

來自教養的天性

——從「生成」的角度論戴震的人性與善

劉滄龍*

摘要

本文以「生成」(becoming)的角度詮釋戴震的人性論與善論。戴震認為先天善性要在後天的經驗學習中發展實現，因此，天性和教養具有互相形塑的內外關係，換句話說：「天性來自於教養」。戴震並不以孤離於經驗的超越本心作為善的唯一根據，他主張人的天性當中所涵具的善性要在個體不斷透過教養與學習的過程才能實現出來，因此天性和教養具有互相形塑的內外關係。筆者將從戴震對宋明儒批評的論點中描繪出戴震自己的思路，並設法證明本文的主張：戴震是以「生成」而非「存有」(being)的觀點來詮釋人性與善，換言之，善來自於有教養的天性。

關鍵詞：戴震、生成、人性、善、教養

【收稿】 2011/02/20 **【接受刊登】** 2011/06/24

* 國立臺灣師範大學國文學系助理教授



來自教養的天性

——從「生成」的角度論戴震的人性與善¹

壹、前言

到底是先天基因還是後天環境的作用讓人成為了人？主張先天派的遺傳學家或基因學家和主張後天派的環境論者多年來爭論不休。科普作家瑞德利（Matt Ridley）提出一個富有啟發性的思考方向，他認為基因是依據後天的線索而設計的，換言之，不是先天與後天的對立，而是先天與後天的交互影響，或者說「天性來自於教養」（nature via nurture）。²

大約在 400-600 萬年前人和黑猩猩開始分家，但是遺傳上的突變不是一夕之間發生的，科學家們漸漸相信，遺傳和環境(文化)必須一起改變，兩個物種間的差距才會愈來愈大。人和黑猩猩在遺傳上的微小差距經過了一段長期與環境互動的結果而發生了巨大的改變。生理和行為的共同作用讓

¹ 本文為國科會專題研究計畫〈戴震的氣化人性論(III-II)〉(計畫編號：99-2410-H-003-016)之研究成果，初稿發表於「國科會哲學學門 93-97 學年研究成果發表會」，佛光大學，2009 年 9 月。拙作幸蒙兩位審查人提出許多精審中的之意見，受惠良多，特此深致謝忱。

² Matt Ridley 著，洪蘭譯，《天性與教養：先天基因與後天環境的交互作用》(Nature via Nurture: Genes, Experience and What Makes Human) (臺北：商周出版，2004)，頁 4。



促成物種差異的演化事件發生了，後天環境或文化的發展在一定程度上誘發了先天遺傳的改變。正向天擇是基因與環境互動的結果，基因不會獨立於環境而發揮作用。根據這樣的思維，天性若無教養的培成，由天性所造成的差異也不會造成根本的影響。倘若人類覺得自己在語言、智能和道德方面有過人的天賦，此一超越其他物種的天賦既是原因也是結果。換句話說，被看成人類天性的生物學上的差異，也受到了飲食習慣、社會組織等行為演化歷史的影響。

人類和黑猩猩的基因差異至多不到 5%，單就 DNA 的序列而言甚至只有 1.23%，從生物學的觀點看，人不過是另一種猿而已。但是人和黑猩猩為何這麼地不同？人類特殊論者（**human exceptionalism**）看到了人類比其它動物有更多的自我意識、語言、計算和改變環境的能力，單以語言能力來說，人類的語言能力比最聰明的猿還強太多，人和猿在語言能力上看起來不像只是程度的不同而是種類的不同。然而這是否表示，人類可以從大自然中分離出來被看成一個特殊的物種？即使如此，又有哪一個物種不是獨一無二的呢？³ 無論人是否自豪於自身的特殊性（語言、智能或道德），人對於自己的特殊性從何而來始終感到好奇。

在《禮記·曲禮》首篇儒者這樣看待人和較高等動物的

³ Matt Ridley 著，洪蘭譯，《天性與教養：先天基因與後天環境的交互作用》(*Nature via Nurture: Genes, Experience and What Makes Human*)，頁 19-21。



不同：

鸚鵡能言，不離飛鳥；猩猩能言，不離禽獸。今人而無禮，雖能言，不亦禽獸之心乎？夫唯禽獸無禮，故父子聚麀。是故聖人作，為禮以教人。使人以有禮，知自別於禽獸。⁴

語言與工具的使用常常被看成是人類特有的能力，但較高等的動物也分享了某些人類的能力，古代儒者觀察到此一現象，既而指出人與其他動物更具關鍵性的差異因素是「禮」。推擴來說，亦即是文化教養而不是智力技能使得「人成為了人」。無「禮」之人即使有高等的智能，會使用語言或工具，對儒家來說仍與禽獸無別，尚非真正的人。對儒者來說，禮的內涵與功能是構築人的形象與自我理解的關鍵，禽獸與人的差異不僅不能從生物學的角度，也不能單從外顯的行為技能來區別，而得從是否表現出具有價值意涵的文化教養來判分。⁵

然而儒家難道認為人之所以異於禽獸，完全仰賴於後天的教養而與先天的本性無關嗎？自戰國以來儒者們不斷爭

⁴ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達等正義，《禮記正義》，收入《十三經注疏(附清·阮元校勘記)》，第 5 冊（臺北：藝文印書館，2007），頁 15。

⁵ 荀子也從禮的角度來界定人的特殊性，他說：「故人之所以為人者，非特以其二足而無毛也，以其有辨也。夫禽獸有父子，而無父子之親，有牝牡，而無男女之別。故人道莫不有辨，辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。」清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》（北京：中華書局，2008），頁 79。



論：善到底來自於先天的人性還是後天的教養？孟子和荀子的立場似乎爭鋒相對地各佔一方，到了宋明，孟子的性善論佔了上風，雖然各家詮釋大不相同，但是對於人具有先天的善性卻未受到根本的質疑。清儒戴震也尊孟而抑荀，然而他對於孟子性善論的詮釋方式和多數的宋明儒者相當不同。戴震主張性善，但他心目中的人性（「血氣心知」）是不離於欲望的覺知能力，他主張欲望要調節限制但不能排除，具有覺知善的能力的心知要植根於血氣（欲望）。倘若對人性的理解產生偏差，即使想要行善卻可能帶來災禍。

在〈讀易繫辭論性〉中，戴震表示：

人與物同有欲，欲也者，性之事也；人與物同有覺，覺也者，性之能也。事能無有失，則協於天地之德，協於天地之德，理至正也。理也者，性之德也。⁶

對戴震來說，人性包含了三個面向：實質的欲望、覺知的能力，完全實現德性或善的潛能。倘若欲望的表現能「無有失」，是由於覺知的能力充份地展現而協同於天地之德，如此便是「性之德」。戴震立足於人與物共有的欲望與覺知而言善，並將「繼之者善也」的意涵解釋為「言乎人物之生，其善則與天地繼承不隔者也。」意思是說，人與物的天性中包含了與天地不隔的、與天地秩序相諧和的「善」，又說「善，

⁶ 清·戴震，〈讀易繫辭論性〉，收於張岱年主編《戴震全書》，第六冊（合肥：黃山書社，1995），頁 348-9。



以言乎天下之大共也」，即言善並非人所專有。但是，人性與天地中隱然默合的善的秩序並不能不待開發便可以時時自身湧現。動物也有欲有覺，但才分不如人，更欠缺學的一段功夫，因而本性所潛具的事能即便與人差異不大，也不能表現出合天地之德的「善」。關於善的來源的問題，戴震的回答會是：善來自於「經由教養的天性」。

戴震稱人所秉受自天但具有個體清濁厚薄不同的秉賦為「才」，它是偶然的、有差異性的資質秉賦。單憑生就的「才」不足恃，要透過「學」（教養）把「才」內具之「性」（普遍的善性）表現出來，人才算實現了自己身為人真正的本質，人愈學則具普遍性的「善性」愈能彰顯。因此，沒有後天教養的引導、誘發，處於蒙昧的良才便不能展現其本具的性能。

我們可以說戴震是用「生成」（becoming）⁷的角度來詮釋人性與善，而反對將人性和善當成孤離於經驗歷程的超越的存有（transcendental being）。⁸他主張人的天性當中所涵具

⁷ 從「生成」的角度來詮釋儒家人性論可避免從「存有」（being）的詮釋進路所帶來的形上學二元論的問題，而且也可與當代西方進化倫理學的新近發展相對話。從進化論觀點來討論儒家人性論可參金秉峴，〈儒家人性論的社會學分析〉，《鵝湖月刊》，第 35 卷第 12 期，總期號第 420（2010 年 6 月），頁 14-23。

⁸ Wolfgang Ommerborn 也提出過相近的主張，他認為戴震所理解的人性與善並非某種一開始就內存於人的「固定的存在原理」（festes Seinsprinzip），而是後天地在學習與經驗的過程中發展與實現的結果。Wolfgang Ommerborn, *Dai Zhens (1724-1777) Rezeption des Mengzi*



的善性要在個體不斷透過教養與學習的過程才能實現出來，戴震不認為善直接來自於人先天本性自然的流露，他主張禮義的教習是使得善生成實現的必要條件。但是戴震也反對荀子將禮義純然視為外在的規範而喪失人性內在根據的說法，而主張天性和教養具有互相形塑的雙向關係。善是人的內在自然秉賦，是生而有之的天性，但此一天性之善的初始狀態是蒙昧潛存的，或者說是「不完全的善與天性」，只有在長期學習與教養的歷程中，不完全的自然之善與天性才能漸漸歸趨於必然的完善，戴震稱之為「歸於必然適完其自然」。⁹

戴震的性善論是否偏離了孟子，而更接近荀子？要回答這個問題將牽涉到孟子詮釋的問題，亦即，孟子的人性論與善論是否有可能也可以從「生成」的角度來詮釋？此一問題並非本文可以處理，但是戴震自認他所歸本的是孟子的性善論，至少我們知道戴震也不同意荀子將善完全歸諸於外在的形塑過程，而認同孟子主張人性本具的良善才質是德性成就的內在根據。當然我們還可以進一步設想的是：1.戴震生成人性論的主張蘊涵了一套可以調停孟荀人性論的理論系

und seine Kritik an der Schule Zhu Xi und Cheng Yis—Teil I:
Philosophische Überlegungen, Bochum: Europäischer Universitätsverlag,
2006, S. 51.

⁹ 戴震，《孟子字義疏證·理》，卷上，《戴震全書》，第六冊，頁171。本文所引《孟子字義疏證》均出自《戴震全書》第六冊，下文將不另註明。



統，或者是 2. 他依違擺盪於先驗與經驗人性論之間而有系統上的不明確性格。戴震與孟荀的關係已有學者專文討論，¹⁰ 筆者將從戴震對宋明儒批評的論點中描繪出戴震自己的思路，並設法證明本文的主張：戴震是以「生成」而非「存有」的觀點來詮釋人性與善，換言之，善來自於有教養的天性。

貳、善來自於天性？——對陸王的批評

戴震批評程朱陸王等宋儒「以釋氏之言雜入於儒」（程朱）或「援儒以入釋」（陸王），他認為宋儒「復其初」的觀點來自於釋氏：「不思善，不思惡，時認本來面目」。「復其初」之說主張人稟受於天理而有一「完全自足」的天性，為學的目的便在於恢復人的「本來面目」。¹¹ 此說簡而言之便是主張「善來自於天性」，甚至會認為天性本身超乎善惡之上，是至尊可寶貴者，為學的過程與目的皆在於恢復此一可貴的天性。「復其初」和孟子所說：「學問之道無他，求其放心而已矣。」¹²（〈告子上〉）兩說彷彿同調，渾然難辨，戴震為何要對「復其初」之說如此不滿？難道戴震反對「善來自於天性」嗎？

¹⁰ 張麗珠，〈戴震人性論與孟、荀之異同〉，《國文學報》（臺北：國立臺灣師範大學國文學系），第 47 期，頁 37-70。

¹¹ 以上有關戴震對「復其初」說的批評觀點請參看《孟子字義疏證·理》，卷上，頁 165-6。

¹² 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》，收入《十三經注疏（附清阮元校勘記）》，第八冊（臺北：藝文印書館，2007），頁 202。



首先，戴震不僅反對宋儒與佛教，也反對老莊、告子，雖然批評的方式不一，但有一個共同反對的理由：不重視「學」。或者更具體地說，不重視「禮義之學」。戴震主張「德性始乎蒙昧，終乎聖智」¹³又說「德性資於學問」¹⁴。可見他認為人的天性固然具備了良善的才質，但此一才質仍然有待學問的琢磨方能成就，不擴充問學將無濟於事，更何況還要「毀訾仁義」，無異自斷通於聖智之道。戴震對佛老的批評是否恰當我們暫不考慮，畢竟他們的終極關懷未必是「善」，但是同樣在儒家體系之內的程朱與陸王受到戴震如此的批評，其中原由為何卻值得深究。若說戴震批評陸王不重學還有理由可以接受，他批評程朱「略於論學」¹⁵就不太能讓人服氣了。

先看戴震對陸王的批評。早在戴震哲學體系還未成熟時，他便從經學研究的角度對陸王提出了批評。在〈與是仲明論學書〉中戴震首先提出治經的原則與步驟，他說：

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。¹⁶

「必有漸」是治經求道的原則，其步驟須通過對字、詞的理解掌握，才能達於道。這是著眼於經典的理解有其必然

¹³ 《孟子字義疏證·理》，頁 167。

¹⁴ 同上註。

¹⁵ 《孟子字義疏證·理》，頁 166。

¹⁶ 清·戴震，〈與是仲明論學書〉，《戴震全書》，第六冊，頁 370。



的階序，他批評陸王以為「大道可以徑至」：

如宋之陸，明之陳、王，廢講習討論之學，假所謂尊德性以美其名，然舍夫道問學則惡可命之尊德性乎？未得為中正可知。¹⁷

戴震認為聖人之道在六經，不明字義如何通經文之旨？換言之，「道問學」是「尊德性」不可繞過的「漸」的過程。如《詩經》中多古語、鳥獸草木、典章禮制，又如三禮之學浩繁難治是經學大宗，不懂文字訓詁與名物度數如何理解《詩經》、三禮？正是有此體認，戴震遂不能苟同象山等人要求先發明本心而後才泛觀博覽的態度。當然象山陽明未必不重視經典的研讀，更不會廢棄講習討論，只是對於「學」的內涵與輕重先後和戴震的認知有所不同，戴震的批評顯有過當之處。戴震在另一封書信〈與方希原書〉中曾表示「漢儒得其制數，失其義理；宋儒得其義理，失其制數。」¹⁸可見戴震並不全然抹煞宋儒對義理有自得之處，只是他對聖人道路的獲致有特別堅持之處，亦即沒有孤離於古經而可以自證自得之義理。在乾隆三十年所撰的〈題惠定宇先生授經圖〉中戴震詳發此意：

夫所謂理義，苟可以舍經而空憑胸臆，將人人鑿空得之，奚有于經學之云乎哉？惟空憑胸臆之卒無當于賢人

¹⁷ 清·戴震，〈與是仲明論學書〉，頁 371-2。

¹⁸ 清·戴震，〈與方希原書〉，《戴震全書》，第六冊，頁 375。



聖人之理義，然後求之古經。求之古經而遺文垂絕，今古懸隔也，然後求之訓故。訓故明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明，而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。¹⁹

其實光看戴震此處的說法未必可以斷言戴震一定認為聖賢之理義「只有」存於典章制度之中，他真正擔心的是不求諸典章制度，宋儒所求的理義「勢必流入異學曲說而不自知」²⁰。再者，由於戴震早年主要的研究重心在詩、書、三禮和春秋，當然就特別措意於典章制度與名物度數，但是在闡釋《孟子》時，戴震便未必堅持聖賢的理義侷限於典章制度之中，只是仍會強調聖賢之道不能離開古經。²¹因此，如陽明認為「聖人之道，吾性自足」，在戴震看來雖仍不免是「舍經而空憑胸臆」，犯了「鑿空」的毛病。但若是進一步深究，當戴震所要闡明的聖賢之道所依據的並非詩書三禮，而是《孟子》、《大學》、《中庸》等哲學意涵豐富而少涉名物度數的經典時，他的治經原則——訓故明則古經明——即便要一體適用，其有效性也將降低不少。

「尊德性」和「道問學」的路線之爭包含了兩個子問題，一是頓漸之爭，一是主客觀之爭。陸王主張欲作聖人只須從

¹⁹ 清·戴震，〈題惠定宇先生授經圖〉，《戴震全書》，第六冊，頁505。

²⁰ 同上註。

²¹ 岑溢成，《詩補傳與戴震解經方法》（臺北：文津出版社，1992），頁89-92。



自己心上體認，可當下成就（頓）、不假外求（主觀體証）。程朱則認為不透過格物致知（客觀求理）、居敬存養的積學（漸）工夫，則終不能達致心知的「本體之明」。很明顯地，戴震不論在頓漸或主客觀問題上都站在了「道問學」的立場上，因此他在早年已批判陸王之學，而一直到標誌他哲學思想獨立的《原善》三卷本完成時（44 歲）²²都仍未批評程朱，甚至戴震的義理框架也明顯地承繼了程朱。但是我們應把戴震前期和後期²³對陸王的批評區隔開來，以不同的方式看待他批評的意義。戴震早期的學術標準完全著眼於治經等實際的知識問題，純粹屬於知識客觀性的問題，用經學家的標準來要求哲學家陸王其實是不對焦的。但是當戴震中晚年身兼

²² 根據錢穆的考證，戴震約在 1757 至 1763 年間(35-41 歲)完成〈原善〉上中下三篇，三卷本《原善》則完成於 1766 年，44 歲。《緒言》作於 1769-1772(47-50 歲)。《孟子字義疏證》則在去世前一年 1776 年寫就，時年 54 歲。詳參錢穆，《中國近三百年學術史》（臺北：臺灣商務印書館，1995）頁 358-368。另據余英時引錢穆所說，《孟子私淑錄》是《緒言》與《孟子字義疏證》的過渡之作，且錢穆認為，自撰《緒言》之後，戴震始公開攻擊宋儒，余英時則認為《原善》雖未顯斥宋儒，但在義理上已和宋儒立異。余英時，《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》（臺北：東大圖書，1996），頁 227-8。關於《孟子字義疏證》的成書，余英時則表示是戴震死前數月始脫稿，因而此書的完成介於丙申(1776)至丁酉(1777)之間。余英時，《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》，頁 107-9。

²³ 乾隆二十二年(1757)，戴震 35 歲開始寫作〈原善〉，他的哲學思想開始表現出與獨立性，其思想愈成熟攻擊宋儒(尤其程朱)愈烈。因此本文以 1757 年為戴震學術生涯的分界點，早期偏重經學(或考證)，晚期雖繼續聲韻考辨、《杲溪詩經補注》(1766)及《水經注校》(1765-1774)等工作，但其實已認義理為「考覈、文章二者之源」。



經學家與哲學家身份時，我們便應從戴震的哲學觀點來檢視他對陸王的批評，不能只談治經原則等經典的詮釋與理解的問題。

在戴震的代表作《孟子字義疏證》完成（54 歲）前，戴震寫就了一部預備型的著作《緒言》（47-50 歲），其中有一段批評陸王的文字，批評的重點不是經典的研究與理解的問題，而是著眼於具體的實踐問題，亦即天性和教養的關係。他先批評告子「生之謂性」的說法，「以義為非自然，轉制其自然，使之強而相從。」²⁴指出告子的「仁內義外」把義排除於自然人性之外是錯誤的，因為人的自然之性通於必然的禮義，要通過為學的手段，使自然之性最後與必然的禮義相合。而老莊釋氏與告子都「以自然為宗，惑於其說者，以自然直與天地相似，更無容他求，遂謂為道之至高。宋之陸子靜，明之王文成及才質過人者，多蔽於此。」²⁵戴震認為陸王等才質過人者想要憑藉人天性的才質之美是不可靠的，因為只有聖人才能任其自然而無失，要達到使自然明之盡而無幾微之失非問學不可。戴震說：

貴其自然，靜以保之，而視問學為用心於外，及其動應，如其才質所到，亦有自然不失處，不過才質之美，偶中一二，若統其所行，差謬多矣。²⁶

²⁴ 清·戴震，《緒言》，卷上，《戴震全書》，第六冊，頁 99。

²⁵ 同上註。

²⁶ 同上註。



由戴震的批評可知，他與陸王心學在立場上有根本的歧義，且完全不能理解、認同。陸王所憑藉的並非人的自然材質，而是超越的本心，或者是戴震所認知的在聖人境界中的歸於必然的自然，只是陸王認為凡人和聖人當下都有不假外求、可合於必然之道的天性，為學的目的只在於時時保持此一本心不失。戴震則認為，人的自然天性雖有良善的才質，但仍是處於潛隱狀態的，需要為學來誘發引導。倘若有才質高，或許可以自然不失、偶中一二，若才質不高者如何能常保不失？說到底，戴震不認為人有超越的本心，他反對良知本心是一孤離於欲望、情感的先天本性，而是在後天的學習歷程中顯示內具的善性。這是他的孟子詮釋所要亟力維護的「一本論」立場，不承認有一存有論上先在的良知本體，只有氣化流行的實事實體才是道德創生的唯一根據。

回頭來看「尊德性」和「道問學」的路線之爭。其實陽明並未一味地維護象山而非議朱子，或只講「尊德性」而不「道問學」。他曾在書信中寫道：「晦庵折衷群儒之說，以發明六經、語、孟之旨於天下，其嘉惠後學之心，真有不可得而議者。」²⁷甚至還進一步表示自己「於晦庵有罔極之恩，豈欲操戈而入室者？」²⁸陽山認為朱子雖然用心於註釋考辨，但被指責為支離其實是後世學者之弊，與朱子本人無

²⁷ 明·王守仁，〈答徐成之〉，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1995），卷 21，頁 809。

²⁸ 同上註。



關。他讀《象山文集》也發現象山「未嘗不教其徒讀書窮理」²⁹。可見陽明雖然認為心外無理，但他並未要人廢書棄學，他一方面要替象山洗刷誣枉為禪的譏刺，也不忘為朱子迴護，評斷公允而無意氣之爭。相較之下，戴震對陸王程朱的評斷便有許多過激之詞，而且對於他的批評對象常常有所誤解。

對陸王來說，「心外無理」、「心外無物」，所學盡在自家心體上用功，即使讀書治經都得回歸本心的證悟，以自家良知為最後基準的確抬高了個體判斷的價值，陽明說：

夫君子之論學，要在得之於心。眾皆以為是，苟求之心而未會焉，未敢以為是也；眾皆以為非，苟求之心而有契焉，未敢以為非也。心也者，吾所得於天之理也，無間於天人，無分於古今。苟盡吾心以求焉，則不中不遠矣。學也者，求以盡吾心也。是故尊德性而道問學，尊者，尊此者也；道者，道此者也。不得於心而惟外信於人以為學，烏在其為學也已！³⁰

以主體的體證為優先，則對於社會與權威等外在標準可以採取一批判的態度，再進一步則可宣稱經典中聖賢的言論皆未必是最後的裁斷標準。陸王心學證道與否的判準在主體，經典的客觀意涵不取決於字義與文義而在於聖人與我所

²⁹ 明·王守仁，〈答徐成之〉，頁 807。

³⁰ 明·王守仁，〈答徐成之〉，頁 808-9。



同然的本心天理，因此「無間於天人，無分於古今」，也可說無間於聖俗、無分於主客。但是由於判準仍在為學之人的主觀之意上，此心是否已達主客無分之境，成為普遍的主體而非純任主觀的私意，這是陸王必須嚴肅面對的質疑。也是在這點上，戴震不僅不能同意陸王，連站在「道問學」立場的朱子都要受到他強烈的批評。

參、惡來自於天性？——戴震批評宋儒夾雜老釋之言

在段玉裁所撰的〈戴東原先生年譜〉後附有若干戴震的言語，其中一則為：

朱子《四書注》，《大學》開卷說：「虛靈不昧」，便涉異學；云「以具眾理，應萬事」，尤非理字之指。《中庸》開卷：「性即理也」，如何說性即是理？《論語》開卷言：「學可以明善，以復其初」，「復其初」出莊子，絕非孟子以擴充言學之意。³¹

宋儒解經不避釋老用語，戴震則嚴辨儒釋，反對將「吾儒之學」與「彼家之言」混為一談，他會認為陸王是「援儒以入釋」，原因在於陸王可以舍經甚至背經而只肯認心中之理，則聖賢之理義將喪失客觀標準。清儒提出「以經釋經」

³¹ 清·戴震著，趙玉新點校，《戴震文集》（北京：中華書局，2006），頁248。



的解經方法，戴震身為乾嘉學者的首領也服膺此一嚴格的治學方法。他在《孟子字義疏證》中引用了〈中庸〉、〈樂記〉、《周易》等其它經典來詮釋《孟子》的「理」字，而得出「分理」的意旨。³²他認為朱熹用「虛靈不昧」來解《大學》的明德是「以釋氏之言雜入於儒」，而「復其初」的說法則來自於《莊子·繕性》，凡是此類用老釋之言來詮釋儒家經典的作法皆為戴震所不取。戴震中晚年的《孟子》詮釋仍恪守他早年「求十分之見」的治經原則，作於 33 歲的〈與姚孝廉姬傳書〉表達了此一嚴謹的方法意識：

凡僕所以尋求於遺經，懼聖人之緒言闡汶於後世也。然尋求而獲，有十分之見，有未至十分之見。所謂十分之見，必徵之古而靡不條貫，合諸道而不留餘議，鉅細畢究，本末兼察。若夫依於傳聞以擬其是，擇於眾說以裁其優，出於空言以定其論，據於孤證以信其通，雖溯流可以知源，不目睹淵泉所導，循根可以達杪，不手披枝肆所歧，皆未至十分之見也。以此治經，失不知為不知之意，而增一惑，以滋識者之辨之也。³³

再看 55 歲過世那年的正月寫給段玉裁的信：

僕自十七歲時，有志聞道，謂非求之六經，孔孟不得，

³² 鄭吉雄，《戴東原經典詮釋的思想史探索》（臺北：臺大出版中心，2008），頁 193-4。

³³ 清·戴震，〈與姚孝廉姬傳書〉，《戴震全書》，第六冊，頁 372。



非從事於字義、制度、名物，無由以通其語言。宋儒譏訓詁之學，輕語言文字，是欲渡江河而棄舟楫，欲登高而無階梯也。為之卅餘年，灼然知古今治亂之源在是。³⁴

「離開六經則孔孟之道不得」是戴震自述前後期治經與求道的原則，他堅持維護六經孔孟純正的原貌，不容有任何的夾雜。此一方法意識的背後主要有以下幾個預設：

- 一、六經與孔孟之道是一貫而融合無間的
- 二、有一客觀的六經孔孟之道可透過詮釋與理解的過程而達至
- 三、語言文字等訓詁之學是治六經孔孟之道的必要手段
- 四、不可夾雜六經與論孟學庸等儒書之外的學說或語言來詮釋六經孔孟之道

戴震對陸王心學不契，對於其主觀體証的路向不欣賞，認為有「鑿空」之病，然而他對陸王的批評都還只是形式的，主要的反對理由在於陸王以老釋之言來詮釋孔孟義理，以及憑恃個人才質而「廢講習討論之學」。但是這些批評或者出於誤解(如憑恃個人才質、廢書棄學之批評)，或者是學思路

³⁴ 清·戴震，〈與段茂堂等十一札〉，第九札，《戴震全書》，第六冊，頁 541。



向的不同(主客觀、頓漸),在這些批評中較難見出戴震根本的關懷。反而是與戴震學思路向一致,同樣重視知識客觀性的程朱之學受到了戴震最嚴厲的攻擊,我們暫不考慮此一批評是否有政治批判的動機(如因為程朱是官學),而是關心戴震的批評中究竟有何特別的思想路線與程朱有根本的對峙之處,程朱之學與戴震心目中的六經孔孟之道為何有這麼大的歧異?哪些批評只是表面上論述方式的歧異,哪些批評又涉及了根本思想立場的不同?

戴震認為多數宋儒均曾出入佛老,其後雖皆轉向儒學,但不論在語言或是思想上都已受老釋影響而無法擺脫其限制。《緒言》卷下有一段問答涉及周、張、二程、象山、朱子、陽明,戴震批評他們均受到老釋「無欲」思想的影響,其中舉證歷歷,茲不避冗贅引錄如下,以見戴震對各家批評的要點:

周子通書有云:「『聖可學乎?』曰:『可。』『有要乎?』曰:『有。』『請問焉。』曰:『一為要。一者,無欲也。無欲則靜虛動直,靜虛則明,明則通;動直則公,公則溥。明通公溥,庶矣哉!』」此與老氏「為道日損」,釋氏「六用不行,真空妙智」之說,陸子靜言「人心至靈,此理至明,人皆有此心,心皆具是理」,王文成言「聖人致知之功,至誠無息,其良知之體,皦明如鏡」者,立言不殊。後儒於周子則以為切要之旨,莫敢違議,於



老、釋、陸、王則非之，何也？

曰：周子之學，得於老氏者深，而其言渾然與孔、孟相比附，後儒莫能辨也。朱子以周子為二程子所師，故信之篤，考其實不然。程叔子撰〈明道先生行狀〉，言「自十五六時，聞周茂叔論道，遂厭科舉之業，慨然有求道之志，未知其要，泛濫於諸家，出入於老、釋者幾十年，返求諸六經，然後得之」，其不得於周子明矣；且直字之曰周茂叔，其未嘗師事亦明矣；見周茂叔後，乃出入於老、釋。張橫渠亦訪諸釋、老之書累年；朱子年四十以前，猶馳心空妙，蓋雖能終覺釋、老之非，而受其蔽往往出於不覺者亦不少。周子論學聖人主於無欲，王文成論致知主於良知之體，皆以老、釋廢學之意論學，害之大者也。³⁵

戴震認為老釋學說的要點在於保持心的虛靜靈明，要達至此境則要在心體上下工夫，於是周子主張無欲。戴震以為，宋儒等人雖也論學，但其實都因早年出入於老釋而以「廢學之意論學」，將誤入歧異而不自知。宋儒所闡述的儒家義理對戴震來說離六經孔孟之道愈來愈遠，卻與老釋幾已無異。戴震認為儒家的道和老釋大不相同。儒家的生生之仁（道）對戴震而言是統合了道德的創生和自然的生化，換言之，沒有離開自然情欲的道體本體，仁自欲來，欲可生仁。

³⁵ 清·戴震，《緒言》，卷上，頁132。



程朱則認為，「理」作為超越的道體是「淨潔空闊」³⁶的，雖說與形氣不離不雜，但是在存有論上有優先性，而形下之氣則不能獨立自存，需依於理。戴震反覆辯難的是，天地生物只有同一生生不已的道體，他說這是「一本」，而將道或性區分為形上、形下或義理之性、氣質之性的宋儒是「二本」，荀子、老莊釋氏都是二本論者。他說：

天之生物也，使之一本，荀子以禮義與性為二本，宋儒以理與氣質為二本，老聃、莊周、釋氏以神與形體為二本。然而荀子推崇禮義，宋儒推崇理，於聖人之教不害也，不知性耳。老聃、莊周、釋氏，守己自足，不惟不知性而已，實害聖人之教者也。³⁷

所謂「二本」便是將天道拆為兩橛，一為形上之理，一為形下之氣，並將人性看成相應於形上之理與形下之氣的義理之性與氣質之性。這是宋儒基本上對天道與人性的理解架構，此一架構戴震認為是受到老釋將神與形氣區分為二種本質上不同的存在使然。但戴震反對此說，認為神並不先於形氣而存在，形、氣、神三者都統合在「才」，也就是人的血氣心知之性。所謂的天性便是人所秉受的天地氣化之性，離

³⁶ 關於理氣先後的問題朱熹如此答覆：「蓋氣則能凝結造作，理卻無情義、無計度、無造作……若理則是箇淨潔空闊底世界，無形跡，他卻不會造作；氣則能醞釀凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。」宋·黎靖德編，王星賢點校，《新校標點朱子語類》（臺北：華世出版社，1987），卷1，頁3。

³⁷ 《緒言》，卷上，頁135-6。



開了氣稟便沒有天性可言。而人的氣稟就是他的形體、情欲、覺知，即使是神靈也是從有著血肉之軀的知覺而來，「知覺者，其精氣之秀也，是謂神靈」³⁸，神和形氣通而為一，是人性不可裂分為二的存在整體。然而，老釋的人性論卻區分神與形氣而為真我、假我二者，戴震表示：「如老聃、莊周、釋氏之專以神為我，形骸屬假合是也」³⁹，區分真假二我的觀點也就是宋儒將人性分為義理之性與氣質之性兩端的理論前驅。戴震認為，宋儒因為受到老釋的影響，而認為形氣我有害於真我的實現，也就是形氣是天性中惡的成份，尤其是欲望更是為禍最大，於是主張「無欲」，以絕形氣之害，這也成了宋儒為學的重點。然而，如此為學是否能實現六經孔孟之道呢？戴震認為，程朱固然重學，但卻學錯了方向，將誤解真實的人性，即使有教養之功卻不能表現善道。戴震不認為惡來自於因血氣而有的飲食男女之欲，只在於是否依理而行，他說：

況天下古今之君子小人，未有非以血氣心知為我者也。小人徇我而悖理，君子重我而循理。悖理者亦自知其非也，是「性無有不善也」，長惡遂非，故性雖善，不乏小人。循理者非別有一事，曰「此之謂理」，與飲食男女之發乎情欲者分而為二也，即此飲食男女，其行之而是為循理，行之而非為悖理而已矣。

³⁸ 《緒言》，卷上，頁 133。

³⁹ 同上書，頁 135。



於是沒有一外於血氣心知、飲食男女的「理」，而是人性(血氣心知)中自有知善知惡的判斷能力，即使是小人或悖理之人也有此能力，這是性善說的要旨。從此處已可大致看出戴震如何透過理欲一元論來闡發孟子的性善學說，但對於戴震與程朱的根本歧異則仍有待進一步的辨明。

程朱和戴震都重學，但程朱卻是戴震晚年的主要批評對象。如前所述，在《緒言》當中，戴震還認為宋儒只是受老釋所蔽，但仍無害於聖人之教，然而到了《孟子字義疏證》的晚年定論之作，對宋儒的指責幾乎更甚老釋，他說：

六經、孔、孟而下，有荀子矣，有老、莊、釋氏矣，然六經、孔、孟之道猶在也。自宋儒雜荀子及老、莊、釋氏以入六經、孔、孟之書，學者莫知其非，而六經、孔、孟之道亡矣。⁴⁰

為何戴震認為宋儒之學對六經孔孟之道的禍害如此之大？關鍵仍然在於戴震不滿宋儒把氣稟看成是惡的，如此將扭曲了孟子性善論的原意，而且不合古經所論人性與禮義的關係。在宋儒以前，固然有荀子、老莊、釋氏或歧出或違背六經孔孟之道，然而在戴震眼中，六經孔孟之道尚能維持自身的純正性而不與乖論相雜。自周敦頤以降，一本之道卻摻入了二本之論，兩相混入的結果卻使後世學者不明儒家本原，反而錯將不純之論、歧出之說奉為正統六經孔孟之道，

⁴⁰ 《孟子字義疏證·理》，卷上，頁172。



儒學的原始本義反倒湮沒不彰。

肆、善來自於「有教養的天性」？——對程朱的批評

本節的討論重點在程朱對天性和教養的關係的理解，以及戴震有關的批評。先看程頤與朱熹對人性與欲望的說法，再看戴震的批評。以下摘取《二程集》中所錄的伊川先生語與性、才、氣、欲相關的部分：

性出於天，才出於氣，氣清則才清，氣濁則才濁。⁴¹

才則有善與不善，性則無不善。⁴²

氣有善不善，性則無不善也。人之所以不知善者，氣昏而塞之耳。⁴³

孔子曰：「梘也慾，焉得剛？」甚矣慾之害人也。人之為不善，欲誘之也。誘之而弗知，則至於天理滅而不知反。故目則欲色，耳則欲聲，以至鼻則欲香，口則欲味，體則欲安，此皆有以使之也。然則何以窒其欲？曰思而已矣。學莫貴於思，唯思為能窒欲。曾子之三省，窒欲

⁴¹ 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校，《河南程氏遺書》，卷 19，收錄於《二程集》（北京：中華書局，2004），頁 252。

⁴² 《二程集》，頁 252。

⁴³ 《二程集》，頁 274。



之道也。⁴⁴

在性、才、氣、欲等概念的界定上，朱熹比程頤更為精緻，但理氣二分、性善才有不善的看法仍沿襲伊川，關於理氣二分，朱熹的看法如下：

或問：「必有是理，然後有是氣，如何？」曰：「此本無先後之可言，然必欲推其所從來，則須說先有是理。然理又非別為一物，即存乎是氣之中，無是氣則是理亦無搭掛處。氣則為金木水火，理則為仁義禮智。」⁴⁵

朱熹對於理氣先後的問題有著精確的定位。在宇宙論上理氣並無先後可言，兩者相依待不可分離，可謂理在氣中；在存有論上理先氣後，理是氣最後存在的根據，於此理氣不可混雜。因此，戴震和朱熹在理氣問題上只在存有論的部分相左，朱熹並不認為理可以獨立於氣自存而「別為一物」，戴震並沒有把握住這點分別，因而屢屢說程朱的理是「如有物焉宅於心」、「得於天而具於心」，視理氣為截然二分者。戴震認為正是由此理氣二分之說可見宋儒所謂的「復其初」其實承襲了老釋的觀點，認為人必須回復到來自於天的「本來面目」。他如此理解程朱：

程子、朱子謂氣稟之外，天與之以理，非生知安行之聖人，未有不污壞其受於天之理者也，學而後此理漸明，

⁴⁴ 《二程集》，頁 319。

⁴⁵ 《朱子語類》，卷 1，頁 3。



復其初之所受。⁴⁶

戴震是否誣枉了朱熹呢？看看在《語類》的〈讀書法〉中朱熹所說的一段話：「本心陷溺之久，義理浸灌未透，且宜讀書窮理。常不間斷，則物欲之心自不能勝，而本心之義理自安且固矣。」⁴⁷朱熹的確認為人有秉受於天的本心義理，讀書的目的在於克勝私欲以召喚汨沒的本心。戴震則認為讀書為學的目的不是為了管束此心以回復到人的原初狀態，而是讓原來狹小、闇昧的心知經由為學而能廣大、明察，就如同飲食可養人的血氣，使柔弱者轉而剛強，他說：

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。苟知問學猶飲食，則貴其化，不貴其不化。記問之學，入而不化者也。自得之，則居之安，資之深，取之左右逢其源，我之心知，極而至乎聖人之神明矣。⁴⁸

⁴⁶ 《孟子字義疏證·理》，卷上，頁 166。

⁴⁷ 《朱子語類》，卷 11，頁 176。

⁴⁸ 《孟子字義疏證·理》，卷上，頁 159。



此段論為學有一要點：戴震認為人所稟受的氣質有個體的差異，所以是否「得養」將會造成相當不同的結果。倘如復其初說，戴震擔心將如老莊絕聖棄智、廢學去禮義，問學將無實質的意義。

戴震並且認為只要是人，雖然氣質不同但都屬同一物種而共享相同的人性，然而人與物則截然有分，不可淆亂。但是程朱在此卻說「理一分殊」，亦即認為人與物都得統攝在同一天理之下，但氣質之性不同，才有人物之分。戴震認為如此將扭曲了孟子的性善論。依程朱之見，理無有不善，氣有清濁厚薄緩急之分，人與犬牛有相同之理，但氣質之性則有所不同。性善論說的是人所稟受的天地之性，亦即是無有不善的理，只要是氣質之性就可能為惡。戴震批駁這樣的看法，他認為人獸截然有別，人性是人性，犬牛亦各有其性，換言之，人物既已受生便涵具不同的氣性，其理亦各自不同，成為不同的物種，不能再說人和犬牛同具一天地之性。性只有一個，就是氣化流行本身，不可再支離為義理與氣質之性。因為若如程朱所言，人與犬牛都共享了同一至善之理，那麼犬牛之性也將為善，孟子的性善論豈非取消了人禽之辨？⁴⁹

⁴⁹ 戴震對孟子性善論的詮釋與程朱歧異之處可以細部討論之點較多，為免煩贅不徵引文句，僅概括重要觀點如上，原文請參看《緒言》卷中及《孟子字義疏證·性》，卷中。相關討論亦可參蔡家和，〈戴震對於程朱論性的質疑與批評〉，發表於台哲會「批判與反思」哲學研讀會第 22 場次，2008.10.3。



人和動物雖然有別，但是戴震又認為，這種分別並非絕對的，他舉了幾個例子表示鳥獸也可以表現人所謂的道德：

若夫鳥之反哺，雉鳩之有別，蜂蟻之知君臣，豺之祭獸，獺之祭魚，合於人之所謂仁義者矣，而各由性成。人則能擴充其知至於神明，仁義禮智無不全也。仁義禮智非他，心之明之所止也，知之極其量。知覺運動者，人物之生；知覺運動之所以異者，人物之殊其性。⁵⁰

對戴震來說，人和其他物種的真正分別在於能夠自覺地開發為善的能力，也就是不斷地學習，讓心知能夠明白仁義禮智等善而後表現出來。人和鳥獸都有知覺運動的能力，都能表現一定程度的善，但是人特別之處在於把此一知覺運動的能力發揮到了極致，此之謂「神明」，亦即將仁義禮智等善完全地實現。換言之，戴震的人性論主張人具有實現善的能力，而且此一能力的發揮除了天賦的本能之外，主動地學習與鍛鍊亦很重要，否則光憑本能，其他鳥獸也有部分地表現善的能力，人並無可貴之處。

戴震論性善乍看與陸王心學似無分別，他說：

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。於其知惻隱，則擴而充之，仁無不盡；於其知羞惡，則擴而充之，

⁵⁰ 《孟子字義疏證·性》，卷中，頁 183。



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。仁義禮智，懿德之目也。⁵¹

然而戴震取消了人性與善的超越根據，而主張能知惻隱、羞惡、恭敬辭讓、是非的心知離不開血肉之軀及其自我保存的能力。所以戴震接著說：

然則所謂惻隱、所謂仁者，非心知之外別「如有物焉藏於心」也，己知懷生而畏死，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？⁵²

從自我保存的本能衝動到利他的善行，對戴震來說都是人性的表現，或者說必然的善也來自於自然的人性。他並不認為善是某種超越於現實的人性之上的某種存在，所以戴震屢屢駁斥宋儒把理看成超越而普遍的存在，也反對將人性理解成超越的義理之性和現實的氣質之性的聚合。戴震的生成人性論原則上反對所有對人性論的形上學區分，此一人性論主張既取消了人性之善的超越根據，也讓善的證成基礎離開了形上學之途，而須另覓蹊徑。

戴震在〈法象論〉中有「生生者仁，條理者禮」的說法，學者在校注說明中表示，「禮」原作「理」，朱筆改作「禮」。

⁵¹ 同上書，頁 183-4。

⁵² 同上書，頁 184。



⁵³此一改動可以延伸出兩個解讀的意義，其一是「理」和「禮」可通用，其二是以「禮」代「理」更能表現戴震與宋儒的思想區別。戴震以「禮」代「理」的詮釋動作隱涵著他一貫的解經信念，即是回歸古典經傳的語文脈絡，而不取宋儒繞道老釋以釋解經的方法。相反地，宋儒卻是以「理」代「禮」，典型的例子仍是朱熹，在他所註釋的《論語·顏淵》〈克己復禮〉一章，其中有謂：「克，勝也。己，謂身之私欲也。復，反也。禮者，天理之節文也。」「禮」對朱熹來說是從屬於「天理」的下位概念。其下又云：「私欲淨盡，天理流行。」朱熹的詮解很容易讓戴震聯想到老釋的無欲主張，而程朱的確也認為天理究竟說來不夾雜形氣，雖然程朱未必認為人欲盡是惡而得全部拔除，但是相關的說法都讓戴震看到了程朱等宋儒已在理氣、性情上做出價值區分，「理」成了離開形氣、情欲的價值根源。戴震則認為程朱所謂的「理」其實是老釋之說滲入之後的結果，因此戴震寧可避免使用已遭宋儒污染的「理」，改採不離於情而用以節情之「禮」。

在《孟子字義疏證》〈仁義禮智〉一章，戴震說：「由其生生，有自然之條理，觀於條理之秩然有序，可以知禮矣。」⁵⁴又說：「惟條理，是以生生；條理苟失，則生生之道絕。」

⁵³ 清·戴震，〈法象論〉，胡錦賢整理，楊應芹審訂，《戴東原先生文》，《戴震全書》，第六冊，頁 478。

⁵⁴ 《孟子字義疏證·仁義禮智》，卷下，頁 205。



⁵⁵戴震認為，天道是生生不息之氣化流行，此一生生之道有其「條理」，所謂「條理」便是萬物得以運行的法則。就天道運行的法則來說，可云「天理」或「天道」，就人事能如生生之條理來說則可謂「禮」與「人道」。在《中庸補注》中戴震說：「天道，氣化流行，生生不息是也。人道，以生以養，行之乎君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之交是也。」⁵⁶天道與人道表現為「理」或「禮」均不外乎能使萬物各遂其生的生養之道，這是天道與人道的共同實現原則，於是戴震說：「有生以後，則有相生養之道，亦如氣化之不可已。」⁵⁷生生之仁的創造性就表現在化育萬物的氣化流行之中，要了解天道的創造性便須即於萬物所以生養之道，戴震這麼解釋《中庸》的「致中和，天地位焉，萬物育焉。」他說：「凡位其所者，中也；凡遂其生者，和也。天地位，天地之中；萬物育，天地之和。」⁵⁸戴震並且反對宋儒用回復到喜怒哀樂未發（寂然不動）⁵⁹的狀態來解釋「致中和」，他說：「致

⁵⁵ 同上書，頁 206。

⁵⁶ 清·戴震，《中庸補注》，頁 187。

⁵⁷ 同上註。

⁵⁸ 同上書，頁 189。

⁵⁹ 伊川說：「『喜怒哀樂之未發謂之中。』中也者，言寂然不動者也。故曰『天下之大本』。『發而皆中節謂之和。』和也者，言感而遂通者也，故曰『天下之達道』。」宋·程顥、程頤著，王孝魚點校，《河南程氏遺書》，卷 19，頁 319。朱熹也認為做工夫首要在體認「未發」的心之本體，也就是寂然不動、澄明全善的性，他說：「性纔發，便是情。情有善惡，性則全善。」《朱子語類》，卷 5，頁 90。關於心、性、情、欲的區分則有如下的比喻：「心如水，性猶水之靜，情則水



中和者，其功非於發與未發；由問學以擴其心知，至聰明聖知達天德，乃為致之所極。」⁶⁰從戴震對《中庸》所作的詮釋來看，他主張天道就是生養萬物的原理，而人道便是藉由問學以盡此生養之道於五倫之中，此一詮釋進路旨在突破宋儒藉由《中庸》以形上學的方式闡發天道性命，其目的則要歸返古典儒家以形氣（情氣）言性命，而非在形氣（情氣）生命之上另立人性的超越根據。

從 1993 年湖北荊門出土的郭店楚簡〈性自命出〉、〈唐虞之道〉等篇看來，戴震以情氣論性的思路的確與戰國中期的儒者遙相呼應。戴震無緣見及〈性自命出〉等篇，但是他對《中庸》的詮釋觀點與〈性自命出〉對天道性命的看法若合一轍。戴震批判宋儒志在返回他心目中的孔孟之道，而他對《孟子》及《中庸》的詮釋無意間卻回到了孟荀之前儒者的人性觀點。於是戴震引用〈樂記〉的「血氣心知」作為人性論的核心概念，亦非偶然，他以氣學的進路重構儒學，正好暗合了孔孟之間儒者「即生言性」的思路。與其說戴震的人性論介於孟荀之間，或近荀遠孟，不如說戴震的生成人性論回到了孟荀還未分化前的古典儒家情性論的傳統。換句話說，戴震的人性思想很可能比孟子和荀子都還要更接近戰國時期七十子的人性論觀點，亦即立足於生成的、動態的情氣

之流，欲則水之波瀾，但波瀾有好底，有不好底。」《朱子語類》，卷 5，頁 93。

⁶⁰ 《中庸補注》，頁 189。



之性，來看待人性的發展與實現，情氣之性必須在禮樂的教習中才能實現善道。因此，從生成的角度來詮釋人性，將超越孟荀偏言人性先天善性與後天教養的對立論述，人性與善的實現於是得以涵融在動態的學習歷程中成為內外形塑的雙向運動。

伍、結論

讓我們回頭來看本文前言所提及的科普作家瑞德利的巧思，他別出心裁地融合了遺傳學家和環境論者尖銳對立的觀點，提出「天性來自於教養」的命題。從戴震人性論的立場來看善的來源的問題，或者問：善來自於天性還是教養？套用瑞德利的思路來替戴震回答，問題的答案將會是：「善來自於經由教養的天性」。戴震不同意善直接來自於天性的主張，他反對宋儒「復其初」的說法而強調「學」與「漸」的重要，因此不論從修養論或是從經典詮釋的角度來說，戴震都反對陸王「廢學」與「頓」的取徑。在文中我們除了討論戴震對陸王的批評，也發現戴震對陸王心學並不相契，而有很多因為誤解而來的批評。在面對程朱時，戴震批評的火力更甚於對陸王，其中也同樣有許多不允當的批評，然而在人性與善的問題方面，程朱至少在取徑上由於也重「學」與「漸」而與戴震相近，可是戴震並未因此而將之視為同道，因為程朱的天理更顯一形上的獨立性，而且此一天理與形氣人欲截然對立，這正與戴震的立場相左。戴震人性論立場特



殊之處在於反對一形上地自存的天性而與程朱陸王有別，他也因此嚴分儒與釋老的界限。程朱雖然重學，但是戴震認為程朱受到老釋的污染，以為人欲是天性中惡的部分，為學的過程與目的都在於制欲以至於無欲，此一主張與古典儒家的觀點不合，或說和荀子其實立場一致而不合於六經孔孟之道。戴震既不單純地主張天性是先天地為善，也反對荀子所說天性是惡的而善來自於經驗的學習。換言之，所謂「善的天性」是指在後天的經驗學習中，人性本具的善的才質方能表現出來。人固有的本性雖然有秉受於天的良善才質，但是若未經後天的鍛鍊陶冶亦無濟於事，所以可說「善來自於有教養的天性」。戴震批評宋儒與老釋還有另一用意，亦即他反對將人性中的欲望一概視為惡的來源，而主張沒有了人欲，善也將失去實現的可能性。因此，戴震認定人的本性離不開欲望，有了欲望人才有知覺與理性，也才能實現道德價值。這是戴震的人性論與善論的正面主張，他因著這樣的主張而批評程朱與老釋對欲望所採取的否定立場，然而這些批評也包含了許多的誤解，筆者雖然隨著戴震批評的部分替宋明儒者的觀點稍作澄清，然而要完整客觀地顯示雙方立場的差異並給予公道的評判則非本文的目的。

當代哲學已然處於後形上學的哲學語境，孟子的人性論詮釋如何避開從先驗的人性論立場來取得有力的哲學論據將是一大挑戰，戴震的生成人性論似乎是一條頗可參照的進路。當代進化論倫理學的討論中，有論者激進地將人類的基



本倫理情感視為道德文化等人類的社會行為透過進化過程銘刻在大腦神經電路的結果。⁶¹從生成的角度來說明人性，並非有意一味曲從當前進化論倫理學、社會生物學的論述方向，但是對人性與道德的關聯性的說明觀點的確分享了一致的立場，此一立場的確也是當代後形上學哲學較能接受的論述方向，亦即：人性既有道德情感的天性成份，但仍得經由與後天教養來萌發實現。但是，從自然的、歷史的社會的角度來闡發人性固然可從當代哲學、科學的討論中得到許多支持，然而道德的證成問題卻是生成哲學無法說明的，這也是二十世紀生成哲學勃發以來所付出的巨大代價。換言之，倘若善也如同人性一樣是「生成的」，那麼所有現存的道德價值也就是必然的、不須加以批判的，道德的必然性便只能是歷史(進化)的結果，這無疑否定了道德能得到超越於歷史的證成可能。這恐是生成人性論無法回應的根本難題，也是戴震孟子詮釋最脆弱的理論環節。

⁶¹ 金秉暉便嘗試透過西方社會生物學的觀點來說明孟子的四端之心等道德情感具有生物學基礎，這些道德情感既是生物學上進化的痕跡，但是受環境的影響也可能不會萌芽發展，因此後天的學習環境也很重要。金秉暉，〈儒家人性論的社會學分析〉，頁 21。



參考文獻

(一)、專書

1. 漢·鄭玄注，唐·孔穎達等正義，《禮記正義》，收入《十三經注疏(附清·阮元校勘記)》，第5冊，臺北：藝文印書館，2007年。
2. 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》，收入《十三經注疏(附清·阮元校勘記)》，第八冊，臺北：藝文印書館，2007年。
3. 宋·黎靖德編，王星賢點校，《新校標點朱子語類》，臺北：華世出版社，1987年。
4. 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校，《河南程氏遺書》，收錄於《二程集》，北京：中華書局，2004年。
5. 明·王守仁，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1995年。
6. 清·戴震，《孟子字義疏證》，《戴震全書》，第六冊。
7. 一，《緒言》，《戴震全書》，第六冊。
8. 一，胡錦賢整理，楊應芹審訂，《戴東原先生文》，《戴震全書》，第六冊。
9. 一，趙玉新點校，《戴震文集》，北京：中華書局，2006年。
10. 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》，北京：中華書局，2008年。
11. 余英時，《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研



- 究》，臺北：東大圖書，1996年。
12. 岑溢成，《詩補傳與戴震解經方法》，臺北：文津出版社，1992年。
 13. 鄭吉雄，《戴東原經典詮釋的思想史探索》，臺北：臺大出版中心，2008年。
 14. 錢穆，《中國近三百年學術史》，臺北：臺灣商務印書館，1995年。
 15. Matt Ridley 著，洪蘭譯，《天性與教養：先天基因與後天環境的交互作用》(*Nature via Nurture: Genes, Experience and What Makes Human*)，臺北：商周出版，2004年。
 16. Wolfgang Ommernborn, *Dai Zhens (1724-1777) Rezeption des Mengzi und seine Kritik an der Schule Zhu Xi und Cheng Yis—Teil I: Philosophische Überlegungen*, Bochum: Europäischer Universitätsverlag, 2006.

(二)、專書論文

1. 清·戴震，〈讀易繫辭論性〉，收於張岱年主編《戴震全書》，第六冊，合肥：黃山書社，1995年。
2. 一，〈與是仲明論學書〉，《戴震全書》，第六冊。
3. 一，〈與方希原書〉，《戴震全書》，第六冊。
4. 一，〈題惠定宇先生授經圖〉，《戴震全書》，第六冊。
5. 一，〈與姚孝廉姬傳書〉，《戴震全書》，第六冊。



6. 一，〈與段茂堂等十一札〉，《戴震全書》，第六冊。

(三)、期刊論文

1. 金秉峒，〈儒家人性論的社會學分析〉，《鵝湖月刊》，第 35 卷第 12 期，總期號第 420 (2010 年 6 月)，頁 14-23。
2. 張麗珠，〈戴震人性論與孟、荀之異同〉，《國文學報》，第 47 期(2010 年 6 月)，頁 37-70。

(四)、研討會論文

1. 蔡家和，〈戴震對於程朱論性的質疑與批評〉，發表於台哲會「批判與反思」哲學研讀會第 22 場次，2008 年 10 月 3 日。



Nature via Nurture:

On Dai Zhen’s Theory of Human Nature and Goodness in terms of “Becoming”

Tsang-Long Liu *

Abstract

This paper intends to interpret Dai Zhen’s theory of human nature and goodness in terms of “becoming”. For Dai Zhen, goodness intrinsic to human nature can only be realized by post-priori learning and experience. Human nature and nurture are therefore shaping each other, namely, “nature via nurture”. Dai Zhen does not interpret the transcendental mind(ben xin 本心) as the original ground of goodness. The inherently possessed ability of moral sense in human nature is connected with body, but not a transcendental being, which is isolated from the sensational body and empirical world. Taking “nature via nurture” as point of departure, this paper attempts to examine Dai Zhen’s critique of Song-Ming Confucianism,

* National Taiwan Normal University, Department of Chinese, Assistant Professor



from which there appears Dai Zhen's unique theory of human nature and goodness that can only be developed in ceaseless "becoming".

Keywords: Dai Zhen, Becoming, Human Nature, Goodness,
Nurture

