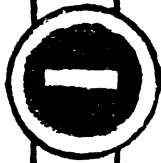


戴東原集





北师大图 B2323365

戴東原集新序

許嘯天

做學問和走山路一般，須認定兩點目標：一，須認明我現在脚下走的確實是山路；一，須認明我現在確實是向山上走着。認定了這兩個目標走去，總有達到山頂上的可能。做學問也是一樣的理。第一，你須認清我現在做的確實是真學問；第二，須認清我現在做學問的方法做成了以後確實可以把握學問實現到事物上去的。分清了這兩條途徑做去，那學問也總有在社會上應用的可能。反過來說，不能走上山頂去時，便不是山上的路；不能應用到社會一切事物上去的，也算不得是真學問。

三爲這樣，走山路以走到山頂爲目標，做學問以能應用在社會事物上爲目標；而世上竟有不能上山的路，竟有不能實行在事物上的學問，一般不明事理的人，窮畢生的精力去走着做去，這豈不是大受其冤和誤。不但如此，即山上明明有許多山路，可以達到山頂的，決不祇是一條山路；走更不一條，可以達到山頂，走更不一條路；一般也可以達到山頂。但是，你若走錯了，路上了一條，此路不通，你若不早覺悟，這三回頭找尋別一條可以通行的路去走，便像你繞一輩子也決不能達到山頂。這道理，以爲之一條山路，這是一條到頂山路，做學問的人，祇見什麼

哲學科學理學玄學，五花八門的排列在你眼前，說起來他們都是神氣活現，門門都是可以解決人生應用在事物上的；拿科學方法，果然可以實現人生，講哲學原理，亦未始不可以解決人生。但是，你若做錯了，做上了一条「空談心性」的學問，你若不早早覺悟，趕快回頭去找尋別一種可以應用於人生的學問做去，便儘你窮一輩子理去，格一輩子物去，也決決不能使你的學問實現在人生。須知道，這雖似一種學問，却是一種不能應用在人生的學問，澈底的說一句，不能應用在人生而祇圖紙上好看的學問，我們要他何用？

歸納上面的說話，我們可以認定：第一是求學問來實現人生解決人生的；第二是真學問，纔能應用於人生，不是真學問，徒有嘴上好聽紙上好看的，決不是能解決人生的；第三，凡是學問，都沒有不可以應用在人生事物上的；第四，我們做學問，須做那真能應用於人生，解決人生問題的真理；第五，不論什麼學問，我們都可以做，祇須是可以實行在人生實用上的。但是，我們開始做學問，誰能大膽說一句，這一路學問，一定可以適合人生，解決事物，而使這社會依仗着學問的實現，腳踏實地的一步一步得到進步，人類一天一天的實享着這學問的幸福？除非拿學問到社會上去實驗，不問他嘴上講得如何好聽，紙上寫得如何好看，我們祇須看何種學問可以應用到社會上去而無流弊，

何種學問可以應用到社會上去不但沒有流弊而且可以使這社會因這種學問的實現而得到進步得到幸福。雖同時有兩種或兩種以上的學問拿來實現現在社會上都可以使社會得到進步得到幸福，但是還要看何種學問比較的最能實現在社會上最能使社會得到進步最能使人類得到幸福。因此，我們做學問的人，又非虛心比較，切實試驗不可。綜核這幾層意思，我們又可得以下的解答：第一，在開始做學問的時候，決不可信這一種學問便可以包辦人生；第二，求學問，必須求那能實現人生應用事物，使社會能得切實進步，人類能得真正幸福的；第三，求學問，切不可迷信一種，必定要正情正意的態度，切實的眼光去試驗各種學問；第四，試驗得各種學問中，看誰最能實現在人生，誰最能使社會進步，社會享福；纔用最大的誠意去信奉他，用最大的勇力去實行他。這學問纔是真學問，這做學問纔是真做學問。

但是在世界上談稱學問的，誰沒有這個傾向？誰稱做學問的，又誰沒有這個期望？可惜弄到結果，都是參差不齊，有的既圖好看好聽的，有的把一種不澈底的學問，占住一個時期的，有的雖略有實現在人生之可能性，而不能澈底解決人生的。因此，社會也常在這種旋線上進行，而不能得到澈底的進步。西洋文化，在文藝復興時代以前，被一種宗教權威感所佔住一個時期的思想界；後來經

科學大神，打破了這思想專制的迷夢，凡事講個實現，凡事講個實益；有邊沁穆勒父子倡於導前，又有詹姆士杜威席勒鼓吹於後，到今日，纔完全成了一個實驗主義的世界；不能實驗的，簡直算不得是一個學問。中國的學問界，在周秦之初，諸子並峙，却也有千山競秀的景象；留心學問的人，正可以從中懷疑研究，切實試驗，使他實現在人生，造福在社會。不料橫截裏殺進一般孔家專制思想的勢力來，使歷代帝王，利用着他，霸佔住幾千年間的思想界，使中國文化，永無發展的希望，中國的社會，常在這庸庸碌碌的一個旋渦中包圍着。孔家思想，專講形式，不講精神；專講個禮義，不大注意在實用的學術上，和改造人羣的思想。老子說的：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮；禮者，忠信之薄，而亂之首也。」近人如吳虞，他排斥孔子說：「孔氏之徒，湛心利祿，故不得不主張尊王，以求親媚；而當時之人格高潔如沮溺之流，皆鄙夷不屑。觀孔氏「事君盡禮，人以爲諂」之語，則孔氏之諂佞，當時固暴著於社會。」又說：「孔氏對於尊卑貴賤之態度，於鄉黨篇記之特詳，其種種面目，變幻不測，雖今日著名之丑角，亦殆難形容維肖。誠可爲專制時代官僚派之萬世師表。」又說：「嗚呼，孔孟之道在六經，六經之精華在滿清律例；而滿清律例，則歐美人所稱爲代表中國尊卑貴賤階級制度之野蠻者也。」其實，豈僅滿清律例孔氏的真精神，原也不免落於虛偽一路；但他真正

的態度，祇在他生前或死後不久的時候現了一現，——但還不定是在中國全部。自遇到秦始皇一燒，漢武帝以經取士以後，名雖是表章六經，但真正的孔子精神，就一輩子也看不見了。不但是一輩子，直到如今，所剩下的，祇有一個「糟粕形式呆板教條」的孔子。在今日中國人無論男女老小，無能都唱得幾句：「上大人，孔夫子；化三十七士，皆好仁，且知禮……」但有幾個能真正懂得孔子所撐之所謂仁禮的？於今孔子的勢力雖是不小，孔子的話雖然到處有人照行，或是掛在壁上，或是掛在家神上，或是填在家譜裏面；但都只拿到孔子的一些骸骨，並且就是有許多拿了骸骨，也還是撐門面的。在鄉間辦婚事喪事和祭事的時候，拿孔子的話去撐撐門面，那害處已屬不小；還有那般軍閥和老頑固，他倒要利用他大倡其「復辟」或辦什麼社，講究些朝會之禮。——這段話採用李石岑先生演講語。

中國的思想界，被孔子的思想霸佔了幾千年的一個長時期；孔子真正的思想，已經是偏於禮貌不澈底的思想了，後來經「以六經取士」一改變以後，這思想專制也專制到極處了，沉悶也沉悶到極處了，而且改成了一個完全不是孔子的思想了。反叫那專橫的軍閥，頑固的鄉老得利用他；逞他種種的私慾，來阻撓文化，作踐人生。學問界到了如此地步，好似明明是一條不能走上山頂去

的路，却拿大砲長槍在後面威逼着，硬趕着衆人向前走去；走到窮山荒谷裏，前無去路，後有追兵，那班民衆，如何不要疑而走險呢？因此專制到極處，沉悶到極處，在中國的學問界思想界上，直到明清之交，纔出了一班講實用講博學的學者來，推翻那傳統的思想，虛偽的禮教；在北方有顏李學派，顏習齋李恕谷——在南方有王黃學派；——王陽明黃梨洲顧炎武閻若璩——此外如黃宗炎，毛奇齡，姚際恆，胡渭，費經虞，費密這一班人做學問，都是傾向於實驗實用的。到了二百年前，又產生了一個戴東原，他的做學問，尤其是澈底，他是要做真學問的，他是要做能實現在人生的學問的。他的說理，比較從前學者的說理，更加切實了；從前學者的說理，是得於心而求於物，他的說理，是得於物而明於心的，是切實的物理，不是玄想的空理。有物便有理，無物便無理，便是科學上的定律。我如今把他幾段精要的話引證在下面：

他說：『凡物之質，皆有文理；粲然昭著曰文，循而分之端緒不亂曰理；故理又訓分，而言治亦通曰理。』『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」，得其分則有條而不紊，謂之「條理」。』『舉凡天地之人物事爲，虛以明夫不易之則曰理；所謂則者，匪自我爲之，求諸其物而已矣。』『得理非他，言之而已，是行之而當，爲得理；言之

而非行之而不當，爲失理。』『理義非他，可否之而當，是謂理義；然又非心出一意以可否之也，若心出一意以可否之，何異強制之乎？』是就事物言，非事物之外別有義理也。有物必有則，以其則正其物，如是而已矣。』我也不多舉了，好在我已把戴東原緊要的著作，集成了這一部書，他一生的學理和精要的句子，都搜集在裏面。我自己很崇拜他，讀了他的書，愈加相信做學問是要講實際，是要講事物上的實際，又要用客觀的眼光，試驗各種學問得到那真能實現人生，使社會得到真進步真幸福的真學問。戴東原說的，便是指導我去尋求真學問真事理的路徑。

上面所說的，便是我介紹戴東原學說的一點引子。

十五、十二、二十八，在上海。

原序

先生卒於乾隆丁酉年五十有五。自先生以古學唱三十年來，薄海承學之士，至於束髮受書之童子，無不知有東原先生。蓋其興起者盛矣！稱先生者，皆謂考覈超於前古。始，玉裁聞先生之緒論矣。其言曰：『有義理之學，有文章之學，有考覈之學。義理者，文章考覈之源也。熟乎義理，而後能考覈，能文章。』玉裁竊以謂義理文章，未有不由考覈而得者。自古聖人制作之大，皆精審乎天地民物之理，得其情實，綜其始終，舉其綱以俟其目，與以利而防其弊，故能奠安萬世。雖有姦暴，不敢自外。中庸曰：『君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。』此非考覈之極致乎？聖人心通義理，而必勞勞如是者，不如是不足以盡天地民物之理也。後之儒者，畫分義理，考覈文章，爲三區別，不通其所爲，細已甚焉。夫聖人之道，在六經，不於六經求之，則無以得聖人所求之義理，以行於家國天下。而文詞之不工，又其末也。先生之治經，凡故訓，音聲，算數，天文，地理，制度，名物，人事之善惡是非，以及陰陽，氣化，道德，性命，莫不究乎其實。蓋由考覈以通乎性與天道。既通乎性與天道矣，而考覈益精，文章益盛。用則施政利民，舍則垂世立教而無弊。淺者乃求

先生於一名，一物，一字，一句之間，惡矣！先生之言曰：『六書九數等事，如轎夫然，所以昇轎中人也。以六書九數等事盡我，是猶誤認轎夫爲轎中人也。』又嘗與玉裁書曰：『僕生平著述之大，以孟子字義疏證爲第一，所以正人心也。』噫，是可以知先生矣！先生所爲書，或成，或未成。孔氏體生梓於曲阜十餘種，學者苦其不易得。文集十卷，先生之學，梗概具見。武進藏氏在東，頤氏子述，因增其未備，編爲十二卷，精校重刊，略以意類分次其先後，不分體如他文集者，意欲求其學者之易爲力也。壬子六月，弟子金壇段玉裁謹序。

戴東原集目錄

新序

原序

哲學

孟子字義疏證

年譜

卷一

河間獻王傳經考

尚書今文古文考

書鄭風後

書小雅後

戴東原集 目錄

周易補注目錄後語

書顧命後

書小雅十月之交篇後

詩標有梅解

一

詩生民解

周禮大史正歲年解一

周禮大史正歲年解二

大戴禮記目錄後語一

大戴禮記目錄後語二

春秋改元卽位考上

春秋改元卽位考中

春秋改元卽位考下

周之先世不窳已上闕代系考

卷二

明堂考

三朝三門考

匠人溝洫之法考

樂器考

記冕服

記皮弁服

記爵弁服

記朝服

記玄端

記深衣

記中衣裼衣褙褶之屬

記冕弁冠

記冠裳

記括髮免纒

記經帶

記纒藉

記捍決極

卷三

爾雅文字考序

爾雅注疏箋補序

與王內翰鳳階書

論韻書中字義答奉尚書憲出

辨詩禮注軌軌軌軌四字

辨尚書考工記鑊鑄二字

與盧侍講召弓書

再與盧侍講書

答江慎修先生論小學書

書小爾雅後

六書論序

卷四

答段若膺論韵

書廣韵目錄後一

書廣韵目錄後二

書廣韵四江後

書盧侍講所藏宋本廣韵後

顧氏音論跋

書玉篇卷末聲論反紐圖後

書劉鑑切韵指南後

轉語二十章序

卷五

原象

迎日推策記

九道八行說

周諱北極璿機四游解一

周諱北極璿機四游解二

記夏小正星象

與丁升璽書

再與丁升璽書

續天文略序

卷六

水經酈道元注序

答曹給事書

記洞過水

書水經注後

應州續志序

卷七

句股割圓記上

句股割圓記下

刊九章算術序

釋車

自轉車記

句股割圓記中

策算序

夏侯陽算經跋

贏旋車記

卷八

法象論

原善上

戴東原集

目錄

原善中

原善下

原善序

讀易繫辭論性

讀孟子論性

答彭進士九初書

孟子字義疏證序

卷九

與任孝廉幼植書

答朱方伯書

與是仲明論學書

與姚孝廉姬傳書

答鄒丈用牧書

與某書

與方希原書

卷十

古經解鈎沈序

毛詩補傳序

詩比義述序

春秋究遺序

考工記圖序

考工記圖後序

六書音均表序

方言疏證序

屈原賦目錄序

屈原賦九歌序

重刊五經文字九經字樣序

孟子趙注跋

卷十一

序劍

送右庶子畢君赴鞏秦階道序

送巡撫墨公歸西安序

沈學子文集序

畫愚亭詩序

沈處士戴笠圖題詠序

題惠定宇先生授經圖

族支譜序

山陰義莊序

代程虹字爲程氏祀議

汪氏捐立學田碑

鳳儀書院碑

戴東原集 目錄

沂川王君祠碑

甯鄉縣修城臺樓壞記

鄭學齋記

卷十二

江慎修先生事略狀

于清端傳

范忠貞傳

鄧之文傳

萬光祿傳後序

張義士傳

王廉士傳

養浩毛先生傳

光祿大夫工部尚書太子少傅裘文達公墓誌銘

四川布政使司布政使李公墓誌銘

例贈宣武大夫王公墓表

輯五王先生墓誌銘

鶴岑胡公墓誌銘

崑山諸君墓誌銘

黃君武臣壙誌銘

戴童子壙銘(并序)

戴節婦家傳

查氏七烈女墓誌銘

戴東原的哲學

胡適

1. 引論

中國近世哲學的遺風，起於北宋，中興於明朝的中葉，到了清朝，忽然消歇了。清朝初年，雖然緊接晚明，已截然成了一個新的時代了。自顧炎武以下，凡是第一流的人才，都趨向做學問的一條路上去了；哲學的門庭大有冷落的景況。

接近朱熹一脈的學者，如顧炎武如閻若璣，都成了考證學問的開山祖師。

接近王守仁一派的，如王宗羲自命爲劉宗周的傳人，如毛奇齡自命爲王學別傳，也都專注在史學與經學上去了。北方特起的顏元李璩一派，雖然自成一個系統，其實只是一種『反玄學』的革命；固然給中國近世思想史開了一條新路，然而宋明理學却因此更倒覆了。這種『反玄學』的運動是很頗遍的。顧炎武黃宗羲黃宗炎閻若璣毛奇齡姚際恆胡渭都是這個大運動的一分子。不過各人專力攻擊的方向稍有不同罷了。

約略說來，當日『反玄學』的運動，在破壞方面，有多個趨勢，一是攻擊那談心說性的玄學；一

是攻擊那先天象數的玄學，清學的開山祖師顧炎武就兼有這兩種趨勢。他對於那高談心性的玄學，會說：

古之聖人所以教人之說，其行在孝弟忠信，其職在灑掃應時進退，其文在詩書禮易春秋，用之其身，在出處去就，交際其施之天下，在政令教化，雖其和順積中，而英華發外，亦有體用之分，然並無用心於內之說。（日知錄十八）

他又說當日的理學家

不習六藝之文，不考百王之典，不宗當代之務，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，代脩己治人之實學。（日知錄七）

合『多學識而』以求『一貫』之方，置四海之困窮不言，而終日譁危微精一之說。（文集與友人論學書）

同時他對於那先天圖象的玄學，也會說：

聖人之所以學易者，不過庸言庸行之間，而不在乎圖書象數也。今之穿鑿圖象以自爲能者，畔也……

奇夷之圖。康節之書，道家之易也。自二子之學興，而空疏之人，迂怪之士，舉竄迹於其中以爲易，而其易爲方術之書，於聖人寡過反身之學，去之遠矣。（日知錄一）

這兩種趨勢後來都有第一流人才加入，繼續發揮。黃氏兄弟攻繫象數之學最力；毛奇齡也很有功；胡渭的易圖辨明可算是這一方面的集大成。

心性的玄學在北方。過着顏元、李塨的痛勦，在南方又遭費經虞、費密等人的攻擊。閻若璩指出古文尚書裏『人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中』十六個字是出於道經的。這也可算是對那『危微精一』之學放了一枝很利害的暗箭。但當日的『反玄學』大革命，簡單說來，不出兩個根本略：一是先天象數之學是出於道士的，一是證明那明心見性之學出於禪宗的。兩者都不是孔門的本色。

反玄學的運動，在破壞的方面，居然能轉移風氣，使人漸漸地瞧不起宋明的理學。在建設的方面，這個大運動也有兩種趨勢。一面是注重實用，一面是注重經學。用實用來補救空疏，用經學來代替理學。前者可用顏李學派作代表，後者可用顧炎武作代表。從顏李學派裏產出一種新哲學的基礎。從顧炎武以下的經學裏產出一種新的做學問的方法。戴東原的哲學便是這兩方面的結婚。

的蓋說。

顏元（1635—1704）主張一種很徹底的實用主義。他自己經過亂離的慘痛，從經驗裏體會出來明儒者的無用，不但主靜主敬是走入了禪宗的路，就是程朱一派拿誦讀章句作「格物窮理」也是「俗學」而非正道。他自號爲「習齋」。習是實地練習。他說「格物」卽是古人所謂「三物」。三物卽是六德，六行，六藝。古人又說正德，利用，厚生，謂之「三事」。事也就是物。他說「道不在章句學不在誦讀，如孔門博文約禮，實學，實習，實用之天下。」（與陸道威書）他最恨宋儒不教人習事而只教人明理。他說：「孔子則只教人習事。迨見理於事，則已徹上徹下矣。」存學編；他因爲此極端崇信孔子「民可使由之不可使知之」的話，以爲那是「治民之定法」。他說「空談易於臧拙，是以（宋儒）舍古人六府六藝之學，而高道性命也。予與法乾王子初爲程朱之學，談性天，自無齟齬。一但從事於歸除法，已多謬誤，况禮樂之精博乎？昔人云，「畫鬼容易畫馬難」正可喻此。」（存性編）畫鬼所以容易，正因爲鬼是不能實證的；畫馬所以難，正因爲馬是人人共見的東西，可以實驗的。（李塨也引此語，並說：「以鬼無實對，馬有證佐也。」）

顏元說「學之亡也，亡其粗也。願由粗以會其精。攻之亡也，亡其迹也。願崇迹以行其義。」（年

體）這幾句話最精當。宋人會說，儒門淡薄，收拾不住第一流的人才。（見宗杲的宗門武庫）所以宋儒起於禪宗最盛之時，自不容不說的精微奧妙，才免得『淡薄』之譏。自宋至明的哲學史，除了陳亮葉適一班人之外，只是與禪宗爭玄說妙的歷史。顏元大膽地指出他們說的太精了，太空了；他要人從那粗淺的藝學制度下手，從那可以實證的實迹下手。這是顏學的要旨。例如他說性，老實實地承認『性即是氣質之性』、『譬之目矣……光明之理固是天命，匪飽睛皆是天命，更不必分何者是天命之性，何者是氣質之性。』（存性篇）又如他論史事，很替王安石韓侂胄辯護；他說王安石的新法『皆屬良法，後多踈行』；他誇獎韓侂胄伐金之舉是『爲祖宗雪恥於地下』（宋史評引見年譜）他論史事，頗推崇『權略』；他說，『其實此權字卽『未可與權』之權，度時勢，審輕重，而不失其節，是也……世嘗等之詭詐之流，而推於聖道外，使漢唐豪傑不得近聖人之光，此陳同甫陳亮所以扼腕也。』這些見解都可以見顏元講學不避粗淺，只求切用，不務深刻，只重實迹。

顏元的大弟子李榕（1659—1733）發顏元說，說的更圓滿細密，但仍舊遵守這種『由粗』、『崇述』的主旨。例如他說『道』只是『通行』，『理』、『條理』，『在天在人通行者，名之曰道。理字則聖經甚少，中庸一文，一與孟子『條理』同言，道秩然有條，猶玉有脈理，地有分理也。易曰

「窮理盡性以至於命」理見於事，性具於心，命出於天，亦條理之義也。（傳注同）他在別處也說，「以陰陽之氣流行也，謂之道。以其有條理謂之理。」（周易傳注）又說「夫事有條理曰理，即在事中。今日理在事上，是理別爲一物矣。天事曰天理，人事曰人理，物事曰物理。物理詩曰：『有物有則。』雜事物何所爲理乎？」（傳注同）

宋明的理學家一面說天理，一面又主張「去人欲」。顏李派既以「正德，利用，厚生」爲主，自然不能承認這種排斥人欲的哲學。李塉在這一層上，態度更爲明顯。宋儒誤承偽尚書「人心維危，道心維微」的話，以爲人心是人欲，是可怕的東西，應該遏抑隄防，不許他出亂子。李塉說「先儒指人心爲私欲，皆誤。『人心維危』謂易引於私欲耳，非即私欲也。」他又說「今指己之耳目而即謂之私欲，可乎？……今指工歌美人而即謂之私欲，可乎？其失在「引」「蔽」二字，謂耳目爲聲色所引蔽而邪僻也。不然「形色」「天性」（孟子語）豈私欲耶？」（大學辯業）

宋儒自二程以後，多說「涵養須用敬，進學則在致知」兩句話。致知一方面，程朱一派與陸王一派大不相同，紛爭不了。但主敬一方面，無論是程朱是陸王，總沒有人敢公然出來否認的。顏李之學始大聲疾呼地指出宋儒的主敬只是佛家佛家打坐的變相，指出離事而說敬，至多不過做到禪

門的惺惺寂寂，毫無用處。李塏說：「宋儒講主敬，皆主靜也。主一無適，乃靜之訓，非敬之訓也。」他又引一位潘用微（甯波人，與黃宗義萬斯同同時，著有求仁錄等書）的話道：「必有事之謂敬，非心無一事之謂敬。」他又說：「聖門不容言敬。」「敬其事。」「執事敬。」「行篤敬。」「修己以敬。」孟子所謂必有事也。」（以上皆見傳注問）當一班排斥陸王而擁護程朱的人，如張伯行之流，都說陸王主靜而不主敬，所以入於禪。李塏指出宋儒主敬，都只是主靜。「主靜主人極，周教之靜也。靜坐雪深尺餘，程朱之學也。半日靜坐，半日讀書，朱子之功課也。然則主靜正宋儒學也。」（年譜）

顏李的學派與宋明的理學根本區別有兩點：遍學談虛理，而顏學講實用；理學主靜主敬，而顏學主動，主習事，主事功。有人說程朱與孔孟「隔世同堂」，似不可排斥。顏元說：「請畫二十堂，子觀之一堂上坐孔子，劍佩，講決，雜玉，草帶，深衣。七十子侍，或習禮，或鼓琴瑟，或羽籥舞文，干戚舞武，或問仁孝，或商兵義政事，顏亦如之。盥間置弓矢，鉞戚，簪，磨，算器，馬策，及禮衣冠之屬。一堂上坐程子，峨冠博帶，垂目坐，如泥塑。如游楊朱，陸者侍，或反觀靜坐，或執書尹吾，或對談靜敬，或搦筆著述。壁上置書籍，字卷，翰研，梨棗。此二堂同否？」（年譜）李塏也有同樣的觀察：「聖學踐形以盡性。耳聰目明，踐耳目之形也。手恭足重，踐手足之形也。身齊心容，踐身心之形也。踐形而仁義禮智之性盡矣。今儒

體形以明性，耳目但用於聽讀，耳目之用去其六七，手但用於寫字，手之用去其七八。足惡動作，足之用去其九。靜坐觀心而身不喜事，身心之用亦去九。形既不踐，性何由全。此一實，一虛；一有用，一無用；一爲正學，一爲異端，不可不辯也。」（年譜）

以上說清初的實用主義的趨向，用顏李學派作代表。顏李學派是一種反對理學的哲學，但他氣質是性，通行是道，條理是理，說人欲不當排斥，而靜坐式的主敬是無用的，說格物在於「犯手實做其事」，而知識在於實習實行，說學在於習行，而道在於實用（三物三事）——這也是一種新理學了。在那個排斥玄學的空氣裏，這種新理學一時也不易成立。況且當日承晚明流離喪亂之後，大家歸咎於汪學，而對於朱熹他始終敬禮。朝廷之上也正在提倡程朱，而在野學者的風氣也與朱學「窮理致知」「道學問」的宗旨很接近。所以提倡「實學」是多數學者所公認的，而攻擊程朱是他們不能一致承認的。況且當日南方的理學教師張履祥，如呂留良，如陸隴其，都是朱學的信徒。陸隴其竟說：「愚近年所見，覺得孟子之後，至朱子知之已極其明，言之已極其詳，後之學者更不必他求，惟卽具所言而熟察之，身體之，去其背叛者，與其陽奉而陰叛者，則天下之學無餘事矣。」（三餘堂文集六答某）在這個極端「述朱」的空氣裏，顏李自然成了叛教的罪人，顏李學派所以

受排斥（江藩阮元唐鑑等人記載清代學術，都不提及顏李；方苞作李燾的墓誌，竟說他後來不是顏學的信徒了；程廷祚是顏李的南方傳人，而程晉芳爲他作墓誌，竟不提及顏李一個字。這都是顏李受排斥的證據。）這也是一個重要原因。

其次，當日反玄學的運動之中還有一個最有力而成績最大的趨勢，就是經學的復興。顧炎武說：

……躁競之徒，欲速以成名於世；語之以五經，則不願學；語之以白沙陽明之語錄，則欣然矣。以其襲而取之易也。（與友人論門人書）他又說：

『愚獨以爲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……今之所謂理學，禪學也，不取之五經而但資之語錄，較諸帖括之文而尤易也。』（與施愚山書）用『經學』來代替『禪學』，這是當的革命旗號。『經學』並不是清朝獨有的學術，但清朝的經學却有獨到的長處，可以說是與前代的經學大不相同。漢朝的經學重詁訓，名爲近詁而實多臆說；唐朝的經學重株守，多注『注』而少注經；宋朝的經學重見解，多新義而往往失經的本義。清

朝的經學有四個特點：(一)歷史的眼光，(二)工具的發明，(三)歸納的研究，(四)證據的注重。因為清朝的經學具有這三種特長，所以他的成績最大而價值最高。

第一歷史的眼光只是尋源溯流，經清時代的關係。顧炎武說：

經學自有源流。自漢而六朝，而唐而宋，必一一考究，而後及於近儒之說。然後可以知其異同離合之指。如論字者必本於說文，未有據隸楷而說古文者也。(文集四與人書四)

論字必本於說文，治經必本於古訓，論音必知古今音之不同，這就是歷史的眼光。懂得經有時代的關係，然後可以把宋儒的話還給宋儒，把唐儒的話還給唐儒，把漢儒的話還給漢儒。清朝的經師後來趨重漢儒，表彰漢學，雖然也有過當之處，然而他們的動機只是一種歷史眼光，認定治古書應該根據於最古的古訓漢儒「去古未遠」，所以受他們的特別看重了。

第二清儒治經最能明瞭「工具」的重要。治經的工具就是文字學（包括聲音、形體、訓詁等樣）和校勘字。顧炎武會說：

愚以為爲讀九經自考文始，考文自知音始。以至諸子百家之書，亦莫不然。(答李子德書)

考文是校勘學的事，知音是文字學的事。後來這兩種學問都陸續增長，多所發現，遂成兩種獨

立的科學闡若確說：

疏於校讎，則多脫文譌字，而失聖人手定之本經。昧於聲音話訓，則不識古人之語言文字，而無以得聖人之真意（藏琳經義雜記序）

清朝的經學所以有那麼大的成績，全都靠這兩種重要工具的發達。

第三，歸納的硃究是清儒治經的根本方法。凡比較同類的事實，推求出他共同的涵義來，都可說是歸納。例如尚書洪範「無偏無頗，遵王之義」，唐明皇改「頗」爲「陂」，好和「義」字協韻。顧炎武說他

蓋不知古人之讀「義」爲「我」，爲「頗」之未嘗誤也。易象傳「鼎革，失其義也。覆公餗，言如何也。」禮記表記「仁者右也，道者左也，仁也人也，道者義也。」是義之讀爲我，而其見於他書者，遂數之不能終也。（答李子德書）

比較易象傳，表記，洪範……而推得「義之讀爲我」的共同涵義，這便是歸納的方法。黃宗羲作萬斯大的墓誌會說：

充宗（新大的字）……湛思諸經，以爲非通諸經，不能通一經；非悟傳注之失，則不能通

經非以經釋經，則亦無由悟傳注之失。何謂連諸以通一經？經文錯互，有此略而彼詳者，有此同而彼異者；因詳以求其略，因異以求其同，學者所當致思者也。經既不思，則傳註無失矣。若之何而悟之？何謂以經解經？世之信傳註者，過於信經……『平王之孫，齊侯之子，』證諸春秋，一在魯莊公元年，一在十一年，皆書『王姬歸於齊。』周莊王爲平王之孫，則王姬當是其姊妹……毛公以爲武王女，文王孫，所謂『平王』爲平正之王，『齊侯』爲齊一之侯，非誤會乎？如此者，層見疊出。充宗會通各經，證鑿緝缺，聚訟之議，渙然冰泮。（南雷文定前集八）

這裏所說，『通諸經以通一經』，『以經解經』，都只是把古書互相比較，求出他們相互的關係或共同的意義。顧炎武等人研究古韻，戴震以下的學者研究古義，都是用這種方法。

第四，清代的經學最注重證據。證據是推理想立說所根據的東西；法庭上的人證與物證便是判斷訴訟的根據。明朝陳第作毛詩古音考（1601—1606）全書用證據作基礎；他自己說：

列『本證』、『旁證』二條。本證者詩自相證也。旁證者采之他書也。（自序）

他如考『服』字，古音『逼』共舉出

本證十四條

旁證十條

顧炎武作詩本音於「服」字下舉出

本證十七條

旁證十五條

顧氏作唐韻正於「服」字下共舉出一百六十二個證據！（卷十四，頁27—37）爲了要建立「服古音通」的話，肯去搜集一百六十個證據——這種精神，這種方法，是從古以來不曾有過的。有了一百六十個證據，這就叫人不得不相信了。陳第顧炎武提出這個求證據的方法，給中國學術史開了一個簇新的紀元。從此以後，「考證或考據的經學」的時代了。

總而言之，清初的學者想用經學來代替玄談的理學，而他們的新經學又確然有許多特殊的長處，很可以獨立成一種學術。自從朱熹和陸九淵分門戶互相攻擊以來，陸王一派的理學家往往指訓詁章句之學爲「支離」爲「瑣碎」，所以聰明才智之士往往不屑去做經學的工夫。顧炎武以後的經學便大不相同了。主觀的臆說，穿鑿的手段，一概不中用了。搜求事實不嫌其博，比較參謬不嫌其多，審察證據不嫌其嚴，歸納引申不嫌其大膽。用這種方法去治古書，真如同新得汽船飛艇，

深入不會開闢的奇境，日有所得而年有所成；才大的可以有創造的發現而才小的也可以盡一點『裝補直』的微勞。經學竟成了一個有趣味的新世界！我們必須明白這一層，然後可以明白爲什麼明朝的第一流人才都做理學，兩清朝的經學居然可以牢籠無數第一流人才。

我在上文曾指出顏元李瑛提倡一種新哲學，而終究不受歡迎，並且受許多人的排斥。我指出這理由：一是大家厭倦哲學了；二是時勢不相宜；三是顏李排斥程朱時機還不會成熟。明末大亂之後，大家對於理學都很厭倦了；顏李之學要排斥宋明理學的精微玄妙而回到六藝三事的平實淡薄。他們的主張固然不錯，但理學所以能牢籠人心，正爲他說的那樣玄妙恍惚。顏李生當理學極純爛之後，要想使人回到平實的新理學那如何做得到呢？顏元不要人讀書，而李瑛便說他在這一點上『與先生所見微有不同』。顏元說『道不在章句，學不在誦讀』，而李瑛發憤要遍註諸經。（他有論語中庸周易詩經等書的傳注。）再傳而後，南方的顏李信徒程廷祚便也成了一個經學大師。新理學終于被新經學吸收過去了。

大概說來，清朝開國的第一個世紀（1640—1740）是反玄學的時期；玄學的哲學固然因四

遺孔子之不著。』但程朱的權威不是這樣容易打倒的。李璩的年譜內有記萬斯同自述的一段話：

某少受學於黃黎洲先生，講宋明儒者緒言。後聞一潘先生（按此即潘用微名平格）論學，謂陸、朱、朱、朱（謂陸是釋氏，朱氏道家）悞然于心。既而黃先生大怒，同學競起攻之。某遂置學不講，曰：『予惟窮經而已。』以故忽忽誦讀者五六十年。（恕谷年譜卷三）

這一段話很可注意。萬氏兄弟從王學裏逃出來，轉向『窮經』的路上去。和他有同樣經驗的當時定必不少。如費經虞、費密父子從患難裏出來，經過靜坐習禪，終於轉入古經古註疏裏去。風氣已成，逃虛就實的趨勢已不可挽回；雖有豪傑之士如顏李，也不能用他們的新哲學來代替那過去的舊理學。

但顏李的學說究竟留下了不少的積習分子，可以用來作爲一種新哲學的基礎。不過這些哲學的分子還須先受當時的新經學的洗禮，從新掛起新經學的旗號，然後可以進行作建設新哲學的大事業。程朱非不可攻擊，但須要用考據的武器來攻擊。哲學非不可中興，但須要因考據的工具來中興。

這件『中興哲學』的大事業。這件『建設新哲學』的大事業。顏元、李塨失敗之後，直到戴震

出來，方才有第二項嘗試。

2. 戴東原的哲學

戴震生於雍正元年的十二月（1724，一月十九日，）那時清初的一班大師都死完了。但他們的影響都還存在。他雖然生在那多山的徽州，居然也得着一種很高等的小學與經學的教育。二十歲後，他從婺源的江永受學；江永「治經數十年，精於三禮及步算、鐘律、聲韻、地名沿革。」江永不但是一個大學者，並且是一位朱學的大家，會做一部近思錄集註，戴震的著作之中，有一部經考，共五卷，新刻在鄒齋叢書裏。我們看這部書，可以知道戴氏對於程朱的書，對於清初一班大師的書，都會做很勤密的研究。在治學的方法一方面，他更是顧炎武闢若璩的嫡派傳人。他不但用那比較考證的方法來治古音，並且用那方法來治校勘，來講故訓。他的天才過人，所以他在幾方面都有很好成績。

我們看他的兩部哲學書——孟子字義疏證和原善——不能不疑心他會受着顏李學派的影響。戴震作顏氏學說，會說戴震的學說是根據於顏元而暢發其旨。（學記一，頁四）我們至今不曾尋出戴學與顏季有淵源關係的證據。我個人推測起來，戴學與顏學的媒介似乎是程廷祚。程廷

祚（1691—1767）二十歲後即得見顏李之書；二十四歲即上書給李塨，並著闕道錄，時在康熙甲午（1714）。自此以後，他就終身成了顏李的信徒，與常州的惲鶴生同為南方顏李學的宣傳者。程廷祚是徽州人，寄籍在江甯，戴震二十多歲時，他的父親帶他到江甯去請教一位同族而寄寓江甯的詩文大家戴濬。此事約在乾隆七八年（1342—1743）。後來乾隆二十年（1755）戴震入京之後，他曾屢次到揚州（1757, 1758, 1760）；都有和程廷祚相見的機會。他中式舉人在乾隆二十七年（1762）他屢次在江甯鄉試，也都可以見着程廷祚。況見程廷祚的族姪孫程晉芳（也是徽州人，字維安）是戴震的朋友戴氏也許可以從他那邊得見程廷祚或顏李的著作。（程晉芳極推崇程廷祚，孫程或顏李之學，他做正學論，力主程李，並舉戴震大為程未辨冤。所以他明知程廷祚得力於程李，而戴震在莊先生書可證，而他作程莊先生書，竟不提及顏李之學。）

依段玉裁之說，戴震與程李三篇作於癸未（1765）以前，甲戌（1694）以後的十年之間。（戴氏年譜頁十六）戴震與程李往來，程李之學，當得見程廷祚之期。段氏又說乾隆三十一年（1766）曾與程李往來，程李之學，當得見程廷祚之期。段氏又說乾隆三十一年（1766）曾與程李往來，程李之學，當得見程廷祚之期。即是孟子字義疏證的初稿。（年譜頁十七）這正是程廷祚死的前一年。依這種種可能推測，會看來我們似乎很可以假設程廷祚是顏李學

與戴學之間的媒介了。

我們研究戴震的思想變遷的痕跡，似乎又可以假定他受顏李的影響大概在他三十二歲（32）入京之後，這一年的秋天，他有與方希原書說：

「聖人之道在六經。漢儒得其制數，失其義理；宋得其義理，失其制數。譬有人焉，履泰山之巔，可以言山；有人焉，跨北海之涯，可以言水。二人者不相謀，天地間之鉅觀，目不全收，其可哉！抑言山也，言水也，時或不盡山之奧，水之奇。奧奇，山水所有也；不盡之，闕物情也。」（與方希原書）

他在這時候還承認宋儒「得其義理」，不過「不盡」罷了。同年他又與姚姬傳書也說：

「先儒之學，如漢鄭氏、宋程子、張子、朱子，其爲書至詳博，然猶得失中判。其得者，取義遠，資理闕……其失者，即目未觀淵泉所導，手未披梓埭所歧者也。而爲說轉易曉。學者淺涉而堅信之，用自滿其量之所容受，不復求遠者闕者。故誦法康、成程，不必無人，而皆失康、成程、朱於誦法中，則不志乎聞道之過也。誠有能志乎聞道，必志其兩失，殫力於其兩得。」

這裏他也只指出漢儒宋儒「得失中判」。這都是他壯年的未定之見。文集中有與某書，雖不載年月，然書中大旨與孟子字義疏證定本的主張相同，其爲晚年之作無疑。那書中的議論便與上

文所引兩書大不相同了。他說：

『治經先考字義，次通文理。志存問道，必空所依傍。漢儒故訓有師承，亦有時傳會。晉人傳會鑿空益多。宋人則持胸臆爲斷，故其襲取者多謬，而不謬者在其所棄。我輩讀書原非與後儒競立說。宜平心體會經文。有一字非其解，則於所言之意必差，而道從此失……宋以來，儒者以己之見硬坐爲古賢聖立言之意，而語言文字實未之知。其於天下之事也，以己所謂「理」強斷行之，而事情原委隱曲實未能得。是以大道失而行事乖。』（與某書）

這時候他的態度更顯明了。漢儒的故訓也不免『有時傳會』。至於宋儒的義理，原來是『特胸臆以爲斷』。『以己之見硬坐爲古賢聖立言之意』。這時候他不但否認宋儒『得其義理』，竟老實說他們『大道失而行事乖』了。

我們看這幾篇話，可以推知戴氏三十二歲入京之時，還不會排斥宋儒的義理；可以推知他在那時候還不會脫離江永的影響，還不會接受顏李的一派排斥程朱的學說。如果他的思想真與顏李有淵源的關係，那種關係的發生當在次年（1750）他到揚州以後。

戴震在清儒中最特異的地方就在他認清了考據名物訓詁不是最後的目的，只是一種『明

道」的方法。他不甘心僅僅做個考據家；他要做個哲學家。在這一點上，他有很明白的宣言，他說：

『經之至者，道也。所以明道者，其詞也。所以成者，字也。由字以通其詞，由詞以通其道，必有漸。』（與是仲明書）

又說：

『君子務在聞道也。今之博雅能文章，善考覈者，皆未志乎聞道。徒株守先儒而信之篤，如南北朝人所譏，甯言周孔誤，莫道鄭服非，亦未志乎聞道者也。』（答鄭丈用牧書）

他又說：

『後之論漢儒者，輒曰：「故訓之學云爾。」未與於理精而義明。』則試詰以「求禮義於古經之外乎？若猶存古經中也，則鑿空者得乎？」嗚呼，經之至者，道也。所以明道者，其詞也。所以成者，未有能外小學文字者也。由文字以通乎語言，由語言以通乎古聖賢之心志，譬之適堂壇之必循其階而不可以躐等。是鑿空之弊有二：其一，緣詞生訓也；其一，守偽傳謬也。緣詞生訓者，所釋之義非其本義；守偽傳謬者，所據之經並非其本經……二三好古之儒，知此學之不僅在故訓，則以志乎聞道也，或庶幾焉。』（古經解鈎沉序）

戴氏這種見解，當時那班「學績補苴」的學者都不能了解，只有章學誠能指出「凡戴君所學，深通訓詁，先於名物制度而得，其所以然，將以明道也。時人方貴博雅考訂，見其訓詁名物以合時好，以爲戴之絕詣在此。及戴著論性原善諸篇，於天人理氣，實有發先人所未發，時人則謂空說義理，可以無作，是固不知戴學者矣。」（章氏遺書朱陸篇書後）

章學誠常罵戴氏，但在實在是戴學的第一知己。

戴氏認清了「此學不僅在故訓」這是他特異於清儒的第一要點。當時的人深信漢儒「漢儒去古未遠」的話，極力崇奉漢儒；戴氏却深知宋儒的義理雖不可靠，而漢儒的訓詁也不可株守，所以學者「必空所依傍」，「平心體會經文」。清代的經學大師往往誤認回到漢儒便是止境了；戴震晚年不說「回到漢儒」了，却說「必空所依傍」，「回到經文」。這「必空所依傍」五個字，是清儒的絕大多數人決不敢說的。當時的學者王鳴盛曾評論惠棟和戴震兩人道：「今之學者，斷推兩先生，惠君之治經求其古，戴君求其是。」（洪榜東原先生行狀引）空所依傍，而唯求其是，這是戴學的第二異點。

戴氏既以「明道」「聞道」爲目的，我們應該看看他所謂「道」是什麼。他說：

「道」字，含有兩種意義：一是人道，一是天道。天道即是天行，人道即是人的行爲。他說：

「道猶行也。」（孟子字義疏證以下省稱疏證章十六）

「在天者，則氣化流行，生生不息，是謂道。在人物，則凡生生所有事，亦如氣化之不可已，是謂道。」（同書三二）

我們現在也依這個分別，先論他的天道論。

戴震的天道論，是一種自然主意。他從周易的繫辭傳入手，而繫辭傳的宇宙論實在是一種唯物的，自然的一種宇宙論，故王弼可用老莊的哲學來講易，而宋儒自周敦頤邵雍徒道士隊裏出來，這也可依附周易，做成一種儒道糅合的自然主義。戴氏說：

「道猶行也。化氣流行，生生不息，是故謂之道。易曰：『一陰一陽之謂道。』鴻範：『五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。』行亦道之通稱。（原注：詩載馳：『女子善懷，亦各有行。』毛傳云：『行道也。』竹竿：『女子有行，遠兄弟父母。』鄭箋云：『行道也。』舉陰陽則賅五行，陰陽各具五行也。舉五行即賅陰陽，五行各有陰陽也。』（疏證十六）

他在原善裏也有同樣的主張。

「道言乎化之不已也……生生者，化之原。生生而條理者，化之流。」（原善上，章一）

「一陰一陽，蓋言天地之化不已也。道也一陰一陽，其生生乎？其生生而條理乎？是以見天地之順，故曰一陰一陽之謂道。」（同書上，三）

「易曰：『天地之大德曰生。』氣化之於品物，可以一言盡也。生生之謂道。」（同書上，四）
他論天道的要旨只是：

「一陰一陽，流行不已，夫是之謂道而已。」（疏證十七）

他只認陰陽五行之流行不已，生生不息，便是道。這是一種唯物論，與宋儒的理氣二元論不相。宋儒依據易繫辭：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」的話，建立他們的二元論，如朱子說：

「陰陽，氣也，形而下者也。所以一陰一陽者，理也，形而上者也。道即理之謂也。」

戴氏駁道：

「氣之化于品物，則形而上下之分也。形乃品物之謂，非氣化之謂……形謂已成形質。形而上猶曰「形以前」。形而下猶曰「形以後」。原注：如言「千載而上，千載而下」。誌：「下武惟周，」鄭箋云：「下猶後也。」陰陽之未成形質，是謂形而上者也，非形而下，明矣。器言乎

一成而不變，道言乎體物而不可遺。不徒陰陽非形而下，如五行水火木金土，有質可見，固形而下也。器也。其五行之氣，人物咸稟受於此，則形而上者也。』(疏證十七)

他老實承認那形而上和形而下的都是氣。這種一元的唯物論，在中國思想史上，要算很大膽的了。

他的宇宙觀有三個要點：(1)天道即是氣化流行；(2)氣化生生不已；(3)氣化的流行與生生是有條理的，不是亂七八糟的。生生不已，故有品物的孳生；生生而條理，故有科學的知識。可言最奇特的是戴氏的宇宙觀完全是動的，流行的，不已的。這一點和宋儒兼說動靜，而實偏重靜的宇宙觀大不相同。戴氏也兼說動靜。他說：

『生則有息，息則有生，天地所以成化也。』(原善上一)

但他說的「息」只是一種潛藏的動力：

『生生之皇其條理，「顯諸仁」也。惟條理是以生生「藏諸用」也。顯也者，化之於是乎見藏也。著化之息於是乎見生者，至心而條理也。息者至靜而用神也。庠本之株葉華實，可以觀夫。果實之白，(即核中之仁)全其生之性，可以觀夫息。』(原善上四)

我們看他用果實中的「白」來形容「息」，可以知道他雖也說息說靜，却究竟偏重生，偏重動的氣化。

他對宋儒的二元的宇宙論，一面指出易繫辭「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」的話，本是指畫卦的，宋儒誤「兩儀爲陰陽，而求太極於陰陽之所由生」，「看疏中三」一面又指出宋儒所以不能拋棄二元論，只因爲他們借徑於佛老之學，受其蔽而不自覺。他說：

「在老莊釋氏，就一身分言之，有形體，有知識，而以神識爲本。推而上之，以神爲有天地之本，遂求諸無形無迹者爲實有，而視有形有迹爲幻。在宋儒，以形氣神識同爲己之私，而理得於天，推而上之，於理氣或之分明，以理當其無形無迹之實有，而視有形有迹爲粗。益就彼之言而轉之，（原注：朱子釋釋氏云：「儒者以理爲不生不滅，釋氏以神識爲不生不滅。」）因視氣曰空，氣，釋氏曰性之非郭，是彼別形神爲二本，而宅於空氣宅於郭郭者爲天地之神與人之神；此別理氣爲二本，而宅於空氣宅於郭郭者爲天地之理與人之理……以其理爲氣之主宰，如彼以神爲氣之主宰也；以理能生氣，如彼以神能生氣也；以理壞於形氣，無人欲之蔽則復其初，如彼以神受氣而生，不以物欲累之則復其初也。皆改其所指神識者以指理，徒援彼例此，而實非得

之於此。」（疏證十九）

以上述戴氏的宇宙觀。他是當時的科學家，精于算數歷象之學，深知天體的運行皆常度，皆有條理，不以測算，所以他的宇宙觀也頗帶一點科學的色彩。雖然說的不詳不備，究竟不愧為梅文鼎、江永、錢大昕的時代的宇宙論。（看參戴氏原象八篇續天文略二卷。當時輸入的西洋天文學，猶是第谷（Tycho）以前地球中心說，「天爲大圓，以地爲大圓之中心。」但時人推求地球所以不墜之故，以爲「大圓氣固而內行，故中古不墜。」又說「梅文鼎所謂人居地上，不憂環立，推原其故，惟大氣舉之一言足以蔽之。」當時人把氣看得如此重要，故戴氏的宇宙論以氣化爲天道。）

在敘述戴氏論天道之後，我們應該接着敘述他的性論，因爲他的性論從天道論來的。戴氏論性最愛引大戴禮記的兩句話：

「分於道謂之命，形於一謂之性。」

他解釋這兩句話道：

「言分於陰陽五行以有人物，而人物各限於所分以成其性。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。」（疏證十六）

「分於道者，分於陰陽五行也。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。」（同書二十）

所以他下「性」的定義是：

「性者分於陰陽五行以爲血氣心知，品物區以別焉。」（九十）

他說道的實體是陰陽五行。性的實體是血氣心知，而血氣心知又只是陰陽五行分出來的。這又是一種唯物的一元論，又和宋儒的理氣二元的性論相衝突了。宋儒說性有多種：一是氣質之性，一是理性！氣質之性其實不是性，只有理性，才是性；理無不善，故性是善的。戴氏說血氣心知是性，正是宋儒所謂氣質之性。他却直認不諱他說：

「記曰：『夫民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常。應感起物而動，然後心術行焉。』此樂記語。凡有血氣心知，於是乎有欲。性之徵于欲，聲色臭味而愛畏分。既有欲矣，而於是乎有情。性之徵于情，喜怒哀樂而慘舒分。既有欲有情矣，於是乎有巧與智。性之徵於巧智，美惡是非而好惡分。生養之道，存乎欲者也。感通之道，存乎情者也。二者自然之符，天下之事舉矣。盡美惡之極致，存乎巧者也。幸御之權，由斯而出。盡是非之極致，存乎巧者也。賢聖之德，由斯而備。」

者亦自然之符，

精之以底於必然，天下之能舉矣。」（原善上五）

戴氏書中最喜歡分別「自然」和「必然」。自然是自己如此，必然是必須如此。自然是天，必須是人力。他說：

「耳目百體之所欲，血氣資之以養，所謂性之欲也……由性之欲而語於無失，是謂性之德。性之欲，其自然之符也。性之德，其歸於必然也。歸於必然，適全其自然。此之謂自然之極致。」（上六）

這裏說自然和必然的區別，很分明。血氣心知之性是自然的，但人的心知（巧與智）都又能指導那自然的性，使他走到「無失」的路上去，那就是必然。必然不是違反自然，只是人的智慧指示出來的「自然之極致」。

宋儒排斥氣質之性，戴氏認為根本上的大錯誤。他說：

「喜怒哀樂，愛隱感念，慍慍怨憤，恐悸慮歎，飲食男女，鬱悠戚咨，憐舒好惡之情，皆成性則然。是故謂之道。」（原善中一）

他又說：

他又說：

『凡血氣之屬，皆知懷生畏死；因而趨利避害，雖明暗不同，不出乎懷生畏死者，同也。人之異于禽獸者不在是。……人則能擴充其知，至於神明，仁義禮智無不全也。仁義禮智非他，心之明之所止也；知之極，其量也。……孟子言，今人乍見孺子將入井，皆有怵惕惻隱之心。然則所謂惻隱，所謂仁者，非心知之外，別如有物焉，藏于心也。已知懷生而畏死，故怵惕于孺子之危，惻隱於孺子之死。使無懷生畏死之心，又焉有怵惕惻隱之心？推之羞惡，辭讓，是非，亦然。使飲食男女與夫感於物而動者，脫然無之，以歸於靜，歸於一，又焉有羞惡，有辭讓，有是非？此可以明仁義禮智非他，不過懷生畏死，飲食男女，與夫感於物而動之者，皆不可脫然無之，以歸於靜，歸於一，而恃人之心知異於禽獸，能不感乎所行，即爲懿德耳。古賢聖所謂仁義禮智，不求於所謂欲之外，不離乎血氣心知』（疏證二十一）

他這樣公然承認血氣心知之性，即是性，更不須懸想一個理來『湊泊附着以爲性。』人與禽獸同有這血氣心知——『禽獸知母而不知父，限於知覺也；然愛其生之者，及愛其所生，與雌雄牝牡之相愛，同類之不相噬，習處之不相齧，進乎懷生畏死矣。』——但人能擴充心知之明，能『不感

乎所行，』能於自然回到必然，所以有仁義禮智種種懿德。

戴氏也主張性是善的，但他說性善不必用理氣二元論作根據。他說：

『他說耳能辨天下之聲，目能辨天下之色，鼻能辨天下之臭，口能辨天下之味，心能通天下之理義；人之才實得於天，若是其全也。孟子曰：「非天之降才爾殊。」曰：「乃若是其情則可，以爲善矣。乃所謂善也。若夫爲不善，非才之罪也。」唯據才實爲言，始確然斷人之性善。』（原善中四）

這是他的性善說的根據。孟子的話本來很明白；我們看荀子的極力辨『能不能』與『不可不』的分別，更可以明白當日論性善的人，必會注重那『可以知之實，可以能之具。』戴氏論性善也，只是指出人所用有的那些『可以知之實，可以能之具。』他又指出孟荀的不同之處是：

『荀子之重學也，無于內而取于外；孟子之重學也，有于內而資于外。夫資於飲食能爲身之營衛血氣者所資以養者之氣，與其身本受之氣，原于天地，非二也。故所資雖在外，能化爲血氣以益其內，未有內無本受之氣與外相得，而徒資焉者也。問學之于德性亦然。』（疏證二六）

戴氏之說頗似萊卜尼茲 (Leibnitz) 他並不否認經驗學問是從外來的，但他同時又主張人

的才質『有于內』所以能『資於外』

程子朱子的理氣二元論說『性止是搭附在氣稟上，既是氣稟不好，便和那性壞了。』（此朱子語）朱子又說：

『人生而靜以上，是人物未生時，止可謂之理，未可名爲性，所謂在天曰命也。才說性時，便是人生以後，此理已墮在形氣中，不全是性之全體矣，所謂在人曰性也。』

戴氏駁他說：

『據樂記『人生而靜』與『感于物而動』對言之，謂方其未感，非謂人物未生也。中庸『天命之謂性』，謂氣稟之不齊，各限於生初，非以理爲在天在人異其名也。』（疏證二七）『人之得于天也，一本。既曰血氣心知之性，又曰天之性，何也？本陰陽五行以爲血氣心知，方其未感，茫然無失，是謂天之心，非有殊於血氣心知也。』（原善上五）

對於氣質壞性一層，他的駁論最痛快：

『彼荀子見學之不可以已，非本無，何待于學？而程子朱子亦見學之不可以已，其本有者，何以又待于學？故謂爲氣質所污壞，以便於言本有者之轉，而如本無也！於是性之名移而加之

理，而氣化生，人生物適以病性。性譬水之清，因地而污濁。不過從老莊釋氏所謂「真宰」「真空」者之受形以後昏昧於欲，而改變其說。特彼以真宰真空爲我，形體爲非我；此仍以氣質爲我，難言性爲非我，則惟歸之天與我，而後可謂之我有；亦惟嗜之天與我，而後可爲完全自足之物，斷之爲善；惟使之截然別於我，而後雖天與我完全自足，可以咎我之壞之，而待學以復之。以水之清喻性，以受污而濁喻性墮於形氣汗境，以澄之而清喻學。水靜則能清，老莊釋氏之主於無欲，主於靜寂是也。因改變其說爲主敬爲存理，依然釋氏教人認本來面目，教人常惺了之法。若夫古賢聖之由博學，審問，慎思，明辨，篤行以擴而充之者，豈徒澄清已哉？（疏證二七）

這是他的哲學史觀的一部分。程朱終是從道家禪家出出的，故雖也談格物致知，而終不能拋棄主敬；他們所謂主敬，又往往偏重靜坐存理，殊不知格物要去格的，致知是要去致的，豈是靜坐的人幹得的事業？戴氏認清宋儒的根本錯誤在於分性爲理氣二元，一面仇視氣質形體，一面錯認理性爲「天與我完全自足」的東西，所以他們講學問只是要澄清氣質的污染而恢復那「天與我完全自足」的理性，所以朱子論教育的功用是「明善而復其初」。宋儒重理性而排斥氣質，故要「澄而清之」；戴氏認氣血心知爲性，才質有於內而須取資於外，故要「由博學，審問，慎思，明辨，篤

行以擴而充之。」這是戴學與理學大不相同的一點。

戴氏論性善，以才質爲根據，他下的「才」的定義是：

「才者，人與百物各如其性以爲形質，而知能遂區以別焉，孟子所謂「天之降才」是也，氣化生人生物，據其限於所分而言，謂之命；據其爲人物本始而言，謂之性；據其體質而言，謂之才。由成性各殊，故才質亦殊。才質者，性之所呈也。舍才質，安觀所謂性哉？」（疏證二九）

他說才是性的表現；有什麼性，便呈什麼才質；譬如桃杏之性具於核中之白，但不可見，等到萌芽甲圻生根長葉之時，桃仁只生桃而不生杏，杏仁只生杏而不生桃，這就是性之呈現，就是才。「才之美惡，於性無所增，亦無所損。」（同上）這種說法又是一種一元論，又和宋儒的二元論衝突了。

程子說：

「性無不善，而有不善者，才也。性卽理……才稟於氣，氣有清濁，稟其清者爲賢，稟其濁者爲愚。」

朱子說程子這話，比孟子說的更精密。戴氏說這是分性與才爲二本，又是二元論來了。他說：

「孟子道性善，成是性斯爲是才，性善則才亦善……人之初生，不食則死，人之幼稚，不學

則慤食以養其生，充之使長；學以養其良，充之至於賢人聖人。其故一也。才雖美，譬之良玉……
 剝之蝕之，委棄不惜，久且傷壞氣色，可寶減乎其前矣。又譬人物之生，皆不病也。其後百病交侵，
 ……而曰天與以多病之體，不可也……因於失養，不可以言人之才也。」（疏證三一）

他用病作譬喻，「人物之生，皆不病也。」這話是禁不起近世科學的證明的。但「性善則才亦美」一句話也只有相對的真實，而不可解作「凡性皆善，故才皆美」。宋儒說善由於性而惡由於氣質，自然是不對的。但戴氏認氣血心知爲性，而又要說凡性皆善，那也是不能成立的人物固有生而病的才質也有生而不能辨聲辨色的，也有生而不能知識思想的。所以我們只可說戴氏的氣質一元的性論，確是一種重要的貢獻，但他終不肯拋棄那因襲的性善論，所以不免有漏洞了。

戴氏說：「唯據才質爲這，始確然可以斷人之性善。」其實，據才質爲言，並多也。只可以說人「可以」爲善。我們試列舉戴氏書中專論性善的話如下：

「性者，飛潛動植之通名。性善者，論人之性也……專言乎血氣之倫，不獨氣類各殊，而知覺亦殊。人以有禮義，異於禽獸，實人之知覺大遠乎物，則然。此孟子所謂性善。」（疏證二七）

「知覺運動者，人物之生，知覺運動之所以異者，人物之殊其性……性者，血氣心知本乎

陰陽五行，人物莫不區別，是也。而理義者，人之心知，有思輒通，能不感乎所行也……人之心知，於人倫日用，隨在而知，惻隱，知羞惡，知恭敬辭讓，知是非，端緒可舉，此之謂性善。」（二一）這兩條的意義都很明顯。他說的是性善，而舉的證據只是人的智慧遠勝於禽獸。故戴氏說人性善只是對於禽獸而言；只是說「人之知覺大遠乎物。」這本是極平常的科學知識，不幸被那些因襲的玄學名詞遮蓋了，掛着「性善論」的招牌，反不容易懂得了。

所以我們應該丟開「性善」的套語，再來看戴氏的性論。他說：

「人生而後有欲；有情，有知。三者，血氣心知之自然也。給於欲者，聲色臭味也；而因有愛畏。發乎情者，喜怒哀樂也；而因有慘舒。辨於知者，美醜是非也；而因有好惡。聲色臭味之欲，資以養生。喜怒哀樂之情，感而接於物。美醜是非之知，極而通於天地鬼神……是皆成性然也。有是身，故有聲色臭味之欲；有是身，而君臣父子夫婦昆弟朋友之倫具，故有喜怒哀樂之情。惟有情，而又有知，然後欲得而遂也。情得達也。天下之事，使欲之得遂，情之得達，斯已矣。惟人之知，小之能盡美醜之極致，大之能盡是非之極致；然後遂己之欲者，廣之能遂人之欲；達己之情者，廣之能達人之情。道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不達，斯已矣。」（三十）

他把情欲，三者一律平等看待，都看作『血氣心知之自然』。這是對於那些排斥情欲，主靜主無欲的道學先生們的抗議。也在那三者之中，又特別提出知識，特別讚美他『小之能盡美醜之極致，大之能盡是非之極致。』因為有知，欲才得遂，情才得達。又因為有知，人才能推己及人，才有道德可說。理想的道德是『使人之欲無不遂，人之情無不達。』這是他的性論，他的心理學，也就是他的人生哲學。

戴氏是當日『反理學』的運動中的一員健將，故他論「道」極力避免宋明理學家的玄談。他說：

「語道於天地，舉其實體實事而道自見……語道於人，人偷日用，成道之實事。」（疏證三二）

他論人道，只是一種行爲論。他說：

「道者，居處，飲食，言動，自身而周於身之所親，無不該焉也。」（疏證三三）

人道重在一個「修」字，因為：

『(1111)』

他說：

『人道本於性而性，原於天道。……易言天道而下及人物，不徒曰「成之者性」而先曰「繼之者善」……善其必然也。性其自然也。歸於必然，適完其自然。比之謂自然之極致。』

(1111)

他又說：

『古聖賢之所謂道，人倫日用而已矣。於是而求其無失，則仁義禮之名因之而生。非仁義禮有加於道也。於人倫日用行之無失，如是之謂仁，如是之謂義，如是之謂禮而已矣。』

他在這裏又對於宋儒的二元論下一種總攻擊：

『宋儒合仁義禮而統謂之理，視之如有物焉，得於天而具於心，因此爲形而上，爲沖漠無朕；以人倫日用爲形而下，爲萬象紛羅；蓋由老莊釋氏之舍人倫日用而別有所貴道途，之以言夫理在天地則以陰陽不得謂之道，在人物則以氣稟不得謂之性，以人倫日用之事不得

謂之道。六經孔孟之言，無與之合者也。」（三三）

從這裏我們可以回到戴氏在哲學史上的最大貢獻：他的「理」論。戴氏論性即是氣質之性，與顏元同；他論「道獨行也」與李塨同；不過說的比他們更精密，發揮的比他們更明白，組織的也比他們更有條理，更成系統。戴氏說「理」也不是他個人的創獲。李塨和程延祚都是說理即是文理，條理。惠棟在他的《易微理》裏，也有理字一條，引據了許多古書，想比較歸納出一個定議出來。惠棟自己得着的結論却是很奇特的，他說：

「理字之義，兼兩之謂也。」

「兼兩」就是成變成對的。陰陽，剛柔，仁義，短長，大小，方圓……都是兼兩。這個結論雖是可笑，然而惠棟舉的許多例證却可以幫助李塨程延祚的理字解。例如他最贊歎的三條都出于韓非子：

（1）凡物之有形者，易裁也，易割也。何以論之？有形則有短長，有短長則有大小，有大小則有方圓，有方圓則有堅脆，有堅脆則有輕重，有輕重則有白黑。（許多「則」字不通，一短長，大小，方圓，堅脆，輕重，白黑之謂理。理定而物易割也。）

（2）道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。理者，成物之名也……萬物各異理，而道盡稽萬

物之理……

(3) 凡理者，方圓，長短，麤靡，堅脆之分也。故理定而後物可得道也。

惠棟從這裏得着「兼兩」的妙義，然而別人却從此可以明白理字的古義是條理，文理，分理。
戴震說理字最好。

「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，得其分，則有條而不紊，謂之條理。孟子稱孔子之謂集大成曰：「始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也。」聖智至孔子而極其盛，不過舉條理而言之而已矣。……中庸曰：「文理密察，足有別也。」樂記曰：「樂者，通倫理者也。」鄭康成注云：「理分也。」許叔重說文解字序曰：「知分理之可相別異也。」古人所謂理，未有如後儒之所謂理者矣。」（疏證一）

戴氏這個定義，與李塉程延祚的理字解大旨相同。他們都說理是事物的條理分理；但顏李一派的學者，還不會充分了解這個新定義的涵義。這個新定義到了戴氏的手裏，方才一面成爲破壞理學的武器，一面又成爲一種新哲學系統的基礎。

宋儒之學以天理爲根本觀念。大程子說：『吾學雖有所傳授，天理二字却是自家體會出來。』

程子以下，一般哲學家，把理看作「不生不滅」，看作「如有物焉，得於天而具於心。」（朱子說：「理在人心，是謂之性。心是神明之合，為一身之主宰。性便是許多道理，得之天而具於心者。」）於是這個人靜坐冥想出來的，也自命為天理；那個人讀書傳會出來的，也自命為天理。因此宋明的道學又稱為理學。理學的運動，在歷史上有兩個方面：第一是好的方面。學者提倡理性，以為人人可以體會天理，理附著於人性之中；雖貧富貴賤不同，而同為有理性的人，即是平等。這種學說深入人心之後，不知不覺地使個人的價值抬高，使個人覺得只要有理可說，富貴利祿都不足羨慕，威武刑戮都不足畏懼。理既是不生不滅的，暫時的失敗和壓制，終不能永遠把天理埋沒了；天理終有大白于天下的一日。我們試看這八百年的政治史，便知道這八百年裏的智識階級對政府的奮鬥，無一次不是捐着「理」字的大旗來和政府的威權作戰。北宋的元祐黨禁（二〇二），南宋的慶元黨禁（二九六），明初成祖的殺戮學者（一四〇二），明代學者和宦官或權相的奮鬥，直到明來的東林黨案（一六二四—一六二七），無一次沒有理學家在裏面做運動的中堅，無一次不是政府的威權大戰勝，却也無一次不是理學家得最後的勝利。生前竄逐的，死後不但追封賜諡，還常常請進孔廟裏去陪吃冷豬肉咧。生前廷杖打死的，死後不但追封賜諡，還往往封蔭及於三代，專祠偏於國中。

咧！明末理學家呂坤說的最好：

『天地間唯理與勢最尊，理又尊之尊也。廟堂之上言理，則天子不得以勢相奪。卽相奪，而理則常伸於天下萬世。』（語錄，焦循理說引）

我們試想程子朱子是曾被禁錮的，方孝儒是滅族的，王陽明是廷杖後貶逐的，高攀龍是自殺的，——就可以知道理學家在爭自由的奮鬥史上佔的重要地位了。在這一方面，我們不能不頌贊理學運動的光榮。

第二是壞的方面。理學家把他們冥想出來的臆說認爲天理而強人服從。他們一面說存天理，一面又說去人欲。他們認人的情欲爲仇敵，所以定下許多不近人情的禮教，用理來殺人，吃人。譬如一個人說『餓死事極小，失節事極大』，這分明是一個人的私見，然而八百年來竟成爲天理，竟害死了無數無數的婦人女子。又如一個人說『天下無不是的父母』，這又分明是一個人的偏見，然而八百年來竟成爲天理，遂使無數無數的兒子媳婦負屈含冤，無處伸訴。八百年來，『理學先生』一個名詞竟成了不近人情的別名。理與勢戰時，理還可以得人的同情；而理與勢攜手時，勢力借理之名，行私利之實，理就成了勢力的護身符，那些負屈含冤的幼者弱者就無處伸訴了。八百年來，一

個理字遂漸漸成了父母壓兒子，公婆壓媳婦，男子壓女子，君主壓百姓的唯一武器；漸漸造成了個不人道，不近人情，沒有生氣的中國。

戴震生於滿清全盛之時，親見雍正朝許多慘酷的大獄，常見皇帝長篇大論地用「理」來責人；受責的人雖有理，而無處可伸訴，只好屈伏受死，死時還要說死的有理。我們讀大義覺迷錄，處處可以看見雍正帝和那「彌天重犯」曾靜高談「春秋大義」，一邊是皇帝，一面是「彌天重犯」。這兩人之間，如何有理可說？如何有講理的餘地？然而皇帝偏不肯把他拖出去，剛了偏要和他講理，講春秋大義，講天人感應之理。有時候，實在沒有理可講了，皇帝便說：「來把山西巡撫奏報慶雲的摺子給他看看。」「來通政使留保奏報的慶雲圖給他看看。」「來把雲貴總督鄂爾泰進獻的嘉穀圖發給他，叫他看看稻穀每穗有四五百粒，至七百粒之多的，粟米有每穗長至二尺有奇的。」這都是天人感應之理。至於荆襄岳常等府連年的水災，那就是因為「有這樣狂背逆亂之人，伏藏其間，幽險乖戾之氣，致陰陽衍伏之干，以肆擾天常爲心，以滅衆人理爲志，自然江水泛漲，示做一方災禍之來，實因你一人所致。你知道麼？有何說麼？」那位彌天重犯連忙叩頭供道：「一人狂背，皆是致災，此則非精通天人之故者，不能知彌天重犯問之，豁然如大寐初醒，雖朝聞夕死，亦實

幸矣。」（大義覺迷錄卷三一至二頁）這樣的講理，未免把理字太輕薄了。戴震親見理學之末流，竟致如此，所以他的反動最激烈，他的抗議最悲憤。

戴震說：

「六經孔孟之言，以及傳記羣籍，理字不多見。今雖至愚之人，恃戾恣睢，其處斷一事，責詰一人，莫不輒曰「理」者，自宋以來，始相習成俗，則以理爲如有物焉，得于天而具于心，因以心之意見當之也。于是負其氣，挾其勢位，加以口給者，理伸力弱，氣慴以不能道辭者，理屈。嗚呼！其孰謂以此制事，以此制人之非理哉？……昔人知在己之意見不可以理名，而今人輕言之。夫以理爲如有物焉，得于天而具于心，未有不以意見當之者也。」（疏證五）他又說：

「嗚呼，今之人其亦弗思矣！聖人之道，使天下無不達之情，求遂其欲，而天下治。後儒不知情之至於纖微無憾是謂理，而其所謂理者，同於酷吏之所謂法。酷吏以法殺人，後儒以理殺人，浸浸乎舍法而論理，死矣！更無可救矣！」（與某書）

這是何等悲憤的呼喊！

宋儒都不能完全脫離禪宗「明心見性」的觀念。陸王一派說心即是理，固不消說。程朱一派雖說「吾心之明莫不有知，而天下之物莫不有理」，然而他們主張理即是性，得之天而具于吾心，這和陸王的主張有何差異？至多我們只解說陸王一派說理是純粹的主觀的。程朱一派知道道理在事物，同時又深信理在人心。程朱的格物說所以不能澈底，也正因為他們對於理字不會有澈底的了解。他們常說「即物而窮其理」，然而他們同時又主張靜坐省察那喜怒哀樂未發之前的氣象。於是久而久之，那即物窮理的也就都變成內觀返視了。戴震認清了理在事物，只是事物的條理關係；至於心的方面，他只承認一個可以知識思想的官能。他說：

「思者，心之官能也。凡血氣之屬皆有精爽；其心之精爽，鉅細不同。如火光之照物，光小者其照也近，所照者不謬也；所不照，斯疑謬承之。不謬之謂得理，其光大者，其照也遠，得理多而失理少。且不特遠近也，光之及又有明闇，故于物有察有不察。察者，盡其實。不察，斯疑謬承之。疑謬之謂失理。失理者，限于質之昧，所謂愚也。惟學可以增益其不足而進于智……故理義非他所照所察者之不謬也……理義豈別若一物求之所照所察之外，而人之精爽能進于神明，豈求諸氣稟之外哉？」（疏證六）

他又說：

「耳目口鼻之官，臣道也；心之官，君道也。臣效其能而正其可，否理義非他，可否之而當，是謂理義。然又非心出一意以可否之也。若心出一意以可否之，何異強制之乎？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，如是而至矣。就人心言，非別有理以予之，而具于心也。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。」（八）

他認定心不是理，不過是一種思想判斷的官能。這個官能是「凡血氣之屬」都有的，只有鉅細的區別，並不專屬於人類。心不是理，也不是理具于心。理在於事物，而心可以得理。心觀察事物，尋出事物的通則（疏證三說「以秉持經常曰則」）疑謬便是失理，不謬之謂得理。心判斷事物（「可否」就是判斷）並不是「心出一意以可否之」；只是尋求事物的通則，「以其則正其物」。至於怎樣尋求事物的通則，戴震却有兩種說法：一種是關於人事的理，一種是關於事物的理。前者是從儒家經典裏出來的，後來很少依據，可算是戴氏自己的貢獻。

先說關於人事的理。戴氏說：

『理者，情之不喪失者也。未有情不得而理得者也。凡有所施於人，反躬而靜思之；人以此施於我，能受之乎？凡有所責於人，反躬而靜思之；人以此責于我，能盡之乎？以我絜之人，則理明天理云者，言乎自然之分理也。自然之分理，以我之情絜入之情，而無不得其平，是也。』（疏證二）

『在己與人，皆謂之情。無過情，無不及情之謂理。』（三）

『惟以情絜情，故其於事也，非心出一竟見以處之。苟舍情求理，其所謂理無非意見也。未有任其意見而不過斯民者。』（五）

這是用論語的「恕」字和大學的「絜矩之道」來解釋理字。他又引孟子「心之所同然者，謂理也，義也」的話，而加以解釋道：

「心之所同然，始謂之理，謂之義，則未至於同然，在乎其人之意見，非理也，非義也。凡一人以為然，天下萬世皆曰是不可易也，此之謂同然……分之各有其不易之則，各曰理。如斯而宜，名曰義。是故明理者，明其區分也。精義者，精其裁斷也……人莫患乎蔽而自智，任其意見，執之為理義。吾儒求理義者，以意見當之，孰知民受其禍之所終極也哉？」（五）

關於人事的理，他只主張『以情絜情』。這是儒書裏鈎出來的求理說；所謂『怨』所謂『一貫』所謂『絜矩之道』都是這個。他假定『一人之欲，天下之人同欲也』（疏證二）故可以『以我之情絜人之情而無不得其平』。但那個假定的前提是不很靠得住的。『一人之欲』而自信爲『天下人之同欲』，那仍是認自己的意見爲天理。正是戴氏所要推翻的見解。所以『以情絜情』的話，雖然好聽，却有語病。『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，硬認爲天下人之同欲；必須就事上求其『不易之則』。這就超過『以情絜情』的套話了。戴氏若孟子字義疏證，自託于說經，故往往受經文的束縛，把他自己的精義反蒙蔽了他自己的主張實在是：

『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。』（疏證四十）
『心之明之所止，於事情區以別焉，無幾微爽失，則理義以名。』（原善中四）

這是用心的靈明去審察事情，使他無幾微爽失，這豈是『以情絜情』的話包括得盡的嗎？其實戴氏說理，無論是人情物理，都只是要人用心之明，去審察辨別，尋求事物的條理。他說：

『事物之理，必就事物剖析至微，而後理得。』（疏證四一）

段玉裁給他做年譜，曾引他的話道：

「總須體會孟子「條理」二字，務要得其條理，由合而分，由分而合，則無不可爲。」（年譜頁四五）

他又與段玉裁書說：

「古人曰理解者，卽尋其腠理而析之也。」（年譜頁三四）

這三條須參互合看。他說「剖析」「說」「分」「析」都是我們今日所謂「分析」。他說的「合」便是我們所謂「綜合」。不分析，不能得那些幾微的區別；不綜合，不能貫通那些碎細的事實而組成條理與意義。

戴氏這樣說理，最可以代表那個時代的科學精神。宋儒雖說「卽物而窮其理」，但他們終不會說出怎樣下手的方法。直到陳第顧炎武以後，方才有一種實證的求知的方法。戴氏是眞能運用這種方法的人，故他能指出分析與綜合二方面，給我們一個下手的方法。他又說：

「天地人物事爲，不聞無可言之理者也。詩曰：『有物有則。』是也……實體實事，固非自然而歸於必然，天地人物事爲之理得矣。夫天地之大，人物之蕃，事爲之委曲條分，苟得其理矣，

如直著之中懸，平者之中水，圓者之中規，方者之中矩。然後推諸天下萬世而準……中庸稱「考諸三王而不謬，建諸天地而不悖，質諸鬼神而不疑，百世以俟聖人而不惑。」夫如是，是爲得理，是爲心之所同然……舉凡天地人物事爲，求其必然不可易，理至明顯也。從而尊大之，不徒曰「天地人物事爲之理」，而轉其語曰「理無不在」，視之如有物焉，將使學者皓首茫然，求其物不得。」（三十）

這一段說的正是科學的目的。科學的目的正是「舉凡天地人物事爲，求其必然不可易。」宋儒雖然也說格物窮理，但他們根本錯在把理看作無所不在的一個，所以說「一本而萬殊。」他們雖說「萬殊」，而其實只妄想求那「一本」，所以程朱論格物，雖說「今日格一事，明日格一事」，而其實只妄想那「一」，且豁然貫通時的「表裏精粗無不盡，而吾心之全體大用無不明。」戴氏却不存此妄想，他只要人「就事物剖析至微」，「求其必然不可易。」他所謂「推諸天下萬世而準」，這是科學家所謂「證實」(Verification) 正如他對姚鼐說的：

「尋求而獲，有十分之見，有未至十分之見，所謂十分之見，必徵之古而靡不條貫，合諸道而不留餘議，鉅細畢究，本末兼察。」（與姚姬傳書）

十分之見卽是「心之所同然」卽是「推諸天下萬世而準。」這是科學家所謂證實了的真

理。

戴氏是顧炎武闡若璩以來考證之學的嫡派傳人，他做學問的方法（他的名學）一面重在「必就事物剖析至微」，一面重在實證。就事物剖析至微而後得來的「理」比較歸納出來的「則」只是一種假設的理（A hypothesis）不能說是實證的真理。必須經過客觀的實證，必須能應用到同樣的境地裏而「靡不條貫」，方才可算是真正的理。戴氏有與王鳳喈書討論尚書堯典「光被四表」的光字，最可引來說明他的治學方法。光字蔡沈訓爲「顯」，似無可疑了，然而孔安國傳却有「光，充也」之訓，孔穎達正義指出此訓是據爾雅釋言的戴氏考郭本爾雅只有「枕，穎，充也」之文，陸氏釋文曰「枕，孫作光，古黃反」。枕字不見於六經，而說文有「枕，充也」之訓。孫愐唐韻讀爲「古曠反」。禮記樂記有「鐘聲鏗鏗以立號，號以立橫，橫以立武」。鄭注「橫，充也」。又孔子閒居篇有「橫於天下」之文，鄭注也訓爲充。釋文於樂記之橫字，讀爲「古曠反」。戴氏因此推想禮記之兩個橫字卽是爾雅和說文的枕字，他因此下一個大胆的假設道：

「堯典古本必有作「橫被四表」者。橫被，廣被也。正如記所云，「橫於天下」，「橫於四

海」是也。橫四表格上下，對舉。溥徧所及四橫，貫通所至曰格……橫轉寫爲枕，脫誤爲光。追原古初，嘗讀「古曠反」……」

此書作於隆乾乙亥（一七五五）過了兩年（一七五七）錢大昕檢得後漢書憑異傳有「橫被四表，昭假上下」之語，是一證。姚鼐又檢得班固西都賦有「橫被六合」是二證；七年之後（一七六〇）戴震的族弟受堂又檢得王莽傳有「昔唐堯橫被四表」這更明顯了。受堂又舉王褒「聖主得賢臣頌」的「化溘四表，橫被無窮」這是第三四證。洪榜案淮南原道訓「橫四維而含陰陽」袁詒注「橫讀統車之統」這更可證明漢人橫字和枕字通用。這是第五證。段玉裁又舉李善注「魏都賦引東京賦「惠風橫被」今本東京賦誤改作「惠風廣被」這是第六證。戴震假設堯典「光被」卽是「統被」卽是「橫被」現在果然全證實了。這就是「徵之古而靡不條貫」。

戴震的心理學裏只有欲、望、情、緒、心知三大區分（疏證三十引見上）心知是一身的主宰，是求理的官能。但他的心理學裏沒有什麼「得於天而具於心」的理。這樣的主張又和宋儒以來的「理欲二元論

相衝突了。宋儒說：

「人欲云者，正天理之反耳。」（朱子答何叔京）

這樣絕對的二元論的結果便是極端的排斥人欲。他們以爲『去人欲』卽是『存天理』的唯一方法。這種排斥人欲的哲學在七八百年中逐漸造成了一個不近人情，冷酷殘忍的禮教。戴震是反抗這種排斥人欲的禮教的第一個人。他大聲疾呼地喊道：『酷吏以法殺人，後儒以理殺人，浸淫乎舍法而理論，死矣！無可救矣！』（與某書引見上）他很大膽地說：『理者，情之不爽失者也；』『情之至於纖微無憾是謂理。』這分明是說：

『理者，存乎欲者也。』（疏證十）

這和上文引的朱子『人欲云者，正天理之反』的話恰恰相反。戴氏最反對『無欲』之說，他以爲周敦頤朱熹一班人主張無欲的話都出於老莊釋氏不是中庸上說的『雖愚必明』之道。他說：

『有生而愚者，雖無欲，亦愚也。凡出於欲，無非以生以養之事。欲之失爲私，不爲蔽。自以爲得理，而所執之實謬（之字似當作者）乃蔽而不明。天下古今之人，其大患私與蔽二端而已。私生於欲之失，蔽生於知之失。欲生於血氣，知生于心。因私而答欲，因欲而答血氣。因蔽而答知，因知而答心。（心字孔刻本誤脫，今依上文增）老氏所以嘗常使氏無知無欲……後之釋氏，

其論說似異而實同。宋儒出入於老釋，故難乎老釋之言以爲言。〔疏證十〕

宋儒常說『人欲所蔽』，故戴氏指出『欲之失爲私，不爲蔽』。他曾說：

『人之生也，莫病於無以遂其生。欲遂其生，亦遂人之生，仁也。欲遂其生，至於戕人之生而不顧者，不仁也。不仁實始於欲遂其生之心，使其無此欲，必無不仁矣。然使其無此欲，則於天下之人生道窮促，亦將漠然視之。已不必遂其生，而遂人之生，無是情也。』(同)

戴氏的主張頗近于邊沁(Bentham)彌爾(J. S. Mill)一派的樂利主義(Utilitarianism)。樂利主義的目的是要謀『最大多數的最大幸福』。戴氏也主張：

『聖人治天下，體民之情，遂民之欲，而王道備。』(同)

『道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不達，斯已矣。』(三十)

他雖不明說『樂利』，但他的意義實很明顯。他痛恨宋以來的儒者：

『舉凡饑寒愁怨，飲食男女，常情隱曲之感，則名之曰人欲；故終其身欲之難制。其所謂存理，空有理之名，究不過絕情欲之感耳。何以能絕？曰主一無適。此即老氏之抱一無欲。故周子以『一』爲學聖之要，且明之曰：「一者，無欲也。」(四三)』

他駁他們道：

『天下必無舍生養之道而得存者。凡事爲皆有於欲，無欲則無爲矣。有欲而後有爲。有爲而歸於至當不可易之謂理。無欲無爲，又焉有理。』(同上)

他這樣抬高欲望的重要，在中國思想史上是很難得的。他的結論是：

『老莊釋氏主於無欲無爲，故不言理。聖人務在有欲有爲之咸得理。是故君子亦無私而已矣，不貴無欲。』(同上)

『聖賢之道無私而非無欲。老莊釋氏無欲而非無私。彼以無欲成其自私者也。此以無私通天下之情，遂天下之欲者也。』(疏證四十)

顏元李燾的學派，提倡『正德，利用，厚生』也是傾向於樂利主義的。戴氏注重『生養之道』主張『無私而非無欲』與顏李學派似有淵源的關係。

戴氏以爲『凡出於欲，無非以生以養之事。』排斥人欲，即是排斥生養之道。理欲之辨的流弊必至於此。宋明的儒者詆毀王安石，鄙薄漢唐，都只爲他們瞧不起生養之事。戴氏說：

『宋儒程子朱子易老莊釋氏之所私者而貴理，易彼之外形體者而咎氣質。其所謂理，依

然如有物焉，宅於心。於是辨乎理欲之分，謂不出於理，則出於欲；不出於欲，則出於理。雖視人之饑寒號呼，男女哀怨，以至垂死冀生，無非「人欲」。空指一絕情欲之感者，爲天理之本然，存之於心。及其應事，幸而偶中，非曲體事情，求如此以安之也。不幸而事情未明，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。徒以不出於欲，遂莫之或寤也。凡以爲理宅於心，不出於欲，則出於理者，未有不以意見爲理而禍天下者也。」（四十）

執意見以爲理，用來應付事情，不肯「曲體事情」，而固執意見，結果可以流毒天下。不但在「應事」的方面如此；在責人的方面，理欲之辨的流弊也很大。戴氏說：

「今之治人者，視古賢聖體民之情，遂民之欲，多出於鄙細隱曲，不措諸意，不足爲怪。而其責以理也，不難舉曠世之高節，著于義而罪之。尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失，謂之順。卑者幼者賤者以理爭之，雖得，謂之逆。於是下之人不能以天下之同情，天下所同欲，達之於上。上以理責其下，而在下之罪，人人不勝指數。人死於法，猶有憐之者。死於理，其難憐之。嗚呼！雜乎老釋之言以爲言，其禍甚於申韓如是也！六經孔孟之書，豈嘗以理爲如有物焉，外乎人之性之發爲情欲者，而強制之也哉？」（十）

這一段真沉痛。宋明以來的理學先生們往往用理責人，而不知道他們所謂「理」往往只是幾千年因襲下來的成見與習慣。這些成見與習慣，大都是特殊階級（君主、父母、舅姑、男子等等）的保障；講起「理」來，卑者幼者賤者實在沒有開口的權利。「回嘴」就是罪，理無所不在，故背理的人竟無所逃於天地之間。所以戴說：「死矣！無可救矣！」「死於法猶有憐之者，死於理，其誰憐之！」乾嘉時代的學者，高錕脫離宋儒的勢力，頗能對於那些不近人情的禮教，提出具體的抗議。吳敬梓、袁枚、江中、俞正燮、李汝珍（小說鏡花緣的著者）等，都可算是當日的人道主義者，都曾有批評禮教的文字。但他們只對於某一種制度，下具體的批評；只有戴震能指出這種不近人情的制度所以能殺人吃人，全因為他們撐着「理」字的大旗來壓迫人，全因為禮教的護法諸神——理學先生們——拈出理字來排斥一切以生以養之道，「雖視人之饑寒號呼，男女哀怨，以至垂死，養生無非人欲」。

戴氏總論理欲之辨，凡有三大害處。第一，責備賢者太苛刻了，使天下無好人，使君子無完行。他

則出於欲，不出於欲，則出於理。（此四十六字，孔刻本在下文三十三字之下，文理遂不可讀。今細審原文上下文理，移此四十六字於此。）於是譏說諷辭，反得刻議君子而罪之。此理欲之辨，使君子無完行者，爲禍如是也！」（四三二）

第二，養成剛愎自用，殘忍慘酷的風氣。他說：

「不寤意見多偏之不可以理名，而持之必堅，意見所非，則謂其人「自絕於理」。此理欲之辨，適成忍而殘殺之具，爲禍又如是也！」（四三三）

第三，重理而斥欲，輕重失當，使人不得不變成詐僞。他說：

「今既截然分理欲爲二，治己以不出於欲爲理。舉凡民之饑寒愁怨，飲食男女，常情隱曲之感，咸視爲人欲之其輕者矣。輕其所輕，乃吾重。「天理」也，「公義」也，言雖美而用之治人，則禍其人……古之言理也，就人之情欲求之，使之無疵之爲理。今之言理也，雖人之情欲求之，使之忍而不顧之爲理。此理欲之辨，適以窮天下之人，盡轉移爲欺僞之人，爲禍何可勝言也哉！」（四三三）

這三大害之中，第三項也許用得着幾句引申的註語。譬如愛生而怕死，乃是人的真情；然而理

學先生偏說『餓死事極小，失節事極大』。他們又造出貞潔牌坊一類的東西來，鼓動婦女的虛榮心。於是節婦坊，貞女祠的底下，就埋葬了無數的『饑寒愁怨，飲食男女，常情隱曲』的歎聲。甚至於寡婦不能忍饑寒寂寞之苦的，或不能忍公婆虐待之苦的，也只好犧牲生命，博一個身後的烈婦的虛榮。甚至於女兒未嫁而夫死了的，也羨慕那虛榮而殉烈，或守貞不嫁，以博那『貞女』、『烈女』的牌坊。這就是戴氏說的『今之言理也，離人之情欲求之，使之忍而不顧……適以窮天下之人，盡轉移為欺偽之人。』

戴氏的人生觀，總括一句話，只是要人用科學求知求理的態度與方法來應付人生問題。他的宇宙觀是氣化流行，生生不已；他的人生觀也是動的，變遷的。他指出人事不能常有『千古不易之輕重』。他指出『有時權之而重者，於是乎輕；輕者，於是乎重。』這叫做『變』。他說：

『變則非智之盡能辨察而準，不足以知之。』『古今不乏嚴氣正性疾惡如讎之人，是其所是，非其所非，執顯然其見之重輕，實不知有時權之而重者，於是乎輕；輕者於是乎重。是其非輕重一誤，疏下受其禍而不可救，豈入欲蔽之也哉？自信之理非理也。』（四十）

這種『辨察是非輕重而準』的作用叫做『權』。

「孟子曰：『執中無權，猶執一也。』」權，所以別輕重。謂心之明至於辨察事情而準，故曰權。學至是，一以貫之矣。意見之偏除矣。」（四二）

最可注意的是戴氏用「權」來釋論語的「一貫」。論語兩次說「一以貫之」。朱子的解說孔子對曾子說一貫的一章道：

「聖人之心，渾然一理，而泛應曲當，用各不同。曾子於其用處，蓋已隨事精察而力行之，但未知其體之一耳。」

戴震最反對朱子說的「渾然一理」。『其體之一』的話，他自己解釋「一以貫之」道：

「一以貫之，非言以「一」貫之也。……聞見不可不廣，而務在能明於心，一事豁然使無餘蘊。更一事而亦如是，久之心知之明進於聖智，雖未學之事，豈足以窮其智哉？……致其心之明白能權度事情，無幾微差失。又焉用知（一）求（一）哉？」（四一）

這一段最可注意。一貫還是從求知入手。求知並不是僅是「多學而識之」，只是修養那心知之明，使他格外精進。一貫並不是認得那「渾然一理」，只是養成一個「泛應曲當」，「權度事情無幾微差失」的心知。這個心知到了聖智的地步，「取之左右逢其源」，「自無弗貫通」了。

「戴氏不肯空談知行合一。他很明白地主張重行須先重知。」他說：

「凡異說皆主於無欲，不求無蔽；重行，不先重知。」（四十）

「聖人之言無非使人求其致當以見之行。求其至當，即先務於知也。凡去私不求去蔽，重行不先重知，非聖學也。」（四二）

「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。」（四十一）

從知識學問入手，每事必求其「豁然使無餘蘊」，逐漸養成一個「能審察事情而準」的智慧，然後一切行爲自能「不惑於所行」。這是戴震的「一以貫之」。

3. 戴學的反響

清朝的二百七十年中，只有學問，而沒有哲學；只有學者，而沒有哲學家。其間只有顏李和戴震可算是有建設新哲學的野心。顏李自是近世的一大學派，用實用主義作基礎，對於因襲的宋明理學作有力的革命。但程朱的尊嚴不是容易打倒的。顏元大聲疾呼地主張「程朱之道不息，孔子之道不著」。但這種革命的喊聲，只夠給顏李學派招來許多毀謗與壓迫，竟使一個空前的學派幾乎

沉埋不見。(說詳第一章。)程朱的哲學有兩個方面：『涵養須用敬，進學則在致知。』主敬的方面是容易翻推的。但致知窮理的方面是程朱的特別立腳點。陸王罵他們『支離』，顏李罵他們『無用』，都不能動搖他們。顧炎武以下的大師，雖然攻擊宋明以來的先天象數之學，雖然攻擊那空虛的心學，始終不敢公然否認程朱所提倡的格物致知的學說。他們的經學和史學也都默認爲與窮理致知。『下學上達』的學說是並行不悖的。故惠士奇（一六七一一一七四一）爲漢學大師，而自書楸聯云：『六經尊鄭，百行法程朱。』（江藩 宋學淵源 記引論中引）

打倒程朱，只有一條路，就是從窮理致知的路上，超過程朱，用窮理致知的結果來，反攻窮理致知的程朱。戴震用的就是這個法子。戴氏說程朱

『詳於論敬而略於論學。』（疏證 十四）

這九個字的控訴，是向來沒有人敢提起的。也只有清朝學問極盛的時代，可以產生這樣大胆的控訴。陸王嫌程朱論事太多，而戴氏却嫌他們論學太略。程朱說窮理，戴氏指出他們的根本錯誤有兩點：一是說理得於天而具於心，一是說理一而分殊。他主張理在於事情，不在於心中；人的心知只是一種能知的工具，可以訓練成『能審察事情而準』的知慧。他又主張理是多元的，只是事物

的條理，並沒有什麼『渾然一體而散爲萬事』的天理。窮理正是程朱說的『今日格一物，明日又格一物』、『今日窮一理，明日又窮一理』；但這種工夫並不是『明善以復其初』，並不是妄想那『一旦豁然貫通』的大澈大悟。格物窮理的目的只是戴氏自己說的

『一事豁然使無餘蘊，更一事而亦如是；久之心知之明進於聖智，雖末學之事，豈足以窮其智哉？』（疏證四一）

所謂『致知』只是『致其心之明，自能權度事情，無幾微差失』（同上）這真是清朝學術全盛時代的哲學。這才是用窮理致知的學說來反攻程朱。至於戴氏論性論道論情論欲也都是用格物窮理的方法，根據古訓作護符，根據經驗作底子，所以能摧破五六百年推崇的舊說，而建立他的新理學。戴震的哲學，從歷史上看來，可說是宋明理學的根本革命，也可以說是新理學的建設——哲學的中興。

但是，一百三十年的樸學的風氣，養成了『孽續補苴』的學風，學者只能吃桑葉不能吐絲；有時吐絲，也只能作繭而不能織成綿繡文章。全個智識階級都像剝奪了『哲學化』的能力，戴上了近視眼鏡，但不敢組織系統的哲學，並且不認得系統的哲學了。當戴震死時（一七七七）北京

的同志做輓聯道：

孟子之功，不在禹下。明德之後，必有達人。（年譜，頁四一）

然而戴震的門下，傳經的有人，傳音韻學的有人，傳古制度學的有人；只是薄他的哲學的，竟沒有人。他的弟子之中，最能賞識他的哲學的，要算洪榜。洪榜作戴震的行狀，敘述他的哲學，最能得他的要旨。他把戴氏的答彭進士允初書（凡五千字，中含孟子字義疏證的一部分的要旨）全錄在這篇行狀裏。當時朱筠便主張刪去此篇，他說：「可不必載；戴氏可傳者不在此。」洪榜作書與朱筠極力辯論，他所以表章戴氏之意。當時的行狀，初本裏總算把這篇長書保留住了。（此據段作年譜頁三四。）但後來戴震的兒子中立終於刪去此書。（此據江藩漢學師承記卷六洪榜傳）朱筠是當時最能賞識戴震的一個人，竟不能了解他的哲學思想的重要；甚至於他自己的兒子也附和着朱筠的意見。這也可見「解人」真難得了。

我們現在可以摘抄洪榜給朱筠的信，以表現戴氏初死時他的哲學引起的反動。洪榜先總結朱筠所以主張刪去答彭進士書，大概有三層理由：（1）謂程朱大賢立身制行卓絕，不當攻擊；（2）謂經生貴有家法，漢學自漢，宋學自宋，今既詳度數，精訓故，不當復涉及性命之旨，反述所短，以揀所

道：長；(3) 儒生是學得成的，聖賢是學不成的，今說繆氏「聞道知德」，恐有溢美之辭。洪榜駁第一層

閣下謂程朱大賢，立身制行卓絕。豈獨程朱大賢，立身制行卓絕！陸王亦大賢，立身制行卓絕。卽老釋亦大賢，立身制行卓絕也。唯其如是，使後儒小生閉口不敢道，甯疑周孔，不敢疑程朱；而其才智少過人者，則又附援程朱，以入老釋。彼老釋者，幸漢唐之儒抵而排之矣。今論者乃謂先儒所抵排者，特老釋之粗；而其精者，雖周孔之微旨，不是過也。誠使老釋之精者，雖周孔不是過，則何以生於其心，發於其事，謬戾如彼哉？况周孔之書具在，苟得其解，皆不可以強通。使程朱而聞後學者之言如此，知必急急正之也。

他服第二層道：

至謂治經之士宜有家法……心性之說，賈馬服鄭所不詳，今爲賈馬服鄭之學者亦不得詳……今學者束身受書，言理言道，言心言性，所謂理道心性之云，則皆六經孔孟之辭；而其所以爲理道心性之說者，往往離乎老釋之旨。使其說之果是，則將從而發明之矣。如其說之果非，則治經者固不可以默而已也。彼賈馬服鄭當時蓋無是弊。如使賈馬服鄭生於是時，則亦不可

以默而已也。

又駁第三層道：

至於『聞道』之名不可輕以許人，猶聖賢之不可學而至……夫聖賢不可至……雖然，安可以自棄乎哉！……夫戴氏論性道，莫備於其論孟子之書，而其所以名其書者曰孟子字義疏證，然則非言性命之旨也，訓故而已矣，度數而已矣。要之，戴氏之學，其有功於六經孔孟之言甚大，使後之學者無馳心於高妙，而明察於人倫庶物之間，必自戴氏始也。（全書引見江藩漢學師承記卷六洪榜傳；又轉載於著獻類徵卷一四七頁一七一—一九）

洪榜這封長書，給戴氏辨護很有力，他確是能了解戴學的一個人。只可惜他活到三十五歲（一七七九）就死了，竟不能發揮光大戴氏的哲學。

洪榜書中末段說戴氏自名其書爲『孟子字義疏證』，可見那不是『言性命』，還只是談『訓故，度數』。這確是戴震的一片苦心。戴氏作此書，初名爲『緒言』，大有老實不客氣要建立一種新哲學之意。至乾隆丙辰（一七七六），此書仍名緒言，是年之冬至次年（一七七七）之春，他修改此書，改名孟子字義疏證。那年他就死了。（此段故事，段玉裁答程易田丈書考證最詳，我全依據

此書。大概他知道程朱的權威不可輕犯，不得已而如此做，這是他『戴着紅頂子講革命』的苦。心。不料當日擁護程朱的人的反對仍舊是免不了的。

他的同鄉朋友程晉芳（一七一八—一七八四）作正論學，其中有一篇前半痛罵顏元與李燾，後半專罵戴震。他說：

近代一二儒家，（指戴氏）又以爲程朱之學，禪學也。人之爲人，情而已矣。聖人之教人也，順乎情而已。宋儒尊性而卑情，卽二氏之術；其理愈高，其論愈嚴，而其不近人情愈甚。雖日攻二氏，而實則身陷其中而不覺。嗟乎！爲斯說者，徒以便己之私，而不知其大禍仁義又在釋老上矣！天所謂『情』者，何也？使喜怒哀樂發皆中節，則依然情之本乎性者也。如吾情有不得已者，順之，勿抑之，則嗜慾橫決，其始於情之不得已乎？國張孔馬迫於時勢而詭隨，馬融蔡邕迫於威力而喪節，亦可以不得已原之乎？（勉行堂文集，正學論三）

這正是戴震要排斥的理論。戴震明明承認人有情，有欲，有知；他何嘗說『人之爲人，情而已矣』？程氏又主張，雖有『不得已』的情，也應當抑制下去。這正是戴氏說的『雖視人之饑寒號呼，男女哀怨，以至垂死冀生，無非人欲』。這正是近世社會所以這樣冷酷殘忍的原因。戴氏對這種不近

人情的道學，提出大聲的抗議，這正是他的特色。程晉芳却在這裏給那不近人情的道學作辯護，直認『迫於不得已的喪節』究竟是不應該寬恕原諒的！這是不打自招的供狀；這那裏算得駁論？（程晉芳曾說，詆毀宋儒就是獲罪於天，怪不得他不懂得戴震。）

戴震曾說天下有義理之源，有考覈之源，有文章之源。他晚年又說，『義理即考覈文章二者之源也』（年譜頁四二）這話也有道理。凡治古書，固須考覈；但考覈的人，必須先具有淵博的見解，作爲參考比較的材料，然後可以了解古書的義理。參考的材料越多，發現的義理也越多。譬如甲乙丙同入山林，甲爲地質學者，乙爲植物學者；那麼甲自然會發現許多地質學的材料，而乙自然會發現許多植物學的材料。丙爲無學問的遊人，在這山林裏只好東張西望，毫無所得。故說義理是考覈與文章之源，實在是戴震治古學有經驗的話。王安石說的最好：

世之不見全經久矣。讀經而已，則不足以知經。故某自百家諸子之書，至於難經、素問、本草諸小說，無所不讀；農夫女工，無所不問，然後於經爲能知其大體而無疑。（臨川全集答曾子固書）

『無所不讀』、『無所不問』，即是收集參考材料的法子。義理多了，再加上考覈之功，然後可

以有滿意的成績。戴氏自民間來，幼時走過好幾省，知道人情世故，他又肯多讀書，他的參考資料最多，所以他做考覈的學問，成績也最大。所以他說：「義理者，考覈文章之源也。」

他的大弟子段玉裁便不很懂得這個道理了，段玉裁重刻戴東原集，作序云：

玉裁竊以爲義理文章，未有不由考覈而得者。自古聖人制作之大，皆精審乎天地民物之理，得其情實，綜其始終，舉其綱以俟其目，與以利而防其弊，故能奠安萬世……先生之治經，凡故訓，音聲，算數，天文，地理，制度，名物，人事之是非善惡，以及陰陽氣化，道德性命，莫不究乎其實。蓋由考覈以通乎性與天道。既通乎性與天道矣，而考覈益精，文章益盛，用則施政利民，舍則垂世立教而無弊。淺者乃求先生于一名一物，一字一句之間，惑矣……

戴震明說義理爲考覈文章之源，段玉裁既親聞這話，却又以爲考覈是義理文章之源。這可見得一解人真非容易的事。戴氏所以能超出當日無數「賸續補苴」的考覈家而自成一個哲學家，正因爲他承受了清初大師掇擊理學的風氣；正因爲他不甘學萬斯同的「予維窮經而已」的規避態度，而情願學顏元「程朱之道不息，孔子之道不著」的攻擊態度。段玉裁雖然終身佩服戴氏，但他是究竟崇拜程朱的人，他七十五歲時（一八〇九）作朱子小學恭跋（經韻樓集卷八，頁十三

（十五）自恨『所讀之書又喜言訓故考核，尋其枝葉，略其本根；老大無成，退悔已晚。』又說朱子此書『集舊聞，覺來齋……二千年賢聖之可法者，胥於是乎在。』怪不得他不能了解戴震的哲學了。

戴震同時有一位章學誠（一七三八—一八〇一）是一個很有見解的人，他頗能了解戴氏的思想。他說：

凡戴君所學，深通訓詁，究於名物制度而得之所以然，將以明道也。時人方貴博雅考訂，見其訓詁名物有合時好，以爲戴之絕詣在此。及戴著論性原善諸篇，於天人理氣，實有發先人所未發，時人則謂空說義理，可以無作，是固不知戴學者矣。（朱陸篇書後）

章學誠最佩服他的老師朱筠，但這段話却正是爲朱筠等人而發的。章氏也是崇拜朱子的，故他雖能賞識戴氏原善論性諸篇，却不贊成他攻擊朱子。他說戴學本出於朱學，不當『飲水而忘源。』他作朱陸篇說明這一個意思：

……今人有薄朱氏之學者，卽朱氏之數傳而後起者也。其與朱氏爲難，學百倍於陸王之末流，思更深於朱門之從學，充其所極，朱子不免先賢之畏後生矣。

這一段贊揚戴震最平允。他說朱學的傳授，也很有理：

朱子求「一貫」於「多學而識」，「寓約禮於博文」，其事繁而密，其功實而難……沿其學者，一傳而爲勉齋（黃榦）九峯（蔡沈），再傳而爲西山（真德秀）鶴山（魏了翁）東發（黃震）厚齋（王應麟），三傳而爲仁山（金履祥）白雲（許謙），四傳而爲潛溪（宋濂）義烏（王禕），五傳而爲甯人（顧炎武）百詩（閻若璩）則皆服古通經，學求其是，而非專己守殘，空言性命之流也……生平今世，因聞甯人百詩之風，上溯古今作述，有以心知其意——此卽通經服古之緒，又嗣其音矣。無如其人慧過於識，而氣蕩乎志，反爲朱子詬病焉，則亦忘其所自矣。

章氏說戴學出於朱學，這話很可成立。但出於朱學的人，難道就永遠不可以攻擊朱學了嗎？這又可見章學誠被衛道的成見迷了心知之明了。他又說：

夫實學求是，與空談性天不同科也。考古易差，解經易失，如天象之難以一端盡也。歷象之學，後人必勝前人，勢使然也。因後人之密而貶義和，不知卽義和之遺法也。今承朱氏數傳之後，所見出於前人，不知卽是前人之遺緒，是以後曆而貶義和也。

這也是似是而非的論調。新曆之密可以替代舊曆之疏。我們自然應該採用新曆，但是假使義和的權威足以阻止新曆的採用與施行，那就非先打倒義和，新曆永無採用的希望了。顏李之攻程朱，戴學之攻朱學，只因爲程朱的權威太大，舊信仰不倒，新信仰不能成立。我們但當論攻的是與不是，不當說凡出於朱的必不應攻朱。

同時還有一位學者翁方綱（一七三三—一八一八）他對於戴震的考訂之學表示熱烈的崇拜，但對於他的哲學却仍是盲目的反對。翁方綱是一個詩人，又是一個書法大家，但他無形中受了時代潮流的影響，對於金石文字很做了一點考訂的工夫，成績也不算壞。他作了九篇考訂論，頗能承認顧棟高、惠棟、江永、戴震、金榜、段玉裁諸人的成績。有一次，戴震與錢載（字籟石，是當時的一個詩人）爭論，錢載排斥攷訂之學，罵戴震破碎大道——這件事也可見當時對攷據訓詁之學的反對。——翁方綱作書與程晉芳爲錢戴兩人調解書中說：

籟石謂東原破碎大道。籟石蓋不知攷訂之學，此不能折服東原也。詁訓名物，豈可目爲破碎學？正宜細究考訂詁訓，然後能講義理也。宋儒恃其義理明白，遂輕忽爾雅說文，不幾漸流于空談耶……今日錢戴二君之爭辨，雖詞皆過激，究必以東原說爲正也……（復初齋文集）

七、二十

這話幾乎是偏向戴學的人說的了。然而他雖然說「考訂話訓然後能講義理」他却只許戴震講攷訂而不許他講義理。這種不自覺的矛盾最可以考見當時的學者承認考訂之學，本非出於誠意，只是盲從一時的風尚。當他們替考訂學辯護時，他們也會說考訂是爲求義理的。甚至戴震大膽進一步高談義理，他們便嚇壞了。翁方綱有理說一篇題爲「駁戴震作」開端就說：

近日休甯戴震一生畢力於名物象數之學，博且勤矣，實亦考訂之一端耳。乃其不甘以考訂爲事，而欲談性道以立異於程朱。

這就是戴震的罪狀了！考訂只可以考訂爲目的，而不可談義理。這是當時一般學者的公心理，只有戴震敢打破這個迷信，只有章學誠能賞識他這種舉動。朱筠翁方綱等都只是受了成見的束縛，不能了解考訂之學的重大使命。

翁方綱駁戴震說「理」字也很淺薄。他說戴震：

言理力詆宋儒，以爲理者密察條析之謂，非性道純挈之謂。反目朱子「性即理也」之訓，謂入子釋老真宰真空之說……其反覆駁詰牽繞諸語，不必與剖說也，惟其中最顯者。引經二處，請略申

之。

一引易曰：『易簡而天下之理得矣；天下之理得而成位乎其中矣。』試問繫辭傳此二語非卽性道統挈之理字乎……

再則又引樂記『天理滅矣』此句『天理』對下『人欲』則天理則上所云『天之性也』正是『性卽理也』之義。而戴震轉援此二文，以謂皆密察條析之理，非性卽理之理……可謂妄矣。

夫理者，徹上徹下之謂；性道統挈之理卽密察條析之理，無二義也……假如專以在事在物之條析名曰理，而性道統挈處無此理之名，則易繫辭傳樂記二文先不可通矣。吾故曰戴震文理未通也……（復初齋文集七十九）

戴震引繫辭傳在疏證第一條，引樂記在第二條，讀者可以參看。他釋『天下之理』爲『天下事情，條分縷晰』，他釋『天理』爲『天然之分理』，引莊子『依乎天理』爲證。這種解說，本可以成立。翁氏習慣了『渾然一體而散爲萬事』的理字解，故絕對不能承認戴震的新解說。

這班人的根本毛病，在於不能承認考訂學的結果，有修正宋儒傳統的理學的任務。若考訂之

學不能修正義理的舊說，那又何必要考訂呢？翁方綱的九篇考訂論篇篇皆歸到『考訂之學以衷於義理為主』一句話。（文集七，六一—一八）他說：

學者束髮受書，則誦讀朱子四書章句集注，迨其後用時文取科第，又厭薄故常，思騁其智力，於是以考訂爲易於見長。其初亦第知擴充聞見，非有意與幼時所肄相左也。既乃漸騫漸遠，而不知所歸，其與遊子日事漂蕩而不顧父母妻子者何異？考訂本極正之通途，而無如由之者之自敗也。則不衷於義理之弊而已矣。（七七）

這樣看來，『義理』原來只是章句集注裏的義理，不合這種義理，便等於遊子不顧父母妻子。怪不得翁方綱一流人決不會了解戴震的哲學了。

同時還有一位姚鼐是一個古文家，曾從戴震受學，稱他爲『夫子』，戴震不受說，『僕與足下無妨交相師』。後來姚鼐竟變成一個排擊考據學的人。他主張：

天下學問之事，有義理，文章，考據，三者之分，異趨而同爲不可廢……凡執其所能爲而毗其所不爲者，皆陋也。必兼收之，乃足爲善。（復秦小峴書）大抵近世論學，喜抑宋而揚漢。吾大不以爲然。正由自奈何不下腹中數卷書耳。吾亦非謂宋賢言之盡是，但擇善而從，當自有道耳。

（惜抱尺牘小萬柳堂本，三三）

這些話還算平易。但姚鼐實在是一個崇信宋儒的人，故不滿意於戴學。他說：

宋之時，眞儒乃得聖人之旨，羣經略有定說。元明因之，著爲功令。當明佚君亂政，屢作士大夫維持綱紀，明守節義，使明元而後亡，其宋儒論學之效哉！（贈錢獻之序）

反對宋學的人，如費密顏元等，都說明朝亡於理學；然而姚鼐替理學辨護，却說宋學之效能「使明元而後亡」。這都是主觀的論斷，兩面都像可以成立，便是兩面都不能成立。姚鼐晚年最喜歡提倡宋儒的理學，如他說：

士最陋者，所謂時文而已，固不足道也。其略能讀書者，又相率不讀宋儒之書；故考索雖或廣博，而心胸嘗（常）不免猥鄙，行事嘗（常）不免乖謬。願閣下訓士，雖博學強識固所貴焉，而要必以程朱之學爲歸宿之地。（尺牘，五七）

他在（一八〇八）年還有「內觀此心，終無了當處，真是枉活八十年也」之歎。（尺牘，六六）所以他晚年又常學佛並且吃齋，自稱「其間頗有見處」。（尺牘，五，二十參看七，三）這樣的人怪不得要攻擊戴學了。他常有不滿意于戴震的話，如說：

戴東原言考證豈不佳，而欲言義理以奪洛閩之席，可謂愚妄不自量之甚矣！（尺牘六）

二）

他不去考量戴氏講的『義理』究竟是怎樣的，却先武斷戴氏不配講義理，這豈不是『愚妄嗎？他又說：

宋程朱出，實於古人精深之旨所得爲多；而其審求文辭往復之情，亦更爲曲當……而其生平修己立德，又實足以踐行其所言而爲後世之所嚮慕……今世學者乃思一切矯之，以專宗漢學爲至，以攻駁程朱爲能，倡于一二專己好名之人，而相率而效者，因大爲學術之害……博聞強識以助宋君子之所遺，則可也；以將跨越宋君子，則不可也。（復蔣松如書）

爲什麼不可跨越宋呢？姚鼐的答案真妙：

儒者生程朱之後，得程朱而明孔孟之旨，程朱猶吾父師也。程朱言或有失……正之，可也。正之而詆毀之，訕笑之，是詆訕父師也。且其人生平不能爲程朱之行，而其意乃欲與程朱爭名，安得不爲天之所惡？故毛大可、李剛主、程綿莊、戴東原，率皆身滅嗣絕。此殆未可以爲偶然也。（

兩程節齋書）

程晉芳說詆毀朱儒的要得罪於天；姚鼐說詆毀程朱的要「爲天之所惡，身滅嗣絕。」可怕呵！程朱的權威真可怕呵！

然而這種衛道的喊聲，却也可以使我們懸想當時程朱的權威，大概真有點動搖了。反對的聲浪便是注意的表示。顏李攻擊程朱，程朱的門下可以不保他們。如今他們不能不保戴震的攻擊了。程晉芳、章學誠、姚鼐出來衛道，便可見正宗的理學有動搖的危險，有不能不抵禦的情勢了。章學誠的說話更可以表示戴學的聲勢的浩大。他說：

攻陸王者出偽陸王，其學猥陋，不足爲陸王病也。貶朱者之即出朱學，其力深沉……世有好學而無真識者，鮮不從風而靡矣……故趨其風者，未有不以攻朱爲能事也。非有惡於朱也，懼其不類於是人，即不得爲通人也。（朱陸篇）他又說：

至今徽、嶽之間，自命通經服古之流，不駁朱子，即不得爲通人。而誹聖誹賢，毫無顧忌，流風大可懼也。（朱陸篇書後）

戴氏作書後時，自言「戴君下世十餘年。」十餘年的時間已有「流風大可懼」的警言，可見

戴學在當日的聲勢了。

東方樹在十九世紀初期作漢學商兌（見下文）曾說：

……後來戴氏等日益浸熾，其聰明博辨，既足以自恣，而聲華氣餒，又足以聳動一世。於是遂欲移程朱而代其統矣。一時如吳中徽歙、金壇、揚州數十餘家，益相煽和，則皆其衍法之導師，傳法之沙彌也。（漢學商兌朱刻本下六）

這話可與章學誠的話互相證明。戴震死於（一七七七），漢學商兌作於（一八二六），這五十年中，戴學確有浩大的聲勢。但那些『衍法的導師，傳法的沙彌』之中，能傳受戴震的治學方法的，確也不少；然而真能傳得戴氏的哲學思想的，却實在不多——幾乎可說是沒有一個人。大家仍舊埋頭做那『瑣績補苴』的細碎工夫，不能繼續做那哲學中興的大事業。雖然不信仰程朱哲學的人漸漸多了，然而戴理的新理學是還沒有傳人。

戴震死後六年（一七八三），他的同鄉學者凌廷堪（字次仲，歙縣人，一七五五—一八〇九）到北京。凌廷堪也是一個奇士，他生於貧家，學商業，到二十多歲才讀書做學問。一七八一年，他在揚州已知道他的同鄉江永戴震的學術了，他到了北京，方才從翁方綱處，得着戴氏遺書，過了幾年，

他又從戴震的學友程瑤田處得知戴氏做學問的始末。從此以後，他就是戴學的信從了。他曾作一篇戴東原先生事略狀敘述戴氏的學問，最有條理，戴震的許多傳狀之中，除了洪榜做的行狀，便要算這一篇最有精采了。他說：

自宋以來，儒者多剽竊釋氏之言之精者，以說吾聖人之遺經。其所謂學，不求之於經，而但求之於理；不求之於故訓典章制度，而但求之於心。好古之士雖欲矯其非，然僅取漢人傳注之一名一物而輾轉考證之，則又煩細而不能至於道。於是乎有漢儒經學，宋儒經學之分：一主於故訓，一主於義理。先生（戴震）則謂義理不可舍經而空憑胸臆，必求之於古經。求之古經而遺文垂絕，今古懸隔，然後求之故訓。故訓明則古經明，古經明則賢人聖人之義理明，而我心之所同然者乃因之而明。義理非他，存乎典章制度者也……義理不存乎典章制度，勢必流入於異學曲說而不自知。（以上一段是刪節戴震的題惠定宇先生授經圖）故其爲學，先求之於古六書九數，繼乃求之於典章制度；以古人之義，釋古人之書，不以己見參之，不以後世之意度之；既通其辭，始求其心，然後古聖賢之心不爲異學曲說所汨亂。蓋孟荀以還所未有也。（事略狀）

他這樣稱頌戴震，又自稱『自附於私淑之末』，所以我們可以叫他做戴學的信徒。他在事略狀的末段又說：

昔河間獻王實事求是。夫實事在前，吾所謂是者，人不能強辯而非之；吾所謂非者，人不能強辯而是之也。如六書九數及典章制度之學，是也。虛理在前，吾所謂是者，人既可別持一說以爲非；吾所謂非者，人亦可別持一說以爲是也。如義理之學，是也。故於先生（戴震）之實學，證列如右。而義理固先生晚年極精之詣，非造其境者亦無由知其是非也。其書具在，俟後人之定論云爾。

看這一段，可知凌廷堪也不很能賞識戴震的哲學。但他在這裏雖然這樣說，他却也不肯輕視戴學的哲學方面；他承認這是戴氏晚年極精的造詣。凌廷堪一生的大著作，是他的禮經釋例，創始於一七八七，成於一八〇八，即他病死的前一年。他專治儀禮，用二十年的工夫來做成這部最有條理的書。這是他的『實學』；同時他的實學也就不能不影響他的『義理』之學——他的哲學。他的哲學是從戴學出來的，受了戴震論性和理欲的影響，而終歸到他最專治的禮，所以成爲他的『復禮論』。凌廷堪有復禮三篇，阮元（次仲）凌君傳，研經堂二集，四，二九）稱爲『唐宋以來儒者

所未有。『復禮』二字，見於論語。『克己復禮』一章。馬融訓『克己』爲『約身』。宋儒始解己字爲私欲；清儒毛奇齡、李燾、戴震都不贊成私欲之訓。阮元、凌廷堪等推衍毛戴之說，說的更完備。凌廷堪列舉論語用『己』字的話十餘條，證明論語中沒有把『己』字作私欲解的。他說：

克己卽修身也。故『修己以敬』、『修己以安人』、『修己以安百姓』。直云修，不云克。中庸云：『非禮不動，所以修身。』動實兼視、聽、言三者。與論語顏淵請問其目正相合，辭意尤明顯也。（引見阮元研經堂一集，八九十）

『克己復禮』卽是『非禮勿動』等事，卽是用禮來約身修身。凌廷堪的復禮三篇卽是擴充這個意思，用禮來籠罩一切。復禮下說：

聖人之道，至平且易也。論語記孔子之言備矣，但恆言禮，未嘗一言及理也。……彼釋氏者流，言心性，極於幽深微妙，適成其爲賢知之過。聖人之道不如是也。其所以節心者，禮焉爾，不遠孰夫天地之先也。其所以節性者，亦禮焉爾，不侈談夫理氣之辨也。是故冠昏飲射有事可循也，揖讓升降有儀可按也，豆饔鼎俎有物可稽也。使天下之人少而習焉，長而安焉，其秀者有所憑而入於善，頑者有所檢束而不敢爲惡。上者陶淑而底於成，下者亦漸漬而可以勉而至。聖人

之道所以萬世不易者，此也。聖人之道所以別於異端者，亦此也。

後儒熟夫釋氏之言，心言性極其幽深微妙也。往往怖之，愧聖人之道，以爲弗如。於是竊取其理氣之說而小變之，以鑿聖人之道。言曰：『吾聖人固已有此幽深微妙之一境也！』復從而闢之曰：『彼之以心爲性，不如我之以理爲性也！』嗚呼！以是爲尊聖人之道，而不知適所以小聖人也！以是爲闢異端，而不知陰入於異端也！誠如是也，吾聖人之於彼教，僅如彼教『性』、『相』之不同而已矣。（佛家宗有性相之分，如三論宗是性宗，瑜伽宗是相宗。性與相之別，卽個性與共相之別。凌氏此言，他自己雖不以爲然，其實很有意思。禪宗是『性宗』的極端，他的精神和方法都是個性的，主觀的。妙悟頓覺，全靠自得，自證。北宋的理學拈出一個『理』字，便是針對那純粹個人的禪宗下一種醫藥。理是其相，認識雖由於個人，而可有客觀的印證。故在哲學史上，禪學之於理學確是『性相之不同』。正如陸王之於程朱也是『性相之不同』。又正如宋學之於清學也還是一種『性相之不同』也。）烏是大異於彼教哉……

顏淵大賢，具體而微，其問仁與孔子告之爲仁者唯禮焉。爾仁不能舍禮，但求諸理也……蓋求諸理必至于師心，求諸禮乃可以復性也……

我們看這一篇，可以看出戴震攻擊理學的影響；不過戴氏打倒『理』之後，要用一個能辨察事情分別是非的智慧來替他，而凌氏則想撇開那『遠尋夫天地之先，侈談夫理氣之辨』的理學，而回到那節心節性的禮；這一點是他們兩人的思想的基本區別。

但凌氏不是一個『煩細』的學者；他是一個能綜合貫通的思想家，能夠組成一種自成系統的『禮的哲學』他說：

夫性具於生初，而情則緣性而有者也。性本至中，而情則不能無過不及之偏。非禮以節之，則何以復其性焉？父子當親也，君臣當義也，夫婦當別也，長幼當序也，朋友當信也。五者根於性者也，所謂人倫也。而之所以親之，義之，別之，序之，信之，則必由乎情以達焉者也。非禮以節之，則過者或溢於情，而不及者則漠然遇之。故曰：『喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。』其中節也，非自能中節也，必有禮以節之。故曰：『非禮何以復其性焉？』……（復禮上）

云：好惡者，先王制禮之大原也。人之性受於天，目能視則爲色，耳能聽則爲聲，口能食則爲味，

而好惡實基於此節。其太過不及，則復於性矣。大學言好惡，中庸申之以喜怒哀樂。蓋好極則生喜，又極則爲樂；惡極則生怒，又極則爲哀。過則佚於情，反則失其性矣。先生制禮以節之，懼民之失其性也。然則性者，好惡二端而已矣……

人性初不外乎好惡也……好惡生於聲色臭味，爲先王制禮節性之大原……蓋喜怒哀樂皆由好惡而生，好惡正，則協于天地之性矣……

此篇文甚長，大旨只是說「性者好惡二端而已矣」。他詳引大學各節來證誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下，無一項不靠「好惡」二端。恰巧大學「誠其意」以下各節，每一節都提到「好惡」。他用這一個意思，把一部大學說的很貫串了。（其言甚辯，看原文）如云：

「好人之所惡，惡人之所好，是謂拂人之性，菑必及乎身。」大學「性」字只此一見，卽好惡也。

他說大學中庸雖不說「禮」，但都是「釋禮之書」。因爲這二書說好惡與喜怒哀樂，都是制禮的大原。所以禮中說：

蓋修身爲平天下之本，而禮又爲修身之本也。後儒置子思之言不問，乃別求所謂仁義道

德者於禮則視爲末務，而臨時以一「理」衡量之，則所言所行不失其中者鮮矣。

他又有慎獨說，引樂器「君子慎其獨也」一段來和大學中庸說「君子慎其獨也」二段，證明慎獨只是「禮之內心精微，皆若有威儀臨乎其側，雖不見禮，如或見之」，而不是什麼「獨坐觀空」的心學。

這樣的說法，把宋儒加在大學中庸上面的那一層幽深微渺的朱漆描金都剝的乾乾淨淨，仍回到一種平易無奇的說法。這種「剝皮」方法固然是很痛快的，而且是很有歷史意味的；然而這種說法可以成爲一種很好的經說，而不能成爲一種很好的哲學。我們可以承認「性者，好惡二端而已」，但仍未必能承認「禮之外別無所謂學」的結論。凌廷堪因爲人的好惡有太過，有不及，所以要用禮來籠罩一切，要使

天下無一人不囿於禮，無一事不依於禮，循循焉日以復其性而不自知也。（復禮上）

這是不可能的事。古代的「禮儀三百，威儀三千」，如今都到那裏去了？古代所謂禮乃是貴族社會的禮；古代生活簡單，貴族多閑暇，所以不妨行那繁瑣的禮儀，不妨每一飲酒而要賓主百拜。但後世封建制度推翻之後，那「閑暇」的階級不存在了，那繁瑣的禮儀便也不能存在了。春秋戰國

之間，士大夫還斤斤爭論禮儀的小節，很像什麼了不得的大事，如檀弓記『曾子襲裘而弔，子游謁裘而弔』的一段可以爲證。漢室成立之後，屠狗殺猪的無賴可以封侯拜將，賣唱賣藝的伎女可以做皇后王妃，於是向來的貴族階級的繁瑣禮儀，都被那班酒甜拔劍砍的新貴族們一齊丟開了。我們生當漢興二千年之後，還能妄想『天下無一人不囿於禮，無一事不依於禮』嗎？

況且，即使我們承認人們用情太過或不及是一件不好的事，我們仍不能承認禮爲矯正這過與不及的好工具，更不能承認古代的禮爲矯正的工具。我們不記得孔子遇舊館人之喪的故事嗎？他那時『遇於一哀而出涕』，難道還要忍住眼淚，先查查禮經，看是應該『拭淚』或『拔淚』嗎？過情與不及情，乃是人們的常情，矯正的工具不在幾部古禮經，而在一個能隨時應變的智慧。禮運說的好：

禮也者，義之寶也。協諸義而協，則禮雖先王未之有，可以義起也。

這是很平允的話。有了能隨時應變，因地制宜的智慧，人們自能制作應付新境地的方式，正不必拘守那久已不適用的古禮，也不必制定死板的新禮來拘束後人。戴震論『仁義禮智』一條有云：

就人倫日用，究其精微之極致，曰仁，曰義，曰禮，合三者以斷天下之事，如權衡之於輕重，於仁無憾，於禮義不愆，而道盡矣。（疏證三六）

這是智的作用。戴震又說：

禮者，至當不易之則……凡意見少偏，德性未純，皆已與天下阻隔之端。能克己以還其至當不易之則，斯不隔於天下……聖人之言，無非使人求其至當，以見之行。求其至當，即先務於知也。凡去私不求其蔽，重行不先重知，非聖學也。（疏證四二）

這樣教人『先務於知』，『求其至當，以見之行』，這是真正戴學。凌廷堪不懂得戴學『重知之意，用禮來籠罩一切，所以狼失了戴學的精神。如復禮中說：

若舍禮而別求所謂道者，則杳渺而不可憑矣……格物者，格此也。禮器一篇，皆格物之學也。若泛指天下之物，有終身不能盡職者矣。蓋必先習其器數儀節，然後知禮之厚於性。所謂致知也。知其原於性，然後行之出於誠，所謂誠意也……

我們試舉這一段話來比較戴震說的『舉凡天地人物事爲，求其必然不可易』（疏證一四）便可以知道凌廷堪只是一個禮學家，雖是戴氏信徒，而決不能算作戴學傳人了。

與凌廷堪同時的有一位揚州學者焦循（字里堂，江都縣人，生於一七六三，死於一八二〇），也是一個稍能跳出樸學的圈子而做點有系統的思想的人。他著有易通釋、論語通釋、孟子正義、雕菴樓文集等書。他精通算學，在當日算得一位算學大家；他著有算學書多種。（看阮元作的傳）他的哲學思想散見於論語通釋、孟子正義、文集之中。他生平最佩服戴震的孟子字義疏證，他的論語通釋即是仿那書做的。他自己說：

循讀東原戴氏之書，最心服其孟子字義疏證。說者分別漢學宋學以義理歸之。宋之義理誠詳於漢，然訓故明，乃能識義文。周孔之義理。（此泛論周易，故如此說）宋之義理仍當以孔之義理衡之。宋容以宋之義理即定爲孔子之義理也。（寄朱休承學士書）

他又說戴震

生平所得，尤在孟子字義疏證一書，所發明理道情性之訓，分析聖賢老釋之界，至精極妙。（國史儒林文苑傳議）

他又說：

孟子字義疏證於理道天命性情之名，揭而明之如天日。（論語通釋自序）他曾作讀書三

十二贊，其一贊孟子字義疏證云：

性道之譚，如風如影。先生明之，如昏得明；先生疏之，如示諸掌。人性相近，其善不爽。惟物則殊，知識罔仁。義中和，此來彼往。各持一「理」，道乃不廣。以理殺人，與聖學兩。我們看這些話，可以明白焦循受的戴學的影響了。

當時有上元戴循善說戴震臨死時道：「生平讀書，絕不復記。到此方知義理之學可以養心。」這話本是一種諷刺的傳說，最無價值。但當時究有人相信這話，所以焦循做申戴篇替戴氏辨誣，說：「其所謂義理之學可以養心者，即東原自得之義理，非講學家西銘太極之義理也。」

這種傳說本不足辨，但這也可見焦循不藐視「義理」。他曾著辨學篇，說當日的學者治經著書約有五派：

一曰通核；二曰據守；三曰校讎；四曰撫拾；五曰叢綴。

他最恨的是據守，最崇拜的是通核。他說通核一派是：

通核者，主以全經，貫以百氏，協其文辭，揆以道理。人之所蔽，獨得其間。可以別是非，化拘滯；相授以意，各據其衷。其弊也，自師成見，亡其所宗。故遲鈍苦其不及，高明苦其太過焉。

通核的反面是據守。

據守者，信古最深，謂傳注之言堅確不易，不求於心，固守其說，一字句不敢議。絕浮游之空論，衛古學之遺傳。其弊也，踟躕狹隘，曲爲之原，守古人之言而失古人之心。

焦循以通核自任，故阮元爲他作傳，稱爲『通儒』。通核之學，在清儒中很不多見。章學誠與崔述皆當時造通核二字，但皆沒有傳人。經學家之中，只有戴震一派可稱通核，如惠棟一派只能據守而已。戴學後進，以高郵王氏父子爲最能發揮通核的學風。焦循也屬於這一派。他有與王引之的一書（見汪廷儒廣陵思古篇十）云：

元開學（阮元）嘗爲循述石臞先生（王念孫）解『終風且暴』爲『既風且暴與』。終寔且貧』之文法相爲融貫。說經若此，頓使數千年淤塞一旦決爲通渠。後又讀尊作釋詞，四通九達，迥非貌爲古學者可比。循嘗怪爲學之士自立一『考據』名目，以時代言，則唐必勝宋，漢必勝唐，以先儒言，則賈孔必勝程朱，許鄭必勝賈孔。凡鄭許一言一字，皆奉爲圭臬而不敢少加疑辭。竊爲此風日熾，卽失之僞，非失之卽，必使古人之語言皆倍厥繁牙而不可通，古人之制度皆委曲毓重而失其使。譬諸懦夫不能自立，奴于強有力之家，假其力以欺愚賤，究之其家之黨

室牖戶，未嘗窺而識也。若以深造之力，求通前儒之意，當其散也，人無以握之；及其既貫，遂爲一定之準，其意甚虛，其用極實；各獲所安而無所勉強——此亦何『據』之有。

這裏竟是大罵那些『據守』的漢學家了。他在論語通釋（木犀軒叢書本）裏有『論據』一章，也是批評這據守一派的。他說：

近之學者以『考據』名家，斷以漢學唐宋以後，屏而棄之。其同一漢儒也，則以許叔重、康成爲斷。據其一說，而廢衆說。荀子所謂『持之有故』，持卽據之謂也。……必據鄭以屏其餘，與必別有所據以屏鄭，皆據也，皆非聖人一貫忠恕之旨也。……九流諸子各有所長，屏而外之，何如擇而取之。况其同爲說經之言乎？……（第十四章，第一條）

清儒治學最重立言有據。據是根據地（論理學上所謂 Ground）。清儒所謂『據』約有兩種：一是證據（Evidence），如顧炎武、唐韻正所舉『本證』與『旁證』是也；一是依據（Outharilly），謂依附古人之說，據爲權威，如惠棟一流人之依據漢儒是也。依據很像焦循說的『奴於強有力之家，假其力以欺愚賤』。然證據乃是清學的絕大貢獻，必不可抹殺；抹殺證據，便沒有清學了。但治學之人有時遇着困難，心知其意，而一時尋不着證據，難道遂不能立說了嗎？不然。治學之人不妨大胆

擺出假設，看他能不能解決困難，能不能貫串會通。若某一假設能「別是非，化拘滯」，「各獲所安而無所勉強」，那麼，這個假設便是可成立的假設；雖無所據，亦自可成立。焦循所謂「及其既貫，遂爲一定之準……此亦何據之有？」正是指這一類。戴震著孟子字義疏證，焦循著易通釋，皆以貫通爲標準，不依傍古人。在那「鑿績補苴」的漢學風氣之中，要想打破據守的陋氣，建立有系統條理的哲學思想，只有力求通核的一條路。焦循的思想雖不能比戴震，然而在這一點上，焦循可算是得戴學的精神的了。

焦循論性，大致與戴震相同。他說：

性善之說，儒者每以精深言之，非也。性無他，食色而已。（性善解一）

性何以善？能知故善。同此男女飲食，嫁娶以爲夫妻，人知之，鳥獸不知之；耕鑿以濟飢渴，人知之，鳥獸不知之。鳥獸既不能自知，人又不能使之知，此鳥獸之性所以不善……故孔子論性，以不移者屬之上智，下愚，愚則仍有知，鳥獸直無知，非徒愚而已矣。世有伏羲，不能使鳥獸知有夫婦之別。雖有神農燧人，不能使鳥獸知有耕稼火化之利……故論性善，徒持高妙之說，則不可定。第於男女飲食之性，善乃無疑耳。（性善解三）

性善解凡五篇，其要義如此。食色卽是性；能知故善。這都是和戴震相同的。

但這種相同是表面上的。焦循佩服王陽明的哲學，根本上便和戴震不能相容。他所以能贊同戴震的性說，正因為戴氏論性，以食色爲性，與陽明學派最相近。但戴震論性，雖以食色知識爲起點，却要人『由博學，審問，慎思，明辨，篤行，以擴而充之』。至於辨察事情而準『這種純粹理智的態度』是與『良知』之學根本不同的，也是焦循不能了解了。焦循的兒子廷琥作焦循的學略，曾說『府君於陽明之學，闡發極精』（學略頁一一）我們看他的良知論，可以知道他何以不能賞識戴震的理智態度的原故了。他說：

紫陽之學所以教天下之君子；陽明之學所以教天下之小人……行其所當然，復窮其所
以然；誦習乎經史之文，講求乎性命之本。此惟一二讀書之士能之，未可執顯愚頑梗者而強之也。良知者，良心之謂也。雖愚不肖不能讀書之人，有以感發之，無不動者……牧民者苟發其良心，不爲賊盜，不相爭訟，農安於耕，商安於販，而後一二讀書之士得盡其窮理格物之功。孔子曰：『民可使由之，不可使知之。』子夏曰：『雖曰未學，吾必謂之學。』此之謂歟？

焦循認普通人說的『良心』卽是良知，所以要用這條捷徑來治一班人，而把窮理格物之功

讓給一二讀書之士。王陽明會說：「與愚夫愚婦同的，是謂同德；與愚夫愚婦異的，是謂異端。」（傳習錄下，二六）戴循也信仰愚夫愚婦的「良知」，故往往有反理智的表示，如主張貞女（貞女釋上下）及辨護割股（愚孝論）皆是其例。他論割股，有云：

傳之故老，載諸簡編，皆刺刺稱其效之如響。奈何以其愚不一試之。且以是爲愚，必反是行其智矣。處人倫之中，可以智乎？……將欲使天下之人忘其親而用其智歟？

這種地方，真可以見「良知」學說的大害。我們明白了這一層，方才可以了解焦循論「理」的學說。

焦循論「理」，也受了戴震的影響，故頗有貌似戴學的話，其實他們兩人是有根本不同的。焦循說：

九流之原，名家出於禮官，法家出於理官……先王恐刑罰之不中，於罪辟之中求其輕重，析及豪芒無有差謬，故謂理官。而所以治天下，則以禮不以理也……今之證者，彼告之，此訴之，各持一「理」，嘒嘒不已。若直論其是非，彼此必皆不服。說以名分，勸以遜順，置酒相揖，往往和解。可知理足以啓爭，而禮足以止爭也。（理說）

：以讓自勉，則可以；不讓責人，則斷不可。夫責人，則亦惟論其曲直而已矣。惜乎，世之君子未嘗久處閭閻，親歷險阻，而於人情多不諳也！

訟論說：

自有生命以來，莫不有訟。訟也者，事勢之所必趨，人情之所斷不能免者也。……今不察其曲直，而概不欲使訟；陵人者反無事，而陵於人者反見尤。……天下之事從此多，而天下之俗從此壞矣。余幼時，見鄉人有爭，則訟之縣。三十年以來，不然，有所爭，皆聚黨持兵而劫之，曰：「甯使彼訟我，我無訟彼也。」惟單丁懦戶力不能抗者，乃訟之官耳。此無他，知官之惡訟，而訟者未必爲之理也。民之好鬥，豈非欲無訟者使之然乎？……聖人所謂「使無訟」者，乃曲者自知其曲，而不敢與直者訟，非直者以訟爲恥而不肯與曲者訟也。（以上兩篇均見崔述無聞集卷二）

這種見解和戴震的哲學頗一致，因爲戴震論求理，雖然也說「以情挈情」，但他的一貫的主張，却在「心之明之所止，於事情無幾微爽失」（說詳見上文第二章）我們在前章曾指出「以情挈情」必須假定「一人之欲，天下人之同欲也」；這也近於認主觀的意見爲理。我們曾指出這是戴氏偶爾因襲下來的說法，和他的根本主張頗有點不一致。焦循相信愚夫愚婦都有良知，可以

感動，所以他竟主張『不論其是非』；如果戴氏提倡一種新的哲學，認理爲事物的條理，而他的效果，僅使人『不論其是非』，這還算什麼哲學革命呢？『不識是非』豈不早已是莊子的主張嗎？所以焦循的誤解，倒可以使我們格外明瞭戴氏的學說裏的因襲部分的缺點。我們讀戴氏的書，應該牢記他的『以情絜情』之說與他的基本主張不很相容；若誤認『以情絜情』爲他的根本主張，他的流弊必至於看輕那『求其輕重，析及毫芒，無有差謬』的求理方法，而別求『旁通以情』的世故方法。焦氏希望『天下之人皆能絜矩，皆能恕』——這是何等奢望？希望天下人皆能恕，與希察天下人皆能忍，同一妄想。正因爲天下人未必人人能恕能忍，所以貴有『求其輕重，析及毫芒，無有差謬』的人，所以貴有『於事情無幾微差失』的聰明睿智。

戴震解『一以貫之』最有特識。『吾道一以貫之』他說，這是說『上達之道卽下學之道也。』曾子用『忠恕』解『一貫』，戴震不很以爲然，但他又不好明白駁曾子，只好說『蓋人能出於己者必忠，施於人者以恕，行事如此，雖有差失，亦少矣。凡未至乎聖人，未可語於仁，未能無憾於禮義，如其才質所及，心知所明，謂之忠恕，可也。聖人仁且智……忠恕不足以明之，然而非有他也，忠恕至斯而極也。』（疏證下，四一）這幾句話，處處都可見他不滿意於『忠恕』之解，處處都是勉強承

到了孔子告子貢「子一以貫之」一章，戴震毫不客氣了。他說：這是說「精於道則心之所通，不礙於紛然識其迹也。」『聞見不可不廣，而務在能明於心。一事豁然使無餘蘊，更一事而亦如是，久之，心知之明進於聖智，雖未學之事，豈足以窮其智哉？』『致其心之明，自能權度事情無幾微差失。又焉用知「一」求「一」哉？（同上）』我們看這一章，可知戴震很不願用忠恕來解一貫；一貫只是使「心知之明盡乎聖智」，「自能權度事情無幾微差失」。這是戴氏的科學態度的產兒，可以算是代表清學最盛時代的治學精神的一貫說。

焦循有一以貫之解，更可以見他不能完全了解戴學的基本主張。他的主旨是：

一貫者，忠恕也。忠恕者何？成己以及物也。

他引孟子論舜「善與人同，舍己從人，樂取於人以爲善」一段，說舜「於天下之善無不從之，是真一以貫之」。他說一貫只是「舍己克己，善與人同」。『吾學焉而人精焉，舍己以從人，於是集千萬人之知以成吾一人之知。此一以貫之所以視多學而識者爲大也。……多學而識，成己也。一以貫之，成己以及物也。』

我們可用他的三篇格物解來注釋他的一以貫之解。他說格物也只是一個恕字。他說：

格物者何絜矩也。格之言來也。物者，對乎己之稱也。……物何以來以知來也。來何以知神也。何爲神寂然不動，感而遂通也。何爲通反乎己以求之也。己所不欲，勿施於人，則足以格人之所惡。己欲立而立人，己欲達而達人，則足以格人之所好。……故格物者，絜矩也。絜矩者，恕也。（格物解一）

這就是「以情絜情」的格物說。「反乎己以求之」爲通；這就是上文用忠恕說一貫的意思。這種理論的根據是：

感於物而動，性之欲也。故格物不外乎欲己與人同此性，卽同此欲。（格物解三）

這真是「良知」家的格物解。良知以爲人人皆有良知，「良知原是完完全全的」故能有道種平等的見解。這是多麼大的一個假定呵！必須先假定「己與人同此性，卽同此欲」然後我們可以說：

以我之所欲所惡推之於彼，彼亦必以彼之所欲所惡推之於我。各行其恕，自相讓而不相爭，相愛而不相害。（格物解二）

然而那個大假定是不容易成立的。焦循自己也會說：

孟子也。『物之不齊，物之情也。』雖（當作惟；論語通釋第二條，文與此同，作惟。）其不齊，則不能以己之性情例諸天下之性情，即不得執己之所習所學所知所能例諸天下所習所學所知所能。（一以貫之解）

他又曾說：

人名一性，不可強人以同於己，不可強己以同於人。有所同，必有所不同。此同也，而實異也。（論語通釋本原軒叢書本，第二章，第四條）

這幾句話可以摧破戴震『一人之所欲，天下人之同欲也』的假定，也可以摧破焦循『己與人同此性，即同此欲』的假定。因為人的好惡不齊，故不能執我的好惡為標準而推之於天下人。我不願人牽涉我也，我不肯去擾人，這是有我的。但我不要聽音樂，也差不許人聽音樂，那就不好了。我愛小腳，你要愛子都愛小腳，那就更壞了。就常識以忠恕行事，一雖有差失，亦少安。『那還是比較的公平的話。焦循以恕為格物之法，以絮矩為治國平天下之道，那就是良知家的品頭，不是戴震的本意了。』

因攻擊程朱之故引起很大的反動，眼見這種反動竟由攻擊戴學而波及清學的全體。漢學商兌（見下節）雖然還沒有出版，然而我們從漢學商兌及焦循的中戴篇裏可以推想十九世紀初年的人攻擊戴學的猛烈。戴學攻擊那認意見爲理的正統哲學，而正統哲學即用那『意見的理』來攻擊戴學，說戴學『得罪於天』、『爲天之所惡』。焦循生當這個時代，感覺當日那種不容忍的空氣，既不能積極的替戴學向正統哲學決戰，便只能走向和緩的一路。焦循趨向和緩，主張忠恕，主張會己從人，鄒像是有意的，不是不自覺的。他在一以貫之解裏說：

人惟自據其所學，不復知有人之善，故不獨邇言之不察，雖明知其善而必相持而不相下。荀子所謂「持之有故，言之成理」。凡後世九流二氏之說，漢魏南北經師門戶之爭，宋元明朱陸陽明之學，其始緣於不恕，不能舍己克己，善與人同，終遂自小其道，近于異端。使明於聖人一貫之指，何以至此？

這一段即是用他的論語通釋的第一條的話。通釋的原文『朱陸陽明之學』之下有『近時考據家漢學宋學之辨』十一個字。這可見焦循當時確是有感于漢學宋學之爭；後來不願明說，故又刪去這一句。最可注意的是論語通釋第一章，共五條，論一貫忠恕，而第二章，共八條，即是論『異

端」論語中重要的問題很多，「異端」算不得重要題目；而焦循列爲十五章之一，討論至八條之多，可見他特別注重這問題了。這八條是文集中攻乎異端解的原稿。原文有云：

凡執一者皆能賊道，不必楊墨也。聖人一貫，故其道大；異端執一，故其道小……執一由於不忠恕……執一則人之所知所行與己不合者，皆屏而斥之，入主出奴，不恕不仁，道日小而害日大矣。

這是很鋒芒的話。在文集裏，這些話都刪去了。攻乎異端解的大旨是解「攻」字爲「他山之石可以攻玉」之攻。攻者禮切磨錯之義。「斯害也已」之「已」字，他解作「止」字。能與異己者相攻磨，就沒有害了。他又引韓詩外傳「序異端使不相悖」把「序」字解作「時」字。他說：

楊則冬夏皆葛也。墨則冬夏皆裘也。子莫則冬夏皆裕也。趨時者裘葛裕皆藏之於篋，各依時而用之，卽聖人一貫之道也。

這不完全是調和論者的口氣嗎？戴震在他的傑作的後序（疏證四三）裏說明他所以攻擊程朱是因爲程朱的學說「入人心深，禍於人大」。那是革命家的論調。焦循雖然佩服戴震，却幹不了道革命的生活，只能勸人把「裘，葛，裕，皆藏之於篋，各依時而用之」。這種調和的態度，怕是焦循

所以不能做戴學的真正傳人的一個重要原因罷？

戴震的哲學是一種新的理學；他的要旨在於否認那得於天而具於心的理，而教人注意那在事物之中的條理。知道「理」不在人心中，然後不至於認意見爲理，而執理以殺人禍世。是非是要分明的，但分別是非不靠執持個人的意見，不靠用「大理」來壓人，而靠訓練心知之明，使他能辨別是非而準。這豈是「忠恕」？「絜矩」？種種舊觀念所能包括的嗎？焦循不會認戴學的大貢獻在於用新的「理」說來代替舊的「理」說，所以他走錯了道路，寬要人不講理而論情，竟要人「不論其是非」他說：

明儒呂坤有語錄一書論理云：「天地間惟理與勢最尊，理又尊之尊也。廟堂之上言理，則天子不得以勢相奪，卽相奪而理則常伸於天下萬世。」此真邪說也！孔子自言事君盡禮，未聞持理以與君抗（與君抗，文集理說作要君）者。呂氏此言，亂臣賊子之萌也。（論語通釋第十章，第二條，卽文集理說末段）

戴震反對的「理」乃是那「尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤」之理；他並不反對「卑者幼者賤者以理爭之」（看疏證一〇；又四三）戴震用他的新理學來反抗程朱的威權，

這種精神正是焦循所痛罵的「持理以與君抗」的精神。宋明的理學家持理以與君抗，這種精神是可敬的；然而他們不能細心考察他們所持的理是否全出於意氣，那是宋朝爭漢議，明朝爭三案的許多正人君子的大缺點。戴學要人注意那辨別是非的工具——心知之明，要人於「天地之大人物之蕃，爲之委曲條分，苟得其理矣，如直者之中懸，平者之中水，圓者之中規，方者之中矩，然後推諸天下萬世而準。」（疏證一三）這樣求得的理，可以拿來反抗孔孟，何況程朱！可以拿來反抗程朱，何況皇帝！

可憐這是焦循不能了解的。他只知道：

惟多學乃知天下之性情名物不可以一端盡之。不可以一端盡之，然後約之以禮。以禮自約，則始而克己以復禮，既而善與人同，大而化之。（論語通釋第十章，第四條）

這是良知家的常談，不是戴震要提倡的新理學。

焦循的同鄉親戚阮元（一七六四—一八四九）是戴學的一個最有力的護法。他少年時與戴震的大師王念孫任大椿等人做朋友，作考工記車制圖解，有江永戴震諸人所未發的精義。他從科第進身，做過幾省的學政，巡撫浙江最久，又巡撫江西河南兩省，升湖廣總督，後總督兩廣十年之

久，總督雲貴也十月之久。他在浙江立話經精舍，選高材生讀書其中，課以經史，小學，天文，地理，算法，詞許各傳，討書傳，不用扁試糊名法。他在廣州設立學海堂，也用話經精舍的遺規。當時這兩個書院成爲國中兩個大學院。一時學者多出於其中。（右孫星衍小津館文稿下話經精舍題名碑記）他的特別長處在於能收羅一時大師，請他們合作，編輯重大的書籍，如經籍纂詁，經校勘記，人傳等。刻的書也很多。凌廷堪，焦循，汪中，劉台拱等人的書都由他刻行。他刻的皇清經解一千四百卷爲清代古學著作的第一次大結集。

阮元的理經室集裏頗有不少的哲學文章。我們研究這些文章，可以知道他不但能繼續戴學的訓詁名物的方面，並且能在哲學方面有所發揮，有所貢獻，成績在凌廷堪與焦循之上。他用戴學治經的方法來治哲學的問題；從訓詁名物入手，而比較歸納，指出古今文字的意義的變遷沿革，刻去後人塗飾上去的意義，回到古代樸實的意義。這是歷史的眼光，客觀的研究，足以補救宋明儒者主觀的謬誤。我們試引幾條例子來說明他的方法。他的釋順篇說：

有古人不甚稱說之字，而後人標而論之者。有古人最稱說之恆言要義，而後人置之不講者。

孔子生春秋時，志在春秋，行在孝經，其稱至德要道之於天下也，不曰治天下，不曰平天下，但曰『順』天下。順之時義大矣哉！何後人置之不講也。

孝經順字凡十見……春秋三傳國語之稱順字者最多……不第此也。易……之稱順者最多……詩之稱順者最多……禮之稱順者最多……

聖人治天下萬世，不別立法術，但以天下人情順逆叙而行之而已。（擊經室一集一二六）

（二八）

又如釋達篇云：

『達』之爲義，聖賢道德之始，古人最重之，且恆言之，而後人略之。

按『達』也者，士大夫智類通明，所行事功及于家國之謂也……達之爲義，春秋時甚重之；達之爲義，學者亦多問之。論語……『夫達也者，質直而好義，察言而觀色，虛以下人，在邦必達，在家必達』……大戴禮，弟子問于曾子曰：『夫士何如則可以爲達矣？』曾子曰：『不能則學，疑則問，欲行則比賢，雖有險道，循行達矣。』又曰：『君子進則能達，豈貴其能達哉？貴其有功也。』釋孔曾此言，知所謂達者，乃士大夫學問明通，思慮不爭，言色質直，循行於家國之間，無險

阻之處也……論語子曰：『賜也達，於從政乎何有？』『夫仁者已欲達而達人。』『不怨天，尤人，下學而上達。』——此達之說也。（同上，二九—三〇）

這些地方，都可以看出他的比較方法與曆史眼光。阮元最長於用歸納比較的方法來尋出文字訓詁的變遷。他的詩書古訓就含有這種精神。他的經籍纂詁也就最根據這個意思做的。他深知文字是跟着時代變遷的，只有歸納比較的方法可以使我們知道文字的古義與原來的價值。阮元不但指出「順」字「達」字在古書裏的特殊意義與地位；他在別處時時採用這種歸納的歷史的方法。他在荀子引道經解裏指出「虞書尙無「者」字，何況黃帝之時？」（學經室續集三二）在孟子論仁論裏，他指出「仁字不見於尙書虞夏商書詩雅頌易卦爻辭之中……惟周禮大司徒「仁德，智仁，聖，義，中，和」爲「仁」字初見最古者。」（學經室一集九，一三一—一四）這都是從比較的研究裏得來的歷史見解。

清代考據之學有兩種涵義：一是認明文字的聲音與訓詁往往有時代的不同；一是深信比較歸納的方法可以尋出古音與古義來。前者是歷史的眼光，後者是科學的方法。這種態度本于哲學無甚關係。但宋明的理學皆自托於儒家的古經典；理學都掛着經學的招牌；所以後人若想打倒宋

明的理學，也就不能不從這種新經學下手。所以戴震焦循阮元都是從經學走上哲學路上去的。然而我們不要忘記，經學與哲學究竟不同，經學家只要尋出古經典的原來意義，哲學家卻不應該限於這種歷史的考據，應該獨立地發揮自己的見解，建立自己的系統。經學與哲學的疆界不分明，這是中國思想史上的一大毛病。經學家來講哲學，哲學便不能不費許多心思去討論許多無用的死問題，並且不容易脫離傳統思想的束縛。哲學家來治古經，也決不會完全破除主觀的成見，所以往往容易把自己的見解讀到古書裏去。「格物」兩個字可以有七十幾種說法，名為解經，實是各人說他自己的哲學見解。各人說他自己的哲學，却又都不肯老實說，都要掛上說經的大帽子。所以近古的哲學，便都顯出一種不老實的樣子。所以經學與哲學，合之則兩傷，分之則兩受其益。

阮元雖然自居於新式的經學家，其實他是一個哲學家。他很像戴震，表面上精密的方法遮不住骨子裏的哲學主張。阮元似乎也是很受了顏李學派的影響的。他說「一貫」「說「習」「說「性」「說「仁」「說「格物」都顯出顏李學派與戴學的痕跡。他雖然沒有顏李戴三人的革命的口氣，然而他的方法更細密，證據更充足，態度更從容，所以他的見解竟可以做顏學與戴學的重要後援。顏元的哲學注重實習，實行「犯手去做」，所以他自號習齋。阮元在這一點上可算是顏學的

錢派他的論語解開端便說：

「學而時習之」者，學兼誦之，行之。凡禮樂文藝之繁，倫常之紀，道德之要，載在先王之書者，皆當講習之。爾雅曰：「貫，習也。」轉注之，習亦貫也。時習之，習即一貫之貫。貫主行事，習亦行事。故時習者，時誦時行之也。爾雅又曰：「貫，事也。」聖人之道，未有不於行事見而但於言語見者也。故孔子告曾子曰：「吾道一以貫之。」一貫者，壹是皆行之也。又告子貢曰：「汝以子爲多學而識之者歟？」予一以貫之。」此義與告曾子同，言聖道壹是貫行，非徒學而識之。兩章對校，其義益顯。此章乃孔子教人之語，實即孔子生平學行之始末也。故學必兼誦之行之，其義乃全。馬融注專以習爲誦習，失之矣。（學經室一集，二一六一—一七）

這種議論全是顏學的口氣。阮元又有論語一貫說，可以與此篇參看他說：

論語「貫」字凡三見。曾子之「一貫」也，子貢之「一貫」也，閔子之言「仍舊貫」也。此三貫字其訓不應有異。元按：貫，行也，事也。（爾雅：「貫，事也。」廣雅：「貫，行也。」詩：碩鼠：「三歲貫女。」周禮：職方：「使同貫例。」論語：先進：「仍舊貫。」傳注皆訓爲事。漢書谷永傳云：「以次貫行。」後漢光武帝主傳云：「奉承貫行。」皆行事之義。三者皆當訓爲行事也。孔子呼

曾子告之曰：『吾道一以貫之。』此言孔子之道皆於行事見之，非徒以文學爲教也。一與壹同。（一與壹通。經史中並訓爲事，又並訓爲皆。後漢馮緄傳，淮南說山訓管子心術篇皆訓一爲專。大戴衛將軍荀子勸學臣道後漢書順帝紀皆訓一爲皆。荀子大略左昭二十六年穀梁傳九年禮記表記大學皆訓壹爲專。）壹以貫之，猶定壹是皆以行事爲教也。弟子不知所行爲何道，故曾子曰：『夫子之道忠恕而已矣。』……若云賢者因聖人一呼之下，卽一旦豁然貫通焉，此似禪家『頓宗』。冬寒見桶底脫大悟之旨，而非聖賢行事之道也。何者？曾子若因一貫而得道統之傳，子貢之一貫又何說乎？不知子貢之一貫亦當訓爲行事。子告子貢曰：『汝以予爲多學而識之者歟？』子貢曰：『然，非歟？』子曰：『予一以貫之。』此夫子恐子貢但以多學而識學聖人而不於行事學聖人也。夫子於曾子則直告之，於子貢則略加問難而出之。卒之告子貢曰：『子一以貫之。』亦謂壹是皆以行事爲教也。亦卽忠恕之道也。閔子曰：『仍舊貫，如之何？』此亦言仍舊行事，不必改作也。

故以行事訓貫，則聖賢之道歸於儒；以通徹訓貫，則聖賢之道近於禪矣。（羣經室一集二，

訓「習」爲習行，是顏學的宗旨，訓「一貫」爲行事，是阮元爲顏學尋得的新根據。阮元雖不曉說顏學的影響，然而顏學對於阮元至少曾有暗示的作用，這是無可疑的。

顏元講「格物」爲犯手做去，如「格猛獸之格」，李榕稍稍變通這個解說，說「格物者，謂大學中之物，如學禮學樂，精必舉其事，語其極也。」「格者，於所學之物，由淺及深，無所不到之謂也。」（大學游學，八十九）阮元有大學格物說一篇，似乎也是受了顏李的影響的，他說：

禮記大學篇曰：「致知在格物。」「物格而後知至。」此二句雖從身心意知而來，實爲天下國家之事。天下國家以立政行事爲主。大學從身心說到意知，已極心思之用矣。恐學終求之於心學而不驗之行事也。故終顯之曰：「致知在格物。」物者，事也。格者，至也。事者，家國天下之事，卽止于五倫之至善，明德，新民，皆事也。格有至義，卽有止意。履而至止於其地，聖賢實踐之道也。凡經傳所云「格」……及古鐘鼎文「格於太廟」「格於太室」之類，皆訓爲至。蓋「假」爲本字，格字同音相借也。小爾雅廣詁曰：「格，止也。」……譬如射然，升階登堂，履「物」而後射也。儀禮鄉射禮曰：「物長如筈。」鄭注云：「物，謂射時所立處也。謂之物者，物猶事也。」禮記仲尼燕居鄭注：「事之，謂立置於位也。」釋名釋言語曰：「事，傳也；傳，立也。」……格物者，至

止於事物之謂也。凡家國天下五倫之事，無不以身親至其處而履之，以止於至善也。格物與「止至善」、「知止」、「止於仁敬」等事，皆是一義，非有二解也。必變其文曰格物者，以格字兼包至止，以物字兼包諸事。

聖賢之道無非實踐。孔子曰：「吾道一以貫之。」貫者，行事也，卽與格物同道也。曾子著書今存十篇，首篇卽名立事，立事卽格物也。

先儒論格物者多矣，乃多以虛義參之，似非聖人立言之本意。元之論格物，非敢異也，亦實事求是而已。（肇經室一集，二二—二四）

阮元解格物爲履物而爲止於其地，與他解「一貫」爲行事，同是注重實踐，這是和顏學很接近的；但這却不是戴學的精神。戴震說：

凡異說皆……重行，不先重知。

又說：

聖人之言，無非使人求其至當以見之行，求其至當，卽先務於知也。凡去私不求去蔽，重行不先重知，非聖學也。

於今阮元解說格物，也歸到實踐上去，說「禮賢之道無非實踐」這雖近於顏李，却和那「先務於知」的戴學相去很遠了。戴氏說「一以貫之」也側重心知的擴充與訓練。阮元解一貫爲行事，也就與戴學不同了。阮元是戴學的一個大謾法，尙且可能了解戴學的真精神，豈不可歎（參看他的詁經精舍策問及石刻孝經論語記）

阮元論性與命，也似乎受了顏學與戴學的影響。他有性命古訓一篇（學經室一集，一〇，三一—三二）列舉古書中論性命之語，比較研究，得結論云：

古性命之訓雖多，而大旨相同。（頁一）

召誥曰：「節性，惟日其邁；王敬作所，不可不敬德。」又曰：「若生子，罔不在厥初生，自貽哲命。今天其命哲，命吉凶，命歷年。」又曰：「王其聽之用，祈天永命。」按召誥所謂命，卽天命也。……哲，愚授於天爲命，受於人爲性。君子祈命而節性，盡性而知命。故孟子子盡心亦謂口目耳鼻四肢爲性也。性中有味色聲臭安佚之欲，是以必當節之。古人但言「節性」不言「復性」也。（一）

古人但說威儀，而威儀乃爲性命之所關，乃包言行在內。言行卽德之所以修也。（七）

晉唐人言性命者，欲推之於身心最先之天。商周人言性命者，祇範之於容貌最近之地，所謂「威儀」也。春秋左傳襄公三十一年衛北宮文子見令尹圉……又成公十三年成子受賑於社不敬……此二節其言最爲明顯矣。初未嘗求德行言語性命於虛靜不易思索之境也……試再稽之尚書，書言威儀者二，再稽之詩，詩三百篇中言威儀者十有七……凡此威儀爲德之隅，性命所以各正也……（八一—二）

樂記「人生而靜，天之性也」二句，就外感未至時言之。樂卽外感之至易者也……欲生於情，在性之內，不能言性內無欲。欲不是善惡之惡。天既生人以血氣心知，則不能無欲。惟佛教始言絕欲，若天下人皆如佛絕欲，則舉世無生人，禽獸繁矣。此孟子所以說味色聲臭安佚爲性也。欲在有節，不可窮。若惟以靜明屬之於性，必使說性中無欲而後快，則此經文（樂記）明云「性之欲也」欲固不能離性而自成爲欲也。（二一）

周易繫辭傳曰「易无思也，无爲也，寂然不動，感而遂通天下之故」。此節所言乃卜筮之鬼神，處於无思无爲寂然不動之處，因人來卜筮，感而遂通，非言人无思无爲寂然不動，物來感之而通也。與樂記「人生而靜……感於物而動」爲音樂言之者，不相牽涉。而佛書內有言佛

以寂靜明覺爲主者；晉唐人樂從其言，返而索之於儒書之中，得樂記斯言，及周易寂然不動之
言，以爲相似，遂傳會之，以爲孔孟之道本如此，恐未然也。（三二）

告子『食色性也』四字本不誤。其誤在以義爲外。故孟子惟闢其義外之說，而絕未闢其
『食色性也』之說。若以告子『食色性也』之說爲非，則孟子明明自言口之於味，目之於色
爲性矣。同在七篇之中，豈自相矛盾乎？（二四—二五）

此篇最後引孟子『口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也。
有命焉。君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道
也，命也。有性焉，君子不謂命也。』這一長段本不好解。阮元認漢趙岐注最爲有理，故引其文云：

口之甘美味，目之好美色，耳之樂音聲，鼻之喜芬香，四肢懈倦則思安佚不勞苦，此皆人性
之所欲也。得居此樂者，有命祿，人不能皆如其願也。凡人則任情從欲而求可樂，君子之道則以
仁義爲先，禮節爲制，不以性欲而苟求之也。故君子不謂之性也。

仁者，得以恩愛施於父子，義者得以理義施於君臣，好禮者得以禮敬施於賓主，智者得以
明智知賢達善，聖人得以天道王於天下，此皆命祿遭遇乃得居而行之，不遇者不得施行。然亦

才性有之，故可用也。凡人則歸之命祿，任天而已，不復治性。以君子之道，固修仁行義，修禮學智，庶幾聖人，塵齋不倦，不但坐而聽命。故曰：君子不謂命也。

阮元最敬重孟子此章與趙岐此注。他說：

孟子此章，性與命相互而爲文，性命之說最爲明顯。趙氏注亦甚質實周密，毫無虛障。若與召誥（引見上文）相並而說之，則更明顯。惟其味色聲臭安佚爲性，所以性必須節。不節，則性中

之情欲縱矣。惟其仁義禮智聖爲命，所以命必須敬德。德卽仁義禮智聖也。（二）

晉唐人嫌味色聲臭安佚爲欲，必欲別之於性之外，此釋氏所謂「佛性」。非聖經所言天性。梁以後言禪宗者，以爲不立文字，直指人心，乃見性成佛，明頓了無生。試思以此言性，豈有味色？此與李習之之復性之說又遠，與孟子之言更遠。惟孟子直斷之曰「性也」，且曰「君子不謂性」，則召誥之節性，春阿之彌性，西伯戡黎之虞天性，周易之盡性，中庸之率性，皆範圍曲成，無不合矣。（二八）

認食色爲性，這是顏學與戴學的共同之點。駁斥「復性」之說，也是戴學的一大主張。阮元指出易傳「寂然不動」的話，是爲卜筮說的；樂記「人生而靜，感於物而動」是爲音樂說的。這都是

很顯而易見的意思，然而古人多忽略了這種意思，遂使許多思想家枉費無數精力去想像那『寂然不動』的本體是個什麼樣子！阮元又用他的歷史的眼光，指出古人講性命只範圍於容貌最近之地，所謂『威儀』是也，不像晉唐人向那身心最先之天去談性命。威儀只是言行的節文，是表現於外的修德節性也，只是謹慎於威儀而已，正不須求索於『虛靜不易思索之境』。

阮元對於他自己的性論頗自信有所發明，故他作節性齋，自號節性齋主人。他有節性齋銘，總括他的性命古訓的大旨，如下：

周初召誥肇言節性。

周末孟子互言性命。

性善之說，秉彝可證。

命哲命吉，初生即定。

終命彌性，求至各正。

邁勉其德，品節其行。

復性說興，流爲主靜。

由莊而釋，見性如鏡。

考之姬孟，實相逕庭。

若合古訓，尙曰居敬。（學經室續集六三）

楚：這是一篇性命古訓的歌括，文字太簡了，不很明白。他另有一篇節性齋主人小像跋說的最清

余講學不敢似學案立宗旨，惟知言性則溯始召誥之節性，迄於孟子之性善，不立空談，不生異說而已。性字之造於周召之前，從「心」則包仁義禮智等，在內，從「生」則包味臭聲色等，在內。是故周召之時，解性字樸實不亂，何也？字如此實造，事亦如此實講。周召知性命有欲，必須節之，節者，如有所節制，使不逾尺寸也。中庸之「率性」（率同師）猶召誥之節性也。（學經室再再集一）

阮元的節性說注重言行之間的威儀，所以不知不覺地竟成了一種「主敬」說了節性齋銘雖然反對「主靜」之說，却又主張「若合古訓，尙曰居敬」便是鐵證。主靜與居敬都是宗教的態度。清朝反理學的人都感覺「主靜」之害，然而很少人明白居敬與主靜相差很微，骨子裏是同一

條路上的顏元李塨反對主靜之說最力；然而他們做那刻苦的居敬工夫，每日記錄自己的過失，自己省察，以『小心翼翼昭事上帝』爲主要的信條——這種態度，純然是一種宗教的態度，與那靜坐省察的工夫有何根本的區別？左傳成公十三年劉子曰：

是故君子勤禮，小人盡力。勤禮莫如致敬，盡力莫如敦篤。敬在養神，篤在守業。『敬在養神』一句話，說盡了敬字的宗教的起原。宋明的理學家，雖不重視那民間尊天事鬼的宗教，却始終逃不了中古以來的宗教態度，所以不是主靜，便是主敬。顏李都是信上帝的宗教家，所以更明顯地以『小心翼翼昭事上帝』爲主敬了。阮元的『祈天而節性』也是一種宗教的態度，故重視『威儀』而以『居敬』爲節性。

所以我們可以說，阮元的節性說只是和顏李相近，而不能說是得戴學的精神。阮元所說，推到最高處，也不過是一種敬慎威儀的理學先生樣子，終是一種『重行不重知』的哲學。這是戴學所輕視的戴震論性，包括血氣心知，而特別看重『心知』的作用。他說：

仁義禮智非他，不過懷生畏死，飲食男女，與夫感於物而動者之皆不可脫然無之，以歸於靜，歸於一，而恃人之心知異於禽獸，能不或乎所行，卽爲懿聽耳。（疏證二二）

戴震又痛駁宋儒論性之說，認爲一種變相的釋老。他說：

以水之清喻性，以受污而濁喻性墮於形氣中污壞，以澄之而清喻學。水靜則能清，老莊釋氏之主於無欲，主於靜寂是也。（程朱）以改變其說爲主敬，爲存理，依然釋氏教人認本來面目，教人常惺惺之法。若夫古賢聖之由博學，審問，慎思，明辨，篤行，以擴而充之者，豈徒澄清已哉？（一一七）

注意戴氏最重視的是『擴充心知之明』，使『不惑乎所行』，使他能審察是非而準。這是『重行先重知』，這是戴學的要義。阮元雖不信『復性』，然而他的節性說只是一種變相的居敬說，與戴學根本不相同。

阮元的性論的重要貢獻，還在他的方法，而不靠他的結論。他用舉例的方法，搜羅論性的話，略依時代的先後，排列比較，使我們容易看出字義的變遷沿革。他的節性齋主人小像跋有云：

虞夏書內無性字。性字始見於書西伯戡黎，召誥，詩卷阿古性字之義包於命字之中。其字乃商周孳生之字，非倉頡所造。從『心』則包仁義等事，從『生』則包食色等事。

我們看告子『生之謂性』的話，便知古人說性字確沒有什麼深奧的意義，這個字越到後來

越說的玄妙了。孔子論性相近。只是取一個常用的字，隨口說出來，毫不感覺這個字有解說或緊說的必要。到了孟子告子荀子的時期，這個字便有界說的必要了。『生之謂性』大概是這個字的本義；荀卿與董仲舒等都用此意。孟子把仁義禮智的種子（四端）都裝到性字裏去，那就是一種新界說了。老莊一派著重自然，故莊子書中論性有『繕性於俗學以求復其初，謂之蒙蔽之民』的話。但莊子書中的『性』仍是一種天生自然之物，近於『生之謂性』的普通定義，其實沒有什麼玄義。性字的玄學化其實起於孟子的性善說；然而孟子還有『食色，性也』的見解，又承認味臭聲色安佚爲性，所以孟子的性說還不算過於玄妙。所以戴震阮元皆崇拜孟子，而皆能承認宋儒所否認的氣質之性。阮元指出性字從生又從心；從生是指食色等，從心是包括仁義禮智等。這句話是告子孟子的合璧，已不是原始的性說了。

阮元又有塔性說，說明性字受的佛書的影響。他用『塔』字作引子。佛教有多層的建築，名窣堵波（Stupa），在中文沒有相當的名詞，若譯爲『臺』，臺却沒有那樣高妙；於是翻譯者別造『塔』字以當之，絕不與臺相混。『塔自高其爲塔，而臺亦不失其爲臺』但是：

至於翻譯『性』字則不然。浮屠家說：有物焉，具於人未生之初，虛靈圓淨，光明寂照，人受

之以生；或爲嗜欲所昏，則必靜身養心，而後復見其爲父母未生時本來面目。此何名耶？無得而稱也。……晉朱姚、秦人翻譯者，執此物求之於中國經典內，有一「性」字，似乎相近。彼時經中「性」字縱不近，彼時典中（經典釋文所謂「典」者，老莊也）「性」字已相近。（莊子性字本是天生，駢馬蹄之喻最爲明顯。）於是取以當彼無得而稱之物。此譬如執臺字以當窠，塔波而不別造塔字也。……然而與儒經尙無涉也。唐李習之以爲不然，曰：「吾儒家自有性通，不可入於二氏。」於是作復性書。其下筆之字，明是召誥、卷阿、論語、孟子內從心從生之性字，其悟於心而著於書者，仍是浮屠家無得而稱之物。……嗚呼！是直以塔爲臺，口崇古臺，而心炫西塔；外用臺名，內用塔實也。是故翻譯者但以典中性字當佛經無得而稱之物，而唐人更以經中性字當之也。

這種見解雖然淺近，却是古人最容易忽略的。唐宋人論性，確是受了佛書的影響，不知不覺地把佛家所謂性和古書中所謂性混作了一件東西。所以李翱要「弗慮弗思，情則不生」以復其性；所以朱熹承認那「方寸之間，虛靈洞徹，萬理咸備」的是性，而要人「明善以復其初」。阮元是有歷史眼光的，所以指出古經中的性字，與莊子的性字不同，更與佛書中的性字不同。這種方法用到

哲學史上，去可以做到一種『制度』工夫。剝皮的意思就是拿一個觀念，一層一層剝去後世隨時渲染上去的顏色，如剝芭蕉一樣，越剝進去，越到中心。試舉一個邊近的例。我們試取北京中等人家的出喪，也用這個剝皮的方法去研究他。最初，剝去那些花園和紙紮的汽車、馬車等，那是最新近加上去的。其次，剝去那拖辮子，拿着長桿烟袋的紙人等等，那是民國以前加上去的。其次，剝去那些轎聯輓幛以及儀仗等等。其次，剝去喇嘛，再其次，剝去和尚道士……如此剝進去，直到那『孝子』和棺材，那是喪禮的原來分子。我們對於一切哲學觀念也應該常常試用這種剝皮手段。阮元論『性』，『至少能指出古今『性』字的意義不同，至少能教我們明白哲學觀念是常常隨着時代變遷的。』單是這一點已可算是很重要的貢獻了。

這個剝皮主義，也可說是戴學的一種主要的精神。孟子字義疏證的宗旨，只是取哲學上的重要觀念，逐個剝去，後人加上去的顏色，而回到原來的樸素的意義。戴震又有答彭進士書，作於臨死一個月之前，書中指斥彭紹升『所主者，老莊佛陸王之道，而所稱引，六經孔孟程朱之言。』這長書也是一種剝皮主義，所以段玉裁論此書道：

先生答此書，以六經孔孟之旨還之六經孔孟，以程朱之旨還之程朱，以陸王佛氏之旨還

之陸王佛氏俾陸王不得冒程朱，釋氏不得冒劉孟。（戴氏年譜三四）這就是剝皮主義了。

阮元是一個剝皮的好手。他論性論仁，都只是要把一個時代的思想歸還給那一個時代；只是要剝去後代塗抹上去的色彩，顯出古代的本色。

我們現在要看阮元如何剝去「仁」字的皮。「仁」字的舊解最多，有許多種說法，顯然是後世加入的意義；例如宋儒程顥說「仁者渾然與物同體」，又說「仁者以天地萬物爲一體」；這明明是後世儒者受了佛老的影響，竟不知不覺地把莊子和孔子拉成一家了。（現代中國學者也有犯此病的。）阮元用歸納的方法，把論語孟子兩書裏論「仁」的話都收集在一處，排列比較，作成論語論仁論及孟子論仁論兩篇。（學經室一集，八至九）他的給論是：

元竊謂詮解「仁」字不必煩稱遠引，但舉曾子制言篇「人之相與也，譬如舟車然，相濟達也。人非人不濟，馬非馬不走，水非水不流」及中庸篇「仁者人也」鄭康成注「讀如相人偶之人」數語，足以明之矣。春秋時孔門所謂「仁」也者，以此一人分彼一人，相人偶，而盡其敬禮忠恕等事之謂也。「相人偶」者，謂人之偶之也。凡仁必於身所行者驗之而始見，亦必有

二人而仁乃見。若一人閉戶齋居，瞑目靜坐，雖有德理在心，終不得指爲聖門所謂之仁矣。

蓋士庶人之仁見於宗族鄉黨，天子諸侯之仁見於國家臣民，同一相人偶之道；是必人與人相偶而仁乃見也。

鄭君「相人偶」之注卽曾子「人非人不濟」，中庸「仁者仁也」，論語「己立立人，己達達人」之旨……

孔子答司馬牛曰：「仁者其言也訥。」夫言訥於仁何涉？不知浮薄之人語易侵暴，侵暴則不能與人相人偶，是不訥卽不仁矣。所以木訥近仁也。

仲弓問仁，孔子答以見大賓，承大祭諸語，似言敬恕之道，於仁無涉？不知天子諸侯不體羣臣，不卹民時，則爲政不仁；極之視臣草芥，使民糜爛，家國怨而畔之，亦不過不能與人相人偶而已。

其餘聖門論仁，以類推之，五十八章之旨有相合而無相戾者，卽推之諸經之旨，亦莫不相合而無相戾者。自博愛謂仁立說以來，歧中歧矣。吾固曰孔子之道當於實者，近者，庸者論之，則春秋時學問之道顯然大明於世，而不入於二氏之塗。（八，一一二）

阮氏用鄭玄「相人偶」之說，此說他在後文說的較詳細：

說文解字「仁，親也，從人二。」段若膺大令注曰：「見部曰：『親者，密至也，會意。』中庸曰：『仁者，人也。』注：人也，讀如『相人偶』之人，以人意相存問之言。」大射儀：「揖以耦。」注：「言以者，耦之事成於此，意相人耦也。」聘禮：「每曲揖。」注：「以人相人耦爲敬也。」公食大夫禮：「賓入三揖。」注：「相人偶。」詩匪風箋云：「人偶能烹魚者……人偶能輔周道治民者。」

……

元謂賈誼新書匈奴篇曰：「胡嬰兒得近侍側，胡貴人更進，得佐酒前上……時人偶之。」

以上諸義，是古所謂「人耦」猶爾雅我親愛之辭。獨則無耦，耦則相親，故其字從人二。（八四）

「相人偶」一句話大概是漢人的常語，當時的意義，現在不容易確定了。但依新書匈奴篇「時人偶之」的話看來，這「人偶」兩字是一個動詞，有「親愛」之意。阮元說「相人偶者，謂人之耦之也」這只是把一個動詞分開來講，似是小誤。

阮氏此說，不是他的創說（新書一條是用盧文弨的校語），然而前人都不會懂得此說的真

學意義，直到阮氏方才用此說作爲儒家對於仁字的定說。這種說法有兩個重要之點：第一，阮氏說仁爲『以此一人與彼一人相人偶，』必有二人而仁乃見。這就是說，仁是一種社會性的道德。（A social Virtue）不是個人的道德。從前那些說法，如『仁者渾然分物同體，』都只是『一人閉戶齋居，瞑目靜坐』的玄想，不是儒家說仁的本意。第二，這樣說法把從前那些玄妙深刻的說法都抹煞了，回到一種很平常淺近的意義。他說：『孔子之道，當於實者，近者，庸者論之。』這是顏學的精神，也是清儒用歸納方法與歷史眼光的效果。只有用歷史眼光與歸納方法，能使人大胆地把這樣一個抽象的觀念剝皮剝到那樣樸素的本義。

阮元的論仁兩篇，大意不過如此。他在論語論仁裏討論『克己復禮爲仁，』解『克己』卽是『四勿』，反對宋儒解『己』爲私欲之說。（八，七—十二）這早和顏元、毛奇齡、李塨、凌廷堪一致的。阮元也承認『克己』是『收向內言，』但他指出『向內』到視、聽、言、動，是很夠的了，再進一步就要出毛病了。他說：

觀、聽、言、動，專就己身而言。若克己而能非禮勿視，勿聽，勿言，勿動，斷無不愛人，斷無與人不相人便者。人必與己並爲仁矣。無言之，若曰：『我先自己好，自然要人好；我要人好，人自與我同。

作好人也。』……

孔子恐學者爲仁專待人而後並爲之，故收向內言。孟子曰：『仁，內也。』卽此說也。然收至視聽言動，亦內之至矣。一部論語，孔子絕未嘗於不視不聽不言不動處言仁也。（八七）他在孟子論仁論裏說：

孟子論仁無二道。君治天下以仁，充本心之仁，無異也。……孟子論仁，至顯明，至誠實，未嘗有一毫流弊貽誤後人也。一介之士，仁具於心，然具心者，仁之端也；必擴而充之，著於行事，始可稱仁。……孟子又曰：『仁之實，事親是也。』是充此心始足以事親，保四海也。若齊王但以羊易牛而不推思，孝子但類有泚而不掩父母，乍見孺子將入井而不拯救，是皆失其仁之本心，不能充仁之實事，不得謂之爲仁也。

孟子論良能，良知，卽心端也；良能，實事也；舍事實而專言心，非孟子本指也。（九，一）

這裏他對於良知學派下攻擊了。他論『良知』道：

按『良能良知』良字與『趙孟之所貴，非良貴也』良字同。良，實也。（見僕書注）無與

旨也。此良知二字，不過孟子偶然及之，與「良貴」同，殊非七篇中最關緊要之言……不解王文成何所取而以爲聖賢傳心之秘也？陽明謂：

「舉不資於外求，但當反觀反省。聖人致知之功，至誠無息。其良知之體，儼如明鏡。妍媸之來，隨物見形，而明鏡曾無留染。所謂「情順萬事而無情」也。（此程頤之言）」「無所住而生其心。」佛氏曾有是言，未爲非也。明鏡之應，一照皆真，是「生其心」處。妍者妍，媸者媸，一過而不留，即「無所住」處。」

陽明之言如此。學者試舉以求之。孟子七篇中，有此境否？此境可以論孩提親愛之仁否？

九九（十）

這是用「良」字的古義來破壞良知學派的根據也，是一種剝皮的手段。

阮元不常提及「理」字，但我們看他的書學部通辨後（學經室續集三五）可以知道他若作理字說，大概近於焦循與凌廷堪，而不很近於戴震。他說：

……理必出於禮也。古今所以治天下者，禮也。五倫皆禮，故宜忠宜孝，卽理也。然三代文質損益甚多，且如殷尚白，周尚赤，禮也。使居周而固有尚白者，若以非禮折之，則人不能爭；以非理折

之，則不能無爭矣。故理必附乎禮以行，空言理，則可彼可此之邪說起矣。

這一段全不是戴學的精神，與凌廷堪最相近。若依此說，則制度禮法一定之後便要人絕對服從，不講有理無理，只問是禮不是禮。有否認禮制的，便都成了「可彼可此的邪說」了。戴學口說：「事物之理，必就事物剖析至微，而後理得。」（疏證四一）又說：「人倫日用，聖人以通天下之情，遂天下之欲，權之而分理不爽，是爲理。」（四〇）戴氏最恨「執理無權」的武斷（四〇）；若如阮元之說，那就是於「執理無權」之外，又添一種「執禮無權」的武斷了。

以上略述戴震同時或以後的思想。這幾十年中，反對戴學的人固然不少，但戴學的影響却漸漸發展，使清朝中葉的學術史起一種重大的變化。什麼變化呢？這時期的經學家漸漸傾向于哲學化了。凌廷堪、焦循、阮元很可以代表這個傾向。他們的學說雖然都不算是戴學的眞傳，然而他們都想在經學上建立他們的哲學思想。這一點不能不說是戴學的影響。戴震在那個「賡續補苴」的時代裏，獨自發憤要建立一種成系統的哲學，——一種建築在新經學之上的新理學。他的弟子王念孫、段玉裁諸人不能肩此重擔子，只向那訓詁、名物、制度上去用力，只繼續發展了戴學的考證的方面。然而幾個私淑戴學的學者焦循、凌廷堪、阮元一班人，便不甘心專做這種「賡續補苴」的工

夫了，便要從「通核」的方面去謀發展了各人的才力有限，見解有偏，沒有一個人能像戴震那樣徹底地朝着理智主義方面走。然而他們的努力至少發展了戴學的片面，他們的缺陷也都可以供我們後人的參考，使我們格外了解戴學的真意義與真價值。他們努力的新方面更使我們明瞭戴學確然有建立新理學，恢復中國學者的哲學興趣的大功。所以我們可以說：從戴學到阮元是清朝思想史上的一個新時期；這個時期，我們可以叫做「新理學時期。」

但是，激烈的反動不久就起來了。阮元是清代樸學的大護法；他從經學起家，做了幾十年的總督，門生故吏遍於國中；他又在浙江設話經精舍，在廣州設學海堂，彙刻清代經師的經解，造成了一種偉大的學風。故這個時期可算是清學最時髦的時期。清學是反理學的；從顏元到阮元，都是反理學的。理學家本來早已憤怒要謀大舉反抗了。程晉芳姚鼐等早已提起抗議了。到阮元得意的時候，「漢學」越得意，「宋學」也就更妬忌，更憤恨。於姚鼐的同鄉弟子方東樹憤憤地起來提出最激烈的反革命。

方東樹，桐城人，字植之，生於一七七二，死於一八五一。他是一個老秀才，會跟着姚鼐學古文，讀書很勤苦，著有書林揚鱗，昭昧齋言，儀衛軒文集，漢學商兌等書。他家貧，在外面客遊五十年，做過許

多處的書院山長，死在祁門的東山書院。他的門人蘇愷作他的傳，說：

乾嘉間學者崇尚考證，專求訓詁名物之微，名曰漢學，穿鑿破碎，有害大道，名爲治經，實足以亂經；又復肆言攻訐朱子。道光初其焰尤熾。先生憂之，乃著漢學商兌，辨析其非。書出，遂漸熄。

（儀衛軒文集附錄）

「道光初其焰尤熾」正是阮元最得志的時代。樸學的聲勢到了此時，確有風靡全國的樣子。漢學商兌即出於此時。此書原序作於道光六年（一八二六）。蘇氏說：「書出，遂漸熄。」這未免太恭維方東樹了。但「漢學」家攻擊宋學，歷一百年之久，可算是沒有遇着有力的反攻。直到漢學商兌出來，方才有一種比較有統系的駁論。方東樹搜集材料頗勤，列舉各人的議論，逐條駁辯；他這種方法頗能引起人家的注意，又頗能使一班無學識的人替歎他的博學與雄辯。他的態度是很誠懇的，他的衛道的熱心也是很明顯的。所以他的商兌至少可算是理學末流對於「漢學」的一種最激烈的反動。阮元死於一八四九，方東樹死於一八五一，方東樹死的一年，即是洪秀全稱太平天國天王的一年。從此以後，十幾年之中，東南的財富之區，學校的中心，都遭兵燹，公私的藏書多被燒毀；學者奔走避兵，學問之事遂衰歇了。亂平之後，曾國藩一班人也頗想提倡樸學，但殘破困窮的基

礎之上，已建不起學術文化的盛業了。故咸豐以後「漢學」之焰，確然「漸熄」。但此中的功和罪，與其歸到方東樹的漢學商兌，不如歸到洪秀全和楊秀清的長髮軍了。

漢學商兌共有三篇自序。第一篇序說：

近世有爲漢學考證者，著書以闢宋儒，攻朱子爲本，苟以言心，言性，言理爲腐禁……馳騁筆舌，貫穿百家……上援通賢，下襲流俗，衆口一舌，不出於詰訓小學，名物制度。棄本逐末，遠戾詆誣；於聖人躬行求仁，修齊治平之教，一切抹煞。名爲治經，實足亂經；名爲衛道，實則畔道。

這是他心目中的「漢學」。他爲什麼深惡漢學呢？因爲漢學詆毀宋儒，而宋儒是萬不可詆毀的。他說：

竊以孔子沒後千五百餘歲，經義學脈，至宋儒講辨，始得聖人之真……今諸人邊見顛倒，利本之類，必欲尋漢人紛歧舊說，復汨亂而晦蝕之，致使人失其是非之心。其有實於世教學術，百倍於禮與心學。

他在第二篇序裏說：

經者，良苗也。漢儒者，農夫之勤奮耨者也，耕而耘之，以殖其禾稼。宋儒者，穫而舂之，蒸而食

之，以資其性命，養其軀體，益其精神也。非漢儒之，則宋儒不得食；宋儒不春而食，則禾稼蔽畝，棄於無用，而羣生無以資其性命。今之爲漢學者，則取其遺乘滯穉而復殖之，因以笑春食者之非，日夜不息，曰：『吾將以助農夫之耕耘也。』卒其所殖不能用以置五升之飯，先生不得飽，弟子長飢。以此教人，導之爲愚也。以此自力固不獲益……其生也勤，其死也虛，其求在外，使人狂，使人昏，蕩天下之心而不得其所本。

他說宋儒『得聖人之真』，這是他的一種成見。他又了解清學除了惠氏一派之外，並非『漢學』。他說宋儒是『春而食之』，殊不知清儒如顏元、戴震、阮元一班人，也正是要『春而食之』，不過春食的方法與宋儒不同罷了。

方東樹著書的動機，全是一種盲目的成見。他在第二序裏說了一個譬喻：

周固天下之共主也。及至末孫赧王，不幸貧弱負責，無以歸之，逃之洛陽南宮。當是時，士庶人有十金之產者，因自豪，遂欲以問周京之鼎……後世之學者，不幸不見天地之純，古今之大，全賴程朱出而明之。乃復以其諛聞駁辨，出死力以詆而毀譽之。是何異匹夫負十金之產，而欲問周鼎者也是。惡知此天下諸侯所莫敢犯也哉？

他承認程朱爲『天下諸侯所莫敢犯』，這是何等盲目的成見！要明白他的成見的來源，我們須讀他的第三序（他的第三序不載於本書，僅見於他的書林揚鱗的末卷）他說：

余平生觀書，不喜異說。少時亦嘗泛濫百家，惟於朱子之言有獨契。覺其言言當於人心，無毫髮不合，直與孔會思孟無二。以觀他家，則皆不能無疑滯焉。故見後人著書，凡與朱子爲難者，輒恚恨，以爲人性何以若是其蔽也……

周濂園書影言

昔有鸚武飛集陀山。乃山中大火。鸚武遙見，入水濡羽，飛而灑之。天神言：『爾雖有志意，何足云也？』對曰：『嘗譎居是山，不忍見耳。』天神嘉感，卽爲滅火。

余著此書，亦鸚武翼間水耳。（書林揚鱗下四七）

他覺得朱子的話『言言當於人心，無毫髮不合，直與孔會思孟無二』，所以他那樣崇拜朱子，所以他『不忍見』朱子受人攻擊，懂得了這段故事，我們方可完全了解他的漢學商兌。

商兌本只一卷，因篇頁較多，分爲三卷：『首溯其畔道罔說之源；次辨其依附經義，似是而非者；次爲總論，辨其誣誣唐宋儒先，而非事實者。』（序例）上卷有一段說：

顧（炎武）黃（宗羲）諸君雖崇尚實學，尙未專標漢幟，專標漢幟則自惠氏始。惠氏雖標漢幟，尙未厲禁言理。厲禁言理則自戴氏始。自是宗旨祖述，邪說大肆，遂舉唐宋諸儒已定不易之案，至情不易之論，必欲一一盡翻之，以張其門戶。（朱氏槐廬叢書本上，二十一）

這段話是有非。惠氏專標漢幟，但惠氏的家學，是要『六經尊服鄧，百行法程朱』的，所以惠氏不是有力的反理學派。戴氏明目張胆地攻擊理學，尤其攻擊朱子。但戴氏並不是像方氏說的『厲禁言理』。戴氏攻擊那『得於天而具於心』的理，而主張那在事物之中的條理。這是厲禁言理嗎？

方東樹論漢學有六蔽：

其一，力破『理』字，首以窮理爲厲禁，此最誣道害教。

其二，考之不實，謂程朱空言窮理，啓後學空疎之陋。

其三，則由於忌程朱『理學』之名，及宋史『道學』之傳。

其四，則畏程朱檢身動繩以理法，不若漢儒不修十節，不矜細行，得以寬便其私。故曰：『宋儒以理殺人，如商韓之用法，浸浸乎舍法而論理。死矣！更無可救矣！』所謂不欲明鏡之見疵也。

其五，則奈何不下腹中數卷書，及其新知小辨。不知是爲駁雜細碎，迂晦不安，乃大儒所棄餘而不屑有之者也。

其六，則見世科舉俗士空疎者衆，貪於難能可貴之名，欲以加少爲多，臨深爲高也。（下，一
二（一三））

這六項之中，其實方氏最注重的是兩件事：一是治經的方法，一是對於理學的態度。這兩件事可以總括他說的『六蔽』。

關於治經的方法，方氏在商兌『卷中之下』裏說的最詳細。他引錢大昕戴震的話，自下駁論道：

夫謂義理即存乎訓詁，是也。然訓詁多有不得直者，非義理何以審之？……信乎朱子有言：解經一在以其左證之異同而證之，一在以其義理之是非而衷之。二者相須，不可缺，庶幾得之。今漢學者全舍義理而求之左驗，以專門訓詁爲盡得聖道之傳所以蔽也。（中之下一一二）這是方氏的主旨。戴震會說：『夫使義理可以舍經而求，將人人鑿空得之，奚取於經乎？……古今縣隔，遺文垂絕，然後求之訓詁。訓詁明則古經明，古經明而我心同然之義理乃因之以明。』方東

樹痛駁這段話，其大意如下：

(一)古今學問，大抵二端：一小學，一大學。訓詁名物制度，祇是小學內事。大學直從明新說起，中庸從性道說起，此程子之教所主，爲其已成就向上，非初學之比……漢學家昧於小學大學之分，混小學於大學，以爲不當歧而二之，非也。

(二)『本訓詁以求古經，古經明而我心同然之義理以明，』此確論也。然訓詁不得義理之真，致誤解古經，實多有之。若不以義理爲之主，則彼所謂訓詁者，安可恃以無差謬也……即以鄭氏許氏言之，其乖違失真者已多矣，而况其下焉者乎？總而言之，主義理者斷無有舍經廢訓詁之事。主訓詁者實不能皆當於義理。何以明之？蓋義理有時實有在語言文字之外者。故孟子曰：『以意逆志，不以文害辭，辭害意也。』漢學家專泥訓詁，如高子說詩，所以多不可通……故義理原不出訓詁之外，（適按：此言與上文『義理有時實有在語言文字之外者』一句正相矛盾）而必非漢學家所守之訓詁能盡得義理之真也。（中之下，九—十一）

方氏的話也不是完全不能成立的。小學大學之分自是誤從朱子、李塨的大學辨業與聖門學短纂已有很明快的駁論了。漢儒說經實多誤謬，但此言只可用來打倒惠氏一派的真正漢學，而不

能打倒戴氏以下的清學。戴學本不拘守漢儒，他的大弟子王念孫段玉裁等，都能打破漢儒的束縛。方東樹也曾說高郵王氏經義述聞「實足令鄭朱俛首，自漢唐以來未有其比也。」（中之下，三三）清學的大師重在方法的精密；他們的訓詁考證，固然未必「能盡得義理之真」，但治古書終不能不用這種方法。若因為漢儒有謬誤，而就完全抹煞清儒採用的方法，而就妄想求古書的義理於語言文字之外，那就是根本上錯誤了。

清儒治經確有太拘泥漢儒之弊，也確有過信說文之弊。方東樹指出迷信說文的十五謬（中之下，二四—三三）都是不錯的。但這也不足以攻詆戴學。戴震段玉裁王念孫諸人，對於說文，都不過把說文當作一部最重要的古辭典與廣雅釋名等書，同有參考佐證的價值。阮元纂輯經籍纂詁，更把一切訓詁都搜集排列，看作有同等的參攷作用。搜集古訓詁來作治古書的根據，這是清儒的一個基本方法。迷信說文固是可笑，但輕視古訓詁而空談義理更是可笑了。方東樹最愛談義理，但他自己實在不會明白他所謂「義理」是什麼東西。義理可分兩層說：一是古經的意義，一是後人的見解。清代學者略有點歷史的眼光，故能指出宋儒用主觀見解來說古經的毛病。我們也應該認清楚：治古書是要依據古訓詁的；古訓詁有不完全之處，我們應該用精密的歸納比較，求出古書的

意義。我們不可認後人的主觀見解爲古書的義理。方東樹的根本毛病即在於誤認宋儒的義理爲『直與孔曾思孟無二』這種完全缺乏歷史眼光的成見，是不配批評清儒的方法的。

其實方東樹最痛恨的還是清儒（尤其是戴學）對於理學的態度。清學反抗宋明的『心學』、『理學』顧炎武在日知錄裏屢引黃震的話，排斥傳心之學；閻若璩在古文尚書疏證裏指出『人心惟危，道心惟微』的話，是出於『道經』更動搖了心學的根據與權威。方東樹大抱不平，發爲駁論道：

夫所惡於禪學卽心是道者，謂其專事明心，斷知見，絕義理，用心如墻壁，以徼幸於一旦之灑然證悟。若夫聖人之教，競業以持心，又精擇明善以要於執中，尙有何病……愚嘗反覆究思之，無論僞古文足信與否……祇此二語卽出於巷說里諺，亦當平心審諦，斷然信其精粹無疵，不詭於道，足以質古聖而無疑。（中之上，三一五）

這是何等堅強的信仰！這樣盲目的信仰，往往能阻碍他對於反對派的了解。例如他說：

大抵考證家用心尙粗糲，故不喜言心，言性，言理，言道。又會有禪學心學之岐，爲其藉口。此中是非雜糅，如油著麵，本不易明。黃氏（震）顧氏（炎武）以言心爲墮禪，論雖滅裂，猶實有

其害。近漢學家以致知窮理爲墮禪，則直是亂道。不知禪之失政在不求心窮理，而禪之妙政亦在不許求心窮理。纔一求心窮理，便非禪……今漢學家咎程朱以言心言理墮禪，豈知程朱是深知禪之害在不致知窮理，故以致知窮理破彼學而正吾學之趨耶？

說考證家『用心尙粗麤，故不喜言心』這真是冤枉。考證家最肯用心而不高興言心，普通的理學家却是天天言心而不肯用心。方氏又說漢學家以致知窮理爲墮禪，這話也有點冤枉。漢學家不但反對致知窮理，並且正是實行致知窮理。不過他們要致的不是那不學而知的良知，要窮的也不是那得於天而具於心的理。

最冤枉的是方東樹說『漢學家厲禁言理』這幾乎是無的放矢的議論。戴震的孟子字義疏證說『理』字義多，何嘗厲禁言理。不過戴氏談的理不合方氏的脾胃，故方氏說此書『輟輟乖遠，毫無當處』。『中之上，二四』商兌裏駁戴震論『理』的話凡有四條。戴震批評程朱『以理爲如物焉，得之於天而具於心，啓天下後世人憑在己之意見而執之曰理，以禍斯民』。又說『古聖人以體民之情，遂民之欲爲得理，今以己之意見不出於私爲理，是以意見殺人』。方氏駁道：

按程朱以己之意見，不出於私，乃爲合乎天理，其義至精，至正，至明，何謂以意見殺人如戴

氏所申，當體民之情，遂民之欲，則彼民之情，彼民之欲，非彼之意見乎？夫以在我之意見，不出於私合乎天理者不可信，而信彼民之情之欲，當一切體之，遂之，是爲得理；罔氣亂道，但取與程朱爲難而不顧，此爲大亂之道也。（中之上，一九）

戴震根本上反對天理與人欲的分別，所以說「情之至於纖悉無遺憾，是爲理。」方東樹根本上不能了解此說，所以駁道：

程朱所嚴辨理欲，指人主及學人心術邪正言之，乃最吃緊本務，與民情同然好惡之欲迥別。今移此混彼，妄援立說，謂當遂其欲，不當繩之以理。言理則爲以意見殺人。此亙古未有之異端邪說。（中之上，二〇）

我們看這兩段，便可知方氏全不懂得戴學的宗旨。戴氏說理，只是事物的條理；而窮理只是擴充心知之明，至於辨察事情，纖悉無遺憾，爲要做到這種求理的本領，我們不能不打破那相傳的理說，不能不推翻那個「得於天而具於心」的囫圇的理。因爲人若誤認理得於天而具於心，便容易誤認自己的私見爲天理。所以戴學要人放棄那權統的，現成的理，去求那區別的，不易尋求的條理。戴學的第一要義，在於教人知道「理」是難知的，不是人人可以隨便亂說的。至於理欲之辨，誠如

方氏之言，本意是指君主的心術。但古來儒者，並不是人人都能像方氏這樣認的清；他們都只泛指一切人的私欲。理欲之辨的結果，遂使一班儒者偏重動機（心術）而忽略效果；自負無私，遂不恤苛責人，自信無欲，遂不顧犧牲別人。背着「天理」的招牌，行的往往是「吃人」的事業。所以戴學的第二要義在於指出「己之意見不出於私」未必即是天理；必須要用那訓練了的心知去體察「情之至於纖悉無遺」，那才是得理。方氏不細心研究戴氏說理的主旨，只能摭拾幾句不重要的話，護罵一場而已。戴學重在擴充心知之明，使人能體察事物的條理；這是一種新的理學，不是「厲禁言理」也不是「蔑理」。

戴氏又反對「性即理也」之說；他主張性只是血氣心知，別無玄妙。方氏極力替「性即理也」一句話辯護，說此句「與孟子性善同功，皆截斷衆流語，固非中賢小儒所及見，况妄庸乎？」（中之上，二二）這全是護罵的口氣了。他的主旨是：

性命之本（四端，五常）無有不善；使非出於理，何以能善？（二二）這種邏輯可用三段式寫出如下：

凡善的皆出於理。

性命之本皆是善的。

故性命出於理。

戴學根本上就否認這個大前提。戴學也承認性善，但性善的根據在於人有心知之明，能擴而充之，而不在于天理。方東樹堅持成見，不能了解戴學；他的駁論只可算是當時人不懂戴學的一個例證而已。

但方東樹說漢學家反對致知窮理，這話也有幾分真實。戴學全是一種理智主義的態度，真可說是一種致知窮理的哲學。戴震說：「重行不先重知，非聖學也。」這是何等明顯的態度！但焦循凌廷堪阮元一班人却不能了解這個「重行必先重知」的態度，他們的哲學，往往有輕視致知窮理的傾向。焦循要人捨理而論情，凌廷堪要用禮來代替理，阮元更傾向於顏李學派，注重實習實行，而有所謂非薄窮理，如阮元說：

聖賢之教，無非實踐。學者亦實事求是，不當空言窮理。大學集注，格亦訓至，物亦訓事。推云「窮至事物之理」，至外增一窮字，事外增理字，加一轉折，變爲「窮理」二字，遂與實踐迥別。在這一點上，阮元倒不如方東樹了。方氏說：

聖門論學固知行並進；然知畢竟在先。使非先知之，何以能行之不失也。理卽事而在，所謂『是』者何耶？非理之所在耶？若不窮理，亦安知所求之是之所在？（中之上，三九）

這與戴學『重行必先重知』之旨正相合。其實戴學最近於程伊川與朱子，同屬於致知窮理的學派。但程朱在當時都從中古的宗教裏打了一個滾出來，所以不能完全脫離宗教的影響。既說『卽物而窮其理』了，又不肯那拋棄那攙統的理，終要妄想那『一旦豁然貫通』的大覺悟，這是程朱的根本錯誤。戴震是從朱學裏出來的，他能指出程朱的矛盾，澈底打破那個攙統的『得於天而具於心』的理性中，既無所謂天理，那傳統的種種附屬見解——如說物欲昏蔽了本來的理性，如理欲之辨，等等——也就容易推翻了。程朱在近世各學派之中，最能傾向於理智主義的一條路；不幸中古宗教的影響，終使程朱不能澈底地向這條路上走，終不能免去許多半宗教，半玄學的見解。戴學實在是程朱的嫡派，又是程朱的諍友。戴震大聲疾呼地指出這種半宗教的哲學，如主靜，主敬，主無欲，主理欲之辨，以至於主最後的豁然頓悟，都是中古宗教的遺傳，都是根本上與那致知窮理的哲學不相容的。致知窮理是純粹理智主義的態度。哲學若要澈底做到這種態度，應該把中古遺留下來的種種半宗教的，半玄學的觀念，都掃除的干干淨淨。戴震入廬地控告程朱『詳於論敬

而略於論學；這就是說程朱的格物窮理的態度是不澈底的。戴學認清了理智主義的一條大路，所以說：

古賢聖知人之材實有等差，是以重學問，貴擴充。老莊釋氏謂有生皆同，故主於去情欲，以勿害之，不必問學以擴充之。（疏證一四）

前者是理智主義的態度；後者是半玄學，半宗教的修養論。戴學指出性只是血氣心知；既無所謂理性之性，亦不必假定理性為氣質所蔽。知識是積累起來的，靜中求端倪，靜坐居敬，都與致知進學不相干。無欲之論，更不相干了。撇開了這些半玄學，半宗教的把戲，這一派致知窮理的哲學，方才可以放開腳步去做那致知窮理的事業——科學的事業。

但這是方東樹一流人不能了解的。方東樹知道程朱的學派注重致知窮理，而不知道戴學與清學也正是致知窮理；他能指出阮元重實踐而菲薄窮理之錯誤，而不知道宋明清的理學先生們，也正是只能靜坐主敬而全不做致知窮理的工夫。焦循阮元一班學者都是能實行致知窮理的，又都是能敬重戴學的；然而他們對於他們自己的治學方法，實在沒有明白的了解。他們只知道戴震攻擊宋儒的理學，有破壞之功，而不知道戴震的大功，在於提倡一種新的理學來，代替那矛盾的，不

澈底的舊理學。他們不能繼續這個新理學的運動，只能徘徊於新經學與新理學之間，或者趨近於那注重實習實行的顏李學派（如阮元）或者竟於不自覺之中，回到了王陽明的良知論（如焦循）離那純粹理智態度的戴學更遠了。

凌廷堪、焦循、阮元這三個人號稱戴學的傳人，尙且不能了解戴震的哲學，尙且不能繼續這新理學的事業；何況姚鼐、程晉芳、方東樹一班頑固的反動派呢？所以我們研究這二百年的思想史，不能不下這樣一個傷心的結論：

戴震在中國哲學史上，雖有革命的大功和建設的成績，不幸他的哲學，只落得及身而絕，不會有繼續發達的機會。現在事過境遷，當日漢宋學爭門戶的意氣早衰歇了，程朱的權威也減削多了，「漢學」的得失也更明顯了，……我們生在這個時代，對於戴學應取什麼態度呢？戴學在今日能不能引起我們中興哲學的興趣呢？戴學能不能供給我們一個建立中國未來的哲學的基礎呢？

方東樹在八九十年前曾有一篇可注意的預言。他著了一篇六千字的辨道論（饒衛軒文集二四一—一六）預言將來中國學術思想的趨勢。他列舉近世學派共有三家：一爲程朱派，一爲陸王

派，一爲考證漢學派。他是痛恨漢學的，說這一派，『棄心而任目，剝敵精神而無益於世用；其言盈天下，其離經畔道過于楊墨佛老。』（文集一七）但在這文裏，他却不注意考證漢學一派；他以爲這一派『其說粗，其失易曉而不足辨。』（八）他預料漢學極盛之後，必有一種大反動，反動的趨勢，必是回到陸王學派。他說：

使其人（考證漢學家）稍有所悟而反乎己，則必翻然厭之矣。翻然厭之，則必於陸王是歸矣。何則？人心之蕩而無止，好爲異以矜己，迪知於通者寡，則苟以自多而已。方其爲漢學考證也，固以天下之方術爲無以加此矣。及其反己而知厭之也，必務銳入於內。陸王者，其說高而可悅，其言造之之方捷而易獲。人情好高而就易；又其道託於聖人，其爲理精妙而可喜。託於聖人，則以爲無詭於正，精妙可喜，則師心而入之矣。如此，則見以爲天下之方術真無以易此矣。（八）

方東樹預料人心好高而就易，必回到陸王，故這篇辨道論全是指駁陸王的學說，『豫爲坊之』。『如戈者之張羅於路歧也，會鳥之倦而還者必入之。』他的對於陸王之學的評判是：

彼所謂頓悟云者，其辭若易，而其踐之甚難；其理若平無奇，其造之之端崎嶇窳窳，危險萬方，而卒莫易證；其象若近，其卽之甚遠……近之學者弗能究也，驚其高而莫知其所爲高，悅其

易而卒莫能證其易，徒相與造爲揣度近似之詞，影響之談。（一六）

方東樹死後，中國的國勢一天危似一天；時勢的逼迫產生一種託古救時的學派，是爲今文學派，又名公羊學派。這個新運動的中堅人物，往往譏刺考證之學，以爲無益於世。他們高揚西漢的「微言大義」來推翻東漢的許鄭之學。這確可表示方東樹說的「翻然厭之」的心理；不過漢學的「勢饑未全衰，人情雖好高而就易，他們還不肯驟然回到陸王，却回到了西漢的『非常異義，可怪之論』。但近年以來，中國學者大有傾向陸王的趨勢了。有提倡『內心生活』的，有高談『良知哲學』的，有提倡『唯識論』的，有用『直覺』說仁的，有主張『唯情哲學』的。倭鏗（Eucken）與柏格森（Bergson）都作陸王的援兵。『揣度近似之詞，影響之談』國中很不少了。方東樹的預言似乎要實現了。

我們關心中國思想的前途的人，今日已到了歧路之上，不能不有一個決擇了。我們走那條路呢？我們還是『好高而就易』甘心用『內心生活』『精神文明』一類的揣度影響之談來自欺欺人呢？還是決心不怕艱難，選擇那純粹理智態度的崎嶇山路，繼續九百年來致知窮理的遺風，用科學的方法來修正考證學派的方法，用科學的知識來修正顏元戴震的結論，而努力改造一種科

學的致知窮理的中國哲學呢？我們究竟決心走那一條路呢？

一九二五，八一三。

（著者附記：此稿作於一九二三年十二月，中間屢作屢輟，改削無數次，凡歷二十個月方才脫稿。中間行款格式有不律之處，文字有重複繁瑣之處，見解也許有先後不完全一致之處，都因為隨作隨付排印，不及一一改正。請讀者原諒。胡適）

孟子字義疏證

理

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」。得其分，則有條而不紊，謂之「條理」。孟子稱孔子之謂集大成曰：「始條理者，智之事也。終條理者，聖之事也。」聖智至孔而極其盛，不過舉條理以言之而已矣。易曰：「易簡而天下之理得。」自乾坤言，故不曰「仁智」，而曰「易簡」。以易知知一於仁愛平恕也，以簡能能一於行所無事也。「易則易知，明知則有親，有親則可久，可久則賢人之德。」若是者，仁也。簡則易從，易從則有功，有功則可大，可大則賢人之業。」若是者，智也。天下事情，條分縷晰，以仁且智當之，豈或爽失幾微哉？中庸曰：「文理密察，足以有別也。」樂記曰：「樂者，通倫理者也。」鄭康成注云：「理，分也。」許叔重說文解字序曰：「知分理之可相別異也。」古人所謂理，未有如後儒之所謂理者矣。

問：古人之言天理何謂也？

曰：理也者，情之不爽失也。未有情不得而理得者也。凡有所施于人，反躬而靜思之，人以此施於我，我能受之乎？凡有所責于人，反躬而靜思之，人以此責于我，能盡之乎？以我絜之人，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。樂記曰：「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節于內，知誘于外，不能反躬，天理滅矣。」滅者，滅沒不見也。又曰：「夫物之感人，人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。于是有悖逆詐僞之心，有淫佚作亂之事。是故強者脅弱，衆者暴寡，知者詐愚，勇者苦怯，疾病不養，老幼孤獨不得其所，此大亂之道也。」誠以弱寡愚怯與夫疾病老幼孤獨反躬而思其情，人豈異于我？蓋方其靜也，未感于物，其血氣心知湛然無有失，故曰「天之性」。及其感而動，則欲出于性。一人之欲，天下人之同欲也。故曰「天之欲」。好惡既形，遂己之好惡，忘人之好惡，往往賊人以逞欲。反躬者，以人之逞其欲，思身受之之情也。情得其平，是爲好惡之節，是爲依乎天理。古入所謂天理，未有如後儒之所謂天理者矣。

問：以情絜情，而無爽失于行事，誠得其理矣。情與理之名何以異？

曰：在己與人，皆謂之情，無過情，無不及情之謂理。詩曰：「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿。」

德。」孔子曰：「作此詩者，其知道乎？」孟子申之曰：「故有物，必有則。民之秉彜也，故好是懿德。」以秉持爲經常，曰則，以各如其區分，曰理，以實之于言行，曰懿德。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。

問：孟子云：「心之所同然者，謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。」是理又以心言何也？
曰：心之所同然，始謂之理，謂之義，則未致于同然，存乎其人之意見，非理也，非義也。凡一人以爲然，天下萬世皆曰是不可易也，此之謂同然。舉理以見，心能區分，舉義以見，心能裁斷。分之各有其不易之則，名曰理。如斯而宜，名曰義。是故明理者，明其區分也，精義，精其裁斷也。不明往往界于疑似而生惑，不精往往雜于偏私而害道，求理義而智不足者也，故不可謂之理義。自非聖人，鮮能無蔽。有蔽之深，有蔽之淺者，人莫患乎蔽而自智，任其意見，執之爲理義。吾懼求理義者以意見當之，孰知民受其禍之所終極也哉？

問：宋以來，儒書之言，以理爲如有物焉，得于天而具于心。今釋孟子乃曰：「一人以爲然，天下萬世皆曰是不可易也，此謂之同然。」是心之明，能於事情不爽失，使無過情，無不及情之謂理，非如有物焉具於心矣。又以未至於同然，存乎其人之意見，不可謂之理義。在孟子言：「聖人先得我

心之同然，「固未嘗輕以許人，是聖人始能得理。然人莫不有家，進而國事，進而天下，豈待聖智而後行事歟？」

曰：六經孔孟之言，以及傳記羣籍，理字不多見。今雖至愚之人，悖戾恣睢，其處斷一事，責詰一人，莫不輒曰理者——自宋以來，始相習成俗。——則以理爲如有物焉，得于天而具于心，因以心之意見當之也。于是負其氣，挾其勢位，加以口給者，理伸力弱，氣慴口不能道辭者，理屈。嗚呼！其孰謂以此制事，以此制人之非理哉？即其人廉潔自持，心無私隱，而至于處斷一事，責詰一人，憑在己之意見，是其所是，而非其所非，方自信嚴氣正性，嫉惡如讎，而不知事情之難得，是非之易失于偏，往往人受其禍，己且終身不寤，或事後乃明悔已無及，嗚呼！其孰謂以此制事，以此治人之非理哉？天下智者少，而愚者多，以其心知明于衆人，則共推之爲智，其去聖人甚遠也。以衆人與其所共推爲智者，較其得理，則衆人之蔽必多。以衆所共推爲智者，與聖人較其得理，則聖人然後無蔽。凡事至而心應之，其斷于心，輒曰理如是，古賢聖未嘗以爲理也。不惟古賢聖未嘗以爲理，昔之人異于今人之一啓口而曰理，其亦不以爲理也。昔人知在己之意見不可以理名，而今人輕言之。夫以理爲如有物焉，得于天而具于心，未有不以意見當之者也。今使人任其意見，則謬使人自求其情，則得。子貢問曰：「有一言而可

以終身行之者乎？」子曰：「其怨乎！——己所不欲，勿施于人。」大略言治國平天下，不過曰：「所惡于上，毋以使下；所惡于下，毋以事上；」以位之卑尊言也。「所惡于前，毋以先後；所惡于後，毋以從前；」以長于我與我長言也。「所惡于右，毋以交於左；所惡于左，毋以交於右；」以等於我言也。曰：「所不欲，」曰：「所惡，」不過人之常情，不言理而理盡于此。惟以情絜情，故其於事也，非心出一意見以處之。苟舍情求理，其所謂理，無非意見也。未有任其意見而不禍斯民者！

問：以意見爲理，自宋以來，莫敢致斥者，謂理在人心故也。今曰理在事情，於心之所同然，洵無可疑矣。孟子舉以見人性之善，其說可得聞歟？

曰：孟子言「口之於味也，有同者焉。耳之於聲也，有同聽焉。目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？」明理義之悅心，猶味之悅口，聲之悅耳，色之悅目之爲性。味也，聲也，色也，在物而接於我之血氣。理義，在事而接於我之心知。血氣，心知，有自具之能。口能辨味，耳能辨聲，目能辨色，心能辨夫理義。味與聲色，在物不在我，接于我之血氣，能辨之而悅之，其悅者必其尤美者也。理義在事情之條分縷析，接于我之心知，能辨之而悅之，其悅者必其至是者也。子產言：「人生始化曰魄，既生魄陽曰魂。」曾子言：「陽之精氣曰神，陰之精氣曰靈，神靈者，品物之本也。」蓋耳之能聽，目之能視，鼻之能

臭口之知味，魄之爲也，所謂靈也。陰主受者也。心之精爽，有思輒通，魂之爲也。所謂神也。陽主施者也。主施者斷，主受者聽。故孟子曰：「耳目之官不思，心之官則思。」是思者，心之能也。精爽有蔽隔而不能通之時；及其無蔽隔，無弗通，乃以神明稱之。凡血氣之屬，皆有精爽。其心之精爽，鉅細不同。如火光之照物，光小者，其照也近，所照者不謬也。所不照，所疑謬承之不謬之謂得理。其光大者，其照也遠，得理多而失理少。且不特遠近也，光之及，又有明闇，故于物有察有不察。察者盡其實，不察斯疑謬承之，疑謬之謂失理。失理者，限于質之昧，所謂愚也。惟學可以增益其不足，而進于智。益之不已，至乎其極，如日月有明，容光必照，則聖人矣。此中庸「雖愚必明」，孟子擴而充之之謂聖人。神明之盛也。其于事靡不得理，斯仁義禮智全矣。故理義非他，所照所察者之不謬也。何以不謬？心之神明也。人之異于禽獸者，雖同有精爽，而人能進于神明也。理義豈別若一物，求之所照所察之外，而人之精爽能進于神明，豈求諸氣稟之外哉？

問：後儒以人之有嗜欲，出於氣稟，而理者別于氣稟者也。今謂心之精爽，學以擴充之，進于神明，則于事靡不得理，是求理于氣稟之外者非矣。孟子專舉理義以明性善，何也？

曰：古人言性，但以氣稟言，未嘗明言理義爲性，蓋不待言而可知也。至孟子時，異說紛起，以理義

爲聖人治天下具，設此一法，以強之從害道之言，皆由外理義而生。人徒知耳之於聲，目之於色，鼻之於臭，口之於味之爲性，而不知心之於理義，亦猶耳目鼻口之於聲色臭味也。故曰：「至於心，獨無所同然乎？」蓋就其所知，以證明其所不知。舉聲色臭味之欲，歸之耳目鼻口，舉理義之好，歸之心，皆內也，非外也。比而合之，以解天下之惑，俾曉然無疑於理義之爲性。害道之言，庶幾可以息矣。孟子明人心之通於理義，與耳目鼻口之通於聲色臭味，咸根諸性，非由後起。後儒見孟子言性，則曰「理義」，則曰「仁義禮智」，不得其說，遂於氣稟之外，增一理義之性，歸之孟子矣。

問：聲色臭味之欲，亦宜根於心。今專以理義之好爲根於心，於好是懿德固然矣。抑聲色臭味之欲，徒根於耳目鼻口歟？心，君乎百體者也。百體之能，皆心之能也。豈耳悅聲，目悅色，鼻悅臭，口悅味，非心悅之乎？

曰：否。心能使耳目鼻口，不能代耳目鼻口之能。彼其能者，各自具也，故不能相爲。人物受形於天地，故恆與之相通。盈天地之間，有聲也，有色也，有臭也，有味也。舉聲色臭味，則盈天地間者，無遺矣。外內相通，其開竅也，是爲耳目鼻口。五行有生剋，生則相得，剋則相逆，血氣之得其養，失其養，繫焉。資於外，足以養其內，此皆陰陽五行之所爲。外之盈天地之間，內之備於吾身，外內相得無間，而養道備。

民之質矣，日用飲食。自古及今，以爲道之經也。血氣各資以養，而開竅於耳目鼻口以通之。既於是通，故各成其能，而分職司之。孔子曰：「少之時，血氣未定，戒之在色。及其長也，血氣方剛，戒之在鬪。及其老也，血氣既衰，戒之在得。」血氣之所爲不一，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，有當於理義，其心氣必暢然自得；悖於理義，心氣必沮失，喪自以此見心之於理義，一同乎血氣之於嗜欲，皆性使然耳。耳目鼻口之官，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。然又非心出一意以可否之也，若心出一意以可否之，何異強制之乎？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。

問：學者多識前言往行，可以增益己之所未足。宋儒謂理得於天而藏於心，殆因問學之得於古賢聖而藏於心，比類以爲說歟？

曰：人之血氣心知，本乎陰陽五行者，性也。如血氣資飲食，以養其化也，卽爲我之血氣，非復所飲食之物矣。心知之資於學問，其自得之也亦然。以血氣言，昔者弱而今者強，是血氣之得其養也。以心

知言，昔者狹小而今也廣大，昔者闇昧而今也明察，是心知之得其養也。故曰：「雖愚必明。」人之血氣心知，其天定者往往不齊，得養不得養，遂至於大異。苟知問學，猶飲食，則貴其化不費其不化，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。神明者，猶然心也，非心自心，而所得者藏於中之謂也。心自心，而所得者藏於中，以之言學，尙爲物而不化之學，况以之言性乎？

問：宋以來之言理也，其說爲：「不出於理，則出於欲；不出於欲，則出於理。」故辨乎理欲之界，以爲君子小人於此焉分。今以情之不爽失爲理，是理者存乎欲者也。然則無欲亦非歟？

曰：孟子言：「養心莫善於寡欲。」明乎欲不可無也，寡之而已。人之生也，莫病於無以遂其生。欲遂，其生亦遂。人之生，仁也，欲遂其生，至於戕人之生而不顧者，不仁也。不仁實始於欲遂其生之心。使其無此欲，必無不仁矣。然使其無此欲，則於天下之人生道窮促，亦將漠然視之。己不必遂其生，而遂人之生，無是情也。然則謂：「不出於正，則出於邪；不出於邪，則出於正。」可也。謂：「不出於理，則出於欲；不出於欲，則出於理。」不可也。欲其物理，其則也。不出於邪，而出於正，猶往往有意見之偏，未能得理。而宋以來之言理欲也，徒以爲正邪之辨而已矣。不出於邪，而出於正，則謂以理應事矣。理與事分

爲二，而與意見合爲一，是以害事！夫事至而應者，心也。心有所蔽，則於事情未之能得，又安能得理乎？自老子貴於抱一，貴於無欲；莊周書則曰：「聖人之靜也，非曰靜也，善故靜也。萬物無足以撓心者，是靜。水靜猶明，而况精神？聖人之心靜乎？夫虛靜恬淡，寂寞無爲者，天地之平，而道德之至！」周子通書曰：「聖可學乎？」曰：「可。」有要乎？」曰：「有。」請問焉！」曰：「一爲要。一者，無欲也。無欲，則靜虛動直。靜虛則明，明則通；動直則公，公則溥；明通公溥，庶矣哉！」此卽老莊釋氏之說。朱子亦屢言人欲所蔽，皆以爲無欲則無蔽，非中庸「雖愚必明」之道也。有生而愚者，雖無欲亦愚也。凡出於欲，無非以生以養之事。欲之失，爲私不爲蔽。自以爲得理，而所執之實謬，乃蔽而不明。天下古今之人，其大患私與蔽二端而已。私生於欲之失，蔽生於知之失。欲生於血氣，知生於心。因私而欲，因欲而咎，血氣因蔽而咎，知因知而咎。心。老氏所以言常使民無知無欲，彼自外其形骸，貴其真宰。後之釋氏，其論說似異，而實同。宋儒出入於老釋，故雜乎老釋之言以爲言。詩曰：「民之質矣，日用飲食。」記曰：「飲食，男女人之六欲存焉。」聖人治天下，體民之情，遂民之欲，而王道備。人知老莊釋氏異於聖人，聞其無欲之說，猶未之信也。於宋儒則信以爲同於聖人，理欲之分，人人能言之。故今之治人者，視古賢聖體民之情，遂民之欲，多出於鄙細隱曲，不措諸意，不足爲怪。而及其責以理也，不難舉曠世之高節，

著於義而罪之。尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失謂之順。卑者，幼者，賤者，以理爭之，雖得，謂之逆。於是下之人不能以天下之同情，天下所同欲，達之於上。上以理責其下，而在下之罪人，「人」不勝指數。人死於法，猶有憐之者。死於理，其誰憐之？嗚呼！雖乎老釋之言以爲言，其禍甚於申韓如是也！六經孔孟之書，豈嘗以理爲如有物焉，外乎人之性之發爲情欲者而強制之也哉？孟子告齊梁之君曰：「與民同樂。」曰：「省刑罰，薄稅斂。」曰：「必使仰足以事父母，俯足以畜妻子。」曰：「居者有積倉，行者有裹囊。」曰：「內無怨女，外無曠夫。」仁政如是，王道如是而已矣！

問樂記言：

「滅天理而窮人欲」其言有似於以理欲爲邪正之別，何也？

曰：性，譬則水也，欲，譬則水之流也，節而不過，則爲依乎天理。爲相生養之道，譬則水由地中行也。窮人欲，而至於有悖逆詐僞之心，有淫佚作亂之事，譬則洪水橫流，汎濫於中國也。聖人教之反躬以己之加於人，設人如是加於己，而思躬受之情，譬則禹之行水，行其所無事，非惡汎濫而塞其流也。惡汎濫而塞其流，其立說之工者，且直絕其源，是遏欲無欲之喻也。口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，此後儒視爲人欲之私者，而孟子曰：「性也。」繼之曰：「有命焉。」——命者，限制之名，如命之東，則不得而西。——言性之欲之不可無節也。節而不過，則依乎天理。

非以天理爲正，人欲無邪也。天理者，節其欲而不窮人欲也。是故欲不可窮，非不可有。有而節之，使無過情，無不及情，可謂之非天理乎？

問中庸言「君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞，言君子必慎其獨。後儒因有存理遏欲之說。今日欲譬則水之流，則流固不可塞。誠使水由地中行，斯無往不得其自然之分理。存此意以遏其汎濫，於義未爲不可通。然中庸之言，不徒治之於汎濫也，其竟可得聞歟？」

曰：所謂戒慎恐懼者，以敬肆言也。凡對人者，接於目而睹，則戒慎其儀容；接於耳而聞，則恐懼有愆。君子雖未對人，亦如是。蓋敬而不敢少肆也。篇末云：「君子不動而敬，不言而信。」是也。所謂慎獨者，以邪正言也。凡有所行，端皆起於志意。——如見之端起於隱，顯之端起於微。——其志意既動，人不見也。篇末云：「君子內省不疚，無惡於志。君子之所不可及者，其唯人之所不見乎。」是也。蓋方未應事，則敬肆分。事至而動，則邪正分。敬者恆自檢柙，肆則反是。正者不牽於私，邪則反是。必敬必正，而意見或偏，猶未能語於得理。雖智足以得理，而不敬，則多疏失，不正，則盡虛僞。三者一虞於疏，一嚴於僞，一患於偏，各有所取也。

問：自宋以來，謂理得於天而具於心。既以爲人所同得，故於智愚之不齊，歸諸氣稟，而敬肆邪

正，概以實其理欲之說。老氏之抱一無欲，釋氏之常惺惺，彼所指者曰「眞宰」，曰「眞空」，而易以「理」字，便爲聖學。旣以理爲得於天，故又創理氣之說，譬之「二物渾然」。於理極其形容，指之曰「淨潔空闊」，不過就老莊釋氏所謂「眞宰」、「眞空」者，轉之以言夫「理」。就老莊釋氏之言，轉而爲六經孔孟之言，今何以割別之使截然不相淆惑歟？

曰：天地人物，事爲不聞，無可言之理者也。詩曰：「有物有則」是也。——物者，指其實體實事之名，則者，稱其純粹中正之名。實體實事，罔非自然而歸於必然，天地人物事爲之理得矣。夫天地之大人物之蕃，事爲之委曲，條分苟得其理矣，如直者之中懸，平者之中水，圓者之中規，方者之中矩，然後推諸天下萬世而準。易稱：「先天而天弗違，後天而奉天時，天且弗違，而况於人乎？况於鬼神乎？」中庸稱：「考諸三王而不謬，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。」夫如是，是爲得理，是爲心之所同然。孟子曰：「規矩方圓之至也。聖人，人倫之至也。」語天地而精言其理，猶語聖人而言乎其可法耳。尊是理而謂天地陰陽不足以當之，必非天地陰陽之理則可。天地陰陽之理，猶聖人之聖也。尊其聖而謂聖人不足以當之，可乎哉？聖人，亦人也，以盡乎人之理，羣共推爲聖智，盡乎人之理，非他人倫日用，盡乎其必然而已矣。推而極於不可易之爲必然，乃語其至，非原其本。後儒從

而過求，徒以語其至者之意，言思議視如有物，謂與氣渾淪而成，聞之者習焉不察，莫知其異於六經孔孟之言也。舉凡天地人物事爲，求其必然不可易，理至明顯也。從而尊大之，不徒曰天地人物事爲之理，而轉其語曰理，無不在視之，如有物焉，將使學者皓首茫然，求其物不得，非六經孔孟之言難知也，傳注相承，童而習之，不復致思也！

問：宋儒以理爲如有物焉，得於天而具於心。人之生也，由氣之凝結生聚，而理則溱泊附著之，因以此爲完全自足。如是，則無待於學。然見於古賢聖之論學，與老莊釋氏之廢學，截然殊致；因謂理爲形氣所污壞，故學焉以復其初。復其初之云，見莊周書。蓋其所謂理，卽如釋氏所謂「本來面目」，而其所謂存理，亦卽如釋氏所謂「常惺惺」。豈宋以來儒者，其說盡援儒以入釋歟？

曰：老莊釋氏以其所謂「直宰」「直空」者，爲完全自足，然不能謂天下之人有善而無惡，有智而無愚也。因舉善與智而毀譽之。老氏云：「絕學無憂，唯之與阿，相去幾何？善之與惡，相去何若？」又云：「以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。」又云：「古之善爲道者，非以明民，將以愚之。」彼蓋以無欲而靜，則超乎善惡之上，智乃不如愚，故直云「絕學」，又生「絕聖棄智，絕仁棄義」此一說也。荀子以禮義生於聖心，常人學然後能明於禮義，若順其自然，則生爭奪，弗學而能，乃屬之性，學而後

能，不得屬之性；故謂性惡。而其於孟子言性善也，辯之曰：「性善，則去聖王，息禮義矣。性惡，則與聖王，貴禮義矣。」此又一說也。荀子習聞當時雜乎老莊告子之說者，廢學毀禮義，而不達孟子性善之旨。以禮義爲聖人教天下，制其性，使不至爭奪，而不知禮義之所由名。老莊告子及後之釋氏，乃言如荀子所謂「去聖王，息禮義」耳。程子朱子謂氣稟之外，天與之以理，非生知安行之聖人，未有不污壞其受於天之理者也。學而後，此理漸明，復其初之所受。是天下之人，雖有所受於天之理，而皆不殊於無有，此又一說也。今富者遺其子粟千鍾，貧者無升斗之遺，貧者之子，取之宮中，無有，因曰以其力致升斗之粟。富者之子，亦必如彼之日，以其力致之，而曰所致者，卽其宮中者也，說必不可通。故詳於論敬，而略於論學。陸子靜王文成諸人，推本老莊釋氏之所謂「眞宰」、「眞空」者，以爲卽全乎聖智仁義，卽全乎理，此又一說也。程子朱子就老莊釋氏所指者，轉其說以言夫理，非援儒而入釋，誤以釋氏之言雜入於儒耳。陸子靜王文成諸人，就老莊釋氏所指者，卽以理實之，是乃援儒以入於釋者也。試以人之形體與人之德性，比而論之，形體始乎幼小，終乎長大，德性始乎蒙昧，終乎聖智。其形體之長大也，資於飲食之養，乃長曰加益，非復其初；德性資於學問進，而聖智，非復其初明矣。人物以類區分，而人所稟受，其氣清明，異於禽獸之不可開通。然人與人較其材質，等差凡幾。古賢賢知人之材質

有等差，是以重問學，貴擴充。老莊釋氏謂有生皆同，故主於去情欲以勿害之，不必問學以擴充之。在老莊釋氏既守己自足矣，因毀訾仁義以伸其說。荀子謂常人之性，學然後知禮義，其說亦足以伸陸子靜王文成諸人，同於老莊釋氏，而改其毀訾仁義者，以爲自然全乎仁義，巧於伸其說者也。程子朱子尊理，而以爲天與我，猶荀子尊禮義以爲聖人與我也。謂理爲形氣所污壞，是聖人而下，形氣皆大不美，即荀子性惡之說也。而其所謂理，別爲溟泊附着之一物，猶老莊釋氏所謂「真宰」、「真空」之溟泊附着於形體也。理既完全自足，難於言學以明理，故不得不分理氣爲二本，而答形氣。蓋其說雜糅傅合而成，令學者眩惑其中，雖六經孔孟之言具在，咸習非勝是不復求通。嗚呼！吾何敢默而息乎？

問：程伯子之出入於老釋者幾十年，返求諸六經，然後得之。——見叔子所撰行狀，而朱子年四十內外，猶馳心空妙。其後有答汪尚書書云：「熹於釋氏之說，蓋嘗師其人，尊其道，求之亦切至矣；然未能有待。其後以先生君子之教，校乎前後緩急之序，於是暫置其說，而從事於吾學。其始，蓋未嘗一日不往來於心也，以爲俟卒究吾說而後求之，未爲甚晚。而一二年來，心獨有有自安，雖未能卽有諸己，然欲復求之外學，以遂其初心，不可得矣。」程朱雖從事釋氏甚久，然終能覺其非矣。

而未合於六經孔孟，則其學何學歟？

曰：程子、朱子，其出入於老釋，皆以求道也。使見其道爲是，雖人以爲非而不顧，其初非背六經孔孟而信彼也。於此不得其解，而不彼之捐棄物欲，反觀內照，近於切己體察，爲之亦能使思慮漸清，因而冀得之，爲衡事物之本然。極其致，所謂明心見性，還其神之本體者，即本體得矣。以爲如此，便足無欠闕矣。寔動輒差謬。在老莊釋氏，固不論差謬與否；而程子、朱子求道之心，久之知其不可恃以衡鑒事物，故終謂其非也。夫人之異於物者，人能明於必然，百物之生，各遂其自然也。老氏言「致虛極，守靜篤」，言「道法自然」，釋氏亦不出此，皆起於自私，使其神離形體而長存。其所謂性，所謂道，專主所謂神者爲言。邵子云：「道與一，神之強名也。」又云：「神無方而性有質。」又云：「性者，道之形體，心者，性之邦郭。」又云：「人之神，即天地之神。」合其言觀之，得於老莊最深。所謂道者，指天地之神無方也。所謂性的，指人之神有質也。故曰：「道之形體。」邵子又云：「神統於心，氣統於腎，形統於首，形氣交，而神主乎其中，三才之道也。」此顯指神宅於心，故曰：「心者，性之邦郭。」邵子又云：「氣則養性，性則乘氣，故氣存則性存，性動則氣動也。」此顯指神乘乎氣，而養氣以養。朱子於其指神爲道，指神爲性者，轉以言夫理。張子云：「由太虛，有天之名，由氣化，有道之名，合虛與氣，有性之名，合性知

覺，有心之名。」其所謂虛，六經孔孟無是言也。張子又云：「神者，太虛妙應之目。」又云：「天之不測謂神，神而有常謂天。」又云：「神天德化天道。」是其曰虛曰天，不離乎所謂神者。彼老莊釋氏之自貴其神，亦以爲妙應爲沖虛，爲足乎天德矣。張子又云：「氣者陰陽，推行有漸，爲化合一，不測爲神。」斯言也，蓋得之矣。試驗諸人物耳目百體，會歸於心，心者，合一不測之神也。天地間百物生生，無非推本陰陽。易曰：「精氣爲物。」曾子曰：「陽之精氣曰神，陰之精氣曰靈。神靈者，品物之本也。」因其神靈，故不徒曰氣，而稱之曰精氣。老莊釋氏之謬，乃於此歧而分之，內其神而外形體，徒以形體爲傳舍，以舉凡血氣之欲，君臣之義，父子，昆弟，夫婦之親，悉起於有形體以後，而神至虛靜無欲無爲。在老莊釋氏徒見於自然，故以神爲已足。程子朱子見於六經孔孟之言理義，歸於必然不可易，非老莊釋氏所能及，因尊之以當其所謂神者，爲生陽生陰之本，而別於陰陽，爲人物之性，而別於氣質，反指孔孟所謂道者非道，所謂性者非性。獨張子之說，可以分別錄之。如言：「由氣化有道之名。」言「化天道。」言「推行有漸，爲化合一，不測爲神。」此數語者，聖人復起，無以易也。張子見於必然之爲理，故不徒曰神，而曰神而有常。誠如是言，不以理爲別如一物，於六經孔孟近矣。就天地言之，化其生生也，其主宰也，不可歧而分也。故言化則賅神，言神亦賅化。由化以知神，由化與神以知德。——德也者，天

地之中正也。就人言之，有血氣則有心知，有心知雖自聖人而下，明昧各殊，皆可學以廓其昧，而進於明天之生物也。使之一本，而以性專屬之神，則視形體爲假合，以性專屬之理，則苟非生知之聖人，不得不各其氣質；二本故也。老莊釋氏尊其神爲超乎陰陽氣化，此尊理爲超乎陰陽氣化。朱子答呂子約書曰：「陰陽也，君臣父子也，皆事物也。人之所行也，形而下者也，萬象紛羅者也。是數者，各有當然之理，卽所謂道也，當行之路也。形而上者也，沖漠無朕者也。」然則易曰：「立天之道，曰陰與陽。」中庸曰：「君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者，天下之達道也。」皆僅及事物，而卽謂之道。豈聖賢之立言，不若朱子言之辨析歟？聖人順其血氣之欲，則爲相生養之道。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？常人之欲，縱之至於邪僻，至於爭奪作亂，聖人之欲，無非懿德欲同也。善不善之殊致若此，欲者，血氣之自然，其好是懿德也，心知之自然。此孟子所以言性善。心知之自然，未有不悅理義者，未能盡得理合義耳。由血氣之自然而審察之，以知其必然，是之謂理義。自然之與必然，非二事也。就其自然明之盡，而無幾微之失焉，是其必然也。如是，而後無憾；如是，而後安；是乃自然之極。則若任其自然，而流於失，喪其自然，而非自然也。故歸於必然，適完其自然。夫人之生也，血氣心知而

已矣。老莊釋氏見常人任其血氣之自然之不可，而靜以養其心知之自然於心。知之自然，謂之性，血氣之自然，謂之欲。說雖巧變，要不過分血氣心知爲二本。荀子見常人之心知，而以禮義爲聖心，見常人任其血氣心知之自然之不可，而進以禮義之必然於血氣心知之自然謂之性，於禮義之必然謂之教，合血氣心知爲一本矣，而不得理義之本。程子朱子見常人任其血氣心知之自然之不可，而進以理之必然於血氣心知之自然謂之氣質，於理之必然爲之性，亦合血氣心知爲一本矣，而更增一本，分血氣心知爲二本者。程子斥之曰：「異端本心。」而其增一本也，則曰：「吾儒本天。」如其說是心之爲心，人也，非天也。性之爲性，天也，非人也。以天別於人，實以性爲別於人也。人之爲人，性之爲性，判若彼此。自程子朱子始。告子曰：「以人性爲仁義，猶以杞柳爲桮棬。」孟子必辨之，爲其戕賊一物而爲之也；况判若彼此，豈有不戕賊者哉？蓋程子朱子之學，借階於老莊釋氏，故僅以「理」之一字，易其所謂「真宰」「真空」者，而餘無所易。其學非出於荀子，而偶與荀子合，故彼以此爲惡者，此亦咎之。彼以爲出於聖人者，此以爲出於天；出於天與出於聖人，豈有異乎？天下惟一本無所外有血氣，則有心知；有心知，則學以進於神明；一本然也。有血氣心知，則發乎血氣心知之自然者，明之盡，使無幾微之失，斯無往非仁義，一本然也。苟歧而二之，未有不外其一者。六經孔孟而下，有荀子矣。

有老莊釋氏矣；然六經孔孟之道猶在也。自宋儒雜荀子及老莊釋氏以入六經孔孟之書，學者莫知其非，而六經孔孟之道亡矣！

天道

道，猶行也。氣化流行，生生不息，是故謂之道。易曰：「一陰一陽之謂道。」鴻範：「五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。」行亦道之通稱。舉陰陽則賅五行，陰陽各具五行也。舉五行即賅陰陽，五行各有陰陽也。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，而人物各限於所分以成其性。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。

周易曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」程子云：「惟此語截得上下最分明，元來止此是道，要在人默而識之。」後儒言道，多得之此。朱子云：「陰陽氣也，形而下者也；所以一陰一陽者，理也，形而上者也。道，卽理之謂也。」朱子此言，以道之稱，惟埋足以當之。今但曰：「氣化流行，生生不息。」乃程朱所目爲形而下者。其說據易之言以爲言，是以學者信之；然則易之解可得聞歟？

曰：氣化之於品物，則形而上下之分也。形乃品物之謂，非氣化之謂。易又有之：「立天之道，曰陰與陽。」直舉陰陽，不聞辯別所以陰陽，而始可當道之稱。豈聖人立言，皆辭不備哉？一陰一陽，流行不已，夫是之爲道而已。古人言辭「之謂」、「謂之」，有異。凡曰「之謂」，以上所稱解下，如中庸「天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教」，此爲性道教言之。若曰「性也者，天命之謂也。道也者，率性之謂也。教也者，脩道之謂也。」易：「一陰一陽之謂道。」則爲天道言之。若曰「道也者，一陰一陽之謂也。」凡曰「謂之」者，以下所稱之名辨上之實，如中庸「自誠明謂之性，自明誠謂之教。」此非爲性教言之，以性教區別「自誠明」、「自明誠」二者耳。易：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」本非爲道器言之，以道器區別其「形而上」、「形而下」耳。形謂已成形質。形而上猶曰形以前。形而下，猶曰形以後。陰陽之未成形質，是謂形而上者也。非形而下明矣。器言乎一成而不變，道言乎體物而不可遺；不徒陰陽非形而下。如五行水、火、木、金、土，有質可見，固形而下也。器也。其五行之氣，人物咸稟受於外，則形而上者也。易言：「一陰一陽，洪範言：「初一日五行，」舉陰陽舉五行，即賅鬼神。中庸言鬼神之一體物而不可遺，」卽物之不離陰陽五行以成形質也。由人物迺而上之，至是止矣。六經孔孟之書，不聞理氣之辨，而後儒創言之，遂以陰陽屬形而下，實失道之名義也。

問：後儒論陰陽，必推本「太極」云：「無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互爲其根，分陰分陽，兩儀立焉。」朱子釋之云：「太極生陰陽，埋生氣也。陰陽既生，則太極在其中，理復在氣之內也。」又云：「太極，形而上之道也。陰陽，形而下之器也。」今既辨明形乃品物，非氣化，然則太極兩儀，後儒據以論道者，亦必傅合失之矣。自宋以來，學者惑之已久，將何以解其惑歟？

曰：後世儒者紛紛言太極，言兩儀，非孔子贊易太極兩儀之本指也。孔子曰：「易有太極，是生兩儀；兩儀生四象；四象生八卦。」曰儀，曰象，曰卦，皆據作易言之耳，非氣化之陰陽，得兩儀四象之名。易備於六十四，自八卦重之，故八卦者，易之小成，有天地，山，澤，雷，風，水，火，之義焉。其未成卦畫，一奇以儀陽，一偶以儀陰，故稱兩儀。奇而遇奇，陽長也，以象太陽。奇而遇偶，陰始生也，以象少陰。偶而遇偶，陰已長也，以象太陰。偶而遇奇，陽始生也，以象少陽。伏羲氏觀於氣化流行，而以奇偶儀之象之。孔子贊易，蓋言易之爲書，起於卦畫，非漫然也。實有見於天道一陰一陽爲物之終始，會歸乃畫奇偶兩者，從而儀之。故曰：「易有太極，是生兩儀。」既有兩儀，而四象，而八卦，以次生矣。孔子以太極指氣化之陰陽，承上文「明於天之道」言之，卽所云：「一陰一陽之謂道」，以兩儀四象八卦指易畫。後世儒者以

兩儀爲陰陽，而求太極於陰陽之所由生，豈孔子之言乎？

問：宋儒之言形而上下，言道器，言太極，兩儀，今據孔子贊易本文疏通證明之，洵於文義未協。其見於理氣之辨也，求之六經中無其文，故借太極兩儀形而上下之語以飾其說，以取信學者歟？

曰：舍聖人立言之本指，而以己說爲聖人所言，是誣聖。借其語以飾吾之說，以求取信，是欺學者也。誣聖欺學者，程宋之賢，不爲也。蓋其學借階於老莊釋氏，是故失之。——凡留於先入之言，往往受其蔽而不自覺。在老莊釋氏，就一身分言之，有形體，有神識；而以神識爲本。推而上之，以神爲有天地之本，遂求諸無形無迹者爲實有，而視有形有迹爲幻。在宋儒以形氣神識同爲己之私，而理得於天，推而上之，於理氣截之分明，以理當其無形無迹之實有，而視有形有迹爲粗益。就彼之言而轉之，因視氣曰「空氣」，視心曰「性之邦郭」。是彼別形神爲二本，而宅於空氣，宅於邦郭者，爲天地之神，與人之神；此別理氣爲二本，而宅於空氣，宅於邦郭者，爲天地之理，與人之理由。考之六經孔孟，茫然不得所謂性與天道者。及從事老莊釋氏，有年，覺彼之所指，獨遺夫理義而不言，是以觸於形而上下之云，太極兩儀之稱，頓然有悟，遂創爲理氣之辨，不復能詳審文義。其以理爲氣之主宰，如彼以神爲氣之主宰也。以理能生氣，如彼以神能生氣也。以理壞於形氣，無人欲之蔽，則復其初，如彼以神受形

而生，不以物欲累之，則復其初也。皆改其所指，神識者以指理，徒援彼例此而實，非得之於此。學者轉相傳述，適所以誣聖亂經。善夫！韓退之氏曰：「學者必慎所道，道於楊墨老莊佛之學，而欲之聖人之道，猶航斷港絕潢以望至於海也。」此宋儒之謂也！

性

性者，分於陰陽五行，以爲血氣，心知，品物，區以別焉。舉凡既生以後，所有之事，所具之能，所全之德，咸以是爲其本。故易曰：「成之者，性也。」氣化生人，生物以後，各以類滋生久矣，然類之區別，千古如是也，循其故而已矣。在氣化曰陰陽，曰五行，而陰陽，五行之成化也，雜糅萬變，是以及其流行，不特品物不同，雖一類之中，又復不同。凡分形氣於父母，卽爲分於陰陽五行。人物以類滋生，皆氣化之自然。中庸曰：「天命之謂性，」以生而限於天，故曰「天命。」大戴禮記曰：「分於道，謂之命。形於一，謂之性。」分於道者，分於陰陽五行也。一言乎分，則其限之於始，有徧全厚薄清濁昏明之不齊，各隨所分，而形於一，各成其性也。然性雖不同，大致以類爲之區別，故論語曰：「性相近也。」此就人與人相近言之也。孟子曰：「凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者！」言同類之相似，則

異類之不相似明矣。故告子「生之謂性」曰：「然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性歟？」明乎其必不可混同言之也。天道陰陽五行而已矣。人物之性，咸分於道，成其各殊者而已矣！

問論語言「性相近」，孟子言性善，程子朱子始別之，以爲截然各言一性，反取告子「生之謂性」之說爲合於孔子，創立名目，曰「氣質之性」，而以理當孟子所謂善者爲生物之本，人與禽獸得之也同，而致疑於孟子，是謂性卽理於孟子，且不可通矣，其不能通於易論語固宜。孟子聞告子言「生之謂性」，則致詰之。程朱之說，不幾助告子而議孟子歟？

曰：程子朱子其初所講求者，老莊釋氏也。老莊釋氏自貴其神而外形體，顯背聖人，毀譽仁義，告子未嘗有神與形之別，故言「食色性也」，而亦尙其自然，故言「性無善無不善」。雖末嘗毀譽仁義，而以柘櫨喻義，則是災杞柳始爲柘櫨，其指歸與老莊釋氏不異也。凡血氣之屬，皆知懷生畏死，因而趨利避害，雖明暗不同，不出乎懷生畏死者，同也。人之異於禽獸不在是。禽獸知母而不知父，限於知覺也；然愛其生之者，及愛其所生，與雌雄牝牡之相愛，同類之不相噬，習處之不相齧，進乎懷生畏死矣。一私於身，一及於身之所親，皆仁之屬也。私於身者，仁其身也。及於身之所親者，仁其所親也。心知之發乎自然，有如是，人之異於禽獸亦不在是。告子以自然爲性使之然，以義爲非自然，轉制其自

然使之強而相從，故言：「仁內也，非外也；義外也，非內也。」立說之指歸，保其生而已矣。陸子靜云：「惡能害心，善亦能害心。」此言實老莊告子釋氏之宗旨！——貴其自然，以保其生。——誠見窮人欲而流於惡者，適足害生。卽慕仁義爲善，勞於問學，殫思竭慮，亦於生耗損於此，見定而心不動。其「生之謂性」之說如是也，豈得合於孔子哉？易論語孟子之書，其言性也，成就其分於陰陽五行以成性爲言。成則人與百物偏全，厚薄，清濁，昏明，限於所分者各殊。徒曰生而已矣，適同人與犬牛而不察其殊。朱子釋孟子有曰：「告子不知性之爲理，而以所爲氣者當之；蓋徒知知覺運動之蠢然者，人與物同，而不知仁義禮智之粹然者，人與物異也。」如其說，孟子但舉人物詰之可矣，又分何牛之性，犬之性乎？犬與牛之異，非有仁義禮智之粹然者，不得謂孟子以仁義禮智詰告子，明矣。在告子旣以知覺運動爲性，使知覺運動之蠢然者，人與物同，告子何不可直應之曰：然斯以見知覺運動之不可概人物，而目爲蠢然同也。凡有生，卽不隔於天地之氣化。陰陽五行之運而不已，天地之氣化也。人物之生，生本乎是。由其分而有之不齊，是以成性各殊。知覺運動者，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。氣之自然潛運，飛潛動植皆同此生生之機，肖乎天地者也。而其本受之氣，與所資以養者之氣，則不同。所資以養者之氣，雖由外而入，大致以本受之氣召之。五行有生

尅，遇其克之者則傷，甚則死，此可知性之各殊矣。本受之氣及所資以養者之氣，必相得而不相逆，斯外內爲一。其分於天地之氣化以生，本相得不相逆也。氣運而形不動者，卉木是也。凡有血氣者，皆形能動者也。由其成性各殊，則其形質之動而爲百體之用者，利用不利用亦殊。知覺云者，如寐而寤曰覺，心之所適曰知。百體皆能覺，而心之知覺爲大。凡相忘於習，則不覺見異焉。乃覺魚相忘於水，其非生於水者，不能相忘於水也。——則覺不覺，上有殊致矣。聞蟲鳥以爲候，聞鷄鳴以爲晨，彼之感而覺，覺而聲應之，又覺之殊致有然矣。無非性使然也。若夫鳥之反哺，鳴鳩之有別，蜂蟻之知君臣，豺之祭獸，獺之祭魚，合於人之所謂仁義者矣，而各由性成。人則能擴充其知，至於神明，仁義禮智，無不全也。仁義禮智，非他心之明之所止也。知之極其量也。知覺運動者，人物之生。知覺運動之所以異者，人物之殊其性。孟子曰：「心之所同然者，謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。」於義外之說，必致其辨。言理義之爲性，非言性之爲理。性者，血氣，心知，本乎陰陽五行，人物莫不區以別焉，是也。而理義者，人之心知，有思輒通，能不惑乎所行也。孟子道性善，言必稱堯舜，非謂盡人生而堯舜也。自堯舜而下，其等差凡幾，則其氣稟固不齊，豈得謂非性有不同然人之心知於人倫日用，隨在而知惻隱，知羞惡，知恭敬，辭讓，知是非，端緒可舉，此之謂性善。於其知惻隱，則擴而充之，仁無不盡；於其知羞惡，則擴而

充之，義無不盡；於其知恭敬辭讓，則擴而充之，禮無不盡；於其知是非，則擴而充之，智無不盡；仁義禮智，懿德之目也。孟子言：「今人乍見孺子將入井，皆有怵惕惻隱之心。」然則所謂惻隱，所謂仁者，非心知之外別有如物焉藏於心也。已知懷生而畏死，故怵惕於孺子之危，惻隱於孺子之死。使無懷生思死之心，又焉有怵惕惻隱之心？推之羞惡，辭讓是非，亦然。使飲食男女與夫感於物而動者，脫然無之，以歸於靜，歸於一，又焉有羞惡，有辭讓，有是非？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，於皆不可脫然無之，以歸於靜，歸於一，而恃人之心知，異於禽獸，能不惑乎所行，即爲懿德耳！古賢聖所謂仁義禮智，不求於所謂欲之外，不離乎血氣心知，而後儒以爲別如有物濼泊附著以爲性，由雜乎老莊釋氏之言，終昧於六經孔孟之言故也。孟子曰：「人無有不善，」以人之心知異於禽獸，能不惑乎所行之爲善，且其所謂善也，初非無等差之善。即孔子所云：「相近，」孟子所謂：「苟得其養，無物不長。苟失其養，無物不消。」所謂：「求則得之，舍則失之，或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。」即孔子所云：「習。」至於相遠不能盡其才，言不擴充其心知而長惡遂非也。彼悖乎禮義者，亦自知其失也；是人無有不善，以長惡遂非，故性雖善，不乏小人。孟子所謂：「梏之反覆，違禽獸不遠。」即孔子所云：「下惠之不移。」後儒未審其文義，遂彼此扞格。孟子曰：「如使口之於

味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何者皆從易牙之於味也？又言：「動心忍性。」是孟子矢口言之，無非血氣心知之性。孟子言性，曷嘗自岐爲二哉？二之者，宋儒也！

問：凡血氣之屬，皆有精爽，而人之精爽，可於神明論語稱：「上智與下愚不移。」此不待習而相遠者，雖習不足以移之，豈下愚之精爽與物等歟？

曰：生而下愚，其人難與言理義，由自絕於學，是以不移，然苟畏威懷惠，一旦觸於所畏所懷之人，啓其心而憬然覺寤，往往有之。苟悔而從善，則非不愚矣。加以以學，則日進於智矣。以不移定爲下愚，又往往在知善而不爲，如不善而爲之者，故曰「不移」，不曰「不可移」。雖古今不乏下愚，而其精爽幾與物等者，亦究異於物，無不可移也。

問：孟子之時，因告子諸人紛紛各立異說，故直以性善斷之。孔子但言相近，意在於警人慎習，非因論性而發，故不必直斷曰善歟？

曰：然，古賢聖之言，至易知也。如古今之常語，凡指斥下愚者，矢口言之，每曰：「此無人性。」稍舉其善端，則曰：「此猶有人性。」以人性爲善稱，是不言性者，其言皆協於孟子而言性者，轉失之。無人性，卽所謂「人見其禽獸也」。有人性，卽相近也，善也。論語言相近，正見人無有不善。若不善，與善相

反，其遠已懸絕，何近之有？分別性與習，然後有不善；而不可以不善歸性。凡得養失養及陷溺梏，咸屬於習。至下愚之不移，則生而蔽鋼，其明善也難，而流爲惡也易。究之性能開通，非不可移，視禽獸之不能開通亦異也。

問：孟子言性，舉仁義禮智四端，與孔子之舉智愚有異乎？

曰：人之相去遠近明昧，其大較也。學則就其昧焉者臚之明而已矣。人雖有智有愚，大致相近；而智愚之甚遠者蓋鮮。智愚者，遠近等差殊科，而非相反。善惡則相反之名，非遠近之名。知人之成性，其不齊在智愚，亦可知。任其愚而不學不思，凡流爲惡，愚非惡也。人無有不善，明矣。舉智而不及仁，不及禮義者，智於天地人物事爲，咸足以知其不易之則。仁有不至，禮義有不盡，可謂不易之則哉？發明孔子之道者，子子也，無異也。

問：孟子言性善，門弟子如公都子已立三說，茫然不知性善之是而三說之非。荀子在孟子後，的以爲性惡，而伸其崇禮義之說。荀子既知崇禮義，與老子言「禮者，忠信之薄，而亂之首。」及告子外義，所見懸殊。又聞孟子性善之辨，於孟子言「聖人先得我心之所同然」亦必聞之矣；而猶與之異，何也？

曰：荀子非不知人之可以爲聖人也，其言性惡也，曰：「塗之人可以爲禹，塗之人者，皆內可以知父子之義，外可以知君臣之正，其可以知之質，可以能之具，在塗之人，其可以爲禹明矣。使塗之人伏術爲學，專心一致，思索熟察，加日懸久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者，人之所積而致也。聖可積而致，然而皆不可積何也？可以而不可使也。塗之人可以爲禹，則然，塗之人能爲禹，未必然也。雖不能禹，無害可以爲禹。」此於性善之說，不惟不相悖，而且若相發明。終斷之曰：「足可以徧行天下，然而未嘗有能徧行天下者也。」能不能之與不可，其不可同遠矣。蓋荀子之見，歸重於學，而不知性之全體。其言出於尊聖人，出於重學崇禮義，首之以勸學篇，有曰：「誦數以貫之，思索以通之，爲其人以處之，除其害者以持養之。」又曰：「積善成德，神明自得，聖心循焉。」荀子之善言學，如是。且所謂通於神明，參於天地者，又知義之極致，聖人與天地合其德在是。聖人復起，豈能易其言哉？而於禮義與性，卒規若闕隔不可通，以聖人異於常人，以禮義出於聖人之心，常人學然後明禮義，若順其性之自然，則生爭奪，以禮義爲制其性去爭奪者也。因性惡而加矯揉之功，使進於善，故貴禮義。苟順其自然而無爭奪，安用禮義爲哉？又以禮義雖人皆可以知，可以能，聖人雖人之可積而致，然必由於學，弗學而能，乃屬之性。學而後能，弗學雖可以而不能，不得屬之性。此荀子立說之所以異於孟

子也。

問：荀子於禮義與性，視若闕隔而不可通，其蔽安在？今何以決彼之非而信孟子之是？

曰：荀子知禮義爲聖人之教，而不知禮義亦出於性。知禮義爲明於其必然，而不知必然乃自然之極則，適以完其自然也。就孟子之書觀之，明禮義之爲性，舉仁義禮智以言性者，以爲亦出於性之自然。人皆弗學而能，學以擴而充之耳。荀子之重學也，無於內而取於外。孟子之重學也，有於內而資於外。夫資於飲食，能爲身之營衛。血氣者，所資以養者之氣，與其身本受之氣，原於天地，非二也。故所資雖在外，能化爲血氣以益其內，未有內無本受之氣與外相得，而徒資焉者也。問學之於德性，亦然。有己之德性而問學，以通乎古賢聖之德性，是資於古賢聖所言德性，裨益己之德性也。冶金若水，而不聞以金益水，以水益金，豈可云己本無善，己無天德，而積善成德，如壘之受水哉？以是斷之：荀子之所謂性，孟子非不謂之性。然而荀子舉其小而遺其大也，孟子明其大而非舍其小也。

問：告子言「生之謂性」，言「性無善無不善」，言「食色性也」，仁內義外，朱子以爲同於釋氏。其杞柳湍水之喻，又以爲同於荀揚。然則荀揚亦與釋氏同歟？

曰：否。荀揚所謂性者，古今同謂之性，卽後儒稱爲氣質之性者也。但不當遺禮義而以爲惡耳。在

孟子時，則公都子引或曰：「性可以爲善，可以爲不善。」或曰：「有性善，有性不善。」言不同，而所指之性同。荀子見於聖人生而神明者，不可概之人人，其下皆學而後善，順其自然，則流於惡，故以惡加之。論似偏與「有性不善」合，然爲禮義爲聖心是聖人之心，獨善實兼公都子兩引或曰之說，揚子見於長善則爲善人，長惡則爲惡人，故曰：「人之性也善惡混。」又曰：「學則正，否則邪。」與荀子論斷似參差而匪異。韓子言：「性之品有上中下三：上焉者，善焉而已矣。中焉者，可導而上下也。下焉者，惡焉而已矣。」此卽公都子兩引或曰之說，會通爲一。朱子云：「氣質之性，固有美惡之不同矣；然以其初而言，皆不甚相遠也。得習於善則善，習於惡則惡，於是始相遠耳。人之氣質，相近之中，又有美惡一定，而非習之所能移也。」直會通公都子兩引或曰之說，解論語矣。程子云：「有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也。善固性也，然惡亦不可不謂之性也。」此與「有性善，有性不善」合，而於「性可以爲，可以爲不善」亦未嘗不兼。特彼仍其性之名，此別之曰氣稟耳。程子又曰：「人生而靜，以上不容說，纔說性時，便已不是性也。」朱子釋之云：「人生而靜以上，是人物未生時，止可謂之理，未可名爲性，所謂『在天曰命』也。纔說性時，便是人生以後，此理已墮在形氣中，不全是性之本體矣，所謂『在人曰性』也。」據樂記「人生而靜」與「感於物而動」對言，謂方其未感，非謂人物未生。

也中庸「天命之謂性」謂氣稟之不齊，各限於生，初非以理爲在天在人異其名也。况如其說，是孟子乃追遡人物未生，未可名性之時，而曰性善者，就名性之時，已是人生以後，已墮在形氣中，安得斷之曰善？由是言之，將天下古今，惟上聖之性，不失其性之本體。自上聖而下，語人之性，皆失其性之本體。人之爲人，含氣稟氣質，將以何者謂之人哉？是孟子言人無有不善者，程子朱子言人無有不惡。其視理儼如有物，以善歸理，雖顯遵孟子性善之云，究之孟子就人言之者，程朱乃離人而空論夫理，故謂孟子「論性不論氣不備」。若不視理如有物，而其見於氣質不善，卒難通於孟子之直斷曰善。宋儒立說，似同於孟子而實異，似異於荀子而實同也。孟子不曰「性無有不善」而曰「人無有不善」。性者，飛潛動植之通名。性善者，論人之性也。如飛潛動植舉凡品物之性，皆就其氣類別之。人物分於陰陽五行以成性，含氣類更無性之名。醫家用藥，在精辨其氣類之殊。不別其性，則能殺人。使曰「此氣類之殊者已不是性」，良醫信之乎？試之桃與杏，取其核而種之，萌芽甲坼，根幹枝葉，爲樂爲實，形色臭味，桃非杏也，杏非桃也，無一不可區別。由性之不同，是以然也。其性存乎核中之白，形色臭味，無一或缺也。凡植禾稼卉木，畜鳥獸蟲魚，皆務知其性。知其性者，知其氣類之殊，乃能使之碩大蕃滋也。何獨至於人而指夫分於陰陽五行以成性者，曰「此已不是性也」，豈其然哉？自古及今，統人與百

物之性以爲言，氣類各殊是也。專言手、血、氣之倫，不獨氣類各殊，而知覺亦殊。人以有禮義異於禽獸，實人之知覺大遠乎物則然。此孟子所謂性善。荀子視禮義爲常人心知所不及，故別而歸之聖人。程子朱子見於生知安行者罕觀，謂氣質不得概之曰善。荀揚之見固如是也。特以如此則悖於孟子，故截氣質爲一性，言君子不謂之性。截理義爲一性，列而歸之天，以附合孟子。其歸之天，不歸之聖人者，以理爲人與我，是理者，我之本無也。以理爲天與我，庶幾溱泊附著，可融爲一。是借天爲說，聞者不復疑於本無，遂信天與之得爲本有耳。彼荀子見學之不可以已，非本無何待於學？而程子朱子亦見學之不可以已，其本有者，何以又待於學？故謂爲氣質所污壞，以便於言本有者之轉而如本無也。於是性之名，移而加之理，而氣化生人生物，適以病性。性譬水之清，因地而汙濁，不過從老莊釋氏所謂「眞宰」、「眞空」者之受形以後，昏昧於欲，而改變其說。特彼以「眞宰」、「眞空」爲我，形體爲非我；此仍以氣質爲我，難言性爲非我，則惟歸之天與我，而後可謂之我有，亦惟歸之天與我，而後可爲完全自足之物。斷之爲善，惟使之截然別於我，而後雖天與我完全自足，可以咎我之壞之而待學以復之。以水之清喻性，以受污而濁喻性，墮於形氣中污壞，以澄之而清喻學，水靜則能清。老莊釋氏之主於無欲，主於靜寂，是也。因改變其說，爲主敬，爲存理，依然釋氏教人認本來面目，教人常惺惺之法。

若夫古賢聖之由博學，審問，慎思，明辨，篤行以擴而充之者，豈徒澄清已哉？程子朱子於老莊釋氏既入其室，操其矛矣。然改變其言，以爲六經孔孟如是，按諸荀子，差近之，而非六經孔孟也。

問孟子曰：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四時之於安佚也，性也。有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也有性焉，君子不謂命也。」宋儒以氣質之性非性，其說本此。張子云：「形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」程子云：「論性不論氣，不備，論氣不論性，不明。」在程朱以理當孟子之所謂善者，而譏其未備；然於聲色臭味安佚之爲性，不得謂其非指其實，則以爲據世之人云爾。於性相近之言，不能謂其非指氣質，是世之人同於孔子，而孟子別爲異說也。朱子答門人云：「氣質之說，起於張程韓退之原性中說三品，但不曾分明說是氣質之性耳。孟子謂性善，但說得本原處，下面不曾說得氣質之性，所以亦費分疏。諸子說性惡與善惡混，使張程之說早出，則許多說話自不用紛爭。」是又以荀揚韓同於孔子。至告子亦屢援性相近以證其「生之謂性」之說，將使告子分明說是氣質之性，孟子不得而辯之矣。孔子亦未云氣質之性，豈猶夫告子猶夫荀揚之「論氣不論性不明」歟？程子深嘗荀揚不識性，以自伸其謂性卽理之

異於苟揚，獨「性相近」一言，見論語。程子雖曰「理無不善，何相近之有？」而不敢以與苟揚同。譏苟非孔子之言，將譏其人不識性矣。今以孟子與孔子同，程朱與苟揚同，孔孟皆指氣稟氣質，而人之氣稟氣質，異於禽獸，心能開通，行之不失，即謂之禮義。程朱以理爲如有物焉，實雜乎老莊釋氏之言；然則程朱之學，殆出老釋而入苟揚。其所謂性，非孔孟之所謂性。其所謂氣質之性，乃苟揚之所謂性歟？

曰：然。人之血氣心知，原於天地之化者也。有血氣，則所資以養其血氣者，聲色臭味是也。有心知，則知有父子，有昆弟，有夫婦，而不止於一家之親也；於是又有君臣，有朋友，五者之論，相親相治，則隨感而應，爲喜怒哀樂，合聲色臭味之欲，喜怒哀樂之情，而人道備。欲根於血氣，故曰性也。而有所限而不可踰，則命之謂也。仁義禮智之懿，不爲盡人如一者，限於生初所謂命也。而皆可以擴而充之，則人之性也。「謂」猶之「藉口於性」耳。君子不藉口於性以逞其欲，不藉口於命之限之而不盡其材。後儒未詳審文義，失孟子立言之指，不謂性，非不謂之性，不謂命，非不謂之命。由此言之，孟子之所謂性，即口之於味，目之於色，耳之於聲，鼻之於臭，四肢於安佚之爲性。所謂人無有不善，即能知其限而不踰之爲善，即血氣心知能底於無失之爲善。所謂仁義禮智，即以名其血氣心知，所謂原於天地

之化者之能協於天地之德也。如荀揚之所未達，而老莊告子釋氏昧焉而妄爲穿鑿者也。

才

才者，人與百物各知其性以爲形質，而知能遂區以別焉。孟子所謂「天之降才」，是氣化生人生物，據其限於所分而言謂之命，據其爲人物之本始而言謂之性，據其體質而言謂之才。由成性各殊，故才質亦殊。才質者，性之所呈也。舍才質，安覩所謂性哉？以人物譬之，器才則其器之質也。分於陰陽五行，而成性各殊，則才質因之而殊。猶金錫之在冶，冶金以爲器，則其器金也；冶錫以爲器，則其器錫也；品物之不同，如是矣。從而察之，金錫之精良與否，其器之爲質一如乎所冶之金錫。一類之中，又復不同，如是矣。爲金爲錫，及其金錫之精良與否，性之喻也。其分於五金之中，而器之所以爲器，卽於是乎限，命之喻也。就器而別之，孰金孰錫，孰精良與孰否，才之喻也。故才之美惡，於性無所增，亦無所損。夫金錫之爲器，一成而不變者也；人又進乎是，自聖人而下，其等差凡幾。或疑人之才，非盡精良矣；而不然也。猶金之五品，而黃金爲貴，雖其不美者，莫與之比貴也。况乎人皆可以爲賢爲聖也？後儒以不善歸氣稟，孟子所謂性，所謂才，皆言乎氣稟而已矣。其稟受之全，則性也；其體質之全，則才也。稟受

之全。無可據以爲言。如桃杏之性全於核中之白，形色臭味，無一弗具，而無可見。及萌芽甲坼，根幹枝葉，桃與杏各殊。由是爲華爲實，形色臭味，無不區以別者。雖性則然，皆據才見之耳。成是性，斯爲是才。別而言之曰命，曰性，曰才。合而言之，是謂天性。故孟子曰：「形色，天性也。惟聖人然後可以踐形。」人物成性不同，故形色各殊。人之形官器利用，大遠乎物，然而於人之道，不能無失，是不踐此形也。猶言之而行不逮，是不踐此言也。踐形之與盡性，盡其才，其義一也。

問孟子答公都子曰：「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。若爲不善，非才之罪也。」朱子云：「情者，性之動也。」又云：「惻隱，羞惡，辭讓，是非，情也。仁，義，禮，智，性也。心，統性情者也。因其情之發，而性之本然可得而見。」夫公都子問性，列三說之與孟子言性善異者，乃舍性而論情，偏舉善之端爲證。彼荀子之言性惡也，曰：「今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓之焉。生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信之焉。生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之導，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，然則人之性惡，明矣。」是荀子證性惡，所舉者亦情也。安見孟子之得，而荀子之失歟？

曰：人生而後有欲，有情，有知，三者，血氣心知之自然也。給於欲者，聲色臭味也，而因有愛畏。發乎情者，喜怒哀樂也，而因有慘舒。辨於知者，美醜是非也，而因有好惡也。聲色臭味之欲，資以養其生，喜怒哀樂之情，感而接於物，美醜是非之知，極而通於天地。鬼神聲色臭味之愛畏，以分，五行生尅爲之也。喜怒哀樂之慘舒，以分，時遇順逆爲之也。美醜是非之好惡，以分，志慮從違爲之也。是皆成性然也。有是身，故有聲色臭味之欲；有是身，而君臣，父子，夫婦，昆弟，朋友之倫具，故有喜怒哀樂之情。惟有情，而又有知，然後欲得遂也。情得遂也，天下之事，使欲之得遂，情之得遂，斯已矣。惟人之知，小之能盡美醜之極致，大之能盡是非之極致，然後遂己之欲者，廣之能遂人之欲，達己之情者，廣之能達人之情。道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不達，斯已矣。欲之失爲私，私則貪邪隨之矣。情之失爲偏，偏則乖戾隨之矣。知之失爲蔽，蔽則差謬隨之矣。不私則其欲皆仁也，皆禮義也。不偏則其情必和易而平恕也。不蔽則其知乃所謂聰明聖智也。孟子舉惻隱，羞惡，辭讓，是非之心，謂之心，不謂之情，首云：「乃若其情，」非性情之情也。孟子不又云乎？「人見其禽獸也，而以爲未嘗有才焉，是豈人之情也哉？」情猶素也，實也。孟子於性，本以爲善，而此云「則可以爲善矣。」「可」之爲言，因性有等差，而斷其善，則未見不可也。下云：「乃所謂善也。」對上「今日性善」之文。繼之云：「若夫爲不善，非才

之罪也。」——爲猶成也。——卒之成爲不善者，陷溺其心，放其良心，至於枯亡之盡，違禽獸不遠者也。言才則性見，才於性無所增損故也。人之性善，故才亦美。其往往不美，未有非陷溺其心使然。故曰：「非天之降才爾殊。」才可以始美而終於不美，由才失其才也。不可謂性始善而終於不善。性以本始言，才以體質言也。體質戕壞，究非體質之罪，又安可咎其本始哉？倘如宋儒言性卽理，言人生以後，此理已隨在形氣之中，不全是性之本體矣。以孟子言性溺陷於枯亡之後，人見其不善，猶曰非才之罪者，宋儒於天之降才，卽罪才也。

問：天下古今之人，其才各有所近。大致近於純者，慈惠忠信，謹原和平，見善則從，而恥不善。近於清者，明達廣大，不惑於疑似，不滯於習聞，其取善去不善亦易。此或不能相兼，皆才之美者也。才雖美，猶往往不能無偏私。周子言性云：「剛善爲義，爲直，爲斷，爲嚴毅，爲幹固，惡爲猛，爲隘，爲強梁。柔善爲才，爲順，爲巽，惡爲懦弱，爲無斷，爲邪佞，而以聖人然後協於中。」此亦就才見之，而明舉其惡。程子云：「性無不善，而有不善者，才也。性卽理，理則自堯舜至於塗人一也。才稟於氣，氣有清濁。稟其清者爲賢，稟其濁者爲愚。」此以不善歸才，而分性與才爲二本。朱子謂其密於孟子，猶之譏孟子論性不論氣不備，皆足證宋儒雖尊孟子，而實相與齟齬，然如周子所謂惡者，豈非才之罪歟？

曰：此偏私之害，不可以罪才，尤不可以言性。孟子道性善，成是性斯爲是才，性善則才亦美；然非無偏私之爲善爲美也。人之初生，不食則死，人之幼稚，不學則愚。食以養其生，充之使長；學以養其良，充之至於賢人聖人，其故一也。才雖美，譬之良玉成器而寶之，氣澤日親，久能發光，可寶加乎其前矣。剝之蝕之，委棄不惜，久且傷壞無色，可寶滅乎其前矣。又譬之人物之生，皆不病也，其後百病交侵。若生而善病者，或感於外而病，或損於內身之陰陽五氣，勝負而病，指其病，則皆發乎其體；而曰天與以多病之體，不可也。如周子所稱猛隘強梁，懦弱無斷，邪佞，是摘其才之病也。才雖美，失其養則然。孟子豈未言其故哉？因於失養，不可以是言人之才也。夫言才猶不可，况以是言性乎？

道

人道，人倫日用，身之所行，皆是也。在天地，則氣化流行，生生不息，是謂道。在人物，則凡生生所有事，亦如氣化之不可已，是謂道。易曰：「一陰一陽之謂道，繼之者，善也。成之者，性也。」言由天道以有_{人物也}。大戴禮記曰：「分於道，謂之命；形於一，謂之性。」言人物分於天道，是以不齊也。中庸曰：「天命之謂性，率性之謂道。」性，日用事爲，皆由性起，無非本於天道然也。中庸又曰：「君臣也，父子也，夫

婦也，昆弟也，朋友之交也，五者：天下之達道也。「言身之所行，舉凡日用事爲，其經不出乎五者也。」孟子稱「契爲司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」此卽中庸所言「修道之謂教」也。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。人道本於性，而性原於天道。天道之氣化流行不已，生生不息，然而生於陸者，入水而死；生於水者，離水而死。生於南者，習於溫而不耐寒；生於北者，習於寒而不耐溫，此資之以爲養者，彼受之以害生。「天地之大德曰生」，物之不以生而以殺者，豈天地之失德哉？故語道於天地，舉其實體實事，而道自見。「一陰一陽之謂道」。「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛」是也。人之心知有明闇，當其明則不失，當其闇則有差謬之失。故語道於人，人倫日用咸道之實事。「率性之謂道」。「修身以道」。「天下之達道五」是也。此所謂道，不可不脩者也。「脩道以仁」及「聖人脩之以爲教」是也。其純粹中正，則所謂「立人之道，曰仁與義」所謂「中節之爲達道」是也。「中節之爲達道」純粹中正，推之天下而準也。君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之交，五者爲達道，但舉實事而已。智仁勇以行之，而後純粹中正。然而卽謂之達道者，達諸天下而不可廢也。易言天道而下及人物，不徒曰「成之者性」而先曰「繼之者善」，一繼謂人物於天地，其善固繼承不隔者也。善者稱其純粹中正之名，性者指其實體實事。

之名。一事之善，則一事合於天。成性雖殊，而其善也則一，善其必然也，性其自然也。歸於必然，適完其自然，此之謂自然之極致。天地人物之道，於是乎盡在。天道不言，而在人物，分言之始明。易又曰：「仁者見之謂之仁，智者見之謂之智。百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。」言限於成性而後，不能盡斯道者，衆矣。

問宋儒於命，於性，於道，皆以理當之，故云：「道者，日用事物當行之理。」既爲當行之理，則於脩道不可通，故云：「脩品節之也。」而於「脩身以道」，「脩道以仁」兩「脩」字，不得有異，但云「能仁其身」，而不置解於達道五舉。孟子所稱「教以人倫」者，實之其失中庸之本指甚明。中庸又言：「道也者，不可須臾離也。」朱子以此爲存理之說，不使離於須臾之頃。王文成云：「養德養事，止是一事。果能戒於不睹，恐懼不聞，而專志於是，則神住，氣住，精住，而仙家所謂長生久視之說，亦在其中矣。」又云：「佛氏之常惺惺，亦是常存他本來面目耳。」程子朱子皆求之於釋氏，有年，如王文成之言，乃其初所從事，後轉其說，以常存本來面目者，爲常存天理，故於常惺惺之云，無所改，反以戒慎恐懼四字爲失之重。然則中庸言道不可離者，其解可得聞歟？

曰：出於身者，無非道也。故曰：「不可須臾離，可離非道。」——「可」如「體物而不可遺」之

「可」凡有所接於目而睹，人亦知戒慎其儀容也。有所接於耳而聞，人亦知恐懼夫愆失也。無接於目，接於耳之時，或惰慢矣。惰慢之身，即不得謂之非失道。道者，居處飲食言動，自身而周於身之所親，無不該焉。故曰「脩身以道」。道之責諸身，往往易致差謬。故又曰「脩道以仁」。此由脩身而推言脩道之方，故舉仁義禮以爲之準則。下言達道，而歸責行之之人，故舉智仁勇，以見其能行「脩道以仁」。因及義，因又及禮，而不言智，非遺智也。明乎禮義，即智也。智仁勇三者，天下之達德，而不言義禮，非遺義遺禮也。智所以知義，所以知禮也。仁義禮者，道於是乎盡也。智仁勇者，所以能盡道也。故仁義禮無等差，而智仁勇存乎其人。有生知安行，學知利行，困知勉行之殊。古賢聖之所謂道，人倫日用而已矣。於是而求其無失，則仁義禮之名因之而生，非仁義禮有加於道也。於人倫日用行之無失，如是謂之仁，如是謂之義，如是謂之禮而已矣。宋儒合仁義禮而統謂之理，視之如有物焉，得於天而具於心，因此爲形而上，爲渾漠無朕。以人倫日用爲形而下，爲萬象紛羅。蓋由老莊釋氏之舍人倫日用而別有所貴道，遂轉之以言夫理在天地，則以陰陽不得謂之道；在人物，則以氣稟不得謂之性。以人倫日用之事不得謂之道，六經孔孟之言，無與之合者也。

問中庸曰：「道之不行也，我知之矣！智者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣！賢者過之，

不肖者不及也。」朱子於智者云：「智之過，以道爲不足行。」於賢者云：「行之過，以道爲不足知。」既謂之道矣，以爲不足行不足知，必無其人。彼智者之所知，賢者之所行，又何指乎？中庸以道之不行，屬智愚，不屬賢不肖。以道之不明，屬賢不肖，不屬智愚。其意安在？

曰：智者自負其不惑也，往往行之多謬。愚者之心惑闇，宜乎動輒愆失。賢者自信其出於正，不出於邪，往往執而鮮通。不肖者陷溺其心，雖觀夫事之宜，而長惡遂非，與不知等。然智愚賢不肖，豈能越人倫日用之外哉？故曰：「人莫不飲食也，鮮能知味也。」——飲食喻人倫日用，知味喻行之無失。使人倫日用以爲道，是求知味於飲食之外矣。就人倫日用舉凡出於身者，求其不易之則，斯仁至義盡，而合於天。人倫日用，其物也。曰仁，曰義，曰禮，其則也。專以人倫日用舉凡出於身者，謂之道，故曰：「脩身以道，脩道以仁。」分物與則言之也。中節之爲達道，中庸之爲道，合物與則言也。

問：顏淵喟然嘆曰：「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽然在後。」公孫丑曰：「道則高矣，美矣，宜若登天，然似不可及，何不使彼爲可幾及而日孳孳也？」今謂人倫日用，舉凡出於身者，謂之道。但就此求之，得其不易之則可矣，何以茫然無據？又若是歟？

曰：孟子言：「夫道若大路然，豈難知哉？」謂人人由之，如爲君而行君之事，爲臣而行臣之事，爲

父爲子而行父之事，行子之事，皆所謂道也。君不止於仁，則君道失；臣不止於敬，則臣道失；父不止於慈，則父道失；子不止於孝，則子道失。然則盡君道、臣道、父道、子道，非仁智勇不能也。賈言之曰：達道曰達德。精言之，則全乎智仁勇者，其盡君道、臣道、父道、子道，舉其事而亦不過謂之道。故中庸曰：「大哉！聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極於天！優優大哉，禮儀三百，威儀三千，待其人而後行！」極言乎道之大如是，豈出人倫日用之外哉？以至道歸之至德之人，豈下學所易窺測哉？今以學於聖人者，視聖人之語言行事，猶學弈於弈秋者，莫能測弈秋之巧也，莫能遽幾及之也。顏子之言又曰：「夫子循循然，善誘人，博我以文，約我以禮。」中庸詳舉其目，曰：博學、審問、慎思、明辨、篤行，而終之曰：「果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。」蓋循此道以至乎聖人之道，實循此道以日增其智，日增其仁，日增其勇也。將使智仁勇齊乎聖人，其曰增也，有難有易。譬之學一技一能，其始日異，而月不同。久之，人不見其進矣。又久之，已亦覺不復能進矣。人雖以國工許之，而自知未至也。顏子所以言：「欲罷不能，既竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已！」此顏子之所至也。

仁義禮智

仁者，生生之德也。民之質矣。日用飲食，無非人道。所以生生者，一人遂其生，推之而與天下共遂其生，仁也。言仁可以賅義，使親愛長養不協於正大之情，則義有未盡，亦即爲仁有未至。言仁可以賅禮，使無親疏上下之辨，則禮失而仁亦未爲得。且言義可以賅禮，言禮可以賅義。先王之以禮教，無非正大之情，君子之精義也。斷乎親疏上下，不爽幾微，而舉義舉禮可以賅仁，又無疑也。舉仁義禮可以賅智，智者，知此者也。易曰：「立人之道，曰仁與義。」而中庸曰：「仁者，人也，親親爲大。義者，宜也，尊賢爲大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。」益之以禮，所以爲仁至義盡也。語德之盛者，全乎智仁而已矣。而中庸曰：「智，仁，勇，三者，天下之達德也。」益之以勇，蓋德之所以成也。就人倫日用，究其精微之極，致曰仁，曰義，曰禮，合三者以斷天下之事，如權衡之於輕重，於仁無憾，於禮義不衍，而道盡矣。若天德性之在乎其人，則曰智，曰仁，曰勇，三者，才質之美也。因才質而進之以學，皆可至於聖人。自人道邇之天道，自人之德性邇之天德，則氣化流行，生生不息，仁也。由其生生有自然之條理，觀於條理之秩然有序，可以知禮矣。觀於條理之截然不可亂，可以知義矣。在天化爲氣之生生，在人爲其生生之心，是乃仁之爲德也。在天爲氣化推行之條理，在人爲其心知之通乎條理而不紊，是乃智之爲德也。惟條理是以生生，條理苟失，則生生之道絕。凡仁義對文，及智仁對文，皆兼生生條理而言之者也。

問：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：「禮以忠信爲質。」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。然論語又曰：「小室之邑，必有忠信如丘者也，不如丘之好學也。」曰：「克己復禮爲仁。」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？

曰：禮者，天地之條理也。言乎條理之極，非知天不足以盡之。卽儀文度數，亦聖人見於天地之條理，定之以爲天下萬世法。禮之設，所以治天下之情，或裁其過，或勉其不及，俾知天地之中而已矣。至於人情之漓，猶飾於貌，非因飾貌而漓情也。其人情漸漓，而徒以飾貌爲禮也，非惡其飾貌，惡其情漓耳。禮以治其儉陋，使化於文，喪以治其衰戚，使遠於直情而徑行。漓情者，馳騫於奢與易，不若儉戚之於禮雖不足，猶近乎制禮所起也。故以答林放問禮之本。「忠信之人，可以學禮。」言質美者進之於禮，無飾貌而漓之弊。忠信乃其人之質美，猶曰「苟非其人，道不虛行」也。至者老氏因俗失而欲併禮去之，意在還淳反樸，究之不能必天下盡歸淳樸。其生而淳樸者，直情徑行，流於惡薄者，肆行無忌，是同人於禽獸，率天下而亂者也。君子行禮，其爲忠信之人，固不待言。而不知禮，則事事爽其條理，不

足以爲君子。林放問禮之本。子夏言「禮後」皆重禮而非輕禮也。詩言「素以爲絢」素以喻其人之嫻於儀容。上云「巧笑倩，美目盼」者，其美乃益彰，是之謂絢。喻義深遠，故子夏疑之。「繪事後素」者，鄭康成云：「凡繪畫先布衆色，然後以素分布其間以成文。」其注考工記：「凡畫績之事，後素功。」云「素，白采也。後布之，爲其易漬污也。」是素功後施，始五采成章爛然貌。旣美而又嫻於儀容，乃爲誠美。素以爲絢之喻，昭然矣。子夏觸於此言，不特於詩無疑，而更知凡美質皆宜進之以禮，斯君子所貴。若謂子夏後禮而先忠信，則見於禮，亦如老氏之僅僅指飾貌情漓者所爲，與林放以飾貌情漓爲俗失者，意指懸殊。孔子安得訐之。忠信由於質美，聖賢能行，固以忠信爲重，然如其質而見之行，事苟學不足，則失在知，而行因之謬，雖其心無弗忠弗信，而害道多矣。行之差謬，不能知之，徒自期於心無媿者，其人忠信而不好學，往往出於此，此可以見學與禮之重矣。

誠

誠，實也。濠中庸言之，所實者智仁勇也。寔之者仁也，義也，禮也。由血氣心知而語於智仁勇，非血氣心知之外，別有智有仁有勇以予之也。就人倫日用而語於仁，語於禮義，舍人倫日用，無所謂仁，所

謂義，所謂禮也。血氣心知者，分於陰陽五行而成性者也。故曰：「天命之謂性。」人倫日用，皆血氣心知所有事。故曰：「率性之謂道。」全乎智仁勇者，其於人倫日用，行之而天下觀其仁，觀其禮義，善無以加矣。自誠明者也。學以講明人倫日用，務求盡夫仁，盡夫禮義，則其智仁勇所至，將日增益，以於聖人之德之盛。自明誠者也。質言之曰：人倫日用，精言之曰：仁，曰：義，曰：禮。所謂明善，明此者也。所謂誠身，誠此者也。質言之曰：血氣心知，精言之曰：智，曰：仁，曰：勇。所謂致曲，致此者也。所謂有誠，有此者也。言乎其盡，道莫大於仁，而兼及義，兼及禮。言乎其能盡，道莫大於智，而兼及仁，兼及勇。是故善之端不可勝數，舉仁義禮三者，而善備矣。德性之善，不可勝數，舉智仁勇三者，而德備矣。曰善，曰德，盡其實之謂誠。

問：中庸言「或生而知之，或學而知之，或困而知之，或安而行之，或利而行之，或勉強而行之。」朱子云：「所知所行，謂達道也。」今據上文云：「君臣也，父子也。」之屬，但舉其事，即稱之曰達道。以智仁勇行之，而後爲君盡君，道爲臣盡臣。道然則所謂知之行之，宜承智仁勇之能盡道而言。中庸既云：「所以行之者三。」又云：「所以行之者一也。」程子朱子以誠當其所謂一，下云：「凡爲天下國家有九經，所以行之者一也。」朱子亦謂：「不誠則皆爲虛文。」在中庸前後，皆言誠矣。此何以不言所以行之者誠也？

曰智也者，言乎其不蔽也。仁也者，言乎其不私也。勇也者，言乎其自強也。非不蔽不私，加以自強，不可語於智仁勇。既以智仁勇行之，卽誠也。使智仁勇不得爲誠，則是不智不仁不勇。又安得曰智仁勇？下云：「齊明盛服，非禮不動，所以脩身去讒，遠色賤貨而貴德，所以勸賢。」既若此，亦卽誠也。使齊明盛服，非禮不動，爲虛文，則是未嘗齊明盛服，非禮不動也。去讒遠色，賤貨而貴德，爲虛文，則是未嘗去讒，未嘗遠色，未嘗賤貨貴德也。又安得言之？其皆曰：「所以行之者一也。」言人之才質不齊，而行達道之必以智仁勇，脩身之必以齊明盛服，非禮不動，勸賢之必以去讒遠色，賤貨而貴德，則無不同也。孟子答公孫丑曰：「大匠不爲拙工改廢繩墨，羿不爲拙射變其彀率。」言不因巧拙而有二法也。告滕世子曰：「夫道一而已矣。」言不因人之聖智不若堯舜文王而有二道也。蓋才質不齊，有生知安行，有學知利行，且有困知及勉強行。其生知安行者，足乎智，足乎仁，足乎勇者也。其學知利行者，智仁勇之少遜焉者也。困知勉強行者，智仁勇不足者也。中庸又曰：「及其知之一也，及其成功一也。」則智仁勇可自少而加多，以至乎其極。道責於身，舍是三者，無以行之矣。

權

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。論語曰：「可與共學，未可與適道，可與適道，未可與立；可與立，未可與權。」蓋同一所學之事，試問何爲而學？其志有去道甚遠者矣。——求祿利聲名者，是也。——故未可與適道。道責於身，不使差謬，而觀其守道，能不見奪者寡矣。故未可與立。雖守道卓然，知常而不知變，由精義未深，所以增益其心知之明，使全乎聖智者，未之盡也。故未可與權。孟子之闢楊墨也，曰：「楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。」今人讀其書，孰知所謂率獸食人，人將相食者安在哉？孔子又曰：「楊子取爲我，拔一毛而利天下，不爲也。墨子兼愛，摩頂放踵，利天下爲之。子莫執中，執中爲近之。執中無權，猶執一也。所惡執一者，爲其賊也！舉一而廢百也！」今人讀其書，孰知無權之故，舉一而廢百之爲害至鉅哉？孟子道性善，於告子言：「以人性爲仁義。」則曰：「率天下之人，而禍仁義。」今人讀其書，又孰知性之不可不明戕賊人以爲仁義之禍何如哉？老聃莊周無欲之說，及後之釋氏所謂空寂，能脫然不以形體之養，與有形之生死累其心，而獨私其所謂長生久視，所謂不生不滅者，於人物一視而同用其慈，蓋合楊墨之說以爲說。由其自私，雖拔一毛可以利天下，不爲。由其外形，體溥慈愛，雖摩頂放踵，以利天下，爲之。宋儒程子朱子易老莊釋氏之所私者，而貴理，易彼之外形體者，而各氣質。

其所謂理，依然如有物焉，宅於心，於是辨乎理欲之分，謂「不出於理，則出於欲；不出於欲，則出於理」。雖視人之饑寒號呼，男女哀怨，以至垂死冀生，無非人欲。空指一絕情欲之感者，爲天理之本然，存之於心，及其應事，幸而偶中，非曲體事情，求如此以安之也。不幸而事情未用，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，徒以不出於欲，遂莫之或審也。凡以爲理宅於心，不出於欲，則出於理者，未有不以意見爲理，而禍天下者也。人之患，有私有蔽，私出於情欲，蔽出於心，知無私仁也，不蔽智也；非絕情欲以爲仁，去心知以爲智也。是故聖賢之道無私，而非無欲。老莊釋氏無欲，而非無私。彼以無欲成其自私者也，此以無私適天下之情，遂天下之欲者也。凡異說皆主於無欲，不求無蔽，重行不先重知。人見其篤行也，無欲也，故莫不尊信之。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爲能篤行也。人倫日用，聖人以適天下之情，遂天下之欲，權之而分理不爽，是謂理。宋儒乃曰：「人欲所蔽。」故不出於欲，則自信無蔽。古今不乏嚴氣正性疾惡如讎之人，是其所是，非其所非，執顯然共見之重，輕實不知有時權之而重者，於是乎輕，輕者於是乎重。其是非輕重一誤，天下受其禍而不可救，豈人欲蔽之也哉？自信之理，非理也。然則孟子言「執中無權」，至後儒又增一「執理無權」者。

問：宋儒亦知就事物求理也，特因先入於釋氏，轉其所指爲神識者以指理，故視理如有物焉，不徒曰「事物之理」，而曰「理散在事物」。事物之理，必就事物剖析至微，而後理得。理散在事物，於是冥心求理，謂一本萬殊，謂放之則彌六合，卷之則退藏於密，實從釋氏所云「偏見俱該法界，收攝在一微塵一者，比類得之，既冥心求理以爲得其體之一矣，故自信無欲則謂之理。雖意見之偏，亦曰出於理，不出於欲。徒以理爲如有物焉，則不以爲一理而不可，而事必有理，隨事不同，故又言心具衆理，應萬事，心具之而出之。——非意見固無可以當此者耳。况衆理畢具於心，則一事之來，心出一理應之，易一事焉，又必易一理應之，至百千萬億，莫知紀極。心既畢具，宜可指數其爲一，爲不勝指數，必又有說，故云：「理一分殊。」然則論語兩言以一貫之，朱子於語會子者釋之云：「聖人之心，渾然一理，而泛應曲當，用各不同。會子於其用處，蓋已隨事精察而力行之，但未知其體之一耳。」此解亦必失之。二章之本義，可得聞歟？

曰：一以貫之，非言以一貫之也。道有下學上達之殊致，學有識其迹與精於道之異趨。「吾道一以貫之」，言上達之道，卽下學之道也。「子一以貫之」——不曰「子學」，蒙上省文——言精於道，則心之所通不假於紛然識其迹也。中庸曰：「忠恕達道不遠。」孟子曰：「強恕而行，求仁莫近焉。」

「蓋人能出於己者必忠，施於人者以恕，行事如此，雖有差失，亦少矣。凡未至乎聖人，未可語於仁，不能無憾於禮義。如其才質所及，心知所明，謂之忠恕可也。聖人仁且智，其見之行事，無非仁，無非禮，義忠恕，不足以名之，然而非有他也，忠恕至斯而極也。故曾子曰：『夫子之道，忠恕而已矣！』下學而上達，然後能言此論語曰：『多聞闕疑，慎言其餘，多見闕殆，慎行其餘。』又曰：『多聞擇其善者而從之，多見而識之，知之次也。』又曰：『我非生而知之者，好古敏以求之者也。』是不廢多學而識矣。然聞見不可不廣，而務在能明於心。一事豁然，使無餘蘊，更一事而亦如是久之，心知之明，進於聖智，雖未學之事，豈足以窮其智哉？易曰：『精義入神，以致用也。』又曰：『智周乎萬物，而道濟天下，故不過。』孟子曰：『君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，則居之安；居之安，則資之深；資之深，則取之左右逢其源。』凡此皆精於道之謂也。心精於道，全乎聖智，自無弗貫通，非多學而識所能盡。苟徒識其迹，將日逐於適見不足易。又曰：『天下同歸而殊塗，一致而百慮，天下何思何慮？』同歸如歸於仁至義盡是也。殊塗如事情之各區以別是也。一致如心知之明盡乎聖智是也。百慮如因物而通其則是也。孟子曰：『博學而詳說之，將以反說約也。』約謂得其至當。又曰：『守約而施博者，善道也。若子之守，脩其身而天下平。』約謂脩其身。六經孔孟之書，語行之約，務在脩身而已。語知之約，致其心之明而

已。未有空指一而使人知之求之者。致其心之明，自能權度事情，無幾微差失，又焉用知一求一哉！

問論語言「克己復禮爲仁」。朱子釋之云：「己謂身之私欲，禮者天理之節文。」又云：「心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲。」——蓋與其所謂「人生以後，此理蘊在形氣中」者，互相發明。老莊釋氏無欲，而非無私。聖賢之道無私，而非無欲。謂之「私欲」，則聖賢固無之。然如子路之賢，不可謂其不能勝私欲矣；豈顏子猶壞於私欲耶？况下文之言「爲仁由己」，何以知「克己」之「己」不與下同？此章之外，亦絕不聞「私欲」，而稱之曰「己」者？朱子又云：「爲仁由己，而非他人所能與。」在語之而不惰者，豈容如此贅文以策勵之？其失解審矣！然則此章之解，可得聞歟？

曰：克己復禮之爲仁，以己對天下言也。禮者，至當不易之則，故曰：「動容周旋中禮，盛德之至也。」凡意見少偏，德性未純，皆已與天下阻隔之端。能克己以還其至當不易之則，斯不隔於天下，故曰：「一日克己復禮，天下歸仁焉。」然又非取決於天下乃斷之爲仁也。斷之爲仁，實取決於己，不取決於仁，故曰：「爲仁由己，而由人乎哉？」自非聖人，未易語於意見不偏，德性純粹。至意見不偏，德性純粹，動皆中禮矣。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。

聖人之言，無非使人求其至當，以見之行。求其至當，卽先務於知也。凡去私不求去蔽，重行不先重知，非聖學也。孟子曰：「執中無權，猶執一也。」權所以別輕重，謂心之明至於辨察事情而準，故曰權學。至是一以貫之矣，意見之偏除矣。

問：孟子闢楊墨，韓退之闢老釋，今子於宋以來儒書之言，多辭而闕之，何也？

曰：言之深入人心者，其禍於人也，大而莫之能覺也。苟莫之能覺也，吾不知民受其禍之所終極。彼楊墨者，當孟子之時，以爲聖人賢人者也。老釋者，世以爲聖人所不及者也。論其人，彼各行所知，卓乎同於躬行弟子，是以天下尊而信之。而孟子韓子能已於與辨，爲其言入人心深，禍於人大也。豈尋常一名一物之說舛比哉？孟子答公孫丑問知言曰：「設辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其事，害於其事。聖人復起，必從吾言矣！」答公都子問外人皆稱夫子好辯曰：「邪說者，不得作。作於其心，害於其事；作於其事，害於其政。聖人復起，不易吾言矣！」孟子兩言聖人復起，誠見夫設辭邪說之深入人心，必害於事，害於政，天下被其禍而莫之能覺也。使不然，則楊墨告子其人，彼各行所知，固卓乎同於躬行君子，天下尊而信之，孟子胡以惡之哉？楊朱哭衢途，彼且悲求諸外者，岐而又岐。墨翟之歎染絲，彼且悲人之受染，失其本性。老釋之學，則皆貴於

抱一貴於無欲。宋以來儒者，蓋以理之說，其辨乎理欲，猶之執中無權。舉凡饑寒愁怨，飲食男女，常情隱曲之感，則名之曰人欲，故終其身見欲之難制。其所謂存理，空有理之名，究不過絕情欲之感耳。何以能絕？曰：「主一無適。」此卽老氏之抱一無欲。故周子以一爲學聖之要，且明之曰：「一者無欲也。」天下必無舍生養之道而得存者。凡事爲皆有於欲，無欲則無爲矣。有欲而後有爲，有爲而歸於至當，不可易之謂理。無欲無爲，又焉有理？老莊釋氏主於無欲無爲，故不言理。聖人務在有欲有爲之感，得理，是故君子亦無私而已矣，不貴無欲。君子使欲出於正，不出於邪，不必無饑寒，愁怨，飲食，男女，常情，隱曲之感。於是讒說誣辭，反得刻議君子而罪之。此理欲之辨，使君子無完行者，爲禍如是也。以無欲，然後君子而小人之爲小人也，依然行其貪邪。獨執此以爲君子者，謂「不出於理，則出於欲；不出於欲，則出於理。」其言理也，如有物焉，得於天而具於心，於是未有不以意見爲理之君子，且自信不出於欲，則曰：「心無愧怍。」夫古人所謂不愧不怍者，豈此之謂乎？不寤意見多偏之不可以理名，而持之必堅。意見所非，則謂其人自絕於理。此理欲之辨，適成忍而殘殺之具，爲禍又如是也。夫堯舜之憂四海困窮，文王之視民如傷，何一非爲民謀？其人欲之事，惟順而尊之，使歸於善。今旣截然分理欲爲二，治己以不出於欲爲理，治人亦必以不出於欲爲理。舉凡民於饑寒，愁怨，飲食，男女，常情，隱曲之

感，咸視爲人欲之甚輕者矣。輕其所輕，乃吾重天理也，公義也。言雖美，而用之治人，則禍其人。至於下以欺僞應乎上，則曰人之不善，胡弗思聖人體民之情，遂民之欲，不待告以天理公義，而人易免於罪戾者之有道也？孟子於民之放僻邪侈，無不爲以陷於罪，猶曰「是罔民也。」又曰「救死而恐不贍，奚暇治禮義？」古之言理也，就人之情欲求之，使之無疵之爲理。今之言理也，離人之情欲求之，使之忍而不顧之爲理。此理欲之辨，適以窮天下之人，盡轉移爲欺僞之人，爲禍何可勝言也哉？其所謂欲，乃帝王之所盡心於民。其所謂理，非古聖賢之所謂理；蓋雜乎老釋之言以爲言，是以弊必至此也。然宋以來儒者，皆力破老釋，不自知雜襲其言，而一一傳合於經，遂曰六經孔孟之言，其惑人也易，而破之也難。數百年於茲矣！人心所知，皆彼之言，不復知其異於六經孔孟之言矣。世又以躬行實踐之儒，信焉不疑。夫楊墨老釋皆躬行實踐，勸善懲惡，救人心，贊治化，天下尊而信之，帝王因尊而信之者也。孟子韓子闢之於前，聞孟子韓子之說，人始知其與聖人異，而究不知其所以異。至宋以來，儒書之言，人咸曰是與聖人同也，辯之是欲立異也。此如嬰兒中路失其父母，他人子之，而爲其父母。旣長，不復能知他人之非其父母，雖告以親父母，而決爲非也，而怒其告者。故曰破之也難。嗚呼！使非害於事，害於政，以禍人，方將敬其爲人，而又何惡也？惡之者，爲人心懼也。

戴東原集

年譜

世宗憲皇帝——雍正元年癸卯，先生生。

先生諱震，字東原，會祖景良，祖甯仁，贈文林郎。父弁，封文林郎。世居休甯隆阜，妣朱氏，贈孺人。先生以十二月己巳，生邑里之居第。

二年，甲辰，二歲。

三年，乙巳，三歲。

四年，丙午，四歲。

五年，丁未，五歲。

六年，戊申，六歲。

七年，己酉，七歲。

八年，庚戌，八歲。

九年，辛亥，九歲。

十年，壬子，十歲。

先生是年乃能言；蓋聰明蘊蓄者深矣。就博讀書，過目成誦，日數千言，不肯休授。大學章句，至右經一章以下，問塾師：「此何以知爲孔子之言，而曾子述之？又何以知爲曾子之意，而門人記之？」師應之曰：「此朱文公所說。」卽問：「朱文公何時人？」曰：「宋朝人。」「孔子曾子何時人？」曰：「周朝人。」「周朝宋朝，相去幾何時矣？」曰：「幾二千年矣。」「然則朱文公何以知然？」師無以應，曰：「此非常兒也！」

十一年，癸丑，十一歲。

十二年，甲寅，十二歲。

十三年，乙卯，十三歲。

高宗純皇帝——乾隆元年，丙辰，十四歲。

二年，丁巳，十五歲。

三年，戊午，十六歲。
四年，己未，十七歲。

先生十六七以前，凡讀書，每一字必求其義。塾師略舉傳注訓詁語之意，每不釋。塾師因取近代字書及漢許氏說文解字授之，先生大好之，三年盡得其節目。又取爾雅方言及漢儒傳注箋之存於今者，參伍攷究一字之義，必本六書貫羣經以爲定詁。由是盡通前人所合集十三經注疏，能全舉其辭。先生嘗謂玉裁曰：「余於疏不能盡記，經注則無不能倍誦也。」又嘗曰：「經之至者，道也。所以明道者，其辭也。所以成辭者，字也。必由字以通其辭，由辭以通其道，乃可得之。」此則先生說經本，肇始於小學，而其敏且專，可知矣！又按先生丁酉正月與玉裁書曰：「僕自十七歲時，有志問道，謂非求之六經孔孟不得，非從事於字義制度名物，無由以通其語言。宋儒譏訓詁之學，輕語言文字，是猶渡江河而棄舟楫，欲登高而無階梯也。爲之三十餘年，灼然知古今治亂之源在是！」

五年，庚申，十八歲。
隨父文林公客南豐，課學童於邵武。

六年，辛酉，十九歲。

經學益進。

七年壬戌，二十歲。

是年，自邵武歸。同邑程中允恂一見大愛重之，曰：「載道器也！吾見人多矣，如子者，巍科碩輔，誠不足言！」婺源江慎修先生永治經數十年，精於三禮及步算、鐘律、聲韻、地名沿革，博綜淹貫，歸然大師。先生一見傾心，取平日所學就正焉。

八年癸亥，二十一歲。

九年甲子，二十二歲。

是年，長至日，成籌算一卷：首乘，次除，次命分，次開平方，次籌式，爲橫籌。反對，兩句股，略學經籍之資於算者，推衍成帙，爲治經之士覽觀。（自敘云）爾後增改其書，更名策算。孔戶部繼函以附九章算術者是也。凡學九章者，必發軔於此。

十年乙丑，二十三歲。

是年，孟冬，成六書論三卷。（孟冬自序）先生以六書轉注之爲互訓，失其傳，且二千年，言六書者，譌謬日滋，爲此書辨之。今其稿未見，故不答錄，而存此敘，可得其涯略。六書論者，論百家言六書者，

皆多繆說也。若答江慎修先生書，則專辨言轉注者之繆也。是時先生得於小學者深。六書中「轉注」許氏以考老釋之，後儒多不解。先生有答江先生論小學書言：「周禮六書，劉歆班固云：『象形，象事，象意，象聲，轉注，假借。』鄭衆云：『象形，會意，轉注，處事，假借，諧聲。』說文序稱：『一指專，二象形，三形聲，四會意，五轉注，六假借。』許氏最爲得其次第。許氏說「轉注」曰：「建類一首，同意相受，考老是也。」後人不得「考老」之義，以字形左回右轉釋之，最爲紕繆。其他或分諧聲當之，或分假借當之，皆不可通。震謂「考老」二字屬「諧聲」，「會意」者，字之體，引之言「轉注」者，字之用。「轉注」之爲言，猶曰互訓云爾。說文於「考」字訓曰：「老也。」於「老」下訓曰：「考也。」是以序中論「轉注」舉之大致造字之始，事與形兩大端而已。文字既立，則聲寄於字，而字有可謂之聲，意寄於字，而字有可通之意，是又文字之兩大端也。由是之於用數字共一用者，曰「轉注」；一字具數用者，曰「假借」。是又用文字者兩大端也。六者之次第，出於自然，震所以信許叔重論六書，必有節承也。江先生得其書，謂：「衆說紛紜，得此論定，誠無以易！」（按：先生此書作於何年，未可詳。而六書論成於乙丑，則此書當附見於乙丑。）

十一年丙寅二十四歲。

是年，考工記圖注成。後序云：「柔兆攝提格日，在南北河之間，東原氏書於游藝塾。」
十二年，丁卯，二十五歲。

是年，仲春，成轉語二十章（自序見文集）人口始啞，下底唇未，按拉以譜之，爲聲之大限，五，小限各四，於是相參伍，而聲之用蓋備。昔人旣作爾雅，方言，釋名，先生謂猶缺一卷書，瓶爲是編，用補其闕。俾疑於義者，以聲求之；疑於聲者，以義求之。玉裁按：此於聲音求訓詁之書也。訓詁必出於聲音。惜此書未成，孔檢討廣森序戴氏遺書，亦云未見。

十三年，戊辰，二十六歲。

紀文達公考工記圖序曰：「戴君語予曰：「昔丁卯戊辰閒，先師程中允出是書以示齊學士次風先生，學士一見而嘆曰：『誠奇書也！今再遇子奇之，是書可不憾矣！』」

是年，娶孺人朱氏。

十四年，己巳，二十七歲。

先生有爾雅文字考十卷。自序（見文集）云：「余謂儒者宜自爾雅始，取而讀之。殫心於茲十年，偶有所記，擢過而旋忘，錄之成歡，爲題曰「爾雅文字考」若干卷，亦聊以自課而已。若考訂得失，

折衷前古，於爾雅萬七百九十一言，合之羣經，靡所扞格。姑俟諸異日。」按是書未知何年所成。據「於茲十年」之語，則自十七歲有志聞道，潛心訓詁，始成書。蓋在戊辰，己巳，庚午間也。曰「姑俟諸異日」，則意有未滿之辭。然先生之於小學，始基之矣。書稿藏曲阜孔戶部家。蘇州吳方伯蠡濤俊者，先生壬午同年也。戶部既歿，方伯之子慈鶴就其家取諸戶部長子博士廣根云：將付梨棗，今書稿尚在吳處未刊。

十五年，庚午，二十八歲。

十六年，辛未，二十九歲。

是年，補休甯縣學生。

十七年，壬申，三十歲。

是年，注屈原賦。成欵汪君梧鳳庚辰仲春跋云：「自壬申秋得屈原賦，戴氏注九卷讀之。」可證也。先生嘗語王毅云：「其年，家中乏食，與麵舖相約，日取麵爲饘，殮閉戶成屈原賦注。蓋先生之處困而享如此。此書音義三卷，亦先生所自爲，假名汪君句股割圓記，以西法爲之注，亦先生所自爲，假名吳君思孝。皆如左太冲三都賦注，假名張載劉達也。」

十八年癸酉三十一歲。

是年詩補傳成，有序。在癸酉仲夏。

十九年甲戌三十二歲。

二十年乙亥三十三歲。

蓋是年入都冬，紀文達公刻考工記圖注成。程易田云：「是年假館紀尙書家所作句股割圓記，丁丑南下，戊寅，溪南吳行先付刻。是年以方言寫於李燾許氏說文五音韻譜之上方，自題云：『乙亥春，以楊雄方言分寫於每字之上，字與訓兩寫，詳略互見。』」玉裁按：所謂寫其字者，以字爲主，而以方言之字，傳說文之字也。寫其訓者，以訓爲主，而以方言之訓，傳圖文之字也。又或以聲爲主，而以方言同聲之字傳說文。所謂「詳略互見」者，兩涉則此彼分見，一詳一路，因其便也。先生知訓詁之學自爾雅外，惟方言說文切於治經，故傳諸分韻之說文，取其易檢。既入四庫館纂修，取平時所校訂，遍稽經史諸子之義訓相合，及諸家之引用方言者，詳爲疏證，令此書爲小學斷不可少之書。奉命刻「聚珍板」，惠海內，而此分寫本者，乃艸創之始也。分寫本，玉裁自庚寅己丑假觀，遂攜至玉屏。壬辰入都，拜先生於洪齋，登京寓，先生索此書，曰：「分韻說文不足貴，欲得所分寫方言。」

耳。』玉裁旋入蜀，遂以道遠難寄，藏弄至今。然假此書時，未知重方言也。乃始將讀說文耳。今四十餘年，於說文討論成書，於方言亦窺閩閩，何莫非先生之覺後覺哉！紀文達公考工記圖序曰：『乾隆乙亥夏，余初識戴君，奇其書。』蓋先生是年訟其族子豪者，侵佔祖墳，族豪倚財結交縣令，令欲文致先生罪，乃脫身挾策入都，行李衣服無有也。寄旅於歙縣會館，餽粥或不繼，而歌聲出金石。是時紀太昀的，王太史鳴盛，錢太史大昕，王中翰昶，朱太史筠，俱甲戌進士，以學問名一時。耳先生名，往訪之，叩其學，聽其言，觀其書，莫不擊節嘆賞。於是聲重京師，名公卿爭相交焉。金匱秦文恭公聞其善步算，卽日命駕延主其邸，朝夕講論五禮通考中觀象授時一門，以爲聞所未聞也。文恭全載先生句股割圓記三篇，爲古今算法大全之範。其全書，往往采先生說。是年秋，有與王內翰鳳嗜書說『尙書光被四表，孔傳光充也；義本爾雅，字當作桃，作橫。』按此書可見訓詁之學，凡一字必徵之古，而靡不條貫。鳳嗜後官光祿寺正卿，名鳴盛。又有與姚孝廉姬傳書論『尋求遺經，有十分之見，有未至十分之見。所謂十分之見，必徵之古，而靡不條貫，合諸道而不留餘議，鉅細畢究，本末兼察。若夫依傳聞以擬其是，擇衆說以裁其優，出空言以定其論，據孤證以信其通，溯流而不目觀源泉所導，循根而不手披枝肄所歧，皆未至十分之見也。以此治經，失不知，爲不知之義，而徒

增一惑以滋學者之辨也。」先生學高天下，而不好爲人師。姬傳是時爲孝廉，傾心先生之學，欲奉爲師。此書未，先生繳其稱謂云：「非徒自顧不足爲師，亦非謂所學如足下，斷然以不敏謝。古之所謂友，蓋分師之半，無妨交相師，以求十分之見。苟有過，則相規；便是在人不在言，斯不失友之謂。」是年夏，有周禮太史正歲年解二篇，又有周禮北極璣璣四游解二篇。又有與方希原書，大旨論文章必求其本，求其本，更有所謂大本。大本既得矣，然後曰：「是道也，非藝也；則凡馬班韓柳諸君子畢力以求其本者，固又待大本以爲榮悴者也。」聖人之道，在六經；以聖人之道，被諸文，如造化之終始萬物也。希原名矩，先生同鄉同志者。

二十一年，丙子，三十四歲。

是年，蓋館於大宗伯高郵王文肅公第，公子念孫從學。今永定河道汪君懷祖是也。是時，懷祖方受經，而其後終能得先生傳。是年冬，有讀淮南洪保一篇云：「盧編修紹弓，以其外王父馮山公先生景淮南子洪保示予，予讀其論古音，有疑焉。惜陪唐辨聲之法之失傳也。」

二十二年，丁丑，三十五歲。

是年，識惠先生棟於揚之都轉運使盧君雅雨署內文集內，題惠定宇先生授經圖所云：「自京師

南還，始覲先生於揚之都轉運使司署內者也。是年孟夏，有大戴禮記目錄後語，內云：『今春正月，盧編修紹弓以其校本示予，又得改正數字。』又與王鳳階書書後曰：『丁丑仲秋，錢太史曉徵爲余舉尙書橫被一證，見後漢書馮異傳。』此皆先生是年在都門之證也。而沈學子文集序云：『疆梧亦奮若之歲，余始得交於華亭沈沃田先生。旣而同處一室者，更幾焉。』似先生是年冬日出都，在揚州交沈沃田。沃田名大成，華亭名士，老客揚州，以是知之，與是仲明論學書，當亦其時所作。仲明名鏡，是姓江陰人，客遊於揚者，欲索先生詩補傳觀之。先生答：『此書平生所志，所加功，全見於此。』亦以諷仲明之學非所學也。仲明築室於江陰舜過山講學，其人不爲先生所重，故諷之。又先生有金山志一小冊，當亦此時鹽運使盧君雅雨屬先生渡江所爲。曾摘一節，謂玉裁云：『余山上偶見奇景，修此一段。』

十三年，戊寅，三十六歲。

是年，欽人吳行先名思孝爲序刻句股割圓記成。記其後曰：『總三篇，凡爲圖五十有五，爲術四十有九，記二千四百十七字。因周髀首章之言，衍而極之，以備步算之全。』是年，蓋客揚州。上年冬，至是年夏，皆在揚也。故沈學子文集序曰：『裘葛一更。』

二十四年己卯，三十七歲。

秋，九月，爲王蘭泉舍人作鄭學齋記。是年，先生北闈鄉試。相傳考官欲令出門下，而以不知避忌置之。是年，有書小爾雅後一篇。

二十五年庚辰，三十八歲。

是年，客揚州。夏，有沈處士大成戴笠圖題咏序。是年冬，有與盧侍講紹弓書，論校大戴禮事云：「大戴禮記刻後，印校俗字太多，恐傷板。所有誤字，鄉未覈出，姑正其甚者。」玉裁按：校刻大戴禮，蓋卽揚州運使盧公見曾雅雨堂本也。盧學士文弼先爲校訂，刻旣成矣；先生復細校之，故有庚辰冬，辛巳夏，兩與學士之書，臚舉應改之字。今攷雅雨堂刻本，凡庚辰札內所舉者，已皆剗板改之，皆先生所爲也。其辛巳札內所舉，皆未之改；則先生已離揚之故也。用此知先生庚辰歲館於揚矣。是年冬，又有與任孝廉幼植書。幼植名大椿，丙戌進士。弱冠負奇才，與先生書論禮，先生以此箴之。禮經所謂「兄弟與昆弟」立文大不同，至先生，而其義始著。是冬，屈原賦注刻成。辛巳夏，再與盧侍講書云：「去冬刻就屈原賦注，屬舍弟印送，是也。按屈原賦注，盧學士爲之序。注七卷，通釋二卷，音義三卷，凡十二卷。歛汪梧鳳跋其後云：「自乾隆壬申秋，得戴氏注讀之。」然則成於壬申秋。

以前，王中先生年三十耳，而所詣已如此！戴氏遺書，皆孔戶部繼涵刊板。雖已刻者，皆重刊；獨此書但有歙汪氏刊板而已。願好古者，廣其傳焉！

二十六年，辛巳，三十九歲。

是年夏，有再與盧侍講書，論校大戴禮事。蓋大戴禮一書，譌舛積久，殆於不可讀；先生取雅雨堂刻，一再離校，然後學者始能從事。至癸巳，召入四庫館充纂修官，取舊說及新知，悉心覈訂。其書上於先生既歿後一月。自後，曲阜孔廣森太史，因之作補注。

二十七年，壬午，四十歲。

是年，三月十三日，江先生卒於家。先生作江慎修先生事略狀，次其治經要略，著書卷數。是年，舉於鄉。考官爲嘉興少司寇錢先生東麓諱汝誠，大庾戴太史篋圃諱第元，同考官爲金匱縣知縣青田韓先生介屏諱錫胙，錢韓二先生，卽庚辰恩科玉裁之座師房師也。韓先生嘗語玉裁曰：『關中閱東原卷，文筆古奧，定爲讀書之士。榜發，竊自喜藻鑑不謬云。』

二十八年，癸未，四十一歲。

是年春，先生入都會試，不第。爲王君涵齋作詩，比義述序，涵齋，癸未進士王栗人寬之父也。不第。

後居新安會館。一二好學之士，若汪元亮、胡士震輩，皆從先生講學。玉裁與焉。是時，秦文恭公聞江慎修先生及先生之論「元」與「魂」、「痕」，當依三百篇析爲二「般」，韻當從唐人，與「真」同。上聲「拯」韻，去聲「證」韻，當分出獨用。奏請刊正韻書，薦先生與錢君曉徵任其事。純皇帝以相沿已久，未允也。先生深明音韻，其論韻之文，有書玉篇卷末聲論反紐圖後，有書劉鑑切韻指南後，有顧氏音論跋，有書盧侍講所藏宋本廣韻，蓋皆成於是年。其夏，遂出都矣。又按江先生古韻標準例言云：「余既爲四聲切韻表細區今韻歸之字母音等，復與同志戴東原商定古韻標準四卷，詩韻舉例一卷，分古韻爲十三部，於韻學不無小補云。」江先生例言，不志年月。攷江先生卒於壬午三月，則先生之佐助標準，在壬午以前可知。先生丙申與玉裁論韻書云：「江先生撰古韻標準時，曾代爲舉艱蹙二字，辨論其偏旁得聲，江先生喜而采用之。」是年，往江右，有鳳儀書院碑。先生大制作，若原善上中下三篇，若尚書今文古文考，若春秋改元卽位考三篇，皆癸未以前，癸酉甲戌以後，十年內作也。玉裁於癸未，皆嘗抄謄。記先生嘗言：「作原善首篇成，樂不可言，喫飯亦別有甘味。」又言：「作改元卽位考三篇，倘能如此文字，做得數十篇，春秋全經之大義舉矣。」又言：「尚書今文古文考，此篇極認真。」又學禮篇十三首，不記是癸未前作，抑癸未後作。

三十年，乙酉，四十三歲。

是年秋，八月，定水經一卷。自記云：「夏六月，閱胡朮明、禹貢、錐指、引水經、注疑，因檢酈氏書，展轉推求，始知朮明所由致謬之故，實由唐以來經注互譌。如「濟水」經文「東至礪溪南」注文又「東南礪石溪水注」之。水出滎陽城西南，李澤、東北注於濟，世謂之礪石澗。卽經所謂礪溪矣。經云：「濟水出其南」非也。今注重列爲經，乃妄增字爲「北礪溪」、「南礪溪」。朮明從之，不知注明言礪石溪、東北注濟，濟實過其北，辨正經文不當云至礪溪南，其無二礪溪，固顯然也。書中類此者，不勝悉數。今得其立文定例，就酈氏所注考定經文，別爲一卷，兼取注中前後倒紊不可讀者，爲之訂正，以附於後。是役也，爲酈氏書還其脈絡，非治水經而爲之也。玉裁按：此水經一卷，今未箸錄。然別經於注，令經注不相亂，此卷最爲明哲。後，召入四庫館纂修。此書網領，不外乎是。特於討論字句加詳耳。玉裁青年寫得此本，并自記一篇，固當鑄贈同志。是年，入都，過蘇，有題惠定宇先生授經圖一篇，見文集。

三十一年，丙戌，四十四歲。

入都會試，不第。居新安會館。始，玉裁癸未請業於先生。旣先生南歸，玉裁以札問安，遂自稱弟子。

先生是年至京，面辭之，復于札內辭之。又有一札云：「上年承賜札，弟收藏俟繳。致離舍時，匆匆檢尋不出。在吾兄實出於好學之盛心，弟亦非謙退不敢也。古人所謂友，原有相師之義；我輩但還古之友道可耳。今將來札奉繳。」觀於姬傳及玉裁之事，可以見先生之用心矣。直至己丑，相謁先生，乃勉從之。朱文正公嘗曰：「汝二人，竟如古之師弟子，得孔門漢代之家法也。」入都時，在蘇州借朱文游所藏禮記注疏。此書乃惠定宇先生依吳進士泰來所藏宋刊本校出，凡爲卷七十，與唐宋志合。除此本外，無不六十三卷者。其字句不同處，今本脫去，連行無考處，一一完善。程太史魚門晉芳，姚比部 姬傳，魏及玉裁，皆臨繕一部。是年，先生所著聲韻考四卷已成，同志傳寫。凡韻書之源流得失，古音之由漸明備，皆鑿括於此。玉裁刻諸蜀中。癸巳以後，先生又取玉裁音均表之說，「支佳」一部，「脂微齊皆灰」一部之「哈」一部，漢人猶未嘗通用，畫然爲三，補入論古音卷內。李太令文藻刻諸廣東。孔戶部繼涵又刻諸曲阜。二刻與前刻詳略不同。是年，玉裁入都會試，見先生云：「近日做得講理學一書。」謂孟子字義疏證也。玉裁未能遽請讀。先生沒後，孔戶部付刻，乃得見。近日殆窺其閫奧。蓋先生原善三篇論性二篇，旣成，又以宋儒言「性」言「理」言「道」言「才」言「誠」言「明」言「權」言「仁義禮智」言「智仁勇」皆非六經孔孟之

言而以異學之言糅之。故就孟子字義開示，使人知人欲淨盡，天理流行之語病。所謂「理」者，必求諸人情之無憾，而後即安。不得謂「性」爲「理」。是年，不第。後館於裘文遠公邸，文遠公命子孫師之。故直隸總督名行簡，其徒也。注詩周南召南，名之曰杲谿詩經補注。「杲谿」二字，蓋以自別於諸言詩者。先生不隨俗爲別號，天下稱東原先生而已。先是癸酉成詩經補傳，已而在揚州。以此書之序及論鄭聲一條示是仲明。仲明索觀詩補傳，先生辭之。作書與之論學而已。蓋亦自恐於斯未信也。至是始成二南，改稱補注。作詩本情，詳於某篇幾章幾句之下，其體例猶舊也。今二南箸錄，而詩補傳已成者不箸錄。先生所謂每憾昔人成書太早，多未定之說者，於此可見。

三十二年丁亥四十五歲

是年，玉裁景山萬善殿教習期滿，住于戶部雙峻處。先生在京時，枉駕過之。四五月間，玉裁出京矣。序屈君魯傳，刻九章算術云：「予訪求九章二十餘年，不可得。擬永樂大典，或嘗錄入，書在翰林院中。丁亥歲，因吾鄉曹編修文垣往一觀，則離散錯出，思綴集之，未之能也。出都後，恆寤寐乎是。及癸巳夏，奉召入京師，與修四庫全書躬逢盛典，乃得盡心纂次，訂其僞舛。」此序但云丁亥，不言何時。客冬至京師，蓋客江右而又入都。其冬，有送右庶子畢君沅赴鞏秦階道序。

三十三年，戊子，四十六歲。

是年，應直隸總督方恪敏公之聘，修直隸河渠書一百十一卷，未成，會恪敏薨。接任者，前大學士楊公廷璋，不能禮敬，先生辭之。入都，己丑春，謂玉裁曰：「吾固樂此不疲，惜未能竟。聞後莅事者，請余君仲林蕭客爲之，恐其才不足。予書經水支水，先後延接，皆按地望地脈，次第不可稍移，恐仲林不能耳。」先生歿後，此書清稿，一藏曲阜孔戶部府中，一在直隸總督吳江周公名元理家。嘉慶己巳，有吳江王履泰者，捐納通判也。其父乃周公之甥壻，履泰因此得先生之書，掩爲己有，刪削幾半，益以乾隆己丑以後事實，易名畿輔安瀾志，繕寫進呈。

上謂：「此有用之書也。」命武英殿刊板。恩賞履泰同知，發永定河試用。先生嗣子中孚聞之，曲阜取原稿百十一卷入都，意欲辨正，而無肯言於

上者。中孚抑鬱攜歸，以存玉裁所屬玉裁校刊玉裁謂：「我力能校，而不能刊也。」其書首衛河七卷，〔今履泰改永定河第一，失先生自南而北，次第之意。〕次漳水十一卷，次溢水三卷，次大陸澤五卷，次甯晉泊一卷，次庫沱河八卷，次東西淀合唐河沙河滋河府河易水涑水清河共三十一卷，次白河合潮河榆河大通河共十九卷，次薊運河合下淀河共九卷，次陡河一卷，次灤河合熱河一卷。

惟灤河、熱河僅有綱領，而條目未詳。其他皆攷之古，而無不貫通；核之近今，而無不確實。尙書禹貢、周禮職方、春秋經傳之地名、班之地理志、鄺之水經注，以及歷代史事、百家著述、國朝典故，辨別是非，元元本本，非恪敏不能聚儲其書籍。非先生不能綜貫其條理。惜恪敏云歿，一篋未竣。今上一見，卽謂『有用之書』刊板頒行。

聖明鑒賞，如日月之照臨。地下有知，定應涕泗感激。至於小夫攘竊，正天之欲顯此有用之書，爲國家水利、農田利澤、無疆之助，而假手斯人。在先生及恪敏，應不以爲憾也。特彼以不學，妄爲刪改，深可張目；有力者應奏請重刊。先生自記云：『戊子，余應方制府之請，寓保定蓮花池園內。適河間同知芟君尋灤河源至，方公以圖示。余錄其所實，歷及今地名如此。按黃君、方恪敏所使尋灤源者也。以圖進呈。黃名立隆，見

純皇帝御製灤河滯水源攷證。

三十四年，己丑，四十七歲。

入都會試，不第。爲余仲林作古經解鈎沈序。是年夏，先生與朱文正公善、文正時爲山西布政司，使先生偕玉裁往玉裁主講壽陽書院，先生客文正署中。已而汾州太守孫君和相聘修府志。是

年成汾州府志三十四卷。其書之詳核，自古地志所未有。志莫難於辨沿革，先生辨元和志一條中，紛然不治者有六，詳見與曹給事學閔書。先生考子夏設教西河，在龍門西河，不在汾州。謁泉山，著作不可假借也。從冕以道之說，以汾州之目梁狐岐釋禹貢治梁及岐辨舊說，及蘇子瞻會彥和閔百詩胡牖明之穿鑿。詳冕以道之所不能詳，斥蔡仲默引書耳食之病，使學者曉然知經文梁岐以下，治冀州汾沁澤潞及其間諸山澗谿谷，不當牽合治河；惟壺口爲治河耳。修一志而大經以明，非細故也。玉裁曾節抄府志例言圖表沿革星野疆域山川古蹟，將付諸梓，以爲修志楷式。

三十五年，庚寅，四十八歲。

是年，有代壽陽令龔君導江記洞過水一篇。龔君方修壽陽志，請先生點竄。先生因爲辨正晉隋唐史「壽」「受」二字之譌亂，并爲審定目錄。今手稿猶在玉裁處，皆端楷也。是年夏，玉裁銓得貴州玉屏縣，未嘗拜別先生也。蓋先生尙羈山右，聞銓得玉屏，寄書到京，言玉屏於地勢爲五嶺自西而東之脈。又勸玉裁曰：「想風氣未開，未必不可施政教也。」其札可當送行一序，藏弄日久而失之。先生之在山右也，有代某作應州續志序，有與曹給事書，有沂川王君祠碑，有于清端成龍傳，有張義士瑛傳，有王廉士敏傳，有答朱方伯書，有例贈宣武大夫王公秀升墓表，有王輯五先生

墓誌銘，有代冀甯道徐君飛山浩山陰義莊序。是年爲孔戶部作重刊五經文字九經字樣序。戶部於戊子冬，以拓本不能家有，遂影印。又詳加攷正，別爲卷附焉。先生於都門序之。是年有查氏七烈女墓志銘。云庚寅冬，宛平松茂道查禮，以烈女編寄予。蓋先生是年在都門待辛卯恩科會試也。

三十六年，辛卯，四十九歲。

是年會試不第。後修汾陽縣志。季冬，有溫方如西河文集序云：己丑秋，又至山西。余至汾陽，應太守孫公之召也。屬纂次府志，爲之考訂，累日月。今李侯復以縣志事邀之再至。又有代某作董愚亭詩序。壬辰，玉裁因公註誤，入都見先生案上有新修汾陽縣志，舉一條相示云云。今已忘之。汾州府志，玉裁於盧學士家得之。縣志，今不可得也。

三十七年，壬辰，五十歲。

是年，自汾陽入京會試，不第。玉裁見先生於洪孝廉榜寓宅。是年，主講浙東金華書院，刊自定水經注。至癸巳，未及四之一，而奉召入都矣。後在都電成之，今不用校語之本，是也。「聚珍板本」，依舊詩卷第，全載校語，而經注相淆者，悉更之。得之者，可以知宋後本之無不舛誤。自刻板本，悉去

校語，悉將正文改定。於注文，循其段落，每節跳起，難讀處可一目了然。而不分卷數爲十四冊；以今所存水百二十三，每水爲一篇，以河江爲綱，按地望先後分屬於河江，左右爲次，得之者可以撇棄校訂，專壹攷古。善長之書，合二本無遺憾矣。自刻本有先生自序，及曲阜孔戶部序，與「聚珍板」同時而出者也。是年，爲國子監丞任君領從名（高郵人）作爾雅注疏箋補序。任君自丙戌已成書，至此七年成定本，請序。是年，會試南歸，與順德胡亦常同舟月餘，亦常能好學，得師者益都李君文藻門下士也。是年春，有孟子趙注跋一篇，見微波榭刻本。孟子字義疏證原稿，名緒言，有壬辰菊月寫本。程氏易田於丙申影抄。

三十八年，癸巳，五十一歲。

是年，先生主講金華書院。丁酉，作六書音均表序云：「癸巳春，（癸巳秋，刻文集作辛巳，誤）寓居浙東，取顧氏詩本音，章辨句析，而誦誦乎經文，歎「始爲之之不易，後來加詳」者之信足以補其未逮！」（謂言古音者，崑山顧氏而後，江先生及玉裁之書。）丙申，答段若膺論韻云：「癸巳春，僕在浙東，據廣韻分爲七類。」可證也。

上開四庫館于文襄公以紀文達公裘文達公之言，薦先生於

上。

上素知有戴震者，故以舉人特召曠典也。奉召充纂修官，仲秋至京師。是年，裴文達公薨，先生作墓志銘，代于文襄公筆也。

三十九年，甲午，五十二歲。

是年十月，先生校水經注成，恭上水經注。自北宋以來，無善本，不可讀。先生讀此書既久，得經注分別之例有三：一則水經立文首云，某水所出，已下無庸再舉水名；而注內詳及所納羣川，加以采摭，故實彼此相雜。則一水之名，不得不更端重舉。一則經文敘次所過州縣，如云又東過某縣之類，一語實賅一縣；而注則沿溯縣西以終於東，詳記所逕委曲。經據當時縣治，至善長作注時，縣邑流移，是以多稱故城。經無有言故城者也。一則經例云過，注例云逕，不得相淆。得此三例，迎刃分解，如庖丁之解牛，故能正千年經注之互譌；俾言地理者，有最適用於用之書。大典本較勝於各本。又有道元自序，鈎稽校勘，凡補其缺漏者，二千一百二十八字；刪其妄增者，一千四百四十八字；正其臆改者，三千七百一十五字。

高廟褒嘉頒行御製詩六韻有云：「悉心編纂誠堪獎，觸目研摩亦可親；設以春秋素臣例，足稱中

尉繼功人」蓋先生之受

主知深矣！顧此書自先生校定後，宋以來舊刻必盡廢；更數百年後，且莫知先生發潛之功。故「聚珍板」足資好事者當廣其傳也。是年校九章算術成。九章算術，晉劉徽撰。先生以世人罕有其書，近時以算名者，如王寅、旭、謝野、臣梅、定九、諸子，咸未之見。丁亥歲，因曹君竹虛入翰林院，觀永樂大典，知有是書，病其離散錯出，思綴集之，而不能。癸巳奉召，乃盡心排纂成編，併攷訂僞異，附案語其注中。所指「朱實」、「青實」、「黃實」之類，皆按圖而言。圖既不存，則注猝不易曉，因推尋注意，爲之補圖，以成完帙。

純皇帝御製詞冠於端首。

命「聚珍板」刊行，而古九數之學大顯矣。已而屈君魯傳刻於常熟，孔

戶部復刻於曲阜。按先生於水經注改正經注互淆者，使經必統注，注必統於經，其功最鉅。此乃先生積久頓悟所成，非他人能贊一辭也。顧更正經注定於乾隆乙酉入都，卽以示紀文達、錢曉徵、姚姬傳及玉裁，不過四五人。錢姚皆錄於讀本，玉裁亦以明人黃省曾刊本依仿以硃分勒，自此傳於四方矣。杭州趙東潛一清精於地理之學，研摩水經注者數十年，但其校本從未至京師。先生與趙雖或相聞，未嘗相識，其所業未嘗相觀也。四庫館搜討遺書，趙書亦得著錄。其書校正字句，及

剖析地理最詳；而更正經注，一如戴本者，蓋趙精詣絕羣。鄧全謝山太史，七校是書，深窺祕奧。兩公交最深，或閉戶暗合，或麗澤相取，而其說往往與先生同。是可以知著書精美，不患千年後無校讎。譏正之人，而學問深醇，卽未相謀面，所言如一。且趙書經錢塘梁處素履繩校刊，有不合者，據戴本以正之。故今二本大段不同者，少也。是年十月三十日，與玉裁書蜀中云：『數月來，纂次永樂大典，內散篇於儀禮，得張淳謙誤，李如圭集釋於算學，得九章海島孫子五曹夏侯陽五種算經，皆久佚，而存於是者，可貴也。』按所謂散篇者，姚廣孝等編永樂大典，以分韻爲綱領，每書散置各韻中。如儀禮十冠禮，則入翰韻；士昏禮，則入元韻，是也。大典內，講韻之書亡，故鄉射禮、大射禮闕。是年十月，後五經算術成，恭上五經算術二卷，舉尚書孝經詩易論語三禮春秋之待算，乃明者列之。而推算之術，悉加「頭鸞按」三字於上，故知是書頭鸞所撰也。唐有李淳風注唐明算科五經算，卽是書於永樂大典中得之。先生校成，恭上有提要一篇，按先生乾隆甲子作策算，略舉經籍之資於算者，推衍或法，正其古人用意不謀而合也。

四十年乙未五十三歲。

是年會試不第。卒。

命與乙未貢士，一體殿試。

賜同進士出身。授翰林院庶吉士。四月，校海島算經成。海島算經，亦晉劉徽撰，唐李淳風注。徽本以

周禮九數中重差命名，不名海島。後人因卷首以海島立表，設問，遂改名之。唐撰舉志稱：算學生九章，海島，共限習三年。試九章三條，海島一條。其書惟散見永樂大典中。先生與九章同爲表章，有提要一首。〔此年月見「聚珍本」〕

是年二月，校儀禮識誤成。儀禮識誤，宋張淳撰。朱子云：「號爲精密，較他本最勝。」於永樂大典內綴錄成編。先生加案語，正其得失，俾瑜瑕不相掩。有提要一首。〔此年月見聚珍本〕

四十一年，丙申，五十四歲。

四十二年，丁酉，五十五歲。

先生在四庫館所校定之書，進呈文淵閣本，皆具載年月銜名。聚珍板亦載之。而杭州文瀾閣寫本不載，故不能詳者，類述於此。大抵皆癸巳以後，丁酉以前五年所定也。

一曰周髀算經。此經爲算學十書之首。而三千年來，學者昧其旨趣。先生謂：此古蓋天之法。自漢以迄元明，皆主渾天。明時歐羅巴人入中國，始稱別立新法。然其言地圓，卽所謂地法覆槃滂沱四隕。

而下也。其言南北里差，卽所謂北極左右，夏有不釋之冰，中衡左右，冬有不死之草，是爲寒暑推移，隨南北不同之故也。其言東西里差，卽所謂東方日中，西方夜半，西方日中，東方夜半，晝夜易處，如四時相反，是爲節氣，合朔加時，早晚隨東西不同之故也。新法歷書，述第谷以前，西法三百六十五日四分日之一，每四歲之小餘，成一日；卽所謂三百六十五日者三，三百六十六日者一也。西法出於周髀，所謂天子失官，學在四夷者歟？而刻本脫誤，多不可通。古本五圖，而失傳者三，譌舛者一，凡皆正之。補之，學者可以從事。如道河積石，源流正矣。有提要一首。〔浙閣本五十二年二月〕

一曰孫子算經。唐之選舉，算學孫子五曹，共限一歲習肄。舊本久佚，從永樂大典哀集編次爲二卷。朱錫鬯文集跋云：「出於孫武先生；」辨其非是。有提要一首。〔浙閣本未寫月日〕

一曰張丘建算經。是書亦唐人明算科十經之一也。限一年業成。此書久佚。有毛晉汲古閣影鈔宋槧。猶北宋時本。先生詳加校勘，補舊有圖今缺者四，補脫字若干。有提要一首。〔浙閣本五十二年三月〕

一曰夏侯陽算經。唐選舉志所列算書十種，此亦居其一。傳本久佚。永樂大典內有之，逐條割裂，分附九章算術各類之下，幾不得其端緒。幸有厚序原目可攷。先生尋繹編次，條貫其文，今哀輯排比。

又得元豐京監本，釐爲三卷。有提要一首。夏侯陽者，先生提要云：「隋人。」蓋無可疑。而跋孔體生所得影抄元豐監本云：「據宋史禮志載：『算學祀典，封晉張丘建成紀男，夏侯陽平陸男。』又張丘建算經序云：『夏侯陽之方倉，定爲晉人。』新唐書藝文志云：『韓延夏侯陽算經一卷。』謂韓延所注本也。韓廷傳其學，而以己說纂入之。所定皆隋制。延蓋隋人，此本卽延本，非甄鸞注本也。」據聚珍板提要乾隆四十一年二月恭校上浙閣本五十年五月。」

按永樂大典內所得算經五種：九章、海島、孫子、五曹、夏侯陽也。皆王寅、旭、謝野、臣梅、定九諸子所未見者。先生悉心校正，進呈。

高宗純皇帝皆有御製詩，題其卷首刊行字內。

一曰儀禮釋宮。宋李如圭撰。從永樂大典中錄存，有提要一首。〔聚珍本四十二年三月恭校上〕

一曰五曹算經。作者不知爲誰。唐時明算科，孫子、五曹共限一歲業成。元明以來，無刻本，散見永樂大典內，經文尙逐條完善。先生參伍考校，俾還舊觀，遂爲絕無僅有之善本。〔五十二年六月恭校上〕

一曰儀禮集釋。宋李如圭撰。全錄鄭康成注，而旁徵博引，以爲之釋。先生據以補注疏本脫字二十

四改謬字十四，刪衍字百六。其鄉射大射二篇已闕，參取惠棟沈大成二家本所校。宋本證以唐石經，以成儀禮完帙，可誦習。有提要一首。〔乾隆四十七年二月，恭校上。此年月得於聚珍板，去先生下世已六年矣。〕

一曰項氏家說。宋項安世撰。有提要一首。

一曰蒙齋中庸講義。宋袁甫撰。有提要一首。

一曰大戴禮。是經，經盧運司見，曾刊於揚州學士盧文弨泊先生庚辰冬，辛巳夏，二次校定，稱善本矣。但辛巳所校，未及剜改。先生在四庫館，永樂大典內散見者僅十篇，以與各本及古籍中摭引大戴禮記之文，參互考核，附案語於下方，是經乃可與三禮并讀。有提要一首。四十二年六月，恭校上。一曰方言十三卷。漢揚雄撰。宋洪邁以爲斷非雄作；先生實駁正之，其文詳矣。先生以是書與爾雅相爲左右，學者以其古奧難讀。郭景純之注，語焉不詳，少有研摩者，故正諍，補脫，刪衍，復還舊觀。又逐條援引諸書，一一疏通證明，具列案語。蓋如宋邢昺之疏，爾雅而精確過之。漢人訓詁之學，於是大備。乾隆四十四年五月，恭校上。有提要一首。〔案此年月，得於聚珍板。去先生四十二年五月下世，爲日已久。〕

案先生所校官書，皆天文、算法、地理、水經、小學、方言諸書，皆必精心推覈，失之毫釐，則繆以千里者。而儀禮、大戴禮二經，古本種蘊已久，闡發維艱，先生悉心耘治，焚膏宵分不倦，至於身後，館臣乃以大戴方言二種進呈。謂先生鞠躬盡瘁，死於官事，可也。又況先生自所著述，亦刻無少休。有儀禮考正一卷，檢討孔廣森爲戴氏遺書總序曰：『君入書局分淹禮，乃取忠甫識，誤德明釋文，殫求亥豕之差，期復鴻都之舊，互相參檢，頗有整齊。削康成長衍之條，退喪服廂經之傳。今其書藏曲阜孔氏玉裁，未得見也。』

又丙申之春，作書與玉裁論韻，長六千字。大略謂玉裁六書音均表之書，有得有失，僕近日分爲九類。顧氏於古音有草創之功，江君與足下皆因而加密。顧江兩家，得者宜引顧江之說，述而不作。至「支」「脂」之有別，此足下卓識，可以千古矣！僕更分「祭」「泰」「夬」「廢」及「月」「曷」「末」「黠」「薛」而後，彼此相配，四聲一貫，則僕所以補前人而整之就緒者。願及大著未刻，或降心相從，而參酌此書。丙申春，未達，而六書音均表已於是夏刻成矣。故未能遵先生之意也。

丁酉正月上旬，作六書音均表序十四日札云：『大著既刻成，應撰序，茲兼寄。』故知此序，上句所

爲也。今手批之藁，現存。

丁酉五月，與予書，言去年曾寄一書，論韻，係龔公敬身寄于老師文襄門上失之。

至於丁酉五月上旬，作聲類表，凡九卷。所云九卷者，卽與予書所謂『九類，每類爲一卷也』。先是癸巳春，先生在浙東金華書院，以古音分爲七類；至丙申，與余書則七類又改爲九類；至臨終十數日之前，因成此書。孔戶部刻諸微波榭，而冠以與段若膺論韻六千字者，是也。九卷每類，於今音古音，無不兼綜。戶部書云：『凡五日而成，固由精熟詣極；然先生神思，亦恐太瘁矣。形太用則極，神太勞則敝。烏呼！孰知此爲先生著書之絕筆也哉！』戶部書至蜀，命余作序。彼時，余恐淺陋，不敢爲；今三十年後，乃成之，併漢谷亦久下世矣！

丁酉五月二十七日，晡時，先生卒。時，先生寓崇文門西范氏穎園。孔戶部於是月三十日，發書至蜀云：『月之二十二日，在東原先生寓中，坐閒，見封新刊九章算術奉寄。後三日，金輔之榜洪素人模兩兄來云：『東原先生服黑山樞一兩，吐後，病卽劇。初聞，疑甚。前見作吾兄札時，精神朗澈，又將泚筆爲王廷相作傷寒論注序，非病瘵者，乃竟於二十七日晡時不可作矣。斯人而死，何痛如之！』蓋先生丙申冬與余書云：『三月初，獲足疾，至今不能行動。以纂修事未畢，仍在寓辦理，擬明春告成，

乞假南旋。蓋先生用心過勞，至於痿蹶而不自止，病已深矣！心煩如欲吐者，庸醫乃以黑山樞寒之而吐之，斯不可爲矣！嗚呼，傷哉！

又，先生丁酉四月，有答彭進士紹升書。洪舍人榜作先生行狀云：「此先生沒前一月手書也。」

彭君好釋氏之學，長齋佛前，僅未削髮耳。而好談孔孟程朱，以孔孟程朱疏證釋氏之言，其見於著述也。謂孔孟與佛無二道，謂程朱與陸王釋氏無異致。同時有羅孝廉有高，汪明經縉，倡和其說。先生以所作原善孟子字義疏證示之。彭君有書與先生，刻其文集內。先生答此書，以六經孔孟之旨，還之六經孔孟，以程朱之還之，指程朱以陸王佛氏之旨，還之陸王佛氏，俾陸王不得冒程朱釋氏不得冒孔孟。其書幾五千言。有此，而原善孟子字義疏證之說，愈明矣。孔戶部附刻疏證之後，洪舍人蕊登全錄於行狀中。

先生丁酉正月十四日，作書與玉裁曰：「僕自十七歲時，有志聞道，謂非求之六經孔孟不得，非從事於字義制度名物無由以通其語言。爲之三十餘年，灼然知古今治亂之源在是。古人曰：「理解者，卽尋其腠理而析之也。曰：「天理」者，如莊周言：「依乎天理」，卽所謂彼節者有聞也。古賢人聖人以體民之情，遂民之欲，爲得理。今人以己之意見，不出於私爲理，是以意見殺人，咸自信爲

理矣。此猶舍字義制度名物，去語言訓詁，而欲得聖人之道於遺經也！

丁酉四月二十四日，作札與玉裁云：「僕足疾，已踰一載，不能出戶。定於秋初乞假南旋，實不復出也。僕生平著述最大者，爲孟子字義疏證一書。此正人心之要，今人無論正邪，盡以意見誤名之曰「理」，而禍斯民，故疏證不得不作。」

丁酉五月二十一日，作書與玉裁云：「前月二十六至今，一病幾殆。正臥林榻，見來使，強起作札。歸山之志早定，八月準南旋。老親七十有八，「謂封文林公」非得一書院不可。陝西畢公沅欲招之往，太遠，不能就也。外九章算術、海島算經二種，烏呼！孰謂此卽先生與玉裁永訣之書也哉！

原象迎日推策記，孔戶部所刊戴氏遺書（十五）合爲一冊。原象凡八篇，一篇二篇三篇四篇卽先生之釋天也。初名釋天，以堯典璇機玉衡中星周禮土圭洪範五紀四者命題，而天行之大致舉璇機玉衡，漢後失傳，先生乃詳其儀制於四篇之末。五篇六篇七篇卽句股割圓記上中下三篇也。其八篇則爲矩以準望之詳也。迎日推策記亦舊時所爲。玉裁與釋天皆於癸未抄寫，則成書皆在壬午以前可知矣。至晚年合九篇爲原象以爲七經小記之一。天體算法全具於此。

原善卷上卷中卷下，孔戶部所刊戴氏遺書（第九）合爲一冊。始先生作原善三篇，見於戶部所刊

文集。中者也。玉裁既於癸未抄寫熟讀矣。至丙戌，見先生援據經言，疏通證明之，仍以三章者分爲建首，比類合義，古賢聖之言理義，舉不外乎是。孟子字義疏證，亦所以闡明此旨也。爲七經小記之一。先生之學，上承孔孟，於此可見。

歷問一卷。〔儂鄭堂總序作二卷〕古歷考二卷。洪舍人榜撰。先生行狀，有此二書。玉裁皆未之見。而孔檢討作總序有之，則其稿在孔戶部家可知矣。戶部所刊，乃有續天文略二卷，而無歷問古歷考。疑古歷考卽天文略也。先是

朝廷開館，續鄭樵通志。蓋當事者輓先生爲之，既而未用，欲改名古歷考，而舍人行狀內，遂改其名耳。此二種成書年月，今皆不能考。續天文略自序曰：「天文一事，樵所不知，而欲成全書，固不可闕而不載，是以徒襲舊史，未能擇之精，語之詳也。令更爲目十，曰：星見伏昏旦中，曰列宿十二次，曰星象，曰黃道宿度，曰七衡六間，曰晷景短長，曰北極高下，曰日月五步，曰儀象，曰漏刻，其書未成。北極高下已上，爲卷上卷中；其日月五步已下，當爲卷下。蓋闕如也。然以此發明釋天，已令學者暢然滿志矣！」

大學補注一卷。中庸補注一卷。〔未成。至「柔遠人也懷諸侯也」而止〕玉裁向未得見，今乃得

替嗣中孚郵寄讀之，蓋亦癸未以前所爲，未暇竟成之耳。其言「理」皆與原善孟子字義疏證無纖微不至者，皆存鄭注而補之。大學之說「親民」說「格物」中庸之說「致中和」說「上下察」尤可補先儒所不到。始戶部與王裁書欲刊大學補注，然未果而卒。

學禮篇先生七經小記之一也。其書未成，蓋將取六經禮制糾紛不治言人人殊者，每事爲一章發明之。今文集開卷記冕服，記爵弁服，記朝服，記玄端，記深衣，記中衣，裼衣，襦，褶之屬，記冕弁冠，記冠衰，記括髮，免，髻，記經帶，記纁藉，記捍決，極凡十三篇，是其體例也。嘗言：「此等須注乃明。」

水地記。此書刻於孔戶部者，祇一卷。自「崑崙之虛」至「太行山」而止。洪舍人行狀則曰：「未成書。」水地記七册，蓋所屬草稿尙不止此。漢谷取其可讀者爲一卷刻之，其叢殘則姑置之。國朝之言地理者，於古爲盛。有顧景范，顧甯人，胡朏明，閻百詩，黃子鴻，趙東潛，錢曉徵，而先生乃皆出乎其上。蓋從來以郡國爲主，而求其山川；先生則以山川爲主，而求其郡縣。其敍水經注曰：「因川源之派別，知山勢之透迤，高下，不失地防。」爲汾州府志發凡曰：「以水辨山之脈絡，而汾之東西山，爲幹爲枝，爲來爲去，俾井然就序。水則以經水統其注入之枝水，因而編及澤泊堤堰井泉。令衆山如一山，羣川如一川。府境雖廣，山川雖繁，按文而稽，各歸條貫。」然則先生之水地記，固將合

天下之山爲一山，合天下之川爲一川，而自尙書、周官、春秋之地名，以及戰國至今，歷代史志建置沿革之紛錯，無不依山川之左右曲折，安置妥帖，至蹟而不亂。此書固非旦夕之所能成！先生志願之大，以爲必有能助之者；而不料其所成止此也！水地記亦七經小記之一，使經之言地理者，於此稽焉。

詁訓篇亦先生七經小記之一，經學非詁訓不明；先生欲作此書，而未及爲轉語二十章，亦未卒業。然爾雅文字考方言疏證猶存，亦可稍窺涯略矣。

七經小記者，先生朝夕常言之，欲爲此以治經也。所謂七經者，先生云：「詩、書、易、禮、春秋、論語、孟子」是也。治經必分數大端以從事，各究洞原委，始於六書九數。故有詁訓篇，有原象篇，繼以學禮篇，繼以水地篇，約之於原善篇。聖人之學，如是而已矣！假令先生如申公、伏生之年，安見不如其志哉？嘗謂王裁曰：余乖於時，而壽似可必。後以此言告錢學士，曉徵曰：「天下固無可必之事也！」金殿撰榜曰：「先生之堅強，窮困時能日行二百里，發願成七經小記，余語之曰：「歲不我與！一人有幾多精神？」先生答曰：「當世豈無助我者乎？」竟以積勞瘵足，敷門一年中屢換眼鏡。最後，鸞眼鏡者曰：「此老光之最者，過此無可換矣。」是非不厭不倦，神太勞則弊故歟？」手批六書

音均表一部；此先生丁酉五月上旬之筆，距不諱之期十餘日耳；玉裁於乾隆庚子，巫山官廨，得進士小雅杰以此書見寄，跋云：『丁酉六月，戴東原先生臥病京邸，余偕友人往候之。時先生撰聲類表甫畢，又力疾點定段君六書音均表指卷四第四十二葉。語余曰：『掇摭用點，肆棄用圈。凡用點者，秦人之入聲，與用圈者無涉也。余不及語段君矣。子盍持此書歸。』未數日，先生卒。不知段君何由知之，不遠數千里致書來索，乃擇生徒臨副本寄之。庚子二月二十二日，記於爛麵胡衙寓齋。按小雅此札云：『先生六月臥病，往候，得此書不數日而卒。』所言月日，誤也。孔戶部言：『五月二十七日。』孔檢討遺書總序亦言：『丁酉五月二十七日，疾卒。』戶部又云：『月之上旬，於五日之中，爲聲類表九卷。』皆可據小雅言「作聲類表甫畢，卽力疾批點音均表」者是也。五月二十一日，作朽寄，不附寄此，則因數日前已付小雅故耳。小雅述先生語云：『秦人入聲，用點與用圈者無涉。』段之於書，用紅點者，元寒之類；用紅圈者，真文之類；別之以分質術，至屑薛十二韻，爲二也。既詳於聲類表及與，段若膺論韻書矣。小雅所記，乃適互譌。今此書藏余處。小雅當時又屬程戡園、音芳、里林、汲永年、邱二雲、晉澹三編修，各錄其說，又以臨本一贈孔澹谷、農部、卽繼涵、程易田、孝廉、瑤田、從遊、金生、程維，亦得其一。於是太行、以東、大江南北，皆有傳本。庶幾哉，先生臨終絕筆，無湮沒

之患矣！諸君子於先生皆石交，覽其遺墨，存沒之感，毋亦有不約而同者乎？此皆見小雅跋內語，余珍藏之。今小雅終於甯波府儒學官舍，又將十年矣！小雅好學，從先生遊久，而著述皆如零圭斷璧，未曾成書，其子方蒐輯之也。

丁酉，有與丁升衢杰書二編，論晁以道易玄星紀譜。晁氏此書未之見，蓋以楊子太玄演爲圖，凡八層，以傳合歷法者。先生指摘其於算法歷法不合處，織入無倫，固非先生不能爲也。二篇由升衢寄到者。孔氏遺書中未刻，今已刻諸經韻樓矣。

先生沒後，京師同志輓聯曰：『孟子之功，不在禹下。明德之後，必有達人。』嗚呼！先生之所學，無媿此語矣！

唐宋文知言集，上下二冊。集上五十九篇，集下七十二篇。旋又有刪去及上移下者，皆於宜興儲在陸唐宋十家文內摘取者也。玉裁誠問分上下之指，曰：『集上，理與辭俱無憾；集下，則不惟其理，惟其辭也。』昔抄目錄，今尙謹藏。觀其別裁，可以見先生古文之學之一斑矣！

文集十卷，爲戴氏遺書之二十三。孔氏微波榭所刻也。戴東原集十二卷，玉裁自蜀歸後，刻於經韻樓者也。始，孔戶部刻戴氏遺書凡十五種。〔曰原善三卷，曰孟子字義疏證三卷，曰句股割圓記三

卷曰策算一卷曰原象全卷曰考工記圖三卷曰聲類考四卷曰聲類表九卷併卷首爲十卷曰文集十卷曰續天文略卷上卷中二卷曰水地記一卷此二種皆未成之書曰方言疏證十三卷此卽四庫館聚珍板頒行之本一曰毛鄭詩考正四卷併考正鄭氏詩譜一卷爲五卷一曰杲溪詩經補注二卷此亦未成之一種戶部初意刻不止於此與余書有刻大學補注之語而未刻其他若直隸河渠書洪舍人云『六十四冊』孔檢討總序云『六十四卷』今令嗣中孚從山東取到則戶部於未亡時併爲二十三冊而題署各冊之首爲之最目親書之是亦有意割闕也而未竟其志耳已刻者毛鄭詩考正爲遺書之一詩經補注爲遺書之二原善疏證合爲遺書之九聲韻考聲類表合爲遺書之十四原象爲遺書之十五文集爲遺書之二十三未識次第之意其他已刻則不列次第後之人勿疑已刻有二十三種也凡文已附見聲韻考聲類表孟子字義疏證者則不再見於文集中蓋合諸書爲全集也而論音韻論六書轉注論義理之學諸大篇不可不見文集中故愚經韻樓刻輒補入又因丁升衛旁搜得數篇附焉定爲十二卷近日江東人頗得家弦戶誦矣惜牽於家事未能親校友人臧庸願明篇次失體字畫譌誤未稱善本近日謀一新之以垂久遠焉

先生初謂『天下有義理之源有考覈之源有文章之源吾於三者皆庶得其源』後數年又曰『

義理，卽考覈文章二者之源也。義理又何源哉？吾前言過矣！按先生與方晞原書曰：『足下好道，而肆力古文，必將求其本。求其本，更有所謂大本者。大本既得矣，然後曰：是道也，非藝也。如馬班韓柳諸君子之文，憲觀其非藝歟？』先生於「性」與「天道」了然貫澈，故吐辭爲經，如句股割圓，記三篇，原善三篇，釋天四篇，法象論一篇，皆經也。其他文字，皆厚積薄發，純朴高古，如造化之生物，官骸畢具，枝葉並茂。嘗言做文章極難，如閱百詩，極能考核，而不善做文章，願甯人汪鈍翁文章較好。吾如大鑑然，金銀銅錫入吾鑑，一鑄而皆精良矣！蓋先生合義理考核文章爲一事，知無所蔽，行無少私，浩氣同盛於孟子，精義上駕乎康成，程朱修辭俯視乎韓歐焉。

經義十八首，吳江任上舍兆麟所抄贈也。此雖先生餘事，然名家未有能過之者。江明經阮受而讀之，以爲得未曾有。姚刑部姬傳與秦小峴書言：『歸震川集，當附刻經義。』余謂：『如震川及先生經義，皆當附於文集也。』記先生言：『王云劬文，得徐思曠深處。』又云：『云劬所選明文治，便是時文之譜。』又曾言：『文有二種：一則題如大堅石，作者用大於石之鐵椎，一椎粉碎，此一奇也。一則用口氣一吹噓，便使大石輒如綿，飛舞空中，飄墮無迹，如吾此作，是也。因取天下之言性一章，題文相示。至今，猶彷彿當日音響云。』

「璇機」「玉衡」虞夏書觀天之器。白漢以後，失其傳。而先生神晤於四千年之下，卽詳其制於原象第四卷，令善讀者可構造矣。曾自指點巧匠爲之，藏於孔戶部家。戶部又曾命工仿造，將來有讀遺書而作儀器者，當知法物之尙存也。

地圖，先生之所製也。丙戌，見先生自畫地圖。白紙紅格，每格方減寸許。畫方計里，用晉裴秀法；而里數之遠近，卽可計北極之高下。凡直省、府、廳、州、縣、方鄉，四至八到，無少差誤。玉裁彼時未臨摹，今日想此，不可得！先生令子中立在時，曾索此物。答書云：「俟臨寫，自齋至巫山。」今向中孚求之，絕無此物。記先生云：「地圖畫三副：一贈朱六先生，卽文正公；一贈某；一自存。今將寓書文正，令嗣求之。或丁升衢家有之，亦未可知也。」

先生言：「爲古文，當讀檀弓。余好批檀弓，朋儕有請余評點者，必爲之評點。」想休歛間，其本子猶有存焉者也。

先生言：「閩百詩能考核而不能做文章；顧亭林文章較勝。」

先生言：「方望溪釋禮經之文，多不似說禮語言；其說春秋較善。」

先生言：「錢辛楣五禮通考中說話，多有似是處。」

先生言：『朱子四書注大學開卷說「虛靈不昧」便涉異學云「以具衆理，應萬事」，尤非「理」字之情。中庸開卷「性卽理也」如何說「性卽是理」論語開卷言「學可明善，以復其初」復其初，出莊子，絕非孟子以擴充言學之意！』

先生言：『讀史方輿紀要，祇是大體好，細處未能盡善。』

先生言：『欲知山之脈絡，祇看水之去來。水無有不依山脈者也！』

先生言：『精神好時，勾股割圓記三篇，不必要注，便就本文，可以了然！』

先生言：『爲學須先讀禮，讀禮要知得聖人禮意。』

先生言：『周易當讀程子易傳。』

先生言：『鄭康成之學，盡在三禮注，當與春秋三傳並重。』

先生言：『學貴精，不貴博。吾之學，不務博也。』

先生言：『知得十件，而都不到地，不如知得一件，却到地也！』

先生言：『總須體會孟子「條理」二字，務要得其「條理」，由合而分，由分而合，則無不可爲。』

先生言：『明之王文成，亦祇是借講學以自韜晦，成功不居之意也！』

先生言：「孟子『必有事焉，而勿正心，勿忘助長也。』『正心』二字不可強爲之說，依吾說：『正心』二字，便是『忘』字，離爲二字，而『亡』譌『正』，乃字之誤也。必有事焉而勿忘，下複舉勿忘者，古人每多此文法。」玉裁按：此確不可易，既勿忘矣，又須勿助長，忘與助長二弊，各有所偏，不忘則又慮其助長，故頓跌言之，謂雖勿忘，却又不可助長也。如詩云：『江有汜，不我以矣。』

言「不我以」而後可言其後也，悔謂始雖如此，而終不如此也。凡詩之複句，多此文法。」

先生言：「閱百詩善讀書，百詩讀一句書，能識其正面背面。」

先生謂：「考工記圖既成，後來乾隆某年，所上江西大鐘，正與余說合。」

先生言：「大國手門下，不出大國手；二國手，三國手門下，教得出大國手。」

先生言：「守一說之確者，終身不易，乃是。」

先生言：「唐以前，師弟道重。宋人言學，尙有漢人師弟之意。」

癸未初，見先生以春秋改元卽位考三篇付抄，云：「春秋一經，余欲做此種文字數十篇，便令大義畢舉。」

癸未，先生言：「尙書今文古文考，此篇文字却訂真。」

文集，中詩生民解，本出毛鄭詩考正。先生曾爲余言：「可取出修改，入於文集。」玉裁刻文集十二卷時，因入諸卷五，而不敢修改一字也。其詩標有梅解，亦取諸詩經補注。毛鄭詩考正，初名詩補傳。先生言：「唐初漢時書籍，存者尚多，作正義者，不能廣爲搜羅，得所折衷。於春秋專取杜預，於易專取王弼，於尚書專取孔安國，遂使士人所習不精。即三禮用鄭注矣，而其疏紕繆不少，亦只可有四五分也。」

先生言：「水經注：『水流松果之山。』鍾伯敬本，「山」譌作「上」，遂連圈之以爲妙景，其可笑如此。松果之山，見山海經。」

先生言：「司馬相如封禪文，顏色如天上雲霞，奇麗絕！憶玉裁於庚寅夏，銓授貴州玉屏縣，先生自汾陽寄以書，今失其手迹。大略云：『玉屏之地，當五嶺起處，今不記其詳。』又云：『想風氣未開，未必不可施教化也。』余乃於辛卯旋以誑誤罷，由今思之，有負先生言多矣！先生少時，學爲古文，摘取王板史記中十篇，首項羽本紀，有信陵君列傳，貨殖傳，其他題記憶不清，皆密密細字，評其結構用意，用筆之妙。鄭炳也。先生虎文，曾借讀。今聞孔戶部以此授長子伯誠爲讀本，伯誠雖亡，書猶在也。」

先生言：『江右風水，好在鄱陽湖一聚。』

先生言：『割圓全體，祇吃一杯茶時，洞然了澈。』

先生言：『割圓上二篇成，下一篇難做，却取太史公信陵君列傳玩味一番，遂成下篇。』

先生言：『人須養神，若精，乃是粗東西耳！』

先生言：『書年代略舊，便有些子好處。』

先生言：『宋本不皆善，有由宋本而誤者。』

先生言：『劉耕南小文章好，大文章不好。』

鐵
東
原
集

年
譜

國立北平師範大學

圖 書 館

書 號

8474122-102/31

第

冊

登記號

25519

天下之山爲一山，合天下之川爲一川，而自尙書周官春秋之地名，以及戰國至今，歷代史志建置沿革之紛錯，無不依山川之左右曲折，安置妥帖，至蹟而不亂。此書固非旦夕之所能成！先生志願之大，以爲必有能助之者，而不料其所成止此也！水地記亦七經小記之一，使經之言地理者，於此稽焉。

詁訓篇亦先生七經小記之一，經學非詁訓不明；先生欲作此書，而未及爲轉語二十章，亦未卒業。然爾雅文字考方言疏證猶存，亦可稍窺涯略矣。

七經小記者，先生朝夕常言之，欲爲此以治經也。所謂七經者，先生云：「詩書易禮春秋論語孟子」是也。治經必分數大端以從事，各究洞原委，始於六書九數，故有詁訓篇，有原象篇，繼以學禮篇，繼以水地篇，約之於原善篇，聖人之學，如是而已矣！假令先生如申公伏生之年，安見不如其志哉？嘗謂王裁曰：余乖於時，而壽似可必。」後以此言告錢學士曉徵，曉徵曰：「天下固無可必之事也！」金殿撰榜曰：「先生之堅強，窮困時能日行二百里，發願成七經小記。余語之曰：「歲不我與！一人有幾多精神？」先生答曰：「當世豈無助我者乎？」竟以積勞瘁足，敷門一年中屢換眼鏡。最後鸞眼鏡者曰：「此老光之最者，過此無可換矣。」是非不厭不倦，神太勞則弊故歟？」手批六書

音均表一部，此先生丁酉五月上旬之筆距不諱之期十餘日耳。王裁於乾隆庚子巫山官廨得丁進士小雅杰以此書見寄，跋云：「丁酉六月，戴東原先生臥病，余偕友人往候之。時先生撰聲

音均表一部；此先生丁酉五月上旬之筆，距不諱之期十餘日耳。玉裁於乾隆庚子巫山官廨，得丁進士小雅杰以此書見寄，跋云：『丁酉六月，戴東原先生臥病京邸，余偕友人往候之。時先生撰聲類表甫畢，又力疾點定段君六書音均表指卷四第四十二葉。語余曰：『掇摭用點，肄棄用圈。凡用點者，篆人之入聲，與用圈者無涉也。余不及語段君矣。子盍持此書歸。』未數日，先生卒。不知段君何由知之，不遠數千里致書來索，乃擇生徒臨副本寄之。庚子二月二十二日，記於爛麵胡衛寓齋。按小雅此札云：『先生六月臥病，往候，得此書不數日而卒。』所言月日，誤也。孔戶部言：『五月十七日。』孔檢討遺書總序亦言：『丁酉五月二十七日，疾卒。』戶部又云：『月之上旬，於五日之中，爲聲類表九卷。』皆可據小雅言「作聲類表甫畢，卽力疾批點音均表」者是也。五月二十一日，作朽寄，不附寄此，則因數日前已付小雅故耳。小雅述先生語云：『篆人入聲，用點與用圈者無涉。』要之於書，用紅點者，元寒之類；用紅圈者，真文之類；別之以分質術，至屑薛十二韻，爲二也。既詳於聲類表及真段若膺論韻書矣。小雅所記，乃適互譌。今此書藏余處。小雅當時又屬程戡園、晉芳、周林、汲永年、邵二雲、晉滢三編修，各錄其詞，又以臨本一贈孔淇、谷農部，卽繼瀟、程易田、孝廉、瑤田、從、遂、金生、紹、繪亦得其一。於是太行以東，大江南北，皆有傳本。庶幾哉！先生臨終絕筆，無湮沒

之患矣！諸君子於先生皆石交，覽其遺墨，存沒之感，毋亦有不約而同者乎？此皆見小雅跋內語，余珍藏之。今小雅終於甯波府儒學官舍，又將十年矣！小雅好學，從先生遊久，而著述皆如零圭斷壁，未曾成書；其子方蒐輯之也。

丁酉，有與丁升衢杰書二編，論晁以道易玄系紀譜。晁氏此書未之見，蓋以楊子太玄演爲圖，凡八層，以傳合歷法者。先生指摘其於算法歷法不合處，織入無倫，固非先生不能爲也。二篇由升衢寄到者。孔氏遺書中未刻，今已刻諸經韻樓矣。

先生沒後，京師同志輓聯曰：『孟子之功，不在禹下。明德之後，必有達人。』嗚呼！先生之所學，無媿此語矣！

唐宋文知言集，上下二冊。集上五十九篇，集下七十二篇。旋又有刪去及上移下者，皆於宜興儲在陸唐宋十家文內摘取者也。玉裁誠問分上下之惜，曰：『集上，理與辭俱無憾；集下，則不惟其理，惟其辭也。』昔抄目錄，今尙謹藏，觀其別裁，可以見先生古文之學之一斑矣！

文集十卷，爲戴氏遺書之二十三。孔氏微波榭所刻也。戴東原集十二卷，玉裁自蜀歸後，刻於經韻樓者也。始，孔戶部刻戴氏遺書凡十五種。〔曰原善三卷，曰孟子字義疏證三卷，曰句股割圓記三

卷。曰策算一卷。曰原象全卷。曰考工記圖三卷。曰聲類考四卷。曰聲類表九卷，併卷首爲十卷。曰文集十卷。曰續天文略卷上，卷中，二卷。曰水地記一卷。此二種，皆未成之書。曰方言疏證十三卷。此即

四庫館臣珍反預行之本。一曰毛鄭詩考正四卷，併考正鄭氏詩譜一卷，爲五卷。一曰

卷曰策算一卷曰原象全卷曰考工記圖三卷曰聲類考四卷曰聲類表九卷併卷首爲十卷曰文集十卷曰續天文略卷上卷中二卷曰水地記一卷此二種皆未成之書曰方言疏證十三卷此即四庫館聚珍板頒行之本。曰毛鄭詩考正四卷併考正鄭氏詩譜一卷爲五卷。曰杲溪詩經補注二卷此亦未成之一種。戶部初意刻不止於此與余書有刻大學補注之語而未刻其他若直隸河渠書洪舍人云『六十四冊』孔檢討總序云『六十四卷』今令嗣中孚從山東取到則戶部於未亡時併爲二十三冊而題署各冊之首爲之最目親書之是亦有意剗闕也而未竟其志耳已刻者毛鄭詩考正爲遺書之一詩經補注爲遺書之二原善疏證合爲遺書之九聲韻考聲類表合爲遺書之十四原象爲遺書之十五文集爲遺書之二十三未識次第之意其他已刻則不列次第後之人勿疑已刻有二十三種也。凡文已附見聲韻考聲類表孟子字義疏證者則不再見於文集中蓋合諸書爲全集也而論音韻論六書轉注論義理之學諸大篇不可不見文集中故愚經韻樓刻輒補入又因丁升衢旁搜得數篇附焉定爲十二卷近日江東人頗得家弦戶誦矣惜牽於家事未能親校友人臧庸願明篇次失體字畫譌誤未稱善本近日謀一新之以垂久遠焉先生初謂『天下有義理之源有考覈之源有文章之源吾於三者皆庶得其源』後數年又曰『

義理，卽考嚴文章二者之源也。義理又何源哉？吾前言過矣！按先生與方晞原書曰：『足下好道而肆力古文，必將求其本。求其本，更有所謂大本者。大本既得矣，然後曰：是道也，非藝也。如馬班韓柳諸君子之文，惡觀其非藝歟？』先生於「性」與「天道」了然貫澈，故吐辭爲經。如「股割圓記」三篇，原善三篇，釋天四篇，法象論一篇，皆經也。其他文字，皆厚積薄發，純朴高古，如造化之生物，官骸畢具，枝葉並茂。嘗言做文章極難，如閩百詩極能考核，而不善做文章，願留人汪鈍翁文章較好。吾如大鑪然，金銀銅錫入吾鑪，一鑄而皆精良矣！蓋先生合義理考核文章爲一事，知無所蔽，行無少私。浩氣同盛於孟子，精義上駕乎康成，程朱修辭俯視乎韓歐焉。

經義十八首，吳江任上舍兆麟所抄贈也。此雖先生餘事，然名家未有能過之者。江明經阮受而讀之，以爲得未曾有。姚刑部姬傳與秦小峴書言：『歸震川集當附刻經義。』余謂：『如震川及先生經義，皆當附於文集也。』記先生言：『王云劬文，得徐思曠深處。』又云：『云劬所遺明文治，便是時文之譜。』又曾言：『文有二種：一則題如大堅石，作者用大於石之鐵椎，一椎粉碎；此一奇也。一則用口氣一吹噓，便使大石輾如綿，飛舞空中，飄墮無迹，如吾此作是也。因取天下之言性一章，題文相示。至今猶彷彿當日音響云。』

「璇機」「玉衡」，虞夏書觀天之器。自漢以後失其傳，而先生神悟於四千年之下，卽詳其制於原象第四章，令善讀者可構造矣。曾自指點巧匠爲之，藏於孔戶部家。戶部又曾命工仿造，將來有

「璇機」「玉衡」「虞夏書觀天之器。白漢以後，失其傳。而先生神晤於四千年之下，卽詳其制於原象第四章，令善讀者可構造矣。曾自指點巧匠爲之，藏於孔戶部家。戶部又曾命工仿造，將來有讀遺書而作儀器者，當知法物之尙存也。

地圖，先生之所製也。丙戌，見先生自畫地圖。白紙紅格，每格方減寸許。畫方計里，用晉裴秀法；而里數之遠近，卽可計北極之高下。凡直省、府廳、州縣、方鄉，四至八到，無少差誤。玉裁彼時未臨摹，今日想此，不可得！先生令子中立在時，曾索此物。答書云：「俟臨寫，自齋至巫山。」今向中孚求之，絕無此物。記先生云：「地圖畫三副：一贈朱六先生，卽文正公；一贈某；一自存。今將寓書文正令嗣求之。或丁升衢家有之，亦未可知也。」

先生言：「爲古文，當讀檀弓。余好批檀弓，朋儕有請余評點者，必爲之評點。」想休歛間，其本子猶有存焉者也？

先生言：「閩百詩能考核而不能做文章；顧亭林文章較勝。」

先生言：「方望溪釋禮經之文，多不似說禮語言；其說春秋較善。」

先生言：「錢辛楣五禮通考中說話，多有似是處。」

先生言：「孟子『必有事焉，而勿正心，勿忘勿助長也。』『正心』二字，不可強爲之說；依吾說，「正心」二字，便是「忘」字，雖爲二字，而「亡」譌「正」，乃字之誤也。必有事焉而勿忘，下復舉勿忘者，古人每多此文法。」玉裁按：此確不可易，既勿忘矣，又須勿助長，忘與助長二弊，各有所偏，不忘則又慮其助長，故頓跌言之。謂雖勿忘，却又不可助長也。如詩云：『江有汜，不我以矣。』必再言「不我以」，而後可言其後也。悔謂始雖如此，而終不如此也。凡詩之複句，多此文法。」

先生言：『閩百詩善讀書。百詩讀一句書，能識其正面背面。』

先生謂：『考工記圖既成，後來乾隆某年，所上江西大鐘，正與余說合。』

先生言：『大國手門下，不出大國手；二國手，三國手門下，教得出大國手。』

先生言：『守一說之確者，終身不易，乃是。』

先生言：『唐以前，師弟道重。宋人言學，尙有漢人師弟之意。』

癸未初，見先生以春秋改元即位考三篇付抄。云：『春秋一經，余欲做此種文字數十篇，便令大義

畢舉。』

癸未，先生言：『尙書今文古文考，此篇文字却訂真。』

文集，中詩生民解，本出毛鄭詩考正。先生曾爲余言：「可取出修改，入於文集。」玉裁刻文集十二卷時，因入諸卷五，而不敢修改一字也。其詩標有梅解，亦取諸詩經補注。毛鄭詩考正，初名詩補傳。先生言：「唐初漢時書籍，存者尙多，作正義者，不能廣爲搜羅，得所折衷。於春秋專取杜預，於易專取王弼，於尙書專取孔安國，遂使士人所習不精，卽三禮用鄭注矣；而其疏紕繆不少，亦只可有四五分也。」

先生言：「水經注：『水流松果之山。』鍾伯敬本，「山」譌作「上」，遂連圈之以爲妙景，其可笑如此！松果之山，見山海經。」

先生言：「司馬相如封禪文，顏色如天上雲霞，奇麗絕！」憶玉裁於庚寅夏，銓授貴州玉屏縣；先生自汾陽寄以書，今失其手迹。大略云：「玉屏之地，當五嶺起處，今不記其詳。」又云：「想風氣未開，未必不可施教化也。」余乃於辛卯旋以誥誤罷，由今思之，有負先生言多矣！先生少時，學爲古文，摘取王板史記中十篇首項羽本紀，有信陵君列傳、貨殖傳；其他題記憶不清，皆密密細字，評其結構用意用筆之妙。鄭炳也先生虎文會借讀，今聞孔戶部以此授長子伯誠爲讀本，伯誠雖亡，書猶在也。」

先生言：「江右風水，好在鄱陽湖一聚。」

先生言：「江右風水好在鄱陽湖一聚。」

先生言：「割圓全體，祇吃一杯茶時，洞然了澈！」

先生言：「割圓上二篇成，下一篇難做，却取太史公信陵君列傳玩味一番，遂成下篇。」

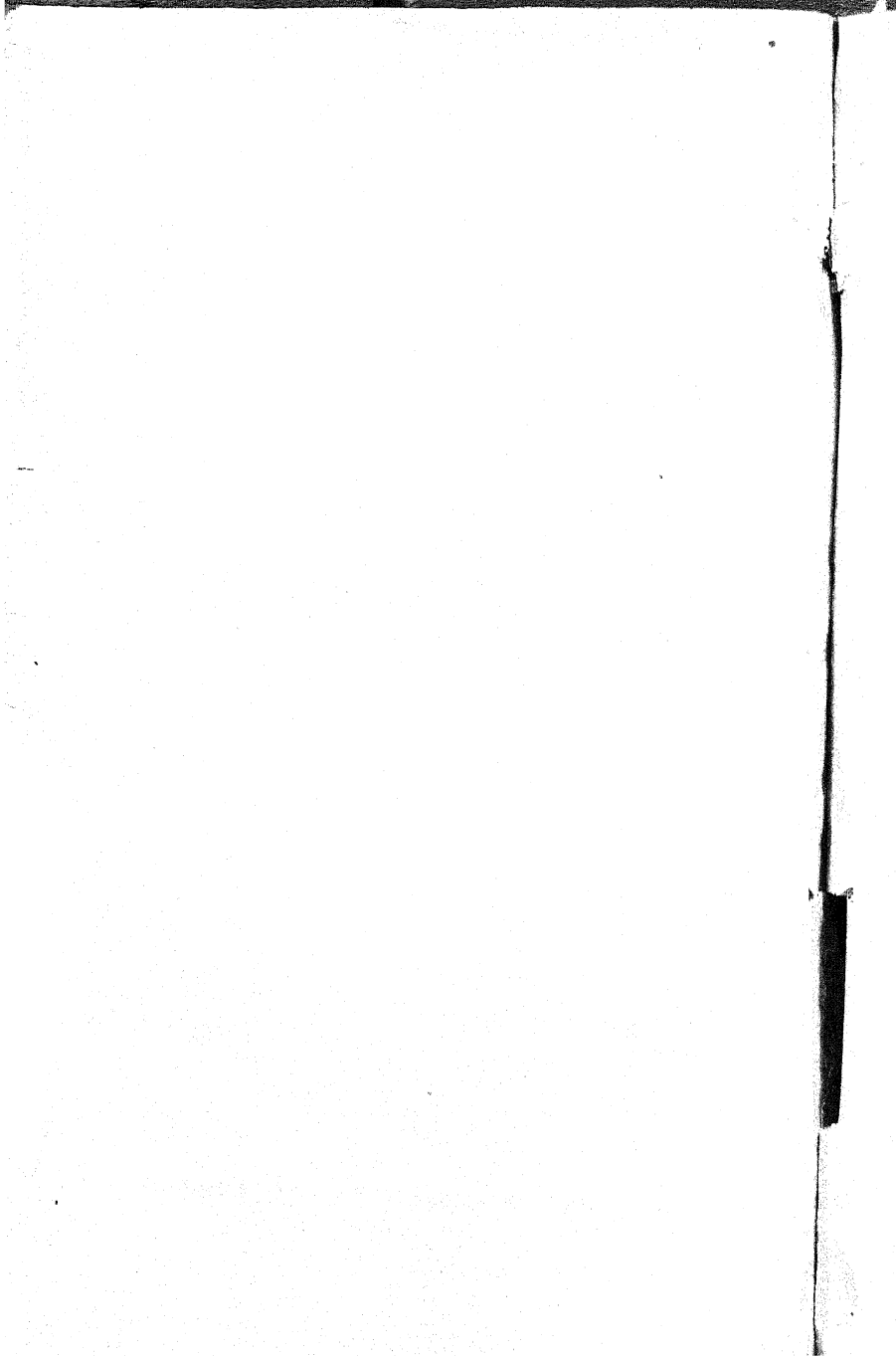
先生言：「人須養神，若精，乃是粗東西耳！」

先生言：「書年代略舊，便有些子好處。」

先生言：「宋本不皆善，有由宋本而誤者！」

先生言：「劉耕南小文章好，大文章不好。」

藏東原集
年譜



學

