

國立政治大學中國文學系一零六學年度

碩士學位論文

指導教授：劉又銘

身體的道德——戴震思想新論



研究生：朱耘廷

中華民國 107 年 7 月

謝辭

能夠完成這份論文，我要感謝許多人。

首先，我要感謝我的指導教授劉又銘。我在碩一時修習了又銘老師的課程，發現古典儒學中似乎有一種我不曾發現的資源，可供我表達並一定程度地解決我長期以來的困惑。更重要地，在寫作論文的過程中，又銘老師是我最細心的讀者與最熱切的鼓勵者。若沒有又銘老師，我不可能如此暢快且完整地表達自己的想法。

除了又銘老師，在求學的路上還有諸多師長提攜與啟發。在臺大讀書時，徐聖心老師讓我走上了思想研究的道路，李錫鎮老師讓我見識到了學者謙沖沈穩的風範，李惠綿老師讓我掌握了研究方法的規模，盧桂珍老師的溫柔關心與提醒讓我走過許多現在看來相當險峻的時刻，我深深感謝這些老師。在政大讀研究所，逢源老師、志煌老師除了在課堂上給予啟發，在生活中也多有關心，這都是寫作論文時的重要力量，我要感謝他們。志煌老師與楊芳燕老師是我的口考委員，他們的立場與熟悉的研究方法與我截然不同，卻能貼緊我的脈絡給予具體的建議，我的論文因此能更上一層樓，我也要感謝他們。

「倘若不是『真的朋友』，那我要怎麼稱你為我的朋友？」這是德希達在《友誼的政治學》中的提問，而很幸運地，這問題從來沒有在我的生活中浮現。我要感謝俊弘與宗瑜，你們界定了我的國中與高中，也界定了我半個生命。我要感謝家豪、亦蘭、瑜晏、博億跟張韡，你們是我讀大學時在臺北的家人。沒有你們，我不愛臺北。謝謝大觀園的心佩、靜婷、曉沛、佩恩，妳們是我不曾有過的姐姐。謝謝怡昕、李芄與臺大電影社，你們是最酷的孩子與誼友。謝謝光輝寮友弘毅、峯源跟宇軒，跟你們及橘貓霍布斯邦的同居生活是我一輩子最棒的回憶之一。謝謝家安，以及跟妳一起喝下的 Gin Tonic。謝謝予婷，妳是如此強大與美麗，沒有妳我不會深入思考這本碩論提出的問題。謝謝梁晨，若沒有土星的力量我現在能夠寫這謝辭嗎？謝謝松駿與雨鍾，你們證明了水瓶座乃學問的寵兒。謝謝育愷，我們怎麼不早一點熟起來呢？謝謝 L 跟 K，你們用不同的方式讓我更愛自己。

最後，我要感謝我的家人。沒有他們，這一切都不會發生。

摘要

這是一份研究戴震思想的論文，而針對戴震這位儒者的研究勢必也會是一份道德生活的提案。戴震式的道德並不訴諸於形上的價值根源或是超絕之心體，而是以現象世界中的身體為基礎，因此常被質疑不能滿足道德哲學的普遍性要求，這一點卻是本研究認為戴震思想最有價值之處。為了適應戴震思想的荀學性格，本研究規劃了三種身體作為分析戴震思想的框架，分別是：欲望的身體、知覺的身體與禮義的身體。這三種身體乃是一體三面，合起來便呈現出一種不同於當代儒家身體觀主流的心氣化／孟學式身體——道德的身體。為了跟這種身體觀作出區別，本研究將戴震思想稱作「身體的道德」。

欲望的身體乃是道德生活的基礎。不同於許多學者的誤解，戴震並不主張放縱欲望。相反地，欲望在「自然」的狀態下「必然」會找到群己之間的分寸。由於「血氣」與「心知」是分不開的，因此欲望的身體同時也是知覺的身體，而「知覺」正是身體轉化自身的過程。知覺乃是以主體與對象之間不可化約的差異為前提，這顯示了複多與差異才是戴震本體論的核心，且主體不能跨越這種限制。如此，戴震所謂「同」對於主體來說是不可能達成的，而本研究認為這種「不可能」具有積極意義。當主體透過知覺在群己之間掌握恰到好處的分寸，那個分寸即是「禮」，身體也在這個瞬間成為禮義的身體。禮義的身體乃是戴震式身體觀的理想境界，是欲望、知覺與知識、制度等向度的複合體。對戴震來說，禮義並不限縮欲望，反而是有限性的積極實現，這意味著主體在特殊的情境中找到最適合的形式，且獲得了自由。

關鍵詞：戴震、身體、欲望、知覺、禮義

目次

第一章 緒論.....	7
1.1 研究動機與旨趣.....	7
1.2 研究方法.....	11
1.3 文獻回顧.....	13
1.4 章節安排.....	18
第二章 什麼身體？如何論述？.....	20
2.1 梅洛—龐蒂的任務：身體作為在世存有.....	21
2.2 向差異敞開的身體：處境與認同.....	23
2.3 當代儒家身體觀及其危機.....	25
2.4 被錯失的身體：〈大學〉詮釋史.....	27
小結.....	33
第三章 欲望的身體.....	35
3.1 一個簡略的考察：先秦思想與程、朱理學中的「欲」.....	35
3.2 欲望的身體：戴震身體觀的基礎.....	39
3.2.1 「欲」作為道德之基礎.....	40
3.2.2 欲望的身體與此世交織.....	42
3.2.3 欲望的複多性及其差異.....	43
3.3 欲望的兩種可能：無器官的身體，或知覺與禮義的身體.....	46
小結：瓊姑及其不滿.....	50
第四章 知覺的身體.....	52
4.1 「復性」的幽靈——氣論的危機與轉機.....	52
4.1.1 劉又銘的「本色派氣本論」（或「自然氣本論」）.....	53
4.1.2 楊儒賓的「後天型氣學」（或「相偶性倫理學」）.....	55
4.1.3 劉滄龍的「內在他者性」.....	56
4.1.4 戴震的氣論：以差異為核心.....	57
4.2 認知中的「一」「多」問題：一個考證學的觀點.....	60
4.3 「心知」與不可能的普遍性.....	63
小結.....	68
第五章 禮義的身體.....	70
5.1 清代的禮學質變與「禮義的身體」.....	70

5.2 以「禮」釋「理」	73
5.3 以情絜情：邁向禮義的身體.....	77
5.4 《論語》詮釋：「禮」作為有限性之實現	80
小結：一個自由的方案.....	84
結論.....	86
參考書目	89



第一章 緒論

吾之所以有大患者，為吾有身。及吾無身，吾有何患？

——《老子》

自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本。

——〈大學〉

1.1 研究動機與旨趣

這是一份研究戴震思想的論文，而針對戴震這位儒者的研究勢必也會是一份道德生活的提案。然而，對某些下文將提及的思想家與研究者來說，「戴震」與「道德」這兩個詞並置在一起不能不啟人疑竇；他們質疑的不是戴震追求「善」的企圖，而是其思想的性質與他們所習慣的、對於「道德」的界定之間充滿著不和諧音，所以「戴震」與「道德」之間的聯繫必須打上一個大問號。從本研究的觀點來說，兩者的張力除了各自乘載的論述之間的異質性，也來自於「道德」自身發出的召喚——正是「道德」作為一個概念在發展的過程為了自身的嚴格性而設下了界限，才不得不在此遭遇異質的論述，並因此彰顯了自身的輪廓。解釋本研究的動機，就是解釋「道德」要求異質論述的迫切性。

康德 (I. Kant) 之所以試圖尋求一種道德形上學的基礎，是因為他認為「一項法則若要在道德上有效，亦即作為一項責任 (Verbindlichkeit) 底根據，就得具有絕對的必然性」¹。於是，「絕對的必然性」以及隨之而來的普遍性成為後世許多思想家衡量道德的尺度，當代儒學研究者也不例外，這就是為什麼我選擇從康德開始討論。對康德來說，這種必然性不能訴諸經驗領域中的因果關係，只能訴諸先驗的純粹理性。因此，其研究便不是在存有論的層次追問人的行為何以是道德的，而是針對人的意志追問為何人應當且必須是道德的，故可曰「道德的形上學」而非「形上學的道德」。康德認為，道德的絕對必然性繫屬於「善意志」。善意志之為善，「並非由於其結果或成效，及非由於他宜於達成任何一項預定的目的，而僅由於意欲」²。當人出於善意志行動時，並不考慮愛好或利害，僅為了善意志本身而行，故形同出於義務來促進幸福。所謂「義務」並非外部施加的

¹ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart: Philipp Reclam jun., c1984, p. 22. 康德著·李明輝譯：《道德底形上學基礎》(臺北：聯經，1991)，頁3。

² Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p.29. 康德著·李明輝譯：《道德的形上學基礎》，頁10。

強力，而是意志對自身下達的命令；因此所謂道德，即是出於意志的自由對自身立法，且意願行為的格律成為一項普遍法則：「道德存在於一切行為對於立法的關係中；唯因這種關係，一個目的底王國始為可能的。」³

在黑格爾（G. W. F. Hegel）看來，康德將道德限定在主觀意志的作法並不能保證其於客觀世界的普遍實現，因此有流於形式主義的嫌疑。黑格爾特別把「道德」（Moralität）和「倫理」（Sittlichkeit）兩個詞區別開來⁴，但這並不是因為兩者是不同的東西，而是因為兩者乃意志發展出來的不同階段。跟康德一樣，黑格爾主張意志是自由的：「自由是意志的根本規定，正如重力是物體的根本規定一樣。」⁵自由意志有三個發展階段：一、人格；二、「意志從外部定在進入自身中的反思，被規定為與普遍東西相對的主觀的單一性」⁶（強調為原文所有，下同），這種主觀意志即是「道德」的領域；三、「被思考的善的理念時現在自身中反思的意志和外部世界；——以至於作為實體的自由不僅作為主觀意志而且更是作為現實性和必然性存在著」⁷，此即「倫理」的領域。簡言之，「主觀的和客觀的、自在自為存在著的善的統一性就是倫理性法，在倫理性法中產生了根據概念的調和」⁸。千萬別將黑格爾所謂「道德」與「倫理」分屬於「主觀」與「客觀」領域；「倫理」雖有其客觀的面相，卻仍是主觀意志的演變，而所謂意志，即是在實踐與活動時規定自己、設定一種差別，「哪怕我現在也把這些規定和差別釋放在外，即把它們設定在外部世界中，它們照舊還是我的，因為它們經過了我的手，是我造成的，它們帶有我的精神的痕跡」⁹。儘管如此，黑格爾在「道德」與「倫理」兩個概念之間打開了縫隙，這是無庸置疑的。這做法也表明了道德若欲實現於客觀世界之中，就必須納入「自身以外」的東西。

除了將自我客觀化的迫切需求外，後來的思想家還警覺到潛藏在道德之名下的唯我論與同一性暴力。他們或者主張將倫理法則訴諸絕對外部的「他者」，或

³ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p.29. 康德著·李明輝譯：《道德的形上學基礎》，頁 59。

⁴ 這一段主要參考黑格爾《法哲學原理》（*Grundlinien der Philosophie des Rechts*）的說法，而我參考的譯本相當謹慎地將這兩個詞譯作「道德法」與「倫理法」，因為黑格爾是在「法」（Recht）的脈絡中使用這兩個詞，以兩者為「法」的不同型態。（見黑格爾著·鄧安慶譯：《法哲學原理》（北京：人民出版社，2016）的〈序言〉頁 34-37）我相當贊同這個譯法，不過這裡我單純想強調兩者的區別，脫離了「法」的脈絡，所以我還是譯成「道德」與「倫理」。

⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 46. 譯文見黑格爾著·鄧安慶譯：《法哲學原理》，頁 34。

⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 87. 黑格爾著·鄧安慶譯：《法哲學原理》，頁 76。

⁷ 同上。

⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 91. 黑格爾著·鄧安慶譯：《法哲學原理》，頁 280。

⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p.47. 黑格爾著·鄧安慶譯：《法哲學原理》，頁 35-36。

者呼籲人與人之間互相「承認」，凡此均可見一種由「道德」至「倫理」、由單子式的理性主體到社會倫常（最極端的形式甚至是「非我」、「無我」）的焦點轉換。歐陸哲學之外，我們還可以在英、美自由主義傳統中找到德沃金（R. Dworkin）這樣的說法：「（倫理）包括一個人所過的生活（lives）好或壞的區判，而道德則包括一個人對待他人的原則。」¹⁰在這裡，就算道德與倫理之間的一致性以及互相滲透的可能性並未被完全取消，至少也被懸置起來了。阿皮亞（K. A. Appiah）在德沃金的基礎上進一步發揮：一個人要過更好的生活，勢必得運用被賦予的、有限的素材來形成自己的認同（identity）。這種表面上只關注「創造自我」的說法其實承認了既有的道德標準不過是諸多認同的其中一種。如此，康德試圖在道德中確立的「絕對的必然性」也只能被視作「一種」道德要求而不能被視作絕對的與必然的。這也是為什麼阿皮亞對「道德」一詞更為警覺而更願意討論「倫理」。對他來說，「倫理」與「道德」分別對應到「親」（“thick” relations）與「疏」（“thin” relations）；身為一個世界公民，該追求的不是在「疏」的領域一體適用的規範，而是建立在有限之「親」之上的溝通，這種溝通不需要形上學的共識¹¹。（下一章將從「身體」的角度回到這個觀點）

上述歐陸哲學與英美自由主義中「道德」與「倫理」之間的張力可以追溯至笛卡爾式的心物二元論：正因為相較於易遭欺罔的感官，心（我思、理性主體）是唯一可以自我確認的存有，所以才被視作道德的形上學基礎；另一方面，訴諸他者、認同與人際關係的倫理則必須承認身體的有限性，並以此為基礎投入物的領域中進行權衡與判斷。在中國思想的脈絡中，我們雖然找不到強度一致的、對於「絕對的必然性」的激情，卻也能觀察出類似的運動，那就是劃分出兩個領域，一個是普遍的、絕對的，或可曰「形上」、「理」、「心」，另一個則是經驗的、變動的世界，或可曰「形下」、「氣」、「身」。雖然當代學者多主張儒學傳統不存在一身、心割裂的思考框架，但在他們的詮釋中，古代思想家對心的重視仍遠勝身，甚至主張要以心御身，儒學中的孟學一系尤其是如此。孟子主張「從其大體（案：即是心）為大人」（〈告子上〉）、「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉」（〈公孫丑上〉）¹²，程、朱理學主張「存天理、去人欲」¹³，甚至當代新

¹⁰ Ronald Dworkin, *Sovereign Virtues: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge: Harvard University Press, 2000, p. 485 n.1.

¹¹ Kwame Anthony Appiah, *The Ethics of Identity*, New Jersey: Princeton University Press, 2005, pp. 230-231.

¹² 本研究《論語》、《孟子》與朱熹對「四書」註解引文皆出自【宋】朱熹：《四書章句集注》（台北市：大安出版社，民 85），下文不加腳註。

¹³ 類似的意思在程、朱學說中有許多不同的表達方法，且「天理」可被代換為「理」、「性」、「天命之性」，「人欲」則可被代換為「氣」、「氣質之性」，但不論如何，前者都是超越於個體之上卻持存在個體之心中之價值根源、是有待回歸的源頭，後者則是根植於現象世界的身體、是有待克服與轉化的對象。以下朱熹的話是將這些概念統整在一起的例子：「性只是理。然無那天氣地質，則此理沒安頓處。但得氣之清明則不蔽固，此理順發出來。蔽固少者，發出來則天理勝；蔽固多

儒家主張挺立道德主體，凡此可見對從古到今的許多儒者而言，「心」的問題乃是精義所在。

高舉主體性，不論是以理性還是道德名之，讓人類散發不同於萬物的光輝，卻也在心優於身的框架下形塑了諸多宰制結構：理性優於感性、文明優於野蠻、男性優於女性、人類優於動物、勞心者優於勞力者。諸多二元對立中的被宰制者多與身體經驗息息相關。由於每具身體的構成乃至其佔有的時空都是獨一無二的，因此身體經驗必然充滿著差異。換言之，主體性哲學中對於身體的貶抑就是化約差異、壓迫他者的同一性暴力。準此，克服這種暴力，便是許多當代哲學家亟欲解決的問題。在這種問題意識之中，身體重新浮現在思想家們的視域之中¹⁴。當代儒學研究受到這波「回到身體」之思潮影響，許多研究者開始檢視古典儒學中的身體¹⁵。然而，由於儒學傳統本未將心、物嚴格區分開來，因此當代西方哲學（尤其是歐陸哲學）亟欲摧破的、伴隨笛卡爾式的心物二元論而來的主體性，從來都不是當代儒家身體觀批評的對象。反而，吸收了康德、黑格爾等德國觀念論精華的當代新儒家思想，乃是當代儒家身體觀的重要基礎，因此，當代儒家身體觀實際上可被視作當代新儒家主體哲學之延續，其主流乃是一種孟學式的身體觀（下一章會深入討論這一點）。如此，余英時在批評當代新儒家時所說的「良知的傲慢」¹⁶，在當代儒家身體觀中是否仍陰魂不散？

本研究欲提出的問題是：儒學是否能在心氣化／孟學式的身體之外肯認一種更為樸素的身體？也就是肯認肉身之欲望、感官，並將此肉身置於與他者共存的世界中，因此與他者的經驗息息相關？更重要的，將此肉身視作道德實踐的基礎，而非道德宰制的對象？帶著這樣的問題意識，戴震這樣一個亟欲摧破理學與心學的思想家便從視域中浮現了。戴震的諸多主張，不論是反對在現象世界之外高懸一抽象之「理」、以「血氣心知」為基礎發展出「以情絜情」的修養功夫，其實都指向一個共同的基礎，那就是身體。本研究所謂的身體、也就是戴震思想中的身體絕非僅指自我持存的生理系統，而是與世界緊密交織、向經驗世界敞開且能夠轉化自身的存有。就此而言，戴震所追求的善難道不是更符合前述「倫理」的

者，則私欲勝；便見得本原之性無有不善。孟子所謂性善，周子所謂純粹至善，程子所謂性之本，與夫反本窮源之性，是也。只被氣質有昏濁，則隔了，故氣質之性，君子有弗性者焉。學以反之，則天地之性存矣。故說性，須兼氣質說方備。」（《朱子語類（卷四）》，收於【宋】朱熹撰·朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》（上海：上海古籍，2002），頁195）

¹⁴ 關於高舉理性主體產生的現代性負面效應，以及各個領域的學者如何「回到身體」，參陳立勝：〈回到身體：當思想中的身體轉向與儒學研究〉，收於氏著：《「身體」與「詮釋」——宋明儒學論集》（臺北市：國立臺灣大學出版中心，2011）。

¹⁵ 陳立勝將其分成三個論域：儒家體知觀念、儒家身體類型學、儒家身體政治論與社會論，分別對應到杜維明、楊儒賓與黃俊傑之研究。參氏著：〈回到身體：當思想中的身體轉向與儒學研究〉。

¹⁶ 參余英時：〈錢穆與新儒家〉，收於《猶記風吹水上鱗——錢穆與現代中國學術》（臺北市：三民，2015）。

內涵而非「道德」嗎？為什麼本研究仍以「道德」為名且以之為研究對象呢？那是因為，儘管戴震拒絕超越經驗領域的價值根源，卻仍未放棄對於普遍性的追求。換言之，戴震思考的問題仍是（用前引德沃金的話來說）「一個人對待他人的原則」，且這些原則具有普遍意義，故屬於道德的領域。問題是，以有限的（用戴震話來說，「不齊」的）「血氣心知」為道德的基礎，如何有可能達致「必然」與「同」的境界呢？這個困難也是所有試圖將主體身體化或者將身體視作存有根源的哲學工程會遭遇的，在這些工程中身體將如傳統意義上的主體一般被預設有普遍性，然這種普遍性又因每一具有有限的身體之間的差異而注定是不可能的，對某些學者而言此即戴震與道德之間的關係必須打上問號的原因。然而，對本研究來說，這份張力反而恰恰是戴震給予當今道德思考一份重要的禮物，有待我們進一步將其理論化，而「身體」即是撐起討論的支點，亦即我前面所說的，道德自身所要求的異質論述。

本研究旨在從「身體」的角度檢視戴震思想，並藉此呈現一個截然不同於孟學式身體（亦即當代儒家身體觀之主流）的身體觀。這樣的身體觀一方面以肉身對此世之知覺（用戴震的話來說也就是「血氣心知」）以及隨之而來的欲望為存有基礎；另一方面，欲望之橫行並不被視作理想的存有狀態，故此種身體觀相當重視透過「知」的能力以及既有的知識與制度來轉化、陶冶身體。這兩方面互為表裡，而不必訴諸當代主流儒家身體觀極為看重的、孟學式的先驗道德主體。為了跟孟學式的、「道德的身體」做出區別，本研究將這種蘊藏在戴震思想中的身體觀稱作「身體的道德」。

1.2 研究方法

那些認為在哲學中沒有證明和演繹也行的人們，表明他們離懂得什麼是哲學這種入門思想還很遠，他們盡可以談別的，但是在哲學中，如果不想用概念立論，那就沒有參與談論的權利。

——黑格爾《法哲學原理》

就算沒有上面這段引文中因把「概念」當作哲學的入場券而生的妄自尊大，戴震思想的成熟型態的確是以辨析思想史中若干重要概念這樣的形式呈現的，這一點清楚地體現在《孟子字義疏證》的編排上。順著這樣的形式，呈現戴震身體觀的最好方法或許就是辨析其使用這些概念的特殊方式。

從最宏觀的角度來說，戴震雖然運用考證學的方法刻意將其操作的概念與宋

明理學區別開來，但他對這些概念的關注本身就是被宋明理學的問題意識形塑的；另一方面，考證學的方法就意味著訴諸經典古注，儘管這個「回歸經典」的過程勢必帶有戴震自己的關懷，但戴震仍試圖證明自己的說法其來有自。也就是說，特定概念在一定程度上的穩定性不能被否認，但我必須強調這並非本研究的重點。若某種思想體系在戴震手上解體了，本研究更關心的並非那解體後不變的碎片，而毋寧是「組成意識型態的基本觀念的重要性排序和它們之間的關係的變化，以及用這種關係來論證的意義系統之消失」¹⁷，也就是它們如何發展成新型態的哲學。

要凸顯概念的質變，就需要為這些概念之間的關係量身訂做一套論述架構。本研究一方面需要較為宏觀的、立基於儒學傳統的問題意識並能關照戴震思想諸多面向的架構，另一方面此一架構必須與戴震思想之性格相適應並順著其內在理路開展。從宏觀的一面來說，儒學傳統的問題意識又可分為孟學、荀學兩支子傳統，在這兩支子傳統中，戴震思想顯然是較為貼近後者的，這一點已有諸多學者指出¹⁸，是故依據荀學的典範擘畫一個呈現戴震「身體的道德」的架構應是一適合的選擇。就此而言，劉又銘的研究成果對本研究大有助益¹⁹。

劉又銘認為，歷來被認為是荀子學說的重要觀點，例如「天人相分」、「性惡」、「以人制天」、「隆禮義」、「法後王」等，常淪為學者站在孟學立場片面地評論荀子的工具，並不能真正呈現荀子哲學之筋骨、血脈。要呈現一個「比較真實的荀子哲學典範」，劉又銘運用了傅偉勳「創造的詮釋學」方法，揭示了《荀子》書中可能潛藏的「蘊謂」，並歸結為以下幾點：一、基於自然元氣的本體宇宙觀；二、「合中有分」的天人關係論；三、「性惡論」話語中蘊含著的「人性向善論」、四、學知禮義的致知論；五、「化性起偽」話語底下蘊涵著的「積善成性」的修養功夫論；六、以禮義治國的政治觀。然戴震思想畢竟較為晚出，對於此一典範所蘊含的諸多概念，或後出轉精，或闡釋得較為疏略，何況本研究最關注的「身體」在此一典範中並未被顯題化，故不能直接就著劉提出的典範直接對戴震進行考察，而需要從身體的角度對之進行提煉與改造，其結果為以下三個項目：

一、欲望的身體：戴震身體觀以某一種氣論為基礎，其名曰「血氣心知」，其具體表現即是「情欲」。這部分大致對應到上述劉之典範的一、二、三點。

二、知覺的身體：欲望的身體同時也是感知他者、學習知識以陶冶自身的身體。這部分大致對應到上述劉之典範的第四點。

¹⁷ 金觀濤、劉青峰：《觀念史的研究：中國現代重要政治術語的形成》，頁 3。

¹⁸ 錢穆：《中國近三百年學術史》，收於《錢賓四先生全集》（臺北：聯經，1998），頁 453；楊儒賓：《儒家身體觀》，頁 402-403；劉又銘：〈荀子的哲學典範及其在後代的變遷與轉移〉，收於《漢學研究集刊》第 3 期（2006 年 12 月），頁 50-52。郭寶文的博士論文《戴震及其後學與孟荀思想異同研究》（臺灣大學中國文學系博士論文，2011），相當仔細地分疏了這個問題。

¹⁹ 參劉又銘：〈荀子的哲學典範及其在後代的變遷與轉移〉。

三、禮義的身體：對戴震而言，身體學習的對象中最重要便是「禮義」。「禮義」並非純粹與肉身欲望、知覺斷裂之外在規範，而是肉身存有之中的分寸，因此與上述兩點息息相關。這部分大致對應到上述流之典範的第五、六點。

需要進一步說明的是：為什麼是這三種身體？這三種身體在戴震思想中分別牽涉哪些概念呢？首先，之所以是這三種身體，當然與戴震所身處的學術氛圍以及他自己學術企圖脫不了關係。在戴震的時代，考證學如日中天，整個學術界對於心性之學的警覺註定了戴震與形上之「理」的距離；考證學本身也成為戴震從宋、明儒手中搶回詮釋特定概念的發言權的武器。因此，戴震必須在古典儒學的資源中找到一個新的基礎（當然，對戴震來說，這並不「新」），以利他重新回到現象世界的具體情境中建立道德理論，這個基礎就是飲食男女的核心——欲望的身體。這種身體牽涉到戴震所謂的「性之實體」，也就是「血氣心知」。「血氣心知」又可以分成「血氣」與「心知」兩部分，後者乃是轉化自身的關鍵，也就是知覺的身體。這種身體牽涉了一種迥然有別於理學家、心學家的「心」，以及面對事情時「權」的工夫。另外，知覺的身體還有一個重要的前提，也就是身體作為一個主體與其認知對象之間不可化約的差異，這又牽涉到了戴震式的本體論中的「分」與「不齊」。最後，戴震的時代除了是個考證學的時代，也是個禮學復興的時代（見本研究 5.1），這是一體的兩面，因此身為考證學家的戴震不可能不對「禮」這個七百年來士大夫念茲在茲的概念進行思考。戴震的相關思考也就是禮義的身體，這牽涉了戴震思想中「理」、「禮」兩個概念的親密性，以及通向這種身體的工夫「以情絜情」。

1.3 文獻回顧

研究戴震的文獻浩如煙海，這一節將分兩部分進行回顧：一、從身體的角度研究戴震的文獻。對這系列文獻我會較細緻地閱讀並予以評論。二、其他戴震相關研究。由於這系列文獻的數量龐大許多，涉及的問題也未必與本研究直接相關，因此我將採取鳥瞰的角度，並說明不同的脈絡與本研究可能的關聯。

楊儒賓在《儒家身體觀》第八章〈氣質之性的問題〉論及戴震思想。嚴格來說，楊這一章並未正面處理戴震的身體觀，戴震的思想也並不符合該書花最多篇幅論述的「孟學式身體」，但由於他是在「儒家身體觀」的脈絡詮釋戴震思想，故我在此處稍作回顧。楊此章爬梳了「氣質之性」此一概念在張載、二程、朱熹的學說中興起，並在王陽明、劉宗周、羅欽順、顏元、戴震等學者的學說中流衍、變化的過程。

在張、程、朱思想中，氣質之性是作為超越的人性依據（張載曰「天地之性」；程、朱曰「義理之性」）的對照而被提出的。雖在存有論上，氣質之性未必可與天地之性分開而論，但在工夫論上，兩者是絕不能混為一談：氣質之性終究是第

二義的、有待治理與轉化的對象，而天地之性乃是轉化之後可被體證之果地。在宋儒之後，氣質之性的地位在諸多思想家的學說中逐漸提升，有的思想家雖看重氣，但將心之本體置於存有論與功夫論之核心，例如劉宗周；有的思想家則主張氣外無物，工夫亦應著落在氣化流行之上，工夫論的焦點也從內在的體證轉移至現象經驗的考察，例如王廷相、顏元、戴震。楊稱前者為體驗哲學的氣論、心學的氣論，後者為自然主義哲學的氣論。楊指出，戴震乃是後一種氣論之集大成，且實際上屬於「生之為性」、「用氣為性」的傳統，並與荀子學說有若干相似性（雖然戴震自己是不認同荀子的）。

楊雖未將戴震的氣論凝定為一種身體哲學，但放在全書的脈絡中，他仍指出了一個可能的方向，那就是：我們能在戴震學說中找到一種不同於心氣化身體的身體觀。楊後來在《異議的意義——東亞近世反理學思潮》一書中主張戴震思想的旨歸便是以「氣化的身體觀」取代「性理的人生觀」：前者還可被描述為在氣的普遍性此一基礎上建立群己濟帶的「交感的身體觀」，後者雖專就程、朱理學而言，實際上亦可歸類於《儒家身體觀》中的心氣化／孟學式身體。然身體觀畢竟不是《異》一書之重點所在，故許多問題（例如：戴震的這種身體觀如何可能？又具有什麼樣的理論效應？）仍有待充分解釋²⁰。

劉滄龍的〈文化的自我轉型——戴震與尼采〉、〈「血氣心知」與「身體理性」——論戴震與尼采的修身哲學與文化批判〉²¹兩篇文章側重面向雖不同，但均從身體的角度縮合戴震與尼采，分析兩者思想分別在中、西文化產生的效應。劉從跨文化比較的視野指出，戴震與尼采分別洞悉其主流傳統（儒家與基督教思想）的困境並進行批判，不約而同地拒絕先驗的、形上的價值根源而發展出以身體為依據的修身哲學，這樣的哲學也成為中、西文化自我轉型之動力。

戴震認為，宋儒在陰陽二氣之外另立一超絕之「理」，實際上只是忽視現象世界中分明可辨之「條理」，終究失去普遍性而淪為一己之「意見」，甚至成為否定他者之情欲的殺人工具。倫理判斷的依據不可能脫離氣化流行之自然，故身體的「血氣心知」及據以開展的「人倫日用」便在戴震的修養理論中佔有核心地位。這樣的思想以一己之情欲為基礎，透過「知」的能力、「以情絜情」的方式，在社會交往的行動中權衡行為之正當性。劉認為此即一種「身體倫理學」的雛形²²。

至於尼采，他認為柏拉圖以降之形上學不過是讓世界足堪忍受之庇護和藥方，

²⁰ 見楊儒賓：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》（臺北市：國立臺灣大學出版中心，2012）第七章〈伊藤仁齋與戴震——道的復權〉。

²¹ 劉滄龍：〈文化的自我轉型——戴震與尼采〉，收於《清華學報》第38卷第2期（2008年6月），頁209-230。劉滄龍：〈「血氣心知」與「身體理性」——論戴震與尼采的修身哲學與文化批判〉，收於《漢學研究》第26卷第4期（2008年12月），頁197-218。

²² 關於「身體倫理學」更詳盡的說明，見〈文化的自我轉型——戴震與尼采〉一文的第八條註腳。

阻礙人們徹底地認識自身。身體／靈魂、夢／現實、現象／物自身等區別都是形上學家構設出來的假象，世界實際上是由各種力量叢集而成的、權力意志的世界，而我們必須突破「認識的激情」，讓一己之肉身投入敞開的遊戲空間中，體驗力量如何穿透自身，並在生成的過程中實現自我轉化，此即「身體理性」(Leib-vernunft)²³。

然而，劉指出，戴、尼二氏雖都同意價值的創造不可能離開身體，但二者間仍有差別。戴震一方面肯定個體之情欲，另一方面則認為一己之身體為氣的普遍性所滲透，客觀之禮義、普遍之道德（用戴震的話來說：「心之所同然」）因此而可能。相較之下，尼采反對理性主體所設定的普遍道德，因為它是對個體生命意志之否定。尼采堅持「視角」(Perspektiven)與「情感解釋」(Affekt-Interpretation)的差異性有利於自身認識，亦是擘畫一己之尺度之基礎，如此則無所謂普遍性可言。另外，從政治與社會的角度而言，戴震雖未針對中國專制王權結構發難，但卻是站在常民百姓之立場發聲，至於尼采的學說則難免菁英主義與英雄主義，後來不幸地被法西斯政權所利用，釀成尼采未曾料想得到的歷史悲劇。

若說楊提出了戴震具有一種異於於孟學式／心氣化身體觀的新型態身體觀卻缺乏對其展開更深入的研究，那劉則是在比較哲學的視野中更全面地挖掘戴震身體觀的理論潛力。針對劉的研究，本研究要追問的是：戴震固然認為氣乃構成萬物之基質，故氣具有一定程度的普遍性，然我們不可忘記一己之血氣乃是元氣「分化」的結果，換句話說，一己之肉身存於獨一無二之時空之中，並以獨一無二之方式與世界交織在一起，因此一己之肉身經驗與情欲勢必與他者之間勢必有著不可化約的差異，這樣的話所謂「氣的普遍性」還有可能嗎？又，在戴震的身體觀中，到底是氣的普遍性更為重要，還是身體與身體之間的差異更為重要呢？

除了楊、劉的研究之外，我以「戴震」、「身體」兩個關鍵詞在臺灣碩博士論文加值系統進行檢索，唯一的結果乃是鄒秀寶於2008年寫成的碩士論文《戴震的身體哲學及其倫理意涵》²⁴。此文在最後指出戴震思想在道德普遍性的證立方面有其困難，與上述針對劉提出的問題不謀而合。然而，對鄒而言，這是一個以孟學式身體觀為參照而提出的結論，且鄒認為此乃戴震思想的侷限。本研究則試圖從另一個角度指出，普遍性的不可能未必要被視作戴震身體觀的缺失，它甚至可能是戴震身體觀的重要貢獻，迫使我們思考人己之間的差異在道德實踐上的積極意義。

以上所述乃是與戴震身體觀直接相關的研究。接下來，我要借用吳根友、孫

²³ 尼采的原文為「身體的大理性」(die grosse Vernunft des Leibs)，劉為求表達上更簡練，故自鑄「身體理性」一詞。見〈「血氣心知」與「身體理性」——論戴震與尼采的修身哲學與文化批判〉第一條註腳。

²⁴ 鄒秀寶：《戴震的身體哲學及其倫理意涵》(南華大學哲學系碩士論文，2008)。

邦金等人的研究將視野提高至鳥瞰不同脈絡的戴震研究乃至明清思想研究的層次。這些研究雖未必以「身體」為名目，卻也在不同脈絡中與戴震的身體觀產生連結。吳、孫等人合著的三大冊《戴震、乾嘉學術與中國文化》的上冊概述了二十世紀明清學術、思想研究，且特別著重於與戴震相關研究²⁵。該書明顯從辯證唯物史觀對學者們有所評價，但這不妨礙我們利用其相當宏觀的分類框架進行回顧。吳、孫等人將二十世紀的相關研究分成以下幾類：一、晚清民初時期最早運用現代學術觀念從事明清研究者，他們特別看重戴震思想中的「客觀精神」、「科學精神」，且認為戴震思想是一種「情感哲學」或邊沁（Bentham）一派的樂利主義，這種詮釋與新文化運動息息相關。這一派的代表人物是梁啟超與胡適²⁶。二、從學術史的角度研究戴震思想者，他們特別看重影響戴震與受戴震影響的學者，或者明清學術風潮的轉變。這一派的代表人物是錢穆與余英時（我認為還應該補上張麗珠與鄭吉雄的研究）²⁷。三、從馬克思主義的辯證唯物史觀研究戴震思想者，從這種角度來說，戴震既有可能被視作擺脫不了形上學與唯心論的拖累，也有可能被視作中國早期啟蒙的先驅。這一派的代表人物是侯外廬與蕭萐父²⁸。四、港、臺新儒家，他們強調心性哲學，因此戴震乃至整個明清思想通常被看作理學、心學的降格，甚至是中國哲學的黑暗時期。這一派的代表人物是熊十力、唐君毅、牟宗三與劉述先²⁹。最後，還有日本、美國漢學界的研究者，包括溝口雄三、村瀨裕也與艾爾曼（B. Elman）等人³⁰，這些學者的研究進路或與上述分類有所重疊，例如從「現代性」的角度分析中國思想的演變，或是將戴震置於社、經條件的變化之中，遑論村瀨的研究直接從唯物主義的角度肯定戴震思想。在吳、孫等人的分類之外，我認為應該再補上一個從二十世紀末到本世紀初蔚為大觀的類型，那就是明清氣論的脈絡中研究戴震，包括劉又銘、楊儒賓與劉滄龍³¹。

²⁵ 吳根友、孫邦金等著：《戴震、乾嘉學術與中國文化》（福州：福建教育出版社，2015）。

²⁶ 梁啟超：《清代學術概論》（臺北：臺灣商務，2008）；胡適：《戴東原的哲學》（臺北：臺灣商務，1963）。

²⁷ 錢穆：《中國近三百年學術史》；余英時：《論戴震與章學誠：清代中期學術思想史研究》（臺北：三民書局，2016）；張麗珠：《清代義理學新貌》（臺北：里仁，1999）；鄭吉雄：《戴東原經典詮釋的思想史探索》（臺北：臺大出版中心，2008）。

²⁸ 侯外廬：《中國思想通史》第五卷（北京：人民出版社，1957）；蕭萐父：《吹沙集》（成都：巴蜀書社，2007）。

²⁹ 熊十力：《讀經示要》卷二（臺北：明文書局，1984）；唐君毅：《人文精神之重建》，《唐君毅全集》第五卷（臺北：學生書局，1984）；唐君毅：《中國哲學原論：導論篇》，《唐君毅全集》第十二卷；牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺灣：學生書局，1979）；劉述先：《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，2004）。

³⁰ 溝口雄三著·索介然、龔穎譯：《中國前近代思想的演變》（北京：中華書局，1997）；村瀨裕也著·王守華、于時化、卞崇道、劉榮、史學善譯：《戴震的哲學：唯物主義和道德價值》（濟南：山東人民出版社，1996）；艾爾曼著·趙剛譯：《從理學到樸學：中華帝國晚期思想與社會變化面面觀》（南京：江蘇人民出版社，1997）；艾爾曼著·趙剛譯：《經學、政治與宗族》（南京：江蘇人民出版社，1998）。

³¹ 劉又銘：《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》（臺北：五南，2000）；楊

這些著眼於不同脈絡的研究與本研究有何關聯呢？首先，這些脈絡告訴我們，戴震身體觀的來源是多樣且異質的。考證學是戴震瓦解宋、明儒理體、心體等概念的武器，也讓戴震從古籍中汲取資源，建立一種不須仰賴超越價值根源拉拔而能自我陶冶、轉化的身體觀。當形上價值根源的地位被撼動，本被宋、明儒貶抑的氣的理論地位便順勢提升了，這也是戴震身體觀的重要基礎。從氣論的發展來說，這個從明朝中葉羅欽順、王廷相乃至明末顧炎武、王夫之等學者持續進行的思想工程除了是考證學摧破理學、心學的結果，也跟明末清初以降漸興的經世致用之風息息相關。在經世致用的思維中，個體情欲與公共倫理不被視作截然二分，而是被視作互為表裡的，戴震的身體觀便是在這種思想空氣中誕生的。再來，從溝口雄三特別重視的陽明後學與東林黨人的脈絡來說，陽明四句教最後一句「無善無惡心之體」質疑先驗的價值規範而將道德實踐的基礎奠基於一切經驗之源，也就是一己之肉身，由此可見心學的質變與氣論、考證學的發展難分難捨，這當然也是戴震身體觀的前提。也就是說，表面上看起來與戴震思想大相逕庭的心學家如王畿、李贄等，其實對戴震身體觀的形成有著推波助瀾的作用。

第二，不同的脈絡也衍生出與戴震身體觀相關的諸多問題，以下略舉數例說明。在考證學中，發揮作用的乃是「知」的身體，也就是肉身透過感官認識現象的能力，在戴震的身體觀中，也就是「心知」的能力。我們要問：這種認識是否同時包括客觀的知識與主觀的價值？（甚至可以問，客觀知識與主觀價值的區分真的適用於戴震構想的、身體認知的能力嗎？）「心知」能否成為轉化「血氣」的動力？就算可以，「心知」終究受限於一己之感官，以之作為道德實踐之基礎是否有唯我論的危險？在氣論中，氣被設想為構成萬物之基質，萬物因而具有某種同一性，但對戴震而言，身體乃是氣「分化」的結果，因此身體與萬物、身體與身體之間注定有差異，這份差異正是認知的前提。我們要問：就道德實踐而言，是氣的同一性更為重要還是身體的差異更為重要？至於陽明後學，當王畿、李贄積極闡揚「無善無惡」之說時，便引來東林士人群起圍攻，這說明了某一些儒者對於將價值判斷的基礎奠基於肉身經驗的焦慮，畢竟在悠久的儒學史中，個體的欲望若缺乏一規範檢柙，總是被認為有流蕩的危險。在戴震身體觀中，除了血氣心知之外再無其他價值根源，因此他也得面對這個問題。戴震並不主張放縱欲望，而是主張在「以情絜情」的工夫中，達到人我之間「情之不喪失」的分寸。問題是：再不設定超越的價值根源的情況下，這個機制如何運作？所謂「不喪失」的分寸到底在哪裡？

儒賓：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》；劉滄龍：〈戴震氣學論述的儒學重構〉，收於《國文學報》第44期（2008年12月），頁93-124。有趣的是，在這一類中，楊儒賓與劉滄龍都是特別關心身體問題的學者。

1.4 章節安排

以下大致介紹本章與結論之外其他章節的內容。

第二章：什麼身體？如何論述？

由於本研究關注的是戴震的身體觀，故對當代主流之儒家身體觀作一回顧與檢討乃是必要的。這一章將鋪陳「身體」此一概念在梅洛-龐蒂（M. Merleau-Ponty）與艾莉絲楊（I. Yong）的發展之後如何變成向差異敞開的概念，由此凸顯「身體」在當代儒學研究中的獨特樣貌。本研究認為，當代儒家身體觀受到當代新儒家的影響，仍將道德主體視作第一義而身體則是有待轉化的對象，因此難以擺脫余英時所謂「良知的傲慢」。必須思考的問題是：儒學是否能在上述身體觀之外肯認一種以肉身的欲望為基礎且強調欲望之間的差異的身體觀？儒學傳統能否提供相關的思考資源？本章將在最後以〈大學〉指出，古典儒學其實提供了一種身體觀可供我們更直接且犀利地思考此一困境。透過重讀〈大學〉，我們可以看出另一種「儒家身體觀」被掩蔽的過程以及戴震身體觀的雛形。

第三章：欲望的身體

戴震將向來被視作負面的、有待克服的「情欲」視作維持身體運作乃至人倫和諧的重要動力，此即本章的論述重點。該章勢必得稍微爬梳「情欲」在先秦儒家、理學乃至心學中的地位，始能凸顯戴震肯定情欲的意義。然戴震並非對前人的焦慮視而不見，是故欲望與倫理的分寸成為亟須解決的問題，但欲望的身體不需要外在的強制規範或一道德主體的領導。可以說，欲望的身體本身就是道德的主體，透過兩個條件它可以轉化自身，那就是欲望與世界的交織以及欲望的複多性。在必定與他者接觸、知覺他者並被他者知覺的情況下，欲望的身體能夠調節自身。欲望作為道德的基礎必定是有限的，而欲望與慾望之間必定有差異。對戴震來說，有限性與差異並非道德實踐的障礙，反而是開啟「知覺」以及隨之而來的一系列修養工夫的前提。

第四章：知覺的身體

戴震認為身體以「血氣」為基礎，而血氣又是從一「元氣」分化而來。當代學者多強調這種氣論的普遍性向度，本章則試圖指出，元氣「分化」所產生的差異恐怕才是戴震思想的核心，因為差異正是「心知」運作的前提。因此，該章將評論幾個氣論研究者（劉又銘、楊儒賓與劉滄龍）並指出為什麼他們提出的框架不適合用來詮釋戴震思想，在面對知覺理論時尤其窒礙。身體由元氣分化而成，必定是「不齊」之「血氣」，所以才需要「知」與「擴充」，然而戴震又主張學者追求的對象乃「心之所同然」之「理」，這就造成了「一」（理）、「多」（身體、血氣）之間的張力。要解決這個問題，就必須進一步考察戴震如何構想「心」這個概念並解釋為什麼在戴震思想中普遍性是不可能的。不可能的普遍性，這對本

研究來說不是理論上的瑕疵，反而是一種積極的因素；它要求身體懇切面對自己的有限性，並謙虛向他者、知識與制度敞開，訓練自己的敏銳度並培養改變現況的勇氣。

第五章：禮義的身體

在戴震的時代，禮學質變是一個重要的運動。在這個運動中，學者們紛紛「回到經典」並透過「禮」來形塑理想的社會秩序，戴震也不例外。不過，不同於某些學者透過「禮」來鞏固身份差異，對戴震來說，「禮」必須是流轉於日用飲食之活潑潑的「理」的體現。因此，「禮」被分成兩個向度，其一是既有的儀文度數，其二是尚未到來的人、己之間恰到好處的分寸。這兩個向度與主體之間有著不可化約的落差，因此這兩個向度所宣稱的普遍性對主體而言是不可能的，這也是為什麼主體必須「以情絜情」來邁向「禮義的身體」。邁向禮義的身體的過程乃是對自身有限性的再確認，也是賦予形式的過程，對戴震來說，這非但不是對自由意志的約束，反而是自由的體現。



第二章 什麼身體？如何論述？

「那就給我身體吧」：這是哲學翻轉的程式。身體不再是將思想與自身區隔開來的障礙、不再是必須被克服後才能思考的障礙。正好相反，為了到達非思之境，也就是生命，思考必須投入身體。身體並不思考，而是執拗地逼迫我們思考，去思考那被思想遮掩的東西，也就是生命。生命再也不是思想的範疇；思想才該被放入生命的諸多範疇之中。生命的諸多範疇正是身體的態度，身體的姿態。

——德勒茲《電影 II：時間—影像》

當我們在談論身體的時候，我們在談論什麼？這是這一章要思考的問題。以如此曲折的方式提問，是因為身體一方面總是被理所當然地接受以至於似乎不須費心談論；另一方面，對某些思想家而言身體卻構成思考的難題，尤其是在思考追求普遍性的道德問題與要求規範性的倫理問題的時候。身體乃是主體最初的尺度，同時因其本身的有限性與不確定性而限制了主體的認識與行動。當一種思想試圖克服這種有限性與不確定性時，它所付出的代價除了因為失去最初的尺度而有流於虛妄的嫌疑，還有漠視甚至覆蓋他者尺度的嫌疑。如果道德問題的核心乃是如何恰當地對待他人，那麼試圖超越身體的道德就有可能是不道德的。追求普遍的道德如何可能根植於分殊的身體呢？或者反過來問：分殊的身體如何能夠幫助我們思考「普遍」？這是一個什麼樣的身體？

第一節將透過梅洛—龐蒂（M. Merleau-Ponty）的思考釐清在我們關注的問題之中「身體」的內涵及其效應。梅氏在現象學的脈絡中將身體界定為存有本質，然而這種描述所帶有的普遍性將被每一具身體特殊的經驗侵蝕。本研究認為不同的身體經驗正是道德抉擇的基礎，此即第二節的主題：圍繞著身體而成的分殊處境與認同。如果說前兩節所呈現的、由歐陸哲學發展至英美自由主義傳統的「身體」最終變成必然向差異敞開的身體，那麼當代儒家身體觀則是反其道而行，以同一的道德主體為核心，此乃第三節反省的對象。本研究將進一步思考：儒學是否能在上述身體觀之外肯認一種以肉身的欲望為基礎且強調欲望之間的差異的身體觀？儒學傳統能否提供相關的思考資源？本研究的答案是肯定的，戴震就是一個很好的例子。在正式進入戴震思想以前，本章最後一節將重讀〈大學〉。這篇文本的重點絕非後來的儒者添加上去的形上價值根源，而是有限的身體，亦即戴震身體觀的原型。〈大學〉被「孟學化」的歷程也很好地說明了相關的身體觀為何沒有成為當代儒家身體觀主要的理論資源。

2.1 梅洛—龐蒂的任務：身體作為在世存有

梅洛—龐蒂的《知覺現象學》(*Phenomenologie de la perception*) 書名點明了其與現象學之父胡塞爾 (E. Husserl) 之間的關聯。哲學若欲成為一門真正精確的科學，就必須是一門對存有之本質進行精確描述之學問，胡塞爾的現象學正是要達成此目標。一言以蔽之，現象學即是回到事物本身 (die Sachen selbst) 的學問。我們可以在《知覺現象學》的〈前言〉看出梅洛—龐蒂企圖進行同樣的工作。問題是，要如何回到事物本身？從唯心論的角度觀之，世界不過是心靈之再現，因此認識世界說到底即是認識自身心中之理型。這恰好錯失了世界之本質。不同於此種觀點，胡塞爾「意向性」(Intentionalität) 概念表明了，意識必定是某物之意識，我們的心靈永遠指向世界中的事物與情境。

不過，胡塞爾嚴格區分了意識與世界，因此終究無法掙脫唯心論式的心、物二元架構。其所謂「現象學還原」便是在此架構中將關注之焦點從外在世界轉移至內在心靈。因此，弔詭地，胡塞爾終究必須承認一個與唯心主義相差無幾的先驗自我，一個脫離世界的主體。有鑑於此，海德格 (M. Heidegger) 便主張意向性應根植於具體之生存處境中，因此開啟了他對於「在世存有」(In-der-Welt-sein) 之思考。可惜的是，海德格將「存有」與「存有者」區分開來，且其興趣明顯在於前者，因此他並未詳細分析具體現象與存有結構之間的關係，這導致「在世存有」淪為空泛的描述。在胡、海二氏的未竟之業上，梅洛—龐蒂仍不放棄現象學對於本質之追求，企圖更徹底地揭示「在世存有」的條件，那就是：身體與知覺。

每個人透過身體存活於世界之上，因此脫離了身體便無「在世存有」可言，而知覺即是身體通往世界之路。簡言之：知覺並非主體對於零星印象之整合，亦非過往回憶之投射，更非對於單一外在刺激之反射；知覺是在一個場域、背景之中確認對象，是對於整體關係之綜觀 (synopsis)，是「進入存有展示自身的宇宙之中」¹。若稍微改動胡塞爾的表達，我們可以說，知覺必定是世界上某物的知覺。現象學必須承認「世界早在反思發生前便已存在」²。透過知覺，意識與世界緊密地交織在一塊，一己之知覺歷史即是源自於與世界的緊密關係，而一己也必須將自己的身體 (亦即一己面對世界的唯一觀點) 視作世上萬物的一部分。也就是說，脫離了世界亦無「在世存有」可言。

梅洛—龐蒂堅持探索意識的本質，且強調一己知覺之優先性，故常被同時期或稍晚的法國思想家如拉岡 (J. Lacan)、傅柯 (M. Foucault) 與德希達 (J. Derrida) 視作主體哲學的殘留，或是深陷於胡塞爾對於先驗本質的追求的計畫而無法自拔

¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1976, p.82.

² Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenologie de la perception*, p.I.

3。這些批評忽視了梅洛—龐蒂所謂的知覺必是根植於與世界緊密交織的身體，因此勢必向經驗、他者與差異敞開，絕非唯心論式的先驗主體。與其將其視作主體哲學的殘響，本研究更願意將其視作他者哲學與差異哲學的先聲並從這個方向汲取資源。

事實上，晚期梅洛—龐蒂晚期的哲學工作逐漸轉向比身體知覺更基進的肉身（*chair*）存有論⁴。肉身即是「交叉」（*chiasm*）與「可轉換性」（*réversibilité*）——主體／感覺者與客體／被感覺者的交叉與轉換。肉身並非被個體「擁有」之物，而是個體棲止之網路，因此個體的邊界總是模糊而不確定的。以「觸摸」為例：觸摸即是被摸，兩者必須同時成立。就此而言，個體永遠不是真正的主體也不是真正的客體，也不可能在更高的層次達致統一。對梅洛—龐蒂來說，這種分裂狀態並不意味著意識的混亂，反而為個體提供了多重視角。不過，擁有多重視角並不是「全知」，相反地，對肉身來說，事物總有不可見、不可感知的向度，此即真理的本質。換言之，肉身必定是有限的。對本研究而言，肉身存有論的重要性在於同時確認了兩件事：一、道德實踐必以他者與世界的先在為前提，且只能發生在肉身與世界的交織之中；二、他者的感受永遠不可能被「同理」，因為肉身無法完全進入世界上任一他者的內在之中——主體永遠只能處於他者「內在」的「外在」。

梅洛—龐蒂揭示了這樣的在世存有：身體知覺世界，同時在此世界被知覺。任何對於自我的意識與反思都是在此身體經驗中形成，而非決定身體經驗的原則。身體既是特定時空中有限的存有，這也注定了伴隨著一己之身體知覺而來的經驗與他者經驗的差異。身體最原始的感受以及一己與他者之差異，就是一切行動的源頭。問題是：若身體一開始即是與世界的交織，那麼所謂「行動」便預設了包括主體以外的、複數的、異質的趨動者。換言之，所有的行動都必須以世界為前提，朝他者敞開，並受到自身以外的力量影響與規範。對於將道德嚴格限定於自由意志之上的思想而言，這不啻是放任被動性的侵蝕並錯失了道德用以定義自身的自由。然而，從身體的角度而言，自由／道德本來就不是與被動性／外在規範嚴格對立的。巴特勒（*J. Butler*）透過梅洛—龐蒂的晚期思想指出，被動性正是自由的前提；自由作為一種驅動自我的行動必須與以被動性為限制⁵。若無世界與他者作為條件或對象，主體就無行動可言，遑論道德。道德必得以作為在世存有的身體為基礎，因此欲進一步討論主體如何做出抉擇，就必須進一步討論圍繞

³ Taylor Carman and Mark B. N. Hansen, *Introduction*, in Taylor Carman and Mark B. N. Hansen (ed.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 18-22.

⁴ 見 Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible, suivi de notes de travail*, Claude Lefort (ed.), Paris: Gallimard, 1964.

⁵ Judith Butler, *Merleau-Ponty and the touch of Malebranche*, in Taylor Carman and Mark B. N. Hansen (ed.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, pp. 181-205.

著身體成形的抉擇條件，也就是「處境」與「認同」。

2.2 向差異敞開的身體：處境與認同

當梅洛—龐蒂將在世存有定位在身體之上，其實就預設了身體化在世存有（或者換個說法：身體化主體）的普遍性。弔詭的是，由於每一具身體都交織在具體的、不可化約且不可置換的處境之中，作為本質的身體反而導致無法被本質化的、不可共量的分殊經驗，因此梅洛—龐蒂對身體的描述注定是無法一體適用的。艾莉絲楊（I. Yong）的研究〈像女孩那樣丟球：女性身體舉止、活動力與空間性的現象學〉（*Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality*）很好地展示了這一點⁶。

楊透過既有研究指出女性與男性舉止的不同：男性通常可以大幅度地擺動四肢，順利地整合身體力量達成目標；相較之下，女性肢體的擺動幅度較小，行動時常將力量限定在特定部位，在運用身體時常有更多猶豫而無法順利達成目標。梅洛—龐蒂的術語在楊描述女性身體經驗時派上了用場，不過，根據她的觀察，若真有身體化的主體性可言，在女性經驗中總是大打折扣。首先，梅洛—龐蒂所謂的超越性（*transcendence*）是指身體從其內在性（*immanence*）之中透過行動開放且無間斷地導向世界，這種運動將召喚可以應用於世界的的能力。對女性來說，身體無法順利離開內在性而總是如西蒙波娃（*Simone de Beauvoir*）所言活在超越性與內在性的張力之中。因此，身體常成為女性的拖累，迫使女性低估自己的能力。再者，梅洛—龐蒂將現象學傳統的意向性定位於身體的行動力之中：身體的動作能夠組織周遭條件並驅動自身將充滿意義的可能性付諸實現。這個驅動的過程對女性而言充滿曲折。女性花費更多時間評估、衡量自身與目標的關係，因此更容易猶豫且改變目標，也因此原本的可能性更容易變成挫折。最後，梅洛—龐蒂將康德設定在超越主體之上的統一與綜合功能賦予身體。然而，對女性來說，不論是就整合一身之力抑或身體與環境而言，總是局部而間斷的。

總而言之，梅洛—龐蒂式的超越性、意向性與整合性在女性經驗中變成了模糊的超越性（*ambiguous transcendence*）、被壓抑的意向性（*inhibited intentionality*）與間斷的整合性（*discontinuous unity*）。更重要的是，不同於許多學者將女性經驗的特殊性歸因於先天的、生理的「女性本質」，楊認為真正導致這種差異的是女性的生存處境，也就是一系列社會的／歷史的條件。舉例來說，女性從小接受的教育中缺乏有活力的、果敢的榜樣，自然無法如男性那般「如其所是」地抉擇與行動；在父權社會中，女性常被定位成物品、純粹的身體，被迫

⁶ Iris Marion Young, *Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality*, *Human Studies* 3, 1980, pp. 137-156.

活在商品化的凝視之中，在攬鏡自照時擔憂自己的長相並進一步形塑自我、妝點自我。尤有甚者，女性時常活在身體空間被侵犯的危險中，導致其在舉止上必須更謹慎、保守。將女性限制在介於主體與客體之間的尷尬狀態的，是具體的社經條件。

楊拒絕將身體經驗的差異歸因於不可知論式的本質主義中，而將目光轉向導致差異的社會脈絡。對本研究而言，這也就提示了：在討論主體的抉擇時，身體扮演的角色絕不僅止於自我持存生理系統，而是與世界緊密交織的狀態。身體與世界的交織可能構成行動的限制，甚至在資源安排的階序之中成為被壓迫的對象，除了上述楊的研究中的女性經驗，特定社會中的少數族裔、LGBTQ 等弱勢族群也經歷類似情形。與其將被壓迫的原因歸屬於生理性的膚色或性傾向，真正該被反思的是一個社會如何根據這些「生理因素」擘畫出壓迫與被壓迫的位置，並將分殊的個體鑲嵌其中。然而，身體與世界的交織既是不可擺脫的存有狀態，那麼行動與改變的可能性也就在此交織之中；對主體來說，作為限制的交織也可能是價值的根源，此即阿皮亞(K. A. Appiah)在《認同的倫理學》(*The Ethics of Identity*)中試圖論證的觀點⁷。

表面上看來，當代認同政治與英、美自由主義傳統格格不入：前者強調的是不同族群間的利益差異與文化相對主義，後者則強調普世人權的平等性與決策時的公正無私。阿皮亞透過仔細閱讀被視作自由主義源頭之一的彌爾(J. S. Mill)發現：對於個體自由的強調終將導致群體認同的產生。在彌爾的學說中，個體性有兩個向度，其一是形塑社會的多樣性，其二是自我創造(self-creation)。阿皮亞對第一個向度有更多的警覺(因為多樣性還可分成族群間的多樣性與族群內的多樣性，兩者在很多時候相衝突)而更強調後者。從自我創造的角度來說，主體在真空的環境中並無創造的可能。阿皮亞相當倚重泰勒(C. Taylor)將自我視作由對話與敘事構成的觀點，且更生動地將自我描述成「詮釋者」與「說故事的人」的形象。主體必須根據自然、歷史與社會給予的素材(膚色、性傾向、血緣、文化.....)，編織出自己的故事；換言之，一個人的故事必得從這些素材中進行價值判斷、做出選擇以創造出自己的價值。這種故事總是以「作為____」(living as--)的形式呈現，此即阿皮亞所謂的「認同」。認同的建構就是對超出一己的因素做出回應，這些因素還包括(族群內或族群外的)他者將妳「視作____」(treating as--)並以特定的方式對待妳。就此而言，我們很難在個體的選擇與外在條件的強制之間畫出清楚的界線。對於這個問題，阿皮亞的立場是堅持個體選擇的優先性，這也就承認了，對業已形成特定認同的主體而言，永遠有逾越既有認同的其他選擇。不過，阿皮亞也強調選擇抵抗強制(不論族群內還是族群外)終得付出

⁷ Kwame Anthony Appiah, *The Ethics of Identity*, New Jersey: Princeton University Press, 2005.

代價，所以是有拖累的——正是這份拖累構成了文化實質的重量。

從本研究的觀點來說，個體的選擇之所以有拖累正是因為身體與世界不可避免的交織。不應將拖累視作純然負面的因素，而應理解成主體於世界的定錨，若無此錨則主體只能隨波逐流而無法做出形塑自我、豐富自我、充滿意義的選擇。這也是阿皮亞對於文化相對主義危機的回應。文化相對主義者通常秉持著對於西方啟蒙理性的敵意，呼籲保留自身傳統的正當性，而引起爭議的常常就是被所謂西方文化視作壓迫人權的習俗（在阿皮亞的舉例中，輕者如華人社會中要求小孩「有耳沒嘴」，重者如非洲某些文化中切除女性陰蒂的習俗）。阿皮亞認為，正如個體不是誕生在真空的環境中，一個群體／一種文化也不是。在奠基於特定條件的同時，必須意識到其他可能性的存在且承認不同選擇對於個體的正當性，即便這個選擇可能被貼上「西方理性」的標籤。這種根植於特定脈絡又朝向世界的觀點，阿皮亞名之為「有根的世界主義」（rooted cosmopolitanism）。這個根是什麼呢？阿皮亞相信人類仍共享一種普遍的、生物性的本質（注意，阿皮亞並未稱之為「身體」），因此阿皮亞並不反對啟蒙思想對於人的本質的追求，反對的是啟蒙思想將人的本質限定於「理性」之上。當將人的本質從理性解放出來而重新設定為一個能夠向各種可能性接通的基礎——這時後才能說是「身體」——我們才能確定不同個體、不同族群間的溝通不需要一種普遍的、形上學式的共識。

在這一節中，我簡單鋪陳了梅洛—龐蒂試圖在現象學脈絡中重新定義的「事物自身」如何演變成難以確定的、紛繁的事物——身體的普遍性反而確立了無法被普遍化、本質化、同一化的身體經驗。身體與身體之間的差異對於個體來說可能是負擔與限制，卻也是自我培力的契機；正是每一具身體與世界獨一無二的交織區隔了複多的主體，卻也將這些主體「個體化」，成為形塑自我、面向世界、改變現狀的條件。一具具身體以不同的膚色、身形、欲望、打扮、舉止呈現自身，在特定的情境中做出當下自認為對的、好的選擇，並且一定程度地意識到選擇的暫時性與有限性所以隨時準備調整——當這樣的畫面鮮明起來，我們才能看出「身體」進入當代儒學論述時演變成多麼不一樣的姿態。

2.3 當代儒家身體觀及其危機

陳立勝〈回到身體：當代思想中的身體轉向與儒學研究〉一文雖然沒有主張當代儒家身體觀乃西方哲學「身體轉向」的直接產物，不過從該文所勾勒的「身體」在當代儒學研究產生的效應看來，說當代儒家身體觀也是一種「身體轉向」應不為過。此文指出，早在希臘哲學與基督教思想中，身體便被視作是對靈魂的牽制而遭到貶抑。到了笛卡爾（R. Descartes），身、心二元的框架確立，主體性就此彰顯。此種身、心割裂的框架與現代世界世俗化、除魅化的進程息息相關，

因而形塑了諸多現代的二元宰制結構：理性優於感性、男性優於女性、文明優於野蠻、勞心者優於勞力者。準此觀之，欲克服現代性之負面效應，在哲學上便意味者克服心、物二元論，因此「回到身體」便成為許多思想家的重要課題。就此轉向而言，梅洛-龐蒂以身體重新定義在世存有，當代許多人文學科均受其沾溉，上文已論及，此處毋庸贅述。在鋪陳當代西方哲學之身體轉向之後，陳將焦點移至當代儒學研究。他將當今方興未艾之儒家身體觀分成三個論域：儒家體知觀念、儒家身體類型學、儒家身體政治論與社會論，分別對應到杜維明、楊儒賓與黃俊傑之研究。當代儒家身體觀一方面突破了從唯心、唯物兩種視角研究中國傳統思想的侷限，一方面則補足了港、臺當代新儒家對身體的忽視。陳特別提醒，儒家身體觀的研究並非「另外一種後現代哲學宰制下的『反射的東方主義』」⁸。這個說法巧妙地指出儒家身體觀與當代西方學術中之身體論述乃兩種截然不同的方向，可惜這份差異並未在陳的文中獲得彰顯。

兩種身體觀有何不同？儒學傳統本來就沒有將身、心嚴格區分開來，因此當代西方哲學（尤其是歐陸哲學）亟欲摧破的、伴隨著笛卡爾式的心物二元論而來的理性主體，從來都不是當代儒家身體觀批評的對象。反而，在當代新儒家吸收了康德、黑格爾等德國觀念論者的思想之後，根據古典儒學建立的道德主體，乃是當代儒家身體觀的論述基礎。這一點在楊儒賓的《儒家身體觀》中表現得特別明顯。楊將古典儒學之身體觀分成：二源——以周禮為中心之威儀觀、醫家之血氣觀；三派——踐形觀、自然氣化觀、禮義觀⁹。綜觀其書之篇幅分配與論述深入之程度，楊明顯地更為關注以踐形觀為首的心氣化的身體，也就挺立道德主體以轉化肉身的的身體觀。簡言之，這種以子思、孟子思想為雛形並在宋、明儒手中更加邃密的身體觀認為：身、心之間本有氣作為溝通，故可曰「身、心一如」，但除了聖人之外的身體被認為是不完整的，故「踐形」是重要的修養工夫。人體乃形—氣—志三相一體的結構，故有「養氣」、「盡心」、「踐形」三種工夫論。但孟子最重視的是「志」，也就是在道德意識上作工夫，而在「氣」、「形」上接收成果。在這般工夫之後，身體便會轉化成精神的身體，散發道德的光輝¹⁰。

這樣的身體觀，到底是陳立勝所謂的，對於當代新儒家的「糾偏」，還是其實是當代新儒家的延續呢？當代新儒家固然承認儒學傳統「身心一如」的觀點而貌似有別於笛卡爾式的心、物二元論，但何乏筆（Fabien Heubel）在評論楊書時曾相當犀利地指出：「在存有論方面，不論是使用『二元論』來支持心的主宰

⁸ 陳立勝：〈回到身體：當代思想中的身體轉向與儒學研究〉，收於氏著：《「身體」與「詮釋」——宋明儒學論集》（臺北市：國立臺灣大學出版中心，2011），頁 31。

⁹ 楊儒賓《儒家身體觀》，頁 p.8。

¹⁰ 楊儒賓《儒家身體觀》，頁 49-50。

性，還是使用『一元論』來支持心的主宰性，實際上相差無幾。」¹¹只要當代新儒家高舉的心性主體在當代儒家身體觀中並未被深刻反省，那肉身之感官、欲望便終究是第二義的；根植於個體感官、欲望的差異終究得服膺於一被預設為普遍有效的心性主體，而被視作有待克服的對象。另一方面，當道德實踐已臻果地，其身體境界被描述為「上下與天地同流」（《孟子·盡心上》）、萬物同體般的圓融無礙，這意味著世界與他者已不具備倫理上的重要性，因為他們都已被一己之仁心給穿透。所謂「萬物皆備於我」（《盡心上》），在這種身體觀中，是否意味著異質的、他者的經驗被一己之身體經驗統攝？不論是泯除個體肉身感官、欲望之差異，抑或是無視他者之經驗，這裡頭是否有某種未被言明的暴力？余英時在批評當代新儒家時所說的「良知的傲慢」，在當代儒家身體觀中是否仍陰魂不散？

其實楊在其他著作中已觸及傳統儒學中，作為高舉心性主體之理學的對立面的「相偶性倫理學」¹²。不過「相偶性」的基礎在於人我之間的「共感性」，「共感性」又是以明、清之際日益蓬勃的氣論為前提。氣作為構成萬物之基本素質，構成了同一性的基礎，對楊來說，這非但不是需要警覺的對象，反而提供了重視形下世界的相偶論者「向上講」、邁向心學、理學式「體用論」的契機。如此，相偶論的、氣化的身體觀其實與孟學式的、心氣化的身體觀殊途同歸（第四章將進一步評論這觀點）。本研究的问题是：儒學是否能在上述身體觀之外肯認一種以肉身的欲望為基礎且強調欲望之間的差異的身體觀？儒學傳統能否提供相關的思考資源？這兩個問題分別涉及儒學性質的界定以及儒學在當代道德思考所能佔據的位置，而這兩個面向又是互相關聯的。對於這些問題，本研究的答案是肯定的，且本研究的主角戴震並非孤明先發。這裡不需要逐一列出與這種身體觀相關的古典文本，只要稍微看一份長期以來被誤解的文本就能明白相關資源如何受到忽視或誤解；而且，釐清這份文本中身體的輪廓等於呈現戴震身體觀一個早期的版本。這份具有代表性的文本就是〈大學〉。

2.4 被錯失的身體：〈大學〉詮釋史

〈大學〉本為《禮記》中的一篇，其後來成為古典儒學中討論度最高的一篇經典，有賴中唐韓愈、李翱至宋朱熹等一系列儒者的詮釋與表彰。楊儒賓業已指出，〈大學〉之所以漸受重視，乃因其呈現了知、意、心、身、家、國、天下一系列由「內」而「外」的架構，可供宋、明儒發揮「全體大用」之學的最佳基礎，

¹¹ 何乏筆 (Fabien Heubel)：〈修身·個人·身體——對楊儒賓《儒家身體觀》之反省〉，收於《中國文哲研究通訊》第十卷第三期（2000年9月），頁293-308。

¹² 楊儒賓：《異義的意義——近世東亞的反理學思潮》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012）

解決儒者們本體論的焦慮¹³。其中，朱熹跟王陽明是兩個很具代表性的案例。儘管朱、王二子的詮釋不論在理論基礎與個別字句的理解都有所差異，但我們仍可說兩路詮釋都屬「做足內聖工夫後推擴至外王事業」之模式，知、心、意等概念在這種詮釋模式中獲得了超越或準超越的性格。這樣的詮釋與其說是闡明經典本意，不如說是在哲學上成一家之言，其在後世引起紛繁的爭論也是不難理解的。當代學者如徐復觀、勞思光雖已有朱、王之詮釋非〈大學〉原意之自覺，其對個別字句之理解亦不同於朱、王，然徐、勞之詮釋仍強調一具主導作用之道德主體，形同鞏固了朱、王之詮釋¹⁴。我們可以把這一路詮釋稱作孟學式、泛孟學式的詮釋。這一路詮釋最大的問題除了常常缺乏堅實的文本依據（最明白的一點，〈大學〉對於德、心、意的描述相當有限，夠不上後世理學、心學式的，現成的價值根源）之外，它還忽略了〈大學〉作為一篇指導為政之方的文獻在一個重要的政治基礎上著力甚深，那就是身體。問題是：〈大學〉中的身體是個怎麼樣的身體？

事實上並不是沒有人論及「身體」在〈大學〉中的意義，例如黃俊傑就將〈大學〉當作中國古代「身體政治論」的代表文獻之一。不過，黃接受了朱熹「心者，身之所主也」的說法，主張「所謂所謂政治活動就是一種教化活動，而且是以『心』之覺醒為期要務」¹⁵。如此，現象世界之身體永遠須服從一超越之價值根源，而體證並回歸後者便成為工夫論的重點。這將再度引領我們走向錯失〈大學〉中與身體經驗相關的豐富描述，我們也就不意外〈大學〉原文中明明有「自天子至於庶人，壹是皆以脩身為本」¹⁶這樣一句警語，但「修身」此一概念獲得的重視始終比不上「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」等概念。

黃所謂的身體其實正合乎當代儒家身體觀的主流，用楊儒賓的話來說，即是一種心氣化的身體、精神性的身體、孟學式的身體。要回到〈大學〉本意，我們勢必得掙脫孟學、泛孟學式的詮釋，就此而言，劉又銘從荀學的角度重讀〈大學〉便顯得別具意義¹⁷。在劉以前，馮友蘭便早已主張〈大學〉為荀學，唯其說未受重視。劉就著〈大學〉原本恢復其思想樣貌，結果證成了馮的說法。在劉的詮釋

13 見楊儒賓：〈《大學》與「全體大用」之學〉，收於氏著《從《五經》到《新五經》》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013），頁 239-277。

14 徐復觀認為〈大學〉呈現了由內而外的開展，而「這種向外擴展，必須在道德（仁）的先驗性、普遍性上，才能找到根據」，是故「正心」、「誠意」被認為是最重要的工夫，而「『正心』即是孟子常說的『存心』」，見氏著：《中國人性論史：先秦篇》（臺北市：臺灣商務，1969），頁 264、277。勞思光則認為〈大學〉之主旨在於建立一「政治生活受德性決定」之理論，這種理論「乃揉和孟荀之說而成，而又有強調心性之傾向」，見氏著：《新編中國哲學史（二）》（臺北市：三民，2010），頁 49。

15 黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》（臺北市：臺大出版中心，2006），頁 353。

16 本章〈大學〉原文及鄭玄注、《正義》疏來自【清】永瑢、紀昀等纂修，臺灣商務印書館景印《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，p.1986），第 116 冊，頁 475-488。句讀為筆者所加。下文不加腳註。

17 劉又銘：《大學思想——荀學進路的詮釋》（新北市：花木蘭文化出版社，2015）。

下，〈大學〉所呈現的並非挺立心性主體來建立外王事業的工夫，而是為政者以外王事業為目標，衡量事、物以確立其本末、終始，堅定自己的意志，逐步修正自身以成為人民之表儀，並藉以教民、新民，這樣的一套歷程。這樣的工夫更為符合「大學」一詞作為培養為政者之高等學府之原意，且其並不仰賴現成之道德直覺，因此為政者對於事態、情境的敏感度，以及知識、制度的輔助就更為重要。在古典儒學中，這樣的思惟是更接近荀學的。問題是：在不仰賴道德直覺的情況下，體察事態、情境並做出判斷的基礎是什麼？若根據劉後來的荀學研究，這個基礎便是「有限度的道德直覺」，但為什麼道德直覺必定是有限度的？這又是個什麼樣個限度？「仁政」既無法僅透過統治這擴充「仁心」來達成，意味著群己之間實有一不透明之中介。此一中介如何能夠轉化自身，進而為民表率？這兩個問題指向一個在劉的研究中並未充分開展的向度，那就是身體。

論及〈大學〉的身體，朱子所謂八條目中的「脩身」一項是表面上最直接相關的。〈大學〉有言：「自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本。其本亂而末治者否矣，其所厚者薄而其所薄者厚，未之有也。」可見〈大學〉作者對於此一項目之重視。林安梧便曾指出，「脩身本身是一個完整的起點」，〈大學〉呈現的工夫次第「格物、致知、誠意、正心、修身」乃「理論的、邏輯的先後的問題，並不是時間先後的問題」¹⁸。有了「身」作為工夫之著落處，才能免於掛空的玄想。不過，林的立論基礎是將「本末」理解成「理論的歷程義」(theoretical process)而非「時間的歷程義」(temporal process)，並將「格、致、誠、正、修」的關係理解成理論歷程義的「本末」，而將「脩、齊、治、平」理解成時間歷程義的「終始」，形同將前者對應的「物、知、意、心、身」理解成「物」，而將後者對應到的「身、家、國、天下」理解成「事」。這種詮釋缺乏文本上的依據，因為〈大學〉原文一律以「先後」描述這些項目的關係，且也沒有將這些項目區分成物、事兩個領域。林恐怕是為了置「修身」於工夫之起點而不得不誤讀〈大學〉。且對林來說，功夫終究是要回過頭來省察涵養，也就是要回歸到一個〈大學〉本來所沒有的心性主體。跟朱、王比起來，林的詮釋只是調動了工夫次第，其基本性格仍相去不遠。

細讀〈大學〉就會發現，「身」不只是起點，它其實是每一項工夫之基礎。劉又銘注意到，若只聚焦於「所謂脩身在正其心者」、「所謂齊家在脩其身者」者兩段，則〈大學〉對於修身功夫的說明顯得相當簡略、空泛，這可能是因為「把正心、修身看成誠意功夫在不同階段的名稱」，故文本只「作了簡短的、現象層面的說明而已」¹⁹。在這樣的詮釋中「身」充其量只能是「自身」，而非與世界

¹⁸ 林安梧：〈關於《大學》「身」、「心」問題之哲學省察〉(下)，《鵝湖月刊》第 429 期 (2011 年 3 月)，頁 4。

¹⁹ 劉又銘：《大學思想——荀學進路的詮釋》，頁 114。

緊密交織之肉身。若不將眼光侷限於與「脩身」相關的段落，我們會發現〈大學〉其實尚有其他與肉身經驗相關的說明，且此經驗在整個工夫歷程中具有不可忽視的意義。

正如2.1與2.2已闡明的，作為在世存有的身體有兩個重要向度：知覺他者與被他者知覺。一切道德或政治實踐都建立於一具肉身於特定時空中與世界、他者的接觸。〈大學〉整套工夫之起點就說明了這事實：「格物」、「致知」。眾所皆知，朱熹特別為了這兩個概念寫了一段「補傳」，且這段文字後來被奉作理學修養功夫的圭臬。朱熹說：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。」惟認識了「物」之「理」始能獲得「知」，但事情沒這麼簡單。朱熹理想中的「知」並不僅止於認識各別事物之理，而是在不斷認識眾物之理之後顯明持存於「心」之天理，其最終境界是「眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」到了王陽明，「格」被視作「正」，「物」被釋作「意之用」，而「意」在其理論中乃「心之發」，「心」則被理解為至善之本體²⁰。在此理路中，「物」乃道德意識之作用，故無認識的問題，工夫只在於端正道德意識之發動。明於此，就不難理解陽明何以將「致知」理解成推擴一己之良知了。

當代學者中，徐復觀將「格」釋作「感通」²¹，劉又銘理解成「思慮、量度」²²，唐君毅則做了一個幾乎將上述所有說法綜合在一起的解釋：「則格物者，即吾人於物之至，而來接來感者，皆加以度量，而依類以有其當然的所以應之感之之行事而不過之謂。」²³在劉、唐的詮釋中，「格物」已不僅是接受或認識，其中還包括判斷與實踐的向度，但不論如何仍須承認與「物」之接觸此一前提。問題是：接觸的基礎是什麼？朱熹之後，學者似乎不得不引進「心」的概念作為認識的基礎，但認識已涉及整合、分類，甚至是判斷、抉擇，這畢竟不是與「物」最直接的接觸。帶著這個問題意識，就會發現在「格物」、「致知」之後緊接著「誠意」，這轉折是饒有深意的，因為「誠意」涉及了最根本、最真實的狀態。

「誠意」一概念在孟學式詮釋中常被理解成凝定道德主體的重要工夫，例如朱熹說：「意者，心之所發也。實其心之所發，欲其一於善而無自欺也。」王陽明說：「修身工夫只是誠意，就誠意中體當自己心體，令廓然大公，便是正心。」「意」既為「心」發動的端緒，而端緒發動恰當與否將決定「心」之純善本體能否順暢運作，難怪陽明論及「脩身」會直接跳過「正心」直取「誠意」，因為對他來說兩者是同一回事。「意」、「心」被視作一體，且在被視作主導〈大學〉整套工夫歷程之關鍵。不過，〈大學〉對「心」、「意」的描述之簡略，並無朱、王

²⁰ 王陽明：〈大學問〉，收於【明】王陽明著，吳光等編校：《王陽明拳擊（第三冊）》（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁 1019。

²¹ 徐復觀：《中國人性論：先秦篇》，頁 288。

²² 劉又銘：《大學思想——荀學進路的詮釋》，頁 30。

²³ 唐君毅：《中國哲學原論：導論篇》（臺北市：學生書局，1986），頁 301。

理解的那般豐富，且「誠意」、「正心」僅是整套工夫歷程中的一部分，而非驅動工夫之起點。

〈大學〉說：「所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色。」因為是最真實、最根本的狀態，故曰「毋自欺」。而此一狀態必須訴諸最素樸的、肉身對於物的接受與排斥，始能被恰當地理解。肉身之感官與物接觸，並非只是被動接收刺激，而是在接觸的那一瞬間便決定接受或排斥。換句話說，物在與肉身接觸的瞬間便被肉身賦予了價值位階，這也是為什麼肉身具有尺度的功能。肉身既是「格物」、「致知」之前提，亦是「格物」、「致知」之後實踐的尺度。〈大學〉在「誠意」一項揭示此一尺度後，在下文回顧整套工夫歷程²⁴，毋寧是在提醒：不論是獨自一人，抑或身在家、國、天下等群體之中，做任何的判斷與決定都必須像肉身接受所好之物、排斥所惡之物那樣的直接。這樣才能算「自謙」²⁵。

我們以肉身接觸世界，以之為尺度思慮、衡量並進一步做出判斷、決定。但別忘了，我們也是他者之肉身接觸與衡量的對象。讓我們再一次改動並補充胡賽爾的觀點：好惡必是某物之好惡，而一己必是他者所好或所惡之物。〈大學〉事實上並不主張順從肉身之原始狀態，反而主張以之為基礎加以轉化，這便是「誠意」、「正心」、「脩身」一系列的工夫。這也是為什麼〈大學〉在揭示肉身「惡惡臭」、「好好色」之後緊接著拈出「慎獨」的工夫：

故君子必慎其獨也。小人閒居為不善，無所不至，見君子而後厭然，揜其不善而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣？此謂誠於中、形於外。故君子必慎其獨也。曾子曰：「十目所視，十手所指，其嚴乎！」

「惡惡臭」、「好好色」乃為一己最真實、最根本的狀態，且一己之肉身經驗與他者之肉身經驗之間具有一種不可共量性，所以是一種「獨」的狀態。這種狀

²⁴在原文中，「誠意」一段有大量引詩，劉又銘認為是藉此對八條目進行全幅描寫。為什麼要特費工夫這麼做？因為「『誠意』是依『知』起『行』的第一步」（這正是孔穎達所謂的『卻本明德所由，先從誠意為始』），在八條目中具有關鍵的地位。」（《大學思想——荀學進路的詮釋》，頁41）裡試著提出另一種思考：「誠意」之所以別具重要性，是因為它直接涉及人最根本、最真實的狀態，而所有道德實踐都必須回到此一狀態始能貞固，故〈大學〉在這一項目遍說整套工夫歷程。

²⁵「謙」字的意思歷代註家莫衷一是。鄭玄的說法相當渾淪：「謙讀為慊。慊之言厭也。」「厭」可以理解成「厭恨」，亦可理解成「蹙足」，鄭注未說明是何者，導致了後世的爭論。朱熹傾向後者，《章句》曰：「謙，快也，足也。」段玉裁則理解成「自厭恨也」，也就是自覺意之所向不能如惡惡臭、好好色那樣直接，故感到「不快不足」，跟〈大學〉後來所說的「心廣體胖」適成對比（【清】扶經心室主人編：《清儒禮記彙解》（臺北：鼎文書局，1972），頁726）。其實朱熹老早意識到此字兼有二義，《大學或問》曰：「讀者各隨所指而觀之，則既並行而不悖矣。」（朱熹撰；朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書（修訂本）（第六冊）》頁534）其實不論哪種意思，都說明了「誠意」乃是立基於肉身經驗之反省。

態之所以需要「慎」，可見其為雖為一切實踐之尺度，卻非最理想的狀態。〈大學〉接著舉小人為例，說明放縱這種狀態即是「閒居為不善」、「無所不至」。值得注意的是，小人並不是憑一己之力轉化這種狀態，而是在見到與己相對之君子之後，才遮遮掩掩地裝出正派的樣子。君子在這裡正是那個促成轉化發生的「他者」，儘管這個轉化帶有虛假的成分。他者的在場讓一己無法放縱原始之肉身，因為肉身作為一種尺度提醒著自己：放縱自身便不為他人所好。

肉身乃是被關注之肉身（「十目所視，十手所指」），因此具有展示、表演的性質。在各種情境中進行判斷、抉擇並做出行動，本身就是一種被他者觀看的表演，其中涉及了各種調節動作、姿態的技術。為政者是透過調節肉身的表演技術發揮其影響力。〈大學〉開篇就說明了這個道理：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」朱熹《章句》曰：「明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。」「明德」乃「得乎天」之純善本體，然純善之本體受到氣稟之雜染恐無法順暢運作，故「明明德」便是擺脫私欲之牽絆，體證純善本體之本然面貌，故曰「復其初」也。王陽明也持類似意見：「是乃根於天命之性，而自然靈昭不昧者也，是故謂之『明德』。……故夫為大人之學者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳，非能於本體之外而有所增益之也。」²⁶

當代學者如牟宗三、徐復觀乃至劉又銘、楊儒賓均指出朱、王一路詮釋之不妥：「明德之德，在周初原係指行為而言；明德，乃指有明智的行為；峻（俊）德，乃指有才俊的行為」²⁷，難怪「古注疏皆不自因地上言，乃自果地上言」²⁸，也就是說，「『明明德』就不能看作向內體認先天德性的純內聖之事；而應看作向外彰明自身美德的外王之事」²⁹。「因此，是否人人皆先驗的具有此『明德』，這個問題是不存在的。如果要追根究底的話，負面的答案的可能性也許還高一點。」³⁰「明明德」所涉及的工夫並非體證並顯明一先驗心體，而是在各種情境中調節一己肉身之技術，這便是從「正心」到「脩身」的工夫。若用一個概念統攝這個過程，那就是整篇〈大學〉並未明確說出的「禮」——只要記得〈大學〉本為《禮記》之一篇這一事實，我們就不會意外「禮」乃「正心」到「脩身」的必要條件。〈大學〉全文有一個僅出現一次卻具有重要理論意義之詞彙證明了這一點，那就是「威儀」，這個詞出現在一段對《詩經·衛風·淇奧》的推演中³¹。楊儒賓曾指

²⁶ 王陽明：〈大學問〉，頁 1015。

²⁷ 徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》，頁 281。

²⁸ 牟宗三：《心體與性體：第二冊》（臺北：正中書局，1985），頁 424。

²⁹ 劉又銘：《大學思想——荀學進路的詮釋》，頁 24。

³⁰ 楊儒賓：《〈大學〉與「全體大用」之學》，頁 248。

³¹ 「《詩》云：『瞻彼淇澳，綠竹猗猗。有斐君子，如切如磋，如琢如磨，瑟兮僩兮。赫兮喧兮，有斐君子，終不可諠兮。』如切如磋者，道學也；如琢如磨者，自脩也。瑟兮僩兮，恂慄也。赫

出，「威儀」一詞普遍出現於《春秋》前文獻，指的是「藉著操控身體表現，以符合禮儀規範，並成為人民典範的一種理念」³²。楊舉《左傳》襄公三十一年北宮文子的這段話為例：「有威而可畏謂之威，有儀而可象謂之儀。」從「威」的一面來說，是造成他者對於君子的畏懼，從「儀」的一面來說，又是令他者欣羨的理想。可見「威儀」一詞勢必涉及他者對一己之身的感受，或者可以說，鑄造「威儀」本身即是調節一己之肉身以影響他者感受之技術，因此「威儀觀的理論預設不能只落在主體面來說」³³

「可畏」、「可象」之「威儀」才是〈大學〉的政治理論中發揮影響力之關鍵，故從「脩身」至「齊家」、「治國」、「平天下」，〈大學〉一再強調為政者行為舉止之示範作用，是為「絜矩之道」。針對這個詞，鄭注曰：「絜猶結也、挈也。矩，法也。君子挈法之道，謂當而行之，動作不失之。」「絜矩」被理解為執持法則，而此一法則是指讓肉身之行止合乎分寸的技術。必須注意的是，「矩」被釋作「法」乃是一個經過抽象化的解釋。若我們明白「矩」本為一種畫成方形的工具，就知道這裡談的其實是一種透過工具鑄成形象的技術——形象包括在上位者與在下位者之形象。總而言之，在〈大學〉中，「心」既非眾人皆有之純善本體，為政者發揮影響力的方法便不是透過一己之「不忍人之心」（《孟子·公孫丑上》）來穿透他者之「不忍人之心」。肉身乃群己之間不透明的中介，而為政者唯此不透明的中介再無其他發揮影響力的工具。明於此，我們就不難理解〈大學〉為什麼會這樣說了：「自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本。」

小結

〈大學〉的詮釋史幾乎就是被「孟學化」後在思想舞台上取得主要發話權力的歷史，也就是奠定當代儒家身體觀的理論資源的歷史。這份文本被賦予不屬於它的形上學與道德哲學的過程是另一種儒家身體觀被掩蔽的過程。重讀〈大學〉，我們就能掌握通向其它之前與之後、類似的身體觀的線索。在正式進入戴震的身體觀之前，稍微回顧一下我們在〈大學〉中獲得的啟示是有幫助的。

首先，以肉身好惡作為道德的參照，甚至以之為人性的本質（對儒者來說也就是道德的基礎），不論在〈大學〉之前還是之後我們都能找到呼應的思想。孔子便曾慨嘆：「吾未見好德如好色者。」（《衛靈公》）著作年代約比孟、荀稍早之〈性自命出〉說：「好惡，性也。所好所惡，物也。」荀子繼承這個傳統，發展出一個類似卻更細緻的說法：「今人之性，生而有好利焉，順是故爭奪生而辭讓

兮喧兮，威儀也。有斐君子，終不可諉兮者，道盛德至善，民不能忘也。」

³² 楊儒賓：《儒家身體觀》，頁 28。

³³ 楊儒賓：《儒家身體觀》，頁 30。

亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉。」³⁴（〈性惡〉）在〈大學〉之後，我們可以在清儒戴震、阮元、焦循、凌廷堪等人的思想中找到類似的說法。這段時間的差距一方面反映了清儒越過宋、明儒直抵秦、漢經典的企圖，另一方面則突顯了上述「另一種身體觀被掩蔽的過程」。再者，這樣的身體觀雖然肯定肉身之好惡，卻對其自然發展有所警覺，因而必須思考轉化肉身的方式，轉化的過程通常包含兩個向度：其一是肉身對他者與世界的知覺，其二是有待肉身學習並進一步運用的知識與制度，具言之便是「禮」。

若說〈大學〉所呈現的身體觀乃是「好惡之身」轉化成「威儀之身」的過程，那戴震的身體觀即是從「欲望的身體」轉化成「禮義的身體」的過程。肉身之好惡本來就預設了世界與他者的在場（畢竟沒有世界與他者便沒有好惡可言），此即戴震試圖在「欲」這一概念中打開的「群」的向度。如此，戴震才能順利成章地以之為道德的基礎並且主張道德之「必然」就在欲望之「自然」之中。當然，〈大學〉並沒有直接地以「欲」為道德的基礎，這是戴震在後理學、後新學時代所特有的基進性。〈大學〉中備受討論的兩個概念「格物」、「致知」在歷經理學家、心學家「形上化」的思想工程後，在戴震思想中重新回到具體的事情中，也就是我所謂「知覺的身體」。不過，「知」作為主體轉化自身的階段，這是戴震與理學家、心學家有志一同的。在轉化的過程中，戴震一方面以「心之所同然」為認識的目標與行動的準則，卻未設定任何能在形上層次達致普遍性的概念，這就對每一個主體（同時也是有限之身體）造成了困難，卻也趨動主體積極地投入分殊的情境中，投入一個衡量自身與他者之情欲（〈大學〉所謂「絜矩之道」，戴震則說成「以情絜情」）、吸收知識與調整自身的過程，理論上這個過程是無止盡的。在一個特殊的瞬間，主體／身體將能掌握進退應對的恰當分寸，此時身體展現了「威儀」，也就是「禮」的具體化／身體化——一個「禮義的身體」。

什麼身體？如何論述？讓我們從欲望開始。

³⁴ 本研究《荀子》引文皆出自【清】王先謙：《荀子集解》（北京：中華，2007），下文不加腳註。

第三章 欲望的身體

……他們不知身體能做些什麼，也不知道單單從身體的本性可以推演出什麼來

——斯賓諾莎《倫理學》

這一章將聚焦於戴震身體觀中的欲望問題。在戴震的身體觀中，欲望同時具有本體論意義與規範性意義；換言之，不論是描述個體的存有狀態或是發展出一個道德理論，都必須以欲望為基礎。這就是為什麼本研究首先處理這個問題。

為了更好地理解戴震與其前輩思想家的張力以突顯其對欲望的獨特理解，第一節將回顧中國思想史中的「欲」。礙於篇幅以及我們關心的問題，考察對象將限縮於戴震屢次提及的先秦思想（《論語》、《孟子》、《荀子》、《老子》、《莊子》）與程、朱理學。這個考察勢必帶有戴震的問題意識但不會全盤接受（故也不會仔細分析、評論）他對這些思想家的評價。第二節以戴震的欲望理論為對象，分三個項目（欲望作為道德的基礎、欲望的身體與此世交織、欲望的複多性及其差異）展開。第三節試圖思考類似構想的另一種可能性，這個工作幫助我們看出戴震思想的界限。這另一種可能即是德勒茲與瓜塔西的「無器官身體」。

3.1 一個簡略的考察：先秦思想與程、朱理學中的「欲」

若我們以一經歷了理學、心學、清代哲學的後見之明在《論語》中找尋一種概念化的「欲」，那八成是要感到失望的。在《論語》中（乃至當代語境亦然），「欲」字最常見的用法是當作動詞，指「期望」或「想要」¹。儘管這用法與後代中國思想中作為概念的「欲」大異其趣（但非完全無關），不代表其中沒有概念化的潛力。不同於大部份的動詞指用於特定的對象（例如「吃」用於食物、「想」用於念頭），「欲」這個字幾乎可與所有的行動與對象發生關聯，這也是為什麼它後來成為描述人的本質的要素之一。正因為「欲」必然與世界中的人、事與物接觸，身體與界限才浮上檯面，迫使我們思考分寸的問題。

就此而言，「欲」是必須謹慎的。當子張問所謂「五美」包括哪些項目時，孔子回答：「君子惠而不費，勞而不怨，欲而不貪，泰而不驕，威而不猛。」（《堯曰》）在這裡，「欲」與「惠」、「勞」、「泰」、「威」四者一併被視作君子的實踐，然這些即便是善的實踐仍有其界限，逾越此界限便會造成傷害。在其他地方，謹

¹ 《【最新修訂】國語活用辭典》（臺北：五南，2004），頁 1124。

慎甚至變成警戒，「欲」被認為是應該避免的，例如以下三則：

季康子患盜，問於孔子。孔子對曰：「苟子之不欲，雖賞之不竊。」（〈顏淵〉）

（原憲問曰：）「克、伐、怨、欲不行焉，可以為人矣？」子曰：「可以為難矣，仁則吾不知也。」（〈憲問〉）

子路問成人。子曰：「若臧仲武之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以為成人矣。」（同上。強調均為筆者所加）

從「中庸之道」的角度來說，沒有一個行動不需要注意分寸，但只有「欲」隨時都被視作危險的嫌疑犯。即便「欲」（由於其普遍性）可作為衡量行動分寸的基礎而具有積極意義（「己欲立而立人，己欲達而達人」、「己所不欲，勿施於人」），但更多時候它本身就被視作破壞分寸的狀態。別忘了當有人主張申枨堪為「剛者」時，孔子回答：「枨也慾，焉得剛？」（〈公冶長〉）簡言之，《論語》中的「欲」具有雙面性，但危險的那一面被特別標舉出來，奠定了後代某些重要思想家視其為懲治對象的基礎。

根據方才對於「欲」的基本性與普遍性之提示，當孟子試圖界定人的本質，不論是「性」、「才」、「四端之心」哪種說法，背後理當包含「欲」的機制。然而，孟子又說：「養心莫善於寡欲。其為人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣；其為人也多欲，雖有存焉者，寡矣。」（〈盡心下〉）「欲」與人的良善本質在這句話中似乎被對立起來了。儘管後來戴震試圖消解這種緊張，但不可否認的是，佔據思想舞臺好長一段時間的理學家們選擇深化這種緊張。

就此論題而言，荀子的重要性特別突出：他是第一個用「欲」來界定人的本質，並且確立了「欲」的理論潛力的思想家。且看以下出自〈榮辱〉的三段話：

凡人有所一同：飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹、桀之所同也。

人之情，食欲有芻豢，衣欲有文繡，又欲夫餘財蓄積之富也；

夫貴為天子，富有天下，是人情之所同欲也；然則從人之欲，則孰不能容，

物不能贍也。

在三句話中，「欲」雖不脫其最基本用法，卻均與人之「同」、「情」關聯在一起，成為描述人性的關鍵詞。〈非相〉篇有一句相當類似，但表達得更为直接的話：「人之所以為人者何已也？飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹、桀之所同也。」在〈正論〉篇中，為了批評宋鉞（子宋子）「人之情，欲寡」的觀點，荀子反問：難道我們的感官不會欲求更好的享受嗎？答案是：「人之情，欲是已。」

這裡有兩點值得注意：一、荀子揭示了前輩思想家未必沒有想到卻未言明的、「欲」的身體基礎，這一方面指向生理的自我維持（飢、寒、勞），另一方面則指向與人、物的接觸，也就是與此世交織的狀態。二、正因為身體與世界交織在一起，身體的「欲」必然涉及群己分寸與資源分配的問題。在荀子看來，自然的情況下，「欲」並不會止於滿足基本需求，而會追求更好、更多，故曰「食欲有芻豢，衣欲文繡」。因為資源的有限性，未經調節的「欲」勢必導致個體間的互相爭奪、群體的混亂，這也是為什麼從「欲」來界定的人性（注意，不是「欲」本身）被荀子認為是「惡」的。

在這裡我們看到了繼承自前輩思想家對於「欲」的警戒，但在此之外，荀子還看到了「欲」乃是理想秩序，也就是「禮」，的來源：「先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮乎物，物不必屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。」（〈禮論〉）理想的秩序並不建立在對「欲」的限制之上，反之，它讓每個個體的「欲」得到良好發展而不會互相傾軋。換言之，「欲」其實蘊含了「禮」的基本形式，將此形式凝定、昇華的結果便是「禮」。就此而言，荀子是不可能主張「寡欲」或「去欲」的——既然「欲」是人性的關鍵，「寡欲」、「去欲」不就等同於抹滅人性嗎？²

除了儒家的思想家，被戴震批評的老子、莊子的相關論點也值得一看。若說在《老子》中最重要的修養工夫就是照見萬物根源（「道」）並在生活中將其體現的話，「欲」便是這項工夫的障礙，故開頭兩章就分別說了：「故常無欲，以觀其妙」³、「不見可欲，使心不亂」。更進一步說，理想的統治者（聖人）若欲天下的運作合乎「道」，那就要實踐「無欲」：「侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定」（三十七章）、「故聖人云：我無為而民自化，我無事而民自富，我無欲而民自朴」（五

² 〈正名〉：「凡語治而去欲者，無以道欲而困於有欲者也。凡語治而帶寡欲者，無以節欲而困於多欲者也。有欲無欲，異類也，生死也，非治亂也。」

³ 本研究《老子》引文皆出自【魏】王弼等著《老子四種》：（臺北：大安，1999），下文不加腳註。

十七章)、「是以聖人欲不欲，不貴難得之貨」(六十四章)(以上強調均為筆者所加)。必須說明的是，在這麼直接的、否定的表達中，「欲」的內涵中維持生命機能的面向已被剝除，而純粹指汨濫的、亂了分寸的狀態；在戴震看來，此乃對於欲望邏輯的誤解，稍後會深入討論這問題。

《老子》並不否定最基本的物質需求的滿足，這一點在相當有名的第八十章中顯然可見。至於《莊子》，有趣的是，在被認為直接出自莊子手筆的〈內篇〉中，關於「欲」的說法並不多(若考量到《老》、《莊》篇幅的差異，這一點就更值得玩味了，不過這裡沒辦法細論)，最明顯的只有〈大宗師〉中說：「其嗜欲深者，其天機淺。」⁴〈外篇〉中倒是有許多可與《老子》呼應的說法：「同乎無欲，是謂素樸。」(〈馬蹄〉)、「古之畜天下者，無欲而天下足，無為而萬物化，淵靜而百姓定。」(〈天地〉)

先秦的這些思想家奠定了後世「欲」的論述的基本規模，包括戴震的思想。我們可以歸納出幾個重點：一、「欲」根植於肉身，而肉身又必與此世之人、物接觸，因此產生了群己分寸與資源分配的問題。二、荀子確定了「欲」乃人性的重要構成，這一點與戴震的關係特別密切。三、儒家的學者對「欲」保持警戒，卻未將其與修養功夫對立起來。對孔、荀而言，「欲」甚至可能是修養功夫的基礎。倒是老、莊思想將「欲」視作危險因子(同時也限縮了「欲」的內涵)，是必須清除的對象。在這一點上，戴震認為老、莊與程、朱理學是共通的。

既然我們的回顧是為了更好地理解戴震的欲望理論，就不得不割捨戴震較少提及的、從漢到唐之間的相關說法，直接進入戴震晚年批駁最力的程、朱理學。程、朱主張「存天理，去人欲」，這是眾所皆知的。類似的意思在程、朱學說中有許多不同的表達方法，且「天理」可被代換為「理」、「性」、「天命之性」，「人欲」則可被代換為「氣」、「氣質之性」，但不論如何，前者都是超越於個體之上卻持存在個體之心中之價值根源、是有待回歸的源頭，後者則是根植於現象世界的身體、是有待克服與轉化的對象。以下朱熹的話是將這些概念統整在一起的例子：

性只是理。然無那天氣地質，則此理沒安頓處。但得氣之清明則不蔽固，此理順發出來。蔽固少者，發出來則天理勝；蔽固多者，則私欲勝；便見得本原之性無有不善。孟子所謂性善，周子所謂純粹至善，程子所謂性之本，與夫反本窮源之性，是也。只被氣質有昏濁，則隔了，故氣質之性，君子有弗性者焉。學以反之，則天地之性存矣。故說性，須兼氣質說方備。

⁴ 本研究《莊子》引文皆出自【清】郭慶藩著·王孝魚點校：《莊子集釋》(北京：中華書局，2012)，下文不加腳註。

表面上看來，程、朱針對的是「私欲」，也就是欲望汨濫的狀態，就此而言，或可主張程、朱並未否定維持生理需求的欲望，因此戴震對於程、朱之批評乃是冤枉⁶。但，正如村瀨裕也曾經指出的，「戴震絕未從單純的意義上理解程朱的欲望否定論，所以，他也沒有從單純的意義上以欲望肯定論與之對抗。」⁷

接著，以上述回顧為基礎⁸，讓我們檢視戴震是怎麼談「欲」的。

3.2 欲望的身體：戴震身體觀的基礎

戴震重視「欲」，這是幾乎每個論及戴震義理的研究都會提到的，也引起了一些質疑與批評⁹。其中某些觀點值得審慎回應，不過這裡想先引用村瀨裕也的一段話，這段話一方面幫助我們釐清一些對戴震思想無的放矢、文不對題的誤會，另一方面，針對「道德的基礎」這問題，本研究將提出不同看法：

「肯定欲望，主張欲望解放」的確符合在與『理』的形而上學鬥爭中貫串於戴學的基調，但是說它符合戴學的基調（如後所評述）決不意味著在人

⁵ 《朱子語類（卷四）》，【宋】朱熹撰·朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》（上海：上海古籍，2002），頁 195。

⁶ 劉玉國：《朱子與戴震思想之比較研究》（臺北：花木蘭，2010），頁 64-68。

⁷ 村瀨裕也：《戴震的哲學——唯物主義與道德價值》，頁 98。

⁸ 為了適應接下來針對戴震的分析，這一節只論及先秦思想家與程、朱理學。不過，以下三個思想史上的特殊時刻，雖未受到戴震重視，卻與其欲望理論有著千絲萬縷的關聯，值得提出：

一、年代介於孔、孟之間的郭店楚簡〈性自命出〉透過對「物」的「好惡」來界定人性，且主張「禮作於情」而非內在於一先驗主體中（如孟子所主張的）。這不但接近荀子思想，更冥契戴震思想。張麗珠曾指出，戴震等清儒固未得閱讀楚簡，但在「尊漢抑宋」的氛圍中，其思想更接近早期儒家也不是沒有道理。見氏著：《中國哲學三十講》（臺北：里仁，2007.08），頁 48-51。

二、若說先秦儒者並未在道德上貶抑「欲」，甚至還以此作為形塑倫理法則的基礎，那儒學傳統是在什麼時候將其視為「惡」的，以至於發展成作為戴震假想敵的論述呢？鄭吉雄指出，是西漢董仲舒以陰陽區分世界事物，「以『陽』為善，『陰』為惡。其後漢代即有性善情惡之論。於是『善』根源於『性』，而『惡』根源於『情』、『欲』的論斷就此確定。」，《戴東原經典詮釋的思想史探索》（臺北：臺大出版中心，2008），頁 46-47。

三、陽明心學是戴震的批評對象之一，但陽明後學（或者更精確地說，孕生於此氛圍中的思想）開始質疑先驗的價值規範，道德實踐的基礎於是落於一切經驗之源，也就是欲望的身體，竟意外地為戴震身體觀鋪路。李贄即是一例：「在李卓吾看來，所謂『民物』也就是『穿衣吃飯』，而所謂『吾之條理』，則如『於倫物上辨倫物』，是有害無益的觀念的產物。李卓吾的這一直覺的辨別，到了戴震才得以體系地展開。」，溝口雄三著·索介然、龔穎譯：《中國前近代思想的演變》（北京：中華書局，1997），頁 294。

⁹ 早在戴震尚未去世之時，彭紹升讀了《孟子字義疏證》後便致書曰：「使人逐物而遺則，巡形色，薄天性、其害不細。」（彭紹升：〈與戴東原書〉，《二林居集》，卷 3）另可參劉述先：〈有關理學的幾個重要問題的再反思〉，收於《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所），頁 263-294。

的基礎欲望中來直接探求道德價值的根據，並不意味著在充足的欲望乃至實現功利價值中來還原道德價值的終極意義，更不意味著與所謂快樂主義乃至功利主義觀點的接合。¹⁰

對於這段話將戴學對於快樂主義與功利主義劃清界線，筆者基本上是同意的（儘管這裡對這兩種思想的理解恐怕相當膚淺），但筆者不能同意它主張在戴震思想中「道德價值的根據」除了欲望之外別有他物。村瀨認為「道德歸根到底是作為自由意志的責任主體的人的自覺意識，或者是在這種意識中作為僅僅被有目的地企劃、決定、統御中人的實踐的特性和課題被主體化」¹¹（譯文修改；強調為原文所有），此乃在審慎的唯物主義的基礎之上的¹²、對於既有社經結構中的能動性的強調（因此，若將村瀨的觀點理解成站在觀念論的立場對戴震的誤讀是不公平的），用戴震的話來說，也就是「心知」在「自然」之中認取「必然」的能力。然而，村瀨忽略所謂「心知」在戴震思想中其實與欲望共享相同的邏輯，且根植於欲望的身體，這也就是接下來要闡明的。

3.2.1 「欲」作為道德之基礎

基於兩個原因，這部分的討論將從戴震的《原善》開始：一、此書乃戴震晚期思想的雛形。二、此書書名相當直白地呈現我們此刻的任務：探索道德的基礎。

《原善》開篇沒多久，就這樣界定儒學傳統中最重要的一個概念：「生生者，仁乎！生生而條理者，禮與義乎！」¹³對戴震而言，道德即是：讓「生」得以「生」。這馬上讓我們想到在稍早的回顧中，「欲」的一個很重要的向度，即是生理的持存。戴震在同一卷中將「欲」理解成「生養之道」，其來有自。明於此，我們也就不意外他在以下這句話中「欲」和「仁」產生了關聯：「人與物同有欲，欲也者，性之事也；……欲不其失，則仁。」¹⁴即便是荀子這種對「欲」的說明較為完整和深入的思想家在論及生理的持存這個面向時，大部份是指「一己」之「生」。戴震所謂「生」，則是群、己兼指，且更多地是指向前者。當「欲不其失」時，完滿的不只是一己的生命，還包括他者與群體的福祉。明於此，我們才能真正掌

¹⁰ 村瀨裕也：《戴震的哲學——唯物主義與道德價值》，頁 47。

¹¹ 村瀨裕也：《戴震的哲學——唯物主義與道德價值》，頁 42

¹² 關於村瀨對於唯物主義的精彩梳理及其採取的立場，見氏著《戴震的哲學——唯物主義與道德價值》第一章〈預備性考察——唯物主義與道德價值〉。

¹³ 戴震：《原善》，收於【清】戴震撰·楊應芹、諸偉奇主編：《戴震全書（第陸冊）》（合肥：黃山書社，2010），頁 8。本研究引用戴震作品之頁碼均是《戴震全書（第陸冊）》之頁碼，下文不註明。

¹⁴ 戴震：《原善》，頁 9。

握戴震對朱熹的批評的重點。溝口雄三這麼說：

在這一意義上說，朱子的這個「欲」是主觀的、內面的，它和戴震舉出「民之質矣，日用飲食」、「飲食男女，人之大欲存焉」，以此來攻擊否定欲的人欲概念所具有的客體性是異質的。

……

問題是朱子把「飲食男女」作為各體內的生理、本能欲來掌握，而戴震則把它作為社會的一般生存欲（包含著所有欲、物質欲）來掌握，不同之處就在這裡。朱子的「人欲」是在個體內可以克服的，而戴震的「欲」則是作為人的生存前提，絕對不能否定的。他們的「欲」的概念的參差，就是以這種形式表現。¹⁵

所以戴震才說曰：「人之有欲也。通天下之欲，仁也。」¹⁶被視作戴震代表作的《孟子字義疏證》便將其視作聖人應當實踐的任務：

聖人順其血氣之欲，則為相生養之道；於是視人猶己，則忠；以己推之，則恕；憂樂於人，則仁；出於正，不出於邪，則義；恭敬不侮慢，則禮；無差謬之失，則智。曰忠恕，曰仁義禮智，豈有他哉！¹⁷

豈有他哉？正因道德再無其他基礎，「血氣之欲」得以順暢發展的身體感受便是衡量道德實踐穩當與否的尺度：

血氣之所為不一，舉凡身之嗜欲根於血氣明矣，非根於心也。孟子曰「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」，非喻言也。凡人行一事，有當於義理，其心氣必暢然自得；悖於理義，心氣必沮喪自失，以此見心之於理義，一同乎血氣之於嗜欲，皆性使然耳¹⁸。

15 溝口雄三著·索介然、龔穎譯：《中國前近代思想的演變》，頁 291、302-303。在〈公私概念在中國的展開〉一文中，溝口更明確地區分出「個體欲望」與「社會性欲望」，並將朱熹歸屬於前者而李贄、戴震歸屬於後者，見氏著·鄭靜譯·孫歌校：《中國的公與私·公私》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011），頁 17。另可參鄭吉雄：《戴東原經典詮釋的思想史探索》（臺北：臺大出版中心，2008），頁 138。

16 戴震：《原善》，頁 25。

17 戴震：《孟子字義疏證》，頁 169，標點修改。

18 戴震：《孟子字義疏證》，頁 153。

上引兩段戴震的話可以解釋稍早對於村瀨觀點的評論：戴震特別強調孟子那句話「非喻言也」，揭示了「作為自由意志的責任主體的人的自覺意識」（用村瀨的說法）的運作機制與身體欲望是相同的。要檢證「心」的運作是否順暢（同時也是檢證行事是否合宜），最終得訴諸欲望滿足的感受，因為說到底，「心」的運作其實就是身體欲望的一部分，這一點留待下一章申論。

若欲望的身體即是道德的唯一基礎與衡量道德實踐的尺度，那否定這個身體就是否定道德，這也是為什麼戴震認為有必要批評佛、老、程、朱等思想。在《原善》中，戴震雖已將「欲」作為道德的基礎，卻未站在程、朱理學與佛、老思想的對立面為其辯護。這些思想被「論敵化」始於《孟子私淑錄》，而在《孟子字義疏證》時演變成最為激烈的狀態。我們切勿將戴震對於這些思想批評化約為對於個體欲望的同情。真正的問題在於佛、老、程、朱將欲望的運作機制限縮在個體的滿足與踰越（正如上一節回顧所見），而忽略了欲望指向群體的面向及其在群體中自我調節的機制。欲望之所以必得指向群體，是因為欲望的身體與此世交織。

3.2.2 欲望的身體與此世交織

欲望根植於身體，用戴震的話來說，「根於血氣」。「血氣」並非一封閉的系統，其具體形式乃是透過器官與此世接觸，故曰：「耳目口鼻之官，接於物，而心通其則。」¹⁹與「物」的接觸乃是驅動欲望的前提；欲望進一步順著器官利用此世的資源維持「血氣」的運作，故曰：「耳目百體之所欲，血氣之資以養，所謂性之欲也，原於天地之化者也。」²⁰我們將「血氣」與此世之間新陳代謝的過程稱作身體與此世的交織。此交織之狀態非但維持了身體的運作，也保證了欲望的身體堪為道德之基礎。

針對「心」與「耳目百體」與此世之「接」、「通」，戴震後來凝定出一個更為簡潔的概念，那就是「知覺」。有趣的是，「知覺」一詞被用來翻譯梅洛龐蒂的 *perception*。在這裡，我們將不會對戴、梅二氏的概念進行機械化的雙向格義，但必須指出的是，兩位思想家的「知覺」其實共享同樣的前提，那就是承認「世界早在反思發生前便已存在」²¹。對世界的優先性的強調，在當代歐陸哲學的脈絡中，便打通了一條通往他者與差異的道路；在戴震那裡，則是拒絕一個創生萬物並持存於心中的理體（遑論直接投射出世界的心體）而導向以「萬殊」為基礎的氣本論，連帶產生出一套與理學家、心學家截然不同的修養功夫。更有趣的是，

¹⁹ 戴震：《原善》，頁 18。

²⁰ 戴震：《原善》，頁 11。

²¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1976, p.1.

「知覺」此一概念為戴、梅兩位思想家帶來類似的理論危機，那就是被誤解為唯我論式的主體哲學的殘餘。的確，在戴震哲學中，「心」乃「知覺」運作之樞紐，故曰：「心之所通曰知，百體皆能覺，而心之知覺為大。」²²在下一章中，我們將看到即便戴震所謂的「心」與理學、心學式「心」迥然不同，仍很難避免上述危機。

若說欲望即是身體與世界的交織、建立在對「物」的「知覺」之上，進而承認了世界的優先性，而如上一節所言，欲望又是道德的基礎的話，我們在這裡就不得不承認世界能夠影響我們的道德決定。簡言之，若道德不脫於「欲」，也就不可能脫於「物」：

此可以明仁、義、禮、智非他，不過懷生畏死，飲食男女，與夫感於物而動者皆不可脫然無之，以歸於靜、歸於一，而能恃人之心之異於禽獸，能不惑乎所行，即為懿德耳²³。(強調為筆者所加)

要注意到這裡的「物」並不屬於心、物二元架構中較為低等的、被「心」決定的層次，當承認世界的優先性時就阻斷了這種詮釋的可能性。戴震說：「欲，其物也；理，其則也。」²⁴一己之「欲」乃是與世上互相影響的諸多之「物」之一罷了。換言之，所謂「物」當然也包括其他以「欲」為基礎之道德主體，因此我們才可以說戴震所謂「欲」必然向「群」敞開——我們欲望、知覺他者，同時也被他者欲望、知覺，且欲望、知覺他者的欲望與知覺。在複數的欲望與知覺交織而成的網路中，有摩擦、斷裂、取捨、協商、妥協、屈服與征服，道德（與非道德）的生活於焉展開²⁵。

3.2.3 欲望的複多性及其差異

上述與身體與世界的交織以及對世界優先性的承認很容易引導出這樣的論點：身體從屬於某一種本體論式的同一性。在戴震思想中，這種本體論當然就是劉又銘所謂的自然氣本論：「這裡他（案：指戴震）具體而切近地說明了人、物在既生之後無時無刻不仰賴著與天地陰陽五行之氣的流通往來而存在，也隨時都

²² 戴震：《孟子私淑錄》，頁 55。

²³ 戴震：《孟子字義疏證》，頁 182。

²⁴ 戴震：《孟子字義疏證》，頁 158。

²⁵ 據此，我不能同意鄭吉雄對於戴震的批評：「事實上，無論是程朱的性理思想，抑或是東原的『體情遂欲』之論，都完全將『性』、『情』這兩個人類精神生命的核心觀念，從活生生的個體（individual）之中抽離出來，視為人人相同的抽象理念，來探討其普遍的典範意義。」（《戴東原經典詮釋的思想史探索》，頁 146）

跟整個天地緊密相繫合如一體。」²⁶「可見在他心目中，潛在地存在於欲中的理一樣是天命所賦予的天理。」²⁷預設了本體論式的同一性就不得不在同一層次預設修養功夫的規範性。所以，即便劉又銘指出戴震在術語的使用上刻意與前輩思想家做出區別，顯示其強調存在的每一個當下²⁸，故其修養工夫也必得是就著萬殊之境來審度、抉擇；但，當涉及這樣的工夫是否會因身體的有限性而演變成「繁複永無止盡的推敲斟酌」，劉認為，「戴震的答案必是否定的」²⁹。在劉滄龍的研究中，這一點則成為戴震有別於尼采拒絕普遍道德法則的關鍵：

相較於尼采對普遍性的徹底拒絕，戴震則認為身體為氣的普遍性（來自於社會與自然兩個面向）所滲透，於是規範的基礎便來自於此一氣化的身體的感通與不隔，雖然戴震也強調個體性，但此一個體的自主性所抗拒的只是形式的普遍性，並要求一種脈絡的或具體的普遍性。³⁰

問題是，「脈絡」、「具體」與「普遍」兩造如何能不構成悖論？

的確，我們可以在戴震思想中同時看到同一與差異，但筆者認為上述二劉太快消解兩者間的緊張並將前者作為修養功夫的最終依歸。這樣，即便戴震強調個體性與具體情境的重要性，同一性暴力仍潛伏在其理論的陰影之中——除非，我們將戴震思想中的這份緊張進一步問題化。從這裡就可以看出身體作為論述支點的可貴之處。

基於上一小節揭示的交織向度，我們不將身體視作單子化的生理實體，但這也不代表「血氣」必「為氣的普遍性所滲透」。交織並不意味著整合進更高層次的同一性之中。正好相反，由於「耳目百體之官」對此世的涉入必然是有限的，交織必有其界限。甚至可以說，身體與此世的交織本來就是一種個體化原則，故戴震曰：「『欲』根於血氣，故曰性也，而有所限而不可踰越，則命之謂也。」³¹基於「耳目百體之官」的個體化原則必然導致個體間的差異，故曰：「知覺運動

²⁶ 劉又銘：《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》（臺北：五南，2000），頁118。

²⁷ 劉又銘：《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》，頁131。

²⁸ 「……戴震在正面表述自己的思想時，對於久已被程朱學者當作『陰陽之所由生』的『太極』一詞是儘量不用的。同樣地，由於容易跟老、莊、佛教的『虛』、『無』、『空』等概念相混，他也質疑並放棄張載氣本論中極為重要的『太虛』一詞，「不過戴震也沒有因此而像王廷相那樣，另外用『元氣』之類的術語來表示那作為『生生之本』的『太虛之氣』。他似乎寧願就用那實實在在的『陰陽』一詞，而且通常還要再加上『五行之氣』，用『陰陽五行』來表示天地萬物的本原」，劉又銘：《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》，頁114-115。

²⁹ 劉又銘：《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》，頁148。

³⁰ 劉滄龍：〈「血氣心知」與「身體理性」——論戴震與尼采的修身哲學與文化批判〉，收於《漢學研究》第26卷第4期（2008年12月），頁213。

³¹ 戴震：《孟子字義疏證》，頁191。

者，統乎生之全言之也，由其成性各殊，是以本之以生，見乎知覺運動也亦殊。」

32

我們並沒有忘記戴震提及「同」的時刻：「一人之欲，天下人（之）〔所〕同欲也，故曰『性之欲』。」³³切勿誤會戴震在這裡主張欲望的同一性。戴震在這裡純粹是就「擁有欲望」這件事來主張「同」。至於體現於「血氣」之「欲」，則必定因為每具身體在特殊時、空與此世的交織而發展成不同的樣態，此及欲望的複多性。若非如此，戴震就不會緊接著上面那句話說：「好惡既行，遂己之好惡，忘人之好惡，往往賊人以逞欲。」³⁴人、己之「欲」之間有著不可化約的差異，這才是修養功夫的起點。

綜上所述，在本體論的層次上，差異與複多性才是戴震思想的核心，而非同一性與普遍性。在「血氣分化於陰陽五行之氣」這樣的命題中，真正重要的並不是作為原始素材因而可能具有某種規範性的陰陽五行之氣，而是具體的分化結果。然而，即便「同」與「殊」在本體論的層次上不造成衝突，且後者才是修養工夫的起點，我們卻不能否認前者仍在修養工夫的終點構成隱形的召喚：「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。凡一人以為然，天下萬事皆曰『此不可易也』，此之謂同然。」³⁵「一人遂其生，推之而與天下共遂其生，仁也。」³⁶問題是，怎麼可能？阻斷了「血氣」與普遍性的連結，怎麼能夠保證修養歷程終點的普遍性呢？針對這一點，已有學者提出質疑³⁷。本研究則要明確主張：本來就不可能。戴震主張的「天下所同然」與「不可易之則」在其對欲望的身體的構想上不可能發生的。但這並不是要指責戴震的天真；相反地，這種不可能性的召喚恰恰保證了修養工夫的開展以及個體邁向理想境界的動力，此即接下來兩章要處理的問題。

³² 戴震：《孟子字義疏證》，頁 180。

³³ 戴震：《孟子字義疏證》，頁 150。

³⁴ 同上。

³⁵ 戴震：《孟子字義疏證》，頁 151。

³⁶ 戴震：《孟子字義疏證》，頁 203。

³⁷ 張麗珠認為「吾人唯有在肯定價值內在、良知自主之下，才能夠根據一己之『心安與否』以檢驗一己行為之是非當否，也才能據以貞定仁義禮智等人倫不易之極則。……因此戴震失去了內在的價值判準，其心知也就同時失去『不易之則』的『必然』標準了。是以道德究應具備什麼內容？什麼行為才合於道德要求？必定是出自內在的主觀判定；認知心不具備道德創生義，不能貞定價值標準、也不能創造道德意願。」（《清代義理學新貌》（臺北：里仁，1999），頁 195-196）林啟屏則認為「但當我們不能瞭解此一『理』所涵俱的普遍性，應由超越之面來保障的話，則強調外在生活的『人情』之相『繫』，未免會落入相對化及形式化的危機」、「於是原本和諧的『天人關係』，在經過『去形上化』的有意識詮釋活動下，只剩下『實然』的『形下世界』。『價值意識』的『應然』命題，也被化約為生命情欲的『實然』問題。」（《乾嘉義理學的一個思考側面——論「具體實踐」的重要性》，收於《乾嘉學者的義理學》（臺北市：中研院文哲所，2003），頁 72、88）張、林對戴震的評論最後均演變成對於清儒「經驗主義」侷限之總體批評。

* * *

至此，我們分析了戴震對於欲望的身體的構想：每一具欲望的身體以其獨一無二的方式與此世交織，因而有了不同的欲望；欲望的身體在欲望他者與被他者欲望的過程中認識到這份差異，試圖辨識其中的節奏與分寸，調整與回應，其最佳的結果便是仁、義、禮、智，要如何達到此境界便是修養功夫的問題。欲望從來都不只是「私」的問題，而是公共秩序的基礎，故戴震認為有必要與佛、老、程、朱劃清界限，因為他們對於欲望邏輯的誤解恰恰落入「私」的陷阱之中。另一方面，戴震對欲望的構想，不論是強調身體與此世的交織或其生產出理想秩序的潛力，都與荀子遙相呼應，卻少了一分後者的擔憂。就此而言，戴震對於荀子的批評恐怕是建立在對後者過於粗糙的理解之上——兩者間的相似性超乎戴震自己的想像。

在結束這一章以進入戴震身體觀中的修養功夫之前，想再做一件吃力的工作，那就是思考欲望的身體的另一種可能性。若不這麼做，我們會過於理所當然地以為欲望的身體在自然的狀況下必然與理想的秩序相符——至少在戴震的構想是如此。唯有思考另一種可能性，我們才能看到戴震思想的界限，其已盡與未盡。在這界限上，我們與德勒茲（G. Deleuze）與瓜塔西（F. Guattari）相遇。

3.3 欲望的兩種可能：無器官的身體，或知覺與禮義的身體

在《反伊底帕斯——資本主義與精神分裂》（*Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe*）一書中³⁸，德勒茲與瓜塔西指出傳統對於欲望邏輯之理解從一開始就是錯的：柏拉圖式的理解認為欲望強迫人們索取，也就將人們置於生產的對立面。如此，欲望便被視為一種欠缺：欠缺一個對象。到了康德，欲望則被視作一種存有的機制，產生對象真實性的再現。表面上，這好像翻轉了前一種想法，實際上，對康德而言，真正的對象只能被外在的因果性與機制生產。換句話說，欲望的生產的對象只能被視作虛幻的、迷信的。就此而言，與其說康德翻新了柏拉圖式的理解，不如說他鞏固了「欲望乃是欠缺」的說法。若欲望真有生產，那也只能是幻想的生產，這個論調在精神分析理論中被發揮到極致。德、瓜引用侯賽特（C. Rosset）的觀點指出，只要認為欲望是種欠缺，就會將世界一分為二——真實的世界永遠缺少欲望的對象，那個對象永遠處在虛幻的所在。³⁹

一反上述消極地理解欲望、乃至貶抑欲望的傳統觀點，德、瓜認為欲望的本

³⁸ Gilles Deleuze et Felix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe*, Paris: Les édition de minuit, 1972.

³⁹ Gilles Deleuze et Felix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe*, p. 32-33

質乃是生產：「欲望乃是裝配部分客體、流（flux）與身體的一組被動綜合，其運作成一系列的生產。」⁴⁰「真實即是欲望的最終產品。」⁴¹簡言之，欲望即是生產真實的機器。我們可以在其中辨識出與戴震思想的相似性：

（一）在各自的哲學傳統中抨擊過往思想家誤解欲望的邏輯。

（二）在身體與世界交織的基礎上將「欲」與「生」聯繫在一起。

更驚人的是，雙方的相似處並不止於概念上的對應關係，還包括這些概念背後的本體論預設。「欲望作為生產之機器」此一觀點背後乃是瓦解了心、物二元論的新型態本體論與主體化原則：人與自然並非互相對立——甚至不是因果、思維或表達的二元關係（原因與結果，主體與客體等）；反之，兩者屬於同一個現實。生產者與產品乃是一體的兩面，因為生產總是嫁接在產品之上，每一個產品本身即是生產其他產品的生產者，正如每部機器都是與其他機器相連之機器。用戴震的話來說，世界無所謂「二本」而只有「一本」——「一本」不是同一化的實體，是尼采所謂的力量叢集的世界，亦即由複多的「欲望—機器」（*les machines désirantes*）組裝而成；而主體再也不是超越於現象的理體或心體，而是交織在世界中的肉身，世界中的一物。

戴震與德勒茲、瓜塔希對欲望機制的構想何其相似——但其相似處也就到此為止了。在與世界交織的欲望的身體之中，戴震看到了身體透過「知覺」他者、累積知識、做出回應、再一次知覺他者、做出調整再回應……在這樣反覆權衡、檢柙的過程中將自己鍛鍊成禮義的身體。德、瓜則在欲望的身體中看到其他東西：

欲望—機器將我們變成器官組織（*organisme*）⁴²；但在此生產的最核心處、就在生產的生產之中，身體苦於被如此組織、無其他組織方式，或全無組織。⁴³

身體疲於不斷地生產，卻並不就此停擺，而渴求與世界產生另一種關係，一種「非—生產」關係，此即「無器官身體」（*le corps sans organs*）。相較於分工清楚、不同器官與特定對象相連接的身體，無器官身體解離既有連繫而形成一流動、滑溜、不透明的表面，並可能產生新的聯繫。若說欲望—生產的身體是「與……然後……」（*et puis*）的語法，那無器官身體則屬於「或此……或彼……」（*soit...soit...*）

⁴⁰ Gilles Deleuze et Felix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe*, p. 34

⁴¹ *ibid.*

⁴² 這個詞最常見的翻譯是「有機體」，但由於德勒茲與瓜塔希特別強調這個詞與器官（*organs*）與組織（*organisation*）共享相同的字根，所以我將其翻作「器官組織」。明於此，我們就不難明白德、瓜何以刻意鑄造「無器官身體」（*le corps sans organs*）這一說法。

⁴³ Gilles Deleuze et Felix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe*, p.14

的語法，一種朝意識／意料之外的選項開放的狀態。

欲明白「無器官身體」此一概念在德、瓜思想中的政治動能，得先明白欲望—生產的身體有何限制。身體作為欲望—機器的運作基本上受制於特定的編碼系統，而資本主義便是其中最強力的一種，其編碼身體的具體形式即是書名點明要挑戰的伊底帕斯情結。不同於一般精神分析學者將此情結視作普遍存於人類社會的亂倫禁忌的體現，德、瓜將其視作歷史—社會的產物，亦即資本主義將核心家庭（父—母—子）從更廣大的社會群體中隔離出來⁴⁴，主體在其中只有父、母兩種認同可能，此即伊底帕斯情結的運作方式⁴⁵。核心家庭於焉成為創造柔順主體（亦即順利通過伊底帕斯情結，認可父親作為宰制性力量而進入拉岡所謂的差異化的象徵域中）的基本單位。柔順主體即是被組織化的／器官化（organisé）的身體，其運用器官與物件連接的方式是經過編碼的：嘴用來吃、手持生產工具、性器官用來生育……。換言之，選擇總是有限的。

不同於被編碼的、組織化的（有器官的）身體，無器官的身體打亂的既有的運作形式並朝各種可性敞開——器官因可能與各種物件連接最終失去其作為器官的意義：以手抵地、嘴與乳頭相接而不是為了吸乳、陰莖插入肛門……。「無器官身體將人類從本能的限制解放出來，因其防止我們固著於既有的滿足形式（不論是開發出來的或是歷史形成的）。」⁴⁶無器官身體乃是法國六八學運的政治氛圍中孕生出來的、抵抗僵化的治理形式的思想武器。

然而，在這裡引入此一概念並非將其與孕生於儒學傳統中的戴震的身體觀對立起來。更重要的是看出兩個類似的構想如何往不同的方向運動而發展成差異的型態，並讓兩種型態互相詰問以進一步複雜化我們的詮釋。首先必須解釋為什麼雙方嚴格的對立是不可能的，這可以分別從德勒茲、瓜塔希與戴震的角度來說。

從德勒茲、瓜塔希角度而言，「欲望—生產」（在此脈絡中與戴震共享更多相似處）與「非—生產」本來就非截然二分與對立的，若我們明白德勒茲、瓜塔希思想中馬克思主義的因子就不難理解這一點。馬克思揭示的「勞動」與「資本」的關係正是「欲望—生產」與「無器官身體」的關係。根據馬克思的觀察，資本家一開始一定有意識到勞動與資本之間的衝突，而利用後者便是一種榨取剩餘價值的方式。隨著資本主義的發展，勞動力以及勞動過程中的社會關係逐漸轉移至資本之上，於是資本成為一個非常神秘的存有，因為所有勞動的社會生產力看似由其而生。這個過程說明了無器官身體亦有可能轉而依靠欲望—生產，吸引它，

⁴⁴ 因此，「欲望—生產形成了二元—線性系統」（Gilles Deleuze et Felix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe*, p.21）

⁴⁵ 「這也是為什麼儘管亂倫禁忌在某種程度上是普世性的，德勒茲與瓜塔希堅持只有在資本主義中伊底帕斯才被當作一種情結。」，Eugene. E. Holland, *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to Schizoanalysis*, p. 52.

⁴⁶ Eugene. E. Holland, *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to Schizoanalysis*, p. 32.

甚至將其佔為己有，就好像「掛在拳擊手的運動衫上的獎牌並在他迫近對手時叮噠作響」⁴⁷。簡言之，無器官身體懸置或凍結了生產機器的既有連結，卻未必破壞整部機器的運作。與其說無器官身體終結生產，不如說它渴望新的生產關係。

從戴震的角度而言，主張欲望的身體會「自然」地發展成禮義的身體以成就其「必然」，並不代表身體屈服於僵化的編碼系統。村瀨早已從社會經濟學的角度指出：「(戴震)肯定情欲、欲望解放的主張，是民眾在商品生產、商品流通擴大以後達到的多方面發展成熟的要求，和統治權力外在的壓抑之間產生的緊張、傾軋的思想反映。」⁴⁸用戴震自己的術語來說，後儒名為「理」實為「意見」之物之所以能夠殺人，那是因為「意見」鑲嵌在一不平等的權力關係之中，此即「勢」：「於是負其氣，挾其勢位，加以口給者，理伸；理弱氣慴，口不能道辭者，理屈。」⁴⁹（強調為筆者所加）只要「欲」與「物」交織且指向「群」，那就勢必得面對歷史、經濟的編碼系統。在戴震的構想中，欲望的身體並非被動地接受編碼，而是能夠自覺其於結構中的位置並避免流向「私」，此即「權」的功夫。禮義的身體即是「權」的結果。換言之，「禮」本身即保留了「權」的空間，亦即不同的欲望之間衝突與協商的空間。

指出「無器官身體」與「禮義的身體」的複雜性形同承認兩者均是雙面刃。無器官身體此一概念在德勒茲、瓜塔希後續的合作中演變成「塊莖」(rhizome)並啟發性別研究、後殖民理論與教育理論等領域挑戰既有疆界、探索新的可能性⁵⁰。但不可否認的是，這個叛逆的概念本身即保留了被收編的可能性；尤有甚者，若無器官身體徹底拒絕既有的生產關係而召喚出一混沌的狀態，此一狀態是否可能覆蓋他者而成為一全新的、宰制性的編碼系統？從儒學的傳統觀之，禮義的目的似乎就是為了避免上述威脅。然而，「禮」在歷史上與「法」、「勢」等領域的關係總是剪不斷、理還亂。我們很難只在哲學上標舉禮義的理想性而忽略其與壓迫性體制合流的事實。更麻煩的是，當大部份的中國思想家的修養功夫訴求的都是結構中的既得利益者時，形同承認了（不論是積極地還是消極地）這種合流狀態。戴震對於「心」及其功能「知覺」的獨特構想，讓主體有可能衝破一己之界線並通向異己；換言之，即是衝破一己於結構中的位置，而讓「禮」有了更大程度的彈性。問題是，當通向「異己」的基礎仍建立在「一己」之「心」上，這種通道有沒有可能仍是一廂情願的幻覺？這一點讓「禮」潛在的彈性打上了問號。在戴震（或者說，整個儒學傳統）的構想中，「禮」對異質性的容忍到什麼程度？

⁴⁷ Gilles Deleuze et Felix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe*, p. 17.

⁴⁸ 村瀨裕也：《戴震的哲學——唯物主義與道德價值》，頁 58。

⁴⁹ 戴震：《孟子字義疏證》，頁 152。

⁵⁰ 見 Gilles Deleuze et Felix Guattari, *Mille plateaux*, Paris: Les édition de minuit, 1980. 第一章。

小結：瓊姑及其不滿

在《老殘遊記》第九回中，申子平與桃花山中的奇女子瓊姑因黃龍子的詩作論及了三教異同的問題。後者認為三教似異實同，均旨在勸人為善，不過佛、道善於編織許多天堂地獄的話來嚇唬異教徒，故不如儒教開闊、圓融。可惜儒教發展到了唐、宋，韓愈闢佛，朱熹非但闢佛老還與陸九淵互爭，喪失了原始儒家開闊、圓融的境界。申子平聞言，先是拜服，後欲替宋儒平反，主張其理、欲之辨使後世受惠。稍嫌突兀地，瓊姑嫣然一笑，嫵媚地看了申子平一眼，後者被這麼一挑弄，不禁神魂飄蕩。瓊姑接下來講的一席話，值得整段引錄：

憑良心說，你此刻愛我的心，比愛貴業師何如？聖人說的：「所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色。」孔子說：「好德如好色。」孟子說：「食色，性也。」子夏說：「賢賢易色。」這好色乃人之本性。宋儒說好德不好色，非自欺而何？自欺欺人，不誠極矣！他偏要說「存誠」，豈不可恨！聖人言情言禮，不言理欲。刪詩以〈關雎〉為首；試問「窈窕淑女，君子好逑」，「求之不得」，至於「輾轉反側」，難道可以說這是天理，不是人欲嗎？舉此可見聖人決不欺人處。〈關雎序〉上說道：「發乎情，止乎禮義。」發乎情，是不期然而然的境界。即如今夕，嘉賓惠臨，我不能不喜，發乎情也。先生來時，甚為困憊，又歷多時，宜更憊矣，乃精神煥發，可見是很喜歡，如此，亦發乎情也。以少女中男，深夜對坐，不及亂言，止乎禮亦矣。此正合聖人之道。若宋儒之種種欺人，口難罄述。然宋儒固多不是，然尚有是處；若今之學宋儒者，直鄉愿而已，孔孟所深惡痛絕者也！⁵¹（標點修改）

在本章的脈絡中，這段話，不論批評宋儒語氣之激烈、替情欲辯護之積極，乃至引經據典的手段（儘管不盡然正確），儼然戴學風格。要注意到，這段話乃是由一個情欲的時刻開啟的，此即「發乎情」。這段話若具有某種道德上的說服力（不論是對申子平還是對讀者而言），正是因為它是以與世界交織的、欲望的身體為基礎的。更有趣的是，作者安排在中國思想史上幾乎絕跡的女性聲音來闡述這個觀點。瓊姑之言除了道德上的說服力之外，尚有一種連戴震思想都不具備的顛覆力，甚至有種「不滿」的語氣，這來自根植於歷史、經濟等條件形構的發話位置的差異，用戴震的術語來說，即「勢」的差異。

⁵¹ 【清】劉鶚：《老殘遊記》（臺北：桂冠，1986），頁 97-98。

發人省思的是：「發乎情」如何能「止乎禮」呢？瓊姑用自己的身體示範了這一點，但她怎麼能篤定在她的誘惑之後，情勢不會及於「亂」？這難道不是建立在對於申子平的信任之上？除卻與整個情境交織在一起的身體知覺、判斷並即時作出反應，瓊姑又如何能建立對於申子平的信任，展開意味深長的對話？明於此，則瓊姑一席話非一體適用、超越經驗層次之形上法則亦明矣。

在戴震的身體觀中，欲望的身體是起點（「發乎情」），禮義的身體是果地（「止乎禮」），其中則仰賴知覺的身體來銜接、轉化，此乃不見於瓊姑之言卻體現於他們的對話情境中，亦即下一章的主題。



第四章 知覺的身體

如果這一切是如此難以理解、甚至根本不可能理解，那麼難道我還要對我無力領會那無法理解的東西負責嗎？

——杜斯妥也夫斯基《白痴》

如果你無法理解真實的個體，便無法理解共通與普遍的原則。

——葛蘭西《獄中書信》

這一章將聚焦在戴震身體觀中的知覺問題。第一節釐清知覺的身體的前提，也就是「不齊之血氣」，這涉及了戴震的氣論。戴震是明、清氣論的代表性學者之一，現今研究相關問題之學者很難略過戴震。然而，研究氣論者大多錯過了戴震氣論中差異問題，這卻是構成「知覺的身體」的重要條件，若無法徹底闡發差異的理論價值就很難說明戴震所構想的「心知」功能與「擴充」、「權」等修養功夫的必要性。因此，第一節將會回顧三個當代學者所提出的氣論模型並指出其仍不脫同一性的威脅，在此基礎上以差異為關鍵詞重新檢視戴震氣論。從這個角度才能揭示戴震修養功夫所面臨的真正難題：「一」、「多」衝突。這個問題對戴震來說也是考證學的難題，間接說明了知識與道德實踐在戴震思想中的緊密連結。第二節將從考證學的角度思考具體之「血氣」與普遍之「理」之間的緊張。在這種緊張關係之中，「心」扮演重要的角色，此即第三節的主題。不同於朱熹與王陽明，戴震將「心」限定在形下領域，這將導致「心」永遠無法達致（理應達致）的普遍性。在我看來，普遍性的不可能並非戴震思想的瑕疵，反而提供了強大的召喚力，確保了修養功夫的必要性。

4.1 「復性」的幽靈——氣論的危機與轉機

上一章論及了欲望與道德、世界的關係及其本身的性質。或可質疑，這似乎只處理了欲望的條件而未觸及欲望的內容本身，也就是欲望如何運作其對象的問題。針對這樣的疑問，我的回覆是：在戴震思想中，不進一步討論身體如何透過「知」的能力將自身鍛鍊成禮義的身體，就沒有辦法完整理解欲望的內容。用戴震自己的術語來說，欲望的身體乃人性之「自然」，禮義的身體乃人性之「必然」；兩者相續而成，「若任其自然而流於失，轉喪其自然而非自然也。故歸於必然，

適完其自然」¹。欲參透「自然」的本質，就必須理解其如何「歸於必然」。此「歸於必然」的過程即是欲望根據上一章提及的諸多條件運作的過程，這個階段的身體即是「知覺的身體」。

戴震使用「必然」一詞同時帶有本體論的描述性與功夫論的規範性，因此必須釐清本體論層次的諸多前提才能分析修養功夫如何展開，這就將我們帶到氣論的領域。上一章已指出，在本體論的層次上，差異與複多性才是戴震思想的核心，而非同一性與普遍性。這一點對知覺的身體來說有格外重要的意義，因為差異與複多即是認知的前提——「知」之所以可能與必要，乃是因為未知事物的存在；對一個身體而言，事物之所以是未知的，是因為事物與身體之間有著不可化約的差異。

戴震乃明、清氣論的代表性學者之一，大多數關心此領域的學者都會同意這一說法，但目前筆者所見氣論研究者所提出的模型均無法強調戴震氣論中的差異性與複多性。以下將評論三種具代表性的氣論研究：劉又銘與楊儒賓提出的模型試圖含括戴震思想，劉滄龍的研究雖非以戴震為對象卻與本章的問題意識密切相關。

正如明、清氣論思想家不約而同地批評理學與心學而確立了自身的時代意義，劉又銘、楊儒賓、劉滄龍的研究都不止於學術史的爬梳，而一定程度地省思了獲益自理學、心學頗深的港臺新儒家的問題，企圖擘畫更適應於當代氛圍的儒學圖式；但與立場最為嚴厲的戴震相較，我們可以說二劉與楊的研究對於港臺新儒家式的、內在而超越的道德主體有更多的同情與靠攏，而終究無法拒絕某種同一性與普遍性的召喚，這也呼應了某些學者對於宋、明以來氣論中同一性暴力之擔憂²。這種召喚微妙地轉變了「知」的內涵：原本應於具體情境中認知分殊之條理，終究演變成對於既存之理（即使未被任何「理體」、「心體」保證）之確認。換句話說，即是難免流露「復性」的傾向——這一點正是戴震徹底拒絕的，其思想之基進意義亦在於此。當代氣論的「復性」傾向錯過了戴震氣論中的差異與複多性，以致無法準確描述戴震式的「知覺」及此概念承擔的哲學任務。

4.1.1 劉又銘的「本色派氣本論」（或「自然氣本論」）

¹ 戴震：《緒言》，頁 102-103。

² 例如以下畢來德（Jean François Billeter）的這段話：「『氣』的概念，宋代以後就成為了整個中國傳統思想的基礎理論。而在我看來，它有一大缺陷。『氣』被看成是一切現象的本原，客觀與主觀的都不例外，這就意味著一切現象之間具有一種根本的連續性。氣的千變萬化使現象相互轉化，客觀變成主觀，主觀變成客觀。在這樣構想的一個世界中，什麼都是可逆轉的，不可能發生徹底的斷裂，也不可能出現真正的開端。主體不可能被構想為新事物發生的場域。」（氏著·宋剛譯：〈莊子九札〉，收於何乏筆編：《跨文化漩渦中的莊子》（臺北：臺大人社高研東亞儒學研究中心，2017），頁 18）

在《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》一書中，劉又銘點名了一系列主張「以氣為本」、「理在氣中」的學者，包括張載、羅欽順、王廷相、黃宗羲、顧炎武、王夫之、顏元、戴震等，這種思想可名曰「氣本論」。劉提醒，表面上這些學者均以「氣」為終極依歸，實際上有些學者乃是就著「氣」論超絕之「心體」與「理體」（例如黃宗羲與王夫之），不能算是純粹的氣本論者；書名提到的四位學者則僅就形下之氣發展其修養理論，可名之曰「本色派氣本論」，他們是劉真正關注的對象。雖然本色派氣本論者之思想不脫形下之氣而長期遭受港臺新儒家冷落，劉卻不認同中國學者以「唯物論」視之，因為：

（本色派）氣本論者所謂「氣」並非理氣二分下的乾枯的無關乎價值的氣，而是有「神」有「理」的「氣」；其所謂「理」也仍以儒家傳統底下關乎道德實踐和道德意義的理為核心，而非以物質世界的物理屬性為重點；……³

更進一步地說：

如果要用自然主義來表述這個終極實體的性格的話，那麼還必須補充說：這個終極實體在其自然的發用中便有必然的律則（除了自然律、更重要的是道德律）在內。⁴

簡言之，元氣之流行、分化本身具有一「內在的價值傾向」⁵，此即「氣」中之「理」，自不同於理學、心學所設定的那種先於一切現象卻持存於主體之價值根源。正因為不具備這種根源，主體只能憑有限的認知能力（包括價值判斷）在氣化之境中權衡、揀選以凝定其中分寸。混沌元氣之發「用」本身即是功夫著落處，因此可權說成「體」，此即劉所謂「兩重體用」或「即用成用」⁶。

「兩重體用」與「即用成用」的區分是意味深長的，因為後者明顯地是為戴震量身訂做的說法。這並不是說戴震不談「體」，而是與其他氣本論者相較，戴震刻意避免了一種傳統體用關係中的、整合性的、根源性的「體」（即便只是權說性質的）。由此可見，戴震是這一系列學者中最為徹底地拒絕同一性與普遍性的一位。劉相當敏銳地注意到了這一點，但並沒有拓深這一點在戴震思想中的理

³ 劉又銘：《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震的氣本論研究》（臺北：五南，2000），頁 10。

⁴ 劉又銘：《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震的氣本論研究》，頁 154。

⁵ 劉又銘：〈明清自然氣本論者的《論語》詮釋〉，頁 111。

⁶ 劉又銘：《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震的氣本論研究》，頁 175-179。

論意義，這也是為什麼對他來說終極的「同」在戴震的修養功夫中是可能達致的⁷。

儘管劉的模型刻意與理學式、心學式「價值滿全而周遍」的終極實體區分開來，以致道德生活不能全憑此實體的發動，但價值本身終究是被預設在混沌的元氣之中。換言之，表面上在實踐修養功夫時需要價值實體以外的機制來輔助，實際上這些全都可以理解成混沌元氣中「內在價值傾向」的實現。在此詮釋框架中，戴震所謂「心之所同然」仍不脫先驗的同一性，於是戴震所謂「知」之「擴充」與奠基其上之「權」很難不被理解成對此先驗同一性的確認，也就很難與「復性」劃清界線了。

4.1.2 楊儒賓的「後天型氣學」（或「相偶性倫理學」）

楊儒賓在更廣泛的近世東亞儒學圈（包括中、日、韓）的反理學思潮中注意到同一批學者。該思潮包括朝鮮儒學與日本古學兩種傳統，故難以「氣論」概之，但「氣」作為對抗理體與心體的工具，則是這些學者有志一同的。跟劉又銘一樣，楊也注意到眾多論氣者中，有些思想家其實不脫理學與心學的閾限，而有將氣「往上講」的傾向，是為「先天型氣學」。先天氣論者雖亦就著氣論功夫，但仍依賴一形上心體或理體之提撕，其果境乃是氣與心、理同流之本地風光，故應視作理學與心學之同路人。相對於此，「後天型氣學」則與任何超絕本體劃清界線，是真正的「反理學」（通常也「反心學」）。楊借用了被阮元發揚之故訓「相人偶」一詞來描述後天型氣學：

「相偶性的儒學」建立在氣化感通的人性論上，它認為儒學的基礎不是客觀的政教，不是程朱所說的性理，而是一種奠立在人與人之間的道德共感。……依據這樣的理論，人的交互性先於人的道德反省而發生，一切的道德法則其實都建立在共感的道德情感基礎上。……根據他們的想法，這種「相偶性」的道德可以保證道德活動必須具備的普遍性與法則性，但不會流於「以理殺人」之惡果。⁸

所謂「普遍性」與「法則性」之所以可能，是「因為人的身心底層之氣性已預設了人有共感的價值層，氣通即意味著價值的分享，公平、正義因此不難建立起來。」

⁷ 見本研究 3.2.3。

⁸ 楊儒賓：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》（臺北市：國立臺灣大學出版中心，2012），頁 32。

⁹就此而言，楊認為相偶論沒有必要拒絕上通絕對意識，因為「此意識反過來會神聖化對偶性的倫理關係」¹⁰。換言之，理學、心學、先天氣學主導的「體用論」實乃「相偶論的完成」¹¹。

楊將「體用論」與「相偶論」視作同一種學說的不同階段，且以前者為原初與最終的、有待實現的圓滿境界，因此（比起劉又銘的說法）更明確地主張預設在「氣」之中的同一性。就修養功夫而言，相偶論者常主張的「知」、「權」、「擴充」與體用論者的「復性」殊途同歸也是理所當然的了。這種觀點解決了相偶論表面上缺乏普遍性與法則性的問題，且對楊來說是「更具現代性」的¹²。從本研究的觀點而言，「道德必須具備普遍性與法則性」此一命題本身問題重重故該被深刻反省。若某些相偶論者的主張明顯缺乏普遍性與法則性（例如戴震¹³），與其將其視作該被解決的問題，本研究寧願將其視作某種道德理論的起點。再者，當我們難以拒絕某種「現代性」的召喚並以之為驗證道德理論的尺度，本研究更想探問的是：這是什麼樣的現代性？我們又該如何看待這樣的現代性？如果內在於現代性中的同一性邏輯同時在客觀陳述上是不可能的，且在道德上成為排除他者的威脅¹⁴，哲學難道沒有義務釋放「不可能性」的能量並由此擘畫一條逃逸路線嗎？

4.1.3 劉滄龍的「內在他者性」

在分析戴震氣論的脈絡中提及劉滄龍根據王夫之與尼采設計的氣論模型似乎是文不對題的，但最後這個模型其實與本章關心的問題密切相關。在三組模型中，劉的說法最為正面地揭示了氣論中的差異且主張其必要性。上一章已提及劉更早的研究將尼采視作戴震的對照組以論證戴震對於同一性的追求，而在《氣的跨文化思考——王船山氣學與尼采哲學的對話》一書中，劉所詮釋的王夫之與尼

⁹ 楊儒賓：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》，頁 170。

¹⁰ 楊儒賓：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》，頁 41。

¹¹ 楊儒賓：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》，頁 41。

¹² 楊儒賓：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》，頁 81。

¹³ 在該書中，這一點尤其體現在戴震與伊藤仁齋的差異中。楊很敏銳地注意到儘管伊藤仁齋反對理學命題帶有太濃厚的形上學性質，但仍時常逾越「天道」與「人道」的紅線，並以前者保證人倫的「必然性」。至於戴震，楊只能很謹慎地說他「將普遍性建立在具體內容的血氣心知上面」，卻沒有進一步解釋在其思想中「具體內容」如何能通向「普遍性」。從本研究的角度來說，這個困難來自於戴震本未在「具體內容」與「普遍性」之間預設先驗的途徑，以致後者是不可能的。見楊儒賓《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》頁 63-70 與第七章。

¹⁴ 「同一性邏輯的諷刺性，在於藉由尋求將存在著差異的相似化約為相同，它將本來只是不同的事物變成了絕對的他者。它無可避免地產生出二分而不是一體，因為將特殊事物統一於普適範疇下的這個動作創造出了內在與外在之間的區別。」又，「由於這樣一種普適性的理想持續威脅並排除某些人，因此『公共』的意義應該被轉化，以便展現群體差異、激情及遊戲的正面性。」艾莉絲楊著·陳雅馨譯：《正義與差異政治》（臺北：商周出版，2017），頁 178、175。

采之間則沒有這種扞格，可見對劉而言，王夫之的氣論比戴震更早且更直接地肯定差異。本小節想檢視這個觀點。

書名已揭示劉採取的「後民族國家的文化觀」¹⁵，此立場自然是對立於他所觀察到的「當代社會陷入民族主義同一性思維的困境」¹⁶，且在中國古典中有跡可循，《易·繫辭上》所謂「通其變，遂成天下之文」即是一例。延續這樣的觀點，王夫之根據《易》、莊子、張載思想發展出來的氣論成為對治同一性思維的可能方案。簡言之，主體本陰、陽二氣交感而成，故可謂「兼體」。既為「兼」，則主體本身即包含相異成分，劉將這種性質名為「內在他者性」(Die Andersheit im Selbst)。肯認此一性質，即肯認主體與他者之間的差異乃主體所本有，則主體自然更能向他者敞開而形成一莊子式的「虛體」，或尼采所謂「複數主體的靈魂」(Seele als Subjekts-Vielheit)，於是：

天下不再有固定不變的中心，或者中心是內在多元的「兼體」與「虛體」。氣的思想能夠承認「內在他者性」，並且讓異質性的力量發揮激活的作用，讓文化在統合與分化的雙重作用中保持開放性與創新性。……從此一角度來重構諸夏文化開放多元的史觀與非本質主義式的文化認同，對於當代中國文化的重估有其必要性，值得深思。¹⁷

對本研究而言，比起辨識出該論點與戴震思想在表面上的同(例如二氣交感)與異(例如莊子式的虛體)，更重要的或許是質疑「差異」在該架構中的位置：既為「內在」，何來「他者」之有？當差異被設定在主體內部，而主體又來自於一先在的實體，表面上遍歷差異的修養功夫實際上便成為對主體中先驗性質之確認，而弔詭地變成肯定「差異的同一性」。如此，同一性終究是更根本的原則且掏空了差異的內涵。事實上，劉並非沒有發現王夫之理論中潛藏著這種危險而無法貫徹張載的兼體之說¹⁸。從戴震的角度而言，這裡遭遇的問題與第一種模型相當類似：只要差異(同時作為認識的前提與對象)被設定成內在於主體的屬性，「知」的功夫便會朝「復性」的方向運動而無所謂嚴格意義上的「擴充」與「權」可言了。

4.1.4 戴震的氣論：以差異為核心

¹⁵ 劉滄龍：《氣的跨文化思考——王船山與尼采哲學的對話》(臺北：五南，2016)，頁 18。

¹⁶ 劉滄龍：《氣的跨文化思考——王船山與尼采哲學的對話》，頁 2。

¹⁷ 劉滄龍：《氣的跨文化思考——王船山與尼采哲學的對話》，頁 18。

¹⁸ 劉滄龍：《氣的跨文化思考——王船山與尼采哲學的對話》，頁 59。

劉又銘的「自然氣本論」、楊儒賓的「相偶性儒學」與劉滄龍的「內在他者性」，這三種提法試圖藉著古典儒學中的氣論勾勒出一種有別於心學、理學乃至港臺新儒家的世界圖像與修養功夫，但根據以上分析，前兩者的模型未徹底拒絕（楊的情況甚至可以說是歡迎）先驗的同一性，最後者則將差異內在化，以致三者與心學、理學、港臺新儒家貌離神合。具體地說，劉又銘與楊儒賓的問題在於沒有辦法利用其模型準確詮釋戴震思想，面對其知覺理論尤其窒礙（考量到二者的模型均提煉自多位思想家，這一點其實無可厚非）；劉滄龍的問題在於受限於王夫之的氣論而讓「差異」名存實亡、失去其應有的理論功能。欲理解知覺的身體在戴震思想中如何運作，就必須重新思考其氣論中的差異問題。

首先，不能否認的是，戴震主張萬物均由氣所生，除此氣之外再無其他根源，故可曰「一本」。不過，「一本」從未被賦予任何價值傾向上的同一性或功夫論上的規範性。任何規範問題只能就「性」來談，這是戴震思想成熟後緊扣孟子「性善」二字立論的結果；其所謂「性」非超絕之「理」或「心」，而是從「一本」分化出來的身體。在《原善》中，戴震將「性」定義為「言本乎天地之化，分而為品物者也」¹⁹。到了《孟子字義疏證》，戴震更明確也更完整地將「陰陽五行」、「性」、「血氣心知」等概念串聯在一起：

《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。

……

一言乎分，則其限之於始，有偏全、厚薄、清濁、昏明之不齊，各隨所分而形於一，各成其性也。²⁰

「陰陽五行」一詞繼承自悠久的氣論傳統，也標誌了氣乃至身體本身組合元素的異質性，但必須注意的是，戴震並未在這個階段賦予此異質性以任何理論意義。真正構成啟動修養功夫並確立其必然性的是「不齊」的事實，而此事實乃分化後的結果，故曰「惟分也，故不齊」。簡言之，真正具有道德意義的差異並非內在於主體「之中」的差異，而是主體「之間」的差異。對戴震來說，陰陽五行本身的異質性乃「形而上」之事（在他的用法中，形而上、下之間的差別並非存有層次的差別而是未形以前、形成以後之間的差別），故無功夫可言，「形而下」

¹⁹ 戴震：《原善》，頁7。

²⁰ 戴震：《孟子字義疏證》，頁173、178。

的「不齊」才是道德的起點。

我們不宜將「不齊」理解成「缺陷」，因為「缺陷」乃相對於「圓滿」而言，本身已被置於價值階序之中，而「不齊」是給出價值階序的前提，其本質是尚無關乎價值的有限性，故曰「一言乎分，則其限之於始」。從理學、心學的角度來說，身體的有限性構成道德實踐的障礙；對戴震而言，有限性其實具有積極的引導作用，這觀點有賴其對「命」字故訓的理解。在上引《疏證》文字中《大戴禮記》的引文已暗示了這一點，但戴震未將其顯題化。在生命最後一年寫成的〈答彭進士允初書〉中，戴震針對「命」有如下發揮：

凡命之為言，如命之東則不得而西，皆有數以限之，非受命者所得踰。……命數之命，限於受命之初，而尊卑遂定。教命之命，其所得為視其所能，可以造乎其極。然盡職而已，則同屬命之限之。命之盡職，不敢不盡職，如命之東，不敢不赴東。論氣數，論理義，命皆為限制之名。²¹

戴震注意到「命」字有「命數」與「教命」二義，而後者的內涵是「視其所能，可以造乎其極」，幾乎是「歸於必然，適完其自然」此一命題的翻版。上一章已論證身體與此世的交織本身就是一種個體化原則，這裡則可以反過來說：身體的有限性本身注定了其與此世交織的命運，若非如此，則個體無法持存自身遑論轉化自身。更進一步說，正是因為從氣分化出來的身體是不齊且有限的（此即「命數」），身體才能夠（且必須）知覺並運用此世之資源（此即「教命」）。也因此，知覺總是朝向（未知的）萬殊之世界，就身體的轉化而言則永遠是朝向他者、朝向未來的。《孟子字義疏證》中有句話可作為這一段的小結：「人與人較，其材質等差凡幾？古聖賢知人之材質有等差，是以重學問，貴擴充。」²²

明於此，我們便能對「一本」有全新的理解，其內涵可用鄭吉雄的話表述如下：

戴東原所講的「一體」，是在「分殊」的基礎上講的，強調的是在陰陽一氣流行的宇宙中，人類與萬物作為一共同體，彼此間無可替代、無可迴避的合作關係。換言之，人類萬物之所以為「一體」，並不是因為它有一個先驗的生命根源，而只能說，從宇宙生成論的意義上，人類萬物源自天道之陰陽五行氣化流行，故不得不在此相同之天地空間，彼此分享、一氣相

²¹ 戴震：〈答彭進士允初書〉，頁 355。

²² 戴震：《孟子字義疏證》，頁 165。

簡言之，戴震的思想並不是由「一之多」，而是「多之一」。因此，

對東原和其他清儒而言，任何人想找尋「一體」之理（即清儒所謂「聖人之道」），都不能依循涵養察識的功夫，去默契超越之本體，而是要深入聯繫、比較、考察事物分殊的條理。²⁴

「一」作為認知的目標，並不是在源頭被設定好的，而是被置於未知、不可知的未來。問題依然存在：若認知僅能仰賴分化後的身體，而身體與此世之交織必然有其界限，那身體（及其認知）永遠只能是多中之一，如何能夠掌握由多構成的一呢？只要嚴守身體的界線，則後者永遠不可能發生。更麻煩的是，作為儒者的戴震絕不會容許「知」與「行」割裂，而「行」又必得建立於「知」之上，問題於是演變成：若戴震企圖避免一己之「意見」（也就是不夠全面的「知」）導致道德實踐的弊端，因此主體必須認知到「心之所同然」始能行的話，主體將因「同」、「一」的不可能而將「行」永久擱置，「行」也就不可能了。把「知」限縮於身體並將「同」、「一」置於不可見的未來並設定成「行」的條件，將導致「知」、「行」雙重落空的危機。

我們可以從詮釋學的角度理解這個危機：作者、文本的「原意」即是整體的「一」，讀者對於局部作品的詮釋必須同時以「一」作為前提與目標；由於讀者與作品被創作的當下各自與世界交織，兩者之間於是有著永遠無法被跨越的差異，那精準的詮釋如何可能呢？這個問題對戴震來說尤其嚴峻，因為他是考證學的代表人物；「一」與「多」之間的張力，即是經典之中的聖人之義與個別考證學者之間的張力。考察戴震如何在考證學的領域思考相關問題有助於我們進一步思考可能的解套方案，因為考證學即是知覺的身體的戰場。

4.2 認知中的「一」「多」問題：一個考證學的觀點

關於考證學的思想史意義，余英時將其描述為「儒家智識主義的興起」。用宋、明儒習慣的術語來說，即是「聞見之知」逐漸取代或統攝「德性之知」的過程²⁵。在理學、心學的用法中，「聞見之知」受限於形下世界的肉身，而「德性

²³ 鄭吉雄：《戴東原經典詮釋的思想史探索》（臺北：臺大出版中心，2008），頁 37。

²⁴ 鄭吉雄：《戴東原經典詮釋的思想史探索》，頁 41。

²⁵ 見余英時：《論戴震與章學誠》（臺北：三民書局，2016）。

之知」則訴諸超越現象世界的道德本體。「聞見之知」的興起正是本章所描述的「知覺的身體」的興起；由「聞見之知」主導的考證學必然奠基於差異的、有限的身體。這也是為什麼考察戴震對於治經方法的意見正是一窺知覺轉化身體的關鍵。

最寬泛地說，所有的考證學家都企圖追求經典的原意，也就是聖人之義理，但許多考證學家在表現此企圖與辨識、確認最終的義理性質時顯得保守與猶豫，甚至乾脆因襲漢儒或宋儒之舊說；簡言之，便是在故訓的層次止步了。戴震與這些考證學家不一樣的地方就在於將經典中的聖人之道視作唯一的追求目標；對他而言，故訓只能是通往該目標的途徑而非目標本身。戴震不只一次強調：「經之至者，道也。」²⁶難怪余英時說戴震「時時有超越的衝動(transcendental impulse)，不甘以訓詁字義自限」²⁷。這個說法相當生動地描述了戴震對義理的熱情，但這並不代表戴震追求與「訓詁字義」異質異層的超越之理。

的確，經典所承載的義理乃聖人先得「心之所同然」，理應超越時、空限制，故戴震亦曾使用「聖人之心」、「天地之心」等說法，並主張學者應「以心相遇」²⁸，但此「心之所同然」不應理解成形上本體而是對事物條理的整體掌握。其中的理論困難前文已論及。就千載之上的聖人而言，這困難固可存而不論，就每一個生存在具體時空中的主體而言卻不能一筆帶過。

在特殊時、空中與世界交織的身體乃是考證活動的唯一途徑；換言之，身體的有限性乃是考證活動的前提。戴震這麼說：

蓋士生三古之後，時之相去千百年之久，視夫地之相隔千百里之遠無以異，昔之婦孺聞而輒曉者，更經學大師轉相講授，而仍留疑義，則時為之也。

29

注意到戴震在這裡時間上的差距給「空間化」了，而空間上的差異本來即是共時性的、由身體的有限性導致的差異。這個角度能讓我們以更「切身」的方式理解以下〈是仲明論學書〉廣為人知的一段話：

至若經之難明，尚有若干事。誦《堯典》數行至「乃命羲和」，不知恆星

26 戴震：〈與是仲明論學書〉，頁 368；〈古經解鈎沈序〉，頁 376。

27 余英時：《論戴震與章學誠》，頁 127。

28 戴震：〈鄭學齋記〉，頁 405。

29 戴震：〈古訓〉（即〈爾雅文字考訓〉），頁 496。這種將時間的差異空間化的表達還出現在〈古經解鈎沉序〉：「士生千載後，求道於典章制度而遺文垂絕。今古懸隔，時之相去殆無異地之相遠，僅僅賴夫經師故訓乃通，無異譯言以為之傳導也者。又況古人之小學亡，而後有故訓，故訓之法亡，流而為鑿空。數百年以降，說經之弊，善鑿空而已矣。」（頁 375）

七政所以運行，則掩卷不能卒業。誦〈周南〉、〈召南〉，自〈關雎〉而往，不知古音，徒強以協韻，則齟齬失讀。誦古《禮經》，先〈士冠禮〉，不知古者宮室、衣服等制，則迷於其方，莫辨其用。不知古今地名沿革，則〈禹貢〉職方失其處所。不知少廣、旁要，則〈考工〉之器不能因文而推其制。不知鳥獸草木之狀類名號，則比興之意乖。³⁰

這段話中的六項「不知」全來自於具體／身體經驗的缺乏，包括視覺（「恆星七政所以運行」）、發音（「不知古音，徒強以協韻，則齟齬失讀」）、空間中的定位以及物件的使用（「不知古者宮室、衣服等制，則迷於其方，莫辨其用」）等。這些缺乏指向了血氣心知與此世交織之有限性，也就是氣化「不齊」的結果。正是由於這份「不齊」，學者才必須擴充知識，考證事業才得以展開，但戴震從未主張要跨越此一有限性而設計一種可以跨越時空的形上概念作為古今聖賢學者交流之平台。這種「跨越」之所以不可能發生在戴震思想中，是因為考證學的實踐將反過來確認身體的有限性。這又可以分兩點來說：其一是考證學作為一種方法；其二是考證學的對象，也就是經典文字。

上一節已論證過，有限性在修養功夫中並不只是消極的侷限，而有積極的引導作用。在考證事業中，身體的有限性意味著學者必須利用古聖賢所留下的、物質的、可作為身體知覺對象的材料，那就是經典文字，所以戴震說：「經之至者，道也；所以明道者，其詞也；所以成詞者，字也。由字以通其詞，由詞以通其道，必有漸。」³¹在〈題惠定宇先生授經圖〉中，有一段話將這意思表達得更清楚：

夫所謂理義，苟可以舍經而空憑胸臆？將人人鑿空而得之，奚有於經學之云乎哉？惟空憑胸臆之卒無當於賢人聖人之理義，然後求之古經。求之古經而遺文垂絕，今古懸隔也，然後求之訓故。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。賢人聖人之理義非它，存乎典章制度者是也。³²

在這裡，戴震相當直接地批評「空憑胸臆」、「鑿空而得之」的做法而主張古經→訓故→聖人之理義（我心之所同然）的求學途徑。在經典文字中，學者將找不到任何異層異質之價值實體作為行為依據；所謂聖人之教只是要學者面對自己與

³⁰ 戴震：〈與是仲明論學書〉，頁 369。

³¹ 戴震：〈與是仲明論學書〉，頁 368。

³² 戴震：〈題惠定宇先生授經圖〉，頁 498。

他人之「情」、「欲」並揣度其中的分寸以避免「蔽」、「私」³³。如此，因著身體的有限性投入經典文字的方法，將在作為研究對象的經典文字中反過來確認身體的有限性及其積極意義。

然而，這個途徑也暴露了上文拈出的同時出現在修養功夫與詮釋學中的「一」（聖人之理義、我心之所同然）「多」（古經、故訓、典章制度）衝突：若學者只能憑不齊之血氣、有限之心知面對同樣必定有限的經典與故訓，如何能觸及理應超越時空限制的聖人之理義、我心之所同然呢？問題的關鍵依然在對於「一」、「同」的理解。對理學、心學而言，解決這問題的方法當然就是將「心」設定為超越「聞見之知」的概念。當戴震拒絕這個方向，他就勢必得重新思考「心」的地位與功能等問題，這也就將我們帶到戴震認知理論中的核心概念。

的確，學習必須奠基在有限的肉身之上，但這並不表示戴震所謂「擴充」只限定於身體經驗的累積。戴震曾表示「事於經學」有三難：淹博難、識斷難、精審難³⁴。若說「淹博」意味著憑有限之肉身盡可能地累積各種經驗，那「識斷」、「精審」就意味著對這些經驗的評價與揀擇，其背後的機制由「心」主導，故曰：「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。」³⁵（標點修改）「是故一物有其條理，一行有其至當，徵之古訓，協於時中，充然明諸心而後得所止。」³⁶以上畫線處（均為筆者所加）表面上與理學、心學的主張相似，實際上差距不可以道里計。

4.3 「心知」與不可能的普遍性

戴震屢次將「血氣」、「心知」並提，甚至主張「有血氣，斯有心知」³⁷，這無疑是針對宋儒將「聞見之知」與「德性之知」區分開來的做法，將「心知」限定在形下的層次³⁸；然而，這也在通往「心之所同然」的途徑上設下了障礙。若

33 這一點很明顯地反映在《孟子字義疏證》一開始對於經典中「理」的字義的辨析，以及〈與某書〉中由「治經」方法延伸至抨擊後儒「以理殺人」此一表面上有些突兀的論證過程（頁 478-479）。凡此都說明了，考證學對戴震思想一個很重要的功能在於透過經典確認「體情遂欲」的合理性。

34 戴震：〈與是仲明論學書〉，頁 369。

35 戴震：〈沈學子文集序〉，頁 391。

36 戴震：《原善》，頁 24。

37 戴震：《原善》，頁 7。

38 劉又銘曾經主張「戴震所謂的『血氣心知』，其實預設著『血氣』跟『心氣』的二分」，這個區分對應到古代「魄」／「魂」以及「陰之精氣（靈）」與「陽之精氣（神）」的區分，而「『心氣』應是人身中蘊蓄在血氣之內不凝不滯、至精而神的『形而上』（戴震所謂『形以前』）之氣」（劉又銘：《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震的氣本論研究》，頁 147-148）。本研究可以同意「血氣」與「心知」乃「有所區別而相對獨立的」，卻不能同意「形而上的心氣」這樣的提法。首先，就我閱讀所及，戴震的義理作品中找不到「心氣」這樣一個詞，這種提法有流於戴震最忌諱的「二本」的嫌疑，所以劉又銘也不得不承認在戴震思想中「同時揭出欲、情、知三

稍微與朱熹、王陽明思考相關問題的方式做比較，戴震所遭遇困難就一目瞭然了。朱熹同樣主張「心」有「知覺」的功能³⁹，卻不滿足於將「知覺」限定於肉身與此世的交織；換言之，朱熹主張「知覺」應跨越形體的限制，在持續認識眾物之理後彰顯持存於心中的天理，其最終境界是「眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣」（〈大學章句〉）。如此，在「理」／「氣」二分的架構中，「心」的地位就特別可疑——「心」到底屬於形上還是形下領域呢？朱熹的回答是：「心比性，則微有跡；比氣，則自然又靈。」⁴⁰到了王陽明，「心」的功能與地位再無這種曖昧；原本被宋儒視作「氣」的領域全部轉變為「心」的作用，「心」於是成為最高法則，故可曰「心即理」。只要看一下王陽明對〈大學〉中「格物」的詮釋就可以明白這件事：「格物」之「物」被釋作「意之用」，「意」則是「心之發」，「心」則是至善之本體⁴¹。在此理路中，「物」乃道德意識之作用，故無認識的問題，工夫只在於端正道德意識之發動，難怪「格」會被解釋成「去其心之不正，以全其本體之正」了⁴²。總之，為了確保道德自覺的普遍性，朱熹與王陽明不得不將「心」設定成通往形上領域的途徑，或者乾脆設定成超越的道德法則。

反觀戴震，當「心知」被限定在氣化的形下領域，甚至被視作「血氣」的一部分時，就必須奠基於肉身與此世有限的交織之上，故曰「耳目鼻口之官，接於物，而心通其則」⁴³。這裡的「則」自不同於宋儒所謂「天理」，而是個體欲望運作的法則，說穿了即是「懷生畏死」、「趨利避害」⁴⁴；誠如上一章所論證的，此乃道德的基礎，認識這個基礎則是自我轉化的第一步（這裡，我們可以發現類似考證學中確認身體有限性的過程）。若欲望的「懷生畏死」、「趨利避害」即是公共福祉的基礎，那其中就包含了有待「心」認識的「理」、「義」，故曰「舉理，以見心能區分；舉義，以見心能裁斷」⁴⁵。「區分」、「裁斷」的能力讓「心」的

個方面的確比起光提嗜欲、心知二端、更能完整地說明人性的全幅內容」（同上引書，頁 150）。再者，戴震既將「形而上」與「形而下」界定為「形以前」與「形以後」，而他構想修養工夫又徹底拒絕「復其初」的傾向，我們便很難想像在修養工夫中佔有重要地位的「心知」功能屬於「形而上」／「形以前」的領域。本節接下來將指出，即便戴震用「氣通而神」、「精爽」等說法來描述「心」，他的意思都是指「心」能夠像光源一般照亮事物。「心」只能以形下領域的事物為對象，它自身也是屬於形下領域的、血肉之軀的功能。

³⁹ 「問：『知覺是心之靈固如此，抑氣之為邪？』曰：『不專是氣，是先有知覺之理。理未知覺，氣聚成形，理與氣合，便能知覺。譬如這燭火，是因得這脂膏，便有許多光焰。』問：『心之發處是氣否？』曰：『也只是知覺。』」，黎靖德編《朱子語類》，收於【宋】朱熹撰；朱傑人、嚴佐之、劉永祥主編《朱子全書（修訂本）第十四冊》（上海：上海古籍，2010），頁 218-219。

⁴⁰ 黎靖德編：《朱子語類》，頁 221。

⁴¹ 王陽明：〈大學問〉，收於王陽明著；吳光等編校《王陽明全集（第三冊）》（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁 1019。

⁴² 王陽明：《傳習錄》，收於《王陽明全集（第一冊）》，頁 7。

⁴³ 戴震：《原善》，頁 18。

⁴⁴ 戴震：《原善》，頁 16。

⁴⁵ 戴震：《孟子字義疏證》，頁 151。

地位高於負責「接於物」的「耳目百體之官」，故曰：「心之精爽，馴而至於神明也，所以主乎耳目百體者也。」⁴⁶

需要注意的是，戴震並沒有在將「心」置於修養功夫樞紐的同時賦予這概念以任何道德的規範性；「心」並不具備給出道德法則的能力，因為對戴震來說，道德法則體現在欲望之中。且看以下這段話：

耳目口鼻之官，臣道也；心之官，君道也；臣效其能而君正其可否。理義非他，可否之而當，是謂理義。然又非新出一意以可否之也，若心出一意以可否之，何異強制乎！是故就事物言，非事物之外別有理義也；「有物必有則」，以其則正其物，如是而已矣。就人心言，非別有理以予之而具於心也；心之神明，於事物咸足以知其不易之則，譬有光皆能照，而中理者，乃其光盛，其照不謬也。⁴⁷

這裡有兩個譬喻：一個用君臣關係來類比「心」與「耳目口鼻」的關係；一個用光照來類比「心」的功能。前者確立了「心」的崇高地位，但這個地位並不具備任何制定法則的能力，而只能在「耳目口鼻之官」所提供的事物中辨識與確認「不易之則」。光照的譬喻確保「新出一意」的界線不被踰越：若無「事物」作為光照的對象，光照本身並無意義可言。

於是我們又回到了這個問題：欲望之所以能夠作為道德的基礎，是因為當「欲不其失」時，完滿的不只是一己的生命，還包括他者與群體的福祉，但如何確定他者與群體的範圍呢？又，若存在一定的「範圍」，據此範圍而展開的道德實踐難道能沒有偏私嗎？戴震知道，不泯除這範圍便無嚴格意義的公正可言：「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。凡一人以為然，天下萬世皆曰『此不可易也』，此之謂同然。」⁴⁸這是一個看似矛盾的設定：一方面戴震在以差異為核心的氣論之中必須主張所有認知活動都從有限的、「不齊」的肉身開始；另一方面，戴震並沒有設定任何形上之「理」作為追求目標；也就是說，主體的認知永遠無法跨越肉身的界線，卻又明確主張普遍性乃是道德實踐的尺度。這兩方面如何能夠在嚴格的哲學思考中同時成立呢？若我們拒絕模稜兩可的詮釋或是將這種表面上的矛盾直接判定為理論上的瑕疵，就必須主張其中一方在戴震思想中是不可能的，並進一步思考這種「不可能」的意義，而這一方即是普遍性的那一方。如此判定的其中一個（也是跟這章討論的

⁴⁶ 戴震：《原善》，頁 20。

⁴⁷ 戴震：《孟子字義疏證》，頁 154。

⁴⁸ 戴震：《孟子字義疏證》，頁 151。

問題密切相關的)理由是:若真有任何普遍性可以達致,則在達致的那一瞬間,認知活動與修養功夫便沒有存在的必要了;只要「心知」的功能與「擴充」、「權」等功夫維持其哲學上的嚴格性,就沒有任何普遍性可言。

說普遍性不可能,並非一種貶值更非主張拋棄它。正是因為其不可能,普遍性才對每個道德主體發出了強大的召喚;正是因為「心之所同然」不可能達成,主體才必須憑藉有限的肉身極其所能運用的資源轉化、調整自身,以在紛繁的情境中進行權度、裁斷;正是因為每一次權度與裁斷都必然不夠完美,主體才必須繼續累積相關知識,以磨礪下一次權度與裁斷的敏感度與精準度。當然,我必須立刻澄清,戴震並沒有坦然承認並理論化這種「不可能性」,原因很簡單:對戴震來說,「具體」與「普遍」並不構成哲學上的緊張,而是既「自然」且「必然」的發展,因此是不成問題的。然而,我認為我們有必要將這一點重新問題化,有兩個原因。

一、這將有助於我們思考戴震思想中修養工夫的前提與必要性。普遍性實現的瞬間也就是主體達致完美的瞬間,這時任何修養工夫都將失去意義,因為所有修養工夫都是以有限的、不足的主體為前提。因此,若戴震思想中真有嚴格意義的「普遍性」可言,那就意味著「擴充」有其終止之時,但如此「擴充」就將淪為一種完美本質的實現而再也不是「擴充」了。或可主張,戴震所謂的「同」仍保有變動與更新的可能,是一種不同於理學家與心學家的普遍性。問題是,這樣還能算是嚴格意義上的「同」嗎?我們還可以使用「普遍性」這個詞嗎?這個問題讓我們不得不面對尚且籠罩在當代新儒家語境中的哲學語言的不可能性,且預示了一個無法在這裡展開的思想工程。二、「具體」與「普遍」的張力正是一種哲學的現代性難題,彰顯了戴震在近現代思想中的意義。梁啟超與胡適不但在針對戴震的評論中觸及這一點,事實上這也正是他們與同時代人在思考「科學」與「歷史」時必須面對的問題。「科學」與「歷史」在很大程度上試圖將自身界定為「絕對客觀」的話語型態,而必須透過特殊機制與個體發生關聯。簡言之,「科學」與「歷史」都必須承認有些事即便跟我們完全沒關係也曾經發生或者一定會發生,而且是有意義的。如果說在戴震思想中絕對普遍性是不可能的,那所謂「客觀」就必須打上問號,我們該如何看待戴震作品中看似是「科學」與「歷史」的作品以及評估他對於近現代相關思考的影響?如果連戴震都沒有辦法宣稱「科學」與「歷史」的合法性,當代儒學研究可以想像這樣的領域嗎?很可惜,這些問題也無法在這理獲得妥善的解決。

戴震所謂「擴充」,絕不止於經驗與知識的積累,而涉及「血氣心知」的質變:「苟知問學猶飲食,則貴其化,不貴其不化。記問之學,入而不化者也。自得之,則居之安,資之深,取之左右逢其源,我之心知,極而至乎聖人之神明矣。」

49 「心知」不脫「血氣」，故亦需滋養，只是心知的養分來自學問。經過學問的化育，心知便能達到「神明」的境界——這當然不是指接通形上領域的境界，而是指在切身的情境中敏銳地處理「耳目百體之官」提供的資訊的能力，這正好呼應了「光照」的譬喻；只要「神明」仍有賴「耳目百體之官」，則必與普遍性絕緣。

本章第一節最後論及，同時主張身體的有限性與理義的普遍性將造成「知」、「行」雙重落空的危險；然而，若能大方承認並積極看待普遍性的不可能，這種危險或許能迎刃而解。「心之所同然」是個無法達成的目標，以之為道德實踐的標準將無限延遲付諸實踐的時機；反之，主體清楚認識到普遍性的不可能，便不必等到那無限遠的未來才行動，而能大方地在不完美的狀況下行動，同時謙虛地面對自身知識之不足與選擇之有限，盡可能接近那不可能的「心之所同然」。

這種在「知」、「行」之間進行調節的功夫即是「權」的功夫。戴震是這樣界定「權」的：

權，所以別輕重也。凡此重彼輕，千古不易者，常也，常則顯然共見其千古不易之重輕；而重者於是乎輕，輕者於是乎重，變也，變則非智之盡，能辨察事情而準，不足以知之。

固定不變的是「輕」、「重」相對的原則——再一次地，我們看到差異佔據了戴震本體論的核心位置。相對是唯一的絕對，這個原則對「權」這種功夫的重要性可以分兩點來說。

一、相對與差異只體現在「事情」中，反之則是理學式的、沖漠無朕、別有一物之天理。因此，「心知」只能朝向由欲望構成並推動的人際關係，其認識的對象即是由差異化原則所體現的條理，具體而言即是「仁」、「禮」、「義」。對戴震來說，通往形上領域的功夫終將淪為主體的過度膨脹，囿於「意見」，而有「蔽」、「私」之患。宋儒的毛病即是「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」⁵⁰。二、相對意味著標準的浮動，也就是「事情」的各種變化。既然「心知」限定於「血氣」而無法窮盡各種可能性，就必須透過各種知識充實自身；充實意味著選項的增加以及選擇與實踐時精準度的提升。以下這段話很好地將上述兩點貫串在一起，並統攝在「權」的功夫之下，堪作本節結尾：

49 戴震：《孟子字義疏證》，頁 157。

50 戴震：《孟子字義疏證》，頁 209。

聖賢之學，由博學、審問、慎思、明辨而後篤行，則行者，行其人倫日用之不蔽者也，非如彼之舍人倫日用，以無欲為能篤行也。人倫日用，聖人以通天下之情，遂天下之欲，權之而分理不爽，是謂理。⁵¹

小結

胡適曾經如此質疑戴震：

關於人事的理，他只主張「以情絜情」。……他假定「一人之欲，天下人之同欲也」（《疏證》二），故可以「以我之情絜人之情而無不得其平」。但那個假定的前提不是很靠得住的。「一人之欲」，而自信為「天下人之同欲」，那仍是認自己的意見為天理，正是戴氏所要推翻的見解。所以「以情絜情」的話，雖然好聽，卻有語病；「心之所同然」的話比較更穩當些。要求心之所同然，便不可執著個人所欲，硬認為天下人同欲；必須就事上求其「不易之則」。這就超過「以情絜情」的套話了。⁵²

這段話以另一種方式呈現了本章在戴震思想中所抉發具體、有限之肉身與普遍之理之間的張力，但胡適將「情」與「心」區分開來並認為後者更可能達致普遍性，這一點從本章的角度看來犯了「二本」的毛病，並不符合戴震構想。根據本章的推論，「心」的認知功能必定奠基於氣化的、有限的、差異的肉身，此即本章所謂的「認知的身體」。若「天下人之同欲」「不是很靠得住」⁵³，那「心之所同然」也同樣不可能，而這種「不可能」在戴震思想中有著積極意義。正是因為普遍性不可能，主體才必須懇切面對自己的有限性，謙虛地認識事物的條理，以之為資源轉化自身。

自我轉化的過程並非發生在真空的環境中，而是在特定的文化氛圍中；換句話說，主體認識的對象必得優先於認識的過程。對戴震來說，認識的對象不外乎「仁」、「禮」、「義」等項目；這些項目不是虛懸在形上領域的抽象概念，而是體現在特定情境中，尤其是情境中身體的表現舉止。他者的身體若是舉止合宜，甚至流露美感，就可以作為主體的參照系統與效仿對象，此即下一章的主題：禮義的身體。一個君子是如此修養而成的：因為欲望的種種機制而對世界有所知覺，

⁵¹ 戴震：《孟子字義疏證》，頁 209。

⁵² 胡適：《戴東原的哲學》（臺北：臺灣商務，1963），頁 60。

⁵³ 在上一章中，我將「天下人之同欲」理解為：戴震在這裡純粹是就「擁有欲望」這件事來主張「同」。至於體現於「血氣」之「欲」，則必定因為每具身體在特殊時、空與此世的交織而發展成不同的樣態，此及欲望的複多性。

在紛繁的情境中權衡揀擇，注意到其他優雅的身段並以之為學習對象，利用相關知識與資源調整自己的身體，使自己成為另一具值得欣賞與學習的禮義的身體。



第五章 禮義的身體

某人妄稱自由，其實是在服從。

——阿多諾《貝多芬：音樂哲學》

這一章將聚焦在戴震身體觀的理想境界：禮義的身體。第一節藉王汎森與張壽安的研究勾勒出這種身體觀的背景，也就是清代前半葉的禮學質變。這個質變主要以「儀禮學」取代「家禮學」的形式呈現，並與考證學的興起相輔相成。戴震代表了這種回歸經典的禮學風潮，卻又發展出不同於透過禮教來鞏固身份認同的禮學思想，也就是第二節的主題：以「理」釋「禮」。對戴震來說，「理」並非超脫萬物的實體，而是事物本身體現的「條理」，因此對每一個主體而言，「禮」就不可能是脫離欲望與情境的外在規範，而是主體憑著欲望與知覺在群、己之間所摸索出來的恰當的分寸，這個修養工夫即是第三節的主題：以情絜情。這種工夫一方面解決了前代思想對「理」、「禮」之間可能的斷裂的懷疑（該節將以李贄為代表），另一方面，從當代「他者」哲學的角度看來，卻又難以擺脫唯我論的陰影。本章最後一節將思考這個問題：對戴震來說，除了「我」之外，道德還能有其他出發點嗎？該節透過戴震的《論語》詮釋確認禮義的身體即肉身有限性的實現。這種實現非但不應被理解為對欲望的限縮，在戴震思想中，還可能是一種自由的方案。

5.1 清代的禮學質變與「禮義的身體」

我們可以從許多面向來描述孕生戴震思想的學術氛圍：「樸學」、「實學」、「反理學」、「經世致用」、「智識主義的興起」；從本章的角度而言，這還是一個「禮治社會」思想成形的年代¹、一個「禮秩重省」的年代²。

「禮」向來是中國古代知識份子念茲在茲的問題，因此單單說清朝思想家比在此之前的知識份子更關心「禮」，意義並不大。真正的問題是：這個時代思考「禮」的方式有何不同？更具體地說，明、清之際的禮學有何變化？張壽安與王汎森都觀察到，一股透過禮學「移風易俗」的思潮興起於易代之際。明代的禮學在表面上以朱熹《家禮》為基礎，實際上則是「混融佛道」³，「甚至加入風水迷

¹ 王汎森的說法，參氏著：《權力的毛細管作用：清代的學術、思想與心態》第二章〈清初「禮治社會」思想的形成〉。

² 張壽安的說法，參氏著：《十八世紀禮學考證的思想活力——禮教論爭與禮秩重省》。

³ 張壽安：《十八世紀禮學考證的思想活力——禮教論爭與禮秩重省》，頁 33。

信之說，以形成一個合於實用的新系統」⁴；一言以蔽之，便是「緣俗而禮行」。這種風氣加之以陽明後學之流行與亡國易姓之憂患，激起了士大夫階層對於文化認同與價值秩序雙雙解體的焦慮。於是，清初一批知識份子主張透過回歸經典(主要是「三禮」)重整社會秩序：

清初禮學家則高揭「以古禮正今俗」的旗幟，在「以經典為法式」的批判精神下，力斥宋明禮學的「緣俗」性格，走出清學的特色。這就是明清禮學的最要轉折：從「私家儀注」的「家禮學」走向「以經典為法式」的「儀禮學」⁵。

另外，根據王汎森之觀察，重整社會秩序的工程體現在兩種認同的塑造之上：其一是士大夫躬行禮教，實踐簡約、貧窮的生活將自己與商人區別開來；其二是創造一套屬於漢人的古代禮義，把自己和滿人區分開來⁶。

那麼，戴震思想在這波思潮中有何重要性可言呢？首先，清代禮學的質變與考證學的興起同時發生且交織在一起，作為乾嘉考證學大家的戴震無疑起著推波助瀾的作用。張壽安便從這個角度強調戴震的這句話：「聖人之道，存乎典章制度。」⁷這句話之所以在很大程度上概括了當時禮學的質變，是因為「儀禮學在清代興起，是經學史上的一件大事。儀禮學的最大特色，就是對儀文度數的重視」⁸。往後凌廷堪反對拘泥於禮經之故訓字句而呼籲士人關注與現實社會密切相關的典章制度，甚且主張「以禮代理」，正是戴學的另類發展⁹。

再者，上一章已論及，考證學實踐乃是對身體有限性的重新確認；後者一方面是考證學方法的重要前提，另一方面則是越過宋、明儒的玄遠之理重返古注的結果。若清代禮學的質變與考證學的興起密不可分，則其所謂的「禮」必然奠基且體現於本研究試圖透過戴震思想揭示的、與世界交織的、有限的肉身。戴震與凌廷堪強調具體可感的典章制度的深意亦在此。

最後，在凌廷堪提出「以禮代理」之前，戴震其實已經很大幅度地縮短「禮」、「理」之間的距離，甚至用兩者來互相界定。上一章已指出，作為身體認知對象的「理」乃以差異與複多為原則，則以之為內涵的「禮」則勢必包含事態的紛繁變化與浮動。在前引王汎森的研究中，「禮」的差異化原則竟演變成鞏固個體本質的規範，反過來消弭差異自身；若差異與複多在戴震思想中有其道德上的重要

⁴ 王汎森：《權力的毛細管作用：清代的學術、思想與心態》，頁 43。

⁵ 張壽安：《十八世紀禮學考證的思想活力——禮教論爭與禮秩重省》，頁 123。

⁶ 王汎森：《權力的毛細管作用：清代的學術、思想與心態》，頁 59、頁 68。

⁷ 戴震〈題惠定宇先生授經圖〉，頁 498。

⁸ 張壽安：《十八世紀禮學考證的思想活力——禮教論爭與禮秩重省》，頁 126。

⁹ 張壽安：《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》，頁 16-19。

性，那麼鞏固本質主義的「禮」將是「禮」本身的異化，而堅守「理」的差異原則在戴震思想內部的一致性將是挽救「禮」的彈性與開放性的重要途徑。

以上三點是思考「禮義的身體」時的重要向度。「禮義的身體」一詞已由楊儒賓提出。楊將古典儒學之身體觀分成：二源——以周禮為中心之威儀觀、醫家之血氣觀；三派——踐形觀、自然氣化觀、禮義觀。其中，禮義的身體導源於荀子的思想。孟學式的身體觀乃是以踐形觀為首的、心氣化的身體，也就挺立道德主體以轉化肉身的的身體觀；荀學式的身體觀則未預設這麼強的內在動能，而是「強調大清明心對人身的認知、主宰、重新定位」¹⁰，因而更重視群體、知識與規範等向度。楊指出，在荀子的構想中，知識不應只是外在於主體的認識對象，而必須「著乎心，布乎四體，形乎動靜」（《荀子·勸學》）：「這種豐富的文化內涵滲入其骨髓，使他脫胎換骨，一揚眉、一轉瞬之間，都是禮的體現」¹¹。簡言之，荀子式身體觀的三項要因是：「自然的感官一氣之身軀、虛一而靜的大清明統類心、依禮義而行的完美身體之行為法則」¹²。這正好符合本研究所構想戴震身體觀的三個向度：欲望的身體、知覺的身體、禮義的身體。

有趣的是，荀子式／戴震式身體觀的理想境界其實就是上述楊書分類中的另一種身體：威儀的身體。「威儀」一詞經常出現於《春秋》前文獻，指的是「藉著操控身體表現，以符合禮儀規範，並成為人民典範的一種理念」¹³。楊又提到，「『威儀』除了指向人的體貌之氣象之外，它原來即有『禮』的涵義。」¹⁴在楊的架構中，「威儀」與「禮義」兩種身體觀或許由於其對應的思想年代不同，所以被區分開來，不過兩者的內涵是相通的，可說是一體的兩面。身體透過心知學習各種知識，知識成為調節身體的技術，身體再透過這些技術將自己鍛鍊成令人欣羨、值得學習的典範，此即禮義的身體成就自身的過程，亦即實現威儀的過程。

實現威儀，即是透過身體流露的美感確認身份的尊貴，如此固然會造成君子與他者的距離，但從另一個角度來說，這種美學震撼一旦進入其他主體的知覺範圍，便會使君子的威儀成為欲望與學習的對象，激勵其他主體轉化自身，反而拉近了君子與他者的距離。這種距離的不確定性透露了既有規範的模糊性，而規範的模糊性對於試圖轉化自身的主體而言具有積極意義。

楊認為，威儀觀最大的特色「乃在它是以社會共同體規範的身份展現出來的倫理」，因此「缺乏『主體性』的真實內涵」¹⁵。這裡所謂的「主體性」是指什麼呢？若是指與萬物根源相通、以至於能夠將身體提升至「與天地同流」這般境

¹⁰ 楊儒賓：《儒家身體觀》，頁 75-76。

¹¹ 楊儒賓：《儒家身體觀》，頁 79。

¹² 同上。

¹³ 楊儒賓：《儒家身體觀》，頁 28。

¹⁴ 楊儒賓：《儒家身體觀》，頁 31。

¹⁵ 楊儒賓：《儒家身體觀》，頁 41。

界的道德動能，那的確是不見於禮義的／威儀的身體。然而，禮義的／威儀的身體可貴之處，便在於提供思考另一種「主體性」的資源。這樣的主體性承認自身的限制，卻也在限制中看到自由——除了在限制中進行選擇甚至創造選擇，自由還能是什麼呢？正是因為充分掌握了既有規範的傳統與性質，君子始能辨識其中的模糊性並確定其活動、變化與創造的範圍；簡言之，即是確定自己的自由。

如此說來，威儀的美學震撼並非一靜態的、莊嚴的形象，而是綜合了上一章末尾提及的權衡功夫在內的靈活、精準與開放性。君子之所以值得學習，是因為他博學多聞且通權達變。因此，作為典範的君子是與僵化而強制的教條絕緣的。柯雄文（A. S. Cua）指出，「作為象徵，典範們往往游離（float）於抽象或理想的領域之間。作為化身，他們找到了能夠賦予他們生命的具體所在（concrete locus）」¹⁶。君子本身的博學多聞與通權達變必須在學習者本身在具體情境中的調整與反覆演練中始能呈現其價值。這就凸顯了「禮義」一詞本身結合的兩個看似矛盾、理想上卻又必須結合的向度：「『禮』是規矩依賴的（rule-dependent），而『義』是情境依賴的（situation-dependent）。」¹⁷

正是「禮義」一詞本身的複雜性注定了禮義的／威儀的身體必須具備靈活、精準與開放性；正是因為戴震必須在欲望的基礎上論述禮義，承認肉身的有限性的同時抉發其自身的靈活、精準與開放性，讓其思想成為禮學質變時代挽救相關概念淪於宰制性規範的重要資源。戴震相當清楚地表明，「禮」並非只是割裂於主體的儀文度數，而是欲望、事情本身所體現細密條理。問題是，「禮」既是欲望本身所體現的條理，欲望的身體與禮義的身體本該無縫接軌，何需修養功夫？這個問題將我們帶到戴震用來界定「禮」的重要概念，也就是「理」。

5.2 以「禮」釋「理」

「禮」此一概念的內涵之龐雜，即便戴震自己運用幾個漢、宋思想中幾個常見的概念來界定，也不能將它們理所當然地等同起來，而必須視作戴震對於悠久禮學傳統中特定面向之強調及其自身對於這些概念的特殊理解。

鑑於東、西方學者對「禮」概念的理解缺乏交集，佐藤將之曾歸納出中國古代「禮」的三種研究途徑，試圖搭起不同研究方法之間的橋樑¹⁸。儘管佐藤的文獻回顧是為了能夠更好地呈現荀子思想的一個預備工作，因而更強調針對先秦文獻的研究，然其整理出的類別對本研究來說無疑具有理想型的功能，方便我們定

¹⁶ 柯雄文著·李彥儀譯：《君子與禮——儒家美德倫理學與處理衝突的藝術》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017），頁7。

¹⁷ 柯雄文：《君子與禮——儒家美德倫理學與處理衝突的藝術》，頁184。

¹⁸ 佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》（臺北：臺大出版中心，2016），第三章第一節。

位接下來要進行的工作。根據佐藤，當代學者對於「禮」概念的研究可以分成三個項目：一、歷史實在的「禮」，也就是研究特定儀式、典禮和國家制度；二、哲學價值的「禮」，也就是研究儀式背後的心態、意義與價值，以致將此概念視作更為抽象的規範；三、演變概念的「禮」，則是從思想史／觀念史的角度出發，從動態的層次闡述「禮」的多重意涵。戴震對於「禮」的理解當然是屬於第三個項目中的一種，且其考證學的素養讓其思考方式無法與第一個項目劃清界線，但對這一節來說，最重要的無疑是在察覺到與一、三項的關係的前提下，從第二個項目，也就是哲學價值的角度，來檢視戴震對相關概念的思考。

在此架構中，我們可以更精準地掌握戴震以「理」釋「禮」的效應：在思想史中，「理」被宋代以來許多重要的思想家設定成核心的哲學概念，不論是與「性」或與「心」相聯繫，都具有最抽象的、形而上的特徵。然而，「禮」包含具體可感的儀文度數此一向度，戴震非但沒有放棄這一向度，甚至有意強調之，因此當戴震以「理」釋「禮」時，勢必得調整宋、明理學對「理」的定義而將此概念重新設定在形下的領域；另一方面，「理」本身具有的抽象的規範性（或者規範的抽象性）並未被戴震徹底拒絕，反而提供了戴震將「禮」引導至哲學性思考的途徑，並保證了「禮」的（儘管在戴震思想中必定是有限的）抽象性。簡言之，「禮」、「理」這兩個擁有悠久傳統的概念在戴震的並置中各自產生了質變。

戴震是這樣說的：「禮者，天地之條理也，言乎條理之極，非知天不足以盡之。即儀文度數，亦聖人見於天地之條理，定之以為天下萬世之法。」¹⁹在一句話中，「禮」的幾個向度被交織在一起：「禮」乃是抽象的存有法則，故曰「天地之條理」；「禮」亦是在特定情中可被使用之器具與應被遵循之規範的綜合，故曰「儀文度數」；最後，「儀文度數」又是存有法則經聖人凝定之後的體現，具有價值上的引導與規範的功能，故可謂「天下萬世之法」。

這幾個向度的順序可以表示如下：「天地之條理」→「聖人」→「儀文度數」→「天下萬世之法」。這個順序之所以重要，是因為若未經「聖人」製作，「條理」本身並無規範功能可言，這是與宋、明儒所謂「理」之間一個重大的不同——「理」必須在紛繁的情境中被體察，也就是被掌握為具體的儀文度數時，才能作為道德實踐的指南針；脫離具體情境的「理」只能是自我膨脹的意見。這也迫使我們進一步思考「聖人」在這個過程中的真正功能：與其將聖人視作將規範權威化的金字招牌，不如說聖人作為值得學習的典範本身體現了凝定禮義的修養功夫。對於聖人之後的個體而言，重要的並不是因為聖人製作的痕跡而行禮如儀，而是以既有的儀文度數為參照，在具體情境中讓身體敏銳地向各種可能與變化敞開，靈活地修正舉止，謙卑地擴充自身，以做出通情達理的決定。簡言之，若「理」並非

¹⁹ 戴震：《孟子字義疏證》，頁 204。

別為一物的形上實體，「禮」就不能是脫離身體與情境的規範，而只能是仰賴欲望與知覺反覆磨練而成的「禮義的身體」。

若「禮」並非現成的價值根源或規範，而有待主體透過修養功夫來形塑，那麼「天下萬世之法」這個詞本身所宣稱的普遍性只能被判定是不可能的。關於不可能的普遍性的積極意義，上一章已稍微論及，這裡可以更具體地如此表述：普遍性的不可能來自（號稱具有普遍性的）既有的規範與主體（以及主體臨在的每個情境）之間不可化約的落差；因此，規範的指導功能不是一體適用的，而須經過主體的微調來發揮恰當的作用。在戴震思想中，普遍性的不可能總是在道德實踐與欲望、知覺的縫合處浮現。若非如此，它不會成為一個如此難以思考的課題，因為任何一個將道德實踐的動力或倫理的規範性設定在形上層次的思想家都可以輕鬆且充滿自信地宣稱倫理與道德的普遍性。

關於規範與主體／情境之間不可化約的落差只要看一下戴震對「物」／「則」這一組概念的思考就可以一目瞭然。「物」與「則」（在戴震的用法中基本上與「理」相通）的區分明顯受到《詩經·大雅·烝民》「有物有則」一句啟發。戴震無意將兩者割裂，反而想強調兩者乃一體的兩面：「是故就事物言，非事物之外別有理義也；『有物必有則』，以其則正其物，如是而已矣。」²⁰問題是兩者既為一體，為何要在概念上區分開來呢？又，兩者既為一體，「物」又何須「則」來「正」呢？可見對戴震而言「則」並非「物」自動體現的結果。在此脈絡中，有待「正」之「物」就是有待轉化的主體；用以「正其物」之「則」便是藉以參照的規範，其與主體之間有著一定程度的落差（但並非完全割裂）。要怎麼理解這種並非完全割裂的、一定程度的落差呢？再看看戴震提出的另一組相對應的概念「實體實事」／「純粹中正」：「曰性，曰道，指其實體實事之名；曰仁，曰禮，曰義，稱其純粹中正之名。……其純粹中正，則所謂『立人之道曰仁與義』，所謂『中節之為達道』是也。」²¹所謂「物」，即是氣分化流行之結果，亦即「性」、「道」、「實體實事」；所謂「則」，便是「純粹中正」。「中正」一詞若非有待主體默證、體悟的形上根源，只能是作為主體的「物」與其他「物」之間的分寸。換言之，「則」並不屬於個別之「物」，因此無法單憑作為個別「物」的主體自身來呈現，而必須透過主體與他者之間的互動，也就是物與物之間的互動，來形塑與琢磨。「則」的規範性並非先天地被設定好等著主體取用或自然而然地實現；對主體而言，「則」只能是與他者互動的情境中尚未到來的、被期待的、應追求的分寸。

為了更清楚地呈現接下來在討論邁向「純粹中正」的過程中會面臨的問題，可以先將我所謂的「落差」區分成兩種：一是主體與既有規範的落差，一是主體與理想規範的落差。既有規範乃是「聖人先得我心知所同然」的結果，預設於這

²⁰ 戴震：《孟子字義疏證》，頁 154。

²¹ 戴震：《孟子字義疏證》，頁 198。

個規範中的普遍性不可能適用於此規範鑄成之後每一個活生生的主體與變動的情境，因此有待追求的普遍性必須設定在對個別的主體而言尚未到來的理想規範之中。正是因為理想規範尚未到來，主體必須驅動特定修養功夫來邁向它。從最宏觀的角度來說，條理與欲望之間並無落差可說（從這個角度其實也沒有嚴格的道德或倫理問題可說）；從有限的、與此世交織的身體來說，條理與自身的欲望之間不可化約的落差導源於他者與自身之間不可化約的差異，所以不經歷一番修養功夫，便無法達致「純粹中正」。

本體論層次的複多與差異既是「知覺」的前提，亦是「禮義」的前提。要突顯此一前提就必須仔細考察「條理」一詞。這個詞不只與理學、心學所謂「理」有別，即便在戴震自己的用法中，也有不同於一般的「理」的內涵。

在《孟子字義疏證》一開始，戴震便這麼說：

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；（自注：亦曰文縷。理、縷，語之轉耳。）得其分則有條而不紊，謂之條理。²²（強調為筆者所加）

若萬事萬物乃「氣」分化的結果，而「理」又只能是事物本身的文理，那麼「理」本身也應體現差異與複多。此乃戴震界定「理」的內涵時最先強調的向度，故曰「分理」。此一向度並非戴震孤明先發。〈中庸〉曰：「文理密察，足以有別也。」鄭玄注〈樂記〉「樂者，通倫理者也」一句曰：「理，分也。」許慎〈說文解字序〉：「知分理之相別異也。」這些都是戴震在同一個段落裡引用的前賢之說，可見他明顯地越過宋、明儒而直取先秦、兩漢之理論資源。需要注意的是，在這一段話出現的各種「理」（它們其實都是同一種東西）中，「條理」這個說法被賦予獨特的理論意義：如果說「分理」、「肌理」、「腠理」、「文理」乃事物自然而然呈現，那「條理」則是進一步凝定的結果；所謂「凝定」並不是指更高層次的統一或整合，而是確立差異的法則，所以才說「得其分而有條不紊」。

用戴震自己的術語來統整，可以如此表述：「分理」、「肌理」、「腠理」、「文理」乃「實體實事」之「物」之「自然」，而「條理」乃「物」與「物」之間「純粹中正」之「必然」。「必然」與「自然」之間存有一定程度的落差，但並未斷裂，而是相續而成的，「故歸於必然，適完其自然」²³。從「自然」邁向「必然」的過程即與此世交織的、有限的肉身以欲望為前提、運用知覺認識既有之參照，在特定情境中加以調整並付諸實踐的過程——簡言之，邁向「禮義的身體」的過程。

²² 戴震：《孟子字義疏證》，頁 149。

²³ 戴震：《緒言》，頁 102-103。

5.3 以情絜情：邁向禮義的身體

規範必然預設了自身的普遍性，若非如此，規範便失去其用來定義自身的規範性，所以戴震才說：「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。」²⁴然而，前兩章業已論證，從道德必然的起點——也就是與此世交織的、有限的肉身——來說，此一普遍性必須判定為不可能達成的，所以才有了前一節所謂的規範與主體／情境之間不可化約的落差。如果說不可能的普遍性對主體而言具有積極的召喚力，那麼這裡也可以說規範與主體／情境之間不可化約的落差具有啟動修養功夫的積極意義。「禮義」／「理義」作為道德實踐追求的目標既以存有論層次的複多與差異為前提，主體便不可能在其自身之內默證出此一目標，而必須在自身與他者之間追求此一目標。此一「之間」的狀態於是成為了修養功夫最重要的特徵。在進一步討論這種修養功夫的內涵之前，我想從思想史的角度簡略地考察其意義；透過更宏觀的視角，還可以釐清這種修養功夫的其他特徵。

首先，得指出這個事實：戴震並非思想史上首位注意到「禮」、「理」之間微妙關係的思想家，甚至不是首位試圖拉近兩者距離的思想家。衛利（A. Waley）曾指出，西元前三世紀的儀式理論家為了避免儀式的繁瑣化而試圖將儀式融入一個當時流行的思想體系中²⁵。據此，柯雄文進一步發揮：

這個任務的其中一部分，是由對「禮」之規矩的辯護組成；另一部分，則是由為一個規範性體系的存在提出一個一般性的合理證成所構成。古代哲學家對規範性系統之合理證成的興趣，可能表現在他們當時「禮」與「理」（「禮」的同音異形字）以及「義」結合的趨勢上，這點在《荀子》書中特別明顯。因此，正是他們對這個問題的關注，而不是他們對具體禮之規矩的辯護，在哲學上得到了注意。

.....

如此一來，作為一套規約的程序的『禮』，便是一套達到人性理想的基本方法（constitutive means）。在某種程度上，我們也該這麼理解，即「禮」不只是方法而已，它還是「仁」的實現（jen-achievement）的一個基本特

²⁴ 戴震：《孟子字義疏證》，頁 151。

²⁵ (translated and annotated by) Arthur Waley, *The Analects of Confucius*, New York: Routledge, 2005, p. 59.

然而，這個思想工程並非總是順利。在後代思想中，抽象的「理」逐漸與「性」、「心」等概念合流而可能被視作「仁」的體現，「禮」卻因其形式化的「儀文度數」的那一面而有僵化的、遠離「仁」的危險。這裡不必繁瑣地列舉涉及「理」、「禮」之間張力的觀點，只需要提一位表面上跟戴震相差甚遠卻被溝口雄三認為是戴震思想先聲的人物就足以看出戴震處理相關問題的方式的思想史意義。這個人物就是李贄。

從很多方面來看，李贄跟戴震都不是可以相提並論的思想家：李贄深受陽明後學（尤其是泰州學派）影響，且試圖將佛學與道家思想整合進陽明學中，這些李贄親近的思想都是戴震嚴厲批評的對象。尤有甚者，不論是在同時代文人的記載或是某些現當代學者的再現中，李贄都因刻意背反禮教的乖張作風而聞名，讓人很難直接聯想到身處儀禮學大興的風潮中、在作品中呼籲「禮」的重要性的戴震。正是這種異質性讓李贄注意到了其他與戴震同質性較高的學者未必會特別留心的問題。對劉又銘所謂「自然氣本論者」、楊儒賓所謂「反理學思潮」或者所謂「禮治社會」、「禮秩重省」時代的學者而言，「理」在「氣」中，將其與作為「儀文度數」的「禮」視作同一檔事是很自然的。對李贄來說，這並未如表面上所見那般理所當然。

在〈送鄭大姚序〉這篇耐人尋味的文章中，李贄首先提到曹參、汲黯兩位西漢政治人物；除了妥善自己管轄的行政區，兩人均因脫軌的行事作風而聞名（這一點很難不讓人聯想到作者本人）。李贄於是質疑：《論語》曾如此教誨，君子的端莊舉止能激發正面的政治效應（〈子路〉：「其身正，不令而行。」〈衛靈公〉：「莊以蒞之，動之不以禮，未善也。」），但從曹、汲二人的案例觀之，「禮」真的是「治」的必要條件嗎？引人注目的是，李贄多次用「理」來描述平治的狀態而將其與「禮」對立起來：曹參與汲黯兩人「與於治而能令郡國以理」、「致理者或自有在」、「恬焉以嬉，遨焉以遊，而民自理」（強調為筆者所加）；另一方面，他們同時「不莊不正，得罪名教」、「一切觀美之具有不屬」²⁷。最保守地說，即便「禮」並非完全不重要，仍可能因為與「理」的斷裂而失去其於政治上的必要性。問題是，李贄所謂「理」又如何呢？他曾寫道：「穿衣吃飯，即是人倫物理。除卻穿衣吃飯，無倫物矣。」²⁸雖然李贄仍藉佛學術語呼籲「於倫物上識真空」，似乎主張一種超越具體情境的修養功夫²⁹，但不可否認的是，他對「理」的定位已逐漸

²⁶ 柯雄文：《君子與禮——儒家美德倫理學與處理衝突的藝術》，頁 112、119。

²⁷ 【明】李贄：《焚書 續焚書》（北京：中華書局，2009），頁 113。

²⁸ 李贄：〈答鄧石陽〉，《焚書 續焚書》，頁 4。

²⁹ 同上。當然，所謂「超越」應置入括號中留待進一步界定，但從戴震的角度來說，主張李贄

脫離「性即理」、「心即理」的模式而轉向戴震式的「理」：「物者，事也；語其事，不出乎日用飲食而已矣；舍是而言理，非古聖賢所謂理也。」³⁰正是因為「理」乃是「穿衣吃飯」、「日用飲食」活潑潑的流轉，相較之下容易僵固於特定姿態與形式的「禮」才有與「理」斷裂的嫌疑。

李贄象徵著「理」的內涵從陽明後學演變至戴震型態的過渡，同時深刻地意識到「理」、「禮」之間可能的斷裂，這就說明了若戴震以「禮」釋「理」並非只是訓誥學式的比附，而真正肩負起某種思想轉型的責任的話，那他就必須在構想邁向「禮義的身體」的修養功夫時處理此一可能的斷裂。更具體地說，這種修養功夫便不可能是標舉規範的權威性而要求主體行禮如儀，因為這樣只會加深「禮」、「理」之間的斷裂；反之，應將理想規範設定成有待探索、掌握的目標，將自身投入於與他者的互動中，藉著既有規範來調整自身，自身也隨著變動的情境調整既有規範。經由這個過程而產生的「禮」才會是事物之「條理」。李贄說：「夫天下之民物眾矣，若必欲其皆如吾之條理，則天地亦且不能。」³¹那怎麼辦呢？戴震提供的解答是「以情絜情」。

上一章已提及了在「知」、「行」之間進行調整的「權」的工夫，這主要是就氣化的、不齊的個體而言。「以情絜情」的工夫則是就作為萬物之一的主體放回萬物聯繫的網路中，就主體與主體「之間」而言，所以戴震才說：「在己與人皆謂之情，無過情無不及情之調理。」³²（強調為筆者所加）更完整、更精確地說：

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：「人以此施予我，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。³³

若明白這種功夫對於「之間」狀態的強調，就可以看出上一章結語提及的、胡適對戴震批評是不得要領的。的確，字面上看來，「以我之情絜人之情」是以一己的欲望為出發點，所以胡適才質疑這種功夫是「執著個人所欲，硬認為天下人同欲」³⁴，但細味這段話就會發現，所謂「以我絜人」的「我」並非毫無曲折的、驅動自身欲望，而是「反躬而靜思之」的結果。即便戴震在最後主張這種功夫的

的提案有「超越」的傾向應是沒有問題的。就在同一篇文章中，李贄自己也將「於倫物上識真空」與「於倫物上辨倫物」對立起來並貶抑後者。

³⁰ 戴震：《孟子字義疏證》，頁 151。

³¹ 李贄：〈答耿中丞〉，《焚書 續焚書》，頁 17。

³² 戴震：《孟子字義疏證》，頁 151。

³³ 戴震：《孟子字義疏證》，頁 150。

³⁴ 胡適：《戴東原的哲學》（臺北：臺灣商務，1963），頁 60。

結果乃「自然之分理」，也不能將這個功夫中的「我」理解成一己欲望之自然流露——對戴震來說，忽視他者、欠缺反思的欲望恰是偏離自然的欲望：「若任其自然而流於失，轉喪其自然而非自然也。」³⁵「以情絜情」的功夫不是指以自己原初的欲望衡量他者的欲望，而是將自己的欲望置於群己互動之中並進一步反思其合理性；這份合理性也就是欲望與欲望之間不爽失的分寸，換句話說，亦即「純粹中正」之「則」。

然而，即便胡適把戴震的功夫論想得太簡單，他的批評卻可能在某種重要的當代思想中重新獲得其犀利性——以「他者」(l'autre) 的面容重生。胡適的批評可以進一步開展成這樣的詰問：就算「以我絜人」的「我」是指將他者納入考量、經過反思的的欲望，這終究是回歸到一己的知覺結構中，在此結構中的他者永遠有被自我同化的危險。用列維納斯 (E. Levinas) 的術語來說，在「以情絜情」功夫中的他者將因缺乏最嚴格的外在性 (l'extériorité) 而失去其作為他者的內涵，讓這種功夫蒙上唯我論的陰影。從戴震的角度來說，這裡必須重提第三章提出的問題：除了一己的欲望之外，有其他道德的基礎嗎？

這個提問將再一次將主體的有限性納入思考。退一步說，就算將他者視作倫理法則的給出者，若不進入作為個體化原則的、肉身與此世有限的交織中，他者能對主體發揮任何規範性嗎？若不從自己的欲望出發，主體又如何能夠「反躬而靜思之」呢？另一方面，若勉強將肉身與此世的交織名為「界限」的話，那此界限必然與他者共享。一己與此世的交織就是同樣作為主體的他者與一己之交織；他者既在我跟世界的交織之中，我亦在他者與此世的交織之中。所以，一個主體的界限乃是由先在的他者、臨在的他者與尚未到來／即將到來的他者形塑而成的。這個界限將因他者面容變化莫測而浮動、模糊，但在每一個特定的情境中，透過「以情絜情」的功夫，主體與他者共享的界限會獲得屬於當下的、暫時的明確性，此時界限便是條理／禮。換言之，當由他者形塑的有限性獲得了明確的形式，肉身便是禮義的身體。以下將透過戴震對《論語》的詮釋進一步討論這一點。

5.4 《論語》詮釋：「禮」作為有限性之實現

前兩章論及有限性，乃是著眼於本體論層次的、氣的分化與欲望的機制；在這一章則可以說，邁向禮義的身體即是讓此有限性形式化、可操作化的過程。必須立即解釋的是，這裡的形式化並非前文所謂既有規範的僵固，而是指參照既有規範的前提之下，讓有限性體現(具體化／身體化)在群己互動之中，也就是人、己共享之界限朗現為理想規範的過程。上一章藉著戴震對「命」字的訓解指出，

³⁵ 戴震：《緒言》，頁 102。

在戴震看來，個體的有限性並非只消極的阻礙，而還有積極引導的作用。然而，若有限性即人、己共享之界限，那麼就包含著「自己以外」的成分而可能被設想為外在的規範。換言之，對某些思想來說，這樣的規範因其無可避免的外在性，就主體本身而言永遠是不夠積極的，所以必須追求另一種根源於主體自身奉獻的動力，也就是「忠信」。

在戴震虛構的對話之中，問者便從《論語》「主忠信」一句話出發，追問「禮後乎」這個說法的合理性：

《論語》言「主忠信」，言「禮與其奢也寧儉，喪與其易也寧戚」；子夏聞「繪事後素」，而曰「禮後乎」；朱子云「禮以忠信為質」，引《記》稱「忠信之人，可以學禮」證之；老氏直言「禮者，忠信之薄，而亂之首」，指歸幾於相似。³⁶

這些說法似乎主張「忠信」為先，「禮」是次要的，但另一方面：

然《論語》又曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」曰：「克己復禮為仁。」《中庸》於禮，以「知天」言之。孟子曰：「動容周旋中禮，盛德之至也。」重學重禮如是，忠信又不足言，何也？³⁷

在戴震看來，「忠信」與「禮」之間並無主、從之分可言。「忠信」若是「情」之表現，那「禮」的作用就是「治天下之情，或裁其過，或勉其不及，俾知天地之中而已。」³⁸簡言之，當主體的「忠信」表現得恰到好處，那就是禮義的身體。在朱熹的說法中，「忠信」被置於「質」的一方，相較於「禮」更接近主體之自然。然而，在戴震思想中，若沒有發展至恰到好處的分寸，看似自然的發展實際上是偏離自然的：「君子行禮，其為忠信之人固不待言；而不知禮，則事事爽其條理，不足以為君子。」³⁹所以，「林放問『禮之本』，子夏言『禮後』，皆重禮非輕禮也。」⁴⁰更重要的是緊接著戴震發揮考證學的工夫解釋「繪事後素」的一段話：

《詩》言「素以為絢」，「素」以喻其人之嫻於儀容；上云「巧笑倩」、「美

³⁶ 戴震：《孟子字義疏證》，頁 204。

³⁷ 同上。

³⁸ 同上。

³⁹ 戴震：《孟子字義疏證》，頁 205。

⁴⁰ 同上。

目盼」者，其美乃益彰，是之為「絢」；喻意深遠，故子夏疑之。「繪事後素」者，鄭康成云：「凡繪畫，先布眾色，然後以素分布其間以成文。」（自注：何平叔〈景福殿賦〉所謂「班間布白，疏密有章」，蓋古人繪畫定法。）其注〈考工記〉「凡畫績之事後素功」云：「素，白采也；後布之，為其易漬污也。」是素功後施，始五彩成章爛然，貌既美而又嫻於儀容，乃為誠美，「素以為絢」之喻昭然矣。⁴¹

朱熹注解「繪事後素」時同樣引了〈考工記〉的話（字句稍有出入，朱熹的引文是「繪畫之事後素功」），卻解釋成：「調先以粉地為質，而後施五采，猶人有美質，然後可以加文飾。」（〈論語集註〉）朱、戴的詮釋差異顯而易見：朱熹認為先「素」後「繪」，戴震則主張先「繪」後「素」。對朱熹來說，「素」是只有待各種顏色進一步美化的、本質性的道德動力，也就是「忠信」；對戴震來說，若真有「美化」可言，並不是讓某個先在的、樸素的本质變得更繽紛，因為事物的狀態本來就是差異而紛繁的，真正要緊的是讓事物之間的分寸得以朗現。

所謂「忠信」必以他者為對象，這個問題一開始就是在群己互動的脈絡中被思考的。作為萬物之一的主體憑著肉身與此世交織，此即「忠信」的基礎；唯有當肉身與他者共享的界限被明確地標誌出來，也就是一己之有限性在邁向禮義的身體的過程中被具體化／身體化，忠信始能獲得其應有之輪廓，並恰當地發展，否則就會因缺乏形式的穩定性而錯失自身。戴震說：「子夏觸於此言，不特於《詩》無疑，而更知凡美質皆宜進之以禮，斯君子之貴。」⁴²

「禮」賦予主體的有限性以恰當的輪廓，但不能否認的是，這個輪廓有時被視作對個體欲望的禁制。戴震並不是沒有注意到這一面，且看他如何詮釋《論語》「克己復禮」一段話。

《論語》的原文是這樣的：

顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」（〈顏淵〉）

必須注意的是，戴震將針對這段話的討論置於《孟子字義疏證》卷下「權」的條目之下⁴³。「權」乃是有限之個體在特定的情境中知覺、判斷後付諸實踐的功夫。

⁴¹ 同上。

⁴² 戴震：《孟子字義疏證》，頁 205。

⁴³ 戴震：《孟子字義疏證》，頁 212-213。

也就是說，戴震是在「知」、「行」問題的脈絡中思考「克己復禮」的問題的。

在戴震虛構的對話中，問者提出了朱熹的經典解釋：「己，謂己之私欲；禮者，天理之節文。」接著馬上指出，要求顏淵這樣的賢者克制私欲有點奇怪。更何況《論語》原文中「為仁由己」的「己」絕不可能解為「私欲」。這樣的話，在短短的一段話中「己」就有了兩種不一致的內涵，可見朱熹的解釋是不正確的。戴震於是重建了兩個「己」的一致性，只不過將其區分成兩個面向：「克己復禮」的「己」是就對「天下」言，「為仁由己」的「己」則是就「取決於己」而言。對戴震來說，「己」勢必與「欲」密切相關，但若像朱熹那樣將「欲」置於「私」的一方而試圖將其克盡的話，形同截斷了主體與群體的連結，導致行動失去他者參照、囿於「意見」的局面，這也是為什麼在這段對話中戴震相當犀利地指出，「無欲」不等於「無私」（可能正好相反）：「老、莊、釋氏，無欲而非無私；聖賢之道，無私而非無欲。」⁴⁴

因此，「克己復禮」這個字面上只針對自己的修養功夫實際上正是將一己投入群、己關係之中「以情絜情」的功夫。是故即便當戴震描述理想境界時用了「不隔於天下」、「德性純粹」這種似乎在主張穿透差異、整合進同一性的說法，實際上仍然是以群、己之間不可化約的差異為前提（同時也是以個體與規範之間不可化約的落差為前提），主張個體在特定情境中審慎地知覺與舉止：「就一身舉之，有視，有聽，有言，有動，四者勿使爽失於禮，與『動容周旋中禮』，分安、勉而已。」⁴⁵

若「禮」即是「理」，而「理」不過是氣所分化出來的、有限的個體之間所體現的「條理」，那「復禮」就只能是個體有限性的積極實現，故曰「為仁由己」；這同時也是一個群體共處的方案，故曰「天下歸仁焉」。引人注目的是，身為考證學家的戴震在「己」字上大作文章，卻於「克」字語焉不詳。不論如何，「克」都有限制的意思；在呈現有限性積極引導的那一面時，這個字不啻是個讓人困擾的不調和音。注意到這一點才是溝口雄三指出戴震「克己」解的思想史意義時慧眼獨具之處：

對提出「禮義亦出於性」、「必然乃自然之極則」，反對以「禮」去制什麼的戴震來說，「克」是極為異質的，同時，對只有在和天下的相關上才能掌握的「己」來說，「克」也是異質的。這樣，這個沒被解釋的「克己」的缺其解，實際上卻最好地提示了戴震的解釋之「新」。而且，由於這個「克」具有違和感之故，所以露出來想守字義的一貫性而又守不了的破綻，

⁴⁴ 戴震：《孟子字義疏證》，頁 212。

⁴⁵ 戴震：《孟子字義疏證》，頁 213。

可以說這反而象徵了那個「新」。⁴⁶

對「克」字語焉不詳，巧妙地（甚至可以說狡猾地）消解了「禮」約束、禁制個體欲望的那一面，於是「克己復禮」與「繪事後素」走到了一塊。在戴震的詮釋中，「克己復禮」即是「繪事後素」，這其中沒有人任何割裂於欲望的、過時的規範。

在每一個與他者交織在一起的情境中，主體「以情絜情」，賦予肉身的有限性以輪廓，同時穩定了自己與他者共享的界線。這個暫時的、穩定的輪廓正是孟子所謂的「動容周旋中禮」；這並不是去服膺某一種範式，而是主體憑藉著自身的欲望與知覺，磨練出決定時的敏銳度與精準度，形塑了舉止的美感，一方面讓觀者意識到其與自己之間的距離，另一方面在進入作為肉身的觀者自身有限的交織時激發其學習與效仿的欲望。然而，這個輪廓值得效仿，卻永遠不可能被仿效，因為分寸只屬於當下。唯有每一個主體在其所臨在的每一個情境中自己摸索出分寸，才算是通「情」達「理」。這是禮義的身體，也是威儀的身體。

小結：一個自由的方案

「禮義的身體」是戴震「身體的道德」的最終階段，因此可以說是一種道德的理想，而一論及道德的理想，就不能不傾聽「自由」的低語，因為「要求道德和要求自由，這是惟一的也是同一的決定」⁴⁷。「禮義」在某些詮釋傳統中的確與自由相扞格，但在戴震的構想中，這也可以是個自由的方案。問題是，這是一個什麼樣的自由呢？對某些思想來說，自由是跨越自身的限制；對戴震來說，這種「跨越」很可能反而掉入「意見」的牢籠中。若自由與主體的決定相關，那最終得回到決定的條件，也就是有限的肉身。可以這樣說：人因有限而可能自由，唯有掌握有限性的形式才真正自由。

戴震描繪了這樣的圖像：每個人都是有限的，每個人都有不足，但自由的人不甘委屈，也不會固步自封，更不可能狂妄地張揚自身或自以為是地裁斷、干涉他人——無條件的「同理心」注定是一種虛妄。有人在困難中聽到古老典範微弱的回聲，但真正自由的人並不沈湮，而是憑著這個線索與自己面對的每一個他者激活出新的聲響。這是個美好的圖像，它既在某些知識份子堂皇的追憶與教訓中，也在某些受苦個體衷心的期盼中；換言之，它其實不在任何地方，卻又發出無所不在的召喚。這是個不可能的圖像，若它似乎實現了，那也將因轉瞬即逝而給人

⁴⁶ 溝口雄三：《中國前近代思想的演變》（北京：中華書局，1997），頁 209。

⁴⁷ 西蒙波娃著·張新木譯：《模糊性的道德》（上海：上海譯文，2013），頁 20。

幻影般的印象。在它消失的瞬間，人們必須再度省察自己與他人的欲望、辨析情境中變動的因子、累積相關知識並調整既有規範，然後，才能像孔子說的，「從心所欲不踰矩」。



結論

本研究有兩個相關聯的目標：以身體的角度重讀戴震，並透過戴震思想呈現另一種儒家身體觀。這意味著，本研究至少要反省儒學在當代道德理論中所佔據的位置並指出新的可能性，且對「戴震思想」與「儒家身體觀」這兩個相關聯卻未必重疊的研究領域有所貢獻。幸運的話，本研究還能讓諸多原本相當異質的領域產生聯繫。若真能如此，那首先是因為戴震是如此豐富與複雜的思想家。他是一位以經典為依歸、孜孜矻矻於名物制度的考證學家，卻也是發狂打破太極圖、亟於摧破主流哲學並建立新型態義理的思想家；他身處於傾帝國之力總結古典學術的時代，而這也是整個帝國即將進入新的國際秩序以至於古典學術不得不承認自身的界限並接觸他者的時代。在這樣的思想中有什麼樣的身體呢？這樣的身體有甚麼潛力呢？針對戴震若干概念的研究可說是不勝枚舉，但當以「身體」為核心重新組織並論述這些概念時會產生什麼新的效應？這些概念如何被具體化／身體化？

一、「欲」作為個體持存生命的動力被許多思想家認為具有衝破分寸、毀壞秩序的危險，因此是需要警覺甚至克制的對象。在戴震看來，欲望其實是分寸與秩序的前提，而真正危險的是脫離欲望的規範。若不從身體的角度，就很難把這個向度說清楚。戴震主張「血氣」透過「心知」與世界接通，透過這種接通，「血氣」化用此世的資源滋養自身，並在這過程中與他者接觸，此即「欲望的身體」運作的過程，也是為什麼欲望的身體可以、且必須成為道德的基礎。血氣心知與世界的接通不能直接達致普遍性，因此只能是有限的交織而成為個體化原則。個體的有限性與個體與個體之間的差異乃是一體的兩面。對戴震來說，聖人的目標即是「體情遂欲」，讓不同的欲望獲得恰到好處的發展而不會互相傾軋。

二、從氣論的角度來說，有限、差異且複多的身體乃是氣「分化」的結果。歷來氣論研究者多強調「氣」本身蘊藏了潛在的價值傾向或者保證了倫理規範的同一性，但這種詮釋正好傾向戴震最嚴厲拒絕的、在形下世界之外尋求價值根源的做法。對戴震來說，一切道德實踐與規範都只能在「分化」之後來談，也就是必得面對個體之有限與個體之間的差異，此即個體必須學習並轉化自身的原因。當然，這樣的學習與轉化必定向世界與未來展開，而非訴諸先驗、內在的心體或理體。因此，戴震所構想「心」與理學家、心學家大異其趣。對戴震來說，「心」並非持存「理」的地方，更非「理」的代名詞。「心」最重要的功能是「知覺」，而「知覺」的素材則是由「耳目百體」提供。然而，戴震將「心之所同然」設定為「心知」的最終目標，這對有限的「耳目百體」來說無疑是不可能的。又，戴震又主張「知」先「行」後，故不可能達成的「心之所同然」可能意味著道德實

踐的無限延遲。不過，本研究認為，若能大方承認普遍性的不可能，主體反而能坦然地運用有限之肉身勤勉地、不間斷地學習並磨練自身。因此，戴震所主張的普遍性應被判定為不可能的，且這份不可能性對道德實踐來說有積極意義。

三、既然本研究將交織性界定為身體的重要向度，我們就無法想像一具真空中的身體。接觸其他身體、使用物品、接受制度的規範（因此也可能踰越界線）……一個身體是在這些過程中成形的。欲望與知覺的對象先於欲望與知覺的身體存在，因此主體才能夠、且必須在紛繁的欲望、知覺中衡量、摸索與判斷，其理想的結果便是體現（具體化／身體化）恰到好處的分寸，亦即禮義的身體。對某些年代與戴震差不多且同樣對禮學念茲在茲的學者來說，訴諸經典的「禮」是移風易俗、鞏固身份認同的手段。但對戴震來說，聖人制作的「禮」必須在每一個變動的情境中透過「以情絜情」的方式獲得，這樣的「禮」也就是事物之「理」。若說個體與世界交織的界限必然與其他身體共享，那麼透過「以情絜情」的工夫逼近「禮」的過程就是身體的有限性形式化的過程。當個體掌握了這樣的形式，她才能夠恰當的進退應對（既不壓抑也不流蕩），這時，她在「自然」之中體現了「必然」，成為了一個真正自由的人。

本研究一開始指出，「道德」在確立自身界限的同時勢必遭遇異質的論述。界限作為個體化原則，弔詭地，必定由複數的個體所共享；換言之，個體的輪廓在與他者的互動中始能彰顯。也就是說，「道德」不但遭遇了異質的論述，它甚至需要異質的論述來彰顯自身的輪廓。這不就是本研究試圖指出的，身體轉化自身的過程嗎？「道德」作為一個概念，在本研究中也是一個身體，而與這具身體激活出輪廓的他者即是由「戴震」、「身體」這兩個詞所牽引的概念群。本研究可說是這些概念「以情絜情」，確立各自輪廓的過程。本研究試圖論證，身體的明確輪廓必定是暫時的，因此最明確的同時也是最模糊的，這種困難的狀態正好保證了自由的可能性。那麼，在本研究引進諸多概念並讓它們「以情絜情」之後，「道德」的輪廓如何開始閃爍並通向屬於它的自由呢？

戴震為「道德」找到了一個令人側目的基礎，那就是血肉之軀——這點委實令人側目，因為它除了必然通向變動的情境之外，什麼都無法保證。換言之，戴震論證出「血氣心知」的普遍性，但這種普遍性卻不能保證道德的普遍性反而讓它暴露在浮動性與模糊性的危險之中。浮動性與模糊性正是歷來試圖為「道德」找到絕對性與必然性者試圖消滅殆盡的，康德如此、朱熹如此、王陽明如此、當代新儒家以及當代儒家身體觀也是如此。對戴震來說，過於自信地通向普遍性形同一腳踏入虛妄的牢籠。浮動性與模糊性迫使主體將差異與有限性納入思考，因

此，道德的抉擇（說到底就是抉擇良善地對待他人）就是面對難以理解的差異以及承認自身的有限才做出的抉擇。這樣的抉擇必然會避免任何經驗領域之外的價值根源或是不合時宜的規範，因為這兩樣東西都不能解決分殊的情境中不斷衍生出來的新問題。身體必須打開感官，辨察條理、擴充自身以做出通情達理的決定。「道德」不會因為浮動性、模糊性、有限性與差異而怯懦或氣餒，相反地，「道德」因此能夠謙虛、踏實地實現自身，這裡頭有著樸實的勇氣與令人耳目一新的智慧。

當「道德」找到自己新面貌時，它也在督促儒學傾聽異質的聲音。畢竟，儒學不只是「浴乎沂、風乎舞雩、詠而歸」的情趣，不只是「上下與天地同流」的豐沛自信，不只是「五十者可以衣帛」、「七十者可以食肉」的願景。當然，這些都很重要，但同樣重要的是「困於陳、蔡」時的委屈、自我質疑，以及遭遇接輿、長沮、桀溺時的陌異感——在這些感覺中，儒者不得不深切思考自己到底是什麼、自己應該怎麼做。不過就是一具身體？是的，但所有的偉大與奇異也都在此區區之身中。



參考書目

一、古籍

- 【魏】王弼等著：《老子四種》（臺北：大安，1999）
- 【宋】朱熹：《四書章句集注》（台北市：大安出版社，1996）
- 【宋】朱熹撰·朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》（上海：上海古籍，2002）
- 【明】王陽明著·吳光等編校：《王陽明全集（第三冊）》（杭州：浙江古籍出版社，2010）
- 【明】李贄：《焚書 續焚書》（北京：中華書局，2009）
- 【清】王先謙《荀子集解》（北京：中華書局，2007）
- 【清】永瑢、紀昀等纂修，臺灣商務印書館景印《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，p. 1986），第 116 冊
- 【清】扶經心室主人編：《清儒禮記彙解》（臺北：鼎文書局，1972）
- 【清】孫希旦：《禮記集解》（臺北：文史哲，1990）
- 【清】焦循撰·沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，1987）
- 【清】郭慶藩著·王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，2012）
- 【清】戴震撰·楊應芹、諸偉奇主編：《戴震全書》（合肥市：黃山書社，2010）
- 【清】劉鶚：《老殘遊記》（臺北：桂冠，1986）

二、中文專書（包含篇章）

- 王汎森：《權力的毛細管作用：清代的思想、學術與心態》（臺北：聯經，2013）
- 中島隆博：《解構與重建：中國哲學的可能性》（東京：UTCP，2010）
- 丘為君：《戴震學的形成》（臺北：聯經，2004）
- 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正宗書局，1969）
- 牟宗三：《從陸象山到劉戡山》（臺灣：學生書局，1979）
- 西蒙波娃著·張新木譯：《模糊性的道德》（上海：上海譯文，2013），頁 20。
- 艾爾曼著·趙剛譯：《從理學到樸學：中華帝國晚期思想與社會變化面面觀》（南京：江蘇人民出版社，1997）
- 艾爾曼著·趙剛譯：《經學、政治與宗族》（南京：江蘇人民出版社，1998）
- 余英時：《猶記風吹水上麟——錢穆與現代中國學術》（臺北市：三民，2015）
- 余英時：《論戴震與章學誠：清代中期學術思想史研究》（臺北：三民書局，2016）

佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》（臺北：臺大出版中心，2016）

村瀨裕也著·王守華、于時化、卞崇道、劉榮、史學善譯：《戴震的哲學：唯物主義和道德價值》（濟南：山東人民出版社，1996）

林啟屏：〈乾嘉義理學的一個思考側面——論「具體實踐」的重要性〉，林慶彰、張壽安主編：《乾嘉學者的義理學》（臺北：中研院文哲所，2003）

林登昱：〈藉焦循以論戴震的情欲哲學〉，林慶彰、張壽安主編：《乾嘉學者的義理學》（臺北：中研院文哲所，2003）

林麗月：《奢儉·本末·出處——明清社會的秩序心態》（臺北：新文豐，2014）

周昌龍：〈戴震義理學中情欲之社會基礎與驗證〉，林慶彰、張壽安主編：《乾嘉學者的義理學》（臺北：中研院文哲所，2003）

柯雄文著·李彥儀譯：《君子與禮——儒家美德倫理學與處理衝突的藝術》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017）

胡適：《戴東原的哲學》（臺北：臺灣商務，1963）

侯外廬：《中國思想通史》第五卷（北京：人民出版社，1957）

陳立勝：《「身體」與「詮釋」——宋明儒學論集》（臺北：國立臺灣大學出版中心）

唐君毅：《人文精神之重建》，《唐君毅全集》第五卷（臺北：學生書局，1984）；

唐君毅：《中國哲學原論；導論篇》，《唐君毅全集》第十二卷

馬淵昌也著·林永勝譯：〈明代後期「氣的哲學」之三種類型與陳確的新思想〉，楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺大出版中心，2005）

郭寶文：《戴震及其後學與孟荀思想異同研究》（臺灣大學中國文學系博士論文，2011）

梁啟超：《清代學術概論》（臺北：臺灣商務，2008）

張立文：《戴震哲學研究》（北京：人民出版社，2014）

張壽安：《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之演變》（臺北：中央研究院近代史研究所，1994）

張壽安：〈戴震對宋明理學的批評〉，《漢學研究》第13卷第1期（1992年6月），頁15-41

張壽安：《十八世紀禮學考證的思想活力：禮教論爭與禮秩重省》（臺北：中央研究院近代史研究所，2001）

張麗珠：《清代義理學新貌》（臺北：里仁，1999）

勞思光：《新編中國哲學史》，（臺北：三民書局，1990）

黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》（臺北市：臺大出版中心，2006）

鄒秀寶：《戴震的身體哲學及其倫理意涵》（南華大學哲學系碩士論文，2008）

- 楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中研院文哲所，1996）
- 楊儒賓：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012）
- 楊儒賓：《從《五經》到《新五經》》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013）
- 溝口雄三著·索介然、龔穎譯：《中國前近代思想的演變》（北京：中華書局，1997）
- 溝口雄三著·鄭靜譯·孫歌校：《中國的公與私·公私》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011）
- 熊十力：《讀經示要》卷二（臺北：明文書局，1984）
- 鄭吉雄：〈戴東原「群」「欲」觀念的思想史回溯〉，《湖南大學學報（社會科學版）》22卷1期（2008年1月），頁41-52
- 鄭宗義：〈論儒學中「氣性」一路之建立〉，楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺大出版中心，2005）
- 劉又銘：《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》（臺北：五南，2000）
- 劉又銘：〈宋明清氣本論研究的若干問題〉，楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺大出版中心，2005）
- 劉玉國：〈戴震理欲官及其反朱子「存天理去人欲」平議〉，林慶彰、張壽安主編：《乾嘉學者的義理學》（臺北：中研院文哲所，2003）
- 劉述先：《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，2004）
- 劉滄龍：《氣的跨文化思考——王船山與尼采哲學的對話》（臺北：五南，2016）
- 錢穆：《論語要略》（臺北：臺灣商務印書館，1985）
- 錢穆：《中國近三百年學術史》，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經，1998）
- 蕭蓬父：《吹沙集》（成都：巴蜀書社，2007）

三、中文期刊論文

- 林安梧：〈關於《大學》「身」、「心」問題之哲學省察〉（下），《鵝湖月刊》第429期（2011年3月）
- 何乏筆（Fabien Heubel）：〈修身·個人·身體——對楊儒賓《儒家身體觀》之反省〉，《中國文哲研究通訊》第十卷第三期（2000年9月），頁293-308
- 張壽安：〈戴震思想基處及其推展〉，《漢學研究》第10卷第1期（1995年6月），頁57-83
- 劉又銘：〈荀子的哲學典範及其在後代的變遷與轉移〉，《漢學研究集刊》第

3 期 (2006 年 12 月), 頁 50-52

劉又銘:〈明清自然氣本論者的論語詮釋〉,《臺灣東亞文明研究學刊》第 4 卷第 2 期 (2007 年 12 月), 頁 107-146

劉又銘:〈明清儒家自然氣本論的哲學典範〉,《國立政治大學哲學學報》第 22 期 (2009 年 7 月), 頁 1-36

劉滄龍:〈文化的自我轉型——戴震與尼采〉,《清華學報》第 38 卷第 2 期 (2008 年 6 月), 頁 209-230

劉滄龍:〈「血氣心知」與「身體理性」——論戴震與尼采的修身哲學與文化批判〉,《漢學研究》第 26 卷第 4 期 (2008 年 12 月), 頁 197-218

劉滄龍:〈戴震氣學論述的儒學重構〉,《國文學報》第 44 期 (2008 年 12 月), 頁 93-124

劉滄龍:〈荻生徂來與戴震的語文學方法〉,《師大學報:語言與文學類》59 卷 1 期 (2014 年 3 月), 頁 25-42

四、外文文獻

Appiah, Kwame Anthony. *The Ethics of Identity*, New Jersey: Princeton University Press, 2005

Butler, Judith. *Merleau-Ponty and the touch of Malebranche*, in Taylor Carman and Mark B. N. Hansen (ed.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*

Carman, Taylor and Hansen, Mark. B. N.. *Introduction*, in Taylor Carman and Mark B. N. Hansen (ed.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge: Cambridge University Press

Deleuze, Gilles and Guattari, Felix. *Capitalisme et schizophrénie: L'anti-Œdipe*, Paris: Les éditions de minuit, 1972.

Deleuze, Gilles and Guattari, Felix. *Mille plateaux*, Paris: Les édition de minuit, 1980

Deleuze, Gilles. *Cinéma1: L'image mouvement*, Paris: Les éditions de minuit, 1983.

Dworkin, Ronald. *Sovereign Virtues: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge: Harvard University Press, 2000.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1986.

Gramsci, Antonio. *Letters from Prison*, New York: Noonday, 1989.

Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart: Philipp

Reclam jun., c1984

Merleau-Ponty, Maurice. *Phenomenologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1976.

Merleau-Ponty, Maurice. *Le Visible et l'invisible, suivi de notes de travail*, Claude Lefort(ed.), Paris: Gallimard, 1964.

(translated and annotated by) Waley, Arthur. *The Analects of Confucius*, New York: Routledge, 2005

Young, Iris Marion *Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality*, Human Studies 3, 1980, pp. 137-156.

