

論戴東原章實齋認識論立場之差異 及其所形塑學術性格之不同

戴景賢*

〔摘要〕

清乾隆期之有戴震，乃當時學界風氣變衍一重要影響因素。錢大昕初見戴氏即歎以為天下奇才。後戴氏因大昕之延譽，漸為世重。然章學誠言彼曾往見戴氏館舍，詢其所學，戴為粗言崖略，學誠當時即疑時人之言不足以盡其底裡。後學誠在朱筠門，見其推重戴氏，亦但云訓詁名物，六書九數，用功深細而已。及舉《原善》諸篇，則群惜其耗精神於無用之地。然依學誠之見，戴氏誠所謂「近代鉅儒」，其學蓋真能見古人之大體者。惟學誠之衡論戴氏，稱賞之外，亦頗有針砭之意，大旨見於其所著《文史通義》之〈朱陸〉篇；後則有〈書後〉之文，補敘其作意。然另有一關係密切者，即是其所草之〈浙東學術〉一篇，學誠於其中將當時最為關鍵之學脈，畫分浙東、浙西，以戴氏屬之浙西，而已所傳承，則謂出於浙東。蓋學誠之所以重視於戴氏，不唯因彼於戴氏學術，能洞見其微，且在彼之整體論述中，戴氏之學術，實亦足以反映清初以來中國學術發展之某一潛在之趨勢。至於學誠之最終所造，則與戴氏形成對比。雖則如此，戴氏之學術觀點，對於學誠，實具有極重要之影響。本文之論旨，即在依據二人之著作，一方面將其思想之共同基礎，加以釐清；另一方面，亦將其結構形態之差異，作出對比；並指出此種對比性，於二人學術性格之形塑上，所曾產生之關鍵性作用。

關鍵詞：哲學、經學、史學、中國學術史、戴震、章學誠

* 國立中山大學中國文學系教授

一、戴東原論學之基本論點及其知識議題

清乾隆時期之有戴東原（震，1724-1777），乃當時學界風氣變衍之一重要關鍵。錢竹汀（大昕，1728-1804）〈戴先生震傳〉云：「（震）少從婺源江慎修（永，1681-1762）游，講貫禮經制度名物及推步天象，皆洞徹其原本。既乃研精漢儒傳注及《方言》、《說文》諸書，由聲音文字以求訓詁，由訓詁以尋義理，實事求是，不偏一家，亦不過騁其辯以排擊前賢。……性介特，多與物忤，落落不自得。年三十餘，策蹇至京師，困于逆旅，餽粥幾不繼，人皆目為狂生。一日，攜其所著書過予齋，談論竟日。既去，予目送之，歎曰：『天下奇才也。』」¹ 夫以竹汀之深研音韻、訓詁、典章、制度、官職、士族、地理、金石，乃至中西曆算等，而竟於日後之追憶中，猶深記初識東原之情景，而鄭重言之如此，則東原之精博，必有驚人心識之處可知；此點尚可印證之於並世諸名賢有關東原之記語中。而其所以為學者所賞，依竹汀此語，約可分兩層說之：一在禮經制度名物乃至推步天象等。若此皆時人視之為乃東原循由舊學而得其條貫者，竹汀以「洞徹原本」稱之。凡當時謂東原之學乃有所承取於清初婺源一地之風氣，且與江永相關者，多在是。而另一則是所謂「由聲音文字以求訓詁，由訓詁以尋義理」之法，此語前半指明精研訓詁之方，而後半則開示精研義理之徑。此二者，依竹汀說，皆東原之所深造而自得之者。而統合竹汀所分敘之前得、後得，東原之學，實皆於當時之所謂「實事求是」者，有所勝擅，²故群譽之以為卓。

雖竹汀之言雖如此，然據章實齋（學誠，1738-1801）所敘，時賢之於東原，

¹ 見〔清〕錢大昕：《潛研堂文集》，卷39，收入陳文和主編：《嘉定錢大昕全集》（南京：江蘇古籍出版社，1997年），第9冊，頁671-673。

² 洪榜（字汝登，1745-1779）〈戴先生行狀〉云：「嘉定光祿王君鳴盛（字鳳喈，1722-1797）嘗言曰：『方今學者斷推兩先生，惠君（棟，字定宇，號松崖，1697-1758）之治經求其古，戴君求其是，究之，舍古亦無以為是。』王君博雅君子，故言云然。其言先生之學，期於求是，亦不易之論。」（〔清〕洪榜：〈戴先生行狀〉，收入〔清〕戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》〔合肥：黃山書社，1997年〕，第7冊，頁8）則見當時東原之見推，已與定宇半天下，且此說非一人之言，故鳴盛以「斷推」二字言之。至於鳴盛以「求古」與「求是」二語分判惠、戴，雖東原之弟子如汝登，亦以為乃不易之言。特依鳴盛之見，「捨古無以為是」，此一意見與同時竹汀所主張「後儒之說勝於古，從其勝者，不必強從古可也；一儒之說而先後異，從其是焉者可也」（〈答問·六〉，見錢大昕：《潛研堂文集》，卷9，頁116）之說，本可有「偏惠」與「偏戴」之不同，此間之別，則汝登或未能辨。

於其學術之所造，則實未深知。實齋答邵二雲（晉涵，1743-1796）一書云：「丙戌（按，乾隆三十一年，1766）春夏之交，僕因鄭誠齋（虎文，1714-1784）太史之言，往見戴氏休寧館舍，詢其所學，戴為粗言崖略，僕即疑鄭太史言不足以盡戴君。時在朱先生（筠，1729-1781）門，得見一時通人，雖大擴生平聞見，而求能深識古人大體，進窺天地之純，惟戴可與幾此。而當時中朝薦紳負重望者，大興朱氏，嘉定錢氏，實為一時巨擘。其推重戴氏，亦但云訓詁名物，六書九數，用功深細而已。及見《原善》諸篇，則群惜其有用精神耗於無用之地。僕於當時，力爭朱先生前，以謂此說似買櫝而還珠，而人微言輕，不足以動諸公之聽。足下彼時，周旋嘉定、大興之間，亦未聞有所抉擇，折二公言，許為乾嘉學者第一人也。」³ 實齋此書據所親見、親聞者，以商之周旋錢、朱間之二雲，則實齋之言此，必非虛語。⁴然則竹汀之深有取於東原之能由聲音文字以求訓詁，由訓詁以尋義理，實事求是，不偏一家者，其於東原之論學精義，固仍有未能盡得者，企待分疏。

今細勘諸家論記所及，東原之學究竟為何？不唯當時人頗多議論，可資參考，其本人亦曾自敘及之，見諸文字。唯自民國以來，經學者比對，東原之論學主張，則似有後、先之異，其變化與清人所見者不同，故引發種種討論。其事頗見曲折，有甚值深究者。

近人所舉東原自述語，最要者，在其所撰之〈與是仲明論學書〉，本文亦自此起論。東原文云：「僕自少時家貧，不獲親師，聞聖人之中有孔子者，定六經示後之人，求其一經，啟而讀之，茫茫然無覺。尋思之久，計於心曰：『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，必有漸。』求所謂字，考諸篆書，得許氏《說文解字》，三年知其節目，漸睹古聖人制作本始。又疑許氏於古訓未能盡，從友人假《十三經注疏》讀之，

³ 〈答邵二雲書〉，收見〔清〕章學誠撰，倉修良編：《文史通義新編》（上海：上海古籍出版社，1993年），頁553。

⁴ 江藩（字子屏，1761-1831）《漢學師承記》記洪榜云：「生平學問之道服膺戴氏，戴氏所作《孟子字義疏證》，當時讀者不能通其義，惟榜以為功不在禹下。撰〈東原氏行狀〉，載〈與彭進士尺牘書〉，笥河師見之，曰：『可不必載，戴氏可傳者不在此。』榜乃上書辨論」（見〔清〕江藩著，鍾哲點校：《國朝漢學師承記》〔北京：中華書局，1998年〕，卷6，頁98），其語亦可參證。

則知一字之義，當貫群經，本六書，然後為定。至若經之難明，尚有若干事。誦〈堯典〉數行至『乃命羲和』，不知恒星七政所以運行，則掩卷不能卒業；誦《周南》、《召南》，自〈關雎〉而往，不知古音，徒強以協韻，則齟齬失讀；誦古《禮經》，先〈士冠禮〉，不知古者宮室、衣服等制，則迷於其方，莫辨其用；不知古今地名沿革，則〈禹貢〉職方失其處所；不知少廣、旁要，則〈考工〉之器不能因文而推其制；不知鳥獸蟲魚草木之狀類名號，則比興之意乖。而字學、故訓、音聲未始相離，聲與音又經緯衡從宜辨。漢末孫叔然創立反語，厥後考經論韻悉用之。釋氏之徒從而習其法，因竊為己有，謂來自西域，儒者數典不能記憶也。中土測天用句股，今西人易名三角、八線，其三角即句股，八線即綴術。然而三角之法窮，必以句股御之，用知句股者，法之盡備，名之至當也。管、呂言五聲十二律，宮位乎中，黃鐘之宮四寸五分，為起律之本。學者蔽於鐘律失傳之後，不追溯未失傳之先，宜乎說之多鑿也。凡經之難明，右若干事，儒者不宜忽置不講。僕欲究其本始，為之又十年，漸於經有所會通，然後知聖人之道，如縣繩樹槩，毫釐不可有差。」⁵ 此書段懋堂（玉裁，字若膺，1735-1815）《戴東原先生年譜》繫之於乾隆二十二年（1757），在乾隆二十年東原入都後，東原時年三十五；為其自論為學經歷之較完者。⁶今細審書中之言，東原此書自其家貧不獲親師起敘，條理分明，見其為學之逐一而求，精審其事，以究其本始，廣涉字詞訓詁以至曆算、聲音、制度、地理、名物等，實皆由其讀書之欲求開解所謂「茫然」者來，有其關涉方法論之問題意識。尤其於文字「制作」之源，與訓詁應循乎「知一字之義，當貫群經，本六書，然後為定」之理，東原自始即有所見，並非如竹汀所言乃屬「後得」之學。

余見以為，東原早歲之由茫然無覺而卒有所得之經驗，必曾於其日後治學觀念之形成有極大影響。凡其以「事」分項而通經之說，當即自此而引繹其端。然在該書之敘語中，東原全未提及其鄉宿儒江永慎修，似東原自始即以此種種所

⁵ 見戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第6冊，頁370-371。

⁶ 段《譜》詳《戴震全書》，第6冊，頁669-670。是仲明，名鏡，陽湖人。錢師賓四（穆，1894-1995）考東原入都實在乾隆十九年，而是、戴之相晤於徽州，約在乾隆十四、五年間，且謂此書之寫作，最晚應不遲於入都時（詳《中國近三百年學術史》，收入《錢賓四先生全集》〔臺北：聯經出版事業公司，1998年〕，第16冊，第九章，頁393-394），說與段異。

識，所謂「漸於經有所會通，然後知聖人之道，如縣繩樹槩，毫釐不可有差」者，多有出自其自身「思久計心」之得者，非盡由傳授，故乃說之如此。⁷今觀慎修之書，雖博通考訂，且其所申議經學之三難，所謂「淹博難」、「識斷難」、「精審難」者，亦確曾為東原本篇〈論學書〉所引據，⁸然慎修之所從事，就各別之分業言，其由淹博、識斷而求精審，本出當時徽皖一帶共有之風習與增益日變之新趨，其積蘊之影響，為一地之人所同受，非出一家所立，亦非一人所獨授，慎修、東原輩次雖分先、後且有講論，難以說為一脈之嫡傳。⁹且就其所主張之儒義言，

⁷ 梁任公（啟超，1873-1929）謂東原之深究名物度數測算訓詁，乃至程朱之學，雖有江慎修為其及門問業之師，其自幼注意聲音訓詁之學，從而得出「由字通詞，由詞通道」之見解，則應受有其鄉先賢桐城方密之（以智，1611-1671）與歙縣黃扶孟（生，1622-1696）之影響（說詳梁啟超：《戴東原哲學》，收入《飲冰室合集》〔北京：中華書局，1989年〕，第5冊，頁21）。然個別學識之形成與方法學之哲學意識不同，當時將種種考證原理之所涉，思計之為一種具普遍義之方法學議題，且運用之於「通經見道」而成一說，東原乃自有其識，故能於日後成就影響；此種精微處，不僅胡適之（適，1891-1962）、梁任公所釋為東原哲學來歷之顏習齋（元，1635-1704）、李恕谷（塏，1659-1733）從未認知（胡氏說見胡適：《戴東原的哲學》〔臺北：臺灣商務印書館，1996年〕，頁1-80），即任公此處所指言之江、方、黃三人，亦與之無涉。否則如此篇文中有「中土測天用句股，今西人易名三角、八線」之句，其所謂「易名」云云，固已是暗摹宣城梅氏較論測算之學時所主張「算術本自中土傳及遠西」（語出〈測算刀圭序〉，見〔清〕梅文鼎〔字定九，1633-1721〕撰，何靜恆、張靜河點校：《續學堂詩文鈔》〔合肥：黃山書社，1995年〕，頁63）之說，其它類此者尚夥，豈非皆當一一併數之以為東原之所從出乎？

⁸ 東原云：「僕聞事於經學，蓋有三難：淹博難，識斷難，精審難。三者，僕誠不足與於其間，其私自持，暨為書之大概，端在乎是。前人之博聞強識，如鄭漁仲（樵，1104-1162）、楊用修（慎，1488-1559）諸君子，著書滿家，淹博有之，精審未也。別有略是而謂大道可以徑至者，如之宋之陸（九淵，字子靜，1139-1192），明之陳（憲章，字公甫，1428-1500）、王（守仁，字伯安，1472-1528），廢講習討論之學，假所謂『尊德性』以美其名，然舍夫『道問學』，則惡可命之『尊德性』乎？未得為中正可知。」（語詳〈與是仲明論學書〉，收入戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第6冊，頁371-372）

⁹ 就儒學觀念論，由於宋明以來朱（熹，1130-1200）、陸之對峙，故兩派於一般流行之論中，成為偏向「道問學」與偏向「尊德性」之代稱，故「宗朱」仍是一由返約所可遵法之儒學觀念。前註引東原〈與是仲明論學書〉，極言捨夫「道問學」，亦將無所謂「尊德性」，且並宋之陸與明之陳、王而共斥之，見東原早年路徑，確亦曾受此種觀念與鄉風之影響，如近人所言。唯當時徽皖學者，除尊仰朱子遺教外，亦承襲有明中期以後崇尚博雅之風習，且於專門之術亦累積而有成。其中天文曆算乃至物理格致之學，且更有西學之影響，事非一端。故若以思想之啟迪言，並不宜專以朱子學之流衍為說。此但觀康熙間宣城梅氏之自出一格，與他人不同，卻於儒學，猶自託於性理之學之途轍，且常以明季以來虛爭門戶之事為憂，從而強調師友傳承之重要，即可見「學術觀念」與「學術實際」此兩面之不同（學者或據此處所指梅氏言論之調和於門戶者，將之詮釋為具有表現其儒學企圖之積極特質〔參

慎修乃以博物為格致，凡所宗義，於理念上，仍秉持嬗衍相傳之朱學矩矱。¹⁰故其發明識斷、精審之為術，雖有所見，慎修並未於「宗朱」之外，另行發展出一套通盤檢視「經學」之方法，亦未越逾朱子之系統，獨自探究於「事理」與道體間之關係，乃至其所以可為人知之基礎；¹¹與東原自始即將事物之理依性質分判，且欲本於一確定之「知識」觀念，將之一一追溯於古聖人制作之所根原者不同。故東原之精、博，雖不能謂與地方之風習，乃至慎修之影響無關，然江、戴師弟子於認識論上所具有之態度差異，實源自其各自對於「議題所以存在」之哲學性認知之不同。此種分別，乍見之雖若無能遽辨，然日後東原循此而益進，乃至與朱子之學決裂，正有一依稀可見之脈絡存於其間，可以推求而得。¹²

詳張永堂（1947-）撰：《明末清初理學與科學關係再論》，臺北：臺灣學生書局，1994年，頁105-176〕，說與此異）。故辨一家學術之能否自立，與辨析學脈之種種網絡關係，確應分別論之。

¹⁰ 趙東山（沔，字子常，1319-1369）曾謂新安自朱子之後，儒學之盛稱天下，宋亡，老儒猶數十人，其學一以朱子為宗（趙沔撰：〈汪古逸先生行狀〉，見〔元〕趙沔撰：《東山存稿》卷七，收入《景印文淵閣四庫全書》〔臺北：臺灣商務印書館，1983年〕，第1221冊，總頁334-336），是新安之專主朱子，實自宋亡而嚴。至萬曆間程瞳（字啟暉，號莪山，生正德、嘉靖間）著《新安學繫錄》，則更以朱子為南宋以後新安理學系譜之核心，且表列北宋二程，以之為同派之祖。後人乃有據此而將二程亦歸之新安者（見程應鵬：〈莪山先生《新安學繫錄》跋〉，收入〔明〕程瞳輯撰，王國良、張健點校：《新安學繫錄》〔合肥：黃山書社，2006年〕，頁6-7）。由此可見，陽明講學之風行，新安未為轉移，甚且以此自標舉。然明清之際，思想多變而富，其地之學即宗朱之意未改，亦非朱學所可一一規範，蓋已不復東山當年所敘「凡六經傳註、諸子百氏之書，非經朱子論定者，父兄不以為教，子弟不以為學」（趙沔撰：〈商山書院學田記〉，《東山存稿》卷四，總頁287）之景況。故此所謂「秉持嬗衍相傳之朱學矩矱」，亦僅是以儒學理念之大體為說。

¹¹ 慎修除《禮書綱目》（臺北：臺聯國風出版社，1974年）乃欲完朱子未竟之業外，其所為《近思錄集註》（收入《四部備要》，臺北：臺灣中華書局，1968年），用功深細，亦是一以朱子之說為憑依。可見其學雖廣，論及性理學之統系，則仍是以朱子之格物說為核心。

¹² 東原之於慎修，由後學之推服前輩，樂稱弟子，洵至敬意日衰，而以平人視之，於前賢大儒如朱子，私議間甚且以刻薄之詞相加，依倫理與心術言，此誠未符君子「德當謙厚」之望，與清初顧亭林（炎武，1613-1782）之雖博雅而猶不忘推服前賢，乃至並世之學人（詳〈廣師〉篇，〔清〕顧炎武著，華忱之點校：《顧亭林詩文集》〔北京：中華書局，1983年〕，卷6，頁133-134），胸懷、意態固迥乎不侔，然東原之深所自信，雖舉世共尊之宗師，亦不稍讓，此中必有其所以致然之由；考論其學者，誠亦不宜無所致辨。學者近自上海圖書館藏江永《善餘堂文集》中檢出東原〈江慎修先生七十壽序〉一文（詳漆永祥〔1965-〕：〈新發現戴震「江慎修先生七十壽序」佚文一篇〉，《中國典籍與文化》2005年第1期，頁122-123）。此文作於乾隆十五年，乃東原作以為慎修壽，故最可信。其較之〈與是仲明論學書〉，未知孰先，要相隔未久。文中盛稱鄭玄（字康成，127-200）、

東原同時可考之說，於〈與是仲明論學書〉之外，近人又舉〈與姚孝廉姬傳書〉，其文云：「凡僕所以尋求於遺經，懼聖人之緒言闡汶於後世也。然尋求而獲，有十分之見，有未至十分之見。所謂十分之見，必徵之古而靡不條貫，合諸道而不留餘議，鉅細畢究，本末兼察。若夫依於傳聞以擬其是，擇於眾說以裁其優，出於空言以定其論，據於孤證以信其通，雖溯流可以知源，不目睹淵泉所導，循根可以達杪，不手披枝肄所歧，皆未至十分之見也。以此治經，失不知為不知之意，而徒增一惑，以滋識者之辨之也。先儒之學，如漢鄭氏、宋程子（顥，1032-1085；頤，1033-1107）、張子（載，1020-1077）、朱子，其為書至詳博，然

朱子，以為皆殊絕之學，亙古不能有二，於慎修之接踵紫陽，亦誠心推服不置。然序中於兩人之關係，則云：「震少知向慕；既數年，始獲一見；又數年，始拜先生於吾邑之斗山。所讀諸經，往來問難，承口講指畫，然後確然見經學之本末。既而先生就館本邑，未能從學，深悵恨焉。」由此見，東原初見慎修至於再見，已歷數年。再見之後，東原雖有得於慎修之口講指畫，所謂「確然見經學之本末」，然彼此間基本上乃是循「往來問難」之方式。後慎修就館本邑，而東原乃有「未能從學」之嘆。此說與〈論學書〉中但言「僕自少時家貧，不獲親師」，而未一及慎修，事可參照。故東原之於慎修，蓋如後學之請益鄉賢，已在其學粗奠規模之後，謙稱弟子可，僅以「後學」自處，亦非不宜；錢大昕之為〈江先生永傳〉，雖判定震之學以得諸慎修者為多，然其論江、戴，亦有「引為忘年交」之說（錢大昕撰，陳文和主編：《嘉定錢大昕全集》，第9冊，頁668），可見據其所聽聞於東原者實近此。至於慎修本人，或即以此種關係待之，故其撰作《古韻標準》、《詩韻舉例》諸書，乃有「與同志東原商定」之語（詳〔清〕段玉裁撰，楊應芹訂補：《東原年譜訂補》，《戴震全書》，第6冊，頁674）。此一詮釋，設若屬實，亦多少可為後人所指摘東原一生於慎修或稱師、或稱先生，而於敘事之文中，乃又逕稱之為「吾郡老儒」一事作解。故東原是否於晚歲因勝氣而傷義，有失於厚，固可評論，要不當即以此一端作證。魏默深（源，1794-1857）生年後東原逾一甲子，未能親知二人交往之實，乃因戴校《水經注》一案，牽連及於江、戴關係，遂據「稱謂」一事大醜東原背師，詞氣凌厲，一若乃天地之所難容，此種抑揚過當之見，實亦難免自傷於怨。今檢魏說〈書趙校《水經注》後〉，除見收本集（〔清〕魏源撰：《魏源集》〔北京：中華書局，1983年〕，上冊，頁225-226）外，周壽昌（字應甫，1814-1884）《思益堂日札》亦收之，在〈魏默深遺文〉中，然文與《魏集》小異。周本云：「戴為婺源江永門人，凡六書、三禮、九數之學，無一不受諸江氏，有同門方晞（按，應缺一「原」字）所作〈群經補義序〉稱曰『同門戴震』可證。及戴名既盛，凡己書中稱引師說，但稱為『同里老儒江慎修』，而不稱師說，亦不稱先生，其背師盜名，合逢蒙、齊豹為一人。則攘他氏之書，猶其罪之小者也！平日譚心性，詆程朱，無非一念爭名所熾。其學術心術，均與毛大可（奇齡，1623-1716）相符。江氏亦不願有此弟子也。」（見〔清〕周壽昌：《思益堂日札》，收入《續修四庫全書》〔上海：上海古籍出版社，1997年〕，第1161冊，卷5，總頁420-421）而《魏集》本所收，無「平日譚心性，詆程朱，無非一念爭名所熾。其學術心術，均與毛大可相符。江氏亦不願有此弟子也」一段，且文中「猶其罪之小者也」句，「罪」字作「事」，整體語氣稍緩，應是後改，則魏之抨擊此事，動於意氣，或亦有所自覺。總之，此事雖可討論，不宜過於重視。

猶得失中判。其得者，取義遠，資理闕，書不克盡言，言不克盡意。學者深思自得，漸近其區，不深思自得，斯草蕘於畦而茅塞其陸。其失者，即目未睹淵泉所導，手未披枝肄所歧者也。而為說轉易曉，學者淺涉而堅信之，用自滿其量之能容受，不復求遠者闕者。故誦法康成、程、朱，不必無人，而皆失康成、程、朱於誦法中，則不志乎聞道之過也。誠有能志乎聞道，必去其兩失，殫力於其兩得。既深思自得而近之矣，然後知孰為十分之見，孰為未至十分之見。如繩繩木，昔以為直者，其曲於是可見也；如水準地，昔以為平者，其坳於是可見也。夫然後傳其信，不傳其疑，疑則闕，庶幾治經不害。」¹³ 姚姬傳（鼎，1731-1815）以桐城古文之傳得大名，其年少東原七歲。東原此書，撰於乾隆二十年，在今人所考入都後一年。此書特出者，在提出所謂「十分之見」。所謂「十分之見」，依此文，凡有二義：一在「徵之古而靡不條貫」，此即當時所謂「考證」之學之常義；而另一則為「合諸道而不留餘議」，此則有東原之新得。依東原說，蓋必兩者兼具，然後可以「鉅細畢究，本末兼察」，以達十分之見。

所謂「合諸道而不留餘議」，推其義，即是由「學」而通至於「理」。此說近於朱子「物格而後知至」之說。然朱子之由窮理而達於合道，必經由所謂「豁然而貫通焉」，乃為「知至」。¹⁴其未至者，已知之中有未知，而其未知者無從以自知之。而東原此說，則一事有一事十分之見，差不可以毫釐，學者取義遠、資理闕，深思之即或以自得，不必俟諸豁然之一旦，乃為「事物之表裡精粗無不到」，故亦不說有「吾心之全體大用無不明」之一境，而僅以「合諸道而不留餘議」者懸為學的。且因在其說中，合諸道而不留餘議者，必逐事以求，故鄭、程、張、朱，皆屬得失中判，並無因其一家之法即可定為一律之是非之理。此與當時說者之分判各家常以漢、宋分途之長短為論者，顯非一路。

而正由於東原之所謂「條貫」者，凡所言「依於傳聞以擬其是」、「擇於眾說以裁其優」、「出於空言以定其論」、「據於孤證以信其通」，自漢以迄宋，皆包在

¹³ 見戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第6冊，頁372-373。

¹⁴ 朱子〈格物補傳〉：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟理有未窮，故其知有不盡也。是以《大學》始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」見〔宋〕朱熹撰：《大學章句》，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁6-7。

內，故又進而指言，後之學者誦法康成、程、朱，於各家之得者，未必能深思之，而自得於言語之外；於各家之失者，則以其易曉而堅信之，未能復求闕遠。凡此之無識，皆坐「不志乎聞道」之過。由此知，在東原之觀念中，「志道」不唯乃求知之動力，亦且為啟迪智慧重要之觸媒。凡逐事以求十分之知，雖所究心者，止在一事之貫通，然倘能意在闕遠，則識因志養，必於道之實地有以自得。反言之，學者僅依耳食，誦法前人，而無求「是」於一事乃至事事之心，則即侈言志道，亦不過為誇大之空言。由此言之，一事而求實見，知而未至十分之見者，則當闕其所疑，不傳其未信，凡此皆不僅為「知識」本身之當求其真，抑且關乎學者所以操持之心術。

東原函中除以上立言之正意外，另透露一重要之學術訊息，事涉當時學術風氣，即是其所提及「誦法康成、程、朱，不必無人」之一事。此說之可注意者，一在其言中未於漢、宋之區分有所抑揚；¹⁵其次則是全未提及明學。此兩點倘若合併而觀之，則應即是實齋於判別清學時云「世推顧亭林氏為開國儒宗，然自是浙西之學」¹⁶所指言之亭林影響。蓋若亭林者，則正是一面力斥明代帖括、語錄之學，一面主張應合理學於經學。¹⁷而其所主張「後之君子，因句讀以辨其文，

¹⁵ 錢師考東原之排宋儒，謂實始於《緒言》一書，說詳所著《中國近三百年學術史》，第八章，頁 429-438。

¹⁶ 〈浙東學術〉篇，見章學誠著，葉瑛（字石甫，1896-1950）校注：《文史通義校注》（北京：中華書局，1985年），頁 523。

¹⁷ 亭林云：「愚獨以為理學之名，自宋人始有之。古之所謂理學，經學也，非數十年不能通也。……今之所謂理學，禪學也，不取之五經而但資之語錄，較諸帖括之文而尤易也。」（〈與施愚山書〉，見顧炎武著，華忱之點校：《顧亭林詩文集》〔北京：中華書局，1983年〕，卷 3，頁 58）此文所謂「今之所謂理學」，究竟是否包括宋人而並斥之？頗費思量，而今人之解讀，亦多有不同。錢師謂亭林「古之所謂理學，經學也」句，「經學」乃自漢以至於宋通言之，而「古之理學」，則專指宋，以其合於經，同於經，故曰即經學；至於「今之所謂理學」，則指明而言（見所著〈顧亭林學述〉，收入《錢賓四先生全集》，第 22 冊，頁 79-107）其說頗詳。而余意則以為，亭林於另處言：「今之言學者，必求諸語錄。語錄之書始於二程，前此未有也。今之語錄，幾于充棟矣，而淫于禪學者實多。然其說蓋出于程門。故取慈谿《黃氏日鈔》所摘謝氏（良佐，字顯道，號上蔡，1050-1103）、張氏（九成，字子韶，號橫浦，1092-1159）、陸氏（象山）之言以別其源流，而衷諸朱子之說。……嗚呼！在宋之時，一陰之〈姤〉也，其在于今，五陰之〈剝〉也。有能繇朱子之言，以達夫聖人下學之旨，則此一編者，其碩果之猶存也」（〈下學指南序〉，見顧炎武著，華忱之點校：《顧亭林詩文集》，卷 6，頁 131），其意固以宋當一陰之〈姤〉，若然，則其說雖於宋宗朱子，謂可以折衷流別而得聖人之意，然於經學之外別有以語錄為

因文以識其義，因其義以通其制作之原」¹⁸之說，亦正是東原《七經小記》撰作之所據依。故東原之於「誦法康成、程、朱之學者」有意見，謂彼輩皆「失康成、程、朱於誦法中」，¹⁹正是沿歛皖尊朱之遺風²⁰之外，用心承接亭林論學意見之證。特亭林之言「因聖人之經義以通其制作之原」，非一人之力所能備考，故東原之《小記》亦姑以其所勝擅者見功。²¹不唯其博涉多方，大有開闢，其晚作《原善》、

據之理學，終自程子已啟其端。故前文所謂「古之所謂理學」云云，或亦可有另外解釋之可能，即是：古無理學之名，當古之時，經學即是理學；自宋人而始有理學之名，遂別有語錄之學；至於明，而風氣愈烈，不取之五經而但資之語錄，乃流而為禪學。此一說法，亦非不可通。依余之見，東原早年精研於經學中之事理以言道，既有取鄭、程、張、朱，而又謂諸儒皆屬得失中判，其問題之意識固多本於自得，然若論及學術之取徑，則顯然曾受亭林此種欲矯挽後世之儒學之弊，將之返還於以經學為本之原初形態之說之影響，與慎修於經學外，尚主張有可合之於經學之理學者不同。東原之由尊朱，寢假而至於並朱子亦一概推倒，雖持論過激，然其間轉換之潛因，未始非肇之於此。此亦亭林所以為清學開宗之一例。

¹⁸ 〈儀禮鄭注句讀序〉，見顧炎武著，華忱之點校：《顧亭林詩文集》，卷2，頁32。

¹⁹ 亭林嘗云：「三代之禮，其存於後世而無疵者，獨有《儀禮》一經。漢鄭康成為之注，魏、晉已下至唐、宋通經之士，無不講求於此。自熙寧中王安石（字介甫，1021-1086）變亂舊制，始罷《儀禮》，不立學官，而此經遂廢，此新法之為經害者一也。南渡已後，二陸起於金谿，其說以德性為宗。學者便其簡易，群然趨之，而於制度文為一切鄙為末事。賴有朱子正言力辨，欲修三《禮》之書，而卒不能勝夫空虛妙悟之學，此新說之為經害者二也。沿至於今，有坐舉比，稱講師，門徒數百，自擬濂、洛，而終身未讀此經一遍者。若天下之書皆出於國子監所頒，以為定本，而此經誤文最多，或至脫一簡一句，非唐石本之尚存於關中，則後儒無由以得之矣。」（〈儀禮鄭注句讀序〉，同前註）依其說，經學之日荒，新法、新說為之害，而承學之久，雖康成、朱子之善法，亦鮮能為繼。甚者並其傳本之誤，亦無由校正。此其所以盛推稷若（張爾岐，1612-1677）之書，謂為足以為天下之先倡。由是言之，經學之難，不在尊主，而須實功，東原之能以精識冠一世，正在能力矯亭林所見之弊。

²⁰ 惜抱之論江永云：「婺源自宋篤生朱子，傳至元、明，儒者繼起。雖於朱子之學益遠矣，然內行則崇根本，而不為浮誕，講論經義，精覈貫通，猶有能守大儒之遺教而出乎流俗者焉。近世若江慎修永其尤也。」（見〈吳石湖家傳〉，《惜抱軒文集後集》，卷5，收入〔清〕姚鼐著，劉季高標校：《惜抱軒詩文集》〔上海：上海古籍出版社，1992年〕，頁313）依此說，則婺源一地之承沿朱學，學術之功，由元、明而下，實已承流漸遠，有所差別。特其所以崇根本之內行，精覈貫通之講論，則猶能守大儒之遺教，故論之者猶以為乃朱學之流風餘韻。然既云「於朱子之學益遠」，則婺源之學，亦非一意守成。

²¹ 亭林之言通學，嘗言須能採銅於山，故其權衡治道得失，乃同時會通於史，此為東原所不及，然亭林有懲於明百餘年來之學風，空言心性，故約言「博學於文」、「行己有恥」二者（〈與友人論學書〉，見顧炎武著，華忱之點校：《顧亭林詩文集》，頁41）以為士所可慕於聖人之道者之大端，此則終無以為言理義者另闢蹊徑，故以此點言，東原之於體用之說見亦有勝於亭林之處。

《緒言》諸書，「援據經言疏通證明之」，而以論義理，²²更為其企圖重建經學實體之一種努力之結果。相較而言，慎修於考論名物訓詁之外，亦重理學之宗傳，不以理義之學為盡出於經學，因而別有《近思錄集注》之作，以成就朱子一家之會通，其所取於亭林者，輕重顯與東原差異；後人論清代徽皖之學之必以東原為學風轉捩之關鍵，而非慎修者，其因在此。

針對東原之合理學於經學，時人乃至後人，或因東原自述之言，有謂「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，必有漸」，遂將「訓詁」之必備，說為東原學術之真正根柢，而不解「訓詁」之法，有淺、深，定一字之本義，僅為通經之初階，非達於此者，即足以明乎義理。²³東原謂明義理必深乎訓詁，其說實有其更上一階之義，有待深求，否則無以詮釋其哲學方面思想組織、建構之所以然。至於尋此而不得，遂另生出說法，謂東原中年思想之轉向，實以「反玄學」或「反理學」為動機，乃別有所承受而然。²⁴此一說法雖新穎，且從之者眾，然此所謂承受，如無與東原自身相關

²² 見《原善》三卷本序言。詳戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第6冊，頁7。

²³ 「訓詁」僅為通經之初階，非達於此即足以明義理，此義易了。明義理必深乎訓詁，則義難知。章太炎（炳麟，1869-1936）有一說，謂：「清世理學之言，竭而無餘華；多忌，故歌詩文史楷；愚民，故經世先王之志衰。……家有智慧，大湊於說經，亦以紓死，而其術近工眇蹕善矣。始故明職方郎崑山顧炎武，為《唐韻正》、《易、詩本音》，古韻始明，其後言聲音訓詁者稟焉。大原閻若璩（字百詩，1636-1704）撰《古文尚書疏證》，定東晉晚書為作偽，學者宗之；濟陽張爾岐始明《儀禮》；而德清胡渭（字拙明，1633-1714）審察地望，系之《禹貢》；皆為碩儒。然草創未精博，時糅雜宋明譚言。其成學著系統者，自乾隆朝始。一自吳，一自皖南。吳始惠棟，其學好博而尊聞。皖南始戴震，綜形名，任裁斷。此其所異也。」（〈清儒第十二〉，見章太炎撰，朱維錚編校：《疇書》〔初刻本、重訂本合編，香港：三聯書店，1998年〕，頁158）此說辨明清初以至清中學術之變衍，雖間有視清廷扼抑之影響過鉅之嫌；如謂當時多忌諱，故歌詩文史多楷窳之類。然其論中點明清學之著成體系，乃自惠、戴始，則於乾、嘉考證之所以成學，具深識。尤其文中論東原，謂其學乃「綜形名，任裁斷」，意在指出東原深入名言以究義理之一種「辨義」之法，更較時論僅以常義之「訓詁」、或「辨名」說解東原者遠勝（梁任公以「辯名當物」釋「識字」與「聞道」間之關係，而未深了東原「訓詁」之法中所有之「裁斷」，說在太炎後而識遠不及。詳梁啟超：《戴東原哲學》，第5冊，頁54）。唯「綜形名」而如東原所謂「非從事於字義、制度、名物，無由以通其語言」（〈與段懋堂等十一札〉之九，《戴震全書》，第6冊，頁541），在東原仍止是一必經之階，其用智而成學是否尚有「超於形名」之一層，而後乃能於事事見其必然之理？本文所析，與太炎之見猶有不同，論詳後文。

²⁴ 胡適論戴氏，主張東原之哲學乃是接軌顏、李，以樹異於宋儒，冀求由精微玄妙轉向平實

之線索加以支撐，終是影響之談，未切於實。

東原論學之自敘，除上見二書外，又有〈與方希原書〉，可相發明，亦極重要。²⁵其文云：「古今學問之途，其大致有三：或事於理義，或事於制數，或事於文章。事於文章者，等而末者也。然自子長（司馬遷，145-86 B.C.）、孟堅（班固，32-92）、退之（韓愈，768-824）、子厚（柳宗元，773-819）諸君子之為之也，曰：『是道也，非藝也。』以云道，道固有存焉者矣，如諸君子之文，亦惡睹其非藝歟？夫以藝為末，以道為本。諸君子不願據其末，畢力以求據其本，本既得矣，然後曰是道也，非藝也。循本末之說，有一末，必有一本。譬諸草木，彼其所見之本，與其末同一株，而根枝殊爾。根固者枝茂。世人事其枝，得朝露而榮，失朝露而瘁，其為榮不久。諸君子事其根，朝露不足以榮瘁之，彼又有所得而榮、所失而瘁者矣。且不廢浸灌之資、雨露之潤，此固學問功深而不已於其道也，而卒不能有榮無瘁。故文章有至有未至。至者，得於聖人之道則榮；未至者，不得於聖人之道則瘁。以聖人之道被乎文，猶造化之終始萬物也。非曲盡物情，游心物之先，不易解此。然則如諸君子之文，惡睹其非藝歟？諸君子之為道也，譬猶仰觀泰山，知群山之卑；臨視北海，知眾流之小。今有人履泰山之顛，跨北海之涯，所見不又懸殊乎哉？足下好道，而肆力古文，必將求其本。求其本，更有所謂大本。大本既得矣，然後曰是道也，非藝也。則彼諸君子之為道，固待斯道而榮瘁也者。聖人之道在六經。漢儒得其制數，失其義理；宋儒得其義理，失其制數。譬有人焉，履泰山之顛，可以言山；有人焉，跨北海之涯，可以言水。二人者不相謀，天地間之鉅觀，目不全收，其可哉？抑言山也、言水也，時或不盡山之奧、水之奇。奧奇，山水所有也，不盡之，闕物情也。」²⁶方矩，字希原，一作晞原，歙縣人。此書懋堂《戴譜》繫於乾隆二十年，與前書同，蓋一時之論。此書首言學問之途大致有三：或事於理義，或事於制數，或事於文章。此三分之

淡薄，故造就一種反玄學之理論；其排斥於程、朱，大體係由此種反理學之風氣中浸染而來（論見胡適：《戴東原的哲學》，頁1-80）。其論與本文此處所主張東原之自始即是欲合性理之論於經學，而其專注點，則是以東原自身對於認識論中有關「窮理」之理解為核心，從而逐步深化其哲學之系統性者，有所不同。

²⁵ 梁任公於經韻樓本《東原集》卷九舉出五篇與治學方法相關之文，除此所引三篇之外，尚有〈答鄭丈用牧書〉與〈與某書〉二文（見梁啟超：《戴東原的哲學》，收入《飲冰室合集》，第5冊，頁53）。

²⁶ 見戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第6冊，頁375-376。

說，姚姬傳亦有相似之言，或當時頗有持此類意見者，非一二人之意見；此不足異。可異者，在於東原文中所持「本」「末」之說，²⁷則有他人所未見及者。

夫以藝為末，以道為本，此歷來即有之論。然如循東原此論，而遂謂「有一末，必有一本」，而又有「根、枝殊爾」之說，則為東原之獨見。凡前釋東原，曾謂彼乃依事而辨理，理則有毫釐不可差者，乃至前書之云「本、末兼察」，胥是依此為言。而此一說法，如就「類求」之義言，則觀念略近於荀子。特在東原所主張，有謂迷於其方者，則莫辨其用，²⁸則在其說中，已建立一具體之「條別的」知識方法論，可以一一從學術史中，分項以求；與荀子之直接訴諸研究者「以知」之能²⁹者，有精、粗之不同。東原明顯已有「理論性知識」之觀點在內。而以東原此書所揭示之說論之，凡時學之不達於方者，如所謂「誦法康成、程、朱，而皆失康成、程、朱於誦法」者，實皆徒事其枝末，故得朝露而榮，失朝露而瘁，其為榮難久。必若君子之得其術，從事其根，則既有浸灌之資，亦有雨露之潤，³⁰可以學問功深而不已於其道。此則為「求合於道」之始。

「本、末兼察」之說，其旨略如上言。唯就各個根枝而言，一一根枝雖皆可有所從事夫浸灌，亦可有其因得、失而榮、瘁者，然由一末以求見本，其所見本，識力未及者，必與見夫眾枝末之同出於一大本者不同。故東原勉希原之由古文家

²⁷ 惜抱〈述菴文鈔序〉云：「竊嘗論學問之事，有三端焉：曰義理也，考證也，文章也。是三者苟善用之，則皆足以相濟；苟不善用之，則或至於相害。今夫博學強識而善言德行者，固文之貴也；寡聞而淺識者，固文之陋也。然而世有言義理之過者，其辭無雜俚近，如語錄而不文；為攷證之過者，至繁碎繳繞，而語不可了當，以為文之至美，而反以為病者何哉？其故由於自喜之太過而智昧於所當擇也。夫天之生才雖美，不能無偏，故以能兼長者為貴，而兼之中又有害焉。豈非能盡其天之所與之量而不以才自蔽者之難得與？」（見姚鼐著，劉季高標校：《惜抱軒文集》，卷4，《惜抱軒詩文集》，頁61）而其〈復秦小峴書〉則云：「竊嘗謂天下學問之事，有義理、文章、考證三者之分，異趨而同為不可廢。一塗之中，歧分而為眾家，遂至於百十家。同一家矣，而人之才性偏勝，所取之逕域，又有能有不能焉。凡執其所能為，而毗其所不為者，皆陋也，必兼收之乃足為善。……天下之大，要必有豪傑興焉，盡收具美，能祛末士一偏之蔽，為群材大成之宗者。」（見姚鼐著，劉季高標校：《惜抱軒文集》，卷6，《惜抱軒詩文集》，頁104-105）是其所持為己見者，在於「異趨而同為不可廢，苟善用之，則皆足以相濟」，與東原之見異。

²⁸ 二句見前引〈與是仲明論學書〉，詳戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第6冊，頁371。

²⁹ 荀子於〈解蔽〉篇云：「凡以知，人之性也；可以知，物之理也。」見〔清〕王先謙（字益吾，1842-1917）：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），頁406。

³⁰ 「浸灌之資」指分項學理之長期精研，屬於持續之功，而「雨露之潤」，則指針對特定議題而有之一時研究，其識見常為偶得。

之「求本」，更應上而求所謂「大本」。此即是於條別之知識方法論之上，更有通達於「道」之「諧合」之一層。前文所謂「合諸道而不留餘議」，倘依此而分析，亦必要能見得所謂「大本」，而後為理之得。「有所見」與能達乎「十分之見」，其差異在此。東原此一辨義，於理之所原，標出「本」與「大本」之層次關聯，而於理之認知，則確然指出件件皆有「十分之見」之說，其意實在替換出朱子論「格物」時必俟諸心體之「一旦豁然」然後為精、粗並到之義，其分辨極深微。

東原此書除辨本、末，辨唱道之古文諸君子之猶未能實然見道外，又引伸而類推於漢、宋儒之偏得。此種制數、義理可以偏得之說，雖若兩取，實則乃是「兩去」。與東原後論所斥調停漢、宋之說，貌似而實不同。蓋在其所建構之說中，「見理」與「合道」，於其終極之境，雖屬一體，然在窮理之過程中，則仍有可分說之層次：蓋就「見理」言，有一末，必有一本，凡其所見之本，與其末同一株，此即事各有理，而理有可知。故得於制數與得於義理，事不必一體。然專於一末以見一本者，雖不廢浸灌之資，仍不免因目不全收，從而有所得而榮、有所失而瘁，不能有榮而無瘁。³¹此一不能有榮而無瘁之事例，即以主張古文者為論，其人自昌黎以來，雖力求「本深末茂，形大聲宏」，³²言之鑿鑿，其實亦是有至、有未至。他如漢儒之與宋儒，講其學者，亦每自謂將以求道於經，然亦卒不免僅為制數、義理之偏得。³³凡此皆坐其所以求見理者，乃各據一末，雖以性理之名義為辨者，亦不外是；故有所見，而卒不能無榮、瘁。³⁴故此處東原雖兩取其長，

³¹ 依此言之，一事雖有一事之理，就窮理者言，「即於一末即足以得其一本」，與「必兼得旁通始足以盡其情之曲折」者，兩處所言，實有認知對象或層次之不同。東原論此極深刻，非泛論者所得而知。

³² 昌黎云：「聖人之道，不用文則已，用則必尚其能者。能者非他，能自樹立，不因循者是也。」（〈答劉正夫書〉，見〔唐〕韓愈撰，朱熹考異：《朱文公校昌黎先生文集》，收入《四部叢刊》〔臺北：臺灣商務印書館，1979年〕，卷18，總頁143），又曰：「夫所謂文者，必有諸其中。是故君子慎其實。實之美惡，其發也不揜。本深而未茂，形大而聲宏。行峻而言厲，心醇而氣和。昭晰者無疑，優游者有餘。體不備，不可以為成人。辭不足，不可以為成文。」（〈答尉遲生書〉，同上書，卷15，總頁127）

³³ 今若取東原〈與姚孝廉姬傳書〉、〈與方希原書〉兩書比觀，則見前書東原所辨者，在「康成、程、朱」與「頌法康成、程、朱者」，而後書則是以當時常義所言之漢、宋為斷。此兩書懋堂《戴譜》繫於同一年，理不應有大異，則前書「得失中判」之言，其意應乃逐人、逐事而說，故以名列舉；而後書「漢儒得其制數，宋儒得其義理」之說，則是依其大較統合而論，兩處取義之著眼不同。

³⁴ 東原此處將宋儒於義理之偏得，亦屬之由一末以求一本，見其對於觀念性之哲學討論，既

其實即是並暴其短。

以是言之，在東原之意中，所謂「合道」之一層，若以文中觀於山水者為譬，則不僅須能言山、言水，乃必求能全收山水之鉅觀，由此而盡乎山水之奧、奇，方始為得。此奧、奇，本山水所固有，倘觀者不克盡其奇、奧，則是於物情有所未能盡而有闕。東原於此，遂提出「曲盡物情」「游心物先」之說，以為非如此則無從解達聖人之境。此「曲盡物情」「游心物先」之二語，於東原辨理之義關係極為重大，特歷來論其學者，皆未之深曉，故亦無明晰之解說。然其中實涵有甚為深邃之方法學觀點，應予探究。

「曲盡物情」「游心物先」二語，一出《易傳》，一出《莊》書。「曲盡物情」語近《易傳》之「知周乎萬物」，³⁵而「游心物先」，則義似《莊》書之所謂「上與造物者遊」。³⁶以前項論，東原之云「曲盡物情」，雖若與《易傳》類，然彼之言「知周乎萬物」，須當仰觀俯察，達於「知幽明之故」「知死生之說」「知鬼神之情狀」，³⁷然後有以致之，故其即形下之器以究形上之道，在其所運用之智能中，「理解」之力之外，另須有一「超越之智」在於其中；³⁸此則為東原所不言。東原之謂「曲盡物情」，倘就一物而言，則一末一本，皆可由博考、識斷而漸進於精審，有其理之可知。若然，則可窮之理，乃繫於物，不在物先，而所謂「物」者，實亦不離於官知之能之所當簿，而莫不可以「類」求；論近於荀子。東原此一說法，若持與朱子之「格物」說之必求達於豁然貫通之境者相較，則由於雙方議論中「理」字之義界層次，具有根本性質之差異，其中蘊含有極為重要之促使思想建構發生「立論主軸」改換之轉變因素，頗為關鍵，故討論東原哲學之系統

不全盤抹殺，亦未以之即是性命之學之大本。此一疏別義理學之觀點，與其日後東原視宋儒之論「理」乃以意見殺人（參見註〈157〉），關係極大。而與實齋於後論中以嚴格之說法反對「空言義理」，義亦有不同。

³⁵ [魏]王弼（字輔嗣，226-249）、韓康伯注，〔唐〕孔穎達（字仲達，574-648）等正義：《周易正義》（臺北：藝文印書館，1976年），卷7，頁10a。

³⁶ 《莊子·天下》篇，見〔晉〕郭象（字子玄，252-312）注：《南華真經》，收入《無求備齋莊子集成初編》（臺北：藝文印書館，1972年），卷10，總頁582。

³⁷ 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》，卷7，頁9-10a。

³⁸ 《易傳》云：「易，無思也，無為也，感而遂通天下之故」（同前註，卷7，頁24b），在其說中，聖人之所以能通天下之故者，必先如著卦之體，無思、無為，以達於至神，然後能之。至於所以「通之」之道，則又必因感而遂通，然後得之。此即是主張人性之最深處，潛藏有一超越之智，可以藉修德而顯用。

性，應由此一屬於認識論之議題切入，加以理解，然後擴及於其它。

二、戴東原認識論之哲學基礎及其論學之態度

前論謂東原「曲盡物情」之說，乃類近荀子，此蓋有說，須逐層辨明。荀子云：「然則何緣而以同異？曰：緣天官。凡同類、同情者，其天官之意物也同，故比方之疑似而通，是所以共其約名以相期也。……心有徵知。徵知則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。然而徵知必將待天官之當簿其類，然後可也。」³⁹ 依此，荀子之類取，其基礎乃在於緣天官而校於約名，亦即承認人之意物約名，具有某種程度之客觀性，故足以「相期」。至於「知」之為知，荀子則曰：「凡以知，人之性也；可以知，物之理也。」⁴⁰ 其說可分為兩面：依「以知」之條件言，凡非人性所可能者，不在「知」之範圍內；依「可以知」之條件言，凡非人性之知之所可以知，亦不在「知」之範圍內。而正因知之為知，有「可知」，有「以知」，故知之達於理，乃有所底止。此一底止之地，荀子之論，可約之為二義：一以「物情」說之，東原所謂「一末一本」，即順此而為說；另一則是以「人」為價值核心而有之制斷，東原則另以「盡美惡之極致」者當之。東原後論有謂「底於必然」，其作為基礎之思路，即是沿此二義而益進。

以上二義，倘就「物情」一端分疏，正緣荀子之論「知」，乃依於人之天官意物之所同，而謂確然有可知，故在其說中，各別之「知」與「知」之間，釐然可分。然人之為知，「意物」之上，尚有會通而為「全體之觀」之照覽，故蔽於一曲未能通方者，必由「物見」而生「物蔽」。荀子於其篇中，強調所謂「凡萬物異，則莫不相為蔽」之說，以之為心術之公患，⁴¹且力主藉「虛壹而靜」之功，以破「見蔽」之害。而其所謂「無蔽」，則正是去其偏、私之害，以「兼物之知」。其言曰：「人生而有知，知而有志（按，同「識」）。志也者，臧（按，同「藏」）也；然而有所謂虛；不以已所臧⁴²害所將受謂之虛。心生而有知，知而有異。異

³⁹ 〈正名〉篇，見王先謙：《荀子集解》，頁415-417。

⁴⁰ 〈解蔽〉篇，同前註，頁406。

⁴¹ 同前註，頁388。

⁴² 盧文弨（字紹弓，1717-1796）云：「元刻作『所已臧』。」（同前註，頁396）

也者，同時兼知之。同時兼知之，兩也；然而有所謂一；不以夫一害此一謂之壹。心臥則夢，偷則自行，使之則謀；故心未嘗不動也，然而有所謂靜；不以夢劇亂知謂之靜。……虛壹而靜，謂之大清明。」文中之謂「大清明」，依荀子說，即是人處「能知」之位之最佳狀態，此心既無「偏知」之障，亦無「謀行」之擾，於是「清明之體」由之而生，⁴³不復為物見所蔽。

東原承荀說而為論，則云：「余嘗謂學之患二：曰私，曰蔽。世之欣於祿位，從乎鄙心生者，不必挂語。若所謂事業顯當世，及文學道藝垂千古，慕而企之，從乎私己之心生者也。儒者之學，將以解蔽而已矣。解蔽，斯能盡我生；盡我生，斯欲盡義命之不可已；欲盡夫義命之不可已，而不吾慊志也。吾之行己，要為引而極之當世與千古而無所增，窮居一室而無所損。」⁴⁴文中謂「解蔽」之所底止，實為盡己之生所必階藉，而欲盡義命之不可已，則應由「盡己」之志出發。凡行己者，要以所得於智之所無可增、損者，以為克盡之準，既可引而極之當世，亦可俟諸千古；必以此為義命之不得已，而不以窮達措諸懷，然後為得之。東原此論極精，語亦動人。其說將個人之從事於智慧事業者，說解為即是其關懷社會「志道之仁」之所踐履，並以之為即是「義命之所不容已」，說頗似於德國哲學家韋伯（Max Weber, 1864-1920）所提倡以「學術」為「志業」之觀念。較之荀子所期於儒效者，蓋猶增多一層以「個人人生」為著眼之價值觀。而在其說中，東原實已將孟、荀「偏仁」、「偏智」，一重人人之德，一重士君子之學，兩相差別之說，於此一點上，作出某種縮合。

至於「以『人』為價值核心而有之制斷」，荀子稱之為「材官萬物，制割大理」之經緯。其言曰：「精於道者也，〔非〕⁴⁵精於物者也。精於物者以物物，精於道者兼物物。故君子壹於道而以贊稽物。」又曰：「萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。坐於室而見四海，處於今而論久遠，疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物，制割大理，而宇宙裏矣。」⁴⁶荀子

⁴³ 此「大清明」所以說當有一清明之體，而未純以「境」「用」釋之者，以其具有更高層次之智慧之能，可以為「理」之綜括。

⁴⁴ 〈沈處士戴笠圖題詠序〉，見戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第6冊，頁396。

⁴⁵ 俞樾（字蔭甫，1821-1907）曰：「『精於物』上疑當有『非』字。」（見王先謙：《荀子集解》，頁399）

⁴⁶ 同前註，頁395-399。

此論於一般「認知」之「知」上，另說出一層足為裁斷之「識能」，其所裁斷，既包倫常之教，亦含治化之制；關於此，東原則以「巧」字說之，合上「辨物之智」，并說為二。

東原之論云：「生養之道，存乎欲者也；感通之道，存乎情者也。二者，自然之符，天下之事舉矣。盡美惡之極致，存乎巧者也，宰御之權由斯而出；盡是非之極致，存乎智者也，聖賢之德由斯而備。二者亦自然之符，精之以底於必然，天下之能舉矣。」⁴⁷在此論中，東原由關涉宇宙構成原理之「自然」起論，推而下及於認識論之陳述。其所主張美惡、是非之有極致，即是表明「理」於「人所以合天」之層次，推衍而有其定則，實乃因人具有可以積極參與「自然存在目的」之稟賦故然。⁴⁸而其言「精巧、智之能，有所底於必然」，則是認為人之能知、能為，其所達致，與「理」乃確有相合之處，與「事」不分。在此說中，理不唯不離於事而別有其境，亦不先於事而有先天之目的。而人之「以知」，則分巧、智，一為制作性之判斷與作為，其間寓有人之主觀創造能力；一則為價值性或認知性之判斷，其目標具有某種客觀性與確定性。兩者性質不同。而凡此所剖辨，則皆有東原之特識在於其中。尤其東原將決斷於美惡之極致者，釋之為「巧」，類近於以「工具理性」之概念說之，以此為政治「統御」及「謀為」之術之所從出；而論中將之判為與「決斷是非」之智區隔，則更係承沿朱子之教者所未嘗言，其間已兼有荀子之影響在內。⁴⁹

綜此所述，東原於「曲盡物情」一面，由於乃將「知」之所及，設定於「物情」，而以「盡乎生養、感通之道」之人文立場，作為其統合知識之核心，故就儒學之目標言，本於此觀點，即能確立一有所「止之」之原則。此一立場，實頗近於荀子之所構畫。荀子曰：「以可以知人之性，求可以知物之理而無所疑止之，則沒世窮年不能遍也。……故學也者，固學止之也。惡乎止之？曰：止諸至足。」

⁴⁷ 此段引文出自三卷本《原善》卷上，見戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第6冊，頁10。

⁴⁸ 倘若人之參與於自然，與「自然」無涉，或「自然」之本身無目的，則人之裁制，僅是「人」而非「天」，人之「智」、「巧」亦將止有依人之立場而說之成、敗，而無何「底於必然」之可謂。故依於此點，可證東原並非一真正之物質主義者，如近人所測想。

⁴⁹ 東原雖提倡經學，對於「子學」則未全然排斥。至於此引東原語之未見於「三篇本」之《原善》，則顯示東原先後之論雖相承，系統化之完成，則亦有其以漸不以驟之歷程。

曷謂至足？曰：聖也。聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也。兩盡者，足以為天下極矣。」⁵⁰荀子此說以「盡倫」、「盡制」釋聖、王，謂兩盡者，足以為天下之極，與東原說似，應即是東原篇中分說「巧」、「智」之來歷。特東原不唯強調二者皆自然之符，且進言「精之以底於必然，則天下之能舉」，其說於「自然」中說出「必然」，則有荀子所曾未有之觀念成分在內。⁵¹

所謂「精於自然而有以底之於必然」，就其義觀之，蓋不僅以「物」為知之對象，應即是以「物之變化之常理」為對象。且此常理之知，依東原之見，必至見其所必然，乃為得之。此種論法，其實已提示認知之法中所謂「觀物於變」與「證驗期於必然」，與荀子精物之法之僅知以類求之，可謂有認知深淺與實際操作上之差異。東原後以「通情遂欲」為理，即是此種「觀物於變以期於必然」之法之一種清楚實踐。

荀子之言「知」與「識」，一兼物物，一精制割，所憑皆在於傑出之個人，即其所稱之「大儒」，故其說中強調「師法」。在荀子，實並未將一人所可能者，論說為人人所皆能，從而說出如何「精識」之方；而其於物理之知，因而亦無藉「有見」而達「十分之見」，以「底於必然」之論法。而東原一生之最大著作計畫，所謂《七經小記》則是區分科目，各究原委，⁵²欲即一人所能為，擇要而為之示例，故謂之「小記」。就此一面而言，東原之論學，志道而明，雖仍是「大本」，其逐事而求一末之一本，於物情之曲盡，則已有精識之方，可以精確而論。

⁵⁰ 〈解蔽〉篇，見王先謙：《荀子集解》，頁406-407。

⁵¹ 近人辨東原與荀卿關係者，以錢師賓四之說最精，其大旨謂：東原思想多推本晚周，雖依孟子道性善，而時近荀卿。荀主性惡，極重後天人為，故曰：「明於天人之分，則可謂至人矣」，又曰：「聖人清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功」，此即東原精研自然以底於必然之說。東原釋「理」，多就人之情、欲求之，謂使之纖悉無憾之謂理，亦正合荀卿「進則近盡，退則節求」之旨。而荀子要其歸於禮，戴學後起，亦靡勿以禮為說，此又兩家思理之相通而至似者（說詳所著《中國近三百年學術史》，第八章，頁453）。其論可謂俱得其大。唯本文所申述於二家之辨天、人分際處，則與之略有異同；讀者詳之。

⁵² 《七經小記》據段懋堂之記，有〈詁訓〉篇、〈原象〉篇、〈學禮〉篇、〈水地〉篇、〈原善〉篇（見段玉裁：《戴東原先生年譜》，收入戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第6冊，頁705），篇篇皆是各具原委之專學，其間亦皆有途轍可以深究。東原事事皆曾用心，非為空論。而其數《論》、《孟》、五經而七，參用宋儒以義理尊《論》、《孟》之義，與自來乃至當時經家之謂「七經」者不同，亦有其識。

至於荀子以「大清明」者釋所謂「虛壹而靜」，旨在闡明智體之發用，能「兼物物」而有制割之識斷，此「智能」但處虛靜而自有；其說與東原之言「盡美惡之極致，存乎巧」「盡是非之極致，存乎智」，乃欲於巧、智之功中，磨練其聰慧，以盡美惡、是非之極致，兩者立論，則亦有粗、精之不同。

東原於「曲盡物情」之外，依上論，另有所謂「游心物先」之一面，此亦有說，當進一步明之。

「游心物先」一語，初見之，雖若與《莊》書「上與造物者游」之意近，如前言。然在《莊》書，上與造物者游者，乃由物、我之兩冥，以達「有」「無」之俱盡，故其所謂「至人」，遇物之際，乃止官知而行神欲，不見物而能全物；其道但依天理，不盡物情，與東原之合「游心物先」「曲盡物情」兩句為一者不同。故東原所謂「游心物先」，若就去「物見之執」言，誠近於「虛」「靜」之功，而非僅是荀子「不以已所臧害所將受」，乃至「不以夢劇亂知」之虛靜。然其云「游心」，則並非索之於冥漠之謂。此處東原未之深談，然若以東原「曲盡物情」「游心物之先」兩句乃合說為一者觀之，其義仍可約略推求。⁵³請言之於下：

以心而言游，蓋可分兩層說之：一在「去其束縛」；一在「動其天機」。就前一項「去其束縛」言，荀子之去蔽、去私而能兼物物，其要在於以「兼」除「蔽」，故在其理論之建構上，乃破「物蔽」，不破「物見」，非如莊子之遊心於冥而盡破「物」之畛域，以及於「無物」。東原一面承荀子之意，以「去私」、「去蔽」為學者要務，以祈得「兼物」之能，另一方面，則提出所謂「游心物先」之語，以為擺落「物蔽」後心識所達至之「智能運用」之描繪。此智能，依東原「更求大本」之言推求，實應是一種由「哲學性理解」所推動產生之個人智慧之提昇，而非屬二氏之學中所述說之究竟智慧之開發。⁵⁴而就後一項「動其天機」言，由於東原並不主「無知之知」，如莊子之言「大知」，而係主於巧、智之並用，則其在主張

⁵³ 吳興蔣孟蘋藏東原手書聯對，乃戴東原乾隆十七年為程易疇（瑤田，1725-1814）作，文云：「論古姑舒秦以下，游心獨在物之初」（〈為程氏書聯〉，收入戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第6冊，頁644。此聯後署「海易戴震」，另有印章曰「葦荷散人」，北京大學《國學季刊》一九二五年十二月第二卷一號曾影印刊出），兩句並出，亦是同一觀點之表露。

⁵⁴ 凡論及有所謂「究竟之智慧」，皆必須於理論上將人之「心體」與宇宙存在之最終實體作出某種關連，此則為東原所排斥。

運用巧、智之際，或其先，亦應有所以動之之心理條件，為其「游心」說之所立基。此一天機靈動之實然者，即是「游心」與「虛靜」之連結處。其實然者，若藉《易傳》「洗心而退藏於密」⁵⁵之說推求，應即是洗去因「物見之偏」所產生之蔽患後，所藏密於內者。此一經歷滌除而為「含藏於內」之心，倘若出而辨物，而非俟其感通，一如《易傳》所示，⁵⁶則其心落實於「際物」之用，秉賦之能，用而愈出，實即有以曲盡物物之情，而為之制割。

東原此種因求「本」而更求「大本」之說，由於在「離物」與「即物」之結合上，部分形態近於《莊》書，故乃借其書之「游」字以說之。然細就其義，則固與老莊書中所提示之極境，非屬一事。

以上所說，即東原論學與知之最要義，其說與《易傳》、荀卿，雖不盡同，然亦皆有所近。⁵⁷且其說之與荀卿有所近，同時之程瑤田易疇，實已有所察覺，故嘗言之。特以今日之眼光視之，瑤田雖曾自謂知東原最深，⁵⁸卻於義理之精微，辨之未明，故在其同篇詮釋後之駁語中，乃誤以東原之言「去私」、「去蔽」，義在「脩慝」，從而謂東原不免以未治之身為叢尤集愆之身，大失性善之義。易疇之指東原論近荀子者，在此。⁵⁹此一判分之法，觀點可謂仍係由理學所傳沿之「性」

⁵⁵ 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》，卷7，頁27a。

⁵⁶ 東原之論「感通」，特以「情」之所涉者為說，而始終未如《易傳》「感而遂通」之以「通天下之故」為論，此雙方差異之關鍵點之一。

⁵⁷ 唯東原論學之與荀卿近，此特就認識論方面言之則如此。至於論「性」方面，東原於荀子則有批評，且轉以程朱之謂「理為形氣所污壞」者，乃有合於荀子之說。論詳《孟子字義疏證》卷上，見戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第6冊，頁167。

⁵⁸ 詳〔清〕程瑤田：〈五友記〉，《修辭餘抄》，收入程瑤田撰：《通藝錄》，收入《百部叢書集成》三編（臺北：藝文印書館，1971年），頁5b。

⁵⁹ 易疇云：「今之言學者，動曰去私、去蔽。余以為道問學，其第一義不在去私；致知之第一義亦非去蔽。蓋本不知者，非有物以蔽之；本未行者，非必有所私也。……崇德，明明德之事也，道問學以尊德性，所以明明德也；脩慝，去蔽、去私之謂也。誠意者，崇德、脩慝兼而有之者也。……問學之事，崇德一大端，大之大者也。脩慝亦一大端，所以輔其崇德，大之次者也。今之言學者，但知脩慝為大端，認脩慝為即以崇德，其根由於不知性善之精義，遂以未治者之身為叢尤集愆之身，雖亦頗疑於性善，及其著於錄也，不能不與《荀子·性惡》篇相為表裏，此說之所以不能無歧也。」（見〈誠意義述〉，《論學小記》，收入程瑤田撰：《通藝錄》，頁26-27a）夫以去私、去蔽為「致知」之先功，本荀子已有之義，老、釋之言「滌除」，或云「去執」，於此發揮尤深至，而宋儒之兼言「明」「誠」，在其立論之內在基礎上，實亦是深受此一脈絡之影響，易疇未透其義，故乃偏以「省察」為說，而謂脩慝者，特所以輔其崇德，而非「道問學」與「致知」之第一義。至於論中指

論議題所支配，而於東原自身認識論立場之所以擇取於荀卿者，全無理會，故偏失其義。⁶⁰

實則東原之重新發揮先秦儒學於知識問題上之見解，因而有取於《易傳》與荀卿，依前所敘，朱子「格物」說最終一境之難於企及，應是一思想上逼迫東原不得不加以面對而深思之主要原由。⁶¹此事本是潛藏於理學中長久未曾徹底解決之難題，東原亦循此而為之精思。並非如易疇所論，乃單就「脩慝」為說，認脩慝即所以崇德。而在東原自有之進程中，彼於〈答姚姬傳書〉中提出所謂「十分之見」，於〈與方希原書〉中提出所謂「有一末，必有一本」，皆已是在此問題，先邁出重要之一步，因而有其後續之深論。

以上所釋於東原者，主要乃於其學術中，點出議題，並依此而將其有關知識之論述予以詮釋，以說明東原自始即對於學術之基本方法，有一屬於哲學高度之反省，並企圖為之奠立一可以依據之堅實基礎。且亦曾於初次入京之先後，於其述學之論語中，表露出有關於此之深刻關切。此一源自本身之思惟核心，依余之見，其精識之深度，誠有先、後之異，因而亦影響其對於宋儒評價之差異，而有

持此說者乃頗疑於性善，而與「性惡」之論相表裏，若無見於東原推原「性善」之意，則更屬明顯疏失。

⁶⁰ 易疇於東原，自謂深知之而終未能契，亦無能精辨其真，此雖牽涉個人哲學理解之能力，然易疇與東原同受教於慎修，易疇之以論相糾，其義亦大體未遠於宋人之舊說，與慎修之取徑似，此點顯示東原與慎修乃至其它同門，確有結構性理論形態與思惟路向之歧異，非屬一路，未可強之使同。

⁶¹ 東原《緒言》卷下一條云：「問：凡讀書窮理，此理之得於古賢聖者，與理之得於天者，非皆藏於心與？曰：否。人之血氣心知本乎天者也，性也。如血氣資飲食以養，其化也，即為我之血氣，非復所飲食之物矣；心知之資於問學，其自得之也即為我之心知。以血氣言，昔者弱而今者強，是血氣之得其養也；以心知言，昔者狹小而今也廣大，昔者闇昧而今〔也〕明察，是心知之得其養也。故人之血氣心知，本乎天者不齊，得養不得養，則至於大異。人之問學猶食飲，則貴其化，不貴其不化。記問之學，食而不化也。自得之，則居之安，資之深，取之左右逢其源，化而為我之心知也。大致善識善記，各如其質，昔人云『魂強善識，魄強善記。』凡資於外以養者，皆由於耳目鼻口，而魄強則能記憶，此屬之魄者存之已爾。至於無取乎記憶，問學所得，非心受之而已，乃化而為我之心知，我之心知，極而到乎聖人之神明矣。神明者，猶然心也，非心自心而理藏於中之謂也。心自心而理藏於中，以之言學，尚為物而不化之學，況以之言性乎？」（見戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第6冊，頁136）文中以「血氣心知本乎天者」為性，且謂人之血氣心知，本乎天者不齊，得養不得養，則至於大異，心知之資於問學，其自得之也即為我之心知，神明者，猶然心也，其說顯然針對「性即理」、「心即理」二義而發；見其所以以「生生之條理」論「理」者，固與認識論之議題密切相關。

論學樣貌之若干改變，然實際上，在其立論之發展方向上，則仍屬一貫，並未曾發生根本性質之轉移或轉向。

不同於以上所說，近代學者之考論於東原之學，則大多主張其發展確有階段性之差異，且謂「分期」一事，對於理解東原而言，具有詮釋其學術立場與內容之重要性。其中重要者，約有三說：一說主東原之日進於高明，在於中年以後之深得文字訓詁之法，其經學以是而為精絕。此說唱之者以乾、嘉學者為主；⁶²前文所舉竹汀之言，即是一例。一說主東原之辨性理，乃承自顏元、李塨，從而暢發其旨，因考論東原與顏、李相關之媒介，並為東原受二家影響之事估定一大較之年代。此說主之者為梁任公與胡適之。⁶³而其所據，則主要在東原之若干傳記資料，與戴望（字子高，1837-1873）所作之《顏氏學記》。⁶⁴再一說，則謂東原之改弦易轍而有先後論學態度之不同，關鍵非在顏、李，而在於結識蘇州學者惠定宇松崖，東原之轉而激烈抨擊宋儒，導因在此。主之者為錢師賓四。⁶⁵

主第一說者，大體謂東原之「由聲音文字以求訓詁」，「由訓詁以尋義理」，其前半與後半，有漸進之階，東原之不甘為舛轍之人，事乃出於東原「由中以至於晚年」之一種發展。主第二說者，重點在於主張東原之辨「形上」、「形下」，乃至「理」、「欲」，以與宋儒樹異，或與當時顏、李之說之流布有關，故議題、觀念相近。⁶⁶至於將此類哲學議題與所習知之考證方法相結合，則是受清初共同

⁶² 當時學者亦有主東原自始即以通聲音文字之學求之六經，因而「能探古人之心，於千載之上」者，如盧文弨，見所撰〈戴東原注屈原賦序〉（收入〔清〕盧文弨著，王文錦點校：《抱經堂文集》〔北京：中華書局，1990年〕，卷6，頁74）。

⁶³ 詳梁啟超著：《戴東原的哲學》，頁60-61；胡適著：《戴東原的哲學》，頁22-26。

⁶⁴ 戴望云：「先生……謂氣質之性無惡；惡也者，蔽也，習也。……若曰氣質有惡，是於天之降才即罪才矣，是歧天人而使之二本矣。……乾隆中戴吉士震作《孟子緒言》，始本先生此說言性而暢發其旨。」見〔清〕戴望著，劉公純標點：《顏氏學記》（北京：中華書局，1958年），卷1，頁4。唯子高生道光十七年，上距東原生年已逾百十數年，故其說亦僅代表後人一種學術史研究之判斷，並無提供東原當時未為人知之載記以為考證依據之意義。

⁶⁵ 錢師賓四之說，大要以東原之初識松崖為關鍵，謂在此之前，東原之學同於江永，其說可徵於〈與是仲明論學書〉，在此之後，東原論學深契乎惠氏「故訓」之說，主義理統於故訓典制，其說可徵於〈題惠定宇先生授經圖〉。見所著《中國近三百年學術史》，第九章，頁393-401。

⁶⁶ 諸家所舉東原所可能接觸顏、李思想之因緣與中介，皆屬臆測。縱或確然，此種屬於形跡之關連，是否即是東原一生思想發展，乃決定於此之明證？亦無從實指。

風氣所影響。其主張第三說者，重點則在於以東原為清中皖學與吳學交會之重要結合點，並據此以檢視考據學日後之發展走向。

以上四說之中，以第三說所受關注最多。蓋當時吳中學者受惠氏影響，以嚴格擇取之觀念，將考據經義之核心基礎，歸約為「古訓」與「經師家法」兩項。⁶⁷此一方法，產生極大之擴散效應；且因而大張所謂「漢學」之幟。故倘東原之詆宋，亦受惠氏「漢學」觀念之啟誘，則其晚歲之以字義疏證考據義理而駁斥宋人漸染二氏所成之說，或亦係深契惠氏「故訓」之說而然。若然，則吳、皖因惠、戴而大致由異協同，兩者雖仍有風格之殊，此一契合，必曾為清代中葉學界最具影響力之一項變化。於是清學之由初期轉向中期，可以有一明晰之論述。此為第三說之所以重要。

唯有關此一問題，今若重加董理，是否確如學者所敘言而一無可疑？以余之見，似仍有可商。蓋學者判斷東原一生前後期之轉變，或因結識松崖而始然，其說之最要依據，在於東原所作〈題惠定宇先生授經圖〉一文。東原曰：「前九年震自京師南還，始覲先生于揚之都轉鹽運使署內。先生執震之手曰：『昔亡友吳江沈冠雲（彤，1688-1752）嘗語余，休寧有戴某者，相與識之也久。冠雲蓋寔見子所著書。』震方心訝少時未定之見，不知何緣以入沈君目，而憾沈君之不及覲，益欣幸獲覲先生。明年，則又聞先生歿于家。今徒拜觀遺像，曰授經圖者。蓋先生之學，直上追漢經師授受，欲墜未墜蘊積久之業，而以授吳之賢俊後學，俾斯事逸而復興。震自愧學無所就，於前儒大師，不能得所專主，是以莫能窺先生涯涘。然病夫六經微言，後人以歧趨而失之也。言者輒曰：有漢儒之經學，有宋儒之經學，一主于訓故，一主于義理。此誠震之大不解也者。夫所謂理義，苟可以舍經而空憑胸臆，將人人鑿空得之，奚有于經學？惟空憑胸臆之卒無當於賢人聖人之理義，然後求之古經，求之古經，而遺文垂絕今古懸隔也，然後求之訓故。訓故明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明，而我心之所同然者，乃因之

⁶⁷ 松崖云：「漢人通經有家法，故有五經師。訓詁之學皆師所口授，其後乃著竹帛。所以漢經師之說，立於學官，與經並行。五經出於屋壁，多古字古言，非經師不能辨。經之義存乎訓，識字審音，乃知其義。是故古訓不可改也，經師不可廢也。余家四世傳經，咸通古義，守專室，呻稿簡，日有省也，月有得也，歲有記也。顧念諸兒尚幼，日久失其讀，有不殖將落之憂。因述家學，作《九經古義》一書。」見〔清〕惠棟：〈九經古義述首〉，《松崖文鈔》，收入《續修四庫全書》，第1427冊，卷1，總頁269。

而明。賢人聖人之理義非他，存乎典章制度者是也。松崖先生之為經也，欲學者事于漢經師之訓故，以博稽三古典章制度，由是推求理義，確有據依。彼歧訓故理義二之，是訓故非以明理義，而訓故胡為？理義不存乎典章制度，勢必流入異學曲說而不自知。其亦遠乎先生之教矣。」⁶⁸ 篇中論「故訓」與「義理」，有言「空憑胸臆之卒無當於賢人聖人之理義，然後求之古經，⁶⁹求之古經，而遺文垂絕今古懸隔也，然後求之訓故。訓故明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明」，說者引此，以謂其區隔漢、宋儒之經學，而主必先明乎故訓，與定宇之見解近，故謂其文中為此說，當受松崖之影響而然。

唯此篇明謂東原始識松崖之初，松崖已由沈彤處聽聞東原之說而深賞之，故東原有「心訝」之語；文中全未提及東原一見之後是否亦震懾於松崖之精識。凡文中所言「自愧學無所就，於前儒大師，不能得所專主，是以莫能窺先生涯涘」云云，其實正是東原於松崖有所保留之一種謙詞，與朱子早年未契乎延平之教言，乃遂自謂「辜負教育」之語相類。⁷⁰ 至於篇中後文所釋，則可區為兩節：前半自「震之大不解也者」以下，乃東原之自陳，主旨在於「空憑胸臆之卒無當於賢人聖人之理義，然後求之古經，求之古經，而遺文垂絕今古懸隔也，然後求之訓故」。易言之，雖則謂「賢人聖人之理義非他，存乎典章制度者是也」，義理仍是最終之目標，否則一切無首腦。至於後半所論，則是總合代敘松崖之說，東原將之約為兩句，即：「欲學者事于漢經師之訓故，以博稽三古典章制度」。兩相比較，不唯前半所主「理義存乎典章制度」，與後半之言「必經由訓故乃有以博稽典章制度」，二者功夫有同、異，非屬一致，且松崖之學本有定見，專在一守漢經師之家法，謂非是則不足以考古，東原之特以「博稽」，乃至「推求理義，確有據依」諸語稱之，已是「堪可」之評論，與本文前敘東原自標之境，差異頗鉅。東原隨義遣詞，殊見矜慎。

東原此篇，除述及二人之交誼，乃至學術之同異外，另有一重要之目的，即是當時吳中賢俊後學，受松崖之啟示，未能深達其教，以致歧「訓故」與「理義」

⁶⁸ 見戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第6冊，頁504-505。

⁶⁹ 此處所謂「空憑胸臆之卒無當於賢人聖人之理義，然後求之古經」，就其義旨而言，即是由亭林反對明學「不問六經而但求之帖括、語錄」之意轉來。亭林說參見註〈17〉。

⁷⁰ 朱子語見《朱子文集·答何叔京》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），第22冊，頁1803。

而二之，於是群趨於訓故者，類皆以此所勝擅為已足。此種「二之」之病，與強分漢、宋謂各有所主，貌雖異而實同，終將不免有「歧趨而失之」之害。故東原乃不煩詞費，婉言而規之。此為此篇之最終落實處，並非刻意藉手於松崖，以申明己意也。⁷¹

論證東原曾受吳學影響之另一重要依據，即是東原為余仲林（蕭客，1729-1777）《古經解鉤沉》一書所作之序，其文云：「後之論漢儒者，輒曰：故訓之學云爾，未與於理精而義明。則試詰以求理義於古經之外乎？若猶存古經中也，則鑿空者得乎？嗚呼！經之至者，道也，所以明道者，其詞也，所以成詞者，未有能外小學文字者也。由文字以通乎語言，由語言以通乎古聖賢之心志，譬之適堂壇之必循其階而不可躐等。是故鑿空之弊有二：其一緣詞生訓也，其一守訛傳謬也。緣詞生訓者，所釋之義非其本義；守訛傳謬者，所據之經并非其本經。今仲林得稽古之學於其鄉惠君定宇，惠君與余相善，蓋嘗深嫉乎鑿空以為經也。二三好古之儒，知此學之不僅在故訓，則以志乎聞道也，或庶幾焉。」⁷² 東原此說主究義理者，必通經義，而訓詁不可廢，學者固應循階而升而不宜躐等，故漢儒之學未可即以為非關義理，其意態若近惠氏之說，而實亦不然。蓋東原此處雖持意謙下，欲援松崖之學以相附翼，然其所辨，則仍在訓詁、義理之不當二分。故強調通經者，必由文字以通乎古經之語言，由語言以通乎古聖賢之心志，乃始為學。依其說，學者倘無「由語言以通乎古聖賢之心志」一段，則亦將失其鵠的，又何歷然之階可循？⁷³故考論其事，如僅依凡此所云，而以參合之於上一書之所

⁷¹ 究考學者所以疑東原此篇所論，有歸合松崖之說之可能，除文中所顯示之線索外，另一觸發學者之測想者，在於凌次仲（廷堪，1755-1809）之說。次仲〈戴東原先生事略狀〉記東原之初識松崖一事云：「（乾隆）二十二年，歸自京師，客楊州盧運使見曾（字抱孫，1690-1768）所，與元和惠徵君棟論學有合。」（見〔清〕凌廷堪撰，王文錦點校：《校禮堂文集》〔北京：中華書局，1998年〕，頁313）此所謂「有合」，以當時人之觀點言，其所認知之內容為何？而其背後所涉及之真相又如何？此固無從確知，然據現存東原致錢大昕函，其論及獲交松崖後之印象時，有謂「讀所著《明堂大道錄》，真如禹碑商彝，周鼎齊鍾，蘊藏千載，班班復覩。微不滿鄙懷者，好古太過耳」（原函收見〔清〕吳修：《昭代名人尺牘》〔光緒三十四年上海集古齋據道光丁亥年海鹽吳氏青霞館刻石印〕，卷23），則東原之於松崖並未深契，實有確證可說。故前此所引東原「申惠」之言，皆應僅是就惠而言惠，並非藉之申義，宜與其自所闡說者分辨。

⁷² 見戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第6冊，頁378。

⁷³ 前引東原〈題惠定宇先生授經圖〉文，於「訓故明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明」

論，實尚未足以證成東原之論學，自與吳學風氣相接，已發生一種本質性之變化。

74

雖則如此，當時人因見東原論中有「故訓明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明」之語，確曾將其意錯會，而以之混同於定宇所云「經之義存乎訓，識字審音乃知其義，是故古訓不可改」⁷⁵之論。此種誤解之發生，亦並非遲至近代乃始發生。關於此事，有一明白可參之事證，即是與東原有師弟子之誼，且一向密切注意其論學要旨之段懋堂，彼對於東原之學之詮釋。

懋堂〈戴東原集序〉云：「始玉裁聞先生之緒論矣，其言曰：『有義理之學，有文章之學，有考覈之學。義理者，文章、考覈之源也。熟乎義理，而後能考覈、能文章。』玉裁竊以謂義理、文章，未有不由考覈而得者。自古聖人制作之大，

句下，亦有「而我心之所同然者，乃因之而明」之言。所謂「因之而明」，依義言，實須我心與經言相證，乃有以深得；並非主張義理之功止在訓詁，故訓明即可一步到位。其持義與松崖所言止於古訓之當遵，至於古訓背後所依據之經師傳授，則僅有尊信而無印證，論點實異。今考東原集載〈與某書〉一文，學者考論，謂乃東原誠彭尺木（紹升，字允初，1740-1796）為學之原函，蓋存而未寄者（見蔡錦芳〔1965-〕撰：《戴震生平與作品考論》〔桂林：廣西師範大學出版社，2006年〕，頁144-154），事在東原得見尺木制義之文後，而文中有「治經先考字義，次通文理，志存聞道，必空所依傍」（〈與某書〉，戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第6冊，頁495）云云之句，此「必空所依傍」五字，既是針對尺木之依傍釋教而發，亦是說明其所如何明道證經之一項通則，可表顯二人間之差異。

⁷⁴ 東原之謂通經必先明乎故訓，在其說中，本有一循序漸進之過程。即以其自身之經歷為例，其早歲嘗謂求所謂字者，必先考諸篆書，故以治許氏《說文解字》為其始功；繼而疑許氏於古訓未能盡，乃又從友人假《十三經注疏》讀之，而後知其節目，漸睹古聖人制作之本始。其從事此者，先後凡三年，胥在識松崖之先。故在其說中，治故訓者，於一字之義，雖當貫乎群經，實亦必本乎六書，然後為定。而在其早說中，東原且謂字學、故訓、音聲未始相離，聲與音又經緯衡從，有所宜辨，此則更有其精識。乾隆中期以降，學者之漸將字學、故訓、音聲融會為一種原理之學，東原之奠基，可謂居功最偉。與吳地松崖之但欲學者有所事於漢經師之訓故，其見解乃出於「尊家法」之觀念者，雙方意見固有差異。至於東原所云「誦《堯典》，當知恒星七政所以運行；誦《周南》、《召南》，不可不知古音；誦古《禮經》，不可不知古者宮室、衣服等制」，又謂「不知古今地名沿革，則〈禹貢〉職方失其處所；不知少廣、旁要，則〈考工〉之器不能因文而推其制；不知鳥獸蟲魚草木之狀類名號，則比興之意乖」，則件件亦皆本於專門之業，不僅須通知古今之流變，得其本原，且有時中法之外，亦須參酌西法。凡此皆非東原釋惠時所謂「博稽三古典章制度」者所可範圍。今審東原集中所著論，博涉多方，大體皆是本於其早歲所指「凡經之難明，右若干事，儒者不宜忽置不講」之意，切實講求而得。而其晚年所著事關義理之三書，則更是出於其所原擬《七經小記》之所規劃。則以東原而言，其為學之始末本自一貫，與吳學判然有別。

⁷⁵ 〔清〕惠棟：〈九經古義卷首〉，《松崖文鈔》，卷1，總頁269。

皆精審乎天地民物之理，得其情實，綜其始終，舉其綱以俟其目，興其利而防其弊，故能奠安萬世，雖有奸暴，不敢自外。《中庸》曰：『君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。』此非考覈之極致乎？聖人心通義理，而必勞勞如是者，不如是，不足以盡天地民物之理也。後之儒者，畫分義理、考覈、文章為三，區別不相通，其所為細已甚焉。夫聖人之道在六經，不於六經求之，則無以得聖人所求之義理，以行於家國天下，而文詞之不工，又其末也。先生之治經，凡故訓、音聲、算數、天文、地理、制度、名物、人事之善惡是非，以及陰陽、氣化、道德、性命，莫不究乎其實，蓋由考覈以通乎性與天道。既通乎性與天道矣，而考覈益精，文章益盛，用則施政利民，舍則垂世立教而無弊。淺者乃求先生於一名一物一字一句之間，惑矣。先生之言曰：『六書、九數等事，如轎然，所以昇轎中人也。以六書、九數等事盡我，是猶誤認轎夫為轎中人也。』又嘗與玉裁書曰：『僕生平著述之大，以《孟子字義疏證》為第一，所以正人心也。』噫！是可以知先生矣。」⁷⁶ 懋堂此文作於乾隆五十七年（1792），時東原已下世十五年，故可說為懋堂於多年之後針對其師「學問大體」所作之一全盤性之省思。然文中懋堂引東原說雖甚明，其自為釋，則頗有未盡與東原原旨相契之處。

東原之原說，依懋堂所引，本云「義理者，文章、考覈之源也。熟乎義理，而後能考覈、能文章」，在此說中，明顯可見者，義理乃是一切之本，此之為本，通乎心源，故云「熟乎義理，而後能考覈、能文章」。此即其上引〈與方希原書〉中所提「當求大本」之說，而非謂「義理、文章，皆由考覈而得」，如懋堂所釋言。懋堂文中謂東原乃「由考覈以通乎性與天道，既通乎性與天道矣，而考覈益精，文章益盛，用則施政利民，舍則垂世立教而無弊」，實是將東原此處所言與前引「故訓明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明」之說綰合為一。於是遂將功夫之基礎，皆設定於考覈。雖則懋堂所謂「考覈」，亦以「精審乎天地民物之理，得其情實，綜其始終」為言，若與東原「曲盡物情」之說相類，⁷⁷然精審民

⁷⁶ 段玉裁：〈戴東原集序〉，引見戴震撰，趙玉新點校：《戴震文集》（北京：中華書局，1980年），序頁1-2。

⁷⁷ 胡適之謂懋堂誤會東原語，遂以考覈為義理文章之源，而將原意反說（見胡適著：《戴東原的哲學》，頁90-91），此語誠有其是，然胡氏於懋堂之所解於東原者，則亦未嘗深求。

物之理，而以「考覈」為言，即有本、末之說，亦將無「更求大本」之實功，如前所釋。懋堂非能精於理義之說者，故於東原「游心物先」之一義，全未理解，從而將東原合義理、文章、考覈於一之說錯會，因有此誤。⁷⁸然以懋堂之深服東原，而猶不免於記語之詳之同時，未能精辨其旨，則無怪乎竹汀、笥河之於東原晚作，如《原善》等，乃竟群惜之以為耗用精神於無用之地也。

懋堂之說，依上論，雖未深得東原之意，然懋堂能以「精審乎天地民物之理，得其情實，綜其始終」者為東原考覈之學，究與當時以為東原之言理義，「精在訓詁而已矣」之說不同。故同文又謂：「聖人之道在六經，不於六經求之，則無以得聖人所求之義理，而凡故訓、音聲、算數、天文、地理、制度、名物、人事之善惡是非，以及陰陽、氣化、道德、性命，莫不究乎其實，皆當由考覈以通之，性與天道，亦不外是。」此一經由考覈可以究論氣化、道德、性命之說法，亦非全無所見。東原《緒言》一書一條云：「問：後儒言理，與古聖賢言理異歟？曰：然。舉凡天地、人物、事為，不聞『無可言』之理者也，《詩》曰『有物有則』是也。就天地、人物、事為求其不易之則，是謂理。後儒尊大之，不徒曰『天地、人物、事為之理』，而轉其語曰『理無不在』，以與氣分本末，視之如一物然，豈理也哉！就天地、人物、事為，求其不易之則，以歸於必然，理至明顯也；謂『理氣渾淪，不害二物之各為一物』，將使學者皓首茫然，求其物不得，合諸聖賢之言牴牾不協。姑捨傳注，還而體會《六經》、《論語》、《孟子》之書，或庶幾乎！」⁷⁹文中東原明言當超於傳注之上，由聖賢之言，得其意旨，從而就天地、人物、事為者，求其不易之則，而不應復空索於「無可言」之理。若由此言推之，從學者如能即夫天地、人物、事為之可類求者，一一建立精審其事以求得其不易之則之方，則必可開發極多「即事窮理」之知識路徑。東原於最後撰寫之《孟子字義疏證》一書中，暢言「理」、「欲」之關係，有謂「凡事為皆有於欲，無欲則無為

⁷⁸ 懋堂嘗言：「考覈者，學問之全體。學者所以學為人也，故考覈在身心性命、倫理族類之間，而以讀書之考覈輔之」（段玉裁撰：〈娛親雅言序〉，《經韻樓集》，收入《續修四庫全書》，第1435冊，卷8，總頁75），其意蓋以「考覈」為統會學、思之法，此固不能為東原之全，因而亦無得為東原之真。若東原之云「人有天德之知，能踐乎中正，其自然則協天地之順，其必然則協天地常，莫非自然」，凡其所從事，豈皆能以「考覈在身心性命、倫理族類之間」者言之？懋堂性忠謹，不為夸言，然非能精於義理之學者，遂不能通曉東原之所以合「必然」與「自然」為一之深旨。

⁷⁹ 見戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第6冊，頁87。

矣。有欲而後有為，有為而歸於至當不可易之謂『理』。無欲無為，又焉有理」，⁸⁰正是於前所謂「觀於物變」之法中，具有一種針對天體、物象、事為以觀察其不易之則之眼光在於其中。此種方法正有其類近於科學之處。東原此種「就天地、人物、事為求其不易之則」之說，在其知識之理念上，是否亦承受有當時流傳之西學影響，雖無從確說，然在其前，方密之較論中西學術，曾有「質測」之學之目，則以東原之曾涉獵西法算學，得西學觀念之助以堅強其說，事亦非絕無可能。

以上所析，倘若近實，則見東原之學，確有深奧難於依常論而理解之處。凡其所論，不僅與當時言經學者偏好考據之見不同，其精深處，亦絕非僅是隨順理學家之陳言，或刻意與之對壘而得。⁸¹其所謂結合義理、文章、考覈為一之系統觀點，若將之置入儒學反省之實地，必可得出—截然不同於常見之見解。故以論述學術史之角度言，東原之如何依於三者合一之原理與方法，實事各求其是，而後統合於「經」，正有其屬於學術發展時刻上之重要意義，值得深究。前言實齋之往見戴氏休寧館舍，詢其所學，戴為粗言崖略，實齋因疑時賢之稱重於東原者，實不足以盡之，又推許之以為乾嘉之第一人，⁸²為近代之大儒，凡此所論敘，俱不應輕易看待。

三、東原於朱子學之承繼與變改

⁸⁰ 見戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第6冊，頁216。

⁸¹ 章太炎之論東原，曾有一說云：「震自幼為賈販，轉運千里，復具知民生隱曲，而上無一言之惠，故發憤著《原善》《孟子字義疏證》，專務平恕，為臣民愬上天，明死于法可救，死于理即不可救。又謂衽席之間，米鹽之事，古先王以是相民而後人視之猥鄙。其中堅之言盡是也。」（章太炎撰：〈釋戴〉，收入章太炎撰：《章太炎全集》〔上海：上海人民出版社，1985年〕，第4冊，頁122）此說所釋，專據東原著書之動機說之，涉及戴氏生平。近日學者沿此而為說，或謂東原之辨理、欲，抨擊宋儒，乃與自身所經歷之族訟有關，蓋有所激而云然（蔡錦芳：《戴震生平與作品考論》，頁108-115）。此種論法，涉及具體事件，是否如此，倘無其它傳記資料之支撐，後人亦無從確知，可存勿論。否則影響而談，史遷之書亦難逃「謗書」之疑。雖則如此，東原書中確曾針對為政者之「以理束民」為論，則東原之所觀察於社會者，固有實見，與理學家之多從倫理之「應然處」著眼者，頗見差異，值得重視。

⁸² 學者多引江藩《漢學師承記》之言，以為東原之嘗許竹汀為當代第二人，實則乃自居為第一，然前引實齋責邵二雲語，曾有「足下彼時，周旋嘉定、大興之間，亦未聞有所抉擇，折二公言，許為乾嘉學者第一人也」之言，則在當時及稍後，推東原為第一，有此觀感者必不僅二人，特識之者未若實齋之深耳。

今日之觀點視之，章氏對於東原之記述，見於其日後之著作者，不唯對於後人之理解東原，提供難得之線索，且將之參照實齋自身思想之建構，亦具有可以搭建彼此「對話關係」之重要性。此一「對話關係」，倘加適當詮釋，則可凸顯若干哲學重要議題之新面相；其所涉，蓋猶不止於一人之受知與否而已。

實齋之衡論東原，稱賞之外，亦頗有針砭之意，大旨見於其所著《文史通義》之〈朱陸〉篇；後則有〈書後〉之文，補敘其作意。⁸³然另有一關係密切者，即是其所草之〈浙東學術〉篇，實齋於其中將清初所可見最為關鍵之學脈，畫分浙西與浙東，⁸⁴而以東原屬之前者。依於其篇中所說分析，實齋之所以重視於東原，不唯因彼於東原學術，能洞見其深微，因而有以稱賞之；在彼之整體論述中，東原之取徑，實亦於若干方面，具有足以體現明以來中國學術發展中某一潛在趨向之勢能，⁸⁵故具有關繫未來學術前景之重要性。然除此之外，依余所見，實齋之最終所造，與東原形成對比，則又有非關學術路徑之取捨，而係東原哲學所建構之新形態，對於實齋思惟所產生之刺激與啟示，為實齋本人所未嘗敘言者；其間關係，未容輕忽。

關於整體之學術路徑部分，依實齋之分判，東原之學術根柢與其識見，所以當說為浙西朱學流衍下之變化者，在於一種傳承關係。此一傳承，由朱子一傳而為勉齋（黃幹，字直卿，1152-1221）、九峰（蔡沈，字仲默，1167-1230），再傳為西山（真德秀，字景元，1178-1235）、鶴山（魏了翁，字華父，1178-1237）、東發（黃震，1213-1281）、厚齋（王應麟，字伯厚，1223-1296），三傳為仁山（金履祥，字吉父，1232-1303）、白雲（許謙，字益之，1270-1337），四傳為潛溪（宋濂，字景濂，1310-1381）、義烏（王禕，字子充，1322-1373），五傳為寧人、百詩。⁸⁶寧人遂為清代開國儒宗。而如東原者，依實齋之見，亦即朱子數傳而後起

⁸³ 〈書朱陸篇後〉，引見章學誠撰，葉瑛校注：《文史通義校注》，頁 274-277。

⁸⁴ 此但證實齋說為「學脈」之分判，而非如近人之徑以「學派」論之者，學派以思想論者，當有宗旨；以學術論者，當有核心之學術概念與方法，而浙東、浙西之分，則係以一地之風教習氣為辨，於此二端皆未足以當之，故不取。

⁸⁵ 關於戴、章二人學術取徑與其思想之差異，民國以來，學者論之者頗多，余前撰〈論章實齋之學術起源說及其學術史觀之構成〉（《臺大中文學報》，第 24 期〔2006 年 6 月〕，頁 225-270）一文，亦曾提出相關之見解與論述，可與本文參照。

⁸⁶ 見〈朱陸〉篇，葉瑛《校注》謂黃震、王應麟、許謙應為四傳，王禕應為五傳，宋濂應為六傳。詳章學誠著，葉瑛校注：《文史通義校注》，頁 272-273。

者也。⁸⁷特朱子之流衍，服古通經、學求其是之外，好文者入於辭章，敏學者流於博雅，或不自知其所原出，東原之上溯古今作述，而有以心知其意，亦其嗣音，而東原初不自知。⁸⁸推其意，則浙西學者除宗仰寧人、百詩博約之功外，尚有親接其一地風習之影響，⁸⁹其中頗有涵蓄。此一涵蓄之陶養，以核心之理念言，依實齋說，即所謂「實事求是，不空言性命」。⁹⁰東原之未如並世之博雅君子，但

⁸⁷ 實齋於此，且曾以成學者類近之性情說之，謂之為「沈潛」，詳〈朱陸〉篇（章學誠著，葉瑛校注：《文史通義校注》，頁262）。

⁸⁸ 實齋云：「未流失其本，朱子之流別，以為優於陸、王矣。然則承朱氏之俎豆，必無失者乎？曰：奚為而無也。今人有薄朱氏之學者，即朱氏之數傳而後起者也。其與朱氏為難，學百倍於陸、王之末流，思則更深於朱門之從學，充其所極，朱子不免先賢之畏後生矣。然究其承學，實自朱子數傳之後起也，其人亦不自知也。而世之號為通人達士者，亦幾幾乎褻裳以從矣。有識者觀之，齊人之飲井而相掙也。性命之說，易入虛無。朱子求一貫於多學而識，寓約禮於博文，其事繁而密，其功實而難，雖朱子之所求，未敢必謂無失也。然沿其學者，傳而為勉齋、九峰，再傳而為西山、鶴山、東發、厚齋，三傳而為仁山、白雲，四傳而為潛溪、義烏，五傳而為寧人、百詩，則皆服古通經，學求其是，而非專己守殘，空言性命之流也。自是以外，文則入於辭章，學則流於博雅，求其宗旨所在，或有不白知者矣。生乎今世，聞於寧人、百詩之風，上溯古今作述，有以心知其意，此則通經服古之緒，又嗣其音矣。無如其人慧過於識而氣蕩乎志，反為朱子詬病焉，則亦忘其所自矣。」（見〈朱陸〉篇，章學誠著，葉瑛校注：《文史通義校注》，頁264）所謂「今人有薄朱子者」，近人依實齋〈書朱陸篇後〉（同前，頁274）語，謂即指東原。

⁸⁹ 地理或區域文化風習對於學術發展之影響如何？不唯無一定之關係，且於不同之史家，詮解不同。就明清間之轉換言，實齋所見乃以儒學學脈之整體言，故必上下古今論其大勢。在其觀念中，以經史性命為本之儒學，其發展形態，本皆當由流變以回溯於古人之大體，以取得所以「互質」與「交推」之識，並非可專就「文本」與「傳授」，即可建立一獨立之經典詮釋學，故在實齋，實亦不取重考證方法之獨立性，從而主張一種可以別宗之「清學」。別論於此，近世則有章太炎。其論辨清學，沿乾、嘉考據家之見，以吳、皖為核心，確立一種系統化之清學，而與其前之諸大師分野。其中論及皖學時，嘗謂皖學之深求於義，始東原，東原起休寧，休寧於江南為高原，其民勤苦，善治生，故求學深邃，而言直覈無溫藉（〈清儒第十二〉，見章太炎撰，朱維錚編校：《尙書》〔初刻本、重訂本合編〕，頁159-160）。太炎此說於文化風習之外，增多水土之影響，較之實齋浙西之說，不唯於學術延續性，見解有異，且其說偏注徽州一地之水土，與近代徽商善治生之背景，亦屬一新見。其論蓋起於東原〈戴節婦家傳〉中所謂「吾郡少平原曠野，依山為居，商賈東西行營於外，以就口食。然生民得山之氣，質重矜氣節，雖為賈者，咸近土風」（戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第6冊，頁440；斷句與之稍異）之說，而益之以一種特殊之哲學心理之解釋，頗有所見。唯就徽皖一帶風氣言，二章所分疏外，其所以為博雅與精審，則明中晚以來之風氣，乃至西學與詞章之特殊發展，關係亦大；前文已及。故即謂浙西於清初，朱子學之流衍，有其特殊風貌，若論及積漸而為影響者，固亦有其它因素之介入，事端非一。

⁹⁰ 詳註〈88〉。

有求知之功力，而無成家之學術者，蓋即由此而能。⁹¹

實齋此種「成家」之論，論中所謂「博雅君子」云云，隱約所譏斥，實乃當時以考證名家者；而其篇中所分辨於厚齋與亭林之異法，則更有一種扭轉風尚之意圖。⁹²前文曾引實齋語，謂丙戌春、夏之交，實齋曾往見戴氏休寧館舍，戴為粗言其為學崖略，實齋乃知當代求能深識古人大體，進窺天地之純者，惟戴可及，非所謂一時通人所可比擬。而凡當時薦紳負重望者，推重戴氏，實皆不足以知之。今若以兩處所言參較，則見實齋之於清學有深識，⁹³於一世人所理解於亭林者之外，將之溯源於浙西一脈之遠源，此一見解之觸發，或乃與實齋之聽聞東原之自述因而獲得啟示，然後有之。亦即在實齋之見，以為寧人、百詩之影響，乃遍及一時，何以能於徽皖之地，得如東原者出？此必有地理風習所積蘊之陶冶因素，介於其間，乃得如此之相應。實齋於東原之味其所自出一事，始終耿耿於懷，不惜指摘其隱微，實正因此一脈絡之敘明，在其意中，有不能不加辨明者；⁹⁴寧人、

⁹¹ 近人如梁、胡，其論清初學術，依前言，乃於實齋所舉亭林、梨洲（黃宗羲，字太沖，1610-1695）之外，另指出北方之「顏、李」一系，且將其定位為「反玄學」革命運動中直扣心性問題之一派，胡氏且依順戴望之說，謂東原之學術，蓋即是結合亭林與顏李之影響而成。此一論法，將「經學」與「哲學」分判為不同之脈絡，有所見。然顏、李之主張「踐形以盡性」，必以「三物」「三事」為學者所應格之物，終在其學術性格上與東原相去太遠，雙方即有部分觀念相近，或東原確曾受其影響，當亦僅限於議題之啟發，兩者難於真以「學脈分合」之意義為說。

⁹² 實齋於〈博約〉篇中云：「然王氏諸書，謂之纂輯可也，謂之著述，則不可也；謂之學者求知之功力可也，謂之成家之學術，則未可也。今之博雅君子，疲精勞神於經傳子史，而終身無得於學者，正坐宗仰王氏，而誤執求知之功力，以為學即在是爾。學與功力，實相似而不同。學不可以驟幾，人當致攻乎功力則可耳。指功力以謂學，是猶指梳黍以謂酒也。」（見章學誠著，葉瑛校注：《文史通義校注》，頁161）

⁹³ 實齋論清初以來之朱、陸云：「攻陸、王者，出偽陸、王，其學猥陋，不足為陸、王病也。貶朱者之即出朱學，其力深沈，不以源流互質，言行交推；世有好學而無真識者，鮮不從風而靡矣」（〈朱陸〉篇，同前註，頁265），文中「源流互質，言行交推」二語實有極深之見識，論詳拙作〈論章實齋之學術起源說及其學術史觀之構成〉一文。

⁹⁴ 實齋於論中云：「生乎今世，聞於寧人、百詩之風，上溯古今作述，有以心知其意，此則通經服古之緒，又嗣其音矣。無如其人慧過於識而氣蕩乎志，反為朱子詬病焉，則亦忘其所自矣。」（〈朱陸〉篇，同前註，頁264）此說雖未明言，實即指東原而說。然說中全未提及江永，由此可見，實齋之論東原，「承接亭林而上溯朱子」方是重點，實齋並未以「交識慎修」為東原成學之關鍵。而時人之論此，一則如王昶（字德甫，1724-1806），其作〈江慎修先生墓誌銘〉，乃據東原之自述而演繹，謂東原學術「實本之江慎修先生」（〔清〕王昶：《春融堂集》，收入《續修四庫全書》，第1438冊，卷55，總頁216）。或則如前引錢竹汀之〈戴先生震傳〉，則以東原早年之學出於慎修；凡此皆止說得東原學術之部

百詩之影響，必以此方式界定，乃始如其所見。而凡實齋篇中所釋於浙東者，蓋亦必於此「浙西」之說確立後，乃始成其對比之義，而有可指陳。

唯實齋之述言浙西，指出「實事求是，不空談性天」為其相沿之信念，此義雖能得其大要，然即以此二語為論，亭林之「不空談性天」，乃欲於根本之處排斥一切形上學之思惟，而以所謂「經學」者替代理學。此一激烈之「反哲學」之態度與觀念，相較於朱子學中所強調於「格物窮理」「博學一貫」之旨，終有轉移；與其前數代之傳明顯不同。⁹⁵蓋就亭林下學而上達之意指而言，個人人生價值之完成，必於「文明」之條件與基礎中達成，故心性雖是自家所有，仁必於「克己復禮」之實踐逐步提昇，此所以「博學於文」與「行己有恥」得以達至一貫，而聖人典籍為不可輕廢。而就當時考辨觀念之逐步發達，與考辨工作之逐步精審之環境言，其所主張於「因句讀以辨其文，因文以識其義，因其義以通其制作之原」之階序，亦確然有助於形成一種以「經學」與「經典詮釋學」為本之儒學觀。此一觀點，中心之二義為：一，經學為儒學之核心；二，經典詮釋之是非，為衡斷儒學高下之標準。當時所謂考證之學，實際乃因結合於此二義，產生影響，而後始得以聲光大著。

故就康、乾學者之祖述於亭林者言，凡彼所謂博而能約者，皆專在事事之精審，其未能驟有所建樹者，則先為纂輯之功。實齋力辨當時誦法亭林者多未得亭林之旨，乃徑以「僅得王伯厚之纂輯」一語輕之，亦是未深明乎當時考證之法之所以得與經典研究結合成學，而為世重之故。

雖則如此，實齋以東原為學之必求探乎大本者，為不同一般之專事考據，其

分因緣，與實齋之依於「學術史」之眼光而為之分判者，見識有淺深之不同。

⁹⁵ 實齋於〈朱陸〉篇中云：「蓋性命、事功、學問、文章，合而為一，朱子之學也。求一貫於多學而識，而約禮於博文，是本末之兼該也。諸經解義不能無得失，訓詁考訂不能無疏舛，是何傷於大禮哉？且傳其學者，如黃、蔡、真、魏，皆通經服古，躬行實踐之醇儒，其於朱子有所失，亦不曲從而附會，是亦足以立教矣。乃有崇性命而薄事功，棄置一切學問文章而守一二章句集注之宗旨，因而斥陸譏王，憤若不共戴天，以謂得朱之傳授，是以通貫古今、經緯世宙之朱子，而為村陋無聞、傲狠自是之朱子也。且解義不能無得失，考訂不能無疏舛，自獲麟絕筆以來，未有免焉者也。今得陸、王之偽，而自命學朱者，乃曰：墨守朱子，雖知有毒，猶不可不食。又曰：朱子實兼孔子與顏、曾、孟子之所長。噫！其言之是非，毋庸辨矣。朱子有知，憂當何如邪？」（見章學誠著，葉瑛校注：《文史通義校注》，頁 263）實齋此說，能分判俗學中託名朱學者之偽，而不能辨識朱子之考證與清儒考證之異。

對於東原之由亭林所唱「古無理學」之說轉手，則有深識。蓋東原不唯徹底以一種尚未普遍為當時人所熟悉之「觀念史」之角度，⁹⁶分辨個別觀念於不同歷史階段經發展後所呈現之差別意涵，且對於此種意涵差別所可能牽涉之背後之哲學系統之不同，以及其成因，具有驚人之辨析能力。實齋文中之稱賞於東原，一則謂東原「深見古人大體」、「足以明道」，⁹⁷另則謂東原之學，「百倍於陸王之末流，思則更深於朱門之從學，充其所極，朱子不免先賢之畏後生」，⁹⁸此兩處所言，前段乃言其學術之取徑，而後段則是能鑑識其區判思想議題並將歷來學說予以系統底理解之能力。實齋之主張衡斷學術是非，當「源流互質，言行交推」，雖非即是東原之路徑，然此一論述背後，對於歷來儒學之發展，必應具備一種「哲學史式」之理解，且此一理解，多少應受東原之啟發從而建立，則依稀亦有跡象可尋。其最要者，即是實齋所謂「充其所極，朱子當不免先賢之畏後生」之語。此事雖因實齋之未加申述，無得而深論。然東原之說乃自成一完備之系統，處處相關，故若依哲學理論之結構性邏輯言，亦不妨即以余前論所及東原有關認識論之討論中之一種新見，為之貫串演繹，以表見其大體。本文以下即據東原晚歲所完成之義理著作，分旨言之。

依前所釋，東原曾謂「十分之見」者，一末即有一本，即是於物之情變者有以知其所「必然」；而東原晚年之後論，如《原善》有謂「精巧、智之能，底於必然」，⁹⁹則亦是同於此義。此一說法之不同於朱子者，在於東原之論中，雖仍將「理」視為「知」之對象，然此所可知，已是就道化之川流，而見其有條而不紊，而非即以所謂「理」者為道化之本原；與朱子之以「理」字乃兼具本體義、

⁹⁶ 若就「觀念史」之初步考察言，今人所舉出亭林與李二曲（顥，字中孚，1627-1705）札（見〔清〕李顥撰，陳俊民點校：《二曲集》〔北京：中華書局，1996年〕，卷16，頁148-149），考辨「體」「用」二字對舉為言之出處，即是一東原所可能承受之啟示來源。近人所謂顏、李「反理學」之言或於東原有影響，亦必當結合於此種考辨之意識，乃始具有意義。故以學術路徑而言，東原仍是近於亭林，而與習齋、恕谷不類。

⁹⁷ 「深見古人大體」、「足以明道」二語並見〈書陸篇後〉（章學誠著，葉瑛校注：《文史通義校注》，頁274-277）。

⁹⁸ 實齋云：「今人有薄朱氏之學者，即朱氏之數傳而後起者也。其與朱氏為難，學百倍於陸、王之末流，思更深於朱門之從學，充其所極，朱子不免先賢之畏後生矣。然究其承學，實自朱子數傳之後起也，其人亦不自知也。」（〈朱陸〉篇，同前註，頁264）

⁹⁹ 參註〈47〉。

遍在義、殊別義與恆常義者不同。而依東原所考，「理」字之於先秦，無論就其通話言，或就書義所使用之特指而說，皆無與「道」字相趨近之用法；「理」字之有延展性之語義表現，而與「道」字具類似之哲學義涵，其事實屬晚出。¹⁰⁰故倘以之返諸古義，而求解於經傳、孟、荀，「理」字之與「道」字，必須於其命義之根源處判分其用。¹⁰¹《原善》於是乃有「道，言乎化之不已也。……生生者，

¹⁰⁰ 東原各書中辨此者甚多，《疏證》中一條言此尤明晰，其言云：「問：宋儒之言形而上下，言道器，言太極兩儀，今據孔子贊《易》本文疏通證明之，洵於文義未協。其見於理氣之辨也，求之六經中無其文，故借太極、兩儀、形而上下之語以飾其說，以取信學者歟？曰：舍聖人立言之本指，而以己說為聖人所言，是誣聖；借其語以飾吾之說，以求取信，是欺學者也。誣聖欺學者，程朱之賢不為也。蓋其學借階於老莊、釋氏，是故失之。凡習於先入之言，往往受其蔽而不自覺。在老莊、釋氏就一身分言之，有形體、有神識，而以神識為本。推而上之，以神為有天地之本〔老氏云：『有物混成，先天地生。』又云：『道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。』釋氏書：『問：如何是佛？曰：見性為佛。如何是性？作用為性。如何是作用？曰：在目曰見，在耳曰聞，在鼻臭香，在手執捉，在足運奔。遍見俱該法界，收攝在一微塵，識者知是佛性，不識喚作精魂。』〕，遂求諸無形無跡者為實有，而視有形有跡者為幻。在宋儒以形氣神識同為己之私，而理得於天。推而上之，於理氣截之分明，以理當其無形無跡之實有，而視有形有跡為粗。益就彼之言而轉之〔朱子辨釋氏云：『儒者以理為不生不滅，釋氏以神識為不生不滅。』〕因視氣曰『空氣』〔陳安卿云：『二氣流行萬古，生生不息，不成只是空氣，必有主宰之者，理是也。』〕視心曰『性之郭郭』〔邵子云：『心者，性之郭郭。』〕是彼別形神為二本，而宅於空氣宅於郭郭者為天地之神與人之神。此別理氣為二本〔朱子云：『天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也，是以人物之生，必稟此理然後有性也，稟此氣然後有形。』〕而宅於空氣、宅於郭郭者，為天地之理與人之理。由考之六經、孔孟，茫然不得所謂性與天道者，及從事老莊、釋氏有年，覺彼之所指，獨遺夫理義而不言，是以觸於形而上下之云，太極兩儀之稱，顯然有悟，遂創為理氣之辨，不復能詳審文義。其以理為氣之主宰，如彼以神為氣之主宰也。以理能生氣，如彼以神能生氣也〔老氏云：『一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。』〕以理壞於形氣，無人欲之蔽則復其初，如彼以神受形而生，不以物欲累之則復其初也。皆改其所指神識者以指理，徒援彼例此，而實非得之於此。學者轉相傳述，適所以誣聖亂經。善夫韓退之氏曰：『學者必慎所道。道於楊墨老莊佛之學而欲之聖人之道，猶斷港絕潢以望至於海也。』此宋儒之謂也。」說見《孟子字義疏證》卷中，戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第6冊，頁178-179。

¹⁰¹ 錢師賓四承梁、胡之見，論述東原與顏、李思想之關連，謂顏、李之辨言「義理即在氣質之中，氣質無不善，引蔽而始有不善」「去私之說乃戕賊人以為仁義」之類，皆東原之說所本，而後人以「理」字代「道」字之無當於經義，亦早發於恕谷，其說頗詳，見《中國近三百年學術史》，第五章，頁196-274。唯今審恕谷之辨「理」字嘗云：「以『理』字代『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。』即以通行五倫為道也。孟子『道性善』，曰『道一而已』，即以同稟之仁義禮智為道也。未有陰陽之外，仁義之先，而別有

化之原；生生而條理者，化之流」¹⁰²之說。在此說中，所謂「化之不已」，乃兼包體、用，至於「原」之與「流」，則其分別，一在「形器之先」，一在其後；凡「條理」之云，皆就品物之既成而後見之，而非以論氣化之所以然。¹⁰³

東原之辨「理」之非以指「化原」，而乃以指「化流」，不唯與「道」字殊義，且在其論中，「道」之所言乎「化之不已」，亦非如宋儒有「專指其體」之一層。東原於後著之《孟子字義疏證》中，極力辯駁《易傳》之所謂「形而上」「形而下」，非可以「理」「氣」分言為釋，其說截然不同於程、朱之解義，其故在此。

東原之說解《易傳》之「形而上」「形而下」云：「問：《易》曰：『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』程子云：『惟此語截得上下最分明，元來止此是道，要在人默而識之。』後儒言道，多得之此。朱子云：『陰陽，氣也，形而下者也；所以一陰一陽者，理也，形而上者也；道即理之謂也。』朱子此言，以道之稱惟理足以當之。今但曰『氣化流行，生生不息』，乃程、朱所目為形而下者；其說據《易》之言以為言，是以學者信之。然則《易》之解可得聞歟？曰：氣化之於品物，則形而上下之分也。形乃品物之謂，非氣化之謂。《易》又有之：『立天之道，曰陰與陽。』直舉陰暢，不聞辨別所以陰陽而始可當道之稱，豈聖人立言皆辭不備哉？一陰一陽，流行不已，夫是之謂道而已。古人言辭，『之謂』『謂之』有異：凡曰『之謂』，以上所稱解下，如《中庸》『天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教』，此為性、道、教言之，若曰性也者天命之謂也，道也者率性之謂也，教也者修道之謂也；《易》『一陰一陽之謂道』，則為天道言之，若曰道也者一陰一陽之謂也。凡曰『謂之』者，以下所稱之名辨上之實，如《中庸》『自誠明謂

一物為道者；有之，是老、莊之說，非周孔之道也」（見〔清〕李塨：《中庸傳注問》，《傳注問》，收入《四庫全書存目叢書》〔臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年〕，第173冊，卷4，總頁298），其文中將「陰陽之氣即道」，「通行五倫為道」，「同稟之仁義禮智為道」，畫分三層言之，雖具有哲學架構之基本觀念，然於「形上」、「形下」之界分，則辨之未明，與東原之說，終有不同。

¹⁰² 見戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第6冊，頁7-8。

¹⁰³ 李恕谷嘗云：「以陰陽之氣之流行也，謂之道；以其有條理，謂之理」（見李塨撰：《周易傳註》，收入《顏李叢書》〔臺北：廣文書局，1965年〕，第2冊，卷5，總頁514），語極似東原，或東原嘗讀其書而有取焉未可知。然如僅有此兩語，而對於所謂本體問題，未有進一步之說明，則不唯尚不足以構成完整之哲學系統，抑且僅就其表面語意之表述言，亦非前人論中所絕無。逕以之作為東原思想之真正來源，終非篤論。

之性，自明誠謂之教』，此非為性教言之，以性教區別『自誠明』『自明誠』二者耳。《易》『形而上者謂之道，形而下者謂之器』，本非為道器言之，以道器區別其形而上形而下耳。形謂已成形質，形而上猶曰形以前，形而下猶曰形以後。〔如言『千載而上，千載而下』。《詩》：『下武維周。』鄭《箋》云：『下，猶後也。』〕陰陽之未成形質，是謂形而上者也，非形而下明矣。器言乎一成而不變，道言乎體物而不可遺。不徒陰陽是非形而下，如五行水火木金土，有質可見，固形而下也，器也；其五行之氣，人物咸稟受於此，則形而上者也。《易》曰：『一陰一陽』，〈洪範〉言『初一曰五行』，舉陰陽，舉五行，即賅鬼神；《中庸》言鬼神之『體物而不可遺』，即物之不離陰陽五行以成形質也。由人物邇而上之，至是止矣。六經、孔、孟之書不聞理氣之辨，而後儒創言之，遂以陰陽屬形而下，實失道之名義也。」¹⁰⁴東原此段因或人之問而有之答語，將「氣化」與「品物」分說，由此而分出「形之前」與「形之後」，而不承認有一哲學上所謂「形而上」之無限實體（此種無限之實體，若居於現象之背後，而為其發生之原因，即老氏所謂「獨立而不改」；又能內在、遍在於一切存有物之中，限制其變化，即老氏所謂「周行而不殆」）。若然，則所謂「氣」之與「化」，前者乃言流轉之體，後者乃言流轉之用，品物之無分有生、無生，皆由此出；一切有關「存有」之觀念，其解釋無出於「氣以其自身之條件為化」之論述之外者。

東原此說乍見之，由於其排斥理體之先在，而專言氣化之流行，確有近似於西方哲學中所謂「物質主義」之處。然由於在東原之說中，對於「氣化」之理解，仍是以「人」之出現，及其最高層級之精神性具體存在，作為自然發展「必然」之結果，故於其說中，並未將氣化簡約為一種僅以「物質」為本之機械論；其所謂「生生者，化之原」之說，即使將之類比於近代精神主義面對激進之物質主義挑戰時所採取之論法，將生命現象之出現，推之於乃生化之創造力逐步於品物流行之演化中所產生之結果，由於在此類論述中，論述者必須於 matter 與 life principle 之連結上，有所說明，或至少預留空間，因而已非所謂「物質主義」；無論說之為 rationalistic materialism，或一種 biological materialism。

東原此種實質上承認氣化之中有其本然之天德，而又不欲以兼括「形式因」

¹⁰⁴ 見《孟子字義疏證》卷中，收入戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第6冊，頁175-177。

與「目的因」之「理」字說之之論法，雖具有哲學上趨向全然與宋儒相異方向發展之態勢，亦於論述上，相對於宋儒而言，較與先秦儒說相近，然東原之說，是否即是與先秦儒學之主張緊密契合，而無些微之差，如其所自信？或先秦之儒學，是否無論何家，皆是在此一問題上，秉持相同之立場？以今日之標準言，凡此皆須進一步探究。雖則如此，基於東原論點所引生之可能效應，則無論於當時哲學性系統思惟之推進，或經學之發展，皆具重要意義，未可輕忽。

至於東原之不依朱子所曾主張，即以「理」字當「道」之稱，就哲學言，余意以為，其主軸，實乃欲改靜態之本體學為動態之本體學。¹⁰⁵唯此乃就一面說。若自另一面說，則是欲改規範性之道德觀為發展性之道德觀。¹⁰⁶東原云：「天下必無舍生養之道而得存者，凡事為皆有於欲，無欲則無為矣；有欲而後有為，有為而歸於至當不可易之謂理；無欲無為又焉有理！老、莊、釋氏主於無欲無為，故不言理；聖人務在有欲有為之咸得理。是故君子使欲出於正，不出於邪，不必無飢寒愁怨、飲食男女、常情隱曲之感，於是讒說誣辭，反得刻議君子而罪之，此理欲之辨使君子無完行者，為禍如是也。以無欲然後君子，而小人之為小人也，依然行其貪邪；獨執此以為君子者，謂『不出於理則出於欲，不出於欲則出於理』，其言理也，『如有物焉，得於天而具於心』，於是未有不以意見為理之君子；且自信不出於欲，則曰『心無愧怍』。夫古人所謂不愧不作者，豈此之謂乎！不寤意見多偏之不可以理名，而持之必堅；意見所非，則謂其人自絕於理；此理欲之辨，適成忍而殘殺之具，為禍又如是也。夫堯、舜之憂四海困窮，文王之視民如傷，何一非為民謀其人欲之事！惟順而導之，使歸於善。今既截然分理欲為二，治己

¹⁰⁵ 東原云：「問：道之實體，一陰一陽，流行不已，生生不息，是矣。理即於道見之歟？曰：然。古人言道，恆賅理氣；理乃專屬不易之則，不賅道之實體。而道、理二字對舉，或以道屬動，理屬靜，如《大戴禮》記孔子之言曰：『君子動必以道，靜必以理』是也。或道主統，理主分；或道賅變，理主常。此皆虛以會之於事為，而非言乎實體也。」（見《緒言》卷上，收入戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第6冊，頁88）可見彼之於此兩種哲學型態之基本性質，確有所知。

¹⁰⁶ 梁任公論述東原，曾謂其說之主張義理與情欲不分，意在說明聖人之教人，但欲人之欲望行為皆在合理之範圍內活動，故止言「無私」不言「無欲」，為一種「情欲主義」；其目的在相對於宋儒之「非生活主義」，而建設一種「生活主義」（《戴東原哲學》，收入《飲冰室合集》，第5冊，頁65-67）。此一詮解，因未能從東原學說之大體著眼，亦未深明其思想之真實的哲學結構，故淺乎言之，盡失其精旨。

以不出於欲為理，治人亦必以不出於欲為理，舉凡民之飢寒愁怨、飲食男女、常情隱曲之感，咸視為人欲之甚輕者矣。輕其所輕，乃『吾重天理也，公義也』，言雖美，而用之治人，則禍其人。至於下以欺偽應乎上，則曰『人之不善』，胡弗思聖人體民之情，遂民之欲，不待告以天理公義，而人易免於罪戾者之有道也！孟子於『民之放辟邪侈無不為以陷於罪』，猶曰『是罔民也』；又曰『救死而恐不贍，奚暇治禮義』！古之言理也，就人之情欲求之，使之無疵之為理；今之言理也，離人之情欲求之，使之忍而不顧之為理。此理欲之辨，適以窮天下之人盡轉移為欺偽之人，為禍何可勝言也哉！其所謂欲，乃帝王之所盡心於民；其所謂理，非古聖賢之所謂理；蓋雜乎老、釋之言以為言，是以弊必至此也。然宋以來儒者皆力破老、釋，不自知雜襲其言而一一傳合於經，遂曰六經、孔、孟之言；其惑人也易而破之也難，數百年於茲矣。人心所知，皆彼之言，不復知其異於六經、孔、孟之言矣；世又以躬行實踐之儒，信焉不疑。夫楊、墨、老、釋，皆躬行實踐，勸善懲惡，救人心，贊治化，天下尊而信之，帝王因尊而信之者也。孟子、韓子闢之於前，聞孟子、韓子之說，人始知其與聖人異而究不知其所以異。至宋以來儒書之言，人咸曰：『是與聖人同也；辨之，是欲立異也。』此如嬰兒中路失其父母，他人子之而為其父母，既長，不復能知他人之非其父母，雖告以親父母而決為非也，而怒其告者，故曰『破之也難』。嗚呼，使非害於事、害於政以禍人，方將敬其為人，而又何惡也！惡之者，為人心懼也。」¹⁰⁷夫宋儒理、欲之辨，本出《樂記》。然《樂記》之判別天理、人欲，乃對應於道家「天」「人」之分，而為儒家立場之說明。其旨在於闡明人欲之失，失在未符自然之節；倘人之欲求，有合於人性自然之度，則此欲即是天理，不說為「人欲」。在宋儒說中，本未將所謂「人欲」者，直指為「凡人所有之一切欲」。東原既知「依乎天理，為相生養之道，……窮人欲……譬則洪水橫流」，¹⁰⁸見於其書，乃又執宋儒「不出於理則出於欲，不出於欲則出於理」之說，以相責難，逕謂宋人乃主於「無欲無為」，固在其說中，未能切合宋人原旨。然宋儒之於人之欲與情，於另一面，亦確受老莊、釋氏之影響，將之視為妨性之源。尤其伊川、橫渠於本然之性外，另說有「氣質之性」，必欲去其偏蔽以返回於天地之性，明顯係受佛家「淨」、「染」

¹⁰⁷ 見《孟子字義疏證》卷下，收入戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第6冊，頁216-218。

¹⁰⁸ 見《孟子字義疏證》卷上，同上註，頁162。

分說之啟示而有，則固亦不免有類近於東原所指為「言理者，視之如有物焉，得於天而具於心」云云者，與《樂記》「存天理，去人欲」之舊說，並非全然一致。

今進一步分析，所謂「如有物焉，得於天而具於心」，此語本係一譬喻，非實指「理」為一物。而就言之者之心理言，此種「理」或「性」之觀念，不僅具有於系統中建構特殊哲學之功能，亦對一般之價值思惟產生影響。東原所謂「於是未有不以意見為理之君子；且自信不出於欲，則曰『心無愧怍』。……不寤意見多偏之不可以理名，而持之必堅；意見所非，則謂其人自絕於理：此理欲之辨，適成忍而殘殺之具」，即是一確有其事之描述。此一以「理」主導規範性價值思惟之現象，基本上乃是種因於「理」字觀念之靜態性格於發展中與儒家「名教」主張之相互嵌合。至於東原所謂「適成忍而殘殺之具」，此點若就「名教」作為支配道德意識之社會實況而言，亦有其部分之近真。尤其明、清之以上臨下，常以道德之積極規範作為刑名之補充，以繩治士民，更屬明顯。其中明尤慘烈，雖方外之士，常亦不免。¹⁰⁹此雖不可以責諸講學之大儒，然政治操作面中有此現象，乃出理學影響，亦非虛構。東原之說，有其卓識。¹¹⁰

正因東原之指摘於宋儒者，確有其由現實以推求其背後成因之所見，故在其企圖重新定義義理思惟之構想中，對於物化之「自然」與社會之「生養」之間，有一基於社會人群共同生養目的而建立之「有為」觀，主張必「有為而歸於至當不可易」，乃可稱之為「理」。此一說法，不唯與宋儒「聖人設制乃基於理之不可易」之觀念不同，甚至與荀子以「法之大分」「類之綱紀」釋「禮」，亦有屬於事理基礎之根本差異。¹¹¹而其所謂「至當不可易」，則是以滿足群體「生養之道」為其權衡之標準。在其思惟中，此種生養之理，倘無施政者視民如傷，從而產生之善政，且在其中具有明確之可實踐之合理性，則亦無從見其為「至當」與「不可易」。聖人者，必得乎此，然後乃有以成其為「六經、孔、孟之言」。

東原此種「聖人之道，必應於社會之發展中揭示一務實可行，且有以達成目標之策略，乃見其所體現者，為至當不可易之理」之說，將「自然」與「必然」

¹⁰⁹ 當時高僧如達觀（1543-1603），竟亦受誣而繫獄，即是一例。

¹¹⁰ 學者論東原之為此論，或謂乃專為清治之嚴刻而發。然以東原之論觀之，恐尚不止此。

¹¹¹ 荀子之言綱紀，雖主出於人而不在天，然彼所謂「大天而思之，孰與物畜而制之」（見《荀子·天論》）之「制」，仍是基於「理物」之觀念而有，故東原以為仍屬「二本」之說，與其強調之「絜情」說，立基不同。

之觀念，結合於一前此論經學者所未曾見到之層次，其實已結合部分之史學觀念在內；其中明顯具有一種「社會」之視野，¹¹²如前所已言。日後章實齋之以史論經，專切治理，說雖不同，當亦受有其影響在內。

東原之言「道」與「理」，既有此所述與宋儒截然不同之論，其所主張於聖人之「務在有欲有為之咸得理」，亦必有說。東原曰：「惟有欲有情而又有知，然後欲得遂也，情得達也。……人之知，小之能盡美醜之極致，大之能盡是非之極致。然後遂己之欲者，廣之能遂人之欲，達己之情者，廣之能達人之情。道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不達，斯已矣。欲之失為私，私則貪邪隨之矣；情之失為偏，偏則乖戾隨之矣；知之失為蔽，蔽則差謬隨之矣。不私則其欲皆仁也，皆禮義也，不偏則其情必和易而平恕也，不蔽則其知乃所謂聰明聖智也。」¹¹³東原非不知「惻隱所謂仁」，然其說必主「有欲有情而又有知，然後欲得遂也，情得達」者，其意在於表明，人之而未得情、欲之正而陷於乖戾、貪邪，實皆由於情、欲有所偏、私而蔽，故唯知之解蔽，足以知醜、非之非美、是，得以使人確然有以去其偏、私，則情必然可達之恕，與欲本然可盡之仁，當體可復，而天下人之流連無告者，乃莫不盡歸於一己之仁焉。¹¹⁴此為禮義聖智之極致。

依東原此說，惻隱之情固人所有，然仁心之障蔽，與知相關，故修養己德者，於自身之「欲遂其欲，情達其情」處，以己絜人，以通知凡人之欲與情者，亦當有先校正貪邪、乖戾、差謬之實功，然後得以去私、去偏而平恕。此種「絜情」之法，對於東原而言，並非僅是以「強恕」求所謂「近仁」，而更是一種有關於人性與人情之普遍觀察，關係於價值系統中審別「美惡」「是非」之「知」。依其說，倫理家嚴於所謂理、欲之辨，雖君子亦難於完行，然而以其為君子而有事於志也，故一旦自信其為意見者，非出於欲，則不免堅持己見，以為理即在於是，雖千萬人吾亦將往矣，而不悟「理」之必於人人之「求遂其生」中見，而非可以於理念中臆想之而遂以為是。

東原於說中，指出「理」字之規範性觀念，對於理學家所產生之「日用思惟」

¹¹² 社會學眼界與觀點之出現，本質上必須建構於歷史視野之上，否則無由產生。特此歷史視野深刻之程度如何，則學者各有不同。

¹¹³ 見《孟子字義疏證》卷下，收入戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第6冊，頁197。

¹¹⁴ 所謂「道德之盛」，可期之於聖人，而不可期之於人人，然以人人為念，欲其欲無不遂，情無不達，則是歸天下於一己之仁。

之影響，顯示東原除具有「社會」觀察之視野，對於心靈史與觀念史，亦具有某種程度之理解。東原於書中且進而以思想之形態，針對理學家之哲學建構，為一種哲學史之分析，其言云：「荀子之所謂禮義，即宋儒之所謂理；荀子之所謂性，即宋儒之所謂氣質。……荀子以禮義與性為二本，宋儒以理與氣質為二本，老聃莊周釋氏以神與形體為二本。」¹¹⁵依其此所敘論，儒家思惟之由「經驗反省」轉向於「理念建構」，自荀子「禮義」之論出，二本之說實即已萌孽其中，故宋儒之不免受二氏影響，而有頗可類比之說，亦是遠有端緒。東原此說，辨前人所未曾辨，可謂識精而明。且由其說而觀，東原雖於認識論大有取於荀子之說，就整個哲學系統與倫理觀念而論，二家仍有立論基礎上之差異。在東原之見中，荀子之說，於形態上亦仍是一種價值之二元論（即「天」與「人」於理論上之對立），與宋儒，乃至二氏之為形上學之二元論，同屬「二本」。以是言之，東原之考義於經籍，五經之外，唯重《論》《孟》，以之為義理之核心，¹¹⁶實有其辨別儒學之特殊眼光於其中，與單純之經學觀念不同。

綜論以上東原之解義，凡其所考於「道」字與「理」字者，皆是就此二字於《論》、《孟》、五經中所表現之義而為之闡明，其所謂「訓詁」之法，實乃合詞義、經義與其所辨明之儒學之義為一，故在其說中，義理陳述之精確性，乃最終決定「文本語義」之關鍵。此即東原所謂「熟乎義理，而後能考覈、能文章」之具體事例。而即以東原最後著之《孟子字義疏證》明之，其條舉古人辨「性」、「命」之各種言例，以疏釋其字義，亦皆是義理、考覈為一，並無二致。故可謂東原此一核心主張，乃自有其一生之脈絡，不必曾受他人影響。特東原此種為學之新趨，不唯當時止以「考證」為實學之並世通人，於此未能深了，即一生推服東原尊信不疑者，如洪初堂，其論《疏證》，亦竟謂其書非言性命之旨，而乃為訓詁、度數之學。¹¹⁷則東原論學之意之不易為人所知，亦從可見。

¹¹⁵ 見《緒言》卷下，收入戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第6冊，頁134-135。

¹¹⁶ 東原於彼所謂「七經」，明列《孟子》，不僅未將經、子於儒義中分別，且於義理上，尊孟過於尊荀，與宋儒轉有所近。

¹¹⁷ 洪榜〈上笥河朱先生書〉云：「夫戴氏論性道，莫備於其論《孟子》之書，而所以名其書者，曰《孟子字義疏證》焉耳。然則非言性命之旨也，訓故而已矣，度數而已矣。」（原刊《二洪遺稿·初堂遺稿》，引自戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第7冊，頁141）洪說之所以言之若此，固欲以寬緩笥河之譏議，故不免屈從時論，然就其詞意言，則仍是有失。

東原之學之與當時人所見，有同有異，此在其本人亦深知之，故前敘懋堂引東原之言，乃有曰：「六書、九數等事，如轎然，所以昇轎中人也。以六書、九數等事盡我，是猶誤認轎夫為轎中人也」，則正是欲於己之所從事，與當時一意僅在六、九之中作考證者作區隔。特東原之於當時，殊不欲另張異幟，以招排擊，故多隱約其辭，未能暢發其旨，而此一態度，終亦使其學術之真正性質，晦而難明。

大體而言，東原之由其前說，主張先儒之學，如鄭玄、程、張、朱子者，乃得失中判，而最後則肆力評彈宋儒，其間之轉折，本非同於當時經家「唱漢攻宋」之原由，必須分辨。而究論東原之所以最終必至於將宋儒之義理之學與其經學共為一體，作全盤之推翻，形成一近似於時論之「反宋學」立場，以余之見，其最主要之原因，在於宋代學術發展至於朱子，不唯周、張、二程各自差異之形上思想，皆曾為朱子以某種取擇、融會之方式，消納於其「理」「氣」之論中，且在朱子有關經義之說解中，各家論義理之精義，亦曾經由朱子之斟酌，而取納於其經註之中。此點與陽明學發展之主要方式為講學，承學者講論之重點，皆在於辨明各家之宗旨者，可謂頗有不同。¹¹⁸故倘欲延續亭林之主張，合「經學」與「理學」為一，其第一層辨旨，雖在辨明「經學」與「語錄之學」之差異，而以明中晚期以下之王學為目標。其進而為第二層辨旨，即所謂「下學」與「上達」間關係之討論，則所關涉者，必牽連及於整個宋學之得失，而非僅亭林所指言之上蔡、橫浦、象山三家。¹¹⁹東原之接軌亭林，將其所深思自得之學術觀念與方法，導向整個學術史之反省，從而得出一極具開創性之結論，正在其內裡，較亭林多出一種屬於哲學系統性之分析眼光，其論中所涵括之義理性主張，亦在此項支撐下，具有特殊之意義，並非刻意樹異於前賢，或僅是將當時人所唱論之「漢、宋分野」

¹¹⁸ 黃梨洲云：「大凡學有宗旨，是其人得力處，亦是學者之入門處。天下之義理無窮，苟非定以一二字，如何約之使其在我！故講學而無宗旨，即有嘉言，是無頭緒之亂絲也。」（〈明儒學案·發凡〉，見〔明〕黃宗羲：《明儒學案》，收入沈善洪主編：《黃宗羲全集》〔杭州：浙江古籍出版社，2005年〕，第7冊，頁5）梨洲此說將明代講學家所以皆重宗旨之故，闡之甚明；不關乎近禪不近禪。然貴重宗旨者，得所從入，必因師承，取徑語錄，往往已足，本不必事事比合經義，故「輕經義」亦是實情。觀清人胡泉所輯《王陽明先生經說弟子記》（臺北：廣文書局，1975年）一書所錄，即陽明之說經，經弟子筆錄，竟亦不過數十百條，則當日門下講論之實況，從而可知。

¹¹⁹ 參註〈17〉。

過分延引或張大。¹²⁰

此處所指東原於學術分疏之內裡，實有一哲學性統性之分析眼光，就其形成之關鍵言，最要之契機，實即前論所敘及東原所反省、認知於「認識論」對於「形上學系統」¹²¹之牽動。亦即依東原說，凡可知之「理」，必止能以言「生生之條理」，而非可以言「生化之原」，¹²²而人生之所以見有道，皆人之「智」「巧」能於其群體之發展中，善於導引群性而達成，所謂「盡美惡之極致，存乎巧」「盡是非之極致，存乎智」。¹²³若然，則就最後成全人道之極致而言，由自然之符，精之以底於必然，其作為識斷之核心，必有一抉擇之立場；此立場，依東原之說，應僅能說為「有限」，而不得說為「無限」。此一有限立場，具體而言，蓋即是人以「盡乎現世生養、感通之所能為」為目的之立場；至於宗教乃至精神之超越性存在問題，則皆在不論不議之列。¹²⁴儒學之性理學，應依此而為根基。故《原善》

¹²⁰ 實齋〈書朱陸篇後〉一文云：「戴君學術實自朱子道問學而得之，故戒人以鑿空言理，其說深探本原，不可易矣。顧以訓詁名義，偶有出於朱子所不及者，因而醜貶朱子，至斥以悖謬，詆以妄作，且云：『自戴氏出，而朱子傲倖為世所宗，已五百年，其運亦當漸替。』此則謬妄甚矣！戴君筆於書者，其於朱子有所異同，措辭與顧氏甯人、閻氏百詩相似，未敢有所譏刺，固承朱學之家法也。其異於顧、閻諸君，則於朱子間有微辭，亦未敢公然顯非之也。而口談之謬，乃至此極，害義傷教，豈淺鮮哉！或謂言出於口而無蹤，其身既歿，書又無大抵牾，何為必欲摘之以傷厚道？不知誦戴遺書而興起者尚未有人，聽戴口說而加厲者滔滔未已。至今徽、歙之間，自命通經服古之流，不薄朱子，則不得為通人。而誹聖排賢，毫無顧忌，流風大可懼也。向在維揚，曾進其說于沈既堂先生曰：『戴君立身行己，何如朱子，至於學問文章，互爭不釋，姑緩定焉可乎？』此言似粗而實精，似淺而實深也。」（章學誠著，葉瑛校注：《文史通義校注》，頁276）實齋之辨東原心術，有誠然者，東原復生亦無以解。然東原之所爭，其牽涉先秦儒與宋儒之差異，有至今仍確切未可移異者，則其事終亦不能皆以心術言之。

¹²¹ 凡本文所云「形而上學」一詞，概指 metaphysics，與東原對於《易繫》「形而上」一語之特殊解釋（詳下文）無關。

¹²² 前引東原語有謂：「舉凡天地、人物、事為，不聞『無可言』之理者也」（參註〈79〉），即是作出此一分隔。

¹²³ 前引東原語以達情遂欲為理，此種「達」「遂」皆係於人群之發展中，經由社會之種種功能與制度之運作而達成，故於人性之發展意義上，可凸顯出文明環境與個人之互動，及因此產生之誘導。東原此種觀點之建立，對於實齋日後所主張「道乃漸形而漸著」之文明創進說，應曾生發一定之影響。

¹²⁴ 當時持論與東原相左，而遺書與東原討論者有彭尺木。尺木所質疑於東原者，在東原之說乃「率有限之性以為道」，錯解宋儒「無欲」之旨，且又未達乎德性之全體本無可加，故力駁朱子「復初」之說；凡此皆認係東原之失義（〔清〕彭紹升：〈與戴東原書〉，《二林居集》，收入《續修四庫全書》，第1461冊，卷3，總頁326-328）紹升之說，就其有得於心性之精微言，皆有其理，非妄論。然以東原之立場言，紹升之說義，本是大暢心宗，參活程朱，而以傅合

本於此義，乃曰：「性，言乎本天地之化，分而為品物者也。限於所分曰『命』，成其氣類曰『性』，各如其性以有形質，而秀發於心，徵於貌、色、聲，曰『才』。」¹²⁵在此論中，人之性不唯無「天地之性」與「氣質之性」之分，其所謂「心」，亦不於有限之稟賦條件外，別說有可以展現「氣類之性」之外之能。

「命」、「性」、「才」之義既如此，則所謂「理」，依「物」而言，依「事」而言，依「情」而言，皆須由其變化而始見之，且亦必因人之性動，而始成乎其變化之能，¹²⁶前言東原之言「巧」、「智」，乃以此而得其義。依其說，性動有欲，亦有情，因之而人道有生養，有感通。¹²⁷聖賢於「巧」、「智」者，因其自然以達於美惡、是非之極致，此極致即人所以合「天」，即所謂必然，至於此而人道之事備矣。

東原本於此而約括儒家義理之大綱，則曰：「言乎自然之謂順，言乎必然之謂常，言乎本然之謂德。天下之道，盡於順；天下之教，一於常；天下之性，同之於德。」¹²⁸此「道」、「教」、「性」三層出於《中庸》，而東原以「自然」、「必然」與「本然」說之。在此「自然」、「必然」、「本然」三項之中，「自然」之義為其整體結構之核心。此所謂「自然」之義，乃所以言乎氣化，既包「沖虛」義，亦兼「無乖亂」義。以「沖虛」義言，義近於老莊所言天地之「無為」；以「無

六經孔孟，雖不為無見，然非六經孔孟本相，故亦不受之（見〈答彭進士書〉，收入戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第6冊，頁352-362）。關於此層之得失，若以今日之眼光論之，雙方意見既牽涉心性體驗之層次與境界，亦牽涉經典文本之詮釋，非一端可明。若就前者言之，東原之所見，確止停留於所謂「百姓日用」，而未曾由此親證本體，有其不足；然此一種「世俗」眼光，對於建立一種以「社會」為對象之學之研究方法與態度，反屬有利。且就義理言，東原之「絜情」說，倘若真能落實推廣，亦非不能建立「寬容社會」中所需之「基本正義」與「福祉」之觀念，其思想有非理學家之取徑所皆能理解之重要意義。特就文化之全體言，宗教以及若干精深哲學所追求之人生意義與價值，亦有超出東原所描繪者，兩者之立場各有其是，而其間之關係，則有待進一步之對話。至於第二層，則其是非須以思想史之考證為判斷之依準。以今日之標準言，東原之說於若干處雖仍有不足；尤有其有關《易傳》《中庸》二書之本體論，乃至孔子思想之精深部分。然東原指出宋儒與先秦儒之立論具有根本性質之差異，此差異來自二氏之影響，則屬確實。東原之考證，功不可沒。

¹²⁵ 見《原善》卷上，收入戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第6冊，頁7。

¹²⁶ 《原善》卷上：「資以養者存乎事，節於內者存乎能，事能殊致存乎才，才以類別存乎性。有血氣，斯有心知，天下之事能於是乎出，君子是以知人道之全於性也。」（同前註，頁7）

¹²⁷ 此「感通」，乃就「情」言；非《易傳》所謂「感而遂通天下之故」之「感通」。

¹²⁸ 見《原善》卷上，收入戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第6冊，頁9。

乖亂」義言，則以儒家「中正」之義，為其底裡，而非同於老莊所言天地之「自化」。故其一則言：「雖犬之性、牛之性，當其氣無乖亂，莫不沖虛而自然也，動則蔽而罔罔以行」，再則曰：「耳能辨天下之聲，目能辨天下之色，鼻能辨天下之臭，口能辨天下之味，心能通天下之理義，人之才質得於天，若是其全也。孟子曰：『非天之降才爾殊』。曰『乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也；若夫為不善，非才之罪也。』惟據才質為言，始確然可以斷人之性善。人之於聖人也，其才非如物之與人異。物不足以知及天地之中正，是故無節於內，各遂其自然，斯已矣。人有天德之知，能踐乎中正，其自然則協天地之順，其必然則協天地之常，莫非自然也，物之自然，不足語於此」，¹²⁹ 論中謂物不足以知天地之中，唯人能之，將「自然」之命化而有品物，區分「人」與人外之「物」，因以確立人自身之性德，從而與老莊之「化論」畫境。依其說，人之所以同得才質於天，而能不與犬牛之情識等類者，在於人稟才質之美，因而有天賦之知，足以踐乎中正。此即人之所以為「性善」之義。故以人之微，而能順乎性動而無蔽，即是以所本然者，協於天地之順。若又竟能以「巧」、「智」者，備聖、賢之德，以底於必然，則是全天下之能，而協天地之常；凡此亦莫非自然。

東原以此「自然」、「必然」與「本然」之精義，發揮儒家《論》、《孟》、《易傳》、《中庸》之性德論，其說頗有所見。而若將其所釋義，與朱子有關《四書》、《周易》之註相較，¹³⁰則見朱子之以「天即理」、「太極即理」、「性即理」、「道即理」釋經，雖自成體系，結構嚴密，然究與先秦儒學之理論內涵，存在屬於「整體性哲學形態」之差異，處處可以對比。¹³¹此種哲學意義之對立性，於東原之前，可謂無人將其分判、釐清。東原之從事於此，不唯須將朱子之說條理明白，且亦要能以同樣之哲學化理論需求，將先秦儒家之經典，乃至諸家申義，作出一番去取與整飭，以掌握其思想之主脈與其可以統整之結構特徵。東原之深於自信，而自覺於經義之闡明，有一「不止不流」之急迫性，正是與此一「儒學之哲學史證義」有關。

¹²⁹ 見《原善》卷中，同前註，頁18、20。

¹³⁰ 朱子於《四書》與《易》不斷更新其注釋工作，其本身即是一不斷哲學化之過程，與一般之經學功夫不同。

¹³¹ 東原《原善》、《緒言》、《孟子字義疏證》諸書言此者甚多，不一一列引。

以上所述東原之意旨，雖延伸而有之義，可說者尚夥，尤其於「通情遂欲」為理之一點，可發揮者極多，然大體已明。東原之哲學，於提出此數義時，可謂已建構完成。唯就東原而言，哲學之建構，所謂窮理合道以得乎大本，與哲學之表述，即經旨、經義之講明，本分屬不同層次。尤其後者，以東原之必合「義理之學」於「經學」之立場論，如何將義理之最終所得，與經義之詮釋，結合為一，僅就著作形式而言，即是一大挑戰。東原之由《原善》、《緒言》、《孟子私淑錄》，發展至《孟子字義疏證》，先則援據經傳之文以立說，再則自為引問而暢論之，最終則參仿閻百詩疏證《古文尚書》之法，一一條舉前人誤說而以考據方式之答語辨駁之，其不欲離於經義以自立說之意，蓋亦甚明。此一呈現方式，實可為前引東原所謂「熟乎義理，而後能考覈、能文章」之語，作出鮮明之證註。¹³²

東原之所自作者如此，則見東原所謂「空憑胸臆之卒無當於賢人聖人之理義，然後求之古經，求之古經，而遺文垂絕今古懸隔也，然後求之故訓。故訓明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明，而我心之所同然者，乃因之而明」，乃至所謂「由文字以通乎語言，由語言以通乎古聖賢之心志」，其中固頗有過程，在此過程中，考覈之學與義理之學實必須融合為一，而非僅是兼取。此亦猶今日之讀哲學書者，字詞之考究與思想之分析本係一體，亦無從區之為二。

唯如上論，東原之學，可謂從來即自有根柢，且亦能本此而有成，若然，則實齋之指摘東原，以為不當飲水而忘源，詆朱子太過，就君子之立身言，其說誠是；若以學脈而論，學術經時而屢變，東原之於宋學，精神既已不侔，又何以須如彼所分判而強令歸於既遷之宗？實齋於此事之考量，究竟所為何在？亦不能不深進一層探論之。而若依余所見，對於實齋言，此事既牽涉當時學術發展動力之維繫，亦與如何分疏儒學之哲學形態與義理形態有關，故實齋論之極深切。以下當細為之爬梳。

四、實齋區分學術之識見與其所受東原之影響

¹³² 比較各書而論，《孟子字義疏證》之寫作，其最特殊之點，在於篇中之為訓詁，雖於字義之語源，力求精確，然凡牽涉於整體語義之表達時，則以一種哲學性之理解加以剖析，而非採取漢以來之「直詁」或稍後之「義疏」形式。且於表述其義時，除「詮解」之外，亦將易於混淆之處以「疏別」之法，加以釐清。

前引實齋說，曾謂東原之所見，乃百倍於陸、王之末流，思更深於朱門之從學，充其所極，朱子不免先賢之畏後生。實齋此一「朱子猶不免畏之」之說法，是否即是針對前文所析論之一種哲學理論形態之改變，或至少與之相關？有一可能之證據，即是實齋自身對於「道論」之陳述；其說見於《文史通義》之〈原道〉篇。其文云：「《易》曰：『一陰一陽之謂道』，是未有人而道已具也。『繼之者善，成之者性』，是天著於人，而理附於氣。故可形其形而名其名者，皆道之故，而非道也。道者，萬事萬物之所以然，而非萬事萬物之當然也。人可得而見者，則其當然而已矣。」¹³³ 依此說，實齋以「道」為萬事萬物之所以然，至於「繼善成性」，則為道之發用；論中實齋且謂必至於道之形、著，而後有「附於氣而見之理」存焉。此說於結構上，亦是將「道」字與「理」字畫分層次，與東原所謂「道，言乎化之不已；生生者，化之原，生生而條理者，化之流」之說，具有相類之特徵。論實齋所可能承受東原之影響，此當即為線索之一。特對於實齋而言，此種道論之改變，仍是儒學性理思想中可有之變化，¹³⁴ 依學脈言，東原仍應歸屬於浙西之流衍，並不因有所變改於朱子之理氣觀，即有所差別。此點顯然與東原之自是，乃至其所理解於儒學者不同。

唯實齋自身既已如東原般，於哲學之系統中，將「道」字與「理」字之所指，畫分層次，則勢必亦無法仍守朱子「格物窮理以達一貫」之義。實齋曰：「夫子所言，必取徵於事物，而非徒託空言，以為明道也。……異端曲學，道其所道，而德其所德，固不足為斯道之得失也。記誦之學，文辭之才，不能不以斯道為宗主，而市且弄者之紛紛忘其所自也。宋儒起而爭之，以謂是皆溺於器而不知道也。……宋儒之意，似見疾在臟腑，遂欲并臟腑而去之。將求性天，乃薄記誦而厭辭章，何以異乎？……義理不可空言也，博學以實之，文章以達之，三者合於一，庶幾哉周、孔之道雖遠，不啻累譯而通矣。」¹³⁵ 依其意，宋儒之有鑑於記

¹³³ 章學誠著，葉瑛校注：《文史通義校注》，頁 119-120。

¹³⁴ 實齋因主於古人「學」與「思」之統合融會中，並無離事而有之空言可為憑藉，亦無離「道之日用」而深談其體之玄思，得以使人為一種遠離實事經驗之揣想，故對於治、教分離後之子學式之教言，皆僅取其作為「流變中之學術」之義；至於歷代儒家立說背後所設立之哲學架構，對實齋而言，本無完美之說之可期，無論先秦與宋明皆然，故亦不以此為憑判是非之標準。

¹³⁵ 章學誠著，葉瑛校注：〈原道下〉篇，《文史通義校注》，頁 140。

誦、文辭之溺於器而不知道，遂至空言義理，而不悟夫子明道，必取徵於事物，而非徒託空言。實齋此一說法，基本上亦是合義理、博學、文章三者而一之，反對於形下之器外，別尋所謂「理」，亦不主由此而虛懸以求，即可達至一種合「誠」「明」於一之貫通之境；¹³⁶與東原之意近。至於二人之差別，則在於：實齋所指為應藉博學之功以達其實者，必於歷史之窮、變、通、久中見之，故乃於一切生生變化之分析中，增入一「依自然之形勢而變化」之致變因素，以為「必然之理」之所源出，從而有依事變之個別脈絡而有之考察。

實齋說中此種致變因素之增入，其所以成為可能，於哲學上，實乃立基於一極大之翻轉，即是於「理」之所以為人指稱為「必然」者，將之僅視為乃事變之結果，而非事變之原因。故實齋之謂「道者，萬事萬物之所以然，而非萬事萬物之當然」，依此脈絡推衍，即是不以「理」之為「必然」者，即出於「道」之當然。蓋如「理」之為必然者，即出「道」之當然，則「道」必以「理」為其含藏之律則，特此「律則」乃與「道體」為一，猶未呈顯其用而已。此所以宋儒得以「理」字言「道」之論據。前此東原力辨「理」必於形見處窮之，而非有「無可言」之理，論雖精，卻於此等處仍有所未及。若然，則新說雖若與舊說不同，嚴格言之，是否足以充分自立？仍易啟人之疑。而依實齋說，所謂「當然」者，既不屬於道體之所預涵，而僅見之於事物形、著之後，則東原所力主「底於必然」之說，在其結構中，論亦必有所不同。實齋乃遂依據《易傳》「繼善成性」之義，於道之顯用中，發展出一極為近人所注意之「漸形」「漸著」之說。

實齋論中以「漸形」「漸著」為觀點之考察，雖依其說，乃得自《易傳》之義，然《易傳》之言「繼善成性」，僅言物化，未包人文。實齋則將二者具含在內，於是不唯物化有自然之歷史，即人文之歷史，亦莫不可以「自然」之義說之。「歷史」成為道之顯用中，自然而有之不得不然。此「不得不然」，就條件言，蓋即是「勢」；而就其為道於條件下所引生之「必然」結果言，則是「理」。

實齋之「形」「著」論，依此敘，雖兼包物化與人文，然以實齋之所關切言，則尤在人倫制度之演化，故實齋於說中乃詳舉之以為解。其言曰：「道之大原出

¹³⁶ 朱子所云「貫通之境」，倘以《中庸》之說為言，方其窮理之時，即是以「明之」之功求達於誠，「物格」之後以至「知至」，則是誠然者在我，而我之心體以明。功成之「明」，乃與「誠」為一；所謂「誠而明」。

於天，天固諄諄然命之乎？曰：天地之前，則吾不得而知也。天地生人，斯有道矣，而未形也；三人居室，而道形矣，猶未著也。人有什伍而至百千，一室所不能容，部別班分，而道著矣。仁義忠孝之名，刑政禮樂之制，皆其不得已而後起者也。」又曰：「人生有道，人不自知；三人居室，則必朝暮啟閉其門戶，饗殮取給於樵汲，既非一身，則必有分任者矣。或各司其事，或番易其班，所謂不得不然之勢也，而均平秩序之義出矣。又恐交委而互爭焉，則必推年之長者持其平，亦不得不然之勢也，而長幼尊卑之別形矣。至於什伍千百，部別班分，亦必各長其什伍，而積至於千百，則人眾而賴於幹濟，必推才之傑者理其繁，勢紛而須於率俾，必推德之懋者司其化，是亦不得不然之勢也，而作君作師，畫野分州，井田、封建、學校之意著矣。故道者，非聖人智力之所能為，皆其事勢自然，漸形漸著，不得已而出之，故曰天也。」¹³⁷ 實齋此說，將東原所謂「盡美惡之極致，存乎巧」「盡是非之極致，存乎智」之「以底於必然」者，皆歸結於事勢之自然，漸形漸著，不得已而出之，非聖人智力之所能為。依此義，則「人文」可謂乃是屬於群體演化下之一種更深層之「自然」；「人」在此意義上，乃與「天」合而為一。

實齋之標出「聖人智力之所能為」，以與「事勢自然，漸形漸著，不得已而出之者」相對比，明顯乃沿用東原「自然」「必然」「本然」之說，而為進一步之修訂。而實齋對於聖人之將「天德」發揮至極致，有一與前段之言相配合之語，即是其「聖人有所見而不得不然」之說；其說亦是可與東原之說相較論。其言云：「聖人求道，道無可見，即眾人之不知其然而然，聖人所藉以見道者也。」又曰：「道有自然，聖人有不得不然，其事同乎？曰：不同。道無所為而自然，聖人有所見而不得不然也。聖人有所見，故不得不然；眾人無所見，則不知其然而然。孰為近道？曰：不知其然而然，即道也。非無可見也，不可見也。不得不然者，聖人所以合乎道，非可即以為道也。聖人求道，道無可見，即眾人之不知其然而然，聖人所藉以見道者也。故不知其然而然，一陰一陽之跡也。學於聖人，斯為賢人。學於賢人，斯為君子。學於眾人，斯為聖人。非眾可學也，求道必於一陰一陽之跡也。自有天地，而至唐虞夏商，跡既多而窮變通久之理亦大備。周公以

¹³⁷ 章學誠著，葉瑛校注：〈原道上〉篇，《文史通義校注》，頁 119。

天縱生知之聖，而適當積古留傳、道法大備之時，是以經綸制作，集千古之大成，則亦時會使然，非周公之聖智能使之然也。蓋自古聖人，皆學於眾人之不知其然而然，而周公又遍閱於自古聖人之不得不然，而知其然也。周公固天縱生知之聖矣，此非周公智力所能也，時會使然也。譬如春夏秋冬，各主一時，而冬令告一歲之成，亦其時會使然，而非冬令勝於三時也。故創制顯庸之聖，千古所同也。集大成者，周公所獨也。時會適當然而然，周公亦不知其然也。」¹³⁸ 此種「時會使然」之說，不唯使其於「立教」之聖人之外，別舉「創制顯庸之聖人」，因而區別孔子與周公，¹³⁹且亦將經籍成學之性質，由垂諸空言之「哲學性」，轉變為見諸行事之「史學性」。

實齋之言，由上敘可見，若就部分議題以及其立說之性質論，可謂與東原既有共同之基礎，亦有可對比之立場。此種現象，以實齋對於東原學說之用心觀之，絕非屬於偶然之相應。尤其以理論之系統性言，實齋於朱子與東原兩人之哲學類型，明顯乃近於後者。實齋曾於論中謂東原之說「充其所極，朱子不免先賢之畏後生」，「充其所極」四字，其實即是表明其學內部具有一種「形態性之擴張可能」。則實齋於此，必當有所見。至於兩人「對比立場」之出現，是否顯示中國學術與義理之傳承，至東原與實齋之時，就其內涵之思惟可能言，已於當時一般之理解外，另產生兩種具有意義之發展形態，值得注意？抑或此事僅是肇因東原、實齋二人本身對於學術史之獨特見解，從而產生差異？亦應討論。

綜括而言，實齋之所以發展出與東原對比之立場，就哲學思惟言，實出於其所關切之要點，為生生之流中其所以「繼之」與「成之」之過程；實齋乃以是而

¹³⁸ 同前註，頁 120-121。

¹³⁹ 實齋謂周公之集大成，乃時會適然而然，周公亦不自知其然，此一說法，就「有所施為而成」之聖人言，理論上應有兩項有關「聖智」之預設，即是：一、「道」有可見，其所可見，必因藉於眾人之所不知其然而然。聖人以生知之資，處其事而當簿之，遂有所制作。而其為治者之由不知其然而然，以至於可以經由積古留傳之法而理會其所以為治之理，則有學。此學推於極至，既可達知古今治道之通理，亦可深明此治道應時應有之變化。二、「道」亦有不可見，其所無可理會者，一在離用而言之所謂「體」，一則在理勢之所未然。而若依此兩項聖智之條件延伸分析，「學」與「思」之有可能為，必待「治」之積累而後始有；而「學」與「思」之足以「立教」，則必待周公之集成。故一方面言，周公之集前聖之大成，乃治、教兼備；自另一方面言，周公之學、思，則必待孔子之傳授，乃得以大著於世。

有一種近於演化論之說法。至於就學術之角度言，則其所注意者，為學術之起源與其分流。故論中乃有所謂「六經皆史」，乃至「朱、陸不可相無」之說。¹⁴⁰

今若就此論之第一項「哲學思惟」推說：東原系統之將「道」與「理」區分，雖於某種意義上，乃是企圖重建先秦儒學所內涵之理論架構，然先秦儒學之氣化理論，對於「形式因」與「動力因」間之關係定位，原即存在模糊未明之處。其所以如此，乃因經籍中所表現之「天命」觀，本來自古代宗教上帝造化與上帝眷寵之觀念，「天」之觀念一旦於儒學中轉化為「氣化自然之整體」，如東原所詮釋，¹⁴¹則「人」之位置，即應發生重大之變改。然儒家於此處，卻仍持守「人」為「三才」之一之立場，並未將「人」視為乃與其它物種等列。此種源自早期宗教而未完全脫化之觀念，對於儒家而言，實係一未經哲學質疑之信仰。彼所堅持於人性之圓滿性與價值之確定性，¹⁴²皆由此引生。故就哲學而言，因於儒家對於「人」之特殊地位之堅持，在其學說中，不得不將「天」之生生之德之內容，予以豐富；《易傳》之有「神明之德」之說，即是一例。然亦正由於此種觀點之建立，乃是由下而上，故在其理論體系內部，對於亞里士多德（Aristotle, 384-322B.C.）所列舉「四因」間之關係，並未能充分釐清；從而對於人之所以得氣化之靈秀，而有以克盡天德之原由，亦未曾加以精確底處理。

關於此方面理論之爬梳，東原之學雖係針對「經學」，然此經學，乃是合《論》《孟》於五經，共為「七經」。且以論述之主軸言，《論》、《孟》、《易傳》、《中庸》，方始是其建構義理學之核心。¹⁴³故東原於《詩》、《書》中較為原始之「天命」觀，皆完全略去未論，而另以先秦儒家經統整後之思想，作為哲學詮釋經義之基礎。此一取徑，其所展現之理論系統，一方面有其清楚、嚴格之哲學性，可與宋明理學家之說作對比，且有其在經典詮釋上之若干勝義；另一方面，於人性論上，東原之說中，亦同樣留存有先秦儒學所未充分解決之理論缺陷，未能盡釋學者之疑。

¹⁴⁰ 見拙作〈論章實齋之學術起源說及其學術史觀之構成〉，刊於《臺大中文學報》第24期（2006年6月），頁225-270。

¹⁴¹ 東原於《中庸》「天命之為性，率性之謂道，修道之謂教」句下注云：「生而限於天是曰天命。凡分形氣於父母，即為分於陰陽五行。人與百物各以類滋生，皆氣化之自然。」見《中庸補注》，收入戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第2冊，頁51。

¹⁴² 即以荀子之主張於「性惡」，其說亦僅是於「性」與「德」之意義層次上作區分，並未否定人性之「可圓滿性」與價值之「可確定性」兩者。

¹⁴³ 在此點上，東原毋寧仍是近宋，而非近漢。

相對於此，實齋於氣化之論中，特為提出《易傳》「繼之者善，成之者性」二句，而以道之「漸形」「漸著」說之。此一說法，雖係先秦儒學未有之義，然如就儒學發展之可擴充性而言，卻係一「可有之義」。抑且可以視為乃針對東原「自然」論之立場，而為一重要之補充；或說諍義。然經此一段理論之增入與變造，東原所承襲自傳統儒學有關哲學性「立言聖人」之說法，勢必亦連帶而起變化，於是實齋乃創發而為「周公集大成，而非孔子集大成」之論，將「創制」之聖人與「立教」之聖人區分為二。

至於就第二項「學術角度」論：在東原之學術觀念中，儒學本即是君子立身唯一之學，而儒學即是經學；凡義理、考覈、文章之學，皆是所藉以完成此一經學之體與其用。故歷來之學術，對於東原而言，僅有得失，其變衍之歷程，並無何不得不然之形勢。漢、宋經學以是皆無必遵之理，雖朱子之曠代鉅儒，倘其有失，亦不能不予指摘。東原之所以不惜推倒一世豪傑者在此。

至於實齋則不然。對於實齋而言，人類之一切學、思，皆不應離於人對於社會整體之功能、結構乃至其歷史演變之觀察；無社會歷史之觀察，思想即易產生「觀念理解」與「真實事態」之落差。故可貴之思惟，應為一動態之思惟；靜態之觀念分析，僅能作為動態思惟之一種輔助。且社會文明之演變，當達至某種程度之成熟後，以「講論」為本之學術，即會因社會形態之持續變動與階層之分化，而不得不與統合於「實事」之治術思惟判離為二，難於復合。而正因如此，以「空言」為形式之論述，皆必有其偏蔽，無得而全；並無何「標準學術」之可期待。即如以孔子為宗之儒家，其以「義理」為統整方式而完成之經學，由於與實事脫離，固亦無從真正發揮孔子所以立教之微意。因此，若依後世學者所從事於學術之條件為論，學者中之傑出者以一種「相互補足」「不斷矯挽」之方式，開新風氣，實為端正學術之唯一方法。實齋之專力於建構一刷新經學之「中國學術本源論」，並發展出一完整之學術史觀，及學術史研究之方法論，即是彼相對於東原而提出之另一種可行之方案。且依余之見，在實齋之見解中，彼對於自身之偏於「以史學釋經」，與東原之偏於「以考論釋經」，不唯將之視為乃延續清初以來學術之真脈，且以當日之學界狀況言，亦認為二人之論皆足以生發一種「各有根柢」之學術改造運動，藉以扭轉風氣。因之若兩人者，實可以相合，而不必相勝。實齋之必以東原歸之浙西，而自承為浙東，其立論之觀點在此。實齋之責東原以不

應詆毀朱子太過，其原由亦在此。余前謂實齋於東原地位之分判、定位，牽涉彼對於如何維繫當時學術發展之動力之考量，其義即由此而申發。

至於余論中謂此事亦與「如何分疏儒學之哲學形態與義理形態」者有關，則將於下節明之。

五、東原、實齋二人思想與學術性格之對比與其間隱含之對話

上論謂實齋曾於學術史之研究中，發展出一完整之學術史觀，及學術史研究之方法論，並主張以一種「相互補足」與「不斷矯挽」之方式，開新風氣，以之為端正學術之策略。此事余曾專文詳論，¹⁴⁴凡彼處所已著者，茲不復贅。

簡要而言，依實齋之綜合判斷，中國學術之進入宋、明，儒學之統整，實產生兩種重要之對比發展形態，即是「程朱」與「陸王」之分野。此兩種對比形態之所以重要，在於彼等立論之哲學性結構，不唯具有不同之「導引學術發展」之勢能，且此兩種趨向，能產生因彼此之差異而達致「互補其義」之功用。在其說中，實齋之觀察角度，既非立足於「經義之詮釋」，亦非純就思想性之「義理之學之是非」為評斷，而係以學術對於個人及群體所可能產生之效應，作為衡量其歷史性價值之依據。故其所謂「宋儒有朱、陸，千古不可合之同異，亦千古不可無之同異也」，¹⁴⁵無論「朱」、「陸」，皆非單就一人、一說，或一種哲學系統而言。

「朱」「陸」之對比性，依實齋之意，在於「尊知」與「行聞」；實齋以「高明」與「沈潛」之二分說之。此種以「知」與「行」相互對立之分法，若純就哲學觀念之系統言，無論「朱」、「陸」，皆難於如此切割。亦即：就儒學中之義理學而言，兩家之論知、行誠異，然「知」之必繼之以「行」，或「知」與「行」之於本體合一，皆義主知、行者必須兼及。唯以「尊知」與「行聞」兩者相較而言，離「行」之知，與合「行」之知，其「知之」之主體雖同，其「以知」、「所知」則異。蓋合行之知，此知本有，當體在我，即知中有事，此事亦我意中之事，此知與「尊知」之有見於實事之知者，性質有別。故以個別立論而言，朱、陸之別為「尊知」與「行聞」，皆可成家，尊從其學而為學者，亦莫不可自樹立。然

¹⁴⁴ 參註〈140〉。

¹⁴⁵ 章學誠著，葉瑛校注：〈朱陸〉篇，《文史通義校注》，頁262。

以整體社會而言，此兩種教法之所成就，沿其教者，必各有所呈現，其事則非一人一時所可兼能。此乃世道變衍而日繁後，自然之理勢所不得不然。即以東原而論，東原主「盡美惡之極致，存乎巧者，宰御之權由斯而出；盡是非之極致，存乎智者，聖賢之德由斯而備」，謂二者皆自然之符，「精之以底於必然，天下之能舉矣」。此言若就學理而辨析，則誠可如是而論。然以個人之實踐言，「盡是非之極致」之智中，有良知之知，有認知之知；合「良知之知」與「認知之知」而為一慧，必期於大德而始能，非人人以有限之日力從事於學所可必至。¹⁴⁶非此之能，則當如實齋之所言，以「尊知」與「行聞」之教參合，而為一種學術史之推論與理解，¹⁴⁷由是乃可由論述之知，而得一為學之體之概要。¹⁴⁸並此而亦未能，則於二者擇一，由淹博入者，則方將逐事而一一識、審之不暇，其於「良知」而生之踐履，必有所未及。此非「兩兼」於理論上之不可能，而係「並行」於事實上之難能。東原之欲為《七經小記》之撰述，金榜（字輔之，1735-1801）語之云：「歲不我與，一人有幾多精神？」東原乃答曰：「當世豈無助我者乎？」¹⁴⁹然東原卒無以成其書。而東原之於踐履之不免有瑕而不自知，亦終見其學之所造就者，不能無短長。此一類。此外如眾所周知之陽明流衍，其間豈乏德行高潔、踐履精純之士，不負所學，然語錄行而經義荒，講學明而國事蹇，明卒以敗。此亦另一類。實齋之以「高明」與「沈潛」分說朱、陸，¹⁵⁰又謂學者不當有門戶，亦無須為調

¹⁴⁶ 「良知之知」與「認知之知」無論於程朱或陸王之潛在理論中，皆不當視為非屬一智，然未能達於極境者，兩者之發用方式不同，不易合一。為朱子之學者，或流於支離，為陽明之學者，或流於錯認，皆是智體受蔽之故。

¹⁴⁷ 關於此點，前註所及拙作〈論章實齋之學術起源說及其學術史觀之構成〉一文，曾有詳論。

¹⁴⁸ 實齋於論中曾謂東原之昧失自身之學術來歷，除性情之偏蔽，所謂「氣蕩乎志」外，未能深明所謂「源流互質，言行交推」之二法，亦為其因。此兩項學術方法，論其義，「源流互質」乃就學術史之起源與變衍，考辨其歷史發展之過程。至於「言行交推」，若就「尊知」與「行聞」之分途論，言出於知，行根於性，偏智者，知在行先，以慧了性，而偏仁者，行與知俱，則是以性成智。以此兩途所以得以交推，亦即是實齋所謂朱、陸適以相足，而不應以相病之理。東原之以有所見，而蔽其所未識，實齋所謂「慧過於識」，即是未能於自身之體驗中，於「言」「行」兩者之關係有更深之理解，因而未能於朱、陸教法之互補性有更高層次之認知與判斷（此所引實齋評東原諸語，並見〈朱陸〉篇，章學誠著，葉瑛校注：《文史通義校注》，頁264-265）。

¹⁴⁹ 段玉裁撰，楊應芹訂補：《東原年譜訂補》，收入戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第6冊，頁705。

¹⁵⁰ 余英時先生論實齋〈朱陸〉與〈浙東學術〉兩文，曾有一說，謂實齋之見，其主旨實在說

停折衷之說，凡此皆顯示彼於「實事」之觀察，具有一種深刻之識見。

倘依此說推衍，實齋既主張朱、陸乃千古不可合之同異，亦千古不可無之同異，則在其論學之觀點中，朱、陸之各自成就一種學術性格，¹⁵¹必具有對於後世儒學發展而言，極大之重要性。唯此兩種學術性格，究竟在其可變易之範圍內，係以各自不同之「認識論」之態度為其核心？抑或必以各自完整之「形上學系統」為其結構？抑其認識論之態度，或形上學系統，皆必須同時結合其它學術，使彼此間具有相互支撐之關係，然後始具意義？凡此皆不能不予深論。

設使最終之結論，實齋對於朱、陸異同之重視，不止限於其各自認識論之態度，而係以完整之形上學系統之對立為不可少，則以東原之樹異於朱子，實齋之不同於陽明，彼二人之各自受浙西、浙東影響而有如此不同，正應與宋儒之學畫境別畛，而不必視前此「傳承」之義過重。若然，則實齋之責東原以飲水而忘源，亦將僅有倫理批評之功能，而無涉及學風導引之意義。然如朱、陸認識論立場之殊異，或形上學系統之差別，皆乃同時關涉其它學術之發展，因而必須加以重視。且於不影響整個學術系統相互支撐之條件下，某種結構性之改變，亦係可以接受。則實齋之將自身與東原所代表之學術發展傾向，分別歸屬為「浙東」與「浙西」，其事所蘊含之意義，自有未可輕忽之重要性。

實齋辨學之別具一種識見，可於其論「浙東學術」之一段文字中見其端倪。實齋云：「朱陸異同，干戈門戶，千古桎梏之府，亦千古荆棘之林也。究其所以紛綸，則惟騰空言而不切於人事耳。知史學之本於《春秋》，知《春秋》之將以經世，則知性命無可空言，而講學者必有事事，不特無門戶可持，亦且無以持門戶矣。浙東之學，雖源流不異，而所遇不同。故其見於世者，陽明得之為事功，蕺山（劉宗周，字起東，1578-1645）得之為節義，梨洲得之為隱逸，萬氏兄弟（斯大，字光宗，1633-1683；斯同，字季野，1638-1702）得之為經術史裁。授受雖出於一，而面目迥殊，以其各有事事故也。彼不事所事，而但空言德性，空

明：其本人與東原之分歧，即南宋朱、陸對峙之重現，而朱、陸之所以乃千古不可合之同異，則係源於學人性情有「高明」與「沈潛」之殊致；論與此異，可參考。見余英時：〈章實齋的六經皆史說與朱陸異同論〉，收入所著《論戴震與章學誠》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005年），頁49-90。

¹⁵¹ 此處所指言之「學術性格」，就其哲學意義言，係以認識論為其基礎；而就實然之操作面言，則牽涉特殊之儒學形態之建構。

言問學，則黃茅白葦，極面目雷同，不得不殊門戶，以為自見地耳。故惟陋儒則爭門戶也。或問事功氣節，果可與著述相提並論乎？曰：史學所以經世，固非空言著述也。且如六經，同出於孔子，先儒以為其功莫大於《春秋》，正以切合當時人事耳。後之言著述者，舍今而求古，舍人事而言性天，則吾不得而知之矣。學者不知斯義，不足言史學也。〔整輯排比，謂之史纂；參互搜討，謂之史考；皆非史學。〕¹⁵² 在此論中，實齋謂「性命無可空言，而講學者必有事事，不特無門戶可持，亦且無以持門戶」，又謂「不事所事，而但空言德性，空言問學，則黃茅白葦，極面目雷同，不得不殊門戶，以為自見地」，見其論學術必不離於講學者之所事事；學之見真，在於事事。離事而空言，依傍門戶，雖若有見地，亦不過如黃茅白葦，仍在雷同近似之間。而彼所謂「講學者必有事事」之所事，則代代不同，倘能體察自身性命於當時人事而切合焉，即是學者之經世。而究論學者之所以知所當事事，則在深明史學之義。故本此而論，凡講學者之真有以成就其事功氣節，皆可謂乃發揮史學經世之義；而經義之所謂「一貫」，就各人之所以成就之，當亦即是而在。至於世俗之論著述者，捨今而求之古，捨人事而言乎性天，則非實齋之所知。

實齋此說，明顯係以人文歷史之眼光，辨析「學術」之社會功能，並以之作為「學術」之真實意義。至於學術所導引產生之「研究性」功能，實齋其實乃是站立於一「相對價值」之立場。此一立場之選擇，究論其源，自是出於前論實齋「道論」時所敘及之「人道演化」觀。在彼處，實齋強調「聖人求道，道無可見，即眾人之不知其然而然，聖人所藉以見道者也」之說。此一說法，若持以觀後世之學術發展，則亦可謂凡世俗之學之依傍於門戶而相爭，歷之久而於其間有所興廢，亦即是同於「眾人不知其然而然」之所展現。於是而有君子者出，即眾學者之所不知其然而然者，而有以見道，依其說，蓋亦是有得乎聖人之道之一端。

實齋此一觀點，與東原之自始求學，即認定「聖義」即在「經言」，而思求所以通之之方，可謂截然不同。在東原之論中，經之為經，非出一人之私見，亦非出於一人一時權宜之識慮，而係因其確然有見於生生之化之條理。故求有所得於經，即是求有所得於理。分事分項以求通於經，即是分事分項以求明於理。後

¹⁵² 章學誠著，葉瑛校注：〈浙東學術〉篇，《文史通義校注》，頁524。

世之一切專門之學之所以皆當統合於經，本非徒慕於聖人之名，亦非僅是尊古而故好之，而乃所以因理而見道。東原最終之排撻一切後儒，而自信有不可易，即是出於此一種彼所堅持之學術觀點。其中所以於朱子抨擊之尤烈，實正因朱子影響之深鉅，與其地位之重要。

以上所述實齋、東原之異，倘若將之設為一種「對話」，則可以產生兩種層面之討論：一種層面，為哲學理論之對立；另一種層面，則是學術系統之對立。

關於第一項哲學理論之對立：前論曾謂東原之論中，雖仍將「理」視為「知」之對象，然此所可知，已是道化之川流，而非道化之本原；與朱子之以「理」字乃兼具本體義、遍在義、殊別義與恆常義者不同。而依東原所考，「理」字之於先秦，無論就其通話，或書義所使用之特指言，皆無與「道」字相類之用法；「理」字之有延展性之語義表現，而與「道」字同具哲學之近似義涵，其事實屬晚出。此一論述，雖是東原所建之大功，然先秦儒與宋儒哲學系統之是否有別，與兩者孰為近實，乃分屬不同之事。實齋與東原有關經學之觀念，截然不同，性理之論述，亦有差異，然實齋大體之結構，乃由東原之說變化而得，則戴、章兩人之由宋明之性理學，返溯之於先秦，而為一種重新統整之道論，必有某些新成分之加入，故使此種理論之翻轉，具有開放性發展之勢能，而非僅是一項「證古」之工作。

以余之見，東原、實齋所增入而與先秦相異之觀念因素，主要應在：兩人皆於「理」之層次，將「自然之理」與「人文之理」予以切割。蓋依先秦儒學之大致用例，「道」字應乃指言「化之不已」，其生生者，化之原；生生而條理者，則為化之流。東原之言不誤。然生生而條理之中，有「物化之條理」，有「人文之條理」。物化之條理，繫於物變，物變之中，當其氣未乖亂而無以動相蔽之時，即是條理之分明。陰、陽之繼之而為善，成之而為性，胥是由此而有其條理，由此而為自然。然於「繼善」「成性」之中，因於自然而有人類，則稟賦有「天德之知」，於是本於人性而為「自然」之義，乃與其它物類之「順化」者不同；此為「人文之條理」。前文已略詳。無如先秦之儒學，於「理」之可知、不可知，最終皆裁斷於以「人」為本之識見與需求。即荀子之最近於東原之說，亦莫不是。

其間唯《易傳》之言「感而遂通天下之故」，¹⁵³若能通盡於一切之物類與事變。故此下王弼之注《易》，亦主張人有會通於理之能。¹⁵⁴宋儒之因應佛學而為抗說，王弼所示於《易》之詮解，為一重要之指引。特就中國學術發展言，自先秦以下，累變而別流，於說解物化之條理、人文之條理，皆有所進展，本非皆由儒學所囊括。必欲將一切事物之理，盡歸於一知，並持與二氏之學別異，以證明儒家所擇取之立場無誤；此事即須有哲學系統之改造。朱子與陽明之將「條理之理」與「本原之理」，於兩種可能之系統中分別會通，即是針對於此種需求而有。

唯「自然之理」與「人文之理」，以儒學之義而言，究竟能否於實際之窮理過程中，確立局部性判斷知識之標準？則仍是「理學」結合「經學」發展所內涵之難於解決之問題。東原之為《七經小記》之計畫，自其初始，即是欲以面對此一自宋以來即久已存在之問題。對於東原而言，重新將「理」字之層次降低，而與「道」字別義，即是關鍵之一步。然果真欲於哲學之理論中，進而將「物化之條理」與「人文之條理」切割，且能為人所可能達至之物見，樹立一可以歸結為「必然」之十分之見之標準，如東原所構想，即應將先秦儒學之認識論，更往前推進。東原於此乃有一前所提及之「曲盡物情」之知識觀。此一觀點，若細加推究，約有數義，可以更進一層分析：

其一，所謂「物情」，乃指物變之動展現於外者，而非以指「情」所緣之以生之「性」。故「格物而致其知」，格之者在我，所得之知，亦在我，「得其情而無失」，即是標準；不必更溯其所以然。此即在人之知之極限，達致此知，而秉之以用而無憾恨，則是人道之極。故曰：「『格』之云者，於物情有得而無失，思之貫通，不遺毫末，夫然後在己則不惑，施及天下國

¹⁵³ 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》，卷7，頁24b。

¹⁵⁴ 王弼云：「物無妄然，必由其理。統之有宗，而會之有元。」（王弼：《周易略例·明象》，見王弼著，樓宇烈〔1934-〕校釋：《王弼集校釋》〔北京：中華書局，1980年〕，下冊，頁591），統、會二字雖不必然乃就人之立場而說，然《易傳》有「窮理盡性以至於命」（王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》，卷9，頁3a）之論，王弼亦同之，否則無從主張「聖人有情而不累於情即是無情」之說。至於向秀（字子期）與郭象，其以「理」為「道體」之義旨，雖近王弼，然其論性主於獨化，乃合於人之才質而論，故於人之所能知者，分判有「才性」之異，人亦唯善養之以俟知之自至而已，未可強所不能。與王弼之認識論立場不同。

家則無憾，此之謂『致其知』。」¹⁵⁵

其次，凡所「曲盡」者，既皆在「物情」層次，則東原本於物物之「末」以求其「本」者，亦盡此而止。其「更求大本」者，應為一「智慧」層次之提昇，由是而發展為一種形上學之立場，以之作為理論建構之間架。整體而言，「物情之知」與「道論」之論議，乃分就不同層次言之，兩者雖相依存，其間並無真正的「知識系統」之關連。

其三，「曲盡物情」，既是「知識」所求之目標，則盡於人之情變，亦當是達知「人文之條理」之唯一途徑。東原於此，遂有「理存乎欲」之說，其言曰：「通天下之情，遂天下之欲，權之而分理不爽是謂理。」¹⁵⁶「理」之為「條理」既如是，則就窮理者言，其欲深明乎天之命於人者有此不爽失，則當即天下之人之所同情、所同欲者求之，而後可以達致於「同德」，而以之為本。於是東原乃不得不駁論宋儒「理」「欲」對立之說，而以「生養之道、感通之道，必存乎欲、情」為議；如前所言。¹⁵⁷

以上所述東原所提「曲盡物情」之知識觀點，若就哲學之效應言，倘其說能與傳統之經學結合，藉由分項之學之由淹博而講求識斷，進而達至精審，且又能會合之於生養、感通之道，以盡夫美惡、是非之極致，以底於必然，則經學之中，以人為本之「知識之學」即已涵括於內，經學可以產生向前發展之動力，而非僅為政治體制下之倫理系統作支撐。如此，則亭林所期待於儒學之重新統整，庶幾可有實踐之地。

唯就社會之學術基礎而言，東原此項調整，雖是針對朱子而為異見，仍是與朱子之「格物」說相近，而與陽明之「心學」相遠。且以當時之條件而言「博雅」，其所當參酌者，實際亦以承自朱子之學與教者居多，故依實齋之說法，東原之所憑藉與東原之所深造，仍應歸屬於「浙西」一脈；且亦須將其說法推擴之於浙西

¹⁵⁵ 見《原善》卷下，收入戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第6冊，頁27。

¹⁵⁶ 《見孟子字義疏證》卷下，收入戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，第6冊，頁211。

¹⁵⁷ 東原深闢宋儒截然畫分「理」「欲」之無當，謂彼之言理也，「如有物焉，得於天而具於心」，於是未有不以「意見」為理之君子。且自信不出於欲，則曰「心無愧怍」，而不寤意見多偏之不可以「理」名，而持之必堅。意見所非，則謂其人自絕於理。故所謂理、欲之辨，適成忍而殘殺之具。東原以是力主君子亦無私而已矣，不貴無欲（說詳《孟子字義疏證》卷下，收入戴震撰，張岱年主編《戴震全書》，第6冊，頁215-218）。

既有之基礎，始能產生效益。實齋深識東原之學，而力斥東原之不當詆斥朱子太過，致令沿朱子之學而為變化者，反以攻朱自樹異，¹⁵⁸其故在此。

至於實齋本人，其於「物化之條理」與「人文之條理」之分合，則又視東原為益進。在實齋之見，先秦之所以異於宋、明，尚非止是「曲盡物情」之知識觀與「親證本體」之哲學觀之差異。蓋以先秦而論，「經」之與「經教」、「經說」，「經教」、「經說」之與「儒說」，亦尚有辨。東原之合七經為一，其義理之關鍵，端在《孟子》，其實已是以「儒說」釋經，非復孔子之教。故孔子之云「下學而上達」，是否即是東原所闡之義？仍待辨明。在此，實齋所受之影響，亭林、東原之外，乃別又有梨洲之學。

實齋之受梨洲影響，係承沿所謂「浙東之學」，實齋於前引「世推顧亭林氏為開國儒宗，然自是浙西之學」一語之下，復云：「不知同時有黃梨洲氏，出於浙東，雖與顧氏並峙，而上宗王、劉，下開二萬，較之顧氏，源遠而流長矣。顧氏宗朱，而黃氏宗陸。蓋非講學專家，各持門戶之見者，故互相推服，而不相非詆。學者不可無宗主，而必不可有門戶，故浙東、浙西，道並行而不悖也。浙東貴專家，浙西尚博雅，各因其習而習也。」¹⁵⁹論中實齋謂梨洲「上宗王、劉，下開二萬」，此中學術關係，亟待分疏。蓋依實齋篇中文意，浙東之學，本出婺源，自袁燮（字和叔）、袁肅、袁甫（字廣微）之後，始兼宗陸學，而陽明之後有蕺山，雖與朱子不合，而不相詆，¹⁶⁰故其地本即兼有朱、陸、王三者之影響。逮至梨洲，遂以其所能，合「性命」與「經史」為一，而與亭林並峙，開浙東專家之學。故依此說，浙東如無梨洲，則仍止是一特殊之學術環境，難於獨自成為清學之一源。而余則頗以為梨洲之能合「性命」與「經史」為一，使浙東之學有「言性命必究於史」之確切宗旨，蕺山之轉移於陽明之學，應是一關鍵。以下當就此關鍵處剖辨明之。

¹⁵⁸ 詳〈書朱陸篇後〉，章學誠著，葉瑛校注：《文史通義校注》，頁 276。

¹⁵⁹ 詳〈浙東學術〉篇，同前註，頁 523。

¹⁶⁰ 實齋云：「浙東之學，雖出婺源，然自三袁之流，多宗江西陸氏，而通經服古，絕不空言德性，故不悖於朱子之教。至陽明王子，揭孟子之良知，復與朱子牴牾。蕺山劉氏，本良知而發明慎獨，與朱子不合，亦不相詆也。梨洲黃氏，出蕺山劉氏之門，而開萬氏弟兄經史之學；以至全氏祖望（字紹衣，1705-1755）輩尚存其意，宗陸而不悖於朱者也。惟西河毛氏，發明良知之學，頗有所得，而門戶之見，不免攻之太過，雖浙東人亦不甚以為然也。」（同前註，頁 523）

梨洲之述戴山嘗云：「先生之學，以慎獨為宗，儒者人人言慎獨，唯先生始得其真。¹⁶¹盈天地間皆氣也，其在人心，一氣之流行，誠通誠復，自然分為喜怒哀樂。仁義禮智之名，因此而起者也，不待安排品節，自能不過其則，即中和也。此生而有之，人人如是，所以謂之性善，即不無過不及之差，而性體原自周流，不害其為中和之德。學者但證得性體分明，而以時保之，即是慎矣。慎之工夫，只在主宰上，覺有主，是曰意，離意根一步，便是妄，便非獨矣。故愈收斂，是愈推致，然主宰亦非有一處停頓，即在此流行之中，故曰『逝者如斯！不舍晝夜。』蓋離氣無所為理，離心無所為性。佛者之言曰：『有物先天地，無形本寂寥，能為萬象主，不逐四時凋。』此是其真賊實犯。奈何儒者亦曰『理生氣』？所謂毫釐之辨，竟亦安在？而徒以自私自利，不可以治天下國家，棄而君臣父子，強生分別，其不為佛者之所笑乎？先生大指如是。此指出真是南轅北轍，界限清楚，有宋以來，所未有也。識者謂五星聚奎，濂、洛、關、閩出焉；五星聚室，陽明子之說昌；五星聚張，子劉子之道通。豈非天哉！豈非天哉！」¹⁶² 戴山此說以「一氣之流行」言心，而謂「性體原自周流，不害其為中和之德」，又謂「慎之工夫，只在主宰上，覺有主，是曰意，離意根一步，便是妄，便非獨矣」，明白斷去陽明學中「浙中」一派極言「四無」之教，¹⁶³從而主張「良知本體原是無動無靜，原是變動周流；此便是學問頭腦，便是孔門教法。若不見得良知本體，只在動、靜二境上揀擇取舍，不是妄動，便是著靜，均之為不得所養」¹⁶⁴之說。在戴山之見，覺中實有真宰，即是「慎獨」之所主，故離意根無所為理，亦無所為性。日後梨洲為《明儒學案》作序，乃曰：「盈天地皆心也，變化不測，不能

¹⁶¹ 梨洲此言「先生始得其真」，實是於陽明、戴山有分辨。梨洲記戴山作《陽明傳信錄》之旨云：「陽明之『良知』，本以救末學之支離，姑借《大學》以明之，未盡《大學》之旨也。而後人專以言《大學》，使《大學》之旨晦。又借以通佛氏之玄覺，使陽明之旨復晦。又何怪其說愈詳而言愈龐也」（〈子劉子行狀〉，卷下，收入沈善洪主編：《黃宗羲全集》，第1冊，頁256），據此則見戴山之標提《大學》「慎獨」之旨，本出己見，非即以承陽明之意。

¹⁶² 黃宗羲撰：《明儒學案·戴山學案》，同前註，第8冊，卷62，頁890-891。

¹⁶³ 戴山云：「陽明先生曰：『無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。』理無動靜，氣有寂感，離氣無理，動靜有無，通一無二。以理為靜，以氣為動，言有言無，則善惡之辨，轉展悠謬矣。」（同前註，頁910）

¹⁶⁴ 詳〈東遊會語〉，見〔明〕王畿（字汝中，1498-1583）撰，吳震編校整理：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年），卷4，頁86。

不萬殊。心無本體，工夫所至，即其本體。故『窮理』者，窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊也。……夫先儒之語錄，人人不同，只是印我之心體，變動不居，若執定成局，終是受用不得。此無他，修德而後可講學，今講學而不修德，又何怪其舉一而廢百乎？」¹⁶⁵ 論中所以居然以「心之萬殊」與「氣之萬殊」相應者，乃因氣之流行中有我，而我之心體變動不居，故工夫所至，心之萬殊亦必與氣之萬殊實然相應。其所云「我之心體」，其實即是蕺山所謂「意根」；梨洲之見，蓋由蕺山轉出。而據其「先儒之語錄，人人不同，只是印我之心體，變動不居」之說推之，凡一切窮理功夫之涉於外者，亦莫不皆所以印「求知者」之心體，變動不居，學者一旦「證得性體分明，而以時保之」，則由此而學問焉，心固將與所觸知者應，而得其理。梨洲之於書中臚列各家之說，為之敘明宗旨，就形式而言，其與論主，既無傳授，亦無對語，所鈔列者亦不過材料而已。然若以感通言，則彼之語言，即是所以印我之心體，未明之時即是「有隔」之時，已明之後，則「論之者」與「所論者」一時俱盡，此書即有極大之作用。經、史之學之所以件件可與我相關者，皆以此故。

今設若以此意，檢視實齋之所自論，則見實齋之論學義旨，與此真有符應之處。實齋之論「博」「約」，嘗謂：「夫學有天性焉，讀書服古之中，有入識最初，而終身不可變易者是也。學又有至情焉，讀書服古之中，有欣慨會心，而忽焉不知歌泣何從者是也。功力有餘，而性情不足，未可謂學問；性情自有，而不以功力深之，所謂有美質而未學者也。」¹⁶⁶ 論中實齋明謂凡功力有餘，而性情不足者，皆未可謂之為學問。在此說中，所謂「入識最初，而終身不可變易」，即是於「識」中，以所觸知，印我之心體，而有得乎不可易者。此「不可易」，易言之，蓋即是所謂「理」。而在此辨理中，我之所以為「識」者，乃由人人覺中之「意根」發用，誠之而通。¹⁶⁷故其用雖萬殊，而「入識最初」者，終身有不可改。而實齋之論學，另一條則云：「蓋天之生人，莫不賦之以仁義禮智之性，天德也；莫不納之於君臣父子夫婦兄弟朋友之倫，天位也。以天德而修天位，雖事物未交隱微之地，已有適當其可，而無過與不及之準焉，所謂成象也。平日體其象，事

¹⁶⁵ 〈明儒學案序〉，見黃宗羲：《明儒學案》，《黃宗羲全集》，第7冊，序頁3。

¹⁶⁶ 見〈博約中〉篇，章學誠著，葉瑛校注：《文史通義校注》，頁161-162。

¹⁶⁷ 「誠通」二字，詳前梨洲述蕺山語。

至物交，一如其準以赴之，所謂效法也。此聖人之希天也，此聖人之下學上達也。」¹⁶⁸ 語中所謂「以天德而修天位」，若無戴山之「慎獨」，則無所謂「事物未交隱微之地」之可見。而所謂「平日體其象，事至物交，一如其準以赴之」，推其說，蓋即是以「所已印」者為基礎，而益窮此心之萬殊。就方法言，即是因於「體象」，進而為「效法」。凡此數義，雖皆梨洲所未發，亦莫不可與其意相接。

實齋所受梨洲之影響，如確在此，則依實齋之見，梨洲之廣涉多方，非所以為「博雅」，在其讀書窮理之由「博」而能「約」之中，實有一所以經由「心之萬殊」，以窮「萬物之萬殊」之方，實齋之以所已「體象」者，進而為「效法」之道，當亦即是沿此而為之發明。而推論實齋之所意想，此種由「體象」而為「效法」之學，依事、物而簡取，由識見而達精審，既本於性情所自有，又能以功力而厚實之，則學不必廣求遍知，即所入識最初而欣會不能已者，專門深求，即可以成家；此所謂「專家之學」。然何以於種種專門窮理之學中，「史學」又為其中最特出之要項？亦當有說。其要則仍在梨洲。

欲明梨洲所以為清代浙東史學之開宗，當先闡釋梨洲之學術觀。梨洲云：「學問之事，析之者愈精，而逃之者愈巧。……夫一儒也，裂而為文苑，為儒林，為理學，為心學，豈非析之欲其極精乎？奈何今之言心學者，則無事乎讀書窮理；言理學者，其所讀之書不過經生之章句，其所窮之理不過字義之從違。薄文苑為詞章，惜儒林於皓首。封己守殘，摘索不出一卷之內。其規為措注，與織兒細士，不見長短。天崩地解，落然無與吾事。猶且說同道異，自附於所謂道學者，豈非逃之者之愈巧乎？……某雖學文，而不能廢夫應酬，窮經而不能歸於一致。洒掃先師戴山之門，而浸淫於流俗。絃急調哀，不知九品人物，將來何等？」¹⁶⁹ 據此文，梨洲之從學戴山，在其初始，雖窮經、學文，皆不過浸淫於流俗，尤其後者，蓋即是全謝山所譏「留連於枝葉」之習氣。¹⁷⁰ 然俟其有得於戴山之遺教，以

¹⁶⁸ 見章學誠著，葉瑛校注：〈原學上〉篇，《文史通義校注》，頁147。

¹⁶⁹ 〈留別海昌同學序〉，見黃宗羲：《南雷詩文集》，《黃宗羲全集》，第10冊，頁645-646。

¹⁷⁰ 全祖望云：「惟是先生不免餘議者則有二：其一，則黨人之習氣未盡，蓋少年即入社會，門戶之見深入，而不可猝去，便非無我之學。其二，則文人之習氣未盡，不免以正誼、明道之餘技，猶留連於枝葉，亦其病也。」（〈答諸生問南雷學術帖子〉，見〔清〕全祖望撰，朱鑄禹彙校集注：《全祖望集彙校集注》〔上海：上海古籍出版社，2000年〕，中冊，頁1695-1696）

為釋典之精微，吾儒具有之，總不出「無極」二字，其弊病處，吾儒具言之，總不出「無理」二字，然後沿此而遂深覺「乾知而無坤能，則為狂慧；坤能而無乾知，則為盲修」，於是篤信戡山之道通，即是五星之由聚室而聚張，¹⁷¹而於「讀書乃證驗斯理之變化」之說，乃持之益堅。

梨洲晚歲論學，於「心學」與「讀書窮理」之須合一，除依戡山而論辨其旨外，又增多一「儒者之學必當經緯天地」之核心之義，其言云：「儒者之學，經緯天地，而後世乃以語錄為究竟，僅附答問一二條於伊洛門下，便廁儒者之列，假其名以欺世。治財賦者則目為聚斂，開闢扞邊者則目為粗材，讀書作文者則目為玩物喪志，留心政事者則目為俗吏，徒以『生民立極，天地立心，萬世開太平』之闊論鈐束天下。一旦有大夫之憂，當報國之日，則蒙然張口，如坐雲霧。世道以是潦倒泥腐，遂使尚論者以為立功建業，別是法門，而非儒者之所與也。」¹⁷²若是言之，所謂「讀書以證斯理之變化」，實踐之地，正應於「心之萬殊」與「氣之萬殊」相應之處，切實深究。亦即因此，通知治亂之故，乃至以切身所處之時局為關切之所繫，遂成為學術專注之重心。實齋論浙東學術時，曾有一極為特殊之說法，謂「浙東之學，雖源流不異，而所遇不同，故其見於世者，陽明得之為事功，戡山得之為節義，梨洲得之為隱逸，萬氏兄弟得之為經術史裁，授受雖一，而面目迥殊，以其各有事事故也」。¹⁷³論中實齋以梨洲為「隱逸」，此一「隱逸」之義，顯然非僅以類如靖節（陶潛）之不仕者論之。綜觀梨洲之將治史所得，彙集為《明夷待訪錄》一書，而以箕子自況，其以一種「不仕而非避世」之態度展現其風骨，正是具有一極高之儒學視界，與深刻之應世之義，非深通於經史之大體者不知。實齋之意，當是近此。

以上所析論，如若屬實，則見實齋之受東原與梨洲二人影響，其最深者，前一者在於關涉「道」字與「理」字之一種哲學論述之解析，而後一者則在如何於

¹⁷¹ 以上諸語約取〈戡山學案〉，並見黃宗羲：《明儒學案》，《黃宗羲全集》，第8冊，頁884-885。同處梨洲以此理力辨憚日初（字仲升，1601-1678）〈高劉兩先生正學說〉之說，謂其文中以忠憲（高攀龍，1562-1626）得之悟，乃「以乾知統攝坤能」，戡山得之修，乃「以坤能證入乾知」，兩論皆未深達師門宗旨。可見此一區辨儒、釋之分界，於梨洲實甚為重要。

¹⁷² 〈贈編修弁玉吳君墓誌銘〉，見黃宗羲：《南雷詩文集》，《黃宗羲全集》，第10冊，頁433。

¹⁷³ 〈浙東學術〉篇，見章學誠著，葉瑛校注：《文史通義校注》，頁524。

「窮理」之觀念中，加入「心之萬殊」與「氣之萬殊」相應之一點。此兩項重要影響之結合，乃使實齋發展出一種依「動態形勢」以論「氣化」變遷之歷史觀。此一「動態形勢」之氣化觀，於人文方面，即發展成為其以「道」為漸形、漸著之說，如前所言。而其最終完成之「經學與史學當合一於史學」之觀點，亦即是以此為其基幹。此一最終之結果，若持與東原始終秉持之「經學」觀相較，正可呈顯出二人各為乾隆時期中國學術所作出之兩種切實可行之改造方案。

六、東原、實齋二人針對於當時學術規格所進行之改造

上論謂東原與實齋之學術改造方案，若簡言之，一種可說為「經學」之改造，而另一種，則可說為「史學」之改造。

有關東原之所以為「經學改造」之義，要點在於須能依先秦儒學之哲學架構將義理、考覈、辭章三者統攝為一。此所謂「先秦儒學之哲學架構」，其面相約有數項可以指陳：就形上學部分言，乃主張一動態之氣化觀；此氣化之體，具有自身之節調性，且於其發用中，能展示持續之互動性與韻律性，並於時間之展布中，導向生命之創造與綿延。人之存在，亦在此自然之化中佔據位置。就認識論部分言，人無論於「物化之條理」與「人文之條理」，皆具有能力依據人所稟賦之本然之德，為其所觀察之物象，或事象，尋求一可以歸結為「必然」之十分之見之詮釋標準。至於就社會之存在目的、組成原理與價值系統之建立言，人之所憑藉以為治術與倫理準則之判斷者，為人所同具之智能與藝能；而人所期待於滿足者，則為人類群體之生養之欲，與感通之情。其能於社會之生活實踐中，滿足此二者，達於極致，即是人道目標之達成。而所謂儒家之歷史經典，亦必以此作為理解與詮釋之核心。

本於東原所指明之此項哲學架構，凡學者依於學術傳承而從事之義理、考覈、辭章之考究，最終皆可有一思惟匯集之地；其途轍雖可分而相通。對於東原言，此種於經學之統整上，由宋儒反歸於先秦之最大意義，實在於將宋儒經學中所寓託之理學式之名教觀，轉變為一種立基於社會觀察角度而建立之社會制度論與功能論。儒家之倫理論述，可以經由此種「社會」視野之擴大，消解倫理家以個人有限之經驗，詮釋與規範人情之偏蔽，從而使儒家之道德理念，得以擺脫當

政者之操弄，甚至扭曲。

至於實齋之所以為「史學改造」之義，要點則在於先將學術思惟之操作方式與其所依據之資料來源，予以嚴格之區別，然後加以連繫；並強調哲學思惟之不當離於歷史思惟而獨在。實齋且於哲學思惟之內裡，重新確認人類智慧能力所具有之可辨識之不同層次。故在其學術改造之構想中，學術之普遍原理，並不即規範學術之實踐形式；個人可以有其自身之選擇。學術普遍原理之提出，其價值在於提示學術成為「可能」之原由，與所應充實之基礎。經學中所寓含之經教，其意義即在於此。而就後代社會之文化機制言，人文學術之最後整合方式，由於並無可以依據之標準形式，故不免皆應為一「史學式」之展演；實齋所以重視於「學術史方法」之建立，即是肇因於此。

綜括東原、實齋所提出之以上兩種可資對比之學術改造方案，此種意見對於當時中國學術雖屬蓬勃發展，卻無從真正「致用」之困境而言，實具有無比之重要性。所惜者，東原、實齋皆未於其當身，獲得足夠之助緣，以故此兩種學術改造之方案，皆未蒙受同時學者深刻之理解；亦未因其「對比」之義，從而得以提昇學界對於中國學術本質之認知。雖則如此，沈寂之久，東原、實齋乃竟於民國初年同受中國與域外學界之重視，逐漸辨識兩人所面對之思想及學術議題，並能於同時鑑別出其思想中所同有之一種屬於「近代」之特質。此種理解，就今日一般之狀況言，所知雖仍顯不足，然亦已頗有進展。則此事之不幸中，亦仍有大幸者在，堪可一慰。至於二人之說，對於今日，乃至往後之中國學術發展，是否仍有重要之意義？則仍有待學界之續作探討。

引用文獻

古籍文獻

- 〔魏〕王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980年。
- 〔魏〕王弼、韓康伯注，〔唐〕孔穎達等正義：《周易正義》，臺北：藝文印書館，1976年六刷景印清嘉慶南昌府學《十三經注疏》本。
- 〔晉〕郭象注：《南華真經》，收入《無求備齋莊子集成初編》，臺北：藝文印書館，1972年景印南宋、北宋合璧本。
- 〔唐〕韓愈撰，〔宋〕朱熹考異：《朱文公校昌黎先生文集》，收入《四部叢刊》，臺北：臺灣商務印書館，1979年景印元刊本。
- 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年。
- 〔宋〕朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 〔元〕趙汭：《東山存稿》，收入《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，第1221冊。
- 〔明〕王畿撰，吳震編校整理：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 〔明〕程瞳輯撰，王國良、張健點校：《新安學繫錄》，合肥：黃山書社，2006年。
- 〔明〕黃宗羲撰，沈善洪主編：《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，2005年。
- 〔清〕顧炎武著，華忱之點校：《顧亭林詩文集》，北京：中華書局，1983年二刷。
- 〔清〕李顥撰，陳俊民點校：《二曲集》，北京：中華書局，1996年。
- 〔清〕梅文鼎撰，何靜恆、張靜河點校：《績學堂詩文鈔》，合肥：黃山書社，1995年。
- 〔清〕李塉：《周易傳註》，收入《顏李叢書》，臺北：廣文書局，1965年。
- 〔清〕李塉：《傳注問》，收入《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年景印清康熙雍正間刻《顏李叢書》本，第173冊。
- 〔清〕江永：《近思錄集註》，收入《四部備要》，臺北：臺灣中華書局，1968年。

- 〔清〕江永：《禮書綱目》，臺北：臺聯國風出版社，1974年景印嘉慶十五年刻本。
- 〔清〕惠棟：《松崖文鈔》，收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1997年景印清光緒劉氏刻《聚學軒叢書》本，第1427冊。
- 〔清〕全祖望撰，朱鑄禹彙校集注：《全祖望集彙校集注》，上海：上海古籍出版社，2000年。
- 〔清〕盧文弨著，王文錦點校：《抱經堂文集》，北京：中華書局，1990年。
- 〔清〕王昶：《春融堂集》，收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1997年景印清嘉慶十二年塾南書舍刻本，第1438冊。
- 〔清〕戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》，合肥：黃山書社，1997年。
- 〔清〕程瑤田：《通藝錄》，收入《百部叢書集成》三編，臺北：藝文印書館，1971年景印《安徽叢書》本。
- 〔清〕錢大昕撰，陳文和主編：《嘉定錢大昕全集》，南京：江蘇古籍出版社，1997年。
- 〔清〕姚鼐著，劉季高標校：《惜抱軒詩文集》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 〔清〕段玉裁：《經韻樓集》，收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995年景印清嘉慶十九年刻本，第1435冊。
- 〔清〕章學誠著，葉瑛校注：《文史通義校注》，北京：中華書局，1985年。
- 〔清〕彭紹升：《二林居集》，收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995年景印清嘉慶四年味初堂刻本，第1461冊。
- 〔清〕凌廷堪撰，王文錦點校：《校禮堂文集》，北京：中華書局，1998年。
- 〔清〕江藩著，鍾哲點校：《國朝漢學師承記》，北京：中華書局，1998年二刷。
- 〔清〕魏源：《魏源集》，北京：中華書局，1983年。
- 〔清〕胡泉輯：《王陽明先生經說弟子記》，臺北：廣文書局，1975年。
- 〔清〕周壽昌：《思益堂日札》，收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1997年景印光緒十四年刻本，第1161冊。
- 〔清〕戴望著，劉公純標點：《顏氏學記》，北京：中華書局，1958年。
- 〔清〕王先謙撰，沈嘯寰等點校：《荀子集解》，北京：中華書局，1988年。

近人著作（含期刊論文）

余英時：《論戴震與章學誠》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005年。

胡適：《戴東原的哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1996年自校本。

張永堂：《明末清初理學與科學關係再論》，臺北：臺灣學生書局，1994年。

梁啟超：《飲冰室合集》，北京：中華書局，1989年。

章太炎：《章太炎全集》，上海：上海人民出版社，1985年。

章太炎撰，朱維錚編校：《煊書·初刻本·重訂本》，香港：三聯書店，1998年。

漆永祥：〈新發現戴震「江慎修先生七十壽序」佚文一篇〉，《中國典籍與文化》

2005年第1期，頁122-123。

蔡錦芳：《戴震生平與作品考論》，桂林：廣西師範大學出版社，2006年。

錢師賓四：《錢賓四先生全集》，臺北：聯經出版事業公司，1998年。

戴景賢：〈論章實齋之學術起源說及其學術史觀之構成〉，《臺大中文學報》第24

期（2006年6月），頁225-270。

A Comparative Study of Dai Dongyuan and Zhang Shizhai: Their Epistemological Viewpoints and Their Ideas of Chinese Scholarship

Tai, Ching-hsien *

[Abstract]

As we have known, both Dai Dongyuan(1724-1777) and Zhang Shizhai(1738-1801) were widely recognized for their great contributions to Qing scholarship. Yet there remain quite a few undiscovered particulars and essentials about their academic work which need to be reinterpreted, especially the formation of their scholarships and the nature of their philosophical systems as a whole. The aims of this thesis are set to explore the aforementioned issues and to compare their differences. Basing on these studies, the author also tries to discover some clues that might lead to a new interpretation of Qianjia scholarship.

Keywords : philosophy, historiography, studies of Chinese classics, Chinese scholarship, Dai Dongyuan, Zhang Shizhai

* Professor, Department of Chinese Literature, National Sun Yat-sen University.