

88 185144 86



四存叢刊之二

顏
李
學
派

喬振林題



東北大學圖書館

顏習齋先生遺像



顏習齋先生遺墨

實而急於文。自有志好禮之士。猶或不能舉其要。而困於貧寒者。尤慮其終不能有以及於禮也。蓋之過。益兩病焉。是以嘗獨窺觀古今之籍。因其大體之不可變者。而少加損益於其間。以爲一家之書。大抵謹名分。崇愛敬。以爲之本。至其施行之際。則又畧浮文。敦本實。以爲附於孔子從先進之道。意誠願得與同志之士。親講而勉行之。庶幾古人所以脩身齊家之道。慎終追遠之心。猶可以復見。而於國家崇化導民之意。亦或有小補云。

康熙三年歲次甲辰八月戊寅後學顏習齋謹識



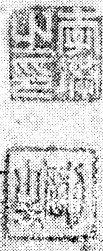
右顏習齋先生禮文手鈔遺墨也。先生鈔家禮，時在康熙甲辰，年三十歲，署名邦良。戊申居恩祖母朱媿喪，一遵朱子家禮，覺有違性情者，因悟周孔正學。癸丑歸宗顏氏，易名元，於邦良上，親手改之，洵足珍也。後學齊振林謹誌。

李 恕 谷 先 生 遺 像



日之診吾之病忘也。庶幾瘳乎。若以為歎。醫百
人之志。則余雜請何人。固不敢妄效。魚曾生。致華
子。採戈而起也。但吾有願觀者。吾當執是以
往。又不應曰。密傳禁方。不以告人矣。
康熙癸亥夏日。蠶吾後學李琳識

先生時年二十五歲



右李恕谷先生瘳忘編遺墨也。先生年二十五歲著是編。己巳二月至習齋，正師弟
禮，以是編為贊。此本係清白堂鍾氏所藏，先生為書序與凡例者。正文內亦有間
刪補訂正處，或鍾金若教其子孫時，先生於此本從加補正。惜下卷散佚，未能窺
全豹也。後學齊振林謹誌。

孫序

李君世繁著顏李學派一書，余幸爲先讀者。其書排比事類，網提義緒，開發其所認識，均甚昭晰。既益余知，又將余所已知加之條理。

讀竟而思：以爲治學工具，與時而進，待人而興。自顏李致義昌被海內以來，激邇介紹，無如梁啓超（見於其所著近三百年學術史），切當揭不無如胡適（見於其所著蔡元培傳的遺稿）。而學其加詳加確，妥貼分明，予學者以從容饜飫之覽觀，則必君是書出而始克肩其任。異日人讀君書，當同感此快，此非余阿好之私也！知德者鮮，聖有明歎。善言德行，世曰賢人，自今日觀：知之之事，必其了源委，明比較，燭察纖悉，然後有當於學者之知；言之之事，亦必其出以今人之語言，入於今人之意境，然後有當於事。知而言，言之而善，皆難於往昔。若君是書，雖不敢遂謂造極，然其於難之所在，致意亦庶幾矣！

今日者，哲學雲起，其學派慮非顏李之所同；而哲學域內之所研究，固當不捨顏李。君是書，爲哲學者得讀之，爲顏李學者亦得讀之。讀之之趣殊，而其用一也。

抑君名是書曰顏李學派，則凡同派者咸得統之。是書叙及程綿莊，已多顏李身後之事。余意此所受顏李之涵育而羽翼之，不附其名而隱傳其實者，尙當不少其人（余所知陸廣武三所著論中，頗有顏李之涵育而羽翼之者）。

儼君於暇日復有輯續，俾無遺墮，其亦顏李學者之所共企也夫！

民國三十四年，五月，蠡縣孫松齡。

自序

本書名顏李學派，係講述顏李一派傳授之系統，及其思想之發展。顏李學派傳授之世系：第一代是顏習齋（名元）；第二代是李恕谷（名璩），王崑繩（名源）；第三代是馮樞天（名辰），傅臬聞（名鶴生），程綿莊（名廷祚），劉用可（名調贊）等。在此數人中，確於思想有獨到見解，而能自成一家之言者，是顏李程三人。其餘之人僅於顏李學有傳佈之功而已！

本書敘述，共分六章：第一章緒論，言中國儒家哲學之發展史，及顏李學派在儒家哲學中之地位。凡讀本書者當先讀本章。第二章顏習齋生平及其思想之演變。習齋是顏李學派之創始人，故本章特注重其新哲學思想創造之根源，及其對於宋明道學家反應之情緒。第三章顏習齋之哲學思想。本章共分六節：第一曰氣命，述習齋之宇宙論及其對於命之觀念；第二曰性形，述習齋對於身心之觀念，及其論性與宋明道學家之異點；第三曰六藝，述習齋對於教育之科目，宗旨，目標之新見解；第四曰習能，述習齋之全新學習法，其中分學，習，能，行四步；第五曰功利主義，述習齋之實用哲學；第六曰創造的人生，述習齋之人生哲學，其中最可注目者是其淑世主義。第三章李恕谷生平及其思想之淵源。恕谷是顏李學派光前裕後，發揮光大之人。故本章特注重其接受顏學之成分，其受外派之影響，及其晚年對於顏學宣傳之情形。而附崑繩，臬聞，樞天，用可於本章中。第五章恕谷的哲學思想。本章共分六節：一曰道理

述恕谷對於道理二字之見解，及與宋明之不同；二曰性，述恕谷之心理學；三曰六藝，述恕谷之教育哲學；四曰格物，述恕谷之學習法，如行問題，及其對於宋明格物之批評；五曰誠敬，述恕谷對於誠敬二字之正確解答；六曰結論，述恕谷在顏李學派中之地位。第六章程綿莊的哲學。本章共分兩大節：一曰綿莊生平及其思想淵源。綿莊是顏學第三傳之唯一功臣，而於思想獨有所見。本節則特注重其接受顏李學之成分，其自身之思想，及其對於顏李學研究不倦之精神。二曰綿莊的思想。本節敘述其對於氣、太極、道，理之主張；人之使命，性，仁及六藝之見解。

在同治時期，有戴子高（名望）者，曾著顏氏學記一書，對於顏李學頗盡整理與表彰之功。此派學說得以傳至今日，爲人誦讀與贊揚，戴氏實有功焉！本書原稿有一章曰戴子高生平及其思想，又有一章曰王崑繩生平及其思想。後因印刷量數關係，皆未印入。若有再版機會，當爲印入，望讀者諒之！

又我寫著本書之動機，在此亦當一述。本市有四存學會及四存中學者，皆爲已故徐大總統（世昌字菊人）所手創，以發揚顏李，及推行顏李。現在學會主其事者，有張玉衡先生（名學會長），齊振林先生（正會長），孫念希先生（副會長）等人。四存是我母校。據學會之章程，凡畢業於四存者，皆爲學會之會員。前年春，同學謝久朋兄約我至學會講述顏李學。我以母校之招，禮當前往，遂繼續談述三次。一日，張會長與我言曰：「爾何不將顏李學著之成書，名曰顏李學派，爲本會出版乎？」我曰：「我

數年來即擬寫清代哲學史一書，顏李思想即居其中之二章。後因職業之忙碌，尙未成書。今會長命我寫顏李學派一書，習齋恕谷之思想，雖有成稿，但須刪改；其餘部分尙須新寫。我在輔大授課，每日暇時無幾，恐近日內不易成書！」張會長曰：「我可爲汝雇一人，代抄寫之勞，可乎？」我曰：「會長對於顏李學，如此熱心提倡，可稱徐氏第二。我敢不踴躍從事，寫著是書乎！」張會長曰：「事貴行而不尚言，汝從今日起即寫著是書，可乎？」我曰：「諾。」此前年十二月之談話也。我自此後，一面刪改舊稿，一面寫新稿，至去年十一月遂成本書。

寫成後，全稿皆蒙孫會長閱看一遍，多有指正。又蒙賜序文。又本書蒙齊會長題字，及解說顏李遺墨。至於本書之印刷經費，係由張會長及齊幹事（支度）所籌化。皆使我感激不已，非筆所能述盡。總之，本書得以寫成及出版，皆學會諸師友之力也！又我當提及者，是輔大教授豐浮露神父。彼在百忙中，替我接洽印刷事，特此致謝。

最後在此當特別一言者，是張東蓀師爲本書所題之跋。在此跋中，東蓀師提出兩大問題：一是知識與受用之問題，一是顏李學亦爲理學之一種或一支。

在第一問題中，東蓀師以爲中國理學於人生處患難之際多有受用，而西方哲學則否，故中國理學頗有重新估價之需要。此言出於西方哲學素有深究者之口，實值得吾人注目！希望國人注意之！

東萊師以爲顏李學亦係理學之一支，我願爲之詳解。所謂理學乃以尋求天地之理，人生之理爲目標，以期獲得人生之正當法則，增高人生之價值。若本此定義而言，宋明之學固曰理學，而清代公羊學派以前之哲學皆可曰理學。所不同者乃清儒對於宋明儒者所提出之問題，予以不同之解答；至於其對於社會之態度則同，皆以淑世爲歸，以提高人生價值爲願。此中國儒家之一貫精神也。

顏李學派，誠如東萊師在跋中所言，只反對理學之一部，而非反對理學之全體。如習齋晚年反對朱子而稱贊象山，恕谷反對朱子與陽明而接受梈亭之主敬，綿莊則反對朱子而推崇陽明。故可曰顏李學爲理學之一支。然曰顏李學爲理學之一支，非謂顏李學即同於宋明之理學。蓋理學爲總名，其中包括宋明之理學，清儒之理學。前者爲理學之前期，後者爲理學之後期。後期講學以攻擊前期爲旗幟，而欲直復孔孟。顏李學派則爲後期理學中之一派。其講學目的則在掃除前期理學之渣滓，而增加新精髓，以期適合清代社會之新環境。此顏李之所以爲顏李也！不知如此解釋，與東萊師之意相合否？特此謝改正之勞，及賜跋之惠！

民國三十四年，五月，李世繁自序。

顏李學派目錄

習齋遺像及遺墨

恕谷遺像及遺墨

孫序

自序

第一章 緒論

(一) 儒家思想之演變

(二) 顏李學在儒家哲學中之地位

第二章 顏習齋生平及其思想之演變

(一) 少年時期

(二) 習學宋明道學時期

(三) 新哲學系統的建立時期

四

九

九

九

四

一

一

第三章 顏習齋哲學思想……………三七

(一)氣，命……………三七

(二)性形……………四三

(三)六藝……………五五

(四)習能……………八六

(五)功利……………一〇三

(六)創造的人生觀……………一〇七

第四章 李恕谷生平及其思想淵源……………一九

(一)受家庭教育時期……………一九

(二)受習齋教誨時期……………二〇

(三)吸收西河梓亭思想時期……………二九

(四)傳佈顏學時期……………三六

第五章 李恕谷的哲學思想……………七五

(一)道，理……………七五

(二)性……………一八〇

(三)六藝……………一八八

(四)格物……………二〇五

(五)敬……………二一七

(六)結論……………二二三

第六章 程綿莊生平及其哲學思想……………二二五

(一)綿莊生平……………二二五

(二)綿莊哲學思想及其思想淵源……………二四六

(甲)太極，道，理，氣……………二四六

(乙)人之地位……………二五〇

(丙)性……………二五三

(丁)仁……………二五八

(戊)六藝……………二六二

張跋

空白页

顏李學派

第一章 緒論

(一) 儒家思想之演變

我國哲學，可分爲三大時期：由孔子至漢董仲舒曰上古時期，由董仲舒至唐韓愈曰中古時期；由韓愈至清末廖平曰近世時期。

上古時期又名諸子時期。在此期中，諸子爭鳴，各家並立。有儒，有墨，有道，有名，有法，有陰陽。各派學者都尊崇已說，攻擊別家。儒則排斥楊墨，墨則排斥儒，道則攻擊儒墨。故學術成分立之勢，割據之局。所謂儒家在當時只是學派中之一派，一家而已。孟荀雖呼孔子爲聖人，而別派之人則以儒家創始人或儒家大師目之。

到了漢代，武帝採納董仲舒尊儒之議，遂罷黜百家，推崇儒術。朝廷則以儒術取士，士子則以儒經

應試。自此以後，儒家遂高於他家，孔子是各派所公認之聖人。故自武帝後，中國學術遂由上古時期走入中古時期，由諸子時期走入經學時期。

中古時期所以稱爲經學時期，乃因在此期中，學者都崇拜經典，依傍古人，不敢自立新說，自創新見。他們只將自己見解夾雜於古書之中，當做古書之註解。在漢代，則註解儒經；在魏晉，則註解老莊；在隋唐，則翻譯佛經，註解佛典。

由上段看來，可知自政府之立場言之，自漢武帝後，儒家一尊；但自當時學術界之實況考之，在中古時代，儒家並未成統一之局，而獨霸學術界。在漢代，與儒家並存者有陰陽家，儒則調和之。在魏晉，則老莊盛行，時人皆喜研究莊子，善談名理，由世說新語一書可見。在隋唐，則上流學者皆喜研究佛經，解釋佛典。故中古時期，中國學術乃儒，道，佛三家之世界，而成鼎立之勢。在當時，除此三家外，尚有流行於民間之道教。

自唐韓愈出，著原道一文，排斥佛老，推崇孔孟，提倡堯舜禹湯文武周公孔子，孟一系之儒家道統論。韓愈唱之，李翱和之，遂開宋明道學之先河。

由哲學史之觀點言之，宋明清三代哲學乃是中國近世時期。宋明道學與清義理之學是新儒學，是中國近世的新思想。儒家在中國學術成統一之局面獨尊，乃在此期。

在近世時期中，宋明是第一期，清是第二期。

宋明道學家雖以排斥佛老，提倡孔孟爲旗幟，但他們因受了佛老的薰染很深，故於無形中即在儒說中容納了佛老的主張。他們的思想是儒，釋，道（指道家與道教）的調和產品，是一種新思想。我們可稱他們的學說是新儒學。

我們爲什麼叫道學是新儒學呢？可分三方面來說：

第一，道學家講學不以解經爲最後目的。他們雖曾註解周易，論語，孟子，大學，中庸諸書；但最足以表現他們自己思想的，則是他們自己所寫有關學術之書信，與弟子所記的語錄。如二程遺書，朱子之語類，陸象山之語錄，王陽明之傳習錄等。語錄是宋明人著作的獨有體裁。在此等著作中，是以他們自己的言行爲主，而在需要時，偶引經言，不過是爲證明他們自己的學說爲對罷了，故宋明人的著作已經超出了解經體。

第二，道學家對於古儒所提出之哲學問題與以新解答。他們所解答的哲學問題可分三種：有昔儒已詳加討論，而他們另做解答者，如天，命，道，氣，性，情，才，欲，敬等；有昔儒雖提出而未有答案，他們則與以詳細之解答者，如致知，格物等；又有由他們自己提出而自做解答者，如天理，理，靜坐等。可知他們所討論的哲學問題已較昔儒爲多，他們所得的答案亦與昔儒不同；故他們在儒家哲學史

上另佔一新地位，劃分一新時期。

我們若以西洋哲學術語言之，他們與昔儒之不同處：是昔儒特別注重倫理學與政治哲學，如孔孟荀三人講學都以倫理，政治爲中心；他們則除倫理，政治而外，更注重形而上學，如道，天理，氣等。形而上學是他們學說的最初假設，基本觀點。他們在形而上學上有何等見解，即在人性，修養，人生上有何等主張。後者是由前者所推出。如朱子在形而上學上主張理氣二元論，以爲天地萬物都是由理氣所構成，而理是形而上的，是全善的；氣有精粗，是形而下的。故他在人性論上主張性善情惡二元論，以爲性即是理，是全善的；情即是氣，有善不善。因此他在修養法上，提倡格物，主敬，以顯露心中固有之天理，剷除後天之人欲。而在人生哲學上，則主張以理制情，度過理智的生活。王陽明則在形而上學上，主張惟氣一元宇宙論，以爲天地萬物都由氣所產生，氣是善的，理在氣中。故他在人性論上，主張惟氣一元性善論，以爲性即是氣，即理，即良知。情，欲亦是人性所常有，不可以惡言。惡是後天的，由於情欲發動過當而不聽從良知之命。因此他在修養法上，主張致良知，以便把良知之善推行於外。而在人生哲學上，則希冀人人能致良知，「以相安相養，以濟於大同」。可知他們的學說都是以形而上學做出發點，而孟荀則只以人性論做學說的基本假設；故他們在哲學上比孟荀士推一步，而注重形而上學。這便是他們比昔儒進步處。

第三，道學家所以被稱爲儒家，乃因爲他們不僅推崇孔孟，註解儒經，解答古書所提出之哲學問題，而更具有孔孟之淑世精神。孔子曰「知夫不可爲而爲之」，孟子的「窮則獨善其身，達則兼善天下」的淑世態度，影響後來一切儒者，而道學家亦非例外。如張橫渠說：「天地之塞，吾其體；天地之師，吾其性；民吾同胞，物吾與也。……尊高年所以長其長，慈孤弱所以幼其幼，聖其合德，賢其秀也。凡天下疲癯殘疾，惛獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。」（全集，在誼堂全書本，卷一，西銘）程明道說：「博施濟衆，乃聖人之功用。」（二程遺書，呂氏天監樓刊本，卷二上，頁三）朱子說：「天理人欲，同行異情。循理而公於天下者，聖人之所以盡其性也；縱欲而私於一己者，衆人之所以滅其天也。二者之間，不能以髮；而其是非得失之歸，相去遠矣。」（朱子學的，卷下）王陽明說：「明明德者，立其天地萬物一體之體也；親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。……君臣也，夫妻也，朋友也，以至於山川神鬼鳥獸草木也，莫不實有以親之，以達吾一體之仁。然後吾之明德始無不明，而真能以天地萬物爲一體矣。」（王文成公全集，浙江書局本，卷二六，頁三）可知道學家講學是以救世爲最後目的，以淑世爲歸宿。在此方面言，他們和古儒是一致的。淑世精神是儒家的共有態度，一貫精神。

又由上文第一，第二兩節看來，我們所以稱道學家爲新儒家，乃因他們以新體裁（即語錄體）著錄

總之，宋明道學是新儒學，宋明道學家是新儒家。

清代哲學是近世哲學的第二期。清代是「古學的昌明時代」。這時期思潮的主要運動是反宋明，反漢唐而復古。潘用微，陳乾初，王船山，顏習齋，李恕谷，戴東原，焦里堂等是這期裏的主要哲學家。他們的講學旗幟是反宋明而直尋孔孟哲學的真義。

清代哲學家爲什麼以反宋明爲旗幟呢？因清儒感覺宋明道學家雖以反佛老而復儒學爲口號，實則他們是陽反佛老，而陰受佛老的影響，他們的思想是含有佛老的成分。清儒有見於此，故欲由古儒經典中，挑出宋明雜於佛老的部分，以顯經書本來面目，孔孟哲學的真義。清儒講學的總動機，一言以蔽之，是中國文化本位運動。故他們講學有下列三個動向：

(一)擺棄道學的經註而直尋經義。「在清代，有孔孟程朱之辨。清儒以爲宋明道學之解經，乃以他們自己的見解，佛老的思想，附會經書裏；故經書的真義，晦而不彰。他們大都擺棄道學家的傳註，直接尋求孔孟的真義。這種運動，在潘用微的求仁錄和陳乾初的大學辨業裏已開其端。錢穆先生說：『蓋兩人皆不喜玄虛渺漠之談，而倡孔孟程朱之辨；擺棄傳註之附會，直求本經，以探孔孟真義。』(《錢穆中國近百年學術史》，頁六五)所以用微有不得看註，不得看諸賢語錄」的話。自從顧亭林提出「經學卽理學」以後，治經的風尚，乃逐漸彌漫於清代。梁任公說：「百種專治經書，經學即理學」之聲，以興空談性命

之陋儒抗，於是二百年來學者家家談經，著作汗牛充棟。」（參著中國三百年學術史，民族書局本，頁二八四）

其中的名著，如胡朋明的易圖明辨，焦里堂的雕菰樓易學三書，孫淵如的尚書今古文注疏，陳碩甫的詩毛氏傳疏，焦里堂的論語通釋和孟子正義，程錦莊的論語識，戴東原的孟子字義疏證等都是蕪棄道學家的傳註，來尋求經書的本義。這個時代真是古學昌明的時代了。」（以上一段見拙著評馮著中國哲學史一文。此文

載燕京學報第二六期）

（二）厭棄道學家心性理氣的玄學。在上文，我們已經談過：道學家與孔孟荀之不同處，是孔孟荀注重政治與倫理，而道學家則除政治，倫理而外，更注重形而上學。清儒有見於此，乃以他們所論心性理氣的部分，是受佛老的影響。陳乾初說：「弟愚人，何敢言學！唯是世儒習氣，敢於誣孔孟，必不敢倍程朱，時爲之痛心。」（見南雷文定附錄）又曰：「本體二字不見經傳，此宋儒從佛氏脫胎來者」；周子無欲之教，不禪而禪。……人心本無所謂天理，天理正從人欲中見。人欲恰好處，即天理也。向無人欲，則亦並無天理之可言矣。」（見南雷文定後集卷三，陳乾初先生墓志銘）顧亭林說：「竊嘆夫百餘年以來之爲學者，往往言心性，而茫乎不得其解也。命與仁，夫子之所罕言也。性與天道，子貢之所未得聞也。……今之君子則不然，聚賓客門人之學者數十百人，譬諸草木，區以別矣，而皆與之言心性。舍多學而誠，以求一貫之方；置四海之困窮不言，而終日講危微精一之說。是必其道之高於夫子，而其門弟子之

賢於子貢，……我弗敢知也。」（文集，卷三，與友人論學書）顏習齋說：「明儒有宋希哲者，云：『程朱樂處，自禪學來；康節樂處，自老莊來。』吾嘗服其明眼確論。細看來，宋儒於釋老莊實無不染著；程朱不正染禪，康節亦不正老莊也。」（朱子語類詳，四存學會刊本，頁二二）又說：「朱子半日靜坐，是半日達磨也。半日讀書，是半日漢儒也。試問十二箇時辰，那一刻是堯舜周孔乎？宗朱者可以思矣！」（全上，頁二四）戴東原說：「孔子之後，異說紛起。能發明孔子之道者，孟子也。卓然異於老聃莊周告子，而爲聖人之徒者，荀子也。嘗求老釋，能卓然覺悟其非者，程子張子朱子也。然先入於彼，故其言道爲氣之主宰樞紐，如彼以神爲氣之主宰樞紐也；以理能生氣，如彼以神能生氣也；以理墮在形氣之中，變化氣質則復其初，如彼以神受形氣而生，不以形氣物欲累之則復其初也。皆改其所指爲神識者以指理。故言儒者以理爲生不滅，豈望賢之言哉？天地之初，理生氣，豈其然哉？」（論語，卷下）可知以道學爲雜佛老，厭棄道學家所言心性，理氣，靜坐等，乃當時一種普遍趨勢。

（三）創造新儒學。清儒既反對宋明道學，故他們於道學家所討論之哲學問題另給一套新答案，組成一套新儒學。茲述此期哲學思想的幾個新動向於下：

（一）提倡惟氣一元宇宙論。在中國近世哲學史上，張橫渠，陸象山，王陽明，劉宗山等雖曾以氣爲天地萬物產生之根原，但於惟氣一元宇宙論做有精緻和有系統之敘述的，則是清儒。他們攻擊程朱理氣

二元宇宙論，提倡惟氣一元宇宙論；以爲天地萬物皆由氣所生，而道只在氣中，是「氣化流行」的條理。

王船山說：「蓋言心，言性，言天，言理，俱必在氣上說。若無氣處，則俱無也。」張子云：「由氣化有

道之名」，而朱子釋之曰：「一陰一陽之謂道，氣之化也」……氣之化而人生焉；人生而性成焉。由

氣化而後理之實著，則道之名亦因以立。是理唯可以言性，而不可加諸天也，審矣。就氣化之流行於天

壤各有其當然者，曰道；就氣化之成於人身實有其當然者，則曰性。」（讀四書大全說，船山遺書本，卷一〇，頁

五八十六〇）顏習齋說：「萬物之性，此理之賦也；萬物之氣質，此氣之凝也。正者，此理此氣也；間者，

亦此理此氣也。交雜者，莫非此理此氣也。……至於人，則尤爲萬物之粹，所謂得天地之中以生者也。

二氣四德者，未凝結之人也；人者，已凝結之二氣四德也。」（存性編，畿輔叢書本，卷二，頁三）戴東原說

「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。」（孟子字義疏證，安徽叢書刊本，卷下，頁六）

天地萬物既出於一源，以氣爲主，而道只在氣中，爲氣之變動律；故理亦在氣中，是氣的「節文」，

「條理」。王船山說：「理只在氣上見。其一陰一陽，多少分合主持調劑者，卽理也。」（讀四書大全說，

卷五，頁六）「氣之條緒節文，乃理之可見者也。」（同上，卷九，頁九）李恕谷說：「夫事有條理曰理，卽在

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。……離事物何所爲理乎

？」〔論語傳註問，四存學會刊本，頁二六〕東原說：「理者，察之而幾微必區以別之名也。是故，謂之分理。

在物之質曰肌理，曰腠理，曰文理，得其分，則有條而不紊，謂之條理。」〔孟子注義疏證，卷五，頁二〕

總之，清儒提倡惟氣一元宇宙論，以為道，理皆在氣中，是和程朱一派相敵對，而和陸王一派相契合；但調理為「節文」，「條理」，則是他們所獨創。

(2) 推崇惟氣一元性善論。清儒在宇宙論上，既主張惟氣一元宇宙論；故在人性論上，亦主張惟氣一元性善論。他們以為性是分於氣化的，是形而下的，是具體的。主張氣質之性即是義理之性，氣質之性即是善的，以代替程朱的理氣二元論和氣質之性有善不善的說法。陳乾初說：「一性也，推本言之曰天命，推廣言之曰氣，情，才，豈有二哉？由性之流露而言，謂之情；由性之運用而言，謂之才；由性之充周而言，謂之氣。性之善不可見，分見於氣，情，才。情，才與氣，皆性之良能也。天命有善而無惡，故人性亦有善而無惡。人性有善而無惡，故氣，情，才皆有善而無惡。中庸以喜，怒，哀樂明性之中和；孟子以惻隱，羞惡，辭讓，是非，明性之善，皆就氣，情，才言之。後儒曰：既發謂之情，曰：才出於氣，故皆有善有不善。不知舍情才之善，又何以明性之善耶？才，情，氣有不善，則性之不善，不待言矣。」〔爾雅文選集，卷三，陳乾初先生遺書〕乾初此段對於人性的說法，甚為精盡，可為船山，習齋，東原等人對於人性主張的代表，故不備引他們的話了。

總之，他們以爲天道和性是善之授受關係；天道善，故人性亦善。而天道之善即是氣善，故性即氣。即善的。情，才，欲三者都屬於性，故都是善的，皆不可以惡言，而惡起於後天。在此方面言，他們亦和程朱一派敵對，而和陸王一派一致。

但他們論性有一點特別值得大書特書，而和程朱陸王兩派都不同的，是他們特別注重性的後天發展與擴充。道學家以爲性善是先天的，固定的。後天的工夫只能顯露先天所已有，並不能於先天之善有所擴充或增加。如朱子說：「只有性是一定。」（語類，卷五，應元書院同治刊本，頁一五）黃梨洲說：「夫性之爲善，合下如是，到底如是。擴充盡才，而非有所增也；卽不加擴充盡才，而非有所減也。」（南雷文彙，卷二，與陳乾初論學書）清儒則不然。他們特別注重性的後天工夫，注重「擴充盡才」。工夫愈積極，愈可發展人性，愈能表示人性之善。陳乾初所謂：「人性無不善，於擴充盡才後見之。」（南雷文約，卷一，陳乾初先生墓誌銘）「孩提少長之時，性非不良也，而必於仁至義盡見生人之性之全。」（南雷文定後集，卷三，陳乾初先生墓誌銘）王船山所謂：「古之善言性者，取之有生之後，閱歷萬變之知能。」（詩廣傳，卷四，頁一五）「盡性以至於命，至於命而後知性之善。……測性於一區，擬性於一時，所言者皆非性也。」（愚問錄，內篇，頁二九）顏習齋所說：「人性中具有仁義位育，但得活理養之，則學成具全體大用。否則，血肉腐朽而已矣。」（言行錄，卷上，頁四）可知他們是如何注重性之發展和擴充了！

(3) 宣揚主知情欲論。清儒既以爲理在事物中，調理爲條理，又以爲情，欲是善的，注重性的後天變化和發展；故他們在人生哲學上，提倡主知情欲論以代替道學家的主知絕對論。

在人生哲學上，道學家是主知絕對論者。他們以爲心的先天本體（即「天理」或「良知」）是絕對的，固定的，含有一切善良行爲的規則和道德律的；情，才只是天理或良知的一種作用，一種能力。他們主張情，才當絕對遵循心的先天本體，順從天理或良知。假設情，才「爲氣所染」或是「氣之動」〔陽明語〕，一循於耳目口鼻之欲，便是私欲，便是惡了。他們以爲天理或良知是是非善惡判斷的絕對標準，是人類所共有的；耳目口鼻之欲或情欲利害是屬於「血氣」〔朱子語〕和身體的，是個人所有的，是私的。故他們主張後者當絕對聽從前者的指揮和管轄。他們的這種主張純是以心的先天本體爲主體，而情，才只佔一個附屬的地位。他們是希望人能在天理或良知中找出一個處世的絕對標準，然後個人才能與大我化合，與社會溝通的。

惜乎他們太重視天理或良知，而疏忽了情，欲的自身。他們並非先考察情，欲的需要，而後給以適當的道德律。他們乃以自己意見，名曰天理或良知，而硬加在情，欲身上，使情，欲服從之。凡他們所認爲道德之事，皆曰天理。故結果乃指定出來許多違背人情的天理。如「妻有七出」，朱子也以爲是理。

語類說：一問：『妻有七出，此却是正當道理，非權也。』曰：『然。』（卷一三，頁二）無怪乎李恕谷

說他們是：「離事言理，又無質據；且認理自強，遂好武斷」（恕谷後集，卷二僎氏族譜序）；戴東原斥他們是
以理殺人了。

清儒既見道學家之誤，故他們另提倡主知情欲論，以代替主知絕對論。他們重視情，欲；以爲人倫先觀察情，欲之需要，而後規定情，欲之法則。所謂人倫之理即在情，欲中求；情，欲恰好處即是理。陳乾初說：「周子無欲之教，不禪而禪。吾儒只言寡欲，不言無欲。聖人之心，無異常人之心。常人之所欲，亦即聖人之所欲也。人心本無所謂天理，天理正從人欲中見。人欲恰好處，即天理也。向無人欲，則亦並無天理之可言矣。」（南雷文定後集，卷三，陳乾初先生墓誌銘）王船山說「終不離人而別有天，終不離欲而別有理也。離欲而別爲理，其唯釋氏爲然。蓋厭棄物則，而廢人之大倫矣。……夫即此好貨好色之心，而天之以陰陽萬物，人之以載天地之大德者，皆其以是爲所藏之用。……於此聲色臭味，廓然見萬物之公欲，而即爲萬物之公理。大公廓然，物來順應，則視之，聽之，以言，以動，率循斯而無待外求。……孟子承孔子之學，隨處見人欲，即隨處見天理。」（讀四書大全說，卷八，頁一七九）戴東原說：

「通天下之情，遂天下之欲，權之而分理不爽，是謂理。」（孟子字義疏證，卷下，頁一九）

清儒既以理是情，欲恰好處，故他們注重情，欲的訓練陶冶，而禮是鍛鍊與節制情，欲的最好工具，故他們特別重視之。陸桴亭，王船山是如此；顏習齋，李恕谷更是如此；後來凌次仲，許周生則以

禮是哲學中心問題了。在我國近世哲學史中，由宋明道學家之注重禮，轉移到清儒之注重禮，乃是儒家哲學思想的一個大變動，頗值得我們注意。

(二) 顏李學在儒家哲學中之地位

顏習齋，李恕谷，程綿莊等人所提倡之學說，曰顏李學。凡清儒思想所具之特點，如上文所論者，此派皆具有之。除此而外，此派思想又具有其自身之特殊精神，特殊面目；故此派思想在儒家哲學中，有其新地位，新價值。茲分兩點言之：

(1) 發揮舊問題。我國近世哲學史，可說是儒家哲學史。在這一時期裏，哲學家皆以繼承孔孟為目的。而在諸儒中，出類拔萃，真能繼承孔子，發揮孔子之思想的，是顏李一派。今以數事證明之：

第一，對於儒之觀念的改正。儒家創始於孔子。孔子是稱贊堯舜禹武王，效法周公。孟荀兩人皆以孔子上繼堯舜禹湯文武周公。中庸則說：「仲尼祖述堯舜，憲章文武」。可知古儒是以政治家為理想人物，崇拜對象，是儒政合一的。唐韓愈作原道一文，提倡儒家道統論，以為：「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹；禹以是傳之湯；湯以是傳之文武周公；文武周公傳之孔子；孔子傳之孟軻……」，也是本於古儒之道統論，尚不失古儒道統論之精神。

至於宋明道學家，論及道統，則只法孔孟，不法堯舜。他們以爲孔孟是儒家所崇拜對象，理想人物，堯舜是政治家所崇拜對象，理想人物。於是儒與政分了。顏習齋嘗深痛感慨道：「孔子祖述堯舜，孟子言必稱堯舜，正見明新兼至之學，原是學作君相。後世單宗孔子，不祖堯舜，雖亦或言孔子即堯舜，其實是明體不達用之隱病所伏也。所以二千年來，只學孔子講說詩書，將其新民之學全失，便是做明德處亦不過假捏禪法；不惟其成就不堪帝，不堪王，不堪將，不堪相，乃從其立志下功本處，便是於帝王將相之外，世間另做個儒者。噫！豈不可怪也哉！」（言行錄，世儒儒）

習齋既痛斥道學家對於儒之觀念的錯誤，故恢復古儒對於儒之真義，以爲儒政合一，儒家之目的即在政治，「學爲君相百職」。他敘述儒家使命道：「儒者，學爲君相百職，爲生民造命，爲氣運主機者也。」（習齋記餘，與相城錢生題城書）

第二，政教合一。儒以政治爲目的，故儒所學者，即爲在政治上所實行者。孔子教人分四科：德行，言語，政事，文學。政事則有冉有季路。孔子曾問冉有，季路，公西華治國之道。又言學禮可以治國，學詩可以使四方。

到了後來，國家以科舉取士。於是儒所學者是科舉之文，而在朝廷所用者是治國之道。故所學非所用，所用非所學。以致讀書人非辦事人，辦事人非讀書人。關於此點，顏李深加非難，力倡政教合一，

主張所學卽所用，所用卽所學，以期達到「聖賢英雄原是一人」(恕谷語)之境地。

第三，德藝並重。孔子不僅注重仁與忠恕諸德，又重視藝的。他是德藝並列。如論語述而章載：「子曰：『志於道，據於德，依於仁，游於藝。』」論語常記孔子論禮樂的話。泰伯章有：「興於詩，立於禮，成於樂」。可知孔子是如何重視禮樂了！孔子亦自居能御，又嘗釣弋。太宰子貢亦稱孔子多能，孔子亦自居之。

顏季有見於此，特別發揮孔子德藝並重之精神，而對於德藝問題有精確之解答。他們以德爲主，以藝爲用。德是人生目標，而藝是實現道德的工具。無藝，則德是空虛的；無德，則藝是盲目的。道學的世界，則是空虛的世界，乃因他們重德而輕藝。

第四，提倡仁的實現方法。孔子論仁不獨以仁是人生的最後理想，且注意仁的實現方法。如弟子問仁，孔子多告以仁之實現方法。如樊遲問仁，孔子答曰：「仁者先難而後獲」；顏淵問仁，則告以「克己復禮爲仁」；司馬牛問仁，則答以「仁者其言也訥」；子張問仁，則告以「恭，寬，信，敏，惠」。後儒講學，雖亦以仁爲最後目標，惜乎他們太疏忽了仁的實現方法，故講者自講，而仁永無實現之日。程綿莊在論語說一書中，則特發揮孔子注重仁的實現法之精神。

第五，注意勇德。孔子是智仁勇三者並重，如論語憲問章記載：「子曰：『君子道者三，我無能焉。』」

仁者不憂，智者不惑，勇者不懼。『子貢曰：『夫子言道也。』智仁勇三者在中庸上稱「三達德」。惜乎後來道學家只注意仁智二德，與禮義合稱，曰「仁義禮智」四德；而輕視勇德。他們以為仁義禮智是性所固有，是先天的，是儒者所當推行的。而勇是武人之德，儒者所不必講的，可有可無。但他們不知道，若無勇德，則百事俱廢，仁義禮智亦不能表達於外了。故勇是做事之精神。顏李有見於此，故屢談及勇德。

以上五項，是顏李一派對於孔子思想之發揮。除此而外，他們尚提出新問題。

(2) 提出新問題。他們提出幾個哲學新問題，是我們所當注意的，今述於下：

第一，在宇宙論上，程綿莊提出二氣交感問題。按清儒是惟氣一元宇宙論者，而陰陽二氣爲何變化，他們尙未解答。綿莊則主張天地萬物皆生於陰陽二氣，而二氣所以變化乃由於交感。

第二，在社會哲學上，習齋與綿莊提出人在宇宙間之地位問題。他們以爲人在宇宙上高於一切；人是宇宙之中心，而個人是社會之中心。因人能創造文化與推行道德；其他東西則不能；而創造文化與推行道德，則以個人爲主。

第三，在教育哲學上，習齋以爲教育目標是陶冶全部人格。在動的教育中，培養德，智，體，技四育。亦即在實習六藝中，磨練全部人格，而獲得德智體技四育的健全修養。

在學習方法上，習齋提倡習能論，以能發明原理，製造器具爲學習之妙境。

又在學習方法上，恕谷注重器官訓練，以爲人當注意五官及心之作用，而活用之。

在學習科目上，習齋提倡實科，以爲人能精於一藝，卽成爲有用之人，勝於讀書萬卷。而習齋恕谷又皆注重音樂教育。

第四，在倫理上，習齋是文武並重，而痛恨文場武粗；以爲文有武身，武有文才。最後則歸於文武合一了。

第二章 顏習齋生平及其思想之演變

習齋姓顏名元，字易直，又字暉然；河北博野縣人。他生於明崇禎八年，死於清康熙四十三年（一六五〇—一七〇四），年七十。他的生平和思想的演變可分做三個時期，今分述於下：

（一）少年時期——從一歲到二十四歲（一六五〇—一六五八）

在這時期裏，習齋的思想很飄浮不定，屢次變遷和轉移。他從學仙，習染輕薄，學兵法而尊古法。據年譜載，他在十四歲時，看寇氏丹法，遂學運氣術；明年，因學仙，娶妻不近。他在十六歲時，知仙不可學而習染輕薄。後來他在十九歲時，從賈端惠學，乃習染頓洗。他在二十三歲時，見七家兵書，很喜悅，遂學兵法，究戰守機宜，並學技擊。他在二十四歲時，乃尊古法，叫他的書齋曰思古，自號思古人；主張政治當法三代，於是遂「舉井田，封建，學校，鄉舉，里選，田賦，陣法，作王道論，後更名存治編」。

（二）習學宋明道學時期——從二十四歲到三十四歲（一六五八—一六六八）

這一個時期，又可分做兩期：明崇禎王時期，和崇禎繼安時期。他在二十四五兩歲（一六五八—一六五九）是推崇陸王時期；從二十六歲到三十四歲（一六六〇—一六六八）是崇拜程朱時期。今略述於下：

一六五八年，有彭通（號雪翁）者，習齋論學，時作道學語，並出陸王要語等書，復談孫徵君、文孝的行蹟。習齋深喜陸王，手抄要語一冊。又明年（一六五九），他赴揚州，訂交王五修（名之徵，孫徵君高足）。於是年，他不陸王學說，做大益小益兩歌。他自己曾述說在這兩年裏尊崇陸王的情形道：

一二十三歲（號年譜所載，此二十三歲實改爲二十四歲），得陸王二子語錄，而始知世有道學一派，深悅之。

以爲孔孟後身也。從之，直見本心，知行合一，元雖不敏，一若有得於二子者。其時著求源歌、小益歌，格物論，大約皆二子宗旨也。見者稱眞陸王。（續記餘卷六，談龜湖書末，頁十三）

他從二十六歲到三十四歲（一六六〇—一六六八）是推崇程朱的時期。他在二十六歲時，得性理大全，深喜程朱的學說，並習靜坐。年譜記載道：「得性理大全，觀之，知周程張朱學習，屹然以道自任，期於主敬存誠，雖躬稼胼胝，必乘閒靜坐，人羣紛擾之不恤也。」（年譜卷上，論龜湖書本頁七）他在這個時期裏，一方面欽佩程朱等人的著作，講讀近思錄、通書、小學等；一方面實行朱子的家禮和學習靜坐。他主張一靜坐，爲存養之要，家禮爲躬行之急。（年譜卷上，頁十）他每日一進退起居，吉凶賓嘉，必奉文公家禮爲矩矱。（續記餘卷六，頁四）他以為靜坐是修養的唯一法寶，可用以修齊治平。他曾「靜坐，觀喜怒哀樂未發時氣象」（見年譜卷上，頁十三）又規定「每靜坐以十四事自省」。（年譜，頁二十）可知在這時期裏，他是把程朱等人的兩條修養大路——靜坐和讀書——完全接受了。他曾自述這幾年的情形道：

「二十六歲，得性理大全，見周程張朱語錄，幡然改志，以爲較陸王二子尤純粹，切實，又謂是孔孟後身也。……奉小學近思錄等書如孔子經。文人或有一言疑論諸先生者，忿然力辨，如嘗父母。元雖不敏，若於程朱諸子稍有得者。自甲辰至戊申日記中俱可按也。」（習齋記餘卷六，頁十三至十四）

又說：

「農圃憂勞中，必日靜坐五六次，必讀講近思錄，太極圖，西銘等書，云得太極圖一以貫之。」（全上卷一，頁三）

他在這個時期裏，不僅接受了程朱等人的學說，和實行他們的主張；他更承認他們是孔孟的正派，道統的眞傳，並稱周子是聖人。他在二十七歲時，「立道統龜，正位伏羲至周孔，配位顏曾思孟，周程張邵朱外，及先醫虞襲」。（年譜卷上，頁九）他說：「於家齋孔子位前，題明道諸儒主，次四配下。朔望拜禮，出入告面，事如父師。於通書稱周子眞聖人，於小學稱朱子眞聖人。」（習齋記餘卷二，頁三）他這是何等崇拜程朱呀！

從上兩段看來，可知他在這個時期裏，已經是一個純粹十足的程朱信徒了。

他在三十四歲（一六六八）的時候，有一件事頗值得我們注意。這件事促成了他平生思想一個大變動，使他由推崇程朱一轉而爲反對程朱，形成了他走入新哲學系統的建設時期。在那一年，朱媼死了，他以

爲父出亡關外，當代承重，服三年。他居喪，一遵朱子家禮，遂染疾。於是他乃感覺朱子家禮有拂戾性情處，校以古禮，多有不合。因而他斷定家禮並非古禮之真，是由朱子所任意刪改的，遂做喪別記。（習齋記餘卷十有感感見一文，係景景禮）他在五十二歲，曾和門人忠忠議這事，說道：

「初喪禮：『朝一溢米，夕一溢米，食之無算』。宋書家禮刪去『無算』句，致當日居喪，過朝夕不敢食；當朝夕過哀至，又不能食，幾乎殺我！今因家禮『續登其朝夕哭，惟朝望未除服者會哭，凡哀至皆制不哭』；疑聖人過抑人情。昨讀子夏傳曰：『既練，舍外寢，始食菜果，飯素食，哭無時。』乃嘆先王制禮盡人之性，聖人無德無位不可作也。」（聖學卷下，三五）

他既懷疑家禮，因而懷疑靜坐和讀書。他以為靜坐和讀書並非正學，並非孔孟故道；乃是禪學俗學。年譜載道：「茲哀殺思學，因悟周公之六德，六行，六藝，孔子之四教，正學也。靜坐，讀書乃程朱陸王爲禪學俗學所浸淫，非正務也。」（卷上三十四）這豈不是對於他素日所奉爲聖學的程朱等人一個大挑戰，一個大攻擊，而他自已欲直繼闢闢，以孔道自任嗎？可知在一六六八年十月的時候，是他思想變動的一個大轉機。在這時以前，他是一個純粹十足的程朱信徒；自從這時起，他即是道學家眼光裏的叛徒，一個新哲學系統的建立者了。

他由尊崇程陸一轉而爲反對程陸，由欲崇靜坐和讀書一轉而爲行六行六藝。其苦不在此。

據我看來，其因有二。第一，習齋的性情是銳敏善變，急於進而勇於退，易受環境所影響而又能不為環境所束圍。他每見一學說，如投他所好，輒用全力來研究；俟發現該說的誤謬，即棄而不顧，另闢新途徑。他捨棄學仙的原因在此，捨棄陸王的原因在此，厭惡程朱的原因也在此。他因為具有這種銳敏剛毅的性格，所以能擺脫明道學的舊路，另張新旗幟，創造新學說的。

第二，他反對程朱，雖始於一六六八年十月，但他的新哲學思想的播種萌芽並不起始於此時。他的新哲學思想產生很早；當他信仰程朱的時候，他的新哲學思想已經播種萌芽了。在一六六八年十月以前，他的新哲學思想是和靜坐，讀書兩者並行，暗闕短長。不過在這個時候，他信仰程朱很是濃厚，所以他的新哲學思想只得潛伏隱藏，不能顯露的。但當他一且覺悟程朱學說的誤謬，他的新哲學思想即由潛伏隱藏而顯露出現，來代替靜坐讀書，來佔據他思想的全部。

他在存治編一書裏已經提出六德，六行，六藝的。他在三十一歲時，曾和王介祺（名餘祐，號五谷山人）談經濟，又和王法乾（名登輝）論六藝。年譜記載：「與王法乾言六藝，惟樂無極，御非急用，禮樂書數宜學。若但窮經明理，恐成無用學究。」（處語）年譜又載：「與王法乾言六藝，惟樂無極，御非急用，禮樂書數宜學。若但窮經明理，恐成無用學究。」（處語）

二歲時，論禮樂，有「孔孟之道，不以禮樂，不能化世濟世」的話。可知他在這個時候，已經很推崇六藝，已經有想用六藝來代替窮經明理的意思。此所以他在三十四歲時，一且覺悟靜坐和讀書的誤謬，即

立刻決定用六藝來代替它們的。六藝觀念是他後來所著存學編一書的主要骨幹。

(三)新哲學系統的建立時期——從三十四歲到七十歲 (一六六八—一六九四)

這個時期又可分做兩期：從三十四歲到五十七歲 (一六六八—一六九二) 爲前期，從五十八歲到七十歲，(一六九二—一七〇四) 爲後期。在前期裏，他的主要著作是存性編，存學編，存人編；在後期裏，他的主要著作是四書正誤和朱子語類評。在前期裏，他反對程朱的情緒是志忑的，飄浮的；在後期裏，他攻擊程朱的心情是堅決的，肯定的。在前期裏，他不獨攻擊程朱，且排斥陸王；在後期裏，他只痛斥朱子而稱贊陸子的。

我們在前邊已經說過，一六六八年十月是習齋思想變動的一個大轉機。在此時以前，他是一個純粹十足的道學家的信徒；在此時以後，他即走入新哲學系統的建立時期了。他於三十五歲 (一六六九) 的時候即把他的新哲學系統完全建立起來了。他於那年完成了他的兩部哲學名著：於正月著存性編，於十一月著存學編。前者所敘述的是他的宇宙論和人性論，後者是他的教育哲學。

存學編一書是以六藝爲主體，而歸結於實學，習能，實行的。他用六藝來代替程朱的讀書和靜坐；用習能，實行來代替程朱的窮理和明經。我們在前邊已經敘述過，習齋的六藝思想發端很早，初見於存治編，兩見於年譜；最後於一六六八年七月他即用六藝來代替程朱的靜坐和讀書的。至於他對於學習的

主張，則產生於一六六九年正月。年譜已酉三十五歲正月條載道：「覺思不如學，而學必以習。更思古齋曰習齋。」可知他雖著存學編一書於一六六九年十一月，他著這書的動機則導源於一六六八年的居喪，這書的內容則發端很早的。

存性編一書的動機也是導源於一六六八年的居喪，這書的內容也是發端於前數年的。他曾敘述他著這書的動機是造端於一六六八年末：

「康熙戊申，避先恩祖妣大過，式遵文公家禮，尺寸不敢違，覺有拂戾性情者；第謂聖人定禮如此，不敢疑其非周公之舊也。歲稍，忽知子非宋姓，哀殺不能伏廬中，偶取閱性理，氣質之性，總論爲學等篇，始覺宋儒之言性，非孟子本旨；宋儒之爲學，非堯舜闢孔舊道，而有存性存學之作。」（習齋記餘卷一頁四）

又說：

「……至練後，哀相殺，又病不能純哀；思不若於哀不至時略觀書。於是檢性理一冊，至朱子性圖反覆不能解。久之，猛思朱子蓋爲氣質之性而圖也；猛思堯舜禹湯以及周孔諸聖，皆未嘗言氣質之性有惡也；猛思孟子性善，情才皆可爲善之論，誠可以建天地，質鬼神，考前王，俟百世，而諸儒不能及也。乃爲妄見圖凡七，以申明孟子本意。」（存性編卷二，續補叢書本，頁三）

可知他著這書的動機是造端於一六六八年的一變，他著這書的目的是純爲打倒朱子的性論。他恢復起來了孟子的性善二元論，並用確氣性善一元論來代替朱子的理善氣惡二元人性論。他的這種發現則可歸功於一六六八年末的「猛思」。其實我們若細讀洋譜，則可知道他的這種思想發生與否；可知道他的這種思想是受張石卿著編簡的影響。至於一六六八年末的「猛思」只是這種思想變化的導火線。

今考習齋和石卿訂交於一六六五年（辟爾齋三十一歲）。在這一年，石卿和習齋論學，主張「性皆善」，並主張理在氣中。他說：「性皆善，而有偏全厚薄不同，故曰『相近』。義理即寓於氣質，不可從末傷分爲二。」（見習齋手譜卷上頁三十一）又石卿論性，主張性即是氣質，即是善的；以爲性不可分爲「天地之性」和「氣質之性」。他說：「性即是氣質底性，堯舜底氣質便有堯舜底性，桀跖底氣質便有桀跖底性，而究不可謂性惡。」「人性無二，不可從末傷分天地之性，氣質之性。」（見存性書卷三五下）可知石卿對於人性的見解正是習齋後來在存性編裏所積極主張的。習齋在當時對於石卿的見解雖未加允諾，反覆辯難；但他實深受石卿的影響。他在三十三歲（一六六七）時，嘗辯性善，理氣一致。宋儒之論，不及孟子子。」（年譜卷上頁二十三）可知，他於那時豈不是全盤接受了石卿的主張？但他受石卿的影響係出於不覺，所以直到一六六八年末才覺悟石卿論性的真確。他曾敘述這種情形道：「先生（指石卿）賜教，在未著存性前。惜當時方執程朱之見，與之反覆辯難，及喪中悟性，始思先生言性真確。期服闋入部相質，而先生

竟捐館矣！嗚呼！安得復如先生者而與之言性哉？」（存性編卷三頁二三）可知習齋的性論實發端於前數年而深受石腳的影響。

總上看來，可知習齋著存性編和存學編兩書的動機全係導源於一六六八年的居喪。他著這兩書的旨的都是爲反駁宋儒。又這兩書的思想都是發端很早的。

又習齋所以攻擊宋儒，乃因宋儒雜於佛道（指道教言），故他最攻擊佛道。他排斥佛道的專書是存人編。他著這書在一六八二年（四十七歲）七月。年譜載道：「壬戌，七月，著喚迷途，後又名曰存人編。」一，喚尋常僧道；二，喚參禪悟道僧道；三，喚番僧；四，喚惑於二氏之儒；五，喚鄉愚各色邪教。」（年譜卷上頁六十三）

我們既敘述完了他在這一期裏（一六六八—一六九一）的三部著作，現在應述說他在這一期裏對於程朱陸王的態度。考習齋晚年思想的轉變始於一六九一年（時習齋年五十七）的南遊。這一次南遊加強了他反對程朱的意志，轉變了他對於象山的態度。所以我們名從一六六八到一六九一的時期爲習齋新哲學系統建設的前期，名從一六九二到一七〇四的時期爲習齋新哲學系統建設的後期。

習齋在一六九一年以前，雖曾著存性存學兩書來評論程朱的學說，但他反對程朱的情緒是飄蕩的，浮動的。他並不敢毅然斷定他們是和孔孟爲兩途；並不敢決然判斷他們不是孔孟的真傳，儒統的正脈。在南遊那年，關於程朱，他曾和耿保汝（五德）有下列的對話：

「拜歌保汝，……乃以存學質保汝，曰：『請問孔孟在天之神以爲是？』程朱罪我否？」保汝曰：「孔孟必以爲是也，程朱亦不之罪也。但目前習見不勝紛紜耳！」先生曰：「苟無獲戾先儒，而幸望道粗明，生死元不計也。」保汝曰：「如此無慮矣！」（年譜卷下頁二〇）

從這段對話看來，我們可知習齋創造新學說的苦心。「獲戾先儒」和「望道粗明」兩觀念交戰，躊躇不決。他既怕得罪程朱，又怕自己的主張和孔孟不符合。所以他在南遊以前，「猶不敢犯宋儒赫赫之勢焰，不忍悖少年引我之初步。欲扶持將就，作儒統之領羊。」（習齋記餘卷一頁四）

他在南遊以後，這種情形則完全不同了。他在南遊的時候，拜謁南方諸大儒（如歐陽汝，張師誠等人）討論學術，反覆磋商。他們奉多主張靜坐和讀書的。甚有主張「何須學習！但操存功至即可將百萬兵，無不如意」的。於是他覺悟了當時真是程朱的天下，八股的世界。他覺悟了程朱真是孔門的敵對，程朱一日不去，孔孟之道便一日不能恢復的。他在南遊後第一年（一六九二）曾和李恕谷說道：

「自一南遊，見人人禪子，家家虛文，直與孔門敵對。必破一分程朱，始入一分孔孟。乃定以爲孔孟程朱判然兩途，不願作道統中鄉愿矣。」（年譜卷下，頁二五）

可知他自從這時候起，方纔毅然以孔道自任，以排斥程朱爲職志的。

他在南遊後第二年（一六九三），曾和王法乾有下列的對話：

「王法乾曰：『吾二人原從程朱入。』」先生曰：『從程朱入之功，不可沒也，然受其害亦甚。使我二人不見程朱之學，自幼專力孔孟，所成豈如今日而已哉？即以賢弟聰穎，屢悟屢蔽，受害豈淺！故吾嘗言仙佛之害，止蔽庸人；程朱之害，偏迷賢知。』」（年譜卷下頁二六）

可知他到了這時候頗悔恨當年學習程朱，很痛惜悟道晚而沒有「自幼專力孔孟」的。我們若拿他在這時候所視爲「偏迷賢知」的程朱，來和他早年在道統籠裏所朝夕奉拜的程朱相比較，相差豈只千里？他真是拒絕程朱於萬里之外了！

他既確定了以排斥程朱而承繼孔孟爲志願，所以他對於程朱毫不留戀和顧惜；以爲他們是和孔孟全然兩樣，「體用皆殊」的。他在南遊後第五年（二六九六）曾和程潛伯說道：

「程朱與孔門體用皆殊：居敬，孔子之體也；靜坐，惺惺，程朱之體也。兵農禮樂，爲東周孔子之用也；經筵進講，正心誠意，程朱之用也。」（年譜卷下頁三十二）

這種見解正可代表他南遊後的晚年思想。按習齋在晚年特別注重習行，事功，而專力攻擊程朱的靜坐和讀書的。我們若細讀他南遊後所著的圖書正誤，朱子語類評兩書即可了然明白的。至於他在晚年所以專力攻擊靜坐和讀書，據我看來，約有兩個原因：（一）他在當年信仰程朱的時候，對於靜坐和讀書都曾用過極其刻苦精密的功夫，所以對於這兩者的害處感覺頗深，因而後來反對它們最烈；（二）他在南遊那

年，眼看當時知識份子都跳入這兩者的陷阱裏，爲它們所縛束，脫逃不開的。於是他深感覺這兩者乃是當時學術界的大禍患；一天不剷除之，一天便不能給學術除害，一天便不能走入孔孟之途的。所以他在晚年專以這兩者爲攻擊的對象。

他在晚年既專力於學習和事功，而以排斥靜坐和讀書爲職志，所以他在朱子語類評（這書是他的晚年名著，可代表他晚年的思想。這書大約作於二六九八年，請參看末節後段）一書裏，極力攻擊朱子，推崇王安石和陳龍川等人，而於陸象山頗表敬意。在這書裏，他一方面以「半日達磨，半日漢儒」的標語來攻擊朱子的靜坐和讀書，一方面以事功的旗幟來推崇王陳等人。所以這書純可代表他南遊後的晚年思想。

按習齋在以前曾朱陸並斥，而今忽斥朱尊陸，豈不是一個大轉變？又這種轉變的原因是什麼呢？這個問題頗值得我們尋思和考究的。今述於下：

習齋在著存學時期，是朱陸並斥的。他以爲朱「支離」，陸「近禪」；他們都不能代表孔孟的本來面目，都不是儒統的正脈，而「是集漢晉釋老之大成者」。他說：

「朱陸兩先生……既卑漢唐之訓話，而復事訓話；斥佛老之虛無，而終蹈虛無。以致紙上之性天愈透，而學陸者進支離之譏。非譏也，誠支離也。心頭之覺悟愈捷，而宗朱者供近禪之譏。非譏也，誠近禪也。」（存學編卷一，頁八）

又他在上徵君孫鐘元先生書裏說道：

「今天下朱陸兩派，互相爭辯。先生高見平和勸解之暇，豈可又增一爭端也。但某殊切杞人之憂，以爲雖使朱學勝陸而獨行於天下，或陸學勝朱而獨行於天下，或和解成功，朱陸合一，同行於天下，則終此乾坤亦只爲當時兩宋之世，終此儒道亦只如說話著書之道學而已，豈不堪爲聖道生民長歎息乎！」（時習齋年三十六歲，本書載存學編卷二頁十）

可知他在這時候，不只攻擊宋陸，且反對朱陸兩派的調和者。

這種情形，他在晚年的時候，則大變了。今看他在朱子語類評一書裏，對於朱子讀書的攻擊，對於象山反對讀書的贊揚：

「象山之學行，雖不免禪宗，還不全靠書本。卽無修和習，行聖人成法，以惠天下，猶省本來才力精神做得幾分事功，正妙在不以讀書誤人也。」

朱子更愚，全副力量用在讀書，每章讀取三百遍；又要讀盡天下書；又言不讀一書，不知一書之理。此學庸人易做，……較陸學不須上智超悟，但工之乎者也。」（朱子語類評，頁二〇）

再看他對於象山注重修行的稱贊：

「陸子之依格法，如截指習射，爲修身之格法；治家出入豐減皆有定規，齊家之格法；守荊州

到任，先教練兵士，治國之格法。較先生（指陸王）半日靜坐，半日讀書，專事訓誥讀講，盲病不惑，自是病痛少。惜亦沾得禪宗，非三事三物之學，吾亦不敢妄推正派耳！」（朱子語類評頁十八）

更見他對於象山「精神緊峭」的贊揚：

「朱子言：『伯恭門徒各自爲說，久之必銷歇。子靜不然，精神緊峭。其說分明，能變化人，使人且異而哺不同。其流害未艾也！』」

就朱子口中，給出子靜之學。莫道伯恭，即朱子亦不及也。顧曰：『流害未艾』，何也？抑知之之害，更甚於子靜乎？」（朱子語類評，頁十）

從上看來，我們很可斷定他在晚年對於象山表示敬崇，頗有袒護之意的。

今考習齋對於象山觀念的轉變，並不是突然的，中間是經過一段很長的歷史過程。他最初崇拜陸王的時候是在一六五八和一六五九兩年。他自從一六六零年推崇程朱以後，即把陸王的書，置於高閣，棄而不觀了。但他自從一六六八年厭棄程朱以後，對於象山的書頗有留戀回顧之意，很渴望重加研究的。後來經過十餘年，才得象山全集於陳太守家。（以上請參看習齋記餘卷六頁二十七）他在這次重讀象山全集的時候，他的思想已完全和他在一六六八年以前不同了。他在這個時候早已經喊着習行和事功的口號，並且張着反對讀書和靜坐的旗幟來和朱子抗衡了。而象山是提倡行和反對讀書的。習齋能不感遇知音，而對他

表示敬意嗎？我們能怪他對於象山有袒護之意嗎？

我們在上邊既說完了習齋晚年對於宋陸的態度，今再述說他在晚年對於陸惺亭（名，字）的態度於下：

陸惺亭是清初新程朱學派的學者，他對於程朱的學說有一番新的改造。他論性主張惟氣性善一元論；論敬主張一循於理，可由畏敬以做到樂處；論學是注重六藝的。他的主要著作是思辨錄。今述習齋對於他的觀念於下：

習齋於一六六八年七月間聽惺亭論學以六藝爲主（習齋著惺亭學於是年十一月），後來他又聽說惺亭的性論。於一六七二年（時）三月，他乃上書惺亭，推許惺亭爲「承儒道嫡派者」。他在上太倉陸惺亭先生書裏曾說：「先生不惟得孔孟學宗，兼悟孔孟性旨，已先得我心矣！當今之時，承儒道嫡派者，非先生其誰乎。」（存）後來於一六七八年，他在寄關中李復元處上一書裏又說：「宋儒中止許明安定張橫渠爲有孔門之百一，今儒止許太倉陸道威爲有孔門之百一。自陸氏辭世，未聞其人也。」（習齋記錄卷三頁十四）可知他在這時候，對於惺亭很是推崇；以爲他是孔孟的真傳，儒統的正脈。但我們當知道，他在這時候對於惺亭的學說只聽別人的傳說，並沒有得讀思辨錄的。

習齋得讀思辨錄乃在晚年。李恕谷二次南遊（一六九七—一六九九），有周好生者贈以思辨錄。恕谷讀這

書後，遂接受啓序的主敬論。他於一六九九年北歸，乃以啓序的主敬論規勸習齋，習齋嘉納之。習齋於是年得讀思辨錄。他在讀這書後第三年（一七〇二，游齋六十八），對於啓序等人會撰如下的評論：

「思深儒之學，南誤張仲誠，西誤李中孚，北誤王汝乾。皆天生秀傑，可爲斯人立命者。誤常人之思小，誤賢秀之廣大。又思思深之學，思深又高矣，亦清泚帶水，更可憐也！」（思辨錄下頁四六）

可知習齋晚年對於他以前所推許唯一可繼儒統的今人啓序也表示不滿。他頗有「今天下舍我其誰哉」之感！他真是獨立不倚，剛毅過人呀！

我們在上邊既述說完了他在晚年對於啓序的態度，今再敘述他在晚年所著的兩部主要著作於下：

四書正誤一書，乃是習齋平日偶辨朱子四書集註的誤謬積累而成的。他寫這書始於一六九二年（五十八歲），終於一六九九年（六十五歲）以後。據年譜所載，我們可知他把這書初編成卷是在一六九二年。在

這書裏，他曾談到澤南書院，有「丙子（一六九〇）七月十日，卯，坐澤南書院南窗，……」的話。（四書

正誤卷三，四書會考本，頁十五）在這書裏，他又曾提到他接受恕谷的主敬（見書在一六九九）。他說：「近與剛

注拈出『小心翼翼，昭事上帝』二句作自檢，自勵工程。」（同上，卷六頁四）從這看來，可知他寫這書是

完結於一六九九年以後的。在這書裏，他發表許多重要見解（如對於羅、道的解釋等）；在這書裏，我們可以

看到他在南遊後，對於程朱反對的決心。所以這書是他南遊後一未主要著作，是可和朱子語類評一書比

美的。

朱子語類評一書是專力攻擊朱子的讀書和靜坐，而提倡習行和事功的。所以這書確可代表他南遊後的晚年思想。但他著作這書在那一年，年譜上並沒有記載着。我以為他寫這書是在一六九八年（六十四歲）。其理由約有二端，今分述於下：

第一，他寫這書至少當在一六九六年（六十二歲）以後。他於是年四月主教於漳南書院，於八月歸；又於十二月著宋史評。他在這書裏，曾談到漳南書院和宋史評，有「剛注謂金漳南書院宜仍名習齋堂，匾宜去講字，予則有苦心也」之句（朱子語類評，四卷與會刊本，頁七）；又有「予有宋祖辨，宋史評力爲乾坤翻此大案」的話。（同上，頁二三）

第二，他寫這書當在一六九八年（六十四歲）。按年譜於是年曾兩次記載他觀語類的話，而這兩條的記載在朱子語類評一書裏都有同一的敘述。年譜敘道：「戊寅，五月，觀朱子語類：『秦捨愛與理學交，自謂敬以直內，終日受用。』則當日理學之爲小人讀者，爲多矣。』（年譜，卷下頁五十七）今考朱子語類評有與這些話相似的敘述，如：「觀此及秦論一生受用，在敬以直內。則敬之一字爲自欺欺世之把鼻，吾非厚誤宋人矣。」（頁五十七）又如：「趙麟奏禮學無人愛，而亦自負其說，自負敬以直內。嗚呼！誠敬也與哉？」（頁五十七）年譜又載道：「戊寅，六月，親語類，曰：『本朝全盛時，如慶曆元祐間，只是相共扶

持，不敢做事，不敢動；被外人侮，亦祇忍受，不敢與較，方得天下少寧。積而至於靖康，一旦所爲如此，安得天下不亂！」不知此言是怨慶歷元祐諸人乎？抑怨靖康諸人乎？宋家可笑可憐，積成禍亂之狀如此，而乃歸獄荆公，何也？」（卷下，頁三七）今考朱子語類評對於這段話也有類似的評論，說道：「嗚呼！宋室之亡，是慶歷元祐諸公養成乎？是熙豐紹聖釀成乎？」（頁三六）從這些話看來，他豈不是寫這書於一六九八年？

第三章 顏習齋哲學思想

(一) 氣·命

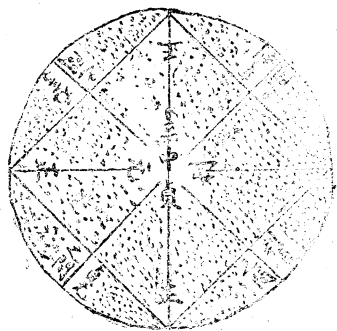
在宇宙論上，清代哲學家（如王船山，顏習齋，戴震等）和程朱等人的根本不同處是他們對於氣的觀念。他們提倡了惟氣一元宇宙觀來代替程朱等人的理氣二元宇宙觀。他們主張氣是宇宙間的根本原素，是萬物產生的最初根源。所謂道和理只寓於氣中，而存在於氣裏。道主氣的流行變化，理是氣的「盛理」。王船山是這樣主張，習齋是這樣主張，後來的戴東原也是這樣主張的。

習齋以爲宇宙間的萬物產生都是由於「二氣四德」的流行變化。在他的宇宙論的系統裏，「二氣四德」的流行變化的過程是有四個層次的：天道而二氣，二氣而四德，四德而十六變，十六變而三十二類。於是萬物即形成和產生了。今試述於下：

他曾繪出一個「渾天地間二氣四德化生萬物之圖」如下：

他解釋這個圖，說道：

「大圈，天道統體也，上帝主宰其中，不可以圖也。左，陽也；右，陰也。合之，則陰陽無間也。陰陽流行而爲四德，元亨利貞也。（自註：「四德先儒即分春夏秋冬，論證所謂四時行也。」）橫豎正畫，四德正氣正理之達也。四角斜畫，四德間氣間理之達也。交斜之畫，象交通也。滿面小點，象萬物之化生也。莫不交通，莫不化生也。無非是氣是理也。知理氣融爲一片，則知陰陽二氣，天道之良能也。元亨利貞四德，陰陽二氣之良能也。化生萬物，元亨利貞四德之良能也。知天道之二氣，二氣之四德，四德之生萬物，莫非良能，則可以觀此圖矣。」（存性編卷二頁三）



在這一段裏，他只提到四德的交通化生；以爲陰陽二氣是「天道之良能」，「陰陽流行而爲四德」，於是「由元亨利貞四德」化生萬物」。至於四德變化時候所遵循的十六個方式（即世所謂「十六變」）和四德變化之

後的三十二類的配合（即世所謂「三十二類」），在這一段裏，他都沒有提到。又在這一段裏，我們當注意他所說：「天道之二氣，二氣之四德，四德之生萬物，莫非良能」的四句話。他以爲二氣流行變化爲四德，「四德之生萬物」都是「良能」，這顯然是謳歌二氣，稱贊自然的。他這是承認四德的流行變化和作用都是有條不紊，是有秩序的，是善的。他的這種觀念是和朱子的理是全善，氣有精粗的說法正相反。可知朱子是理的推崇者，他乃是氣的崇拜者了。又在這一段裏，他所說的上帝在他的宇宙論的系統裏佔何地位，有何作用，全沒有詳細的說明。但我們在他的年譜和著作裏是常見到上帝兩字，所以我們可以確斷他是承認上帝的存在。

他所說的「二氣四德，順逆交通，錯綜薰蒸，變易感觸，聚散卷舒」的十六變就是二氣四德變化流行的時候所遵循的十六個變化方式。他說：

「陰陽流行而爲四德，順者，如春德與夏德順也。逆者，如春德與秋德逆也。交者，二德合或三四合也。通者，自一德達一德，或中達正間，正間達中；正達間，間達正；正正達間間，達之類也。錯者，陰陽剛柔彼此相對也。綜者，陰陽剛柔上下相穿也。薰者，如香之薰物，居此及彼，以虛治實，不以形接而臭至之也。烝者，如烝食，如天地網緝，下漸上也，一發而普遍也。變者，化也，……或德相變，或正間斜相變也，……易者，神也，往來也，更代也，治也；陽乘陰，陰乘陽也

感者，遙應也，……。觸者，邂逅也，不期遇也，……。聚者，理氣結也；一德聚，或二三四德共聚也。散者，散其聚也。舒者，縷長直去也。卷者，週其舒也。十六者，四德之變也。德惟四而其變十六，十六之變不可勝窮焉。」（存性編卷二頁五六）

二氣四德若遵循着上段所述的十六個變化方式來流行變化，則即可構成三十二類的配合。所謂三十二類乃是：「中邊直屈，方圓衝僻，齊銳離合，遠近違遇，大小厚薄，清濁強弱，高下長短，疾遲全缺」。（存性編卷二頁七）

習齋以爲宇宙間萬物的產生雖都由於稟受二氣四德，但因為他們所稟受的有三十二類的分別，所以他們的一切性質，聰明愚魯，強弱壽夭，富貴貧賤，乃由於他們所稟受的類別而有不同了。習齋以爲他們「稟乎四德之中者」，「性質調和」；「稟乎四德之邊者」，「性質偏僻」；「稟乎四德之直者」，「性質端果」；「稟乎四德之屈者」，「性質曲折」；「稟乎四德之方者」，「性質板棧」；「稟乎四者」，「性質通便」；「稟乎四德之衝者」，「性質繁華」；「稟乎僻者」，「性質閑靜」。「其稟乎四德之齊者，性質漸鈍；稟乎四德之銳者，性質尖巧。……；稟乎四德之離者，性質孤燥；稟乎四德之合者，性質親密。稟乎四德之遠者，則其性質奔馳；稟乎四德之近者，則性質拘謹。其稟乎遠者，性質乖左；稟乎遇者，性質濇濟。稟乎大者，性質廣濶；稟乎小者，性質狹隘。至於得其厚者，敦龐；得其壽者，稊瘠。得其清者，

聰明；得其濁者，愚蠢。得其強者，壯往；得其弱者，退讓。得其高者，尊貴；得其下者，卑賤。得其長者，壽固；得其短者，夭折。得其疾者，早速；得其遲者，晚滯。得其全者，充滿；得其缺者，破敗。」（存性編卷二頁八十九）

從上段看來，他既以為聰明愚魯，強弱壽夭，富貴貧賤全是由於三十二類所賦與和限定，豈不是承認自然有絕對權能；人在宇宙間，不能有絲毫自由，絲毫創造？他豈不是一個極端命定論者？其實不然！他以為二氣四德雖可化成三十二類，但三十二類仍不外於二氣四德的。所以萬物所享受的雖為三十二類，其實只是「此理此氣」的。他說：

「萬物之性，此理之賦也；萬物之氣質，此氣之凝也。正者，此理此氣也；間者，亦此理此氣也；交雜者，莫非此理此氣也。高明者，此理此氣也；卑暗者，亦此理此氣也。清厚者，此理此氣也；濁薄者，亦此理此氣也。長短偏全通塞，莫非此理此氣也。至於人則尤為萬物之粹，所謂得天地之中以生者也。二氣四德者，未凝結之人也；人者，已凝結之二氣四德也。」（存性編卷二頁三十四）

所以人苟努力向善，認真做人，都可成聖成賢的。他說：

「……通塞正曲雖各有不同，而盈宇宙無異氣無異理。苟勉力為之，而勿刻以行其間，不做以行其恭敬，亦無不可為黃髮顏西伊周也。故曰：『人皆可以為堯舜。』」（同上，頁二）

因此，他對於命乃加以否認，以爲人能克服自然，運轉氣數的。言行錄記載道：

「或問：『禍福皆命中造定，信乎？』先生曰：『不然。地中生苗，或可五斗，或可一石，是猶人生之命也。從而糞壤培之，雨露潤之，五斗者亦可一石。若不惟無所培潤，又從而蠶賦之，摧折收放之，一石者幸而五斗，甚則一粒莫獲矣。生命亦何定之有？夫所謂命一定者，不惡不善之中人，順氣數而終身者耳。大善，大惡，固非命可囿也，在乎人耳！』或大悅。」（言行錄卷上，畿輔叢書）

本頁三

又記載道：

「士傑問：『氣數流轉亂天，雖欲治不能也；氣數流轉治天，雖欲亂不能也。』曰：『子以氣數與天歧而二之，不知天矣。理氣皆天也。……氣數者，無作用之天也；聖賢者，有作用之氣數也。」

氣數無作用，故賴乎聖賢；聖賢亦氣數，故不離乎氣數。」（同上，頁二四）

從上看來，可知他是調和自然與人爲的。他一方面承認氣數，一方面肯定人爲；一方面崇拜自然，一方面稱贊人爲的。他以爲氣數雖可以影響人事，而人事又能運轉氣數的。他真是融化自然和人爲於一爐了。

總上看來，可知習齋是惟氣一元宇宙論者，以爲氣是宇宙的根原，萬物的產生都是由於二氣四德

流行變化。他雖談理，但以爲理氣一融爲一片，理寓於氣中的。

(二) 性形

習齋論性的要點約有二：(1)他恢復起來了孟子的性善一元論，建立起來惟氣性善一元論以代替程朱的理善氣惡二元人性論，而主張性即是氣，性情才皆善的。(2)他論性乃性形並重，主張踐形以復性，由身心之習行以發揮性中固有之善。六藝爲習行之工具。故他論性特別注重性之作用，性之開展；打破了以前宋儒「重性輕形」，喜靜厭動，多思少行之陋見。

在存性編一書裏，習齋論性之主要觀點爲氣質善惡之辯。程朱以氣有精粗，故主張情有善惡。習齋以萬物化生皆二氣四德之良能，故主張氣善。性即是氣，故性情才皆善的。天道若善，而性必善的，因性乃由天道所化生。關於此點，習齋曾述說道：

「人則尤爲萬物之粹，所謂得天地之中以生者也。二氣四德者未凝結之人也，人者已凝結之二氣四德也。……人之性卽天之道也。以性爲有惡，則必以天道爲有惡矣。以情爲有惡，則必以元亨利貞爲有惡矣。以才爲有惡，則必以天道流行，乾乾不息者亦有惡矣。其勢不盡取三才而毀滅之，

不已也！一（存性篇卷二，頁四）

可知習齋的人性論是根據他的宇宙論。他在宇宙論上，是惟氣一元論者；故在人性論上，是惟氣一元性善論者。今試述他對於惟氣一元性善論的主張於下：

他提倡惟氣一元人性論以代替程朱之理氣二元人性論，主張性情才皆爲氣質。他說：

「非情才無以見性，非氣質無所爲情才，即無善爲性。是情非他，即性之見也；才非他，即性之能也；氣質非他，即性情才之氣質也。」（同上，頁一一二—一一三）

人所稟受之氣質異於他物，故人亦靈秀於他物。他說：

「目，口，鼻，手，足，五臟，六腑，筋骨，血肉，毫髮俱秀且備者，人之質也；雖蠢，猶異於物也。呼吸克周榮潤，運用乎五官百骸，粹且靈者，人之氣也；雖蠢，猶異於物也。故曰：『人爲萬物之靈』，故曰：『人皆可以爲堯舜』。其靈而能爲者，即氣質也。非氣質無以爲性，非氣質無以見性也。」（存齋編卷二頁一八）

可知他以爲人性之善乃由於氣質。氣質之善即情才之善。所謂「孟子言才情之善，即所以言氣質之善也」。而善之意義乃指作用言。人之器官作用靈秀於他物。他言以目之作用，論述性，情，才皆善道：「嘗之目矣，聽聞時，氣質也；其中光明能見物者，性也。……光明能視即目之性善；其視之也則皆之善；其視之語略遠近，則才之強弱，皆不可以惡言。蓋詳且遠者聞善，即略且近亦第善，

不精耳，應於何加！」（《齊論》，卷二，頁一）

他從功能論性善，從作用說情才智善，乃他論性之獨到處。

而習慶讓性善並不止此。他更進一步接受了孟子說象由等人之主張，以為性中含有仁義禮智。仁禮禮智是惻隱，羞惡，辭讓，是非的一種自然規則，「天則之正」，不由人造作，不由人意見的。他說：

「中渾然一性善也。見當愛之物，而情之惻隱能直及之，是性之仁。其能惻隱以及物者，才也。見當斷之物，而羞惡能直及之，是性之義。其能羞惡以及物者，才也。見當敬之物，而辭讓能直及之，是性之禮。其能辭讓以及物者，才也。見當辨之物，而是非能直及之，是性之智。其能是非以及物者，才也。不惟聖賢與道爲一，雖常人率性亦皆如此，更無惡之可言。故孟子曰：『僅善。乃若其情，可以爲善。若爲不善，非才之罪也。』」（《齊論》卷二，頁二十三）

他曾以「仁」爲例，詳釋「仁」爲愛之天然規則，自然差等。他說：

「以仁之一端觀之。性之未發則仁，既發則惻隱。順其自然而出，父母則愛之；次有兄弟，又次有夫妻子孫則愛之；又次有宗族戚黨鄉里朋友則愛之。其愛兄弟夫妻子孫，視父母有別矣；愛宗族戚黨鄉里，視兄弟夫妻子孫又有別矣；至於愛百姓又別；愛鳥獸草木又別矣。此乃天地間自然有此倫類，自然有此仁，自然有此差等，不由人造作，不由人意見。雜之義禮智，無不皆然。故曰：

渾天地間一性善也；故曰：無性外之物也。一（全書，頁一五）

可知他是道德先天論者，以性具衆善，含有道德律的。

以上乃習齋惟氣一元性善論之主張，以下敘述他對於性之作用之見解。

程朱等人是喜理厭氣，『重性輕形』的。習齋談性完全着眼於氣質，以氣質爲善；所以對於性與形，心和身都一律看待。他是身心並重，兩者兼顧的。他說：

「形性不二，孔門一片工夫；故昔顏子非禮勿視聽言動，治耳目即治心思也。」（四書正誤，卷六

頁八）

又四書正誤記載道：

「修己問：『仁是心之德，一欲便在心裏，是否？』予曰：『祇爲程朱如彼看仁，人皆如彼看。』至予則見：心也，身也，一也。汝欲孝，斯孝至矣；汝欲弟，斯弟至矣。是心乎？身乎？」（卷三，

頁一八）

可知在實行時，則身心並用，一片工夫。

故習齋以爲人若輕視形體，即是廢棄『作樂之具』。他說

「孟子一生苦心，見人即言性善。言性善必取才情故迹，一一指示，而直指曰：『形色天性也，

惟聖人然後可以踐形。明乎人不能作聖，皆負此形也。人至聖人，乃充滿此形也。此形非他，氣質之謂也。以作聖之具而謂其有惡，人必將戕害吾氣質，程朱敬身之訓，又誰肯信而行之乎？」

（存性編卷一，頁三）

習齋以爲宋儒以『氣骨肉爲分外』，『形體爲累』，氣質爲惡，乃受佛老之影響（參看存性編卷一，頁一六）。其結果使人厭惡己身，使人退縮，不敢向外開展，在社會上奮鬪。多攻伐自身，戕賊情才，作些消極工夫，如靜坐是。習齋說道：

「大約孔孟而前賁之習，使人去其所本無；程朱以後賁之氣，使人憎其所本有。是以人多以氣質自諉；竟有『山河易改，本性難移』之謬矣。其誤世豈淺哉！」（存性編卷一，頁八）

又說：

「程張於衆論無統之時，獨出氣質之性一論；使苟揚以來諸家所言皆有所依歸，而世人無窮之惡，皆有所歸咎。……而天下之爲善者愈阻，曰：『我非無志也，但氣質原不如聖賢耳！』天下之爲惡者愈不懲，曰：『我非樂爲惡也，但氣質無如何耳！』」（全上，頁一五）

可知輕視形體，以氣質爲惡，在行爲上及教育上大有不良的影響呀！

程朱等人談性既重性輕形；故喜本體，惡作用。習齋論性，既着眼於氣質，身心並重；故特別注重

性之作用。他很贊成『作用爲性』的語。他說：

「『作用爲性』四性不兼，只佛氏與宋儒偏無作用耳。堯舜之明四目，達四聰，在如天，譬如神，盡一身之性也；克諧以孝，教睦九族，盡一家之性也；天地清寧，萬世永賴，合古今乾坤通靈其性也。今佛氏宋儒有伏而無作，有體而無用。不能作之，伏非伏也；無所用之，體非體也。」

（李滄巖語，頁二八）

又說：

「宋儒偏處，只是廢其事。事是實事，他欲廢了，故於大用不用也。人皆知古來無無體之用，不知從來無無用之體。既爲無用之體，則理亦虛理。釋氏談虛之宋儒，宋儒談理之釋氏，其間不能一寸。堯舜名其道曰三事，周孔名其道曰三物，殆逆知後世有無事之理，談理之學而預防之乎？」

（同上，頁二九）

按此兩段乃習齋論性與宋儒最大不同處，而爲習齋論性之特務面目。由此點之不同，乃產生出顏學與宋學之不同，而使習齋哲學與程朱等人之哲學各走向不同之途徑，各散異影。

考孟子以『作用是性』乃佛氏語，指『知覺運動』言。孟子以爲『凡人之能言語，動作，思慮，皆爲，皆氣也』。而心情屬氣，是形而下的；性屬理，是形而上的。故『知覺運動』屬心，而不屬性，性

只是理。所謂「盡處只是心，不是性」，性只是理，不可謂性以作用爲心，而不屬性，性不可以作用言。

習齋以爲性即氣，故以性屬作用，贊成『作用爲性』的話。但習齋所說『作用爲性』，包括極廣，乃指身心作用言，指身心之『知覺運動』言。

有以上之區別，陸子主張『性只是理』，故其修養方法注重格物明理，明心見性，重本體，重知，重讀書，而走入形而上學派之途。習齋注重身心之作用，故提倡做人之工具，做人之方法，偏重於習能，實行，事功，而走入社會哲學家，教育哲學家之途。此兩派之大別也。

我們在前段已經提過：習齋所說『作用爲性』是指身心之作用，身心純活動，而包括做人之工具，工具之習行，與工具實施之效果。做人之工具乃習齋所說『道理之材具，心意之作用』（存學編卷三頁一）；是指三事，六府，六德，六行，六藝而言。他注意這些事項，故名之曰工具主義。注重工具之習行，其名之曰習能主義。注重工具之實施效果，故名之曰功利主義或實用主義。此三者是他性論的特有結果，是他哲學的特殊面目，特殊精神。習齋說：

「孔孟之性旨明，而心性非精，氣質非粗。不惟氣質非吾性之害，而且舍氣質無以存養心性，則吾所謂三事，六府，六德，六行，六藝之學，是也。」（存性編卷二，頁一七—一八）

又曰：

「吾儒日言性道，而天下不聞也；日體性道，而天下不察也；日盡性道，而天下相忘也。惟言乎性道之作用，則六德，六行，六藝也；惟體乎性道之功力，則習行乎六德，六行，六藝也；惟各究乎性道之事業，則在下者師若弟，在上者君臣及民，無不化乎德與行藝，而此外無學教無成平也。……性情之本然見，氣質之能事畢矣。」（全上，頁一九）

可知習齋哲學是以身心活動為主體，而習行六藝，以建事業，盡性道，所謂『踐形而盡性』。他的思想是以個人固有之善爲推行事業之原動力，以六藝爲實施事業之工具。個人之善發展爲社會之善，六藝之施行成爲社會事業。所謂『極神聖之善，始自踐其固有之形骸』（存性編，卷二，頁五）他的主張是由內而外，由個人而社會，以身心活動盡性之善，以身心活動建立事業。個人與社會打成一片，性善與事業連成一起。他說：『吾願求道者，盡性而已矣。盡性者，實徵之吾身而已矣。徵身者，動與萬物共見而已矣。吾身之百體，吾性之作用也；一體不靈，則一用不具。天下之萬物，吾性之措施也；一物不稱其情，則措施有累。身世打成一片，一滾做功。』（存人編，盡性業書本，卷一，頁二三）我國儒者自孟子後，把性善與事業連成一起，在習齋以前，只有陸王罷了。

習齋以爲六藝、道德、事業皆由人性所發，皆性活動之結果。簡言之，可謂人事由人創造，出於人

性。他說：

「六行乃吾性設施；六藝乃吾性材具；九容乃吾性發現；九德乃吾性成就；制禮作樂，變理陰陽，裁成天地，乃吾性舒張；萬物咸若，地平天成，太和宇宙，乃吾性結果。」（存性編卷一，頁二）

習齋既主張人事由人所造，出於人性；故其修養爲向外開展，向外活動。其修養途徑爲六藝，習行，事功。由此途徑可走入社會事業一途，成爲事業家。此種修養途徑與程朱所言者有別。程朱修養爲向內開展，集中於個人之知識與道德的培養。其修養途徑爲讀書，明理，見性。由此途徑可走入求知一途，成爲思想家。此兩派修養之大別也。至於陸王之修養雖亦爲向外，與習齋略同；但有重要區別處，其詳請參看本文第三節。

上邊乃我們對於習齋『作用爲性』之敘述，今在下邊再談談習齋性論之一附屬問題，即惡之來源，而爲本節之尾聲。

在我國，凡主張性善一元論者，皆承認善爲性所固有，爲先天；惡爲環境所引蔽，所陷溺，爲後天。孟子，陸象山，王陽明，王船山，戴東原等人皆如此主張。而習齋亦如此。

考習齋前曾以功能，作用論性善，以仁義禮智論性善；故善爲性所固有，性之種種作用，種種善端皆不可以惡言。惡乃後天產物，而爲性之功能的『誤用』。習齋說：

「氣質偏蔽者易流，見妻子可愛，反以愛父母者愛之，父母反不愛焉；見鳥獸草木可愛，反以愛人者愛之，人反不愛焉。是謂貧營鄙吝。以至貪所愛，而後父於君；吝所愛，而殺身喪國，皆非其愛之罪，誤愛之罪也。又不特不仁而已也。至於愛不德宜，而爲不義；愛無節文，而爲無禮；愛昏其明，而爲不智，皆一誤爲之也，固非仁之罪也，亦豈懶隱之罪哉？」

使爲愛於父母，則愛妻子，非惡也；使爲愛於人，則愛物，非惡也。如火烹炮，水滋潤，刀殺賊，何咎？

喪水灼人，水溺人，刀殺人，非水火刀之罪也，亦非其熱寒利之罪也。手持他人物，足行不正途，非手足之罪也，亦非持行之罪也。耳聽邪聲，目視邪色，非耳目之罪也，亦非視聽之罪也。

皆誤也，皆誤用其情也。誤殆惡，不誤不應也。引蔽始誤，不引蔽不誤也。習染始誤，不習染不誤也。一（習染）卷二，頁一五六。

可知愛爲性的功能，本是善的。愛若得當，則爲人倫之善，愛若誤用，方是惡的。其他耳目口鼻，視聽言動皆如此。

而性之功能的誤用，是始於「引蔽」，終於「習染」。始於外界財色等之誘惑，而性不能辨其非，爲所引動；終於性不自覺，陷溺於財貨等之中，屢屢接觸，成爲習慣的行爲，處處產生了「習染」。

「及世味紛乘，真邪不一。惟聖人稟有全德大中至正，順應而不失其則。下此者，財色誘於外，引而之左，則蔽其當愛，而不見愛其所不當愛，而貪營之剛惡出焉；私小據於己，引而之右，則蔽其當愛，而不見愛其所不當愛，而鄙吝之柔惡出焉。以至羞惡被引而爲侮辱，殘忍；辭讓被引而爲僞飾，諂媚；是非被引而爲奸雄，小巧；種種之惡所從來也。

然種種之惡，非其不學之能，不慮之知，必且進退齟齬本體時見不純，爲貪營鄙吝諸惡也。斯時也，惟賢士豪傑稟有大力，或自性覺悟，或師友提撕，知過而善，反其天。

又下此者，賦稟偏駁，引之既易，而反之甚難。引愈頻，而蔽愈遠；習漸久，而漸深。以至染成貪營鄙吝之性之情，而本來之仁不可知矣；染成侮辱殘忍之性之情，而本來之義不可知矣；染成僞飾諂媚之性之情，與奸雄小巧之性之情，而本來之禮智俱不可知矣。

嗚乎！禍始引蔽，成於習染。」（全上，頁一三四）

習齋既主張氣質爲善，惡由於性之誤用與引蔽習染；故以爲氣質在習前與習染後，皆不可謂惡的。所謂「不惟有生之初，不可謂氣質有惡；即習染因禮之餘，亦不可謂氣質有惡也。」（全上，頁一四）。氣質在習染前既非惡，故我們當注意環境的薰陶，以預防不良之引蔽習染，而詩書禮樂則爲預防之工具。習齋說：「然則氣質偏駁者，欲使私欲不能引染，知之何？惟在明明德而已。存養省察，磨礪乎詩書之中，

涵濡乎禮樂之場，周孔教人之成法固在也。自治以此，治人即以此。使天下相習於善，而預遠其引蔽習染，所謂以人治人也。」（全上，頁一〇）他既注重後天禮樂之培養，以發展先天氣質之善，故他對於程朱變化氣質之說，大不滿意，以為「程朱惟見性善不真，反以氣質爲有惡而求變化之，是戕賊人以爲仁義，遠人以爲道矣。」（全上）這種批語，實爲真確！因程朱修養目的爲去人欲，明天理。此種辦法乃誤以天道（指天理）爲人道，結果乃以天理統轄情欲，故於情欲多有拂戾處。豈非賊人遠人！又氣質雖在習染後亦非惡，故習齋主張「人則極凶大惡，本體自在，止視反不反，力不力之間耳」（全上，頁一四）故惡人苟知改過，亦可爲善；因其「本體自在」，善心尙存。此予孟子「雖有惡人，齋戒沐浴，則可以事上帝」之說法增添了一層人性論的基礎。

氣質始終是善的，在習染前後皆非惡的。惡是後天的，爲一種物我之錯誤關係，產生於性的功能對事物之誤用。故惡是倫理的，而非人性的。程朱等人以氣質爲惡即認把倫理之惡歸於人性，疏忽了引蔽習染一問題。習齋說：

「惡既從氣稟來，則指漁色者，氣稟之性也；鬻貨者，氣稟之性也；弑父弑君者，氣稟之性也。將所謂引蔽習染反置之不問。是不但縱賊殺良，幾於釋盜寇而囚吾兄弟子姪矣，異哉！」（存性

以上爲習齋對於惡之來源一問題之解決。

總上看來，可知習齋是惟氣性善一元論者；以氣質爲善，而性卽爲氣質；情，才皆善的。惡是後天的，生於引蔽習染。習齋既以氣質論性，故特別注重身心之活動，事業的建立。而六藝則爲陶冶身心，建立事功之工具。今述習齋對於六藝之見解於下：

(三) 六 藝

習齋對於六藝之觀念，約可分爲三項：(1)六藝爲學習科目，以代替宋儒之讀書；(2)六藝爲實現道德，建立事業之工具，以補救前人只知注重道德而不注意其實現法之誤謬；(3)六藝可調和性情，通人神明，使人能任事。今分述於下：

六藝一項在習齋哲學中頗佔重要地位，很值得我們注意。六藝是習齋的學習科目，以代替宋儒之讀書。我們試問：爲什麼習齋以六藝代替讀書呢？其因乃由於習齋對於教育之目標，宗旨與目的皆與宋儒不同。

習齋有一基本信念，以爲學術可直接影響政治，兩者有密切關聯。因學術可培養人才，人才可改良政治。若沒有實用的學術，則沒有實用的人才，亦沒有良善的政治。可知學術爲政治的基礎。習齋說：

「蓋學術者，人才之本也；人才者，政事之本也；政事者，民命之本也。無學術，則無人才；無人才，則無政事；無政事，則無治平，無民命。」（習齋記餘，卷二，頁四）

此種信念爲習齋對於宋明學術攻擊之標準，亦爲其自身對於六藝推崇之根據。

習齋以爲宋明以來，政事敗壞，國勢衰微，道學家實不能辭其咎。他說：

「吾觀宋明來，天下冗兵之患淺，冗儒之患深。羣天下而納於之乎者也之局，食天下之食，誤天下之事。政皆壞矣，兵亦因之。」（卷二語類評，頁二二）

又說：

「噫！果息王學，而宋學獨行，不殺人耶？果息宋學，而獨行王學，不殺人耶？今天下百里無一士，千里無一賢，朝無政事，野無善俗，生民淪喪，誰執其咎耶？吾每一思斯斯民，輒爲淚下。」（習齋記餘，卷六，頁二二）

在序學編，明親一篇裏，習齋曾詳爲分析道學家以學術誤國的原因，乃因他們於堯舜孔孟學術之路外，另開闢一條新途徑，誤走了學術的道路。堯孔之學以政治爲主體，救民爲職志；政教合一，學治不分。所學者是六德，六行，六藝；而所行者亦是六德，六行，六藝。他們是「實學」，「實教」，「實績」的。道學家則不重視「實學」，習行六藝；致使人在社會上不能建功立業，救濟民生。他們之學教都是

『虛』的，故在社會上並無『實績』的。習齋說：

『吾道有三盛：君臣於堯舜，父子於文周，節義於孔孟。』

堯舜之治，卽其學也，教也。其謂一統中一二人承受而已。百官所奉行，天下所被澤者，如其命九官十二牧，爲其。禹之治水，非禹一身盡治天下之水，必天下士長於水學者分治之，而禹總其成。伯夷之司禮，非伯夷一身盡治天下之禮，必天下士長於禮學者分司之，而伯夷掌其成。推於九官羣牧咸若是，是以能平地成天也。

文周之治，亦卽其學也，教也。其陰陽天人之旨，寄之於易而已。百官所奉行，天下所被澤者，如其治岐之政，制禮作樂耳。其進秀民而教之者，六德，六行，六藝，仍本唐虞數教典樂之法，未之有改，是以太和宇宙也。

孔孟之學，教卽其治也。孔子一貫性道之微，傳之顏曾端木而已。其當身之學，與教及門士，以待後人私淑者，庸言庸德，兵農禮樂耳。仍本諸唐虞成周之法，未有改；故不惟魯月，三年，五年，七年，胸藏其具，而且小試於魯三月大治，暫師於滕四方歸之，單父武城亦見分體，是以萬世永遵也。

秦漢以降，則著述講論之功多，而實學實教之力少。

……周子得二程而教之，二程得謝翱游伊諸人而教之，朱子得蔡廣陳餘諸人而教之，以主敬致知爲宗旨，以靜坐讀書爲工夫，以講論性命天人爲喫受，以釋經註傳纂集書史爲事業。嗣之者，若真西山許魯齋薛敬軒高梁溪，性地各有靜功，皆能著書立言，爲一世宗。

信乎！爲儒者煌煌大觀，三代後所難得者矣！而問其學其教，如命九官十二牧之所爲者乎？如周禮教民之禮明樂備者乎？如身教三千，今日習禮，明日習射，教人必以規矩，引而不發，不爲拙工改廢繩墨者乎？此所以自謂得孔子真傳，天下後世亦皆以真傳歸之；而卒不能服陸王之心者，原以表裏精粗，全體大用，誠不能無歉也！

陸子分析義利，聽者垂泣；先立其大，通體宇宙，見者無不竦動。王子以致良知爲宗旨，以爲善去惡爲格物，無事則閉目靜坐，遇事則知行合一。嗣之者，若王心齋羅念庵鹿太常皆直以爲接孟子之傳，而稱直捷頓悟。當時後世亦皆以孟子目之。

信乎！其爲儒中豪傑，三代後所罕見者矣！而問其學其教，如命九官十二牧之所爲者乎？如周禮教民之禮明樂備者乎？如身教三千，今日習禮，明日習射，教人必以規矩，引而不發，不爲拙工改廢繩墨者乎？此所以自謂得孟子之傳，與程朱之學並行中國；而卒不能服朱許薛高之心者，原以表裏精粗，全體大用，誠不能無歉也！（存學編卷一，頁五十七）

以上數段乃習齋對於程朱陸王兩派是孔孟真傳之反駁。習齋以爲他們都不習行六藝，故都失掉了堯舜孔政教合一之精神。朱子於六藝外另提倡讀書明理，顯然與『堯舜周孔判然兩家』，走入文人一途了。

習齋說：『渠（指朱子）原是以禰宗爲根本，以章句爲工夫，以著述爲事業，全不是帝皇王霸路上人』

（朱子語類評，頁一三四）又說：『先生輩（指朱子）舍生盡死，在思讀講著四字上做工夫；全忘却堯舜三

事，六府，周孔六德，六行，六藝，不肯去學，不肯去習，那從討庸德之行，那從討終日乾乾反復道也！』（全上，頁二）可知朱子另闢『思讀講著』一路，與堯舜周孔『習行經濟』一途遠離了。陸王一派雖反對讀書，注重力行，走向事業一途；但他們因不習行六藝，仍不能充分表現堯孔政教合一之精神。因六藝爲建立事功之工具，若不習行之，何以建功立業呢？

習齋以爲王陽明當日雖曾『破賊建功』，但皆其『官吏偏將參謀』之力，非由他素日以六藝爲學爲教之所致。習齋說：『孔子嘗言：二子有志於禮者其於赤乎，學之如某可治賦，某可爲宰，某達某藝，弟子身通六藝者七十二人。王門無此。且其擒宸濠，破桶岡，所共事者皆當時官吏偏將參謀，弟子皆不與焉。其全書所載，皆其門人旁觀贊服之筆，則可知其非素以是立學教也。』（存學編卷一，頁八一—九）可知習齋仍以陽明不親身習行六藝，不以六藝教門人爲憾。

今考陽明在傳習錄裏，曾數次談論六藝。而六藝一項在陽明心目中並不佔主要地位。他的哲學是以

致良知爲主，以六藝爲末，他主張人當先推行良知中一體之仁，是非之念；而後就性之所近，學得六藝一二項。所謂『學者須先從禮樂本原上用功』，先『成就自家心體』，而後求之於名物度數。他講學純以道德爲主，『大端惟在復心體之同然，而知識技能非所與論』。故主張人之爲聖，在乎義理而不在六藝，『禮樂名物之類，無屬於作聖之功』。此陽明對於六藝之觀念。而習齋對於六藝之主張則正與此相反。六藝一項在習齋心目中佔一主要地位。他以爲六藝乃實現道德，建立事業之工具。若無六藝，則心中固有之善無法表達於外，社會上之事業無由建立。六藝既如此重要，故他主張人當以習學六藝爲要務。從此看來，可知習齋思想雖與陸王主張多有同處（如同是性善一元論者，反對讀書，主張力行）；而六藝一項實爲兩派哲學之分別點。習齋既重視六藝，故提倡實學，主張習行，注意事功。凡此數項是習齋哲學與陸王一派之不同處，亦爲習齋思想之特殊面目，使習齋另成一派，而在清代哲學中放一異彩。

習齋對於六藝之主張既與陽明不同，故他以爲不知重視六藝，習學六藝，乃程朱陸王兩派的通病。

習齋說：

『吾凡與朱陸兩派講學先生，言周公孔子三物之道，卽言以六藝入手，再無不舉此章游藝作辯

渠亦不是果志道據德依仁了，方學藝；只藝學是實下手工夫，渠不肯落袖手高談空架，做此下學事。且以道德仁可以念頭口筆頭熟混者，自己塗抹，並與朋友弟子交相塗抹耳。

吾謂之曰：古聖人之爲教也，六歲便教之數與方名，七歲便教別，八歲便教讓，九歲教數目，十歲學書計幼儀，十有三歲學樂舞學射御，二十學禮。又曰：博學，兵農水火工虞無不學矣，明截內則。是志道之初，已精藝學。

夫子正恐德立仁熟之後，便視藝爲粗迹，不復理料；故又說簡游於藝，蓋如游玩景致不大費力耳。三物之學，貫始徹終，不相離者也。」（四書正誤卷三，頁一六）

宋陸兩派既都廢卻了六藝之學，而於六藝另外開闢了一條新途徑；故兩派都非道統真傳，孔孟正脈。所謂『宋陸陳（龍川）三子，並起一時，皆非堯舜周孔之道之學』（朱熹語類，頁二五二）所謂『宋學蓋已參雜於佛氏，不止陸王也；陸王亦近支離，不止朱學也。痛堯舜周孔三事三物之道亡，而生民之塗炭至此極也！』（習齋論餘卷，頁一四）所謂『僕妄論宋儒，謂是集漢晉釋老之大成者，則可；謂是堯舜周孔之正派，則不可。』（清學錄卷一，頁二）習齋說：

『論孟之終，皆歷叙帝王道統，正明孔孟所傳，是堯舜三代之道，恐後世之學失其真宗，妄亂道統也。後世乃有全廢三事三物之道，專以心頭之靜敬，紙上之浮文，冒認道統，尸祝孔孟之側者，

可異也哉！」（言行錄，卷上，頁三三）

六二

可知習齋以爲朱陸等人雖各自認爲孔孟的後身，道統的真傳；而他們實不足以代表孔子的真精神。孔子「祖述堯舜，憲章文武」。他講學以政治倫理爲主；以改造社會，救濟民生爲終身的志願。他注重實科教育，以六藝教生徒。這是孔子政教合一的真精神。習齋所謂：「夫子志爲東周者也。教及門禮樂兵農，所以爲東周者也，即所以祖述周事憲章三物者也。」（習齋記餘卷七，頁一）至於周遊，刪述乃孔子之不得已。所謂「周遊爲夫子之不得已，刪述尤夫子之大不得已」（同上，頁四）。習齋以爲後儒全沒有認清孔子的真精神，故他們是「單宗孔子，不祖堯舜」；「只學孔子講說詩書」，不學孔子以六藝教人，注重政治，遂失掉了「其新民主之學」。結果他們成爲「士外之士，儒外之儒」；而不得稱爲儒者，只可算做文人（習齋以爲凡提倡「多讀書作」，「心性天道」者，曰文人。）罷了。習齋說：

「孔子祖述堯舜，孟子言必稱堯舜。正見明新兼至之學，原是學作君相。後世單宗孔子，不祖堯舜，雖亦或言孔子即堯舜，其實是明體不達用之隱病所伏也。所以二千年來，只學孔子講說詩書，將其新民主之學全失，便是做明德處亦不過假捏禪法。不惟其成就不堪帝，不堪王，不堪將，不堪相；乃從其立志下功本處，便是於帝王將相之外，世間另做個儒者。噫！豈不可怪也哉！」（言行錄

朱陸兩派既失掉了孔子注重實科，政教合一的真精神，而另走一條新道路；故他們所提倡的無論是講讀著述，或是致良知，終是『虛花無用』，無補於身，無益於世。習齋說：

「兩派學辯，辯至非處，無用辯；至是處，亦無用。蓋閉目靜坐，讀講著述之學，見到處，俱同鏡花水月；反之身，措之世，俱非堯舜正德利用厚生，周孔六德六行六藝路徑。雖致良知者，見吾心真足以統萬物；主敬著讀者，認吾學真足以達萬理，終是畫餅望梅。畫餅倍肖，望梅倍真，無補於身也，況將飲食一世哉！」（習齋記餘，卷六，頁九）

習齋以爲不獨宋儒誤走了路，漢儒亦誤走了路，所謂『惜漢儒讀書已差，宋儒更差』（朱子語類，頁八）。不獨漢宋諸儒錯走了路，雖孟子亦有遠離孔子處。習齋說：『蓋思孟已漸失孔子之傳，非復兵農禮樂之學矣，又何責于漢宋二代之儒哉！但中庸猶諄諄於位育，孟子汲汲于王道，是所異于後世訓詁無用之學者。若徒天命率性盡心知性等章，其於周程朱陸之相去也幾希！』（四書正誤，卷六，頁一〇）孟子以來既失掉了孔子以六藝爲學爲教之精神，故習齋以爲『孟子後之道之學，二千年總成一大謊』（學譜，下，頁二九）遂合二千年成一虛花無用之局，而使堯舜周孔之道盡晦。（四書正誤卷三，頁二）可知習齋論性

是法孟子，論學則法孔子。

孟子以來，由學術之誤，而誤及人才，誤及政治；由學術之空虛，而使人才空虛，政治空虛。真可

謂『萬事皆空』了。習齋曾批評朱子道：

「先生（指朱子）正少箇實。半日靜坐之半日，固空矣；半日讀書之半日，亦空也，是空了歲月。虛靈不昧，空了此心；主一無適，亦空了此心也。說六藝合當做，只自幼欠缺，今日補填是難，是空了身上習行也。在朝四句無一建白，親民九考無一幹濟，徒說誠正兩字，義倉一端而已。其於帝儒之三事治跡，師儒之三物學宗，會有分毫否？釋氏之萬理皆空，猶可言也，滅絕五倫之釋不能滅儒道也。講誦五經之釋不可言也，其萬事皆空人不覺也，是以天下無一習經濟之儒矣。」

朱子語類評，頁一八。

又說：

「今日滿天下都是個虛局，宋儒卻還向靜坐章句上做。是欲無敵於天下，而不以實，幾於抱薪救火矣，豈止執熟不以濯哉！」（西書正誤，卷六，頁二）

學術一誤，而使滿天下都成虛局；故習齋主張我們不可一誤再誤，一錯再錯，盲行後儒的錯路；我們當恢復起來周孔之『故道』，而『易後二千年空言無用之新學』，當以『實』代『虛』，以六藝代讀書，以習行代明理，以事功代講讀著述。

習齋哲學可用一『實』字括之。他是惟實論者。他以實代虛。他嘗說：『粵稽孔孟以前，天地所生

以主此氣者，來皆實文，實行，實體，實用，卒爲天地造實績，而民以安，物以阜。」（存學編，卷二）
（一）他所提倡的學習科目，曰「實文」；所提倡的學習方法，曰「實學」；「實習」；所提倡的行爲，曰「實行」；所提倡的事功，曰「實用」；「實績」；所提倡的性體，曰「實體」。而內之發展性體，外之建
立實績，則由實行實文；故實文爲衆實之樞紐，衆實之中心。因所學習者（指實文）若一差，則即無實
行，無實績了。這便是習齋所以決然以六藝代替讀書，而斥宋陸非孔孟之正傳的原因了。習齋說：

「漢宋來，道之不明，只由學字誤。學已誤矣，又何習？學習俱誤，又何道？是以滿世讀書把
筆開壇發座之人，而求一明觀經濟者舉世無之，求一孝弟禮義者百舉無之，堯舜開孔之道亡矣！

然漢宋之儒，亦不意其禍世誤民至此也，亦非有心叛道開新轍以爲異也。但見孔子叙書傳禮
刪詩正樂，繁易作春秋，不知是裁旋習行經濟譜，望後人照樣去做；卻誤認繁修文字是聖人，則我
傳述註解是賢人，讀之教誨之明而會作書文者皆聖人之徒矣。遂合二千年成一虛花無用之局，而使
堯舜開孔之道盡晦。」

人知能敘述刪傳非孔子，是孔子之不得已，是孔子習行經濟譜；則學非他學，學堯舜之三事，
學周公之三物也。習之，時習之，而天下乃可言有道矣。」（四書証誤，卷三，頁一）

從上一段看來，可知宋儒因誤以書爲道，故注重講讀著述。習齋則主張書是載道的工具，而書非

道。關於此點，年譜曾有一段記錄，今抄寫於下：

「王法乾論道在於書。先生曰：『書之文字固載道，然文字不是道。如車載人，車豈是人？』

法乾曰：『如「坐如尸」，非道乎？』曰：『是人坐乎？書坐乎？抑讀之即當坐乎？』法乾無以應。」

（卷下，頁二四）

法乾的見解正可代表宋儒的見解，故習齋有「朱子將道全看在書上」的話。

習齋以為書只是載道的工具，而書非道。道指事物，由人所造。惜乎宋儒忽略了此點，以書為道：

故貴書賤人，不知『尊人』，『尚德』，『貴才』。習齋說：

「道，行之人也。刻在書，將貴書而賤人，道必亡！」（年譜，卷上，頁六二）

又說：

「漢宋之儒，全以道法懸於書；至使天下不知尊人，不尚德，不貴才」。（存編，卷四，頁一四）

習齋是人本主義者，以為人事由人所造，出於人性。六藝，道德，事業皆發於人性，皆性活動之結

果。關於此點，我們已經在本章性形一節裏敘述過了。他以為道即指人性所造之事物。習齋說：

「道即堯舜三事，周孔三物，大學括為『明親』，孔子統為『博文約禮』者，是也。」（四書正

義，卷六，頁四）

又說：

「禮樂制度，謂之道矣。」（卷三，頁三三）

可知他所謂道係指三事，三物，禮樂制度而言。按三事見於左傳與古文尚書，謂正德，利用，厚生。三物見於周官，謂六德，六行，六藝。六德是知仁聖義忠和，六行是孝友睦婣任卹，六藝是禮樂射御書數。

習齋以爲道係專指事物言。六藝固可稱爲事物，雖德行亦在事物內，因德行貴實踐，貴「踐迹」的。他說：

「夫堯舜之道，而必以事名，周孔之學，而必以物名；儼若預燭後世必有離事離物而爲心口懸空之道，紙墨虛華之學，而先爲之防杜者。」（習齋記餘卷三，頁二〇）

又說：

「思周孔似逆知後世有離事物以爲道，舍事物以爲學者；故德行藝總名曰物。明乎六藝固事物之功，卽德行亦在事物內。」（年譜卷上，頁六一）

習齋既以事物論道，進而更以事物言文。今看他對於文之敘述。他說：

「夫文不獨詩書六藝，凡威儀辭說，兵農水火，錢穀工虞，可以藻彩吾身，黼黻乾坤者，皆文

也。故孔子贊堯曰：「幾乎其有文矣！」周公作誥曰：「經緯天地曰文」，道德博文曰文」之一語，

注：說：卷三，頁一四。

又曰：

「博學於文」，蓋詩書六藝，以及兵農水火，在天地間燦然著者，皆文也，皆所當學之也。」

存學編卷一，頁七。

可知習齋以爲文係指六藝，兵農水火而言；故其文曰「實文」。因此他主張後世所謂之文實非文。他說：

「吾輩能認取幾乎之文章是甚物事，是甚光景；則不惟八股帖括，八大家古文非文；雖四書五經亦止記此文章之冊籍，並不可言文矣。」（四書正誤，卷三，頁二一）

我們談到此處，可知習齋給了道與文一種新解釋，指示我們一個新方向。漢宋儒者以書爲道，而不知道係由事物中所發現者，書不過記錄其結果罷了。習齋以事物爲道，乃指示我們求道當向事物中求，不可拘泥於書籍。我們試想：現今科學家求道於物嗎？又習齋以六藝、兵農水火爲文，是把後來科學家對於文之觀念轉換了方向，供給了文一個新解釋。科學家豈不以水火爲文？農學家豈不以農林爲文？兵家豈非以射御爲文？

習齋既以文爲『實文』，以禮樂兵農爲文；故凡文所包括者皆爲學習科目，三事，三物都是學習對象，所謂『學堯舜之三事，學周公之三物』。他說：

「學，學禮，學樂，學射御書數等也。博學之，則兵農錢穀，水火工虞，天文地理，無不學也。」（四書正誤卷二，頁五）

又說：

「天文，地志，律歷，兵機數者，若洞究淵微，皆須日夜講習之力，數年歷驗之功，非比理會文字，可坐而獲也。」（存學編卷三，頁五）

可知習齋是以學習禮樂兵農代替漢宋之讀書，以實科代替文科，給我們開闢了一條新途徑。我們若舉之爲科學先覺者，亦不爲過吧！

他在學習科目內，不僅注意禮樂兵農之學習，兼重道德之培養。因在三物一項內即包括六德，六行。習齋說：

「予意孔子立教，先以文，即禮樂射御等，宗周公之六藝也；次以行，即孝友嫺睦等，宗周公之六行也；終以忠信，即智仁聖義等，宗周公之六德也。」（四書正誤卷三，頁一八）

習齋對於禮樂兵農不只口誦，心維，提倡罷了。他是以此爲學，以此爲教的。據年譜所載，習齋對

於六藝兵農是親自學習的。他對於禮兵兩項最加重視。他常常習演各種禮，如冠禮，士相見禮，祭禮等。他在二十三歲時，即學兵法，年譜記載道：『見七家兵書，悅之；遂學兵法，究戰守機宜，嘗徹夜不寐，技擊亦學焉。』他於刀，騎，射等術均有精熟的訓練。他深嘆宋人不知兵，習成婦女態；有『無事袖手談心性，臨危一死報君王』的話。他主張『教文即以教武，治農即以治兵』。他於樂，書，數等亦時加學習。他在五十九歲時，曾說：『思一日不習六藝，何以不愧習齋二字乎！』（年譜卷下，頁二七）可見他對於學習六藝是何等自勉！何等重視呀！

他不獨自己學習六藝罷了，又以此教弟子，與弟子共習之。據年譜載，他在四十一歲，乃申訂教條，其中一條是：『習六藝。昔周公孔子專以藝學教人；近士子惟業八股，殊失學教本旨。凡爲吾徒者，當立志學禮樂射御書數及兵農錢穀，水火工虞。予雖未能，願共學焉！一，六日課數；三，八日習禮；四，九日歌詩習樂；五，十日習射。』又他在六十二歲時，曾教學於肥鄉漳南書院，共分六齋：曰文事，曰武備，曰經史，曰藝能，曰理學齋，曰情括齋。習齋在漳南書院記一文裏曾詳細記載此事道：

一建正庭四楹，曰習講堂。東第一齋西向，勝曰文事，課禮樂，書數，天文，地理等科；西第二齋東向，勝曰武備，課黃帝太公，以及孫吳五子兵法，并攻守營陣陸水諸戰法，射御技擊等科；

東第二齋西向，曰經史，課十三經，歷代史，詩制，書考，詩文等科；西第二齋東向，曰藝能，課

水學，火學，工學，象數等科。……門內直東，曰理學齋，課靜坐，編著羅朱陸王之學；直西曰帖括齋，課八股，舉業，皆北向。

以上六齋，齋有長，科有領，再統貫以智仁聖義忠信之德，孝友睦婣任卹之行。……

置理學，帖括北向者，見爲吾道之敵對，非開孔本學；暫收之，以示吾道之廣，且以應時制；俟積習正，取士之法復古，然後空二齋。」（習齋記餘卷二，頁二）

由上一段看，可知習齋之實科教育是以道德爲歸宿，又可見他是主張讀經史的。他以六藝教弟子，頗有成效。年譜記載道：『李植秀請專志於禮，先生曰：善！剛注在漸學樂，俊射，粗可，修己學律，希濂學書，賞白及儼數俱可用。近法乾大奢於禮，汝又佐之。六藝備於吾黨矣！予何憾，勉之！」（卷下，頁三八）又他頗以六藝教弟子爲樂。據年譜丙子六十二歲條載，習齋在漳南書院「命諸生習恭，習教，習禮，與公函顧而樂之」；「又教弟子舞，舉石，習刀，先生浩歌」。他這是何等熱心於教育呀！習齋既以六藝，六行，六德爲學爲教；按其教學宗旨是注重身心訓練，德技培養，以期造成道藝兼備，而有實用的人才。他說：

「守孔子下學之成法，而身習夫禮樂射御書數，以及兵農錢穀，水火工虞之屬而精之。凡弟子遊從者，則令某也學禮，某也學樂，某也兵農，某也水火，某也兼數藝，某也尤精幾藝，則及門

皆通儒，進退周旋無非性命也；聲音度數無非涵養也；政事文學同歸也，人已事物一致也。所謂下學而上達也，合內外之道也。如此……而且君相必實得其用，天下必實被其澤。」（存齋集卷一，頁七一八）

又說：

「不如學而時習，用全副精神，身心道藝一滾加功，進銳不得，亦退速不得。即此爲學，即此爲行，即此爲教；舉而措之，即此爲治。」（同上，卷三，頁二一）

可知習齋教育是以身心活動施之於禮樂學習，而後由活動中，藝術訓練中培養道德。他真是「身心道藝一滾加功」，寓道德於藝術了。

習齋教學既以養成道藝兼備，而有實用之人才爲宗旨；故其教學目標是政教合一，學教治一致。他說：

「三事，六府，堯舜之道也；六德，六行，六藝，周孔之學也。古者師以是教，弟子以是學；居以養德，出以輔政；朝廷以取士，百官以舉職。」（存齋集卷一，頁八）

他以為唐以來，政府一大惑政即是學治不一。政府以書文取士；及士爲政則以辦事效果課考之。所謂「取非其所考，考非其所取」。在士子方面言，則學非所用，用非所學；他們所學者是書文，而所用者是治事。結果遂使在朝廷上只有談論家而無實行者，只有文人學者而無政治家辦事人了。習齋說：

一思漢唐來至今日，作文者做某大家也，寫字者做某名家體也，著書談學者做某先儒宗旨也。惟體道作事而不做古人之成法，是可異也！做文字書言，人皆愛慕之；做古人之體道作事，人則譏笑之，是尤可異也！

而其實不足異！以取士者在文字書言，而不在體道作事也。及其考功課績，則悖道者斥之，合道者賢之；事治者謂之能，事敗者謂之庸，文字書言莫之間矣。取非其所考，考非其所取。此唐宋之惑政，而士風之所自壞也，詞柄者宜知變計矣！（言行錄，卷下，頁三二）

可知政治是影響學術，學術又影響政治，兩者互為影響的。兩者空虛乃造成人才空虛，國事空虛。

習齋看清了政治誤國，學術誤國。他又看清了學術空虛，造成人才空虛，而人才又影響國事。故他以爲欲救濟國家，當由改良學術，培養人才入手。此所以他的教學以注重德技訓練，養成有用人才爲宗旨；以政合一爲目標。他的教學目的則在達成下列三點：

（一）養成有辦事能力之社會中層份子。習齋以爲當注重專技訓練，以養成有辦事能力之人才。他說：

「程朱當遠宗孔子，近師安定；以六德，六行，六藝，及兵農錢穀，水火工虞之類教其門人，成就數十百通儒。朝廷大政，天下所能辦，吾門人皆辦之；險重繁難，天下所不敢任，吾門人皆任

之。吾道自尊願，釋老自消亡矣。」（存學編，卷一，頁三）

又說：

「今存學之意若行，無論朝廷宗廟，即明倫堂上，亦將問孰嫻周旋，孰諳絲竹，孰射賢，孰算勝。……倘置身朝堂，但憂無措置耳，引經據傳非所憂也！」（同上，頁一四）

此種訓練則由臣子入手。習齋說：

「學者，學爲人子，學爲人弟，學爲人臣也。」（言行錄，卷上，頁四）

又說：

「人皆三公，孰爲有司，學正是學作有司耳。……宋元來儒者，却習成婦女態，甚可羞。……豈若真學一復戶，有經濟，使乾坤中永享治安之澤乎！……則袖子高坐，徒事誦讀，固非所以爲臣子，亦豈所以作君父哉！」（存學編卷一，頁一四一七）

習齋注意臣子之培養，社會中層份子之訓練，真是慧眼！我國過去教育即疏忽臣子之培養，以致家無孝子，國無幹吏。今人提倡農職教育，官吏訓練，那知習齋早見於前了！

（二）養成自主自立之人。習齋以爲受過學校訓練之人，雖在社會上有時不得大用，而最低限度亦可自食其力。他說：

「蓋吾子之所謂道，即指德行兼六藝而言；所謂學，即指養德修行習六藝而言。若如此，謀達而見用，固不憂貧；便窮而食力，禮樂射御書數皆是自養。如簡兮頌人，以樂養也；如執玉王良，以御養也；如子爲委吏，以數養也。是進退皆得食的，較耕稼尙憂荒旱者更是上天旱潦所不及；故曰：『學也，祿在其中』，共理自明。」（四書正誤，卷四，頁二六）

習齋深嘆後儒謀生無術，不務生理。他說：

「今世之儒，非兼農圃，則必風鑑醫卜；否則，無以爲生。蓋由漢宋儒誤人於章句，復苦於轄括取士，而吾儒之道之業之術盡亡矣！若古之謀道者，自有禮樂射御書數等業，可以了生。觀孔子委吏，簡兮頌人，王良掌乘。可見後儒既無其業，而有大言道德，鄙小道不爲，真如僧道之不務生理者矣！」（言行錄卷下，頁四一）

（三）發展心身固有的機能，以養成完全之我。我們在前邊性形一節裏已經敘述過：習齋是惟氣性善元論者，以爲性形之作用皆善；故他在教育上注重擴充，注重發展，以盡固有的性能。他說：

「吾性所自有，吾氣質所自有，皆天之賦我。無論清厚，濁薄，半清，半厚，皆擴而充之，以盡吾本有之性，盡吾氣質之能，則聖賢矣。非變化其本然也。」（言行錄，卷下，頁七）

又說：

「人心中具有仁義位育，但得活理養之；則學成，具全體大用。否則，血肉腐朽而已矣。如雞卵中具有羽肉冠距，但得煖氣養之，則化成而飛鳴走食。否則，青黃死水而已矣。」（全上，卷上，頁

四

可知性形固有之善，固有之能是需要培養與擴充的。而其擴充之方，則在以「聰慧明物察倫」，以「氣質學行習藝」。習齋說：

「人身之寶，莫重於聰慧，莫大於氣質。而乃不以其聰慧明物察倫，惟於玩文案解中虛耗之；不以其氣質學行習藝，惟於讀講作寫曠聞之；天下之學人，踰三十而不昏惑衰憊者，鮮矣；則何以成人紀？」（全上，頁一六）

故我們當盡量利用性能，習行六藝，實踐道德，以達有體有用，「體用兼全」的地步。所謂教育即「盡人事，以全其天者」（四書正誤卷二，頁一）。其目的在成就人之爲人，養成完全之我。習齋說：

「子產云：『歷事久，取精多，則魂魄強』。今於禮樂兵農無不嫻，即終身莫之用而沒，以體用兼全之氣還於天地，是謂盡人道而死，故君子曰終。故曰：學者，學成其人而已，非外求也。」

（存學編卷一，頁一六）

習齋既主張教育是以人全天，養成人之爲人；故他特別注重個性教育，個性發展，以爲「只就各人

身分，各人地位，全得各人資性，不失天賦善良，則隨在皆堯舜矣！（《論語》，卷上，頁三二）他說：

「吾於孟子之論治而悟學矣。人之質性各異。當就其質性之所近，心志之所願，才力之所能，以爲學；則易成聖賢而無齟齬扞格，終身不就之患，故孟子於夷惠，曰：『不同道』，惟願學孔子。非止以孔子獨上也，非謂夷惠不可學也。人之質性近夷者自宜學夷，近惠者自宜學惠。

今變化氣質之說，是必平丘陵以爲川澤，變川澤以爲丘陵也，不亦愚乎！且使包孝肅必變化而爲龐德公，龐德公必變化而爲包孝肅，必不可得之數，亦徒失其爲包爲龐而已矣！」（《四書正誤》，卷六）

頁二

我們讀了此段，自可分辨發展個性與變化氣質之說在教育學上，孰優孰劣了。

以上是習齋對於六藝之主張，今述他對於六藝與道德之觀念於下：

程朱陸王與習齋都是以道德爲修養的最後目的；所不同者，乃朱陸等人重視性體，重視道德，而疏忽了表達性體與實現道德的具體工具，具體方法；習齋則不獨重視性體，重視道德，而更注意到表達性體與實現道德的具體工具，具體方法。這便是習齋的工具主義。

朱子的修養目的是「明天理，滅人欲」，是喚醒性中的固有道德（指仁義禮智），其修養方法是讀書，靜坐。王陽明的修養目的是使行爲一循於良知而爲善去惡，以便實現心所固有的是非之念，惻隱之

情。其修養方法是致良知。可知他們是特別注重性體，重視道德。至於實現道德的具體工具，具體方法，則他們却不曾十分注意。習齋以爲他們是『喜精惡粗』，只重視道德而輕忽實現道德的具體工具，只注重人生的上半截而忽略人生的下半截。他提倡做人的工具，做人的具體方法便是挽救他們的這種缺憾。

習齋以爲象山直見本心，先立其大，雖是根本，但因缺乏實現道德的具體工具；故善心只是善心，無法使其發洩於外的。習齋說：

「陸子說良知良能，人便能如此，不假修爲存養；非是言。不用修爲存養，乃認孟子『先立乎其大者，則其小者不能奪』二句稍呆，又不足朱子之誦讀訓詁；故立言過激，卒致朱子輕之。」

蓋先立其大，原是根本；而維持壅培之無具，大亦豈易言立也！（存學編卷三，頁一八）

朱子主張先致知，誠意，正心而後學習六藝（按陽明亦如此主張）。習齋以爲他是把修養次序顛倒了，將修養路途走錯了，其結果有二：（1）六藝是『道理之材具，心意之作用』；若棄而不談，則結果『斷無真通透，真誠正之理』；（2）若先求誠正，後來並不能學習六藝的，其因有三。習齋說：

「朱子雖逃禪歸儒，惜當時指其差誤，猶有未盡處。只以補填禮樂射御書數爲難，謂待理會道理，通透誠意正心後，方理會此等，便是差誤。」

夫藝學，古人自八歲後卽習行，反以爲難；道理通透誠意正心，乃大學之純功，反以爲易而先之，斯不亦顛倒矣乎？況舍置道理之材具，心意之作用，斷無真通透，真誠正之理！

卽使強以其鈿花水月者，命之爲通透誠正，其後亦必不能理會六藝，蓋有三故焉：一者，游思高遠，自以爲道明德立，不屑作瑣繁事；一者，略一講習，卽謂已得，未精而遽以爲精；一者，既廢藝學，則其理會道理，誠意正心者，必用靜坐讀書之功，且非猝時所能奏效，及其壯衰已養成脆之體矣，烏能勞筋骨費氣力，作六藝事哉？吾嘗目擊而身嘗之，知其爲害之鉅也。」（存學編，卷三頁一）

因此，習齋提出一個與朱子正相反的修養法，卽先學習六藝，而後談「操存誠正」。年譜載道：

「仲誠曰：『修道卽在性上修，故爲學必先操存，方爲有主。』」

先生曰：『是修性，非修道矣。周公以六藝教人，正就人倫日用爲教，故曰：修道謂教。蓋三物之六德，其發現爲六行，而實事爲六藝。孔門學而時習之，卽此也，所謂格物也。格物而後可言操存誠正。先生教法毋乃于大學先後之序有紊乎？』（卷下，頁二）

習齋以爲六藝是實現德行之工具；故我們當先學習之。於心身活動，學習六藝中薰陶道德。俟藝精技成後，我們方可以專技表達德行，寓道德於事業。所謂『藝精，則行實；行實，則德成矣』。習

「六德是成德事，極難作成；六行是施爲處，極難如法；先之以六藝，則所以爲六行之材具，六德之妙用。藝精，則行實；行實，則德成矣。」（四書正誤卷三，頁一八）

又說：

「人之爲學，必認定子臣弟友；必認定子臣弟友是所以爲道；六藝是所以盡子臣弟友之道，才好。譬如子之事父，只對父說孝；臣之事君，只對君說忠，不成。必須有事君父之禮，樂君父之樂。射以敵君父之憾，御以代君父之勞，書數以辨君父之事，方是臣子。」（言行錄卷上，頁二一）

可知六藝是實現德行之工具。若無藝，則無行，無德的。言行錄記載道：

「韓子垂問：『道即在六藝乎？』曰：『子臣弟友，道之歸宿；禮樂射御等，道之材具。若無之，則子臣徒具忠孝之心，而無其作用，如明末死節諸臣，不可見乎？』」（卷下，頁三九）

六藝是維持倫常之工具。若無六藝，則倫常即成空虛，不得切實之聯合。故六藝正所以維持，發揮與雄壯五倫，五道，三德的。年譜記載道：

「齊泰階曰：『天下之元氣，在五倫。』」

先生曰：『元氣虛矣，何以壯之？六藝所以壯之也。如父慈子孝，豈託空言！自有父子之禮、

四倫皆然。故禮厚此五倫者也，樂和此五倫者也，射御書數濟此五倫者也。會是而言倫常，卽爲空虛，卽爲支離。」

習齋說：

「堯舜之三事六府，文武之六典九經，總只是維持此五道，發揮此三德。」（四書正課卷二，頁四）可知六藝是維持倫常與德行的。

習齋以爲宋儒最大錯處，卽誤把讀書與六藝分開，將道德與事功看做兩事；以爲只能讀書自修卽爲成德，不必學習六藝，建立功業方爲成德的。故他們重視性體與自修，輕視六藝與政事的。習齋以爲他們是「喜精惡粗，是後世所以誤蒼生也」。他說：

「宋家老頭巾，群天下人才於靜坐讀書中，以爲千古獨得之祕；指辦幹政事爲粗豪爲俗吏，指經濟生民爲功利爲雜霸。究之使五百年中，平常人皆讀講集註，揣摩八股，走富貴利達之場；高曠人皆高談靜敬，著書集文，貪從祀廟廷之典。……是世間之德，乃真亂矣！萬有乃真空矣！」（朱子

語類評，頁一五）

習齋以爲當精粗並重，德藝兼顧；離粗無精，離藝無德。我們當由粗以會精，由藝以成德止至真。

以藝爲粗者，乃因宋儒疏忽了藝學之重要；及技能，事業兩者與道德的關係。存學編記載道：

「王子曰：『終其藝學和，奈何？』」

子曰：『此乃不知止耳。觀大學言明親，即言止至善。見道爲粗，是不知至善之止也；故曰：知止而後有定。』」（存齋編卷一，頁一八）

從上看來，可知習齋提出了一個爲前儒所久忽略的德藝問題。以今語言之，即爲科學與道德的問題。

習齋注意到技藝，事業與道德的關係。他主張六藝是實現道德的工具，道德是六藝推行的目標。無六藝，則道德是空虛的，不能表達於外；無道德，則六藝是盲目的，可好可壞。習齋說：『思世人儘有聰明慈惠，而交人無善道，應事無成法者；亦有內外善交，而德性不修，禮樂不明者；又有嫻習技藝，而邦家多怨，秉彜不可問者。乃知周禮之三物，缺一不可也。』（存齋卷上，頁三十四）

宋明儒者率多注重道德原理，而輕忽實現道德之工具與方法。殊不知只談道德原理，而不注意其實現法；則空有善心，空有愛人之心，並不能做出愛人之事業。習齋看清此點，故他講學以學習六藝爲起點，以道德政治爲歸宿。因以六藝爲道德的表達工具，而道德方不空虛；以道德爲六藝之推行目標，而六藝方不盲目，方不『邦家多怨』。可知道德須以六藝爲工具，六藝須以道德爲目標。道德是專業的推動力，專業是道德的具體表現。這便是習齋德藝並重，政教合一的眞精神。

以上是習齋對於德藝問題之解決；今試述習齋對於六藝與性善之觀念於下

我們在前邊已經敘述過：習齋是以六藝爲學習課目，以六藝爲實現道德之工具；而有一問題尙待解決，即六藝與性情之關係。此問題與前兩問題有密切關聯，而爲前兩問題解決之線索。因六藝若出於性情，陶冶身心，使人能任事；則我們正可使之爲課程而學習之，正可使之爲實現道德之工具。而習齋正如此主張。

習齋是性善一元論者，以爲性情皆善。惡是後天的，由於環境之『引蔽習染』。故他論學注重擴充性所固有之善，而預防後天之『引蔽習染』。六藝則爲擴充與預防之工具。習齋說：

「然則氣質偏駁者，欲使私欲不能引染，如之何？惟在明明德而矣。存養省察，磨勵乎詩書之中，涵濡乎禮樂之場，闢孔之敎人成法固在也。自治以此，治人卽以此，使天下相習於善，而預遠其引蔽習染，所謂以人治人也。」（存性編卷二，頁一六）

又說：

「自驗無事時，種種雜念，皆屬生平言事境物。可見有生後，皆因習作主。聖人無他治法，惟就其性情所自至，制爲禮樂，使之習乎善，以不失其性，不惟惡念不參，俗情亦不久。」（年譜卷上

頁三一）

又言行錄記載道：

「先生知人不習於性所本有之善，必習於性所本無之惡；故因人性之所必至，天道之所必然，而制爲禮樂射御書數。使人習其性之所本有，而性之所本無者不得而引之蔽之。不引蔽，則自不習染，而人得免於惡矣。」（言行錄，卷上，頁一五）

可知六藝是出於人性，所謂：「就其性情所自至，制爲禮樂」；「因人性之所必至，天道之所必然，而制爲禮樂射御書數」。故六藝是適和性情，而非拂戾性情的。

習齋以爲學習六藝，其效果有三：六藝（一）可使人體格強健；（二）可調和性情，培養道德（三）可授人專技，使能任事。今分述於下：

習齋以爲實學可培養元氣，使人體強，所謂「健人筋骨，和人血氣」。（年譜載道）

「語法乾曰：我輩多病，不務實學所致。古人之學，用身體氣力。今日只用心與目口，耗神斃體，傷在我之元氣，滋六氣之浸乘，烏得不病？」（年譜，卷上，頁三三）

習齋說：

「吾輩若復孔門之學，習禮則周旋跪拜，習樂則文舞武舞，習御撻張把彎，活血脈，壯筋骨。

利用也，正德也，而實所以厚生矣。豈至學天下事，胥爲弱女，胥爲病夫哉！」（言行錄，卷上頁三〇）

習齋以爲朱子提倡讀書，其最大弱端，則爲「耗神斃體」，使人衰弱，使人疾病。故曰：

「千餘年來，率天下入故紙堆中。耗盡身心氣力，作窮人，病人，無用人者，皆晦庵爲之，可謂迷魂第一洪濤水母矣！」（朱子書評頁二）

又說：

「朱子更甚，全副力量用在讀書。……口說筆做易於欺人，而天下靡焉從之；但到三十上下，耗氣勞心，書房中褻惰人精神，使筋骨皆疲軟。天下無不弱之書生，無不病之書生，一事不能做。」（全上，頁二〇）

他對於讀書影響體格的批評，真是一針見血！

習齋以爲實學又可調和性情，薰陶道德。故曰：

「凡門習行禮樂射御之學，健人筋骨，和人血氣，調人性情，長人仁義。……小之卻一身之疾，大之措民物之安。爲其動生陽和，不積痰鬱氣，安內扞外也。」（言行錄，卷下，頁三八一九）

又說：

「聖人畫衣冠，飭簞篋，制宮室，築宗廟，辨車旗，別飲食，或假諸形象羽毛以制禮，範民性於升降，周旋，跪拜，次序，肅讓；又鎔金琢石，竅竹糾絲，刮匏陶土，張革擊木，文羽籥，武干戚，節聲律，撰詩歌，選俗佾，以作樂，調人氣於歌韻舞儀，暢其積鬱，舒其筋骨，和其血脈，化

其乖暴，緩其急躁。」（習齋記餘卷四，頁一六）

習齋又以為實學使人有專技，能任事。他說：

「人於六藝，但能究心一二端，深之以討論，重之以體驗，使可見之施行。則如禹終身司空，棄終身教稼，皋終身專刑，契終身專教，而已皆成其聖矣。如仲之專治賦，冉之專足民，公西之專禮樂，而已各成其賢矣。」（言行錄，卷下，頁一三）

又說：

「好學禮，則度數日明；好學樂，則神明可通；好學射御書數兵農等，則萬事可理。」（四書正誤，卷二，頁五）

總上看來，可知六藝於身心之關係甚大，可使身體強健，精神活潑，使人能任事。六藝內之鍛鍊身心，發展心性固有之善；外之建立事業，治理國家。它們既有如此功效，我們豈不可以之為課程而學習之！豈不可以之為建立事業，實現道德之工具而習行之！這便是習齋的工具主義呀！

（四）習能

我們在上節所敘述的，是習齋對於課程問題之見解；在本節裏，我們將敘述他對於學習法之主張。

他既以六藝代替書籍，故他的學習法亦與前人不同了。他以學，習，行，能四者代替宋儒之講，讀，著，述。今分述於下：

我們在前節裏已經敘述過：習齋以書只爲載道工具，而書非道。道指事物言，指六德六行，六藝言。宋儒以書爲道，故主張讀書；習齋以事爲道，故主張習事。習齋以書是載道工具，書是習行經濟譜。他說：『書是古人爲學爲治譜』（四書年譜，卷三，頁一四）；『詩書亦只是三物之譜』（全上，卷四，頁八）；

『論語，孔子之經濟譜』（年譜，卷下，頁四二）。他對於書之觀念既與宋儒不同，故他對於講，讀之觀念亦不同了。他對於講，讀另有一番見解；以爲講，讀只是學習中之一事，其目的在乎學習。讀只爲學，而學習不明方講的。今試詳述於下：

習齋以爲講只是學習中之一階段，其目的在乎學習。講後卽教習，習而不明方再與講。他說：

「所可得而共講之，共醒之，共行之者，性命之作用，如詩書六藝而已。」

即詩書六藝，亦非徒列坐講聽。要惟一講而教習，習至難處來問方再與講。讀之功有限，習之功無已。」（存學編卷一，頁三）

又說：

「古人學禮樂射御兵農水火等事，又從而講之；則所學益明，而致用不誤。」

今全不學一事，而以誦讀爲學，以能繼其所讀者爲明道爲大儒，是吾憂也！」（四書正談，卷三，頁一六）

習齋論學以學習禮樂兵農爲主，故以講爲手段，其目的在幫助學習。宋儒講學以誦讀爲主，故以講爲要事，『以能講其所讀者爲明道爲大儒』。習齋對此十分不滿，以爲他們是以講爲目的，他們是『講之不學』的。他深嘆漢晉以來，道之亡即亡於『說』字。他說：『道之亂，道之亡病根全在一說字。……說至漢人以書說，晉人以口說；聖人之道，亂而亡矣！宋人書口兼說。開壇虎座，動建書院，曰：『大明道法也』；抑知實晦之盡乎？』（李贄評，頁二六）因此他對於宋元之講學，大不滿意，痛加攻擊。他有一文，名曰論開書院講學，即斥講學之非者。今抄錄於下，以備讀者之參考。他說：

「觀王文成公傳，正德十三年，四月，至贛開書院講學。喟然曰：此一失，程朱陸王兩派所同也。但一人得志守司地方，或一人徇名顯著地方，官尊禮，則必建立書院，額其中庭曰『講堂』。嗟乎！何不曰道院？何不曰學堂？而直以書講名乎？蓋其實不可掩也，亦兩派諸先生迷而不之覺也！試觀堯舜在上而爲君，只舉三事六府，命官詔牧和而修之，以布施於天下而已；幾見其徒舉書而講之乎？試觀周公在上而爲相，只以三物教萬民而賓興之；幾見其徒舉書而講之乎？而講之乎？試觀周公在上而爲相，只以三物教萬民而賓興之；幾見其徒舉書而講之乎？試觀孔子在下而爲師，亦只舉三物，與三千人學而時習之，以修齊，以待用而已；幾見其徒舉書而講之乎？」

經書乃記三事三物之簿籍耳。其有不廢講，則學事學物有不明乃用講辨耳。孔子曰：『學之不講，是吾憂也』；今不學何講哉！學習躬行經濟，吾儒本業也。舍此而晝云書云，講云講云，宋明之儒也，非唐虞三代之儒也。然則今日者，講之不學，是吾憂矣！」（龍溪，卷六，頁四〇—一）

平心說來，講學一事本不可非難，但不可忽略其目的。若專以講讀爲事，則大錯了。故習齋以學而講來代替宋明『講之不學』。

習齋對於讀書之見解與他對於講學之主張相同。他以為書是記載三事三物的，是習行經濟語；故他以為『讀書乃學中之一事』，其目的在乎學，所謂：『古人是讀之以爲學，如讀琴譜，以學琴；讀禮經，以學禮』。（存學編，卷一，頁一九）本此觀念，他是贊成讀經史的：

「今世爲學，須不見一奇異之書，但讀孔門所有經傳，即從之學其所學，習其所習，庶幾不遠於道。雖程朱陸王諸先生語錄，亦不可輕看。否則，鮮不以流之濁，而誣其源之清也。」（存學編，卷三，頁二）可知習齋並非完全反對讀書，他所反對的是專事讀書之人，專以讀書爲目的。

合起來說，習齋並非完全反對講，讀；他所攻擊的是純以講讀爲目的。他以為講，讀只是學習中事，其目的在乎學習。他說：

「昔孔門固有講誦，乃誦其所學，講其所學。如誦三代之禮，講三代之禮，以學禮；誦樂章，

講樂器，樂音，樂理，以學樂。未有專以講誦爲學者。」（存學編卷二，頁一六）

他對於講，讀的口號是：

「爲學爲教用力於講讀者一二，加功於習行者八九。」（同上，頁四）

今考習齋對於專事讀書之人所以痛加攻擊，其因有二：（一）對於讀書觀念的錯誤；（二）讀書的害處。今分述於下：

宋儒以書爲道，故以讀書爲學道行道。這是他們對於讀書觀念的錯誤。習齋指出書非道，而讀書非學道求道。他說：

「蓋四書，諸經，羣史，百氏之書所載者，原是窮理之文，處事之道。然但以讀經史，訂羣書，爲窮理處事，以求道之功，則相隔千里；以讀經史，訂羣書，爲即窮理處事，曰道在是焉，則相隔萬里矣。……」

琴之學琴然，詩書猶琴譜也。爛熟琴譜，講解分明，可謂學琴乎？故曰：以講讀爲求道之功，相隔千里也。更有一妄人，指琴譜曰：是即琴也。辯音律，協聲韻，理性情，通神明，此物此事也。譜果琴乎？故曰：以書爲道，相隔萬里也。……」

今手不彈，心不會，但以講讀琴譜爲學琴，是渡河而望江也；故曰：千里也。今日不視，耳不聞，但以譜爲琴，是指蘭北而談雲南也；故曰：萬里也。一（存學編，卷三，頁九十一〇）

他既以琴爲例，明琴譜非琴，讀琴譜非學琴；而更以醫爲例，明讀醫書非學醫：

「醉之於醫，黃帝素問金匱玉函所以明醫理也；而療疾救世，則必診脈，製藥，針灸，摩砭爲之力也。

今有妄人者，止務覽醫書千百卷，熟讀詳說，以爲予國手矣；視診脈，製藥，針灸，摩砭，以爲術家之粗，不足學也。書日博，識日精，一人倡之，舉世效之；岐黃盈天下，而天下之人病相枕，死相接也，可謂明醫乎？

愚以爲從事方脈，藥餌，針灸，摩砭，療疾救世者，所以爲醫也；讀書取以明此也。」（存學編，卷一，頁一四一五）

他又以走路爲例；指出聖賢言只是路程本，故讀路程本不可當走路：

「有聖賢之言，可以引路。今乃不走路；只效聖賢言，便當走路。每代引路之言增而愈多，卒之蕩蕩周道上，鮮見其人也！」（同上，卷三，頁一九）

又說：

「思宋儒如得一路程本，觀一處又觀一處，自喜爲通天下路程，人人亦以曉路稱之。其實一步未行，一處未到，固行榛蕪矣。」（年譜，卷下，頁三七）

以上是習齋對於讀書觀念錯誤的攻擊。習齋提出讀書與學道行道一問題，實值得我們注意。按以前讀書人每以書爲道，以讀書即是學道行道，實是大錯特錯。習齋指出書是載道工具，是記錄事物之理，所謂「窮理之文，處事之道」；故他主張讀書只是一種手段，爲研究事物之理，爲輔助習行，其目的則在習行事物。故我們欲學道行道當於事物上求之，書籍只是學道行道的一種參考罷了。這便是習齋對於讀書與學道行道一問題之解答。

今述習齋所見之讀書禍害。他以為讀書害處有下列數項：（一）使人體格衰弱（關於此點，我們在上節已經敘述過了）；（二）損人神智；（三）無辦事能力；（四）造成文墨世界；（五）無用。今分述於下：
讀書損人神智。習齋說：

「宋人務讀取三百遍，期一字不差。朱子尤欲讀盡天下書。耗有用心氣於紙墨，何爲也？率古今之文字，食天下之神智，掃天下之人才，亂古聖之本學。愚哉！妄哉！」（四書正誤，卷四，頁二一）

又說：

「僕亦吞砒人也，耗竭心思氣力，深受其害；以致六十餘歲，終不能入堯舜用孔之道。但於途

次聞鄉塾羣讀書聲，便歎曰：可惜許多氣力；但見人把筆作文字，便歎曰：可惜許多心思；但見場屋出入羣人，便歎曰：可惜許多人材。故二十年前，但見聰明有志人，便勸之多讀；近年來但見才器，便戒勿多讀書。」（朱子語類評，頁二）

讀書人無辦事能力。習齋說：

「讀書愈多愈惑，審事機愈無識，辦經濟愈無力。試歷觀宋明已事，可爲痛哭！……吾嘗謂讀書欲辦天下事，如緣木而求魚也。聖人復起，不易吾言矣！」（同上，頁三十四）

又說：

「讀書人便愚，多讀更愚。但書生必自智，其愚卻益深。」（四書正誤，卷二，頁四）

造成章句世界，浮文之局。言行錄記載道：

「宗人言：『坐讀之病苦。』先生曰：『書之病天下，久矣！使生民被讀書者之禍，讀書者自受其禍。而世之名爲大儒者，方且要讀盡天下書，方且要每篇讀三萬遍，以爲天下倡。歷代君相，方且以爲讀盡天下於章句浮文之中。此局非得大聖賢，大豪傑不能破矣！』」（言行錄，卷上，頁三八—九）

最後說來，一言以蔽之，讀書無用，所謂「讀講之學全無用」（朱子語類評，頁八）。習齋說：

「孔子言：『思無益，不如學』。而近儒惟晝讀夜思，筆之書冊，卻棄孔門所學而時習之六

德，六行，六藝不爲。是專爲其無益，而廢其有益矣。何怪乎內無益於身心，外無益於國家，而使聖道荒也哉！」（言行錄，卷上，頁四一）

又說：

「讀講著述，朱子輩一二人立法，一二人爲之；天下不可以爲法也，非智愚賢不肖男女老少壯皆可行者。天下皆讀作著述靜坐，則使人減棄士農工商之業；天下之德，不惟不正，且將無德；天下之用，不惟不利，且將不用；天下之生，不惟不厚，且將無生」（習齋記餘，卷九，頁一四）

習齋既見讀書有許多弊端；故他不贊成專事誦讀，而提倡學習的，以爲人們當盡力於學習。今先述習齋的學習構成條件。

習齋所說的學習是以事物（指三事，三物言）爲學習對象，以人之身心爲學習工具，以身心之動施於事物。合身心事物而爲一，便是學習。

按程朱等人於誦讀外亦曾提倡學習，但他們所說的學習仍不出讀書範圍；仍以書爲學習對象，以口心爲學習工具，以『明天理』爲目的。習齋的學習則以書外之六藝兵農爲學習對象，心手爲學習工具，以能製造與運用器具爲學習目的。今詳述於下：

習齋論學以事物爲學習對象，以六藝兵農爲學習課程。關於此點，我們在上節已經述過了。又習齋

論性特別注意身心作用，身心活動。關於此點，我們在前邊性形一節裏也提過了。故習齋學習法在心理上之根基爲『動』。

他以爲心是『活』的，而非『死』的：

「看聖人之心隨觸便動，只因是箇活心。見可喜便喜，可怒便怒。推而至於萬應曲當，天下歸仁，總是箇活心。宋儒輒言不爲事物所勝；以呼人不至聲不加大，遠近一般緩走狀德行，恐正予所謂禪家死其心也！」（四書注疏，卷三，頁三三）

他既以爲心是活的，故提倡習動以代替宋儒之習靜。他說：

「宋人好言習靜，吾以爲今日正當習動耳。」（年譜，卷上，頁五七）

又說：

「常動，則筋骨練，氣脈舒。故曰：立於禮；故曰：制舞而民不腫。宋元來儒者皆習靜，今日正可言習動。」（言行錄，卷下，頁三一）

他曾以動來劃分中國歷史與人物，說道：

「三皇，五帝，三王，周孔皆教天下以動之聖人也，皆以動造成世道之聖人也。五霸之假，正假其動也。漢唐襲其動之二二，以造其世也。」

晉宋之苟安；佛之空；老之無；問程朱邵之靜坐，徒事口筆；總之，皆不動也。而人才盡矣！聖道亡矣！乾坤降矣！

吾嘗言：一身動，則一身強；一家動，則一家強；一國動，則一國強；天下動，則天下強。益

自信其考前聖而不謬，俟後聖而不惑矣！」（言行錄，卷下，頁二二）

可知動在歷史上是有事實的證明。

習齋既以心主動，提倡習動，又見到動的有益效果，故頗重視動；但以爲我們不可妄動，當循規則而動，當依於事而動。故曰：

「人心，動物也。習於事，則有所寄而不妄動。故吾儒時習力行，皆所以治心。

釋氏則寂室靜坐，絕事離羣，以求治心。不惟理有所不可，勢亦有所不能；故置數球以寄心。

（言行錄，卷上，頁二八）

又說：

「孟子『必有事焉』句，是聖賢宗旨。心有事則心存，身有事則身修；至於家之齊，國之治，天下之平，皆有事也。無事，則道統治統俱壞，故乾坤之禍，莫甚於老之無，釋之空，吾儒之主

靜。」（言行錄，卷上，頁二二）

從上數段看來，可知習齋是以習動代替習靜；以事代習老無，釋空，除儒主慧。他主張身心之動當以事爲對象，當習行於事，動於事，而後動方不虛發，方能產生有益效果。

身心，動，事物三者是學習的主要條件。以身心之動施於事物，加諸六藝兵農，便是學習。習齋說：

「吾夫子之道，合身心事物而一之之道也；吾夫子之學，學而時習之之學也。習禮，習樂，習射御，習書數，以至兵農錢穀，水火工虞，莫不且習也。故曰：『博學之』。」（習齋記餘，卷六，

頁五十六）

學習的主要條件是「親下手一番」，「犯手播打揉弄」，「犯手實做其事」，以手玩弄，演習。習齋以學琴爲例，解釋學習能三字之義：

「習之學琴者：欲得其調，後調其指，絃求中音，徽求中節，聲求協律；是之謂學琴矣，未爲習琴也。

手隨心，音隨手，清濁疾徐有常規，鼓有常功，奏有常樂；是之謂習琴矣，未爲能琴也。

絃器可手製也，音律可耳審也，詩歌惟其所欲也；心與手忘，手與絃忘；私欲不作於心，太和常在於室，感應際焉，化物達天，於是乎命之曰能琴。」（存學編，卷三，頁一〇）

學，習，能三者是學之三階段。習齋所謂學，即今人所謂會，達到無錯誤的地步。習齋所謂習，即今人所謂精熟，達到常常如此，一次如此而次如此的地步。習齋所謂能，即今人所謂妙，達到神化的地步。到此階段可謂藝之最高境，不獨能駕御工具，而且能製造工具的。我們若借用孟子的話，習齋所謂學即孟子所謂：「有諸己之諸信」的「信」；習齋所謂習即孟子所謂：「充實之謂美」的「美」；習齋所謂能即孟子所謂「大而化之之謂聖」的「聖」。學，習，能三者本是習齋學習法的三階段。我們是借用孟子的話以形容在此三段中所獲的結果。人若達到學的地步，則是「信」於藝的；若達到習的地步，則是「美」於藝的；若達到能的地步，則是「聖」於藝的，可謂藝聖了。

習齋每以「能」「知」二字區分孔朱學教的目的。其實此二字正是程朱與習齋兩派學教的目的。朱子注重讀書，故以知理明理爲目的；習齋主張學習六藝，故以能運用工具，製造工具爲目的。朱子欲人「解理」，習齋欲人「能事」。按此兩者本當合而不當分，解理而能事者方是完人。惜乎我國自宋明以來，讀書人只知用口而不知用手，以讀書明理爲學習目的；他們率多輕視六藝兵農，視藝爲粗糲，爲小道，一任匠人爲之，不肯親下手做一番。於是學藝分家。學人讀書明理，有德而無能；故不能建功立業，寓道德於事業。匠人習藝，有能而無學無德；因無學識，故藝無改良，無進步；因無道德觀念，故藝不得正當利用，建事業，立實績。習齋有見於此，故主張學藝合一。學以習藝爲主，由習熟藝精，以運用工

具，製造工具，故藝有進步；由身心活動，訓練技藝中，培養道德，故德有發展。此之謂德藝兼備。以道德爲人生目標；以六藝爲實現道德，建立事業之工具。然後德不空虛，事業得以正當發展。故習齋在學習法上特別注重能，乃正所以挽救宋儒只重明理之弊，以便達到學藝合一的地步。

能是學習的目的，是習藝的最高境界。但欲達到能，非朝夕之力。故習齋重學，重習，而尤重時習。所謂：『道必學，學必習，習必時習。』（朱子語類評，頁一〇）他說：

「孔子開章第一句，道盡學宗。思過，讀過，總不如學過。一學便住也，終殆；不如習過。習三兩次，終不與我爲一；總不如時習，方能有得。習與性成，方是乾乾不息。」（言行錄，卷下頁一）

可知學貴時習重習的。習齋以爲『重習其所學，如鳥數飛以演翅』（四書能讀，卷三，頁四）。『鳥數飛以演翅』，故鳥能高飛；人重習其所學，故人能精於藝而『能其事』。然後『習與性成』，物我爲一，而能運用裕如。

能是學習的目的，而行又是學習的骨幹。行是學習的要訣，是學習的實地應用。欲將所學習者變爲切實，永久不忘，須於『行字著力』，將所學者見諸實行。習齋說：

「書房習數，入市便差。則學而必習，習又必行，固也。」（言行錄，卷下，頁三〇）

又說：

「人之為學，心中思想，口內議論，縱有千百義理，不如身上行一理之為實也。人之共學，即證詩書，規勸功過，縱有無窮道德，不如大家共學一道之為真也。」（書錄，卷上，頁二七）

可知學貴實地應用，貴乎力行。故習齋特別注重行字，以為將所學者實行出來，方算完結讀書的本份。

他說：

「讀書無他道，只須在行字著力。如讀『學而時習』，便要勉行時習；讀『其為人孝弟』，便要勉力孝弟，如此而已。」（同上，卷上，頁三）

又說：

「今若於經典行一端，即學禮之一端也；若於三事六府行一事，則學書之一端也；若於風雅頌一章，舞一節，為一事，即學詩之一端也。」（同上，頁四〇）

總上看來，可知在學習法上，習齋以為講讀只是學習之一事，其目的則在學習。而學習又以能為目的，故時習，力行皆為『能其事』，而達到能之境界。

在學習法上，朱子主張明理，習齋主張能事；故朱子主由明理而處事，習齋主由習事而明理。存學

編記載道：

「朱子曰：『胡文定曰：『豈有見理已明，而不能處事者。』此語好。」

說：

見理已明，而不能處事者，多矣！有宋諸先生，便謂還是見理不明，只教人明理。孔子則只教人習事。這見理於事，則已徹上徹下矣。此孔子之學與程朱之學所由分也。」（卷下頁三三）

習齋對於朱子由明理而處事的辦法表示反對；以爲由讀書所得之知識，是空虛的，不切實用。習齋

「蓋書本上見，心頭上思，可無所不及，而最易自欺欺世。究之，莫道一無能，其實一無知也。」（言行錄，卷下，頁三八）

習齋以爲欲得有用知識，當於事物上求，當由學習事物入手。學習事物後，方可能事熟理的。所謂：「一事不學，則一事不能；一理不習，則一理不熟」（言行錄，卷下，頁三四）可知在學習內是包括知行的。由學而行，由行而知，知行互進，融化一起的。習齋以爲由習行所得之知識，方是真知識。四書正誤記載道：

「李植秀問：『格物致知』。」

予曰：「知無體，以物爲體，猶之目無體，以形色爲體也。故人目雖明，非視黑視白，明無由用也；人心雖靈，非玩東玩西，靈無由施也。」

今之言致知者，不過讀書，講問，思辨已耳！不知致吾知者，皆不在此也。譬如欲知禮，任讀

幾百遍禮書，講問幾十次，思辨幾十層，總不算知；直須跪拜，周旋，捧玉爵，執幣帛，親下手一番，方知禮。是如此知禮者，斯至矣！譬如欲知樂，任讀樂譜幾百遍，講問思辨幾十層，總不能知；直須搏拊，擊吹，口歌，身舞，親下手一番，方知樂。是如此知樂者，斯至矣！是謂物格而后知至。

故吾斷以爲物卽三物之物；格卽手拊猛獸之格，手格殺之之格。〔（卷一，頁二）

習齋以物爲知體，故主張我們欲求良知，須於事物上親手玩弄一番，親身體驗一番。這是習齋的實習精神。

以上是我們對於習齋學習法之敘述，是習齋對於學，習，能三概念之見解。

在本節中，我們尚有一附帶問題，即習齋對於習能觀念與科學家對於實驗，實習之異同。

習齋的習能觀念是「習齋的學習」〔術〕（*Art*），他乃討論一套學習法則。由此法則，他希望可使人達到道德，技藝，體格三者之平均發展，而養成德藝兼全的完人。

科學家之實驗，乃包括在歸納法中，其目的則在分析事實以考證假設，而得真確之定律。故實驗之目的專在假設之證明，知識之追求；與習齋所謂習能有別。習齋所謂習能與科學之實習有相合處。科學上之實習乃將所學之理論加以實踐應用，而期獲得精熟之技術訓練。習齋所謂習能，其目的亦在精熟技

之獲得。所不同者，習齋在習進中尙希冀道德培養，體格之鍛練。故習能觀念是習齋的學教理論，是習齋的學習法。關於此點，梁任公曾有精透的說明。他說：

「顏李與科學家，正自有別：科學家之實驗實習，其目的專在知識之追求；顏李雖亦認此爲增進知識之一法門，其目的實在人格全部之磨練。他們最愛說的話，曰：『身心一齊練起』，曰：『人已事物一致』，曰：『身心道藝一致加功』。以習禮論，有俯仰升降進退之節，所以勞動身體；習行時必嚴恭寅畏，所以振竦精神；講求節文度數，所以增長智慧。每日如此做去，則身心兩方面之鍛練，常平均用力而無間斷。拿現代術語來講：則體育德育智育『三位合一』也。顏李理想教育方針，實在如此。他們認這三件事缺一不可；又認這三件事非同時齊著力不可。」（中國近三百年學術史，

上海民智書店出版頁一九九—二〇〇）

這一段話真是把習齋的教育宗旨說得完完全全，透徹無遺了！而習齋的學習法正以此爲目的，正爲表達此者。他在全部學習歷程中，都以習行事物爲主體，而期由習行中鍛練全部人格。

（五）功利主義

習齋的哲學思想是以習能爲出發點，以政治爲歸宿；是始於習能，終於事功的。他以爲「儒者學爲君

相百職，爲生民造命，爲氣運主機者也」。（記餘，卷三，頁二二）他以爲一儒之處也，惟習行；儒之出也

惟經濟。」（同上，頁三三）可知他是特別注重政治，關心民生的。他以爲儒的職務即是『學爲君相百職』，

推動社會，救濟民生的。他嘗大聲嘆息道：『噫！果息王學而朱學獨行，不殺人耶？果息朱學而王學獨

行，不殺人耶？今天下百異無一士，千里無一賢，朝無政事，野無善俗，生民淪喪，誰執其咎耶？吾每

一思斯民，輒爲淚下。』（記餘卷六，頁二）他這是純從學術影響於政治上的結果來評論道學家的。因此他

以爲學術和政治兩者間的關係頗爲密切。若沒有實用的學術，則就沒有良善的政治。他常把學術，政事，

治功，昇平四者結合一起，混爲一談。他說：『蓋學術者，人才之本也；人才者，政事之本也；政事，

者，民命之本也。無學術，則無人才；無人才，則無政事；無政事，則無治平，無民命。』（記餘，卷一，

頁四）又說：『故八股行，而天下無學術；無學術，則無政事；無政事則無治功；無治功，則無昇平矣。

故八股之害，甚於焚坑。一風俗而成治功，莫善於取人；以德爲本，莫重於謹庠序之教。』（言行錄，卷

下，頁三七）可知他的哲學思想徹頭徹尾是以政治爲依歸的。由於他注意民生，關心社會而影響到他的學

術思想。所以他常拿有用和無用，有益和無益於社會的觀點來評論學術，這便產生出來了他的功利思想。

中國過去的儒家學者大半都是動機論者，他們只注意行爲的居心，並不注重行爲的結果；只問事件

的宜不宜，並不問事件的好不利。他們的這種思想可以拿董仲舒的「正其誼不謀其利，明其道不計其功」

兩句話來做代表。但習齋則不然，他是結果論者。他特別注重行爲的攻效，重看利字的。他把仲舒兩句話改爲「正誼便謀利，明道便計功」。他說：

「以義爲利，聖賢平正道理也。……利者，義之和也。易之言利更多。孟子極駁利字，惡夫捨利聚歛者耳。其實義中之利，君子所貴也。後儒乃云：『正其誼，不謀其利，一過矣！宋人喜道之，以文其空疏無用之學。予嘗矯其偏，改云：正其誼以謀其利，明其道而計其功。』（四書正誤，卷一，頁六）

「郝公函問：『董子正誼明道二句，似即謀道不謀食之旨。先生不取，何也？』曰：『世有耕種而不謀收穫者乎？世有荷網持鉤而不計得魚者乎？抑將恭而不望其不侮，寬而不計其得衆乎？這不謀不計兩不字，便是老無釋空之根。惟吾夫子先難後獲，先事後得，敬事後食三後字無弊。蓋正誼便謀利，明道便計功，是欲速，是助長。全不謀利計功，是空寂，是腐儒。』」（言行錄卷下，頁一四五）

因此他特別注重『有益』和『無益』兩個概念的。他以爲『學必求益』，說道：

「學必求益。

凡學步覺無益，就莫行；凡啓口覺無益，就莫言；凡起念覺無益，就莫思。」（言行錄，卷上，頁二）

他以爲宋人之學是無益的，說道：

「孔子言：『思無益，不如學。』」而近傷惟讀夜思，筆之書冊，卻塞孔門所學而時習之六德，六行，六藝不爲。是專爲其無益，而廢其有益矣。何怪乎內無益於身心，外無益於家國，而使聖道荒也哉！」（同上，頁四一）

他更注重『有用』，『實用』，『利用』和『無用』的概念的。他說：

「學須一件做成便有用，便是聖賢一流」；「學教專在六藝，務期實用」。（存學編卷三，頁四）

又說：

「陳同甫謂：『人才以用而見其能否，安坐而能者不足恃；兵食以用而見其盈虛，安坐而盈者不足恃。』吾謂德性以用而見其醇駁，口筆之醇者不足恃；學問以用而見其得失，口筆之得者不足恃。」（年譜，卷上，頁五三）

又說：

「昔唐虞之治天下也，三事六府而已。君臣朝野之修齊治平，和三事修六府而已。六府亦三事之用，其實三事而已。修身者，正身之德，利身之用，厚身之生。齊家者，正家之德，利家之用，厚家之生。推而措之治平，出其修齊者，與國天下共之而已……蓋一人所立，天下可共法也。天下習愚，賢不肖，男女少壯無不可行；行之而天下之德日正，用日利，生日厚。是之謂大道，是之謂

莊道……曰六德，曰六行，曰六藝。其實六德即斯正之德也，六行即所以厚其生也，六藝即所以利其用也。周公之任其身，齊其家者不外乎此；合其國，平其天下，至於化行俗美，比戶可封，黎和宇宙，皆不外乎此也。」（記餘，卷九，頁二二一）

從上看來，可知習齋所以提倡六府、三物是因其有厚於生，有利於用的。他拿這種觀念進而更論宋儒有兩大無用之學：即讀書和靜坐。他斥讀書為無用，我們在前文已敘述過了。他攻擊靜坐為無用，說道：

「吾遊北京，遇一僧敬軒，不識字，坐禪數月，能作詩，既而出關，則仍一無知人也。蓋鏡中花，水中月，去鏡水則花月無有也。即使其靜功綿延，一生不息，其光景愈妙，虛幻愈深，正如人終日不離鏡水，玩弄其花月一生，徒自欺一坐而已；何與於吾性廣大親民之體哉？……蓋無用之體，不惟無實用，並非真體也。」（存編編卷二，頁二〇）

他總評讀書和靜坐兩者為無用，說道：

「天下皆讀作著述，靜坐，則使人滅棄士農工商之業。天下之德，不惟不正，且將無德；天下之用，不惟不利，且將不用；天下之生，不惟不厚，且將無生。」（記餘，卷九，頁二四）

（六） 創造的人生觀

我們在本章第一節末段裏曾經說過：習齋是自然主義和人爲主義論者，他一方面崇拜自然，一方面稱贊人爲的。他以爲人能運轉氣數，創造文化；所以人能與天地比美，「人並天地而稱三才」的。今把他這種思想詳述於下：

(1) 人是一小天地——天地之肖像

習齋曾著人論，主張在一方面人是「天地之肖子」，一小天地，天地的肖像；但在另一方面，人又是「天地之孝子」，宇宙的中心，文化的創造者。他說：

「天地者，萬物之大父母也；父母者，傳天地之化者也。而人則獨得天地之全，爲萬物之秀也。得全於天地，斯異於萬物而獨貴；惟秀於萬物，斯役使萬物而獨靈。獨貴於萬物，而得全於天地，則無虧欠於天地，是謂天地之肖子；獨靈於萬物而爲秀於天地，則有功勞於天地，是謂天地之孝子。」（習齋記餘卷六，頁三〇一）

人爲什麼是一小天地，天地之肖像呢？他以爲（一）人的身體構造是象天地，日月，山川，草木的，「是謂形象」；（二）人的舉止動作，言談造作是象天地的運轉變化，「是謂用肖」；（三）人性之有仁義禮智信是配德於天地的元亨利貞之四德和太極。仁配德於元，義配德於利，禮配德於亨，智配德於貞，信配德於太極的。這叫做「理肖」。他說「形象」道：

「何言乎侂子也？頤圓象天，足方象地，兩目象日月，股肱胸臂象山嶽，五臟象五行，腸胃膀胱經絡象江河大海，偏體小孔象星辰，鬚髦毛髮象草木，三百六十骨節象三百六十度數，十二經絡象天地十二運會；是謂形象。」

他續述「用宥」道：

「飛者遊空，近天之運，而羽毛不立，不宥地之靜。潛者鱗介，不陸，亦不宥地也。植者踏土，近地之甯，而枝葉不行，不宥天之動。動者蟲獸，不立，亦不宥天也。墮人則兩手遊空似飛，象天運也；兩足踏實似植，象地甯也。宮室舟楫，可陸亦可水也，且魚遊水，人遊氣，是亦潛也。坐臥起趨，可伏可立也。且毛不裸，裸不毛，人則亦毛亦裸，是亦動也。至於寤寐象晝夜，喜怒哀象春秋，作息象冬夏，聲音象雷霆，氣液象風雨，呼吸象潮汐，長育男女造製百工，象化生萬物。是謂用宥。」

至於「理宥」則是：

「人君立君綱，能爲天下主，則爲一世之天地；人父盡父綱，能爲一家主，則爲一家之天地；人夫振夫綱，能爲一室主，則爲一室之天地。人而仁，則慈愛惠物，見之於倫爲父子親也；配德於天地之元。人而義，則方正處事，見之於倫爲君臣義也；配德於天地之利。人而禮，則辭讓居心，見

之於倫長幼序也；配德於天地之亨。人而智，則是非不迷，見之於倫夫婦別也；配德於天地之貞。人而信，則至誠無忘，見之於倫朋友信也；配德於天地之太極。是謂埋骨。故曰：人者天地之肖子。——他所說的「埋骨」是給傳統上所說的五德一種形而上的根據。

(2) 人是宇宙的中心——文化之創造者

人在生理上和心理上既高出於萬物，所以他獨是一個小宇宙，並且是宇宙的中心，文化的創造者。他能運轉氣數，創造文化，使宇宙美善，社會進步。他能製造房屋，衣服，器具等，於是形成了物質文明。他有宗教的信仰，道德的活動，政治的組織，歷史的演進，於是形成了精神文明。習齋說：

「何言乎孝子也？種樹稼穡，修築宮室，灌溉園池，以增潤地形，飲食其母也。燔柴焚積，蒸香蒸物，釀酒揚湯，使氣臭上騰，以宣滯天氣，飲食其父也。至於方澤祀示，圓丘祭郊，埋墜焚脂，太牢少牢，玉瓊纒幣，封山告潛，寶春饒秋；此尤其大奉甘旨，而平常救水不足言矣。是謂養口體之孝。」

天命五德奉持不失，富貴貧賤安而受之，晝夜寤寐時存惕若，災苦禍疾勞而不怨，民聽物與友於得所。五禮以致中善，敬親也；六樂以尊和善，承歡也。是謂養心志之孝。

鴻蒙未開，文而明之；洪水汎濫，掘而疏之。氣載而在癡體，撰讓以化之；族類暴於殘賊，於

伐以救之。乾坤體積，木蠹以蠹之；禽獸羣爭，豺狼以忌之。小而積蠹草木以宜錫，且食伐鼓以攻陰，這雷風烈必變。冬然火，夏凝冰。凡可變理者，無不爲之，是謂養疾調劑論親於道之孝。

幾天立極，肇修人紀，迄今不謂之洪荒時也，名之曰三皇之世。開物成務，平地成天，迄今不謂之文明漸開時也，名之曰五帝之世。禮明樂備，質文互尚，迄今不謂之世運亨泰時也，名之曰三王之世。王綱解紐，亂賊接迹，筆削以誅之，迄今不謂之五霸疊興時也，名之曰春秋之世。是天地反因人而著號，謂之顯親揚名之孝。

故曰，人者，天地之孝子也。一（全上，頁三二）

從上（1）（2）兩節看來，人是天地之「肖子」與「孝子」的。因人得天獨厚，稟受天地之全；所以是天地之「肖子」。因人能創造製作，能有一大用；所以是天地之「孝子」。合「肖子」與「孝子」兩者來說，人是與天地比美，「人並天地而稱三才」的。從此看來，人在宇宙間的地位，豈不優越；人在社會上所負的使命豈不遠大；豈不任重；習齋說：「其肖乎天地者，人之全體也；其孝乎天地者，人之大用也。故人竝天地而稱三才。其尊出萬物之上，故曰天地之性人爲貴；其靈異萬物之靈，故曰人爲萬物之靈；其中異萬物之靈，故曰人得天地之中。」（全上，頁三二）

人既是天地的「肖子」與「孝子」，所以習齋以爲凡不能實現人的這種意義，完成這兩個條件的，便不是人。他說：『以生一體不全，則爲不肖；一用不大，則爲不孝。是故，人而無目，猶天地無日月也；人而傷手足，猶山崩隕陷也，是謂天地殘患之子。人而不仁，是自斬其生機也；人而不義，是自塞其行路也，是謂天地暴棄之子。諸不能全其人體者，視此也。人而好名，是瞞父母而賣好於家人也；人而好利，是剝父母兄弟，而竊肥於私室也，是謂天地奸巧之子。人而好殺無辜，是屠戮其兄弟也；人而奸淫非類，是好污其姊妹也，是謂天地亂賊之子。諸不能大其用者，視此也。故不肖天地，非人也；不孝天地，非人也。人之義大矣哉！』（全主）可知從習齋的心目中看來，凡身體殘患，沒有道德的人，都不是人的。

但我既稟受天地之氣，生而爲人，則我豈能不完成我的使命，逃脫於天地萬物之外，爲一單獨孤立之我？習齋以爲這是不可能的。因爲我現在雖爲一獨立的個體，我最初也是和其他萬物同出於天道，同稟受二氣四德的；所以我和其他萬物間的關係是內在的，不可分離的。我既生爲人，則我即當盡人的「大用」。他說：

一思天地一我也，我一天地也；萬物一我也，我一萬物也。既分形而爲我，爲天地萬物之靈

則我爲有作用之天地萬物，非是天地萬物外別有一我也。」（言行錄，卷下，頁二四）

可知萬物是形成一個大我的，我只是大我當中的一份子；所以我當在大我當中，盡我一大用的一部分任務。

我在大我當中，盡我小我「大用」的一部分任務，並不是外力強迫我做的，也不是他人能替我做的，乃是我自己去做，自己是自己的路程。習齋說：

「古之聖賢只是完自己性分，與天下人共完性分，成已成物四字便了。……僕謂性道教直從人說起，從人做起。……自成自道，如云誠忠者，我自成其臣也；誠孝者，我自成其子也。而做忠做孝之道，則自己走自己路程也，不是外面來的，不由他人強的，不須他人替的。且此誠者，雖曰自成，卻不是自了漢；雖曰自道，卻不是獨善功，即所終物始物者也。若我不誠，便無物了。故君子必擇善固執，以誠之爲貴。」（四書章句，卷二，頁六）

做人既當自我做起，所以我們做聖賢，做豪傑，做顯人全在我們自己選擇，自己創造的。他說：

「有爲一人之人，有爲十人之人，有爲百人之人，有爲千人之人，有爲萬人之人；有爲一室之人，有爲一家之人，有爲一鄉之人，有爲一國之人，有爲天下之人；有爲一時之人，有爲百年之人，有爲千年之人，有爲萬年之人，有爲同天地不朽之人。然則爲之者，願爲何許人也哉？」（記餘，卷六，頁三四）

又說：

「下之爲秀民，中之爲豪傑，上之爲聖賢，在乎人自爲耳。」（言行錄，卷下，頁一六）
 做怎樣的人既是我們自己造做的，所以我們做人當目標遠大，希賢希聖希天。習齋說：

「士希賢，賢希聖，聖希天，是一定路程。」（全上，頁六）

又說：

「人須知聖人是做得。不能作聖，不敢作聖，皆無志也。」（全上，頁二）

因此凡不能有所成就，爲聖爲賢，便是辜負了天地，辜負了自身。所謂：

「父母生成我此身，原與聖人之體同；天地賦與我此心，原與聖人之性同。若以小人自甘，便辜負天地之心，父母之心矣。常以大人自命，自然有志，自然心活，自然精神起。」（全上）

（五） 淑世主義

我們做人當以自己的身心爲天地的中心，民族的樞紐來運轉世運，救濟民生的。習齋說：

「聖人以一心一身爲天地之樞紐，化其戾，生其和，所謂造命回天者也。」（言行錄卷下，頁一四）

又說：

「夫行乎禮，則閭門之內儼若朝廷，不亦貴乎！體乎仁，則萬物皆備，天下歸仁，不亦富乎！

是以在我重，而世味輕也。」（全上，頁一四）

因此我們當認真創作，改過遷善，與天下共遷於善，打成一個善的。習齋說：

「學者須盡委頓，破因循，每日有過可改，有善可遷，即放陽日新之學也。遷心之善，改心之過，謂之正心。改身之過，遷身之善，謂之修身。改家之過，遷家之善，謂之齊家。改國與天下之過，遷國與天下之善，謂之治平。」（全上，頁一二）

又說：

「觀子路告過則喜，常思大舜合人已，通天下，打成一個善，真不可及矣！試思子路與禹有善則拜，當下是何等了脫！何等謙光！何等愉快！再過而追思其未告未聞之前，何等工夫！何等心法！再推而進思其既喜既拜之後，是何等奮發！何等力量！吾輩真不容一毫自鬆，一毫自滿，一毫自恕矣。」（全上，頁四〇）

可知因爲人人改過遷善，層次的進步，則宇宙便逐漸進步，日日走入於完善了。這便是他的創造人生觀。

習齋以爲欲使天下共遷於善，走入善途，並不是空言所能做到的，並不是一喊口號即時就能成功的，必須有一種具體的方法，切實的工具。這種方法和工具便是他所提倡的六府，三事和三物之學。他說

「吾儒改過遷善，所以自治也。移風易俗，與天下同改是遷善也。然改過遷善，而不體乎三物，終流於空虛；移風易俗，不本乎三重，終失之具文。」（《書錄》，卷下，頁六）

所以習齋特別注重做人的工具，做人的方法。他平生講學的志願即是「聊存孔緒勵習行，脫去鄉

愿，禪宗，訓話帖括之套；恭體天心學經濟，幹旋人才，政事，道統，氣數之機。」（《年譜·卷下，頁三》）

今看他對於儒的看法：「雖六德之一德，六行之一行，六藝之一藝，不自失爲儒也。」（《存人編卷二，頁七》）

再看他對於儒所下的定義：「夫儒者，學爲君相官職，爲生民造命，爲氣運主機者也。」（《記餘·卷三頁二》）

（一）「儒者，天地之元氣，以其在上在下皆能造就人材；以輔世澤民，參贊化育故也。」（《存人編卷二，頁二》）

（九）可知習齋的思想始終以政治爲中心；以輔世澤民，參贊化育爲依歸。習能只是做人的開端，爲君

相百職才是做人的終結。六府，三事，三物之學只是做人的工具；做人的手段；移風易俗，與天下打成

一個善才是做人的目的，做人的功效。所以習齋是政教合一的。他真是孔子所說：「仕而優則學，學

而優則仕」兩句話的傳鉢者了。

六藝等既是做人的工具，救濟民生的方法，然習齋所說「通天下打成一個善」的善是從何處產生的呢？他以為萬善都是從心裏發出來的。他說：

「人知爲善之善，皆自點其光整之本體，極神聖之善，始自踐其固有之形骸。」（存齋編卷二，

頁五）又說：

「吾儒所謂明德，即稟受於天，仁義禮智之德；見父知孝，見兄知弟，以至萬善皆從此出。

孟子所謂『良知』良能』；子思所謂『誠明』；堯之『欽明』；舜之『濬哲』；孔之『一貫』，此明德也

」（朱子編續編，頁三三）

「知六藝等一方面是個人自己修養的工具，薰陶性情，使性遠離「引蔽習染」，而把固有的善漸漸的發展和擴充出來；在另一方面，它們又是改造社會，移風易俗的工具，薰陶他人的性情，使他們的性遠離「引蔽習染」，而補助他們把性所固有的善漸漸的發展和擴充出來。年譜曾記載道：

「次享間：『明德親民』。先生曰：『修六藝，行六行，習六藝，所以明也；布六德，六行，

六藝于天下所以親也。』」（卷下，頁三三）

言行錄記載道：

「台臣曰：『今日乃解明德矣。下手工夫，全在知止乎？』曰：『不然。下手到底在明親。明德

者誠明者也；其餘都被引蔽習染昏此明德，所以在明之。明之，是大學工夫也。一人昏其德，爲昏德；衆人昏其德，爲汚俗。只自明我德，便是小學；必並明天下民之德，方是大人之學，所以在親之。親之是大學工夫也。明必明到十分，不如堯之『欽明』，舜之清，不止也。還盡力明親，必親到十分，不如堯舜之『百姓昭明，黎民於變時雍』不止也；還盡力去親，故曰在止於至善。』（卷上，頁三二）

可知習齋所謂「通天下打成一個善」的善是共從天下人的性中發展出來的。人性的善是稟受於天道的，而使天下人性的善共發展出來的是由於聖人所創造的「人道」（即六府，三事，三物）。所以聖人是上繼天，『希天』，而下造世救民的。習齋所謂「繼天造世之聖人」。聖人真是宇宙中心，天地的樞紐了。然人所以能參天地，「與天地並大者」；是因其能盡人道。習齋說：

「蓋人之與天地並大者，盡人道也。盡人道者且參天地，贊化育，盡幽明上下而自我治之。」（存人編卷二，頁九）

可知習齋所以提倡六藝，提倡習能，注重政事都是爲『盡人道』，爲『盡性』，爲『希天』。所以習齋的哲學思想始終是化合學術，政事，人性天道於一體的。他豈不是自然主義和人爲主義的信仰者？他豈不是調和自然和人爲於一處？

第四章 李恕谷生平及其思想的淵源

李燾，字剛主，號恕谷；河北保定蠡縣人；生於順治十六年，死於雍正十一年（一六五九—一七三三）年七十五。今按下列四個時期，述恕谷一生治學的經過：

(一) 受家庭教育時期——一歲至二十歲（一六五九—一六七八）

(二) 受習齋教誨時期——二十一歲至三十六歲（一六七九—一六九四）

(三) 吸收西河桴亭思想的時期——三十七歲至四十一歲（一六九四—一六九九）

(四) 傳佈顏學時期——四十二歲至七十五歲（一七〇〇—一七三三）

今略述這四個時期的情形於下：

(一) 受家庭教育時期 一六五九—一六七八

在這一個時期裏，恕谷在德智兩方面以受其父李燾先生（李明性，字洞初號晦夫，死後習齋等人私謚爲孝懿先生）導居多。他在四歲的時候，年譜載道：「孝懿先生抱我，口授孝經，古詩及內則少儀」；在八歲的時候，年譜又載：「入小學，孝懿先生教學幼儀，讀經」。後來他在七十四歲的幼時候，自作墓志，曾

追憶他在幼年受父教的情形，說道：「孝四十後，元配馬太君有順德而未立子；乃聘易州馬指揮公女爲筵，生李子。時力爲聖賢學，敦孝悌，主忠信，崇禮義廉恥，讀論孟學庸以授李子。」（年譜卷五，歲補遺本，頁七二）

(二) 受習齋教誨時期 一六七九—一六九四

恕谷由二十一歲至三十六歲是受習齋教誨時期。他在這十餘年裏的生活，可用年表方式記出：

康熙十八年（一六七九，他年二十一歲），他同邢臺李毅武訪習齋於賈子一塾。又學數於劉見田。

次年（一六八〇），諫習齋賣側，習齋罷止；服習齋改過之勇，遂效習齋立日記自考。作日譜凡例，第一條爲「以習六藝爲學。」

學琴於張函白。習算法有所得，則質於見田。

康熙二十年（一六八二），他立志傳習齋學；曾說：「咫尺習齋，天堯我也！不傳其學，是自棄棄天矣！」（年譜，卷一，頁一一）

他以六藝教生徒，修學規，其中一條是：「習六藝。今以八比應試，諸生固有專學。但禮樂射御書數，聖學之正務也，有願學者隨其材而教之。」（年譜，卷一，頁二二）這是把習齋六藝之學實施教育上。

習齋約他以每月三五日爲會學期；他遂於是年，「十月，往陽村會學，實日記，考經濟，演禮，習

琴，習射。

從習齋入獻縣拜王五公。問射法於趙錫之汪若紀。常和張文升共習鑿鎗。張函白贈琴，曰石湖泉。他於是年會稱贊毅武，函白，五公，習齋四人之品格，說道：「思廉諳不及李毅武；寬大不及張函翁；春風滿座，經濟卷懷，不及王五公；雄心浩氣，百折不回，莊敬端肅，老而愈勵，不及顏先生，愧哉！」（年譜，卷一頁一五）可見他不獨爲學是多方取益，而做人亦是多方擇善的。習齋於康熙二十二年（一六八三，恕谷二十五歲）評他日譜，有云：「氣象多得之五公，亦善取於人矣！」（恕谷年譜，卷一，頁二三）

康熙二十一年（一六八二），正月八日，他廣會諸師友於蠡城，「行禮，鼓樂，較射，演技擊，飲歌。」習齋會後作蠡田燕記一文以記之。他這是把六藝之學實施於師友燕會上。

「與習齋言交友須令可親，乃能收羅人才廣濟天下。論取與，習齋主非力不食，恕谷主通功易取。」（年譜，卷一，頁二二）

次年（一六八三，恕谷年二十五），他的父親孝憲先生卒，囑從教於習齋。

是年，聽習齋言虞學，火學，講區田法；聽張函白講農政；並習鎗法刀法於五公。五公說：「兵器須操，事須練」。（年譜，卷一，頁二三）又說：「作事須咄嗟立辦」。（同上，頁二三）

「習齋規恕谷策多救時，宜進隆古。恕谷規習齋盡執古法，宜酌時宜。」（同上，頁二四）

康熙二十三年（一六八四），二月，王五公卒，恕谷爲之立傳。

四月，八月，習齋出關尋父，恕谷「饋禮儀，贈以征吉湯：曰深，曰和，曰大，曰磯」。

卷一，頁二八

次年（一六八五），正月，他隨張函白往保安，二月至，三月返京。教於京申佐領家。

六月，晤郭子堅子固兄弟。子固聞恕谷言，「遂盡棄所業詩文，爲正學」。恕谷有：「思子固之謙，若不勝衣，可法也」的話。

五月，習齋由瀋陽奉父主返，居喪。七月，恕谷由京返里省親，並弔習齋父喪。復返京，教於子堅家。

習齋由博野寄言，「規以益加慎密，大爲修整。」（年譜，卷一，頁三〇）

「閱徐圃臣天元歷法，從其門人姚蘇門算日月交食」。（同上）

康熙二十五年（一六八六），他繼教於京，學奉於馮穎明。

他問過於子固。子固答道：「願贈萬應方：明目一雙，和氣一團，虛心一片，。」（年譜，卷二，頁一）

又子固規以器小不可做大事，他因「自省：病淺，病急，病熱，病粗。自責三板」（同上，頁四）

他看許酉山聖學直指諸書，甚贊許之，遂往拜謁。酉山說：「天行健，以生生也；君子自強不息，以

行仁也。今儒者遺置天地民物，但言明心見性，祇爲戴儒巾之禪和子而已……補格物傳，窮理明理，既細且虛矣！」（年譜，卷二，頁三十四）可知西山係與顏李爲一路，同斥宋儒。恕谷以他「學見其大，當益之以實」，乃上書告以習齋之學。這一封信是顏學的一種忠實報告，可爲恕谷在此期的思想代表。

著閱史邨視，年譜載：「書廿一史經濟可行者於冊，曰閱史邨視」（卷二，頁三）年底返里。

康熙二十六年（二六八七），他和習齋王法乾商京中館事去就問題，習齋主家居養親，法乾主館京爲養。他遂決意入京就館。

「書座右曰：忌淺，忌躁，忌癡。」（年譜，卷二，頁八）

「徐澄源拜邀張豐村。豐村言：『宋儒先以性教人，即類禪學。』又言：『其師費此度謂宋不及漢儒表章十三經。』」（同上）「澄源言：『此度見人，如不識字者』；羨之。」（同上，頁九）來年，即寫書此度論學，此度有答書。

「西山言：「中庸中字，口人也；中一畫，上頂天，下至地。元字二畫，天地也，下人也。仁旁，人也，二畫天地也。總之，吾道承天立地，生生人物，廣大精微，盡於此矣。」」（同上）

五月，辭京館，返里。館於龐家叢。「定每日三分商治道，三分究經史，三分理制藝，一分習醫，而以省身心爲之主。」（同上，頁一〇）

「聞劉子政新序，至鮑恂廉讓立橋落水之主，竊之曰：『山鏡則不高，水狹則不深；行特者其德不厚，志與天地疑者其爲人不祥。』鍊然書之，期與習齋共勉也。」（同上）

習齋訂正懷忘編（此書始著於一六八三），閩史鄙視。閩懷忘編後，稱贊道：「治平之道，十見八九矣！」

他求教於習齋，習齋道：「子身心之功未至！」他說：「然，請勉力！」

康熙二十七年（一六八八），他著作四書言仁解。年譜載：「思時時以仁存心，乃集四書言仁者通解之，曰四書言仁解。」（卷二，頁二三）他以此書請正於習齋和西山。

西山由京來書，說道：「言仁解已得聖道之要，須以宏毅任之。」（同上）他因自思：「宏之反曰淺，曰隘，曰躁，曰矜；似是非而非曰泛，曰濫，曰無斷，曰粗疏。毅之反曰怠，曰遷，曰浮，曰散，曰多慾，曰苛細；似是非而非曰客氣，曰助長，曰執拗。」（同上，頁三十四）按子固前曾規他以「器小」。他於去年也以「淺，躁」自戒，可見他確有「淺，躁」之病。今西山教以「宏毅」，真是對症下藥了！嗣後他一生治學爲人之得力處即爲「宏毅」二字。他於康熙五十五年（一七一六）和惺泉開論「宏」字道：「易曰：『寬以居之』；子張曰：『執德欲宏』。以道言，有一端，又有一端，無量也；以學言，進一格，又一格，無量也；以觀事言，此亦一是非，彼亦一是非，不可膠也；以待人言，我之大賢，何所不容，不可隘。」

也。」（年譜，卷五，頁一六）因他有「宏」，故他廣求友朋，於學德兩方面兼取衆善。因他有「毅」，故他一生以顏學爲主，至死不「遷」，而以他人爲輔益。

他於是年自號恕谷。（年譜載：「思仁道大求之，惟恕。曹家叢村中一跡甚深似谷，長而通似恕；乃自號恕谷，志勉也！」）（年譜，卷二，頁一三）

他「規先生（習齋）病中鬱鬱，是中無主也。先生即書於冊面自警」。（習齋年譜，卷下，頁八）他又糾衆公舉習齋尋親苦孝。

「十一月，入京。郭子固言：『欲檢架上無用書，焚之！』曰：『甚善！』因言近不輕與人講學。子固曰：『不可。學之失傳，久矣！言之；言之自有與者！』先生曰：『是』」。（年譜，卷二，頁一四）

康熙二十八年（一六八九，恕谷年三十一），三月，他接受業刺於習齋，以廖志編，恕谷集爲贊。他教於趙家莊。著作存性，存學，存治三編序文；又纂諸儒論學，訟過則例。

習齋告他存養之法。（年譜載：「問顏先生曰：『近日此心提起，萬慮不擾，祇是一團生理，是存養否？』曰：『觀足下九容之功不備；此禪也，數百年理學之所以自欺也。子素用力；靜則提醒，動則剛辨，而總以不自恕。蓋必身心一密煉起，乃爲存養。不然，則以釋氏之照徹萬象，混吾儒之萬物一體矣。』先生竦然謝教。」（卷二，頁一五）

習齋又教以時常振刷。習齋年譜曾載：「播問：『自整飭矣，已又忽忘昏惰，何以免此？』先生曰：『湯銘「苟日新矣」，何必復曰「日日新」；日日則無間矣，何必贅曰「又日新」！可見忽忘昏惰，古今學者通患，除時常振刷，無他法矣！』」（卷下，頁一三）

他曾「思每會顏先生，譁譏致愧，根無以自容。非是，則懸昧何有成哉！」（年譜，卷二，頁一九）可見他是何等欽佩習齋，而勇於受教呀！

康熙二十九年（二六九〇），師生互規。他告習齋說：「伐善斯爲不善，施勞即已無勞」。習齋教他道：「吾當勉於狎足成歡，子當勉於莊足成禮」。（同上，頁二〇）

趙錫之勸他應試，乃爲畢業。八月，赴京鄉試，中式。此後雖應春試，而不務舉業；因他覺悟「舉業聰明，則世事不聰明；時文不庸腐，則世事庸腐」。（年譜，卷二，頁二二）

他立族約，習齋訂正之。習齋和他論伯夷柳下惠，他有：「孔子非經生可托，以其志爲東周，而教人以兵農禮樂也」的話。

次年（二六九一），正月，入京春試。九日，往拜酉山。酉山於是日卒。

三月，習齋南遊中州，教他以「強立，減誦讀」；他規習齋「勿多言，高亢，浮躁」。按恕谷之學得之於「宏」，宏則易於從人而失自主，故習齋教以「強立」。又他喜誦讀，自言曾「閱書幾萬卷」，

但誦讀太過，則損身體，敗精神。故習齋教以「減誦讀」。習齋之學得之於「剛毅」(參看第一章)。剛毅之人易流於「高亢，浮躁」。習齋此病，孝隱早有見於前，而習齋也深自知。他在此年曾思：「予以淺露爲直，暴躁爲剛，執滯爲堅定。屢過不改，廢才也！」(習齋年譜，卷下，頁一八)

他往「安平，問水學玉衡，恒升，龍尾三車法，及側天法於楊靜甫」(年譜，卷二，頁三二)

閏七月，十六日，馬太孺人卒，居喪，哀勞成疾。

康熙三十一年(六九三)，他教於新興。是年，他因有胃病，減學。

習齋看他所輯諸儒論學後，因語他道：

「子纂諸儒論學，名曰未墮集；蓋憂予存性存學大翻宋明之案，逆而難入，錄其合道之言，欲使人信吾說之不謬於先儒，而教易行，意甚盛也！」

然予未南遊時，尙有將就程朱附之聖門支派之意。自一南遊，見人人禪子，家家虛文，直與孔門敵對；必破一分程朱，始入一分孔孟。乃定爲孔孟程朱判然兩途，不願作道統中鄉愿矣！」

且所謂「未墮」者非也。未墮者在身世也。今諸儒之論在身乎？世乎？在口筆耳！則論之悖於孔孟，墮也；即合於孔孟，亦墮也。吾與子今日苟言而不行，更憂其墮矣；而暇爲先儒文飾曰「未墮」哉！」(習齋

康熙三十二年（一六九五），習齋書他所規：「道大而器小，宜去褊，去矜，去躁，去隘」數句於日記首。

習齋評他日譜，說道：「氣象振起！更宜檢校身心，無怨無倦！」（年譜，卷二，頁三五）

他於是年有：「思顏先生之強，不可及！」的話。

郭子固因他無子，擬將其側贈之，他辭不可。

康熙三十三年（一六九五，他年三十六），他赴京春試，習齋囑以求友。

他和郭子固互相規過。子固並出資爲置側室馬氏。

「端午，入楊村會學，質日譜，演冠禮，鼓琴，習數，議經濟。」（年譜，卷二，頁二七）

他從彭雪翁學書；請張函白來新興館，鼓琴，商經濟，函白數日返；寄李中孚書；費此度來書。

他效習齋之習恭，以代替靜坐。年譜載：「習恭，效顏先生之居處恭，端坐，整容，澄心，以易靜

坐也」。（同上，頁二八）

按習齋自數年來即屢教以整飭身心；到了現在，他是把顏學的兩條修養大路——六藝和習恭——完全接受了。他真是習齋的十足信徒了。習齋也曾以此點勉勵他道：

「吾與文升不言操存，與法範不議經濟，兼講者惟子。子其勉之，勿以虛文畢事也！」（習齋年譜）

總上看來，我們可知：（1）在此時期，他是把聲學完全接受了。他學數於劉見田，學琴於張函白，顏明，學射於趙錫之，習霜法刀法於王五公，學書於彭雲翁；皆於六藝之學得到多方陶冶，實地練習。加以郭子固許西山對於行爲之切磋，而於品格有莫大之磨練。凡此種種，皆於顏學大有裨益。（2）習齋與恕谷之教誨是雙方方面的，各以己之所長改正對方之所短。（3）恕谷之學是得益於「宏」字；他各處取友，多方學習，多方擇善。

（三）吸收西河靜亭思想時期 一六五九—一六九九

這一個時期（懷谷三十七歲至四十二歲）是恕谷吸收外派思想的時期。在這一個時期裏，他共兩次往桐鄉。第一次南往是在康熙三十四年（一六九五，他年三十七），往返共九個月，爲時甚短。在此期間，他遊杭，交王草堂，對於草堂學說甚爲景仰。第二次南往是由康熙三十六年（一六九七），九月至三十八年（一六九九），七月。在此期間，他和草堂論學，學樂於毛西河，採納陸桴亭之主敬。

今以年表方式，簡述他在這數年的生活於下：

康熙三十四年（一六九五），郭子堅聘他往桐鄉佐政，子固備僕馬送往。習齋贈言道：「愛惜人才，

倡明聖道」。（年譜，卷二，頁二八）

他在往桐途中，每止宿，必訪學人，他「遊臨，拜崇，與言存學大旨，治岷，聲節稱是。拜其師費此度，病不能會，遣其次子澹來謁」。(同上)

他到桐後，遊臨，一聞人，得玉復轍學堂，至病不能出舍，遂所著三子定論。乃達以書，謂：

「論朱陸王三子，嘗以孔孟爲斷。合於孔孟，三子則各詣無害也。不合孔孟，三子卽同歸，無取也」。

(年譜，卷二，頁三九) 學堂來書，謂與臨院論學相合。「其論以孔孟爲斷，六經爲證，躬行爲主」(同上，

頁三〇)，忽谷疎然起敬！他復草堂書，言：「格物即學文，物即周禮之三物」。(同上)後來，他二次遊

杭，和草堂再三會，他說：「後儒不解學字，遂一往皆誤。學者，學於人，學詩書禮樂也。後儒專重誦

讀，或直指性天，而學岐，而學亡」。學堂說：「太極圖本遂家說。今本大學孝經係朱子改竄，晦聖經本

旨。程朱陸王皆染於禪。」(同上)

于堅刊他所著聖學成法及與齊山先生書。子固來書，「規刊書無麻經濟」他答書，說道：「吾友恐

子踏書生文士之習，誠爲雅意！然天下之無經濟，由學術差。辨學正經濟，天下萬世之事也。」(年譜，

卷二，頁三〇) 後子堅又刊他所著詠過則例，草堂作序。

他八月由桐歸，九月抵里。謁習濟問學。習齋說：「此行歷練可佳也，惟勿染南方名士習耳！」

康熙三十五年（一六九六），習齋主教漳南書院。想谷「自課去浮而靜，去隘而宏，去冷而和」（同上）
頁三）又「思奇技豔貨導淫俗，諱文字畫蠱實學。」（同上）

三月，入京，教於子固家。子固邀遊西山，傳以騎射。

毛西河「寄其駁太極圖，駁河圖洛書二種至」。

康熙三十六年（一六九七），正月，他復入子固館。閏三月，返里，遂病。七月，愈，乃入京。

四月，習齋答他書，曾說：「吾所望與於此道者，惟足下一人，故懼其放，畏其雜，相見責善過切；如日暮途遠，擔重力罷，將伯之呼，不覺其聲高而氣噪也！」（習齋年譜，卷下，頁三六）

九月，他復往桐，習齋囑以勿作無益詩文

他到桐後，與習齋來書，論宋儒雜於佛老，而變舊章者有八：（一）是太極；（二）是偽傳河圖洛書；（三）是靜坐；（四）是教人以性爲先；（五）是「小學學共事，大學明共理」；（六）是致良知；（七）是立道學名；（八）是立書院。可知他在此時已顯然接受了草堂西河駁太極，河圖，洛書的主張而由歷史方面攻擊宋儒了。

又他到桐後，即寄書章堂，問安。從西河來書，論學，並贈新學樂錄二部。他看後，乃即謀如杭，學樂。十一月，二十五日，他啓行如杭，到後拜章堂。章堂所著解正誤，說道：

「聖經昭如日星，後儒每滋異說：如言孔子墜子路，則誣聖；樊遲粗鄙近利，則誣賢；『活潑潑』等語，則謬佛老；『無爲而無不爲』等語，則雜老莊，非小失也！故不得已，分矯誤聖賢，並註佛老二例以正之。」（年譜，卷二，頁三七）

後來他又說：

「吾輩爲聖道而辯先儒，不得已也！不可過激而失中，不可剽古人舊論以爲己出，不可刻訾小文小義。此余正誤意也。」（年譜，卷二，頁三七—八）

可知草堂著書係駁後儒解經之誤，而欲恢復孔孟本來面目。後來恕谷著大學辨業，周易傳註等書即本此觀點。

恕谷在杭見草堂後，即約次日同拜西河及其子姬潢（姬潢爲恕谷同年）。他見西河後，「稱西河辨太極圖及河圖洛書之僞，謝惠樂書」，並言顯學樂。次日（十二月，二十九日），他問定聲錄於西河；十二月初二，又問樂錄。後西河送所著禮樂經史諸書，共二十七種。

他二次見西河時，西河與他論學，曾說：

「自宋人學術荒謬，徒尚虛談，於今六七百年矣！予少嘗聞劉義山講學。後懷宗召問平寇方略，對以舞干羽兩階，殊歎其迂！」（年譜，卷二，頁三八）

又說：

「宋人言取必於智謀之末，此語亦非。宋人當日所少者正在智謀。」（同上）可知他在本年見西河，不獨學樂於西河，且得聞西河攻擊宋明之言論，與讀西河之著作。

康熙三十七年（一六九八），正月，他著大學辨業；採用草堂西河所傳古本，而以習齋六藝，主敬之學注解之。這書是他以顏學注經之開端，而爲他主要著作之一。繼此書後，他於本年二三月復作聖經學規纂。這書是採集論中孟書易詩禮諸書論學之文於一編，而以習齋六藝之學注解之。這兩書是他論教育之姊妹書，當合觀之。

正月，他「如杭，以所學樂請教河右，並求作孝穆墓表而返」。（年譜，卷三，頁一）他作樂錄跋，會說：「璩獲遇先生，自覺心怡意解，風風乎古樂若在當前矣！惟是先生樂錄，閱二千年之悠謬，以明三代元音，實過苑洛；而璩力學精進，遠遜椒山，是則對鐵而生愧者也！」（同上，頁二）西河來書，說：「以講求古樂一事，千里命駕已堪駭世！況兩日而業已卒，豈漢唐後豎儒小生所能到者，直千秋一人而已！弟年七十五，不意遇此奇士，天之所鍾，諒非人事所能矣！」（同上）二月，他遂往杭，以學樂粗就而拜西河爲師。他因問樂，問易，問韻。又他上書西河，論易有太極一節。西河答書，稱與已說合，而深引爲知己，有「千古學人惟君與僕矣」的話。可知西河是極力拉攏恕谷，而欲他遠離習齋，投歸自

己一邊。無怪他於去年見恕谷時，曾有一「顏習齋好言經濟，恐於存養有缺」的話，以貶習齋而動恕谷之心。但西河此種用意，並未成功，結果乃事與願違。因恕谷學樂於西河，信太極圖河圖洛書之偽，信古本大學；蓋他以此皆於顏學有益，而於程朱立相反之地位。故他一生始終以發展顏學，傳佈顏學爲職志，而未嘗一日忘諸懷。是以西河後來對於恕谷大爲失望，斥他「叛教」。西河在四書逸講箋一書裏曾評大學辨業道：「孫吾李瑞愛大學去，……著大學辨業四卷。……其文則猶是所受古本，而格物大指頓乖舊義，同門發其書以爲叛教」。

至於恕谷此次在皖所受西河影響，他後來曾屢次提及而不絲毫隱諱。他在康熙三十九年（一七〇〇）答邵允斯書，說道：「以藥無傳，入浙，拜石先生問樂，因從而學焉。且聞先生言太極，先天本於釋老，以及儒者欲以子羽平賊講謬；而於素所言宋儒之體用俱與聖人異者，益信！又得賜觀其駁正易詩書春秋禮諸經，而經學頗進。」（卷三，頁一六）而考習齋在今年年譜中，亦承認恕谷在浙學樂之事，而頗以爲榮。

九月，恕谷在桐，厓好生贈以隱惺亭思辨錄。他讀惺亭論人心未發，遂悟「有事無事，有念無念，皆持以敬」。年譜載道：「道咸此論甚有體認，自覺從前功力尙多疏略。從此無論有事無事，有念無念，皆持以敬。至恭庶之際，亦屬欽明。於聖門修己以敬之功其庶幾乎！」

(3) 考證古樂；

(4) 以梓亭主敬修正習齋之習恭。

(四) 傳佈顏學時期一七〇〇—一七三三

恕谷由四十二歲到七十五歲（康熙三十九年至雍正十一年）是傳佈顏學時期。他在這三十四年裏，無論或居家或外出皆以傳佈顏學為職志，未嘗一日而輟。他傳佈顏學的方式有二：（1）是傳人；（2）是著述。今分述於下：

習齋是博野湯村一老儒；提倡經濟，操存。他的學說所以能得有傳人，而被當時士大夫所推崇，都是恕谷宣傳的功勞。恕谷平生重交遊，栖栖皇皇，奔走四方，以傳佈顏學。他的這種志氣堅定於四十二歲（一七〇〇），嗣後愈老而愈濃。

恕谷在四十二歲的時候，吳匪菴請他入京，習齋規以「勿染名利」。他乃陳辯他出遊的志願道：

「非敢求名利也，將以有為也。先生不交時貴，然不論貴賤惟其人；先生高尚不出，然惟道是問，可明則明，可行則行；先生不與鄉人事，然於地方利弊可陳於當道悉陳之；先生一介不取，然遵孟子可食則食之；但求歸潔其身，與先生同耳！」（年譜，卷三，頁一五）

又他在次年（一七〇二），給王畏繩書，說道：

「膝滯都門，實非所樂；兼之顏先生年邁，無與見，則促以歸里。然尙未能者，以今世如李中孚竇靜庵皆卓成一孝悌忠信之人。夫孝悌忠信，不出戶庭而可爲矣。如膝者，竊不自揣，志欲行道；如不能行，則繼往開來，責難謝焉！當此去聖既遠，路岔論厓，非遍質當代風學，恐所見猶涉偏固，不足闡道。又挽世警衆，必在通衢。僻谷引吭，其誰聞之！」（同上，頁二七）

又他四十六歲的時候（一七〇四），在習齋祭文裏亦說：

「膝受學後，知操存，知省察，知禮，知樂，知射御書數，知一時經濟，百世經濟，不敢負先生。……使膝克濟，幸則得時，而駕舉正學於中天，挽斯世於虞夏。即不得志，亦擬周流汲引，鼓吹大道，使人才蔚起，聖道不磨。然而天意伊何，非膝所知也！」（同上，頁四五一—六）

後來他在四十九歲的時候（一七〇七），又和馮辰說道：

「如守習齋之道，而專毀睡，覆蔽漸滅矣！何以明行此道於天下萬世乎？故不得不通聲氣，廣交遊也。有從者，此道傳；有排者，此道亦傳，此顏先生意也。」（同上，卷四，頁一六一—七）

可知他晚年所以奔走四方，南往北來，孜孜於「通聲氣，廣交遊」者，實以推行顏學，急得傳人爲目的。

在這一個時期，恕谷南北交遊，而有實績的，是：（1）康熙三十九年（七〇〇），他年四十一，四十年，四十二年數次居涼；（2）康熙四十八年（七〇九，他年五十二），四十九年在南平；（3）康熙五十九年（七二〇，他年六十三），六十年在南京。

由康熙三十九年至四十二年，他數次來涼。在此期間，他交遊成績值得敘述的，是和王崑繩萬季野之訂交，及出席諸友講學會。

康熙三十九年，他入京會試；「晤王源崑繩，論學甚契」。〔年譜，卷三，頁一三〕九月，「崑繩見大學辨業，深是之，因訂共學」。〔同上，頁一五〕十月，「約會崑繩於尊乾齋宅。崑繩言習齋之學，直接闕「孔」。〔同上，頁一八〕十一月，他與崑繩同榻，崑繩夜半呼他醒，說道：「吾自少聞道學言，不憚；乃學經濟，無所用。學古文，真謂必傳於世。近聞吾子言顏先生學，又知文詞亦屬枝葉，非所以安身立命也。吾受業習齋決矣！」〔同上〕

四月，他出席金素公筵，晤萬季野胡朏明。九月，他看朏明易圖明辨。是書論太極，河圖，洛書之非。他問禮於季野，季野言禮及宗廟甚詳。十月，「過季野講會，……講三代以及元明制度，如選舉賦稅各項，並漕運及二洪洳河道」。〔年譜，卷三，頁一八〕

九月，上書河右，錄六律正五音圖求正，並問郊社及經義。

所言格物之義，並說：「此眞聖學宗旨，諸君有志無自外！」又馮敬南請恕谷及諸名士論學，恕谷講道德與六藝問題，季野崑繩都說：「然，道誠在是矣！」惜乎季野壽命不長，於明年即死去（死年六五），未得與恕谷多加往來！恕谷於後年曾與益溪說：「海內惟毛河右知禮樂，萬季野明於禮文，向問之不厭反覆。今季野長逝，河右遠離，吾道之孤，復將質誰？」（年譜，卷三，頁三七）可知不僅季野稱服恕谷，而恕谷亦受季野論禮之影響。恕谷於去年著宗廟考辨，禘祫考辨等文即係在聞季野言禘及宗廟制之後。故季野之死，在恕谷看來，實爲一大損失。

本年，春，西河來書，「言琴，言舞，言禘祫郊社」。

冬，他告崑繩以持敬及禮學。

春，他在京著人論，養生論，關佛論三文。五月返里，爲弟子二十餘人講中庸，陳叔庵錄爲恕谷中庸講語。

八月，他將入京，習齋規他道：「道寄於紙千卷，不如寄於人一二分，北遊須以鼓舞學人爲第一義」。習齋年譜，卷下，頁四四）又教他道：「今即著述盡是，不過宋儒爲誤解之書生，我爲不誤解之書生耳，何與於儒者木業哉？願省養精神！苟得行此道之分寸，吾即死無憾矣！」（同上）

康熙四十一年（一七〇二），恕谷歸里，館於肅寧王紹先家。

他往見習齋。習齋規他道：「吾素可子沉靜淡默，而此見微有浮驕之氣，宜細勘改之！」他竦然！又六月，十四日，習齋小便秘幾死，以書命他「勉力，益光聖道」。（習齋年譜，卷下，頁四六）

九月，他介河南周崑來執贊習齋。習齋傳崑來經濟，囑以勿爲書生所誤。他「魏崑來資質，大學講業聖經學規纂；送之南行，囑以慎交，勿爲書生所誤」。（年譜，卷三，頁三〇）

康熙四十二年（一七〇三），他正月入京，三月返，九月復入京。春季在京，他數次主講友人臨時所招之講會。皆隨問有答。

黃宗夏看恕谷中庸講語，奮然以聖賢爲可學，遂立日譜。他又錄習齋及恕谷語爲代紳編。後宗夏遂介崑繩拜恕谷爲師。

二月，崑繩仿恕谷日譜，立省身錄。五月崑繩來盩共學。六月，恕谷同崑繩往楊村，介崑繩（時年五）執贊習齋。習齋勉崑繩以「一洗詩文之習，實力聖學」。（習齋年譜，卷下，頁四七）崑繩紀詩二首，有云：「……黎羹麥飯話情親，今古興亡賴有人……直將文武傳洙泗，未許安危係洛閩……」（同上）崑繩西行，恕谷贈以四言，「力行闢道，延才保身」。崑繩留詩，有云：「……贈我以四語，皇皇金石盟；乾惕悚身心，大道須揚明。求才濟世運，寬舒養元精；再拜受君言，勸爲肺腑銘。努力各自愛，無爲負餘齡；千秋以爲期，皎日陳丹衷。」（年譜，卷三，頁四一）

到了今年，仿習齋忍谷立日記者，共八人。據年譜載：「鍾鏡金若至，求評其日記。因痛指此時爲日記功者王崑瀾，黃宗夏，陳韻菴，顏敬甫，顏良甫，李果齋，鍾金若，三弟培，吾學漸興矣！」（卷三，頁四一）

春季在京，崑瀾介忍谷會方望溪，論學。望溪尊程朱。此後忍谷屢以顏學告望溪，望溪終不爲動，故二人論學至死不合。

冬季，他「修書上河右，質小學學樂，誦詩舞勺諸譜，並問筮入之儀」。（年譜，卷三，頁四）

春季在京，他問歷數於馮敬南，孔林宗。林宗贈以大測精義。他「查靈佑宮道藏上方大洞真元品果載太極先天圖，益知河右之辨，草堂之論，信而有徵。乃宋儒甘受異端之誤，以誤天下後世，何也！」（年譜，卷三，頁三三）

後在里，他「習數，方出大矣，差分均輪精矣，方程變矣，勾股遠矣。數者，易之象也」。（同上，頁三六）

查道藏和精於數二事，皆於他學易有裨益，而促成他年底註易。他又輯小學數學。後又「擬勺歌，乃上琴弦，彈之，以驗合否。製羽籥于戚戚，演舞勺。習齋先生至，觀之甚快！」（同上，頁四一）

習齋訂他所譜小學。

由他彈琴以驗歌譜一事看來，可知他數年來屢問禮樂於西河季野，屢考禮辨樂，並非移情於著述，沉溺於文字，而違背師教。他所以著述，乃爲實用。關於此點，他曾和他的三弟益溪說：「……謂余好讀作，損精神，皆顏先生之言，而子本之。……但吾之橋閱，亦爲學也，與先生所見微有不同。吾人行

習六藝，必考古準今。禮殘樂闕，當考古而準以今者也。射御書有其考，宜準今而稽之古者也。數本於古，而可參以近日西洋諸法者也。且禮之冠昏喪祭，非學習不能熟其儀，非考訂不能得其儀之當，二者兼用者也。宗廟，郊社，禘祫，朝會，則但可考究以待君相之求，不便自我定禮，以爲習行者也。矧古今不同：公西華之禮樂，惟宜學習。何者？三代之禮，至周而備，時王之制蓋然也。修之家，獻之廷，無變易者。然殷輅周冕舞樂，孔子其以考究爲事矣。今世率遵朱子家禮，然多杜撰無憑，行之無蹟，其考議之當急爲何如者！」（經籍，卷三，頁三七）可知顏李二人對於六藝之見解不同：顏主法古，主習行；李主考古準今，主考訂學習。由李看來，考訂乃所以補助學習，使學習正確。故顏主多實行，而少著述；李則著述習行並進，不分輕重。可知習齋屢以誡誦讀，誡著述告恕谷，而恕谷所以仍屢年從事著述；蓋因師生二人對於六藝見解不同，並非恕谷有意背師教，我們亦不可以恕谷背師教目之。

康熙四十三年（一七〇四）

五月入京，五月歸。在京看閱百詩病，語以老當自重。又註完易卦

五月，他以應郟城知縣溫益修聘，乃往楊村叩稟習齋，因議南遷。習齋說：「吾夙志也，然屢謀不遂，而竟昏憒，天殆使我葬斯土也，已矣！」（習齋年譜，卷下，頁五〇）後他以往郟城，拜辭，求教。習齋說：「持身莊鍊，力斷文墨；愛惜精神，留心人才；佐政仁廉，足民食用；……出入必慎，交遊勿

在鄆城，西河來書，答問樂舞。他著小學學書。

九月，二日，習齋卒。他聞報後，十一月北歸。他「思習齋遭人倫之變，天重重枕之，而幹旋愈力；真不爲天所勝，仁以爲己任，死而後已者也！」（年譜，卷三，頁四五）後往北楊村，哭習齋，爲文以祭之。十二月，六日，與同門等共葬習齋。

十二月，著小學韻語，修習齋年譜。

恕谷除上數年在京交遊論學外，以後出外論學有實績的，則是康熙四十八年（一七〇九），四十九年兩次往陝西富平。

康熙四十八年，春，楊慎修任富平知縣，聘恕谷往佐政。恕谷於五月一日啓程，二十七日抵富平。十二月回里省親。次年（一七一〇）二月再往，閏七月歸。他在富平，於議政論學兩方面，都很有成績。他在康熙四十九年，寫書報告他的朋友王崑繩說：

「麟比歲爲陽慎修所敦請西行。幸其虛懷聽受，甚獲民心；關中學者，頗可晤語。上面當道，下面草澤，皆有虛伴，吾道粗明粗行。兩次東旋，官紳士庶送者填塗；遂欲遷家；苟全終南。但慎修少年，恐不能持久，又其庭障垂曠；故今歲歸，決不住矣！」（年譜，卷五，頁一）

他在富平，論學的收穫是：「黎長學禮，魯聖居學業，蔡瑞生讀孫吳（學兵），張潛夫學牛書（學法）陳尚孚學易；文武在位，亦頗聞風嚮往。」（與魯發集，卷五，頁三）他在富平論學的情形是：「陳尚孚，陸西朋，張潛士，蔡瑞生，周崑來，胡元馭，魯聖居，張赤城，王子不於寓，彈琴吹簫，歌詩論學，歡燕而罷。赤城帖云：「是會也，奇才異技，六書之士，萃於一堂。先生以正道正學，振興後進，而且一觴一詠，談笑風流，亦足傾倒豪雋，使心折矣！」」（年譜，卷四，頁二八、二九）可知他此次在富平講學，確收實效，打動了當時士子之心，而使頤學南傳。無怪他欲舉家南遷了！

後來康熙五十七年（二七二八，通年六〇歲），他看陶甄夫秦關稿序，內有云：「頤李之學，數十年來，海內之士，靡然從風！」（據年譜，卷五，頁二所載）他遂歡喜道：「豈南方信此道者已衆乎！」於是復骨動了他南遊之心。

明年（二七二九），八月，他遂決意南遊。年譜說道：

「思身已衰矣！行道無望矣！南方學者，多有興起，當往觀之。」（年譜，卷五，頁二六）

他同白任若於八月，二十日出門。這次出遊的路線是由河北到東山；他們先到平安，看趙偉業；次到棗強，見王宗洙；次到故城，會惲皇聞；又往鄭家口，見劉敬庵姬鶴亭；後到山東武城，見劉天植張熙。九月中，他們回到棗強，會張臚明，李文長；仍由安平歸家。他所到之處，或講學，或爲人立課程

表，或互質日記，頗收實效；故他對於這次出遊很表滿意。他自述云：「一觀遊歷或清遠，爲壽斯文近不孤。到處入門攻禮樂，幾人搔首問廣陵？清河澄水天光遠，蠶廟臺臺草色枯。塵緒茫茫儼有待，可能萬里走騶駟？」（論衡，卷五，五三〇）

次年（一七三〇），他年六十二歲，遂決意南遷。十月，他入京見方望溪商討。望溪因戴田有事入籍，不能回南，遂定瓦園田宅。二十日，他帶望溪家信，率長子習仁和一僕南行，看田宅。十一月十七日，到南京，住方宅內。十二月初六，往高澗看田，又到寧國；寧國知府黃瑤圖具帖來請，遂在知府衙門裏過年。次年（一七三一），正月初九，回南京方宅；十七日，北歸；二月初十，抵家。可知他這次因南下看田宅，故在南京停留的日子很短，往返不過三個月。

可是，在這短促時期裏，他得會着顏派第三代傳人程廷祚，講學討論，種下了顏學延續的種子。據年譜載，他在南京見着「周崑來，張曉夫，王符躬，李正芳，身在修，程啓生，江素庵，翁止園，周偁樵，劉伊園，張顛門諸友」；又見着數學大家梅定九，及其弟子劉允恭（允恭乃程啓生門生）。啓生即是廷祚的字，他這時候（一七三〇）年三十歲。恕谷在到南京第二年（一七三一），作贈張顛門序，啓生爲此序作跋。跋中有云：

「恕谷先生來金陵，講業問道者無虛日，而顛門與焉。夫先生之學，追聖軼賢，其論道之始

卒，非好學深思者，或痛於言說而疑之。顧門獨以年少，往來寓室，從遊靡倦，必其好之篤而信之專也！……先生以成就後學爲己任，讀此序，許以大節，期以進道，惓惓然信乎大賢之用心也！因樂聞而系語於其後。」（梁谷年譜，卷五，頁三七）

他在這序中是明白承認梁谷是「追聖軼賢」，梁谷是「大賢」。可知梁谷此次南下，確乎在他的思想上種下了優良的種子，故他晚年在思想上得有好的收穫。不幸梁谷南遷的計劃未能實現，北歸以後，即未南下。他以後雖數次入京，也未到蘇縣去看望他所崇拜的梁谷。故這一次在南京的會面，是他們兩人一生的唯一會面。此後他在思想上發展如何，梁谷不得而知；他在晚年所著論語說（這書成於一七五五年，是發展梁谷思想的主要著作），梁谷不獨未得看見，更未趕上看見（梁谷死於一七三三年）。

二月初十日，梁谷由南京到家。閏六月，他的老母病了。七月，他先派他的長子習仁夫婦同望溪南下。不幸他的老母於七月二十六日故去。更不幸習仁病在船上，於八月末死在泊頭。他大哭道：「天意不使南也，已矣！」從此他遂拋棄了他的南遷計劃。此後顧亭學的大本營仍繼續在盩厔博野之間，未能十分發展，未能在南方積極擴張，實不能說和這次南遷失敗無關係！

考梁谷所以南遷，其因如下：

第一，南方容易推行顧亭學。梁谷數次南遊講學，都獲得了實際的效果，故堅定了他南遷的決心。

第二，南北人性格不同。據他觀察，南強北弱。他「思北人多伎伎，強象也；然散而不一，其勢常弱。南人善求求，弱象也；然集而爲黨，其勢常強」。〔年譜，卷四，頁二七〕又南和平，北橫詐。他在康熙六十年，由南京北返的時候，「一路見東省北省人之橫詐，不如江南人之和平，愚竊之未艾也」。〔年譜，卷五，頁三七〕

第三，繼承習齋遺志。南遷是習齋的志願，而屢謀不遂。在康熙四十三年時候，恕谷和習齋商討南遷，習齋極表贊成（見前）。

以上是敘述恕谷晚年幾次出遊論學所獲得的效果；今再敘述他在這時期在蠡縣論學所得的收穫。

他在蠡縣前後所收的重要弟子，共得三人：是馮樞天（名振，字拱北，清苑人），揮臬聞（名鶴生，武進人），劉用可（名調登，威縣人）。今略述他們三人與恕谷的關係於下：

在以上三人中，第一個拜恕谷爲師的是馮樞天。他在康熙四十二年（一七〇三），曾上書習齋，問學。習齋對於他希望很大，在答書中有一「上天先理惠我良友」的話（習齋記餘，卷四，頁二〇），但他接信後，並未來見習齋，亦未回信。習齋對於他是失望了！習齋死後第一年（一七〇五）他在亂窩教書，恕谷贈他認過則例。五月，他遂上書問學。恕谷給他回信，告他求友之必要（恕谷答馮樞天書，在恕谷後集，卷四），他即來拜恕谷，問學。恕谷「教以約心力行，學經濟，命立日記」。七月，他來會恕谷，互評日

記。他規恕谷「學習齋，力行古道」；恕谷大喜道：「從今相我，吾道庶不仆矣！」（海鏡，卷四，頁三）又說：「今得樞天，或天不遺此道乎？成之，予之責也！」（同上）從此以後，他在本年屢次問過問學，恕谷曾教他「精神包羅闔座，及言語威儀之道」。（同上，頁五）次年（丙戌，一七〇六），二月，恕谷在答西河書中有云：「同里新得一人，曰馮辰，篤行不惑」；（同上，頁九）五月，教他以「即物用力」。（同上，頁一二）後年（丁亥，一七〇七），恕谷評他日記，告以「老親在堂，治生即學」。（同上，頁一三）他始拜恕谷爲師。恕谷與他言正學難合。

從此以後，他和恕谷往來的情形，據恕谷年譜所記載的是這樣：康熙四十八年（一七〇九），恕谷向鄭若洲評論他道：「樞天有爲聖賢之志，而才短」。（卷四，頁三）又和他訂半月一會學。恕谷將往富平，他拜別，說道：「先生西遊，爲明行聖道也，寬和以納天下之士，無庸長言。惟貌莊聲朗，嚴謹細微，再求加意！」（同上，頁二五）恕谷稱是。年底，恕谷使他的子姪等從樞天學。次年（一七一〇），正月，他始替恕谷修年譜。十二月，恕谷爲長子習仁加冠，請他爲賓，他替習仁起字叫長人。康熙五十二年（一七一七），恕谷在與鄭若洲書中，曾說：「自顏先生去後，提誨無人，血氣漸衰。……近與樞天約日省月箴，勉圖晚進！」（年譜，卷五，頁五）隔了一年（一七一五），他在送揮皇開序中，又說：「清苑馮樞天從子遊，遷善力行，考喪祭禮甚詳。……然……樞天質頗鈍，尙未究成」。（恕谷後集，卷一，頁二）康熙

五十六年（一七一七），九月，他來會恕谷，共質日記，互規過。恕谷規他「貧而怨，則志不卓」。他說別人說恕谷「力農致富」。恕谷答辯道：「非以求富也，聊以自守也。平生志欲行道，今年已遲暮（時恕谷年五九），知無用矣；故遜迹出園，胼手胝足，則雄傑之餘勇也。……人曰『謀生致富』，曰：『求田問舍』，笑而不答，又所以自污而自全也。非吾子謙與言此！」（年譜卷五，頁一九）此後第三年（庚子，一七二〇），他看完了恕谷《周易傳注》，稱贊道：「足見先生行止，通身是易矣！」（同上，頁三三）雍正四年（一七二六），年譜有兩條記載道：「八月，樞天至，評其日記。喜其用力，有不忘溝壑之志」；（卷五，頁四九）「九月，與樞天論學，在潞取與」（同上，頁五一）次年（丁丑，一七二七），二月，他來會恕谷，互評日記。恕谷看他日記有云：「李恕谷包羅一世才，毛西河貫串五車書」；很是愧歎！因勉他「力任聖道，以副望」。恕谷又同他率二子一孫，習禮三度。後恕谷由京會望溪歸，訂他所著喪禮說直，並為作序。（見恕谷後集卷一一）年底，恕谷與村人議，請他明年來齊家莊教學。雍正六年（一七二八）正月，接他來莊，就館。他讚美恕谷之存養道：「存養之功，自宋儒以來，提風捕影；得先生教，乃是踏實地，直接聖傳矣！」（年譜卷五，頁五九）次年（一七二九），四月，恕谷的樂門徒出資所修之顏李遺傳祠落成。七月，恕谷批評近幾年來在他眼前的四個弟子，說道：「顧天恩頑固；張澤（姓張，名澤）愚而欲；李能（姓李，名能）愚而欲；求其不愚者，其劉用可乎！道學深，世緣淺，則庶幾矣！」（年譜卷五，頁六三）他來問恕谷疾，言師生

有志聖道。恕谷說：「善哉！然而不易也！志道須滌俗念，勿恥惡衣食；須勉行孝悌忠信，見利思義，見害不避，學習詩書六藝，斯亦今之拔出羣類者矣！」他答道：「喜其聞道能解！」恕谷說：「解易行難，懋哉！」（同上，頁六三）雍正十一年，（一七三三），正月初一，恕谷死。他作文以祭之（此文見恕谷年譜，卷五，頁七四—六）。此文於恕谷思想的淵源，技能，品格，行爲，著作，政績等都有簡明，精確的敘述，故可做他一生的小傳讀之。

從上兩段看來，可知樞天是貧而好學，有毅力，有品格的人；但因天質不高，故於恕谷之學只有認識，敘述的功勞，而無發展，擴充的能力。他在恕谷弟子中，並不是可傳衣鉢的人，他並沒有「繼往開來」的魄力。但他在家弟子裏邊，是追隨恕谷時間最長久的人；由習齋死後第一年（一七〇五）直到恕谷之死（一七三三），在這二十八年裏，他常來拜見恕谷，問過論學的。故他於恕谷晚年寂寞之情，孤獨之感，不無安慰之功！

在樞天拜恕谷爲師後第七年（甲午，一七一四），和恕谷問學討論，而有密切往來的，是惲。他和恕谷的關係是在師友之間，他並沒有拜恕谷爲師；但他在南還的時候，作詩有「三年依溯得吾師」之句，而劉用可等在道傳祠記一文裏亦公認他是顏學的第三代傳人，立他的生位牌於祠內。

康熙五十三年（一七一四），他來靈應知縣浦公之聘，即來會恕谷，恕谷贈他習齋年譜，四存編，大學

辨業和聖經學規纂等書。他讀這些書後，大悅；遂盡棄他從前之所學，而學習齋恕谷之學。他後來寄清恕谷（此書載恕谷年譜，卷五，頁六，一八），敘述他在五十歲（他今年五十）以前之三誤，及喜陽明厭朱子之情，並云：「今讀存性存學編及辨業學規，而知孔孟之真有在也，而知宋世之不振皆學術無用之故也，先生之教我深矣！然而竊用自傷者，六藝之事不特身手未涉，即耳目亦少歷焉。今年已半百，外疆中乾，蹣跚澀縮，舉止無當，於此事遂已矣，不亦悲乎！……駑駘病骨，伏櫪悲嘶，不識尙可施鞭策否？惟先生幸而教之！」他問「正心功」，恕谷說：「心有三境：曰明，曰昏，曰妄。學者務身心一齊修整，九容肅怡，天君湛如，積至夢寐皆爲清醒，而又學爲有用之學，則聖道不遠矣！」（年譜，卷五，頁八）。他訂閱和鈔存恕谷未刊行之著作。

次年（一七一五），正月，溫益修來蠡城，恕谷同臬聞去看他。益修臬聞都主張：「關異端，須先自治；天地清明，則異端自息」。（按恕谷此時正著四書傳註）恕谷答道：「此歐陽修本論之說也，非孔孟救世之苦心也。苟有用我，天清地寧，經正邪除，安用著書立言哉？正爲道不得行，故不得已而喋喋耳！孟子曰：『能言距楊墨者，聖人之徒也』。夫能言未必能行，孟子即許爲孟子之徒。如必待大聖大賢而後可辯楊墨，則楊墨之猖熾，愈無所底矣！……譬之猛獸食人，能除之，上也；不，則大聲呼人除之，亦次也。不然。袖手旁觀，苟幸無事，心何忍哉！」臬聞曰：「然！」（年譜，卷五，頁八—九）

皇聞入京會試，恕谷作送韓開序，序中有云：「乙未，蟾月北上，問言於予，予何可以無言！……崑繩開道晚，豪氣未除，棲遑淮上遂遊。樞天質頗鈍，尙未究成。……崑繩樞天外，鈔與共者。……今臬聞陡然至，則先生巨人，頰合愚鄙；內而省察身心，外面研辨治道，以至訂經說史，皆一一有實見實學；精力似崑繩而剴粗豪，容敏則邁樞天過甚也！顏習齋先生之道有傳矣！」（恕谷後集，卷一，頁二一）又送他至北關，囑以千秋大業。五月，臬聞來書，言已到保定，就館李僕崖；因「以所學未堅，欲稍近於先生，庶得時間訓誨也！」（同上，頁一〇）八月，開臬書恕谷日記曰：「近有毀先生於予者。予曰：『久不相見，聞流言而不信，古人之交也；況常相見乎！』毀者遂止。然亦見爲君子於此時此世之難。或者先生惡惡太嚴，不見和於流俗也？」（同上，頁一一）

康熙五十五年（一七二〇），二月臬聞長子廉夫（名宗衡）來拜恕谷爲師。五月，臬聞由保定來，言將解館南還。恕谷聽後，悵然若失，爲作贈言。（此文見年譜卷五，頁一四六）此文很是重要，其中共分四點：一、言士之意義在修己治人，而獨善非士，獨善乃士之不得已。獨善是士「不見用於世，不敢以善概責人耳；非自置用世之學於弗問也。」二、言存心養性之功在熟。三、言爲學修養待人在「寬以居之」，「執德欲宏」。最後勉以「倡明聖道，廣之於人」。

臬聞南返後，恕谷屢思念他，很感孤獨寂寞。年譜說：「思臬聞不已。臬聞者，可與共明斯道者

也。皇聞去，學益孤矣，當勉於獨立不懼！」（卷五，頁一六）又恕谷在與三弟益溪書內，亦云：「皇聞南旋，爲之震然！目下人日變化，爲獸飲之勤，爲鬼魅；求一共肩聖道者，安有哉！安有哉！計惟有效習齋晚年獨立不懼而已！斗齋終日，長揖古人，商榷萬世，可歌可舞，毫不知愁悶爲何事也，天時人態，聽之而已！」（同上，頁一七）後皇聞來信，深喜得倚有人，曾說：「近思得倚亦佳；倚仗聖言，如盲得引；倚仗賢師友，如痿得扶。此來發見先生，一言一行可以恃之不疑，但恐倚之不切實耳！」（同上，頁一七）

次年（丁酉，一七一七），二月，皇聞復來書，言：「南旋以存學示人，雖極倔強者亦首肯，知斯道之易明也！」（年譜，卷五，頁一八）冬季，恕谷在復程啓生書中，有云：「甲午，冬，武進樞皇聞至，博淹，敦廉恥；一聞習齋學，遂共學。篤行著書，裨予不逮，殆其人也！然退而思之，又愾愾不樂！皇聞少予不及十歲，其與陶甌夫方靈皇之與余交，年之先後髣髴也；及予老耄，而諸君亦就衰矣，非後進英奇使聖道相衍遞續以至無窮者！」（恕谷彙集，卷四，頁一三）

康熙五十七年（一七一八），恕谷聽說臬聞來京，乃入京看他，會面於接待寺；相覓甚喜，互質日記。恕谷喜他「乾乾惕厲」。

次年（乙亥，一七一九），春季，恕谷由通州（此時恕谷正爲通州學正，由去年八月十二日到任，今年四月三十日歸）復

韓臬聞書，答辭所以刻博註之因，其中云云：「……所諒傳註緩刻，良有見。但大學中經年前已竣，論語刻樣俱寫訖，開雕十之三四，則不能止矣，唯勿輕與人可也。然語亦有說者……嬉與門下，齒已俱長，百年而後，子弟未必能承。及門未必通顯，而書煩鈔寫，甚爲艱難，流布必少，天下事未可知，東振西騰，遺籍散落，矧此一二家藏，勢必沉淪，後世並不知有此說，而望繼起之有人固無自矣！……苟得奉本，易成散布人間，即付之無何有之手，或千百帙皆亡而一幸存，一遇有心人得之，星星之火，遂可燎原。韓昌黎文集掩抑百餘年，歐陽文忠箋於徽篋中表章之，輒以行世，況樂道乎？辨業學規纂雖依倚聖經，恐人尙以爲一節之見，偶然之論。今聖言歷歷，皆與註明；則斯文規業道路，固有一定矣，萬世而後，或不敢必越聖經以循其私塗也！」（黎青後集，卷五，頁一三一四）

六月，白任若來，持臬聞書檄城寄書至。忽谷答書，書以「大學之道」的道字當訓作「路」，並言博註文體係受自毛西河。八月，忽谷回遊河北山東，遂到檄城看臬聞，相見甚歡，商討以前所寄書，並互質日記。忽谷以存心應事皆須以敬之義書臬聞日記後；臬聞亦書忽谷日記後，道說：「伏讀大記，刻刻念念以天下萬世爲懷。鶴之不肖，不以其頑魯而棄之，諄諄誘接如此；鶴雖不敏，請事斯語矣！」（年譜，卷五，頁二六一七）

冬季，臬聞次子敦夫（字宗和）投門生刺來拜，並帶來臬聞近著二種。忽谷稱贊臬聞春秋附錄，而不

是他詩說：因他論詩尊毛駁鄭，恕谷則尊鄭斥宋儒。次年（嘉慶，一七二二），三月，泉開來書，因恕谷不是他詩說，辯詞甚厲。恕谷答書，告以論學不當護短，應虛心受教。又言談經學當尊鄭斥宋儒。鄭康成在學問，道德，經濟三方面皆可推崇。宋儒則失在學術，而不在品行。泉開後來書，論詩凱風幽風皆從恕谷說，砥康成亦謂遵自責。

後隔數年，在雍正三年（一七二五）的時候，年譜有一條關於憚開的消息：「憚泉開書至，自言『聞道晚而躬行淺，遭遇多艱，惟平且凜凜肯持，庶不負先生之教耳！』又言：『南方聞顏李之學而興起者，有吳仲朋，章見心，許開緒，孫子房。』（卷五，頁四七）按泉開已在前數年自故城回南。他晚年在常州爲祭酒。是仲明，孫子房等都是他的同鄉。後來雍正六年（一七二八），二月，泉開寄書至，並孫子房（名應楮）日記一本。恕谷看他日記，大喜說道：「習齋之道南矣！」

雍正七年（一七三〇），四月，道傳祠落成；馮樞天，劉用可等請立泉開生位牌於祠內，恕谷許可。他們請求的理由是：「習齋之學，一傳而得先生（翁聖），再傳而得憚泉開。泉開之北來也，盡棄其學。前從先生學習之學。其別詩曰：『三年依瀾得吾師，道源流灑幾知。千古有人擔世業，半生從此定心期。』則其自任聞道也，審矣！南居日以顏李之學告人。今天下無虛口中津津顏李之學者，王巽繩憚泉開二先生之學明焉多。知常州探應楮成申寄其日記至，遂拜先生爲師，記載省躬改過修德習藝之

功甚密，力肩聖道，而日聞之泉閣；則泉閣傳道之功偉矣！於西堂立一生位而景仰之，不爲過也。
(年譜，卷五，頁六一—二)

後隔四年，恕谷死（一七三三）。泉閣聽此凶息，向北大哭，作李恕谷先生傳。

總上看來，可知泉閣是顏李學的宣傳者，而在思想上不是發揮光大者。其因有三：(1)年齡的限制。他雖是有見識，有學問的人，但在會見恕谷的時候，已經是五十歲的人了。故他於顏李學只有贊助與宣傳的功勞；而沒有發展和擴充的精力。(2)技能的限制。顏李學的真精神在習行六藝，而六藝之學非他所長。他在康熙五十三年上書恕谷，即言：「六藝之事不特身手未涉，即耳目亦少歷焉」。後在雍正三年，又言：「聞道晚而躬行淺」。(3)趣味的限制。他在晚年著春秋附筆和詩說兩書。而春秋和詩經兩書並不是含有哲理的書籍，故註解它們不易大量插入顏李思想。

恕谷正在南遷失敗，母死亡，居守親喪，情緒悲哀的時候，有一個二十四歲的少年，來拜他爲師的，是劉用可。在康熙六十一年（一七三二）十二月，白任若贈送張介石以大學辦業和聖經學規纂。介石即以這兩書給他愛徒劉用可。次年（雍正元年，用可年二十四），正月，用可乃「披讀再四，如夢初醒，不覺驚喜欲狂」。夏天，他又得到四存編，習齋年譜等書，「伏月讀之，嘗數夜不能寐。每吹燈強臥，忽思古之爲學，何實而有用；今之爲學，何虛而無用與！不覺憤然危坐。復思與顏李二先生幸生同時，地之相

去又不甚遠；苟不擔簦請業，負此生矣！」九月，他乃給恕谷寫信一封，詩兩首，託任若帶至盩厔。恕谷讀他詩信後，轉憂爲喜，遂答以詩。其詩曰：「居憂未畢言無文，覽子鴻篇不自禁！天地依然成上下，孔周豈遂竟浮沉？雄才欲負千秋業，高足應登萬仞岑。每度長宵悲墜緒，從今收淚付球琳！」（年譜，卷五頁四一）十月，用可以晚生帖來拜恕谷。次日，他以任若爲介，拜恕谷爲師。他從恕谷學習士相見禮，祭禮，彈琴，挽弓，演數；並立日記，省功過。十一月，恕谷教「以習學幼儀爲主；以辨學術爲急；武備亦宜知之，不必先」。又教他道：「慎幽獨，謹細微，習勤儉」；「執事專一，而又能肆應，乃可以言經濟矣」。（年譜，卷五，頁四一）

恕谷攜他出遊，先到安平，次到深澤，後到無極。歸里後，教他道：「此行如弓遜甫父子之勤，王濟之儉，可希哲之樸，張肆六之幹濟，王槐三兄弟之文墨，皆有可取焉」（同上，頁四二）又攜他入涼，會方望溪；替他買琴劍而返，一途隨事教他道：「再日加明，其加聰，心加靈，則進矣！」（同上，頁四三）年底，他由盩厔歸。

後隔一年（雍正三年）二月，他同任若再來盩，恕谷率他到博野祭習齋，並教他以擔荷聖道。他講學易，恕谷日爲講一卦。又教他以筮法及祭禮。他課歸，鑑金若買酒送行，同恕谷在舟中共飲。恕谷說：「順流共飲擊明月」；他唱和道：「登岸高歌飽惠風」。臨行，他祝恕谷「以保養精神，專以承先啓後

爲學學，接引後學再加溫恭和平」。恕谷回答說：「子見吾接子有厲容乎？正吾之善衷也！去歲，子約來，日夜引領，而竟寂如；是以始而思，繼而望，終而絕望，故於子之來，內苦而外厲也。今見子終可與言，望以共肩聖道也，而敢厲乎！」

雍正七年（一七二九），正月，他同冀州趙本中來畿，介本中拜恕谷爲師。二月，他問律呂及歌法，並同諸友習禮。四月，他受恕谷命，作道傳洞記（見恕谷年譜，卷五，頁六〇—二）。在此記中，他於恕谷在顏李學派中之地位，和崑繩泉聞兩人對於顏李學傳佈之功勞，皆有簡明中肯之敘述，頗值一讀。他再問律呂及歌法。七月，恕谷評論他道：「求其不愚者，其劉用可乎！道味深，世緣淺，則庶幾矣！」（年譜，

卷五，頁六三）

次年（一七三〇）二月，恕谷喚他來齊家莊，教其季子習禮，並理道傳祠事。他攜冀州趙本中族孫述舜同來讀書。恕谷命他撰道傳祠祭習齋所用之樂章。他奉命，遂撰如下：一先升歌三終：第一，解樂道昌明；第二，解治法醴備；第三，解樂天安命。以琴和歌。次笙入三終：第一，奏黃鐘正宮；第二，奏大呂變宮；第三，奏林鐘清宮。以笙笛吹之。次合樂三終：第一闕，迎神引；第二闕，饗神曲；第三闕，送神歌。以笙笛和歌，鼓板節之。（年譜，卷五，頁六五）

三月，恕谷率門人致祭習齋，用樂；命用可司琴歌，趙本中吹笛，劉述舜鼓笙。恕谷爲祭文曰

「我先生以禮樂立教，直紹周孔。然禮固實體於冠婚喪祭，而樂則失傳已久。及隣在浙，聞律呂於毛河右，歸而撰勺舞，先生頷而樂之。乃先生沒後，威縣有劉調賢者來學於隣，能心解禮樂之義，能琴解歌吹。今東莊祠堂告成，續修春祀，敬撰侑神樂章，以妥我師心，尊我師道，想神聽之喜可知也！庶來格歎歎乎！」（年譜，卷五，頁六六）

七月，總督屠執玉聘恕谷任保定府修葺輔道志總裁，並聘用可任分纂，他以道傳祠事辭。九月，又聘，他往保定任分纂職。十一月，恕谷以病回里。次年（一七三一），正月，恕谷仍臥病不能行，將所修通志稿封還，具書命用河至府堅辭總纂職。

雍正十年（一七三三），恕谷訂正他所纂冠禮儀注，士相見禮儀注。次年（一七三三）正月，初一日午時，恕谷卒。他和武城劉天植，棗強李杜等治理喪事。乾隆元年（一七三六），冬，他續修恕谷年譜第五卷。

總上看來，他在恕谷弟子中，是最年青而聰明的人，他始見恕谷時（一七二三）是二十四歲，在恕谷死年是三十四歲。在這十年裏，他屢和恕谷習學禮樂，而他的成就亦在禮樂方面。在這方面說，他確乎高出顧天和和臬聞！但從另一方面說，他於顏李哲學似乎無深刻研究，故無高深發展。他並不是能一變往開來，光大師門的人。

可知在谷恕弟子中，能使顏李學繼續發展擴充，並不是和他常見面的幾個人，而是和他只在南京一見的程啓生。這種事實真是出他意料之外，是他所夢想不到的。他既感覺在行道傳人兩方面，都行失敗，沒有很好的成績，故在晚年（五十以後）即轉入著作。他所以著作，其因仍爲宣傳顏學；希冀後人讀他書籍後，或表同情而實行一二，或繼續發展而筆之於書，庶幾乎使顏李學在中國思想界成一主要思潮，而永垂不朽！關於此點，他曾屢告臬聞（見前）；又他在六十七歲的時候，年譜有一條說：「思顏先生以天下萬世爲己任，卒而寄之我。我未見可寄者，不得不寄之書，著書豈得已哉！」（卷五，頁四七）

按恕谷晚年所寫主要著作，是幾部傳註。據他自述，他著傳註是始於五十。他在詩經傳註題辭一文裏曾說：「……至於五十始衰，自知德之將蹇，功之不建矣。於是始爲周易傳註，續之四書傳註成。」

（恕谷後集，卷一一，頁五）實則他著周易傳註是始於四十五，他所說始於五十是約略之辭。今細讀年譜。他最忙於寫作時期，是由五十三歲至五十九歲。他在這幾年中，共寫成了四書傳註，論語傳註問，大學傳註問，中庸傳註問和詩經傳註。他在康熙五十年三月的時候（陝西富平歸家後第一年，他年五十三），由祖鄉

「移居齊家莊，學農圃以謝世」。（年譜，卷五，頁二）他在五十九歲的時候，年譜又載：「以耕田養親爲務，以勤儉寬和爲課，以行道明道爲望」。（年譜，卷五，頁二七）是年九月，馮樞天有「人議先生力農致富」

的話。明年（康熙五十七年）八月，他任通州學正。後年（康熙五十八年）八月，他出遊河北山東。大後年

（康熙五十九年）十月，他往南京看因宅。可知他由五十三歲到五十九歲，是詩興漸謝世，閉門著述的時期；也是他在情緒上最感孤獨寂寞，而在寫作上最豐富的時期。

今以年表方式，記錄他由四十七歲（康熙四十四年，習齋死後第一年）到七十四歲（雍正十年，他明年正月故去）所寫主要著作於下（他在此期以前之著作，散見前文）：

康熙四十四年（一七〇五），愔谷年四十七，四月由鄆城歸。

選訂習齋記餘。是歲溫益修在鄆城刊習齋存性存治存人三編。

續修習齋年譜。按他修習齋年譜係始於去歲年底。

纂祭禮。

康熙四十五年（一七〇六），愔谷年四十八，兩次入京。

註易繫詞，辨周子太極圖之誣，辨陳搏河圖洛書之妄，辨本義筮法之非古，辨先後天圖之爲異端，辨卦氣圖之非，辨易卦配以五行之非。按他註易係始於康熙四十二年（一七〇三）末。次年二月，註完易卦。他註易以人事爲主，自言係得自習齋。至辨河圖洛書之非，則受自王草堂毛西河胡朏明。他註易法係以「孔子易傳證文周」爲辭。凡此種種皆於後來程啓生註易大有影響。

康熙四十六年（一七〇七），愔谷年四十九，館於新橋。

註易說卦序卦雜卦。是年鄭著洲在京刊習齋年譜。

康熙四十七年（一七〇八），恕谷年五十，續館於新橋。

著學射式。此文係自射法修改而成。

著平書訂。這書共分十四卷，共論十題：曰分民，分士，建官，取士，制田，武備，財用，河淮，刑罰，禮樂。每卷以王崑繩平書語爲主，而附以恕谷評語。在評語中，恕谷時錄顏泉閑語。從這書中，我們可見到他們對於政治的具體主張。

著學樂卷三，卷四。

是年有與方靈泉書（見恕谷後集，卷四）。此書很是重要，乃恕谷對於靈泉宣傳顏李學之文字，我們讀此書，可看出恕谷的學術史觀。他以為堯孔是政教合一，所學即所行。到了漢代，儒者專事訓誥，遂與德行，政事分開。到了宋明，儒學變爲善人善生之學，捨棄六藝事功不談，養成文弱之風，以致「朝廟無一可倚之臣，天下無復辦事之官」，國家遂一蹶不振！

康熙四十八年（一七〇九），恕谷年五十一，春季入京，五月往富平。他因眼花，自此不下會場。

著樂說。此文（見恕谷後集，卷九）係評宋儒令人尋樂之非，並述他自身所親經歷之六樂。

著富平贈言。此文（見恕谷後集卷下，年譜卷四）係爲富平知縣楊慎修作，中多經驗話。

是年春，有上毛河右先生書（見後集卷四），報告他自康熙三十七年到現在所著的書籍，並寄學樂錄三於西河。這書是他寄西河的最後一封信。

是年冬，有與王崑繩書（見後集卷五），報告平書已評訂完畢，及在富平講學所得的效果。

告蔡瑞生學俗學之分：聖學是踐形以盡性，俗學是墮形以明性（見富譜，卷四，頁二六）。

康熙四十九年（一七一〇），恕谷年五十二，八月由富平還家。

著學御，論騎法，飼法，相法；係得自蔡瑞生。

告黎長學注重耳目之學，而宋學無用。

是年秋，王崑繩死。

康熙五十年（一七一二），恕谷年五十三，居家務農。

是年有給鄭子書（見後集卷一），述已爲習齋修年譜，及馮樞天又爲已修年譜之因，並言此兩年譜之特點。

著大學中庸（？）。他著這兩書非始於本年，定始於下年。

康熙五十一年（一七一二），恕谷年五十四，十月往濟南任濟南府知府幕僚，到後不久辭歸。

是年修改周易傳註全稿。

康熙五十二年（一七一三），恕谷年五十五，正月入京，謀刊周易傳註。

著周易傳註序。

康熙五十三年（一七一四），恕谷年五十六，居家。

著論語。是年有上太倉相公書（見後集，卷五），其中有云：「易經大學中庸已註訖，論語正在詮訓。」

是年輝泉開始交恕谷。

康熙五十四年（一七一五），恕谷年五十七，居家。

註孟子。按四書傳註（包括大學中庸論語孟子）是在他所著傳註諸書中，最有成績的著作；其中包括多條重要哲學思想。如在大學傳註中對於格物，致知，誠意正心之解釋；在中庸傳註中對於誠字之解釋；在論語傳註中對於道和性之解釋。凡此諸條都是我們研究恕谷思想的人不可不深加注意！嗣後弟子讀四書傳註各有疑問，恕谷皆隨問有答，而錄成論語傳註問，大學傳註問，中庸傳註問。這三書較四書傳註更爲重要，是在他晚年著作中包括哲理最豐富的書籍。我們欲研究恕谷思想不可不讀它們；若欲研究他的晚年思想更不可不讀它們！

是年二月，華州古季榮（名葵）以詩爲贊，拜恕谷爲師。其詩有云：「……半世韶華悲齒馬，一生事

業守霜春。深知道德源涿泗，指我歧途歸正宗。」（年譜，卷五，頁九）恕谷令他居東莊新舍，學禮讀易。

八月，他還里，恕谷贈以序。（後集，卷二，有送吾季子西歸序）

康熙五十五年（一七一六），恕谷五十八歲，居家。

註詩經，並著詩經傳註題辭。在題辭中，恕谷曾言他著詩經傳註係受惲臬開的影響。他說：「甲午年，惲臬開遠來辱友，語以身心經猷，皆灑然有合，力肩聖道，而學問又淹博經史，如以肉貴弗，著說詩質予。予感之，倍僣沈吟，似有所得，乃爲毛詩說質以復之。臬開曰：『善哉！盍即爲傳註！』嗟乎！立德無能，立功何日，而乃諄諄立言，悵何如之！」又他註詩係尊漢賈來，以詩爲論政之書。本年，他在與三弟益漢書中說道：「近註詩已至小雅，乃覺四始面目斗開。朱子於風，概入懷人思婦；於小雅盡歸燕享酣歌，將王者禮樂兵刑之迹，誦之可以達政能言之道，一概忘卻，而詩爲無用之經矣！」（年譜，卷五，頁一〇）

是年，毛西河死。

康熙五十六年（一七一七），恕谷年五十九，居家。

是年，有復程啓生書（見後集，卷四）。

康熙五十七年（一七一八），恕谷年六十，八月任通州學正。

四月，始註春秋。

著論語傳註序。

刊大學傳註，中庸傳註。

康熙五十八年（一七一九），恕谷年六十一，四月由通州歸，八月出遊河北山東。

正月，在通因病告假，身稍安，則訂舊著。

夏，著論語傳註凡例。

刊論語傳註。

教長人（習正字）爲學當先求盡五官百體之用。（年譜，卷五頁二六）是年，武城劉挺生（字天植）拜恕谷爲

師，恕谷爲立課程表：一，克己；二，禮儀；三，「學功。每日挽弓數次，務如法。看經一二板，

看史一二板，看有用之書一二板，如武備農政之類。若務舉業，則看時文一二首。數日一習樂，如

彈琴吹簫之類，御書隨便學之」。（同上，頁二七）

康熙五十九年（一七二〇），恕谷年六十二，十月往南京看田宅。

作傳註問序。

是年，他屢談誠，敬。

康熙六十年（一七二一），恕谷年六十三，正月由南京北返。

作贈張顛門序（見卷二），主張以堯舜與孔與程朱陸王比較。

作贈衡水劉生序（同上）。在此序中，可看出習仁之死在恕谷心情上起一大變化。

康熙六十一年（一七二二），恕谷年六十四，居家。

恕谷自去年母死了七後，在心理上即起一大變化，今年乃以懼易敬，以寬代嚴。他主張「五倫皆有朋友之意，乃佳。君臣如朋友，則堂陞洽；父子如朋友，則庭幃親；兄弟如朋友，則翁合；夫婦如朋友，則敬別。」（年譜·卷五·頁三九）

是年，十二月，大名張可玉（名阿）投門生刺來拜，問學，教之習禮習射。

雍正元年（一七二三），恕谷年六十五歲，入京一次。

是年，恕谷爲可玉立課程表：「一，朔望習禮，三日習琴，六日習射，八日習書，十日習數；一，每日檢威儀言語得失；一，隨時體察世故人情；一，每日閱論語幾板，易幾板；一，每日臨臥及早晨，必澄心持敬。」（年譜·卷五·頁四〇）

是年，劉用可拜恕谷爲師。

雍正二年（一七二四），恕谷年六十六，居家。

是年，恕谷一讀易。歎文周以上古聖人，而其文似從萬世後閱歷一周者，真神聖也！且四聖皆同筆妙，同透悉世故人情，同含天蓋地，真不朽之物也！」（同上，頁四四）

是年，白任若回南，恕谷遙寄諸友一詩，曰：「南方諸友近如何？摩雨廬風此歲多。五夜捫心頻自問，可能有道起天和！」（同上，頁四五）

雍正三年（一七二五），恕谷年六十七，兩往保定府，一次入京。

八月，解春秋春王正月。

十月，註春秋。

是年，恕谷語鐘金若曰：「平書若行，一縣有百餘儒官，有萬餘練兵，家皆有食，士皆有用，游惰去，異端靖，其庶乎！」（年譜，卷五，頁四七）

雍正四年（一七二六），恕谷年六十八歲，居家。

續註春秋，至八月註完，作春秋傳註序。序中有云：「……聖人之筆削史文，多矣，即仍而用之，有義在即筆削也。……觀其義，而予尊褒貶照然。義即王迹也，周禮也，天子之事也，所謂『丘竊取者也』，而邵康節謂：『春秋孔子之刑書』亦明矣，……顏習齋先生謂：『孔子經濟之書』，亦明矣。義見，則天子之迹見。改元，即位，朝聘，會盟，侵伐，放殺，昏覲，享信，喪葬，祭祀，蒐

狩，與作，甲兵，賦稅，封建，縣邑利弊隆替，釐然可考！孔子爲東周之具，具矣；萬世致太平之法亦有前車矣。子曰：「見之行事深切著明者」，此也。因僭爲傳註，以質天下後世馬！」可知他以爲春秋是一部政治書籍，是孔子有意而作，其中是「寓褒貶，別善惡」。他註春秋，是一反胡傳。以爲「春秋胡傳如南粵人說中原，並未北行一步，刺刺鄉談，自言自語，殊可異也！」（年譜，卷五頁四九）但方望溪註春秋（他著有春官通論，成於康熙五十五年，又著有春秋直解，成於五十六年），則尊胡傳，並以春秋非褒貶之書。是以兩人論學始終不合。恕谷著春秋傳註或係有意而作，針砭望溪者耶？可知恕谷晚年所作詩經傳註和春秋傳註兩書，都是有意而作；一是反駁泉閣，一是攻擊望溪。

是年，十月，他作一詩，以寫近況曰：「憤樂相尋忘老至，教學互長念朋來。流連三古經成癖，悵望千秋意未灰！」（年譜，卷五，頁五一）

雍正五年（一七二七），恕谷年六十九。

是年，四月，方望溪來信邀恕谷入京論學，恕谷入京，以兩事規望溪。一規他勿執胡傳之謬，二規他捨棄信仰程朱之念。望溪皆未接受，只言：「願先生急著治平書，以爲世法，則正學興，彼學退矣！」又悶恕谷後集曰：「兵隨敵變，水因地流，面貌各成，機杼互換，必博之書也！」（年譜，卷

著擬太平策。是書本於周禮，共分七卷：天官卷一，地官卷二，春官卷三，夏官卷四，秋官卷五，冬官卷六，末附卷七，論師保，太僕，金吾等。這書是和他早年所著國史綱目、濼志編，中年所著平書訂同屬於一系，同是討論政教的書籍。又他著這書係受望溪高勸告。

是年；十二月，黎長學（字采澤，時年五歲）自河西走四千餘里，來拜忽谷爲師，論學。忽谷作釋業文，其中有云：「自孔夫子後，而唐虞之六府三事，三代之四禮三物，各壇之四教，半存半亡於天下，幾二千年矣！習齋先生崛起，而表章之，直傳閩亂。嗚……推明顏先生學以當當世，海內之有學問者，或信或疑，亦率竊竊然謂今世有顏李之學遠宗閩孔也者。即衆執經下問者，亦不乏其人；然求其疑於心，行於身，實可經濟於天下者鮮見，豈無德之弱不足以撥起之耶？忽忽焉嗚亦遂六十有九矣！」（年譜，卷五，頁五四—五）這一段文很關重要，它是忽谷的道統論，以爲顏李之學是直傳周亂。又可見忽谷雖南北奔走，孜孜於「通著氣，廣交遊」，而急於得傳人，但所得實不如所期。

雍正六年（一七二八），忽谷年七十，居家。

他於冬季病中著天道偶測一文。這文是敘述他對於天文學的見解。

是年，他告長舉以願認明命之功（見年譜，和後集卷一三）。這文很關重要，是他晚年的主敬見解。

雍正七年（一七二九），忽谷年七十一，居家。

四月，道傳祠落成，劉用可作道傳祠記，恕谷又自作東堂記（見年譜），敘述他每日在祠中之樂趣。六月，訂擬太平策，覺一生總結是此書。

雍正八年（一七三〇），恕谷年七十二，任修畿輔通志總裁。

正月，上書布政王公，陳修畿輔通志所當注意事項，其中如注重北邊，水田；又如廣收古書以備參考，遣一學者至各地切實考察，按蹟詳記，都很有見地，頗值得注目。（此書見年譜）

著畿輔通志凡例。

著畿輔形勢論。（以上兩文均見年譜）

作觀察黃公傳（見後集，卷一三）

雍正九年（一七三二），恕谷年七十三，因病辭總裁職，家居。

刻擬太平策。

雍正十年（一七三三），恕谷年七十四，病不能理事，惟存心養性。

作評乙古文序。

作永言賦，憶舊詩，思聖詩（均見年譜）

作李子恕谷墓志（見年譜和後集卷一三）。這一篇文是恕谷自作小傳，頗值一讀。

雍正十一年（一七三三），恕谷年七十五，正月初一，午時卒。

總括起來說，我在上文中已將恕谷一生所寫之著作簡述一遍了。今再將他的主要著作重提一下。這些書籍是：瘳忘編，聖經學規纂，大學辨業，論學，四書傳註，傳註問，平書訂，擬太平策，恕谷後集。它們都是欲研究恕谷思想的人不可不仔細一讀的。又恕谷年譜一書亦當深切注意。讀此書後，可見到恕谷思想和技能的淵源，他的主要學說；又可看出他的性格，行爲。這書是他一生的縮影。他曾說：「習齋譜多在躬行實踐，而拙譜則多經濟作用。合而觀之，粗見聖道。」（後集，卷二，頁二）可見這書的重要！

恕谷晚年頗爲忙碌，和習齋晚年情況不同。習齋晚年是自修，授徒，著書而已，很少和外邊有接觸。他在晚年，則情形不同了：除自修，授徒，著書而外，尙議政論學，南北奔走，急求傳人。他說：

「思家務上事下畜益繁，學問此思彼辨益多，交游應酬益廣，天下萬世之慮益奢。一忙如撲火，視習齋當日所處又不同。」（年譜，卷四，頁一七，時他年四九）

「有一身之事，考察身心也；有一家之事，農圃居室也；有一邑之事，鄉黨應酬排解也；有天下之事，賢哲結納，友朋講習也；有一時之事，苟得議政，去甚救弊也；有萬世之事，著書立言以明學論政也。諸事蠅集，屢難難任，惟期持之以敬耳！」（年譜，卷四，頁三九，時年五十二）

他晚年忙碌的情形最好用「諸事蟻集」四個字來形容！

註一：此後自下年醫齋死後，崑繩和恕谷往來的關係，據恕谷年譜所載是這樣：康熙四十五年（一七〇六），醫齋死後第二年，「任崑繩至自廣東，相見，學業壯，衝道甚力，喜之。崑繩述禮叔正云：『考古以証今，闡理以察理。求友以自共身，造士以使身之不死。』」（卷四，頁八）「任崑繩來哭醫齋，恕谷宣所發經旨與學諸法。」（全上，頁一三）次年（一七〇七），「任崑繩偕楊勳慎修來拜問學。崑繩出所著年譜，辨宋明之失，以復三代，稽恕谷訂。慎修其稟馬途恕谷及崑繩入暢時致頌先生三月公祭。告以平書，並告心契已開。」（全上，頁一四）「任崑繩來。恕谷親以發心謹數，倡明正道，屏去虛文。崑繩規恕谷虛受納言。」（全上，頁一七）後年（一七〇八），「任崑繩至，規恕谷神數而不放，氣拘而不揚。」（全上，頁一八）恕谷「如府，會崑繩」崑繩論恕谷易註。恕谷歸後，「以崑繩學易，不可不盡言，乃與以書。」（書見後集卷四，頁九）恕谷「訂年譜跋，每卷後有考辨名曰平書訂。」（全上，頁二一）大後年（一七〇九），冬，恕谷有與任崑繩書（見後集，卷五，頁一）報告年譜已評訂完畢，及在蕙坪講學的效果。崑繩自淮甯來書，中有云：「弟著讀易經旨五卷，句句與之（指朱子）辯正，使人曉然知其為異端所亂，庶幾邪說息而經可正也。恨不與吾兄以商質之。今日全道遠，莫能親學，進德不外致以直內，義以方外。案、湖六經既夙未之學，亦惟讀書，……所恨者，昨過後溪，獨立無友，二齋兼之。」（全上，頁三三）康熙四九年（一七一〇），秋，崑繩卒，年六三歲。恕谷不知也，來年，當與崑繩書。崑繩遺著有遺著堂文集二十卷，著崑繩之於頤、李學，一如傳暴傳，只有宣傳之功，而無發揮之效。其因語移著本章一五七頁，對於學問之評論。

第五章 李恕谷的哲學思想

(一) 道 理

恕谷對於道的觀念，乃本於習齋。按習齋分道爲天道人道。在天道方面說，道即寓於氣裏，是宇宙氣化流行的變動律；在人道方面說，道即三事，三物。而習齋特別注重人道的。恕谷即繼續發揮習齋對於道之觀念。他說：

「聖經言道，皆屬虛字；無在陰陽倫常之外，而別有一物曰道曰理者。易曰：『立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義』。則道者乃陰陽剛柔仁義之通名，不在陰陽仁義前也。在天在人道行者，名之曰道。」（論語傳註問，四庫全書刊本，頁二）

「竊謂即以理代道字，而氣外無理。易曰：『一陰一陽之謂道』；謂陰陽之氣即道也。中庸『君臣，父子，夫婦，昆弟，朋友，天下之達道也』；即以通行五倫爲道也。孟子道性善，曰：『道一而已』；即以同稟之仁義禮智爲道也。未有陰陽之外，仁義之先，而別有一物爲道者。」（中庸傳

註問，四庫全書刊本，頁五）

恕谷有一次復皇問書論道爲善：

一來教云：『大學之道，不宜註作路。道之爲路，借語耳。可云一陰一陽之爲路乎？』夫曰：『道之爲路，借語耳』；是以道爲正字，路爲借字也。不知道亦借字也。路從足，道從走，皆言人所共由之義理，猶人所由之街衢也。……道即路，路即道，非一正而一借也。陰陽往來，正如由路。春夏井泉涼，地上燠，謂之陰往陽來。秋冬井泉溫，地上寒，謂之陽往陰來。天地以此運行，非路而何？故易陰陽曰天道，而荷天道即曰荷天衢，並非敢強辯飾說也。且中庸言『行道』，論語言『適道』，尚書言『遵道』，皆與孟子言『由道』，『由路』同。道，即路也。……宋人曰：『陰陽非道，所以陰陽者爲道』；則顯悖聖經，陷入異邪。道不訓路，其失非小，願門下之俯審之也。」（年譜卷五，頁二四—二五）

從上數段看來，恕谷是以道分天道，人道，而訓道爲路。在宇宙方面說，『陰陽生萬物』而氣爲主，道只在氣中，是陰陽流行的變動律，當然法則。在倫理方面說，道是倫常的當然規則。故無論在天道或人道，道只是當然之路，並不是所以然之理；道只是形而下的，並不是形而上的。他這種對於道之觀念是和程朱等人大不相同。程朱以爲道是形而上的，是永久的，是在氣先，是事物所以然之理。他們的宇宙論是理氣二元論，而恕谷是惟氣一元論。他們重視『所以然』，恕谷則注重『其然』，『當然』。恕谷說：

「朱子云：『灑掃應對之事，其然也，形而下者也；灑掃應對之理，所以然也，形而上者

也。夫事有條理曰理，即在事中。今日理在事上，是理別爲一物矣。理虛字也，可爲物乎？天事曰天理，人事曰人理，物事曰物理；……離事物何所爲理乎？且聖道只在其然，故曰：『無黨無偏，王道平平』。道學專重所以然，故曰：『不見那事物，不能時習』；與異端『窈窈冥冥，其中無物』等語，不究同一旨乎？』（論儒學註疏，頁六）

「程子教人靜坐，探會性天，又曰：『道通天地有形外，思入風雲變態中』；張橫渠曰：『想天地之理，有所得則夜必起，非正戰國之談天乎？道有當然，有所以然。子孝臣忠，當然也，必有所以然，耳聰目明，當然也，必有所以然；非正兩耳爲耳，有所以耳者爲三耳之說乎？』」（中庸傳註疏，頁三）

程朱重視『所以然』，故特別注重形而上學的追究，探討性天，尋求理。恕谷重視『當然』，故特別注重人道人事，注重倫理政治。恕谷批評宋儒道：

「試觀宋儒用佛門惺惺法，閉目靜坐，玩弄太極，探獵性天，內地不難於二氏乎？終日章句吾伊，經濟安在？試思伊尹制正有夏；周公制禮作樂，東征是皇；孔子魯萊墮墮，以期月三年自任，宋儒學教有是乎？不過明理尋樂，共爲裝借耳！孔孟之傳如此而已乎？盡全體大用之道乎？士之職

乎？」（年譜，卷四，頁九一〇）

「聖門言道在人情，中庸五達道是也；在四德，易立人之道仁義是也；在禮樂，論語君子學道是也；在威儀言詞，君子所貴乎道者三是也。總一道也，庸德庸言也。上之爲性道，道之原也，聖人罕言之；再上之爲天道，非人事也，愈罕言之。若常言之，則流於空虛矣。以空虛爲道，則異端矣！」（年譜，卷五，頁四八）

恕谷於人道有精密的觀察，深刻的研究。他曾從歷史上禮俗制度的產生，來證明道是「人倫庶物」；「道者，人倫庶物而已矣。奚以明其然也？厥初生民，渾渾沌沌而已。有夫婦父子；有兄弟；有朋友；朋友之盡，有君臣。誅取禽獸，茹毛飲血，事軌次序爲禮；前呼後應，鼓舞相從爲樂；挽強中之爲射；乘馬隨徒爲御；歸而計件，鏤於冊爲書數。因之衣食滋，吉凶備。其倫爲人所共由，其物爲人所共習，猶遠衢然，故曰道。倫物，實事也；道，虛名也。」（恕谷後集，卷二，頁二八）

恕谷對於道之看法正和王船山之惟器論相同，而與程朱之道論相左。船山以爲器外無道，有器而後有道；猶之恕谷以爲倫物外無道，有倫物而後有道。程朱等人以爲道在事物之前，是事物所以然之理；有時事物雖未發生，而其理已先存在。恕谷則以爲道是隨着倫物的生產而發現，道是倫物的法則，原理。若沒有倫物，便沒有倫物之道的。

今看他對於人道之敘述：

「中庸專言道者，言共由之路也；如『道也者，不可須臾離』；『道之不行，我知之矣』，是也。達人言者，言其人之所由也；如『至誠之道，可以前知』；『君子之道，闇然日章；小人之道，的然日亡』，是也。」（中庸傳註，頁六）

「中庸以道起，言人所當共由也；以德結，言人所當自具也。君子則行道而有德者也。」（同上頁二）

又說：

「思孔門直以弦歌爲學道，則禮樂爲學爲道明矣。」（金語，卷三，頁二五）

又說：

「道者，君臣，父子，夫婦，兄弟，朋友之道也。不可不由，當專其志。」（論語傳註上，頁三三—四）

「道者，三綱五常也。五常誰具之？三綱誰立之？人也。」（論語傳註下，頁三四）

又說

「古之爲學也，明德，親民，止至善爲道；六德，六行，六藝，爲物。」（金語，卷二頁一六）

「道，路也。言大學之路，在於成已成物也。」（大學傳註，頁二）

從上看來，可知恕谷所謂人道乃專指倫理而言。人道是人所當共由之路，以三綱五常，倫常日用爲經目；以『禮樂文章』爲事項；以成己成物，明德親民爲目的。

恕谷曾會天道，人道於一爐，做一簡要之敘述：

「道，猶路也，有原有委。性與天道，道之本也；三綱五常，道之目也；禮樂文章，道之專也。」（論語傳疏上，頁一九）

以上是恕谷對於道之見解，今錄他對於理之敘述於下：

「聖經言道，皆屬虛字，無在陰陽倫常之外，而別有一物曰道曰理者。……理字則聖經甚少，

中庸『文理』與孟子『條理』同，言道秩然有條，猶玉有脈理，亦虛字也。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。」（論語傳疏問，頁二）

「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。……離事物何所爲理乎？」（全上，頁二六）

「天下之物，因形以察理，則理可辨。……夫理者，物之脈理也。物形既置，理安傳哉？」（論

學，卷二，論語傳疏中，頁四）

恕谷對於理之解釋亦本於習齋。習齋曾說：「理者，木中紋理也，其中原有條理，故諺云：『順條順

理』。(四)童觀，卷六，頁一四)今考顏李以理爲『條理』，『脈理』，即在事中；是和程朱等人對於理之主張恰恰相反，而與後來戴東原對於理之見解如出一轍。

恕谷又主張『理即禮』(見論學，卷二，頁八)，以爲理虛禮實的。他說：『禮實字，理虛字。避實擊虛，則易流於空虛矣。』(論語傳註問，頁六)這便是他所以注重禮而少談理之因了。他以爲『理即禮』實開乾嘉時代凌次仲等人以禮字來代替理字運動的先河。

至於理、道兩字之區別，恕谷曾有如下之敘述：

「孔子曰：『一陰一陽之謂道』；以其流行謂之道，以其有條理謂之理，非氣外別有道理也

(年譜，卷二，頁三九)

總上看來，可知恕谷對於道，理兩字之解答較習齋爲精密完善。對於此兩字之觀察，習齋只開其端，而有淺略之敘述；恕谷則發揮光大，完成有系統之說明。顏學至恕谷時期，在形而上學上方建立起一種堅固的基礎，而於道，理兩字方和程朱有顯著的不同解答。

(二) 性

習齋言性的要旨約有四項：(一)人性之善乃本於天道之善；(二)善源之性即是氣質之性；(三)性情才都是善的，而惡起於『引蔽習染』；(四)注重性之作用。恕谷談性雖不出此範圍，而時有新見的。今述

於下：

恕谷以爲人性之所以善乃本於天道之善。天道一陰一陽，『造化流轉』，即陰陽本然之善。賦之於人而爲仁義禮智之性，即人性之所以善。他說：

「『一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。』上言道也，易也，神也，總不外陰陽而已。

道，猶路也。一陰一陽分立，兩道也；一陰一陽迭運，一道也。其繼續不已，造化流轉者，乃陰陽

本然之善也。……因而命之人，或大或小，或清或濁，各凝成一善者，則所謂性也。中庸言『天命

謂性』，孟子言性善，皆本此。」（周易傳註繫辭，卷五，四存學會刊本，頁四）

又他解釋中庸天命之謂性一段道：

「天以元亨利貞之德命之人，而爲仁義禮智，是之謂性。人率其仁義禮智之性而之於君臣父子夫婦昆弟朋友，是之謂道。聖人慎修五典，而制爲禮樂政刑，是之謂教。」

易曰『一陰一陽之謂道，繼之者善，成之者性。』言天道一陰一陽流行相繼而不息，天道本然之善也。於是大生廣生，賦之於人，陽德爲仁禮，陰德爲義智，凝成於心者，則性也，是天命之性也。孟子曰：『親親，仁也；敬長，義也；達之天下也。』言愛親即性之仁，敬長即性之義，良知良能達之天下無不同也，是率性之道也。率循其自然也，孟子所謂『利』也。周禮調官修道之教

也。」（中庸傳註，頁一）

從上末一段看，恕谷以仁義禮智爲性，並以性內含有良知良能。這種見解仍是程朱等人一貫主張。但所不同者，恕谷既以陰陽爲天道，而人性是由天道所化分，故性即氣的。

恕谷是以天道推論人性的。在宇宙論上，他是惟氣一元論；在人性論上，他是惟氣性善一元論。他以爲道理皆在氣中，道主流行，理主條理；故氣化流行即是天道之善。而人性是稟受於天的，天道之善即人性之善。天道即是『天之氣』，而人性即是『人之氣』，故性即氣即善的。這便是他的惟氣性善一元論。因此他深不滿程朱等人之理善氣惡二元人性論，痛加評論道：

「宋人分義理之性，氣質之性爲二，：非也。夫天生人即生人之氣質也。易所謂乾道成男，坤道成女，大生廣生也。而聚精於心謂之性，故性從心生。心之生，生之道也。元亨利貞，天之氣也，而即天之道也。仁義禮智，人之氣所爲也，而即人之道也。道即義理也。烏可分爲二，而且有善不善之分哉？」

（自註：易曰：『一陰一陽之謂道』。陰陽，氣也，即道也。氣其物也，道其名也。）

（論語傳註下，頁四二）

又說：

「在天道爲元亨利貞，在人性爲仁義禮智。元亨利貞，非氣乎？仁義禮智不可見；而發爲惻隱，羞惡，辭讓，是非，非氣之用乎？性，心生也；心非氣質而何？以陰陽之氣之流行也，謂之道；以

其有條理，謂之理。今乃分理道別爲一物；曰理道善，而氣惡，不亦誕乎？」

周易傳註卷五，頁五。

他既指出宋儒分性爲二之非，而主張氣質非惡；故於宋儒「氣質爲賊」與去私欲之說，極加攻擊；「聖門專重學禮，曰『約之以禮』；宋儒專重去私。學禮，則明德親民俱有實事，故曰，『天下歸仁』。去私，則所謂至明至健者，祇在與私欲相爭，故訓『克』曰勝，曰殺，訓『禮』曰天理，而履中蹈和之實事。程子四箴皆不與焉，遂使二氏翦除六賊之說得以相雜。始以私欲爲賊而攻伐之，究且以己之氣質爲賊而攻伐之；是戕賊人以爲仁義也，其害可勝道哉！」

論語傳註問，頁二二。

戕賊人以爲仁義，是和後來東原斥宋儒以理殺人，同一論調的。恕谷進而指出人心「非即私欲」：

「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。」

大學辨業，卷三

畿輔叢書本，頁一四。

不獨人心非私欲，雖耳目聲色亦非私欲：

「陽明有格去物欲之說。近宗之者，直訓物爲私欲。己之物，耳目是也。今指己之耳目而即謂之私欲可乎？外之物，聲色是也。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，豈私欲耶？」

大學辨業，卷三，頁一四。

外之聲色事物，內之人心耳目，皆非私欲，皆不可以惡言。惡乃起於聲色耳目發生誤認關係。故

世俗講學人物彙顯，性形並重；注重人物之關係，而尤重視身心。他嘗論性形之關係道：

「聖學踐形以盡性；耳聰目明，踐耳目之形也；手肅足重，踐手足之形也；身修心容，踐身心之形也。形踐，而仁義禮智之性盡矣。」

今儒墮形以明性；耳目但用于誦讀，耳目之用，去其六七；手但用于寫字，手之用去其七八；足惡動作，足之用去九；靜坐玩弄，而身不喜事，心遇事迂阪，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，一爲正學一染異端，不可不辨也。」（年譜，卷四，頁二六）

此一段話頗爲重要。按程朱等人多重理輕氣，貴性踐形；故重視本體，輕忽工夫；注重性天的探討，輕視心身的作用；喜靜厭動，疏忽事功。但他們却沒有想到：身心若失去適當作用，怎能建立事功，實現道德呢？所謂「形既不踐，性何由全」？可知性形的關係很是密切。若只重視心性，輕忽形體；則只能冥思玄想，並不能把理想實現於外，成爲事實。習齋恕谷有見於此，故特別注重身心關係，性形作用；而恕谷尤樂道之。他頗重視「目明」，「耳聰」，「心容」；常以此教弟子。據年譜載：

「謂長孺（黎宋醇，字長孺）曰：『君於耳目之學，未也。古人明四目，達四聰，視思明，聽思聰。不聰，不明；明諸事無能爲矣。』」

「長舉曰：『淳嘗以靜坐致病。其靜也，有言不聽，人來不視。』」曰：「此異端所謂黜聰墮明也。達者察言觀色，非於視聽用功乎？」」（年譜，卷四，頁三五）

「教調贊曰：『再目加明，耳加聰，心加靈，則進矣。』」（全上，卷五，頁四三）

「教長人（習仁字，恕谷長子）曰：『學求有用。當人先求有用；目盡明之用，耳盡聰之用，心盡睿之用；以至言貌皆然。若視聽言貌思，塊然頽然，不端不靈，不大不遠，雖曰講經濟，無所用之。』」（全上，卷五，頁二五）

蓋人當先注重器官訓練，以盡耳目心思之用，而後德業方能源源出現。恕谷說：

「聰明睿智，寬裕溫柔，發強剛毅，齊莊中正，文理密察之德，一一因時而流。流而見，則民莫不敬；流而言，則民莫不信；流而行，則民莫不悅；且流至中國，流至蠻貊，莫不尊親。是爲小德川流。睿者，思之深入也。耳聰目明，心思睿知，所以運用寬濶諸德者也，故先之。」（自註：異學心

如此水，潔淨幻照，無實用，與淵泉時出正反。）」（中庸傳註，頁一九）

可知盡器官之用，是實現德業之惟一條件。若只重視性體，輕視耳目；則爲麻木不仁，偏廢殘缺之人。此一失非同小可。今恕谷注重器官訓練，以達目明，耳聰，心睿之用，而改正宋儒偏重性體之病；在心理上爲一新發現，在教育上爲一大轉變，實值得我們注意。

又恕谷論性類重禮情，曾以喜怒哀樂謝仁義禮智曰：

「喜樂爲陽，怒哀爲陰，天道之陰陽所賦也。喜怒哀樂，體測及物，即仁；有節文即禮；有屬制即義；知當喜怒而喜怒，當哀樂而哀樂，即智。凡願爲者，皆喜之類也；不願爲者，怒之類也；快意者，樂之類也；不快意者，哀之類也。」（中庸傳註，頁二）

恕谷重情亦本於習齋。習齋以爲：「古人正心，修身，齊家，專在治情上用工夫。治情又專在平好惡上用工夫。平好惡又專在待人接物上用工夫。」（中庸正誤，卷一，頁五）又以爲禮樂本於性情。今恕谷更前進一步，而以四情訓四德，實是一種革新說法，抬高了情的地位。按中國過去哲學家率多以仁義禮智爲性，爲道德的原理。由仁義禮智發而爲惻隱，辭讓，羞惡，是非爲情，爲性的作用。他們是以四德訓情的。今恕谷一反前人的說法，而以情訓四德。

情，倫，事三者，是恕谷講學總綱領。他說：

「聖人所知所行，情不過喜怒哀樂，倫不過子臣弟友，事不過禮樂文物。而下學上達，超出儔類，直與天遊。」（中庸傳註，頁五）

可知他在心理上重情，在人論上重子臣弟友，在學習上重事。這是顏李異於宋儒處，而爲其哲學特殊精神。

(三) 六 藝

六藝兵農是顏率的學習課程，是他們的中心思想。習齋倡之於前，恕谷發揮於後，恕谷首論藝字之義，以藝爲「實事」：

「以倫常日用言曰道，得倫常於身心曰德，心純粹曰仁，而所以盡倫常之實事者則曰藝。」（海）

「先王三物之教，六德，六行，其實事只在六藝。」（聖經規箴，卷一，禮輔遺書本，頁二二）

繼而比論六藝與理學，詩文，八股。聖經學規摹載：

「或曰：『古學之若此，今學之若彼，誠哉其不同矣！然欲復古學於今日，得毋有迂闊之譏乎？』」

曰：『子以爲迂闊者，何也？非不切時用之謂乎？吾以爲迂闊者今學，而古學不迂闊也。今之學蓋漸漬成習，萬方一概，遂覺所入有合耳。然究其有功時用，請問今之學古入官者，公坐堂皇，可向百姓講性天著書乎？可向百姓作一詩，撰一古文乎？可向百姓作八股制義乎？』

曰：『不可也』。

「古制漸漸壞，而謂吾君民不能無禮；祭祀制會，以及民間擊鼓吹，不能去樂；宣接之事惟

特射御；刑名錢穀必賴數書。則古學非古也，乃今日之急務也，而何云迂闊也！

或曰：『古學不傳久矣，謂今尙有其法，何以見之？』

曰：『子未知實學也，學則知之矣。古之六藝誠有不盡傳者，然今世鉅儒力行冠婚喪祭之禮者，固有其人；講諸五聲七始九歌十二律之法者亦有其人；世所習新射法，雖出自京師練武之士，然實之古法實相璧合；古御車法不用於後世，而騎即御也；書數之學，世更夥其人矣。蓋此乃天理自然，不容斷絕者耳。若使學術大明，天下同風，則損益潤澤，愈可並驅古人矣！』

或曰：『洪武嘗以六藝取士矣，而不終何也？』

曰：『明太祖欲復六藝，可謂特識；但見之不真，守之不定，且性嚴而急，朝立法暮取士，乃嫌不如己意，而又變帖括，此可惜也！……』

且六藝所取之人，即不盡善，即或有僞，較之八股不尙有用耶？不猶愈於八股考試，渺不問其人生平智愚賢不肖爲何如者耶？』（卷二，頁一四一六）

此以實用標準評論理學，詩文，八股。

今學不切時用，無益於事功；故學行不合，政教不一，學非所用，用非所學。忽谷嘆息道：

『自秦滅儒術而後，……主於傳經繙讀而已。至宋明而道學名立，國學輕，家塾重；然半日靜

坐，半日讀書，較之漢唐高下幾何？……三物四術，愈傳而愈微矣！至學後入於仕途，始置經書於高閣，而從事於禮樂兵農；學非所用，用非所學。此天下所以寡成材，朝堂所以多廢事也。」（聖樞學規，卷二，頁一三四）

結果則書生與豪傑分，聖賢與帝王分。恕谷說：

「自秦火後，而學術劃然一變。……尋之經書，……而習行少，講說多，德行讓之長者，如陳實、荀淑等；政事讓之雄豪，如周亞夫、霍光等，而專箋註傳經爲儒者。

程朱諸儒出，概然欲任聖緒，……知訓詁不足爲儒，而內益之以心性，外補之以躬行。……退處可爲鄉黨自好，立朝願爲講官諫臣，所謂特開門戶以轉世教者，不過如是。……至於扶危定傾，大經大猷，則拱手推之粗悍豪俠，其自負直接孔孟者，僅此善人書生之學而已。

明之末也，朝廟無一可倚之臣，天下無復辦事之官；坐大司馬堂批點左傳，敵兵臨城賦詩進講。其習尚至於將相方面，覺建功奏績俱屬瑣屑，日夜喘息著書，曰：『此傳世業也』；以致天下魚爛河決，生民塗毒。嗚呼！謙實爲此，無怪顏先生之垂涕泣而道也！」（後集，卷四，頁六一七）

又說：

「今之學與官事，風馬牛也。以之莅政，迂腐。道學白面書生，爲世誦病；致使豪俠不學者，

反出其上焉。」（聖經學規纂，卷二，頁二）

故恕谷與宋明分途，力倡學行合一，政教一致，以便達到『聖賢英雄原是一人』（年譜，卷三，頁三三）

之境地。他說：

「詩以習歌咏，書以考政事，禮樂射御書數，皆修已治人之實務。此古人之學也。至於繙讀乃學中十分功力之一二耳。然則學者，即學事父事兄致君交友之行；行者，即行事父事兄致君交友之學。學者，學於學中；行者，行於臨事，本一物也。」（聖經學規纂，卷一，頁二）

又說：

「子之四教，文與行忠信並列；周禮三物教民，六藝與六德六行並列；即大學之格致與誠正修齊治平並列也。必如此，乃體用兼備，知行並全。帝王聖賢無二道，二學也。」（全上，卷二，頁三）

又說：

「漢自曹掾，書史，馭吏，亭長，門幹，街卒，游徼，齋夫，盡儒生學士爲之。」趙廣漢何並之才能，尹翁歸丙吉之德操，皆由於此，甚良法也！歷事既久，其才與德曉然可見；則察舉易，而賢公卿大夫自此出矣。」

後世儒自儒，而吏自吏。儒以白面而居，官吏以橋度而奉上，上下相蒙，治道紊然矣！」（經志）

恕谷教育是以政治教育爲主體，以培養有專技訓練之人才，而期儒吏一途。故政教合一是其教育目標，「聖賢英雄是一人」乃其教育宗旨。

又恕谷論六藝，今古並重。他說：

「吾人行習六藝，必考古準今；禮殘樂闕，當考古而準以今者也；射御書有其髣髴，宜準今而稽之古者也；數本於古，而可參以近日西洋諸法者也。」（年譜，卷三，頁三七）

習齋隆古，「盡執古法」；恕谷則隆古尊今二念兼存，準今考古二法並用。故恕谷於六藝甚爲精博，而有新見；如主以騎代御，數可參考西洋算法等。我們談至此，可知顏李所以推崇六藝，並非泥古守舊；他們乃將古學有用於今者特加提倡而學習之，以轉換時人只重理學，詩文，八股之眼光。故他們提倡六藝之功在乎轉換學課，喚醒世人注重實文實學。梁任公曾說：「我們對於習齋不能不稍爲缺望者；他的唯習主義，和近世經驗學派本同一出發點，本來與科學精神極相接近；……倘能把這種實習工夫移用於科學，豈非大善！雖然，以此責備習齋，畢竟太苛了！第一，嚴格的科學，不過近百餘年的產物，不能責望諸古人。第二，他說要如古人之習六藝，並非說專習古時代之六藝。如學技擊便是學射，學西洋算學便是學數，李恕谷已屢屢論及了。第三，他說要習六藝之類的學問，並非專限於這六件，所以他最喜歡

說：「兵農禮樂水火工虞」。總而言之，凡屬於虛玄的學問，他無一件不反對；凡屬於實驗的學問，他無一件不贊成。使習齋、恕谷生在今日，一定是兩位大科學家，而且是主張科學萬能論者，我敢斷言！」

（中國近三百年學術史，頁一九八—一九九）

恕谷論書之棄取，亦以六藝為標準。凡於禮樂天文地理等有關的書籍，皆當保留之，參考之；凡於此無關者，皆當廢棄之，焚燒之。他說：

「今世之學，既趨於讀書矣，即以書論。禮以行之，非專為誦讀設也。至於備參考，則禮以及唐開元禮，歷代史禮誌，大明彙典諸書皆可存也。書以道政事，春秋并一史其類也。易明天道善人事，卜筮之書也。四書、孝經家語，聖賢之經言也。七書之類，所以備武也。古樂無傳，後儒言樂之書可備參考者，宜存也。詩與樂為一者也。金木水火土穀，射御書數，天文地理，醫卜畜牧等書，皆當存之，不可廢也。至於諸子雜集佛道邪說，徒亂人目，則當付之秦火中耳！」（家範編，頁六）

上叙恕谷對於六藝的見解，次述他對於藝與德行一問題之解答：

今先叙恕谷對於六德，六行之解釋。按六德為知，仁，聖，義，中，和；六行為孝，友，睦，姻，任，卹。恕谷解釋六德道：

「知，則可以應變；仁，則可以長仁；聖，則可以御物。知以辨事言也；聖以身之俊利機神言

也，非謂夫造極之聖也。義，則心之有制；中，則心之弗偏；和，則心之無戾，非中庸所謂『致中和』之極也。此真德也，全德也，有用之德也。後人多以長厚質實爲德，愚民之德耳，何足以盡德乎？（憂忘編，頁二）

又說：

「聖，以身之俊利機神言也；古訓通明，諺所謂伶俐是也，非造極之聖也，故註疏以臧武仲聖人解之。且智仁等，亦非如舜之智，顏淵之仁也。必如此，自古有幾而取之一鄉乎？蓋其德性有聰明，不殘忍，不呆執，不柔靡，不僞，不戾，即爲六德矣。」（論學，卷二，頁一）

繼而解釋六行道：

「孝而順親，友而弟弟，睦而和族，嫺而情敦嫺嫺，任而成機幹事，恤而分災急患。此真行也，全行也，有用之行也。後人多以氣節丰采爲行，節士之行耳，何足以盡行乎？」（憂忘編，頁二）

「若陸九族，嫺外戚，郵衆人，皆行誼之大者，何可不教！何可不考！」（論學，卷二，頁二）

恕谷論德行與歷來言德行者約有三項區別：（一）前人談德行多以聖賢爲對象，恕谷則以衆人爲對象。（二）前人談德行多就『造極』而言，視德行爲神聖，故人多視爲畏途，不敢勉行一二；恕谷則就性格而言，視德行爲庸常，使人樂於尋求。（三）前人談德行多就個人之修養言；恕谷則就物我之關係言。

聖谷進而論德，行，藝三者間的彼此關係，說道：

「人受天地之中以生，必有仁義禮智之性。性見於行，則子臣弟友（自註：夫婦在內）。行實以事，則禮樂兵農。蓋子臣弟友之不可解者爲仁，有裁制爲義，恭敬之心爲禮，辨是非爲智。至於子臣弟友實有其品節文爲，是爲先王所制之禮。鼓歌其禮，則爲樂。兵所以衛父兄君友者也，農所以養父兄君友者也。

苟失其仁義禮智，不可以言子臣弟友矣，不可言禮樂兵農矣。不盡子臣弟友，喪其仁義禮智矣，亦喪其禮樂兵農矣。然使無禮樂兵農，安見所謂仁義禮智哉？亦安所謂子臣弟友之事哉？三者，由內而外一物也。

周禮教民，一曰六德，有聖忠和，猶是四德而分其名也；一曰六行，內有睦嫻與卹，五倫所推及也；一曰六藝，及於射御書數，又禮樂兵農之分件也。三者，總名曰物。言心性非精，禮樂非粗，祇此物也。」（論學卷二，頁一〇一）

可知因人有仁義禮智之性，於是乃產生出來子臣弟友的五倫；由於欲推行五倫，於是乃創造出來禮樂兵農的實事。假如沒有四德，便不能有五倫，更談不到有六藝。假如不推行五倫，便喪失四德，喪失六藝的。但若沒有六藝，則四德和五倫便無法表達於外，實現出來的。這便是四德，五倫，六藝的相互關

係，也即是三物間的相互關係。

從上看來，在三物間的相互關係中，有兩問題當加討論：（一）是實現德行的工具問題。若無具體方法，具體事實，是否可把德行表達於外，有益於人呢？此一問題是宋明諸儒所忽略，而爲顧李所提出，特加注意的。（二）是體用問題。德行爲體而藝爲用，或藝爲體而德行爲用呢？此一問題，習齋啓示於前，恕谷詳解於後的。今以序述恕谷對此兩問題之解答於下：

恕谷以爲六藝是實現德行的工具，表達德行的實事。若無藝，則德行爲空虛，而無德無行的。他說：

「夫德行之實事，皆在六藝。失藝，則德行俱失。」（大學繫辭，卷二，頁一一）

「全德行必由六藝。……即論四藝。父兄爲賊所劫而去，而已不能關弓而射之。父兄欲乘車，命之御，對曰：『不能』；命之記一家什器，曰：『我不解書』；命之計生產業，曰：『不知數』，能盡孝友服勞之事乎？非疾而不能執弓，攬轡而震駭，舉毛錘如鎗，持珠算而顛倒；以言聖智乎？是射御書數之人，原未必即能孝友聖智；而欲全孝友聖智，必不可廢射御書數也。」（論學，卷二，頁三）

「禮樂兵農不務，則所持以盡行者何事？養德者何具？而德行亦因以亡矣。」（恕谷後集卷六，頁

故欲全德行，必由六藝。六藝是實現道德之工具。可知宋儒輕藝之非。恕谷評論道：

「問：『用行舍藏，註何如？』」

曰：『則行則藏，有求志達道之具也。集註如尹氏、謝氏專以行藏無意必言，宋人不重經綸之具可見矣。事懼謀成，正告子路以行軍之道，非不與其行軍也。若不與其行軍，曷爲曰：『可使治其賦』乎？

謝氏乃曰：『其問專』。宋人之輕去武備，又可見矣。此所以成一代消弱之乾坤也。』（論語傳註，頁一七）
又評論道：

「問：『集註：『則天以德言，成功文章以可見言』；不從之，何也？』」

曰：『鹿忠節曰：『帝王之功業即德也』；孟子答齊王以保民爲德，可見。今分德與功業爲二，則德行空虛之物矣。愚按以「巍巍乎」贊成功，「煥乎」贊文章，極其推崇。今日：「堯之德不可名，其可見者此耳」。則重德而輕功業，與聖言不類矣。』（同上，頁一九）

宋儒輕視禮樂兵農，不重經綸之具，因而輕視功業，分德業爲二，故德行亦流於空虛。

恕谷進而論第二問題，以德爲體，以藝爲用；體重而用輕。雖分輕重，但不可偏廢。若偏於立體，則流於空虛，如宋明諸儒是；若偏於致用，則流於雜霸。他說：

「……孝弟忠信，體也；兵農相禮，用也。能孝弟忠信，而不能兵農相禮，不失爲善士自註；能

聖小人是。能兵農相禮，而不能孝弟忠信，終陷於小人言說；視鮑魚室廟等是。體自重於用矣；但欲求聖學，則體用去一不可耳。

又曰：上二者，迂士則高其守，智巧或用其才，孔子亦皆取之。至於不能孝弟忠信，亦不能兵相禮，而徒講明心見性，如李卓吾何心隱輩；或妄亂著述，浮浪詩文，如豐坊鄭鄮輩；則華士異端，離經敗世，聖道之蠹賊也！」（論學，卷二，頁八十九）

又說：

「春秋如王孫賈，祝鮀，亦能禮樂兵農之事，而無誠正修身之功，故流於雜霸。宋儒講誠正修身之道，而闕禮樂兵農之事，故入於空虛。可知德行；道藝俱廢不可也。」（年譜，卷五，頁六六）

又說：

「學術不可偏：偏於立體，必流清靜空虛，爲異端，先儒已嘗其弊矣；偏於致用，必流雜糅悖克，爲小人，今日宜戒其禍焉！」（全上，頁九）

可知德藝體用不可偏。偏則有弊。

以上是恕谷對於德藝問題之解答，今再述他對於禮樂之觀念於下：

恕谷以禮有廣狹二義：狹義之禮是「專就儀文言」，是指居六藝之一的禮而言；廣義之禮是「統天

下之理而言』，三物皆包括在內。他說：

「按禮有專就儀文言者，有統天下之理而言者。如夫子言：『禮與其奢也，寧儉』；曾子言：『國儉則示之以禮』；孔子率弟子習禮於大樹下，皆指儀文而言也。如卻缺以六府三事爲德禮，魯昭公如晉，自郊勞至於贈賄無失禮，女叔齊謂之善儀，不可謂禮，而以用賢出政爲禮；子太叔亦以揖讓周旋爲儀，而備舉禮文聲樂人倫政事爲禮；是統天下之理皆禮也。周禮三物，禮居六藝之一，專指五禮儀文言也。魯論『約之以禮』，中庸『非禮不動』，則三物皆該其中矣。」（禮經學規纂，卷

一，頁一四）

恕谷在他的幾部主要著作中（如大學辨義，聖經學規纂，中庸傳註，論語傳註問，年譜等）屢次談禮。他以爲廣義之禮包括三物，『統天下之理』的，可見他對於禮之重視了。我們稱他三物之學爲禮學，也無不可的。但有一問題，我們當注意：即是否天下之理皆爲禮？換句話說，是否可用禮字代替理字？理字範圍廣，而禮字範圍狹的；理字可包括一切科學所有定律，而禮字只能包括民俗，倫理，政治等。今恕谷欲以禮字代替理字，顯然是把學問的範圍給縮小了。（在上節，我們提過：恕谷之學是以情，倫，事爲三綱領。這純以政治，倫理爲對象。關於此點，又可參看他對於格物的解釋）

恕谷所以用禮代替理，其因乃由於他以爲在宋明時期，程朱陸王等人把禮包括在理或良知裏，因而他

們只討論理或良知，而輕忽禮，於是禮遂走入空虛一途了。故顏李特別注重禮，注重實事，以挽救道學家空虛之病。恕谷說：

「孔子言：『博學於文，約之以禮。』約之，即約所博之文也。則聖學惟一禮矣。……宗程朱者，以天理二字混之；宗陸王者，又直指良知曰：『禮者，吾心之大規矩也』，而禮入空虛矣。晉人之於禮也，明廢之；宋明之於禮也，陰棄之。此世道人心之憂也，豈解經之失而已哉！」（中庸傳註問，頁一一）

恕谷進而論禮之起源道：

「禮樂非由外鑠，乃出於性而還以養性者也。陸道咸思辨錄曰：『人少時未有不好歌舞者，天籟之發，天機之動，歌舞即禮樂之漸也。聖人因其歌舞而教之以禮樂，所謂因其勢而利導之。今人教子寬者，或流於放蕩；嚴者，至并遏其天機，皆由不識先王禮樂之意，欲養正以成聖功難矣！』」（聖經學規纂，卷二，頁一）

又說：

「夫禮者，本於天地，具於性情，原非後起之飾也。而乃君臣父子非禮無文，朝廟邦家非禮不華。其釋回增美也亦在後者乎。虞廷典禮，周室禮明樂備，孔門學禮，皆後起之功，不可已者也。」

可知禮起於性而成於教。恕谷論禮是兩面兼顧：一面注重性，注重自然；一面注重人爲，注重教導。

本此觀念，他定義禮爲：

「禮者，喜怒哀樂，子臣弟友之天則也。」（中庸傳註，頁一七）

又本此觀念，他論禮主因革。他嘗和員震生道：

「古禮本不遠於人情。且禮云：『禮從宜，使從俗』；亦非銖銖優孟古人也。……且禮不在故迹，即在當前。如此時與吾友對言，氣何似，手如何持，足如何行，布席飲食如何周旋，隨地隨時，能合情理，是爲禮矣。即至聖人，動容中禮，亦不過從容乎此而已。」

若夫衣服髮居之式，揖讓玉帛之數，必銖銖古迹，或繁禮多儀，使人望而驚畏；是欲行禮而反使禮不行也，何爲其然！愚之學冠昏士相見諸禮，皆斟酌古今，以簡易宜時爲主，不敢尙苟難也！

（論學，卷二頁九十一〇）

恕谷曾和崑繩論禮，叙述禮之種類。年譜載道：

「崑繩請學禮。先生曰：『禮一而分有四：有心禮，致中齊明，是也；有身禮，非禮勿視聽言動，是也；有隨時而行之禮，冠婚喪祭士相見，是也；有待用而行之禮，朝廟宮府軍禡，是也。』」

吾子其漸次考焉！」（年譜，卷三，頁二六）

又說：

「……若立於禮之禮，則統禮言之，如孝有禮，則事親之事立，忠有禮，則事君之事立；信有禮，則交友之事立；即至宗廟會同贊助有禮，則爲相之事立，類皆在共內。……故約之以禮，凡爲學者所同也；然約禮亦有不一。蓋五倫日用相接之禮，學者所同懷也。若致用之事，如學兵者約以兵之禮，學足民者約以足民之禮，亦有不同也。」（聖學規箴，卷一，頁九）

禮可分爲心禮，身禮，時禮，待用之禮四種。此四者又可分爲兩種：即五倫日用相接之禮與專門之禮。前三者屬於五倫日用相接之禮；待用之禮即是專門之禮。

恕谷解釋心禮與身禮道：

「若時時戒懼，使此心清而不汰，虛而不滯，誠而不僞，振奮而不委靡，此古人所謂齊明，所謂禮中也。禮以治心也。時時自考：言有失否？視，聽與動有失否？必求合禮，禮以治身也。」（論

學，卷一，頁三十四）

至於身心二禮之關係則爲：

「禮樂精粗一貫，不可分也。即以精粗論：如心得其中，禮之精也；身勿跛倚，容勿怠肆，禮

之粗也。世有身不跛倚，容不怠肆，而心尙末中者。未有跛倚怠肆，而心反中者也。若跛倚怠肆，而謂心自中焉，是異端之中，非吾儒之中也。樂記曰：「外貌斯須不莊不敬，而易漫之心入之矣；則粗者豈輕耶？」（論學，卷一，頁一〇）

此段論述身心二禮之關係甚爲精透！蓋身心之作用互相影響，而有密切關聯。如心得其中，則身自不怠肆；身若不莊不敬，則心即放縱淫邪。可知身體甚爲重要，我們豈可輕視之！

禮和敬之關係，恕谷曾有如下之說明

「先生（指寶靜庵）前贈璣以四字，曰：『主敬循禮』，璣以爲千聖百王之心法，不外此矣！主敬者，小心翼翼，昭事上帝也。小心，即敬也；翼翼，進而不已也，所謂日躋也。昭事者，明事也。明明德以事天也。惟敬，則進，則明；惟日進而明，乃見其敬。

循禮者，克己復禮也，約之以禮也。細而日用起居，大而兵農禮樂，無一非禮。瞬有考，時有課，日有行，乃謂之循。

然二事實一事：以禮治內，則爲主敬；以敬範外，則爲循禮。終日乾乾，夕惕若。外此無餘功矣！」（年譜，卷三，頁二九一三〇）

恕谷把主敬循禮視爲一事，頗可注意！蓋主敬以循禮爲主，而主敬方有所循，方不落空；循禮以主敬爲

主，而行禮方不虛僞怠慢，方有精髓。可知主敬循禮宜合不宜分；合則有功，分則有弊。前人談主敬者，多輕視禮。殊不知主敬而無禮，則敬無所主而爲虛敬了。又論禮者多忽略敬。殊不知行禮而無敬，則禮爲虛文假貌，毫無意義了。

恕谷於禮外，甚重視樂。他的禮學係祖述習齋，而其樂學則傳自西河。我們稱他六藝之學爲禮樂之學亦無不可。他嘗論樂之功用及其起源道：

「孔子曰：『興於詩，成於樂』。蓋所滌蕩邪穢，動盪血脈，流通精神，養其中和之德，而救其氣質之偏者也。……」

蓋禮樂非由外鑠，乃出於性而還以養性者也。陸道威思辨錄曰：『人少時未有不好歌舞者，天籟之發，天機之動，歌舞即禮樂之漸也。聖人因其歌舞而教之以禮樂，所謂因其勢而利導之。……』

（聖經學規纂，卷二，頁一）

恕谷於樂學頗有成就，已達到了習齋所謂能之境地。他能自製琴譜而自彈，能自製舞器而自演。

年譜載：

「擬勺歌，乃上琴弦，彈之，以驗合否。製羽籥于戚成，演舞勺。習齋先生至，觀之甚快！」

又恕谷以樂學教人，亦著成效，而其弟子亦達到了能之境地。年譜載：

又載：

「傳聖居律呂。聖居被之人聲絲竹，且能鑿器。喜曰：『吾樂得子而實矣！』」（卷四，頁二八）

「謂調贊曰：『古者行禮必奏樂。上辛之祭，可缺樂乎？今子能琴解歌吹，其司之！』贊奉命，撰道傳祠樂章。……

三月，上辛，先生率門人致祭顏先生，用樂。命調贊司琴歌，趙本中吹笛，劉述舜鼓笙。

爲文曰：『我先生以禮樂立教，直紹周孔。然禮固實體於冠婚喪祭，而樂則失傳已久。及麟在浙，問律呂於毛河右，歸而撰勺舞，先生顧而樂之。乃先生沒後，威縣有劉調贊者，來學於麟，能心解禮樂之義，能琴解歌吹。今東莊祠堂告成，續修春祀，敬撰侑神樂章，以妥我師心，尊我師道，想神聽之喜可知也！庶來格，歆歆乎！』」（卷五，頁六五—六）

由上祭文看來，可知顏李六藝之學實爲禮樂之學。而恕谷把樂學實施教育上，頗著成效，他深慶樂有傳人了。

（四）格物

上節是恕谷對於六藝觀念之敘述，在本節及下節我們將敘述他對於六藝的修養法。關於此點，恕谷曾說道：

一 格物之於禮樂，學也，知也；修身之於禮樂，行也；誠意，實其行禮樂之念也；正心，養禮樂之源也。」（大學講義，卷四，頁四）

學（格物），行，誠，敬（正心）四者是恕谷的修養法。在本節，我們敘述他對於學，行觀念；在下節，敘述他對於誠，敬見解。

恕谷釋格物道：

「格，爾雅曰：『至也』，虞書格於上下是也。程子朱子於格物格字皆訓『至』。又周書君奭篇『格於皇天天壽平格』，蔡註訓『通』。又孔叢子諫格虎賦，格義同搏。顏習齋謂格物之格如之，謂親手習其事也。又爾雅格，格舉也；郭璞註曰：『舉持物也』。又爾雅到字極字皆同格。蓋到其域而通之，搏之，舉之，以至於極，皆格義也。

物，物有本末之物也，即明德親民也，即意心身家國天下也。然而謂之物者，則以誠正修齊治平皆有其事，而學其事皆有其物，周禮禮樂皆謂之物是也。

格物者，謂大學中之物，如學禮學樂類必舉其事，造其極也。」（大學講義，卷二，頁八）

又說：

「物，大學中之物，如三物四衛，修齊治平之具；上文物有本末是也。格，至也，學習其物，

必至其域，造其極也。論語「博學於文」是也。「博學於文」，則明親之道知矣。」（大學傳註，頁三）
恕谷訓格爲至，通，搏，學；乃兼採朱說，會集諸家格字之義而與顏說相通者於一爐。他訓物爲三物（指六德，六行，六藝），則獨尊習齋，而與程朱陸王等人皆不同。合而言之，則格物乃學習禮樂兵農必精通到底。格物之於禮樂是：「學也，知也」。今試述格與學，知之關係於下：

格字屬學。恕谷論證道：

「中庸曰：『不明乎善，不誠乎身』；是欲誠其意者，先致其知也。『好學近乎知』；『或學而知之，或困而知之』；『博學，審問，慎思，明辨，雖愚必明』；論語，子曰：『我非生而知之者，好古敏以來之者也』；『多聞擇其善者而從之，多見而知之，知之次也』；是致知在格物也。

蓋問思辨，皆學中事也。困，即困於學也。好古敏求，即學也。多聞多見，所謂文武之道，賢者識其大者，不賢者識其小者，夫子焉不學也。聖門舍學，更無致知之法也。格物非學而何歟？以經證經昭如矣！」（大學辨義，卷二，頁九—一〇）
格雖爲學，然仍有別。學字意義廣，而格字意義狹。學至精通爲格。恕谷說：

「然不曰學，而曰格，何也？學有淺有深，皆可謂學。格者，於所學之物，由淺及深，無所不到之謂也。」（全上，頁五）

谷既以格爲學；進而論學，知之關係，說道：

「致知在格物者，從來聖賢之道，行先以知，而知在於學。周官曰：『不學，墮面』；學記曰：

『人不學，不知道』；董仲舒曰：『強勉學問，則聞見博，而知益明』；徐幹曰：『白日照，則所求見；學者，心之白日也』。故先王立學，教以六德六藝，皆此謂也。語云：『一處不到，一處黑』；

最切致知在格物之義。」（全上，頁八十九）

大學『致知在格物』，據恕谷解釋，則爲致知在學。致知之意義是；『知，心之覺也；致，推極也。如修齊，治平，何爲至善，何爲非至善，明其當止之處』。（大學傳註，頁三）而學習則以事物爲對象；故致知在學習事物。

恕谷本習齋意旨，主張由學習六藝以知六藝之理。論學記載道：

『宋豫庵曰：『小學之俊者，乃入大學。其於六藝固粗知其概矣，但不能明其所以然之理；故入大學又須窮理。』』

予曰：『請問：窮理是閣置六藝，專爲窮理之功乎？抑功即在於學習六藝？年長，則愈精愈熟，而理自明也。譬如成衣匠學鍼黹，由粗及精，遂通曉成衣訣要。未聞立一法，曰：『學鍼黹之後，又閣置鍼黹而專思其理若何也！』』豫庵默然。」（論學，卷一，頁一）

又載：

『徐公果亭曰：『讀書，以明理；不讀書，理何由明？』』

予曰：『非敵人廢讀書也；但專以讀書爲學，則不可耳！且明理，非盡由讀書也。即如人百讀書傳，亦知射，曰：『志正體直』；而與之決拾，顛倒錯互，遂可謂曉知射之理乎？亦知樂，曰：『以和爲主』；而宮商角律入耳茫然，遂可謂曉知樂之理乎？故古人明理之功以實事，不以空文，曰：『致知在格物。』』（全上，卷二頁五）

而恕谷論求知法有一新義，曰求理於物。他在形而上學上既以爲理在物中，調理爲條理，脈理；故在求知上注重觀察，試驗，論學記載道：

「錢丙……謀出而行醫。予問之曰：『君曾習醫乎？』曰：『否。』』亦識藥乎。』曰：『否，皆以理斷之耳。』因問之曰：『敵地有巴且否，南方無有，其味若何？……然則不目見，不身試，何以理斷之耶？且君之以理斷，即當前莫辨也。天下之物，因形以察理，則理可辨。而今君曰：吾但論理。有甲者本頤而哲，君曰：矮而鰲，且曰：彼形不可憑而理可憑。夫理者，物之脈理也；物形既置，理安傳哉？……明理二字，老生常談，然不意其弊至此！』」（卷二，頁四）

因此恕谷論學重實事，質據。論學載道：

「管廷耀問學。子曰：『畫家言：畫鬼容易，畫馬難。以鬼無實對，馬有證佐也。今講河洛大極者，各出心手，圖狀紛然；而致良知者，又猖狂自喜，默默有物，皆畫鬼也。子志於學，子臣弟友禮樂兵農，亦畫馬而已矣。』（同上）」

他於宋儒畫鬼之學，痛加攻擊，而歸疚他們講學誤於方法：

「自宋有道學一派，列教曰存誠明理，而其流每不誠不明。何故者？高坐而談性天，捉風捕影，摹章句語錄；而於兵農禮樂，官職地理，人事沿革諸實事概棄擲爲粗迹，惟窮理是文。離事實理，又無實據；且認理自強，遂好武斷。」（後集，卷二，頁八）

「離事實理，好武斷」的結果，遂養成學術界的虛僞風尚，不知重事實，不知重觀察，以虛傳虛，以訛傳訛；雖於天文地理等實科亦以虛文視之。關於此點，在恕谷後集中有一很好實例，恕谷記載道：

「草堂遊天台雁鷺歸，示予遊詩。子曰：『下走返，渡錢塘，遇文僧，……云亦將往遊，因問遊蹟，歷告之。迨數月，浙省有持二山冊業者，每先畫峰巒，次系以詩，遍餽當道，則文僧遊後所作也。閱之，殊有誤；已而見，問其故。僧笑曰：『吾何嘗遊，即以先生所言作冊耳！』」

予嘆曰：今天下皆知斯矣，顏習齋先生所謂：「舉世成一大誑者」，是也。講道學者，不必心得，但摹語錄；選詩及文，不必能作，即肆甲乙。甚至天文地理兵法諸有用學，纍纍堆部帙行世

皆未嘗通曉身試，而惟從故紙中蒼粹者也。覽者不知，而誤用之，殃身害世，禍可勝言歟！」草堂太息而起。」（後集，卷三，頁一二）

讀此段後，我們頗覺顏李提倡實學之可貴，而尤覺恕谷重觀察試驗之可貴。恕谷不只把「目見，身試」之法用於禮樂兵農，更將此法用於史學。他上書布政王夔論修畿輔通志曾道：「遣一有學問者，使馳驅北邊西山以及腹內諸形勢，一一按蹟詳記，方可下筆，則非無據之空言也。」（年譜，卷五，頁六五）

以上是恕谷對於學，知觀念。他以爲格物屬學，而知在於學。真知是由學習六藝，觀察事物之理而來。至於知行問題，恕谷有如下之主張：

恕谷以知屬學，而分學行爲兩段。他說：

「或曰：『子之言學禮學樂，非力行歟？』曰：『非也。好學力行之分，聖人明言之矣。故中庸曰：『博學之』，又曰：『篤行之』；易曰：『學以聚之』，又曰：『仁以行之』；中論亦載：孔子曰：『弗學何以行』。可見學與行雖一事，而實兩事也。蓋學於平日爲學，行於臨事爲行。如今贊禮，先事演習謂之學，至供祭會賓相禮乃謂之行。後儒言學失傳，凡言學字皆不的。不以讀書爲學，則返之而以力行爲學矣。皆與聖經不合。」（大學講義，卷三，五頁一六）

又說：

「格物致知，學也，知也；誠意，正心，修身，齊家，治國，平天下，行也。」（同上）

「嫻習禮樂，所以誠意，正心，修身，齊家，治國，平天下也，故大學之道在誠意，正心，修身，齊家，治國，平天下；而誠意，正心，修身，齊家，治國，平天下不僅在學習時也。……試

思：誠意，正心，修身之事謂在學內即爲之可通；若齊家，治國，平天下之事謂在學內即爲之，不可通矣。世有挈妻子臣民以入學者乎？是學乃學習明親之事，非即爲明親之事也。故曰：學與行二事也。

蓋非學，無以誠正修齊治平；而不可謂學即完誠正修齊平之事。故博文之後，又須約禮；學問思辨之後，又須篤行也。」（同上，頁一八）

恕谷是主張政教合一，學行一致；故按學行事物說，則學行一事，所學者是禮樂兵農，而所行者亦是禮樂兵農；但按學行時間說，則學行爲兩段，學在前行在後，『學者學於學中，行者行於臨事』。然分學行爲兩段，只是大約而論。若細言之，有時知行並進，有時知在行先，又有時知行之距離甚遠。論學記載道：

「歸德周崑來問曰：『先生言學而後知，知而後行；則修齊治平之事，皆可徐俟之格致後歟？』

曰：『非謂盡知乃行也。今日學一禮，遇其禮當行即行之；明日又學一禮，遇其禮當行即行

之。知固在行先，而亦一時併進，且迭進焉，非別其先後也。然而有先後者，如十五入大學，學而未仕，則有不行治學之事；六十居官，且亦不能無學，則格物之功自少，是也。〔卷二，頁六〕可知恕谷對於學（知）行觀念仍本習齋，但較習齋所言爲周密精細。

以上是恕谷對於格物之解釋，今述他對於陔王格物之批評於下：

〔恕谷對於格字解釋和本子相同（中庸）所不同者只是物字。因此他對於朱子格物的批評約有三項分述於下：

第一，朱子格物的範圍太泛雜。朱子所格之物是「凡天下之物」，恕谷所格之物是禮樂兵農等；恕谷於朱子之格物論頗不滿意，嘗加批評道：「朱子格物之說，凡天下之物，而草木蟲魚，龍鱗雜陳，學天泛濫，茫無把持。矯而一變，遂爲羅江，歸於禪定，聖賢之講文而禮者幾亡矣！」（大學傳問，頁二八）又批評道：「物乃修齊治平之事也。若云即凡天下之物莫不皆然，未免雜矣。故陽明有文離之議也。且即修齊治平之物，苟非聖人亦祇就其所學格之，未必皆皆然。如之語之兵，未之足民，空而業之禮樂，是也。」（大學辨義，卷三頁四）恕谷既斥朱子之格物太泛濫，故聖賢人當就性之所近，習學六藝。他首和虞視說：「子弟之友之道，禮樂兵農之學，故聖河道，聖道其道；才近何學，即習其學。」（大學，卷二，頁三七）從此看來，可知格物而精簡，自朱子的一草一本而斷不精，一到了恕谷的學格六藝，真是一廣一狹，一

不分科而一分科了。

第二，朱子的格物對象空虛。恕谷以朱子釋格物爲窮理，而窮理只在讀書，故其弊流於空虛。他說：「朱子補格物傳曰：『即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。』夫窮理亦學中事，未爲不可；但不言學習，而專言窮理，則或流於憍恍，或驚於口耳矣。」（大學講學，卷三，頁四）又答王帶存書說道：「朱子調物及於天地鬼神，龍螭草木，則或非初學所及，或屬聖人不必知能。而窮理之功又不外講著讀書，仍涉於虛。」（恕谷後集，卷四，頁二）朱子的格物論既流於空虛憍恍；故顏李提倡學習六藝，由學習以明理，而讀書只在輔助學習。恕谷對於讀書的目號是：「八歲入學後，擇當讀者讀之；四十則間矣；六十不親。」（恕谷後集，卷三，頁一四）因此恕谷特別注重人情世故，主張「即物用力」。他和馮辰說道：「宋人以即物窮理解格物，固不切；然亦未嘗即物窮理也。吾黨今日乃即物用力耳。……宋人所隆，講書而已。其實書理即世事。世事既不透徹，書理亦必多蒙混。」（年譜，卷四，頁二二）

第三，朱子把格物次序顛倒。朱子主張先追究形而上學而後步入人生修養，先知性知天而後存心養性，先窮理而後學六藝。恕谷以爲朱子是把格物次序顛倒了，主張當先注重人生哲學而後探討性天，當先學習六藝而後盡性至命。他注解論語吾十有五而志於學一節道：「此夫子下學而上達之年表

也。『志學』，『立』，『不惑』，下學也；『知天命』以後，則上達矣。如登高者，從下一級一級而上，故謂之達。後儒躡求性天，以想像恍惚爲上達，遂以『通曉』訓達，誤也。」（聖經原義，卷一，頁四）又說：

「朱子孟子註以知性知天爲格物致知，存心養性爲誠意正心修身。蓋欲先上達而後下學也。……不知不先下學，所謂上達非上達也，非大本也，皆佛氏之空幻耳！」（大學講義，卷三，頁六十七）

以上是恕谷對於朱子格物的批評；今再述他對於陽明格物的批評於下：

恕谷對於陽明格物的批評約分兩項：（一）是抹殺了格物的對象；（二）是知行先後問題。

第一，陽明抹殺了格物的對象。陽明是良知崇拜者，以爲心中萬善咸備，不必求諸外的。故他釋物爲意，釋格爲正。格物即「爲善去惡」。他說：「心之所發便是意，……意之所在便是物。如意在於事親即事親便是一物。……意在於仁民愛物，即仁民愛物便是一物。……意在於視聽言動，即視聽言動便是一物」（傳習錄上，王文成公全集卷一，浙江書局本，頁九）「格者，正也；正其不正以歸於正也。正其不正者，去惡之謂也；歸於正者，爲善之謂也。」（大學問，全書，卷二，頁八）陽明釋物爲「意之所在」，是以物屬內的。恕谷釋物爲禮樂兵農，是以物屬外的。故由恕谷看來，陽明是把格物的外界對象給擲棄了。他說：「程朱未嘗沒古學學習舊規，但云「今已失」，且讀書窮理以旋補之。至陽明則直抹殺矣。此所以致宗程朱者如刁蒙吉張武承等之搖擊之也。」（大學講義，卷三，頁一一）

第二，知行問題。陽明既崇拜良知，以爲「知善知惡是良知，爲善去惡是格物」，故主張知行合一。人若有一善念即可發爲善行的。恕谷既以格物屬學屬知，以修身屬行，故主張知在行先，先學而後行的。他評論陽明的知行合一道：「不知不能行，不行不可謂真知。……如適燕京者，不知路向北往，如何到燕京？至燕京行熟，則知其路方異，然究是二事，實是知在行先。如問燕京路，是問：行燕京路，是行。……必先問清路，然後可行。……今但說知已可行，則大學但言格物是矣，何必又言修齊治平？說行已有知，但言誠正修齊治平是矣，何必先言格致？」（大學講學，卷三，頁二十一）

恕谷以陽明釋格物爲「爲善去惡」，是以格物屬行，「以力行爲學」的。恕谷以爲這是一種錯誤主張，是無學而冥行的。他說：「好學，力行，孔子分二事矣。故可曰行自學入，不可曰行即爲學。行即爲學，是曰無學，是曰冥行。如子路所謂治民人，守社稷，非事君致身之也乎？然書曰：『學古入官，不學墻面』；子產曰：『學而後入政，未聞以政學』。子路乃使子羔以政爲學，未習操刀而使割，賊子羔矣！」（論語傳註，頁五）

恕谷進而主張人當多問多見，以爲實事爲格物。他解釋論語「多問多見不知而作之者，我無是也」一段道：「此戒無所知，而妄作者也！天下之道，備於聞見，若多聞於耳，而擇其善者以行；多見於目，而記之不忘，即不及生知，而亦知之矣矣。何爲不知而作哉？而我敢有是論？」（論語傳註，頁三八）他更主張當

學說紛亂的時期，尤當注重道問學的。他在答馮天樞書裏說：「今則學說失傳，異言喧騰，歧途昧目。而欲不博學審問，慎思明辨，輒言篤行，恐誤者不少矣！」（恕谷集，卷四，頁二二）

（五）（敬）

道學家有兩條修養大路：一是格物，一是主敬。我們從上一節看來，可知恕谷的格物論是祖述習齋，而於朱王多有批評的。至於主敬一途，則他是追隨存亭，而兼取習齋的。今述於下：

恕谷以格物是學是知，誠正修齊治平是行；前者是學習六藝，後者是實行六藝。而貫徹誠正修齊治平的，則是敬字。他說：

「敬爲聖學始終之要，誠然也；然即在誠正修齊治平內。聖經所謂：『修己以敬，篤恭而天下平也。』」（大學講義，卷三，頁二）

敬攝誠意，正心，修齊治平；誠敬有三義：（1）誠；（2）正心；（3）敬事。今分述於下：

什麼是誠意呢？欲回答此問題，我們須先看恕谷對於誠，意二字之解釋。什麼是誠呢？恕谷以誠共有三義。第一誠字爲充實。他說：

一誠，實也，充也。身之本誠者，天所與之道也；反身以誠之者，人所由之道也。本天而自誠者，乃不勉不思而從容中道之聖人也。盡人以誠之者，則學問思辨以擇善而明，篤行以固執而誠者

也。一（中庸傳註，頁二三）

又年譜載道：

「思中庸誠字，宋人對私僞說；一以染於二氏以無欲爲至，一者身分低覺人欲難消，故云。不知誠即孟子之充實有光輝也。故曰：『致曲有誠』，故曰：『萬善皆備於我矣，返身而誠』。其用功，則尊德性，道問學，致廣大，盡精微，極高明，道中庸，溫故知新，敦厚以崇禮，至德凝道，則肫肫淵淵浩浩矣。是謂誠矣，豈但去私無僞而已哉！」（卷五，頁三四）

「致曲集義，萬善充實之謂誠。真實無妄，質民之誠，非吾儒之誠也。」（同上）

第二誠爲自動，始於成己，終於成物。恕谷說：

「誠者，自成就之義也。誠行而爲道，自由行之義也。何者？凡物之始以誠始，物之終以誠終。不然，則無所始無所終，何以成而爲物！故君子必盡自道之功，而誠之爲貴焉。於以知誠之自成，非但自成己而已也，所以成物而爲明誠之教者，即在其中矣。元善渾然無虧，仁也；以其昭昭，使人昭昭，知也。仁知乃誠明之性所具之德也，是合外之成物於內之成己爲一之道也；故君子盡其道而時措咸宜也。」（中庸傳註，頁一五）

第三誠爲至一不貳。恕谷說：

「成已成物，盡於一誠也。至誠之德，無生息，不息，則久長。久長，則微驗於事業，而漸仁厚義而悠，而必世百年而遠，而東漸西被而博，而淡澁淪肌而厚，而纍乎成功而高，而煥乎文章而明。已成而成物，共覆戴成直與天地配矣。……天地爲物不貳，即至誠之誠也。生物不測，即至誠之成物也。博厚，高明，悠久，一如至誠也。山水生物不測，皆天地生物不測也。然天之生物，總歸不貳；至誠所徵之業，總歸一誠，詩言命之不己，非天之所以爲天乎！文王之德之純，非聖人之所以爲聖乎！……天與至誠，二而一者也。」（中庸傳註，頁一六）

總上三義看來，可知誠爲自主向善，專一不貳，始於成己而終於成物

誠是人類所獨有，而使人能參天地，贊化育。恕谷注解中庸惟天下至誠爲能盡其性一段道：

「盡其性，盡其誠明之性也。人物之性，與我同受化育於天地而有偏全靈蠢。能盡之，謂知明處當，使各得遂生樂性也。即帝王之教，明而誠之事也。贊，助也。天地化育人物，而不能盡人之性。至誠能之，是助天地也，參與天地並立而爲三也。」（中庸傳註，頁一四）

可知惟至誠能盡人物之性，使「各得遂生樂性」，使人與天地參。

至於意之意義則是：

「心，統言之也；意，心所注之事也。心之物一，而心之境萬，動靜語默，常變生死，或念

及，或意外，隨其所值而心即至焉。若意，則吾生欲爲何如人，何等事，而欲專赴之也。故心之所
之曰意，意之所結曰志。志意一定，則終身之事決，終身誠此一意矣。」（大學傳問，頁二八）

意爲『心所注之事』，猶全言傾向，意志。誠意則是堅定意志作用，而使意志定於一。所謂：

「誠意，統明親。意者，知正修齊治平之善，而欲爲之也。誠者，實其意而定於必爲也。意
定，然後可正修以明德，齊治平以親民焉。」（全上）

恕谷分學行爲兩段，格物明親爲二事。誠意則溝通學行，連接格物明親。蓋學習之後，當充實一
番信念，而必推行六藝於家國。所謂：『誠意實其行禮樂之念也』。『誠意，則德可明，民可親，至善可
止，而乃引克明以及穆穆文王諸古事以證之』。（大學傳問，頁二五）

誠意既爲個人充實意念作用，故誠意屬慎獨。恕谷說：

「誠意蹄之慎獨者，言獨中既有此爲道之意，則當兢兢然如盟之天地，誓之鬼神，不可以不誠
也。」（全上）

而敬亦有慎獨之義：

「君子於獨念獨處之地，不以昭昭信節，不以冥冥惰怠，而必曰明明，以慎其獨，則發皆中
節而天下之達道行矣。此敬事之功也。」（大學傳問，頁二六）

又年譜記載道：

「思學賢之心，純一兢兢；故中庸曰：『戒慎恐懼』，曰：『慎獨』，曰：『齊明』；論語曰：『立則見其參於前，在輿則見其倚於衡』；易曰：『洗心退藏於密』；孟子曰：『操則存』；書曰：『欽明』。二氏則但有虛明，而欽齋慎懼之功無之也。故二氏心空，儒者心實；二氏心死，儒者心活；二氏之心真如，儒者之心齋慄。誠疑分途，不可混也。」（年譜，卷五，頁三十三）

敬爲『純一兢兢』，而誠意乃使意念純一，故誠意屬敬。

什麼是正心呢？恕谷以爲正心是養心和存心的功夫。所謂養心乃是使心純正，不爲閒情雜念所擾。他說：

「心有感，感而生，不感而止也；有情，喜怒哀樂，有過不及，非必分善不善也；有雜念，閒事冗緒，無所爲善無所爲惡也；有偶念，偶然念及，不必欲爲其事，且或有不能爲者也。此皆宜用正心之功。心正，則能照能攝，雜者一，妄者息矣。」（大學傳註，頁四）

而存心則是使心不外馳，「時時敬慎，肅然中處」的。所謂：

「正心，兼動靜；有念有事，無念無事，時時敬慎，使天君肅然中處也。」（大學傳註，頁二六）

總起來說，可知正心是使心中處而純正，務使閒情雜念不生。正心之於禮樂的關係，則是：「正心，養

禮樂之源也」。(大學辨義，卷四，頁二)

實則正心的功夫即是主敬的。我們試看下邊一段話：

「無論有念無念，有事無事，皆乾乾惕若，敬以直內。所謂修己以敬者，心自有主，身自不擾，夢魂自爾清醒。」(年譜，卷五，頁二六)

恕谷論敬除以上二義外，尚有敬事一義。他嘗和常舉說道：

「吾子留意於顧諟明命，可謂探本者。然爲之有道：每日夙興，即爲所當爲之事。作何事，即存心於何事，接何人，即存心於何人。事竣人去，反顧此心湛然在內，一切聲色貨利毫不繫於懷。

旋而治事接人又如之。所謂終日乾乾也，所謂執事敬也。……皆顧提天之明命也。明命者，命吾之心也，命吾心之仁義禮智也。」(年譜，卷五，頁五九)

可知敬是待人做事時一種精神專一的狀態。其範圍則包括修己治人，成已成物。恕谷說：

「按以敬，即修己之功。安人安百姓，皆修己中事，皆以敬。所謂行篤敬，執事敬也。」(論語

傳註，頁二八)

又說：

「慎隱微之獨，以至於見顯之處，無在不敬其事。使動容周旋中禮，成已成物，時措成宜，是

「致和」也。」（中庸傳註，頁二）

總上言來，恕谷論敬雖分三義，實則歸於一義，皆為純一不雜，精神專一。誠意，正心屬內，而敬事屬外。意定心純，而後方可應事，動容周旋中禮，時措咸宜。

（六）結 論

近人談顏李哲學者，率多推崇習齋思想，而以顏學傳佈之功歸於恕谷。他們以為恕谷祖述習齋，而於思想上並無新見，故於恕谷學說略而不談。實則恕谷除接受習齋思想外，尚採納西河之樂學，梔亭之主敬，而以習齋為主，調和三者於一爐，另組成一有系統之思想，如上文所述者。今試述其在哲學上之貢獻於下：

（1）手道，理兩字和程未有相反之解答，而使顏學在形而上學上有堅固之基礎。（2）在心理上，注重身心作用，器官訓練，而於教育上頗有價值。（3）在教育上，注重樂學，而使音樂教育在中國教育史上放一異彩。（4）給德藝問題一完善之解答。（5）在格物論上，主張由學（學習六藝兵農天文地理）而知，知而後行；是使知不空虛，行不盲目。（6）給誠，敬二字有切實之解答。（7）以人事解易，而開後來廷祚以人事注易之先河。

昔劉調贊在道傳祠記一文裏曾述恕谷有五功，今抄錄於下，以為我前說之參考：

〔習齋〕除南梁魏一再遊論學，餘無及者。其後推明衍釋，廣布四方，聞風而起者接踵，實先生功；而先生又集六藝成法爲書，辨居敬於主靜，別存誠於質民；又傳註易詩春秋論語大學中庸孟子，以習齋之說印證聖經，如合符節。〔歐陽修〕，卷五，頁六一。

第六章 程綿莊生平及其哲學思想

一 綿莊生平及其思想淵源

程綿莊是江寧上元縣人；生於康熙三十年辛未（一六九一）三月二日，死於乾隆三十二年壬亥（一七六七）三月二十一日，年七十七，他「初名默，後更名廷祚，字啓生，別號綿莊」（見程魚門所作綿莊先生墓誌銘，他行堂文集，卷六，嘉慶庚辰年刊本，頁一〇）。又一以家近清溪，生平不出處與劉懋兄弟類，晚年乃自號清溪居士。（同上，頁二）他早年曾用程石開的名字。

他兄弟二人，他在大；他的弟弟名嗣章，字元幹，又字蘭若，比他小兩歲。他兄弟二人在小的時候，受他的父親食養，教誨。程魚門說：「父京勞，字章春，能詩工書，逸迹不仕。……家極貧，恒書屏幅易薪米，日閉戶課兩兒，俾習洒掃應對之節。客來，進醵黍，侍立左右，如古弟子職。凡十三經，二十二史，經選，諸子百家之書無不讀。……弟南齊長於史，而先生游好在六經」（同上，頁一〇）我們現在讀他所著先考獻齋府君行狀一文，可見到他父親的言論，思想，和他兄弟二人的影響。

他起始得讀顏李的著作，而信仰顏李學，是由於湯賓與名的介紹。

甄夫是顏李學的老信徒。他和恕谷第一次相識，是在康熙四十九年（一七一〇）。是年二月，恕谷再往富平，閏七月遊商州，商州知州沈廷楨迎入州署，時甄夫正爲幕賓，遂得和恕谷相會。恕谷年譜中記：「入署，晤陶甄夫。甄夫出所著熊囊感傳，言殺襄感者，道學鄒元標也。先生（恕谷）因歎道學不能辦事，且惡人辦事。……先生贈甄夫玉帶，甄夫報以核桃硯」。（卷四，頁三六）甄夫「自號曰楚江陶者，書自序曰：『陶者喜讀書，每恨不生定哀間，與游夏諸賢相上下。雅不好仙佛，亦不喜濂洛。謂學聖賢者貴於致用，安事虛談性命，憊神章句耶？』」（見外舅楚江陶公行狀，青溪文集續編，卷八，北大影印本，頁一三）從這短短自序中，我們頗可看出他具有顏李學者之風。

甄夫是綿莊父親的朋友，他們兩人的相識是在康熙二十一年（一六九二，時綿莊兩歲）。是年，韋華遊武昌，認識了甄夫。後隔八年，康熙三十九年（一七〇〇）的時候，甄夫遊南京，訪韋華，楊談終日，別去。那一年綿莊十歲，他的弟弟南耕八歲，甄夫見他們兄弟二人，「侍坐終日，聽談論無情容，似若有所識者」，乃大加賞識。他到武昌後，就托人寫信來，想把他的兩個女兒許配他們兄弟。但這信到達後，綿莊的母親徐夫人死了（一七〇一），他的父親未得答書。不久，他又親自來信，要求婚事。韋華遂答以書，允許婚約。後來，甄夫自富平歸武昌，於康熙五十年（一七一〇）十月，攜家遷居南京。次年（一七一一）陶家兩姊妹遂嫁給了程氏兄弟。這時綿莊年二十二歲，他的弟弟南耕年二十歲。

自程氏兄弟成爲甄夫愛婿後，甄夫對於他們極力教誨，屬望很深。綿莊作外舅楚江陶公行狀，說道：「公……既遷金陵，年已衰暮，益窮其力於載籍，降衷甚著，卷未嘗釋手也。……公雅留意人才，育子晚，屬望廷祚兄弟尤深！嘗謂廷祚曰：『士苟有志，當置其身子古人之間，較其優劣，則此心不敢萌自大，而所進未易量矣。』先君既卒，公所以開悟成就之者，不一而是，皆是類也。」（文集續編，卷八，頁一五）我們可用「好學不倦，誨人不厭」八字評語，贈送這位顏李老信徒，他實當之無愧！綿莊的父親死於康熙五十四年乙未（一七一五），距他們兄弟結婚之年是四年。他死於康熙五十八年己亥（一七一九），距他們兄弟結婚之年是八年。他在這數年中，對於他的兩個愛婿循循善誘，指以正途。他告綿莊求學當上問古人，當和古人較優劣。嗣後綿莊一生治學都是本此目標。他晚年註易，註論語即是「置身於古人之間」，而直和周孔論是非，定可否。按這種治學精神是顏李一派治學的一貫精神。習齋的四書正誤，恕谷的大學辨業，周易傳註，四書傳註等書都是「置身於古人之間」，而直尋孔孟真義。

綿莊後來對於顏李學得有成就，使顏李學繼續發展擴充，其介紹啓發之功則由於甄夫。綿莊婚後不久，即在陶宅看見習齋四存編和恕谷大學辨業。他在兩三年間（由二十三歲到二十四）即變成了一個生氣勃勃的青年顏李信徒。

他在二十四歲的時候（康熙五十二年甲午），上書恕谷（此書今藏德裕後廬，卷四內），陳述他拜讀顏李書籍之

瞻依馳溯之極！」

這封信直到康熙五十六年丁酉（一七一七）十一月初八日才寄到恕谷的手裏。那時恕谷已是五十九歲的老人了。他正閉門務農，度着孤獨的生活，無師無友，獨立一人。習齋已死了（一七〇〇）十四年，繩已死了（一七一〇）八年，臬聞又南還（一七一六）一年多。今忽由南方寄來這一封有熱力，有同情，有愛護的書信，他能不轉憂為喜，手舞足蹈，深慶「吾道不孤」嗎？又他自數年來因覺着在行道傳人兩方面都未能十分成功，已流入於著作。他近來已寫成周易傳註，四書傳註，詩經傳註等書。今綿莊規他以「旁求同志，益廣其傳」八個字，可說這正合他的志願，正是他十餘年來所極力尋求，奔走號呼，未能十分成功的。他近年來所以忙於著作，其間接功效也是為達到此目的。他着見這八個字，又復把他的急尋傳人的熱火引燃起來，而把這種熱火放在規勸他的人的身上。他的這種熱火完全流露在他的復程啓生書裏：

「丁酉十一月朔後八日，安平門人趙漸達持一函至。燈下展讀，則發自金陵，甲午冬書，乙未春付郵，至今四載始達。鑒照高遠，辭藻灑灑如江河。讀已而喜，再三讀不自休。嚮嘗疑天意不可知，今乃知天之不爽斯文必然也！不然，足下年才逾弱冠，而卓見聖道如此，豈造物無意為生者耶！

璩自二十一歲，從遊顏習齋先生，……夫馬之齒今歲亦遂忽忽五十有九矣。每午夜旁皇惆悵，

以遠近問學者雖有其人，大率一長一解。求其明於心，行於身，宜暢於言語，發揮於事業，可全以付者，寥寥。

……今乃忽得之！足下年少才高，議論輝光肆映如偉炬燭天，此天特生之以使周孔之傳不至墮地者也！則習齋雖亡而不亡，謫陋雖衰而未衰也。慶幸私情，冀望無涯！……」（愬谷後集，卷四）

自今而後，他對於這位不會見面的江南少年程綿莊，懷抱着絕大的希望。

後隔數年，康熙五十九年庚子（一七二〇）十月二十日，愬谷往南京看田宅，十一月十七日到南京。次年，正月十七日北歸。在這期間，綿莊（他年三十三至三十一）常拜見愬谷，問學。他曾作跋贈張顛門序（愬谷年譜，卷五）一文，承認愬谷之學是「追聖軼賢」，尊愬谷是「大賢」。又戴子高作顏氏學記，在程綿莊小傳裏，有云：

「康熙庚子歲，愬谷南遊金陵。先生屢過問學；讀顏氏存學編，題其後云：「古之害道出於儒之外，今之害道出於儒之中。習齋先生起於燕趙，當四海倡和翕然同風之日，乃能折衷至當，而有以斥其非。蓋五百年間，一人而已！故嘗謂為先生者，其勢難於孟子，而其功倍於孟子；讀其書則其語言行事之實可得而知也。」」（學記，卷九）

在此跋中，他稱習齋是「五百年間，一人而已」。可知愬谷這一文南來，對於他有着深遠的影響；從他對

於顏李學有進一步的認識，進一層的信仰；種下了他後來對於顏李學的萌芽，生長，開花，結果的碩大種子。

但恕谷自南京回家後，母死子亡，他的南遷計劃遂完全失敗；故他們兩人這次在南京的會面，是他們平生的唯一會面。此後在恕谷年譜中，關於他的消息只有這樣一條很簡單的記載：「丁未（一七二七）六十九歲。三月，南方諸友周崑來，李師柏，程啓生，各有書來」。（他年三十七）

今讀他的文集，得知他在丁未以前，曾兩次來北京。他第一次來北京是在雍正二年甲辰（一七二四，他年三十四），共住數月（見文集續編，卷三，懋恕齋傳）；第二次來北京是在雍正四年丙午（一七二六，他年三十六）應順天鄉試（見文集，卷十二，少京兆余公墓表）。他這兩次在京，很可以到蠡縣去看看恕谷，並可以到博野去拜謁習齋的墳墓；但他都沒有去。他對於顏李這樣冷淡突變的態度是爲什麼呢？欲解答這個問題，我們最好看他與宣城袁蕙續書：

……書承反復於某不以顏李之書示人。其故有可得而言者：蓋學者束縛於功令，而習見之蔽錮於其中也，非一日矣。某弱冠得讀二家之書，壯歲，晤剛主先生於白門，往復議論。未幾遊京師，而當代名儒（按名儒係指方望溪，是他同鄉）即有疑其以「共詆程朱」相唱和者。……

然而聞「共詆程朱」之說，不可不爲大懼也。某之懼，非敢不自立而甘於徇俗也。易稱「時」

義之大，故君子時然後言。論語又曰：「君子不失人，亦不失言」。當舉世未能信從之日，而強語不舍，必有加以非聖之謗而害其道者，不可之大者也。當舉世未能信從之日，忽然而憂慕之者，而亦不與之言，是咎在失人，而坐視其道之終晦，亦不可也。

凡某之不敢輕於有言，皆爲道謀，而非計一身之利害也。……」（文集，卷七，頁一九二〇）

可知他在雍正初年來北京，因和人談論顏李學，而遭逢到「共譏程朱」之惡名。這種意外的諷刺，對於他的心情實有很大的打激，使他的態度不得有所改變。他遂由積極的一變而爲和緩的，由公開的變爲祕密的。此後他對於顏李學派中人漸漸疏遠了；他對於顏李學也不公開宣傳，只得人而教之之態度。但我們當注意：他對於顏李學在外表上雖是消極的，冷淡的；但在內心上則仍是積極的，熱烈的。他的這種態度和心情一直保持到死。

今先舉一個他在晚年祕密的宣傳顏李學的實例：他和程魚門（名慶）是好朋友。他們第一次相識是在乾隆元年（一七三六）。那時他年四十六，魚門年十九。嗣後他們的交情愈來愈濃厚，常有書信往來，一直到他死（一七六七）。他們的交誼共保持三十多年（一七三六一一七六七）。他常告訴魚門注重經學和治經的方法；又送他顏李書籍，希望他深加注意，而有正確認識。他有一篇與家魚門論學書，即係述說此事：

一愚閑居更訂說經舊稿，因念聖經莫不切於人道，而體有不同。故學易多蔽於象數，學詩每眩於比興，蓋所致然也。惟論語一書，以問答之體實言學問政事，而立爲教學之準則，……萬世以下，欲求實德實行者，於此乃有所持循而無限越也。是故，六經必以論語爲門庭，諸子百家必以論語爲權度。……蓋孔子祖述憲章之實盡在此書。後儒詮解，非學究之陳言，即名士之清談，而得其要領者，未之見焉！

愚近作禮樂論（見文集卷三），適緣有感於此。李恕谷傳註諸書，足下閱之以爲何如？其師弟亦非無所見者，正可與拙論相發明也。

要之，後世學者所爲，不失之高，則失之卑；之於歧趨則易，致於中道則難。其逸出於此者，則機變巧僞無所不爲，以爲人害。蓋三代之所以不復見者在此數端，而皆根於禮樂之廢，足下能不助我盱衡而嗟嘆哉？

宋儒之學，根本既與三代有異，而復好爲高論，與魏晉習尚似異而實同。然在魏晉，出於佛老，本不自諱；而宋人之於佛氏，則陷於不自知。此莊老之害道者淺，佛氏之害道者深，而受其病者亦如之。程明道以言性便不是性，羅仲素令人觀未發氣象。此南先生豈真欲託空門，乃漸染於其說而抱黎丘之惑也；俗儒但知撻擊陸王，而不知陸王之所由來，亦何足以定其論而服其心乎？

今日者，其人已往，其書其存，明者自能辨之，何必深求？而其作爲詞話，貽累聖經者，則不可以不論。

顏李師弟，立言過於峻激，致生驚駭；而非其人亦孰與採學術之敵耶！

足下欲辨學術，惟求其歸於論語，而無即以宋人之論語爲論語，其可也！」（汝棟續編，卷七，頁

一七一八）

這一封信是他宣傳顏李學的重要文字，是他替顏李學辯護的主要文章；大約寫成於他著論語說一書的期間（他著論語說一書，始於乾隆二十年（一七五五），他年六十五），成於二十三年（一七五八），凡四易稿），正可代表他晚年對於顏李學的態度。在這信中，他以爲六經皆言人道，而論語是六經的門庭。後儒註解論語，皆失其義，其因乃「根於禮樂之廢」。指其失者是顏李。顏李所說正可和他的著作相發明。這很明白的是承認顏李和他同屬於一個系統，都不贊成宋儒的解經，而直尋論語的真義。故在這信中，他最後希望魚門「欲辨學術，惟求其歸於論語，而無即以宋人之論語爲論語」。不承認宋儒的解經，即等於推翻了他們在經學上的地位；推翻了他們在經學上的地位，即等於打倒了他們在道統中的位置。

次論他晚年對於顏李學之推演。茲以論語說一書爲例。這書是他晚年（由六十五歲至六十八歲）盡心勞力之作，是一部有系統的新顏李學。他著這書純以顏李學爲主，而反駁宋儒。

他以為宋儒註經好攪雜已見前備於主觀。他說：「宋人之學，自有所見；而喜遷改經義，以潤飾已說。」（論語說，卷二，金陵叢書本，頁一七）又說：「宋人往往妝飾聖經，以為己之論學，自是一病。」（同上，卷三，頁二八）他這部論語說理本此觀點，而指出朱註之不是處。如朱註好用「理」，「道體」，「形而上」等名詞，其實這是宋儒之學，而非孔子的思想。他都一一指出。如孟懿子問孝一章，朱註「無違，謂不背於理」。綿莊則曰：「無違者，教以無違事親之禮，原主於禮而言也。……因朱註以理代禮，而遂成隱語耳，實則論語言禮而不言理也。」（論語說，卷一，頁一〇）又如子在川上一章，綿莊說：「此章宋人謂以川流喻道體之不息，欲人時加省察而無間斷。立論非不精妙，然論語初無此語。……孟子詮釋此章，至為明晰。……川流之喻，自當以取其有本為重。『逝者如斯夫不舍晝夜』，言人之於學，非積厚於本原之地，不足以取不窮而用不竭也。……學者宜審度所從，不可好新立異，而徒流於虛渺之歸也。」（同上，卷二，頁一八）又如子路曾皙冉有公西華侍坐一章，綿莊說：「三子有經世之用，而不能與時偕行；曾點有知時之識，而不長於為邦。故夫子深與曾點，以化三子之固執；重許三子，以療曾點之空疎。亦云各治其病而已，豈有所偏重哉！宋人好高論而不肯密察於理，遂謂曾點與聖人同志，又曰：『便是堯舜氣象』。是此章專重曾點，而前後記序之詳均無謂矣！……今三子言志，而曰『舍己從人』；又曰：『規規於事為之末』。信如所議，則必玩鳶魚之化機，以海天為胸次，而後可以謂之為

己，可以謂之知道，則堯舜亦將舍其教稼明倫與工虞水火，而後無害於其氣象矣，豈夫子此章之間亦有誤乎？且夫子之答曾皙，明許三子以能爲國，而曰：『三子皆欲得國而治之，故夫子不取』，是何說與？後世以宋人之理學，比魏晉之清談，其即此類也夫！」（全上，卷三，頁七八）在全書中，若此類說法，不一而足，今不一一枚舉了！可知他在這部書中，是專要剝去宋儒的談玄說妙，而希冀恢復起來論語一書的本來面目。

他既反對論語宋註，而以何說代替呢？他是用顏李學代替之。他是以顏李學爲主而作論語說一書。茲以七事證明之：

(1) 他在這書中，公開引用顏李語，絲毫不加隱瞞。他一用習齋語（解民可使由之一段），云：「用習齋顏氏」說；引恕谷語共十餘次，或云：「蠡吾李氏曰」，或云：「見蠡吾李氏解」，其中兩處並附以評語。

(2) 以人道爲中心而註解論語。他在論語說序中，曾說：「論語者六經之統會，大道之權衡，所以正教學之是非，而制生人之物則於不可過者也。自堯舜至周孔而守一道，在書爲司徒之命，典樂之說，爲三物之所資興。其在二十篇之中，以文行忠信爲四教，以詩書禮樂爲雅言，以孝弟謹信汎愛親仁爲力學文爲弟子之職業。其道易知，其教易從，要在奉天下以立人道而已矣。……這寥寥幾句話可說把

顏李學的眞精神提示無遺了，又可說把論語一書的本來面目全盤敘述出來了。他又說：「人道莫大於五倫，君子之學莫大於敦倫，學所以立人道也。」這是人道的要旨，是顏李學派中人所樂道的。

(3) 禮樂是實現人道的工具。他在論語說序裏曾說：「適道有具，在於禮樂；求仁有方，不離樂善。」又在學而時習之一章裏說：「古者學必有業。……古所謂業，詩書禮樂而已。茲四者，君子所由適於道之具也。適道之具不修，則壞；時習而說，說所學之爲我有，而庶幾道之可得而入也。論語首記夫子此言，以定儒者之實業而詔萬世，即示顏子之博文約禮也。」（論語，卷一，頁一）這兩段話可說把顏李的工具主義全盤托出。

(4) 習行是禮樂之本。他在君子以文會友一章裏說：「以文會友，會友以講習詩書禮樂之文也。講習以求見諸躬行，故曰『以友輔仁』。使專務於其文，則非所謂輔仁者矣。」（論語，卷三，頁一）又在子所雅言一章裏說：「……自孔子以前，學者之所誦讀，詩書而已。禮之用於家庭邦國者，必躬習其儀文節目而後可行，徒求諸方策無益也。故文王世子曰：『冬學禮執禮者，詔之』；而此章亦曰：『執禮』也。言『詩書執禮』而不及樂，何也？曰：豫勺大夏，古者既如其年以習之，而君子無故不離琴瑟，樂之篇章多取於詩。故記曰：『學樂誦詩』；又曰：『春誦夏弦』。蓋言詩而樂在其中矣。」（全上，卷二，頁一）這是顏李所一貫主張的習行主義。

(5) 訓理爲條理，即在事物中。他在顏淵問仁一章裏說：「天理二字始見於學記，猶前理之言天道也。若大傳之言理，皆主形見於事物者而言。故天下之理，性命之理，與窮理，與理，於義皆文理條理之謂，無指道之蘊奧以爲理者。宋人以理學自命，故取樂記天理人欲之說以爲本原。至此章夫子分辨禮與非禮，以告顏子，乃唐虞以來教學之成法，實有所事，而與言渾然一理者不同，集注自不應混以樂記之說。……」(論語說，卷三，頁九) 訓理爲文理，條理乃顏李以來一脈相傳的。

(6) 提倡性善一元論以代替宋儒理善氣惡二元人性論。他在性相近也一章裏說：「性無所謂義理氣質之分也；有之，自宋儒之論性始。夫堯舜不世出。而孟子以爲人皆可以爲堯舜者，言凡人之生皆與堯舜相近也。然則性相近之說，即性善之說也。若謂孟子專主義理，論語兼言氣質；則「形色天性也」，豈非孟子之言乎？至於善惡相去，或相倍蓰而無算者，孟子以爲陷溺，即孔子之所謂習也。一聖一賢，豈異指哉！而何以謂孔子以氣質言性也？」(論語說，卷四，頁五) 這仍是顏李的口吻。

從上看來，他著這書是尊顏李而斥朱註的。至於他在這書裏對於顏李學的新演變，在此不述，俟下文敘述他的思想時再討論。

又由他晚年告魚門以顏李學，和著論語說兩事看來，雍正初年他在京雖遭受到「共誡程朱」的罪名，使他的態度不得不變爲和緩小心，但對於他的信心並無轉移。相反的，他對於顏李的信仰可說是與年俱

增，老而愈篤的。他對於顏李學的研究和發展是未嘗一日停頓，而詩論在賡進行的，我們可稱他是李學派的第三代傳人，而是新顏李學的學者。

他自雍正初年兩次來京後，對於顏李學是在暗中繼續研究和發展，我們已在上文敘述過了；除此而外，他還做些什麼事呢？他還有什麼著作呢？

他於詩書易春秋四經，都有很深的研究，而於易尤有創見。今述他自雍正初年以後的生活和著作於下：

他自雍正四年（一七二六），共下了六次鄉試，都不曾中舉。乾隆元年（一七三六），開博學鴻詞科，安徽巡撫王舉他應試，又不中選。這時候他已是四十六歲了。從此他不應鄉試（文集，卷九，答陶元玉書），專心做經解的工作，以組成他的一家之言。後來乾隆十六年，「詔舉經明行修之士」，江蘇巡撫舉他入京，又不中選。這時候他已是六十一歲了。自此以後，他和清庭斷絕詔試的關係，而和他的老弟弟南耕一同度着「貧而樂」的生活，仍繼續他的讀書著書的工作。

他於易學特有獨見，前後共寫成三部名著：即易通，大易擇言，象爻求是說。

在這三書中，他最早著成的是易通。他開始寫這書是在乾隆元年在京應試時期，完成於乾隆五年庚申（一七四〇）（見易通自序，文集，卷〇）。他有與許方亨書，敘述他著這書的動機道：

「憶僕成童讀易，壯歲以來始求其說而茫然，乃廣覽漢宋以來之註疏傳義而愈不得。且所最不解者，卦爻之詞作於文王，十翼作於孔子，故其書名周書；今乃冠以河圖，先天諸圖，謂爲作易之本原；若一奇一偶，與六十四卦猶非道之至者，則何也？退而自嘆：天假以緣我生，於羣經或猶有窺見藩籬之日，而易則已矣，然心未服也！」

厥後偕多士赴鴻詞之徵，入都居郊南之東嶽廟，其地人跡罕至。偶思離卦，覺舊解不安於心，因畫其卦而懸壁間，出入思維。夜分忽夢有人服如古王者，授以玩索之法。驚寤，挑燈錄之。翼日覆視，則無卦不常用其法。此紀元之歲八月初旬事也。……僕之註易始此，而先儒之書盡束高閣矣。」（文集，卷二，頁一〇）

可知他著這書是由於自得，而其動機則在不滿於漢宋諸儒之易註。他以爲他們註易都太主觀，「皆不免強經以就我，而不能舍我以從經」（文集，卷二，頁三），他們都是以自己的意見當做易之註解。故他一面拋棄了漢儒的互卦，變卦，卦氣之說；一面也不承認宋儒的河圖，洛書，太極先天諸圖。他在易通裏有要論二卷（文集續編，卷五，頁八），即係專駁前人註易之失的。

他註易則一反漢宋諸儒之主觀態度，而採用客觀方法。這種方法的格言是：「經之所言不可增，經之所無不可增」（文集，卷二，頁一〇）。因此他註易是以爻辭爲本，以十翼爲輔，以十圖爲佐，以十象爲用，以十言爲

身，(譯者，謹識) 爲易之中心，先求卦爻之意義，而後逐次求諸爻之意義。這在研究人論易學書中設

於人道，語於人心，斯屬如也！卦爻中，惟說卦諸傳晚出，尙有當國疑者。若繫辭傳之論全體大義，象爻二傳之釋象辭，爻辭，其面命耳提近人而易明，非大聖人而能之乎！……

僕生乎數千載之下，材力不逮先儒萬萬，今欲出而解易，妄不至是！其所以然者，深懼天下後世於孔子之書外，而自有其說也。奉卦翼，以還卦翼，而因以還二篇之舊，世之君子其有以教我乎！

(文集續編，卷六，頁九)

這種簡單而客觀的方法，是容易收到效果的，容易剝去後儒的種種誤解，而露出本書的原來意義。這便是他著這書的目的。他自己曾說：

「爰自乾隆丙辰迄於庚申，五易寒暑，著易通如千卷。乃盡去舊說之未安者，以求合於孔子之說，以上溯乎包義文王之意，而冀其萬有一得！」(文集，卷六，頁二)

他著易通成書後第二年(乾隆七年壬戌，他年五十二)，因受方望溪的囑託，復著大易擇言一書。這書是『集解』體裁，纂集舊註於一書，而附編者之考辨。他著這書乃遵照望溪所擬定的六個條例：

「一曰正義。當乎經義者謂之正義。經義之當否，雖未敢定，而必擇其近正者首列之，尊先儒也。

二曰辨正。辨正者，前人所異同，辨而得其正者也。今改正義闕如，而以纂書者所見補之，亦附於此條。

三曰通論。所論在此，而連類以及於彼，曰通論。今於舊說未協正義，而理可通者亦入焉。故通有二義。

四曰餘論。一言之有當，而可資以發明，亦所錄也。

五曰存疑。

六曰存異。理無兩是。其非已見矣，恐人從而是之，則曰存疑。又其甚者，則曰存異。

以上六條……以論次先儒之說。若纂書者之論，隨條附見者，皆以愚案別之。……」（大易釋言，卷一）

四庫全書影本初集本，商務出版，序頁，四一五

這書既係「集解」體裁，故綿莊以爲這書是和易通一書體例不同。若和易通比，這書是用「降格之法」寫成。他曾上書劉澂，表達這種見解：

「宋元以後儒者，談易不思無名理。然按易之宗旨，則皆不免強經以就我，而不能舍我以從經。廷祚擬治易，惟奉持反復於二篇十翼之正文，先儒箋疏一切束而不觀，職是故也。……

今先生嘉惠後學，欲集羣書之大成。如不盡已，亦惟以降格之法從事焉。」（文集，卷二二，頁三）

他雖用「降格法」(指「兼繫」說)著作大易擇言，但他仍在這書中保持着他在易通裏所使用的易的方法(他叫做「求易之比例」)，以便尋求易之真義，而貫徹他對於易之主張。所以這書是一本很好的易解，可看出他的周易哲學。

他著這書，很盡心力，共下了十年功夫，到望溪死(一七四九)後三年(辛未，一七五一)才編成。那時他已是六十一歲的老人了。

又在辛未那一年(一七五一)，他因重訂易通(是書此時已刊刻數年)，對於該書多有不滿，而生若干新見，遂復作象爻求是說。他在象爻求是說自序裏會述他著這書的動機和目的道：

「歲辛未，以經學之薦入都。時……易通已刊刻數載，將攜以行，心有所疑。乃於立春之日，齋戒沐浴，奉著策而待命於先聖焉。

二五皆動，遇坤之坎。再拜而退曰：異哉斯占！其見先聖之不得已乎！夫易之爲書，崇德廣業，與民同患，以至順之道而出天下於至險者也。易如是，而說易者從可識矣。

左氏占例，本卦每與變卦參論。今即舍坤而取坎，其故亦有可得而推者焉。坎之二曰：「坎有險，求小得」；五曰：「坎不盈祗，既平無咎。」蓋謂聖人設卦繫詞，以其情與天下相見，故求之無有不得；道在持吾心之平而已。乃咎昧於平康正直之塗，而泛濫於穿鑿支離之地，非入於坎習、

則實於叢棘，曾以『簡民用』之語何？且其家詞有曰：『習坎有孚，惟心亨，行有尚』。然則從事於茲經者，非以剛中合乎至順，未有能往而有功者。……竊用是服膺而不敢置也。

余中歲幽討，得與斯文，每懷若失，忽忽屈於遲暮。昔紫陽以詩傳早刻，悔其誤人。式於前哲，爰以冬春之間，取易通而重訂之，梨棗之上多所改補；然挂一漏百，愈增心之慚傷，遂復作衆爻求是說。

夫治經而趨險違順，而猶以爲不昧其是非之心，可乎哉？乃漢晉迄今，言象數言義理者，莫不各執其是而以自命，此余之所大惑也！

余固頗有論撰，然不敢自信，而求是之心則三十年以來如一日也；不知聖人之情何以見，不知學者之求何以得，兢兢焉，勉勉焉，沒吾齒焉云爾！

茲書多晚歲所新獲。若易通釋言有可信者，亦頗搜採以成全書。……（文集，卷六，頁三五—六）

讀了這個序文，可知家來是說一書是易通的修改，補編。我們若稱它是「易通補編」，亦無不可。又可見綿謙在晚年對於寫作的態度是愈加虛心，客觀。他是不自滿，不誇張；平心靜氣，實事求是。一言以蔽之，他的寫作態度是平心求是。他的治學的格言是：「理見一層，更有一層。心細一分，

還有一分」。文集，卷二二，頁二二。

又可知他自四十六歲開始著易通，到了六十一歲才完成他的三部易學名著。他對於這三部書共費去十六年的功夫，消耗了若干腦力，許多精神。他對於易學可說是用心很專，用力很勤，故其收穫亦頗可觀。

我們若閱讀他的文集，即可在卷七內看見七篇有組織有系統的文章。篇名是：原人，原心，原氣，原性，原道，原教，原鬼神。這七篇文章便是他研究易學與顏李學所得到的調和產品，寶貴結晶。它們是他的重要思想之一部，是我們研究他的哲學最不可忽略的。

綿莊於尚書亦頗有見地。他早年見毛西河古文尚書冤詞，乃作古文尚書冤詞辨上下兩篇（文集卷四）（有此兩篇）以攻之。後於乾隆十八年（一七五三，他年六十三）復成晚書訂疑（有餘齋叢書本）一書，分辯古文尚書爲僞之證。後隔四年（一七五六），他看見閻濟邱尚書古文疏證，復作尚書古文疏證辨（文集卷四收有此文）一文，以敘述他自己對於尚書見解有和閻氏不同處。他於乾隆二十三年（一七五八，他年六十八），復作尚書通議（文集卷六有尚書通議目錄），三年成書。這書是註解漢代佚生所傳今文尚書。後又作尚書通議補（文集卷六有尚書通議補目錄）可知他晚年於尚書用功很勤。又可見他信古文尚書爲僞，是和閻濟邱不同情，而不和西河恕谷站立一邊。這種事實正可表示他做學問是平心求是，不信權威，不倣感情。他真是「當仁不讓於師」呀！

他於詩經亦頗有研究。他在乾隆十八年（一七五三，他年六十三）把他平日論詩的文章，集成一編，名曰青溪詩說（文集卷六有青溪詩說序，又文集中收有原詩說的文章多體）。他論詩是以性情爲主，亦和恕谷不同。

此外他於春秋著春秋說小錄九卷（多識齋叢書）是書由卷一至卷三述職官考略，由卷四至卷六述地名辨異，由卷七至九述人名辨異。又於禮著禮記說二卷（文集卷六有禮記說序）主四明萬充宗說。

二 綿莊哲學思想

（甲）太極、道、理、氣

綿莊的宇宙論是本於顏季。他是惟氣一元論者，以爲天地之生成變滅，萬物之生長變化，都是一氣的變化。他說：

「自天地而下，一氣而已。吾見夫天地之始也，見夫天地之化之日出而不窮也，見夫萬物生死消長也，無非氣者。天地之始於一交，氣之動也；自一交以至於萬變，氣之盛也；由萬變以復歸於無有，氣之盡也。」

向彼無此氣，則乾坤何以奠；日月何以明；由何以時；水何以流；萬物何以蒸變。故易曰：「剛柔相摩，八卦相盪，鼓之以雷霆，潤之以風雨，日月運行，一寒一暑。」此非造物之大端，不

過一氣之明驗乎？」（文集，卷七，頁二二）

而一氣之生天地萬物，即陰陽二物之生天地萬物。蓋氣是陰陽二物之總名；而陰陽二物是氣之分名，是氣之兩個原子。他說：

「陰陽二物，其大者生天生地，而成天下一切之形象；其精者爲上天之載，於穆之命；其顯者爲日星河岳鬼神之變化；其降於人也，爲易知簡能，仁義之性。蓋天下之可知可見，與無形無迹者，無非二物之所爲。」（大易繫傳，卷三四，頁三五—六）

陰陽二氣在相遇的時候，必「相求相感」而相「交」。陰陽相「交」生天地萬物。陰陽相「交」不已，故宇宙萬變不已。陰陽二氣之相「交」即是宇宙萬物生長毀滅之根原，是萬變的原動力。這便是他在宇宙論上的陰陽交感論。他說：

「揚曰：『天地感而萬物化生』；又曰：『天地絪縕，萬物化醇』。蓋二氣相遇，陽必求陰，陰必求陽。天地之性也，即夫婦之性也，相求相感之際，其性既眞，其情自密，必有絪縕交構於無間，而不可以僞爲者。夫絪縕交構於無間，此至善之氣也。」（文集，卷七，頁一四）

又說：

「夫開闢之初，始於一交。自一交以至萬變，無時不交，無地不交，無時不變，無地不變者：

此天之所以盡性而至命也。」（全，頁一八）

是以：

「天地之心，不已者也。自其不涉於形象，有靜之名；自其流行於物變，有動之別。動靜雖殊，無往而非天地之心也。」（大易擇言，卷二三，頁一七）

進而言之，凡所謂太極，道，理等名詞，都是以氣爲主，而爲氣之別名。綿莊在大易擇言易有太極一節中論「太極即陰陽」道：

「太極即陰陽而已矣。三代以下，人皆以陰陽之粗迹爲陰陽，而不知其精粗巨細無所不統。：至此章變文言『太極』者，因其下即云：『是生兩儀』；豈可云：易有陰陽，是生兩儀乎？且猶有故：所謂兩儀者，易中之奇耦二畫也，已有形象矣。若陰陽之在天地，則無形無象。聖人以奇耦二畫實生於無形象之陰陽，而亦若陰陽之無所不統，故有下文所云也。其所以分；則太極者，目天地之陰陽；兩儀者，指書中之奇耦也。」（大易擇言，卷三四，頁六四—五）

太極既指「天地之陰陽」，而道亦在陰陽中，是「陰陽所行之路」。他在大易擇言一陰一陽之謂道一節中說：

「一陰一陽之謂道，道猶路也。謂之道者，言道乃陰陽所行之路。且下文善性仁知，盛德大

業，以及不測之神，莫不統於此語；則陰陽之外，無所謂道可知矣。

三代以下，談術數者假於五行之生克，星宿之吉凶，以惑世誣民，謂之陰陽。儒者言理言道，其本原，而於陰陽則惟以寒暑晝夜之粗迹質之。蓋陰陽之說，晦而不明，久矣！若程子謂：『陰陽是形而下者』朱子謂：『陰陽迭運者，氣也；其理則所謂道』；此皆顯與大傳違悖，不可不知。」

（卷三四，頁二六）

至於理亦在氣後，而爲事物之文理，條理。綿莊說：

「易曰：『乾以易知，坤以簡能，易簡而天下之理得矣。』然則氣其大始，而理其後起者哉？」（文集，卷七，頁二二）

又曰：

「大傳之言理，皆主形見於事物者而言。故天下之理，性命之理，與窮理，與理，於義皆文理條理之謂，無指道之蘊奧以爲理者。」（論語說，卷三，頁九）

綿莊訓道爲路，訓理爲條理，皆本於恕容。他進而更主張形而上，形而下兩名詞亦係指陰陽而言。未成形的陰陽曰形而上，已成形的陰陽曰形而下。他在大易探言形而上者謂之道一節中說：

「形而上下，即謂乾坤（他在圖書乾坤其易之門一節中會說（「乾坤即陰陽之異名」）形而上，形而下也。

卦象以前爲形上之乾坤；卦象以後，爲形下之乾坤。可見與不可見，無非乾坤者。」（卷三四，頁七六）

總上看來，可知他對於氣，太極，道，理，形而上下等名詞之解釋都是推演顏李的說法，而和程朱的主張正相敵對，南轅北轍。

（乙） 人之地位

人物既都由陰陽所生，則人在天地間是一任自然，聽天由命乎？是努力創造，使宇宙漸漸步入完善之途，而和天地分盡其職乎？綿莊是贊成後者。他有原人一文，即係解答此問題的。他說：

「人生於天地之中。……形者，天之所生也；性者，天之所賦也。……古之言人道者，曰『父天而母地』，曰『事天如事親』。聖人所以垂世立教者，其言不過如是而止；而其實則有不盡然者。

火附於薪，火滅而薪存，則火與薪猶二物也。子生於父，父衰而子壯，則子與父猶異體也。若夫人之生也，本於天地之一交。天地自一交以後，以糟粕者成其形，以精英者立其性，而天地之知所能遂舉其全而畀之於人。且不但此也，天地之知能自是遂退謝於無爲，而世界任人之闢之，民物任人之奠之，鬼神任人之所以酌酢之。

易曰：「乾知大始，坤作成物」。知始成物而前，則人在天地；知始成物而後，則天地在人。而謂僅知薪火之相附，父子之相屬也乎？記曰：「人者，天地之心」。古之善言人者，無過於此矣！」（文集，卷七，頁八）

可知人在宇宙間地位甚高，使命很大。人物未生成以前，世界是天地間的世界；人物既生成以後，世界是人的世界。天地的使命是生成萬物，人的使命是使已生者各得其生生。所謂「天地以生生爲心，聖人以生生爲學」。（文集，卷七，頁一八）

散天地既生萬物以後，即把世界的責任委託於人，任其自主創造，以完成天地生生之任務。這是天地人各有使命，各有責任，各有所當遵守之道。天有「天道」，人有「人道」。天地既盡其道，人亦當盡「人道」。人盡「人道」之後，方能與天地鼎立，而成「三才」。編莊在大易擇言昔者聖人之作易也一節中說：

「……立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。……」蓋人與天地參，謂之三才。而三才之道，各有兩端，所謂陰陽柔剛仁義是也。三者皆曰「立」，以明非是則有所不立也。三者皆曰「與」，以明其不可偏廢也。……蓋天地之簡易，即人之仁義。分之用之，乃所以順性命之理而立人道也。易豈偏言天道哉！」（卷三六，頁五）

而人所以能盡『人道』，以繼續完成天地生生之作業，則因人具有優秀之心知。他在原心一文中說：

「欲盡人之所以爲人，當先知人之所以異於物。欲知人之所以異於物，當先觀天地之知能。：夫天地之知能，莫大於能生人，而尤莫大於能生人之心。心者，知之所載也，氣之至清者也。：傳曰：『民受天地之中以生』。

夫物生於天地之交。未交以前，無此中也。惟於一交之中，而人物乘之以生。又惟一交之中，其純粹而清明者獨鐘於人，而不鐘於物。：然則所謂中者，是天地至清之氣也。是天地之知能也。未交以前，天地無此知能；既交以後，天地亦無此知能，其端惟在於人心而已矣。天能生人，而與以人之心，此人之所以不如天地也。生於天地，而能全有天地之知能，此天地之所以不如人也。

人惟有此心知，故學天而至於天，學地而至於地；以及天地所不知能者而皆知之，皆能之。豈天故縱之以至此歟？……」（文集，卷七，頁一〇一一）

可知人的心知不僅能學知天地，而且能知天地所不知所不能者。故人在宇宙間，地位之尊高，使命之重大，而能與天地鼎立，實因人得天獨厚而具有優秀之心知。

(丙) 性

我們敘述綿莊宇宙哲學的時候已經提過，他是惟氣一元宇宙論者，以爲天地萬物皆生於陰陽二氣之交感。由我們在上文所引他的話看來，他以爲心是生於天地之交，故心是屬於氣，而其屬性爲『知』。我們試問：他所謂『知』，是僅如今人在心理上所謂智慧？抑尙包括孟子所謂『不學而知』的『良知』？他是接近後者的。他以爲人心是含有先天知識。他曾說：

「天理之在人心，乃所固有，非由外鑠。」（扶陽醫言，卷一四，頁四）

又在井卦中亦說：

「先儒有謂此卦爲盡性之事者，甚爲有理。蓋井以水輸民之用，性以德給人以求，象本相似。『改邑不改井』；事物雖無定形，而性之在我常定也。『無喪無得，往來井井』，此申不改井之義。言未發之中，本無增無減，感物而動，往來無窮，而性自若其故也。……」（扶陽醫言，卷二五，頁一四）

可知他在此方面，是一如習齋，主張人心具有先天道德律的。

他既主張心由氣所生，而更主張性亦由氣所產。他在原性一文中說：

「人乘天地之氣以生。天地雖有不善之氣，而生人之氣則無不善。性也者，其氣之至善者乎？……二氣相遇，陽必求陰，陰必求陽。天地之性也，即夫婦之性也；相求相感之際，其性既

眞，其情自密，必有纏繆交構於無間，而不可以僞爲者。夫纏繆交構於無間，此至善之氣也。人乘此至善之氣以生，而謂性有不善者，豈情也哉？

夫性不可見，而性之善則動而可見。性之善之動而可見也，以其始之動於善也。天地善而後動，故人性動而即善也。

然則性之義云何？曰：人所以生也。仲庸曰：『天命之謂性』。言性者，天之所以生物，即物之所以有生。：

然性之能不在五常，不在萬事，而在於能知，知在於能愛。愛非獨愛其親，愛其兄之謂也。吾觀於能言之孺子，無知之野夫，其無所聞見則已耳。其目所乍見，耳所乍聞者，則必求明其故於心，而屬屬乎其若迫。此其心必有不忍遺乎物，不忍外乎物者，則萬物一體之大原備於此矣。

不忍者，仁也。義以宜之，禮以序之，智以別之，信以用之。：：：（文選，頁七，頁一四—五）

在這一篇文中，他對於性的起源，性質，討論很詳。陰陽二氣纏繆交構於無間而爲至善，乃產生至善之性。故氣善而後性善。性之意善爲『人所以生』；其作用爲『知』，『愛』。

他進而在原道一文中言人性有三『物感』：

「道者，天命之不容已於天下者也。」

天地一交而生生不已。至善之原由此開，而物感之端亦由此啓。其端則有三：飲食也，男女之欲也，樂生而惡死也。是三者，名爲物感，而亦發於至善之性。惟其感物既深，則漸流漸遠，以及於陷溺而天下之禍烈矣！

聖人曰：吾將尊而飲食，禁而男女，杜而樂生惡死之心。毋論斷斷有所不能；即能爲之，亦必暫效於前而終敗於後，是與於天下之禍者也。不如因其所感而利導之，以益明夫至善之所在，而道之大用行焉。

至善者，天之命也。天無乎不愛，而有至善；人無乎不愛，而有至善之性。道也者，廣其愛而節其愛者也。

無以節之，則飲食也，殄兄之譬亦可也；男女也，樓東家之處子亦可也；樂生惡死也，凡可以得生者可無弗爲也。有以廣之，故一飲食也，必至於民飢則由已飢；一男女也，必至於肉無怨，外無曠；一樂生惡死也，必至於無一夫不獲其所。……其要惟在正人心之所感，以復於至善之性。故曰：天命之不容已於天下也。」（文集，卷七，頁一六七）

飲食，男女，樂生而惡死三者雖名爲『物感』，而皆發於至善之性，都是人性所當有的，故都不可惡言。『天地一交而生生不已』，是爲天地之愛，是天地之至善。人爲天地所生，而性中賦有愛德，是人

性之善。人當充分利用性之愛德，以推廣由性所發之三『物感』。所謂『其要惟在正人心之所感，以復於至善之性』。果能如此，則此三『物感』，不獨無害，而且有益，正是衆人所極端要求的。可知此三『物感』是可善可惡，只看人性怎樣利用它罷了。今綿莊如此看情欲（指三物感），和以愛論性善，都是他論性的特別見地處。

又他論性，關於氣質問題之解答，和習齋恕谷不同，而頗有改革。習齋恕谷以爲人性即氣質，性善即氣質善。他則以爲人性乃由天地優秀之氣所生，而性非氣質。氣質是指『血氣』，而有美惡：

「在天有陰陽舒慘之異，在地有剛柔燥濕之別，此天地之氣質也。人資血氣以成形，謂之氣質。氣質有美惡，而皆不能無偏，因偏以流於習，而去性始遠矣。古聖賢設教，惟於人之氣質加以矯偏救弊之功，不言復性而性已復。蓋性者，天地之中也。偏去而中見矣。堯典曰：『直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲』。『直』，『寬』，『剛』，『簡』，皆氣質之美者也。『溫』，『栗』，與『無虐』，『無傲』皆教之去其偏也。聖人所以成天下之材德者，其道惟在於所習加之意焉。自唐虞以至孔孟，一也。」（論語說，卷四，頁六）

教育惟在去氣質之偏，而恢復性所固有之善；故他和習齋恕谷不同，而甚贊成宋儒『變化氣質』之說。

其言曰：

「大抵聖賢論性，皆懼習之爲累。而習之能累其性，則以血氣盛，而本性亡也。宋人言變化氣質亦屬切要之論；但不合以氣質爲性，且言孔子所言爲氣質之性耳。」（全上，頁六）

又在古者民有三疾一節中說：

「人之氣質，有美有惡。美者近乎中，而加之以學，則皇陶鑄之九德是也。寬而不爽，柔而不立，則安於氣質而不可謂之德。氣質之不美者，所稟者偏而難以爲善，此章之『三疾』是也。若狂而不肆，矜而不廉，愚而不直，則不可僅以爲疾，而直謂之惡矣。疾變而爲惡，雖古今氣運之殊，亦教化習染之所爲也。夫子之嘆，豈無意乎？夫狂而蕩，矜而忿戾，此特其狂與矜者也。愚而詐，不安於愚者也。是皆所謂慝弗友也。聖王不作，則此三人者，摩肩接踵以爲害於天下。明於洪範之治者，其以剛克可乎！雖然，必先之以教養。」（全上，頁七十八）

惟教養爲能變化氣質，使惡化爲善。若廢弛教養，而不嚴加約束，一任氣質之偏者安於惡，則社會將受其毒害，而不可想像！

由上看來，可知綿莊論性乃於顏李而外，兼採程朱說法，頗有二元傾向。他一方面承認性爲氣而善的，這是承襲顏李；另一方面主張氣質有惡，這是旁採程朱。他既主張氣質有惡，故對於惡的來源問題，亦和顏李不同。顏李主張善出於性而爲固有，惡則由於不良之「引蔽習染」。故善是先天，而惡是後天。

教育功能則在防止不良『引蔽習染』，充分培養優良環境，以擴張人性固有之善。綿莊主張善出於性，而氣質有惡，故善惡二者皆爲先天。教育功能則在變化不良氣質，發展良善氣質與性中固有之善。

(丁) 仁

『仁愛』一詞是綿莊哲學的中心觀念。他在宇宙論上，主張二氣交感，生生不已，是爲天地之愛，天地之至善。在人性論上，主張人稟天地之氣以生，性中賦有愛德，是爲人性之善。故他在人生哲學上，特別注重仁愛，以爲人當廣推仁愛，親親仁民愛物，以貫徹天地生生之大德，而溝通天人。他說：

「天地一交而生生不已，至善之原由此開。……至善者，天之命也。天無乎不愛，而有至善；人無乎不愛，而有至善之性。道也者，廣其愛而節其愛者也。」（文集，卷七，頁一六）

又說：

「夫開闢之初，始於一交。自一交以至萬變，無時不交，無地不交，無時不變，無地不變者：此天之所以盡性而至命也。」

聖人法之，本一心之仁愛，始於親親，而下推之以仁民愛物，上推之以事天饗帝，旁推之以親九族睦臣鄰，一如天地之無不交無不變焉；此聖人之所以盡性而至命也。

故曰：「生生之謂易」。天地以生生爲心，聖人以生生爲學。」（全上，頁一八）

以上綿莊是顯明承認仁是溝通天人之道，是人所當極力推行者。但在論語說一書內，他又指出溝通天人之道是「入孝出悌，博文約禮」。他在下學而上達一節中說：

「道之大原出於天，而聖人之學則事天之學也。自人之致功而言，則曰下；自道之所在而言，則曰上。下學上達，猶易之形上形下，而實則一也。其事即入孝出悌，博文約禮之屬也。學在於是，則天在於事。故曰：『知我者其天乎！』子學之傳，六經之奧，備於其中矣。」（卷三，頁三十三）

這兩個說法，我們當如何解釋呢？

我們可做這樣解答：仁是人生最高目標，最後理想；而孝悌文禮等則是實現仁愛的具體方策，表達仁愛的具體行爲。請看下邊這一段話：

「仁爲衆善之長，至純之德。能自力於百行，則皆所以求仁，而不待以仁爲教。如仲弓問仁，則教之以敬恕；子張問仁，則教之以恭寬信敏惠是也。且或自勉於善，而未知其心之所存，亦不敢以其名相與。夫子於當世卿大夫與門弟子，無有許其仁者是也。蓋未言所以求仁，與或輕與人以仁之名，則天下將浮慕乎仁，而百行廢。百行廢，而仁爲虛器也。此夫子終日以仁爲教，而學者但見其罕言也歟！」（論語說，卷二，頁一六）

『百行廢，而仁爲虛器』是綿莊論仁與百行關係之緊要語。蓋仁爲虛，而百行爲實；仁爲理想，而百行爲方法。我們當由實以達虛，由方法以實現理想。這正是顏李學派講學的眞精神，而尤爲綿莊所樂道。今再看下邊這一段話：

「天之與人以性，蓋將使之代天工而被於倫物也。中庸之言盡性，由盡己性以至於參贊化育，其事至大而其理至近也。故異端離事離物以求性，而吾儒即事即物以見性。以學者言之，大而事親從兄，小而起居動靜，何往而非性天之流行宣布者乎？日用而不知者，凡民也；存養而弗失者，君子也；盡性至命而與天地合德者，聖人也。其端皆在於日用，則一而已。」（文集，卷二，頁八）

他在這一段中，以爲人性是『代天工而被於倫物』，『其端皆在於日用』，與前文他所說：『聖人之學則事天之學也，……其事即入孝出悌，博文約禮之屬也』是一個意思；又與前文他所說仁是溝通天人之道，而與天地合德之義相合。由這一段話中，我們可以看出他如何重視倫物日用；又可證明倫物日用是求仁之方，『能自力於百行，則皆所以求仁』。

概言之，倫物百行都是求仁之方，都可實現仁字。但著分而言之，其顯著者，在內『恕』字是求仁之法，在外『禮』字是求仁之方。綿莊曾言恕字是達仁境的最好方案：

「道莫大於仁。聖人教人不直以仁而以恕者，恕則知人已一體，有時而知萬物一體，則仁矣。」

豈易言哉！其後子貢以博施濟衆爲仁，蓋由行恕而見仁也。而夫子教之以近譬，終不欲其遠於恕焉。

然後知一貫之學之實也。」（論語說，卷三，頁二七）

他又言禮是求仁之方：

「聖門教人，博文之後歸於約禮。然禮接事物，用恒在外。能使內外合一，則仁矣。『克己復禮』，言自外至內，舉一身而聽命於禮也。爲仁之道，莫要於此。故顏淵請問其目，而夫子告之。

則以視聽言動，人一身之所不能無也。誠能制之於外而非禮，則勿視勿聽；制之於內而非禮，則勿言勿動。是則內外相合，而一於禮矣。所謂仁者，豈猶外於此乎？」（論語說，卷三頁八）

他這一段話實含至理。蓋視聽言動四者包括人的一切行爲。人若於此四者無不合規中律，而不犯分越理，則謂之合於禮。若一人如此，則自有益於他人；人人能如此，則自有益於社會於國家。人若能守禮，豈不可達到人已一體，萬物一體之仁境乎？

總而言之，綿莊以爲孝悌恕禮，日用百行都是求仁之方，是把仁字給具體化了，把孔子所言求仁之方給恢復光大起來了。蓋仁若做『愛』字解，則是人的一種優良情緒；若做『萬物一體』解，則是人生所希求的最後境界。綿莊論仁，則實含此二義。我們若無具體方法以表達之，則仁之二境都是空虛的；若有具體爲行以實現之，則仁之二境都是切實的。我們以仁爲行爲之動力，則行爲方有意義；寓仁於行

爲中，則仁便不落空，方有實視之日。惜乎中國後來儒者，每多忽略此理，致將仁與百行分開，只由高深處論仁，談仁之理想與目標。故人多以仁爲深奧難成之物。綿莊如此論仁，實是此輩談仁者之當頭棒，而爲仁之革新說法。

(戊) 六 藝

百行雖都是求仁之法，但若進一步言之，則百行又有方法在焉。其法爲何？其工具爲何？綿莊答曰：六藝。他在論語說志於道一節中說：

「此章志道之實事在據德。依仁爲據德之輔，游藝又爲據德之用。蓋志道在心，據德在行，又求仁者以夾輔之，學之事備矣。而所以爲身心家國之用者，則莫大於六藝。文之與行，相需而成者也。」(卷二，頁四)

又在則以學文一節中說

「中庸分好學力行爲二，論語又以文行對言。則此章孝弟以下，力行之事也，學文，好學之事也。人生有倫常，則有行；有事物，則有文。文之與行，相輔以濟，而斯須不可離者也。文莫重於詩書六藝，身心家國之大用存焉。有餘力，則學文。」(卷三，頁一)

又在學而時習之一節中說：

「古者學必有業。……古所獨業，詩書禮樂而已。茲四者，君子所由適於道之具也。適道之具不修，則壞。時習而說，說所學之爲我有，而庶幾道之可得而入也。論語首記夫子此言，以定儒者之實業……，而詔萬世，即示顏子之博文約禮也。」（全上，頁一）

可知仁爲德之體，而六藝是德之用。仁又是百行之首，人生之最後目標。我們欲由行達仁，其具體工具，具體方法則是六藝。故六藝是百行之工具，人所當首先學習的。

今試引下列一段話，以見他注重做人工具之一斑。他在論語說子路曾皙冉有公西華侍坐一節中說：

「此章本以應知爲問。……以諸賢之才，皆堪用世，而問志以觀其自知之明。……三子有經世之用，而不能與時偕行；曾點有知時之識，而不長於爲邦。故夫子深與曾點，以化三子之固執；重許三子，以療曾點之空疎。亦云各治其病而已，豈有所偏重哉！」

宋人好高論，而不肯密察於理，遂謂『曾點與聖人同志』。又曰『便是堯舜氣象』。是此章專重曾點，而前後記序之詳均無謂矣。

夫古之聖賢，可以終身不遇王，不可使我無王佐之具，此達天盡性之業，老安少懷之實事也。今三子言志，而曰『含己從人』，又曰『規規於事爲之末』。信如所議，則必玩鳶魚之化機，以大海天爲胸次，而後可以謂之爲己，可以謂之知道。則堯舜亦將舍其教稼明倫與工虞水火，而後無害於

其氣象矣！豈夫子此章之問亦有誤乎？且夫子之答曾皙，明許三子以能爲國；而曰『三子皆欲得國而治之，故夫子不取』，是何說歟？後世以宋人之理學，比魏晉之清談，其即此類也夫！」（卷三，頁七）

他這段話對於工具之重視，與對於宋儒輕視工具之批評，儼如出自顏季之口！

他談六藝，獨重禮樂，而尤重禮樂在教育上之價值。他以為禮樂可以使人身手活動，養成健全之人。他說：

「夫禮樂之爲物也，不生於人，而生於生。孩提而知歌咏，少長而知舞蹈，非有教之者也。五官百骸生而用無不具，故曲折以赴禮，則一身之用行焉。鼓琴瑟執射御，則兩手之用行焉。

今也，禮樂之教既亡，人之與生而俱生者，則力遏其萌而不使之遂矣，終日匡坐而誦讀，無升降上下之節，無屈伸俯仰之容，則一身廢矣。琴瑟之不知，射御之不習，則兩手廢矣。是天與人以形體，而莫不壞於有生之後。性命之理不順，人道之紀不修，誰實爲之？教之所致然也！」（文集，卷

三，頁一）

仍是顏季一貫相傳的動之教育。

張 跋

李世繁君近撰有顏李學派一書，以其稿就正于余。溯李君自輔仁大學畢業後，即助理教課；復入燕京大學研究院，就余受指導，專從事清儒思想之整理。既卒業又復執教鞭于輔仁。

數年以來，常相晤對。每見必以其新獲就余求正。余以狃狂餘生，舊業多荒，往往無以置答。

惟以體驗所得，覺知識與受用初非一致。常有多人知識甚廣，而自身所真受用者反少。故必真能自
己受用之知識，方足爲真知識，不關讀書之多寡也。民國三十一年，以繹綫生活，乃恍然悟中國之理學
並非徒托空言而不切實際者。西方哲學雖繁雜精奧，然以之處世，反使方寸之間未得自主。余以此體驗所
得，頗有對於理學重新估價之意。惜人事牽牽，迄今未加理董。李君乃竟有顏李學派之著，今安得不閱
而喜之！

竊以爲顏李雖標榜反理學，乃祇反對宋明某某派之理學，而非舉理學全體以反對之也。尤其明顯
者，即顏李自身亦實爲理學之一種或一支。此則不可不辨。

當此學世洶洶之際，李君獨能潛心著書，尤能注意于世人所最忽略之理學；則余雖無俚，誠不能不
有一言以爲跋而藉誌余之所感也。

民國三十四年，正月，張東蓀跋尾。

中華民國三十四年六月初版

有 究
所 必
權 印
版 翻

四存學會叢書 顏李學派 一冊

每冊定價大洋三百元

原著者 李世繁

印刷所 新民印書館
北京阜成門外北土禮路

出版者 四存學會
會址 北京府右街四存中學

總售處 四存學會