

Review Article 【書評論文】

評丘為君《戴震學的形成》

Review on Qiu Weijun's *Daizhenxue De Xingcheng*

鄭吉雄*

關鍵詞：戴震、劉師培、章太炎、乾嘉、考證學

Keywords: Dai Zhen, Liu Shi-pei, Zhang Taiyan, qianjia, kaozhengxue

* 臺灣大學中國文學系教授。

摘要

本文主要針對丘為君教授所撰寫的《戴震學的形成》所未討論到的三個重點，提出補充。第一點是十八世紀以考據學為中心的知識論述的若干複雜性；第二點指出晚清學者劉師培早已注意到戴震的重要性，對於戴震思想有所發揮，甚至影響了章太炎。因此論戴震學的形成，不能不討論劉師培。第三點是日本學者研究戴震時，不但早已注意到劉師培的重要性，也提出了若干中國學者未嘗注意的觀點，值得學者參究。

Abstract

This is a review as well as a supplementary note on *Daizhenxue De Xingcheng* by Professor Qiu Wei-jun, and three topics which were ignored by this book are discussed. First, the complexity of the “kaozhengxue” scholarship in the 18th century China is clarified before we discuss how the characteristic of Dai Zhen’s scholarship had an unusual impact on the scholars of the late 19th century. Second, when we talk about the beginning of the “Daizhenxue” (the study of Dai Zhen’s scholarship), Liu Shi-pei is a critical person that should be mentioned. Japanese scholar Professor Kawata Teiichi of Kansai University discussed the case of Liu in his research paper. Third, other Japanese scholars also suggested interesting and inspiring points of view in analyzing the spirit of Dai’s scholarship and the position of Dai in the intellectual history of the late imperial China.

一、問題的提出

去年十一月某日與葛兆光教授（清華大學歷史系）在臺北聚會，言談間談到丘為君教授的新著《戴震學的形成》。他向我表示，章太炎之前，劉申叔（師培，1884-1919）已曾討論過戴東原。但該書以章為序幕，而沒有講到劉，他為此頗感奇怪。這和我的看法不謀而合。我原本也沒有想到劉申叔的集子，而是由於記得關西大學校長也是研究近現代中國學術思想的漢學家河田悌一教授〈清末の戴震像——劉師培の場合〉¹一文曾特別提出這一點討論。丘教授著書時似乎並沒有參考日本學者的研究，否則他一定會注意及此。這幾年我研讀戴東原的著作，做了一點研究，頗感興趣，早就有了替《戴震學的形成》寫一篇書評的想法。但後來因為事忙，日斯月邁，一延再延。丘教授這部力作有相當多精采的見解，當然也有一些我認為未能照顧周全的部分（這是幾乎所有學術論著都難以避免的），其實正是一部很適合於寫書評的撰著。今年年中，我擬將過去五、六年來自己所寫關於東原和乾嘉學術思想的論文編集成《戴東原與乾嘉學者經典詮釋的思想史探索》一書，於是將研讀過的一些資料稍作整理，一方面當作丘教授大著的書評，隨筆寫去，一方面也重新尋繹過去我研究東原思想時未思考到的問題，作為《探索》一書的最後一篇收錄的文章。

學術界關於戴東原思想評價的討論至今方興未艾，我認為並不單單是因為東原思想和論著的魅力，而是因為當前東亞思想界對於近代以降（1840-）中國思想發展和價值的認識，仍存在非常多的問題，對於這些問題的看法分歧也頗多。例如十七世紀中葉以降經典考據學逐漸興盛的起始點何在？²這時期的經典考據學究竟是一種世衰道微的儒學、³抑或扮演了二

¹ 刊《森三樹部郎博士頌壽紀念東洋學論集》，1979年12月。

² 關於考據學興起的問題，過去學術界有許多不同的講法。如錢賓四（《國史大綱》、《中國近三百年學術史》）、王晴佳（〈考據學的興衰與東亞學術的近代化——以近代日本和中國史學為中心〉，臺灣大學東亞文明研究中心2004年「東亞語文學與經典詮釋學術研討會」會議論文）認為是源起於南宋，余英時（〈清代思想史的一個新解釋〉）認為起源於道問學的傳統，Benjamin Elman（*From Philosophy to Philology*）從科舉考試制度而認為起源於明代，周啟榮則特別強調明代的考據訓詁學和清中葉的不同。本文認為就考據傳統的承繼而

十世紀新思想、新價值的前導角色？清代儒學的典範和宋明理學典範有何不同？等等。

戴東原既是十八世紀最受矚目、以博學強記著名的經學家，也是當時最具思想理趣的考據學者。這兩項條件，讓我們有理由視東原為清代學術典範性的代言人。不過近一世紀以來關於東原的評價頗分歧，這主要恐怕還是因為許多討論東原的學者，傾向於借用東原的思想來映襯自身的理念，而非真正對於東原感興趣的緣故。（其實凡涉及經典詮釋的研究工作，多少都會有這種現象。）換言之，在戴東原研究者中，「東原注我」的人遠多於「我注東原」的人。倘若對近一世紀戴東原研究的論述稍加回顧，從「研究戴東原」轉而為「研究那些研究戴東原的學者」，解剝其論述背景，比較其立論異同，也許我們能對於近一世紀的學術思想特質，會有更多有趣的發現，而也許對我們自己能有更深的了解。這是丘為君這部書之所以有意義的地方。

本文主要分為三部分，主要就《戴震學的形成》一書未論及之處作出補充。首先針對十八世紀以考據學為中心的知識論述的若干複雜性，其次是劉申叔的戴東原論述，最後則是日本學術界關於戴東原及乾嘉學者之研究略說。本文原本以〈從《戴震學的形成》論戴東原研究的相關問題〉為題，發表於香港中文大學中國哲學與文化研究中心主辦「西方的詮釋，中國的回應：中國哲學方法論之反思與探索國際學術研討會」（2005年5月3-5日），文中並論及戴東原「體情遂欲」的相關問題。這篇書評限於篇幅，省略了該部分，算是該論文的一個簡本。

二、以考據學為中心的知識論述的若干複雜性

就這部書的撰著動機而言，丘為君腦海竟然出現了「戴震學」這個課題，單這一點就夠有趣了。它的有趣的所在，一方面是先假設戴東原的研究，在思想史上是既確實形成一個連續性的論述，而且與這種論述興起的

言，考據學固然可以上溯至宋代甚至更早，但倘若回歸清代經典詮釋發展型態的特色，則仍應以清初（十七世紀中葉）為起始點。

³ 如錢賓四、牟宗三等學者即持此一觀點。

歷史脈絡有密切關係。如前文所述，從「研究戴東原」轉而為「研究那些研究戴東原的學者」是有助於我們了解十九世紀末以降思想史的發展和知識論的轉變的。作者提出這個課題，確有眼光。這是這部書的優點之一。

丘教授在美國深造，是一位受過正統訓練的專業史學工作者，曾參與翻譯 Thomas Dye 的 *Power and Society*，主編過西洋史學論叢，對史學理論、社會學理論有相當的素養。因此本書頗能反映當代史學理論的视界下、「戴震學」發展與近代中國社會、歷史之間的互動關係。這和過去學術界主要從哲學思維批判戴東原，或者從經學方法推崇戴東原的做法，迥然不同，所提出的觀點值得學界參考。這是這部書的優點之二。

本書以章太炎、梁任公、胡適之三位學者為主，焦點較為集中，雖不能周延，但起碼大架構上說是清楚的。讀者從此書開始，也未嘗不能對「戴震學」的形成連帶的諸多問題（例如近代中國知識分子對「知識」的新看法及轉變）進行更深入的了解。這是本書的優點之三。

當然本書也不是毫無缺點。譬如它討論的內容至少應包含四個層次：第一是戴東原思想內容是什麼？作者又如何解讀？第二是作者特別拈出的章太炎、梁任公、胡適之三位近代學術大師，究竟如何分析、理解和評論戴東原？第三是作者自己如何解讀章、梁、胡的分析？第四則是作者的總體考察立場，包括作者對近代中國思想轉變的解釋觀點為何？作者所持的歷史信念是什麼？其中第一點最為重要。作者一方面須要對東原學術思想有精準的掌握，另一方面也要透過與其他儒者的比較，對照出東原學術思想的特性。面對思想史家和經學家對戴東原評價的歧異，⁴這一點難度的確頗高。我讀這部書之後，明顯地感受到作者所遭遇到的困難。一個研究對象，總有不同的面相；身處不同時空的論者，受到歷史脈絡的制約，對該對象又會有不同之詮解。作者時而站在甲的立場論東原，時而又站在乙的立場，對於不同的學者所面對的同一個對象作各種的評論。一面鏡子可以反映一件事物；讀者卻要透過作者「手中之鏡」來窺視章、梁、胡三人手上的鏡

⁴ 關於這一點，詳參拙著〈戴震經學中的文化意識〉。拙文曾分別於香港大學中文系 2002 年 12 月「明清學術國際研討會」和臺灣大學東亞文明研究中心 2004 年 11 月「東亞語文學與經典詮釋學術研討會」宣讀，已經香港大學中文系審查通過，即將刊登於該系 *Journal of Oriental Studies*。

子，再而窺視鏡中之鏡所反映的戴東原。有時作者似要求讀者看鏡子中的東原，有時又似要求讀者觀看各自拿著鏡子的章、梁、胡。換言之，全書批判立場的游移幅度極大，讓人把握不住作者的立論基準。這是相當困擾讀者的問題。

上述所論，涉及分析的方法問題。當然，我們也應當明瞭到，作者並不是將戴東原或所謂「戴震學」當成一個信仰的對象來研究，而應該說是企圖以批判的態度，去描繪出一幅歷史圖象。如前所述，這幅圖象存在一個預設，就是認為十九世紀末、二十世紀初戴東原的研究已成為一個重要的論述。這個論述重要到可以讓我們透過分析參與這個論述的學者（太炎、任公和適之），從而觀察到此論述及其背後的歷史脈絡之間的交相照映的部分。在這裡，另一個問題就在此一預設中產生了——戴東原於十八世紀以經學考據鳴世，其學術思想遺留下來的影響力，亦以經學考據學為中心所構成的一套知識系統為核心。當研究者在探索這套知識系統在東原逝世一個世紀以後如何被重新詮釋和轉化時，必須先對於這套知識系統有精準而深入的了解。而這也是這本書有所不足的地方。

作者在〈導言〉中雖然自承「我們不擬上溯到十八世紀那個以考證作為形式的知識論述」，然而，本書既以「戴震學」為討論焦點，那麼要迴避十八世紀的知識論述，是絕不可能的。雖然本書第二章第一小節討論「考據學對清代學術的貢獻」以及若干個別的內容有討論到「十八世紀那個以考證作為形式的知識論述」，但由於作者缺乏經學的訓練，故其分析往往「如霧裡看花，終隔一層」（借用王國維《人間詞話》語）。以下我謹針對戴東原和乾嘉學者的知識系統，稍作分疏，為這一缺漏略作補充。

關於十八世紀以考據學為中心的知識論述的特點，在我近年來撰寫的幾篇論文⁵中，已有清楚的說明。首先丘教授已經注意到這套系統中，「語言文字」的研究是一個重要的核心。按：章太炎早已在〈清儒〉中指出戴學

⁵ 包括〈乾嘉學者經典詮釋的歷史背景與觀念〉（刊《臺大中文學報》，第15期，2001年）、〈戴震「分殊」、「一體」觀念的思想史考察〉（刊山東大學哲學系《中國詮釋學》創刊號，2003年）、〈從乾嘉學者經典詮釋論清代儒學的屬性〉（清華大學〔北京〕主辦「清代經學與文化國際學術研討會」2003年11月會議論文）、〈戴東原氣論與漢儒元氣論的歧異〉（刊《臺大中文學報》，第21期，2004年）、〈戴震の共同体意識について〉（收入吾妻重二主編：《東アジア世界の儒教》，東京：東方書店，2005年3月）等。

一派特色為「綜形名，任裁斷」。這兩句話本身即指語言文字的研究而言。以「吳皖分派」之說而言，吳派的貢獻主要還是在漢儒經說的鈎沈工作之上，輔以文字故訓之學；而皖南一派與之最不同者，即在於戴、段、二王掌握了一套遠較吳派為精密的語言文字分析方法，並透過這種方法進入古經典所載的聖賢思想的世界。用西方經典詮釋學的術語講，就是做「解碼」(decoding)的工作。這種方法論向上可以追溯到顧亭林〈答李子德書〉「讀九經自考文始，考文自知音始」的理念，而和宋明儒重視從道德形上學詮解經典，有截然不同的不同。不過必須注意：這種方法論的預設，並不是一個穩定的架構。隨著「小學」(即文字、聲音、訓詁之學)的技術日益成熟，考據學自身以及其方法論的基礎，也不斷發生微妙的變化。清代考據學和其背後的思想，也就在這種變化中逐漸轉變。例如：清初儒者距理學時期不遠，而其所持的經世思想，又含有待後王興起的意圖。此一種具有特殊基調(如未能完全捨棄宋元儒的經注)⁶的考據學，歷經康熙、雍正二朝而逐漸歇息。及至乾嘉時期，歷史環境丕變。戴東原並不以掌握經典中的語言文字本義為滿足，而是要建構一套具有「社群主義」(communitarianism)理想的經學研究。他不滿於宋明理學強調「道統」、「心傳」的心性與宇宙本體相契合的學問，認為理學之「理」不過是「意見」，真正的「理」應該是「以情絜情」得出來，而不是靠著默契本體、稠適上遂而來。東原說：

心之所同然始謂之理，謂之義；則未至于同然，存乎其人之意見，非理也，非義也。凡一人以為然，天下萬世皆曰：「是不可易也」，此之謂同然。⁷

具而言之，東原所講的「理」，包含了跨越時代之「禮」的具體內容與抽象理念而言。捨「禮」以外，還有別的東西，能被解釋為「一人以為然，天下萬世皆曰『是不可易也』」的嗎？⁸

⁶ 如全謝山《經史問答》頗多引用或討論樓攻媿《攻媿集》、黃東發《黃氏日鈔》、王深寧《困學紀聞》等著作，即為一顯例。

⁷ 氏著：《孟子字義疏證》卷上「理」條。《戴震全書》，第6冊，頁153。

⁸ 說詳拙著〈戴震經學中的文化意識〉。

但東原身後，其高第段若膺（玉裁，1735-1815）和王懷祖（念孫、石臞，1744-1832）亦專研文字、聲音、訓詁和校勘之學。若膺以《說文解字注》一書鳴世，人所共知；二王（王懷祖及其子王伯申〔引之，1766-1834〕）則將其小學、校勘學延伸至於研究先秦諸子典籍（具見於《讀書雜誌》一書），以求更廣泛地掌握古代典籍的靈魂之所寄——語言文字。若膺和二王雖然各有其現實關懷，但他們繼承東原的學術，卻顯然將其宗師大膽寄託於批判程朱理學的經世意識，泰半放棄，而專意留情於小學名物校勘之學。這種情況顯示出兩層意義：

第一、東原結合經學研究、小學造詣和思想理趣，既是清代學術典範的代言人，在乾嘉漢學家中也屬於特殊案例。他既為乾嘉考據學提出了完整的方法論依據。「考據」不再是僅僅具有文獻的意義，而是同時具有一種類似「社群主義」的意義。戴的後學則已無此意識。戴的思想，當然不能和北美近數十年來社會學界討論的 *communitarianism* 相比附，因為雙方的歷史脈絡、文化背景和主要訴求都不相同，但我們必須承認，自十七世紀中葉以來，儒者治經學普遍重視古代服飾（如喪服、深衣）、祭儀（如禘、禘之禮）、居室（如明堂）、土地（如井田、稅法）等，都是注意到群體構成的社會所產生的種種問題。至十八世紀中葉東原的時代，這種討論已經延續了整整一個世紀。由此看來，東原提出「一人以為然，天下萬世皆曰『是不可易也』」的命題絕非偶然，而是有其歷史的環境與主客觀的因素。這一層意義在於：東原對宋明理學的批判決非膚淺的謾罵，或如研究者所說的以荀子的思想來誤解《孟子》。我們研究戴東原或者「戴震學」，都必須正視這一條線索，尤其是十九世紀以後知識分子對這一線索作出何種承繼和轉化，使十九世紀末葉社會學興起，甚至整個經學和史學都受到社會學理論的分疏和解析。⁹

第二、東原和其他乾嘉考據學家的興趣、關懷和努力的方向，有許多不同的地方，研究者必須加以分疏。他在逝世當年所寫的〈答彭進士允初書〉中論儒釋之辨時，一再強調讀書人研究儒學，不應該拿別人的祖宗來

⁹ 劉師培《左盦外集》卷六載〈論小學與社會學之關係三十三則〉，討論名物制度的觀念字的社會學基礎，即為經學接受社會學衝擊，社會學與經學概念進行「格義」的一個顯例。

混充自己的祖宗¹⁰。可見他的現世關懷，最終歸旨於批判種族高壓統治和君主專制體制。相對上，其他乾嘉考據學家就沒有這樣激峭的現世關懷了。這一層意義在於：劉申叔、章太炎、錢賓四、梁任公、胡適之等幾位學者對於東原及其學術思想的詮解，都發生了各取所需的情況。太炎留情於革命，因此特別揭示東原的反滿意識而申論；賓四著眼於漢宋調和，因此特別考證東原和江慎修（永，1681-1762）、惠定宇（棟，1697-1758）之間的關係，而推翻「吳皖分派」之說；任公和適之強調「科學方法與精神」，故特別標舉其反理學思想與經學歸納之法。其中唯有太炎窺見東原種族意識的微旨，但也是由於太炎持激烈反滿的立場的緣故。四位大師既利用東原思想之酒，澆其自身胸中之塊壘，卻沒有客觀地替整個乾嘉考據學從學理上、思想上作徹底的釐清。因此，戴東原的研究和乾嘉學術的研究，在過去一世紀看似蓬勃，事實上東原思想的屬性以及乾嘉學術在思想史的定位如何，始終是一團迷霧。質言之，正因為我們對於十八世紀以考據學為中心的知識論述認識不足，十九世紀以降的新知識架構形成的背景，以及此一架構本身的特質及其發展限制，自然也無法清楚。舉例而言，胡適之與章太炎曾於 1922 至 1923 年就「治經」與「治諸子」的問題，有過爭辯。基本上，胡適之接受了俞曲園（樾、蔭甫，1821-1907）的觀點，認為治經與治諸子在方法上是相同的，都是用的「校勘訓詁」的方法；而太炎則提出，經書「多陳事實」，諸子書則「多明義理」，因此「校勘訓詁」對於治諸子書來說只是一種「暫為初步」的功夫而已¹¹。從此延伸出來的問題很多，包括：「校勘訓詁」和「多明義理」是不是截然無關的？「校勘訓詁」對於「明義理」產生何種助力、又存在何種約束？晚清經史子之學又如何逐步從「校勘訓詁」向「多明義理」的方向解放？若不能弄清楚這些問題，我

¹⁰ 東原〈答彭進士允初書〉：「譬猶子孫未睹其祖父之貌者，誤圖他人之貌為其貌而事之，所事固己之祖父也，貌則非矣。實得而貌不得，亦何傷。然他人則持其祖父之貌以冒吾宗，而實誘吾族以化為彼族，此僕所由不得已而有《疏證》之作也。破圖貌之誤，以正吾宗而保吾族，痛吾宗之久墜，吾族之久散為他族，敢少假借哉。」《戴震全書》（合肥：黃山書社，1994-1997年），第6冊，頁355。

¹¹ 這一問題及相關問題的討論，讀者可參陳平原《中國現代學術之建立》（臺北：麥田出版社，2000年）第六章「關於經學、子學方法之爭」，頁242-243。並參拙著〈乾嘉治經方法中的思想史線索——以王念孫《讀書雜誌》為例〉，收入林慶彰、張壽安主編《乾嘉學者的義理學》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2003年），下冊，頁481-546。

們實難評估東原如何將考據技術和哲學理趣統一起來，也很難論定這兩項看似相矛盾的知識範疇對晚清思想產生何種影響。

總的來說，丘教授並未能深入考據學這套知識論述的世界，因此對東原這個案例的特殊性，似尚有一間之未達。「附錄」討論了「理學反動說」、「每轉益進說」和「內在理路說」，也無法如實反映清代思想史「研究典範」的形成、特質與義涵，因為關於清代思想史研究典範的解釋，東西方學術界至少有約二十種不同的說法。如梁啟超的一大反動說、錢賓四的漢學源出宋學說、馮友蘭的清代哲學為宋代道學一部分延續之說、牟宗三的學絕道喪說、傅斯年的清代學術說、侯外廬和若干大陸學者的市民階級興起的啟蒙說、余英時的內在理路說、溝口雄三的公私觀念說、岡田武彥的唯氣論說、村瀨裕也和任繼愈的唯物論說、葛榮晉和陳鼓應等的實學思潮說、Benjamin Elman 的 *From Philosophy to Philology* 說、周啟榮的禮教主義（Confucian ritualism）說、劉述先的典範轉移（paradigm shift）說、劉又銘的理在氣中說、張麗珠的情性學說，以及筆者提出過的社群意識等。

三、劉申叔論戴東原

劉申叔論戴東原的文字頗不少，具見於《劉申叔遺書》。其中《中國民約精義》卷三「戴震」條，頗有可供補充《戴震學的形成》一書的內容：

案：宋代以降，人君悉挾其名分之說以臨民。於是天下之強者，變其「權力」為「權利」，天下之弱者，變其「從順」為「義務」。¹²推其原因，皆由於「君為臣綱」之說。《民約論》不云乎「民約」也者，以為人之天性，雖有智愚強弱之不同，而以義理所生為制限（原注：卷上第八章）。蓋盧氏之所謂「義理」，即戴氏之所謂「情欲」。此船山所以言「天理即在人欲中」也，非情欲之外，別有所謂義理。《禮記·樂記篇》云：「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，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡

¹² 原注：《民約論》卷一第三章云：「天下強有力者，必變其力為權利，否則不足以使眾；天下之弱者必易其從順為義務，否則不可以事人。」

無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。於是有悖逆詐偽之心，有淫佚作亂之事。是故強者脅弱，眾者暴寡，知者詐愚，勇者苦怯，疾病不養，老幼孤獨不得其所，此大亂之道也。推《樂記》之旨，蓋謂亂之生也，由於不平等；而不平等之弊，必至人人不保，其自由爭競之興，全基於此。¹³孰意宋儒倡說，以權力之強弱，定名分之尊卑，於是情欲之外，別有所謂義理三綱之說，中於民心，而君上之尊，遂無復起而反抗之者矣。戴氏此言本於《樂記》，力破宋儒之謬說。孔門恕字之精義，賴此僅存，不可謂非漢學之功也。

該書卷上第八章，Frederick Watkins 英譯為“The Civil State”，馬君武譯為「人治之世」。¹⁴劉申叔所謂「義理」，疑指該章“physical impulse”一詞，因此申叔釋為「情欲」。這段話特別可以看出劉申叔身處「西學」與「中學」的「格義」的時代，運用盧梭（Jean Jacques Rousseau, 1712-1788）《民約論》（英譯 *The Social Contract*）的「權力」（might）變為「權利」（right）、「從順」（obedience）變為「義務」（duty）的理論，¹⁵重新詮釋戴東原的「體情遂欲」之論，認為東原提出「情欲」之說，恰好擊中了宋儒將「情欲」與「義理」分裂為二，而以「義理」結合「三綱」（所謂「以權力之強弱，定名分之尊卑」），將「權力」美化為「權利」，而在人民「順從」的事實之上披上「義務」的外衣。申叔引申出來的意思是：唯有棄絕儒家綱常名分之說，還「情欲」以本來面目，不再以「義理」觀念無端給予貶義，在社會上則貫徹平等，才能符合儒家「恕」的精神。

依《中國民約精義》〈序〉，該書於光緒二十九年癸卯（1903）付梓，則這文字的撰著時間，比太炎的〈悲先戴〉和〈釋戴〉著成時間更早。〈悲先戴〉發表於1906年11月《民報》第九號「說林」（以「太炎」自署發表）。該文篇幅頗短，沿著《民報》第六號太炎《演講錄》講《大義覺迷錄》的論點，重申東原「以理殺人」的深義，以明「華戎之界」。這篇文章沿襲了

¹³ 原注太長，今略。

¹⁴ 氏著：《盧騷民約論》（臺北：臺灣中華書局本，1958年），頁18。

¹⁵ Jean J. Rousseau, *Political Writings*, trans & ed. by Frederick Watkins (Wisconsin: U. Press of Wisconsin, 1986), pp.6-7.

太炎批判「義理三綱之說」的基調，和《中國民約精義》所講的十分神似。它也可能是〈釋戴〉一文的初稿，因為〈悲先戴〉稱「顏氏明三物，出於司徒之官，舉必循禮，與荀卿相似。戴君道性善，為孟軻之徒。」而〈釋戴〉則引述荀子之言，轉而推論東原思想與荀子相近而與孟子相遠：「極震所議，與孫卿若合符。以孫卿言性惡，與震意拂，故解而赴《原善》」。〈釋戴〉主旨在疏通「洛閩諸儒」和東原之間的歧異，而太炎說：

洛閩所言，本以飭身，不以隸政，震所訶又非也。

他首先認為程朱之學講的是修身而無關乎治平，因此認為東原指責程朱並不能成立。但他隨即說：

凡行己欲陵，而長民欲恕。陵之至者，止于釋迦。其次若伯夷、陳仲。持以閱世，則〈關雎〉為淫哇，〈鹿鳴〉為流湏，〈文王〉、〈大明〉為盜言矣。

所謂「行己欲陵，而長民欲恕」，即修身務求刻苦，而治國須求寬恕。寡欲刻苦的極致有釋迦、伯夷之流，用此一標準看，則《詩經》無一不是淫詩。太炎提出這個「恕」字，與申叔稱許東原「力破宋儒之謬說。孔門恕字之精義，賴此僅存」同樣標舉「恕」字，簡直如出一轍。同時太炎也注意到「欲」的問題。他說：

長民者，使人人得職，篠蕩其性，國以富強，上之于下，如大小羊豨相犂犢而已，本不可自別于鳥獸也。夫商鞅、韓非雖隋，不踰法以施罪，勸民以任功。徒以禮義，厲民猶難，況遏其欲？民惟有欲，故刑賞可用。邇若以此行己，則終身在鶉鷄之域也。¹⁶

太原強調不提倡「欲」而能治民，那是連商鞅、韓非都做不到的，即使以「寡欲」而自治，最後也僅能過著井底之蛙的生活；唯有積極提倡「欲」，「刑賞」才能發揮功效。這就更進一步從「民約」、「群治」的角度，發揮

¹⁶ 〈釋戴〉，收入《太炎文錄初編》，《章太炎全集》第四冊，頁123。

了東原體情遂欲思想的正面價值。

以上所論，足證太炎若干發揮戴東原思想的論點，劉申叔早已提出。¹⁷河田悌一教授〈清末の戴震像——劉師培の場合〉一文相當周延地論析了劉申叔相關戴東原論述的貢獻；但該文也沒有針對《中國民約精義》和〈悲先戴〉、〈釋戴〉相比較。我謹藉此一短文，稍作補充如上。

四、日本學術界關於戴東原及乾嘉學者之研究略說

除了劉申叔的戴東原討論外，《戴震學的形成》一書尚待補充的另一個方面，就是日本學者的研究。以下我將針對日本學者戴東原研究的問題意識形成的背景，作扼要的補充說明。

日本的漢學傳統可以追溯到十七世紀中葉。當時滿清代明而興，而朝鮮和日本久已接受儒學的浸潤，當時也頗有大儒輩出。以朝鮮為例，十六世紀李退溪（滉，1501-1570）和李栗谷（珥，1536-1584）兩位大儒打開了性理學的局面，而十七世紀則有如鄭霞谷（齊斗，1649-1736）、李星湖（翼，1681-1763）等大儒繼起。¹⁸日本的儒學尤其矚目。自朱舜水（之瑜，1600-1682）東渡並獲得幕府副將軍德川光圀（1628-1700）之招聘，將經世實學和禮學傳播彼邦，而伊藤仁齋（1627-1705）、荻生徂徠（1666-1728）等古學派學者崛起，日本和朝鮮兩國的儒學，寢寢然已有與中國並駕齊驅之勢。雖然至十九世紀末有福澤諭吉（1835-1901）等學者提倡「脫亞論」¹⁹，但日本在一個多世紀以來，仍挾其深厚的儒學傳統，發展其漢學研究。由於近半個世紀以來日本學術界對中國乾嘉考據學有相當豐富的研究，針對戴東原

¹⁷ 本文於香港中文大學中國哲學與文化研究中心發表時，承 Wesleyan University 哲學系 Professor Stephen Angle 賜贈大著 *Human Rights and Chinese Thought: A Cross-Cultural Inquiry* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002)，始知道 Professor Angle 在該書中已經詳盡地探討劉師培「權力」與「權利」的問題，讀者請參該書 pp.162-177。

¹⁸ 霞谷為《易》學名家，亦是陽明學的集大成者；星湖則為實學派，從提倡土地制度的改革和地方行政的改革。

¹⁹ 福澤諭吉〈脫亞論〉發表於明治十八年（1885）三月十六日《時事新報》。參《福澤諭吉全集》（東京：岩波書店，1959年），卷10，頁238-240。

學術思想的研究也不在少數。除河田悌一²⁰以外，如村瀨裕也、²¹近藤光男、²²木下鐵矢、²³橋本高勝²⁴等。近年如大谷敏夫²⁵和水上雅晴²⁶等。綜合而論，他們的研究取向有著專精、細膩、討論集中、多運用現代知識架構分析的特點，討論東原也大多是批判性的研究，而很少一味的讚美，因而得到的成果也較為顯著。

為什麼日本學術界對於戴東原思想和乾嘉考證學兩個課題會感興趣呢？我認為可以從三方面講。

第一、日本學者專注研究戴東原和乾嘉考證，和十七世紀中葉古學派的興起頗有關係。日本古學派學者，以山鹿素行（1622-1682）、仁齋和徂徠最為代表人物。古學派治學有幾項特色，例如推尊先秦儒家原典，由此而強調古文辭學與古經典學。又如重視踐履，治兵學，強調忠孝、經世。而在整體方法論上為經驗主義，尚唯氣、唯物等等。這和中國乾嘉時期的前階段——清初經世實學時期——頗有重疊互映之趣。²⁷近年來日本學者對於東原的討論，頗從唯氣論、認識論、倫理學等幾方面進行研究，如岡田武彥將戴東原和日本古學派學者聯繫在一起，針對「氣論」這個課題，進行比較，並指出東原的議論較清初唯氣論學者之論點，更為精采，論點也更

²⁰ 除了前引〈清末的戴震像——劉師培の場合〉外，河田教授還有〈乾嘉の士大夫と考證學——袁枚、孫星衍、戴震そして章學誠〉（刊《東洋史研究》，42:4，1984年3月）。

²¹ 氏著：〈戴震の學における存在と倫理——唯物論と道德的價值〉（刊《香川大學教育學部研究報告》，第36、43、47、54、57、59、60期）。

²² 氏著：〈戴震の經學〉（《日本中國學會報》，第27期，1975年10月）、〈戴震の「周禮大史正歲年解」について〉（お茶の水女子大學《中國文學會會報》，第5期，1986年4月）。

²³ 氏著：〈戴震と皖派の學術〉，刊《東洋史研究》，45:3，1986年12月。

²⁴ 氏著：〈戴震の哲學研究における西洋の色彩〉（刊《京都産業大學論集》，7:2，1978年5月）、〈孟子字義疏證の体系的概念規定と戴震の訓詁學〉（刊《日本中國學會報》，第31期，1979年10月）。

²⁵ 氏著：〈清代思想史研究——近年の動向〉（刊《中國史學》，第3期，1993年10月）。

²⁶ 氏著：〈詁經精舍と乾嘉之學〉（刊《中國哲學》，第22期，1993年10月）、〈戴震と焦循の一貫説——乾嘉期における時代思潮の變遷〉（刊《東方學》，第88期，1994年7月）。

²⁷ 若以1622年至1728年為範圍，則當明天啟二年至清雍正六年，在這段時期的中國，陳子龍、徐孚遠、宋徵璧合編的《明經世文編》編成，而黃梨洲（宗義，1610-1695）、顧亭林（炎武，1613-1682）最重要的著名亦已問世。雍正六年時邵廷采（念魯，1648-1711）、戴名世（南山，1653-1713）均已謝世，因此古學派亦即明末清初經世實學興起之時。

為鮮明。²⁸東原重視「血氣」的思想雖然和一般從宇宙論上發揮「氣」思想的哲學家不同，但對「氣」的重視卻的確可以古學派的言論交相互映。²⁹

其次，思想史的學者也試圖開放性地從方法論、知識論的立場檢討戴東原批判程朱理學的原因。回顧古學派站在性理學派的對立面，對性理之說加以批判的歷史經驗，這類研究其實也是此一歷史經驗的延伸。1926-1927年之間，青木晦藏發表了〈伊藤仁齋和戴東原〉一文，³⁰指出在十七世紀的中國和日本，儒學都發生了復古的氣運，遠因是儒學流派裡原有此二大潮流，近因則是對於宋明理學的反動。青木是宋明理學的崇拜者，但他也不得不感歎東原與仁齋「集經驗學派哲學思想之大成」。其後像山井湧、溝口雄三等學者則以「氣」概念為基礎，注意十七世紀中葉儒者對於「欲望」的態度的轉變，或者從明末清初社會結構的轉變和市場經濟的發展，以「公私」兩個觀念的重新詮解為例，說明了清儒對於情欲有新的看法，自有其歷史背景。事實上，戰後日本人文學者也開始正視市場經濟發展的合理性，經驗主義和情、欲的思想，符合時代的需求，而以氣論、遂欲思想著稱的東原思想，當然也顯得別具意義。前述河田悌一教授注意到劉申叔的研究，亦是思想史學者特別注意十九世紀末葉政治經濟理論的轉變，反思東原思想的意義，而獲得成果的一個顯例。

第三、日本學術界自身也深受乾嘉考證學的影響，其中尤以經學研究者為然。延續此一學脈的研究者對東原多採正面的態度，探討其考證方法與貢獻。這方面日本學術界也歷有淵源。早在18世紀中葉起，管理「紅葉山文庫」的近藤重藏（1777-1829）已深受考據學風影響。同時期稍早的皆

²⁸ 詳氏著：〈戴震與日本古學派的思想——唯氣論與理學批判論的展開〉，刊《西南學院大學文學論集》，18:2（1978年2月），頁127-164。並參陳瑋芬譯本，刊《中國文哲研究通訊》，10:2（2000年6月），頁67-90。

²⁹ 在東亞儒者之中，仁齋曾明確地提出「一元氣」的講法（氏著：《語孟字義》（東京，岩波書店，1983年）卷上，「天道」第3條，頁116），稱之為「元氣論」也許較沒有問題。但東原就不同了，《孟子字義疏證》中的「氣」字出現161次，多強調「血氣心知」、「氣化流行」之類。參拙著〈戴東原氣論與漢儒元氣論的歧異〉（刊《臺大中文學報》，第21期，頁215-254。）

³⁰ 該文原刊《斯文》，第8卷第1、2、4、8期；第9卷第1、2期（1926年2、4、7、11月；1927年1、2月）。參愈慰慈、陳秋萍合譯，刊《中國文哲研究通訊》，10:2（2000年6月），頁19-66。

川淇園（1734-1807），撰《名原》、《學、哲》、《虛字詳解》、《實字解》，亦有乾嘉明訓詁以通義理的特色。同時期著名的經學家井上金峨（1732-1784）³¹屬於日本「折衷學」的代表人物，以強調漢學和宋學的折衷而聞名。井上的學生吉田篁墩（1808-1875）亦極推崇考證學。約當同時期的狩谷望之（掖齋，1775-1835）專奉漢唐之學而不屑宋明，自號「實事求是居士」，立齋名「實事求是屋」，其受考據學啟發影響，可見一斑。大田錦城（1765-1825）《梧窗漫筆拾遺》說：

近世清人考證之學傳於北方。凡百學者喜考證，義理之精妙，亦以有考證之功而判然明白。學問以考證為要也。³²

清人考證學固傳播於日本，而日本古學派興盛以來的經學考證學亦反過來傳播到中國並發生影響。此點在余英時先生〈戴東原與伊藤仁齋〉一文已有所闡發。³³近年專研經學考證學的日本學者如水上雅晴等，其實正可視為遠承日本十九世紀初考證學的當代學者。他們以精密的態度探討東原的考證方法，成果自然是豐碩的。

我之所以提出上述的簡要的分析，主要不在於提供全面的日本學術界對戴東原研究的報導，而是要指出，日本學者對於戴東原以及清代考證學的研究，其實蘊藏了屬於日本學術界的問題意識。他們的研究、討論戴東原的動機，和近五十年來海峽兩岸的學者頗不相同。他們多藉由東原的案例，去發掘他們自身的對於知識、求知方法等的一種再思考的動力。相對上，作為《戴震學的形成》的讀者，我也希望能更了解作者的撰著動機，以及其提出的問題意識，和這種意識的形成原因。

五、結論

³¹ 撰有《經義折衷》、《周易彙考》、《論語集說》。

³² 《梧窗漫筆拾遺》收入《百家說林正編》（東京：吉川弘文館，1905年）下卷，頁1108。

³³ 該文原刊《食貨月刊》，第4卷9期，1974年；後收入氏著：《論戴震與章學誠》外篇。本條引自《戴震全書》附錄之二，第7冊，頁580-592。

戴東原對於程朱理學的批判，一方面藉以對滿清政權的反抗言論，一方面也成為清初以迄乾嘉時期儒學思想鉅大變化的總宣言。東原並非先知，他本人當然不可能預先察覺到二十世紀的來臨所引起的種種激烈的歷史變動，他的社群意識並不是「為後世法」，但他特別提出人類在自然「情欲」的推動下，在千百年之間逐漸形成的禮制的微妙作用，並在此一基礎上講「以情絜情」，提出「分理」思想，卻為十九世紀末知識界開始注意社會動態變化、政治改革與社會改革同時並進的思潮，作了預告。在東原思想的映照下，知識分子對真理的探尋，不是透過稠適上遂的心性功夫以達致，而是要博觀塵世、以悲憫之心體察人民的需要，並從中找尋「禮」和「理」的軌跡。不過作為經學家的戴東原，歷史感尚未深刻到讓他將此一信念貫徹到歷史的全程上去思考。他的經學家性格讓他始終將注意力放在有特定時間斷限的《六經》之上。章實齋一方面深受東原影響，而形成其「原道」的思想，一方面則將東原的觀念延伸到討論《六經》所不能言的後世「事變」，從文化史的角度探討真理。

本文由評論丘為君教授所撰寫的《戴震學的形成》談起，並針對該書所未討論到的兩個重點，提出補充。第一點是晚清學者劉師培早已注意到戴震的重要性，因此論戴震學形成的源頭，不能不討論劉師培。第二點是日本學者的研究不但早已注意到劉師培的重要性，也提出了若干具有啟示性的地方，值得我們參究。