

戴震哲學「庸德」普世價值之探析

“Common virtue” – exploring the universal value of Dai Zhen

羅雅純*

(YA-CHUN, LO)

摘要

戴震肯定「人」是道德主體，重視人倫日用「庸德」價值，呼籲道德懿行應從程朱理學「餓死事極小，失節事極大」的「奇節獨行」返回《周禮》標榜「家庭孝弟」之「敬敏任恤」、「孝弟睦婣」、「德行道藝」之

* 淡江大學中國文學系副教授



「庸德之行」，扭轉道德核心從形上「道德天理」朝向形下「道德情理」開創倫理新格局。

戴震通經致用以「尊德性」為體「道問學」為用，知識進路如何獲至德性提昇？道德典範如何從「奇節獨行」轉至「庸德之行」？「庸德」修養如何通「情」達「理」融「禮」建構「達情遂欲」、「克己復禮」之道德理想？凡此，皆與戴震哲學系統中「知識」與「道德」議題相關，因此本文試予探析，並提出文獻佐證下之解惑為問題緣起及研究目的。

收稿日期：2023/10/16，接受日期：2024/01/11



一、問題之緣起

《中庸》云：「君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸，溫故而知新，敦厚以崇禮。」¹自此「尊德性」和「道問學」成為儒家探討君子知識與成德的進路，更是道德修養及知識學問並舉的概念。特別是，從儒學發展歷程，「尊德性」和「道問學」完全貫穿宋明清思想演變，宋明時期「尊德性」更蔚為主流。果如是，何以清初學風由「尊德性」轉向「道問學」？此中造成轉折便值得探析。猶同余英時言：「清儒所表現的『道問學』的精神確是儒學進程中一個嶄新的階段，其歷史的意義決不在宋、明理學的『尊德性』之下。」²

事實上，宋明理學本有「尊德性」與「道問學」殊異，朱熹（1130-1200）與陸象山（1139-1193）各執一端³，後經

¹ 宋·朱熹撰、徐德明校點，《中庸》第二十七章《四書章句集注》（上海：上海古籍出版社，2001年），頁17。

² 余英時，〈略論清代儒學的新動向〉，《歷史與思想》（臺北：聯經出版社，1992年），頁161-162。

³ 鵝湖之會後，朱熹重「道問學」、陸九淵重「尊德性」為學進路



數百年發展至清儒轉向經解之徑平議爭論。清儒透過考據重振經學、史學、方志、數學、訓詁學、音韻學、地理學、金石學、辨偽輯佚之總結，促使學風由「宋學」轉向「漢學」⁴，發展至乾嘉時期達至顛峰鼎盛⁵。直到清儒「戴震」(1724-1777)⁶，可說是反宋之魁傑，完全展現「漢學」對「宋學」

分歧。朱熹言：「大抵子思以來，教人之法惟以尊德性、道問學兩事為用力之要。今子靜所說專是尊德性事，而熹平日所論，卻是道問學上多了。」宋·朱熹撰，朱傑人等編，〈答項平父〉第二書，《晦庵先生朱文公文集》卷 54，《朱子全書》第二十三冊（上海：上海古籍出版社，2002 年），頁 2541。反觀陸象山堅持兩者工夫仍有主從之別，強調「朱元晦欲去兩短、合兩長，然吾以為不可。既不知尊德性，焉有所謂道問學？」宋·陸九淵：《象山先生全集》下冊，卷三十四（臺北：臺灣商務印書館，1979 年），頁 398。朱熹言：「問「尊德性而道問學」。曰：「此本是兩事，細分則有十事。其實只兩事，兩事又只一事。只是箇『尊德性』，卻將箇『尊德性』來『道問學』，所以說『尊德性而道問學』也。」宋·朱熹撰，宋·黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類》第四冊，卷六十四（北京：中華書局，1986 年），頁 1589。朱熹與陸九淵為學旨意異途而同歸，都不否認「尊德性」的義理追求。

⁴ 清·皮錫瑞《經學歷史》：「國初漢學方萌芽，皆以宋學為根柢。不分門戶，各取所長，是為漢、宋兼采之學。……雍、乾以後，古書漸出，經義大明。惠、戴諸儒，為漢學大宗，已盡棄宋詮，獨標漢幟矣。」清·皮錫瑞：《經學歷史》（臺北：藝文印書館，1996 年），頁 224。

⁵ 「考據學」又稱「樸學」，以乾隆、嘉慶兩朝最興盛，又稱為「乾嘉漢學」。

⁶ 清·戴震，字東原，安徽休寧人。據段玉裁〈東原年譜訂補〉載：「世宗憲皇帝雍正元年癸卯，先生生。先生諱震，字東原。曾



的反動，更以「皖派」通經致用⁷糾正「吳派」泥古佞漢之弊，開創出「尊德性」向「道問學」的歷史轉向。⁸梁啟超贊言：「苟無戴學，則清學能否卓然自樹立，蓋未可知也。」

⁹清代學風厭棄主觀冥想導向客觀考證，在此衝擊下「尊德

祖景良。祖寧仁，贈文林郎。父弁，封文林郎。世居休寧隆阜。妣朱氏，贈孀人。先生以十二月己巳生邑裏之居第。」清·段玉裁，〈東原年譜訂補〉，《戴震全書》（六）（合肥：黃山書社，1995年），頁649。另外，洪榜〈戴先生行狀〉載：「先生以雍正元年十二月己巳生邑裏之居第。」見於清·戴震：〈戴先生行狀〉，《戴震全書》（七），頁4。茲下戴震文獻皆引於《戴震全書》，簡註不再贅述。

⁷ 陳榮捷認為「經世致用」是清初發展方向，代表突破程朱與陸王門派藩籬。詳參陳榮捷：〈《性理精義》與十七世紀之程朱學派〉，《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁385-420。

⁸ 梁啟超認為「吳派」為「漢學」，「皖派」學術才是真正意義上「清學」。其謂：「惠派之治經也，如不通歐語之人讀書，視譯人為神聖，漢儒則其譯人也，故信憑之不敢有所出入。戴派不然，對於譯人不輕信焉，必求原文之正確然後即安。惠派所得，則斷章零句，援古正後而已。戴派每發明一義例，則通諸群書而皆得其讀。是故惠派可曰漢學，戴派則可確為清學而非漢學。」參見梁啟超：《戴東原》（臺北：中華書局，1979年），頁32。又范文瀾言：「自明清之際起，考據學是一種很發達的學問，自顧炎武啟其先行，戴震為其中堅，王國維集其大成、其間卓然名家者無慮數十人統稱為乾嘉考據學派。」由顧炎武啟之，後戴震承之，戴震為反宋之魁傑。范文瀾：《中國通史簡編》（上海：上海書店，1989年），頁754-766。

⁹ 梁啟超，《清代學術概論》（臺北：臺灣商務印書館，1994年），頁34。梁啟超讚許戴震是實證主義賦予新啓蒙精神，是歐洲文藝復興翻版又是哲學界革命家。



性」和「道問學」語境也悄然轉變。正如余英時言：「下逮乾嘉之世，儒學進入『道問學』的時代，『德性之行』必須建構在『聞見之知』的廣大基礎之上既已成為學者間一種共同接受的假定，這一分別便不復是思想界爭論的中心了。」

¹⁰這論點在戴震身上也可證成。戴震治經崇實黜虛，「道問學」的「考據」成就聲重京師，公卿爭相交焉。相對，「尊德性」的「義理」成就在當時知音甚少¹¹，甚至批判者多。

¹⁰余英時，《中國思想傳統的現代詮釋》（南京：江蘇人民出版社，2003年），頁204。

¹¹雖有抨擊戴者亦有擁戴者，如弟子段玉裁言：「東原之學，苞羅旁蒐於漢、魏、唐、宋諸家，靡不統宗會元，而歸于自得。名物象數，靡不窮源知變，而歸于理道，本朝之治經者眾矣，要其先之以古訓，折之以群言，究極乎天地人之故，端以東原為首。」清·王昶：〈戴東原先生墓志銘〉，《春融堂集》卷五十五，收入《戴震全書》（七），頁32-33。；洪榜贊曰：「先生之言，平正通達，近而易知。博極群書，而不少馳騁，有所請，各如其量以答之。凡見先生者，未嘗不有所得也。先生之學，雖未設施於時，既沒，其言之，所謂不朽者與！」清·洪榜：〈戴先生行狀〉，《二洪遺稿初堂遺稿》，收入《戴震全書》（七），頁12。凌廷堪謂：「先生所著書，文辭淵奧，兼多微見，其端留以俟學者之自悟。今取其發古人所未發者，稍稍表出之，非敢謂能舉其大也，亦非敢有所損益去取也。」清·凌廷堪：〈戴東原先生事略狀〉，《校禮堂文集》卷三十五，收入《戴震全書》（七），頁22-23。；焦循言：「《孟子字義疏證》性道之譚，如風如影，先生明之，如昏得朗。先生疏之，如示諸掌。」清·焦循：〈讀書三十二贊〉，《雕菰樓集》卷六，收入《戴震全書》（七），頁295。；章學誠更讚許戴震：「時人方貴博雅考訂，見其訓詁名物，有合



時人彭紹升即批判戴震「不知天，其何以知天？是故外天而言人，不可也。」¹²；姚鼐指斥戴震「意乃欲與程、朱爭名，安得不為天之所惡？故毛大可、李剛主、程錦莊、戴東原，率皆身滅嗣絕，此殆未可以為偶然也。」¹³；翁方綱批評：「近日休寧戴震，一生畢力於名物象數之學，博且勤矣，實亦考訂一端耳。乃其不甘以考訂為事，而欲談性道以立異於程朱。就其大要，則言理力詆宋儒，以謂理者是密察條析之謂，非性道統挈之謂，反目朱子性即理也之訓，謂入於釋、老真宰真空之說，竟敢刊入文集。……蓋特有意與朱子立異，惟恐人援此二文以詰難之，而必先援二經語以實其密理條析之說，可謂妄矣！」¹⁴。

事實上，持這兩端觀點論定戴震學，一直延續到後人

時好，以謂戴之絕詣在此。及戴著《論性》、《原善》諸篇，於天人理氣，實有發前人所未發者；時人謂空說義理，可以無作，是固不知戴學者矣。」清·章學誠、葉瑛校注：〈書朱陸篇後〉，《文史通義校注》（上）（臺北：里仁書局，1984年），頁275。

¹²清·彭紹升：〈與戴東原書〉，《二林居集》卷三，收入《戴震全書》（七），頁134。

¹³清·姚鼐：〈再復簡齋書〉，《惜抱軒全集》卷六，收入《戴震全書》（七），頁157。

¹⁴清·翁方綱：〈理說駁戴震作〉，《復初齋文集》卷七，收入《戴震全書》（七），頁296。



的研究視域。即如廿世紀後，余英時將考據學歸結是清代學術「內在理路說」¹⁵，從宋明理學「道問學」與「尊德性」之間化約成「智識主義與反智識主義的對立」，突顯清儒對「道問學」知識論述的貢獻，推舉戴震為「智識主義」典範，其言：「戴學在全部儒學系統中佔據的地位如何姑置不論，但從學術思想發展史的觀點來說，它的基本傾向確是要把知識從傳統的道德糾纏中解放出來。這是宋、明以來儒家論知識問題所未達到過的新境界。」¹⁶，「東原晚年雖同時攻擊程朱和陸王，但攻擊之中大有輕重之分。他既不是籠統地排斥宋儒，也不是因為宋儒講『義理』之學才加以排斥。一言以蔽之，東原的哲學激頭激尾是主智的，這是儒家智識主義發展到高峰以後才逼得出來的理論。」¹⁷基於此，余英時更是推崇戴震為「儒家智識主義」高峰第一人¹⁸，影響其後學界的理解，形成兩個定位的戴震：「一個是領導當時

¹⁵余英時，《論戴震與章學誠—清代中期學術思想史研究》（臺北：東大圖書公司，1996年），頁19-21。

¹⁶余英時，《論戴震與章學誠—清代中期學術思想史研究》，頁34-35。

¹⁷余英時，《歷史與思想》，頁152-153。

¹⁸余英時，《歷史與思想》，頁153。



學風的考證學家戴東原，另一個則是與當時學風相背的思想家戴東原。這兩個戴東原在學術界所得到的毀譽恰好相反。¹⁹然而眾所皆知，「漢學」論訓詁「考據學」；「宋學」論性道「義理學」，二者壁壘分明，雖然在清代「漢學」考據證史樸實無華，義理體證「宋學」黯而不彰，然而它畢竟未曾消失，何以產生「兩個戴震」定位反差，該如何理解那個才是戴震治學宗旨，勢必提出更多文獻予以釐清。

二、舍夫「道問學」則惡可命之「尊德性」乎？

「漢學」強調考據訓詁與「宋學」著重心性思辯不同，即就漢學家純粹知識「道問學」捨棄「尊德性」路徑，可想而知戴震「義理」卓見溢出當時主流價值，招致經學家質疑也就不難理解。然事實上，戴震不僅是享譽「考據學」經學家，更是抉發「義理學」思想家，雖為乾嘉漢學旗幟大家，但通經致用中「尊德性」與「道問學」並非截然對立，甚至直言：「舍夫『道問學』則惡可命之『尊德性』乎？」²⁰，從

¹⁹余英時《論戴震與章學誠—清代中期學術思想史研究》，頁108。

²⁰〈與是仲明論學書〉，《東原文集卷九》，《戴震全書》（六），頁



早年《原善》、《緒言》、《孟子私淑錄》至晚年畢生心力完成《孟子字義疏證》²¹義理著作。

無庸置疑，戴震雖被視為乾嘉漢學「皖派」大師，然治經旨在闡明「義理」，從早期學程朱入手，晚年反程朱改由考據疏證義理，從學思歷程足以證，第一階段為乾隆甲戌（西元 1754 年）入都後，以丁丑（西元 1757 年）遊揚州、會晤惠定宇為最決定性轉捩點。此階段以「義理」為首，「考據」次之，「文章」居末，「義理」闡發尚無己見。第二階段以（西元 1766 年）為分水嶺，分源「義理」、「考據」與「文章」。此期，戴震完成《原善》初稿，丁丑（西元 1757 年）至癸未（西元 1763 年）之際更擴大修稿為三卷，完成《孟子字義疏證》（西元 1766 年）。²²卒前（西元 1777 年）於四

372。

²¹戴震義理著作有《法象論》、《原善》三卷、《緒言》三卷、《孟子私淑錄》三卷、《孟子字義疏證》三卷、《原善》上中下三篇、《讀易繫辭論性》、《讀孟子論性》。其他義理和治學方法則散見與友人論學書信中，見《答彭進士允初書》、《與是仲明論學書》、《與姚孝廉姬傳書》、《與某書》、《與方希原書》及與弟子段玉裁討論《孟子字義疏證》的兩封信《與段玉裁書（一）》、《與段玉裁書（二）》等等。

²² 錢穆，《中國近三百年學術史》（上冊）（臺北：商務印書館，1996 年），頁 344-355。



月二十四日與弟子段玉裁（1735-1815）書云：「僕生平論述最大者為《孟子字義疏證》一書」²³，「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。」²⁴直言：「有義理之學，有文章之學，有考覈之學。義理者，文章、考覈之源也。熟乎義理，而後能考覈、能文章。」²⁵更確定「六書九數等事如轎夫然，所以舁轎中人也。以六書九數等事盡我，是猶誤認轎夫為轎中人也。」²⁶，感嘆「彼歧訓詁理義二之，是訓故非以明理義，而訓詁胡為？」²⁷，以「轎夫與轎中人」分為「考據」與「義理」之比喻，即可證明戴震「考據」訓詁「義理」，從《孟子字義疏證·序》中即可探得真懷：

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。苟吾不能知之亦已矣，吾知之而不言，是不忠也，是對古

²³ 〈段茂堂等十一札〉第十札，《戴震全書》（六），頁 543。

²⁴ 清·段玉裁，〈東原年譜訂補〉，《戴震全書》（六），頁 652。

²⁵ 清·段玉裁，〈戴東原集序〉，引見清·戴震撰，趙玉新點校：《戴震文集》（北京：中華書局，1980年），頁 1。

²⁶ 清·段玉裁，〈戴東原集序〉，《戴震文集》，頁 2。

²⁷ 〈題惠定宇先生授經圖〉，《戴震全書》（六），頁 505。



聖人賢人而自負其學，對天下後世之仁人而自遠於仁也。

吾用是懼，述《孟子字義疏證》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！²⁸

孟子以閑先聖之道為己任，其要在言性善，使天下後世曉然於人無有不善斯不為異說所淆惑。²⁹

戴震體認聖賢之道隱而不彰，楊、墨、老、莊、釋汨亂孟子之言，故力倡「發明孔子之道者，孟子也，無異也。」³⁰推尊孟子做為聖人的表述。因此，戴震治經佐循「道問學」即為證得先聖「尊德性」，故「義理」乃是返回聖人之道治經宗旨的終極目標，其苦心孤詣立言辯清的目的為何？戴震云：

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

²⁸ 《孟子字義疏證·序》，《戴震全書》（六），頁 147-148。

²⁹ 《孟子私淑錄》卷上，《戴震全書》（六），頁 37。

³⁰ 《孟子私淑錄》卷上，《戴震全書》（六），頁 186。



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。

31

即此可知，戴震洞悉古今治亂之源，感嘆「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。」立志師效孟子「辯」楊、墨挽救世說，從考據字義、制度、名物存續聖人經世大義。其徒段玉裁在〈答程易田丈書〉、〈東原年譜訂補〉中亦為尊師清楚記云：

〈自序〉一篇，說明用孟子書字義為目之故，而用韓子「求觀聖人之道，必自孟子始」之語為歸宿。師之隱然以道自任，上接孟子之意可見矣。³²

蓋先生《原善》三篇、《論性》二篇既成，又以宋儒言性、言理、言道、言才、言誠、言明、言權、言仁義禮智、言智仁勇，皆非六經、孔、孟之言，而以異學之言糅之。故就《孟子》字義開示，使人知「人欲淨盡，天理流行」

³¹ 清·段玉裁，〈東原年譜訂補〉，《戴震全書》（六），頁 652。

³² 清·段玉裁，〈答程易田丈書〉，《戴震全書》（七），頁 143。



之語病。³³

以今之去古既遠，聖人之道在六經也。當其時，不過據夫共聞習知，以闡而表微。然其名義制度，自千百世下，遙溯之至於莫之能通。是以凡學始乎離詞，中乎辨言，終乎聞道。離詞，則舍小學故訓無所藉；辨言，則舍其立言之體無從而相接以心。³⁴

由此可證，戴震匡正時弊「凡學始乎離詞，中乎辨言，終乎聞道」通乎聖賢心志「上接孟子之意」，循「道問學」訓釋「天道」、「人性」、「人道」字義，避免「人欲淨盡，天理流行」鑿空之弊。戴震治經先考字義，次通文理，後能通經明道，由「字」釐清進而「詞」、「道」通貫，古經明則聖賢理義相接以心，由知識進路「道問學」獲至「尊德性」的道德提昇。

戴震有別宋儒治經模式立足在訓詁字義，以「尊德性」為體「道問學」為用，貫通「考據」和「義理」於一。因為，

³³ 清·段玉裁，〈東原年譜訂補〉，《戴震全書》（六），頁 677-678。

³⁴ 〈沈學子文集序〉《戴東原先生之文》卷十一《戴震全書》（六），頁 393。



在戴震認知中，文字訓詁是通經明道不二法門，終其義理大作《孟子字義疏證》也是貫徹於此，重新界定儒家「天道」、「人性」、「人道」重要命題。戴震疏證釋「理」十五條；「天道」四條；「性」凡十三條；「道」四條；「仁」、「義」、「禮」、「智」兩條。再依次追溯本義，論「天道」分以「道、氣、理、神、化、器」；論「人性」分以「性、命、才、知、情、欲」；論「人道」分以「仁、義、禮、智、權、善」逐一定義。從這疏證方法即可知戴震治經會通「道問學和尊德性」，「由文字以通乎語言，由語言以通乎古聖賢之心志」，治經方法與義理詮釋交相辯證、共融共合。

雖然，戴震將「考據」和「義理」分屬不同領域，然在治經理念中實是相輔相成，立足在「考據」基礎上探索「義理」意涵，以「道問學」貫徹「尊德性」，除了是對六經聖人之道的尊崇，由訓詁疏證通貫群經，實事求是的治經態度亦讓余廷燦、程瑤田及後人劉師培推崇備至：

有一字不準六書，一字解不通貫群經，即無稽者不信，不信者必反復參證而後即安。以故胸中所得，皆破出傳注重圍，不為歧旁駢枝所惑，而壹稟古經，以求歸至是，



符契真源，使見者聞者，洒然回視易聽。³⁵

余觀東原之學以治經為先，自諸經而外，又旁及於百家眾流，無所不窺，而獨致意於是三書者，蓋東原之治經也，以能知古人之文章。其知古人之文章也，以能窺六書之微指，而通古人之訓詁。³⁶

近代以來，鴻儒輩出，鄞縣萬氏、蕭山毛氏，漸知宋學之非，或立說著書以與宋儒相詰難。而集其成者，實惟東原戴先生。東原之書以《原善》、《孟子字義疏證》為最著。³⁷

戴震「由字以通其詞，由詞以通其道」，依循字義「離詞」、「辨言」建構「道問學」的客觀取證，通過訓解字詞本義，方能通經致用「聞道」聖賢，這由「道問學」導向「尊德性」返歸聖人之道，由字詞知六書，旁及百家眾流通貫群經構成學術體系，不僅融合時代考據精神，更另闢蹊徑詮解出清代視域下義理新說。

³⁵ 清·余廷燦，〈戴東原先生事略〉，《戴震全書》（七），頁 23。

³⁶ 清·程瑤田，〈通藝錄修辭餘鈔〉，《戴震全書》（七），頁 40。

³⁷ 清·劉師培，〈東原學案序〉，《左盦外集》卷十七，收入《戴震全書》（七），頁 246。



三、從「奇節獨行」到「庸德之行」道德典範的轉移

戴震治經的學術關懷，「考據」為取證經書字義，通經明道而後經世濟民，是以「由字以通其詞，由詞以通其道」即是治經理論和指導方針，無論從治經方法或義理詮釋都樹立新意涵，然而，戴震為何要朝向道德實踐普遍化？遂此，必須回溯外緣背景來探析義理轉折的觸發內因³⁸：

³⁸本論題至今國內外並無其他「直接」研究，是新議題的「轉向」。然而「轉向」正是奠定在前人研究基礎上導引成形，也是學術脈絡支援「順承」無法與前人研究切割。考察近年戴震研究議題，前人已提出精湛觀點如楊儒賓提出以「氣學論」劃分超越義和自然義，從王廷相、吳廷翰、高拱、陳確、顏元到戴震氣學論述，以先天型與後天型探究「戴震是後天型氣論」之集大成者開啓新研究視野。楊儒賓：《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年），頁126。楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年）。；楊祖漢提出以西方康德「外在自由說」對比戴震「以理殺人」詮說。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（2016年3月），頁103-118。；劉又銘則認為「氣本論」分為「神聖氣本論」與「自然氣本論」，從「自然氣本論」立場重探戴震哲學。劉又銘：〈宋明清氣本論研究的若干問題〉《儒學的氣論與工夫論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年），頁208。劉又銘：〈明清自然氣本論者的



論語詮釋》，《臺灣東亞文明研究學刊》第 4 卷第 2 期（2007 年 12 月），頁 110-111。劉又銘：《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》（臺北：五南圖書公司，2000 年）。鄭吉雄特別從「經典詮釋」和「思想史」進路探討戴震思想社群意識與文化意識。鄭吉雄，〈戴東原氣論與漢儒元氣論的歧異〉，《臺大中文學報》第 21 期（2004 年 12 月），頁 215-254。鄭吉雄：《戴東原經典詮釋的思想史探索》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2008 年）。鄭吉雄，〈戴東原「群」「欲」觀念的思想史的淵源〉，《中國哲學》第 37 期（日本札幌：中國哲學會，2009 年 11 月），頁 35-81。；張麗珠則致力疏理清代義理學新貌，詳實探析戴震「由詞通道」思想體系，從「氣本論」論戴震建構現實經驗的理論。張麗珠，《清代義理學新貌》（臺北：里仁書局，1999 年）、《清代的義理學轉型》（臺北：里仁書局，2006 年）。張麗珠：〈戴震與荀子之思想歧異〉，《儒林》第 4 期（2008 年 7 月），頁 315-329。張麗珠，〈清儒結合經典與經世的禮學發揚—以戴震、凌廷堪為線索〉，《齊魯文化研究》第 8 期（2009 年 12 月），頁 33-55。張麗珠，〈戴震「由詞通道」的學術思想體系—以經驗取向的新義理學為論述主軸〉，《東海中文學報》第 22 期（2010 年 7 月），頁 157-192。張麗珠，〈戴震人性論與孟荀之異同〉，《臺灣師大國文學報》，第 47 期（2010 年 7 月），頁 31-70。鄭宗義從氣質之性立場追溯戴震「氣性」展開戴震氣論與工夫論探討。鄭宗義：《明清儒學轉型探析：從劉戡山到戴東原》（香港：中文大學出版社，2009 年），頁 239-240。鄭宗義，〈論儒學中「氣性」一路之建立〉，收入在楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005 年），頁 250。；蔡家和則依思想史脈絡為戴震展開孟荀、程朱、漢宋之爭對比論述，以「魂魄」探討戴震「氣稟之性」對應天道關係成就人倫氣化實踐。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。蔡家和，〈戴震對於程朱論性的質疑與批評〉，《華梵人文學報》第 13 期（2010 年 1 月），頁 187-207。蔡家和，〈漢宋之爭—方東樹批評戴震之省察〉，《東海哲學研究集刊》第 16 期（2011 年 7 月），頁 55-78。蔡家和，〈戴震以血



氣心知詮釋《孟子》的生命哲學》，《當代儒學研究》第 16 期（2014 年 6 月），頁 135。；簡良如提出對戴震對人性及人群的反省，以《孟子》做為參照。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》62 期（2005 年 5 月），頁 183-227。；林明照揭示戴震「禮」哲學層面的禮學反省兼具「反躬靜思」理性層面與「絜情」情感層面。林明照，〈戴震哲學中的禮論〉，《哲學與文化》第 35 卷 10 期（2008 年 10 月），頁 153-170。；劉滄龍特別通過「語文學方法」比較「荻生徂徠與戴震」，以「文化批判」視域比較「戴震與尼采」，以「氣學」重構氣化主體即是道德主體，通過跨文化闡述中西諸多議題。劉滄龍，〈荻生徂徠與戴震的語文學方法〉，《師大學報》第 59 卷第 1 期（2014 年 3 月），頁 25-42。劉滄龍，〈血氣心知與身體理性—論戴震與尼采的修身哲學與文化批判〉，《漢學研究》26 卷 4 期（2008 年 12 月），頁 197-218。劉滄龍，〈戴震氣學論述的儒學重構〉，《國文學報》第 44 卷 2 期（2008 年 12 月），頁 293-124。劉滄龍，〈文化的自我轉型—戴震與尼采〉，《清華學報》第 38 卷 2 期（2008 年 6 月），頁 209-230。施盈佑則從戴震「理—禮」思維重讀《孟子字義疏證》，施盈佑，〈從戴震「理—禮」思維重讀《孟子字義疏證·序》〉，《中國學術年刊》42-1 期（2020 年 3 月），頁 53-74。〈論戴震「理—禮」架構的客觀現實義涵〉，《淡江中文學報》第 41 期（2019 年 12 月），頁 183-213。〈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》38 期（2019 年 11 月），頁 59-86。以上前人成果十分具開創前瞻性。本文集中探討戴震哲學「庸德」定位及其如何扭轉道德核心從形上「道德天理」朝向形下「道德情理」開創倫理新格局，做文獻脈絡的釐清。因鑑近十年前人成果未有集中此議題，故盼能彰顯戴震從「奇節獨行」轉至「庸德之行」道德典範，肯定生命情欲道德動力，探討建立在血氣心知上的感通如何可能？但在歷來儒學研究社群中未受到足夠重視，如何避免戴震學在當代論述中被化約，提出更多補充之多元可能，抉發新義理價值是本文寄予的期待展望。



(一) 震自幼為賈販，運轉千里，復具知民生 隱曲

戴震返歸聖人之道使命的背後，源自幼為賈販，體認民生隱曲，死於「理」不可救的庶民之苦，萌生興發憤著《原善》、《孟子字義疏證》：

戴震生雍正末，見其詔令謫人不以法律，顧摭取洛閩儒言以相稽，覘司隱微，罪及燕語。九服非不寬也，而迺之以叢棘，令士民搖手觸禁，其盡傷深。震自幼為賈販，轉運千里，復具知民生隱曲，而上無一言之惠，故發憤著《原善》、《孟子字義疏證》，專務平恕，為臣民訴上天，明死於法可救，死於理即不可救。³⁹

今雖至愚之人，悖戾恣睢，其處斷一事，責詰一人，莫不曰理者，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

³⁹ 清·章炳麟《釋戴》，《章氏文錄》卷一，收入《戴震全書》(七)，頁 337。



者，理屈。嗚呼，其孰謂以此制事，以此制人之非理哉！

40

戴震感嘆自宋以來相習成俗，人巧言「理」，以心之意見處斷挾勢責詰他人，力弱氣懼者不能道辭，屈死於「理」，呼號之慘其誰憐之？戴震認為造成此禍肇因，乃因上位者標榜程朱理學「存理滅欲」道德規範所致。

戴震批判其來有自，清人建立政權為撫平滿漢衝突倡導理學延續文化統治，根據江藩《國朝宋學淵源記》所載，康熙崇儒名臣「施於朝廷，達於倫物。」，「或登台輔，或居卿貳」⁴¹各地設學官令士子讀書⁴²，推尊朱熹之功以籠絡人心，延攬殿堂理學者魏裔介、魏象樞、熊賜履、李光地、張伯行；館閣理學者陸隴其、張烈；民間理學者孫奇逢、李因篤、張履祥、呂留良等人⁴³推尊程朱理學：

⁴⁰ 《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁 154。

⁴¹ 清·江藩，《國朝宋學淵源記》卷上（上海：三聯書店，1998 年），頁 187。

⁴² 清·聖祖，《清聖祖實錄選輯》卷七十四所載：「國家崇儒重道，各地方設立學官，令士子讀書，各治一經。」（臺北：台灣銀行經濟研究室，1963 年），頁 75。

⁴³ 王茂、蔣國保、余秉頤、陶清，《清代哲學》（安徽：人民出版社，1992 年），頁 13-14。



宋儒朱子，注釋群經，闡發道理，凡所著作及編纂之書，皆明白精確，歸於大中至正，經今五百餘年，學者無敢疵議。朕以為孔孟之後，有禪斯文者，朱子之功，最為弘鉅。⁴⁴

康熙尊奉程朱理學成為官方思想，詔示朱熹配祀從孔廟東廡先賢升為大成殿，列為第十一哲⁴⁵，重刊《朱子全書》表彰《性理大全》為《性理精義》，頒布「聖諭十六條」維護社會秩序：

敦孝弟以重人倫，篤宗族以昭雍睦，和鄉黨以息爭訟，重農桑以足衣食，尚節儉以惜財用，隆學校以端士習，黜異端以崇正學，講法律以儆愚頑，明禮讓以厚風俗，務本業以定民志，訓子弟以禁非為，息誣告以全良善，誠窩逃以免株連，完錢糧以省催科，聯保甲以弭盜賊，解仇忿以重身命。⁴⁶

⁴⁴ 清·聖祖，《清聖祖實錄選輯》卷二四九，頁 158-159。

⁴⁵ 清·趙爾巽等撰，〈本記·聖祖三〉，《清史稿》卷八（臺北：洪氏出版社，1981年），頁 281。

⁴⁶ 清·聖祖，《清聖祖實錄選輯》卷三十四，頁 35。



康熙推尊程朱官學為統治思想，藉由科舉抬高皇權⁴⁷，意在維護功令統御安邦，此時官學權威無人豈敢議論⁴⁸，頒定「道學者必在身體力行，見諸實事，非徒托之空言」⁴⁹做為效忠依據，「使果系道學之人，惟當以忠誠為本」。⁵⁰其後，雍正恪奉遺規，經筵講學更強調倫理綱目，利在統馭民心：

孔子以天縱之至德，集群聖之大成，堯、舜、禹、湯、文、武相傳之道，具於經籍者，賴孔子纂述修明之。而《魯論》一書，尤切於人生日用之實，使萬世之倫紀之明，萬世之名分以辨，萬世之人心以正，風俗之端。若無孔子之教，則人將忽於天秩天敘之經，昧於民彝物則

⁴⁷ 康熙推崇程朱重用理學名臣，另則大興文字獄迫害天下儒士，將從王的法家思想摻入到程朱理學內，通過科舉奴化傳統中國時代的科舉士子。參見劉澤華，《中國政治思想史清·隋唐元明清卷》（杭州：浙江人民出版社，1996年），頁674-708。

⁴⁸ 清·顏習齋言：「故僕妄論宋儒，謂是集漢、晉釋、老之大成則可，謂是集堯、舜、周、孔之正派則不可。然宋儒今之堯、舜、周、孔也；韓愈闢佛，幾至殺身，況敢議今世之堯、舜、周、孔者乎！季友著書駁程朱之說，發州決杖，況敢議及宋儒之學術品詣乎！此言一出，身命之虞所必至也。」清·顏元，《存學編·上倉陸桴亭先生書》，《四存編》卷一（臺北：廣文書局，1975年），頁8。

⁴⁹ 清·聖祖，《康熙起居注》第二冊（北京：中華書局，1984年），頁1194。

⁵⁰ 清·聖祖，《清聖祖實錄選輯》卷一六三，頁158。



之理，勢必以小加大，以少陵長，以賤妨貴，尊卑倒置，上下無等，干名犯分，越禮悖義，所謂君不君、臣不臣、父不父、子不子，雖有粟，吾得而食諸？其為世道人心之害，尚可勝言哉！惟有孔子之教，而人道之大經，彝倫之至理，昭然如日月之麗天，江河之行地，歷世愈久，其道彌彰。統智愚賢不肖之儔，無有能越其範圍者。綱維既立，而人無逾閒蕩檢之事。⁵¹

雍正依「聖諭十六條」衍義《聖諭廣訓》各地宣講：「共勉為謹身節用之庶人，盡除夫浮薄囂凌之陋習。」⁵²推舉「三綱五常，天理民彝之大節，而治道之本根也。」⁵³表面上崇儒尊朱，實際上假理學之名利在鞏固統治⁵⁴。至此，整個社

⁵¹ 清·聖祖，《清世祖實錄選輯》卷五十九，頁 57。

⁵² 黃鴻壽，《聖諭廣訓·序》，《清史紀事本末》（上）卷二十四（臺北：三民書局，1973 年），頁 172。

⁵³ 宋·朱熹著，朱傑人等編，〈戊申延和奏劄一〉，《晦庵先生朱文公文集》（一），卷十四，收入《朱子全書》第十二冊（上海：上海古籍出版社，2002 年），頁 656。

⁵⁴ 徐復觀言：「清從康熙起，需要假借理學作統治的工具；也需要假借理學之名，行阿諛之實（如李光地等），為粉飾之資；但他們決不願臣民中有真正的理學家。」詳見徐復觀，〈「清代漢學」衡論〉，《兩漢思想史》卷三，附錄二（臺北：臺灣學生書局，1984 年），頁 585。



會納入官學「存理滅欲」道德規範，但也步步推向專制窠臼之弊，理學異化淪為「君權」、「父權」、「夫權」奴化社會意識的宰制工具。

（二）理欲之辨，適成忍而殘殺之具，為禍又如是也

上位者何以推尊程朱官學「存理滅欲」？此乃溯源北宋程頤（1033-1107）的主張，其云：「人心，私欲，故危殆；道心，天理，故精微。滅私欲則天理明矣。」⁵⁵，以天理為道心，私欲為人心為依準。至南宋，朱熹（1130-1200）更是承繼「存理滅欲」的道德標準，其在〈問張敬夫〉亦云：「自其天理備具，隨處發見而言，則謂之道心；自其有所營為謀慮而言，則謂之人心。夫營為謀慮，非皆不善也，便謂之私欲者，蓋只一毫髮不從天理上自然發出，便是私欲。」⁵⁶遂此，「理欲二分」成為道德價值分判，由此引申「天理」是「善」，「人欲」為「惡」，以「合乎天理」與否做為行為

⁵⁵ 宋·程頤，《河南程氏遺書》，收入《二程集》第一冊（臺北：漢京文化公司，1983年），卷二十四，頁312。

⁵⁶ 宋·朱熹，〈問張敬夫〉，《晦庵先生朱文公文集》（二），卷三十二，頁1396。



道德依準，上行下效，更確立官學獨尊地位。戴震悲嘆「理欲之辨」淪為宰制人心道德的殘殺之具：

此理欲之辨，適成忍而殘殺之具，為禍又如是也！夫堯舜之憂四海困窮，文王之視民如傷，何一非為民謀其人欲之事？推順而導之，使歸於善。今既截然分理欲為二，治己以不出於欲為理，治人亦必以不出於欲為理。舉凡民之饑寒愁怨、飲食男女常情隱曲之感，咸視為人欲之甚輕者矣。⁵⁷

即如是，「存理滅欲」加劇社會對立，輕視饑寒愁怨、飲食男女常情人欲，其中鼓吹「輕死重節」便是道德異化的真實案例，「理欲之辨，適成忍而殘殺之具，為禍又如是也！」。根據《二程集》所載，程頤曾推舉女子「餓死事極小，失節事極大」從一而終的貞節觀：

問：孀婦於理似不可取，如何？曰：然。凡取，以配身也。若取失節者以配身，是己失節也。又問：或有孤孀貧窮無託者，可再嫁否？曰：只是後世怕寒餓死，故有

⁵⁷ 《孟子字義疏證》卷下〈權〉，《戴震全書》（六），頁 216-217。



是說。然餓死事極小，失節事極大。⁵⁸

「餓死事極小，失節事極大」後經表彰奉為夫為妻綱的金科玉律，上位者倡導、下位者隨之，形成男尊女卑階級壓迫，女子被迫殉節日趨嚴重。其後，社會推廣婦女守節，朱熹也言：「嫠婦陳氏守節不嫁，遂蒙太宗皇帝賜以宸翰，寵以官資，旌表門閭，蠲除徭役。此足見其風俗之美，非他郡之所及。又況天性人心不易之理，在昔既有，今豈無之？」

⁵⁹旌表守節之美德：

保內如有孝子順孫、義夫節婦，事跡顯著，即仰具申，當依條旌賞。其不率教者，亦仰申舉，依法究治。自餘禁約事件，仍已別作施行。各宜遵守，毋至違犯。⁶⁰

⁵⁸ 宋·程頤，《河南程氏遺書》，《二程集》第一冊，卷二十二下，頁301。

⁵⁹ 宋·朱熹，〈知南康榜文〉，《晦庵先生朱文公文集》（六），卷九十九，頁4580。

⁶⁰ 宋·朱熹，〈揭示古靈先生勸諭文〉，《晦庵先生朱文公文集》（六），卷一百，頁4620。根據歷史追溯早在秦代即有旌表貞節牌坊表揚。「旌者，獎也；表者，揭也。」貞節旌表分為二：一是「節婦」，二是「烈女」，地方官吏舉薦節婦，依條旌賞，用立石或賜匾額榜於門楣或建牌坊等形式褒揚德行。明朝開立法律制度的貞節牌坊，洪武元年令：「民間寡婦三十以前夫亡守制，五十以後不改節者旌表門閭，除免本家差役。」婦女在利誘下堅持守節。常建華：〈旌表貞節〉，《婚姻內外的古代女性》（北京：



從文中即可知，朱熹表彰「孝子」、「順孫」、「義夫」、「節婦」依條旌賞，對「不率教者」依法究治。除此，更上奏儒家「三綱五常」做為治道之本：

故臣伏願陛下深詔中外司政典獄之官，凡有獄訟，必先論其尊卑、上下、父子之親、君臣之義，三綱之重，又非凡人之比。……臣伏願陛下深詔中外司政典獄之官，凡有獄訟，必先論其尊卑、上下、長幼、親疏之分，而後聽其曲直之辭。凡以下犯上，以卑凌尊者，雖直不右；其不直者，罪加凡人之坐；其有不幸至於殺傷者，雖有疑慮可憫而至於奏讞，亦不許輒用擬貸之例。⁶¹

朱熹將「三綱五常」道德根源置在形上「道德天理」，凡有獄訟必先論三綱⁶²，依尊卑、上下、長幼、親疏而判決，服

中華書局，2006年），頁111。

⁶¹ 宋·朱熹〈戊申延和奏劄一〉，《晦庵先生朱文公文集》卷十四，頁657。

⁶² 「三綱」倫理是宰制性的位差倫理，造成上位者霸凌下位者，這是實然的歷史事業，然而儒家「三綱」說源自《韓非子·忠孝篇》：「臣不順君、子不順父、妻不順夫，臣事君，子事父，妻事夫。三者順則天下治，三者逆則天下亂，此天下之常道也。」非先秦儒家的思想，董仲舒之後包括程朱、王陽明皆有這同樣的盲點，形成兩漢以後儒家的共業和歷史包袱。「三綱」詳見陳奇猷校注：《韓非子集釋》卷二十（臺北：河洛圖書出版社，1974



膺倫常之序才是達到社會公義。「存理滅欲」在政治權力箝制下，是治道天下不可易法則，更加深社會欺凌卑弱的不公不義，尤其女子為殉節而死不計其數。根據統計，宋代節婦一百五十二人，清代九千四百八十二人；宋代烈女一百二十二人，清代也高達二千八百四十一人。⁶³清代方苞（1668-1749）〈巖鎮曹氏女婦貞烈傳序〉一文記載：

嘗考正史及郡縣志，婦人守節死義者，周秦以前可指計，自漢及唐亦寥寥，北宋以後，則悉數之不可更僕矣。蓋夫婦之義，至程子然後大明。前此，以範文正公之賢，猶推國恩於朱氏，而程子則以娶其子婦者為其孫之仇。其論娶失節之婦也，以為已亦失節。而『餓死事小，失節事大』之言，則村農市兒皆耳熟焉。自是以後，為男子者，率以婦人之失節者為羞，而憎且賤之，此婦人之

年3月)，頁1107-1108。

⁶³董家遵言：「節婦只是犧牲幸福或毀壞身體以維持她的貞操。而烈女則是犧牲生命或遭殺戮以保她底貞潔。前者是『守志』。後者是『殉身』」。節婦與烈女變成傳統婦德之兩大分類。參見董家遵〈歷代節烈婦女的統計〉，原載於《現代史學》3卷2期（1937年），頁1-5。收錄在鮑家麟編，《中國婦女史論集》，《中國婦女史論集》（臺北：稻鄉出版社，1992年），頁111-117。



所以自矜奮與？⁶⁴

即如方苞所載，政治強化「存理滅欲」道德規範，地方官吏紛紛舉薦各地節婦、烈婦、貞女、烈女立牌坊掛匾額以表殊榮，「餓死事極小，失節事極大」黔首黎庶皆耳熟，為此忍辱守節殉身的女子悉不可數。遂此，程朱理學被政治御用披上官學道德美名，加以「三綱五常」推波助瀾，否定了人的道德主體性，「道德天理」被奉為是至高的天經地義，成為上位者維護世道，控制社會的道德律令。

清代各府州縣以「賜匾」、「入祠」、「建坊」道德美名禁錮女性，更明訂五十歲以上，寡居二十年節婦「賜匾」⁶⁵；頒布「入祠」官方旌表可入春秋官祭⁶⁶；依條旌賞樹碑立傳

⁶⁴ 清•方苞，劉季高校點，〈巖鎮曹氏女婦貞烈傳序〉，《方苞集》卷四（臺北：臺灣商務印書館，1986年），頁105。

⁶⁵ 卓意雯，《清代台灣婦女的生活》（臺北：自立晚報文化社出版，1993年），頁143。

⁶⁶ 清•蔡振豐，《苑裡志》下卷〈列傳〉：「道光四年例載：自三十歲以內守節滿十五年以上而身故者或現在節婦守節已滿二十年以上，俱准開報。各府、州、縣有彙請旌表之節婦、貞女，共給銀三十兩建一總坊。」（臺灣文獻叢刊第48種）收入在周憲文，《臺灣文獻叢刊》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1970年），頁80。



「建坊」⁶⁷，無疑扣上沉重道德枷鎖。除此，社會也推廣清世祖御纂《內則衍義》、藍鼎元《女學》、王相母親劉氏《女範捷錄》女教書⁶⁸，造成節烈成風的怪誕現象。根據《清史稿》載「清制，禮部掌旌格孝婦、孝女、烈婦、烈女、守節、殉節、未婚守節，發會而上，都數千人」⁶⁹，女子節烈獲旌建坊榮耀家族，成為人倫風化之美，對失節、再嫁者視為家族恥辱，大義譴責，道德壓迫達至高峰，不近人「情」不符常「理」。隨之世風趨之錮塞，政治箝制理學已趨向強弩之

⁶⁷ 《欽定大清會典事例》卷四百四十〈禮部一一五·風教八·旌表節孝二〉：「(道光)二十三年奏准。嗣後除宗室覺羅、及各直省烈婦烈女、並各州縣採訪彙建總坊照常辦理外，其由各直省彙題節婦一項。應由各省督撫，飭令該地方官確切訪查，詳悉區別。其實係阨窮者，給予坊銀。若僅止循分守節。照例給予扁額。建碑標題。不得概請給銀建坊。」清·崑岡等奉敕著：據光緒二十五年（1899年）石印本影印，收入在《欽定大清會典事例》（北京：中華書局，1991年），頁521-1-521-2。

⁶⁸ 劉氏著《女範捷錄》，生卒年不詳，30歲守寡守節60多年。《女範捷錄》由王相集註後，與班昭《女誡》、宋若華《女論語》、仁孝文皇后《內訓》合為《女四書》，成為日後女教書之一，詳見張福清編註：《女誡—女性的枷鎖》（北京：中央民族大學出版社，1996年），頁39。

⁶⁹ 《大清會典》對旌表規定：列女分「貞」、「孝」、「節」、「烈」。女曰「貞」，婦曰「節」。婦女善事父母、翁姑曰「孝」。婦女慘遭不幸、力不能拒、自盡殉節曰「烈」，婦曰「烈婦」，女曰「烈女」亦合旌表例建坊。清·趙爾：《清史稿》卷五百零八，頁14019。



末，無論官方或社會皆以「存理滅欲」裁處他人，無怪乎戴震感嘆「理欲之辨，適成忍而殘殺之具！」。

（三）聖人之道，使天下無不達之情，求遂其欲而天下治

儒家「三綱五常」異化成為官學標幟的道德戒律，女子不守節則違背「夫為妻綱」，然事實上，清政府頒布旌表表面尊奉程朱官學，實際上以綱常名教掌控社會。根據康熙《徽州府志》載：「節婦烈女，惟徽最多。今僅一百三十年，而增入者至數百人，猶深山窮谷，不能盡蒐者。」⁷⁰旌建牌坊「新安節烈最多，一邑當他省之半。」⁷¹乾隆《汀州府志·列女傳》也載：清乾隆十七年前，貞女、節婦人數驟增至四百八十人，未立傳者尚有二百四十人，共計七百二十人；貞烈七十九人，均立有傳記。⁷²徽州府地方誌中《列女傳》特

⁷⁰ 清·丁廷樞（修）、趙吉士（纂），《徽州府志》，收入《中國方志叢書》，七百一十九冊（臺北：成文出版社，1985年）。

⁷¹ 清·趙吉士，〈鏡中寄·孝〉，《寄園寄所寄》卷二（臺北：廣文書局，1981年），頁4。

⁷² 乾隆《汀州府志·列女傳》皆有為淑媛、節孝、貞烈立傳。詳見清·李紱，《乾隆汀州府志》卷三十七至三十八（上海：上海書店，2000年）。



別長，《休寧縣誌》載二千二百多節烈婦女，足以證明這對女性的道德禁錮如登刀山，倒卷而朝演之，如登刀山，愈登而山愈尖，如掃落葉，愈掃而堆愈厚，中國婦女的非人生活，到了清代，算是登峰造極了。⁷³

這節烈成群的怪誕現象，貞節牌坊作為榮耀宗族的封建枷鎖，悲淒之狀難以想像。戴震家鄉徽州休寧，正是程朱理學發源地，目覩「人欲淨盡，天理流行」異化「以理殺人」的慘絕人寰，其曰：

吾郡少平原曠野，依山為居，商賈東西行營於外，以就口食，然生民得山之氣質，重矜氣節，雖為賈者，咸近士風。且至窮巷里曲之婦人女子，其節操比於丈夫。以余所聞覩，或凍餓以死而不悔，或更數十年之艱辛極然後得安，或上受國恩光旌其閭，或老死屋下，力不克揚請，終泯沒莫之知。鄉土相連接，古老遇，一言之，足入耳感心。抑又山國之民仁，相與目為庸德之行，非所

⁷³ 陳東原，《中國婦女生活史》（上海：商務印書館，1928年），頁221。



奇特。⁷⁴

程朱以理為如有物焉，得於天而具於心，啟天下後世人憑在己之意見而執之曰理，以禍斯民；更濬以無欲之說，於得理益遠，於執其意見益堅，而禍斯民益烈。豈理禍斯民哉？不自知為意見也。離人情而求諸心之所具，安得不以心之意見當之？⁷⁵

戴震涉歷人倫世道，聞謁徽州窮巷閭里節婦「凍餓以死而不悔」的堅韌刻苦，甚至「更數十年之艱辛極然後得安」或「上受國恩光旌其閭」或「老死屋下」，畸形的道德異化無以復加！戴震痛心「理」禍斯民，不知「情」纖微無憾為「理」？捨「欲」成「理」無所憑藉，僅恃胸臆識斷豈可為「理」？最終「執其意見益堅，而禍斯民益烈」，遂起道德重建之心，其言：

酷吏以法殺人；後儒以理殺人：浸浸乎舍法而論理。人各巧言理，視民如異類焉，聞其呼號之慘而情不相通。

⁷⁴ 〈戴節婦家傳〉，《戴震全書》（六），頁 440-441。

⁷⁵ 〈答彭進士允初書〉，《戴震全書》（六），頁 353。



死矣更無可救矣！⁷⁶

自昔書史記士君子之行事，必曰奇節，曰獨行，於是樂為之次而傳之。至若庸德庸言，古賢聖持之終身，猶目為不可能，顧往往難以指名，何哉？聞有論列一二，則聞者輒曰：「人人當務盡耳。」或又曰：「非人所難能耳。」周官之法，敬敏任恤者則書之，孝弟睦婣有學者則書之，德行道藝則又書之，其取人也率以是，則行之可表著即以是。雖古今所稱奇節獨行，卓卓能為其可欣可慕，試語之以家庭孝弟之常，立身行己之概，必深知為難，而自視歉然。嗚呼！此所以超乎奇節獨行之上也。⁷⁷

戴震曰：士之行，以孝友先，然為之論列生平，則又適完其庸德之行，言之固無甚奇特，於是往往罕見表著。……余時聞參軍舉以為官，蓋篤於孝友人也。周官之法，書其孝友睦婣有學者，書其敬敏任恤者。古之取人也率以是。士之行之可表著，安用舍是而好言奇特為

⁷⁶ 〈與某書〉，《戴東原先生之文》，《戴震全書》（六），頁 496。

⁷⁷ 〈鶴岑胡公墓誌銘〉，《東原文集卷十二》，《戴震全書》（六），頁 435。



哉！⁷⁸

戴震憂心舍法而論理，假道德之「理」私見裁處他人，「存理滅欲」禍及斯民，「餓死事極小，失節事極大」的「奇節獨行」即是「以理殺人」道德霸凌的鐵證。戴震痛斥這道德宰制正如「酷吏」以法殺人，其治經背後的關懷昭然可見，所以疾呼道德應是「情」、「理」相通，朝向道德實踐的普遍化。因此，戴震特別推崇昔日周官之法，《周禮》所主張「家庭孝弟之常」，「立身行己之概」的「庸德」價值，以「敬敏任恤」、「孝弟睦婣」、「德行道藝」的「庸德」之行、「庸言」之謹，持之終身，即可為道德懿行之表彰。

即此可知，戴震視民如傷，知民所苦，對於「節烈殉節、旌表建坊」道德宰制進行檢討，重新正視饑寒愁怨、飲食男女、常情隱曲。因此，戴震以「家庭孝弟之常」之「庸德之行」與「餓死事極小，失節事極大」之「奇節獨行」做對比，

⁷⁸ 〈養浩毛先生傳〉，《東原文集卷十二》，《戴震全書》（六），頁 425。〈養浩毛先生傳〉中所提到的「周官之法 敬敏任恤者則書」等語出自《周禮·地官·大司徒》：「一曰六德，智、仁、聖、義、忠、和；二曰六行，教、友、睦、姻、任、恤；三曰六藝，禮、樂、射、御、書、數。」



標榜生活世界中「庸德、庸言」之「常德、常行」的道德價值，彰顯人倫日用「道德情理」才是「人人當務盡耳」與「『情』、『理』相通」可欣慕之道德體證。因為，「庸德」之「常德、常行」在父母、兄弟、姻親、朋友等人倫關係中，是人「情」常「理」應克盡的責任與義務，故「道德情理」即在生活中體證，道德典範不必推尊節烈守節、建坊立碑，不必奉守「餓死事極小，失節事極大」之「奇節獨行」，在「敬、敏、任、恤」與「孝、弟、睦、婣」中落實「庸德之行」達至道德普遍性，使「人之欲無不遂，人之情無不達」：

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。⁷⁹

即如是，戴震扭轉道德核心從「奇節獨行」到「庸德之行」典範轉移，重新朗現「家庭孝弟」即在立身行己合「情」中「理」的「道德情理」，故不會造成強凌弱，眾暴寡「以理殺人」道德壓迫，遂己欲，廣遂他人之欲；達己情，廣達他人之情。足以見，戴震強調「庸德之行」應「超乎奇節獨行

⁷⁹ 《孟子字義疏證》卷下〈才〉，《戴震全書》（六），頁 197。



之上」，「古今所稱奇節獨行，卓卓能為其可欣可慕」，只是史書傳頌的奇傑異士德行，不應是盼望達成的目標。換言之，戴震毋寧更推崇著力日常言行「庸德之行」的道德精進，這和高居廟堂程朱官學所標榜「存理滅欲」大相徑庭。換言之，戴震念茲在茲是體民情、遂民欲的「道德情理」，不是企求那遙不可冥契「道德天理」，而是著眼人倫父慈子孝、兄友弟恭「敬、敏、任、恤」與「孝、弟、睦、婣」，「以孝友先」的「庸德之行」倫理。由是，戴震從「道問學」導向「尊德性」，重新肯定「家庭孝弟之常」之「庸德」做為道德典範，返回聖人之道經世濟民理念，其治經方法與義理建構皆以「尊德性」為體、「道問學」為用。正同溝口雄三觀察：「戴震的考證學方法論，說到底，是和（戴氏的）存人欲的天理不可分的，因為『存人欲的天理觀』認為所謂的『理』應該『對萬人都是普遍妥當的』，這就要求必須『就著萬人共有的經典而定立理的是非邪正。』」⁸⁰誠然，戴震回歸經典叩問聖賢，以「考據」經典「義理」做為建構道德

⁸⁰（日）溝口雄三著，林右崇譯，《中國前近代思想的演變》（臺北：國立編譯館，1994年），頁300。



目標的理論依據，打破「存理滅欲」舊框架，開創出「達情遂欲」道德新格局。

四、「庸德」修養如何可能？

戴震治經以「道問學」與「尊德性」相輔為用，然「考據」歸屬「道問學」範疇，「義理」歸屬「尊德性」範疇，如何統攝兩端？如何從「奇節獨行」轉至「庸德之行」，達「天下無不達之情，求遂其欲」道德目標？如何取資外在「道問學」知識進路獲得內在「尊德性」？因此提昇「庸德、庸言」的修養工夫至為重要。戴震如何從「聞見之知」的「道問學」推至「德性之行」的「尊德性」？凡此，皆與治經體系中「知識」與「道德」的核心議題，息息相關。

（一）「問學所得，德性日充」的知識進路

戴震強調聞道「聖賢經典」內聖「庸言」，表彰「家庭孝弟」修己「庸德」，但何以落實實踐於「人」？戴震認為正是因為「人」是獨別萬物而稟賦天地之氣的道德主體，故



能得於「天地之德」：

人之生也，稟天地之氣，即併天地之德有之，而其氣清明，能通夫天地之德。物之得於天者，亦非專稟氣而生，遺天地之德也，然由其氣濁，是以錮塞不能開通。理義也者，心之所通也。天地之氣化生生而條理，人物分於氣化，各成其性，而清者開通，則能知性知天，因行其所知，底於無失，斯所以還於天地之德而已矣。⁸¹

凡血氣之屬，自有生則能知覺、運動，而由其分於陰陽五行者殊，則知覺、運動亦殊。人之知覺，通乎天德，舉其知之極於至善，斯仁義禮智全矣，極於至善之謂理。

82

人之血氣本乎化，人之心知配乎神，血氣心知無失，配乎天地之德，無憾無失，夫是之謂理而已矣。⁸³

人莫大乎智足以擇善也，擇善則心之精爽進於神明。⁸⁴

戴震肯認「人」上承天地陰陽五行之氣化，秉受「天地之德」

⁸¹ 《緒言》卷上，《戴震全書》（六），頁 91-92。

⁸² 《緒言》卷中，《戴震全書》（六），頁 116。

⁸³ 《緒言》卷下，《戴震全書》（六），頁 128。

⁸⁴ 《原善》卷中，《戴震全書》，頁 16。



故有心知知覺，心知至善，故能通達仁義禮智，通乎天地氣化條理，智足以擇善。然「人」才質各有殊異，如何「智足以擇善」增益神明之智？戴震直言修養工夫即在「學」：

蓋才質不齊，有生知安行，有學知利行，且有困知及勉強行。其生知安行者，足乎智，足乎仁，足乎勇者也；其學知利行者，智、仁、勇之少遜焉者也；困知勉強行者，智、仁、勇不足者也。中庸又曰「及其知之一也」，「及其成功一也」，則智、仁、勇可自少而加多，以至乎其極，道責於身，舍是三者，無以行之矣。⁸⁵

凡血氣之屬，皆有精爽。其心之精爽，鉅細不同，如火光之照物：光小者，其照也近，所照者不謬也，所不照斯疑謬承之，不謬之謂得理；其光大者，其照也遠，得理多而失理少。且不特遠近也，光之及又有明闇，故於物有察有不察，察者盡其實，不察斯疑謬承之，疑謬之謂失理。失理者，限於質之昧，所謂愚也。惟學可以增益其不足而進於智，益之不已，至乎其極，如日月有明，

⁸⁵ 《孟子字義疏證》卷下〈誠〉，《戴震全書》（六），頁 209。



容光必照，則聖人矣。⁸⁶

學以牖吾心知，猶飲食以養吾血氣，雖愚必明，雖柔必強。⁸⁷

戴震認為「人」之精爽，雖先天同得氣化生生，然才質不齊故有「生知安行」、「學知利行」、「困知勉行」差異，唯有「生知安行」才是智、仁、勇全備聖人。因此持之後天的努力精進為學，「學知利行」及「困知勉行」增益心知德性使之充備「智、仁、勇」。這意味著道德主體「人」雖具血氣心知，然心知鉅細之分，如光有明闇之分，亦有愚智之別，愚知所蔽，察物即疑謬，未得事物條理。縱使先天智愚之分，聖凡之差，然「惟學可以增益其不足而進於智」，後天「學」能以牖吾心知，如同飲食之養，由愚而明，由柔而強，心知而思，心之精爽必能智足擇善。因此，戴震強調心知增益識見，將心知辨析事物之理，喻為火光照物，由「困知勉行」至「學知利行」，導向道德主體「人」以學養智，達至聖人「生知安行」日月有明，容光體物析理的知識進路。

⁸⁶ 《孟子字義疏證》卷上，《戴震全書》（六），頁 155-156。

⁸⁷ 〈與某書〉，《戴東原先生文》，《戴震全書》（六），頁 495。



顯然，在戴震的認知中，人生而稟天地之氣而生故有天地之德，然因氣稟不齊，「心之精爽」要從後天學習來改善人有等差之現實。因此，走上「道問學」知識進路的知識涵養之途，「庸德」之行和「庸言」之謹便要從「問學所得，德性日充」⁸⁸來獲至「尊德性」之擴充，其云：

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。⁸⁹

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。⁹⁰

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。⁹¹

人之初生，不食則死；人之幼稚，不學則愚；食以養其

⁸⁸ 《原善》卷下，《戴震全書》（六），頁 26。

⁸⁹ 《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁 167。

⁹⁰ 《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁 167。

⁹¹ 《中庸補注》，《戴震全書》（二），頁 53。



生，充之使長；學以養其良，充之至於賢人聖人；其故一也。⁹²

戴震認為「人」之「德性始乎蒙昧」，然「德性資於學問」學以養智終乎聖智，側重在「道問學」對於「尊德性」的涵養，目的在「進而聖智」而非「復其初」。此意誠如張麗珠所言，戴震擴充智知、重視學習的工夫論就是完成道德實踐最主要和核心的工夫。⁹³亦同張壽安的觀察，戴震的目的在培養「人智」，「智」是戴震義理學中性與理的聯繫，也是事物、物理得以客觀性、公認性的必要條件。有了「智」的作用，才能避免流於冥心內索、自家體認天理的意見之私。⁹⁴由是可知，「德性資於學問」架接「德性之知」和「聞見之知」，在「重問學」、「貴擴充」進路中增進道德主體「人」之「天地之德」與「血氣心知」的德性修養。從這架構來看，戴震縮合「道問學」與「尊德性」兩端，不同過去宋明儒僅

⁹² 《孟子字義疏證》卷下〈才〉，《戴震全書》（六），頁 199。

⁹³ 張麗珠《清代新義理學—統和現代的交會》（臺北：里仁書局，2003 年），頁 196-200。

⁹⁴ 張壽安，《以禮代理—凌廷堪與清代中葉儒學思想之轉變》（臺北：中央研究院近代史研究所，1994 年），頁 237。



將「道問學」做為道德主體「人」體悟道德天理的中介，而是重新還予「知識」獨立地位。足以見，戴震以智達德進路，不僅體現清代實學重知求是精神，「問學所得，德性日充」可謂從「道問學」角度對「尊德性」議題的反省，同時也是對南宋朱熹、陸九淵理學之爭提出清代倫理視域下的一種回應。

（二）「達情遂欲，通情達禮」的道德之盛

戴震肯定「庸德」道德價值，體證人我之間「道德情理」，特別重視道德主體「人」，為挽救「以理殺人」時弊，在道德實踐關係中導向「問學所得，德性日充」的知識進路。如是，「人」重新拿回道德主體主權，「庸德」實踐人人皆可，不必冥心復歸「道德天理」體證，而是在人倫「家庭孝弟之常」間，從「敬敏任恤」、「孝弟睦婣」、「德行道藝」中實證「道德情理」。然「聞見之知」臻昇「德性之知」的道德修養，如何由個體推至群體？戴震主張必須正視生命實存「理」、「欲」問題，其言：



有是身，故有聲色臭味之欲；有是身，而君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之倫具，故有喜怒哀樂之情。惟有欲有情而又有知，然後欲得遂也，情得達也。天下之事，使欲之得遂，情之得達，斯已矣。⁹⁵

戴震肯定道德主體「人」實存的「欲」、「情」、「知」，如何「存理滅欲」僅存「理」？道德體現不應尊以「理」責卑，長以「理」責幼，貴以「理」責賤的階層壓迫，而應是天下「欲」遂「情」達合「情」與「理」。因為，唯有重視聲色臭味之「欲」、喜怒哀樂之「情」的真實感受，方能在此基礎上體認人我「達情遂欲」的感同身受。「家庭孝弟之常」的「庸德」修養方能普及，「敬敏任恤」、「孝弟睦婣」、「德行道藝」之懿行方能踐履，社會風氣自能淳厚。因此，戴震一再重申「未有情不得而理得者也」，重返人倫尋求人心同然共識之「理」：

問古人之言天理，何謂也？曰：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？」凡有所責於人，反躬而

⁹⁵ 《孟子字義疏證》卷下〈才〉，《戴震全書》（六），頁 197。



靜思之：「人以此責於我，能盡之乎？」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。⁹⁶

對戴震而言「情之不爽失也」即為「理」，「未有情不得而理得者也」，故「理得」非如程朱理學視別有一物，而是在「情得」，因為權衡「理」的道德標準置在人我「情之不爽失」中顯現。如是，「情之不爽失」之「理」取代理學「如有物焉」之「理」，如何對峙爽失之情？戴震推置「以情絜情」做為人我施受道德同然的忖度，道德應該具有「情」的普遍基礎，凡有所施於人，反躬靜思「道德情理」和諧。如是，「情」體現「理」，「情得」才「理得」，「以情絜情」將心比心，「情」得平，亦體現君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友「情」之「理」無不得其平的共融。可以說，戴震這充滿人性的悲憫，衝破了程朱官學「存理滅欲」的階層框架，將道德主權從上位者釋放至庶民，讓道德體證回歸人道精神，重新彰顯人人平等之「敬敏任恤」、「孝弟睦婣」、「德行道藝」的人權意識：

⁹⁶ 《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁 152。



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。⁹⁷心之所同然始謂之理，謂之義；則未致於同然，存乎其人之意見，非理也，非義也。凡一人以為然，天下萬世皆曰「是不可易也」，此之謂同然。舉理，以見心能區分；舉義，以見心能裁斷。⁹⁸

足以知，戴震認為「理」非隨私見可裁處臆斷他人，也非「存理滅欲」後體證的「道德天理」，「理」是恆常普遍，是建立在「人心同然」基礎上，依此言行「得理」；言行失當則「失理」，眾人同然平等共識才是「民之秉彝」的經常法則。所以裁量「理」之法則取決在道德主體「人」之「人心同然」，而不是上位者一言堂式道德教條。因此「理」即是「道德情理」，是常情常欲「庸德、庸言」人我互動的實踐，所以「庸德之行」便不是「奇節獨行」，唯有「家庭孝弟」

⁹⁷ 《緒言》卷上，《戴震全書》（六），頁 89。

⁹⁸ 《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁 151。



之「敬敏任恤」、「孝弟睦婣」、「德行道藝」才是民之秉彝，天下萬世不易的懿德。

戴震主張「達情遂欲」為道德，肯認氣化流行生生不已性與永恆性，故義理架構推展出氣化流行有道德義與秩序義，此為「人道」可與「天道」相通之理據。如是，以氣化流行為「人」血氣心知的基礎，再由他律道德式「道問學」回歸到自律道德式「尊德性」，從他律而自律的轉換，顯然與朱子「存理滅欲」之不同，故能將氣化流行為「天道」之伸展，做為與「達情遂欲」典範轉移的內因證成「庸德」的重要性。戴震這經世致用的道德關懷，突破尊卑貴賤階級，即在倡導「庸德」價值，朗現人倫「道德情理」之「以情絜情」共感，「情」實則「理」實，故不會舍「情」求「理」造成他人道德壓迫。然如何權衡人我「道德情理」？戴震提出以「禮」調和天下「情」之依準：

禮者，天地之條理也，言乎條理之極，非知天不足以盡之。即儀文度數，亦聖人見於天地之條理，定之以為天下萬世法。禮之設所以治天下之情，或裁其過，或勉其



不及，俾知天地之中而已矣。⁹⁹

曰：克己復禮之為仁，以「己」對「天下」言也。禮者，至當不易之則，故曰，「動容周旋中禮，盛德之至也」。凡意見少偏，德性未純，皆己與天下阻隔之端；能克己以還其至當不易之則，斯不隔於天下，故曰，「一日克己復禮，天下歸仁焉」。然又非取決於天下乃斷之為仁也，斷之為仁，實取決於己，不取決於人，故曰，「為仁由己，而由人乎哉」。自非聖人，自非聖人，未易語於意見不偏，德性純粹；至意見不偏，德性純粹，動皆中禮矣。就一身舉之，有視，有聽，有言，有動，四者勿使爽失於禮，與「動容周旋中禮」，分安、勉而已。¹⁰⁰

戴震「尊德性」的創獲在於「道德天理」到「道德情理」的轉移，強調「庸言」、「庸行」及「達情遂欲」道德實踐，此為回應長久以來程朱理學「存理滅欲」異化及世人受「理」之殘殺迫害而提出的不同路線。戴震強調「庸德」為其學說，在修養實踐上除了「道問學」避免空疏，更提出「通情

⁹⁹《孟子字義疏證》卷下〈仁義禮智〉，《戴震全書》（六），頁 206。

¹⁰⁰《孟子字義疏證》卷下〈權〉，《戴震全書》（六），頁 214-215。



達禮」以「禮」顯發「理」，亦以「禮」來調節人情與人欲。

「禮者，天地之條理也，言乎條理之極，非知天不足以盡之。」這裏，「禮」已不僅是儀文度數，更是天地之條理，戴震並沒有忽略天理，只是強調以「禮」來落實「理」，「禮」的某一層面正等同於「理」。戴震肯認「理」藉「禮」顯發，落實「理」在日用倫常「禮」中，「禮」不僅是天下至當不易之則，更是聖人制定儀文度數。「禮」本「情」所制，即在引導道德主體「人」發乎「情」順乎「禮」，故循「禮」之「情」亦在「理」中。「禮」緣「情」而置，「人」依「禮」儀式興發誠敬道德情感，於外規範整飾，於內修持節度，因此竭「情」亦是盡「理」，合「情」亦能合「理」。戴震認為天地條理之自然「理」成必然之「禮」，道德主體「人」亦在周旋揖讓「禮」的動容儀節中，使「庸德」視聽言動皆勿爽失，正是體現「達情遂欲」圓融之所在。如是「克己復禮之為仁」，「理」在「禮」中，「禮」節「情」，此「情」貫通「理」與「禮」，為仁由己道德情感的展現，即是對「庸言」、「庸行」的修養持守，「禮」中有「情」亦有「理」，在理智



與情感中共同體證「道德情理」。¹⁰¹

誠然，戴震將「情」、「欲」實存問題安置在「禮」的規範下，「情」通過「禮」融「欲」合「理」。如是，「禮」與「情」、「欲」相繫，「克己復禮」感通「仁」，仁心發顯反躬靜思，「以情絜情」達至眾人情理和諧。所以戴震在治經系統中，由「禮」轉換理學中的「理」，化民成俗由「理」通「禮」¹⁰²，由「克己復禮」通「情」達「禮」，體現個體與群體同然，維繫起社會群體的道德共感。足以見，戴震標舉

¹⁰¹ (美) 赫伯特·芬格萊特 (Herbert Fingarette) 認為孔子即在世俗生活中強調「禮儀行為」：「孔子希望教導我們：在其嚴格的和根源的意義上來說，神聖禮儀並不是一種全然神秘的精神撫慰，那種精神撫慰外在于人類和世俗的生活。精神不再是一種受到禮儀影響的外在存在；恰恰是在禮儀之中，精神得以生動表現並獲得了它的最大靈性。」(美) 赫伯特·芬格萊特 (Herbert Fingarette)、彭國翔、張華譯，《孔子：即凡而聖》(江蘇：人民出版社出版，2006年)，頁13。孔子重視「禮儀」和戴震重視「禮」亦就是「聖人見於天地之條理」展現在「儀文度數」上的主張，頗有相通。

¹⁰² 戴震由「理」通往「禮」啓發後世深遠，其後凌廷堪崇禮學思想蔚起，今人張壽安、林存陽已有精闢研究，詳見張壽安：《以禮代理—凌廷堪與清代中葉儒學思想之轉變》(臺北：中央研究院近代史研究所，1994年)、張壽安，《十八世紀禮學考證的思想活力—禮教論爭與禮秩重省》(臺北：中央研究院近代史研究所，2001年)及林存陽：《清初三禮學》(北京：社會科學文獻出版社，2002年)。



「家庭孝弟」之「庸德」是人人皆可實踐的道德行為，如是「敬敏任恤」、「孝弟睦婣」、「德行道藝」之「庸言」、「庸行」視聽言動皆納入「禮」的依準，動容周旋舉止皆合「禮」，不僅是道德主體「人」外在言行規則，同時也是德性內化規範，人人克己復禮，終有一日天下歸仁。足以證，戴震心目中之「禮」即是「理」，「禮」與「情」通，「理」亦與「情」通，通「情」達「禮」，以「禮」體「仁」，遂此「禮」與「情」、「理」融通合一。

五、結論

本文試予理解戴震哲學「庸德」普世價值之意涵，獲至何以戴震寄望「道問學」之徑提升「尊德性」修養，將道德典範由「奇節獨行」轉至「庸德之行」，從而理解哲學系統中「情」、「理」、「禮」三者架構成「達情遂欲」的道德理想。正是因為戴震目睹程朱官學的道德異化，造成天「理」道德壓迫所提出回應俗世的哲學思索，將儒學卸下政治宰制的光環，朝向道德實踐的普遍性，這無疑是對官學權威所提出挑戰，也是揭露現實中「以理殺人」道德背反的宰制問



題。因此，戴震肯定「人」是道德主體，強調「庸德」才是真正道德的普世價值，不必受制「餓死事極小，失節事極大」道德教條，勿需遵奉「存理滅欲」道德禁錮，重新返回《周禮》正視「家庭孝弟」之「敬敏任恤」、「孝弟睦婣」、「德行道藝」的「庸德」懿行，在人倫世界之間體現「情」之通、「理」之序與「禮」之則，「以情絜情」同然「克己復禮」。

戴震反省理學蹈空之弊走向實學，以「考據」彰顯「義理」通經致用，呈現「尊德性」和「道問學」的交相辯證，除了是對程朱官學提出的反動，也是做為復歸儒家聖人之道上的精神宣示。所以，戴震在「理」與「禮」相輔並治上朝向道德理性和道德情感會通的「道德情理」，以「理」融「禮」的義理突破，寄託經世濟民時代下民心思變的道德渴望，重「情」揚「欲」的倫理新格局，由抽象思辨「道德天理」走向人倫實體實事「道德情理」，從「奇節獨行」至「庸德之行」的道德典範轉移，即在此傳統與時代的新舊衝撞下應勢而出。



徵引書目

一、傳統文獻

宋·程頤，《二程集》（臺北：漢京文化公司，1983年）。

宋·朱熹撰、徐德明校點，《四書章句集注》（上海：上海古籍出版社，2001年）。

宋·朱熹撰，朱傑人等編，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年）。

宋·朱熹撰，宋·黎靖德編、王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1986年）。

宋·陸九淵：《象山先生全集》（臺北：臺灣商務印書館，1979年）。

清·丁廷楙修、趙吉士纂，《中國方志叢書》（臺北：成文出版社，1985年）。

清·趙吉士，《寄園寄所寄》（臺北：廣文書局，1981年）。

清·顏元，《四存編》（臺北：廣文書局，1975年）。

清·李紱，《乾隆汀州府志》（上海：上海書店，2000年）。

清·聖祖，《清聖祖實錄選輯》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963年）。



- 清·聖祖，《康熙起居注》（北京：中華書局，1984年）。
- 清·方苞，劉季高校點，《方苞集》（臺北：臺灣商務印書館，1986年）。
- 清·戴震，《戴震全書》（安徽：黃山書社，1995年）。
- 清·戴震撰，趙玉新點校，《戴震文集》（北京：中華書局，1980年）。
- 清·章學誠、葉瑛校注，《文史通義校注》（臺北：里仁書局，1984年）。
- 清·江藩，《國朝宋學淵源記》（上海：三聯書店，1998年）。
- 清·崑岡等奉敕著，《欽定大清會典事例》（北京：中華書局，1991年）。
- 清·趙爾巽等撰，《清史稿》（臺北：洪氏出版社，1981年）。
- 清·皮錫瑞，《經學歷史》（臺北：藝文印書館，1996年）。

二、近人論著

（一）中文

- 王茂、蔣國保、余秉頤、陶清，《清代哲學》（安徽：人民出版社，1992年）。
- 余英時，《歷史與思想》（臺北：聯經出版公司，1976年）。



余英時，《論戴震與章學誠—清代中期學術思想史研究》（臺北：東大圖書公司，1996年）。

余英時，《中國思想傳統的現代詮釋》（南京：江蘇人民出版社，2003年）。

林存陽，《清初三禮學》（北京：社會科學文獻出版社，2002年）。

卓意雯，《清代台灣婦女的生活》（臺北：自立晚報文化社出版，1993年）。

范文瀾，《中國通史簡編》（上海：上海書店，1989年）。

徐復觀，《兩漢思想史》（臺北：臺灣學生書局，1984年）。

錢穆，《中國近三百年學術史》（臺北：臺灣商務印書館，1996年）。

陳東原，《中國婦女生活史》（上海：商務印書館，1928年）。

陳榮捷，《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1988年）。

梁啟超，《戴東原》（臺北：中華書局，1979年）。

梁啟超，《清代學術概論》（臺北：臺灣商務印書館，1994年）。

梁啟超，《中國近三百年學術史》（臺北：華正書局，1994年）。



常建華，《婚姻內外的古代女性》（北京：中華書局，2006年）。

張福清編註，《女誠—女性的枷鎖》（北京：中央民族大學出版社，1996年）。

張壽安，《以禮代理—凌廷堪與清代中葉儒學思想之轉變》（臺北：中央研究院近代史研究所，1994年）。

張壽安，《十八世紀禮學考證的思想活力—禮教論爭與禮秩重省》（臺北：中央研究院近代史研究所，2001年）。

張麗珠，《清代新義理學—統和現代的交會》（臺北：里仁書局，2003年）。

張麗珠，《清代義理學新貌》（臺北：里仁書局，1999年）

張麗珠，《清代的義理學轉型》（臺北：里仁書局，2006年）。

黃鴻壽，《清史紀事本末》（上）（臺北：三民書局，1973年）。

周憲文，《臺灣文獻叢刊》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1970年）。

劉澤華，《中國政治思想史清·隋唐元明清卷》（浙江：人民出版社，1996年）。

楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年）。



楊儒賓，《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年），頁126。

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

鄭吉雄，《戴東原經典詮釋的思想史探索》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2008年）。

鄭宗義，《明清儒學轉型探析：從劉戡山到戴東原》（香港：中文大學出版社，2009年）。

鮑家麟編，《中國婦女史論集》（臺北：稻鄉出版社，1992年）。

（二）譯本

（日）溝口雄三著，林右崇譯，《中國前近代思想的演變》（臺北：國立編譯館，1994年）。

（美）赫伯特·芬格萊特（Herbert Fingarette）、彭國翔、張華譯，《孔子：即凡而聖》（江蘇：人民出版社出版，2006年）。



三、期刊論文

鄭吉雄，〈戴東原氣論與漢儒元氣論的歧異〉，《臺大中文學報》第 21 期（2004 年 12 月），頁 215-254。

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》62 期（2005 年 5 月），頁 183-227。

劉又銘，〈明清自然氣本論者的論語詮釋〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 4 卷第 2 期（2007 年 12 月），頁 110-111。

張麗珠，〈戴震與荀子之思想歧異〉，《儒林》第 4 期（2008 年 7 月），頁 315-329。

林明照，〈戴震哲學中的禮論〉，《哲學與文化》第 35 卷 10 期（2008 年 10 月），頁 153-170。

劉滄龍，〈文化的自我轉型－戴震與尼采〉，《清華學報》第 38 卷 2 期（2008 年 6 月），頁 209-230。

劉滄龍，〈戴震氣學論述的儒學重構〉，《國文學報》第 44 卷 2 期（2008 年 12 月），頁 293-124。

劉滄龍，〈血氣心知與身體理性－論戴震與尼采的修身哲學與文化批判〉，《漢學研究》26 卷 4 期（2008 年 12 月），



頁 197-218。

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。

鄭吉雄，〈戴東原「群」「欲」觀念的思想史的淵源〉，《中國

哲學》第 37 期（日本札幌：中國哲學會，2009 年 11

月），頁 35-81。

張麗珠，〈清儒結合經典與經世的禮學發揚—以戴震、凌廷

堪為線索〉，《齊魯文化研究》第 8 期（2009 年 12 月），

頁 33-55。

張麗珠，〈戴震「由詞通道」的學術思想體系—以經驗取向

的新義理學為論述主軸〉，《東海中文學報》第 22 期

（2010 年 7 月），頁 157-192。

蔡家和，〈戴震對於程朱論性的質疑與批評〉，《華梵人文學

報》第 13 期（2010 年 1 月），頁 187-207。

張麗珠，〈戴震人性論與、孟荀之異同〉，《臺灣師大國文學

報》，第 47 期（2010 年 7 月），頁 31-70。

蔡家和，〈漢宋之爭—方東樹批評戴震之省察〉，《東海哲學

研究集刊》第 16 期（2011 年 7 月），頁 55-78。

劉滄龍，〈荻生徂徠與戴震的語文學方法〉，《師大學報》第



59 卷第 1 期（2014 年 3 月），頁 25-42。

蔡家和，〈戴震以血氣心知詮釋《孟子》的生命哲學〉，《當代儒學研究》第 16 期（2014 年 6 月），頁 135。

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（2016 年 3 月），頁 103-118。

施盈佑，〈論戴震「理-禮」架構的客觀現實義涵〉，《淡江中文學報》第 41 期（2019 年 12 月），頁 183-213。

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》38 期（2019 年 11 月），頁 59-86。

施盈佑，〈從戴震「理—禮」思維重讀《孟子字義疏證·序》〉，《中國學術年刊》42-1 期（2020 年 3 月），頁 53-74。

Selected Bibliography

1. Dai Zhen, *Dai Zhen Quanshu*, Anhu: Huang Shan Shushe, 1995.
2. Yu Yingshi, *Li Shi Yu Si Xiang*, Taipei: Linkingbooks, 1976.
3. Yu Yingshi, *Lun Daidongyuan Yu Zhang Xuecheng Qing Dai*



- Zhong Qixue Shusi Xiang Shi Yan Jiu*, Taipei: Dongda Tushu Chuban, 1996.
- 4.Liang Qichao, *Intellectual Trends in the Qing Period*, Taipei: The Commercial Press, 1994.
- 5.Xu Fuguan, *History of Thoughts in Han Dynasty*, Taipei: Studentbook, 1984.
- 6.Qian Mu, *Chinese Academics History of the Recent 300 Years*, Taipei: The Commercial Press, 1996
- 7.Lu Jiuyuan, *Xiang Shan Xian Sheng Quan Ji*, Taipei: The Commercial Press, 1979.
- 8.Liang Qichao, *Dai Dong Yuan*, Taipei: Chunghuabook, 1979.
- 9.Pi Xi Rui, *The History of Chinese Classical Studies*, Taipei: Yeewenbooks, 1996.
- 10.Chang, Li Chu, *Ching Dynasty Neo-Rational Ideology: The Interflow between Tradition and Modernity*, Taipei: Lejnbook, 2003.



Abstract

In Qing dynasty, Dai Zhen's philosophy was aimed to honor the virtue and follows the path of inquiry and study. Opposite to core doctrine of Cheng-Zhu school, which is "preserving the heaven and destroying human desires", Dai Zhen believes in the values of "common virtue" realized by civilian and in daily life.

This paper targets to demonstrate how Dai Zhen constructed the theory of common virtue from the beginning. Dai Zhen argued morality can be promoted from knowledge learning, and accomplished with common, instead of peculiar behaviors. Following the path of Dai Zhen, the author explores and provides more insights and evidences from literatures.

Keywords: Dai Zhen, honoring the virtuous, exploring the knowledge, the Emotion-Ration Ethicsdeny, self and return to propriety

