

戴東原氣論與漢儒元氣論的歧異

鄭吉雄*

提 要

從學術史上講，清代經學特盛，而清代經學又多被視為對漢代經學的復興，故清代學術常被稱為「漢學」。從思想史上講，「元氣」是漢代哲學家恆言，「元氣論」便自然成為一般思想史對漢儒哲學總描述的通稱；而清中葉經學家、思想家戴東原也多論「氣」。東原和漢代哲學家都標舉「氣」的觀念，與宋明理學家重視形上超越之「理」大異其趣。理氣之辨，是思想史上的大分歧。這種分歧，導致講思想史的學者，常將東原的氣論和漢儒的元氣論相混淆。本文的目的，就是要說明二者之間的歧異，釐清這種混淆。

結論認為，漢儒元氣論強調神祕的陰陽消息之氣的規律性、強調尊卑意識和奠基於宇宙生成的歷程。東原的氣論則強調「血氣心知」、揭示平等思想，並從「氣」之分殊的基礎上強調社群大生命。這三方面的不同，共同指向一項事實：漢儒元氣論的關注點在「天上」，對神祕無垠的宇宙規律深具濃厚興趣；而東原

本文 93.08.09 收稿，93.11.03 審查通過。

* 國立臺灣大學中國文學系教授，臺灣大學東亞文明研究中心研究員兼東亞文獻研究室召集人。



氣論的關注點在「人間」，對基層民衆的生活與生命寄予無限關懷。

《孟子字義疏證》強調「血氣心知」、「氣化流行」，而未嘗有一次論及「元氣」。東原尤其看重「氣」觀念貫串於社群基礎。綜合而言，東原對於宇宙發生的過程，沒有多少興趣；對於群體人民的形體生命是否受到重視，則據理力爭，寸步不讓。將東原的思想置於十八世紀思想史背景考察，對於我們理解宋明理學到二十世紀中國思潮之間的發展，是有重要幫助的。

關鍵詞：戴震、氣、元氣、血氣心知、社群、平等、分殊



On the Differences between Dai Zhen's "Qi" theory and the Han Philosophers' "Yuan qi" theory

Dennis C. Cheng

Abstract

The classical studies of the Qing scholars, especially the scholars of the Qian-Jia (乾嘉) period, have always been interpreted as a revival of the Han classical studies (漢學). Dai-Zhen's theory of "qi" (氣, air, material force) also has been interpreted as highly similar to, or even being derived from, the "yuan-qi" (元氣, origin air, origin material force) theory of the philosophers of Han dynasty. This paper focuses on the differences between the "qi" philosophy of Dai and that of the Han philosophers. Through clarifying the characteristics of Dai's "qi" philosophy, we can see more clearly how Dai

* Professor, Department of Chinese Literature, Research Fellow & Group Leader, Research Group of East Asian Philology, Center for the Study of East Asian Civilizations, National Taiwan University.



replaced the metaphysical meaning of the “qi” idea with his thought of communitarianism.

Three points are suggested to argue the differences between Dai and the Han philosophers. First of all, the Han philosophers emphasized the superstitious mechanism of the “yin” air and “yang” air, while Dai emphasized the physical and mental air within our body. Second, the Han philosophers admitted nobleness and inferiority within human society, while Dai believed the value of equality of mankind. Third, the Han philosophers focused more on the cosmological progress of the origin of the universe, while Dai derived the importance of ethnic relationship of society from his theory of the differentiation of mankind. In conclusion, Dai was not interested in the discussion of metaphysical issues. Instead, he put all his effort on reinterpreting the idea “qi” through defending the rights and desires that comes together with our physical life.

Key words: Dai Zhen, air, qi, yuan-qi, material force, communitarianism, differentiation, equality



戴東原氣論與漢儒元氣論的歧異

鄭吉雄*

清代經學特盛，而清代經學又多被視為對漢代經學的復興，故清代有所謂「漢學」之目。^①從思想史上講，「元氣」是漢代哲學家恆言，「元氣論」便自然成為一般思想史對漢儒哲學總描述的通稱。漢代思想家中持「元氣論」者最多，與宋明理學家重視形上超越之「理」大異其趣。理氣之辨，是思想史上的大問題。清代學者多批評宋明理學為「虛學」，所講的理為「虛理」。他們治學多重實證，論學亦多重視社會、歷史、群體之欲等氣化形質層次之事物，此亦與宋明理學家大異，而方向上與漢儒頗為接近。像戴東原（震，1723-1777）就特別強調「血氣」、「氣化」等觀念，看起來與漢儒的「元氣」觀念很相似。此可見，東原與漢儒所講的「氣」，確實很容易被誤認為屬於相同的思想架構。

① 本文曾於臺灣大學東亞文明研究中心主辦之「東亞儒學文獻（清代）國際學術研討會」（2003年10月19日）宣讀。承講評人鍾彩鈞教授以及本刊兩位審查賜示卓見，經修訂為今本，謹致謝意。關於漢儒的元氣論，問題甚多。本文以戴東原一人與眾多漢儒作思想上的對照，旨在說明戴東原氣論並不從漢儒元氣論而來。限於篇幅，本文無法針對漢儒元氣論的類別與理論效果，作深入剖析。但大體而言，審查人特別提到漢代的氣論有兩個陣營，一者為儒家，一者源出稷下黃老。二者頗不相同。這是很正確的，而本文第二節於此亦略有說明。



近數十年來，不少思想史家注意到東原重視「氣」，^②從他的「氣論」推溯到其思想淵源，有的認為東原受荀子（況，313-238B.C.）影響，^③有的認為他思想上受到顏李學派的啓發，^④甚至有的認為東原是程朱思想的歧出。^⑤由於漢儒與東原均重視「氣」，較容易引起混淆，^⑥因此本文只針對東原的

- ② 如葛榮晉稱東原「認為理是氣的運動變化的必然性和規律性」，「不但講『大理』即普遍規律，也講『分理』即特殊規律」，是「對理這一範疇的新貢獻」。參氏著：《中國哲學範疇通論》（北京：首都師範大學出版社，2001年），第9章「理和氣」，頁223。
- ③ 主要是因為荀子重視形氣，一般被認為與東原較接近。章太炎〈釋戴〉一文已指出：「雖然，以欲當為理者，莫察乎孫卿。……極震所議，與孫卿若合符。以孫卿言性惡，與震意佛，故解而赴《原善》。」（收入《太炎文錄初編》卷一，《章太炎全集》〔上海：人民出版社，1985年〕，第4冊，頁123-124。）錢賓四先生：《中國近三百年學術史》（臺北：臺灣商務印書館，1980年臺7版，上冊）論「東原思想之淵源」，對東原批評頗多。引程瑤田《論學小記》上「誠意義述」論「去私去蔽」一節，說：「此言去私去蔽，明指東原。謂其雖亦頗疑於性善，而實與《荀子·性惡篇》相表裏，尤為精識。同時學人評驚東原，未有如此透切者。」（頁378）依錢先生分析，程瑤田即為「東原思想源出荀子說」的第一人。
- ④ 如北京大學哲學系中國哲學教研室主編的《中國哲學史》（北京：北京大學出版社，2003年）第二版稱東原的思想為「氣化即道」、「氣一元論」（頁500）。
- ⑤ 唐亦男、柯雅卿：〈戴震孟子學孟荀性格衡定〉，稱東原內心的嚮往是「揚孟斥荀」，實則「近荀遠孟」。又說「程朱走的是荀子的路線，屬於儒學的歧出；只是戴震以後來在清代的發展怪罪於程朱便錯了，……如果程朱是儒學的歧出，而戴震又是程朱的歧出。戴震之學可說是儒學歧出的歧出。」（周紹泉、趙華富主編：《98國際徽學學術討論會論文集》，合肥：安徽大學出版社，2000年，頁527。）雄按：此說沿襲牟宗三程朱為宋代理學歧出說以及全盤否定清代儒學的兩個觀念，毫無新意可言。大凡認為「儒學以宋明理學為主流，其餘為支派」的崇奉理學者，多有此類偏見。
- ⑥ 主要是「氣」、「自然」和「元氣」幾個概念的混淆。如張豈之稱王仲任的思想是「元氣自然論」（氏著：《中國思想史》第二編「兩漢編」第五章第二節「仲任和仲任的元氣自然論」〔西安：西北大學出版社，1993年〕，頁146），又稱東原思想為「氣化流行的自然天道觀」（同前引書，頁444。），同時強調「氣」和「自然」。其實二十多年前任繼愈在《中國哲學史》中已稱東原「把物質性的元氣作為宇宙的本原」（氏著：《中國哲學史》〔北京：人民出



「氣論」與漢儒「元氣論」的相異點，作出疏解。我的重點，還是藉由對照來闡釋東原「氣」思想的三個特質。其他的問題，暫不涉及。

清儒雖多以研究「漢學」自許，究其內容，則清學與漢學實多不同；^⑦東原重「氣」的論述，雖與漢人元氣論相似，實則彼此的歧異更大。《孟子字義疏證》中的「氣」字出現一六一次，有「氣質」、「氣稟」、「形氣」、「血氣心知」、「氣化流行」之類，而未嘗有一次論及「元氣」。再深入一點看，東原的氣論與漢儒元氣論的差異性極大，可以說是兩套完全不同的思想。若籠統稱之為「元氣論」，則必然與漢代「元氣論」發生混淆。任何將清學與漢學，或者清代思想與漢代思想混為一談的論點，其實都是相當危險的。

一、陰陽消息之氣與血氣心知之氣：歧異之一

漢儒「元氣論」的形成的問題頗複雜。不過漢代思想承襲晚周「氣」思想尤其是黃老精氣思想影響頗深，其思潮為以「氣」為主，殆無疑問。漢代思想家各不相同的思想體系，幾乎都以「氣」為主要基礎，其中又可以區分為兩大類，一類是自董仲舒(179-104B.C.)以降至東漢《易緯》、《白虎通義》，其中頗涉神祕主義，可以說是漢代氣思想的主流；另一類則是以經驗主義的「精氣說」抨擊前一類具神祕主義元氣論的學者王仲任(充，27-?)。本節對於

版社，1979年3月〕，第4冊，頁111），沒有注意到東原根本未嘗用「元氣」一詞。近年楊儒賓教授研究東亞「氣論」，亦稱伊齋仁齋（1627-1705）和東原「將道德哲學建立在元氣論上。」（氏著：〈葉適與荻生徂徠〉，收入張寶三、楊儒賓編：《日本漢學研究初探》，〔臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2002年3月〕，頁136。）

- ⑦ 此種批評始自龔自珍〈與江子屏箋〉舉出十個論點，反對江藩《國朝漢學師承記》一書立「漢學」之名。其中第二點稱「本朝自有學，非漢學。有漢人稍開門徑、而近加遽密者；有漢人未開之門徑。謂之漢學，不甚甘心。」龔自珍：《龔自珍全集》（上海：上海古籍出版社，1999年6月），頁347。



仲任暫不討論，而將焦點先集中在第一類的氣論傳統。

董仲舒對於「氣」的性質與位置早有具體說明。他說：

天地之間，有陰陽之氣，常漸人者，若水常漸魚也。所以異於水者，可見與不可見耳，其澹澹也。然則人之居天地之間，其猶魚之離水，一也。其無間若氣而淖於水。水之比於氣也，若泥之比於水也。是天地之間，若虛而實，人常漸是澹澹之中，而以治亂之氣，與之流通相殺也。^⑧

這幾句話一方面說明了天地之間充塞著「氣」，此「氣」之中有陰有陽。「氣」與「人」的關係，就像「水」和「魚」的關係一樣，人不但依靠「氣」而活，也完全受到「氣」的浸潤。董氏視「氣」像「泥」一樣，是「實」而非「虛」。「天地之間若虛而實」一語強調之「實有」，和《老子》「天地之間，其猶橐籥。虛而不屈，動而愈出」^⑨以「虛無」為主的天地觀，恰恰相反。

不過董仲舒「陰陽之氣」的所謂「陰陽」，在其思想體系中並不是一個簡單的概念。《春秋繁露》承戰國中葉以來陰陽五行的思想，而以儒家結合陰陽家的理論，重新建立一套宇宙秩序。這套秩序提出區別黑白、是非、厚薄、親疏、遠近、善惡、賢不肖^⑩等人倫價值觀念，以貫徹董氏的尊陽卑陰、^⑪尊君卑臣思想，而其理論基礎之一，即在於陰陽的關係與五行的秩序。其中五行相

⑧ 《春秋繁露·天地陰陽》，蘇興：《春秋繁露義證》（北京：中華書局「新編諸子集成」本，1992年12月，以下簡稱《義證》），頁467。

⑨ 朱謙之：《老子校釋》（北京：中華書局「新編諸子集成」本，1984年11月），頁23-24。

⑩ 據《史記·太史公自序》：「夫《春秋》，上明三王之道，下辨人事之紀，別嫌疑，明是非，定猶豫，善善惡惡，賢賢賤不肖，存亡國，繼絕世，補敝起廢，王道之大者也。」《史記》（臺北：榮文出版社，1982年12月），頁3297。又《春秋繁露·楚莊王》：「屈伸之志，詳略之文，皆應之。吾以其近近而遠遠，親親而疏疏也。亦知其貴貴而賤賤，重重而輕輕也。有知其厚厚而薄薄，善善而惡惡也。有知其陽陽而陰陰，白白而黑黑也。」《義證》，頁11。

⑪ 《春秋繁露》有〈陽尊陰卑〉篇。



生相勝衍生出的朝代更迭、改正朔、易服飾之論，一般思想史書籍論述甚多，於此不再複述。唯此種更迭改易的理論，推其立說根本，應在於陰陽推移之論。《春秋繁露·天辨在人》稱：

少陽因木而起，助春之生也；太陽因火而起，助夏之養也；少陰因金而起，助秋之成也；太陰因水而起，助冬之藏也。^⑫

董氏這段話，是將金木水火與四季結合起來，並以筮法加以解釋。依《繫辭傳》所述的揲蓍之法，大衍之數五十，其用四十有九；三變而得一爻，十八變而得一卦。三變之中，三奇為老陽，即董氏所謂「太陽」，為夏季；二陽一陰得「少陰」為秋季；三陰為老陰，即董氏所謂「太陰」，為冬季；二陰一陽得「少陽」為春季。^⑬陰陽老少，既判定了易爻變不變的準則，同時也標示了四季的轉換。不過董氏所說的陰陽循環規律，陰陽的力量在其宇宙論中並不對稱。他說：

陽氣始出東北而南行，就其位也；西轉而北入，藏其休也。陰氣始出東南而北行，亦就其位也；西轉而南入，屏其伏也。是故陽以南方為位，以北方為休；陰以北方為位，以南方為伏。陽至其位而大暑熱，陰至其位而大寒凍；陽至其休而入化於地，陰至其伏而避德於下。是故夏出長於上、冬入化於下者，陽也；夏入守虛地於下、冬出守虛位於上者，陰也。陽出實入實，陰出空入空，天之任陽不任陰，好德不好刑，如是也。^⑭

⑫ 《義證》，頁 335。

⑬ 參高亨對《繫辭傳》「兩儀生四象，四象生八卦」的解釋：「蓍草七揲者為少陽之爻，以象春也。由春往夏，是陽之增長，故七揲為不變之陽爻。蓍草九揲者為老陽之爻，以象夏也。由夏往秋，是由陽變陰，故九揲為可變之陽爻。蓍草八揲者為少陰之爻，以象秋也。由秋往冬，是陰之增長，故八揲為不變之陰爻。蓍草六揲者為老陰之爻，以象冬也。由冬往春，是由陰變陽，故六揲為可變之陰爻。少陽、老陽、少陰、老陰四種爻乃象四時。八卦由此四種爻構成，故曰：『四象生八卦。』」氏著：《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，1979年6月），頁 538-539。

⑭ 《春秋繁露·陰陽位》，《義證》，頁 337-338。



依照董氏的講法，陽氣運行自東北開始，依順時針方向南行，繼而向北而藏其休。陰氣運行自東南開始，依逆時針方向，北行遇陽於正北，然後經正西方轉至南而屏其伏。這種運行中，陽的力量是實的，陰的力量是虛的。怎麼看得出呢？根據〈陰陽出入〉和〈陰陽終始〉兩篇的講法，夏至陰氣於正南方屏其伏，此下則漸盛而起於東南，至秋分而至於東，這時候，陽氣則居於西，「陰陽之氣俱相併」，^⑮過此則陽消陰息，漸而入冬。至陰陽二氣相遇於北方，亦即在冬至時，實實在在的陽氣入化於地，「入者損一」；而空空虛虛的陰氣就出而佔據在上，「出者益二」，出的力量大於入，故冬至而大寒凍；再漸而陽息陰消，陰氣自北而行於西，陽氣自北而行於東，至春分而陽氣居正東，陰氣居正西，「陰陽之氣俱相併」，過此則漸而入夏，陰陽之氣相遇於正南方，此時為夏至，而實實在在的陽氣出長於上，「出者益二」；而空空虛虛的陰氣則入守地於下，「入者損一」，出的力量大於入，故夏至而大暑熱。在這種循環中，陽氣是正面的力量，故至於少陽至於正東方和五行中的「木」結合，與之俱生；到達夏至，太陽與五行中的「火」結合，與之俱煖。這種情況，董氏稱之為「經」。相對地，陰氣是負面的力量，故春分陰氣至於西方不在東方，而反助東方之陽氣；秋分陰氣至於東方不在西方，而反助西方之陽氣。這種情況，董氏稱之為「權」。

董仲舒的陰陽理論以外，還有漢人的《易》說，也是充滿機械規律的神祕思想。這裏舉漢儒的「卦氣」說為例。「卦氣」說是一個總名，其下包括三種不同的理論。一是十二消息卦說，二是辟卦及七十二候說，三是卦氣值日說。關於「十二消息卦說」，按傳本《易》六十四卦是由八卦相重疊而成，但「剝」卦《彖傳》稱「柔變剛」，「夬」卦《彖傳》稱「剛決柔」，看似有陽消陰息、陰

^⑮ 《義證》，頁 340。



消陽息的意味，^{①⑥}其實只是《彖傳》作者在「易，逆數也」的架構下，強調五陰一陽（剝卦）與五陽一陰（夬卦）的極端對比情形而已。但漢人卻以之發展出所謂十二消息卦，認為「復」當十一月，「臨」當十二月，「泰」當正月，「大壯」當二月，「夬」當三月，「乾」當四月。以上六個月，陽氣滋長，故稱「陽息卦」。另「姤」當五月，「遯」當六月，「否」當七月，「觀」當八月，「剝」當九月，「坤」當十月。以上六個月，陰氣消滅陽氣，故稱「陰消卦」。然則一年十二月，各有一卦顯示陰陽消息。關於辟卦及七十二候說，是從十二消息卦而來。《周易乾鑿度》說：

消息卦，純者為帝，不純者為王。^{①⑦}

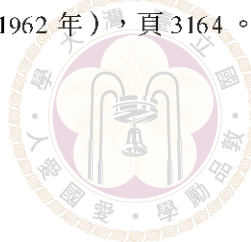
據《漢書·京房傳》孟康《注》，「辟」就是「君」。^{①⑧}故帝王都稱辟。「純者」指乾坤二卦，不純者指「復」、「臨」等十個陰陽爻俱為相錯的卦。又依據《魏書·律曆志》所載《正光術》的記載，十二個消息卦，又稱十二辟卦，各領四卦分值十二月，共六十卦。分別匹配方伯、三公、天子、諸侯、大夫、九卿。此外，又有兩種「七十二候」說。其一是以十二辟卦之六十卦分配七十二候，即見《魏書·律曆志》所載《正光術》；另一見李溉《卦氣圖》，係以十二消息卦的七十二爻（每卦六爻），與七十二候相配。文繁不錄。^{①⑨}至於卦氣值日說，基本上是以四正卦分值二至二分，而以剩餘的六十卦分值三百六十

①⑥ 屈萬里先生即認為漢人消息之說是以《彖傳》為據。他說：「按《彖傳》於剝曰：『柔變剛』，即漢人所謂陰消乾。於夬曰：『剛決柔』，即漢人所謂陽息坤也。漢人以此例說經，雖未必便合經旨，然於《彖傳》則有據矣。」氏著：《先秦漢魏易例述評》（臺北：臺灣學生書局，1969年），頁81。

①⑦ 《周易乾鑿度》卷下，《無求備齋易經集成》本（臺北：成文出版社，1976年），第157冊，頁41。

①⑧ 《漢書·京房傳》：「然少陰倍力而乘消息。」顏師古《注》引孟康曰：「房以消息卦為辟。辟，君也。息卦曰太陰，消卦曰太陽。其餘卦曰少陰少陽，謂臣下也。」《漢書》（北京：中華書局，1962年），頁3164。

①⑨ 並參屈萬里：《先秦漢魏易例述評》。



五又四分之一日。至於如何以六十卦分三百六十五又四分之一日，則有三種不同的說法。第一種是孔仲達（穎達，574-648）《周易正義》引《易緯》六十卦三百六十爻、每卦主六日七分之二說，方法是以六十卦除三百六十日，每卦得六日；其餘五又四分之一日，每日分爲八十分，共得四百二十分，以六十卦除之，每卦得七分。第二種是《新唐書》一行《卦議》所記京房的分配法。方法是以頤、晉、井、大畜四個在二分二至^{②①}之前的卦爲各值五日十四分，坎、離、震、兌四正卦爲各值七十三分。^{②②}小計得二十四日二十八分。其餘五十六卦各值六日七分。小計得三百四十日又七十二分。合計共得三百六十五日二十分。第三種方法載於李鼎祚《周易集解》引《易軌》，以四正卦二十四爻各主一節氣，而其餘六十卦三百六十爻各主一日，當周天之數，餘五又四分之一日「以通閏餘」。^{②③}

以上的卦氣說，和董仲舒的陰氣陽氣循環說，都強調一個「氣」字，描繪的都是這種「氣」的機械運動規律。相較之下，「卦氣說」較諸董仲舒的說法更爲細密，彷彿人間每日每時的演進，都是《周易》卦爻力量的施展。「卦氣」是象數理論的一種，其立論基礎是一形氣物質的世界。唯因爲此一世界充滿形氣物質，故其運動規律可以透過卦爻的推算逆知。這充分反映了漢代哲學中重「氣」的特色與精神。

漢儒在建構了一個規律的「氣」世界。他們企圖透過掌握「氣」的運動規律，以窺探宇宙的奧秘，並藉以預知人事的規律與發展——在董仲舒而言，是要開啓一套貫徹政治、社會、倫理的秩序；在緯書的作者而言，則是要講災異。相對上，東原並沒有這一類像機械一樣規律運動的「氣」思想。或者應該

②① 即春分、秋分和夏至、冬至。

②② 此亦爲「六日七分」說。如春分以前爲「頤」當值，則「頤」之五日十四分與春分「震」之七十三分相加，爲六日七分。餘此類推。換言之，四正卦本身亦須值日，而當值之時間，即從前一卦之時間分割而來。

②③ 亦並參屈萬里：《先秦漢魏易例述評》，頁84-85。



說，他對宇宙規律根本沒有什麼興趣。他只承認宇宙間有陰陽五行之「氣」，「氣」能「品物」、能流形（即東原所謂「形而上」、「形而下」之「形」），而成萬物。當然這不是說東原對於天道的規律性存而不論。試看他在《原象》中所述日月運行、寒暑更迭的規律：

日之發斂，以赤道爲中。月之出入，以黃道爲中。此天所以有寒暑進退、成生物之功也。

如果我們用傳統「陽」與「陰」來理解這段話中的「日」與「月」，那麼也不妨同意東原觀念中的「天所以寒暑進退、成生物之功」的原因，就是因為陰陽二氣均衡的運行。不過他可沒有用五行方位、陽尊陰卑的思想來附會人倫物理。他說：

日月之羸縮遲疾，皆有規法，於以見運行之機。至動有常，是以曆數得而明之。凡地之方所近日下，盛陽下行，故暑。日遠側照，則氣寒。寒暑之候，因地而殊。中土值內衡之下已北；其外衡之下已南，寒暑與中土互易。中衡之下，兩暑而無寒，暑漸退如春秋分乃復。南北極下，凝陰常寒矣。^②

這段話可以清楚地讓我們在董仲舒、《易緯》與東原之間作一個分判。中國自十六世紀耶穌會士東來以後，天文曆法之學突飛猛進，對中國士大夫的曆算之學產生不小的衝擊。東原《原象》一書所謂「象」，指的是天象。此段文字是在《原象》八篇中的第一篇，所描地球爲中國位處北半球（值內衡之下已北）、寒暑與太陽直照側照有關、南半球寒暑與北半球相反（其外衡之下已南，寒暑與中土互易）、赤道地帶無寒季、南北極下凝陰常寒，都是一種經由實測而獲得的學問，並無任何神祕主義可言，與《春秋繁露》、《易緯》、《白虎通》等書不可同日而語。

② 引自《戴震全書》（合肥：黃山書社，1995年），第4冊，頁6-7。



當然，如果我們用「物質」來理解傳統的這個「氣」字的話，我們亦不能否認東原上文所說的天體原理，以及其他對於日月運行「一逆一順，自然而成，至動有常之機」^{②④}的自然規律，亦是一種氣化宇宙論。但我必須強調，東原凡論析天體自然運行之規律，則僅就歲差、度數、天行、列宿、星象、左旋右旋等徵實而言，與漢儒以德性、災異、職官等論列天體星象，迥不相侔。而東原闡論「氣化」，則見於《孟子字義疏證》一書最多，所論析的多屬人類「血氣」、「氣稟」之「氣」。《疏證》一書出現的一百六十一次的「氣」字之中，「血氣」就佔了六十次。這就不難明白，漢代思想家有意識地將「人道」問題比附於「天道」、闡發機械而具神祕規律的思想，而東原則有意將這個議題從天上拉回人間。這是由於他對於「人道」的相關問題，更為關懷。他認為生命的根源只有一個，沒有兩個。換言之，道德生命和肉體生命是一體的，都是基於「血氣心知」：

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，由雜乎老、莊、釋氏之言，終昧於六經、孔、孟之言故也。^{②⑤}

又說：

夫人之生也，血氣心知而已矣。

「血氣」和「心知」是一體的。他認為佛教和道教思想的缺失，正在於脫離了「血氣」，不承認血氣自然之「欲」，而突顯「心知」，希望用「靜以養其心知之自然」而制欲。他說：

老、莊、釋氏見常人任其血氣之自然之不可，而靜以養其心知之自然；於

②④ 這幾句話亦是講日月的贏縮遲疾，引自〈原象四〉，《戴震全書》，第4冊，頁11。

②⑤ 《孟子字義疏證》（《戴震全書》，第6冊，下同。又以下簡稱《疏證》），頁184。



心知之自然謂之性，血氣之自然謂之欲，說雖巧變，要不過分血氣心知爲二本。^{②⑥}

將「血氣」和「心知」對立起來，看成兩件相反的事物，用「靜心」的方法，去克制自然的血氣之欲。他又以同樣的觀點批判荀子，說：

荀子見常人之心知，而以禮義爲聖心；見常人任其血氣心知之自然之不可，而進以禮義之必然；於血氣心知之自然謂之性，於禮義之必然謂之教；合血氣心知爲一本矣，而不得禮義之本。^{②⑦}

他認爲荀子亦有類似的缺失，就是將「禮義之本」和「血氣心知」區分開來，不知道「禮義之本」就是「血氣心知」。除了佛、道、荀子之外，他認爲程、朱亦有相同的缺失：

程子、朱子見常人任其血氣心知之自然之不可，而進以理之必然；於血氣心知之自然謂之氣質，於理之必然謂之性，亦合血氣心知爲一本矣，而更增一本。分血氣心知爲二本者，程子斥之曰「異端本心」，而其增一本也，則曰「吾儒本天」。如其說，是心之爲心，人也，非天也；性之爲性，天也，非人也。^{②⑧}

程朱將「人性」視爲「天理」所賦命，與「血氣心知」對立起來。這麼一來，人和天之間，畢竟仍是：人是人，天是天，也是「二本」。東原也引證《論語》，說明孔子（丘、仲尼，551-479B.C.）觀念中，「血氣」的形體生命的本質與變化。他說：

孔子曰：「少之時，血氣未定，戒之在色；及其長也，血氣方剛，戒之在鬪，及其老也，血氣既衰，戒之在得。」血氣之所爲不一，舉凡身之嗜欲根於氣血明矣，非根於心也。^{②⑨}

②⑥ 《疏證》，頁 171。

②⑦ 同前註，頁 171-172。

②⑧ 同前註，頁 172。

②⑨ 同前註，頁 158。其中引孔子語，出《論語·季氏》。



依照《論語》所載，孔子觀念中「嗜欲」是根於「血氣」而非「心」。換言之，「欲」是隨著生命的誕生，自然而來。他又說：

孟子曰：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」，非喻言也。凡人行一事，有當於理義，其心氣必暢然自得；悖於理義，心氣必沮喪自失，以此見心之於理義，一同乎血氣之於嗜欲，皆性使然耳。^⑩

得到「理義」的人「心氣」暢然自得，悖於理義的人「心氣」沮喪自失，這就是理義和心氣相貫通的最佳明證。其實無論「心氣」抑或「血氣」，都是一「氣」。「心氣」之於「理義」，正如「血氣」之於「嗜欲」，都是最自然不過的需求。東原又說：

人之血氣心知本乎陰陽五行者，性也。如血氣資飲食以養，其化也，即為我之血氣，非復所飲食之物矣；心知之資於問學，其自得之也亦然。以血氣言，昔者弱而今者強，是血氣之得其養也；以心知言，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，故曰「雖愚必明」。人之血氣心知，其天定者往往不齊，得養不得養，遂至於大異。^⑪

形體生命和道德生命一樣需要「養」。形體生命得到「養」，終致由「弱」轉「強」；道德生命得到「養」，終致由「狹小闇昧」而「廣大明察」。不同的人，一生下來「血氣心知」的條件就不同，但在成長的過程中，每個人受到不同的照顧，有些得到養，有些則否，終於導致人與人之間，在形體、智慧之上，都存在極大的差異。

東原暢論「血氣心知」，當然也有他的依據。《禮記·樂記》說：

夫民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常。應感起物而動，然後心術形焉。^⑫

⑩ 《疏證》，頁158。

⑪ 同前註，頁159。

⑫ 《禮記·樂記》（十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1979年3月），頁679。



《禮記·中庸》：

凡有血氣者，莫不尊親，故曰「配天」。^{③③}

《禮記·三年問》：

凡生天地之間者，有血氣之屬，必有知；有知之屬，莫不知愛其類。……

故有血氣之屬者，莫知於人。故人於其親也，至死不窮。^{③④}

東原對於《禮記》關於「血氣心知」和人性的問題，進行了詮釋。《禮記》既以正面的態度看待「血氣」，其他儒家經典不應有異，因之東原推論《孟子》，發現其中所論人性，也是「血氣心知之性」。他說：

孟子所謂「梏之反覆」，「達禽獸不達」，即孔子所云「下愚之不移」。

後儒未審其文義，遂彼此扞格。孟子曰：「如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何嘗皆從易牙之於味也！」又言「動心忍性」，是孟子矢口言之，無非血氣心知之性。孟子言性，曷嘗自歧為二哉！二之者，宋儒也。^{③⑤}

他批評宋儒將孟子（軻、子輿，372-289B.C.）血氣心知之性誤解了。他說：

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。^{③⑥}

又說：

孟子言「口之於味也，有同嗜焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉；至於心獨無所同然乎」，明理義之悅心，猶味之悅口，聲之悅耳，色之悅目之為性。味也、聲也、色也在物，而接於我之血氣；理義在事，而接於我之心知。血氣心知，有自具之能：口能辨味，耳能辨聲，目能辨色，心能辨夫理義。味與聲色，在物不在我，接於我之血氣，能辨之

③③ 《禮記·中庸》，頁900。

③④ 《禮記·三年問》，頁961。

③⑤ 《疏證》，頁184-185。

③⑥ 同前註，頁202-203。



而悅之；其悅者，必其尤美者也；理義在事情之條分縷析，接於我之心知，能辨之而悅之；其悅者，必其至是者也。^{③7}

孟子處處用類比的方法，以耳目口鼻的感官之能，譬喻「心」的理解「理義」。人體以感官接物，是透過血氣；心體以感官接理義，是透過心知。這是一回事而不是兩回事。人類耳目遇到美的事物而有美的感受，正用心靈遇到條分縷析的道理而感到愉悅。這也是一回事而不是兩回事。唯同稟受血氣，人類卻與動物不同。東原說：

凡血氣之屬皆知懷生畏死，因而趨利避害；雖明暗不同，不出乎懷生畏死者同也，人之異於禽獸不在是。^{③8}

人類與動物都是血氣之屬，當然都懂得趨利避害；但人類畢竟具有尊貴性，是有異於禽獸的。東原說：

凡有血氣者，皆形能動者也。由其成性各殊，故形質各殊；則其形質之動而為百體之用者，利用不利用亦殊。^{③9}

人與人、物與物，「成性各殊」，因此形質不相同，功能作用也不相同。而人與動物雖分享著共同的氣稟，但彼此也有極不同的地方，就是人類「能進於神明」，有其他動物所沒有的「明白理義」的能力。他說：

人之異於禽獸者，雖同有精爽，而人能進於神明也。理義豈別若一物，求之所照所察之外；而人之精爽能進於神明，豈求諸氣稟之外哉！^{④0}

東原所講的「理義」，或稱為「禮義」。^{④1}理義或禮義，亦是氣稟所致，不能「求諸氣稟之外」。人有禮義，動物則沒有。人的尊貴性又當在於此。他說：

自古及今，統人與百物之性以為言，氣類各殊是也。專言乎血氣之倫，不

③7 《疏證》，頁 155-156。

③8 同前註，頁 181。

③9 同前註，頁 183。

④0 同前註，頁 156。

④1 「理」是就「禮」的條分縷析而言，「禮」則是就「理」的節文度數而言。



獨氣類各殊，而知覺亦殊。人以有禮義，異於禽獸，實人之知覺大遠乎物則然，此孟子所謂性善。^{④②}

東原認為孟子所講的「性善」，亦在於人對於禮義是能「知」能「覺」。而東原觀念中的「知覺」有兩種：人與禽獸共有的知覺，是一種低層次的知覺；而人類又有「大遠乎物」的、明乎「禮義」的知覺，這是禽獸所無的高層次的知覺，即所謂「精爽進於神明」的能力。知覺云云，也是人生以後、形氣具足的事情，他又說：

《中庸》「天命之謂性」，謂氣稟之不齊，各限於生初，非以理為在天在人異其名也。況如其說。是孟子乃追遡人物未生，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？^{④③}

東原認為，倘依照朱子的解釋，「性善」存在於人類形氣具足之前，那麼一旦說「性」，已經是「人生以後」的事。這時候人既已墮於形氣之中，古聖賢又如何能斷言人「性」之「善」呢？這樣說，古往今來的聖賢都將得不到「性」的本體了。總而言之，東原在人類形體生命與道德生命無法分離的前提上，強調「氣稟、氣質」的重要性，否定朱子的「性善」說。用植物來譬喻，則東原說：

試觀之桃與杏，取其核而種之，萌芽甲坼，根幹枝葉，為華為實，形色臭味，桃非杏也，杏非桃也，無一不可區別。由性之不同，是以然也。其性存乎核中之白（原注：即俗呼桃仁、杏仁者），形色臭味無一或闕也。凡植禾稼卉木，畜鳥獸蟲魚，皆務知其性。知其性者，知其氣類之殊，乃能使之碩大蕃滋也。何獨至於人而指夫分於陰陽五行以成性者，曰「此已不

④② 《疏證》，頁 190-191。

④③ 同前註，頁 190。



是性也」，豈其然哉？^{④④}

人類凡論及萬物（如桃、杏），均以「性」字指稱其特性，則稱「人」之「性」，亦不應例外。他也用醫生用藥、必須明辨藥性「氣類之殊」為例，說明認識「殊性」的重要性：

如飛潛動植，舉凡品物之性，皆就其氣類別之。人物分於陰陽五行以成性，舍氣類，更無性之名。醫家用藥，在精辨其氣類之殊。不別其性，則能殺人。使曰「此氣類之殊者已不是性」，良醫信之乎？^{④⑤}

醫生必須從氣類上辨別藥性，才能避免殺人；人類若脫離氣稟言「性」，亦必然輕忽人與人之間不同的特性和需要。他說：

人生而後有欲、有情、有知。三者，血氣心知之自然也。^{④⑥}

他認為人類所知的理義，必然是在氣稟之中理解而得。所以根本沒有脫離「氣稟」、「氣質之性」的「義理之性」可言。他說：

後儒見孟子言性，則曰理義，則曰仁義禮智，不得其說，遂於氣稟之外增一理義之性，歸之孟子矣。^{④⑦}

結合血氣心知、氣稟、理義、仁義禮智，突顯形體生命與道德生命的整體性，是東原氣論的第一個特點，也是他與漢儒氣論第一個最大的不同處。

二、尊卑意識與平等思想：歧異之二

前文討論董仲舒陰陽二氣循環之論，提及其「陽尊陰卑」的觀念。在天道觀方面，董氏說：

^{④④} 同前註。

^{④⑤} 同前註。

^{④⑥} 《疏證》，頁 197。

^{④⑦} 同前註，頁 157。



是故陽氣以正月始出於地，生育長養於上。至其功必成也，而積十月。人亦十月而生，合於天數也。是故天道十月而成，人亦十月而成，合於天道也。故陽氣出於東北，入於西北，發於孟春，畢於孟冬，而物莫不應是。陽始出，物亦始出；陽方盛，物亦方盛；陽初衰，物亦初衰。物隨陽而出入，數隨陽而終始，三王之正隨陽而更起。以此見之，貴陽而賤陰也。故數日者，據晝而不據夜；數歲者，據陽而不據陰。^{④⑧}

「物隨陽而出入，數隨陽而終始」云云，與前文所論及「經」、「權」之論相同，意指四季更迭循環，皆以陽為主而不以陰為主。董氏進一步引成數「十」^{④⑨}為說，說明表述「陽」的奇數之「十」的重要性，並推衍為「貴陽賤陰」之論；^{⑤⑩}從「貴陽賤陰」之論，又引申至男女則為「尊男卑女」之論；^{⑤⑪}再引申則為尊天卑地、尊君卑臣之論；^{⑤⑫}善惡亦依尊卑而分，甚至大小、強弱、賢不肖、德刑，亦依其尊卑而釐然不亂；^{⑤⑬}董氏依陽尊陰卑之論，再此推論出「主德不主刑」的思想。他說：

天之任陽不任陰，好德不好刑。^{⑤⑭}

^{④⑧} 《義證》，頁 324。

^{④⑨} 雄按：漢代《易》家以一二三四為生數，分別代表水（北）、火（南）、木（東）、金（西），五為土數居中，六七八九為成數。所謂成數，即生數加土數。至於「十」則係兩土數相加而成，代表事物之完成。

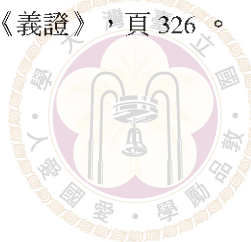
^{⑤⑩} 《春秋繁露·天辨在人》：「陽貴而陰賤，天之制也。」《義證》，頁 337。

^{⑤⑪} 《春秋繁露·陽尊陰卑》：「丈夫雖賤皆為陽，婦人雖貴皆為陰。」《義證》，頁 325。

^{⑤⑫} 《春秋繁露·陽尊陰卑》：「故出雲起雨，必令從之下，命之曰天雨。不敢有其所出，上善而下惡。惡者受之，善者不受。土若地，義之至也。是故《春秋》君不名惡，臣不名善，善皆歸於君，惡皆歸於臣。臣之義比於地，故為人臣者，視地之事天也。」《義證》，頁 325-326。

^{⑤⑬} 《春秋繁露·陽尊陰卑》：「是故推天地之精，運陰陽之類，以別順逆之理。安所加以不在？在上下，在大小，在強弱，在賢不肖，在善惡。惡之屬盡為陰，善之屬盡為陽。陽為德，陰為刑。」《義證》，頁 326。

^{⑤⑭} 《義證》，頁 338。



又說：

刑反德而順於德，亦權之類也。

所謂「刑反德而順於德」，是本於董氏「以陽為主不以陰為主」的思想。宇宙的循環以陽的力量為主，陰的力量則只是消極的配合。故董氏稱「陽」、「德」為「順」為「經」，稱「陰」、「刑」為「逆」為「權」。他說：

是故陽行於順，陰行於逆。……故天以陰為權，以陽為經。陽出而南，陰出而北。經用於盛，權用於末。以此見天之顯經隱權，前德而後刑也。故曰：陽，天之德，陰，天之刑也。陽氣暖而陰氣寒，陽氣予而陰氣奪，陽氣仁而陰氣戾，陽氣寬而陰氣急，陽氣愛而陰氣惡，陽氣生而陰氣殺。^⑤

又說：

故刑者德之輔，陰者陽之助也。^⑥

所謂「天之道有倫，有經有權」，天地的循環，以陽為經，以陰為權。換言之，陽是主動而為主的，陰是被動而為輔的。《白虎通義·總論五行》發揮此一「貴陽賤陰」之論，說：

地之承天，猶妻之事夫、臣之事君也。其位卑，卑者親視事，故自同於一行尊於天也。^⑦

董仲舒所發揮的貴陽賤陰之論，竟成為兩漢主流思想，奠定了三綱五倫思想的基礎。而向上探索其思想源頭，可以追溯至《易經》以乾坤為首、主剛不主柔的思想。^⑧中國三綱五常的觀念形成的過程，實肇始於《易經》，發展至董仲舒而趨於完整而成熟。

^⑤ 《春秋繁露·陽尊陰卑》，《義證》，頁327。

^⑥ 《春秋繁露·天辨在人》，《義證》，頁336。

^⑦ 《白虎通疏證》卷4（北京：中華書局「新編諸子集成」本，1994年8月），上册，頁166。

^⑧ 參拙著：〈從乾坤之德論「一致而百慮」〉，刊《清華學報》32卷1期（2002年6月），頁145-166。



陰陽區分的思想影響及於漢魏《易》學，則虞仲翔（翻，164-233）有「成既濟定」的理論，認為陽爻應居於初、三、五之位，陰爻應居於二、四、上之位。若位不正，當變而之正，使之復返「既濟」卦的狀態。^⑤這樣則陰陽釐然不亂，各得其所。至於貴陽賤陰的思想影響及於漢魏《易》學，則有荀慈明（爽，128-190）的「陽升陰降」卦變理論，認為一卦之中，凡陽爻均應當上升，凡陰爻應當下降。^⑥

東漢末年最著名的元氣論者為《論衡》的作者王仲任，反對西漢以來董仲舒、《易緯》一脈相承的天人感應並且具有機械規律的氣論。他主要接受道家的思想，而進一步強調自己「引物事以驗其言」。^⑦他視天地萬物根源於「元氣」，元氣之中區分為陰氣與陽氣，而人則是「偶然自生」：

夫天地合氣，人偶自生也；猶夫婦合氣，子則自生也。夫婦合氣，非當時欲得生子，情欲動而合，合而生子矣。且夫婦不故生子，以知天地不故生人也。然則人生於天地也，猶魚之於淵、蟣虱之於人也。因氣而生，種類相產，萬物生天地之間，皆一實也。^⑧

仲任持此種自然觀念，來說明人類中的賢不肖的發生原因：

至德純渥之人，稟天氣多，故能則天，自然無為。稟氣薄少，不遵道德，不似天地，故曰不肖。不肖者，不似也。不似天地，不類聖賢，故有為也。^⑨

仲任雖然沒有用陰陽來定尊卑貴賤，但他以「無為」和「有為」來定義「賢」、「不肖」，並認為稟天氣多與少，是決定賢不肖的主要準則。此一思想，只是

⑤ 說詳屈萬里：《先秦漢魏易例述評》，「虞氏卦變」條，頁137。

⑥ 屈萬里：《先秦漢魏易例述評》，「升降」及「荀氏卦變」條，頁117-121。

⑦ 《論衡·自然》：「道家論自然，不知引物事以驗其言行，故自然之說未見信也。」黃暉：《論衡校釋》（北京：中華書局「新編諸子集成」本，1990年2月），第3冊，頁780。

⑧ 《論衡·物勢》，《論衡校釋》，第1冊，頁144。

⑨ 《論衡·自然》，《論衡校釋》，第3冊，頁781。



為社會尊卑貴賤差等給予一個解釋而已，卻仍然沒有解決這樣的差等問題。

事實上，人與人之間的差等，是中國思想史上常被忽略的問題。所謂不平等，有兩個意義。第一個意義是形體條件上的不平等，包括男女、高矮、強弱、夭壽、智愚等各方面的不同；第二個意義是生存權利上的不平等，包括前面形體條件以及尊卑、貧富等的不平等。先秦儒家自孔子即承認人與人之間的不平等，但自西漢董仲舒以後，儒家始將種種不平等以綱紀倫常的制度，置於一個規律而沒有彈性的架構中，令其中的君臣、夫婦、父子都安頓在一個被視為合理的制度中。

東原的氣論，則強調平等思想。要了解他的平等思想，必須先了解他所說的「分殊」的道理：從氣化品物之始，萬物即已分殊。他說：

在氣化曰陰陽，曰五行，而陰陽五行之成化也，雜糅萬變，是以及其流形，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。^{⑥4}

「氣化」的力量自宇宙發生伊始，即貫徹到萬物（品物）而致其在形變（流形）的過程中，不斷分殊。他又說：

《大戴禮記》曰：「分於道謂之命，形於一謂之性。」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。^{⑥5}

萬物之分殊，是氣化自然的結果。人性依循氣化流行的法則，因此亦是「不齊」的，此所謂「成性各殊」：

⑥4 《疏證》，卷中，頁179-180。

⑥5 《疏證》，卷中「天道」條，頁175。「分殊」的問題，詳參拙作：〈戴震「分限」、「一體」觀念的思想史考察〉，收入洪漢鼎編：《中國詮釋學》（濟南：山東人民出版社，2003年），頁88-116。



凡有生，即不隔於天地之氣化。陰陽五行之運而不已，天地之氣化也，人物之生生本乎是，由其分而有之不齊，是以成性各殊。

東原據此而引申出「就其分以成性」之說：

《易》、《論語》、《孟子》之書，其言性也，咸就其分於陰陽五行以成性為言；成，則人與百物，偏全、厚薄、清濁、昏明限於所分者各殊。⁶⁶

那麼「性」是什麼呢？他說：

性者，血氣心知本乎陰陽五行，人物莫不區以別焉是也。

性就是陰陽五行氣化於人、而人人所必具的「血氣心知」。這是一個人人平等的基礎。人人都有性，因有性而人人都能知覺運動，但人人之知覺運動都各不相同，因為人性本來就是殊別的：

「孟子道性善，言必稱堯舜」，非謂盡人生而堯舜也，自堯舜而下，其等差凡幾？則其氣稟固不齊，豈得謂非性有不同？⁶⁷

人性殊別，源於氣稟不齊，聖凡之別亦源出於此。今東原既已說到「氣化」、「氣稟」、「性」都是分而殊、區以別，那麼人人相同的是什麼呢？東原說：

理義者，人之心知，有思輒通，能不惑乎所行也。……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。於其知惻隱，則擴而充之，仁無不盡；於其知羞惡，則擴而充之，義無不盡；於其知恭敬辭讓，則擴而充之，禮無不盡；於其知是非，則擴而充之，智無不盡。⁶⁸

依東原的講法，隨「陰陽五行」氣化而來的「血氣心知」人人而殊，但「心知」能通、能不惑乎所行的那一個部分，則是人人相同的。將這種「能通」、「能不惑乎所行」的能力加以擴充，就可達致「善」的境界。尤有進者，東原

⁶⁶ 《疏證》，頁 182。

⁶⁷ 同前註，頁 183。

⁶⁸ 同前註，頁 183-184。



之所以強調「能通」，主要還是在於「氣」。陰陽五行氣化於人而人有血氣心知，血氣心知雖然人人而殊，但彼此之間卻可以相通：

氣之自然潛運，飛潛動植皆同，此生生之機肖乎天地者也。^{⑥9}

飛潛動植之類皆同於一氣，故彼此可以相通。對於人類而言，人人氣化成性雖各不相同，但在形氣的層次上卻可以相通：

所謂惻隱、所謂仁者，非心知之外，別「如有物焉藏於心」也。已知懷生而畏死，故怵惕於孺子之危，惻隱於孺子之死。使無懷生畏死之心，又焉有怵惕惻隱之心？推之羞惡、辭讓、是非亦然。^{⑦0}

東原認為四端之心之所以為四端，最基本的立足點就是人類具有相同的形體。正因為人類都以相同的形體而生存，都具有人人一樣的「懷生畏死之心」，有求生的「欲」望，故見孺子將入於井，則自然而能「怵惕惻隱」。^{⑦1}而人類形體之所以相同，也都是得自「氣化」的緣故。得自氣化，故東原以孔子「性相近」一語為依據，認為人性皆善，其中只有智愚之分，而沒有善惡之分；因為一旦流入於「惡」，則已不能算作有人性。東原說：

人之相去，遠近明昧，其大較也。學則就其昧焉者牖之明而已矣。人雖有智有愚，大致相近，而智愚之甚遠者蓋鮮。智愚者，遠近等差殊科，而非相反；善惡則相反之名，非遠近之名。知人之成性，其不齊在智愚，亦可知任其愚而不學不思乃流為惡。愚非惡也，人無有不善明矣。^{⑦2}

⑥9 《疏證》，頁182。

⑦0 同前註，頁184。

⑦1 任繼愈早已指出這一點。他說：「戴震認為只是由於自己有『懷生畏死』的『欲』，看見小孩有落井死亡的危險，才產生『怵惕惻隱』的心，跑上去救他，說明先有『欲』，而後才有適合『欲』的『理』或『仁』，並不是另有一種甚麼『惻隱之心』或『仁』的道德觀念先驗地存在于心中的原故。」氏著：《中國哲學史》，第4冊，頁106。

⑦2 同註⑥9，頁186。



又說：

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。^{⑦③}

東原所闡發「性相近」之論，又著重於人人相近、相同、相通的部分，而不著眼於其分殊的部分。換言之，東原一方面強調人人氣性各殊，但另一方面主張用一種較寬鬆的價值態度去理解孔孟所論之「性」——人的智愚明昧，只有程度的差別，而不能用嚴格的相反之名亦即「善惡」來加以區分。

東原此一觀點極為重要。「氣稟」決定智愚之論，漢儒如仲任、宋儒如朱子、清儒如東原，持論均無大差異；然而，反對以「氣稟」論定人的「善惡」，卻是東原思想有異於前人的最喫緊處。他認為，若將「智愚明昧」視為「善」與「惡」的判準，那麼最後必然形成一個極不平等的現象，就是天生比較「智」的、「明」的人，必然自認自標榜為「善」；而天生比較「愚」、「昧」的人，會極容易被指斥為「惡」。而且，現實世界的權力架構會將這種情況惡化。東原直接指出了這種惡化的情形，說：

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！嗚呼！雜乎老、釋之言以為言，其禍甚於申、韓如是也！^{⑦④}

尊者、長者、貴者之「尊、長、貴」，卑者、幼者、賤者之「卑、幼、賤」，不但不能表示前者必然為「智」、而後者必然為「愚」，而且更加不代表前者必然為「善」為「對」，而後者必然為「惡」為「錯」。然而，落實在現實政

⑦③ 《疏證》，頁 156。

⑦④ 同前註，頁 161。



治倫理架構中，前者藉由權勢以及其他條件上的優勢，必然可以壓倒後者，令弱者永遠屈處於強者之下，而毫無申訴的機會。東原說：

於是負其氣，挾其勢位，加以口給者，理伸；力弱氣慴，口不能道辭者，理屈。嗚呼，其孰謂以此制事、以此制人之非理哉！^⑦

如果「平等」真的是人類社會無可否認的價值，那上述的情況根本上就違悖了「平等」的原則。換言之，氣稟有強有弱，強者之所以會誤認一己之「意見」為「理」，將這種「意見」凌駕弱者之上，使弱者受到委屈，皆因社會上缺乏一個客觀的標準去區別「理」和「意見」。試看宋明理學家的「主敬」、「誠意」、「歸寂」等觀念，處處強調「天理」獨具於吾心。它們都是屬於非常個人的、內在的工夫體驗，理學家在這些觀念上宣稱自己有所領悟，也毋需要先經過任何的驗證或他人的認同。一旦治理學者假藉天理、性善之名，與少數同道互推為得天理之「善」；那些不被他們所認同的人，就無異於被排擠到「惡」的一邊。事實上，歷史上的確有不少以衛道者自居的理學家，持一個「理」字，即對歷史、人物作出各種嚴厲卻未必公允的批判，這就難怪東原會指斥這些理學家強調修養工夫的思想，為「意見」而不是「天理」了。而東原認為有效的辦法，還是在於正視「分殊」，亦即要回歸人與人之間互相尊重彼此在「性」、「氣稟」上的「分殊」，在「分殊」的基礎上「以情絜情」，使彼此的「情」都能「無不得其平」。這種奠基於平等思想之上的氣論，其思想基礎是清儒的社群意識，也就是東原與漢代思想家大異其趣的第二個重點。

三、宇宙生成論與社群意識：歧異之三

漢儒思想上承戰國諸子，而對於宇宙生成的過程，有清晰的描述。這亦是

^⑦ 《疏證》，頁154。



他們與東原之間極不相同的差異。事實上漢代思想史中的「元氣論」，其主要的特色就是對於「元氣」如何演化、如何品物有清楚的說明。如《淮南子·天文訓》說：

天地未形，馮馮翼翼，洞洞濶濶，故曰太昭。道始于虛霏，虛霏生宇宙，宇宙生元氣，元氣有涯垠。清陽者薄靡而為天，重濁凝滯而為地。清陽之合專易，濁之凝竭難，故天先成而地後定。

在這段話中的宇宙生成階段極分明：

太昭→虛霏→宇宙→元氣→分清濁→天成→地定^{⑦⑥}

再試看《周易乾鑿度》：

有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未見氣也；太初者，氣之始也；太始者，形之始也；太素者，質之始也。氣形質具而未離，故曰渾淪。渾淪者，言萬相渾成而未相離，視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也。^{⑦⑦}

依照鄭康成（玄，127-200）《注》的解釋，「太易」是「無」，是「有理未

⑦⑥ 王懷祖（念孫，1744-1832）《讀書雜誌》「淮南內篇第三」「太昭、道始於虛霏」條，認為「太昭」當作「太始」，形近而誤。《雜誌》又說：「『道始於虛霏』，當作『太始生虛霏』。……後人以老子言『道先天地生』，故改『太始生虛霏』為『道始於虛霏』，而不知與『故曰太始』句，文不相承也。《御覽》引此，作『道始生虛霏』，『太』字已誤作『道』，而『生』字尚不誤。」《讀書雜誌》（上海：江蘇古籍出版社，1985年7月），頁782。雄按：王說是。馮友蘭說：「道從『虛霏』這種狀態開始（『道始于虛霏』）。由『虛霏』生出『宇宙』。這以後才有元氣。這是一種『有生於無』的思想的發揮。」（氏著：《中國哲學史新編》〔北京：人民出版社，1985年3月〕，第3冊，第29章第3節，頁141。）馮友蘭似未見《讀書雜誌》的考證，以致不知「道生于虛霏」為「太始生虛霏」之誤；但這一段文字確如馮氏所說，是「有生於無」思想的發揮。不過《淮南子》所講述的「太始」、「虛霏」等「無」觀念，是一個實有的「無」，並非概念的「無」。

⑦⑦ 《周易乾鑿度》卷上，頁10。



形」；「太初」是「元氣之所本始」。這段話的階段也極分明：

太易（無、有理未形）→太初（元氣之所本始）→太始（形之始）→太素（質之始）

漢代思想中的宇宙生成之論，在元氣起源的一端多強調「虛」或「無」，在元氣成形成質的一端則論及天地萬物的生成形成。這些特點，固然顯示其可能和稷下黃老思想有關。但漢代「元氣論」思想的來源應該是多方面的。如《呂氏春秋》對於宇宙的生成與循環，亦有非常具體的描述。該書《仲夏紀·大樂》說：

太一出兩儀，兩儀出陰陽，陰陽變化，一上一下，合而成章，渾渾沌沌，離則復合，合則復離，是謂天常，天地車輪，終則復始，極則復反，莫不咸當。⁷⁸

這段話所論及的陰陽運動原理，追其遠源，當出於《易經》「乾」、「坤」二卦。不過《易經》並沒有「太一」的觀念。這個觀念，似應形成於荆楚文化圈中，近來學術界的研究，認為尤其與道家思想有關，⁷⁹但繼續發展下去，則連儒家亦加以吸收。《荀子·禮論》、《禮記·禮運》都有這一類的論述。⁸⁰

發展至於東漢，這樣的思想仍然存在。王節信（符，85-163）《潛夫論·本訓》：

上古之世，太素之時，元氣窈冥，未有形兆。萬精合併，混而為一，莫制莫

⁷⁸ 《呂氏春秋》（香港：中華書局「諸子集成」本，1978年8月），第6冊，頁46。

⁷⁹ 參吳銳：〈《太一生水》與南方的柔教〉，收入李學勤、謝桂華主編：《簡帛研究2001》（桂林：廣西師範大學出版社，2001年），上冊，頁119-128。

⁸⁰ 《荀子·禮論》：「凡禮，始乎稅，成乎文，終乎悅。故至備，情文俱盡；其次，情文代勝；其下，復情以歸大一也。」（王先謙：《荀子集解》，北京：中華書局「新編諸子集成」本，1997年10月，頁355。）又《禮記·禮運》：「是故夫禮必本於大一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時，列而為鬼神。其降曰命，其官於天地也。」，頁438。

御。若斯久之，翻然自化，清濁分別，變成陰陽。陰陽有體，實生兩儀。天地壹鬱，萬物化淳，和氣生人，以統理之。是故天本諸陽，地本諸陰，人本中和。三才異務，相待而成，各循其道，和氣乃臻，機衡乃平。^{⑧①}

這段文字也是典型的「元氣論」。節信所講的「一」，雖說「未有形兆」，卻顯然是一個被元氣所充塞的實體，而不是虛空的無限。又王仲任說：

元氣，天地之精微也。^{⑧②}

又說：

說《易》者曰：「元氣未分，渾沌為一。」儒書又言：「溟滓濛濛，氣未分之類也。及其分離，清者為天，濁者為地。」如說《易》之家、儒書之言，天地始分，形體尚小，相去近也。近則或枕於不周之山，共工得折之，女媧得補之也。含氣之類，無有不長。天地，含氣之自然也，從始立以來，年歲甚多，則天地相去，廣狹遠近，不可復計。^{⑧③}

仲任是闡發元氣論的最重要的學者之一。他在重視實證與經驗方面與《春秋繁露》、《易緯》都極不相同；但他關於宇宙生成過程的理解，卻接受《易緯》的講法。

漢儒繼承稷下黃老的思想，將宇宙看成是一個根源於「無」、而逐漸生成長大的生命，並且以此一觀念為出發點，來衡定世界萬物的價值與位置。這是「氣本論」思想的普遍基礎。但東原對於宇宙如何發生、元氣如何演化的問題，卻可謂毫無興趣，與思想史傳統的氣本論者必然強調宇宙生成，可謂大異。上文已經指出，東原集中討論「血氣心知」的重要性。本節強調東原氣論中的社群意識。首先，他認為「氣」屬「形而上」，有形之物則為「形而下」。

⑧① 彭鐸：《潛夫論箋校正》（北京：中華書局「新編諸子集成」本，1985年9月），頁365-366。

⑧② 《論衡·四諱》，《論衡校釋》，第3冊，頁975。

⑧③ 《論衡·談天》，《論衡校釋》，第2冊，頁472-473。



他說：

氣化之於品物，而形而上下之分也。形乃品物之謂，非氣化之謂。……不徒陰陽是非形而下，如五行水火木金土，有質可見，固形而下也，器也；其五行之氣，人物咸稟受於此，則形而上者也。《易》言「一陰一陽」，〈洪範〉言「初一曰五行」，舉陰陽，舉五行，即賅鬼神；《中庸》言鬼神之「體物而不可遺」，即物之不離陰陽五行以成形質也，由人物邇而上之，至是止矣。^⑧

「形而上」和「形而下」二語，即「形以前」和「形以後」之意。「氣化」而萬物尚未成形，是「形而上」；萬物因「氣化」而成形，則是「形而下」。換言之，東原重視的是萬物之「形」，再向上追溯，亦僅僅溯至萬物形體中的「氣」而已。在此一前提下，東原逐步建構了他的社群圖象。在他的圖象中，人與人之間既分殊，又互通，德性實踐也應以貢獻社群的大生命為目標。首先談分殊：

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。^⑨

陰陽氣化，萬物各有不同的「氣稟」，而有不同的「氣類」，而又有不同的「血氣心知」和「性之實體」。萬物之「理」雖然是「分殊」的，但同時它們又可以在「氣」的基礎上相通相合。事實上，「人」與「物」之間，在「氣」的層次上不得不互通。此正如現代所謂食物鏈上的互通：

飲食之化為營衛，為肌髓，形可并而一也。形可益形，氣可益氣，精氣附益，神明自倍。散之還天地，萃之成人物。與天地通者生，與天地隔者死。以植物言，葉受風日雨露以通天氣，根接土壤肥沃以通地氣。以動物

^⑧ 《疏證》，頁 176。

^⑨ 《疏證》卷中「天道」條，頁 175。「分殊」的問題，詳參拙作：〈戴震「分限」、「一體」觀念的思想史考察〉。



言，呼吸通天氣，飲食通地氣。人物於天地，猶然合如一體也。^{⑧⑥}

萬物彼此相異，同時又能互通。另一類則是知識上的互通。他說：

夫資於飲食，能為身之營衛血氣者，所資以養者之氣，與其身本受之氣，原於天地非二也。故所資雖在外，能化為血氣以益其內，未有內無本受之氣，與外相得而徒資焉者也。問學之於德性亦然。有己之德性，而問學以通乎古賢聖之德性，是資於古賢聖所言德性裨益己之德性也。^{⑧⑦}

人有「本受之氣」，有「資以養之氣」；「本受之氣」存在於「內」，「資以養之氣」則成為外在的資助，就如人體消化食物，內外之「氣」相融，生命便得到保存。人類能問學而與古賢聖相通，古賢聖的智慧，亦是一種在「氣」的層次上的外在之「資」。因此，東原重視的所謂「氣」層次上的互通，可說是生命全體的互通：在空間上包括萬物的形氣、精爽、神明、智慧各方面而言，在時間上則包括古往今來的賢聖學問而言。

由此可見，東原講「形而上」和「形而下」的問題，重點不在講宇宙論，而是為了要建構他的社群圖象。就「形體生命」而論，則人與食品雖然成性各殊，但彼此其實在「氣」的層次上是全體相通的，因此飲食才可以供人類轉化成營衛血氣，沒有扞格不通的問題；「德性生命」也如此，古今聖賢雖然成性不同，氣稟殊異，但知識和經驗就像飲食一樣，可以在精神和智慧的層次上被我們吸收。

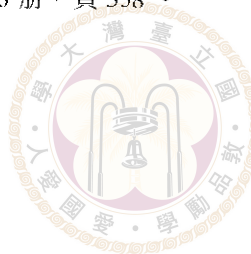
由上述這種生命全體相通的思想，他推究到人類實踐生命於人倫日用、不能自己的原理。他說：

人道，人倫日用身之所行皆是也。在天地，則氣化流行，生生不息，是謂道；在人物，則凡生生所有事，亦如氣化之不可已，是謂道。^{⑧⑧}

⑧⑥ 〈答彭進士允初書〉，《戴震全書》，第6冊，頁358。

⑧⑦ 《疏證》，頁188。

⑧⑧ 同前註，頁199。



天地氣化、品物流形是天之道，而人類生活不可止息則是人之道。聖賢在政治、倫理的層次作出貢獻，使人人的「情」能相通，「欲」能共遂，這是真正通於天下的「無私」：

是故聖賢之道，無私而非無欲；老、莊、釋氏，無欲而非無私；彼以無欲成其自私者也；此以無私通天下之情、遂天下之欲者也。⁸⁹

人類唯有通天下之情，遂天下之欲，才能有機會從困守在個人心靈世界的狹隘之見中超脫出來，達到真正的廓然大公。他說：

蓋方其靜也，未感於物，其血氣心知，湛然無有失，（原注：揚雄《方言》曰：「湛，安也。」郭璞《注》云：「湛然，安貌。」）故曰「天之性」；及其感而動，則欲出於性。一人之欲，天下人之所同欲也，故曰「性之欲」。⁹⁰

「欲」是出自「血氣心知之性」，這是最普遍的道理，凡人類無不如此。所以說「性之欲」，不是一人之欲，而是天下人之所同欲。過去學術界論東原論述之「欲」，大多解釋為個體(individual)之「欲」(desire)，而申論東原思想為情欲的解放，李澤厚甚至說他持「反禁欲主義」，⁹¹將「欲」字偏向個人情欲、性欲、物欲上解釋，即如梁任公（啓超，1873-1929）亦不免於此一誤會。⁹²實則東原更為強調「天下之情欲」，其焦點與近、現代所謂「情欲解放」，並不相同。他說：

⁸⁹ 《疏證》，頁211。

⁹⁰ 同前註，頁152。

⁹¹ 李澤厚說：「戴的目標是反禁欲主義，他強調情欲正常滿足的合理性、『自然性』。」氏著：《中國思想史論》（合肥：安徽文藝出版社，1999年），上冊，頁295。

⁹² 關於學術界對東原「情欲」思想的評價，筆者在〈論戴東原的社群意識〉一文已有討論。該論文已發表於日本關西大學國際シンポジウム「東アジア世界と儒教」(International Conference on the Interaction and Confluence of East Asian Confucianism)，2004年9月16-17日。



一人遂其生，推之而與天下共遂其生，仁也。^⑩

「生」是最重要的。作為士大夫，如果連維護人民百姓之「生」的能力都沒有，還談什麼天理、性善？東原論「仁」，亦擴充其義於「天下」，至於論「理」亦不例外，他說：

聖人而後盡乎人之理。盡乎人之理非他，人倫日用盡乎其必然而已矣。^⑪

「理」的發明，必須在天下人的人倫日用之中講，否則必流為「意見」。他論「心之所同然」，更擴大到不同時代的所有人群：

凡一人以為然，天下萬世皆曰「是不可易也」，此之謂同然。^⑫

合「理」之「禮」，正是三代損益、萬世順行的一種「心之所同然」。試將這種「天下共遂其生」、「通天下之情遂天下之欲」以及「天下萬世」的「心之所同然」綜合起來，和理學家那種非常個人的「慎獨」工夫對照：前者重在統合時間與空間之「群」，後者重在超脫於時間與空間之「獨」，可謂霄壤之別。他說：

凡意見少偏，德性未純，皆已與天下阻隔之端；能克己以還其至當不易之

則，斯不隔於天下，故曰：「一日克己復禮，天下歸仁焉。」^⑬

東原所謂「無私」，就是要求做學問的人不要躲在個人的世界、做德性修養的工夫，而應該放眼天下，體恤天下人維護其形體生命的種種需要。這背後主要的原因，是他視人類群體為一個大生命。他說：

人之血氣心知，原於天地之化者也。有血氣，則所資以養其血氣者，聲、

色、臭、味是也。有心知，則知有父子，有昆弟，有夫婦，而不止於一家

之親也，於是又知有君臣，有朋友；五者之倫，相親相治，則隨感而應為

⑩ 《疏證》，頁 205。

⑪ 《緒言》卷上，《戴震全書》，第 6 冊，頁 87。

⑫ 同註⑩，頁 153。

⑬ 同註⑩，頁 214。



喜、怒、哀、樂。合聲、色、臭、味之欲，喜、怒、哀、樂之情，而人道備。「欲」根於血氣，故曰性也，而有所限而不可踰，則命之謂也。^{⑨7}

這種從群體之倫產生的思想，我稱之為「社群意識」，與近數十年西方學者所提倡的「社群主義」(communitarianism)^{⑨8}頗有異曲同工之趣。在東原的觀念中，人類的形體、血氣、倫理、喜怒哀樂之情，合起來是一個複雜的巨大整體，一個大社群，就如一個大生命般；而「欲」則是推動這個社群向前進步的一個重要部分。任何人都無法將「欲」此一觀念，和「性」、「情」等觀念區隔起來，獨立地批判；或者將所有這些關涉生命的觀念，從社群、群體倫理中抽繹出來討論。所以他一方面反對宋明理學家一意將「欲」字歸於「私」，另方面抨擊「無欲」，提倡「有欲」。這個「欲」字也是源自東原社群意識。他說：

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；無欲無為又焉有理。……聖人務在有欲有為之咸得理。是故君子亦無私而已矣，不貴無欲。^{⑨9}

東原所謂「有欲則有為」，講的也是群體之「欲」、群體之「為」。此即所謂「生養之道」，他又說：

夫堯舜之憂四海困窮，文王之視民如傷，何一非為民謀其人欲之事！惟順而導之，使歸於善。今既截然分理欲為二，治己以不出於欲為理，治人亦必以不出於欲為理，舉凡民之飢寒愁怨、飲食男女，常情隱曲之感，咸視為人欲之甚輕者矣。輕其所輕，乃「吾重天理也，公義也」。言雖美，而

⑨7 《疏證》，頁193。

⑨8 “communitarianism”是相對於“individualism”的概念，是二十世紀末因John Rawls在*A Theory of Justice*一書中提出兩個“principle of Justice”，批判流行於歐美近百年的功利主義思想(utilitarianism)，強調“unencumbered self”。後John Rawls亦受到Michael Sandel、Robert Bellah等學者提出“communitarianism”，加以批評。

⑨9 同註⑨7，頁216。



用之治人，則禍其人。^⑩

從形體生命與道德生命的綰合，進一步說，就是在社群之中，發揮行動的力量。東原說：

誠，實也。據《中庸》言之，所實者，智仁勇也；實之者，仁也，義也，禮也。由血氣心知而語於智仁勇，非血氣心知之外別有智，有仁，有勇以予之也。就人倫日用而語於仁，語於禮義，舍人倫日用，無所謂仁，所謂義，所謂禮也。血氣心知者，分於陰陽五行而成性者也，故曰「天命之謂性」；人倫日用，皆血氣心知所有事，故曰「率性之謂道」。全乎智仁勇者，其於人倫日用，行之而天下睹其仁，睹其禮義，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。^⑪

東原詮釋此一「誠」字，強調從「血氣心知」之生命所發出來的實踐力量。他認為《中庸》所講的，正是這種以血氣心知為本、實踐知仁勇於人倫日用的思想。這與周濂溪（敦頤、茂叔，1017-1073）《通書》結合「太極」、以宇宙論的角度論「誠」，截然不同，也是東原氣論與漢儒強調宇宙生成的氣論截然不同的要點。

四、結 論

漢儒元氣論有三個特點：強調神祕的陰陽消息之氣的規律性、強調尊卑意識和奠基於宇宙生成的歷程。相對上，東原的氣論則強調「血氣心知」、揭示平等思想，並從「氣」之分殊的基礎上強調社群大生命。這三方面的不同，共

⑩ 《疏證》，頁216-217。

⑪ 同前註，頁207-208。



同顯示了一項事實：漢儒的關注點在「天上」，對神祕無垠的宇宙規律深具濃厚興趣；而東原的關注點在「人間」，對基層民衆的生活與生命寄予無限關懷。對雙方而言，「氣」這個字，只是一個「假名」^⑩，漢儒與東原各自給這個假名，賦予不同的意義。

東原的「氣」思想，主要認為人類的形體生命與道德生命同源，都是源出「血氣心知」。此在儒家經典中來歷分明，歷歷有據。孟子亦未嘗將「理義」脫離「血氣心知」來理解。「氣」本身具有「分殊」和「共通」的性質與功能：人與物氣稟各不相同，彼此千殊萬別，但其內在卻一氣流通。人類在形體上與萬物相通，故能藉飲食而維護生命；智慧上則與古聖賢相通，故能讀書問學而明白禮義。在一氣流通的基礎，人類不應該用「善」、「惡」來論斷氣稟，而應該對於其他「人」與「物」，甚至不同的知識，在平等的基礎上，包容、尊重彼此間的千差萬別，並實踐各種道德價值，在倫理的架構內，對全體社群作出貢獻。

《孟子字義疏證》強調「血氣心知」、「氣化流行」，而未嘗有一次論及「元氣」。東原尤其看重「氣」觀念貫串於社群基礎。綜合而言，東原對於宇宙發生的過程，沒有多少興趣；對於群體人民的形體生命是否受到重視，則據理力爭，寸步不讓。將東原的思想置於十八世紀思想史背景考察，對於我們理解宋明理學到二十世紀中國思潮之間的發展，是有重要幫助的。

（責任校對：傅莉雯）

⑩ 借用章太炎《菴漢微言·跋》「此土玄談，多用假名」二語。



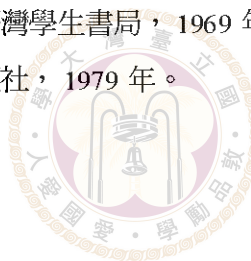
引用書目

一、原 典

- 《禮記》，《十三經注疏》本，臺北：藝文印書館，1979年。
- 高 亨：《周易大傳今注》，濟南：齊魯書社，1983年。
- 鄭 玄：《周易乾鑿度》，《無求備齋易經集成》本，臺北：成文出版社，1976年，第157冊。
- 司馬遷：《史記》，臺北：榮文出版社，1982年。
- 班 固：《漢書》，北京：中華書局，1962年。
- 朱謙之：《老子校釋》，北京：中華書局「新編諸子集成」本，1984年。
- 王先謙：《荀子集解》，北京：中華書局「新編諸子集成」本，1997年。
- 畢 沅：《呂氏春秋》，香港：中華書局「諸子集成」本，1978年。
- 蘇 輿：《春秋繁露義證》，北京：中華書局「新編諸子集成」本，1996年。
- 黃 暉：《論衡校釋》，北京：中華書局「新編諸子集成」本，1990年。
- 陳 立：《白虎通疏證》，北京：中華書局「新編諸子集成」本，1994年。
- 彭 鐸：《潛夫論箋校正》，北京：中華書局「新編諸子集成」本，1985年。
- 戴 震：《戴震全書》，合肥：黃山書社，1995年。
- 王念孫：《讀書雜誌》，上海：江蘇古籍出版社，1985年。
- 章太炎：《章太炎全集》，上海：人民出版社，1985年。

二、論 著

- 屈萬里：《先秦漢魏易例述評》，臺北：臺灣學生書局，1969年。
- 任繼愈：《中國哲學史》，北京：人民出版社，1979年。



- 錢 穆：《中國近三百年學術史》，臺北：臺灣商務印書館，1980 年。
- 馮友蘭：《中國哲學史新編》，北京：人民出版社，1985 年。
- 張豈之：《中國思想史》，西安：西北大學出版社，1993 年。
- 李澤厚：《中國思想史論》，合肥：安徽文藝出版社，1999 年。
- 葛榮晉：《中國哲學範疇通論》，北京：首都師範大學出版社，2001 年。
- 北京大學哲學系中國哲學教研室主編：《中國哲學史》，北京：北京大學出版社，2003 年。
- 唐亦男、柯雅卿：〈戴震孟子學孟荀性格衡定〉，收入周紹泉、趙華富主編：《98 國際徽學學術討論會論文集》，合肥：安徽大學出版社，2000 年。
- 吳 銳：〈《太一生水》與南方的柔教〉，收入李學勤、謝桂華主編：《簡帛研究 2001》，桂林：廣西師範大學出版社，2001 年。
- 楊儒賓：〈葉適與荻生徂徠〉，收入張寶三、楊儒賓編：《日本漢學研究初探》，臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2002 年。
- 鄭吉雄：〈從乾坤之德論「一致而百慮」〉，《清華學報》32 卷 1 期，2002 年 6 月。
- 鄭吉雄：〈戴震「分限」、「一體」觀念的思想史考察〉，收入洪漢鼎編：《中國詮釋學》，濟南：山東人民出版社，2003 年。

