

在西方倫理學的多元脈絡間

論戴震哲學倫理型態

羅雅純*

(Ya-Chun Lo)

摘要

西方伊莉莎白·安斯康訴求回歸亞里斯多德德性主張。儒家重視道德實踐，自能給予不同西方的德性探討。即如同，戴震以「理存乎欲」、「以情絜情」、「達情遂欲」啓蒙清代情性新貌，「德資於學」、「以學養智」去蔽顯德，由「道問學」貫通「尊德性」導向成德之路，關懷人的德行善性便是一套探討道德實踐的倫理學。

本文就當代倫理學復興進而探索戴震哲學，首先理

* 作者為淡江大學中國文學學系專任副教授。

本文為本人主持科技部 108 年度專題研究計畫(MOST:108-2410-H-032-041-)之部份研究成果，特此向補助單位科技部謹致謝忱。



解「規則倫理學」、「德性倫理學」與「角色倫理學」型態。其次，分析如何從「情性」肯定「情」、「欲」生發的道德動力建構人心同然「道德情理」。再者，探問戴震哲學倫理型態是「規則倫理學」？「德性倫理學」？抑或「角色倫理學」？盼能在西方倫理學的多元脈絡間為傳統戴震哲學尋求新詮。

關鍵字：戴震、情、欲、道德哲學、規則倫理學、德性倫理學、角色倫理學



一、問題之緣起

戴震（1724-1777）為清中葉哲學家，有感宋明理學「存理滅欲」桎梏之弊害，感慨「今人無論正邪，盡以意見誤名之曰理，而禍而斯民，故疏證不得不作」¹。繼《原善》、《緒言》、《孟子私淑錄》後²，誓言「打破宋儒家中《太極圖》」³重構清代新義理端正人心⁴，完成「生

¹ 清·段玉裁：〈東原年譜訂補〉，見於清·戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》（六）（安徽：黃山書社，1995年），頁652。本文引註戴震文獻皆引自《戴震全書》，同註書僅註引文出處及頁數，茲不贅述出版社及出版年月。

² 戴震論學最終實以覓求「義理」為要，其著作《原善》、《緒言》、《孟子私淑錄》、《孟子字義疏證》皆是義理之作。《原善》、《緒言》、《孟子私淑錄》、《孟子字義疏證》，分為四書，然《緒言》及《孟子私淑錄》實為《孟子字義疏證》之初稿、二稿。細述《緒言》約計為二萬八千字，《孟子私淑錄》約計為一萬九千字，《孟子字義疏證》為約計三萬八千字。《孟子私淑錄》改正《緒言》部份字句，而後成《孟子字義疏證》之定本，而《孟子字義疏證》依《孟子私淑錄》而有所更改。《孟子私淑錄》收入了《緒言》部份內容，尤其卷中各問答皆是《緒言》所沒有的內容。此四書之先後，目前學界持以二說：首先，錢穆論證《孟子字義疏證》內容與《孟子私淑錄》相同，主張《孟子私淑錄》在《緒言》之後。見錢穆：《中國近三百年學術史》（上冊）（台北：商務印書館，1996年），頁358-364。其次，陳榮捷認為戴震先著《孟子私淑錄》後才修訂《緒言》，最後成為《孟子字義疏證》。《緒言》內容較《孟子私淑錄》詳盡，因此判定《孟子私淑錄》於《緒言》之前。詳見陳榮捷：〈論戴震諸言與孟子私淑錄之先後〉，《大陸雜誌》第57卷第3期（1978年），頁6-9。顯然二先生意見不同，然皆對《原善》無所爭議，其異乃對《緒言》、《孟子私淑錄》二書成書先後不同所致。

³ 戴震言：「壬師館京師朱文正家，自言曩在山西方伯署中，偽病者十數日，起而語方伯：『我非真病，乃發狂打破宋儒家中太極圖耳。』蓋其時著得《孟子字義疏證》，玉裁於此乃覺了然，偽病十餘日，此正是造《緒言》耳。」參見清·段玉裁：〈答程易田丈書〉，《戴震全書》（七），頁144。

⁴ 戴震「自述《孟子字義疏證》三卷」〈孟子字義疏證·序〉，《戴震全書》（六），頁148。足以見，《孟子字義疏證》乃是戴震晚年之義理定論，其言：「六書



平著述最大者，為《孟子字義疏證》一書」⁵。戴震在道德立說上正視生命「情」、「欲」實存的合理性，將道德實踐導向人倫世界，以「情」言「理」，開啓了不同於宋明理學的實踐理路。

特別是，戴震關注人的德行善性，重視「情」、「理」相融，標榜的道德論述便是建立在人我之間道德實踐的倫理學。而眾所皆知，倫理學在中西方皆有悠遠歷史，在西方以古希臘亞里斯多德（Aristotle）為代表，從古希臘到中世紀一向以「德性倫理學」（Virtue Ethics）為主流。但進入近現代，為（英）邊沁（Bentham）和彌爾（Mill）「功利論」（Utilitarianism）和（德）康德（Kant）「義務論」（Deontology）代表的「規則倫理學」（the Ethics of Rule）取代。⁶然而，倫理學發展在當代產生了微妙變化，英國哲學家伊莉莎白·安斯康（G.E.M. Anscombe）在 1958 年發表《現代道德哲學》（Modern Moral Philosophy）一書，提出一向以「功利論」和「義務論」所代表的「規則倫理學」已無法為人們行為提供正確道德基礎，因而倡導回歸傳統亞里斯多德（Aristotle）

九數等事如轎夫然，所以舛轎中人也。以六書九數等事盡我，是猶誤認轎夫為轎中人也。」戴震以轎夫喻考據，以轎中人喻義理，視義理思想為本、訓詁考據為用，融治為一建構思想體系。見於段玉裁 1792 年序經韻樓刊本《戴東原集》，此段文獻未收入在《戴震全書》，轉引自余英時：〈戴東原與清代考證學風〉，《論戴東原與章學誠》（台北：東大圖書出版，1996 年），頁 139。

⁵ 此文獻見於戴震給弟子段玉裁信中所載。〈與段茂堂等十一札〉，《戴震全書》（六），頁 543。

⁶ 「規則倫理學」可分為兩大派：「功利論」（Utilitarianism 也譯為效益論、目的論）及「義務論」（Deontology 也譯為道義論），兩者統稱為「規則倫理學」（the Ethics of Rules），在回答規範倫理學的中心問題時，前者「功利論」學說論及價值上的考慮，而「義務論」學說則強調人履行道德義務的至上性。功利主義或義務論，除了規則派，還有行動派，即「行動功利主義」（act utilitarianism）或「行動義務論」（act deontology）之分，由於本文討論範疇所囿限，暫且不納入討論範圍。



「德性」⁷意義，建構屬於當代「德性倫理學」，成為當代西方倫理學一場聲勢浩大的復興運動⁸。

安斯康成為「德性倫理學」的開拓者，其後如菲利普·福特(Philipa Foot)等哲學家也紛紛響應「德性倫理學」主張。師從二位的哲學家羅莎琳德·赫斯特豪斯(Rosalind Hutshouse)亦言：「為什麼對義務論與功利主義的日益不滿會導致美德倫理學的復興，對此儘管有許多不同說法(而我們無法確定哪種說法最準確)，但毫無疑問，任何說法似乎都涉及如下內容，即，當前流行的文獻忽視或邊緣化了許多本來是任何充分的道德哲學都應該論述的話題。有兩個就是我上面提到的話題—動機與道德品質；另一些話題則是道德教育、道德智慧或洞察力、友愛和家庭關係、深層次的幸福概念、情感在我們道德生活中的作用，以及關於我應當成為怎樣的人，我們應當如何生活的問題。我們可以在哪裡發現對這些話題的討論呢？你看，就在柏拉圖和亞里斯多德那裡。」⁹因此，道德不應是為道德立法的理論，亦不是建構一套規則或因循規則而產生的道德義務，與其把道德當作規則理論，不如回到倫理生活的真實世界，關注「人」內在「德性」。因此，「德性」理論的

⁷ 根據學界學者採「德性」(virtue)一詞譯法，目前有三種：(一) virtue 譯為「德行」，大多是港台學者如沈清松、潘小慧、林火旺、黃蘆、王臣瑞、曾仰如等。(二) virtue 譯為「德性」，如大陸學者及海外學者：石元康、余紀元、苗力田、章海山、龔群、何懷宏等。(三) virtue 譯為「美德」，港台學者如：林逢祺、大陸學者葉秀山、萬俊人、王海明等。

⁸ (英)伊莉莎白·安斯康，(G.E.M.Anscombe) *Modern Moral Philosophy*, *Philosophy* 33, No. 124, January (1958): 1-19.另外，(美)余紀元(著)、林航(譯)：《德性之鏡：孔子與亞里斯多德的倫理學》(北京：中國人民大學出版社，2009年)，頁1-2也有關此論述。

⁹ (英)羅莎琳德·赫斯特豪斯(Rosalind Hutshouse)(著)、李天義(譯)：《美德倫理學》(南京：譯林出版社，2016年)，頁2-3。



出現，悄然為當代哲學發展提供了一個新的倫理視野。¹⁰

當「德性」概念再次被正視，也意味著過去西方長期主導的「規則倫理學」面臨了強大挑戰。以「功利論」與「義務論」為代表的「規則倫理學」作為一切規範的根源，在當今多元社會中訴求普遍化的規範，容易導致道德實踐淪為僅是抽象蹈空的概念，或是被質疑造成對他者的壓迫。因此，隨著「德性倫理學」復興，倫理學家開始對「規則倫理學」、「德性倫理學」展開激烈討論，爭論在於「德性」和「規則」何者是道德實踐第一性（primacy）？「規則倫理學」視「規則」為第一性，將道德理解像法律般的義務責任，建立普遍化規則要求，卻忽略了對「人」道德主體的探索，以「規則」、「義務」為至上律令，以致於內在品格的「德性」遂成為邊緣化。無怪乎，麥金泰爾（MacIntyre）感嘆我們所處的時代是「德性之後」的時代。¹¹究竟，主張「德性」為第一性的「德性倫理學」與強調「規則」、「義務」的「規則倫理學」有何不同？唐文明分述之：

首先，義務論與功效主義（Utilitarianism）一樣，對行動的關注甚於對作為行動者的人的關注；而美德倫理學則相反，對作為

¹⁰ 誠如米建國、朱建民二位的觀察，西方「德性的轉向」特別在二方向突顯，一則是「德性倫理學」，強調以「德性」作為「倫理規範性」（ethical normativity）依據。另一在德性知識論方面著重以「德性」作為「知態規範性」（epistemic normativity）之基礎。在這兩者交互對話與辯證發展的過程之中，不僅為尋求道德規範本質開創了一個新的進路，也為探索知識本質與價值問題找到新的契機。詳見米建國、朱建民：〈導言：「德性的轉向：德性理論與中國哲學」〉，《哲學與文化》第三十九卷，第 2 期（2012 年 2 月），頁 1。

¹¹ （英）麥金泰爾（MacIntyre）、龔群（譯）：《倫理學簡史》（北京：商務印書館，2004 年），頁 128。



行動者的人的關注甚於行動的關注。換言之，前者著意於行事之規矩，後者則著意於成人之教導；前者關注行為之正當與不當，後者關注人格之美善或醜惡。¹²

其次，義務論與美德倫理學的根本性差異表現在基本術語的不同上。義務論的基本術語是正當與不當、職責與義務，美德倫理學的基本術語則是美善與醜惡、有德與缺德。¹³

再者，義務論與美德倫理學對於倫理或道德生活中行為動機的解釋很不相同。前者認為，道德行為的動機在於對義務的遵從，也就是義務感；後者則認為，與踐行者自身之所是密切相關的欲望和目的乃是行為之動機所在。¹⁴

誠如所言，「義務論」與「功利論」關注焦點在與「行為相關」，而「德性論」則是關注道德主體「人」。「義務論」的道德動機即在於對「義務職責」的遵從，重視的是「行事之規矩」，以正當與否來歸判行為動機；而「德性論」關注的是「人」，重視是「成人之教導」，以人格美醜善惡、有無德性來評論行為動機。所以「義務論」強調「義務」；「德性論」強調「德性」；前者強調「原則」(principle)、「規則」(rule)，後者強調「性格」(character)；前者強調「行為」(action)，後者強調

¹² 唐文明：《隱秘的顛覆：牟宗三、康德與原始儒家》（北京：三聯書店，2012年），頁114-115。

¹³ 唐文明：《隱秘的顛覆：牟宗三、康德與原始儒家》，頁120。

¹⁴ 唐文明：《隱秘的顛覆：牟宗三、康德與原始儒家》，頁123。



「行為者」(agent)¹⁵，二者涇渭分明。由此看來，「規則倫理學」以「義務」、「規則」為第一性概念，關注對義務的遵從；「德性倫理學」以「德性」做為第一性概念，關注道德行動者－「人」，從欲望和目的評價行為為動機。所以，亞里斯多德「德性」概念對於當代倫理再興，提供了從「德性」來探討道德行為，而不是從「功利」、「效益」或「義務」、「規則」來評價道德行為。「德性倫理學」著重的是「人」是否具有「德性」品格，能否提供正確行為，正如赫斯特豪斯所言：「一個行為是正當的，當且僅當，它是一位有美德的行為者在這種環境中將會採取的典型行為（即，出於品質而採取的行為）。」¹⁶，它將體現「一個有美德的行為者，就是一位擁有並踐行某些特定品質特徵（即，美德）的人。」¹⁷。

隨著西方「德性倫理學」復興，近期美國哲學家安樂哲（Roger T. Ames）也提出另一種以實用主義為基礎的「角色倫理學」(role ethics)¹⁸觀點。事實上，「角色倫理學」最早提出是在安樂哲與羅思文（Henry Rosemont, Jr.）〈早期儒家是德性論的嗎？〉¹⁹一文中，該文反對「規則倫理學」把「自我」視為孤立、自給自足的個體，以主體作為一切律

¹⁵ 李明輝：〈儒家、康德與德行倫理學〉，《哲學研究》第 10 期（北京：中國社會科學院哲學研究所，2012 年），頁 115。

¹⁶（英）羅莎琳德·赫斯特豪斯（Rosalind Hutshouse）（著）、李天義（譯）：《美德倫理學》，頁 31。

¹⁷（英）羅莎琳德·赫斯特豪斯（Rosalind Hutshouse）（著）、李天義（譯）：《美德倫理學》，頁 32。

¹⁸（美）安樂哲（Roger T·Ames）：《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞匯》（山東：人民出版社，2017 年 3 月）。

¹⁹（美）安樂哲（Roger T·Ames），羅思文（Henry Rosemont, Jr.）合著，謝陽舉（譯）〈早期儒家是德性論的嗎？〉，《國學學刊》總第 1 期，（2010 年），頁 94-104。



則、規範根源，以「德性倫理學」與「角色倫理學」來探討中國早期儒學的歸屬型態，主張應以「角色倫理學」詮釋儒家觀念，強調家庭互動關係性中的「角色」構成我們成為什麼樣的人，而家庭情感是創造道德能力的原生基礎，因此主張「角色倫理學」優於「德性倫理學」更適合詮釋倫理，其主張：（1）最好以角色倫理學（role ethics）描繪早期儒家（2）儒家的角色倫理學在東西方哲學和宗教中，都是自成一體的（3）這種角色倫理學首先具體體現於把人類視為關係中的人，而不是個體自我的獨特的觀點中；（4）也體現於視家庭情感為發展圓滿的道德能力，和宗教情操的入手處的特有的道德人生觀中。²⁰要言之，「角色倫理學」的主張即是在亞里斯多德「德性」觀念和「家庭」概念間，為儒家道德規範性提出另一套詮解：

對於孔子，家庭情感顯然是發展道德能力的入手處，準此，我們堅持，儒家的規範性是根據其最有效地做好家庭角色而得到規定的。通過做好父母的好兒女，然後，通過把這些發展起來的道德情感充分推廣到作為共同體的大家族中的角色上，一個人便成了好人。根據我們的解讀，做好家庭角色—母親做好母親，兄弟做好兄弟，孫女做好孫女—它們本身就是規範的標準，它們通過具體的人生而為人習得，它們比推理的道德原則更為明白而具體。……儒家的道德人生觀，我們不是抽象分離意義上的個體，相反，卻是存在互相影響的人，過著—而不是“扮演”著多重角色，這些角色構成了我們是什麼樣的人，並且，

²⁰（美）安樂哲（Roger T·Ames），羅思文（Henry Rosemont, Jr.）合著，謝陽舉（譯）〈早期儒家是德性論的嗎？〉，頁94。



這樣我們可以在行為上追求無與倫比的獨特性和技藝。換句話說，我們是與我們的同伴共同生活著的角色的總和。²¹

安樂哲、羅思文認為儒家道德規範性是根據「家庭」的「角色」，通過「角色」道德情感關係而得到學習，比推理的道德原則更為明白，「所謂『角色倫理學』的核心詞彙，是與儒家對孝和集體感的追求有關的語言。禮或曰『禮儀規矩』，是將人定位到他們所在的家族和集體內的有意義的、互動的角色和關係上的『語法』。」²²尤以進者，家族和集體成員以至擴展的人際圈子中人們的情感，重視的是合情合理性（reasonableness），而不是理性（rationality）。²³而事實上，在更早之前，安樂哲與羅思文在《《論語》的哲學詮釋：比較哲學的視域》²⁴一書中，早已試圖從比較哲學的視域中彰顯儒家的特殊性，他們認為「規則倫理學」解釋儒家《論語》等文獻有失允當，反對自柏拉圖以來的基礎主義，將中國傳統經典文獻削足適履地套用在西方哲學架構中，強調儒家尊重差異又保有多元開放性，乃是不同於西方個人主義的道德模式，依循普遍規範或義務，反之，他們認為儒家應當是將道德觀念和道德行為置在人的「角色」、「關係」中理解，通過家庭集體「角色」、「關係」道德情感來規範定位責任，攸關「角色倫理學」的討論，已

²¹ (美) 安樂哲 (Roger T. Ames), 羅思文 (Henry Rosemont, Jr.) 合著, 謝陽舉 (譯)〈早期儒家是德性論的嗎?〉, 頁 95。

²² (美) 安樂哲 (Roger T. Ames), 羅思文 (Henry Rosemont, Jr.) 合著, 謝陽舉 (譯)〈早期儒家是德性論的嗎?〉, 頁 101。

²³ (美) 安樂哲 (Roger T. Ames), 羅思文 (Henry Rosemont, Jr.) 合著, 謝陽舉 (譯)〈早期儒家是德性論的嗎?〉, 頁 101。

²⁴ (美) 安樂哲 (Roger T. Ames), 羅思文 (Henry Rosemont, Jr.) 合著, 余瑾 (譯), 《《論語》的哲學詮釋：比較哲學的視域》(北京：中國社會科學出版社, 2003 年 3 月)。



具有依據論證，也引起了海內外學界的關注。

正值西方倫理界眾聲喧嘩，面對「規則倫理學」、「德性倫理學」、「角色倫理學」討論，中國哲學該如何參與並合理回應？無疑，一向強調道德實踐的儒家自是不可迴避，同時也意謂著當代研究者面對中國傳統文獻將擁有新理解，因此參與討論是勢必，特別是儒家性情之教，重視德性培育、關懷道德實踐，「情感」、「情欲」當為道德價值之一環，正如同十八世紀哲學家—戴震，早將道德核心建立在人的「性」、「情」基礎上，標榜情理融合即是道德價值的呈顯。而今，「德性倫理學」強調「德性」，即如同戴震主張道德根植在人我互動上，故道德實踐不是奉守冰冷道德法則，而應是源於「人」生命內在品德善性。然做為人內在「性情」的「德性」意涵，道德動力與行動者「人」的結構關係為何？如何達至同然道德目標？遂此，本文援引西方倫理學探究戴震哲學之嘗試，期能替西方倫理學多元脈絡提供一條中國儒學式反思視角。首先即就西方倫理學復興現象，進而理解「規則倫理學」、「德性倫理學」與「角色倫理學」型態。其次，探索戴震哲學倫理意涵，如何肯認「性情」的「德性」意涵，以「理存乎欲」、「以情絜情」、「達情遂欲」建構「道德情理」。再者，探問戴震哲學倫理型態是「規則倫理學」？「德性倫理學」？或「角色倫理學」？道德動力是源自「義務」、「規則」？抑或「德性」、「善」？還是從「角色」、「關係」來定位道德行為？盼此提問在西方倫理學對話脈絡間，試予為傳統戴震哲學尋求新詮。



二、戴震哲學「德性」意涵

(一) 道德動力源於「欲」、「情」、「知」的「德性」之善

戴震關注人的德行善性，正視「情」、「欲」的合理，重視「情」、「理」相融，這可從氣化言「性」立場所理解。戴震主張「性」是一種潛在生命力量，「性」之實體來自「血氣心知」，因而人生而有聲色臭味之「欲」、喜怒哀樂之「情」，美醜是非好惡之「知」，皆源自血氣之「性」。「性」推動著「欲」、「情」的生發，在「欲」、「情」相互作用下，辨別美醜是非好惡「知」即在此間不斷生成變化。因此，「性」來自「血氣心知」，感官之「欲」、「情」生於「血氣」，認知之「知」起於「心知」，「性」不僅做為「血氣」生理之能，也具辨別條理的「心知」作用：

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，而不止于一家之親也，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。²⁵

所謂人無有不善，即能知其限而不可踰之為善，即血氣心知能底

²⁵ 《孟子字義疏證》卷中〈性〉，《戴震全書》（六），頁 191。



於無失之為善；所謂仁義禮智，即以名其血氣心知，所謂原於天地之化者之能協於天地之德也。²⁶

人生而有欲、有情、有知，三者血氣心知之自然也。給於欲者，聲色臭味也，而因有愛畏；發乎情者，喜怒哀樂也，而因有慘舒；辨於知者，美醜是非也，而因有好惡。聲色臭味之欲，資以養其生；喜怒哀樂之情，感而接於物；美醜是非之知，極而通於天地鬼神。聲色臭味之愛畏以分，五行生克為之也；喜怒哀樂之慘舒以分，時遇順逆為之也；美醜是非之好惡以分，志慮從違為之也；是皆成性然也。²⁷

戴震強調血氣之「性」的「欲」、「情」、「知」是源於天地之化，聲色臭味「欲」與喜怒哀樂「情」，透過美醜是非「知」的發用，達「情」遂「欲」，故天地之化者能協於天地之德，「仁義禮智」的道德價值應展現在人倫相親相治，隨感相應中，透過「心知」的感知察覺，尋求個體與群體之間「欲」、「情」合諧，避免「欲遂其生，至於伐人之生而不顧者，不仁也」²⁸的現象。

要言之，戴震認為「仁義禮智」蘊含在「血氣心知」資養中，「心知」具審視事理認知功能，以「血氣」之「欲」、「情」做為辨析對象。於是乎，「欲」、「情」在「知」的認知縷析下成為「性」的內容，「心知」辨識是非好惡的道德判斷與耳目感官「情」、「欲」之「血氣」相

²⁶ 《孟子字義疏證》卷中〈性〉，《戴震全書》（六），頁 192。

²⁷ 《孟子字義疏證》卷下〈才〉，《戴震全書》（六），頁 197。

²⁸ 《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁 157。



繫：

耳目鼻口之官，接於物，而心通其則。心之於理義也，天下之理義，心若其符節也；是皆不可謂之外也，性也。耳能辨天下之聲，目能辨天下天下之色，鼻能辨天下之臭，口能辨天下之味，心能通天下之理義，人之才質得於天，若是其全也。²⁹

蓋耳之能聽，目之能視，鼻之能臭，口之知味，魄之為也，所謂靈也，陰主受者也；心之精爽，有思輒通，魂之為也，所謂神也，陽主施者也。主施者斷，主受者聽。³⁰

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。³¹

此可以明仁義禮智非他，不過懷生畏死，飲食男女，與夫感於物而動者之皆不可脫然無之，以歸於靜，歸於一，而恃人之心知異於禽獸，能不惑乎所行，即為懿德耳。³²

戴震認為「心之官」及「耳目之官」是人之才質，乃得於天，其發用與踐履皆在血氣心知之「性」上。雖稟受天賦，然兩者有所不同，「心之官」是「陽主施者也」，是認知事物作用之主宰；「耳目之官」是「陰

²⁹ 《原善》卷中，《戴震全書》（六），頁 18。

³⁰ 《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁 156。

³¹ 《孟子字義疏證》卷中〈性〉，《戴震全書》（六），頁 179。

³² 《孟子字義疏證》卷中〈性〉，《戴震全書》（六），頁 182。



主受者也」，接觸外在事物，因而產生聽、視、臭、味的感受。因此，戴震推舉以「人」做為道德主體，以「心之官」通達天下理義：

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，能辨之而悅之；其悅者，必其尤美者也；理義在事情之條分縷析，接于我之心知，能辨之而悅之；其悅者，必其至是者也。³³

即如是，戴震將道德判斷「心知」與感官「情」、「欲」相繫，「心之官則思」就是認知心展現，故「理義在事情之條分縷析，接于我之心知」，「心知」做為「血氣」的決斷依據。在此基礎上，戴震肯認道德動力源自「血氣」的自然本能，因「心知」知覺才能體現仁義禮智道德，「心知」做為「血氣」之性的辨識判斷，即使處在懷生畏死情境，人仍能不惑所行，義所當然實踐道德價值。因此，「心知」成為辨別事理、研判是非的道德判斷，「人莫大乎智足以擇善也，擇善則心之精爽進於神明」³⁴。果如是，「心知」精爽有思輒通，「性」實體應為善，何有惡之所生？又如何成就道德實踐？對此，劉滄龍認為：「戴震將道德主體規定為不離於情欲的氣化主體，是他自然主義一元論落實人性論的必然結果，……血氣心知的自然本性和理的必然性，同樣根源於氣化流行之體，但不表示人就不需要為學致知、擴充涵養的工夫。」³⁵誠然，戴

³³ 《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁153-154。

³⁴ 《原善》卷中，《戴震全書》，頁16。

³⁵ 劉滄龍：〈戴震氣論學論述的儒學重構〉，《國文學報》第44期（2008年12



震肯認道德主體即是氣化主體，但避免人之「情欲」淪為私欲，教人持之致知問學修養。因為「性」雖稟受於天，本無待於修，但自然「情」、「欲」有待必然之「理」安頓，必須涵養「德性」去私解蔽：

人之不盡其才，患二：曰私，曰蔽。私也者，生於其心為溺，發於政為黨，成於行為慝，見於事為悖，為欺，其究為私己。蔽也者，其生於心也為惑，發於政為偏，成於行為謬，見於事為鑿，為愚，其究為蔽之以己。鑿者，其失誣；愚者，其失為固，誣而罔省，施之事亦為固。私者之安固然為自暴，蔽者之不求牖於明為自棄，自暴自棄，夫然後難與言善，是以卒之為不善，非才之罪也。去私莫如強恕，解蔽莫如學。³⁶

人之患，有私有蔽；私出於情欲，蔽出於心知。無私，仁也；不蔽，智也；非絕情欲以為仁，去心知以為智也。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。³⁷

戴震強調「聖賢之道，無私而非無欲」，非絕情欲以為仁，去心知以為智，對於人不盡其才，非才之罪也，故示人「去私莫如強恕，解蔽莫如學」，以「強恕」做為去私之道，以「問學」做為解蔽之則，心知擇善去蔽，自可顯德返回善性。然又該如何學以養智？戴震認為人雖稟受氣化之性，先天之性有曲全等差，賴以後天問學賢聖之德以擴充：

月)，頁 103-104。

³⁶ 《原善》卷下，《戴震全書》（六），頁 23。

³⁷ 《孟子字義疏證》卷下〈權〉，《戴震全書》（六），頁 211。



然人與人較，其材質等差凡幾？古賢聖知人之材質有等差，是以重問學，貴擴充。³⁸

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。冶金若水，而不聞以金益水，以水益金，豈可云己本無善，己無天德，而積善成德，如壘之受水哉！³⁹

人之初生，不食則死；人之幼稚，不學則愚。食以養其生，充之使長；學以養其良，充之至於賢人聖人。⁴⁰

顯見戴震肯認「問學之於德性」，「心知」學以擴充，透過「重問學」、「貴擴充」由愚變明，不惑所行為善。因此，在戴震理解中解蔽莫如學，心知明理，心之精爽便可通曉陰陽天德之知，學以養良解消蔽之所生，惡之所滋，積善成德便可裨益己德，通乎賢人聖人之德性，其言：

學以牖吾心知，猶飲食以養吾血氣，雖愚必明，雖柔必強。⁴¹

德性曰尊，所謂戒慎恐懼，所謂慎獨是也。問學曰道，此所謂致是也。德性，譬則身之血氣也；問學，譬則飲食也。不保護

³⁸ 《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁167。

³⁹ 《孟子字義疏證》卷中〈性〉，《戴震全書》（六），頁188。

⁴⁰ 《孟子字義疏證》卷下〈才〉，《戴震全書》（六），頁199。

⁴¹ 〈與某書〉，《戴東原先生文》，《戴震全書》（六），頁495。



而且耗敗其血氣，與廢飲食之養無以增長吾之血氣，其為二事甚明。⁴²

試以人之形體與人之德性比而論之，形體始乎幼小，終乎長大；德性始乎蒙昧，終乎聖智。其形體之長大也，資於飲食之養，乃長日加益，非「復其初」；德性資於學問，進而聖智，非「復其初」明矣。⁴³

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。⁴⁴

戴震認為人之異於物，乃因人性不牖昧，具心知之覺故能進於明，故沒有所謂先驗的善性，故非「復其初」。人須透過「德性資於學問」由外至內累積所成，亦同人之於飲食資養，形體由柔變強，「德性」雖始乎蒙昧，然加以擴充，終可達至聖智。因此，戴震主張擴充仁義禮智性善，由「道問學」學以養智進而「尊德性」，此進路誠如余英時所觀察，戴震顛覆了宋明理學形上超越義的天理體證，將「尊德性」導向「道問學」智識理路，將是將「德性之知」涵蓋「聞見之知」，因此可以說「德性之知」即是「聞見之知」的最後結果，在這個問題上可謂是對宋明理學傳統作了一次大顛倒。⁴⁵

⁴² 《中庸補注》，《戴震全書》（二），頁 189。

⁴³ 《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁 167。

⁴⁴ 《孟子字義疏證》卷中〈性〉，《戴震全書》（六），頁 181。

⁴⁵ 余英時：〈儒家智識主義的興起—從清初到戴東原〉，《論戴震與章學誠》（台北：東大圖書出版，1996 年 11 月），頁 28。



戴震著重「德性之知」，闡揚道德主體者「性情」的「德性」意涵，在「欲」、「情」道德動力基礎上，建構一條通達「達情遂欲」共遂其生的實踐途徑，即在「欲」得遂、「情」得達中，體證道德之理「仁」：

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。⁴⁶

戴震強調「欲遂其生，亦遂人之生，仁也」，道德體證勿需外求，因為人性本乎天地相生造化，道德動力源自「欲」、「情」、「知」的「德性」之善，因此有「欲」有「情」有「知」，協天地之化的血氣心知必能協於天地之德。換言之，戴震肯認「人」做為道德行動者，「德性」之善自然自生，道德實踐即在「仁」上體證善之德。如是，「性之欲，其自然之符也。性之德，其歸於必然也。歸於必然，適全其自然。」⁴⁷

⁴⁶ 《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁159。

⁴⁷ 《原善》卷上，《戴震全書》（六），頁11。



(二) 道德準則「仁義禮」實踐「智仁勇」道德行為

戴震思索「存理滅欲」的道德壓制，「彼之棄人倫而不顧，率天下之人同於禽獸者，由不知此為達道也」⁴⁸，冥心求理「不知情之至於纖微無憾是調理，而其所謂理者，同於酷吏之所謂法。酷吏以法殺人，後儒以理殺人，浸浸乎舍法而論理。」⁴⁹導致無法求其人倫中的道德理義。因此，戴震推翻宋明形上「道德天理」立論，重新以氣化解釋「性」之實體，闡揚道德動力源於生命實存「欲」、「情」、「知」的「德性」之善，由此轉向形下人倫世界中為性之實體立論，將道德實踐導向「人道」貫通「天道」中來達致，其言：

凡日用事為，皆性為之本，而所謂人道也；上之原於陰陽五行，所謂天道也。言乎天地之化曰天道，言乎天地之中曰天德，耳目百體之所欲，血氣資之以養者，所謂性之欲也，原於天地之化者也。故在天為道，在人為性，而見於日用事為為「人道」。仁義之心，原於天地之中者也。故在天為天德，在人為性之德。

50

仁義禮者，道於是乎盡也；智仁勇者，所以能盡道也。故仁義禮無等差，而智仁勇存乎其人。⁵¹

⁴⁸ 《緒言》卷下，《戴震全書》（六），頁 130。

⁴⁹ 〈與某書〉，《戴震全書》（六），頁 496。

⁵⁰ 《緒言》卷上，《戴震全書》（六），頁 103。

⁵¹ 《孟子字義疏證》卷下〈道〉，《戴震全書》（六），頁 200。



此由修身而推言修道之方，故舉仁義禮以為之準則；下言達到而歸責行之人，故舉智、仁、勇以見其能行。⁵²

戴震認為「性之欲」原於天地之化運行，在天為「道」，在人為「性」，舉凡日用事為皆是「性」之本，「性之德」的「仁義之心」即在「天道」呈現中見證天地、人物、事為之理，因此「仁義之心」道德實踐應著力在「人道」中，上與「天道」氣化流行相呼應。要言之，在戴震的道德思考中，「仁義禮」是上天秉賦道德德性，也是人心自覺的道德準則、修身修道之方，以「仁義禮」為準則實踐「智仁勇」行為，是人之為人彰顯天地、人物、事為的道德存在：

天地、人物、事為，不聞無可言之理者也，詩曰「有物有則」是也。物者，指其實體實事之名；則者，稱其純粹中正之名。實體實事，罔非自然，而歸於必然，天地、人物、事為之理得矣。⁵³

即是，戴震以《詩經》「有物有則」推論天地、人物、事為之理，即展現在人倫經驗界中求其「有物有則」必然之「理」，尋其純粹中正的普遍性原則，而非如宋明理學側重在形上超越義的道德天理。因此，戴震訴求道德實踐即就形下「人道」的實體實事中求得，其反思：

宋儒乃曰「人欲所蔽」，故不出於欲，則自信無蔽。古今不乏嚴

⁵² 《孟子字義疏證》卷下〈道〉，《戴震全書》（六），頁 200。

⁵³ 《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁 162。



氣正性、疾惡如讎之人，是其所是，非其所非；執顯然共見之重輕，實不知有時權之而重者於是乎輕，輕者於是乎重。其是非輕重一誤，天下受其禍而不可救。豈人欲蔽之也哉？⁵⁴

性，其自然也；歸於必然，適完其自然，此之謂自然之極致，天地人物之道於是乎盡。⁵⁵

古賢聖之所謂道，人倫日用而已矣，於是而求其無失，則仁義禮之名因之而生。非仁義禮有加於道也，於人倫日用行之無失，如是之謂仁，如是之謂義，如是之謂禮而已矣。⁵⁶

由天道而語於無憾，是謂天德；由性之欲而語於無失，是謂性之德。性之欲，其自然之符也；性之德，其歸於必然也。歸於必然適全其自然，此之謂自然之極致。⁵⁷

戴震認為「性之欲」本乎自然，原是人倫日用生養之事，但宋明理學以「存理滅欲」為道德標準，疾惡如讎之人依此是其所是，非其所非，以致天下受禍。戴震深思古之賢聖道德理義，即就「人道」中呈顯，故道德理義應在「人道」實踐中所得，而非恪守冰冷的道德條目。「天道」在氣化流行中展現天德，「人道」在人倫日用中實踐人德，「人道」之善縮合「天道」之善，從「性之欲」證得「性之德」，歸於必然適全

⁵⁴ 《孟子字義疏證》卷下〈權〉，《戴震全書》（六），頁 209。

⁵⁵ 《孟子字義疏證》卷中〈道〉，《戴震全書》（六），頁 186。

⁵⁶ 《孟子字義疏證》卷下〈道〉，《戴震全書》（六），頁 200。

⁵⁷ 《原善》卷上，《戴震全書》（六），頁 11。



其自然，在天地、人物、事為氣化流行中展現「仁義禮」道德價值。

即如是，在戴震哲學架構中，「仁義禮」不僅是做為「人」具備的道德準則，也是身為「人」的道德品格與義所當然實踐的道德價值，不僅自我修養更要力求道德實踐的普遍性。因為「道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不達，斯矣已」⁵⁸，尋其人倫平衡「行之無失」，必然與他人達至同然體現「仁義禮」。誠如楊儒賓言：「戴震理解的感性之人，他本身的性質必然具有感通、擴充的性格，亦即他的本性使他不會封閉在自我的圈子裡，他會走出去隨時調整他的感性生命的內涵，使我之感受與他人同，使人人皆得其平，這就是必然。」⁵⁹由此可理解，戴震認為「行之無失」之必然，置在人倫常「情」之「欲」的人我「感通」上，因為「外乎人之性之發為情欲者」⁶⁰，透過「生養之道，存乎欲者；感通之道，存乎情者也」⁶¹的道德動力，推己及人感通他人，所以「反躬者，以人之逞其欲，思身受之之情也」⁶²，遂己欲的同時，反躬其情遂他欲，如是「在己與人皆謂之情，無過情無不及情之謂理」⁶³，是感同身受心之同然的感通展現，即是戴震心目中的道德之「理」：

⁵⁸ 《孟子字義疏證》卷下〈才〉，《戴震全書》（六），頁 195。

⁵⁹ 楊儒賓：《異議的意義－近世東亞的反理學思潮》（台北：國立台灣大學出版中心，2013年3月），頁 191。對此，林月惠提出不同思考，其論《異議的意義－近世東亞的反理學思潮》一書中所論「相人偶倫理學」忽略了丁茶山論仁，即便有相人偶倫理學特質，但依然是以體用論作為其理論基礎，此部分之討論可參見林月惠：〈「異議」的再議——近世東亞的「理學」與「氣學」〉，《東吳哲學學報》第 34 期（2016年8月），頁 97-144。

⁶⁰ 《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁 159。

⁶¹ 《原善》卷上，《戴震全書》（六），頁 10。

⁶² 《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁 150。

⁶³ 《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁 151。



理也者，天下之民無日不秉持為經常者也，是以云「民之秉彝」。凡言與行得理之謂懿德，得理非他，言之而〔已〕是、行之而當為得理，言之而非、行之而不當為失理。好其得理，惡其失理，於此見理者，「人心之同然」也。⁶⁴

曰：心之所同然始謂之理，謂之義；則未至於同然，存乎其人之意見，理也，非義也。凡一人以為然，天下萬世皆「是不可易也」，此之謂同然。⁶⁵

理者，情之不爽失者也。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？凡有所責於人，反躬而靜思之：人以此責於我，能盡之乎？⁶⁶

天下之事，使欲之得遂，情之得達，斯已矣。惟人之知，小之能盡美醜之極致，大之能盡是非之極致。然後遂己之欲者，廣之能遂人之欲；達己之情者，廣之能達人之情。道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不達，斯已矣。⁶⁷

職是，戴震強調的「理」是民之秉彝經常者，「理」是一種情感和諧的共同理則，即在「人道」中展現我與他「行之無失」得其平，「同然」天下萬世不易之則，因此在「欲」遂、達「情」人倫互動中證得「情

⁶⁴ 《緒言》卷上，《戴震全書》（六），頁 89。

⁶⁵ 《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁 153。

⁶⁶ 《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁 152。

⁶⁷ 《孟子字義疏證》卷下〈才〉，《戴震全書》（六），頁 197。



之不爽失」之「理」。換言之，戴震以「理存乎欲」取代「存理滅欲」宰制異化下的「理」，標舉此「理」恆常普遍，是「心之所同然始謂之理」，並非任隨私見臆斷行事，言行得當「得理」；言行失當「失理」，「情之不爽失」才是同然普遍的「道德情理」。因此，戴震主張「道德情理」應建立在聲色臭味「欲」、喜怒哀樂「情」的實存基礎上，由人性實然走向道德應然，「遂己之欲者，廣之能遂人之欲；達己之情者，廣之能達人之情」構築起人我感通、心所同然的情理關懷。正因「欲」得遂、「情」得達，常情至性生命朗現，自能反躬靜思感同他人，「情」、「欲」道德動力自能呼應「知」道德自覺，肯認他人、同然他人，推己及人。亦即是說「理本於情」，正因「同然」建立在「情」、「欲」道德動力基礎上，人能自覺感同以此施於我，能受之乎？以此責於我，能盡之乎？在共感共體情境中，感同身受將心比心，達至「情之不爽失」普遍共識，因能在人倫互動中通情達理行之得當，獲至「道德情理」圓滿合諧。

誠前所述，戴震從肯認人性內在欲求出發，為血氣之性「情欲」立論，揭示「情欲」德性意涵，由「性之欲」證得「性之德」，實踐「智仁勇」道德行為，彰顯「仁義禮」道德價值，從而論證人人皆為道德實踐者。那麼，促使道德實踐的「情欲」動力如何達至「達情遂欲」道德目標？我與他的個體差異又如何體現共遂其欲、共達其情的同然標準？遂此，為避免求取道德形式的僵化理則，戴震提出以「權度」與「絜情」的裁量做為道德標準忖度的方法，其言：

辨乎理欲，猶之執中無權；舉凡饑寒愁怨，飲食男女、常情隱曲之感，則名之曰「人欲」，故終其身見欲之難制；其所謂「存



理」，空有理之名，究不過絕情欲之感耳。⁶⁸

權，所以別輕重；謂心之明，至於辨察事情而準，故曰「權」，學至是，一以貫之矣，意見之偏除矣。⁶⁹

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。⁷⁰

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。⁷¹

戴震認為宋明儒「存理滅欲」道德標準，「絕情欲」以求「理」，所言之「理」即是「執中無權」，棄饑寒愁怨，飲食男女、常情隱曲之人倫「情」之「欲」，舍「情」求「理」，如何是「理」？仗勢「天理」意見制人制事，卻不知聖人治天下之理義，即在「人倫日用，聖人以通天下之情，遂天下之欲，權之而分理不爽，是謂理」⁷²。遂此，戴震特別彰顯「道德情理」建立在「權別輕重」事物辨察中，以我之情絜他之情，求其人倫常情得平的道德標準。足以見，戴震「達情遂欲」的理想，從「情欲」與「道德」的對立到融合，以「理存乎欲」取代「存理滅欲」，肯定「情欲」的道德動力，以「道德情理」取代「道德天理」，

⁶⁸ 《孟子字義疏證》卷下〈權〉，《戴震全書》（六），頁 214。

⁶⁹ 《孟子字義疏證》卷下〈權〉，《戴震全書》（六），頁 213。

⁷⁰ 《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁 150。

⁷¹ 《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁 153。

⁷² 《孟子字義疏證》卷下〈權〉，《戴震全書》（六），頁 209。



在「情」、「理」、「欲」相洽共融中，樹立一套安頓身心通「情」達「理」的新倫理。

三、戴震哲學倫理型態：「為己之學」至「為人之學」

戴震的哲學建構從「道德天理」至「道德情理」，釋放了被貶抑數百年的「情理」，不再追求仰之彌高「天理」的探索，而是重新正視人倫世界中，人同此心、心同此理，以情絜情心所同然的「道德情理」。戴震重「情」揚「欲」，彌補長久舊傳統對於「理本體」的偏頗，打破了「存理滅欲」的框限，通過「達情遂欲」論證「道德情理」。誠如是，由「情欲」道德動力體證應然理義，由「性之欲」證得「性之德」，成功顛覆理學家「理氣二分」，建立「以情絜情」同然道德。由此可知，戴震肯定人人皆是道德行動者，道德核心架構在「人欲」與「天理」之間。那麼，以「情欲」做為道德動力的立論是否喪失了道德準則？促使「人」履行「德性」之善的道德規範又源自於何？若以西方倫理學視野來分析，其倫理意涵是同於西方「規則倫理學」之「義務」、「規則」？還是「德性倫理學」之「德性」、「善」？抑或「角色倫理學」之「角色」、「關係」？倫理型態究竟是「規則倫理學」？「德性倫理學」？抑或是「角色倫理學」？

誠如前述，戴震關注道德行動者「人」的德行善性，肯定「情欲」的「德性」價值，從常「情」至「性」的人道中闡揚「情」、「欲」道德意涵，從人倫日用的實體實事上貞定「道情理」的普遍性，據以證成道德動力生發基礎不在那形上的天道實體，而是源自形下生命



「欲」、「情」、「知」的「德性」之善，這由「人欲」通乎「天理」，從「理學」到「氣學」的繼承論述⁷³，從實體實事層面闡釋道德規範的應然層面，證得聲色嗅味之「欲」、喜怒哀樂之「情」、美醜是非之「知」皆是血氣之性「人」的道德主體真實存在。因此，戴震的倫理建構不企求「道德天理」的超越體證，以「道德情理」追求人倫世界的道德和諧，以「理存乎欲」化解「存理滅欲」的割裂，實現「理欲合一」的相存共融。由是可知，戴震正視「情欲」的道德動力，以「情之不喪失」確立「理」的絜矩之道，順著自然欲求方能養生全德，在「以情絜情」中體現人情事理。如是「欲」得遂、「情」得達，「知」理義，生命獲至情感與理性共體平衡，在「心之同然」基礎上使之成為「德性」修持動力，化「理」為「情」、「欲」，顧全「人欲」實現方能彰顯「天理」存在，從「道德天理」轉向「道德情理」，完成天道與人道兼備的道德圓滿⁷⁴。

⁷³ 劉又銘認為「氣本論」應跟「理本論」、「心本論」一樣被視為「理學」的一環，因此他將宋明清儒學看成是連續發展的思想，主張戴震是「本色派氣本論」的代表，提出「程朱—陸王—顧戴」三期三派的觀點，其言：「清中葉的戴震則是繼顧炎武之後的又一個有力的發展。比對起來，顧炎武和戴震兩人氣本論的理論相似，兩人在思想之外其他方面的學術表現（經史學、考據學、音韻學等等）也都相似，這條傳承的路徑就清楚了。」詳參劉又銘：《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》（台北：五南圖書，2000年），頁125-172及頁182。另外，山井湧也認為戴震是氣本論哲學的集大成者。詳參（日）山井湧（編著）、李慶（譯）：《氣的思想—中國自然觀和人的觀念的發展》（上海：上海人民出版社，1992年），頁359及頁453。

⁷⁴ 誠如張麗珠也認為：「將儒學長期以來至高無上的『天理』，落實在有血有肉、有情有欲的現實人生上，真正實現了道德活動是可以在日用之間、平凡人事上實踐的道德理想。如此一來，道德學就不再只是遠離現實，一味追求『仰之彌高』的形上義理了。」張麗珠：〈自序〉，《清代義理學新貌》



如今，西方倫理學由注重「規範」回歸到重視「德性」的歷程，使中西哲學皆認知「德性」的不可或缺性。雖然，中國哲學沒有將倫理學發展成專門理論，但儒家始終強調道德實踐，重視性情的成德教化，相較西方僅重視理論的知識建構，中國哲學當可為西方倫理學界借鑒。即如同，戴震肯定道德實踐者「人」與「德性」密不可分，道德實踐勿需仰賴道德法則絕對至上律令，由「欲」、「情」、「知」的「德性」之善，自可體現「仁義禮」道德理義，實踐「智仁勇」道德行為，顯見倫理型態「德性」之義優於「義務」、「規則」、也非「角色」、「關係」所侷限。此意正印證德性倫理學家赫斯特豪斯所言：「美德之人，當他們合乎美德地行動時，會出於各種不同的理由。這些理由形成了一定的範圍，主要是誠實、友愛、正義、勇敢、節制等具體美德。」⁷⁵因此，可以說當道德行動者「人」出於「德性」之善展現「智仁勇」，乃因「欲」、「情」、「知」的「仁義禮」美德促使「智仁勇」實踐道德行動，才能體證道德圓善的「道德情理」。

誠如上述分析，即下就西方倫理型態對比戴震哲學，「規則倫理學」強調「義務」、「規則」；「德性倫理學」強調「亞里斯多德」的「德性」、「善」、「幸福」；「角色倫理學」重視的是「角色」與「關係」。相較之下，戴震哲學呈現的道德思考較同於「德性倫理學」，二者皆是肯定「人」是道德實踐者，因具「德性」之善，故「欲」、「情」、「知」能發揮「仁義禮」實踐「智仁勇」，因此「人」皆「性善」，「德性倫理學」如此，戴震亦持此立場。所以，戴震在解釋「人」何以為「善」時提供了兩

(台北：里仁書局，1999年)，頁2-3。

⁷⁵ (英)羅莎琳德·赫斯特豪斯(Rosalind Hutshouse)(著)、李天義(譯)：《美德倫理學》，頁21。



個論證：首先，在戴震的道德論述中，道德行動者「人」與道德動力關係即是建立在「血氣心知」之「欲」、「情」、「知」的「德性」之善基礎上，是上天賦予的性之實體，從而肯定「人」成為道德主體的必然性，「仁義禮」是「性善」秉具的「德性」，是道德行動者「人」實踐道德的必要條件，也是人心自覺的道德準則。其次，戴震舉出「人」具有「德性」的「仁義禮」之「善」，從經驗層面上肯定「善」存於人心，故無論天賦善性或是人心固有，血氣心知是人的本性，人因「德性」之善「欲」、「情」、「知」故能擇善「仁義禮」道德準則，實踐「智仁勇」道德行為。由此可知，戴震肯定「性善」的「德性」正是人之所為人的原因，在此基礎下人才能了解人倫關係中，君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友相親相治之「仁義禮」，人同此心，心同此理，同然體會饑寒愁怨飲食男女，常情隱曲「情」、「欲」即是「道德情理」之關懷所在。

戴震肯認人具「德性」之善，故期盼通往「達情遂欲」幸福生活，是人心同然追求的倫理目標，在「人道」中擴充「性之欲」，體現「性之德」，獲至「欲遂其生，亦遂人之生，仁也」的和諧之理。因此，從「德性」至善達至「幸福」目標，戴震從道德行動者「人」的「德性」意涵追溯「情」、「欲」、「知」道德動力所在，亦即突顯「德性」內在性，「小之能盡美醜之極致，大之能盡是非之極致」與社會性「道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不達」的兩面向，體證「情」、「欲」、「知」道德動力是由仁義行，非行仁義也。因此，以「人」做為道德行動者，道德動力勿需如「規則倫理學」遵守外在道德律令「法則」或「義務」的規定，也不必透過「角色倫理學」的「角色」或「關係」來定位，只要自覺自發「德性」的「欲」、「情」、「知」的道德動力，



擔負道德責任，體現道德理義，「以情絜情」、「權別輕重」推己及人，達至天下人「達情遂欲」的幸福和諧。

換言之，戴震認為性善是人之本性，人要實現自我與他人「至善」、「幸福」的倫理目標，所以強調「德性」是德行品格、修身之方，同時也是道德行為指導原則。戴震同於「德性倫理學」追求至善幸福理想，同樣肯定道德主體就是「人」，實踐道德行為的道德動力是源自內在的「德性」，視「德性」優於「規則倫理學」的「義務」、「規則」及「角色倫理學」的「角色」、「關係」。即如是，戴震思考同於「德性倫理學」皆以「德性」做為品格核心，訴求君子得其仁，遂己欲亦思遂人之欲，是源自「欲」、「情」、「知」的「德性」道德動力，實踐「智仁勇」體現「仁義禮」，這與「德性倫理學」從「德性」、「善」、「幸福」評價道德行為，將「德性」視為第一概念也是相同的。

縱使，隨著西方「德性倫理學」在當代復興，有別於「規則倫理學」的安樂哲另闢蹊徑提出「角色倫理學」的獨到見解屬難可貴，但同時可能也忽略了儒家倫理不僅顧及特殊性，也追求普遍性。「角色倫理學」還原儒家倫理「角色」與「關係」的特殊脈絡意義，然而用「角色」與「關係」來定義儒家倫理是否恰當，仍不免存有疑問。要言之，做為道德主體「人」，除了在人倫之間扮演「角色」實踐自我，同時也必須審察我與他人社群中的互動關係，這決定了道德行動者「人」的道德觀念與道德準則，並非囿限「角色」的「關係」一詞所能完全涵蓋。因為，儒家倫理從不只強調「角色」與「關係」中的自我，更著重在道德人格「德性」的陶冶教養，對君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友發自內心孝悌仁愛的道德情感。亦如同戴震哲學肯認「人」的道德



本質，建立在人人普遍的「德性」基礎上，肯定「欲」、「情」、「知」的道德動力，因能履行「以情絜情」的道德關懷，不僅是君子「為己之學」的道德修養，也是「為人之學」通往「達情遂欲」的道德進路。因此，在戴震哲學道德核心中，強調道德的「德性」概念必然優先於「角色」，因為根基在五倫中的君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友「角色」，其核心即是「德性」性善「道德情理」的闡發，因有「德性」的保證主導，「人」才能善加詮釋扮演家庭及社會各種「關係」。

所以，戴震從不探求絕對形上「道德天理」，反之重視人倫世界的「道德情理」，因為「道德情理」即在實體實事的「人道」日用事為中，是「為己之學」與「為人之學」個體道德和群體倫理的融洽，人因「德性」自知自覺，即便處於任何「角色」、「關係」都能勇於承擔道德責任「義務」。因此，道德實踐不必依循「規則倫理學」的「規則」或「義務」規範，亦勿需侷限在「角色倫理學」定位「角色」的「關係」，而是源自道德行動者「人」的「德性」之「情」、「欲」、「知」道德動力。對此，戴震強調人因能實踐道德行為，是因上天賜予與生俱來「德性」之善，故能由「人性」貫通「天性」，由「人德」接乎「天德」，歸根究底是「人德」彰顯「天德」，因此道德行動者「人」在實踐道德行為中實現「德性」，亦然通過成德實踐，達至天人合一。

由此顯豁，戴震哲學道德目標建構在「達情遂欲」幸福倫理，其道德行動者「人」與內在「德性」寓有三層次：第一層次，戴震肯定「人」性情上的「德性」意涵，是普遍意義的道德本質。第二層次，「人」因道德動力源於血氣之性「欲」、「情」、「知」的「德性」之善，故能實踐「智仁勇」道德行為，體現「仁義禮」道德理義。第三層次，「人」



的「德性」養成，由「德性資於學問」去蔽顯德，統攝「德性之知」與「聞見之知」，「道問學」達至「尊德性」。據此證成，「人」做為道德行動者，「欲」、「情」、「知」道德動力與實踐道德行為動機的「德性」是合而為一，此正是戴震突破程朱「存理滅欲」表象結構強而有力的具體論證。

要言之，戴震認同的「道德情理」以「人」做為道德行動主體，不必服膺在外在絕對的「規則」、「義務」，亦勿需遵從「義務職責」至上律令道德法規，而是根植於「德性」之「欲」、「情」、「知」的道德動力。此意同如「德性倫理學」也是關注「人」的「德性教導」，判斷德性行為者並非來自行為是否符合「效益」或「規則」，而是根據「人」的「德性」本身。更明確說，戴震認為人倫日用的「道德情理」不需要任何道德律令或義務制定，所關心的從來都不是「規則」、「義務」或「功利」、「效益」，而是關注「人」的道德自主性，以學養智，陶鑄品德，因此道德進路也和「德性倫理學」立場相同。據此可知，戴震強調「道問學」達至「尊德性」，落實「聞見之知」達致「德性之知」的思維模式完全不同「規則倫理學」的「規則」服膺「義務」，也不同「角色倫理學」強調「角色」定位「關係」，反之與重視「德性」、「善」、「幸福」終極目標的「德性倫理學」不謀而合。

四、結語

戴震樹立「達情遂欲」的新倫理，從形上「道德天理」轉向形下氣化世界體證人倫「道德情理」。這說明了宋明理學在歷經佛學席捲中



土後，振興儒學建構道德形上學使命已然完成，道德核心由「天理」趨向「情理」，闡揚「情」、「欲」的「道德情理」成為清代倫理新核心。

本文即就「規則倫理學」、「德性倫理學」與「角色倫理學」參照分析戴震哲學倫理型態，從而探究道德行動者「人」及「德性」內在關係，試著在比較哲學脈絡中，對戴震哲學倫理意涵做出義理辨識與型態抉擇。透過上述分析獲得理解，戴震的道德思考不同「規則倫理學」道德法則及道德規範來評斷道德行為，而是要為道德實踐的必然性找到人性普遍根據，彰顯「人」的「德性」之善，肯定血氣心知「欲」、「情」、「知」的道德動力，實踐「智仁勇」道德行為，體現「仁義禮」心之同然的道德理義。

誠然，從不同理論都可揭示戴震哲學不同面向，其豐富性亦絕不僅限於此，因為戴震哲學建構從不在知識層面建構約束力的道德法則，而是自始自終關懷著道德行動者「人」，如何興發「德性」實現道德生命，通達人我物我圓融境界，走向成德與幸福感通為一。因此，就哲學內涵來看，戴震不追求理論知識的建構，關注的是「人」，強調「道德情理」人我關懷的「德性」展現，「德性」是道德品格修養，同時也是行為指導原則，實踐「德性」便是道德美善的完成。所以，君子得其仁，遂己欲亦思遂人之欲，是源自「情」、「欲」、「知」的「德性」道德動力促成道德行為，這與「德性倫理學」視「德性」為第一概念，從「德性」、「善」、「幸福」評價道德行為也是相同。因為，戴震著意的道德共識是順乎人情、教化人心，在「以情絜情」同然基礎上達至情不爽失「道德情理」，人倫和諧通往「達情遂欲」道德之盛群體幸福，這理想與「德性倫理學」的終極目標也是一致。因此，無論從目的論



或人性論，戴震重視「德性」、「善」、「幸福」的概念都優於「義務」、「規則」或「角色」、「關係」，道德論述從不標榜「規則」或「義務」，亦不侷限「角色」的「關係」定位。因此，無論從理論基礎、行動動力、道德概念、道德目標皆與「規則倫理學」、「角色倫理學」大相逕庭，而其展現的倫理型態相較之下與「德性倫理學」相同。



參考文獻

一、古籍文獻資料

清·戴震：《戴震全書》（六）（安徽：黃山書社，1995 年 10 月）。

二、近世研究論著

（一）現代論著

1. 中文

余英時：《論戴震與章學誠》（台北：東大圖書出版，1996 年）。

唐文明：《隱秘的顛覆：牟宗三、康德與原始儒家》（北京：三聯書店，2012 年）。

楊儒賓：《異議的意義－近世東亞的反理學思潮》（台北：國立台灣大學出版中心，2013 年）。

張麗珠：《清代義理學新貌》（台北：里仁書局，1999 年）。

劉又銘：《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》（台北：五南圖書，2000 年）。

錢穆：《中國近三百年學術史》（上冊）（台北：商務印書館，1996 年）。



羅雅純：《朱熹與戴震孟子學之比較研究—以西方詮釋學所展開的反思》（台北：秀威科技出版，2012年）。

羅雅純：《戴震道德情理倫理新詮》（台北：文史哲出版社，2018年）。

2. 譯本

（日）山井湧（編著）、李慶（譯）：《氣的思想—中國自然觀和人的觀念的發展》（上海：上海人民出版社，1992年）。

（美）安樂哲（Roger T·Ames）、羅思文（Henry Rosemont, Jr.）（合著）、余瑾（譯）：《《論語》的哲學詮釋：比較哲學的視域》（北京：中國社會科學出版社，2003年）。

（美）安樂哲（Roger T·Ames）：《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞匯》（山東：人民出版社，2017年）。

（美）余紀元（著）、林航（譯）：《德性之鏡：孔子與亞里斯多德的倫理學》（北京：中國人民大學出版社，2009年）。

（英）麥金泰爾（MacIntyre, Alasdair）、龔群（譯）：《倫理學簡史》（北京：商務印書館，2004年）。

（英）羅莎琳德·赫斯特豪斯（Rosalind Hutshouse）（著）、李天義（譯）：《美德倫理學》（南京：譯林出版社，2016年）。

三、期刊論文

（英）伊莉莎白·安斯康（G.E.M.Anscombe）《現代道德哲學》Modern Moral Philosophy, *Philosophy* 33, No. 124, January (1958):



1-19.

(美) 安樂哲 (Roger T. Ames), 羅思文 (Henry Rosemont, Jr.) 合著, 謝陽舉 (譯)〈早期儒家是德性論的嗎?〉,《國學學刊》總第 1 期 (2010 年), 頁 94-104。

米建國、朱建民:〈導言:「德性的轉向:德性理論與中國哲學」〉,《哲學與文化》第三十九卷,第 2 期 (2012 年 2 月)。

李明輝:〈儒家、康德與德行倫理學〉,《哲學研究》第 10 期 (北京:中國社會科學院哲學研究所,2012 年)

林月惠:〈「異議」的再議——近世東亞的「理學」與「氣學」〉,《東吳哲學學報》第 34 期 (2016 年 8 月), 頁 97-144。

陳榮捷:〈論戴震諸言與孟子私淑錄之先後〉,《大陸雜誌》第 57 卷第 3 期 (1978 年)。

劉滄龍:〈戴震氣論學論述的儒學重構〉,《國文學報》第 44 期 (2008 年 12 月), 頁 103-104。



Explore Dai Zhen's moral philosophy from perspectives of various western ethics

Abstract

The essence of ethics has been studied for long histories in both eastern and western cultures. Aristotle was the major leader in ancient Greek while people like G.E.M. Anscombe in British advocated recovery of virtue ethics in last century. In China, over 2500 years Confucianism emphasized the realization of ethics via humanity which led to different perspectives and exploratory of ethics. In 18th century, Da Zhen proposed that humanity is the center of ethics, and human desire as well as rational investigations are parts of humanity. Humanity embodiment from emotion and desire therefore became cores of ethics studies in Qing dynasty.

This research aims on exploring the correlations between western ethics and Da Zhen's theory. The author reviews the western theories of normative ethics followed by both virtue ethics and role ethics. And then interpretations of humanity and ethics from Da Zhen's perspective are thoroughly investigated. Hopefully an innovative annotation based on modern theories can be proposed to



comprehend the moral philosophy of Da Zhen.

Keywords: *Dai Zhen* · *Emotion* · *Desire* · *Moral philosophy* · *Virtue ethics* · *Normative ethics* · *Role ethics*

