

戴震《孟子字義疏證》詮釋上的問題

及其所涵蘊的價值

劉昌佳*

摘 要

《疏證》是根據字義的界定去詮釋孟子的義理，依此，本文分別就語法和思想二方面對此書進行探討。首先，戴震透過「之謂」和「謂之」的辨析，界定道就是陰陽五行，進而說：性就是血氣心知。這種字義的界定，存在著不必然性；其次，戴震將道落實在一陰一陽、人倫日用之上，並由此將道德實踐落在「我—你」的關係之中，此具有人人平等的精神；將道落在「我—他」的關係之中，則引發科學研究的興味；又將性放在血氣心知上說，把道德踐履落實在人的生理需求之上，因而強調經過踐履的終善說。

由於戴震在詮釋上的轉向，因而恢復了孟子的精神，甚至可說是孟子思想必然需要的發展。由此觀之，《疏證》所涵蘊的價值，正在於其詮釋上的轉向及其創造性的發展。

關鍵詞：戴震、孟子字義疏證、詮釋的轉向、創造的發展

* 國立彰化師範大學國文研究所博士生

壹、前言

戴震（1723-1777）是清代乾嘉時期考據學的一代大師，然而他之所以重視考據學，其終究目的仍然在於承襲清初「經世致用」的學風。所謂「經世致用」，可以分為二種路向：其一是如漢儒，認為明經自然會致用，所以以治經為本業，其重心在於明經；其一是如清儒，以致用為目的，而視通經為先決必要的條件，或是認為明經是通往致用的途徑，其重心乃是在致用。¹而儒學義理的興盛，歷朝以來無過於宋、明，然而宋、明卻都亡於文化層次較為低落的蒙古和滿清等異族，這帶給清初的儒者一個莫大的衝擊與反省。他們仍然認為想要致用還是必須通經，但是對於經義的詮釋，則一反宋明儒所主張的先驗之心性道德哲學系統，他們認為那是受到佛教和道家、道教的影響，已經不是純然的儒學精神。因此他們回過頭去追求漢代的詁訓，甚至回溯到先秦，用「以經解經」的方式去考訂各種經書的原義，也因此發展出乾嘉時期的考證學風。就在這股走向考證的風潮時期，戴震由年少到臨終前所強調的治學最終目的，仍然是在明經義、正人心、息邪說而救斯民。他在〈與是仲明論學書〉中說：

僕自少時家貧，……計於心曰：「經之至者道也，所以明道者其詞也，所以成詞者字也。由字以通其詞，由詞以通其道，必有漸。」²

另外在他晚年寄給段玉裁的書信中也說：

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；是猶渡江河而棄舟楫，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。³

這二段文字都說明戴震從年少之時就已經明白「由字義以明經義」的方法論，想要顯明經義，需要透過文字義理的考訓。而「古今治亂之源」，也就在於因為不明文字的義理，致使其所解的經義汨亂，已經非其原義，甚而將佛、道的義理摻入其中，讓人們誤認為即是孔孟之說。由是可知，戴震認為要為儒家的經典「正名」其間的意涵，必須先從考訂字義、制度、名物等做起，而其最終的目的則藉由通經，以期能進而致用。所以在乾隆 42 年，戴震 55 歲時，臨終前一個月，寄

¹ 參見勞思光，《中國哲學史》（香港：友聯出版社，1980 年），第 3 卷下冊，頁 839-843。

² 清·戴震，《東原文集》，《戴震全書》（安徽：黃山書社，1995 年），冊 6，卷 9，頁 370。

³ 清·戴震：〈與段懋茂堂等十一札之九〉，《戴震全書》，冊 6，頁 541。此信札即所謂〈與段玉裁論理欲書〉，亦見段玉裁所著，《戴東原先生年譜》，乾隆 42 年丁酉條所引，戴震時年 55 歲，距其逝世只有數月而已。

給段玉裁的書信中又說：

僕生平著述最大者，為《孟子字義疏證》一書，此正人心之要。今人無論正邪，盡以意見誤名之曰理，而禍斯民，故《疏證》不得不作。⁴

戴震認為宋明儒「以意見為理」，這樣的「意見」正是遺禍世人的潛在因素，所以他說不得不作《孟子字義疏證》（後文簡稱《疏證》），正解孟子的義理，用來端正人心，戴震說這是他一生中最重要的著作。戴震在此書的〈序〉中說：

余少讀《論語》，端木賜之言曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」……是後私智穿鑿者，亦警於亂世，或以其道全身而遠禍，或以其道能誘人心有治無亂；而謬在大本，舉一廢百；意非不善，其言祇足以賊道，孟子於是不能已於與辯。……蓋言之謬，非終於言也，將轉移人心；心受其蔽，必害於事，害於政。⁵

戴震認為在孟子的時候，雖然楊朱、墨子他們不論是提倡「利天下」或是「全其生」，他們的出發點都是希望能夠安定政局或是保全個人的性命，其用意雖然都是好的，但是因為他們對於天道或人性的誤解，而這樣的誤解卻是足以誤導民眾，所以孟子不得不與之辯明聖人之道。因為如果是大家都視之為小人之人的言論，他們的危害天下後世是顯而易見的；但是如果是大家都稱之為「賢智君子」，那麼他們言論之危害天下後世就會非常深遠。因為言論的謬誤，不僅止於言論本身，而是會轉移社會的民心，一旦受到這樣觀念的蒙蔽，那麼必定會影響整個社會國家。所以戴震說：「其言祇足以賊道」。其〈序〉接著又說：

孟子辯楊、墨；後人習聞楊、墨、老、莊、佛之言，且以其言汨亂孟子之言，是又後乎孟子者之不可已也。……吾用是懼，述《孟子字義疏證》三卷。

戴震說孟子已經辯明楊、墨之學貽害世人甚鉅，而宋代儒者如程頤、朱熹等人又用楊、墨、老、莊以及佛家的理論去說聖人之道，而程、朱等人，世人又視之為「賢智君子」，甚至還配享孔祠，這樣的情形，恐怕已經不止是「其言祇足以賊道」而已，所以戴震說：「吾用是懼」，因此必須作《疏證》以辯明聖人之道，以避免楊、墨、老、莊及佛家之理摻雜其中，混淆了聖人之言；甚至在根源處根本就是以老、莊、佛家之言取代了聖人之理。所以戴震說《疏證》不得不作。

由上可見，戴震一生從事於考證事業，所為的就是要為先聖先賢的著作作正

⁴ 清·戴震，〈與段懋堂等十一札之十〉，《戴震全書》，冊 6，頁 543。亦見於《戴東原先生年譜》，乾隆 42 年丁酉條下段氏所記。

⁵ 清·戴震，《孟子字義疏證》，《戴震全書》，冊 6，頁 147。本文後面所引《疏證》文字，只在

解，用來修正宋明儒以佛、道等去解釋聖賢的經書。而「明經」即是爲了要「明道」，並進而藉由道明之後，可以施行之於社會國家。

在戴震撰《疏證》之前，已經先有《原善》，次爲《緒言》和《孟子私淑錄》的纂述。《疏證》可以說是戴震義理學的晚年定論。所以本文對於戴震思想的論述，以《疏證》爲討論重心。

本文解析戴震對孟子人性論的詮釋，分爲語法的詮釋和思想的詮釋二部分。⁶然而這兩個角度，並不是分離不相關的，而是必須相互循環地去詮釋文本的意涵，也就是「詮釋學的循環」。⁷所以本文先分別作解析，然後再作整合性的闡述。

貳、語法詮釋上的問題及其所涵蘊的價值

戴震著《疏證》主要是就孟子的人性論作解詁，他的方法是就核心觀念的字義作界定的功夫，進而辨析孟子思想的真義並批判程、朱之說。全書共分爲 3 卷、8 目、44 條。卷上：「理」15 條，卷中：「天道」4 條、「性」9 條，卷下：「才」3 條、「道」4 條、「仁義禮智」2 條、「誠」2 條、「權」5 條。因爲理、心、性、才、情、仁義禮智等心性論的根源都是「道」，而伊川解「一陰一陽之謂道」時說：「『一陰一陽之謂道』，道，非陰陽也；所以一陰一陽，道也。」⁸也就是說：道是所以一陰一陽之理，也就形成在「一陰一陽」的氣化流行之上，尚有一個「理」在，而且氣是由理所派生，理先而氣後的理論系統，並由此論證「性即理」，當然這個「理」也就是「道」。

一、「之謂」和「謂之」的辨析

戴震首先就程、朱心性論的根源處——「道」，加以辨證。程、朱所說的道是天理之流行，戴震透過訓詁的方式，對「道」作其原始義的訓解。《疏證》：

古人言辭，「之謂」、「謂之」有異。凡曰：「之謂」，以上所稱解下，如〈中庸〉：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，此為性、道、教言之，若曰：性也者天命之謂

文後括號注明同書頁碼，不再加注說明。

⁶ 帕瑪 (Richard E. Palmer 1933-) 說：「在施萊爾馬赫 (Schleiermacher 1768-1834) 看來……談話者或作者構造了一個句子；聽者滲透入這個句子結構和思想中。這樣看來，詮釋就包含了兩個相互作用的成分：『語法的』(詮釋)和『心理的』(詮釋)。」帕瑪 Richard E. Palmer 著，嚴平譯，張文慧、林捷逸校閱：《詮釋學》(台北：桂冠圖書有限公司，2002 年)，頁 97-98。

⁷ 同前注。帕瑪 Richard E. Palmer 說：「通過整體與部分間的辨證之相互作用，它們就把意義互給了對方；這樣看來，理解就是一種循環。由於在此『循環』之內意義最終持存著，故我們就稱它為『詮釋學的循環』。」另外，在〈詮釋學的循環和理解〉中，帕瑪引狄爾泰之說：「整體通過部分得以定義，相應的，部分僅只有聯繫到整體才得以被理解。」同前注，頁 134

⁸ 宋·程顥、程頤，《河南程氏遺書》，《二程集》(台北：里仁書局，1982 年)，卷 3，頁 67。

也，道也者率性之謂也，教也者修道之謂也。《易》：「一陰一陽之謂道」，則為天道言之，若曰：道也者一陰一陽之謂也。

凡曰：「謂之」者，以下所稱之名辨上之實，如〈中庸〉：「自誠明謂之性，自明誠謂之教」，此非為性、教言之，以性、教區別「自誠明」、「自明誠」二者耳。《易》：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，本非為道、器言之，以道、器區別其形而上形而下耳。（頁 176）

戴震這裡對「之謂」和「謂之」作語法上的區別和說明二者所欲凸顯的重點所在。戴震認為「謂之」是用下面所說的「名」去指稱、區別上面的「實」，其重點在於凸顯上面的「實」，而這個「實」是下面的「名」的眾義之一，並非是唯一。關於「謂之」的語法，茲徵引十三經為例，加以說明。

- (1) 闔戶謂之坤，闢戶謂之乾。（《周易·繫辭傳》，頁 156）⁹
- (2) 子張曰：何謂四惡？子曰：不教而殺謂之虐；不戒視成謂之暴；慢令致期謂之賊；猶之與人也，出納之吝，謂之有司。（《論語·堯曰》，頁 178）
- (3) 賊仁者謂之賊；賊義者謂之殘。殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。（《孟子·梁惠王下》，頁 41）
- (4) 君死社稷謂之義，大夫死宗廟謂之變。（《禮記·禮運》，頁 430）

第 1 則，並不是在解釋坤和乾，而是在說明闔與闢是坤和乾的特性及作用之一。第 2 則，所謂的「四惡」，孔子解釋說是：「不教而殺、不戒視成、慢令致期、出納之吝」，重在其上的實質，下面的「名」只是作為指稱上面的「實」而已，而不是在為下面的「名」下定義。因為「虐」有眾多義，並不僅止於「不教而殺」。第 3 則，孟子重在說明「賊仁」、「賊義」的人，只是「一夫」，已經不再是一國之君，因此湯、武誅桀、紂，充其量只是殺一個賊仁、賊義的人，並不是「弑君」的行為。第 4 則，不是在解釋義和變，而是在說明「君死社稷」的情形可以稱之為「義」，而「大夫死宗廟」的情形則稱之為「變」。只是用「義」和「變」，去對上面的情況加以區別而已。

根據語法、語義的釐清，戴震認為《周易·繫辭傳》所說的：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」並不是在為「道」和「器」下定義，而是用「道」和「器」去說明「形上」和「形下」，而對於「形上」、「形下」的解釋，戴震認為「形」是指形質、品物，也就是具象的事物；而上、下則是前、後之意，猶如《詩經·大雅》所說的：「下武維周。」鄭玄箋說：「下，猶後也。」（《詩經·大雅》，頁 581）所以戴震訓解說：「形謂已成形質，形而上猶曰形以前，形而下猶曰形以後。」

⁹ 本文所引《十三經注疏》，根據台北：藝文印書館，1982 年版。後面所引十三經原典，只在引文後加括號注明書名、篇名和頁碼，不再加註說明。

並由是推論說：「氣化之於品物，則形而上下之分也。形乃品物之謂，非氣化之謂。」(頁 176) 萬物都是氣化流行所形成，在未成形質之前，是氣化狀態；在已成形質之後，則是萬物。所以「形而上者謂之道」的「道」，即是未成形質的氣，也就是陰陽五行。因此，戴震說：「陰陽五行，道之實體」，並由是推論說：「血氣心知，性之實體也」。而不是如朱子所說的：「陰陽，氣也，形而下者也；所以一陰一陽者，理也，形而上者也；道即理之謂也。」(頁 175)

至於「之謂」，戴震解析所謂「之謂」的語法是：用上面所指稱的「實」去解釋下面的「名」，重在凸顯下面所說的名之實質，而且沒有除此之外的內涵，也就是存在有等號的關係。如他所舉的例子所說：「一陰一陽之謂道」的意思就是「道也者一陰一陽之謂也」，也就是說：「道」=「一陰一陽」。戴震這樣解「之謂」的語法和語義，有不盡然之處。茲徵引十三經為例，加以說明。

- (1) 一陰一陽之謂道……富有之謂大業，日新之謂盛德，生生之謂易，成象之謂乾，效法之謂坤，極數知來之謂占，通變之謂事，陰陽不測之謂神。(《周易·繫辭傳》，頁 147)
- (2) 子父不奸之謂禮，守命共時之謂信，違此二者，姦莫大焉。(《左傳·僖公》，頁 215)
- (3) 子西曰：「吾聞勝也信而勇，不為不利。舍諸邊竟，使衛藩焉。」葉公曰：「周仁之謂信，率義之謂勇。」(《左傳·哀公》，頁 1041)
- (4) 可欲之謂善。有諸己之謂信。充實之謂美。充實而有光輝之謂大。大而化之之謂聖。聖而不可知之謂神。(《孟子·盡心下》，頁 253)

第 1 則，「一陰一陽之謂道」後面的 8 個「之謂」都不是「以上所稱解下」，而是如戴震所說「謂之」的語意，是用下面所說的「名」去指稱上面的「實」，而這個「實」只是下面的「名」的眾義之一。第 2 則，「子父不奸」和「守命共時」，只是禮和信的眾義之一，一樣是用下面的名去指稱上面的實，也是如戴震所謂的「謂之」之用法。第 3 則，葉公說「不為不利」不能稱之為「信而勇」，「周仁」才能稱之為「信」，而「率義」也才能稱之為「勇」。這裡仍然是如戴震所稱「謂之」的用法。第 4 則，也都是用下面的名去指稱上面的實，也是「謂之」的用法。由上四例可證：戴震所解析「之謂」的語法，並沒有普遍性。

二、語法詮釋上的問題

戴震對於經書中所使用的「之謂」和「謂之」在語法及語義上加以區別，在「謂之」方面，經筆者檢閱十三經所有相關的文句，可以說是普遍地適用於其他經書；至於「之謂」所解析的語義指稱，則出現了不具普遍性的現象。在上舉諸

例中，其語義的指稱卻是同於戴震所稱「謂之」的用法。出現這樣的現象，並非是先秦儒者在語法上的混淆，而是使用者在口語和書寫的文法上，尚未有一致性的認知或是規範。

而戴震想要透過語法的詮釋，藉以釐清及定義核心字詞的涵意，這樣的方式所歸納出的論證，因為其文獻是在文法尚未有一致性的時代，也因此會出現諸如上舉的反證。由於戴震所提出的「之謂」和「謂之」是屬於「全稱命題」，而「全稱命題」在經驗上存在著不可驗證性——在事實上無法將所有的例子一一驗證，因此，這樣的推論，只能是「應然」，而非「實然」（因為無法全數驗證），所以就必須在經驗上經得起「否證」的考驗。如果在過程中存在著不成立的例證，那麼其結果就不能成立。雖然戴震這樣嚴格區別「謂之」和「之謂」的語法及語義，然而在《疏證》中使用此二者卻仍然有混淆的現象，如其所說：「在己與人皆謂之情，無過情無不及情之謂理。」（頁153）這都是戴震所說的「謂之」的語法，都是重在說明上面之實，而不是在解釋下面之名，然而戴震一者用「謂之」，一者卻用「之謂」。就此而論，戴震關於「之謂」語法方面的命題界定，是不必然成立的。而且，這樣的論證方式，仍然存在有以下二方面的問題：

（一）「由字義以明經義」，其中「明字義」只是「明經義」的必要條件，但並非充分

就經書而言，其成為經書必有其核心價值觀，而其核心價值觀必是透過一套學說理論去呈現，而其學說理論又必有其方法論。¹⁰每個傑出的思想家，都一定有他的方法論。至於讀者若要去理解作者的核心價值觀，就須理解他的學說理論和方法論，而這些都不是單單由訓解、確定字義就可以掌握得到的。關於文字、語法的分析，傅偉勳運用英美哲學界盛行的日常語言分析法，認為「針對原典『意謂』的語意分析，大致說來，包括三種，即脈絡分析（contextual analysis）、邏輯分析（logical analysis）、以及層面（或次元）分析（dimensional analysis）。脈絡分析的主要功能，是要專就語句（字詞或句子）在個別不同的特定脈絡範圍，析出該語句的脈絡意義及蘊涵（contextual meaning and implication）。」傅偉勳分析了日常語言分析學派的幾個特點，其中之一便是：「字句本身在各種脈絡或各種表達情況所顯現出來的種種不同的涵義。」¹¹

而戴震用《周易·繫辭傳》所說的：「一陰一陽之謂道」去界定「陰陽五行就是道的實體」，進而論證孟子所謂的「性之實體」就是「血氣心知」，這裡明顯

¹⁰ 張麗珠：「就任何一種學術典範而言，都必然具有核心價值觀、學說理論以及方法論的建設等。」《清代新義理學——傳統與現代的交會》（台北：里仁書局，2003年），頁12。

¹¹ 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》（台北：東大圖書公司，1999年），頁21。

違反了傅偉勳根據日常語言分析學派所歸納出的特點：不同的作者所使用的字詞，會顯現出不同的涵義。所以，戴震此說不必然成立。

（二）理論問題 ≠ 語文問題

勞思光曾經對「理論問題」≠「語文問題」作了一番闡釋：

若取一理論文件為研究對象，則此種對譯工作能否使讀者對此文件達成確定了解，則大有疑問；蓋理論內容所涉及之問題，並不全等於語文問題。……語文問題不等於理論內容問題；且就訓釋者說，亦有此種問題。¹²

戴震因為程、朱主張「性即理」，而理即是道，又由「道」生「氣」，因此說：由「性」而生情、欲等，進而區隔說性是原善，所有的不善都是來自情、欲等駁雜不純的氣，所以主張要「滅人欲而存天理」。因此戴震想要透過語法分析的方式，辨證氣本身即是道，道就在氣之中，除卻「陰陽」之外，並無所謂「道」，去論證「血氣心知即是性」，除卻「血氣心知」之外，即無所謂「性」的存在。進而肯定人的情、欲等基本生理需求。然而，語法分析，並不能證明其中的理論意涵問題。再者，用《周易·繫辭傳》的「一陰一陽之謂道」去證明孟子的人性說，這二者的思想仍存在著彼此之間的分際，以彼說的文字來證此說的思想內涵，其「效度」也不會是絕對的。

三、戴震透過語法的詮釋所涵蘊的價值

（一）語文問題不影響理論價值

語言雖然有其社會性及共通性，但是就思想家、宗教家、文學家、藝術家等而言，語言必也存在著其個人的獨特性，王夢鷗用「意識區域」和「記號區域」加以說明：「意識區域」大於「記號區域」，而且「意識區域」隨時在拓廣加深，而語言符號並無法及時跟上，因此，會有廣大的意識世界無法用當時的語言文字加以表達。¹³自從孔子提出「述而不作」之後，往後的思想家幾乎都是用注疏的方式進行其思想理論的架構。所以，核心思想的字辭會出現在歷來的思想家注疏

¹² 勞思光，《中國哲學史》，頁 853。

¹³ 王夢鷗：「人們知識的深度廣度，好像隨時都在拓廣加深，而那廣與深的界線可說就是語言記號的極限，那個極限既然隨時而變動，可知極限之外本有記號尚未能施及的廣大的意識世界。」

之中，但是就各個思想家而言，其所使用的字辭之義往往是截然不同，不能渾同觀之。而戴震所強調的對於字辭的訓解，其最終目的仍然是在「明經義」，當然這裡的「經義」，是戴震藉由對經典的詮釋進而建立的理論架構，誠如勞思光所論，「理論問題」≠「語文問題」，然而相反地，即使其所使用的語法解析沒有普遍性，也並不妨礙其所欲建構的理論價值，也就是說：理論問題仍然歸於理論問題，語法問題歸於語法問題，這二者並沒有絕對的相涉性，也沒有一定的邏輯性。孟子所說的「性」並不同於孔子所說的「性」，但並不妨礙孟子建構其性善的人性論，而歷來學者也認定孟子的人性論是繼承孔子思想的發展。

（二）建立形下的經驗價值觀

戴震著《疏證》的最大目的在於提出「性也者，血氣心知之謂也」的命題，而這個命題即是建立在「道也者，一陰一陽之謂也」的基礎之上。¹⁴而由道即是一陰一陽之氣，將道落在氣上說，並由此推出具象事物的經驗價值觀，這樣的價值體系完全異於宋明儒的形上價值觀。雖然宋明儒就體與用、形上與形下也是持不離的觀點，但是其價值取向是落在形上的道，而戴震的價值取向則是落在形下的氣。由此出發，宋明儒是肯定心、性、理的價值之源，而對人因外在事物所引動而產生出來的情、欲等則採取「性其情」、「滅人欲以復歸於天理」的不肯定之態度；而戴震因為界定道即是一陰一陽，進而提出：「性即是血氣心知」，由是便將價值落在血氣心知之上。因為肯定人的血氣心知，進而肯定人的基本生理需求，並由此出發建立其形下的經驗價值。

就形上、形下二個範疇而言，儒學本是同時涵蓋，然而「義理學在兩千多年來偏落『形上義理』一邊的發展」，而戴震將道落在形下的氣上說，將性落在血氣心知上說，也因此開發出「形下價值」。由於戴震形下義理學的開展，「儒學才能夠呈現兼具形上與形下、超驗與經驗的『道、器圓滿』——『形上謂道，形下謂器』之全幅開展。」¹⁵

《中國文學理論與實踐》（台北：時報文化出版社，1955年），頁72-73。

¹⁴ 黃俊傑曾說：「戴震孟子學的理论基礎，……這一套理論基礎可以泛稱為『一本論』。所謂『一本論』，在戴震的用語中，是指『合血氣心知為一本』，也就是以『自然』與『必然』為一的思想。……戴震所謂『一本論』的實質涵義，就是認為人與生俱來的慾望與判斷能力皆源於自然，並不是在自然之上另有一個超絕的『理』（如宋儒所說的『理』）。」《孟學思想史論》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年），第八章「戴震的孟子學解釋及其涵義」，頁335-340。由「一本論」的理論基礎出發，戴震提出「性即是血氣心知」，在血氣心知之外，沒有所謂的「理」，「理」就在血氣心知之中，進而提出「理在欲中」、「理在性中」的理欲、理性等一本論。

¹⁵ 上述引文分見張麗珠，《清代新義理學——傳統與現代的交會》，頁11、36。

參、思想詮釋上的問題及其所涵蘊的價值

《疏證》首先是辨析「理」，也就是對「性」的根源問題之探討。因為伊川提出：「性即理也。所謂理，性是也。天下之理，原其所自，未有不善。」伊川又說：「情者，性之動也。」而朱熹則接著說：「是以人物之生，必稟此理，然後有性；必稟此氣，然後有形。」¹⁶因為程、朱認為「性即理」。當然，這個「理」，也就是「道」。由此形成「性（理）→情（氣）→欲」這樣的系統。其中「理」是全善，而「氣」則駁雜有善有不善，所有的不善都是來自於「氣」。這裡，朱熹的解釋是說：「理」管不住「氣」而產生出「惡」。至於「欲」，則大致上說是「惡」，所以才會說：「人欲淨盡，天理流行」。

依伊川之說，人之性即是理，所以又說：「理與心一，而人不能會之為一」，是因為「才」或「氣」的限制。性發而為情，所以在成德的功夫過程中，必須要「攝才、氣、情歸於性（理）」，則「氣無清濁，皆可至於善而復性之初。」¹⁷而朱子則承伊川之說，認定「性」即是「理」。發而為「情」，亦是此理之流行。至於感物而動則是欲，也未嘗不善。其不善處，純以私意為主之情而言，所以他說的「滅人欲」，並非要消滅「情」，而是指「不正」或「不循理」之情而言，因此說能滅人欲，則天理自然顯現。因為朱熹提倡「滅人欲而復歸於天理」，因此戴震著《疏證》，其重心大都放在「理欲之辨」上。

一、思想詮釋上的問題

戴震書名既然名之曰《孟子字義疏證》，就是要疏理、澄清《孟子》中重要關鍵字的義理思想。《疏證》一開始即先論「理」，我們先檢閱《孟子》所謂的「理」是什麼含意？在《孟子》中共出現過三處「理」，分別如下：

(1) 孟子曰：「君子之厄於陳蔡之間，無上下之交也。」貉稽曰：「稽大不理於口。」（〈盡心下〉，頁 252）

(2) 孟子曰：「孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。集大成也者，金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也；玉振之也者，終條理也。始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也。智，譬則巧也；聖，譬則力也。由射於百步之外也；其至，爾力也；其中，非爾力也。」（〈萬章下〉，頁 176）

(3) 孟子曰：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻

¹⁶ 上述引文分見宋·程顥、程頤，《河南程氏遺書》，卷 22 上，頁 292；《河南程氏粹言》，卷 2，頁 1257；宋·朱熹，〈答黃道夫〉，《朱子大全·文集》，《四部備要》（台北：台灣中華書局，1965 年），冊 7，卷 58，頁 4。

¹⁷ 上述引文分見宋·程顥、程頤，《河南程氏遺書》，卷 5，頁 76；卷 22 上，頁 292。

隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。……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？心之所同然者，何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」（〈告子上〉，頁 194）

第 1 則所說的「不理於口」。漢·趙歧注：「爲眾口所訕。理，賴也。」焦循《孟子正義》：「《國語·晉語》：『君得其賴。』韋昭注云：『賴，利也。』『不理於口』猶云『不利於人口也。』」¹⁸這裡的「理」和性、理、情、欲等無關。第 2 則所說的「條理」則是舉奏樂之例說明「集大成」的意思，所謂「集大成」必須善啓善終，而「條理」則是指節奏之條理脈絡，指的是有條不紊的意思，這樣的意思也和心性的形上義無關。第 3 則說惻隱之心、羞惡之心、恭敬之心和是非之心，每個人都會有之。因爲口之於味、耳之於聲、目之於色，這些感官在每個人身上都有相同的地方。所以，心也會有相同之處。「心之所同然者，何也？」孟子說是：「理也，義也。」這裡的「理、義」，是指前面所說的「惻隱、羞惡、恭敬和是非之心」，也就是道德覺知的心。這些心是人人「心之所同然者」，而孟子也是就此而說「性善」，所以徐復觀、牟宗三、黃俊傑等都說孟子是「以心善言性善」。¹⁹至於孟子舉「口之於味也、耳之於聲也、目之於色也」，只是在說明每個人都有相同的地方，用來證明「心」應該也有相同的地方。這樣的舉例並不是要用「口之於味也」去說明「心」的作用。

又孟子前面說：「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。」這裡的「情」，也是指後面所說的「惻隱、羞惡、恭敬、是非之心」。孟子說若能順著這樣的心，那麼就是善，也就是他所說的「性善」了。所以，孟子在這裡可以說是「以心言情」。

¹⁸ 清·焦循，《孟子正義》（台北：世界書局，1979年），下冊，頁 576。

¹⁹ 徐復觀：「孟子所說的性善，實際是說的『天之所與我者』的『心善』。」「四端爲人心之所固有，隨機而發，由此可證明『心善』。孟子便把這種『心善』稱爲『性善』。」《中國人性論史·先秦篇》（台北：台灣商務印書館，1979年），頁 171、172。牟宗三：「蓋孟子即心說性也。此心不只是認知之智心，乃是精誠惻怛能發動道德行爲，能睥面盎背、生色潤身之道德的心。」《心體與性體（二）》（台北：正中書局，1981年），頁 190。黃俊傑也說：「孟子的性善論其實是建立在對『四端之心』的肯認之上的。孟子所謂的『性善』，其實是說『心善』。」《孟學思想史論》，頁 341。

(一) 關於「理」的詮釋之問題

1. 關於「理」的定義問題

《疏證》開宗明義即說：

理者，察之而幾微必區以別之名也，是故謂之分理。在物之質，曰肌理，曰腠理，曰文理。(原有注，本文省略) 得其分則有條不紊，謂之條理。(頁 151)

戴震這裡用「分」解「理」，說：即使細微之處，其間也必然有所區別，如肌膚之腠理一般。其後學《孟子》：「始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也。」、〈中庸〉：「文理密察，足以有別也。」和〈樂記〉：「樂者，通倫理者也。」鄭玄注：「理，分也。」證明：「古人所謂理，未有如後儒之所謂理者矣。」戴震所舉這三例中的「理」，都是條理的意思，的確不是如宋明儒所謂的性理義。但是是否「古人所謂理，未有如後儒之所謂理者矣」？一樣以戴震所徵引的〈樂記〉：「天理滅矣」。鄭玄注卻說：「理，猶性也。」(《禮記·樂記》，頁 666) 又如《呂氏春秋·察傳》：「必驗之以理」。高誘注：「理，道理也。」《荀子·仲尼》：「福事至則和而理」。楊倞注：「理，謂不失其道。」²⁰由是可知：戴震所舉之例，只可以證明：理，有條理義，但是並不足以涵蓋古人所論「理」的所有層面，不能由此證明古代所謂的「理」，沒有如宋明儒所說的「理」之義。

由「理」出發，戴震又進而論「天理」：

〈樂記〉曰：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。……不能反躬，天理滅矣。」……又曰：「人化物者也，滅天理而窮人欲者也。」……情得其平，是為好惡之節，是為依乎天理。(自注：《莊子》曰：庖丁為文惠君解牛……。) 古人所謂天理，未有如後儒之所謂天理者矣。(頁 152)

戴震在文中「依乎天理」下加注引《莊子》：「庖丁為文惠君解牛，自言：『依乎天理，批大卻，導大窾，因其固然……』」說明：「天理，即其所謂『彼節者有間，而刀刃者無厚，以無厚入有間』，是如其天然之分理也。」戴震這裡引《莊子》的「天理」去解《樂記》的「天理」，其義似乎不洽。本文依戴震所引的〈樂記〉鄭玄注為例，〈樂記〉：「天理滅矣」。鄭玄注說：「理，猶性也。」當然，也就是說：「天理，猶天性也。」孔穎達疏：「不能反躬天理滅矣者。躬，己也。恣己情欲不能自反禁止。理，性也。是天之所生本性滅絕矣。」(《禮記·樂記》，頁 666) 鄭玄

²⁰ 上述引文分見《呂氏春秋》，《四部備要》，卷 22，頁 9；《荀子》，《四部備要》，卷 3，頁 15。

注、孔穎達疏都是用「天性」、「天之所生的本性」解「天理」，而不是如戴震所說的「如其天然之分理也」。而且，如前所論，孟子是用道德覺知的心去解釋「理」。戴震這裡所論，更不合《孟子》原義。

2. 「以情言理」說

戴震在論述完「理」的定義之後，接著就提出「以情言理」說：

- (1) 理也者，情之不喪失也；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？」……（頁 152）
- (2) 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。（頁 152）
- (3) 在己與人皆謂之情，無過情無不及情之謂理。（頁 153）
- (4) 使人自求其情，則得。子貢曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」〈大學〉言治國平天下，不過曰：「所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上。」……曰「所不欲」，曰「所惡」，不過人之常情，不言理而理盡於此。……苟舍情求理，其所謂理，無非意見也。（頁 155）

承前所論，孟子所說的：「心之所同然者，何也？謂理也，義也。」其中的「理」，是指前面所說的每個人都會有的「惻隱、羞惡、恭敬、是非之心」，也就是道德覺知的心。而孟子在前面又說：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。」這裡的「情」，也是指「惻隱、羞惡、恭敬、是非之心」。所以，孟子這裡是有「以心言情」的意思。而戴震這裡把「理」解為「情之不喪失也」，接著用〈大學〉的「絜矩之道」說明何謂「情之不喪失」？也就是推己及人的「恕」道，而說：「以我之情絜人之情」。這裡的「情」，強調的是相對義，是存在於人己之間，所以說：「不過人之常情，不言理而理盡於此」，又進而說：「苟舍情求理，其所謂理，無非意見也」。然而孟子「以心言情」的「四端之心」，是如「火之始然，泉之始達」，重在存養、擴充，所以說要：「存其心，養其性」，且如孟子所舉之例：「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。」（〈公孫丑上〉，頁 64）文中的行為完全不是站在「以我絜之人」的立場出發，不是一種經過理性的思考，或是「所惡於己，毋以施於人」的反躬自省，而是一種道德覺知的猛然呈現。這裡沒有任何理智或是利害的權衡，應該說是已經超越理性的層次了。當然，孟子也說：「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。」（〈公孫丑上〉，頁 64）但是這裡，仍然不是利害或理性的權衡，而是道德的覺知。

3. 理欲之辨

「理欲之辨」是戴震著《疏證》的中心要旨。戴震因為看到為政者以高懸的理之標準去責求平民百姓，也因此，「理」就成為「忍而殘殺之具」。戴震又認為「存天理而滅人欲」之說，把人的生活需求一概歸之為「欲」，那麼將視人的基本生理需求於不顧，甚至「視人之饑寒號呼，男女哀怨，以至垂死冀生，無非人欲」(頁 211)，這樣子將人民求生的基本權力「忍而不顧」(頁 217)，將這些「視為人欲之甚輕者也」。戴震說：他們「輕其所輕，乃『吾重天理也，公義也』」(頁 217)。因此，戴震不得不辨證理欲之義。《疏證》說：

- (1) 人之生也，莫病於無以遂其生。欲遂其生，亦遂人之生，仁也；欲遂其生，至於戕人之生而不顧者，不仁也。不仁，實始於欲遂其生之心；使其無此欲，必無不仁矣。然使其無此欲，則於天下之人，生道窮促，亦將漠然視之。己不必遂其生，而遂人之生，無是情也。(頁 159-160)
- (2) 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；而及其責以理也，不難舉曠世之高節，著於義而罪之，尊者以理責卑，……死於理者，其誰憐之！（頁 161）
- (3) 聖人順其血氣之欲，則為相生養之道，於是視人猶己，則忠；以己推人，則恕；憂樂於人，則仁；……心知之自然，此孟子所以言性善。(頁 171)
- (4) 然則所謂惻隱、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。……此可以明仁義禮智非他，不過懷生畏死、飲食男女，……古賢聖所謂仁義禮智，不求於所謂欲之外，不離乎血氣心知。(頁 184)

戴震這裡所謂的「理」，仍然是「以情言理」。前段之論，純粹是站在人已相對的「絜矩之道」，這裡又進而以「常人之情」以說「理」。承前所論，戴震認為「理」是在事物之中，如其所說：「理義在事，而接於我之心知。」(頁 155)並由此推論：「理出於欲」、「理存乎欲」。因為「理」在「欲」之中，所以，只要是能推此「欲」於人之「欲」，那麼就是「理」。因此，戴震說仁義禮智等諸德性之理、怵惕惻隱之心，都是站在懷生畏死、飲食男女的角度而說，也就是說怵惕惻隱之心是源自於懷生畏死之情，而懷生畏死則是人求生之欲。其間的推論關係是：「惻隱之心」(理) = 「懷生畏死之情」(血氣心知) = 欲 → 「理在欲中」、「理在性中」。

戴震這樣的說法，應該是源自以下《孟子》中的二段話：

- (1) 孟子曰：「臣聞之胡龔曰：王坐於堂上，有牽牛而過堂下者。王見之曰：牛何之？對曰：將以繫鐘。王曰：舍之！吾不忍其觳觫，若無罪而就死地。……曰：「無

傷也，是乃仁術也。見牛未見羊也。君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉。是以君子遠庖廚也。」（〈梁惠王上〉，頁 21）

- (2) 王曰：「寡人有疾，寡人好貨。」對曰：「昔者公劉好貨。……王如好貨，與百姓同之，於王何有？」王曰：「寡人有疾，寡人好色。」對曰：「昔者太王好色，愛厥妃。……當是時也，內無怨女，外無曠夫。王如好色，與百姓同之，於王何有？」（〈梁惠王下〉，頁 33）

這二段話都是就施政者而言。第 1 則，孟子對齊宣王說：他對於禽獸都能夠「見其生，不忍見其死」，希望齊宣王能夠擴充他這樣的「不忍之心」於百姓。孟子接著說：「推恩，足以保四海；不推恩，無以保妻子。」孟子這樣的立論，就是站在常人也是「懷生畏死」的角度說的。第 2 則，一樣是孟子見齊宣王的對話。前面齊宣王說自己好樂、好勇，這裡又接著說好貨、好色。孟子用古代的聖王也是一樣地好貨、好色，但是他們都是「與百姓同之」，因此能夠成爲聖王，勉勵齊宣王能夠推己及人。這裡，孟子承認好樂、好勇、好貨、好色一樣可以成爲美德。這二則，孟子都是就施政的君王而說的，這樣的說法就孟子而言，應該是如章太炎在〈釋戴〉中所論的，「斯固 政之言，非飭身之典」，²¹這裡所論的不是心性之學。

這裡，戴震把「懷生畏死」之情，提到人生命價值的最大前提。所以說：「此可以明仁義禮智非他，不過懷生畏死、飲食男女」，把所有的道德之源都歸之於「懷生畏死」。於此，恐怕和孟子的思想有所差異。就生命價值而言，孟子是把生命放在第二位，而把義放在第一位，所以說：「生，亦我所欲也；義，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也。」（《孟子·告子上》，頁 200）孟子強調「捨生取義」，也就是說義理是超越在「懷生畏死之情」之上。而戴震把生命放在第一位，仁義禮智是源自於「懷生畏死」，等於是擺在第二位。這樣的價值取向，和孟子完全相反，當然這也是就施政而言和就修身而言之間的差異。

（二）關於「性」的詮釋之問題

1. 關於「性」的定義問題

戴震說：古人言性一定是根據天道，而陰陽五行，是天道的實體。進而推論說：血氣心知，就是性的實體。這樣的自然人性論，是否可以說是對孟子人性論的正解？以下先就孟子的人性論稍作疏解，再討論戴震在詮釋孟子人性論上的問題。

²¹ 清·章太炎，《太炎文錄初編》（上海：上海書店，據古書流通處 1924 年版影印），卷 1，頁 83-84。

- (1) 孟子曰：「人之所以異於禽獸者，幾希。庶民去之，君子存之。」(《孟子·離婁下》，頁 145)
- (2) 孟子曰：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」(《孟子·告子上》，頁 194)
- (3) 孟子曰：「口之於味，有同嗜也，易牙先得我口之所嗜者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何嗜皆從易牙之於味也？……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？心之所同然者，何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」(《孟子·告子上》，頁 194)
- (4) 孟子曰：「君子所性，仁義禮智根於心。」(《孟子·盡心上》，頁 233)
- (5) 孟子曰：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也；性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也；命也，有性焉，君子不謂命也。」(《孟子·盡心下》，頁 253)

孟子說：「口之於味，有同嗜也，易牙先得我口之所嗜者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何嗜皆從易牙之於味也？」這之中，孟子明確地說「口之於味」是「性」。徐復觀也說：「從這段話看，他對口、耳、目等的欲望，依然是稱之為性。」²²又「口之於味也」章，朱熹集注引程子曰：「五者之欲，性也。然有分，不能皆如其願，則是命也。不可謂我性之所有，而求必得之也。」朱子又說：「愚聞之師曰：此二條者，皆性之所有，而命於天者也。然世之人以前五種為性，雖有不得，而必欲求之；以後五者為命，一有不至，則不復致力。故孟子各就其重處言之，以伸此而抑彼也。」²³這之中說明地很清楚，在孟子所謂的「性」，包含有耳目口鼻等生理需求的欲望，也包含有仁義禮智等的道德覺知。因為如果強調耳目口鼻等生理之性，那麼人們去追求生理欲望的滿足，便可說是人性之本然，也可說是人性之應然。而欲求是無窮無盡，又有外在因素的限制，所以孟子強調它的限制性而稱之為「命」；而孟子用「今人乍見孺子將入於井」，證明人性本有的道德覺知，所以孟子說：「仁義禮智，我固有之也」。但是這個本有的道德覺知是非常希微的，容易放失，須要存養、擴充，又有種種外在環境的限制，所以孟子強調它的本然性，而說：「有性焉」。

²² 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁 166。

²³ 宋·朱熹，《四書集注》，(台北：漢京文化公司，1981 年影印宋·吳縣吳志忠刻本)，《孟子集注》，卷 14，頁 7。

由上可知，孟子的性善說，不是根據生理需求，而是根據惻隱、羞惡、恭敬和是非的四端之心而說的，人之所以為人的價值根源也正是在此。也因此，學者們在論及孟子的人性論時，大多是強調道德的本心，而不是談論生理需求的本性。²⁴

而戴震對「口之於味」章解釋說：「君子不藉口於性以逞其欲，不藉口於命之限之而不盡其材。」這樣的說法應是符合孟子的原義。但是其下接著說：「由此言之，孟子之所謂性，即口之於味、目之於色、耳之於聲、鼻之於臭、四肢之於安佚之為性。……所謂仁義禮智，即以名其血氣心知。」(頁194)這樣的詮釋，是否真是孟子對人性論的涵義，以下先檢閱戴震對孟子人性論的陳述：

- (1) 人之血氣心知本乎陰陽五行者，性也。(頁 159)
- (2) 《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。……古人言性，惟本於天道如是。(頁 175)
- (3) 《易》、《論語》、《孟子》之書，咸就其分於陰陽五行以成性為言；成，則人與百物，偏全、厚薄、輕濁、昏明限於所分者各殊，徒曰生而已矣，適同人於犬牛而不察其殊。(頁 182)
- (4) 是孟子矢口言之，無非血氣心知之性。(頁 185)

戴震認為在整個天地之間，都是陰陽五行的流行。除了陰陽五行之外，沒有所謂空懸、先驗的「理」，也就是前面所說的「道」=「一陰一陽」。然後根據《大戴禮記》：「分於道謂之命，形於一謂之性」，而說天地之間經過陰陽五行的流行而產生萬物，也就是說人物都是得自陰陽五行的一部分。因為是得到其中的一部分，而人物也就受限於這一部份，這也就是他的天性。這裡《大戴禮記》的語法是用互文的方式：「一」就是「道」，而性和命則是一體的兩面，就它的限定義說是命，就它的內涵說是性。另外戴震又說：自古以來論述人性都是根據天道，而道就是一陰一陽。又說：因為人的血氣心知是源自於陰陽五行，而陰陽五行分於人稱之為性，由此論證：血氣心知=性。所以戴震說孟子所謂的性，沒有不是血氣心知的。又說，不論是《周易》或是孔、孟，都是用「分於陰陽五行」去解釋性，也就是戴震所謂的血氣心知=性。

這樣的論證有以下三個問題：

- (1) 道是否完全等於「一陰一陽」？這個問題在分析戴震於語法詮釋上的問

²⁴ 如牟宗三先生曾說：「依孟子意，超越的道德的本心就是吾人發展道德人品的性。惻隱、羞惡、恭敬、是非之心只是那本心之具體真實處。這雖可說是情，然亦明說是心，並不是與心分、又與性分的情，故只是本心之具體呈現，真實呈現。此具體呈現、真實呈現的本心是心也是情，是情也即是心，而此亦即是吾人之性，即，內在道德性之性之具體而真實地說之性。」《心體與性體（二）》，頁 193。

題時，已經說明戴震透過「之謂」和「謂之」語義上的差異，去論證說：「道也者一陰一陽之謂也」並不能完全成立。

(2) 這裡的論證大多把「部分」和「全體」顛倒混淆。由上面戴震的論述，只能證明「血氣心知」是「性」的一部份。但是不能推論說：性的全部都是血氣心知。至於「陰陽」與「道」也是一樣。戴震的論證也只能證明「陰陽」是「道」的一種呈現，而無法證明「道」的全部就是「陰陽」。

(3) 戴震根據〔漢〕戴德的《大戴禮記》作為基準去定義孟子的人性論，這樣的解法是否恰當的問題。《大戴禮記》只能做為佐證資料，主要的依據還是要根據作者本人的說法。孟子的確是說「口之於味」等是「性」的一部分，但並不是全部。孟子也說：「君子所性，仁義禮智根於心」。也就是說孟子所謂的「性」，包含有生理本能和道德覺知。但是孟子強調人的價值根源是在道德本心，而不是生理的本性。當然，這裡是本質的問題，而不是量的問題。

2. 關於「性善」論詮釋的問題

戴震對於孟子性善論的詮釋是針對程、朱所說的「性即理」而發的，因為戴震認為如果說人的本性是「以此為『完全自足』」，（自注：程子云：「聖賢論天德，蓋自家元是天然完全自足之物，若無所污壞，即當直而行之；若少有污壞，即敬以治之，使復如舊。」）如是，則無待於學。」（頁 165）那麼就會流於佛、道之說，就會如荀子批評孟子所說的：「性善，則去聖王，息禮義矣！」因為如果原初是善，那麼只要靜坐息心，作「復其初」的功夫即可，就會「絕聖去智」，戴震認為這樣是「誤以釋氏之言雜入於儒」（頁 167）。戴震認為孟子所謂的性善說應該詮釋如下：

- (1) 心知之自然，此孟子所以言性善。心知之自然，未有不悅理義者，未能盡得理合義耳。由血氣之自然，而審察之以知其必然，是之謂理義；自然之與必然，非二事也。就其自然，明之盡而無幾微之失焉，是其必然也。如是而後無憾，如是而後安，是乃自然之極則。若任其自然而流於失，轉喪其自然，而非自然也；故歸於必然，適完其自然。（頁 171）
- (2) 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。（頁 172）
- (3) 然人之心知，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。（頁 183）
- (4) 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。（頁 191）
- (5) 《易》曰：「一陰一陽之謂道。繼之者，善也；成之者，性也。」……《易》言天道而下及人物，不徒曰「成之者性」，而先曰「繼之者善」，繼謂人物於天地其善固繼承不隔者也；善者稱其純粹中正之名；性者指其實體實事之名。……善，其必然也；性，其自然也；歸於必然，適完其自然。（頁 199-201）

戴震首先是根據《周易·繫辭傳》所說的：「一陰一陽之謂道。繼之者，善也；成之者，性也。」認為人物是繼承天地之善，這之中是沒有隔閡差異的。也由此說：人性之善是必然的。因為其必然是善，所以血氣心知的自然人性，一定會歸向這個必然的善。也惟有歸向這必然的善，才能夠完成其自然的人性。戴震這裡所謂的性善論，是必然歸於善的最後結果，而不是原初的善，所以戴震說：「推而極於不可易之為必然，乃語其至，非原其本。」（頁164）也就是如張麗珠所說的「終善」說。²⁵

對於孟子的四端之說，戴震不稱之為「善」，而只稱之為「理」。如前所論，戴震認為道就在一陰一陽之中，理也是一樣，就在事事物物之中，也在性之中。所以戴震說：「就事物言，非事物之外別有理義也；……就人心言，非別有理以予之而具於心也。」（頁158）戴震這樣的立論，是根據孟子所說的：「故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」所以戴震說：「言理義之為性，非言性之為理。」（頁183）、「就孟子之書觀之，明理義之為性，舉仁義禮智以言性者，以為亦出於性之自然，人皆弗學而能，學以擴而充之耳。」（頁188）

戴震解孟子所謂的「性善」，是落在「血氣心知」中的「知」上說，所以說：「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。」（頁183）而孟子所說的「人之所以異於禽獸者」，戴震也轉而落在「知」上說。所以戴震說：「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。」（頁191）

綜上所論：戴震所謂的「性」是指血氣心知，其中的「知」，因為知惻隱、知羞惡，所以「理」就在這「知」之中，當然也就在「性」之中，就此而說「理義為性」，反對宋明儒所說的「性之為理」或是「性即理」的說法。²⁶因為如果全性是理，就會落入「原初是善」的說法。既然「原初是善」，那就不須道德踐履，也就會落入佛、道所說的「澄心靜坐」的「復其初」的功夫論，戴震認為這是「誣聖亂經」（頁179）的說法。

戴震這樣詮釋孟子的「性善」說，有以下幾個問題：

（1）孟子的「性善」說是以人皆有惻隱、羞惡等心的心善而說性善，戴震卻把孟子所說道德覺知的心，說成是「知」道這些理義的「知性」。而孟子明明說這些心都不是經過理性的判斷，而是乍然呈現的，是超越理性、知性的。但是戴震認為沒有所謂超越心知之理，理都在心知之中。這裡可以說，戴震對於孟子所謂「乍然」呈現的道德覺知，性善論的出發點沒有相應的理解。

²⁵ 張麗珠：「『理』之實現，就是通過道德實踐以後，社會所呈現的條理狀態。對於這樣著眼於道德踐履後結果之善的『終善』主張，它當然是『求之於外』，必須驗諸現實經驗的。」《清代新義理學——傳統與現代的交會》，頁184。

²⁶ 「理之為性」和「性之為理」二說之間的差異及其中蘊涵的解析，請參見王開府：〈戴東原性理述評〉，《師大國文學報》，18期，1989年。

(2) 孟子所謂的「性善」，是指四端之心，是人之所以異於禽獸的希微之處，而不是說人性原初是全然的善。這裡，戴震就「性善」義，是把希微解釋成全部。當然，戴震這裡的說法是針對程、朱所謂的「性即理」而發的。

(3) 孟子的「性善」說，只是就其發端的隱微處說。由發端到成德，仍然需要存養以及擴充的功夫。至於成德的「善」，孟子並沒有保證其「必然」性。而戴震卻說「終善」是有其「必然」性，「自然」必定會歸於「必然」。

二、戴震在思想的詮釋上所涵蘊的價值

(一) 將「道」落實在「一陰一陽」、「人倫日用」之中

就「道」而言，戴震反對伊川所謂：「『一陰一陽之謂道』，道，非陰陽也；所以一陰一陽，道也」的說法。因為伊川的說法，道是所以一陰一陽之理，這樣的「道」，也就是純然的「理」，只具有形上的理論義，而沒有實質義。因此，戴震把「道」落實在「一陰一陽」上，說：「在天地，則氣化流行，生生不息，是謂道。」並且由此推到人物之上，說：「在人物，則凡生生所有事，亦如氣化之不可已，是謂道。」再進而落在人事上說，則是「人道，人倫日用身之所行皆是也。」(頁 199) 戴震這樣把「道」一層一層往下落實，這樣的「道」，便具有下面二層的實踐義。

1. 將道德實踐落在「我一你」的關係之中，具有「人人平等」的精神

就「理」而言，戴震提出：「理」就在人性、事物之中，並不是如宋明儒所說的：以理為「如有物焉，得於天於具於心」。戴震說：因為宋明儒的說法，導致「今雖至愚之人，悖戾恣睢，其處斷一事，責詰一人，莫不則曰理者，自宋以來始相習成俗，則以理為『如有物焉，得於天於具於心』，因以心之意見當之也。」(頁 154) 因為理是「具於心」中，於是人人便得以其心中的意見為理，又加上封建的尊卑貴賤的等級倫理，因此，理只存在於尊者、長者、貴者，他們動則以理責卑、責幼、責賤。這樣的「理」，早已經是不合理了，當然也不會是心性的價值之源。因此，戴震把「理」落在「我一你」的關係中說，用「絜矩之道」提出「以情言理」，只有在合「在己與人皆謂之情」，而且是「無過情無不及情」，才稱之為「理」(頁 153)，也就是「以我之情絜人之情，而無不得其平」，這樣才是「天理」(頁 152)。經過戴震這樣詮釋的轉化，「理」從形上、先驗之處，落實在人與人的相對之間。經由戴震的轉化，「理」不但有其實踐性，而且，這樣的「理」已經不再專屬於封建的尊貴等級，而是具有「人人平等」的精神。這即是戴震在「理」的詮釋上所涵蘊的價值。

2. 將「道」落在「我一他」的關係之中，引發科學研究的興味

因為戴震將「道」落在「一陰一陽」上說，所以，對於氣化以及流形的事物，戴震不是在「理」或是「心」上論，而是站在「我一它」的關係中去加以探索，進而完成天文學的著作——《原象》和《續天文略》，以及算術學的著作——《策算》、《句股割圓記》和《九章補圖》，另外又校訂了《算經十書》。這樣的成就當然不足以開出現今的科學，但是，由於戴震對「道」的詮釋之轉向，轉在氣化流行上作研究，這樣的成就，可以說是歷來的儒者鮮少達到過的，也是歷來的儒者比較不願意置心其中去加以研究的，誠如梁啟超所說：「使人知三國六朝間此學之若何發達，而因以引起研究興味以促成斯學之獨立，則先生之功也。」²⁷唯有將「我一我」的心性之學，轉為「我一它」的獨立外物之研究，才有可能開出現今的科學之研究，這是戴震在「道」的詮釋上所涵蘊的價值。

(二) 將「性」落在「血氣心知」上說，把道德踐履落實在人的生理需求之上

就「欲」而言，宋明儒強調的「理欲之辨」，幾乎把人們飲食男女的生理需求都歸之於「欲」，進而強調「滅人欲而存天理」。孟子雖然說：「捨生取義」，但是，這是在「不可得兼」的情況之下的選擇。在沒有違反「義」的前提下，孟子仍然說：「生，亦我所欲也。」戴震就個人的「懷生畏死」，以推己及人的方式，推出惻隱、羞惡、是非、辭讓等四端之心，由是而說：「古賢聖所謂仁義禮智，不求於所謂欲之外，不離乎血氣心知。」這裡，戴震把道德踐履落實在人的生理需求之上，當然也必須建立在「我一你」的關係之中。就如〈中庸〉所說的：「子曰：道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道。詩云：『伐柯伐柯，其則不遠。』執柯以伐柯，睨而視之，猶以為遠。故君子以人治人，改而止。忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。」（《禮記·中庸》，頁 881）〈中庸〉這裡的「道」，就是落在人的身上說。孔子引《詩經》說，「執柯以伐柯」，用來比喻「以人治人」的恕道，也就是用自己作為準則，而去推己及人。這裡的自己，當然包含人的生理需求。戴震從人的生理需求推出仁義禮智等德性，經由戴震對德性之源的轉化，人的生理需求得到了正視與肯定，而道德踐履也因此落實在日用平常之中。這是戴震在「欲」的詮釋上所涵蘊的價值。

(三) 強調經過踐履結果的「終善」說，將孟子的「性善」論落實在

²⁷ 梁啟超，《戴東原》（台北：台灣中華書局，1971年），頁7。

人間

就「性」而言，孔子罕言「性與天道」，孟子就心善以言性善，而宋明儒則把「性」推到了「極高明」之處，「纔說性時，便已不是性也。」這樣的人性論已經進入了純粹的「理型」之中，只有形上義，而無任何實踐義。戴震把「性」落實在「人」上說，就「血氣心知」說「性」，從這裡發展出他的「客觀實踐途徑——落在『人物事爲』上的功夫論」，進而「強調踐履結果的性善論」。²⁸經由戴震這樣的轉化，孟子的「性善」論又回到了人間，這是戴震在「性」的詮釋上所涵蘊的價值。

肆、結論——詮釋的轉向與創造的發展

儒學如果以孔子為基準點，在《論語》中，孔子所說的德性，幾乎都是有對象性的，也就是在「我一人」的關係之中。²⁹如：「入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。」（《學而》，頁 6）、「出門如見大賓，使民如承大祭」（《顏淵》，頁 106）、孔子說他的理想是：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」（《公冶長》，頁 46）當然這裡不是說，德性要在對象性中才得以成立，德性當然是源自於一個人的道德主體，道德價值之源並不一定要有對象性才得以存在或顯發，這裡只是說孔子所重的是在「我一人」的關係。而孟子則就孔子所說的「我欲仁，斯仁至矣！」提出其內在的價值依據，這個關係是「我一我（心性）」。心性一定是人的價值之源，但是，孔子所重並非在此，孟子所重也不在此，〈大學〉也是一樣。〈大學〉講「絜矩之道」：「所惡於上，勿以使下」等，都是在「我一你」的關係中說的。到了漢代，因為整個社會普遍流行「天人宇宙論圖式」，³⁰因此儒學也進入了「我一天」的關係中說；隋唐時，佛學鼎盛，在佛學中最精深的可說是心性之學，因此到了宋明，儒學也發展出心性之學，與之相抗衡，因而儒學也就進入了「我一我（心性）」的關係中發展。

儒學發展到宋明的心性之學，出現了一個的問題點：由內聖開出外王，由道德秩序的開展進而建立政治秩序、社會秩序，甚至是完成政治秩序、社會秩序。也就是由「主觀境界」往外推展，進而完成「客觀境界」。然而由「主觀境界」

²⁸ 上述引文分見張麗珠，《清代新義理學——傳統與現代的交會》，頁 193、188。

²⁹ 馬丁·布伯（Martin Buber, 1878-1965）是現代德國著名的宗教哲學家，宗教存在主義的主要代表人物。他最重要的代表著作是《我與你》（中文譯本有陳維剛譯，台北：桂冠圖書公司，2002 年），主要在探討「我一你」以及「我一它」的世界之二重性和人性的二重性。本文只是經由其用語的觸發，借用他的用語以顯示儒學在發展過程中，所重視的關係重心之轉變，而不是徵引他的思想，不是如布伯所說的在關係中才有人的存在，人的存在是「我與你」和「我與它」的關係之中。

³⁰ 李澤厚，《中國古代思想史論》（台北：三民書局，1996 年），頁 152。

所展示出來的「客觀境界」並非是「實然」的客觀對象，而是「主觀境界」所展現或所涵攝的「客觀境界」。「主觀境界」是無法轉移到客觀的實然世界。如〈大學〉所說的「格→致→誠→正→修→齊→治→平」，即使是一個聖人達到「格、致、誠、正」，也不必然能由「身→家→國→天下」。如果有可能，那也只能寄託在渺茫的集道統和治統於一身的「聖」君身上。即使是「聖」君，也不必然保證可以治國、平天下，所以孔子說：「堯舜其猶病諸！」（《論語·雍也》，頁 55）孟子也說：「徒善不足以爲政，徒法不能以自行。」（《孟子·離婁上》，頁 123）更何況是不在其位的「素王」或是法賢聖的儒者？

宋明理學的心性之學可以說已經把儒學中的內聖之學發展到了極至，然而卻開發不出外王的成效。這裡，戴震看到了內聖與外王是屬於不同範疇的問題，³¹內聖重視的是「我一我（心性）」的問題，這樣的方式是無法解決社會問題而利益眾生的，也就是說「正德」是無法開出「利用、厚生」的，這三者原是屬於三個不同的範疇，而不是邏輯上的發展。因爲「厚生」是屬於「我一你」的社會關係問題，而「利用」則是屬於「我一它」的物質經驗問題。因此，戴震跳脫了傳統儒學的框架而轉向「我一你」和「我一它」的詮釋，由此開發出形下的經驗價值。³²

《疏證》的核心思想在於辨證道、理、性、欲。戴震把道和理落實在人間，落在人爲事物之上，進而肯定人的生理需求，又由此論說德性是源自於人的欲求，並且是在「我一你」的關係中建立。《疏證》在詮釋的過程中，其中重要的核心思想，幾乎都和《孟子》存在著相當的差異。這樣的詮釋，如果是站在訓詁、考證的角度，它的價值性當然是不高。但是，如果是站在「創造的詮釋」之角度而論，那麼，就存在著創造的價值。傅偉勳認爲「創造的詮釋學」，共分有五個辨證的層次：（1）「實謂」（2）「意謂」（3）「蘊謂」（4）「當謂」（5）「必謂」。作爲一個創造的詮釋學家，應該要做到第五個層次：如果原思想家活在現代，他要說出什麼去解決時代的思想難題？或是爲後代解決思想課題。³³就本文來說，也就是：如果孟子處在戴震的時代背景，面對儒學所面臨的時代困境，他會發出什麼言論以解決思想課題？是否也必須如戴震般的詮釋《孟子》？

戴震透過詮釋《孟子》，提出他的核心思想——經驗價值，它的意義在於「我一

³¹ 傅偉勳：「『儒家倫理（學）的內在難題』：問題是在：現代儒家學者是否了解到，內聖與外王乃屬異質性的倫理事體，並無必然的關聯？」《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁 76。

³² 關於戴震如何完成「從形上價值轉向經驗價值」的價值轉換，請參見張麗珠：《清代新義理學——傳統與現代的交會》，頁 173-229。

³³ 傅偉勳認爲「創造的詮釋學」，共分有五個辨證的層次：（1）「實謂」層次——「原思想家（或原典）實際上說了什麼？」（2）「意謂」層次——「原思想家想要表達什麼？」（3）「蘊謂」層次——「原思想家可能要說什麼？」（4）「當謂」層次——「原思想家（本來）應當說出什麼？」（5）「必謂」層次——「原思想家現在必須說出什麼？」關於第五個層次，傅偉勳認爲「創造的詮釋學家不但為了講話原思想家的教義，還要批判地超克原思想家的教義侷限性或內在難題，爲後者解決後者所留下而未能完成的思想課題。」《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁 10-11。

你」和「我一它」的關係之中，而不是在「我一我（心性）」之上。畢竟儒學並不僅侷限在「心性」之學，「心性」之學，也不會是儒學的重心，它只是在面對精深的佛理面臨的挑戰與刺激之下所產生出來的。儒學是純然的淑世之學，入世之學所重視的不會是在精深的心性之學上，而是在現世的社會、政治、民生上。從這個視角觀之，《疏證》反而是符合孟子的精神。

至於《疏證》所要詮釋的《孟子》之原義。所謂「原義」，大致上可以分成二個方向進行理解：字義和義理。而當經典文字之間存在著詮釋上的衝突時，應該依照義理而不應依照字義；而在義理的詮釋上有所衝突時，就應該依照圓融究竟的說法，而不能依照一時的權宜之說。³⁴戴震的《疏證》是根據字義的界定去詮釋孟子的義理。在字義的界定方面，固然存在著不必然性；在義理分面，也和孟子思想存在著差異性。但是，因為戴震在詮釋上的轉向，使得孟子的思想落實在人的身上，孟子的性善論又回到了人間，孟子的學說具足了人性，而且具有實踐性。戴震這樣詮釋的轉向，固然在詮釋上存在著差異，但是卻也恢復了孟子的精神，甚至可以說是孟子思想必然需要的發展。從這個視角觀之，《疏證》所涵蘊的價值，正是在於其詮釋上的轉向及其創造性的發展。

³⁴ 借用佛教的「四依」說。佛陀在涅槃前說：「依法不依人、依義不依語、依了義不依不了義、依智不依識」。「四依」說在經論中有完整論述的有：《大智度論》，《大正藏》，冊 25，卷 9，頁 125；《瑜伽師地論》，《大正藏》，冊 30，卷 45，頁 539；《大方等大集經》，《大正藏》，冊 13，卷 30，頁 205；《大般泥洹經》，《大正藏》，冊 12，卷 4，頁 879；《大般涅槃經》，《大正藏》，冊 12，卷 6，頁 642-643。

參考文獻

專書

- 《周易》，《十三經注疏》，台北：藝文印書館，1982年。
- 《左傳》，《十三經注疏》。
- 《禮記》，《十三經注疏》。
- 《爾雅》，《十三經注疏》。
- 《論語》，《十三經注疏》。
- 《孟子》，《十三經注疏》。
- 《荀子》，《四部備要》，台北：台灣中華書局，1965年。
- 《呂氏春秋》，《四部備要》。
- 《大般泥洹經》，《大正藏》，台北：新文豐出版公司，1985年，冊12。
- 《大般涅槃經》，《大正藏》，冊12。
- 《大方等大集經》，《大正藏》，冊13。
- 《大智度論》，《大正藏》，冊25。
- 《瑜伽師地論》，《大正藏》，冊30。
- 宋·程顥、程頤，《二程集》，台北：里仁書局，1982年。
- 宋·朱熹，《四書集注》，台北：漢京文化公司，1981。
- 宋·朱熹，《朱子大全》，《四部備要》。
- 清·戴震，《孟子字義疏證》，《戴震全書》，安徽：黃山書社，1995年。
- 清·戴震，《東原文集》，《戴震全書》。
- 清·焦循，《孟子正義》，台北：世界書局，1979年。
- 清·章太炎，《太炎文錄初編》，上海：上海書店，1924年。
- 王夢鷗，《中國文學理論與實踐》，台北：時報文化出版社，1955年。
- 牟宗三，《心體與性體》，台北：正中書局，1981年。
- 李澤厚，《中國古代思想史論》，台北：三民書局，1996年。
- 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，台北：台灣商務印書館，1979年。
- 張麗珠，《清代新義理學——傳統與現代的交會》，台北：里仁書局，2003年。
- 梁啟超，《戴東原》，台北：台灣中華書局，1971年。
- 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書公司，1999年。
- 勞思光，《中國哲學史》，香港：友聯出版社，1980年。
- 黃俊傑，《孟學思想史論》，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年。
- 帕瑪 Richard E. Palmer 著，嚴平譯，張文慧、林捷逸校閱，《詮釋學》，台北：桂冠圖書有限公司，2002年。
- 馬丁·布伯 (Martin Buber, 1878-1965) 陳維剛譯，《我與你》，台北：桂冠圖書公司，2002年。

期刊論文

- 王開府，〈戴東原性理述評〉，《師大國文學報》，18期，1989年。

Feng Chia Journal of Humanities and Social Sciences
pp. 49-75, No.10,
College of Humanities and Social Sciences
Feng Chia University

The Problems on Interpretation of Tai, Chen’s “The Word Significance Textual Criticism of Book of Mencius” and the Value It Contained

*Chang-Chia Liu**

Abstract

“Textual Criticism” (the abbreviation of “The Word Significance Textual Criticism of Book of Mencius”) was to interpret Mencius’ principles in accordance with the definition of meanings of words. The research makes exploration about it from the syntax and thought respectively. First of all, Tai, Chen defined that Taoism was Yin (feminine), Yang (masculine), and five elements (of metal, wood, water, fire, and earth) through the differentiation and analyses of “jih-wei” and “wei-jih,” and then proposed the idea that the temperament was the natural physiology. Such definition of a word’s significance was actually unnecessary. Secondly, Tai, Chen implemented the Taoism in Yin, Yang, human relations, and daily life, and hence practiced the morality in the relationship between “you and I” that was with the everyone-is-equal spirit; he carried out the Taoism in the relationship between “he/she and I” that can give rise to the interests of scientific researches; then, he advocated the theory that the temperament was the natural physiology, consequently, he fulfilled the moral practice in people’s physiological requirements, and emphasized the eventual good nature theory that had been practiced.

* Ph.D. Candidate, Department of Chinese Literature, National Changhua University of Education.

The Mencius' spirit was restored because of Tai, Chen's change on interpretation. It could even be called the inevitable and essential development of Mencius' philosophy. Seeing from this, the value "Textual Criticism" contained was the change on interpretation and its creative development.

Keywords: Tai, Chen, The Word Significance Textual Criticism of Book of Mencius, change on interpretation, creative development.