

《東華漢學》第 34 期；189-220 頁  
東華大學中國語文學系 華文文學系  
2021 年 12 月

## 情感主義？智識主義？ ——論戴震「問學所得，德性日充」 知識進路的道德觀

羅雅純\*

### 【摘要】

當代戴震學評價，分歧最大莫過於梁啟超主張「情感主義」說及余英時主張「智識主義」說。誠然，二先生評論皆為真，難道在戴震哲學系統中，強調道德價值的「情感主義」和重視知識本質的「智識主義」注定衝突？抑或可能存在兼容並蓄，並行而不悖的兩種論述？

正逢西方學界「德性」理論復興，特別是「德性知識論」探討人對於「知識本質」與「道德價值」關係是研究新趨勢。然而事實上，關於「知識」與「道德」的探討，中國哲學遠遠早已有之，清代思想家戴震更是標榜「德性資於學問」，以「聞見之知」以智達德「德性之知」。果如是，戴震以「人」做為知識認知與道德實踐者，如何「道問學」達至「尊德性」？「智足以擇善」達到知識、道德與情欲相融？本文無意削足適履以西論中，而是奠基在梁啟超及余英時前輩論點上，提供「德

---

\* 淡江大學中國文學系副教授

---

性知識論」一個反思視角，嘗試為戴震「問學所得，德性日充」知識論述的道德觀尋求新釋及調和二說之可能，為本文問題緣起與研究目的。

**關鍵詞：**戴震、尊德性、道問學、情感主義、智識主義

## 一、問題之緣起

當代西方「德性」<sup>1</sup>(virtue)理論復興，「德性倫理學」(virtue ethics)與「德性知識論」(virtue epistemology)同時興起，<sup>2</sup>「德性」成為哲學討論新趨勢，特別是「德性知識論」，以「理智德性」(intellectual virtues)、「道德德性」(moral virtues)提出對知識本質與價值的探討，耐人尋味。<sup>3</sup>德性論的討論熱潮，誠如米建國、朱建民二先生的細膩觀察，其認為「德性倫理學」以「德性」作為「倫理規範性」(ethical normativity)，「德性知識論」以「德性」作為「知態規範性」(epistemic normativity)基礎，在這兩者交互對話辯證過程之中，不僅為尋求道德規範本質開創新的進路，也為探索知識本質與價值找到新的契機。<sup>4</sup>特

<sup>1</sup> 本文採「virtue」譯法，對比戴震「德性資於學問」之「德性」意涵。譯為「德性」如大陸海外學者：石元康、余紀元、苗力田、章海山、龔群、何懷宏等。另外，也有其他譯法：譯為「德行」如台港學者：沈清松、潘小慧、林火旺、黃藿、王臣瑞、曾仰如等。譯為「美德」如港台學者如林逢祺、大陸學者葉秀山、萬俊人、王海明等。

<sup>2</sup> 「德性倫理學」最早由伊莉莎白·安斯康(G.E.M. Anscombe)提出，她是英國著名分析哲學家，師從路德維希·維根斯坦，她指出德行對反於原則，規則倫理學忽略了因文化背景變遷導致行為者心理結構改變，因此主張回歸亞里斯多德「德性」概念重構倫理學。伊莉莎白·安斯康在1958年《現代道德哲學》(Modern Moral Philosophy)中主張建構當代「德性倫理學」，開啟德性倫理學的心理議題。隨之，引起麥金泰爾(Alasdair MacIntyre)、艾瑞斯·梅鐸(Iris Murdoch)、伯納德·威廉斯(Bernard Williams)、羅薩琳德·赫斯特豪斯(Rosalind Hutshouse)、邁克爾·斯洛特(Michael Slote)、克莉斯汀·斯萬頓(Christine Swanton)等人的支持響應。詳見米建國、朱建民，〈導言：「德性的轉向：德性理論與中國哲學」〉，《哲學與文化》第三十九卷第2期(2012.2)，頁3。

<sup>3</sup> 知識本質與價值問題是「德性知識論」關心議題，由「知識本質」為焦點討論(nature-driven epistemology)，轉向「知識價值」焦點(value-driven epistemology)，參考Wayne Riggs的The Value Turn in Epistemology文中論述(Riggs, 2007)。其中爭議詳參米建國，〈什麼是德性知識論？知識的本質與價值問題〉，《哲學與文化》第三十九卷第2期，頁23-46。

<sup>4</sup> 米建國、朱建民，〈導言：「德性的轉向：德性理論與中國哲學」〉，頁1。

別是在1980年後，「德性知識論」逐漸受到西方學界關注，探討知識本質與價值，產生「德性的轉向」(the virtue turn)，<sup>5</sup>形成當今「德性知識論」二大流派：

一個是以E·索薩(Ernest Sosa)為首的「建立在卓越能力基礎上之德性知識論」(competence—based epistemology)，另一個則是以L·札格澤博斯基(Linda Zagzebski)為首的「建立在人格特性基礎上之德性知識論」(character—based epistemology)。前者有時也可被稱為「德性可靠論」(virtue reliabilism)，是一個強調以知識理論為發展基調的知識論；後者則亦可被稱為「德性責任論」(virtue responsibilism)，是一種著重以智性倫理學為討論焦點的知識論。<sup>6</sup>

在這「德性的轉向」趨勢中，從「知識本質」探討「知識價值」開啟「德性主體」知態規範二大型態，一是由恩斯特·索薩(Ernest Sosa)開創的「德性可靠論」，以「知識理論」為發展，建立在「卓越能力」基礎上之德性知識論型態；另一是琳達·札格澤博斯基(Linda Zagzebski)的「德性責任論」，著重在「智性倫理學」視域，以「人格特性」為發展基調的知識論型態。

<sup>5</sup> 米建國、葉方興，〈當代知識論的德性轉型——臺灣東吳大學哲學系米建國教授學術訪談〉，《東南大學學報》(哲學社會科學版)第2期(2016.3)，頁21。亦可見 Chienkuo Mi, Ernest Sosa, & Michael Slote (eds.), *Moral and Intellectual Virtues in Western and Chinese Philosophy: The Turn toward Virtue*. London: Routledge, 2016。誠如米建國所言：「德性知識論在當代所謂「德性的轉向」(the virtue turn)這個趨勢之下所代表的涵意，主要有三項：首先，在當代知識論的發展中不僅把對於「證成理論」(theories of justification)的討論，轉向為對於「德性理論」(theories of virtue)的討論；其次，也把知識論中以「知識本質」為焦點的討論(nature-driven epistemology)，轉向為以「知識價值」為焦點的討論(value-driven epistemology)；最後，還把知識構成的基礎條件問題，由「真信念」(true belief)這個認知產物為導向的知態規範性討論，轉向為以認知「德性主體」(virtuous agent)為導向的知態規範性討論。」米建國，〈德性知識論與懷疑論：Linda Zagzebski《論知識論》〉，《東吳哲學學報》第29期(2014.2)，頁96。

<sup>6</sup> 米建國，〈兩種德性知識論：知識的本質、價值與懷疑論〉，《世界哲學》第三十九卷第5期(2014.8)，頁21。

「德性」理論復興，特別是「德性知識論」探討人對於「知識本質」與「道德價值」成為當代西方研究新趨勢。然而事實上，關於「知識」與「道德」的探討，中國哲學遠遠早已有之，誠如清代漢學皖派巨擘一戴震<sup>7</sup>（1724-1777）標榜「問學所得，德性日充」，<sup>8</sup>「德性資於學問，進而聖智」，<sup>9</sup>以「聞見之知」達至「德性之知」的知識論述主張。甚至，余英時更是指出戴震在早年之作《原善》中，已提出「問學所得，德性日充」的「貴學」命題，只是未作進一步的闡發。而到了寫《緒言》時（約於1769年），戴震才不斷擴充重知、重學，重智思想意態已頗斬截。<sup>10</sup>故極力主張戴震是「智識主義」，其言：「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，東原的哲學澈頭澈尾是主智的，這是儒家智識主義發展到高峰以後才逼得出來的理論。」<sup>11</sup>肯定「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。」<sup>12</sup>因此，余英時推崇戴震為儒家智識主義高峰的第一人。<sup>13</sup>誠如是，戴震如余英時評論是「智識主義」？而眾所皆知，在當代戴震學評價中與余英時「智識主義」說分歧最大莫過於梁啟超「情感主義」說，其讚揚戴震以「情

<sup>7</sup> 清代學術成果以考據學著稱於世，發展到乾隆、嘉慶時期達到鼎盛階段，呈現「家家許鄭，人人賈馬」的盛況，就時代特徵可謂「乾嘉漢學」，又區分成以惠棟、戴震為首的吳、皖兩派。

<sup>8</sup> 清·戴震，《原善》卷下，《戴震全書》（六）（安徽：黃山書社，1995），頁26。茲下戴震文獻引於《戴震全書》，僅標註篇名出處及頁數，不再贅述出版社及出版時間。

<sup>9</sup> 戴震主張「德性資於學問，進而聖智」。請見清·戴震，《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁167。

<sup>10</sup> 余英時，《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》（臺北：東大圖書出版，1996），頁25-26。

<sup>11</sup> 余英時，《歷史與思想》（臺北：聯經文化事業出版有限公司，1976），頁152-153。

<sup>12</sup> 余英時，《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》，頁34-35。

<sup>13</sup> 余英時，《歷史與思想》，頁153。

感」涵攝「情欲」為中國文化翻轉新方向，是提倡「情欲」的倫理家，其謂：「東原之提出自己獨重情感主義，卓然成一家言。」<sup>14</sup>「《疏證》一書，字字精粹，右所錄者未盡其什一也。綜其內容，不外欲以『情感哲學』代『理性哲學』」。 <sup>15</sup>

誠然，二先生評論皆為真，難道在戴震哲學系統中，強調道德價值的「情感主義」和重視知識本質的「智識主義」注定衝突？抑或可能存在兼容並蓄，並行而不悖的兩種論述？戴震以「人」做為認知知識與道德實踐者，「德性資於學問」如何「道問學」達至「尊德性」？「智足以擇善」達到知識、道德與情欲之相融？本文無意削足適履以西論中，而是奠基在梁啟超及余英時二位前輩論點上，提供「德性知識論」一個反思視角，嘗試為戴震「問學所得，德性日充」知識進路的道德觀尋求新釋及調和可能，為本文之問題之緣起與研究目的。

## 二、戴震哲學「知識」與「道德」關係

### （一）「德性資於學問」：道問學達至尊德性

在中國思想發展的脈絡中，探討知識與道德關係，「尊德性」與「道問學」始終是重要的對舉範疇，特別是宋明學風以「尊德性」為主，<sup>16</sup>但

<sup>14</sup> 梁啟超，〈戴東原生日二百年紀念會緣起〉，《飲冰室文集》之四十，收入《飲冰室合集》（五）（北京：中華書局，1989），頁40。

<sup>15</sup> 梁啟超，《清代學術概論》（臺北：臺灣商務印書館，1994），頁68。

<sup>16</sup> 在宋明理學的傳統中，「尊德性」與「道問學」兩者雖然不能分割，但卻仍有區別，表面上宋明儒家學術宗旨都主張「尊德性」，把「德性之知」放在第一位，但治學思路上仍分有兩個流派，「尊德性」與「道問學」成為陸九淵和朱熹學派在治學方法論上的分歧。在余英時來看，朱熹與陸象山的區別便是在此，余英時根據「內在理路」說，認為清代考證學興起之因，應遠溯至明代晚期程朱和陸王兩派的義理之爭，由義理之爭折入文獻考證，逐漸引導出清代全面整理儒家經典的運動，所以認為清代考證學發展乃是由「尊德性」轉入「道問學」層次。詳見余英時，《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》，頁19-21。余英時認為：「其實若從思

至清初開始由「尊德性」轉移至「道問學」，在這趨向中最突出的莫過於戴震，直言「德性資於學問，進而聖智。」<sup>17</sup>在戴震哲學思想中，「德性」概念指向有二：一為「德」是做為指涉為人與萬物之性的根基，是一種不偏不倚狀態，即「德也者，天地之中正也。」<sup>18</sup>另一層「德」則指向是具有道德意涵的人格特質。戴震言：

善：曰仁，曰禮，曰義，斯三者，天下之大衡也。上之見乎天道，是謂順；實之昭為明德，是謂信；循之而得其分理，是謂常。道，言乎化之不已也；德，言乎不可渝也；理，言乎其詳緻也；善，言乎知常、體信、達順也。<sup>19</sup>

明乎此，戴震闡釋「仁、義、禮」之「善」即是衡定天下不偏不倚的基礎，天道遵循此造化即是「順」，彰顯明德即是「信」；循得分理是謂「常」，在知「常」、體「信」、達「順」的境界中體現天道之「善」。此即是說，戴震以「天道、明德、分理」詮解「順、信、常」，是貞定「道、德、理」的規律。在「道、德、理」從屬關係中，「道」意蘊氣化流行不已宇宙，「德」表徵不可渝的道德品格，「德」相對「道」已蘊涵了道德意涵。事實上，戴震明確論及「德性」二字，出現在《孟子字義疏證》卷上〈理〉文中，直截點出「人」置於「知識」與「道德」相輔相成的依存關係：

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。<sup>20</sup>

---

想史的綜合觀點看，清學正是在尊德性與道問學兩派爭執不決的情形下，儒學發展的必然歸趨，即義理的是非於經典。」詳參余英時，《歷史與思想》（臺北：聯經文化事業出版有限公司，1976），頁 106。關於余英時「內在理路」分析，不在本文討論之範疇，近人丘為君已做詳盡的探析，詳見丘為君，《戴震學的形成》（臺北：聯經文化事業出版有限公司，2004），頁 308-312。

<sup>17</sup> 清·戴震，《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁 167。

<sup>18</sup> 同前註，頁 170。

<sup>19</sup> 清·戴震，《原善》卷上，《戴震全書》（六），頁 7。

<sup>20</sup> 清·戴震，《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁 167。

問學之於德性亦然。有己之德性，而問學以通乎古賢聖之德性，是資於古賢聖所言德性裨益己之德性也。冶金若水，而不聞以金益水，以水益金，豈可云己本無善，己無天德，而積善成德，如蠱之受水哉！<sup>21</sup>

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。<sup>22</sup>

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。<sup>23</sup>

人之初生，不食則死；人之幼稚，不學則愚；食以養其生，充之使長；學以養其良，充之至於賢人聖人；其故一也。<sup>24</sup>

戴震以「人」之「形體」與「德性」相論，認為「德性始乎蒙昧」非「復其初」，必須由外至內累積所成。「德性」雖始蒙昧，循藉「重問學」、「貴擴充」通乎賢聖德性，如同形體因飲食資養，由柔變強，問學通乎賢聖，終至聖智。由此顯見，戴震以「人」做為知識認知與道德主體，「德性資於學問」經由外在事物辨析「聞見之知」以擴充裨益內在「德性之知」。德性與問學之關係，如同「德性，譬則身之血氣也；問學，譬則飲食也」，「問學所得，德性日充」即是在「道德價值」與「知識本質」兩端中尋求平衡，故做為知識認知與道德主體「人」，其「德性」是經由「問學」基礎上，由愚變明，以學養智，以智達德，如蠱之受水積善成德。

尤可見，戴震扭轉過去長久居於「道德」附庸之「知識」地位，「德性之知」即是「聞見之知」的最後結果，顯然即是為欲顛覆宋明理學「道問學」和「尊德性」核心問題所發。所以，戴震以「德性」與「問學」

<sup>21</sup> 清·戴震，《孟子字義疏證》卷中〈性〉，《戴震全書》（六），頁188。

<sup>22</sup> 清·戴震，《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁167。

<sup>23</sup> 清·戴震，《中庸補注》，《戴震全書》（二），頁53。

<sup>24</sup> 清·戴震，《孟子字義疏證》卷下〈才〉，《戴震全書》（六），頁199。



對舉，感慨「道德價值」源之「理」得於天而具於心，不求事物剖析之理，心受其蔽，脫離「知識」的客觀驗證，入於釋氏淪為「神識指理」，以致意見為理，強責他人，禍殃斯民：

宋儒亦知就事物求理也，特因先入於釋氏，轉其所指為神識以指理，故視理『如有物焉』，不徒曰『事物之理』，而曰『理散在事物』。<sup>25</sup>

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。辯惡可以已哉！<sup>26</sup>

戴震批判宋儒駁雜老、釋「神識為本」以為理，亟辨意見不得為「理」，冥心求「理」，「理」不得曉明於心，心受障蔽與權勢結合，害於事、害於政。戴震認為舍失「道問學」焉能求得「尊德性」？

僕聞事於經學，蓋有三難：淹博難，識斷難，精審難。三者，僕誠不足與於其間，其私自持，暨為書之大概，端在乎是。前人之博聞強識，如鄭漁仲、楊用修諸君子，著書滿家，淹博有之，精審未也。別有略是而謂大道可以徑至者，如宋之陸，明之陳、王，廢講習討論之學，假所謂「尊德性」以美其名，然舍失「道問學」則惡可命之「尊德性」乎？<sup>27</sup>

戴震反思儒學傳統「尊德性」之「道德」和「道問學」之「知識」兩端，宋明理學家陸九淵、陳白沙、王陽明論「尊德性」美名，棄「道問學」大道而趨小徑，以致後學游談無根。鑑於此，戴震由對「尊德性」道德價值的反省，轉向考據訓詁的「道問學」之途來探求知識本質，尋求事物義理的客觀檢證，其云：

<sup>25</sup> 清·戴震，《孟子字義疏證》卷下〈權〉，《戴震全書》（六），頁212。

<sup>26</sup> 清·戴震，《孟子字義疏證》卷上〈序〉，《戴震全書》（六），頁147。

<sup>27</sup> 清·戴震，〈與是仲明論學書〉，《東原文集》卷九，《戴震全書》（六），頁371-372。

宋儒譏訓詁之學，輕語言文字，是欲渡江河而棄舟楫，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。<sup>28</sup>

言者輒曰：「有漢儒經學，有宋儒經學，一主于訓故，一主于理義。」此誠震之大解也者。夫所謂理義，苟可以舍經而空憑胸臆，將人人鑿空得之，奚有于經學之云乎哉？惟空憑臆之卒無當于賢人聖人之理義，然後求之古經。求之古經而遺文垂絕，今古懸隔也。<sup>29</sup>

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。』嗚乎，不可易矣！<sup>30</sup>

戴震認為古之聖賢理義不明，今人舍經任憑胸臆意見，空談心性以致遺文垂絕，聖賢之道理義不彰，淆以楊、墨、老、莊及佛家之說汨亂，故求觀聖人之道必先破後人混漫，專著《孟子字義疏證》力闢異說，其云：「僕生平論述最大者，為《孟子字義疏證》一書，此正人心之要。今人無論正邪，盡以意見誤名之曰理而禍斯民，故《疏證》不得不作。」<sup>31</sup>足以見，戴震在維護儒家道統精神下，批駁異端、著述立說，無論是返歸聖人之道或是疏證義理建構哲學，<sup>32</sup>都奠基在「道問學」通往「尊德性」

<sup>28</sup> 清·戴震，〈與段茂堂等十一札〉第九札，《戴震全書》（六），頁541。

<sup>29</sup> 清·戴震，〈題惠定宇先生授經圖〉，《戴氏雜錄》，《戴震全書》（六），頁505。

<sup>30</sup> 清·戴震，《孟子字義疏證·序》，《戴震全書》（六），頁147-148。

<sup>31</sup> 清·戴震，〈段茂堂等十一札〉第十札，《戴震全書》（六），頁543。

<sup>32</sup> 戴震《孟子字義疏證》建構方法即是以儒家核心觀念做字義界定，批判程朱，辨析孟子的義理思想。《孟子字義疏證》書共分為3卷、8目、44條。卷上「理」15條，卷中「天道」4條、「性」9條，卷下「才」3條、「道」4條、「仁義禮智」2條、「誠」2條、「權」5條。

的進路上，探求「知識本質」與「道德價值」的融貫。無怪乎，戴震力倡「由文字以通乎語言，由語言以通乎古聖賢之心志」：

經之至者，道也；所以明道者，其詞也；所以成詞者，未有能外小學文字者也。由文字以通乎語言，由語言以通乎古聖賢之心志，譬之適堂壇之必循其階，而不可以躐等。<sup>33</sup>

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。<sup>34</sup>

訓故明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明，而我心之所同然者乃因之而明。<sup>35</sup>

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。<sup>36</sup>

戴震強調「聞道」聖賢不可空憑臆測，切不可躐等，宜平心體會文字通乎語言，先考「字義」，次通「文理」，由「字」通「詞」契「道」，掌握經書立言之體，進而體證聖賢相接以心。足以見，戴震貫通「道問學」與「尊德性」之兩端，深思由外在「知識本質」進路，循序漸進厚植內在「道德價值」的重要，為儒家樹立一個由「知識本質」通往「道德價值」的知識論述。所以，戴震強調知識學問的獨立價值，透過立言之體「道問學」探求「尊德性」聖賢心志，「始乎離詞，中乎辨言，終乎聞道」，從「詞」的理解到「言」的辨清「聞道」聖賢，從「知識本質」中探求「道德價值」，貫徹「聞道知識即擴充道德」以智達德的清晰思路。依此思路在戴震認知中，聖賢理義「道德價值」必須透過文字訓詁檢視工夫，因為疏證「字義」是曉明「經義」的必要條件，由「字

<sup>33</sup> 清·戴震，〈古經解鈎沉序〉，《東原文集》卷十，《戴震全書》（六），頁 378。

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

<sup>35</sup> 清·戴震，〈題惠定宇先生授經圖〉，《戴氏雜錄》，《戴震全書》（六），頁 505。

<sup>36</sup> 清·戴震，〈與段茂堂等十一札〉第九札，《戴震全書》（六），頁 541。

義」通明「經義」，訓故明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明，惟有聞道聖賢立言之體，才能體證《六經》、孔孟聖賢「心之所同然」的道德理義。

基於此認知，戴震鴻鵠之志自十七歲即志在「聞道」，從載以聖賢心志經典開始，考訂字義、制度、名物，無論哲學建構或聞道聖賢，始終貫徹「道問學」通往「尊德性」的知識進路。由此可證，戴震肯定「道問學」地位，將「知識」從傳統「道德」議題中解放，確如余英時評論是「智識主義」精神的體現，「但東原畢竟還是一個儒者，他不但沒有完全拋棄了儒家所說的『德性』，而且基本上仍然承認人的『德性』是內在的、先天的，不是後天從外面獲得的，否則他就會捨孟子而取荀子了。不過德性雖內在於人，但卻必須靠後天的知識來培養，使它逐漸發展擴充。他毫不遲疑地宣稱人的『德性資於學問，終乎聖智』中間則全是用學問來擴充德性的過程。」<sup>37</sup>果如是，印證余英時所言戴震具有「智識主義」精神，將「道問學」視為是去異說，辯證經典的正名方式，解放了「知識」在過去數百年道德包袱下的工具義，肯定「知識」累積擴充「道德」修養。依此可知，「德性資於學問」即是通過「離詞」、「辨言」，涵詠經典後的「聞見之知」，學以養智，聞道聖賢啟發所獲的「德性之知」。因此，在戴震哲學系統中，「道問學」不僅是做為肯定「知識本質」，在通往「尊德性」的目的下，更是做為證成「道德價值」前的客觀依據。

## (二) 「智足以擇善」：知識、道德與情欲相融

戴震哲學的建構論述，將治學核心從如何培養「道德」，轉至從外在「聞見之知」的「知識」途徑求之，以獲得擴充增益內在「德性之知」。果如是，戴震心中所認可的道德體證，絕不是宋明理學家所預設形上的「道德天理」，而是人倫日用事為之間的「道德情理」。因為，戴震認

<sup>37</sup> 余英時，《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》，頁373。

為道德判斷不能徒然僅恃心中冥契的天理朗現，也不能回歸本體良知明覺上做為「理」的依據，必須尋求「知識」驗證判別「理」的客觀性。遂此，「德性資於學問」的主張，便是申明「德性」必須在「學問」的檢證中取得道德擴充。因為，「德性始乎蒙昧」必須經由不斷資於學問，才能達至聖智，避免冥心求理獨斷，淪為以理殺人之弊。因此，戴震將「道德價值」轉換成「知識本質」，由「道問學」聞道進路貫通「尊德性」。那麼，在戴震哲學系統中，「理」做為驗證判別，如何判斷抉擇？其與血氣「情」、「欲」是感通貫穿之兩者？還是區分之兩界？戴震進一步闡述「理」，即寓在天地人物事為的實體實事中，並與血氣心知「情」、「欲」有著密切關係，其云：

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；（亦曰文縷。理、縷，語之轉耳。）得其分則有條而不紊，謂之條理。<sup>38</sup>

天地、人物、事為，不聞無可言之理者也，《詩》曰『有物有則』是也。物者，指其實體實事之名；則者，稱其純粹中正之名。實體實事，罔非自然，而歸於必然，天地、人物、事為之理得矣。<sup>39</sup>味也、聲也、色也在物，而接於我之血氣；理義在事，而接於我之心知。血氣心知，有自具之能：口能辨味，耳能辨聲，目能辨色，心能辨夫理義。味與聲色，在物不在我，接於我之血氣，能辨之而悅之；其悅者，必其尤美者也；理義在事情之條分縷析，接於我之心知，能辨之而悅之；其悅者，必其至是者也。<sup>40</sup>

戴震主張「理」必須「有物有則」，在天地、人物、事為實體實事中求其理義，由物之「自然」求其「必然」規則，故「理」非程朱崇尚超越經驗事物辨識的「道德天理」。戴震認為正因為「血氣心知」之性兼融「血氣」感官與「心知」官能，透過「心知」曉明理義，口能辨味，耳

<sup>38</sup> 清·戴震，《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁151。

<sup>39</sup> 同前註，頁164。

<sup>40</sup> 同前註，頁155-156。

能辨聲，目能辨色，心能辨夫理義不惑所行。即如是，戴震心中認知的「理」，是為別異事物的判斷，因此有「肌理」、「腠理」、「文理」之別，然皆是實體實事之「則」，透過「自然」事物展現條分縷析，理義接於我之心知，能辨之而悅之，最終獲至歸於純粹中正「必然」之則，如是「理」便可得矣，由是以觀，戴震此「理」是「理義於事」。<sup>41</sup>「理義於事」從天地、人物、事為中求得「必然」之「理」，其與「自然」血氣「情」、「欲」有著密切關係，將「道德價值」轉化實體實事「知識本質」理解，證成「理義於事」是事物「分理」、「條理」，而不是冥心主觀虛構概念，也非沖漠無朕萬象森然之「性理」。然血氣心知「自然」，「心知」做為道德判斷，其與「理」的關係又如何別異事物的對應？戴震提出以「符節」做為譬喻：

耳之於聲也，天下之聲，耳若其符節也；目之於色也，天下之色，目若其符節也；鼻之於臭也，天下之臭，鼻若其符節也；口之於味也，天下之味，口若其符節也；耳目鼻口之官，接於物，而心通其則。心之於理義也，天下之理義，心若其符節也；是皆不可謂之外也，性也。<sup>42</sup>

舉聲色臭味之欲歸之耳目鼻口，舉理義之好歸之心，皆內也，非外也。<sup>43</sup>

戴震舉「符節」推論聲色臭味之於耳目口鼻，如同「理義」接於「心知」，說明「心知」符節之於「理義」的必然性。所以，做為耳目口鼻的「血氣」感官順遂內在自然之性所發，是接於物的心通其則，故「理義」符節對應歸於「心知」。因此，戴震特別強調「人之心知，有思輒通」，<sup>44</sup>

<sup>41</sup> 戴震在《孟子字義疏證》一書中論「理」意義豐富，意旨歸納有三：（1）「理」是事物自身的規律及特質，引伸泛指天地萬事萬物規律。（2）「理」可表示對事物及事情施以條分縷析，微鑑密察的一種理智活動。（3）「理」亦具有道德的規範意義，可作為判別行為是否恰當的標準。

<sup>42</sup> 清·戴震，《原善》卷中，《戴震全書》（六），頁17-18。

<sup>43</sup> 清·戴震，《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁157。

<sup>44</sup> 清·戴震，《孟子字義疏證》卷中〈性〉，《戴震全書》（六），頁181。

「心知」並非心氣，而是「心之所通曰知」，<sup>45</sup>是具有道德判斷與抉擇為善的能力，其言：

故人莫大乎智足以擇善也；擇善則心之精爽進於神明，於是乎在。<sup>46</sup>

心之精爽以知，知由是進於神明，則事至而心應之者，胥事至而以道義應，天德之知也。<sup>47</sup>

即如是，戴震主張「智足以擇善」，將「道德價值」架構在「知識本質」基礎上，「智」是「知識」；「善」是「道德」，標舉「人」秉受天德之知，是道德抉擇擇善的主體，提升智識增益「心知」，「智足」便能應事達至道義，順遂萬物做出「擇善」的道德選擇。此之關係猶如「智足知飛走蠕動之性，以馴以豢，知卉木之性，良農以蒔刈，良醫任以處方」，<sup>48</sup>「人」因「心知」智慧引導，故能獲得天地、人物、事為「理義」，「理義」歸於「心知」思考，「心之精爽」擇善道德而行，因能「不惑所行之為善」<sup>49</sup>進於神明。然「心知」如何達至「心之精爽」擇善？戴震認為即在於「心知」無蔽隔、無弗通的功能上：

是思者，心之能也。精爽有蔽隔而不能通之時，及其無蔽隔，無弗通，乃以神明稱之。<sup>50</sup>

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（所）〔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。<sup>51</sup>由是可知，戴震主張「智足以擇善」由知識「聞見之知」達至道德「德性之知」，首當其衝便是「心知」之能。戴震認為「心知」之能，如火

<sup>45</sup> 同前註。

<sup>46</sup> 清·戴震，《原善》卷中，《戴震全書》（六），頁16。

<sup>47</sup> 同前註，頁15。

<sup>48</sup> 同前註，頁17。

<sup>49</sup> 清·戴震，《孟子字義疏證》卷中〈性〉，《戴震全書》（六），頁182。

<sup>50</sup> 清·戴震，《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁156。

<sup>51</sup> 同前註。

光鉅細照明事物，「心之精爽」因能判斷暢通明察，因此，「心知」必須先具知識「智足」，而後才能做出「擇善」道德之行，如是將「知識本質」架構在「心知」能「智足」的前提上，以做為對「道德價值」的確認，故在「擇善」的道德判斷上，知識活動與道德體證是相互融通，相輔相成。因為，在戴震的理解中，「人」是天地之化的道德實踐者，唯有「人」能行使知識活動與道德判斷，依循「道問學」裨益「尊德性」，不必追求形上道德天理，在理義於事知識的「智足」基礎上，「擇善」做出正確的道德判斷，體證道德理義。由是乎，戴震肯定的「道德價值」實踐，即在人倫日用事物的實體實事條分縷析中，由「心知」對「知識本質」的辨之悅之，「心之精爽以知，知明聰睿聖，則神明一於中正」<sup>52</sup>通曉天德之知，達至「聞見之知」之「知識」與「德性之知」之「道德」兩端一致。

由此可知，戴震將「德性之知」建構在「聞見之知」的基礎上，在「道問學」理路上證成「尊德性」。如是看來，戴震對宋明理學的「反理學」之論述，大有重新定位與革新「知識」與「道德」關係的新潛力，在「知識本質」與「道德價值」在兩端中尋求平衡。所以，戴震特別重視「心知」之「心之精爽」，「智足以擇善」不僅彰顯「心知」做為認識「知識本質」的作用，更重要的是做為「道德價值」判斷的功能，這標舉「人」因具備「智足」，因能為道德之善做出「擇善」抉擇，同時呈顯「知識」和「道德」相輔相成的共融關係。因為，「人」做為人道中道德實踐的主體，在「知識本質」上「擇善」道德，進與造化流行天道共感，達至「道德價值」的朗現。但「智足以擇善」如何由個體推拓至群體道德，戴震認為必須正視驅動「心知」能「擇善」產生道德動力生發的「人欲」：

<sup>52</sup> 清·戴震，《原善》，《戴震全書》（六），頁464。



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。<sup>53</sup>

惟人之知，小之能盡美醜之極致，大之能盡是非之極致。然後遂己之欲者，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。<sup>54</sup>

戴震在「智足以擇善」的基礎上，肯認「心知」思慮作用於人倫日用中，由人能辨別惻隱羞惡、恭敬辭讓，美醜是非，導引行為做出善惡的道德抉擇，足以見知識可影響「擇善」行為踐履道德。因此，戴震「智足以擇善」主張，可謂是達至知識、道德與情欲相融，遂己之「欲」、達己之「情」，也以「心知」智慧同然道德共感，廣之能遂他人「欲」、達他人之「情」，臻達人我和諧的「道德情理」。由此可證，戴震知識進路的道德觀，正視「知識」和「道德」的互輔，重新勾勒出血氣「心知」和「情欲」相繫的重要關聯：

耳目百體之所欲，血氣資之以養，所謂性之欲也，原於天地之化者也。是故在天為天道，在人，咸根於性而見於日用事為，為人道。仁義之心，原於天地之德者也，是故在人為性之德。斯二者，一也。由天道而語於無憾，是謂天德；由性之欲而語於無失，是謂性之德。性之欲，其自然之符也；性之德，其歸於必然也。歸於必然適全其自然，此之謂自然之極致。<sup>55</sup>

人與物同有欲，欲也者，性之事也；人與物同有覺，覺也者，性之能也。欲不失之私，則仁；覺不失之蔽，則智；仁且智，非有所加於事能也，性之德也。<sup>56</sup>

所謂仁義禮智，即以名其血氣心知，所謂原於天地之化者之能協於天地之德也。<sup>57</sup>

<sup>53</sup> 清·戴震，《孟子字義疏證》卷中〈性〉，《戴震全書》（六），頁183。

<sup>54</sup> 清·戴震，《孟子字義疏證》卷下〈才〉，《戴震全書》（六），頁197。

<sup>55</sup> 清·戴震，《原善》卷上，《戴震全書》（六），頁11。

<sup>56</sup> 同前註，頁9。

<sup>57</sup> 清·戴震，《孟子字義疏證》卷中〈性〉，《戴震全書》（六），頁194。

細民得其欲，君子得其仁，遂己之欲，亦思遂人之欲，而仁不可勝用矣；快己之欲，忘人之欲，則私而不仁。<sup>58</sup>

戴震將「性」內涵區分為二層面，由此分判生理與心理機能的生生之欲，人與物同有欲「性之事」與人與物同有覺「性之能」及「性之德」。戴震認為情欲為性之「事」，心知為性之「能」，「性之能」與「性之德」所生發，即在於自然欲望的「性之事」，此為「性」的根本基礎。因此，在戴震的理解中，「性之欲」源於天地之化，在天為「道」；在人為「性」，天道即在人道中朗現，故道德實踐應在人倫日用事為的生活世界中體現天地之德，歸於必然適全其自然。基於此，「人」做為道德實踐主體，天地之化協於天地之德，君子得其仁，必然展現血氣心知蘊涵的「性之德」，遂己欲亦思遂他人之欲，便是「性之欲」踐履「性之德」體現「仁義禮智」的道德。因此，人是具有「欲」、「情」、「知」的道德實踐者，便要使天下事「欲」得遂、「情」得達：

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。<sup>59</sup>

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，反躬而靜思之：「人以此責於我，能盡之乎？」以我絜之人，則理明。<sup>60</sup>

問：以情絜情而無喪失，於行事誠得其理矣。情與理之名何以異？曰：在己與人皆謂之情，無過情無不及情之謂理。《詩》曰：「天生烝民，有物有則；民之秉彝，好是懿德。」<sup>61</sup>

<sup>58</sup> 清·戴震，《原善》卷下，《戴震全書》（六），頁27。

<sup>59</sup> 清·戴震，《孟子字義疏證》卷下〈才〉，《戴震全書》（六），頁197。

<sup>60</sup> 清·戴震，《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁152。

<sup>61</sup> 同前註，頁153。

即如是，在戴震的理解下，「人」不僅做為知識認知者，同時也是道德實踐者，道德動力源生於自然之性，聲色臭味「欲」、喜怒哀樂「情」、認知辨識「知」，故「理」應建立在「心知」擇善「情之不爽失」的絜矩之道上。因此，戴震知識進路的道德觀，人做為道德實踐者，「情」、「欲」道德動力銜接擇善之「知」的道德選擇，「欲」遂、「情」達，故「以情絜情」反躬靜思他人。如是，「知識」與「道德」相互融涉，「情之不爽失」之「理」推己及人，以此施於我能受之乎？以此責於我能盡之乎？在「以情絜情」感同身受下，無過情無不及情，達至行事誠得其理的道德共識，於是乎，此「理」本於「情」，故以「情」言「理」，構築天下之事「欲」遂「情」達，「知識」、「道德」與「情欲」相融的道德理想。承上足以證，戴震「達情遂欲」的「情感主義」理想，印證梁啟超對戴震學的觀察，以「情感」涵攝「情欲」為中國文化倫理翻轉出新方向，誠然至真。

### 三、戴震哲學以「人」為「德性主體」知識論導向

綜前所述，戴震哲學「問學所得，德性日充」知識進路的道德觀，即從後天「知識本質」中擴充先天「道德價值」，「德性之知」就是「聞見之知」學以進智後獲至的結果。因此，「德性資於學問」將「尊德性」奠基在「道問學」基礎上，申明「人」稟承天地之化血氣心知，必然承擔實踐天地之德的道德責任，所以既是道德實踐理論，也是認知活動的展現。即如是，戴震以「人」為「德性主體」實踐者，心知精爽，智足以擇善，遂己之欲亦思遂人之欲，共同朗現道德價值，達到義理系統內「知識」、「道德」與「情欲」地位的並重。

要言之，在戴震建構的義理系統中，彰顯「人」位於天地萬物間獨特的道德自主性，不僅是「道問學」的知識認知者，同時也是「尊德性」的道德實踐者，從「知識本質」探討「知識價值」，不同西方知識論僅

強調知識信念證成，而是從「知識本質」的「聞見之知」開啟「德性之知」的「道德價值」，重申「人德」所當擔負「天德」朗現的道德責任。因為，戴震以「人」為「德性主體」的知識導向，始終著意在知識進路中證成道德，完成「道問學」與「尊德性」的統一，可謂是將倫理學問題轉成認識論，開啟「知識本質」建構「道德價值」知識進路的道德觀，樹立了不同宋明理學型態的知識論。

足以見，戴震哲學以「知識」做為「道德」先決條件，循藉著對外在事物字義、制度、名物「道問學」的認識，確保聞道聖賢「尊德性」的必然性。如是，戴震哲學知識論立場，乃在強調「道德知識化」下的「道德」，並未將「知識本質」與「道德價值」分割，而是將「德性之知」建構在「聞見之知」的基礎上，在「道問學」理路上證成「尊德性」，獲至義理架構內「知識」與「道德」同一性的提昇，誠如戴震言：

《論語》曰：「多聞闕疑，慎言其餘；多見闕殆，慎行其餘。」又曰：「多聞，擇其善者從之；多見而識之，知之次也。」又曰：「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」是不廢學而識矣。然聞見不可不廣，而務在能明於心。一事豁然，使無餘蘊，更一事而亦如是，久之，心知之明，進而聖智，雖未學之事，豈足以窮其智哉！<sup>62</sup>

惟學可以增益其不足而進於智，益之不己，至乎其極，如日月有明，容光必照，則聖人矣。<sup>63</sup>

明乎此，戴震肯定「聞見之知」對「心知之明」的重要，徵引《論語》「多聞」、「多見」說明「聞見不可不廣，而務在能明於心」，勉勵「人」要勤勉問學，增益心知進於聖智，不僅要修身踐德，還要興發道德使命，擔負道德責任，推拓至人倫日用的生活世界：

<sup>62</sup> 清·戴震，《孟子字義疏證》卷下〈權〉，《戴震全書》（六），頁213。

<sup>63</sup> 清·戴震，《緒言》卷中，《戴震全書》（六），頁120。

自人道遡天道，自人之德性遡之天德，則氣化流行，生生不息，仁也。由其生生，有自然之條理，觀於條理之秩然有序，可以知禮矣；觀於天理之截然不可亂，可以知義矣。<sup>64</sup>

此由修身而推言修道之方，故舉仁義禮以為之準則；下言達到而歸責行之人，故舉智、仁、勇以見其能行。<sup>65</sup>

仁義禮者，道於是乎盡也；智仁勇者，所以能盡道也。故仁義禮無等差，而智仁勇存乎其人。<sup>66</sup>

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。<sup>67</sup>

戴震以「人」為「德性主體」的知識論述，溯源「德性」依據自氣化流行「天」，人道源於天道，故人德來自天德，從人德中見證生生不息天德之造化。天道蘊藏天德「仁義禮」，故「人」應相應天道，踐履人德「智仁勇」，由天道至人道；由人德回應天德，擔負實踐「仁義禮」的道德責任，以「仁義禮」修身踐道導向行為歸於善。由是乎，「人」做為道德實踐的「德性主體」，在人倫日用間履行「智仁勇」，顯發天德「仁義禮」，因此人德相應天德。由是可知，戴震肯認道德價值的「仁義禮」源起天德，降之於「人」賦予道德使命，使得「人」成為天德實現的化身，實踐人德「智仁勇」，體現天德「仁義禮」的道德價值。

兩相對照，戴震哲學知識論相對西方「德性知識論」，從探討「知識本質」轉向「知識價值」，由對信念的確證導向以「人」為「德性主體」知態規範性的探討，打破宋明理學的藩籬，重新建立「達情遂欲」的「情感主義」與「德性資於學問」的「智識主義」雙軌意涵。此正是戴震極欲彰顯「人」的道德自主性，肯定源於天地之化血氣心知所蘊藏

<sup>64</sup> 清·戴震，《孟子字義疏證》卷下〈仁義禮智〉，《戴震全書》（六），頁205。

<sup>65</sup> 清·戴震，《孟子字義疏證》卷下〈道〉，《戴震全書》（六），頁202。

<sup>66</sup> 同前註。

<sup>67</sup> 同前註。

「情」、「欲」、「知」道德動力，從「道問學」知識進路通往道德價值「尊德性」，貞定「人」成為擔負道德責任的實踐者。足以見，戴震以「人」為「德性主體」的知識論述，「聞見之知」和「德性之知」是相互融貫，互為依存，「情感主義」和「智識主義」是兼收並蓄，一體不二。

如前所述，戴震哲學兼具「情感主義」和「智識主義」，肯認「人」為實踐道德的「德性主體」，其知識論型態是如恩斯特·索薩(Ernest Sosa)重視知識理論，建立在卓越能力基礎的「德性可靠論」？還是如琳達·札格澤博斯基(Linda Zagzebski)強調智性倫理學，建立在人格特性基礎的「德性責任論」？對於二者的知識論，其型態又有何不同？誠如恩斯特·索薩所分析：

眾所周知，存在兩種截然不同的德性知識論。其中一種德性知識論認為，知識論與亞里士多德的道德德性(moral virtues)有重要關聯。這種責任論的品格知識論(responsibilist character epistemology)把其認知規範性解釋建立在主體的認識品格的負責任的展現上。另一種德性知識論更接近亞里士多德式理智德性(intellectual virtues)，同時承認有一組更廣泛的勝任力。這組勝任力仍然受限於感知、內省等基本官能。<sup>68</sup>

我把理智德性分為兩類：一類理智德性的展示有助於讓你處於知道的狀況，另一類理智德性展示在信念的正確性上，因而建構一些知識。在我看來，只有當勝任力是一種正確相信的傾向時，它才能建構(信條的)知識，勝任力才能展示在信念的正確性中。<sup>69</sup>勝任力德性知識論核心關切的勝任力是那些在這種成就中的展示構成知識的勝任力。這些勝任力的展示構成了適切的信念。<sup>70</sup>

<sup>68</sup> 美·恩斯特·索薩(Ernest Sosa)、方紅慶譯，《判斷與能動性》(北京：中國人民大學出版社，2019)，頁35。

<sup>69</sup> 同前註，頁43-44。

<sup>70</sup> 同前註，頁44。

由此可知，恩斯特·索薩和琳達·札格澤博斯基的知識論側重不同，「德性可靠論」力求德性知識論的核心是「勝任力」，通過「勝任力」獲得正確的信念即是人類知識。因此，恩斯特·索薩「德性可靠論」主張「勝任力」就是建構知識體現的「理智德性」，即是證成信念、獲得真理的必要方法。明乎此，「德性可靠論」強調建立在卓越能力基礎上的「勝任力」，所以「可靠論的、基於勝任力的德性知識論必須以責任論的、能動性的理智德性作為核心，必須以一種更積極的、大聯合的方式獲得更寬廣的理解。」<sup>71</sup>因此，「德性可靠論」重視的是知識理論，肯定認知主體「勝任力」，通過「勝任力」獲至「理智德性」是人類產生信念與知識根源，經由判別真實，證成適切的信念與知識，所以是純粹認知的知識理論。

恩斯特·索薩「德性可靠論」強調的是認知主體「勝任力」的「理智德性」，相較之下，琳達·札格澤博斯基「德性責任論」則是重視認知主體「知態良知」的「道德德性」：

對Zagzebski來說，這些智能德性包括我們是否能適度地關注、智性上的付出關懷、思慮縝密全面、勇敢追求真理、堅持、穩固、謙卑、慷慨、與開放心靈（很明顯得是，Zagzebski心目中理想的智德，幾乎和Sosa所列出的智德完全不同）。具有以上這些知態上智德特徵的人，就是一個能夠具有良知地自我信賴的人，而在以獲得真理與知識為依歸的認知過程中，擁有這種知態良知（並自我信賴）的人，才是一個知態上負責的人，也是一個能為自己關懷的對象與追求自己想過的美好人生真正負責的人。這也是為什麼Zagzebski的德性知識論會被稱為「德性責任論」的主要原因，也可以看出在追求一種實踐智慧與美好人生中，認知者（生活在一個智性的倫理學環境之中）在形成信念與完成關懷的行動時所需擔負的知態責任。<sup>72</sup>

<sup>71</sup> 同前註，頁 37。

<sup>72</sup> 米建國，〈德性知識論與懷疑論：Linda Zagzebski《論知識論》〉，頁 117。

Zagzebski所要宣稱的是，為了生活在一個正常一般的生活世界之中，也為了要實現一個我們所關心的美好生活，我們必須具備知態的自我信賴（epistemic self-trust），不僅信賴我們的感官知覺與認知官能，也必須信賴我們（作為一個認知主體和行動主體）和這個世界（被認知的對象與行動的對象）互相聯結的其他機制（包括情緒、選擇、與行動），也因為如此，我們必須也得信賴其他人（包括他們的認知官能、情緒與選擇）。<sup>73</sup>

雖然，琳達·札格澤博斯基「德性責任論」同於恩斯特·索薩「德性可靠論」，同樣重視知識認知與證成信念，但「德性責任論」更關懷「人」做為認知和道德主體所具備的「道德德性」。因為，琳達·札格澤博斯基認為「人」除了具有「知態智德」，必然蘊含「知態良知」為真信念與美好人生負責，故做為知態上負責的人必然擔負「知態責任」。因而，「德性責任論」是訴求建立在人格特性基礎上，在獲得真理與知識為依歸的過程中，「人」做為認知知識和道德主體，必能自我信任及信賴他人，勇敢追求真理，展現堅持、穩固、謙卑、慷慨與開放心靈即是「道德德性」的展現。誠如是，「德性責任論」主張「人」為實踐智慧與美好人生必須擔負「知態責任」，除了具備「知態智德」的「理智德性」，更要秉持「知態良知」的「道德德性」，信賴自我、關懷他人，以實現美好生活為終極目標。相較二者，恩斯特·索薩「德性可靠論」與琳達·札格澤博斯基「德性責任論」型態之差異，米建國也提出了細微的檢別：

Sosa的德性知識論也被稱為「德性可靠論」，因為「知識」（對Sosa而言也就是「適切信念」）的獲得，才是Sosa最主要的關懷所在。Zagzebski雖然也重視真信念的基本知態要求，同時也重視獲得知識的重要性，但是他的最終著眼點並不在「知識」本身（雖然他也同意我們可以為了追求知識而追求知識），而在於如何獲得一個「美好的人生」。如果我們真的在乎並關懷過一個好

<sup>73</sup> 同前註。



的生活，那麼我們必須更重視一種「良知的信念」，這種信念（的形成）是以追求真信念（甚至知識）為依歸，而其目的是為了要確保我們能夠獲得我們真正關懷在乎的事物，確保我們（作為一個認知主體或行動的主體）在與世界接觸的過程德性知識論與懷疑論之中，不致於產生錯誤的聯結（由於錯誤的信念）或失去聯結（由於不相信）。所以知識的價值（而不是知識的本質）是 Zagzebski 的最主要關懷重點，因為在追求美好人生的過程中，如何確保可以獲得我們所關懷的對象與目標，才是我們尋求知識、形成信念的依歸所在。<sup>74</sup>

誠如分析，恩斯特·索薩與琳達·札格澤博斯基同樣重視知識證成信念的重要性，然不同的是，恩斯特·索薩「德性可靠論」追求卓越能力「勝任力」的「理智德性」，強調真信念的基本知態與知識證成。相較之下，琳達·札格澤博斯基「德性責任論」著眼點並不在「知識本質」本身，而是將追求真信念的知態規範性，建立在「人」做為認知和行動的主體上，其關懷點已將證成「知識本質」轉向「知識價值」的實踐，強調「道德德性」為「良知的信念」承擔責任，以獲得真信念與實踐美好人生為依歸。

果如是，以西方「德性知識論」對比戴震哲學，戴震以「人」為「德性主體」知態規範性的知識論述，「人」不僅是「理智德性」的認知者，同時也是體他情遂他欲「道德德性」的實踐者。「問學所得，德性日充」知識進路的道德觀，即是強調「人」的道德自主性，由認知「理智德性」達至實踐「道德德性」，從外在「道問學」證成內在「尊德性」，這是戴震轉化「知識本質」於「道德價值」的進路，「道德知識化」做為信念確證與知識本質根據。如果從「知識」與「德性」的關係來看，戴震治學循經學、文獻學的考證訓話進路，即是作為德性或道德規範性的基礎，是「知識」提供「德性」的基礎。在這一方面，戴震所論「知識」

---

<sup>74</sup> 同前註，頁 116-117。

與「德性」的關係，似乎就與「德性知識論」不同。但是如果從道德實踐或道德行動的角度來看，道德實踐合理性的重點即在「以情絜情」的體情同感，在同然共感的同理中把握道德的規範性，則如此有「德性」作為「知識」基礎之義，此又與「德性知識論」立場相通。即是，以「德性知識論」視域反思，戴震以「人」做為「德性主體」，強調「德性」源於天地之化血氣心知，重新揭示「人」做為知識認知和道德實踐者，在「道問學」理路上證成「尊德性」，正是恩斯特·索薩「德性可靠論」訴求的「理智德性」和琳達·札格澤博斯基「德性責任論」的「道德德性」共同體現。兩相對照，戴震哲學從「倫理學」視野重新反省「知識論」議題，與恩斯特·索薩「德性可靠論」通過亞里斯多德「理智德性」證成信念，對信念確證與知識本質根據相同。然不同的是，戴震哲學最終著眼點並不在「知識」的本身，而是著重「人」做為知識認知與道德實踐的「德性主體」，「道問學」只是為探求知識價值，並不同「德性可靠論」把知識視為是行動表現，受限於感知官能「勝任力」的「理智德性」。

反之，戴震「問學所得，德性日充」知識進路的道德觀，肯定「人」是「理智德性」認知主體，同時也是「道德德性」實踐主體，由「聞見之知」途徑獲得「德性之知」的道德價值才是關懷所向，故知識論型態不同恩斯特·索薩「德性可靠論」強調「勝任力」的「理智德性」。相較之下，琳達·札格澤博斯基建立在人格特性基礎的「德性責任論」，將「知識本質」轉向「道德價值」，強調「人」的「知態良知」關懷生活，道德行為的動機並不在「知識本質」，而是在追求知識信念依歸過程中所展現的「道德德性」，此論點與同樣重視「人」為「德性主體」的戴震不約而同。琳達·札格澤博斯基主張「道德德性」與「良好人格特質」，信任自我及信賴他人，實踐美好人生，此意與戴震哲學倫理目標，君子得其仁，反躬自身，以情絜情，推己及人，建構達情遂欲的理想社會也是不謀而合。

## 四、結論

綜上透過西方「德性知識論」視域，嘗試撐開另一個新脈絡解讀戴震哲學，試圖在梁啟超的「情感主義」與余英時「智識主義」的二說外，尋找戴震解讀的新可能，以調節「知識」、「道德」與「情欲」的對立性，為戴震知識論述的道德觀尋求新釋。如前探討，足以證戴震「問學所得，德性日充」主張，肯定「人」是知識認知與道德實踐者，由血氣心知生發「情」、「欲」、「知」道德動力，探求天地氣化流行「理義於事」，在人倫日用事物的「知識本質」中證成「道德價值」，由「聞見之知」架接「德性之知」，樹立一條由「道問學」通達「尊德性」的進路，達至人我、物我、天地之間「知識」、「道德」與「情欲」的相融。足以見，戴震知識論述對比「德性可靠論」和「德性責任論」，相同重視知識證成信念，然不同的是，恩斯特·索薩「德性可靠論」強調「理智德性」是純粹知識的理論，相顯之下，琳達·札格澤博斯基「德性責任論」重視的是「道德德性」，其知識論目標以實踐道德責任與美好人生為依歸。兩相對照，得證戴震展現的知識論型態較同於琳達·札格澤博斯基「德性責任論」，皆是肯定「人」是「理智德性」的認知主體，同時也是「道德德性」的實踐主體。

由是可見，戴震哲學顛覆了過去傳統宋明儒學「知識」與「道德」的核心，縮合「道問學」與「尊德性」二端為一，強調「知識」擴充「道德」累積漸次的修養工夫，「問學所得，德性日充」以學養智，「智足以擇善」以成就道德行動。因此，戴震哲學以「人」為「德性主體」的知識論導向，「人」做為知識認知與道德實踐者，人道相應天道，實踐人德「智仁勇」，體現天德「仁義禮」，貫通「理智德性」證成「道德德性」，歸於必然適完其自然，義所當然擔負起道德責任。所以，戴震哲學知識論型態既是「知識」認知活動，也是「道德」的體證實踐，強

---

調「道德價值」的「情感主義」和重視「知識本質」的「智識主義」相互融通。足以證，梁啟超「情感主義」說與余英時「智識主義」說在戴震哲學系統中兼容並蓄，並行不悖，二家之慧識評論皆是公允。

## 主要徵引文獻

### 一、傳統文獻

【清】戴震，《戴震全書》。安徽：黃山書社，1995。

### 二、近人論著

#### （一）專書及專書論文

丘為君，《戴震學的形成》。臺北：聯經文化事業出版有限公司，2004。

余英時，《論戴東原與章學誠——清代中期學術思想史研究》。臺北：東大圖書出版，1996。

余英時，《歷史與思想》。臺北：聯經文化事業出版有限公司，1976。

梁啟超，《清代學術概論》。臺北：台灣商務印書館，1994。

梁啟超，《飲冰室合集》。北京：中華書局，1989。

【美】恩斯特·索薩（Ernest Sosa）、方紅慶譯，《判斷與能動性》。北京：中國人民大學出版社出版，2019。

【美】琳達·札格澤博斯基（Linda Zagzebski）、方環非譯，《認識的價值與我們所在意的東西》。北京：中國人民大學出版社出版，2019。

#### （二）期刊論文

米建國、朱建民，〈導言：「德性的轉向：德性理論與中國哲學」〉，《哲學與文化》第三十九卷第2期（2012.2），頁1-3。

米建國，〈什麼是德性知識論？知識的本質與價值問題〉，《哲學與文化》第三十九卷第2期（2012.2），頁23-46。

米建國，〈德性知識論與懷疑論：Linda Zagzebski《論知識論》〉，《東吳哲學學報》第29期（2014.2），頁96。

---

米建國，〈兩種德性知識論：知識的本質、價值與懷疑論〉，《世界哲學》第三十九卷第5期（2014.8），頁21。

米建國、葉方興，〈當代知識論的德性轉型——臺灣東吳大學哲學系米建國教授學術訪談〉，《東南大學學報》（哲學社會科學版）第2期（2016.3），頁21。

## Selected Bibliography

- Dai Zhen. *Dai Zhen Quanshu*, Anhu: Huang Shan Shushe, 1995.
- Qiu Weijun. *Dai Zhen Xue De Xing Cheng*, Taipei: Linkingbooks, 2004.
- Yu Yingshi. *Li Shi Yu Si Xiang*, Taipei: Linkingbooks, 1976.
- Yu Yingshi. *Lun Daidongyuan Yu Zhang Xuecheng Qing Dai Zhong Qixue Shusi Xiang Shi Yan Jiu*, Taipei: Dongda Tushu Chuban, 1996.
- Liang Qichao. *Yinbingshi Heji*, Beijing: Zhonghua Shuju, 1989.
- Liang Qichao. *Intellectual Trends in the Qing Period*, Taipei: Taiwan Shangwu Yinshuguan, 1994.
- Chienkuo Mi, Ernest Sosa, Michael Slote, *Moral and Intellectual Virtues in Western and Chinese Philosophy - The Turn toward Virtue*, Routledge, 2015.
- Ernest Sosa, Fang Hongqing. *Pan Duan Yu Neng Dong Xing*, Beijing: Zhongguo Renmin Daxue Chubanshe Chuban, 2019.
- Linda Zagzebski, Fang Huanfei. *Renshi De Jiazhi Yu Women Suo Zaiyi De Dongxi*, Beijing: Zhongguo Renmin Daxue Chubanshe Chuban, 2019.
- Mi Jianguo. *Shen meshide xingzhi shi lunzhi shideben zhiyujia zhiwen ti*, *Zhexue Yu Wenhua*, 39, 2012, pp. 23-46.

---

## **Emotionalism or Intellectualism? Interpretations of Dai Zhen's Moral Doctrine from Modern Western Philosophies**

**Ya-Chun Lo\***

### **Abstract**

Today, the evaluations of Dai Zhen's philosophy exhibit ambiguities, and has no consensus. Liang Qichao thought Dai Zhen was one of the emotionalisms, while Yu Ying-shih argued Dai Zhen as an intellectualism. The nature of emotionalism and intellectualism draw attentions to ethics and knowledge, respectively. Does Dai Zhen's philosophy demonstrate conflicts or harmonics inherently from the two theories?

Nowadays, it is the revival age of ethics in western philosophy. The "Virtue Epistemology", exploring the relationship between knowledge and ethics, especially attracts lots of attentions. In fact, Chinese philosophers investigated this topic for a long time. Dai Zhen, a prominent scholar in Qing Dynasty, further emphasized to build the ethics based on knowledge. What is Dai Zhen's methodology to achieve harmonics among knowledge, ethics and desire? This study attempts to provide perspectives from western modern philosophies, and look into Dai Zhen's moral doctrine based on Emotionalism and Intellectualism.

Keywords: Dai Zhen, Honoring the virtuous, Exploring the knowledge, Emotionalism, Intellectualism

---

\* Associate Professor, Department of Chinese Literature, Tamkang University