

從戴震「理—禮」思維重讀《孟子字義疏證·序》

施盈佑*

（收稿日期：108年7月9日；接受刊登日期：108年12月18日）

提要

本文認為戴震《孟子字義疏證》這部重要義理著作，其序文尚有研討空間，即由「理—禮」思維重讀序文。研討後察見下列訊息：在戴震「理—禮」的一本思維中，旨在整體觀照人之為人，既將價值根源於「理」，且又透過必然之「禮」體現「天地之條理」，「禮」與「理」是無有衝突的貫通不二。故當戴震言天道、性、理、欲等等，皆緊扣此基本思維，並據之評駁宋儒。而序文遂有正本溯源，遂需辯惡之言，遂要確立聖人之道，此亦與《孟子字義疏證》全文義理有著相互映顯的關係。

關鍵詞：一本、天道、性、孟子字義疏證、理、禮、戴震

* 國立勤益科技大學基礎通識教育中心專案助理教授。

一、前言

戴震（戴東原，1724-1777）在音韻、考據及義理等領域上，皆有傳世名著，如《方言疏證》、《毛鄭詩考證》及《考工記圖》等等，可謂卓然成家。然就義理而言，無疑當舉晚年著作《孟子字義疏證》¹，因其曾自道「僕生平著述最大者為《孟子字義疏證》一書，此正人心之要」²。此書既為戴震的義理名著，近世研究者自有不少精湛討論，如吳宛蓉〈從《孟子字義疏證》的著書成因及內容剖析戴東原晚年思想〉³、陶清〈戴震哲學思想研究——以《孟子字義疏證》為個案〉⁴、劉昌佳〈戴震《孟子字義疏證》詮釋上的問題及其所涵蘊的價值〉⁵、簡良如〈戴震《孟子字義疏證》對人性及人群問題的反省——以《孟子》相關思想為參照〉⁶……等等。其次，尚有論題雖未直提《孟子字義疏證》，但研討內文卻與之習習相關，如張壽安〈戴震義理思想的基礎及其推展〉⁷、蔡家和〈戴震哲學的倫理義涵——從自然到必然如何可能〉⁸、劉滄龍〈「血氣心智」與「身體理性」——論戴震與尼采的修身哲學與文化批判〉⁹、羅雅純〈論戴震「絜情」——從儒簡「貴情」談起兼以對比西方情感論德性倫理學之「同情」、

¹ 《孟子字義疏證》的成書考證，可參閱錢穆：《中國近三百年學術史》（北京：商務印書館，2005年11月），上冊，頁358-368。雖有學者不認同錢穆先生對《緒言》與《孟子私淑錄》的先後判定，如陳榮捷：〈論戴震緒言與孟子私淑錄之先後〉，《大陸雜誌》第57卷第3期（1978年9月），頁6-9；周兆茂：〈戴震《孟子私淑錄》與《緒言》寫作先後辨析〉，《中國哲學史》1993年第2期（1993年2月），頁100-120皆以為《孟子私淑錄》為先。但不變的是，《孟子字義疏證》增訂完稿於乾隆42年（西元1777年）。

² 清·戴震：〈與段茂堂等十一札·第十札〉，《戴震全書》（安徽：黃山書社，1995年10月），第6冊，頁543。

³ 吳宛蓉：〈從《孟子字義疏證》的著書成因及內容剖析戴東原晚年思想〉，《語文學報》第14期（2007年12月），頁43-72。

⁴ 陶清：〈戴震哲學思想研究：以《孟子字義疏證》為個案〉，《鵝湖月刊》第375期（2006年9月），頁31-39。

⁵ 劉昌佳：〈戴震《孟子字義疏證》詮釋上的問題及其所涵蘊的價值〉，《逢甲人文社會學報》第10期（2005年6月），頁49-75。

⁶ 簡良如：〈戴震《孟子字義疏證》對人性及人群問題的反省：以《孟子》相關思想為參照〉，《臺大文史哲學報》第62期（2005年5月），頁183-185、187-227。

⁷ 張壽安：〈戴震義理思想的基礎及其推展〉，《漢學研究》第10卷第1期（1992年6月），頁57-83。

⁸ 蔡家和：〈戴震哲學的倫理義涵——從自然到必然如何可能〉，《鵝湖學誌》第41期（2008年12月），頁109-131。

⁹ 劉滄龍：〈「血氣心智」與「身體理性」——論戴震與尼采的修身哲學與文化批判〉，《漢學研究》第26卷第4期（2008年12月），頁197-218。

「移情」)¹⁰……等等。不過，在現今學界積累的豐碩成果之外，筆者認為仍有詮解可能，此可能在《孟子字義疏證·序》的隱含訊息上。

至於如何探究《孟子字義疏證·序》？基本上，吾人可透過直接析論序文的內容，藉此取得閱讀是書的基點，如序文的書寫策略，呈現何種思維理路：序文之始，為何提出端木氏之言？序文之中，為何強調孟子不得不辯？序文之末，為何引用韓愈(韓退之，768-824)的說法？然而，本文則欲採取另一研讀路徑，即藉由戴震「理—禮」¹¹思維重讀《孟子字義疏證·序》。何謂戴震「理—禮」思維？概略地說，戴震透過「天地之條理」串接「理」與「禮」，既將「理」視為人之為人的價值根源，同時也將全付心力投入在貼近客觀現實之「禮」，即以「禮」體現「理」。換言之，二者非是對立衝突，而是貫通不二。而「理—禮」思維本是儒學傳統既有義理架構，然戴震不僅承繼儒學傳統，更特別關注「以情絜情」與「理在事情」等義理內涵，¹²並據此批判宋儒之理為別具一物的一己意見。¹³換言之，正因戴震將關注重心從「理」挪移至「禮」，以「禮」映顯「理」，此處關注即在牟宗三、唐君毅所言之「事理」，而非「宋明儒之偏詳于天理、性理、義理之當然之理」¹⁴。顯然地，「理—禮」攸關戴震如何重視事理，而從「理—禮」思維重讀《孟子字義疏證·序》，實為可行且有意義的研究視角。總之，以「理—禮」思維重讀《孟子字義疏證·序》，既可擷獲序文裡的隱含訊息，亦對理解《孟子字義疏證》內文有所助益。若其下即次第闡

¹⁰ 羅雅純：〈論戴震「絜情」——從儒簡「貴情」談起兼以對比西方情感論德性倫理學之「同情」、「移情」〉，《東吳中文學報》第34期（2017年11月），頁145-176。

¹¹ 有關戴震「理—禮」思維，參閱施盈佑：〈戴震的「理—禮」視域新探——以《孟子字義疏證》為中心〉，《東吳中文學報》第38期（2019年11月），頁59-86。是文指出戴震「理—禮」視域：「既受前賢研究影響，但又試圖揭發尚未朗現的新思維路徑，如『理—禮』絕非對立衝突的『理／禮』，在『理—禮』視域裡，『禮』固然是被關注者，但無損『理』作為義理的第一義，或作為人之價值根源，因此必以『理—禮』方能透顯戴震義理」（頁63），而且強調「透過『理—禮』視域的觀照方式，戴震諸多義理為何如此定義，其實會有較明朗的理解」（頁81）。因此，本文正欲透過「理—禮」視域，更細膩剖析《孟子字義疏證·序》，且與《孟子字義疏證》內文進行相互參照，藉之更加彰現戴震義理。

¹² 有關戴震「以情絜情」說法，參閱「理也者，情之不爽失也，未有情不得而理得者也……以我絜之人，則理明。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」清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》（上海：上海古籍出版社，2017年），頁265-266。有關戴震「理在事情」說法，參閱「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……故理義非他，所照所察者之不謬也……理義豈別若一物，求之所照所察之外」（清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁269-270）。

¹³ 戴震《孟子字義疏證》言，「即其人廉潔自持，心無私慝，而至於處斷一事，責詰一人，憑在己之意見，是其所是而非其所非」（清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁268）。

¹⁴ 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》（臺北：臺灣學生書局，2004年10月），頁670。而牟宗三：《宋明儒學的問題與發展》的第一講「正名」（上海：華東師範出版社，2004年7月），頁6-10，亦對中國思想中的「理」，進行清晰的分疏，如有「名理」、「物理」、「玄理」、「空理」、「性理」、「事理」、「情理」、「道理」及「義理」，亦可參閱詳讀。

述「『理一禮』思維的『正本溯源』」、「『理一禮』思維的『辯惡可已哉』」及「『理一禮』思維的『求觀聖人之道』」。

二、「理一禮」思維的「正本溯源」

序文之始，戴震言：

余少讀《論語》端木氏之言曰：「夫子之文章可得而聞也，夫子之言性與天道不可得而聞也。」讀《易》，乃知言性與天道在是。周道衰，堯、舜、禹、湯、文、武、周公致治之法，煥乎有文章者，棄為陳迹。孔子既不得位，不能垂諸制度禮樂，是以為之正本溯源，使人於千百世治亂之故，制度禮樂因革之宜，如持權衡以御輕重，如規矩準繩之於方圓平直，言似高遠而不得不言。自孔子言之，實言前聖所未言；微孔子，孰從而聞之！故曰「不可得而聞」。¹⁵

此段涉及到兩個基本問題，一是為何引子貢之言？二是如何詮釋子貢之言？剋就前者來說，《論語》僅一處提及「性」與「天道」，且非子曰。不過，戴震對性與天道的討論，在《孟子字義疏證》裡佔有相當份量。更重要的是，對性與天道的理解，又與戴震批駁宋儒、道、釋，而企圖建構一套戴震式的儒學道統有關。再就後者的詮釋問題來說，首先，傳統注解對是章的說法，泰半關注孔子之性與天道的隱微難知，如《論語正義》「此章言夫子之道深微難知也」，而《論語注疏》亦言「深微，故不可得而聞也」。簡言之，古注旨在義理體認上的難易，深微自有別於淺顯。再觀《四書集注》：

文章，德之見乎外者，威儀文辭皆是也。性者，人所受之天理；天道者，天理自然之本體，其實一理也。言夫子之文章，日見乎外，固學者所共聞；至於性與天道，則夫子罕言之，而學者有不得聞者。蓋聖門教不躐等，子貢至是始得聞之，而歎其美也。程子曰：「此子貢聞夫子之至論而歎美之言也。」¹⁶

朱熹（朱晦庵，1130-1200）將性與天道，視為「天理」，且強調孔子罕言乃因「聖門教

¹⁵ 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁263。

¹⁶ 宋·朱熹：《四書章句集注》（臺北：臺大出版中心，2019年），頁106。

不躡等」。所謂「罕言」¹⁷，亦有隱微難知之意，是以孔子不便躡等言之。然而，戴震雖提及「言似高遠」的體認難易指涉，實則更側重在「前聖所未言」。換言之，「不可得而聞」非隱微難知的問題，因為孔子既言，子貢已「從而聞之」。那麼，戴震所理解的「不可得而聞」，其實是說明子貢的經驗。其次，詮釋若有前述的歧異，則可進一步細究戴震的意圖，分三點作說解：第一，子貢雖言「不可得而聞」，但戴震申明性與天道，在《易》已有之。因此，在儒學義理中，性與天道本有其根。第二，縱使前聖「未言」，也非是「無」，而僅「未言」。更何況孔子的「不得而言」，亦言之矣。第三，戴震嘗試在孟子之前，明確拈出《易》至孔子的儒學脈絡，而孔子的地位，正在「正本溯源」。若能「正本溯源」，便可據之檢視儒學內部，亦可對抗異端而不自亂方寸。要言之，在序文之始，戴震強調「正本溯源」，既指孔子，亦言自身，更說儒學。

序文既有正本溯源，內文自有與之呼應者，最明顯的是各條問答之前的小序，筆者略作整理，製成簡表如下：

條目	引用六經、孔、孟	引用其它
理 15 條	易、孟	中庸、樂記、說文解字序
天道 4 條	易、禮、書	
性 9 條	易、禮、論、孟	
才 3 條	孟	
道 4 條	易、禮、孟	中庸
仁義禮智 2 條	易、詩	中庸
誠 2 條		中庸
權 5 條	論、孟	

在簡表的呈現上，可知各條目的小序，主要以《六經》、孔、孟為徵引論證之據，顯然視《六經》、孔、孟為「本」為「源」。再作些說明：（一）在其它引用的部分，〈中庸〉顯然又屬引用次數最多者，今日雖將〈中庸〉視為四書五經的「四書」，但〈中庸〉原為《禮記》的一篇。廣義來說，〈中庸〉亦入六經之列。（二）在「理 15 條」所引用者，〈中庸〉與〈樂記〉，皆出於《禮記》。雖然，最早對《禮》的認知，乃是《儀禮》。但，在唐代孔穎達《五經正義》，《禮記》已具《經》的地位。（三）「天道 4 條」、「性 9

¹⁷ 另一種「罕言」說法是，待人憤悱，方可啟發。如：「性與天道，其理精微，中人以下，不可語上，故不可得聞。」清·劉寶楠撰，高流水點校：《論語正義》（北京：中華書局，1990年3月），上冊，頁187。

條」與「道4條」，重複援引《大戴禮記》「分於道謂之命，形於一謂之性」¹⁸，顯然對此句話，具有很大的依賴性，即為證明自我學說的某些說法。簡言之，戴震旨在申明「天道，陰陽五行而已矣；人物之性，咸分於道，成其各殊者而已矣」¹⁹，正是「性」與「天道」的議題。那麼，「正本溯源」雖推尊《六經》、孔、孟，意圖卻又指向「性」與「天道」的闡明。（四）有關引用〈說文解字序〉，乃闡釋「理」，也緊扣著〈樂記〉。由此可知，戴震在序文之始的「正本溯源」，亦散見於各條目的小序，意即以《六經》、孔、孟為本。

在前述基礎上，吾人可進一步以「理—禮」思維重讀此序文之始。戴震為何由「天道」談起？²⁰讀過《孟子字義疏證》者，必知是書首條言「理」，且其「理」明顯針對宋儒之理而發，如：

自宋以來，始相習成俗，則以理為「如有物焉，得於天而具於心」，因以心之意見當之也。於是負其氣，挾其勢位，加以口給者，理伸；力弱氣懼，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！即其人廉潔自持，心無私慝，而至於處斷一事，責詰一人，憑在己之意見，是其所是而非其所非，方自信嚴氣正性，嫉惡如讎，而不知事情之難得，是非之易失於偏，往往人受其禍，己且終身不寤，或事後乃明，悔已無及。……凡事至而心應之，其斷於心，輒曰理如是，古賢聖未嘗以為理也。不惟古賢聖未嘗以為理，昔之人異於今人之一啟口而曰理，其亦不以為理也……曰「所不欲」，曰「所惡」，不過人之常情，不言理而理盡於此。惟以情絜情，故其於事也，非心出一意見以處之，苟舍情求理，其所謂理，無非意見也。未有任其意見而不禍斯民者。²¹

戴震無法苟同「如有物焉，得於天而具於心」之理，若真要言「理」，只能是「情之不喪失」²²之「理」。換言之，「以情絜情而無喪失」²³與「舍情求理」，正是戴震肯定與否定的兩種思維方式。是故，戴震申明「古人所謂天理，未有如後儒之所謂天理者矣」²⁴。

¹⁸ 戴震在各條目的小序裡，重複援引三次，參閱清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁287、頁292及頁311。

¹⁹ 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁292。

²⁰ 此處原本涉及「性」與「天道」，而本節專論「天道」，下節再論及「性」。

²¹ 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁268-269。

²² 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁265。

²³ 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁266。

²⁴ 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁266。

試問，何人是言天理的後儒？即前文已曾提及的朱熹，其言「天道者，天理自然之本體，其實一理也」，且「天理」云云顯然是解釋「天道」。論及至此，便可知序文的正本溯源，正欲從後儒「天理」說歸復為古賢聖「天道」說。「天理」是扭曲古賢聖的「天道」，戴震認為縱使言「理」，也不能直接從「理」言，此也是「理—禮」思維的重要訊息，「禮」作為「天地之條理」，可謂人體現「理」的最佳處。「理」是不可聞見，但「禮」則貼近客觀現實，而「理在事情」遂能區分裁斷，遂能避免「是其所是而非其所非」²⁵。相反的，若是「如有物焉，得於天而具於心」，即陷溺在一己意見，此則「任其意見，執之為理義」²⁶。

另外要說明的是，序文所謂「正本溯源」，又與「孔子既不得位，不能垂諸制度禮樂」有關。而戴震「理—禮」既為二者貫通不二，當最貼近客觀現實之「禮」，發生崩壞之際，至少價值根源處之「理」（天道），必須被體現且貞定。由此可知，序文亦提供閱讀《孟子字義疏證》一項重要訊息，無論戴震如何批判宋儒之理，其意圖絕非要否定「理」，而是強調「天地、人物、事為，不聞無可言之理者也」²⁷。也就是說，「理」即在「人倫日用盡乎其必然而已矣」²⁸上，從分理條理體現「理」，便可言「理至明顯」²⁹。那麼，宋儒將原本在事情的分理條理，轉成「理無不在」的虛幻不實，戴震當然質疑「非《六經》、孔、孟之言」³⁰。總之，將「正本溯源」置放在戴震「理—禮」，其意圖與義蘊實有更清晰的呈現。

三、「理—禮」思維的「辯惡可已哉」

在正本溯源之後，戴震續道孟子的「辯惡可已哉」：

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；

²⁵ 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁 268。

²⁶ 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁 267。

²⁷ 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁 278。

²⁸ 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁 278。

²⁹ 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁 278。

³⁰ 戴震原說參閱下文，「舉凡天地、人物、事為，求其必然不可易，理至明顯也。從而尊大之，不徒曰天地、人物、事為之理，而轉其語曰『理無不在』，視之『如有物焉』，將使學者皓首茫然，求其物不得。非《六經》、孔、孟之言難知也，傳注相承，童而習之，不復致思也。」（清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁 278-279）。

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。當是時，群共稱孟子好辯矣。《孟子》之書，有曰「我知言」，曰「遊於聖人之門者難為言」。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。彼目之曰小人之害天下後世也，顯而共見；目之曰賢智君子之害天下後世也，相率趨之以為美言，其入人心深，禍斯民也大，而終莫之或寤。辯惡可已哉！³¹

就戴震認知而言，孟子的「辯惡可已哉」，不在「顯而共見」的「小人之害」，反倒是「賢智君子之害」。其理不難推敲，賢智君子以智美言而警世，無論全身遠禍，抑或誘人心於治，其用意皆是善。但，猶如前文曾言的「正本溯源」，根源處若已錯誤，善意之言，也只會殘害大道。更令人憂心的是，言的謬誤，必然蟄伏在人心，進而害事、害政。如此一來，其害甚大。簡言之，序文表達出來的第二項訊息，就是針砭「言之謬」的「破」，而這也是《孟子字義疏證》全書的最顯豁者。那麼，將「辯惡可已哉」置放在「理—禮」思維，吾人又可察見何種訊息？先以戴震論「理欲」為例：

自老氏貴於「抱一」，貴於「無欲」，莊周書則曰：「聖人之靜也，非曰靜也善，故靜也；萬物無足以撓心者，故靜也。水靜猶明，而況精神，聖人之心靜乎！夫虛靜恬淡，寂寞無為者，天地之平，而道德之至。」周子《通書》曰：「『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！』此即老、莊、釋氏之說。朱子亦屢言「人欲所蔽」，皆以為無欲則無蔽，非《中庸》「雖愚必明」之道也。有生而愚者，雖無欲，亦愚也。凡出於欲，無非以生以養之事，欲之失為私，不為蔽。自以為得理，而所執之實謬，乃蔽而不明。天下古今之人，其大患，私與蔽二端而已。……聖人治天下，體民之情，遂民之欲，而王道備。人知老、莊、釋氏異於聖人，聞其無欲之說，猶未之信也，於宋儒，則信以為同於聖人，理欲之分，人人能言之。……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！《六經》、孔、孟之書，豈嘗以理為如有物焉，外乎人之性之發為情欲者，而強制之也哉！³²

按戴震所言，心之蔽在意見之偏，非在欲，此正釐清序文「心受其蔽」之因。理事分二，

³¹ 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁263-264。

³² 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁274-275。

則有意見，倘若不對準「日用平常」，以意見為理，遂害事。故言欲失，是私；知失，是蔽。戴震揆孟子「寡欲」之意，指出只是「寡」，並非標幟「無欲」³³，意即聖人之道是「體民之情，遂民之欲」，負面者在「私」而非在「欲」。此異於老、莊、釋的「無欲」，是以《孟子字義疏證·權五條》言，「聖賢之道，無私而非無欲；老、莊、釋氏，無欲而非無私」³⁴。甚至戴震還強調「欲」的正面性：

性，譬則水也；欲，譬則水之流也。節而不過，則為依乎天理，為相生養之道，譬則水由地中行也；窮人欲而至於有悖逆詐偽之心，有淫泆作亂之事，譬則洪水橫流，汎濫於中國也。聖人教之反躬，以己之加於人，設人如是加於己，而思躬受之之情，譬則禹之行水，行其所無事，非惡汎濫而塞其流也。惡汎濫而塞其流，其立說之工者且直絕其源，是遏欲無欲之喻也。……節而不過，則依乎天理；非以天理為正，人欲為邪也。天理者，節其欲而不窮人欲也。是故欲不可窮，非不可有；有而節之，使無過情，無不及情，可謂之非天理乎！³⁵

引文中仍舊有「非以天理為正，人欲為邪也」的警惕，但若與宋儒「滅人欲」相較，戴震「節其欲」的說法，已給予「欲」有存在可能。更重要的是，一旦成為「節而不過」的「依乎天理」之「欲」，此「欲」具「相生養之道」。由是而言，「欲」不僅不是必然泯除的負面性存在，反而有助於成就人道、王道及天道。換言之，在以「水」與「水之流」，譬喻「性」與「欲」的關係裡，戴震認為聖人未將「欲」剝落抽離。然而宋儒卻言「無欲」，這是「出入於老釋」³⁶而混淆聖人與異端間的界線，焉可不辯？豈能不破？相反的，戴震「理—禮」思維是認為不該以「意見」為「理」³⁷，而「欲」也不會造成人有私蔽。必然的「禮」世界，既源於自然的「理」世界，「禮」即非要滅人欲，而是達情遂欲。換言之，「理—禮」的貫通不二，意味人之為人的整體，包括血氣心知。正所謂「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」³⁸。要言之，「理—禮」

³³ 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁 273。

³⁴ 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁 323。

³⁵ 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁 275-276。

³⁶ 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁 274。

³⁷ 戴震於〈與段茂堂等十一札·第九札〉曾言，「蓋昔人斥之為意見，今人以不出於私即謂之理，由是以意見殺人，咸自信為理矣。」（清·戴震：《戴震全書》，第 6 冊，頁 541-542），「以意見殺人」的「意見」，即宋儒所謂「理」。徒然以己意為理，殊不知已悖離真正的「理」。

³⁸ 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁 285。

是自然必然為一本的思維，「欲」既根源於「血氣」，「欲」亦「原於天地之化者也」³⁹，那麼「天地之條理」之「禮」，當然就不是要滅欲者。而宋儒分理欲為二，只是扼殺「人之性之發為情欲者」，可謂「空有理之名」⁴⁰，甚至會「以理殺人」⁴¹。張灝曾言：

回歸基督教的原始教義，而彰顯後者必須強調人與神之間無法逾越的鴻溝。一方面是至善完美的超越的上帝，另一方面是陷於罪惡的人類。不錯，人的本原是好的，因為上帝造人是根據他自己的形象，但這本原的善很快就因人背叛上帝而遭淹沒。因此，就人性論而言，危機神學特別重視人的罪惡性，尼布爾在思想界重大的貢獻就是以危機神學的人性論為出發點對西方自由主義以及整個現代文明提出質疑與批判。他認為要認識現代世界必須記住人的罪惡性。⁴²

對戴震而言，宋儒「以理殺人」說法，正是在人性論裡試圖找出一個罪惡的根源，於是訴諸「情」及「欲」。但「理—禮」視域的人性論，檢視「人欲」這個存在時，已在最初根源處去認知人有道德有情欲，所以看似負面的情欲，在最原初也只是自然且正面的一種元素。那麼「以理殺人」似也對治「理」作為一種「絕對正面」的反諷，道理即跟「情欲」無別，原本「理」與「情」，皆可能是正面，但在客觀現實上，卻同時出現一己意見之理或私情私欲。換言之，罪惡不只在「情欲」上會出現，也會在「理」上出現，這種辯證方法，其旨非是要將「理」作負面觀照，實則意圖指出血氣心知二者乃同源一處。

事實上，戴震與段玉裁（段茂堂，1735-1815）的書信往來，已明言《孟子字義疏證》乃「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。」⁴³所謂「不得不作」，與孟子的「辯」，其理相同，皆為「破」。必須申明的是，此「破」非孤懸在「正源溯本」之外，在「理—禮」思維中，二者乃一體兩面。至於為何要「破」？在正本溯源之後，又如何「破」？關鍵在序文之始的「性」與「天道」，且觀戴震的闡釋：

³⁹ 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁305。

⁴⁰ 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁328。

⁴¹ 有關「以理殺人」，請參閱林安梧：〈「以理殺人」與道德教化——環繞戴東原對於朱子哲學的批評而展開對於道德教育的一些理解與檢討〉，《鵝湖學誌》第10期（1993年6月），頁91-116、施盈佑：〈戴震「理」觀的一個面向——從「後儒以理殺人」談至「分理」的人道貞定〉，《當代儒學研究》第5期（2009年1月），頁75-102，及楊祖漢：〈康德的「外在自由說」與華人社會的發展——對戴震「以理殺人」之說的解答〉，《哲學與文化》第43卷第3期，總第502期（2016年3月），頁103-118。

⁴² 張灝：《張灝自選集》（上海：上海教育出版社，2002年4月），頁5-6。

⁴³ 清·戴震：〈與段茂堂等十一札·第十札〉，《戴震全書》，第6冊，頁543。

道，猶行也；氣化流行，生生不息，是故謂之道。……《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。⁴⁴

性者，分於陰陽五行以為血氣、心知、品物，區以別焉，舉凡既生以後所有之事，所具之能，所全之德，咸以是為其本，故《易》曰「成之者性也」。氣化生人生物以後，各以類滋生久矣；然類之區別，千古如是也，循其故而已矣。在氣化曰陰陽，曰五行，而陰陽五行之成化也，雜揉萬變，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。……分於道者，分於陰陽五行也。一言乎分，則其限之於始，有偏全、厚薄、清濁、昏明之不齊，各隨所分而形於一，各成其性也。然性雖不同，大致以類為之區別。……天道，陰陽五行而已矣；人物之性，咸分於道，成其各殊者而已矣。⁴⁵

首先，戴震詮釋「性」與「天道」時，刻意並列闡述，這是儒者常見的思維方式，用以說明人的存在依據，以及人之為人的存在價值。不過，同中有異的是，戴震認知的「道」，是「氣化流行，生生不息」的是陰陽氣化者，而氣化無「形而上下之分」⁴⁶。以「天地之條理」貫通不二的「理—禮」，也就是即「氣」言「道」的思維，「道」非形而上者，陰陽非形而下，若以形而上、形而下區辨理氣，並將陰陽視為形而下，乃後儒之說，故其評為「實失道之名義也」⁴⁷。舉例來說，朱子言「太極生陰陽」，戴震即無法認同，「太極」就是「氣化之陰陽」，非「陰陽之所由生」⁴⁸。所以，依戴震理解，程朱雖未「誣聖欺學」⁴⁹，然而「借階於老、莊、釋氏，是故失之。凡習顧先入之言，往往受其蔽而不自覺」⁵⁰，這正是序文所示，小人之害是顯而易見，賢智君子借用變化老莊釋的形神為二，而「創為理氣之辨」⁵¹，造成後儒誤以為「理氣之辨」是儒學本宗，遂衍生後儒「誣聖亂經」⁵²之

44 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁 287。

45 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁 291-292。

46 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁 287。

47 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁 288。

48 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁 289。

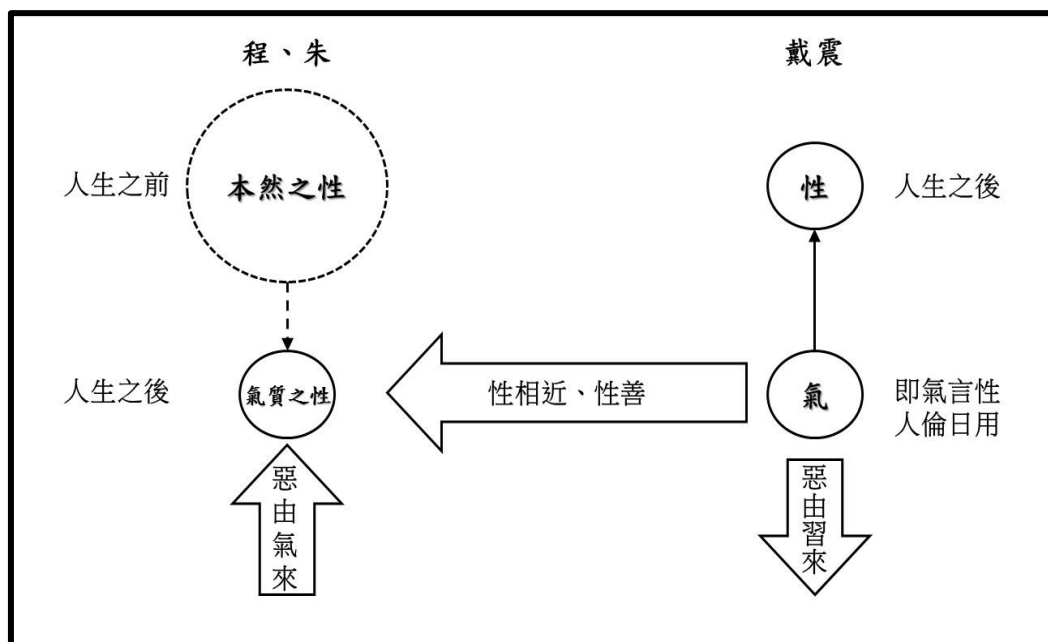
49 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁 290。

50 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁 290。

51 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁 291。對戴震而言，儒者以「理」取代「神」，仍舊是老莊釋的思維方式，並非儒學正統。如曹端（1376-1434）即是將「神」與「理」視之為一的儒者，其言「神則即此理耳，所謂形而上之道也，則不離於形，而不囿於形，故神而莫測。」明·曹端：《通書述解》，《曹端集》（北京：中華書局，2010年8月），頁 62。曹端雖亦有

可能，此害是「謬在大本」。由是故知，「誣聖亂經」之名，雖非直接落在程朱，但斯害仍起因於程朱強分理氣為二。在「理—禮」視域上，「理」是在實踐中被間接體現者，但在戴震認知的理氣為二，「理」卻是在習以為常中的對象，不必然有實踐活動。若是在習以為常中，「理」可能就會隱蔽成宋儒之理。進一步說，若沒有實踐活動，「理」成了一種預設，預設本身就已悖離客觀現實，沒有任何預設（預測）是可以完全對應到尚未發生的客觀現實，這也就是說，「理」若為預設，「理」已悖離「理」自身。前述雖然不斷申明戴震對「理」的肯認，但不可否認的，即便戴震最終仍舊肯定「理」，但若由其對「理」的描述，確實可能會被視為從「積極」轉向「消極」，理由在戴震並非直接從「理」契入，而欲藉由「禮」映顯「理」，是以在表詮天理、性理處，顯然非是最關注者，於此遂可言消極之義。然而，必須再次申明的是，「理—禮」視域的認知「人」之方式，有其根本上的不同，吾人不能因為有此轉向便否定戴震義理沒有價值，那只會落入某一視角的侷限。

其次，當言「性」時，則強調「性」是「分於陰陽五行以為血氣心知」。所謂「血氣心知」的「性」，申明「性」是「咸分於道」的「既生以後」，與程朱區分本然之性與氣質之性的路數不同。吾人試將程朱與戴震的性論，繪製成圖作說明：



圖示：程、朱與戴震的性論之異

⁵² 「形而上」是「不離於形」的思維方式，但「理」與「神」的混淆，就是戴震所不喜者。
清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁 291。

圖示左側是戴震理解的程朱性論，本然之性是無有不善，即與道、理完全等同者，不過這指的是人在出生之前。在人出生之後，本然之性的「性」，已是在氣質之中的「性」，而因氣質的清濁厚薄，遂有善與不善。要言之，程朱的「本然之性／氣質之性」的二分，將「善」歸於「本然之性」，將「惡」歸於「氣質之性」。然而，圖示右側的戴震性論，直接從「血氣心知」言「性」，故飲食男女的血氣，與知惻隱羞惡的心知，皆是「性」，並非二分。因此，戴震強調「孟子言性，曷嘗自岐為二哉！二之者，宋儒也」⁵³。另外，可注意的是，戴震所言之「性」，既有人與禽獸之別，又有人與人之間的殊異。意即，孟子「性善」的「性」與孔子「性相近」的「性」，在血氣心知之性的說法裡，是一非二。倘若如程朱質疑孟子性善只言本然之性而未完整說明氣質之性，孟子反而與孔子「性相近」有所衝突。至於為何會有不善？戴震言：「分別性與習，然後有不善，而不可以不善歸性。凡得養失養及陷溺梏亡，咸屬於習」⁵⁴，不善在「習」，非在「氣質」。戴震與程朱性論的最根本差異，就在「一本」，性氣是一，血氣心知是一。「一本」典出《孟子·滕文公》「且天之生物也，使之一本；而夷子二本故也」⁵⁵，原意應是人之所親其所親，實以父母為本，但戴震已將之擴大詮釋。要言之，戴震在序文之中的「辯惡可已矣」，透過孟子之辯，重構自身之辯，而使義理內涵具有更大的包容性，能兼容許多原本不被宋儒苟同的元素。歸結所論，「理—禮」非對立衝突而是貫通不二的思維，正可體現戴震如何理解人之為人的整體，而吾人從其對「性」的理解，推知意圖除了確立孟子繼承孔子之外，更是要破除程朱「本然之性／氣質之性」的性論，藉之建構自身關注「人倫日用」的「一本」。

四、「理—禮」思維的「求觀聖人之道」

在「正本溯源」與「辯惡可已哉」之後，則是「求觀聖人之道」的提出：

孟子辯揚、墨；後人習聞揚、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。苟吾不能知之亦已矣，吾知之而不言，是不忠也，是對古聖人賢人而自負其學，對天下後世對人而自遠於仁也。吾用是懼，述《孟子字義疏

⁵³ 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁 297。

⁵⁴ 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁 297。

⁵⁵ 清·焦循撰，沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，2007 年 5 月），上冊，頁 404。而趙岐言：「天生萬物，各由一本而出。今夷子以他人之親，與己親等，是為二本，故欲同其愛也」。（清·焦循撰，沈文倬點校：《孟子正義》，上冊，頁 404）。

證》三卷。韓退之氏曰：「道於楊、墨、老、莊、佛之學而欲之聖人之道，猶航斷港絕潢以望至於海也。故求觀聖人之道，必自孟子始。」嗚呼，不可易矣！⁵⁶

此段至少提供三項重要訊息，一是《孟子字義疏證》的成書理由，據戴震所言，其既知「楊、墨、老、莊、佛之言」，已然「汨亂孟子之言」，那就得挺身而出並仗義直言。否則，對古代聖賢及後世天下人，就是「自負其學」與「自遠於仁」。此訊的重要性又在，戴震除了批判宋儒出入老莊釋之外，最終目的更欲劃下「儒／非儒」的明確界線。換言之，「儒／非儒」畢竟是「壁立萬仞，止爭一線」⁵⁷，絕不可相互混淆。二是藉由韓愈之言，再次強調「聖人之道」由「孟子」開始。不過，這在「辯惡可已哉」，孟子在儒學脈絡的特殊意義已昭示，為何序文之末，還要強調一次？吾人推斷其旨正在「求觀聖人之道」，重新建構一套儒學系譜，此可與前項匯總為一，即韓愈具有嚴分「儒／非儒」的鮮明形象。換言之，戴震提出「韓愈」這號人物，顯然有意處理儒學究竟應該如何自處，所謂「辯惡可已哉」，既有破斥儒學內部的扭曲，當然亦有判明與非儒的表面重疊。韓愈有言：

「斯吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也。」堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武周公，文武周公傳之孔子，孔子之孟軻。軻之死，不得其傳焉。⁵⁸

這是為人熟知的儒學道統說，而戴震依此為據，確立從堯至孟子的儒學脈絡，也就是正本溯源的六經、孔、孟。三是，道統止於孟子，何人是承繼道統者？戴震批判甚烈的宋儒，難道不尊孟子？或不言道統說？且以朱熹為例：

而其弟頤正叔序之曰：「周公歿，聖人之道不行；孟軻死，聖人之學不傳。道不行，百世無善治；學不傳，千載無真儒。無善治，士猶得以明夫善治之道，以淑諸人，以傳諸後；無真儒，則天下貿貿焉莫知所之，人欲肆而天理滅矣……辨異端，闢邪說，使聖人之道煥然復明於世。蓋自孟子之後，一人而已。⁵⁹

自是而又再傳以得孟氏，為能推明是書，以承先聖之統，及其沒而遂失其傳焉。則

⁵⁶ 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁264。

⁵⁷ 明·王船山：《俟解》，《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1998年），第12冊，頁478。

⁵⁸ 唐·韓愈：〈原道〉，謝冰瑩等編譯：《古文觀止》（臺北：三民書局，1971年），頁401。

⁵⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁529-530。

吾道之所寄不越乎言語文字之間，而異端之說日新月盛，以至於老佛之徒出，則彌近理而大亂真矣。……雖於道統之傳，不敢妄議，然初學之士，或有取焉，則亦庶乎行遠升高之一助云爾。⁶⁰

觀上引兩段文字可知，朱熹認為孟子承孔子，自然也尊孟子。其雖言「道統之傳，不敢妄議」，但傳道之志，卻十分清楚。朱熹認為程顥、程頤是「實繼孔孟不傳之統」，而朱熹又為二程弟子，故儒學道統是「孔——孟——二程——朱」，此即朱式的道統說。其次，正因朱熹將《孟子》列入四書，回歸孔孟的企圖，所以也肯定韓愈道統論之功。事實上，這是有趣的重疊，因為戴震批判的宋儒，竟也尊孟子。那麼，戴震的意圖，顯然非停留在六經孔孟的這一段儒學之本源，而是孟子之後的道統系譜。要言之，戴震所謂「求觀聖人之道」，表面上與宋儒相同，皆要復歸孔孟，但如何「求觀」的詮釋，便與宋儒丕異，這又回扣至序文之始的「性與天道」的理解。且不可遺忘，性與天道之云云，實緊扣「理—禮」思維。倘若戴震僅一味批判宋學，其實就無新意可言，畢竟整個時代氛圍，本已如此。反過來說，戴震對宋儒的質疑，應該是在駁斥宋儒義理之際，意圖重新確立一種新的義理詮釋。且引兩段文字作解：

程子、朱子就老、莊、釋氏所指者，轉其說以言夫理，非援儒而入釋，誤以釋氏之言雜入於儒耳。⁶¹

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，亦合血氣心知為一本矣，而更增一本。分血氣心知為二本者，程子斥之曰「異端本心」，而其增一本也，則曰「吾儒本天」。如其說，是心之為心，人也，非天也；性之為性，天也，非人也。以天別於人，實以性為別於人也。人之為人，性之為性，判若彼此，自程子朱子始。⁶²

在首段引文裡，戴震質疑程朱理學的「理」，已然雜入佛學的義理思維。次段引文說的更明白，程朱言「理」的最大罩門，乃在「二本」。蓋因戴震的詮釋，旨在「一本」，如「必然乃自然之極則」⁶³的一本。而「理—禮」思維就是一本思維，「禮」就是「理」在人文

⁶⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 20-21。

⁶¹ 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁 281。

⁶² 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁 285-286。

⁶³ 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁 32。正因戴震認為「必然為自然之極則」，所以不認同荀子的說法，「荀子知禮義為聖人之教，而不知禮義亦出於性；知禮義為明於其必

社會的極則，「理」非別具一物的宋儒之理，乃是「理在事情」之「理」，是故「古人所謂理，未有如後儒之所謂理者矣」⁶⁴。在戴震認知中，程朱的「吾儒本天」，天是天而人是人，或者人是人而性是性，遂成「判若彼此」的二本。在《孟子字義疏證·性九條》曾言：

程子、朱子見於生知安行者罕觀，謂氣質不得概之曰善，荀、揚之見固如是也。特以如此則悖於孟子，故截氣質為一性，言君子不謂之性；截理義為一性，別而歸之天，以附合孟子。其歸之天不歸之聖人者，以理為人與我。是理者，我之本無也，以理為天與我，庶幾湊泊附著，可融為一。是借天為說，聞者不復疑於本無，遂信天與之得為本有耳。⁶⁵

對戴震而言，「本天」看似針砭「異端本心」，但實際上卻已悖離孔孟之道。無論是理氣二分，抑或氣質之性與義理之性的二分，皆屬宋儒說法。⁶⁶另外，戴震提舉「韓愈」建構道統的方式，其實是耐人尋味。因為戴震究竟是「孔——孟——韓愈——戴震」的道統系譜？⁶⁷抑或只確立「孔——孟」？且觀《孟子字義疏證》內文提及韓愈處：

此別理氣為二本，而宅於空氣、宅於郭郭者，為天地之理與人之理。由考之《六經》、孔、孟，茫然不得所謂性與天道者，及從事老、莊、釋氏有年，覺彼之所指，獨遺夫理義而不言，是以觸於形而上下之云，太極兩儀之稱，頓然有悟，遂創為理氣之

然，而不知必然乃自然之極則，適所以完其自然也。……以是斷之，荀子之所謂性，孟子非不謂之性，然而荀子舉其小而遺其大也，孟子明其大而非舍其小也。」（清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁32）而《緒言》也提及，「宋儒亦見於理為必然……蓋以必然非自然之極則而已，實自然之主宰、樞紐、根柢」、「荀子以禮義與性為二本，宋儒以理與氣質為二本」（清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁124），亦明白指出宋儒以「理」為本，實與荀子相同，自然與必然並無一定關係。相關討論可再參閱王邦雄等著：《中國哲學史》（臺北：里仁書局，2005年11月），下冊，頁612-616。

⁶⁴ 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁265。

⁶⁵ 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁303。

⁶⁶ 戴震有言：「孟子言性，曷嘗自歧為二哉！二之者，宋儒也。」（清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁197）。戴震對老、莊、釋的批判，亦是一本/二本之爭，「『天之生物也，使之一本』，而以性專屬之神，則日形體為幻合，以性專屬之理，則謂『纔說性時，已不是性』，皆二本故也。」（清·戴震：《孟子私淑錄》，收入《戴震集》，頁435）。

⁶⁷ 戴震與韓愈的聯結，尚有「戴東原也不偏執於細微的研究，《原善》一如韓愈的〈原人〉、〈原道〉，發揮聖人之道的主旨」安井小太郎等講述，林慶彰、連清吉譯：《經學史》（臺北：萬卷樓圖書公司，1996年），頁223。《原善》較早於《孟子字義疏證》的義理著作，足見戴震對韓愈極具親切。

辨，不復能詳審文義。其以理為氣之主宰，如彼以神為氣之主宰也。以理能生氣，如彼以神能生氣也。以理壞於形氣，無人欲之蔽則復其初，如彼以神受形而生，不以物欲累之則復其初也。皆改其所指神識者以指理，徒援彼例此，而實非得之於此。學者轉相傳述，適所以誣聖亂經。善夫韓退之氏曰：「學者必慎所道。道於楊、墨、老、莊、佛之學而欲之聖人之道，猶航斷港絕潢以望至於海也。」此宋儒之謂也。

68

對戴震而言，韓愈對「儒／非儒」的嚴判，至少在聖人之學的確立上，乃為真知灼見。而此嚴判也是檢視宋儒之理，是否能夠作為「求觀聖人之道」。顯然地，宋儒將理氣為二的二本思維，戴震認為悖離古賢聖的人倫日用之實體實事。無論如何，即使戴震僅藉韓愈去確立「孔——孟」，亦讓吾人察見，戴震自有一套詮釋方式，甚至對孔孟義理的闡述，目的當然也是為了建構「一本」的儒學。論至此處，戴震的「求觀聖人之道」，自非程朱式的求觀，而是戴震式的求觀之法。而求觀的聖人之道，正是體現「理—禮」思維的貫通不二，聖人之道不在別具一物之理，而是「以情絜情」與「理在事情」之「理」，又此「理」為條理分理，且透過「禮」獲得真正的體現，意即「禮」為自然之極則的必然，⁶⁹意即一本的思維方式。

五、結論

本文從戴震「理—禮」思維重讀《孟子字義疏證·序》，並次第討論正、破、立等三階段：首先是「正本溯源」，《論語》言「子帥以正孰敢不正」，然而如何是「正」，探本溯源遂成必要，因為在爭執不定之際，是非曲折已難論斷，最好方式即是回歸本源。⁷⁰對戴震而言，儒學本源就在《六經》、孔、孟。其次是透過孟子的「辯惡可矣哉」，破斥「私智穿鑿」者，包括儒者與楊、墨、老、莊、佛。此正是《孟子字義疏證》內文的主軸，字義疏證就是辯，辯當然與「正」有關，但更多的力道在「破」。最後是「求觀聖人之道」，藉由韓愈之言，提出儒學道統的樞紐，乃在「孟子」，重構專屬戴震認知的儒學道統。而

⁶⁸ 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，頁290-291。

⁶⁹ 有關戴震的自然必然，可參閱蔡家和：〈戴震哲學的倫理義涵——從自然到必然如何可能〉一文。

⁷⁰ 據《莊子·秋水篇》所載，莊子與惠施曾在濠梁有段辯論，因為惠施執持己見，使得辯論永無對話可能，是以莊子言「請循其本」清·郭慶藩，王孝魚整理：《莊子集釋》（臺北：萬卷樓圖書公司，1993年3月），下冊，頁607。

為何「正本溯源」？為何「辯惡可已哉」？為何「求觀聖人之道」？即在戴震對儒學傳統有一承繼與想像——「理—禮」的思維方式。要言之，「理—禮」的一本思維，乃對人之為人的整體觀照，既將價值根源於「理」，且又透過必然之「禮」體現「天地之條理」，「禮」與「理」是無有衝突的貫通不二。戴震據此評駮宋儒，遂要正本溯源，遂有辯惡之言，遂需確立聖人之道，而此正與《孟子字義疏證》的內文義理，有著相互映顯的關係。

徵引文獻

古籍

- 宋·朱熹 ZHU, XI:《四書章句集注》*Si Shu Zhang Ju Ji Zhu*(臺北 Taipei:臺大出版中心 National Taiwan University Press, 2019年)。
- 明·王船山 WANG, CHUAN-SHAN:《俟解》*Qi Jie*,《船山全書》*Chuan Shan Quan Shu*(長沙 Changsha:嶽麓書社 Yuelu Publishing House, 1998年),第12冊。
- 明·曹端 CAO, DUAN:《曹端集》*Cao Duan Ji*(北京 Beijing:中華書局 Zhonghua Book Company, 2010年8月)。
- 清·郭慶藩 GUO, QING-FAN, 王孝魚 WANG, XIAO-YU 整理:《莊子集釋》*Zhuang Zi Ji Shi*(臺北 Taipei:萬卷樓圖書公司 Wan Juan Lou Books Company, 1993年3月),下冊。
- 清·焦循 JIAO, XUN 撰,沈文倬 SHEN, WEN-ZHUO 點校:《孟子正義》*Meng Zi Zhen Yi*(北京 Beijing:中華書局 Zhonghua Book Company, 2007年5月),上冊。
- 清·劉寶楠 LIU, BAO-NAN 撰,高流水 GAO, LIU-SHUI 點校:《論語正義》*Analects zhengyi*(北京 Beijing:中華書局 Zhonghua Book Company, 1990年3月),上冊。
- 清·戴震 DAI, ZHEN:《戴震全書》*Dai Zhen Quan Shu*(安徽 Anhui:黃山書社 Huangshan Publishing House, 1995年10月),第6冊。
- 清·戴震 DAI, ZHEN:《戴震集》*Dai Zhen Ji*(上海 Shanghai:上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Publishing House, 2017年)。
- 清·戴震 DAI, ZHEN:《孟子字義疏證》*Meng Zi Zi Yi Shu Zheng*,收入《戴震集》*Dai Zhen Ji*(上海 Shanghai:上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Publishing House, 2017年)。
- 清·戴震 DAI, ZHEN:《孟子私淑錄》*Meng Zi Si Shu Lu*,收入《戴震集》*Dai Zhen Ji*(上海 Shanghai:上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Publishing House, 2017年)。

近人論著

- 王邦雄 WANG, PANG-HSIUNG 等著:《中國哲學史》*Zhong Guo Zhe Xue Shi*(臺北 Taipei:里仁書局 Le Jin BKS, 2005年11月),下冊。
- 牟宗三 MOU, ZONG-SAN:《宋明儒學的問題與發展》*Song Ming Ru Xue De Wen Ti Yu Fa Zhan*(上海 Shanghai:華東師範出版社 East China Normal University Press, 2004年7月)。

- 吳宛蓉 WU, WAN-RONG：〈從《孟子字義疏證》的著書成因及內容剖析戴東原晚年思想〉“According to the Contents and the Writing Reason of ‘Meng-Zi Zi Yi Shu Zheng’ to Analyse Dai Dong-Yuan's Late Thought”，《語文學報》*Journal of Chinese* 第 14 期（2007 年 12 月），頁 43-72。http://dx.doi.org/10.6760/YWHP.200712.0043。
- 周兆茂 ZHOU, ZHAO-MAO：〈戴震《孟子私淑錄》與《緒言》寫作先後辨析〉“Discrimination and Analysis of Dai Zhen's Writings of ‘Meng Zi Si Shu Lu’ and ‘Xu Yan’”，《中國哲學史》*Zhong Guo Zhe Xue Shi* 1993 年第 2 期（1993 年 2 月），頁 100-120。
- 林安梧 LIN, AN-WU：〈「以理殺人」與道德教化——環繞戴東原對於朱子哲學的批評而展開對於道德教育的一些理解與檢討〉“Killing by the Name of Reason and Moral Cultivation—Some Reflections Based on Tai Chen's Criticism of Chu Hsi's Philosophy”，《鵝湖學誌》*Legein Monthly* 第 10 期（1993 年 6 月），頁 91-116。
http://dx.doi.org/10.29653/LS.199306.0004。
- 施盈佑 SHIH, YING-YO：〈戴震「理」觀的一個面向——從「後儒以理殺人」談至「分理」的人道貞定〉“One Dimension of Dai-Zhen' Conception of Reason: From ‘reason can kill a man in the post-Confucian era’ to humanity confirmation of ‘embedded reason’ (fen-li)”，《當代儒學研究》*Journal for Contemporary Studies of Confucianism* 第 5 期（2009 年 1 月），頁 75-102。
- 施盈佑 SHIH, YING-YO：〈戴震的「理—禮」視域新探——以《孟子字義疏證》為中心〉“Re-exploring Dai Zhen's Li(rule)-Li(norm) horizon, mainly based on Meng Zi Zi Yi Shu Zheng”，《東吳中文學報》*Soochow Journal of Chinese Studies* 第 38 期（2019 年 11 月），頁 59-86。
- 唐君毅 TANG, JUN-YI：《中國哲學原論·原教篇》*Zhong Guo Zhe Xue Yuan Lun Yuan Jiao Pian*（臺北 Taipei：臺灣學生書局 Student Book Co., Ltd.，2004 年 10 月）。
- 陳榮捷 CHEN, RONG-JIE：〈論戴震緒言與孟子私淑錄之先後〉“On the Order of Dai Zhen's Introduction and Mencius' Private Records”，《大陸雜誌》*The Continent Magazine* 第 57 卷第 3 期（1978 年 9 月），頁 6-9。
- 陶清 TAO, QING：〈戴震哲學思想研究：以《孟子字義疏證》為個案〉“A Study of Dai Zhen's Philosophical Thoughts”，《鵝湖月刊》*Legein Monthly* 第 375 期（2006 年 9 月），頁 31-39。
http://dx.doi.org/10.29652/LM.200609.0006。
- 張灝 CHANG, HAO：《張灝自選集》*Chang Hao Zi Xuan Ji*（上海 Shanghai：上海教育出版社 Shanghai Education Press，2002 年 4 月）。
- 張壽安 CHANG, SO-AN：〈戴震義理思想的基礎及其推展〉“The Foundation and Development of

- Dai Zhen's Rationalism”, 《漢學研究》 *Chinese Studies* 第 10 卷第 1 期 (1992 年 6 月), 頁 57-83。
- 楊祖漢 YANG, CHO-HON: 〈康德的「外在自由說」與華人社會的發展——對戴震「以理殺人」之說的解答〉“Kant's Theory of 'External Freedom' and the Development of Chinese Society - an Answer to Dai Zen's Theory about 'Killing in the Name of Justice'”, 《哲學與文化》 *Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture* 第 43 卷第 3 期, 總第 502 期 (2016 年 3 月), 頁 103-118。
- 蔡家和 TSAI, CHIA-HE: 〈戴震哲學的倫理義涵——從自然到必然如何可能〉“The Ethical Implication in the Philosophy of Dai Zhen: How Does It Work from Naturalness to Necessity”, 《鵝湖學誌》 *Legein Society* 第 41 期 (2008 年 12 月), 頁 109-131。
<http://dx.doi.org/10.29653/LS.200812.0004>。
- 劉昌佳 LIU, CHANG-CHIA: 〈戴震《孟子字義疏證》詮釋上的問題及其所涵蘊的價值〉“The Problems on Interpretation of Tai Chen's 'The Word Significance Textual Criticism of Book of Mencius' and the Value It Contained”, 《逢甲人文社會學報》 *Feng Chia Journal of Humanities and Social Sciences* 第 10 期 (2005 年 6 月), 頁 49-75。
- 劉滄龍 LIU, TSANG-LONG: 〈「血氣心智」與「身體理性」——論戴震與尼采的修身哲學與文化批判〉“Xie Qi Xin Zhi and Body-reason: On Dai Zhen's and Nietzsche's Cultural Critiques and Philosophy of Self-cultivation”, 《漢學研究》 *Chinese Studies* 第 26 卷第 4 期 (2008 年 12 月), 頁 197-218。
<http://dx.doi.org/10.6770/CS.200812.0197>。
- 錢穆 QIAN, MU: 《中國近三百年學術史》 *Zhong Guo Jin San Bai Nian Xue Shu Shi* (北京 Beijing: 商務印書館 The Commercial Press, 2005 年 11 月), 上冊。
- 謝冰瑩 XIE, BING-YING 等編譯: 《古文觀止》 *Gu Wen Guan Zhi* (臺北 Taipei: 三民書局 San Min Book Co., Ltd, 1971 年)。
- 簡良如 CHIEN, LIANG-JU: 〈戴震《孟子字義疏證》對人性及人群問題的反省: 以《孟子》相關思想為參照〉“The Reflection of Human Nature and Multitude in Tai Chen's Mencius: Explorations in Words and Meaning”, 《臺大文史哲學報》 *NTU Humanitas Taiwanica* 第 62 期 (2005 年 5 月), 頁 183-185、187-227。
<http://dx.doi.org/10.6258/bcla.2005.62.09>。
- 羅雅純 LO, YA-CHUN: 〈論戴震「絜情」——從儒簡「貴情」談起兼以對比西方情感論德性倫理學之「同情」、「移情」〉“A new perspective of Da Zhen's philosophy based on ancient Bamboo Slips and Western Virtue Ethice”, 《東吳中文學報》 *Soochow Journal of Chinese Studies* 第 34 期 (2017 年 11 月), 頁 145-176。
- 日·安井小太郎 YASUI KOTRRO 等講述, 林慶彰 LIN, QING-ZHANG·連清吉 LIAN, QING-JI 譯: 《經學史》 *Jing Xue Shi* (臺北 Taipei: 萬卷樓圖書公司 Wan Juan Lou Books Company, 1996 年)。

Rereading " Meng Zi Zi Yi Shu Zheng" from DAI, ZHEN's "Li(norm)-Li(rule)" Thinking

SHIH, YING-YO

(Received July 9, 2019; Accepted December 18, 2019)

Abstract

This article thinks that DAI, ZHEN's " Meng Zi Zi Yi Shu Zheng " is an important work of the essence of the book, and its preface still has a space for discussion, that is, rereading the preface from the "Li(norm)-Li(rule)" thinking. After the seminar, I saw the following message: In the thinking of DAI, ZHEN 's "Li(norm)-Li(rule)", it aims to look at people as a whole, and the value is rooted in "reason" and through the inevitable "ritual". "Organization", "ritual" and "rational" are the contradiction of no conflict. Therefore, when DAI, ZHEN said that heaven, sex, reason, desire and so on, all closely related to this basic thinking, and according to the evaluation of Song Confucianism. However, there is a source of original texts, and there is no need to clarify the evil words. It is necessary to establish the way of saints. This also has a mutually influential relationship with the full text of the " Meng Zi Zi Yi Shu Zheng ".

Keywords: Yi Ben, Tian Dao, Xing, *Meng Zi Zi Yi Shu Zheng*, Li(norm), Li(rule),
DAI ZHEN