



香港教育大學
The Education University
of Hong Kong

中國語文教育榮譽學士課程
(五年全日制)
五年級

學位論文

朱熹與戴震「性」論之比較

學生姓名：馮馨瑤 Feng Xinyao

學生編號：

指導教師：鄭吉雄教授

繳交日期：19/5/2017

目錄

一、緒論

(一) 研究動機

(二) 核心問題

(三) 文獻回顧

(四) 研究方法與步驟

二、歷代思想家「性」論回溯

三、朱熹、戴震「性」論之比較

(一) 「性」的意涵

(二) 「性善」說

四、結語——儒家思維範式轉變的思考

朱熹與戴震「性」論之比較

一、緒論

（一）研究動機

朱熹與戴東原同為其所處時代儒學集大成者，又以戴東原對朱熹明確的貶斥態度，學界將其二人作比者不在少數，角度亦可稱多樣。《孟子》人性論是二人觀點分歧之重鎮。雖二人皆對孟子「性善」一說持肯定態度，然二人對「性善」的理解卻並不相同。而人性論又在儒家學說中佔據十分重要之位，故以此為切入點頗具意義。

（二）核心問題

本文主要圍繞朱熹與戴東原思想中的人性論（以「性」為核心）的詮釋有何不同展開討論。以原典為基礎對朱戴二人在「性」與「性善」問題上理解的不同進行比較分析，並嘗試指出這種不同的內在原因。

（三）文獻回顧

論者探討朱熹與戴震，各有觀點。將其作比者也不在少數，涉及戴震對朱熹的態度、二者詩經學比較、儒學或孟學發展角度看兩人思想的發展等諸多角度。此外，對二人人性論的見解多散見於各種論著中。

篇幅所限，這部分主要梳理朱熹人性論研究中圍繞「性」的幾個核心問題的研究現狀。對朱熹人性論中「性」的解釋，學界基本已經達成共識：即朱熹

所談的「性」，其本質是「理」，又二分為「天命之性」與「氣質之性」兩種。¹探討「性」，就離不開「心」。朱熹人性論中存在爭議較大的，是「心」與「性」之間的關係。一派觀點認為，朱熹討論的心性關係實際上對應「理」與「氣」的關係，即「性」是（屬）「理」，形而上，「心」是（屬）「氣」，形而下。²二者乃「異質異層」。³也有學者認為「心」與「性」二者相雜。⁴亦有學者從「人心」、「道心」的角度闡發，釋心性關係為體用關係，即「性為體，心為用」。

5

學界對戴震人性論中「性」這一概念的探討基本圍繞著幾個問題展開：一是戴震所謂「性」的實質是什麼。這個問題學界幾無爭議，各派論者雖然說法不同，但核心基本都認可戴震以「血氣心知」（人的感官欲望和知覺能力）為性，其本質是一種知覺運動。⁶二來研究戴震人性論繞不開其與宋明理學之間的

¹ 見於張岱年：《中國古代哲學概念範疇要論》，載於《張岱年全集（第四卷）》（石家莊：人民出版社，1996年）；錢穆：《朱熹新學案（二）》，載於《錢賓四先生全集（第十二冊）》（臺北：聯經出版公司，1998年）；馮友蘭：《中國哲學史（下）》（上海：華東師範大學出版社，2000年）；陳來：《朱熹哲學研究》（上海：華東師範大學出版社，2000年）；曾春海：《朱熹哲學論叢》（臺北：文津出版社，2001年）；勞思光：《新編中國哲學史（三上）》，（臺北：三民書局，2010年）等。

² 較有代表性的有：張岱年：《中國古代哲學概念範疇要論》，載於《張岱年全集（第四卷）》（石家莊：河北人民出版社，1996年）；蔡仁厚：《哲學史與儒學評論：世紀之交的回顧與前瞻》（臺北：學生書局，2001年）；牟宗三：《心體與性體》（三），載於《牟宗三先生全集（第七冊）》（臺北：聯經出版公司，2003年）；曾春海：《朱熹哲學論叢》（臺北：文津出版社，2001年）；錢穆：《朱熹新學案（二）》，載於《錢賓四先生全集（第十二冊）》（臺北：聯經出版公司，1998年）等。

³ 蔡仁厚：《哲學史與儒學評論：世紀之交的回顧與前瞻》（臺北：學生書局，2001年），頁17。

⁴ 持此觀點的代表人物馮友蘭在《中國哲學史》中提出「性為天理，即所謂道心也。」，認為道心是義理之性。[馮友蘭：《中國哲學史（下）》（上海：華東師範大學出版社，2000年），頁910。]則人心與之對應為氣質之性。如此是將「心」、「性」雜糅，認為「心」即是「性」。曾春海也認為「心包性，性即理。心為理氣結合所生。」[曾春海：《朱熹哲學論叢》（臺北：文津出版社，2001年），頁45。]

⁵ 陳來將道心與人心之間的關係解釋為理氣關係，認為「道心」是「理」，「人心」是「氣」。他反駁馮友蘭（同註4）「道心」與「人心」是體用關係的觀點，認為「心」與「性」乃是體用關係。[陳來：《朱熹哲學研究》（上海：華東師範大學出版社，2000年）。]

⁶ 如安正輝：《戴震哲學著作選注》（北京：中華書局，1979年）；錢穆《中國近三百年學術史（下）》（臺北：台灣商務印書館，1980年）；章太炎《中國現代學術經典（章太炎卷）》

關係，先學從不同角度出發來探討這一問題：程朱之學以「理」為性，戴震則以知覺運動為性；⁷較程朱之學而言戴震人性論重視「類」，即物類的特殊性。

⁸三來近年將西方哲學理論引入中國傳統思想研究中的做法頗為流行，也有學者以此出發探討戴震人性論與西方近代啟蒙學者人性論的異同。⁹四來也有學者分析戴震人性論的侷限。¹⁰戴震與朱熹同樣支持孟子「性善說」，所持觀點卻截然不同。一些學者指出戴震人性論實際上承襲自荀子「性惡說」。¹¹

近十數年來，一些專門研究此問題的論文也豐富起來，對朱熹與戴震的比

（石家莊：河北教育出版社，1996年）；張立文：《戴震》（臺北：東大圖書出版公司，1991年）；張岱年：《中國古代哲學概念範疇要論》，載於《張岱年全集（第四卷）》（石家莊：河北人民出版社，1996年）；[日]村瀨裕也：《戴震的哲學——唯物主義和道德價值》，（濟南：山東人民出版社，1996年）；周兆茂：《戴震哲學新探》，（合肥：安徽人民出版社，1997年）；許蘇民：《戴震與中國文化》，（貴陽：貴州人民出版社，2000年）；鄭吉雄：《戴東原經典詮釋的思想史探索》，（臺北：台大出版中心，2008年）；林文華：《戴震經學之研究（下）》，（臺北：花木蘭文化出版社，2008年）。

⁷如張立文《戴震》：將戴震對性的考察梳理為分明的多層結構，從戴震視性為一個動態生成的過程的角度闡釋了戴震對程朱理學中先驗的、形而上的道德理性的否定。[張立文：《戴震》（臺北：東大圖書出版公司，1991年），頁175。]；張岱年：戴震反對以理為性，認為性是血氣心知。戴氏以知覺運動為性，與朱熹的觀點相對立。[張岱年：《中國古代哲學概念範疇要論》，載於《張岱年全集（第四卷）》（石家莊：河北人民出版社，1996年）。]

⁸如安正輝認為戴震肯定「『性』是事物賴以區別的自然物質特性」。[安正輝：《戴震哲學著作選注》（北京：中華書局，1979年），頁9。]；張岱年：戴震探討性，重視類的不同，強調人的性與其他生物不同的血氣心知。[張岱年：《中國古代哲學概念範疇要論》，載於《張岱年全集（第四卷）》（石家莊：河北人民出版社，1996年）]；[日]村瀨裕也指出戴震的性概念與程朱學的抽象普遍的性概念相反之處在於戴氏強調各個類中具備的特有的傾向性的可塑態，即氣的分化規定中形成的特殊性。[[日]村瀨裕也：《戴震的哲學——唯物主義和道德價值》，（濟南：山東人民出版社，1996年）。]；鄭吉雄認為戴震與宋明理學家論性之不同在於，戴氏強調應從「分」、「殊」的角度承認各人差異。但鄭先生也指出戴震與程朱理學在「性善」說立場上存在將「性」這一觀念從個體中剝離，成為人人相同的抽象理念來探討其典範意義的共同點，並認為這是傳統儒學的特點（即「個體」這一概念是隱形的）。[鄭吉雄：《戴東原經典詮釋的思想史探索》，（臺北：台大出版中心，2008年）。]；林文華也認為戴震論性強調個體之分限。[林文華：《戴震經學之研究（下）》，（臺北：花木蘭文化出版社，2008年）。]

⁹如許蘇民認為戴震的人性論與西方近代啟蒙學者的自然人性論大體相同。[許蘇民：《戴震與中國文化》，（貴陽：貴州人民出版社，2000年）。]

¹⁰如周兆茂認為戴震的自然人性論的重大侷限在於片面地將人性歸結為一種抽象的「類」的共同性，而沒有認識到人類是「社會關係的總和」。[周兆茂：《戴震哲學新探》，（合肥：安徽人民出版社，1997年）。]

¹¹代表人物有錢穆《中國近三百年學術史（下）》（臺北：台灣商務印書館，1980年）；章太炎《中國現代學術經典（章太炎卷）》（石家莊：河北教育出版社，1996年）等。

較做了新的探索。筆者以「朱熹（朱熹）」、「戴東原（戴震）」為關鍵詞檢索「中國期刊全文數據庫」、「期刊人文社科精品數據庫」、「中國博士學位論文全文數據庫」、「中國優秀碩士學位論文全文數據庫」四個中國大陸數據庫以及「中文電子學位論文服務 CETD」、「中文電子期刊服務 CEPS」、「台灣博碩士論文知識加值系統」三個台灣數據庫，結果共計 39 條。這裏揀選其中關注點在二者哲學人性論和儒家發展方面的研究，加以總結。

芮常木：〈朱熹、戴震對儒學的創新和繼承〉（2004 年）¹²主要從儒學發展的角度談了朱熹與戴震如何對儒學進行創新。

王萍：〈戴震與朱熹分歧的學理辨析〉（2007 年）¹³全面地比較了朱熹與戴震哲學理論的分歧。並指出這種分歧是由於朱熹將皇權社會的統治秩序神化為精神本體，而戴震是從人性出發。實際上是批朱擁戴。

蔡家和：〈戴震對程朱論性的質疑與批評〉（2011 年）¹⁴就戴震對程朱解釋孟子性論最為批評最激烈的幾點進行了分析。肯定了戴震思想的進步性，同時也指出後學較前學見解更融通是理論發展的必然。

曾瀚儀：〈理氣之爭？--朱熹與戴震對孟子重要觀念解法之比較〉（2013 年）¹⁵認為朱熹與戴震的差異不是「理」與「氣」的差異，而是「名實」之間的差異。

¹² 芮常木：〈朱熹、戴震對儒學的創新和繼承〉，《黃山學院學報》，第 4 期（2004 年），頁 40-43。

¹³ 王萍：〈戴震與朱熹分歧的學理辨析〉，《江蘇教育學院學報》，第 2 期（2007 年），頁 22-25。

¹⁴ 蔡家和：〈戴震對程朱論性的質疑與批評〉，《華梵人文學報》，第 13 期（2011 年），頁 207。

¹⁵ 曾瀚儀：〈理氣之爭？--朱熹與戴震對孟子重要觀念解法之比較〉，東海大學博士學位論文，2013 年。

郭美華：〈「一本」與「性善」——論戴震對孟子道德本體論的圓融與展開〉（2013 年）¹⁶指出戴震思想相對於朱熹的「進步性」，同時認為戴震「多少忽視了孟子哲學中『心』這一重要概念。」

徐玲英：〈是反動還是繼承——再論戴震哲學與朱熹理學的關係〉（2014 年）¹⁷認為朱熹與戴震實際上擁有著相同的哲學體系與終極關懷（愛民養生）。

張允熠〈從孟子到朱熹到戴震——試析孟學發展的心路〉（2015 年）¹⁸認為從孟子到朱熹再到戴震，是一個「否定之否定」的螺旋式上升的過程。

近年來，學界對朱熹、戴震二人的研究趨勢是論者研究的角度和切入點越來越細（由儒學到孟學，由二人理論體系的全面討論到某一具體問題的比較）。研究者將二人理論作比，總是難以跳出褒一貶一的思維框架，試圖為二人的思想判一個高低，或以預設的立場看待二人的不同。筆者認為，這種做法不利於客觀處理比較分析中遇到的問題，有時甚至會得出有失偏頗的結論。因此，本文將盡量保持中立的立場，客觀地討論二人之間的差異及其原因，並考慮這種差異反映的思想史意義。

特別需要一提的是，鄭吉雄教授的專著《戴東原經典詮釋的思想史探索》¹⁹對筆者的研究影響很深。該書以戴震思想為核心，以中國傳統哲學中的不同概念為線索勾勒了中國傳統思想史的發展脈絡，並且討論了清儒經學考據的方法等問題，指出社群意識貫穿清代學術史的發展等結論。其中〈戴東原「分殊」

¹⁶ 郭美華：〈「一本」與「性善」——論戴震對孟子道德本體論的圓融與展開〉，《哲學研究》，第 12 期（2013 年），頁 40-46。

¹⁷ 徐玲英：〈是反動還是繼承——再論戴震哲學與朱熹理學的關係〉，《湖南師範大學社會科學學報》，第 1 期（2014 年），頁 67-73。

¹⁸ 張允熠〈從孟子到朱熹到戴震——試析孟學發展的心路〉，《哲學研究》，第 8 期（2015 年），頁 47-52。

¹⁹ 鄭吉雄：《戴東原經典詮釋的思想史探索》（臺北：臺大出版中心，2008 年）。

「一體」觀念的思想史考察²⁰一文從「分殊」、「一體」的概念出發，宏觀地梳理了這一組概念在思想史發展中的變化，「指出了歷代思想家「一之多」與「多之一」兩個相反的思考方向」²¹。對筆者理解戴震思想幫助良多，尤其對筆者處理朱熹與戴震二人「性」論差異的關鍵啟發很大。

（四） 研究方法與步驟

本文首先追溯先秦至唐各家「性」論的主要觀點，繼而主要以朱熹《朱子語類》²²、《四書章句集注》²³和戴震《原善》、《緒言》、《孟子字義疏證》²⁴等原典為文本基礎，圍繞朱熹與戴震對「性」與「性善」的理解，用比較的方法找出二人差異的關鍵所在，並嘗試思考這種差異的思想史意義。

二、歷代思想家「性」論回溯

對人性的探討在中國傳統哲學當中始終佔據主流。人性論的核心在於思考人性的本質、求索人性的來源。《論語·陽貨》提出：「性相近也，習相遠也。」²⁵孔子的話拉開了其後兩千餘年思想家思考人性問題的大幕。但《論語》中並沒有對「性」作出明確的解釋與界定。告子有「生之謂性」說，以本能為性，認為人性之無分於善不善也」。²⁶孟子反問告子「然則犬之性，猶牛之性；牛

²⁰ 鄭吉雄：〈戴東原「分殊」「一體」觀念的思想史考察〉，載於《戴東原經典詮釋的思想史探索》（臺北：臺大出版中心，2008年），頁1-42。

²¹ 同上注，頁42。

²² 本文採用[宋]朱熹著，[宋]黎靖德編：《朱子語類》（長沙：岳麓書社，1997年）。

²³ 本文採用[宋]朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年）。

²⁴ 《原善》、《緒言》、《孟子字義疏證》本文採用[清]戴震著，張岱年主編：《戴震全書》（合肥：黃山書社，1994年）中收錄的版本。

²⁵ 同注23，頁175。

²⁶ 同注23，頁325。

之性，猶人之性與？」²⁷他反對將生理需求作為人性，認為人性乃是人高於動物的道德屬性。孟子將「仁義禮智」四德和「惻隱」、「羞惡」、「辭讓」、「恭敬」四端視為根植於人心的異於禽獸的固有屬性。²⁸他把「心」與「性」連結起來，認為「心善」則「性善」，²⁹將人性的本質取向定性為「善」。

荀子則認為：「凡性者，天之就也，不可學，不可事」，「不可學，不可事，而在人者」即是人性。³⁰他駁斥孟子所說的性善，認為人的道德屬性是後天習得的，非「性」也，乃「偽」也。孟子所言是將「學而能」³¹的「偽」混同於「天之就」³²的性，是「性偽不分」。荀子對性的看法與告子「生之謂性」³³頗為相似，以人的生理需求、感官欲望為「性」。但是荀子主張「性惡」，與告子「性無善無不善」³⁴的觀點有所殊異。荀子認為人性中包含的「欲」（所謂好利、疾惡、耳目聲色之欲）是「惡」的誘因，如果不加以節制疏導，順其自然，就會由「自然之性」向「惡性」轉化。³⁵

先秦諸子對「性」的見解可說是奠定了後世思想家人性論的基礎。其中尤以孟子「性善說」、荀子「性惡說」影響最大、爭議最多。漢唐時期，各家各派也都就「性」的內涵與界定、人性善惡的本質取向作了不少探討。西漢董仲

²⁷ 《四書章句集注》，同注 23，頁 325。

²⁸ 《孟子·告子上》：「惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。同上注，頁 328。

²⁹ 林文華：《戴震經學之研究（下）》，（臺北：花木蘭文化出版社，2008 年），頁 302。

³⁰ [戰國]荀子著，[唐]楊倞注，耿芸標校：《荀子》（上海：上海古籍出版社，1996 年），頁 248。

³¹ 同上注。

³² 同上注。

³³ 同注 27。

³⁴ 同注 27。

³⁵ 鮑國順：《荀子學說析論》（臺北：華正書局，1987 年），頁 13。

舒³⁶云：「如其生之自然之資謂之性。性者質也。」³⁷，視「性」為自然本能。董氏講「性三品」，依人對「仁貪二性分受程度的不同」將人性劃為「斗筭之性」、「中民之性」、「聖人之性」。³⁸西漢揚雄提出「善惡說」，認為「人之性也善惡混。修其善則為善人，修其惡則為惡人。」³⁹唐代韓愈同樣認為「性」乃人與生俱來之自然屬性，在「性善」、「性惡」的問題上，韓愈基本繼承了董仲舒的「性三品」說。⁴⁰

總結起來，後世哲學家對「性」的內涵的看法基本沒有跳脫先秦時期告子與孟子之認識：一是告子「生之謂性」⁴¹，二是孟子的人高於動物的道德屬性為性。⁴²荀子、董仲舒、揚雄、韓愈對此的看法可以說都與告子基本無異。他們對「性」的本質屬性的觀點卻各不相同。告子持「性無善無不善」論，荀子主張「性惡」，揚雄持「善惡」說，董仲舒與韓愈則倡「性三品」說。宋代，理學興起，儒家人性論開啟了新的篇章。以朱熹為代表的程朱理學對「性」的內涵提出了全新的解讀。至於清代，戴震為代表的思想家為儒學注入了新的血液，雖則二人都支持「性善」說，然而戴震將矛頭直程朱理學，究其原因，是二人對「性」的定義與「善」、「惡」的理解不同，這是下文將要展開的問題。

³⁶ 他以天人感應之說為基點，說明人具有「性」與「情」如天具有「陰」與「陽」，認為人性有善有惡，即所謂「天之生人也，使人生義與利」。語出李燦光：〈戴震的人性論研究〉，南昌大學碩士學位論文，2006年，頁8。

³⁷ [漢]董仲舒著，錢肇鵬編：《春秋繁露校釋》（石家莊：河北人民出版社，2005年），頁660。

³⁸ 鄔昆如：〈性善性惡的反省與探討——漢儒的人性論〉，載於臺大哲學系主編：《中國人性論》（臺北：東大圖書出版公司，1988年），頁163。

³⁹ [漢]揚雄著，支偉成編：《揚子法言》（上海：泰東圖書局，1923年），頁16。

⁴⁰ 任繼愈：《中國哲學史簡編》（北京：人民出版社，1973年），頁349。

⁴¹ 《四書章句集注》，頁325。

⁴² 張岱年：《中國古代哲學概念範疇要論》，載於《張岱年全集（第四卷）》（石家莊：河北人民出版社，1996年），頁639。

三、朱熹、戴震「性」論之比較

(一) 「性」的意涵

前人論「性」，說法繁多，莫衷一是，但多不系統，頗為粗糙。宋儒以周敦頤始，建立起一套以「理」、「氣」為核心的體系全面解釋儒家學說的各個分論。人性論方面，希望以此為指導結束孟子以來圍繞「性」的論爭。朱熹作為理學集大成式的人物，融會張載、二程對「性」的觀點，在此基礎上構築了自己的「性」論。

朱熹主張「性即理也」：

「吾之性即天地之理。」⁴³

「性者，人物所得以生之理也。」⁴⁴

「性只是理，萬理之總名。此理亦只是天地間公共之理，稟得來後便為我所有。」⁴⁵

他所講的「理」是形而上的具有至高地位的統領萬物的法則，亦是萬物的本原。朱熹所謂「性」是即指萬物（人與動物）稟受天地之理於身的表現。這種觀點是來源於程頤之說。錢穆認為程頤只是解釋孟子之義，朱熹較程頤又有所發展，是「宇宙界人生界一貫直下」。⁴⁶ 陳來則認為這是朱熹為彌補傳統儒學未能在「性」與「天道」之間建立直接聯繫的不足而提出的。⁴⁷

「蓋人之性皆出於天，而天之氣化必以五行為用，故仁義禮智信之性

⁴³ 《朱子語類（四）》，同注 22，頁 2267。

⁴⁴ 《四書章句集注》，頁 297。

⁴⁵ 同注 43，頁 2539。

⁴⁶ 錢穆：《朱熹新學案（二）》，載於《錢賓四先生全集（第十二冊）》（臺北：聯經出版公司，1998 年），頁 445。

⁴⁷ 陳來：《朱熹哲學研究》（上海：華東師範大學出版社，2000 年），頁 195。

即金木水火土之理也。」⁴⁸

這段話將人類社會的「仁義禮智信」與自然世界的「金木水火土」對舉，揭示了「理」稟受於人的表現就是人的道德屬性。更直接的說法有：「性者，人之所受乎天者，其體則不過仁義禮智之理而已。」⁴⁹可見，朱熹「性即理也」上溯孟子之義，以人性為人高於動物的道德屬性。據此，朱熹批評告子「生之謂性」說：

「生，指人物之所以知覺運動者而言。告子論性，前後四章，語雖不同，然其大指不外乎此，與近世佛氏所謂作用是性者略相似。」⁵⁰

朱熹認為告子以知覺運動為「性」，其本質與佛家所言「作用為性」相同。對於何謂「作用」，朱熹解釋：

「在眼曰見，在耳曰聞，在鼻辨香，在口談論，在手執捉，在足運奔，遍現俱該沙界，收攝在一微塵。」⁵¹

「作用」即是人的感官活動。佛家以目見耳聞、鼻之辨、口發聲、手足運動之類為性，正與告子之性無異。那麼朱熹如何看待知覺感官運動呢？朱熹云：

「生之謂氣，生之理者謂性。」⁵²

「生者，人之所得於天之氣也。」⁵³

「氣，形而下者也。」⁵⁴

他認為人的自然感官本能不是「性」（「形而上」的「理」），而是「形而下」的「氣」。萬物稟受於「氣」表現出的知覺本能是存在共性的。以感官知覺為

⁴⁸ [宋]朱熹著，陳俊民校訂：《朱子文集（六）》（臺北：德富文教基金會，2000年），頁2685。

⁴⁹ [宋]朱熹著：《孟子或問》，《四書或問·卷三十九》（上海：《欽定四庫全書》，上海古籍出版社，1987年）。

⁵⁰ 《四書章句集注》，頁326。

⁵¹ 《朱子語類（二）》，同注22，頁1203。

⁵² 同上注，頁1228。

⁵³ 同注50。

⁵⁴ 同注50。

「性」，實際上是以「氣」為「性」，只是看到了人與動物的共性，如是，則「人與物若不異也」⁵⁵。

朱熹以「理」、「氣」關係闡發孟子之「性」，釋「性」為萬物本源的「理」，人性是人稟受於「理」表現出的倫理道德。將人與動物共同的感官本能運動釋為「氣」化萬物的表現。這樣，將「孟告之辯」化為圍繞「性」的內涵的「理氣之辯」。

戴震與朱熹觀點不同，他主張「血氣心知」說：

「血氣心知便是性之實體也。」⁵⁶

「人之血氣心知，本乎陰陽五行者，性也。」⁵⁷

「血氣」指人的感官運動，即告子所謂「生」，佛家所謂「作用」。「心知」指人知理覺義的能力。對於「血氣心知」的具體內容，戴氏又論：

「人生而後有欲、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。……而皆成性然也。」⁵⁸

戴震將「血氣心知」細化為「欲」、「情」、「知」三個方面。他認為人的欲望來源於耳聞目見等感官活動，喜怒哀樂的情緒是人的感官接觸外界觸發的，而人具有能夠貫通天地鬼神之義理的知覺能力。戴震明確地將人的感官本能與情感欲望視為「性之實體」，如此看來，戴震對「性」的界說近告、荀而遠孟子。而東原將人的知覺能力納入人性範疇的提法則是他的新解讀。他還將知覺能力的不同視為區別人與動物的標準。他說：「人以有禮義，異於禽獸，

⁵⁵ 《四書章句集注》，同注 23，頁 326。

⁵⁶ 《孟子字義疏證》卷中，同注 24，頁 175。

⁵⁷ 《孟子字義疏證》卷上，同上注，頁 159。

⁵⁸ 《孟子字義疏證》卷下，同上注，頁 197。

實人之知覺大遠乎物」⁵⁹，將人知禮儀道德而禽獸不知的原因歸結為人與動物認識能力的不同。這與戴震「分殊」的理念有緊密的關係。戴震之說，特重「分殊」。⁶⁰他說：

「氣化生人生物以後，各以類滋生久矣……凡分形氣於父母，即為分於陰陽五行，人物以類滋生，皆氣化之自然。……《大戴禮記》曰：『分於道謂之命，形於一謂之性。』分於道者，分於陰陽五行也。一言乎分，則其限之於始……各隨所分而形於一，各成其性也。」⁶¹

這段話表明了「氣化萬物」，人與物以「類」別，各自形成自己的本性。人與動物自誕生之始就不同「類」，故而人、物之「性」本就有所殊異。具體而言，就是知理覺義的能力的差別。這種不同是人具有道德屬性而動物沒有的根本原因。

對於如何認識人與動物的區別，朱熹與戴震的觀點不同。所謂「性者，人之所得於天之理也……以理言之，則仁義禮智之稟，豈物之所得而全哉。」⁶²雖然朱熹也承認人與動物之間存在著是否具備禮義之德的差異。但與戴震從感官認知能力的角度出發不同，他認為人有仁義道德而動物沒有的緣故是人與物所稟之「理」的程度不同，至於感官本能則是人與物皆備。這是朱熹「理一分殊」說在「性」論之中的體現。戴震反對這種以一個天地萬物公共的「理」來解釋人、物之別的做法，⁶³追本溯源也是對朱熹「理一分殊」說的否定。

⁵⁹ 《孟子字義疏證》卷中，同注 24，頁 191。

⁶⁰ 東原論「性」、論「道」、論「天地」，以「分殊」的概念為前提。「分」指的是人類萬物各分得天道生命的一端，「殊」指的是人類萬物本性各不相同的事實。語出鄭吉雄：〈戴東原「分殊」「一體」觀念的思想史考察〉，同注 20，頁 24。

⁶¹ 《孟子字義疏證》卷中，同注 24，頁 179-180。

⁶² 《四書章句集注》，同注 23，頁 326。

⁶³ 林文華：《戴震經學之研究（下）》，（臺北：花木蘭文化出版社，2008 年），頁。

朱熹與戴震對於「性」的含義的界定沿著孟子與告子的兩條理路進行，而在前人的基礎之上又各有發展。本節所闡釋的二人對人與動物的區別之歧見本質上源於二人對「理一」與「分殊」側重的不同。人與物的差異只是人類與物類層面的討論，深入到人類內部區別的探究，則是二人延伸人性善惡屬性之說分歧的源頭。這是下一節將要討論的內容。

（二）「性善」說

朱熹以「性即理也」之說解釋人性的本質，以所稟之理「全」與「不全」作為區分人與動物的標誌。既然「天道之理」是至上的純善，那麼能夠「全」天理的人之一類當是以善為本。如此朱熹人性本善的觀點應是十分清楚的。那麼人世之中唯利是圖、恃強凌弱等種種惡行該如何解釋？故而，在討論「性善」與「性惡」的問題時，如何安頓「惡」才是關鍵所在。為此，朱熹又以「天命之性」與「氣質之性」的說法，試圖將人性的「善」與「惡」全部納入「理」的框架內解釋。

「天命之性」與「氣質之性」的說法，最早由張載在《正蒙·誠明》⁶⁴中提出。二程對這種觀點有所繼承。但前人對「天命之性」與「氣質之性」的解釋皆有語焉不詳之處，朱熹則完備了這套理論。⁶⁵對於「天命之性」朱熹說：

「論天地之性，則專指理言。」⁶⁶

「然其本然之理，則純粹至善而已，所謂天地之性者也。」⁶⁷

⁶⁴ 所謂「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」出自[宋]張載著，林樂昌編：《正蒙合校集釋》（北京：中華書局，2012年），頁332。

⁶⁵ 張立文：《朱熹評傳》（南京：南京大學出版社，1990年），頁315。

⁶⁶ 《朱子語類（一）》，同注22，頁61。

⁶⁷ [宋]朱熹著：《論語或問》，《四書或問·卷二十二》（上海：《欽定四庫全書》，上海古籍出版社，1987年）。

「天命之性」乃是宇宙純善的理，上一節中討論的「性即理」說中「性」的概念即是特指「天命之性」。為了解釋純善之理生出的惡，朱熹指出：

「性譬之水，本皆清也。以淨器盛之，則清；以不淨之器盛之，則臭；以污泥之器盛之，則濁。」⁶⁸

將人性比做清水，認為之所以人的表現有善惡，如水之有清濁。水本清，被不潔淨的容器所污才会有濁、臭。正如天理本善，被其所附著的容器所污才會出現惡。這個「容器」就是「氣質」，這碗水本身就是「氣質之性」。所謂「氣質」，朱熹有云：

「氣積為質。」⁶⁹

「質並氣而言，則是形質之質。」⁷⁰

「氣，是那初稟底，質，是成這模樣了底。」⁷¹

由上看來，「氣質」指的是「形氣及其構成的一定體質」，⁷²是構成萬物的材料，所以可稱為是一種「容器」。但是人人稟得的「氣」並不相同：

「日月清明，氣候和正之時，人生而稟此氣，則為清明渾厚之氣，須做個好人；若是日月昏暗，寒暑反常，皆是天地之戾氣，人若稟此氣，則為不好底人。」⁷³

人所稟的「氣」清明，就是「容器」乾淨，人所稟的「氣」混濁，就是「容器」污糟。至於「氣質之性」，朱熹說道：「論氣質之性，則理與氣雜而言之。」

⁶⁸ 《朱子語類（一）》，同注 22，頁 66。

⁶⁹ 同上注，頁 2。

⁷⁰ 同上注，頁 69。

⁷¹ 同上注，頁 230。

⁷² 同注 47，頁 199。

⁷³ 同注 68，頁 63。

⁷⁴即「氣質之性」是「理」、「氣」結合的產物。再以水喻之，就是：

「天命之性若無氣質卻無安放處，如一勺水，非有物盛之，則水無歸著。」

75

如此，便帶出了「氣質之性」與人的關係。正如水必須以容器盛之一樣，「天命之性」必須附著於「氣質」。人的誕生正如以碗盛水，誕生之時已是「理」、「氣」相雜，水不復初時之水，性亦非「天命之性」，已是「氣質之性」。所以，朱熹說：「人具此形體，便是氣質之性。」⁷⁶這樣，朱熹將人的「惡」歸因為「氣」的清濁不同，即「氣質之性」的不同，保持了「理」的純一性。

朱熹認為這套「天命之性」與「氣質之性」的理論結束了先秦以來各家對人性善惡問題的紛爭。他指出孟子的「性善」說是「論性不論氣」⁷⁷，只說「性善」卻不解釋「性惡」，「至有不善，說是陷溺……有些不備」⁷⁸。荀子的「性惡」說、揚雄的「善惡」說是只看到了人性中的欲帶來的惡行，是「論氣則昧了性」⁷⁹。至於董仲舒與韓愈的「性三品」說的錯誤皆與荀子相同。他還批評「性三品」說：「如三品之說，便分將來，何止三品？雖千百可也。」⁸⁰不過朱熹認為上述幾種觀點，雖然不正確，但「猶知分別善惡」⁸¹，有改造的空間。而告子以來的「性無善無不善」論是只以眼耳手足的感官本能為性，善惡不分，「最無狀」⁸²。

⁷⁴ 《朱子語類（一）》，同注 22，頁 61。

⁷⁵ 同上注。

⁷⁶ 《朱子語類（三）》，同注 22，頁 2184。

⁷⁷ 「論性不論氣，不備。」出自程頤語，朱熹云：「孟子『性善』說，是論性不論氣。」《朱子語類（二）》，同注 22，1239。

⁷⁸ 同注 74，頁 59。

⁷⁹ 同注 77，頁 1239。

⁸⁰ 同注 74，頁 59。

⁸¹ 同注 77，頁 1232。

⁸² 《朱子語類（二）》，同注 22，頁 1232。

對於朱熹以「理」、「氣」將「性」二分，歸「惡」於「氣」的做法，戴震十分不滿，「發狂打破宋儒家中《太極圖》」⁸³。對於什麼是「善」，戴震說：「善，曰仁，曰禮，曰義，斯三者，天下之大衡也。」⁸⁴以「仁」、「義」、「禮」為善，這是沒有異議的。朱熹認為「性即理也」，「理善」則「性善」。戴震則說：

「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。」⁸⁵

他理解的「性善」是因為人性包含「心知」，所以包含知習「善」的能力。而人同屬一類，所以都具備這種高於禽獸的能力，這種能夠知理覺義的能力是人性所共有的，因此人性本善。戴震認為孟子所謂「性善」本義正在於此：

「孟子言『人無有不善』，以人之心知異於禽獸，能不惑乎所行之為善。」⁸⁶

對於朱熹的「氣質之性」說，他反駁道：

「若就名性之時，已是人生之後，已墮在形氣中，安得斷之曰善？由是言之，將天下今古惟上聖之性不失其性之本體，自上聖而下，語人之性，皆失其之本體。」⁸⁷

如果在人誕生之初，「性」已經與「氣」雜糅，非本來之「性」，那麼古今之聖賢所討論的豈不是都非「性」的本體了。⁸⁸筆者認為，這正指出了朱熹「氣質之性」論的不可取之處。

至於安頓「惡」的問題，要回到上個小節中討論的，戴震理論中人與動物

⁸³ 戴震語，見於[清]段玉裁：《經韻樓文集》（臺北：大化書局，1977），頁 54。

⁸⁴ 《原善》卷上，同注 24，頁 7。

⁸⁵ 《孟子字義疏證》卷中，同上注，頁 183。

⁸⁶ 同上注，頁 184。

⁸⁷ 同上注，頁 190。

⁸⁸ 鄭吉雄：〈戴東原氣論與漢儒元氣論的歧異〉，同注 20，頁 103。

如何區別。戴震以知理覺義的能力之高低作為區別人與物的標準，這是強調人類與物類之間認知能力的差異。戴氏尤重「分殊」之觀念。他說：

「凡是有血氣者，皆形能動者也。由其成性各殊，故形質各殊。」⁸⁹

這裏東原所言的是一切有血氣的生物，不以「類」別，他們的「性」各不相同。可見，他認為這種認知能力的差別不僅存在於人與動物之間，也存在於人與人之間。對於人與人之間的這種差別，戴震有言：

「智愚者，遠近等差殊科，而非相反；善惡則相反之名，非遠近之名。知人之成性，其不齊在智愚，亦可知任其愚而不學不思乃流為惡。愚非惡也，人無有不善也。」⁹⁰

這段話闡釋了兩個含義：其一，人的「心知」能力的差別是智慧與愚鈍的差別，而非「善」與「惡」的差別；其二，人的「惡」是由於認識禮義的能力不足又「不學不思」導致的後天行為，⁹¹「一旦流於『惡』，則已不能算作有人性」⁹²。關於第二點，戴氏還有更明確的表述：

「分別『性』與『習』，然後有不善，而不可以不善歸性。凡得養、失養及陷溺梏亡，咸屬於『習』。」⁹³

綜合上文，可以看出戴震認為人的「惡」乃是先天知覺能力不足加之後天不注意自身修養的緣故。這裏其實是東原詮釋孔子「性相近，習相遠也」的說法。戴氏所謂「性近」，指的是人類共同具有可以知理覺義的能力，因為能夠知「善」，所以「善」；戴氏所謂「習遠」，指的是人的「惡」是放任先天的「愚」導致的後天行為不端所造成的。筆者認為這可作為對其「性善」說的一個有效總結。

⁸⁹ 《孟子字義疏證》卷中，同注 24，頁 183。

⁹⁰ 同上注，頁 186。

⁹¹ 如此看來，戴震對於「惡」的認識與荀子頗為一致，但是這並不能作為他近於荀子「性惡」說的依據。這種觀點是只看到戴震以「血氣」為「性」，沒有看到他以「心知」為「性」。

⁹² 同注 88，頁 112。

⁹³ 同注 89，頁 185-186。

朱戴二人「性善」說之殊異，究其根本是對「性」的定義的不同。朱熹以「理」為「性」，「理善」所以「性善」，這是視「性」為一種靜態的、穩定的屬性。戴震以「血氣心知」為性，因為有「心知」的能力所以可以達到「善」，這是強調「性」為一個動態的、可變化的狀態。朱熹為了確保「理」的一致性，在「天命之性」之外提出「氣質之性」的說法，將人性的「惡」安頓在「氣」中。戴震則是從人與人之間的「性」本就不同出發，申明人對禮義道德的認識只有程度的分別，沒有「善」、「惡」的分別，將「惡」歸結於先天後天的共同作用。在處理「惡」的問題上，朱熹是為了維護「理一」，戴震則是強調「分殊」。如此看來，二人「性善」說的殊異實際上是對「理一」與「分殊」各有側重的緣故。

四、 結語——儒家思維範式轉變的思考

筆者將朱戴二人之「性」論加以比較，不是為了判斷孰高孰低，而是希望藉由兩位不同時期儒學的代表人物找出宋、清兩代儒家人性論特點的殊異。而鄭吉雄教授《戴東原經典詮釋的思想史探索》書中對清儒與宋儒之間思想歧異的討論、對清儒思想典範性的研究啟示筆者不要就差異論差異，而是要對儒家不同時代思維範式的變化有所思考。

自孟子提出「性善」說起，圍繞人性善惡的論爭一直不斷。通過本文的分析，可以看到朱子理學試圖以一個先驗的、超越的、恆一的概念——「理」來統一人性。朱子理學的理論體系中「理」是第一性的，是萬物的本質與本源。他的人性論正是建立在這種基礎上。而戴震代表的清代儒學所走的則是另外一

條道路。東原將認知的能力納入人性的範疇，而能力的不同只有相對，沒有絕對，實際上是從「分殊」出發，在人性的根本上重視和承認人的個性。⁹⁴圍繞「性」的本義的討論和對「性善」的理解所引發的是對求「善」方法的探索，對求「善」方法的探索生發的是對如何教化社會民眾的考量，形成一條「人性論→認識論→政治論」的思考鏈條，人性論是儒家其他理論的起點。上文的分析已經指出宋儒到清儒人性論思考範式由「以『理』為先」到「以『分殊』為先」的轉變。如此看來，這種轉變可能貫穿兩個時代儒家理論的各個方面，是一種思考方式的根本變革，又或者這只是宋儒與清儒思考範式轉變的一個表象，篇幅所限，本文不能沿此思路繼續探索。更多圍繞朱、戴二人其他理論和宋、清兩代其他學者的系統、深入的比較或許是接下來可以進行的工作。⁹⁵

（全文字數統計：8983）

⁹⁴ 當然，誠如鄭吉雄教授所言，雖然東原的思想「已經透露了一點點注意個體殊別性的消息，但亦不能作出更徹底的突破。」筆者也無意過分誇大東原的創造。語出鄭吉雄：〈再論戴東原思想中的「理」「欲」問題〉，同注 20，頁 146。

⁹⁵ 正如鄭吉雄教授指出的「東原與程、朱的對立，或可幫助我們理解清儒與宋明儒的對立，但不應在思想史上被視為一個孤立的個案。」，同注 21。

參考資料

原典：

[戰國]荀子著，[唐]楊倞注，耿芸標校：《荀子》（上海：上海古籍出版社，1996年）。

[漢]董仲舒著，錢肇鵬編：《春秋繁露校釋》（石家莊：河北人民出版社，2005年）。

[漢]揚雄著，支偉成編：《揚子法言》（上海：泰東圖書局，1923年）。

[宋]張載著，林樂昌編：《正蒙合校集釋》（北京：中華書局，2012年）。

[宋]朱熹著，[宋]黎靖德編：《朱子語類》（長沙：岳麓書社，1997年）。

[宋]朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年）。

[宋]朱熹著，陳俊民校訂：《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000年）。

[宋]朱熹著：《四書或問》（上海：《欽定四庫全書》，上海古籍出版社，1987年）。

[清]戴震著，張岱年主編：《戴震全書》（合肥：黃山書社，1994年）。

[清]段玉裁：《經韻樓文集》（臺北：大化書局，1977）。

研究專書：

[日]村瀨裕也：《戴震的哲學——唯物主義和道德價值》，（濟南：山東人民出版社，1996年）。

任繼愈：《中國哲學史簡編》（北京：人民出版社，1973年）。

- 安正輝：《戴震哲學著作選注》（北京：中華書局，1979 年）。
- 牟宗三：《心體與性體》（三），載於《牟宗三先生全集（第七冊）》（臺北：聯經出版公司，2003 年）。
- 周兆茂：《戴震哲學新探》，（合肥：安徽人民出版社，1997 年）。
- 林文華：《戴震經學之研究（下）》，（臺北：花木蘭文化出版社，2008 年）。
- 張立文：《朱熹評傳》（南京：南京大學出版社，1990 年）。
- 張立文：《戴震》（臺北：東大圖書出版公司，1991 年）。
- 張岱年：《張岱年全集（第四卷）》（石家莊：北人民出版社，1996 年）。
- 章太炎《中國現代學術經典（章太炎卷）》（石家莊：河北教育出版社，1996 年）。
- 許蘇民：《戴震與中國文化》，（貴陽：貴州人民出版社，2000 年）。
- 陳來：《朱熹哲學研究》（上海：華東師範大學出版社，2000 年）。
- 勞思光：《新編中國哲學史（三上）》，（臺北：三民書局，2010 年）。
- 曾春海：《朱熹哲學論叢》（臺北：文津出版社，2001 年）。
- 馮友蘭：《中國哲學史（下）》（上海：華東師範大學出版社，2000 年）。
- 臺大哲學系主編：《中國人性論》（臺北：東大圖書出版公司，1988 年）。
- 蔡仁厚：《哲學史與儒學評論：世紀之交的回顧與前瞻》（臺北：學生書局，2001 年）。
- 鄭吉雄：《戴東原經典詮釋的思想史探索》，（臺北：台大出版中心，2008 年）。
- 錢穆：《錢賓四先生全集（第十二冊）》（臺北：聯經出版公司，1998 年）。

錢穆《中國近三百年學術史（下）》（臺北：台灣商務印書館，1980年）。

鮑國順：《荀子學說析論》（臺北：華正書局，1987年）。

期刊論文：

王萍：〈戴震與朱熹分歧的學理辨析〉，《江蘇教育學院學報》，第2期（2007年），頁22-25。

芮常木：〈朱熹、戴震對儒學的創新和繼承〉，《黃山學院學報》，第4期（2004年），頁40-43。

徐玲英：〈是反動還是繼承——再論戴震哲學與朱熹理學的關係〉，《湖南師範大學社會科學學報》，第1期（2014年），頁67-73。

張允熠〈從孟子到朱熹到戴震——試析孟學發展的心路〉，《哲學研究》，第8期（2015年），頁47-52。

郭美華：〈「一本」與「性善」——論戴震對孟子道德本體論的圓融與展開〉，《哲學研究》，第12期（2013年），頁40-46。

蔡家和：〈戴震對程朱論性的質疑與批評〉，《華梵人文學報》，第13期（2011年），頁187-207。

學位論文：

李燦光：〈戴震的人性論研究〉，南昌大學碩士學位論文，2006年。

曾瀚儀：〈理氣之爭？——朱熹與戴震對孟子重要觀念解法之比較〉，東海大學博士學位論文，2013年。