

戴震「以理殺人」說兼義衍釋*

Elaborating the Multifaceted Discussions of “Yi li sha-ren”

(Killing in the Name of Reason) of Dai Zhen

鄭吉雄

Dennis K. H. Cheng

香港教育大學文化歷史講座教授

摘 要

本文以戴震「以理殺人」說為主線，論述清代下迄現代多位學者包括焦循、劉師培、章太炎的闡釋，而特提示胡適、余英時、何佑森三位祖籍安徽的先生對其鄉先輩戴震關乎反權威、平等、個體、人權、自由等觀念的闡發。中國傳統社會受制於儒家倫常綱紀觀念的約束，個人意志、權利、價值、地位常屈服於群體倫理而不能獲得彰顯。17 世紀思想界注意及此，而醒悟確立個體性對於支撐起健康強大的群體社會實至為重要。戴震論「理」精神價值第一要義，是從宇宙論的高度確立「分殊」的大羣和「個體性」的價值，而暢論理欲之辨。發揚戴震思想的學者繼起的詮釋，豐富了此一思想主脈，為中國思想現代性的確立作出貢獻。

關鍵詞：理、欲、戴震、胡適、余英時

* 謹以此文向當代人文學界先覺余英時教授致敬。英時老師與先師何佑森教授為摯友，新亞書院同班同學，對筆者有提攜之恩，愛護有加，筆者雖未立先生門牆，亦曾精讀先生著述 50 年，受教半世紀，本文因通稱「英時師」以表敬意，讀者幸諒焉。

Abstract

This essay reexamines the key idea “Li” (as well as Dai’s statement “yi li sha-ren” [以理殺人, killing in the name of Heaven]) in which Dai declares the meaning and value of “particularity” from a cosmological level highlighting “fenshu” (分殊, differentiation) to its functional meaning “fenli” (分理, differentiated reason) on defending individual rights and values such as equality and freedom to contend with ethical constraints from traditional Chinese kinship family/society. By elaborating the multifaceted discussions and interpretations of later scholars who admire and inherit Dai’s philosophy, especially Hu Shih, Yu Ying-shih and Ho Yu-sen who are also from the An-hui province, the author attempts to point out that the new paradigm for reexamining the philosophical meaning of “li” and its social and political extension has essentially opened a major intellectual flow recognizing individual rights and value, which later became a major pillar in Chinese modernity.

Keywords: Reason, desire, Dai Zhen, Hu Shih, Ying-shih Yu

一、前言

亟稱戴震（東原，1724～1777）為「世所仰之通人」的乾嘉大儒焦循（里堂，1763～1820）特著〈申戴〉一文，借王芑孫（惕甫，1755～1817）未定稿載戴震臨終「生平讀書，絕不復記，到此方知義理之學可以養心」數語，辯證戴震畢生精氣貫注，實在於《孟子字義疏證》一書，其中之義理，「即東原自得之義理，非講學家西銘、太極之義理也」。¹焦氏並在《讀書三十二贊》《孟子字義疏證》時說：

性道之譚，如風如影。先生明之，如昏得朗。先生疏之，如示諸掌，人性相近，其善不爽。惟物則殊，知識罔罔。仁義中和，此來彼往，各持一理，道乃不廣，以理殺人，與聖學兩。²

末二句特揭示「以理殺人」四字，與《孟子字義疏證》開宗明義所論之「理」互相映照，在戴震卒後二百餘年至於今天，引起大量學者討論。方東樹（植之，1772～1851）、朱一新（鼎甫，1846～1894）嚴厲批評，³別持見解，可置勿論。不少學者都認為戴震「理」的學說有未發之覆，常被誤會，故著意發明。筆者看來，

¹〔清〕焦循：《雕菰集》（第3冊）（臺北：藝文印書館景印「百部叢書集成」，文選樓叢書本）卷7，頁1。關於此語可信與否，方東樹與胡適均表達了不同看法，最後經余英時先生考證確定，揭露此語先載於戴祖啟（敬咸，1753～1783）〈答衍善問經學書〉，又見於焦循引王芑孫《未定稿》，後錄於段玉裁《年譜》，只是內容有所不同。英時師說：「細究此書（雄按：即戴祖啟的〈答衍善問經學書〉），則東原臨歿之言不但可信，且為瞭解東原晚年思想狀態之極重要的證據。」余英時：《論戴震與章學誠》（臺北：東大圖書公司，1966年），頁144-150。英時師亦認為焦循部分出於想像，故有「臨終之言」的臆斷，但「焦里堂以為義理養心云者，謂東原自得之義理，非宋儒之義理，確深得東原的本意，不媿為戴學護法」，則對焦循的睿見深為肯定。

²〔清〕焦循：《雕菰集》（第3冊），卷6，頁3b。

³方東樹《漢學商兌》卷中認為戴震「言理則為以意見殺人。此亘古未有之異端邪說」〔清〕方東樹：《漢學商兌》（第2冊）（清光緒庚子浙江書局校刊本），頁6；〔清〕朱一新《無邪堂答問》卷1則說：「戴氏誤以人欲為天理。」〔清〕朱一新：《無邪堂答問》，收入《筆記叢編》（臺北：廣文書局，1969年），頁4。

「理」字之所以繫當世之輕重，與近三百年中國人權發展及人文思潮關係甚大，值得不同時代的人不停反思。

二、從劉師培與章炳麟談起

戴震論「理」，因揭示程朱為論敵，故後世新儒家一派學者多貶抑戴震之論，或完全無視其立說論點，或譏詆其誤釋程朱、或認為其將身體欲望（即後文所謂 *physical impulse*）與「天理人欲之辨」的私「欲」相混淆。欲申論戴震思想者，則多從「氣本論」立場欲闡明其學說。至於調和派的觀點，則以為戴震思想近於荀子，轉而疏證孟子。近 20 年來，「情欲」之論甚囂塵上，而因戴震重視「情」、「欲」故亦對其支持並表同情。⁴凡此種種，不一而足。

按戴震「理」的思想，筆者已撰著《戴東原經典詮釋的思想史探索》（2008，以下簡稱《探索》）有所申論，拙著〈論戴震與章學誠的學術因緣〉（2011）⁵一文中，亦已縷述其晚年由論「道」轉而論「理」的轉變，以見其「理」思想為晚年定論。本文則就近世學者包括章炳麟、劉師培（申叔、左龠，1884～1919）、胡適（適之，1891～1962）、先師何佑森師（1931～2008，下文尊稱「佑森師」）及余英時師（1930～2021，下文尊稱「英時師」）所論戴震「理」說及「以理殺人」之論，以揭示近代中國學者發明戴震科學理性、獨立自由、追求人權平等的思想的精神。

近代率先注意到戴震「理」思想立說的政治論述的，值得注

⁴ 《緒言》：「聖人而後盡乎人之理。盡乎人之理非他，人倫日用盡乎其必然而已矣。」〔清〕戴震：《戴震全書》（第 6 冊）（合肥：黃山書社，1995 年），頁 87。又《孟子字義疏證》：「聖賢之道，無私而非無欲；老莊釋氏，無欲而非無私。」〔清〕戴震：《戴震全書》（第 6 冊），頁 211。

⁵ 鄭吉雄：〈論戴震與章學誠的學術因緣〉，《文史哲》「創刊 60 週年紀念特輯」2011 年總 324 期，頁 163-175。

意的是劉師培。他重論戴震「理」觀念之說，主要見於《理學字義通釋》及《中國民約精義》。《理學字義通釋·序》一開口就引戴震之教：

昔東原戴先生之言曰：「經之至者道也，所以明道者，其詞也；所以成詞者，字也。由字以通其詞，由詞以通其道，必以漸求。」（原注：〈與是仲明論學書〉）⁶

其書中論戴震論「理」，指戴震說「《六經》群籍『理』字不多見」，是「東原立說之偏」。劉氏遂就其「立說之偏」作補充，故就先秦典籍所見「理」為「分理」、「條理」、「條分縷析」等意義一一勾稽，以充實戴震之說，並論證戴的立論實前有所承，非僅為其個人獨創。⁷

至於《中國民約精義》則上承嚴復（幾道，1854～1921）翻譯史賓塞（Herbert Spencer, 1820～1903）*The Study of Sociology* 為《群學肄言》（1897）一書所宣示重視「箇人」、「箇體」的微旨，而闡發盧梭（Jean J. Rousseau, 1712～1778）《民約論》（*On The Social Contract / Principle of Political Right*）所批判君權宰制民權的論述：

⁶ 劉師培：《劉申叔先生遺書》（南京：鳳凰出版社，2009年），頁460。

⁷ 雄按：劉師培博覽廣蒐，其功甚大，充實了先秦經典「理」為「分理」、「條分縷析」等義，但傳統學者的侷限亦可見，就是常常受困語義的層面，未能將戴震禮敬「分理」的精髓點出。劉氏引《禮記·樂記》「人化物也者，滅天理以窮人欲者也」，而釋為「即人心同然之公理」。此固本於《孟子·告子上》「心之所同然者何也？調理也，義也」但釋為「公理」，則不免會被誤會是一超越於個別性（particularity）之上的概念，即劉氏自己所批評的「若宋儒言理，以天理為渾全之物，復以天理為絕對之詞。」以上均見劉師培：《劉申叔先生遺書》，頁460-463。要知道戴震之所以凸顯「分理」、「條分縷析」，實即強調回歸個體（individual）在社會上權利的尊重，而反對「理」被強權者所綁架，將其權勢私心強加於人民身上。另方面，若就語義（verbal meaning）而言，劉師培固然不錯，先秦典籍「理」觀念出現甚多，但劉氏也可能未考慮到戴震對「條分縷析」意義的發揮，著眼於與漢代以前儒家典籍取義不同的部分，而自視其立說為獨創見解。

案：宋代以降，人君悉挾其名分之說以臨民。於是天下之強者，變其「權力」為「權利」，天下之弱者，變其「從順」為「義務」。（原注：《民約論》卷一第三章云：「天下強有力者，必變其力為權利，否則不足以使眾；天下之弱者必易其從順為義務，否則不可以事人。」）推其原因，皆由於「君為臣綱」之說。《民約論》不云乎，「民約」也者，以為人之天性，雖有智愚強弱之不同，而以義理所生為制限（原注：卷上第八章）。蓋盧氏之所謂「義理」，即戴氏之所謂「情欲」。此船山所以言「天理即在人欲中」也，非情欲之外，別有所謂義理。《禮記·樂記篇》云：「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。於是有悖逆詐偽之心，有淫佚作亂之事。是故強者脅弱，眾者暴寡，知者詐愚，勇者苦怯，疾病不養，老幼孤獨不得其所，此大亂之道也。」推〈樂記〉之旨，蓋謂亂之生也，由於不平等；而不平等之弊，必至人人不保，其自由爭競之興，全基於此。孰意宋儒倡說，以權力之強弱，定名分之尊卑，於是情欲之外，別有所謂義理三綱之說，中於民心，而君上之尊，遂無復起而反抗之者矣。戴氏此言本於〈樂記〉，力破宋儒之謬說。孔門恕字之精義，賴此僅存，不可謂非漢學之功也。⁸

「盧氏之所謂『義理』，即戴氏之所謂『情欲』」云云，按《民約論》Frederick Watkins 英譯此詞為“physical impulse”，⁹意以口腹

⁸ 劉師培：《劉申叔先生遺書》，頁 597。「全基於此」四字後，原有劉師培自注，文長省略。

⁹ 原文為“Then only is that the voice of duty takes place of physical impulse, and law the place of appetite; and that man, who until then has thought only of himself, finds

之慾為譬，說明責任之興感與法律之要求未必一致，正如口舌之嗜，未必與身體之欲求相同。人人體質不同，生理需求亦異。譬如要求「飽足」，有人需要一碗飯，有人需要三碗。唯能滿足此不同之需求，始能維持生命。由此而引申至於公平的問題，亦即戴震所謂「達情遂欲」的進階考慮。劉師培這段話主旨在於二：其一、統治者狡猾地隱藏其以強權宰制人民的事實，而將「權力」二字美化為「權利」，又用「義務」一詞說服人民乖乖服從，隱匿了他們被迫「從順」（屈服於強權）的事實。所以他痛陳「宋儒倡說，以權力之強弱，定名分之尊卑，於是情欲之外，別有所謂義理三綱之說，中於民心。而君上之尊，遂無復起而反抗之者矣」。其二、認為人民的情欲，人人不同，但在單一政治制度下，被迫整齊劃一，製造了各種不公平。戴震倡言「情欲」、王夫之（船山，1619～1692）倡言「天理即在人欲中」，皆屬此一意義。我們要特別注意劉氏「孔門恕字之精義，賴此僅存」確立了「恕」字在戴震學說中的重量，也確立了戴震在儒門的地位。

相較於劉師培，章炳麟（太炎，1869～1936）對戴震思想的闡釋實更為深刻，但因其託意遙深，且將論題開展較闊，對一般讀者來說不但較迂迴，層次也更複雜，故發表之後，知音甚尠。他在〈悲先戴〉中首揭示其旨：

叔世有大儒二人：一曰顏元，再曰戴震。顏氏明三物出於司徒之官，舉必循禮，與荀卿相似；戴君道性善，為孟軻之徒，持術雖異，悉推本於晚周大師，近校宋儒為得真。戴君生雍正亂世，親見賊渠之遇士民，不循法律，而以洛閩之言相稽。哀矜庶戮之不幸，方告無辜於上，其言絕痛。桑蔭未移，而為紀昀所假，以其懲艾宋儒者，旋轉以泯華

himself compelled to act on other principles, and to consult his reason before listening to his inclinations.” Jean Jacques Rousseau authored, Frederick Watkins translated & edited, *Political Writings* (Madison: The University of Wisconsin Press, reprint 1986. Original published: Edinburg; New York: Nelson, 1953), pp. 19-20.

戎之界，壽不中身，憤以時隕，豈無故耶？¹⁰

指出戴震立言實有民族及政治意識，但鑑於文字獄危險，以攻擊宋儒寄託微言，所關懷「華戎之界」的焦點卻不幸被模糊了。其後在〈釋戴〉一文中，炳麟回歸三千年中國思想基礎，從儒法之異切入，平議戴震思想的特質與宋儒絕異的背景，並及於治國之效。他先借明太祖「誦洛閩儒言，又自謂法家」，譏此開國之主不悟儒家與法家思想各有效能，不能相混，否則法將不成法，儒亦不成儒，最終就如韓非子（280B.C.~233 B.C.）所說「上無以使下，下無以事上」。炳麟將主題上溯至遙遠的先秦諸子政治理論，而以明清政治升降為徵驗，旨在說明「洛閩諸儒」與「法家學說」不可兼用：

洛閩諸儒，制言以勸行己，其本不為長民，故其語有廉棱，而亦時時軼出。夫法家者，輔萬物之自然，而不敢為，與行己者絕異。任法律而參洛閩，是使種馬與良牛並駟，則敗績覆駕之術也。¹¹

宋儒學說要旨在約束個人言行，並無治理人民（長民）的效能，相對上，法家則崇尚自然，不求人為干預，¹²與強調自我約束的儒家南轅北轍。炳麟認為，既用法律繩墨、又參洛閩之說，即使二說皆有裨於治道，亦等於將優良的馬牛並轡齊驅，終將導致車輛覆毀。

¹⁰ 〈悲先戴〉發表於1906年11月《民報》第9號〈說林〉。章太炎：〈說林上〉，《太炎文錄初編》，卷1，收入《章太炎全集》（第8冊）（上海：上海人民出版社，2018年），頁117。

¹¹ 章太炎：《太炎文錄初編》，頁121-122。

¹² 雄按：先秦法家皆尊崇道家道術，如申不害「天道無私，是以恆正；天道恆正，是以清明」〔唐〕虞世南編撰：《北堂書鈔》（第2冊）（臺北：文海出版社，1962年），卷149，頁329；慎到《慎子·威德》稱「天無事……地無事……人無事」〔周〕慎到：《慎子·威德》（光緒紀元夏月湖北崇文書局開雕），卷1，頁1。推其文意，亦皆「無為」之意。《韓非子》書中「無為」一字常見，又有〈解老〉、〈喻老〉2篇，更可證。

炳麟進一步指出，滿清政府的部族專制統治亦誤蹈此一陷阱，標榜峻法又帶頭違法，再以程朱道德思想作為遮飾。在虛偽的法制下，轉以「洛閩儒言」強化綱常威權的力量，「罪及燕語」，扼殺言論自由，連街談巷議都不放過。由政治而瀰漫至社會，充斥著士民受盡壓迫的政治情狀。戴震既親眼目睹，成為他發憤著述的動機，以闡揚「平恕」精神——追求階級平等（平）並體恤小老百姓之苦（恕）：

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，為臣民懇上天，明死于法可救，死于理即不可救。又謂衽席之間，米鹽之事，古先王以是相民，而後人視之猥鄙。其中堅之言盡是也。¹³

「專務平恕」四字，與劉師培「孔門恕字」，「恕」的意義範疇雖異（詳下文），精神卻相呼應，都強調了戴震體現了孔門體貼、諒解、包容、保民之教。為《毛詩補注》撰〈序〉的焦循實為知音：

焦循摭之云：《詩》教亡于明，故言不本性情，而聽者厭倦。至於忿毒相尋，以同為黨，以比為爭，或假宮闈、廟祀、儲貳諸名，千百人哭于朝，以激君怒，害及其身，禍延其國。¹⁴

性情之說，固是《詩》教之旨，其推至極致，則關乎國家治亂，¹⁵非僅宋儒所論〈學〉、〈庸〉所得而盡。戴震的理想，正在於將平恕之義，藉由《詩》義的闡發而普及於庶民，其效能亦在於政治，而非洛閩之儒所重視的「飭身」之教：

¹³ 章太炎：〈釋戴〉，《太炎文錄初編》（第8冊），頁122。

¹⁴ 章太炎：〈釋戴〉，《太炎文錄初編》（第8冊），頁122。

¹⁵ 傳統經學家論《詩經》多本孔子論《詩》的興觀群怨，以及《詩序》的美刺說，著眼於《詩》的教化功效。

如震所言，施于有政，上不啻苛，下無怨讟，衣食孳殖，可以置刑措。究極其義，及于性命之本，情欲之流，為數萬言。夫言欲不可絕，欲當即為理者，斯固隸政之言，非飭身之典矣。¹⁶

炳麟這裡呼應了篇首關於儒家、法家的比較，認為戴震平恕之義，爭的是政治上的公平，著眼的是士民受政治壓迫，原不涉於儒家修身的討論。至於戴震身後，學者借戴的言論為擋箭牌，以遮飾追求物質生活，這又與戴震無關：

輓世或盜其言，以崇飾悖淫。今又文致西來之說，教天下奢，以菜食絮衣為恥，為廉節士所非。誠明震意，諸款言豈得託哉？¹⁷

話說回來，《原善》、《孟子字義疏證》等書也的確將程朱理學作為批評對象。炳麟指出，戴震評議及於程朱，實無必要，因為洛閩儒言，既不關乎長民之術，也就不值得訶斥。炳麟說：

洛閩所言，本以飭身，不以隸政，震所訶又非也。凡行己欲陵，而長民欲恕。陵之至者，止于釋迦，其次若伯夷、陳仲。持以閱世，則〈關雎〉為淫哇，〈鹿鳴〉為流湏，〈文王〉、〈大明〉為盜言矣。……洛閩之儒，躬行雖短，其言頗欲放物一二，而不足以長民。長民者，使人人得職，篠蕩其性，國以富強，上之于下，如大小羊豕相犂羶而已，本不可自別于鳥獸也。夫商鞅、韓非雖隋，不踰法以施罪，勸民以任功。徒以禮義，厲民猶難，況遏其欲？民惟有欲，故刑賞可用。鄉若以此行己，則終身在鶉鵲之域也。¹⁸

¹⁶ 章太炎：〈釋戴〉，《太炎文錄初編》（第8冊），頁122。

¹⁷ 章太炎：〈釋戴〉，《太炎文錄初編》（第8冊），頁122。

¹⁸ 章太炎：〈釋戴〉，《太炎文錄初編》（第8冊），頁122-123。雄按：《荀子》「道欲」即「導欲」，意思是疏導欲望。

炳麟雖說「震所訶又非」，卻不知不覺地自己也加入戴震的行列，在「法律」與「道德」的治國效能上作出平議，將「洛閩之儒」大大訶斥一番。炳麟認為：節欲、寡欲的「飭身」辦法，進不能與釋迦苦行相比，退則與《五經》的訓誨衝突，實亦無治民之效。即使有儒者欲退而施於己身，亦終必使其個人「終身在鶉鵲之域」，難以有所作為。長民之術，「恕」字尤其重要。「長民欲恕」的「恕」，意即包容、放任，是前言「孔門恕道」之「恕」的擴大，將「恕」的包容精神推行到治國經世：治國譬如牧養牲口，應採無為放任，讓牲口飲食繁衍。牲口繁茂，牧場興旺；人口繁多，國以富強。（好比今天國家生育率劇降則獎勵男女生育，通貨緊縮則鼓勵人民消費。明乎此，則能明白炳麟的論點。）既然要有善治，就必需令刑賞可用，要先激發人民趨利避害之心，更非得提倡「欲」不可。至於戴震思想究竟立基於孟子抑或荀子，炳麟其實不如大部分學者般直覺、獨斷地指其為宗孟抑或宗荀，只是敏銳地指出：

以欲當為理者，莫察乎孫卿。孫卿為〈正名〉一首，其言曰：「凡語治而待去欲者，無以道欲，而困於有欲者也。凡語治而待寡欲者，無以節欲，而困於多欲者也。……故欲過之而動不及，心止之也。心之所可中理，欲雖多，奚傷于治？欲不及而動過之，心使之也。心之所可失理，欲雖寡，奚止于亂？故治亂在于心之所可，亡于情之所欲。不求之其所在，而求之其所亡，雖曰我得之，失之矣！」¹⁹

炳麟指出「以欲當為理」，荀子算是思想史上有洞見的第一人。荀子注意到，朝廷（政府）宣示什麼，其實並無意義。「去欲」、「寡欲」的政策，最終或不能引導亦無法節制欲望，反而讓人民困於「有欲」和「多欲」，因為「欲」是生存本能，注定無法消除。宣示「去欲」、「寡欲」而不懂得適當導引，人民始終為「欲」所

¹⁹ 章太炎：〈釋戴〉，《太炎文錄初編》（第8冊），頁123。

困，甚且反致欲望熾盛。「欲」的「止」與「使」在於「心」，而國家的治亂則繫於「中理」抑或「失理」。職是之故，倡「寡欲」亦或會致亂，倡「遂欲」反可能致治。致治致亂，實無關乎「欲」的去與寡。今天我們看一些經歷過赤貧而又暴富的國家，觀察其人民的縱欲，不難歎服荀子的睿見。

炳麟上溯儒、法思想源頭，比較「務德」與「務法」的要旨。末引荀子論「欲」，不無譏彈戴震之意，認為戴氏所謂「遂欲」，或未能如荀子般深刻了解「欲」之於國政的複雜與困難。（雄按：由此可知，學者或採另一位安徽學者、戴震的同窗程瑤田[易田、易疇，1725～1814]之說，認為戴震思想近於荀子，²⁰實未能如炳麟那樣，洞見荀、戴之異。）至於戴震是否真的有此意，下文將有分析。關鍵是何以劉師培和章炳麟會有此一想，一針見血地指出戴震闡發平恕之道，為專制下針砭、為士民鳴不平？這就要從晚清思潮討論。

中國自漢代確立三綱五常思想，即將先秦自西周禮樂制度以來「家天下」用家庭倫理確立天下道一風同的體系。而宋元以來，天理之說，強化了君臣綱紀，愈強調「群體」的力量，就愈壓抑「個體」(individual)的地位。作為個體的人民，原本在文明不斷進步中，有機會由卑微的小民，進而成為公民社會(civil society)中的強大實體(entity)。但在倫常綱紀的膨脹中，機會一點一滴流失了。「公」(群體)的力量壓抑了「私」(個體)，社會趨向於擁護群體價值，讓個體的存在，在巨大的集體意識中消失。從清代思想史的全程考察，「私」這個觀念的興起，實為一大突破。而首揭「私」觀念的思想家是黃宗羲(梨洲、太沖，1610～1695)，

²⁰ 錢穆：《中國近三百年學術史》「東原思想之淵源」稱「戴學近荀卿，同時程易田已言之」。錢穆：《中國近三百年學術史》（臺北：聯經出版事業公司，1998年，據商務印書館1937年原本整理），頁454。並詳同書「戴學與程瑤田」一節，頁472-483。

其言論見於《明夷待訪錄》：

有生之初，人各自私也，人各自利也。天下有公利而莫或興之，有公害而莫或除之。有人者出，不以一己之利為利，而使天下受其利；不以一己之害為害，而使天下釋其害。此其人之勤勞，必千萬於天下之人。夫以千萬倍之勤勞，而已又不享其利，必非天下之人情所欲居也。故古之人君，量而不欲入者，許由、務光是也；入而又去之者，堯舜是也；初不欲入而不得去者，禹是也。豈古之人有所異哉？好逸惡勞，亦猶夫人之情也。²¹

身為明亡後碩果僅存大理學家的黃宗羲，揭櫫一個「私」字，用「人各自私，人各自利」來解釋禪讓制度，可謂獨步千古，尤其在重視「理欲、公私」之辨的理學界，此論堪稱石破天驚。而將近兩百年後的龔自珍（定盦，1792～1841）亦倡言「私」的重要性，《定盦文集》〈論私〉：

天有閏月，以處贏縮之度，氣盈朔虛，夏有涼風，冬有燠日，天之有私也；地有畸零華離，為附庸閒田，地有私也。日月不照人床闥之內，日月有私也。聖帝哲后，明詔大號……何以不愛他人之國家，而愛其國家？何以不庇他人之子孫，而庇其子孫？……忠臣何以不忠他人之君而忠其君？孝子何以不慈他人之親而慈其親？寡妻貞婦何以不公此身於都市，乃私自貞、私自葆也？……且夫狸交禽媾，不避人於白晝，無私也。若人，則必有閨闥之蔽，房帷之設，枕席之匿，頰頰之拒矣。

22

自珍本文所論的「私」觀念包含了多層的意義，當中有自尊之「私」、

²¹ 〔明〕黃宗羲，沈善洪主編，吳光執行主編：《黃宗羲全集》（第1冊）（杭州：浙江古籍出版社，2005年），頁2。

²² 〔清〕龔自珍：《龔自珍全集》（上海：上海古籍出版社，1999年），頁92。

血緣之「私」甚至有個人隱私之「私」，這是傳統中國學者處理抽象觀念時，常出現的方法問題。但撇開此一節不談，畢竟龔自珍注意到中國傳統嚴重「貴公」（重視集體）而「去私」²³（輕視個體）的價值取向，引起流弊不小，遂一針見血，痛陳「私」之可貴——這是不爭的事實。時序進入晚清，學界有嚴復，深悉「個體」的重要性，沈痛反對為了國家利益而犧牲「小己」，可謂將「犧牲小我，完成大我」的世俗之說，給了一記響亮的耳光：

是故治國是者，必不能以國利之故，而使小己為之犧牲。
蓋以小己之利而後立群，而非以群而有小己。小己無所利，則群無所為立。²⁴

每一個人民都強大，國家才能真正強大。倘當政者堅持獨裁而強勢，灌輸人民為國犧牲，人民悚懼於苛政，長期承受政治運動衝擊，又在大政府反覆的政策中惶惶不可終日，最終卑屈畏縮，強大的只是政府，軟弱的卻是國家。論小己之「私」，學界有嚴復，政界則有出任歐洲四國大使的薛福成（庸庵，1838～1894）說：

商務之興，厥要有三：一曰販運之利。今夫市廛之內，商旅非無折閱，而挾資而往者踵相接。何也？以人人之欲濟其私也。惟人人欲濟其私，則無損公家之帑項，而終為公家之大利。²⁵

薛福成注意到歐洲商業之所以為強國之本，要旨即在於讓「人人之欲濟其私」，鼓勵商人各自謀私，既無損於政府開支，最終還能為政府帶來財富。

²³ 《呂氏春秋》即有〈貴公〉、〈去私〉二篇。

²⁴ 〔清〕嚴復：〈天演進化論〉，《嚴復集》（北京：中華書局，1986年），頁315。此段文字之「么匿」即嚴復對「unit」的譯音，相對則為「拓都」（total）。並參黃克武：〈新語戰爭：清末嚴復譯語與和製漢語的競賽〉，《惟適之安：嚴復與近代中國的文化轉型》（臺北：聯經出版事業公司，2010年），頁127。

²⁵ 薛福成：《籌洋芻議·商政》，收入薛福成：《庸庵全集》（臺北華文書局影印清光緒24年刊本），頁24-27。

晚清國是蝸蟻，列強入侵，積弱暴露，讓思想界中的先覺注意到過信群體力量、反致軟弱的病癥，實導源於個體的卑屈——沒有強大的個人，強盛的國家只是空想。也在此一思潮下，促成了劉師培和章炳麟揭示戴震重視情欲、平恕的思想。

筆者之所以特別勾稽劉師培、章炳麟對戴震「理」思想的詮釋，而揭示其與清代思想界愈來愈看重「私」觀念，實是因為戴震論「理」，實同時注意到「分殊」與「一體」之義，界定了社會之中個體之特殊性實不可輕忽。關於戴震論陰陽氣化流行「分殊」之義，《探索》一書論之已詳，此不贅辭。他的「理」論，若擇一言以蔽之，則可以用「分殊之一體」五字概括——以「分殊」為主，以「一體」為從。在戴震逝世當年（乾隆 42 年丁酉[1777]）所撰〈答彭進士允初書〉，他闡發對萬物分殊的觀察：

譬天地於大樹，有華、有實、有葉之不同，而華、實、葉皆分於樹。形之鉅細，色臭之濃淡，味之厚薄，又華與華不同，實與實不同，葉與葉不同。一言乎分，則各限於所分。取水於川，盈壺、盈瓶、盈缶，凝而成冰，其大如壺、如瓶、如缶，或不盈而各如其淺深。水雖取諸一川，隨時與地，味殊而清濁亦異，由分於川，則各限於所分。人之得於天也，雖亦限於所分，而人人能全乎天德。以一身譬之，有心，有耳目鼻口手足，鬚眉毛髮，惟心統其全，其餘各有一德焉，故《記》曰，「人者，天地之心也。」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。²⁶

反覆申論「氣化」、「分殊」的戴震，其思想亦承認宇宙是一個整體的生命——這種整體生命觀，可謂中國思想的共法。但閱讀這段文字，鎂光燈應該投射在「分」這個字。「天地」是一個有機生

²⁶ 〔清〕戴震：〈答彭進士允初書〉，《東原文集》，收入《戴震全集》（第 6 冊），頁 357-358。

命，以大樹為譬：人類萬物各分於天地，而各得分殊之性。即使同出於一樹，花朵、果實、樹葉彼此不同。即使同為花朵、樹葉，花與花的顏色亦不同、葉與葉的氣味亦不同。推至於人類，雖然同出於「天地」之精粹，人人的體格、相貌、稟性亦各不相同；推至於人身器官，則每個器官亦各不相同。誠如朱熹（元晦、晦庵，1130～1200）所強調「具眾理而應萬事」²⁷的「心」，亦有其限制。對盲、聾之人而言，「心」的功能再大，亦不可能代目而視、代耳而聽，代替其他器官的功能。故以人為譬喻，人身各個器官，各有分殊，亦各有功能，一人一生命內部分殊，擴充至一切萬物，亦不例外。

推論分殊，並未否定「天地」一體的事實。譬諸花、實、葉同屬一棵大樹，戴震也強調了萬物彼此之間生命互相支持、融通的事實。在天地大生命中，人類與萬物正因為各有分殊，各有不同功能，才能促成形氣相益，彼此相通，互相支援。他說：

飲食之化為營衛，為肌髓，形可并而一也。形可益形，氣可益氣，精氣附益，神明自倍。散之還天地，萃之成人物。與天地通者生，與天地隔者死。以植物言，葉受風日雨露以通天氣，根接土壤肥沃以通地氣。以動物言，呼吸通天氣，飲食通地氣。人物於天地，猶然合如一體也。體有貴賤，有小大，無非限於所分也。²⁸

依照戴震的分析，一碗飯、一杯水、一個人，三者各為獨立的形體，各得其分殊。然而，人吃了飯，喝了水，就得到了養分，維護了健康，生命也就得以延續。這就證明了萬物存在的共通性。這種共通性，證明了宇宙原本就是一個整體生命，也證明了其中

²⁷ 「具眾理而應萬事」在朱熹《四書章句集注》兩見，分別為〔宋〕朱熹：《四書章句集注·大學章句》（臺北：大安出版社，1994年），頁5；〔宋〕朱熹：《四書章句集注·孟子集注·盡心章句上》，頁489。

²⁸ 〔清〕戴震：《戴震全集》（第6冊），頁358。

的分殊性。說「猶然合如一體」，並未否定或消滅「分殊」的意義，因為花朵、果實、樹葉之所以能支撐著大樹，讓它生意盎然，正在於其各自發揮自身特殊的功能——花朵不會取代果實的功能，樹葉也不能替代花朵的效用，就像「心」不能「代目而視、代耳而聽」一樣。因此這種「猶然合如一體」的性質，正是建立在其分殊的質性之上。戴震的「分殊」，意義上實與嚴復所謂「小己」，相去不遠。一棵大樹的每一個小部分、小單位都要健康茁壯，發揮其功能，整棵大樹才能欣欣向榮。推至人類社會亦如此。唯有億萬人民，人人都能頂天立地，健康茁壯，國家才能強盛。

三、 從科學與平等論「理」：胡適的觀點

胡適對戴震「理」思想的論述是置於整個清代「反理學」思潮中勾畫的。這是他撰寫《戴東原的哲學》，開宗明義以「戴學與顏李學派的關係」談起，²⁹而舉洪榜（汝登，1745～1780）至方東樹等十人論「戴學的反響」的原因。

胡適闡釋戴震思想，有三點值得注意：

第一、他本於其重視科學、反對玄學的思想，特別引述戴震〈與某書〉的話來表揚其探究事理細節的精神：

宋以來，儒者以己之見硬坐為古賢聖立言之意，而語言文字實未之知。其於天下之事也，以己所謂「理」強斷行之，而事情原委隱曲實未能得。是以大道失而行事乖。³⁰

這種重視事情原委隱曲的精神，劉師培《理學字義通釋》有所申

²⁹ 胡適自承是讀了戴望《顏氏學記》，注意到戴望曾說「戴震的學說是根據於顏元而暢發其旨」（原注：《學記》一，頁4），而胡適自稱「個人推測起來，戴學與顏學的媒介似乎是程廷祚。」胡適：《戴東原的哲學》（臺北：遠流出版公司，1986年），頁18。

³⁰ 胡適：《戴東原的哲學》，頁20。

論：

文理、條理，為理字最先之訓。特事物之理，必由窮究而後明。條理、文理（原注：有條有縷之理），屬於外物者也。窮究事物之理，屬於吾心者也。《易繫辭》又言「窮理盡性」，窮理者，即〈中庸〉所謂慎思明辨耳。然慎思明辨，必賴比較分析之功。理也者，即由比較分析而後見者也。而比較分析之能，又即在心之理也。心理由物理而後起（原注：人心本靜，感物而動，使無外物，則心理何從而見之哉？），物理亦由心理而後明（原注：《說文·序》：「言知分理之可以相別異也。觀知字一字，則分理之能具于心矣。」）非物則心無所感，非心則物不可知。吾心之所辨別者，外物之理也；吾心之所以能辨別外物者，即吾心之理也。……故哲種析心理、物理為二科。³¹

劉師培深入討論「心理」和「物理」相須相待的關係，實已說明這種「理」兼有人文科學與自然科學的元素，所以劉氏強調西方世界學科「心理」、「物理」也區分為二。³²宋儒之所以「大道失而行事乖」，是由於起步就過於凸顯「己之見」，在語言文字上已經忽了，接下來對天下大事也以自己所認知的「理」加以臆斷。正如劉師培指出，心理、物理非截然二物，而是互相決定彼此。「臆斷」一旦成為習慣，思維就永遠無法培養出追究「事情原委隱曲」的能力。換言之，習慣於「玄學」式的主觀臆斷，注定不利於客觀科學、窮究物理的養成。所以胡適首先揭示戴震「在清儒中最特異的地方」是「認清了考據名物訓詁不是最後的目的，只是一種『明道』的方法」。³³此一結論，近於稍後英時師論戴震

³¹ 劉師培：《理學字義通釋》，《劉申叔先生遺書》，頁 462a。

³² 哲種，白種人。

³³ 胡適：《戴東原的哲學》，頁 20。

認為戴深信「義理」是「考證」的伸延，³⁴和劉師培「心理由物理而後起，物理亦由心理而後明」之說亦可相通，聚焦的是裨益於文明進步的認識論（epistemology）問題。

第二、胡適特別欣賞戴震的「氣化」論與宋儒的理氣二元論不同。上承第一點科學精神，胡適引述戴震〈原象〉八篇和《續天文略》二卷，縷述戴震的「氣」宇宙觀，並指出這種宇宙觀是奠基於清代的天文曆數之學，主「地球中心說」，認為「天為大圓，以地為大圓之中心」（《續天文略》），又說：

梅文鼎所謂人居地上不憂環立，推原其故，惟大氣舉之一言足以蔽之。³⁵

以今日科學知識看，地球中心說³⁶當然不確，但胡適認為此並無損於戴震思想的價值，因戴氏宇宙論關鍵是科學精神，突出「氣化」論批判宋儒的理氣二元論，綜合二者即可看出戴震哲學是建基於經驗主義，而經驗主義是科學的重要基礎。經驗主義也影響戴氏的「性」論，處處強調血氣心知，強調情、欲，分別自然和必然，³⁷遠離了臆斷的危險。

第三、胡適認為「戴氏在哲學史上的最大貢獻：他的『理』論」。³⁸相對於宋儒「這個人靜坐冥想出來的，也自命為天理；那個人讀書附會出來的，也自命為天理」，戴震的「理」論「一面成為破壞理學的武器，一面又成為一種新哲學系統的基礎」。³⁹這裡

³⁴ 英時師說：「東原……的義理是與考證合而為一的，是考證的一種伸延。」余英時：《論戴震與章學誠》，頁 121。

³⁵ 胡適：《戴東原的哲學》，頁 26。

³⁶ 亦即哥白尼「日心地動說」。詳拙著：〈海外漢學發展論衡——以歐美為範疇〉，收入鄭吉雄：《漢學論衡初集》（臺北：臺大出版中心，2022 年），頁 6-8。

³⁷ 用胡適的話，「自然是自己如此，必然是必須如此，應該如此」。胡適：《戴東原的哲學》，頁 28。

³⁸ 胡適：《戴東原的哲學》，頁 37。

³⁹ 胡適：《戴東原的哲學》，頁 39。

胡適仍然以他揚科學、棄玄學的立場為中心，但意義實不止於科學精神。他說：

學者提倡理性，以為人人可以體會天理，理附著於人性之中，雖貧富貴賤不同，而同為有理性的人，即是平等。這種學說深入人心之後，不知不覺地使個人的價值抬高，使個人覺得只要有理可說，富貴利祿都不足羨慕，威武刑戮都不足畏懼。理既是不生不滅的，暫時的失敗和壓制終不能永遠把天理埋沒了，天理終有大白於天下的一日。我們試看這八百年的政治史，便知道這八百年裡的智識階級對政府的奮鬥，無一次不是揜著「理」字的大旗來和政府的威權作戰。

推動著民主與科學的胡適，果然不會關切科學精神，就忘記了民主的可貴。一再批評宋儒「理氣二元論」的他，甚至終於歷數北宋元祐黨禁、南宋慶元黨禁、明成祖殺戮學者、明末東林黨案為例，稱讚「無一次沒有理學家在裡面做運動的中堅」。⁴⁰胡適對於宋明理學家表達如此崇高禮敬，真是難得一見！要注意這禮敬不在於理學家的思想，而是節操。胡適的研究，雖然沒有引述劉師培《中國民約精義》，也沒有一語提及章炳麟，卻朝向了劉、章二人的方向，以及筆者前文指出清代思潮對於「私」這個觀念所凸顯個體性（individuality）之價值的確定——「個人的價值抬高，使個人覺得只要有理可說……」云云，精準地指出了中國傳統社會的沈痾，就是中國傳統政治體制，強權永遠佔據著道德高地，確立有利於威權的價值系統和論述，而士民的、個人的權利地位，則難在這種體制中獲得申張。由此而更讓我們注意到戴震以降，思想界先覺們高揚個體性價值的意義。

胡適朝著上述的方向，進一步發揚戴震的「理」思想，辦法

⁴⁰ 胡適：《戴東原的哲學》，頁 40。

是又回到批判理學家的「天理」思想：

理學家把他們冥想出來的臆說認為天理而強人服從。他們一面說存天理，一面又說去人欲。他們認人的情欲為仇敵，所以定下許多不近人情的禮教，用理來殺人、吃人。譬如一個人說「餓死事極小，失節事極大」，這分明是一個人的私見，然而八百年來竟成為天理，竟害死了無數無數的婦人女子。又如一個人說「天下無不是的父母」，這又分明是一個人的偏見，然而八百年來竟成為天理，遂使無數無數的兒子媳婦負屈含冤，無處伸訴。八百年來，「理學先生」一個名詞竟成了不近人情的別名。理與勢戰時，理還可以得人的同情；而理與勢攜手時，勢力借理之名，行私利之實，理就成了勢力的護身符，那些負屈含冤的幼者弱者就無處伸訴了。八百年來，一個理字遂漸漸成了父母壓兒子、公婆壓媳婦、男子壓女子、君主壓百姓的唯一武器；漸漸造成了一個不人道，不近人情，沒有生氣的中國。⁴¹

胡適敏銳地注意到「理」成為橫行無阻的惡霸，主要是在舊封建倫理制度中，和「勢」結合成了團伙，徹底令「負屈含冤的幼者弱者無處伸訴」。胡適接著說：

戴震生於滿清全盛之時，親見雍正朝許多慘酷的大獄，常見皇帝長篇大論地用「理」來責人；受責的人，雖有理，而無處可伸訴，只好伏屈受死，死時還要說死得有理。⁴²

胡適結合「理」「勢」而言，為負屈含冤者伸訴的意思，實引述自戴震。戴在《孟子字義疏證》中說：

⁴¹ 胡適：《戴東原的哲學》，頁 40-41。

⁴² 胡適：《戴東原的哲學》，頁 41。

《六經》孔孟之言，以及傳記群籍，「理」字不多見。今雖至愚之人，悖戾恣睢，其處斷一事，責詰一人，莫不輒曰「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；力弱氣慄，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？……昔人知在己之意見，不可以理名，而今人輕言之。夫以理為如有物焉，得於天而具於心，未有不以意見當之者也。⁴³

「負其氣，挾其勢位」就是胡適說的「理與勢攜手」。戴震又說：

今之治人者，視古賢聖體民之情，遂民之欲，多出於鄙細隱曲，不措諸意，不足為怪。而及其責以理也，不難舉曠世之高節，著於義而罪之。尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤。雖失，謂之順。卑者幼者賤者以理爭之，雖得，謂之逆。於是下之人不能以天下之同情，天下所同欲，達之於上。上以理責其下，而在下之罪，人人不勝指數。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？⁴⁴

在倫理體制中，人們總把「尊卑、貴賤」放在首位，把「是非」置於次要，視為當然，積非成是，給弱勢者製造了多少枉屈。胡適解釋說：

這一段真沈痛。宋明以來的理學先生們往往用理責人，而不知道他們所謂「理」往往只是幾千年因襲下來的成

⁴³ 〔清〕戴震：《戴震全書》（第6冊），頁154。

⁴⁴ 〔清〕戴震：《戴震全書》（第6冊），頁161。

見習慣。這些成見習慣大都是特殊階級（原注：君主、父母、舅姑、男子等等）的保障；講起「理」來，卑者幼者賤者實在沒有開口的權利。「回嘴」就是罪！理無所不在，故背理的人竟無所逃於天地之間。⁴⁵

將戴震的「理」形容為「尋求事物的通則」，且：

有兩種說法：一種是關於人事的「理」，一種是關於事物的「理」。前者是從儒家經典裡出來的，後者很少依據，可算是戴氏自己的貢獻。⁴⁶

胡適進一步歸結出：

戴氏說理，無論是人情物理，都只是要人用心之明，去審察辨別，尋求事物的條理。……〈與段玉裁書〉「古人曰理解者，即尋其腠理而析之也。」……戴氏這樣說理，最可以代表那個時代的科學精神。⁴⁷

科學精神以外，胡適最後也歸納了戴震所批判「理欲之辨」的三大害處。其一是「責備賢者太苛刻了，使天下無好人，使君子無完行」。第二是「養成剛愎自用，殘忍慘酷的風氣」。第三是「重理而斥欲，輕重失當，使人不得不變成詐偽」。⁴⁸關於胡適闡發戴震「理」論，丘為君在《戴震學的形成》第9章「戴震『新哲學』」的內涵：道論、性論、理論」亦有深入介紹。⁴⁹

有兩點，胡適尚未發揮至極致，第一，就是劉師培、章炳麟點出的「恕」字。劉、章二人指出戴震思想高揚了「恕道」，其中實包含兩層意思：「專務平恕」固然強調體貼、諒解，這是儒門之

⁴⁵ 胡適：《戴東原的哲學》，頁54。

⁴⁶ 胡適：《戴東原的哲學》，頁44。

⁴⁷ 胡適：《戴東原的哲學》，頁46-47。

⁴⁸ 胡適：《戴東原的哲學》，頁55。

⁴⁹ 丘為君：《戴震學的形成》（臺北：聯經出版公司，2004年），頁228。

教，《論語》所說的「夫子之道」就只是「忠恕」，孔子在《論語》中對道德的要求固然崇高，但對不同品性的弟子、各階層的人們都充分展現了包容的氣度。另一層則是炳麟講的「長民欲恕」的政治意義，亦即要國家富強，最好採用放任政策，給予人民充分自由。胡適所引述戴震《孟子字義疏證》的論點，其實都離不開儒家恕道，但他似乎沒有注意這個「恕」字及其中兩層意思。第二，戴震論點指向的並不是某一位或某幾位理學家的特定篇章文字或特定言語內容，而是宋代理學價值觀念形成而瀰漫於社會的價值取向，逐漸促成了一種擁有地位（無論是倫常地位抑或政治地位）、權勢（無論是政治權勢抑或道德權勢）的人輕易以道德來綁架卑者、弱者的情形。這不是哲學或思想的理論本身的問題，而是哲學與思想的現實效應——當然，這二者原本無法切割區分，因為儒學的目的，從來不是自了漢，只追求自身德性的完成，而忽略知識人的社會責任和政治責任。

四、 知識主義與反權威：「理」解釋的兩個向度

胡適對於同為安徽人而祖籍休寧的戴震「理」思想的承繼與發揚，實包括兩大要點，其一為戴震具有科學方法條分縷析，考察事理、物理的精神，有別於宋明理學家所講的「天理」。其二為戴震本此「理」的思想發而為體情遂欲之說，推至於「人死於法，猶有憐之者。死於理，其誰憐之」的平恕之道。這兩個要點，其後也分別被兩位同為祖籍安徽的學者——潛山余英時師和巢縣何佑森師分別承繼發揚。四位安徽學者在二百餘年間先後將這一條「理」的學脈發揚光大，實可以說是中國近代思想史一大事因緣。

前文指出，20 世紀初倡議民主與科學的靈魂人物胡適，著重點放在科學精神所昭示反理學的內容，而英時師《論戴震與章學

誠》則將主線扣緊在「道問學」一節，也就是他書中提出的「知識主義」(intellectualism)⁵⁰。學界師友大多熟知英時師此書的論點，受胡適和錢賓四先生(穆，1895~1990)⁵¹影響甚大，英時師「知識主義」的觀點，成熟於1975、1976年，見於其1975年10月5日於美國麻州之碧山定稿的〈清代思想史的一個新解釋〉一文，以及1976年由香港龍門書店刊行的《論戴震與章學誠》一書。這四個字與「道問學」和「內在理路」(inner logic)共為有機關係的概念。他在《論戴震與章學誠》提出「內在理路」，強調以「尊德性」為主要精神的宋明理學轉入以「道問學」為靈魂的清代思想，所存在的發展性轉折。這個觀點，一方面呼應了胡適、梁啟超(任公，1873~1929)揭示的宋明理學與清代思想之間的斷裂——亦即胡適指出清儒「反理學」以及梁氏《清代學術概論》所提出的清代思潮為「宋明理學之一大反動」的鮮明論點。17世紀中葉由「尊德性」一變而為「道問學」，英時師雖未接受「斷裂」之說，卻也承認了其間轉折極大。然而英時師並沒有走進「斷裂」的結論，正在於提出了「內在理路」的概念。這個概念在〈清代思想史的一個新解釋〉中有深入的說明，認為「尊德性」的種種論辯，最終必將回歸文獻論據，才能有效判別是非長短，於是「尊德性」的大方向也就自然而然地逼出「道問學」來。扼而言之，「道問學」是從六百年「尊德性」討論內部發展出來的一種內在需求，此即「內在理路」概念意義所在。⁵²在英時師的

⁵⁰ 余英時：《論戴震與章學誠》內篇「三」「儒家智識主義的興起」，並參英時先生的英文論文“Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism,” *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series, XI, nos. 1 & 2, December, 1975, pp.105-146。

⁵¹ 本文體例，除英時師及佑森師外，其餘一律稱姓名，不稱字。唯佑森師生前曾叮嚀筆者，賓四先生為太老師，下筆不宜稱名。因此本文一律稱「賓四先生」。

⁵² 我們也不能忽略，1930年馮友蘭出版《中國哲學史》，已認為清代思想是「宋代道學一部分的延續」，實即指清代的文獻考證學出於朱子，而姚鼐、翁方綱等程朱一派學者亦屬宋儒的繼起，只不過在滿清朝廷功令推助下，風光與宋明理學大不相同而已。更重要是英時師師承賓四先生，而賓四先生在《中國近三

解釋中，戴震以「考證」的手段——也就是道問學的方法——來達致他「義理」的追求目標——亦即尊德性的精神。（用英時師的話，戴震好比披著狐狸皮的刺蝟，最終竟成為群狐之首。）如果戴震的治學方法的確具備胡適所說的科學精神，這種精神也不能被簡單地視為「反理學」的體系，而是從理學內部長期討論中產生的一個解決核心問題的出路。

英時師《論戴震與章學誠》一書具在，筆者不擬重複其中論點，只想指出英時師對戴震「理」思想的解讀，重點不在於發揮「以理殺人」一節，而是透過治學的兩種途徑或模型——道問學與尊德性、博雅與專家、狐狸與刺蝟、經學與史學——的對照，以及書信、著述等文獻的考察，依循戴震與章學誠二人學術成長的時序先後，立體地描畫出這兩個途徑所代表的兩類典範，在清代中葉思想史上的開展與轉變。《論戴震與章學誠》一書最大的貢獻，在於給予學界一幅清晰的圖象：「尊德性」從來不是和「道問學」截然二途，而是共同構成互相支持對話的有機關係。德性的尊崇，最終既取決於文獻訓詁的考訂，則以文獻訓詁為主要對象的考證學，也必然可以延伸至於德性義理的確立。換言之，德性之學實不可能缺少知識主義的支撐，而道問學的典型，除了純粹淹博的錢大昕（竹汀、曉徵，1728～1804）所展現像狐狸一樣展騁知識的廣度外，也有另一種典型：戴震博中取約、以考證為手段而像刺蝟一樣專注於真理的追求。透過英時師的洞見，我們若重新檢視胡適所描述戴震的科學精神，不難窺見其與梅文鼎、錢大昕等人的不同之處。有了英時師提供的新視角，後人考察清代學術，將不再視清代學術思想為義理的沙漠，也不再陷入德性問學各走一途的決裂。

百年學術史》中，多次強調清代學者治學的深淺，常取決其對宋明理學研治的深淺，也就是和馮友蘭一樣，強調宋明理學與清代學術其實並未斷裂更談不上「反動」。只是賓四先生持論與馮友蘭不同。由是觀之，英時師「內在理路」之說，亦可能頗受到老師的影響。

必須說明的是，雖說《論戴震與章學誠》中的戴震之論，並未發揮「以理殺人」之說，但英時師畢生發揚民主、人權精神，反對權威，⁵³多年來透過著作、傳媒，持續發表政論，深刻批判專制、極權，那是舉世皆知，毋庸費辭。這種精神和安徽鄉先輩戴震、胡適對於「理」的申張，並無二致。

博學無涯的佑森師曾在臺大中文系開設課程「胡適研究」，亦曾撰〈論戴震「以理殺人」說的歷史意義〉，⁵⁴對這兩位安徽學者有深入研究。〈論戴震「以理殺人」說的歷史意義〉一文屬於晚年作品，⁵⁵撰寫於1991年，生前未正式刊佈。先師將焦點上溯先秦，考察中國思想史的全程。第一部分為「權勢殺人」，分析了唐甄（大陶，1630～1704）、黃宗羲、呂留良（晚村，1629～1683）等各家關於「帝王皆賊」、「天子殺人」、帝王「屠毒天下之肝腦，離散天下之子女」等言論。這些言論，在今天民主社會看來，帝制獨裁之大害，釐然可見，不必深論了。⁵⁶第二部分「學術殺人」，分析了顏元（習齋，1635～1704）「朱學殺人」、「王學殺人」之論，釋之為假道學殺人。原來顏元說：

⁵³ 英時師仙逝後，8月12日《中古史研究資訊》刊登王汎森兄一篇文字〈絕不容許任何人以權威欺負他人——記與余英時老師的幾次談話〉：「回憶十一年前大夥參訪內藤湖南恭仁山莊時，隨行的攝影談到少年余英時準備狀告桂軍杜營長時，余先生隨口說了一句：『絕不容許任何人以權威欺負他人。』我把這句不經意的話，記在記事本上。」王汎森：〈絕不容許任何人以權威欺負他人——記與余英時老師的幾次談話〉（2021年8月10日），中古史研究資訊，URL=<https://wemp.app/posts/9e649936-8099-45ac-8c91-1ed0f2e2b256>。（2021／8／12／瀏覽）

⁵⁴ 原為未刊稿，何佑森：〈論戴震「以理殺人」說的歷史意義〉，收入《清代學術思潮》，《何佑森先生學術論文集下》（臺北：臺大出版中心，2009年）

⁵⁵ 關於先生畢生學術思想的成長，詳參鄭吉雄：〈何佑森先生學術思想的發展〉，《中國文哲研究通訊》19：1（總第73期），頁193-211。

⁵⁶ 唐甄《潛書·鮮君》批判君主制度，說：「治天下者惟君，亂天下者惟君。治亂非他人所能為也，君也。小人亂天下，用小人者誰也？女子寺人亂天下，寵女子寺人者誰也？奸雄盜賊亂天下，致奸雄盜賊之亂者誰也？」唐甄：《潛書》（北京：中華書局，2009年），頁66。「屠毒天下之肝腦，離散天下之子女」黃宗羲：〈原君〉，《黃宗羲全集》（第1冊），頁2。

貶道學曰偽學，犯文人之深惡耳。宋儒之學，平心論之，
支離章句，雜糅釋老而自居於直接孔孟，不近於偽乎？⁵⁷

顏元直指宋儒之學本身就是「偽學」，可謂反理學之極致。不過張伯行（敬庵，1651～1725）也批評顏元：

艾東鄉曰：「李卓吾書，一字一句皆可殺人。」今習齋之說亦可以殺人也。⁵⁸

這樣互相批評，實在讓問題失焦。佑森師之意：學者在社會上提倡一種意見，一套價值觀，是有效應、有後果的。嚴重的話，的確可以讓人們信仰和價值被摧毀，失去了立足之地，也就沒有了活路，只好走上自殺一途。這「學術殺人」四個字，提醒了學者在恣意申論自身的信仰時，不要忘記了身上揹負的社會責任。

第三部分「反權威思想」則列舉譚嗣同（復生，1865～1898）、章炳麟和胡適。章、胡二人觀點前文已述，茲從略。至於譚嗣同，佑森師考其所著《仁學》上承黃宗羲指人君「視天下為莫大之產業」的看法，說「天下為君主囊橐中之私產，不始今日，固數千年以來矣」、「遼金元之君主，一旦逞其凶殘淫殺之威，以攝取中原之子女玉帛」，又引《明季稗史》、《南巡錄》等縷述滿清焚掠淫擄，因剃髮令而屠城的慘事。（雄按：此則涉及異族入主中原行恐怖統治一節，實側面反映譚嗣同的思想。唯佑森師於此未有申論。）除了歷代「家天下」形成一姓之興亡引來兆萬士民之苦難外，譚氏也注意到戴震和胡適所討論的社會公義引起人權問題，故產生激烈的主張，認為「五倫」中只有「朋友」一倫有留存價值，說：

⁵⁷ 〔清〕李塨：〈顏習齋先生年譜卷下〉，「六十二歲」條，《顏元年譜》（北京：中華書局，1992年），頁89。

⁵⁸ 〔清〕張伯行：〈論學〉，《正誼堂文集》，卷9（臺北：藝文印書館「百部叢書集成」），頁10。

所以者何？一曰平等，二曰自由，三曰節宣惟意。總括其義，曰不失自主之權而已矣。⁵⁹

所謂「自主之權」，就是指的黃宗羲說的「私」，嚴復說的「小己」，胡適說的「個人」。君臣、父子、夫婦、兄弟之倫皆可去，其意為何？豈不與戴震所說「死於法可救，死於理即不可救」以及胡適所論家庭內「尊卑」威權有關。

兩年後（1993）佑森師在這篇文章的基礎上撰成〈清代的反權威思想〉，以冷靜的筆觸指出政治和學術交互形成權威的史實：

學問領域中，各自都有權威，如朱熹、王守仁是學術權威；在政治上，有名實相符的權威，如天子、皇帝；以及權威所製造的特權階級，也是權威，如宦官、權臣；更有名實不符的權威，俗稱傀儡，如明神宗、清德宗。本文提出討論的是政治權威與學術權威，因為在中國歷史上，有時是思想指導政治，有時則是政治領導思想，陽儒陰法或陽法陰儒，兩種勢力的抗爭，有消長，有融合，很難明顯區分。不是以法為主體，就是以儒為主體。

60

佑森師討論戴震，對於英時師揭示道問學、尊德性的問題未有著墨，卻延續了胡適發揮「理」論的「負屈含冤的幼者弱者無處伸訴」，將焦點轉至「反權威」三字，並說明此三字意義範疇隨「權威」的身份而轉變，無異於擴大了棒喝的範疇，補充了胡適尚未論及之處。

五、 結論

戴震論「理」精神價值的第一要義，是從宇宙論標舉「分殊」

⁵⁹ 〔清〕譚嗣同：《仁學》（北京：中華書局，1958年），頁59。

⁶⁰ 何佑森：《清代學術思潮》，頁103。

的大纛，確立「個體性」的價值。因中國儒學自先秦以來，即本禮樂宗族確立綱紀倫常，強調家族血緣紐帶（bond），個體的價值恆常不能脫離群體，必賴群體始得以留存，顯示了中國傳統個體、個人價值的萎靡。孔子「我欲仁，斯仁至矣」（〈述而〉）、孟子「萬物皆備於我」（〈盡心上〉）之論，所凸顯個體性的精神，在漢以後帝王專制的架構中未能獲得高揚。「犧牲小我，完成大我」成為近代中國人普遍價值。孰不知中國傳統社會，「大我」早已被掌握威權者所佔據，「小我」永遠只能卑微地依附於「大我」之下苟活，終致民性卑屈，國民尊嚴始終未能徹底彰顯。雖宋明儒者將孔孟精神轉釋為個人德性境界的充實，對於支撐個人（individual）在社會上不需要依附於家、國，亦足以成為頂天立地的實體一節，毫無幫助。「理」不能被威權所綁架，而變成掌握絕對權力者手上屠刀的裝飾品。「以情絜情」，實即強調個體與個體之協調，不受強權所枉屈。此即戴震思想中含有反對專制、人權平等的現代性元素的輔證。戴震生於十八世紀，雖未有現代人權知識，但能在封建社會注意到勢位高低、理伸理屈的不平現象，已隱含人權意識的先聲，亦可見其為時代之先覺矣！

戴震論「理」精神價值的第二要義，是倡議科學精神、實事求是地考覈經典文獻的底蘊，回歸語言訓詁的基礎，而探求其義理。這也是人文科學未來無可迴避的康莊大道。衡諸東西方文明體系，無論是歐陸、中東、印度，最古老的經典體系無不本諸語言訓詁從事研究，研究方法則必須具有科學精神。胡適、英時師在這一方面所論尤精。

中國數千年政治史的漫漫長路，亂世多而治世少，河清難俟，關鍵實在於中國人迷信政治清明必有待於「聖人」橫空出世。而歷代政治權力集中於獨裁者之手，體制上一直缺少充分的力量加以制衡。其流弊至於：智力有限、私心無窮的獨裁君主每每被粉墨渲染為冠絕古今、愛民如子的聖人。當集權者掌握殺人利器之

後，為求合法化、合理化其集權，必定援引道德倫常價值體系，作為殺人不見血的軟刀子，結合槍炮刑具的熱兵器，人民只能噤若寒蟬中頻頻自我審查以避禍。至於陋儒，則唯知高揚道德，隨順綱常、倫理、大義之說，義正辭嚴，訓示學子，在不知不覺、或有意無意之間，被集權者利用，為當政者馴化新世代而張目。戴震申言「以理殺人」，關鍵實不在於批判宋儒，而是痛悼宋學價值成為政治屠刀上的裝飾品，悲憫追隨宋儒的後學甘心為極權者所利用。此一大關節，先被敏銳的劉師培、章炳麟揭露，民國以來，再有幾位祖籍安徽學者——績溪胡適、潛山英時師、巢縣佑森師，追隨其鄉先輩休寧戴震的先聲，發揚豐厚宏闊的「理」思想。

2021年8月1日英時師仙逝，海內外人文學界同感哀悼。筆者雖未立於先生門牆，卻因為先師佑森教授與先生的同窗之誼，得蒙英時師獎掖，多所提攜，並為拙著《戴東原經典詮釋的思想史探索》（2008年）一書賜題，愧未能回報於萬一。筆者平生治學，受佑森師、英時師啟發甚大，謹撰本文，追述戴震「以理殺人」說的偉論，並兼及晚清以降學者的討論，揭示近世人文精神傳統，尤其聚焦於胡、余、何三位祖籍安徽的學者對戴震思想的發明，兼集其義，衍釋其意，以明戴震對於近代中國思潮的影響，並向英時師及所有更早的先輩致上最高敬意。儒林師友，隨時匡正，是所至盼。

附錄

英時師 1972 年原玉

癸丑夏將行役香江，蓮生師贈詩，有楚材自是堪梁棟，起鳳騰蛟到海隅之句。愧無以當，謹答七律一首明志，即以呈別。英時未是草

火鳳難燃劫後灰，僑居鸚鵡幾盤迴。已甘寂寞依山鎮，又逐喧嘩向海隈。

小草披離無遠志，細枝拳曲是遺材。平生負盡名師教，欲著新書絹未裁

勞思光老師 1972 年步韻英時師

人間誰許撥寒灰，逼眼滄桑更幾迴？車過山川皆客路，心安朝市等林隈。

久疑配命關多福，翻悟全生貴不材。風雨滿天懷舊切，殷勤尺素手親裁。

關子尹教授步韻余、勞二師 1972 年舊唱（2021 年 8 月）

太息乾坤盡劫灰，名師餘鐸嘆空迴。人間道路凡千嶂，詩味情懷乍一隈。

曾共黌宮誠正願，更期叔世棟梁材。桑榆向晚時年急，殘帙商量費別裁。

鄭吉雄敬和英時師七律一首

辛丑年立秋前六日慟聞英時師仙逝。值關子尹兄《我心歸隱處》詩稿將付梓，雅囑撰序，讀至兄次韻英時、韋齋二師之七律唱和，意隨境生，遂步韻元唱。〈檀弓〉子曰：「今丘也，東西南北人也。」傷哉！

劫餘魯殿已無灰，滄海人間又幾迴？逆旅尋常傷瘴癘，潛龍往復問山隈。

寂寥陶澤歸桑梓，憔悴鍾儀失楚材。日暮鄉關唯入夢，東西南北費量裁。

徵引書目

方東樹：《漢學商兌》，清光緒庚子浙江書局校刊本。

王汎森：〈絕不容許任何人以權威欺負他人——記與余英時老師的幾次談話〉（2021年8月10日），中古史研究資訊，URL=<https://wemp.app/posts/9e649936-8099-45ac-8c91-1ed0f2e2b256>。（2021／8／12 瀏覽）

丘為君：《戴震學的形成》，臺北：聯經出版公司，2004年。

朱一新：《無邪堂答問》，收入《筆記叢編》，臺北：廣文書局，1969年。

朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1994年。

何佑森：《清代學術思潮》，《何佑森先生學術論文集下》，臺北：臺大出版中心，2009年。

余英時：《論戴震與章學誠》，臺北：東大圖書公司，1966年。

李塉：《顏元年譜》，北京：中華書局，1992年。

薛福成：《籌洋芻議》，收入薛福成：《庸盦全集》，臺北：華文書局影印清光緒 24 年刊本。

胡適：《戴東原的哲學》，臺北：遠流出版社，1986 年。

唐甄：《潛書·鮮君》，北京：中華書局，2009 年。

張伯行：《正誼堂文集》，臺北：藝文印書館，原刻景印「百部叢書集成」，正誼堂全書，1968 年。

章太炎：《太炎文錄初編》收入《章太炎全集》（8），上海：上海人民出版社，2018 年。

焦循：《雕菰集》（第 3 冊），臺北：藝文印書館景印「百部叢書集成」，文選樓叢書本，1967 年

黃克武：《惟適之安：嚴復與近代中國的文化轉型》，臺北：聯經出版事業公司，2010 年。

黃宗羲著，沈善宏主編，吳光執行主編：《黃宗羲全集》（1），杭州：浙江古籍出版社，2005 年。

慎到：《慎子》，光緒紀元夏月湖北崇文書局開雕。

虞世南編撰：《北堂書鈔》（第 2 冊），臺北：文海出版社，1962 年。

劉師培：《劉申叔先生遺書》，南京：鳳凰出版社，2009 年。

鄭吉雄：〈何佑森先生學術思想的發展〉，《中國文哲研究通訊》19：1（總第 73 期），頁 193-211。

鄭吉雄：〈論戴震與章學誠的學術因緣〉，《文史哲》「創刊 60 週年紀念特輯」2011 年總 324 期，頁 163-175。

鄭吉雄：《漢學論衡初集》，臺北：臺大出版中心，2022 年。

錢穆：《中國近三百年學術史》，臺北：聯經出版事業公司，1998年。

戴震：《戴震全書》，合肥：黃山書社，1995年。

譚嗣同：《仁學》，北京：中華書局，1958年。

嚴復：《嚴復集》，北京：中華書局，1986年。

龔自珍：《龔自珍全集》，上海：上海古籍出版社，1999年。

Rousseau, Jean Jacques authored, Watkins, Frederick translated & edited, *Political Writings*, Madison: The University of Wisconsin Press, reprint 1986. Original published: Edinburg; New York: Nelson, 1953

Yu Ying-shih, "Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series, XI, nos. 1 & 2, December, 1975, pp.105-146。