

《東華漢學》第 37 期；49-84 頁
東華大學中國語文學系 華文文學系
2023 年 6 月

從亞里士多德倫理學重探戴震思想*

蕭詠燮**

【摘要】

戴震思想在檢討宋明理學的不合理中形成，為對治「理」的形上化、專制化，他重新詮釋經典，試圖從自然人性的立場，縮合理、欲，建立符合經驗世界的道德理論，規劃出一條「自然」歸於「必然」的成德理路。然而，他「理存乎欲」的主張，引起了情欲的主觀性能否作為道德依據的質疑，而工夫論上，他所強調的「德性資於學問」，亦有知識和道德本質不同的轉換問題。關於這些詰難，在引入亞里士多德倫理學後得到了進一步的論證。亞氏立基自然人性和經驗事實，認為道德和情欲，知識與德性，乃統合於人性之中。由於天生的道德稟賦，人得以通過對幸福的想望約制情欲，發揮理智整合知識與行動，從中發展出道德生活。因此，適度的情欲表現正是德性的印證，德性與欲望並非對立關係。而在實踐理智的運作下，德性的善與知識的真，得以相通相融。通過亞氏倫理學的視角，使戴震理、欲關係在道德活動中的運作得以豁

* 本文承蒙兩位匿名審查人惠予修訂意見與寶貴建議，在此謹申謝忱。

** 國立清華大學中國文學系博士生

顯，進而證立由「自然」歸於「必然」的主張。如此，以往戴震思想備受質疑之處，在取徑亞氏倫理學重新思考後，得到了相對同情的理解。

關鍵詞：戴震、理存乎欲、知德觀、亞里士多德倫理學

一、前言

乾隆時期，著名學者戴震（1724-1777），對宋明理學進行了突破性的批判，他以辯清異說為己任，返歸《六經》、孔孟為志，力圖廓清儒學，針砭時弊。此舉乃由於清初以來，為適應中原士紳官僚的統治需要，程朱理學被選為官方統治思想，用以鞏固政權的正當性，並籠絡漢族士人。¹而至清中葉，政治化的「理學」逐漸走向封閉，失去了厲世摩鈍的實質功能。因此，就當時的學術情況，戴震批評宋儒所謂的「理」只是「在己之意見」²，不能成為普世化的道德根據。而「存天理，去人欲」的提倡更是曲解孔孟原義，將道德法則建立在錯誤的理論之上，導致了「理欲之辨，適成忍而殘殺之具」³，推崇「理學」，實是加劇上對下、強對弱的壓迫。

有鑒於此，戴震推本孔孟，提出個人解釋：在理欲關係上，倡導「理存乎欲」，認為天理不離人欲，自然情、欲的合理滿足，即是「理」。而「達情遂欲」正是「理義」體現、完善的根基。戴震將「理」奠基於「情欲」的主張，獲得梁啟超的稱讚，他認為戴震突破了宋明「理智主義」，獨重「情感主義」而成一家之言。⁴然而，勞思光卻從理論概念上提出批評，認為戴震此說顛倒了道德規範的原則，「特殊性」的「情」

¹ 徐復觀，「清從康熙起，需要假借理學作統治的工具，也需要假借理學之名，行阿諛之實（如李光地等），為粉飾之資，但他們決不願臣民中有真正的理學家。」參見氏著，〈「清代漢學」衡論〉，《兩漢思想史》（臺北：臺灣學生書局，1984），卷三（附錄二），頁 585。

² 清·戴震撰，楊應芹等主編，《孟子字義疏證·卷上》，收於《戴震全書》（六）（合肥：黃山書社，2010），頁 153。

³ 同前註，頁 214-215。

⁴ 梁啟超云：「宋明以來之主觀的理智哲學，到清初而發生大反動，但東原以前大師所做的不過破壞工夫，卻未能有所新建設，到東原之提出自己獨重情感主義，卓然成一家言。」參見氏著，〈戴東原生日二百年紀念會緣起〉，《飲冰室文集》之四十，《飲冰室合集》（五）（北京：中華書局，1989），頁 40。

是不能產生「普遍性」的「理」。⁵林啟屏對此也質疑道：「『價值意識』的『應然』命題，也被化約為生命情欲的『實然』問題。於是『形上』與『形下』斷為二概，『應然』與『實然』也夾雜不清。」⁶可見，保任情感欲望的同時，如何安頓與「理」的關係，使人能從自然的情、欲中順利地邁向必然的理義，正是戴震思想最關鍵，亦備受質疑之處。⁷

此外，戴震重智、貴學的主張，也被學者視為儒家「智識主義」在清代的代表。⁸他提倡「問學所得，德性日充」⁹，將知識的獲取視為充實道德的途徑。而「聞見不可不廣，務在能明於心」¹⁰的論點，則一反宋儒「德性之知，不假見聞」¹¹，二分德性、見聞之知的理論，不再將見聞之知視為形而下的產物，而是直接賦予它德性的價值。對此，馮友蘭認為戴震所持乃「知識道德」說。¹²然而，知識以真理目的，而道德倫理則以善為目的。依此，則德性可以由知識產生嗎？在明代，王陽明對朱熹「格物」說的質疑也體現了這一問題。如不循心學理路，則戴震所謂「德性資於學問」¹³，又當如何理解？

⁵ 勞思光云：「戴氏不知凡『情』皆有特殊性，故一言規範，必訴之於『理』，『理』方能有普遍性也……戴氏則以為離『情』言『理』反屬『意見』，乃思想上一大顛倒也。」參見氏著，《新編中國哲學史》（三下）（臺北：三民書局，1992），頁 873-874。

⁶ 林啟屏，〈乾嘉義理學的一個思考側面〉，收於林慶彰主編，《乾嘉學者的義理學》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2003），頁 88-89。

⁷ 馮耀明也曾表示道德應然之理是不可能如戴震所說是既自然亦必然的，此正是 David Hume 和 G. E. Moore 所指出的從實然推導出應然之自然主義的謬誤。參見氏著，〈經典研究的兩個神話：從戴震到章學誠〉，《興大中文學報》第 42 期（2017.12），頁 30。

⁸ 余英時指出：「（戴震）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。」參見氏著，《歷史與思想》（臺北：聯經文化事業出版有限公司，1976），頁 152-153。

⁹ 清·戴震，《原善·卷下》（微波榭本），《戴震全書》（六），頁 26。

¹⁰ 清·戴震，《孟子字義疏證卷下》，《戴震全書》（六），頁 211。

¹¹ 宋·程頤，《二程遺書》（上海：上海古籍出版社，1992），卷二五，〈伊川先生語十一〉，頁 3。

¹² 馮友蘭，《中國哲學史》（臺北：臺灣商務印書館，1993），頁 1004。

¹³ 清·戴震，《孟子字義疏證·卷上》，《戴震全書》（六），頁 165。

上述議題在諸多戴震思想研究中，或多或少皆有觸及，詮解方式則各有所本，成果殊為可觀。¹⁴然戴震思想奠基於自然人性，旨在糾偏「理學」，故特別重視經驗世界，以及日用人倫的現實實踐。若拘於宋明理學形上理論的框架，聚焦於戴震對宋明理學的顛覆能否成立？則有忽略從其他面向理解戴震思想的可能性，以致無法給予一同情的理解。近代西方倫理學發展，亞里士多德（Aristotle, 384-322 B.C.）倫理學重新受到了關注，其道德理論具有規則倫理學所缺乏的思想價值，¹⁵對當代道德理論的探究極富啟示性。而亞氏倫理學獨到之處，正在肯定感情、欲望等自然因素的道德價值，重視實踐智慧，與肯定後天學習對道德養成的重要。¹⁶依照亞氏的主張，對照於戴震學說，可以發現兩者理論實有相通之處。基於此，是否能通過引入亞氏的理論，與戴震學說進行一跨文化的理解？換言之，即是藉由亞氏倫理學，來重新思考戴震學說的內涵，進而回應歷來對其思想所提出的問題。依據此發想，本文嘗試透過亞氏倫理學的視角，對戴震思想中的幾個核心理論進行檢視，以期能提供另一種面向的思考，進一步探討、梳理出戴震思想的真正涵義。故以下擬就人性論的「情欲」問題，工夫論的「知德」關係，分而析之。

¹⁴ 關於歷來戴震思想的研究，可參看吳根友、孫邦金合著，《戴震、乾嘉學術與中國文化》，所述內容涵蓋二十世紀乾嘉經學、思想研究，尤著重與戴震相關的研究成果。作者依照研究路徑，輔以時間先後進行分析，所列有：清末民初時期的研究先驅、取徑學術史角度研究者、從馬克思主義的辨證唯物史觀研究者、港、臺新儒家，以及日本、美國漢學家的研究。其中〈近百年來其他學者對戴震與乾嘉學術的研究〉一章，則綜合分析各面向的戴震研究成果。詳參氏著，《戴震、乾嘉學術與中國文化》（福州：福建教育出版社，2005），上冊。

¹⁵ 1958年，伊莉莎白·安斯康姆發表《現代道德哲學》（*Modern Moral Philosophy*）一文，呼籲復歸於亞里士多德倫理學，開啟現代美德倫理學思潮，成為西方倫理學發展的一個重大轉向。後續如：麥金泰爾、菲力浦·福特、羅莎琳德·赫斯特豪斯等，一方面有意識的藉亞里士多德倫理思想批判義務論、效益論，一方面也積極地吸取其思想用以建構自身理論。參見（美）余紀元著，林航譯，《德性之鏡：孔子與亞里士多德的倫理學》（北京：中國人民大學出版社，2009），頁1-2。

¹⁶ 李義天，〈欲望與實踐智慧—從亞里士多德主義美德倫理學的視角看〉，《蘭州學刊》第3期（2017.3），頁5-14。

二、情、欲在道德活動中的重新定位

(一) 現實中的德性

情欲和德性的議題，在理學「存天理，去人欲」的論述傳統下，易流於德性「真空化」的傾向，即為確保德性的純潔與價值，往往在理想中談德性，在現實中談去欲。而戴震提出「理存乎欲」，顯然是想在現實中談德性。那麼，就現實而言，德性從何而來？戴震以為「德性」乃由「人性」中成立。

關於人性，戴震雖秉持孟子的「性善說」，但他不認為人性中本有德性。因此，相對於孟子著重在仁義禮智之性的闡發，戴震論「人性」則以「自然之性」為根本。戴震認為人與物同秉天地之氣而生，「性」便是陰陽五行分化後，賦予萬物各自殊別的自然構造與特質。人、物各有其「性」，同時以「性」別類：

性者，分於陰陽五行以為血氣、心知、品物，區以別焉，舉凡既生以後所有之事，所具之能，所全之德，咸以是為其本，故《易》曰：「成之者性也」氣化生人生物以後，各以類滋生久矣；然類之區別，千古如是也，循其故而已矣。¹⁷

「性」為同類者所共同擁有的本質，舉凡形體性狀、天賦能力，以及後天成就的品德，皆是根於此。而人與禽獸同為血氣之屬，人性之所以為善，原因在於人優越的「心知」能力。戴震說過：「專言乎血氣之倫，不獨氣類各殊，而知覺亦殊。人以有禮義，異於禽獸，實人之知覺大遠乎物則然，此孟子所謂性善。」¹⁸由此可知，戴震詮釋的「性善」，並非人性中「本有」禮義，而是因為人能「知覺」禮義。換言之，天賦予人之「性」即為「血氣心知」，「禮義」乃在「血氣心知」的基礎上

¹⁷ 清·戴震，《孟子字義疏證·卷中》，《戴震全書》（六），頁177。

¹⁸ 清·戴震，《孟子字義疏證·卷中》，《戴震全書》（六），頁189。

產生。人與禽獸同有知覺，但人勝在於「性」中具有天生能知禮義的能力，因而能發展德性，表現道德行為。¹⁹顯然，「禮義」並非人性中的基本結構。²⁰戴震在〈讀孟子論性〉一文中，也說：

心得其常，耳目百體得其順，中正無邪，如是之謂理義。自心至於耳目百體，形氣本於天，故其為德也類；專以性屬之理，而謂壞於形氣，是不見於理之所由名也。以有欲有覺為私者，荀子之所謂性惡在是也，是見於失其中正之為私，不見於得其中正。²¹

就根源來說，人的形氣稟受於天，「德」也自然具備於形氣之中。形氣作為性的材質，²²本身就是善的，不能說因有形氣而損壞了理。同時，性非理，²³所謂「理義」，指的是心知得常理，耳目百體獲得順養，而知覺、欲望合乎「中正無邪」。從這角度說，「理義」雖非性的原初構造，卻是在自然本性的基礎上呈現、展開。也可以說，「自然之性」為我們提供了成德的先天條件。循此脈絡，也同時可理解戴震所說：「理也者，情之不喪失也；未有情不得而理得者也。」²⁴既然「理」為自然情欲的無所差失，便不可能離情言「理」，因為德性的建立始終脫離不了與自然情欲的關係。這便是戴震「理存乎欲」的主要意涵。

由此可知，提倡「理存乎欲」，並非在等同「理」與「欲」的內涵，戴震真正想揭示的是：現實中的德性活動，理、欲並非對立的關係，「理」的成立不由剋制、排除情、欲而來。換言之，「滅欲」不會帶來「理存」，

¹⁹ 對此，戴震也說：「孟子道性善，察乎人之才質所自然，有節於內之謂善也。」依人能自覺的調節自然之性使之合乎善而言性善，是針對性中本然之功能而言善的。參見氏著，《原善·卷中》（微波榭本），《戴震全書》（六），頁 18。

²⁰ 戴震曰：「孟子所謂性，所謂才，皆言乎氣稟而已矣。」參見氏著，《孟子字義疏證·卷下》，《戴震全書》（六），頁 196。

²¹ 清·戴震，《東原文集卷八·讀孟子論性》，《戴震全書》（六），頁 350。

²² 關於「形氣」，戴震曰：「其一身中，分而為言，曰形、曰氣、曰神者，材也。」將「形氣」視為性的材質。參見氏著，《孟子私淑錄·卷下》，《戴震全書》（六），頁 68。

²³ 戴震曰：「以人能全乎理義，故曰性善，言理之為性，非言性之為理。」參見氏著，《緒言·卷上》，《戴震全書》（六），頁 96。

²⁴ 清·戴震，《孟子字義疏證·卷上》，《戴震全書》（六），頁 150。

相反的，唯有通過感情、欲望才能彰顯出德性。就此，戴震的觀點顯然不符合孟學與宋明理學的典範，在此脈絡中，要尋繹戴震的道德哲學，誠然無法索隱鉤沉。²⁵但若轉換從亞氏倫理學的理據上來探究，則其情欲理論確實具有現實意義上的獨特見地。

就亞里士多德的看法，他認為人有接受德性的本性基礎：「自然賦予我們接受德性的能力，而這種能力通過習慣而完善。」²⁶意即倘若人沒有這天生的功能，便不可能成為有德之人。同時，德性不是通過自然賦予的，而是需要後天的學習與培養。²⁷在獲得德性的過程，必須面對人自身以及外在的問題。因此，亞里士多德說：「德性是同感情和實踐相聯繫的」，而「在有關感情與實踐的事務上，我們只能獲得題材所容有的那種確定性。」²⁸換言之，德性活動不純然是理性的，必定連帶著感情與實踐行為。由於感情和行為隨著個別主體、情境而具有特殊性，德性活動在本質上，就不可能是完全確定且穩定的。在這裡，亞氏對德性的觀察提示了一項重要的事實：承認德性非先天性，亦非純然理性、確定，並不會影響人最終成德的目的。而聯繫情欲來探討德性，乃是忠實於現實的人事經驗。據此來反思戴震的情欲主張，便可明白他抬升情欲地位，並非單純為了對峙於理學，其最大關懷乃在形下的經驗世界，

²⁵ 有關中國思想中的德性論，除循孟學脈絡，尚有荀學一脈。戴震學術性格的判定，以往便在孟學或荀學中探究，而戴震與荀學的相近性，已有許多學者提出，最早如章太炎，在〈釋戴〉一文，他便指出：「極震所議，與孫卿若合符節。」認為戴震之學乃承自荀子。因此，中國學術史本有與孟學（乃至宋明理學）不同典範之存在，而戴震學說亦是在此學術脈絡中形塑而成。不過，戴震與荀學雖多有關聯，然欲在此脈絡中抉發戴說未竟之處，卻未必有互補之效，如荀子對情欲的思考多偏重其順肆之狀，而非本然之實。此亦為本文選擇亞里士多德倫理學之故。參見章太炎著，劉夢溪主編，《中國現代學術經典·章太炎卷》（石家莊：河北教育出版社，1996），頁 537。

²⁶ 亞里士多德著，廖申白譯注，《尼各馬可倫理學》（北京：商務印書館，2003），頁 36。

²⁷ 對此，亞里士多德曾說：「能力是自然賦予的，善與惡則並非自然使然。」同前註，頁 44。

²⁸ 同前註，頁 47、264。

如何正視人性內無法迴避的情理衝突，而不訴諸形上理則的道德論，就此情境的現實、人性的事實，設立一具體可行的道德理論，這才是他高倡情欲的思想主軸。

不過，情、欲雖然真實，在道德踐履上仍缺乏穩定性，如何能臻於戴震所謂的「中正無邪」，必定需要一內在機制來衡定。宋明儒主張「心具理」、「心即理」，正是在回應此疑慮。然戴震卻以為：「理義者，非心出一意以可否之，若心出一意以可否之，何異強制之乎？因乎其事，察其不易之則，所謂有物必有則，以其則正其物，如是而已矣。」²⁹堅持「理義」在事不在心，不論欲望、事物，都具有「不易之則」。人根據所在情境，察覺事物正確的準則，依之而行。故「理義」隨「物」而定，非如宋儒心執一「理」，落入以事就心，只為「意見」的獨斷獨行。³⁰若然，心無既定之理，「不易之則」如何得出？戴震提出的方法之一，是「以我之情絜人情」，「一人之欲，天下人之同欲」的原則，透過反躬、審度、推擴的機制，達至「理明」、「情得其平」³¹的客觀立場。此從自然情感的共鳴出發，權衡得出常理的方法，誠見戴震不離情、欲說「理」的信念。

然而，有學者認為：「如果把以情絜情的方法，應用於積極的方面，以為施於人的標準，這是有流弊的。因為人的好惡是不一致的，斷不能以己之好惡，作為他人的好惡的標準。」³²又「既謂情之不爽失，即意

²⁹ 清·戴震，《孟子私淑錄·卷中》，《戴震全書》（六），頁 58。

³⁰ 戴震批判宋儒以意見為理：「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。」參見清·戴震，《孟子字義疏證·卷上》，《戴震全書》（六），頁 153。

³¹ 戴震曰：「凡有所施於人，反躬而靜思之：『人以此施于我，能受之乎？』凡有所責于人，反躬而靜思之：『人以此責于我，能盡之乎？』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。……一人之欲，天下人之所同欲也，故曰『性之欲』。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。」同前註，頁 150。

³² 容肇祖，〈戴震說的理及求理的方法〉，收於張岱年主編，《戴震全書》

味情可爽失，試問可爽失之情又如何可以繫另一可爽失之情？」³³這些批判點出了情、欲最關鍵的問題：缺乏普遍性。廣泛地說，有情有欲是人皆同，但所感所欲的內容便因人而異。是以，情、欲的主觀性與特殊性，無法有效地解釋或指導那些正確的道德行動，也不能用以謀求或建立一普遍確定的道德原則。關於這些質疑，戴震是有自覺的，雖然他力圖將「天理」下放，改由人性實情出發，重新建構理、欲關係，並著眼於經驗事實，不欲追求超經驗的「理」作為道德的根源，轉而主張就「事」論「理」、據「情」得「理」。但他並未混同「理」與欲，主導道德行動的也並非全然是情、欲，戴震在此想傳達的只是：道德問題事實上並非是純理性的問題，從人性實然來探究道德何以落實，便不能離情去欲。不過，就理論來說，戴震確實沒有更進一步地回應這問題：道德實踐必然需要客觀理性的普遍原則嗎？

同樣的問題，亞里士多德是怎麼看待？如前所述，亞里士多德認為：德性活動的本質並非穩定和確定的。正因如此，為德性活動建立一客觀理性的普遍原則，他認為是不必要的：

我們只能要求研究題材所容有的邏各斯，而實踐與便利問題就像健康一樣，並不包含什麼確定不變的東西。而且如果總的邏各斯是這樣，具體行為中的邏各斯就更不確定了。因為具體行動談不上有什麼技藝與法則，只能因時、因地制宜，就如醫療與航海上一樣。³⁴

原則上，我們都希望以理性來引導行為、實踐德性。但事實上，德性活動隨著場合、關係等，往往無法預測。與其以不變的法則來統攝所有的具體行為，亞里士多德以為不如因時、因地制宜。不僅如此，對於實踐德性而言，普遍原則不完全等同於真實有效。在日常經驗裡，人遵

（合肥：黃山書社，1997），頁 426-427。

³³ 劉述先，〈從道德形上學到達情遂欲—清初儒學新典範析論〉，收入氏著，《儒家思想意涵之現代闡釋論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2000），頁 95。

³⁴ 亞里士多德著，廖申白譯注，《尼各馬可倫理學》，頁 38。

守普遍原則，也不定然出於對客觀義務的敬重，有時更多的是基於個人的理由，如：維繫人我關係、對社會的關懷等情感，更足以推動人實踐道德。³⁵相對的，在明知普遍原則的情況下，人也會出於情感、情勢的衡量，推翻普遍原則，如《論語》中「父為子隱，子為父隱」的例子。³⁶凡此，都顯示了德性活動乃現實實踐問題，所重在對應人與情境而非法則。³⁷既然是人，自然擺脫不了感情，道德問題就不能只訴諸純然客觀的理則。依此觀之，戴震何以主張「理義」在事不在心，定也是洞悉了德性活動的複雜性與動態性，一味追求普遍的道德原則，不僅不切合實際，亦不符人性的真實反應。

經由上述，我們或許可以理解戴震理欲思想的本意，但若進一步追問，在道德活動中，情、欲究竟應該扮演什麼角色？其作用為何？戴震在辯駁過往理學家重「理」輕「欲」的同時，卻也未完全給出明確的解釋。³⁸另外，關於「以情絜情」的具體運作是如何？即從情、欲的推擴，如何得出道德原則（不易之則）？此由戴震現存的論述中，似也無法獲致完整的交代。職是之故，透過具有相似人性論、德性觀之亞里士多德

³⁵ 湯瑪斯·內格爾著，萬以譯，《人的問題》（上海：上海譯文出版社，2004），頁 143。

³⁶ 承蒙審查人提醒：「無論對於傳統儒家或宋明儒學而言，所謂的『權』都應非所謂『違反普遍原則』，而是一種變動的普遍原則——這樣的變動性同樣會成為更高層次的普遍原則，亦即『子為父隱，父為子隱』不只是『權』，而是在歷時性脈絡中修正後而形成的普遍性原理。」如審查人所指出，普遍原則仍需要一種變動性的權宜調整，此正印證普遍原則，無法一體適用於所有現實情境的德性實踐。這便是筆者原初欲透過此例，表達出普遍原則的設立不全然得以應對真實生活，而更需要人在現實中評估出合情合理的實踐原理之立場。當然，以「違反普遍原則」來解釋「權」，明顯意涵不甚周全，感謝審查人悉心指出，至深銘感。

³⁷ 戴震論「權」時曰：「執顯然共見之重輕，實不知有時權之而重者於是乎輕，輕者於是乎重。」又「致其心之明，自能權度事情，無幾微差失，又焉用知一求一哉？」同樣認為在德性實踐上，不能單純依賴於普遍法則的持守。參見清·戴震，《孟子字義疏證·卷下》，《戴震全書》（六），頁 210、212。

³⁸ 如羅光所說：「欲、情、知，出自人性，為『血氣心知之自然也』，戴震沒有說明三者和性的關係，也沒有說明三者中間相互的關係。」參見氏著，《中國哲學思想史》（臺北：臺灣學生書局，1990），頁 343。

的觀點，會合疏通箇中義理，掘發其論述下未全然開展的蘊意，就顯得相當有必要了。

（二）情、欲的作用與道德原則的建立

關於感情，亞里士多德是如此定義的：「欲望、怒氣、恐懼、信心、妒忌、愉悅、愛、恨、願望、嫉妒、憐憫，總之伴隨著快樂與痛苦的那些情感。」除了常見的心理感受，還包含了欲望，但不外乎就是快樂和痛苦兩大主要情感。感情沒有好壞之分，我們不會因之受到讚揚或責備，而是因為同這些感情的好的、壞的關係，而受稱讚、譴責。所以，德性和惡並不是感情。德性與惡是主動性的，感情是受動的，人的品質正是因以某種方式對待感情而形成的傾向。³⁹由此可知，儘管感情具有特殊性、個別性，但真正行動的關鍵，是人怎麼回應這些感情。造成善行與惡行的，並非人的感情反應，乃是人品質的穩定性和習慣性。⁴⁰因此，有德性的人，會根據自身完善的能力，進行好的考慮，⁴¹形成的正確信念，即便面對涉及此信念時的情境，每個人有著不完全相同的感受，卻不致影響自身循著已養成的、穩定化的信念，進行選擇，採取行動。

利用此觀點，來思考戴震的「以我之情絜人之情」，便可理解如何由情、欲來建立道德原則。此概念的意涵是在面對具體情境時，將顧及他人感情作為自身回應感情的好的考慮，進而形成正確的信念，穩定成德性。舉例來說：人均有懷生畏死之情，在回應此感情時，不僅考量自身也推及他人，成為一種與此感情的好的關係、好的考慮。而在遭逢危

³⁹ 亞里士多德著，廖申白譯注：《尼各馬可倫理學》，頁 43-45。

⁴⁰ 亞里士多德說：「合乎德性的行為必須出於某種狀態。首先，他必須知道那種行為。其次，他必須是經過選擇而那樣的做，並且是因為那行為自身故而選擇它的。第三，他必須出於一種確定了的、穩定的品質而那樣的選擇的。」亞里士多德著，廖申白譯注，《尼各馬可倫理學》，頁 42。

⁴¹ 亞里士多德認為：好的考慮是一個明智的人的特點，是對於達到一個目的的手段正確的考慮。同前註，頁 182。

難之際，雖每個人的情感反應不盡相同，卻能循著已形成的正確信念，避免損人利己的行為。然而，必須承認，這項考量奠基於感情，因此不可能是精確的，能進行衡量的依據只能就人之常情來進行，不適用於特殊的個人偏好。⁴²因此，「以情絜情」是在社會常情的基礎上，一種關於感情的好的考慮，它的目的在「好惡之節」、「情得其平」，而非在形成以我為準的普遍法則。若然，則戴震的情欲思想，當不全然為主觀的情感主義，而是蘊涵著客觀的理性成分。⁴³

至於，情、欲在德性實踐中的作用是什麼？亞里士多德說：「道德德性與快樂和痛苦相關。首先，快樂使我們去做卑賤的事，痛苦使我們逃避做高尚的事。」⁴⁴顯然，促成實踐的動因是欲求，而快樂和痛苦的感受則是欲求的基本屬性。不能否認，人雖有成德的天賦，但也有享樂避苦的自然欲望。現實中「我們或多或少地以快樂和痛苦作為衡量行動的標準」，因此，對正確的對象產生快樂或痛苦的正确感受，關係著道德行為是否產生。正如亞氏所說：「對快樂與痛苦運用的好，就使一個人成為好人，運用的不好就使一個人成為壞人。」⁴⁵如是，則道德行為

⁴² 戴震雖自「我之情」出發，但此情並非指涉個人特殊的感情傾向，用自身好惡推擴於他人、施於他人。在《孟子字義疏證》戴震是依據著孔子、《大學》的仁恕之道來立論，所論內容當是與經典語境一貫，用以指人情常態。行文中戴震也明白表示：「曰『所不欲』，曰『所惡』，不過人之常情，不言理而理盡于此。」是以，在人之常情中或有感受程度多寡的差異，但不至於是人我相反的不一致，有但畢竟也在少數，非本說的論述目標。另外，余紀元在解釋「己所不欲，勿施於人」時說：「在考慮怎麼去做時，一個人應該把他對家庭成員的感情作為一個導引，繼而把這類感情推己及人。」此說亦可作為參考。參見氏著：《孟子字義疏證·卷上》，《戴震全書》（六），頁153。余紀元著，林航譯，《德性之鏡：孔子與亞里士多德的倫理學》（北京：中國人民大學出版社，2009），頁159。

⁴³ 梁啟超曾說：「《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』。」雖然戴震著重情欲地位的提升，但細究其學術宗旨，並非在以情感代替理性，他對理性、理智的強調，在貴學的主張中表露無遺。因此，梁啟超此論斷或有可商榷之處。詳參氏著，《清代學術概論》（臺北：臺灣商務印書館，1994年），頁68。

⁴⁴ 亞里士多德著，廖申白譯注，《尼各馬可倫理學》，頁39。

⁴⁵ 此段引文皆同前註，頁41。

與如何選擇至關密切，因為人除了必要的肉體欲望，尚有榮譽、財富、權力、成功等社會性的欲求。欲求本身無關好壞，但選取正確的欲求對象，欲求之間的先後取捨，以及在方式上是否能選取適度（無過與不及），都將影響德性的實踐。關於選擇的問題，亞里士多德表示：

如果道德德性是靈魂的進行選擇的品質，如果選擇也就是經過考慮的欲求，那麼就可以明白，想要選擇的好，選各斯就要真，欲求就要正確，就要追求選各斯所肯定的事物。⁴⁶

按此言，好的選擇除了欲求目的為善之外，也必須追求理性所肯定的事物，這隱含著人有時需要在快樂的事物，⁴⁷以及不快樂卻是善的事物間作出抉擇。而放棄眼前的快樂並非易事，尤其是來自感官的原始欲望，因為它基本上是不聽從理性的。⁴⁸既然如此，人何以願意去實踐德性？或為何願意選取適度而非放縱？亞里士多德認為：「不能從高貴的行動中獲得快樂的人也就不是好人。因沒有人會將不喜歡正義行動的人稱作正義的，也不會有人將不喜歡慷慨的人稱為慷慨的，……合德性的活動必定本身就令人愉悅。」⁴⁹德性在本性上令人愉悅，於是產生了我們對德性活動的欲求。其次，人的目的就是幸福，而幸福在於合德性的實現活動。肉體的快樂任何一個人都能享受，但幸福的實現活動的快樂，才是人最充分意義上的快樂。⁵⁰幸福作為人最終極的欲求，所能獲致的快樂定然超越其他的實現活動，其他快樂只在次等，或更弱的意義上是人的快樂。⁵¹由此可知，對於亞氏，實踐德性的驅動力便來自於對

⁴⁶ 亞里士多德著，廖申白譯注，《尼各馬可倫理學》，頁 168。

⁴⁷ 亞里士多德認為：在所有事情上，最要警惕令人愉悅的事物和快樂，因為對於快樂，我們常失去公平的判斷。同前註，頁 56。

⁴⁸ 亞里士多德說：「（肉體）欲望則一聽到感覺說某某事物是令人愉悅的，就立即去享受。所以說怒氣在某種意義上聽從選各斯，欲望則不是。」同前註，頁 206。

⁴⁹ 同前註，頁 23-24。

⁵⁰ 同前註，頁 302-305。

⁵¹ 亞里士多德在分析不同類屬的快樂時說：「有些實現活動會被其他的快樂妨礙……更令我們愉悅的活動會排斥另一項活動，它越令我們愉悅，就越排斥另一項活動，甚至使後者全然停止。」同前註，頁 300。

幸福的欲求，在這大前提下，人將會以「經過考慮的欲求」取代肉體及其他欲望。

循此脈絡，則戴震所謂的「理義」，與亞里士多德對德性的品質—適度—的描述：「在適當的時間、適當的場合、對於適當的人、出於適當的原因、以適當的方式感受這些感情，就既是適度又是最好的。」⁵²意思相仿。意指在日用人倫，動容周旋，無不恰如其分。由此理解，便能意會戴震「理在事不在心」，凡事精察「不易之則」的理論旨趣。同時，也可更加清楚「理存於欲」的涵意：理義（德性的品質）不是感情欲望，對感情欲望的適度展現才是。⁵³

至於道德動機，亞里士多德有兩層說法，均關係著感情、欲求，也可借以帶入思考戴震「理存於欲」的另一潛在意涵。戴震云：

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。至孟子時，異說紛起，以理義為聖人治天下之具，設此一法以強之從，害道之言，皆由外理義而生。人但知耳之於聲，目之於色，鼻之於臭，口之於味之謂性，而不知心之於理義，亦猶耳目鼻口之於聲色臭味也，故曰「至於心獨無所同然乎」，蓋就其所知，以證明其所不知。舉聲色臭味之欲，歸之於耳目鼻口，舉理義之好，歸之心，皆內也，非外也。比而合之，以解天下之惑，俾曉然無疑於理義之為性，害道之言，庶幾可以息矣。⁵⁴

戴震認為「理義」之為性，是自古以來不證自明的事實，人徒知耳目口鼻對於聲色臭味的自然欲求，卻不知心對於理義亦是如此。心好理義，是出於自然的驅使，猶如身體感官嗜欲，同樣發自於人性內在的欲

⁵² 同前註，頁 47。

⁵³ 倪德衛表示：「戴震將道德規範降低為人類欲望……並且，我們能理解什麼是正确的，僅僅因為我們是欲望存在。」此說或誤解了戴震「理存於欲」的意涵，在透過去私、去蔽，使情欲非偶性地、恰如其分地呈現，方稱為理。理和欲之間是發展的關係，而非等同的關係。參見氏著，周熾成譯，萬白安編，《儒家之道—中國哲學之探討》（南京：江蘇人民出版社，2006），頁 65。

⁵⁴ 清·戴震，《孟子私淑錄·卷中》，《戴震全書》（六），頁 56-57。

望。這是自然之性中自具的本能，不因後天人為而改變。因此，就自然形成的角度來說，人心悅理義，是本然於性，不學而能的，⁵⁵由於喜好，內心便形成追求理義的欲望。就此，也可以說理義存於人的欲求，是為「理存乎欲」的潛在意涵。

根據此意，戴震將「理義」預存於人的自然欲求，但對「心知之好」與「血氣之欲」兩欲求間的關係，卻沒有明確說明，而是直接採取一種自然生成的看法。他說：「耳鼻口之官，臣道也；心之官，君道也；臣效其能，而君正其可否。」⁵⁶就官能定出主從，戴震認為由於心具有決斷地位，因而主導著感官欲望，使人能順利實踐道德。然就現實的心理狀態而言，「正其可否」出自理性，並不能產生驅動力，因此人不必然會實踐道德。所幸戴震也說：「心悅理義」，理義令人愉悅，因而人對理義會自然產生一種欲求。綜合上述可歸納出：居主導地位的「心」之欲應是高於「血氣」之欲，是以能保證道德行為的產生。這是依照孟子大體、小體的看法，來衡定人能踐德的必然性。不過，若從亞氏對欲求分析的角度，就戴震所謂「自然而歸於必然」來解釋，或許更能順適人在現實中，欲望選擇的原則。戴震云：

心知之自然，未有不悅理義者，未能盡得理合義耳。由血氣之自然，而審察之以知其必然，是之謂理義；自然之與必然，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。若任其自然而流于失，轉喪其自然，而非自然也；故歸于必然，適完其自然。⁵⁷

⁵⁵ 戴震曰：「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。」參見氏著，《孟子字義疏證·卷上》，《戴震全書》（六），頁153-154。

⁵⁶ 同前註，頁153。

⁵⁷ 清·戴震，《孟子字義疏證·卷上》，《戴震全書》（六），頁169

出於自然，「心知」喜愛理義，為滿足此情感，必以理義為目的，產生一實現的欲求。在滿足此欲求的過程中，血氣之欲已非第一欲求，故能依「心知」審察，從「任其自然」歸於適度（必然），以達到「得理合義」，實現心之所悅。值此之際，便同時完善了「心知」及「血氣」之自然。據此，則「自然」歸於「必然」，「必然」完善「自然」，實際上就是「理存乎欲」主要和潛在意涵的合一，此為戴震心中最理想的道德境界。因此，正如亞氏的道德動機理論，對戴震來說，德性實踐的驅動力，當來自對此道德境界的欲求。在這最大的欲求之下，自然血氣才能聽從「心知」的引導，展現合「理」的自然。此見，感情雖非主導德性實踐的關鍵，卻是完成德性實踐的動力來源。

整體而言，通過亞里士多德的觀點，使我們更好地理解戴震所欲揭示的「理義」內涵：人對自我情欲的調節，人我之間情欲的應對。這蘊涵對生命原始情態的正面肯定，看似無法作為指引人道德行為的客觀法則，然而，實際上人在自然感情上的相似程度，往往比人理性思考的結論來的更一致。而感情欲望對產生德性活動的動機與維持，無不具有實質的影響力。凡此，提醒了一項事實：排除了情欲，保持適度，符合理義，便是流於形式。因為，德性的指向不只是正確的行為，也應該是正確的感情。

三、知識與道德的相融

雖然，德性活動不能排除感情的影響，但人能正確地抉擇、實踐，仰賴的卻是理智。因此，戴震強調「心知」的發揮，亞里士多德亦以「理智」為最重要的心靈功能。同時，他們都認為心智能力雖為天賦，但後天的學習卻是德性活動得以完成的關鍵。據此，德性如何經由後天學習？所謂與德性有關的知識，和一般追求真相的知識有何不同？此知識與道德的關係為何？兩者間如何轉化、相融？對此，戴震雖提出「德性

資於學問」的說法，認為後天習得的學問將有助於擴充德性，但對於「學問」與「德性」之間，即「真」、「善」間如何達到一致，則缺乏進一步的論證。⁵⁸故以下將援引亞氏說法作為理據，以進一步理解戴震的知、德關係。

（一）德性活動中的知識屬性

探討亞里士多德的知德觀，必須先檢視他對「德性」的看法。亞里士多德將德性分為：「理智德性」和「道德德性」。「理智德性」主要通過教導來發展，而「道德德性」則通過習慣養成。⁵⁹其中「理智德性」由「理智」主導，是人最重要的心靈能力，欲望與感情為人與動物所共有，「理智」則為人獨有。它的展開使得實現活動得以完善，感情、欲望在它引導下，也才能良好、適切的表達。按照亞里士多德的想法，「理智」有「理論理智」，用以思考不變的事物或其本質，另外尚有「實踐理智」，是用來思考與實踐相關的事物，以及事物的變化。獲得「真」，是這兩個部分的活動。⁶⁰因為德性與實踐相關，要了解道德活動的「真」，就必須聚焦在「實踐理智」。此外，還有專屬於「實踐理智」的德性，亞里士多德稱之為「明智」，用以表示「實踐理智」的最好的狀態。「明智」與「實踐理智」正是德性實踐中求「真」的能力和品質。

針對「明智」，亞里士多德給出進一步的解釋：「明智是有關人的善與惡的、合乎理性的、求真的實踐品質。」在此定義中，可以發現除了「理性」和「求真」，「善」、「實踐」其實也是「道德德性」的特徵，這表明了「明智」乃關聯著道德。不僅如此，「明智」綜合了多方

⁵⁸ 如周昌龍便認為，戴震哲學有「道德知識」與「道德實踐」中間的困難，即知識與道德之間固然有聯繫與相通的關係，卻並不意味有道德出於知識的因果關係。參見氏著，〈戴東原哲學與胡適的智識主義〉，《新思潮與新傳統—五四思想史論集》（臺北：時報文化出版有限公司，1995），頁70-71。

⁵⁹ 亞里士多德著，廖申白譯注，《尼各馬可倫理學》，頁35。

⁶⁰ 摘要自亞里士多德著，廖申白譯注，《尼各馬可倫理學》，頁167-169。

面的知性活動，如：好的考慮、理解、體諒，此等在道德實踐上都是不可或缺的。事實上，亞里士多德也承認「明智」與道德德性的不可分：「嚴格意義的德性，離開了明智就不可能產生。」同時，「一個人若是有了明智的德性，他就有了所有的道德德性。」⁶¹在此，亞里士多德揭示了「明智」為一整合性的理智品質，對成就德性而言是至關重要的。基於此，亞里士多德對蘇格拉底「道德即知識」的命題，提出了修正。他認為道德不僅僅是知識的，道德還包含了感情、欲望、實踐等內容，而且這樣的說法會導致惡不是出於意願。所以，正確地說，道德德性應該是伴隨著最好狀態的實踐理智，並且一道發揮作用。用亞里士多德的話來說就是：「德性不僅僅是合乎正確的邏各斯，而且是與後者一起發揮作用的品質。在這些事務上，明智就是正確的邏各斯。」依照此論點，道德就不會是一種純粹知識的形式，而是統合著「善」與「真」的實踐品質。至於，如何統合？亞里士多德說：「德性使我們確定目標，明智使我們選擇實現目的的正確手段。」⁶²於此，正確的實踐才能稱得上真的德性，真的德性呈現出的善，也才是真善而非偽善。

那麼，怎樣是正確的、真的？亞里士多德表示，對好人顯得善的，就是真正善的，因好人能在每種事物中看到「真」，他彷彿就是事物的標準和尺度。⁶³好人展現著「明智」，呈現出德性的品質，即無過與不及的適度。因為只有適度的感情與行為才是真的德性，一如適度的節制才是真的節制，適度的謙虛才是真的謙虛。過與不及的狀態，都不能形成真的德性。所以，適度為德性真偽的辨別標準，這標準是由「明智」所確定的：

這種適度是由邏各斯規定的，就是說，是像一個明智的人會做的那樣地確定的。德性是兩種惡，即過度與不及的中間，在感情與

⁶¹ 以上引自亞里士多德著，廖申白譯注，《尼各馬可倫理學》，頁 173、189、190。

⁶² 同前註，頁 190。

⁶³ 同前註，頁 71。

實踐中，惡要麼達不到正確，要麼超過正確。德性則找到並且選取了那個正確。⁶⁴

根據此言，人的德性顯示出的不僅是善與惡的品質，同時是關於感情與實踐的正確與否，適度就是一種正確，達到適度就是「真」，結果就是「善」。相反的，過度與不及就是不正確的、不真的，所導致的結果就是惡了。⁶⁵亞里士多德如此強調德性必包含著「明智」，是意識到「善」得以形成，並非單純內心良善就好，良善的動機還需兼具洞察情境的能力，好的考慮，正確的理解，必要的同情、體諒，這些都仰賴於理智能力，唯有展現「明智」，才可能在行為上求取適度、確保「善」。從這個角度來看，道德德性所體現出來的「善」，就是「真知」與「真行」的最終成果。

和亞氏相同，戴震特別重視人的理智天賦。在性善的主調下，戴震認為天賦之血氣心知都是善的，如若血氣不流於失，就是仁；心知不失於蔽，就是智。不過，現實中自然德性的出現多半是偶然性的，因此必須講求德性修養的工夫，將偶然穩定成應然。是以，戴震極力要求人須由「自然」歸向「必然」。然而，要穩定達到情、欲「無幾微之失」，除了感情的作用，「心知」能力至為重要。在戴震性論裡，「心知」主知覺，乃人禽皆具，但人的心知功能可以從「精爽」發展至「神明」：

理義非他，所照所察者之不謬也。何以不謬？心之神明也。人之異於禽獸者，雖同有精爽，而人能進於神明也。⁶⁶

「精爽」是最基本的知覺能力，就此能力是無法察照出不謬之理，人要不失理義，必須將心知能力推進到「神明」的境界。因此，人在心知能力的開發程度，便是人禽之辨最大的差異。顯然，戴震是將人禽之

⁶⁴ 亞里士多德著，廖申白譯注，《尼各馬可倫理學》，頁 48。

⁶⁵ 李義天，〈美德倫理與實踐之真〉，《倫理學研究》第 51 期（2011.1 月），頁 16。

⁶⁶ 清·戴震，《孟子字義疏證·卷上》，《戴震全書》（六），頁 154。

辨的界定，由「善」推移到了「知善」。⁶⁷而「心知」作為知理義的基礎，尚攸關著人能否成德，戴震云：

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。⁶⁸

心知能力所以重要，除了辨明美醜、是非，還在於對自然情欲的調和。只有透過「心知」，人才能在情欲上「無幾微之失」、「達情遂欲」。亦是通過心知審度，人方能「以情絜情」，推擴、成就他人之情。故憑藉心知之能，人始有兼及仁、智，達到「道德之盛」的可能。換言之，「心知」至於「神明」的過程就是成德的過程。然，何謂「神明」？戴震以為：「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。」由於「禮義者，心之所通也」，心有所蔽便意味著人與德性的隔絕，故要完全去除障蔽、隔閡，使心知無不能通，才稱得上「神明」。依此，可以發現，戴震所謂的「心知」實蘊含「實踐理智」的功能，若發展至「神明」，便相當於亞氏所說的「明智」。

其次，「心知」要進於「神明」，首要便在於「去蔽」。那麼，「去蔽」如何落實？戴震認為主要在於「學」，他說：「去私莫如強恕，解蔽莫如學」，又「學以牖吾心知，猶飲食以養吾血氣，雖愚必明。」⁶⁹經由為學擴充心知，則心不蔽隔，原本秉性的不足，也能因而有所增進。此擴而充之的概念依循自孟子，但更多的是因為戴震強調血氣心知一源，形質血氣能假飲食以成長，心知能力亦可藉學習而提升：

⁶⁷ 張麗珠認為戴震構建的是從經驗視域與論域出發的「非形上學」思想系統。因此從「性善」→「善」的經驗落實過程，才是戴震的義理學核心。詳參氏著：〈戴震「由詞通道」的學術思想體系—以經驗取向的新義理學為論述主軸〉，《東海中文學報》第22期（2010.7），頁181。

⁶⁸ 清·戴震，《孟子字義疏證·卷下》，《戴震全書》（六），頁195。

⁶⁹ 以上引文分見戴震：《孟子字義疏證·卷下》、《孟子私淑錄·卷中》、《原善·卷下》（微波榭本）、《戴東原先生文·與某書》，《戴震全書》（六），頁154、60、23、478。

形體始乎幼小，終乎長大；德性始乎蒙昧，終乎聖智。其形體之長大也，資於飲食之養，乃長日加益，非「復其初」；德性資於學問，進而聖智，非「復其初」明矣。人物以類區分，而人所稟受，其氣清明，異於禽獸之不可開通。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。⁷⁰

宋明儒以為德性源於天理而內在於人心，主張透過「復性」，來呈現天理。戴震同樣承認人的德性秉自於天，但德性的完善要經由後天的學問，方能從「蒙昧」終乎「聖智」。加以人天生材質不齊，更需「重問學，貴擴充」來突破、彌補。因此，戴震提出「德性資於學問，進而聖智」，強調德性有賴於心知的擴充，求知便可明善，將「學問」的獲得與「德性」的提升視為一致性。不過，外在學問如何能資於內在德性？戴震就飲食化為血氣的思路，認為學問之於德性也是如此，他說：「問學猶飲食，則貴其化，不貴其不化，記問之學，入而不化者也。」⁷¹於此，戴震指出問學所得雖在外，若能自得於心，則能化為養分，益於心知之明。可見他問學的對象，並非記誦、問答之學，「化」的方式，正是將在外的學問融會貫通，成為自己的一部分。這裡就須進一步理解，戴震以何作為「學問」，知道了它的性質，學問和德性的關係才能確定。

作為儒家學者，志在《六經》、孔孟上正本清源，戴震所學自當不離經典。他總結自我的學習心得，認為：「聖人之教，使人明於必然。」⁷²在其思想中「必然」，便是「不易之則」，也就是「理」。因此，學者本於聖人之教，為學理應求「理」，如此一來，戴震所說的學問便是以「理」為中心。關於「理」，戴震云：

理也者，天下之民無日不秉持為經常者是也，是以云「民之秉彝」。凡言與行得理之謂懿德，得理非他，言之而是，行之而當

⁷⁰ 清·戴震，《孟子字義疏證·卷上》，《戴震全書》（六），頁165。

⁷¹ 同前註，頁157。

⁷² 清·戴震，《孟子私淑錄·卷中》，《戴震全書》（六），頁60。

為得理；言之而非，行之而不當為失理。好其得理，惡其失理，於此見理者，「人心之同然也」。

夫天地之大，人物之蕃，事為之條分委曲，苟得其理矣，如直者之中懸，平者之中水，圓者之中規，方者之中矩，夫然後推諸天下萬世而準。……惟其為「人心之同然」，故一人以為不易，天下萬世以為不易也。⁷³

據上所引，戴震求「理」的範圍，含括天地、人物、事為，而「理」的具體內容隨著對象而異，本質卻始終為一，即：合乎常道，沒有偏差。在此定義下，尚要能推諸天下萬世，符合「人心之同然」，達至一客觀的確定性，才算得上真理，而非個人獨斷的意見。人能於事事物物得理，則心知進至神明，德性趨於完善。廣泛而言，天地自然、物理本質也可廣納於戴震問學的範疇，⁷⁴但不可否認，日用倫常，物情世態的「人道」，才是他著重用功的場域。就此可以說，他問學所得之「理」，絕大部分是指向倫理道德的，而「理」的價值最終是要彰顯在德性之上。由於對經驗世界的關注，「聞見之知」對戴震來說，絕非無益之學：

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，進於聖智，雖未學之事，豈足以窮其智哉！……《易》又曰：「天下同歸而殊塗，一致而百慮，天下何思何慮！」「同歸」，如歸於仁至義盡是也；「殊塗」，如事情之各區以別是也；「一致」，如心知之明盡乎聖智是也；「百慮」，如因物而通其則是也。⁷⁵

關於聞見之知，戴震秉持肯定的態度，符應了他「理在事上」的提倡。他認為每通透一事的本質，心知便擴充一分，日積月累，心知終能至於聖智，而天下事理、物則無不了然於心，落實於行，自然能仁至義

⁷³ 兩則引文皆出自清·戴震，《孟子私淑錄·卷上》，《戴震全書》（六），頁46。

⁷⁴ 戴震論「理」時，也曾舉出植物之理、動物之理、天地陰陽之理等。同前註，頁45-46。

⁷⁵ 清·戴震，《孟子字義疏證·卷下》，《戴震全書》（六），頁211。

盡。此見，聞見之知是戴震問學的入手處，也是進於聖智的起點。成德不須捨近求遠，僅就日常的生活中，究極所見所聞的必然之則，擴充主體心知的能力，面臨道德實踐時，便能自然地據「理」而行。若是從起點就知的不廣博、不透徹，便無法成功建立對「理」的認知，也不能很好地把握和落實仁義之道。準確地說，戴震是以「理」來確立「德」，即由問學以豁然心知，而能知「理」，行「理」，最終證立合「理」的道德德性。不論問學、學問都是以「理」為主，為學求「理」，亦是求「德」。

由上可知，關於德性和學問的性質，戴震所秉持的雖為傳統的知德觀，⁷⁶未嚴格的區分兩者內涵，但他問學的對象，是關於德性實踐中如何正確無失的「理則」。而透過心知的擴充，「理」累積、內化為個體言行的內在根據，成為生活中獲取德性的行動指南。此據亞氏之理路，戴震思想中「學問」的性質，實可理解為追求適度、指向至善的道德實踐知識，亦即達至「明智」的綜合性知能。此知識屬性由戴震主張「愚非惡」，只有「任其愚而不學不思乃流為惡」⁷⁷亦可印證。因為惡是出自於意願，而非沒有學問，表明他和亞里士多德立場一致，不以純粹知識作為道德德性中論「真」的對象。同時，「心知」在戴震思想體系中，代表人天生的理智能力，當充分發展至「神明」時，人才得以應事酬酢「中正無邪」，情欲「無幾微之失」。所以，戴震說：「神明之盛也，其於事靡不得理，斯仁義禮智全矣。」⁷⁸在心知神明的運作下，事事得理，代表言行無不合宜、正確，於是得以仁義禮智稱之。若有一事不得理，我們會稱之為不仁、不義等。同樣的，「小人徇我而悖理，君子重

⁷⁶ 誠如張岱年所言：「中國哲人認為真理即是至善，求真乃即求善。真善非二，至真的道理，即是至善的準則。」依照戴震的論述，其知德觀顯然不脫此傳統。參見氏著，《中國哲學大綱—中國哲學問題史》（北京：中國社會科學出版，1982），頁7。

⁷⁷ 清·戴震，《緒言·卷中》，《戴震全書》（六），頁121。

⁷⁸ 清·戴震，《孟子字義疏證·卷上》，《戴震全書》（六），頁154。

我而循理」，⁷⁹人人均以血氣心知為我，但小人之所以為小人，在於徇於私欲，縱情貪欲，背離了適度。而唯有落實了節制循理的事實，才能被稱為有德的君子。是故，「理」就是戴震德性實踐中的「真」，德性和「善」來自於「理」在生活中的正確落實。在此過程，「真」和「善」是彼此成就，共同獲致。

依據亞氏知德觀，戴震的「學問」屬性可定義為：與道德實踐相關的知性活動，因而不能從純粹知識來理解。如此判讀，則「德」與「知」不再是異質性的，而是在「道問學」通向「尊德性」的過程中，「真」與「善」分別證立的同時，知、德的相互轉換也一併完成。故其「德性資於學問」的思想內涵，並未全然脫離道德性的「理」，而追求知識的獨立。⁸⁰因為道德目的才是一切知與行的驅動力，除去這內在欲求，學問再廣博也成就不了德性。如此說來，則戴震貴學、重智的學術傾向，便不全然符合智識主義的判別。

（二）「真」的判斷與「善」的成立

戴震為擴充「心知」的能力，講求廣泛見聞，因而對一事一物之理的獲致甚為講究。但其學問目的不在純粹知識的累積，而是以成就德性為歸宿，強調的是「因物而通其則」。這樣的說法，讓人聯想到是否相類於朱熹的「即物窮理」。對此，戴震曾指出，在註解《中庸》「致中和」時，朱熹「詳於論敬而略於論學」，偏重以「戒懼慎獨」詮解，⁸¹顯

⁷⁹ 清·戴震，《緒言·卷下》，《戴震全書》（六），頁134。

⁸⁰ 余英時說：「然東原之『心』僅是認知之心。因此他的『聞見之知』已不復直接歸宿到道德性的『理』上……東原則是儒家智識主義極盛時代的哲學代言人，宜其專從『道問學』的立場上立論，不再把知識問題與道德問題糾纏在一起了。」參見氏著，《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》（臺北：東大圖書股份有限公司，1996），頁30-31。

⁸¹ 戴震曰：「程子、朱子謂氣稟之外，天與之以理，非生知安行之聖人，未有不污壞其受於天之理者也，學而後此理漸明，復其初之所受。是天下之人，雖有所受於天之理，而皆不殊於無有，此又一說也。……故詳於論敬而略於論學。如程子云『敬以治之，使復如舊』，而不及學；朱子於中庸

示他注重於內心的持守涵養，忽略了在事上獲致「不易之則」的學問工夫。由此評論可見，戴震以為自身的工夫論，和朱熹所重實有差異。這差異包含對「理」的定義，和對「理」的不同定位。簡言之，朱熹雖然重視泛觀博覽，強調對「一草一木一昆蟲之微」的逐旋理會，⁸²但對他而言，萬物各具之理本身不是重點，作為體悟「天理」的一個環節，格致事物之中所具的共同之理，方是其要所在。故「分殊之理」在「天理」的觀照下，其實不具獨立的地位，其價值的顯現在超乎自身的形上之理的完成。⁸³相對的，戴震問學所得之「理」便是實在的理則，其上沒有更高的統攝原理，每認知一件事物之理，都擁有其自身的獨立價值，如同各具營養的元素，吸納後能滋養、充備著人的道德德性，此即「學以養其良，充之至於賢人聖人」⁸⁴之寓意，德性是在不間斷的為學求理中，充實完整。是以，在戴震的體系裡，每次獲致的學問（理）、每個所見所聞均不會落空，其獨立的意義和價值，都在每一次的道德實踐中展開。

顯然，戴震與朱熹最大的差異，在於形上理則的預設與否。戴震就現實建構學理，所探求的「理」，只是現實中事物的理則，並非朱熹理學中，代表萬物原理的形上天理。然而，在下放天理的同時，他也面臨另一個問題：在日用人事、實踐活動而求得的「理」，是否人人相同？若不相同，則德性實踐中的「真」怎麼確立？這個詰問不單只有戴震哲學會遭遇，對亞里士多德而言也是無可迴避的。因為，就道德實踐的現狀來說，適度所象徵的「真」，乃根據個人實踐理智的展現，每個人所選取的適度，均出自各人不同的心理素質，在各執標準之下，可能有淪

『致中和』，猶以為『戒懼慎獨』。」參見氏著，《孟子字義疏證·卷上》，《戴震全書》（六），頁164。

⁸² 朱熹曰：「上而無極太極，下而至於一草一木，一昆蟲之微，亦各有理。一書不讀，則闕了一書道理；一事不窮，則闕了一事道理；一物不格，則闕了一物道理。須著逐一件與他理會過。」參見宋·朱熹著，黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，2004）第1冊，頁295。

⁸³ 張亨，〈朱子格物說試釋〉，《中國文哲研究集刊》第55期（2019.9），頁1-39。

⁸⁴ 清·戴震，《孟子字義疏證·卷下》，《戴震全書》（六），頁197。

為道德相對主義之虞。因此，就有學者發出質疑：「亞里士多德對德性的詮釋，其實充滿主觀的期望，最大的問題在於德性的標準難定，不管是倫理德性的中庸，或是理智德性的真理，都是見仁見智，不可能有定於一尊的標準。」⁸⁵此類批判，正是擔心具體實踐的「真」，是否有客觀性的存在。

在戴震的論述中，可以發現他試圖為此提出解決之道，如他將「理」定義為：「惟其為人心之同然，故一人以為不易，天下萬世以為不易也。」便是試圖強調「理」的客觀面向。此外，他也提出「以情絜情」的方式，旨在避免於實踐上流入主觀私意。然而，受限於簡略的解說，且缺乏細節性的論證，對於戴震的說法，不免有學者感到不以為然：「儘管戴震強調此『心』之『可否』『非心出一意以可否之也』，認為『凡一人以為然，天下萬世皆曰：是不可易也，此之謂同然』。但無論如何，以人心之認同作為判斷理義是非的標準，仍然是主觀性的。就此而言，戴震的認識論，實際上是一個矛盾的組合。」⁸⁶據此，戴震以「人心之同然」的方式，來建立道德原則的想法，仍引發落入主觀性的質疑，甚至自相矛盾的批評。然而，若掌握其說隱而未顯的立論根據，其看似矛盾之處，實未必無法成立道德實踐之「真」。在此，我們依然借用亞氏的相關論述，來發其端緒之未竟者。

關於實踐之真的客觀性，亞里士多德雖未特別對此提出解釋，但我們仍可以透過他的一些陳述，間接獲得他的回應：

在感情和實踐中過度與不及都是錯誤，適度則是成功並受人稱讚。成功和受人稱讚是德性的特徵。

在所有事物中，適度的品質都會受到稱讚，而那些極端則既不正確，又不值得稱讚，而是應受譴責。

⁸⁵ 王賀白，〈亞里斯多德德性優越意識之批判〉，《人文及社會科學集刊》第八卷，第1期（1996.3），頁118。

⁸⁶ 黃愛平，〈戴震學術主張與學術實踐探析—兼論乾嘉漢學治學宗旨〉，收入林慶彰主編，《乾嘉學者的義理學》，頁335-336。

對有經驗的人、老年人、明智的人的見解或意見，即使未經過證明，也應當像得到了驗證的東西那樣，受到尊重。⁸⁷

從第一、二則引文，我們可以知道，亞里士多德對於適度的建立，除了來自於個人良好的品質，卓越的明智，同時也含有群體中的道德共識。在德性實踐中，個人所選取、表現的適度，勢必會受到周遭他人的檢視，從而獲得對自身表現的回饋：稱讚或譴責。因此，除非個人所執行的適度，通過群體成員的普遍確認，我們才會認定他的選擇是真、德性是善。相對的，獲致群體成員的肯認時，個人也才能確信自身所知、所行是否符合了「真」。⁸⁸在此原則下，適度將不致於流入獨斷獨行。至於第三則引文，亞里士多德建議，除了好人，我們也應該要尊重有經驗的人的意見，因為這些經驗是從共同生活的群體中長期形成的，若能得知，便更有利於了解生活群體的價值觀，使適度的衡量在此共同認定上，更加符合主流價值，以達到相對客觀的正確。要之，道德德性中的「真」，乃繫於實踐過程中正確的手段，而正確的手段必是通過道德共識的認證，來確立自身的「真」，並且從整體價值觀中被允諾為「善」。至此，「真」與「善」方才達到了一致。

以道德共識作為基礎，則可理解戴震強調問學擴充、廣博聞見，就是要求人在日常生活中，對「理」的客觀掌握。同時，他提倡人要自我驗證所求之「理」是否為「人心之同然」，意即個人的抉擇能得到廣泛的承認，符應於社會成員的道德好惡。假使眼下不能獲得認同，那是否能「推諸天下萬世而準」，即置入更長的時空條件下，此行動結果必能

⁸⁷ 三則引文分別引自亞里士多德著，廖申白譯注，《尼各馬可倫理學》，頁47、51、185。

⁸⁸ 李義天認為，雖然按照亞里斯多德的設想，當下情境的真實狀況（適度）既然是由客觀的確定性（logos）決定，那麼實踐之真就不應是主體之間的共識問題，具有實踐智慧的行為者自己就能發現適度之處，群體的認可無非是個輔助的檢測手段。但他也特別指出，行為者對各種價值或善的理解，實際上是對群體生活規範的理解和提煉。行為者所能發現的適度之處，只能是被該生活群體所規定、所確認的適度之處。參見氏著，〈美德倫理與實踐之真〉，《倫理學研究》第51期（2011.1），頁19。

成為那普世肯認的準繩。將這些考慮作為「理」得以確立的條件，避免所持之「理」淪為不可公度的個人意見。而在具體實踐時，即便戴震不打算追尋背後的客觀真理，卻仍是要求「以情絜情」，不僅要合理，亦要考慮合情，以求符合當下真實的感受和體驗。可以說，在「理」的求取、確立到落實的每個階段，戴震都力求根據經驗實情，不離社會的道德共識來進行，試圖得到最正確無失的實踐真理。

要之，戴震所求之「理」，含蘊著「真」與「善」，其性質之「真」提煉自對社會規範的理解，以及獲得普遍的認可，進而形成了仁、義、禮、智等內容，而它的目標則是人性完滿的「善」。因此，當「理」被肯認並實行的當下，便已涵攝了「真」的判斷，以及「善」的成立。

綜上所述，德性本就是實踐性的，人在採取道德行動時，目的便是在解決具體的現實問題，而不是在遵守客觀原則。在此前提下，知識與道德的關係應在於：知識如何促成德性實踐？然知識無關善惡，知識被如何使用才牽涉價值判斷。因而，在德性實踐中，知識運用的能力比擁有知識更為重要，此即戴震看重「心知」，亞里士多德看重「明智」的癥結所在。而不論是「適度」還是「理」，講求的都是一種實踐中的「真」，而非一種自我判斷下的主觀期待。此外，「真」與「善」是在群體成員的共識上建立，這表示人在作道德判斷時，必然融合了道德共識在內。是以，檢驗道德行為的真、假（正確與否），不能脫離經驗生活的事實，戴震和亞里士多德的道德理論，顯然對此都有深刻的體認。

四、結論

從自然天性和經驗事實來探討道德問題，是戴震和亞里士多德思想的基本立場，也是兩方得以相提並論的主因。正因如此，戴震的道德理論，不少都能在亞里士多德的觀點裡找到共鳴，甚至能借助亞里士多德

更詳細的析論，得到理論上的補充和支持。如對人道德稟賦的看法，亞里士多德就肯定人天生有接受並發展道德的能力，他說：「儘管不是生來就有智慧，一個人卻生來就會體諒、理解，也生來就具有理智。這種看法表現在這個事實中，即我們認為它們可以隨著年齡而生長。」⁸⁹此正由經驗事實來印證人道德發展的可能性。相同的，戴震也認為德性是人的天賦，他說：「幼者見其長，知就斂飭也，非其素習於儀者也；鄙野之人或不當義，可詰之使語塞也。示之而知美惡之情，告之而然否辨，心苟欲通，久必豁然也。」⁹⁰人的心知能力比耳目感官更為高級，即使沒有受過訓練，沒有文化素養，也不妨礙人辨別理義，知曉德性。由於這獨特的天賦，人能經由時間累積、後天的學習，逐漸成為有德之人。因此，戴震的「性善」便是從這角度來建立的，從事道德活動的意義，便是要人穩固、發展此天賦基礎，從而全幅展現人性潛在的美好。

在德性實踐上，戴震著眼於經驗事實，而人性的事實就是不能絕情去欲，對此實情，戴震提出「理存乎欲」、「自然而歸於必然」的主張，為現實中如何能落實道德德性，尋求一合乎人情，貼近生活樣貌的實踐途徑。然而，就自然情欲來談「理」，不免導致在客觀上引發質疑，或者像：「欲為首出，則兩欲相侵時，又以什麼來作主做準？」⁹¹如此缺乏理性主體的疑慮。其實在戴震的思想裡，理、欲一體，德性的實踐自然涵攝理、欲，德性的準則亦當兼合理、欲考慮。此與宋明儒「以理絜情」的思路有所不同，以致容易產生誤解。不過，若立足於亞里士多德對感情與德性的論述，卻能提供另一種視角，擴大我們理解戴震思想的視野。德性包含著感情與實踐，這是亞里士多德的基本立場，他所提出的德性品質（適度），便包含了與感情的好的關係，以及好的選擇。「適度」意義的揭示，表明感情欲望是可被引導的，欲望甚而能成為實踐德

⁸⁹ 亞里士多德著，廖申白譯注，《尼各馬可倫理學》，頁 185。

⁹⁰ 清·戴震，《原善·卷中》，《戴震全書》（六），頁 17。

⁹¹ 劉述先，〈從道德形上學到達情遂欲—清初儒學新典範析論〉，《儒家思想意涵之現代闡釋論集》，頁 98。

性的動力。依此，戴震「自然」和「必然」的關係，也獲得一個符合自然發展的解釋。從經驗事實來看，人對自我情感、欲念的約制，並非定然通曉道德規範的前提下才能進行，這證明自然情欲也是具有天生能被薰陶、教化的潛力。「自然而歸於必然」，正是奠基於此能塑造、教化的天性。正常情況下，情欲的狀態不是固定不變，「心知」亦不會停滯不前，血氣心知最終都會歸於「理義」，因為戴震認為趨向道德的發展，才是體現人道之至，為達此終極想望，「自然」必定會歸於「必然」。

雖然人的能力會隨時間自然發展，但卻不代表人能自然成德。在德性實踐上，戴震和亞里士多德都看重理智能力。相信理智能力可整合一切道德實踐中的知識、經驗，形成一正確的行動信念。此正確的行動信念在戴震為「理」，在亞里士多德為「適度」，兩者都要求無過與不及。符合理、適度便是正確、是真，而只有真，結果才會是善。德性的本質是善，但同時也是實踐性的，可以說就德性實踐而言，本來就是真善不二的。此外，求真的過程亦是一種主體意志的顯現，無過與不及為善的標準，相對的，惡的來源皆是由於對此標準的偏差。若然，則人心當是有善惡的主導權，最終成為善行或是惡行，總歸於人的選擇得當與否，如此，戴震「理在事上」的論述，便不能視作全然訴諸於外在規範的他律倫理學。事實上，對於外在事理的獲致，戴震強調必須化為己用，經由反覆的學習、實踐，⁹²最終達到「思之貫通，不遺毫末」⁹³無不得「理」的境界。因此，完整的說，「理」雖在事，但知理、辨理卻仍是在心。

⁹² 戴震在詮釋《中庸》「尊德性而道問學」一段時，曾說：「人皆有不蔽之端，其『故』也，問學所得，德性日充，亦成為『故』；人皆有不私之端，其『厚』也，問學所得，德性日充，亦成為『厚』。『溫故』，然後可語於『致廣大』；『敦厚』，然後可語於『極高明』；『知新』，『盡精微』之漸也；『崇禮』，『道中庸』之漸也。」此見不蔽、不私都仰賴反覆問學以擴充始端，加以溫故、敦厚的日常實踐，方可漸進成德。參見氏著，《原善·卷下》，《戴震全書》（六），頁 26。

⁹³ 同前註，頁 27。

整體而言，取徑亞里士多德倫理學的觀點，確實有助於思索戴震哲學的重要議題，尤其亞里士多德倫理學在感情方面的論點，為自然情欲提供了較全面的觀察，同時能正面看待感情在德性問題中的正當性與重要性，而不是從德性、理性的對立面來予以理解。此強調以正確的方式來對待感情，使得感情能夠獲得良好發展的立場，和有意矯正高抬理學，漠視自然情欲的戴震，有著共通的關懷：對完整人性的肯定。戴震「理存乎欲」、「以情絜情」的主張，在相似的立足點上，因而獲得了較同情的理解。然而，必須承認，戴震與亞里士多德的思想雖有所交集，但不表示兩人的思想是完全契合。戴震秉承儒家思想，成就德性就是人的最高目的與價值，外在善通常不在此價值中，只作為一種成德的效驗。而亞里士多德則以沉思作為最高價值，德性活動是其次的幸福，而幸福的內容也包含著外在善的擁有。這價值觀的差異，使得戴震哲學聚焦於以五倫為中心的自我心性修養的圓滿，而亞里士多德的重心不在個人德性，而在於公民美德，因而重視友愛、公正、公道等美德價值的實現。不過，不同的理論體系，不影響我們藉由他的洞察，去理解那些有關人的共同問題。畢竟，不論中、西，倫理學終究是關於人的學問。

主要徵引文獻

一、傳統文獻

【宋】程頤，《二程遺書》。上海：上海古籍出版社，1992。

【宋】朱熹著，黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》。北京：中華書局，2004。

【清】戴震撰，張岱年主編，《戴震全書》。合肥：黃山書社，1997。

【清】戴震撰，楊應芹等主編，《戴震全書》。合肥：黃山書社，2010。

二、近人論著

（一）專書

亞里士多德著，廖申白譯注，《尼各馬可倫理學》。北京：商務印書館，2003。

余英時，《歷史與思想》。臺北：聯經文化事業出版有限公司，1976。

余英時，《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》。臺北：東大圖書股份有限公司，1996。

余紀元著，林航譯，《德性之鏡：孔子與亞里士多德的倫理學》。北京：中國人民大學出版社，2009。

吳根友、孫邦金，《戴震、乾嘉學術與中國文化》。福州：福建教育出版社，2005。

周昌龍，《新思潮與新傳統——五四思想史論集》。臺北：時報文化出版有限公司，1995。

林慶彰主編，《乾嘉學者的義理學》。臺北：中央研究院中國文哲研究所，2003。

徐復觀，《兩漢思想史》。臺北：學生書局，1984。

梁啟超，《飲冰室合集》。北京：中華書局，1989。

- 梁啟超，《清代學術概論》。臺北：臺灣商務印書館，1994。
- 章太炎著，劉夢溪主編，《中國現代學術經典·章太炎卷》。石家莊：河北教育出版社，1996。
- 勞思光，《新編中國哲學史》。臺北：三民書局，1992。
- 馮友蘭，《中國哲學史》。臺北：臺灣商務印書館，1993。
- 張岱年，《中國哲學大綱—中國哲學問題史》。北京：中國社會科學出版社，1982。
- 劉述先，《儒家思想意涵之現代闡釋論集》。臺北：中國文哲研究所，2000。
- 羅光，《中國哲學思想史》。臺北：臺灣學生書局，1990。
- （美）倪德衛（David S. Nivison）著，周熾成譯，萬白安編，《儒家之道—中國哲學之探討》。南京：江蘇人民出版社，2006。
- （美）湯瑪斯·內格爾（Thomas Nagel）著，萬以譯，《人的問題》。上海：上海譯文出版社，2004。

（二）期刊論文

- 王賀白，〈亞里斯多德德性優越意識之批判〉，《人文及社會科學集刊》第八卷，第1期（1996.3），頁115-148。
- 李義天，〈美德倫理與實踐之真〉，《倫理學研究》第51期（2011.1），頁15-21。
- 李義天，〈欲望與實踐智慧—從亞里士多德主義美德倫理學的視角看〉，《蘭州學刊》第3期（2017.3），頁5-14。
- 張亨，〈朱子格物說試釋〉，《中國文哲研究集刊》第55期（2019.9），頁1-39。
- 張麗珠，〈戴震「由詞通道」的學術思想體系—以經驗取向的新義理學為論述主軸〉，《東海中文學報》第22期（2010.7），頁157-193。
- 馮耀明，〈經典研究的兩個神話：從戴震到章學誠〉，《興大中文學報》第42期（2017.12），頁1-56。

Selected Bibliography

- Dai Zhen. *The Complete Works of Dai Zhen*. Ed. Dai Nian Zhang. Hefei: Huangshan Shusha, 1997.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Trans. Liao Shenbai. Beijing: The Commercial Press, 2003.
- Yu Ying-shih. *History and Thought*, Taipei: Lianjing Culture Publishing Co., 1976.
- Wu Geng-you and Sun Bangjin. *Dai Zhen, Qianjia Scholarship and Chinese Culture*, Fuzhou: Fujian Education Press, 2005.
- Liang Qi-chao. *The Collected Works of the Ying Bing Chamber*, Beijing: China Book Bureau, 1989.
- Luo Si-guang. *A New History of Chinese Philosophy*, Taipei: Sanmin Bureau, 1992.
- Li Yi-tian. "Virtue Ethics and the Truth of Practice." *Studies in Ethics*, 51 (2011): 15-21.
- Li Yi-tian. "Desire and Practical Wisdom - From the Perspective of Aristotelian Virtue Ethics." *Lanzhou Journal*, 3 (2017): 5-14.
- Hong Ying-fen. "On Dai Dong Yuan's View of Reason and Desire: From the Opposition to the Integration of Emotion and Reason." *Tung Hua Humanities Journal* 9 (2006): 41-68.
- Tsai Jia-he. "The Ethical Meaning of Dai Zhen's Philosophy-From Nature to Necessity and How It Is Possible." *Goose Lake Journal* 41 (2008): 109-131.

Exploring Dai Zhen's thought from Aristotle's ethics

Yung-Hsieh Hsiao*

Abstract

Dai Zhen's thought was formed in the review of the irrationality of Song and Ming theories. In order to combat the formalization and authoritarianization of "Li" (理), he reinterpreted the classics and attempted to establish a moral theory with the empirical world from the standpoint of natural human nature, and to establish a theory of morality that is consistent with the empirical world, and to chart a path of "nature" to "necessity" for the attainment of virtue. However, his assertion that "Li exists in desire" (理存乎欲) raises the question of whether the subjectivity of desire can serve as a basis for morality, and his emphasis on "morality is informed by learning" (德性資於學問) also raises the question of the conversion of knowledge and moral essence. These interrogations are explained by reference to Aristotle's ethics. Based on natural human nature and empirical facts, Aristotle argues that morality and lust, knowledge and virtue, are united in human nature, and that by virtue of one's innate moral gifts, one is able to exercise one's faculties to restrain lust and one's reason to integrate knowledge and action, thereby developing a moral life. The contradictory and questionable aspects of Dai Zhen's thought can be sympathetically understood through a reinterpretation of Aristotle's view.

Keywords: Dai Zhen, Li exists in desire, Knowledge and Virtue, Aristotle's ethics

* Ph.D. student, Department of Chinese Literature, National Tsing Hua University