

林慶彰 主編

中國學術思想研究輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

三 編

林 慶 彰 主編

第 23 冊

戴東原思想析論

劉 錦 賢 著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

戴東原思想析論／劉錦賢 著 — 初版 — 台北縣永和市：花木蘭文化出版社，2009〔民98〕

目 2+288 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 三編：第23冊）

ISBN：978-986-6528-93-4（精裝）

1.（清）戴震 2.學術思想 3.清代哲學

127.43

98001746

ISBN - 978986-6528-93-4



中國學術思想研究輯刊

三 編 第二三冊

ISBN：978-986-6528-93-4

戴東原思想析論

作 者 劉錦賢

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2009 年 3 月

定 價 三編 28 冊（精裝）新台幣 46,000 元

版權所有・請勿翻印

戴東原思想析論

劉錦賢 著

作者簡介

劉錦賢，臺灣省彰化縣人，民國四十二年生。臺灣師範大學國文學系畢業，國文研究所碩士、博士。曾任彰化縣立永靖國中、臺北市立北一女中國文教師，臺北工專共同科講師、臺北科大共同科副教授，現任中興大學中國文學系教授。主講中國思想史、宋明學術及周易等儒學相關課程。著有《張橫渠思想析述》、《儒家保生觀與成德之教》、《孟子的生活智慧》等書，並發表〈易道之「懼以終始」論述〉、〈莊子天人境界之進路〉、〈眾生病則菩薩病〉、〈康德美學析論〉等中西哲學論著數十篇。

提 要

宋明心性之學自滿清入關之後，雖呈多頭發展，但學者大多把握不住孔孟原始之智慧方向，道德理想主義之精神步步下趨，卒有心性之學之大反動，戴東原乃其中最具代表性之人物。而其前之陳乾初及顏習齋、李恕谷之說當有影響於東原。

東原之所謂天道，惟是陰陽五行之氣化；所謂人道，惟是人倫日用之實事；所謂理，則是實然事物虛以會之於心之分理。東原所謂性，惟是血氣心知，故性、命、才、智皆有所不齊，由以解釋人之異於禽獸及人之才質有等差之事實。東原成德工夫之要在去私與解蔽，去私惟在絜情，解蔽有賴多學，期使自然者歸於必然。然《易傳》所言之道乃形上之創生實體，孟子及宋明儒所言之理乃實理，仁義禮智悉本心所自發之道德律則。儒家成德之要在循逆覺體證之路，端正行為之方向，以踐形盡性。由此可見東原思想與正宗儒家大有距離。

東原視老莊與釋氏無異，皆只默想一空無之神識，絕人情欲而悖道害教；視告子與象山、陽明同於老釋，而以荀子之主性惡為非。東原之作《疏證》，主要在駁倒程朱，以為其雜糅老釋與荀子，析理氣為二本，以意見為理。以各家之本旨衡之，可見東原實混漫彼此之義理分際，是以對各家之批評多失當。

東原之後一班考證學者言義理，率質實而不透脫，與東原基於經驗以言義理之病略同。至於若干批評東原人品及其思想之學者，亦不能直就儒學之本質以提挈東原，而難免流於意氣之爭。



目

次

第一章 前言	1
第二章 東原思想形成之學術背景	3
第一節 宋明儒學之式微——清初儒者思想之回顧	3
第二節 從經世致用到典籍考證	25
第三章 東原思想之發展	31
第一節 學術性格	31
第二節 對宋儒態度之轉變	33
第三節 從《原善》、《緒言》到《孟子字義疏證》	38
第四章 東原思想之要義	43
第一節 理道說	43
一、氣化之道	43
二、條分之理	48
第二節 性命論	53
一、命之分限	53
二、性之曲全	54
三、才之等差	57
四、智之不齊	60
第三節 成德工夫	63
一、去私與解蔽	63
二、積學與飭行	67
三、遂欲與達情	71
四、自然與必然	74
第五章 東原思想之檢討	77
第一節 理道說之檢討	77
一、形上之道與形下之道	77
二、實理與虛理	84
第二節 性命論之檢討	88
一、理命與氣命	88
二、道德本性與血氣心知	92
三、良能與知能	100
四、性德與智德	104
第三節 成德工夫之檢討	115
一、充養本心與擴大知量	115
二、道德進路與知識進路	120
三、踐形盡性與養道完備	126

四、端正方向與歸於必然	127
第六章 東原批評各家思想之討論	133
第一節 老莊與釋氏	133
一、老 莊	133
1. 絕情欲，貴神識	134
2. 廢禮學，毀仁義	142
二、釋氏：以虛空爲實有，視形跡作幻化	144
第二節 告子與荀子	147
一、告子：尚自然以保其生	147
二、荀子：隆禮義而未聞道	155
第三節 濂溪、康節、橫渠、象山與陽明	163
一、濂溪：主靜與無欲	163
二、康節：神無方而性有質	166
三、橫渠：虛氣與神化	171
四、象山與陽明：善惡均能害心，本來面目即良知	176
第四節 伊川、朱子	186
一、程朱思想大要	187
二、東原批評程朱思想之討論	200
1. 雜糅老釋與荀子	200
2. 析理氣爲二本	212
3. 絕情欲之感，以意見爲理	216
第七章 東原思想之餘波	223
第一節 程易疇之言性善與誠意	223
第二節 凌次仲之崇禮復性說	228
第三節 焦里堂通情之論	231
第四節 阮芸臺之釋格物與節性	240
第五節 梁任公之附和	247
第六節 胡適之之推崇	250
第八章 學者對東原及其思想之批評	259
第一節 章實齋之褒貶	259
第二節 方植之之駁斥	265
第三節 彭允初之非難	271
第四節 程魚門、翁覃溪及姚姬傳之批評	275
第九章 結 論	281
參考書目舉要	283

第一章 前 言

宋明儒學之殿軍劉戡山絕食殉國之後，宗社易主；戡山門下有黃梨洲與陳乾初。學者或宗程朱，或宗陸王，或自立新義。言理道性命者，不乏其人。表面看來，心性之學並未隨政治情勢之遽變以俱亡，仍繼續流衍。然而牟宗三先生曰：「我們講中國的學問，講到明朝以後，就毫無興趣了。這三百年間的學問，我們簡直不願講。」（《中國哲學十九講·宋明儒學概述》，頁 418）此表示：內聖之學之學脈隨戡山之亡而斷，儒家弘法之大師已不復見；實情究係如何？

清初由顧、黃、王所代表之經世致用之學不久即消聲匿跡，而樸學興。戴東原原為考證學之翹楚，卻以明古賢聖之理義為治學之終極目標；東原晚年義理成熟之作《孟子字義疏證》即自視為傳孔孟之學者。然《疏證》中除主觀上維護孔孟外，自荀子以下儒者，以及釋、道二家，則一壁推倒之，尤以非議程朱為烈。

熊十力先生曰：「戴震本不識程朱所謂理，而以私見橫議，吾於此不及深論。」（《讀經示要》，頁 18）東原用以橫議程朱之私見安在？孟子、程朱及東原所言之理有何異同？易言之，東原、程朱、孔孟思想之差距畢竟有多少，其對各家思想之駁斥，果盡其實乎？

東原在考據方面之成就，學者無異辭；惟其義理之作出，則毀譽參半。民初學者，於東原哲學多贊賞有加。梁任公擬之於歐洲之文藝復興，胡適之則以之為新理學的建設——哲學的中興。然則東原之思想，果可使吾國哲學步入一新機運乎？

近人研究東原思想者，多順東原之說而正面肯定其價值。然東原既心儀

孔孟，並承歷來儒者之願望，以成聖成賢爲標的。則東原之說，合乎聖學之本質否？

先儒講學，重在道德實踐，不若西哲喜作純粹之理論思辨。各家之基本觀念雖甚清楚，然鮮作有系統之理論展示者。居今之世，疏理先哲遺著，表其精華，以爲吾人之資；見其不足，作爲吾人之戒，實有必要。然欲了解某家之思想脈絡，非自文獻下手不可。首須就其遺著，平心靜氣，反覆潛玩，同情地理解之；次則須發現其中之問題，期有以解決之。

惟東原之言義理也，不獨在發揮其心目中的六經孔孟之道，尤重在批評各家思想之非。如是，吾人之於東原思想，首須剔除其批評各家思想之成分，祇就其闡述自家之基本觀念處如實表彰之。而東原既自視其所闡揚者乃儒門之正學，則吾人當以先秦正宗儒學爲準，檢討其得失。此中對孔孟道德智慧與生命方向之理解是一大問題；關此，人或可各持一說也。然吾人統觀宋明諸大儒對孔孟之理解頗爲一致，即理解其爲一能呈現仁心德慧之道德人格也。吾人讀先聖先哲之書時，祇須秉持至誠，則可與先聖先哲有德性生命之相感應；如是，當可確定孔孟立教精神之何所是，不致有淪於主觀偏見之失。若曰：如此所理解之孔孟亦是一己之見，而宋明儒心目中的孔孟亦非孔孟之真；此則又落於是非爭辯之中，而亦可以忘言矣。

次，東原有關義理之遺著有大半是在批評各家思想者，其批評固多粗略，但欲恰當地論其得失亦不易。此則須先了解各家思想之精義，然後能見東原批評之當否。本文並非祇在正面闡述東原之思想者，故對東原批評各家思想處自當作一權衡。

第二章 東原思想形成之學術背景

第一節 宋明儒學之式微——清初儒者思想之回顧

所謂儒學，當以先秦儒家孔孟一系之思想爲衡準。宋明儒各大家講學，特重孔、孟及其後學者所云心、性、天、道諸義涵之闡揚，並經由道德實踐之工夫，以完成其道德的形上學。各家立說，容有偏重，或自天道下貫心性，或由心性上通天道，總不離先秦儒家之宏規；且諸大家悉致力於道德實踐，而以成聖成賢爲歸宿。即如程朱之說，雖與孔孟有間，但仍保持性理至尊之地位，以爲品節言行之終極依據。見道不見道，即視其能否契會聖心，發爲道德言行以爲斷。宋明諸儒之講學，堂廡或不如孔孟之廣大，但對德性主體之把握，則遠非兩漢以下儒者所能及。故宋明儒學乃先秦儒家內聖之學之再度發皇，其立說之主要觀念皆來自先秦儒家，而精微處且過之。

宋明六百年對內聖之學之推闡，至陽明而極其盛。但南宋以來，朱學獨步，元明以下，且以爲官學。是以王學盛行之時，朱學亦未少衰。陽明之後，朱、王之學並流，迄於有清。宗朱者大抵謹嚴敦厚，下梢則成虛矯；宗王者大抵光明峻偉，下梢則成狂妄。此係人爲之失，非教法之過。誦法程、朱、陸、王者，多失程、朱、陸、王於誦法之中。天道心性之理未精，躬行實踐之事不篤，惟挾其所宗以相攻訐，內聖之學因漸模糊。不見程朱、陸王於我何益，卒有心性之學之大反動。不論陸王或程朱，一概否定，視爲空疏無用；惟假樸學之名以託身於經籍考證耳。

陽明亡後，王學分化，但能推衍其學者，主要爲浙中派之王龍溪與泰州

派數傳後之羅近溪。王龍溪自陽明四句教之首句「無善無惡是心之體」（《傳習錄·卷下》）悟入，從「無善無惡」立根基，衍成「四無」之化境；下梢或致「玄虛而蕩」之失。羅近溪以無工夫爲工夫，如放船解纜，隨波逐流，得灑然自適之圓妙；順泰州派之風格，可誤引至「情識而肆」之弊。劉戡山爲挽王學末流之病，乃倡誠意慎獨之學。^{〔註1〕}以心著性，由性定心，卒乃心性爲一，可謂別開生面。是爲宋明儒學之殿軍。

戡山弟子中，較能相契師說者爲黃梨洲。梨洲曰：「先師之學在慎獨。……自身之主宰而言謂之心，自心之主宰而言謂之意。心則虛靈而善變，意有定向而中涵。意是心之主宰，以其寂然不動之處，單單有個不慮而知之靈體，自做主張，自裁生化，故舉而名之曰獨；少間攙以見聞才識之能，情感利害之便，則是有商量倚靠，不得謂之獨矣。」（《劉子全書·序》）此段於戡山慎獨之教理解堪稱貼切。其實在戡山之說統中，意之地位相當於陽明所言之知，皆屬超越層；而陽明所說之意正同戡山所說之念，屬經驗層。戡山主張化念還心。「意蘊於心」，「知藏於意」（《劉子全書·卷十·學言上》），意根獨體淵然有定向；心知之發有意根獨體以定其向，故不流蕩。意是純粹的意志，非起伏不定之意念。戡山將物再向內緊縮，於是心、意、知、物皆自獨體上說。斯乃所謂「體用一源，顯微無間」（《劉子全書·卷二·易衍·第七章》，此借用《伊川易傳》序語）也。戡山曰：「惟君子時發時止，時返其照心而不逐於感。」（同上，〈第八章〉）知戡山非不重視感性對進德修業之限制，但以爲須隨時靜復見獨，以截堵情欲之狂騁。梨洲所謂「攙以見聞才識之能，情感利害之便」，便是戡山所謂「逐於感」，乃是所當對治者。由是觀之，梨洲作《戡山文集·序》時大體能把握師說。

梨洲輯《明儒學案》，以陽明爲中心，對明代學術之發展頗能疏理其脈絡，可謂精心之作。但其對陽明之了解，則嫌鬆泛。〈姚江學案〉論陽明云：「聖人教人，祇是一個行，如博學、審問、慎思、明辨，皆是行也；篤行之者，行此數者不已是也。先生致之於事物，致字即是行字，以救空空窮理，只在知上討個分曉之非。」（《明儒學案·卷十》）依陽明，「知是行之始，行是知

〔註1〕 劉戡山曰：「今天下爭言良知矣。及其弊也，猖狂者參之以情識，而一是皆良；超潔者蕩之以玄虛，而夷良于賊。亦用知者之過也。……今之賊道者，非不知之患，而不致之患；不失之情識，則失之玄虛，皆坐不誠之病，而求于意根者疏也，故學以誠意爲極則。」（《劉子全書·卷六·證學雜解·解二十五》）

之成」(《傳習錄·卷上》),「知之真切篤實處即是行,行之明覺精察處即是知」(《傳習錄·卷中·答顧東橋書》),「知」皆就良知明覺上說,知行相與爲一體。而梨洲在此祇重一行字,並以博學、審問、慎思、明辨等一般爲學次第實之,則知與行密不可分之關係不顯。梨洲曰:「良知爲知,見知不囿於聞見;致良知爲行,見行不滯於方隅。即知即行,即心即物;即動即靜,即體即用。即工夫即本體,即下即上,無之不一。」(《明儒學案》之首〈師說·王陽明守仁〉)以「不囿於聞見」、「不滯於方隅」言知行,祇重致良知教之消極面,而疏略其積極面。蓋陽明言良知,祇是一個精誠惻怛,致良知是致吾心之精誠惻怛於事事物物,有一積極向前創闢之動力在焉,不祇是消極地不滯於物耳。下云「即知即行」云云,此是就致良知之化境說,而非就致良知工夫本身說。然致良知教最大之價值,主要見於警策挺拔之工夫,化境尙在其次也。

梨洲卒前二年,序《明儒學案》云:「盈天地皆心也,變化不測,不能不萬殊。心無本體,工夫所至,即其本體。故窮理者,窮此心之萬殊,非窮萬物之萬殊也。」在陽明,言心一定關聯著物說,所謂大人「其心之仁本若是其與天地萬物爲一體」(《陽明文集·卷六·大學問》),此即天地萬物皆在我仁心精誠惻怛之感潤之中之意,而梨洲祇從「變化不測」處言心,則心爲道德的本心義不顯。在陽明,祇說本心能應物無方,常感常寂,不於心上說萬殊;而梨洲則言之。在陽明,本體與工夫必關聯著說,從本體發工夫,由工夫顯本體。而梨洲不說心即是本體,祇強調本體隨「工夫所至」而現;如是,則工夫所以可能之根據義不顯。陽明視心即是本體,亦可曰心體,心體自能起感應是非之用。窮理惟是充分體現本心之天理耳,並不曰「窮此心之萬殊」,當然更非「窮萬物之萬殊」也。由是知梨洲對「心」之體證,未盡貼合陽明也。

陳乾初亦蕺山弟子,但對蕺山之學已不相契,對宋儒言心言性,尤爲不滿。乾初曰:「『盡其心者知其性也』之一言,是孟子道性善本旨。蓋人性無不善,于擴充、盡才後見之也。如五穀之性,不藝植,不耘耔,何以知其種之美邪?」(《陳確集·別集·卷四·瞽言三·性解上》)性善之云,孟子既道之,諸儒多不敢違,但對性善之了解則有歧異。「盡其心者,知其性也」意謂:能充分體現本心者,就可以證知真性之何所是;由證知真性之何所是,即可見天道之爲一道德地創生之天,故曰「知其性,則知天矣」。(參見《圓善論》,頁131,《孟子》本章之譯文)。性與天道皆因本心充分體現,得其客觀而真實

之意義；卒也，心性天爲一，皆是本質地道德的。乾初則引之以言「擴充、盡才」乃見性善，顯非孟子之意。孟子道性善，乃肯定吾人之本心即是善的。本心即性，故曰性善。此由見孺子將入井，人人皆有怵惕惻隱之心可見。吾人須就此善端擴充之，以至乎其極。若非有此肯定，成聖成賢之可能即失其據矣。而乾初由五穀之藝植以見其種之善，以喻由擴充盡才乃見人性之善，知其所謂性，惟是才質之性；其所謂善，惟是美好耳，並無道德地善之義也。於此見乾初對孟子性善之義旨並未了解也。

乾初既不見吾人之有道德本心，由之以言性善，於是乃就氣情才方面言善。乾初曰：「氣清者無不善，氣濁者亦無不善，有不善乃是習耳」（《陳確集·別集·卷四·瞽言三·氣稟清濁說》）；「一性也，惟本言之曰天命，推廣言之曰氣情才，豈有二哉！由性之流露而言謂之情，由性之運用而言謂之才，由性之充周而言謂之氣，一而已矣。性之善不可見，分見於氣、情、才，情、才與氣皆性之良能也。天命有善而無惡，故人性亦有善而無惡；人性有善而無惡，故氣、情、才皆有善而無惡。」（同上，〈氣情才辨〉）乾初以天命、性與氣、情、才不二，此非圓融地言之，乃言二者本質上即是一者。如此所言之天命與性，皆落於氣上說。於此可見乾初所言之天命乃氣化之流行耳，所謂性祇是氣情才之結聚耳。如此之天命與性，豈有道德地善可言？無乃因孟子道性善，不敢背，遂曲從之邪？後戴東原言氣化之天道與氣性無不善，其來也有自；皆屬不見形而上的、純粹至善的性與天道之何所是，而又拘於孟子性善之說，所生之曲解。既肯定氣、情、才爲善，而人之有不善又是一事實，於是乾初乃以不善歸之習矣。殊不知吾人之由習而有惡，亦因氣、情、才之偏駁使然也。如是，則肯定氣、情、才本善，有何意義？

宋明儒嚴分天理人欲，此是一價值之分判。而乾初則反對此等分別，乾初曰：「人心本无天理，天理正從人欲中見。人欲恰好處，即天理也。向无人欲，則亦并无天理之可言矣。」（《陳確集·別集·卷五·瞽言四·無欲作聖辨》）由此可見乾初道德意識之薄弱，其對宋明儒所謂天理、人欲之內涵並不解，故以吾人之生理需求言人欲，而以欲求能品節不差言天理，戴東原天理、人欲之說正與乾初之所見無殊。

梨洲諍友潘用微著《求仁錄》，以通人我爲求仁之方，視宋明儒同於佛道，學者頗有然之者。用微云：「格物即格通身、家、國、天下」，「工夫切近，只在格通人我，隨時隨地，惟心之所到，一一格通，渾然深造天地萬物一體之

實地」；「渾然天地萬物一體者仁也，格通人我者恕也，格物全是恕，物格則仁矣。」「格物全在強恕反求，全是愛敬惻隱之真心密運，強恕日篤，反求日密，當下人已渾然，如是深造而一日自得之，則渾然身、家、國、天下一體，齊家、治國、平天下，渾然吾身之事，自不得不汲汲皇皇，憂世憂民。若以默坐澄心爲學的，以活潑現成爲妙用，以了生脫死爲究竟，以長生自利爲全真，則亦何貴乎此道，何貴乎此人哉？」（《求仁錄·辨清學脈》）用微以「渾然天地萬物一體」言仁，顯然本諸明道、陽明，乃其意則有別。在明道、陽明，「渾然一體」祇是仁心之感潤無方，而用微則借以言吾身能與家、國、天下相通。求仁之方在格物，格物者，格通人我耳。格物即是恕，能格通人我，則視家、國、天下之事皆己之事，因能憂國憂民，此即仁也。仁必須落在與具體事物之格通上說，不可就本心之明覺說。以爲彼之默坐澄心、體證天理，及活潑灑然、當下呈現之儒者，與「以了生脫死爲究竟」之佛氏，及「以長生自利爲全真」之老莊，皆不得與於仁恕之道也。「強恕反求」、「愛敬惻隱」之云本乎孟子；但在孟子，強恕反求乃是逆覺之工夫；而逆覺之所以可能，又必須肯定超越的本心。用微既不滿宋明儒體證天理之工夫，則其於本心不能把握可知。然愛敬惻隱豈能虛行？用微之說，看似堂皇，究是無本之論。戴東原之絜情，焦里堂之通情之說，用微已發其端矣。

梨洲弟子萬季野，傾心用微之學，李恕谷記萬季野自述云：「吾少從遊黃梨洲，聞四明有潘先生者，曰：『朱子道，陸子禪。』怪之。往詰其說，有據。」（《恕谷後集·卷六·萬季野小傳》引）又曰：「某少受學於黃梨洲先生，講宋明儒者緒言，後聞一潘先生論學，謂陸釋朱老，憬然於心。」（《顏氏學記·卷七，恕谷四》所引）用微朱道陸釋之說，足證其對前所云「強恕反求」、「愛敬惻隱」等不能體貼入微。季野亦碩學之士，既受學於梨洲，於陽明、蕺山之學，不應無聞，卻於儒學與佛老本質之異處未加深思，聞用微妄測之論斷，乃以爲「有據」而「憬然於心」，豈非斯文之不幸乎？

呂晚村始則與梨洲兄弟交遊，後因專宗程朱，與梨洲學問旨趣不合，遂生怨隙。晚村曰：「某尊朱則有之，攻王則未也。凡天下辨理道，闡絕學，而有一不合於朱子者，則不惜辭而闢之耳，蓋不獨一王學也，王其尤著者耳。」（《晚村文集·卷一·答吳晴巖書》）此明白表示聖學之傳在朱子，凡不合朱子者，皆所當闢；陽明於朱子最乖戾，故闢之尤力。此見晚村於王學成見之深，乃其於朱學亦未盡深造自得，不過挾朱自重耳。晚村曰：「今示學者，似

當從出處、去就、辭受、交接處，畫定界限，札定腳根，而後講致知主敬工夫，乃足破良知之黠術，窮陸派之狐禪。」（《晚村文集·卷一·復高彙旂書》）晚村不屈外姓，以爲學者當立定腳跟，於出處、去就、辭受，交接處嚴守分寸，斯非當時一班營苟諛媚之倫所能及。但若以爲必先如此之後乃講致知主敬，正是本末倒置。依朱子，欲出處、去就能得當，正須先從致知、主敬下工夫也。至若以爲陽明之言良知乃黠術，象山之言本心乃狐禪，亦足以反映當時學者對陸王之學隔閡之甚。

亭林親歷亡國之痛，嚴遵其母遺命，終身不屈於外族，持守多可觀，又學博識精，頗爲士林所推重；但對內聖之學實未深思精究，乃將明朝之覆亡歸咎於理學家，以爲其空談心性，敗壞國本，遂對心性之學大肆抨擊。其反宋明儒也，非自理論上駁斥之，乃在態度上一往以宋明儒學爲非耳。

亭林曰：「其（孔子）答問士也，則曰『行己有恥』；其爲學，則曰『好古敏求』。……今之君子則不然，聚賓客門人之學者數十百人，『譬諸草木，區以別矣』，而一皆與之言心、言性。舍多學而識，以求一貫之方。置四海之困窮不言，而終日講危微精一之說。是必其道之高於夫子，而門弟子之賢於子貢，桃東魯而直接二帝之心傳者也，我弗敢知也。」（《亭林文集·卷之三·與友人論學書》）一貫者，忠恕也，仁也，乃孔門立教之綱領，宋明儒闡明之，有何不可？僞《古文尚書·大禹謨》危微精一等理學家所謂十六字心傳者，固是雜糅荀子引《道經》之言與《論語·堯曰篇》之語而成，〔註2〕但在宋儒之說統中，有確定之義旨，爲修行工夫之要訣。人心、道心分立，工夫乃有著落，危微精一之云即使非《尚書》所原有，但宋儒借之所闡發的心性之學，並不誤也。此乃極本窮源之教，並非領此義後，即無事也。宋明儒講學重立本，涉及於客觀事功者相對較少，但利用厚生亦聖心之所涵、儒者之所願也。儒者必先尚德以立其本，有本有源之後，博學廣識，立功、立業，皆可以無病；否則學術足以滋奸，功業適爲濟利。亭林重視博學，提倡經世，皆未可非，但鄙薄心性之學，則淺識矣。且其所謂「行己有恥」，如何而可能邪？若

〔註2〕《論語·堯曰》載：「堯曰：『咨，爾舜！天之曆數在爾躬，允執其中，四海困窮，天祿永終。』舜亦以命禹。」《荀子·解蔽》云：「昔者舜之治天下也，不以事詔而萬物成。處一危之，其榮滿側。養一之微，榮矣而未知。故《道經》曰：『人心之危，道心之微，危微之幾，惟明君子而後能知之。』」僞《古文尚書·大禹謨》載：「帝曰：『來禹……天之曆數在汝躬，汝終陟元后。人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。』」

無克己自省之實功，真能有恥者鮮矣。大凡重事功者亦知德行之重要，乃多不明如何方能保證德行之完美無失，往往是非善惡辨之不精，而事功亦未必真能有成。

亭林最後作結論云：「以無本之人而講空虛之學，吾見其日從事於聖人而去之彌遠也。」（同上）所謂無本之人，當指不注重典章制度，不深究出處、去就、辭受、取與之務者，蓋此等事物，皆可徵實，故以為有本。但其所謂本，在宋明儒視之，正是末也。宋明儒之所謂本，必落於道德的心體、性體上說；除此之外，並無真正可以為本者。所謂空虛之學，即指宋明儒平日所講習者。此等學問，貴在心領神會，踐形潤身，與「見聞之知」有本質之異；因其不可指實，故以為空虛。亭林以為空虛者，宋明儒卻以為至實；象山云：「千虛不博一實，吾平生學問無他，祇是一實。」（《陸九淵集·卷三十四，語錄上》）實者實理也。內有實理，則其發於外也，即成實事。吾人豈不可於此心之能自作主宰、知是知非處言其實邪？所謂實，豈定須於經驗之事象上言之，而不可自超越的道德心上言之邪？依宋明儒觀之，惟本心天理方是至真至實者，以其乃絕對者，必然者，百世不可易者。而森羅萬象則隨時變易，並不能真成其為實也。此見亭林於宋明儒之所謂本末，所謂實理實事皆不能領會。因以其人為無本，以其學為空虛也。

亭林主博學於文，而朱子言自家講學，在尊德性與道問學兩方面中，道問學居多（見〈答項平父書〉）；亭林以為朱子治學之方與己相近，故於宋明諸儒中，對朱子尚保持若干敬意。亭林曰：「惟絕學首明於伊雒，而微言大闡於考亭；不徒羽翼聖功，亦乃發揮王道；啓百世之先覺，集諸儒之大成。」（《文集·卷之五·華陰縣朱子祠堂上梁文》）此祇是表面恭維之言，其實亭林對宋明儒所繼之絕學、所闡之微言，並無實見，卒視之為禪。亭林曰：「然愚獨以為理學之名，自宋人始有之。古之所謂理學，經學也，非數十年不能通也，故曰：『君子之於《春秋》，沒身而已矣。』今之所謂理學，禪學也；不取之五經，而但資之語錄，校諸帖括之文而尤易也。」（《文集·卷之三·與施愚山書》）既曰宋以前無理學之名，復曰古之所謂理學云云，殆行文之間一時失審。其實理學之名亦稱於後，宋儒視其所講習者乃孔孟之道耳。亭林蓋以為：古時惟有經學，而無宋儒所講之理學。宋儒所講之理學，不本於五經，祇由禪宗轉來，而與經學大異其趣。理學人人能言，較習時文尤易。亭林以「禪學」加諸宋明六百年之儒學，且低視之，更不深究二者之基本差異，可謂失

之輕率。即就禪學言，精熟之亦非易事，安可與時文相較？是後反宋明心性之學者，多輕口譏彈其爲禪矣。

亭林曰：「五胡亂華，本於清談之流禍，人人知之。孰知今日之清談，有甚於前代者！昔之清談談老莊，今之清談談孔孟。未得其精而已遺其粗，未究其本而先辭其末。不習六藝之文，不考百王之典，不綜當代之務。舉夫子論學論政之大端一切不問，而曰一貫，曰無言。以明心見性之空言，代修己治人之實學，股肱惰而萬事荒，爪牙亡而四國亂。神州蕩覆，宗廟丘墟。」（《原抄本日知錄·卷九·夫子之言性與天道》條）士人當以天下爲己任，但在專制政體下，其抱負能否得伸，則有命存焉。司馬氏自相殘殺，削弱元氣；知識分子周旋其間，動輒得咎，爲免禍全身，不得已而託其生命於清談，其情可憫。將永嘉之禍，不歸咎於司馬氏之刻狠，而歸咎於清談，無乃責此者重而責彼者輕乎？明代宦官亂政較東漢、唐代爲甚，朝廷善類輒遭凌逼構陷，人君爲所要挾。不咎朝廷之污濫，乃責儒者之講學。試問：儒者於此等政治環境下，能有多大作爲？社稷顛覆於異族之罪，理學家誠不能一肩挑起也。亭林對時代問題所見如此，誠不如梨洲自政權轉移方法之反省爲得其要也。

依亭林觀之，「習六藝之文」、「考百王之典」、「綜當代之務」，雖是粗、末，卻有實際功效；今之學者乃遺之。性與天道雖是本、精，但乃夫子所不言，子貢所不得聞者，而今之學者必究之，其枉費心機也必然，於是流於空談無根。其實惟「以仁存心，以禮存心」以端正言行方是「得其精」與「究其本」，所謂一貫，所謂無言，當就此說，《易傳》所謂「默而成之，不言而信，存乎德行」（〈繫辭上〉），是也；而亭林一概否定之，以爲孔子所言「論學、論政之大端」方是真實有據之學。其著於聞見、事功之講求，而不自德性立根基之態度，實甚顯然。夫經世功業之講求未爲非，而遂不容講正己成人之學，則非所宜也。「明心見性」一語在禪宗可說，在儒家亦可說，祇須依各家之義理系統理解即可。就儒家言，「明心見性」與「修己治人」並不衝突。果能「明心見性」矣，「修己治人」即有一正確方向指引，不致偏差；否則難免徇私，而修己治人之功亦不能必然有成矣。宋明諸大儒多位卑官微，但在其責任範圍內，亦皆有相當治績，誠非所謂空談心性者。然依亭林視之，明心見性之說對修己治人之功有害，故竭力打翻之。此或因見若干王學末流之狂態，有感而發。但以之統括宋明諸大儒所講習，以爲彼等皆空談心性，無關修己治人，則矯枉過正矣。