

※日本學者論乾嘉學術專輯※

戴震與日本古學派的思想 ——唯氣論與理學批判論的展開

岡田武彥著 陳瑋芬譯*

一、序 說

宋明的儒者以理為根本實在，欲以此制約揚棄佛老對理所下的定義。起初佛老視理為超越性的存在，其後又把它當作是一種內在之物。華嚴的理事無礙法界觀正是一例。但若將之與宋明儒者所言之理相較，還是較具超越性。這是因為宋明儒者自始就定義「理」為一種內在之物的緣故。他們從「根本實在」的出發點來構造其深遠廣大的哲學體系，排斥佛老之學，說是「入室操戈」也應不為過。因為他們不但替換了佛老之理，還反過來攻擊佛老之理，指儒家之理為實、佛老之理為虛。亦即以實理排擊虛理，以實學排擊虛學。

何謂儒家之理為實呢？有很多理由，最主要的是因為儒者視理為人倫的重心，為人類共同生活的原理。一般而言，理一方面是內在於宇宙萬有的法則、基準、規範；另一方面則是存在本身，它就存在於萬有自體中。因此，理絕對不是超越性的存在。

宋明儒者以「氣」為宇宙萬有之本，認為宇宙萬有皆是由氣的動靜變化生成，如果沒有氣的話，理也不會存在——他們在氣之上求理，指出事物皆有其理，對事物都應當窮盡其理。他們以「格物」為研學的關鍵，以是否能夠進行格物來判斷理之虛實，因此而與佛老有了根本的歧異。

雖說理在氣上求，但其實氣中也有不純物存在，所以必須經常致力於去除這些不純物。宋儒以理為絕對的權威，把理當作在存在論、價值論上高過於氣的存在，

* 岡田武彥，九州大學名譽教授。陳瑋芬，本所助研究員。

架構其二元論的世界觀。不過在宋到元、元到明的世代交替中，新進的儒者逐漸地認識到氣的重要，開始強調理氣相即的論點，轉為一元論的世界觀。對於反對佛老虛學由實學立論的儒者而言，這樣的轉換，也許是勢所必然。因為在二元論中，動則可能轉為虛；由此又必然注意到中國思想史展開時相當特異之處——那就是自虛轉實。元朝以降，二元論逐漸轉為一元論的主因是，本於二元式世界觀的朱子學已走向訓詁和記誦，成了與漢唐訓詁學擁有相同弊害的東西。此外，喜好靜穆深思的宋代風潮，漸漸轉成喜好流動式的抒情理趣，也是二元論向一元論移行的另一個原因。

從明初到明中葉，理氣一元論在朱子學者間流行，不過程朱學（宋學）的唯理論並未消聲匿跡。這是因為朱子學者雖提倡理氣一元論，但是在性氣論和心性論上，仍維持二元論的立場，發揚宋學的理想主義（唯理）精神之故。然而如同前述，當氣開始受到重視的時候，作為氣之精靈的「心」也會受到重視，成了即心求理的局面。元到明初，科舉令唯理式朱子學的基本精神受到扭曲，開始出現形骸化的傾向；因此產生了重視「心」的理學，聲勢日隆。明初的朱子學中已可以窺知重視「心」的風潮，到了明中葉王陽明時，此風潮更形顯著；緊接著，唯心式的世界觀廣被提倡，導致明學的成立。眾所周知，陽明的唯心論並非憑空創造，它繼承了宋朝陸象山唯心論的內容。陸象山的唯心論因不與宋朝的時代精神一致，而無法被大眾理解和接受，直到陽明時，唯心論才得以開花結果。

陽明的唯心論風靡了明末的社會，從唯理論向唯心論的發展，與時代趨勢有密不可分之關聯。但這也可以視為「由虛轉實」傳統下之必然產物吧！由虛轉實是中國思想發展的特色，不論是道家與佛家思想的開展，亦或由佛老到宋明理學、由宋學到明學的展開，都由虛轉向實。

唯理論不僅是由理氣二元論轉向理氣一元論，更轉向唯心論，這又是為什麼呢？我們還必須注意到中國思想傳統的另一個特色，即由以知識思辯為主轉向以實踐涵養為主。這樣的轉換不僅可以在《莊子·知北遊篇》見到；從華嚴到禪宗的展開，則是更明顯的例子。佛教中國化的傾向到天臺、華嚴兩宗時更顯強烈；此二宗擁有教義理論和實踐修道（即教觀）兩門，不允許宗門弟子偏重某一門。因此雖未曾輕視實踐修道的工夫，但比起不立文字、直指人心、見性成佛的禪宗，還是重在以實救虛。如果將朱子的唯理論分為理論和實踐兩門，而視陽明的唯心論為一種實踐的話，可以說前者超越壓制了天臺和華嚴，後者則超越壓抑了禪宗。從唯理論到

唯心論的展開，可以比擬為天臺、華嚴式的學解轉向禪宗式的實踐吧！所以說這是自虛而實的必然性開展。

唯心論也在明末達到顛峰，當時雖然良知現成論獨領風騷，但因其過於猖狂恣情，引起虛妄之弊。爲了匡正此弊，而新興了擷取王學之長的新朱子學、和擷取朱子學之長的新王學，卻沒有在當時的學界發揮太大的作用。

王學的影響不僅及於佛教界和文藝界，也擴展至經學。明代固然是經學的衰退期，但也受到王學流行的影響。與此同時，針對王學的反省和批判亦開始在學界出現了。因此明末起了復古之風，「漢學」顯露端倪，藏書、刻書之學也漸漸興盛^①。佛教界中則有重視實踐與平明嚴肅的淨土教興起，而注解佛典、研究佛理之風也漸熾^②。此外，明末的學術界新興一種立足於實證和合理式研究的自然科學，這是因爲科學性書刊隨著基督教的傳入而大量進口的緣故。

明末的思想界，唯氣論隱然將興。如前面所述，明初以來有重視「氣」的傾向，由此導致唯氣一元論的勃興，應是自然的趨勢。不過唯氣論並未取得明末思想界的主導地位，如果我們視明代爲實學開展期，那麼唯氣論不過是實學的一個支流罷了；明末唯氣論派的地位，或許可以比擬爲南宋思想界中事功派的地位。

唯氣論是與陽明同時的王浚川所倡導的，其後有吳廷翰、郝敬等人繼續提倡。陽明的唯心論是爲了補救朱子唯理論的虛弊而興起的，但正如前述，它一方面也是欲與禪宗心學相抗衡的產物，所以它極力防止因爲太放放心靈輕忽事實所生的弊害。但是卻不因此就可以保證唯氣論中不發生虛弊。儒家的實學本來最注重經世致用、實事求是，而不論唯理論或是唯心論，都以追求本體回歸心性爲主，所以難免被批爲虛學。甚至唯氣論者之中，也開始有人非難唯氣論已墮入佛老之學，他們排擊宋明的新儒學，倡導師宗孔孟、回歸古學^③。

唯氣論者批評宋明理學，尤其對唯理的二元論猛烈攻詰。比方說他們指出唯理論者的道器論、理氣論、性氣論、性情論、已發未發之說、天理人欲之說、義理氣質之說等皆出於佛老的虛學。唯氣論者認爲佛老是唯理論之實體，而佛老因唯理論才開始有了意義，他們批評唯理論者的存在論和價值論，稱那是離實轉虛的臆見。此外他們

① 錢穆：《中國近三百年學術史》，頁 136。

② 梁啟超：《中國近三百年學術史》，頁 14-16。

③ 岡田武彥：《王陽明與明末的儒學》，第八章。同《宋明哲學序說》，第八章。

採取唯氣立場和能動的世界觀，來非難唯理論者的靜態世界觀、以及由此產生的主靜無欲論、存理去欲論、和天理人欲論，指出這些觀點都通向佛老的寂滅論。他們採取這種方式攻訐唯理論者的論點，最後更把焦點集中在張載《正蒙》的氣論。不單是明末的儒者，其後凡是重視「氣」的儒者，都十分重視《正蒙》的氣論^④。

在明末抬頭的復古思想、唯氣思想、以及宋明學批判論，直接影響了清朝的戴震和日本古學派的儒者，例如伊藤仁齋、伊藤東涯父子、荻生徂徠、與太宰春臺等人，可謂他們學術思想的先驅。

二、清初的唯氣論和理學批判論

支配清初學術思想界的明朝遺老，不是宗王學就是宗朱子學，而且宗於新王學或新朱子學的占絕大部分；唯有明末的王學左派，因有鑑於現成派的流弊，而富有對實學的自覺。在此無暇細論其經緯，不過總而言之，此派是以經世致用為主，尤重經學研究、倡導博學宏聞和實地勘查，以矯正心性之學的虛弊。因此雖然此派尚有人以心性為歸宿，但是整體而言，此派所重者還是工夫的實踐、批判本體證悟。但是由於明學的虛弊由來已久，積弊甚深，所以在明朝遺老凋零散盡之後，雖曾短時間興起堅守朱子學的風潮，但也同時可見對理學本身批判、反動、和反省的空氣。然而在滿清政策下，這樣的風潮並沒有引起太大的反響，就在乾隆之後，被標榜「實事求是」的考證學所取代。考證學於是成為清朝學術界的主流思潮。所以我們說，孔孟的儒教在漢唐變為訓詁學，到了宋明再變為理學，而到了清朝三變為考證學。戴震（字東原，1723-1777）是樹立清朝考證學有大功的儒者，他的學術思想中最值得注意的有三：即把考證學和哲學思想等同合一；整理並深化清初以來的唯氣思想；並以此為本，對理學發出相當精彩的議論等。不過戴震的這種唯氣式理學批判論並非平地一聲雷、突然產生的，而是根源於明末遺老，自清初便有跡可循的。

清初的陳確（字乾初，1604-1677）與潘平格（字用微）雖然在和黃宗羲論學時受到相當的批評，不過要說黃宗羲的晚年思想完全沒有受到二人的影響，也未免過於牽強。此二人都倡導唯氣式的一元論，並從這個立場批判宋明理學。陳確對於

^④ 同註^③。

宋明理學所引以為據的《大學》存疑，認為它不是先秦之書、不足以採信。他批判以理氣說、天理人欲說為主的二元論，以及以此為本的主靜、無欲、致知等工夫論，認為這些都是禪門的虛見。潘平格則明辨孔孟和程朱之學，以程朱陸王之學來拒斥佛老，並且和陳確一樣，針對宋明理學的本體論和工夫論加以批判。不過他並不懷疑《大學》，並以此為本，倡導唯氣式的一元論，力主實事求是、透過實踐來參悟心性之體。就理學批判而言，潘平格的論述比陳確來得更加精彩，不過他的論述卻經常招來他人的疑竇和嫌惡。但也有和他持同樣論調的儒者，比方說顏元（字習齋，1635-1704）及其門人李塉（字恕谷，1659-1733）。

顏元亦視孔孟與程朱為兩途，稱頌宋朝胡瑗（字安定）與張載（字橫渠）的禮教，認為他們的禮教與孔子的禮教相近，又痛斥陳同甫（字龍川）的重事功、講禮樂兵農、視宋明心性之學為無用之物等作風。他由唯氣一元論的立場排斥唯理論，尤其重視實事實踐，批判只重性命的空談。所以在談論以禮樂回返性道時，他認為需依據事功，著重儒者的習行。因為他強調禮樂事功，故不採《大學》、《中庸》，而以《尚書》、《周禮》為準據。李塉謹守其師顏元之訓，重事功、非議漢朝訓詁與宋明心性之說，認為那只不過是書生之學，嚴厲指摘此為虛妄之源。他從唯氣一元論的立場來批駁理氣論、理事論、和義理氣質論，痛斥宋明理學家的唯理二元論，指他們所宗尚的窮理之說為臆見、「意見」（即本諸觀念和主觀之產物），痛斥宋明理學家去欲存理之弊是以仁義賊人，為害匪淺^⑤。

清初的大儒王夫之（字船山，1619-1692）也是一位主張唯氣論的思想家。他的輩分比顏元略長，相當推尊張載的氣論，著有《正蒙注》。他的唯氣論十分博大精深，可以說思想遠比上述儒者要來得有深度。他曾對道器、體用、有無、動靜、內外、身心、物心、天理人欲、以及知行等問題都有過精深的思考，採唯氣一元論的立場批駁宋明理學為虛學、過於主觀，認為其毒可比申韓。

以上敘述了清初唯氣論和理學批判論的梗概。戴震究竟讀過多少上述思想家的書？究竟受過他們多少影響？很難遽下判斷。不過如果說他針對唯氣論和理學批判所提出的疑點，已在上述諸儒的著作中有所提示的話，大概不為過。不過他的議論更為精彩，論旨也更為鮮明。並且採取專著的形式把考證學和哲學思想合一而論，是最大特色。

^⑤ 錢穆：《中國近三百年學術史》，頁202-203。

三、戴震的唯氣論和理學批判

戴震的哲學性著作有《原善》、《緒言》、和《孟子字義疏證》等三種。《疏證》是晚年的著作；而《緒言》作於《原善》之後，是《疏證》的初稿，《疏證》係據此書改訂而成。《原善》與《緒言》的內容多少有些出入，《疏證》則對這兩本書作了統合整理。錢穆教授認為《原善》著重性與欲的探討、《緒言》著重對理氣的探討，而《疏證》則不僅用力在理欲之辨，也統合了前二書的說法。就理學批判而言，《原善》中尚未有任何提示、《緒言》中漸漸成形^⑥、而《疏證》中的批判則最為激烈。只要讀一讀《疏證》，便可以了解戴震哲學思想的精髓。如同他自己所言，這是他著作中較大部頭的，也是爲了要澄清理學積弊而提筆寫就的^⑦。

《疏證》依循字義來闡釋《孟子》思想的作品，透過這樣的表述，戴震的哲學思想也很清楚地被呈現出來。他取《孟子》爲論述對象的原因是，想要繼承孟子之後中斷的聖學，繼續孟子辨證異端的要旨；匡正在孟子歿後便受異端異學（即宋學）攪亂的儒學界，恢弘聖學。按照他的說法，唐以前，佛老的論述沒有依循孔孟之處，宋以後，孔孟之書則因爲摻雜了太多佛老之言而盡失其義。宋儒讀儒書卻以佛老之義解之，又自詡爲能深入聖人微言奧義者，聖人之道終於完全斷喪^⑧。他引韓愈的「道於楊墨老莊佛之學而欲之聖人之道，猶航斷港絕潢以望至於海也。」又述道「故求觀聖人之道，必自孟子始。嗚呼！不可易矣！」^⑨

《疏證》如同書名所示，是仿效陳淳（字北溪）《性理字義》體裁而作。爲什麼戴震要取法這種體裁呢？他以六經孔孟之書爲「道義之宗，神明之府」^⑩，認爲經學的目的在明道，明道自需通達語言、字義、制度、名物等等，所以如果捨語言文字之學，自遺經求聖人之道，就好像棄舟棹渡江、無階梯登高一樣的不可能^⑪。

⑥ 同註⑤，頁 355。

⑦ 《戴震文集》附錄〈戴東原先生年譜〉乾隆四十二年條。

⑧ 《戴震文集》，卷八，〈答彭進士允初書〉。

⑨ 《孟子字義疏證》序。

⑩ 《戴震文集》，卷十，〈古經解鈎沈序〉。

⑪ 《戴震文集》，卷九，〈與是仲明論學書〉；卷十，〈古經解鈎沈序〉。《年譜》乾隆二十五年條。

戴震所謂「訓詁即義理」、「考證即義理」，視考證學和哲學為一的原因就在此。這也是他漸趨於主智的緣故，這和陳淳相當類似。依戴震之言，漢儒雖然依古訓求制數，但並未通義理。而宋儒雖然明於義理，但未通古訓和制數。所以漢宋的儒者都無法做到通達古經。他們認為古訓和義理本不可分，後世學者卻捨棄古訓和典章制度，單以義理為重，導入異學曲說，勢不可擋^⑫。因此，由古訓考據得來的聖賢義理才真正具有客觀性，反之則容易像宋儒般憑空捏造，陷於主觀獨斷之弊^⑬。因此戴震寫作了《疏證》，以匡正宋理學名義之誤以及受其習染的人心，除去它們帶給世人的災禍^⑭。這裏明白地表達了戴震倡導復古的緣由。

戴震以唯氣論批判宋明儒者由唯理、唯心世界觀出發的理想主義，認為如此將與佛老的超越主義一樣，落入虛學的窠臼。他雖然把宋明理學批評得體無完膚，不過條理非常清晰，有如陳建（字清瀾）的《學蔀通辨》。陳建本朱子唯理二元論的立場，批評陸王的唯心論，以之比擬為佛氏的虛學，認為陸王心學陽儒陰佛是佛學的改頭換面。而戴震則由唯氣一元論的立場，批評朱子陸王的理學，指出二者皆陽儒陰佛，是變相的佛家。明末以降的唯氣思想，到了戴震時可謂已達到其顛峰吧！長久支配中國思想界的形而上學，至此失去了它的權威。姑且不論戴震的唯氣式世界觀在思想界所受的評價，至少我們必須客觀正確地認識他在中國思想史上的地位。所以在此想接著對他的唯氣論和理學批判論作概略的整理。

依戴震所言，道是氣化的運行——亦即氣是化陰化陽、不斷流動之物；或說氣是生生不息的。所以道字被訓之為「猶若行」^⑮。因為他不把道視為氣外之物，因此無法認同存在論和價值論上的唯理二元論（道先於氣）。他批駁把道器、理氣二分而論的程朱學，指其為假借佛老之虛言。他認為《易》以形上形下區分氣是否形化的言論，不過是辨別存在的超感或實感的敘述^⑯。站在這個立場，他斷定朱子學以太極為理、以兩儀為陰陽之氣、以太極為先行於陰陽之氣，只是依循了老子之說^⑰。

⑫ 《戴震文集》，卷十一，〈題惠定宇先生授經圖〉。

⑬ 同註⑫。

⑭ 《疏證》序。

⑮ 《疏證》中。

⑯ 《疏證》中、上。

⑰ 《疏證》中。

戴震認為氣之流行是為道，自然存在的氣中也有作為主宰的神與生成之化，即神化；而把這個必然性規範化的就是理。氣之神化的作品中，沒有比《正蒙》來得更精關的吧！所以戴震給與本書很高的評價。他指出張載以為神之中有「常」，此「常」即「理」；但張載不認為理可以離開氣而存在，所以他的立場與老子不同，近於六經孔孟^⑱。

戴震認為理即條理、分理。天地、人事皆有此理，此理也離不開天地、人事而單獨存在。理雖然是一種必然的法則，但是理不能離開自然而單獨存在。這是自然存在的定則，換句話說，是一種存在的理想狀態^⑲。由這個觀點看來，主於二元論的程朱之理，最終流於空漠，不過是以理置換了佛老的虛。因此程朱等人不僅是入老莊佛老之室操戈，還以六經孔孟之道置換老莊佛老之言^⑳。戴震嚴辭批判程朱的理學，他認為程朱把作為規範自然定律的理，從自然中切離出來，又把它奉為至上絕對的權威，轉成君臨自然的倫理觀，已在渾然不覺中陷入虛學的窠臼。他指出程朱過於固執己見、冥頑不化，甚至持理殺人。這也是戴震特別批駁程朱的天理人欲二分論、和存理去欲論的原因。

戴震的唯氣論中最特別，令人耳目一新的是——他無視於傳統的蔑視情欲論，把情欲當成人世不可或缺之物，甚至是人生努力的目標。認為不論是道德或是倫理，都不脫情欲的影響。如此，他積極地肯定情欲對人生的價值和意義，倡導情欲肯定論。在明末的王學左派中，雖然也可以看到持情欲肯定論的人，但他們是由良知現成的立場來論述，不似戴震提倡此說的態度積極和理論嚴謹。肯定情欲的人，經常會像王學左派的末流學者一般，產生猖狂的弊端，但是戴震不然。這是因為他雖然肯定情欲的存在，但也完全沒有忘記理的存在。可以說戴震的理論完全突破了傳統，具有劃時代的意義。

無庸贅言，上述的戴震之情欲肯定論是本於唯氣論來立說的。他站在唯氣論的立場，論述性只是氣質之性，非難宋儒的義理（本然）之性。依戴震之言，氣質之性中蘊含了血氣的心智，情欲本於血氣，而心智則能通達神明，二者皆屬氣稟。他認為對於人類生存和人生幸福而言，通達情欲一事是不可或缺的要素，但這還必須

⑱ 《疏證》上。

⑲ 《疏證》上。《原善》上。

⑳ 《疏證》中。

藉由神明的引導才能夠達成。如要令心智達於神明，必須經由學問為媒介；如果能充實學識，則心智不會受到蒙蔽、情欲也能在去除一己之私後得到完成^{②①}。因此戴震當然反對視情欲為罪惡的根源、重新揭櫫新道德來規範之的倫理觀。這也是他排斥宋儒理欲論的原因。

戴震認以情欲為倫理道德的根源。這又是為什麼呢？因為人各有情欲，並且希望能夠獲得實現。換句話說，如果人沒有情欲，就不會有想將之實現的心情——後者是前者的終極法則和理想。而另一方面，正因為人對於一己有懷生畏死之心，對他人便同時會產生惻隱的情懷^{②②}。不過戴震論述的重點是，在欲與情之中，情是主要的道德倫理根源。他引用《論語》「己所不欲，勿施於人」和《大學》「所惡於上，毋以使下；所惡於上，毋以事下」等文，說明道德上的好惡乃人情之常，理雖未特別論及，卻能夠被發揮出來，亦即是「以情絜情」^{②③}之意。所以他說「理也者，情之不爽失者也」^{②④}，若捨情而求理，則會陷於獨斷，失去客觀。因此他以「未有不以意見而不禍斯民者」^{②⑤}來痛斥宋儒的理欲之辨，說「天下受其禍而不可救」^{②⑥}。戴震對於理的名義，作了如下的說明：

聖人以通天下之情，遂天下之欲，權之而分理不爽，是謂理。^{②⑦}

亦即在遂其情欲的同時，能不失條理便是理。然而欲情本為自私，而理是公共之物，難道不能視之為各別的存在嗎？戴震認為，公共之物並不一定與自私相扞格，而是自私之終極產物，換句話說，這與孟子所謂「以天下之同然處」，有類似的考量。

如同前述，戴震認為情欲是在神明的引導下完成的，也因此強調為學的重要。他不只是要求去除私心，也指出需以學問來去除心智上的障蔽；亦舉出聖人之學不只是重「行」更重「知」的說法，來否定重德主義與重行主義^{②⑧}。也因此他完全駁

②① 《疏證》下。

②② 同註②①。

②③ 《疏證》上。

②④ 同註②③。

②⑤ 同註②③。

②⑥ 《疏證》下。

②⑦ 同註②⑥。

②⑧ 同註②⑥。

斥宋儒的涵養說，認為那完全與佛老的虛寂無異。他的這種主知主義，與朱子式以涵養為主的主知主義，是有差別的。他這種合理論法，跟他的考證學家的身份應脫不了關係吧！但也正因為如此，他的哲學理論比較不那麼耐人尋味。

簡而言之，戴震由唯氣一元論的立場批判宋儒的唯理二元論，認為他們不僅陷入過份主觀，而且由於太執著這種論調，結果便用一種極其嚴格的倫理觀來規範一般大眾，帶給人民很大的災禍，為害之深，可比申韓。戴震這麼說：

人法於法，猶有憐之者；死於理，其誰憐之？嗚呼！雜乎志釋之言以為言，其禍甚於申韓如是也！²⁹

戴震在考證學上成就極大，門人也多半從事考證學研究，其中有幾位紹述了他的思想。章學誠（字實齋，1738-1801）對於戴震以義理為空談、以即近自然便能夠識得必然的說法，給予相當高的評價。但是相對於戴震由情欲（性情）的立場追求「理」，章學誠是從就事論事的立場探究「理」的。同時，章學誠也憂慮一般人會誤解戴震的道備於六經、經學即理學等看法，把道當作固定之物而陷於空論，所以他特別強調道並不是只在六經之中，必須因應時勢之變、擅於活用提倡經學即史學的觀點。

戴震的思想由焦循（字里堂，1763-1820）、阮元（字芸臺，1764-1849）、凌廷堪（字次仲，1755-1809）等人繼承。他們大抵遵循《孟子字義疏證》的思想，批判宋明理學。不過到了凌廷堪的時候，戴震的思想也多少有所轉變。戴震以氣質為性，非難宋儒以義理（本然）為性一事，已如前述。簡言之，戴震的性論是比較偏向現實的、而宋儒是比較趨於理想的。但是宋儒也無法漠視現實，故倡導義理（本然）之性亦是氣質之性；而戴震的性論則不拘於現實性，他以孟子的性論（即性善說）為是，認為宋儒的性論與荀子同出一徹，排斥他們這種在性外設虛理的論調³⁰。但是當我們檢證戴震的唯氣論和主知主義時，可以發現其實他的性論有不少接近荀子的地方。所以篤信戴震的凌廷堪，則依據荀子的禮論來建構性論。並大大地推崇荀子為「卓爾哉！荀卿。法取後王」³¹。不過對於凌廷堪的學說有一點要注意的是，他認為戴震等人的考證學受到尊漢學者們的誤解，批評漢學派的人不

²⁹ 《疏證》上。

³⁰ 同註²⁹。

³¹ 《校禮堂文集》，卷一。錢穆：《近三百年學術史》，頁493。

通時勢。他的觀點雖然與方東樹《漢學商兌》的主旨極為類似，不過方東樹卻取朱子學的立場，排斥尊崇漢學者。

戴震這種唯氣式的復古學說，其發生應該是勢所必然，但是他的學說最後還是沒有辦法在清朝的思想界占舉足輕重的地位。反之，日本的古學派卻與中國的情形不同，風靡一時而且極其隆盛。此外，日本儒者的復古論和理學批判論比中國要來得更精密，內容之精彩，也有過之無不及。

四、日本古學派的唯氣論與理學批判論

因為元和偃武和德川幕府以漢學為官學的文教政策，儒學在德川時代有長足的發展。在德川初期雖然完全以朱子學為宗，也還承認陸學、攝取神道的思想。到了崎門學派時，則完全堅守朱子學，排斥陸王的學說，架構一更富獨創性的朱子學。此外，也有崇尚陽明學的學派和拒斥理學的古學派興起。不過這些學派對於宋元明的儒學是先受納，再建構起獨自的學派。這一點和中國相當不同，也是江戶儒學能充滿活力的原因之一。在中國的理學瀕臨衰滅時，卻能在日本再造高峰。理學批判論也因此有了一段時間的興盛。

伊藤仁齋（1627-1705）的古學派和荻生徂徠（1666-1718）的古文辭學派提倡氣的哲學，尖刻地批判宋明理學，兩者總稱為古學派。比仁齋稍早，山鹿素行（1622-1685）也站在氣一元論的立場，批判宋明理學，可以說是日本古學的先驅者。他以「氣」說明宇宙萬有，指出宋儒之理是事物間的條理，不能以一理概而論之。又以此批駁理學家以「理」為「性」，或訓「性」為「理」之不是，把論難的語鋒朝向宋理的唯理世界觀。山鹿素行取唯氣世界觀，完全不遵從宋儒的性論，視「性」為現實之物，是聖人制禮作樂的目的。他的論說雖然簡略，但是作為古學派的先驅，他的貢獻仍然相當富於歷史意義。

可稱為日本古學派之祖的仁齋，大約早戴震百年。他的古學和明末的復古學——亦即唯氣式的思想——或許有某種程度的關聯也說不定。和仁齋同時期的朱子派大儒貝原益軒（1630-1714），相當傾心於明朝羅欽順（字整庵）《困知記》的理氣一元論。他在理念上尊朱子，但是對其中的唯理式二元論有所懷疑，因此著作《大疑錄》，指宋儒的論說有相當的部分取自佛老。相對於仁齋《童子問》的唯氣式一元論，益軒採朱學的立場寫作《童子問批語》，予以反駁。在這本書中，益軒批評仁齋的論述，

基本上是依循明末復古學者郝敬（字楚望）的《時習新知》。荻生徂徠的門人太宰春臺（1680-1747）也說仁齋是讀了明末的唯氣論者吳廷翰（字蘇原）《吉齋漫錄》而頓悟的³²。到底仁齋是不是真的讀過明末儒者的著述，雖然尚無定論，但從益軒的《玩古目錄》（讀書目錄）中記載郝敬和吳廷翰的書目一事看來，同時代的仁齋或許也曾讀過他們的書籍吧！

仁齋之子伊藤東涯（1670-1736）曾敘述古今之學的變遷，認為漢時一變，宋時再變³³，以迄於今；因此倡導排斥漢宋、復興孔孟古學。他的宗旨大抵是依循其父仁齋的。仁齋本來修習朱子學卻不能滿足，轉而閱讀王陽明或羅汝芳（字近溪）的書也未能認同，最後發現唯有回歸孔孟，才能求取心的歸宿，所以倡議為學的真諦是廢去朱子的語錄或注解，直接切入孔孟的本意³⁴。他認為後世儒者雖再三注解孔孟之書，但是漢晉之註雜有老莊、而宋以後之註則混入禪學，於是孔孟之學終於落入禪學的窠臼，必須盡去後儒諸說，才能真正回復到孔孟的本意³⁵。

仁齋父子所提倡的古學，其特色是主張廢去後儒傳注，同時也強調必須廢去六經、宗尚孔孟。為什麼他們不取法六經呢？這是因為他們信仰孟子所謂「盡信書不如無書」³⁶的經書觀，對六經抱持疑問。仁齋以《論語》為宇宙第一書、以《孟子》為《論語》之義疏；他崇尚孔孟而捨棄六經的作法，和宋儒重視四書的精神，未嘗沒有相通之處。所以荻生徂徠和太宰春臺就從這一點來批評仁齋，說他在排斥宋儒的同時，其實也認同了宋儒³⁷。

仁齋的學術思想主要可以從他的著作《語孟字義》中窺知梗概，不過他在書名中賦以「字義」二字，恐怕是做自陳淳的《性理字義》。仁齋以道為往來於陰陽之間、生生不息的運動，即一元之氣的流行萬化所蘊育的實體。因此他也是持有唯氣式的，動態式的世界觀之儒者³⁸。因為他認為氣外無道，批評宋儒把所以然之理、無極太極當作道、加以追求的作法是「皆臆度之見，畫蛇添足，頭上安頭」，已陷

³² 《聖學問答》上。

³³ 《古今學變》序。

³⁴ 《古學先生文集》，卷五。

³⁵ 同註³⁴。

³⁶ 《孟子·盡心》下。

³⁷ 《紫園後稿》，卷十，〈讀仁齋論語古義〉。

³⁸ 《語孟字義》天道、道。

入佛老之虛誕³⁹。按仁齋的說法，聖人言道卻罕及於理。所以宋儒以理為根本實在的作法，其實已是佛老之道了⁴⁰。他說宋儒以理為實在卻求之不得，則是虛名非實名，最後也無法以理為道——嚴厲地批判宋儒的唯理式形而上學。他以道為活字、理為死字，意即以道為形容生化之妙的字眼，而理為形容條理、文理的字眼。他認為理這個字不足以形容天地之妙⁴¹。亦即道是蘊含了動作的生命體，理卻僅僅是表述狀態的形容詞。仁齋說道是「謂之以行」，理是「謂之以存」的理由，也在於此⁴²。他站在聖人言道不言理的立場，批評喜歡論理的莊子和喜歡講理的宋儒⁴³。而且又以古代雖有天命、天道、人性、人道等詞語，卻沒有天理、人理等詞語一事，批判提倡天理的宋儒⁴⁴。而按東涯的說法，朱子揭示所以然之理的根本原因，是想占佛氏上風、取勝於佛家⁴⁵。

主於唯氣一元論的仁齋和東涯都認為「性只為氣質之性」，排斥宋儒的性說，亦即區分性為理想（即本然、義理）和現實（即氣質）的說法。仁齋引董仲舒「性乃為生之質」，說孟子的性善敘述的也是人生之質，不能與氣質切離。站在這樣的立場，仁齋批評宋儒以義理為本然之性是錯誤的⁴⁶。他認為孟子的性善是從心的發動這一觀點來描述四端之心，並不把它當作本具之物質；但是朱子卻以性為生之理，為先天渾成的至善之物可以說是視善為形跡、定名，與佛家無異⁴⁷。他又批評李翱（字習之）的復初、復性說是莊子佛家之法⁴⁸。

東涯以性為氣質，認為性有多種；以韓愈的性三品說尚有不周之處⁴⁹。當然他也不同意以善惡區分性的說法，排斥宋儒以天下之性為惡的論調⁵⁰。到底什麼才是

³⁹ 《語孟字義》理。

⁴⁰ 《語孟字義》理。《童子問》。

⁴¹ 《語孟字義》理。

⁴² 同註⁴¹。

⁴³ 同註⁴¹。

⁴⁴ 同註⁴¹。

⁴⁵ 《古今學變》下。

⁴⁶ 《語孟字義》理、性。

⁴⁷ 《語孟字義》性。

⁴⁸ 《古今學變》中。

⁴⁹ 同註⁴⁸。

⁵⁰ 《古今學變》上。《語孟字義》性。

善的呢？仁齋指以善爲善以惡爲惡便是善，但是他也不認同王陽明的致良知說他以爲陽明並沒有正確地認識良知本於仁義，而失去客觀^{⑤①}。如此，仁齋把性善當作是修爲的語詞，而不是本體的語詞。所以另一方面，他又以孔子的「性相近、習相遠」爲闡釋教化的語詞，而不是形容「性」本身的語詞，並以孔子這句話爲萬世論性的根本極則^{⑤②}。

仁齋以性爲氣質，視性、情、心爲一體但分別存在之物，批判宋儒分性情爲體用，以心統合性情，又分心爲已發和未發等說法。他認爲宋儒的這些分論都來自佛家的體用論，非聖人本意；以心統合性情的說法，更違背了以德爲貴的聖人之旨，成了以心爲貴的論述。以心統合性情的說法乃出自張載，仁齋雖認同張載的太虛說（也可以稱爲氣說），卻不認同其心說^{⑤③}。他排斥宋儒所有關於心法的言論，批評宋儒的無心說、明鏡止水說、虛靈不昧說、未發之中說、主靜說和居敬說，認爲這些都出自佛家的心法之說，而且一一引經據典，以實例論辯。

仁齋特別注重尊德的要旨。他認爲聖人講德不講心，後儒卻講心不講德。德總括了天下的至美萬善，所以如果單單以心爲貴、專力於心學的話，就可能變得枯燥而缺乏聖人氣象^{⑤④}。爲什麼仁齋要這麼強調德而排斥心呢？這是因爲他認爲心是清濁相雜之物，必須以仁義存養之^{⑤⑤}。而仁齋認爲德包含仁義禮智四種德性，其中又以仁義二德尤重；他以仁義爲道德之大端、萬善之頭腦，而禮智出自於仁義^{⑤⑥}。仁齋德論之特色是較禮智更重仁義，他的看法與戴震的主知主義形成對蹠。仁齋雖然極力強調尊德的重要，卻也非難德爲天生的說法，如同所言：「道德者，後來之漸。」^{⑤⑦}一樣，他認爲德與道都是經由後天修爲而成。前頭已敘述過仁齋排斥宋儒心法說之梗概，但仁齋並不是自始自終完全斥心法不論，他只是把心法當作實際的工夫而已。他說「道以所行言」^{⑤⑧}。站在唯氣主義的立場，當然他會這麼說，不過

⑤① 《語孟字義》性。

⑤② 《古今學變》上。《孟子字義》性。

⑤③ 《語孟字義》仁義禮智。

⑤④ 《語孟字義》理。

⑤⑤ 同註⑤④。

⑤⑥ 《語孟字義》仁義禮智。

⑤⑦ 《古學先生文集》，卷二，〈荀子性惡論〉。

⑤⑧ 《語孟字義》理。

這也是他重視實事實踐的結果。例如他講「敬」的時候，不把它當作是心的收斂，而當作是事上的工夫、實踐上的工夫來考量⁵⁹。仁齋這種視道德是修為的看法，當然會導至東涯把荀子的教學視為圭臬吧⁶⁰！

關於仁齋的道德論，最值得注意的一點是，他以道為天下之達道、德為天下之達德——故非個人的所有物，而是天下人共通的普遍存在——因此他不認同把道德當作己之所有、歸之為性的作法，批評宋儒以仁義禮智為性以性即理的論說。他不以仁義禮智為性之名，以之為德之名。認為如果以之為性之名，則人們不會下功夫於修養仁義禮智，而專門從事居敬、主靜、致良知等心法的修為，將完全違反孔子的原意⁶¹。而對於道與性的關係，仁齋以道為普遍之物、性為個人之物，道先性後，並批評朱子性先道後的說法⁶²。

如果把仁齋所講的德等同於朱子的「心之得」的話，那麼恐怕會導致重心輕德的結果。所以仁齋認為德必須親身實踐，斥「心之得」論調⁶³——因此而有前述以德為修為之產物的結論。所以他極力強調德性與實踐⁶⁴。仁齋對近世的文人過分輕視德性也相當憂慮，他提出「經濟（經世）者，道德而已」⁶⁵的看法；東涯也說孔子一貫之道不外乎修己治人，而聖人之道專於躬行實踐，此外並無任何玄妙之物⁶⁶。仁齋說「學問之道以德性為上，識見次之，材力次之，文章為下」⁶⁷。他在當時雖然以德性聞名，貝原益軒卻指謫他學問偏狹，且出言不遜、譏刺先賢、自命高明⁶⁸。

到了徂徠時，古學更增復古的精神和宋學批判的深度。徂徠尊奉明朝李攀龍（字子麟）和王世貞（字元美）的古文辭學、排斥今文學與宋學，也批評仁齋的古學未脫宋學窠臼。所以徂徠之學被稱為古文辭學派。這個學派以江戶（東京）為中心，如滔滔洪流般襲捲全國各地，這應該是因為其學風相當符合時代風潮吧！不過

⁵⁹ 《古今學變》下。

⁶⁰ 《古學先生文集》，卷二，〈荀子性惡論〉。

⁶¹ 《語孟字義》仁義禮智。

⁶² 《童子問》。

⁶³ 《語孟字義》理。

⁶⁴ 同註⁶³。

⁶⁵ 《古學先生文集》，卷五，〈同志會集〉。

⁶⁶ 《古今學變》下。

⁶⁷ 《古學先生文集》，卷五，〈同志會集〉。

⁶⁸ 《童子問批語》。

其流弊甚多，和明末王學末流有一脈相通之處。

按照徂徠的說法，道是先王（聖人）所制定的，所以不能捨六經而求之。若欲明六經之道，則必須先通曉古文辭、明聖人立名的本義。例如對於孝悌、仁義、禮樂、刑政等。事物之正確名義，必須先有所了解。同時不能以今文爲古文，以古言解今言；亦即古文就必須用古文、古言就必須用古言來詮釋。因此後儒把區分名物、僅重義理的作法是錯誤的⁶⁹。如此，徂徠批評宋儒不知此義，在經解中分離名物，失卻了名物的本旨，一一對宋儒的錯誤詳加指謫。他的這種立場其實是源自孔子「正名」之旨，而他之所以如此懇切地論述名物，是因為他以為「名為寄教之所」，認為其中蘊含著聖人爲物命名的意圖⁷⁰。

徂徠從古文辭學的立場批判宋儒，認為他們所依據的《中庸》、《孟子》並非傳述先王之道的書籍。所以他不但批駁尊信《中庸》、《孟子》的程朱學，也批評仁齋的古學。爲什麼徂徠會排斥《中庸》和《孟子》呢？他認為先王之道就是安天下之道，但是這兩本書卻漠視先王制定天下之道的事實，專務於內在德性之論述，只重心德的精微而輕事用，並認為聖人之學可學而至，天下可以德行而治。徂徠認為這樣的說法其實已與談論有體無用、內聖外王說的老莊，同樣陷於虛妄⁷¹。所以他這麼批評程朱：

程朱諸公，雖豪傑之士，而不識古文辭。是以不能讀六經而知之，獨喜《中庸》、《孟子》易讀也。遂以其與外人爭者言⁷²，爲聖人之道本然。又以今文視古文，而昧乎其物，物與名離。而後義理孤行，於是乎先王孔子教法不可復見矣。⁷³

然後又如此對仁齋加以詰難：

近歲伊氏亦豪傑。頗窺其似焉者。然其以《孟子》解《論語》，以今文視古文，猶之程朱學耳。加之公然歧先王孔子之道而二之。⁷⁴

徂徠爲了要明辨先王的「名物」而著作了《辨道》、《辨名》二書。與陳淳的

⁶⁹ 《辨名》上。《辨道》。

⁷⁰ 《辨道》。《辨名》上。

⁷¹ 《辨道》。

⁷² 所謂「外人」指的是老子和諸子。

⁷³ 《辨道》。

⁷⁴ 同註⁷³。

《性理字義》、仁齋的《語孟字義》、以及戴震的《孟子字義疏證》之體裁一樣，是依字訓來明示字義和「道」的書籍，也具備批判《性理字義》、《語孟字義》的特性。

徂徠和仁齋都對於唯理式形上學持批判態度。不過相對於仁齋的重德性，徂徠所重的是事功。徂徠對於外在的經世致用，要來得比內在心德的修治更加重視。所以他的學問有與南宋事功派相通的地方。也因此被大田錦城批為功利主義，其內容詳後述。

徂徠和仁齋一樣，是採唯氣式的立場，取動式的世界觀——認為自然和人都是活的生物⁷⁵。不過比起天地自然之道，他更重視人間社會之道，所以經常談論人道而少談論天道。但是他在談論人道時，並不像宋儒一樣論及道德哲學，也不以形而上式的認識論為主旨，認為那都通向老莊的自然虛無之道。而僅僅論述政治社會的具體之道、以實踐為要。換句話說，他所重視的是「術」，對於宋儒的理氣論和仁齋的氣一元論，都斥為古代不存，不予認同。他說仁齋的氣一元論把道視為往來於陰陽、循行不已的物質，和宋儒把一陰一陽視為氣，把一陰一陽的原出歸為道的論調一樣，本於老莊貴精賤粗論調⁷⁶。

徂徠認為道是先王（聖人）所制作，不是一人之力、而是竭數十聖人的智力制作完成的。所以它本不備於個人內心，而是一種能夠成為億萬人準則之物；同時它也不是抽象的，而是能夠經世濟民的具體之物。聖人命名之、立之為教化之本⁷⁷。如此，徂徠視道為具體、強調道非單一而是多面向的總合和統名⁷⁸。所以他以物為道，說「此六經為物」⁷⁹、「物者，教之條件」⁸⁰。他重術輕文，並非難宋儒的重道輕術——重視質的簡要卻忽略了文，而陷於虛妄之見⁸¹。

如同上述，徂徠雖然視道有多端，但是歸根結底，還是以禮樂形政為終極之要，特別以禮為道的歸趨，而安定民生的則是仁。徂徠認為禮是聖人所制定的，故

⁷⁵ 《徂徠先生答問書》下，〈學則〉。

⁷⁶ 《辨名》下。

⁷⁷ 《辨名》上。

⁷⁸ 同註⁷⁷。《辨道》。

⁷⁹ 《學則》。

⁸⁰ 《辨名》下。

⁸¹ 《辨道》。《辨名》下。

爲是非善惡的準則；如果不學習禮的話，則可能變成師心自用、唯我獨尊，最後會陷於莊子虛無之道，空論內聖外王。因此他批評宋儒的以道爲事理之當然、在事物上求道、以窮理爲旨，或以道爲天性本具、專在心性上要求。他認爲如果不依循禮的話，就算是以孝悌仁義爲規矩準繩，最後也會淪爲受私意趨使，相當於「無寸之尺，無量之稱」。所以他亦批判仁齋專以德爲重的態度⁸²。

徂徠和仁齋等人一樣，把性視爲「生之質」，亦即宋儒所講的氣質之性。他批評宋儒的本然（義理）氣質二性論是把學當作無用，未能正視學的功用。因爲徂徠以道有多端、性有萬品，所以認爲需因個性的差異來各成其材、各遂其德；不同意宋儒的氣質變化說⁸³。他的這種立場，令他在論性時特別重視習，認爲古代無性論而只有習；指性論是始自老子，孟子的性論則過份好辯。因此他大加讚揚歐陽修的「性非聖人所先」說⁸⁴，稱爲「卓見哉」；而批評性善惡論、甚至性論本身。他說「苟能信先王之道，則聞性善益勸，聞性惡益勉」，意即聞性善者則能自用，聞性惡者則成自棄，並斷定荀孟的性論都是無用之辯⁸⁵。徂徠也從這樣的觀點，大力排斥宋儒本然（義理）之性、和復性論⁸⁶。

如同前述，徂徠相當重視順性成德成材，也就是重視人的才能。同時他又以事功爲要、排斥心性之學，非難宋儒的王霸論，說古代沒有王霸之論、讚揚管仲之功⁸⁷。

徂徠把道當作聖人的制作、非自然天成之物；但是他到晚年，則以天有人格、抱持宗教式的敬畏，認爲如果對天沒有敬畏之心，就不能行道。而對於鬼神，他也有同樣的宗教式的敬畏心。站在這樣的立場，他批評宋儒的天論和鬼神說，說他們不知敬神畏天，對天和鬼神有所冒瀆。這樣的批評竟然發自重視氣和事功的徂徠之口，不可不謂之神奇吧！他以這樣的觀點，批評源自宋儒唯理論的嚴格道德主義，認爲那和商鞅的苛政沒有不同。或許因此他也隱有一種必須匡正此弊救助人民的情懷吧⁸⁸！

⁸² 《辨道》。

⁸³ 《辨名》下。

⁸⁴ 同註⁸³。

⁸⁵ 同註⁸³。

⁸⁶ 同註⁸³。

⁸⁷ 同註⁸³。

⁸⁸ 《辨道》。《辨名》上。

徂徠所倡導的古學，到其門人太宰春臺的手上，更顯精緻。就像稻垣長文曾指出的，徂徠雖取法李、王的古文辭，但在才華橫溢和狂傲的資質上，他放任自己的才能恣意而行、絲毫不加節制。雖然他的文名顯揚於世，但是他的經術卻令人覺得太矯枉過正⁸⁹。春臺對徂徠的古文辭論也持反對態度，說那是出自於好奇之癖的產物⁹⁰。因為徂徠重視人情和才能，所以其弟子間漸漸生出一種流蕩之弊，有專好文藝而奔放不羈、不修德性者，落入輕薄才子之流的也多。所以春臺有言「無德性者無文辭」，對此弊端相當戒慎小心⁹¹。同時春臺也批判徂徠嗜好兵書，以刑名來干涉諸侯的態度⁹²。

太宰春臺古學的特色是，比起徂徠對子思和孟子的批判，更深刻且更精準地痛斥孟子並舉出詳細的證據，論述宋明理學和佛老之學的共通處。他相當重視事功，對仁齋和東涯的批評也極為嚴厲。

春臺列舉自荀子〈非十二子篇〉到宋代的歷代孟子論，接著敘述宋朝以後，程朱將孟子，與孔子並稱，並提高《孟子》的地位等同於六經的經過，之後展開他自己的非孟論⁹³。他指出孔子之道到子思時略有改變，到了孟子時就面目全非了⁹⁴。為什麼春臺要如此嚴苛地批判孟子呢？這是因為他認為從孟子開始，理氣、心性論、特別是心性論已大大地違背了孔子的宗旨。所以他說「心性之論始於孟子」⁹⁵，嚴詞批判孟子的不動心說和養氣說。

春臺從現實的觀點，指謫孟子的理想主義不切實際、不合時宜。讀春臺的《經濟論》，可以知道他是非常現實主義的。書中他指出，識時勢時務、和知物理人情的重要，並且認為這是基於六經之道的考量⁹⁶。總而言之，春臺的現實主義，在他對室鳩巢的赤穗義人論所作的批判中，應最清楚不過了吧⁹⁷！

春臺說「六經之道明，臨孔子之道，則能分是非邪正」，指謫孟子違背了六經

⁸⁹ 《春臺文集》序。

⁹⁰ 《紫芝園後稿》，卷十，〈讀李于麟文〉；卷十一，〈徂徠先生遺文〉下。

⁹¹ 《紫芝園後稿》，卷九，〈飾說〉；卷七，〈文論〉。

⁹² 《紫芝園後稿》，卷十二，〈與子遷書又〉。

⁹³ 《紫芝園後稿》，卷四，〈論語古訓序〉。《聖學問答》上。

⁹⁴ 《紫芝園後稿》，卷十，〈續東涯古今學變〉。

⁹⁵ 《聖學問答》上。

⁹⁶ 《紫芝園後稿》，卷五，〈孟子論〉。

⁹⁷ 《紫芝園後稿》卷十，〈讀赤穗義人論〉。

和孔子⁹⁸。他的這種反孟論，招致後世許多儒者的批判，比方說藪孤山也作了《崇孟》一書，對其論點一一加以反駁。

春臺之所以這麼排斥孟子，主要是不認同孟子的心性論，認為它流弊甚多。他說心是流動不居的，所以先王之道不可能在治心上求得成效。所謂先王之道，應該是用義理來治心⁹⁹。孔子絲毫沒有對心性、理氣作過任何發言，而心性、理氣論是始自子思，萌芽於孟子，開花結果於宋儒，最後終於落至與佛家之徒相同的論調¹⁰⁰。所以春臺說：「朱氏之學，釋氏之學也。」¹⁰¹這種以宋儒之學與佛老之學相通的看法，是和仁齋、徂徠等人一致的。不過春臺認為佛家和老子間，有差異存在。他批評宋儒道：「宋儒之道，倣佛者十之八九，倣老子者十之二三」，指出如果僅把宋儒之學等同於佛老之學，不加以區辨其中的內容的話，論點未免過份粗糙¹⁰²。他舉出數十條宋儒關於心性的語句，一一找出其出自佛家的典故依據，證明宋儒是依據佛家的心法¹⁰³；同時也論述宋儒心法論的動機，是想要取勝於佛家。他敘及宋儒心法論的弊端，慨嘆程朱心法說流行了六百年後，儒者都變成佛家之徒¹⁰⁴。他又指出六經和孔子之學在歷代所遭到的禍厄有二，一是始皇焚書，二是宋儒的理學¹⁰⁵。

春臺和仁齋一樣也是站在唯氣的觀點，視天地為一大生物體，陰陽的升降不外乎是氣的運動，而天地萬有均稟自神的作用。他從這樣的立場批判宋儒的唯理論，說宋儒不知道天地是活動的——如果從理論來推斷，天地將變成無生命之物。於是春臺繼承仁齋的論點，以宋儒的理是死字、死物¹⁰⁶。不過春臺卻竭力反對¹⁰⁷仁齋父子的古學，對宋儒批判並不徹底，指其結果並不出宋儒之域¹⁰⁸。

⁹⁸ 《紫芝園後稿》卷十，〈讀損軒先生大疑錄〉。

⁹⁹ 《紫芝園後稿》，卷九，〈內外教辨〉。

¹⁰⁰ 《紫芝園後稿》，卷十，〈讀損軒先生大疑錄〉。

¹⁰¹ 《紫芝園後稿》，卷四，〈朱氏讀書膏肓後序〉。

¹⁰² 《紫芝園後稿》，卷十，〈讀損軒先生大疑錄〉。

¹⁰³ 《聖學問答》下。

¹⁰⁴ 《紫芝園後稿》，卷九，〈內外教辨〉。

¹⁰⁵ 《聖學問答》序。

¹⁰⁶ 《聖學問答》下。

¹⁰⁷ 《紫芝園後稿》，卷十，〈書東涯辨疑錄後〉。

¹⁰⁸ 《紫芝園後稿》，卷十，〈東涯辨疑錄又書〉。同卷十，〈書東涯辨疑錄後〉。《聖學問答》上。

春臺認為仁齋之所以相信孟子、懷疑六經，是因為不了解孔子以六經為先王之道、僅取《論語》為宇宙第一之書所致。這種作法和佛家執一經而廢他經的作法並無二致^⑩。由於仁齋認同孟子之學，其子東涯尊信孟子如同尊信孔子一樣^⑪，春臺因此以仁齋父子繼承了孟子心性之學，是宋儒之徒^⑫。

春臺批判仁齋等人的古學還有另一個理由，就是認為他們不了解先王之道即治理天下之道^⑬。仁齋雖讀《論語》卻不遵循詩書禮樂，他所談的義理。也限於修身，僅為了獨善其身，所以不能治天下^⑭。春臺批評仁齋「在市場中向弟子講學，於願足矣」之語，不能夠對人世有所貢獻。對於以先王之道為道的春臺而言，會有這樣的想法也是理所當然吧^⑮！

以上敘述了日本古學派的唯氣論和理學批判論的概要，以下想要談一談折衷派的儒者大田錦城（1765-1825）的學問。大田錦城與古學派的儒者持有類似的，以氣為本的自然觀，但卻嚴苛地批判古學派，特別是徂徠派。也曾指謫宋儒浸淫佛老之學。

東涯說過「天地之間僅一元氣之屈伸往來」^⑯，認為天道和太極皆為氣、不是理^⑰。但錦城與吳廷翰看法一致，以理為氣中之條理^⑱。因此自然不認同周子的無極太極論、和朱子的理先氣後說。他由這種以氣為本的立場，論述性是與生俱來的氣質，而道是氣質中的物質，這又和宋儒以道為性之自然的觀點類似，這也是錦城性論的特色。所以他批評徂徠把道視為聖人之制作，已落於拘泥形跡，不外荀子、告子義外之流^⑲。

錦城對古學派的批判是非常嚴厲的，他指出仁齋的學問不過是出自吳廷翰，見

^⑩ 《紫芝園後稿》卷十，〈讀仁齋論語古義〉；卷十四，〈復小宮君延書〉。

^⑪ 《紫芝園後稿》卷十，〈讀東涯古今學變〉。

^⑫ 《紫芝園後稿》卷十，〈東涯辨疑錄後〉。

^⑬ 《紫芝園後稿》卷十，〈讀仁齋易經古義〉。

^⑭ 《紫芝園後稿》卷十，〈讀東涯古今學變〉；卷十，〈東涯辨疑錄又書〉；卷十，〈讀仁齋易經古義〉。

^⑮ 《紫芝園後稿》卷十，〈讀仁齋論語古義〉。

^⑯ 《太極圖說》十論。

^⑰ 同註^⑯。

^⑱ 《九經談》中庸。

^⑲ 同註^⑱。

識狹隘。又駁斥仁齋《學》、《庸》中區辨六經和孔子、倡議尊孔子而廢六經的內容。對於東涯，雖批評他沿襲家學，但推崇其學問雖不醇正卻相當富實用性——尤其是對宋學的辯正相當切當，而且博學之處更是日本之冠¹¹⁹。

錦城對徂徠的批評可謂痛烈至極。他說仁齋駁斥六經雖誤入歧途，但還不至於墜入異端；徂徠則雖然崇奉六經，見識卻非常鄙陋，終成異端之首。錦城視徂徠為異端的理由，是因為徂徠過於功利主義，為害世人甚深的緣故。錦城批評徂徠對宋學和仁齋的評論只是出於虛矯，其實是不通經義，又喜歡以新奇的論調誇耀世人。其言論過分誇誕不實、近乎誣妄，識見行義遠不及仁齋，博學之處雖有過於仁齋，但是考證不精確，是為管商功利之學。錦城痛斥徂徠之流弊甚深¹²⁰，同時也非難徂徠弟子春臺的孟子論，謂之深中徂徠遺毒¹²¹。

錦城對於宋學的看法，是以其雖近乎玄虛，大體還是不脫聖人之道，所以是「大醇小疵」¹²²。

錦城重視考據學，但是他也和戴震一樣，以通義理為目的。認為考證學是清朝人的優點，慨嘆漢明學完全荒廢了考證陷於空疏。不過他也曾指出清朝考證學的缺點，是考證得愈是精細，就愈重視瑣義末理，失卻了聖人的大原則，也不合於義理。因此如果專務於考據，則易生弊害；換言之考證學者中未有見識大者，也未有以道自任者¹²³。

五、結 論

唯氣論和以之為本的理學批判論，興於明末，延續到清朝，戴震時開始建立清晰的理論。而在日本，德川時代有古學派出現，明確地以復古學為主，展開其理論。戴震的理論在當時的中國不受重視，但在日本卻隨著古學派的興起，復古論風靡一時。古學派發展出比戴震等人更精微透徹的議論，也曾提出宋明理學承續佛老之學的說法，姑且不論此論正確與否，至少可以說是一種時勢所趨吧！而由於宋明

¹¹⁹ 《九經談》總論。

¹²⁰ 同註¹¹⁹。

¹²¹ 同註¹¹⁹。

¹²² 同註¹¹⁹。

¹²³ 同註¹¹⁹。

理學流弊甚多，批判其弊端之論也在之後盛行起來，終至壓倒了理學的勢力。這與中國由考證學領風騷的情況不同。總之，在日本，宋明理學的影響力要比中國來得大，與之相關的議論也來得活潑許多。

日本的古學派在戴震之前就興起了，其先驅山鹿素行比戴震早了一百零一年，伊藤仁齋早了九十七年、其子東涯早了五十三年、荻生徂徠早了七十七年，太宰春臺早了四十三年；對古學派持批判態度的大田錦城，則比戴震晚四十一年。由此可知，在戴震之前，日本的復古學、唯氣論、和理學批判論都已盛行有年。

批判古學派的相關書籍不少，例如蟹養齋的《辨復古》、《非徂徠》，石川正恆的《辨道解蔽》，森鍊天年的《非辨道辨名》等等。

本文的目的不是在論述復古學者在思想史上的功過，而是在總結他們對宋明儒學和佛老之學的相關論說和贊否之見。這是因為我認為，就算宋明儒者採用佛老之言，目的也只是想要揭示古典儒學思想的奧秘。此舉可以放在儒教發展史中作為例證，但不能視之為誤入佛老、違背儒教本旨的事例。宋明儒者批判佛老曾被視之為入室操戈，但我認為他們不過是想把佛老之言當作反證，希望能終止其盛勢。最後我想用蟹養齋的話來作結：

「佛氏假儒語以明其教。語同而意異。非儒也。程朱至仁。適假佛語為其世。通言者。以使世人速得聖意。通言以曉世者。猶是以吾邦俗語示聖意於邦人。豈曰之佛耶。復古者。以取佛語為罪。此亦愚之甚也。」¹²⁴

備註：

- (1)此論文是在今年（1977）六月二十六日到七月一日間在美國加州阿錫拉瑪召開的「清朝初期的思想」學會中宣讀的論文。
- (2)關於戴震哲學思想的著作，本論中提到《原善》、《緒言》、《孟子字義疏證》等三本，其實此外尚有《孟子私淑錄》一書。陳榮捷教授在上述的學會中介紹了這本書，按陳教授的意見，戴震關於哲學思想的著作可以分為三部：一是《原善》、二是《孟子私淑錄》與《緒言》、三是《孟子字義疏證》。至於著作順序，一是《原善》、二是《緒言》、三是《疏證》，不過陳教授認為錢穆教授以《私淑錄》著於《緒言》之後的意見是錯誤的，說《緒言》應該是比較早的作

¹²⁴ 《辨復古》。

品。陳教授指出《私淑錄》作於一九三七年，在錢穆教授的介紹以前，學界並不知道有這本書。錢穆教授於一九四二年出版了本書的影本，一九六二年又將本書與其他兩本手稿一起插入《疏證》之中。錢穆教授以《私淑錄》為一七七二到一七七七年間的作品，而《緒言》為一七六九到一七七二年間的作品；但陳教授在詳細比較了兩者的內容後，指出《私淑錄》應作於《緒言》之前，認為《緒言》是改訂了《私淑錄》的成品。同時他又指出，戴震寫作《原善》時對孟子抱有十分強烈的憧憬，說宋時儒者不知孟子的本意，以孟子的後繼者自居。

——譯自《西南學院大學文學論集》第 18 卷

第 2 號（1978 年 2 月），頁 127-164。