

清代刘沅对宋明理学之批评与展开研究  
**A STUDY ON LIU YUAN'S CRITICISM AND  
DEVELOPMENT OF SONG-MING  
NEO-CONFUCIANISM IN QING DNYASTY**

邓 洁  
**DENG JIE**

**DOCTOR OF PHILOSOPHY  
(CHINESE STUDIES)**

拉曼大学中华研究院  
**INSTITUTE OF CHINESE STUDIES  
UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN  
JANUARY 2023**

清代刘沅对宋明理学之批评与展开研究

**A STUDY ON LIU YUAN'S CRITICISM AND  
DEVELOPMENT OF SONG-MING  
NEO-CONFUCIANISM IN QING DNYASTY**

**By**

邓 洁

**DENG JIE**

本论文乃获取哲学博士（中文）的条件

A Thesis Submitted to the Department of Chinese Studies,

Institute of Chinese Studies,

Universiti Tunku Abdul Rahman,

In fulfilment of the requirements for the degree of

Doctor of Philosophy Chinese Studies

January 2023

# 摘要

## 清代刘沅对宋明理学之批评与展开研究

邓洁

刘沅（1768-1855），字止唐，他开创了槐轩学派。刘沅少时从其父刘汝钦学习儒家经典四书、五经，并遵父遗命对儒家经典进行补注。刘沅的学说对汉学和宋学既有借鉴之处，又对汉学与宋学加以批评指正，更借此阐发自己的思想。刘沅少时曾接触学习佛老典籍，为其日后的思想打下基础。他三次参加会试不中，无心仕进，便归乡潜心研究儒家经典，致力于教学与著述。本文主要研究刘沅对宋明理学之批评与展开研究。

第一部分内容是绪论，主要介绍了论文的研究问题、研究回顾、研究方法、研究意义，研究回顾部分将前人关于刘沅的研究成果简单划分为刘沅经学、理学、宗教等类别，并对重要文献加以论述。

第二部分是对刘沅的著作之成书与宗旨进行分析，刘沅对儒家经典注解的同时，亦在阐发他的学术思想，他不拘泥于文字训诂，注解儒家经典只为求得经书之中的道。

第三部分是关于刘沅儒学思想之渊源及对宋明理学之反思，首先对他思想渊源进行考证，刘沅在家学、儒学、佛教、道教、蜀学的影响下，主张三教会通，重视人情。他批宋明理学“无端标理学之名”、道统之名、妄作之多，批评理学家在不知佛老之真的情况下妄加指责。又对理学家提出批评，如批韩愈《原道》之讹，对周敦颐的《太极图说》和《通书》皆有批评，批程颢倡改《大学》之讹，使“学圣功夫遂晦”，他认同朱熹表彰的四子书，但认为朱熹以己意解经，亦存

在甚多误解之处。

第四部分是刘沅对宋明理学的继承与发展，在宋明理学发展的视域下，在对理学价值观、经学观的认同，以及对理学本体论的借鉴方面，足以表明刘沅对宋明理学的继承。在继承的基础上又发展性地提出以民为本的人的价值学，以天理为指导的前提下重视人情，主张阴阳平衡，提升妇女地位的观点。

在对宋明理学反思的过程中，刘沅亦提出了自己的心性论和理欲观，在他的思想中，心、性、情占有重要位置，认为先天之心是道心，是性，是纯善；后天之心是人心，是善恶并存的，所以提出“心非性”的观点。在理欲关系上，刘沅受蜀学重人情的影响，不认同天理与人欲是绝对对立的观点，承认了人之情欲的合理性，但因受晚明尊情重欲的影响，又提出了“过者人欲”的观点，主张以天理为指导。

第五部分是总结，刘沅通过对宋明理学的反思，展现出了自己的学术思想价值，为清代学术做出了重要贡献。乾嘉考据之风盛行之时，刘沅提倡不拘泥于文字训诂，重视义理的治学方法端正了学术发展方向。以儒为本主张三教融合的三教观，结束了乾嘉以来三教思想纷争的状态。“正三纲”思想具有思想解放的作用。职业无贵贱观念在扩展职业空间的同时促进了社会的稳定发展。本部分还包含了本文的研究结论和未来展望的内容。

**关键词：**刘沅 槐轩 理学 心性 理欲

# **ABSTRACT**

## **A STUDY ON LIU YUAN'S CRITICISM AND DEVELOPMENT OF SONG-MING NEO-CONFUCIANISM IN QING DNYASTY**

**DENG JIE**

Liu Yuan (1768-1855), known as Zhitang, started the Huaixuan school. As a young man, Liu Yuan studied the Four Books and Five Classics of Confucianism from his father, Liu Ruchin, and followed his father's orders to make supplementary commentaries on the Confucian classics. Liu Yuan's doctrines both borrowed from and criticized Han and Song schools, and he used them to expound his own ideas. As a young man, Liu Yuan was exposed to the Buddhist and Lao texts, which laid the foundation for his future thinking. When he failed the imperial examinations three times, he was not interested in pursuing his career, so he returned to his hometown and devoted himself to the study of Confucian classics, teaching and writing. This paper focuses on Liu Yuan's criticism and development of his study of Song and Ming philosophy.

The first part is the introduction, which introduces the research questions, research review, research methods, and research significance of the dissertation. The research review section briefly divides previous research results on Liu Yuan into the categories of Liu Yuan's sutra, science, and religion, and discusses the important literature.

The second part is an analysis of Liu Yuan's writings and purposes. Liu Yuan's commentary on the Confucian classics was accompanied by his academic thought,

which was not confined to textual exegesis, and his commentary on the Confucian classics only sought to obtain the Tao in the scriptures.

The third part is about the origin of Liu Yuan's Confucianism and his reflections on Song and Ming philosophy. First of all, he examines the origin of his thought, which is that Liu Yuan advocated the convergence of the three religions and the importance of human feelings under the influence of family studies, Confucianism, Buddhism, Taoism, and Shu. He criticized the Song and Ming scholars for "unwarrantedly labeling the name of scholasticism", the name of Taoism, and the number of delusional works, and criticized the scholars for making presumptuous accusations without knowing the truth of Buddhism and Lao. He also criticized the scholars, such as Han Yu's "The Original Way", Zhou Dunyi's "Taiji Tuo" and "Tong Shu", and Cheng Hao's "Da Xue", which made "the study of the sage's work obscure". He agreed with Zhu Xi's commendation of the Four Sons, but thought that Zhu Xi's interpretation of the scriptures with his own intention also had many misunderstandings.

The fourth part is Liu Yuan's inheritance and development of the Song and Ming philosophies. In the context of the development of the Song and Ming philosophies, it is sufficient to show Liu Yuan's inheritance of the Song and Ming philosophies in terms of his identification with the values of the philosophies, the view of the scriptures, and his reference to the ontology of the philosophies. On the basis of his inheritance, he developed a people-oriented science of human values, valued human feelings under the premise of the Divine Principle, advocated the balance of yin and yang, and promoted the status of women.

In the process of reflecting on the Song and Ming philosophies, Liu Yuan also put forward his own theory of mind and desire. In his thought, mind, sex and emotion

occupy an important position, and he believed that the innate mind is the Taoist mind, which is sex and pure goodness; the acquired mind is the human heart, which is both good and evil, so he put forward the view that "mind is not sex". On the relationship between reason and desire, Liu Yuan, influenced by Shu's emphasis on human feelings, disagreed with the view that the Divine Principle and human desire were absolute opposites and acknowledged the reasonableness of human desire, but due to the influence of the late Ming Dynasty's respect for emotion and desire, he also put forward the view that "the one who has passed is human desire" and advocated the Divine Principle as the guide.

The fifth part is a summary, in which Liu Yuan has shown the value of his academic thought through his reflection on Song and Ming philosophy and has made important contributions to Qing Dynasty scholarship. At the time of the prevalence of the Qian-Jia style of examination, Liu Yuan advocated a method of scholarship that did not adhere to textual exegesis but valued righteousness and reasoning, which corrected the direction of academic development. The Confucianism-based view of the three religions, which advocated the integration of the three religions, put an end to the strife among the three religions since the Qian-Jia period. The idea of "correcting the three principles" had a liberating effect on the mind. The concept of "no nobility or inferiority in professions" promoted the stable development of society while expanding the scope of professions. This section also contains the conclusions and future prospects of this paper.

**Keywords:** Liu Yuan, Huaixuan, Rationalism, Mindfulness, Rational Desire

# 谢 词

研究生毕业后担心再无机会继续深造，也许冥冥之中与拉曼大学有一种缘分，当看到学校专业介绍时看到自己的专业，就很珍惜这次机会，从朋友那里得到郑文泉老师的邮箱，将自己的研究计划书发给郑老师，便开始邮件联系，十分有幸得到郑老师的眷顾提携，成为郑老师的学生，开始了读博生涯。弹指一夕间，三年的学习生涯也已接近尾声。

疫情期间使得求学经过程变得复杂和困难，在撰写开题报告时遇到问题，只能通过微信、邮件与老师联系，老师每次都热情回复，耐心指导，历时数月在老师的指导下，终于完成并顺利开题。

开题结束后为方便查阅与论文相关的资料，便申请了异地研修回国。在国内郑老师始终定期与我联系，询问讨论文写作进度，帮我解答论文撰写过程中遇到的问题。论文得以顺利完成，首先要感谢我的导师郑文泉老师，郑老师为学严谨，精于思辨，待人温厚谦和，平时给予学生较大的学术自由。老师虽然待学生宽松自由，但对学术论文撰写则颇为严格，来不得半点马虎。在学位论文的撰写过程中老师耐心指导，在文章结构上对我不厌其烦、精益求精，使我收获良多。

感谢我的好友王永雪，我们一同生活、学习，相识三年，是最懂我的那个存在。我们虽然是不同的专业，但也不影响一起学习、讨论，会互相检查论文，遇到问题我们共同面对，是在我情绪低落时会及时送上温暖的重要朋友。

还要感谢我的家人，多年来的默默支持是无可代替的，家人永远是我最为坚强的后盾。

邓洁

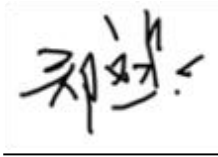
2022年12月



# 论文核实书

本论文清代刘沅对宋明理学之批评与展开研究为邓洁亲自撰写，是为拉曼大学中华研究院中文系博士学位取得之学位论文要件。

此证



(Dr. Tee Boon Chuan )

日期: 2022 年 12 月27日

指导老师(主导)

拉曼大学中华研究院中文系副教授



(Dr. Tan Beng Piou)

日期: 2022 年 12 月 27 日

指导老师(副导)

拉曼大学中华研究院中文系助理教授

拉曼大学  
中华研究院

日期：2022年12月27日

博士学位论文提交

此证邓洁（学号：20ULD00820）在中华研究院中文系郑文泉副教授和陈明彪助理教授指导之下，经已完成题为清代刘沅对宋明理学之批评与展开研究博士学位论文。

本人亦了解拉曼大学将以pdf格式上载本博士学位论文至拉曼大学资料库，供作拉曼大学教职员生及社会人士查阅使用。

此致

Deng Jie。

(Deng Jie)

# 论文声明

本人谨此声明：除已注明出处之引文外，本论文其余一切部分均为本人原创之作，且未曾在此前或同一时间提交拉曼大学或其他院校作为其他学位论文之用。

姓名：邓洁

日期：2022年12月27日

# 目 录

摘要.....	ii
ABSTRACT.....	iv
谢 词.....	vii
论文核实书.....	viii
论文声明.....	x
第一章 绪 论.....	1
一、研究问题.....	1
二、研究回顾.....	6
三、研究方法.....	17
四、研究意义.....	20
第二章 刘沅的生平与学术.....	21
第一节 刘沅生平及其时代理学思潮.....	21
一、刘沅生平.....	21
二、刘沅时期的理学思潮.....	24
第二节 刘沅著作成书、宗旨分析.....	30
一、刘沅著作成书时期分类.....	30
二、刘沅著作宗旨分析.....	33
(一) 刘沅嘉庆时期的著作宗旨.....	33
(二) 刘沅道光时期的著作宗旨.....	41
(三) 刘沅咸丰时期的著作宗旨.....	56
(四) 刘沅其他时期的著作宗旨.....	90
第三节 刘沅理学观著作构成.....	97
第三章 刘沅儒学思想之渊源及对宋明理学之反思.....	100
第一节 刘沅儒学思想之渊源.....	100

一、家学.....	101
二、儒、佛、道.....	102
三、蜀学.....	104
第二节 刘沅对宋明理学的反思.....	106
一、批“无端标理学之名”.....	106
二、批道统之名.....	107
三、批妄作之多，道益支离.....	109
四、批不知佛老之真.....	110
第三节 刘沅对理学家的批评.....	112
一、对韩愈的批评.....	112
二、对周敦颐的批评.....	119
三、对张载的批评.....	126
四、对邵雍的批评.....	132
五、对二程的批评.....	138
六、对朱熹的批评.....	149
第四章 刘沅对宋明理学的继承与发展.....	156
第一节 刘沅对宋明理学的继承.....	156
一、对理学价值观的认同.....	156
二、对理学经学观的肯定与发展.....	158
三、对理学本体论的借鉴.....	159
第二节 刘沅对宋明理学的发展.....	161
一、三教会通.....	162
二、以民为本.....	165
三、重人情，以天理为指导.....	166
四、重视人的价值与尊严.....	169

五、主张阴阳平衡，肯定妇女地位 .....	171
第三节 刘沅理学的心性论 .....	174
一、“心”、“性”的释义 .....	175
二、心非性 .....	176
三、先天、后天说 .....	178
二、复性之学 .....	180
第四节 刘沅理学的理欲观 .....	183
一、以天理定人性 .....	188
二、“过者人欲” .....	191
三、以“养”为“教” .....	198
四、“知行相需” .....	201
第五章 结 论 .....	203
第一节 刘沅学术思想价值 .....	206
一、端正学术发展方向 .....	207
二、结束儒佛道三教思想纷争 .....	209
三、“正三纲”，解放思想 .....	212
四、拓展职业空间，促进了社会稳定 .....	213
第二节 本文研究结论 .....	215
第三节 本文研究不足与展望 .....	218
参考文献 .....	219

## 表目录

表一：刘沅著作年表.....	31
表二：《槐轩全书》巴蜀书社版本.....	32

# 第一章 绪 论

## 一、研究问题

清初，理学虽然在学术上仍占有主导地位，但其弊端已显现出来。清代儒家学者认为，补救这一弊端的最好方法就是重拾古老的经学，以此来纠正或改变空疏浮泛之学风，因此具有哲理化的理学便已完成其使命，随着它的衰微，儒学领域开始出现与传统理学不同的实学之风。实学，以经世致用为宗旨，以朴实考经证史为方法，希望以此方法和宗旨来挽救社会危机。这一实学之风发端于明末，具有鲜明的反思和批评理学立场，明清实学亦是清代汉学产生的根源。乾隆时代，汉学大盛，“之所以称之为汉学，主要是因为当时的儒学各领域大都笼罩在汉代经师所倡导的朴实考据学风之下，在中国儒学史上形成了与先秦诸子学、两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学和宋明理学相媲美的清代汉学。因它产生于乾隆并延伸到嘉庆时期，……又因其学以朴实考经证史为特征也称考据学或朴学。”<sup>1</sup>就学术实质而言，乾嘉汉学就是经学，清初的经学家虽然不像汉学家那样过分投入于崇尚汉人经学，但在推崇经学方面清初的经学家与汉学家却是保持一致的。乾嘉以来大部分学者沉溺于考据之学，忽略了对性与天道之学的探索，最终导致学问的支离和道德的沦丧。刘沅觉察到这一点于是对单纯的考据之学的弊端进行纠正。刘沅对乾嘉实证学风在一定意义上是认同的，但以训诂的方式来遍注群经，要避免明代心学的空疏和乾嘉新理学不注重治心的特点，不步乾嘉学问之后尘。考据之学对于刘沅来说只是一种工具，并非其学主要目的，他真正目的是要彰显性与天道之学，补救历代儒学，纠正乾嘉文字考据和理学不屑训诂之偏。

---

1 汪学群，〈汉学的复兴与发展〉，《中国儒学史·清代卷》（北京：北京大学出版社，2011），页 275。



清初的学术氛围有着一个重要环节，那就是理学的自我反思批评，批评理学的人大多还是理学中人，他们以明遗民自居，他们集中对理学空疏浮泛学风进行批判。随着清朝廷日益稳固，明遗理学大部分也已谢世，他们亦完成了自己的使命，逐步退出历史舞台，为清廷服务的儒臣理学让位。“清廷及儒臣的理学与明遗理学截然不同，就学理而言以尊朱子学为特色，在政治上则与清廷所推行的‘崇儒重道’政策渐趋一致，朱子学已沦为统治者的工具。明遗理学所特有的批判救世精神已荡然无存，替的是服从新朝的统治，朱子学作为官方意识形态对巩固新朝起着不可替代的作用。”<sup>2</sup>虽说朱子学登上庙堂，趋向官方化、政治化，为清政府所服务，但与此同时，其亦失去了明遗理学的宽容与豁达。

康熙和乾隆时代产生了乾嘉汉学，“在政治上，清朝政权巩固，国家统一，民族矛盾得到缓解，社会安定。在经济上，清廷采取了许多有利于发展经济的举措，促进了经济的繁荣，使国库日益充足。政治的巩固、经济实力的增强，以及国家统一、社会安定，为汉学的形成了提供了良好的社会环境，也奠定了雄厚的物质基础。”<sup>3</sup>乾嘉汉学的形成，可以说是清初学者对宋明理学进行批判和总结的必然结果，乾隆对儒家典籍的重视和积极扶持也促使乾嘉汉学的产生，在乾隆的倡导下汉学地位逐渐提升。社会的相对稳定与国家经济状况的好转，为经籍整理工作提供了良好的物质环境。乾嘉汉学的出现结束宋明理学在学术领域中的独尊地位，摆脱了元明以来学术研究的空泛之风，开始以科学、严谨的治学态度治学。在乾嘉汉学取代理学走向鼎盛时，出现了“拘泥经籍”这一极端，尤其是汉学末流只重视形式，不注重精神，抛弃了早期汉学家们训诂求经的治学精神，也有人将从事考据作为谋取功名利禄的工具，因此，败坏了作为一门科学研究——

---

2 汪学群，〈理学的发展与衰落〉，《中国儒学史·清代卷》，页 44。

3 汪学群，〈汉学的复兴与发展〉，《中国儒学史·清代卷》，页 276。

考据学的声誉。在清朝世运江河日下之时，汉学尤其是汉学末流，成为学术界的批判对象。

刘沅生活在“学术多元化”时期，他的思想形成发展随着他的经历与知识的积累愈趋成熟。赵均强在其著作《性与天道 以中贯之一——刘沅与清代新理学的发展》中将刘沅学术思想的产生发展规划为四个时期：一是启蒙时期(1767-1780)，二是科举时期(1780-1796)，三是以学经世时期(1821-1855)。<sup>4</sup>刘沅处于一个学术多变、融合、思想纷乱的时期，自然不能置身世外，因此，其学具有正历代儒学之讹、集儒学之大成，又有整合当时思想文化为一统的高远意图。在刘沅看来，以往的儒学存在不少失误，但也有许多精华。以往儒学的失误在于“一偏”之学，在刘沅看来圣学是“全体”之学。因此，他采取“矫其失，明其正”<sup>5</sup>的方法，对以往儒学进行了认真的筛选，继承了“正”的部分。刘沅对历代儒学采取的是正其讹和会通其精华的方法，使得其学具有了集历代儒家之学的特点。

谭继和在《刘沅：近代中国开端时期的启蒙思想家》中对刘沅有很高的评价，“以道光二十年（1840年）为标志，这正是中国走向近代史的开端，是中华传统文化由古典形态转化为近代化形态的转换之交的时代。刘沅是这个转换之交时代启蒙思潮的一个先驱，是新儒家由理学而心学而新心学不断转化时代，承前（宋明陆、王）启后（晚清、民国新儒家），构建自己新心学体系的通儒，是近代蜀学以今文经学为特征发展到新阶段的代表性人物，是毕生从事中庸、中正、中和的以‘和合思想’为旨归的文化中国命运共同体研究的思想家，是传承春秋孔子开创中国私学文脉而开近代师儒新格局的教育家。”<sup>6</sup>谭继和认为龚自珍和刘沅

4 赵均强，〈辨章学术 考镜源流〉，《性与天道 以中贯之一——刘沅与清代新理学的发展》（郑州：河南人民出版社，2011），页78。

5 [清]刘沅，〈杂问〉，〈拾余四种〉，《槐轩全书》（增补本）（成都：巴蜀书社，2006），第九册，页3691。下引此书，均为该本（增补本）。

6 谭继和，〈刘沅：近代中国开端时期的启蒙思想家〉，《文史杂志》2018年第5期，页26。

分别是东、西部传统文化启蒙的代表人物，二人各有其独特的特点和体系。目前，对龚自珍的研究成果要比刘沅的研究成果丰富的多。无论是从刘沅丰富的著作还是其影响来看，刘沅绝非是一般平庸的儒家学者，其学术思想之丰富，足以在清代学术史上留名，然学术界对影响甚广的槐轩学说的研究可以说是凤毛麟角，可谓是一大怪事哉！近年来虽关于其研究的期刊论文、学位论文和著作的研究逐渐增多，但与其学术相比现如今的研究量仍显不足。

“理学观”在本文中指宋明理学所探讨的问题。宋明理学是以儒家思想内容为主，同时又选择性地吸收了道教与佛学思想。理学心于北宋，南宋时期得以进一步发展，元代呈现出朱陆合流之势，明朝又有新的发挥，虽说理学发展至清代前期渐趋衰落，但其影响至今仍然存在。理学主要研究的是以“性与天道”为中心的哲学问题，“性”，指人性，“天道”即理或天理。围绕着“性与天道”，理学家们又提出“心性”、“义利”、“理欲”、“知行”等范畴。

承上所述，本文的研究问题，就是要全面梳理刘沅对宋明理学的反思，以及他在反思的过程中又继承发展了哪些思想。

在这个研究问题之下，首先展开的子问题之一，就是对第二章刘沅著作的分析，因为它是其理学观的经典依据与基础。刘沅不拘泥于文字训诂，对儒家经典的注释本为求经书中的道。他在对宋儒和清儒旧说批评和扬弃的基础之上，加以继承发展，又在长期的教育和学术活动中创立了重视人情，又以天理为指导的槐轩学派，从学者甚众，足见其学术成就与影响。

其次，本文的子问题之二，就是第四章刘沅对理学的态度问题。刘沅针对理学流弊进行批评的同时，又对理学有所选择地继承与发展。“刘沅重视人情，又以天理为指导，是在价值观上一定程度认同于理学的表现。刘沅对理学的经学观

也基本认同和肯定，在这个过程中他阐发自己的新思想。”<sup>7</sup>刘沅的学术思想为刘咸炘等所继承和发展，体现了槐轩之学的巴蜀文化特色。他的学说具有自己的时代特点，对于今人来说，也极富学术价值，尤其是文化思想价值。近年来，学术界虽对刘沅的学术思想展开了初步探讨，亦得出一批研究成果，但还未对他的理学观进行深入系统地研究，学者对刘沅其人其学知之甚少，导致其学术思想被掩埋太久，至今对于他的学术资源关注度不够，全面论述刘沅哲学思想的文献仍不多见，李学勤先生在为《槐轩全书》增补本题词时指出：“双流刘止唐先生于清嘉道间，授学川西，一本儒宗，兼通二氏，影响深远。惜其遗著湮没不彰，鲜为人知。”<sup>8</sup>

近年来，学者开始重视并研究刘沅，具有代表性的期刊论文有：赵均强的〈《易》贵中正：刘沅《周易恒解》研究〉（2009）、蔡方鹿的〈刘沅对理学的批评〉（2011）、蔡方鹿〈刘沅的先天后天说〉（2012）、谭继和的〈《十三经恒解》——清代儒学转型时期新心学的标志性文献〉（2014）、赵均强〈太极函三为一：清儒刘沅对理学本体论的贡献〉（2014）、谭继和〈刘沅——近代中国开端时期的启蒙思想家〉（2018）等；著作有：赵均强的《性与天道 以中贯之——刘沅与清代新理学的发展》（2011）、吕笑龙主编的《槐轩概述》（2015）、赵敏的《由人而圣而希天：清儒刘沅学术思想研究》（2018）等；目前虽有一些关于研究刘沅的期刊论文和著作，但是对刘沅的理学观的研究不够全面，所以对其进行研究，无疑是很有必要的。

在上述子问题之下，本文接下来的子问题研究，是对刘沅理学的研究。唐宋以来，儒学讨论的核心问题是性与天道、理欲的问题，清代学术也不例外。程朱

---

7 蔡方鹿、刘俊哲、金生杨，〈巴蜀哲学思想的发展脉络〉，《社会科学研究》2013年第2期，页119。

8 [清]刘沅，〈李学勤（题辞）〉，《槐轩全书》，第一册，页2。

理学与陆王心学虽然存有差异，但是理欲问题上持有相同的理欲对立观点。理学发展至乾嘉时代，清代的学者主张以训诂而明道，开辟出天人合一与理欲合一的新理学观点。刘沅的理学思想出现在嘉道时期，其学说会通三教，以中道为权衡，主张“过者人欲”的理欲观。为此，本文以理学核心问题的标准来研究的话，就必须研究他的心性、理欲、三教会通的特点以及其学术史意义。由于刘沅处于对理学持有批评态度的时代背景下，那么他对理学的态度是怎样的，是与乾嘉学者一样持有批评？他又持有怎样的理学观点？这就需要逐步厘清其学术观点与同时代的其他人有什么不同，他的价值在哪里，亦是本文第五章的写作目的。

综上所述，本文的研究问题与子问题可概括如下：

问题：全面梳理刘沅学术著作中关于刘沅对宋明理学的反思与继承。

子问题一：刘沅的著作宗旨

子问题二：刘沅对宋明理学的反思

子问题三：刘沅对宋明理学的继承发展

## 二、研究回顾

通过目前对刘沅学术研究公开发表的学术成果来看，近年来关于刘沅的研究具有一定规模的进展，其中收集到关于刘沅的研究著作有赵均强在其博士论文的基础上修改编著完成的《性与天道 以中贯之一——刘沅与清代新理学的发展》，赵均强认真爬疏了刘沅的学术思想，为研究刘沅三教合一、心性、性命、天道、理欲的思想打下坚实的基础。双流县社会科学界联合会、双流传统文化研习会编撰，吕笑龙主编的《槐轩概述》，该书重点对刘沅生平、槐轩学的基本观点、体系、刘沅对社会的影响以及学术界对刘沅思想的评述进行介绍，此书可以说是普

及刘沅学说的简介读物。赵敏的《由人而圣而希天：清儒刘沅学术思想研究》分析出刘沅思想具有怀古情结的同时还具有革新的抱负。而谭继和与祁和晖笺解的《十三经恒解（笺解本）》选出《槐轩全书》中的核心部分（十三经）尽性点笺，该书对各经的排序依照刘沅对各经的排序，体现了刘沅的经学思路。笺解由“总叙”和“分笺”两部分组成，其中“总叙”部分全面分析论述了刘沅恒解经学的思想价值、特点、对蜀学和经学发展的贡献。“分笺”部分是解释刘沅恒解该经的核心观念、逻辑思路，解析了刘沅对该经解读的卓见。此书为学者深入研究刘沅的经学做出了极大的贡献。

在单篇论文方面，蔡方鹿有五篇对于刘沅思想的研究，分别为〈朱熹与刘沅〉、〈刘沅与理学〉、〈刘沅对理学的批评〉、〈刘沅的先天后天说〉、〈刘沅融合三教的思想〉。刘沅的学术思想可谓是别具一格，他生活于乾嘉时期，他的学术主流却非考据，而是属于理学一派，又以后来学者的眼光对理学提出批评，从融会贯通的视野出发，提出了融合三教的思想。蔡方鹿此数篇论文对研究刘沅的理学思想具有极高的学术价值，如〈刘沅对理学的批评〉虽以对理学的批评为题，文中指出刘沅对理学之名、道统论、心性论、知行观进行了批评，但刘沅并非只是单纯地批评理学，他在批评的过程中对理学亦有所继承。刘平中有三篇相关论文，分别为〈刘沅经学诠释的特点〉、〈刘沅与儒学元典体系重建探析〉与〈尊孔与重经：郭沫若对刘沅经学的发挥与超越〉。刘沅恒解了除了《尔雅》以外的十二部儒家经典，对儒学元典的结构体系进行重新建设，他在恒解儒家经典的时候重视伦理道德的体认与实践，重视经学自身发展需要面临的问题，强调“通经致用”。段渝、戴森宇、单晓娜、涂耀威、李怀宗、胡云云、李敬峰、李科、马旭、孟庆珂、祁

和晖、冉云飞、王兴国、吴晓欣、徐菲、于潇怡、汪启明、苑云童、张涛等人皆有针对刘沅思想研究的单篇论文，涉及范围之广。

马西沙与韩秉方在《中国民间宗教史》一书中设〈刘门教与济幽救阳〉一章，他们视刘沅为民间的宗教家，认为其学说是心学体系，该书除了对刘沅的生平、学术渊源、思想外，还对刘沅的宗教活动及其丹道思想做了进一步的论述，这一点亦是前人论述较少涉及的部分。黄开国与郑星盈所著《巴山蜀水圣哲魂：巴蜀哲学史稿》中有专章〈巴蜀哲学转低估——元明清的巴蜀哲学〉中，有刘沅专节介绍，其虽对刘沅的太极说、理气论等部分思想进行了论述，但对刘沅的评价并不高。西方学者欧福克《四川新津老君山与道教二十四治》一书中亦有专章介绍刘沅与刘门，可谓是西方第一篇关于刘沅的研究文献。

近年来亦有不少关于刘沅的学位论文，如有廖家君、柴方召、陈海恋、高西阳、唐陈缘等，但大多是以经学为题。以上研究成果足以证明刘沅的思想正逐步引起学术界的重视。接下来便将前人关于刘沅的研究成果进行简单分类，划为刘沅经学、理学、宗教等类别，并对重要文献加以论述。

## 1、刘沅经学思想

刘沅的《四书恒解》（包括《大学恒解》、《论语恒解》、《中庸恒解》、《孟子恒解》）《易经恒解》、《书经恒解》、《诗经恒解》、《礼记恒解》、《周官恒解》、《春秋恒解》、《仪礼恒解》、《拾余四种》、《大学古本》、《蒙训》、《槐轩约言》、《正讹》、《槐轩杂著》等皆收入《槐轩全书》。《槐轩全书》是以儒家元典为本，会通儒家哲学、佛家哲学和道家哲学，会通禅佛，融道入儒，归于儒，其论述之精微，乃当世所罕见。刘沅研究学习先圣的儒家经典和佛经的目的并不重在“学术”的效用，而是复礼和复性，使人的人性和和

伦都向善。在十三经“恒解”中可以看出，圣贤之经是救世救人常规教科书，是塾馆学生的教材。他分析经传元典的源流，打破传统传疏的迷惑，用史实、史料打破空疏著述的方法，将经典落实到实处。赵均强在〈《易》贵中正：刘沅《周易恒解》〉研究中指出刘沅的天道观主张阴阳相互平等，此观点是对历来贵阳贱阴的修正，他认为“纲”是德与行，并非是权威与等级，以“《易》贵中正”<sup>9</sup>的观点瓦解了“三纲”说的权威。

刘平中在〈刘沅经学诠释的特点〉中总结出刘沅经学诠释思想的三个特点：

“一是刘沅经学思想与学术批判。……二是刘沅特别强调‘通经致用’……三是刘沅经学思想在近代儒学转型中的积极作用。刘沅作为近代学术启蒙的先驱，治学多元会通，综贯百家，治经重统体，重宏观，重体系建构与人伦实践，对清代嘉道以后今文经学的复兴，尤其蜀中今文经学大师廖平之辈的崛起和裔孙刘咸炘的“推十合一”之学产生了重要影响。”<sup>10</sup>刘平中还认为郭沫若“尊孔重儒”的治学风格是“对刘沅‘恒解’经学为特质的思想的继承与发挥”<sup>11</sup>。吴晓欣认为刘沅“‘《易》之理悉天之理也’的观点则重在说明《易》书何以能够教人修德。以此为基础，刘沅淡化了象数、卜一类的作用，凸显了《易》之义理性的一面，继而提出了‘一部《易经》无非教人修德’的观点，并从中总结出了一系列的修身养德之方法。”<sup>12</sup>圣人设六十四卦之旨是教人修身养德，以维无论。与前儒将《周易》看做趋利避害之书不同，刘沅认为《周易》是在教人明理，于瀟怡、汪启明在〈槐轩易学发微一写于《十三经恒解·周易恒解》刊后〉中说：“刘沅反对把《周易》看作教人卜筮以趋利避害之书，认为《周易》的思想内核在教人明理，

9 赵均强，〈《易》贵中正：刘沅《周易恒解》研究〉，《历史研究》2009年第8期，页23。

10 刘平中，〈刘沅经学诠释的特点〉，《北方文学》2017年第32期，页200。

11 刘平中，〈尊孔与重经：郭沫若对刘沅经学的发挥与超越〉，《郭沫若学刊》2017年第4期，页39。

12 吴晓欣，〈刘沅的“《易》教人修德”〉，《绵阳师范学院学报》2016年第12期，页43。



天地人都为同一理主宰，惟明此理方能知时而为。”<sup>13</sup>他反复强调《周易》之理，强调学《易》要“天人合一”，天、地、人三才是并立存在的关系，不可强分。

“刘沅深入考察、研究了《周易》所论心性之别与道教修养之道的内在关联，以先后天心性思想为基础阐释了两者的关系，不仅厘清了中国传统思想文化脉络中易道会通的演变路径，而且在清代嘉道年间易学、经学发生新变化的背景下，开拓出了独特的治《易》路径并颇有建树，进而推动了中国易学史、经学史及巴蜀哲学的发展。”<sup>14</sup>刘沅的先天之学，不仅倡导三教合一，而且毫不讳言地吸收道家思想以完善儒家的心性理论，认为不能因为后世僧羽的邪妄荒诞之言，而怪罪原初佛老的圣谛本真。因易道融合的文化背景与蜀中道教兴盛的影响，刘沅选择援道注《易》的解经思路。

刘沅在“经学著作《诗经恒解》一书中对《诗经》中多次出现的“君子”一词做了独具特色的诠释。他认为君子必须具备相应的德性，而《诗经》中所体现的最主要的德性即是儒家提倡的贤、义、智三种道德。刘沅在《诗经恒解》中认为君子首先需有德，其德性包含勤政、选贤能和孝。”<sup>15</sup>刘沅认为君子必须是有贤德之人，能够时刻践行“义”，顺理而行，更要拥有辨别是非的能力——智慧，智慧体现在君子身上便是一种智慧的品质与德行——“智德”。

因此，刘沅解经并不单纯的以校对文字的异同，刘沅没有恒解《尔雅》则证明了其虽重视考据，但不究心于语言文字，他实较重阐述天道性命、究理尽性之理。

## 2、刘沅理学思想

---

13 于潇怡、汪启明，〈槐轩易学发微一写于《十三经恒解·周易恒解》刊后〉，《周易研究》2017年第1期，页28。

14 张涛，〈刘沅易道会通思想研究〉，《四川大学学报（哲学社会科学版）》2022年第1期，页60。

15 李怀宗、胡云云，〈刘沅《诗经恒解》中的君子道德〉，《西部学刊》2021年第22期，页103。

在批评传统理学的同时刘沅也对理学予以继承和发展，如他认同理学的价值观。刘沅关于心非性的辩解，一方面扬弃了阳明的心即理、心即性的意思，另一方面又继承了程子、朱熹、阳明思想中心非性、道心为性之说。这意味着，刘沅的心非性之说，对宋明理学心性思想的继承是有选择的。蔡方鹿在《刘沅对理学的批评》中总结到刘沅处于清代中后期，对理学的审视具有一定的时代特色，他主张去理学之道统，直接求之于孔孟之说，论道不必曰统，也不必言绪。刘沅以清代学人的眼光对理学之名、理学道统论、理学心性论、理学知行观的流弊提出了批评，与此同时亦阐发了自己的新思想，这在一定程度上反映了清儒的思想观点及特点。刘沅对宋儒及朱熹《补传》的批评反映了他与理学尤其是朱学具有不同的知行观。<sup>16</sup>对于朱熹的《大学章句》刘沅“从最完整地表征理学价值系统的《大学》之义理骨架‘三纲八目’入手，全盘否定朱子对‘三纲领’的解释，认为朱子所解妄牵己意，师心蔑古，完全背离圣人本旨；进而撇弃朱子以‘格物’为‘八条目’之统领，并以‘诚意’取而代之。”<sup>17</sup>刘沅此番辩驳起到弱化朱熹权威的功用，推进了《大学》由义理向通俗化的转化，进而打破上层学者对圣学的垄断，推动理学向社会中下层的渗透，赋予了社会中下层学者接受圣学的权利，扩大经典的普及面和接受面，使理学真正地走向觉民行道。刘沅在对理学道统论的批评集中在经书文本、传承谱系、思想体系三个方面，“刘沅突破传统学术框架，融合外来文化，对理学‘道统’说进行了批判。”<sup>18</sup>他认为前儒将佛道排除，仅孔孟之道属于道统的范围，这种道统说过于狭隘，不能担负起承续孔孟之学与整顿社会秩序的责任。

---

16 蔡方鹿，〈刘沅对理学的批评〉，《中国哲学史》2011年第4期，页71。

17 李敬峰，〈刘沅对朱子《大学章句》的辩驳及其思想史意义〉，《四川大学学报（哲学社会科学版）》2022年第1期，页61。

18 孟庆珂，〈刘沅道统思想探析〉，《内江师范学院学报》2022年第3期，页100。

刘沅提出的先天后天说，认为先天即孟子所谓的“性善”，后天即孔子所谓的“性相近”。强调先天之心与后天之心的区别，认为先天之心乃以天理为内涵，先天之心即是性，后天之心则或明或暗，不得以后天之心为性。蔡方鹿在《刘沅的先天后天说》中认为宋代理学除了讲先天象数学的邵雍及继承孟子先天性善论的理学家外，对于先天说极少论及，对与先天之说相对应的后天说更是避而不谈。刘沅认为宋儒因对先天之性与后天之心的界限模糊，导致圣人经书之义不明，不明天人合一之大原。因此他为了人们能够正其心，复其性，纠正视后天之心为性的错误，创新性地提出了先天后天说，先天后天之说更加体现了他对理学扬弃和继承，这一观点的提出也是刘沅理学思想的独特之处。<sup>19</sup>陈海恋在其硕士论文中有论述刘沅的先天后天说，他认为：“刘沅在对诸多问题进行了先天与后天的分判析别之后，往往最终会落脚到生命境界的修为与提升上面，即刘沅所说的由后天返先天，或说尽人合天。此种旨趣体现在其易学思想中则是有取坎填离以返先天一说，及修养功夫论；体现在其学术风格上则是他主张惟性为真，倾向于从先天性理的角度审视问题，故其为学能尽除门户之见。”<sup>20</sup>“刘沅的哲学思想中反对理学的‘主静说’，驳斥周敦颐的太极图，认为太极本无图，反对把‘理’等同于太极，主张‘理气不二’，提出了不同于理学家的宇宙生成模式。清代郑钦安完全继承了刘沅的上述哲学观点，相较于养阴学派与温补学派，在其本体论指引下产生了新的生命观，创立了中医扶阳学派。”<sup>21</sup>苑云童、邱浩等人在《刘沅“先后天”特色医学思想探究》中说，“刘止唐一定程度上启发并促进了后世扶阳医学流派的产生和发展，……刘沅从‘先后天’出发认识人体，认为先天无形之气为后天有形之质的主宰，要求医者不能仅着眼于后天脏腑，而应意识到元气才是

19 蔡方鹿，《刘沅的先天后天说》，《社会科学战线》2012年第4期，页28-29。

20 陈海恋，《刘沅先后天视域下的易学思想研究》（山东：山东大学中国哲学硕士论文，2015），页1。

21 余磊、唐农，《论中医扶阳学派对太极学说的重构》，《中医杂志》2020年第1期，页85。

人身立命的根本，应予以重视。”<sup>22</sup>刘沅的先后天之说纠正了前儒偏任其心，将后天之心视之为性的错误同时，解决了不明天人合一之大原的问题，亦启发了后世医学发展，更指出了一条大医之路。

从哲学的角度来看，刘沅的先后天说超出了前儒的“心”、“性”思想，亦是刘沅对理学的一个创新。蔡方鹿在〈刘沅的先天后天说〉中指出在对心性关系的论述上，刘沅既批评佛教以及受佛教影响的宋儒所主张的‘心即性’思想，又强调心与性的弥合，把先天义理之性作为心的内涵，使心之思以理为根据，这又是以性为标准来统合心。刘沅先天后天说的提出，将后天知觉之心与先天浑然之性进行区别，接着他又提出通过存养的功夫，使后天知觉之心通过存养的功夫能够纯乎义理，从而达到后天之心转化为先天之心的目的。刘沅强调了先天之心与后天之心之间的联系、区别及转化，此观点是他先天后天说超出程朱及宋儒的地方，这不仅是对理学的创新，而且在中国哲学史上也是一个创造，因而在学术史上占有重要地位。<sup>23</sup>唐炜琛在〈槐轩哲学对中医火神派的影响—从易学的角度看〉重对刘沅的评价为：“槐轩作为清末蜀中一代儒家大师，不仅兼通儒释道三教，且长期亲身修习道家养生之术，效验非常，这一点即便从中国历史上看，也是不多见的。更加难得的是，槐轩以其深厚的儒道理论素养和养生实践，结合其对中国传统医学的研修，创发出一套既具有鲜明地方特色，又具有完整的理论和成功实践案例的火神派学说。”<sup>24</sup>刘沅的学生郑钦安继承并发扬了刘沅的养生术，不仅丰富了儒道养生理论，还对中国医学的进步作出了卓越贡献。

### 3、刘沅宗教观

---

22 苑云童、邱浩等人，〈刘沅“先后天”特色医学思想探究〉，《中医杂志》2019年第19期，页1704-1707。

23 蔡方鹿，〈刘沅的先天后天说〉，《社会科学战线》2012年第4期，页31。

24 唐炜琛，〈槐轩哲学对医火神派的影响—从易学的角度看〉，《宜宾学院学报》2018年第4期，页17。

刘沅学说主张三教会通，他治学以阐发儒家经典中古圣贤精言微意来作为学术理论的基石，其治学风格严谨，避免了空疏的学风，对佛、道都有所吸取，特别是道教的思想。谭继和说：“刘沅之学是会通儒释道三教之学，其会通思想的来源是《周易》。”<sup>25</sup>单晓娜、涂耀威认为：“刘沅贯通三教，在《大学》诠释中融儒入道最为明显，最直接的体现其具有丹经性质的《大学要言》。而在《大学》的诠释中，刘沅对‘气’概念的重视，对生命的珍爱，强调师授的重要性，均受到道家修养论的影响。”<sup>26</sup>李豫川认为刘沅“熔儒、道、佛三教旨归于一炉，显然是受了静一道人、野云老人的影响。”<sup>27</sup>冉云飞说：“刘沅在注释经典时力推孔孟，猛辟韩愈，特别是程朱、王阳明等人之非。说他们混乱孔孟的原旨，力主儒佛道三教合一。他主张存心养性，并不止于成贤希圣，而且认为如此会延年益寿，与宗教相连的感应思想自为其继承，最终发展成了颇有影响的民间宗教‘刘门，’”<sup>28</sup>由此可知，刘沅会通儒、释、道之学有两个特点：一、在研究方法上强调“变通”；二、儒与佛学的会通，丰富的儒学的内涵与思维形态。而会通佛学必须以“实践伦常”为出发点和以禅学解儒意。马西沙与韩秉方说：“刘沅的哲学思想体系源于宋明陆王心学一脉，又与两宋以来丹道思想合一，遂形成刘门教的宗教教义的基础。”<sup>29</sup>李怀宗在《刘沅与道家关系探究》中“考察刘沅之人生历程和思想发展以及他的著作，独特的经历使他与道结缘且发生观念改变，后又写作和注释了许多道学著述。老子授道、道者性也、道者天理、道在伦常等均是刘沅对老子及道家之‘道’的认识。就具体实践而言，刘沅以‘道’为核心创

25 谭继和，〈《十三经恒解》—清代儒学转型时期新心学的标志性文献〉，《国学》2014年00期，页153。

26 单晓娜、涂耀威，〈贯通儒道：刘沅对儒家经典《大学》的创造性诠释〉，《武汉纺织大学学报》2018年第5期，页79。

27 李豫川，〈近代四川道教名人刘沅〉，《中国道教》1998年第2期，页53。

28 冉云飞，〈天地无穷道岂穷：教育家、学者刘沅家族传奇〉，《四川文学》2020年第2期，页2。

29 马西沙、韩秉方，〈刘门教与济幽救阳〉，《中国民间宗教史》（北京：中国社会科学出版社，2004），下册，页1014。

立了刘门科仪、丹法及槐轩医道。这充分体现了刘沅与道家、道教深刻的渊源。”

<sup>30</sup>王兴国指出：“刘沅开创的槐轩学派可谓成都历史上影响十分深远的的一个以儒家精神为本，并汇通儒、道、佛诸家学说于一体的学术流派和文化品牌。”<sup>31</sup>青年时期的刘沅身体羸弱，在拜师野云老人后，重获生机，近耄耋之年才逝世，此番经历使其至为信奉遵从道家的养生丹道思想，因此，在他的学术思想中道家思想占有重要位置。卓新平为赵敏的著作《由人而圣而希天：清儒刘沅学术思想研究》作序，分析刘沅的思想涉及到天、君、师、民等方面。“其思路从原初孔孟之道，经宋明理学而直通近现代儒学的发展，其思考则融通儒、佛、道而为精神论道之大成。其中有怀旧、思古的情结，亦不乏革新、开创的抱负。然其侧重却清晰可辨，若审视其思想体系之整全，则可看出槐轩对精神之道的探索颇具‘圣人情结’，他特别强调要以‘圣人之尺’来衡量人生。所以，这一复杂曲折、跌宕起伏的精神史乃世人问‘道’、探‘道’、求‘道’之旅。”<sup>32</sup>赵敏就已有的论说将刘沅的思想特性用八个字概括为：“归宗孔孟，融通三教。”<sup>33</sup>

马西沙与韩秉方评价刘沅为特立独行的宗教家，刘沅讲学五十余年，后人多称其教为刘沅道、槐轩道，又俗称刘门或刘门教。“刘门教不同于传统的弥勒教、白莲教，也不同于明中叶以来产生的罗祖教等一系列新型教派，而与明嘉靖、万历年间在闽中同世的三一教及晚清在山东肥城问世的黄崖教同出一源。……刘沅教业的真正继承者是刘根文，在刘根文掌教的二十余年间，刘门教从创宗的理论缔造阶段，发展到扩充教门，以实践活动为主的阶段。这一阶段宗教实践活动有

---

30 李怀宗，〈刘沅与道家关系探究〉，《宗教学研究》2019年第2期，页87。

31 王兴国，〈“槐轩”刘门成都旧学与书画世家〉，《先锋》2017年第5期，页63。

32 赵敏，〈卓新平（序）〉，《由人而圣而希天：清儒刘沅学术思想研究》（北京：社会科学文献出版社，2018），页2。

33 赵敏，〈前言〉，《由人而圣而希天：清儒刘沅学术思想研究》，页1。

三种：一是以洪学形式传授气功，二是大规模地实行类似道家的斋箫活动，三是发展慈善事业。”<sup>34</sup>刘门的慈善事业尚有稳定地方的功能，不可一笔抹杀。

#### 4、其他

刘沅的《法言会纂》有虚受斋版、《藏外道书》版、扶经堂版、延庆寺版、凝善堂版等五个版本。徐菲通过介绍《法言会纂》的作者及与刘门的关系后，得出刘沅与法言坛的建立、《法言会纂》的修订脱离不了关系。徐菲在〈《法言会纂》的版本、结构及“刘门”的关系〉中提到“据《中国民族民间乐曲集成四川卷·成都青羊区卷》云：‘法言坛系清代四川著名思想家刘沅所创。刘止唐先生毕生潜研孔孟之学，著作颇丰，门人甚众。清嘉庆年间，先生鉴于世俗羽流祈祷之可以，半多鄙诞，乃收集道教广成诸坛祀神科仪，借鉴其形式，从中选其部分，以三教同源之观点，贯以孔孟精学，删削鄙俗，修撰文辞，使归雅训，开创法言坛。配以雅正乐曲和大、细乐伴奏，作为刘氏家族及其亲友、门人祈禳祭祀之用，自清嘉庆以来到解放百余年间，广泛流传于成都临近州县。’”<sup>35</sup>由此可见，《法言会纂》的编纂和推广与刘门有着密不可分的联系。由刘濯诗集《弃余录》和刘沅诗集《槐轩韵语》组成的《壘簏集》编入《槐轩全书》，马旭认为：“《壘簏集》中还有一些诗歌记录了清中期四川历史的变迁，其中包括清中期四川社会史，是四川人民现实生活的写照；清中期四川民俗史则是四川民俗民风的再现，这些文献对地方史的研究具有重要价值。”<sup>36</sup>《壘簏集》中记载了关于蜀人新年的民风、民俗，为巴蜀地域文化的宣扬，以及对巴蜀地区历史的研究《壘簏集》提供了重要线索。

34 马西沙、韩秉方，《中国宗教史》下册（北京：中国社会科学出版社，2004），页 1006-1024。

35 徐菲，〈《法言会纂》的版本、结构及“刘门”的关系〉，《中华文化论坛》2016年第4期，页 82。

36 马旭，〈论《壘簏集》的地域文化价值〉，《西南交通大学学报（社会科学版）》2022年第23卷，页 42。

通过以上对“刘沅学经学思想”、“刘沅理学观”与“刘沅宗教观”、“其他”的研究，可以看出，关于刘沅的研究近些年主要集中在刘沅与《易》、《诗经》、《十三经恒解》、先天后天、三教合一等方面，虽出现了一些有代表性的研究者，但其研究成果只是概括式的介绍，还没有进行过深入的研究。虽然学术界对刘沅的理学观的研究也取得了一些比较重要的成果，但是对刘沅的理学观也只是分门别类的研究，未能将刘沅的理学观做出一个整体、综合、系统的研究。由于刘沅思想本身就是经学、理学、儒佛道等相互贯通而构成，刘沅经学思想与其理学观本身就是统一于刘沅思想的，是一个整体。因此，对刘沅的理学观研究不足，不能不说是一个遗憾。有一些学者，对刘沅理学观作过个案研究，也不乏深刻的见解，但没有把理学观与刘沅这一整体联系起来，从而构成一个有机联系的系统，故未能揭示出刘沅理学观之总体特征。目前的研究现状与作为“一本儒宗，兼通二氏”，著作丰富，讲经传学，弟子遍布各地的“川西夫子”<sup>37</sup>之地位不相称。

### 三、研究方法

#### 文献分析法

研究本课题要使用文献分析法，“文献分析法是指通过搜集、鉴别、整理某一研究主题的相关文献，并对文献内容进行系统、客观、量化的分析来获取信息，进而形成对事实科学认识的一种研究方法。”<sup>38</sup>首先，充分利用图书馆与网络资源，对研究课题相关的文献资料加以收集。其次，对搜集到资料进行分类整理。最后，在全方面了解目前研究状况的基础上，梳理出适合于本课题的研究成果，

---

37 [清]刘沅，〈国史馆本传〉，《槐轩全书》第一册，页7。

38 黄李辉、阮永平〈文献分析法在我国管理会计研究中的应用——基于33篇样本文献的分析〉，《研究与创新》2017年第4期，页40。



以便进一步深入的研究。把刘沅经学与理学置于中国哲学、经学、理学发展史的大背景之下，以刘沅经学与理学为点，以清代经学与理学为面，以整个中国经学史、理学史为线，通过点、面、线的结合，在三者相互联系之中作比较，以全面、深入、系统地来研究刘沅的理学观，及其在中国学术史上的地位。

整篇论文的材料主要来源于《槐轩全书》十册和《十三经恒解》（笺解本）十册，刘沅的经学观都体现在其对十三经的恒解里面。《十三经恒解》（笺解本）是选出《槐轩全书》中的核心部分，加以点校笺题。写作开始前就需要对刘沅著作进行分门别类，他的学术涉范围极为广泛，如果不能先将其分类，后期阅读研究将十分困难。通过文献分析法得出以下信息，一是《槐轩全书》中的《正讹》篇集中体现了刘沅对理学大师和理学的批评，是论述刘沅对理学家及理学的批评的主要依据；二是刘沅的理欲观、心性论主要集中在《槐轩约言》、《正讹》、《子问》、《又问》、《俗言》、《大学恒解》、《论语恒解》、《周易恒解》、《礼记恒解》、《大学古本质言》和《拾余四种》等。

本文第二章内容主要是对刘沅著作进行分析，在对其著作进行分类时，需使用此研究方法进行梳理与考证。

### **理学视域下的共时与历时相结合的研究法**

根据张立文、陈来对理学的解读开展共时与历时相结合的研究法，共时和历时相结合的研究方法，最初是索绪尔针对语言研究而提出的方法，即“将语言分为共时语言和历时语言两部分，共时语言学研究同一个集体意识感觉到的各项同时存在并构成系统的要素间的逻辑关系和心理关系。历时语言学，相反地，研究各项不是同一个集体意识所感觉到的相连续要素之间的关系，这些要素一个代替

一个，彼此间不构成系统。”<sup>39</sup>之后该方法在学术界被广泛应用于其他各研究领域，如社会学、文学、哲学领域等。**共时性研究的角度：**将刘沅理学观置于清代哲学中，与其同时代的学者思想相比较，深入地来研究刘沅理学观与同时代学者的相同点与不同之处，及其在清代学术史上的地位。**历时性研究的角度：**刘沅的理学观有继承发展前儒的观点，这就需把刘沅的理学观置于中国哲学发展史的大背景之下，在相互联系中，作纵横比较，以便全面、系统、深入地研究刘沅理学观，他的理学观有哪些是继承了前儒的研究成果，又有哪些观点与前儒不同。

## 2、归纳总结法

将刘沅的理学观放在清代理学史、清代学术史的框架下对其进行归纳总结，衡量刘沅的学术史价值。“事出有因”，很多事物都有因果关系，原因和结果在时间上是先后相继的，前因后果，因此研究某一现象前，必须在先于它的现象中寻找原因。刘沅为何反对高标道德，认为“过者人欲”，为什么说“心”非“性”，为何要正三纲等主张。研究刘沅所提出的学术主张，需要在他当时所生活的时代背景中去寻找原因。可以在清代学术史中，通过对梁启超《清代学术概论》、钱穆《中国思想史》、吕思勉《中国通史》、汪学群的《中国儒学史·清代卷》、龚书铎主编的《清代理学史》、萧一山的《清代通史》等清代学术相关的著作分析来梳理刘沅的学术主张提出的原因。

归纳总结是指把事物集中起来，通过分析得出的结论，做出具有总结性的结论。通过对刘沅理学观的内容及特点分析、整理归纳，在清代学术史的框架下对其重新定位，总结分析刘沅的理学观对研究清代学术史具有哪些意义。

---

39 费尔迪南·德·索绪尔著、高名凯译，《普通语言学教程（中译本）》（北京：商务印书馆，1980），页 245。

## 四、研究意义

刘沅作为传统文化形态在古代与近代转化时期的启蒙先驱，其学虽未得到学术界的广泛关注，但亦有少数学者对其人及其学进行探索，如张舜徽言：“沅一生课徒，至七十年之久，而为书至百数十卷之多。以如许功力，而年登大耋，可谓塾师之雄也。”<sup>40</sup>南怀瑾认为刘沅“初以博学鸿儒，不猎功名，归而学道，……以儒者而兼弘佛道之学，著作等身，名震当世，……而其实质，亦为儒化佛道之另一教门。”<sup>41</sup>此言道明刘沅学术尽除门户之见，务求当于经义，融合三教之精微而归本儒宗。

从目前所收集到的材料来看，目前对刘沅的研究大多停留在对其生平与学术的概括阶段，还未进行深入的探讨研究，而刘沅的著作大部分收录于《槐轩全书》，此书内容之宏富，具有很高的研究价值，然当下对刘沅及其著作的研究不足，可谓是学术界上的一大疏漏。通过对刘沅著作《槐轩全书》的研读，可发现其学说的独特创新之处，很值得去深入地挖掘研究。本文之所以集中研究刘沅的理学观，意义在于：由其理学观点入手，能更好的抓住其学术思想特点，他在批评理学及理学家的时候，亦避免不了受其影响，故刘沅在批评理学的过程中亦在阐发其思想。对刘沅理学观的研究，可以了解其核心思想，进而挖掘其学说思想内涵，亦可以更深入地认识和还原刘沅在清代中国学术史上的特殊地位。目前学术界对刘沅的理学观研究不够，又或是对其研究只流于表面。本文以《槐轩全书》为主，参考其他著作，深入挖掘与探讨刘沅的理学观，对其思想理论体系的研究具有一定的价值。

---

40 张舜徽，〈槐轩杂著卷四〉，《清人文集别录》（北京：中华书局，1963），卷十二，页332。

41 南怀瑾，〈禅宗与理学〉，《禅海蠡测》（上海：复旦大学出版社，2002），页269。

## 第二章 刘沅的生平与学术

研究刘沅对宋明理学之批评与展开，需要追本溯源，一个人的学术思想产生与其个人经历和社会存在历史条件有着密不可分的联系。本章节就刘沅的生平和其生活的时代思潮进行客观的评价。

### 第一节 刘沅生平及其时代理学思潮

在对刘沅生活的时代理学思潮进行介绍之前，先要对其个人经历进行简要客观的介绍。

#### 一、刘沅生平

刘沅，字止唐，一字讷如，号清阳居士，他“出生于清乾隆三十三年（1768年），卒于咸丰五年（1855年），享年88岁。”<sup>42</sup>是清代四川著名的教育家、思想家、儒学大师。据《槐轩杂著》所载刘沅“本居双流云栖里，家有古槐，因以名轩。徙居省垣纯化街，亦有三槐，故仍之不改。”<sup>43</sup>因其所居之处有三棵槐树，故号为“槐轩”，世称其为“槐轩先生”。清国史馆为其立传，尊称其为“塾师之雄”、“川西夫子”。刘沅家学渊源深厚，其六世祖刘宇舟乃明朝武将，曾祖刘嘉珍独甘淡泊，尤耽典籍，其父刘汝钦，精通《易经》，在乡享有豪士之名。刘沅传承祖学又得名师指授（野云老人），潜心圣贤之道，悟儒、释、道三教之理，其学术体系与理论方法自成一派。他的学术体系主张理论与实践相并重，讲“知行并进”，终身实践大学之道，对孔孟之学多有发明。刘沅会通三教，遍注群经，破除门户之见，传经讲学，弟子数千人遍布各地，世称“槐轩学派”。后

42 段渝，〈一代大儒刘沅及其《槐轩全书》〉，《社会科学战线》2007年02期，页142。

43 [清]刘沅，〈槐轩记〉，〈槐轩杂著〉卷三，《槐轩全书》，第九册，页3422。

期因以道养性援儒，实践内丹功夫，人们误会刘沅是崇尚道教的道士，因此他与他的弟子又被称之为“刘门道”。

刘沅生长的年代刚好是中国古典历史向近代转型的大变局开端的前后时期，他的学术思想虽然还处在传统儒学的体系范围之内，但毕竟是处于大变局的前后时期，他或多或少也受到了近代启蒙思想的感染。因四川地理环境的影响，文化信息有些蔽塞，面对西方文化传入时，他在文化上产生了危机意识，坚持“从事于圣学”的主张。

刘沅少年时期跟随其父刘汝钦学习儒家经典《四书》、《五经》，其父是一位具有独立思想的人，他对某一种学说并不是完全接受，在教刘沅《四书》、《五经》的同时嘱咐说，先儒在诠释《四书》、《五经》时存在许多字句上的疏漏和差错，嘱咐他日后要修改这些错误。“予少时，先大夫语以经义多讹，异日必当补注。今予注四子六经毕，而所天已远，重过板桥能无恻恻！”<sup>44</sup>后来刘沅遵父遗命，遍注群经，为之补注，名曰“恒解”。

乾隆五十年（1785）刘沅入双流县。乾隆五十二年（1787），刘沅从敬莲舫先生游。次年，刘沅选拔明经。乾隆五十四年（1789），其父卒。乾隆五十七年（1792）由拔贡中式举人。相继乾隆五十八年（1793）、乾隆六十年（1795）、嘉庆元年（1796）刘沅和刘濯兄弟二人三次赴京科考，徒经紫柏山时，刘沅遇到他一生当中的第一位奇人“静一道人”，他与“遇静一道人，谈修养之道，讶其与吾儒同。45道人惠《道德经注》，系纯阳子作。”<sup>46</sup>认为道教的修养之道与儒家有相同之处，与静一道人的相遇使刘沅初步窥探到道家的养身学与儒家之间存有千丝万缕的关系，这是刘沅较早接触道家养生的经历，为其学术开辟了一条“贯

44 [清]刘沅，〈中秋族孙恒春招饮戏赠〉，〈壘簾集〉卷十，《槐轩全书》，第十册，页3824。

45 赵均强，〈知人〉，《性与天道 以中贯之一——刘沅与清代新理学的发展》，页44-45。

46 [清]刘沅，〈自叙示子〉，〈槐轩杂著〉卷四，《槐轩全书》，第九册，页3473。

通儒道”的道路。

刘沅命运自科举受挫以后发生了重大变化，他晚年回忆说：“归来，二犹子殇逝，邻人侵越先莹。母痛孙，忧愤，病亦剧。愚亦疲惫殊甚，如七八十者。恐不及终母之养，药饵罔效。”<sup>47</sup>在刘沅绝望之际遇到了改变他人生命运的第二位奇人“野云老人”，“忽道遇卖药老人，形容殊异，心爱敬之，求示延年之方，老人曰：‘人身自有长生药，尔知否。’曰：‘不知也。’老人曰：‘先天虚无一气，天之所以为天即人之所以为人，存神养气即存心养性。歧而视之是以仁者寿大德必寿之理不明，而却老独在神仙。尔反求诸身心可也。’予拜而受教，荏苒八年。甲子初夏，老人辞去。愚亦稍有所知，乃益励修存，自隐微以暨于酬应万端，惴惴不敢或苟。乙酉，部文截取，以知县用，在京数月，当得天门县知县。念捧檄愿违，改授京职而归。丙戌，长子芴林忽殇。次年得尔松文，至八十生八儿，忽忽今将九十矣。”<sup>48</sup>又说：“下第归来，家贫亲老，聊尽豚犬之私。邂逅野云老人，示以穷理尽性、内外本末之功。老人氏李，字果圆，不欲求名于世，往来启导，七载有余。稍知省躬苦学，忽忽五十八年矣。”<sup>49</sup>在其 59 岁时因“部文截取”而获得“以知县用”的殊荣。刘沅 60 岁后“在京数月，当得天门县知县。念捧檄愿违，改授京职而归。”60 岁以后，刘沅连得八子，在回顾一生时说其尝尽各种辛苦，“几如再世”。

刘沅一生中曾遇到静一道人与野云老人两位奇人，其中野云老人对他的影响至关重要。刘沅曾感慨道：“回思平生，辛苦备尝，几如再世。使不遇野云，早归大暮。野云老人，隐君子也。”<sup>50</sup>刘沅拜野云老人为师，他言：“又得野云老

47 [清]刘沅，〈自叙示子〉，〈槐轩杂著〉卷四，《槐轩全书》，第九册，页 3473。

48 [清]刘沅，〈自叙示子〉，〈槐轩杂著〉卷四，《槐轩全书》，第九册，页 3473-3474。

49 [清]刘沅，〈子问〉卷二，《槐轩全书》，第十册，页 3896。

50 [清]刘沅，〈自叙示子〉，〈槐轩杂著〉卷四，《槐轩全书》，第九册，页 3896。

人，为陈大义，乃知天人一气，圣固可为，无愧家修，乃能廷献也。……道固人人所有，圣人亦人人可为。”<sup>51</sup>野云老人传授给刘沅的“仁者寿，大德必寿”与“存神养气即存心养性”，其实质是儒家修身与道教内丹术二者的融合。

## 二、刘沅时期的理学思潮

理学是中国思想文化发展的里程碑，由北宋时期创立，到南宋时期的大发展、元代时期的朱学向心学的转变、明代时期的心学盛行。理学在发展演变过程中又分化出各个不同的思潮：程朱为代表的理本论、张载为代表的气本论，陆王为代表的心本论，胡宏与张栻为代表的性本论。

天理论哲学体系由二程创立，朱熹的思想直接来源于二程，因此，人们常以程朱来并称他们的学术思想。理本论认为宇宙的本原是理，理亦是万物存在的根据，将儒家伦理与哲学本体论统一于天理。陆王心学盛行于明中叶以后的一百年间。南宋末，程朱理学被定为官学，亦成为人们获取高官厚禄的手段，随着时间的发展，其流弊日益显露，朱学便逐渐被明代的心学所取代。明代的王阳明提出“致良知”，将良知说纳入心学体系之中，他的心学思想是对陆九渊心学的继承与发展。陆王心学将心与儒家伦理等同，重视心的本原地位和主体的能动性。气本论由北宋张载开创，气本论亦可称之为气学，气本论以气为宇宙本原。如在张载的哲学体系里，道与理皆统一于气，气是最高范畴的理论。性本论是以性为宇宙本体，向世陵认为：“性学与道学、心学、气学四系的提出，目的在弥补两大三系说或漏掉性学或否定气学的不足，以便更准确地反映和更恰当地解释宋明理

---

51 [清]刘沅，〈复王雪峤书〉，〈槐轩杂著〉卷三，《槐轩全书》，第九册，页3432。

学的理论体系及其历史发展。”<sup>52</sup>性在胡宏的学术思想中为最高范畴，他认为心不是本体，性才是本体，心与性不能并列，这与陆王心性一元论的学术思想不同，他认为理、心、气皆从属于性。张栻承袭其师胡宏的性学思想，以性为宇宙本体，并将性与天命联系起来，认为性超越形体之上，有了性才有事物的形体和事物的本身。

理学因内部思想理论的分化而分化出不同的派别，不管各派存在多少差异，但他们在维护义理上是一致的。蔡方鹿曾大致讲过理学兴起的思想渊源，他说：“先秦孔孟儒学、儒学道统思想、唐中叶以来重视‘四书’的思想、宋学义理思想、唐以来三教互补思想。”<sup>53</sup>理学亦被称之为宋代的新儒学，是对先秦孔孟之学的继承、创新发展，并不是对原始儒学思想的“异化”，更何况理学家将孔孟儒家思想看作为自己思想的源头，皆认为自己的学术思想是从孔孟那里承袭而来。理学的兴起主要针对的是佛老的盛行对儒家思想的冲击，汉唐训诂之学主张疏不破注，缺乏时代性，导致儒学发展停滞。

理学作为传统社会后期的统治思想，北宋时期是其建立与发展期，其中韩愈、李翱及“宋初三先生”所代表的儒学复兴运动为理学的出现扫清了道路，周敦颐开始使用理学的基本范畴“理”，史称其为理学开山，朱熹是宋代理学集大成者。元代的理学起着承上启下的作用，上承程朱理学，下启王阳明心学。发展至明代中期，由于社会危机加深，有识之士怀着经邦济世的责任感，希望对传统的儒家思想进行改造，王阳明心学便应运而生。清代初期，理学家开始进行反思明王朝灭亡的原因，随着乾嘉汉学的兴盛与衰落、调和朱陆、今文经学复兴，清代呈现

---

52 向世陵，〈性学的体系与四系之间〉，《理气性心之间——宋明理学的分系与四系》（北京：人民出版社，2008），页 265。

53 蔡方鹿，〈由宋学到理学〉，《中国经学与宋明理学研究》（北京：人民出版社，2011），上册，页 159。



出了“学术多元化”的氛围。这些背景都是我们研究刘沅学术的时代条件和认知前提。

### （一）康熙、雍正、乾隆三朝皇帝对理学的态度

康熙尤为尊崇朱熹，对程朱理学甚为推重。他曾明确赞许朱熹，他说：“宋儒朱子，注释群经，阐发道理，凡所著作及编纂之书，皆明白精确，归于大中至正，经今五百余年，知学之人无敢疵议。朕以为孔孟之后，有裨斯文者，朱子之功，最为弘巨。”<sup>54</sup>康熙认为程朱理学思想具有可强化现有的伦理观念的作用，尤为重要，对巩固政权统治方面程朱理学最为有用。所以，他选择理学作为清王朝的官方学术和统治思想。雍正在位时，采取了儒、佛、道各取所需的政策，改变了康熙独尊理学的做法。

乾隆即位后反对雍正优待僧道的做法，再次将目光投向程朱理学，乾隆初年对理学的推崇最为明显，如1740年颁布长篇谕旨倡导学者精研理学，读宋儒之书，更是对批评程朱学说的学者或著作持有拒斥的态度，乾隆对程朱理学的推崇大概持续了21年。1756年起，乾隆开始对朱子学说提出质疑，乾隆想要强化专制统治，维护君主的绝对权威，但随着它对宋儒诸书的深入了解，越发的发现宋儒对儒家经典中的某些解释不利于加强专制统治。还有一些理学名臣为了争夺利益而明争暗斗，结党营私，他们之间的朋党之争间接地影响到政权的稳定，乾隆对此甚为反感、厌恶，发现那些他素来敬重的大臣原来是一帮口是心非的伪君子、假道学，渐渐地，乾隆不再优礼程朱理学，有了摒弃它的倾向。

### （二）学术多元化

对于经学的研究在康熙朝后期至乾隆朝前期是有些落后的，虽有士人潜学经学，然惜其不得研经之法，对学界影响甚微。至“惠栋、戴震两人，将前人的研

54 [清]梁国治，〈康熙五十一年〉，〈钦定国子监志〉卷一，载《文渊阁四库全书》，第600册，页14。

究方法不断完善、精细，并加以拓展，使清人在经学、史学的研究上走向了古典学术的最高峰；在对儒学传统的选择与接受上，他们也承前启后，充分展现了清代儒学迥异于宋明学术的风貌，为后来者开启无数法门，是当之无愧的经学大师。在他们身后，是更多的学术宗师与名家，再然后，是整个江南、京师学界风气的演变。汉学势力，至乾嘉之际臻于极盛。”<sup>55</sup>对于乾嘉学术兴盛的原因，刘奕统论前人（梁任公、胡适之、钱宾四）的种种看法，归纳为两种视角，“一是相对单纯的学术史、政治社会史视角，一是学术史之外，更加重视其思想史意义的研究视角。”<sup>56</sup>孟森言：“惟乾隆以来多朴学，知人论世之文，易触时忌，一概不敢从事，移其心力，毕注于经学，毕注于名物训诂之考订，所成就亦超出前儒之上。此则为清世种族之祸所驱迫，而使聪明才智出于一途，其弊至于不敢论古，不敢论人，不敢论前人之气节，不敢涉前朝亡国时之正义。此止养成莫谈国事之风气，不知廉耻之士夫，为亡国种其远因者也。”<sup>57</sup>认为清帝的禁书与文字狱之措施，致士人恐触时忌，使其不敢不敢论人、论古，士人移其心力，毕注于名物训诂，养成不谈国事之风气。总之，乾嘉汉学的兴盛存在着众多原因，最主要的是其适应了学术发展的规律，虽说当时的宋学在学术界的地位有所下降，但程朱理学依然居于官方统治思想的地位，《四书章句集注》依然是科举考试的依据，儒者所尊行的依然是程朱理学所提倡的纲常伦理。

乾隆、嘉庆、道光年间，汉学家与宋学家之间的确存有门户之见，有的学者，带着强烈的偏见，只提对自己有利的，回避或者掩盖对自己不利的观点。但不应过于夸大二者之间的矛盾，应全面看待汉学与宋学之间的关系。清代亦有众多学者持有汉学、宋学兼采的观点，如戴震认为：“圣人之道在《六经》，汉儒得其

55 刘奕，〈与文学的相互凝视〉，《乾嘉经学家文学思想》（上海：上海古籍出版社，2012），页 22。

56 刘奕，〈与文学的相互凝视〉，《乾嘉经学家文学思想》，页 22。

57 孟森，〈全盛〉，《清史讲义》（北京：中华书局，2006），页 306。

制数，失其义理；宋儒得其义理，失其制数。”<sup>58</sup>戴震在此对汉学、宋学进行了恰如其分的评论，《四库全书总目》对宋儒的著作亦有称许，如对朱熹的《四书章句集注》评论：

《中庸》虽不从郑注，而实较郑注为精密。盖考证之学，宋儒不及汉儒；义理之学，汉儒亦不及宋儒。言岂一端，要各有当。……观其去取，具有鉴裁，尤不必定执古义相争也。……大抵朱子平生精力殫于《四书》，其辨析疑似，辨别毫厘，实远在《易本义》、《诗集传》上。读其书者，要当于大义微言求其根本。明以来攻朱子者务摭其名物制度之疏，尊朱子者又并此节而回护之。是均门户之见，乌识朱子著书之意乎！

59

汉学家亦有主张兼采者人，如程晋芳治经综合百家，出入贯穿汉、宋诸儒之说。阮元亦认为在汉学、宋学的问题上不应取偏，应“持汉、宋学之平”<sup>60</sup>，龚自珍评价阮元是“汇汉、宋之全”<sup>61</sup>。

宋学家也有主张调和汉宋的学者，如方东树对汉学诸家虽有所不满，但他却肯定了汉学音韵训诂的成绩，他说：“考汉学诸人，于天文、术算、训诂、小学、考证、舆地、名物、制度，诚有足补前贤，裨后学者。”<sup>62</sup>翁方纲批评当时的学者专以攻击二程和朱熹为事的汉学家，认为汉学家虽然以考订为务，然考订仍需以义理为主。需要注意的是，虽然汉学家与宋学家都有调和、兼采汉宋，但宗汉与宗宋的学者在调和的时候是存有偏见的。宗宋的学者以宋学为主，汉学为辅，

58 [清]戴震，〈与方希原书〉，〈东原文集〉卷九，《戴震全书》，第六册，页373。

59 [宋]朱熹，〈提要〉，〈四书章句集注〉，载《文渊阁四库全书》，第197册，页2。

60 [清]阮元，〈拟国史儒林传序〉，《擘经室集》（北京：中华书局，1993），上册，页37。

61 [清]龚自珍，〈阮尚书年谱第一序〉，《龚自珍全集》（上海：上海古籍出版社，1999），页227。

62 [清]方东树，〈汉学商兑〉，《汉学师承记（外二种）》（上海：三联书店，1998），页403。

宗汉的学者则是以汉为主，以宋为辅。

汉学由鼎盛之期开始下滑，出现了危机。嘉道时期，汉学末流在治学上的弊端愈加明显，甚至已经到了危害到学术发展的地步。有识之士对此弊端亦早有所察觉，如章学诚言：“今日学者风气，征实太多，发挥太少，有如桑蚕食叶而不能抽丝。”<sup>63</sup>章学诚的学问虽然与汉学家存有异处，但其对汉学的指正大体属实。同为汉学家的焦循也有对汉学家的某些做法不认同，他认为经学有其自己的源流，不赞成用考据代替对经学的研究。求“道”是经学研究的最终目的，大多汉学家是认同“经之所至者，道也”的观点。然而，汉学末流却将手段作为目的，沉迷于“考据”而不问其他。嘉道之际，各种社会矛盾日益尖锐，国家已经是千疮百孔，“康乾盛世”已是过眼云烟。当时的清政府面临着内部与外部危机，内部是社会黑暗、人民反抗、政治腐败，外部是西方列强利用各种手段进行侵略活动，想要打开中国的大门。面对内忧外患的危机，有识之士开始在忧愤中反思，在思考政治危机根源的同时，亦在关注着学术问题。他们当中有人认为当前的危机是由乾嘉汉学所引起的，因为汉学专注于训诂之学，这种学术方式于人事、国事皆无益，这样的学术风气有可能会败坏社会风气。有识之士为了挽救社会危机，使学风走上正常轨道，开始提倡治经世之学、通经致用。在这样的环境下，关注社会实际，讲求经书中微言大义的今文经学开始复兴。

在提倡经世之学的氛围下，理学有了再度复兴的迹象。针对当时江河日下的衰败景象，一些人将此因归结为“道德废，人心坏，风俗漓”，而社会风俗、道德败坏的原因正是汉学对理学的排斥所致。学者转而开始提倡程朱理学。他们认为程朱理学是挽救风俗道德坠落的灵丹妙药，也只有程朱理学这样的“正学”才

---

63 [清]章学诚著、仓修良编，〈与汪龙庄书〉，《文史通义新编》（上海：上海古籍出版社，1993），页563。

具有正人心、兴教化的资格。程朱理学再次得到学者及统治者的认可与提倡，重新走向学术中心位置。

程朱理学在清代依然是科举考试的标准，官方倡导学习理学以及程朱所重视的《四书》与《周易》，程朱理学的影响深远，即便是在偏远的汉地也受到了理学的影响。“刘沅时代的双流刘氏家学，是由朱熹先天之学和阳明心学两部分组成。……因为朱熹先天之学源自道家，阳明之学也主张三教同源，因此，凡讲先天之学，必然含有道教内丹学的成分，而刘氏家学对于道教内丹学的吸收，似乎要比前者更为明目张胆。这就是说，刘氏家学本身即带有道教内丹学与宋、明代理学的混合特征。”<sup>64</sup>刘沅的祖父、父亲生活在康熙、雍正之际，其学以程朱为主，兼采陆王的学术氛围，所以，刘沅的家学难免会受到理学与心学的影响。

## 第二节 刘沅著作成书、宗旨分析

“恒解”是刘沅对十三经经义的阐释，在《槐轩全书》中十三经“恒解”占居重要地位，十三经乃儒学元典。自汉以来十三经被称之为经学，经学的内涵也是因时而变。刘沅与经学家们相区别，将关于经学的学问称之为圣学，用儒家元典的精神对经义加以阐释。《正讹》、《俗言》、《子问》、《拾余四种》、《槐轩约言》等诸篇对儒释道三家学说之精微进行阐释，本章将对刘沅的十三经恒解以及《子问》、《正讹》、《俗言》、《槐轩约言》、《拾余四种》等进行分析。

### 一、刘沅著作成书时期分类

本文将刘沅的著作按照时间排序，分为嘉庆、道光、咸丰三个时期进行归类。

---

64 赵均强,《三教视野下的刘沅新理学》,《性与天道 以中贯之——刘沅与清代新理学的发展》,页 400-401。

表一：刘沅著作年表

序号	著作	年号	年份	年龄
1	诗经恒解	嘉庆十年	1805 年	38
2	周易恒解	嘉庆庚辰年九月初一	1820 年	53
3	礼记恒解	道光八年初夏日	1828 年	61
4	春秋恒解	道光十有八年孟夏，咸丰二年重校定	1838 年、1852 年	71、85
5	周官恒解	道光十九年阳月穀旦	1839 年	72
6	仪礼恒解	道光壬寅小阳月	1842 年	75
7	拾余四种	道光乙巳年（道光二十五年）	1845 年	78
8	孝经直接	道光丁未年重阳日	1847 年	80
9	子问	咸丰二年，岁在壬子初夏	1852 年	85
10	槐轩约言	咸丰二年	1852 年	85
11	正讹	咸丰四年	1854 年	87
12	俗言	咸丰四年，岁在甲寅正月	1854 年	87
13	大学恒解	咸丰五年	1855 年	88
14	中庸恒解（重订）	咸丰五年	1855 年	88
15	论语恒解（重订）	咸丰五年	1855 年	88
16	孟子恒解（重订）	咸丰五年	1855 年	88
17	大学古本质言	咸丰二年	1882 年	85
18	《四书恒解》《书经恒解》初刻时间不详，《又问》为刘沅身后刊行			

据段渝在《一代大儒刘沅及其《槐轩全书》》中记载，关于《槐轩全书》的版本问题，他说：“该书在晚清至民国年间先后有三种主要版本行世，其目录和卷数有所不同。1. 光绪本。《槐轩全书》于清光绪三十一年（1905 年）首次刊行。据北京科学院图书馆藏目录，该本共二十三种，计一百七十八卷，分装一百零七册，有十函和十四函两种。2. 民国三年至三十三年（1914-1944 年）刻本。此次刻本，共二十三种，一百零七册。3. 西充鲜于氏特园藏本，民国二十年（1931 年）刊行。共二十二种，计一百七十七卷，一百零六册。同光绪本相较，此本少《寻常语》一卷。西充鲜于氏特园藏本为刘沅之孙、天才学者刘咸炘亲校大字本，乃其版本之最优者，书品清晰，版式疏琅，校刊谨严。”<sup>65</sup>赵均强认为《槐轩全

65 段渝，《一代大儒刘沅及其《槐轩全书》》，页 145。

书》主要有三种版本：一是光绪本，光绪三十一年刘根文奉旨所刻；二是西充鲜于世特园本；三是2006年巴蜀书社本。<sup>66</sup>柴方召在《刘沅〈诗经恒解〉文献学研究》中指出：“《槐轩全书》行世的版本主要有扶经堂刻本、豫诚堂刻本、致福楼刻本、凝善堂刻本、西充特园鲜于氏刻本、2006年巴蜀书社本，流传最广和校勘最精的当属2006年巴蜀书社版本。”<sup>67</sup>2006年巴蜀书社本是以西充鲜于氏为底本，增补了《医理大概约说》一卷和《性命微言》一卷。相比较前其他版本，2006年巴蜀书社出版的《槐轩全书》是目前最为完整的版本，该版本收录刘沅著作共计二十四种，一百七十九卷。

表二：《槐轩全书》巴蜀书社版本

序号	著作	卷数
1	四书恒解	49
2	诗经恒解	6
3	书经恒解	6
4	礼记恒解	49
5	周官恒解	6
6	仪礼恒解	16
7	周易恒解	6
8	春秋恒解	8
9	孝经恒解	1
10	大学古本质言	1
11	槐轩约言	1
12	槐轩杂著	4
13	俗言	1
14	正讹	8
15	拾余四种	8
16	子问	2
17	又问	1
18	寻常语	1
19	下学梯航	1
20	史存	30
21	明良志略	1
22	堦笥集	10
23	医理大概约说	1

66 赵均强，《性与天道 以中贯之——刘沅与清代新理学的发展》，页69-70。

67 柴方召，《刘沅〈诗经恒解〉文献学研究》，页16。

未收录《槐轩全书》的著作：《槐轩杂著外编》、《法言会纂》、《经忏集成》、《南北斗经忏三元经合刊》、《刘止唐先生手稿》、《老子考辨》、《刘氏族谱》、《感应篇注释》、《遗训存略》、《省抄古本》。<sup>69</sup>

以上搜集还不够完善，还有待继续发现与整理。

## 二、刘沅著作宗旨分析

在近六十年的讲学生涯中，刘沅发现自汉以来，不论是先儒还是后儒对儒家元典（圣学）的解释议论皆存在与元典精髓不合之处，他认为导致与元典精髓不合的原因有两点：第一：缺少名师的启发与指导；第二：缺少实践的功夫。因此，在《槐轩全书》中刘沅以孔孟之宗，折衷先儒，对先儒尤其是对宋儒多有驳难辩论之词。他认为宋儒虽然自称学圣学，但他们并没有完全领会到儒学元典之精髓，更别说传承儒家元典精神实质了。他对宋儒的驳难也是担心因失圣人之义，学者学入歧途。本节主要是通过对刘沅《槐轩全书》中儒学部分的著作进行分析，确认其中与理学相关的著作，作为第四章相连的文献依据。

### （一）刘沅嘉庆时期的著作宗旨

这一时期的著作主要有《诗经恒解》（重订）与《周易恒解》。

#### 1、《诗经恒解》

刘沅之世，为《诗经》注解的有汉代的毛亨与毛萇的《毛诗故训传》，简称“毛诗”，郑玄又为《毛诗故训传》作笺注，称之为《毛诗传笺》。《四库全书》

68 《性命微言》著者署名为伯阳子，刘沅作注。

69 赵均强，《性与天道 以中贯之——刘沅与清代新理学的发展》，页 72-74。



经部关于对《诗经》的著述收入大概有 140 余家。刘沅的《诗经恒解》具有重要的研究价值，在《诗经》学术上“唯《诗经恒解》受到后人重视，是川人唯一能登上《诗经》论坛的著作。”<sup>70</sup>

刘沅“恒解”《诗经》时以圣人之意为依归，其“恒解”《诗经》的动机是要补前人所未备，认为历代诸儒虽对《诗经》多有发明传注，却不达圣人之意。因此，刘沅“不辞冒昧，集众说而折衷”，“凡所疑信，一以圣人为仪。非敢谓毫发无遗，聊以补前人所未备。名曰恒解，亦以人心之公理，而非有所穿凿矫勉。”

<sup>71</sup>在变风、变雅之争的问题上，刘沅认同朱熹的观点，认为圣人未尝言变风、变雅之说，至于后世对变风、变雅的各种猜疑不足为信。在诗与乐的关系上，刘沅说：“乐乃为诗而作，非诗为乐而作。”<sup>72</sup>认为诗乃乐之章，乐为诗而作。

他认为未经孔子删存的《诗经》不含圣人之微言大义，经孔子删述之后所保留下来的诗寄托了圣人之意。刘沅说：“夫子删诗，凡自叙丑行者皆去之，而存其有关劝惩者。凡所存刺淫之诗，皆旁人作也。然其词多讪讽，恐人误解，故示之曰思无邪。若公然自言丑恶，夫子存之而戒人勿邪，是何异开门揖盗而曰发我笥哉？”<sup>73</sup>《诗经恒解》中刘沅兼采《齐诗》、《鲁诗》、《韩诗》三家，在解经的过程中语言简练，注重义理发挥的同时亦未偏废训诂。刘沅还对《风》、《雅》、

《颂》的功用进行了详细的解释，先王采《风》诗的目的是为了考政俗、与行劝诫；《雅》是为人所取正，“雅者，正也。”<sup>74</sup>《颂》是歌颂祖先功业的歌辞与寄寓了箴戒讽喻，他说：“盖颂者，颂其功德，以寓箴规，古人乐不斯须废，以道人心之和平，而化其暴慢。乐必有歌，或人歌之，或以弦管吹之，则为乐歌，

70 贾大泉、陈世松，〈清代四川文化〉，《四川通史》（成都：四川人民出版社，2010），页 575。

71 [清]刘沅，〈序〉，〈诗经恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页 626。

72 [清]刘沅，〈凡例〉，〈诗经恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页 627。

73 [清]刘沅，〈鄘一之四，〈国风一〉〉，〈诗经恒解〉卷一，《槐轩全书》，第二册，页 653。

74 [清]刘沅，〈凡例〉，〈诗经恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页 627。

用之于神，用之于人，多主颂扬以寓箴戒讽喻。故颂不可以一端尽也。”<sup>75</sup>刘沅亦宣扬诗教，他认为诗者乃声音之本，其本于五性，诗教的作用很大，它可以“察民风而行黜陟”<sup>76</sup>，圣人删诗垂教亦是為了使人可以恢复受中之本然的状态，最终得以达到天人合一的境界。

前人解读《诗经》大多重在强调它的政治、教育、启蒙作用，又或者是以考证训诂，探索研究义理之学，然刘沅之《诗经恒解》蕴涵义理，认为“涵咏义理，得其性情，有益于身心”是修习《诗经》最正确的方法。如他以修齐治平来诠释《关雎》，刘沅恒解《诗经》之法有益于人的身心教化，以詠诗之性情附带人心教化的作用。

## 2、《周易恒解》

《周易》可以说是一部奇书，它并非是一人一时所作，此书展现了古代社会政治、经济、文化、伦理道德、各地的风俗习惯及生活方式等，与儒、法、墨、道、名等各家思想体系的形成有着密切的关联。“《易经》是中国古代卜官在长期积累起来的卜筮记录基础上编纂而成的一部占筮书，它是被宗教巫术大氅包裹着的人类孩提时代的百科全书，约成书于殷末周初之际；《易传》（十翼）是以儒家思想为宗，吸收道家、阴阳家思想而成的一部解释发挥《易经》的著作，成书于春秋到战国中期。《易传》的贡献在于，把《易经》从占筮的殿堂里超脱出来，向哲理之书转变。”<sup>77</sup>《易传》在汉时被认作孔子所写，随之《易经》的地位也有所提高。《周易》由西汉后期的杨雄称赞而成为《诗经》、《书经》、《仪

---

75 [清]刘沅，〈鲁颂〉四之四，〈颂四〉，〈诗经恒解〉卷六，《槐轩全书》，第三册，页847。

76 [清]刘沅，〈序〉，〈诗经恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页625。

77 张立文，〈《周易》与儒、道、墨思想的形成及其演变〉，《文史知识》1989年第4期，页21。

礼》、《周易》、《乐经》、《春秋》》六经之首。《四库全书总目提要》评价《周易》说：“《易》道广大，无所不包。”<sup>78</sup>

作为卜筮之书的《周易》免遭秦始皇的焚书，汉武帝时期独尊儒术，《周易》为六经之首，成为官方经典，然汉代的《易》学，盛行章句之风，繁琐之弊尤为严重，因此《易》学的发展有了危机。直到魏晋时期的王弼一改汉《易》学的象数之风，开始重视义理，以简约代替繁琐，主张发挥微言大义。宋元明时期，理学家善于借《易》发挥自己的思想，因此这一时期的《易》学便理学化。清代时期，汉代《易》学又重新复萌，学术上有了汉宋之争，康熙采取“兼收并采”的方针，因此汉《易》与宋《易》走向了结合，刘沅在恒解《周易》的过程中对汉宋易学研究成果皆有吸收，亦对其保留了不同的观点，因此刘沅的《周易恒解》有不少的创新之处。

刘沅对《周易》的恒解继承了王弼重视义理的主张，着重对《周易》进行义理的探索。《易经》本是一本占筮用书，它占卜用的卦象由符号构成，又由宗教巫术包裹着，远古时期，人们的认知水平较低，对很多自然现象都无法进行合理的解释，这时候的巫术就比较流行，人们希望通过巫术的占卜找到对自然现象的合理解释，而这些占卜偶有灵验，更是增加了它的神秘色彩。春秋战国时期由卜筮官掌管着《周易》，这也就限制了《周易》在民间的流传与使用，《周易》因在民间缺少了学术性传播，普通人很难从教化的层面来解读使用《周易》，只是将它作为占卜问筮使用，《周易》亦成为了江湖术士的谋生手段，最终导致后世象数学派往往“拘而求之，凿而益之”<sup>79</sup>。

《周易恒解》被收入《续修四库全书》之中，此书有六卷，是刘沅的易学著

78 [清]朱彝尊，〈易〉，〈经义考〉卷六十，载《文渊阁四库全书》，第677册，页671。

79 [清]刘沅，〈序〉，〈周易恒解〉卷首，《槐轩全书》，第三册，页1057。

作，《周易恒解·图说》是关于《易经》的图解，其中收录了《易有太极图》、《两仪图》、《两仪生四象图》、《四象生八卦图》、《八卦生六十四卦图》、《伏羲八卦图》、《文王八卦图》、《伏羲大圆图方图》、《河图》、《洛书》等十幅图，刘沅在每幅图后面都附上了文字解释。在正文的卷一至卷四部分，刘沅训释了六十四卦，各章句都有正解，结尾有自己的附解与串解。卷五分为上、下卷，与前几卷一样，各章句有正解，结尾有附解。刘沅治经没有门户之见，章句正解是对经文字义的解释，附解是义理的阐发。

刘沅的《周易恒解》有三大特点：

首先，刘沅的《易》学讲“中正”，刘沅说“《易》贵中正，苟其中正则吉而福，违则凶而祸，非谓福祸自福祸，道义自道义，盖《易》固天人合一之书也。”

<sup>80</sup>根据对“《易》贵中正”的认识，刘沅认为先儒对《易经》的本意有所误解，先儒将阴称之为小人，阳称之为君子，更是将阴阳关系说成“抑阴扶阳”，刘沅认为这与《易经》阴阳不可偏废的主旨及其不符，他说：“一阴一阳之谓道，分言则天阳地阴，合言则天地各有阴阳。阴阳互相为用，交济其功，不可偏重。《易》惟阴阳亢而失正始不吉。自先儒误解抑阴扶阳，不识泰、否二卦孔子之意，谓阳为君子，阴为小人，不知阴阳和平乃成功化，反之则凶。故夫子因此二卦发明阴阳不可偏废之义……阴阳不和而天地之功用息，五伦不和而人事之义理乖……安得以阳为君子阴为小人哉！阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，君子岂遂无阴？自来误解不可不正。”<sup>81</sup>刘沅认为“阴阳互相为用”方乃《易经》真正思想，非抑阴尊阳也。因此，刘沅以“中”说阴阳，对董仲舒的阴阳观提出批评，董仲舒的三纲思想在为传统社会的君权、父权与夫权做辩护，这种思想与追求社会制度

80 [清]刘沅，〈節〉，〈周易下经〉，〈周易恒解〉卷四，《槐轩全书》，第三册，页1201-1202。

81 [清]刘沅，〈否〉，〈周易上经〉，〈周易恒解〉卷一，《槐轩全书》，第三册，页1105。

的公平正义是相违背的，无疑是加强了君权、父权、夫权的权利，增加了君与臣、父与子、夫与妻之间的压迫关系，很显然后者是被压迫的对象。董仲舒尊阳鉴阴的学说为君权、父权、夫权的合法性做了基石，而刘沅主张的“《易》贵中正”的阴阳说，无疑是在挑战瓦解君权、父权、夫权的权威。关于君臣关系，刘沅认为，王者应重视德行，不得以权威御下，为臣者应“顺理以动而非有阿谀”，君臣要各正其位，如果臣子只是一味地阿谀，那么君与臣之间便无中正。父子之间也要中正相处，以正为德；在夫妇关系上刘沅除了强调中正的重要性，还提出丈夫是家庭关系的重要因素，所以丈夫要以身作则，不能只要求妇正。刘沅瓦解董仲舒的三纲说，力图打破社会秩序中权势因素，希望社会秩序中能人人平等回归道德本身。

其次，在《周易恒解》中刘沅提出“《易》教人修德”，刘沅认为人秉太极浑然之理气具有了尽是善的先天之心，然人即生以后的后天之心，受物欲的蒙蔽后天之心不尽是善，他认为人如若想要回归于尽是善的先天之心，其惟一途径便是复性之功。《易》之卦爻蕴含着天地间万事万物之理，“《易》之理，悉天之理也”<sup>82</sup>，《易经》包罗万象，具有人们修德复性的重要根据，因此刘沅说“一部《易经》无非教人修德”<sup>83</sup>说。

刘沅认为，天地万物之理本就存于人性之中，但大多数人因受到物欲的蒙蔽无法与圣人一样自觉存养先天之心，只有少数的人（圣人）能够自发地存养先天之心。因此，圣人创设了一套具有特指涵义的符号，并为这些特指的符号配上文字，加以祸福解释，以期此举恢复先天性善。《易经》之所以能够成为人们恢复性善的主要依据是，“太极无象，阴阳有象，即有象以窥无象，而分合变化生生

82 [清]刘沅，〈系辞上传〉，〈周易恒解〉卷五上，《槐轩全书》，第三册，页1226。

83 [清]刘沅，〈系辞下传〉，〈周易恒解〉卷五下，《槐轩全书》，第三册，页1240。

不穷。流行不已，《易》之所由来也。六十四卦天地万物之理无不该，而实不过一阴一阳。”<sup>84</sup>《易经》包含了天地万物之理，故此经被圣人用来教授人们恢复先天纯善之心。

刘沅总结修身养德之法有两点：一是义理与象数缺一不可，二者皆为《易经》的重要组成部分，“象数、理气不可偏废，要在学者神而明之，变而通之，不失圣人之意乃可也。”<sup>85</sup>《易经》虽然有系统的符号设置，但必定以理为象数之本，教人“数以观理”是圣人作《易》的根本目的，义理与象数不偏废方能实现天人合一。二是淡化卜筮在人们行为选择中的影响，他认为人们应注重的是修身修德，而不是拘泥于卜筮这种表面的东西，否则便无法理解《易经》的主旨所在，亦会掩盖穷理尽性天人合一的最终目的。

最后，虽说《易经》包含着智慧性与神秘性的两重性，两种性质的结合及其矛盾的运动，形成了令人崇拜的八卦符号，神秘性与智慧性亦是《易经》所蕴含的深厚底蕴。但刘沅提出“象数、理气不可偏废”的观点，明确反对将《易经》神秘化，他认为解《易经》最大的弊端就是“历代诸儒或仅貌玄虚，或徒求术数，即言理之家亦每舍经而从传，顾此而失彼。”<sup>86</sup>批评独求术数的象数家是故弄玄虚，这种舍经从传的方式增加了《易经》的神秘性，反对将《周易》看作是趋利避祸的卜筮之书，忽略了《易经》教人明理的思想内核。当然，刘沅在否定象数家的时候也给予了肯定，他还是认识到象数的功用，虽说“象不可执”<sup>87</sup>，但也要掌握“定象”，他说：“靠定象去看，便滋味长”<sup>88</sup>。若术数家之一味地“求

---

84 [清]刘沅，〈系辞上传〉，〈周易恒解〉卷五上，《槐轩全书》，第三册，页1226。

85 [清]刘沅，〈义例〉，〈周易恒解〉卷首，《槐轩全书》，第三册，页1058。

86 [清]刘沅，〈序〉，〈周易恒解〉卷首，《槐轩全书》，第三册，页1057。

87 [清]刘沅，〈序〉，〈周易恒解〉卷首，《槐轩全书》，第三册，页1060。

88 [清]刘沅，〈义例〉，〈周易恒解〉卷首，《槐轩全书》，第三册，页1060。

诸文字”<sup>89</sup>，终会走向“穿凿矫勉而失真”<sup>90</sup>之路。刘沅对义理与象数都进行了分析，从其分析中建立起自己对《易经》恒解的体系，故刘沅恒解《易经》未引前儒的传注解读，他直接“以孔子为宗”，“以平心酌理”<sup>91</sup>，不“旁牵别绪”，另生枝节，坚持“即圣人之言，究其精微”<sup>92</sup>的原则。提出后世在解《易经》的时候就是要“详味圣人言，得其同中之异，异中之同”<sup>93</sup>在辨别异同的过程中，进一步深入地认识圣人的主旨思想。

刘沅反对将《周易》看做具有神秘主义色彩的占卜之书，他认可《周易》内容包罗万象，每卦每爻都恰好道理，认可朱熹所讲的“人须是经历天下许多事变，读《易》方知各有一理。”<sup>94</sup>赞朱熹“此言及妙”<sup>95</sup>，对朱熹“理一万殊”之说进行发挥，认为解《易》之旨是“辨其异，求其同”<sup>96</sup>，在异中求同，同中求异的过程中对圣人思想做进一步的认识，用辩证的思维找出万变而归于—之精髓。他用两分法对象数派的批评中亦含有肯定，他认为象数与理气二者不可偏颇，没有盲目地跟从义理学派，亦未完全否定象数学派。在二者之间进行认真的分析与取舍，整理并建立自己研究《易经》的风格体系，他在恒解时重点探索《周易》的民生日用与天人合一，提升人文精神，突出了中华文明重视民生人伦，更体现了中华传统天人合一的价值观，这是他《周易恒解》的一个特点。

---

89 [清]刘沅，〈义例〉，〈周易恒解〉卷首，《槐轩全书》，第三册，页 1059。

90 [清]刘沅，〈义例〉，〈周易恒解〉卷首，《槐轩全书》，第三册，页 1059。

91 [清]刘沅，〈序〉，〈周易恒解〉卷首，《槐轩全书》，第三册，页 1057。

92 [清]刘沅，〈义例〉，〈周易恒解〉卷首，《槐轩全书》，第三册，页 1059。

93 [清]刘沅，〈义例〉，〈周易恒解〉卷首，《槐轩全书》，第三册，页 1059。

94 [清]刘沅，〈义例〉，〈周易恒解〉卷首，《槐轩全书》，第三册，页 1057。

95 [清]刘沅，〈义例〉，〈周易恒解〉卷首，《槐轩全书》，第三册，页 1060。

96 [清]刘沅，〈义例〉，〈周易恒解〉卷首，《槐轩全书》，第三册，页 1060。

## （二）刘沅道光时期的著作宗旨

这一时期的主要著作有：《礼记恒解》、《春秋恒解》、《周官恒解》、《仪礼恒解》、《拾余四种》、《孝经直接》。

### 1、《礼记恒解》

《周礼》、《仪礼》、《礼记》三书自汉儒始组为《礼经》，由汉到唐，《周礼》、《仪礼》、《礼记》三书都曾被认为是《礼经》的代表。《周礼》记录了周朝政府系统职官的组成及其规定，原本《周礼》分为天、地、春、夏、秋、冬等六大职官，而西汉后期，因冬官残佚，刘向便取《考工记》填补《周礼》冬官的空缺。春秋各国的礼仪记录在《仪礼》之中，《仪礼》发展至西汉时期，其文献仅存有 17 篇。《礼记》又称其为《小戴礼记》，郑玄言：“戴德传《记》八十五篇，则《大戴礼》是也；戴圣传《礼》四十九篇，则此《礼记》是也。”<sup>97</sup>也有学者认为《大戴礼记》、《小戴礼记》已不是《礼》经《记》的原貌，在流传过程中难免掺进一些后来流行于世的古文经或一些其他的内容。刘沅在《礼记恒解》中亦认为：“《仪礼》一书可信者仅数篇，其余皆周末文胜支离穿凿之言，先儒误信，反以《礼记》为《仪礼》注疏。”<sup>98</sup>

刘沅对《周礼》、《仪礼》、《礼记》三书的疏注地位提出批评，他说：“先儒以《周官》、《仪礼》为经，此经为注。”<sup>99</sup>“此经”是指《礼记》，他认为此言是看轻了《礼记》。接着又对先儒相沿成习的《礼记》位列经书的地位存疑提出批评，他说：“当考其所言，无非採葺贤圣，杂书见闻，意其精者处于七十七子之徒，而其浅者亦秦汉笃学之士，非于道概未有闻而能剽袭为之者也。书中如

97 [汉]郑玄，〈提要〉，〈礼记注疏〉，载《文渊阁四库全书》，第 115 册，页 7。

98 [清]刘沅，〈凡例〉，〈礼记恒解〉，《槐轩全书》，第四册，页 1266。

99 [清]刘沅，〈序〉，〈礼记恒解〉，《槐轩全书》，第四册，页 1264。



《月令》、《王制》作者显有姓名。其他前人所疑，多由未达文义而相诟疵。”

<sup>100</sup>刘沅认为对于《周礼》、《仪礼》、《礼记》三礼为先秦礼乐经书是毫无疑问，他说：“《周礼》、《仪礼》、《礼记》，三代上礼制，赖以考证，然其得失不可不辨。”<sup>101</sup>《周礼》一书虽晚出，但其实乃周朝的史官所纪，认为周礼“其宏纲大旨，非圣人不能作。”<sup>102</sup>《礼记》虽然在流传的过程导致其残缺不全，然“亦孔孟余裔传授之言居多。”<sup>103</sup>

刘沅十分珍惜三礼之书，他说：“秦汉而降，礼制渐灭，并记礼制书亦紊。三礼赖汉儒缀辑而存。虽不尽合，然先王之政犹赖以知。大凡特说《礼》者多不本圣人之心，以折衷而牵合，彼此议论，淆乱是非，故《礼》书几如画饼。”<sup>104</sup>对于出现以疑相尚之风，任意践踏先人经典文献的粗暴学风持有否定的态度。对于马融增补《乐记》、《月令》、《明堂位》三篇，前儒确是深信不疑，因此刘沅认为前儒是该疑不疑，不该疑的又偏疑。刘沅对马融增补三篇于《小戴礼记》的流传进行了辨明，他说：“《隋书·经籍志》云：汉初，河间献王得记一百三十一篇。至刘向，考校得一百三十篇，第而叙之，又得《明堂阴阳记》三十三篇、《孔子三朝记》七篇、《王史氏记》二十一篇、《乐记》二十三篇，凡五种，合二百十四篇。戴德删其烦重，为八十五篇，谓之《大戴记》。而戴圣又删大戴书为四十六篇，谓之《小戴记》。汉末马融遂传小戴之学，融又益《月令》一篇、《明堂位》一篇、《乐记》一篇，合四十九篇。然考《后汉书·乔元传》云七世祖仁著《礼记章句》四十九篇，号曰桥君学。仁即班固所谓小戴授梁人桥季卿者，成帝时官大鸿胪，其时已称四十九篇，无四十六篇之说。孔《疏》于《月令目录》

100 [清]刘沅，〈序〉，〈礼记恒解〉，《槐轩全书》，第四册，页1264。

101 [清]刘沅，〈凡例〉，〈礼记恒解〉，《槐轩全书》，第四册，页1265。

102 [清]刘沅，〈凡例〉，〈礼记恒解〉，《槐轩全书》，第四册，页1265。

103 [清]刘沅，〈凡例〉，〈礼记恒解〉，《槐轩全书》，第四册，页1265。

104 [清]刘沅，〈凡例〉，〈礼记恒解〉，《槐轩全书》，第四册，页1266。

云：此于《别录》属《明堂阴阳记》。《明堂位目录》云：此于《别录》属《明堂阴阳记》。《乐记》目录云：此于《别录》属《乐记》。则三篇皆刘向《别录》所有，非马融所增。郑玄《六艺论》云戴德《传记》八十五篇，则《大戴记》是也。戴圣《传记》四十九篇，则此《礼记》是也。玄为马融弟子，使三篇果马融所增，岂融不知，何仍以四十九篇属于戴圣？是四十九篇实戴圣之原书，《隋志》误也。”<sup>105</sup>唐初在编纂《隋书·经籍志》时因失于辩证，形成了如下叙记：刘向时朝廷先后已经搜集到 214 篇有关礼记文献。戴德删其繁种，辑《大戴记》85 篇，戴德的侄子戴圣又从《大戴记》中挑选出 46 篇礼记文献，辑《小戴记》。汉末时期的马融传授《小戴记》并增补《月令》、《明堂位》、《乐记》三篇，《小戴记》由原来的 46 篇增加为 49 篇。《隋书·经籍志》学术影响深远，前儒对马融增补三篇入《礼记》深信不疑。而刘沅则对此增补之说进行了怀疑与辩证，其证明条件有三：一是，与《隋书·经籍志》同时成书的《礼记正义·孔疏》，孔《疏》对《月令》、《明堂位》、《乐记》三篇的出处有明确辨析，此三篇皆刘向《别录》所有，早已入选，《大戴记》、《小戴记》，马融增补三篇之说不实。二是，“《后汉书·桥元传》云七世祖仁著《礼记章句》四十九篇”，桥仁乃戴圣的门人，“成帝时官大鸿胪”，西汉成帝时《小戴记》已称四十九篇。三是，郑玄是马融的学生，郑玄在《六艺论》中言，戴德的《大戴记》有八十五篇，戴圣的《小戴记》有四十九篇，《小戴记》即《礼记》是也。如果真如《隋书·经籍志》所言马融增补三篇于《小戴记》，郑玄岂会不知，又怎会说“四十九篇属于戴圣”？因此，刘沅明确指出马融增补三篇之说有误，此三篇皆刘向《别录》所有，是《礼记》原有的。刘沅这一辩证，可以说是学术史上的一大成就。

---

105 [清]刘沅，〈凡例〉，〈礼记恒解〉，《槐轩全书》，第四册，页 1265。

刘沅恒解此书秉着“以自然当然之礼衷之，不敢尽废诸儒之说，亦未尝尽取其说”<sup>106</sup>，他不以私意解经，指出修习《礼记》的两个误区：

(1) 解经时未能通其意而力行，后世的宫室、饮食、衣服多与古制有所不同，如果只是拘泥于古礼所云，是为不得古礼之志。《礼记》所记名言至义，不可只单单的详究其礼，忽略力行之功用。故，刘沅说：“古礼、古乐，考其制，得其意，而变通之，始可以善世宜民，且不可拘泥，以致误己误人。”<sup>107</sup>刘沅此意并非是要尽反前人，只是提醒学者在研修前人章句时，要细究其义是否适宜。他认为解经并非只是单单地背诵与记忆，要通其义而力行，不拘泥于古，修习《礼记》要与时俱进，懂得变通，方可达以治世。他说：“天下之大，民俗固不一途，古今之责，事势尤须变通，使孔子生今，其尚从周制乎？”<sup>108</sup>不审乎天时人事之宜，强以古礼行之，反而会使人视礼为畏途。

(2) 以己私意强解此经，他说：“《礼》者多不本圣人之心理以折衷牵合，彼此议论，淆乱是非，故《礼》书几如画饼。”<sup>109</sup>自汉以来为《礼记》注解者众多，可考者有数十家，多为零星解说，有一二篇，又或有数十篇的，大都各有见解。只有“郑孔之说，依文立义，字带句疏，实费苦心。”<sup>110</sup>研习《礼经》要遵循圣人之心理而化之，他说：“礼者，理也，本天理而布之。自天时人事以暨万有不齐，莫不有自然，当然之理，圣人随时虑中，由其得天之道，合天之心，故能经纬万物而各协其宜。”<sup>111</sup>

在理与礼的关系上，刘沅竭力强调理本礼末，在重理的前提下他并未否认礼

---

106 [清]刘沅，〈凡例〉，〈礼记恒解〉，《槐轩全书》，第四册，页 1266。

107 [清]刘沅，〈凡例〉，〈礼记恒解〉，《槐轩全书》，第四册，页 1266。

108 [清]刘沅，〈凡例〉，〈礼记恒解〉，《槐轩全书》，第四册，页 1266。

109 [清]刘沅，〈凡例〉，〈礼记恒解〉，《槐轩全书》，第四册，页 1266。

110 [清]刘沅，〈凡例〉，〈礼记恒解〉，《槐轩全书》，第四册，页 1267。

111 [清]刘沅，〈凡例〉，〈礼记恒解〉，《槐轩全书》，第四册，页 1266。

之重要性，礼对于国家的长治久安，个人的修身立命是仍有益的。其主要问题是古代的礼制已不符合于当今的人情天理，若今人还拘泥于古礼，便丧失了礼之根本。“若徒斤斤于仪文而弗求功于心性，则克己等于防川，秉彝荒于世尚，而放诞之士固悖中庸，拘墟之儒亦讥画饼，其为世道之人心之忧，又岂但不知学礼者哉！”<sup>112</sup>在此，刘沅对后儒拘泥于古礼表达了其强烈的不满，认为后世礼教难以推行的原因就是世人只重视复古，忽视了礼制之本，未能因时创新，一味地拘泥于古反而会阻碍礼制发挥其应有的价值。刘沅亦指出礼之本意，他言：“天理一而已矣，著而为万事万物则分躋不齐。先王制为礼以一之，节其太过，文其不及，无方无体，适协于中，礼得而义在乎其中，故孔子曰‘义以为质、礼以行之’，乌有不宜乎时而可以为礼者哉！后世不得乎天理之原与行义之道，往往拘守传注，彷彿古人，而其实窒碍难行，反贻荡者之口实，岂行礼之难！行礼而不本于心德之难耳！”<sup>113</sup>礼之意是在于义“心德”为本，在礼制的变化过程中，后人之制要优越于前人之制，如果后人之制合乎于礼意，“礼由义起，苟当于义理，虽先王所未有，可以无讥也”<sup>114</sup>在理欲关系上，刘沅说：“礼本所以节文，天理高者俯而就，不肖者仰而几，期于不失人心之良，而可为天下古今之则，要只人情天理而已。”<sup>115</sup>他主张理欲和谐的观点。

刘沅在指出修习《礼记》的两个误区后，继而提出修习《礼记》所要遵循的原则：一是不可“空谈”、“曲学”；二是要遵循圣人之心；三是不可拘泥于古，要与时俱进；四是断不可强解《礼记》。刘沅恒解《礼记》时亦是遵循此四则，只是对《礼记》原来的篇次标题做了略微的疏解。礼是人伦秩序之根本，然

---

112 [清]刘沅，〈少仪〉，〈礼记恒解〉卷十七，《槐轩全书》，第四册，页1464。

113 [清]刘沅，〈玉藻〉，〈礼记恒解〉卷十三，《槐轩全书》，第四册，页1436-1437。

114 [清]刘沅，〈檀弓上〉，〈礼记恒解〉卷三，《槐轩全书》，第四册，页1302。

115 [清]刘沅，〈服问〉，〈礼记恒解〉卷三十六，《槐轩全书》，第四册，页1583。

古代礼制于今不符，具体内容应随当代的精神内核进行取舍。刘沅对修习《礼记》所提出的原则是于今学者而言，仍具遵循价值。

其主要问题是古代的礼制已不符合于当今的人情天理，若今人还拘泥于古礼，便丧失了礼之根本。

## 2、《春秋恒解》

《春秋》是一部史料文献，是鲁国瞽史的口述史记录，只是为方便瞽史记忆而留下的简单的历史事件的关键性词语，春秋战国时期礼坏乐崩、典籍散亡，负责历史传承的瞽矇、乐官、史官也都有失散，于是口述史与文献史的职责便由孔子及其门徒承担传习下来。

刘沅“以圣人之心求圣人之事”<sup>116</sup>为《春秋恒解》之标准，《春秋》是言简义深的经文，而《左传》、《穀梁》、《公羊》三传是解《春秋》经的著作，《左传》是史家，《公羊》与《穀梁》是经学，史学者记的事较为详细，但在阐释道理上应有所提升，经学家在义理上有所贡献，但在记事方面多存有错误之处。刘沅的解读对象不包括这“三传”，他解读的只有《春秋》经文，在他看来《左传》、《穀梁》、《公羊》三传不是儒家元典，《春秋》经才是刘沅认为的儒家元典，亦是其解读的对象。但他也不是完全不用“三传”的内容，他声称在好几处“附解”中有引用“三传”的内容。他对“三传”选取也有轻重之分，采取最多的是《左传》，“要知三传皆多荒谬，而《左氏》较《公》《穀》为优，《经》义赖以考，固宜后人重之也。”<sup>117</sup>《左传》是“传事不传经”，它专记历史，有首有尾，叙述历史事实完整有序，比史实记录要详细，具有解经、补经、证经的作用。

116 [清]刘沅，〈序〉，〈春秋恒解〉卷一，《槐轩全书》，第五册，页1630。

117 [清]刘沅，〈附录余传〉，〈春秋恒解〉卷八，《槐轩全书》，第五册，页1923。

刘沅批“三传”说：“以一知半解释《春秋》，此三传所以多谬，而诸儒是非混乱日甚也。”<sup>118</sup>“‘三传’释《经》，义例多支离穿凿。”“如秦、郑者亦越境而有其地乎？《经》文言取济西田，不言何国，《左氏》道听途说以为曹田，《穀梁》附会之而核诸情事，实属支离。前人如高氏闾、张氏洽、李氏廉等，亦多疑之，而不敢显斥《左氏》之非。”<sup>119</sup>而《左传》义颇丰，然其记事亦存有疏谬之处“《左传》荒漏亦多，《公》《穀》更不待言。”<sup>120</sup>如此状况，刘沅是更不可能将“三传”作为经书来恒解了。

在《春秋恒解》中，刘沅“附解”的内容占有大部分内容，包含了本书的主体思想，刘沅通过考证史实、阐明义理、评论是非、解读内涵等多种方式来“附解”，其内涵甚是丰富。刘沅的“附解”也是有针对性的，因孔门弟子后学多不知“三传”之谬，又不懂孔子笔削《春秋》之意。因此，刘沅要在他“附解”中对“三传”之谬进行一一辩证，拨乱反正拨乱发证，使圣人之心明白共知。

《春秋》是注重实事的一部儒家经典，刘沅亦说对是非的判断要“就当时之事明其是非”<sup>121</sup>，讲义理要与实践会通，他认为古人所遗留的诗书“皆所以纪其事实，存其义礼，使人知之而践行之，非徒文字。”<sup>122</sup>古人所说的诗、理、是非的判定无一虚设，皆要人体察义理的同时还要力求其行。

刘沅的《春秋恒解》未按惯例将《公羊》、《穀梁》、《左传》做为解读对象，他只恒解了《春秋》经文，向民众展示了他心中的春秋史，“天下之公理与生民之常经”<sup>123</sup>，是非者乃“天下之公理”，人民所认同的是非准则，便是对日

118 [清]刘沅，〈凡例〉，《春秋恒解》卷一，《槐轩全书》，第五册，页1632。

119 [清]刘沅，〈僖公〉，《春秋恒解》卷三，《槐轩全书》，第五册，页1737。

120 [清]刘沅，〈凡例〉，《春秋恒解》卷一，《槐轩全书》，第五册，页1631。

121 [清]刘沅，〈隐公〉，《春秋恒解》卷一，《槐轩全书》，第五册，页1637。

122 [清]刘沅，〈襄公〉，《春秋恒解》卷六，《槐轩全书》，第五册，页1807。

123 [清]刘沅，〈凡例〉，《春秋恒解》卷一，《槐轩全书》，第五册，页1630。

常五伦的处理与民彝之道的处理标准。他对《春秋》的挖掘是想将历代祖先所留下来的智慧、经验、遗训进行重新阐释，将传统至理公德的核心价值理念植入民众生活之中，在社会日常五伦的框架中形成一个新的价值共识，使其获得与时俱进的生命力。

### 3、《周官恒解》

《周官》乃《周礼》原名，与《仪礼》、《礼记》并称为“三礼”，“三礼”之中《周官》晚出，孔孟既无明言，未得圣人之德，疑之者颇多。历来儒者关于《周官》的成书年代及其作者持有不同的看法，刘歆、郑玄、朱熹等人认为《周官》成书于西周初，作者是周公。廖平、康有为等人认为《周官》成书于西汉末年，属刘歆伪造，亦有人认为《周官》是春秋时代的人所作。《周官》有今文、古文之分，古文乃西汉皇家秘府藏本，今文是民间受学所用传本，刘沅“恒解”从今文。《周官》在历史上产生重要的影响，如王莽改制，王安石改革皆以《周官》为其理论依据。《周官》所涉及的各种典制也对后世的统治者产生影响，如隋唐以后朝廷所设置的吏、户、礼、兵、刑六官制，大体上与《周官》的天、地、春、夏、秋、冬六官相当。《周官》中的天官冢宰乃六官之首，总辖六官，地官司徒则主管掌邦教，邦礼由春官宗伯主管，军政由夏官司马主管，邦刑由秋官司寇主管，工程制作由冬官司空来主管。西汉时期，献王刘德从民间找到一部先秦古文旧书，其中就包括缺少冬官篇的《周官》。后来汉儒便以与冬官性质相似的《考工记》以补冬官之缺，然因《考工记》其义不全，不得冬官之名。《周官》后来经刘歆的表彰，又因其满足王莽摄政时改制的需要而被奉为儒家经典，立于官学，改名为《周礼》。东汉时期的经学大师郑玄在诸家旧注的基础上对《周礼》进行了一次总结，名为《周礼注》，郑玄的总结使得《周礼》通行天下。唐贾公

彦为《周礼》做疏名为《周礼疏》，朱熹称唐人对《周礼》做疏中，惟贾公彦的《周礼疏》最好，阮元刻本即是采用贾公彦的疏本，刘沅的《周官恒解》即在阮元刻本的基础上有所发明。

刘沅在《周官恒解》中每个职官系列中均有“序官”、“官列经文”、“总序”三个部分组成，如《天官冢宰》系列中便有《天官冢宰序官》、《天官冢宰》的经文，最后便以《天官冢宰》的“总论”为结尾。在《周官恒解·凡例》中刘沅说：

王者代天理物，凡一切制度，必准天心天理以安人物。唐虞建官惟百，孔子称其成功文章，巍巍焕乎，则凡养教之法，悉已备矣。三代因之，随时损益，微有不同，其大经大法，固已在前圣范围之内。周公成文武之德，制礼作乐，折衷前代，适合乎中。因恐圣王之法，久而渐敝，后人无所折衷，故命史臣辑为此书，其名曰《周官》，明其为周之官制也。至修身齐家，礼节乐和，一切之事，皆倡之自上，率之自下，君相师儒，同归此道，亦各尽其道，所以道一风同，仁义礼乐之事，人人习为固然。后世正心诚意本原之学不讲，仅区区于法制之间，详为经营，即董威亦弗能正，故此书所云，仅为故纸而已。欲行此书之政者，其必从事大学之道而后可。<sup>124</sup>

此段引文中刘沅表明了其“恒解”《周官》的目的，在上文中说：“周公成文武之德，制礼作乐，折衷前代，适合乎中。因恐圣王之法，久而渐敝，后人无所折衷，故命史臣辑为此书，其名曰《周官》。”认为此书的内容源于周公，肯定了

---

124 [清]刘沅，〈凡例〉，〈周官恒解〉卷一，《槐轩全书》，第五册，页1925。



《周官》养教之法的性质，是周朝立国时遗留下来的文献。

刘沅提出修习《周官》所要遵守的原则：第一，此书所言皆修身齐家治国安民之事，“欲行此书之政者，其必从事《大学》之道而后可。”若非坚持以身齐家治国安民为本，则此书如同故纸堆般。第二，《周官》的宗旨是“王者代天理物，凡一切制度，必准天理以安人物”，此书之精神体现在治国安民诸事之上，官员要起到模范带头的作用，他说：“大臣专擅，小臣便佞，宫寝荒娱”<sup>125</sup>。此乃历代王朝变乱的原因，官员要起带头作用。

#### 4、《仪礼恒解》

《仪礼》记载着春秋各国的礼仪，《仪礼》最早单称为《礼》，汉代时期《仪礼》被称为《士礼》，晋代时改称之为《仪礼》。关于《仪礼》的作者有两种说法，第一种是认为《仪礼》乃周公所作，第二种则认为《仪礼》出自于孔子，班固认为孔子将周代残存的礼仪搜集整理成书，司马迁说：“《礼》记自孔氏。”<sup>126</sup>《仪礼》出于孔子这种说法是有所依据的，早在孔子之前，就已有各种礼仪的活动，而孔子对各国礼仪的搜集整理汇编成书是很重要。朱熹说：“《仪礼》，不是古人预作一书如此。初间只是以义起，渐渐相袭行得的好，只管巧，至于情文极细密周到处，圣人见此意思好，故录以成书。”<sup>127</sup>朱熹亦认为《仪礼》在成书之前就有了各种礼仪活动，在经过人们长时间的传袭完善，变得更为精密。

在汉代《仪礼》有三个版本，即戴德、戴圣以及刘向三个版本，三本皆为十七篇，只是在篇目次序排列上有所不同。除了十七篇的今本《仪礼》之外，还有孔壁藏本“五十六篇”的古文本，“《礼》古经五十六卷，经七十篇。”<sup>128</sup>“《礼》

125 [清]刘沅，〈天官〉，〈周官恒解〉卷一，《槐轩全书》，第五册，页1955。

126 [汉]司马迁，〈孔子世家第十七〉，〈史记〉卷四十七，载《文渊阁四库全书》，第244册，页246。

127 [宋]黎靖德编，〈仪礼〉，〈礼二〉，〈朱子语类〉卷八十五，载《文渊阁四库全书》，第701册，页789。

128 [汉]班固，〈艺文志第十〉，〈前汉书〉卷三十，载《文渊阁四库全书》，第249册，页802。

古经”是指古文本的《仪礼》，“经”则是指今文本的《仪礼》，“刘敞校云：‘七十’疑系‘十七’之误。”<sup>129</sup>“郑玄说：‘后得孔氏壁中河间献王《古文礼》五十六篇。’”<sup>130</sup>肯定了古文《礼》五十六篇出于孔壁，为河间献王所得的真实性，今文经学家认为孔子搜集整理传授给其弟子的《仪礼》十七篇，已经包括了所有的仪礼。

在《丧服子夏传》中刘沅认为“礼”所代表的不是权势，而是“有礼”、“有德”，有德之人方可正其身，而有礼之人则可上下交通。而且，刘沅所谓的“纲”与董仲舒尊卑长幼，不可冒犯的权威之“纲”不同，他认为“纲”即是“正”之意，君臣、父子、夫妇之间应是对等的关系，如果君、父、夫专以尊卑、贵贱、长幼为纲，那么便是没能理解把握圣人“礼”之意。刘沅的三纲说更倾向于德与礼的阐发，做到德与礼的关键在于反躬自责，不要迁怒他人。

刘沅《仪礼恒解》中点评《戴记》之书与周朝的制度不相符合，他认为：“《戴记》之书，其言往往不符周制，读者不知其为孔孟之徒杂记遗言也，而反以为汉儒所葺，疑窦丛生，惟《仪礼》则奉为楷模，委曲传会。”<sup>131</sup>当时的学者以为《仪礼》是汉儒所葺。

刘沅指出，唐虞三代的礼法已不尽传，惟有《周礼》一书尚保留其大概，但关于详细的节目已无自而考。历代诸儒对《周礼》皆有所发明，朱熹尤服膺此书，然“其繁文缛节均属周末文胜之习”<sup>132</sup>。因此，刘沅提醒后世学者，不要拘泥于迷信，切勿仅仅袭陈说而增添更多的疑惑，他说：“学者但通其大义，可取者行

---

129 蒋伯潜、蒋祖怡，〈《礼》——《仪礼》与周礼〉，《经与经学》（上海：上海书店出版社，1997），页 57。

130 周予同，〈三礼——周礼、仪礼与礼记〉，《周予同经学史论著选集》（上海：人民出版社，1996），页 245。

131 [清]刘沅，〈序〉，〈仪礼恒解〉，《槐轩全书》，第六册，页 2101-2102。

132 [清]刘沅，〈凡例〉，〈仪礼恒解〉卷首，《槐轩全书》，第六册，页 2102。

之，不可取者置之”<sup>133</sup>。《仪礼》虽然保留了古代礼制的史料，但不能完全照搬古代的礼制，强调要因俗制其宜，不可执着于古法。刘沅认为“古制于今断不可行”<sup>134</sup>，在《礼记恒解》中刘沅用心良苦，一再提醒世人后世的制度要好于古代制度，学者可信古切不可拘泥于古。与刘沅其他儒家经典著作相比，此篇是刘沅在篇目上处理最为大胆之作。他在恒解《仪礼》时将《既夕礼》归于《士丧礼》篇，《仪礼》原十七篇编为十六篇。在《士冠礼》、《士昏礼》两篇中刘沅皆以“附解”点评，自《士相见之礼》之后由“附解”点评改为“总论”，而未对《少牢馈食礼》作“总论”。《仪礼恒解》十六篇中，刘沅对每篇都有批判性的点评。

## 5、《拾余四种》

《拾余四种》有《恒言》、《家言》、《剩言》、《杂问》四部分内容。

刘沅的一生大部分时间生活在中国社会下层，熟悉民间生活情况，所以他的学术思想往往会涉及到民生问题。刘沅还提出职业无贵贱，职业平等观，肯定了工商行业的道德性，纠正了世俗的偏见，他说：“百工技艺有益于民生者，皆圣贤所留遗也，而必戒其偏与执。”<sup>135</sup>刘沅的这种平等的职业观肯定了谋生的合理性，具有社会稳定性。他对轻视百工技艺的观念提出批评，他说：“古者四民合，故贤圣亦出于耕钓。后世四民分，故艺士不达于经纶。”<sup>136</sup>“农圃医卜，皆民生至切之用。”<sup>137</sup>是刘沅对王艮“百姓日用即道”思想的继承，是想改变“万般皆下品，惟有读书高”的世俗偏见。刘沅还要人民先“立志”，他说：“为学莫先于立志。”<sup>138</sup>立志成为圣人的人，就算是笨拙的人始终坚持以圣人之心，圣人之道

133 [清]刘沅，〈凡例〉，〈仪礼恒解〉卷首，《槐轩全书》，第六册，页2102。

134 [清]刘沅，〈士虞礼〉，〈仪礼恒解〉卷十三，《槐轩全书》，第六册，页2276。

135 [清]刘沅，〈恒言·技术类〉，〈拾余四种〉，《槐轩全书》，第九册，页3643。

136 [清]刘沅，〈恒言·技术类〉，〈拾余四种〉，《槐轩全书》，第九册，页3643。

137 [清]刘沅，〈子张第十九〉，〈论语恒解〉下论下册，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页383。

138 [清]刘沅，〈家言·立志〉，〈拾余四种〉，《槐轩全书》，第九册，页3654。

来要求自己亦可成为圣人。而志在庸俗之人，长期不察不觉其心，终将入于小人。立志后提出要有职业，他说：“自古圣贤，耕、稼、陶、筑、医、卜，皆可托业，无害义理而可以赡衣食，即为正业。”<sup>139</sup>圣人亦需要职业，无论是从事工、商还是士、农行业，只要是无害于义理即为正业，这样既不会使人陷入饥寒贫苦的境遇，也有利于德性的养成。刘沅主张“人生以执业为重”，他说：“人生以执业为重，士、农、工、商四民皆为正业，择其不悖理者为之，念念存仁，事事合义，天未必不加眷顾，而仰事俯畜饥寒可免矣。免于饥寒，外此何求？在以忠孝存心仁义自乐，处困如无，亦处亨如故。舜耕陶渔非无执业也，……耕也馁，学也禄，而又疏食饮水，浮云富贵，职业修而天理全，可以无饥，道亦何损也！”<sup>140</sup>刘沅认为在讲道义的同时兼顾人情，而且“四子五经，天理人情物理无不全备。”<sup>141</sup>在《拾余四种》中刘沅还提出兄弟相处之道，“兄弟不能相强以道”，重新解读“长兄当父，长嫂当母”，此语并非是要兄嫂以父、母待自之道施于其弟，兄嫂应不待父、母劳心，以仁让、诚笃爱其弟。为弟者要敬爱其兄，凡事皆以仁义来行事，做到兄贤则师法之，兄不贤则敬让之，兄弟之间要各尽其道，不可相互责怪抱怨。

刘沅在《拾余四种》中讲解了“恒言”与“恒解”区别，他对“四子五经”的晰注称之为“恒解”，“而门人犹或苦其文繁，时相质问，积为是编，愚何能外圣言而别有发明哉！”<sup>142</sup>刘沅对此称之为“恒言”。《恒言》中包括人道类、心性类、天地类、鬼神类、治道类、学术类、文学类、技术类、时宜类及辨讹等内容。《剩言》之义不出《恒言》所言，《家言》包括立志、职业、正始、是非、

139 [清]刘沅，〈家言·职业〉，〈拾余四种〉，《槐轩全书》，第九册，页 3655。

140 [清]刘沅，〈尽心下·凡三十八章〉，〈孟子恒解〉卷七，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页 602-603。

141 [清]刘沅，〈家言·职业〉，〈拾余四种〉，《槐轩全书》，第九册，页 3655。

142 [清]刘沅，〈恒言·自序〉，〈拾余四种〉，《槐轩全书》，第九册，页 3624。

养生等内容，《杂问》是刘沅与门人之间对世俗之事的问答记录。《拾余四种》是刘沅家塾私言。

## 6、《孝经直接》

《孝经》是儒家第一部以孝道文化为专题来论述我国伦理道德的著作，是儒家经学中内容最短的一部经典，《孝经》存在今古文本之争，古文《孝经》是孔安国注本，今文《孝经》是郑玄注本。今古文两种《孝经》在篇章分法、文字内容方面上存在少许差异，今文十八章，古文二十二章。刘沅对今古文《孝经》的态度是：

(1) 孝不可言尽，自天子至庶人，各有尽道之宜。刘沅直解《孝经》主旨是教人要身体力行孝，勿徒托空言，“若夫字句之讹，古文今文之辨，按诸词义，无大乖离，尤可无庸争论。”<sup>143</sup>《孝经》其文不满千字，但其教人孝之言已概括，学习《孝经》要“综其要义，明其大凡”<sup>144</sup>，他认为《孝经》根本精神是实践非拘泥于口耳空谈一途，他说：“其实孝之一字，广大精微，非言可尽，此书所言，亦必隅反而后可为实践。”<sup>145</sup>刘沅认为《孝经》之根本乃实践人伦，如果过于分章摘句，拘于文字，则“避讥古之诮者其事小，失圣人之真者其忧大。”<sup>146</sup>所以在恒解《孝经》的时候刘沅不拘于古文今文之异同，对今古文本兼收并蓄。

(2) 辨别“行在《孝经》”与“志在《春秋》”<sup>147</sup>非夫子所言，此乃“纬书误认，反诬圣人”<sup>148</sup>。关于《孝经》的作者说法不一，宋代以前学者一般认为《孝经》乃孔子所著，据《史记》所记载：“曾参，南武城人，字子舆。少孔子

143 [清]刘沅，〈叙〉，〈孝经直接〉，《槐轩全书》，第九册，页 3337。

144 [清]刘沅，〈叙〉，〈孝经直接〉，《槐轩全书》，第九册，页 3337。

145 [清]刘沅，〈附论辨〉，〈孝经直接〉，《槐轩全书》，第九册，页 3341。

146 [清]刘沅，〈叙〉，〈孝经直接〉，《槐轩全书》，第九册，页 3337-3338。

147 [清]刘沅，〈附论辨〉，〈孝经直接〉，《槐轩全书》，第九册，页 3338。

148 [清]刘沅，〈叙〉，〈孝经直接〉，《槐轩全书》，第九册，页 3337。

四十六岁。孔子以为能通孝道，故授之业，作《孝经》。”<sup>149</sup>曾参因能通孝道，故孔子传业给他，并作了《孝经》。《汉书·艺文志》称：“《孝经》者，孔子为曾子陈孝道也。”<sup>150</sup>宋初邢昺认为《孝经》为孔子所述，但他认为孔子为曾子陈孝道此说有误，他说：“圣人之有述作，岂为一人而已”<sup>151</sup>，“夫《孝经》者，孔子所述也。……先儒或云，夫子为曾参所说。此未尽其指归也。盖曾子在七十弟子中孝行最著，孔子乃假立曾子为请益问答之人，以广明孝道。既说之后，乃属与曾子。”<sup>152</sup>所以说，孔子是通过假设来回答曾子的问题而广明孝道，不是仅为曾子一人所述作。另外需要注意的是，《孝经》中有引用一些《孟子》、《荀子》等孔子、曾子之后的一些文字，这些文字是孔子、曾子所看不到，所以说孔子述作《孝经》，曾子述作《孝经》的说法有误。刘沅对《孝经》源流作了进一步的考镜，他说：“夫子言孝至多，不止此书，如《论语》、《礼记》所载，亦见一斑。此书特与曾子问答数条，盖曾子没而其门人汇记之，尊以为经，汉儒实之，遂流传于后世。”<sup>153</sup>他分析孔子是三岁时丧父，弱冠又丧母，他自己都说未能事父，所以又怎会说其行在《孝经》。

刘沅对其儒家经典的著作称之为“恒解”，唯独称《孝经》是“直解”，是因他以己意对《孝经》做了“直接”，刘沅直解《孝经》古文，将探究《孝经》真意作为其解经之法，他说：“分章摘句，索诂求瘢，毋乃寻其流而昧其源乎？……拘泥旧闻，不免疑实，将使天性之实，误于文字之传。避讥古之诮者其事小，失圣人之真者其忧大。……爰据鄙见，略为发明，名曰《直解》，以其直诘本文也；

149 [汉]司马迁，〈仲尼弟子列传第七〉，〈史记〉卷六十七，载《文渊阁四库全书》，第244册，页385。

150 [汉]班固，〈艺文志第十〉，〈前汉书〉卷三十，载《文渊阁四库全书》，第249册，页807。

151 [清]阮元，〈序〉，〈孝经正义〉，《十三经注疏》（上海：上海古籍出版社，2011），下册，页2539。

152 [清]阮元，〈序〉，〈孝经正义〉，《十三经注疏》，下册，页2538。

153 [清]刘沅，〈附论辨〉，〈孝经直接〉，《槐轩全书》，第九册，页3338。

附以论辨，恐人昧于别择也。”<sup>154</sup>刘沅舍弃前人对《孝经》的研究成果，直接圣贤真语，此法有助于修习者摆脱误于文字之传所造成的困境。

### （三）刘沅咸丰时期的著作宗旨

这一时期刘沅的主要著作有：《子问》、《槐轩约言》、《正讹》、《俗言》、《大学恒解》、《中庸恒解》、《论语恒解》、《孟子恒解》等。

#### 1、《子问》

《子问》是刘沅 85 岁的著作，本书记载了刘沅与其学生对话。

自古“动静”范畴是哲学家们关注、讨论的重要问题之一，“动”、“静”二字最早出现于商周时期，最早将动与静二字对举的人是孔子，孔子说：“知（智）者乐水，仁者乐山。知者动，仁者静。”<sup>155</sup>意思是说智者善变，仁者尚德。先秦时期由于老子的出现“动静”范畴对举有了雏形，据《老子》记载：“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。”<sup>156</sup>事物的产生是由静变动开始的，事物的消亡则是由动变静，动与静是宇宙万物变化的规律，宇宙万物的自然状态是静，静亦是宇宙运动变化的最终归宿。老子认为事物运动的最终归宿是虚无的道，运动亦是暂时的，运动的目的是为了静。老子因此提出以静为本，循环往复的观点。魏晋玄学时期王弼将事物的运动过程描述为由静到动再回归于静的运动，他说：“凡动息则静，静非对动者也。……天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。”<sup>157</sup>王弼的万事万物自虚静之中出生，后再返于虚静的观点是对老子以静为本思想的进一步发展。郭象对王弼的归静主张持有反对的态度，

154 [清]刘沅，〈叙〉，〈孝经直接〉，《槐轩全书》，第九册，页 3337-3338。

155 [宋]朱熹，〈雍也第六〉，〈论语〉卷三，《四书章句集注》，载《文渊阁四库全书》，第 197 册，页 35。

156 陈鼓应注译，〈道德经〉第十六章，《老子今注今译》（北京：上午印书馆，2003），页 135。

157 楼宇烈校释，〈周易注·复卦〉，《王弼集校释》（北京：中华书局，1880），页 135。

他说：“以变化为常，则所常者无穷也。”事物的绝对状态是“动”，排除了本体之“静”，认为现象世界的一切皆处于运动之中。王弼对现象世界的运动未做十分关注，而郭象则与他相反，郭象是对现象世界的运动过于关注，并试图将形而上的框架置于一旁。

《论语》与《孟子》不主静，荀子主静，佛老主静，宋儒染于佛老，亦主静。宋明以来最重要的修养方法便是主静。周敦颐的修养功夫持“主静”的方法，在《太极图书说》中提出“定之意中正仁义而主静”的观点，“主静”就是去人欲、或灭人欲的意思，他认为人性很容易被物欲蒙蔽，所以圣贤教人“主静”

刘沅继承和发扬了破除三教藩篱的思想，他更加彻底大胆地吸收了道教思想，如他吸收道教虚无清静的方法，认为“虚无清静止是养性之义”，因此《子问》中有这样的一段学生与他的对话：“问‘言圣贤之学，何必牵引佛老之言。’曰：‘圣贤之不外伦常本于心性，心在先天纯乎天理，故曰人性皆善，心在后天，杂于情欲，故曰性相近，克己复礼有内外交养，全其受中之天理耳。静存为动察之本，……静存者，存有觉之心，养虚明之性而已。虚明非可强致，集义生气，言行心术皆少私妄矣。而无事之时，静养天性，静之至极，而良其背，不获其身，乃有虚无清净景象，故虚无清净止是养性之义。若静养之时，未至虚无景象，则强治其心，克伐怨欲，不行非仁，告子之不动心，亦岂圣人之正道哉！佛老之徒，误解四字，而流为邪妄，儒者见其妄而遂斥其非，不知寂然不动，天理浑然，亦止虚无清净而已。’”<sup>158</sup>刘沅不仅为道教破除隔阂，他还为佛惑中华进行辟谣，他说：“佛在西域，去中国万余里，因其俗，化其人，何尝欲惑中华？”<sup>159</sup>并认为所谓的仙佛菩萨，皆是儒家所谓的圣贤，西方习惯于将圣称之为佛，将贤称之

158 [清]刘沅，〈子问〉卷一，《槐轩全书》，第十册，页3828。

159 [清]刘沅，〈子问〉卷一，《槐轩全书》，第十册，页3828。



为菩萨，所以佛老的仙佛菩萨与儒家的圣贤是名异而实不疏。

对于宋儒津津乐道的“孔颜乐处”，刘沅持有反对意见，颜子本非贫者，其家有郭内、郭外九十亩田，之所以说颜子居陋巷食箪瓢，是为了表达颜子好学不求安饱之意。如果说颜子其家没有固定的家产，整日面临着饥寒交迫的境遇，生活上没有物质保障的颜子，是否还能够真正地快乐，刘沅不禁反问当真“有此不近人情之圣学乎？”<sup>160</sup>能够做到安贫固然是好的，但圣人并非是要以贫为贵，贫与贱，乃人之所恶，他说：“耕也馁在其中，学也禄在其中。言寡尤，行寡悔，禄在其中。孔子何尝教人枵腹而学圣贤哉？”<sup>161</sup>

因道学不讲生机只讲学问的原因，清代社会存有为了读书，宁愿贫苦的状况，这已然与圣人之学的原意相背离，他说：“人生各有分位即各有职业，能修心术又勤于职业，以俭以谦，自无终身穷馁之理。”<sup>162</sup>他认为谋生是人生的主要内容，就算是圣人也必须要养家糊口，只要做到人品修洁，勤于执业，并能以俭以谦，无论从事士农工商哪个职业都可以免于困苦饥寒的同时，又能有利于德性的养成。他对人谋生的合理性加以肯定，他说：“俗云‘衣食足而后礼仪兴’，从古圣王无不先养后教。三代以下贫富不齐，失业者多，不能免于饥寒，安能学习礼仪？故许白云谓‘儒者以谋生为急’，而论者多以为非，然白云之言不错，但辞不达耳。……士、农、工、商皆正业，外此技艺百家，苟无害义理可以谋生，皆可为之，但不可只图名利，不择艺而为之。……心术端庄，人品修洁，勤于执业，俭于用费，忠厚仁义念念不忘，断无饥寒困苦而死者也。”<sup>163</sup>刘沅在此亦认可了工商行业所具有的道德属性，他认为在无饥的同时亦无损于道，此方为人间之正道，

---

160 [清]刘沅，〈子问〉卷一，《槐轩全书》，第十册，页 3836。

161 [清]刘沅，〈子问〉卷一，《槐轩全书》，第十册，页 3837。

162 [清]刘沅，〈子问〉卷一，《槐轩全书》，第十册，页 3836。

163 [清]刘沅，〈子问〉卷二，《槐轩全书》，第十册，页 3906-3907。

不能只讲道义不讲人情。

刘沅宗教思想方面，具有理学与道家内丹学相融合的特点，如道教以阴阳二气解释鬼神，刘沅吸收了道教的这种观点并进行理学化，他认为纯阴无阳为鬼也，纯阳无阴仙也，而人则是阴阳相杂，也就是说人既可以为鬼，又可以为仙，阴阳二气构成了天与地，鬼神亦是阴阳二气的最高表现，阴阳二气无所不在，那么鬼神亦是无所不在的，但阴阳二气又是由天理所支配的，人们若想得到鬼神的庇佑，便不可谄媚鬼神，要修德以俟鬼神。所以，刘沅认为，未可尽废鬼神之事，鬼神、祸福之事最终的落脚点仍在人道，他说：“天地人神，同此一理，故同此一气。人道即天道，神道即天道，全乎人之所以为人，即合乎天之所以为天。鬼神，天地之灵耳。有阴阳即有鬼神，天人无二。后世，礼制疏阔矣，此事虽祈祷之仪文，而使人知天地鬼神与人不甚相远，由是畏天命、礼神明，不敢为恶，亦有裨于人心风俗。”<sup>164</sup>此段引文充分说明刘沅的鬼神观是以人的道德养成为中心，反对迷信鬼神，坚持以修身为本位。

清代官方一直奉行儒、释、道三教合一的宗教政策，儒、释、道属于官方认可体制内的正教，当然除了正教以外，还有民间自发的体制外的基层民间宗教，如白莲教。不可否定的是，民间宗教的产生具有一定的合理性与正义性的存在，但由于它们是民间基层自发组织的宗教，难免夹杂着非法的宗教观念与宗教行为，很容易发展成为反政府组织，所以民间自发组织的宗教成为政府眼中的邪教，亦是政府打击的对象。对于邪教的产生，刘沅认为其根本原因在于施政者的言行不当，施政者不能行仁义之政，那么百姓的生活将得不到物质保障，又因愚人无知，而流入邪教，学术不明与不肖官吏虐民亦是邪教产生的重要原因，因学术不明之

---

164 [清]刘沅，〈子问〉卷一，《槐轩全书》，第十册，页3860。

故，致一些人专以术数言祸与福，平民百姓对真正的道术多有误解，以讹传讹，终致邪教流行，刘沅说：“后天复还先天，俗名河车搬运，第近世搬运河车亦入于邪妄矣，不特只运凡精凡气，而且生出许多怪妄。”<sup>165</sup>刘沅还提到：“苟有贤吏忠主爱民，随时教化，导以仁义，明其妖邪，即可靖乱，又何俟纷纷扰扰为也？”<sup>166</sup>他认为根除邪教之根本，在于在上者能够施仁政，善于教化，如果地方官员亦能够修明仁义之学，行仁义之政，使民皆知邪教之是非，那么便不会给邪教提供滋生的土壤。

在儒、佛、道三教的关系上，刘沅认为三教的原始教义是一致的，都是在教人修身，所以他主张的三教合一亦是三教原始教义上的修身之学，认为孔子的老师是老子，这也就意味着儒、道系同出一门，他说：“至佛在孔子之前，孔子与夫子同时且从而学礼，未尝谓为异端。秦皇无道，金人破户，使往西求佛，老子则青牛西隐。中夏之尚佛老也，以儒修不正，奸乱日生，人厌恶之，避而趋清静耳。……老子知礼，赞以犹龙，何可谓为异端？佛自秦时肇始，两汉犹鲜僧徒，魏晋以下篡乱，大道将湮，佛教始盛，而达摩东来示以真谛，亦恐传之太讹，误传之太讹，误世亦诬佛耳。不料数传以后，果失其宗。虽高明之士亦有得真诠者，而俗僧异术日以益多，学老子者亦然。”<sup>167</sup>刘沅认为，最初的时候老子并没有被看做异端来对待，随着佛教东渐，出现了儒、佛、道三教之争，加之道教的流派存在“杂于牛鬼蛇神，更多纷乱。”认为老子为异端的人便多了起来。

对于道教源真流伪的现象，佛教也是如此。他说：“佛教自达摩来东，始传养性之法，本末功夫俱全，不料数传以后失之，六祖《坛经》遂成偏寂之学。宋

---

165 [清]刘沅，〈子问〉卷二，《槐轩全书》，第十册，页 3886。

166 [清]刘沅，〈子问〉卷一，《槐轩全书》，第十册，页 3862。

167 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3982。

儒得之，智慧开启，但觉不能修齐治平，故加日用伦常之功，教人穷理。”<sup>168</sup>佛教自魏晋以后大盛，达摩东来传养性之法，不料数传之后，佛教失去了其原始教义。所以，刘沅认为佛禅宗与道教流派皆存在源真流伪的现象，而宋代儒学演变所吸收的正是流伪失其原教义的禅宗思想。刘沅并未将佛、道的后学一概论为末流，也承认后学之中也有不少高僧得到佛老之真传，但这毕竟是少数。

儒学在宋代的演变，梁启超在《清代学术概论》中说：“唐代佛学及昌之后，宋儒采之，以建设一种‘儒表佛里’的新哲学，至明而全盛。此派新哲学，在历史上有极大之价值，自无待言。顾吾辈所最不嫌者，其一，既采取佛说而损益之，何可讳其所自出，而反加以丑诋；其二，所创新派既并非孔孟本来面目，何必附其名而淆其实？是故吾于宋明之学，认其独到且有益处确不少，但对于其建设之形式，不能曲恕，谓其既诬孔，且诬佛，而并以自诬也。”<sup>169</sup>梁启超肯定了宋学的创新价值，这种创新是“儒表佛里”，但宋学又在竭力排佛，并认为宋学托名孔孟的建设存有大问题。刘沅亦有此相同的看法，他说：“宋儒学本濂溪，濂溪学本海涯，然称濂溪者，第言从高人逸士游，故闻道独早而已。其意恐人谓其学于僧流，不可以训。”<sup>170</sup>周敦颐学于寿涯，程朱又继承发展为圣学，但他们却反过来避佛老依附于孔孟。刘沅认为程朱之学习染于佛教，并非是孔孟学说之正宗，甚至认为宋学其实就是禅学，就连宋儒所谓的“道统”都是假的。刘沅对儒家只知道一味地批评佛老为异端的观点提出尖锐地批评，批佛老不讲人伦，熟不知儒家内部问题更为严重，他说：“且从古有不肖官吏，虐民致乱，畏朝廷之谴责，以邪教为名上言，君相信之，史籍书之，谓天下果有邪教，且多出于佛老之徒，则冤诬矣。异端邪说托于佛老，而即以罪佛老，士大夫不忠不孝，而亦以罪孔孟，

168 [清]刘沅，〈子问〉卷二，《槐轩全书》，第十册，页3896。

169 梁启超，《清代学术概论》（北京：朝华出版社，2019），页25。

170 [清]刘沅，〈子问〉卷二，《槐轩全书》，第十册，页3896。

可乎？乱臣贼子，未必不识诗书，奸道诈伪，更多出于智士。篡逆而籍口汤武，禅让而妄附唐虞，其他干名犯义，不胜屈指，儒门之异端邪术更甚于佛老，又安得独以邪辟归佛老哉！”<sup>171</sup>所以，在刘沅看来，只有孔孟之学方为真儒学，孔孟之后儒学便发生了变异、流伪的现象，后世儒学渐离孔孟正宗，他甚至认为“儒门之异端邪术更甚于佛老”。

所以说，刘沅认为儒学、佛教、道教的原始之旨相同，因后世学者歪曲了圣学本义。刘沅认为“拈花微笑，四大皆空，一指禅用之不尽，臭皮囊可以无庸。”<sup>172</sup>此乃僧流妄诞之谈，圣贤乐在其中，只是内省而不愧疚，况且佛教所讲的铁罗汉与金刚身，皆指全受全归之义，未曾言臭皮囊无庸说。故说儒、佛、道“三教书籍，半出于无知无妄作之徒，间有不失其正者，又被人错解。”<sup>173</sup>因此，刘沅认为人们应该学习与尊信的是儒、佛、道三教的原始教义，他说：“理一耳，佛曰‘明心见性’，道曰‘修真养性’，未尝外心性而言理。佛言度尽众生方得成佛，道言三千阴功八百德行，未尝废人伦而言修道。虚无清静，乃求放心之法也。清静之至而私欲皆空则为寂灭，谓此心寂然不动，私欲消灭无存，而岂谓生死幻妄、废弃人伦哉！”<sup>174</sup>儒、佛、道三教学说都在讲心性修养之说，只是三教之间的说法不同，但其宗旨皆是修道以仁，故刘沅认为佛、老不可辟，僧道可辟。

在术数与理的关系上，刘沅认为术数之学不是圣人之学的核心，与性命之学相比，术数之学的重要性就要差很多，所以对术数之学的使用要适中。刘沅与朱熹的观点相同，认为与术数之学相比还是较为重视性理之学，他说：“术数者，道德之辅也。圣人无不通术数，然以理为主，不专恃之。外理而言术数，轻则罹

---

171 [清]刘沅，〈子问〉卷一，《槐轩全书》，第十册，页3838。

172 [清]刘沅，〈子问〉卷一，《槐轩全书》，第十册，页3851。

173 [清]刘沅，〈子问〉卷一，《槐轩全书》，第十册，页3851。

174 [清]刘沅，〈正讹〉卷一，《槐轩全书》，第九册，页3484。

灾，重则为害家国。神禹平成，周公驱虎豹，皆为救济民生计。至于历代名流，御灾捍患，忠主爱民，尤不一而足。京房之流，不明大理，专语灾祥，所以致祸。”<sup>175</sup>有的人大理不明，对真正的道术有所误解，以讹传讹，而导致一些人专以术数预言人事祸福，最终招致灾祸而身败名裂。

在《子问》中，刘沅认为为学之人应以圣人为师，一一践行圣贤的言行，这样便不会有丝毫的差错，则得道矣。而那些专注于解释经籍文字的学者，往往炫耀其毫无根据的臆说，自称其观点发明于圣人，实则是贻误后学，故不得不“恒解”儒家经典，但又因其恒解经典晦涩难懂，学生“苦难得其要领”<sup>176</sup>，刘沅又分端言之：

(1) 刘沅指出“圣人之学为难学”<sup>177</sup>的观点是错误的，他说：“存几希之理始为人，而存之之君子皆圣人，则是圣人止是全人焉耳。”<sup>178</sup>认为将“大德必受命”解释为受命为天子，实为大谬，刘沅言“受命”只是受到上天的眷佑，并非说上天将人的富贵全已规定安排好，而先儒对此理的误解，导致人们不敢学圣贤。

(2) “心可养而不可治”<sup>179</sup>，这是刘沅提出的见解，他认为心有先天、后天之分，亦是人心与道心之分，先天之心是道心，称之为性；后天之心是人心，后天之心包含着性与情欲，不尽是善，故是修养的对象。先儒在抑制情欲的时候，有时采用强制措施，如为了存留天理，而主张消灭人的情欲或欲望。当然了，刘沅不主张这种强持的做法，他认为越是强持，人心之中的情欲就越为纷杂，他

---

175 [清]刘沅，〈子问〉卷一，《槐轩全书》，第十册，页 3862。

176 [清]刘沅，〈子问〉卷二，《槐轩全书》，第十册，页 3880。

177 [清]刘沅，〈子问〉卷二，《槐轩全书》，第十册，页 3880。

178 [清]刘沅，〈子问〉卷二，《槐轩全书》，第十册，页 3880。

179 [清]刘沅，〈子问〉卷二，《槐轩全书》，第十册，页 3880。

所主张的是“从容涵养”<sup>180</sup>。认为佛教与道教所讲的“虚无清静”与《大学》所讲的定、静、安之意相同，而儒者却认为佛、道所讲的“虚无清静”是蔑人伦而辟佛、老为异端，实属冤诬，刘沅进一步解释说“天资优者，私欲少而清气多，但静坐而易生智慧，亦或通神通灵，自宋至今，儒者养心之学皆然。然而所养者，后天之心，非先天之性，故修齐治平一切经济不全。”<sup>181</sup>周敦颐学于佛教禅宗海严，程颐、程颢及朱熹继承周敦颐之学进而发展而宗之，然而朱熹觉其并未得到“安”，便以私心窜改《大学》，将“格物”二字解释为“物物穷理”，但世间万物不可胜穷，朱熹教人“静坐”亦只是“顽空”，性又如何能尽？

(3) 在心与性二者之间的关系上，刘沅主张“心性有别”<sup>182</sup>，他说：“儒者不知，则一心而有道心、人心，其义不明，即不动心之由养气亦不解矣。”<sup>183</sup>后天之心杂于情质于欲，如若不养先天乾元之气，则先天乾元之理便无法全之，先天乾元之理不全，又怎能尽性至命，又何以一以贯之呢？

(4) 何为“诚意”，刘沅讲：“道不外于日用伦常，言行动静随处皆有义理。一念之动，即审其是非，非则克治，是则扩充，此诚意也。”<sup>184</sup>“诚意”就是要在日常生活中多体察言与行、动与静之间的义理，要在一念之动时审查是与非，如若是“是”便扩充，如若是“非”便要克制。想要掌握辨别是非的能力，就需要有贤父、明师的教导，由贤父、明师教子弟何为忠信，如何能成为笃厚诚敬之士？而且贤父与明师要身体力行教导其子弟，如若只是依靠口耳来讲学，不能力行，则其子弟又如何能够有收取法于贤父师，故刘沅说：“盖力行伦常，必有存养之功，乃能诚敬实践。内外交修，第其功夫次第，非明师不授。学者，但

180 [清]刘沅，〈子问〉卷二，《槐轩全书》，第十册，页3880。

181 [清]刘沅，〈子问〉卷二，《槐轩全书》，第十册，页3880。

182 [清]刘沅，〈子问〉卷二，《槐轩全书》，第十册，页3881。

183 [清]刘沅，〈子问〉卷二，《槐轩全书》，第十册，页3881。

184 [清]刘沅，〈子问〉卷二，《槐轩全书》，第十册，页3881。

念念事事能守天理良心，亦可为善士，希圣则不能也。”<sup>185</sup>他告诫学者要想成为圣贤则必须要力行伦常，内外交修，只是能守得住天理良心，只是希圣是不可能的。贤父、明师亦要身体力行地教授学生，不能只是口耳相授。

刘沅已对儒家经典进行恒解，然“第文繁，苦难尽阅，儿辈幼小，每随时质问，以俗言晓之，积久又复成帙，不忍捐弃，颜曰子问，存之家塾，以便来者观焉。”<sup>186</sup>《子问》中记录了他与学生的对话多达一百八十条，其中涉及到佛老、礼乐制度、修身、实践、服制、心性之功、天文、地理、兵制、技艺、执业等领域，足可见《子问》内容之丰富。《子问》中刘沅虽然提出了众多创新性的观点，但他所说亦有瑕疵，如《子问》中记载他与学生的一段对话：“问：‘陆王之学，何以与程朱异？’曰：‘以心为性，朱陆及阳明皆同业。’”<sup>187</sup>刘沅此言表明他对朱陆之间的区别理解还不够透彻。

## 2、《槐轩约言》

《槐轩约言》共计 34 篇，著作中处处体现着日用实践的话语，学术演进过程中，有学者沉溺于考据之学，使得学说愈加支离，在《说道说》中，刘沅说：“道非徒论说而已，说之既不可胜说，而愈说愈多，愈说愈支离。”<sup>188</sup>尧、舜、禹、汤、闻、武、周公、孔、孟之圣贤，非有好名之心，其道得于己，不忍心看到百姓因自弃，而使其身靡失，故圣人言行一致，以觉天下。刘沅的学术思想是心性与事功相结合，其主张的静养功夫具有本末兼修、动静交养的特征。“本”指形而上的太极或性，“末”则是与“本”相对应形而下的制度、礼义、事功等事物。刘沅强调“本”的同时并未忽略“末”的重要性，反对重本轻末与重末轻

185 [清]刘沅，〈子问〉卷二，《槐轩全书》，第十册，页 3881。

186 [清]刘沅，〈子问〉卷一，《槐轩全书》，第十册，页 3826。

187 [清]刘沅，〈子问〉卷二，《槐轩全书》，第十册，页 3882。

188 [清]刘沅，〈说道说〉，〈槐轩约言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3693。



本的一偏之学，他所提倡的是本末兼修。“性命与事功分途，则道裂矣。”<sup>189</sup>刘沅认为天道性命之学亦表现于外在的日用伦常，“道在日用伦常，而能尽道者希，分心性、事功为两途，世俗、圣贤为不相合也。”<sup>190</sup>所以说天道性命不单指心性的修养，他认为只讲性命修养与一味追求功名利欲均是有害无益。刘沅提倡的是动静交养，动静交养既不能偏于静亦不能偏于动，对于周敦颐的主静说刘沅持反对态度，他说：“阴静阳动，定理也。然静中又有动，动中又有静。静极而动，动极而静，只此动静交养之机，五府百骸邪垢赖以消除。”<sup>191</sup>认为太极之意即动静交养之机，动中有静，静中有动，动静不可分。认为以心为性，强调静坐或顿悟的学说为一偏之学，在刘沅看来动静结合是修养不可忽略的过程。

《鬼神说》中体现了刘沅的鬼神观点，鬼神说自浮屠氏兴，以地狱轮回恐吓世人。清代民众鬼神信仰十分普遍，官方亦有例行的鬼神祭祀典，“普天之下，后土之上，无不有人，无不有鬼。人鬼之道，幽明虽殊，其理则一，……天子祭天地神祇及天下山川，王国、各府州县祭境内山川及祀典，庶民祭其祖先及里社土谷之神，上下之礼有等，第此事神之道如此。”<sup>192</sup>从此段引文中可以看出，清代的官府具有鬼神祭祀的职能。刘沅以阴阳解释鬼神，同时亦具有理学化，他说：“道心，理也，阳明也，神之苗也；人心，欲也，阴浊也，鬼之根也。”<sup>193</sup>天理支配阴阳之气，神是阳气，鬼是阴气，人若想得到鬼神的庇佑，便不可媚祷鬼神，他主张人以修德俟鬼神。我国宗教观有无神论者，他们不信鬼神的存在，亦有迷信鬼神之民众。刘沅的鬼神观受孔子敬而远之的鬼神观影响，他认为迷信鬼神的民众有些愚昧，而不信鬼神的无神论者又太过高明，二者皆未以中正之道对鬼神。

189 [清]刘沅，〈述道〉，〈槐轩约言〉，《槐轩全书》，第十册，页3700。

190 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页3975-3976。

191 [清]刘沅，〈原教〉，〈槐轩约言〉，《槐轩全书》，第十册，页3706。

192 [明]叶春及，〈祭文〉，〈惠安政书九〉，〈石洞集〉卷七，载《文渊阁四库全书》，第1286册，页503-504。

193 [清]刘沅，〈鬼神说〉，〈槐轩约言〉，《槐轩全书》，第十册，页3721。

刘沅认为鬼神信仰不可能彻底根除，而鬼神的存在也与道德身心修养相关，承认鬼神的存在就要受鬼神的监视，在客观上受鬼神监视人民的思想行为便会有所顾忌，于无形中提高了人们的道德修养，起到扬善抑恶的作用。刘沅在承认鬼神存在的同时，亦反对迷信鬼神，任何事情皆依赖鬼神的行为是他所反对的。世人对鬼神的信仰，无非是为了求吉问（去）凶、趋利避害，但世人不知鬼神的本质是天理，外天理、道德而求福、求利，不但得不到鬼神的庇佑，反而会得到责罚。

国家是由家庭为单位一家一户所组成，家庭是国家的基础，国家则是家庭的扩大，国即是家，家即是国。治国需有忠，治家需有孝，孝是忠之根本。在《忠孝说》中，刘沅认为忠孝是人人皆之，忠孝之源在于“敬爱”。然因人七窍开受七情所扰，良心不固，遂忽视君亲。“为子、臣者，果能明善诚身，自一念以暨于百为，皆无忝矣，而后以之事亲实君，得则玉成，失则几谏，惟恐毫发之愆，不侔乎天地，斯为忠孝之大。”<sup>194</sup>忠孝概念增强民族的凝聚力，对国家的治理有着重要的作用。对“忠孝”的解读是刘沅对治国理政方面颇有高度的认识。

《槐轩约言》集合了刘沅恒解之精华，其以实践之话语，教人实践人伦。

### 3、《正讹》

刘沅的《正讹》中体现了他对理学的态度，在其著作中对理学之名、理学的道统论、理学的心性论以及理学的知行观进行了批评。

他对理学家无端标举理学之名进行了批评，他认为理学家此举殊不知“道莫大于五伦，五伦本于五性，五性实止一性，性即天理，人之所以可配天者，为其同此理。舍是而言德业勋名，岂可得哉？故修其在己，无愧为人便好，不必高理学之名也。”<sup>195</sup>如果按照理学家所说，似乎天下有学不尽的理一样，而且还轻视

---

194 [清]刘沅，〈原教〉，〈槐轩约言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3710。

195 [清]刘沅，〈正讹〉卷一，《槐轩全书》，第九册，页 3841。

了黎民百姓，说凡人皆不可学圣，认为遥遥千古只有寥寥数人能学理。

在刘沅看来，理学家所标举的理学之名与道统说之间是相互联系的，他对道统之名亦有批评，他说唐韩愈为恢复儒家思想，尊崇孟子，视佛老为异端，自其创异端说，宋儒沿其说遂有道统名，在道统论中，说尧传舜，舜传禹，禹传汤，而后递传孔孟，然而却没有说明他们所传何事。认为舜、禹、尧同时，勉强可以说是相传受，但禹、汤、文武、孔子、孟子之间均相去数百年之久，从何而传？

“天下古今止有数人知道，止有数人才算得人，已可笑矣。”<sup>196</sup>此说法是对孟子的见而知之与闻而知之的误解，认为道不为人所共有乃一人独得甚是可笑。刘沅亦对此作出回应，他说：“道者，天理，惟人得其全，故异于禽兽，学道止是全生人之理。人人有天理，则人人皆可为圣人，非绝异事也。”<sup>197</sup>因理学家所提倡的道统说致使“世人恪守先儒反不遵孔孟之说，将道说得太远，将学圣人说得太难，人不知圣人从何学起，以为必如先儒始可学道。即如先儒亦不能至圣，于是以先儒为别有奇妙，圣人更不待言。”<sup>198</sup>理学家的道统说将道说得过于高远，反使世人不知道孔孟之说，不知道学圣人又该从何学起，只知恪守宋儒之说。

他对先儒“妄作之多”提出批评，“但言言天理，民彝懿好所同，人自宝而传之耳。不料书契日多，妄作者亦日众，孔子时已渐纷杂，故删订以示门人，……以今所传，凡天人万物之理，经孔孟阐发，已无馀蕴，学者字字力行，不患不至圣人地位，而乃罕尽躬行，多工文字，传说愈多圣道弥晦。”<sup>199</sup>从古圣人并非是要自夸，求名于世才著诗书，圣人或在上治国平天下“化民于中和”，或在下修身齐家“模前范后”，无非是想通过养与教使得老百姓能够安其生復其性，而学

---

196 [清]刘沅，〈正讹〉卷一，《槐轩全书》，第九册，页 3481。

197 [清]刘沅，〈正讹〉卷一，《槐轩全书》，第九册，页 3481。

198 [清]刘沅，〈正讹〉卷一，《槐轩全书》，第九册，页 3480。

199 [清]刘沅，〈正讹〉卷一，《槐轩全书》，第九册，页 3482。

者究心于字字力行，多工文字，罕尽躬行，此举将会导致圣道弥晦。刘沅还为佛正名，他认为：“三代下，圣人之学，儒者的然日亡，而方外之士，志行高洁，议论醇正，深知圣贤之理者多得暗然之义，是以仙佛即圣贤，无人知之，而反以为怪。即如有宋大儒谓为直接孔孟，而濂溪之师海严，邵子之师希夷，僧也、道也。得其一端且以名世矣。若非实践孔孟，而徒辟佛老，是非合适而定？”<sup>200</sup>在刘沅看来，方外之士（佛者）志行高洁，深知圣贤之理，他认为佛如圣人，仙佛之人，乃有德之人。刘沅对佛教进一步研究，他说佛亦有妻有子，佛言度尽众生，方可成佛，未尝因修道而废人伦。佛教所说的明心见性与儒家所说的尽心知性的意思相通，佛教语慈悲、清静、方便、广大，亦圣人所言仁义廉让之义。因流俗误解，大失其义，不知佛教真空不空，不生不灭，不生事亦不废事。刘沅还提出“师儒”的重要性，在他看来“先儒之品学，皆不犹乎人，所以明道教人而不得其实，反荒于行，岂非未遇明师，己未反身而诚耶！”<sup>201</sup>因没有明师的指导，导致先儒明道教人不得其实。所以，刘沅说：“百工技艺皆有师，且必得师之深造者，而后能尽其妙，况圣人之学乎？”<sup>202</sup>他认为君相师儒不可无，没有圣师的指引，何由行圣人之行？

除此之外，刘沅亦对韩愈、周敦颐、张载、邵康节、程颢、程颐、朱熹、陆九渊、王阳明等人持有批评的态度。如，批韩愈“徒见异端托于老子，不思孔子之言何义？”<sup>203</sup>言“《太极图书》，多有议之者，《通书》则共尊信，何以云有讹哉？盖其标诚字言道，不遵孔孟本旨，而别为之说，转入幽晦，令诚身之学不明。”<sup>204</sup>认为张载在《西铭》中言“富贵福泽，将厚吾之生也，贫贱忧戚，庸玉

---

200 [清]刘沅，〈正讹〉卷一，《槐轩全书》，第九册，页 3484。

201 [清]刘沅，〈正讹〉卷一，《槐轩全书》，第九册，页 3485。

202 [清]刘沅，〈正讹〉卷一，《槐轩全书》，第九册，页 3484。

203 [清]刘沅，〈韩子〉，〈正讹〉卷二，《槐轩全书》，第九册，页 3487。

204 [清]刘沅，〈周子〉，〈正讹〉卷三，《槐轩全书》，第九册，页 3508。

女于成也。”<sup>205</sup>有误。旧云邵雍作《观物内篇》，其门人作《外篇》，刘沅考其意义，认为《观物内篇》不全是邵雍所言，大部分是其子伯温所为，门人加以附益。不认同程颢在《定性书》中言“学者须先识仁。”<sup>206</sup>讲先识得“仁”字，岂不是以为“仁”难知。“一理也，在天为太极，在人为性，以其为生生之意，所含如果之仁，曰仁。……孔子曰‘仁者，人也。亲亲为大。’孟子曰：‘仁，人心也。仁也者，人也。合而言之道也。’”<sup>207</sup>简单明了地讲就是“天理良心”四个字，人人有天理，人人有仁，无仁不得为人，就连愚恶之人的天理良心也不会全部泯灭。刘沅说：

自汉人错解子罕言仁，后儒因之谓仁道至大，夫子罕言，然不知夫子一生专以仁教人，曰“苟志于仁，无恶矣。”“有能一日用其力于仁，未见力不足者”，“仁远乎哉？”谆谆惟恐人不为仁，其以礼教人也，祇是凡事循天理而行，勿肆勿怠，勿太过不及。告颜子义便如此，故曰“非礼勿视”四句，为仁之目，非斤斤拘守苦礼，寸步不易也。……五性止是一性，统于仁字，不过存得天理良心便是，有何难知哉！<sup>208</sup>

商贩与牧童都知道天理良心四字，“仁”有何难识？如果能够保守“天理良心”，便有希望效法圣贤。然而他所说的“仁”是指虚灵不昧之人心，只需存其诚敬功夫，不需苦心思索。评价程颐将“格”释为“穷”意，是“从古无是说”<sup>209</sup>，朱熹采取程颐所讲之意，进而作格物致知传，使人终身不能穷尽物理。朱熹表彰《四书》（《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》）并为其训诂，其功

205 [清]刘沅，〈张子〉，〈正讹〉卷四，《槐轩全书》，第九册，页 3535。

206 [清]刘沅，〈大程子〉，〈正讹〉卷六，《槐轩全书》，第九册，页 3588。

207 [清]刘沅，〈大程子〉，〈正讹〉卷六，《槐轩全书》，第九册，页 3588-3589。

208 [清]刘沅，〈大程子〉，〈正讹〉卷六，《槐轩全书》，第九册，页 3589。

209 [清]刘沅，〈二程子〉，〈正讹〉卷七，《槐轩全书》，第九册，页 3601。

不可没，但他继二程之失，以己意窜改《大学》，失去了圣人教人之旨，令圣学功夫次第不明，以为存知觉之心便是尽心，受二程的影响将格物讲为穷理，讲物穷理，使得智士专于博杂，误世不浅。刘沅认为，朱熹所注解的四书，误解处甚多，如“曾子原文止有五章，并无十章之目，凭空言其有五章係释格物致知之义，无中生有，可骇怪矣！”<sup>210</sup>

刘沅以后来者的眼光对前代学术文化进行审视，对宋明理学及韩愈至朱熹等人提出批评。刘沅对理学之名的批评一定程度上反映出了清儒的思想，在对理学家批评上，体现出其不屈从前儒的态度，哪怕他所批评之人受士林所仰、国家所推崇，如他批朱熹，甚至对学者提出“不得屈从朱子”<sup>211</sup>的建议。

#### 4、《俗言》

刘沅认为圣人不以著书立说而自名，圣人随其职责自修其身，期间或有著为语言，以此引导、训戒人们，人们甚是重视圣人的言语，于是便有了典谟、训诰、诗、书等籍以记录圣人言语。“自羲农至文武，圣人之制已全生民之法已备，孔子更修明折衷之，而曾、思、孟衍其绪，范围古今，后有作者莫能尚矣，而世儒纷纷著作，欲自成一家，遂使孔孟遗规危乎欲坠。”<sup>212</sup>自秦始皇焚书之后，众多书籍毁于秦火，书籍贵而愈来愈多，不乏人发明圣道，但发明者多未得圣人之真，支离、惑者尤众。圣人以天理折衷人情物理，不随俗亦不厌俗。道不在语言文字，在乎力行，因先儒将道说得太恍惚，将圣人说得太高，又因书籍太多，学者无从问津，所以刘沅不得已以《俗言》为遗嘱示之如后：

(1) 要懂得敬天地父母，“《书》曰：‘天地，万物父母’”<sup>213</sup>，人人都

210 [清]刘沅，〈朱子〉，〈正讹〉卷八，《槐轩全书》，第九册，页3604。

211 [清]刘沅：〈序〉，〈大学古本质言〉，《槐轩全书》第九册，页3290。

212 [清]刘沅，〈序〉，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页3956。

213 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页3959。

知道，人身可谓是一小天地，乃天地父母之恩。父母生我之身，人理自天地得，天地父母称为四大。圣人以事亲如事天，事天以事亲来要求自己，违背天理便如同违背父母一样，父母会责备孩子的不孝，那么天地岂会不责备没有天理的人呢？世人不知天人一气，只知天道高远，以为天无知，一念之欺而不知敬天地，凡事皆由心起，心不敬，见于言行，如任心而行，久而久之便辜负父母生养之恩，失去为人之天理，终将沦为禽兽，人心坏、风俗恶，故天下是非多。“孟子曰：‘事孰为大，事亲为大；守孰为大，守身为大。不失其身而能事亲者，吾闻之；失其身而能事其亲者，吾未之闻也’。孔子曰：‘天地之性人为贵’，‘父母全而生之，子全而归之，可谓孝矣’。一举足而不敢忘父母，一出言而不敢忘父母，皆同此一理。”<sup>214</sup>刘沅主张父母对儿女多些教训，这样便可以避免儿女长大会因物情所迷惑，他认为在儿女能够言性，稍知事物时就应该教儿女亲爱恭敬之意，如在父母长辈面前要注意言行，不可以乱说话、乱做事，长辈在言语时禁止嬉戏，要恭敬听从，对父母要做到昏定晨省等。

前人对《礼经》的误解而导致世人存有“重父忽母”的观念，刘沅进行指正，认为世人应该做到“父母并重”，他说：“父母，天地也，地统于天，故母统于父，然屈于夫，断无屈于人子之理。犹地卑天尊似有低昂，然天生地成，地生成万物，实天地同功，可分彼此轻重乎？前人误解夫死从子、夫在为母服期年之语，致世人重父忽母，犯不孝之罪者甚多。……孔子曰：‘父母之丧，无贵贱也，’安有父三年而母止期年者哉。”<sup>215</sup>虽说夫正位户外，妇人正位乎内，但正位乎内与正位乎外同功，夫死从于子者，非谓不得与闻也，而是指不可以身任外事。夫死，为人子者不擅自主张，要禀命于母。若夫亡子幼，则母在不越阃的同时要主

---

214 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3960。

215 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3970。

外事，主持家政，兼父道而行，养儿教女，古来贤母皆由此选。

(2) 孔子言大学之道皆以修身为本，孟子言圣人之学，除修身便无二道。但若无明师的指导，儒生的修身之学即非孔孟之正，因此会存有错误，故生许多邪妄。《大学》以备修身本末之功，宋儒以私心窜改，使人更加疑惑不解。“自圣学失传，偏于养心者不知立命事天，偏于摄气者不知践形尽性，于是僧道之徒以守心为佛法，以运气求长生，而儒者亦效之，又欲从而自远之，或得其庸，昧其本原，不知守身之义，又安能更求诚身？”<sup>216</sup>守身、修身之道，事事需谨慎，要念念存天理，守身、修身皆在其中。“修身先须正与诚”<sup>217</sup>，懂得义理之是非，言行合乎义理者为正，不合义理者为邪，理正后便真心去做每一件事，便做到了诚身，而寻常人能够不欺不诈，便是诚身之法。圣人之所以为圣人，是因其不欺心悖理。人心多邪妄，故凡人要刻刻奉行非礼勿视、勿听、勿言、勿动，存好心、行好事、说好话、交好人，久而久之方可去邪望正。

(3) 刘沅警醒世人戒淫邪，“孟子曰：‘人之所以异于禽兽者几希’。几希者，天理良心也。”<sup>218</sup>人与禽兽之间的区别便是，人有天理良心，而禽兽没有。如果人做了合乎义理的事情，会心中有所喜悦，这便是不昧良心。如果不知而为，又或者是明知不可为而为之，事后会心有不安，这种心有不安的感觉，便是为圣为贤之基。凡人一念不戒，困于色欲，久之丧心蔑理，因一念之差，终沦于禽兽。

“世人一念不戒，丧天良为禽兽，”<sup>219</sup>“人之所以为人，全是天理良心四字。”

<sup>220</sup>犯邪淫者只图一时之乐，殊不知神明与受害者的家人皆不肯饶恕犯邪淫者，故犯邪淫者往往短命，如果勉强可以度过一生，但犯邪淫者的过错甚至是要其妻子

216 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3961。

217 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3961。

218 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3961。

219 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3961。

220 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3962。



或他的子女来偿还，刘沅以此来警醒世人要修身养性，断绝邪淫。

清代的男女十六七岁便结婚，养育儿女，如果父母不能明辨是非，如何为父为母，如何来教子孙。为人父母需要做的事情如下：儿女七八岁开始便要教训他们不可以男女杂做，细细训导端正、恭敬、慈良等事。儿女十四五岁时父母要教实心体贴，以古今真人君子为例，告知他们人与禽兽之不同的道理，要选端正明理之人为师，外出时不可与小人同游、同居。告知女子要谨守闺门，选婿不能够以贫富贵贱为论，择婿必求仁慈、忠厚、有理义之家，不可与不正的亲戚妇女居同处。“孔子曰：‘知为人子，然后可以为人父’。子孙不肖，父母岂得辞责哉！至于师者，与君亲并重，无论何业俱必有师，师不端正，虽好子弟也被他教坏了。”<sup>221</sup>父母者只知道儿子不肖，而不知积德贻后，儿子不肖，其难辞其咎。师不端正，则子弟见闻习染而品行不正，故终身败坏不可挽回，若无明师指导，凡人断不能明白人伦大义修身之理，父母的正与不正会影响子女是否能够择到明师的指导，“故父母师，是人生善恶祸福根子，为父母师长者，不可不自修自愧也。”<sup>222</sup>刘沅最后还提出“以礼节情”，他认为自古以来圣人不全靠法度来教人，圣人是“以礼教人”，从身心上用功。

(4) 刘沅不建议禁鬼神福祸之说，他认为鬼神乃理气之灵，主宰理气“天苍苍耳，地块然耳，其主宰理气，变化不测者鬼神也。……合理而与之亲之则福，不合理而天与之远则祸。鬼神，天地之灵，主宰理气。以善求天，如石投水；以恶求天，如水投石。自然之理，岂为奇怪事哉？故福祸止自求诸身心，不是违理而媚祷。”<sup>223</sup>求吉避凶乃人之长情，《周易》以吉凶灾祸教人，为善者即有福，为恶者即有凶，《周易》之本质是教人为善，并不是求福。即不为善又想求福者，

221 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3963。

222 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3963。

223 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3966-3967。

如同入山求鱼，不仅没有任何有益之处，反而会因谄媚与亵渎鬼神而受到惩罚，刘沅说：“世人无不求福避祸，且多事神求福，而不知鬼神不取祭祷，专取孝善之人。”<sup>224</sup>刘沅认同求福避祸是人情，他认为世人往往求福不得反而得祸的原因是，以为为善无益，然不知其所谓善者非善。如，有人爱人敬人，对自己的父母反而是淡漠的态度，敬爱他人而不思慕父母，对他人是轻财好义之人，却可以坐视自己的兄弟陷于困境不管，“朋友亦有千金相赠之时，如何骨肉弟兄却忍心不顾？……孝弟孝友是一串事，不可分看，故言孝必言友弟恭兄。”<sup>225</sup>刘沅不由反问不懂的思慕父母与不顾兄弟的这两种人可谓善否？神天最为重视孝弟，爱敬者乃人之天良，父母乃天良之本，不爱敬父母者，可谓天良已亡。刘沅批评先儒的一偏之论，他说：“先儒一偏之论，不合孔子，致人肆心蔑理，可叹也。或曰：‘夫子何以不语神？’曰：‘夫子非不语也’。凡语神必以人道实知，如云：‘鬼神体物不遗’。而以‘神之格思，不可度思’，教人敬鬼神而远之，必先务民义，不是说鬼神荒渺，是说鬼神止此天理。天理尽在吾身，反身修德而畏天命，天地鬼神即应之，‘某之祷久’，‘知我其天’，即此意耳，其或邪神野鬼为崇者，皆其人无德，而正神不佑之也。”<sup>226</sup>孔子言“敬鬼神”是教人反身修德而畏天命，“而远之”是教人不要因畏祸求福而媚祷鬼神。

(5) 刘沅认为“中庸之理是天生与人的”，重新解释“中庸”之理。因先儒将“中庸”说的不明，太过精深，最终导致世人高视圣人，认为大道与己相远，无人能行希圣希天之学。夏、商、周之前，无异端之名，而战国时期，异端之说渐多，恐圣人之道将流失，子思便述孔子“中庸”之道以成书《中庸》，“何为中？凡事无过，无不及，做到恰到好处也。何为庸？平常也。无过不及之中，人

224 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3967。

225 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3969。

226 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3967-3968。

人可能，但不诚、不敬、不恒久耳。子思正恐人以道为难、为奇，故标此二字反復言之，奈儒者太说得精深，于是孔子、子思之心没矣。今试浅言之：所谓中者，合理而妥当耳。如饮食不可过饥，亦不过饱，是中，亦是庸。”<sup>227</sup>刘沅以饮食为喻，简单明了的释义了“中庸”之道，做事能够合理的恰到好处，并且人心并没有感到不安，反而做完事情以后感觉很快活，这便是做到了“中庸”，刘沅由此得出结论说“中庸之理是天生与人的”<sup>228</sup>，又如圣人亦不能离酒、色、财、气四字，只不过圣人不会因饮酒而作乱，士、农、工、商各有其业，如能做到勤劳、节约、不欺不苟，做事常念及天理良心，便可渐渐合乎于中庸。

(6) 为追求“道”而摒弃人欲是刘沅所不认同的，他认为道在日用伦常，他说：“日用者何？一切言行事也。人生所赖以生者，不过宫室、衣服、饮食、男女四事，而常人以之蔑礼丧心，圣人以之事天立命，何哉？”<sup>229</sup>人生赖以生存不过宫室、衣服、饮食、男女等日用之事，常人以纵欲过度导致蔑礼丧心，将会沦于禽兽，若节制人欲太过，则为“苦节”。因此，刘沅提出“以礼节情”<sup>230</sup>，他认为“以礼节情”是再好不过了，有“礼”的约束即不会徇俗亦不离俗。“以礼节情”，心术端正、修其职业，外加以天理良心为主，宫室则可以避雨，亦可免饥寒，不至困穷之境遇，宫室、衣服、饮食、男女四事皆可如意。如若纵欲无度，则会招致灾患。刘沅还进一步指出了“五伦之事即在日用之间”<sup>231</sup>，只是其道各有不同而已，“子曰：以道事君，不可则止；忠告善道，不可则止。”<sup>232</sup>作为臣子要“以道事君”，朋友之间要“忠告善到”，此二伦难以期其必定会相互

227 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3968。

228 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3968。

229 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3976。

230 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3976。

231 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3976。

232 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3976。

投合，惟有做到尽心，若无法投合则可止。但是父母、兄弟、夫妇此三伦人皆有之，不能外此三伦而有道，父母、兄弟、夫妇能够各尽其道，家得以正，家正国便可定，“自古圣王亦不过本治家以治国，日用伦常，安能外此而为道？”<sup>233</sup>世俗徒嗜欲养身，不践行人伦之道，儒者语言道不屑于世俗之事，故不从事世俗之事，高谈性命，言理入于空幻，而不知心性伦常乃为内外道之原也。

《俗言》之中含有刘沅众多警醒世人之言语，如警醒世人要戒淫邪、敬天地父母、切勿薄视俗人、俗事以及以人的道德养成为中心的鬼神观。在众多言语中他无不在强调修身、守身之道。现在看来，刘沅《俗言》中所说对当代民众仍具有警醒与道德教化作用。

## 5、《大学恒解》

《大学》本是《小戴礼记》中的第四十二篇，是一部关于修身齐家治国平天下的书，自汉以来《大学》既有专行本，郑玄、孔颖达为之疏义。

刘沅分别对《大学》的一经五传加以贯解和附解，一经是“孔子约言大学教人之法”<sup>234</sup>，五传则是曾子独得孔子之旨意而发“夫子所未发传文”<sup>235</sup>，五传讲解分别为“诚意为明德之要”<sup>236</sup>；“释正心、修身乃知止诚意，动静交养不动心也”<sup>237</sup>；“释修身齐家”<sup>238</sup>；“释齐家治国”<sup>239</sup>；“释治国、平天下”<sup>240</sup>。刘沅的

《大学恒解》与朱熹的《大学章句》相比，刘沅的恒解没有窜改编造，并且遵从古本段落未随便割裂传文。

“学”之由来是指以己之德教化天下之人，圣王在上国则可礼教昌明，为君

233 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3976。

234 [清]刘沅，〈右经一章〉，〈大学恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页 17。

235 [清]刘沅，〈右经一章〉，〈大学恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页 17。

236 [清]刘沅，〈右传之一章〉，〈大学恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页 26。

237 [清]刘沅，〈右传之二章〉，〈大学恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页 34。

238 [清]刘沅，〈右传之三章〉，〈大学恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页 36。

239 [清]刘沅，〈右传之四章〉，〈大学恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页 38。

240 [清]刘沅，〈右传之五章〉，〈大学恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页 42。

师者，皆是有德的圣贤之人。刘沅认为少年时期便要开始建学明伦，古人7岁以学习“小学”养其庄敬和平之本，15岁开始学习“大学”从事成己成物之大。因此他说：“朱子以幼学为小学，成人之学为大学，虽古无是言，于理自无疑，从之可也。”<sup>241</sup>《大学》乃成人之学，而《大学》之道教人日明明其德而体察人情，德即天理、天命之性，儒者因《大学》只言心未言性，而《中庸》中只言性不言心，便认为心即性，殊不知他们所谓的心即性乃后世禅宗陋劣之说，更不明心有先天之心和后天之心之分，未生以前本至虚明，尽善，曰先天，有生以后质于气囿于物，不尽善也，曰后天。《大学》不言性，是因为心正即性也。

在《大学恒解》中，刘沅着重对以私心臆测，妄为窜改《大学》的朱熹二程进行了批驳，他说：“《大学》一书，二程弟兄首倡窜改，朱子继之，当时亦未行世。真西山作《大学衍义》进呈。”<sup>242</sup>真德秀作《大学衍义》并进呈，方始二程与朱熹所窜改的脱离儒家元典的精髓的《大学》缪本流传于世。因此，刘沅认为程颐、程颢、朱熹、真德秀四人是窜改《大学》的罪魁祸首，他们的妄为窜改使得《大学》失去了圣人之真，诬古人惑后世。

朱熹在《大学》中加入的“存天理，去人欲”的说法，让天理与人欲处于对立面，使得人伦不能实践。他认为宋儒只知道尊《大学》，然缺少了名师的启导，再加上对《大学》的窜改使得《大学》失去了儒家元典与圣贤的原本精神，他说：“圣人之言，非徒口耳，原宜字字体诸身心，子言壹是皆以修身为本，修身只祇是明德耳。明德者，得于天之理。天理即性，性尽即明德。知止是静养，诚意是动察，其致知、格物等义，皆不外动静交养之功。道理无多，用功则有次第。”

---

241 [清]刘沅，〈右经一章〉，〈大学恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页18。

242 [清]刘沅，〈大学〉，〈大学古本质言〉，《槐轩全书》，第九册，页3334。

<sup>243</sup>然而，被窜改的《大学》已然失去了对诚意、正心、明明德与止于至善的原意解读。

批朱熹随意改字，将“亲民”的“亲”字改为“新”，“亲民”改为“新民”，虽是一字之差，但其意相差甚远。“亲民改亲为新，盖因空谈性命者不能实践伦常。”<sup>244</sup>后世学者不知明德之实，而高言清静、空谈性命，遂为偏枯之学。亲民者何？大学之教，无论是天子还是诸侯的嫡长子，未涉民间生活的甘苦，必将难以治理好国家，正所谓凡为学者，讲明义理容易，而实践经济难。虽然书籍里面包含了圣贤之义理，但还得将书籍里面学到的圣贤之理验诸物理人情，看是否合乎于中。而“民”字不单指黎民百姓，而是指所有人无贵贱之分。自古以来，因天子和诸侯的嫡长子自幼生长于深宫，不知民间疾苦，故圣王立教，要他们与民一起学习《大学》，“惟周知物理，愚夫愚妇有一能胜予之惧，故其明德之功，圣不自圣，而明明德于天下，益宏且远。后世有志之君、守道之儒，少亲民一段功夫，故主术不洽于与情，而儒术贻诖于迂疏，不知天理烂熟，必从民情阅历而来，随时处中，皆由万理周知之故。”<sup>245</sup>故刘沅反对朱熹将“亲民”改为“新民”，认为亲民这一段功夫必不可少，虽说圣贤的学问可以从书籍中学得，但应当身体力行的去实践。因此，刘沅说：“圣人以大学之道示人，盖欲人身体力行，非徒口耳记诵，作文字观己也。”<sup>246</sup>“日用伦常，必践其理；天地民物，研究其精。”

<sup>247</sup>刘沅更加重视实践的功用，强调知行并进，内外交修。

以上是刘沅对朱熹窜改《大学》的批评，朱熹对《大学》亦有贡献，如他不斤斤计较字义与对制度繁琐的考据，重视思辨是否深刻，刘沅继承了朱熹此优

243 [清]刘沅，〈凡例〉，〈大学恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页14。

244 [清]刘沅，〈右经一章〉，〈大学恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页18。

245 [清]刘沅，〈右经一章〉，〈大学恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页19。

246 [清]刘沅，〈右传之一章〉，〈大学恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页29-30。

247 [清]刘沅，〈右经一章〉，〈大学恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页20。

点，在恒解《大学》时反复辩难，阐释亦更加有内涵和深度，这在刘沅生活时期是难得可贵之处。

## 6、《中庸恒解》

《中庸》原为《礼记》第三十一篇，《中庸》可以说是我国传统道德价值的哲学纲领。朱熹评价《中庸》说：“此篇乃孔门传授心法，子思恐其久而差也，故笔之于书以授孟子。其书始言一理，中散为万事，末复合为一理，放之则弥六合，卷之则退藏于密，其味无穷，皆实学也。”<sup>248</sup>朱熹对《中庸》的评价甚高，他认为《中庸》不仅仅是儒家道统思想之核心，亦是人们观察事物、实践人伦的基本准则。后世学者一直遵从朱熹对《中庸》的评价、定位，刘沅在恒解《中庸》时亦继承了朱熹《中庸章句》的思辨方式。

从《中庸》的成书经过入手，刘沅分析到汉儒虽将《中庸》编入《礼记》中，但皆以“通论”附入《礼记》，“非以其为言礼之书也”<sup>249</sup>。宋以前就已经有《中庸》专行本，《汉书·艺文志》中就有《中庸》两篇，《隋书·经籍志》中有《中庸讲疏》，司马温公有《中庸广义》，可见《中庸》并非是朱熹首从《礼记》中抽离出来。刘沅为了方便寻绎，他对《中庸》的恒解仍依朱熹析为三十三章，订为二卷。

朱熹首为《中庸》分章诂句，作《中庸章句》，但刘沅认为其书有两点错误：

(1) 《中庸》本为一篇，文义首尾衔接，不可强分。郑康成注《中庸》时以便读者，首离其章句。而朱熹恐人难以聚通，寻其脉络，其意良苦，将《中庸》分为三十三章，虽然要比康成的注精密，但“学者罕究其微，讲章拘守章句，反

248 [宋]朱熹，〈中庸章句〉，《四书章句集注》（北京：中华书局，1983），页19。

249 [清]刘沅，〈凡例〉，《中庸恒解》卷上，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页51。

大失夫子之意。”<sup>250</sup>

(2) 今《中庸》与《论语》、《孟子》、《大学》列为《四书》，朝廷以之取士，人人诵读学习，但却忽略了实践的功夫，“盖其义非可以空言晓，亦非可以文字求，必当穷理尽性以至于命，然后知此书所言，莫非吾身实理。”<sup>251</sup>

刘沅在《中庸恒解》中对先天、后天做了进一步分析，认为“太极之理”就是人性。人是自然的产物，独得天地之秀灵，所以“太极之理”与人性是统一的。刘沅亦多次分析他的先天、后天学说，他说：“性在于有生之初，浑然粹然者与天地同；性梏于有生之后，纷然杂然者与禽兽类。”<sup>252</sup>认为性在有生之初与天地同，是“浑然粹然”的存在，他以此来主张他的先天性有善无恶的性善学说。刘沅的“性善论”与孟子的“性善论”是有所区别的，孟子所讲的“性善论”是唯心的，而刘沅所说的“性善论”是在“先天之性”的基础上提出的，而“先天”是知的自然原生态的产物，所以说刘沅的“性善论”是物质的，不是纯唯心的。而后天之性“纷然杂然者与禽兽类”，人因受后天环境的影响，性逐情移失去了先天之性就与禽兽无异了。“纷然”是指后天世道“伦纪之常多紊”<sup>253</sup>的状态，“杂然”则是指后天世道“奇诡之行”<sup>254</sup>欺诈的状态。“伦纪之常多紊”与“奇诡之行”两种复杂的社会关系是人既生以后所要面临的，如果没有“太极之理”即尽是善的先天之性的教养，那么既生以后的人心就会变坏，与禽兽没有什么差别了。“故荃萃遗言”<sup>255</sup>，将先天与后天二者结合统一，以此来教育人们，无论是幼童还是成人都应该“表至中庸者以为法”<sup>256</sup>，以中庸为标准，因为“中者，

250 [清]刘沅，〈凡例〉，〈中庸恒解〉卷上，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页 51。

251 [清]刘沅，〈凡例〉，〈中庸恒解〉卷上，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页 51。

252 [清]刘沅，〈序〉，〈中庸恒解〉卷上，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页 48。

253 [清]刘沅，〈序〉，〈中庸恒解〉卷上，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页 49。

254 [清]刘沅，〈序〉，〈中庸恒解〉卷上，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页 49。

255 [清]刘沅，〈序〉，〈中庸恒解〉卷上，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页 49。

256 [清]刘沅，〈序〉，〈中庸恒解〉卷上，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页 49。



天下之正道；庸者，天下之定理”<sup>257</sup>以中庸的标准来看世界，那么人人可以尽性得道，人人可以为圣贤。

刘沅比朱熹更为明确地提出“標誠字为圣学”<sup>258</sup>，他认为慎独、至诚、中和之道是《中庸》全书之纲领，《中庸》全书以“诚”为骨，而《中庸》祇在日用之间，他进一步对“一诚”进行了分析，“一诚”贯穿于“天心”与万物，“诚基于一念之微，而其究通乎天地。”<sup>259</sup>他对《中庸》主旨的分析要比朱熹《章句》深入一些，《中庸》的主旨便是辩证“天道”与“人道”之间的关系。他认为“天道”与“人道”是首尾文义衔接的辩证关系，如他说：“天道即人道，尽人即可合天。”“人道即天道，能尽性即可合天。”<sup>260</sup>《中庸》一篇首尾衔接不可强分，它的逻辑体系是“首自天命说到人，末自人说到天，中间推及于庶事庶物。”<sup>261</sup>顺此逻辑体系，刘沅总结说：“道犹路也。天地人止此一理，如大路然，皆必由之本。”<sup>262</sup>

在《中庸恒解》中刘沅对先天之性、后天之性、天道、人道等社会伦理与民心、民性、重民生、人心即民心等政治伦理增加了更深入的哲理性分析。刘沅对社会伦理与政治伦理的思考，有助于我们对民族精神世界的进一步深入研究。他对这些问题的思考，进一步发掘了中庸辩证法之精髓，此点最为可贵。他还以儒家为本体论的立场对佛、道进行取舍，在以儒为主的前提下，他认同佛老理念融入儒家哲学，分析出佛家的“空妙”、道家的“元妙”与儒家“至真至诚”皆属于中庸之道，只不过是三家的表述不同而已。从《中庸恒解》中可以看出，刘沅

---

257 [清]刘沅，〈序〉，〈中庸恒解〉卷上，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页49。

258 [清]刘沅，〈凡例〉，〈中庸恒解〉卷上，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页51。

259 [清]刘沅，〈右十六章〉，〈中庸恒解〉卷上，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页70。

260 [清]刘沅，〈凡例〉，〈中庸恒解〉卷上，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页51。

261 [清]刘沅，〈凡例〉，〈中庸恒解〉卷上，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页51。

262 [清]刘沅，〈凡例〉，〈中庸恒解〉卷上，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页51。

始终以中庸之道为其指导思想，他的思想中有坚守儒家为体的一面，又看到佛、道与儒家之间的思想采取相互补足、互鉴互融的一面。这亦是刘沅对《中庸》文化的解读。

## 7、《论语恒解》

刘沅认为《论语》是一本记录了孔子一生言行教化的书，孔子歿后，他的弟子中得到孔子之“道”者又不復于时，则杂记孔子的遗言与遗行以传后，“而《论语》一书，尤其择要而存之者也。其书于修己治人及日用事为之事，盖皆以挈其精而举其凡。”<sup>263</sup>后世虽有教授《论语》的学究，但是学究只是讲章句疑难，未能将《论语》中的“修己治人即日用为之事”教于学生，所以学究并非是“师儒”。面对这种境况，刘沅感叹道，空有《论语》其书“然上无圣人之君相，下无圣人之师儒，则能身体力行者盖鲜。”<sup>264</sup>

刘沅在《凡例》中叙述了今本《论语》的成书史以及在注疏史中出现的弊端。西汉时，孔子齐、鲁门人各有《论语》的抄本传授，论语因此有《齐论》与《鲁论》之分。传《齐论》的有昌邑中尉王吉、胶东庸生、琅邪王卿，传《鲁论》的有萧望之、夏侯胜、韦贤及子元成。鲁恭王拆除孔子旧宅扩建宫室，从壁缝中发现《孝经》、《论语》等儒家文献，孔壁中所发现的儒家文献被通称为“古文经”，《论语》则称之为《古论》，今本《论语》是由《齐论》、《鲁论》及孔壁中发现的《古论》推勘而来。“汉文帝时已立《论语》博士，盖当时遗经始出，朝廷重之，各听其自为师说。通一经以上者皆拜官，故治《鲁论》《齐论》诸人皆名于时。”<sup>265</sup>刘沅考辨出《齐论》、《鲁论》与《古论》三种《论语》篇目中有所差别，如《齐论》中包含着《问王》与《知道》二篇，而《古论》与《鲁论》中

263 [清]刘沅，〈序〉，〈论语恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页132。

264 [清]刘沅，〈序〉，〈论语恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页132。

265 [清]刘沅，〈上论凡例〉，〈论语恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页134。

则没有，《古论》的篇次亦与《齐论》、《鲁论》不同。当时，因《古论》还未整理，所以并未立于学官，“《古论》惟孔安国为之训解，而世不传，至顺帝时，马融始为之训说。汉末，郑康成就《鲁论》篇章，考之《齐论》《古论》，稍为训诂”<sup>266</sup>汉末郑玄以《鲁论》为基，参考《齐论》与《古论》进行训诂，初步形成了《齐论》、《鲁论》、《古论》三本融为一善本的《论语》。稍后，何晏、曹羲、郑冲、孙邕、荀凯五人对郑玄本《论语》做了进一步完成，五人编成《论语集解》，盛行于世，而流传只名《何晏集解》，“五人虽同奏进，而何晏实总其事，故不列四人之名也。”<sup>267</sup>此后，《论语》便以何晏五人所训解的《论语集解》为主，“梁皇侃为之疏，至宋刑昺奉诏改定旧疏，颁列学宫，而皇侃之疏遂微。我朝日本国进献其书，其文与刑昺《义疏》微有不同，然大旨无甚出入。今仍从何晏《集解》、刑昺疏本为之训释，其他不及详载。”<sup>268</sup>

自汉文帝始《论语》立博士，历朝历代对《论语》进行疏解者不一，但多不传，“至朱子《集解》出，而尽家废。……其以《论语》《孟子》与《大学》《中庸》为四书，则自朱子始，是朱熹之功大矣”<sup>269</sup>刘沅肯定了朱熹将《大学》、《论语》、《孟子》、《中庸》四者编为《四书》之功。此后，元明时期对《论语》训解时虽有驳异于朱熹，但其大旨皆不出朱熹《集解》的范围。南宋之后，各朝都开始将《四书》定为科举用书，对《四书》的研习亦渐入歧途，刘沅说：“若永乐所纂《四书大全》，剽剽成书，专为科举而设。自是時文取士，恪守朱注，虽有他书，人每视为贗说矣。然朝廷以圣人之书教人，固欲其即圣人之言，知圣人之心，体圣人之行，斯可以经世理物，岂专为科名计乎？”<sup>270</sup>由于科举時文功

266 [清]刘沅，〈上论凡例〉，〈论语恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页134。

267 [清]刘沅，〈上论凡例〉，〈论语恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页134。

268 [清]刘沅，〈上论凡例〉，〈论语恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页134。

269 [清]刘沅，〈上论凡例〉，〈论语恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页134。

270 [清]刘沅，〈上论凡例〉，〈论语恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页135。

利所致，儒者以《四书》作为获得功名的工具，研习《四书》亦只学其“义理”。刘沅认为，朱熹将《论语》、《中庸》与《大学》、《孟子》编为四书是其之大功，然朱熹亦要负有未强调《四书》修身践行功用的责任，他说“第释章句义理，而圣人言语抑扬轻重间神气所留，讲章每至误会，则第作行文之用，已失圣人之真。”<sup>271</sup>所以，刘沅在认识到朱熹《集注》时所犯下的错误时，他在《恒解》时便“于词义稍有未达者，既解正文，復为串解、附解，欲求详明。”<sup>272</sup>这也正是刘沅《论语恒解》继承朱熹《论语集注》而又高于《论语集注》之处，与《论语集注》相比教而言《论语恒解》更加适合今日民众阅读。

以人人皆可以成为圣人的观点出发，刘沅认为“圣人祇是全得为人之理而已”<sup>273</sup>，学至于圣人，方可尽人伦之道，在上洞悉天地民物之理，在下富贵不能淫，威武不能屈，并非是圣人拥有神奇变化不测之术。他批评“后世视圣人太高，以为不可学，不必学，则嗜欲累之，境遇困之，遂有学穷二酉而伦纪不修、高谈性命而忠孝不全者。”<sup>274</sup>刘沅注释《中庸恒解》希望民众“惟取简而易晓，诚使体圣人之言，存圣人之心，行圣人之事。”<sup>275</sup>使得民众懂得了圣人之心理与我之心理无差别的同时，提醒民众毋为高头讲章而耽误了实践功夫。刘沅这一观点是借鉴了佛教禅宗“人皆有佛性，人皆可成佛”的观点，恢复了《论语》本经教化启发之本意，是儒家心学与佛教禅学互相借鉴学习的产物。

刘沅的人皆可成圣的观点，恢复了《论语》原本教化之本义。通过对孔子的家族、出身一直到退居教学等一一考辨，刘沅证明了孔子不是神，是民众可以学习的师儒。刘沅以平常心与人之常情对孔子生平事迹进行考辨，他恒解出一位活

271 [清]刘沅，〈上论凡例〉，〈论语恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页135。

272 [清]刘沅，〈上论凡例〉，〈论语恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页135。

273 [清]刘沅，〈上论凡例〉，〈论语恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页135。

274 [清]刘沅，〈上论凡例〉，〈论语恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页135。

275 [清]刘沅，〈上论凡例〉，〈论语恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页135。

生生的师儒——孔子，此讲解方法更加有助于我们了解熟知孔子。

## 8、《孟子恒解》

《孟子》一书记载了战国时期孟子的思想，并继承了孔子的儒家学说，重视教育，提出“民贵君轻”的重民思想。唐代《孟子》的地位还不算高，“十二经”中亦不包括《孟子》，韩愈为弘扬儒学，提出儒家的“道统”说，并以继承孟子学说而自居，尊崇孟子，将孟子提高与孔子相称，二程在尊孟的基础上加以表彰孟子及《孟子》一书，称“孟子有功于圣门不可言。如仲尼只说一个仁字，孟子开口便说仁义；仲尼只说一个志，孟子便说许多养气出来，只此二字，其功甚多。”<sup>276</sup>二程将《孟子》与《论语》相并列，程颐说：“学者先须读《论》、《孟》。穷得《论》、《孟》，自有要约处，……今人看《论》、《孟》之书，亦如见孔、孟何异？”<sup>277</sup>认为孟子言性善，其有大功于世，要求学者需先学习《论语》与《孟子》二书之后，方可再去学习其他儒家经典。王安石改革科举制度之时，在《续资治通鉴长编》中他指出“今定贡举新制，进士罢诗赋帖经墨义，各占治《诗》、《书》、《易》、《周礼》、《礼记》一经，兼以《论语》、《孟子》。每试，初本经，次兼经，并大义十道。务通义理，不须尽用注疏。”<sup>278</sup>此时《孟子》虽然是作为“兼经”，但其已被正式列入科考的儒家经典之中。公元1146年，南宋高宗绍兴十六年所刻的“南宋石经”亦包括《论语》、《孟子》、《周易》、《毛诗》、《春秋左氏传》、《尚书》等儒家经典，《孟子》的经典地位亦得到官方的认可。朱熹在继承二程思想的基础上，亦重视《孟子》，费时四十年对《论语》、《孟子》二书进行集注，他说：“今欲直得圣人本意不差，未须理会

276 [宋]程颢、程颐，〈刘元承手编〉，〈河南程氏遗书〉卷十八，《二程集》，上册，页221。

277 [宋]程颢、程颐，〈刘元承手编〉，〈河南程氏遗书〉卷十八，《二程集》，上册，页205。

278 [宋]李焘，〈神宗〉，《续资治通鉴长编》卷二百二十，载《文渊阁四库全书》，第317册，页622。

《经》，先须于《论语》、《孟子》中专意看他。”<sup>279</sup>认为《论语》与《孟子》二书的重要性要在其他儒家经典之上，学者需先学习《论语》、《孟子》，从中掌握圣人本意之后，再去理会《经》。

公元1190-1194年，《周易》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《诗经》、《尚书》、《左传》、《公羊传》、《穀梁传》、《论语》、《孟子》、《孝经》、《尔雅》合刻注疏本“十三经”问世，《孟子》亦由“子”入“经”，成为“十三经”之一。

关于《孟子》的作者存在两种不同的观点，一是认为《孟子》一书是孟子独著，赵岐在《孟子·题辞》中提到：“此书孟子之所作也，故总谓之《孟子疏》。”<sup>280</sup>二是认为孟子与其弟子万章之徒一起著述此书，“孟轲乃述唐、虞、三代之德，是以所如者不合，退而与万章之徒序《诗》、《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇。”<sup>281</sup>虽认为《孟子》一书是孟子与其弟子共同完成。以上两种观点虽有不同，但皆认为孟子作了《孟子》七篇。

刘沅还批评“先儒言孟子英气害道，亦非也。春温、秋肃、雨露、雷霆，各有功用，惟其宜而已。是非理欲之辨，世道人心所关，一味含糊巽呐，以为浑含不露，是使模棱乡愿籍口也。孔子斥王孙贾舞佞，叹诸夏矢天厌，何尝无峻厉之词，以此求圣贤之分，难免差缪。”<sup>282</sup>先儒认为孟子的文章才气高于义理，认为孟子的文章写的太好有碍于“文以载道”，刘沅却不这样认为，他说“孟子之道德文章浑而为一”<sup>283</sup>，孟子的文章与道德是相互统一的，并不是先儒所说的“英

279 [宋]黎靖德编，〈自论为学功夫〉，〈朱子一〉，〈朱子语类〉卷一百四，载《文渊阁四库全书》，第702册，页204。

280 [汉]赵岐，〈孟子题辞解〉，〈孟子注疏〉，载《文渊阁四库全书》，第195册，页8。

281 [汉]司马迁，〈怪说下〉，〈孟子荀卿列传第十四〉，〈史记〉卷七十四，载《文渊阁四库全书》，第246册，页72。

282 [清]刘沅，〈凡例〉，〈孟子恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页400。

283 [清]刘沅，〈凡例〉，〈孟子恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页400。

气害道”而是“文以载道”。

批“圣贤世儒，止言理而讳言功效”<sup>284</sup>，将理说的太高，反而会阻人以疑畏。怎能轻视人所以生养的衣食，人之所以异于禽兽，是因人有天理良心，若没有了天理良心便沦为禽兽。“孟子故以舜之衣食奉养，形容圣人天理浑全，视富贵贫贱如无有。”<sup>285</sup>王者以富贵贫贱来赏罚人们，天心亦是以富贵贫贱来激励人们修身向善，此乃可谓是无妨贫贱，无愧于富贵。更何况“夫子言不处不去，原非恶富贵而喜贫贱。后世往往失之于偏，则非中正之论矣。”<sup>286</sup>刘沅认为人生需以执业为重，士农工商皆为正业，人民只要选择与天理不相悖的职业而为之，能够念念存仁，事事合于义，此举既能得到天的眷顾，又能免于饥寒。“孟子为学道而以穷达。转念者言，非谓人必冻馁而后为高，亦非谓士人希圣先期富贵。孔子云寡尤寡悔，禄在其中。耕也馁，学也禄，而又疏食饮水，浮云富贵，职业修而天理全，可以无饥，道亦何损也？”<sup>287</sup>刘沅在《孟子恒解》中继承了朱熹关于“欲”的解释，并对朱熹将“欲”视为人的感官功能表示认同，他说：“耳目口体之欲，人不能无”<sup>288</sup>，“此欲祇是饮食男女养生适性分内不可少之事”<sup>289</sup>，“耳目口体之欲是人之所以生，日用饮食非必却之。”<sup>290</sup>除了必不可少之“欲”以外，提倡“节制嗜欲之心”<sup>291</sup>，“义理以宰之”，“以理节情”<sup>292</sup>。

《孟子恒解·序》中刘沅说孟子生平有两至，一是“其遇至穷”，二是其心至苦。孔子时代，虽然是礼崩乐坏，但文武、周公之制仍留存，然而，到了战国，

284 [清]刘沅，〈尽心下〉，〈孟子恒解〉卷七，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页602。

285 [清]刘沅，〈尽心下〉，〈孟子恒解〉卷七，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页602。

286 [清]刘沅，〈尽心下〉，〈孟子恒解〉卷七，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页602。

287 [清]刘沅，〈尽心下〉，〈孟子恒解〉卷七，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页602-603。

288 [清]刘沅，〈尽心下〉，〈孟子恒解〉卷七，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页619。

289 [清]刘沅，〈尽心下〉，〈孟子恒解〉卷七，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页619。

290 [清]刘沅，〈尽心下〉，〈孟子恒解〉卷七，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页619。

291 [清]刘沅，〈尽心下〉，〈孟子恒解〉卷七，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页619。

292 [清]刘沅，〈尽心下〉，〈孟子恒解〉卷七，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页619。

孟子生活的时代，礼乐制度荡然无存，记录礼乐制度的书籍亦有残缺。“孟子以时圣表孔子，而已仁义正歧趋。至于性善、养气、立命、事天之学则反复以详明。”

<sup>293</sup>刘沅考辨了《孟子》成书的经过，他说：“《孟子》书，战国时列于诸子，故经秦火得不焚弃。汉代最先出。汉文帝时，与《论语》、《孝经》同置博士，无訾义者。至宋元祐中，从王安石议，以《论语》、《孟子》试士。”<sup>294</sup>孟子一改孔子“为师儒之”的教授方法，他以辩论是非利弊的方法使世人警觉醒悟。

### 9、《大学古本质言》

刘沅以考据功夫解释了学、小学、大学三个词，以此说明了古人入学的次序，古人7岁入小学，学诗、乐、诵诗、舞象、舞勺，15岁学为人之事。讲“学之一字，必先知之最真，然后行之不谬。而行之不笃，其知仍不能真。”<sup>295</sup>证明《大学》乃是综前圣之法，字字皆有实功，身心性命之理与日用伦常之道全备于此书。周敦颐之学得于禅宗寿涯，未得圣人尽性之学，二程与朱熹相沿，养后天之心，不知存心养性止于至善。后世理学著书立说尤多，高言义理，缺乏实践功夫。明德必须亲民，亲民中有许多功夫。

在《大学古本质言》中，刘沅在解释“安而后能虑，虑而后能得”<sup>296</sup>时指出先儒有两点错误：一是不知致知之本在知止而后方能格物，天下事物甚多，事物有必穷究者，亦有不必穷究者。当穷究者若不知道知止，则会因耳目口鼻感官上贪图享受而导致志气昏惰，失去判断事物是非之标准。二是不知明明德之学需要知行并进，将静心、致知分为二事，几于仁内义外，先儒重知，盖不知天下有甚多不能尽知，也不必尽知之事物，懂得弗知弗行的道理，不必行就不必知，“知

---

293 [清]刘沅，〈序〉，〈孟子恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页398。

294 [清]刘沅，〈凡例〉，〈孟子恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页399。

295 [清]刘沅，〈学〉，〈大学古本质言〉，《槐轩全书》，第九册，页3291。

296 [清]刘沅，〈大学〉，〈大学古本质言〉，《槐轩全书》，第九册，页3299。



行不相须，其去圣人远矣”<sup>297</sup>。批评《唐棣》之诗不思，孟子亦说思则得知，怎能少了思虑的功夫。虑乃审慎之意，非忧虑、疑虑，虑亦非多思，虑是斟酌事物可否，取其适当、得意之处。知亦非徒知也，知必力行。力行其所知，不外乎静存与动察，虑为动察，止至善是静存。静而养其虚明之性，动而辨事物之善恶，善则行，恶则克治。因此，事物之理，虑而得之不难。在释“致知在格物”时讲“静而格物之法”与“动而格物之法”，批先儒改物物而穷其理，将格释为“至”，增加一个字释为穷至事物之理，已是很牵强，况且天下事物之理既不胜数，而且穷之亦无所用，孔子亦说“君子博学于文，约之以礼。”<sup>298</sup>圣人未尝教人物物而穷究。

刘沅在纠正先儒“心即性”的观点时指出，人因独得“天地之理”而在天下万物之间为最灵者，理具于心，而心又有先天后天之分。先天之心尽善性，即道心，后天之心不尽善为情，即人心，心与性不同。而先儒误以心为性，导致正心之功亦不明。批先儒只知道“意”为心之发动，不知心不仅浮杂而且还难制。诚意者乃一念之动，善即扩充，恶则克制，没有一毫自欺的存在。然意由气质之欲与生俱来所带有私欲，不能强制去除，所以就要内外交修，践其礼以节之。

#### （四）刘沅其他时期的著作宗旨

刘沅的《书经恒解》初刻时间不详，《又问》为刘沅身后刊行。

##### 1、《书经恒解》

《尚书》又称之为《书》，其分为《虞书》、《夏书》、《商书》、《周书》。

---

297 [清]刘沅，〈大学〉，〈大学古本质言〉，《槐轩全书》，第九册，页3300。

298 [魏]何晏，〈雍也第六音译〉，〈论语注疏〉卷六，载《文渊阁四库全书》，第195册，页584。

是尧、舜、禹、夏、商、周时期由史官对国家治理经验教训的记录著作。《书》的性质在《史记·太史公自序》中有说：“《书》记先王之事，故长于政”，刘沅亦云：“先王治天下之大法，莫要于《书》。”<sup>299</sup>汉代因《尚书》的文字与简册不同而引起了今古文之争，先是今本文字与孔壁中的藏本文字之间的文字之争，后来慢慢地扩大到治学理念与思维之争。

《书》乃古史之遗也，“其文存，斯其道存。”<sup>300</sup>历史所留存下来的文化信仰岂能造假，因此，刘沅对今文《尚书》，古文《尚书》与伪古文《尚书》给予了肯定的态度。他在恒解《尚书》时提到读古人之书要避免摘句寻章，必须“深悉古人之情事，而又以圣人中正之理衡之，然后不迷于趋向。”<sup>301</sup>“读古人书当有圣人之心，乃能明圣人之言。可以折衷群书，今古文句意义能晓。”<sup>302</sup>学者要“梳栉其文，务求意理之贯通。”<sup>303</sup>以圣人之心求圣人之书，不附会旧说，不为众说淆乱。

明清时期多证古文《尚书》之伪，刘沅则态度鲜明，他从多个角度为古文《尚书》翻案。首先他论证因时代不同，书写的文字亦有不同，古今文之间的区分标准更是有所不同，汉代所谓的古文是指“科斗书”；今文则是“隶书”。然到唐代，“隶书”则是指古文，今文则是当时通用的“俗字”。其次论证“今文古文，汉代兼有之，第今文列于学官，而古文行于民间。”<sup>304</sup>今文古文的流传是事实，不容造假。最后，刘沅得出肯定结果，汉代时师已对古文《尚书》争先传授，司徒丁鸿“习古文《尚书》，讲学大泽中，弟子至千余。”<sup>305</sup>汉代古文《尚书》之

---

299 [清]刘沅，〈序〉，〈书经恒解〉，《槐轩全书》，第三册，页 862。

300 [清]刘沅，〈序〉，〈书经恒解〉，《槐轩全书》，第三册，页 862。

301 [清]刘沅，〈序〉，〈书经恒解〉，《槐轩全书》，第三册，页 862。

302 [清]刘沅，〈凡例〉，〈书经恒解〉，《槐轩全书》，第三册，页 869。

303 [清]刘沅，〈凡例〉，〈书经恒解〉，《槐轩全书》，第三册，页 869。

304 [清]刘沅，〈凡例〉，〈书经恒解〉，《槐轩全书》，第三册，页 864。

305 [清]刘沅，〈凡例〉，〈书经恒解〉，《槐轩全书》，第三册，页 866。

传，确有其事，容不得造假。因孔安国之《传》只是在民间私相授受，未公行于世，造成篇数分合不一，随之引来众多疑古文之实。今之所传的古文《尚书》“未必尽安国原本，而其义可存则存之矣。”<sup>306</sup>但刘沅认为，虽不尽合安国之原本，只要其义与圣人不谬，未尝不可将其视之为真古文，对其可存可采之处应存之、采之。

刘沅研究《尚书》的基本原则：一是研读《尚书》时先要熟知史料产生的古人社会情事，不迷恋于摘句寻章之弊流。二是认清该书的性质，《尚书》具有政治性质，此书“非徒以书教人，盖欲人身体力行。”<sup>307</sup>刘沅主张读古文《尚书》要“以圣人之心，求圣人之书，然后得其至是。”<sup>308</sup>为原则，他认为“深维义理”<sup>309</sup>是读《尚书》的正确方法。刘沅读《尚书》所主张的“凡修己治人之道，一一实践，而得其精”的阅读经验可帮助我们读政书。

在《尚书恒解》中他对汉学家的训诂与宋学家存诚之功皆有赞许，他在赞许的同时亦有批评，对支离章句而有失于理念之正的汉学有批评，又对宋学家放纵恣肆提出批评。刘沅半生的时间都在治学与教化中度过，他对孔子有着特殊的情感，认为自己是孔子异代知己，是师儒的传人，认为自己是孔子两千多年后的“私塾弟子”，因此刘沅立志“求圣贤之书，必当知圣贤之理。知圣贤之理，必先能实践圣贤之事。”<sup>310</sup>正因其有此努力的方向和意志力，他才能专心治学，能全备今文经学家与古文经学家深厚的学术造诣。

## 2、《又问》

刘沅十分重视人的修养功夫，认为修身为本，如在理、礼的关系上，据《又

306 [清]刘沅，〈凡例〉，〈书经恒解〉，《槐轩全书》，第三册，页 866。

307 [清]刘沅，〈凡例〉，〈书经恒解〉，《槐轩全书》，第三册，页 870。

308 [清]刘沅，〈凡例〉，〈书经恒解〉，《槐轩全书》，第三册，页 869-870。

309 [清]刘沅，〈凡例〉，〈书经恒解〉，《槐轩全书》，第三册，页 869。

310 [清]刘沅，〈虞书·大禹谟〉，〈书经恒解〉卷二，《槐轩全书》，第三册，页 898。

问》所载，其中有刘沅与其弟子的一段问答，刘沅的弟子问：“宋儒兢兢行古礼古法，为小学、家礼等，今子但以格致诚正教人，缓于礼法而急于心性，何也？”<sup>311</sup>其弟子不解刘沅为什么要急于以心性教人，而不像宋儒那样以小学、家礼等古礼古法教人，刘沅答道：“人止知孔子以礼教人而不知孔子以仁教人。先儒不解，谓子罕言仁，遂误天下后世。何谓仁？天理良心而已。人得天之理以为仁心，凡事本天理良心，所谓苟志于仁矣无恶。若心术不端，貌为君子，凡事讲究古礼古法，所谓色厉而内荏者也，古礼古法岂可复于今？”<sup>312</sup>先儒只知道孔子以礼教人，而不知孔子以仁教人，故言“子罕言仁”，殊不知此乃误天下后世之说。在刘沅看来孔子所提倡的是“以礼教人”与“以仁教人”，二者是并重的关系，如果只知“以礼教人”而忽略了“以仁教人”则可谓曲解了孔子之本意。孔子“以仁教人”讲的是“苟志于仁矣无恶”，就好比是内在、外在，古礼古法的礼教即是外在，而“以仁教人”重视心性教养则是内在，只讲外在的古礼古法，必将使人“色厉而内荏”。

在心、性区别上，刘沅讲心有先天、后天之分，先天之心是道心，后天之心是人心，道心为天命之心，人心是知觉运动之灵，道心是尽仁，至善无恶，人心则不尽是仁，可善可恶，人心杂于情欲，是理与邪同存，具有好异、变动的特点，所以刘沅认为人心不是性，是一个善恶并存的存在。刘沅辨人心非性的目的是要修正王阳明的心学，刘沅的心学虽有借鉴王阳明的心学，但他的先天之学却与王阳明的学说有所区别。王阳明讲“心即理也，天下又有心外之事、心外之理乎？”<sup>313</sup>讲“至善是心之本体”时又讲“此心若无人欲，纯是天理。”<sup>314</sup>这就是在说心

---

311 [清]刘沅，〈又问〉，《槐轩全书》，第十册，页 3937。

312 [清]刘沅，〈又问〉，《槐轩全书》，第十册，页 3937。

313 [明]王守仁，〈语录一〉，〈王文成全书〉卷一，载《文渊阁四库全书》，第 1265 册，页 6。

314 [明]王守仁，〈语录一〉，〈王文成全书〉卷一，载《文渊阁四库全书》，第 1265 册，页 6。

是理欲并存的，心体才是理，而含有私欲的心又不是理，肯定了人心有真有伪，所以在刘沅看来王阳明也是主张人心、道心之别的。刘沅并没有完全吸收王阳明的心即理的心学思想，因为如果按照王阳明所讲的心即理，那么势必会推演出心即性的观点，而与他所讲的心非性之命题相异。“刘沅关于心非性的辩解，一方面扬弃了阳明的心即理、心即性的意思，一方面又继承了程子、朱熹、阳明思想中心非性、道心为性之说。”<sup>315</sup>因此，刘沅的心非性的命题，是选择性地继承了宋明理学心性思想，并在此基础上加以发展。

在《又问》中，刘沅提醒学者不要“徒与佛老争辩”<sup>316</sup>，他说：“佛言空，但愿空诸所有，不愿实诸所无，谓宫室、衣食等事，养生不可无，而中有义理，不可悖理徇欲。圣人饮食起居与人同，而无一非道理，即无一非天理，故佛又曰：色不异空，空不异色；色即是空，空即是色，真空不空。若外义理而恣嗜欲，则陷溺丧其天性，遂为堕落，孟子所谓庶民去之亦此意。僧羽之徒，不得明师指示，别开蹊径，谓元空别有神奇，而一切奇幻之术作矣。儒者不知其为传说，而谓佛老异端甚于杨墨，岂不诬哉？”<sup>317</sup>刘沅辨三教之真伪，以孔孟中庸之道一统儒、佛、道三教，他也论证过三教合一的合理之处，他认为儒、道本为一家，佛、道所讲之理与儒并无差别，孔子、孟子、老子、释迦牟尼所讲的学说都是大智慧，人们应该遵循学习的是三教的原始教义，三教都在教人成己成人、修身立德，佛教所说的“菩萨”、“佛”，道教所说的“仙”皆与儒教所说的“圣贤”无差别。在学术史上，凡是主张儒、佛、道三教相异的，皆以佛、道出世，儒家入世相区分，刘沅亦曾为老子和释迦牟尼做辩解，他说：“老子之子为中山将。文佛妻曰耶输陀，子曰摩喉罗，十八岁生子，入檀特山养静十二年而归，妻子完聚，寿八

315 赵均强，〈性与天道 以中贯之〉，《性与天道 以中贯之——刘沅与清代理学的发展》，页 233。

316 [清]刘沅，〈又问〉，《槐轩全书》，第十册，页 3924。

317 [清]刘沅，〈又问〉，《槐轩全书》，第十册，页 3924。

十二而终，何尝废人伦乎？……夫西番之弃人伦也，乃其旧俗，惜佛后无佛正之。中华之僧流弃人伦为其养穷，民势不得不然耳。道士不许娶妻，始于宋太祖，前此固皆有家室，此皆载在书籍，考之事实确有可凭者。”<sup>318</sup>故刘沅说佛、道原始教义并未教人出家，之所以有出家风俗，皆是后世僧流之伪说，且“今僧羽之徒已多，朝廷藉以养鰥寡孤独，固仁政宜然。”<sup>319</sup>儒家在排佛老这件事情上最为出力，仅依门户之别，不求其实，便不得心性之真，他说：“儒者读圣人书，果能将圣人之言一一实体于身，心圣人之心，事圣人之事，则不必言佛老，不必辟僧道，可也。”<sup>320</sup>不践行圣人之道，徒与佛老争辩，这样反而无利于儒家，无利于儒者。刘沅秉着海纳百川的胸怀，对佛道思想精华进行汲取，对复兴儒家心性修养之学具有积极意义。将刘沅三教思想置于乾嘉时期儒者排斥佛老之实际中，其所倡三教融合的观点则具有合于中庸思想的现实意义。

理学是中国儒学发展的重要阶段，亦是重要的组成部分，是经学哲理化的新儒学，经学则是对儒家经典的研究，如对《诗》、《书》、《礼》、《易》、《乐》、《春秋》等儒家经典进行系统地研究，对儒家经典之学进行深入、细致地探讨。经学起源于战国，于汉代盛行，西汉时期经学成为专门的学术。“经学与儒生所传儒学确有密切关系，经学是儒学的重要组成部分，与儒学不可分割地联系在一起。经学是以儒家经典作为注释和研究的对象，并结合各个时代社会发展的需要，提出一些新见解。可以说，离开了儒学，离开了儒家经典，便无经学。而儒学在汉代以降，主要是以经学的形式出现，离开了经学，便谈不上儒学的流传和发展。”

<sup>321</sup>在经学的发展史上，它历经流变由六经到五经、七经、九经、十二经，到宋十

318 [清]刘沅，〈右经一章〉，〈大学恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页23。

319 [清]刘沅，〈又问〉，《槐轩全书》，第十册，页3924。

320 [清]刘沅，〈又问〉，《槐轩全书》，第十册，页3924。

321 蔡方鹿，〈前言〉，《中国经学与宋明理学研究》，上册，页4。

三经的演变，在流传演变的过程中形成了“四书”和“五经”的两种不同的系统。

“十三经”是儒家主要经典，从其著作中对儒家经典“恒解”的占有比重来看，刘沅十分重视儒家经典，刘沅就《十三经恒解》建立了具有刘氏特色的学术体系，即“以‘人为天地之心’为内核，以‘穷理尽性’和‘实践人伦’为两翼，会通天、地、人对儒经加以恒解的体系。”<sup>322</sup>刘沅以《大学》、《中庸》来讲其“圣人传心之学”，《大学恒解》与《大学古本质言》刘沅选择的底本来源并不是朱熹《四书》中的定本，他选择的是《礼记》中的《大学篇》。他认为朱熹《四书》中的“大学”定本不是经典原型的古本，而是朱熹篡改过的版本，若选择朱熹版“大学”则与其“恒解”采取直通圣贤元典之旨不符，刘沅对于朱熹篡改儒家经典持有批评的态度。他说：“今愚尊孔、曾原书梳栉义理，祇是求孔子、曾子之意了然，不是定与朱子为难。朱子发明孔、曾，必窜改其言以就已说。愚惟解原文、不敢外白文而别生枝节，较擅改经文、以己意武断者，似无罪过。且发明圣人，剖析是非，原是后学之事，岂朱子可以发明圣贤，而我辈独不可发明乎？”<sup>323</sup>此文足以表明刘沅对朱熹窜改孔、曾之言，擅自窜改经文以就已说。他站在汉学家的角度不主张对经典原文“别生枝节”，“擅改经文、以己意武断”的行为，后又站在宋学的立场主张修身、齐、治、平皆需一一践行，不可“泛论义理”<sup>324</sup>“他的这一看似矛盾的文化心理，正是乾嘉汉学考据向近代宋学义理转型的反映，是乾嘉古文经学，向近代今文经学变迁趋向的反映。刘沅一生的经学恒解的实践，是由汉学向宋学、由古学向今学转换的反映。”<sup>325</sup>

322 谭继和、祁和晖笺解，〈总叙〉，《十三经恒解（笺解本）》（成都：巴蜀书社，2016），卷之一，页6。

323 [清]刘沅，〈大学〉，〈大学古本质言〉，《槐轩全书》，第九册，页3334。

324 [清]刘沅，〈大学〉，〈大学古本质言〉，《槐轩全书》，第九册，页3335。

325 谭继和、祁和晖笺解，〈分笺〉，《十三经恒解（笺解本）》，卷之一，页34。

刘沅认为孔子修《春秋》之旨是为了定是非，是非明便可以“以天理正人心”，而是非的判定标准则是民生民彝，他说：“以圣人之心，求圣人之事，则知圣言不能外民彝，而别有是非，其苦于难解者，非是非之难明，而以至理为是非者寡也。”<sup>326</sup>圣人之心重在民彝，以至理为判断是非寡也，对民生民彝是否有利方为明是非之标准，刘沅以民彝定是非的观点在今天仍具有针砭时弊之用。在恒解“十三经”时刘沅多有斥宋儒空疏穿凿之说，因此他恒解经书时立志要破宋儒对经典空疏穿凿的解读，他要直达孔孟思想、话语文本之本源，回归于民本思想的本源。刘沅认为世道深远，不能托于空言，“正人心”需付诸于实事上实践，经由人伦的实践，方能认识民生民彝之理，回归于“穷理尽性”，更深层次地解释了“人心之公理”乃“自然当然之理”。

唐代《尔雅》列入“十二经”之中，此书只具有工具性，是解释词义的训诂之书，不像其他儒家经典那样具有思想性。对于“十三经”，刘沅惟独没有恒解《尔雅》正是因此，他认为这是读书人所应具有的基础，再者是刘沅不重文字考据，故未恒解此书。刘沅除了《尔雅》以外他对儒家十二部经典进行了恒解，创经学新诠释，为传统经学发展的新时代做出了贡献。

### 第三节 刘沅理学观著作构成

刘沅儒学类著作颇为丰富，皆收录于《槐轩全书》。研究刘沅对理学家态度需要从其诸多著作中分类定性，其中《正讹》篇涉及到他对理学及理学家的批评。

《正讹》共有八卷，卷一是对理学的批评，如批理学“道讹于无师，不笃行以深造也”<sup>327</sup>；批不知佛老之真；批学者徒言日用伦常，然不知日用伦常必本于心；

326 [清]刘沅，〈序〉，〈春秋恒解〉卷一，《槐轩全书》，第五册，页1630。

327 [清]刘沅，〈正讹〉卷一，《槐轩全书》，第九册，页3484。



批学者多工文字，罕尽躬行，最终导致圣道弥晦。卷二至卷八分别对韩愈、周敦颐、张载、邵雍、程颢、程颐、朱熹以及陆九渊、王阳明进行批评。如说邵雍未能遇到明师实践大学之道，其工于数学，谈言偶中，人们遂以为奇，刘沅认为，圣人虽不废术数之学，但术数之学仍要以理为主，若能善用术数则有功于世，然误用则有害于人。他说：“圣人只教人修身砥行，全得天之理，尽伦物之宜，以此成己，即以此成人，即穷神达化，察来彰往，洞达幽明，亦不以之立教，以其非急务也。”<sup>328</sup>圣道本中庸，除却心性伦常，别无他事。言程颐“性情、心术、行谊，多可为后人法，而未得明师，本原之学未明，故于孔孟实际，多系凭心揣测，往往似是而非。最可疵者，擅改《大学》，创为格物之说，大悖孔子一贯，致后人驰逐泛惊，以多识为贵，于反身之学，反置为后图。言存心不知养性，圣人正心根本之学尘封。”<sup>329</sup>刘沅认为，程颐未得明师指导，未明圣学本原之学，对于孔孟实际之学，亦多为凭心揣测，似是而非，言存心而不知养性，致圣人正心根本之学尘封，使得希圣学者不知该从何处入手，贻误不少矣。在对理学家批评的同时，刘沅亦认为韩愈至朱熹七人，皆士林所仰慕、国家所推崇。但是，道只是天理，人得之而为人，此理人人所有、人人可为，圣人止是全其道。

关于“心”与“性”的论述，主要引用了《礼记恒解》、《孟子恒解》、《槐轩杂著》、《拾余四种》、《子问》、《槐轩约言》、《大学恒解》等著作中的内容。如在《孟子恒解》中刘沅对“心”、“性”二字进行了分析；《论语恒解》与《大学恒解》中有关于其先天、后天说的论述；《子问》中提出了“心性有别”。

关于“理”与“欲”的论述，主要引用了《论语恒解》、《孟子恒解》、《周易恒解》、《礼记恒解》、《大学古本质言》、《槐轩杂著》、《春秋恒解》、

328 [清]刘沅，〈邵子〉，〈正讹〉卷五，《槐轩全书》，第九册，页 3585。

329 [清]刘沅，〈二程子〉，〈正讹〉卷七，《槐轩全书》，第九册，页 3602。

《子问》、《俗言》、《拾余四种》等著作中的内容。如《孟子恒解》中言：“此欲字，只是饮食男女、养生适性分内不可少之事，非外天理之嗜欲也。故曰寡而不曰无。”<sup>330</sup>将人之情提高到与天理同等位置，《周易恒解》中将人之情比喻成水，人之情如同水一样，水是人生活所必须的，人离不开水，若水泛滥便会成为灾难，他主张人不能过分纵情，过分纵情人便会入于禽兽，亦不能过分节制，节制太过即为“苦节”。因此，刘沅提出了“过者人欲”，《礼记恒解》中指出贪得畏死乃人之常情，只要依理而行，不过度即是合理之情。

---

330 [清]刘沅，〈尽心下〉，〈孟子恒解〉卷七，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页 619。

## 第三章 刘沅儒学思想之渊源及对宋明理学之反思

刘沅是清代中后期的一位颇有影响的儒学思想家，其毕生潜心研习圣贤之道，悟三教之至理，阐明成己成人之学，以大学实功教人，形成了一个名震当世的“槐轩学说”，他认为由老子、孔子、曾子、子思、孟子所传递发展的圣学，才是中国传统文化的主流。刘沅学说主张恢复“天理良心”，他说：“天理良心，人之所以为人；宽仁厚德，覆载所以长久。”<sup>331</sup>认为人人皆有天理良心，“人之所以异于禽兽者几希，谓其独得天理，全则为人，失则禽兽。”<sup>332</sup>虽说人人具有天理良心，但人既生之后，因后天气质所拘，七情的烦扰，嗜欲的缠蔽，心便不得其正。于是，人之天性便日渐凉薄，伦理日趋乖离，颠倒是非，残害生命，丧失天良沦为禽兽。刘沅说：“圣人教人以复性，为其非先天之本然，必待学以复之”。<sup>333</sup>因此，刘沅毕生皆在教人恢复天理良心。

### 第一节 刘沅儒学思想之渊源

刘沅作为清代中后期的儒家思想家，从上一章对他著作的分析来看，他的学术思想会通儒、佛、道，吸取了前代理学家的思想，主张恢复圣学本来面目，心、性、理、欲是他学说中的重要部分。对刘沅学术思想渊源进行梳理，有助于进一步分析他的理学思想。其思想渊源包括家学、儒佛道三教、蜀学：

331 [清]刘沅，〈豫诚堂家训〉，〈下学梯航〉，《槐轩全书》，第十册，页4017-4018。

332 [清]刘沅，〈孔颜乐处说〉，〈槐轩约言〉，《槐轩全书》，第十册，页3711。

333 [清]刘沅，〈子问〉卷一，《槐轩全书》，第十册，页3844。

## 一、家学

刘沅曾说其“先世三代苦学”，“三代”是指其酷爱读书，潜心学术，不事产业的曾祖刘嘉珍；喜读两汉书及《易》，兼习文武事的祖父刘汉鼎；好义轻财，利人济物，读书通大义的父亲刘汝钦。

刘氏家学自刘汉鼎开始便已有重视先天性理易学的特色，刘汉鼎日以读《易》为事，所作的《易蕴发明》一书被盗后，想要补辑，但很不幸患毒疮而病亡。但刘沅犹记祖父所训一二，据刘其所记可知，自刘汉鼎始刘氏家学以先天之学为核心的学术理论开始形成。刘沅的父亲刘汝钦精通易学，洞彻性理，他说：“父汝钦，精易学，洞彻性理，谓：‘河出《图》，洛出《书》，圣人则之，实天启圣人以明道化，不仅在数术也。伏羲主乾南坤北，文王主离南坎北，即先天后天所由分。且《连山》首艮，《归藏》首坤，艮止坤藏之义，即《大学》止至善、《中庸》致中和之学，文王之缉熙敬止、成王之基命宥密胥不外此。’<sup>334</sup>刘氏家学到了刘汝钦时期，已经出现了以理学、道家的先天之学阐释《周易》天道性命之理，出现了儒道会通，《四书》、《五经》会通的倾向。

刘沅祖上虽然没有什么显赫人物，但其家人皆喜读书，好《易》，文武兼备，“刘氏家学的核心是先天之学，它是一种借由象数以阐天道性命之理的理学形态。”<sup>335</sup>对刘沅影响最大的应该就是他的父亲刘汝钦和母亲向氏，朱珪评价刘汝钦是诚豪杰之士，具狭义与儒修于一身的刘汝钦颇如古风的大雅君子。可以说，刘沅重视伦常践行、心怀天下的个性与其父亲的为人处世的方式离不开。刘沅的母亲向氏通《易》、《诗》、《书》、《四子》，是一位具有非同一般聪慧见识的女性。因刘汝钦乐善好施，家里经常是宾客盈门，开支亦很大，向氏不但没有

334 [清]刘沅，〈周易恒解〉，《槐轩全书》，第三册，页1055。

335 赵均强，〈知人〉，《性与天道 以中贯之——刘沅与清代新理学的发展》，页40。

怨言，反而很支持。刘汝钦晚年家中经济已十分窘迫，其去世后，向氏一人独撑一家生计，虽然生活拮据，但却很重视教育，尊师重道。刘沅学术思想中对女性的尊重，很难排除向氏对他的影响。

## 二、儒、佛、道

对于儒家元典的学习，则是《四书》、《五经》，刘沅说：“沅不佞，少承庭训，即为指授此书（《论语》）。”<sup>336</sup>刘沅少时跟随其父学习儒家元典，他的父亲告诉他先儒对《四书》、《五经》的经义诠释存在许多讹误。他毕生研修儒家元典，阐扬圣学精神，以复还圣人之道为己任。关于对“十三经”的“恒解”，刘沅主要目的便是要直通圣贤元典，认为“四子六经，人人诵读，而是非多淆，使学者莫有向方。”<sup>337</sup>所以他要“负君亲之恩，达上天仁民之意。”<sup>338</sup>担起纠缪指措的责任。通过对元典的“恒解”，他提出通过次第深造，达到“致中和”的最高主旨。

据《经忏集成》记载，刘沅很小的时候就已经读过道家典籍《道德经》与《南北斗经》，只不过当时刘沅尚且年幼，还不太懂得其中深意。

进京赶考期间，刘沅偶遇静一道人，静一道人赠与刘沅《道德经注》，与其谈论修养之道，惊其所论尽与吾儒相同。刘沅后来科举受挫归里，回家后又一连串的打击使其身心疲惫，恍若枯槁老人。一日，刘沅在集市邂逅一位全真云游道士野云老人，遂拜其为师，随野云老人修习心易之学。野云老人教导刘沅长达七年之久，传授刘沅存心养心之法，跟随野云老人学习期间身体日趋强壮，病体完全好转，八十八岁才辞世。

336 [清]刘沅，〈论语恒解序〉，〈槐轩杂著〉卷一，《槐轩全书》，第九册，页3362。

337 [清]刘沅，〈子问〉卷二，《槐轩全书》，第十册，页3883。

338 [清]刘沅，〈子问〉卷二，《槐轩全书》，第十册，页3883。

刘沅除受到儒家思想影响外，也受道、佛二氏的影响。禅宗的功夫是明心见“性”，“性”是禅宗修养学说的核心，道教受佛教的影响早就开始了佛化的过程，在两宋时期，出现的全真教可以说是道教佛化的产物。“全真南宗出现于北宋，张伯端主张性命双修，先命后性，这意味着道教心性学虽然援佛入道，但作为道门特色的修命之功仍然是主体。全真北宗晚出于南宋初年，而王重阳的内丹学则是性命双修，先性后命的。这种‘性’与‘命’的先后转换，实际上也标志着道教的进一步佛教化。大概在元代，在陈致虚等人的努力下，张伯端的南宗与王重阳的北宗合并，性命双修、以性兼命就成为全真教修真的共同取向。这表明，自王重阳创建全真教之际，‘性’就成为道教关注的主题。”<sup>339</sup>而刘沅的先天之学以“性”为最高，主张性命双修，刘沅的先天之学除受到宋明理学重视性的影响外，还吸取了道教内丹心性学的成果，如他说：“自来言得道可以长生，祇此真性不朽即是长生真身，非住世千年之说。长生之身即是真性，则此身固在万物之外矣。”<sup>340</sup>

刘沅在这里所说的得道即“真性不朽即长生真身”而并非是肉体长生不死的思想，这与明末清初的全真道龙门支派律宗的第七代律师王常月的思想很接近。王常月的“心法”本质上是全真道“性命双修”主张的进一步发展，其修行方法是唯炼性淳心净，不重法力神通，他认为肉体总是要死的，不死的只是真性法身。但又因为道教内丹学本身就是禅化、佛化的结果，所以刘沅的先天之学对“性”的重视也是受到了佛、道的影响。“如果说在刘沅学术思想形成的第一阶段，主要受到了刘氏先天之学、程朱理学、陆王心学的影响，在第二阶段及其以后的岁月里受到了程朱理学以及以修正程朱理学为特征的乾嘉新理学的影响，那么，进

339 赵均强，〈先天之学、静养功与遂生复性〉，《性与天道 以中贯之一——刘沅与清代新理学的发展》，页260。

340 [清]刘沅，〈引蒙〉，〈槐轩约言〉，《槐轩全书》，第十册，页3706-3707。

入第三阶段，刘沅在继续从事儒学教研活动的同时，其思想则明显受到了来自于道、佛心性学，特别是唐宋以来道教内丹心性学的影响。这一时期，刘沅的学术思想进入到一个会通三教天道性命之学的时期，并形成了自己学术思想体系的独特架构。”<sup>341</sup>刘沅虽然吸收了乾嘉汉学反程朱的思想，但他不完全否定程朱、背弃理学，他在吸收汉儒训诂方式的同时也肯定并吸收了理学的精华，这就使得刘沅的理学即具有与乾嘉汉学、宋明理学相同之处，又有不同之处的特点。

刘沅也究心于乾隆朝御撰的性理之书籍，当时的著作不是主张兼采朱学、陆王之学，就是主张汉学与宋学的持平论，在讲理学性理之学的同时，也涉及到训诂考据之学，总的来说，这一时期的著作带有兼收并蓄、讲求实际的学术特点。受这一时期的学术氛围影响，刘沅在其著作中分别论述了儒与佛、儒与道，儒、佛、道三教并行的关系，认为佛教所说的菩萨、道教所说的仙，皆与儒家所说的圣贤一致，通过对佛、道的接触，认为不应将佛老归于异端，“佛老之真者与圣贤无二”<sup>342</sup>。故刘沅主张坚持以儒家“十六字心传”的原则，对佛老进行批判性地吸收，即以儒为本融会贯通儒、佛、道三教，将三教统一到民生为重的价值观上。

### 三、蜀学

蜀学有狭义与广义之分，“狭义的宋代蜀学指北宋以三苏父子为代表的蜀学；广义的宋代蜀学指两宋时期包括三苏、周程及其在蜀后学、张栻、度正、魏了翁等著名人物融合蜀洛、贯通三教而以宋代新儒学为主的四川地区的学术。”<sup>343</sup>在此论述对刘沅影响的是狭义上的巴蜀文化。宋代的理学家重视伦理，三苏蜀学则

341 赵均强，〈辨章学术 考镜源流〉，《性与天道 以中贯之——刘沅与清代新理学的发展》，页 102。

342 [清]刘沅，〈復王雪峯书〉，〈槐轩杂著〉卷三，《槐轩全书》，第九册，页 3432。

343 蔡方鹿，〈宋代蜀学与宋代理学〉，《社会科学研究》2007 年第 5 期，页 141-142。

偏重于自然人情，这体现出蜀学的特征。苏洵认为礼（理）是以人情为基础的，圣人亦因情而作礼。苏轼承袭苏洵，提出“六经之道，惟其近于人情”<sup>344</sup>的观点，在苏轼看来，圣人之道皆出于人情，苏辙将礼与世俗人情相结合。费密亦重人情，反对以义理压制情欲，他认为生命、妻子、功名、产业等，皆与义理同等重要。受三苏、蜀学重人情的影响，刘沅亦说：“《易》、《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》，皆本乎人情之自然而为教也。”<sup>345</sup>认为天理建立在人情之上，离开人情，便无天理可言，说：“盖养生送死，人情所同，即天理所肇。……天道固不外人情，人情必准于天道。”<sup>346</sup>刘沅肯定人情的同时，又强调人情要以天理为指导。

蜀学思想家多以儒为主，会通儒、释、道三教，杨雄是融合儒、道的思想家，三苏蜀学具有典型的融合儒、释、道三教的学风，“苏氏在构筑其思想理论体系时，对儒、佛、道三教的学说都有所吸取和借用，但他们并不是把相互矛盾的三家思想简单地糅合、混杂在一起，而是有所选择，有所取舍。具体说来，苏氏在建构其思想理论体系时，吸取了儒家仁义礼智、君臣父子夫妇的伦理政治思想，认为必须通过遵循仁义礼智、君臣父子的原则才能得道。苏氏吸取了儒家的伦理思想，并吸取了老子的道为宇宙本原、为万物存在的根据的思想，为建立自己的哲学体系服务。此外，苏氏在吸取佛老思想的同时，又舍去了佛老蔑君臣，废父子之弊，强调儒家伦理道德原则的重要性，这是苏氏与佛老的基本不同处。”<sup>347</sup>他们认为全盘否定或肯定佛老思想都是不对的。因此，三苏主张以儒家礼乐正刑为本位，吸取佛老思想，将儒家的伦理说与佛老思想结合起来。虞集“博涉于百

344 [宋]苏轼，〈诗论〉，〈东坡全集〉卷四十一，载《文渊阁四库全书》，第1107册，页563。

345 [清]刘沅，〈经解〉，〈礼记恒解〉卷二十六，《槐轩全书》，第四册，页1538。

346 [清]刘沅，〈丧服四制〉，〈礼记恒解〉卷四十九，《槐轩全书》，第四册，页1625。

347 蔡方鹿，〈北宋蜀学三教融合的思想倾向〉，《江南大学学报（人文社会科学版）》2011年第3期，页15。



氏”提出融通三教，认为佛教是西方圣人所传，道教神仙之学亦不出天理之外。蜀学人物如严遵、杨雄、苏洵、苏轼、苏辙、张商英、虞集等，皆有以儒为主会通三教的思想，体现了巴蜀哲学的包容性。刘沅受此学术氛围的影响，认为儒、佛、道三教是相通的，不将佛、老二教视为异端。

## 第二节 刘沅对宋明理学的反思

遍著群经的刘沅，既有借鉴理学，又有对理学有所批评，如批“无端标理学之名”，在人与圣人之间增加了一条分界线，认为天下之人只有数人能学理；批道统之名，不认同超越时代的心传，认为宋儒所提倡的“道统”是假的；批“妄作之多”，因众多学者沉溺于文字考据，书契日多，使得学问支离导致道德沦丧；批“不知佛老之真”，认为佛老之中亦有众多高明者，学者应辨别真伪。

刘沅以清代学者的眼光，对理学既有继承亦有批评，本章节就刘沅对宋明理学的反思进行探讨。

### 一、批“无端标理学之名”

刘沅讲“道”止是天理良心四字，人人皆有此天理良心，“道止是‘天理良心’四字，人得天理以为良心，心不尽良，良者乃为天理。人皆有不忍人之心，未有四字全无而尚生于世者也。此四字人人皆知，人人可行，无论智愚。”<sup>348</sup>刘沅认为天理亦是仁义中正之道，道即理、是性亦是尽善的存在，他说：“夫理即道，道即人人所以为人。人人有理即人人有道。道犹路也，天地人神止此一理，俱当从此路行，故曰道。”<sup>349</sup>“理”即“道”是人之所为人之根本，天地人神亦

348 [清]刘沅，〈子问〉卷一，《槐轩全书》，第十册，页3833。

349 [清]刘沅，〈尽心下〉，〈孟子恒解〉卷七，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页623。

只有此一理，故言道不远人，圣人以道教人，想要人人全此天理良心，圣人亦只是全此天理，学而为圣别无他法，只是无愧为人，全其天命之性而已，但刘沅认为在学为圣人时不能只从书籍中学习圣人的学问，应当力行实践，圣人的学问也并不是通过猜想可获得的，需要有实践的功夫，强调知与行要并进。重视人的践行，强调人的能动性是刘沅学说主要特点之一。

然理学家“无端而标理学之名，似天下人不尽有天理，凡人皆不可学圣，遥遥千古，止有数人能学理，其薄视群人等凡民于贱恶，抑又甚焉。”<sup>350</sup>无端标举理学之名，此举无疑是在圣人与凡人之间划了一条界限，认为天下之人不尽拥有天理，遥遥千古亦只有数人能学理，刘沅认为理学家此言有“薄视群人等凡民于贱恶”之意。刘沅强调五伦本于仁、义、礼、智、性等五性，而五性实止一性，性即理，人之所以为人是因具此理，人若脱离此理又何言德业勋名，因此刘沅批理学家“无端而标理学之名”，强调“修其在己，无愧为人便好，不必高理学之名也。”<sup>351</sup>

## 二、批道统之名

对于理学家所倡导的“道统”，刘沅认为孔孟之学自宋开始便已偏离了儒家学说原旨原意，他认为：“宋儒学本濂溪，濂溪学本海涯，然称濂溪者，第言从高人逸士游，故闻道独早而已。其意恐人诮其学于僧流，不可以训。且海涯静心之法乃六祖《坛经》。佛教自达摩来东，始传养性之法，本末功夫俱全，不料数传以后失之，六祖《坛经》遂成偏寂之学。宋儒得之，智慧开启，但觉不能修齐治平，故加日用伦常之功，教人穷理，理不胜穷，又不知圣人如何便

---

350 [清]刘沅，〈正讹〉卷一，《槐轩全书》，第九册，页3481。

351 [清]刘沅，〈正讹〉卷一，《槐轩全书》，第九册，页3481。

一以贯之，先教人物穷理，必多学而识，久久方能胜穷，由是自以为圣道在是，自治治人，俱不外此。”<sup>352</sup>刘沅认为周敦颐学于海涯，二程、朱熹继而发展为圣学，他揭示了宋明理学染习佛教，已非孔孟原学，在他看来宋明诸儒皆非儒学之正宗。刘沅进一步分析说“禅学不知天地之中，止空空此心便以为是，非佛本旨也。佛言定慧即吾儒由诚而明，僧流传讹，只以空空为定，告子之学，故不能修齐治平。程子等，鉴其失，而以格物为要，不知圣人所以一贯也，故曰静中须有物始得。”<sup>353</sup>所以说禅学非佛教本旨，宋儒学所学亦非达摩性命双修之学的正宗，海涯之学实乃禅宗末流之学，其源头便是错的，外加宋儒以己意篡改儒家经典，导致孔孟正学愈加失真。刘沅认为宋儒所提倡的“道统”是假的。

对此，他批评说：

自韩昌黎创为异说，宋儒宗之，遂有道统之名，天下古今止有数人知道，止有数人才算得人，已可笑矣。且其言尧以传舜，舜以传禹，禹传之汤，递传至孔孟者，所传何事？却未言明。且舜禹之圣非学于尧而得十六字相告诫，特以敬慎不替，乃修己治人之常。不是才做功夫，以为传授心法已谬。舜禹与尧同时，谓其传受犹可强通。禹与汤、汤与文武，文武、孔孟，相去数百年，从何而传之？其说盖误解孟子见知闻知之义而然。愚于《孟子恒解》附解已详。……不以道为人所共有之理，而以为一人独得之奇，其见已为太妄。天止此理，人亦此理，人人皆有天理，则人人皆有道，必求道之所统，其惟天地乎！圣人纯全天理，亦

352 [清]刘沅，〈子问〉卷二，《槐轩全书》，第十册，页 3896。

353 [清]刘沅，〈二程子〉，〈正讹〉卷七，《槐轩全书》，第九册，页 3598。

不敢自言道为己私。学者以天为统，以圣为师，实求其所以为人之理，而践行圣人，则在天之道皆人之道，无所谓统，实未尝不分道之绪，孔孟所以为万世师也。<sup>354</sup>

由此可知，刘沅认为宋儒所宗的天下古今只有数人知道的道统十分可笑，对于超越时代的心传亦不认同，尧传舜，舜传禹，禹传汤，汤至孔孟，其并未言明所传何事，认为尧舜禹相传授的“十六字”心法已谬。强调“学道止是全生人之理，人人有天理，则人人皆可为圣人，非绝异事也。”宋儒认为道只为一入所得之理的见解太荒谬不合理，已纯全天理的圣人亦不言道为己私。

道统之名与标理学之名二者皆是刘沅所批评的对象，认为“后世标理学之名，而道统以立。”<sup>355</sup>误导世人不知孔孟之说只守宋儒之说，将道说的太远，讲道非常人所能及，谓学圣太难。刘沅认为学者不必高举理学之名，况道不远人，人人可为圣，孔孟之道亦无奇妙之处。因此，刘沅主张去先儒道统，直承孔孟之学，告诉学者论道不必曰统，以天为统，以圣人为本，践行圣人之学，人皆有道，而道无所谓统，亦不必言道之传授统绪，只知道孔孟为万世师表即可。

### 三、批妄作之多，道益支离

自古圣人形诸语言或著诗书，无非是想养教斯民得以安其生复其性，使人无愧于亲，无愧于天，并非欲求名于世。然民彝懿好相同，人自宝而相互传扬，记录圣人言行的书契日多，妄作之人愈多，孔子之时妄作已渐纷杂，因此孔子删订重复芜杂的文字以教子弟。经过秦火之劫，儒家经典残破不全，孔子之书重去渣滓存其精华，其书遂贵，汉儒掇拾表彰考订遗经。两汉之际虽有撰述，

354 [清]刘沅，〈正讹〉卷一，《槐轩全书》，第九册，页3481—3482。

355 [清]刘沅，〈学〉，〈大学古本质言〉，《槐轩全书》，第九册，页3291。

尚不以文词标榜为贵，且重笃行。自唐始，言道者始益支离，刘沅批评说：“建安之际，竟尚词华，罕敦行谊，流浪暨与六朝，圣人修己治人之道，不绝如线。太宗命世之才，而无师作则，人伦不断，启后世奸淫之祸，岂非天恶其无以作率而反导民黷伦乎？人君统三纲之责，如此开创，何以明《大学》而作育人才？昌黎天资高旷，有志圣学，而亦未遇明师，因辟佛之故，后世翕然宗之，以《原道》为不刊之论。”<sup>356</sup>学者注重字字力行，沉溺于文字考据工作，而罕尽躬行，“学者知道在伦常，而不知伦常必本于心，心正身乃修。若不正心，而徒言日用伦常，则一切浮而良心天理不纯。”<sup>357</sup>刘沅认识到大部分学者沉溺于文字考据，书契日多，而使得圣道弥晦，学问支离导致道德沦丧。

#### 四、批不知佛老之真

两汉之际始，佛教传入中国已长达两千年之久，发展到宋代受到了儒家学者的排斥，当时儒者为了维护儒家文化的正统性与权威性，对佛、道展开了批评与改造。韩愈在《原道》中说：“斯吾所谓道也，非向所谓老于佛之道也”，道有君子小人之分，德有吉凶之分，在韩愈看来佛教的出世思想观念与儒教的伦理观念完全相悖，又说：“佛本夷狄之人，与中国语言不通，衣服殊制。口不言先王之法言，身不服先王之法服，不知臣君之义，父子之情。”<sup>358</sup>所以韩愈认为，佛教之道是凶德，是小人之道，儒教才是吉德，是君子之道。韩愈《原道》中的反佛思想为后世儒者提供了重要依据，宋初儒家学者延续了韩愈反佛教、道教的思想，“宋初三先生”中的孙复、石介及欧阳修等人皆认为佛老为“异端”。程颢、

356 [清]刘沅，〈正讹〉卷一，《槐轩全书》，第九册，页 3482-3483。

357 [清]刘沅，〈正讹〉卷一，《槐轩全书》，第九册，页 3483。

358 [唐]韩愈，〈论佛骨表〉，〈表状〉，〈东雅堂韩昌黎集注〉卷三十九，载《文渊阁四库全书》，第 1075 册，页 470。

程颐、朱熹亦延续了韩愈的观点，认为佛老的出世思想冲击了儒家人伦道德。宋明时期的理学家几乎都对佛老持有批评的态度，但他们在批评的同时亦有吸取佛老思想来完善自己的思想理论。宋明时期的学术斗争主要有两种，分别是对外，和对内。对外是对佛老的批评，内部斗争则是众多学派关于儒学内部正统地位的争夺。宋明时期的理学有着众多学派，如理学、心学、气学、功利学、湖湘学派等，他们出发点一致，皆是为了维护儒家思想。

刘沅认为儒者之所以批佛老，是因“不知佛老之真”<sup>359</sup>，先儒批佛老皆说佛老的出世与儒家伦理相悖，然刘沅考察得之：“佛有妻有子，不废人伦。明心见性，即尽心知性之义。慈悲、广大、方便、清静，亦圣人仁义廉让之言耳。真空不空，妙有不有，理至虚而至实，费而隐，微之显，其意亦同。所谓不垢不净，不废宫室、衣食、男女，不为所累也。不生不灭，因物付物，不生事亦不废事也。不增不减，恰得乎中，无过、无不及也。流俗误解，别为之说，亦如解孔孟之书者，大失其义，岂足为佛咎乎？四夷多无人伦，非佛倡之。中华寺宇，收养穷民，不能更蓄妻子，则事理之不得不然。”<sup>360</sup>刘沅考诸佛籍亦无荒诞虚妄之说，更何况佛教亦未尝教人废人伦而修道，他说：“理，一耳。佛曰明心见性，道曰修真养性，未尝外心性而言理。佛言度尽众生，方得成佛；道言三千阴功、八百德行，未尝废人伦而言修道。虚无清静，乃求放心之法也。清静之至而私欲皆空则为寂灭，谓此心寂然不动，私欲消灭无存，而岂谓生死幻灭、废弃人伦哉！”<sup>361</sup>认为，儒、佛、道三教学说皆不离心性修养，只是三教的具体说法不同而已，道教所说的仙，佛教所说的菩萨、佛，皆与儒教所说的圣贤无差别，他们只是名异而实不殊。刘沅还为老子、释迦牟尼进行辩正，老子、释迦牟尼皆娶妻生子，未废人伦。

359 [清]刘沅，〈正讹〉卷一，《槐轩全书》，第九册，页3483。

360 [清]刘沅，〈正讹〉卷一，《槐轩全书》，第九册，页3483。

361 [清]刘沅，〈正讹〉卷一，《槐轩全书》，第九册，页3483。

后世所讲的道士不可以娶妻生子，此说始于宋太祖，所谓出家风俗是后世伪佛、伪道之僧羽所言，并非是真的原始佛教、道教之义。刘沅认为佛老之真者与圣贤无异，而其伪者则是后世流传之误，儒家学者不应该不辨是非，一味地排斥佛老，他说：“俗言，仙佛之人，皆不过有德之士。试观史传所载，其高明者多人，文人不能尽以为非，又何不详考其实，徒囿囿置之，而依然以辟佛老为要事，亦孟浪甚矣。”<sup>362</sup>刘沅认为佛老之中高明者多人，这些《史传》中都有记载，儒者应该辨别真伪，进而批判佛、道之讹，不应持有门户之见，对辟佛老之事囿囿不分，“亦孟浪甚矣”，更可况不辨是非的批佛老于儒教而言并无益处。

### 第三节 刘沅对理学家的批评

刘沅认为凡圣人之书，皆可字字见诸施行，并非只是浅显的诵读的功夫，然学者不患不至圣人地位，而字字力行，多工于文字，罕尽躬行“文学传说愈多，圣道弥晦”<sup>363</sup>，真正的孔孟之学被韩愈、周敦颐、张载、邵雍、程颢、程颐、朱熹等人私意篡改阐释而歪曲。因此，刘沅对他们提出批评。

#### 一、对韩愈的批评

韩愈，字退之，其出身儒学世家，三岁而孤，七岁随其兄韩会读书作文，十九岁辞家赴京应举。韩愈在面对关中旱饥时写状言：“闻有弃子逐妻，以求口食，坼屋伐树，以纳税钱，寒馁道涂，毙踣沟壑，有者皆已输纳，无者徒被追征。”<sup>364</sup>描述了百姓因天旱而生活在饥饿困苦的境况，又以“急之则得少而人伤，缓之则事存而利远”的道理说服统治者缓征税粮，但因请减免灾民赋税而得罪了专政

362 [清]刘沅，〈正讹〉卷一，《槐轩全书》，第九册，页3484。

363 [清]刘沅，〈正讹〉卷一，《槐轩全书》，第九册，页3482。

364 [唐]韩愈，〈御史台上论天旱人饥状〉，〈行状〉，〈东雅堂韩昌黎集注〉卷三十七，载《文渊阁四库全书》，第1075册，页455。

的权幸，而被贬为连州的阳山令。韩愈在任职连州阳山令期间，爱民惠政，德礼文治，常常参与山民的渔猎与耕作活动，这一时期其诗文著作颇丰。亦于此时，韩愈开始构思并著述其重要著论学说《原人》、《原道》、《原毁》、《原鬼》、《原性》等“五原”篇章。《原道》中韩愈对儒家之道作了纲领性的论述，《原道》主要讲何为儒家之道，建立儒家“道统”说。可以说韩愈认为纲纪的存亡关系着天下的安危，而纲纪存亡，又在于圣贤之学的传与否。因此，韩愈倡导古文运动，他认为应该辟佛老，统一儒家学说振兴古道。

### （一）批《原道》之讹

刘沅对韩愈的《原道》批评，说题为“原道”就应该“原乎天与人合之理，人道所以当全之故，且道莫备于圣人，自羲农至孔孟，人伦之规矩定矣，觉世牖民，见于言论亦无以加矣，述圣人之实，明圣人之言，则非圣之学自破，而此文不然也。”<sup>365</sup>应该讲的是道备于人，明圣人言，述圣人之实，然在《原道》的开篇，韩愈却言：“博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足乎己无待于外之谓德。”“仁与义为定名，道与德为虚位。故道有君子小人，而德有凶有吉。”<sup>366</sup>韩愈讲道德要比仁义更高一层，仁义有具体的规范，仁义为定名，德与道是虚位。刘沅不认同韩愈此观点，他说：“孔子所谓‘人者，人也。’孟子曰‘仁，人心也。人也者，人也’合而言之道也。”<sup>367</sup>后儒误解、不知夫子罕言仁，谓人道甚大，皆因“内而存仁，外而践义。义者，所以行仁。礼则节文天理以求合义。智者如此，信者诚此。五常只是一贯之理，先儒不知，以仁为难，第以礼教人，且举前代不合时宜之礼，欲人学之，生今复古，无当于实用，而有悖乎王章，修己治人一切多谬。韩子知仁义为道德，面不知仁即天理。义者，仁之

365 [清]刘沅，〈韩子〉，〈正讹〉卷二，《槐轩全书》，第九册，页3486。

366 [清]刘沅，〈韩子〉，〈正讹〉卷二，《槐轩全书》，第九册，页3486。

367 [清]刘沅，〈韩子〉，〈正讹〉卷二，《槐轩全书》，第九册，页3486。



用，得于天，故曰德牯亡而复之，亦曰德人所共由，如大路，曰道。”<sup>368</sup>先儒不解夫子罕言仁之意，误以仁道甚大，故“以礼教人”，而忽略了孔子所提倡的“以仁教人”，故此礼为不合时宜，有悖于王章，修己治人之学亦多谬也。因此刘沅批韩愈止知仁义即是道德，而不知人即天理也。义得于天，乃仁之用，因此称之为德。刘沅因韩愈称“道与德为虚位”，认为韩愈既然将此篇名为《原道》，就不应该将“道”、“德”二字解为“虚”字，有贬低老子“道德”二字，刘沅批韩愈“不斟酌言之，已见其学之疏。”<sup>369</sup>

韩愈说老子的仁义是小仁义，所见之小，称老子是坐井观天，评论老子的仁义是“彼以煦煦为仁，孑孑为义，其小之也则宜。”<sup>370</sup>刘沅批韩愈“徒见异端托于老子，不思孔子之言何意？”<sup>371</sup>孔子潜心于上古之初，有目击过末流之事，怎能不知仁义。孔子学礼于老子，“孔子白云，老聃博古知今，则吾师也，吾将往而学焉。从学三年。《礼记》曾子问所载，从老聃助祭，老子直呼其名，非师何以如此？子夏对魏文侯言，亦曰仲尼师老聃。刘彦和云，鬻为文友，李实孔师，是以老子为孔子师，原不大错。”<sup>372</sup>孔子称老子是龙德而隐的“犹龙”，认为老子是隐君子。刘沅不禁问道，老子在孔子看来是具有仁人之称的“犹龙”，怎么韩愈偏偏要说老子是“坐井”，难道是孔子的学识观点不如韩愈？不识老子之学之真，亦不信孔子，沿俗谬论妄加诋毁，遂认为韩愈是：“随俗妄谈，遂痛斥佛老，则以失之卤莽。”<sup>373</sup>

由于佛老两教的兴盛，韩愈认为古代原有的士、农、工、商四民加上佛老变

---

368 [清]刘沅，〈韩子〉，〈正讹〉卷二，《槐轩全书》，第九册，页 3486。

369 [清]刘沅，〈韩子〉，〈正讹〉卷二，《槐轩全书》，第九册，页 3486。

370 [清]刘沅，〈韩子〉，〈正讹〉卷二，《槐轩全书》，第九册，页 3487。

371 [清]刘沅，〈韩子〉，〈正讹〉卷二，《槐轩全书》，第九册，页 3487。

372 [清]刘沅，〈韩子〉，〈正讹〉卷二，《槐轩全书》，第九册，页 3489。

373 [清]刘沅，〈韩子〉，〈正讹〉卷二，《槐轩全书》，第九册，页 3489。

为了六民，“古之为民者四，今之为民者六；古之教者处其一，今之教者处其叁。农之家一，而食粟之家六；仁之家一，而用器之家六；贾之家一，而资焉之家六。奈之何？民不穷且盗也！”<sup>374</sup>韩愈认为突然增加的佛老二民与社会发展规律不相符，他们不参与生产，坐享其成，是社会发展的负担，是导致“穷且盗”的原因，是“食之者终，为之者寡”。刘沅针对韩愈所说的佛老不参与社会生产劳动提出辩解说庵观寺宇是民间的义举行为，是用来安置穷苦百姓的安身之所，并非是国家公田，而“民穷且盗”的真正原因并不是僧道太多，而是统治者养教不周之故。韩愈沿着儒家之道，提出相生相养之道的观点，他说：

是故君者，出令者也；臣者，行君之令而致之民者也；民者，出粟米麻丝，作器皿，通货财，以事其上者也。君不出令，则失其所以为君；臣不行君之令而致之民，则失其所以为臣；民不出粟米麻丝，作器皿，通货财，以事其上，则诛。今其法曰：“必弃而君臣，去而父子，禁而相生养之道。”以求其所谓清净寂灭者。<sup>375</sup>

韩愈所言即指君为出令者，臣为行君之令者，君与臣要各司其职，如果君臣各失其职，君不出令，君不为君，臣不臣，民不民，则破坏了相生相养之道，此相生相养之道遭到破则必须要“诛”。在韩愈看来，佛老之僧道是要受“诛”的，佛老去君臣、去父子，追求清静寂灭，他们打破了相生相养之道，破坏了君、臣、民互相依存的立身行事之规则。刘沅则对韩愈的此段言语评论说：“圣人之所以不可少者，以其全天理而代天理物，凡一切治世之具，皆本天理。体天心，酌人情，风俗适宜而为之，非无是理而圣人妄作也。此意知之者罕，韩子更不明白。”

374 [清]刘沅，〈韩子〉，〈正讹〉卷二，《槐轩全书》，第九册，页 3489。

375 [清]刘沅，〈韩子〉，〈正讹〉卷二，《槐轩全书》，第九册，页 3490-3491。

<sup>376</sup>批韩愈不明白圣人不可少之真正原因，如韩愈言衣食养生之事，却不讲六府三事以及圣人养教之事，单述羽毛、鳞介、爪牙等言，故韩愈此言已偏。其又以君令臣、臣行君令之事言治道，此言似乎可说韩愈不知夷域非漫无统属，夷域亦有君臣。刘沅还通过自身所见所闻指出僧道岂能以裸身槁饿为生，又怎能不归于一王之统辖“其不畜妻子，不能依父母膝下，皆因穷困而然。然少而出家，长成，父母失所，许供养疼身；壮而出家，则多父母已亡，若其犹存，亦许孝养。凡自古高僧高道，皆然。”<sup>377</sup>中华僧道多为穷民，不得已而藉寺院以养生，而那些无故弃人伦、去父子出家之人乃为乱民。

佛教的鼎盛时期——唐朝，由于唐太宗对佛教的信奉，统治者在制度上给予佛教很大的补助，如对佛教的寺宇免授土地税，僧侣免除徭役、赋役等政策，唐王朝时期兴起佞佛之风，有很多无缘无故弃家从佛者，僧侣人数成倍增长，刘沅认为这种僧羽是可辟之。而那些穷民逃生至寺宇的僧羽，由其师以行父之事教养之未为不可，佛教没有不养父母之教，僧人均受王制所管，亦各有职业。言僧人不君其君，不事其事，废人伦，非也，他说：“佛言度尽众生，方得成佛；弥陀四十八愿度众生。度众生者，以济人利物为心，行时时之方便，仁义即在其中。道言学仙者，须三千阴功，八百德行。岂有废人伦、遗事物，犹可求阴功、德行，济度众生者哉？”<sup>378</sup>至于后世所言佛老为求成仙、成佛而弃君臣，去父子之生养之道，皆妄言也。佛言清静即在喜怒未发之时的致“中”之功，并非是遗事物、弃人伦之事。末俗传恶，杜撰出许多牛鬼蛇神，并将寂灭当作死亡，以守心为清静，后世所杜撰却将此罪归于佛老，佛老不亦冤乎？因此，刘沅指出：“佛老心性之学，亦与圣人同，但语言文字多异，苟从事圣人之学，一一实践，至于贯通，

376 [清]刘沅，〈韩子〉，〈正讹〉卷二，《槐轩全书》，第九册，页3491。

377 [清]刘沅，〈韩子〉，〈正讹〉卷二，《槐轩全书》，第九册，页3491。

378 [清]刘沅，〈韩子〉，〈正讹〉卷二，《槐轩全书》，第九册，页3497。

则知语异而理不殊，非外于心性人伦。禹、汤、文、武、周公、孔子，犹夫人也，何以为圣？何以裁成辅相天地？韩子不知也。佛言明心见性，如何明？如何见？道言修真养性，如何修？如何养？亦不知之。而第以僧羽之谬，归罪于佛老，鹵莽已甚。”<sup>379</sup>在还不知禹、汤、文、武、周公、孔子何以为圣，何以明见佛教所言的明心见性，亦不知如何修养道教所言的修真养性，而妄言将僧羽之谬言归于佛老，佛老岂不冤哉。刘沅认为导致这种谬论的原因，是不知佛教、道教所讲的心性之学与儒家圣人之学相同，佛生居外域在语言文字上与中华有所差异，如果能够认真从事并能一一践行圣人之学，则可知佛老非外于心性人伦，儒、佛、道三教是语异而理不疏。

刘沅在《原道》之讹篇最后说：“右《原道》一篇，盖为辟佛老而作。然欲辟人非，须自己于道实有所得，且必深造其境，反身而诚，然后是非不谬。吾所非者，其学之本末吾皆深悉，则所言符契圣人，辨折无非至理，岂依稀彷彿，知其大概即谓此是而彼非乎？”<sup>380</sup>刘沅认为“道”自羲皇始而至周，又经孔孟的发明，“道”已然十分明白。如若学者能够尊孔孟之言，一一践行孔孟之学，自然可以修己治人。君相师儒能维持此世教教人，则人人皆知夫子之道忠恕而已，尧舜之道孝弟而已，孝弟乃仁义之本，以忠恕之心，去行仁义之事，“始于孝弟，暨于家邦。……言道无过于孔孟。学孔孟，学为孔孟，人则述孔孟之所已言，发孔孟之所未言，均可以为世教人心依赖。”<sup>381</sup>知孔孟之实，亦能自明佛老之真伪，概不会抹杀佛老之真。如若，止攻于文字，执有偏见，骄纵自得，未能深造其境，不得其道之实，只是知其大概，学术造诣不深，不辨是非，一味地附和，则无法得孔孟之端，亦无益于儒学，无益于自身。

379 [清]刘沅，〈韩子〉，〈正讹〉卷二，《槐轩全书》，第九册，页3491。

380 [清]刘沅，〈韩子〉，〈正讹〉卷二，《槐轩全书》，第九册，页3495。

381 [清]刘沅，〈韩子〉，〈正讹〉卷二，《槐轩全书》，第九册，页3495。

## （二）批《论佛骨表》未尽善也

宪宗元和十四年遣派使者到凤翔法门寺迎佛骨入宫内，供奉三天后方送返。此时的王公士庶为了争相供奉，不惜倾家荡产。韩愈坚决反对宪宗的这一迷信举动，更是出于捍卫古道，遂上《论佛骨表》表现出其对佛教的厌恶，亦可说《论佛骨表》是韩愈反佛的名文。

在《论佛骨表》文中韩愈评价佛教为“夷狄之一法”，韩愈说：“伏以，佛者，夷狄之一法耳，自后汉时流入中国，上古未尝有也。”<sup>382</sup>刘沅亦认同他此说法，但不同意韩愈说佛教“自后汉时流入中国”。刘沅认为佛教自秦时入中华，此说亦有依据，他认为：“《正字通》云：‘秦时，沙门室利房等至，始皇以为异，囚之，夜有金人破户以出。’《仲尼篇》孔子曰：‘西方有至人，不言而民自信，不令而民自行。’儒者以为非孔子之言，乃为托者，然天下之大，中夏仅如弹丸。凡有人之地，天必生出类之才司教之。……佛为西方有德之士，自无可疑。……佛去中国万余里，未尝至中土也，何由而欲惑内地之人哉？因中国圣教渐衰，好异之徒闻风起浪，互相讹传，始舍礼仪而就夷俗耳。”<sup>383</sup>正如洪荒初开，为了明道、觉斯民，而神圣递出，不可说只有中华才出圣贤。秦地今为陕甘地，与西域通，沙门偶至秦地亦应当。

韩愈以高祖欲废除佛教之事来劝说宪宗停止迎佛骨之举，阐述侍佛有害，有悖于先王之道，他指出：“夫佛本夷狄之人，与中国言语不通，衣服殊制；口不言先王之法言，身不服先王之法服；不知君臣之义，父子之情。假如其身至今尚在，奉其国命来朝京师，容而接之，不过宣政一见，礼宾一设，赐衣一袭，卫而出之于境，不令惑众也。况其身死已久，枯朽之骨，凶秽之馀，岂宜令入宫禁？”

382 [清]刘沅，〈韩子〉，〈正讹〉卷二，《槐轩全书》，第九册，页3495。

383 [清]刘沅，〈韩子〉，〈正讹〉卷二，《槐轩全书》，第九册，页3495。

<sup>384</sup>他认为认为宪宗迎佛骨有违高祖之意，又加以历史事实为例，阐述侍佛之害，并提出“永绝根本”之措施，他说：“乞以此骨，付之有司，投诸水火，永绝根本，断天之疑，绝后代之惑。”<sup>385</sup>刘沅认同韩愈所说的“枯朽之骨，凶秽之馀”，不宜入宫禁，但韩愈言佛不知君臣、父子，更甚言佛与禽兽相同，对佛过于贬低。刘沅说：“欲除佛法，必先立君道”<sup>386</sup>，君道立，佛之伪者自除。对于迎奉佛骨此举，刘沅亦不禁提出质疑“佛生于周时，年八十二而终，当即瘞藏之矣。佛居去中国万余里，何以数千年后而有指骨入中华？是何人毁其墓而取之？将入中土，且藉以惑人，此等事理，人所易知、道破即可感悟人君，何以不言及哉？”<sup>387</sup>

刘沅言韩愈“《原道》不得其本，彷彿依稀，谓孟子后无人，然即其所言，以求入圣之阶，实无从下手，则谬为大言而已。自是文士宗之，动言圣义，稍有所知，遂谓全体，儒学流为口头禅，实自昌黎始矣。”<sup>388</sup>又说：“昌黎刚直，天性过人，值庸愚佞佛之时，施沉疴瞑眩之药，其功甚伟。”<sup>389</sup>刘沅虽说对韩愈有所批评，但他盛赞韩愈刚强正直的性情，他的《论佛骨表》在“庸愚佞佛”之际，是一味“瞑眩之药”，认为韩愈“其功甚伟”。

## 二、对周敦颐的批评

周敦颐，原名惇实，后因避英宗旧名之讳改为敦颐，字茂叔，北宋哲学家。晚年定居于庐山，庐山新居旁有小河流经，周敦颐将此小河称为濂溪，故其书堂名为濂溪书堂，后人亦称其为濂溪先生。周敦颐是身在仕途却好山林，时人称他胸怀洒落，人品甚高，犹如光风霁月。据《宋史·道学传》所记载：“千有余载，

384 [清]刘沅，〈韩子〉，〈正讹〉卷二，《槐轩全书》，第九册，页3499。

385 [清]刘沅，〈韩子〉，〈正讹〉卷二，《槐轩全书》，第九册，页3499。

386 [清]刘沅，〈韩子〉，〈正讹〉卷二，《槐轩全书》，第九册，页3498。

387 [清]刘沅，〈韩子〉，〈正讹〉卷二，《槐轩全书》，第九册，页3499-3500。

388 [清]刘沅，〈韩子〉，〈正讹〉卷二，《槐轩全书》，第九册，页3501。

389 [清]刘沅，〈朱子〉，〈正讹〉卷八，《槐轩全书》，第九册，页3621。

至宋中叶，周敦颐出于舂陵，乃得圣贤不传之学，作《太极图说》、《通书》，推明阴阳五行之理，……然后道之大原出于天者，灼然而无疑焉。”<sup>390</sup>周敦颐得孔孟圣贤不传之学，他的哲学著作有《太极图说》与《通书》，史称其为宋明理学之开端。他以儒学为本位，一定程度地吸收了佛老思想，为宋代理学的哲理化作出了自己的贡献。

### （一）批《太极图说》之讹

周敦颐的《太极图说》仅有 251 字，但其对宋代理学产生了重要影响，该书是对《易传》太极说的解释。在《太极图说》中，周敦颐以无极作为宇宙的本原，吸取儒家和道家的太极概念，将无极与太极相联系，又将儒家仁义贯穿其中，提出了“自无极而为太极”观点。

刘沅证《太极图说》之讹，他认为周敦颐是通过《易经》的了解，参考于寿涯的《先天地图》，将河上公的《无极图》转变为其《太极图》。陈抟恐失《太极图》，便将河上公《无极图》刻于华山石壁上，尚无大谬。陈抟又从麻衣道人那得到《先后天八卦图》，便将所学传授给他的学生种放，种放又传授给穆修，穆修传授给寿涯，寿涯传授李挺之，李挺之传授邵天叟，邵天叟传授尧夫。陈抟传授《先天后天八卦图》无误，陈抟传于寿涯，然寿涯学习的是方士养气之学，本僧也，此时传承出现变化，“寿涯一名海严本僧也，而习方士养气之学，自为《先天地图》，又作偈以授周子。曰：‘有物先天地，无形本寂寥，能为万象主，不逐四时雕。’盖寿涯亦有志于道者，而未得明师，仅知虚静养心，不知心性之别，故其图言养气之法，全失老子之意。所谓元牝炼己、坎离交媾、取坎填离等说，皆大谬。周子觉其说之不安，而但师其虚无之意，又恐人以为异学，乃取寿

---

390 [元]托克托，〈道学一〉，〈列传第一百六十八〉，〈宋史〉卷四百二十七，载《文渊阁四库全书》，第 288 册，页 11。

涯之图，颠倒其序，易名曰太极图，以为儒理。”<sup>391</sup>《先天地图》乃寿涯所作，但寿涯未得明师的指导，其《先天地图》亦无渊源可说。周敦颐师从寿涯，虽然感觉到寿涯所说有所不妥，又担心学者将其归于异学，于是便取寿涯《先天地图》，将其顺序颠倒，更名为《太极图》。刘沅通过对《太极图》渊源的探寻，指出周敦颐师承寿涯之讹，又一错再错，有失河上公《无极图》之宗旨。刘沅最后还总结说：“太极本无图，所图阴阳五行、成男成女等义，不过一气变化所形，其实皆在太极之中。”<sup>392</sup>达到其正本清源的目的。

“无极而太极”是周敦颐哲学的最高范畴，在哲学史上，学者认为“无极”乃出自于《老子·知其雄章》，而“太极”则是出自《易传》。至于“太极”之意，汉唐时期多将“太极”解为“气”，张载则称“太极”为“太虚”。朱熹将“太极”称之为“理”，周敦颐对“太极”并没有做确切的解释。然太极究竟为何物？刘沅说：“无可名也，又可曰无极。”<sup>393</sup>认为太极就是无极，而“无极”二字见于老子，老子言知其雄守其雌，知其白守其黑，教人修道养身，复还有生之处，并未以无极而名太极、阴阳、雌雄。道家所讲的取坎填离，即是指以坎中之阳来填离中之阴，先天乾坤之气入于坤宫则为坎，所以说坎中一阳，故后天坎离成于先天乾坤，此乃复性之功。“老子未尝言无极而太极，其名无名天地之始，太极也；有名万物之母，天地也。儒者必解为无极、太极，以为辟老子地，可怪也已。”<sup>394</sup>老子未曾言无极而太极，所言无极亦止教人存心养性，复先天守中之本然。

周敦颐主张主静说，强调“立人极”，体现了其以儒家伦理为本位的特点。

391 [清]刘沅，〈周子〉，〈正讹〉卷三，《槐轩全书》，第九册，页 3507。

392 [清]刘沅，〈周子〉，〈正讹〉卷三，《槐轩全书》，第九册，页 3507。

393 [清]刘沅，〈周子〉，〈正讹〉卷三，《槐轩全书》，第九册，页 3503。

394 [清]刘沅，〈周子〉，〈正讹〉卷三，《槐轩全书》，第九册，页 3503。



《论语》、《孟子》二书皆不主静，荀子、老庄、释氏、宋儒皆主静，明儒主张动静交养者居多，如王阳明言：“教人为学，不可执一偏。初学时心猿意马，拴缚不住。其所思虑，皆是人欲一边。故且教之静坐，息思虑。久之，俟其心意稍定。只悬空静守，如槁木死灰，亦无用。须教他省察克治，省察克治之功则无时而可间，如去盗贼，须有个扫除廓清之意。”<sup>395</sup>胡居仁言：“周子有主静之说，学者遂专意静坐，多流于禅。盖静者体，动者用；静者主，动者客。故曰主静，体立而用行也。亦是整理其心，不使纷乱躁妄，然后能制天下之动。但静之意重于动，非偏于静也。愚谓静坐中有个戒慎恐惧，则本体已立，自不流于空寂，虽静何害！人心一放，道理便失；一收，道理便在。”<sup>396</sup>主张动静交养是明儒对修养功夫的发展。刘沅的动静观与王阳明一致，认为周敦颐的主静说乃属一偏之说，他批评道：“禅学天资高明者，心少邪妄，百日便可通灵通神，大发智慧，故儒者得之，便以为圣人主静之学。周子主静，立人极，以此而自宋以后，理学皆然。”<sup>397</sup>刘沅认为先儒的主静说之错，有失孔孟之真，以知觉之心为性，不知心性有别，不知明心见性即谓尽其心知其性，复性之学岂是专养虚灵之心。

在动、静关系中，周敦颐讲“太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动，一动一静，互为其根，分阴分阳，两仪立焉。”<sup>398</sup>刘沅认为“此段大致不错，但不当云互为其根之后两仪始立耳。”<sup>399</sup>刘沅主张动静不可分，他对周敦颐所言动静“互为其根，分阴分阳，两仪立焉”提出指正，他说：“阴静阳动，定理也。然静中又有动，动中又有静。静极而动，动极而静，只此动静交养之机，五府百

---

395 [明]王守仁，〈语录一〉，〈王文成全书〉卷一，载《文渊阁四库全书》，第1265册，页13。

396 [清]黄宗羲，〈文敬胡敬斋先生居仁〉，〈崇仁学案二〉，〈明儒学案〉卷五，载《文渊阁四库全书》，第457册，页76。

397 [清]刘沅，〈周子〉，〈正讹〉卷三，《槐轩全书》，第九册，页3507。

398 [清]刘沅，〈周子〉，〈正讹〉卷三，《槐轩全书》，第九册，页3503。

399 [清]刘沅，〈周子〉，〈正讹〉卷三，《槐轩全书》，第九册，页3504。

骸邪垢赖以消除。”<sup>400</sup>认为动中有静、静中有动，动静不可分。另外在五行关系中刘沅亦不认同周敦颐所讲的“阳变阴合而生水火木金土”，“五行之生也，各一其性”<sup>401</sup>的观点，刘沅认为水火木金土之五行止是阴阳之用，是天地互为生成的，水火木金土岂是阳变阴合而生，而水火木金土各有其性，各有其质，五行之间并非是绝不相属，它们之间是互为生成制化。

## （二）批《通书》之讹

《通书》共四十章，其以阐明《易》为旨，是对《太极图书》的进一步发挥。周敦颐在《通书》中着重论述了“诚”的思想。刘沅认为，虽然《通书》标“诚”字以言道，但其却不尊孔孟圣学之本，转入幽晦，别有他说，致诚身之学不明。周敦颐言孔子“道德高厚，教化无穷，实与天地参而四时同。”<sup>402</sup>刘沅亦认同孔子为圣人，是万世之师，但不应过于尊圣，他说：“凡圣人皆万世师，不独孔子也。孟子生民未有等语，皆因当时无人知孔子而云。然不然孔子祖述尧舜，宪章文武，而谓贤于尧舜，百王皆莫之及，祖述宪章，何以通耶？后人欲学圣，等夫子于天，原不为过，但夫子亦不过尽其人道，不期而合天耳。”<sup>403</sup>自汉至今，赞颂孔子的人难以枚举，但圣人并非有什么奇异之处，只是人中之至人，尽其人道。孔子亦说自己非生而知之，周敦颐言孔子与天地参而四时同，此言过于尊圣，导致人不敢于学圣。

周敦颐认为圣的标准是“诚”，他说：“诚者，圣人之本。”<sup>404</sup>诚之源则是“大哉乾元，万物资始。”<sup>405</sup>“元”大也，“资”取也。“乾元”是万物取以为

400 [清]刘沅，〈引蒙〉，〈槐轩约言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3706。

401 [清]刘沅，〈周子〉，〈正讹〉卷三，《槐轩全书》，第九册，页 3504。

402 [清]刘沅，〈周子〉，〈正讹〉卷三，《槐轩全书》，第九册，页 3528。

403 [清]刘沅，〈周子〉，〈正讹〉卷三，《槐轩全书》，第九册，页 3528。

404 [清]刘沅，〈周子〉，〈正讹〉卷三，《槐轩全书》，第九册，页 3508。

405 [清]刘沅，〈周子〉，〈正讹〉卷三，《槐轩全书》，第九册，页 3508。

生，是天德之始。“诚”又具有通、复的功用，他说：“元亨，诚之通；利贞，诚之复。”<sup>406</sup>体现了元、亨、利、贞之四德。刘沅说，夫子周游列国返回鲁国后，鲁哀公问政于夫子，夫子对哀公明善诚身，又担心哀公忽视“诚”字，所以又言诚身。诚者，与“虚伪”二字相反，是实也、真也之意。如若人可以做到一念之起便可去伪存真，便是诚也，若念念皆能如此，便几于圣贤。“曾子揭诚意为《大学》之首，子思谓诚者，物之终始。孟子云，反身而诚，乐莫大焉。以诚字言道，自是，但诚只是笃实、久长之意。天地万古此理，故曰不贰。圣人，全此天理，至死不变，皆可谓之诚。当云诚者，天下之本，则不错，以为圣人之本，岂圣人始有诚耶？”<sup>407</sup>若言诚乃“圣人之本”，那又该怎样解释夫子所说的天道、人道皆诚，怎样解释子思所讲的不诚不无物。刘沅亦不认同将元亨定为通，利贞定为复，他说：“以元亨为通，利贞为复，义如何通？”<sup>408</sup>文王以卜筮教人，乾卦是大吉，但此卜筮之法只利于正事。然人情多不顾理贞与否而求亨利，李觏在《易论第一》说：“圣人作易，本以教人。而世之鄙儒，忽其常道，竟习异端。”<sup>409</sup>夫子不得不教人“反身循理”，讲文王所言大吉并非是无端便可获得。“乾元即天，善能动天，其大无过于此，是故元者，善之长也。凡事之亨由于善，善积久而大吉，凡言行无往不亨，故亨者，嘉之会也。利，非教人求利，凡事顺理而行固佳，然经权常变，必斟酌得宜，然后可利于行，故利者，义之和也。至于贞之一字，乃凡事根本，必其事合乎正理乃可以行，不然，虽有亨利，断断不可，是故贞者，是之幹也。”<sup>410</sup>凡吉事之亨，必源于积善。“利”，并非教人不顾理而求利，教人凡事要斟酌得宜顺理而行。“贞”是凡事之根本，凡事只有合乎于正

406 [清]刘沅，〈周子〉，〈正讹〉卷三，《槐轩全书》，第九册，页3509。

407 [清]刘沅，〈周子〉，〈正讹〉卷三，《槐轩全书》，第九册，页3508。

408 [清]刘沅，〈周子〉，〈正讹〉卷三，《槐轩全书》，第九册，页3509。

409 [宋]李觏，〈易论第一〉，〈易论十三篇〉，〈盱江集〉卷三，载《文渊阁四库全书》，第1095册，页34。

410 [清]刘沅，〈周子〉，〈正讹〉卷三，《槐轩全书》，第九册，页3509。

理方可行，只有真正的懂得元、亨、利、贞四字之义，才能知道文王卜筮之意是以德教人，不是教人侥幸求福，而是教人循理获福。

刘沅认为情欲是人生所不可缺少的，对情欲的态度刘沅主张不过度纵欲，亦不过度限制。前儒主张情欲与人欲相对立，如周敦颐在赞美颜子之时所言：“颜子，一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，而不改其乐。夫富贵，人所爱也，颜子不爱不求，而乐乎贫者，独何心哉？天地间有至贵至爱可求而异乎彼者，见其大而忘其小焉尔！见其大则心泰，心泰则无不足，无不足则富贵贫贱处之一也。处之一，则能化而齐，故颜子亚圣。”<sup>411</sup>刘沅对于这种高标道德的“孔颜乐处”持有反对意见。刘沅对“贫者”颜子也提出质疑，他说颜子本非贫者，如果颜子没有九十亩田，家徒四壁，他还能够安于贫困而欣然乐道否？刘沅说：“先儒误认谓学道必先安贫，不知安贫者，不求富贵耳。父母妻子嗷嗷待哺，而怡然自乐，曰吾有道可乐，岂人情乎！……故安贫是学道者要事，却止是一节之美，非但能安贫，便可云乐道。……孔子言贫与贱人之所恶，惟不以其道得之不去，若有自取贫贱之道，则必去矣。孟子曰，如其道，舜受尧之天下，非泰。非其道，一箪食，不可受。耕也，馁在其中；学也，禄在其中。言寡尤行寡悔，禄在其中。大德则禄位名寿必得，未尝教人饥寒学道以为高。奈何错解圣言，而使天下畏学道哉！……自濂溪极推之，而人遂以为仁人、圣人。且仁圣不免短命，又谓颜子甚贫，则为圣人亦不免于贫。贫穷短命，人所畏也，于是以圣为不必学矣。”<sup>412</sup>刘沅认为以“安贫”作为学道要事，这只是“一节之美”，世间极贫之人众多，又能有几人知“道”。更何况圣人未曾教人安贫以学道，怎奈后儒错解圣人之言，导致天下学者畏于学道。贫穷短命皆人之所畏，圣学自周敦颐推广后，世人以为

411 [清]刘沅，〈周子〉，〈正讹〉卷三，《槐轩全书》，第九册，页3520。

412 [清]刘沅，〈周子〉，〈正讹〉卷三，《槐轩全书》，第九册，页3521。

圣人亦不免于贫困，故畏于学道。

刘沅认为，圣学因情欲而来，情欲无所不在，而情欲的恰得其正则是圣学的本义，所以说情欲只要在正常范围之内，便是正当的，圣人所反对的只是过分放纵的情欲，并未教人灭绝人的正当情欲。“夫子曰，乐在其中，不义而富且贵，于我如浮云。孟子曰，人人有良贵，不愿膏粱文绣，亦此义也。而谓圣人修身立德，有意薄视富贵则不可。夫子不云乎：富与贵，人之所欲，不以其道得之，乃不处。”<sup>413</sup>所以说夫子所薄视的是不义之富贵，孟子亦不是鄙视一切富贵，富贵亦有不义与合乎中正之分，不义之富贵乃圣贤所薄视，若言圣贤不屑富贵，实乃是一偏之理。

### 三、对张载的批评

张载，理学气学流派的代表人物，北宋著名哲学家，与邵雍、周敦颐、程颐、程颢称为“北宋五子”。因在横渠镇讲学，当时的学者便称其为横渠先生。宋学兴起时，张载认为其症结在于缺乏新意而牵于训诂，因此他批评儒者拘泥于文字语言，主张学者不要盲从权威，认为孔孟之言有错亦可更改，重义理轻文字的张载说：“大凡说义理，命字为难，看形器处尚易，至要妙处本自博，以语言复小却义理，差之毫厘，谬以千里。”<sup>414</sup>认为不能因为考证语言而忽略了义理，如果犯了这样的错误，虽说是差之毫厘却是谬以千里。张载重视“四书”、“六经”旨在阐发其中的义理，发明圣人之道。

#### （一）批《西铭》之讹

《西铭》是《正蒙·乾坤篇》的首章，本为张载隐居横渠镇授徒时，在其书

---

413 [清]刘沅，〈周子〉，〈正讹〉卷三，《槐轩全书》，第九册，页3526。

414 [宋]张载，〈义理〉，〈张子全书〉卷六，载《文渊阁四库全书》，第697册，页169。

室东西两牖上所写的铭文《订顽》与《砭愚》，程颐将其改名为《西铭》与《东铭》。“《西铭》是从儒家经典中摘录文句纂编、改写而成的，几乎每一句都有原典依据。张载以“民胞物与”为轴心，利用这些典籍中的文句，写成了一篇浑然一体的文章。他所依据的典籍包括《周易》《诗经》《中庸》《论语》《孟子》《左传》《礼记》《颜氏家训》等，由此可以看出，《西铭》一文具有文献综合的特征。”<sup>415</sup>《西铭》面世后产生了深远影响，得到当代和后代儒家对其高度赞誉。如程颢、程颐对《西铭》是赞口不绝，程颢认为《订顽》一篇，乃仁之体也。“得此文字，省多少言语。”<sup>416</sup>“《订顽》之言，极纯无杂，秦、汉以来学者所未道。”<sup>417</sup>程颢认为秦、汉以后，没有人能够达到张载《西铭》的思想高度，能够将儒家经义以及其纯粹无杂的文字阐发出来亦只有张载一人能够做到。朱熹认为《西铭》自始至终讲的都是“理一分殊”的问题，并对《西铭》加以研探，撰有《西铭解》。王夫之对《西铭》评价甚高，认为《西铭》驳斥佛老所宣扬的邪迷之说，挽救了人心横流的局面，是孟子之后所未有过的现象。刘子澄言：“本朝只有四篇文字好：《太极图》、《西铭》、《易传序》、《春秋传序》。”<sup>418</sup>有赞誉亦有质疑，如林栗认为张载所言“大君者，吾父母宗子”，将父母降为宗子，是乱伦。刘沅评价《西铭》说：“张子袭孔孟意，别为此篇，而语无端委，杂举经义、古人零星凑合，转今学者茫然，不知所以，是为求新反怪，求深反浅。”<sup>419</sup>认为张载承袭孔子、孟子之意，杂举经义，“横渠此篇，说得纷纷杂杂，初学

---

415 赵馥洁，〈关学精神的哲理意蕴〉，《关学精神论》（西安：西北大学出版社，2014），页103。

416 [宋]程颢，程颐，〈元丰己未吕与叔东见二先生语录〉，〈河南程氏遗书卷〉第二上，《二程集》，上册，页39。

417 [宋]程颢，程颐，〈元丰己未吕与叔东见二先生语录〉，〈河南程氏遗书卷〉第二上，《二程集》，上册，页22。

418 [宋]黎靖德编，〈论文上〉，〈朱子语类〉卷一百三十九，载《文渊阁四库全书》，第702册，页792。

419 [清]刘沅，〈张子〉，〈正讹〉卷四，《槐轩全书》，第九册，页3531。

观之，觉语义甚精，而实故为深奥，大逊于孔孟也。”<sup>420</sup>

张载在《西铭》中提出了一种“民胞物与”的一种世间万物、广大民众为同胞兄弟的价值理念，其此理论依据是：

乾称父，坤称母；予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；  
天地之帅，吾其性。民吾同胞，物吾与也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以长其长；慈孤弱，所以幼吾幼。圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癯残疾、茕独鰥寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也。于时保之，子之翼也；乐且不忧，纯乎孝者也。违日悖德，害仁日贼；济恶者不才，其践形，唯肖者也。知化则善述其事，穷神则善继其志。不愧屋漏为无忝，存心养性为匪懈。恶旨酒，崇伯子之顾养；育英才，颖封人之锡类。不弛劳而底豫，舜其功也；无所逃而待烹，申生其恭也。体其受而归全者，参乎！勇于从而顺令者，伯奇也。富贵福泽，将厚吾之生也；贫贱忧戚，庸玉女于成也。存，吾顺事，没，吾宁也。

421

张载主张人与自然、人与人、人与物之间应当是和谐共存的。而“民胞物与”的价值理念有对“天人合一”的继承，更是对“仁民爱物”思想的发展，亦存在对墨子“兼爱说”的吸收，以及对道家天人观的借鉴。“乾称父，坤称母”本于《易传》，《说卦》中以乾坤为父母。对于张载所言的“乾称父，坤称母；予兹藐焉，乃混然中处。”刘沅认为：“张子袭乾称父、坤称母之意说，而不知称父称母谓乾坤生六子。天地本万物之父母，六卦由乾坤而生，则亦如天地生万物一般。”

420 [清]刘沅，〈张子〉，〈正讹〉卷四，《槐轩全书》，第九册，页3535-3536。

421 [宋]张载，〈乾坤篇〉第十七，《张载集》（北京：中华书局，2006）页62-63。

<sup>422</sup>刘沅认为张载袭承《周易·说卦》之说，但不知称父母谓乾坤生震、坎、艮、巽、离、兑为六子。他认为“乾坤”是比“天地”更具有抽象的意义，“天地”是有形的实体世界，“乾坤”则是无形的。对于张载此观点，刘沅说：“乾为父、坤为母，则是。凡人皆以天地为父母，而曰予曰吾，似言己乃能父母天地者，亦嫌夸大。”<sup>423</sup>刘沅认为张载将“乾坤”称作创生万物的“父母”，此言有“夸大”之嫌。

对于“民吾同胞，物吾与也”刘沅亦有不同的看法，他认为民与物皆同一父母天地，然人独得天地之正，而物则不能，因此“不得以尽人性物性与其性一例看也。”<sup>424</sup>亦不认同“富贵福泽，将厚吾之生也；贫贱忧戚，庸玉女于成也”此四句，君子之所以修身立德，只求无愧于天、无愧于亲，不苟求福泽，人之境遇的顺逆，亦只听其自然，但此并不代表君子愿意居于贫贱。“圣人以修德勉人，则曰禄位名寿必得；以笃志诲人，则曰不义富贵如云。……富贵福泽，未必皆是厚生；忧愁贫贱未必皆是玉成。非道非义，天下亦弗顾矣；得以其道，贫贱亦必去矣。”<sup>425</sup>圣人不贪图富贵，也不一定要居于贫贱。刘沅强调人得以其道，执一艺以治生，尽其义理所当为，不可以张载此四句定天心，孟子生于忧患，然死于安乐，亦只是训诱来学之旨。

## （二）批《正蒙》之讹

“正蒙”一词来源于《易传》“蒙以养正，圣功也。”“蒙”即“蒙昧”，“正”即“正道”。张载著《正蒙》旨在纠正异端邪说，启迪蒙昧物质之人。刘沅说张载的《正蒙》“所言不止为蒙者发，是横渠谦也。其作此十七篇时，或夜

422 [清]刘沅，〈张子〉，〈正讹〉卷四，《槐轩全书》，第九册，页 3532。

423 [清]刘沅，〈张子〉，〈正讹〉卷四，《槐轩全书》，第九册，页 3532。

424 [清]刘沅，〈张子〉，〈正讹〉卷四，《槐轩全书》，第九册，页 3533。

425 [清]刘沅，〈张子〉，〈正讹〉卷四，《槐轩全书》，第九册，页 3535。



里默坐徹晓，是极费精心，然不得明师实践内外之学，虽绝世天资，亦不能言圣人之言。横渠勇于道，而不免多疵。”<sup>426</sup>刘沅认为张载的《正蒙》不止是为蒙者所发，此著虽只有十七章，但极废其精血。天资绝世的张载，因不得明师而实践圣学的内外之学，未能言圣人之言，故张载勇于道亦不免其著多瑕疵。

张载《正蒙》一书多引自《论语》、《孟子》、《中庸》、《周易》等书来阐发其哲学思想，如《太和》篇中，通过对佛老批评提出了自己的道德人性说，对《易传》“太和”的解释提出了宇宙本体是气的气本论。

“太和”见于《周易·乾·象传》的“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”“动静”出自于《周易·系辞上传》的“动静有常，刚柔断矣。”“相感”出自于《周易·咸·象传》的“《咸》，感也。柔上而刚下，二气感应以相与。”“絪縕”出自于《周易·系辞下传》的“天地絪縕，万物化醇。”“相荡”出自于《周易·系辞上传》的“刚柔相摩，八卦相荡。”“几微”出自于《周易·系辞下传》的“几者，动止微，吉之先见者也”等等。张载此言只不过一百四十余字，其中就有多处引用经典，其它十六篇亦是如此。虽说张载《正蒙》多以引用经典来阐发自己的观点，但此书与其所引用之书存有众多不合之处。昔伊川尝有书答先生曰：“所论大概有竭力苦心之象，而无宽裕温厚之气，非明睿所照，而考索至此，故意屡偏而言多窒，小出入时有之。”<sup>427</sup>刘沅亦发现张载所说与引用之书存在不合，他说：“横渠乃言絪縕在摩荡之后，摩荡有胜负之情，天地互为生成，何言胜负？云其来也几微易简，其究也坚大广固，与夫子言易简不合。云起知于易者乾，效法于简者坤，易简即乾坤矣，如何云起知于易，效法于坤？夫子云成象之谓乾，效法之谓坤，已是说得明白。夫子言易简者，天地之理，备于

426 [清]刘沅，〈张子〉，〈正讹〉卷四，《槐轩全书》，第九册，页3536。

427 [宋]朱熹、吕祖谦编，〈致知〉，〈近思录〉卷三，载《文渊阁四库全书》，第699册，页37。

人身，人体天地以全德，知简易则不畏难耳。合言之，支离其词，反失圣人正义，可乎？”<sup>428</sup>在《太和》篇中，刘沅认为张载以“太和”言“道”，因“太和”即“乾元”，所以他此说于理原本没错，错在张子“云涵浮沉升降，动静相感之性，乃生絪縕”<sup>429</sup>之说，万物生成，成男成女，皆因得阴阳之气、乾坤之功化。张载认为絪縕未分之气蕴涵着阴阳之气，阳气是浮、升、动的，而阴气则是沉、降、静的，阴阳二气相互感通，于是发生絪縕相荡、胜负、屈伸的运动变化。刘沅将天地本位互为生成，何言有胜负之分，“云其来也几微易简，其究也坚大广固，与夫子言易简不合。”

刘沅评参两篇第二时说此篇不合之处尤多，“难以尽辩”<sup>430</sup>。认为天道篇第三中张载言：“天不言而四时行，圣人神道设教而天下服。诚于此，动于彼，神之道欤！”<sup>431</sup>错会圣人之义，言张载“误解而谓祭祀之礼，仅神道设教，不知天地人身本一气。”<sup>432</sup>因张载的误解而导致智者蔑礼，愚者妄为。张载言：“天之知物不以耳目心思”，“语近呆拙”<sup>433</sup>。对于神化篇第四，“神化”二字始于孔子，子思、孟子继而衍之，三代之后，其说更加广泛，张载此篇以神化为名，反复言之，“然实未尝得其义”<sup>434</sup>。并且，刘沅还认为由中正篇第八至王禘篇第十六等九篇议之者多。程颐曾经以书答张载曰：“所论大概有竭力苦心之象，而无宽裕温柔之气，非明睿所照，而考索至此，作意屡偏而言多窒。”<sup>435</sup>刘沅认为程颐所言足以言尽张载所有的著作。至于乾坤篇第十七，刘沅认为此篇与前文所说相同，亦未出前篇所云，“不知天地广大，六合内外皆有贤智为之长，异域殊俗，

428 [清]刘沅，〈张子〉，〈正讹〉卷四，《槐轩全书》，第九册，页 3537-3538。

429 [清]刘沅，〈张子〉，〈正讹〉卷四，《槐轩全书》，第九册，页 3537。

430 [清]刘沅，〈张子〉，〈正讹〉卷四，《槐轩全书》，第九册，页 3546。

431 [清]刘沅，〈张子〉，〈正讹〉卷四，《槐轩全书》，第九册，页 3547。

432 [清]刘沅，〈张子〉，〈正讹〉卷四，《槐轩全书》，第九册，页 3547。

433 [清]刘沅，〈张子〉，〈正讹〉卷四，《槐轩全书》，第九册，页 3548。

434 [清]刘沅，〈张子〉，〈正讹〉卷四，《槐轩全书》，第九册，页 3550。

435 [清]刘沅，〈张子〉，〈正讹〉卷四，《槐轩全书》，第九册，页 3564。

天理则一，特语言不同，未可以一隅之见妄议。”<sup>436</sup>批张载沿着僧流之谬，不知佛言与儒家所说是天理同一，二者只是语言有所不同，不知佛之真，而以一隅之见而妄议、误解佛书所言，力辟佛说，此举甚为不妥。

刘沅最后总结到，张载气象雄杰，天资高迈，有志于圣学，可惜未得明师示以本末修身之学，因此存有偏驳之处。言三代后，学者不求为圣人求为先人，是一大病，又认为张载所言：“为天地立心，为万物立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”<sup>437</sup>可激发学人志气，但未能实践。

## 四、对邵雍的批评

邵雍，宋代理学奠基人之一，北宋著名哲学家，字尧夫。邵雍与周敦颐、程颐、程颢、张载一起称为“北宋五子”，是宋易象数学派的创始人，因隐居苏门山百源之上，故学者称其为“百源先生”。邵雍曾授业于李之才，程颢说：“先生得之于李挺之，挺之得之于穆伯长，推其源流，远有端绪。”<sup>438</sup>邵雍从李之才那里得到《周易》书中的各种图像，又加以细心研讨，《皇极经世》一书便以先天易学为基础而著。

### （一）批《皇极经世》之讹

邵雍大体上接受了陈抟的《先天图》，邵雍根据易学象数之原理，通过对《易传》之“太极”的解释，又一定程度地吸取借鉴了道教的思想，建立了太极论的哲学体系，将太极作为宇宙的本原，来推论衍绎自然与人事的变化。他将先天之学与心、道、太极相联系，借鉴了道教与道家的宇宙生成论的思想，又构建了以心为宇宙本原的思想系统，此系统尤为注重“象”和“数”。

436 [清]刘沅，〈张子〉，〈正讹〉卷四，《槐轩全书》，第九册，页 3564。

437 [清]刘沅，〈张子〉，〈正讹〉卷四，《槐轩全书》，第九册，页 3564。

438 [宋]程颢、程颐，〈邵尧夫先生墓志铭〉，〈河南程氏文集卷〉第四，《二程集》，上册，页 503。

刘沅对于重视“象”与“数”的理论提出不同的观点，他认为研究《易》学的不外乎理、气、象、数四家，而说象、数的人居多，他们不问是非，只问吉凶，过分用心于象、数，不知术数之学小则丧身，大则祸国，遂为生民大害。卜筮之法自文王始，但文王以此法教人，以此法引导百姓向善，使百姓知道万事由心，天人一气，欲求亨吉，则必畏天命，顺理而行。“然天止一理，顺理则吉，从欲则凶，理所不当为者，神必不许，圣人因常人多不明理，故使之决于神而趋理，而不料后世废理而专任卜筮也。”<sup>439</sup>圣人本意原是使人决于神而趋于理，教人顺理而行，循理获得亨吉，岂料后人竟专任卜筮而废理。

刘沅评价邵雍乃世所希有、从容尔雅之人，其识量超人，可惜的是其未得到圣贤之师的指导。《先天后天图》虽传自李之才，但李之才已经不得其解，邵雍习得占卜小术，其占卜之术遇事偶中，因托于《周易》，人们便以为其有神奇之处，“不知老子且不贵前知，其言前识者，道之华而愚之首，与夫子赐不幸多言而中，是使赐多言者也一意。老子世以为神仙之祖，且不恃术如此，说《易》者，不可以返本哉？”<sup>440</sup>老子且不尊崇“前知”，认为“前识”是愚之首，因此刘沅认为邵雍的占卜之术遇事偶中，属于是多言而幸得一中，他说周敦颐的著作：“大半皆泥数执象，强为之说，于是羲、文、周、孔四圣人经世理物、觉世牖民之书，遂成荆棘矣！”<sup>441</sup>刘沅认为邵雍的著作中有多半为泥数执象，属于强为之说，使得羲、文、周、孔四圣人经世理物、觉世牖民之书，成为学者在学道路上的障碍。

《易》之为书，天人万变，可谓是无所不包，其本原是“穷理尽性以至于命”，“不知天地，安知《易》？不知天人所以合一，又安知尽性尽人物之故？邵子别创新论，名为‘皇极经世’，……祇此四字思之，已不得其理，而必曲为附会，

439 [清]刘沅，〈邵子〉，〈正讹〉卷五，《槐轩全书》，第九册，页 3565。

440 [清]刘沅，〈邵子〉，〈正讹〉卷五，《槐轩全书》，第九册，页 3565。

441 [清]刘沅，〈邵子〉，〈正讹〉卷五，《槐轩全书》，第九册，页 3566。

舍圣人皇极之说、经世之道，而谓别有新奇，此何异僧道大悖佛老，而以神奇怪诞惑人哉？”<sup>442</sup>刘沅认为，邵雍的“皇极治世”四字已不得《易》书之理。《大学》之道，自天子以至于庶人，皆以修身为本，除却修身力道之外，岂有“皇极”哉？圣王经世不过富教二端，凡礼乐、文章、制度随时而变，亦有不同，宫室、衣食、男女乃人所以生，固要以礼节之，而不至于因为情欲而蔑理丧心。君天下者有德，可以身作则，化成天下，以此推之而治世，此为“皇极”，可以治世。然周衰，君天下者无德，道不明于上，辛有孔子综罗前圣贤之说，以成己成人之学教授其徒，故此时“皇极经世”之道在师儒而不在君相。刘沅说：“德即天理，在天为太极，在人为性、为仁、为德、为诚，推诸化成天下曰皇极。”<sup>443</sup>圣人认为百家术艺（包括象、数），皆为百姓所需，属于道之绪余，便没有将那及神妙之术艺废除，但岂料后世废理专任卜筮神妙之说。而邵雍别有新奇之说，却是舍弃“圣人皇极之说、经世之道”，此举如同僧道违背佛老之旨，以神奇怪诞之说蛊惑世人。

张载、二程、真德秀、朱熹等人，皆不解术数，只有邵雍一人解术数占卜，遇事偶中，便以为很奇妙，但术数之士大多不明义理。然邵雍与其它的术数之士不同，他以数言理，外加其人品亦优，于是“程子叹为‘内圣外王之学’，朱子称为‘神仙中人’，而其子伯温衍之，门人附益之，蔡西山竟谓为‘秦汉以来一人’，噫何其谬哉。”<sup>444</sup>刘沅认为此说甚谬，圣人无不通术数，但他们皆以理为主，不专任术数，天道神秘莫测，人心一念为圣或狂，皆非术数可以预料。《易》虽重占卜凶吉，但凡人因不明义理而妄求福利反招天祸，所以圣人便假借卜筮通神之名义。以吉凶立教，使凡人节制吉凶生于善恶，若想求福利就要为善去恶。

442 [清]刘沅，〈邵子〉，〈正讹〉卷五，《槐轩全书》，第九册，页 3566。

443 [清]刘沅，〈邵子〉，〈正讹〉卷五，《槐轩全书》，第九册，页 3565。

444 [清]刘沅，〈邵子〉，〈正讹〉卷五，《槐轩全书》，第九册，页 3572。

刘沅的鬼神观与孔子相接近，不废鬼神，但以鬼神劝善修德。他说：“鬼神之说多端，以鬼者阴之灵、神者阳之灵为确，以天地言，主宰周流莫非阴阳所为，即莫非鬼神所为。”<sup>445</sup>鬼神乃阴阳之气，受天地、天理的支配。人们信仰鬼神，大多是为了求吉避凶，但世人不知鬼神的本质是阴阳之气、天理、道德，而外天理而求亨利，反而会招致灾祸。刘沅说：“夫子所谓鬼神之德之盛，体物不遗者也。以人物言，得气有清浊厚薄，则阴阳之灵亦不同，所以情状百出，然为天地之主者人也，人独得天地之中，则鬼神之正气在我，故君子与天地合德即与鬼神合吉凶。《中庸》言德修道凝、质诸鬼神而无凝，皆此义也。昧者不知自修而求诸鬼神，不知鬼神秉天理者也，外天理而求鬼神，不特无福，且有天殃。明者斥之，而又概以鬼神为荒渺亦非知天人之道者。”<sup>446</sup>他认为绝对的无神论与有神论都不对，他反对鬼神迷信，但不废鬼神，主张借鬼神之事来推行道德教化。他认为人们若想得到鬼神的庇佑，就不可媚祷鬼神，必须要正心修德。然自圣学失传，习卜筮之术者益多，外天理而讲赏罚，岂不是在教人不择善与恶，凡事只需求助于诸神即可。圣人本旨，非为术数可无，而是要正心修身，实践人伦，略数而言理，而“专言术数，小则一人一家灾祸，大则一国天下蒙殃，其源不可不清也。”<sup>447</sup>由此可见，刘沅不废鬼神、术数，但不迷信鬼神，专言术数，他真正的目的是借卜筮通神之说，使世人知道吉凶生于善恶，择善去恶，方可有吉无凶。

## （二）批《元会运世》之谬

邵雍天资聪慧、人品亦优，可谓是世所稀有，然惜其无圣人之师，而偏于术数，创《元会运世》之说，“谓天地亦有尽时，古今人事皆由数定。”<sup>448</sup>他认为

445 [清]刘沅，〈张子〉，〈正讹〉卷五，《槐轩全书》，第九册，页 3542。

446 [清]刘沅，〈张子〉，〈正讹〉卷五，《槐轩全书》，第九册，页 3542-3543。

447 [清]刘沅，〈邵子〉，〈正讹〉卷五，《槐轩全书》，第九册，页 3572。

448 [清]刘沅，〈邵子〉，〈正讹〉卷五，《槐轩全书》，第九册，页 3573。

天地有尽时，古今人事皆有定数。天地浑然一太极，如有穷尽之时，又怎能称之为太极呢。“人物有变，天地不变，世运变乱，甚而人民稀少，兽蹄鸟迹俱遍，物怪乘之，即成洪荒矣，岂天地忽闭塞乎？……凡人一念之善恶，即吉凶之端倪，安有执数以定将来者哉？”<sup>449</sup>占卜之术，其原本于人心，人为天地之心，人心变则有失天理之正，故君子必诚其意。诸贤不慎思夫子言“赐不幸多言而中，是使赐多言者矣”<sup>450</sup>之意，而相互推崇短浅的见识，导致后世不求圣学根源。如果占卜到有人将于某月某日某时去世，知道了去世的具体时间而不去救，这又有何益？在其未死时最重要的是，告诉他要崇德修愿，以此来挽回个人气数。“若但前知，而以数限人，不以改过迁善，教人五伦，岂复有功业？如邵子之言，则天地间一切俱成死物。圣人云，祸福无不自己求之，则人事可以挽天。虽愚必明，虽柔必强，知此理而《元会运世》之谬。”<sup>451</sup>由此可知，人之福祸有自己所求，人事亦可挽天。

刘沅对《观物内篇》的作者提出质疑，旧云《观物内篇》乃邵雍所作，《观物外篇》是邵雍门人所作，今考《观物内篇》的意义，其言大部分是在是发明《皇极全书》之意，故刘沅言：“盖不尽邵子之言，多其子伯温所为及其门人附益。”<sup>452</sup>摘其一二略辨。

《观物内篇》云：“暑变物之性，寒变物之情，昼变物之形，夜变物之体，性情形体交而动植之感尽之矣。雨化物之走，风化物之飞，露化物之草，雷化物之木，走飞草木交而动植之应尽之矣。”<sup>453</sup>刘沅认为性、情、形、体是寒暑昼夜所变，此种观点奇矣，更为奇谈的是认为风雨化物之飞走，露雷化草木。世间万

449 [清]刘沅，〈邵子〉，〈正讹〉卷五，《槐轩全书》，第九册，页 3573。

450 [清]刘沅，〈邵子〉，〈正讹〉卷五，《槐轩全书》，第九册，页 3573。

451 [清]刘沅，〈邵子〉，〈正讹〉卷五，《槐轩全书》，第九册，页 3573。

452 [清]刘沅，〈邵子〉，〈正讹〉卷五，《槐轩全书》，第九册，页 3573。

453 [清]刘沅，〈邵子〉，〈正讹〉卷五，《槐轩全书》，第九册，页 3576。

物皆秉阴阳二气所生，阴阳二气的运行变化不同，则万物的性、情、形、体则不同。“阳极阴生而暑，阴极阳生而寒，岁气如是，一日之阴阳消长亦如是。暑寒昼夜，阴阳之显而易见者，然所以生生化化之故，则神而莫测。”<sup>454</sup>阳极生阴而暑，阴极生阳而寒，一年的气候与一天的阴阳消长皆如此，神而莫测。而“性情”二字，在人则性纯乎于理，然情又杂于欲。“形”即“体”，而“昼变物之形，夜变物之体”之言讲“形体”一分为二。“物性”与“人性”有所不同，或许物之情与人之情有所相同，但不应将人与物混为一谈。至于人之行体与物之行体的不同显而易见，岂可混一而视，言性、情、形、体乃寒暑昼夜所变，谬矣。古人不像释氏一样以“胎卵湿化”四种生命来列举万物，而是以飞潜动植的动物和植物来约举万物，不论是天空飞的鸟类还是地上行走的动物，或草或木，他们因其气不同，而性质各异，刘沅言龙能生雨能飞，虎能生风能走，故岂能言风雨露雷专化一种物哉？天地万物，具千态万状，非常情可测，而言“性情形体交而动植之感尽”，不知空中飞的鸟类与地上行走的动物非动植之物，故“动植”不足以尽世间万物。此随意而言之，即无理又有疏漏，不必以圣人相绳，寻常人便笑其所言荒谬不合理。

人受中以生，得理气之粹，故入之所以灵于物者，人之气质之欲与物之气质之欲有百分之五十至百分之六十的相同。因此，刘沅说：“入之所以灵于物者，受中以生，得理气之粹也。其气质之欲则与物同者十之五六，不同者十之三四。口鼻耳目之欲，入之所以生，然纵欲灭理，即入于禽兽……入之异禽兽者几希？去之则物，存之则入。”<sup>455</sup>耳目口鼻之物欲乃入之所以生，若入偏于耳目口鼻之物欲，便是纵欲悖理，入于禽兽。在理欲关系上，刘沅认为纵欲将世人物化为禽兽，

454 [清]刘沅，〈邵子〉，〈正讹〉卷五，《槐轩全书》，第九册，页 3576。

455 [清]刘沅，〈邵子〉，〈正讹〉卷五，《槐轩全书》，第九册，页 3577。



然过分压抑人的欲望以不合圣人之道，他不主张纵欲，亦不主张灭人欲，他说：

“贪得而畏死者，人情也，然有义焉。审乎义则不苟得苟免，而后廉耻纲常可立。”

<sup>456</sup>其肯定了人之情欲的正当性，当情欲需要依理而行，基本主张以义制情。

刘沅摘邵雍所著之书一二进行悉辩“非必毁议康节，为学术人心计耳，观者谅之”<sup>457</sup>而已。他对邵雍的评价是天资聪敏，但不热衷于入仕做官，他志良平和，畎亩终身，有东汉末年的大贤郭泰之气象，其生平瑕疵甚少，当时的人民对他爱敬有加，当为一代高人，可惜其未遇圣贤明师实践大学之道。

## 五、对二程的批评

程颢，字伯淳，程颐，字正叔，程颢、程颐兄弟二人乃北宋著名哲学家、教育家，世称二程。程颢、程颐二人开创新儒学，为宋明理学的奠基者，蔡方鹿认为：“二程创立的理学亦称新儒学，是中国儒学发展史上的一大变革，在中国文化史上占有十分重要的地位。它对中国哲学、经学、政治、经济、法律、伦理、教育、宗教、文学艺术等中国文化的各个领域产生了深远影响。”<sup>458</sup>二程的著作有：《程氏遗书》、《程氏文集》、《程氏易传》、《程氏外书》、《程氏粹言》、《程氏经说》六种。

二程早年受学于周敦颐，史称“南安问学”。“昔受学于周茂叔，每令寻颜子、仲尼乐处，所乐何事。”<sup>459</sup>周敦颐指点二程寻找道家讲常讲的做人的最高境界“孔颜乐处”。程颐说：“先生为学：自十五六时，闻汝南周茂叔论道，遂厌

---

456 [清]刘沅，〈曲礼上〉，〈礼记恒解〉卷一，《槐轩全书》，第四册，页1269。

457 [清]刘沅，〈邵子〉，〈正讹〉卷五，《槐轩全书》，第九册，页3585。

458 蔡方鹿，《中华道统思想发展史》（成都：四川人民出版社，2003），页307。

459 [宋]程颢、程颐，〈元丰己未吕与叔东见二先生语〉，〈河南程氏遗书卷〉第二上，《二程集》，上册，页16。

科举之业，慨然有求道之志。”<sup>460</sup>“先生”是指程颢，程颢因听周敦颐论道，而“慨然有求道之志”，遂尽弃功利俗学。二程之中，程颢受周敦颐的影响要比程颐的影响大，程颢在领悟到“孔颜乐处”的内涵后，在学术和生活上与周敦颐更接近些，程颢亦自言：“某自再见茂叔后，吟风弄月以归，有‘吾与点也’之意。”<sup>461</sup>程颢十八岁所写《颜子所好何学论》，受到了胡瑗的重视，此篇主旨在论述圣人是可学而至的，而且还指明了学以成圣之道，周敦颐在《通书》中亦对其主旨有所揭示。可以说程颢的《颜子所好何学论》是继周敦颐《通书》所旨的继承和发展。

### （一）批程颢倡改《大学》之讹

程颢德行纯厚，其生平行谊瑕疵甚少，刘沅说：“使得圣人之师，可与游夏统科，惜未有圣学，仅沿濂溪主静之说，亦觉不安，稍通以世务，变其规模，而根柢既差，去圣犹远，倡首改窜《大学》，致后人效尤，学圣之功遂晦，是其大过。”<sup>462</sup>程颢认为周敦颐所提出的修养功夫论“主静”存在弊病，人是活的，不能如槁木死灰般，说：“总说静，便入于释氏之说也。不用静字，只用敬字。总说着静字，便是忘也。”<sup>463</sup>以“敬”来代替“静”。这一改变在刘沅看来仍是“去圣犹远”，程颢首倡窜改《大学》，后人亦效尤，至学圣之功遂晦。

而“主敬”修养功夫在程颢这里主要表现在“定性”，“定性”二字，见于《定性书》。张载于宋仁宗嘉佑四年前后致信程颢，讨论关于如何定性的问题，程颢回信作答言：

所谓定者，动亦定，静亦定，无将迎，无内外。苟以外物为外，牵

460 [宋]程颢、程颐，〈明道先生行状〉，〈河南程氏文集卷〉第十一，《二程集》，上册，页 638。

461 [宋]程颢、程颐，〈谢显道记忆平日语〉，〈河南程氏遗书卷〉第三，《二程集》，上册，页 59。

462 [清]刘沅，〈大程子〉，〈正讹〉卷六，《槐轩全书》，第九册，页 3586。

463 [清]程颢、程颐，〈刘元承手编〉，〈河南程氏遗书卷〉第十八，《二程集》，上册，页 189。

己而从之，是以己性为有内外也。且以己性为随物于外，则当其在在外时，何者为在内？是有意于绝外诱，而不知性之无内外也。既以内外为二本，则又乌可遽语定哉！夫天地之常，以其心普万物而无心；圣人之常，以其情顺万物而无情。故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。<sup>464</sup>

程颢所谓的“定”是指周敦颐所说的“静”，他虽在《定性书》中没有出现一个“敬”字，却无处不在讲“敬”。在“主敬”修养功夫的原则下没有动静、内外之分，他讲“动以定，静亦定，无将迎，无内外”，认为如果拆分内外，那么人性将随之有内外之分，如果认为性随物一起是在外的，那么当性在外时，“内”便失去了性，这是不成立的。故程颢认为“性之无内外”，认为无论心是已发还是未发，只要顺天理而行，顺万物而无情，“廓然而大公，物来而顺应”，以不变应万变，这样便可以避免外诱。

刘沅对《定性书》分析道：“定静二字，见于《大学》。夫子约大学功夫以示曾子，言明德之功，其要在止至善。止至善者，《易》所谓止其所也，《书》言安止执中，《诗》曰宅心宥密，夫子曰为仁，仁远乎哉？欲仁，仁至。孟子曰存心、养性、事天，求放心，养浩然之气，皆此功也。洗心退藏于密，以养先天之性，收已放之心，入受中之本，志一神凝，则心不外驰而定矣。定久而后心之纷扰渐少，静矣。静久而后心常在宥，物诱能持，安矣。此三字非一时即到，必内外交修，以忠恕之心行仁义之事，持以敬慎，誓以恒久，始能至于安字境界。故静而致中，动而致和，即夫子教颜子为仁、克己复礼、内外交致之功，孟子云集义始能生气也。”<sup>465</sup>“大学”二字，见于《大学》，《大学》言学所以明明德，

464 [清]刘沅，〈大程子〉，〈正讹〉卷六，《槐轩全书》，第九册，页 3586。

465 [清]刘沅，〈大程子〉，〈正讹〉卷六，《槐轩全书》，第九册，页 3586-3587。

明德其功在止至善、静存动察，知行并进。知行本于心，而心本浮动，多私妄，若强制废人伦去除心之私妄则愈为纷乱，心善动，就如同那子午定盘针一样，至静亦有动意，惟知止，守中不动，存神养气，虚无清静之至，则为有“定”。而心定神凝，神凝气（理）聚，心之纷扰渐少，则为有“静”，静久，涵养之久，则能言“安”。“定”、“静”、“安”三字非一时即可达到，“定自甚难，非立心制行有集义之功，则私妄丛生，必不能一息镇定。能有定矣，则涵养久之，自有静境。静久矣，积功累仁，更涵养之久，而后可以言安。”<sup>466</sup>周敦颐从僧流（海严）那里习得静坐之法，不知心性有分，存养有别，以知觉运动之心为性，程颢早年受学于周敦颐，受周敦颐“主静”说的影响，他所谓的“定性”亦只是“安心”。宋儒养知觉运动之心，其本原既错，不知养气之功、不知至善之地，且孔子言从心不逾，孟子言不动心，性定心亦定，何曾言养知觉运动之心。程颢认为“动亦定，静亦定，无将迎，无内外”，静坐时不思善与恶，其养心之法是不闻、不见。不言养气，本因其天资聪明，私妄甚少，所以易于静定，并非是圣人纯一之德的原因。

程颢的修养功夫是围绕“主敬”展开的，分为“定性”与“识仁”。张载面对佛老的挑战提出了“性与天道合一存乎诚”<sup>467</sup>的观点，主张以孟子的心性之学来完善儒学形而上的理论基础。吕大临作为张载的学生，他继承了张载“性与天道合一”的思想，提倡通过学习和习礼来加强自身修养的“自诚明”修养功夫。张载去世后，吕大临问学于二程，程颢认为吕大临的这种修养功夫论存在“防检穷索”弊端，“余所论，以大概气象言之，则有苦心极力之象，而无宽裕温厚之

---

466 [清]刘沅，〈大学〉，〈大学古本质言〉，《槐轩全书》，第九册，页3299。

467 [宋]张载，〈诚明篇第六〉，〈正蒙一〉，〈张子全书〉卷二，载《文渊阁四库全书》，第697册，页112。

气。非明睿所照，而考索至此，故意屡偏而言多窒，小出入世有之。”<sup>468</sup>因此，程颢教吕大临以“识仁”来克服修养功夫中的困难，程颢认为：“学者须先识仁。仁者，浑然与物同体，义、礼、智、信皆仁也。识得此理，以诚敬存之而已，不须防检，不须穷索。若心懈，则有防；心苟不懈，何防之有！理未得，故须穷索；存久自明，安待穷索！”<sup>469</sup>何为仁？刘沅说：“一理也，在天为太极，在人为性，以其为生生之意，所念如果知仁，曰仁。”<sup>470</sup>人人皆有天理，由此可知，人人皆有仁，“孔子曰：‘仁者，人也。亲亲为大。’孟子曰：‘仁，人心也。人也者，人也。’”<sup>471</sup>总的来说，仁即道也，仁止是“天理良心”四字，无仁之人不得为人，就连那至愚凶恶之人亦不至于天理良心全没。自汉错解子罕言仁之意，不知仁即天理，人人所有的天理亦知亦行，后儒错解谓仁道至大，使人畏其难。后儒沿袭之，误认为夫子罕言仁，不知夫子恐人不为仁，专以仁教人，以礼教人，教人凡事要依理而行，凡事物太过或不及，将非礼勿视、勿听、勿言、勿动作为仁之目，并非是教人拘泥于古礼而寸步不行。

程颢《识仁篇》云，“学者须先识仁”，“仁”即“体认”。刘沅认为仁即是天理良心，贩夫牧竖皆知，此四字不难识得，“本天理而出之，见于言行，合宜曰义；节其太过，文其不及曰礼；知之真曰智；行之诚且久曰信。”<sup>472</sup>仁、义、礼、智、信统于仁字，不过是守存得天理良心四字，有何难。《大学》讲明了修己治人之术，知至是指私欲净而理明，意诚是指知至后而不肯为恶，诚于为善则为心正。“心者，身之主；身者家之主也。家之教通于国，国通于天下，理一而

---

468 [宋]程颢、程颐，〈答横渠先生书〉，〈河南程氏文集卷〉第九，《二程集》，上册，页 596。

469 [清]刘沅，〈大程子〉，〈正讹〉卷六，《槐轩全书》，第九册，页 3588。

470 [清]刘沅，〈大程子〉，〈正讹〉卷六，《槐轩全书》，第九册，页 3588。

471 [清]刘沅，〈大程子〉，〈正讹〉卷六，《槐轩全书》，第九册，页 3588。

472 [清]刘沅，〈大程子〉，〈正讹〉卷六，《槐轩全书》，第九册，页 3589。

功用不同耳。”<sup>473</sup>自天子而庶人，皆以修身为本，修身治国平天下，一以贯之。周道衰微，孔子虑其失传，约言《大学》教人之法，乃为圣经一章以示曾子，曾子独得其旨，恐人不知其用功之要，遂为五传。曾子所作传文与经文相区别，其传文皆以字为开端，使人简单明白《大学》之旨趣，然“程子弟兄，创为改窜，将为仁功夫次第，使之尘封。”<sup>474</sup>刘沅认为二程弟兄是窜改《大学》古本的罪魁祸首，使得《大学》对为仁功夫次第尘封。程颢所谓的“仁”即虚灵不昧之心，识“仁”只需要存敬，屏蔽一切，寂守此心，认为此修养功夫一静心便可不受外诱，不须防检，天机可自生，但要其天资过人，此方法乃僧道顿悟之法，周敦颐的禅学得之于寿涯，二程衍之，故为禅学所束缚，佛教言放下戒刀立地成佛之法，亦为难得。儒家圣贤之学讲功夫次第的深造之功夫，非一守心便可定静安。故刘沅讲：“程朱等之学，资质优者易学，中人以下难学。且但养知觉之心，纵能寂然不动，亦不能复性，盖告子不动心之道，非孔孟之道也。”<sup>475</sup>刘沅认为，就算程朱养知觉之心可以做到寂然不动，不受外诱，亦不能复先天之性。

关于性之善与恶问题，程颢认为：“生之谓性，性即气，气即性。生之谓也，人生气禀，理有善恶，然不是性中原有此两物相对，而生也有自幼而善，有自幼恶，是气禀有然也。善，固性也，然恶亦不可不谓之性也。”<sup>476</sup>“生之谓性”乃告子所言，孟子不同意告子此观点，而言“性善”。程颢便继承了孟子的“性善”说，又对告子的“生之谓性”加以改造，并将二者相结合构成了其人性二元论（天命之性、气质之性）。在心性论上，因荀子讲“性恶”论，程颢便评价荀学“偏驳”、“大本已失”，程颢是崇孟抑荀的，但谓善、恶亦性为荀学，程颢讥荀子

---

473 [清]刘沅，〈大学恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页15。

474 [清]刘沅，〈大程子〉，〈正讹〉卷六，《槐轩全书》，第九册，页3589。

475 [清]刘沅，〈大程子〉，〈正讹〉卷六，《槐轩全书》，第九册，页3589。

476 [清]刘沅，〈大程子〉，〈正讹〉卷六，《槐轩全书》，第九册，页3591。

又从荀子所说，岂不是自相矛盾？刘沅认为，天止一理，在天为命，人得之则为性，性即天理，天理无不善。刘沅将心分为“先天之心”（道心）与“后天之心”（人心），“先天之心”即性也，而“后天之心”不纯乎性，不尽是善。何为情？刘沅说：“情者，心之灵，合理则性，任欲则恶。后天之心始然，非天命之本体，以知觉之心为性，云性有善恶，岂非大谬！”<sup>477</sup>由此可知，刘沅不认同“人心私欲，故危殆。道心天理，故精微，灭私欲则天理明矣”<sup>478</sup>的说法，“天理”是二程哲学形而上的本体，同时“天理”亦是社会伦理道德的最高原则，程颐曾说：“凡下学人事，便是上达天理。”<sup>479</sup>“人与禽兽相区别的界限亦是“天理”二字，“人之所以为人者，以有天理也。天理之不存，则与禽兽何异矣？”<sup>480</sup>人不为善，亦是耳、目、口、鼻之欲的诱惑，导致天理泯灭而不自知，终将沦于禽兽，故二程将“天理”与“人欲”置于对立面，主张禁欲说，提倡“损人欲以复天理”<sup>481</sup>。刘沅则肯定了人之情欲的合理性，认为合宜于理的情则为性，只有任欲而行的情欲才是恶。所以说，刘沅并没有将人之情欲全部归结为恶，符合天理的是性，性是尽善的，认为性有善恶是大谬也。

刘沅认为大程其错如下：以心为性，与圣人全体大用之学不符。其说虽多有引用孔孟之言，但多有错解。认为性有善恶，首倡窜改《大学》古本，后人衍之，纷以己意篡改，使得经与传混杂，加之错解“致知”。

## （二）批程颐改窜《大学》，亦错解经义之讹

程颐与其兄程颢，一同学习于周敦颐，程颢性情温和敦厚，程颐精明强悍，因此在学术造诣上二人存有微小的区别，在心性问题上，程颐与程颢同样主张以

477 [清]刘沅，〈大程子〉，〈正讹〉卷六，《槐轩全书》，第九册，页3591。

478 [宋]程颢、程颐，〈邹德久本〉，〈河南程氏遗书卷〉第二十四，《二程集》，上册，页312。

479 [宋]程颢、程颐，〈朱公掞问学拾遗〉，〈河南程氏外书卷〉第二，《二程集》，上册，页360。

480 [宋]程颢、程颐，〈人物篇〉，〈河南程氏粹言卷〉第一，《二程集》，下册，页1272。

481 [宋]程颢、程颐，〈周易下经上〉，〈周易程氏传卷〉第三，《二程集》，下册，页907。

心为性，在对心性的议论上大多相似。因其所学相同，朱熹为《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》四书作注释引用二程言语皆混称之曰程子，然二人对改窜《大学》上却各为己见。朱熹认为孟子不及程颐，而学者便尊信其言竟无人实践孔孟实学，不知身修何以平天下，不知何以尽性，茫然不得其解，刘沅对此批评道：“养心之法则憧扰毕生，不能纯一，格物穷理则闻见有限。事物无穷于是益以学圣为难，谓程朱真不可及而尊孔孟更如天。人困勉何以成功，凡人何以可为尧舜？俱置之不问，然人禽止判几希，存则君子，去则庶民。不学圣人，则失其几希，岂不入于禽兽？学圣人舍孔孟，又何从而学？是故曲从程朱，必大悖孔孟，安得而不亟正之乎？”<sup>482</sup>

程颢、程颐认为人的修养需要在知识上不断积累充实自己，二人借用《大学》“致知在格物”的说法，提出“格物致知”的说法，但二程在却对“格物致知”有着不同的理解。程颢对“格物致知”的讨论可谓是言简意赅，程颢不认同将“格”解为“止”，“格物”训为“止物”则是主客二分，物我二元的观点。程颢追求万物为一体的境界论，认为人与物为一体，主与客之间无差别。因此，程颢将“格”训为“至”，“‘致知在格物’。格至也。或以格为止物，是二本矣。”<sup>483</sup>“格，至也，如‘祖考来格’之格。凡一物上有一理，须是穷致其理。”<sup>484</sup>“又问：‘如何格物？’先生曰：‘格，至也，言穷至物理也。’”<sup>485</sup>“格物”即是“至物”是物我一体。因每一物上都有理，“格物”即就物而穷致其理的意思。

程颐重视《大学》，他根据“致知在格物”的思想建立起来一个系统的“格物致知”的修养功夫。程颐认为“格物致知”是人修养功夫的基础，为学之始亦

---

482 [清]刘沅，〈二程子〉，〈正讹〉卷七，《槐轩全书》，第九册，页 3593。

483 [宋]程颢、程颐，〈师训〉，〈河南程氏遗书卷〉第十一，《二程集》，上册，页 129。

484 [宋]程颢、程颐，〈刘元承手编〉，〈河南程氏遗书卷〉第十八，《二程集》，上册，页 188。

485 [宋]程颢、程颐，〈伊川杂录〉，〈河南程氏遗书卷〉第二十二上，《二程集》，上册，页 277。



是“格物致知”，《二程集》中记载这样的一段对话：“或问：‘进修之术何先？’曰：‘莫先于正心诚意，诚意在致知，致知在格物。’”<sup>486</sup>“自格物而充之，然后可以至圣人，不知格物而先欲意诚心正身修者，未有能忠于理者。”<sup>487</sup>“人之学莫大于知本末始终。致知在格物，则所谓本也，始也；治天下国家，则所谓末也，终也。治天下国家，必本诸身，其身不正而能治天下国家者无之。”<sup>488</sup>他认为人修身的途径、入道的开端为“格物致知”，认为修身是始，修身为本，治国平天下是终、是末。由此足矣证明，“格物致知”在其哲学思想中的重要性。程颐将“格物致知”的“格”训为“穷”，“格物”即“穷理”，说：“格犹穷也，物犹理也，犹曰穷其理而已也。穷其理，然后足以致之，不穷则不能致也。”<sup>489</sup>

“格物”即“穷理”，而“格物”的方法则是通过“积习”而获得的“贯通”，据《遗书》记载：“或问：‘格物须物物格之，还只格一物而万理皆知？’曰：‘怎得便会贯通？若只格一物便通众理，虽颜子亦不敢如此道。须是今日格一件，明日又格一件，积习既多，然后脱然自有贯通处。’”<sup>490</sup>认为格物必须经过积习的过程，通过积习达到贯通的方法，等知识积累到一定程度，便会有质的飞跃，“积习”是“贯通”的必要条件，而“积习”的最终结果便是“贯通”。刘沅认为，自古便无将“格”训为“穷”，言“物，犹理也，理尽于物而已乎？伊川倡为此说，朱子从之，使人疲耳目、役心志，终身不能穷尽物理，且穷其所不当穷，而心性伦常近在耳目前者，反昏昏，此千载文人，罕能学圣也。”<sup>491</sup>若真要穷其理，方能致知，不穷尽事物之理，则不能致也，可知凡天下事物无穷，何以胜穷？

486 [宋]程颢、程颐，〈刘元承手编〉，〈河南程氏遗书卷〉第十八，《二程集》，上册，页 188。

487 [宋]程颢、程颐，〈畅道潜录〉，〈河南程氏遗书卷〉第二十五，《二程集》，上册，页 316。

488 [宋]程颢、程颐，〈畅道潜录〉，〈河南程氏遗书卷〉第二十五，《二程集》，上册，页 316。

489 [宋]程颢、程颐，〈畅道潜录〉，〈河南程氏遗书卷〉第二十五，《二程集》，上册，页 316。

490 [宋]程颢、程颐，〈刘元承手编〉，〈河南程氏遗书卷〉第十八，《二程集》，上册，页 188。

491 [清]刘沅，〈二程子〉，〈正讹〉卷七，《槐轩全书》，第九册，页 3601。

故言物物而格，实有难行。刘沅对此批评道：“致知在格物，岂外身心而格哉？若必物物而穷究，逐逐于事为，忽忽于方寸，日用伦常当知者不知，名物技术不必知者求知，道在迩而求诸远，事在易而求诸难，大学之道不将至如画饼乎？”<sup>492</sup>如若物物穷究，将会导致日用伦常之事当知而不知，名物技术则是不必知者而求知，使得大学之道如同画饼一样虚无。

关于对“知”的解释，程颐认为“知”乃人所固有的知识，他说：“知者吾之所固有，然不致则不能得之，而致知必有道，固曰：‘致知在格物’。”<sup>493</sup>与“‘致知在格物’，非由外铄我也，我固有之也。因物有迁，迷而不知，则天理灭矣，故圣人欲格之。”<sup>494</sup>认为“知”是我固有的，并非是与外界事物相接触而得。程颐此说似乎自相矛盾，他即说要“积习”又说“知”是吾所固有的，如果“知”是我固有，那么又何必要有“格物”的修养功夫呢？为摆脱这自相矛盾之说，程颐便自圆其说，吾所固有的“知”因受外物的迷惑而不自知，因此固有的知识被遮掩起来，因此不得不通过“格物”的功夫来去除遮挡“知”的迷雾，恢复我固有的知识。因此，他将“知”分为两种，分别为“德性之知”与“闻见之知”，他还将这两种“知”进行区分，程颐说：“闻见之知，非德行之知。物交物则知之，非内也，今之所谓博物多能者也。德性之知，不假闻见。”<sup>495</sup>程颐此段话与张载所言几乎一样，“闻见之知”是通过“物交物”而获得，第一个物是指人的感觉器官，第二个物则是指外在的客体。“闻见之知”非先验的知识，强调的是“多闻”、多学。“德性之知”则是超经验的知识，“德性之知，不待于闻见”<sup>496</sup>。刘沅认为程颐此段所言似是而非，他亦对“闻见之知”与“德性之知”

492 [清]刘沅，〈大学〉，〈大学古本质言〉，《槐轩全书》，第九册，页 3309。

493 [宋]程颢、程颐，〈畅道潜录〉，〈河南程氏遗书卷〉第二十五，《二程集》，上册，页 316。

494 [宋]程颢、程颐，〈畅道潜录〉，〈河南程氏遗书卷〉第二十五，《二程集》，上册，页 316。

495 [清]刘沅，〈二程子〉，〈正讹〉卷七，《槐轩全书》，第九册，页 3601。

496 [宋]程颢、程颐，〈心性篇〉，〈河南程氏粹言卷〉第二，《二程集》，下册，页 1253。

有所解释，他说：

闻见之知，耳目之官也；德性之知，心之官也。心之官与耳目之官，是一是二？物交物者，不知养性，心官失其主，而耳目之官亦蔽也。养气不动心则天性莹然，耳目之官悉为性之功用。视思明、听思聪，圣人曷尝谓见闻之知无与于德性之知哉？<sup>497</sup>

刘沅在此段引文中，表明了其不认同程颐所说的“德性之知，不假闻见”，耳目之官乃“闻见之知”，心之官则是“德性之知”，他不由得问耳目之官与心之官，到底是一还是二呢？如果只是一味地“物交物”来获得“闻见之知”，而不知道养性，而缺少了养性的功夫，那么心之官则会失其主，耳目之官的“闻见之知”亦会受到蒙蔽。不知耳目之官为性之功用，圣人亦未言“见闻之知无与于德性之知”，程颐沿禅家之学，主静，不知心非性，心又有人心道心之分。批程颐以心为性，而强治此心，唯恐受到闻见之知的牵累，不知性定之后人心皆为道心。

刘沅评价程颐说：“伊川心性之学与兄同，而其资力健爽与伯淳之和厚稍异，迹其平生，亦君子也。其性情、心术、行谊，多可为后人法，而未得明师，本原之学未明，故于孔孟实际，多系凭心揣测，往往似是而非。最可疵者，擅改《大学》，创为格物之说，大悖孔子一贯，致后人驰逐泛惊，以多识为贵，于反身之学，反置为后图。言存心不知养性，圣人正心根本之学尘封。千载以来，学者不知希圣如何入手，贻误不少矣。安得而不亟正之！”<sup>498</sup>刘沅主要批评程颐擅改《大学》，所创的“格物致知”体系，有悖于圣人之学之旨，使后人误以为多识为贵，不知反身之学，只言存心不讲养性之学，使得圣人正心之学被尘封，致学者不知

497 [清]刘沅，〈二程子〉，〈正讹〉卷七，《槐轩全书》，第九册，页3601。

498 [清]刘沅，〈二程子〉，〈正讹〉卷七，《槐轩全书》，第九册，页3602-3603。

何以学圣。刘沅认为，程颐此举对后人贻误不少矣。

## 六、对朱熹的批评

朱熹，南宋著名的哲学家、教育家，宋代理学的集大成者，字元晦，后改字为仲晦，号晦庵。祖籍婺源（今属于江西婺源县）松岩里。朱熹继承了二程的学说，早年间曾学习佛老之学，《朱子语类》记载了一段朱熹的回忆，“某旧时亦要无所不学，禅、道、文章、楚辞、诗、兵法。事事要学，出入时无数文字。”<sup>499</sup>1160年，朱熹正式受学于李侗，受李侗的影响，悟得佛老之非，据《语类》记载：“李先生为人简重，却是不甚会说，只教看圣贤言语。某遂将那禅来权倚阁起，意中道，禅亦自在，且将圣人书来读。读来读去，一日复一日，觉得圣贤言语渐渐有味。却回头看释氏之说，渐渐破绽，罅漏百出！”<sup>500</sup>自此，便专心从儒家经典中寻求义理。朱熹的著作十分丰富，主要有《朱子语类》、《四书集注》、《周易本义》、《太极图说通书注》、《朱文公文集》等。朱熹继承了二程的学术思想，在二程思想基础上，集注《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》“四书”，推崇周敦颐，确定道学的传授系统，首创“道统”二字，提出“十六字心传”。朱熹的思想以理为指导，以理为最高范畴，在伦理道德思想上提出存天理，去人欲，教育上则以“明人伦”为教育目的。虽说朱熹学说曾遭当权者的打击被禁止，然其学术思想在南宋时被恢复名誉，奉为官学，科举考试，非朱学不用。他的学说至今对中国的政治、文化、伦理、宗教等各个领域都具有重要影响。

刘沅认同朱熹表彰并训诂《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》四书，

---

499 [宋]黎靖德编，〈自论为学功夫〉，〈朱子一〉，〈朱子语类〉卷一百四，载《文渊阁四库全书》，第702册，页209。

500 [宋]黎靖德编，〈自论为学功夫〉，〈朱子一〉，〈朱子语类〉卷一百四，载《文渊阁四库全书》，第702册，页209。

其功甚大，但因跟随二程，以己私意擅改《大学》，导致圣学功夫次第不明，讲致知格物是即物穷理，此物物穷理之修养功夫，使得智士惊于博杂，而中下则苦于难明。朱熹所注解的四子书，存在误解之处亦多，刘沅认为其“误世不浅”<sup>501</sup>，对于朱熹窜改《大学》，错解圣言之讹，刘沅提出以下错误：

### （一）解《大学》之讹，补传之讹

朱熹言：“右经一章，盖孔子之言而曾子述之。其传十章，则曾子之意而门人记之也。旧本颇有错简，今因程子所定而更考经文，别为序次如左。”<sup>502</sup>刘沅质问道，既然知道是孔子所言，那么为什么又要在原文中删去“此谓知本，此谓知之至也”<sup>503</sup>两句话，而将其放于“听讼”节后，而让人误以为是衍文。孔子因担心圣人为学功夫遗失，而撮圣人之学之旨授于曾子，曾子发孔子所未发之义为传五章。刘沅说：“朱子窜改诚意章原文，增出明德、新民、止至善、听讼章又补格物章明德章四明字、新民章数新字，止至善章数止字。”<sup>504</sup>朱熹以己意割裂“诚意”，将曾子的传五章变为十章，而“曾子曰”三字横梗文中，言“曾子之意而门人记之”<sup>505</sup>。在曾子原文中起句皆用“所谓”二字，以此来表明是孔子所言，并非其独创之义，足以得见曾子的谦恭谨慎。而朱熹则是不顾文义安否妄为改窜，“谓因程子所定为之，然二程所改之本具在，亦与朱子不同，……夫子云壹是皆以修身为本，修身只是明明德，德明即可以治人。朱子沿周程禅学，自觉明德尤不能新民，改亲为新，解止至善，但外面凡事止至善，以一己所得之偏，测圣人全体大用之学，不合则改窜其言，循是而行。凡圣人之言，皆可不知而妄

501 [清]刘沅，〈朱子〉，〈正讹〉卷八，《槐轩全书》，第九册，页3603。

502 [清]刘沅，〈朱子〉，〈正讹〉卷八，《槐轩全书》，第九册，页3604。

503 [清]刘沅，〈朱子〉，〈正讹〉卷八，《槐轩全书》，第九册，页3604。

504 [清]刘沅，〈大学恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页13。

505 [清]刘沅，〈朱子〉，〈正讹〉卷八，《槐轩全书》，第九册，页3604。

改，于理可乎？且圣学功夫次第不明，后人从何而问津也？”<sup>506</sup>朱熹所改之本于二程所改之本不同，如格物章、致知章皆是朱熹所改之本，并不是二程所定。孔子约言《大学》教人以修身为本，修身亦只是明明德。朱熹沿周程之说，将“亲民”之“亲”字改为“新”，亲民者何？自古圣王立教，元子、胄子皆需与民（不单指黎民，是指贵贱一切人）一起学《大学》，元子、胄子生长于深宫，不知民间疾苦，必难治理好国家，缺少亲民的功夫，而权术与民情无法协调一致，不知天理烂熟自民情阅历而来。而朱熹妄测圣人全体大用之学，与己意不合便改窜圣人之言，刘沅认为妄改圣人之言于理不合，致圣贤之学功夫次第不明。

朱熹补格物章时说：“右传之五章，盖释格物致知之义，而今亡矣。间尝窃取程子之意，以补之。”<sup>507</sup>曾子原文并无十章之目，只有五章，无端讲曾子有解说“格物致知”之义，刘沅认为朱熹此举实属是无中生有。刘沅不同意朱熹所说的“盖释格物致知之义，而今亡矣”的言论，他说：“若是本有五章而后可以云亡，原文既无五章之目，何以云今亡耶？”<sup>508</sup>可骇怪矣。朱熹又说是窃取程子之义补传，二程以知为本，重知，讲知之至即为诚，但孔子未曾主张重致知，刘沅反问“程子之学，岂优于孔子乎？孔子能虑而得，知事物本末，言知字已详，固曾子不复为传，孔曾所不言而言之，且据以盖孔曾之书，怪事！怪事！”<sup>509</sup>朱熹说：“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵，莫不有知，而天下之物，莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。”<sup>510</sup>他认为世间万物皆有理，通过“格物”，穷其理，久而久之便能够豁然贯通。认为“格

506 [清]刘沅，〈朱子〉，〈正讹〉卷八，《槐轩全书》，第九册，页3604。

507 [清]刘沅，〈朱子〉，〈正讹〉卷八，《槐轩全书》，第九册，页3604。

508 [清]刘沅，〈朱子〉，〈正讹〉卷八，《槐轩全书》，第九册，页3604。

509 [清]刘沅，〈朱子〉，〈正讹〉卷八，《槐轩全书》，第九册，页3604。

510 [清]刘沅，〈朱子〉，〈正讹〉卷八，《槐轩全书》，第九册，页3605。

物”即“穷理”，“格物者，格，尽也。须是穷尽事物之理。”<sup>511</sup>“格”是尽的意思，意思就是说要穷尽事物之理。如果只是穷得事物二三分，那还不叫“格物”，必须穷尽事物十分，才算是“格物”。“格物致知”论，实质就是“知行”关系说，朱熹言穷尽事物之理，但天下古今有甚多义理，岂能一一尽知、行之。刘沅说：“故夫子详言择善，固执之功，而以学问思辨为知，笃行为行，义已无馀矣。……惟当知当行者，乃弗措之而殫己百己前知功。夫子之意，早料及后世必有重知略行如程朱者，故截断后路，使人勿务广而荒。乃错解有弗学问等语，教人物物穷理，不大悖孔子意乎！……物有本末节，紧承虑而能得来，言事物无穷，但虚的其本始，则用功先后，自然不错，此致知之义，夫子已是说的详尽，何待补作传耶？”<sup>512</sup>孔子言知止之效，即心定静安后能虑、能知。知止具有清源之功用，世间事物皆有本末、始终，本、始在先，末、终在后，在本末、始终上辨孰是孰非、孰轻孰重、孰先孰后，辨得明便是真知。关于“此谓格物，此谓知之至也。”<sup>513</sup>刘沅说：“孔子原文曰：‘此谓知本，此谓知之至也。’”<sup>514</sup>是讲若人能够知道修身，那么其必能一一兼道内外、本末功夫，知之便能行，行则益于知，这便是“知之至”，不用去事物上求知，害怕人只是精于知而不知道返诸其身。刘沅批朱熹删去原文，又另撰第五章，增补二句，有悖于孔子。虽说孔子不介怀朱熹此举，但他改窜《大学》令后人忘本逐物，无由窥圣人之门墙。

## （二）言礼之讹，使人不敢学圣人也

刘沅批朱熹言礼“使人不敢学圣人也”<sup>515</sup>，说道只是“天理良心”四字，凡事依天理良心而行即可，但又担心其有失中正，故要求凡事必以礼节之、文之。

511 [宋]黎靖德编，〈经下〉，〈大学二〉，〈朱子语类〉卷十五，载《文渊阁四库全书》，第700册，页248。

512 [清]刘沅，〈朱子〉，〈正讹〉卷八，《槐轩全书》，第九册，页3605。

513 [清]刘沅，〈朱子〉，〈正讹〉卷八，《槐轩全书》，第九册，页3606。

514 [清]刘沅，〈朱子〉，〈正讹〉卷八，《槐轩全书》，第九册，页3606。

515 [清]刘沅，〈朱子〉，〈正讹〉卷八，《槐轩全书》，第九册，页3612。

自古圣人所制定的一切礼乐制度皆以维持五伦为目的，但天理生生不息，亘古不易，而风俗人事则变端不一，故圣人立法同归于治。五帝、三王时亦不相沿袭礼乐，后世的宫室、衣服、饮食习惯等均与古制不同，怎能教人必须依古礼而行，“谓孔子以礼教人，似圣人斤斤拘守古礼，一毫不易者，误矣。”<sup>516</sup>讲孔子斤斤拘守古礼，此说谬矣，孔子何尝尽拘周公之礼，以礼教人。世人只知道孔子“以礼教人”，不知孔子“以仁教人”，春秋时期，六德六艺多有荒废，孔子深恶人心习于繁文缛节，故言“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”<sup>517</sup>一个人如果没有仁德，何谈礼乐。孔子以仁为先教其门人，告颜子要戒非礼，并非及要求颜子寸寸必讲求规矩与法度，只不过是提醒他勿涉于邪，颜子以为非礼是为人仁目。而世人误解勿听、勿言、勿看、勿动能戒非礼。四方来士学礼于孔子，并非是用来求周礼，而是来学道。刘沅说：“外而循礼，必先内而存仁。”<sup>518</sup>

刘沅对朱熹多有批判，如：

学字之讹也。

不知仁字，便不知天人一贯之理，以错百错也。

言静存动察以讹也。

论圣人性反之讹，失孔孟教人之意也。

错解汤武征诛不如尧舜，使后世乱臣则矻籍口也。

重知略行，使后世矜才识而忽伦纪也。

言礼之讹，使人不敢学圣。

错解明德，使人不知养性，而亦不能正心，中人以下，无从学圣也。

516 [清]刘沅，〈朱子〉，〈正讹〉卷八，《槐轩全书》，第九册，页3612。

517 [魏]何晏，〈八佾第三音义〉，〈论语注疏〉卷三，载《文渊阁四库全书》，第195册，页551。

518 [清]刘沅，〈朱子〉，〈正讹〉卷八，《槐轩全书》，第九册，页3612。



盖“亲民”亲字为新，致“壹是皆以修身为本”之义不明，成己成人分为两事也。

一贯所以为忠恕之义不明，则一唯遂流为禅学，而夫子之道晦矣。

错解止至善则存养之功不得其要，而自古圣人安止、执中、敬止等义皆不明，千载无能学圣矣。

错讲养气之功，由不知不动心之故，而凡圣人明德修身之学，俱惆怅无实际也。

错解大德受命，令朝廷不以圣人望人，学者不敢以圣人自期也。

错解孔子周游，使幸进苟禄者籍口。栖皇隐居，不求其志，行义亦无道可达也。

朱子四书注，自明燕文以朱子为同宗，命天下四书解悉以朱子为定论，而学者遂不知有前贤。朱子极推周张程邵，以为直接尼山，鲜学孔孟，但学程朱，而程朱可学者，亦未尝学，但学其议论，是以辨其非、存其是，为人心学术计，不得不然，非谓朱子无一可学也。

《纲目》非朱子所作也。<sup>519</sup>

在《正讹》篇中，刘沅虽列举朱熹众多之错，但他也认同了朱熹将《大学》作为儒家道统的精神标志，他在恒解《大学》时亦是在此基础上提出问题与讨论。

每个思想的存在都有正反两面意义，同一个问题在不同时期将会有不同的看法，“当社会的发展要求冲破传统道德规范的束缚，对传统道德规范的猛烈批判无疑有力地促进社会的变革与发展，而从历史的角度来说，这只能表示既有规范

---

519 [清]刘沅，〈朱子〉，〈正讹〉卷八，《槐轩全书》，第九册，页 3608-3620。

与当前社会的发展不适合，并不表示这些规范在一开始就不应出现。一定历史时期的社会规范是与当时的社会结构与发展水平相适应的。”<sup>520</sup>刘沅虽然对韩愈、周敦颐、张载、邵雍、程颢、程颐、朱熹等七人皆有批评，但亦认为他们是国家所推崇，文人士大夫所敬仰之人。韩愈性格刚直，天性过人，在佛老盛行时期他的批评可谓是“施沉疴瞑眩之药”，认为韩愈其功甚伟。自韩愈之后的诸儒在发明圣义时，大多似是而非，而且过于推崇圣人，将“道”说的过于远大，使人不敢学圣，圣贤之书亦如同画饼，让人陷于疑惑。因此，刘沅摘其是非而辨之，实乃不得已而为之，他言明道止是天理，人得之以为人“道止天理人得之以为人，圣人道大德全，亦止全其为人之正，此理即人人所有，则亦人人可为。”<sup>521</sup>此理人人所有，人人可为，圣人止是全其道，道本中庸，人人有之，亦人皆可为尧舜。

---

520 陈来，〈引言〉，《宋明理学》（北京：三联书店，2011），页 3-4。  
521 [清]刘沅，〈朱子〉，〈正讹〉卷八，《槐轩全书》，第九册，页 3621。

## 第四章 刘沅对宋明理学的继承与发展

理学是以儒为主，融合儒、佛、道三教的学术发展模式。它是对佛教外来文化冲击所做出的回应，亦是对汉唐儒家经学重训诂、轻理论发挥之弊端提出的修正，因此理学是在传统儒学哲学理论上的发展和创新，并不是对孔子、孟子在内的先秦文化的异化，是中国思想文化发展的必然结果。凡是世界上的事物，皆有其存在的必然性，但随着历史的发展与变化，其产生的必然性便会逐渐转化成消极、落后的事物，甚至是退出历史舞台。因此，理学的产生除了它的必然性以外，还具有其弊端的存在。这些弊端往往与必然性同时存在，是一事物的正反两面。所以，不能因为有弊端的存在就全盘否定了其存在的必然性，要全面的看待事物的不同表现。

### 第一节 刘沅对宋明理学的继承

前面已经指出刘沅对理学及理学家的批评，刘沅既看到了理学的弊端，同时也看到了理学产生存在的必然性，他在对理学批评的基础上，亦有继承与发展。因此，在中国思想文化发展的视域下，刘沅无法彻底摆脱理学对他的影响，客观上对理学有所继承与发展，并非一味反对理学。

#### 一、对理学价值观的认同

理学不拘泥于训诂考释，重在对义理和天理的阐发。在面临道德沦丧、信仰失落、伦常失序等重大社会问题，理学家的学术核心便是为儒家伦理学找到理论支撑，他们关注并重视天理人欲的话题。刘沅认为宇宙间有天理与人欲两途，他说：“宇宙只有理欲两途，仁民者以安人为心，不求自利而天下自从之；虐民者

以富强为志，不顾损人而天下必亡之。一念之公私而祸福昭然。”<sup>522</sup>他强调凡怀仁民安人之心者，天下之人自然会来追从，那些追求富贵与功利为目的虐民必不会得到福祉，重私轻公、重欲轻理者则会遭到祸害。如此可见，刘沅对理学存理去欲的价值观是基本认同的，他认为：“朱子之言曰：因时君之问而剖析于几微之际，皆所以遏人欲，而存天理。其法似疏而实密，其事似易而实难，若诚好货好色，亦安能清心致治，推以及民哉？”<sup>523</sup>由此可知，刘沅是认同学存天理遏制人欲的价值观。

刘沅说：“修短有数，固在天乎；寡欲清心，亦在乎人”<sup>524</sup>，他所提出的“寡欲清心”与理学家遏制私欲类似。与理学不同的是，刘沅重视人情观点，皆是在以天理为指导的前提下进行的，并未脱离天理。所以，刘沅在价值观方面，没有完全脱离理学，反而受到了影响。他赞许汤武革命，认为天心取决于民心，他说：“孟子言天意决于民心，如武王取殷是顺民心，非贪纣之国。文王不取，亦是因民心未去商，即天心未厌商。引文武只是指明民心，以破天与之说，非文武果有欲取商之意。而因民心不悦止也。”<sup>525</sup>此语体现出刘沅重视民心，他认为“仁民者以安人为心”，“天下自从之”，“虐民者以富强为志”，“天下必亡之”。他极力贬斥不讲伦理纲常，违背天理的李世民，“太宗杀其兄弟而纳其弟妇，惑于妖淫，立武氏为昭仪，不孝不友，天大罚及之。其始由一念之邪，其继贻子孙之害，人知恨之，而不知正心敦伦，当豫之于早也。”<sup>526</sup>批唐太宗因“一念之邪”，不讲儒家伦理，“不孝不友”，使唐王朝纲常不正。刘沅在对武王革纣的赞誉，对唐太宗李世民的批评，与理学家有着类似的价值观。认同学所提倡的价值观

522 [清]刘沅，〈告子下〉，〈孟子恒解〉卷六，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页 566。

523 [清]刘沅，〈梁惠王下〉，〈孟子恒解〉卷一，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页 417。

524 [清]刘沅，〈汉纪·孝昭皇帝〉，〈史存〉卷十一，《槐轩全书》，第七册，页 2612。

525 [清]刘沅，〈梁惠王下〉，〈孟子恒解〉卷一，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页 420-421。

526 [清]刘沅，〈庄公〉，〈春秋恒解〉卷二，《槐轩全书》，第五册，页 1686。

是刘沅对理学的继承，在此基础上刘沅进一步发展提出天理应与时俱进，“世变无穷则所以因时制宜，维持天理民彝者亦不可执一。”<sup>527</sup>他认为“世变无穷”，那么天理就不应“执一”，要随时变通。

## 二、对理学经学观的肯定与发展

在经学观上刘沅虽说与理学的观点有所不同，但在注重阐发圣人义理，提倡以义理解经，对“四书”的重视方面二者是相通的。他说：

其以《论语》、《孟子》与《大学》、《中庸》为四书，则自朱子始。是朱子之功大矣。……明人之书虽或驳异朱子，而大旨不能出其范围。若永乐所纂《四书大全》剽剟成书，专为科举而设，自是时文取士，恪守朱注，虽有他书，人每视为赝说矣。……但朱子本意亦不过欲发挥圣人义理，使后人易知，而千虑岂无一失？苟有细心读书，善会圣言，补朱子之所未及者，朱子当必不禁。<sup>528</sup>

二程开“四书”学先河，关于“四书”学思想的论述大多散见于《外书》、《遗书》等语录中，少有对“四书”学的专门著作，“四书”学并不完备。朱熹受二程的影响毕生都在解说“四书”，著有《四书章句集注》。朱熹通过对“四书”学的著作不断完善，在反复修改的过程中，逐步确立自己的“四书”学思想体系。朱熹在其所著的《四书章句集注》是中国经学史上影响最为深远的一部经学著作。程朱的“四书”得到理学家的认同，成为理学家经典阐释的主要文本。

527 [清]刘沅，〈滕文公下〉，〈孟子恒解〉卷三，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页475。

528 [清]刘沅，〈上论凡例〉，〈论语恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页134-135。

刘沅对此亦予肯定与发展，他在《四书恒解》中有很多对程朱“四书”学的创新发展。赞许对于“四书”学朱熹的功利最大，影响最为深远。就算是明代有学者著书驳异朱熹，但大旨皆未超出朱学的范围。认为永乐时期所编纂的《四书大全》是专为科举而设，是剽剽成书，导致当时的科举考试仅拘守朱注，被视为臆说。朱熹的本意只不过是希望通过发挥圣人的义理，使后人易知易行，然千虑岂能无一失？刘沅认为如果后人有心细阅读此书，善于领会圣言，能够补朱熹所未及，朱熹肯定不会禁止的。刘沅在此既肯定了朱熹的“四书”学，同时又批评其在流传过程中出现的流弊。

在关于《大禹谟》真伪方面，刘沅承认《大禹谟》其中存在错简之处，但不认为是伪作，他认为《大禹谟》词义粹美，并非是后人可以伪造的。这正体现了刘沅同朱熹具有相同的经学思想，他们不拘泥于考据训诂与文献真伪，注重的是以义理解经，刘沅与其同时代学者经学思想有所不同。他说：“尧舜禹相戒允执厥中，而孟子曰：汤执中。其圣功至德即此篇可见。阎百诗等乃以为伪作，岂非不明其词义而妄訾相噉乎？夫中者，天地之奥而人受此以生，未生以前浑然粹然之理在此，既生以后七情分而物欲甚，受中之本然失其旧矣。”<sup>529</sup>此引文中可看出刘沅既批评将《大禹谟》视为伪作的阎百诗，又有对“中”的论述，其论“中”的思想与理学相似，不同的是刘沅在此提出了理解家还未明确区分的先天、后天的说，这是刘沅思想的特点，亦是其对理学的发展。

### 三、对理学本体论的借鉴

为回应外来佛教宗教哲学对儒家文化的冲击，以程颢、程颐为代表的理学家创造性地提出了“天理”范畴，提出天理论哲学思想体系，将儒家伦理与宇宙本

529 [清]刘沅，〈汤诰〉，〈书经恒解〉卷三，《槐轩全书》，第三册，页934。

体统一于天理。朱熹发展了二程的天理论，认为太极是天地万物之理，在他的哲学体系中，太极是天理或者理的同义词。刘沅认同朱熹的观点，他认为：“太极莫名其极，即无极。非太极之外别有无极也。太极居乎天地之始，宰乎天地之中，无名象之可图也。……太极者，理气之总汇。阴阳含于其中。……无极者，状太极也。非太极之外别有无极，太极即无极矣。”<sup>530</sup>刘沅在朱熹太极等同于天理的基础上做了进一步的规划，将太极规定为了理气的总汇。太极既涵有理，又涵有气，阴阳亦在其中。刘沅认为太极是万物之始，万物之主宰，是万物之所以存在的根据，无极是形容太极的，并非是太极之外还有一个无极的存在，“太极即无极”。

在吸取朱熹太极哲学的同时，又将理气论和先天、后天说引入太极说之中，这无疑是对朱熹太极哲学的继承与发展。他认为人是受天地之中而生，他说：“夫人受天地之中以生，中者何？天之命而理气之中涵无可形容，则曰太极而已。……理宰乎气，气载乎理，理气之浑然者，未生以前为先天，本无欠缺。既生以后为后天，形散具而理气杂。……性乃纯乎天理，心乃杂于情识。情识亦理之所含也。”<sup>531</sup>在理与气二者的关系上，刘沅的观点与朱熹类似，不同的是，刘沅将未生之前视为先天，本无欠缺，故称之为性，反对将后天之心视为性，因后天之心杂于情识与“纯乎天理”的性迥然不同，所以后天之心不是性，先天之心才是“纯乎天理”的性。刘沅在太极论中加入先天后天说，便是对理学太极论的补充与发展。

从对理学价值观、经学观的认同，以及对理学本体论的借鉴发展，表明了刘沅未能完全摆脱理学思想对其学术思想的影响，他对理学思想的承袭和发展，使理学及其思想具有了新的时代特色。

---

<sup>530</sup> [清]刘沅，〈卷首〉，〈周易恒解〉，《槐轩全书》，第三册，页1062-1063。

<sup>531</sup> [清]刘沅，〈告子上〉，〈孟子恒解〉卷六，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页541。

## 第二节 刘沅对宋明理学的发展

刘沅在继承理学观点的同时，亦对理学有所调整。如在儒佛道三教之间的关系上，宋儒之学一般是先入佛老，后又反之。乾嘉诸老大多主张纯化儒学，甚是不认同杂于佛老的儒学，如江藩言：“先君子学佛有年，明于去来。尝曰：‘儒自为儒，佛自为佛，何必比而同之？学儒学佛，亦视其性之所近而已。儒者谈禅，略其迹而存其真斯可矣，必曰佛儒一本，亦高明之蔽也。’藩谨守庭训，少而读书，不敢辟佛，亦不敢佞佛，识者谅之。”<sup>532</sup>禅佛并非江藩所恶，“儒佛一本”乃江藩所恶。“金溪、姚江之派，亦不废所长。惟显然以佛语解经者，则斥入杂家。凡以风示儒者无植党、无近名、无大言而不惭、无空谈而鲜，实则庶几孔、孟之正传矣。”<sup>533</sup>梁启超亦说：“震欲祛‘以释混儒’，‘舍欲言理’之两蔽，故既作《原善》三篇，复为《孟子字义疏证》”<sup>534</sup>。由此可见，乾嘉学者对于三教并行并不反对，对于三教合一却是持有反对的态度，主张纯化儒学的观点，认为儒与佛老合则两伤。理学史上，惟有明代的王阳明心学主张融通三教，刘沅继承并发展此观点，他以儒佛道三教原始教义为依据，主张三教合一，结束了儒佛道三教的纷争状态，统一了学术。刘沅的理欲观与理学相比较而言更为重视人的价值与尊严，在以天理为指导的前提下，比理学更为重视人情。刘沅的正三纲思想融合了理学和道教内丹学的思想，在社会伦理秩序中将尊卑和权势剔除，主张阴阳平衡，男女平等，肯定并提升了妇女的地位。

532 [清]江藩，〈附记〉，《宋学渊源记》（上海：世界书局，1936），页38。

533 [清]纪昀总纂，〈儒家类一〉，〈子部总叙〉，〈钦定四库全书总目〉卷九十一，载《文渊阁四库全书》，第3册，页2。

534 梁启超，《清代学术概论》，页41。



## 一、三教会通

宋朝是中国传统文化发展鼎盛时期，在宋学的基础上产生了哲理化的理学，理学在发展的过程中分衍出众多派别，如程朱的理本论、陆王心本论、张载气本论、胡宏与张栻为代表的性本论。理学在发展过程中或多或少吸收佛老思想，但理学家为了维护儒学的道统与名教却又在批评佛老。早年刘沅遇静一道人，并与其谈论养生之道，他认为在养生之道上儒家与道教是有相同之处的。后又受教于李果圆先生，通过存心养性之功，治好了他的病。刘沅早年有涉猎佛老典籍、出入佛老的经历，为其日后以儒为主的前提下会通三教打下了基础。

儒家学者重视正统与异端之辩，孟子时以杨、墨为异端。宋明时期，二程、朱熹以佛教为异端，而明中叶时期，王阳明心学的崛起，与朱学定位官学后，人们将追求功名利禄视为异端，对佛老的态度有所缓和。到了刘沅所处的清中叶，随着宋学与乾嘉汉学的流弊日显，对于异端人们有了新的看法。刘沅在以儒学为主的前提下，提出了佛老不为异端，为三教会通的思想做好铺垫。

经过考察，刘沅指出释迦牟尼出家前已娶妻生子，待静养十二年归来后仍与其妻儿团聚，去世前与妻儿又共同生活四十九年，释迦牟尼佛并未摒弃人伦。后世有僧人出家之俗，是因秦汉以后，井田制度的破坏，穷人居无定所，多由寺庙收养，但愚民不察，效仿出家，又有僧人妄造神异菩萨，使人出世不近人情。因此，佛教本意并非是不近人情，摒弃人伦之意。老子亦是同样，在《家语》与《史记》中有记载，老子与孔子言礼无非是道。后世却妄以神仙、奇幻诡秘之说皆托于老子，人们因此将老子视为异端。在刘沅看来道教炼丹、奇幻诡秘之说皆与老子无关。孔子以“犹龙”称赞老子，后人却以炉火黄白之说托于老子，老子何尝有这些思想。

通过对比佛老与儒家的思想，刘沅亦找出其相似点，他认为佛老所谓的元与空就是儒家所强调的体现于日用事之间，贯彻于穆之表的理气说。他说：

理宰乎气，气行乎理。昭著于日用事为之间，而贯彻乎于穆之表。……老子之所谓元，释之所谓空，亦此理乎？”曰：“然。”“然则非异端乎？”曰：“否。”“何以言之？”“去佛之所谓元、空者，以天命之性在于气质之先，而非可以迹象求，至于存养之时，必屏除万虑，一私不杂，乃可静其心，全其性。故曰：虚无清净也。儒者不察，以其屏弃人事为清净，必空世界为虚无，不知其特言存养之功耳。且其言曰真空不空，妙有不有，恍恍惚惚，其中有物，杳杳冥冥，其中有精。何尝以无所有为元、空？老佛之徒固无一人识其真者，从而傅会焉。益以诬其本始。儒者斥之，亦以其本不近理也。然老佛实不然，吾夫子以《中庸》教人而其言德极于无声臭，岂子思亦异端乎！……佛老未尝废人伦也。……老子曰元，如来曰空，皆言至诚之妙耳。<sup>535</sup>

此段引文中，刘沅指出老佛所说的元、空，是形而上的，不可以迹象求，它是超越事物迹象的，也就是儒家所讲的天命之性在气质之先。并且认为老佛所说的“真空不空，妙有不有，恍恍惚惚，其中有物，杳杳冥冥，其中有精”等观点并非是将元、空定位为绝对的虚无，但后世僧道之徒无人识得老佛之真，更是加以博会，使之偏离老佛之真愈来愈远。

儒家学者对老佛的批评往往集中于老佛的教义，批评老佛不讲儒家伦理、教人出世，但据刘沅所考察得知，老佛并非教人弃人伦，老佛不应为异端。

535 [清]刘沅，〈右第三十三章〉，〈中庸恒解〉卷下，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页129-130。

在老佛不为异端的前提下，刘沅提出了三教会通的思想，他认为佛教与儒家思想在不少方面是相似的。如在修养方法上，他将儒家修养成仁与佛教的修养成佛联系起来，他说：“夫佛以虚无清净为存养之法。盖人心难制，必虚无而后可以凝道。又曰度尽众生，方得成佛，即修道以仁。”<sup>536</sup>他认为佛教之所以讲虚无清静为存养之法，是因为人心难制，必虚无方可凝道。虚无亦非是将人伦视为虚无，而是指修养达到至德至道的境界。佛教所强调的度尽众生方可成佛，这与儒家所讲的修道以仁相同。

刘沅又调和儒家与道家、道教的关系，他首先指出世传的变化奇幻之说是戏幻小术与老子无关。又将儒家圣贤的为政以德、居敬行简与老子的无为而治相提并论，他说：“自古圣王不过居敬行简而已，子曰为政以德，譬如北辰。无为而治，恭己南面，皆是义焉。”<sup>537</sup>认为尧舜等儒家圣王自古便居敬行简，孔子更是提倡为政以德，这与老子的无为而治具有相近性，“皆是义焉”。还认为十六字传心诀与出自于老子之言“至阴肃肃，至阳赫赫。肃肃出乎天，赫赫发乎地。”<sup>538</sup>将老子之言作为圣学渊源。刘沅认为理学道统论重要文本依据的虞廷十六字传心诀不过本之于老子之言。这是因为，天地以至阴至阳产万物，而人得阴阳之秀灵，而老子所言的“四言”正是形容至阴至阳相互交往的状态，阴质根于地，阳性根于天，故“四言”是心性之根源。

刘沅通过对会通儒、佛，融合儒、道的观点体现出其三教会通的思想。需要表明的是，刘沅虽然主张融合三教，但亦是以儒为主的前提，以儒家圣人之道的价值取舍来界定包括佛老在内的百家是非。

---

536 [清]刘沅，〈右第十二章〉，〈中庸恒解〉卷上，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页66。

537 [清]刘沅，〈雍也第六〉，〈论语恒解〉上论下册，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页201。

538 [晋]郭象，〈田子方第二十一〉，〈庄子注〉卷七，载《文渊阁四库全书》，第1056册，页104。

## 二、以民为本

刘沅在恒解《四书》时频繁对宋儒以空疏穿凿方式对经典解读提出批评纠正，他以恒解经术的方法，以民为本的本源，以期达到孔孟话语文本。之所以对宋儒对经典的解读提出批评，是因为宋儒的解读“有如画饼，奚益民生”？宋儒之说“不能外民彝而别有是非”，有违孔孟之说的真实目的与话语文本。刘沅批评朱熹的道学，返归于陆王心学，但他的学说又比陆王心学明显高出一筹，因为他对“心”的研究并不是只单纯地停留在表面，他还深入研究了社会生活中的人伦日常实际生活的层面，也就是“心”的内在层面，他认为圣人之心与天地之心相互感应的核心是重民生、重民彝。在《春秋恒解》序之中，他说：“窃谓以圣人之心，求圣人之事，则知圣言不能外民彝，而别有是非，其苦于难解者，非是非之难明，而以至理为是非者寡也。”<sup>539</sup>民彝是判断是非之标准，民彝的标准就是至理，圣人之心重在以民彝为本。如果舍去民彝判断是非之标准，那么便不能够辨是非，如今能够以民彝辨是非的至理之人太少了。

“天地之性人为贵”是以性命之学为出发点，亦是性命之学的奠基石。唐玄宗注解这句话时认为，人为贵的涵义是“贵其异于万物”的意思。孟子则将“人”注解为“民”，将人本改为了民本，由此出现了“民为贵，社稷次之，君为轻。”<sup>540</sup>的民本思想。但儒家的思想发展到宋代，宋代的理学家所主张的“存天理、去人欲”之说，将民、君、社稷的关系颠倒，看轻了“民为贵”之言，君本思想扼杀了民本思想。所以刘沅想要复孔子之说推翻宋儒的谬论，他说：“性，天理也。在天为太极，在人为性。人为万物之灵，以其得此天性。”<sup>541</sup>释“人性”为“天

539 [清]刘沅，〈序〉，〈春秋恒解〉卷一，《槐轩全书》，第五册，页1630。

540 [宋]真德秀，〈诚意正心之要一〉，〈大学衍义〉卷二十九，载《文渊阁四库全书》，第704册，页780。

541 [清]刘沅，〈孝经直接〉，《槐轩全书》，第九册，页3343。

理”，人性即天理。在《恒言》中明确提出：“人为万物之灵，灵于其心，实灵于其性，性即天理。……万理涵于性，万事根于心。”<sup>542</sup>由“人身心中自然之理而可施于事物者”出发，他进一步解释了“人心之公理”就是“自然当然之理”，“自然当然之理”就是百姓的平常生活，即民生民彝。因严重脱离人伦实践，导致这么简单的道理“汉以来的儒者莫得其归”，所以刘沅说通过实践人伦的功夫，就可以认识民生之理，“安民居、利民生后可以立教”<sup>543</sup>真正体现人的价值之学。

自先秦至汉以后的经学时代，儒家思想的特征是重民生、重人伦，历朝历代的思想家对此思想或多或少都做过解读与贡献。不得不说刘沅的新心说以重民生民彝、重人伦等思想，丰富了儒家人生理论，放出了近代启蒙时代异样光彩。

### 三、重人情，以天理为指导

刘沅以民为本的思想上表现出对人情的重视，在以天理为指导下重视人情，亦体现出其对理学价值观的认同。

重人情并不代表对放纵人欲观点的认可，气学派主张循理存欲和节欲的观点，一定程度上肯定了人欲的合理性，为明清之际理欲观的转变打下了坚实根基。罗钦顺认为欲乃人之自然天性，人欲是天生就有的，有性便有欲的存在，不是人为所能决定的，因此无法去除，欲与天理存在着必然联系，理不离欲，他并没有将人欲与天理相对立。人之欲来自于性，所以从根本上来说人的欲望并没有善恶之分，只要对欲望加以节制，使其在合理的范围之内便可。吴廷翰受王廷相的影响，认为人欲在天理之内，人欲是人的自然本性，与天理相统一，他也主张节欲，认为过度放纵的欲为私欲，私欲是不正当的欲望，人之欲不可去除，亦不可纵情

---

542 [清]刘沅，〈恒言·人道类〉，〈拾余四种〉，《槐轩全书》，第九册，页3624。

543 [清]刘沅，〈序〉，〈周官恒解〉卷一，《槐轩全书》，第五册，页1926。

肆欲。

明清之际，受对理欲观质疑的影响，对人欲给予肯定的学者有刘宗周、陈确、王夫之、颜元、戴震等人。如戴震认为舍欲之理，实蔽不明，追求的理亦是主观臆见。这种主观臆见在实际应用与社会实践之中将会带来不近人情、不公平、沽名钓誉等影响，他认为理学受佛老的影响将情欲危害夸大，此做法有悖于古圣贤之道。过度纵欲亦会导致因一己私欲侵害他人利益，圣人为解决利益冲突，为保障人们合理利益，依据“天道有常”制定各种礼法规范，限制不当情欲，维护社会的正常秩序。戴震反对将人之情欲与理相互对立起来，他主张理义与情欲相统一，情欲可推进社会的发展，情欲亦有积极的效用，遏制情欲亦是在遏制自我发展，是在束缚生命活力，他曾以治水为喻讲明遏制情欲的做法是有害的。他看到情欲在历史创造活动中的重要性，因此不赞同“以理杀人”的做法，肯定人情欲的合理性，主张不泛滥的人欲，有所节制的欲，提倡“达情遂欲”的观点。

刘沅重视人情的思想，一定程度上是对清儒理欲观及巴蜀哲学重视人情思想的继承和发挥。他继承了苏轼“六经之道，惟其近于人情”的思想，他说：“《易》、《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》，皆本乎人情之自然而为教也。”<sup>544</sup>他认为儒家的《易》、《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》经典本于人情，自然施教，提出了“六经”本于人情的学说，他要求人们不要仅诵读经典，要从经典中讲明人情物理。如果仅满足于对经典的诵读，那么便失去了经典中所体现的自然人情。刘沅强调人情的重要性，认为天理亦只是人情得其正，离开了人情，则无所谓天理，他说：“夫人莫不禀天理而生，亦莫不有事。理著于事，事必当理。人情得其正，即天理；合其常，圣人亦人耳。因天理纯全，故言行得

---

544 [清]刘沅，〈经解〉，〈礼记恒解〉卷二十六，《槐轩全书》，第四册，页1538。

乎人情之正。其书籍之重，亦以其本天理而洽人情，尽乎物理之变，即其书而实践之，乃可以成己成人。”<sup>545</sup>强调人情得其正便是天理，合乎人情，“圣人亦人耳”，只不过圣人的天理纯全，言行合乎人情之正。圣人所著书记亦是本天理而洽人情，只有将书中的人情物理付诸于实践，方可成己成人。刘沅此段论述，表明了其对情情的重视，指出圣人著书也是建立的人情之上，认为“圣人制礼不外人情，随时处中，又不可以拘一格。”<sup>546</sup>强调圣人制礼亦需要以人情为原则，违背了人情，那么圣人所制定的礼仪制度与社会规范就失去了客观性，圣人制礼要以天理折衷人情，随时处中，不可拘一格，要恰到好处。故曰：“理者，天理人情而已。”<sup>547</sup>天理不能脱离人情而独立存在的。

刘沅重视人情的同时，又主张以天理为指导，提倡道德自律，反对“纵情蔑理”。虽然刘沅认为天理是在人情的基础之上建立的，但他也强调人情需要符合天理，他说：“天下虽大，不离人情物理，情理不尽合中，圣人以天理权衡之，而使悉归于中正。”<sup>548</sup>天理不能离开人情，人情又必须以天理为指导。在以天理为指导的前提下，刘沅对有悖天理的“纵情蔑理”的行为提出批评，他说：“愚按天人无二理也，天苍苍不可知，而其理全在于人。人道所在，皆有天理。循天理而行，审于几微，久之，即念念无非天理，则天道在我。……后世礼乐不兴，人既无以检束其身心，而又以天道为高远，神明为恍惚。于是纵情蔑理，无所不为，岂知悖天理而干罪殃。……夫经者，岂非三纲五常，敦伦尽性之实乎！”<sup>549</sup>刘沅强调道德自律，天人无二理，循天理而行，久而久之，便可做到“念念无非天理”。后世之所以礼乐不兴，社会治理混乱，人们不检束其身心，便是认为天

545 [清]刘沅，〈隐公〉，〈春秋恒解〉卷一，《槐轩全书》，第五册，页1643-1644。

546 [清]刘沅，〈襄公〉，〈春秋恒解〉卷六，《槐轩全书》，第五册，页1829。

547 [清]刘沅，〈丧服小记〉，〈礼记恒解〉卷十五，《槐轩全书》，第四册，页1451。

548 [清]刘沅，〈周子〉，〈正讹〉卷三，《槐轩全书》，第九册，页3525。

549 [清]刘沅，〈春官〉，〈周官恒解〉卷三，《槐轩全书》，第五册，页2020-2021。

道高远，神明恍惚，可放纵情欲，以至于“纵情蔑理，无所不为”，此行为终将会给社会带来危害。由此证明，刘沅重视的人情是在不违背天理的前提之下，违背天理的重情蔑理是他所反对的。

#### 四、重视人的价值与尊严

明清之际的学者重新衡定人性论，认为人们追求物质欲望具有合理性，强调个体的价值与地位。戴震认为人皆有欲望，亦有生存的权利，若为己之私欲而将他人之欲抹杀，实为不仁道之事。人们要清醒地认识到历史的发展是要合乎人性之自然，若阻碍人性之自然便是阻碍历史的发展，人之情、欲乃人自然本性，是人类不断进取的根本动力，亦在推动人类积极认识世界、改造世界。他认为，若要达到天下大治，便不可抹杀人之情欲，满足人的欲求，才是真正的“仁政”。

“戴震肯定人性、人情、人欲，强调人的生存和发展的权利，发现并确立了作为生命的人的存在和人的价值，无疑是一种具有启蒙色彩的历史观念。”<sup>550</sup>戴震虽然对人欲的合理性给予肯定，但他并不主张人们纵欲，他提倡的是“节而不过”的欲，他认为：“圣人之道，使天下无不达之情，求遂其欲而天下治。后儒不知情之至于纤微无憾是谓理，而其所谓理者，同于酷吏之所谓法。酷吏以法杀人，后儒以理杀人，浸浸乎舍法而论理。死矣，更无可救矣！”<sup>551</sup>古代圣王政治首位即民之欲求，他对统治者以“天理”作为治国方略持有反对态度，因此，戴震认为仁与不仁的界定应是否能够遂人欲，他肯定了人基本生存的权利。

与戴震相同，刘沅亦重视人的价值。他认为宋儒对经典空疏穿凿，严重地脱离实际，脱离孔孟之本的真实面目，他认为孔孟之话语文本的本源是民本思想的

---

550 王记录，〈春官〉，〈戴震的史学及其思想方法〉，《中国史学思想通史·清代》（合肥：黄山书社，2002），页217。

551 [清]戴震，〈与某书〉，〈戴东原先生文〉卷上，《戴震全书》，第六册，页479。



本源，“不能外民彝而别有是非”。因此，他强调认识民生之理，实践人伦，回归穷理尽性，要有“实践伦常，道无余矣”<sup>552</sup>的实践功夫。他将人的价值与尊严放到与天地同心的重要位置，强调“人者，天地之心也。非心，何以为人？非人，何以为天地？故曰人为贵。”<sup>553</sup>他比陆王心学更为重视人的价值，提高了人学的价值。刘沅有着独特的解读人与自身、社会、自然的关系，认为人天本非二也，天之理即是人之理。人在自然、社会、历史、文化中占特殊的地位，这种重视人学的观点亦是他学说思想的独到之处，他说：

一理也，而天地人物莫不由之，故曰道。其散为万殊者，其归于一本者。人为万物之灵，其气得阴阳之正，而其性即天地之理。穷理尽性以至于命，则人一天地，而凡万事万物悉有一得其中和。顾其功非易致，径有多歧，不有以标其极，则天人合一之旨不明，而民生日用之伦不著也。<sup>554</sup>

刘沅在这里袭用了宋儒旧说一理万殊，进一步强调“人为万物之灵”的人之重要性。《周易》中讲的“三才”，人居天与地之中位，这是古人对人天合一观点的认识，正是因为人居于中位，故人为贵，“安民居、利民生而后可以立教。”<sup>555</sup>儒家的信念首先便是懂得天、地、人“三才”的关系，“通天地人之谓儒”<sup>556</sup>，刘沅将“人”放在天地之间，并作了进一步的解释，可以说是一位真正的是通天地人的儒者。

552 [清]刘沅，〈恒言·辨讹〉，〈拾余四种〉，《槐轩全书》，第九册，页 3651。

553 [清]刘沅，〈恒言·人道类〉，〈拾余四种〉，《槐轩全书》，第九册，页 3624。

554 [清]刘沅，〈序〉，〈周易恒解〉卷首，《槐轩全书》，第三册，页 1057。

555 [清]刘沅，〈凡例〉，〈周官恒解〉卷一，《槐轩全书》，第五册，页 1926。

556 [清]李光地，〈理气〉，〈榕村语录〉卷二十六，载《文渊阁四库全书》，第 725 册，页 412。

## 五、主张阴阳平衡，肯定妇女地位

刘沅认为身修乃齐家治国平天下之基，道在体用伦常，若只讲天道性命，却不能将其贯彻于日用伦常之中，便无法做到知行合一。因此，刘沅尤为重视纲常礼教，力图将天道性命之学与日常实践一以贯之。西汉时期，董仲舒倡“三纲”之说，以权势代替修身，朱熹将“三纲”说提升到“天理”的高度，将董仲舒的三纲说进一步神化。自程朱理学定为官学后，它所宣传的道德说教（夫为妻纲）亦被抬高。“汉宋伦常之说，明儒、清儒早有驳矣，然惠、戴之语境，所驳者乃宋儒杀人之理，故虽实涉三纲，而仅止步于宋儒理学。”<sup>557</sup>在重视人情的基础上，刘沅对传统礼教提出批评，为纠正抑阴扶阳的偏差，他对传统的思想观念，甚至对孔子的思想提出批评。他说：“一阴一阳之谓道，分言则天阳地阴，合言则天地各有阴阳。阴阳互相为用，交济其功，不可偏重。……自先儒误解，抑阴扶阳，不识泰、否二卦。孔子之意谓阳为君子，阴为小人，不知阴阳和平，乃成功化，反之则凶。”<sup>558</sup>在阴、阳关系中，刘沅认为阴阳应交济其功，互相为用，二者相互平衡不可偏重。刘沅指责孔子讲阴为小人，阳为君子之意，认为孔子有“不知阴阳和平，乃成功化”之意。抑阴扶阳的观念是先儒的误解，他说：“《易》抑阴而扶阳，恶夫阴之凌阳耳，非谓阴之不可用也。……盖阴阳和平乃天地之正也。”<sup>559</sup>刘沅重视阴与阳之间相互平和，他认为《易传》中言“抑阴而扶阳”，并非指阴不可用。主张发挥阴的作用，阴阳互相依存、缺一不可，阴阳之和平乃天地之正。

阴阳本意为日照向背，向日者为阳，背阳者则为阴。后来用以指社会现象，

557 赵均强，〈开新礼教：正三纲、辨七出〉，《性与天道 以中贯之——刘沅与清代新理学的发展》，页308。

558 [清]刘沅，〈周易上经·否〉，〈周易恒解〉卷一，《槐轩全书》，第三册，页1105。

559 [清]刘沅，〈周易上经·谦〉，〈周易恒解〉卷二，《槐轩全书》，第三册，页1110-1111。

引申为上下、君子小人、君臣、夫妻等关系，阳代表上、君子、君、夫，阴代表了下、小人、臣、妻，阴阳包含了传统社会的等级和政治伦理观念。刘沅反对传统重阳轻阴、贵阳贱阴的观念，对人们“贵夫贱妻”的言行提出不同观点，他说：“道在五伦，五伦以三纲为重。重之者，非重其名分，重其责任也。”<sup>560</sup>三纲乃君臣、父子、夫妇，“上有所好，下必甚之”，故为上者定当自修也。他认为夫妇乃人伦之首，他说：“孔子曰：有夫妇后有夫子、君臣、上下，男女正，天地之大义。人道以大婚为大，故礼必冕而亲迎。子思曰：‘君子之道，造端乎夫妇。’”<sup>561</sup>有天地后才有万物的存在，有了万物的存在之后有男女，有男女后有夫妇关系的存在，有夫妇后方有夫子、君臣、上下之纲纪。后世儒者因误解经义，认为《易经》所讲的阴阳关系是抑阴扶阳，妇人只懂得议酒食的规矩，后世儒者不知阴阳相济方成造化，天地互为其功，天生地成，地生天成。

刘沅认为尊男而贱妇非圣人之本义，西周时期，王妇非王臣，王与妇是同尊的，他说：“至邑姜乃天子之后，武王正位乎外而理阳教，（邑）姜正位乎内而理阴教……何得以邑姜为武王臣乎！”<sup>562</sup>对女性的尊重始终是刘沅所关注的重点，从对礼学的恒解，阴阳说，到正三纲辨七出，皆表达出了他对男女尊卑观念的不满，他说：“古者祭，必夫妇亲之，如父母在，盖正内正位，承父母之重同，其事之无不同。后世重外轻内，谓妇人贱于男子，而妇人亦不自重，非圣人之意也。”<sup>563</sup>后世重外轻内、妇人贱于男子，此观点并非圣人之意，古时候的妇女亦能登大雅之堂。他说：“昏姻之道，人伦之始，自古迄今，未有夫妇之道不正而能齐家者也。男正位乎外，女正位乎内，夫夫妇妇而家道正，正家而天下定矣。”<sup>564</sup>刘

560 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3973。

561 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3973。

562 [清]刘沅，〈又问〉，《槐轩全书》，第十册，页 3939。

563 [清]刘沅，〈牺牲馈食礼〉，〈仪礼恒解〉卷十四，《槐轩全书》，第六册，页 2281。

564 [清]刘沅，〈士昏礼〉，〈仪礼恒解〉卷二，《槐轩全书》，第六册，页 2125。

沅此种观念打破了男尊女卑的误解，认为男女同等重要，无疑提升了妇女的地位。刘沅在提倡尊重妇女主张的同时，还对父权的宗法陋习进行批评，他说：“自先儒误解地道无成，轻视妇女，遂使正内正外，刑于起化之义不明。……诚以阴阳之义，天地交致其功。齐治之原，内外司其责，不可偏任以失人伦之本也。”<sup>565</sup>显然刘沅的这种尊重妇女的观念已具有近代男女平等意识。

对于重男轻女的观念刘沅质问道“自古圣人莫不有贤配”<sup>566</sup>，如果天理果真赋予女不如男，那么《周南》首篇《关雎》与《召南》首篇《鹊巢》大可不作。刘沅认为，阴阳相需万物生，天、地各有其功用，阴阳相济而得中和，《周易》中的阴阳、天地、乾坤都无不在表明阴阳中天的天理，“二南首列后妃，诗至五篇之多”，<sup>567</sup>二南的经典之作已在指明阴阳中和之理，前人只知尊阳在本原上就是错的。由阴阳相需出发，刘沅推论出夫妻之间应该是相互尊重、平等相需的关系，根本就不是男尊女卑、贵夫贱妻之道。夫之“纲”是正身，不是权威与地位，“自儒者误解此诗，令后世人民贵夫贱妻，或身不修而暴虐其妻，或妻本不贤而无以教化，上则无以事父母，中则无以和兄弟，下又何以成家教子孙哉！间有重伉俪者，又徒以情欲相亲，不闻义理之是非，遂牝鸡司晨，百为乖舛，其害尤不胜数。夫妇女生长闺中，不闻外事，安得皆圣贤之徒，全赖丈夫为纲。”<sup>568</sup>故夫必正其纲，善于教化妻子，不可贪恋色欲，不可忽视修身、守身、正心，不可虐其妻，只有言行无愧方可为人夫、为人父。若妻本不贤，夫应以自身德性，以其一言一行为法，慢慢渐染而教化，很少有不能变化的。

刘沅站在儒家文化的立场上主张以中庸之道折衷诸子百家，强调要以圣人

---

565 [清]刘沅，〈宣公〉，《春秋恒解》卷四，《槐轩全书》，第五册，页1780。

566 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页3973。

567 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页3973。

568 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页3973-3974。

书权衡百家包括佛老的标准，通过他的考察认为儒、佛、道三教在思想学说上有相似之处，如儒、佛在修养方法上是相通的，认为儒家十六字传心诀出自于老子的“四言”，他融合三教的思想通过提出的儒、佛相融合，儒、道相融合体现出来。虽然在心性论上刘沅超越宋儒提出了先天后天说，指出心性有别，提倡通过修养的功夫使后天之心回归于先天之心。但他终是难以摆脱理学的影响，他沿用理学家的观点，将性划分为气质之性和太极之性，这便与他提出的性本纯一不杂的观点自相矛盾。重视人情表现出他对民生的关注，对理学价值观的认同表现其以天理为指导，重视人情亦强调人情必须符合天理的标准。纠正传统抑阴尊阳的观念，主张阴阳相互为用，批评“夫为妻纲”，从传统偏差的观念中解放了妇女，肯定了妇女的地位。

### 第三节 刘沅理学的心性论

“心”、“性”均是中国哲学史范畴。所谓心性之学或心性论，简言之是指关于人的本心、本性、本质的整体性关系学说。宋明理学时期心性论兴起，蔡方鹿将宋明理学心性论的特征概括为：“儒家伦理与思辨哲理相结合；以己意说经，经学形式与性理学内涵相结合；融合儒、佛、道三教，而以儒为主；联系社会发展实际，求实、求理，重躬行践履；重道德理性的价值，强调道德自律，相对忽视人的自然属性；突出治心之学，强调发挥主体思维的能动性，相对忽视对客观自然规律的认识等。”<sup>569</sup>儒家哲学各派之间由于理论的差异，对心性问题的认识也不同，其分歧主要表现在心性一元与心性二元的问题上。心性一元论受佛教的影响较重，强调心为最高的原则，偏重于知觉思维，将主体思维等同于伦理本体，认为只要内求于心，便可成圣。“所谓心性一元，指心性为一，心即性，

569 蔡方鹿，〈自序〉，《宋明理学心性论》（成都：巴蜀书社，2009），页5。

性即心，主体即道德理性，道德理性即主体，二者没有区别，心性一物，均为宇宙本体。”<sup>570</sup>认为心性无差别，“性外无物”将心等同于性。张栻主张“心主性情”，强调心是万物的主宰。王阳明提出“心即性”，心性合一的思想体系。“所谓心性二元，指心性有别，不是一物，否定道德理性与主题直接同一。”<sup>571</sup>如张载认为人的知觉来源于物，心是由性与知觉相结合而构成的。心性的区别是，心有觉，而性无意。罗钦顺认为心性相互依存，缺一不可。性是人之所以为人的根本标志，性产生在心之前，性作为心产生的根据。

孟子集先秦心性思想之大成，首创儒家性命、心性学说。孟子之后宋儒对心性学的研究最深，张载、程颐、邵雍、朱熹、张栻、陆九渊等人的学术思想中都含有许多心学因素。刘沅的学术思想中心、性、情亦占有重要的地位，他认为先天之心是道心，是尽善无恶的存在，而后天之心则是人心，人心含有善与恶，并不是纯粹的至善，是需要克制的对象。他对理学的天理价值观表示认同，将情欲作为克制的对象，但又因受到晚明尊情重欲思想的影响，并不认同天理与人欲不两立的观点，在一定的情况下，他承认了人之情欲的合理性。

## 一、“心”、“性”的释义

关于心的认识，刘沅从心的形义上分析，他说：“‘心’字从三点，从斜钩，盖人既生以后囿于质、蔽于欲而不能竖立之心也。昔人有言：三点如星布，横钩似月斜。披毛从此起，作圣也由他。”<sup>572</sup>此心可容纳仁与善，亦可川泽纳污，可为万理所涵，又易为众魔所伏。人心邪妄尤多，可以说人之圣狂乃一念之间，天下最难的事情便是治心。人心之念，直接关系着人内心之善恶，影响着人的外

570 蔡方鹿，〈绪论〉，《宋明理学心性论》，页8。

571 蔡方鹿，〈绪论〉，《宋明理学心性论》，页18。

572 [清]刘沅，〈尽心上〉，〈孟子恒解〉卷七，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页572-573。

在行为，“万事万理莫不咸具于心”<sup>573</sup>，只有心正，一念皆诚，念念合于天理，身才能修。

对于性的认识，刘沅说性只是一个天理。他对“性”作了分析，他说性字从“形义言之，‘性’字从生，从立心，盖人所得于天之正理以为心者也。”<sup>574</sup>“性”字“从立心”，就性字本质而言，是不能与心分离的，但是只有被天理占据的心才能称之为性。

在刘沅的思想体系中，人为贵，他说：“人为万物之灵，灵于其心，实灵于其理。”<sup>575</sup>性即天理，无不善也。有不善者，心之为情之杂也。人灵于万物，灵于心性上。未生的先天之心，是尽善无恶的，其性即理也。既生之后的后天之心，因后天气质习染，杂于人情，不尽是善。刘沅认为人的先天之心是善的，是先天带来的，而人之所以不善是因后天习染之故，人心不过是后天环境与人情私欲不相协调的矛盾所带来的，所以人需要与自然环境相适应。“万事万理具于心，而心有人心、道心。道心，天理。人心，私欲。自天而之人，七情贼性，自人而之天，节情复性。”<sup>576</sup>由此可知，刘沅认为人心兼具善与恶，与“心即理”、“心即性”的观点不同，就算是人心可善可恶，刘沅依然重视人心，对人心合于天理抱有坚定的信念。

## 二、心非性

在心与性的关系上，刘沅认为“心性有别”，亦属于心性二元说。心有先天（道心）、后天（人心）之分。先天之心是道心，阳明也，神之苗也，理也；

---

573 [清]刘沅，〈坊记〉，〈礼记恒解〉卷三十，《槐轩全书》，第四册，页1558。

574 [清]刘沅，〈尽心上〉，〈孟子恒解〉卷七，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页572。

575 [清]刘沅，〈文昌会序〉，〈槐轩杂著〉卷二，《槐轩全书》，第九册，页3400。

576 [清]刘沅，〈恒言·心性类〉，〈拾余四种〉，《槐轩全书》，第九册，页3629。

后天之心是人心，阴浊也，鬼之根，欲也。人心易放，而道心难纯，人心杂于血肉之躯，故多邪妄，人心还具有好异而不问理之是非之特点。人心虽不是性，为众邪所伏，是善恶并存，是需要克制的对象，但刘沅亦认为人心是昭昭灵灵，通灵卓秀的存在。

克制人心的第一步，便是区分人心与道心，如若不能正确地区分何为人心、道心，便会选错需要克制的对象，从本原上便是错的。心何以有人心、道心之分？人心即是知觉运动之灵，道心则是天命之性，性不能离心而存在，而人心非尽性，想要知道心性分合之源，就必须先知道先天、后天之义。人心与道心有着重要的区分，道心即是性，人心非性，道心与人心之分实际上就是性、心之分，也只有先确定了人心不是道心，不是性，才能找到克制心的有效方法。刘沅说：“心性有别，以后天、先天而分，其理则本乎《周易》、原乾坤。儒者不知一心则有道心、人心，其义不明，则不动心之由养气亦不解矣。后天之心杂于情欲，若不养先天乾元之气，则不能全先天乾元之理，何以尽性而知命、一以贯之哉！”<sup>577</sup>刘沅认为心与性是不同的，需要克制的对象是人心，性是人心克服的最终目的。人心复杂多变，可以是仁善的根源，也可以是罪恶的聚集地。

刘沅虽然主张的是性即理，心非性，人心需要通过克复的功夫回归于道心，但他认为，道心之所以会变为人心，是因气的过失，并非是人心的错。他说：“人灵于物矣，而圣愚、清浊、厚薄之迥殊，人为之乎？抑天为之乎？天无心而赋性于人，人有心而自局于气，由是承天者少而贼天者多。圣人发明天地之秘以示人，其原不离日用。日用之理具于心而心不尽纯，非心之过，所以受气者过也。”<sup>578</sup>刘沅主张气有阴、阳二气之分，在阴、阳关系上，刘沅主张阴阳二气即有其独到

577 [清]刘沅，〈子问〉卷二，《槐轩全书》，第十册，页3881。

578 [清]刘沅，〈先天后天说〉，〈槐轩约言〉，《槐轩全书》，第十册，页3720。



的用处，不可偏胜。将人心之过失归结为“受气者过”，可以理解为是人心中的阴阳二气有所偏胜，不得其正之因。对心进行克制的时候还需要心之力的支持，虽说人心有众多不是，但刘沅也有为心正名。认为道心脱变为人心，皆因心、气交关之过。因此，复性之功夫必须要从养气入手，心是气质之灵，与气密切相关，养心就必养气，亦是孟子所谓的养浩然之气。他之所以辨心非性，是针对宋儒以人心为性的修养功夫，指出宋儒所修养的不是道心而是人心，因此宋儒在修养功夫上误入歧途，而不得天人之本原。

### 三、先天、后天说

先天后天说是刘沅学术思想的革新之处，亦是对理学的扬弃与发展。宋明理学家除了讲先天性善论，邵雍讲先天象数外，几乎不讲先后天说。他说：“心性原无二，而人自二之。愚之必分言心性，非于心外求性，正欲人以正心复性，毋偏任其心，遂谓为性耳。……后儒因不明先天后天之义，以后天知觉之心为性，而不得天人合一之原，遂令此等书义不明。”<sup>579</sup>刘沅认为先儒混淆了先天之说与后天之说，因此针对“宋儒以心为性，出于禅家，……但以后天之心为性”<sup>580</sup>，他才提出了先天、后天说。

刘沅说：“孟子恐人认心作性，故曰存其心，养气性，明心性有分矣。”<sup>581</sup>心有先天、后天之分，不尽是善。《书》曰人心，欲也，道心，理也，人心易放而道心难纯。刘沅认为道心是天命之性，是至善无恶的存在；人心是知觉运动之灵，杂于情欲，心之灵与心之伪同在，人心是善恶并存。因此，刘沅认为“心性有分”，心是克复的对象，性是心克服的最终归宿。刘沅说：“知觉运动之灵为

579 [清]刘沅，〈阳货第十七〉，〈论语恒解〉下论下册，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页359。

580 [清]刘沅，〈凡例〉，〈大学恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页13。

581 [清]刘沅，〈子问〉卷一，《槐轩全书》，第十册，页3849。

人心”<sup>582</sup>，批评宋儒误将后天知觉之心为性，继而强调“人皆知心为一身之主，而不知心有先天、后天之分。未生以前秉天地理气之正，而后为物则偏驳矣。故人心之量原是粹然，在先天则浑然无名象，如天地太极之浑含，此时心即是性。迨既生以后，则气质之心足以梏其浩然之气，而心之本体非旧矣。”<sup>583</sup>刘沅在此提出心有先天、后天之分，先天之心，尽善无恶，是性，后天之心杂于气囿于质非先天之本原。

刘沅以天理为内涵的先天之心即是性，而后天之心则是或暗或明，他认为：“万物皆天所生，惟人得此天理以为心，此先天之心，即所谓性也。迨后天气拘物蔽，则性梏而情扰。然此不忍人之良必不能尽斩，故无论智愚，感触皆有此心，第或明或暗，不常不真。”<sup>584</sup>刘沅提出先天后天说的同时，并指出二者之间的不同，其目的是人们在后天之心因拘于气、蔽于物的影响下，能够制其私妄之情，通过修养功夫回归人先天善良的本性。他说：“性即天理，而人得之以为心。心蔽于欲则先天浑然之性不全，人遂日与天远。能知其性，则天之理体备无遗，而洞然于人之所以为人，即天之所以为天，则知天矣。舍性言心，而以为天命之本然，可乎？惟性为心之质，而后天之心常足以扰其先天之性，故圣人教人存其知觉之灵，不使逐物而纷；养其本然之性，不使为心所役，久久则后天有觉之心皆纯乎义理，而为先天浑然之性。”<sup>585</sup>认为心性有别，性即天理，他反对以心为宇宙本原的观点。提倡存心养性，通过修养功夫久而久之，便可使后天之心与先天义理相结合，完成后天之心向先天之心的转化，最终回归先天浑然之性。

---

582 [清]刘沅，〈大学〉，〈大学古本质言〉，《槐轩全书》，第九册，页 3325。

583 [清]刘沅，〈尽心上〉，〈孟子恒解〉卷七，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页 571。

584 [清]刘沅，〈公孙丑上〉，〈孟子恒解〉卷二，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页 436。

585 [清]刘沅，〈尽心上〉，〈孟子恒解〉卷七，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页 571。

## 二、复性之学

刘沅的学术思想主张心性与事功的合一，其修养功夫具有动静交养、内外并重的特征。刘沅的修养理论一贯主张动静交养，动静交养是指不能偏于主动，亦不能偏于主静。刘沅不认同周敦颐以来的主静观点，他认为：“阴静阳动，定理也。然静中又有动，动中又有静。静极而动，动极而静，只此动静交养之机，五府百骸邪垢赖以消除。”<sup>586</sup>太极之意即是阴阳、动静交养之机，静中有动，动中有静，静极而动，动极而静，动静不可分。认为宋儒所提倡的静坐和顿悟乃一偏之学，“不知静者动止体，动者静之用也。养气者，静而涵养，动而省察，穷理尽性内外本末之功不可偏废。”<sup>587</sup>指出宋儒所强调的静坐，以心为性，是因其未得圣人修养之道。在他看来“周、程、朱、张天资高明私妄甚少，故一主静而即生慧，以为尽心知性即此，是不知其非圣人本末兼尽之学也。”<sup>588</sup>认为圣人的修养功夫是本末兼尽，动静合一的过程，修养过程中发挥后天之心的能动性便是“动”，因为有觉，故有善念，因为有善念，方可明辨是非所以，在修养的过程中即要发挥后天之心的能动性，又要存有觉之心。刘沅说：

存有觉之心养虚明之性，有许多功夫次第。前人得禅家守空之法，天资优者静养此心，不久即觉空明不昧，亦可以建功业出人群，而非克己复礼全功。佛家自数传以后谨得其偏。海岩和尚以授濂溪，程朱衍之，谓为圣学之全。同时陆象山，及后王阳明，其言性学皆如此，但陆王教人先存心，朱子教人先穷理，门人各师其法，遂分出一禅一儒，其实本源心性之分均未透彻。……且言心而遗性，言知而遗行，于子思本意太

586 [清]刘沅，〈引蒙〉，〈槐轩约言〉，《槐轩全书》，第十册，页3706。

587 [清]刘沅，〈孟子恒解〉，〈四书恒解〉卷四，《槐轩全书》，第二册，页550。

588 [清]刘沅，〈子问〉卷一，《槐轩全书》，第十册，页3831。

刘沅认为圣人所养的心必定与性结合在一起，养的心亦是有觉的能动的，非空空之心，有觉之心可以随时纠正意念中的过失，明辨是非，孟子言“存心养性”亦是此意。有觉之心明辨是非，掌控修养的方向。有运动之心，便有了“义”的存在，如果只养气没有“义”，就不会有孟子所谓的理与气相统一的浩然之气。静亦是修养所必须的，无静则心不虚明，心不虚明则无法辨明是非，远离过失，亦不能见性。孟子强调存心养性，所以儒家圣人所养之心从来不是空空之心，始终有一个道义的存在，如果离开有觉之心，便会流于佛老，此乃刘沅强调动静交养之意。心在刘沅这里虽然不是性，但他很重视发挥心的作用。诚意是动察之功，知止则是静存之必须。“知止是静存，其动而省察，善则扩充，恶则克治，学问思辨笃行皆在其中，故致知格物不分两途，静存动察原属一事，奈何歧而视之！”

<sup>590</sup>如果不能做到静存，又怎能动察？

孔子言大学之道皆以修身为本，孟子亦曾说先修身而后天下平，故“圣人之学，除却修身便无二道。”<sup>591</sup>人受气不齐，智、愚、修、短，不无缺憾，“圣人以修身之学教人，补天地生成之憾，道故至尊至贵，学故不可须臾或离，而圣人所以为天肖子。”“修身先须正与诚也”<sup>592</sup>，天地止此一理，此理乃理气所凝结，无盈亏绝续，万古不穷，人得天地之正理正气所生，能实全此理，便谓诚身。寻常人的诚身之法便是不欺心悖理，前提是要先讲明义理之是非，合乎于理者为正，不合乎于义理者则是邪。若理正了，真心实意地去做，便是诚身，但人心多邪妄，若要避免心入于邪妄，当力行孔子非礼勿视、勿听、勿言、勿动四句，以及关夫

589 [清]刘沅，〈右二十七章〉，〈中庸恒解〉卷下，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页105-106。

590 [清]刘沅，〈右经一章〉，〈大学恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页24。

591 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页3960。

592 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页3961。

子存好心、行好事、说好话、交好人四言，刘沅说：“关圣之所以为圣人，亦止光明正大，不欺不诈耳。”<sup>593</sup>《大学》、《孟子》及先儒皆认为修身为体，经世为用，主张体用同源，尤为重视修养，《大学》言：“自天子以至庶人，壹是皆以修身为本。”<sup>594</sup>明明德以及于天下，皆要统于修身，身修则德明，学亦无二，贵与贱皆为一理。“不知修身，则五性、五伦身内天理之事反不知行。其所厚者薄矣，而欲凡事物之来能以天理行之，不失于薄，未之有也。此谓知之至。”<sup>595</sup>身为本，身外之理皆为末，身不修则无以端本，本不端何以治末？凡万事万物之理皆由本身而推之。身为天下事物之本，若能修身，则能清楚明白万事万物的本末终始。本为重，末为轻，重者先行，故修身宜先；末为轻，故万事万物是也。知其本而修之即为厚，知其末而缓之则为薄。“圣人言大学之知，祇是知身内之理。身内之理，明德是也。德本于天，天止一理，理载乎气，而乾道变化，个正性命。人能修身，则其德已明，凡天下之事物，以一理贯之，故曰此谓知本、此谓知之至。……知修身则本原之地必纯乎天理。天理既纯，则齐治均平无不悉当。言知止，所以示人入德之要；言知至，示人以返约之功，知身为本即为知之至。岂若后儒之学，先广博以求知，次静心而防检，分知行为两时，析内外为两事哉？”<sup>596</sup>如同先儒不知《大学》明明德之学需要知行并进，误以为致知为一事、静心又一事，知行不相须，导致愈学圣人反而离圣人愈远。凡事物有本末、始终，“知非徒知，必力行之。”<sup>597</sup>知所先后、本末，则近道矣。刘沅站在儒家思想的立场上，认为“复性之学必养浩然之气”<sup>598</sup>，强调复性之学需要做渐次而成的功夫，他说：“圣人教人复性，存有觉之心，养虚明之性，有许多功夫次第。诚意者，

593 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页3961。

594 [清]刘沅，〈大学恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页15。

595 [清]刘沅，〈大学恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页15。

596 [清]刘沅，〈右经一章〉，〈大学恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页24-25。

597 [清]刘沅，〈大学古本质言〉，《槐轩全书》，第九册，页3300。

598 [清]刘沅，〈子问〉卷一，《槐轩全书》，第十册，页3864。

初存养时，于念头动处，善则行之，恶则改之也。正心则养浩然之气，久久而不动心，无念非天理。”<sup>599</sup>“存心养性”虽然“有许多功夫次第”，但最重要的是要依照《大学》八条目的“诚意”与“正心”。初存养时，起心动念时应先做到“诚意”，能够省察该念头动处的善恶是非，善则行之，恶则改之。等积累到一定程度便能做到“正心”，可以养浩然之气，“久久而不动心，无念非天理”。他所提倡的动静交养、本末并重的修养，有对宋明理学的继承，也有对宋儒的空疏之学的批评。刘沅认为后儒的修养功夫，只是得到圣人修养功夫的一偏，他们或重本轻末，或重末轻本，或重内轻外，或重外轻内，“分知行为两时”，皆非孔孟全体大用之学。

#### 第四节 刘沅理学的理欲观

“理”是中国哲学中重要的范畴，“理”在理学的理论体系之中占据着最为核心的位置，而“理”字最开始出现在战国，孟子说：“心之所同然者何也？谓理也，义也。”<sup>600</sup>在这里孟子将“理”视为当然的准则，是人伦之责，属于道德伦理的范畴。并且，“理”的概念在《孟子》中并没有做出明确的解释。《孟子》一书，原属“子部”之子书，在《汉书·艺文志》、《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》，《孟子》均置于“子部”。宋代义理之学兴，推崇孟子及《孟子》书，于是把《孟子》由子书列于经书之中。孟子及《孟子》书在唐中期以前，地位都不高。至韩愈提出儒家“道统”论，推崇孟子，认为孟子上接孔子，以“孔孟”相称代替以前的“周孔”、“孔颜”相称，《孟子》一书开始引起人们的重视。宋末以后，统治者取士以朱熹所注的“四书”为标准，

599 [清]刘沅，〈又问〉，《槐轩全书》，第十册，页3947。

600 [宋]朱熹，〈告子章句上〉，《孟子》卷三，〈四书章句集注〉，载《文渊阁四库全书》，第197册，页170。

作为宋学主要代表的“四书”义理之学成为中国后期传统社会意识形态的指导思想。《孟子》成为理学家重视推崇的重要典籍，被列为“四书”之一，其重要性在宋代得到了前所未有的提升。《孟子》在宋代得到重视的同时其“理”也被理学家进行了庞大细致的诠释。

先秦时期关于“理”的论述，如《韩非子·谢老》有“万物各异理”的理，是把理当做一物之理；《墨子·非儒下》有“取舍是非之理”中的理，是当做根据来使用的；《易传·系辞上》有“易简而天下之理得矣”的理，这里将理看做事物规律。到了宋代“理”成为思想家使用最为普遍的范畴，各家各派对“理”的理解也各有不同，但在“理”的使用范围大体概括起来包括物理、人伦之理以及心中之理。宋代“理”这一范畴要比先秦以来的涵义更为具体，层次也更高一些，相对于认知理性，宋代思想家更为关心的是道德理性，性理与物理相比较，他们更注重性理。

“欲”是与“理”相对的。在《论语》中，孔子就有提到：“富与贵，是人之所以所欲也，不以其道得之，不处也。”<sup>601</sup>《孟子》中有所记载“鱼，我所欲也；熊掌，亦我所欲也。二者不可得兼，舍鱼而取熊掌者也。生，亦我所欲也；义，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也。”<sup>602</sup>《礼记·礼运》有“饮食男女，人之大欲存焉。”<sup>603</sup>“欲”具有动词和名词两种属性，当“欲”作为动词时有愿望和意欲的意思；当“欲”作为名词时有欲望和欲求的意思。“欲”有好有坏，它没有确切的价值指向。

“天理”是人之所以为人者，是人的本性，那么作为“天理”对立面的“人

---

601 [宋]朱熹，〈里仁第四〉，〈论语〉卷二，〈四书章句集注〉，载《文渊阁四库全书》，第197册，页25。

602 [宋]朱熹，〈告子章句上〉，〈孟子〉卷六，〈四书章句集注〉，载《文渊阁四库全书》，第197册，页171。

603 [汉]郑玄，〈礼运〉，〈礼记注疏〉卷二十二，〈四书章句集注〉，载《文渊阁四库全书》，第115册，页463。

欲”便是不符合人的本性。在理学中“人欲”是在“天理”本体论构建的前提下所提出的概念，是人心在“天理”的映照下所显现出与天理不相符的欲望，是私欲，与天道和天德相反。“人欲”最早出现于《礼记》中有“夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者，灭天理而穷人欲者也。”<sup>604</sup>《礼记》中最先提出“天理”与“人欲”，有把“天理”与“人欲”对立的倾向。据《礼记》记载：“是故，乐之隆，非极音也；食给之礼，非致味也。清庙之瑟，朱绘而疏越，查倡而三叹，有遗音者矣。大飨之礼，尚玄酒而俎腥鱼，大羹不和，有遗味者矣。是故先王之制礼乐也，非以极口腹耳目之欲也，将以教民平好恶而反人道之正也。”<sup>605</sup>礼乐的目的，在于对“欲”的一种限制，使欲受理性的支配，不使人过分纵情。“礼乐”制作的目的在于建立一种限制，以防人们受情欲的支配。宋明理学家继续使用“天理”、“人欲”这一对范畴，有“存天理去人欲”、“人欲肆而天理灭”等“天理”和“人欲”对立性质的表达，“天理”的对立面便是“人欲”。“理”与“欲”的关系，从本意上来讲，是人的道德规范与物质欲望之间的辩论，是社会规范与个人欲求的关系，亦是公共利益与个人利益的关系。后世对此有“以理节欲”、“存理灭欲”、“理存于欲”三种见解。

首先是“以理节欲”，孔子亦重视人之性情之自由，他说：“人之生也直；罔之生也，幸而免。”<sup>606</sup>人的真性情流露能合乎于礼即是好。荀子认为人们应该正视情欲，情欲乃生命本来状态。荀子很不认同宋钘将人的欲望视为消极与否定的态度，如果按照宋钘的观点来看的话，先王根据情欲所指定的赏罚之法亦是荒

604 [汉]郑玄，〈乐记〉，〈礼记注疏〉卷三十七，〈四书章句集注〉，载《文渊阁四库全书》，第116册，页100。

605 [汉]郑玄，〈乐记〉，〈礼记注疏〉卷三十七，〈四书章句集注〉，载《文渊阁四库全书》，第116册，页99。

606 [宋]朱熹，〈雍也第六〉，〈论语〉卷三，〈四书章句集注〉，载《文渊阁四库全书》，第197册，页35。



唐的。荀子认为，治乱在心而不在欲，治乱与欲望的多寡无关，治乱在人而不在天。所以，荀子在《天伦》中提出以道导欲。董仲舒与裴顾皆主张“节欲”，董仲舒言：“圣人之制民，使之有欲，不得过节，使之敦朴，不得无欲。”<sup>607</sup>罗钦顺以心为基础，将道心与人心作为一对范畴。他说：“‘人心，人欲。道心，天理’。程子此言本之《乐记》，自是分明。后来诸公，往往将人欲两字看得过了。”<sup>608</sup>认为欲望是人性所固有的，将人心当做是人欲两字看的过了。他说：“《乐记》‘人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也’一段，义理精粹，要非圣人不能言。陆象山乃从而疑之，过矣，彼盖专以欲为恶也。夫人之有欲，固出于天，盖有必然而不容已，且有当然而不可易者。于其所不容已者而皆合乎当然之则，夫安往而非善乎？惟其恣情纵欲而不知反，斯为恶尔。先儒多以‘去人欲’、‘遏人欲’为言，盖所以防其流者不得不严，但语意似乎偏重。”<sup>609</sup>罗钦顺认为“去人欲”的语义似乎偏重了些，人的欲望是天然而有的，欲望的产生也有其合理性，如果将人的欲望全部定义为“恶”是以偏概全，是错误的。他认为，只有任意放纵、无规范的欲望，才是“恶”，相反，那些符合社会道德准则的欲望则是“善”。他肯定了人欲的合理性，亦肯定了克制感性欲望的必要性。

其次是“存理灭欲”，宋明理学家对李翱的“性善情恶”说进行吸取，又融进了佛道的“灭欲”与“无欲”的成分，提出“存理灭欲”的观点。张载认同孟子的性善论并加以继承，他认为人的“天性”都是至善至美的，人只要善于反思自己，经过自己的努力使得本性还原到最初的状态，合乎于封建伦理道德的标准。但他认为，人性在未成形时，其中掺杂着各种欲望和不善的行为。因此，张载将“性”分为“天地之性”与“气质之性”。“天地之性”是善的，是人类共同的

607 [汉]董仲舒，〈保位权第二十〉，〈春秋繁露〉卷六，载《文渊阁四库全书》，第181册，页735。

608 [明]罗钦顺，〈凡三十六章〉，《困知己》（北京：中华书局出版社，1990），页90。

609 [明]罗钦顺，〈凡七十五章〉，《困知己》，页28。

本性，清澈统一的，“气质之性”则是人的欲望与不善的行为的来源。张载提出“心统性情”说，“性”与“情”都囊括在人心之中，“情”即喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲，也是张载所说的“气质之性”。张载认为，人的欲望与天理是相反的，人们为了保持“天理”的纯洁，就必须寡欲。人们通过后天的努力学习，克服“耳目口腹之欲”，改过迁善，逐渐消除“气质之性”的恶，他还提出了“知礼成性”，他说：“圣人亦必知礼成性，然后道义从此出，譬之天地设位则造化行乎其中。知则务崇，礼则惟欲乎卑，成性须是知礼，存存则是长存。知礼亦如天地设位。”<sup>610</sup>在张载看来，人的内在道德修养与外在行为约束的标准与变化气质的主要内容便是“知礼”。二程首将理欲归结为公与私、道德精神与物质生活、道德理性与感性感欲求等的关系，后由公与私等冲突对立的观点推出理欲的关系，得出具有禁欲倾向的“明天理灭人欲”的教条。陆九渊认为人心需要经过层层剥落，最终达到“人欲净，天理流行”的境界。王阳明则主张的是“去人欲，存天理”。

最后是“理存于欲”，胡宏认为天理人欲是从“心体”发用上来讲的，人欲的出现是以“心”为前提。他说：“天理人欲，同体异用，同行异情。”<sup>611</sup>“同体”即天理和人欲是同一心体，皆是人的自然本性；所谓“异用”，就是天理与人欲的不同功用，心术正的天理产生好的作用，心术不正的人欲会引起坏的作用。自明代中叶，产生了“理存于欲”的思想。如李贽强调“千万其人者各得其千万人之心，千万其心者各遂其千万人之欲。”<sup>612</sup>陈确认为人欲恰到好处即是天理，他认为：“人心本无所谓天理，天理正从人欲中见，人欲恰好处即天理也。向无

---

610 [宋]张载，〈系辞上〉，〈横渠易说〉，《张载集》，页23。

611 [宋]胡宏，〈提要〉，〈知言〉，载《文渊阁四库全书》，第703册，页109。

612 张建业主编，〈道古录引〉，《李贽全集注》（北京：社会科学文献出版社，2010），第十四册，页228。

人欲,亦无理之可言矣!”<sup>613</sup>“天理”不能离开“人欲”而单独存在,强调两者的统一。陈确认为人欲如果处理的恰当便是天理,不应过分遏制人欲。他认为,忠孝节义与富贵福泽皆为人之所欲,人之所欲便是“人欲”,“人欲”是人们物质与精神生活的基本需求,这种基本需求不应过分遏绝,他甚至认为“酒色财气”也都是出自理。戴震对宋明理学“以理杀人”的观点进行了激烈的批评,他认为人欲无法灭绝,它是人之根于生理上的本性。

在中国儒学史上,汉儒沿荀、韩之说,以阴为情、以阳为性,力主公、私之辩,存理灭欲已于宋儒开先河。乾嘉时期,儒者推崇两汉经学,以汉儒训诂考据之学区分汉学与宋明理学。对于宋明理学,乾嘉儒者是在反对的同时又加以吸收继承,如戴震就对王学有所继承,他为“人欲”正名、重视富民与民生之说便是继承了王学。

## 一、以天理定人性

刘沅说:“天之生人,其他虽殊,其性则一。四海之外,荒裔之众,凡具人形,皆原天性。造化不忍一夫不齿于人群,则圣人必不忍心一心自外于天地。”<sup>614</sup>“夫夷夏虽殊,悉同此人,人类虽别,悉同此性。圣人不能胥天下而臣属之,必欲胥天下而安全之,尽其性以尽人性,而参赞化育,王道之极功岂不由于天德之纯粹乎?”<sup>615</sup>人皆有此性,无文明程度高低之分,无种族、地域之分。

刘沅主张性善论,他说:“‘性’之‘一’言,始见于成汤,而夫子系《易》称‘继善成性’,又曰‘成性存存,道义之门’,性之理略备于此矣。‘性相近’之一言,乃就气质不同中,而原其始曰相近,非谓最初生理如是也。老子曰‘人

613 [明]陈确,〈无欲作圣辩〉,《陈确集》(中华书局,1979),页461。

614 [清]刘沅,〈存真辨异说〉,《槐轩杂著》卷一,《槐轩全书》,第九册,页3369。

615 [清]刘沅,〈天德王道论〉,《槐轩杂著》卷一,《槐轩全书》,第九册,页3366。

生而静，天之性也’，汉儒探入《礼记》中，其言至粹。孟子值战国横议之日，言仁言义多就性中固有自然之理而指其发用处言之。……性即天理，天理无不善。率天理而行无不尽善，即尧舜也。圣人尽性，只是念念事事皆天理，天理只是一‘善’字，人人所有，人人所共由，故曰道。‘一’字即是‘善’字，下文言‘可以为善国’与‘道性善’相应，故‘一’字本无难解。”<sup>616</sup>“性即天理”之说是继承了朱熹、王阳明的学说，但又与他们有所不同。朱熹将天理说得很杂，有时是仁义，有时是本然之善，又或者是纲常伦理和事物之理，王阳明所说的天理就是知人心固有的良知。朱熹与王阳明讲天理时皆未能贯通中道，违背了中庸之道。刘沅论“天理”时皆以“中庸”统辖。他说：“自汉至今，讹谬相沿，不特情事纷纭，亦且书籍淆乱，吾以‘天理’二字定人性，以‘中庸’二字概圣贤。实践心性伦常之人谓之圣贤可，谓为仙佛无不可，否则异端。”<sup>617</sup>刘沅认为性即是天理，而天理没有不善的，他说：“性即天理，何以有不善。”<sup>618</sup>“盖天命之谓性，率性之谓道，天理有不善否？必曰无之。”<sup>619</sup>天理是仁、善的，天理亦是人性。

“性即天理”，凡属人类“其性则一”，无有不同。刘沅承认孔孟关于人性论的论述有所不同，但是他认为孔子说的“性相近”是讲人既生之后受后天气质的影响有所变化，但并未远于天。而孟子说“性无不善”，则是说的未生的先天之性。刘沅以先天、后天之说力图弥合孔孟之间的差异，认为孔子讲的是后天之性，后天之心虽杂，但其良知还在，孟子讲的是先天纯善之心。所以，刘沅得出孔孟皆主张人性是善的，二者只是在语境上有所差异，一个讲先天，一个讲后天。

虽然天理“何以有不善”，但是它有先天后天之分，他说：

---

616 [清]刘沅，〈滕文公上〉，〈孟子恒解〉卷三，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页452。

617 [清]刘沅，〈问道对〉，〈槐轩约言〉，《槐轩全书》，第十册，页3714。

618 [清]刘沅，〈大学〉，〈大学古本质言〉，《槐轩全书》，第九册，页3293。

619 [清]刘沅，〈阳货第十七〉，〈论语恒解〉下论下册，《槐轩全书》，第一册，页359。

未生以前为先天，乾性坤命，人独得其理气之正，故性善；既生以后为后天，离情坎性，气质形色为累，故性相近。……以后天之性杂于情、纷于欲，不尽先天之本然，必有学以明之也，明之之道，不外静存、动察两途。<sup>620</sup>

人未生以前为先天独得理气之正，故性善。人既生以后为后天，因后天累于情、纷于欲，故后天不尽先天之本然，遂有不善。后天之性“梏于有生之后，纷然杂然者，与禽兽类。”<sup>621</sup>后天之性因伦常纲纪的紊乱世道，情的困扰，逐渐失去先天之性与禽兽类。他认为，人如果没有“天地自然之理”的教养，人心便会逐渐变坏。那么，何为情？他说：

世之所谓性情者，何哉？质之偏也，习之成也，嗜欲之溺也。而曰性情则然，呜呼！其惑之甚矣。夫人生而静，天之性。动而为情，则不能无是非得失。先天乾金为性，始而后天木火乱离，神情缘逐物而生，实金木受形而杂也。水火者，天地之功用。金木者，乾坤之性情。四象同原而异用，心体至阳而含阴，故情之本于性者恒微，而生于质者恒多。

622

他认为，情就如同水一样，是人所必须的，他说：

水，流行泛滥者也，在泽则为所限。泽以容水为名，水亦赖泽以潞，而限之不得逞，故为节。凡物之相资而有限制，皆此象也。……凡事，制其太过以止于中，则天理之自然，人情之所便也。故亨。若制之太过，

620 [清]刘沅，〈大学〉，〈大学古本质言〉，《槐轩全书》，第九册，页 3293-3294。

621 [清]刘沅，〈序〉，〈中庸恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页 48。

622 [清]刘沅，〈性情说〉，〈槐轩约言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3717。

而不当乎天理人情，则为苦节。自节而苦，拂其性而不可常。节人而苦，逆其情而不可通。故不可以为贞也。<sup>623</sup>

情就如同水一样，人不能脱离水而活，水是人所必须的，但如果水泛滥就会成灾，情亦一样，所以不能过于纵情，“然纵欲灭理即入于禽兽”<sup>624</sup>，不过分放纵亦不能过分节制，节制太过即不当乎天理人情，即是“苦节”。

## 二、“过者人欲”

自古以来，人们的情欲、性、命、心密切相关，亦是人修养的主要对象，各家各派也对欲望的观点不同。《论语》、《孟子》并未摒弃人的情欲，《中庸》未让人摒弃喜怒哀乐，只要表现的合乎于情理就是中节。《礼记·乐记》主张节情，并不主张将人的情欲灭绝。《论语》、《孟子》、《中庸》、《礼记·乐记》虽皆以情欲为恶，但并未提出灭绝人的情欲，而是认为过度放纵的情欲为不善。然二程提出“人伦者，天理也”<sup>625</sup>，人伦即“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有叙，朋友有信。”<sup>626</sup>二程将人伦原则上升为天理，将人类社会的道德原则上升为宇宙的普遍规律。张载以及陆王心学等理学流派皆重天理，强调“立天理”，去私欲。宋明理学贵理轻欲，强调道德自律，不予过多地重视人的情欲和物质利益，感性欲望需服从道德理性。“宋明理学重视道德理想和价值目标的实现，相对轻视物质利益和欲望的满足，重视和宣扬‘复性’说，主张通过存理去欲或存心去欲，恢复天赋的、先验的良心善性，以成就理想人格。把人的存在价值、人

623 [清]刘沅，〈周易下经·節〉，〈周易恒解〉卷四，《槐轩全书》，第三册，页1200。

624 [清]刘沅，〈邵子〉，〈正讹〉卷五，《槐轩全书》，第九册，页3577。

625 [宋]程颢、程颐，〈胡氏本拾遗〉，〈河南程氏外书卷〉第七，《二程集》，上册，页394。

626 [宋]朱熹，〈滕文公章句上〉，〈孟子〉卷三，〈四书章句集注〉，载《文渊阁四库全书》，第197册，页128。

的道德品质、自我意志和内在性格统一到价值目标的实现上，达到成圣的目的。”

<sup>627</sup>宋明理学相对忽视情欲，偏重于道德精神，强调主体能动性的作用，离开了主体，德性便毫无生气。如，张载讲“心能尽性”，朱熹讲“心统性情”、王阳明讲“致良知”，都是在说以义理之心统帅万事万物，强调的是主体思维的能动性，这使得其缺乏客观的基础。

清代戴震认为理存在欲之中，理不是脱离于感情欲望的，理是必然，欲是自然，自然是原本的情况，必然是应该要遵守的标准。他说：“天理者，节其欲而不穷人欲。”<sup>628</sup>人欲是不可能去消灭的，认为人的情感欲望能得到合适的满足，才是理想境界。他认为人们的所作所为皆出自于欲望，如果没有了欲望便也就不存在有所作为。同戴震一样，刘沅也非常重视人的合理欲望的满足，试图在天理与人欲之间寻找一个平衡。他认为，要达成社会道德的普遍提高，教化固然重要，使百姓生活富足也是一个必要的前提。只养不教，或者只教不养，都是一偏之见，都不符合圣人本意。圣人的本义是“不乖于天之道，不逆于人之德”<sup>629</sup>。“不乖于天”，是指要遵循天道天理，“不逆于人”，就是要顺乎人情。虽然刘沅认为后天之情为气质之偏，但也只是偏而已，并不主张绝欲灭情。人皆有喜怒哀乐之情，衣食住行之欲。喜无疾保暖，恶有疾饥寒。此情欲圣人亦不例外，难道圣人恶无疾保暖，喜有疾饥寒吗？圣人亦是人，圣人教人亦为实践伦常之本，亦不能反人情而行。刘沅认为人欲在性之内，如果人的感情欲望能得其正，那就是性了。

“养心莫善于寡欲”<sup>630</sup>，这是孟子的一句话，刘沅在解释这句话时说：“此‘欲’字，只是饮食男女、养生适性分内不可少之事，非外天理之嗜欲也。故曰寡而不

627 蔡方鹿，〈宋明理学的发展演变、理论构成、基本特征及其经学观〉，《中国经学与宋明理学研究》，上册，页 227。

628 [清]戴震，〈理〉，〈孟子字义疏证〉卷上，《戴震全书》，第六册，页 160。

629 [清]刘沅，〈系辞下传〉，〈周易恒解〉卷五，《槐轩全书》，第三册，页 1245。

630 [宋]朱熹，〈尽心章句下〉，〈孟子〉卷七，〈四书章句集注〉，载《文渊阁四库全书》，第 197 册，页 196。

曰无。”<sup>631</sup>表明人的欲望是在天理之内，是性分内不可少之事，得其正的人欲即天理。这种把人情提到与天理等同的至高地位，天理与人情相提并论的思想，旨在天、人、理、欲之间寻找到一种平衡与协调，是与惠栋、戴震是一致的。

刘沅吸收佛教的有情世界的学说，但他不认同佛教教人由无情去欲而获得快乐的教义。他认为人生是充满感情乐趣的，世宙原本是充满感情的，他说：“人生皆乐境也，世宙本有情。”<sup>632</sup>而“‘有情世界’四字人所共知，但须明辨而力行之，不然则大悖道也。”<sup>633</sup>只知道人生是充满快乐的，是有情有欲的世界还不够，而且还要让自己的感情欲望符合“中道”的标准，需要明辨情欲，否则便是“悖道”。刘沅以中正之理作为衡量人欲的标准，认为过度即非理，肯定人情欲的合理性，并不主张灭绝人欲。原本儒家立说以对人的情感欲望的满足为核心，如“民之所欲，天必从之。”<sup>634</sup>“得其民有道，得其心，斯得民矣。得其心有道，所欲与之聚之，所恶勿施尔也。”<sup>635</sup>以上皆认为，不应摒弃人的感情欲望，应对人感情欲望给予适当的满足。刘沅说：“若仰事俯畜俱无所资，一家飢寒而置之不厌，曰吾乐道也，有此不近人情之圣学乎？夫道止是身心性命，日用伦常，内外交修，本末交养，全其天理，人人可为，原不必求诸高远。”<sup>636</sup>他认为，人世间因饥寒困苦使人为恶为盗的事情十分普遍，如若一个人长期处于饥寒困苦的境地，那么其心就很难做到中正平和，因此，圣王经世必言功利。因此，刘沅在讲“利”的同时也在讲“义”，“人生在世，所以养生者不过宫室、衣服、饮食、男女数事，圣人不能外此也，……人情莫不喜安恶危，安即福，危即祸。君子不

631 [清]刘沅，〈尽心下〉，〈孟子恒解〉卷七，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页 619。

632 [清]刘沅，〈襄公〉，〈春秋恒解〉卷六，《槐轩全书》，第五册，页 1830。

633 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3989。

634 [汉]孔安国，〈泰誓上传〉，〈周书〉，〈尚书注疏〉卷十，〈四书章句集注〉，载《文渊阁四库全书》，第 54 册，页 219。

635 [宋]朱熹，〈离娄章句下〉，〈孟子〉卷四，〈四书章句集注〉，载《文渊阁四库全书》，第 197 册，页 141。

636 [清]刘沅，〈大学〉，〈大学古本质言〉，《槐轩全书》，第九册，页 3305。



妄求福，岂必求祸？如有疾为祸，无疾为福，饥寒为祸，保暖为福，人情有愿疾厄饥寒者乎？圣人不外人情而生，又岂外人情而教？”<sup>637</sup>人皆有衣食住行之欲，喜怒哀乐之情。世人皆喜健康保暖，恶疾病饥寒，这种情欲圣人亦不例外。刘沅认为人欲在性之内，是性分内不可缺少之事，如果人的情欲能得其正，那就是性了。他肯定并尊重人的合理情欲，认为人欲在天理之内，合理的人欲即天理。天理亦不是要消灭人的情欲，而是要人的情欲保持在中正合理的状态。刘沅认为，人之感情欲望就如同水一样，为人生所必须。人无法脱离水而活，水亦然。水与感情欲望皆为人所需，但亦不可任其泛滥成灾，水泛滥可招致水灾，情泛滥即入于禽兽。亦不可因怕成灾，而过度限制，限制过度便是“苦节”。他反对高标道德，灭人欲。既不赞同宋明理学“存天理、灭人欲”的观点，亦不认同晚明对情欲的过分放纵。刘沅认为“过者人欲”，他即看到了情欲的可贵与重要性，也看到了情欲泛滥的危害，所以他既不主张灭人欲，也不主张纵人欲。对于情欲，他的基本的主张是：

情之所同在，圣人不禁夫妇，固情之正者也。然天地之间，草木飞走，下至虫鱼，无弗各有阴阳，而人之所以异于禽默者，则惟礼义。情正则人，情邪则物，乌可不明辨而慎行之也。天子者，万物之父母也，以子子民，端父母之范，以安人物，无不欲其致之于太和，即无不欲其归于中正。人固物之灵者，性情失其正，而百怪生丛，阴阳怪舛。昏礼之设，岂非调燮阴阳之一大短乎？夫妇男女居室，人之大伦，而犹必以礼节情，始为修齐之本，况于纵情、恣欲，渔色乱伦，其丧心蔑理沦于

---

637 [清]刘沅，〈子问〉卷二，《槐轩全书》，第十册，页3894。

非类，何可胜言！……人情之界，盛衰之源，于兹攸系。<sup>638</sup>

刘沅既看到了感情欲望的可贵，亦看到了纵情私欲的危害，所以他不主张存天理、灭人欲，“礼仪”是人与禽兽的本质区别，情正则人，情邪则为禽兽，他在重视人欲的同时，又主张不以放纵人欲为贵，认为过度即为人欲，他说：“善者天理，性所固有，日迁则日益。过者人欲，性所本无，日改则日无。”<sup>639</sup>情欲无所不在，圣人之学亦因情而来，为人情而教，圣学的本义即得其正之情。他说：

夫男女之道，岂偶焉而已哉？天地六子，阴阳配合而成功化，人物相偶相济而生生，皆自然之理，当然之事。但情也而性焉。性者何？天地之正理而已。得其正则情皆性，失其正则人之情亦与禽兽之情同。故情之一字，见于男女者为最真，亦惟见于男女者为易惑。迷惑于色，不以天理正之，则遂沦于禽兽，所以好色之徒，天地神明深恶，得祸亦惨，而好德不好色之士，必蒙天眷，即为圣贤亦不难成。……《中庸》曰：君子之道，造端乎夫妇，及其至也，察乎天地。先儒但知抑阴扶阳，遂薄视坤道。愚屡为辩之，岂必尊坤道于乾道哉？乾统乎坤，而非坤无以成乾，圣人之教如斯，实天地之理本如斯，奈何误解而误世哉？<sup>640</sup>

刘沅认为，人的感情欲望只要是能够“得其正”皆为正常，如果纵情私欲“失其正”则会使人成为禽兽，亦不符合圣人之道他说：“贪得而畏死者，人情也，然有义焉。审乎义则不苟得苟免，而后廉耻纲常可立。”<sup>641</sup>贪得畏死乃人之常情，人之常情只要是依理、义而行，不过度，即是合理之情。与朱子学理欲观相比，

638 [清]刘沅，〈昏义〉，〈礼记恒解〉卷四十四，《槐轩全书》，第四册，页1607。

639 [清]刘沅，〈周易下经·益〉，〈周易恒解〉卷三，《槐轩全书》，第三册，页1162。

640 [清]刘沅，〈子问〉卷一，《槐轩全书》，第十册，页3849-3850。

641 [清]刘沅，〈曲礼上〉，〈礼记恒解〉卷一，《槐轩全书》，第四册，页1269。

刘沅更为重视人情，与晚明重情纵欲风气相比，刘沅不主张过分纵欲，提出“过者人欲”的观点。有人将人的私欲定义为人欲，认为情欲与性相互对立。而刘沅则认为情欲只要不过度，合于天理，符合儒家经义之欲便是性，纵情肆欲之欲才是圣人所反对的。

圣人不外伦常，圣人亦是人，只不过与寻常人相比，圣人能将人伦之道做到极致。战国时期，异端渐多，子思恐圣人之道将灭，乃述孔子“中庸”二字衍义成书。凡事无过或无不及，做到恰到好处谓之中，而庸乃平常之意。子思担虑人们以为学道为难、为奇异之事，因而反复言“中庸”二字，“道本中庸”，怎奈儒者将“中庸”二字说得过于精深，导致孔子、子思之用心没矣，故刘沅浅言之：“所谓中者，合理而妥当耳。如饮食不可过饥，亦不过饱，是中，亦是庸。凡事合理，做得恰好，人心是安的，便觉快活，可见中庸之理是天生与人的。”<sup>642</sup>圣人亦不能离开酒、色、财、气四字，但圣人不会因饮酒而德行有失，自家夫妇以礼寡欲。刘沅提出凡人要有执业以瞻身家，圣人亦不能没有执业，儒者学圣，必先养家糊口，谋生是人生的重要内容，士、农、工、商皆为正业，只要人品修洁，无害于道，无论从事哪个行业都可以，职业修天理全，亦无损于道，刘沅认为“士农工商，皆可为圣人。”<sup>643</sup>在刘沅看来执业修，天理全才是人间正道，人不能不顾人情，只讲道义，圣人亦无例外。中庸之道，乃天理也明知要合于天理，自然会受到上天的保佑，何至于饥寒困苦的境遇。“‘平常’二字人每忽略，平者如路坦平，不虚险也；常者如布帛、菽粟，不奇怪也。”<sup>644</sup>人生所养生，不过宫室、衣食、男女数事。成己成人经天地纬者，亦不过人人所有，人人所同之五伦，乃至平至常之事。然而在宫室、衣食、男女数事上，愚人以此丧心蔑理，君子则以

642 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3968。

643 [清]刘沅，〈家言·立志〉，〈拾余四种〉，《槐轩全书》，第九册，页 3654。

644 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3968。

此修己安人，愚人入于禽兽，君子参赞化育。

孟子言“人皆可为尧舜”。因道止是天理二字，人人有天理，则人人可为圣贤。天理者何？良心也，性也、明德也。如木果之有仁曰仁，性为全体之仁、义、礼、智、信，皆所以行仁。孔子谆谆以仁望人曰：苟志于仁，无恶；有能用力于仁，未见力不足者。以良心天理，人人易知而易行也。修身以道，修道以仁，仁者，人也。孟子曰：仁也者，人也。合而言之，道也。圣贤成己成人，除却此四字无道，不合此四字便为异学。<sup>645</sup>

圣人只是全乎人道，能够全天之理，亦无甚奇异之处，然至神至妙即在平常之中，人人可为圣贤。圣人之道，就在于人生日用伦常之中，做人做事要尽五伦，如果一个人能够人情达练，世事洞明，能够妥善处理好五伦关系，能够将心性伦常做到极致，可达天人合一，便是圣贤。刘沅认为，学就是要学为人，中庸之道即平常之道，圣人之学乃平易近人之学，“若学圣人，则以忠恕之心，行仁义之事，不外心性而求，不离日用而在，又何必拘泥古礼、桎梏身心以从事哉？”<sup>646</sup>通过内外交修、本末交养之静存动察之功，达到止于至善的境界，便可为圣贤，此事人人可知，人人可为，因此刘沅肯定孟子“人皆可为尧舜”的观点。

在天理与人之情欲之间，刘沅认为情欲只要是在正常的范围之内，便是正当的，圣人所反对的是过分放纵的情欲，因此他反对宋儒高标道德、津津乐道的“孔颜乐处”，认为圣学亦没有如此地不近人情。天理、人欲问题与民生现实紧密联系，天理、人欲相谐，反映的是道德与人欲的合一，天理、人欲不两立，反映的

645 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页3979。

646 [清]刘沅，〈子问〉卷二，《槐轩全书》，第十册，页3872。

是“存天理、灭人欲”。在天理、人欲方面刘沅又纠正程朱、陆王天理、人欲相对立的动机，认为“先儒谈理愈精而愈不合于人情物理”<sup>647</sup>，刘沅在强调道德理义的同时，亦为富贵、功利正名，重视满足人民的欲望。他认为，人世间因饥寒贫困而为恶为盗的情况普遍存在，一个人处于饥寒交迫的境地，其心很难做到中正平和，亦因此，圣王经世必言功与利。而言功利并非是忽略“义”的存在，“富贵岂必却之？不义，则宁贫贱矣。”<sup>648</sup>人们没有决绝富贵的道理，亦不能因为追求富贵而丧失性命、良知。圣人所谓的“利”是“生财有道”，圣人不反对人民谋求利益，反对人民为追求利而蔑弃道德，义与利相统一，孔孟虽倡导仁义，但未反对教人追求富贵，反对的是有不良用心与不计后果地追求富贵。因此，刘沅言明：“从古圣人或在上或在下，无非欲养教斯民，安其生又复其性，使不愧于天，不愧于亲。”<sup>649</sup>“圣人治世亦止‘富’、‘教’二字。人人能免于饥寒，人人为善去恶，天下有何事哉！”<sup>650</sup>“人人免于饥寒”便是“富”，“人人为善去恶”便是“教”。圣人不提倡压抑人的情欲，但人的情欲要受道德理义的约束，即不压抑亦不泛滥，恰到好处方乃圣人之旨。

### 三、以“养”为“教”

“养”便是“富”，使“人人免于饥寒”，“教”即“人人为善去恶”。刘沅认为，如果一个人总是处于饥寒交迫的境地，很容易丧失其良知，与孟子所言：“无恒产而有恒心者，惟士为能。若民则无恒产，因无恒心。苟无恒心，放

---

647 [清]刘沅，〈子问〉卷一，《槐轩全书》，第十册，页3861。

648 [清]刘沅，〈述而第七〉，〈论语恒解〉上论下册，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页223。

649 [清]刘沅，〈正讹〉卷一，《槐轩全书》，第九册，页3482。

650 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页3977。

辟邪侈，无不为已。”<sup>651</sup>相同，因饥寒困苦而为恶的情况也很多，所以他说：“求富一念，非圣贤不能免。”<sup>652</sup>追求富贵乃人之常情，圣贤亦无法逃避追求富贵的欲望。“圣王经世之务不过‘富’、‘教’两端”，教化固然重要，但教化的前提是要百姓生活富足。只教不养，又或只养不教，皆为一偏之见。圣王施政不单单只讲天理，亦讲人情，圣王仁政即以满族民众的需求，亦是其教化的根本，所以他说：“仁政之要，在于养民。民生遂而后教以孝悌忠信，彼其爱敬君上之心，积于平日，必将以君之耻为耻。”<sup>653</sup>况且孔子、孟子的仁义之说皆在人欲之上，孔孟之学虽竭力教导百姓学习仁义，但他们并没有反对百姓追求富贵，更何况圣人的本义乃是“不乖于天之道，不逆于人之德”<sup>654</sup>，要尊天理，顺人情。

刘沅认为，追求富贵乃人情所同，后世儒者似乎对圣贤与贫困有所误解，后世儒者常教人安于贫困，认为“必饥寒困苦而后为圣贤”，追求温饱舒适的生活乃人之常情，怎会有教人违背人之常情的圣人呢？刘沅还解释了被孔子称赞居陋巷而不改其乐的颜回，其实颜回家里并不穷，孔子亦只是称赞颜回好学而已，他说：“颜子有郭内郭外之地九十亩，本非贫者。陋巷箪瓢，表其不求安饱之意耳。若果贫甚，俯仰皆无所资，而乃置之不问，曰吾有道可乐也，有此不近人情之圣学乎？”<sup>655</sup>颜回因有一定的物质保障，才可以乐道。如果颜回本贫者，衣不蔽体、无食饱腹，就连最基本的生活物质需求都无法得到满足，他难道还会真的快乐吗？圣人之学，并非教人违理逆情，以贫贱为乐，而是教人“富贵不能淫，

---

651 [宋]朱熹，〈梁惠王章句上〉，〈孟子〉卷一，〈四书章句集注〉，载《文渊阁四库全书》，第197册，页99。

652 [清]刘沅，〈述而第七〉，〈论语恒解〉上论下册，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页220。

653 [清]刘沅，〈梁惠王上〉，〈孟子恒解〉卷一，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页406-407。

654 [清]刘沅，〈说卦传〉，〈周易恒解〉卷五，《槐轩全书》，第三册，页1245。

655 [清]刘沅，〈子问〉卷一，《槐轩全书》，第十册，页3835-3836。

贫贱不能移,威武不能屈,此之谓大丈夫。”<sup>656</sup>可有教人嫌富乐贫,不近人情之圣学。

他认为,人民所要拒绝的乃是丧失良知而得到的富贵,并不是要摒弃一切富贵,如圣人所谓的“以道发财”就无需拒绝。“生民有欲,无主乃乱”<sup>657</sup>,只养不教亦会引起社会混乱。圣王要在满足百姓基本物质需求的同时,亦要调养人的心、情,要“复其性”。社会出现道德危机,人心不古,贪婪成性皆因过度的情欲所致。他说:“人性无不善,而情则有偏。去其偏以归于正,复性之功,好学之实事也。……学者,学为圣人也。学圣无他,全其天命之性不愧为人而已。”<sup>658</sup>刘沅的“复其性”之说,旨在达到理与欲之间的平衡,而不是理、欲相对立,其学说具有明显的进步意识与时代精神。

刘沅的理学思想受其家学、儒学、佛教、道教、蜀学的影响,提出了三教会通,心非性,先天、后天之说。与宋明理学相比,他更加重视人情,认同理学的价值观,在承认人之情欲的重要性与合理性的同时,亦主张人情以理为指导。前儒将人之情欲与人性相对立,刘沅则认为人情无所不在,圣学因人情而来,恰得其正才是圣学的本义。他主张的是人之情欲只要不过度,是自然之理,即是合理的,他所说的“过者,人欲”,要比程朱理学、陆王心学的“私者、人欲”的论述更为精准些,也更加合乎中庸之道。

---

656 [宋]朱熹,〈滕文公章句下〉,〈孟子〉卷三,〈四书章句集注〉,载《文渊阁四库全书》,第197册,页132。

657 [清]刘沅,〈恒言·技术类〉,〈拾余四种〉,《槐轩全书》,第九册,页3645。

658 [清]刘沅,〈雍也第六〉,〈论语恒解〉上论下册,〈四书恒解〉,《槐轩全书》,第一册,页202。

## 四、“知行相需”

除了在心性、理欲方面刘沅有着独到见解外，在知行认识论上亦有新的论说。

关于知行问题，狭义地说是研究认识与实践二者之间关系的问题，广义地说就是认识的本质与检验认识真理的问题，提出知行二者关系最早出现在伪《尚书》其中《说命中》篇，文中记载说：“非知之艰，行之惟艰”，意思是说，知道一件事情的道理并不难，难的是怎样去将它实践起来。中国哲学史上关于知行问题，不仅涉及到认识论的研究，而且还涉及到道德认识与道德行为的研究。专门将知行关系进行讨论的是在宋代以后，宋以前的学者还未将知行关系问题形成系统的理论研究，宋明理学时期开始学者开始专门讨论知行轻重、先后、难易、分合等问题。

刘沅认为，《大学》论述了知与行之间的关系，《大学》注重知与行二者不可偏废，“《大学》之道，知行不可偏废。人知之而其用功，知行一时并到，人或不知也。先儒重在先知，圣人则曰：知之匪艰，行之维艰。盖天下事物不能尽知，亦不必尽知。盖不必行者则不必知。夫子所以言有弗学问思辨行也，知之无益于行，或反有害于德，安可不慎之？惟其有弗知弗行者，所以为择善，而何乃以物物穷理为知哉？”<sup>659</sup>。《大学》之道，知行不可偏废，刘沅又引《古文尚书·说命中》“非知之艰，行之维艰”的话来批评重知的宋儒，天下事物至繁，何可尽知？他认为，天下事物不能亦不必尽知，不行则不必知。知之无益于行，反而有

---

659 刘沅：〈大学〉，〈大学古本质言〉，《槐轩全书》，第九册，页 3307。



害于德，所以懂得弗知弗行的道理，不盲目的知行，对知行有选择地去知去行，方为择善。

在知行关系中，刘沅一再强调知行相需，不可相离，他说：“知者少行的功夫，故虚诞而过；愚者终不肯行，故终于愚；贤者忽于卑近，则以其庸而不屑于知；不肖者不能行，故不求其知。两面说来，总见知行相需。”<sup>660</sup>他认为贤知非真知，如果真贤知的话，便应该是真知力行，知与行不可相离。

以上所述，刘沅对宋明理学既有反思又有继承，他的学术思想具有“会通”的特点。刘沅在看到前儒有所偏失之处，亦有吸收发展其正确的观点，采取“矫其失，明其正”的方法，使其本人思想有集历代学者之大成的特征。

---

660 刘沅：〈右第四章〉，〈中庸恒解〉卷上，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页 58。

## 第五章 结 论

四川地区在明末清初时期长期处于战乱状态。乾隆年间，清政府虽然在大、小金川之役取得最终的胜利，但经济方面受到严重破坏。嘉庆（1796—1805）十年间，白莲教接连起义，长期的战役不仅使得四川的经济受到影响，文化发展同样受到影响，从全国范围来看，这一时期考据之风盛行，四川经学虽有所复苏，但和学术发达地区（江苏、浙江、安徽等）相比还有很大的差距。此时的四川经学尚未融入全国的经学主流，考据之学虽在四川地区有所反响，但未发挥较大作用，因此四川经学仍然比较薄弱。<sup>661</sup>四川地理位置较为偏远，乾嘉时期程朱理学仍处于主导地位，刘沅讲学、著述主要活跃在乾嘉时期，因此他并不能完全摆脱理学对他的影响。

《四书》是《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》的合称。《四书》系统的形成与《孟子》由于入经有着重要联系，《大学》与《中庸》原是《礼记》中的两篇，《论语》记载着圣人之言，其重要性毋庸置疑，除《孟子》外，其余三书皆本属于儒家经典的范畴之内。自唐中期起《孟子》方受到人们的重视，韩愈倡导儒家“道统”说，阐扬《大学》的修身治国平天下思想，推崇孟子及《孟子》书，李翱推崇《中庸》，用以阐发心性思想。二程为建立理学思想体系，表彰《大学》是“入德之门”，《中庸》是“孔门传授心法”，将《孟子》提高到与《论语》同等地位，认为“四书”要比“六经”重要。朱熹继承二程的思想并加以发展，集“四书”学之大成，著《四书章句集注》一书。宋末以后，统治者以朱熹注“四书”为取士标准，儒家经典中对《四书》的阐释最多，关于《四书》的著作亦是汗牛充栋，《四书》的地位高于《五经》。理学家亦重视《易》，如

661 杨世文，〈清代四川经学考述〉，《西华大学学报（哲学社会科学版）》2010年第2期，页43。

周敦颐著《太极图·易说》、张载著《横渠易说》、程颐著《伊川易传》、朱熹著《易本义》。受宋明理学的影响，刘沅同样重视《四书》和《周易》。他说：“《四子》、《周易》譬诸法律，天下古今譬诸案卷。律有定是，案无定情。以有定律无定必本诸心性躬行，始能尽其曲折而准如鉴衡，不然，争诸语言，执其意见，规规圣贤之说惟恐失之，而所失固已多多。”<sup>662</sup>刘沅认为《四书》与《周易》是儒家经典的法律。

受理学的影响，刘沅的学术思想并非是单纯的知识求证、以字考经的道路。他认为：“读圣人书，必以圣人之至理为权衡。犹须会通经文。若抉摘字句，横生议论，书籍所以日多，经义所以日晦也。”<sup>663</sup>他认为读书就应该将圣人与圣人之理置于经书地位之上，应以圣人之理为取舍标准。在圣人与经的关系上，他认为圣人为本，经为末，圣人处于主导地位。刘沅不认同那种徒为训诂而忽略义理的治学方法。他说：“凡书籍文字，苟无害于义理，即片语单词亦取之，吟风弄月亦仍之。读书然，即取才亦然。百工技艺有益于民生者不可废也，一言一行有关于世教者不可无也。而况圣经贤传为天理民彝所系属，岂容未得圣人中正之道，妄相诋毁乎？三代下如圣人者希，书籍文字，充栋汗牛，非可概从，芟逸愚于文士骚人，稗官野史，下及百家杂记，皆弃其所短，取其所长。惟四子六经为人伦轨则，有不合圣人者不敢不为辨正。非自恃己见，轻诋前贤，平心自思，似与贬斥《尚书》古文者不侔耳。”<sup>664</sup>刘沅认为学者在求圣人之道、探究经文大义之时，不必拘泥文字，只要无害于义理，片语单词亦取之，无害于义理即使吟风弄月之辞亦可用。

662 [清]刘沅，〈说道说〉，〈槐轩约言〉，《槐轩全书》，第十册，页3693。

663 [清]刘沅，〈皋陶谟益稷〉，〈书经恒解〉卷二，《槐轩全书》，第三册，页905。

664 [清]刘沅，〈周书·周官〉，〈书经恒解〉卷六，《槐轩全书》，第三册，页1029。

刘沅尽管对理学提出了批评，但他不否认天理，只是强调对事物的取舍应以天理为标准。他说：“世变无穷则所以因时制宜，维持天理民彝者亦不可执一。”<sup>665</sup>维持天理之时亦要因时制宜，懂得随时变通。天理是事物的取舍标准，他说：“凡圣人之书恪遵钦定注疏等义，参以诸家，沉潜诵习，久阅星霜，觉道本至常，愚柔可勉，人人皆有天理，即人人皆可圣贤。……全之则为圣贤，得半亦为君子，背之即为禽兽，凡异端杂学悉以此权衡折衷之，不患不能择别也。”<sup>666</sup>天理人人皆有，天理全则为圣贤，天理得半则为君子，若违背天理则沦为禽兽。在天理全的前提下，“人人皆可圣贤”。“学者当以义理求诸于心，而审其可否，乃能定其得失。”<sup>667</sup>刘沅主张以义理为标准来判断是非得失。在理欲的观点上，刘沅对朱熹存理去欲的观点是基本认同的，他说：“朱子之言曰，因时君之问而剖析于几微之际，皆所以遏人欲，而存天理。其法似疏而实密，其事似易而实难，若诚好货好色，亦安能清心致治，推以及民哉？”<sup>668</sup>认同朱熹存天理遏人欲的价值观。刘沅认为怀仁民安人之心，不追求个人利益，以天理为治，天下之人自然会来追随；而那追求富贵功利虐民者，天下必亡。

刘沅所主张的复性之学与宋明儒相同。唐代李翱首倡复性之说，李翱认为情不尽善，认为复性是对人情欲的克制，复性说发展至宋代更为系统，成为宋学的核心内容。乾嘉儒者反对复性说，如戴震否定了“复其初”的修养，批评理学的修养论，具有禁欲主义的倾向，他认为人生下来蒙昧无知，关于善恶的观念不是天生就有的，善恶的观念是在成长的过程中逐渐形成的。

---

665 [清]刘沅，〈滕文公下〉，〈孟子恒解〉卷三，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页475。

666 [清]刘沅，〈子问〉卷一，《槐轩全书》，第十册，页3825-3826。

667 [清]刘沅，〈周书·洪范〉，〈书经恒解〉卷四，《槐轩全书》，第三册，页976。

668 [清]刘沅，〈梁惠王下〉，〈孟子恒解〉卷一，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页417。

作为传统社会后期官学的理学思想对刘沅思想的产生具有客观的重要影响，对于理学的影响，刘沅与清代汉学家基本否定的观点不同，刘沅在对他们批评的同时亦有所保留。他说：“今愚折衷诸说，不废汉儒，亦不废蔡传，惟求其不谬于圣人。”<sup>669</sup>如受朱熹经学的影响，刘沅治经不拘泥于文字训诂，坚持以义理为重。他说：“汉儒始为训诂，而义多不醇。”<sup>670</sup>儒家典籍经秦火之后已残破不全，汉儒只能对残篇乱简进行疑问训诂考释，所以对经典大义的掌握不醇。刘沅以义理为标准注释经书的目的是“体圣人之言，存圣人之心，行圣人之事”<sup>671</sup>，可以说，刘沅继承了宋明理学的哲学化传统，他认为只要掌握了义理，便可拉近圣人与常人之间的距离，贩夫牧童亦可为圣为贤。

## 第一节 刘沅学术思想价值

刘沅作为清中叶的著名学者、思想家、教育家，他为“四字五经三礼”，作了“恒解”，他“恒解”的目的就是要直通圣贤元典，以孔子为宗，回归孔子文本，以平心酌理，不迷于空疏臆断，无失圣人之轨则。从刘沅的一生来看，他长时间从事教育工作，被称为“塾师之雄”，弟子众多，形成了“槐轩学派”，是一位成功的教育家，也是一位将儒释道三教圆融的通儒，更是一位将立身之道与治国之术相结合的思想家。

刘沅通过对宋明理学的反思，他在反思的过程中提出自己的学术思想。他的学术思想为宋明理学、清代学术做出了重要贡献，他的学说在当时并对后世的学术思想产生了积极的影响。

---

669 [清]刘沅，〈周书·洪范〉，〈书经恒解〉卷四，《槐轩全书》，第三册，页975。

670 [清]刘沅，〈序〉，〈论语恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页132。

671 [清]刘沅，〈上伦凡例〉，〈论语恒解〉，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，页135。

## 一、端正学术发展方向

乾嘉时期，可谓是清王朝的全盛时期。统治者在学术文化上采用文字狱来制止人们诋议当朝，以及通过官方修书的政策，有意引导学术文化向有利于自身统治的方向发展。在此学术文化背景下，乾嘉时期的学术思潮随之发生变化。清初的理学批判，倡导经世实学，注重经世致用的学术色彩在消退，朴实考经证史为特征的考据学占了上风。这一时期对文献的整理与考订方面最有成就，梁启超所著《中国近三百年学术史》中总共有十六章，其中有四章内容都在介绍清代学者整理旧学的成果，内容涉及到经学、音韵学、辨伪书、小学、方志学、史学、地理学、校注古籍、乐曲学等学科。虽然通过乾嘉学者的整理、校注、考证等工作，解决了几千年中悬而未决的问题，然“考据”一途却走入钻牛角尖的境地。

乾嘉考据之风盛行，不少学者认为考据才是真正的学问，是不可侵犯的神圣事业，因大部分学者沉溺于考据，疏忽了对性与天道的探寻，导致学问支离和道德沦丧。于是刘沅对此流弊提出批评，据《槐轩杂著》记载：

（有）客问于止唐曰：“著作、考据、训诂，士林之所矜也，而训诂为下。莲（濂）溪、象山咸不屑于是，吾子曷为之哉？”止唐喟然曰：“然。吾子之好我殷，而惜其知我浅也夫！天人万物之理备于六经，而四子五经三礼所童而习之者也。去圣久远，羹墙之见，世俗窄闻。而孔子删定以来，尧舜文武之道具详简编。汉儒援拾，容有未醇，然其大义微言固昭昭而可溯。时势不同，授受非一，家自为书，人自为说，修己治人之术遂弥近理而大乱真。……四子六经注者纷然矣，然每梳栉于字句，索瘢于片言，其弊至于非是、是非毫无坦途。圣人往矣，读圣人书

如见圣人，岂不赖乎此心此理得乎天理之正而后可哉！愚故离其章句，核其旨归，百家腾跃，一以圣人为折衷。然要以吾心自然之天理、人情中正之秉义，而非徒以书求圣，外圣为言也。”<sup>672</sup>

刘沅对十二部经学著作的恒解，足以说明他对乾嘉实证学风是认同的。然刘沅恒解群经的初衷并非要模仿乾嘉学风，而是为了避免心学的空疏与乾嘉新理学不重治心的覆辙。考据训诂在刘沅这里只是一种工具，并非是其学之目的。他真正的目的，是要彰显性与天道之学。刘沅不认同徒为训诂的治学方法，他在解经的过程中采取语言简练之法，在未偏废训诂的同时亦注重义理发挥。与其同时代学者经学思想不同，他不拘泥于考据训诂与文献真伪，注重的是以义理解经，以“吾心自然之天理、人情中正之秉义”来挽救乾嘉文字考据之偏，以及纠正周敦颐与陆九渊不屑训诂之偏，最终回归于元典为本源。他在《尚书恒解·序》中提出研究《尚书》的基本原则，他说：“读古人之书，必深悉古人之情事，而又以圣人中正之理衡之”，“不迷于摘句寻章”<sup>673</sup>之病。研究儒家的经书就要掌握史料所产生的时代背景，用“中正之理”的价值观来评断。乾嘉时期，考据之风盛行，大多学者迷恋文献的整理考订，刘沅却别开生面，不囿于此风，提醒学者不要沉迷于摘句寻章之中，他说汉儒重训诂对儒家经典大义掌握不纯，皆因经典经过秦火战乱后已残破不全，汉儒不得不收拾残篇乱简之遗文，对遗文进行训诂考释的工作，虽说经典已残破不全，但“六经”之中仍然存有“微言大义”，因此学者需要通过简明易晓的注释存圣人之心，不可单纯地“摘句寻章”。所以，刘沅提倡不拘泥于文字训诂，重视义理的思想，此主张有纠正、端正学术的发展方向之

672 [清]刘沅，〈恒解问〉，〈槐轩杂著〉卷一，《槐轩全书》，第九册，页3363-3364。

673 [清]刘沅，〈序〉，〈书经恒解〉，《槐轩全书》，第三册，页862。

功用，具有积极意义。

## 二、结束儒佛道三教思想纷争

刘沅的学术思想除受儒家思想影响外，亦有早年对佛、道接触的经历，早年间刘沅遇敬一道人，并与其谈论修养之道，发现道教的修养之道与儒家有相同之处。后又受教于野云老人（李果圆），其穷理尽性之学使刘沅受益匪浅，刘沅还通过存心养性之功治好病。刘沅年轻时对佛老经典有所涉猎的经历，为其日后以儒为主的三教会通打下基础。

刘沅在以儒学为主的前提下，提出佛老不为异端的观点，试图提高佛老地位，此观点为其三教会通做好了铺垫，他说：

古今称异端必曰杨墨佛老。杨墨之道，孟子言之详矣。辟佛老者始于昌黎，然僧道之徒可辟，老佛不可辟也。何者？老子与夫子问答皆中正之言，子赞之曰犹龙。又曰吾师未尝有一毫非议也。而后世一切法术怪诞皆托于老子，老子何尝有是耶？佛本西域，与中国言语不通，嗜欲不同。天怜其地之赤子无人化导，沦于禽兽，特生瞿昙氏以化之。其人天姿高明，生于贵胄。独能了明义理，戒杀、戒贪、戒淫、戒妄，皆圣贤之道也。民虽夷人，天良不殊，感而好善者多。数千年后尚沿其教，调驯可治。惜佛没后，更无圣贤继而教化之。不能如中国黄炎啻拏接续以肇文明，是宇宙之大憾也！而并佛化民之功没之，可乎哉？后儒斥佛老，不过曰废人伦。然考佛本天竺国刹利王子，娶妻曰耶轮陀，生子曰摩睺罗。十九岁于檀特山中学道，静养十二年归。妻子复聚。又四十九年卒。未尝弃人伦也。番僧出家，佛之前已有此俗。至佛死后其民自以



戒定，不如佛多。出家学道如鲁男子学柳下惠之意，然非佛本意也。中国相沿出家，由秦汉而后，井地坏，穷民多以寺宇收养，鳏寡孤独非以出家为贤也。愚民不察，从而效之。又经多妄造，并撰许多神异。意欲尊佛，反致不近人情。其与老子也亦然。老子与吾子言礼，记《家语》、《史记》所载，无非道者。后世妄为神仙之说，杂以方技之流，奇幻诡秘者皆托于老子。于是人悉目老子为异端矣。老子长年博学，人莫识其为圣人之流，而第以其遐年谓有神怪，不知长年古人常事。李根、陈元装尚七百岁，何疑于老子？太史公作《老子传》，详其子孙，以明老子非无稽之人。夫子与之游，称为“犹龙”。盖《易传》称龙德而隐之意。后人以炉火黄白等妄说皆托于老子，而谓为异端。老子曷尝有是。<sup>674</sup>

古今学者将杨、墨、佛、老四者视为异端，刘沅认为对于杨、墨之道之所以为异端，孟子已有较为详细的解说。自韩愈起开始辟佛老，但在刘沅看来，应该辟的是僧道之徒，不可辟佛、老本人。因为，孔子对老子是赞赏有加，称赞老子是“犹龙”，未曾提出任何非议，并且二人问答皆是中正之言。后世却将一切有关法术怪诞皆托于老子，这些法术怪诞之说与老子有什么关系？佛教本来自于西域，与中国言语不通，嗜欲不同。天生瞿昙氏（释迦牟尼）以化西域之民，瞿昙氏生于贵胄，其天姿高明，能了明义理，戒杀、戒贪、戒淫、戒妄，皆与儒家圣贤之道相合。民虽然是夷人，但其天良不殊，并且感而好善者多，数千年后仍然沿袭其教化民，可惜释迦牟尼没后，不能如中国黄、炎、瞽、摯诸圣贤般可以相传接续文明。后儒以佛老废人伦为由进行排斥，可经过刘沅的考察得之，释迦牟尼并没弃人伦，僧人出家本非佛之本意，并且因生活所迫鳏寡孤独之人，不得已才选择

---

674 [清]刘沅，〈为政第二〉，〈论语恒解〉上论下册，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第一册，第160页。

出家。愚民不察，便效法出家，僧人又杜撰出许多神异菩萨，本意是尊佛，反致其不近人情。道教亦是如此，道教将老子尊为教主，后世又妄为神仙之说，杂以方技之流，将奇幻诡异之说和炉火黄白等妄说托于老子，因此老子被视为异端。从此引文可以看出，刘沅不认同将原始佛老与后世僧道一起视为异端，主张对原始的佛老进行吸收。

刘沅主张三教合一，治学采用三教会通的方式，对此刘沅解释说：“注经不必参以佛、老，此意愚早知之，而有不得不然者，不可以不明也。圣人之学由静心养气而始，然僧流守心，黄冠服气，似是而实非。避存心养气之名，希圣希贤又无从入手，故不得不反复言之。盖天无二道，圣人无二心，知佛、老之真者与圣贤无二，则第学为圣贤而已。……诚得孔孟之学，深造逢源，则知其言殊理一，而一切诞妄不得而惑之矣。”<sup>675</sup>刘沅早就知道“注经不必参以佛、老”，但引佛老入经的原因是，圣人之学的核心是性道之学，言尽性之学就不得不讲治心与养气，后世佛教仍言治心，后世道教仍言养气，如果忌讳佛、道，便无法得到孔孟圣人之正学。而且，刘沅认为儒、佛、道三教圣人所言无所差别，故刘沅注经援佛老之真，归于孔孟正学，纠正后世佛老之讹。刘沅虽不以佛老二教为异端，但其是以儒家文化为本位的前提下才倡导三教会通，以儒为本对佛老二教的长处进行吸取，以儒家圣人中庸之道为标准来权衡佛老在内百家包括，“以中庸之道折衷百家，以圣人之书权衡杂术，可知教本无二，理道惟一中矣。”<sup>676</sup>由此可明显看出，在三教会通之中，刘沅以儒为本的立场十分明显。刘沅正本清源，主张三教会通，结束了乾嘉以来存在儒佛道思想纷争的状态。

---

675 [清]刘沅，〈復王雪峯〉，〈槐轩杂著〉卷三，《槐轩全书》，第九册，页 3432-3433。

676 [清]刘沅，〈正讹〉，〈槐轩约言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3713。

### 三、“正三纲”，解放思想

刘沅的正三纲，是融合了儒家元典的思想，亦有宋明理学与道教内丹学的思想，是对晚明思潮的继承，亦是对复古以求解放的新主张。这一主张是对董仲舒“三纲”说的批评，亦是在针对宋儒的纲常伦理。“五伦以三纲为重，君纲之外，父纲、夫纲家有其二。然所谓纲者，以道修身。”<sup>677</sup>刘沅认为五伦以三纲为重，然“纲”非尊卑权威而是“以道修身”，先儒不知阴阳不可偏废，只知抑阴扶阳，与儒家经典原义不符。在刘沅看来，“纲”的含义并非是权势，而是道德，他曾质问说：“自心抱愧，说甚夫纲、父纲？做事不真，怎样为臣、为子？”<sup>678</sup>“孟子曰：‘天下有道，小德役大德，小贤役大贤；天下无道，小役大，弱役强。’”<sup>679</sup>即是讲有道之世，地位的高下是依贤德而定，而天必眷顾有德之人，大德大贤者居上，故道德高的诸侯役于道德底的诸侯。天下无道之时，则势力强者居于高位，强者奴役弱者。因此，孟子言：“惟仁者宜在高位，不仁而在高位，是播其恶于众也。”<sup>680</sup>仁者居于高位，可行仁政、仁民，若不仁者在高位，则是毒民。“天子不仁，不保四海；诸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗庙；士庶不仁，不保四体。”<sup>681</sup>孟子强调身处高位之人应当是仁德之人，孟子的社会伦理思想以道德为本位，而刘沅将“纲”定义为道德是与孟子的伦理思想相符合的。

刘沅的正三纲思想力图将权势、尊卑等因素从社会伦理道德秩序中剔除，使社会成员的平等回归于道德本身。他认为“纲”不是等级、权威，它是德与行。他说：“三纲不正则五伦亦不正，故为上者当自修也。”<sup>682</sup>对“纲”重新定义的

677 [清]刘沅，〈大学古本质言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3302。

678 [清]刘沅，〈豫诚堂家训〉，〈下学梯航〉，《槐轩全书》，第十册，页 4017。

679 [清]刘沅，〈离娄上〉，〈孟子恒解〉卷四，《槐轩全书》，第二册，页 482。

680 [清]刘沅，〈离娄上〉，〈孟子恒解〉卷四，《槐轩全书》，第二册，页 477-478。

681 [清]刘沅，〈离娄上〉，〈孟子恒解〉卷四，《槐轩全书》，第二册，页 482。

682 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3973。

同时，他还主张男女平等的观点，提倡阴阳平衡，对男权、父权的社会不平等的纲常伦理提出批评，强调“父母并尊，不可轻重。”<sup>683</sup>竭力提倡尊重妇女。刘沅的正三纲思想反应出他的政治思想，亦体现了他对传统礼教的挑战，展现了他对女性的尊重与关怀，是中国启蒙思想史上的新篇章，反应了人民思想的觉醒，具有思想解放的积极意义。

#### 四、拓展职业空间，促进了社会稳定

刘沅重视人情的思想表现为对民生日用的关心。他将人情作为天理建立的基础，强调人情物理不离世俗，切勿薄视俗人俗事。刘沅肯定人情的合理性，不主张灭绝人的情欲，亦知道人情不尽合乎于中正，故以中正之理衡量人之情欲，断不可为不合乎于理之情欲，理只是人情物理之事，不太过或者无不及便可，即合时中矣。刘沅重视满足人们的合理欲望，他认为提高社会道德教化固然重要，但社会道德教化的前提是要满足人们的生活需求。只实施道德教化即是只教不养，刘沅认为只教不养，或只养不教，皆属一偏之见，与圣人“不乖于天，不逆于人”的本义不相符，圣王经世不过“富”、“教”二端，刘沅认为“富”是“养民之生”，“教”是“全民之性”，经世之义便是对民既要有“富”又要有“教”，俗云，衣食足礼义方可兴。从古圣王，无不先养民后教民，民生与民性不可偏离。三代以下，贫富不齐，失业者众多，人们不能免于饥饿和寒冷，又怎能学习礼义呢？刘沅认为许白云言“儒者以谋生为急”不错，但此言辞不达耳。人们岂能为了谋业而昧天？在他看来，士、农、工、商皆为正业，只要无害于义理，便可择之谋生，但不可为了名与利违背正义，做出损人利己之事，若坏了心田，不仅所谋不遂，反而会招致大凶之事，就算能够免祸一时，侥幸得偿所愿，也终将会贻

683 [清]刘沅，〈俗言〉，《槐轩全书》，第十册，页 3970。

祸子孙。刘沅说：“人生不可无执业。高言道学，泛鹜百家而不求一艺，其弊将至于无材可用，甚或仰事俯畜，皆无以资，遂有诗书误人、文章不救贫之说。而不知其所以学者，已非也。夫子曰，吾何执？执御乎？执射乎？正恐人务博而无所成，故特言此。一材一艺，皆可养生，但必心术性情端正和平，且艺术甚多，尤当慎择。孟子曰，矢人惟恐不伤人，函人惟恐伤人，故术不可不慎。凡有益于民生，无害于义理者，皆可为也，而医卜尤要焉。”<sup>684</sup>刘沅重视“执业”，他认为人生不可以没有执业，若学者只知道高言道学，泛鹜百家却不求一艺，将会导致无材可用、抑事俯事、无以为资的弊端，因此有“诗书误人、文章不救贫”之说。刘沅担心世人务博而无所成，故言只要心术、性情端正，无害于义理，有利于民生“一材一艺”皆可以养生。与此同时，刘沅还提醒道世间“艺术甚多”，要“慎执业”，不可只图名利，昧天谋生。

嘉道之际，四川已经是人口过剩，无业流民蜂起，刘沅熟悉民间的基本情况，因此他的学术思想往往会涉及到一些具体的民生问题。他对人民谋生的合理性给予肯定的态度，认为圣人并没有不重视执业，凡人贍身养家必须要有执业，圣人亦无例外，并对轻视工商技艺的观点提出批评，世人谓重本轻末，轻视工商技艺，但百工技艺皆圣人所创，农圃医卜皆民生至切之用，“百工居肆以成其事，君子学以致用”，士、农、工、商皆为正业，只要人品修洁，无悖于理，天必眷顾，免于饥寒。刘沅认为人不能只讲道义，不顾人情，职业修天理全才是人间正道。刘沅此关于民生的思想有利于解决社会失业问题。

刘沅重视人情的思想是对巴蜀哲学史上的三苏哲学思想的继承与发挥。他又以天理为指导，提倡“过者人欲”的道德自律，是对宋明理学价值观的认同。认

---

684 [清]刘沅，〈子问〉卷二，《槐轩全书》，第十册，页3877。

为士、农、工、商皆为正业，无害于义理，人们只要心术端正，勤于执业，念念不忘忠厚仁义，不只图名利，则技艺百家皆可谋生。他肯定了谋生的合理性，肯定了工商行业亦具有道德属性，纠正了世俗以读书高贵论的观念，他所提倡的职业平等观念，不仅拓展了职业空间，解决社会事业问题，亦促进了社会的稳定。

在程朱理学为官学背景下，刘沅以恢复《大学》本义为旨，对朱熹《大学章句》展开辩驳，“一句‘世人格守先儒，反不尊孔孟之说，将道说得太远，将学圣说得太难’，将其挑战、辩驳朱子的动机提揭得极为清楚明白，那就是包含朱子在内的宋儒，将原始儒学原本简易明了的义理高远化、将导向实践的学术宗旨虚悬化。故刘沅以原始儒学为标准来辩难和裁断朱子用心最笃、用力最勤的《大学章句》，以期剔除朱子对《大学》的虚妄不实之阐释，恢复孔曾本意，为普罗大众点明成圣成贤之路。”<sup>685</sup>通过刘沅的辩驳，有效地消减了朱子学在乾嘉时期的权威。刘沅使用通俗易懂的方式“恒解”《大学》及其他儒家经典，使得儒家经典通俗化，有效地扩大了其流传、普及的范围。刘沅较为重视教化与实践化相结合，提升了理学的实践性，打破了上层社会对圣人之学的垄断，赋予百姓学习、从事圣学的权利。

## 第二节 本文研究结论

刘沅作为清代中后期的学者，其思想颇为丰富，他以后来者的眼光审视对中国思想文化有重大影响的宋明理学，在此过程中既有反思批评又有借鉴，亦在此过程中阐发其思想。

---

685 李敬峰，〈刘沅对《大学章句》的辩驳及其思想史意义〉，页 67。

在心与性的问题上，刘沅提出了心性有别的观点，心有道心、人心之分，道心是先天之心，因先天之心是尽善的存在，故道心（先天之心）是性；人心是后天之心，因后天之心蔽于物欲，或明或暗，是善与恶的存在，因此，后天之心不是性，人心非常多变、复杂，是需要克制的对象。刘沅认为天下最难的事惟有治心，人心邪妄尤多，一念成圣，一念成狂。人心的意念，关系着人内心的善与恶，它直接体现在人的外在行为。人心虽然是善与恶的存在，但刘沅依然重视人心，认为人心可以转换为道心。刘沅主张心非性，性即理，这一观点无疑与朱熹相同。尽管性与情皆出自于人心，但他一再强调人心非性，人心不可以作为性与情的主宰。性、命、心、情不同，刘沅认为性与命是天理，是至善；心与情不尽是善，是兼善与恶的存在，是克服的对象。心乃凡事物的来源，但人之心有善有恶，因此，刘沅更为强调的是性对心情的主宰。刘沅还对宋儒的修养功夫提出指正，他认为宋儒修养的不是道心而是人心，所以，宋儒的修养误入歧途，未得圣学实际，是强制的修养。亦可以说，刘沅是针对宋儒以心为性才辨别人心非性的。

在天理与人欲的问题上，刘沅主张以天理作为衡量人欲的标准，认为“过者人欲”，不主张灭绝人欲，肯定了人之情欲的合理性。刘沅认为情与性相关，“先天状态下，心体虽然含有阴但却是至阳之体，故乾金为性。后天状态下，木火离乱，金木相杂，于是生情，这说明性的存在是由于气质之中正，情欲的生成机理是气质之偏，故曰性与情不同，性是阴阳二气之中正，而情是‘质之偏也，习之成也，嗜欲之溺也’。刘沅的这段话夹杂了宋明理学、道家金丹之说。”<sup>686</sup>由此段引文可知，刘沅认为情出于性，如果理、气不可分，那么性本质上亦可以说是一种气，还是阴阳得其正的元气，情则是有时丧失天理的质之偏也。刘沅虽然在

---

686 赵均强，〈性与天道 以中贯之〉，《性与天道 以中贯之——刘沅与清代新理学的发展》，页 235。

此说情是质之偏，但也仅是“偏”，不主张将人之情灭绝，他认为圣人也不外人情而生，圣人作为人情而教，亦不能反人情而行，圣人只不过是道德水平高尚的人而已。刘沅认为如果人之情欲能够洽的其正，那么便是性。刘沅关于性情的论述有受到佛教术语“有情世界”的影响，但他却不认同佛教教人去除欲望而获得快乐的教义。原始儒家立说以最大限度满足人之情欲为核心，并不提倡人们弃绝人情。因此，刘沅认为人之情乃人生所不可少，人之情如同水一样，不能绝情而活，对情欲过于节制便是“苦节”，亦不能过于放纵情欲，过度放纵便会泛滥。在理欲的观点上，刘沅重视人之情的同时，又不赞同以放纵情欲为贵的观点，在理欲的观点上刘沅一定程度上继承了晚明以来的重欲、尊情的思想。前儒有将天理与情欲相对立的观点，而刘沅则认为“过者人欲”，只要情欲不过度，是自然之理便是合理的，这一点要比程朱、陆王认为私者人欲的观点更为准确。

刘沅虽然创新性地提出先天后天说，但他亦存有误区，他认为朱陆皆为“以心为性”。他说：“自宋以来，朱陆分门，以阳明为陆派。其实朱陆皆以心为性者也。特象山教人，先静心而后学问；朱子教人先穷理而后静心。门人各执师说，遂分党类，继而竟如仇敌。”<sup>687</sup>他认为宋以来理学学派有朱学与陆学之分，朱陆两派皆以心为性。朱熹、陆九渊二人在教人方法上存有不同，朱熹则教人先穷理后静心，陆九渊教人先静心后学问。朱陆门人各执师说，于是分为两党，如仇敌一般。陆王心学派以心为性确实无错，但若说朱熹以心为性是有大问题的，朱熹持有的是心性有别的观点，未曾言“心即理”，心即性。刘沅有这样的误解表明他对心性论，以及理学各派理论之间的区别理解不够透彻。

---

687 [清]刘沅，〈尽心上〉，〈孟子恒解〉卷七，〈四书恒解〉，《槐轩全书》，第二册，页 579。



### 第三节 本文研究不足与展望

#### 一、本文研究的不足之处

本文主要以刘沅为研究对象,其著作颇丰,现大部分著作收录于《槐轩全书》,2006年由巴蜀出版社所出版的《槐轩全书》为研究刘沅学术思想提供了夯实的文献资料,《槐轩全书》在收录整理的过程中亦有遗漏现象。在写作的过程中有搜集刘沅其它未收录《槐轩全书》的单行本,但搜集的还不够完善,故未能对其所有著作进行深入细致的研读。其学方法之独特,论述之精深,内容之宏富,在写作过程中或存在论证不当之处,理解不够深入,还望方家批评指正,不吝赐教。

#### 二、本文未来研究展望

本文重点对刘沅的理学观进行剖析研究,刘沅的著作十分丰富,他的学术思想涉及到理学、经学、史学、易学、医学等方面,这些思想是相互协同发展的,除理学之外的其他思想方面亦有进一步发掘研究的价值。

# 引用文献

## 一、著作

- [汉]司马迁，《史记》，北京：中华书局，2013。
- [唐]韩愈，《韩昌黎文集》，上海：上海古籍出版社，1996。
- [宋]程颢、程颐，《二程集》，北京，中华书局，2006。
- [宋]胡宏，《胡宏集》，北京：中华书局，1987。
- [宋]黎靖德编，《朱子语类》，北京：中华书局出版社，1986。
- [宋]陆九渊，《陆九渊集》，北京：中华书局，2008。
- [宋]朱熹，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983。
- [宋]朱熹，《朱子全书》，上海：上海古籍出版社，2002。
- [明]陈确，《陈确集》，北京：中华书局，1979。
- [明]黄宗羲，《明儒学案》，上海：中华书局，1985。
- [明]罗钦顺，《困知己》，北京：中华书局出版社，1990。
- [清]戴震：《戴震全书》，合肥：黄山书社，2009。
- [清]刘沅，《槐轩全书》（增补本），成都：巴蜀书社，2006。
- [清]阮元，《十三经注疏》，上海：上海古籍出版社，2011。
- 蔡方鹿，《宋明理学心性论》，成都：巴蜀书社，2009。
- 蔡方鹿，《中国经学与宋明理学研究》，北京：人民出版社，2011。
- 蔡方鹿，《朱熹经学与中国经学》，北京：人民出版社，2004。
- 蔡方鹿，《朱熹与中国文化》，贵阳：贵州人民出版社，1981。
- 蔡方鹿、刘兴淑，《蒙文通经学与理学思想研究》，成都：巴蜀书社，2007。
- 蔡元培，《中国伦理学史》，北京：商务印书馆，2004。

- 陈来，《宋明理学》，北京：三联书店，2011。
- 陈来，《有无之境——王阳明哲学精神》，北京：人民出版社，1991。
- 冯达文、郭齐勇，《新编中国哲学史》，北京：人民出版社，2017。
- 冯友兰，《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000。
- 傅勤家，《中国道教史》，北京：商务印书馆，2011。
- 龚书铎主编，《清代理学史》，广州：广东教育出版社，2007。
- 郭朋，《中国佛教思想史》，福州：福建人民出版社，1994。
- 郭松义，《伦理与生活——清代的婚姻关系》，北京：商务印书馆，2000。
- 侯外庐，《中国思想通史》，北京：人民出版社，1956。
- 侯外庐，《中国早期启蒙思想史》，北京：人民出版社，1956。
- 贾大泉、陈世松，《四川通史》，成都：四川人民出版社，2010。
- 江庆柏，《清代人物生卒年表》，北京：人民文学出版社。
- 姜光辉主编，《中国经学思想史》，北京：中国社会科学出版，2003。
- 姜国柱，《张载的哲学思想》，沈阳：辽宁人民出版社，1982。
- 贾顺先、戴大禄等，《四川思想家》，成都：巴蜀书社，1988。
- 胡昭曦，《宋代蜀学论集》，成都：四川人民出版社，2004。
- 劳思光，《新编中国哲学史》，广西：广西师范大学出版社，2005。
- 李开，《戴震评传》，南京：南京大学出版社，1992。
- 李泽厚，《中国古代思想史论》，北京：人民出版社，1985。
- 李泽厚，《中国古代思想史论》，天津：天津社会科学出版社，2004。
- 李志军，《西学东渐与明清实学》，成都：巴蜀书社，2004。
- 梁启超，《论中国学术思想变迁之大势》，上海：上海古籍出版社，2001。

- 梁启超，《清代学术概论》，北京：东方出版社，1996。
- 林存阳，《三礼馆：清代学术与政治互动的链环》，北京：社会科学文献出版社，2008。
- 马西沙、韩秉方，《中国民间宗教史》，北京：社会科学出版社，2004。
- 蒙培元，《理学范畴系统》，北京：人民出版社，1989。
- 牟宗三，《心体与性体》，上海：上海古籍出版社，1999。
- 南怀瑾，《禅海蠡测》，上海：复旦大学出版社，2002。
- 卿希泰、詹石窗，《中国道教通史》，北京：人民出版社，2020。
- 任继愈，《天人之际》，上海：上海文义出版社，1998。
- 石训、李书增等人，《中国宋代哲学》，河南：河南人民出版社，1992。
- 史革新，《清代理学史》，广州：广东教育出版社，2007。
- 双流县社会科学界联合会，双流传统文化研习会，《槐轩概述》，上海：上海科学技术文献出版社，2015。
- 谭继和、祁和晖笺解，《十三经恒解（笺解本）》，成都：巴蜀书社，2016。
- 汤一介、李中华主编，《中国儒学史》，北京：北京大学出版社，2011。
- 王国良，《明清时期儒学核心价值观的转换》，合肥：黄山书社，2002。
- 王钧林，《中国儒学史》，广州：广州教育出版社，1998。
- 吴光，《黄宗羲与明清思想》，上海：上海古籍出版社，2006。
- 吴怀祺主编，《中国史学思想通史》，合肥：黄山书社，2002。
- 萧一山，《清代通史》，北京：商务印书馆，2019。
- 徐复观，《中国人性论史先秦篇》，上海：三联书店，2001。
- 杨立华，《宋明理学十五讲》，北京：北京大学出版社，2015。

- 苑立强，《理欲论》，北京：中国青年出版社，2001。
- 张岱年，《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社，1982。
- 张立文，《宋明理学研究》（增补本），北京：中国人民大学出版社，2016。
- 张立文主编，《中国学术通史》，北京：人民出版社，2004。
- 张寿安：《以礼代理——凌廷堪与清中叶儒学思想之转变》，石家庄：河北教育出版社，2001。
- 张舜徽，《清人文集别录》，北京：中华书局，1963。
- 张舜徽，《清儒学记》，武汉：华中师范大学出版社，2005。
- 张学智，《宋代哲学史》，北京：中国人民大学出版社，2012。
- 赵均强，《性与天道 以中贯之一——刘沅与清代新理学的发展》，郑州：河南人民出版社，2011。
- 赵敏，《由人而圣而希天：清儒刘沅学术思想研究》，北京：社会科学文献出版社，2018。
- 郑宗义：《明清儒学转型探析——从刘戡山道戴东原》，香港：中文大学出版社，2000。

### 三、期刊

- 蔡方鹿，〈程颢程颐在宋学和理学中的地位〉，《学习论坛》2007年第5期，页53-56。
- 蔡方鹿，〈二程的人性修养思想与价值观〉，《道德与文明》2014年第2期，页28-35。
- 蔡方鹿，〈刘沅的先天后天说〉，《社会科学战线》2012年第4期，页28-32。
- 蔡方鹿，〈刘沅对理学的批评〉，《中国哲学史》2011年第4期，页66-72。

蔡方鹿,〈宋代蜀学与宋代理学—地域文化与时代思潮的互动及其意义〉,《社会科学研究》2007年第5期,页141-146。

蔡方鹿、刘俊哲、金生杨,〈巴蜀哲学思想的发展脉络〉,《社会科学研究》2013年第2期,页115-121。

蔡方鹿、王英杰,〈王阳明经世致用思想探讨〉,《孔子研究》2013年第6期,页32-41。

陈俊民,〈张载《西铭》>理想论〉,《关学研究》1983年第4期,页44-54。

陈望衡,〈王夫之的“理欲”观〉,《船山学刊》1998年第2期,页1-5+23。

戴森宇,〈刘沅及其学说湮没不彰的原因〉,《四川师范大学学报(社会科学版)》2019年第4期,页41-49。

段渝,〈一代大儒刘沅及其〈槐轩全书〉〉,《社会科学战线》2007年第2期,页142-145。

范立舟,〈张载对宗法制度的构思及其“民胞物与”的大同理想〉,《杭州师范大学学报(社会科学版)》2017年第5期,页12-19+26。

范旭艳,〈从三教交涉视角论刘沅“气”学结构〉,《中华文化论文》,2018年第8期,页28-35。

谷继明,〈张载与王夫之关于乾父坤母说的政治哲学差异〉,《人文杂志》2021年第1期,页45-52。

郭松义,〈清代妇女的守节和再嫁〉,《浙江社会科学》2001年第1期,页124-132。

焦杰,〈中国古代夫妻权利关系与家庭暴力〉,《历史研学研究》2017年第4期,页131-138。

李怀宗,〈刘沅与道家关系探究〉,《宗教学研究》2019年第2期,页87-92。

李怀宗、胡云云,〈刘沅〈诗经恒解〉中的君子道德〉,《西部学刊》2021年第22期,页103-105。

李敬峰,〈刘沅对朱子《大学章句》的辩驳及其思想史意义〉,《四川大学学报(哲学社会科学版)》2022年第1期,页61-68。

李科,〈刘沅〈周官恒解〉研究〉,《儒藏论坛》2017年第1期,页160-195。

李豫川,〈近代四川道教名人刘沅〉,《中国道教》1998年第2期,页52-54。

刘平中,〈刘沅经学诠释的特点〉,《北方文学》2017年第32期,页200。

刘平中,〈刘沅与儒学元典体系重建探析〉,《中华文化论坛》2017年第11期,页107-110。

刘平中,〈尊孔与重经:郭沫若对刘沅经学的发挥与超越〉,《郭沫若学刊》2017年第4期,页39-42。

马旭,〈论〈墟簏集〉的地域文化价值〉,《西南交通大学学报(社会科学版)》2022年第23卷,页37-45。

孟庆珂,〈刘沅道统思想探析〉,《内江师范学院学报》2022年第3期,页95-100。

潘勇,〈戴震的“理”、“欲”思想析论〉,《理论界》2014年第1期,页144-146。

祁和晖,〈“槐轩学海”拾贝札记五题〉,《文史杂志》2018年第5期,页27-30。

钱寅,〈由心性伦理到实践伦理:清代礼学的进路〉,《学习与实践》2019年第5期,页131-140。

冉云飞,〈天地无穷道岂穷:教育家、学者刘沅家族传奇〉,《四川文学》2020年第2期,页2。

孙运君,〈从汉宋兼采思想兴起看清代学术的现代转向——以翁方纲、章学诚、许宗彦三家学说为考察中心〉,《西南大学学报》2016年第2期,页167-172。

单晓娜、涂耀威,〈贯通儒道:刘沅对儒家经典〈大学〉的创造性诠释〉,《武汉纺织大学学报》2018年第5期,页77-80。

施文斐,《“理欲之辩”与清代前中期的女性婚姻道德生活——以“贞节观”及其引发的诸种道德困境为探讨对象》,《安康学院学报》2016年第6期,页22-26+43。

谭继和(2014),〈〈十三经恒解〉——清代儒学转型时期新心学的标志性文献〉,《国学》2014年第00期,页143-158。

唐梵零、蔡方鹿,〈朱熹道德伦理的构成体系〉,《伦理学研究》2018年第4期,页45-50。

王佳、蔡方鹿,〈从气之动静看王阳明的善恶观〉,《集美大学学报(哲学社会科学版)》2019年第2期,页23-27。

王兴国,〈“槐轩”刘门成都旧学与书画世家〉,《先锋》2017年第5期,页63-65。

吴晓欣,〈刘沅的‘《易》教人修德’〉,《绵阳师范学院学报》2016年第12期,页41-45。

徐菲,〈《法言会纂》的版本、结构及“刘门”的关系〉,《中华文化论坛》2016年第4期,页78-82。

于淼,〈早期儒家的情欲理之观〉,《文学研究》2020年第39期,页27-28。



于潇怡、汪启明，〈槐轩易学发微一写于《十三经恒解·周易恒解》刊后〉，《周易研究》2017年第1期，页27-31。

余磊、唐农，〈论中医扶阳学派对太极学说的重构〉，《中医杂志》2020年第1期，页85-87。

苑云童等人，〈刘沅“先后天”特色医学思想探究〉，《中医杂志》2019年第19期，页1704-1707。

乐爱国，〈朱熹的“理先气后”：一种心性功夫论的论证——从清代劳余山到唐君毅〉，《人文杂志》2017年第4期，页22-27。

曾海军，〈戴震对“以理杀人”的批判〉，《文史天地》2022年第6期。页23-26。

张涛，〈刘沅易道会通思想研究〉，《四川大学学报（哲学社会科学版）》2022年第1期，页52-60。

张长绪，〈戴震的人性论思想及其人文价值〉，《贵阳学院学报（社会科学版）（双月刊）》2022年第2期，页98-103。

张瑞元，〈张载“存天理灭人欲”思想在明末清初的影响及其意义——以清代初期《正蒙》注为核心的考察〉，《宝鸡文理学院学报（社会科学版）》2016年第6期，页39-44。

### 三、学位论文

柴方召，《刘沅〈诗经恒解〉文献学研究》，广西：广西大学中国古典文献学硕士学位论文，2015。

陈碧芬，《明清民本思想研究》，昆明：云南大学专门史博士论文，2011。

陈海恋，《刘沅先后天视域下的易学思想研究》，山东：山东大学中国哲学

硕士论文，2015。

陈学奎，《以〈西铭〉窥探张载的“天人观”》，上海：华东师范大学中国文化建设硕士学位论文，2012。

褚宏霞，《桐城派与嘉道时期的理学——以“汉宋之争”为视角》，曲阜：山东曲阜师范大学明清史硕士论文，2010。

代玉民，《焦竑与明清儒学研究》，南京：南京大学明清儒学博士论文，2018。

高西阳，《刘沅史学著述研究》，四川：西华师范大学历史文献学硕士论文，2015。

刘宏，《戴震思想中的现代性观念研究》，山东：山东大学中国哲学博士学位论文，2016。

蒲创国，《“天人合一”正义》，上海：上海师范大学，2012。

唐陈缘，《刘沅〈槐轩全书〉所收诸单行本版本考述》，四川：西南交通大学文学硕士学位论文，2021。

刑培政，《顾炎武民本政治哲学思想研究》，江苏：江苏师范大学哲学与公共管理硕士学位论文，2021。

杨菁，《清代浙派汉宋兼采思想研究》，重庆：西南大学中国古代史硕士论文，2019。

张天杰，《戴山学派与明清学术转型》，湖南：湖南大学中国古代思想史博士论文，2012。

张天杰，《张履祥与清初理学的转向》，湖南：湖南大学宋元明清理学研究硕士论文，2009。

张威威，《明清之际理欲价值观的转变及意义》，石家庄：河北师范大学伦

理学硕士学位论文，2007。

张伟，《明代中后期儒学讲学活动研究》，河北：河北大学传播学硕士学位论文，2011。

张晓蓓，《清代婚姻制度研究》，北京：中国政法大学中国法律史博士论文，2003。

郑肃楠，《在汉学与宋学之间——阮元〈儒林传稿〉学术思想研究》，重庆：西南政法大学中国哲学硕士学位论文，2014。

朱靖伟，《近代学者眼中的乾嘉学派形象》，山东：山东大学史学理论及史学史硕士学位论文，2009。