

劉師培《理學字義通釋》述要

鮑國順*

〔摘要〕

《理學字義通釋》是劉師培有關理學思想最重要的一部作品，雖然全書尚未竟成，但是根據該書現有的部份來看，可以說得上是大體已經完備，可以看出劉師培義理思想的主要觀點，有其研究價值。《理學字義通釋》一書，基本上是一部代表清代漢學家自戴震《孟子字義疏證》以來，同類著述的殿軍之作。撰述的基本立場是「欲通義理之學者，必先通訓詁之學」，其揚漢抑宋的意態十分顯明。但是值得注意的是，如果劉師培認為漢學家的說法不夠精確，或有訛誤的話，即使該說是出於許慎、戴震之口，也並不屈從迴護。反之，如果他認為宋明儒的見解正確無誤，也會加以稱述，或為之辯解。可見劉師培撰作《理學字義通釋》，雖然意在「遠師許（慎）鄭（玄）之緒言，近擬阮（元）焦（循）之遺說」，卻並不一味抨擊宋儒，唯漢學是從，而是一部有繼承，有修正，也有發展的著作。

關鍵詞：劉師培、理學字義通釋

* 國立中山大學中國文學系教授

一、前言

劉師培(1884-1919)江蘇儀徵人，自其曾祖父劉文淇以來，即以研究《春秋左氏傳》，蜚聲當時，至劉師培已是第四代。他的一生雖然只有三十六年的歲月，卻能紹承家傳漢學，並且加以發揚光大，成為清末民初研究國粹最具代表性的學者之一，他的成就與貢獻，是備受肯定的。由於劉師培的興趣廣泛，涉獵又博，因此在學術上，他也有多方面的成就，例如經學、史學、小學、文學以及義理學等都是。但是上述諸學中，前數類頗受近代學者的重視，研究者漸多，相形之下，他的義理學似乎就沒有受到那麼多的注意，殊為遺憾，本文之作，即希望略盡棉薄，對此有所補足。余前曾撰有《劉師培的人性思想探究》一文，在內容與材料上，與本文有些重疊，但是因為兩文撰述的形式與重點，並不相同，為了保持本文的完整性，所以對於兩文少數重復的地方，便不特別加以避諱了。

劉師培的義理思想，主要見於《理學字義通釋》一書，此書發表於《國粹學報》第八、九、十號(1905年9月18日至12月16日)，當時劉師培二十二歲，可以說是他的早期作品，只是《國粹學報》上登了三期之後，卻在第十期文末留下了「未完」的字樣，以後各期也未見再有刊載，原因為何，不得而知，疑是當時作者隨寫隨登，本無成稿，中斷之後，又未能續成，因此，《理學字義通釋》實際上應是一部未完之作。但是如就現有的部份觀之，除了有一篇完整的序言之外，尚有「理」、「性情志意欲」、「仁惠恕」、「命」、「心思德」、「義」、「恭敬」、「才」、「道」、「靜」諸條目，就傳統義理之學的重要概念而言，已涉及到十九項，可以說得上是大體完備。所以即使《理學字義通釋》是一部未完之作，從中也可以窺見劉師培義理思想的要點，有其研究價值。此外，劉師培尚有《倫理教科書》二冊，第一冊是談倫理學大綱，以及對於己身的倫理問題，第二冊則談家族與社會的倫理問題。而上述《理學字義通釋》所論及的十九項概念，全部復見於此兩冊《倫理教科書》內。比較

而言，《理學字義通釋》的文字說理典雅精要，《倫理教科書》則較為平實通暢，這大概是與二書的性質以及閱讀的對象不同有關，至於相關的內容，則大同之中，仍有微異。值得注意的是二書寫於同一時期，¹因此《倫理教科書》，實為研究《理學字義通釋》不可或缺的參考資料。

二、《理學字義通釋》的著述背景動機與寫作形式

要了解劉師培著述《理學字義通釋》的背景與動機，可以先從他對清代學術史中的一個主要問題—漢學與宋學—的態度說起。在這個論題上，劉師培雖然曾說「程朱許鄭皆賢者，漢宋紛爭本激成。」而且宣稱自己論學「但以合公理為主，不分漢宋之界。」²但是究其實際，則是偏主漢學者為多。例如他在發表《理學字義通釋》的那一年（1905），同時又另外發表了《漢宋學術異同論》，在該書的總序中，他對漢宋學術的得失，有如下的看法：

昔周末諸子辨論學術，咸有科條，故治一學，辨一事，必參互考驗，以決從違。……古人析理，必比較分析，辨章明晰，使有繩墨之可循，未嘗舍事而言理，亦未嘗舍理而言物也。……漢儒繼興，恪守家法，解釋群經。然治學之方，必求之事類以解其紛，立為條例以標其臬，或鉤玄提要而立其綱，或遠紹旁搜以覘其信，故同條共貫，切墨中繩，猶得周末子書遺意。及宋儒說經，侈言義理，求之高遠精微之地，又

¹ 根據錢玄同〈左倉著述繫年〉，《倫理教科書》與《理學字義通釋》二書，同繫於民國前七年（1905）下，而〈劉師培先生遺書總目〉「《倫理教科書》二冊」下則注云：「前七年，前六年」（1905-1906），二書大抵應為同一時期的作品。（均見《劉申叔先生遺書》—以下簡稱《遺書》，台北·華世出版社，1975。）又可參考李妙根〈劉師培生平 and 著作繫年〉（見李妙根編《劉師培論學論政》「附錄」，上海，復旦大學出版社，1990。）

² 兩處所引詩文，為劉師培《甲辰年自述詩》及自注。見李妙根編《劉師培論學論政》「附錄」，頁550。

緣詞生訓，鮮正名辨物之功。故創一說或先後互歧，立一言或游移無主。由是言之，上古之時，學必有律，漢人循律而治經，宋人舍律而論學，此則漢宋學術得失之大綱也。³

《漢宋學術異同論》雖然名為論析漢宋儒學的異同，書中對漢宋儒學確實也都各有褒貶，但是如上文所引，幾乎是所得盡在漢，所失盡在宋，完全是一副清代漢學家的口吻，因此，劉師培偏主漢學的色彩，是極為明顯的。此中原因，劉氏家傳乾嘉漢學（特別是揚州學派）的學風，應當有其一定的影響。事實上，劉師培的《理學字義通釋》，就是沿襲戴震《孟子字義疏證》、焦循《論語通釋》，以及阮元《性命古訓》、《論語論仁論》、《孟子論仁論》諸作而來的一部新作品。形式上是以心性義理之學的重要概念為條目，內容主要是以引述兩漢以前的古籍，以及清代樸學家的著作為依據，用意則在證明漢儒義理出於訓詁之是，與宋儒義理不宗訓詁之非。在《理學字義通釋》的序言中，⁴劉師培對此有很明確的表示。

序言一開始，劉師培便引用戴震的兩段話說：

昔東原戴先生之言曰：「經之至者道也，所以明道者其詞也，所以成詞者字也，由字以通其詞，由詞以通其道，必以漸求。」又曰：「經之至者道也，所以明道者其詞也，所以成詞者，未有能外乎小學文字者也。由文字以通乎語言，由語言以通乎古聖作者之心志，譬之適堂壇之必循其階，而不可以躐等。」則欲通義理之學者，必先通訓詁之學矣。

本節所引戴震之說，前言見於〈與是仲明論學書〉，後語見於〈古經解鈞沈序〉，同為戴震的治學要語，學者固皆耳熟能詳，而末句「欲通義理之學者，必先通訓詁之學」，簡直就是戴震「訓詁明而義理明」說的翻版，戴震對劉師培的影

³ 《遺書》，頁 647 上。

⁴ 〈理學字義通釋序〉見《遺書》，頁 551。

響，在開宗明義的這一段序文中，即已可知。接著劉師培又對宋儒言義理而不宗訓詁的態度，提出批評說：

昔宋儒之言義理者，以心字、理字為絕對之詞，凡性、命、道、德、仁、義、禮、智，皆為同物而異名，即北溪陳氏作《字義》，雖親受朱子之傳，然墨守師說，立說多訛。（原注：如論性、論才諸義是。）此則宋儒不明訓詁之故也。

於是劉師培提出自己的學術依據與標準說：

近世東原先生作《孟子字義疏證》，據《孟子》以難宋儒。而甘泉焦先生亦作《論語通釋》，以繼戴氏之書，儀徵阮先生病宋儒高談性命，作《性命古訓》，並作《論語論仁論》、《孟子論仁論》，皆折衷故訓，不雜兩宋之書。及定海黃先生作《經訓比義》，雖私淑阮氏之學，然立說多調停漢宋，與戴阮之排斥宋學者不同。夫字必有義，字義既明，則一切性理之名詞，皆可別其同異，以証前儒立說之是非。近世巨儒漸知漢儒亦言義理，然于漢儒義理之宗訓詁者，未能一一發明，于宋儒義理之不宗訓詁者，亦未能指其訛誤。不揣愚昧，作《理學字義通釋》，遠師許鄭之緒言，近擬阮焦之遺說，周《詩》有言：「古訓是式」，蓋心知古義，則一切緣詞生訓之說，自能辨析其非，此則古人正名之微意也。

由此可知，「古訓是式」是他著述的標準。許慎、鄭玄、戴震、焦循、阮元的相關著作，是他著述的依據。而發明漢儒義理出於訓詁之微意，指出宋儒義理不宗訓詁之訛誤，則是他著述的目的。通觀整篇序言，雖然不過只有五百餘字，但是劉師培著述《理學字義通釋》的背景與動機，已經是說得非常清楚了。

於此，尚須就上文所謂「古人正名之微意」，進一步略作說明。劉師培所謂「正名」，就是講求名言的原始而正確的意義，他之所以特別強調義理必須本於訓詁，主張「古訓是式」、「不雜兩宋之書」的原因，在於他認為周末諸子論學，主於分析事理，有其客觀的方法與規矩，因此能夠切近人情事物。而秦漢以下，專制君主為了鞏固一己的權勢，不希望看到民間有強大的力量，因此藉著改變名言內涵的方式，以癱瘓人心，而一般儒者，為了個人的私利，不僅不加辨正，反而曲學媚世，以邀榮寵，中國民氣長久積弱不振，便是儒者不知正名的結果。劉師培曾作「理學不知正名之弊」一文，於此感慨陳之。該文開門見山說：

中國民氣積弱之原，實由於偽學之鼓煽，而偽學之興，則由於不知正名，致謬說頻仍，相沿莫革。⁵

劉師培以為此中影響最大者，莫過於對誠、敬、忠、柔四字的認識，因此特就此四字續加申論。

例如就誠字而言，誠字本義為真實無妄，而誠又言成，意謂成己成物，也就是說誠即是各事徵實之意。而後世之所謂誠者，行事迂腐拘謹，明哲保身，卻假托為老成持重，實際上只是鄉愿而已，何足為誠？次就敬字而言，敬字本意為警，謂作事當加警惕，原隱寓有振發有為之意。而後世卻以主一無適為敬，主敬又與主靜相混，內省而拘，外慎而泥，求其心而適以錮其心，何足為敬？再就忠字而言，忠字合中心二字而成，意謂秉公行事，忠字的對象，原指一般的人事物。後世卻以片面對於國君輸誠為忠，即使國君暴虐，人臣猶當盡心輔佐，這只是一個長君逢君的小人，何足為忠？最後就柔字而言，劉師培以為柔本為陰謀家的權計運用，如老子、鬼谷子書中，即常言柔字，是柔字原含有陰巧之意。而後世卻以柔字為美名，竟使天下之士悉出於奴顏婢膝之一途，人人無爭競之心，無勇銳之氣，又何足為柔？說明了

⁵ 見劉師培《讀書隨筆·理學不知正名之弊》，《遺書》頁2212下。

上述名實變化所造成的現象之後，劉師培很嚴肅地將其過錯指向儒者。他說：

秦漢以下專制君主，悉以勑抑民氣為宗，由是著書立說之儒，亦不惜曲學媚世以獻媚人君。宋儒既興，沿波汨源，而偽學之行，厄千年而未革，使才智之士悉陷溺其說而不自知，此則中國儒者之過也。⁶

綜觀劉師培上述所言，不禁會令人想起戴震作《孟子字義疏證》的深刻用心。戴震臨終的那一年，曾兩度致書段玉裁言及此事說：

僕自十七歲時，有志聞道，謂非求之六經孔孟不得，非從事於字義、制度、名物，無由以通其語言。宋儒譏訓詁之學，輕語言文字，是欲渡江而棄舟楫，欲登高而無階梯也。為之卅餘年，灼然知古今治亂之源在是。⁷

又說：

僕生平論述最大者，為《孟子字義疏證》一書，此正人心之要，今人無論正邪，盡以意見誤名之曰理而禍斯民，故《疏證》不得不作。⁸

思想學說的錯誤，其所造成的傷害，絕不僅僅止於思想學說的層面而已，它必將會從影響人心，進而影響政治社會，終而形成一種風氣，所以孟子才說：「生

⁶ 同上注所引文，頁 2213 上。

⁷ 戴震〈與段若膺論理書〉，《孟子字義疏證》（北京，中華書局，1990。）頁 184。

⁸ 戴震〈與段若膺書〉，同上注所引書，頁 186。

於其心，害於其政，發於其政，害於其事。」⁹戴震作《孟子字義疏證》一書，是為了「端正人心」，是著眼於「古今治亂之源」。而劉師培作《理學字義通釋》的用心，亦復如是。換言之，澄清漢宋學術的得失，固然是引發劉師培寫作《理學字義通釋》的動機之一，而對中國社會民氣長久積弱不振的現實關懷，無寧是更為重要的因素。

《理學字義通釋》一書的寫作形式，基本上與戴震《孟子字義疏證》、焦循《論語通釋》一樣，是以條目為主，凡有十條，就已完成的部份觀之，每條分別有一字、二字、三字、五字不等，每字均先舉許慎《說文解字》的說解，作為討論的基礎，其次再廣引古籍中有關該字的訓解，加以歸納整理，論定是非，最後再斷以己意，作成結論。徵引的古籍，雖說是以兩漢以前及清代漢學家的著作為主，但是實際上的範圍卻極為廣泛，幾乎歷代皆有，是本書的一大特色，如兩漢以前的古籍，有《毛詩》、《尚書》、《周易》、《周禮》、《儀禮》、《大戴禮記》、《小戴禮記》、《左傳》、《公羊傳》、《穀梁傳》、《論語》、《孝經》、《爾雅》、《管子》、《晏子》、《鬼谷子》、《列子》、《墨子》、《老子》、《莊子》、《孟子》、《荀子》、《韓非子》、《文子》、《神農經》、《山海經》、《毛詩傳》、《韓詩外傳》、賈誼《新書》、董仲舒《春秋繁露》、劉安《淮南子》、揚雄《法言》、班固《漢書》、《白虎通》、劉熙《釋名》、王充《論衡》、王逸《離騷章句》、賈逵《左傳解詁》、許慎《五經異義》、鄭玄《毛詩箋》、《周禮注》、《儀禮注》、《禮記注》、趙岐《孟子章句》，以及《春秋鉤命決》等。魏晉迄五代的著述，有張揖《廣雅》、孫炎《爾雅注》、范曄《後漢書》、皇侃《論語義疏》、孔穎達《左傳疏》、《毛詩疏》、陸德明《經典釋文》、韓愈《原道》、《原性》、李翱《復性書》、徐楷《說文繫傳》等。宋元明清的學者，則包括有周敦頤、張載、程頤、呂大臨、李侗、朱熹、張栻、陳淳、黃公紹、薛瑄、王陽明、鄒元標、歐陽德、王塘南、張楊園、任啟運、戴震、程瑤田、陸耀、章學誠、段玉裁、阮元、焦循、

⁹ 見《孟子·公孫丑上》，又《孟子·滕文公下》作「作於其心，害於其事，作於其事，害於其政。」

凌廷堪、黃式三、黃以周、孫淵如等。此外也常常引用西人及日人的學說，作為補充說明。

三、《理學字義通釋》的重要見解

(一) 在心之理與在物之理

理學中一個最重要的概念便是「理」，而《理學字義通釋》第一條即是「理」字。本條旨在辨明漢儒言理，如賈誼《新書·道德說》云：「理，離狀。」班固《白虎通》云：「理義者有分理。」鄭玄《禮記·樂記注》云：「理，分也。」許慎《說文解字·序》云：「知分理之可以相別異也。」皆訓理為分，或訓為別，此為理字相傳之古訓，而周代古籍之言理字，或曰文理，或曰條理，也都是指事物可以客觀比較分析之意，如《中庸》云：「文理密察，足以有別。」是說文之可以分別者曰文理。《孟子》云：「始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也。」所謂條理，即是指條分縷析無所紊亂之意。因此劉師培認為戴震《孟子字義疏證》說：「理者，察之而幾微區而別之之名。」可謂最合古義。至於宋儒言理，以天理為混全之物、絕對之詞，其結果必然陷於主觀自是，也就是戴震所說以理為如有物焉，得於天而具於心，因以意見當之的地步，此與理字古訓完全不符。

至於劉師培的理說，最值得注意的地方，應是他從認識論的觀點，擴大了理字的性質與義涵。他說：

事物之理，必由窮究而後明，條理、文理，屬於外物者也；窮究事物之理，屬於吾心者也。……心理由物理而後起，物理亦由心理而後明，非物則心無所感，非心則物不可知。吾心之所辨別，外物之理也，吾心之所以能辨別外物者，即吾心之理也，在物在心，總名曰理。蓋物之可區別者謂之理，而具區別之能者亦謂之理，故哲種分心理、物理為

二科。孟子曰：「心之所同然者，謂義也、理也。」又曰：「是非之心，智之端也。」此就在心之理言之也。若孔子曰：「故有物必有則。」則就在物之理言之，而要之皆分析之義耳。¹⁰

又說：

物由心別者理也，心能別物者亦理也。宋儒以理為渾全之物，昧於訓理為分之旨。戴氏詮理，又以理專屬事物，然物由心知，知物即在心之理。嗣凌、阮諸氏，以禮該理，蓋較戴氏為尤偏矣。¹¹

劉師培從訓理為分的古訓入手，再將理字分為在心之理，與在物之理，前者為能知的主體，後者為所知的客體，使理字的性質與義涵，不僅不同於宋明儒的「性即理」或「心即理」，即與清儒的「理在事中」或「以禮該理」，也不盡相同，可說具有相當的新意。

（二）、性無善無惡與情有善有惡

劉師培對於性字本質的認識，基本上仍是與戴震、阮元同路，認為古人性生同字互訓，性字從生，指血氣而言；性字從心，指心知而言。故人性秉於生初，血氣心知即為性之實體。但是有關體用與善惡的問題，劉師培另有自己的見解，與戴震、阮元又不相同。

首先就體用而言，劉師培是從動靜論體用，以靜屬體，以動屬用。《禮記·樂記》說：「人生而靜，天之性也。」他即據此而謂性屬靜為體。至於情字古訓兼有動靜二說，如《禮記·樂記》說：「感於物而動，性之欲也。」（國順按：劉師培以為《禮記·樂記》此處說的是情而非性，因此主張將原文改作「感於物而動，情之欲也。」）是以動釋情。此外，如《白虎通》、《廣雅》

¹⁰ 《理學字義通釋》「理」字條，《遺書》，頁553下。

¹¹ 《左盦集》卷三〈釋理〉，《遺書》，頁1456下。

又有「情者靜也」的說法，是以靜解情。劉師培認為既然情有動靜二義，因此理當兼具體用。也就是說，人生之初，即具有喜怒哀樂愛惡之情，有感物而動之能，當其未與外物相接觸，則靜而不動，此屬於情之體，也就是《中庸》所謂「喜怒哀樂之未發」的階段。及感物而動，因而產生心念的諸般活動，此則屬於情之用，也就是《中庸》所謂喜怒哀樂「已發」的階段。情之體，不可得見，所可見者，為情之用。此實為一種兩重體用觀。

其次，就善惡而言。劉師培說：

人性本無善惡，善惡之分，由於感物而動，習從外染，情自內發，而心念乃生，心念既生，即分善惡，是則有善有惡者，情之用，與性固無涉也。¹²

劉師培認為善惡的分判，始於感物而動，而感物而動，本屬於情的發用，所以情有善有惡。至於人性雖然具有知善知惡的辨別能力，但是性畢竟屬靜為體，性體寂然不動，未與外物相接觸，自然無以呈現善惡，所以性是無善無惡。

綜而言之，劉師培以動靜解釋體用，又以動與用作為分判善惡的標準。依據「古訓是式」的原則，性訓為靜，有體無用，故無善無惡，情則兼具動靜二義，有體有用，情之體固然無善無惡，但是情之用則有善有惡，故善惡在情不在性。這一套解釋系統，可以說是與前此任何一家的人性論述，都不盡相同，在劉師培看來，性體是無善無惡，因此所有有關性有善惡的主張，都不免是誤以情為性。只有告子「生之謂性」、「性無善無惡」的意見，才能獲得他的認同。

¹² 《理學字義通釋》「性情志意欲」字條，《遺書》，頁555下。

(三) 心分體用與德兼內外

劉師培論心，有兩個重點，第一：人心具有悟性，是人之所以異於禽獸的主要特徵。第二：人心兼有體用，體因用而顯其意義。就第一點而言，劉師培說：

戴氏《孟子字義疏證》曰：「血氣心知性之實體也」。蓋血氣為人物所同，而心知則有智愚之別。草木有生性而無覺性，禽獸有覺性而無悟性，惟人具有悟性。有覺性者，具有血氣者也；有悟性者，具有心知者也。故《樂記》言：「民有血氣心知之性」。¹³

所謂「悟性」即是一種屬於心知的思辨能力，包括比較、分析、推理、想像等。人類因為具有此種能力，故能知善知惡，開創出價值生命，作自己的主宰。其他物類則不具有此種能力，因此不能知善知惡，終其一生，只是順其自然而已，這便是人類之所以為萬物之靈的原因。

就第二點而言。劉師培認為古人言心也有動靜體用之分，如《中庸》「已發」、「未發」，與《易·繫辭傳上》「寂而不動」與「感而遂通天下之故」，皆是分指心之體用而言。人心本體不具善惡，卻具有辨別善惡的能力，只是心體屬靜，此種能力不可顯見，只有在身體與外來事物相接觸以後，心才開始產生思辨的作用，透過思辨的活動，而能認識事物的高下、美醜、善惡等分別，知此分別，而後產生好惡的情感，有了好惡的情感，於是又產生為與不為的意念，本此意念，接著便有想要達成的欲望，有此欲望，最後再由身體付諸實踐，便形成一個人的行為。以上由感生知、由知生情、再由情生意與欲的過程，都是屬於心的活動，也都是心的作用。就一個人的道德而言，心知本體固然是根源是基礎，但是若不與外物接觸，唯以默坐靜觀為務，其

¹³ 同上注所引書，頁 554 下。

用不顯，絕非古人言德的本意。《說文》訓「蹠」（即今德字）為「外得於人，內得於己也。」劉師培引申解釋說：

以善念存於中心，使身心互得其益，此內得於己之說也。以善德施之他人，使眾人各得其益，此外得於人之說也。……德也者，一切善念之總名，亦即一切善行之總名也。故心分體用，證以德兼內外之說，而其詁益明。自莊子以心為靈臺，而宋代諸儒又飾佛書之說，以為心體本虛，不著一物，故默坐以澄觀，重內略外，復飾《易傳》何思何慮之說，以不假思索為自然。不知心兼體用言，德亦兼體用而言，使有體而無用，即德存心中，又何由明顯其德而使之表著於外哉？且孟子明言：「心之官則思，思則得之，不思則不得。」心而不思，即孔子所謂「無所用心矣」，豈非宋學之失哉。¹⁴

由此可見，劉師培所以特別要強調心分體用、德兼內外的原因，主要的目的，還是為了反對理學家重內輕外，重本體輕工夫的道德觀。

（四）才即氣質之性

中國思想史上，「才」字是清儒與宋儒爭議的焦點之一。大抵而言，無論程頤、朱子，或是顏元、戴震，都認為才即是材質，指人生而具有的行為能力而言。所不同的，是程、朱以為才有善有不善，顏、戴則以為才無不善。至於劉師培同樣也以「材幹」、「才能」釋才，並且指出才即是一個人心知的智愚，與性情的剛柔。他說：

才本於性，而性之實體即血氣心知是也，血氣心知具於生初，則才亦具於生初，故孟子以才為天降，然降才所以各殊者，其故有二，一由血氣，

¹⁴ 《理學字義通釋》「心思德」字條，《遺書》，頁561上-561下。

以血氣運行之遲速判性情之剛柔，一由心知，以腦髓之大小完缺判人心之智愚。¹⁵

劉師培並且直指宋儒所謂氣質之性便是才字，又進一步認為所謂變化氣質，應是指此才能上的由愚變智、由弱變強，而非德性上的由惡變善，此變化氣質之說，與宋儒用名雖同，其實則異。

其次，劉師培又說：

才本於性，性無善無惡，則才亦無善無惡，特為血氣心知所限，而有剛柔智愚之殊耳。剛柔智愚皆限於一偏，不得謂之善，亦不得謂之惡。¹⁶

天之降才，雖然各有殊別，但是才既本於性，而在劉師培的定義裡，性是屬於無善無惡，因此不同之才，自然也只有優劣之分，而無善惡之別了。所以他又說：「人所具之才各殊，然祇可被以優劣之名，不得謂之善惡。」¹⁷這種說法又與顏元、戴震有所不同。

(五) 命由己造

人生是否有命？如果有命，又是誰在主導？對於這些問題，前人大都相信有天命鬼神的存在，其稍有承擔者，又認為只有特定的人物才能造命。劉師培則主張命非天定，全由己造，而且造命的權力，不僅是在握有政權的君相，或是以天下為己任的知識分子，即便是平凡的平民百姓，人人皆有造命的權力，態度十分堅定明確。他說：

¹⁵ 《理學字義通釋》「才」字條，《遺書》，頁564上。

¹⁶ 同上注。

¹⁷ 同上注。

天下無不可能之事，亂者咸可使之治，弱者咸可使之強，亡者咸可使之存，要在立志於先，而繼以實行之力耳。宋儒有言：為生民立命。漢人亦言：君相有造命之權。夫造命之權，豈獨君相有之？凡在生民，無不具有此權。欲為賢聖，則己身即為賢聖之人；欲圖富強，則己國即為富強之國，命由己造，夫豈術數所能限，又豈鬼神所能令哉！¹⁸

人生的吉凶禍福，生死壽夭，全都操之在己，與術數鬼神無涉，也與個人的身分地位無關。

劉師培又說：

荀子有言：「天者非關係于人，人之所以可行者，非天之道，非地之道，乃所以為人之道也。」又曰：「天道有常，不為堯存，不為桀亡。治亂于世，非天、非地，又非時。」觀于前說，可以知命由人為，觀于後說，可以知命非前定，嗚呼！若荀子者，殆《大易》所謂窮理盡性以至于命者歟！¹⁹

荀子主張天人有分，肯定人為的意義，完全不相信有任何超越或神密力量的存在，是傳統思想界中一位極為務實的思想家。劉師培繼承了荀子的天人觀點，同樣也繼承了他那種務實的精神。

（六）道非前定

《說文》云：「道，所行道也。」道即事物的準則，人所共行。前人論道有天道、人道之分，天道原於自然，人無異詞，至於人道的形成，則或謂出於天命，或謂本於人心，總之，皆由前定，非關人力。理學家固然如此主張，漢學家或清學家也多半相同。劉師培則一反舊說，認為人類社會的道德

¹⁸ 《理學字義通釋》「命」字條，《遺書》，頁560上。

¹⁹ 同上注。

規範，有出於風俗習慣的，也有出於專制國君的，皆由後天產生，並非由於前定。而因為風俗習慣各有不同，政治的考量也不一致，因此所謂人道，也沒有絕對的律則，善惡也就沒有一定的標準了。他說：

人之初生，本無一定之準則。風俗習慣，各自不同，則所奉善惡亦不同，一群之中以為善，則相率而行之，目之為道，習之既久，以為公是公非之所在，復懸為準則，以立善惡之衡。一群人民以為是，則稱為善德，一群人民以為非，則稱為惡德。然溯其善惡之起源，則以人民境遇各殊，以事之宜於此群者為善，以事之背於此群者為惡。其始也，以利害為善惡，然一國多數人民之意向，既奉此善惡為依歸，及相習稱成風之後，即不能越其範圍，此道之起於風俗習慣者也。²⁰

又說：

又上古之初，一國之權，操於強者之手，而人民遵其命令，罔敢或違。非惟握制定法律之權也，並握制定道德之權，見其有利於己，則稱之為善，見其有害於己，則稱之為惡，善德者，民之當為者也，惡德者，民之不當為者也。愚民不識不知，奉君命如帝天，而強者所定之道德，遂為一國人民所共遵，及人民漸摩濡染，遂本之以定是非，此道之原於政體法律者也，則天下豈有一定之道哉？²¹

無論認為道德是起源於風俗習慣，或是政體法律，都主張道德是出於後天的人為或環境的影響，而不承認是先天已有或有一定的標準。劉師培這種見解，可謂與傳統思響想大異其趣，雖然令人覺得缺少一種追求崇高理想的動人情懷，特別是以為強者握有制定法律或道德的權力，不免更讓人懷疑會削

²⁰ 《理學字義通釋》「道」字條，《遺書》，頁 565 上。

²¹ 同前注所引書，頁 565 上-565 下。

弱社會大眾對不公平不人道的現象的批判力量。但是這種純粹立基於現實經驗的思想形態的出現，應有其相當重要的時代意義，值得我們特別注意。

（七）仁義與社會倫理

仁義二字是儒家道德思想的中心觀念，深受歷代儒者的重視，劉師培對此二字的討論，主要是偏向於社會倫理方面。首先，就仁字而言。許慎《說文》「仁」字下說：「仁，親也。從人二。」《中庸》說：「仁者，人也。」鄭玄注：「人也，讀如相人偶之人。」阮元作〈論語論仁論〉、〈孟子論仁論〉，發明許、鄭之說，謂：「孔門所謂仁也者，以此一人與彼一人相人偶而盡其敬禮忠恕等事之謂也。相人偶者，謂人之偶之也，凡仁，必於身所行者驗之而始見，亦必有二人而仁乃見。」又謂：「古所謂人偶，猶言爾我親愛之辭。」²²認為孔門論仁，不務高遠玄虛，皆就其近處、實處而言。劉師培《理學字義通釋》中有「仁惠恕」一條，完全接受了阮元這位鄉先賢上述的意見，同樣認為「人與人接，仁道乃生」、「與人相偶，即與人相親」、「仁道之大，必以施之人民者為憑。」²³理學家談論道德，著重內在本體的探討，劉師培雖然也承認仁德有內外體用之分，但是他認為古人言仁，重在仁德外在的實行，與人民是否確實得到仁德的利益，此對仁德的認識，可謂已從個人修身的倫理，跨越到社會倫理的範圍。

而且他在討論仁德時，同時也注意到國人輕忽社會道德的問題。他說：

中國之民則踐行仁德者實居少數，其原因略有二端，一曰中國人民視他人之疾苦，如秦人之視越人，則感情不富之故也。一曰中國人民不明人已相關之義，凡己身以外之事，均置若罔聞，則公德未明之故也。……不知人生於世，非與人相親相倚，則己身不能獨存，故同居一群，即有相扶相助之責任，否則欲人之扶己助己，不亦難哉？故至

²² 兩處引文並見《聖經室集·一集》卷八「論語論仁論」，（北京·中華書局，1993。）頁176。

²³ 兩處引文分見《理學字義通釋》「仁惠愛」字條，《遺書》，頁556下、557上。

公之心不可不擴充，即慈善之事業，亦不可不竭力勉為，蓋此乃對於社會應盡之義務也。²⁴

可見劉師培探討仁德的意義，不僅只是在作學術上的論辯而已，還有他對現實社會的關懷，尤其是對國人普遍缺乏社會公德心與社會義務的觀念，可謂觀察深刻。

其次，就義字而言。《中庸》云：「義者，宜也。」事得其宜即謂之義，至於如何得宜？主要在於約束自己的行為，不使放縱而侵害到他人的權利自由。劉師培說：「行為之自由，固為己身之權利，然自由不能無所限，……義之為德，所以限抑一己之自由，而使之不復侵犯他人自由也。」²⁵這種強調人身自由與權利的說法，顯然是受到西方學說的影響，同時與他對仁字的認識一樣，也是從社會倫理的角度出發；只是仁是積極地為所當為，而義則是消極地勿為所不當為而已。所以劉師培說：「有益於人之謂仁，無損於人之謂義。」²⁶

（八）敬以應事與靜以制動

理學家的修養工夫，約而言之，不外程朱主敬與陸王主靜兩派之分，但是無論程朱或陸王，都強調靜坐的工夫，意在屏絕外來事務的干擾，以求本心的澄定，劉師培認為這種偏向內省的工夫，往往會造成喜靜惡動的結果，而中國自宋以後，民情普遍缺乏活潑進取的精神，與此種風氣有極大的關係。《理學字義通釋》有「恭敬」與「靜」兩條，對此曾慨乎言之。

先就恭敬而言，《說文》對恭敬二字皆訓為：「肅也。」《釋名·釋言語》則云：「恭，拱也，自拱持也。」又云：「敬，警也，恆自警肅也。」鄭玄《禮記·少儀注》云：「恭在貌，敬在心。」劉師培據之而稱：「恭指容言，乃威

²⁴ 《倫理教科書》第二冊，《遺書》，頁2339下。

²⁵ 《理學字義通釋》「義」字條，《遺書》，頁562下。

²⁶ 同前注所引書，頁562上。

儀發現於外之謂也。敬指事言，乃人心恆自警肅之謂也。」²⁷因為常人的行為，若不加警飭約束，一則容易放縱，再則容易懈怠，古人為了防止這些弊端產生，於是而有禮儀的制定，強調容止必須謙恭有禮，行事必須心存敬謹，目的在使人不至於自肆自廢。不意宋儒矯之過偏，如朱子所定小學與家禮，以嚴格的要求為恭，常使人不堪忍受。又如程頤以主一無適為敬，以致心與事離。相沿成習以後，不僅使中國民情趨於保守退縮，更有因反彈而走上愈加放蕩的情形。劉師培說：

乃宋儒之言恭者，以禮儀為桎梏束縛身體之自由；宋儒之言敬者，存心虛漠致與事物相忘，是恭訓為拘，敬訓為靜，雖足收斂身心，使之不能自肆，然活潑之風，進取有為之志，咸為恭敬二字所拘，非趨天下之人於自廢乎？且人人咸失自由，則人人無樂生之趣，使防維稍弛，必致蕩檢踰閑，以遂其所欲，是恭敬者，又實以激天下之人而使之自肆也。此豈古人言恭言敬之旨哉！²⁸

古人主張恭敬，原是希望讓人能過正常合理的生活，但是經過宋儒的解釋以後，恭敬反而成為殘害身心的教條，劉師培以上所言，可謂有感而發。

次言靜字。如前所言，人心有體有用，既然有用，即不可能只是空寂虛無，不與外物相感。而人心原本具有自由的特性，當其感物而動之時，如果直情徑行，不知詳審，或眾念紛紜，不加整齊，便會產生不當的行為，因此必須講求主靜的工夫。但是古人所謂主靜，並非理學家與物隔絕的靜坐冥思，而是在人心感物而動之後，靜思省察，希望使所有的行為都能適宜的一種工夫，實即為處事應物而設，並非廢動而專言靜。《說文》訓靜為審，與《釋名》訓靜為整，劉師培即依之而申釋說：

²⁷ 《理學字義通釋》「恭敬」字條，《遺書》，頁562下-563上。

²⁸ 同上所引書，頁563下。

蓋古人所以言主靜者，其故有二：一以制人心之粗率，一以息心念之紛擾。……《說文》訓靜為審，審者詳加審查之謂也，故能審則不率。《釋名》訓靜為整，整者用志不紛之謂也。……靜字與動字為對待，主靜者，即動心之基也，所以裁抑心念之自由，使動心之時，必循一定之規矩。……使人於感物以後，動念之初，克盡主靜之功，則動心之時，自能中節，無復粗率及紛擾之失矣。²⁹

他又說：

……後儒言靜寂動虛，豈古人言靜之旨乎？然欲矯其弊，致以靜功為無用，則又啓人民自肆之端，亦非古人動靜交相養之旨也（原注：「近儒多蹈不知主靜之失。」）殆所謂兩失者與！³⁰

可見劉師培並不反對主靜，他所排斥的，只是以不動心為靜的主靜說。因此對於某些清代學者，因為厭惡理學家不務實際的主靜說，而一併反對主靜的工夫，他更認為是動靜兩失，也不可取。

四、結論

《理學字義通釋》一書，基本上是一部代表清代漢學家自戴震《孟子字義疏證》以來，同類著述的殿軍之作。旨在本於「故訓明而後義理明」的信念，發明漢儒義理出於訓詁之是，與指出宋儒義理不宗訓詁之非，因此，諸所徵引，當然是以傳統漢學家的著作為主要的依據，並本此依據，加以推衍。但是重要的是，如果劉師培認為漢學家的說法不夠精確，或有錯誤的話，即使該

²⁹ 《理學字義通釋》「靜」字條，《遺書》，頁565下-566上。

³⁰ 同前注所引書，頁568上。

說是出於許慎、戴震之口，也並不屈從迴護。³¹反之，如果他認為宋明儒的見解正確無誤，也會加以稱述，或為之辯解。³²而且劉師培畢竟是生長在一個新時代的人物，也能勇於接受外來新思想的刺激，加上個人的聰明穎悟，因此時有不同於舊說的見解出現。可見劉師培撰作《理學字義通釋》，雖然意在「遠師許鄭之緒言，近擬阮焦之遺說」，卻並不一味抨擊宋儒，唯漢學是從，而是一部有繼承，有修正，也有發展的著作，這正是我們研究《理學字義通釋》所應該注意的地方。

- ³¹ 例如劉師培以為人欲本無不善，只因過用其欲，始流於惡，因此《說文》釋欲為「貪欲」，並不正確。又以為「心之所欲為者為志，心之初起者為意。」意志二字，義雖相近卻仍有分別，而《說文》「二字互訓，尚屬未精。」（並見《理學字義通釋》「性情志意欲」條。）又如劉師培與戴震同樣以血氣心知為性的實體，也同樣以為人天生即有知善知惡的能力，但是因為他主張性體屬靜，無善無惡，而心知的知善知惡，只是一種中性的才能，也與善惡無涉，因此對戴震性善才善的說法，即認為是誤以「心知即理義」。（同上）
- ³² 例如劉師培認為程子論心分體用為說，「實屬精言。」（見《理學字義通釋》「心思德」條。）又如其論敬字，雖不以程子「主一為適」為是，卻認為「朱子曰：『敬非萬慮休置之謂，特要隨事專一，不放佚耳。非專是閉目靜坐，耳無聞，目無見，不接事物然後為敬也。』其說最精。」（見《理學字義通釋》「恭敬」字條。）再如劉師培訓理為分為別，為客觀的存在，可謂全與戴震同調，但是同時他又認為訓理為分，朱子也有此種說法，不宜一概非之。他說：「朱子《答何叔京書》言：『理字之義，當於渾然中仍具秩然之理。』秩然者，即條理也。又《易經注》云：『理謂隨時得其條理也。』條理者，亦即秩然有序之義也。又程朱言：『事事物物皆有理可格。』有理可格，則理非渾全之物矣，此皆宋儒解理之得也。」（見《理學字義通釋》「理」字條。）

A Survey of Liu Shih-p'ei's *Li-hsueh Tzu-yi T'ung-hsih*

Bao, Kuo-shuen*

[Abstract]

Although unfinished, *Li-hsueh Tzu-yi T'ung-hsih* is Liu's most important book in regard to his Li-hsueh thought. Based on the extant edition, it is fair to say that Liu's major points have been well explained and are worthy of studying. This book is the last one of its kind in Ch'ing dynasty from Tai Chen's *Meng-tzu Tzu-yi Shu-chen* on. Its basic assumption is that one who is willing to understand the scholarship of yi-li must understand the scholarship of scholium first. Its standpoint is to promote the scholarship of Han and demote the scholarship of Sung. Yet it is worth noting that if Liu considers a theory inaccurate, even it is proposed by Hsueh Shen or Tai Chen, he will not defend the theory; if he considers a theory accurate he will stand by it even it is proposed by Sung scholars. Therefore we may conclude that Liu's book, though having the goal of passing down the tradition of Hsueh Shen and Cheng Hsuan as well as that of Juan Yuan and Chiao Hsun, is a book which inherits the Han scholarship and modifies it at the same time.

Key words : Liu Shih-p'ei, *Li-hsueh Tzu-yi T'ung-hsih*

* Bao, Kuo-shuen is a professor in the Department of Chinese Literature at National Sun Yat-sen University.