



理學叢書

呂坤全集

上

〔明〕呂坤撰

中華書局

理學叢書

呂坤全集
上

〔明〕呂坤撰
王國軒
王秀梅整理



圖書在版編目(CIP)數據

呂坤全集/(明)呂坤撰;王國軒,王秀梅整理. - 北京:
中華書局,2008.5

(理學叢書)

ISBN 978 - 7 - 101 - 02457 - 9

I. 呂… II. ①呂…②王…③王… III. 呂坤(1536
~ 1618) - 全集 IV. C52

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2008)第 047510 號

理學叢書

呂坤全集

(全三冊)

[明]呂坤撰

王國軒 王秀梅 整理

*

中華書局出版發行

(北京市豐臺區太平橋西里 38 號 100073)

<http://www.zhbc.com.cn>

E-mail: zhbc@zhbc.com.cn

北京瑞古冠中印刷廠印刷

*

850×1168 毫米 1/32·57½印張·6 插頁·1198 千字

2008 年 5 月第 1 版 2008 年 5 月北京第 1 次印刷

印數:1-3000 冊 定價:140.00 元

ISBN 978 - 7 - 101 - 02457 - 9/B · 309

理學叢書出版緣起

理學也稱道學、性理之學或義理之學，興起於北宋。主要代表人物有程顥、程頤，相與論學的有張載、邵雍，後人又溯及二程的本師周敦頤，合稱「北宋五子」。南宋朱熹繼承和發展了二程學說，並汲取周、張、邵學說的部分內容，加以綜合，熔鑄成龐大的體系，建立了理學中居主流地位的學派；與此同時，也有以陸九淵為代表的理學別派與之對峙。南宋末，朱學確立了主導地位。元代理學北傳，流播地區更廣。明代，程朱理學仍是正統官學，但陳獻章由宗朱轉而宗陸，王陽明繼之鼓吹心學，形成了理學中另一占主流地位的學派。清初理學盛極而衰，雖仍有勢力，但頹勢已難挽回，一世學風逐漸轉變為以乾嘉樸學為主流。理學從產生到式微，經歷約七個世紀。而它在思想界影響的廣泛深入，超過兩漢經學、魏晉玄學、南北朝隋唐的佛學。

理學繼承古代儒學，融會佛老，探討了宇宙本原、認識真理的方法途徑、世界的規律性和人類本性等哲學問題，提出了比較完整的哲學體系，並涉及道德、教育、宗教、政治等諸多領域，繼承改造了許多舊有的哲學範疇和命題，也提出了不少新的範疇和命題，進行了細緻的推究。「牛毛繭絲，無不辨晰」（黃宗義明儒學案凡例），雖有煩瑣的一面，也有精密的一面。就理論思維的精密程度而論，確有度越前代之處。在我國哲學思想發展史上起過重大的作用，在國際上也有影響。作為民族哲學遺產的一

部分，我們沒有理由無視它的歷史存在。

建國以來，學術界對理學的研究取得了很大成績。但在一段時間內，由於「左」的思想影響，妨礙了對理學進行實事求是、全面系統的研究，有關古籍資料的整理也未能很好地開展。近幾年情況有了很大變化，有關的論文、專著多起來了，有關的學術討論會也不斷召開。爲配合研究需要，國務院古籍整理出版規劃小組制訂的一九八二至一九九〇年的古籍整理出版規劃中列入了理學叢書，並開列了選目。這套叢書將由中華書局陸續出版。

理學著作極爲繁富，有大量經注、語錄、講義和文集。私人撰述之外，又有官修的讀物如性理大全、性理精義。也有較通俗的以至訓蒙的作品，使理學得以向下層傳播。本叢書只收其中較有代表性的著作。凡收入的書，一般只做點校，個別重要而難懂的可加注釋，或選擇較有參考價值的舊注本進行點校。

熱切期望學術界關心和大力支持這項工作。

中華書局編輯部 一九八三年五月

前言

呂坤（一五三六—一六一八）字叔簡，號新吾，晚號抱獨居士，了醒亭居士，河南寧陵人。明代著名思想家、政治家。他一生經歷了嘉靖、隆慶、萬曆三朝，分別在陝西、山西、山東及朝廷做官二十餘年，歷任知縣、吏部主事、右參政、提刑按察使、提督、巡撫、右僉都御史、刑部左右侍郎等官職。六十二歲時因上著名的憂危疏而遭讒，辭官家居，八十三歲卒於故里。

呂坤生活的年代，明王朝表面雖似穩定，但亂象已萌：皇帝荒怠朝政，肆意聚斂財富，大興土木，稅使四出，市民不堪搜刮騷擾，抗議疊起；農民賦役沉重，無衣無食，一遇荒年，四處流亡；士卒糧餉微薄，常被剋扣，長官驅之如奴僕，憤懣至極，每有嘩變；朝政怠弛，黨派紛爭，太監操權，廠衛橫行。整個時局如呂坤形容那樣：「民心如實炮，捻一點而烈焰震天；國事如潰瓜，手一動而流液滿地。」另一方面，商品經濟也在發展，但明王朝並沒有意識到要助其成長，而是處處捆束它，壓榨它，使其步履蹣跚，這就使時代危機愈發深重了。呂坤的著作真切而全面地反映了這一社會現實。

從學術思潮上看，王學已經取代了朱學的主導地位。王學學者遍佈大江南北，其中一部分人主張拓展個性，肯定人欲，具有啓蒙色彩。另一部分則務空蹈虛，不切實際，流於狂禪。呂坤主張打破學術禁錮，萬響齊鳴；去偽存真，實學實用；爲學不主一家，「我只是我」。有熔鑄百家，抱獨立自立的氣象。

他有鮮明的學術宗旨，以仁爲核心，視萬物爲一體，至今仍有價值。他深切同情民衆，反映人民疾苦的詩文，催人淚下；他是一位學術與事功並重的政治家，每條政治措施，都從利國利民出發，都要糾正吏治的腐敗，鏟除弊端，斥責僞善仕人的心態，真正做到了體用一致，求真務實。他重視人民的力量，預感到將爆發大規模的農民起義，是時代最有預見的思考者。

呂坤著作很多，除呻吟語外，還有去僞齋集、實政錄等十餘種。內容涉及政治、經濟、刑法、軍事、水利、行政管理、婦女教育、幼兒啓蒙、音韻學、醫學及殘疾人就業等各個方面。呻吟語則是他對宇宙、人性、命運、時事、治道、物理、人情的觀察和思考，充滿了哲理性，閃爍着智慧之光。它不僅能使人看到明代政治、社會、學術風貌，還可以從中汲取許多有益的人生經驗。如怎樣構築自我，怎樣待人，怎樣處世，怎樣排除煩惱，怎樣延長生命，怎樣擺脫困境等，如果善於選擇、揚棄，一定會從這位八十三歲老人的人生經驗中找到許多有益的東西。

一

古往今來，凡是在學術上有創見的人物，往往具有特立獨行的品格，求真務實的態度和熔鑄百家精神，呂坤就是這樣的思想家。他治學不株守前人門戶，公然宣佈：「我不是道學」，「我不是仙學」，「我不是釋學」，「我不是老莊申韓學」，「我只是我」（談道，呻吟語卷一）。「我只是我」突出了呂坤的個性特點，也是他治學的獨立性宣言。

他在學術上堅持「自得」，並敢於打破傳統，不迷信權威。呂坤反對爲學「躡著人家脚跟走」（問學，呻吟語卷二），甚至也不贊成「跟著數聖人走」，強調「各人走各人路」（品藻，呻吟語卷四）。他批評一些學者「循弊規若時王之制，守時套若先聖之經」（修身，呻吟語卷二）。這些敢於突破聖人迷執和道統的聲音，在一個聖化社會裏是難以聽到的。呂坤自稱「抱獨居士」，反對「逐波隨流」（談道，呻吟語卷一）。強調學者必須保持獨立人格，堅持自己的主張，「此心果有不可昧之真知，不可強之定見，雖斷舌可也，決不可從人然諾」（存心，呻吟語卷一）。這種堅持真知定見的可貴精神，使他具有了沖決三教藩籬、批評百家的氣概。

（二）力圖突破經學藩籬。經學是我國思想文化源頭，自然在文化史上占有極其重要的地位。但自漢代以來，經學逐步被一些儒家學者與統治者教條化，從而使經學具有了神聖性和一定的法律性。唐宋以來，不僅經書，就是經注也往往不容置疑。其中雖有疑經思潮出現，也只是重新闡釋經學，或以經抒發己意。經學所織成的網，牢牢地束縛着學者的思想。甚至有這種現象：人們見解稍與經義、經注不同，就可能招致責難。正如呂坤所言，疑經者，一人獨倡，則會遭到千百人彈射；沖決者，即使「有萬喙以張吾軍，有一人者出，加以『詆訛先賢，變亂成法』之罪，則萬喙短氣」（綱目是正序，文集卷三）。面對這種情況，呂坤毫不畏縮，毅然舉起了疑經、正經的旗幟，向經書、經注提出了疑問和批評。

他首先把疑問的目光投向了春秋。春秋自孔子編定後，就成了代天討罪之書。呂坤却認爲它是明辨是非之作，是非之權「大於天與君」，但握有此重權之人却「循愛憎之情，恣行胸臆，以失萬世之

真」，呂坤認為這就是「私」；「舞予奪之文，以趨避毀譽，以傷萬世之公」，他認為這就是「懦」。只有公而無私之人，才有追求真理的求實精神，才能堅持真理。但是春秋沒有完全做到「真」和「公」，而是「猶有所循而私，有所避而懦」，因此天下應該對春秋「是非其是非而討之」（以上引文均見胡傳是正序，文集卷三），這就把春秋的一些是非標準變成了批判的對象。清儒唐甄在破崇篇中，也對春秋是非標準提出了疑問，引導人們從封建道德教條的束縛中解放出來，是同呂坤思想相通的。

禮書在封建時代，是維護等級制度和人際關係的法典。它雖有節制情感、規範人的行為、保持社會和諧的作用，但實踐起來却成為壓抑人的情感、個性的桎梏。呂坤不可能否定等級制度，也承認禮對人情的檢束作用，但在某些方面，他對三禮，特別是儀禮，發出了責難。他指出，制禮的本意是怕人情的放縱而流於惡，故以禮法約束之。但是由於禮的「儀度繁密」，反而不稱人情，甚至使人喪失了真情。遵從這些繁瑣的儀度，只能造成「其態近之」的形式主義，實際則是「禮作而忠信亡」。這裏透露出一些道家色彩。他認為，儀禮絕對、繁苛、偏狹、片面而不近人情，結果會導致疏慢禮義、逍遙放恣。他批評宋儒「不察禮之情」，使禮更加繁瑣化。他針對朱熹的家禮著四禮疑，對家禮提出了不少批評。如指出每月朔望日，灑掃齋宿，陳設果肴茶酒的「數祭」是勤祭典而棄人事（四禮疑通禮）。又指出居喪禮廢業是不應該的，他說：「禮云：大功廢業」，余竊未解焉。士大夫衣食有資，萬事可廢。農工商賈，八口之家，資以生活，「薪水無資，衣食盡廢，可乎？」（四禮疑喪禮）家禮讚揚親喪三日不食，呂坤則認為，食不食，應「度身、度親、度事」而決定之，否則便是不近人情。冠禮規定，婦人稱氏而不名。呂坤認

爲：「草木鳥獸多者數名，未有無名者。婦女亦人也，可不名乎？」（四禮疑冠禮）他指出楔齒含飯是殘忍的表現，應該廢止。禮中規定，親亡哀哭要「擗踊」數次，呂坤認爲情本自然，規定哭喪時如何動作，是使「男女相率而矯強，必有笑於其旁者」。「情之所極，流其自然，安用文其不及，率天下以失真哉？」（四禮疑喪禮）「以文飾情」，必喪真情。「情本自然」，脫離自然，必然出現各種違背常情之事。呂坤批評禮的武器是「自然」和「真情」四字，從自然出發，必然要廢除那些不合人情之禮，使壓抑的人性得以解放，成爲社會發展的積極因素。呂坤在這個方面邁出了可喜的一步。

總之，呂坤主張禮要簡，情要真，反對繁僞做作，這都是他求實去僞思想在禮法上的表現。

宋明時期，朱熹所著通鑑綱目，「人擬之春秋」，具有經典著作的同等意義。「後人奉若蓍蔡，噤不敢出一言」，具有神聖性。但呂坤却撰寫了綱目是正，用以糾正朱熹的誤失。他在序中指出：「朱子修綱目，對歷史本應無所忌諱，但他却『宗孔子之所諱，以爲書法』，是『泥其迹失其義』。綱目中『有關於世教略而不書者，有無關於國體可以不書者；有事係綱常不可以人廢倫者，有渠魁協從不可以概論決者；有罪坐所由不當理見獲者，有舍其重而罪所輕者；有遷怒而加以無罪之罪者，有劫於重大之名而乏南史之直者；有當大書而分書，當分書而大書者；有當附見而特書，有當特書而附見者；有好惡之過而予奪不協於中者，釐之共七百七十六則』，都應當糾正。但呂坤害怕『有倡無和』，『干天下僭叛之譏』（以上見綱目是正序，文集卷三）而自焚其稿，使我們今天無法看到原書全貌。可是這種懷疑精神是值得肯定的。

對於理學家作爲重要理論淵藪的易和中庸，呂坤是從理性走向實用性。他說：「不是與諸君不談

奧妙，古今奧妙不似易與中庸，至今解說二書，不似青天白日，如何又於晦夜添濃雲也？」（談道，呻吟語卷一）因此主張，拋開二書，另說一副當說的話，這些話不是獨斷的，而是開放的；不是神祕的，而是光明率直的。這是對神祕主義的一種批判。

呂坤還提出了「越過六經千聖」的體道方法。他說：「默契之妙，越過六經千聖，直與天談，又不須與天交一語，只對越仰觀，兩心一箇耳。」（問學，呻吟語卷二）體道而不通過六經和聖人，顯然是對經書和聖人的一種超越。他反對學者「向古人千言萬語，陳爛葛藤鑽研窮究」，認為這樣會「意亂神昏，了不可得」（談道，呻吟語卷一）。「古人千言萬語」，自然包括經書在內，呂坤竟以「陳爛葛藤」稱之，反映了他對經書的離異態度。這種態度，還表現在他用經的方法上。呂坤認為對待經書有兩種態度，一種是「窮經」，一種是「引經」，「窮經者，因聖人言而探其心，繭絲牛毛，逼真矣，而猶懼其疑似；引經者，借聖言而廣其義，海闊天空，破界矣，而猶懼其拘泥。故能窮經則理精，能引經則理暢」，這裏雖然也贊同前者，而對後者更為青睞。他不僅讚賞後者「破界」而「不拘泥」的態度，而且公然提出對經學可以「斷本章而取他義」（經書斷取序，文集卷三），他說：「河有定流，吾取以灌園，則南北東西無所決而不可；木有定體，吾取以爲器，則榱桷梁棟無所截而不宜。非矯拂也，理本無執用，各有當也。」（同上）這似乎是一種主張靈活運用，六經注我的辦法，和陸九淵說法相似，對打破經學教條地位有一定作用。

呂坤還用突出道的至上性，來破除對歷代聖賢的盲目性和迷信。他說：「求道學真傳，且高閣百氏諸儒，先看孔孟以前胸次。問治平要旨，只遠宗三皇五帝，淨洗漢唐而下心腸。」（存心，呻吟語卷一）

這似乎要回歸遠古，實際上是要擺脫羈絆。他對孔孟以後諸儒也提出責難，他說：「漢唐而下，議論駁而至理雜，吾師宋儒。宋儒求以明道而多穿鑿附會之談，失乎正通達之旨，吾師先聖之言。先聖之言燬於秦火，雜於百家，莠苗朱紫，使後學尊信之而不敢異同，吾師道。苟協諸道而協，則千聖萬世無不吻合。何則？道無二也。」（談道，呻吟語卷一）漢儒議論駁雜，宋儒穿鑿附會，先聖之言雜於百家，良莠難分，而又變成教條，因此，只能以道爲師。

呂坤所謂的道，是指「天下古今公共之理」，它是至上的，又具有世俗性，「人人都有份底」。呂坤還提出「道不自私，聖人不私道」的命題，強調聖人對真理沒有壟斷權，而「儒者每私之，曰聖人之道」。因此，「言必循經，事必稽古，曰衛道」，這是千古形成的巨大堤防，無人敢沖決它。對此，他指出：「道無津涯，非聖人之言所能限；事有時勢，非聖人之制所能盡。後世苟有明者出，發聖人之所未發，而默契聖人欲言之心；爲聖人所未爲，而吻合聖人必爲之事，此固聖人之深幸而拘儒之所大駭也。」真理是廣大無邊的，聖人的話怎麼能包攬它？世事是隨時而變化的，聖人制度怎能窮盡它？因此不能做「聖人守藏吏」，理論和制度需要不斷豐富和創新。他感歎，這樣的話「可與通者道，漢唐以來鮮若人矣」（談道，呻吟語卷一）。這些話打破了「聖人即真理」的觀念，給那些循經、衛道、稽古的「拘儒」猛擊一掌，在當時有振聾發聵的作用。

漢宋以來，許多人把儒家經典權威化，不敢救助其失。呂坤却說：「言語者，聖人之糟粕也。聖人不可言之妙，非言語所能形容。漢宋以來解經諸儒，泥文拘字，破碎牽合，失聖人天然自得之趣，晦天

下本然自在之道，不近人情，不合物理，使後世學者無所適從。且其負一世之高名，係千古之重望，遂成百世不刊之典。後學者豈無千慮一得，發前聖之心傳而救先儒之小失？然一下筆開喙，腐儒俗士不辨是非，噬指而驚，掩口而笑，且曰：「茲先哲之明訓也，安得妄議？」噫！此誠信而好古之義也。泥傳離經，勉從強信，是先儒阿意曲從之子也。」這不僅是對經學的軒輊，也是對後世儒者，特別是對章句之儒及其後學的諷刺。接着呂坤鮮明地表示：「昔朱子將終，尚改誠意注說，使朱子先一年而卒，則誠意章必非精到之語；使天假朱子數年，所改寧止誠意章哉！」（以上引文均見詞章，呻吟語卷六）這一見解和推論方法是十分可取的，為戴震等之先聲。

（二）批評理學。呂坤批評漢儒「粗淺世俗」，「無見於經」。批評玄學「清空自賢，著色為污」；口吻相高，犯手為俗」（別爾瞻書，文集卷四），其結果，「人廢職業，家尚虛無，不止亡晉，又開天下後世登臨題詠之禍，長情漫放肆之風，以至於今」（品藻，呻吟語卷四）。對於宋學，呂坤也有許多批評，他認為宋儒「泥古」，「是古非今」，「局促迂腐」（同上），他指出，「近日學問，不歸陸則歸朱，不攻陸則攻朱。假設推尊兩家，是於陳卷中多添故紙；駁正兩家，是於聚訟中起滅官詞」（答姜養冲，文集卷五）。他對宋儒討論的中心問題，如「無極」、「太極」、「理氣同異」、「性命粗精」、「性善是否」等表示厭棄，認為不是「今日急務」。反對「嚼餘緒」、「標門戶」，他說：「假若了悟性命，洞達天人，也只於性理書上添了『某氏曰』一段言語，講學衙門中多了一宗卷案。後世窮理之人信彼駁此，服此闢彼，百世後汗牛充棟，都是這樁話說，不知於國家之存亡，萬姓之生死，身心之邪正，見在得濟否？」（談道，呻吟語卷一）把理學說成

「講學衙門」的無用卷案，強調面向實際，為救助時弊開出的一條濟世新路，具有明顯實學傾向，成為清儒批判理學的先河。

呂坤還特別指出，理學討論的問題是極其繁瑣的，理論原則是難以遵循的。「議論如繭絲牛毛，繩墨如躡屨緣樑」（答大宗伯孫月峰，文集卷四）。他告誡學者：「若入道，且休著宋儒橫其胸中」（品藻，呻吟語卷四）。並且公然宣佈：「宋儒紛紛聚訟語且莫理會，只理會自家，何等簡徑！」（修身，呻吟語卷二）即理會自家身心性命之理。

對於朱熹，除上述批評外，還指出朱熹的「聖人生知安行，更無積累之漸」的說法是錯誤的。認為聖人自有聖人積累，不是一般儒者所能測識的。他還揭示理學家程顥和邵雍的思想根源來自佛老莊列，駁斥周敦頤的「聖人無欲」說，指出聖人不能無欲，「七情中合下有欲」（聖賢，呻吟語卷四）。欲只有公私之分，而無有無之分，與其說聖人無欲，不如說聖人無私，否則墮入釋道二氏之中。這裏顯然有把聖人世俗化的傾向。

他讚揚張載的「民胞物與」思想，認為：「子厚胸中合下有這般著痛著養心，方說出此等語。」但又指出，不實行這種理論，那只能是：「做戲一般，雖是學哭學笑，有甚悲喜？」（治道，呻吟語卷四）有哭笑而無真情，只是一種偽善行為，仍然不會把民物放在心上。突出了實心實做。

他對王學的批評遠遠超過了朱學。他一方面稱讚王守仁能任繁艱之任，另一方面批評他的「良知」說是端緒，不是根本，致良知是「芽子上著力」。王學後學鄒元標濃於禪味，呂坤作書戒之。在致孫

鑽的信中，說王守仁門人周伯時「刻意講學，尚是傍人脚跟走，無一副自家天趣，替宋儒添卷案」（答大宗伯孫月峰，文集卷四）。

王學脫胎禪學，但對儒學，特別是孟子，也是有所承緒的。批評王學，自然要上及孟子。呂坤早在襄垣爲縣令時，就曾指出孟子自相矛盾處，後來又屢加評斷，他指出：「孟子自任太勇，自視太高，而孜孜向學，欲欲自謙之意似不見有。」所以，自孟子以來，「學問都似登壇說法，直下承當，終日說短道長，談天論性，看著自家便是聖人，更無分毫可增益處。只這見識，便與聖人作用已自不同，如何到得聖人地位？」（問學，呻吟語卷二）再比如關於義的問題，呂坤認爲：「義，合外內之道也。外無感則義只是渾然在中之理，見物而裁制之則爲義，義不生於物，亦緣物而後見。告子只說義外，故孟子只說義內，各說一邊以相駁，故窮年相辯而不服。孟子若說義雖緣外而形，實根吾心而生，物不是義，而處物乃爲義也，告子再怎開口？」（談道，呻吟語卷一）這是批評孟子的片面性。呂坤的觀點，雖說不是獨創，也含有先驗的味道，但從內與外、主體與客體等兩方面觀察問題，實比孟子前進了一步，比二程批評孟子更加直白。

再如關於「性」的問題，呂坤認爲：「性，合理氣之道也。理不雜氣，則純粹以精，有善無惡，所謂義理之性也。理一雜氣，則五行紛糅，有善有惡，所謂氣質之性也。諸家所言皆落氣質之後之性，孟子所言皆未著氣質之先之性，各指一邊以相駁，故窮年相辯而不服。孟子若說有善有惡者雜於氣質之性，有善無惡者上帝降衷之性，學問之道正要變化那氣質之性，完復吾降衷之性，諸家再怎開口？」（同上）這就是說

孟子在「性」的問題上也陷入了一偏之見，只有合理氣爲一爐，採用理學的理氣說，才能使「性」歸於全面。

孟子告子上有這樣一段記載：「公都子問曰：鈞是人也，或爲大人，或爲小人，何也？孟子曰：從其大體爲大人，從其小體爲小人。曰：鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？曰：耳目之官不思而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也，此爲大人而已矣。」呂坤認爲，「耳目之官不思而蔽物太株連了」，他反問：「耳目口鼻四肢有何罪過？堯舜周孔之身都是有底，聲色貨利可愛有何罪過？堯舜周孔之世都是有底。聲色貨利之物，耳目口鼻之官都無罪過，罪過在心，只要先立乎其大，有了張主，小者都是好奴婢，何小之敢奪？沒了窩主，那怕盜賊？」（談道，呻吟語卷一）這些批評，說明呂坤看到了感覺器官與精神的關係以及精神對感官的支配作用，承認了聲色貨利的「可愛可欲」性，這不僅批評了孟子，而且同釋道及一些理學家把聲色貨利看作罪惡之源的觀點有很大的不同。

孟子崇古，「祖述堯舜，憲章文武」，呂坤雖稱頌三代，但反對返古、泥古。認爲將天下一切典章文物要返太古之初，是「天下之拙夫愚子」（治道，呻吟語卷五），主張「因時順勢」，反對「返後世而躋之唐虞」（談道，呻吟語卷一），這種因時順勢的變革觀點，和孟子有對立處。

（三）批評釋道及諸子。首先介紹他批評釋道二教的情況。呂坤在與總河劉晉川論道脈圖一文中說：「來教謂『統宗會元，一亦無著』，既云統宗會元，便是一了，當云『歸空還虛，一亦無著』，然非吾儒之說也。儒道始於一，故曰『易有太極，是生兩儀』，故諸家駁無極之說。若二氏之學，則一上還有三

層，曰無，曰無無，曰無無亦無，豈但「一亦無著」而已哉？」（文集卷四）這段話指出了儒釋道三者的根本區別。儒家講一，一即太極，太極即理，理無形而蘊含於氣之中，所以要批評無極之說，以免本體歸空蹈虛。而二氏也講一，但一之上是無，無，無著無落，歸於空虛。這是從本體上討論三者的區別，見解是深刻的。呂坤還從方法論和目的性上論證了三者所講的「一」的區別，他說：「二氏只是守一，吾儒却會用一。」（談道，呻吟語卷一）釋道爲自身守道，儒家爲經世用道。在人心、道心，有欲、無欲問題上，呂坤認爲：「天理人欲，同行異情，道心人心，本同一貫。」而「二氏專留心道心去人心，絕百欲爲無欲」（虞廷十六字解，文集卷六）。在呂坤看來，釋道是要滅絕一切欲望，而儒家却以合乎中，即合乎理爲圭臬，他問道：「離人心何以見道？無人心何以爲道？」他批評「佛老每離人心覓道心，故絕情去智，出世離倫」。而「聖人不外人情求天理，故以人治人，因物付物」（同上）。他強調，色財富貴，都是人心，但夫婦相思，道義之饋，以道得富貴等，都是道心，因爲合乎中道。這是不絕欲，而是攝欲，以「中」取欲。這些見解都是很有價值的。

釋教戒「聲色香味」，呂坤則認爲「有天欲，有人欲，吟風弄月，傍花隨柳，此天欲也。聲色貨利，此人欲也。天欲不可無，無則禪；人欲不可有，有則穢。天欲即好底人欲，人欲即不好底天欲。」（談道，呻吟語卷一）在存心與放心問題上，呂坤認爲只能在邪正上說，不能在出入上說。「如高卧山林，遊心廊廟；身處衰世，夢想唐虞；遊子思親，貞婦懷夫，這是箇放心否？若不論邪正，只較出入，却是禪定之學。」（存心，呻吟語卷一）在修養方法上，呂坤指出，儒家的方法是逢人見道，隨時用功，「於日用上體