

方東樹儒學思想的一個側面—— 辨陸王以歸程朱

田富美*

摘 要

過去研究論及方東樹者皆將焦點集中於《漢學商兌》，將之視為反乾嘉漢學之大將。然而方氏以捍衛程朱學術自詡，他的著作並不僅止於反乾嘉漢學，同時亦處理陽明學派對朱子的非議。本文即嘗試擴大考察方東樹的儒學相關著作，爬梳方東樹以程朱之學回應陸王的批判，以及攻訐承襲陽明心學一系的劉宗周義理等問題進行探究。首先，分析方東樹反陽明學的原因，主要是認為當時士人省悟乾嘉漢學流弊後，將轉而以陸王心學為依歸，為預阻此一學風之轉變，維護程朱理學之地位，故辨明陸王心學之失，闢除黃宗羲、劉宗周承姚江門戶之論述。其次，歸納方東樹反陽明學的內容，包括抨擊陸象山與王陽明晦於人心道心的詮解、混淆知行之序，貽誤立教之則；抨擊劉宗周在道器性理諸說、氣質之性，以及誠意慎獨之學立論之謬源於陽明且更甚於陽明。最後，藉由前述的基礎，嘗試指出方東樹在尊奉程朱之學幾近乎信仰般的特質下，使他難以正視心學家對程朱理學的攻訐；而再三凸顯格物窮理、強調積累漸進之工夫，反陷於忽略理學超越層面闡發之困境。但從另一角度來說，此一特色未嘗不是受乾嘉學風衝擊而轉變之展現，如此看來，實仍具其時代意義。

關鍵詞：方東樹、跋南雷文定、辨道論、陸王心學、程朱理學

* 銘傳大學應用中國文學系助理教授。

An Aspect of Fang Dongshu's Confucianism Thought — Discussing Lu-Wang Philosophy and its Return to Cheng-Zhu Philosophy

Tien Fu-Mei

Assistant Professor, Department of Applied Chinese,
Ming Chuan University

Abstract

Scholars who research Fang Dongshu tend to focus on the book named “*Hanxue Shangdui*”. They regarded Fang as an important person who opposed the Qian-Jia Han School. However, Fang Dongshu saw himself as a defender of the Cheng Yi and Zhu Xi School of Thought. His works were not only aimed at the Qian-Jia School, but also dealt with the criticism of Yangming sect to the Zhu Xi sect. This article attempts to expand and investigate Fang Dongshu's Confucian works and explores Fang Dongshu's response to Lu-Wang's judgment according to the Cheng-Zhu school, and discusses the questions regarding the Confucian theory of Liu Zongzhou, which was followed by the Yang-Ming school. First, I analyze why Fang Dongshu opposes the Yangming Study. He tries to prevent the style of study from Qian-Jia Han School and turns to Lu Jiuyuan and Wang Yangming. Then, he suppresses the statement of anti Huang Zongxi and Liu Zongzhou who followed Yaojiang sect. Secondly, I excavate the contents of Fang Dongshu's opposition towards the Yangming School. He criticizes Lu Xiangshan and Wang Yangming in regards to their ill-defined explanation of the mind of people being equal to mind of Taoism, thus distorting the order of knowing and action, and impediment to the principle of initiating the sect, as well as Liu Zongzhou's statement regarding the “*Dao Qi Xing Li*” theory from Yangming. Finally, by the aforesaid basis, I attempt to point out

that Fang Dongshu regards Cheng-Zhu learning as a faith of the religious, for it is difficult for him to face the criticism from experts in the school of the mind to Cheng-Zhu Learning. Fang Dongshu emphasizes the accumulation effort and the “Investigation of Things to Exhaust Reason” (*Gewu qiongli*) theory repeatedly. From another angle, this feature was affected and transformed by the impact of Qian-Jia Han Scholarship. Therefore, it has representation in the meaning of the era.

Keywords: Fang Dongshu, “Postscript of *Nanlei Wending*”, “*Bian Dao Lun*”, Lu-Wang’s theory of mind, Cheng-Zhu Confucianism

方東樹儒學思想的一個側面—— 辨陸王以歸程朱^{*}

田富美

一、前言

方東樹（1772-1851）向來被視為反乾嘉漢學之大將，其儒學思想宗主於程朱之學。方氏在諸多論述中再三推尊程朱之學，舉凡對程朱有異議者，包括乾嘉漢學，以及理學內部議題——即心學家對程朱之學的詁難等，往往成為方東樹攻駁的對象。然而，歷來論者關注的焦點往往集中在刊刻於道光年間的《漢學商兌》¹，書中對於乾嘉時代（1736-1820）漢學家們的抨擊，被視為清代漢、宋學之爭中的鮮明旗幟；相較於對方東樹所亟欲推闡程、朱學術思想的考察，反而十分有限，甚至認為無助於宋學在道統地位的爭勝，如梁啟超言方氏為宋學辯護之處多迂舊²；章太炎（1869- 1936）亦批評方東樹「本以文辭為宗，橫欲自附宋儒，又奔走阮元、鄧廷

* 本文為國科會專題研究計畫「方東樹儒學思想研究」（NSC100-2410-H-130-039）部分研究成果。又承蒙兩位匿名審查委員提供寶貴修改建議，受益良多，謹致謝忱。

¹ 學者們對於《漢學商兌》的成書及刊刻時間見解略有不同：鄭福照以為成於道光4年（1824）；梁啟超則認為成於嘉慶年間；錢穆則認為該書成於道光6年丙戌（1826）前，刊行於辛卯（1831）；朱維錚則推測該書著成時間應早於道光6年。以上參見清·鄭福照：《清方儀衛先生東樹年譜》（臺北：臺灣商務印書館，1978），頁6；梁啟超：《清代學術概論》（臺北：臺灣商務印書館，1993），頁112；錢穆：《中國近三百年學術史》（臺北：臺灣商務印書館，1995），頁573-574。朱維錚：〈漢學與反漢學——江藩的《漢學師承記》、《宋學淵源記》和方東樹的《漢學商兌》〉一文中註12，收入氏著：《求索真文明——晚清學術史論》（上海：上海古籍出版社，1996），頁13-43。該文另見於清·江藩、方東樹：《漢學師承記（外二種）》（香港：三聯書店，1998），頁1-38。按：目前所見《漢學商兌》最早刻本為道光辛卯冬（1831）之刊本。

² 梁啟超：《清代學術概論》，頁112。

楨間，躬行佞諛，其言與行頗相反。」³這是完全否定了方氏義理思想的價值，並嘲諷其奔走權門、言行不一的窘態；繆荃孫（1844-1919）亦曾引張之洞（1837-1909）之言：「南皮師云：植之（案：方東樹）本屬漢學，後自揣不能勝諸家，故反用之以獵取名譽，為溫飽計」，繆氏更評方氏所撰《漢學商兌》是「幾於極口痛詆以自張其保衛宋學之功」，實「非惟漢學之罪人，亦宋學之罪人矣。」⁴顯然不僅質疑方氏詆斥漢學的動機，更蔑視方氏自命為程、朱傳人之舉。

這些對於方東樹儒學思想的評議，事實上並沒有超出反乾嘉漢學的相關論述。若細究方東樹這些抨擊乾嘉漢學之內容，實可發現，方氏之所以反乾嘉漢學，一方面在於獨契的宋代儒學所享有傳承道統的必然優勢遭到以戴震（1724-1777）為首的乾嘉學者嚴峻挑戰；另一方面則不滿於江藩（1761-1831）所撰《國朝漢學師承記》倡議「純乎漢儒訓詁」的治經工夫。⁵在方東樹論學的激切用語及不時出現近於詆詛言詞的背後，實含藏著亟欲扭轉學術發展的企望。誠然，從方東樹《漢學商兌》中駁斥乾嘉儒者之論確實是考究其學術思想的鮮明途徑，但抨擊乾嘉漢學卻非方氏學術表出的唯一方式，應視為其思想中的一面而非全貌，且《漢學商兌》亦不是方東樹唯一儒學相關著作；因此，本文擬擴大考察方東樹的儒學相關著作，包括〈辨道論〉、《跋南雷文定》及《攷槃集文錄》中相關書信雜文等資料，爬梳方東樹在自覺的承繼程朱前提下所呈顯出的思想意涵，尤其方東樹以程朱之學回應陸王學派的批判、對陸九淵（象山，1139-1193）與王守仁（陽明，1472-1529）之學的評述，以

³ 清·章太炎：《檢論·清儒》，收入氏著：《章太炎全集》（上海：上海人民出版社，1984），卷3，頁475。

⁴ 清·繆荃孫：〈方東樹儀衛堂集跋〉，《藝風堂文集》，收入《續修四庫全書》集部別集類第1574冊（上海：上海古籍出版社，1995，光緒26年刻本），卷7，頁138下-139下。

⁵ 江藩所揭舉之「漢學」，乃著眼於治經工夫，如自述其纂《漢學師承記》乃是鑒於「象數制度之原」、「聲音訓詁之學」毀於東西晉之清談、南北宋之道學，且於元、明兩朝時更加晦暗，幸「至本朝，三惠之學，盛於吳中；江永、戴震諸君，繼起於歙。從此漢學昌明，千載沉霾，一朝復旦」，因此「暇日詮次本朝諸儒為漢學者，成《漢學師承記》一編，以備國史之採擇。」又江藩子嗣江懋鈞（1788-1851）於《經師經義目錄》跋語中言江藩著錄書籍的原則為：「言不關乎經義小學，意不純乎漢儒古訓者，不著錄。」足見，這裡所謂的「漢學」，即是訓詁考據的工夫，且必須是承承「漢儒古訓」。參見清·江藩：《漢學師承記》，收入《漢學師承記（外二種）》，卷1，總頁8；〈國朝經師經義目錄〉，總頁178。

及攻訐黃宗羲（梨洲，1610-1695）尊王陽明、劉宗周（蕺山，1578-1645）之論等問題進行探究，這些不僅能尋繹出方氏對程朱之學內涵的掌握問題，同時更可進一步檢視方氏的辯駁是否真能呈顯程朱學派立場或實已走向另一學術型態，由此勾勒出方東樹儒學思想展現於反乾嘉漢學之外的另一側面，以建構出其更完整的儒學思想。

本文將依下列三點進行論述：首先，透過方東樹相關著作以分析其反陽明學的原因。身處於乾嘉學風昌盛的時代，方氏自詡為程朱之學的捍衛者，主張宋學為儒家道統的嫡傳，因此方氏諸多著作不僅回應乾嘉儒者對程朱理學的抨擊，同時亦處理陽明學派對朱子的非議。其次，歸納方東樹反陽明學的內容，包括義理思想、工夫論；以及被視為承繼陽明學的劉宗周之批評，這些內容牽涉到方氏對陸王之學、蕺山學思想的理解，以及方氏捍衛程朱之學成效的衡定。最後，藉由前述的基礎，嘗試論究方東樹儒學思想在程朱、陸王之爭中所代表的困境與意涵。

二、方東樹反陸王之因

方東樹生平讀書論學獨宗朱子之言，早已於後人所作《年譜》、《文集》序文中指出。⁶在此本文則進一步細繹方氏尊朱的論述，以董理出實質內容。方東樹極尊以程朱為首的宋儒能一掃自漢代之後諸儒虛妄謬說，廓清孔子之道，所謂「得聖人之真」、「如撥雲霧而睹日月」、「徹上徹下，不隔古今」，成為「後世有所折衷師仰，以

⁶ 參見清·方宗誠：〈儀衛先生行狀〉，收入清·方東樹：《大意尊聞》，《四庫全書未收輯刊》第15冊第6輯（北京：北京出版社，1997，清同治5年刻本），頁314上；鄭福照：《清方儀衛先生東樹年譜》，頁1；清·蘇惇元：〈儀衛方先生傳〉，收入清·方東樹：《儀衛軒文集》（清同治年間刊本，中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏），頁1；清·馬其昶：〈方植之先生傳〉，《桐城耆舊傳》（臺北：文海出版社，1969），頁621；清·趙爾巽等編：《清史稿》（臺北：新文豐出版公司，1981），卷486，頁1507；中華書局編：〈儒林傳·上〉，《清史列傳》（臺北：中華書局，1964），卷67，頁52-53；徐世昌等編纂：〈惜抱學案下·方先生東樹〉，《清儒學案》（北京：中華書局，2008），卷89，頁3527。案：清·蘇惇元：〈儀衛方先生傳〉亦見於清·方東樹：《攷槃集文錄》，收入《續修四庫全書》集部別集類第1497冊（上海：上海古籍出版社，1995，影印道光13年管氏刻本），頁222。

為斗極」⁷；不僅強調程朱之學辨明經典義理，提供後學士人行事典範，更顯揚孔、孟微言至道，是儒家的道統嫡傳，也就是所謂的「繼鄒魯而明道統」之意。⁸是故，方東樹極力辯駁所有非議朱子的言論，表達強烈捍衛朱子道統地位的職志，如言：

凡論朱子者，此等疑似隱微事案凡數百十家，數十百處見，非止關來今無窮人心學術邪政是非義理之辨，至切至重，余固不惜犯舉世之罪而力辨之。

余生平觀書，不喜異說，少時亦嘗泛濫百家，惟于朱子之言有獨契，……故凡今之所辨，惟在毒螫朱子，悖理義誤學術者。

吾平生於世之毀程朱者，輒斷斷爭之而不敢避，誠有懼乎其害之大也。⁹

所謂「斷斷爭之而不敢避」、「不惜犯舉世之罪而力辨之」，即是方東樹對思想異於朱學的態度，這也正呼應了方氏自覺其論辨「惟在毒螫朱子，悖理義誤學術者」。依此來看，方氏悲恨的是悖於程朱理學的義理主張，關注的是危及朱子道統地位的學說盛行，這才是他汲汲雄辯的主旨。

方東樹曾在〈辨道論〉一文中，說明闢除學派論說的原則。首先，方氏論析自宋明以來許多儒者「闢佛」，言：「佛不可闢乎？闢佛者，闢其足害乎世也。佛可闢乎？害乎世者，其人未可定也。世之闢佛者，夷佛於楊、墨矣。」¹⁰足見，方東樹所要闢除的對象，是「害乎世者」，正如孟子所闢除楊、墨之道危害天下一般。所謂「害乎世者」，則是按時代、環境之不同而定，因此，佛家是否應納入闢除範圍，亦以此為衡定。接著，方東樹指出，唐代韓愈作〈原道〉，乃肇因於當時「自天子公卿皆不本儒術，士大夫之賢智者惟佛、老之崇」；歐陽脩作〈本論〉則緣於「佛學方熾，聖教未明」，二人皆是承孟子闢除「害乎世者」之精神。¹¹依此，方氏明確地表示其

⁷ 清·方東樹：〈漢學商兌序〉、〈漢學商兌後序〉、〈辨志一首贈甘生〉、〈合葬非古說〉，《攷槃集文錄》，卷2，頁280上；卷4，頁300上、頁300下-301下；卷8，頁385上。

⁸ 清·方東樹：〈箸書傷物〉，《書林揚鱗》，收入嚴靈峰編：《書目類編》第92冊（臺北：成文出版社，1978，影印蘇州文學山房排印本），第8，總頁41422-41423。

⁹ 清·方東樹：〈箸書傷物〉、〈序纂·漢學商兌序略〉，《書林揚鱗》，第8，總頁41429；第16，總頁41513；〈合葬非古說〉，《攷槃集文錄》，卷2，頁280下。

¹⁰ 清·方東樹：〈辨道論〉，《攷槃集文錄》，卷1，頁224上。

¹¹ 清·方東樹：〈辨道論〉，《攷槃集文錄》，卷1，頁225上。

論說立場：

故君子立言，為足以救乎時而已。苟其時之蔽不在是，則君子不言。……故凡韓子、歐陽子之所為闢乎佛者，闢其法也。吾今所闢乎佛者，闢其言也。其法不足以害乎時，其言足以害乎時也，則置其法而闢其言；其言亦不足以害乎時，而為其言者，陽為儒，陰為佛，足以惑乎儒，害乎儒，其勢又將使程朱之道亂而不復明也，則置其佛之言，而闢其立乎儒以攻乎儒之言。¹²

上述引文，可看出方東樹以「救乎時」為論辨的考量基礎，至於闢除的對象，在他看來，顯然不是佛家之言，而是「立乎儒以攻乎儒之言」者。¹³

方東樹論析程朱、陸王、乾嘉漢學三者差異：

以孔子為歸，以六經為宗，以德為本，以理為主，以道為門，旁開聖則，蠹迪檢押，廣而不肆，周而不泰，學問之道有在於是者，程、朱以之。以孔子為歸，以六經為宗，以德為本，以理為主，以道為門，以精為心，以約為紀，廣而肆，周而泰，學問之道有在於是者，陸、王以之。以六經為宗，以章句為本，以訓詁為主，以博辨為門，以同異為攻，不概於道，不協於理，不顧其所安，驚名干澤，若飄風之還而不儻，亦闢乎佛，亦攻乎陸、王，而尤異端寇讎乎程、朱。今時之蔽，蓋有在於是者，名曰考證漢學。¹⁴

方氏視程朱、陸王同以孔子為依歸、宗述六經，且對於推闡至道、義理的目標是一致的，而二者差異之處，乃在於修養工夫途徑之別；至於乾嘉漢學，則專主章句訓詁，干求名祿而疏於考究義理，攻訐一切異己，尤其以抨擊程朱為甚。依此來看，方氏首要爭論的對象當然是攻訐程朱之學最力、叛離道統的乾嘉漢學¹⁵，此即作《漢學商兌》之因；其次則是陸王學派對程朱之學非議的辯駁。對方東樹而言，惟有廓

¹² 清·方東樹：〈辨道論〉，《攷槃集文錄》，卷1，頁225下。

¹³ 《清史稿》載方東樹晚年耽悅於禪，參見清·趙爾巽等編：《清史稿》，卷486，頁1507。按本文疑《清史稿》此作是受〈辨道論〉一文中部分文字所誤導。依本文分析，這段文字在說明的是方東樹闢除學派論說的原則；而方東樹不闢佛之因，並非親近佛學，而是盱衡當時天下學風並非墮於禪學。且考察方氏其他著作，亦少見有涉及佛學之見；後人所撰方東樹傳記、年譜等生平資料，亦不見有如《清史稿》之說。

¹⁴ 清·方東樹：〈辨道論〉，《攷槃集文錄》，卷1，頁225下。

¹⁵ 方東樹認為漢學是「著書以闢宋儒，攻朱子為本。……名為治經，實足亂經；名為衛道，實則畔道。」參見氏著：〈漢學商兌序〉，《攷槃集文錄》，卷2，頁299下-300上。

清歷來詆毀程朱最力的乾嘉漢學、陸王學派¹⁶，才能使程朱之學復明，定於一尊。基於此一觀點，方東樹為預先遏阻時人感悟漢學龐末而轉步入陸王之學，以及針對清初儒者尊揚王學之作，故而力闢陸王之學亦成為其論述著書另一著力之處。

（一）防漢學龐末轉歸陸王

方東樹力闢陸王的相關論述，主要集中於〈辨道論〉與《跋南雷文定》二作。在記述方氏諸作的傳記資料中，均曾記載，如：

先生又嘗懼漢學之變將為空談性命，不守孔子下學上達之序，預為〈辨道論〉防其趨。

乾嘉間學者崇尚攷證，專求訓詁名物之微，名曰漢學，穿鑿破碎，有害大道，名為治經，實足以亂經，又復肆言攻詆朱子。道光初，其焰尤熾，先生憂之，乃著《漢學商兌》，辨析其非，書出遂漸熄；又著〈辨道論〉、《跋南雷文定》以砭姚江、山陰之疵。¹⁷

按此所記，則無論是〈辨道論〉或《跋南雷文定》，均作於《漢學商兌》之後，其目的在於預阻當時學風由專求訓詁名物轉而崇尚陸王空談性命之學。方東樹認為，漢學末流戕害世教學術更甚於陸、王心學¹⁸，而漢學末流之弊，當時天下學者極易省悟，故當省悟漢學粗疏而厭棄後，很容易將轉歸陸王之學：

（漢學攷證）其為說以文害辭，以辭害意，弃心而任目……。然而吾姑置而不辨者，非為其不足以陷溺乎人心也，以為其說龐，其失易曉，而不足辨也。使其人稍有所悟而反乎己，則必翻然厭之矣。翻然厭之，則必於陸、王是歸

¹⁶ 方東樹：「晚學小生，不肯細心窮理，妄引陸子詆斥程朱。此虞道園之言。而明以來，奉陽明為宗主者，皆由於此。粗學之士，以記問為貴，謂『道學』以空疏談性命。觀袁清容之言可知。而近人以漢學考證為宗主者，皆由於此。歷考詆程朱者，不出此兩大派。」見氏著：《漢學商兌》，卷上，總頁 256。

¹⁷ 清·方宗誠：〈儀衛先生行狀〉，收入方東樹：《大意尊聞》，頁 315 上；清·蘇惇元：〈儀衛方先生傳〉，收入方東樹：《儀衛軒文集》，頁 1。案：繼方宗誠、蘇惇元後，鄭福照：《清方儀衛先生東樹年譜》，頁 32；徐世昌編纂：〈惜抱學案下·方先生東樹〉，《清儒學案》，卷 89，頁 3527，亦承此說。

¹⁸ 方東樹〈辨志一首贈甘生〉：「國朝學人有鑑乎明人之空疏，舉為攷證漢學，其末流之害，乃至忘其身心禮義名節，其失又甚於空疏。」見氏著：《攷槃集文錄》，卷 8，頁 385 上。

矣……。陸、王者，其說高而可悅，其言造之之方捷而易獲，人情好高而就易，又其道託於聖人，其為理精妙而可喜。託於聖人，則以為無詭於正；精妙可喜，則師心而入之也無窮，如此，則見以為天下之方術真無以易此矣。¹⁹

這段文字可說是方東樹自述作〈辨道論〉以闢陸王之學的原因。他認為由於陸王心學所標榜立意精妙、工夫便捷易行正切合對於枉顧義理、講求繁瑣博辨的考證漢學有所悟而「翻然厭之」者所喜，所以必將形成繼乾嘉漢學之後的另一學風，這是方東樹所不樂見的。在復明程朱之道的職志下，方氏將辨明陸王之異視為是「救乎敝」的工作：

吾為辨乎陸王之異以伺其歸，如弋者張羅於路歧也，會鳥之倦而還者，必入之矣。曰天下之是非亦無定矣，陸王既以其道建於天下，而吾方從而是非之，其謂吾之是非為足以定乎彼之說邪？雖定其說矣，庸詎有毫末增損於道乎哉！然而不得已而辨之者，君子之立言，為救乎敝而已。²⁰

即使方東樹自言其辨說不足以成為陸王之學是非之定論，亦無增損於聖道，然而卻仍須闢除陸王之歧異，以使儒術定程朱於一尊。所謂「辨乎陸王之異以伺其歸」，正是方東樹所自詡君子立言之目的。

（二）反梨洲暗張姚江門戶

方東樹除了作〈辨道論〉以訾議陸王之學外，另針對黃宗羲推尊陽明、蕺山之學亦有辯詰，主要集中於《跋南雷文定》一書，在書中首先即表示：

嘗謂黃東發、黃太沖、顧亭林，立身大節，學問根柢，不愧通儒。但皆不免以博溺心，不肯細心窮理，潛玩程朱，所以議論多有差失，其流皆足為學術大害。……余固不得不辨。

梨洲……其學於山陰而阿其一師，欲以淆是非之公，是則斯文所不敢與也。其輯《明儒學案》，既陽儒陰釋，暗張姚江門戶以罔道迷人，而其意指要歸

¹⁹ 清·方東樹：〈辨道論〉，《攷槃集文錄》，卷1，頁225下-226上。

²⁰ 清·方東樹：〈辨道論〉，《攷槃集文錄》，卷1，頁226上。

尤莫著於所作《戴山文集》一序。²¹

即使黃宗羲被時人尊為「通儒」，對其學行予以高度肯定，然而方東樹卻批評黃宗羲曲從其師劉戡山之學已淆學術是非公允，又輯《明儒學案》以「暗張姚江門戶以罔道迷人」，這些差訛之論，影響所及，將造成「學術大害」。因此方氏擇取黃宗羲文集《南雷文定》中諸篇彰顯陽明、戡山之文加以辯駁，作《跋南雷文定》一書。全書共條錄黃宗羲〈先師戡山先生文集序〉19則、〈坵章格菴行狀〉1則、〈坵湯潛菴與梨洲書〉7則、〈坵辨南雷文定移史館論不宜立理學傳書〉25則，於引文後撰駁語辨明。方氏曾於該書完成後，致書友人姚瑩（1785-1853），文中言：

近為一書，辨劉念臺先生之學極知瞽妄，然亦自有說矣。……陽明以朱子學於事物支離，困苦難成而不得其本，故提出良知，以為道之本原在吾心，而不在外物，以是果得受用，果成大功。……揆之人情，夫豈能必此？不導人為猖狂妄行，流為惑世誣民不可得也。……今山陰竊其意而諱其名，移以歸之慎獨，其形似是，及攷其所以為說，絞繞蔽昧，使人不得。……所以前人諸有知學明理憂世者，咸慮其有生心害事之失而力辨之，不敢以之易程朱之教者在是也。是故以歐陽永叔正統論推之，則陽明者既不能居天下之正，又不能合天下於一，而胡能漂程燼朱而息眾說、定眾志也。不然樹豈不知王、劉高名縣日月，而敢輕為蚍蜉之撼以自絕哉！²²

這段文字主要應是就黃宗羲〈先師戡山先生文集序〉一文所作駁語的說明。方東樹批評陽明良知之教惑世誣民，使後學者陷於狂妄肆行，不足以為人所法；至戡山則暗承陽明而易為慎獨之學，將更貽誤天下之教。因此，即使陽明、戡山「高名縣日月」，仍須力辨以防其取代程朱之教。由此看來，方氏不僅排拒陽明學術本身，且凡論學有資取於陽明者，一切有助於陽明學術流行、危及程朱正統地位者，均為闢斥之列。

²¹ 清·方東樹：《漢學商兌》，卷中之上，總頁270；《跋南雷文定》，收入《叢書集成續編》第42冊（臺北：新文豐出版公司，1989，影印宣統元年《山房叢書》），序言，頁287。

²² 清·方東樹：〈與姚石甫書〉，《攷槃集文錄》，卷6，頁367下-368下。

三、辨陸王以歸程朱

雖然方東樹拒斥陸王之學的程度不及其拒斥乾嘉漢學，且亦將陸王歸於孔門中，但方氏仍將陸王視為「狂狷」之屬，並認為儒學自朱子後步入頹勢，乃始於陽明²³，自然必須加以針砭。首先，方東樹辨明陸王與程朱之別，指出陸王乃「最近於禪者」²⁴，又言：

陸王、程朱同學乎聖，同明乎道，同欲有以立極於天下，然而不同者，則所從入有頓與漸之分也。……猶箕子所傳「高明」也，「沈潛」也。程朱者取於漸，陸王者取於頓，頓與漸互相非而不相入，而不知其原於「三德」也。人之生，得全於陰陽之性者，聖人耳，惟聖生知似頓，而不可以頓名也。其次，不毗於陽則毗於陰。其性如火日之光而無不照也，而稍速則毗於陽者也，是頓也；其性如金水之光而無不照也，而稍遲則毗於陰者也，是漸也，則皆次於生知者也。²⁵

方東樹認為，陸王、程朱追求聖學至道的終極理想是一致的，二學派的差異之處乃在於入手途徑之別：一則為「頓」，一則為「漸」。所謂「頓」、「漸」，方氏將之喻為《尚書·洪範》中君主「三德」之「柔克」、「剛克」所執「高明」、「沈潛」的應對方式²⁶，也就是指工夫進路的不同。方氏進一步分析人所秉賦之才性表現於從學之途有三：「得全於陰陽之性者」為聖人；再者則是偏傾於陽而悟理進路較速者，即「頓」；再次者則是偏傾於陰而悟理進路稍緩者，即「漸」。依此，除了生即知之的聖人之外，其餘皆待學以「頓」或「漸」臻聖道，而陸王與程朱之分，即在於「頓」、「漸」。

²³ 方東樹：「蓋陸、王雖有病痛，若在孔門，亦邀狂狷之與，未可以末學之見，輕欲裁簡。」《漢學商兌》，卷上，總頁 252；又〈重編張楊園先生年譜序〉：「且自朱子而後，學術之差啟於陽明。」見氏著：《攷槃集文錄》，卷 4，頁 315 上。

²⁴ 清·方東樹：《漢學商兌》，卷下，總頁 390。方東樹言：「朱子同時，最近於禪者，莫如陸子敬；而子敬固與朱子異頓、漸之學者也。程朱之後，最近禪者，莫如王文成。」

²⁵ 清·方東樹：〈辨道論〉，《攷槃集文錄》，卷 1，頁 226 上-226 下。

²⁶ 參見漢·孔安國傳，唐·孔穎達正義：《尚書正義》，收入清·阮元校刻：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1993），卷 12，頁 174。

其次，方氏指出孔子立教，乃建基於「漸」：

然而孔子立教，頓非所以也；孔子立教，必以漸焉。《論語》曰：「吾十有五而志於學，三十而立……」《中庸》曰：「君子之道，譬如行遠必自邇，譬如登高必自卑。」其列誠之目五：曰博學之，審問之……。顏子之照，鄰於生知矣，而夫子教之，必曰博文，必曰約禮。及顏子既見卓爾，而追思得之之功，歎以為「循循然善誘人」。則夫子立教，不惟頓之以，而惟漸之以，亦明矣。²⁷

方東樹引《論語》中〈述而〉篇孔子自述為學進境、《中庸》論為學積累漸進工夫，以及孔門弟子中資質居冠且近於生而知之的顏回猶受孔子「博文」、「約禮」之教，尚且言孔子乃「循循然善誘人」等²⁸，證明孔子所建立為學工夫是採「漸」為基礎。換言之，主張由「漸」以致聖道的程朱之學，才是孔門傳承之正統。方東樹並分析陸王以「頓」致聖道非眾人所能及：

並曾子而聞一貫者惟子貢，而子貢之言「夫子曰性與天道，不可得而聞也。」故以實則顏淵、子貢賢於陸、王，以迹則陸、王賢於顏淵、子貢。且夫由顏淵、子貢而至陸氏，是千年而後生也；由陸氏而至王氏，是數百年而後見也。古今學者不絕於中，則漸之所磨以就者多也。漸者，上不至顏淵、子貢，而不至欲從而末由；下不至下愚，亦可攀援而幾及。是故程、朱之道為接於孔門之統者，惟其漸之足循，而萬世無弊也。²⁹

在此，方東樹再以孔子弟子為例，說明孔門立教不從「頓」之因。他認為，曾子與子貢是孔門中得聞「一貫」之道者，而子貢卻曾言「夫子曰性與天道，不可得而聞也。」³⁰顯示孔子教授弟子，非逕以性理天道等玄虛之言入手，且子貢亦未能以之教人傳予後世。按此來看，則顏淵、子貢稟賦才性雖賢於陸王；然以縱論性理天道言，陸王似勝於顏淵、子貢。又從孔門傳衍的歷史來看，自顏淵、子貢之後千年才

²⁷ 清·方東樹：〈辨道論〉，《攷槃集文錄》，卷1，頁226下。

²⁸ 方東樹所引據之文，參見宋·朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2003），《論語集注》，卷1，〈述而〉，頁54、卷5，〈子罕〉，頁111；《中庸章句》，頁24、31。

²⁹ 清·方東樹：〈辨道論〉，《攷槃集文錄》，卷1，頁226下。

³⁰ 關於曾子、子貢言「一貫」之道記載，請參宋·朱熹：《四書章句集注》，《論語集注》，卷2，〈里仁〉，頁72、卷8，〈衛靈公〉，頁161。

得有象山，自象山後數百年才得有陽明，足見能以「頓」致聖道的上智者鮮少，其間多數儒者乃由漸進砥磨以及之。是故，孔門設教勢必以天下多數「上不至顏淵、子貢」，「下不至下愚」者為法，循序漸次以達聖門。是以程朱之道實為最能上承孔門之學而無弊者。

方東樹由此進一步論析陸王之弊，如前文所指，方氏批評陸王為「最近禪者」，甚至言讀王陽明《傳習錄》一書「機鋒敏快，足以接引學者啟悟人心，機可並孟子，亦由得力於禪家作用也。」³¹其視陸王之學以儒學之名而流於禪，遂晦於人心道心，混淆知行之序，貽誤立教之則。

（一）晦於道心人心

方東樹認為王學之誣，首要在於對道心、人心的詮解：

《書》曰「人心惟危，道心惟微」，人心道心竝舉為辭者，堯、舜之言也。程子之言曰：「人心即人欲，道心即天理。」朱子之言曰：「道心常為主，而人心聽命焉。」二子之言，一家之說耳。今王氏於程子則是之，於朱子則非之。……今其言曰：「人心之得其正者為道心，道心之失其正者為人心。安有天理既為主，而人欲復從而聽命？」嗚呼！是欲明人心道心之非二，以就其轉識為知之指，直所言之迂晦有不可解耳。儒者之於心也，見為二而主於一，見為二，故有聽命之說。佛氏之於心亦主於一而見為一，見為一，故有迷悟之言。王氏之於佛，則可謂同與！……且夫王氏之學，既以全乎佛，而又必混於儒。……聖人者，動而處乎中；賢人者，求而合其中，故曰：雖有上聖不能無人心，惟退而聽命焉，斯發而中節耳。且夫動而處中者，不數數也，古者謂之天而不人，今欲以此為學者率，使天下法，則是性無三品也。

或又謂：心一而已，安有「人心」、「道心」？此語尤昧！今試詰彼所謂心一而已者。果何等之一心也？若以為皆「道心」與，則斷不可謂古今天下皆聖賢；若以為皆「人心」與，亦斷不可謂天下古今皆邪慝。若以為不屬道邊，亦不屬人邊，粗則如告子之知覺運動，與禽獸同焉者是。精則正墮向禪學「即心是道」，及陽明「本心」、「良知」之說。……嘗試論之，以為禪家「即心

³¹ 清·方東樹：〈語錄答書〉，《書林揚鱗》，第12，總頁41474。

是道」，與陽明「本心」、「良知」，大略亦皆是「道心」一邊……然則聖人之道，所以異於禪學者，其歧違偏全之爭，政在此處。程朱所喫緊為人，講切發明，分別疑似者，亦政在此處。³²

程朱據《尚書·大禹謨》中「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」³³建立儒家心傳道統，成為理學家們所共遵之則。然而程朱與陽明對此「十六字心傳」內涵之理解則有不同：大體而言，朱子認為心有「人心」、「道心」之異，以「人心」生於「形氣之私」，故危殆；「道心」乃「原於性命之正」，故精微。為學者必須精察二者而不雜，固守心之正，「必使道心常為一身之主，而人心每聽命焉。」對於個人修養來說，必須深究外在萬物之理以求內心貫通至善天理，此即程朱所持修養工夫觀點。³⁴陸王則批評朱熹分人心、道心為二，將使道德本體隱晦不明，聖學與工夫截為二橛，陽明主張心外無理、心即理，所謂「人心之得其正者即道心，道心之失其正者為即人心」，是以講求的修養工夫是對本心的涵養，即「只在此心去人欲存天理上用功」³⁵。對此，方東樹認為王陽明僅為求符合自身「人心道心之非二」之說，卻不明程子與朱熹思想一致之處，故而有是、非不同的迂晦之論；且論心「主於一而見為一」者屬佛家「迷悟之言」，準此而言，王陽明學說實同於佛家卻冒混於儒學之中，將危害後世儒者。方氏闡發程朱之論，以為凡人之生皆兼有人心道心，不可

³² 清·方東樹：〈辨道論〉，《攷弊集文錄》，卷1，頁227下-228下；《漢學商兌》，卷中之上，總頁264-266。

³³ 漢·孔安國傳，唐·孔穎達正義：《尚書正義》，收入清·阮元校刻：《十三經注疏》，卷4，頁55。

³⁴ 程頤：「人心，私欲也；道心，正心也。『危』言不安，『微』言精微。惟其如此，所以要精一。」宋·程顥、程頤：〈伊川先生語五〉，《二程遺書》（上海：上海古籍出版社，2000），卷19，頁309-310。朱子〈中庸章句序〉：「心之虛靈知覺，一而已矣，而以為有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，……二者雜於方寸之間，而不知所以治之，則危者愈危，微者愈微，……精則察夫二者之間而不雜也，一則守其本心之正而不離也。從事於斯，無少間斷，必使道心常為一身之主，而人心每聽命焉，則危者安，微者著……。」宋·朱熹：《四書章句集注》，頁14。案：朱子對人心的理解早期雖同於伊川，但後有不同，惟此處限於篇幅無法詳疏，此處僅依朱子之言為主要論述。

³⁵ 陸九淵：「心一也，人安有二心？自人而言，則曰惟危；自道而言，則曰惟微。」宋·陸九淵撰，王宗沐編：〈語錄上〉，《象山先生全集》（臺北：世界書局，2010），卷34，頁252。陽明：「心一也，未雜於人謂之道心，雜以人偽謂之人心，人心之得其正者即道心；道心之失其正者即人心，初非有二心也。……今日道心為主，而人心聽命，是二心也。」王守仁：《傳習錄·上》，收入明·王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》上冊（上海：上海古籍出版社，2006），卷1，頁7。

調全然盡隸於「道心」，正如古今天下人皆非聖賢；亦不可調全然盡隸於「人心」，正如古今天下人皆非邪慝之人。陽明的「本心」、「良知」之說，正是以為人「皆是『道心』一邊」，此即有別於程朱之處，而歧異偏全之爭亦由此而發。程朱之學主張人稟氣、理而生成形體、心性，故兼有人心、道心，若聽任人欲恣肆而任其發展，即人心不受道心節制，必將使人流於不善，因此，所謂道心為主、人心聽命，即指應使道德意識主宰一切思想、言行，而個人情欲需受命於道德觀支配，如此方能動靜合宜，無過與不及之弊。天下之人唯稟賦資質近於天之聖人能夠「動而處中」，其次之賢者則是「求而合其中」，顯見此修為工夫非眾人能一蹴而及，若按王陽明遽以聖人之境為法，是疏於察悉人的才性差異。

方東樹又論析孟子所言「失其本心」、「陷溺其心」，以及心「出入無時」³⁶之意涵，再次否定了陸王心學的正當性，由此以呈顯陸王的治學入手不免有所偏失，方東樹指出：

孟子言本心云者，指道心而言之也。其言放而不知求，則人心也。人心乍出乍入，實止一心也。……程子之意，則謂出入也者，以操舍而言之也，心固無出入也。……堯、舜、孔子以道心、人心出入言之，其為解至確，而其為方甚密，惟不敢忽乎人心也。有人心而後有克治，有克治而後有問學，有問學而後有德行。勤而後獲，及其獲之也，貞固不搖，歷試而不可渝。……夫惟不能無人心故曰危，惟不能常道心故曰執。今日：「道心之外，不可增一人心也。」又曰：「天理在吾心，本完全而無待於存也。」嗚呼！談亦何容易耶？未嘗反躬，故言其誣；未嘗用力，故言其僭而不可信。

或又謂：孟子曰：「仁，人心也。」是人心不可指為欲心。此語更誤。夫孟子此言，探其本始言之，即「性善」之旨，所謂「道心」也。然固不可謂一切人之心，皆全於仁而無欲也。故又嘗曰：「失其本心」，「陷溺其心」。夫陷溺而失之者，即欲心、人心也。……惟夫人心本仁，而易墮於人欲之危，是以聖人既自精擇，而守之以執其中，又推以為教於天下萬世。³⁷

³⁶ 有關孟子之言，參見宋·朱熹：《四書章句集注》，《孟子集注》，卷11，〈告子章句上〉，頁329、330-331、333。

³⁷ 清·方東樹：《辨道論》，《攷槃集文錄》，卷1，頁229上-230上；《漢學商兌》，卷中之上，總頁265。

方東樹依循程朱對於心的觀點，認為心是人的知覺，亦是具體意識運用，主宰人的認知、察識等思維活動，並支配一切應物處事，即所謂「神明」。即使心中之至善天理未嘗不存於心，然而正如朱子所強調，心有「千思萬慮，出入無時」³⁸，故有人心、道心之別。按此，方東樹解釋孟子所言「本心」、「性善」之旨，均以「道心」而言，至於「失其本心」、「陷溺其心」，則當指「人心」而論。方氏此舉主要仍是標揭程朱所主張人心、道心之說直承堯、舜、孔、孟無誤，而依此所建構修養工夫：基於人心有邪慝而需加以克治，而克治則須仰賴問學，由問學可獲致聖人之道。

（二）倒於知行之序

程朱論知行次第，主張知在行先³⁹，認為唯有先明義理，做為行事當然之則，才能使一切行為有所準則且合於義理，而明義理則必須透過認識活動，格物以窮理，故而朱子曾提出諸多問學工夫的論述，包括積累、貫通、精粗、遠近、深淺等。至於陸王則以天理自足於本心、良心為根本，一切現實活動都涵括了知與行的組成⁴⁰，對於修養工夫則揭舉「先立乎其大者」、「致良知」的進路⁴¹，講求的是養護、完善此心，呈現與程朱不同的修養方法。方東樹指出，雖然陸九淵「直指心體」、王陽明「致良知」源自於《孟子》，但卻流於佛氏之說：

³⁸ 宋·黎靖德編，王星賢點校：〈邵子之書〉，《朱子語類》第7冊（北京：中華書局，2004），卷100，頁2544。

³⁹ 如程子：「故人力行，必須先知。」見宋·程顥、程頤：〈伊川先生語四〉，《二程遺書》，卷18，頁235。朱子：「致知、力行，用功不可偏。……但只要分先後輕重。論先後，當以致知為先；論輕重，當以力行為重。」見宋·朱熹：〈學三·論知行〉，《朱子語類》第1冊，卷9，頁148。

⁴⁰ 陸九淵：「良心正性，人所均有。不失其心，不乖其性，誰非正人。」見宋·陸九淵撰，王宗沐編：〈與郭邦瑞〉，《象山先生全集》，卷13，頁110。王陽明：「知如何而為溫清之節，知如何而為奉養之宜者，所謂知也，而未可謂之致知。必致其知如何為溫清之節者之知，而實以知溫清，致其知如何為奉養之宜者之知，而實以之奉養，然後謂之致知。」見氏著：《傳習錄·中》，收入明·王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁48-49。

⁴¹ 陸九淵：「朱濟道說：『臨川從學之盛，亦可喜。』先生曰：『某豈不愛人人能自立，人人居天下之廣居，立天下之正位。立乎其大者，而小者弗能奪。』」見宋·陸九淵撰，王宗沐編：〈語錄下〉，《象山先生全集》，卷35，頁297。王陽明：「所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。」見氏著：《傳習錄·中》，收入明·王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁45。

孟子學乎孔子而正其統，陸王學乎孟子而流於佛。夫孟子於孔子不可謂有二道也，而其流已如此，則百家所從分之異路，往而不返，何怪其然也？……夫有官而後有職，有職而後有事，事舉而職修。則立之說也，為思之言也。今其言曰「墟墓生哀宗廟欽敬」，是奚待於思乎？而先立之，又非也。直指心體，先立乎此，然後下學，若是，則知行之序已倒也。《易》曰：「知至至之，可與幾也。知終終之，可與存義也。」程子以「知至」為致知之事，知之在先，故可與幾；「知終」為力行之事，守之在後，故可與存義，此學之終始也。……知食之足以已飢，而後農夫耕稼以繼之；知衣之足以禦寒，而後紅女織紉以繼之。……且先明乎善，而後能實其善，《中庸》之旨也。明乎心而無不明，而無事下學者，佛氏之教也。若夫明乎心而猶有未明，猶待下學，此陸氏之勸言，本於佛氏帶果修因之說，非《中庸》之旨也。⁴²

方東樹批評陸王之學最力之處，在於其看待及處理道德涵養與問學工夫二者的關係。在這段文字中，方氏認為孟子「先立乎其大者」之說是「為思言之也」，意即心從事思維活動而言，主張修養工夫是由考究、認知事理為先，經過反覆積累，便能由此逐步認知事物規律，使人的本然至善之內在貫通、彰顯出來。方東樹對《孟子》「先立乎其大者」的詮解乃源於朱子格物窮理之說，昭然可見；依此，對於宋孝宗淳熙2年（1175）「鵝湖之會」中陸象山誦詩「墟墓生哀宗廟欽」⁴³以闡明其自身為學所主「直指心體，先立乎此，然後下學」之次第，方氏直斥為顛倒「知行之序」。同樣，對於王陽明提出以知行合一為重要內涵，將「致知」解為「致良知」的作法⁴⁴，方東樹以程子之說、知食止飢後有農稼與知衣禦寒後有織紉之例，直指其悖於孔門之旨。方東樹再進一步批評：

堯、舜之敬敷五教，周樂正之崇四術，孔子之入孝、出弟、謹信、親愛、學

⁴² 清·方東樹：〈辨道論〉，《攷槃集文錄》，卷1，頁227上-227下。

⁴³ 案：方東樹所引之文字與《象山先生全集》略有出入。全詩為：「墟墓興哀宗廟欽，斯人千古不磨心。涓流滴到滄溟水，拳石崇成泰華岑。易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉。欲知自下升高處，真偽先須辨只今。」見宋·陸九淵撰，王宗沐編：〈語錄上〉，《象山先生全集》，卷34，頁276。案：「滴到」一作「積至」。

⁴⁴ 王陽明：「《易》言『知至至之』，知至者知也，至之者致也。致知云者，非若後儒所謂充廣其知識之謂也，致吾心之良知焉耳。」明·王守仁撰，吳光等編校：〈大學問〉，《王陽明全集》，卷26，頁971。

文、處貧富無求安飽，孟子義利、性善、王霸、辭受取與，《中庸》亦先提個命、性、道，都教人先知大分。從此學之，所謂知止也。既知止，然後加省察功夫，以誠其意。事理次第，確是如此。故凡陸、王明儒之學，皆只為自己。

自陽明以來，凡與朱子為難者，皆坐好高而不肯循聖門為學之序，矜一己之名，欲自我作祖，而不顧義理之安，由是而倍經文、叛孔孟，皆有所不惜。⁴⁵

方東樹列舉自堯、舜至孔、孟所建構修養之教，均是「教人先知大分」，也就是在知行次第上是以知為先，由習得事物之理為始，方能據以呈現於事為之上。在方氏看來，陸、王以及明代儒者這種高揚本心為先的蹈空工夫，只不過是求立異於聖人，自標新格，枉顧孔門為學次第。方東樹對陸王的批評，誠然頗有混同程朱所謂事理之「知」與陸王所主良知之「知」之誤⁴⁶；另一方面也反映出，方氏所闡揚的程朱之學，在某種程度上看來，似乎受乾嘉篤實學風影響而著重突顯出程朱之學對經驗事理、典籍論究的工夫；至於程朱所強調於窮理後，「一旦豁然貫通焉」，則「吾心之全體大用無不明矣」⁴⁷之工夫，反而相對被邊緣化，就此而言，即使方氏再三強調以程朱為依歸，但方氏所吸收、標舉的程朱之學在此論述下恐已非其全貌而有所偏頗了。

（三）昧於上知之教

方東樹在論析陸王之學倒於知行之序後，又大加撻伐陸王按自身稟賦所構築這種直指心體、良知的的方法，完全以上智者為出發點，將流為「惑世誣民」之說，致使後世資質中庸為多數之學者陷於「猖狂妄行」（見前揭引文），弊害無窮。方東樹論言：

以實言之，孔、孟及佛及陸、王，其等不同，其皆得乎性之上也同。惟聖人

⁴⁵ 清·方東樹：《漢學商兌》，卷中之上，總頁 286；《跋南雷文定》，頁 290。

⁴⁶ 胡楚生：「是以剋就知行言之，則程朱所謂之『知』，事物之知也，陽明所謂之『知』，良知之知也，二說本不相侔。」參見氏著：〈方東樹〈辨道論〉探析〉，《文史學報》24（1994.7），頁 1-11，引文見頁 6。

⁴⁷ 宋·朱熹：《大學章句》，《四書章句集注》，頁 7。

知人性之不能皆上，亦不皆下，故不敢為高論，而恆舉其中焉者以為教，此所以為《中庸》也。孟子、陸王則不然，以己之資，謂人亦必爾，雖曰誘之以使其至，而不顧導之以成其狂……夫以千年、數百年而止有一孟子、陸、王，則是孟子及陸、王固不能人人皆爾。而孟子及陸、王必謂人皆可以為己者，其意甚仁，而其實固莫得也，則皆過高而失中焉之過也。

陸、王只由自己天資高，不顧古今學者，不能人人皆為上智。如己之明決勇銳也。然且其後猶有病。如王氏再傳，已為顏山農、何心隱、李贄可見。故孔、孟之教，必從下學入手，朱子所以苦爭之也。⁴⁸

這段批評，不僅對於陸王以「上智」者為教的作法，責以未顧及「中焉者」之教，其流弊已可從王門後學泰州學派顏山農（1504-1596）、何心隱（1517-1579）、李贄（1527-1602）中獲得證明；且亦再次呼應了陸王之學非儒學正統、不足為法的預設。方氏批駁的對象，甚至擴及孟子，認為即使孟子、陸、王之慮均源於仁善之念，然而終究難以付諸踐行，尤以王陽明「致良知」之言，為害最深：

湯潛菴推陽明功業而竝護其學術，不知功業在一時，學術在萬世。學術誤則心術因之，心術壞則世道因之。陽明率天下以狂而詈朱子為洪水猛獸，其罪大矣。當日宸濠之事，即無陽明，一良將足以辦之，孰輕孰重，以潛菴之賢，猶黨同倒見，況於無真識而託忠厚之名者哉！

殊不思直提向上，此非上智不能。如陽明者，固閒氣僅見，千百年不數邁者，夫以閒氣僅見，千百年不數邁之賢而必以此為天下率，謂學者由其教皆可以一蹴而幾之，……故由陽明之教，不待其徒有敗闕而後識其非，即以理縣測之，亦知其斷斷必至於彼矣。……朱子之教本於孔子，雖似支離困苦難成，然由其說，則中下皆可循。⁴⁹

由於義理對後世學術的發展、世道變化的影響甚鉅，絕非一時事功業績所能及，故而方東樹不滿清初學者湯斌（1627-1687）因陽明外在功業而尊護其學術教法。方氏認為，陽明這種「直提向上」之教，只能適用於千百年來少數上智之人，若將之普

⁴⁸ 清·方東樹：〈辨道論〉，《攷槃集文錄》，卷1，頁228上-228下；《漢學商兌》，卷中之上，總頁287。

⁴⁹ 清·方東樹：〈切問齋文鈔書後〉、〈與姚石甫書〉，《攷槃集文錄》，卷5，頁335下；卷6，頁367下-368上。

及於天下士人學子，其致流於玄虛狂妄學風，是必然的發展情勢。因此，朱子所力主的「下學」工夫，顯然才是後世學者的依歸。在此，方東樹以朱子之教為孔門正統嫡傳，即使此一「下學」工夫曾受心學家抨擊為「支離」、且「困苦難成」⁵⁰，但方東樹強調的是這樣的問學工夫是「中下皆可循」；至於陸王一派學者們所質疑「下學」工夫如何能豁然貫通天理等問題，顯然不是方氏所關注的。由此可看出方東樹論辯陸王之非，呈現其特有的面向：首先，方氏著眼於陸王「先立乎其大」、「致良知」的修養工夫流為佛家，致使貽誤後學，此即陸王之學無法成為儒學正統主因；換言之，朱子格物窮理的主張是孔門嫡傳。其次，由於極力宣揚朱子之格物窮理，成為修養工夫主軸，反而使得由具體事物之認識上升至對天理之理解的工夫未得到應有的闡發，此一層面遂晦而不彰。

四、辨戢山以歸程朱

方東樹攻訐陸王之學，除逕陳其非外，對於明末以「誠意」、「慎獨」為思想中心的劉戡山，則視之為「仍姚江之失」、「沿姚江之謬」⁵¹；弟子黃宗羲推闡劉戡山觀點，同時編著《明儒學案》、反對纂修《明史》立〈理學傳〉等論，在方東樹認為，均是承續陽明學術而抑程朱，過分推尊王、劉之學的結果，勢必危及程朱道統地位，故而必須加以辨明。方東樹言：

自陽明以來，邪誣之說盈天下，而世之學者謬其高名，概以為後生不當議先輩，以為君子善善從長，矧諸公功業名節，揭日月而常縣，胡可輕議？……究之為此論者，皆昧於輕重是非之人，本無閑道之公心，又未嘗實心向學，

⁵⁰ 陸象山批評朱子及致力經典格義之學為「支離」，相近之言，時見於其論述中，如言：「今時學者，悠悠不進，號為知學耳，實未必知學；……事業固無窮盡，然古先聖賢未嘗艱難其途徑，支離其門戶。……古人教人，不過存心、養心、求放心。……今日向學，而又艱難支離，遲回不進，則是未知其心，未知其戕賊放失，未知所以保養灌溉。」見宋·陸九淵撰，王宗沐編：〈與舒西美〉，《象山先生全集》，卷5，頁41。

⁵¹ 清·方東樹：《漢學商兌》，卷中之上，總頁285-287。

志道求真，惟欲自居忠厚，謹愿不痛癢，漫作調人。⁵²

方東樹譴責自陽明之後，許多學者因敬畏陽明、蕺山功績名節而諱論其思想之失，以「忠厚」自居而妄作「調人」，不僅昧於是非輕重，且未能潛心以求真正聖人之道，若因此而使陽明之學遍傳於世，其惑亂天下之罪，絕非外在事功所能相抵。如方東樹對於湯斌致黃宗羲書信中倡議學者「當以蕺山為宗」，標舉「體驗天命」、「上達天德」⁵³的工夫，便十分不以為然：

明之儒者動以此等大頭腦為門面，是以導人成猖狂過高之行，而無中下用力之階，此等意祇可以之自盡，不可概之學者，其失在此，故成流病，愚昧淺陋，於先儒學術心傳何能深究？⁵⁴

這段對明儒的批評，仍是聚焦於立教過高，枉顧「中下用力之階」，顯見方氏重視學術思想具體力行於現實世界成效的考究；凡論及陸王學術，總以此為貶抑核心。當然，對於湯斌盛讚黃宗羲「著述宏富，一代理學之傳，如大禹導山導水，脈絡分明；事功文章，經緯燦然，真儒林之巨海，吾黨之斗杓」⁵⁵，方氏自然無法認同，故批評言：

此指《明儒學案》一書，言之亦誠有似，但古者國不異學，故道德一、風俗同；今各立門戶，四分八裂，豈非處士橫議？矧斗杓所建，又專在王、劉之謬誤者邪？⁵⁶

作為崇奉程朱學術為孔門道統正傳者而言，方東樹在上述的文字中，嚴厲地批判了

⁵² 清·方東樹：《跋南雷文定》，頁 290。

⁵³ 湯斌：「學者不從日用倫常、躬行實踐，體驗天命流行，何由上達天德，何由與千古聖賢默相契會？」又：「斌調今日學者當以蕺山為宗，即所以救末學之流弊，而得大中至正之道，無事他求也。」見於清·黃宗羲：《南雷文定·附錄》，收入《叢書集成新編》第 76 冊（臺北：新文豐出版公司，1984），頁 270。方東樹即徵引其中部分內容予以批判。按：湯斌為學受其師孫奇逢（1585-1675）影響頗深，同時亦面臨清初尊朱黜王思潮之氛圍所動，故而思想上表現出主陽明之學而調和程朱之傾向；並曾於康熙 22 年（1683）與主程朱學者陸隴其（1630-1693）就程朱、陸王二派之異進行論辯。參見史革新：〈「廉吏」湯斌理學思想略議〉，收入氏著：《清代以來的學術與思想論集》（北京：社會科學文獻出版社，2011），頁 309-323。

⁵⁴ 清·方東樹：〈坵湯潛菴與黎洲書（節錄）〉，《跋南雷文定》，頁 294。

⁵⁵ 參見清·黃宗羲：《南雷文定·附錄》，頁 270。

⁵⁶ 清·方東樹：〈坵湯潛菴與黎洲書（節錄）〉，《跋南雷文定》，頁 294。

《明儒學案》特意立王、劉之學乃是導致門戶之見、道術分裂的根源。⁵⁷此外，黃宗羲曾作〈移史館論不宜立理學傳書〉一文，表達反對《明史》立〈道學傳〉之立場，此舉據載對於康、乾年間《明史》編纂工作有著關鍵性的影響，在乾隆4年(1739)刊刻完竣後的《明史》，果未立〈理學傳〉。⁵⁸若僅就《明史》最終未置〈理學傳〉的結果而言，方東樹的主張與黃宗羲似乎是一致的，然而二者所持之理由則截然不同：黃宗羲質疑當時明史館總裁徐乾學(1631-1694)撰〈脩史條議〉中以薛瑄(1389-1467)、羅欽順(1434-1484)、顧憲成(1550-1612)、高攀龍(1562-1626)等人為程朱一派，不符義理之實情；又嚴斥文中所言「浙東學派最多流弊」，強調明代學術由陳獻章(1428-1500)開端，至陽明大盛，而蕺山力矯其失，黃宗羲認為「向無姚江，則學脈中絕；向無蕺山，則流弊充塞」，不宜將晚明王學末流之陋歸咎於陽明之學⁵⁹，凡此，皆可看出黃宗羲不滿徐乾學著眼於尊程、朱抑王、劉的修纂史書之見，為陽明學申論之意顯著。至於方東樹則認為：

愚以《宋史》創立〈道學傳〉，以尊周、程諸子，禮以義起，名以實傳，允為不易，非尊周、程諸子也，重道統所在也。故周、程數子外，則當概入〈儒林〉，不但宋後史書不得輕立「道學」之名，即《宋史》除周、程、張、朱、羅豫章、李延平外，亦不得入〈道學傳〉，猶之後世不再有孔子，則匹夫不得列〈世家〉；後世不再有周、程諸子，亦不得立〈道學傳〉，如此則可以畫一矣。⁶⁰

⁵⁷ 必須說明的是，學者對於黃宗羲《明儒學案》是否為以王學為中心的門戶之爭，見解頗異。如清代學者沈維鐸於〈清學案小識序〉中即認為《明儒學案》是「太祖護師說，主張姚江門戶，攬金銀銅鐵為一器。」收入清·唐鑑：《清學案小識》（臺北：臺灣商務印書館，1965），頁2。另後世學者則以為黃宗羲於《明儒學案》中部分評論固然以其師劉宗周之言為依據，但編纂的思想實出於自身，且《學案》以王學為中心，是對當時學術情況的如實呈現而已，非為爭門戶。參見張學智：《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2000），頁459-493。

⁵⁸ 全祖望：「公（黃宗羲）雖不赴徵書，而史局大案，必咨於公：……《宋史》別立〈道學傳〉為元儒之陋，《明史》不當仍其例，時朱檢討彝尊方有此議，湯公斌出公書以示眾，遂去之。」參見氏著：〈梨洲先生神道碑文〉，《鮚埼亭集》，收入清·全祖望著，朱鑄禹彙校集注：《全祖望彙校集注》上冊（上海：上海古籍出版社，2000），第11，頁223。按：其中「湯公斌出公書」之「書」，應即黃宗羲〈移史館論不宜立理學傳書〉。

⁵⁹ 清·黃宗羲：〈移史館論不宜立理學傳書〉，《南雷文定·前集》，卷4，頁227-228。

⁶⁰ 清·方東樹：〈坵辨南雷文定移史館論不宜立理學傳書〉，《跋南雷文定》，頁300。

方東樹此觀點實是承自清初擁程朱之學者陸隴其而來⁶¹，同是基於推尊程朱的觀點上而反對《明史》置〈理學傳〉。因為之前的《宋史》特創〈道學傳〉用以標誌周、程諸子為道統所繫，後世將不再有周、程諸子，故而史書不當擅妄立「道學」之名；正猶如《史記》列孔子於〈世家〉以重其聖學之宗，後世學者固不得入〈世家〉，其意義是相同的。是故，方東樹評論黃宗羲之見，同時闡述自己之所以反對立〈道學傳〉之因：

謂《明史》不必立〈道學傳〉，是也；謂元人為陋，非也。謂必立〈道學傳〉，不可去陳、王，似是而實非，似公而實私，此由心中有優劣之私見也，非愚所謂特起義例，有所限止以繫道統也。何以言之？所以立〈道學傳〉，非謂以「道」為學即可入之也，為其實能接堯、舜、湯、文、孔、孟之道統也，非自我剝立宗旨，以「道學」為門戶，苟以立名而顯，與孔、曾、思、孟倍也。⁶²

按方東樹之論，〈道學傳〉擇取入傳的準則並不在於「以『道』為學」，而是以能否接續儒門正統為考量；方氏在此將〈道學傳〉中的「道」提升解釋為儒家道統之「道」，並且以程朱為唯一道統繼承者，此舉不但是延續《宋史》立〈道學傳〉之意旨，同時彰顯儒家道統乃以程朱之「道」為其準則之企圖；在此觀點上，為確保程朱於孔門嫡傳地位，《明史》必然不當別立「道學」，徒增門戶之見。方東樹進一步指出：

陽明、白沙、戴山生程朱辨論既明之後，而猶必為異趨以違正，折以王制偽辨，非博疑眾之罪，無可解免，惡可以其立名「道學」，許為承繼道統？……今《明史》久行，凡例所定，昭垂百代，固不因黃氏之言而有所聯奪，亦無容後來艸野荒昧追為贅論，姑就此書辨之。如此區區之指，在辨學脈之是非，非敢論史法也。⁶³

這是方東樹自述其之所以在《明史》定稿之後仍汲汲於辯駁黃宗羲〈移史館論不宜

⁶¹ 陸隴其〈答徐健菴先生書〉言：「《宋史》作〈道學傳〉，前史未有，蓋以周、程、張、朱紹千聖之絕學，卓然高出儒林之上，故特起此例以表之，猶之以〈世家〉尊孔子耳。」參見氏著：《三魚堂文集》（上海：上海古籍出版社，2010，影印康熙40年琴川書屋刻本），卷5，頁380。

⁶² 清·方東樹：〈坵辨南雷文定移史館論不宜立理學傳書〉，《跋南雷文定》，頁301。

⁶³ 清·方東樹：〈坵辨南雷文定移史館論不宜立理學傳書〉，《跋南雷文定》，頁301。

立理學傳書〉的原因，即在於「辨學脈之是非」，其推尊程朱在學脈道統上之嫡傳，於此可見，不僅陽明應排除於道傳學脈之列，同屬陽明學方向的蕺山，當然亦須屏除。是以，方氏條引黃宗羲《南雷文定》中〈先師蕺山文集序〉作為批駁主要內容，包括道器性理諸說、氣質之性，以及誠意、慎獨之學，逐一辨明。

（一）亂於理氣心性之說

劉蕺山以氣為萬物之本始，天道是就氣的運行變化而言，換言之，理亦是氣，並非存在於氣之先或氣之外，氣即是終極的存在。⁶⁴至於心、性、道、理等都是依氣所構成具體事物及其運化條理之名稱；按此觀點，則孟子所謂「四端」，是指由氣所形構之實然型態的心而顯相於知覺，並非在知覺之外先有四端⁶⁵，更具體說，不是先別有仁、義、禮、智之理駐於心而後表現為惻隱、羞惡、辭讓、是非之端，實是惻隱、羞惡、辭讓、是非之端本身即是仁、義、禮、智，二者是語義相同而指涉相異的概念，現代學者將此一理路稱之為「攝性于心」⁶⁶。黃宗羲將蕺山此一觀點概括言曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器；器在斯道在，離器而道不可見。必若求之惻隱、羞惡、辭讓、是非之前，幾何而不心行路絕，言語道斷。所謂有物先天地者，不為二氏之歸乎？」⁶⁷此說似是針對朱子主張先有超越的理而後有四端之呈現的批評，並以為此一本體論意義上的理在氣先之體系，恐造成理、氣斷為兩極的可能性，那麼涵養用敬、進學致知二者的貫通亦頗有疑慮。方東樹駁斥言：

⁶⁴ 劉蕺山：「盈天地間一氣而已矣。有氣斯有數，有數斯有象，有象斯有名，有名斯有物，有物斯有性，有性斯有道，故道其後起也。」收入清·黃宗羲著，沈芝盈點校：〈蕺山學案·語錄〉，《明儒學案》下冊（北京：中華書局，2010），卷62，頁1522。按：現代學者將近世儒學的氣論分成二種：一是先天型，從心學、道論定位，求得存在源頭之動能，實是理學發展形態之一，劉宗周即屬此；另一是後天型，屬自然主義的用法，反對超越性內涵。參見楊儒賓：〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》3：2（2006.12），頁1-39；〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》25：1（2007.6），頁247-281。

⁶⁵ 劉蕺山：「盈天地間一氣而已矣，氣聚而有形，形載而有質，質具而有體，體列而有官，官呈而性著焉，於是有仁、義、禮、智之名。仁非他也，即惻隱之心是；義非他也，即羞惡之心是；禮非他也，即辭讓之心是；智非他也，即是非之心是也。是孟子明以心言性也。」見清·黃宗羲著，沈芝盈點校：〈蕺山學案·原性〉，《明儒學案》，頁1566。

⁶⁶ 牟宗三：《心體與性體》第2冊（臺北：正中書局，1975），頁521-523。

⁶⁷ 清·黃宗羲：〈先師蕺山先生文集序〉，《南雷文定·後集》，卷1，頁234。

然聖人既分為二名，則明明已分為二矣，譬如人食則飽，衣則溫，所以溫即衣溫之也，所以飽即食飽之也，然豈可謂食與衣非另一物在先乎？且念臺所指以為道、指以為理者何物也？非謂仁義禮智四者之德乎？使非有仁義禮智之性與理與道居先，則惻隱等心從何而發？何謂不當求之於惻隱、羞惡、辭讓、是非之先乎？發而謂之品節，限制以形於器，然後仁、義四德之理與道以全，聖人所謂形上形下者如此，其先後次第分明，人人可喻，何謂心行路絕，言語道斷乎？⁶⁸

劉蕺山的氣論主張實是心學家在心性論議題的擴大，在陽明學系統中，以氣界定心，可說是許多心學家的共識⁶⁹；在「心即理」的基礎上，「心」是指本心，具道德義（理、道）與活動義，而本心又是一特有實然存在的氣，因此心即理即氣。如此一來，形上形下界限、理氣關係之別便不再如朱子思想體系下的絕對二分；方東樹自然無法理解或認同蕺山義理系統，對於其「攝性于心」思想內涵下所詮解仁義等四德與惻隱羞惡等四端乃同一實體之不同面向的觀點，勢必加以抨擊，因這無疑抵觸了朱子所建構的理氣、心性世界。方東樹以程朱理學系統下的觀點進行反駁，以「食飽」、「衣溫」為喻，強調先有仁義禮智四德，而後才能發而於外為惻隱羞惡辭讓是非，在方東樹看來，這才是聖人所言形上形下、先後次第之真義。依此，方氏嘲諷蕺山之所以對程朱之學「叛而攻之」、「迷而晦之」，並非為了闡明聖道或匡正學者之誤，而是「以循乎程朱則平平無奇而無名，不新立門戶則無以眩學人耳目，而使之宗己，故奮其誣罔，雖得罪聖人而不顧也。」⁷⁰並且將蕺山的思想「謬誤」上溯至王陽明：

念臺不識性與心、情與善之分而妄言，故繳繞晦昧如此，然亦本於陽明心即理也之說。

程朱皆言性即理也，至當至明至確。陽明獨易之曰心即理也，大謬。試思：《中庸》曰「率性之謂道」，若率心豈能皆合乎道？念臺此所立宗旨，弟教人率心自有主張裁化。夫孔子七十從心不踰矩，非貴能從心，貴能不踰矩耳。矩即品節限制之謂，且必至七十而後能，今念臺不假品節限制，教學者不須

⁶⁸ 清·方東樹：《跋南雷文定》，頁 291。

⁶⁹ 參見楊儒賓：〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，頁 260。

⁷⁰ 清·方東樹：《跋南雷文定》，頁 291。

格物致知，第從心而已，其說可從乎？……故念臺之學，即陽明之學；念臺之謬，即陽明之謬。⁷¹

方東樹指出，陽明之學最大謬誤在於未能依循程朱「性即理」說而變為「心即理」，如此將使經典中諸多聖賢之道扞格不通。顯然，方東樹只看到陽明在文字上以「心」取代了「性」，但卻未能體認事實上陽明所論「心」的地位亦取代了朱子所論「性」的地位⁷²，且陽明所說的「心」實指具有超越性的本體而言，絕非朱子理學系統下所指察識、容受並應接萬事的「心」，因此屢依朱學思想的「心」以詰難、抨擊陽明與蕺山之論述，其維護程朱之心雖殷切，但是否足以在嘉、道年間重振程朱理學之勢，恐怕是值得再商榷的。

（二）謬天地止氣質之性

蕺山既主張心、性是同源於氣之不同面向，性只是氣的條理運行而非離心另為一物獨立的存在，性是心之性，義理實即氣質的性所本然之狀態。這樣的理路下所言的「氣質之性」，當然不同於程朱理學中的「氣質之性」；有學者即稱蕺山「氣質之性」的實質內涵是「義理之氣質」。⁷³是以，蕺山對於朱子根源於理、氣關係所論人性以「義理之性」（「天命之性」）相對於「氣質之性」之說提出了批評。按蕺山承續陽明「心即理」的體系，心只有本心湛然與本心放逸之別⁷⁴，毋須由義理、氣質之性以區隔道心、人心。在蕺山論述中屢屢循其理氣觀以論義理之性與氣質之性、道心與人心的問題，強調「盈天地間，止有氣質之性，更無義理之性」，若視理為別一物，則是「臧三耳之說」、「支離之說」。⁷⁵方東樹對此所採取的回應策略，仍不出

⁷¹ 清·方東樹：《跋南雷文定》，頁 291、292。

⁷² 參見楊儒賓：〈氣質之性的問題〉，收入氏著：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996），頁 335-412。

⁷³ 楊儒賓：〈氣質之性的問題〉，《儒家身體觀》，頁 377。

⁷⁴ 劉蕺山：「此心放逸已久，纔向內，則苦而不甘，忽復去之。總之，未得天理之所安耳。心無內外，其渾然不見內外處，即天理也。」見清·黃宗羲著，沈芝盈點校：〈蕺山學案·語錄〉，《明儒學案》，頁 1516。

⁷⁵ 清·黃宗羲著，沈芝盈點校：〈蕺山學案·語錄〉，《明儒學案》，頁 1523；〈蕺山學案·會語〉，頁 1546。

程朱「理在氣先」的模式：

謬甚。使無義理之性，氣質性於何受？義理之性，同然之本原也；氣質之性稟受不齊者也。……《孟子》道性善及《中庸》率性之性，義理之性也；其曰「動心忍性」、「性也有命焉」，氣質之性也。區別分明，念臺既主氣質之性，而所以主宗旨者，又教人率性求之而自足，進退無據矣。

使無義理之性，則聖人教人復性、盡性何說也？臧三耳者，謂人有兩耳，別有一聞性主乎中，是亦一耳，猶云心有睫。程朱謂性即理，其本初無不善，而人之氣稟不齊，有偏全通蔽之異，至明至確，與臧三耳不同。⁷⁶

方東樹沿襲了朱子天命（義理）、氣質之性二分的人性論架構以斥劉蕺山，故而誤將蕺山所言「氣質之性」等同於朱子「氣質之性」，未能細究二者實具不同意涵，因此除了譏評蕺山「謬甚」之外，實際上並沒有回應蕺山所批判朱子義理流於支離之弊，更遑論就蕺山所建構之義理提出攻訐。在上述二則引文中，較值得注意的一是方東樹批評蕺山「教人率性求之而自足」將使人「進退無據」；另一是質疑若按蕺山之主「無義理之性」，則聖人所謂「復性」、「盡性」之說中的「性」為何？顯然，方東樹著眼點仍是在於工夫論層面，在無法認同或理解蕺山心性理路的情況下，更難以接受依此脈絡所主張之修養工夫。按蕺山曾論及朱子所言學者「半日靜坐，半日讀書」之工夫，強調不應將靜坐、讀書截然切割為二段工夫，而是「于靜坐得力時，徐取古人書讀之，便覺古人真在目前，一切引翼提撕、匡救之法，皆能一一得之于我。」意即研讀聖賢典籍的目的在於印證本心，這是心學家對典籍的共通主張，故蕺山言：「蓋聖賢之心，即吾心也，善讀書者，第求之吾心而已矣。」⁷⁷至於所謂「復性」說，即是知善惡而為之去之以「反吾性之初」之義。⁷⁸當然，這裡所說的「性」，是指劉蕺山理路下的「氣質之性」，而非程朱體系下的「氣質之性」；方東樹基於堅守程朱理路，故而會提出如此疑慮。再者，有趣的是，方東樹屢屢訾議陸王心學一系立教僅適於上智者而枉顧為數眾多的中、下之質者，劉蕺山則有完全相反之見：

⁷⁶ 清·方東樹：《跋南雷文定》，頁292。案：「氣質性於何受」一句疑漏「之」字，全句應作「氣質之性於何受」。

⁷⁷ 清·黃宗羲著，沈芝盈點校：〈蕺山學案·讀書說〉，《明儒學案》，頁1580。

⁷⁸ 清·黃宗羲著，沈芝盈點校：〈蕺山學案·習說〉，《明儒學案》，頁1582。

世言上等資質人，宜從陸子之學；下等資質人，宜從朱子之學。吾謂不然。為上等資質，然後可學朱子，以其胸中已有個本領，去做零碎工夫，條分縷析，亦自無礙。若下等資質，必須識得道在吾心，不假外求，有了本領，方為去學，不然只是向外馳求，誤却一生矣。⁷⁹

所謂「胸中已有個本領」、「識得道在吾心」，表明了心學家在工夫論上以求其本心為首要；此外，從其言「零碎工夫」、「向外馳求」可看出蕺山對於程朱之學的評述。蕺山認為上等資質者已深諳本心之旨，故而可從事朱子所言遍求事事物物之理的工夫以印證本心；至於資質下等之人，必當先求識得本心即在吾心，其次才是向外問學的工夫。這是心學與理學思想在工夫論上的歧異，清楚呈現於二者的論述中。

（三）蔑朱子之格致始功

黃宗羲作〈先師蕺山文集序〉首先即標舉蕺山「慎獨」、「誠意」之學，一方面凸顯其師對王學末流猖狂玄虛的補偏救弊；另一方面亦指出朱子詮解《學》、《庸》之失。關於前者，蕺山指出當前論良知者之弊：「猖狂者參之以情識」、「超潔者蕩之以玄虛」，要求為學以「誠意」為極則⁸⁰；至於後者，蕺山亦著墨不少，如批評朱子以「意」為「心之所發」，以「獨」為「動念邊事」，疏於《大學》、《中庸》中「誠意」、「慎獨」之大義，是「握燈而索照」⁸¹，尤其反對朱子另以格致之功先於慎獨、誠意，認為此即「失之支離」⁸²，這一部分是方東樹辯駁最力者，在《跋南雷文定》中三度抨擊蕺山主古本《大學》，以誠意為入手工夫而「蔑格致始功」。⁸³基本上，後世研究蕺山義理思想者，大多著重於其闢王學流弊，吸收良知學於誠意慎獨之教中：首先，蕺山界定意、念之別，將《大學》中「誠意」之「意」視為超越層次，是「心之所存」，不同於外在經驗感受之心理現象的「念」。「意」是心的本始意向，

⁷⁹ 清·黃宗羲著，沈芝盈點校：〈蕺山學案·會語〉，《明儒學案》，頁1547。

⁸⁰ 清·黃宗羲著，沈芝盈點校：〈蕺山學案·證學雜解〉，《明儒學案》，頁1575。

⁸¹ 清·黃宗羲著，沈芝盈點校：〈蕺山學案·語錄〉，《明儒學案》，頁1534。

⁸² 清·黃宗羲著，沈芝盈點校：〈蕺山學案·大學雜繹〉，《明儒學案》，頁1593。

⁸³ 清·方東樹：《跋南雷文定》，頁287-289。

正如「盤針之必向南」，且「只向南，非起身至南」⁸⁴，此本始意向即好善惡惡，是思慮未起之時之本然，即《中庸》所言喜怒哀樂未發之際，意即「慎獨」之「獨」。⁸⁵依此來看，蕺山所論意、獨之位階與陽明「良知」無異，惟蕺山以氣為基礎，把意置於良知之上，企圖為心性論提供一終極、原始的形上根據。⁸⁶其次，蕺山將修養工夫總歸結於誠意慎獨，如言：「獨之外，別無本體；慎獨之外，別無工夫。此所以為《中庸》之道也。」「《大學》之道，誠意而已矣。」⁸⁷強調保任此本始意向之精微，不受遮蔽或影響，實亦即王陽明致良知之說，標揭的仍是心學工夫論之脈絡。至於格物致知，當然應納於慎獨中來理解，如言：「格物致知，總為誠意而設，亦總為慎獨而設也。非誠意之先，又有所謂格致之功也。」又言：「獨外無理，窮此之謂窮理，而讀書以體驗之；獨外無身，修此之謂修身，而言行以踐履之。其實一事而已。」⁸⁸所謂窮理，即是窮究「獨」，亦即向人心本然意向上格究，且慎獨包含了存養、省察之功，「獨」即在「慎」的工夫中，認為「言工夫，而本體在其中」⁸⁹，凸顯若無躬行踐履工夫則沒有心之本體之善，本體即在工夫之中，二者是統一的；蕺山並以讀書來驗證獨體，也就是說，道德自覺與認識過程乃合為一事。這樣的觀點，不僅有別於陽明學以悟得本體即工夫之說，亦不同於程朱理學要先有居敬窮理（格致）工夫以識得本體，已將本體與工夫割裂為二。因此，蕺山除曾批評王學之弊外，亦多次指責朱子以「涵養用敬」、「進學致知」解析《大學》，「分格致誠正為兩事」，造成「愈析而愈支」⁹⁰之困境。方東樹對於蕺山慎獨之說大加撻伐，先是指責「意

⁸⁴ 清·黃宗羲著，沈芝盈點校：〈蕺山學案·來學問答〉，《明儒學案》，頁1557。

⁸⁵ 清·黃宗羲著，沈芝盈點校：〈蕺山學案·語錄〉，《明儒學案》，頁1519。

⁸⁶ 參見陳來：《宋明理學》（臺北：洪業文化事業公司，1994），頁378-401；張學智：《明代哲學史》，頁446-451。按：牟宗三則認為劉宗周提出誠意慎獨之說以匡陽明學之流弊，只是「穿鑿周納以橫破之」，大方向而言仍屬同一大系。參見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（上海：上海古籍出版社，2001），頁314-378。

⁸⁷ 清·黃宗羲著，沈芝盈點校：〈蕺山學案·天命章說〉、〈蕺山學案·大學雜繹〉，《明儒學案》，頁1583、1592。

⁸⁸ 清·黃宗羲著，沈芝盈點校：〈蕺山學案·大學雜繹〉、〈蕺山學案·來學問答〉，《明儒學案》，頁1592、1560。

⁸⁹ 清·黃宗羲著，沈芝盈點校：〈蕺山學案·來學問答〉，《明儒學案》，頁1561-1562。

⁹⁰ 清·黃宗羲著，沈芝盈點校：〈蕺山學案·大學雜繹〉，《明儒學案》，頁1591。

為心之所存而非發」之論，曰：

言意為心之所存而非發，意為心之主宰，疑朱子誤解《大學》為以所發先所存，可謂蔽昧無知，以此抵牾先儒，譬仰面唾天，於先儒何傷乎？太虛靈覺是心，心主也，心所發為意，何謂意為覺主乎？夫覺不虛，覺必麗於物，物在外與內覺，交而相引，逐境生起，明明是發，何得云存？……存主言心，不主意言，心能為意主宰，非意能主宰夫心。至經文以誠意先正心，乃以功夫效驗次第言之，制外以養中，聖賢功夫確是如此。……蓋為學者自格物致知以來，已知善之當為與惡之當去，但古今通弊多是好自欺而不能堅定決去其惡力向善一邊，故此章教人實其所發為善之意，故曰誠意也。⁹¹

宋明理學家按各自領會以詮解《大學》綱領，形成個別義理主張，本是宋明儒學的特點之一。至於這些詮解是否允當，雖另有商榷空間，但卻是考究其思想的重要入手處。戴山對朱子的批評，透顯的正是其思想型態上的差異；而方東樹對戴山的攻擊，則是反映出持守程朱之教者強烈捍衛之心，大體上，仍是朱子思想一脈之主張，所謂「制外以養中」的修養工夫，正是其基本模式，格致工夫必當先於誠意；是以，釋「意」為心中所發之意念，決非心之主宰，強調《大學》經文中以誠意先於正心，是按效驗次第而論。方東樹譏評劉戴山昧於經典而誤詮經文，顛倒存發，對於所主言「意」有定向，方氏批評：

不知所謂定向，定向於善乎？定向於惡乎？如定向於善則是已誠學者，無需用功，談何容易？若定向於惡，則惡已不可誠。聖經說知止而后有定向，知止之先，非有十分格致功夫不能遽。到山陰宗旨，蔑格致始功，以誠意為首，以此立教，使學者善惡未明……此與陽明滿街都是聖人之說同其誣罔矣。⁹²

由上述引文可知，方東樹正以程朱義理模式，來詰難戴山所論意「有定向而中涵」。文中所顯示的批判基準即是以「意」是為善去惡之動念而言，是以，方氏強調於誠意之前必先有一格致工夫作為動念之依據，這不但襯出方氏與戴山誠意慎獨學之不契，同時也可看出方東樹對問學立教之側重。按方東樹所見，戴山義理之謬更甚於

⁹¹ 清·方東樹：《跋南雷文定》，頁 287-288。

⁹² 清·方東樹：《跋南雷文定》，頁 289。

王陽明，方氏言：

陽明以良知為未發之中，似是而非，猶之可也……蕺山牽作「意」字，主為未發，則大謬，梨洲又從而傳合之，非但誣經文，竝誣陽明矣。

雖然弟即良知為教學者體之，猶有所入，得力處此，雖失孟子本旨，如羅整菴所辨，然使反本、循本自證其心，猶之可也。今山陰竊其意而諱其名，疑以歸之慎獨，其形似是，及攷其所以為說，繳繞蔽昧，……大不如提唱良知，警切易曉，猶有益於學者也。⁹³

方東樹對王陽明致良知之學已多所辯駁，現又指出劉蕺山之見不過是「竊其意而諱其名」，足見對蕺山貶抑之深。再看劉蕺山慎獨說所受方東樹的批評：

念臺以中和寂然不動為獨也，然試思獨果如此，則當曰行乎獨而無事矣，何用云慎？夫慎獨從誠意轉出，乃所以鞭策誠意，今全置誠意正文，專標慎獨為宗旨，又將獨字張皇之宛然一中和自然之詣，是慎字為贅設矣。止守一獨而學問全功已畢，即誠正修齊無須著力，不知《大學》經文本指果若是也邪？⁹⁴

由於蕺山主張「言工夫，而本體在其中」，慎獨即本體與工夫的統一，也就是說，無慎之工夫則無獨體，獨體不存在於慎的工夫之外。依此，視本體與工夫為二的方東樹自當無法了解蕺山所言慎獨之義，故而提出若獨體已是「中和自然之詣」，又何須用「慎」之質疑。由此看來，方氏對蕺山所言慎獨之學的批判，似乎未必能真正動搖其思想體系；那麼，對於程朱學術捍衛的成效，恐怕亦是十分有限。

綜觀上述之考察，實可發現不管是對於理氣心性說的抨擊、或是言氣質之性的歧異、或是論蕺山蔑格致始功，方東樹均緊扣其不足以做為後人治學修養之軌範而立論，此一論述的背後，蘊藏著的義理準則，即是程朱之學。而且，此一程朱之學是經過方東樹所檢擇，刻意強化了具體格究萬物事理在尋索聖道中的必然途徑。

⁹³ 清·方東樹：《攷槃集文錄》，卷6，頁368上-368下。

⁹⁴ 清·方東樹：《跋南雷文定》，頁289。

五、結語

力崇程朱理學的方東樹，身處於以乾嘉漢學為主流的時代，除了作《漢學商兌》以與清儒在道統正傳上爭勝之外，亦企圖預阻學風由漢學轉向陸王，而力闢陸王之學以歸程朱，不難想見其孤憤之情，是以曾自歎言：「僕孤窮於世，匪獨無見收之人，乃至無一人可共語胸中蓄言，千萬默默不得吐。」⁹⁵方氏在堅守程朱之學為孔門唯一嫡傳的基調中，展現出據程朱義理以力駁陸王心學，以及嚴斥戴山慎獨之謬；然而，方東樹的困境或許正由於尊奉程朱之學幾近乎信仰般的特質，使得他難以正視心學家對程朱理學的攻訐，更遑論省思其罅漏而補之，實錯失一重開程朱理學新學路之契機；而再三強調朱子格物窮理的結果，雖彰顯出具體的積累漸進工夫以避免心學家向內省察心性而流於玄虛狂肆之弊，但卻同時削弱了朱子探求聖道中講求由工夫層面以獲致本體之步驟。至此，方東樹所闡揚的程朱之學，顯然已非宋明時期之原貌，或是說，方氏已按其自身意識，對程朱理學進行檢擇輕重的工作。

若依方氏辨陸王、戴山學術以歸程朱理學的相關論述來看，雖然方氏突顯格物窮理之功恐陷於忽略朱子理學超越層面闡發之困境，但從另一角度來說，此未嘗不具時代意義。清代儒者問學工夫背後雖有一義理之建構⁹⁶，然而卻往往表現出「求之於外」的經驗領域探究之傾向，考究其因，或許是清人為了表達對宋明儒學論先驗理義所產生蹈空之弊的撻伐，又或者為了說明其道德修養工夫中對客觀問學階段的依賴與重視，於是，問學的部分被刻意凸顯出來，重視經驗世界中人事物的客觀考察以釐析出理義，自清初顧炎武（1613-1682）提出「博學於文」，至戴震言「德性資於學問」、焦循（1763-1820）言「人之自治，必以問學」等⁹⁷，均標誌著清代成

⁹⁵ 清·方東樹：〈答姚石甫書〉，《攷槃集文錄》，卷6，頁356上。

⁹⁶ 參見林啟屏：〈乾嘉義理學中的「具體實踐」〉，收入氏著：《儒家思想中的具體性思維》（臺北：臺灣學生書局，2004），頁137-200。

⁹⁷ 清·顧炎武撰，徐文珊點校：〈博學於文〉，《原抄本日知錄》（臺北：文史哲出版社，1979），卷9，頁197；清·戴震：〈理〉，《戴震集·孟子字義疏證》（臺北：里仁書局，1980），卷上，頁281；清·焦循撰，沈文倬點校：〈告子章句上〉，收入《孟子正義》下冊（臺北：文津出版社，1988），卷23，頁778。

德工夫中首重智識的修養，成為乾嘉學術特點。方東樹身處此一乾嘉學風之中，從其闢陸王之學如此強調格致始功，即使背後之義理主張與乾嘉學者有別，然就此所呈顯於外在之特質而言，卻有頗相近之處。如此看來，方東樹雖以固守程朱之學為出發，但在他的論述之中不斷彰顯經驗事理、典籍論究為修養工夫中必然、不可或缺之步驟等特質而言，則其似乎亦受乾嘉學風影響而呈顯於對陸王心學的批判中。

引用書目

一、原典文獻

- 漢·孔安國傳，唐·孔穎達正義：《尚書正義》，收入清·阮元校刻：《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1993。
- 宋·程顥、程頤：《二程遺書》，上海：上海古籍出版社，2000。
- 宋·朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，2003。
- 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，2004。
- 宋·陸九淵撰，王宗沐編：《象山先生全集》，臺北：世界書局，2010。
- 明·王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，2006。
- 清·顧炎武撰，徐文珊點校：《原抄本日知錄》，臺北：文史哲出版社，1979。
- 清·黃宗羲：《南雷文定》，收入《叢書集成新編》第76冊，臺北：新文豐出版公司，1984。
- 清·黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》，北京：中華書局，2010。
- 清·全祖望著，朱鑄禹彙校集注：《全祖望彙校集注》，上海：上海古籍出版社，2000。
- 清·戴震：《戴震集》，臺北：里仁書局，1980。
- 清·焦循撰，沈文倬點校：《孟子正義》，臺北：文津出版社，1988。
- 清·方東樹：《書林揚鱗》，收入嚴靈峰編：《書目類編》第92冊，臺北：成文出版社，1978，影印蘇州文學山房排印本。
- 清·方東樹：《跋南雷文定》，收入《叢書集成續編》第42冊，臺北：新文豐出版公司，1989，影印宣統元年《山房叢書》。
- 清·方東樹：《攷槃集文錄》，收入《續修四庫全書》集部別集類第1497冊，上海：上海古籍出版社，1995，影印道光13年管氏刻本。
- 清·方東樹：《大意尊聞》，收入《四庫全書未收輯刊》第15冊第6輯，北京：北京出版社，1997，清同治5年刻本。
- 清·方東樹：《漢學商兌》，收入清·江藩、方東樹：《漢學師承記（外二種）》，香港：三聯書店，1998。

清·方東樹：《儀衛軒文集》，清同治年間刊本，中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏。

清·繆荃孫：《藝風堂文集》，收入《續修四庫全書》集部別集類第 1574 冊，上海：上海古籍出版社，1995，光緒 26 年刻本。

清·章太炎：《章太炎全集》，上海：上海人民出版社，1984。

清·馬其昶：《桐城耆舊傳》，臺北：文海出版社，1969。

清·陸隴其：《三魚堂文集》，上海：上海古籍出版社，2010，影印康熙 40 年琴川書屋刻本。

清·唐鑑：《清學案小識》，臺北：臺灣商務印書館，1965。

清·鄭福照：《清方儀衛先生東樹年譜》，臺北：臺灣商務印書館，1978。

清·趙爾巽等編：《清史稿》，臺北：新文豐出版公司，1981。

二、近人論著

（一）專書

中華書局編：《清史列傳》，臺北：中華書局，1964。

史革新：《清代以來的學術與思想論集》，北京：社會科學文獻出版社，2011。

朱維錚：《求索真文明——晚清學術史論》，上海：上海古籍出版社，1996。

牟宗三：《心體與性體》，臺北：正中書局，1975。

牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，上海：上海古籍出版社，2001。

林啟屏：《儒家思想中的具體性思維》，臺北：臺灣學生書局，2004。

徐世昌等編纂：《清儒學案》，北京：中華書局，2008。

張學智：《明代哲學史》，北京：北京大學出版社，2000。

梁啟超：《清代學術概論》，臺北：臺灣商務印書館，1993。

陳來：《宋明理學》，臺北：洪業文化事業公司，1994。

楊儒賓：《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996。

錢穆：《中國近三百年學術史》，臺北：臺灣商務印書館，1995。

（二）期刊論文

胡楚生：〈方東樹〈辨道論〉探析〉，《文史學報》24（1994.7），頁 1-11。

楊儒賓：〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》3：2（2006.12），頁 1-39。

楊儒賓：〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》25：1（2007.6），頁 247-281。