一己意見」，不只是對「理」的扭曲，亦可能是對「禮」的扭曲。因此，戴震申明「舉理，以見心能區分；舉義，以見心能裁斷」<sup>22</sup>，理義乃能「區分裁斷」，若再聯結至「由其生生，有自然之條理，觀於條理之秩然有序，可以知禮矣」，「知禮」正是知可區分裁斷的條理。而以「分」言「禮」，早已見於〈原善〉，如「禮得則親疏上下之分盡」<sup>23</sup>及「禮者，天則之所正，行於人倫庶物，分無不盡而天下共安其恕」<sup>24</sup>。那麼「理—禮」視域的義理架構，明顯與能否「區分裁斷」有關，爲何要特別強調「區分裁斷」？必是關注客觀現實之故。蓋因從一人言道德實踐活動，既可從人與客觀現實之時處位作思考；亦能在客觀現實無有對應時，內縮至一人，而完全

<sup>19</sup> (清)戴震：《孟子字義疏證》，《戴震集》，頁265。

<sup>20</sup> 同前註。

<sup>21</sup> 同前註，頁268。

<sup>22</sup> 同前註，頁267。

<sup>23</sup> (清)戴震：《原善》，《戴震集》，頁158。

<sup>24</sup> 同前註，頁161。

無視他者或客觀現實的各種對應，僅成一人道德。相反的，直接從人與客觀現實的對應關係入手，道德活動就是要直接對準客觀現實，沒有第二條路可選擇。換言之，若直接對準客觀現實，必然要有客觀現實的區分裁斷，而非任憑一己意見。是以「分理」之「分」，既有「得其分則有條而不紊」的「條理」之意，指出人與天地的內在聯結，同時也因此內在聯結，確立人絕不可能獨立於天地之外，即使看似超越的道德實踐活動，也定當活動在客觀現實之中，故而有區分裁斷之意。

為說明重視客觀與群體思維，是以下文再分就「『觀條理之秩然有序』的客觀現實與群體思維」及「『接於我之心知』的客觀現實與群體思維」兩面向進行討論。

### 三、「觀條理之秩然有序」的客觀現實與群體思維

戴震《孟子字義疏證》曾以「觀條理之秩然有序」言「知禮」，箇中實有重視客觀之義涵：

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……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。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，在人為其心知之通乎條理而不紊，是乃智之為德也。惟條理，是以生生；條理苟失，則生生之道絕。凡仁義對文及智仁對文，皆兼生生、條理而言之者也。<sup>25</sup>

<sup>25</sup> (清)戴震：《孟子字義疏證》，《戴震集》，頁316-317。

上引之文是戴震對「仁義禮智」的理解，「仁」乃「生生之德」，且言「仁」即可「賅義」及「賅禮」。其後又接續強調，「義」可以賅「禮」，「禮」亦可以賅「義」，且「舉義舉禮」也可賅「仁」。論至此，仁義禮三者是一。而「生生」又與「條理」密切相關，因為「惟條理，是以生生」。據此可知，前文曾揭示戴震以「條理」串接「理—禮」，而此「條理」不僅貫通「理」與「禮」，同時也貫通「仁」、「義」、「禮」及「智」。換言之，仁義禮智亦可置放在「理—禮」視域下作討論。「條理」既作為認知仁義禮智的樞紐，那麼「條理」需要區分裁斷的義理內涵，自己在其中。若言區分裁斷，當然已是對準客觀現實。除此重要訊息之外，尚可察見另一有趣訊息，戴震從「自人道溯之天道」後如此說道，「仁」即體現「氣化流行，生生不息」，而生生的「自然之理條」，則能轉出「條理之秩然有序」的「禮」，「義」又是「觀於條理之截然不可亂」。此論述思維顯然將「仁義禮」次序微調成「仁禮義」<sup>26</sup>，而「禮」作為「仁」與「義」間的義理元素，即代表「禮」絕非只是外在於仁義的儀文禮制，「禮」是具有道德實踐意涵者。再者，「禮」之所以置放在仁義之間，也意味仁義必須與客觀現實相互緊扣，「禮」非一人之事，而是人與人之間的對應關係，此即群體思維。要言之，因「禮」是群體思維的客觀現實，遂亦揭示作為群體中的個體，絕不能割裂於客觀現實之外。為何有此強調？蓋因重視客觀現實，泰半會受到一種質疑，即悖離仁義。而戴震「理—禮」既是重視客觀現實，必然也將面對此種質疑。在《論語》已有明言，「人而不仁，如禮何」<sup>27</sup>，「禮」若要被視為具有道德意義，必然以「仁」為本，是以「理—禮」視域將關注從道德本心挪移至客觀現實中的道德實踐活動，首當其衝即在關注客觀現實時，是否悖離「仁」？假使悖離「仁」，「禮」的道德意義，便已盪然無存，徒剩缺乏「仁」的儀式行為。那麼，戴震如何在「仁義禮智」認知「禮」，或能稍加回應此疑。當然也無須諱言，仁義禮智

<sup>26</sup> 戴震於《原善》亦有「仁禮義」的說法，「是故謂之天德者三：曰仁，曰禮，曰義，至善之目也，行之所節中也。其於人倫庶物，主一則兼乎三，一或闕焉，非至善也。」（清）戴震：《原善》，《戴震集》，頁160。

<sup>27</sup> （清）劉寶楠著；高流水點校：《論語正義》上冊（北京：中華書局，2007年6月），頁81。

的緊密串接關係，前儒已多言及，但仍要重新申明的是，對戴震而言，此為重要的內在聯結，因為「理在事情」往往被譏諷是執泥外在之理而不知心性者。總而言之，戴震「理—禮」視域的「禮」，雖重視客觀現實，但仍舊緊扣「仁義」，即戴震義理雖往客觀現實挪移，卻也依然緊扣儒學的道德核心——仁義。

其次，在前項基礎上，「禮」遂不只重視「禮意」，同時也重視「禮制」，「禮意」即一般認為與「仁」並論貫通的「禮」之本，而「禮制」則屬不必然與「仁」並論貫通的「禮」之貌。而對戴震而言，徒具「禮」之貌者，當然也是虛偽不實，不過其真正批判的，乃在人不能以情絜情，因「人情之漓」，方造成「儀文度數」只存其貌而未存「天地之條理」<sup>28</sup>。但在「理—禮」視域的「禮」，又必然是「仁禮義」的「禮」，意即已與「仁」並論貫通之「禮」，那麼本即無「禮」只關注客觀現實之問題，此關注客觀現實之問題，其必然立基在仁義。

有關「仁禮義」之「禮」，兼具重視客觀與群體思維，其實是涉及人之為人的基本看法，援引戴震「性」論：

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。」……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，將天下今古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？……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」。性者，飛潛動植之通名；性善者，論人之性也。<sup>29</sup>

<sup>28</sup> 此處說法見於「禮者，天地之條理也，言乎條理之極，非知天不足以盡之。即儀文度數，亦聖人見於天地之條理，定之以為天下萬世法。禮之設所以治天下之情，或裁其過，或勉其不及，俾知天地之中而已矣。至於人情之漓，猶飾於貌，非因飾貌而情漓也，其人情漸漓而徒以飾貌為禮也，非惡其飾貌，惡其情漓耳。」（清）戴震：《孟子字義疏證》，《戴震集》，頁318。

<sup>29</sup> 同前註，頁301-302。

按戴震說法，宋儒「性善」只可能存在於「人物未生」；氣聚成人之後，人就是「已墮在形氣中」的人，即已受氣稟氣質影響，故「善」不在此，遂「以善歸理」。戴震認為此看似推尊孟子性善，卻是「離人而空論夫理」，反倒喪失人之為人的整體認知。不過，戴震與宋儒之間的差異，其實非在是否認同「性善」<sup>30</sup>，而是如何理解「性」？戴震認知的「性」及「性善」，即「性者，飛潛動植之通名；性善者，論人之性也」，「性善」當然是人所本有，且是與禽有別。但剋就「性」而言，「性」非「性即理」的「性」，即非只是義理之性。也就是說，戴震言「性」是自然人性，此處既有義理之性，亦有氣稟氣質。所謂自然人性，正因「性」是分於「陰陽五行」：

言分於陰陽五行以有人物，而人物各限於所分以成其性。陰陽五行，道之實體也；血氣心知，性之實體也。有實體，故可分；惟分也，故不齊。古人言性惟本於天道如是。<sup>31</sup>

性者，分於陰陽五行以為血氣、心知、品物，區以別焉，舉凡既生以後所有之事，所具之能，所全之德，咸以是為其本，故《易》曰「成之者性也」。氣化生人生物以後，各以類滋生久矣；然類之區別，千古如是也，循其故而巳矣。在氣化曰陰陽，曰五行，而陰陽五行之成化也，雜糅萬變，是以及其流行，不特品物不同，雖一類之中又復不同。凡分形氣於父母，即為分於陰陽五行，人物以類滋生，皆氣化之自然。<sup>32</sup>

<sup>30</sup> 戴震雖亦主張「性善」，但十分明白自身與宋儒之間的差異，即在「性」內涵的差異，而前賢對此也多有關注，如張麗珠「戴震是承認性善的，但是他的思想理路迥異於理學模式。他不是從天理下貫的『理一』來定義『性』；不是從形上至善、本體自足的義理之性，來說性善。相反地，他從已經混入氣性、具有材質等差的『分殊』之性來說『性』，他並不認為『性』是完全合於『理』的；反對從人之所同然的『理一』來論性的說法。也就是說，關於理學核心思想的性善論，在戴震的系統中，他對於『善』是持完全肯定的態度，所不同的是對於『性』的定有。」張麗珠：《清代義理學新貌》，頁152。

<sup>31</sup> （清）戴震：《孟子字義疏證》，《戴震集》，頁287。

<sup>32</sup> 同前註，頁291。

依兩段引文所示，戴震將「性」歸源於「陰陽五行」，而此得於陰陽五行之「性」，人與物既同源於「氣」（氣化），又因成化過程的「雜糅萬變」，遂有人與物等等的萬物之殊。更重要的是，人不僅與物有別，人與人之間亦然，「各隨所分而形於一，各成其性也」<sup>33</sup>，正因為「分」，故而有「不齊」的「性」，戴震認為這就是《論語》為何要言「性相近也」<sup>34</sup>之意。耐人尋味的是，戴震從「分」言「性」，其實關注在「各限於所分以成其性」的差異上，此與其言「理」思維一致，皆關注在區分上。而且，差異是在客觀現實上，相同是在根源的陰陽五行上，然人之為人，誠然已非是天，當然就要關注在客觀現實的差異。戴震的「性」論，明顯與以「理」、「氣」為本的宋明儒者不同，其關注的「性」，乃是氣化分於人之性，此「性」是包括血氣心知，「人之血氣心知，原於天地之化者也」<sup>35</sup>，那麼無論是「聲色臭味」的「欲」，抑或「喜怒哀樂」的「情」，皆是「性」，此正是「古賢聖所謂仁義禮智，不求於所謂欲之外，不離乎血氣心知，而後儒以為別如有物湊泊附著以為性」<sup>36</sup>，戴震所言之「性」，不離欲不離血氣心知。要言之，「欲」根源於「血氣」，血氣既是性，「欲」也就是「性」<sup>37</sup>。重新界定後的「理」及人性論，提供理解「情」及「人欲」的新視域，這也進而打開「禮」的新視域。「理」在宋明清的各種負面元素影響下，逐漸扭曲成僵化的理，作為價值根源的「理」，一旦扭曲僵化，依存「理」的「禮」，相同也會扭曲僵化。然而，擒賊先擒王的戴震，從「理」的重新界定，提供「禮」一個重新啓動的可能。「禮」回歸到最原始的狀態，即與「人」息息相關，不是以「禮」來壓抑人情人欲，反而是從人情人欲的合宜狀態去說明「禮」。表面上，看似「禮」皆是一種規範，但思考方式的區別，卻形成不可忽略的差異。戴震「理—禮」視域下的「禮」，非以遏欲滅情為前提，而是暢通情欲並使之合宜為目的。換言之，

<sup>33</sup> (清)戴震：《孟子字義疏證》，《戴震集》，頁292。

<sup>34</sup> (清)劉寶楠：高流水點校：《論語正義》下冊，頁676。

<sup>35</sup> (清)戴震：《孟子字義疏證》，《戴震集》，頁305。

<sup>36</sup> 同前註，頁296。

<sup>37</sup> 同前註，頁305。

戴震是正面思考情欲，故也正面思考「禮」。如此一來，人行「禮」，絕不會是一種侷束，不是一種綁手綁腳的道德行爲，而是在人倫日用的行爲中，自然而然行「禮」，「人」與「禮」本應即是無有牴牾。也正因如此，「禮」才能作爲戴震重視客觀現實的義理樞紐。由此可知，在戴震「理—禮」視域中，其對人之爲人的基本認知，顯然非只框定在義理之性，而是人的整體。因此，方有「人之爲人，舍氣稟氣質，將以何者謂之人哉」的感嘆。這即是重視客觀現實。

當戴震關注客觀現實而欲進一步解決，首先對應到儒學內部不同思維且具典範性的義理，即宋明理學。因此，在《孟子字義疏證》的主要批判對象，就是針砭宋明理學，而再旁及老、莊、釋，或者荀子。試問，面對「以理殺人」的假道學，難道宋明理學家不會嚴厲痛斥？顯然亦會。那麼在此即出現有趣的思考點，戴震針砭宋明理學是否爲選擇性？也就是，刻意將戴震所處時代的客觀現實問題，讓宋明理學作爲公審的對象，但其實換成他者亦無不可。本文認爲這當然也是一種思考戴震批判宋儒的方式，不過切莫忘記，戴震對假道學的批判，並非停滯在表面的「以理殺人」，而是在人如何認知體現「理」的方式上，形成與宋儒截然不同的另一思維路徑。在戴震「理—禮」視域，應是顧慮宋儒之理，是否與現實脫軌，而只陷溺在「言」。此即戴震爲何以「意見」認知宋儒之理：

即其人廉潔自持，心無私慝，而至於處斷一事，責詰一人，憑在己之意見，是其所是而非其所非，方自信嚴氣正性，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，或事後乃明，悔已無及。……凡事至而心應之，其斷於心，輒曰理如是，古賢聖未嘗以爲理也。<sup>38</sup>

爲何戴震要一直強調宋儒所言之理，乃僅「意見」。究其原由，「意見」泰半是缺乏客觀現實，而「尊者」、「長者」及「貴者」所言之理，更是令人膽寒，原本應該是活潑具有調整性的「理」，在此中，卻成了不可易者，「理」不再是「理」。約而言之，戴震批判的理，是一種爲尊爲長爲貴的理，是一種鞏固權位

<sup>38</sup> (清)戴震：《孟子字義疏證》，《戴震集》，頁268。

利益的「言」之理。語言的理，永遠存在於言者對「理」的想像，甚至將此想像直接等同真實，也就是將一己意見等同「理」。換言之，戴震雖認同「理」之存在，可是由言者之言，卻永遠無法體現真實之「理」。或許宋儒亦知此中落差，但仍舊盛言「理」。而戴震對宋儒之理的批判，亦能說是在「言」之理，非在「理」。若能去掉「言」之理的虛偽神聖性，回歸「理」的真實神聖（條理分理），人直接從「禮」感受「理」，應當是更真實的道德生活。而「觀條理之秩然有序」的重視客觀現實，方屬真實的道德實踐活動，且是體現「理」的唯一路徑，於此開拓出與宋儒同中有異的另一儒學樣貌。

另外，戴震亦提及動靜問題，性理是靜，且在此「靜」中，性才是性善。然而，戴震因為從客觀現實認知人之為人，是以「善」，必須是在客觀現實上完成，即在動態對應上完成。有關動態對應，即下文所欲探析的「接於我之心知」。

#### 四、「接於我之心知」的客觀現實與群體思維

戴震《孟子字義疏證》有言，「事情之條分縷析，接於我之心知，能辨之而悅之，其悅者，必其至是者也」<sup>39</sup>，此「理」的意義在，己與人事物的「接」。「接」既在客觀現實的實情實事上，亦是將人置放在天地群體或人類群體作考量。而且，「接」更指明人對「理」的體現，絕非停滯在心，必須發生在「我之心知」與客觀現實的「接」動態裡。換言之，戴震的「理」，之所以強調「理」在事情，因為對著事情的「理」，就是動態情況。從「動態」說，就是關注與物相接，關注裁斷區分，這些都是重視客觀現實的取向。也因強調與物相接，故而「情」成為戴震「理—禮」視域下最為重要的元素，「以情絜情」即表明人之存在樣貌，「絜」即對準群體之實體實事，一旦悖離「絜」，則會退縮回一己，而使己與群體產生斷裂。由此可知，戴震「理—禮」揭示人已相接的客觀現實與群體思維，意即道德主體的真實樣貌，必然是在與他者相互對應的動態過程中<sup>40</sup>。

<sup>39</sup> （清）戴震：《孟子字義疏證》，《戴震集》，頁269。

<sup>40</sup> 任劍濤認為「儒家既不尋求（西方）哲學意義上的超越，也不尋求（基督）宗教意義上的超

事實上，「接」的客觀現實與群體思維，也呈現在《孟子字義疏證》以外的著作，如〈詩標有梅解〉為何認定「二十當嫁」或「以梅之落喻年衰」皆非<sup>41</sup>，原因正從實體實情作考察，而實體實情即為客觀現實與群體思維：

而《衛詩》曰：「士如歸妻，迨冰殺止。」殺止云者，蓋季秋之月，農事備收，婚嫁之禮漸舉，至冰泮已盛行。仲春耕者少舍，猶得合男女之事，是時從容用禮者固多。其貧不能婚嫁者，會計其年，因以是時許其殺禮，自是而後，民急農事，婚嫁亦漸止矣。……《周禮》所言者，實古人相承之治法；此詩所言，即其見之民事者也。錄之《召南》，所以見治法之修明，咸知從令歟！<sup>42</sup>

戴震特別強調「見之民事」，即「理在事情」的彰顯。歷來注家對〈標有梅〉的說法不一，或言二十當嫁，或言喻女年衰，但戴震卻有不同想法，而辯證根據在如「季秋之月，農事備收」、「仲春耕者少舍」及「民急農事」等等，足見解讀梅落當緊扣「民事」，否則就是以一己意見之理，忽略客觀現實的實體實事。戴震「理一禮」視域雖更加關注客觀現實之「禮」，但仍舊強調「時」，即真正之「禮」或人之行禮，必然對應「時」，並非執泥必當如何。前例非孤證，再如〈爾雅文字考序〉與〈周禮太史正歲年解一〉：

古故訓之書，其傳者莫先於《爾雅》，六藝之賴是以明也。所以通古今之異言，然後能諷誦乎章句，以求適於至道。……蓋士生三古後，時之相去千百年之久，視夫地之相隔千百里之遠，無以異。昔之婦孺聞而輒曉者，

---

越。儒家關注的焦點乃是個體心性修養與社會政治治理如何可以成功貫通的問題。」任劍濤：《複調儒學——從古典解釋到現代性探索》，頁 253。儒學固然講求道德主體的挺立，但同時也關注群體的聯結。而戴震「理一禮」就是在此兩端間更偏向群體，但這不代表其不認同挺立道德主體這個面向。

<sup>41</sup> (清)戴震：〈詩標有梅解〉，《戴震集》，頁 12-13。

<sup>42</sup> 同前註，頁 14-15。

更經學大師轉相講授，而仍留疑議，則時為之也。<sup>43</sup>

周之歷法掌於馮相氏，占變掌於保章氏，而太史所掌者，歷日天時之書，凡推步、望氛不屬焉。然又曰「正歲年以序事」，據推步言之乎？非也。《爾雅》：「夏曰歲，商曰祀，周曰年。」夏數得天，故殷、周雖改正朔，仍兼用夏正，周用夏不用殷，故舉歲年不及祀。……鄭康成注：「中數曰歲，朔數曰年。」……中朔之法，馮相氏職之矣。康成據以別歲年之名，稽諸古籍，未有明證。<sup>44</sup>

首段引文提及，「昔之婦孺／今之士人」對古文的理解，乃今不如古。原因很簡單，即在「士生三古後，時之相去千百年之久」，這是「時為之也」，「時」就是客觀現實的體認。在第二段引文裡，戴震首先認為周代的馮相氏與太史，各司己職，因此鄭玄言「中數曰歲，朔數曰年」，混淆馮相氏與太史的各司己職。其次，周代兼用夏正，在夏歲與周年並用情況下，因此必須「正歲年以序事」，行王令於天下，隨應邦國而有夏歲或周年之用，正〈周禮太史正歲年解二〉所謂：

上之布之，必不能一日而徧王畿千里之廣；下之奉從，又同用是日，惡能相及乎哉。是故因時制其宜，以建子之月宣自上，一王正朔之大，既非闕然無事；以建寅之月百職咸舉，夏數得天，復順其序而不違。孔子論為邦，用夏時，而作《春秋》必奉周。《周禮》用正歲以合天，而必先「正月之吉」以著正朔，其義一而已矣。<sup>45</sup>

要言之，戴震解讀《周禮》之歲年，實由實體實事作考察，意即《孟子字義疏證》的人倫日用。若從人倫日用作考察，「理一禮」的客觀現實之關注，絕非只是依順現實之權變，而是「變」與「常」的整體考量，此義見於戴震對「殺禮」（減

<sup>43</sup> （清）戴震：〈爾雅文字考序〉，《戴震集》，頁51。

<sup>44</sup> （清）戴震：〈周禮太史正歲年解一〉，《戴震集》，頁18。

<sup>45</sup> 同前註。

省禮儀)的討論：

《周禮》中春之令，專為不備六禮之民，糾察其殺禮之由。且三十之男、二十之女，至是盡許其殺禮婚嫁，過此豈有後期者哉。凡婚嫁備六禮者，常也，常則不限其時月；其殺禮不聘者，權也，權則限以時月。<sup>46</sup>

按引文所示，禮有「凡婚備六禮者」之「常」與「其殺禮不聘者」之「權」，有常有權，方為知禮行禮。由此言之，戴震「理一禮」之「禮」，雖有「權」，亦非「與流俗不用禮者同」<sup>47</sup>。而戴震在〈春秋改元即位考下〉提及：

君臣之位不可不正，正君臣之位，不可不有始。即位者，正君位之始云爾。夫位命之天子，承之始封之君，非先君一人之位，雖先君不有其終，新君不可不有其始。不即君位於改元之初，及其視朝，將不正朝位乎？苟視朝然後即君位，豈得無深痛不忍之情？然則改元之初而即君位，於深痛不忍之情何傷？彼所謂不即君位者，迨至視朝，終不得避君位也。<sup>48</sup>

戴震認為「即位之禮」，乃君王必須有始有終，在客觀現實上或許有種種原因，使得繼任君王覺得不該「即位」，但無可避免的是，最終還是要「即位」，那麼「即位之禮」的完成，既為繼位君王的「始」，當然就不能因客觀現實而改變。且戴震強調，無論即位不即位，新君或臣民對先君之情，並未有所改變，也不會因為不即位，便代表新君臣民對先君有真情，相反的，也不會因為即位，便代表新君臣民對先君無真情。此考量涉及新君如何對應先君與臣民，意即是群體的思維方式。要言之，「理一禮」的重視客觀現實，非關注在個體如何挺立道德主體，

<sup>46</sup> (清)戴震：〈詩標有梅解〉，《戴震集》，頁14。

<sup>47</sup> 戴震〈答朱方伯書〉有言，「古禮之不行於今已久，雖然，士君子不可不講也。況冠、婚、喪、祭之大，豈可與流俗不用禮者同。」(清)戴震：〈答朱方伯書〉，《戴震集》，頁181。

<sup>48</sup> (清)戴震：〈春秋改元即位考下〉，《戴震集》，頁26。

而是由個體如何在群體中完成道德實踐活動作思考。其次可推想，有關「情」與「客觀現實」的串接，當戴震申明「理在事情」，疑者或問是否過於靠攏客觀現實層面，進而悖離儒學關注道德主體的核心價值？臚列二點反駁疑義：一是先秦儒學，並未因關注道德主體，而失去對客觀現實的關注，如《論語》「中庸之為德也，民鮮久矣」<sup>49</sup>的「中庸」，譚家哲曾精闢分析，「《論語》這中庸，沒有任何形上之意味。『中』也只是事情之中而不偏不過，『庸』也只是對平凡微小但真實之事物與價值之肯定而已，都同是日常真實的，非形上的」<sup>50</sup>，意即「中庸」就是對準客觀現實的道德主體把握。二是，若儒學本即關注客觀現實的，那麼此客觀現實內涵究竟為何，才能判斷是否與把握道德主體有所衝突。而戴震對客觀現實的關注，絕非世俗認知的「經驗」，更非貪圖經驗層面之多，故有「苟徒識其迹，將日逐於多，適見不足」<sup>51</sup>之言，正因重視客觀現實與「心精於道，全乎聖智，自無弗貫通」<sup>52</sup>的相互依存。

事實上，從戴震「情」觀即可察見重視客觀現實的可能內涵，「情」是奠基在「以情絜情」，遂使「情」非一己私情的經驗理解，而是能達情遂欲的「情」，此重視客觀現實的「情」。但此「情」之所以能「以情絜情」，亦已是道德主體的真正把握處。對戴震而言，必須有能獲得客觀現實層面之實證，方不淪為一己意見之理。總之，「理—禮」視域的「情」，之所以能夠推動道德實踐，乃因戴震從「以情絜情」言「情」。以情絜情，即情之不爽失，亦就是「理」的體現，當然也是「禮」。是以在「理—禮」的架構上，情欲即能名正言順成為道德實踐活動的重要樞紐。情欲究竟是否能夠作為道德主體的核心元素？羅雅純已有精闢評論<sup>53</sup>，此處不再贅述。而本文所欲闡發的是，情欲作為道德主體的重要內涵，並非要消除或箝制「理」，因為對戴震來說，「理」在事情，本即不在道德主體。

<sup>49</sup> (清)劉寶楠：高流水點校：《論語正義》上冊，頁247。

<sup>50</sup> 譚家哲：《論語與中國思想研究》（臺北：唐山出版社，2006年11月），頁574。

<sup>51</sup> (清)戴震：《孟子字義疏證》，《戴震集》，頁325。

<sup>52</sup> 同前註，頁325。

<sup>53</sup> 請參閱羅雅純《戴震道德情理倫理新詮》一書。

故而情欲之所以重要，乃是作為道德實踐的動力，人為何要有道德實踐？除了理學家「存理滅欲」的思維方式之外，戴震提供另一種路徑，即道德實踐在「血氣心知」上，也就是說，並存於全部的人之身上，而非僅在排除血氣肉體的一心上。援引戴震所述：

僕自十七歲時，有志聞道，謂非求之《六經》、孔、孟不得，非從事於字義、制度、名物無由以通其語言。宋儒譏訓詁之學，輕語言文字，是欲渡江河而棄舟楫，欲登高而無階梯也。為之三十餘年，灼然知古今治亂之源在是。<sup>54</sup>

此為妙喻，而無為無欲的質疑，亦如是。沒有作為的無為，如何能完成道德實踐，空有一己認知的神明或天理，遂拋棄最基本的條件元素，實為愚昧。由此可知，「情」為何能夠作為道德實踐活動的重要元素，因為「情」是人之為人的基本元素。

「情」的重視客觀與群體思維，可再徵引〈匠人溝洫之法考〉為例：

先王不使出賦稅之民，治洫與澮，而為法令民治洫澮者，當其賦稅。故農政水利之大，皆君任之，非責之民。及其失也，竭民之力，畢以供上，於是洫澮不治，井田所由廢也。中原膏土，雨為沮洳，水無所泄，暘為枯塵，水無所留，地不生毛，賦減民窮，上下交病矣。<sup>55</sup>

「匠人」乃井田制度中管理溝洫等水之之官名，而溝是井與井之間的水路，洫是成與成之間的水路（十井為成）。古法本是為民謀利，但後人卻悖離古法，遂成水土失調而「賦減民窮」。顯然地，古法制度是符合「理一禮」視域，即依據天

<sup>54</sup> （清）戴震：〈與段茂堂等十一札〉，《戴震全書》第6冊（合肥：黃山書社，2010年5月），頁541。

<sup>55</sup> （清）戴震：〈匠人溝洫之法考〉，《戴震集》，頁32。

地之條理而成之法，故能以情絜情的「不使出賦稅之民」。但後人用此古法制度時，看似承續此天地條理之法，實則「竭民之力，畢以供上」，即未能以情絜情，又如何體現古法制度中最至關緊要的天地條理內涵。要言之，「理—禮」視域下的「情」，乃直接面對客觀現實的人際對應問題，此即群體思維的重視客觀現實。

「以情絜情」正指出「接」是群體問題，己與他者之間的對應關係，當然也有己與天地之間的對應問題。而「理—禮」之「禮」，乃以「天地之條理」為基礎，「以情絜情」則是「禮」的展開。「禮」意圖建構的群體秩序，不僅根據「天地之條理」的先存條件，更必須有「以情絜情」的客觀現實之對應關係。對戴震而言，人之道德實踐活動，根植於「天地之條理」，故道德實踐活動的必然，乃自然之極則，此道德從始至終皆是群體秩序所呈現的道德，必須建構在客觀現實的以己情絜人之情。也正因為思考群體的客觀現實，其中相互對應的複雜問題，遂不斷被戴震提及，下引之文即為顯例：

故今之治人者，視古賢聖體民之情，遂民之欲，多出於鄙細隱曲，不措諸意，不足為怪；而及其責以理也，不難舉曠世之高節，著於義而罪之。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>56</sup>

戴震認知宋儒之理，乃是「決定」的思考方式，理作為「如有物焉具於心」，似乎成為能決定一切者，甚至將群體道德之判斷，扭曲成為一己利益之判斷。而原本作為道德實踐之價值根源的「理」，反而成為利益判斷之先決條件的理。在此種決定思維裡，現實與群體皆是已然被決定，尊、長、貴就是尊、長、貴，並無真正的客觀現實，亦無真正的群體對應關係。但若能由「禮」而行，「理—禮」的「禮」，就是「目的」的思考方式，此處非關注在道德價值根源，而是將全付

<sup>56</sup> (清)戴震：《孟子字義疏證》，《戴震集》，頁275。

心力投入在道德行為的完全實踐上。而所謂道德實踐活動，就是完全緊扣在客觀現實上，意即不會有一錘定音的扭曲，故不會陷溺在「雖失，謂之順」或「雖得，謂之逆」的顛倒黑白。有關「禮」之於「客觀現實」所展現的區分裁斷，當然不是依據個人利益而決定，在「理—禮」的基本架構中，「理」作為天地整體，戴震一開始就從「群體」作考量，因此縱使戴震如何關注客觀現實，此客觀現實也絕非一己私利，畢竟透過「天地之條理」所串接貫通的「理—禮」，客觀現實是群體之同然，是以情絜情的客觀現實。柯雄文曾言「君子犯了道德錯誤時，他會在自己，而不是在他人身上，找尋錯誤的原因」<sup>57</sup>，「禮」的滑動的軌跡，尚在一個有趣的地方，原本對「己」為第一要務，在「理—禮」之「禮」的視域中，花費更多氣力在關注非己之人事物。因為對「己」的自我批判，可以是完全依據客觀現實，但同時又可能完全無涉客觀現實，是以此處無法有客觀現實的「區分裁斷」。而且「人心」具「理」而生的「區分裁斷」，最根本的問題，即在「人心」不必然會無蔽，所以神明之知，也就不必定有之。因此，對準人心，倒不如對準客觀現實。

然須復知，相互對應的複雜，易使人執泥在「禮」是繁複瑣碎。但「理—禮」之「禮」，其實又不複雜，戴震特別強調「人倫日用」，或者從「天地條理」言「禮」，實已傳遞出一種訊息。「禮」的複雜，其實就是客觀現實的種種對應，之所以複雜，也正因人倫日用的各種面向。而且，撇除人倫日用的各種對應，呈現出來的某一種認知上的複雜，其實就是最基本的對應機制。且觀戴震以「必然」為「自然之極則」的想法，意味「必然」看似一種對人的要求，實則是自然而然，那麼若不在理則規範上看待禮，純粹由人倫日用看待「禮」，那就只是自然的人倫日用之對應，何來複雜？要言之，「禮」就是世界運轉的基本機制，這是心之同然，非是一己意見，若僅是一己意見而成之禮，就是服務特定群體或小眾群體之禮（尊者、長者、貴者），但戴震「理—禮」視域下的「禮」，則是落實在全部人之群體。那麼講落實、講客觀現實，乃至於講如何區分裁斷的人間世運轉之

---

<sup>57</sup> 柯雄文：《君子與禮：儒家美德倫理學與處理衝突的藝術》（臺北：臺大出版中心，2017年），頁51。（DOI：10.6327/NTUPRS-9789863502210）

機制，就是不能在「理」在「法」，只能在「禮」。有關對「全部人之群體」的認知，正在戴震多強調「民」，而對反於尊者貴者長者，如「體民之情」或「遂民之欲」<sup>58</sup>，「禮」的服務對象，就是全部人之群體，並非囿限在尊貴長的特定族群。

正因「理—禮」的義理架構，「理」是群體的「理」，「禮」亦是群體的「禮」，人是在群體中的「人」，故而「欲」之所以直接置放在群體思維，猶如「以情絜情」，「情」也是在群體思維的「情」。要言之，情欲在最原初的義理樣貌，就非「個體」的一己之私，那麼作為能「己所不欲勿施於人」的情欲，當然具有正當性合理性，從此處認知「情欲」，戴震所言並無不可。相同思維方式，也在「血氣」。換言之，戴震義理的趣味，即一開始從「群體」作想像，而此「群體」的思考，又根植在「理—禮」之「理」，天地萬物的條理，呈現在天地萬物這個群體圖像中，一開始就有相接對應的關係，絕不可能抽離在相接對應之外。客觀現實的關注，實則圍繞在群體，而如何將道德主體與社會群體進行對應，又在「以情絜情」。總之，戴震「以情絜情」的申明，目的不在情欲渲洩，而是在說明人之為人，之所以有道德實踐的可能，即在透過「己情」衡量「他人之情」的心之明。

「接於我之心知」除了「接」之外，「心知」也是戴震「理—禮」的重要環節，且有助釐清重視客觀現實與把握道德主體的關係。戴震喜言「心知」，如「血氣心知」<sup>59</sup>、「以見心能區分」<sup>60</sup>、「在人為其心知之通乎條理而不紊」<sup>61</sup>及「所以增益其心知之明使全乎聖智者」<sup>62</sup>等。為何強調「心知」？「理」若被視為一物而具於一心，此已不是「理」，「理」既為不可聞見，又非人可直接把握者，故而戴震認為要把握人可以且應當把握者，即是「心知」，或言「心之明」。但戴震強調「心知」或「心之明」，是否又悖離對道德主體的把握？荒木見悟有段說

<sup>58</sup> (清)戴震：《孟子字義疏證》，《戴震集》，頁275。

<sup>59</sup> 同前註，頁266。

<sup>60</sup> 同前註，頁267。

<sup>61</sup> 同前註，頁317。

<sup>62</sup> 同前註，頁322。

法或能啓發吾人思考此問題：

對於從根本上認識「個人—世界」的態度不同，於是其期待理想的一如狀態也有所不同。例如如果認為這是絕對渾融的過程，很自然會有頓悟行道的想法發生；如果認為這是一條緩慢的曲線，自然會加上漸進的工夫。正因如此，各宗各派都有各自不同的學說主張，以及生命經驗，彼此之間各自主張自己學說的圓滿具足與集大成。但這並不是否定本來性的完存實在，反而彰顯出本來性與現實性結合之後多種多樣的可能性，以及本來性在特定的現實與歷史條件之下的多面性。<sup>63</sup>

荒木見悟《儒教與儒教》一書，藉由「本來性—現實性」，說明佛儒兩教具備共同「胎盤」，而「本來成佛」與「本來聖人」就只是「不同的稱謂」<sup>64</sup>。而引文所言「不是否定本來性的完存實在，本來性與現實性結合之後多種多樣的可能性」，戴震「理—禮」也有其意，「理」作為道德價值根源，並未被否定，只是人如何體現「理」，則有各種樣貌之可能。那麼，當戴震關注在「心知」而非「心」時，此往「現實性」的靠攏，似乎全然不關注心是否能創生「理」。甚至當如此言，

---

<sup>63</sup> (日) 荒木見悟著；廖肇亨譯：《佛教與儒教》（臺北：聯經出版社，2008年3月），頁6。有關「本來性」與「現實性」的相關論述如，「澄觀在將『華嚴學』禪化的同時，也將『禪』華嚴化了。……本來性的哲學發展至此，不論在理論上或實踐上，都已達極致。於此只要稍微略加搖動，法界旋即轟然土崩瓦解。本來性雖然是對眾生開放，但同時也隱覆在眾生背後，面對這個嚴重的矛盾，在理論上必須如何解決」（頁45）；「澄觀之意無他，其清楚意識到『本來性』與『現實性』相互關聯，彼此之間糾葛甚深，不能單純化約處理。為了不能教法成為遙不可及的高妙，華嚴學本來性的真意，必須將真理向具縛凡夫開放」（頁56-57）；「朱子雖然承認本性有真實的純粹性、根源性，不分理氣性情，但是一旦分開處理，不再是本來同一的話，就會產生夾帶『一己私意』的可能性。相對於「性即理」的這種意義，陽明提倡「心即理」，意味著『撤除性情在價值等第上的區分』，『理』存在的場域從『性』擴大到『情』，這不只是平面意義，而是立體深度的根源回歸。意即，從朱子『性情調和』（「本來性—現實性」中和主義），走向陽明『性情未分』（「本來性—現實性」的一體主義）。那麼，『性即理』與『心即理』兩者，在本質上的差異，是可以打通的」（頁389-390）……等等。

<sup>64</sup> 同前註，頁5。

又會批判戴震不知仁義內在。試觀戴震所言之「心」，「心，全天德，制百行」<sup>65</sup>，戴震雖指出「心」在「心之明」的效用，所以是認知心，但在「全天德，制百行」的說法上，卻又隱約顯現類似道德本心。這或許是一種義理的錯亂，但其實是，「心之明」這個面向較符合戴震所欲關注的客觀現實，「明」是明白天地之條理，即知禮而行禮。而「全天德，制百行」的「心」，也只是人有此價值根源之依據，並非已是客觀現實上的道德實踐。或者言，戴震在「心之明」的理解中，已涵載心在明察天地條理時，即是在客觀現實上創生天地條理，如「天下之理義，心若其符節也，是皆不可謂之外也」，此「心」完全能顯現天下之理義，雖非直接創生，但「不可謂之外」則又表道德主體的某種內在式的完成，就如同創生意義。換言之，戴震對「心」的理解，正與「本來性—現實性」相類，「心」也是「創生—明察」兩端，難道言創生即無明察？言明察即無創生？還是說，儒者有可能在「創生—明察」兩端中偏移側重，而戴震確實較傾向「明察」，卻也不代表完全否定創生之可能。從「接」言「心知」，即從客觀現實體現「心」之於人的意義，那麼，縱使此處戴震不刻意強調心之創生，但卻十分明白「心知」的道德活動意義，甚至也具有創生意義，是故言「全天德，制百行」之「心」。

在「理—禮」視域裡，禮制儀文如同林明照所言「在哲學層面卻將禮制的獨立性銷解」<sup>66</sup>，不過必須多解釋的是，戴震應是要將斷裂的「理／禮」歸復成「理—禮」，此歸復又非是單純為合二為一，而是「理」的禮化，「禮」的理化。據此復觀戴震「理—禮」是重視客觀現實，所謂重視客觀現實既是將「理」置放在客觀現實，同時也是將客觀現實拉進「理」的道德世界中。當然，「理」的道德世界，乃由自然之極則而成的必然之道德世界。換言之，一般論者易將重視客觀現實單純視為往客觀現實的靠攏，但實際上透過戴震「理—禮」的義理架構可知，即便如戴震如此貼近客觀現實的儒者，其目的也絕非完全摒棄「道德」，而是欲

<sup>65</sup> (清)戴震：《鄭學齋記》，《戴震全書》第6冊，頁405。朱子亦有類似之說，「蓋心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲。」(宋)朱熹：《四書章句集注》(臺北：臺大出版中心，2016年6月)，頁182。(DOI: 10.6327/NTUPRS-9789863501626)

<sup>66</sup> 林明照：〈戴震哲學中的禮論〉，頁161。

將「道德主體」與「客觀現實」作更緊密的貼合，藉以呈現身處群體的道德之人。並且在此緊密貼合之中，實可避免原是人之為人重要價值的道德，卻因孤懸於客觀現實之外，造成人不得不拋捨道德而完全靠攏客觀現實的偏執。此方為戴震義理的靠攏經驗領域。總之，吾人透過「理—禮」視域，清楚察見戴震義理的意圖，乃是關注客觀現實的群體之人。

## 五、結論

在戴震研究文獻中，絕多數未察見「理—禮」這個議題，實為戴震義理的重要架構，而且在看似只是前承儒學傳統的「理—禮」架構上，正可揭露戴震義理的關注或用心處。筆者認為，藉由「理—禮」視域重新檢視戴震義理的優點是，「理—禮」不僅是儒學的既有傳統元素，而且「理—禮」未預設「從前近代性的規範束縛，到擬似近代性的人性解放的理路」<sup>67</sup>。換言之，揭示戴震的「理—禮」視域，清楚澈見戴震義理與儒學傳統的緊密聯結，所謂「以情絜情」的情欲思維，更非可以單純套用在人性解放之云。更重要的是，「理—禮」架構可呈現出戴震如何且為何關注客觀現實。歸結本文討論，大致有兩項重點：一是戴震對「理」的真正思維方式，不僅不是否定「理」，而且透過「條理」串接「理—禮」，並直接關注在「禮」，因「禮」具備強烈的客觀現實意義，實可消弭已悖離客觀現實的一己意見之理。而且人若能緊扣「禮」，其實也即完成「理」。戴震對宋儒之理或「以理殺人」的質疑，目的就只是為了最終揭示心真正的「理」。二是，戴震打破宋儒對「理」的詮解典範，並非為解放情欲，而是如同《孟子字義疏證》的序文所言，為「求觀聖人之道」，而這是一種重構，對戴震而言，也是一種歸復孔孟之道的路。而此「理—禮」的群體思維之客觀現實，正昭示古賢聖所關注的人倫日常之實體實事。這個義理思路，確實反映出戴震所欲重新釐清的儒學或聖人之道。要言之，若評論戴震所關注的客觀現實，乃脫離道德活動，甚至悖離

---

<sup>67</sup> (日)伊東貴之著；楊際開譯：《中國近世的思想典範》（臺北：臺大出版中心，2015年6月），頁41。

人之道德能動性，顯然有待商榷。因為，論者或不認同「情」作為道德實踐的推動元素，但不可否認戴震對人之道德能動性，依據緊扣在道德主體，只是此道德主體包含宋儒欲滅之「情」。要言之，戴震關注重心不在「理」，而是人如何透過「以情絜情」印證「理」，且「以情絜情」又指出人必然是群體之「人」，此即戴震「理—禮」架構的客觀現實義涵。最後，此議題亦可展開未來研究的期許，如本文疏解戴震的「理—禮」視域，實可再與儒學「理」「禮」觀發展進行對話，既能釐清「理」「禮」在儒學發展中的流變，亦可透過對堪而映顯不同思想家的思維內涵。

## 徵引書目

### 一、傳統文獻

(宋)朱熹：《四書章句集注》(臺北：臺大出版中心，2016年6月)。(DOI：10.6327/NTUPRS-9789863501626)

(清)劉寶楠著；高流水點校：《論語正義》(北京：中華書局，2007年6月)。

(清)戴震：《戴震集》(上海：上海古籍出版社，2017年5月)。

(清)戴震：《戴震全書》第6冊(合肥：黃山書社，2010年5月)。

### 二、近人論著

#### (一)專書

(日)伊東貴之；楊際開譯：《中國近世的思想典範》(臺北：臺大出版中心，2015年6月)。

(日)荒木見悟著；廖肇亨譯：《佛教與儒教》(臺北：聯經出版社，2008年3月)。

任劍濤：《複調儒學——從古典解釋到現代性探索》(臺北：臺灣大學出版中心，2014年10月)。

余英時：《論戴震與章學誠：清代中期學術思想史研究(修訂二版)》(臺北：三民書局，2016年7月)。

柯雄文：《君子與禮：儒家美德倫理學與處理衝突的藝術》(臺北：臺大出版中心，2017年)。(DOI：10.6327/NTUPRS-9789863502210)

- 胡適：《戴東原的哲學》（合肥：安徽教育出版社，2006年8月）。
- 唐君毅：《中國哲學原論唐原教篇》（臺北：臺灣學生書局，2004年10月）。
- 張壽安：《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》（臺北：中央研究院近代史研究所，1994年5月）。
- 張麗珠：《清代義理學新貌》（臺北：里仁書局，1999年5月）。
- 勞思光：《新編中國哲學史（三下）》（臺北：三民書局，1998年2月）。
- 錢穆：《中國近三百年學術史》上冊（北京：商務印書館，2005年11月）。
- 羅雅純：《戴震道德情理倫理新詮》（臺北：文史哲出版社，2018年9月）。
- 譚家哲：《論語與中國思想研究》（臺北：唐山出版社，2006年11月）。

（二）期刊論文

- 林安梧：〈「以理殺人」與道德教化——環繞戴東原對於朱子哲學的批評而展開對於道德教育的一些理解與檢討〉，《鵝湖學誌》第10期（1993年6月），頁91-116。（DOI：10.29653/LS.199306.0004）
- 林明照：〈戴震哲學中的禮論〉，《哲學與文化》第35卷第10期（2008年10月），頁153-170。（DOI：10.7065/MRPC.200810.0153）
- 施盈佑：〈戴震「理」觀的一個面向——從「後儒以理殺人」談至「分理」的人道貞定〉，《當代儒學研究》第5期（2009年1月），頁75-102。
- 張壽安：〈戴震義理思想的基礎及其推展〉，《漢學研究》第10卷第1期（1992年6月），頁57-83。
- 張壽安：〈戴震對宋明理學的批評〉，《漢學研究》第13卷第1期（1995年6月），頁15-41。
- 張麗珠：〈戴震「發狂打破宋儒『太極圖』」的重智主義道德觀〉，《興大中文學報》第12期（1999年6月），頁59-96。
- 楊自平：〈從受用角度考察唐君毅先生由疾病證悟人生〉，《當代儒學研究》第19期（2015年），頁165-195。
- 楊祖漢：〈康德的「外在自由說」與華人社會的發展——對戴震「以理殺人」之說的解答〉，《哲學與文化》第502期（2016年3月），頁103-118。
- 劉滄龍：〈「一理」或「分理」？——戴震對程朱理學的反省〉，《中央大學人

文學報》第 44 期（2010 年 10 月），頁 123-148。（DOI：10.29905/JCUT.201010.0004）

蔡家和：〈戴震哲學的倫理義涵——從自然到必然如何可能〉，《鵝湖學誌》第 41 期（2008 年 12 月），頁 109-131。（DOI：10.29653/LS.200812.0004）

鄭吉雄：〈戴東原氣論與漢儒元氣論的歧異〉，《臺大中文學報》第 21 期（2004 年 12 月），頁 215-254。

簡良如：〈戴震《孟子字義疏證》對人性及人群問題的反省：以《孟子》相關思想為參照〉，《臺大文史哲學報》第 62 期（2005 年 5 月），頁 183-185、187-227。（DOI：10.6258/bcla.2005.62.09）

羅雅純：〈真理的對話遊戲-從哲學詮釋學重釋戴震孟子學〉，《中文學報》第 8 期（2003 年 7 月），頁 143-160。

# Analysis of the Objective Realistic Meaning of Dai Zhen's Li(rule)-Li(norm) Structure

*Shih, Ying-Yo*

Assistant Professor, Fundamental General Education Center,  
National Chin-Yi University of Technology

## Abstract

Scholars have had positive and negative comments on Dai Zhen's theory in the past. This paper finds that there is a convergence point, that is, we should find a way to construct Dai Zhen's Confucianism theory between objective reality and moral subject. Therefore, this article will use Dai Zhen's Li (rule)-Li (norm) structure to expose how to pay attention to objective reality and clarify the meaning of objective reality. The conclusion of this paper contains two messages. First of all, Dai Zhen's real thought of "Li (rule)" is not only that he does not want to deny "Li (rule)", but he also wants to connect "Li(rule)-Li(norm)" through "principle". He puts the focus directly on "Li (norm)" because "Li(norm)" has strong objective and practical significance. This can remove the Li (rule) form of personal opinion, because such Li (rule) has actually been separated from the objective reality. If a person can abide by "Li(norm)", he will actually achieve "Li(rule)". Because Dai Zhen wants to reveal the true "Li (rule)", he questioned Li (rule) of Song Confucianism or "borrowing Li (rule) to kill people." To put it bluntly, "Li(rule)-Li(norm)" inherits the traditional elements of Confucianism and returns the human ethics of the ancient sage to the actual things in daily life. Furthermore, because "Li(rule)-Li(norm)" is concerned with the actual things in daily life in human ethics. If

anyone thinks that the objective reality that Dai Zhen is concerned about is away from moral activity, and even departs from the agency. There is obviously room for discussion in this statement. Perhaps some comments cannot agree that Qing (emotion) is the driving force of moral practice. But we can't deny that the agency that Dai Zhen said is still closely related to the moral subject, but this moral subject also contains the Qing (emotion) that Song Confucianism wants to remove. In other words, Dai Zhen's focus is not on "Li (rule)", but on how people use "empathy" to prove "Li(rule)", while empathy requires understanding not one person, but necessarily a group of people. This is the objective reality of Dai Zhen's Li(rule)-Li(norm) Structure.

**Keywords:** Dai Zhen, li(norm), li(rule), Mengzi Ziyi Shuzheng, Objective reality, Qing(emotion)