臺大文史哲學報　第六十二期
2005 年 5 月　　頁 183~228
臺　灣　大　學　文　學　院

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

簡　良　如*

摘　要

本文由批判《孟子字義疏證》對程朱之學的反響著手，探討戴震對人性進以及人群問題的看法，並對照《孟子》相關思想，反省二者分歧之處。檢討的重點主要在戴震肯定氣稟的立場，以及將倫情、事務，作為人群結合正進時所產生的問題。為了解除上對下之傷害，建立相對等的人群關係，戴震強調對日用事務的重視和參與，然而，這樣的做法容因過於強調人群共通的基本情態：養生畏死及情欲生活，與外在事務之客觀無失，而與孟子以人、人性之進為核心的人倫環境，有極明顯的差異。戴震所謂「人倫日用」始終只是以人倫作為事務之進的分類而已，對「事」的重視實際上遠高於對人倫的重視。此基於「事」而形成的進德因此非真實人性的進德，它無法內在地提昇人格升進，也尚不能以純粹人性的方式來面對人。因而，戴震義理雖意識到人群間相互尊重、扶持的重要性，相當程度地達到了上對下的傷害，但對於導人向善的義理理想，仍有未盡之處。

關鍵詞：戴震、《孟子字義疏證》、孟子、人性、人倫

本文 93.8.15 收稿；94. 4.20 通過刊登。

*國立台灣大學中國文學系博士生。

The Reflection of Human Nature and Multitude in Tai Chen's *Mencius*: *Explorations in Words and Meaning*

Chien, Liang-ju *

Abstract

By means of sorting out the reference materials concerning the impact of the theories of Cheng and Chu which are found in *Mencius: Explorations in Words and Meaning*, this paper attempts to explore how Tai Chen deals with the issues of human nature, the way, and multitude. In addition, the author has also managed to compare the works composed by Mencius and Tai Chen with a view to pointing out how their opinions differ on the mentioned aspects. The study foci are placed on Tai Chen's positive view on natural endowment and his endeavor to define fellow feeling and human affairs as vital elements in the process of forming multitude. He thinks that to relieve the lower class of harm done by the upper class and establish equal human relations, people should pay full attention to and engage earnestly in daily affairs. This opinion of Tai Chen, however, has put excessive emphasis on the reciprocity of all individuals as well as the objectivity and infallibility of intrinsic affairs. As a result, Tai Chen is theoretically constrained and unable to achieve the human relationships valued by Mencius, which is based on the core of human nature. The concept of manifesting human relations in daily use is still a principle of general affairs classified by human relations, and thus placing much more emphasis on affairs rather than human relations. This kind of ethics, which is built on affairs, is not intrinsic ethics originating in human nature; it can neither enable people to achieve transcendence of

* Phd Student, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

moral quality nor to deal with each other in authentic human ways. In elaborating this principle, Tai Chen has realized the importance of mutual respect and assistance in helping avoid negative impact on the ruled caused by the ruler, but his thoughts on how to lead people to virtue have yet to be perfected.

Keywords: Tai Chen, *Mencius Explorations in Words and Meaning*, Mencius, Human nature, Human relatioships

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

簡 良 如

一、前言

戴震（1724-1777 A.D.），字東原，生於雍正元年、卒於乾隆四十二年，[1] 是乾嘉時期重要學者之一，於考據、天文、地理、算學、名物等各方面均有顯著成就。他更是該時期少數能夠超越考據、小學格局，在思想上提出鮮明主張，並爲之撰寫專著的學者。戴氏之義理著作包括《原善》、《孟子私淑錄》、《孟子字義疏證》及《緒言》等，[2] 而以《孟子字義疏證》最受重視。戴震更自稱「僕生平論述最大者，爲《孟子字義疏證》一書，此正人心之要」，[3] 足見《疏證》之代表性。然而，其所建立的新義理之學卻引發了不同的反響，章學誠便屢次感慨乾嘉學人只識東原博雅考訂之學：

> 凡戴君所學，深通訓詁，究於名物、制度，而得其所以然，將以明道也。時人方貴博雅考訂，見其訓詁、名物有合時好，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，時人則謂空說義理，可以無作，是固不知戴學者矣！[4]

---

1 段玉裁，《戴東原先生年譜》，安徽省古籍出版規劃委員會編，《戴震全書》（合肥：黃山書社，1995 年）第六冊。本文下引戴氏《孟子字義疏證》原文皆出本書，唯將酌情修改句讀。

2 有關《孟子私淑錄》、《孟子字義疏證》與《緒言》之著成順序，錢穆、日人山井湧等皆有相關討論，由於此非本文探究之關鍵，故暫按《戴震全書》之意見排列。

3 《戴震全書》第六冊，與段玉裁信札第十札，頁 543。

4 《文史通義》（上海：上海古籍出版社，1995 年），內篇」二，頁 57。

「空說義理」一句說明了戴氏義理之學所遭遇的嚴厲批駁。據余英時先生的歸納，導致學人反對的原因，可分爲兩類：

> 一派是從傳統的程、朱觀點攻擊東原的「異端」，如姚鼐（1732-1815）、彭紹升（1740-1796）以至翁方綱諸人皆是。這派人是用舊義理來對抗新義理。……另一派對東原的義理之學的攻擊則從訓詁考證的立場出發，朱筠和錢大昕是其中最重要的人物。朱、錢等人雖無正式文字論及東原的義理著述，但口頭批評之見於章實齋及其他時流所紀錄者，已頗可觀。這一派人並不要維護任何傳統的義理，其中且不乏東原的反程、朱的同志。他們之所以不滿意東原的義理之學，主要是由於對義理之學本身持否定的看法。[5]

余氏認爲，後一種反對意見才是戴震所真正避忌的，並因此影響他的論學見解；相對地，面對持程、朱義理者之駁斥，東原的立場始終一致，反宋的態度愈益堅決。[6] 然而，此說固然具有呼應清代中期考證學風的價值，但卻偏向外在環境的考索，未深入戴震義理思想內部來爲以上現象提供解釋。事實上，東原從事義理之學的舉措，雖然在表面上矛盾於乾嘉時期盛行的治學方式，但是，除非東原無以證明自身確實具備客觀學力，僅盲目地依循理學脈絡建構義理，否則學者是不應輕率地視之爲空疏之作的。反觀戴震在考證、智識之學上突出而豐碩的成就，已足以展示堅實的學力；而義理代表作《孟子字義疏證》更以字義訓詁的面貌出現，學者對此縱有疑慮，亦不應只是爲了方法或著述型態的考量，東原之受抨擊故尚有其他因素。其次，籠統地將反程、朱的學者視爲相同思想見解者，實意味著將義理觀念過爲簡單地二分爲「程、朱」與「反程、朱」二類而已，但實際的情形顯然不只如此。即便是試圖從主體知見建立一相對於程、朱理學之心學論述，其內部所產生的分歧也極其複雜，而這些外表看來微小的差異卻是各心學家深刻意識和反省的內容。易言之，因關切思想意涵而反程、朱者，其之所以反戴震，應涉及思想內在更根本的原因，這是我們檢視戴震思想之歷史意義時，所不得不處理的問題。

那麼，東原在義理上最突出的見解爲何？觀近代相關研究，除了注意到實

5 《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》（臺北：華世出版社，1980 年），頁 96。

6 戴震對此二類反對意見的反應，參見氏著《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》，內篇〉第六「戴東原與清代考證學風」，頁 83-133。

證的論理傾向外，所集中探討的多爲其相對宋學而自氣化流行言天道理氣，以及據此所建立的體情遂欲的人道觀點，[7] 後者更直接突顯出東原樹立新義理之學的目的。而在形成體情遂欲的完整理論時，與之相關的人性論及落實道德實踐的「人倫日用」，便成爲反省戴震思想時極重要的關鍵，因二者之具體內容才直接將戴震所設想的理想景況真實地構築出來。不過，學者對於戴氏人性觀的反省雖多，對於「人倫日用」之意涵卻少有著墨，二者之間交織、影響的關係亦絕少討論。本文在接下來的討論中，故將先以戴震《孟子字義疏證》性善說爲中心，探討其成立基礎與目的。其後，再由東原的人倫觀切入，檢討戴震特意肯定氣稟（血氣心知），將反躬、同情、事務等，作爲人群結合之正面途徑和內容時所涉及的問題。由於戴震在該書〈序〉文中表明其祖述《孟子》的立場，本文亦以《孟子》爲基準，對其進行參照和評價，同時藉此跳脫因「宋學／反宋學」之二分性而可能導致的論理侷限。與戴震相較，孟子之論多以對具體事件之分析爲表現，因而，爲了概括出其背後的理論原則，本文對《孟子》的闡釋亦不避詳盡，使戴、孟二說能以對等的方式呈現。

二、《疏證》立說之緣起——對天理人欲二分論之批判

以下，我們先從戴震《孟子字義疏證》所自覺致力的論述立場切入，由此檢視《疏證》內容與其目的間的相應關係。戴震於〈序〉文中指出，本書乃爲效法孟子言距楊、墨的做法，糾正以宋儒爲主的謬理，重申性善之真義（包括人性觀及其所實現之德性與道）：

> 蓋言之謬，非終於言也，將轉移人心；心受其蔽，必害於事，害於政。彼目之曰小人之害天下後世也，顯而共見；目之曰賢智君子之害天下後世也，相率趨之以為美言，其入人心深，禍斯民也大，而終莫之或寤。辯惡可已哉！孟子辯楊、墨；後人習聞楊、墨、老、莊、佛

7 參看牟宗三，《周易的自然哲學與道德涵義》（臺北：文津出版社，1988），頁 143-167〈附論戴東原的道德哲學〉；鄭宗義，《明清儒學轉型探析——從劉蕺山到戴東原》（香港：中文大學出版社，2000 年），頁 225-258〈戴東原的達情遂欲思想〉；以及村瀨裕也於《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）一書中賦予最大討論比重的〈人論及道德論〉章等相關著作。

> 之言，且以其言汩亂孟子之言，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、莊、老、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！（頁 147-8）

習聞楊、墨、老、莊、佛之言的「後人」，指的正是程、朱及其後學，這可從〈理〉最末條對諸學的總結中得到印證：

> 六經、孔、孟而下，有荀子矣，有老、莊、釋氏矣，然六經、孔、孟之道猶在也。自宋儒雜荀子及老、莊、釋氏以入六經、孔、孟之書，學者莫知其非，而六經、孔、孟之道亡矣。[8]

並且，由〈序〉假定讀者肯定儒學、肯定性善，且企圖繼承《孟子》思想的做法來看，書中對楊、墨、老、莊、佛等其他諸子的批評，反而不及質疑程、朱學說來得迫切。因爲，前者的錯誤是如「彼目之曰小人之害天下後世也」地顯而易見，程、朱理學卻如「目之曰賢智君子之害天下後世也」般表裡混雜，若不加以辨析，極易「汩亂孟子之言」。

那麼，對戴震來說，程、朱之錯誤爲何？

歸納《孟子字義疏證》中各項相關批評，程、朱將理別爲一物，使之外於人的二本思想，是戴震感到憂懼的原因。見〈理〉第十五條：

> 程子、朱子見常人任其血氣心知之自然之不可，而進以理之必然；於血氣心知之自然謂之氣質，於理之必然謂之性，亦合血氣心知為一本矣，而更增一本。……如其說，是心之為心，人也，非天也；性之為性，天也，非人也。以天別於人，實以性為別於人也。人之為人，性之為性，判若彼此，自程子、朱子始。告子言：「以人為仁義，猶以杞柳為桮棬」，孟子必辨之，為其戕賊一物而為之也，況判若彼此，豈有不戕賊哉！……天下惟一本，無所外。有血氣，則有心知；有心知，則學以進於神明，一本然也；有血氣心知，則發乎血氣之知自然者，明之盡，使無幾微之失，斯無往非仁義，一本然也。苟岐而二

8 卷上，頁 172，另參考頁 149 校注二對〈序〉文「後人」一詞的意見：「後人，主要指宋代的程頤、程顥、朱熹等人」。

之，未有不外其一者。（卷上，頁 172）

戴震認爲，對於血氣心知之自然能有所明盡、無爽失，便已達德性與理義之必然；[9] 反之，若不以血氣心知爲本，而另尋根據，那麼，「未有不外其一者」——人或將視仁義爲外而禍仁義，或視血氣心知爲外而戕賊之。在《疏證》隨後的討論中，更表現出對後者的關切，因爲戕賊血氣心知之害被認爲遠較外仁義爲烈。分析如下。

根據戴震的分類，「外仁義」大致有兩種學說路徑：一是僅片面否定義之內在性的告子「義外」之說；另一類則是老、莊、釋氏等對仁、義雙重的摒棄。〈性〉第二條論及告子以桮棬喻義而災杞柳時說：

> 告子以自然為性使之然，以義為非自然，轉制其自然，使之強而相從，故言「仁，內也，非外也；義，外也，非內也」，立說之指歸，保其生而已矣。（卷中，頁 181-2）

戴震認爲，告子「義外」之說雖然抹煞了人「能擴充其知至於神明，仁義禮智無不全也」（卷中，頁 183）能夠「完其自然」的可能性，造成對仁義的傷害，但這並非是對德性的全盤否定，否則亦應有「仁外」的主張。告子所反對的僅是由外而來的道德規範，[10] 這是爲了維護自然本性和以自然本性爲基礎的德性所提出的見解。戴震將告子「仁內」及「生之謂性」兩句說話結合起來，認爲告子已認識到仁德不外於人性懷生畏死的事實。因爲，東原認爲，「懷生畏死」正是具有血氣者最本能的欲望，「欲出於性」[11] 且「凡血氣之屬皆知懷生畏死」(卷中，頁 181，〈性〉第二條)、「人之生也，莫病於無以遂其生」(卷上，頁 159，〈理〉第十條)，以此爲基礎，再藉心知之擴充明察，便可進於仁德；「生」

9 參考卷上，頁 171，〈理〉第十五條：「由血氣之自然，而審察之以知其必然，是之謂理義。自然與必然，非二事也。就其自然，明之盡而無幾微之失焉，是其必然也。如是而後無憾，如是而後安，是乃自然之極則。……故歸於必然，適完其自然。」

10 參見《孟子集注》（《四書章句集注》，台北：長安出版社，1991 年），卷十一，〈告子上〉，頁 326-8，告子及孟季子對義外的解釋：「彼長而我長之，非有長於我也；猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也」、長楚人之長，亦長吾之長，是以長為悅者也，故謂之外也」、所敬在此，所長在彼，果在外，非由內也」、敬叔父則敬，敬弟則敬，果在外，非由內也」。本文下引《孟子》文句除特別標示，均引自本書。

11 卷上，頁 152，〈理〉第二條，他更以「一人之欲，天下人之同欲也，故曰『性之欲』。」證之。

與「仁德」本是內在一貫的。[12] 是以，對戴震來說，告子在德性或人性問題上，實都抱持了相當正面的態度。加上戴震主張「言仁可以賅義」（卷下，頁205，《仁義禮智》第一條），告子「仁內義外」之說在仍保全仁的情況下，爲禍有限。同樣地，即使如老、莊、釋氏力主「絕聖棄智」、無知無欲」，否定了血氣和儒家倡言的德性，但他們對於心知之自然仍然非常堅持，[13] 是以戴震尚謂：「六經、孔、孟而下，有荀子矣，有老、莊、釋氏矣，然六經、孔、孟之道猶在也」。

相對地，另一種視血氣心知爲外的看法，卻引起戴氏「以理殺人」的感慨，而這正是宋學所導致的戕害。見卷一，《理》第十條：

> 於宋儒，則信以為同於聖人；理欲之分，人人能言之。故今之治人者，……，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、天下之同欲達之於上；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！（頁161）

「其誰憐之」一語，流露出戴震無比的同情，這明顯地是對卑微、弱勢的在下者之憐憫。若告子等異說造成的傷害僅止於人更高更善的可能性（德性）上，那麼，視血氣心知爲外者卻回過頭來，對人之基本需要及其承受自天的偶然境況加以罪責。正邪的區分透過「理／欲」、性／氣質」、天／人」等幾組相關的二分概念來表達，是此非彼的態度使其不僅不再承認人的自然本性，亦再不似老、莊般抱持一種能夠超乎善惡價值的寬容視角。[14] 因而，一旦評判理與非

12 不過，將「懷生畏死」視為仁德基礎，這似更是戴氏本人而非告子的見解，如卷下，頁205，《仁義禮智》第一條：「仁者，生生之德也；……一人遂其生，推之而與天下共遂其生，仁也」。告子講論仁內時實際上已將人性由「生之謂性」改易為「食色，性也」，但戴氏並未意識到這項轉變的意義，而仍然說：「告子未嘗有神與形之別，故言『食色，性也』，而亦尚其自然……。」將食色視為形體之自然，等同於生和血氣的關係。實際上，食色已超越「生」單純由懷生畏死般的客觀生存本能，而進於人對二者的主觀愛惡，告子故亦因義無「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我為悅者也，故謂之內」（卷十一，《告子上》，頁327）的主觀偏愛特質，而屬於外。

13 卷上，頁171，《理》第十五條：「老、莊、釋氏見常人任其血氣之自然之不可，而靜以養其心知之自然；於心知之自然謂之性，血氣之自然謂之欲……。」

14 老氏等反對由智識所形成的對善惡價值之定見，參見卷上，《理》第十四條，頁166：「老氏云：『絕學無憂，唯之與阿，相去幾何？善之與惡，相去何若？』又

理的標準僅出自一己意見，[15] 或縱使判準極爲客觀，對弱勢氣稟者的壓迫都已然形成。後者即使多麼無辜、無奈，都無可垂憫。[16] 此上對下、強對弱、尊對卑、智對愚的否定，實較老、莊、告等對理義的質疑更令戴氏不忍。[17]

除了在現實的人群關係上出現對弱者、下位者的貶低與傷害外，戴震更就外血氣心知之說不能導善反而致惡的問題，加以申述。這是戴震從理論本身所產生之矛盾，及其能否適切達成理論目的的角度，對程、朱義理之學的整體檢討。見講論輕重之變的〈權〉最末條答覆「今子於宋以來儒書之言，多辭而闢之，何也？」時的說法：

> 舉凡飢寒愁怨，飲食男女、常情隱曲之感，則名之曰人欲，故終其身見欲之難制。……理欲之辨使君子無完行者，為禍如是也。以無欲然後君子，而小人之為小人也，依然行其貪邪。獨執此以為君子者，……不寤意見多偏之不可以理名，而持之必堅；意見所非，則謂其人自絕於理：此理欲之辨，適成忍而殘殺之具，為禍又如是也。……至於下以欺偽應乎上，則曰「人之不善」，胡患思聖人體民之情，遂民之欲，不待告以天理公義，而人易免於罪戾者之有道也。古之言理也，就人之情欲求之，使之無疵之為理；今之言理也，離人之情欲求之，使之忍而不顧之為理。此理欲之辨，適以窮天下之人盡

云：『以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。』又云：『古之善為道者，非以明民，將以愚之。』彼蓋以無欲而靜，則超乎善惡之上，智乃不如愚，故直云『絕學』，又主『絕聖棄智』，絕仁棄義』。」

15 這是戴震始終反對以意見取代「以我之情絜人之情」（卷上，〈理〉第二條，頁152）的原因，故他不斷強調：「人莫患乎蔽而自智，任其意見，執之為理義。吾懼求理義者以意見當之，孰知民受其禍之所終極也哉！」（〈理〉第四條，頁153）。於〈理〉第五條更將意見之非理歸納為三種型態：1）從氣、勢位或口給上之優勢所造成的理之假象；2）偏狹不知事情的德性所致之非理；3）由眾人共推之智者之意見的非理（頁154-5），此三者實即從個人氣稟背景、所擁有之德性與社會價值等三種不同層次，來表述「上以理責其下」的傷害。

16 另參考卷下，〈權〉第一條，頁211對宋儒理欲二分時之不仁的批評：「辨乎理欲之分，謂『不出於理則出於欲，不出於欲則出於理』，雖視人之饑寒號呼，男女哀怨，以至垂死冀生，無非人欲，空指一絕情欲之感者為天理之本然，存之於心。及其應事，幸而偶中，非曲體事情，求如此以安之也；不幸而事情未明，執其意見，方自信天理非人欲，而小之一人受其禍，大之天下國家受其禍，徒以不出於欲，遂末之或寤也。」

17 老、莊等反而尚存對卑弱者的同情，故能站在弱勢者的處境上確立德性。參考卷上，〈理〉第十四條，頁166：「老、莊、釋氏……不能謂天下之人有善而無惡，有智而無愚也，因舉善與智而毀訾之。」

轉移為欺偽之人，為禍何勝言也哉！（卷下，頁 215-8）

在此，戴震批評的焦點固然集中在宋儒以無欲爲理的意見 ，不過，「無欲」所顯示的問題實和前述否定血氣心知 、天理人欲二分等二本觀有一體兩面 的關係，可互相參看。戴震透過歸納程、朱義理所造成的三項禍端，分別從氣稟不同的君子、小人在爲善或爲惡時之心境 ，及導致善惡的原因和正、反兩種德性等，分析宋學悖逆孟子性善思想、古賢聖之道的情況。三項爲禍分述如下：

1. 從志道者（君子）之心境而言：否定人性的自然需求及情感 ，將其全然視爲負面欲望，這不真實的假定使人終身因「難制」而無「完行」 ，人格亦再難能有自我肯定之一日 。如此晦暗之心境是致力德性的君子都難以避免的，亦使向道之路茫然無據、無止，明顯相反於人們嚮往德性的原意。[18]
2. 從德性之正反、真僞而言：由於缺乏上述之自然基礎（即飢寒愁怨、飲食男女、常情隱曲等） ，其理因此莫不出於意見，由意見而定是非，此「忍而殘殺之具 」不僅對前述之弱勢者如是 ，亦悖於仁「不忍人 」之術及「生生」之德。[19] 這等於是說：理欲二分後所形成的德性實已非德性 ，甚至是德性之反面。
3. 從氣稟較低下者，及爲惡者之心態、爲惡之根源等層面言：如「小人之爲小人也，依然行其貪邪」所言，戴震認爲，上述過於嚴苛的道德要求實無意義，並可能導致適得其反的結果 。若君子亦難有完行 ，小人又何能事之？其欲望既不能去，又不能循之進善，則所作所爲在治人者眼中必全然不善；而若他爲了逃避罪責而反「以欺僞應乎上」 那麼，蓄意之欺僞將使他真正變得不善了 。宋儒見小人欺僞而更堅持去人欲之說 ，卻不知天下盡轉移爲如此不善、不真（ 「欺僞」）正是因爲懼怕其苛刻、無情之道德要求的緣故。

由以上對宋儒思想的批判，戴震表明了對人性本身的重視：一切人格、德性與道理的培養和完成都必須不外於人性 ，否則，不僅惡者仍惡、缺陷者無告，即使連所崇慕的德性和道理亦只令人失落暗晦 、無所安定而已。戴震因此標舉血

18 戴震在〈理〉第十五條曾說明人歸於必然之理義時的情狀 ：「就其自然，明之盡而無幾微之失焉 ，是其必然也 。如是而後無憾 ，如是而後安 ，是乃自然之極則 。」（卷上，頁 171）無憾與安皆相反於君子無完行之遺憾及茫然無據的心境。

19 有關仁與生生之關係已見前文 ，「不忍人」則是《孟子》對仁術的說明，參見〈梁惠王上〉齊宣王以羊易牛事，及〈公孫丑上〉不忍孺子將入於井的惻隱之心 、〈離婁上〉「以不忍人之政，而仁覆天下」之語。

氣、心知爲人性基本，並將二者所聯繫到的「欲」和擴充後所達至的「神明之知」，[20] 視爲道德實踐的領域和本質，從而形成《疏證》之全貌。

三、戴震「內血氣心知」於界定人性內外範圍時之意義

《疏證》欲力矯宋學而重新釐定性善思想的立場，已可從上述分析推見大要。不過，若更根本地歸結戴震的意圖，不以血氣心知爲外實是爲了使氣稟不齊的事實取得正當性，令眾人均可進善的才質獲得承認，確立性善之說。〈才〉第二條解釋孟子答公都子：「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。若夫爲不善，非才之罪也」[21] 時強調：

> 孟子於性，本以為善，而此云「則可以為善矣」。可」之為言，因性有等差而斷其善，則未見不可也。（卷下，頁 197-8）

「可」字之重要，不只在人即使最終仍惡或不善，它都確認了人類整體性善的可能性；而且，經由戴震所補充的「因性有等差而斷其善，則未見不可也」，人先天上的等差不齊亦得到性善的保證（必然性）。更重要的是，由於戴震強調的僅限於先天氣稟，而將「可以爲善」中「爲」字原有的後天人爲義，轉變成「本以爲善」裡「爲」字之「是」義，使性善不僅必然更是本來自然之事實，[22] 忽略了公都子問題中對於後天「性可以爲善，可以爲不善」的質疑，[23]

---

20 血氣具有耳目鼻口之官能，心知則具思辨之智能，卷上，〈理〉第六條，頁 155-6：「血氣心知，有自具之能：口能辨味，耳能辨聲，目能辨色，心能辨乎理義。」又引《孟子》：耳目之官不思，心之官則思」指出心之能為思。

21 《孟子》原句參考卷十一，〈告子上〉，頁 328-9：「公都子曰：『告子曰“性無善無不善也。”或曰：“性可以為善，可以為不善，是故文武興，則民好善，幽厲興，則民好暴。”或曰：“有性善，有性不善，是故以堯為君而有象，以瞽瞍為父而有舜，以紂為兄之子且以為君，而有微子啟、王子比干。”今曰“性善”，然則彼皆非與？』孟子曰：『乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。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。故曰：“求則得之，舍則失之。”或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。《詩》曰：“天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。”孔子曰：“為此詩者，其知道乎！故有物必有責，民之秉彝也，故好是懿德。”』」

22 村瀨裕也《戴震的哲學——唯物主義和道德價值》，頁 168-9 總結戴震與孟子人性論

不僅因而肯定了氣稟較低弱者之善，同時更賦予後者奠定性善論基礎的地位。

另一方面，以血氣心知爲人性根本，也使具體的生存、事務生活，都必然因爲血氣心知的功能與傾向，而成爲不可切割的存在環境。情欲生活因此變成遠較其他生活型態更加真實的存在內容。如〈性〉第九條所說：

> 人之血氣心知，原於天地之化者也。有血氣，則所資以養其血氣者，聲、色、臭、味是也。有心知，則知有父子，有昆弟，有夫婦，而不止於一家之親也，於是又知有君臣，有朋友；五者之倫，相親相治，則隨感而應為喜、怒、哀、樂。合聲、色、臭、味之欲，喜、怒、哀、樂之情，而人道備。（卷中，頁 193）

以及〈才〉第二條：

> 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。聲、色、臭、味之欲，資以養其生；喜、怒、哀、樂之情，感而接於物；美、醜、是、非之知，極而通於鬼神。聲、色、臭、味之愛畏以分，五行生克為之也；喜、怒、哀、樂之慘舒以分，時遇順逆為之也；美、醜、是、非之好惡以分，志慮從違為之也；是皆成性然也。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

的異同時，指出：「戴震之所以效仿孟子肯定性之善，不過是因為在道的分化限定中生成的人類的類本性之中，認為具備能夠實現人類諸價值的素質乃至可能性。就是說，他只不過是對這種可能性給予了善的肯定評價。」然而，從《疏證》本段引文可知，戴震除了肯定性善之「可能性」，他同時亦藉「本以為善」之「為」，肯定了氣稟不同者之「本然即善」，人之不善也只是從不能知見、同情而觀，非本來之自然。

23 參考註 21 公都子問之引文，公都子共提出三項說法質疑孟子的性善說，可歸納為兩類：1）從性「有無」善或不善的先天性而問，即「性無善無不善」與「有性善，有性不善」兩句；二者的區別在於前者否定人有善惡之本性，人並無善惡這樣的先驗價值和性向，而後者則認為人先天即有善與不善之分，所以無論後天環境如何培養，皆無法改變其善或不善之本性。後一種「有性善，有性不善」實為戴震主要反對的論點。2）公都子的另一個質疑則不從「有無」切入，而從人後天可以改造為善或為不善的角度發問，後天人為的影響似乎遠較先天本性有更大的塑造力量，性善論因此失去意義。孟子接下來的回應故是同時針對這兩類質疑而發，非如戴震僅關注於其中先天稟賦部分的問題。

> 得遂也，情得達也。天下之事，使欲之得遂，情之得達，斯已矣。（卷下，頁 197）

透過對情、欲、知三者的界說，將外界事物、人倫、美醜、是非價值皆收攏進「身」的範圍中，從而確認此三者及其相關事務的必要性。相對地，宋儒試圖以更高或更爲抽象的義理生活取代一般情欲生活的做法，亦必引起戴震的批評。參見卷下，〈道〉第二條：

> 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「萬象紛雜」。蓋由老、莊、釋氏之舍人倫日用而別有所【謂】道，遂轉之以言夫理。在天地，則以陰陽不得謂之理，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。（頁 202-3）

戴氏將宋儒特意推高至形上層次的性理觀，視作是援引老、莊、釋氏「真空」、真宰」之說的結果，故也與真空、真宰一樣寂然沉靜、沖漠無朕，[24] 和六經、孔、孟之言毫不相合。此對抽象之理的抗拒，在戴震義理思想成熟而鎔鑄爲代表著作《孟子字義疏證》前後，已透過對道的重視顯示出來——除了《疏證》外，《原善》、孟子私淑錄》、緒言》皆將天道氣化所生之性置於卷首，表現了與宋儒義理有所區隔的意圖——因爲道正是以五行氣化般之實體性，對立於宋儒所推崇之理的形上性。戴震在〈天道〉第一條便定義道的特質和意義：

> 道，猶行也；氣化流行，生生不息，是故謂之道。……分於陰陽五行以有人物，而人物各限於所分以成其性。陰陽五行，道之實體也；血氣心知，性之實體也。有實體，故可分；惟可分，故不齊。古人言性

24 戴震曾於〈天道〉第二條否定程、朱對「形而上」的理解，見卷中，頁 175-7 的討論。該句引朱子：「……所以一陰一陽者，理也，形而上者也；道即理之謂也」的形而上觀加以反駁，東原的理是「道非理」，見「【易】』亶天之道，曰陰與陽。』直舉陰陽，不聞辨別所以陰陽而始可當道之稱」句，在陰陽氣化之上無抽象原理作為其因；對戴震而言，「形上」與「形下」的分別乃「氣化」與「品物」的分別，後者已具形質，但二者同屬實體氣化，見「氣化之於品物，則形而上下之分也。形乃品物之謂，非氣化之謂。……《易》『形而上者謂之道，形而下者謂之器』，本非為道器言之，以道器區別其形而上形而下耳。形謂已成形質，形而上猶曰形以前，形而下猶曰形以後。陰陽之未成形質，是謂形而上者也，非形而下明矣。器言乎一成而不變，道言乎體物而不可遺」句。

惟本於天道如是。（卷中，頁 175）

道之實體性[25] 不僅是稟性不齊的自然根據，它更是論說人性、成立性善論的主要條件；並且，唯有這樣的「實有」，才能超越宋儒沖漠無朕之理的死寂狀態，而在氣化流衍中生生不息。[26] 這些論述都說明了戴震的想法：實質的森羅萬有及其具體運作才賦予性、理蓬勃活躍的生命力；反之，若抹煞一般人基於自然情欲所追求的幸福，不以實體事務作爲道德實踐的範疇，其所謂的性理之善亦只乾枯漠然。戴震所謂人性、德、道等，故都是由這些具體、實質性的內容所構成，而他對此的所有認知，則與對弱勢者、基礎性需求、平凡事務及其道義的偏重，無法切割。

上述由理論建立角度所作的分析，已論證戴震對一般或甚至弱勢、實務狀態的重視。以下戴震對具體實踐途徑的論述，則可清楚見到他刻意將思路推往人類情欲的基本共通面，而忽略了情感、德性、心境等抽象層面之升進可能。戴震將進德致理的途經稱爲「反躬」，亦即「同情」，參見卷上，〈理〉第二條之相關論述：

> 理也者，情之不爽失也；未有情不得而理得者也。凡有所施於人，反躬而靜思之；……凡有所責於人，反躬而靜思之。……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。……好惡既形，遂己之好惡，忘人之好惡，往往賊人以逞欲。反躬者，以人之逞其欲，思身受之之情也。情得其平，是為好惡之節，是為依乎天理。（卷上，頁 152）

戴震所謂「自然之分理」，是立基於天下事物的整體條理所做的概括，與前述由道、性所講述的義理相較，僅是角度採取整體或分殊流衍的差別，非另外不同的內容。「分理」的踐履方式——「反躬」，則指在行事接物上，無論是正面的「施」或負面的「責」，皆能「以我之情絜人之情」，設身處地地感受他人的

25 戴震所謂「實體性」應是相對於前註朱熹在陰陽之尚有「所以」的「理」來說。參見卷上，頁 151，〈理〉第一條：「理者，察之而幾微必區以別之名也，是故謂之分理。在物之質，曰肌理，曰腠理，曰文理。得其分則有條而不紊，謂之條理」，「理」作為「分理」或「條理」皆是存於氣化品物自身的，而非在其之上或之外，從這一點言，氣化品物因此非缺乏自身作為自身理據的虛幻不實之物，陰陽氣化本身為實，理即陰陽氣化本身所具有，故亦為實，此謂之「實體性」。

26 同樣地，若不是戴震所言之理已被道所充實，終能以事物具體之分理及其整體實現的條理作為內涵，擺脫原先宋儒之理的抽象性而與實體實事之道無所矛盾，《疏證》亦不會將理置於全書最先處。

心情，從而節制自身而不失去分際 ，得到整體分理之平 。「情」，根據前引〈性〉第九條「隨感而應爲喜、怒、哀、樂」、〈才〉第二條「喜、怒、哀、樂之情，感而接於物」的說法，主要指接於物事時產生的感受，戴震故於〈理〉第三條效仿孟子引用《詩經》：天生烝民，有物有則」來說明情與事物的關係（卷上，頁 153），在〈理〉第六條則出現對比宋儒 「以意見爲理 ，謂理在人心」的「理在事情」之說（卷上，頁 155），說明情作爲應事感受的內涵。而反躬之說的成立，必須先以等同「我之情」與「人之情」爲前提，就像「一人之欲，天下人之所同欲也」般之「同」（卷上，頁 152），這等於表示：眾人基於心境、人格、志向、氣度上的差異，或對人事深淺不一的情感，所自然出現的不同體悟，並不能作爲反躬時真正根據的 「我之情」，因爲這些體驗感想只是個人獨有之感受。或更精確地說，這些對個人而言可能極爲真實的體悟，是不能視之爲本於人性的血氣心知之情的，相反地，它們只是依恃人心的主觀意見，與宋儒意見之理的性質相近。戴震試圖在「反躬」中探尋的情，是在各種高低深淺不一的感受中所存在的共通反應，因它始是客觀而能相互同情的。然而，這樣的共通之情必然屬於人們多層次、多面貌的情感中那最低限度、最基本樣態的感受。這亦是戴震之所以在〈理〉第十條因「以情之不爽失爲理」而使「理者存乎欲者也」時，必還原至「懷生畏死」這基本的求生本能來解釋情、欲的緣故（卷上，頁 159-62）。戴氏甚至認爲，人除了能據此加以擴充其知外，其情、欲與禽獸之求生本能並無真正的差異。[27] 於〈理〉第五條他並言：「惟以情絜情」的做法，方足以落實成爲眾人皆可實踐的處事原則，不必待聖、智而後行事。以爲只有聖者、智者才能正確無誤地爲事，這是因爲人們誤將前述各種心之體驗——即意見——視作行爲的藉口，故在一般參雜血氣強弱、地位尊卑、辯才敏拙、人格賢鄙或智愚多寡等氣稟或後天修養高低的人際差異時，個人才會遭遇無法取得共識，爲他人所容的困難處境。[28] 易言之，即便戴震有重智的傾向，認爲人可以「擴充其知至於神明，仁義禮智無不全也」而異於禽獸之性，但其所謂「知」仍基於同情而非各人獨異的思維、體悟，這使得他所主張的智至多也只能表示心知在應用範圍上的廣度，而非深度或高度。[29] 這

27 故戴氏於〈性〉第二條特別指出雖然「人之異於禽獸不在是」，及人能在此基礎上「擴充其知至於神明，仁義禮智無不全也」的特性，參見卷中，〈性〉第二條，頁 181-5 的相關說明。

28 參見卷上，頁 154-5 對於「豈待聖、智而後行事歟？」之問答。

29 村瀨裕也於《戴震的哲學——唯物主義和道德價值》論戴震的主知主義的自律道德

使我們看到：戴震之反躬說，就像以居於氣稟弱者作爲確立眾人皆善的性善論之關鍵般，亦朝一切情感欲望之基本層面靠攏。此一趨向，是他實現自然之分理、人我均得其平的樞紐。

歸納而言，從對實體之道、性、血氣心知、事務的重視，以及從整體「理」層面提出反躬、同情等主張，可以清楚見到：戴震在《疏證》中一貫地以鞏固基本或低下狀態之正當性，作爲樹立理論的架構方式；這樣的做法更可以說是《疏證》寫作最主要的目的，它表現了與程、朱義理對立的決心。另一方面，戴震固然強調必須對氣稟等差不齊的分殊現象加以肯定和承認，而不應同程、朱般只推崇抽象、普泛的性理，然而，基於同情前提所提出的反躬，卻也像他所反對的程、朱那樣，企圖從分殊不齊中尋求一普遍的標準，並藉此否定或輕忽種種分殊樣態的意義。與程、朱唯一的差異僅是：程、朱試圖朝往更玄高的性理根據，如天；戴震則朝往與禽獸同質的最基本欲求。這樣的理論目的與建構方式，是對《孟子》原意的效仿嗎？孟子倡言性善亦具有相同的用意嗎？以下，試就《孟子》性善論之目的，進行分析。

四、《孟子》性善論之目的：人倫之道

《孟子》中，系統說明性善論目的之篇章，應見〈滕文公下〉答覆公都子好辯之問的文句，孟子爲言距異說而提出性善觀念。該次談話裡數度出現「禽獸」一詞，由於禽獸相對於人而有「非人性」的意味，[30] 故有從反面切入人性議題的寓意。見〈滕文公下〉：

> 公都子曰：「外人皆稱夫子好辯，敢問何也？」
>
> 孟子曰：「予豈好辯哉？予不得已也。天下之生久矣，一治一亂。當堯之時，水逆行氾濫於中國，蛇龍居之，民無所定，下者為巢，上者為營窟。《書》曰：『降水警余。』洚水者，洪水也。使禹治之，禹掘地而注之海，驅蛇龍而放之菹，水由地中行，江、淮、河、漢是也。

時，也提到類似的觀察，見頁 258-9 對「一致不一致」的討論，村瀨氏除了指出反躬同情所要求的「一致」性乃關乎事情（如「飢寒愁怨、飲食男女、常情隱曲」）等天下眾人之生活現實的一致外，更將其原理推至「『己』的見識或者良知（健全的判斷力、健全的見識）」亦即戴震所謂「神明之知」上，認為後者方使「同情」具有客觀性。但其說卻未就基於擴充「同情」而至的知見之性質加以細究，而直接承認了戴震的推理。

30 如〈離婁下〉「人之所以異於禽獸者幾希」，卷八，頁 293。

> 險阻既遠，鳥獸之害人者消，然後人得平土而居之。堯舜既沒，聖人之道衰，暴君代作，壞宮室以為汙池，民無所安息，棄田以為園囿，使民不得衣食。邪說暴行又作，園囿、汙池、沛澤多而禽獸至。及紂之身，天下又大亂。周公相武王，誅紂伐奄，三年討其君，驅飛廉於海隅而戮之，滅國者五十，驅虎豹犀象而遠之，天下大悅。《書》曰：『丕顯哉！文王謨。丕承哉！武王烈。佑啟我後人，咸以正無缺。』世衰道微，邪說暴行有作，臣弒其君者有之，子弒其父者有之。孔子懼，作《春秋》。《春秋》，天子之事也，是故孔子曰：『知我者，其惟《春秋》乎？罪我者，其惟《春秋》乎？』聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下，天下之言不歸楊則歸墨。楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。公明儀曰：『庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也。』楊、墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。吾為此懼，閑先聖之道，距楊、墨，放淫辭，邪說者不得作。作於其心，害於其事；作於其事，害於其政。聖人復起，不易吾言矣。昔者禹抑洪水而天下平；周公兼夷狄、驅猛獸而百姓寧；孔子成《春秋》而亂臣賊子懼。《詩》云：『戎狄是膺，荊舒是懲，則莫我敢承。』無父無君，是周公所膺也。我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者。豈好辯哉？予不得已也。能言距楊、墨者，聖人之徒也。」（卷六，頁 271-3）

孟子追述自堯舜禹以來的治亂之跡，並將自身與楊朱、墨翟之辯視爲繼承前聖、矯正邪亂的致治努力。因此，歸納三聖——禹、周公、孔子——及孟子在治亂上的承襲關係或共通性，可以進一步看到孟子言距楊、墨時所關注的問題。條列三聖與孟子四階段之治亂事蹟如下：

分期	亂	治
一	水逆行，蛇龍居之，民無所定	堯（舜）使禹抑洪水而治之
二	暴君代作及紂，壞宮室以爲汙池，棄田以爲園囿，民無所安息且不得衣食，邪說暴行又作，禽獸至	周公相武王兼夷狄、驅猛獸
三	邪說暴行有作，臣弒其君者有之，子弒其父者有之	孔子作《春秋》而亂臣賊子懼
四	聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下。楊氏爲我而無君，墨氏兼愛而無父，無君無父爲禽獸，充塞仁義，率獸食人，人將相食。	孟子言距楊、墨

如本節一開始所提到的，除了孔子作《春秋》一段外，其餘三期之亂皆導致蛇龍虎豹等禽獸的出現，而所謂「禽獸」，除大禹治水時期果真爲自然鳥獸外，實指非人性之人。如無君、父的楊、墨之徒屬於禽獸之一種；園囿、池澤滿佈所象徵的私欲橫流之暴君，也是禽獸逼臨人間的猙獰面目；而夷狄由於與暴君揚棄仁義、爲了自身享樂而恃權傲人沒有分別，也等同禽獸。對立於人而非人性的「禽獸」，因此是各階段邪亂之惡的表徵。孟子屢次提及它，不僅表示出對「非人性」的深惡痛絕，並從反面突顯其對真實人性的期盼。人性論及性善主張，故由對禽獸之禍的反省而提出。

其次，檢視孟子對各時期禽獸或無道現象成因的說明：於第一期，大禹面對的禍患主要源於自然，如洪水氾濫或草木的過度滋生，[31] 使環境只利於禽獸繁殖，卻破壞了人類安定、躬耕生活的實現。[32] 大禹對此現象的矯正，說明了：即使是生存與生殖問題，人類仍有超出禽獸而屬於人性的需求——唯有安定與躬耕，人與其他人事物間的關係才得以穩定，[33] 一切心志願景才有持續的

31 另見卷五，〈滕文公上〉的補充，頁 259：「當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，氾濫於天下。草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸偪人。獸蹄鳥跡之道，交於中國。堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。禹疏九河，瀹濟漯，而注諸海；決汝漢，排淮泗，而注之江，然後中國可得而食也。……」

32 參見引文中「民無所定」及上註之「五穀不登」。

33 孟子在〈梁惠王上、下〉多次提到有關養民、保民，便是針對此人性環境之營造與穩定而言的主張。卷一，〈梁惠王上〉，頁 211 所謂「若民，則無恆產，因無恆心」即為最簡明的說明。

可能。而在第二個時期，禽獸紛至之直接原因乃在 1）邪說暴行興起，[34] 2）園囿、池澤遍佈。不過，歸根究底，二項因素均與君王壞宮室、棄田等恃權逞欲之舉措有關，這才是此時期「禽獸偪人」的根本原因。由此亦可知道：如君民般上下關係的破壞，往往先由上位者對此關係之傷害開始，隨後的亂象多只是對此傷害之反響。[35] 第三階段，異於前一時期上對下之暴力，孔子所面臨的則是亂臣、賊子自下往上的冒犯和覬覦，孟子並象徵性地將上下關係析分爲血緣（父子）和非血緣（君臣）兩種型態來概括，顯示出犯上問題已是當時普遍發生的情形。本期未出現「禽獸」，或是因爲亂臣賊子終究只是針對上位者而作，其爲禍有特定的範圍，非如前二階段般造成整體天下之傷害。孔子之所以不得不攝「天子之事」以成《春秋》，則反映出此刻上位者無力左右上下關係的事實。而「世衰道微，邪說暴行有作」，也說明了犯上者的行爲與心態，基本上仍來源於與第二時期相同的因素——居上者無道。亂臣、賊子是反應上位者並膨脹自身野心的結果。最後，有關孟子之辯楊、墨，由「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議」可以看到：此時已不只是上對下之暴力或下對上之僭越，而是由王、諸侯以至處士全體之無道。當孟子譏斥天下莫非楊、墨之徒，楊、墨「無君無父」，以及「人將相食」時，他所看到的正是人倫關係的全盤失落。[36] 是以，孟子需要面對的問題已由上或下位者單方面，遍及一切人，這對人整體的傷害，使孟子再次提到「禽獸」之禍。

然而，大禹治水固然是因爲體恤民生而改造自然，但其做法卻也成爲後世暴君施暴的途徑：壞宮室以爲汙池、棄田以爲園囿，實際上都是模仿大禹而爲

34 應注意《孟子》中「邪說暴行」往往非指上位者之言行，而是在下者因怨忿、不滿上位者之無道而出現的反應。如上註中同章引文裡孟子對人民生活不安而致邪辟的陳述：「無恆產而有恆心者，惟士為能。若民，則無恆產，因無恆心。苟無恆心，放辟、邪侈無不為已」。在本段〈滕文公下〉引文亦然，孟子以「又作」一詞將「邪說暴行」與「暴君」之作為區分開來，邪說暴行故應視為人民不得衣食、安息後的舉動。

35 孟子在討論君、民問題時，故總以君主（上位者）為對象，並且在保民、養民問題外，亦著力於矯正其好樂、好色、好財貨，以及好戰、好勇、殺人與用人等，在欲望享樂和權力用度二層面上的過失。參見〈梁惠王上〉第 2 至 6 句，與〈梁惠王下〉絕大部分的討論。

36 無君、無父除了是延續之前亂臣、賊子由有無血緣來對人倫關係進行分類外，亦是從個人之內、外居處生活的角度對人倫的概括。參見卷一，〈梁惠王上〉，頁 206：「入以事其父兄，出以事其長上」，出／入」將父兄、長上區分為內外兩類人倫關係。

的。唯一不同的是，禹之目的在人，並且避免對立環境；[37] 暴君之目的卻常在己，[38] 且無所忌憚。同樣地，周公、武王之聲討暴君，乃諸侯對天子的攻伐，也與亂臣、賊子以下犯上的行動差之毫釐。孔子「以無其位而託二百四十二年南面之權」[39] 的《春秋》之作，似乎也開啓了隨後「處士橫議」的局面。易言之，除了第一階段外，人倫問題上不同角色和程度的敗壞，往往從偏頗或不善地效仿前聖行爲而致。[40] 第二時期以降的亂象與其前期之治，故不僅呈現出治亂間之關係，也極簡要地將同一行爲的正反兩面突顯出來。若「亂」指的是不同人倫位置者對人倫正道的破壞，並透過四時期之遞進，展示出人倫瓦解的歷程；那麼，「治」便是不同份位者之道義，加上所爲之事往往瀕於臨界，故亦是對各份位之道極致性的說明。如大禹治水所刻劃的上對下之正道，其行作之範圍不僅包括全民及其生活整體，影響力更超越人文而深入自然之中，上位者至高的意志和力量在此展現無疑；周公相武王舉兵伐紂，則由周公和武王、周與商紂，涵蓋了血緣、非血緣等全部的下對上問題，舉兵伐紂更是對自身是否合乎道義、是否仁德極大的考驗；[41] 同樣地，孔子以個人假天子之位，對齊、晉等數百年間相互敵視而無義戰的混亂情況，[42] 賦予《春秋》大義，[43] 亦是

37 如〈離婁下〉：「禹之行水也，行其所無事也。」（卷八，頁 297）以及〈告子下〉：「禹之治水，水之道也，是故禹以四海為壑。」（卷十二，頁 346）

38 孟子故常勸喻君主與眾樂樂而不只是獨樂樂，而其所形容的共樂景象也均從對禹德行的體會而來，如卷二，〈梁惠王下〉，頁 214：「今王鼓樂於此，百姓聞王鍾鼓之聲、管籥之音，舉欣欣然有喜色而相告曰：『吾王庶幾無疾病與！何以能鼓樂也？』今王田獵於此，百姓聞王車馬之音、見羽旄之美，舉欣欣然有喜色而相告曰：『吾王庶幾無疾病與！何以能田獵也？』此無他，與民同樂也。」同樂而由喜悅王之無疾病始，這暗示出百姓對君王身體之憂慮，而何以有此憂？必與君王平日為民辛勞、無暇顧念自身有關。此正同於「禹八年於外，三過其門而不入」（頁 259）的形象。

39 見頁 272，朱注引胡氏之言。對比前二階段的上下關係，「無其位」指的是在上下之外獨立而無從屬關係的其他人倫中人，按《孟子注疏》（《十三經注疏》，1815 年阮元刻本），頁 6，〈引言・題辭解〉：「孔子自衛反魯，然後樂正，雅〉、頌〉各得其所，乃刪《詩》、定《書》、繫《周易》、作《春秋》。」孔子若果作《春秋》，亦當在其無位之時。

40 故孔子亦自問：「罪我者，其惟《春秋》乎？」

41 卷二，〈梁惠王下〉因此出現武王是否即亂臣之問：「齊宣王問曰：『湯放桀，武王伐紂，有諸？』孟子對曰：『於傳有之。』曰：『臣弒其君，可乎？』曰：『賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弒君也。』」頁 221）孟子更於〈盡心下〉提到〈武成〉對武王伐紂之描寫的不可盡信：「仁人無敵於天下，以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也！」（卷十四，頁 364-5）。

42 卷十四，〈盡心下〉，頁 364：「孟子曰：『春秋無義戰。彼善於此，則有之矣。征

處士之爲政——透過《春秋》傳達出來的言說不僅是如楊、墨般的議論或主張，它更是對歷史既有人事之定論，君臣、父子莫不在孔子的筆端下確定了永久評價。最後，若孔子是以處士身分假天子高位而議，孟子性善論所做的則是立於人性這至爲普遍的基礎來爲人們闡論道理；這亦是對應楊、墨無君父所取消掉的上下差異，而展示出的一種對人真正整體、本質性的觀法。

試將四期治亂及其所表徵的人倫內容，歸納如下：

分期	亂因	治因
一	自然力	上對下之仁
二	上對下之不仁	下對上之伐
三	下對上之冒犯	處士之義（孔子《春秋》）
四	處士橫議	人性（孟子性善思想）

除了第一期的亂因源於自然外，其餘皆表現在人倫關係上，而禹　人有所安、得以耕　，亦同樣是爲了　造一個穩定人倫關係的環境。「人倫」因此是孟子探究治、亂時至爲關注的對象。以人倫的變化來表象天下之治、亂，更說明了即使廣　如天下，人倫——人與人間個別具體的交往——之　心性與重要價值。

最後，我們由孟子在人倫　失之際　身道性善，[44] 以聖人之德相對於禽獸之無人性，[45] 並批評楊、墨無君、無父敗壞人倫，可以知道：性善論的提出，

者，上伐下也，敵國不相征也。』」

43 卷八，〈離婁下〉，頁 295：「孟子曰：『王者之跡　而《詩》亡，《詩》亡然後《春秋》作。　之《　》，楚之《　　》，魯之《春秋》，一也。其事則齊　、　文，其文則史，孔子曰：“其義則　　取之矣。”』」

44 參見卷五，〈滕文公上〉，頁 251：「孟子道性善，言必稱堯舜」後，更說其言「道一而已矣」，以性善為其唯一之道。

45 與本段引文極有關係的「人／禽獸」之辨，亦均不離對人倫之道的重視，如卷五，〈滕文公上〉，頁 259 的：「人之有道也，　食、　衣、　居而無　，則　於禽獸。聖人有憂之，使　為　徒，　以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」人與禽獸之別在於有　、無　，而所　亦人倫而已。又如卷八，〈離婁下〉，頁 293-4：「人之所以異於禽獸者幾希。庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」亦　度提及人倫以說明人與禽獸之差異。

```
ERROR: rangecheck
OFFENDING COMMAND: .buildcmap

STACK:

-dictionary-
/WinCharSetFFFF-VTT491A9C96t
/CMap
-dictionary-
/WinCharSetFFFF-VTT491A9C96t
```