



Is Dai Zhen a Neo-Confucianist? On Dai Zhen's Negation of Neo-Confucianism

Xie Xialing

Abstract: Hu Shi's assertion has been gradually accepted that Dai Zhen's philosophy surpassed Neo-Confucianism and played a significant role in the history of Chinese philosophy, yet such an assertion is not adequately warranted. In particular, the strengths of Dai's theory are still not sufficiently revealed, partly because people have not undergone a thorough reflection on the shaky ground of New-Confucianism since the wave of reviving Confucianism started with its flourishing during the Song and Ming Dynasties. Actually, at the beginning of his *Commentary on the Meanings of Terms in the Book of Mencius*, Dai aims to overthrow the base of Neo-Confucianism by redefining "principle" (*li*); all the terms he uses are based on the pre-Qin classics, not a single word with no support. Therefore, it can be said that Dai has corrected the errors made by Neo-Confucianists and restored the Confucian origin. In light of Kant's *Critique of Judgment*, comparing Dai's philosophy with Mencius', one will see that by making the statement that "Heavenly Principle consists of feelings that do not err," Dai has grasped the essence of Mencius' saying that "What is commonly judged in people's minds is called principle or righteousness." Dai shows that Neo-Confucianists distorted the meaning of "Human nature as imparted by Heaven"; he argues that it is an error rooted in their philosophical foundation to claim that men are born bestowed with the Heavenly Principle. Among Neo-Confucianists, Wang Yangming erred most seriously when he interpreted Mencius' idea of tongran (同然) as common, shared principle. *Commentary on the Meanings of Terms in the Book of Mencius* shows Dai's creativity when he explicated how principle originates from a certain mental ability. Based on his elaboration of the classical principle of Yi that "Yang gives and Yin receives" and of words by Zi Chan and Zengzi, Dai has put forth a theory of interrelated duals of *Po-Yin-Ling-Shou* (魄-阴-灵-受) and *Hun-Yang-Shen-Shi* (魂-阳-神-施). He further advocates that *shenming* (神明) as humans' judgment ability results from and is more advanced than *jingshuang* (精爽), the cognitive ability possessed by all creatures. This assertion has already touched upon what Kant referred to as aesthetic judgment. Dai also precisely interpreted the meaning of "agreeable" in Mencius' statement that "principle and righteousness are agreeable to my mind." When Dai Zhen passed away, Kant's *Critique of Pure Reason* had not yet been published, not to mention *Critique of Judgment*. Admittedly, Dai's groundbreaking theory is far from being sophisticated, but it has established a general framework and has the potential for different ramifications. His work also shows the weakness of the argument that Chinese philosophy lacks precision. Another error in the philosophical foundation of Neo-Confucianism is the claim that *Yin* and *Yang* exist in physical form. Saying that they are two separate bodies of *Qi* means Neo-Confucianists took *Yin* and *Yang* as concrete matters. However, Dai Zhen uses the concept of "the unceasing operation of *Yin* and *Yang*" in the classics to show that *Yin* and *Yang* are merely the operative states of *Qi*, rather than *Qi* itself. He also analyzes the two similar implications of Five Agents (五行), either as tangible matter existing in physical form or as an operative state of *Qi*. Therefore, he shows that it is groundless for Neo-Confucianism to equate the principle of "[alternating between] *Yin* and *Yang*" with *Dao*.

Keywords: origin of principle, common judgment, *dao* as alternating between *Yin* and *Yang*

Author: Xie Xialing received his master's and Ph.D. in philosophy at Fudan University in 1981 and 1985, respectively. Since 1986, he has been a faculty member at Fudan University's Department of Philosophy and Department of Sociology. He served as dean of the sociology department and a deputy director of the Pedagogy Directing Committee of Tertiary-School Sociology at the Ministry of Education, and currently, he is chair and a professor of Shanghai Confucian Academia. His research interest focuses on Chinese and Western philosophy and sociology studies. His major publications include *Kant's Sublation of Ontology, Culture: A Study on the Trend of Hyper-Logic*, and *Chinese Society as an Ethical Society*.

戴震是理學家嗎？

——論戴震哲學對理學的否定

謝遐齡



[摘要]自20世紀20年代胡適倡說，人們逐漸承認，戴震超越理學並在中國哲學史上確立其重要地位；然而，上述評價之根據卻並未講清楚。尤其是，這一波儒學復興起始於宋明理學大張其幟，未及深思理學根基不穩處，故而戴學的優勝處並未彰顯。實際上，戴震的《孟子字義疏證》開篇即從“理”字下手，可謂從根鏟起；它所依據的全是先秦原典，可謂無一字無來歷。故曰：戴學糾正理學錯謬，恢復儒學本來面貌。借鑒康德判斷力批判，將戴震與孟子思想作比較，也可以看出，戴震“天理為情之不喪失”之說，深得孟子“心之所同然者謂理也義也”論斷之旨，證明理學曲解“天命之性”義，謂人與生俱來地賦有天理，乃其立說根基中的錯謬。其中，王陽明釋孟

子“同然”義錯謬最甚。《孟子字義疏證》闡述“理”怎樣源自心智能力，展示了戴震的創造力。戴震根據易道“陽施陰受”思想，引子產、曾子言論，確定“魄—陰—靈—受”——“魂—陽—神—施”兩個關聯系列的學說；提出“精爽進於神明”說，觸及直感判斷力；並且，準確解說了孟子的“理義悅我心”之“悅”義。須知，戴震逝世時，康德的《純粹理性批判》尚未出版，遑論《判斷力批判》。戴震提供的學說創始之初難免粗疏，然而大端已立，具備多方發展的可能，足以說明論者譏諷“中國哲學缺少精準力”是多麼蒼白無力。理學根基的另一錯謬處，在於斷言陰陽二氣為形而下者，認定陰、陽為氣，且各獨立為一氣，已是視為實質。戴震則依照原典“一陰一陽流行不已”，認為陰、陽皆氣之運行狀。他分析五行之二義——或形而下，有質可見；或形而上，氣之運行狀。由此證明：理學把“所以一陰一陽者”之理提升為道，是不能成立的。

[關鍵詞] 理之來源 同然 一陰一陽之謂道

[作者簡介] 謝遐齡，1981年、1985年在復旦大學分別獲得哲學碩士和博士學位，1986年起任教於復旦大學哲學系、社會學系，曾任社會學系主任，兼任教育部高校社會學教學指導委員會副主任；現為復旦大學上海儒學院理事長、教授，主要從事中西方哲學、社會學研究，代表性著作有《康德對本體論的揚棄》《文化：走向超邏輯的研究》《中國社會是倫理社會》等。

清代思想家戴震（1724—1777）能否歸為理學家？學界意見不一，論者多認同戴震結束了理學。但此語可有二解：一是戴震完成了理學，為理學最後一人；二是戴震否定了理學，開闢了新階段。依後解，戴震就不能算作理學家。筆者讚同後者，因為戴震否定了理學諸派的共同根基——理源於天而備於人，並開創了新的哲學路數，因此可以看作是否定理學。在這一意義上，戴震是不能歸入理學家行列的。

一 戴震取消“理”之獨立本體地位

無論主張“性即理”（如朱熹），還是主張“心即理”（如王陽明），“理”都被看作“如有物焉，得於天而具於心”^①。以“理”為標幟的理學之所以為理學，這是根本主張，為其立論根基。如果否定之，則理學不能成立。“得於天”由解說《中庸》“天命之謂性”證之。戴震《孟子字義疏證》開首就確立了理與情關係的學說：

問：古人之言天理，何謂也？

曰：理也者，情之不爽失也。未有情不得而理得者也。^②

怎樣纔可能情不爽失？戴震講述：凡有所施於人、有所責於人，均須反射而靜思之，“以我絮之人，則理明”。“反射”二字取自《樂記》論天理人欲段。“天理云者，言乎自然之分理也。自然之分理，以我之情絮人之情，而無不得其平是也。”^③關鍵詞是“反射”。反射意思是“以我之情絮人之情”，目標是“情得其平”^④。

戴震在這一節引用《樂記》：“人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反射，天理滅矣。”明確地把天命之性看作氣稟，即朱熹（1130—1200）所謂“氣質之性”。“欲”出自天性（氣稟），性之欲必須得到滿足——未有情不得而理得者也。毛病出在“好惡無節”。這個“節”是個關鍵詞。怎樣把握住“節”呢？反射。

問：以情絮情而無爽失，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。

“節”落實在無過無不及。戴震對中庸之道的解釋迥異於朱熹。未發之中不是天理（仁義禮智，天命之性），而是“人生而靜”“感於物而動”為其“欲”（欲念）的性（相當於張載、朱熹講的氣質之性）。欲引發情。理為情之中節。既云中節，在此就須指出，今日論者多喜引康德（I. Kant, 1724—1804）講儒學，常常引有關實踐理性的學說，筆者認為不妥，當引“判斷力批判”較妥。中節須依直感判斷力^⑤。《孟子》中有一章堪稱中國古代思想中論直感判斷力的經典言論，即戴震緊接着的下文所引：

問：孟子云：“心之所同然者，謂理也，義也；聖人先得我心之所同然耳。”是理又以

① 朱熹明確地把“理”看作與“氣”並列的另外一個原初存在：“人之所以生，理與氣合而已。天理固浩浩不窮，然非是氣，則雖有是理而無所湊泊。故必二氣交感，凝結生聚，然後是理有所附著。凡人之能言語動作，思慮營為，皆氣也，而理存焉。”〔《朱子語類》（北京：中華書局，1986），第1冊，第65頁〕對於人之存在而言，“理”源於天而完整地具備於心中，“性便是許多道理，得之於天而具於心者”（《朱子語類》，第7冊，第2514頁）。

②③ 〔清〕戴震：《孟子字義疏證》（北京：中華書局，1961），第1、2頁。

④ 戴震說：“好惡既形，遂己之好惡，忘人之好惡，往往賊人以逞欲；反射者，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。”（《孟子字義疏證》，第2頁）“人之逞其欲，身受之之情”乃己所不欲。反射，己所不欲勿施於人而已。對比康德的論法頗顯理趣。康德總是從普遍性入手。在論道德時說，你願意你的準則變為普遍規律嗎？如若不是，這一準則就要被拋棄（AKIV, 403）。在《判斷力批判》§40講判斷力準則：“在每個別人的地位上思維”，反思自己的判斷，“每個別人”也是講普遍性。戴震在《孟子字義疏證》中層層遞進地引出普遍性。

⑤ “直感判斷力”通常譯作“審美判斷力”，蓋以《判斷力批判》為美學著作。筆者以為，此書所述原理用以討論中國道德哲學若合符節，故還“aesthetik”一詞古希臘思想原義“直感的”〔謝遐齡：“直感判斷力：理解儒學的心之能力”，《復旦學報》5（2007）：38—51〕。

心言，何也？

曰：心之所同然始謂之理、謂之義；則未至於同然，存乎其人之意見，非理也，非義也。凡一人以爲然，天下萬世皆曰“是不可易也”，此之謂同然。

戴震這裏對“同然”之義作了明確闡明：“然”是判斷，“同然”是天下古今人們的共同判斷。這就與朱、王的理解明確地劃清了界綫。王陽明（1472—1529）的理解最爲偏離孟子（約前372—前289）的原義，指你心、我心、他心、聖人之心皆有相同的心體，稱作心體之同然。^①戴震不把心看作體（=天理=仁義禮智），而把心看作下判斷的能力或開展思維活動者。朱熹比王陽明解說得稍近孟子原義：“‘同然’之‘然’如‘然否’之‘然’，不是虛字。當從上文看。蓋自口之同嗜、耳之同聽而言，謂人心豈無同以爲然者？祇是理義而已。故‘理義悅心，猶芻豢之悅口’。”^②朱熹講“‘同然’之‘然’如‘然否’之‘然’，不是虛字”，明確“然”之判斷義，比王陽明解說得確切。王陽明“心體之同然”一語，“然”是虛字——心體之同而已。然而，下文“人心豈無同以爲然者？祇是義理而已”則差矣。^③同以爲然纔成義理，並非先備有共同的義理在心方同以爲然。換句話說，義理來源於同然，並非來源於天命，反對朱熹主張“理得之於天而具於心”^④。

戴震明確地認定：“理”之源並非天命之性，而是百姓於情之不爽失之同然。用今日哲學用語講述，戴震所謂“理”，即由直感判斷力得到的共同感。“理”在理學中的基石地位取消了。他進一步揭示：按理學主張，必定導致以意見代替天理，造成禍國殃民之後果。

二 理之來源及戴震在方法上的創新

既已否定“理”與生俱來地備於心，就須回答“理”從何處來、怎樣來的問題。這就是說，戴震面臨着自創新說的要求。《孟子字義疏證》設問曰：

問：以意見爲理，自宋以來莫敢致斥者，謂理在人心故也。今日理在事情，於心之所同然，洵無可疑矣；孟子舉以見人性之善，其說可得聞歟？^⑤

戴氏此書的寫法，在設問中展示思路。理在事情；還須經過心之同然。要求從孟子的性善學說中展開論證。

不過，從答問中看，《孟子》書中的資源顯然不夠了。這裏最大的理論難題是，斥責宋儒“於氣稟之外增一理義之性，歸之孟子”^⑥爲非，在《孟子》中不易找到根據。戴震不得不徵引曾子（前505—前435）。雖然這一手法顯得不太純粹，甚至可說不夠醇厚，但比起今儒列曾子與思孟於同一道統之中、討論孔孟之間時卻絕少引用《大戴禮記》，腳跟還算站穩的。創新即寓於此焉。

戴震的答問起始就劃分“血氣”“心知”兩個概念。他寫道：

孟子言“口之於味也，有同者焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉；至於心獨無所同然乎”，明理義之悅心，猶味之悅口，聲之悅耳，色之悅目之爲性。【案：

① 王陽明在《答顧東橋書》中寫道：“天下之人心，其始亦非有異於聖人也，特其間於有我之私，隔於物欲之蔽。大者以小，通者以塞。人各有心，至有視其父、子、兄、弟如仇讎者。聖人有憂之，是以推其天地萬物一體之仁以教天下。使之皆有以克其私，去其蔽，以復其心體之同然。”〔《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），上冊，第54頁〕他對“同然”的理解語義甚明。在此語前，他寫道：“夫聖人之心，以天地萬物爲一體。其視天下之人，無外內遠近。凡有血氣，皆其昆弟赤子之親。莫不欲安全而教養之，以遂其萬物一體之念。”與程頤答楊時問所說理一分殊異甚。

② 《朱子語類》，第4冊，第1390頁。

③ 在後面的一段語錄中，朱熹說得更爲明顯：“孟子這一段前面說許多，祇是引喻理義是人所同有。那許多既都相似，這個如何會不相似。理，祇是事物當然底道理；義，是事之合宜處。”（《朱子語類》，第4冊，第1391頁）此句要點是“理義是人所同有”。

④ 《孟子字義疏證》引述的朱子語錄出自《朱子語類》：“理在人心，是之謂性。性如心之田地，充此中虛，莫非是理而已。心是神明之舍，爲一身之主宰。性便是許多道理，得之於天而具於心者。”（第2514頁）

⑤⑥〔清〕戴震：《孟子字義疏證》，第5、6頁。

引述孟子言論，引申其義為：平列心知、血氣，均視為性。此處隱含有調和荀、孟的意味；亦可看作綜合四端、七情意味。】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。【案：提出“血氣”“心知”兩個概念。感覺來源於血氣能力與物的相關；理義來源於心知能力與事情的相關。此處隱隱有康德劃分“自然”“自由”兩大領域的意思。】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。【案：血氣、心知均作心智能力看，可與康德哲學劃分感覺能力、知性能力作比，但不相當。康德言感性，既有感覺，又有感性形式（空間、時間）。戴震不作知識論研究，未有那樣細緻。且戴氏所謂理義，基本上屬道德領域。故而心辨理義之“辨”字究竟何解，當細思之。】味與聲色，在物不在我，【案：此言差矣。味與聲、色既在物，亦在我。可與洛克（J.Locke，1632—1704）哲學論第一性質、第二性質的學說比較。進一步說，味、聲、色除物理的外，還有審美的意思。】接於我之血氣，能辨之而悅之；其悅者，必其尤美者也；【案：此戴震哲學稍顯薄弱處。與戴震生於同年的康德^①區分“悅”“美”為兩個截然不同層面的概念，高明許多。或曰：此漢語的“美”“悅”均為主觀感受義所致。此辯護詞不能成立。孟子言理義悅心，“悅”字已指客觀義的共通感。戴震前說論“同然”為“天下萬世皆曰”，明確主張其客觀義，故而此處不得不認作戴震不夠精密。】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。【案：辨之，判斷力之判斷，運用反思的判斷力；如此纔有相應的愉悅感。不可解作理論理性之判斷，運用規定的判斷力。此處亦顯示戴震認為道德意義的上的理義源於直感判斷力。】

以上用關係明確、節省篇幅的加案語方式，初步展現《孟子字義疏證》的獨創性^②與粗疏處。下面，再從戴震引述《曾子天圓》篇進一步展現其獨創性：

子產言“人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂”；【案：截取品物、生人學說，先從子產（？—前522）引出“魄”“魂”二概念，完成由物到人的概念轉化。注意：確定了魄對陰、魂對陽之關聯。】曾子言“陽之精氣曰神，陰之精氣曰靈，神靈者，品物之本也”。^③【案：續從曾子引出神、靈二概念。曾子此說，原為論氣怎樣化生為萬物所立，故曰品物之本。現在要轉用於論證心智能力，因而須運用概念推衍法（參較黑格爾概念辯證法），從原概念部分內涵出發打幾個轉身，引申至目標概念——此即創造性發展。與子產論人相接，還算綿密。注意：確定了魄—陰—靈、魂—陽—神之關聯。】蓋耳之能聽，目之能視，鼻之能嗅，口之知味，魄之為也，所謂靈也，【案：這裏的困惑在於，不太容易確定魄、靈究竟何所指。“靈”意義較明確：精氣。“魄”指氣還是重點在存在體義？】陰主受者也；【案：注意，這個“受”字改曾子原有的“化”字，可與康德哲學感受性對應。陰陽原義主要為氣之運行態，或亦解釋為氣。吾臆：氣即一氣，何必分陰氣、陽氣兩種氣？分陰、分陽者，運行態之分也。然而此處言其為主受者，義轉為心智能力。】心之精爽，有思輒通，魂之為也，所謂神也，陽主施者也。

【案：這個“施”字要緊。曾子論品物，施義為賦予物形，甚或解釋為分形質。戴震轉用於論心知，可與康德哲學自發性對應。至此，確定了魄—陰—靈—受、魂—陽—神—施兩個系列

① 戴震生年一般記作1723年，不當。他生於臘月。既然按公元紀年法，則應寫為1724年。值得一提的是，戴震雖與康德同年出生，但他去世時，《純粹理性批判》尚未出版。

② 余英時《論戴震與章學誠》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015）專闢一章討論戴震與日本古學派大儒伊藤仁齋關係。話題由日本學者青木晦藏1926年論文引起。該文認為，戴震《孟子字義疏證》甚多處相似於早他約一個世紀的伊藤所著《語孟字義》。書名相似本無可疑，因為宋儒已有《北溪字義》之作，須看內容。我特別請哲學系同事、留學日本並取得京都大學博士學位的吳震教授，從其在日本的友人求得伊藤仁齋所著《語孟字義》複本瀏覽。本文特別把戴震思想與康德有關學說比較，以彰顯其獨創性。

③ 此句之前還有“參嘗聞之夫子曰：天道曰圓，地道曰方；方曰幽而圓曰明。明者，吐氣者也；幽者，含氣者也。吐氣者施，而含氣者化，是以陽施而陰化者也。”《大戴禮記·曾子天圓》舊註：“施，賦也，予也。”品物義為成各類物，因而施義為賦予形態。

的關聯。】主施者斷，【案：斷，判斷也。康德論知性為自發性，意思是提供知識、概念的形式——施也；也闡發其規定的判斷能力。戴震不涉知識論。此處斷當指反思的判斷能力，即直感判斷力。】主受者聽，故孟子曰：“耳目之官不思，心之官則思。”是思者，心之能也。【案：注意：戴震用“心”字明確區別於感官，但一般不與知性對舉，而與直感判斷力相當。】

戴震這裏引申古代氣學，把子產、曾子相關學說發展為心智能力學說，為其創新。

下面，再引出“精爽”“神明”兩個概念：

“凡血氣之屬，皆有精爽。”“精爽……無蔽隔，無弗通，乃以神明稱之。”“人之異於禽獸者，雖同有精爽，而人能進於神明也。”精爽，即今所謂認識能力，意義較泛。戴震用“照”“察”兩個概念進一步講述認識能力。照義比擬於光，有強弱遠近之分；是否清晰，又以察義擬之。“故理義非他，所照所察者之不謬也。何以不謬？心之神明也。”照、察均指心之活動。神明則指人之所以高於禽獸的認識能力——判斷力。前已言理義在事。照、察均指對事的認識活動。故而此處所講的判斷力屬於感性判斷力（西學一般譯為“審美判斷力”，筆者譯為“直感判斷力”，人們通常稱之為“直覺能力”）。理義就是照察諸事、運用直感判斷力得到的判斷——康德哲學稱作反思的判斷。

戴震概括曰：“理義豈別若一物，求之所照所察之外；而人之精爽能進於神明，豈求諸氣稟之外哉！”^①理義是心智活動所產的判斷，不是獨立的存在物。而心智能力來源於氣稟。氣稟有存在義；理義不可看作異於氣稟、甚或先於氣稟的存在物。理義來源於人的認識能力正確使用。

戴震更引申孟子“理義之悅我心，猶芻豢之悅我口”之悅義，顯駁前儒曲解，曰“非喻言也”^②！曰“凡人行一事，有當於理義，其心氣必暢然自得；【案：對比康德哲學愉快情感。】悖於理義，心氣必沮喪自失。【案：康德哲學不快情感。】以此見心之於理義，一同乎血氣之於嗜欲，皆性使然耳。”^③這與康德第三批判主張感性判斷力與情感能力相當，完全一致。康德用於對美的情感，戴震沿襲孟子，用於對道德的情感。對孟子這一思想發揮得如此透徹的前所未見，戴震真善讀書者。

戴震又說：“耳鼻口之官，臣道也；心之官，君道也；臣效其能而君正其可否。”^④應其前所引孔子論血氣未定、方剛、既衰各人生階段，心知當如何戒之。此說較前說有進展：有了區分悅、美之可能性。味、聲、色諸感覺，有愉悅感官一層意思，還有美感一層意思。感官愉悅，人各有所好。然而論及美食、美樂、美色，則天下有公論，不單純感官確定（戴震所謂血氣），須由直感判斷力確定（戴震所謂心知）。祇是戴震關注點在道德，故曰“理義非他，可否之而當，是謂理義。”^⑤以此解釋《詩》“有物有則”，“則”為事物中的理義，非如理學家主張的“則”為形而上之理，獨立存在並由天命而具於心。

總之，戴震引古義回答“理”怎樣得來，是純正的儒學。“施”“受”為關鍵詞；中西哲學的對接處，或在此乎？

三 論天道，揭示朱熹以理為道之非

《宋史》列傳有《道學》篇，朱熹列名焉，是歸朱熹之學為道學。“道學”之稱，沿用久矣。我輩今日稱朱學為理學，緣其以理為本也。“理”可等同於“道”否？戴震有辨。

戴震論天道曰：道，猶行也；氣化流行，生生不息，是故謂之道。《易》曰：“一陰一陽之謂道。”《洪範》：“五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。”行亦道之通稱。《詩》

①③④⑤ [清]戴震：《孟子字義疏證》，第6、7、7、7頁。

② 牟宗三倡說二悅義不同：“芻豢悅口”為感性的悅；“理義悅心”為智性的悅。這恰屬戴震所斥的“喻言”。

載馳》：“女子善懷，亦各有行。”《毛傳》云：“行，道也。”《詩·竹竿》：“女子有行，遠兄弟父母。”《鄭箋》云：“行，道也。”舉陰陽則眩五行，陰陽各具五行也；舉五行即眩陰陽，五行各有陰陽也。《大戴禮記》曰：“分於道謂之命，形於一謂之性。”言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；惟分也，故不齊。古人言性惟本於天道如是。^①

戴震此處言論極為純正。天道又稱易道，戴震訴諸原典，徵引《周易》《尚書》，淳儒也。戴震稱“古人言性惟本於天道如是”，確鑿無疑。

戴震又設問：《易》曰：“形而上者謂之道，形而下者謂之器。”程子云：“惟此語截得上下最分明，元來止此是道，要在人默而識之。”後儒言“道”，多得之此。朱子云：“陰陽，氣也，形而下者也；所以一陰一陽者，理也，形而上者也；道即理之謂也。”朱子此言，以道之稱惟理足以當之。今但曰“氣化流行，生生不息”，乃程、朱所目為形而下者；其說據《易》之言以為言，是以學者信之。然則《易》之解可得聞歟？^②

戴震通過設問，把程、朱原話概括為“以道之稱惟理足以當之”。由於其以《周易》為證，引出揭示其曲解《周易》的駁論。

戴震作答曰：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》又有之：“立天之道，曰陰與陽。”直舉陰陽，不聞辨別所以陰陽而始可當道之稱，豈聖人立言皆辭不備哉？一陰一陽，流行不已，夫是之謂道而已。古人言辭，“之謂”“謂之”有異：凡曰“之謂”，以上所稱解下……《易》“一陰一陽之謂道”，則為天道言之，若曰道也者一陰一陽之謂也。凡曰“謂之”者，以下所稱之名辨上之實……《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。如言“千載而上，千載而下”。《詩》：“下武維周。”《鄭箋》云：“下，猶後也。”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。不徒陰陽非形而下，如五行水火木金土，有質可見，固形而下也，器也；其五行之氣，人物咸稟受於此，則形而上者也。《易》言“一陰一陽”，《洪範》言“初一曰五行”，舉陰陽，舉五行，即眩鬼神；《中庸》言鬼神之“體物而不可遺”，即物之不離陰陽五行以成形質也。由人物逆而上之，至是止矣。六經與孔、孟之書不聞理氣之辨，而是後儒創言之，遂以陰陽屬形而下，實失道之名義也。^③

這段解說天道基本原理的論述，極其重要。由於“形而上”“形而下”是現今中國哲學界的常用詞，也即活在今日中國思想中的重要概念，辨析之就有現實意義。

朱子“陰陽，氣也，形而下者也；所以一陰一陽者，理也，形而上者也；道即理之謂也”語，把陰陽歸為形而下者，大謬。其論法也武斷，似是根據程子“惟此語截得上下最分明”的模稜兩可之說引申。戴震駁論則就《周易》文本作語義辨析，扣住陰陽、上下解說。天道即“一陰一陽，流行不已”，精闢、準確。“形而上猶曰形以前，形而下猶曰形以後”。其認定朱子“以陰陽屬形而下，實失道之名義也”，嚴厲。

在此需指出的是，時下流行的以“形而上學”譯西文“*metaphysika*”，乃是一誤用。蓋因亞里士多德（*Αριστοτέλης*，前384—前322）“*metaphysika*”所討論的第一原理，不歸於形、即歸於質，皆形而下者。故而亞氏的“*metaphysika*”與形而上者毫無關係，譯為“形而下學”更為妥當。此中西哲學差異之大關節，不可輕忽。

還要特別指出的是，“五行”一詞也有指形而上者之用法。“五行水火木金土，有質可見，固形而下也，器也”，然而，“其五行之氣，人物咸稟受於此，則形而上者也”。或許，誤解陰

①②③ [清]戴震：《孟子字義疏證》，第21、21、22頁。

陽爲形而下者之氣緣於此？世俗所謂已成形質之陰氣、陽氣誤導之？此處容或可辯。五行之氣，不如說成氣之五種運行方式。氣，一也，未見五者。然而，在中國思想中，氣之五種運行，或更確切地說，五行各有陰陽，十種運行，不化爲實質，醫學、相學皆無從建立。戴震語“陰陽五行，道之實體也”有待進一步推究、發揮。

戴震區分形而上下，以氣化、品物。氣化，即氣之一陰一陽，仍爲形而上者。如此立論，是針對朱熹以氣之陰陽爲形而下者，關鍵詞是形而上下之“形”。戴震指出：“形乃品物之謂，非氣化之謂。”理學之失，其在茲乎？

至此，朱熹理氣說之不合《易》理，確定無疑矣。

綜上所述，戴震對理學根基的清掃，甚爲堅實。破則有之，立也可觀，雖然粗疏，大略已現。血氣心知之受、施，具有開創之功。《孟子字義疏證》可稱爲否定理學的奠基之作。

·學術微信·

2019年1月20日，由北京師範大學珠海校區主辦、北京師範大學一帶一路學院承辦的“‘一帶一路’與粵港澳大灣區協調發展研討會暨北京師範大學一帶一路學院掛牌儀式”在北京師範大學珠海校區勵教樓京師會議廳舉行，來自多個高校及科研學術機構的專家學者、政府官員、企業界人士、媒體代表、在校學生等一百餘位代表參加會議。澳門大學《南國學術》總編輯田衛平編審應邀出席。

2019年3月17日，由暨南大學澳門研究院主辦的“《澳門學研究》集刊籌備會”在位於廣州市的暨南大學第一文科樓136室舉行，澳門大學《南國學術》總編輯田衛平編審應邀出席，並對如何辦好《澳門學研究》集刊提出了建議。

2019年3月25日，應渤海大學歷史文化學院的邀請，澳門大學《南國學術》總編輯田衛平編審與該院部分師生進行學術交流，在介紹了澳門大學中國歷史文化中心的整體面貌後，重點對學術論文寫作（從選題到發表）談了自己的看法，並現場解答了一些師生的疑問。