

# 戴震「情理論」的繼承與轉化\*

羅雅純

淡江大學中國文學系專任副教授

## 提 要

戴震為清代考據皖派大師，早年服膺程朱，中年卻反程朱，後世對為學態度轉變及義理評價持以不同論點。特別是，在當代詮釋中惟有梁啟超讚譽戴震以「情感」涵攝「情欲」為中國文化翻轉新方向。

戴震「發狂打破宋儒家中太極圖」建立「達情遂欲」的情理關懷，果真以「情感」涵攝「情欲」？「情理論」淵源又為何？「以情絜情」如何矯正漢至宋明「貴性賤情」、「存理滅欲」、「揚理抑欲」空疏之偏建立新倫理？形成本文問題之緣起。本文首先理解何以梁啟超讚譽戴震獨重「情感主義」為二千年一大翻案？其次，對「情理論」歷史脈絡予以溯源。再者，探究戴震「情理論」繼承與轉化，如何「以情絜情」建構「達情遂欲」為「道德情理」尋求新理解。

**關鍵詞：**戴震 情 欲 絜情 道德情理

---

\* 本文為主持科技部 108 年度專題研究計畫 (MOST: 108-2410-H-032-041-) 之部份研究成果，感謝科技部提供研究補助，再蒙本刊匿名審查委員惠賜良見，方得修訂完稿，特此謹申謝忱。

# 戴震「情理論」的繼承與轉化

羅雅純

淡江大學中國文學系專任副教授

## 一、問題之緣起

戴震為清代考據學之翹楚，時人稱道考證精博乃尊為皖派大師，惟其後世對其義理成就評價不一。<sup>①</sup>回顧一生著作，除了零篇散簡與友論學書函外，《原善》、《緒言》、《孟子私淑錄》皆是義理之作<sup>②</sup>，晚年《孟子字義疏證》更是力

---

① 戴震（1724-1777）自述：「僕生平著述最大者，為《孟子字義疏證》一書，此正人心之要。」載於（清）戴震撰，張岱年主編：〈與段茂堂等十一札〉（安徽：黃山書社，1995年），頁543。然後世對義理評價不一，如彭紹升認為戴震《原善》、《孟子字義疏證》「不知天，其何以知天？是故外天而言人，不可也。」（清）彭紹升：〈與戴東原書〉，《二林居集》卷3，《戴震全書》（七），頁134。；姚鼐指斥戴震「意乃欲與程、朱爭名，安得不為天之所惡？故毛大可、李剛主、程綿莊、戴東原，率皆身滅嗣絕，此殆未可以為偶然也。」（清）姚鼐：〈再復簡齋書〉，《惜抱軒全集》卷6，《戴震全書》（七），頁157。亦有擁戴者，如洪榜贊曰：「先生之言，平正通達，近而易知。博極群書，而不少馳騁，有所請，各如其量以答之。凡見先生者，未嘗不有所得也。先生之學，雖未設施於時，既沒，其言之，所謂不朽者與！」（清）洪榜：〈戴先生行狀〉，《二洪遺稿初堂遺稿》，《戴震全書》（七），頁12。段玉裁言「蓋先生《原善》三篇、《論性》二篇既成，又以宋儒言性、言理、言道、言才、言誠、言明、言權、言仁義禮智、言智仁勇，皆非六經、孔、孟之言，而以異學之言糅之。故就《孟子》字義開示，使人知「人欲淨盡，天理流行」之語病。」（清）段玉裁：〈東原年譜訂補〉，《戴震全書》（六），頁677-678。以上引文引自《戴震全書》，其後同註書僅註出處頁數，不贅述出版社及出版年月。

② 戴震義理之作雖分為四書，然《緒言》及《孟子私淑錄》實為《孟子字義疏證》初稿、二稿。《緒言》計二萬八千字，《孟子私淑錄》約計為一萬九千字，《孟子字義疏證》為約計三萬八千字。《孟子私淑錄》改正《緒言》部份字句，而後成《孟子字義疏證》定本。《孟子私淑

關程朱<sup>③</sup>，其言：「今人無論正邪，盡以意見誤名之曰理，而禍而斯民，故疏證不得不作」<sup>④</sup>呼籲「打破宋儒家中《太極圖》」<sup>⑤</sup>重構清代新義理。戴震在道德立說上揚棄「存理滅欲」舊成規，以「情欲」做為道德主體核心，將道德實踐導向「我一你」<sup>⑥</sup>關係中以「情」言「理」，開啓了不同宋明理學的實踐理路。然戴震早年服膺程朱，中年卻反程朱，學思歷程竟如此轉變？<sup>⑦</sup>後世對治學及義理評價各持不同論點。胡適稱譽戴震治經「科學方法」是「清學真精神」不愧為「清學宗師」<sup>⑧</sup>；錢穆評戴震「還孔孟於孔孟，老釋於老釋」是「意見」，考據治經如博

---

錄》收入《緒言》部份內容，卷中問答皆是《緒言》所未見。四書先後問題，錢穆認為《孟子私淑錄》在《緒言》之後。見錢穆：《中國近三百年學術史》上（臺北：臺灣商務印書館，1996年），頁358-364。而陳榮捷推斷《孟子私淑錄》在前，《緒言》在後。詳見陳榮捷：〈論戴震諸言與孟子私淑錄之先後〉，《大陸雜誌》第57卷第3期（1978年），頁6-9。

- ③ 《孟子字義疏證》乃戴震晚年義理定論。其言：「六書九數等事如轎夫然，所以昇轎中人也。以六書九數等事盡我，是猶誤認轎夫為轎中人也。」戴震以轎夫喻考據，以轎中人喻義理，視義理思想為本、訓詁考據為用。見於段玉裁1792年序經韻樓刊本《戴東原集》，此段文獻未收入在《戴震全書》，轉引余英時：《論戴東原與章學誠——清代中期學術思想史研究》（臺北：東大圖書出版，1996年），頁139。
- ④ （清）段玉裁：〈東原年譜訂補〉，《戴震全書》（六），頁652。
- ⑤ 戴震言「壬師館京師朱文正家，自言曩在山西方伯署中，偽病者十數日，起而語方伯：『我非真病，乃發狂打破宋儒家中太極圖耳。』」（清）段玉裁：〈答程易田丈書〉，《戴震全書》（七），頁144。
- ⑥ （奧）馬丁·布伯（Martin Buber, 1878-1965）《我與你》提出「我一你」以及「我一它」二重性概念。本文借此彰顯戴震強調道德踐履在「我與你」和「我與它」人倫世界關係中而展開。馬丁·布伯（Martin Buber）著，陳維剛譯：《我與你》（臺北：桂冠圖書公司，2002年）。
- ⑦ 根據戴震高徒段玉裁記：「婺源江慎修先生永治經數十年，精於三《禮》及步算、鐘律、聲韻、地名沿革，博綜淹貫，巋然大師。先生一見傾心，取平日所學就正焉。」江永曾集注朱熹與呂祖謙合著《近思錄》，故推測師承關係為日後反程朱批判奠定深厚基礎。詳見（清）段玉裁：《東原年譜訂補》，《戴震全書》（六），頁653。錢穆也認為「戴氏之學，其先來自江永。」錢穆：《中國近三百年學術史》上，頁339。
- ⑧ 胡適認為「戴氏論性，論道，論情，論欲，也都是用格物窮理的方法，根據古訓作護符，根據經驗作底子，所以能摧破五六百年推崇的舊說，而建立他的新理學。」胡適：《戴東原的哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1996年），頁82-83。胡適肯定戴震「新理學的建設——哲學的中興。」載於胡適：《戴東原的哲學》，頁69-71。深受戴震啟蒙精神感召，成為民初抨擊

學、心性爲兩橛<sup>9</sup>；余英時肯定戴震治學融治「義理」和「考據」，推崇爲儒家智識高峰第一人<sup>10</sup>；勞思光以「事實／價值」、「實然／應然」框架批判戴震將「善」視爲存有義，又做經驗事實描述，以存有說明價值以實然說明應然，導致「普遍」與「特殊」、「規範」與「事實」等衝突，以致「意義混亂」造成義理衝突。<sup>11</sup>足以見，這些學者對戴震評論點不同，惟有梁啟超讚譽戴震獨重「情感主義」爲二千年一大翻案，不僅是「理智主義」哲學家更是提倡「情欲」倫理家，其謂：「東原之提出自己獨重情感主義，卓然成一家言。<sup>12</sup>」稱讚：「《疏證》一

---

禮教吃人革命家。見於胡適：《清代學者的治學方法》，見葛懋春、李興芝編：《胡適哲學思想資料選》上（上海：華東師範大學出版社，1981年），頁208-211。

- <sup>9</sup> 錢穆言：「然佛教思想，大體來說，實是近於西方性的，非中國性的。說理甚玄，而中間加進了許多不近人情之處。換言之，是哲學宗教味重，人情常識味淺。較之孔孟說理之淺近平庸，遠不相類。然是問涅槃究竟是人生的真理呢？還是戴東原所說的依然是一種意見呢？若還不脫是一種意見，則何如孔孟般，老老實實以人的意見作為意見之更近人生真理呢？」錢穆：《中國思想史》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁274。錢氏認爲「（戴震）精神所注，卒均不脫於其所謂聖人之遺經，而惟日孳孳於故訓與典章制度之間。」錢穆：《國學概論》（北京：商務印書館，1997年），頁286。故評戴震「將學、行分兩橛說，博學遂與心性不涉。」參見錢穆：《國學概論》，頁267。評戴震義理雜有荀子色彩：「東原指爲性者，實與荀卿爲近，惟東原以孟子性善之意移而爲說耳。」錢穆：《中國近三百年學術史》上，頁399。
- <sup>10</sup> 余英時言：「東原的哲學激頭激尾是主智的，這是儒家智識主義發展到高峰以後才逼得出來的理論。」余英時：《歷史與思想》（臺北：聯經出版社，1976年），頁152-153。又言：「戴學在全部儒學系統中佔據的地位如何姑置不論，但從學術思想發展史的觀點來說，它的基本傾向確是要把知識從傳統的道德糾纏中解放出來。這是宋、明以來儒家論知識問題所未達到過的新境界。」余英時：《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》，頁34-35。
- <sup>11</sup> 勞思光評「戴氏雖云解孟子，實則立說與孟子本文大異。戴氏實以能見事物之理之能力爲「心之所同然」，非孟子以「理義」本身爲「心之所同然」。此即「心能生理」與「心只能照見外存之理」二說之分歧；是孟荀之別，亦哲學史上對「理」之兩種不同思路也。……蓋智性之力量不足時，人遂受情緒私念之影響而始有「蔽」也。但此與戴氏對「情欲」之態度衝突。…戴氏不知意志能力與認知能力並非自然合一；此是一大誤。…情欲皆經驗事實，人倘求得「情欲之理」，亦應是一無窮過程，與求對自然事物之理時情況相類。故如依此而言道德實踐，則實踐無從開始。」以致「意義混亂」造成義理衝突。勞思光：《新編中國哲學史》三下（臺北：三民書局，1995年），頁875。除此，頁841、頁844-845也皆有詳論。
- <sup>12</sup> 梁啟超：〈戴東原生日二百年紀念會緣起〉，《飲冰室文集》之四十，《飲冰室合集》（五）（北京：中華書局，1989年），頁40。

書，字字精粹，右所錄者未盡其什一也。綜其內容，不外欲以『情感哲學』代『理性哲學』」<sup>13</sup>，以「情感」涵攝「情欲」翻轉了中國文化倫理的新方向。究竟，何以梁啟超獨排眾議肯定戴震哲學為「情感哲學」？戴震「達情遂欲」的道德關懷真如梁氏所言以「情感」涵攝「情欲」？「情理論」淵源為何，其中繼承與轉化又為何？「以情絜情」如何矯正漢至宋明「貴性賤情」、「存理滅欲」、「揚理抑欲」空疏之偏，建立普世共識的新倫理？形成本文問題之緣起。

## 二、梁啟超讚譽戴震獨重「情感主義」

在當代戴震學詮釋中，梁啟超可謂著力最深，其《飲冰室文集》收入《戴東原生日二百年紀念會緣起》、《戴東原先生傳》、《戴東原哲學》、《東原著述纂校書目考》、《戴東原圖書館緣起》。<sup>14</sup>此外，亦大力推舉戴震「皖派」考據貢獻，其謂「吳派求其古，皖派求其是」，他認為「惠派之治經也，如不通歐語之人讀書，視譯人為神聖，漢儒則其譯人也，故信憑之不敢有所出入。戴派不然，對於譯人不輕信焉，必求原文之正確然後即安。惠派所得，則斷章零句，援古正後而已。戴派每發明一義例，則通諸群書而皆得其讀。是故惠派可曰漢學，戴派則可確為清學而非漢學。」<sup>15</sup>大力肯定戴震考證治經：

常從眾人所不注意處覓得間隙，既得間，則層層逼推，直到盡頭處；苟終無足以起其信者，雖聖哲師父之言不信也。此種研究精神，實近世科學所賴以成立。<sup>16</sup>

東原在學術史上所以能占特別重要位置者，專在研究法之發明。他所主張「去蔽」、「求是」兩大主義，和近世科學精神一致。他自己和他的門生

<sup>13</sup> 梁啟超：《清代學術概論》（臺北：臺灣商務印書館，1994年），頁68。

<sup>14</sup> 梁啟超：《飲冰室文集》，《飲冰室合集》（五），頁77。

<sup>15</sup> 梁啟超：《戴東原》（臺北：中華書局，1979年），頁32。

<sup>16</sup> 梁啟超：《清代學術概論》，頁34。

各種著述中，處處給我們這種精神的指導。這種精神，過去的學者雖然僅用在考證古典方面，依我們看，很可以應用到各種專門科學的研究，而且現在已經有一部份應用頗著成績。所以東原可以說是我們「科學界的先驅者」。<sup>17</sup>

梁氏讚揚戴震在科學精神堅持下開創新視域，推崇「去蔽」、「求是」是科學精神先驅，更自述撰寫《戴東原哲學》：「接連三十四點鐘不睡覺趕成。」<sup>18</sup>，其言：「戴震祛『以釋混儒』、『捨欲言理』之兩蔽，故既做《原善》三篇，復為《孟子字義疏證》。」<sup>19</sup>是中國文藝復興的起點，是實證主義理想的體現，更是賦予新啓蒙精神的思潮，如同歐洲文藝復興的翻版是哲學界的革命家<sup>20</sup>，不僅特設八個課題研究戴震學<sup>21</sup>，更鄭重其事邀請胡適參加戴震學研究活動。<sup>22</sup>

事實上，梁氏肯定戴震治經考證，從最負盛名《清代學術概論》及《中國近三百年學術史》著作即可了解。梁氏認為明末至清三百年學術是「厭倦主觀的冥想而傾向於客觀的考察」<sup>23</sup>，「漢學」為「宋學」的反理學思潮<sup>24</sup>，以此基調疏理

<sup>17</sup> 梁啟超：《戴東原》，頁 72。

<sup>18</sup> 梁啟超：《飲冰室文集》，《飲冰室合集》（五），頁 77。

<sup>19</sup> 梁啟超：《清代學術概論》，頁 39。

<sup>20</sup> 梁啟超：《清代學術概論》，頁 38。〈戴東原生日二百年紀念會緣起〉，《飲冰室文集》之四十，《飲冰室合集》（五），頁 40。

<sup>21</sup> 梁啟超劃分八個課題：「戴東原在學術史上的位置」、「戴東原的時代及其小傳」、「音韻訓詁的戴東原」、「算學的戴東原」、「戴東原的治學方法」、「東原哲學及其批評」、「東原著述考」、「東原師友及弟子」。參見《飲冰室合集》（三），頁 39。

<sup>22</sup> 梁啟超邀請胡適參加戴震研究活動，詳參丁文江、趙豐田：《梁啟超先生年譜長編（初稿）》（北京：中華書局，2010 年），頁 533-536。

<sup>23</sup> 梁啟超認為「厭倦主觀的冥想而傾向於客觀的考察」所以造成「古典考證學獨盛」，其云：「明季道學反動，學風自然要由蹈空而變為覈實——由主觀的推想而變為客觀的考察，客觀的考察有兩條路。一自然界現象方面，二社會文獻方面，以康熙間學術界形勢論本來有趨重自然科學的可能性且當時實在也有點這種機兆，然而到底不成功者，其一，如前文所講，因為種種事故把科學媒介入失掉了。其二，則因中國學者根本習氣，看輕了『藝成而下』的學問，所以結果逼著專走文獻這條路」。詳參梁啟超：《中國近三百年學術史》（臺北：華正書局，1994 年），頁 21。

清代學術在思想史上的創新。誠然，梁氏視「漢學」、「宋學」為兩極的「反動說」有其論點合理性，清代學術以實證求是為宗，通經致用確實與晚明空疏學風不同。清初學風崇實黜虛，由虛轉實，由主觀推想變為客觀的考察，的確是對宋明之學的一種反動思潮。<sup>25</sup>因此，梁氏相當肯定戴震反理學又考據實證，讚揚《孟子字義疏證》蔚為三百年間最有價值之奇書：

《疏證》一書，字字精粹，右所錄者未盡其什一也。綜其內容，不外欲以「情感哲學」代「理性哲學」；就此點論之，乃與歐洲文藝復興時代之思潮之本質絕相類。蓋當時人心，為基督教絕對禁慾主義所束縛，痛苦無藝，既反乎人理而又不取違，乃相與作偽，而道德反掃地已盡。文藝復興之運動，乃採久闕室之「希臘的情感主義」以藥之。一旦解放，文化轉一新方向以進行，則蓬勃而莫能禦。戴震蓋確有見於此，其志願確欲為中國文化轉一新方向；其哲學之立腳點，真可稱二千年一大翻案；其論尊卑順逆一段，實以平等精神，作倫理學上一大革命。其斥宋儒之糅合儒佛，雖辭帶含蓄，而意極嚴正，隨處發揮科學家求真求是之精神；實三百年間最有價值之奇書也。震亦極以此自負，嘗曰：「僕生平著述之大，以《孟子字義疏證》為第一。」<sup>26</sup>

宋明以來之主觀的理智哲學，到清初而發生大反動，但東原以前大師所做的不過破壞工夫，卻未能有所新建設，到東原之提出自己獨重情感主義，卓然成一家言。<sup>27</sup>

<sup>24</sup> 梁啟超認為「清朝各方面的學術，都從此中（即對宋明理學的反動——引者）孕育而來。」梁啟超著，朱維錚校注：《梁啟超論清學史二種》（上海：復旦大學出版，1985年），頁97-102。

<sup>25</sup> 梁啟超清學「反動說」。參見周國棟：〈兩種不同的學術史範式——梁啟超、錢穆《中國近三百年學術史》之比較〉，《史學月刊》第4期（2000年），頁100-114。

<sup>26</sup> 梁啟超：《清代學術概論》，頁68-69。

<sup>27</sup> 梁啟超：〈戴東原生日二百年紀念會緣起〉，《飲冰室文集》之四十，《飲冰室合集》（五），頁40。

梁氏肯定戴震在人性平等基礎上革命，讚譽戴震獨重「情感主義」為中國文化翻轉新方向，以「情感哲學」取代「理性哲學」。然戴震何要以「情感哲學」為二千年一大翻案？依循戴震返歸孔孟聖人之道的建構理路即可知，儒家以人做為道德主體，關乎生命實存「情感」，以「仁」為核心建立在仁者愛人道德實踐上，「仁」不只是人的本質，也是道德情感，更是道德實踐理性範疇。孔子提倡詩書禮樂，以「情」做為人文教化之源，性情之教二大原則：盡可以興到而心明，情抒而性顯<sup>28</sup>。「情抒而性顯」不僅強調「仁」，更著重情感與理性「情理」合諧。誠如唐君毅、蒙培元所言：

先秦儒學之傳中，孔孟之教原是性情之教，《中庸》、《易傳》諸書，皆兼尊人之情性，如《中庸》言喜怒哀樂之發而中節謂之和，明是即情以見性德之語。<sup>29</sup>

儒家的理性是情理，即情感理性而不是與情感相對立的認知理性。……儒家的理性是有情感內容的，是「具體理性」而不是純粹形式的抽象理性。與西方哲學情感與理性對立起來的二元論哲學以及視情感為純粹私人的、主觀的、非理性的情感主義倫理學相比較，儒家重視情感共同性、普遍性，因而主張情感與理性的同一。這是儒家哲學的大特點。<sup>30</sup>

儒家重視「情理」，尊重人情感的共同普遍性，回溯先秦許多文獻皆論及「情」<sup>31</sup>，

<sup>28</sup> 程兆雄：《儒家思想——性情之教》（臺北：明文書局，1986年），頁17。

<sup>29</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（二）》（臺北：臺灣學生書局，1978年），頁80。

<sup>30</sup> 蒙培元：《情感與理性》（北京：中國社會科學出版社，2002年），頁2。

<sup>31</sup> （英）葛瑞漢（A. C. Graham）主張在先秦文獻「情」定義為「質實」（essential）或「情實」（genuine）之義，而做為情感（passions）解釋的「情」，到宋代以後才出現。葛瑞漢「essential」說詳參見 A. C. Graham, *Studies in Chinese philosophy & philosophical Literature* (Singapore: The Institute of East Asian Philosophies, c1986) p.59ff.另外，信廣來（Kwong-loi Shun）認為在中國早期文獻中「情」的理解不會僅有一種說法。在《孟子·告子上》第六章關於「情」的用法，他認為至少三種不同的解釋已經被提到。首先，朱熹把「情」理解成與「性」的活動（activation）有關，這種活動採用了情感的形式，從這種活動中「性」能夠被認識。其次，戴

性情之教強調「情感理性」，正是「即情以見性德」感情與理智的圓融。如在先秦文獻中，《論語·子路》：「上好信，則民莫敢不用情。」、《論語·子張》：「如得其情，則哀矜而勿喜。」、《論語·顏淵》：「仁者愛人。」、《論語·衛靈公》：「己所不欲，勿施於人。」又如《孟子·告子上》：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。」、「以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？」、《孟子·滕文公上》：「夫物之不齊，物之情也。」、《孟子·離婁上》：「聲聞過情，君子恥之。」《荀子·正名》：「性者，天之就也；情者，性之質也。欲者，情之應也。以所欲為可得而求之，情之所必不免也。」、《禮記·中庸》：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。」、《禮記·禮運》：「飲食男女，人之大欲存焉。」、《禮記·樂記》：「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。」等等，這些攸關「情性」討論都一一證明儒家性情之教的淵遠流長。先秦儒家重視「情」，無論是情實、情感或情緒<sup>32</sup>，皆是「情抒性顯」內容的展現，故「即情以見性德」成德教化所關懷的正是真「情」至「性」的具體生命。

---

震把「情」看做「實」是物真正所是的東西。把「情」作為真正所示的東西（what is genuine）。第三，在早期文獻中，「情」與「性」常常是可以互換的。在《告子上》第六章中，「情」有與「性」相同的含義。詳見（美）本杰明·史華茲（Benjamin I. Schwartz）著，程鋼譯，劉東校：《古代中國的思想世界》（南京：江蘇人民出版社，2004年），頁208。而戴震哲學所論及「情」，大多視「情」為「實」，指物情實真正所是的東西，論自然情欲，也講道德情感，以「情感」概念涵攝「情欲」。

<sup>32</sup> 歐陽禎人認為「中國先秦時期的傳世文獻中，『情』字的意涵絕大多數並不是情感的『情』，而是情實、質實的意思。」又「質實往往指事物，而情實往往是針對性情、人品、德性而言的。」詳見歐陽禎人：《先秦儒家性情思想研究》（武漢：武漢大學出版社，2005年），頁86、頁90。

### 三、「情理論」歷史脈絡發展

#### (一) 先秦以降下的性情詮解

「情理論」自先秦以降，歷經朝代更迭產生了不同延續與轉折，<sup>33</sup>這些文獻指涉是實情的「情」？是道德主體內涵的「情」？是美學內涵的「情」？是人的「性情」、「實情」？還是「情感」、「情緒」？仍待釐清，然無論如何皆足以證明孔孟荀、《禮記》、《中庸》、《樂記》皆重視「情性」。先秦以降，「情理論」開始發生演變，從漢代至魏晉崇尚「性善情惡」貴「性」絀「情」，見於漢代董仲舒《春秋繁露·深察名號》即載：

人之誠有貪有仁，仁貪之氣兩在於身。身之名取諸天，天兩，有陰陽之施，身亦兩，有貪仁之性；天有陰陽禁，身有情欲社，與天道一也。<sup>34</sup>

董仲舒認為天地陰陽二氣降於人，則為「性」、「情」之兩端，「性」為仁、陽；「情」為貪、陰，故主張「性陽情陰」，「情欲」在此做為「陰」、「惡」的表徵，「性善情惡」、「尊性賤情」成為漢代普遍性情論述。直至魏晉之際，老莊盛行，效法天理自然，認為貪欲是人為造作，聖人視情欲是「有情」還是「無情」辯論不休。魏晉名士何晏力主「聖人無情」，而王弼主張「聖人有情」，二人持論不同：

<sup>33</sup> 陳昭瑛認為在《論語》和《孟子》兩書，「情」概念皆指涉「誠實」、「實情」意思。而荀子論情，一是人性論層次，一是美學層次，保留了《論語》、《孟子》中兩種論「情」的內涵，即實情的「情」和性情的「情」，具有道德主體內涵的「情」及美學內涵。詳見陳昭瑛：〈「情」概念從孔孟到荀子的轉化〉，《法鼓人文學報》第2期（臺北：法鼓人文社會學院，2005年），頁25-39。

<sup>34</sup> （漢）董仲舒：《春秋繁露·深察名號》（上海：上海古籍出版社，1989年），頁266。

何晏以為聖人無喜怒哀樂，其論甚精，鍾會等述之。弼與不同，以為：「聖人茂於人者神明也，同於人者五情也。神明茂，故能體沖和以通無；五情同，故不能無哀樂以應物。然則聖人之情，應物而無累於物者也，今以其無累，便謂不復應物，失之多矣」。<sup>35</sup>

何晏將聖人定位為對「道」之歸從，以虛靜心靈對「道」的體會，得出聖人心無所有與「道」之無所有相照，以「聖人無情」說明聖人無喜怒哀樂之情纏牽累，情不應物，以道體為所歸。而王弼主張聖人身具「五情」本質與凡人無異，故「不能無哀樂以應物」，雖然「聖人有情」，然而聖人「神明茂」故能「體沖和」以通「無」，應物而無累於物，體現通達道之本體「無」的境界。「聖人有情」實質上突顯「無累」乃工夫境界，聖凡之所以不同即在於聖人體證形而上「無」的境界。縱然，何晏、王弼皆主張聖人無累，然究其實對「情」的觀點不同。

魏晉以降「情理論」發展，從探討聖人對「情」之有無、「道」之本末、體用之爭議，一直至唐代李翱出現，直言無諱「性」是善，「情」是惡，提出「滅情復性」教人修身以至聖：

人之所以為聖人者，性也；人之所以惑其性者，情也。喜怒哀懼愛惡欲七者，皆情之所為也。情既昏，性斯匿矣。非性之過也，七者循環而交來，故性不能充也。水之渾也，其流不清；火之煙也，其光不明；非水火清明之過。沙不渾，流斯清矣；煙不鬱，光斯明矣。情不作，性斯充矣。性與情不相無也。雖然，無性則情無所生矣。是情由性而生，情不自情，因性而情；性不自性，由情以明。性者，天之命也，聖人得之而不惑者也。情者，性之動也，百姓溺之而不能知其本者也。<sup>36</sup>

<sup>35</sup> (晉)陳壽撰，(宋)裴松之注：《三國志》(臺北：世界書局，1985年)，卷28，頁795-796。

<sup>36</sup> 李翱以孟子性善說和《中庸》性命說為依據，吸收禪宗「見性成佛」觀點和「無念為宗」修習建造獨特「性情論」和「修身論」，其援佛入儒即用佛家方法來修養儒家心性，撰《復性書》上中下三篇。(唐)李翱：《復性書》(東京：古典研究會，1977年，《李文唐李文公集》)，頁818。

李翱辨明「性」、「情」關係與本質，認為「性」迷惑於喜怒哀懼愛惡欲「七情」，故無法成聖。聖人因體會「性」的超越，不為「情」迷惑，而百姓陷溺「情」的障蔽故不能探求「性」，因此教人「滅情」以「復性」。其後，「情理論」至宋明轉向「理氣論」的道德體證上探討，宋明儒視「性」為形上本體亦是道德本體，將「性」區分「天命之性」至純至善；「氣質之性」因清濁厚薄昏明故有善惡，教人透過心性涵養工夫探究形上「道德天理」，逐漸建構起一套以「理」為核心範疇的理學體系。如北宋二程言：

人心私欲，故危殆。道心天理，故精微。滅私欲則天理明矣。<sup>37</sup>

明道曰：「稟於天為性，感為情，動為心。」伊川則又曰：「自性之有形者謂之心，自性之動者謂之情。」<sup>38</sup>

即如程顥「天為性，感為情，動為心」、程頤「滅私欲則天理明」的性情主張，「天為性，感為情」、「性之動者謂之情」，形上之「性」不可見，由「心」之作用「情」來展現，「情」的實有存在性由形上之「性」來決定。然而二程並沒有提出系統性的說法。其後南宋朱熹直言「天即理也，命即性也，性即理也」提出較完整的性情主張：

性則就其全體而萬物所得以為生者言之，理則就其事物各有其則者言之。到得合而言之，則天即理也，命即性也，性即理也。<sup>39</sup>

性者，心之理；情者，心之動；心者，性情之主。<sup>40</sup>

性是未動，情是已動，心包得已動未動。蓋心之未動則為性，已動則為情，所謂「心統性情」也。<sup>41</sup>

<sup>37</sup> (宋)程顥、程頤：《二程遺書》（上海：上海古籍出版社，2000年），卷24，頁369。

<sup>38</sup> 同前註，頁370。

<sup>39</sup> (宋)朱熹：〈性情心意等名義〉，《朱子語類》（一）（上海：上海古籍出版社，2002年，《朱子全書》14冊），卷第5，頁215。

<sup>40</sup> 同前註，頁224。

<sup>41</sup> 同前註，頁229。

欲是情發出來底。心如水，性猶水之靜，情則水之流，欲則水之波瀾。<sup>42</sup>

朱熹將「性」解為「理」，天即「理」，命即「性」，在心喚做「性」，在事喚做「理」，建構「性即理」形上價值的本體論<sup>43</sup>。在「性即理」的架構下，人做為道德主體，「心」做為主宰，貫通「性」、「情」的動靜概念下完備「心統性情」。於是，「性」、「情」之別是建立在存有論的理氣二分判準上，在「心統性情」架構下，「性」做為靜態之理是形上「只存有而不活動之理」<sup>44</sup>，「心」無不善，不善乃因「情」遷於物所然，「情」為「性」之所發，由「心」宰制「情」，不恰好便有「人欲」流肆而出<sup>45</sup>，因此必須在「心」上體認做省察工夫：

聖賢千言萬語，只是教人明天理，滅人欲。<sup>46</sup>

人之一心，天理存，則人欲亡；人欲勝，則天理滅，未有天理人欲夾雜者。學者須要於此體認省察之。<sup>47</sup>

要須驗之此心，真知得如何是天理，如何是人欲。幾微間索理會。此心常常要惺覺，莫令頃刻悠悠憤憤。<sup>48</sup>

<sup>42</sup> (宋)朱熹：〈性情心意等名義〉，《朱子語類》（一），卷第5，頁229。

<sup>43</sup> 中國哲學以「本體」概念做為形上學與宇宙論，還含整體存在界線原理，即「理、氣、心、性、情、才、欲」概念涉及價值意識的問題幾乎等於形上學，而本文指謂「本體」乃於此。

<sup>44</sup> 牟宗三判宋明理學為三系：「五峰戴山系」、「伊川朱子系」、「象山陽明系」，分系關鍵乃認為朱子學統上承伊川，以《大學》為主，而與《中庸》、《易傳》、《論語》、《孟子》、所論之道體、性體產生轉向，僅收縮在「只存有而不活動」本體論之理，相形之下與明道、五峰承《中庸》、《易傳》，陸王之學承《論語》、《孟子》之道德工夫進路不同，在偏離與轉向上特重後天涵養與格物致知修養進路，因而判「伊川朱子系」為「橫攝系統」、「靜涵靜攝系統」，「理」是「只存有而不活動」。詳見牟宗三：《心體與性體》（一）（臺北：正中書局，1993年），頁58-59。

<sup>45</sup> (宋)朱熹〈力行〉：「有個天理，便有個人欲。蓋緣這個天理須有安頓處；才安頓得不恰好，便有人欲出來」，《朱子語類》（一），卷第13，頁388。

<sup>46</sup> (宋)朱熹：〈持守〉，《朱子語類》（一），卷第12，頁367。

<sup>47</sup> (宋)朱熹：〈力行〉，《朱子語類》（一），卷第13，頁388。

<sup>48</sup> 同前註，頁391-392。

只是這一個心，知覺從目之欲上去，便是人心；知覺從義理上去，便是道心。人心則危而易陷，道心則微而難著。<sup>49</sup>

故聖人不以人心為主，而以道心為主。蓋人心倚靠不得。人心如船，道心如舵。任船之所在無所向；若執定舵，則去住在我。<sup>50</sup>

朱熹認為天理存則人欲亡；人欲勝則天理滅，天理人欲必須上溯「道心」做為道德判斷，故「革盡人欲，復盡天理。」<sup>51</sup>，「道心」制衡人欲安頓天理，由「人心」復歸「道心」惺覺求其放心。足以見，程朱一脈相承將「性理」與「情欲」對峙，「明天理，滅人欲」，道德體證即落在形上抽象天理，忽略形下生命「性」、「情」的本然價值，如是「性善」而「賤情」；「存理」而「滅欲」，人之「性理」與「情欲」無法抒發，天人之際的人倫情理亦就無法彰顯。

至明代，王陽明主張「心即理」，用「良知」代替「天理」，良知的本體即是形上道德本體，「致良知」即可知天理，「性」是絕對至善之體發用遂為「情」，「情」成為良知之障蔽：

喜怒哀懼愛惡欲，謂之七情，七者具是人合有的，但要認得良知明白。比如日光，亦不可指著力斫，一隙通明，皆是日光所在；雖雲霧四塞；太虛中色象可辨，亦是日光不滅處；不可以雲能蔽日，教天不要生雲。七情順其自然之流行，皆是良知之目，不可分別善惡；但不可有所著。七情有著俱謂之欲，俱為良知之蔽。<sup>52</sup>

陽明在這強調了良知主宰義，喜怒哀懼愛惡欲「七情有著」是「欲」，是良知的障蔽，雖有障蔽之時，「致良知」自能自覺，覺則蔽去，便能恢復吾心良知無滯

<sup>49</sup> (宋)朱熹：〈大禹謨〉，《晦庵先生朱文公文集（三）》（上海：上海古籍出版社，2002年，《朱子全書》14冊），卷78，頁2663。

<sup>50</sup> 同前註。

<sup>51</sup> (宋)朱熹：〈力行〉，《朱子語類》（一），卷第5，頁390。

<sup>52</sup> (明)王陽明：《陽明全集·傳習錄》下（上海：上海古籍出版社，1992年），頁111。

證明的本體，故示人「學是學去人欲，存天理」<sup>53</sup>。

## （二）明清氣學下的性情思考

宋明理學發展至此，以「理」為本體的論述臻達完備，皆以「滅欲」做為絕對道德的價值標準。縱然「存理滅欲」在明代依舊盛行，但不可否認「情理論」發展至明末，對理學的批判思潮俟機而動，從「十七世紀以降的文化走向，將之分為兩大流派，一是情欲論述，一是禮教反省。」<sup>54</sup> 值得注意，明末之後的性情論述有繼承亦有批判，如宋明理學殿軍的劉宗周即提出不同主張：

或曰天地之間先有此理乃生氣否？曰理只是氣之理，有是氣方有是理，非理能生氣也，但既有是理，則此理尊而無上，遂足以為氣之主宰，氣若其所從出者。<sup>55</sup>

或問理為氣之理，乃先儒謂理生氣，何居？曰有是氣，方有是理，無是氣，則理於何麗？但既有是理，則此理尊而無上，遂足以為氣之主宰，氣若其所從出者，非理能生氣也。<sup>56</sup>

心與意為定名，性與情為虛位。喜怒哀樂，心之情；生而有此喜怒哀樂之謂性。好惡，意之情；生而有此好惡之謂性。蓋性情之名，無往而不在也。即云「意性」、「意情」亦得。意者，心之意也；情者，性之情也。<sup>57</sup>

劉宗周提出「氣之主宰」，「理只是氣之理」，理以氣做為主宰，有氣才有理之

<sup>53</sup> （明）王陽明：《陽明全集·傳習錄》上（上海：上海古籍出版社，1992年），頁200。

<sup>54</sup> 張壽安：〈我欲立情教，教誨諸眾生——跨越時空論「達情」〉（序言），熊秉真、張壽安等編：《情欲明清——達情篇》（臺北：麥田出版，2004年），頁10。

<sup>55</sup> （明）劉宗周：〈遺編學言〉，《劉子全書及遺編》（京都：中文出版社，1981年），卷2，下欄左，頁986。

<sup>56</sup> （明）劉宗周：〈學言中〉，《劉子全書及遺編》，卷11，上欄左，頁164。

<sup>57</sup> （明）劉宗周，戴璉璋、吳光主編：〈商疑十則答史子復〉，《劉宗周全集》第2冊（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年），頁405。

生。「性」即「情」，「情」即是「性」，「情」和「性」二者融貫無間，「即性言情」也是「即情即性」體用一源。「情」緊扣著形而上實體（性體、心體、意體、獨體）而言，特別以「生之情」稱之，實指「喜怒哀樂」，此乃「第一義」之「情」，它具有獨立的意義與獨特的意涵，可稱之為「根源性之情」或「先天之情」，在這個意義下「性」與「情」同質同層，不可離析而分言。<sup>58</sup>至於一般而言的「感性」之「情」（如「七情」），已是「第二義」的「後天之情」。故由「情」的字義訓詁到義理概念之解析，已拆解朱熹「性情」異質層的區分與「未發為性，已發為情」二元思考。換言之，劉宗周把「道德理性」同「心理情感」統一，在一定程度上克服了朱熹以心之體用分性情的雙重化矛盾，也克服了王陽明的良知即是天理又是知覺的矛盾。<sup>59</sup>

繼劉宗周之後，清初黃宗羲亦隨師提出「氣論」主張，其謂「天地間祇有一氣，其升降往來即理」：

不知天地間祇有一氣，其升降往來即理也。人得之以為心，亦氣也。氣若不能自宰，何以春而必夏、必秋、必冬哉！草木之榮枯，寒暑之運行，地理之剛柔，象緯之順逆，人物之生化，夫孰使之哉？皆氣之自為主宰也。以其能主宰，故名之曰理。<sup>60</sup>

形色，氣也；天性，理也。有耳便自能聽，有目便自能明，口與鼻莫不皆然，理氣合一也。<sup>61</sup>

先儒之言性情者，大略性是體，情是用；性是靜，情是動；性是未發，情

<sup>58</sup> 林月惠：〈從宋明理學的「性情論」考察劉蕺山對《中庸》「喜怒哀樂」的詮釋〉，《中國文哲研究集刊》第25期（2004年9月），頁192。（DOI：10.6351/BICLP.200412.0177）

<sup>59</sup> 余安邦：〈情義論述：晚近人為社會科學的若干觀察〉，《漢學研究通訊》第78期（2011年），頁14。

<sup>60</sup> （清）黃宗羲：〈恭簡魏莊渠先生校〉，《明儒學案》（臺北：里仁書局，1987年，《黃宗羲全集》第7冊），卷3，頁46。

<sup>61</sup> （明）劉宗周，戴璉璋、吳光編：《劉宗周全集》第4冊（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年），頁756。

是已發。程子曰：「人生而靜以上不容說。纔說性時，他已不是性也。」則性是一件懸空之物。其實孟子之言，明白顯易，因惻隱、羞惡、恭敬、是非之發，而名之為仁、義、禮、智，離情無以見性，仁、義、禮、智是後起之名，故曰「仁、義、禮、智根於心」。若惻隱、羞惡、恭敬、是非之先，另有源頭為仁、義、禮、智，則當云心根於仁、義、禮、智矣。是故性情二字分析不得，此理氣合一之說也。體則情性皆體，用則情性皆用，以至動靜已未發皆然。<sup>62</sup>

從劉宗周、黃宗羲的「氣論」思考，儼然發現宋明理學形上超越義轉向以「氣」為主宰，在「氣」的升降往來下，春夏秋冬運轉，草木自然榮枯，寒暑自然更迭，地理之剛柔、象緯之順逆、人物生化皆能自生自長。黃宗羲否定形上道德本體，力主形色是「氣」；天性是「理」，「性」是內在心理情感，「性」即是「情」，「情」即是「心」，故心性合一，從此可見，黃宗羲確立了道德主體論思想，四端之心是生而俱有，仁義禮智之性雖是後起之名，卻根源於人心，即四端之情；四端之情就是先驗道德人性。<sup>63</sup> 因此謂「情」是四端之情，是道德情感；「性」即是道德情感的理性化，主張「離情無以見性」，反省程朱體用、靜動、未發已發二分論「性」、「情」，因此惻隱、羞惡、恭敬、是非是「情」，仁、義、禮、智是「性」，「即情即性」，力主「理氣合一」。

繼劉宗周、黃宗羲之後，做為清初理學家的陳確亦受到「氣論」影響，在心性論闡釋上更直截標舉「天理皆從人欲中見」：

蓋天理皆從人欲中見，人欲正當處，即是理，無欲又何理乎？孟子曰：「可欲之謂善。」佛氏無善，故無欲。生，所欲也，義，亦所欲也，兩欲相參，而後有舍生取義之理。<sup>64</sup>

<sup>62</sup> (明)劉宗周，戴璉璋、吳光編：《劉宗周全集》第4冊，頁730。

<sup>63</sup> 蒙培元：《中國心性論》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁454-456。

<sup>64</sup> (清)陳確：〈別集卷五·瞽言四〉，《陳確集》（一）（臺北：漢京文化，1984年），頁149。

一性也，推本言之曰天命，推廣言之曰氣、情、才，豈有二哉！由性之流露而言謂之情，由性之運用而言謂之才，由性之充周而言謂之氣。<sup>65</sup>

《中庸》以喜怒哀樂明性之中和，孟子以惻隱、羞惡、辭讓、是非明性之善，皆就氣、情、才言之。氣、情、才皆善，而性之無不善，乃可知也。孟子曰「形色天性也」，而況才、情、氣質乎！氣、情、才而云非性，則所謂性，意是何物？非老之所謂無，即佛之所謂空矣。<sup>66</sup>

故踐形即是復性，養氣即是養性，盡心、盡才即是盡性，非有二也，又烏所睹性之本體者乎？<sup>67</sup>

陳確認為「性」不可見，徹底把「氣」、「情」、「才」視為「性」之內容，「性」善等同「氣」、「情」、「才」為善，故《中庸》顯明「性」之中和喜怒哀樂；孟子「即心言性」以心善彰顯「性」善。即是，陳確明確主張「天理皆從人欲」展現，故「欲」為「理」，滅「欲」豈有「理」可言？反對宋明儒二分論性，因為「性之善，不可見，分見于氣性才」<sup>68</sup>，「情」、「才」與「氣」皆是「性」的良能體現，先天善性「惟其為善而無不能，此以知其性無不善也」<sup>69</sup>，所以踐形即是復性，養氣即是養性，盡「心」盡「才」即是盡「性」。此後，王夫之也依循此脈絡進一步探究「理」、「欲」、「氣」，其云：

天理充周，原不與人欲相為對壘。理至處，則欲無非理；欲盡處，理尚不得流行，如鑿池而無水，其不足以畜魚者，與無池同。<sup>70</sup>

<sup>65</sup> (清)陳確：〈別集卷四·誓言三〉，《陳確集》(二)(臺北：漢京文化，1984年)，頁451-452。

<sup>66</sup> 同前註，頁454。

<sup>67</sup> 同前註。

<sup>68</sup> 同前註，頁452。

<sup>69</sup> 同前註，頁456。

<sup>70</sup> (清)王夫之：《讀四書大全說》(長沙：嶽麓書社，1988年，《船山全書》第6冊)，頁799。

人之施諸己者不願，則以此絜彼，而知人之必不願也，亦必勿必施焉。以我自愛之心而愛人之理，我與人同乎其情，則又同乎其道也。人欲之大公，即天理之至正矣。<sup>71</sup>

王夫之指出「天理與人欲不相對壘」，「人之施諸己者不願，則以此絜彼」，以自愛之心將心比心，人同此心，心同此理。我與人同乎情同乎道，即在「人欲」中證「天理」至正，其言：「人欲之各得，即天理之大同；天理之大同，無人欲之或異。」<sup>72</sup>之後，倡導實踐力行的顏元亦主張「舍形則無性矣，舍性亦無形」：

若謂氣惡，則理亦惡；若謂理善，則氣亦善。蓋氣即理之氣，理即氣之理，焉得謂理純一善，而氣質偏有惡哉！<sup>73</sup>

形，性之形也。性，形之性也。舍形則無性矣，舍性亦無形矣。<sup>74</sup>

不惟氣質非吾性之累害，而且舍氣質無以存養心性。<sup>75</sup>

顏元主張理善則氣善，氣惡則理惡，「氣質之性」即是「性」的實質內涵，以「氣即理之氣，理即氣之理」之「理氣合一」做為天道論的架構，批判宋明儒捨棄「氣質之性」無以存養心性，因此闡揚「性形不二」人性論，舉目之例以駁斥「氣質之性」是惡說的謬論：

譬之目矣；眶、眇、睛，氣質也；其中光明能見物者，性也。將謂光明之理專視正色，眶、眇、睛乃視邪色乎？余謂光明之理固是天命，眶、眇、

<sup>71</sup> (清)王夫之：《四書訓義》（長沙：嶽麓書社，1988年，《船山全書》第3冊），頁170。

<sup>72</sup> (清)王夫之：《讀四書大全說》，頁639。

<sup>73</sup> (清)顏元：〈駁氣質之性〉，《存性篇》（臺北：世界書局，1984年，《四存編》），卷1，頁1。

<sup>74</sup> (清)顏元：〈喚迷途〉，《存人篇》（臺北：世界書局，1984年，《四存編》），卷1，頁138。

<sup>75</sup> (清)顏元：〈性圖〉，《存性篇》，卷2，頁30。

睛，皆是天命，更不必分何者是天命之性，何者是氣質之性；只宜言天命人以見性；光明能視即目之性善；其視之也則情之善，其視之詳略遠近則才之強弱，旨不可以惡言。蓋詳且遠者固善；即詳且遠者固善；即略且近亦第善不精耳，惡於何加！惟因有邪色引動，障蔽其明，然後有淫視而惡始名焉。然其為之引動者，性之咎乎，氣質之咎乎？若歸咎於氣質，是必無此目而後可全目之性矣！<sup>76</sup>

顏元強調「氣質之性」作用，「氣質」即「形」，目之睚眦睛「形」也；光明能見物者「性」也，「性」非為形上道德主體，是生而後之「性」，故「情」、「才」只能在氣質形體中見。「情」指情感；「才」指才質，「情」、「才」都是「性」之實然，因此「以情為性」、「以欲為性」，由於「情」、「才」、「欲」和形體密不可分，是生命具有的質能，因此顏元很重視「踐形」，也就是感性的實踐活動。<sup>77</sup>

誠如前述，儒家「情理論」發展脈絡歷歷可循，明末以降儒者皆重視「氣質之性」，無論從劉宗周、黃宗羲、陳確乃至王夫之、顏元，足以見當世思潮已在一片瀰漫重「氣」、輕「理」、倡「欲」的聲浪中<sup>78</sup>，這些理學家皆提出迥異於宋明儒「尊德性」的道德形上體證，邁入氣學思想的嶄新階段<sup>79</sup>，循藉形上之「理」往形下之「氣」，紛紛提出「理氣相融」、「離氣無理」、「天理皆從人欲中見」、「天理與人欲不相對壘」、「理即氣之理」主張，即是對宋明理學空疏玄

<sup>76</sup> (清)顏元：〈駁氣質性惡〉，《存性篇》，卷1，頁3。

<sup>77</sup> 蒙培元：《中國心性論》，頁482。

<sup>78</sup> 對於宋明理學去欲反省與情感重視，日本十七世紀古學派伊藤仁齋也有不約而同主張。余英時將戴震與伊藤仁齋二人做對比。伊藤仁齋初由程朱入手，後轉而批判程朱，思想發展與清初王夫之、顏元、戴震竟是如此相似，足可見中日儒學發展進入「車同軌」階段。余英時：《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》，頁231-245。又見岡田武彥：〈戴震與日本古學派的思想——唯氣論與理學批判論的展開〉，《中國文哲研究通訊》第10卷第2期（2000年6月），頁67-90。（DOI：10.30103/NICLP.200006.0002）

<sup>79</sup> 張麗珠也指出從劉宗周、黃宗羲到王夫之正是「明清氣學的思想新動向」。詳見張麗珠：《中國哲學史三十講》（臺北：里仁書局，2007年），頁436-454。

談的反省，將道德價值從形上「道德天理」轉向形下氣化世界體證「道德情理」。

#### 四、戴震「情理論」思想論析

「情理論」發展至清代乾嘉時期，戴震重新彰顯「情」、「欲」的道德動力，賦予「情理」道德新價值。然戴震哲學建構真如梁啟超所言以「情感」涵攝「情欲」？追溯身處歷史背景，清廷以高壓懷柔政策籠絡威迫文士<sup>80</sup>，為彌平文化衝突推尊程朱理學<sup>81</sup>。江藩《國朝宋學淵源記》即記載康熙崇儒重道政策<sup>82</sup>，以大儒為名臣「或登台輔，或居卿貳」將其政術「施於朝廷，達於倫物」<sup>83</sup>：

宋儒朱子，注釋群經，闡發道理，凡所著作及編纂之書，皆明白精確，歸於大中至正，經今五百餘年，學者無敢疵議。朕以為孔孟之後，有裨斯文者，朱子之功，最為弘鉅。<sup>84</sup>

康熙不僅表彰朱子，重刊《朱子全書》，更諭令配祀列為第十一哲<sup>85</sup>，此際程朱理

<sup>80</sup> 梁啟超分三期以述之：第一期：順治元年至十年間，實行利用政策。一面極力招納降臣，一面襲用明朝八股取士以科舉收賄人心。第二期：順治十一、十二年至康熙十年約十七、十八年間，實行高壓政策，以大興文字獄，特加摧殘知識份子。第三期：康熙十一年至十二年以後，實行懷柔政策。康熙十二年薦舉山林隱逸，十七年薦舉博學鴻儒，十八年開明史館。梁啟超：《中國近三百年學術史》，頁16。

<sup>81</sup> 士人儒臣倡導理學，如殿堂理學者：魏裔介、魏象樞、熊賜履、李光地、張伯行；館閣理學者：陸隴其、張烈；民間理學者孫奇逢、李因篤、張履祥、呂留良等人。參見王茂、蔣國保、余秉頤、陶清：《清代哲學》（安徽：人民出版社，1992年），頁13-14。

<sup>82</sup> （清）聖祖：《清聖祖實錄選輯》，卷74所載：「國家崇儒重道，各地方設立學官，令士子讀書，各治一經。」（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963年），頁75。

<sup>83</sup> （清）江藩：《國朝宋學淵源記》（上海：三聯書店，1998年），卷上，頁187。

<sup>84</sup> （清）聖祖：《清聖祖實錄選輯》，卷249，頁158-159。

<sup>85</sup> （清）趙爾巽等撰：〈本記·聖祖三〉，《清史稿》（臺北：洪氏出版社，1981年），卷8，頁281。

學登峰造極成爲御用官學。<sup>86</sup>康熙「使果系道學之人，惟當以忠誠爲本」，以官學做爲考評臣子效忠皇權的標準<sup>87</sup>，不僅褒揚程朱「集大成而緒千百年絕傳之學，開愚蒙而立傳萬世一定之規」，更言「朕讀其書，察其理，非此不能知天人相與之奧，非此不能治萬邦于衽席，非此不能仁心仁政施于天下，非此不能外內爲一家」<sup>88</sup>遂此，無人豈敢非議程朱，「存理滅欲」被奉爲至高道德律令已然溢出理學自身意義。其後，雍正奉行尊朱崇儒，更強調理學對政治統治的作用：

孔子以天縱之至德，集群聖之大成，堯、舜、禹、湯、文、武相傳之道，具於經籍者，賴孔子纂述修明之。而《魯論》一書，尤切於人生日用之實，使萬世之倫紀之明，萬世之名分以辨，萬世之人心以正，風俗之端。若無孔子之教，則人將忽於天秩天敘之經，昧於民彝物則之理，勢必以小加大，以少陵長，以賤妨貴，尊卑倒置，上下無等，干名犯分，越禮悖義，所謂君不君、臣不臣、父不父、子不子，雖有粟，吾得而食諸？其爲世道人心之害，尚可勝言哉！惟有孔子之教，而人道之大經，彝倫之至理，昭然如日月之麗天，江河之行地，歷世愈久，其道彌彰。統智愚賢不肖之儔，無有能越其範圍者。綱維既立，而人無逾閒蕩檢之事。<sup>89</sup>

雍正推崇儒學綱維，卻假理學之名行統治之舉<sup>90</sup>，下令宣講：「共勉爲謹身節用之

<sup>86</sup> (清) 顏元曾言：「故僕妄論宋儒，謂是集漢、晉釋、老之大成則可，謂是集堯、舜、周、孔之正派則不可。然宋儒今之堯、舜、周、孔也；韓愈闢佛，幾至殺身，況敢議今世之堯、舜、周、孔者乎！季友著書駁程朱之說，發州決杖，況敢議及宋儒之學術品詣乎！此言一出，身命之虞所必至也。」參見(清) 顏元：〈上倉陸桴亭先生書〉，《存學編》(臺北：世界書局，1984年，《四存編》)，卷1，頁8。

<sup>87</sup> (清) 聖祖：《清聖祖實錄選輯》，卷163，頁158。

<sup>88</sup> (清) 聖祖：〈御製朱子全書序〉，見(宋) 朱熹、(清) 李光地、熊賜履等奉敕編：《御纂朱子全書》(臺北：臺灣商務印書館，1983年，《文淵閣四庫全書》第720冊)，頁720-2。

<sup>89</sup> (清) 聖祖：《清聖祖實錄選輯》，卷59，雍正五年七月癸酉諭，頁57。

<sup>90</sup> 徐復觀言：「清從康熙起，需要假借理學作統治的工具；也需要假借理學之名，行阿諛之實(如李光地等)，為粉飾之資；但他們決不願臣民中有真正的理學家。」詳見徐復觀：〈「清代漢學」衡論〉，《兩漢思想史》(臺北：臺灣學生書局，1984年)，卷3，附錄2，頁585。

庶人，盡除夫浮薄囂凌之陋習。」<sup>91</sup>清除朋黨、屠殺兄弟、排斥異己、誅戮大臣<sup>92</sup>，理學被推至成爲宰制性的道德規範。乾隆即位，尊奉理學闡明風教，然實是對士人行高壓政策，嚴禁聚眾講學，限制集會結社，以種種手段懲戒異論，查嗣廷「試題獄」、陸生柟「論史獄」、謝濟世「經注獄」、曾靜、呂留良「文評獄」、胡中藻「詩獄」、王錫候「字書獄」等文字獄皆蓄意而起<sup>93</sup>。戴震感嘆政治「以理殺人」，「存理滅欲」淪爲桎梏世人的道德教條，枉顧「情」與「理」，捨「欲」何以談「理」？揚棄真「情」實「欲」，人不再至「情」至「性」，道德理學成爲僵化假道學：

理欲之分，人人能言之，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；而及其賢以理也，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、天下之所同欲，達之於上。上以理責其下，而在下之罪人不勝指數，人死於法，猶有憐之者，死於理，其誰憐之？<sup>94</sup>

聖人之道，使天下無不達之情，求遂其欲而天下治。後儒不知情之至於纖微無憾是謂理；而其所謂理者，同於酷吏之所謂法。酷吏以法殺人；後儒以理殺人；浸浸乎舍法而論理。人各巧言理，視民如異類焉，聞其呼號之慘而情不相通。死矣更無可救矣！<sup>95</sup>

戴震認爲上位者捨法論理，官學蓄意操作成爲禁錮百姓的道德枷鎖，尊以理責卑，長以理責幼，貴以理責賤，人各巧言理，將私見視爲道德裁斷，酷吏以法殺人、

<sup>91</sup> 黃鴻壽：《聖諭廣訓·序》，《清史紀事本末》上（臺北：三民書局，1973年），24卷，頁172。

<sup>92</sup> 黃鴻壽：〈兄弟猜忌及大臣之逐戮〉，《清史紀事本末》上，24卷，頁179。

<sup>93</sup> 梁啟超：《中國近三百年學術史》，頁22。

<sup>94</sup> 《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁161。

<sup>95</sup> 〈與某書〉，《戴東原先生之文》，《戴震全書》（六），頁496。

後儒以理殺人，此「理」罔顧人欲，脫離世情，成爲迫害他人的道德霸權。因此，應效法「聖人之道，使天下無不達之情，求遂其欲而天下治」，「理存乎欲」才是體民之情、遂民之欲的道德體現。

戴震認爲真正的道德體現即就「血氣心知」基礎上重視人實存的自然之性，因此肯定「欲」、「情」、「知」的道德動力，以「理存乎欲」化解「存理滅欲」的割裂。因爲「欲」、「情」、「知」源自於血氣，有血氣即有「欲」、「情」、「知」，故人能依據「知」認知理義。即在此基礎上，詮解藉於存有論與社會道德範疇間的一本意涵，「理氣一本」、「理欲一本」、「自然與必然一本」，樹立一個別異於宋明儒二分論性的詮解：

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。是故在天爲天道，在人，咸根於性而見於日用事爲，爲人道。仁義之心，原於天地之德者也，是故在人爲性之德。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。<sup>96</sup>

天下惟一本，無所外。有血氣，則有心知；有心知，則學以進於神明，一本然也；有血氣心知，則發乎血氣之知自然者，明之盡，使無幾微之失，斯無往非仁義，一本然也。<sup>97</sup>

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。<sup>98</sup>

戴震以一本論「性之欲」是自然，「性之德」是民之秉彝日用事爲「必然」原則，「性之欲」做爲「性之德」的充分實現，歸於必然適全其自然。即是，從「理學」

<sup>96</sup> 《原善》卷上，《戴震全書》（六），頁11。

<sup>97</sup> 《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁172。

<sup>98</sup> 《孟子字義疏證》卷下〈才〉，《戴震全書》（六），頁197。

到「氣學」的繼承論述<sup>99</sup>，由「人欲」通乎「天理」，為理氣二分架構轉化出一本論述，從人性實然層面架接到道德必然層面，證成「欲」、「情」、「知」皆是道德動力根源所在。因為，戴震肯認「欲」、「情」、「知」的氣化主體即是道德主體，道德創造來自落實人倫之間的情理遂達，「天理」不離「人欲」，「欲」得遂、「情」得達，「知」理義，情感與理性的平衡，獲至實踐達情遂欲的「道德情理」。

戴震以「血氣心知」論證一本人性論，聲色臭味之「欲」；喜怒哀樂之「情」；美醜是非之「知」，「欲」、「情」、「知」即是自然人性的實然內容。雖同源人性論，但三者有別，「欲」隨一身；「情」隨著倫理、「知」雖不離「欲」、「情」，但不為二者所限，故能認知調節使「欲」、「情」達遂。因此「欲」、「情」、「知」雖皆為道德動力根源，但「知」才是真正道德創造的實現者。所以，戴震認為實踐道德場域不在那冥心遙想形上世界，而在「知」能進行認知判斷的人倫經驗世界中，達至「我一你」情理平衡，「知」便能成為創造道德，忖度「欲」、「情」的重要關鍵。因為「理也者，情之不爽失也。未有情不得而理得者也。」<sup>100</sup>以「知」做為「我一你」情感「不爽失」的權衡，故「情之不爽失為理，是理者存乎欲者也。」<sup>101</sup>，如是「理」在「欲」、「情」中體現，「欲」、「情」即就「理」中實踐，在「知」的心知作用下，行事誠得其「理」：

問：以情絜情而無爽失，於行事誠得其理矣。情與理之名何以異？曰：

在己與人皆謂之情，無過情無不及情之謂理。《詩》曰：「天生烝民，有

<sup>99</sup> 劉又銘主張戴震是「本色派氣本論」代表，提出「程朱—陸王—顧戴」三期三派觀點，其言：「清中葉的戴震則是繼顧炎武之後的又一個有力的發展。比對起來，顧炎武和戴震兩人氣本論的理論相似，兩人在思想之外其他方面的學術表現（經史學、考據學、音韻學等等）也都相似，這條傳承的路徑就清楚了。」詳參劉又銘：《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》（臺北：五南圖書，2000年），頁125-172、頁182。另外，山井湧也認為戴震是氣本論的集大成者。詳參（日）山井湧編著，李慶譯：《氣的思想——中國自然觀和人的觀念的發展》（上海：上海人民出版社，1992年），頁359、頁453。

<sup>100</sup> 《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁152。

<sup>101</sup> 同前註，頁159。

物有則；民之秉彝，好是懿德。」孔子曰：「作此詩者，其知道乎！」孟子申之曰：「故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。」<sup>102</sup>

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。<sup>103</sup>

理也者，天下之民無日不秉持為經常者也是以云「民之秉彝」。凡言與行得理之謂懿德，得理非他，言之而是，行之而當為得理，言之而非行之而不當為失理。好其得理，惡其失理，於此見理者「人心之同然」也。<sup>104</sup>

即如是，戴震以回歸孔孟「情理」道德本源，論自然情欲也講道德情感，以「情感」概念涵攝「情欲」，強調「以情絜情」感同身受的「人心之同然」，故道德體證不必追求「道德天理」，不再奉守「存理滅欲」道德教條，而是通情達理「達情遂欲」。更重要的是，戴震不僅正視「情欲」的道德價值，也察覺情欲忖度的絜矩之道，「情之不爽失」確立公正共識之「理」，如此「理」以「情欲」為基礎，在「絜情」中體現人情事理的道德和諧。由是可知，戴震認可的道德之理是恆常普遍，達至情理共識才是「民之秉彝」的懿德。因此，道德的實踐應建立在應乎人心、順乎人情、達乎人欲的同然基礎上，如是「欲」、「情」、「知」成為「德性」修持的道德動力，化「理」為「欲」、「情」，顧全「人欲」方能彰顯「天理」，遂此，「道德天理」轉向「道德情理」完成形上形下兼備全幅的道德轉化<sup>105</sup>。

即如是，戴震將「存理滅欲」的道德框架轉向「我一你」關係的人倫場域中詮釋「人心同然」的共通性，如此「理」落實在客觀事物中，在「氣」的經驗世

<sup>102</sup> 《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁153。

<sup>103</sup> 《孟子字義疏證》卷下〈才〉，《戴震全書》（六），頁197。

<sup>104</sup> 《緒言》卷上，《戴震全書》（六），頁89。

<sup>105</sup> 張麗珠認為「將儒學長期以來至高無上的『天理』，落實在有血有肉、有情有欲的現實人生上，真正實現了道德活動是在日用之間、平凡人事上實踐的道德理想。如此一來，道德學就不再只是遠離現實，一味追求『仰之彌高』的形上義理了。」張麗珠：〈自序〉，《清代義理學新貌》（臺北：里仁書局，1999年），頁2-3。

界中實踐「道德情理」，證成道德動力不在形上超越「理」，而是源自生命內在「欲」、「情」、「知」的道德動力。足以見，戴震「情理論」的繼承與轉化，由對程朱官學批判中做倫理革命，擺脫理學形上思辨的桎梏，以情欲為道德主體成為思潮新典範，融治考據與義理也開啓清代智識主義向度<sup>106</sup>，揮舞著儒家大旗吶喊「理存乎欲」，顛覆了宋明理學家對「欲」、「情」的貶抑，從強調個人道德修為走向公共群體關懷的「達情遂欲」，由形上「性」、「理」轉向形下「氣」、「欲」，此一現象正如張壽安所觀察：

這種肯定人性有五德也有七情的觀點，承認了人性中情欲與私的本然性，甚至認為德性之美必須通過情欲來呈現。因此，規範的產生必須不離人我之情欲。這種學界稱為理氣一元或理欲一元的思想，在「理之建構」上造成了一個轉型，較諸宋明理學，我稱之為從「天理」到「情理」。清儒對規範進行重省，就奠基於此——「情理」。<sup>107</sup>

蓋明清間的「情欲覺醒」，不僅呈現在大眾文化上，如馮夢龍倡導的「情教」，主張用情字抒解禮教，或《金瓶梅》、《牡丹亭》一類言情論欲小說戲曲的大量出現；也反映在上層思想界。清儒自戴震（1723-1777）揭示理學「以理殺人」，主張「達情遂欲」，其後之思想界即一直向著這個方向發展。這表現在一方面思想界對「人性」內涵之重新界定，另一方面對「規範」必須與「情欲」配合。<sup>108</sup>

<sup>106</sup> 戴震治學的工夫論開啟清代智識主義精神。詳見劉述先、鄭宗義：〈從道德形上學到達情遂欲清初儒學新典範論析〉，劉述先，梁元生編：《文化傳統的延續與轉化》（香港：中文大學出版社，1999年），頁99-100。

<sup>107</sup> 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》（北京：北京大學出版社，2005年），頁6。

<sup>108</sup> 張壽安：〈嫂叔無服，情何以堪？——清代禮制與人情之衝突〉，熊秉真、呂妙芬等編：《禮教與情慾：前近代中國文化中的後／現代性》（臺北：中央研究院近代史研究所，1999年），頁171。

可想而知，戴震必然對當時道德窘困的社會現象進行重省，故衝破「存理滅欲」窠臼的道德規範，重新以「理存乎欲」闡揚德性之美。如是，道德核心從「道德天理」轉化至「道德情理」，不僅彰顯「理欲對立」到「理欲合一」的轉型，也開創出清代倫理新價值。由此可說，宋明清義理的典範轉移從「理氣二分」到「理欲合一」，道德核心的「坐標轉移」從「滅人欲的天理」到「存人欲的天理」。<sup>109</sup>戴震倫理新思維深深影響中國十九世紀末西學東傳，傳統封建網羅幾被衝決，一條中西哲學交融的新路徑逐漸打開，以「乾嘉新義理學」為主軸的「清代新義理學」可謂是對現代化思維開啓導揚先路的貢獻。<sup>110</sup>

## 五、結論

本文依循「情理論」發展脈絡溯源歷代演變，從先秦「情抒性顯」、「即情見性」至漢代倡言「性善情惡」的「尊性賤情」，乃至魏晉「貴性絀情」至唐代「滅情復性」。「情理論」至宋明之際產生重要轉折，道德核心轉向理氣二分主張「存理滅欲」，直到明末清初「氣本論」思想抬頭，不再追求形上「理」的超越義，從「即情言性」、「踐形復性」、「天理從人欲中見」到「天理與人欲不相對壘」，以「情欲」為「性」，重「氣」揚「欲」論述逐漸成為「情理論」道德核心。

迨至戴震，重新尋求身心根源何能產生道德動力與實踐，主張「理存乎欲」矯正漢至宋明「貴性賤情」、「存理滅欲」、「揚理抑欲」的空疏之偏，彰顯「達情遂欲」倫理新價值。戴震以返歸孔孟之道為宗旨，以「道德情理」復甦「情本體」道德意涵，重新將「欲」、「情」、「知」價值從歷代詮解中解放出來，足以證明此理路正是上承孔孟接軌性情之教的殫思極慮。溯源戴震「情理論」繼承與轉化，亦同時證成梁啟超對戴震「情感哲學」的讚揚，以「情感」涵攝「情欲」

<sup>109</sup> (日)溝口雄三著，林右崇譯：《中國前近代思想的演變》（臺北：國立編譯館，1994年），頁3。

<sup>110</sup> 張麗珠：《清代的義理學轉型》（臺北：里仁書局，2006年），頁397。

為中國文化翻轉新方向，蔚為人性平等倫理革命家，這般慧識脫穎於當世實屬難能可貴的精確洞見。

## 徵引書目

### 一、傳統文獻

- (漢)董仲舒：《春秋繁露·深察名號》(上海：上海古籍出版社，1989年)。
- (晉)陳壽撰，(宋)裴松之注：《三國志》(臺北：世界書局，1985年)。
- (唐)李翱：《復性書》(東京：古典研究會，1977年，《李文唐李文公集》)。
- (宋)程顥、程頤：《二程遺書》(上海：上海古籍出版社，2000年)。
- (宋)朱熹：《朱子全書》(上海：上海古籍出版社，2002年)。
- (宋)朱熹，(清)李光地、熊賜履等奉敕編：《御纂朱子全書》(臺北：臺灣商務印書館，1983年，《文淵閣四庫全書》第720冊)。
- (明)王陽明：《陽明全集·傳習錄》上下冊(上海：上海古籍出版社，1992年)。
- (明)劉宗周：《劉子全書及遺編》(京都：中文出版社，1981年)。
- (明)劉宗周，戴璉璋、吳光編：《劉宗周全集》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年)。
- (清)江藩：《國朝宋學淵源記》(上海：三聯書店，1998年)。
- (清)聖祖：《清聖祖實錄選輯》(臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963年)。
- (清)趙爾巽等撰：《清史稿》(臺北：洪氏出版社，1981年)。
- (清)黃宗羲：《黃宗羲全集》(臺北：里仁書局，1987年)。
- (清)陳確：《陳確集》(臺北：漢京文化，1984年)。
- (清)王夫之：《船山全書》(長沙：嶽麓書社，1988年)。
- (清)顏元：《四存編》(臺北：世界書局，1984年)。
- (清)戴震：《戴震全書》(安徽：黃山書社，1995年)。

### 二、近人論著

#### (一)專書

- (英)葛瑞漢(A.C.Graham)：Studies in Chinese philosophy & philosophical Lit-

- erature (Singapore : The Institute of East Asian Philosophies, c1986) .
- (日) 山井湧編著，李慶譯：《氣的思想——中國自然觀和人的觀念的發展》（上海：上海人民出版社，1992年）。
- (日) 溝口雄三著，林右崇譯：《中國前近代思想的演變》（臺北：國立編譯館，1994年）。
- (美) 本杰明·史華茲 (Benjamin I. Schwartz) 著，程鋼譯，劉東校：《古代中國的思想世界》（南京：江蘇人民出版社，2004年）。
- (奧) 馬丁·布伯 (Martin Buber) 著，陳維剛譯：《我與你》（臺北：桂冠圖書公司，2002年）。
- 丁文江、趙豐田：《梁啟超先生年譜長編（初稿）》（北京：中華書局，2010年）。
- 王茂、蔣國保、余秉頤、陶清：《清代哲學》（安徽：人民出版社，1992年）。
- 牟宗三：《心體與性體》（一）（臺北：正中書局，1993年）。
- 余英時：《歷史與思想》（臺北：聯經出版社，1976年）。
- 余英時：《論戴東原與章學誠——清代中期學術思想史研究》（臺北：東大圖書出版，1996年）。
- 胡適：《戴東原的哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1996年）。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（二）》（臺北：臺灣學生書局，1978年）。
- 徐復觀：《兩漢思想史》（臺北：臺灣學生書局，1984年）。
- 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》（北京：北京大學出版社，2005年）。
- 張麗珠：《中國哲學史三十講》（臺北：里仁書局，2007年）。
- 張麗珠：《清代的義理學轉型》（臺北：里仁書局，2006年）。
- 張麗珠：《清代義理學新貌》（臺北：里仁書局，1999年）。
- 梁啟超：《中國近三百年學術史》（臺北：華正書局，1994年）。
- 梁啟超：《清代學術概論》（臺北：臺灣商務印書館，1994年）。
- 梁啟超：《飲冰室合集》（北京：中華書局，1989年）。
- 梁啟超：《戴東原》（臺北：中華書局，1979年）。

梁啟超著，朱維錚校注：《梁啟超論清學史二種》（上海：復旦大學出版，1985年）。

勞思光：《新編中國哲學史》三下（臺北：三民書局，1995年）。

程兆雄：《儒家思想——性情之教》（臺北：明文書局，1986年）。

黃鴻壽：《清史紀事本末》上（臺北：三民書局，1973年）。

葛懋春、李興芝編：《胡適哲學思想資料選》上（上海：華東師範大學出版社，1981年）。

熊秉真、呂妙芬等編：《禮教與情慾：前近代中國文化中的後／現代性》（臺北：中央研究院近代史研究所，1999年）。

熊秉真、張壽安等編：《情欲明清——達情篇》（臺北：麥田出版，2004年）。

蒙培元：《中國心性論》（臺北：臺灣學生書局，1990年）。

蒙培元：《情感與理性》（北京：中國社會科學出版社，2002年）。

劉又銘：《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》（臺北：五南圖書出版，2000年）。

劉述先，梁元生編：《文化傳統的延續與轉化》（香港：中文大學出版社，1999年）。

歐陽禎人：《先秦儒家性情思想研究》（武漢：武漢大學出版社，2005年）。

錢穆：《中國近三百年學術史》上（臺北：臺灣商務印書館，1996年）。

錢穆：《中國思想史》（臺北：臺灣學生書局，1985年）。

錢穆：《國學概論》（北京：商務印書館，1997年）。

## （二）期刊論文

陳榮捷：〈論戴震諸言與孟子私淑錄之先後〉，《大陸雜誌》第57卷第3期（1978年）頁6-9。

周國棟：〈兩種不同的學術史範式——梁啟超、錢穆《中國近三百年學術史》之比較〉，《史學月刊》第4期（2000年），頁100-114。

岡田武彥：〈戴震與日本古學派的思想——唯氣論與理學批判論的展開〉，《中國文哲研究通訊》第10卷第2期（2000年），頁67-90。（DOI：10.30103/NICLP.200006.0002）

- 林月惠：〈從宋明理學的「性情論」考察劉蕺山對《中庸》「喜怒哀樂」的詮釋〉，《中國文哲研究集刊》第 25 期（2004 年），頁 192。（DOI：10.6351/BICLP.200412.0177）
- 陳昭瑛：〈「情」概念從孔孟到荀子的轉化〉，《法鼓人文學報》第 2 期（臺北：法鼓人文社會學院，2005 年），頁 25-39。
- 余安邦：〈情義論述：晚近人為社會科學的若干觀察〉，《漢學研究通訊》第 78 期（2011 年），頁 14。

# Inheritance and Transformation of Dai Zhen's Emotion-Ration Ethics

*Lo, Ya-Chun*

Associate Professor, Department of Chinese Literature, Tamkang University

## Abstract

Dai Zhen was highly praised a master of the evidential scholarship in Qing dynasty. However, the evaluation of his theories was mixed with honor and criticism. Back in the course of Dai Zhen's thoughts, in the early years, he served Cheng-Zhu school. But in the middle age, he criticized Cheng-Zhu school. Later generations held different arguments on Dai Zhen's philosophy and changes of his school attitude. In particular, only Liang Qichao praised Dai Zhen for proposal of emotion to include desire as a new direction of interpretations of Chinese culture.

Why did Liang Qichao hold positive opinion on Dai Zhen's replacement of "ration" with "emotion"? How did Dai Zhen build his theory with integrating human desire and emotion? How did Da Zhen correct the rationalism-based theory in Neo-Confucianism since Song and Ming dynasties? These questions are the origins of this article. Therefore, this article first investigates why Liang Qichao praised Dai Zhen's "emotionalism" as a critical step of Confucianism of the two thousand years. Secondly, traces the historical origins of Da Zhen's emotion-ration theory. And lastly, the author explores the inheritance and transformation of Dai Zhen's theory and hopefully looks for a new interpretation of the emotion-ration ethics.

**Keywords:** Dai Zhen, Emotion, Desire, Lyrical, the Emotion-Ration Ethics