

「一理」或「分理」？ ——戴震對程朱理學的反省*

劉 滄 龍**

摘 要

程朱「理一而分殊」的論述以二元形上學為前提，「理一」和「分殊」的關係是以超越的同一性涵攝經驗的差異化。戴震的氣一元論則肯定「分理」作為陰陽之氣的個體化原理，經驗的差異化區分同時就是道生成變化的內依法則。戴震的「分理」說預設了一套由氣的論述所構成的內在的形上學。「一氣」和「分理」並非形上實體和經驗理則的區分，「分理」的個體化原理就是「一氣」變化流行的內在理路。然而戴震氣一元論的「分理」論述，雖然更重視差異性與歷史性，他的詮釋策略卻是保守的復古主義。他主張在詮釋儒家經典時不能摻雜佛老，強調經典詮釋的純正性與文本的客觀意義。戴震想要排除在歷史過程中所產生的語言與哲學的影響，返回儒家經典的「原意」。

關鍵詞：理一而分殊、一理、分理、氣、詮釋

* 本文為國科會專題研究計畫〈戴震的氣化人性論（III-I）〉（計畫編號：98-2410-H-003-070）的研究成果，初稿發表於2009年10月臺北大學「第四屆中國文哲之當代詮釋學術研討會」。

** 國立臺灣師範大學國文學系助理教授（synapsea@ntnu.edu.tw）

投稿日期：99.8.1；接受刊登日期：99.9.21；最後修訂日期：99.9.27

Universal Principle or Particular Principle?—Dai Zhen’s Reflection on Cheng-Zhu’s Doctrine of *Li*

Cang-long Liu*

Abstract

Cheng-Zhu’s doctrine of “particular principles (manifestations) subject to the universal principle” defines “empirical differentiations” in terms of metaphysical dichotomy which presupposes transcendental identity. That the universal principle is superior to particular principles (manifestations) means differentiations are subject to transcendental identity. Dai Zhen’s organic holism of *Qi* Theory, nonetheless, argues that the notion of particular principle as principle of individualization belonging to Ying and Yang, which can explain the empirical differentiations and is precisely the principle immanent to the becoming of *Dao*. This is what Dai Zhen calls “particular principle,” which presupposes an immanent metaphysical system. The distinction of “Universal *Qi*” and “particular principles” is not a dichotomy of metaphysical substance and empirical entities; for him, particular principles are the immanent principles of becoming of Universal *Qi*. Although Dai Zhen’s notion of particular principle emphasizes difference and historicity, his interpretative strategy bears traits of conservative archaism. He asserts that interpretations of Confucian classics must not mix up with Buddhism and Daoism. He emphasizes that interpretations of classics must be pure and objective; hence for him, to retrieve the “original meaning” of Confucian classics, it is necessary to expel the influences of language and philosophy that emerge in the historical process.

Keywords: “particular principles (duties) subject to the universal principle,”
universal principle, particular principles, *Qi*, interpretation

* Assistant Professor, Department of Chinese, National Taiwan Normal University
Received August 1, 2010; accepted September 21, 2010; last revised September 27, 2010.

壹、前言

程朱理學中最著名的命題為「理一而分殊」，此一用語最初是程頤用來闡明張載〈西銘〉¹的思想，藉此表示張載民胞物與的思想切合儒家宗旨，立言的脈絡主要是倫理學的論域。到了朱熹則將「理一而分殊」進一步提升為形上學的命題，並以此為據，完成了儒家倫理學的形上奠基工作。現象世界的個體差異由分殊的「萬理」所規定，而「理」對朱熹來說是在氣之先、氣之上的存有論根據。「理一而分殊」便成了說明超越的「一理」和能提供萬物的個體構成根據的「萬理」，不論「一理」或「萬理」都是超越於形氣世界的存有論根據。戴震在其代表作《孟子字義疏證》一書對程朱所言之「理」大加撻伐，認為如此言理將背離六經孔孟之道，為禍甚烈。戴震對程朱理學的批評，主要便是從對「理」的不同理解與詮釋而展開。《孟子字義疏證》開卷就針對「理」進行語文學與哲學的同步反省，並單獨成為上卷的全部內容，幾乎佔全書比例的三分之一。批評的要旨在於反對理氣二分的論述，主張「理」只能是由一氣所分限而成的「分理」，沒有外於氣的理，因此「分理」其實便是由氣的論述所支撐的「個體化原理」（*principium individuationis*）。

¹ 〈西銘〉本是張載《正蒙·乾稱》的一部分，分別為〈訂頑〉與〈砭愚〉二銘，是張載用以教士學者的文字，後來程頤將〈訂頑〉改為〈西銘〉，〈砭愚〉改為〈東銘〉，但他自己仍用〈訂頑〉、〈砭愚〉之篇名。朱熹則進一步將〈西銘〉從〈乾稱〉之中抽出，單獨成篇，為之作注，置於《張子全書》首篇。關於「理一而分殊」被提出的思想背景可參考洪漢鼎 *Hong Handing*，〈從詮釋學看中國傳統哲學：「理一而分殊」命題的意義變遷〉“*Cong quanshixue kan Zhongguo chuantong zhexue: ‘li yi er fen shu’ mingti de yiyi bianqian*”，黃俊傑 *Huang Junjie* 編，《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》*Zhongguo jingdian quanshi chuantong (yi): tonglun pian*（臺北[Taipei]：臺灣大學出版中心[Taiwan daxue chuban zhongxin]，2004年，頁367-402）；沈享民 *Shen Xiangmin*，〈青年朱熹的哲學探索——以《延平答問》對「理一分殊」的討論為中心〉“*Qingnian Zhu Xi de zhexue tansuo: yi Yanping dawen dui ‘li yi fen shu’ de taolun wei zhongxin*”，《哲學與文化》[*Zhexue yu wenhua*]卷32期7[vol. 32, no. 7]（2005年7月），頁81-92。

本文將回顧兩種對「理」的不同詮釋，以及在這兩種「理」的論述中所蘊涵的不同詮釋策略。戴震的經典詮釋策略在於排除歷史與語言對古典儒家思想的詮釋干擾，主張回到儒家經典的古義、原意，在詮釋的方法上主張「以經解經」，使經典的文意能在原有的語文脈絡中重現。因此，學者不可冥心自證、我注六經，而必須在語文學的堅實文獻基礎上讓哲學意涵自然地浮現。然而，經典詮釋工作之所以必須謹慎，不是因為斤斤計較於字句的確解可以顯示出真正的專業性，而是詮釋工作本身的倫理性。因此「以意見當理」的後儒，才會被戴震沈痛的指責為「以理殺人」。

貳、「理一而分殊」提出的思想背景

程頤用「理一而分殊」此一概括性的命題來綜述張載〈西銘〉中的思想。程頤門人楊時對〈西銘〉當中民胞物與的思想有所懷疑，擔心張載不分親疏遠近的博愛思想會流於墨家「愛無差等」的弊病。為了回答楊時的質疑，程頤在他的回信中提出了「理一而分殊」此一用語：

〈西銘〉明理一而分殊，墨氏則二本而無分（程頤注：老幼及人，理一也；愛無差等，本二也。）分殊之蔽，私勝而失仁；無分之罪，兼愛而無義。分立而推理一，以止私勝之流，仁之方也。無別而迷兼愛，至於無父之極，義之賊也。子比而同之，過矣！²

程頤認為張載民胞物與的思想不違背孟子仁義學說的旨意，並用「理一而分殊」來說明張載思想與墨子兼愛說畢竟不同。「理一」是尊老撫幼的仁愛原則，「分殊」是明分位而有等差之愛的正義原則，仁愛與正義必須協同地表現，否則將會流於偏失之過。程頤認為張載雖談「民胞物與」看似無分，將陷於墨子無等差之愛的二本之論。其實不然，因為儒者雖普愛萬物，卻仍堅守老幼及人的等差之愛。程頤是從等差之愛與職分之別補充張

² 宋 Song·程頤 Cheng Yi,〈答楊時論西銘書〉“Da Yang Shi lun Ximing shu”,《二程集》*Er Cheng ji* (北京[Beijing]:中華書局[Zhonghua shuju], 1981年),頁609。

載未明言的「分殊」原則，並不獨崇仁愛（理一），也講正義（分殊）。只談分殊則錮限於職分之別而不能推擴仁心，其蔽在「私勝而失仁」；只談理一或兼愛，則職分之義不立，愛無等差是「兼愛而無義」。在程頤看來，張載不僅不能被誤解為墨子流於兼愛的二本之論，符合儒家一本之論、仁義兼顧的宏旨，並且認為〈西銘〉之作「與孟子性善養氣之論同功」。

朱熹追隨程頤的思想腳步，寫了一篇〈西銘論〉，更進一步闡發「理一而分殊」的意涵，茲錄全文如下：

天地之間，理一而已。然乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物，則其大小之分，親疏之等，至於十百千萬而不能齊也，不有聖賢者出，孰能合其異而反其同哉！〈西銘〉之作，意蓋如此，程子以為「明理一而分殊」，可謂一言以蔽之矣。

蓋以乾為父，以坤為母，有生之類，無物不然，所謂理一也。而人物之生，血脈之屬，各親其親，各子其子，則其分亦安得而不殊哉！一統而萬殊，則雖天下一家，中國一人，而不流於兼愛之弊；萬殊而一貫，則雖親疏異情，貴賤異等，而不悞於為我之私。此〈西銘〉之大指也。

觀其推親親之厚以大無我之公，用事親之誠以明事天之道，蓋無適而非所謂分殊而推理一也，夫豈專以民吾同胞，長長幼幼為理一，而必默識於言意之表，然後知其分之殊哉！

且所謂「稱物平施」者，正謂稱物之宜以平吾之施云爾，若無稱物之義，則亦何以知夫所施之平哉！龜山第二書，蓋欲發明此意，然言不盡而理有餘也，故愚得因其說而遂言之如此，同志之士幸相與折衷焉。

熹既為此解，後得尹氏書，云楊中立答伊川先生〈論西銘書〉有「釋然無惑」之語，先生讀之曰：「楊時也未釋然。」乃知此論所疑第二書之說，先生蓋亦未之許也。然《龜山語錄》有曰：「〈西

銘〉理一而分殊，知其理一，所以為仁，知其分殊，所以為義。所謂分殊，猶孟子言『親親而仁民，仁民而愛物』，其分不同，故所施不能無等差耳。或曰：『如是則體用果離而為二矣。』曰：『用未嘗離體也。以人觀之，四肢百骸具於一身者，體也，至其用處，則首不可以加履，足不可以納冠。蓋即體而言，而分已在其中矣。』此論分別異同，各有歸趣，大非答書之比，豈其年高德盛而所見始益精與？因復表而出之，以明答書之說誠有未釋然者，而龜山所見蓋不終於此而已也。³

理一之同與分殊之異是體用的關係，但是體不離用，朱熹因而稱讚楊時晚年能表此即體之用，是「所見益精」。光是儻侗地講理一而不能深切把握分殊之異，有流入異端的危險，這是儒者必須嚴守的思想關鍵。⁴朱熹早年問學於李侗時就曾得到老師如此的叮囑：「吾儒之學，所以異於異端者，理一而分殊也。理不患其不一，所難者分殊耳。」⁵李侗恪守楊時靜坐以觀未發氣象的要領，然而他雖強調「默坐澄心，體認天理」，卻以為「事

³ 宋 Song·朱熹 Zhu Xi,〈朱熹西銘論〉“Zhu Xi Ximing lun”,收錄於宋 Song·張載 Zhang Zai,《張載集·附錄》Zhang Zai ji·fulu (臺北[Taipei]:漢京文化[Hanjing wenhua],1983年),頁410-411。

⁴ 在《朱子語類》中亦載有朱熹對理一分殊如何用以簡別墨子與楊朱的說明，他說：「言理一而不言分殊，則為墨氏兼愛；言分殊而不言理一，則為揚氏為我。所以言分殊者，而見理一底自在那裡：言理一，分殊底亦在，不相夾雜。」宋 Song·黎靖德 Li Jingde 編，王星賢 Wang Xingxian 點校，《新校標點朱子語類》Xin jiao biaodian Zhuzi yulei (臺北[Taipei]:華世出版社[Huashi chubanshe],1987年),卷98[juan 98],頁2521。

⁵ 宋 Song·朱熹 Zhu Xi 編，《延平答問附補錄》Yanping dawen fu bulu (臺北[Taipei]:廣文書局[Guangwen shuju],1972年),頁27。李侗曾批評禪學者「只要絕念不採，以是為息滅，殊非吾儒就事上各有條理也。」趙師夏 Zhao Shixia,〈延平答問後錄序〉“Yanping dawen houlu xu”,《延平答問附補錄》Yanping dawen fu bulu,頁111。相關討論請參沈享民 Shen Xiangmin,〈青年朱熹的哲學探索——以《延平答問》對「理一分殊」的討論為中心〉“Qingnian Zhu Xi de zhexue tansuo: yi Yanping dawen dui ‘li yi fen shu’ de taolun wei zhongxin”,頁81-92。

上各有條理」的分殊之別正是儒者本色。李侗對朱熹的指點正是要破除他早年的儻侗宏闊，朱熹有此自白：

余之始學亦務儻侗宏闊之言，好同而惡異，喜大而恥於小，於延平之言，則以為何為多言若是，天下之理一而已，心疑而不服。同安官餘，以延平之言反復思之，始知其不我欺矣。⁶

從程頤以下，楊時、李侗、朱熹對「理一而分殊」即令曾有疑慮，最終皆信守不失，甚至視為儒門最為要緊的師法，以之區別異端。程頤批駁佛教與禪學，然而在與弟子的問答中也不否認「理一而分殊」和華嚴「一多相即」的思想頗有印合之處，《二程遺書》中記載：

問：「某嘗讀《華嚴經》，第一真空絕相觀，第二事理無礙觀，第三事事無礙觀，譬如鏡燈之類，包含萬象，無有窮盡。此理如何？」
曰：「只為釋氏要周遮，一言以蔽之，不過曰萬理歸於一理也。」⁷

朱熹早年泛濫釋老近十年，歸本六經之後也在一定程度上融入了禪佛教的心性學與形上學，並借用其思維與語言來闡揚儒家義理。在《語類》中朱熹便以月印萬川的比喻⁸來說明「萬理歸於一理」：

行夫問：「萬物各具一理，而萬理同出一源，此所以可推而無不通也。」曰：「近而一身之中，遠而八荒之外，微而一草一木之眾，莫不各具此理……如排數器水相似；這盃也是這樣水，那盃也是這樣水，各各滿足，不待求假於外。然打破放裏，卻也只是箇水。此所以可推而無不通也。所以謂格得多後自能貫通者，只為是一

⁶ 宋 Song · 朱熹 Zhu Xi 編，《延平答問附補錄》*Yanping dawen fu bulu*，頁 27。

⁷ 宋 Song · 程頤 Cheng Yi，《河南程氏遺書》[*Henan Chengshi yishu*]卷 18[*juan 18*]，《二程集》*Er Cheng ji*，頁 195。

⁸ 朱熹在此採用了永嘉玄覺禪師的〈永嘉證道歌〉：「一性圓通一切性，一法遍含一切法，一月普現一切月，一切水月一月攝。」

理。釋氏云：『一月普現一切水，一切水月一月攝。』這是那釋氏也窺見得這些道理。濂溪《通書》只是說這一事。」⁹

朱熹對周敦頤的《通書》進行版本的考訂並加了注解，他的弟子問其中〈理性命〉一章注解的意涵，朱熹也以月印萬川的比喻來作答：

問：「〈理性命〉章注云：『自其本而之末，則一理之實，而萬物分之以為體，故萬物各有一太極。』如此，則是太極有分裂乎？」曰：「本只是一太極，而萬物各有稟受，又自各全具一太極爾。如月在天，只一而已；及散在江湖，則隨處而見，不可謂月已分也。」¹⁰

「理一而分殊」在程頤仍更多地是關聯著倫理學脈絡而被提出的，「理一」是普愛之仁，「分殊」是等差之義；到了朱熹，「理一而分殊」本來就涵具的形上學意蘊便全幅地彰顯開來。程頤只是用「理一而分殊」來說明張載民胞物與的思想並不違背儒家等差之愛的主張，朱熹則不只是將「理一而分殊」當成詮釋儒學倫理的思維模型，而是看成一存有論的架構，並藉此體系化地建立了儒家的道德形上學。然而，朱熹的道德形上學體系雖然是以「理一而分殊」為架構，但是其義理內涵卻和華嚴與禪宗有著實質的分別，此一分別是程頤和朱熹都清楚意識到的，在語錄中可見到兩人對此常有提點。因此，「理一而分殊」此一命題雖然在程朱有其儒家義理的特殊意涵，然而在不同的宗教與哲學系統中都有類似關於「一多關係」的表達，單從「一多相即」這點並不能提供義理系統內部任何實質決定的意義。「理一而分殊」說明了「一理」和「萬理」（也就是提供差異性的個體的存在根據）之間的關聯，此一說明的前提則是「理氣二分」的架構。「氣」對朱熹來說就是我們所在的這個天地，它是有形跡、有歷史的具體存在。「理」則在天地之先、無形跡、超歷

⁹ 宋 Song·黎靖德 Li Jingde 編，王星賢 Wang Xingxian 點校，《新校標點朱子語類》*Xin jiao biaodian Zhuzi yulei*，卷 18[juan 18]，頁 398-399。

¹⁰ 宋 Song·黎靖德 Li Jingde 編，王星賢 Wang Xingxian 點校，《新校標點朱子語類》*Xin jiao biaodian Zhuzi yulei*，卷 94[juan 94]，頁 2409。

史。《語類》卷一載有：「徐問：『天地未判時，下面許多都已有否？』曰：『只是都有此理，天地生物千萬年，古今只不離許多物。』」¹¹馮友蘭對於此條語錄的解釋如下：

「天地未判時，下面許多」，即一切可有之物也。「天地未判時」，其物雖未有，其理先已「都有」，「天地生物千萬年，古今只不離許多物」。蓋有理者能有，無理者不能有也。¹²

朱熹認為，沒有了「理」，萬物便不能存在。因此，「理」是萬物的存有論根據。另馮友蘭還舉《語類》卷 94 一則語錄，認為與前說有異：「問：『未有一物之時如何？』曰：『是有天下公共之理，未有一物所具之理。』」筆者以為，後者說的是「萬理」從屬於「一理」（即「天下公共之理」），而「一理」在「萬理」之先，所以在未有天地萬物之時也沒有天地萬物的個體性原理（「萬理」），只有「一理」。然而，對朱熹來說「一理」也不是某種存在，而是無形跡的存在之理。結合「理氣二分」與「理一而分殊」這兩個原理，朱熹的存有論層級是「一理」→「萬理」→「萬物」。「萬理」是「萬物」得以成其為個體的存在根據，然而在未有天地之時，不僅「萬物」不在，「萬理」也無需存在。因此，「萬理」似乎對朱熹而言具有一種中介的性質，是理氣在一多交會時的個體化原理。但是朱熹並沒有充份的說明，是氣化的多樣性使得原本是一的理成為了多？還是「一理」能生「萬理」？

參、戴震對程朱之「理」的批判

「理一而分殊」到了朱熹被提升為形上學的原理，「理」不只具有法則義，它的實質意涵是道德，而且是具有形上學實體（metaphysical

¹¹ 宋 Song·黎靖德 Li Jingde 編，王星賢 Wang Xingxian 點校，《新校標點朱子語類》*Xin jiao biao dian Zhu zi yulei*，卷 1[juan 1]，頁 4。

¹² 馮友蘭 Feng Youlan，《中國哲學史》*Zhongguo zhexue shi*（上海[Shanghai]：華東師範大學出版社[Huadong shifan daxue chubanshe]，2000 年），頁 256。

substance) 意義的道德實體。戴震反對程朱對「理」作這樣的解釋，他認為如此詮解違反了六經孔孟之道。在《緒言》卷上戴震表示：

古人言道，恒賅理氣；理乃專屬不易之則，不賅道之實體。而道、理二字對舉，或以道屬動，理屬靜，如《大戴禮記》孔子之言曰：「君子動必以道，靜必以理」是也。或道主統，理主分；或道賅變，理主常。此皆虛以會之於事為，而非言乎實體也。¹³

戴震認為，古代儒者說「理」時意指的是能夠「區以別」¹⁴的法則義，是規定個別事為的明確法則。至於「實體」¹⁵必須賅含兩個面向，即變動流行之「道」¹⁶與法則確然之「理」。由於「理」不離於「氣」，亦即確然的法則總是關聯於具體的形氣，因此人物事為及至山川大地各有其條理而不可淆亂，個體與種類也因其各具條理而互相區別，於是戴震特別強調理的「區分」意義。他說：「得其分則有條而不紊，謂之條理」、「天下事

¹³ 清 Qing·戴震 Dai Zhen,《緒言》Xuyan, 收於張岱年 Zhang Dainian 主編,《戴震全書》[Dai Zhen quanshu]冊 6(vol. 6) (合肥[Hefei]: 黃山書社[Huangshan shushe], 1995 年), 頁 88。本文所引戴震著作均出自《戴震全書》, 在徵引《戴震全書》時也參考了清 Qing·戴震 Dai Zhen 著, 何文光 He Wenguang 點校整理,《孟子字義疏證》Mengzi ziyi shu zheng (北京[Beijing]: 中華書局[Zhonghua shuju], 2008 年)。凡誤字衍文及改正補入的字筆者有自己的取捨不另作說明, 以免煩贅。

¹⁴ 戴震的代表作《孟子字義疏證》上卷即以十五條來闡明「理」, 開篇即謂:「理者, 察之而幾微必區以別之名也, 是故謂之分理。」清 Qing·戴震 Dai Zhen,〈理〉“Li”,《孟子字義疏證》Mengzi ziyi shu zheng, 卷上[juan shang],《戴震全書》[Dai Zhen quanshu]冊 6(vol. 6), 頁 151。

¹⁵ 從戴震哲學的體系來看,「陰陽氣化流行之體」才是具有西方哲學意義下的形上學實體 (metaphysical substance)。對戴震來說, 古代儒者所言之「理」既非他認為的陰陽氣化流行的「實體」, 也非 metaphysical substance, 而是氣化流行得以個體化的區別原理, 此一「分理」不僅內在於氣化流行中作為法則的依據, 也是人可以認識、踐行之道理、情理、事理。

¹⁶ 此處「道主統, 理主分; 或道賅變, 理主常」中所言之「道」偏言其「統」與「變」的面向, 這應是狹義而言的「道」。廣義的「道」則指陰陽流行之氣, 也就是實事實體, 是包含了變動之氣與不變之理兩個面向。

情，條分縷析，以仁且智當之，豈或爽失幾微哉！」又引《中庸》「文理密察，足以有別也。」以及鄭玄注〈樂記〉的「樂者，通倫理者也。」之「理」是「分也」，許慎〈說文解字序〉：「知分理之可相別異也。」¹⁷等等。以上所引諸例，戴震之意在於舉證古代儒者所言之理均不外乎「理的區分（別）義」。他隨後所下的結語是：「古人所謂理，未有如後儒之所謂理者矣。」¹⁸此處的「後儒」尤其針對程朱而發。程朱所言可攝「萬理」之「一理」是否為戴震所反對？戴震所說之「分理」是否即是程朱所言之「分殊」或「萬理」？

戴震認為「道主統，理主分」，是否可說程朱的「理一而分殊」中的「理一」即是戴震的「道」，而「分殊」即是「理」？在形式上這兩對概念的確可以如此對應，但是考察其各自的意涵則可看出戴震與程朱的確系統有別。戴震所謂的道，即是前文所引的「實體」，又稱「實事實體」。他心目中的道就是我們生活世界所面對的一切具體內容，離開生活世界就沒有所謂的道。戴震如此解釋《中庸》的「道不可離」：

出於身者，無非道也，故曰「不可須臾離，可離非道」。……道者，居處、飲食、言動，自身而周於身之所親，無不該也，故曰「修身以道」；道之責諸身，往往易致差謬，故又曰「修道以仁」。……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。宋儒合仁、義、禮而統謂之理，視之「如有物焉，得於天而具於心」，因以此為「形而上」，為「沖漠無朕」；以人倫日用為「形而下」，為「萬象紛羅」。蓋由老、莊、釋氏之舍人倫日用別有所貴道，遂轉之以言夫理。在

¹⁷ 以上所引文句均見清 Qing·戴震 Dai Zhen，〈理〉“Li”，《孟子字義疏證》*Mengzi ziyi shu zheng*，卷上[juan shang]，《戴震全書》[Dai Zhen quanshu]冊 6[vol. 6]，頁 151。

¹⁸ 清 Qing·戴震 Dai Zhen，〈理〉“Li”，《孟子字義疏證》*Mengzi ziyi shu zheng*，卷上[juan shang]，《戴震全書》[Dai Zhen quanshu]冊 6[vol. 6]，頁 151。

天地，則以陰陽不得謂之道，在人物，則以氣稟不得謂之性，以人倫日用之事不得謂之道。六經、孔、孟之言，無與之合者也。¹⁹

戴震是儒家哲學中對「身」此一概念最為重視的哲學家，他把「身」以及由「身」所延伸而出的人倫日用世界視為人道實踐的領域，並以此來界定「修身以道」，而仁、義、禮等並非是由外而加諸於人倫日用之上的規範，而是「人倫日用之無失」，所以說「修道以仁」。戴震也從此一立場出發，指責宋儒所謂的理，或「形而上之道」，已經是遠離於諸身而為「可離之道」了。此段也隱涵了對於程朱「理一而分殊」命題的批駁，按「理一」在程朱是「沖漠無朕」的形而上之道，是本體；「分殊」則為本體之「理一」隨著「萬象紛羅」的形而下之氣（器）而表現的作用。²⁰然而戴震認為，不論是天道抑或人道，都不離於人倫日用此一唯一的陰陽氣化的實體實事，即就此氣化流行、人倫日用方有道可言，這是儒家的本義，宋儒得

¹⁹ 清 Qing·戴震 Dai Zhen,〈道〉“Dao”,《孟子字義疏證》*Mengzi ziyi shu zheng*, 卷下[juan xia],《戴震全書》[*Dai Zhen quanshu*]冊 6[vol. 6], 頁 202-203。

²⁰ 本文此處原寫作：「理一」在程朱是「沖漠無朕」的形而上之道，而「分殊」則為「萬象紛羅」的形而下之氣（器）。本文其中一位審查人對於筆者此處關於「分殊」的說法表示疑慮，他表示：「理一分殊係討論理之一與多的問題，與理氣論不同，分殊者仍是理，恐不能說成是形而下之氣。」筆者不認為「理一分殊」可以和「理氣論」分開來討論。「分殊」是就經驗上的形跡而言的理，由此理而有「器」，因而是屬於形而下的氣的範圍，然而朱熹也不認為形而下的分殊之理可以和形而上的「理一」（或太極）之道相分離，因此他也會說「形而下之器之中，便有那形而上之道」，宋 Song·黎靖德 Li Jingde 編，王星賢 Wang Xingxian 點校，《新校標點朱子語類》*Xin jiao biaodian Zhuzi yulei*, 卷 62[juan 62], 頁 1496。或說「在萬物言，則萬物中各有太極」，宋 Song·黎靖德 Li Jingde 編，王星賢 Wang Xingxian 點校，《新校標點朱子語類》*Xin jiao biaodian Zhuzi yulei*, 卷 1[juan 1], 頁 1。審查人的疑慮是有道理的，筆者不應說「分殊」是形而下之氣，「分殊」的確仍是理，但此理已是作用於形而下之氣的形跡世界的「分殊之理」，是與形而下之氣結合表現的「氣中之理」，已非形而上的絕對的「理一」的本體之理。朱熹的「分殊」之理是本體的「理一」作用於現象界中的經驗性之理，其形上性仍得由超越之「理一」來保證。「萬理」在天地未生時並不存在，可見「萬理」雖是理，卻只有經驗性質，不像「理一」能先天地而在。關於「萬理」亦參本文頁 131。

之於老莊釋氏才截斷形上之理與形下之氣，但驗諸六經孔孟之言，則並無此一「得於天而具於心」之理。²¹戴震從「出於身」來言道，認為道就在「自身而周於身之所親」的居處、飲食、言動等生活世界之中，對於宋儒輕賤「身」以及由「身」而來的欲望來說，的確是一批判與挑戰。²²

《中庸補注》是戴震直到晚年都還在修改增補的未完成著作，和他晚年的定論之作《孟子字義疏證》的寫作目的及方法相同，都在於結合語言文字考證與哲學思想詮釋來闡揚他心中的六經孔孟之道。至於為何特重《中庸》之義理並單獨為之作注，應是不滿於宋儒對《中庸》有關形而上之道的詮釋，認為他們背離了古典儒家對天道及人道的理解。在《中庸補注》注解首篇「天命之謂性」時，戴震援引《大戴禮記》「分於道謂之命，形於一謂之性」的說法，他認為所謂的「命」即是「分於道」，亦即「分於陰陽五行」，而人與萬物都是分於陰陽五行此一「氣化之自然」。人物受生之後，亦同於天道之氣化流行、生生不已。天道就是此陰陽氣化的生生之道，人道也不外乎此一「相生養之道」。人受生而有此「身」，便要修由此身而來之道，此是人道。戴震說：「人道，以生以養，行之乎君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之交是也。凡人倫日用，無非血氣心知之自然，故曰『率性之謂道』。」²³

²¹ 朱熹可以反駁「得於天而具於心」有《中庸》「天命之謂性」與《孟子》「盡心知性知天」的文本證據。

²² 然而對程朱來說，「一理」和「萬理」雖有本體和作用的關係，是否一定是超越的形上學二分，或許仍可進一步商榷。同上註所提之審查人便認為，「理一而分殊」是討論理的一與多的問題，和理氣問題不同。筆者認為，「理一而分殊」固然是討論一多問題，然而就朱熹整體思想來說，「理一而分殊」很難不涉及朱熹理氣二分的形上學區別。倘若沒有形氣世界的萬象紛雜何來分殊之異的萬理？然而筆者同意審查人的批評，也就是分殊仍是理而不是氣，這是筆者原稿的錯誤，已隨文修改。在此特別對審查人的指正表達感謝。

²³ 清 Qing·戴震 Dai Zhen,《中庸補注》*Zhongyong buzhu*, 收錄於《戴震全書》[*Dai Zhen quanshu*]冊 2[vol. 2], 頁 51。

戴震認為，統合來說不論天道或人道都是同一的陰陽氣化之體，除此之外別無超越的形上之道，人道更不可外乎此。但天道只要有所表現，便會有所「分」，於是分自於道者，便稱為「命」，這是就萬物之生的根源來說，亦即萬物要分受於天道而成其性命。但萬物各個形氣相殊，得之於陰陽氣化而分受的差異各不相同，這也是《大戴禮記》所謂「形於一謂之性」，此處的「一」指的是物種在類上的一，也就是人、牛、馬各有其分殊的物類之性。戴震說：「有實體，故可分；惟分也，故不齊。」²⁴天道生生不已，然而其生生之道則表現在依據一定之條理的「分理」。戴震由「一氣」而來的「分理」可稱之為「個體化原理」，亦即每個個體如何能成其為獨一無二的個體是由差異化的「分理」所規定，萬物據此原理而能成就個體之性。²⁵因此戴震解釋「形而上」、「形而下」這一對概念為「形以前」、「形以後」，「形謂已成形質」，形而上就是指萬物還在陰陽未分化成形為特殊的個體之前的狀態，形而下則指已然「形於一」，亦即完成個體化的階段。戴震說：「氣化生人生物，據其限於所分而言謂之命，據其為人物之本始而言謂之性，據其體質而言謂之才。由成性各殊，故才質亦殊。才質者，性之所呈也；舍才質安覩所謂性哉！」²⁶由於戴震認為人物之性不離於具體而有差異性的才質，因此不論是「性」或是「才」都是已經化成個體的「殊」，也就是每個個體都是獨一無二，與其他個體有別的。人物所秉受於天命之性也是「限於所分」，換言之，一承天命便已是差異化的開始，是受限於所分得之性命，不能是周全普遍而無差異性

²⁴ 清 Qing · 戴震 Dai Zhen, 〈天道〉“Tiandao”, 《孟子字義疏證》 *Mengzi ziyi shu zheng*, 卷中[juan zhong], 《戴震全書》 [Dai Zhen quanshu]冊 6[vol. 6], 頁 175。

²⁵ 清 Qing · 戴震 Dai Zhen, 〈理〉“Li”, 《孟子字義疏證》 *Mengzi ziyi shu zheng*, 卷上[juan shang], 《戴震全書》 [Dai Zhen quanshu]冊 6[vol. 6], 頁 156。關於戴震的氣學與個體性道德之間的關係請參劉滄龍 Liu Canglong, 〈戴震氣學論述的儒學重構〉“Dai Zhen qi xue lunshu de ruxue chonggou”, 《國文學報》 [Guowen xuebao]期 44[no. 44] (2008 年 12 月), 頁 93-124。

²⁶ 清 Qing · 戴震 Dai Zhen, 〈才〉“Cai”, 《孟子字義疏證》 *Mengzi ziyi shu zheng*, 卷下[juan xia], 《戴震全書》 [Dai Zhen quanshu]冊 6[vol. 6], 頁 195。

的。性、命、才都是個體已成形質之後的狀態，其根源則來自於氣。所謂的「理義」也不能「求諸氣稟之外」，因此戴震表示：「古人言性，但以氣稟言，未嘗明言理義為性，蓋不待言而可知也。」²⁷對他而言，氣始終是首出的，不論是存有論、人性論、倫理學都建立在氣的論述基礎上。

朱熹雖然也認為理氣不可分，然而在理氣的優先問題上卻未曾遲疑，認為：「有是理便有是氣，但理是本」²⁸這是存有論上的優先性。因此，「理為不生不滅」²⁹，氣則有生滅，氣之所以能生滅則又由於理。在戴震，即使有一「道」作為最終的、統合的形上原理，它也不過就是陰陽氣化的實體實事，以及內在於此一氣化流行之體本身的理，所以「道」包含了理、氣兩個面向，但理、氣並非形上、形下兩個層次。戴震如此批評程朱之理：

（程朱）蓋其學借階於老、莊、釋氏，是故失之。凡習於先入之言，往往受其蔽而不自覺。在老、莊、釋氏就一身分言之，有形體、有神識，而以神識為本。推而上之，以神為有天地之本，遂求諸無形無迹者為實有，而視有形有迹為幻。在宋儒以形氣神識同為己之私，而理得於天。推而上之，於理氣截之分明，以理當其無形無迹之實有，而視有形有跡為粗。……此別理氣為二本，……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。³⁰

²⁷ 清 Qing·戴震 Dai Zhen，〈理〉“Li”，《孟子字義疏證》*Mengzi ziyi shu zheng*，卷上[juan shang]，《戴震全書》[Dai Zhen quanshu]冊 6[vol. 6]，頁 157。

²⁸ 宋 Song·黎靖德 Li Jingde 編，王星賢 Wang Xingxian 點校，《新校標點朱子語類》*Xin jiao biaodian Zhuzi yulei*，卷 1[juan 1]，頁 2。

²⁹ 宋 Song·黎靖德 Li Jingde 編，王星賢 Wang Xingxian 點校，《新校標點朱子語類》*Xin jiao biaodian Zhuzi yulei*，卷 126[juan 126]，頁 3016。

³⁰ 清 Qing·戴震 Dai Zhen，〈天道〉“Tiandao”，《孟子字義疏證》*Mengzi ziyi shu zheng*，

戴震認為一個人早年的學思經歷對其後的發展必有影響，而且往往已受到其限制與障蔽而不自知，由於程朱均曾出入於老釋之學，戴震也在程朱的儒家經典詮釋中看到許多老釋的詮釋模型或語彙，由是認定宋儒的儒學詮釋由於「借階於老莊釋氏」而已遠離儒家本旨，「是故失之」。後學又更在程朱所偏離之道上「轉相傳述」，於是摻雜了老釋之言的儒學詮釋也相因成風，甚至在戴震眼中已達「誣聖亂經」的地步，於是戴震乃不得不作《孟子字義疏證》以匡正風氣。

但是戴震究竟為何如此反對程朱借用老釋之言以詮釋儒家經典呢？難道老釋的思維方式或語彙沒有一點與儒家義理相通之處嗎？戴震的堅持或許有其理由，但未必被明白地提出或未曾經過反省便成為前提。戴震經典詮釋的原則可約略歸結為五點，亦即：

1. 六經孔孟之言等先秦古典文獻是儒家的正典，後出的儒者必須以此為依歸。
2. 六經孔孟之道是客觀的義理，透過某種詮釋途徑可以達至。
3. 「以經解經」最能純正詮釋客觀的六經孔孟之道。
4. 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。
5. 六經孔孟之道與老莊釋氏之說或者是本質上對立或者是高度地不相容。

卷中[juan zhong]，《戴震全書》[Dai Zhen quanshu]冊 6[vol. 6]，178-179。從本段引言可知，戴震對老莊釋氏所謂「以神識為本」是很不嚴格的說法，其中混雜了相當多的誤解。要細究戴震如何理解道家與佛教恐非本文所能觸及，我們只能在戴震對佛老的描述中粗略地看出他所理解的老莊釋氏之說。從本段引文來看，在關於身心的問題上，戴震認為佛老都承認有一超越於形軀生命之上的「無形無迹」的神識，此為「實有」；至於形軀生命則是「有形有迹」的「幻有」或「假有」。

戴震堅持先秦儒者的古典文獻才代表了正宗的儒家思想，後來的儒者進行詮釋工作時應該儘量貼近古義闡發古經，才能維持住六經孔孟之道在義理上的純正性。這些形式上的前提或預設雖然未被戴震提及，但是卻或隱或顯地隱涵在戴震對程朱乃至陸王的批評論點中，作為詮釋上的主要原則支配著戴震的批評論點。至於實質的批評理由亦和這些形式上的詮釋原則密不可分，其中最主要而一再被戴震提出的即是批評程朱為「別理氣為二本」。

何謂二本？這本來是孟子對墨子學生夷之既要不分親疏地兼相愛又要厚葬其父的批評，後來程頤、朱熹、戴震則在不同的脈絡下使用「二本」此一用語。戴震認為程朱受到老釋影響，接受了神識是形氣主宰的論述，因而也主張「理在氣先」或「理壞於形氣」。戴震所謂的「二本」即是指老釋以神識為主宰而形氣為末為粗跡，兩者分屬不同的存在與價值位階。從語意上來看，「二本」中的「本」應是指「歸屬」之意，亦即神識和形氣歸屬於不同的層次或位階。從形上學立場來說，「二本論」即是認為有形上世界和形下世界的二重世界論。戴震認為程朱受到了老釋的影響才會「別理氣為二本」，而主張理氣分屬形上和形下二重世界。更重要的是，程朱由二本的存有論論述而展開的工夫論——存天理滅人欲、復其初，不僅在言論層次上淆亂了聖賢之說，在政治社會上還帶來了為禍斯民的嚴重後果。經典詮釋工作不會僅僅是語言文字層面的事，它在一開始就包含了思想的實踐效應。宋儒「於理氣截之分明」，嚴格地判分理欲³¹，如此倡

³¹ 清·戴震說：「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。」清 Qing·戴震 Dai Zhen，〈理〉“Li”，《孟子字義疏證》*Mengzi ziyi shu zheng*，卷上[*juan shang*]，《戴震全書》[*Dai Zhen quanshu*]冊 6[vol. 6]，頁 160。戴震談「欲」最為集中的部分便是卷上〈理〉，他引孟子「養心莫善於寡欲」，強調「欲」只需寡不需絕，因為無欲便無生可言。孔孟仁道便是生民之道，和老釋之說求「無欲」之旨大不相同。而宋儒則「出入於老釋，故雜乎老釋之言以為言。」清 Qing·戴震 Dai Zhen，〈理〉“Li”，《孟子字義疏證》*Mengzi ziyi shu zheng*，卷上[*juan shang*]，《戴震全書》[*Dai Zhen quanshu*]冊 6[vol. 6]，頁 160-161。

言一離情之理會有什麼理論後果呢？在戴震看來就是發生「後儒以理殺人」³²此一思想的災害，以下是該句在〈與某書〉中的完整脈絡：

嗚呼！今之人其亦弗思矣。聖人之道，使天下無不達之情，求遂其欲而天下治。後儒不知情之至於纖微無憾，是謂理。而其所謂理者，同于酷吏之所謂法。酷吏以法殺人，後儒以理殺人，浸浸乎舍法而論理。死矣！更無可救矣！³³

戴震不認為古聖賢主張要以理制欲或滅欲，他認為無欲將無所作為，則王道之治如何展開？於是他說：「古人之學在行事，在通民之欲，體民之情，故學成而民賴以生。」³⁴情、欲是百姓維生所繫，聖人用心所在便是使百姓之情能暢達無礙，所謂的理也不外乎能讓情達至「纖微無憾」的地步。因此他提出「達情遂欲」與「以情絜情」之說來救正宋儒冥心求理之失。然而在戴震「達情遂欲」學說當中的「欲」絕非個人的私欲，而是可「通天下之欲」³⁵，他也以此來界定仁，於是欲可通仁、仁不離欲。但為防由欲而來之仁有偏私之害，還有「以情絜情」的原則來權衡情欲的表現，這

³² 施盈佑認為截開「後儒以理殺人」，單言「以理殺人」會造成模糊的認知與理解的落差。「後儒」是必要的限制條件，因為後儒以意見當理，才有「以理殺人」的流弊。倘若去掉「後儒」此一主詞，「以理殺人」的解釋範疇會被無限擴大。參見施盈佑 Shi Yingyou, 〈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〉“Dai Zhen ‘li’ guan de yi ge mianxiang: cong ‘houri yi li sharen’ tan zhi ‘fen li’ de rendao zhen ding”, 《當代儒學研究》[*Dangdai ruxue yanjiu*]期 5[no. 5] (2009 年 1 月), 頁 75-102。

³³ 清 Qing·戴震 Dai Zhen, 〈與某書〉“Yu mou shu”, 收於張岱年 Zhang Dainian 主編,《戴震全書》*Dai Zhen quanshu*, 冊 6[vol. 6], 頁 496。

³⁴ 清 Qing·戴震 Dai Zhen, 〈與某書〉“Yu mou shu”, 收於張岱年 Zhang Dainian 主編,《戴震全書》*Dai Zhen quanshu*, 冊 6[vol. 6], 頁 496。

³⁵ 自清儒方東樹以來以迄當代的學者，往往不夠重視戴震「欲」的概念所包含的政治社會意涵，甚至把「達情遂欲」學說看成享樂主義或縱欲主義。鄭吉雄對此一關節有敏銳的辨察，他指出戴震論「欲」必和他「去私」的思想比合而觀，並首重眾人之欲、群體之欲。參見鄭吉雄 Zheng Jixiong, 《戴東原經典詮釋的思想史探索》*Dai Dongyuan jingdian quanshi de sixiang shi tansuo* (臺北[Taipei]: 臺灣大學出版中心[Taiwan daxue chubun zhongxin], 2008 年), 頁 56-58。

也就是義與禮的規範作用。由此看來，「達情遂欲」與「以情絜情」的學說，正合程頤所說「理一而分殊」的架構中仁義雙軌並行的意涵。倘若程頤的「理一」沒有朱熹那麼強烈的形上學意涵，戴震並不會反對在倫理學脈絡中的「理一而分殊」的思考架構。但是他可能會換個說法，改成「氣一而理各自分殊」。

戴震比朱熹甚至比李侗自己都還要更貫徹「所難者分殊耳」的教旨，朱熹其後雖然領悟了李侗的告戒之意，但同時仍然鍾情於形上之理的建構，據以綜攝現象界中之「分殊」與「萬理」。戴震對此甚為不滿，不僅直斥之為借階佛老之言，還認為這不過重蹈了告子的覆轍。他說「人與物成性各殊」，所以人與犬、牛之性各不相類，倘若像告子「徒曰生而已矣」，將「適同人於犬牛而不察其殊」，程朱以人、犬、牛都來自於同一天理，只是氣稟各異，戴震認為這是犯了和告子相同的謬誤。

就形式來說，「理一而分殊」戴震亦可不必反對，若如程頤，理一是仁，分殊是義，兩者須雙軌並行方能呈大化之用。只是程朱將「理一」視為超越於陰陽氣化之上的所以然，「分殊」則是超越之「理一」作用於萬象紛雜的形氣世界所映現出的「萬理」，「萬理」只是「理一」的投射，「理一」才是超越於形氣世界之上的形上實體。朱熹又比程頤更進一步，將「理一而分殊」的二重世界形上學意涵顯題化地展開，於是本來只是倫理學脈絡中可為儒者所共認的仁義雙軌論述被轉化成理氣二元的形上學區分，「尊理賤氣」的格局既立，生生之仁與條理之義的內在關聯性便退居次要之義。於是在「理一而分殊」的詮釋模型中，作為所以然的理規範了實然之氣，氣成了徒然被動不內具法則性的純粹物質。這正是戴震之所以激烈反對「別理氣為二本」的實質理由。「別理氣為二本」將連帶地有身心二元的結果，然而戴震認為，血氣與心知並非互不聯屬或質性對立的兩者，而是一體連貫必須相互為用的器能。根源地說，血氣與心知都通乎天地之氣，人的四肢百骸、耳目鼻口、鬚眉毛髮都各自限於所分而有其不同性能，只可說心具有統合運用其它性能的「全德」，但「瞽者，心不能

代目而視，聾者，心不能代耳而聽，是心亦限於所分也。」³⁶可見戴震雖然認為心知具有統合或主宰其它感官知覺的能力，但是它仍然有其特定的功能與職分，不能越俎代庖。心不絕對地優於身，身心是同一氣化實體分化出的不同職能，心雖然擁有較高級而精緻的知覺能力，但若沒有了身體生命，心的精神活動也無所掛搭。更重要的是，身與氣不能被理解為純然被動的物質，而是能感能動的，其中也必然有應循之理。氣能循理則可健動不息，合於天道。

從以上的討論，我們可以把戴震對程朱之「理」的實質批評歸結為幾下四點：

1. 反對超越之「理一」綜攝「分殊」之「萬理」，這也意謂著反對將理氣二分為形上、形下世界。
2. 主張氣一元論，「理」則分自於「氣」，且在「氣」中之「理」必有其分限，因而是「分理」而非「一理」。
3. 主張欲、情、知同為一氣所化生，彼此相通但又各有職分不相混淆。人、物亦然，雖同分於陰陽氣化之道，但氣類各殊，分而受命而各有所限，此即「形於一」，但又通乎一氣而可感通不隔，但唯人具有此一充份感通之心知，所謂「氣通而神」。
4. 從理氣一元、身心一元的立論出發，反對程朱「存天理滅人欲」的修養工夫，認為應該立足於人我共同之公欲而認取仁道，並在「以情絜情」的動態權衡中求得人我規範的分際。個人成德之路因而並非「冥心求理」，而是在社會性的脈絡中提升「心知之明」，使心知能明白各個「分理」而無差池。因此人道無他，但求個人

³⁶ 清 Qing · 戴震 Dai Zhen, 〈答彭進士允初書〉“Da Peng jinshi Yunchu shu”, 《東原文集》*Dongyuan wenji*, 收於張岱年 Zhang Dainian《戴震全書》[*Dai Zhen quanshu*]冊 6[vol. 6], 頁 357-358。

所在之分位明其「分理」當然之則，即其身之所親而踐行仁義，推而至於家國天下。

「一理」與「分理」兩種論述其實有一共同的理論意圖，亦即肯定生活世界的價值意義，這也是儒者自認和佛老在根本價值抉擇上的差異。只是朱熹認為必須要有一形式上的「理一」才能對萬有提供最根源性的說明，而戴震則將此一根源性說明交給了「氣」。在《語類》中朱熹還曾表示：「萬一山河大地都陷了，畢竟理却只在這裡。」³⁷類似這樣的講法很可能讓戴震不能理解朱熹正是要回應佛老的挑戰，要肯定超越之「理一」，才能讓此世的人文活動能夠得到一終極性的價值保證。超越的「理一」統攝所有「分殊」的經驗之理，此時言「理在氣先」；在「分殊」之中的經驗之理則由超越之理規定，此時也可言「氣中之理」，因而是「不離不雜」，但究其實，朱熹的「分理」仍只是形式性的，並非由「理一」所流注貫通而成的具體之理，而是由超越之理所映照投射而成的虛的形式之理。戴震的「分理」則不然，是由氣化流行所貫注，即在氣的流行之中差異化地表現為具體的經驗事相，此一經驗的「分理」由一氣而來，或就是「一氣」，是創造性本身。「一氣」總是由陰陽五行在力的交互運作中具體流行，所以創造性本身並無同一性，雖可說「一氣」，但「一」只是總名是虛說的概念，即便是陰陽五行也無法窮盡差異化的創造性表現的曲折性、複雜性。

從思想史的角度來看，儒家自兩漢至隋唐面臨佛老在形上與宗教向度的挑戰，也是到了周張二程才在理論上真正回應了佛老，而朱熹作為北宋儒學的集大成者，他在儒家的道德形上奠基的貢獻的確難有其匹。然而一旦脫離了倫理學的脈絡，形式上的純一之理和經驗世界中有差別性的「萬理」兩者之間的關聯，卻由於超越的形上區分而有二元世界的溝通問題。由於戴震主張一氣化論的內在形上學，而且認為古典儒家也秉持此一氣化

³⁷ 宋 Song·黎靖德 Li Jingde 編，王星賢 Wang Xingxian 點校，《新校標點朱子語類》*Xin jiao biaodian Zhuzi yulei*，卷 1[*juan 1*]，頁 4。朱熹既說「理氣不離不雜」，卻總還是在存有論上堅持理的優先性，而說「理在氣先」或「理無不全，氣則有偏」。

一元論立場，朱熹的形上學思辨在戴震看來只是落入了老釋之學的歧途。單單就修養論來說，雖然朱熹也強調「不離人倫日用」，但由於他的理氣二元和理欲二分的預設，更讓戴震認為是佛道修養論述的移植或改造，並非儒家本義。

以詮釋學的用語來說，戴震要追求的是在經典詮釋的過程中對作者原意或文本意涵的「重建」(Rekonstruktion)或「恢復」(Wiederherstellen)，所採用的詮釋進路是「語文學詮釋學」(philologische Hermeneutik)。³⁸相較於戴震「照原樣」的理解與詮釋原則，程朱並不排斥佛老的語彙或論述架構，反而吸納了佛老的差異性因素，將之整合吸納入當下的歷史脈絡，使文本的理解與詮釋得以和自己所處的歷史境況相聯繫，但是這並不意謂著程朱不以追求古典儒家的原意為目標。戴震氣一元論的「分理」說，雖然在哲學論點上更重視差異性與歷史性，他的詮釋策略卻是保守的復古主義。由於主張在詮釋儒家經典時不能摻雜佛老，戴震強調經典詮釋的純正性與文本的客觀意義，因此他比宋儒更強調訓詁和義理的內在關係。在經典詮釋的策略上，戴震於是企圖排除由歷史而產生的語言和思想上對古典儒學詮釋的干擾，以重返儒家經典的「原意」為詮釋的目標，他主張「以經解經」，讓經典回到自身原有的語文脈絡，詮釋者只是幫助當代讀者回到經典的原有語言與義理現場。義理不得孤離於文理。至少在聖人境界未達至前，學者必須謹慎，不可以意見當理，更不能以權勢為後盾，以尊者、長者、貴者之位強加私意於卑者、幼者、賤者之上，卻仍強名曰理。因此，裁斷是否為「意見」或是為「理」的標準便落在文理的脈絡，而不在個體的內在體證。

³⁸ 關於戴震在經典詮釋的方法上如何看待義理與訓詁的關係，筆者有一專文討論。請參劉滄龍 Liu Canglong, 〈語文學中的哲學：戴震的經典詮釋方法〉“Yuwenxue zhong de zhexue: Dai Zhen de jingdian quanshi fangfa”，發表於 2010 年 6 月臺灣師範大學「國際漢學與東亞文化」國際學術研討會 Taiwan shifan daxue “Guoji hanxue yu dongya wenhua” guoji xueshu yantaohui。在該文中筆者認為戴震的經典詮釋方法是「語文學詮釋學」，亦即「語文學中的哲學」(philosophy in philology)。

肆、結論

程朱「理一而分殊」的論述以二元形上學為前提，「理一」和「分殊」的關係是以超越的同一性涵攝經驗的差異化。戴震的氣一元論則肯定「分理」作為陰陽之氣的個體化原理，一方面說明了經驗的差異化區分，同時也就是道生成變化的內在法則。戴震的「分理」說預設了一套內在的形上學。「一氣」和「分理」並非形上實體和經驗理則的區分，「分理」的個體化原理就是「一氣」變化流行的內在理路。氣一元論述的「分理」以肯定差異的歷史性為前提來追求同一化，「一氣」和「分理」並不分屬形上和形下兩層世界，而是同一本體世界的兩個不同視角。從氣化的同一整體來說是「一氣」，因而仍然是「一本」，若從個體、物類、事情的分化原則來說便是「分理」。因此，「理一而分殊」中的普遍之理是與現象世界相對的形上之理，而「分理」說則不預設兩層世界，只肯定同一氣化世界的內在形上學，除了陰陽氣化之實事實體，別無另一形上道體。「形而上」、「形而下」此一組概念對戴震而言只是個體化生形質以前、以後的分別，「分理」便是此一使萬物生成流變的「個體化原理」。從人性論來說，離開形氣之性，別無另一超越於其上的義理之性，只有內在於形氣之中使人能實踐仁義禮智的善性。戴震氣一元論的「分理」論述，雖然更重視差異性與歷史性，他的經典詮釋策略卻是保守的復古主義。他主張在詮釋儒家經典時不能摻雜佛老，強調經典詮釋的純正性與文本的客觀意義。戴震想要排除在歷史過程中所產生的語言與哲學的影響，返回儒家經典的「原意」。

徵引文獻

(一) 古籍

- 宋 Song · 程頤 Cheng Yi, 〈答楊時論西銘書〉“Da Yang Shi lun Ximing shu”, 《二程集》*Er Cheng ji*, 北京[Beijing]: 中華書局[Zhonghua shuju], 1981年, 頁609。
- 宋 Song · 程頤 Cheng Yi, 《河南程氏遺書》[*Henan Chengshi yishu*]卷18[*juan 18*], 《二程集》*Er Cheng ji*, 北京[Beijing]: 中華書局[Zhonghua shuju], 1981年。
- 宋 Song · 朱熹 Zhu Xi 編, 《延平答問附補錄》*Yanping dawen fu bulu*, 臺北[Taipei]: 廣文書局[Guangwen Shuju], 1972年。
- 宋 Song · 朱熹 Zhu Xi, 〈朱熹西銘論〉“Zhu Xi Ximing lun”, 收錄於宋 Song · 張載 Zhang Zai, 《張載集·附錄》*Zhang Zai ji · fulu*, 臺北[Taipei]: 漢京文化[Hanjing wenhua], 1983年, 頁410-411。
- 宋 Song · 黎靖德 Li Jingde 編, 王星賢 Wang Xingxian 點校, 《新校標點朱子語類》*Xin jiao biaodian Zhuzi yulei*, 臺北[Taipei]: 華世出版社[Huashi chubanshe], 1987年。
- 清 Qing · 戴震 Dai Zhen, 《中庸補注》*Zhongyong buzhu*, 收於張岱年 Zhang Dainian 主編, 《戴震全書》[*Dai Zhen quanshu*]冊2[vol. 2], 合肥[Hefei]: 黃山書社[Huangshan shushe], 1995年。
- 清 Qing · 戴震 Dai Zhen, 《緒言》*Xuyan*, 收於張岱年 Zhang Dainian 主編, 《戴震全書》[*Dai Zhen quanshu*]冊6[vol. 6], 合肥[Hefei]: 黃山書社[Huangshan shushe], 1995年。
- 清 Qing · 戴震 Dai Zhen, 《孟子字義疏證》*Zhongyong buzhu*, 收於張岱年 Zhang Dainian 主編, 《戴震全書》[*Dai Zhen quanshu*]冊6[vol. 6], 合肥[Hefei]: 黃山書社[Huangshan shushe], 1995年。
- 清 Qing · 戴震 Dai Zhen, 〈答彭進士允初書〉“Da Peng jinshi Yunchu shu”, 《東原文集》*Dongyuan wenji*, 收於張岱年 Zhang Dainian 主編, 《戴

- 震全書》[*Dai Zhen quanshu*]冊 6[vol. 6]，合肥[Hefei]：黃山書社[Huangshan shushe]，1995年，頁352-362。
- 清 Qing·戴震 Dai Zhen，〈與某書〉“Yu mou shu”，收於張岱年 Zhang Dainian 主編，《戴震全書》[*Dai Zhen quanshu*]冊 6[vol. 6]，合肥[Hefei]：黃山書社[Huangshan shushe]，1995年，頁494-496。
- 清 Qing·戴震 Dai Zhen 著，何文光 He Wenguang 點校整理，收於張岱年 Zhang Dainian 主編，《孟子字義疏證》*Mengzi ziyi shu zheng*，北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，2008年。

(二) 近人編輯、論著

- 沈享民 Shen Xiangmin，〈青年朱熹的哲學探索——以《延平答問》對「理一分殊」的討論為中心〉“Qingnian Zhu Xi de zhexue tansuo: yi Yanping dawen dui ‘li yi fen shu’ de taolun wei zhongxin”，《哲學與文化》[*Zhexue yu wenhua*]卷 32 期 7 [vol. 32, no. 7]，2005年7月，頁81-92。
- 洪漢鼎 Hong Handing，〈從詮釋學看中國傳統哲學：「理一而分殊」命題的意義變遷〉“Cong quanshixue kan Zhongguo chuantong zhexue: ‘li yi er fen shu’ mingti de yiyi bianqian”，黃俊傑 Huang Junjie 編，《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》*Zhongguo jingdian quanshi chuantong (yi): tonglun pian*，臺北[Taipei]：臺灣大學出版中心[Taiwan daxue chuban zhongxin]，2004年，頁367-402。
- 馮友蘭 Feng Yulan，《中國哲學史》*Zhongguo zhexue shi*，上海[Shanghai]：華東師範大學出版社[Huadong shifan daxue chubanshe]，2000年。
- 施盈佑 Shi Yingyou，〈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〉“Dai Zhen ‘li’ guan de yi ge mianxiang: cong ‘houru yi li sharen’ tan zhi ‘fen li’ de rendao zhen ding”，《當代儒學研究》[*Dangdai ruxue yanjiu*]期 5[no. 5]，2009年1月，頁75-102。

鄭吉雄 Zheng Jixiong, 《戴東原經典詮釋的思想史探索》 *Dai Dongyuan jingdian quanshi de sixiang shi tansuo*, 臺北[Taipei]: 臺灣大學出版中心[Taiwan daxue chuban zhongxin], 2008 年。

劉滄龍 Liu Canglong, 〈戴震氣學論述的儒學重構〉“Dai Zhen qi xue lunshu de ruxue chonggou”, 《國文學報》 [*Guowen xuebao*] 期 44[no. 44], 2008 年 12 月, 頁 93-124。

——, 〈語文學中的哲學：戴震的經典詮釋方法〉“Yuwenxue zhong de zhexue: Dai Zhen de jingdian quanshi fangfa”, 發表於 2010 年 6 月臺灣師範大學「國際漢學與東亞文化」國際學術研討會 Taiwan shifan daxue “Guoji hanxue yu dongya wenhua” guoji xueshu yantaohui。