

陸桴亭《思辨錄輯要·格致篇》論學析論

美和技術學院通識教育中心教授

楊錦富

一、研究動機

《清儒傳略》¹於陸氏人物纂列，計十四人，²較著者，則陸世儀（桴亭）、陸隴其（稼書）二氏。

二陸者，桴亭生於萬曆三十九年（辛亥 1611），卒於康熙十一年（壬子 1672），江蘇太倉人士；稼書生於崇禎三年（庚午 1630），卒於康熙三十一年（壬申 1692），浙江平湖人士。則桴亭時代先於稼書，皆江浙之人也。

就學之脈絡言，二先生亦皆宗程朱，所謂「居敬窮理，身體力行」是也。若論其中進退，則桴亭於南都亡後，即避世終隱，築桴亭於所居中，罕接賓客，與同志講學，遠近歸之³。而稼書者，年逾四十成進士，授嘉定（浙江）知縣，有政績。其學充養完粹，踐履篤實，事無巨細，處之必以誠，發之於言，書之於冊者，無非仁義中正之旨。再者，二陸於辨正學術，分別是非，亦侃侃不少假借，尤以排陽明良知之弊，闢姚江之學，有如孟子之闢楊墨，衛道之嚴，其切如是⁴。

二陸之中，稼書名望較顯，時人彭定求謂其「造履嚴苦，律己服官。一介不取以貞其操，直道而事以遂其志，凜然樹燔壟斷之防，泊然守陋巷簞瓢之。」⁵其操履廉正有如此。而桴亭於明亡後，即避世講學，託諸論述。二先生一顯一隱，皆有功於世道人心者也。至於論學之作，其承程朱學脈，在稼書者，為《四書講義困勉錄》三十七卷；在桴亭者，為《思辨錄輯要》三十卷。以稼書名顯，書作

¹ 嚴文郁《清儒傳略》。

² 依筆畫編列，如：陸士楷（介夫）、陸元輔（翼王）、陸世儀（桴亭）、陸邦烈（又超）、陸奎勳（星坡）、陸寅（冠周）、陸符（文虎）、陸費稚（丹叔）、陸卿毅（雋公）、陸錫熊（耳山）、陸耀（朗夫）、陸隴其（稼書）、陸耀通（劭文）、陸繼略（修平）。頁 217—220。

³ 嚴文郁《清儒傳略》頁 217。

⁴ 同上，220。若夫稼書者，則雍正二年（1724），世宗增文廟從祀諸儒，先生與焉。又據《清史稿》載清廷於康熙五十一年壬辰，特生朱子配享孔廟；雍正二年甲辰，陸稼書從祠兩廡，先後僅隔十二年。

⁵ 陸稼書《四書講義困勉錄》序。

傳世遠，覃研者亦多；桴亭名望未彰，世之知者鮮，故本論文之探究，即就桴亭之精微處抒發，庶幾因桴亭論學之脈絡，而明其為學之大略，於先生「居敬窮理」之義，而知其治學之梗概，此本文撰作之微意。

論及桴亭《思辨錄》，本為劄記性質，所記不出師友問答及平生聞見，前後次序未嘗歸類，其後張伯行⁶再依類編次，汰其繁冗，概分為〈小學〉、〈大學〉、〈立志〉、〈居敬〉、〈格致〉、〈誠正〉、〈修齊〉、〈治平〉、〈天道〉、〈人道〉、〈諸儒〉、〈異學〉、〈經子〉、〈史籍〉十四門，題曰《輯要》，明非桴亭先生的完本，則其名為《思辨錄輯要》，蓋有所取擇也。

其十四門之論，雖皆主於敦守禮法，學之要義，亦主誠敬之旨，然體例所在，仍在格物與致知之道，故桴亭之學，於《輯要》〈格致〉篇是有以知之，惟如僅就〈格致〉篇所論，統緒仍未分明，此桴亭論學，則又撰《論學酬答》⁷四卷以補葺之，使〈格致〉之理與《論學酬答》有以相輔相成。因之，本文撰作，乃以「格致」說為主，而以「論學酬答」為輔，俾因格致之理，突顯桴亭論學之道，於先生講學之意，或有所知曉焉。

二、《思辨錄》格致論

認真言述，桴亭格致說仍承朱熹《近思錄》而來，如將《思辨錄》之說與《近思錄》之義相互參照，其中意見亦相互發明，對桴亭的謹守朱子之說，能得一明證。今請分析於後：

（一）格物者在隨事精察詳審

謂之格致者，在於積力久之，豁然貫通。

陸桴亭云：

有一事一物之格致，有徹首徹尾之格致。即凡天下之物莫不因其已知之理而益窮之，此一事一物之格致也。用之久而一旦豁然貫通，此徹首徹尾之格致也。一事一物之格致，即隨事精察工夫，徹首徹尾之格致，即一貫工夫。⁸

「因其已知之理而益窮之」，此是由已知推向未知，由一物通向萬物。工夫之來，即在精察詳審。此必如朱子之言：「所謂窮理者，事事物物，各自有箇事物底道理，窮之須要週盡，若見得一邊，不見一邊，便不該通。窮之未得，更須款曲推明。」⁹此物上皆有是理，由已知之理而益窮之，即是窮理。然窮理須「週盡」，如讀書講理，或論述古今人物，或應事接物，都要處其當，方是窮理。反之，讀書如不明理義；論述古今人物，如不別是非邪正；應接事物，如未審其當否，則是理無法「週盡」，欲窮其理，必若緣木求魚，將無所得。所以窮理除因已知之理推之外，猶要徹頭徹尾始終貫通，纔謂得理，否則必然失理，失理者，何能窮

⁶ 張伯行，生於順治九年壬辰（1652），卒於雍正三年乙巳（1725），居河南儀封，世亦稱「儀封先生」。先生學宗程朱，不參異說，篤信謹守，所刊布理學諸書，先後五十餘種，《正誼堂全書》為傳世之作。

⁷ 清·顧湘輯《小石山房叢書》，藝文印書館於民國六十二年十二月原刻景印。

⁸ 《思辨錄輯要·格致篇》卷三，頁2。

⁹ 《朱子語類》卷十五，第三十五條，頁463。

理？以是知，窮理亦在積累，積累久之，自然貫通。至於「格」者，解者甚多，有謂「正」者，「至」者，朱子之解，當為「至」意，桴亭承朱子來，雖未明言「格」義為何，從上下文辭觀之，其「至」之意亦明顯。所言「天下之理，皆吾心之理。故格天下之理，所以致吾心之知，非求之於外也。」¹⁰「致」者，推至之意，可以想知。如朱子所引「舜格于文祖」，其「格于文祖」者，即「至于文祖處」。¹¹是此「至」字，亦在其徹頭徹尾，有其徹頭徹尾，當能致吾心之知，而格天下之物，纔是週盡，纔是精察詳盡之道。

（二）格致是辨天理人欲

理、欲之辨，是宋、明儒工夫論中一重要課題。所謂「天理、人欲」之說，即天理、人欲為相對相反，亦消長並立，天理長則人欲消，人欲長則天理消，故宋、明儒主張「存天理，去人欲」，終極乃在求道德的良善。如《禮記·樂記》所云：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。…夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也，於是有悖逆詐偽之心，有淫佚作亂之事。」所謂「物至而人化於物」，即人為物慾所引，寢之汨沒本性，因之，道德良知湮滅，而悖逆詐偽心生，淫佚作亂事起。此亦如朱子所言：「人之一心，天理存，則人欲（慾）亡；人欲勝，則天理滅；未有天理人欲夾雜者。」¹²朱子之意，天理、人慾恆對立，此消彼長，此長彼消，其相互交雜者，乃未之有。桴亭之說，亦同朱子：

格致只是辨天理、人欲。天理、人欲只是是非兩字，是便是天理，非便是人欲。¹³

又云：

人欲中，天理易見；天理中，人欲難知。問：「天理如何有人欲？」曰：「善、勞是天理，伐與施是天理中人欲也。」

桴亭之說甚簡易，只云格致一詞便分得天理與人慾，事實上，如不時刻存天理，則天理一雜乎人慾，天理良知亦必為之泯沒，所以道德修養與自反自省工夫宜時存於心，如今日道德講得好，明日仁義盡失，那時存在心的天理亦無意義，只是誑人而已。故格致之道，即在「存」與「去」之瞬息抉擇，亦即取抉當下，此為君子小人之別。明李二曲《錫山語要》所述頗合此義：

一念知斂處，即此便是太極之靜而陰。無時無刻而不以去欲存理為務，即此便是天行健，君子以自強不息。人欲淨盡，而天理流行，即此便是乾之剛健，中正純粹。¹⁴

君子時刻存天理，剛健且自強不息，人慾方能淨盡，其「存養」之道，又在日日行之，時時行之，不伐善，無施勞者也，否則只存「善、勞」，卻也充塞「伐、施」之念，要存其天理，去其人欲，可也難矣。

¹⁰ 同註 8。

¹¹ 《朱子語類》卷三十五，第九條，頁 453。

¹² 《朱子語類》論學篇。

¹³ 《思辨錄輯要·格致篇》卷三，頁 2。

¹⁴ 《二曲集》卷五。

（三）格致是窮理非致良知

桴亭對陽明的良知之說頗有意見，以為良知的知，活動對象不離於心，於知識意義的認識活動全然不計及，所述亦在儒家先驗的心性論，是致良知的「致」，是先驗心性論的推廣，與格致的「致」立論上必未能相符。桴亭云：

許舜光問：「格物之說，朱註似屬支離，不若陽明直截。」

曰：「朱註說格物，只是窮理二字，陽明說格物便多端。今《傳習錄》所載有以格其非心為說者，有仍朱子之舊者，至於致知，則增一『良』字，以為一貫之道盡在是。緣陽明把致知二字，竟作明明德三字看，不知明明德工夫合格致誠正修俱在裏面，致知只是明德一端，如何可混！且說個良知，雖是直截，終不該括，不如窮理穩當。」問：「何為？」曰：「天下事有不慮而知者，心性道德是也；有必待學而知者，名物度數是也，假如只天文一事，亦儒者所當知，然其星辰次舍、七政運行必觀書考圖，然後明白，純靠良知，致得去否？故窮理二字該得致良知，致良知三字該不得窮理。¹⁵」

良知有其先驗義，卻無認識心，故可視為明明德之格物致知，然無法概括明明德，畢竟修齊治平仍須工夫，無工夫，修齊治平無從展現，此展現方式，在認識心，非在致良知。以陽明言，良知可以為天理，¹⁶天理是虛靈明覺的道德心，卻無法該約修齊治平由內而外的大理念。欲使此理念充分展露，即在窮明明德之理，使內之修齊，發為外之治平，是認識心的活動，非僅止道德心的顯露而已。譬天文之例，星辰位置，北斗排列，非天象指數無由觀之，則實物之測，良知無法蠡定，於是知良知有其限定，於物理之則究竟參透不得。順此之說，明羅欽順之語，即頗具警示：

「天性之真，明覺自然，隨感而通，自有條理，是以謂之良知，亦謂之天理。」僕雖耄，固知賢契所得在此數語，然其誤處，亦在此數語。…夫謂良知即天理，則天性明覺只是一事，區區之見要不免於二之。蓋天性之真乃其本體，明覺自然乃其妙用；天性正於受生之初，明覺發於既生之後；有體必有用，而用不可以為體也。…夫孔孟之絕學，至二程兄弟始明，二程未嘗認良知為天理也，以謂有物必有則，故學必先於格物。今以良知為天理，乃欲致吾心之良知於事事物物（來書亦云：「致其良知於日履之間以達天下」），則是道理全在人安排出，事物無復本然之則矣，無乃「不得於言」乎？¹⁷

然則道理在人之安排，而事物亦有其本然之則，失去其則，事物無復得本，欲得其本，捨格物窮理無他，如日日以致良知為要，則只是天性明覺，到底穿透不來事物之本然，事物何嘗得其「則」，此雖羅欽順之意，正可補桴亭之說。類此說法，程、朱之述，最是明確：

程伊川云：

凡一物上有一理。須是窮致其理。窮理亦多端，或讀書講明義理，或論古今

¹⁵ 《思辨錄·格致篇》卷三，頁6。

¹⁶ 《王陽明全集》〈答顧東橋書〉所謂「吾心之良知，即所謂天理也。」又〈答歐陽崇一書〉「良知是天理之昭明靈覺處，故良知即是天理。」

¹⁷ 羅欽順《困知記》〈答歐陽少司成崇〉。

註解 [u1]:

人物，別其是非，或應接事物而處其當，皆窮理也。¹⁸

朱子補云：

人都把這道理作一懸空底物。大學不說窮理，只說個格物，便是要人就事物上理會，如此方見得實體。所謂實體，非就事物上見不得。¹⁹

「實體非就事物上見不得」，則實體的事物欲見其理，非冥想明覺可知，只冥想明覺，到頭來是一懸空底物，所以物要格，格在其「至」，至而後能窮，窮在其「盡」，物之實體得其「盡」、「至」，道理即可通透豁顯，即無懸空可言。此程朱之意，亦桴亭「格致」之意。²⁰

再者，桴亭格致之述，雖批駁陽明，直貫而上，亦批駁陸象山，蓋以陸、王之學為相互承繼者也。

武箴問：「象山不取伊川格物之說，以為隨事討論則精神易散，不若但求之心，心明則無不照，如何？」曰：「隨事討論亦是心，去討論至曰『心明』，則無不照，所照者何？物亦即隨事精察也。先儒論道雖各持一論，要之，實相通貫，其彼此交譏，未免有勝心也。」問：「程子一草一木亦皆有理之說如何？」曰：「草木陰陽，五行之所生。陰陽五行不可見而草木可見，故察其色，嘗其味，究其開落生死之所由，則草木之理，皆可得。《本草》所載，《月令》所記，皆聖人窮理之一端也。要之，此皆聖人心體潔淨，知識通明，觸處洞然，故能如此。今人為情欲聲利所汨沒，心體窒塞，即萬物當前，往往視而不見，聽而不聞，食而不知其味，何能格物。」²¹

蓋草木盡有是理，然須察色、嘗味、究開落、冥死生，理才有得，而此理當非明覺即可知，須實證才有所得，而實證者，又在窮理，理有所窮，物方得格耳。然而朱子與陽明「格致」之說，最大別義，在朱子以「格物即窮理」，陽明則「格物」與「窮理」有別，此是二者之異，亦尊德性、道問學之分。

朱子云：

格物致知只是窮理。聖賢欲為學者說盡曲折，故又立此名字。今人反為名字所惑，生出重重障礙，添枝接葉，無有了期。要須認取本意，而就中看得許多曲折分明，便依此實下功夫，方見許多名字並皆脫離，而其功夫實處，卻無闕耳。²²

又王陽明云：

區區論致知格物，正所以窮理，未嘗戒人窮理，使之深居端坐而一無所事也。若謂即物窮理，如前所云：「務外而遺內」者，則有所不可耳。昏闇之士

¹⁸ 《二程遺書》卷十八，頁5下

¹⁹ 《朱子語類》卷十五。

²⁰ 桴亭「格致」之說，承朱子來，亦批駁陽明。《思辨錄輯要·格致篇》卷三，頁6所謂：「陽明有言：『少與友人為朱子格物之學，指庭前竹樹同格深思，至病，卒不能格，因嘆聖人決不可學，格物決不可為。』予曰：『此禪家參竹篋之法，非（朱）文公格物之說也。陽明自錯，乃以尤朱子何耶？』」此陽明之「格」近禪，而朱子之「格」乃於認知上見工夫矣。

²¹ 《思辨錄輯要·格致篇》卷三，頁7-8

²² 《朱子文集》〈答黃子耕書〉。

果能隨事隨物精察此心之天理，以致其本然之良知，則「雖愚必明，雖柔強，大本立而達道行，九經之屬可一以貫之而無遺矣，尚何患其無用之實乎…苟格物之說果即窮理之義，則聖人何不直曰：「致知在窮理」，而必為此轉折不完之語以啟後世之弊邪？蓋大學格物之說，自與〈繫辭〉窮理大旨雖同，而微有分辨。窮理者，兼格致誠正而為功也，故言窮理則格致誠正之功皆在其中，言格物則必兼舉致知、誠意、正心而後其功始備而密。今偏舉格物而遂謂之窮理，此所以專以窮理屬知而謂格物未嘗有行，非惟不得格物之旨，並窮理之義而失之矣。²³

然則陽明所持，乃就《大學》「格致誠正」立說，與朱子之意顯有不同，二者途轍有別，是為當然，則桴亭之尊程朱斥陸王，可謂明矣。

（四）格致在體驗有得非禪門之悟

桴亭之學既承朱子來，對陸王思想當有所排詆，且以為陸王之學與禪學頗有相合，故對禪學之思亦有所抵觸。

姑以「禪」論，禪原意即「禪那」。《楞嚴經》云：「得成菩提妙奢摩他，禪那最初方便。」禪那之義，為思惟修、靜慮等；靜即定，慮即慧，定慧均等曰「禪那」。禪那之思惟審慮，必兼定止寂靜，故亦得名為定，而三昧無思惟審慮之義，只可云定，不得名為禪，今二者合稱，故謂之「禪定」。是禪者，有「禪那」、「禪定」之說，合言之則為「禪」。禪以定為修，必兼定止寂靜，禪者於靜中得其「境」，由境中有所「悟」，此即禪修高明之處。然在朱熹者，意在闢佛，於禪修之「靜」、「悟」，必以為未當，故對「主靜」之意有所批駁，《語類》即謂：「人在世上，無無事底時節。要無事時，除是死也。隨事來，便著應他。有事無事，自家之敬元（原）未間斷也。若事至面前，而自家卻主靜，頑然不應，便是心死矣。」²⁴朱子以「靜」近「禪」為不宜，在桴亭也者，雖不自「靜」字批駁禪氏，卻自「悟」字立說，以「悟」之境為近「禪」，從而批駁陸王的心學。

問：「禪家最喜言悟，理學家多不喜言悟，間有喜言悟者，如宋時陸象山、楊慈湖，我明陳白沙、王陽明，儒者又詆為禪學。畢竟『悟』之境界，是有是無？」

曰：「『悟』之境界安可謂無，凡體驗有得處皆是悟，只是古人不喚作『悟』，喚作『物格知至』。古人把此箇境界看得平常，禪家卻於此喚箇『悟』字，悟者如醉方醒，如夢方覺，字義儘是警策，但儒者悟後只自平常，禪家便把悟作希奇道路；又儒之所悟者實，禪之所悟者虛，所以悟者不同。其實悟之境界則未嘗『無』也，象山諸公學術近禪，只為矜這一『悟』字。」²⁵

只「儒之所悟者實，禪之所悟者虛」，已可見儒、佛的端倪，而其實佛之悟在「靜慮」，桴亭言佛之悟為虛，不亦斥佛之靜為虛。然如以哲思之境論，則境本為一虛擬，若言之以實，反顯泥滯，此於文學中尤為明顯²⁶。至於為彰顯「悟」

²³ 王陽明《傳習錄》中，〈答顧東橋書〉。

²⁴ 《朱子語類》卷 118。

²⁵ 《思辨錄輯要·格致篇》卷三，頁 14-15。

²⁶ 郭紹虞《滄浪詩話校釋》頁 10，載：「大抵禪道惟在妙悟，詩道亦在妙悟…惟悟乃為當行，乃

之實，桴亭又舉「火」之例為證：

人性中皆有悟，必工夫不斷，悟頭始出。如石中皆有火，必敲擊不已，火光始現，然得火不難，須承之以艾，繼之以油，然後火可以不滅，得悟亦不難。得悟之後，須繼之以躬行，深之以學問，然後悟可以常繼。不然而動稱忽然有悟，言下不省，此正如擊石見火，旋見旋滅耳，安足尚乎！²⁷

火之為火，須敲擊不斷，俟火光現，繼承之以艾，再之以油，火乃不滅，此為悟之實也。惟如就義理思惟言，桴亭之說，或為牽強，蓋以石之生火在碰擊，而人境之提昇在心，一為實體，一為心靈，如心無所悟，即實體之擬亦無益，此儒者欲斥佛氏，恐只於門面耳。

桴亭亦考量實體之悟，須自心上求，然此心上求之悟，又非禪門超越自我之悟，故捨「主靜」而言「仁」言「主敬」，蓋以「仁、敬」代「靜」，較易別儒、佛也。

悟到時心體最妙最樂。覺得眼前天地分外分明，另是一種境界，真有不知手舞足蹈者。

予丙子始悟得「仁」字時，正在困窮拂鬱之極處。清夜獨立，呼天自明，此此時人境俱絕，忽覺得天心一點，獨與吾心炯然相照，因念人心即天理，天理即人心，只此便是「仁」字，求仁得仁，吾人何憾！平生時憂愁憤懣困苦不平之氣，不知何往，是後只認著仁字做去，不論人知與不知，諒與不諒，此心無刻不泰然自適，無向日不平之意。

又丁丑悟得「敬」字為心法時，正行到州治西邊土牆缺處時，敬字工夫下手已二月餘，但未得親切透徹，忽此際豁然貫通，覺得上至天、下至地，前至古、後至今，大至陰陽鬼神細則，一物一事，無一不是敬字貫通，千聖心法一時俱見，不覺手舞足蹈，胸臆之間，如撤牆壁，天地間更有甚妙處、樂處，則知禪家言語未嘗無此境界，但虛實邪正有不同耳。²⁸

僅就三段文字言，桴亭的悟「仁」與「敬」，亦是一心法，看不出如何個虛，如何個實，但桴亭只說「禪家無此境界」、「虛實邪正有不同」，義理上可為牽強。如說因「格致」而悟「敬」義可，如說因心迷迷濛濛而悟「敬」義則不可。畢竟格致乃因窮理而得義，非憑空虛造而出，此當如朱子所云：「持敬是窮理之本，窮得理明又是養心之助。」²⁹是以虛實分別，未免簡易。

桴亭又以為「悟」之義在於思，而思在於學，必學而後思，思而後學，如心之官則思，思則得之，不思則不得。所謂：

未悟時窮理與既悟時觀理，煞是不同。未悟時窮理，如初次走路，東西南北俱要仔細尋問；既悟時觀理，只是信步行去，山川風月俱入胸懷，自是十分

為本色。然悟有淺深，有分限，有透徹之悟，有但得一知半解之悟。」然其妙義，本不在言語文字也。

²⁷ 《思辨錄輯要·格致篇》卷三，頁15。

²⁸ 《思辨錄輯要·格致篇》卷三，頁15-16

²⁹ 《朱子語類》卷九。

自在也。³⁰

此言既悟時心境爽朗，觀物自得，而其「得」者，又出於「思」、「學」，故云：

悟處皆出於思，不思無由得悟。思處皆緣於學，不學則無可思。學者所以求悟也，悟者思而得通也。故孔子曰：「學而不思則罔，思而不學則殆。」孟子亦曰：「心之官則思。」古來聖賢未有不重思者，思只是「窮理」二字。³¹然則悟之道即窮理也。桴亭繞了幾個彎，似說不出個所以然。惟其意確在辨儒、佛之別。其謂：

聖賢悟後，喜與人說。其悟與天下共之，故其樂也，不過吟風弄月首舞足蹈而已。禪家悟後，不喜與人說。其悟則一己秘之，故其樂也，至於猖狂跳躍、棒喝訶罵，無所不至。自明眼視之，總謂之捻怪。要之，即果然大悟，亦何至如此。然禪家亦有不得不然者也，他所悟自不可對人說，所謂：「我說與汝，汝卻罵我也。」³²

「棒喝」、「我說與汝，汝卻罵我也。」云云，乃即胡應麟《詩藪》所謂：「禪

一

悟之後，萬法皆空，棒喝怒呵，無非至理。」是禪悟也者，在萬法皆空，其意毋寧桴亭所謂「虛」之謂，惜桴亭只浮面說出，未見深入，否則承朱子來，於市禪釋之駁義，舉證當更歷歷分明矣。

（五）格致當得讀書之要且不宜玩物喪志

格致在窮理，窮理在讀書，未有書不讀而理能窮者。以是桴亭格致之說，特就讀書立論，以書中之義，上可汲前賢的德慧，次可作省身的存養，後可開來者的睿智，非僅止於日常云為的問慰而已。

然讀書總須有個法則，如囫圇讀去，或今日讀，明日不讀，就是讀了許多年頭，不萌生「悟」念，或書中義理不在胸中，就是如何個讀，也讀他不來，最後書是書，我是我，不是融貫，卻是平行，書與我無交點，即是焚膏繼晷，必無率可言，終則掩卷浩嘆，如此而已。是格致之義，即在工夫紮實，工夫紮實，當能四兩撥千金般，輕而易舉。至其工夫，桴亭則舉數要項以為法則，此如：

- （1）長精神
- （2）思致遠
- （3）求放心
- （4）詳理義
- （5）去祿念

（1）長精神

讀書時，精神要專一，且要持志不斷，只一下子專心，後來卻無法恆久，這樣的讀書，終是無益。桴亭云：

³⁰ 《思辨錄輯要·格致篇》卷三，頁16。

³¹ 同上，頁16-17。

³² 《思辨錄輯要·格致篇》卷三，頁18

讀書不費精神，且能長精神。凡言費精神者，皆不善學者也。³³

讀書不費精神者，在把書從心上讀，認定讀書不是苦差事，讀去自然有收穫，這樣的「讀」纔有滋味，纔能長久。如「讀」之時，只是為眼前的名利，如同參加升學補習班一般，應付眼前的科考，考完了，書是書，我是我，貼不上心來，那是費心神而讀，那裏能長久？所以「不費」與「費」之間，要拿捏恰當。

(2) 思致遠

讀書務在博覽，要觸類旁通，一書看完，還要看相關的書，有主著，有輔書，主著是書作者的用意，輔書是跟作者相關的人事地物，可以加深作者的印象與瞭解。

讀書當思致遠，若不知致遠，便為一二項書所縛。假如史書一項，若欲俱淹貫，則一生白頭矣。詩文之類俱然，豈不可惜！但智小謀大，力小任重，則又往往博而無成，當如胡文定教學之法，經義之外，視己才力所近，專習一事，似為易造，其有才力者，自當務為全學。³⁴

「視己力所近，專習一事。」一事者，是主著，就經史子集中選一己之所近通盤讀去，即所謂的專修；「其有才力者，自當務為全學。」是各體皆備。即所謂的博通。讀書能專修，得其精，又能博通，得其博。精且博，學必有得。

(3) 求放心

書讀不好，非天資有高低，在心之能否持一。一心一念，念必中的；一心二念，念必分歧。智愚之別，在此而已。

求放心，然後可以讀書。讀書正所以求放心，蓋交相養、互相發。³⁵

昔人謂：「業精於勤而荒於嬉」。易言之，讀書之成在勤，讀書之敗在嬉。勤者，其心必專，心專則意誠，即無放逸之念；嬉者，心意飄浮，不知止息，讀書無法存心，所學必差。所以去放逸之心，時時存養，刻刻省察，雜念不起，學即進益。

(4) 詳理義

讀書求放心是要緊，但要貼到心上來，這是「學」的基本工夫，然學之後，定要時時溫習，使學的工夫不是浮面，而是深入，深入之後，又得其理義，「學而時習」，才真的是「不亦說乎」。

凡看書，須句句就自己身心上體貼，又要就依書上說話做去，待做得有些滋味，便覺得書上話句句親切，看書愈明白矣。即如〈學而〉一節，如何是「學」，如何是「時習」，如何是時習便悅，體貼之後，便把來一一躬行，自然書與身一，聖賢言語句句不錯。不然只就今日看去，讀書是最苦事了，如何聖人反說「時習而悅」。³⁶

又云：

³³ 同上，卷四，頁 1-2。

³⁴ 《思辨錄輯要·格致篇》卷四，頁 2

³⁵ 同上，頁 2。

³⁶ 《思辨錄輯要·格致篇》卷四，頁 2。

凡讀書能開關，只是信得過。³⁷

又云：

問朱子有言：「讀書須是『遍布周滿』四字，請下註腳？」曰：「『遍布周滿』只是無滲漏。」曰：「『學問思辨行』步步著力，便無滲漏。」³⁸

又云：

凡案頭必不可無古人書。如《言行錄》、《伊洛淵源》之類，使心常常與古人相接，自然意思不同，如止看詩文，恐溺於世俗。³⁹

「遍布周滿無滲漏」，在讀書懂得其中道理，把道理作一番熨貼，始道理平平坦坦，韻致無窮。所以學而時習，是層次工夫；讀古人言語而有所得，是切入工夫，能切入又能逐層而上，學有何難！這即是「學問思辨行，步步著力，便無滲漏」。讀書多方，且能得古人意，是為一樂，則「理義自在我心」，亦有何憂！

(5) 去祿念

讀書為己非為人。如一捧書本，便想中舉，做大官，干祿之心起，每天只是同一本書，同一文字，千咀萬嚼總是那幾個字眼，要視野寬廣，可也困難。

讀書不絕干祿念頭，終無得處，亦終無樂處。⁴⁰

又云：

凡讀書須識貨，方不錯用工夫。如四書、五經、性理綱目，此所當終身誦讀者也；水利、農政、天文、兵法諸書，亦要一一尋究，得其要領，其於子、史、百家，不過觀其大必而已。如欲一一記誦，便是玩物喪志。⁴¹

又云：

玩物喪志四字，令人最易犯。假如一部《通鑑》只平平看去，依舊鑑斷是曰是，非曰非，矮人觀場，隨人笑罵，無一些心得，儘有多少大事被前人瞞殺，如此，雖記得一部廿一史，只是死書有何益處。

求干祿的讀書，所重即在記誦，把書的文字背得滾瓜爛熟，意思卻全然不懂，雖然科考順利，卻是一點意義也無，在桴亭看來，當是所謂的「玩物喪志」，所讀的書是死書不是活書。同於《學記》所謂「記誦之學，不足以為人師。」蓋以不不得義理，雖多何益。

綜上之言，則桴亭格致之論，即在學之「精」與「關」。「精」者，在學之精警用心；「關」者，在學之透徹通達。要一分文字有一分理，一番言語有一番義，其學之義，在活用不在死讀，所以讀程朱，不是學程朱的話頭，是學程朱立身行人的道理，正所謂承古人而不囿於古人，此即《格致篇》大義之所在，亦桴亭念茲在茲者也。

三、論學酬答要義

³⁷ 同上。

³⁸ 同上，頁3。

³⁹ 同上。

⁴⁰ 同上。

⁴¹ 《思辨錄輯要·格致篇》卷四，頁3。

《思辨錄輯要·格致篇》卷四後端所列為讀書目錄，為四書、五經、小學、詩文之學，桴亭將之歸約為三十年的讀書計畫，所述：「將所讀之書分為三節：自五歲至十五歲為一節，十年誦讀；自十五歲至二十五為一節，十年講貫；自二十五至三十五為一節，十年涉獵。」⁴²初識之，似覺先生讀書頗用心，仔細想想，竟有所不妥。只以先生所列書目或有大而無當之缺，譬五歲至十五歲誦讀《周禮》、《太極書》、《西銘》，乃至歷史《綱目》⁴³。學者年幼即讀如此體龐且經緯天地之作，囫圇吞棗之外，毋寧揠苗助長！此先生有驚人的智慧，他人有否，則未易知也。是卷四之末及卷五⁴⁴，本論文即有所略去，蓋以先生所言或為河漢無當是也。

然則先生論學確有其旨要，〈格致篇〉外，《論學酬答》四卷又為桴亭論學精神之精要，故宜一併提出，庶幾更能諳知先生學脈之由來及學之意涵所在。今不就學脈及意涵言，則《論學酬答》四卷之〈高世泰〉序，其中所言，最為明確：

…其立志在千古，同體在萬物。以復性為宗，以格致為功，以敬靜為養，無一而非洛閩以來真儒學也。

又云：

昔象山之學近禪而詆朱然有云：「今之害道者，卻是閒言閒語。」又云：「學不至道，穿鑿附會，如蛆蠹蝨賊。」⁴⁵

由此，可知桴亭治學方向：一為承北宋諸子及朱熹以來的洛閩之學，一為闢象山近禪之學。合而言之，即所謂真儒義理之學。若其出處，則《酬答》四卷有以見之。

卷一：〈與陳言夏論動靜書〉、〈與陳言夏論易書〉；

卷二：〈與張受先儀部論學書〉、〈答王周臣天命、心性、志氣、情、才問〉、〈答王聖乘論學書〉、〈答東海宋子猶論思辨錄書〉、〈答顧殷重體用問〉；

卷三：〈答如皋吳白論思辨錄書〉、〈答郁儀臣論讀書取友書〉、〈答龔德章無惡即是善問〉；

卷四：〈答吳門欽班論思辨錄書〉、〈答吳門劉逸民論梓思辨錄書〉、〈答鹿城張邑翼馬殿聞陳天侯諸友論學書〉、〈與許舜光甥論讀書札〉。

此諸篇，若「動靜」、「天命」、「心性」、「志氣」、「情才」、「體用」之論，為儒學根本，亦洛閩立基所在，由此析論，亦知桴亭學脈之所自。

（一）動靜說

世間事物有其衝突與融合，始衝突與融合復歸於一，即動靜說的理論基礎。然則動之與靜，靜之與動，有否開端與結束，此是難解的問題。以周敦頤之說，則動、靜有其始，有其終。⁴⁶其意為自《周易·繫辭》「易有太極，是生兩儀」。「動靜有常，剛柔斷矣」之說，其為合一論。至朱熹則提「動靜無端，陰陽無始」

⁴² 同上，頁4。

⁴³ 同上，頁5。

⁴⁴ 卷五，乃論古文義法。

⁴⁵ 《論學酬答》高世泰序

⁴⁶ 周敦頤〈太極圖說〉所謂：「太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動。」即此意。

的理念。⁴⁷周、朱二者相較，朱子之說，較能顯現動靜在時、空的無限性。蓋以時間所指為事物運動的順序性、間隔性及持續性；空間所指為事物的伸張性、廣延性。時空的無限性，較能解釋動靜周而復始之說。

桴亭「動靜」之說，則與周、朱之論有別，其源非自周，亦非自朱，乃自朱子早期受教之師李延平，而以「中」為動靜之念：

夫動靜之說，非一端也。有身之動靜，有心之動靜。何謂身之動靜？作息是也。何謂心動靜，心不靜便是動，心不動便是靜，不在念起念息上討分曉，如一念未起，此今人之所謂靜也，而或茫無所著，恍忽（惚）飄蕩，入於空冥，或著於一處，如司馬君實（光）想個「中」字，此名雖為靜，其實是動，一念既起，此今人之所謂動也。而不逆不億，湛然先覺，出應萬變，因物付物，行所無事，此名雖為動，其實是靜。⁴⁸

此以「中」涵蓋動靜，大抵承李延平而來。朱熹《李侗（延平）行狀》述李侗思想時，即云：「…講誦之餘，危坐終日，以驗夫喜怒哀樂未發之前氣象為如何，而求所謂『中』者。…既得其本，則凡出於此者，雖品節不殊，曲折萬變，莫不該攝洞貫，以次融釋，而各有條理。…無一不得其衷（中）焉；由是操存益固，涵養益熟，精明統一，觸處洞然，泛應曲酬，發必中節。」由此知，桴亭「動靜」之說其實即李侗的「中」說，而李侗的中說，又在其「主靜」論，即「於靜處下工夫」之謂。蓋「虛一而靜，心方實，則物乘之；物乘之則動，心方動，則氣乘之；氣乘之則惑，惑斯不一矣，則喜怒哀樂皆不中節矣。」⁴⁹則主靜工夫是察識與涵養的統一，是「知言」與「養氣」的統一，亦是靜中體認大本達道的天理與靜中體認喜怒哀樂未發時的統一。於是，從涵養論，靜可以培養「夜氣」，充塞浩然之氣，使人睥面盎背，心廣體胖；從察識論，靜可以攝心專一，認識天理。循此存養省察，隨處體認，即可達至「道之全體」的洒然融釋之境。⁵⁰即桴亭「此名雖為動，其時是靜」之意涵所在。

桴亭「動靜」說雖承李侗（延平）而來，對李侗所提「默坐澄心」亦有質疑，以為默而「靜坐」，不免流於禪者，所云：

宋儒羅豫章所學，得伊洛之正常，教人靜中看未發氣象。李延平亦教學者靜坐澄心，體認天理。此二先生之言，固無可議，然予謂「靜坐」二字終是有弊，工夫到後，或者不妨，初學如此，未有不流於禪者。⁵¹

又云：

靜中求靜，不若即動求靜。即動求靜，是學之之說癩。要知此身動靜無常，此心不可一刻不靜，靜者，安乎理之謂也。未發，安此天理；既發，安此天理；無事，安此天理；有事，安此天理，久久純然，天理爛熟，雖千變萬化

⁴⁷ 《朱子語類》卷九十四。所謂：「動靜無端，陰陽無始。今以太極觀之，雖曰動而生陽，畢竟未動之前須靜，靜之前又須是動。推而上之，何自見其端與始。」

⁴⁸ 《論學酬答》卷一，頁2。

⁴⁹ 朱熹《延平答問》下。

⁵⁰ 束景南《朱子大傳》頁165。

⁵¹ 《論學酬答》卷二，頁2。

，總名為靜。⁵²

其實，「默坐澄心」，是程明道、楊龜山、羅豫章一脈相傳的「心法」，黃黎洲指為「明道以來下及延平一條血路也。」羅豫章更以為「靜處觀心塵不染⁵³」，導引李延平「心源寂靜」，此終日危坐，恰如一土偶人。故桴亭以「有弊」目之，當非無因。然李延平之「靜坐」與禪學到底不同，如前所述，其為「涵養」與「察識」之緊密統一，非孤立地只講主靜，不僅注重靜中體認，亦注重動中之體認；不僅注重靜中體認喜怒哀樂未發時之所謂「中」，亦注重實際「發而皆中節」之「中」；不僅注重一心存養的用靜，亦注重即物窮理的致知。而此致知即桴亭「格致」論一再言及窮究事物物的知，即對一事理終極的融會貫通，故「久久純然，天理爛熟」之語，即格物致知的至極境界，為洒然的融釋。以是知「默坐澄心」者，當非禪家的竟日端坐，是以主靜為修身之方，而以致知為進學之要的學問大旨，直承上去，乃朱熹所謂「涵養須用靜，進學惟在致知」的旨要，此為桴亭「動靜」說的要義，亦其「儒佛之辨」的梗概。

（二）天命、心性、志氣、情才論

桴亭《論學酬答》的思想論，「動靜」說外，較能發抒義理者，在「天命、心性、志氣、情才」之問辨，合而言之，即天理與人事的融貫，然其融貫，亦惟就宋儒思想發抒，就桴亭者，本無殊多自我之創見。其〈答王周臣天命心性志氣情才問〉所言：

來書云：「孔子言性、言天命、言心、言意、言志，孟子又言氣、言情、言才，吾身之所具者，何若是其紛而不一歟！豈無前後之分、內外之辨、動靜本枝之別歟！在宋儒言之甚詳，然純靠書本不於身上理會，終為隔涉，幸出所得以教我。」⁵⁴

由王周臣之問，而桴亭之意，知孔孟天命、心性、志氣、情詞之理，以宋儒之說發揮較詳。故答問之語，仍自宋儒思想之精微處入手，其中宜探究者，首為天之命與人之性。桴亭云：

夫天地之間蓋莫非氣，而其所以然之故，則莫非理。理與氣在天則為天之命，在人則為人之性；性與命兼理與氣而言之者也。夫性與命兼理與氣言，而宋儒專言理何也？曰：「兼言理氣，道其全也；專言理，明其主也。」欲知性知天，不可不觀其全；欲率性事天，不可不知其主。故宋儒言理而未嘗不言氣，在觀者自得之耳。⁵⁵

所謂「天命」之理與「人性」之氣，在宋儒即謂為「天地之性」與「氣質之性」。而「天地之性」，其實即「天命之性」與「本然之性」。桴亭云「宋儒專言理」者，蓋承朱熹而來，朱熹云：「論天地之性，則專指理言。」⁵⁶然則此所云的「天地」，及天命的「天」，非指有意志的天，而是指「理」。此「理」是天命之

⁵² 同上，頁3。

⁵³ 《羅豫章集》卷十，〈觀書有感〉。

⁵⁴ 《論學酬答》卷二，頁2。

⁵⁵ 同上，頁3-4。

⁵⁶ 《朱子語類》卷四；又《朱子文集》卷五十六，〈答鄭子上〉。

性的內涵，因之，不包括「氣」在內，如包括氣在內，便非天命之性，反為氣質之性。惟人之有生，又合性與氣，「性主於理而無形，氣主於形而有質。⁵⁷」天命之性與氣質之性融合，而構成具體的人性，因之，天命之性又不離氣質之性。由此意義講去，則雖天命之性專指理言，亦不能不包括氣於其中。

再就天命之興與氣質之性本然觀之，既謂天地之性專言理，則此本體之理宜故桴亭引宋儒所謂「兼言理氣，道其全也；專言理，明其主也。」其意在此。於是就理言的天地之性，亦為善且完美無缺，所謂：「性即理也，當然之理，無不善也。⁵⁸」性即理，則為本然之理，亦為純粹至善之理，乃所謂天地之性者也。是孟子所謂「性善」，程子所謂「性之本」，所謂「極本窮原（源）之性」，皆謂類此也。⁵⁹故桴亭在解「性」之時，舉孔子的「知天命」、「正心誠意」；舉子思的「率性」；舉孟子的「存心養性」云云，而歸約為「天理之性」⁶⁰，實即性之本然，亦純粹至善之性者也。

然則理與氣間，其亦有「氣勝理亡」之況。桴亭云：

所謂理與氣者是性，而又求所以盡性，則又反而思之。理者，人之所同也；氣者，我之所獨也。從乎同，則理至而氣從焉而日進以至於天；從乎獨，則氣勝而理亡而日流以汨於人。⁶¹

理為純粹至善，無偏無全，然氣有昏濁，有偏有全。理附氣而存在、流行，氣之偏全，而有厚薄、昏濁之別，苟昏濁之氣勝，理受影響，純然之善為之矇蔽，性之本然為之汨沒，理因之亡矣。反之，理者，盡其性善，氣者，合於厚達，則理至氣必從焉，乃日臻於善。是理無善惡，氣有偏全，氣全則理全，氣偏則理亦偏，落實在人，得有偏全，居理養氣得其全，違理昏氣則得其偏，欲得全去偏，則在致力於窮理之學。

至於氣之何以有偏全，其意為何，此桴亭未嘗抒解。實則理之與氣，依天地化成之道而言，是理在氣先。蓋以氣質之性在人，而理未化生形氣之時，乃渾然天理，及化生形氣，構成人物，理即具於氣之中矣。如朱熹所云：「未有形氣，渾然天理，未有降付，故只謂之理；已有形氣，是理降而在人，具於形氣之中，方謂之性。⁶²」在理化生成氣，構成人物之時，人與物皆有一氣稟問題。「氣有清濁，故稟有偏正，惟人得其正，…物得其偏，故雖具此理而不自知。⁶³」又「人物並生於天地之間，其所資以為體者，皆天地之稟。…惟人也，得其形氣之正，…物則得夫形氣之偏。⁶⁴」是人物氣稟有偏有正，亦有清有濁，由於偏正清濁之別，其理降而為人，即有善有惡，人性所稟之清濁、厚薄即有不同。「稟得精英之氣，便為聖為賢，便是得理之全，得理之正。稟得清明者，便英爽；稟得敦厚

⁵⁷ 《朱子文集》卷四十四，〈答蔡季通〉。

⁵⁸ 《朱子語類》卷四。

⁵⁹ 朱熹《四書或問》，《論語或問》卷十七。

⁶⁰ 《論學酬答》卷一，頁4。

⁶¹ 同上。

⁶² 《朱子語類》卷五十九。

⁶³ 《朱子遺書》〈延平答問〉。

⁶⁴ 《張子全書》卷一，〈西銘解〉。

者，便溫和；稟得清高者，便貴；稟得豐厚者，便富；稟得久長者，便壽；稟得衰穢薄濁者，便為愚、不肖、為貧、為賤、為夭。天有那氣，生一個人出來，便有許多物隨他來。⁶⁵」則清明之氣、精英之氣形成，其「稟氣」即清明純粹，無昏濁混染，便是「得理之全」、「得理之正」，便是聖人、賢人；稟氣清而高者就貴；稟氣豐厚者就富；稟氣長久者就壽。反之，「衰穢薄濁」之氣所構者，即為愚昧無知、不肖之人⁶⁶。

此氣稟清濁之別，桴亭雖未言述，字裡行間亦有所鋪敘，其以為理之在人，惟在誠意，誠意是否，有善有惡，又因人氣稟的清濁而有別異，善得其清，惡得其濁，是清是濁，在乎誠之是否，誠之是否，又在乎有否居敬。故云：

夫居敬之學則誠意是也。誠意之始，由於不欺。一善不敢飾，一惡不敢隱，至功夫再進，則真心發矣。將欲飾曬善而自知恥，將欲飾惡而自知愧，至功夫又進，則謹慎至矣。幾微之善亦無不存，幾微之惡亦無不絕，至功夫更進，則戒懼矣。無善可憑而常惺惺，無惡可憑而常業業，誠之至也，敬之至也。

67

所云雖為道德的善惡，推而言之，即人性的清濁，清則居敬誠意而入於善，濁則意緒紛亂而趨於惡，此桴亭雖未言，意則明矣。

再者，心性與情才之說，桴亭雖未舉朱熹之言，然其批駁張載、邵雍，則有進於朱熹矣。

張子曰：「心統性情。」邵之曰：「心者，性之郭郭。」二說皆得之，而吾以為皆未全。張子偏於內，邵子偏於外。蓋心者合神與形而為名，且其所統亦非特性情，並夫意與氣與志與才而皆統之。故既有是性則感物而動，喜怒生焉，謂之情；情生思維圖度，謂之意；意念專決，謂之志；志定而浩然盛大充於中，不撓不屈見於外，謂之氣；有是數者而能擴充之，謂之才。莫非心之所全，則莫非性之所具也。⁶⁸

桴亭以為心合神形，亦統性情，與意，與志氣，與才云云。且其意亦以為心與性合一，故云：「…有是數者而能擴充之謂才。莫非心之所全，則莫非性之所具也；莫非性之所具，則莫非天之所賦也。」⁶⁹今姑先就心性以言，如就天理說，心與理為合一；就人性意義說，則心即是性。蓋以《中庸》所說「天命之謂性。」此「性」即心也；「率性之謂道。」此「道」亦心也。是理、性、道、心乃合而為一。桴亭承朱熹之說而來，所敘不離朱熹之論，朱熹云：「理在人心，是之謂性，性如心之田地，充此中虛，莫非是理而已。心是神明之舍。為一身之主宰，性便是許多道理，得之於天而具於心者。」⁷⁰理在人心，謂性；性充塞心的虛處；性是許多道理，便是心包藏許多道理，故心與理一，心有許多藏處，其藏處

⁶⁵ 《朱子語類》卷四。

⁶⁶ 張立文《朱熹思想研究》頁364。

⁶⁷ 《論學酬答》卷二，頁5。

⁶⁸ 同上，頁4。

⁶⁹ 《論學酬答》卷二，頁4。

⁷⁰ 《朱子語類》卷九十八。

即包涵「志氣」、「才情」，故心乃神明之舍。進而言之，性雖虛，卻都是實理，心雖是一物卻虛，故能包含萬理，是心為無對，非僅如張載之「統性情」，亦非如邵雍之「性之郭郭」而已，桴亭所言「合神與形而為名」、「並夫意與志與氣與才而皆統之」者，蓋得之矣。

復次，就「統」之意言，如前所述，桴亭只說張子「心統性情」偏於內，又說邵子「心者，性之郭郭偏於外。」心之統究竟如何，仍未易明白。若溯沿朱熹的思想，則「統」義仍有可尋。朱熹云：「性者理也，性是體，情是用。性情皆出於心，故心能統一。⁷¹」以性、情皆出於心，故心能統性情。而所謂統者，又涵二層意義，一是兼。「心統性情，統猶兼也。⁷²」二是主宰。「統是主宰，如統萬軍，心是渾然底物，性是有此理，情是動處。⁷³」此統，即「兼」與「主宰」之意，較張子之說為過之。由是，再析言之，心之統性情，是涵蓋以下思想：

(1) 心貫乎已發、未發：

心者主乎性而行乎情，故喜、怒、哀、樂未發則謂之中，發而中節則謂之和，心是做工夫處⁷⁴。性為未發，情為已發，發而中節，便是心主乎性而行乎情。此即「心統性情」。

(2) 心通動靜：

以人而言，人受天地之中以生，其未感之時，純粹至善，以其至善，而萬理具焉，乃所謂性也。然人有是性，即有是形；有是形即有是心，有是心即感於物。感於物而動，乃分善惡。是性為靜，情為動，心貫通動靜，亦即「心統性情」。

(3) 心兼體用：

心雖貫乎已發、未發，以體、用言，未發者乃其體，已發者乃其用。桴亭只提「體用」之說，謂「體用合一」，在乎吾心。⁷⁵然未說明，其承朱熹之意，所謂：「以未發言，則仁義禮智渾然在中者，並想像之可得，又不見其用之所施也；指其發處而言，則日用之間，莫非要功，而其未發之理，固未嘗不行乎其間，要之體用未嘗相離。⁷⁶」則「體用未嘗相離」即「體用合一」，知桴亭之說蓋有所本也。而未發、已發者，未發為仁、義、禮、智之性，為體，即本體或本質特徵；已發為惻隱、羞惡、恭敬、是非之情，為用，即作用或表現形態。其本體表徵與表現形態未嘗相離，是心者，乃兼體、用，亦即「心統性情」。⁷⁷

總之，桴亭天命、心性、乃至志氣、才情之述，皆有得於朱熹，即論「心統性情」之說，亦承朱子而有別於張載、邵雍，蓋以堅守朱熹之學而有所得也。

四、結語

⁷¹ 同上。

⁷² 同上。

⁷³ 同上。

⁷⁴ 《朱子語類》卷五。

⁷⁵ 《論學酬答》卷二，4-5 頁。

⁷⁶ 朱熹《四書或問》《孟子或問》卷十三。

⁷⁷ 張立文《朱熹思想研究》頁 389

張伯行⁷⁸深得桴亭之思想，其〈思辨錄輯要序〉有云：

余既編輯濂、洛、關、閩之書以示學者，而於古今著述家有一言之幾於道者，皆欲表而出之，以為羽翼。爰得桴亭陸子《思辨錄》一編，愛翫不釋手，乃重訂以行於世而為之序。

又云：

內聖外王之道，燦著於六經，折衷於四子，而發揮闡釋於周、程（二程）、張、朱五夫子之緒言，至矣，盡矣，不可以復加矣。後之著書立說者，非淺陋卑近則淪於空虛，入於邪異，師心自用，畔道離經，謂之不知而作可也。…雖然《中庸》言博學、審問而繼之以慎思、明辨者，蓋思之欲其慎，然後體之於身者，精切而不浮；辨之欲其明，然後措之於事者，詳密而不紊，斯能收學問之功，以為篤行之地，此為陸子《思辨錄》之所為作也。

「精切不浮」，「詳密不紊」，是桴亭治學的精神；而其立意所寄，唯在羽翼周、程、張、朱五子，則承宋學可知。

又云：

或以為陸子為朱子後一人，則余不敢知，然其於內聖外王之道，六經、四子、周、程、張、朱之書，思之辨之，既已有素，不可謂非正學之干城也。⁷⁹

「或以為陸子為朱子後一人，則余不敢知。」此張伯行對桴亭之繼朱熹之學，存保留態度，然間接亦承認桴亭確能繼朱子之學而光大之，由是《思辨錄》〈格致〉篇之論，無疑亦繼朱子來，且就朱子格致之說而張皇之、幽邈之，以其「純粹透徹」，使讀是書者，如學友馬負圖所言「智愚皆暢然⁸⁰」。則由張、馬二氏所說，知桴亭之學，蓋有所本也。

又如《論學酬答》四卷，其亦不離洛閩以來之儒學。如學友高世泰所言：迨與之朝夕講究，知其立志在千古，同體在萬物。以復性為宗，以格致為功，以敬靜為養，無一非洛閩以來真儒學也。⁸¹

立志千古，體同萬物，格致復性，是洛閩之教，亦儒者之學，而桴亭皆有以當之。再如外甥許焜舜所言：

此余舅氏與四方諸同志往復論道之書也。舅氏自丙子、丁丑之間，不由師傅，默契道妙，考亭以來五百年之絕業，一旦晦而復闢⁸²。

「考亭以來五百年之絕業，一旦晦而復闢。」雖為過崇之語，亦對桴亭論學有深刻的體認。而朱學之論格致之道，由積累而貫通，由問學而進德，進之日於持敬、去欲的主體修養，則桴亭於論學中，是能默契朱子之道，桴亭之於朱熹，非僅為知者，亦為行者。此讀《思辨錄·格致篇》及《論學酬答》者，必為有得。

⁷⁸ 見註 6

⁷⁹ 此文蓋康熙四十八年己丑仲冬張伯行於榕城正誼堂所書。

⁸⁰ 馬負圖《思辨錄輯要序》。

⁸¹ 高世泰《論學酬答四卷》原序。

⁸² 許焜舜《論學酬答四卷》原跋。

參考書目

- 〔清〕陸世儀《思辨錄輯要》，《欽定四庫全書·子部一·儒家類》
- 〔清〕陸世儀《論學酬答四卷》，〔清〕顧湘輯《小石山房叢書》一，臺北：藝文出版社，1971年影印。
- 〔宋〕張載《張子全書》，《四庫全書·子部·儒家類》，北京：中華書局，1995年。
- 〔明〕曹瑞《太極圖說述解》，《四庫全書·子部·儒家類》，北京：中華書局，1995年。
- 〔宋〕朱熹錄《二程遺書》，《四庫全書·子部·儒家類》，北京：中華書局，1995年。
- 〔宋〕楊時《二程粹言》，《四庫全書·子部·儒家類》，北京：中華書局，1995年。
- 〔清〕李慈銘《越縵堂讀書記》，遼寧：江寧出版社，2001年。
- 陳榮捷《近思錄詳註集評》，臺北：學生書局，1998年。
- 張立文《朱熹思想研究》，北京：新華書店，2001年。
- 束景南《朱子大傳》，福州：福建教育出版社，2000年。
- 劉述先《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：學生書局，1984年。
- 胡楚生《清代學術史研究》，臺北：學生書局，1993年。
- 王俊義《清代學術探研錄》，北京：中國社會科學出版社，2002年。
- 〔日〕本田成之《中國經學史》，臺北：廣文書局。
- 唐君毅《中國文化之精神價值》，廣西：廣西師範大學出版社，2005年。
- 吳怡《中國哲學發展史》，臺北：三民書局，1989年。
- 羅光《中國哲學思想史·清代篇》，臺北：學生書局，1990年。
- 錢穆《中國近三百年學術史》，臺北：商務印書館，1976年。
- 嚴文郁《清儒傳略》，臺北：商務印書館，1990年。