

戴景賢

清學術思想史論集

下編

香港中文大學出版社

戴景賢

PDG

戴景賢 著

程學閣著作集之一

明清學術思想史論集
下編

香港中文大學出版社

程學閣著作集之一

《明清學術思想史論集(下編)》

戴景賢 著

© 香港中文大學 2012

本書版權為香港中文大學所有。除獲香港中文大學書面允許外，不得在任何地區，以任何方式，任何文字翻印、仿製或轉載本書文字或圖表。

國際統一書號 (ISBN) : 978-962-996-510-5

出版：中文大學出版社

香港 新界 沙田 · 香港中文大學

圖文傳真：+852 2603 7355

電子郵件：cup@cuhk.edu.hk

網 址：www.chineseupress.com

封面題字：清華大學中文系系主任劉石教授

Book One of the Chengxuege Collection

An Anthology of the History of Ming-Qing Academic Thought (Part II) (in Chinese)

By Tai Ching-hsien

© The Chinese University of Hong Kong 2012

All Rights Reserved.

ISBN: 978-962-996-510-5

Published by The Chinese University Press

The Chinese University of Hong Kong

Sha Tin, N.T., Hong Kong

Fax: +852 2603 7355

E-mail: cup@cuhk.edu.hk

Website: www.chineseupress.com

Printed in Hong Kong

目錄

下編

陸 論章實齋之學術起源說及其學術史觀之構成	1
一 章實齋「六經皆史」說所涉及之議題與其立論之建構成分	1
二 章實齋「六經皆史」說形成之主軸與其所以為創見之處	5
三 章實齋提出「六經皆史」說與當時學術環境之關連	19
四 章實齋所企圖建立之學術觀與學術史觀	24
五 章實齋所提出之《書》教、《詩》教、《易》教諸論 及其意義	33
六 章實齋所綜合完成之古史觀與學術史觀於今日之價值	43
〔附錄〕章實齋「道」與「理」之觀念及其推衍	73
柒 論戴東原章實齋認識論立場之差異 及其所形塑學術性格之不同	91
一 戴東原論學之基本論點及其知識議題	91
二 戴東原認識論之哲學基礎及其論學之態度	100
三 東原於朱子學之承繼與變改	113
四 實齋區分學術之識見與其所受東原之影響	127
五 東原、實齋二人思想與學術性格之對比 與其間隱含之對話	134
六 東原、實齋二人針對於當時學術規格所進行之改造	145

捌 市鎮文化背景與中國早期近代智識群體

- 論清乾隆嘉慶時期吳皖之學之興起及其影響.....181
- 一 明清史研究中之學術史議題
與本文所嘗試提出之一種觀察.....181
- 二 如何設定地域發展形態與明清學術史研究之關連點.....184
- 三 章實齋之學術史觀點與其所提出「浙東、浙西分宗」說
所提供之訊息.....187
- 四 吳皖二地「人文累積」之不同
與其學術發展所可能醞釀之「形態差異」.....189
- 五 吳皖分宗於乾嘉學術史上之意義
與所謂「考證學」觀念之整合.....198
- 六 吳皖學術發展與其社會基礎特質間之關連.....201
- 七 乾嘉考證學發展之方式及其所彰顯之意義.....204
- 八 乾嘉考證學作為儒學發展方式之義理傾向
及其潛藏之哲學議題.....208
- 九 常州學與乾嘉考證學之關係.....215

玖 論清中以迄清晚期學術發展之變局

- 與其中所蘊含之思想脈絡.....241
- 一 清乾嘉時期學術思想之內涵及其意義.....241
- 二 道、咸、同以下社會思想之轉變及其與學術之關係.....250
- 三 晚清今文經學之質變.....257
- 四 龔、魏之影響與清晚期思想發展之轉向.....264
- 五 清中晚期經學以外其它學術領域之發展
及其作為思想影響因素之脈絡.....273
- 六 如何看待清中晚期思想發展中之社會思惟及其理想性.....281
- 七 綜論清中晚期學術思想變局之所因與其所變.....296

拾 論清代義理思想發展之脈絡與其形態	327
一 明清之際學術觀念之多元化 及其所產生之不同思想取徑	327
二 清初義理思想分向發展所導引產生之共同趨勢 與其凝聚之內在動力	332
三 康熙朝對理學之提倡及其於義理思想之影響	344
四 清初以迄清中義理思想發展，除學術本身脈絡外， 其它可辨識之因素	349
五 清中期經史學之改絃與其內在義理思想之特質與樣態	354
六 戴東原學說之論勢與其對於乾嘉特定禮論之影響	359
七 道咸以下社會變局對於傳統義理思想之衝擊及其回應	366
八 清末新學所形塑之思想新趨 與其變改於當時社會之人生想像	370
九 如何總結清代義理思想發展之整體趨勢與其意義	375
人名索引	425
書名篇名索引	435
觀念詞條索引	449

論章實齋之學術起源說 及其學術史觀之構成*

一、章實齋「六經皆史」說所涉及之議題 與其立論之建構成分

清乾、嘉章實齋(學誠, 1738-1801)著《文史通義》, 極為近世所重。其書中所發「六經皆史」之論, 尤受注意; 自民國以來, 論之者非一。主要有二種取徑: 一沿實齋〈史釋〉篇之脈絡, 依「史」字之字形、字源, 辨說其原始之義, 而另以文獻、器銘所可考見者, 分析與「史」相關之字詞於古代用語中所可能有之指涉; 如王靜安(國維, 1877-1927)。¹而另一則是援實齋〈報孫淵如書〉中「盈天地間, 凡涉著作之林, 皆是史學」²之語, 將實齋「皆史」之義, 說解為「凡一切政典皆有史料價值」, 或「經部中有許多史料」云云; 如胡適之(適, 1891-1962)、梁任公(啟超, 字卓如, 1873-1929)等。其中胡氏之說,³略本章太炎(炳麟, 字枚叔, 1869-1936)論所謂「經之大意」之講辭。⁴而章氏於此前撰文, 雖曾言「六藝, 史也, 上古以史為天官, 其記錄有近於神話」,⁵其論中亦有「經即古人之史, 史即後世之經」之衡語。凡此皆於胡氏有影響, 特其說未為胡氏所全取。至於梁任公, 其意本不以實齋「六經皆史」之論為是, 然亦主張不妨以「六經皆史料」之義說之;⁶其論在胡氏後。至錢師賓四(穆, 1894-1990)著論, 乃特意區分實齋之說為二, 謂凡近人以〈報孫淵如書〉中之論, 以詮解「六經皆史」之說者, 皆未得實齋淵旨;⁷唯靜安之說, 較得其真。⁸

以上特以「六經皆史」一義言，則如此。至於論述實齋整體學術，則亦有二項重點：一為專就「史學史」之發展，為之評價；看重其所建構之「史學理論」。而另一，則是以「清代學術史」之詮釋為主軸；關注之重點，除爬梳實齋所可能接受之影響外，主要集中於實齋學說與當時主流思想間之一種對立性。相關研究，除早期之章太炎、胡適之、梁任公、內藤湖南(虎次郎，字炳卿，1866-1934)、⁹錢師賓四¹⁰之外，後期之說，則以法國漢學家戴密微(Paul Demiéville, 1894-1979)、¹¹美國學者倪德衛(David S. Nivison, 1923-),¹²與旅美學者余英時(1930-)¹³之說，較受注意。然即以諸名家論實齋，發揮其精義甚多，於今而觀，亦尚有若干未盡抉發之旨，可進一步予以闡釋。

大較而言，欲辨析此中未明之義，約可從兩方面著手：第一方面，在於重新檢視與此說相涉之議題；第二方面，則是於其論中，分析出彼所憑以立說之基礎與要點。至於有關實齋學說之整體意義之剖辨，則可待此二方面釐清後，再予以關連。

關於此兩項工作之前者，最要之重點有二：其一，在於辨明「史學起源問題」之性質，與其相關之重要性，乃至具體之有關「中國史學」興起之條件。此點所以於說解實齋之論為重要，在於其作為「議題」之普遍性，以及其在中國史學史上之「適用」。另一，則是以「六經皆史」之論，作為辨明中國經籍與經學來歷之一新角度，從而得以重新定義有關「中國學術起源問題」之質問方式；其意義屬於歷史特殊面相之詮釋。

「史學起源」議題之所以具普遍性，在於「歷史意識」之具體以某種「觀念」方式呈現於人類思惟，本源自人類集體意識中一種自然之傾向；雖則由歷史意識所產生之思惟，不必然足以導引出明晰之「歷史」觀念，或引致一種對於過往集體經驗應如何詮釋之知識需求。¹⁴此種人類集體意識中「歷史意識」之自然傾向，顯示「歷史敘述」或某種「史學」之發生於不同民族，雖於其當時，各有不同條件，以致各民族對於「歷史」之觀看態度，乃至對於「歷史詮釋」之性質、範圍與意義之認知，常產生不同之理解，然於其發展成為一種「歷史思惟」時，仍有共同依據之人性基礎；因而此一心理歷程，仍存在可以依「普遍原理」予以分析之特性。

德國哲學家黑格爾於討論歷史著作之起源時，曾提出「具備成熟個體性之民族」¹⁵之出現，實為產生最早期「具有史學意義之歷史觀察與理解」之條件。¹⁶此一分析眼光，顯示黑格爾對於「歷史」形成之精神基礎，以及「理性創造力」之展現形態，具有特定之「哲學性分析」之眼光；此一眼光，雖於現今史學之理論發展，不具完整之伸展性，然於當時，則是被解讀為具有既與「啟蒙時代」(the Enlightenment)相關，亦與之差異之新的「世界史」(world-history)視野；且於其思惟中，顯示一種依據「文化功能」以追溯「文明起源」之思惟方式；雖則彼對於文化功能之鑑別，仍止停留為一種哲學方式之約括。¹⁷

相較之下，與黑格爾約略同時之章實齋，則有來自不同文化根源之思惟。實齋以校讎學之眼光，上探班(固，字孟堅，32-92)、劉(歆，字子駿，西元前50-前23)，溯源官禮，下該《文心雕龍》、《史通》，甄別名實，品藻流別，¹⁸以討論「中國學術分野」與「撰述之體之變衍」。¹⁹彼雖於歷史之理解，自始即僅有「文明」與「草昧」之分別，並未建立任何類似現代觀點之多元文化視野。此種侷限於民族歷史經驗所無法克服之限制，對於任何意圖發展具普遍性質之有關歷史學之「後設理論」²⁰之學者而言，皆有其不利。此點自不待言。然實齋於撰寫〈原學〉一文之同時，另有〈原道〉一篇，²¹提出兼具「倫理性」與「功能性」雙重意義之「社會演化」(social evolution)觀點，²²將歷史發展之動力，歸因於人類群體「意識」與「無意識」交互作用所產生之結果，²³因而於可判讀為「廣義之人類學性質」之問題意識上，與黑格爾式之論述，形成對比。²⁴

大體而言，章實齋對於「民族因素」與「歷史觀念」之關連，因受中國自來一種實質上頗為強固之「文明核心論」之影響，²⁵以致缺乏來自「他者」(the other)之觀察角度；此固有其不足。然中國之歷史展演，有其規模，章實齋就中國歷史著作之成形，指陳中國歷史「載記」興起之觀念條件，與當時存在之政治需求，依今而判論，即其說有部分屬於擬臆，其中實亦有確切可以依據之言；與西方之事例不同。

故倘若以「中國史學」發生之過程，作為觀察人類「史學起源」所應考慮之事實基礎之一部，黑格爾區分歷史家史學意識之

由「原始的」(original)，進而為「反省的」(reflective)與「哲學的」(philosophical)，²⁶由是而條理之脈絡，其所內含之「史學史發展」議題，未必即能以黑格爾之所析論，充分予以解答。此所以論者於辨明章實齋之以「史學起源」作為其學術議題時，除應注意其說法作為「具體討論有關中國史學興起之條件」之意義外，亦宜將之擴展為乃思考於「整個人類史學係如何興起」之一種探究。

至於此所謂「相關議題」之後者，即「以章實齋『六經皆史』之論，作為辨明中國經籍與經學來歷之一具體的可能，因而得以重新定義有關中國學術起源問題之質問方式」一項，其意義則可約括為五點：第一點，在於將掌握政權者之政治性文獻，所謂「政典」，與民間私人人性之立論陳述，或傳言記聞，乃至其它文字運用，於「形成之條件」上予以區分，並依此作為考察其基本性質之必要基礎。第二點，在於依照「學術性質」之觀念，區分所謂「王官之學」與「諸子家言」之不同，並以孔子之立教，與儒家後學之尊主孔子，此二事，作為古、今學術轉移之關鍵。第三點，在於追溯王官掌故之形式來源，以與「體制」觀念相結合，因而開啟一種有關古代歷史係「如何於政治之結構演進中，產生功能性官僚輔助系統」之研究。第四點，在於重新論述與中國學術史關係極為密切之所謂「聖人」、「聖學」，乃至「經籍」、「經學」諸觀念。第五點，在於強調中國學術整體思惟中所內涵之「人文性」與「時代性」。

以上五點之所以足以重新定義思考「中國學術起源問題」之質問方式，係因其所內涵之歷史分析角度。此一角度，就其所應具備之基礎言，實齋之分析，雖猶若有所未足，然由於實齋於其說中，有一重要之立論依據，即是漢人對於先秦文獻之分類及其形成背景之論述，此一論述與分類，依今日學界之理解，固係摻雜有若干後人之歷史想像與理念，然漢人去古未遠，在其具體觀念之背後，亦仍不乏有部分堅實之歷史事實，為之支撐。因此即於今日而欲考論中國整體學術之起源，於論述之角度與分析之基礎上，實齋所提供之觀點，仍有其未容輕忽之重要性。

除以上所敘可與實齋說相關涉之議題外，若欲於其論中，條理出實齋所憑以成說之個別立論要點，則亦可將之歸納為下列幾個主

要方面：第一方面，在於古代政治之「功能分化」，及其對於整體治術之影響。第二方面，在於古代文獻與古代官僚執掌間之關係。第三方面，在於古代文獻對於古代貴族教育所產生之影響。第四方面，在於私人教育興起之條件，與私人著作之根本性質。第五方面，則是漢以後著作形式、學術走向，與整個先秦學術之關連。以上五個方面所涵蓋之要點，其最要之研究基礎，皆在周代之制度與周代之政治文化。而實齋本人之說，凡所以完成其特有之有關先秦學術史之論述者，亦皆於此五項具體之研究焦點上，具有彼此間之相關性。唯對於今日之學界而言，凡此種種議題之提示、立論之基礎，乃至成說之關連，本隸屬於不同層面，非盡如實齋本人所設想；其意義與影響，亦皆有所差異。故以今日之觀點而為之重新論述，俱應將之逐項條理而分別視之。

二、章實齋「六經皆史」說形成之主軸 與其所以為創見之處

有關實齋整體學說之剖辨，倘依其所設定之議題，結合之於其所立基之觀點，而為一脈絡之說明，首當闡明者，為其「六經皆史」說中所標舉之「史」義。蓋實齋之論「史」，就其行文之用例言，固有若干處可依其所指陳，而以後世所泛稱之史官、史家、史事、史著等義為解，然若此之類，本係兼涉後世之學術流別為論，故以「史部」成學後之觀念言之，因而通用之如此，此亦固然。唯以最所關鍵之「六經皆史」之「史」字論，則並非可以此類「通義」詁之。

「六經皆史」之「史」義，實齋於其所著《文史通義》中，本自有說解，見於〈史釋〉。實齋云：

或問《周官》府史之史，與內史、外史、太史、小史、御史之史，有異義乎？曰：無異義也。府史之史，庶人在官供書役者，今之所謂書吏是也。五史，則卿、大夫、士為之，所掌圖書、紀載、命令、法式之事，今之所謂內閣六科、翰林中書之屬是也。官役之分，高下之隔，流別之判，如霄壤矣。然而無異義者，則皆守掌故，而以法存先王之道也。²⁷

篇中以《周官》為說，凡所舉，有府史、內史、外史、太史、小史、御史等，職守不同，而實齋皆以一共同之義說之，謂皆「守掌故，而以法存先王之道」。此一詮解，重點在於顯示當時「文字使用」作為「治具」之一種擴張性發展。²⁸此種發展，使所謂「掌故」，具有穩定行政運作之功能。「史」之所以官守不同，而同得此名，皆因其所職司涉於文字故。至於各類之史，其地位之高下與權力之輕重，則判然若霄壤。其中卑者如府史，即庶人在官者，猶得以充之；而其它五史之品，則以卿、大夫、士為之，雖王廷卿士之重，亦有擔當其任者。故以此言之，凡周人所謂「史」，皆因職守涉及掌故而得名，至於其所肩負之政治性功能，則彼此相懸絕；並非一如後世政府設局修史而專以「編纂」為職司之史臣。此為論實齋「六經皆史」之「史」字，首當辨明之第一義。

其次，實齋於釋言中，強調周官之政，乃「以法存先王之道」，其說義可析解為「治道」與「治法」二層；凡史所掌圖書、紀載、命令、法式之事，皆在「治法」之科，為其中之一項。依其意，史守掌故，而無自專之權，即是所以輔成王道；至於設法之權與制法之意，為「治道」之核心，則俱出王廷，非史之本職所得與聞。此史所以為官守之基本性質，亦是當時統治者將文字功能展現於治術之主要設計。實齋云：

史守掌故而不知擇，猶府守庫藏而不知計也。先王以謂太宰制國用，司會質歲之成，皆有調劑盈虛、均平秩序之義，非有道德賢能之選，不能任也，故任之以卿士、大夫之重。若夫守庫藏者，出納不敢自專，庶人在官，足以供使而不乏矣。然而卿士、大夫，討論國計，得其遠大，若問庫藏之纖悉，必曰府也。²⁹

以是言之，即同一卿士、大夫，其所能發揮之輔政功能為何，必以其所受命之職司為前提，而非僅由階級身分決定。

至於「史」之所以與「學」相關，則因「道」無得而空銓，「政」在可使，不在可知，故「法」之顯而可守者，在於書吏所存之掌故，皆國家設施之實跡。

實齋云：

夫子曰：「民可使由之，不可使知之。」先王道法，非有二也，卿士、大夫能論其道，而府史僅守其法；人之知識，有可使能與不可使能爾。非府史所守之外，別有先王之道也。夫子曰：「俎豆之事，則嘗聞之矣。」曾子乃曰：「君子所貴乎道者三。籩豆之事，則有司存。」非曾子之言異於夫子也，夫子推其道，曾子恐人泥其法也。子貢曰：「文武之道，未墜於地，在人。夫子焉不學，亦何常師之有？」「入太廟，每事問。」則有司賤役，巫祝百工，皆夫子之所師矣。問禮問官，豈非學於掌故者哉？故道不可以空銓，文不可以空著。三代以前未嘗以道名教，而道無不存者，無空理也。三代以前未嘗以文為著作，而文為後世不可及者，無空言也。蓋自官師治教分，而文字始有私門之著述，於是文章學問，乃與官司掌故為分途，而立教者可得離法而言道體矣。³⁰

依此說，以有職司者為師，上焉者可以為志道之君子，以所問學為討論治道之依憑；下之者，則雖庶人之平賤，苟有其材而為志毅之學，則亦莫不可充當事役之任。孟子嘗謂孔子少賤，故嘗為委吏、乘田，³¹則此類職司，必貴族之末裔，乃至庶人，皆得為之，故說之如此；亦事之一例。

循此為論，學之初始，無論上、下，其在古人，皆必求之於當代之典章；即所謂通達於治術之精微者，亦未嘗離於官司之掌故，而故為離事之空言。必至官、師既別，治、教既分，而後文字始有專門之著述，而後唱為一家之私言者，乃得離於實事而立說。於是所謂「學」者，乃有空言事理、專於誦讀之特行。實齋遂於此而區別「效法」與「效法之資」，其言云：

效法者，必見於行事。《詩》《書》誦讀，所以求效法之資，而非可即為效法也。然古人不以行事為學，而以《詩》《書》誦讀為學者，何邪？蓋謂不格物而致知，則不可以誠意，行則如其知而出之也。故以誦讀為學者，推教者之所及而言之，非謂此外無學也。子路曰：「有民人焉，有社稷焉，何必讀書，然後為學？」夫子斥以為佞者，蓋以子羔為宰，不若是說，非謂學必專於誦讀也。專於誦讀而言學，世儒之陋也。³²

說中取證《論語》，而論合誦讀之「格致」與行事中之「誠意」，此一論法，若就「教者」而言，則其第一層，以《詩》、《書》之誦讀為學，即是朱子「知」在「行」先之說，而所謂「知」不離於事；而第二層，「行必如其知而出之」，始是真知真行，則又縮合之於陽明(王守仁，字伯安，1472–1529)之「誠意」。此可以論述古人「不以行事為學，而以《詩》、《書》誦讀為學」之所以故。然若探求「治化」之本，則所謂「效法之資」表現於《詩》、《書》者，蓋亦先有其事；此所謂「事」，乃出於聖人之布化，為「道」、為「法」，是一非二，「知」即在於「行」之中，而與之合體。故無「行」，亦不別有「知」，不復分有二層。

以上所說，為實齋論「史」最要之兩義。然此處猶有一待於釐清之點，即是其〈史釋〉篇中所謂「經術」，與其通言之「史法」二者間之區別。實齋云：

道隱而難知，士大夫之學問文章，未必足備國家之用也。法顯而易守，書吏所存之掌故，實國家之制度所存，亦即堯、舜以來，因革損益之實迹也。故無志於學則已，君子苟有志於學，則必求當代典章，以切於人倫日用；必求官司掌故，而通於經術精微；則學為實事，而文非空言，所謂有體必有用也。³³

夫史之所記，乃循成例，史不為擇，學者學為書記，則當以此為守，思不必出其位，亦不當出於其位；此《禮記·曲禮》所謂「宦學事師」之一類。³⁴然倘為在上之君子，欲求無負卿士、大夫輔弼之責，則雖問禮、問官，近於以吏為師，其學必至於概知治道之大端，乃能任事，而非謹以備禮即謂盡己。³⁵此即「體」、「用」之相備。然此所謂「通於經術精微」，其與但循職司之成法而不離於職事者，究應如何分判？實齋於此類道德賢能之成材，論中特以「道、法無二」之說說之，而於「思」與「學」之際，³⁶君子所成就者究竟為何？實齋亦僅有「效法於成象」³⁷之論，如後文所述，而並未於「學、思之理」有更進一層之解析。³⁸

究論實齋之所以於此「治、教未分」之時之為上、下之學，唯以貴族政治中本有之流別言之，而未深論及於其間政治文化之傳衍，與所可能存在之階級變動，實乃因實齋於其設論之背後，有一彼所

深信之「聖治」觀念。此一聖治之延續，雖經歷歷史演化之過程，然於其設論中，對於聖治所依憑之社會條件究竟為何？實齋僅注意及於制度中「功能性」與「倫理性」之演化，對於與權力組合、經濟分配相關之結構因素，辨之未深，因而對於「開創性菁英政治」，其操作時所需之社會階層組織，尚未能採取比較有效之觀察角度。亦以此故，實齋對於治術誘導下所形成之「教」或「學」之性質，與日後真正具有「批判性學術」意義之思惟傳統之建立，二者間之差別何在？仍是有所未明。

依實齋說，治化之成，一方面言，乃是人類政治逐步邁向成熟階段，由創治之臣、主共成其事；另一方面言，則是經歷三代以來所積累之因、革、損、益，而有以漸備其法制。實齋云：

人生有道，人不自知；三人居室，則必朝暮啟閉其門戶，饜飮取給於樵汲，既非一身，則必有分任者矣。或各司其事，或番易其班，所謂不得不然之勢也，而均平秩序之義出矣。又恐交委而互爭焉，則必推年之長者持其平，亦不得不然之勢也，而長幼尊卑之別形矣。至於什伍千百，部別班分，亦必各長其什伍，而積至於千百，則人眾而賴於幹濟，必推才之傑者理其繁，勢紛而須於率俾，必推德之懋者司其化，是亦不得不然之勢也；而作君作師，畫野分州，井田封建學校之意著矣。故道者，非聖人智力之所能為，皆其事勢自然，漸形漸著，不得已而出之，故曰天也。³⁹

蓋就聖治之體言，人事之日繁、人倫之日密，與政治結構之日趨於精緻，皆有其符合人道、治道之合理性。一切變衍之「形式」(form)，於其見解中，雖非預存於彼所設想之社會群體中，⁴⁰然其應時、應勢而為用，治化之創為，實與群體於歷史之環境中求生存之需求相符應，皆有其「所以然」與「不得不然」。此一「漸形漸著」之事勢，追溯其源，固乃道之故，然而非道也。於此實齋將「道」之顯用，畫分階段，因而使「道體」之觀念，發生變化，其將「道」字設定為「萬事萬物之所以然」，而非「萬事萬物之當然」，相對於宋儒所謂「顯微無間」、「體用不二」，實有一深微之轉折。實齋云：

《易》曰：「一陰一陽之謂道。」是未有人而道已具也。繼之者善，成之者性。是天著於人，而理附於氣。故可形其形而名其名者，皆道之故，而非道也。道者，萬事萬物之所以然，而非萬事萬物之當然也。人可得而見者，則其當然而已矣。人之初生，至於什伍千百，以及作君作師，分州畫野，蓋必有所需而後從而給之，有所鬱而後從而宣之，有所弊而後從而救之。羲、農、軒、顓之制作，初意不過如是爾。法積美備，至唐、虞而盡善焉，殷因夏監，至成周而無憾焉。譬如濫觴積而漸為江河，培塿積而至於山嶽，亦其理勢之自然；而非堯、舜之聖，過乎羲、軒、文、武之神，勝於禹、湯也。後聖法前聖，非法前聖也，法其道之漸形而漸著者也。三皇無為而自化，五帝開物而成務，三王立制而垂法，後人見為治化不同有如是爾。當日聖人創制，則猶暑之必須為葛，寒之必須為裘，而非有所容心，以謂吾必如是而後可以異於聖人，吾必如是而後可以齊名前聖也。此皆一陰一陽往復循環所必至，而非可即是以為一陰一陽之道也。一陰一陽往復循環者，猶車輪也。聖人創制，一似暑葛寒裘，猶軌轍也。⁴¹

於此論中，實齋以輪、轍之喻，強調「道」之由體顯用，能動之氣與靜態之理，雖非分別作用，二者實須分別理解。所謂「繼之者善，成之者性。是天著於人，而理附於氣」，蓋即是表明理、氣雖同出於道，理乃附於氣，道體非即是理體。此所謂「附之」之說，一方面顯示「理」屬於彼所謂「往復循環所必至」，乃「氣化」因「道」之顯用而必有之條理；若就創化之動能言，動之幾在氣，不在理。而另一方面，則是承認氣化中存在因「理附於氣」而產生之萬物之殊別性，甚至主體性；此所謂「天著於人」。故「化」中所以見有「繼之者善，成之者性」，乃係於一「動態」之過程中，逐步彰顯。此所謂「動態」，包涵「時」、「位」與「物象」之紛然性。⁴²

而正因「理」於實齋之理論中，不具備「絕對之先在性」，故所謂「天著於人，而理附於氣」，與朱子「理乘於氣之機以動」⁴³之說，其實然之意指不同。實齋所謂「道乃漸形漸著」，實際上乃顯示道體之於其流布之作用中，逐步彰顯其內在之「可能」，雖係具有一種自始即已存在之「目的性」(finality)，然此「目的」之達成，須由「氣」之變衍逐步「調整」而形成。所謂「理附於氣」，即是說明「理」係於氣動

之過程中，隨其變化而形成某種「約制」。「理」、「勢」二字之連用，以此。

至於人之所以獨出於萬物，而有以「繼善」、「成性」，則是因人於氣化中所得之稟賦。此一稟賦一方面形成人作為「群體」之共性，另一方面亦形成人作為「個體」之殊性。因而道體之於人之歷史中，逐步彰顯其所賦予人之「存在目的」，必係透過「群體」與「個體」之互動而達成。故實齋又云：

道有自然，聖人有不得不然，其事同乎？曰：不同。道無所為而自然，聖人有所見而不得不然也。聖人有所見，故不得不然；眾人無所見，則不知其然而然。孰為近道？曰：不知其然而然，即道也。非無所見也，不可見也。不得不然者，聖人所以合乎道，非可即以為道也。聖人求道，道無可見，即眾人之不知其然而然，聖人所藉以見道者也。故不知其然而然，一陰一陽之迹也。學於聖人，斯為賢人。學於賢人，斯為君子。學於眾人，斯為聖人。非眾可學也，求道必於一陰一陽之迹也。自有天地，而至唐、虞、夏、商，迹既多而窮變通久之理亦大備。周公以天縱生知之聖，而適當積古留傳，道法大備之時，是以經綸制作，集千古之大成，則亦時會使然，非周公之聖智能使之然也。蓋自古聖人，皆學於眾人之不知其然而然，而周公又遍閱於自古聖人之不得不然，而知其然也。周公固天縱生知之聖矣，此非周公智力所能也，時會使然也。譬如春夏秋冬，各主一時，而冬令告一歲之成，亦其時會使然，而非冬令勝於三時也。故創制顯庸之聖，千古所同也。集大成者，周公所獨也。時會適當然而然，周公亦不自知其然也。⁴⁴

依此，所謂「道之自然」，於人而言，實際包括一「社會整體」之建構，其起因，乃是眾人相聚「不知其然而然」，而其發展，則是透過「群化」機制之形成與選擇。而其最終顯示之最大效益，則是聖智之人於「時會」之條件中，所見出之「當然」。此一「人文之理」中之「當然」與「所以然」之分別，顯示凡「用」中所見之「體」，有其「恆常」之一面，亦有其「變動」之一面。就「用」之「能然」言，未有人而道已具，「道」即是其「所以然」，此「所以然」無所謂「變」。然若就「人」之「可有之最佳抉擇」言，則聖人之藉眾人之「不知其然而然」而見