

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

戴震經學中的文化意識

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC92-2411-H-002-103-

執行期間：92年08月01日至93年07月31日

執行單位：國立臺灣大學中國文學系暨研究所

計畫主持人：鄭吉雄

報告類型：精簡報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 93 年 11 月 2 日

論戴震經學中的文化意識¹

鄭吉雄

2004/10/17

學術界對於戴東原（震，1724-1777）的研究，大致區分，研治哲學者一般多偏重於「理」的討論，研治經學者則多偏者於「禮」²的討論。前者多注意戴氏《孟子字義疏證》一書，後者則多研究其經學考據著作。然而，東原是完完整整的一個人，他的經學研究與哲學思想自然也是一個不可分割的整體。一旦將戴氏的「理」和「禮」分而論之，就無異割裂其經學著述與哲學著述，等於視東原為一精神思維分裂者。這對於東原學術思想的理解，必然會有所蔽。過去學術界對東原有不少誤會，多是由這種割裂導致的³。

過去研究東原經學考據的學者，一般多謹守清代學術「不喜多作引申」的習慣，較少申論其哲學問題，等於對東原「理」思想存而不論。但研究哲學並對東原有所評論的學者就不同了。他們多從宋明理學的思考方式理解東原的思想，一旦觸及東原「理」的思想，即多深致不滿。

本文認為，東原思想與他所批判的程朱理學的最大不同，主要還是在於一個「理」字。而東原「理」觀念的思想資源，應該是來自他經學考據中的文化意識，與程朱所循的以心性論為主體的哲學分析不同。後人倘不了解東原的經學研究，不清楚東原經學考據中的文化意識，就休想明瞭他對「理」的詮解。我們若進一步從清代思想史的背景探討東原文化意識的來源，亦不難發現東原思想的產生背景，主要是基於清初儒者對於國家社會混亂發生原因、以及人性「惡」根源的認知，與宋明儒者大異其趣。因此，本文將從分析清初儒者對於「惡」根源的理解切入，說明清儒對於個人心靈世界與客觀倫理世界失序原因的認知，和宋明理學家存在何種差異；再而舉實際例證，說明東原經學中的文化意識。

另一個相關的問題：傳統學者的理解，多認為朱子（熹，1130-1200）提倡「窮至事事物物之定理」⁴，而重視博學考證的東原亦暢論「理」觀念，遂推論

¹ 本文原於 2002 年 12 月 21、22 日香港大學「明清學術國際研討會」發表。本文為修訂稿。

² 此處所說的「禮」取其寬泛的含義，指一切古代歷史制度及其相關的記載。

³ 關於戴震思想的屬性問題，我曾以「普遍」(「一般」)(universal)和「特殊」(particular / individual)為基點，將戴氏的觀念置於中國思想史上觀察。說詳拙著〈戴震「分殊」與「一體」觀念的思想史考察〉，參見本書。

⁴ 朱熹《四書章句集註》，

東原思想是朱子思想的後裔。本文最後一部分，將針對此一說法提出反駁，說明東原與朱子在思想上渺不相涉，可謂「無毫髮之同」⁵。

一、清初儒者對「惡」根源的理解

先秦儒家興起於禮崩樂壞的時代背景。孔子論「仁」，給禮樂制度賦予新的意義，發揚了禮樂制度深層的人性價值。但孔子建立「仁」的學說，卻未及討論內外、性情等觀念，在思想史上遺留了若干隱而未發的問題。孔子逝世後，儒家學者在「仁」、「禮」觀念的大方向下，愈來愈重視討論性、情、欲、氣等觀念，而且對「性」的討論，還分裂為「氣性」即「生之謂性」以及「善性」（即主張性善的孟子）兩派；對「情」的討論，則定義「情」為「好惡喜怒哀樂」，並不給予貶義，荆楚思想家甚至有「道始于情」之論，但尚未及於討論情欲的價值問題。⁶降至晚周，則有將「情」和「欲」混合一起的論述，但尚並未討論到善惡根源問題，甚至提出「惡」出於「欲」。至漢代董仲舒始以陰陽區分世界事物，以「陽」為善，「陰」為惡。其後漢代即有性善情惡之論。於是「善」根源於「性」，而「惡」根源於「情」、「欲」的論斷就此確定。宋明理學家基本上發揮「性善」說，一方面將人的善性上推至於天道或天理，另一方面則將人的「惡」追溯到氣稟的清濁。

宋明理學家以道德的眼光看待一切，認為人性與天地萬物都是源於存在界的至善無惡之本體。此一本體既為「與物無對」⁷而具有絕對之超越性，又同時內在於人的心性之中，使人能透過道德修養的工夫上通天道，並得以恢復其心性中至善無惡的本然之善。這種從正面去探討人性光明面與宇宙本體之間的統一關係的思考模式，確立了宋明理學家天人觀念的基本架構。但任何人都知道，現實人類世界中有種種罪惡、混亂，如果說天理為至善，人性亦為至善，那麼「惡」的來源又是什麼呢？程伊川（1033-1107）頤就認為「惡」是來自「欲」⁸。「欲」即「人欲」，是與「天理」相對的概念。「欲」的多寡，又與「氣稟」有關⁹。

⁵ 戴震〈答彭進士允初書〉中語。引自《戴震全書》（合肥：黃山書社，1994年），第6冊，頁353。

⁶ 如孟子以「魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也」譬況捨生取義，與孔子「我欲仁斯仁至矣」一樣正面地講「欲」。

⁷ 王守仁《傳習錄》。參陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》261條（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁323。

⁸ 《宋元學案·伊川學案上》「語錄」：「甚矣，欲之害人也。人之為不善，欲誘之也，誘之而弗知，則至于天理滅而不知反。」引自《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1994年）第3冊，頁726。

⁹ 《伊川學案上》「語錄」：「性無不善，而有不善者，才也。性即是理，理則自堯、舜至于塗人

這樣的思考方向，自然使理學家認為：當國家社會倫理制度出現問題時，必須藉由道德修養的工夫和手段，才能解決。換言之，對於理學家而言，一切道德修養以外的處理方法，都是第二義而非第一義的¹⁰。宋明理學發展到晚明，其時政治混亂、民生凋敝、流寇四起、外族入侵。但理學大師劉戡山（宗周，1578-1645）創辦「證人講會」，教「學者第一義」。什麼是「第一義」呢？他說：

學者第一義，在先開見地。見得在我者是堂堂地做箇人，不與禽獸為伍，何等至尊且貴？蓋天之所以與我者如此，而非以凡聖歧也。聖人亦人爾，學以完其所為人，即聖人矣。¹¹

戡山所謂「學者第一義」，不是像顧亭林（炎武，1613-1682）那樣去研究天下郡國利病，也不是像萬季野（斯同，1638-1702）所說的「盡取古今經國之大猷，而一一詳究其始末」¹²，而是要確立「人」的尊貴性，要「學以完其所為人」，達致「聖人」的境界。戡山執著於心性論、本體論的核心概念，以道德的眼光看待世界，也堅持用道德的方法改造世界。這種含有高度理念性的精神，貫徹了北宋迄於晚明理學家的思想。

從宋明理學一變而為清代學術，許多典範性的思考徹底改變了。清初儒者對於上述理學家的兩種思考，頗不以為然。他們既不承認人類的「惡」的根源來自於氣稟和人欲，也不認為提倡道德修養可以解決國家社會問題。以下分別舉例討論。

在清初儒者中，顏習齋（元，1635-1704）即明確反對宋儒氣稟之說。他認為「惡」是後天產生，而非來自先天的氣稟。這是他著名的「引蔽習染」說。他在〈上太倉陸桴亭先生書〉中說：

其所謂惡者，乃由「引、蔽、習、染」四字為之崇也。¹³

又《四書正誤》卷六「告子」條說：

人之為不善，必引蔽、習染使之。雖聖人復起，不易吾言。¹⁴

一也。才稟于氣，氣有清濁，稟其清者為賢，稟其濁者為愚。」同前註引書，頁 736。

¹⁰ 自王守仁揭示「心即理」、「致良知」的宗旨後，心學成為理學的主流。晚明周汝登強調「理氣雖有二名，總之一心」，又說「自心缺陷，世界缺陷；自心滿足，世界滿足。不干世界事」，更加徹底地將國家社會群體問題的癥結，歸結於個人的「心」的主觀意識問題上。

¹¹ 「語類十五證人會約」，《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年）第2冊，頁 575。

¹² 萬斯同：〈與從子貞一書〉。參氏著：《石園文集》卷7（四明叢書本），頁 316。

¹³ 顏元《存學編》卷1，《顏元集》（北京：中華書局，1987年）上冊，頁 49。

¹⁴ 顏元：《四書正誤》，《顏元集》上冊，頁 237。

「蔽」和「染」都是外力造成的，並非產生自人性中的「氣稟」之偏，因為在習齋的觀念中，「氣質」是「無不善」的。《存性編》卷一〈棉桃喻性〉說：

諸儒多以水喻性，以土喻氣，以濁喻惡，將天地予人至尊至貴至有用之氣質，反似為性之累者然。不知若無氣質，理將安附？且去此氣質，則性反為兩間無作用之虛理矣。¹⁵

「兩間」指「天地」。「體用」是宋明理學討論已久的概念，明末清初的學者治學大率強調「用」，而鮮少講「體」。他們大多強調「體」即存在於「用」之中；離「用」言「體」，則「體」一定屬虛無而流於空談¹⁶。習齋稱「若無氣質，理將安附」，即指「氣」是「理」的具體表現。「理」既「無不善」，理附於氣，也就證明了「氣」的至善。「氣」既至善，附著於「氣」的「理」亦善，那麼「引蔽習染」所產生之「惡」，又是從哪裡來呢？《存性編》卷二〈性圖〉說：

世固有妖氛瘴癘，亦因人物有所激感而成，如人性之有引蔽習染，而非其本然也。¹⁷

習齋稱「妖氛瘴癘」是「人物有所激感而成」。但也許有人會問：「妖氛瘴癘」指的是客觀環境，「引蔽習染」也指的是客觀環境。客觀環境是由人群所構成，其中有「妖氛瘴癘」、有「蔽」有「染」，不是恰恰表示「惡」的根源，即來自人的氣稟？其實，習齋所謂「引蔽習染」，絕不是單指外在環境的污染，也不是單指人類自身的陷溺。有些問題，一個人生活是不會產生的，但一旦許多人一起生活，形成社群，再加以物質需求的自然發展，「惡」在主客錯雜之中就逐漸產生。於是外物引誘、人我陷溺，其態勢遂不可遏止。習齋說：

貪溺味罔，亦必有外物引之，遂為所蔽而僻焉，久之相習而成，遂莫辨其為後起、為本來。¹⁸

依照他的意思推論，人類社會種種之「惡」，既不是單由外力造成，亦不是氣稟所注定，而是各種主觀客觀事物和條件聚合在一起產生的。這些主觀客觀事物和條件本身，就其客觀存在而言，並不是罪惡，也不會產生罪惡。但一旦這些條件聚在一起，客觀的「外物引之」和主觀的「蔽僻相習」，彼此相接，久而久之，「貪溺味罔」就於焉產生。然而當事人或旁觀者都往往「莫辨其為後起、為本來」。

¹⁵ 顏元：《存性編》卷1，《顏元集》上冊，頁3。

¹⁶ 關於「體用」的問題，可參何佑森師：〈明末清初的實學〉，收入《臺大中文學報》4期（臺北：臺灣大學中文系，1991年），頁37-51。又詳參拙著：〈乾嘉學者經典詮釋的歷史背景與觀念〉，刊《臺大中文學報》15期（2001年），頁241-281。

¹⁷ 《顏元集》上冊，頁23。

¹⁸ 《存性編》卷1〈性理評〉，《顏元集》上冊，頁9。

譬如水、火、刀之類，「如火烹炮，水滋潤，刀殺賊，何咎！或火灼人，水溺人，刀殺人，非火、水、刀之罪也，亦非其熱、寒、利之罪也」¹⁹。客觀的事物可以為善，亦可以為惡。但一旦使用火、水、刀的人愈來愈多，善惡相摻，其他人不知不覺間「引蔽習染」，亦終而「莫辨其為後起、為本來」。又如人生下來，需要維持生命，就有物質的需求；需要繁衍後代，就有性欲的需求。這些需求本身並非「惡」；同時，客觀世界的錢財貨物、女性美貌本身亦非惡。但一旦這些人生的需求與外在的財色相接觸，善惡之機觸發，於是正常的飲食、男女之事就自然發生，同時不正常的「黷貨」、「漁色」之事也於焉產生。習齋在《性理評》中反對「漁色者氣稟之性也，黷貨者氣稟之性也」²⁰，意思就是說漁色、黷貨的人亦必經「引蔽習染」的歷程，終而深陷其中；但吾人卻不能夠將這些偏差行為一切歸咎於形體生命（氣稟）的自然需要。因此，習齋稱「引蔽習染」，主客條件都包括在內。讀者不能看到這四字，就望文生義，以為顏元將「惡」全歸罪於外在環境感染。習齋又說：

蔽愈遠，習漸久而染漸深，以至染成貪營、鄙吝之性之情，而本來之仁不可知矣，染成侮奪、殘忍之性之情，而本來之義不可知矣，染成偽飾、諂媚之性之情與奸雄、小巧之性之情，而本來之禮、智俱不可知矣。²¹

從這段話看來，習齋深知群體社會中眾人的行為所蘊含的善惡偏正，其形成背景的複雜性，其實遠遠超過一般人的想像。在他的觀念中，宋明理學家所重視的個人道德修養經驗，尤其是像講靜坐、論氣象、默契本體之類的特殊經驗，實在不足以據以引申來評價或批判群體社會中極為複雜的眾人行為。他說：

種種之惡，非其不學之能、不慮之知，必且進退齟齬，本體時見，不純為貪營、鄙吝諸惡也，猶未與財色等相習而染也。斯時也，惟賢士豪傑，稟有大力，或自性覺悟，或師友提撕，知過而善反其天。……嗚呼，禍始於引蔽，成於習染。²²

習齋認為，「惡」絕對是後天產生而非隨著人的形體生命而來。每個人自出生伊始，就注定要逐步與外在的、客觀的、群體的物質世界接觸。一旦主客相接、物我相交，每個人又都必須經歷「進退齟齬，本體時見」的天人交戰時刻。這時候，只有賢士豪傑「稟有大力」者（雄按：這個「稟」字亦係「氣稟」之義）才能免於陷溺。

¹⁹ 《存性編》卷2，《顏元集》上冊，頁30。

²⁰ 《存性編》卷1〈性理評〉，《顏元集》上冊，頁13。

²¹ 《存性編》卷2〈性圖〉，《顏元集》頁29。

²² 《存性編》卷2〈性圖〉，《顏元集》上冊，頁28-29。

上文引述習齋，說明清初儒者不承認道德修養的手段，可以解決群體社會的問題的觀點。從另一個角度看，群體社會是由無數個人所組成的。一個人的人性已經夠複雜了，當無數的個人聚在一起，成為社群，成為宗族、國家，人與人互相交錯，又產生了無數的超越於個人人性的複雜性。要解決這些複雜的問題，有必要從制度上入手。以下舉顧亭林為例說明。

亭林被認為是清代考據學的開山宗師之一。清代考據學一般也被認為偏重於文獻的研究，但實際上亭林對歷史制度十分重視。他不甚注重談論個人道德工夫、心性本體問題，而甚為注重研究群體社會中的治亂興衰問題。如果說宋明理學家重視探討的是普遍人性之「善惡」，那亭林重視探討的應該就是歷史制度之「善惡」。就「惡」而言，所謂歷史制度之惡，並無關乎個人的氣稟、才情問題，而主要是指群體社會在歷史的進程中漸次形成的各種制度與政策，所產生的各種弊端。亭林在〈錢糧論下〉說：

愚嘗久於山東，山東之民，無不疾首蹙額而訴火耗之為虐者。獨德州則不然，問其故，則曰：州之賦二萬九千，二為銀八為錢也。錢則無火耗之加，故民力紓於他邑也。非德州之官皆賢，里胥皆善人也，勢使之然也。²³

亭林認為人的善惡，是「勢使之然」，而無關乎心性修養的成功與否。亭林所說的「勢」，包括環境、制度而言。如族類之亂是源於姓氏制度之亂。〈原姓〉說：

自秦以後之人，以氏為姓，以姓稱男，而周制亡，而族類亂。作原姓。²⁴

因此就歷史制度之「惡」而言，吾人實無法推論其根源究竟何在，但可以肯定的是：談心論性、靜坐慎獨之類的工夫，都是無法對治這一類的「惡」的，因為任何歷史制度產生出來的弊端，都有其極複雜、極深遠的來源。如〈郡縣論一〉說：

而封建之廢，固自周衰之日而不自於秦也。……方今郡縣之敝已極，而無聖人出焉，尚一一仍其故事，此民生之所以日貧，中國之所以日弱而益趨於亂也。²⁵

郡縣之敝，導致民生日貧、中國日弱而趨亂，這些都可以遠溯至「周衰之日」。如果說郡縣制使為惡之人漸多，則唯有從制度上變革，始可以使惡人歸於善²⁶。

²³ 顧炎武：《顧亭林詩文集》（香港：中華書局，1976年），頁20。

²⁴ 同前註引書，頁12。

²⁵ 同前註引書，頁20。

²⁶ 〈郡縣論二〉又說：「令有得罪於民者，小則流，大則殺；其稱職者，既家於縣，則除其本籍。夫使天下之為縣令者，不得遷又不得歸，其身與縣終，而子孫世世處焉。不職者流，貪以敗官者殺。夫居則為縣宰，去則為流人，賞則為世官，罰則為斬絞，豈有不勉而為良吏者哉！」（《顧亭林詩文集》，頁13。）依此而論，「良吏」的產生，只有藉由改革制度一途，可以達致。

變革制度而得當，甚至可以去除無數的惡人，〈郡縣論八〉說：

州縣之敝，吏胥窟穴其中，父以是傳之子，兄以是傳之弟，而其尤桀黠者，則進而為院司之書吏，以挈州縣之權。上之人明知其為天下之大害而不能去也。使官皆千里之內之人，習其民事，而又終其身任之，則上下辨而民志定矣，文法除而吏事簡矣。官之力足以御史而有餘，吏無所以把持其官而自循其法。昔人所謂養百萬虎狼於民間者，將一旦而盡去，治天下之愉快，孰過於此。²⁷

將「用外地人任地方官」的制度更改為「用當地人任地方官」，即可以將民間的「百萬虎狼」「一旦盡去」。這是亭林觀察、研究出來的心得，與制度、政策有關，而與戡山所講的「第一義」無關。又〈生員論中〉說：

廢天下之生員而官府之政清，廢天下之生員而百姓之困蘇，廢天下之生員而門戶之習除，廢天下之生員而用世之材出。……天下之病民者有三：曰鄉宦，曰生員，曰吏胥。²⁸

亭林所謂「廢天下生員」，指的是廢生員之制而非指生員之人；「病民者有三」，指的是群體社會中的三類人，而非指個人而言。這些社群問題、制度問題，都是制度層面可以解決，亦與戡山所講的「第一義」無關，是非常明顯的。

習齋希望藉由建立「六德六行」與新的田賦制度來導正「引蔽習染」所形成的行為之「惡」，亭林則希望藉由歷史制度的檢討來杜絕群體社會結構所漸次形成的眾人之「惡」。換言之，在他們設法去根絕「惡」的同時，他們也必須建立一個「善」的標準。在他們的觀念中，這個標準，必須憑藉「經典」這個結合歷史文化與聖人理想的「載體」，才能建立。習齋提倡《周禮》、亭林提倡「經術」，都可以窺見其理念。

除了顏、顧二氏以外，黃梨洲（宗羲，1610-1695）也有相同的情況。他是王學的信徒，「戡山證人之緒」的發揚者。然而康熙二年（1663），他刊行《明夷待訪錄》，書中提出十三個大題目，包括「原法」、「財計」、「田制」、「取士」、「胥吏」等，討論的都是制度問題。可見浸淫於身心性命之學的梨洲，亦已注意到群體社會結構的問題，必須回歸群體社會結構的發展史上檢討。《明夷待訪錄》是梨洲早期著作《留書》的增訂稿。在梨洲研究歷史制度以前，據全祖望（祖望，1705-1755）的說法，他曾率領學生「大修群經」，後以「度難以成編而止」²⁹。

²⁷ 《顧亭林詩文集》，頁 17。

²⁸ 同前註引書，頁 23-24。

²⁹ 此事載於全祖望〈春秋輯傳序〉，收入《鮚埼亭集》（臺北：華世出版社，1977 年）外編，卷

這亦可證實，梨洲亦有回歸經典以探討制度根源的觀念。

二、「理」的下層建築——戴震以禮釋經

清初儒者討論「惡」的根源，並不注重個人心性問題，而是注意群體社會的結構及歷史發展。清中葉的戴東原，其討論人性亦如是。試窺戴氏關於「理」、「欲」二觀念的定義，即犁然可知。東原論「欲」，首重眾人之欲、群體之欲，天下人之欲。《原善》說：

人之有欲也，通天下之欲，仁也。³⁰

《孟子字義疏證》說：

天下必無舍生養之道而得存者，凡事為皆有於欲，無欲則無為矣；有欲而後有為，有為而歸於至當不可易之謂理。……聖人務在有欲有為之咸得理。……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。³¹

此可見東原並不像宋明理學家講「天理人欲之辨」那樣，從道德意識去論斷「人欲」，而是從指廣大的人文世界自然發展的總體力量去講「欲」。所謂「有欲而後有為」者，就是強調儒家經典中的歷史與制度，在在證明我們是活在一個「有為有欲」而不是「無為無欲」的世界。他論「欲」而強調「民之饑寒愁怨、飲食男女、常情隱曲之感」，其中這個「民」字，完全是在群體社會的基礎上立說，實不涉及宋儒理欲之辨的問題。更進一步說，東原強調，就群體社會的眾人（人民）而言，過度負面評價「欲」，必將天下追求正常生活的人民，描述成違背天理者，所謂「窮天下之人盡轉移為欺偽之人」。戴氏所反對者在此。

從此一觀念出發，戴氏又特別區分「理」與「意見」的不同。「理」講的是群體的、眾人的、人我的關係，所謂「心之所同然」；至於一切個人修養工夫的體驗，以及由此種體驗產生出來的價值批判，充其量不過是屬於個人的「意見」而已。《疏證》又說：

心之所同然始謂之理，謂之義；則未至于同然，存乎其人之意見，非理也，

23，下冊，頁 968-969。

³⁰ 氏著：《原善》卷下，《戴震全書》第 6 冊，頁 25。

³¹ 氏著：《孟子字義疏證》卷下「權」條。《戴震全書》第 6 冊，頁 216。

非義也。凡一人以為然，天下萬世皆曰：「是不可易也」，此之謂同然。³²

本條最足以說明眾人為「理」，個人為「意見」的區分。東原的「理」所強調的眾人，包括了生於不同時代、卻處於同一文化脈絡中的群眾。

拙著〈乾嘉學者經典詮釋的歷史背景與觀念〉³³曾針對東原所講的「心之所同然」之「理」，與其經學研究之間的密切關係，作部分申論。大意認為《六經》所載的三代制度，是經過千百年間無數的中國人選擇刪汰，而逐漸形成的生活準則與機制，這是真真正正的跨越時空的「心之所同然」。東原「凡一人以為然，天下萬世皆曰是不可易也」一語，必須從此一角度理解，始能得其真意義。換言之，兩個人之間互相妥協，得到彼此都可接受的原則，此之謂「情之不喪失」；跨越時空的眾人的生活聯繫起來，形成一套歷史文化禮儀制度，標識了無數人之間的妥協，此之謂「理」。然則戴氏治經的終極目標，是要發明經書中所蘊藏的禮制；藉由探知禮制，而發明其中所呈現之「理」。戴氏的學術生命，雖然泰半都用於考據經典，而且運用的多為訓詁小學，但他最關切的卻是經典中的禮制，以及禮制所呈現的人類行為之「理」³⁴。他所謂「心之所同然」、「情之不喪失」，都只是對這一概念的抽象描述，倘若真的要發明其中的內涵，就必須要將「理」的下層建築——禮——建構起來。

以下我將從東原的幾種經學著作中，擷取例子，以說明他治經，特重發明經典中的禮制內容。禮制是古代文化的體現。戴氏據禮制以論經義，等於說明經書是建築在古代文化的基礎之上的。從下列的例子，我們不難發現戴氏發明經義，亦多從禮儀、禮俗的角度切入。

（一）《尚書義考》中「禮」的論述

《尚書義考》是東原撰寫於中年以前的一部未完成的著作³⁵。卷首臚列「義例」十四條，主要從《尚書》傳授、篇數、性質、書例等相關文獻的問題。據戴

³² 氏著：《孟子字義疏證》卷上「理」條。《戴震全書》第6冊，頁153。

³³ 參見本書。

³⁴ 戴震〈題惠定宇先生授經圖〉云：「訓故明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明，我心之所同然者乃因之而明。賢人聖人之理義非它，存乎典章制度者是也。」（《戴震全書》第6冊，頁505。）從這段話看，戴震所強調的義理，並不是存乎「訓詁」，而是「存乎典章制度」。換言之「訓詁」只是方法，「典章制度」才是真正要研究的對象。唯有研究典章制度，理義才能得到彰明。

³⁵ 《戴震全書》「說明」據段玉裁《戴東原先生年譜》提及戴《尚書今文古文考》的撰著時間，推測《尚書義考》著作時間可能在癸酉至癸未十年（戴震31至41歲）內。雄按：〈尚書今文古文考〉內容與《義考》「前四條『義例』意同而文約」（引「說明」語），可能代表〈尚書今文古文考〉約取《義考》『義例』的內容而成篇，也有可能實無法據以判斷兩種著作是否同時撰成。但《尚書義考》

氏稱，「有書契以來，莫古於《尚書》，而該書「意主於發明經義」³⁶。卷一論《堯典》「以親九族，九族既睦」中，引述許叔重（慎，約 58-約 147）、陸元朗（德明，約 550-630）、林之奇（1112-1176）、顧亭林等論及喪服內容與「九族」的定義之後，戴氏有一大段按語。他討論「服之制，止於同高祖而下」時說：

案：古人宗族稱謂，同祖而下，曰世父、叔父、從父昆弟；同曾祖而下，曰從祖祖父、從祖父、從祖昆弟；同高祖而下，曰族曾祖父、族祖父、族父、族昆弟。服制則同祖而下大功，同曾祖而下小功，同高祖而下緦。世父母、叔父母之期也，加隆也。《爾雅》「族昆弟之子相謂為親同姓」，《注》云禮「同姓之親，無服屬」，明服之制，止於同高祖而下也。³⁷

戴氏先從服制的角度，確定古人同姓異姓之族的親疏關係，繼而說：

昏禮：請期辭曰「惟是三族之不虞」，鄭以緦麻之服，不禁嫁女取妻，明異姓不在族中。³⁸

亭林亦強調「異姓不在族中」，而認為「九族」不應包括異姓，並引〈喪服小紀〉「親親者，以三為五，以五為九，上殺下殺旁殺而親畢矣」為據，說明「九族」之義。東原則認為，〈堯典〉的「九族」「該舉甚廣」，不必與〈喪服小紀〉所述有關。他說：

夫異姓之不得引為己族，故就己而言，則於母妻稱黨。各就其族而言，固各為一族，合之有九也。況堯典之九族，該舉甚廣，九族不必盡有服屬。詳言之曰九族，概言之曰三族。……至喪服小紀「親親以三為五，以五為九」，專以明「上殺下殺旁殺」之等，論服制，非論族屬。……徒因「以五為九」之文附會九族，而不知義各有當也。³⁹

由上可見，戴氏既對〈堯典〉「九族」一語作出訓解，同時也闡發了古代宗族制度的複雜架構。例如辯母黨雖為異姓不稱「族」，但「就其族而言，固各為一族，合之有九」，則言「九族」未必完全將母黨擯斥於外。既可不擯斥在外，則古人又何必以服制來論族屬，來嚴格地在本族與母黨之間劃一界限？東原之所以採取了一個與傳統頗不相同的解釋，其中表達了他的理想成分，是很清楚的。

又《尚書義考》卷二論堯典「修五禮、五玉、三帛、二生、一死贄，如五器」，說：

³⁶ 《戴震全書》第1冊，頁12。

³⁷ 同前註引書，頁26-27。

³⁸ 同前註引書，頁27。

³⁹ 同前註引書，頁27-28。

案：五禮以周之吉、凶、軍、賓、嘉言者，非也。蓋不惟唐虞時未必分設此名。此五者，乃人事之經，鉅細畢核，委曲繁重，豈觀於方岳下之頃所能舉而修之？後儒兼以五器為五禮之器，其器又何以備稽哉！當從鄭說為公侯伯子男朝聘之禮，率群后行之，即所以修明之也。⁴⁰

又〈堯典〉「有能典朕三禮」，《義考》說：

周始分吉、凶、軍、賓、嘉為五禮。唐、虞時統名天地人之禮耳也。此三禮者，五禮畢具其中。鄭康成 禮論 曰「唐、虞時有三禮，至周分為五禮」，是也。⁴¹

東原指出唐虞時為三禮，周始有五禮，因此採鄭康成（玄，127-200）「公侯伯子男」之義，駁《史記集解》引馬季長（融，79-166）「吉凶軍賓嘉」之禮的說法。他同時也說明了禮制由遠古至近古、由簡單而繁複的歷史演變。禮有所變，即《論語》所謂三代損益。明乎此，則可以了解禮儀雖古今異制，但禮的大原則，卻是跨越時代，為所有中國人所接受的。

《尚書義考》卷二論《堯典》「五品不遜」，引《史記集解》載鄭康成、孔沖遠（穎達，574-648）釋「五品」為「父母兄弟子」，戴氏有不同的解釋，說：

案：鄭氏《注》「辯章平姓」，為群臣之父子、兄弟。《國語》言百姓，亦云王公之子弟，韋昭以「官族」釋之。蓋百官即拔出其中，故欲其昭明，欲其親愛遜順。此黎民所視之以從化而無違戾也。父子、君臣、夫婦、昆弟、朋友，有尊卑少長之差，故稱五品。《孟子》之言親、義、別、序、信、則五教也。⁴²

戴氏認為「五品」應該是說父子、君臣、夫婦、昆弟、朋友，指的韋弘嗣（昭，204-273）所說的「官族」。官族五品昭明，則黎民親眼目睹，亦依從此一教化而無違背。我們試作對照，東原的解釋，既照顧到倫理中的「尊卑少長之差」，而凸顯「官族」之「親愛遜順」，又考慮到古代政治制度中，統治階層依循倫理教化的行為對黎民的示範作用。戴氏並進一步將《孟子》「親義別序信」的五教與之連繫並喻。然則，親族倫理的形成在先，再而百官之親族昭明倫理秩序、黎民從化在後，稍晚則有儒者如孟子提出「親義別序信」的觀念，闡發此一政治、倫理結構中的道德內涵。東原的解釋，與鄭康成「父母兄弟子」的說解相較，實更具歷史文化的深度。

⁴⁰ 《戴震全書》第1冊，頁87。

⁴¹ 同前註，頁111。

⁴² 《戴震全書》第1冊，頁105。

(二)《毛詩補傳》中「禮」的論述

《毛詩補傳》是極能反映東原以古人禮儀闡釋經義的代表作。岑溢成早已指出東原「會通詩禮」和「體民之情」二者的關係⁴³。拙著〈乾嘉學者經典詮釋的歷史背景與觀念〉亦曾引該書卷一解〈周南·麟之趾〉「振振公族」句，加以申論。其實這方面的例證，全書極多，實難一一臚列。以下舉例，亦不過藉以說明問題，以見一隅，並非說全書僅此三數例證而已。如該書卷三論〈邶風·靜女〉，辯「衛人擬其君之宮中無是女⁴⁴以備嬪媵及女史之法廢」，申明：

故其詩非蕩佚之言也，所以譏蕩佚者之言也。⁴⁵

又如《補注》卷七論〈鄭風·狡童〉：

狡童 二章，刺權寵也。「不與我言」、「不與我食」，《禮》所謂「朝不坐，燕不與」也。明己位卑，不與彼同位，徒憂君之故而力不足，至于不能餐、不能寢焉。或曰權臣專政必朝樹私黨，雖有憂國之賢者，不與共言事、不與共食祿。蓋賢人不得在君側而言其憂深如此。毛詩序：「刺忽也。」亦傳其事而亡其義。⁴⁶

戴氏認為〈詩序〉並沒有說明「彼狡童兮，不與我言兮」、「彼狡童兮，不與我食兮」的涵義。他特別從《禮》「朝不坐，燕不與」的角度，補充〈詩序〉所亡失的《詩》義。又同卷論〈鄭風·丰〉：

丰 四章。毛詩序：「刺亂也。昏姻之道缺，陽倡而陰不和，男行而女不隨。」

〈詩序〉的解釋是比較簡單的，而戴氏則根據禮俗的內容，加以詳盡的說明：

此 坊記 所謂親迎婦猶有不至者是也。蓋言夫俗之衰薄，昏姻而卒有變志，非男女之情，而其父母之惑也。故託為女子自怨之辭以刺之。……後二章，望其復迎己以行。昏禮以名通，在女子不必知其夫之字也。「叔兮伯兮」，便文連稱，不知其字之辭，非不知其人也。焉有待迎己而不知其人者！或曰女子始有所為留者非與？曰非也。凡後世昏姻變志，皆出于父母，不出于女子。詩言迎者之美，固所願嫁也，必無自主不嫁者也。此託為女子之辭，正以見惑由父母爾。使父母知男女之情如此，惑亦可以解矣。

⁴³ 說詳氏著《詩補傳與戴震解經方法》（臺北：文津出版社，1992年），頁213-217。

⁴⁴ 雄按：指靜女。

⁴⁵ 《戴震全書》第1冊，頁200。

⁴⁶ 《戴震全集》第1冊，頁250。

凡刺詩，道人之情，以救乎俗也，故足錄也。⁴⁷

在此段文字中戴氏引〈坊記〉的內容，詳盡地說明從禮制的角度說明該詩的男女昏姻關係，包括親迎之禮、昏禮以名通等。最後則強調詩是「道人之情，以救乎俗」。人情實即禮制形成的基礎，而戴氏兩提「俗」（「夫俗」、「救乎俗」），則顯然是「禮」所未能規範的實際情況。又《補傳》卷一〈芣苢〉：

室家和平，婦人采芣苢而相與樂也。毛詩序曰：「和平則婦人樂有子矣。」蓋以芣苢為能治妊也。何以繫之周南也？室家和平，天下和平之徵也。于此見王者之風也。采芣苢，細事也，以治妊豫需也，婦人而賦其事，則微者也，非甚盛德，其孰能與于此？⁴⁸

戴氏認為《詩》中所歌頌的「盛德」，是從婦人采芣苢這樣的微細的事件中反映。《毛詩補傳》中對古代貴族庶民生活的考覈敘述，極其詳盡。東原對於任何《詩》義，或美或刺，都必定從分析最根本最細微的人倫日用具體內容為起始點，再反過來證明其美刺之原因及意旨。例如該書卷二論〈召南·騶虞〉，引《禮記·射義》「騶虞者，樂官備也」，等於從禮制的基礎，進一步證明說：

于騶虞見春蒐之禮也，除田豕也。君舉其禮，騶御、虞人供其命，民樂而歌其事。歎騶虞，美君也。⁴⁹

這就全面地說明了該詩的「美君」，必須從禮制中了解，始得其實。至於「刺」方面，如《補注》卷四論《詩·鄘風·君子偕老》。按〈詩序〉稱該詩「刺衛夫人也」，歷代《詩經》學者，大率無異辭。但對於詩句中對宣姜（衛夫人）服飾詳細的描述，戴震特別引《周禮》「內司服掌王后之六服：禕衣、榆翟、闕翟、鞠衣、展衣、祿衣」鄭康成的注解，指出這些服飾都是祭服，以說明〈君子偕老〉的第二章：

此章舉祭服言之，以夫人之尊，禮接于天帝神明，其服飾容貌之盛，亦如天如帝焉。問其胡然而如是，蓋所以然者，君子偕老之故也。問以深刺之。

50

東原特別追溯《周禮》鄭《注》祭服之義，旨在說明「胡然而天也，胡然而帝也」講的是「禮接于天帝神明」而不是像孔《疏》所說的「見尊敬如天帝」。姑勿論東原的解釋於《詩》義是否有當，但他追源於古人生活中服飾之禮的細節，來釋

⁴⁷ 《戴震全集》第1冊，頁252-253。

⁴⁸ 《毛詩補傳》卷一，《戴震全書》之一，頁158-159。

⁴⁹ 《戴震全書》第1冊，頁178。

⁵⁰ 同前註，頁208。

《詩》義，卻是顯然可見的。

(三)《毛鄭詩考正》及《杲溪詩補注》中「禮」的論述

《毛鄭詩考正》是東原從《毛詩補傳》中擷取部分內容，進一步修訂而成的著作。其中闡發《詩經》禮儀禮義的內容極多。如卷首〈周頌〉引〈禮運〉原文：

政也者，君之所以藏身也。是故，夫政必本於天，彀以降命，命降於社之謂彀地；降於祖廟之謂仁義；降於山川之謂興作；降於五祀之謂制度。……禮行於郊，而百神受職焉；禮行於社，而百貨可極焉；禮行於祖廟，而孝慈服焉；禮行於五祀，而正法則焉。故自郊、社、祖廟、山川、五祀，義之修，禮之藏也。

其下東原評述說：

功大如此，可不美報乎！⁵¹

從〈禮運〉原文看，政本於天，天命降於社、祖廟、山川、五祀，而有彀地、仁義、興作、制度。這些都是「禮」的具體節目。東原從此一角度據「禮」以理解「天命」，難怪與宋明理學家據《中庸》立說不同；又從此一角度據「禮」以理解〈周頌〉，又可證戴氏重視《詩經》所蘊涵的禮制禮文了。又該書卷一〈周南·關雎〉：

《傳》：「窈窕，幽閒也。」震按：窈窕，謂容也，其容幽閒窈窕然。《禮》四教：婦、婦言、婦容、婦功。容者，德之表。⁵²

戴氏解「窈窕」，亦引《禮》四教以為說。又解〈邶風·日月〉首章「逝不古處」：

古處，謂凡相處之以禮，稽於古而不可易者是也。⁵³

「稽於古而不可易」，即戴震後文所謂「君子之當有常禮待己」。在他的觀念中，「禮」是天所降命、在文化中漸次形成的不可易的準則。故該書卷四論〈周頌·昊天有成命〉說：

天之昭示明信者，百物生生，同然無妄，是也。故曰：「維天之命，於穆不已。」又曰：「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。不棄其命之謂定命，早夜敬恭其命、有始未竟之謂基命。凡德盛禮恭，皆終身如始，以為未竟者。……以物皆得之無妄言謂之

⁵¹ 同前註，頁 598。

⁵² 《戴震全集》第 1 冊，頁 595。

⁵³ 同前註，頁 598。

命，天道也；以物共睹之不渝言謂之信，人道也。故叔向於「夙夜基命」說之曰：「命，信也。」究其實，人道即天道。⁵⁴

「民受天地之中以生」一段是《左傳》成公十三年所載劉康公的話。這段文字中透露了東原的思想：從天的角度看，萬物生生不息，是同然無妄，絕對公平的。人的德盛禮恭，包括動作、禮義、威儀，屬於人道；「百物生生，同然無妄」，萬物怡然理順，屬於天道。兩者彼此是一致的。所謂「人道即天道」即指此。岑溢成稱戴氏「會通詩禮」，我認為可以進一步說：戴震是將「天命」、「百物」、「人」、「禮義」、「威儀」等彼此之間的內在關係全部予以會通，而非僅僅為會通詩禮也。

（四）《中庸補注》中「禮」的論述

讀者或會認為，以禮制說明《詩》、《書》的意義是一個老傳統，漢唐儒者疏解經義，亦時引禮制說明，則《毛詩補傳》、《尚書義考》二書中有許多禮制的論述，又何足反映戴氏的思想？在此我必須強調，東原確實承繼了整個經學傳統、尤其是漢唐的經義系統。這是毋庸置疑的。但戴氏與一般的經學家實頗不相同。他的終極目標，是要將經學研究，推向一個哲學理解的層次。關於這一點，東原《中庸補注》一書，可以更清楚地提供參證。

《中庸補注》成書於戴氏中晚年，此從書中對於「道」、「理」、「氣」的描述與《孟子字義疏證》多相近，即可證實。段若膺（玉裁，1735-1815）向未得見此書，是從其哲嗣戴中孚處得到。讀後稱「其言理皆與《原善》、《孟子字義疏證》無纖微不合者」⁵⁵。《中庸補注》篇幅不長，但其中亦有多處內容，東原一面說明諸如「理」、「氣」之類的概念，同時對於古代禮制與倫理行爲的內容有許多闡發。如《中庸》稱：

宗廟之禮，所以序昭穆也。序爵，所以辨貴賤也。序事，所以辨賢也。旅酬下為上，所以逮賤也。燕毛，所以序齒也。

《補注》解釋這段文字，將整個「宗廟之禮」，從「神事將終，賓與兄弟以次相酬」開始敘述，一一說明同姓、異姓、賓、兄弟、弟子在各個禮儀中的次序及其依此次序的原因，並具體說明「旅酬下為上」的原因實況。文長不錄。又《中庸》「取人以身，修身以道，修道以仁。仁者，人也，親親為大。義者，宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也」，《補注》說：

道之大目，下文君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之交是也。隨其身之為君、

⁵⁴ 同前註，頁 659。

⁵⁵ 氏著：《戴東原先生年譜》。

為臣、為父、為子，以及朋友。徵之踐行，身之修不修乃見。

此可見戴氏觀念中之「道」，必須從禮儀制度、亦即政治與家庭倫理關係中徵實以論，而絕非空談概念。故戴氏又接著說：

「修身以道」，言以道實責諸身也。道之責諸身，往往易致差謬，必盡乎仁、盡乎義、盡乎禮，然後於道無憾。「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。仁至，則親親之道得；義至，則尊賢之道得；禮至，則有殺有等而靡不得。親親、尊賢及其等殺，即道中之事。仁、義、禮難空言，故舉以見其略。

戴氏稱「兼禮乃全乎仁」，意謂「仁」的概念，必須結合「禮」而言，即落實於現實的倫理秩序，亦即所謂「有殺有等」。而「仁、義」是道德概念，「禮」是倫理關係的總名，這些名詞概念，都必須從最基礎的日用倫常之節目中徵實，確實是難以「空言」的。戴氏進一步說：

人於人，情相同，恩相洽，故曰「仁者人也」。事得其宜，則無失，故曰「義者宜也」。禮，則各止其分位是也。《易》曰：「立人之道，曰仁與義。」此更益之以禮，即仁至義盡之謂。⁵⁶

「此更益之以禮，即仁至義盡之謂」二語，最足以反映戴氏言仁義必結合繁複完密之禮制的思想。如果說，禮制就是中國人生活的內容亦即文化內容的具體表現，則東原經學中的文化意識，是顯而易見的。他在《中庸補注》中稱「道不出人倫日用之常」⁵⁷，用現代話講，就是說「道」就在人類日常生活之中。《中庸》「夫婦之愚，可以與知焉」一語，《補注》說：

夫婦之愚不肖可知可能，至于聖人亦有所不知不能，盡舉人事之全言之也。雖粗鄙小事，聖人不知不能者多矣，而皆不可廢也。⁵⁸

正是因為東原對於經書中許多「粗鄙小事」存有「皆不可廢」的態度，使他在求「理」求「道」時，不肯放過經書中每一個極細微的部分。也因此而使他對「理」、「道」觀念的定義，不像處處強調超越性的宋明理學家那樣鮮明。這是清儒治學方法所必然導致的結果。

除了上述幾種著作外，戴震還有其他的經學著作，對於古代文化生活制度有深入而細緻的探討。如《深衣解》。深衣是古代諸侯、大夫、士家居時所穿的衣

⁵⁶ 《戴震全書》第2冊，頁69-70。

⁵⁷ 《戴震全書》第2冊，頁55。

⁵⁸ 《戴震全書》第2冊，頁59。

服，亦為庶人的禮服。《禮記·玉藻》和《深衣》都有記載，但年深日久，其形制已不能確知。戴震在這部篇幅不大的著作中詳細地說明了深衣的樣式與尺寸，甚至描繪出剪裁的圖樣，將古代文化服飾中原來弄不清楚的問題弄清楚了。

從上述的分析可知，東原實有一種極大的企圖心，就是從最細微的地方盡量了解古代禮制，亦即古人生活的全部內容，而其研究對象就是儒家的經典。他用了最困難、最紮實的步驟，運用語言文字的知識，參究漢唐儒者的注解，進行艱鉅的工程。及至中年以後他自覺對經義的掌握已達到相當的深度，對古代制度亦有了全盤了解以後，才次第著成《原善》、《緒言》、《孟子字義疏證》等哲學論著，統合他對古人「心之所同然」的認知。從各方面觀察，東原經學研究與哲學思想的密切關係，是不容忽視的。

三、戴震思想是朱熹思想的後裔嗎？

關於東原學術思想定位的問題，有一頗為複雜的爭議，即東原早期雖然受江慎修（永，1681-1762）的影響，頗接受程、朱的經解與思想⁵⁹，但中年以後卻開始抨擊程、朱，至寫定《孟子字義疏證》，對程、朱的抨擊就更為嚴厲。然而同時期甚為熟知東原治學旨趣的章實齋，則撰寫《朱陸》篇，一方面發揮他的程朱、陸王對立，以及博約相區別的觀點，另一方面也暗指東原是歸屬於朱子「求一貫於多學而識，寓約禮於博文。其事繁而密，其功實而難」的學術譜系。在《書朱陸篇後》，章氏則直指戴學得自朱學：

戴君學術，實自朱子道問學而得之，故戒人以鑿空言理。⁶⁰

胡適之（適，1891-1962）發揮實齋的觀點，說：

章學誠也是崇拜朱子的，故他能賞識戴氏《原善》《論性》諸篇，卻不贊成他攻擊朱子。他說戴學本出於朱學，不當「飲水而忘源」。他作《朱陸篇》說明這一個意思：「……今人有薄朱氏之學者，即朱氏之數傳而後起者也。其與朱氏為難，學百倍於陸王之末流，思更深於朱門之從學；充其所極，朱子不免先賢之畏後生矣。」這一段贊揚戴震最平允。他說朱學的傳授，也很有理：「朱子求『一貫』於『多學而識』，寓約禮於博文：其事繁而密，其功實而難。……沿其學者，……則亦忘其所自矣。」章氏說戴

⁵⁹ 按：江永服膺宋儒，撰《近思錄集注》，其思想淵源宋儒。戴震曾從江氏治學，亦受江氏思想影響。

⁶⁰ 氏著：《文史通義》卷3《書朱陸篇後》，收入《章氏遺書》（臺北：漢聲出版社，1972年），上冊，頁36。

學出於朱學，這話很可成立。但出於朱學的人難道就永遠不可以攻擊朱學了嗎？這又可見章學誠被衛道的成見迷了心知之明了。⁶¹

適之顯然是完全接受實齋的觀點；唯一不接受的，是朱學的後裔東原不應攻擊其學術上的祖宗的論點。

與胡適之約同時期的學者容肇祖，亦曾引章實齋東原「即朱氏之數傳而後起者」的講法，認為章氏「其實於戴氏的學問有相當的了解」⁶²。

《戴震評傳》的作者李開則比較動態地看待東原一生尊朱與反朱的思想變化，認為實齋所描述的，的確證明了東原早年尊朱的思想，但「後期戴震仍應當是兼有前期的學問家和學術思想家的，並作為哲學家、思想家著稱於世，這是全面認識和評述後期戴震的一個基點」⁶³。他也提到後期的東原「強調古聖賢之道與民情民欲的結合」，「強調『道』本身的理義的含義」⁶⁴。但在「戴震是否為朱學的後裔」這一問題上，他並未提供清楚的答案，只簡單地提到「章氏還指出這一派（雄按：指朱子、東原一派）的特點是多學而識，寓約於博」⁶⁵。

在近世論戴震與章學誠關係的論著中，余英時《論戴震與章學誠》一書的立論可能是最受學術界矚目的，影響亦最深廣的。他的「狐狸」「刺蝟」之喻，可謂深入人心。對於東原與朱子在學術思想之間的關係，他和胡適之一樣，基本上接受章實齋「戴君學術，實自朱子道問學而得之」的講法。但他進一步認為「東原將朱子的『道問學』傳統發揮到了盡頭」。他說：

東原之學出自朱子「道問學」的傳統，但同時又將此傳統向前推進了一大步。⁶⁶

余先生認為朱子既講「敬」，又講「致知」；「敬」為第一義，「致知」為第二義。但戴震則大不相同：

朱子當時認為第二義者，在東原已轉為第一義，而朱子所謂第一義者，在東原則已置之不論。⁶⁷

由此可知，余先生之所以認為東原將朱子道問學的傳統「向前推進了一大步」，

⁶¹ 氏著：《戴東原的哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1963年），頁92-93。

⁶² 氏著：《容肇祖集》（濟南：齊魯書社，1989年），頁711-713。

⁶³ 氏著《戴震評傳》（南京：南京大學出版社，1992年），頁172。

⁶⁴ 同前註，頁173。

⁶⁵ 同前註，頁42-43。

⁶⁶ 氏著：《論戴震與章學誠》（臺北：東大圖書公司，1996年），頁158。

⁶⁷ 同前註，頁158-159。

主要是因為戴氏將朱子所堅持之德性的第一義「敬」拋棄掉，而將朱子強調之問學的第二義「致知」上推成第一義。換言之，東原之所以較朱子更進一步，是因為他更徹底地向「知識主義」的方向傾斜。

上述接受（或至少在某種程度上接受）章實齋觀點的學者，其實都等於承認朱子的「窮至事事物事之定理」，與東原博聞考據在某種程度上是一致的。換言之，戴氏《孟子字義疏證》的「肌理」、「條理」之說，實淵源自朱子「事事物物各有定理」的思想。唯一的分別是，朱子最終是要藉「格物窮理」之功，來達致「豁然貫通」、「全體大用」的終極目標，而相對上，戴氏則完全不承認這個超越的境界。從胡適之的分析來看，朱、戴的差別並不甚大；但若從余英時所強調「知識主義」的角度看，則戴氏不但繼承、甚至還超越了朱熹。

不過對於此一問題，推崇宋明理學的學者，可就有非常不同的看法。擅於掌握哲學概念的學者如陳榮捷，就明確地從「理」觀念的內涵，界定朱子與東原絕不相同。他指出「在朱子系統之中，理是超越而同又是內在的」，而東原則「天理不與人欲相對」。在這裡陳先生還下了一個判斷，他說：

（戴震）天理不與人欲相對。「理也者，情之不爽失也」。至於爽失與否之標準是否為一普遍長存之理，則戴氏所未明言。

治理學的學者一般都很在意「普遍長存之理」，也很在意將「人欲」降低而與此一普遍長存之天理「相對」。如今「戴氏未明言」，顯然就是一種令人不能愜意的模糊。又由於東原是清代學術思想深具代表性的大師之一，陳榮捷從東原的例子，進而推論到整個清代儒學，而得出一結論，認為清儒反宋學，是一逆流：

清儒之反對宋學，雖勢力甚強，影響至大。然以理之發展而論，則不過一逆流而已。⁶⁸

近世治理學的學者，大多從此一角度切入，以宋明理學來對照清代學術，而得出類似貶抑清代儒學的推論。如馮友蘭（1895-1990）《中國哲學史》第十五章標題為「清代道學的延續（一）漢學與宋學」，認為清代學術是宋代道學一部分的延續。又如錢賓四（穆，1895-1990）先生《中國近三百年學術史》講清學的來源，即從宋明理學講起，與梁任公（啓超，1873-1929）「宋明理學一大反動」之論絕不相同。賓四先生在《國史大綱》第八編第四十四章「狹義的部族政權下之士氣」說：

清代考證學，頗亦承襲明人。社會書本流傳既易，博雅考證之學，自必應

⁶⁸ 這幾條資料引自氏著：《宋明理學之概念與歷史》，頁 387。

運而興。惟宋明更有氣魄大關係大者鎮壓其上，故南宋必先數朱陸，明代必先數陽明，而博古之家，只得在第二第三流地位，不得謂宋明學者皆疏陋，至清始務篤實也。惟清儒承宋明之後，更易為力，又無別路可走，只得專走此一路，遂若清代於此特盛耳。⁶⁹

依照此一論點，則理學家的第一義是屬於「有氣魄大關係大者」，而在此第一義的籠罩下，始有若干「在第二第三流地位」的「博古之家」。那麼試將「博古」以言「理」的東原，置於宋明理學家級別之中，究竟屬於第幾流，就是很堪玩味的了。至於認為劉戡山以後中國文化傳統即已淪亡的牟宗三（1909-1995），對清代儒學的貶抑，就更為強烈。總之，不論肯定或否定東原的學者，基本上下列兩項事實是他們共同接受的：

1. 從歷史時程看，朱子在前，東原在後；
2. 朱子講「事事物物皆有定理」，東原則博聞考據而亦言「理」。

依據上述兩點，胡適之下迄余英時等提倡「知識主義」的學者視戴學為朱學的後裔、甚至確認東原為朱子「道問學」的「更進一步」，都是理所當然的。但相對上，陳榮捷等學者據此兩點，而視東原所言之「理」為逆流，也同樣講得通。同樣依據兩項事實，兩派的學者，竟然得出相反的評價。究竟這種矛盾緣何而生？哪一方的意見較合理呢？

我無意去平息上述的爭議，因為對於東原學術思想的定位，我有一個異於上述兩派意見的看法：東原早年確實曾對宋明理學有若干嚮往，今存《經考》五卷，是他早年的讀經劄記⁷⁰，其中如論《易》的部分，就採錄了若干伊川和朱子的經說。但戴氏中年以後，不為早年信仰所囿，自由發揮自己的學術心得，轉而以「文化意識」為主要線索，遍研群經，漸漸悟出跨越時空之群體生活模式——禮制，才是真正的「理」之所在。戴氏思想發展至此，其實已完全擺脫了早年推崇過的程朱學說，而建構了一個屬於清代儒學範疇的架構。

若將朱子思想和東原思想同置於中國思想史考察，朱子強調的「格物窮理」其實是先確立了一個具「普遍」（universal）性質的形上本體之「理」，據此再而安排「殊別」（particular / individual）事物的價值與位置；至於東原則先強調對「殊別」事物價值的尊重，再從中探求其「普遍」的道理。拙著〈戴震「分殊」「一體」觀念的思想史考察〉一文即從「一多」觀念的角度，分析思想史上此一

⁶⁹ 氏著：《國史大綱》（臺北：臺灣商務印書館，1982年）下冊，頁655-656

⁷⁰ 據《戴震全書》《經考》前附的「說明」，《經考》著作「時間下限，當不晚於乾隆丁丑（1757）年，戴震時年三十五歲」（見《全書》第二冊，頁187。）。

歧異現象。在朱子的架構中，「普遍」之「一」必然含有超越性，甚至含有若干宗教性。就如「月印萬川」的講法，在程朱「一」的觀念映照下，一切事事物物之定「理」只是終極之「理」的複製品。但在東原的架構中，此「普遍」之「一」則屬於形而下的層次，必須透過考察人類歷史中各種文化創造的「殊別」之「多」，逐步歸納出來⁷¹，而絕不能單靠道統一脈的傳承、或者冥契本體的經驗來獲致。

換言之，朱子與東原都講「理」，也都重視「致知」，表面上看這是一樣的；但究其內涵，二人的學術思想其實完全南轅北轍。戴學不但不是朱學的後裔，它還明確地站立在朱學的對立面，整個學術思想體統，與朱子之學實為「盡異，無毫髮之同」。至於東原所講的「理」，與朱子思想作一連繫比較，究竟是「進步」抑或「逆流」，這就涉及持論者的學術觀點與信仰，應該是沒有什麼好爭論的。

章實齋〈書朱陸篇後〉稱：

戴見時人之識如此，遂離奇其說曰：「余於訓詁、聲韻、天象、地理四者，如肩輿之隸；余所明道，則乘輿之大人也。當世號為通人，僅堪與余輿隸通寒溫耳。」⁷²

也許章氏並不喜歡東原這一類的言論。但我認為，若將這段話置於戴氏學術系統中理解，實在一點都不「離奇」。戴氏的終極目標，是要探求禮制背後的意義，亦即貫通跨時空、跨地域的人文之「理」。那麼訓詁、天象一類的知識，的確只是支撐這個終極目標的支柱，只能扮演「舁轎者」的角色。他又釋格物致知說：

「格」之云者，於「物」情有得而無失，思之貫通，不遺毫末，夫然後在己則不惑，施及天下國家則無憾，此之謂「致其知」。⁷³

在東原的觀念中，研究經典只不過是一個了解古代禮制的過程；而了解古代禮制，則是要探討跨越三代、廣被中國人接受的「心之所同然」。此一思想，驅使他潛心於三代禮制，但也將他的思考規範於三代禮制。這種規範，不能說不是一種限制。而這方面，我們倒可以從實齋對戴氏思想的批判中，得到一些線索。關於這個問題，我想應該另文處理。

⁷¹ 陳榮捷又引戴震「理也者，情之不爽失」一語，而說「爽失與否之標準是否為一普遍長存之理，則戴氏所未明言」。就一個哲學的理解而言，「爽失與否之標準是否為一普遍長存之理」確是一個問題；但就戴震的思想系統而言，理學家所講的「普遍長存」其實並不存在，即使戴氏認為有，也只能在跨越時代的禮制中追尋。

⁷² 參氏著：《文史通義》內篇二，收入《章氏遺書》（臺北：漢聲出版社）上冊。

⁷³ 氏著：《原善》卷下，《戴震全書》第6冊，頁27。

四、結語

宋明理學家從個人心性修養切入討論人文世界的種種問題。至明末清初，儒者漸漸將焦點轉移，而從到群體社會結構切入討論。這種轉變，從清初儒者討論「惡」的根源，立論與宋明理學大異其趣，明顯可見。從宋明理學過渡到清代學術，這個轉變是一大關鍵。

本文認為清初儒者打開了一個關注群體社會問題的大方向。東原受他們的啓發，一方面致力研究經典，以及經典中的古代禮制，同時又想將經學研究推拓到一個哲學的層次。於是他中年以後，漸次著成《原善》、《孟子字義疏證》等書，企圖以哲學的關懷，總結他中年以前的經典研究。或許從宋明理學家的角度看，東原所講的實在算不上「義理」；但戴氏認為一切「理」準則的建立，都必須經過歷史驗證，而透過不同時代的群體人類共同接受的禮制呈現。這種形態的義理，蘊涵極豐富的人文文化的內涵，也對於儒門禮制表達了高度的禮讚。這是東原思想的一大特色。我再一次強調，研究東原的學者，實不宜只據《孟子字義疏證》來談論其哲學思想，或只執守其經學考據來論其經學立場，而應該將他的經學與哲學著作結合起來，將他視為完完整整的一個獨立的生命去研究。

東原承續清初儒學思潮，對於群體社會結構問題有強烈的關注。他耗費數十年辛勤鑽研經典文獻，挖掘其中的禮制與文化內容，終於發明了一套與宋明理學家大異其趣的「理」思想。其精神魄力之宏大，是足堪敬重的。梨洲曾說：

寧鑿五丁之間道，不假邯鄲之野馬⁷⁴。

漢、唐、宋、明、清的儒者，各有其途轍、亦各有其辛勤。我們固然不能「舉一廢百」⁷⁵，說東原所「鑿」的「間道」，才是研究儒家經典獨一無二的途徑；然而，任何未嚐過他所經歷的路程中種種辛勤、卻對他心存不滿的學者，在下筆立言批評他之前，恐怕都應該要先對他的經典考據內容，有基本的了解。

⁷⁴ 黃宗羲：《明儒學案·黃梨洲先生原序》，《黃宗羲全集》第7冊，頁9。

⁷⁵ 黃宗羲〈明儒學案序〉說：「奈何今之學者，必使人出於一途。使美蕨靈根，爲焦芽絕港。」

參考文獻

1. 《戴震全書》（合肥：黃山書社，1994年。
2. 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》261條（臺北：臺灣學生書局，1983年。
3. 《宋元學案》，《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1994年）三至六冊。
4. 《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年
5. 《石園文集》卷7（四明叢書本
6. 《顏元集》（北京：中華書局，1987年
7. 何佑森：〈明末清初的實學〉，收入《臺大中文學報》4期（臺北：臺灣大學中文系，1991年
8. 顧炎武：《顧亭林詩文集》（香港：中華書局，1976年
9. 全祖望〈春秋輯傳序〉，收入《鮚埼亭集》（臺北：華世出版社，1977年
10. 岑溢成：《詩補傳與戴震解經方法》（臺北：文津出版社，1992年。
11. 段玉裁，《戴東原先生年譜》
12. 《章氏遺書》（臺北：漢聲出版社，1972年
13. 胡適，《戴東原的哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1963年
14. 容肇祖，《容肇祖集》（濟南：齊魯書社，1989年。
15. 李開，《戴震評傳》（南京：南京大學出版社，1992年
16. 余英時，《論戴震與章學誠》（臺北：東大圖書公司，1996年。
17. 陳榮捷，氏著：《宋明理學之概念與歷史》，
18. 氏著：《國史大綱》（臺北：臺灣商務印書館，1982年。