

# 清代新思想典範之曙光

## ——以陳確、唐甄、顏元為線索

張麗珠\*

〔摘要〕

清初近百年的學術發展，是從理學到乾嘉考據學和新義理學的過渡時期。清初理學仍然盛行，不但清廷致力提倡朱學，民間也有黃宗羲、李顥、孫奇逢等理學大家之於王學修正；而在「由王返朱」及王學修正理論以外，還有部分儒者轉從事於發揚經驗視域、凸顯經驗進路和客觀事功的新義理學建構，譬如陳確、唐甄、顏元等人對於實行、實用、「理欲合一」、「義利合一」等新義理觀之強調，並成為後來戴震集大成、而揚州學者焦循、凌廷堪、阮元等人發揚光大的乾嘉新義理學之先行。他們的思想在當時雖未為時儒所重，也未產生重要影響力；但他們所提煉的社會心理，深刻反映了上層士人外的廣大庶民心聲，具有思想之原創性。本論文架構，即依陳確倡言理欲合一的「治生論」、唐甄本土性啟蒙思想暨事功強調以及顏元實行哲學等脈絡展開。

關鍵詞：新思想典範、治生論、心學事功化、習行經濟

---

\* 國立彰化師範大學國文系教授

## 一、前言

入清，雖有部分儒者激於時變，而將亡明之禍歸咎王學末流，至謂「清談亡國」，於是後儒在解釋清學興起時，亦遂說以「反理學」；但其實理學在清初並未衰歇，<sup>1</sup>新學風之興起亦非立足在如此狹隘的負面因素上。清初順、康、雍近百年期間，正是舊典範漸趨式微、而新典範深積厚養的新舊典範過渡期。此時一方面民間王學猶自蓬勃發展，於時仍有南學黃宗羲、北學孫奇逢、關學李顥等人之各佔鰲頭，另一方面則清廷亦持「尊朱」及獎掖理學立場，朝廷有諸多理學名臣，如熊賜履任康熙日講官、李光地奉敕編纂《朱子全書》和《性理精義》，陸隴其亦以「程朱嫡派」、「洙泗干城」而獲從祀孔廟；朱熹亦自孔廟「東廡先賢」提升成為「大成殿十哲」，在在皆可見清廷文教治國之「崇儒重道」國策以及提倡理學的基本立場。不過在延續理學的餘勢發展以外，其時也有呈現明清思想變遷、反映庶民思想的新思想典範萌生，譬如倡導「實行」之學的顏元、提倡新理欲觀而可以視為「乾嘉新義理學」先聲的陳確、表現17世紀本土性啟蒙思想的唐甄等。至於在義理興趣之外，也有新學術典範——考據學先行的顧炎武音學，以及黃宗羲、毛奇齡、萬斯大、閻若璩、陳確、胡渭等人對於易圖、《大學》、《古文尚書》的經典辨偽等，也都並開一代風氣之先。是故清初學界與思想界呈現了學出多方、各家爭勝的局面，並皆為新學術典範和新思想典範厚植根基。

再落到明清間的思想言，鼎革之初上層士大夫哲學和庶民思想間也有很大的歧異性：對上層知識份子而言，愈是世亂、愈要堅持氣節操守，故清初上層精英儒者多措意於儒家道統傳承、夷夏之防、義利之辨等原則性問題，如顧炎武之論廉恥、朝廷館閣理學派之由王返朱、民間王學之於王學理論修正等；但是庶民思想在歷經王朝末期變相發達的商業繁榮——由於末世官僚腐敗與社會亂象而蓬勃滋生的商業發達情形，譬如農民在無力負載稅賦下，或投獻土地給地主而自居佃農、或棄地逃亡而棄農從商，也有儒者因絕意仕途而棄儒從商，使得士商漸趨合流的社會現象等，在在皆使社會經濟出現了資本主義因素萌芽現象，因此市民階級崛起、市民文藝興盛、商業活動極其蓬勃，則此時能夠切實反映社會思想與庶民心理的，不是檯面上由上層精英文化所領導的，如理學之強調「理／欲」之

<sup>1</sup> 另詳張麗珠：〈理學在清初的沒落過程〉，《清代新義理學——傳統與現代的交會》（台北：里仁書局，2002年），頁53-82。

辨、「存理滅欲」等道德形上學；而是在市民文藝中表現庶民意識的《金瓶梅》、《三言》、《二拍》、《今古奇觀》等流露升斗小民關懷現實的思想型態。

所以明清間的士人哲學與庶民思想間有相當落差，不能認為學界主流思想就是下層百姓心理；反倒是一些遠離了學術主流，遠離了政治角力場、或在當時未受上層知識份子重視、或鄉居野處而未能產生重要影響力的邊緣士人，他們能更深入民情地反映出社會真實思想。是以譬如陳確「治生論」之強調「天理正從人欲中見」、「治生尤重於讀書」；唐甄之呼籲平等思想、富利經濟；顏元之主張實用、實功的「習行經濟」之學；乃至後來雖然考據學極負聲名、義理理論卻不為時儒所接受的戴震「通情遂欲」新義理觀等，他們的思想著力點，皆已不再是為流行於上層知識精英間的理學思想做理論修正，他們提出了諸多迥異於儒者一向從士人觀點出發，而被忽略了庶民觀點。他們的思想雖未能引起上層士人廣泛的注意，但是社會思想與庶民觀點並非由上層知識份子上對下地、單向而片面領導的；反之，能夠代表當代思想的哲學，必是能夠反映真實社會，且為社會中最後被提煉出來的芸芸眾生心理之理論結晶。故清初陳確、唐甄、顏元等強調經世實學的儒者，除了出自知識份子對時代劇變的反省外，他們重視實在界的現實生活，強調道德價值的經驗面，正以能夠反映多數心理且為社會思想真實寫照，而彌足珍貴。

## 二、陳確肯定人欲正當性的「治生論」

陳確，一生不圖仕進，山居鄉處，祇著書立說。他和梨洲同出劉宗周門下，梨洲曾嘆「環視劉門，知其學者亦絕少」，但卻肯定陳確「於先師之學十得之四五。」<sup>2</sup>又說陳確為學「無所瞻顧」，「不肯隨聲附和」，「多驚世駭俗之論。」<sup>2</sup>那麼其所謂陳確不肯人云亦云的驚世駭俗之論，究竟為何？這主要可以分從陳確表現在義理思想上的如下兩個面向與特識來說明：其一是經學思想上陳確持「學莫先正心」的王學立場，他反對以官方哲學的程朱理學做為儒學正宗教義，反對朱子〈格致補傳〉之言「一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣！」他說「道無盡，知亦無盡」，「格致」不是「一截功夫」，故謂朱子之「一

<sup>2</sup> 黃宗羲：〈陳乾初先生墓誌銘〉，收於《陳確集》（北京：中華書局，1979年），首卷，頁2-4。

且豁然」與「知止」之說皆「去禪彌近。」<sup>3</sup>因此他繼其師撰《大學古文參疑》之後，又著《大學辨》以攻訐朱學，而與閻若璩《尚書古文疏證》並稱為清初的辨偽名篇；另一則是陳確在其「直接山陰一綫之緒」的蕺山弟子身分外，卻素與理學並不相契、甚至頗為扞格，所以從精神趨向而言，陳確相當程度地站在理學之對立面、並接引著清代思想新風趨，他甚至提出迥異於儒學傳統「謀道不謀食」的「治生尤切於讀書」之說，並強烈反對理學之「理／欲」對立觀，若此皆是即連同門的梨洲都感到不勝驚駭的陳確思想特識所在。

蕺山氣論在「明清氣學」中居於先導地位，他在所持論的心學立場暨「慎獨」、「誠意」之理論補充外，又說以「盈天地間一氣而已矣！」「理即是氣之理，斷然不在氣先，不在氣外。」「盈天地間，凡道理皆從形器而立，絕不是理生氣也。」<sup>4</sup>突出強調理氣渾然、道器合一；陳確則在師說的氣化宇宙論外，復進一步肯定「氣質」之善，並「以氣論性」地賦予情欲在道德學以合法地位，肯定情欲對道德實踐正面的動力作用。因此陳確亟反對周敦頤以「主靜」方式超越感性限制的「無欲」之教，謂為「不禪而禪」；惟陳確對於「無欲」之教亦有過激、扭曲的失當批評，如曰「忠孝節義，獨非人之所欲乎？」「真無欲者，除是死人。」<sup>5</sup>實則理學家「存理滅欲」之「去欲」，指的是不循理的私欲，並未涵蓋生養之道與理義在內。要之，陳確不但以「理欲合一」的新理欲觀，扭轉了理學立腳點的「天理／人欲」對立觀，其言「天理正從人欲中見，人欲恰好處，即天理也」，對人欲給予正面肯定，他並立足其上進一步提出「治生論」，主張「學者以治生為本」，<sup>6</sup>有力衝撞了儒學長期的「諱言利」傳統；他復強力批判理學用功於喜怒哀樂「未發」之形上學取向，持說「行到然後知到。」<sup>7</sup>故陳確學說呈現了清儒強調經驗現實的義理學新趨，挑戰了儒學長時期「非功利」的「恥言利」傳統，既是「乾嘉新義理學」之前導理論，也是清代義理學轉型過程中的過渡思想。

<sup>3</sup> 陳確：〈答格致誠正問〉、〈答唯問〉，《陳確集》，頁 559-561。

<sup>4</sup> 劉宗周：〈原性〉、〈學言〉中、〈答劉乾所學憲〉，《劉宗周全集》（台北：中研院文哲所，1996 年），第 2 冊，頁 328、483；第 3 冊，頁 431。

<sup>5</sup> 陳確：〈近言集〉、〈與劉伯繩書〉，《陳確集》，頁 425、469。

<sup>6</sup> 陳確：〈無欲作聖辨〉、〈學者以治生為本論〉，《陳確集》，頁 461、158。

<sup>7</sup> 陳確：〈大學辨三〉，頁 588。

### （一）陳確《大學辨》之《大學》廢經主張

緣自程朱、陸王對於涵養道德的工夫門徑有「由博反約」和「返求本心」之歧異，所以明清儒者表現在《大學》問題上的爭論，亦遂有支持朱子改本的《大學章句》和贊成陽明主張的古本《大學》殊異；又因朱子相對重視客觀知識對於道德的正面助益，強調「漸教」方式之「今日格一物，明日格一物，正如遊兵攻圍拔守，人欲自消鑠去。」<sup>8</sup>故朱子《大學章句》先之以〈格致補傳〉，以突出讀書窮理、由博返約的「格致」之教；反之，陽明同於象山一路，肯定「心即理」及良知即天理，故重視圓融頓悟的當下自證、即格致即誠意，主張返求本心、先立其大，因此陽明不滿朱子先以「格致」之《大學章句》，欲重返《大學》古本之舊，以復見聖人之以誠意正心為先。

溯自朱子強調「學問須以《大學》為先」，<sup>9</sup>並將《學》、《庸》從《禮記》中抉摘而出，但他質疑《大學》錯簡、文義失序，故予以分經別傳，將《大學》文本區別為「經一、傳十」，並先以他所增補的〈格致補傳〉，於是《學》、《庸》一躍成為理學家最高經典依據，更為朱子據以建構理學結合道德本體與自然本體的理論基礎。而隨著朱子所撰《四書章句集注》被元定制為科舉範式，於是《大學章句》緊密聯繫著士人之仕途，成為士子弋取功名的必要門徑，所以《大學》也就盤根錯節地紮根在聖經世界達數百年之久。《大學》之政教關聯如此既深且鉅，遂影響了明清儒者對《大學》的釋經權之爭上升到政教宰制權之爭的高度。因此朱熹改訂文序、分經別傳並增補〈格致補傳〉的《大學章句》，與陽明主張「朱子《大學章句》非聖門本旨」、而另外推尊《禮記》舊本的古本《大學》，形成了相對壘局面，再加上當時還有風靡一時的偽石經《大學》，<sup>10</sup>《大學》釋經不但在明清政治衝突事件中牽動著仕途利祿，復以功令所繫，有時災且及身，<sup>11</sup>「朱王之爭」從

<sup>8</sup> 朱熹：《朱子語類》（台北：文津出版社，1986年），卷12，頁207。

<sup>9</sup> 朱熹：《朱子語類》，卷14，頁249。

<sup>10</sup> 圍繞著喋喋不休的《大學》古本、改本之爭，明豐坊偽造了魏石經拓片之石本《大學》；石本顯示朱子錯將《大學》分經別傳，但也略異於陽明古本之文序，其文義且更加聯貫順暢，故石經廣受反對朱學者之喜愛，如劉宗周《大學古文參疑》便大致以豐坊石經為基礎。

<sup>11</sup> 例如〔明〕永樂二年有鄱陽人朱季友上所著書，書毀濂洛關閩，結果遭所著文字禁毀並杖一百之下場；而當明末王學流行時，陽明所倡古本追隨者眾，嘉靖二十八年另有朱派學者林希元上《大學經傳定本》以反擊陽明古本，亦遭削籍落官；萬曆十二年朝廷議決

學界延燒到廟堂，而成為朝廷壓迫異說的政治鬥爭工具。

雖然自從朱子改本風行以後，元明已有諸多學者反對改訂本，認為「玉盤無缺而反毀之」、「割衣補裳」；但是須至陽明批判朱子之改本支離，且另刻舊本的《大學》古本與之頡頏，才真正撼動了朱子《大學章句》長期獨尊的地位。自後要求恢復古本《大學》的呼聲此起彼落，蔚為風潮，於是《大學》成為清初辨偽學的一個焦點。繼明末王學派劉宗周自義理觀點撰作了《大學古文參疑》之後；清初，其弟子陳確更認為要平息此一眾說紛紜的混亂情況，必須釜底抽薪地否定《大學》之聖學地位，因此他在陽明「（《大學》）原無經傳之分，格致本於誠意，原無缺傳可補」之主張外，<sup>12</sup>復進一步地以《大學辨》罷黜了《大學》的聖經地位。其《大學辨》的最重要主張，就是對《大學》之「廢經」主張，曰「《大學》廢則聖道自明，《大學》行則聖道不明。」<sup>13</sup>陳確之於《大學》辨偽，與清初王學派另一辨偽重心的辨偽易圖相互輝映，他在梨洲等人系列的《易學象數論》、《圖學辨惑》、《河圖洛書原舛編》、《太極圖說遺議》、《易圖明辨》之外，以同樣尖銳的方式否定了《大學》之為儒家聖經，並皆嚴重地挑戰了朱學之立論經典及其道德綱領。

《大學辨》包括本文以及附錄諸多回答同門責難的書信，如〈答查石丈書〉、〈答吳仲木書〉、〈與劉伯繩書〉、〈與張考夫書〉、〈與陸麗京書〉等。其內容主要從歷史源流與思想內涵兩方面，論證《大學》非聖經賢傳——「以迹則顯然非聖經也，以理則純乎背聖經也。」<sup>14</sup>故陳確對於程子以《大學》為孔氏遺書，以及朱子《大學章句》在並無他證的情形下加以分經別傳，以「大學之道」云云共二百五字為《大學》經文，曰「蓋孔子之言，而曾子述之。其傳十章，則曾子之意而門人記之也。舊本頗有錯簡，今因程子所定，而更考經文，別為序次」，<sup>15</sup>強烈表示不滿。他再三申辯「《大學》首章，非聖經也；其傳十章，非賢傳也。」他並從

---

以陽明從祀孔廟時，又有尊朱的江門學者唐伯元為詆良知心學「惑世誣民」，奏請將豐坊的石經《大學》頒之學官，同樣也遭「詆毀先儒」之劾而左遷貶官；唯時移勢易，當清初朱學再度成為官方哲學且盛極一時，此時則有王派學者謝濟世因進古本《大學注》而被降旨嚴飭，所注經書並悉行焚燬。論參黃進興：《優入聖域·理學、考據學與政治：以〈大學〉改本的發展為例證》（台北：允晨出版社，1994年），頁352-391。

<sup>12</sup> 《王陽明傳習錄·年譜·戊寅四十七歲七月條》（台北：正中書局，1982年），頁143。

<sup>13</sup> 陳確：《陳確集·大學辨一》（北京：中華書局，1979年），頁557。

<sup>14</sup> 陳確：《大學辨一·辨迹補》，頁562。

<sup>15</sup> 朱熹：《四書集注》（台北：學海出版社，1975年），頁2。

歷史源流角度，說「作《大學》者絕未有一言竊附孔曾，自漢有《戴記》至於宋千有餘年間，亦絕未有一人焉謂是孔曾之書焉者。謂是千有餘年中無一學人焉，吾不信也。」他自《大學》與孔曾之間絕無師承源流的角度否定其為聖經；又自義理角度指出《大學》之「言知不言行」和「知止」之教等，皆是空寂之學，「其言似聖，而其旨實竄於禪。」<sup>16</sup>因此他主張將《大學》駁歸《戴記》，曰「駁歸《戴記》，猶是以《大學》還《大學》，未失《六經》之一也。」<sup>17</sup>陳確在清初以《大學辨》斷論《大學》並非孔氏遺書，對程朱一系據《大學》以開展的「格致」之教等理論系統及其所自恃的聖學道統，皆造成了嚴重打擊。陳確此舉不但震驚士林，更對儒學投下了一顆強烈震撼彈，既嚴重挑釁了程朱理學權威，復因群經義理間之相互支持，而可能波及到對其他經典的信仰，甚至可能擴及對整個儒學聖經體系之神聖性挑戰。

陳確如此甘冒天下大不韙地反對朱子《四書集注》之以《大學》為獨立經典，並主張將《大學》廢經，時人頗以為狂悖，他亦自言「一國皆以為狂而相恥笑之。」「世皆切切然莫不以吾言之瞽。」他也曾自嘆「無異桀犬吠舜，百口奚解？」其友人甚至還動色相戒，至「擬之介甫之廢《春秋》。」但他仍然堅持此一蚍蜉撼大樹之「狂悖」精神，曰「竊欲還《學》、《庸》於《戴記》，刪性理之支言，琢磨程朱，光復孔孟，出學人於重圍之內，收良心於久錮之餘。」陳確對於當時學風之寧誣孔孟而不敢倍程朱，極其不滿，曰「世儒習氣敢於誣孔孟，必不敢倍程朱，時為之痛心。」<sup>18</sup>故他始終不改將長期被學者奉為聖經的《大學》文本逐出儒學信仰共同體的聖經世界之堅持。而當清初諸儒先後立足在堅實的考證基礎上，對易圖、《大學》、《古文尚書》等經典進行辨偽，紛紛加以「經典性」的質疑與否定之後，果然撼動了理學陣營所據以建構理論系統的圭臬經典和道統權威性，理學自詡接續道統的「傳千四百年不傳之秘」，也因經典上立不住腳而動搖根本，所以清初的經典辨偽直接連動了理學之趨向衰微。

## （二）氣性論出發的「擴充盡才」強調

陳確論性，強調「知『才、情、氣』之本於天，則知所謂『天命之性』即不

<sup>16</sup> 陳確：《大學辨一·大學辨》，頁 558、552。

<sup>17</sup> 陳確：《大學辨一·辨迹補》，頁 563。

<sup>18</sup> 以上引言分詳陳確：〈誓言一〉、〈答張考夫〉、〈辨迹補〉、〈附：書大學辨後〉、〈與黃太沖書〉，《陳確集》，頁 424、585、562、559、147。

越『才、情、氣質』而是，而無俟深求之玄穆之鄉矣！」<sup>19</sup>故他「以氣論性」地肯定氣質之性，認為才、情、氣等皆人之稟命於天者，即是性也，反對作玄遠之論。曰：

一性也，推本言之曰天命；推廣言之曰氣、情、才，豈有二哉？由性之流露而言謂之「情」，由性之運用而言謂之「才」，由性之充周而言謂之「氣」，一而已矣。性之善不可見，分見於氣、情、才；情、才與氣，皆性之良能也。<sup>20</sup>

陳確從「性」所兼具的各種面向，以論氣、情、才等皆「性」之發用流行及其不同面向；所論與理學「性／情」二分模式下、「尊性黜情」的形上學進路有顯著差異。故他對於儒學的「盡性至命」說，亦採取經驗路向的「學問」與「擴充」詮釋進路，亟言「人性無不善，於擴充盡才後見也。」<sup>21</sup>陳確此論實開清代新義理學之先聲，後來戴震等「乾嘉新義理學」便對此有極深入之發揮，如戴震突出強調「重問學、貴擴充」之「德性資於學問」命題、焦循之「能知故善」說等。

陳確論性涵「氣、情、才」而為言，故他又以「聖亦人」為出發，亟強調「聖人可學而至」，曰「雖聖乎，於人之性曾無毫末之加焉；則人之未至於聖者，猶人之未完者耳！」此亦「人人皆可為堯舜」之謂。對於人之未至聖人者，陳確認為那是因為涵養未至，其所稟命的天性尚未「擴充」完成；但是就其所稟命的天性而言，則其未嘗少異於聖人。故陳確譬之以「如器焉，未完者亦必不可謂之器也。」又譬之以「如五穀之性，不藝植、不耘籽，何以知其種之美耶？」<sup>22</sup>他從本質上肯定其器不論完成與否？其本質皆無殊異；但是後天工夫決定了其器能否完成？能否具現其美？是故即使具有五穀之性，也還須要加以藝植、耘籽，才能有結實之美。其論又曰：

夫齊人之為齊語也，直不學楚語已矣；人之為聖人也，直不為禽獸已矣。……以為有生質之限乎？吾未見參之魯有過於賜之達、求之藝也；紂

<sup>19</sup> 陳確：〈答朱康流書〉，頁 472。

<sup>20</sup> 陳確：〈氣情才辨〉，頁 451-452。

<sup>21</sup> 陳確：〈性解上〉，頁 447。

<sup>22</sup> 陳確：〈聖人可學而至論〉，頁 151、〈性解上〉，頁 447-448。



之強敏辯智，遠出箕、微、周武諸人下也，然參不害為賢，而紂無救於暴，則何生質之足恃哉？<sup>23</sup>

愛親敬長，猶性而未全，必須學問；惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，亦性而未至，必須擴充。要雖仁至義盡，豈於天命之性有加毫末耶？是故外天命則無人功，而離人功亦更無天命矣。<sup>24</sup>

陳確認同德性出自性中，但是就完成道德實踐而言，則仁、義、禮、智等自然天性，尚屬「未完」、「未至」，故猶有待於「人功」之「擴充」，使之充實沛然，如此「涵養熟而後君子之性全。」<sup>25</sup>故「離人功」便未足以言道德。

陳確所論與心性論者加以區別「德性／才性」有間；凡陳確所舉魯、達、藝、敏、智等，在心性論者概皆劃歸「才性」所有、非屬「德性」範疇。心性論者持論德性之「質」與才性之「量」並不相干，因此他們每說氣性論者混淆了德性與才性領域；但是「以氣論性」的氣性論者，譬如陳確、戴震等人，則他們強調凡是人所稟命於天者即為「天命之性」，故不論德性與才、情、氣者，概皆屬於「性」中所有，都劃歸性論範疇，是故氣性論者反對偏言德性的性論思想，他們持自然人性論立場。而如此一來，擴充同一性論範疇的才智，便成為足以影響其德性實踐的重要關鍵了。正因為陳確意識型態中篤信德、智、才、情性等概皆屬於同一人性論範疇，故有別於理學之謂德、智不相干，他認為能否完成道德實踐？繫於能否「擴充」其才智？所以他強調「敬、肆殊功。」<sup>26</sup>他之舉例曾參之才未過於子貢、冉求，然不害其賢，紂之智無救於其暴，皆為證明能否「擴充」才智？才是道德實踐的決定關鍵。因此性論範疇定義不同，是持論新義理學的清儒與宋明儒義理分趨之內在關鍵。

陳確所論亦不同於著名的氣性論者荀子，荀子論性未涵天德之善；陳確則雖強調「人功」、卻肯定「人功」必須立足在「天命之性」上，故曰「外天命則無人功」，認同善性為吾人所固有。後來戴震性論亦與之近似，戴震也持「理義固有」

<sup>23</sup> 陳確：〈聖人可學而至論〉，頁 151。

<sup>24</sup> 陳確：〈答朱康流書〉，頁 472。

<sup>25</sup> 陳確：〈性解上〉，頁 448。

<sup>26</sup> 陳確強調「怠勤異獲」、「敬肆殊功」，反對生民之性有善惡之說，認為後天之能否「擴充」才智？才是決定善惡的關鍵，故曰「涵養熟而後君子之性全。」（上詳〈性解上〉，頁 448）。

之「性善」立場，並言「歸於必然，適完其自然。」「必然乃自然之極則。」<sup>27</sup>他認為只要加以「以學養智」和「以情絜情」的涵養之功，吾人便能落實「人能全乎理義」的德性實踐，而此也正是人情所稟受的天命自然之極致表現，即「必然」的天道之具體實現，故他又說「人有天德之知，……其必然則協天地之常，莫非自然也。」<sup>28</sup>要皆強調惟通過「人功」之擴充，始能完成天命善性之落實實踐。

陳確在說明了命氣無不善、並突出強調「人功」之重要性以後，還必須進一步回答現實行為之「惡」所從來的問題，是以他又發揮孔子「性近習遠」之義，而具論「慎習」之重要性。其曰：

氣清者無不善，氣濁者亦無不善；有不善，乃是習耳。若以清濁分善惡，不通甚矣！斯固宋人之蔽也。……善惡之分，習使然也，於性何有哉？故無論氣清氣濁，習於善則善，習於惡則惡矣。故習不可不慎也。<sup>29</sup>

陳確繼承並發揮蕺山釋「感於物而動」之謂「遷於習」也；他亦認為人之有不善者，非性、非氣，而是由於習也，故曰「雖惡人之性亦無不善。不為，非不能也。」<sup>30</sup>是以其有不善者，由其「習於惡」。他並認為孔子之言「性相近」、孟子之道「性善」，就是主張人所稟命的氣、情、才等皆善。因此他批判理學形上學觀點的「理／氣」二分，以及理學家蔑視形下氣化之以「惡」歸於氣、而倡為「存理滅欲」之說；陳確認為道德學所應該努力的課題為「慎習復性」，<sup>31</sup>而非如宋明儒倡言之「無欲」、「滅欲」等說。

是故從宋明理學到清代新義理學，性論的最大殊異在於範疇定義不同。宋明儒強調人之所以為「人」，即人、禽之殊，其所重在於「人性」，故偏言德性；清代新義理學則強調自然義的「天命之性」，認為凡吾人所稟命於天，不論德、才、情、氣性，亦不論輕重、厚薄與清濁，要皆性也、不可謂之非性，更不能去之。故肇自性論範疇定義不同，涵養德性與落實道德實踐的工夫論亦自殊異，此即清

<sup>27</sup> 戴震：《緒言》（台北：廣文書局，1987年），卷上，頁17；《孟子字義疏證·性七》（台北：廣文書局，1978年），卷中，頁8。

<sup>28</sup> 戴震：《原善·中》（台北：世界書局，1974年），頁12。

<sup>29</sup> 陳確：〈氣稟清濁說〉，頁455。

<sup>30</sup> 陳確：〈性解下〉，頁451。

<sup>31</sup> 陳確：〈氣稟清濁說〉，頁455。

儒持論新義理觀者之所以不滿於理學形上進路，而另外主張發揚實在界的經驗、客觀進路。

### （三）「天理正從人欲中見」——對理學「去欲」主張之反命題及「治生論」

陳確和梨洲同出蕺山門下，他曾讚美陳確思想，言「其於聖學，已見頭腦」；但他在肯定陳確「深中諸儒之病者有之」之同時，卻也同時批評陳確「或主張太過，不善會諸儒之意者亦有之。」<sup>32</sup>究竟陳確什麼主張讓梨洲如此既肯定、又不能完全認同？此或可自梨洲為陳確撰寫的墓誌銘中一窺蛛絲馬跡——梨洲在銘文中曾歸納陳確最重要的思想為「常人之所欲，亦即聖人之所欲也。」另據陳確文集，他亦自言：

人心本無天理；天理正從人欲中見，人欲恰好處，即天理也。向無人欲，則亦並無天理之可言矣！<sup>33</sup>

陳確批判理學判然擘分天理、人欲為二事及其「理／欲」對立觀下的「存理滅欲」主張，他另外持說「人欲正當處，即天理也。」「從人欲中體驗天理，則人欲即天理。」「欲即是人心生意，百善皆從此生。」<sup>34</sup>他企圖從理論方面建立起道德新標準，俾使儒學長期來一直處於對立狀態的理欲觀，能夠從衝突對立轉向和諧一致，能夠既不過為抑遏人欲、也不違背道德實踐。

陳確所論在當時確實是令人震駭的，故梨洲在肯定其「深中諸儒之病」之同時，亦不免存在對其「主張太過」之不安。梨洲雖也繼承蕺山的重氣思想，也持論「盈天地皆心」和「心即氣」等說，他序《明儒學案》時也說「心無本體，工夫所至，即其本體」，凸顯踐履工夫的重要性；但在工夫論上，則他還是傾向「理／欲」對立觀，他仍然堅守理學「理／欲」大防之一貫立場，曰「天理人欲，正是相反。此盈則彼絀，彼盈則此絀。故寡之又寡，至於無欲，而後純乎天理。」所以他擔心陳確「必從人欲恰好處求天理」，極有可能落入人欲之陷阱，導致「所

<sup>32</sup> 黃宗羲：〈陳乾初先生墓誌銘〉二，《陳確集》，首卷，頁7。

<sup>33</sup> 陳確：〈無欲作聖辨〉，《陳確集·別集·誓言四》，頁461。

<sup>34</sup> 陳確：〈近言集〉、〈無欲作聖辨〉，《陳確集》，頁425、461。

見為天理者，恐是人欲之改頭換面。」<sup>35</sup>故梨洲意識層對於「理欲統一」之「欲」能「合理」性，持不信任態度；而此亦正是理學和清代新義理學對於理、欲之「對立／統一」關係的歧見，也是陳確到戴震等清代新義理學之突破傳統思想處。

傳統儒學的「義利之辨」，凸顯道德價值的獨立性，強調義不受利影響，反對以是否有功利來決定義或不義，即反對以利規定善，更反對以利來決定行止之趨向。然而在儒者標舉「義」為第一義之「義之與比」強調下，儘管儒學並未反對功利、更未反對事功，如孔子也肯定「庶、富、教」與「富而好禮」，孟子亦要求「仰事俯畜」之養生送死無憾，且夫道德之善未必不利，未必和現實功利異趨；但是由於儒學所肯定的「利」，是指「利他」與「公利」，所肯定的「欲」是指基本生養之道，如朱子之以「天理／人欲」判分「飲食／美味」，使得個人的私、利、欲追求不免被相對壓抑。因此傳統儒學對於「利己」的私利、人欲等追求，如甘食美服、富貴利達，都劃歸為「在天」，而不在儒者的追求正當性中，傳統儒學對個人利欲具有「何必曰利」、「求利害義」的「非功利」傾向；而理學的「培壅本根，澄源正本」主張，<sup>36</sup>要求在情之「未發」處遏阻利欲之想，更使得「非此即彼」的「義／利」兩概對立關係被強化，如象山曰「此只有兩路：利欲、道義；不之此，則之彼。」朱子曰「人之一心，天理存，則人欲亡；人欲勝，則天理滅，未有天理人欲夾雜者。」<sup>37</sup>是故儒學長期處在要求個人「諱言利」、「恥言利」的保守氛圍與傳統中。

不過此一對個人的「非功利」傳統，在明代中後期市民階級新興、重視自我價值以及譬如棄儒從商等「士商合流」現象中，逐漸被鬆動了。繼陽明「新四民觀」之肯定四民不分、「四民異業而同道」，肯定士農工商在「道」之前完全平等——「士以修治，農以具養，工以利器，商以通貨。……其歸要在於有益於生人之道，則一而已！」<sup>38</sup>顧炎武亦指出「今天下之患莫大乎貧！」故建議「利盡山澤而不取諸民」，要求發展紡織、貿易、採礦業等。<sup>39</sup>所以當時包括顧炎武、黃宗羲

<sup>35</sup> 黃宗羲：〈與陳乾初論學書〉，附錄於《陳確集·與黃太沖書》後，頁149。

<sup>36</sup> 朱熹：《晦庵集·答陳同甫第四書》，《四庫全書》（台北：商務印書館，1985年），第1144冊，頁32。

<sup>37</sup> 陸九淵：《象山語類·下》（上海：上海古籍出版社，2000年），頁66；朱熹：《朱子語類》，卷13，頁224。

<sup>38</sup> 王守仁：《王陽明全書·節菴方公墓表》（台北：正中書局，1970年），第4冊，頁56。

<sup>39</sup> 顧炎武：〈郡縣論六〉，《亭林文集》（台北：中華書局，1982年），卷1，頁10。

等大儒在內，都已經擺脫了傳統的「重農抑商」觀念，而主張「藏富於民」、「工商皆本」的獎勵工商和富國裕民政策。此際，陳確更以義理建設，提出了著名的「治生論」，突出「學者治生」之議題和理論，勇敢地賦予儒者二千年來所不敢言、不能言的個人利欲追求正當性。

陳確「治生論」係立足在明清公、私觀轉變的思想基礎上，此際儒者已不再一味要求以「天理之公」壓抑「人欲之私」了；「重義輕利」、「崇公抑私」或「以公滅私」等傳統思想基調，有逐漸鬆綁之勢。顧炎武曾論「天下之人各懷其家，各私其子，其常情也。」<sup>40</sup>陳確更是肯定君子「有私」，並以強調「學者以治生為本」的「治生論」，一舉突破了儒學長期的「恥言利」思想牢籠。陳確「治生論」具有如下時代意義：其一，陳確以「學者治生，絕非世俗營營苟苟之謂」，肯定「學者治生」之合法性與正當性，此亦近似全祖望所轉述其族先之言，曰「治生者，非孳孳為利之謂，蓋量入為出之謂也。」此外錢大昕也說「與其不治生產而乞不義之財，毋寧求田問舍而卻非禮之餽。」<sup>41</sup>可以並見清初士人試圖衝破傳統儒學不營生計的「諱言利」窠臼；另一則是陳確「治生論」展現了清代新義理學轉向實在界，意欲發揚道德價值「經驗面」的道德學新取向。所以陳確批判世俗之治生與讀書，二者皆非其論「學者治生」之真義，其論曰：

然第如世俗之讀書、治生而已，則讀書非讀書也，務博而已矣，口耳而已矣，苟求榮利而已矣；治生非治生也，知有己、不知有人而已矣，知有妻子、不知有父母兄弟而已矣。而又何學之云乎？<sup>42</sup>

陳確一方面批判世儒之脫離現實實務、不能在經營管理層面「治生」者，雖曰「讀書」，就只能以其「務博」迎合舉業，故為「求榮利」的「口耳」之學，並非真正地志於學。另一方面則「學者治生」也不是站在道德對立面的「求利」之謂，非如世俗但知有己而不知有人、不知有父母之「求利害義」；而是以道德結合治生，故他揭示「治生論」的正面意義，在於「讀書」與「治生」二者皆為「學人之本事」，皆不可偏廢。陳確又論「治生尤切於讀書」，因為「天下豈有白丁聖賢、敗子聖賢

<sup>40</sup> 顧炎武：〈郡縣論五〉，《亭林文集》，卷1，頁9。

<sup>41</sup> 全祖望：《鮚埼亭集外編·先仲父博士府君權厝誌》（台北：華世出版社，1977年），頁762；錢大昕：《十駕齋養新錄·治生》（台北：中華書局，1982年），卷18，頁14。

<sup>42</sup> 陳確：〈學者以治生為本論〉，《陳確集·文集》，頁158-159。

哉！豈有為學為聖賢之人而父母妻子之弗能養，而待養於人者哉？」不過學者治生必須同時做到「治生以學為本」，「脩、齊、治、平，悉於斯焉取之。」即必須是「士惟志學而已。」是故「學者治生」兼顧現實層面與道德層面兩方面而為言，是既能規劃管理、復能「正己居易」——《中庸》所謂「正己不求人，居易以俟命」的「素位」之學。所以陳確強調讀書、治生、道德必須一體結合，學者唯能「治生」而經濟無虞、為能安心志學；如此則「讀書」才能具備真正的獨立精神，而非牽纏、迎合舉業的「口耳」之學。

故陳確在〈井田〉論中亦嘗明言「吾所謂謀生，全與世人一種營營逐逐、自私自利之學相反。」其「治生論」既強調「勤儉治生」——此溯自《周官》之「量出入之法。」以及《大學》之「生眾食寡，為疾用舒（生之者眾，食之者寡，為之者疾，用之者舒）。」與《孟子》之「易田疇，薄稅斂，食時用禮（食之以時，用之以禮）。」所以陳確謂此乃是「自天子至庶人」一皆包乎其中的足國、足家、足己的「足民」之道。此外陳確亦強調「治生論」的道德價值——「到得不求人、不怨尤地位，則貧亦不期忘而自忘矣！」<sup>43</sup>至此便是「居易之君子」了。對此，錢大昕也嘗論「井上之李，甘於彈鋏之魚；五侯之鯖，劣於牆東之僧。」<sup>44</sup>所論與之亦相呼應。

陳確「治生論」除了上述賦予士人營生正面意義以外；尤其難能的，是他還觸及了傳統儒學所一向忽略的管理與經營之經驗層面技術。陳確強調善治生者，要「勤作家」、「善算計」、「要在行」；並謂「惟能學道，則作家不患其俗。」如何不俗呢？曰「寧先時，無後時。」「無曠土，此與地算。」「農桑之利，人收十五，我收十全；口體之資，人用十全，我用十五。」「賓婚喪祭，循禮而不循俗；日用飲食，從理而不從欲。」<sup>45</sup>即要能掌握先機、充分開發土地價值、懂得精算與管理，且要能依禮而不循俗地打理日常生活。其論亦頗近於晚清嚴復之強調「善功」思想——嚴復批評「趙宋之道學、朱明之氣節，皆有善志，而無善功。」並要求對於凡所從事，皆必須具備專業技術、專業經營之專業素養，曰「業是者，於物情必審，於計利必精。不然，敗矣！」<sup>46</sup>而也與近世史學家黃仁宇在《中國大歷史》、

<sup>43</sup> 同前註。

<sup>44</sup> 錢大昕：〈治生〉，《十駕齋養新錄》，卷 18，頁 14。

<sup>45</sup> 陳確：〈學者以治生為本論〉、〈近言集〉，《陳確集》，頁 158、430-431。

<sup>46</sup> 嚴復：〈《法意》按語〉、〈《天演論》按語〉，《社會劇變與規範重建——嚴復文選》（上海：遠東出版社，1996 年），頁 452、327。

《放寬歷史的視界》中所指出的儒學長期困境——「中國的一窮二白，尚不是道德問題，而是技術問題。……其中最大的弱點，即是不能在數目字上管理。」<sup>47</sup>屬於同一層次。再者，陳確所強調：善治生故能「不求人」，「先身家而後及國與天下」，亦修正了兩千年來傳統儒學未能正視理財重要性、未能習得如何理財的儒者迷思，其論並與錢大昕所言：「苟生理不足，則於學之道有所妨；彼旁求妄進及作官嗜利者，殆亦窘於生理之所致也。」<sup>48</sup>同樣粗具現代化思維之「經濟無虞匱乏是人格獨立之所伊始」況味，並皆有效地突破了傳統思維偏重形而上層面的道德價值及其義利對立觀。故陳確「治生論」迥非舊論「衣食足而後知榮辱，倉廩實而後知禮節」所能範疇其意，其在清代思想史上別具意義，是儒學轉向近現代化思維的過渡性思想。

### 三、唐甄突破階級意識的本土性啟蒙思想與事功強調<sup>49</sup>

雖然儒者一向都以經世濟民的淑世理想自期，但在儒學兩千多年的思想發展中，能夠撰作名山大業傳世之作的，多是具備文化優勢的上層知識分子；是故儘管在「致君堯舜」的理想外，儒者也多能體恤民生疾苦，唯存在士人與農、工、商階級間的鴻溝，以及上層士人「憂道不憂貧」、「謀道不謀食」的思想牢籠，使得傳世之儒即使未必皆貴顯，卻也鮮少有能親自從事於生產者，此所以陶淵明「晨興理荒穢，帶月荷鋤歸」之為人所津津道。是故長期的儒學思想發展與著述，即便出自偃蹇困厄的貧士逸民、茅茨土屋與甕牖蓬窗者，亦往往自豐厚經典基礎與士人立場、士人視角出發，其所涉及下層黎庶之相關問題討論，亦每以一種上對下之姿，以上層士人所關懷的「義利之辨」、「安貧樂道」等道德理想性，或是學術道統等傳統原則性、社稷安危與全民福祉等高層次的朝廷立場與高度，來指導下層庶民思想，卻其實難以真正貼近、融入、或反映芸芸眾生之真實心靈及其關懷。

<sup>47</sup> 黃仁宇：《放寬歷史的視界》（台北：允晨文化公司，1988年），頁182。

<sup>48</sup> 錢大昕：〈治生〉，《十駕齋養新錄》，頁14。

<sup>49</sup> 所謂「啟蒙思想」，是指歐洲近代興起的反對宗教蒙昧主義和反對專制制度思潮。此一思潮在政治思想領域上，主張用自由、平等、民主和法制思想，以反對帝制專制及階級特權，在其他意識形態領域，也表現出反對尊卑貴賤等級的傳統文化特色；而唐甄所突出強調的，反對帝制專制、貴賤階級，主張君民平等、男女平等之平權觀念，頗與之同趨。

唐甄則雖出身書香家庭，其父唐階泰為理學大師黃道周弟子，先祖也不乏曾仕宦於朝者；但是隸籍西蜀的唐甄卻一生偃蹇，從家中薄有財貲到淪為一介貧士，其炊煙屢絕，生活歷盡艱苦。他的祖父在張獻忠入蜀時曾以武力抗拒，明亡，絕粒而死；其叔祖、叔父並皆以抗清故，被執慘死；唐父遷徙流亡到吳江時，家道已經不繼，當其父憂憤以逝後，家計重擔更頓然落在年甫二十歲、且無一官半職的唐甄身上。唐甄後來曾經短暫入仕，但旋以「逃人誑誤」而遭黜免，迫於家計只好「棄儒從商」，轉從事蠶絲生意，然而所託非人，盡亡其資；其後曾出任如同今日經紀人或仲介者的「牙」商身分，又因客金被盜而遭訟，唐甄「器物鬻盡，無以償之」，「產失而行廢，食盡而禍起。」<sup>50</sup>生活陷入極端困境中，記曰「唐子貧，歲豐而家人恆飢，妻寄食於女家。」「貧困，食不繼，每舉家闔門臥。」「炊煙嘗絕，日採廢圃中枸杞葉為飯。衣服典盡，敗絮藍縷。」<sup>51</sup>這一番現實生活謀生不易的悲慘經歷及深刻體認，使唐甄在備嘗生活艱辛之餘，只能算是社會上第二階層的「次層知識份子」，<sup>52</sup>這也使得唐甄之思想內涵極不同於上層士人之宏闊視角，但卻高度代表了下層百姓之真實想法。

唐甄亦自言「甄，下士也。」<sup>53</sup>他既未師從名門，也未與當代精英士人相過從，王源、魏禧算是他比較知名的友人；其《潛書》並非縱論天下之宏言讜論；他也一向缺乏經典基礎——他自稱寡聞而善忘，「於《詩》、《春秋》之旨，如聽家人之言、閭巷之語，更不勞我心思，妄起疑義；《書》未及為也，甄老矣；《禮》書繁而未能讀，且徐俟之；至於《易》，固在道陰陽、窮性命、知進退，然必占事知來，乃可以用《易》，不能知來，非占矣，《易》為空理矣。他日若有所受則為之，不然，其亦已矣。……《五經》之未通，非吾憂也。」<sup>54</sup>唐甄明言《五經》非其學術旨趣、也非其所關懷；這一番誠實的自我剖白，使他清楚地和儒學的經學傳統劃界，唐甄的思想理路迥不同於清初眾多的經生思維。不過唐甄出自個人迫切難題而激於一己真情實感、所剴切痛陳的切膚需求以及富民思考，不但深切代表了

<sup>50</sup> 唐甄：《潛書·恆悅》（北京：古籍出版社，1955年），頁35。

<sup>51</sup> 分詳唐甄：〈恤孤〉；楊賓：〈唐鑄萬傳〉；王聞遠：〈西蜀唐圃亭先生行略〉，《潛書》，頁148、208。

<sup>52</sup> 借熊秉真：〈從唐甄看個人經驗對經世思想衍生之影響〉，《近代史研究集刊》第14期（1985年6月），頁26-27。

<sup>53</sup> 唐甄：〈潛存〉，《潛書》，頁204。

<sup>54</sup> 唐甄：〈五經〉，《潛書》，頁62-63。



層百姓心聲，也使《潛書》一書充滿了思想原創性，這在儒學傳統中是極其難得且極其可貴的。《潛書》正是在上層知識份子暨傳統經學思維之外，以儒學中罕見的活潑思想創發力，提供了另一種貼近民生隱曲的經世思想型態。

《潛書》之批判性格極其強烈，在明清之際極具啟蒙精神，堪稱 17 世紀本土性的啟蒙思想。是書歷三十年而成，分上、下篇，上篇言學，下篇言治，唐甄並自詡「上觀天道、下察人事」，「非虛言也」書名初為《衡書》，「志在權衡天下也。」後因「連蹇不遇」而更名《潛書》；從《衡書》到《潛書》，除了篇幅擴增為 97 篇外，並可見出唐甄心境已由早年之「欲得志於天下」，到晚年轉為潛存其志了。唐甄自期甚高，初曰「使我立於明主之側，從容咨詢，舍其短而用其長，以授之能者而善行之，可以任官，可以足民，可以弭亂。不出十年，天下大治矣！」然而當他歷經「困於遠遊，厄於人事，凶歲食糠粃，奴僕離散，志氣銷亡」之後，「乃喟然而嘆曰『莫我知也夫！』」於是「心歸於寂」地倡論「『悅』為入道之門」，並轉為晚年的潛存了，故《潛書》篇末結之以〈潛存〉篇，以明其志。不過唐甄所嘆，並非出於一己之憂樂，他說「不憂世之不我知，而傷天下之民不遂其生。」<sup>55</sup>雖然他的際遇連蹇困頓，但他所悲憫者，在於百姓。以下論《潛書》突破當時思想高度的、自庶民立場出發而反對階級意識的啟蒙思想，暨其對社會經濟之「富民」主張等。

### （一）17 世紀之本土性啟蒙思想

唐甄《潛書》極具啟蒙精神，其中包括對於專制政權之批判以及涵蓋君民平等、男女平等之「平等」思想萌芽等。在 17 世紀，以唐甄之箠瓢屢空、困於生活者而言，實屬難得。

《潛書》強烈批判專制帝制，而與同時代的黃宗羲《明夷待訪錄》互相輝映，其尖銳程度且更甚於黃宗羲對君主掠奪天下人私產之批判。由於唐甄早年曾親身經歷張獻忠屠蜀之慘絕經驗——「張獻忠空江夏之民，盡蹙之於江，江水千里不可飲。……遣兵四出，殺郡邑之民。恐其殺報無實，命獻其頭；頭重難致，命獻其手。道塗之間，彌望更多山丘，迫而視之，皆積頭積手也。」<sup>56</sup>這使他深切認識到支持帝制政權背後的荼毒本質。故他不勝悚懼地申論道：

<sup>55</sup> 唐甄：〈潛存〉，《潛書》，頁 204-205。

<sup>56</sup> 唐甄：〈止殺〉，《潛書》，頁 199。

昔者張獻忠驅江夏之民於江，驅華陽之民於江，江夏之江壅，華陽之江不流。……使獻忠既得天下，立宗廟，建社稷，興禮樂，定制度，與天下更始，群臣諛之，史官贊之，必謂德比唐虞，功高湯武矣！有天下者，屠一城，是即一城之獻忠，殺一無辜之人，是即一人之獻忠；特以大功既成，貴為天子，民安其治，無議之者，遂自矜其功，人亦忘其毒。<sup>57</sup>

帝制君主腳下踩著萬人塚！一方面緣於「成王敗寇」之理，倘使張獻忠果真得到天下，他也勢將得到群臣推戴，而眾人亦遂忘其先前之殘忍屠殺；另一方面則是有天下者，也必定都經一番殺伐攻取而後得之，則帝王之如張獻忠者流，何可勝數？百姓之無辜受害者何可勝道？因此唐甄悲憫「自二千年以來，時際易命，盜賊殺其半、帝王殺其半，百姓之死於兵者不可勝道矣！」<sup>58</sup>「悲哉！周秦以後，君將豪傑，皆鼓刀之屠人；父老婦子，皆其羊豕也。」<sup>58</sup>唐甄在王朝歌功頌德的表相之外，由於親見了帝制政權最底層的不堪與慘不忍睹的殺戮本質，使他對於帝制制度有一迥異於儒學傳統美言君臣倫理的深刻認識並質疑。故他呼籲勿以君主之得天下、大勢已定，而遂忘其曾經殘殺天下人之殘忍本質；此一對於帝制政權之強烈控訴，自墨子〈非攻〉以後，我國兩千年思想史上實未有過之者。其論曰：

自秦以來，凡為帝王者皆賊也。……今也有負數匹布，或擔數斗粟而行於塗者，或殺之而有其布粟，是賊乎？非賊乎？……殺一人而取其匹布斗粟，猶謂之賊；殺天下之人而盡有其布粟之富，而反不謂之賊乎？三代以後，有天下之善者莫如漢，然高帝屠城陽、屠潁陽，光武帝屠城三百。……過里而墟其里，過市而竄其市，入城而屠其城，此何為者？大將殺人，非大將殺之，天子實殺之。……殺人者眾手，實天子為之大手。<sup>59</sup>

唐甄，曾經擁有科名並一度入仕，卻如此強烈地反對專制帝制，並於孟子所言「三達尊」之「爵、齒、德」中去其「爵」尊，曰「『爵』之尊不達於我也。」又於「五

<sup>57</sup> 唐甄：〈仁師〉，《潛書》，頁 193-194。

<sup>58</sup> 唐甄：〈仁師〉、〈止殺〉，《潛書》，頁 193、198。

<sup>59</sup> 唐甄：〈室語〉，《潛書》，頁 196-197。

倫」中去其「君臣」倫，曰「君臣之倫，不達於我也。」<sup>60</sup>或許唐甄被革為民的草野身分，使他能更無顧忌地暢所欲言，並敢於提出驚駭世人耳目的「帝王皆賊」論，而他為無辜百姓請命之勇者無懼，也令人動容！此在帝制專制仍然非常鞏固的 17 世紀，實是極其勇敢、極其活潑而充滿思想活力的。

尤其難能的，是唐甄之反對專制帝制係自君民平等之「平等」思想出發，這是在親見帝王荼毒本質之後的又更深一層思考；不僅突破了儒學尊卑倫理的貴賤等級，為我國本土性早期啟蒙思想，即以較於今日普世價值之「人權平等」思想，實亦不遑多讓！

唐甄批判人君之勢尊，曰「君日益尊，臣日益卑，是以人君之賤視其臣民，如犬馬蟲蝗之不類於我。賢人退，治道遠矣。」<sup>61</sup>所論與孟子告齊宣王「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎」，在突出君臣間的相對關係之外，復更進一步地觸及了君與臣是為同「類」的「平等」思想。故唐甄之思想及社會地位雖未為時人所重，但傳世文獻的《潛書》所蘊藏的進步意識，證明我國早在 17 世紀的清代全盛時期，便已經出現本土性啟蒙思想的先驅思想了。唐甄曰：

天地之道故平，平則萬物各得其所；及其不平也，此厚則彼薄，此樂則彼憂。為高臺者，必有洿池；為安乘者，必有繭足。王公之家，一宴之味，費上農一歲之穫，猶食之而不甘。……人之生也，無不同也，今若此，不平甚矣！提衡者，權重於物則墜；負擔者，前重於後則傾，不平故也。是以舜禹之有天下也，惡衣菲食，不敢自恣，豈所嗜之異於人哉？懼其不平以傾天下也。<sup>62</sup>

唐甄一方面批評君主以其勢尊而造成「瞽於官、聾於民」之「自蔽」耳目、自遠於堯舜之道；另一方面他又自「人之生也無不同」之「皆人也」角度，以說貴賤平等。他舉例譬如王公貴人之「為安乘」者，乃是建立在貧賤下民之「有繭足」上，其不平也，甚矣！因此他讚美舜禹「與民同情」之惡衣菲食，並對君主提出「接

<sup>60</sup> 唐甄：〈守賤〉，《潛書》，頁 88。

<sup>61</sup> 唐甄：〈抑尊〉，《潛書》，頁 67。

<sup>62</sup> 唐甄：〈大命〉，《潛書》，頁 96-97。

賤士如見公卿，臨匹夫如對上帝，禮之實也」之「抑尊」要求，<sup>63</sup>亟反對君主以其勢尊凌駕於人。

而除了對於君民貴賤階級之「不平」現象的不平之鳴外，唐甄的平等思想還觸及了我國長期來的「男尊女卑」思想陳窠。他又自「人心雖異，其用惟情」的角度，以說「是故君子觀於妻子，而得治天下之道；觀於僕妾，而得治天下之道。」<sup>64</sup>唐甄亟自人情無不同的角度以說人之生而平等，如此充滿力度地打破了我國長期的階級與男女不平現象，實是對我國傳統階級社會之振聾發聵，亦是我國粗具現代化平權觀念之早期萌發。且唐甄之突破傳統士大夫未能正視婦女地位的男女平等思想，並不僅止於理論層面，他雖然極為窮困，但夫妻感情極篤；其婿言，他「處夫婦，琴瑟諧好，相敬如賓，五十餘年，無失言失色焉！」而且唐甄「雖生女，必抱而廟見。」<sup>65</sup>未嘗以女兒而卑視之，他甚至還說「我之恤女也，則甚於男。」他並嘗論「怨者，君子善世之大樞也。五倫百行，非怨不行，行之自妻始。」因此他強烈批判「今人多暴其妻，屈於外而威於內，忍於僕而逞於內，以妻為遷怒之地，不祥如是，何以為家？……人倫不明，莫甚於夫妻矣！」他亟責備男子之「入室而逞於妻」，認為「夫之下於妻者，德也。」反之，「夫不下於妻，是謂夫亢；夫亢，則門內不和，家道不成。」<sup>66</sup>而不但《潛書》有〈內倫〉、〈夫婦〉等論及夫妻相處之道者，其代表性思想的「帝王皆賊」論，更是出自其夫妻相對言之〈室語〉篇——甄曰「吾欲有言，未嘗以語人，恐人之駭異吾言也。」妻曰「我，婦人也，不知大丈夫之事，然願子試以語我。」<sup>67</sup>可見其夫妻間確能相互尊重、傾訴心聲並進行思想討論。

唐甄所倡論的君民、男女平等思想，即使後於唐甄百年的清儒都還未必能夠接受——譬如 18 世紀亦以平等思想名世的清儒戴震，他曾經批判尊卑貴賤的階級倫理壓迫，曰「尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失謂之順；卑者、幼者、賤者以理爭之，雖得謂之逆」，致「人死於法，猶有憐之者；死於理，

<sup>63</sup> 唐甄：〈善施〉，《潛書》，頁 82。

<sup>64</sup> 唐甄：〈尚治〉，《潛書》，頁 105。

<sup>65</sup> 王聞遠：〈西蜀唐園亭先生行略〉，《潛書》，頁 206。

<sup>66</sup> 唐甄：〈夫婦〉、〈內倫〉，《潛書》，頁 77-79。

<sup>67</sup> 唐甄：〈室語〉，《潛書》，頁 196。

其誰憐之？」<sup>68</sup>然而戴震思想在當時未獲時人認同；另外袁枚之尊重女性、提倡女權，亦屢遭訛謗；屆於晚清，則雖有倡導平等思想的譚嗣同曰「我相除，則異同泯；異同泯，則平等出。」<sup>69</sup>「苟明男女同為天地之菁英，同有無量之聖德大業，平等相均，……去其粉黛服飾，血肉聚成與我何異？」<sup>69</sup>惟其時已屆西學東漸的 19 世紀後期了。唐甄思想之前瞻性，於此可見一斑。

## （二）富利思想的經濟觀

唐甄思想的活潑性及其民間立場，來自他親身經歷的下層百姓生活；他切己的貧窮，甚至曾經窮到夫妻被迫離散地讓妻子寄食於婿家，這使他深刻地體認到「天下之大，生民之多，飢無食，寒無衣，父母不得養，兄弟妻子離散，嬰兒之委於草莽者，不知其數矣！」<sup>70</sup>是以其經濟思想迥異於儒家上層精英之保守性和對於道德原則性的強調；他不但突破了儒者不言利的「義／利」對立觀，並且主張積極創造財富的富利思想。

唐甄的經濟思想，係自百姓希冀創造財富的角度出發，其曰「財者，國之寶也，民之命也。」<sup>71</sup>故他以「富民」為目標，強調立國之道無他，惟在於富。對於明亡，他並提出在眾人論以學術、朋黨與流寇之外的、社會經濟觀察視角；他精闢地析論明亡於社會經濟崩潰——從表面上政治角度言，明亡於李闖，固是不錯；但其核心因素卻在四海困窮、民不聊生，百姓希冀改變貧困現狀。因此李自成雖嘗敗散，卻旬日之內立致數十萬眾，陝謠且謳曰「挨肩膊，等闖王。闖王來，三年不上糧。」民之歸也如是，故唐甄言「蓋四海困窮之時，君為讎敵，賊為父母矣。四海困窮，未有不亡者。……撼山沸河，數百年厚建之社稷，如椎卵矣。若是者，皆困發也，為奸雄所憑也，此明之所以亡也。」唐甄分析李自成之崛起，正是乘勢於百姓極端困窮下的一線希望寄託；否則若四海安樂，誰不樂於保其家？誰與為亂？故他嘆「為政者眾，知政者寡。」<sup>72</sup>唯能為百姓創造富利經濟者，始為善政。

以此，唐甄極具思想活力地突破了傳統儒學所一向標榜的「廉吏」標準，那

<sup>68</sup> 戴震：《孟子字義疏證·理十》，卷上，頁 6-7。

<sup>69</sup> 譚嗣同：《仁學》（台北：學生書局，1998 年），頁 92、21。

<sup>70</sup> 唐甄：〈恤孤〉，《潛書》，頁 148。

<sup>71</sup> 唐甄：〈富民〉，《潛書》，頁 105。

<sup>72</sup> 以上論詳唐甄：〈明鑒〉，《潛書》，頁 108-109。

只是一種消極性的不作為；他要求的是有積極性作為、能夠進取地為百姓創造「豐財厚利」的「良吏」。是以他尖銳地批判了不能為百姓創造財富的保守為政者，曰：

廉而不能養民，其去貪吏幾何？……才而不能養民，其去酷吏幾何？……廉才之吏，不能救民之飢餓，猶乳母而無乳者也，是可謂之良吏乎？……若廉止於潔身，才止於決事，顯名厚實歸於己，幽憂隱痛伏於民。……為治者不以富民為功，而欲幸致太平，是適燕而馬首南指者也，雖有皋陶稷契之才，去治愈遠矣。<sup>73</sup>

唐甄的民間立場，使他深刻地體認到為政者的當務之急，首在富民；倘使廉止於潔身、才止於決事，則那不過是博取一己之令聞罷了，實際上幽憂隱痛仍然留給百姓。故長期儒學濡浸下的廉吏標準，他認為並非務民所急，無救於民之水火。

故當唐甄短暫任職長子縣知縣期間，他因見「其民貧，終歲而賦不盡入」，而鄰區則「墟里之民，五月畢納，利蠶也。」且夫「吳絲衣天下，……室廬舟楫之繁庶，勝於他所，此蠶之厚利也。」<sup>74</sup>所以他在分析貧富殊別之關鍵後，遂亟致力於勸百姓植桑養蠶，並且在他的極力宣導下，當地居民很快地改變了懶散之風，可惜旋遭黜免，其志未酬。要之，唐甄認為善政就是要能夠找出有效辦法，積極引導百姓創造財富，如其〈達政〉篇所言「勤農豐穀」、「桑肥棉茂」、「山林多柴，池沼多魚，田多果蔬，欄多羊豕」一類的，通過增產厚生的方式以達到「富民」之經濟目標。故唐甄的社會經濟思想絕不以二千年儒學傳統的「養生送死」為滿足，他認為「民無凍餒」只能免於「民有飢色，野有餓莩」而已；為政者必須進求「藉一室之富可為百室養」之「富民」目標，斯為「良吏」之善政。

因此在唐甄的「富民」主張下，他在一般人所認識的清初清廷之「盛清」印象外，有諸多深層的觀察及披露，他深入僻暗角落地反映了一些罕為人知的民生疾苦，譬如「吳西之民，非凶歲為麩粥，雜以菽稗之灰，無食者見之，以為是天下之美味也。」「清興，五十餘年矣，四海之內，日益窮困，農空、工空、市空、仕空，穀賤而艱於食，布帛賤而艱於衣。」<sup>75</sup>生於 18 世紀的焦循亦嘗書寫地方荒

<sup>73</sup> 唐甄：〈考功〉，《潛書》，頁 110-111。

<sup>74</sup> 唐甄：〈權實〉，《潛書》，頁 115。

<sup>75</sup> 唐甄：〈大命〉、〈存言〉，《潛書》，頁 97、114。

災，道「君不見、農夫餓死西原頭，鳶鳥攫腸犬食臂。」「春作農家子，冬為求乞兒。……昨夜北風起，老父死高隄，稚子凍斃盡，霜雪埋其屍。」<sup>76</sup>並皆反映了上層士人外的百姓哀苦無告。解決之道，則唐甄一方面指出貪吏擾民，所當疾革；另一方面亦積極提倡因地制宜、「因其自然之利」以增產厚生的生財富民之道。首先他批判地方官僚之「虐取」弊政，他以柳為譬道：

今夫柳，天下之易生物也。折尺寸之枝而植之，不過三年而成樹，歲翦其枝，以為筐筥之器，以為防河之掃，不可勝用也。其無窮之用，皆自尺寸之枝生之也。若其始植之時，有童子者拔而棄之，安望歲翦其枝以利用哉？其無窮之用，皆自尺寸之枝絕之也。<sup>77</sup>

唐甄久處民間，親見地方官僚時有擾民虐政，民間產業或有因官僚貪腐虐取而致蕩產傾家者，故他強烈譴責「虐取於民者，拔枝者也，絕其生也。」「虐取者，取之一金，喪其百金；取之一室，喪其百室。」<sup>78</sup>是以唐甄極力呼籲「不擾民者，植枝者也。」他再三懇請為政者應如「植枝」般厚養民力，以使無窮之用皆自此而生。至於如何生財富民？則他強調因地制宜。曰：

隴右牧羊，河北育豕，淮南飼鶩，湖濱繅絲，吳鄉之民編蓑織席，皆至微之業也，然而日息歲轉，不可勝算。此皆操一金之資，可致百金之利者也。……海內之財，無土不產，無人不生。……是故聖人無生財之術，因其自然之利而無以擾之，而財不可勝用矣！<sup>79</sup>

所以只要官僚不擾民、不虐取，進而加以保護、扶植之，以使自由發展，則各地之民皆可以因其自然地利而創造財富。

是以唐甄又進論考覈施政良窳之標準，首先應該具體落實在能否足食養民、以為百姓創造福祉之考察上。其曰「古之賢君，舉賢以圖治，論功以舉賢，養民

<sup>76</sup> 焦循：《雕菰集·荒年雜詩》（台北：鼎文書局，1980年），頁7、8。

<sup>77</sup> 唐甄：〈富民〉，《潛書》，頁106。

<sup>78</sup> 同前註，頁105。

<sup>79</sup> 同前註，頁106。

以論功，足食以養民。」<sup>80</sup>他主張依「足食→養民→論功→舉賢」之標準，以為論功選拔人才的憑藉，如此始可以任賢治民。他並譬之以「車取其載物，舟取其涉川，賢取其救民。不可載者，不如無車；不可涉者，不如無舟；不能救民者，不如無賢。」<sup>81</sup>因此唐甄復批判朝廷之不知論功舉賢——當他實際考察為朝廷拔為高位者的吏政時，發現「其境內凍餓僵死猶昔也，豕食丐衣猶昔也，田野荒莽猶昔也，廬舍傾圮猶昔也」，<sup>82</sup>則正坐所當論罪者，何德何能可以位居高官？故唐甄之論吏政良窳亦緊密聯繫於社會經濟思想。以此，他也批評朝廷以八股取士的舉賢之方，他批判經由八股制藝選拔出來之長於「時文」者，其與經世實務何涉？如之何臨民而聽政？唐甄主張選拔人才應該首重其經世實務的實業能力。要之，唐甄以其個人深於民情的獨到觀察，其經世濟民的關懷重點頗異於傳統儒生之道德原則性角度，而皆出自實地考察民生所需，故能切中時弊、並切中肯綮地提出具體改革之道。《潛書》所論為後來賀長齡輯《皇朝經世文編》所收錄者，有〈性功〉、〈非文〉、〈取善〉、〈善施〉、〈權實〉、〈富民〉、〈尚樸〉、〈大命〉、〈抑尊〉、〈為政〉、〈教蠶〉、〈憐貧〉、〈內倫〉……等共二十篇。其經世實學觀之突出於當時，可見一斑。

### （三）心學之事功化

唐甄服膺陽明之教，有曰「陽明子有聖人之學，有聖人之才，自孟子而後，無能及之者。」故他嘗撰〈法王〉篇，且曰「甄雖不敏，亦願學陽明子而不敢謝不及者，蓋服乎知行合一之教也。」是以他宗陽明良知之學，自心學立場出發，直探心體而不逐乎物，曰「心運於中，不因乎物。」又曰「心之本體，無憂無樂者也，不受物加，不懼外鑠。」「人之有心，無運不成。……心，靈物也。不用則常存，小用之則小成，大用之則大成，變用之則至神。」<sup>83</sup>他並以「權」喻心，謂「心如權，世如衡，權無定所，乃得其平；確守不移謂之『石義』，揚號以服人謂之『聲義』，二者雖正，不可以馴暴安民。」他從強調心體能「權」的主觀能動性出發，反對執一無權和空喊口號，並生動地稱之以「石義」和「聲義」，謂皆不能

<sup>80</sup> 唐甄：〈考功〉，《潛書》，頁110。

<sup>81</sup> 唐甄：〈有為〉，《潛書》，頁51。

<sup>82</sup> 唐甄：〈考功〉，《潛書》，頁110。

<sup>83</sup> 以上分詳唐甄：〈法王〉、〈知行〉、〈恆悅〉、〈辨儒〉；王聞遠：〈西蜀唐圃亭先生行略〉，《潛書》，頁9、14、34、3-4、209。



馴暴安民；他所突出的是，心體之由「變用」→「至神」，故他要求「心體性德」之修身須能落實在「天地萬物」之並治上。

至於如何並治？其曰「必措之政事而後達。」<sup>84</sup>故唐甄之論性，亟強調性德、性才與性功之合一，強調經由「措之政事」之及物潤物，以潤澤斯民，所以他反對程朱理學「離功言性」之以「性」為形上寂然、為未發。其論曰：

世知性德，不見性才。……人人言性，不見性功，故即性之無不能者，別謂為才。……彼（程朱）能見性，未能盡性。外內一性，外隔於內，何云能盡？<sup>85</sup>

唐甄亟強調具體事為與客觀事功之能落實，他反對程朱理學割裂德性和才性，而將「性功」之無不能者歸諸才性，故他批評程朱理學「未能盡性」，即以其區隔內、外，雖見「性德」、卻不能盡「性才」與「性功」，是為「遺外」者。他並以「美帶」為喻，譬喻理學之遺落事功，曰「修身、治天下為一帶。……致中和、育萬物為一帶。」他說內向修身與外向治天下，恰如不可割裂之一帶，反之，「割之遂不成帶。」是以「仲尼、子輿言道德必及事業，皇皇救民。」<sup>86</sup>因此他批判程朱「精內而遺外」，不滿於宋學以來聖言大興、卻「樹功則無聞焉。」<sup>87</sup>故唐甄極凸顯「性功」思想地強調「言性必言才」，對於儒學傳統「明其道不計其功」之「不計功」思想，是為一大反轉與修正。

是故對於佛者大瓠言「儒者不計功」、顧祖禹亦嘗主張「內盡即外治」，唐甄皆加以致辨，他以為斯二子之言皆非。其曰：

大瓠曰「吾聞儒者不計功。」曰「非也。儒之為貴者，能定亂、除暴，安百姓也；若儒者不言功，則舜不必服有苗，湯不必定夏，文武不必定商，禹不必平水土，棄不必豐穀，益不必辟原隰，皋陶不必理兵刑，……事不成，功不立，又奚貴無用之心？」

顧子曰「內盡即外治。」唐子曰「然則子何為作《方輿》書也？但正子之

<sup>84</sup> 唐甄：〈性才〉、〈宗孟〉，《潛書》，頁18、8。

<sup>85</sup> 唐甄：〈性才〉，《潛書》，頁15-16。

<sup>86</sup> 唐甄：〈性功〉，《潛書》，頁21-22。

<sup>87</sup> 唐甄：〈辨儒〉，《潛書》，頁1。

心、修子之身，險阻戰備之形，可以坐而得之，何必討論數十年而後知居庸、鴈門之利，崑函、洞庭之用哉？」童子進粥。唐子以粥為喻曰「謂粥非米也，不可；謂米即粥也，亦不可。耕之、穫之、舂之，米成矣，未可以養人也；必炊而為粥，而後可以養人。身猶米也，脩猶耕穫舂簸也，治人猶炊也，如『內盡即外治』，即米可生食矣，何必炊？」唐子觀霍韜之書，其言有之曰「程朱所講《周禮》，皆未試之言也。程朱講學而未及為政，故其言學，可師也；其言政，皆可疑也。」唐子曰「善矣霍子之言！先得我心之所欲言也。古之聖人，言即其行，行即其言；學即其政，政即其學。」<sup>88</sup>

唐甄強烈反對以「內盡」代替「外治」，他認為未能落實成為「外治」事功的，只是紙上談兵。他並以粥為喻地說米雖經耕、穫、舂、簸等工夫，仍須炊以為粥，始可進食，故「內盡」涵養不能取代「外治」事功。是以他言「堯舜雖聖，豈能端居恭默、無所施張，使天下之匹夫匹婦、一衣一食，皆得各遂？」必須要在命禹治水、稷教農、契明倫、皋陶理刑、后夔典樂之後，「庶職無曠，庶政無闕，乃可以成功。」<sup>89</sup>故唯有從理論進至經驗實踐，始可以成就事功而使天下遂其治。所以唐甄復藉霍韜之謂程朱所言皆無實務經驗、不能落實，以論聖學須是「言行合一」、「政學合一」，唯其能切於世用，方為有益之學。而唐甄之致辨於顧祖禹，亦猶顏元之致辨於李乾行——李嘗曰「操存功至，即可將百萬軍。」顏元悚懼道「虛學誣罔至此！」<sup>90</sup>二人所論實有異曲同工之妙。

故唐甄亟發揚陽明「知行合一」之教，強調客觀事為之踐履篤行，認為「君子不為無用之言。」<sup>91</sup>要求學術不能脫離現實、遠離民生。他批評理學獨善其身的形而上強調，是為「裂一而得半。」唐甄深於民情的百姓立場，使他厭惡儒者之飾為空言，他沉痛地指出「不能勝暴，即不能除暴」，「不能定亂，即不能安天地萬物」，恁言「天地吾心，萬物吾體」，率皆無用之空理。故唐甄強調「實功」，他讚美「上古聖人與龍蛇虎豹爭而勝之，堯舜與洪水爭而勝之，湯武與桀紂爭而勝

<sup>88</sup> 上引分詳唐甄：〈辨儒〉、〈有為〉，《潛書》，頁3、50。

<sup>89</sup> 唐甄：〈性才〉，《潛書》，頁17。

<sup>90</sup> 李塉：《顏元年譜》，卷下（北京：中華書局，1992年），頁78-79。

<sup>91</sup> 唐甄：〈潛存〉，《潛書》，頁206。

之。」<sup>92</sup>苟其無益於世，奚用聖學為？聖學之為用，正在其有益民生、能安民利百姓。

唐甄之務實，且不僅止於理論立說而已，那仍是空言；其言皆出自於身履行之而後言。故他亦效法陽明之習於兵學，其曰「兵者，國之大事」，<sup>93</sup>正是「措之政事而後達」者，因此他亦實地從事於有益世用的兵學實務，並與同樣擅長兵學的王源友好，二人在當時並皆以兵學名世。唐甄自經世實學的角度，進言儒生之與武事合一，他認為學者必須具備「仁、義、兵」三者，始為「全學」。他並指出儒者高談性命而恥言兵事者，其蔽有三，曰「高者講道、卑者夸文，謂武非我事，蔽一；視良將如天神，非常人所可及，蔽二；畏死，蔽三。……習為儒儒，……無惑乎士之不知兵也。」他說歷來儒生率以武備為無關乎己，因此視良將如天神之非人，而普遍畏死、不能禦敵，故他強調「學人善獨身，居平世，仁義足矣，而非全學也。全學猶鼎也，鼎有三足，學亦有之：仁一也，義一也，兵一也。」<sup>94</sup>以此，唐甄亦泯除了長期來儒生與武事的界限，他本身並極擅長兵法戰略，《潛書》中也頗有論戰之作，有諸多奇術、諜報等戰略之提出。

以唐甄相較於傳統經生思維，既不遑多讓、亦不可多得。由於唐甄深於民情的時弊考察，他是真正能夠與民同情、感民所感而切實提出救民之道者；雖然有時他也難免囿於聞見而有一隅之見，但在儒學二千年來習常的若干思想陳窠之外，其思想之清新活潑思考方式，提供了儒學上層精英文化以外的、其他想法與進路。唐甄一生雖然境遇坎坷，其志則未嘗稍替，他僦居於吳市雖僅三數椽，蕭然四壁而炊煙常絕，但他雞鳴而興，夜分而寢，「陶陶然振筆著書不輟」，並曰「君子當厄，正為學用力之時。窮厄生死，外也、小也；豈可求諸外而忘其內，顧其小而遺其大哉？」行年七十，更曰「我髮雖變，我心不變，我齒雖墮，我心不墮；豈惟不變不墮，將反其心於髮長齒生之時。人謂老過學時，我謂老正學時；今者七十，乃我用力之時也。」唐甄於其所著書藁珍若瑛璧，遠遊必攜；每乘舟，輒語僕曰「設有風波不測，汝先挾我書藁登岸，然後來救我。」<sup>95</sup>唐甄思想堪稱為我國思想史上一奇葩，而他亦終藉《潛書》以傳。

<sup>92</sup> 唐甄：〈良功〉，《潛書》，頁 53-54。

<sup>93</sup> 唐甄：〈虛受〉，《潛書》，頁 12。

<sup>94</sup> 唐甄：〈全學〉，《潛書》，頁 173。

<sup>95</sup> 唐甄：〈潛存〉、〈七十〉；王聞遠：〈西蜀唐園亭先生行略〉，《潛書》，頁 204、36、208-209。

#### 四、顏元強調「習行經濟」的經世實學

顏元的思想在當世並未產生重要影響力，是在戴望編《顏氏學記》後，以及在 19 世紀中國思想界出現文化價值轉向的新動向中，顏元才開始受到比較高度重視的。梁啟超《清代學術概論》嘗以杜威 (John Dewey, 1859-1952) 的「唯用主義」、「實驗主義」(Pragmatism) 比論顏元思想，說他體現了新教育思潮；劉師培〈習齋學案序〉也將注意焦點置放在顏元主張「兵出於學，民盡為兵」的「現代性」上；<sup>96</sup>馮友蘭、錢穆並皆以顏元做為清初的代表思想家；侯外廬則一再頌揚顏元思想的進步意義，說他「預言著近代的市民世界。」<sup>97</sup>顏元的思想主要集中在對於儒教「約之以禮」之身體力行上，他強調禮學和兵學等「實行」、「實用」之學的切實實踐，並講求經驗界的「實功」實現，故他肯定《易傳》所言「利者，義之和也」，而以「正其誼以謀其利，明其道而計其功」，<sup>98</sup>修正了儒學二千年來對於個人利欲之「諱言利」和「不計功」傳統思想。因此顏元強烈批判偏落形上性理的宋明理學，謂其非堯、舜、周、孔之舊道，「朱子所見之道與所為之學、所行之教，與聖門別是一家。」<sup>99</sup>強烈反對以宋明理學為聖學。故顏元思想在清初亦表現為截然殊異於理學模式的其他儒家思維方式。

##### (一)「習行經濟」的實行哲學

「習而行之，以濟當世」，是顏元學說的核心思想。顏元的思想歷程，從早年的程朱信徒轉變為後來激烈反程朱的反理學代表，其轉折和「乾嘉新義理學」集大成的戴震如出一轍，而顏、戴二人激烈的反理學言論，也都成為後世論者對他們不論正面或負面詮釋的焦點所在。故顏元思想在某個程度上也表現為清代義理學轉型之先聲，顯示了當時思想界在理學的「由王返朱」和「王學修正」以外，還有部分儒者試圖擺脫清初普遍的遺民情結、華夷之辨，不再侈談理學「清談亡國」、或「束書不觀，游談無根」等空論；而真正企圖從建構義理理論出發，希望

<sup>96</sup> 劉師培：《左盦外集·習齋學案序》，《劉申叔先生遺書》(台北：大新書局，1965年)，總頁 2003。

<sup>97</sup> 侯外廬：《中國思想通史》(北京：人民出版社，1957年)，卷 5，頁 376。

<sup>98</sup> 顏元：《四書正誤》，《顏李叢書》(北京：四存學會排印，1923年)，卷 1，頁 6。

<sup>99</sup> 顏元：《習齋四存編·存學編》(上海：上海古籍出版社，2000年)，頁 104。

建立起義理學範疇內、有別於理學架構的新話語暨新思想系統。

顏元的思想特色主要表現為清人重視道德價值「經驗面」的新取向，是為對於儒學長期來強調道德價值「形上面」和「以義統利」的「重義輕利」、「求利害義」等思想基調之大力扭轉。其著述精華則為由《存治編》、《存人編》、《存性編》、《存學編》合編而成的《四存編》；貫穿其間的思想主軸，是他超越時代思維與思想空間而具有時代穿越性的、對於理學之批判——在學界數百年所濡浸的理學思維與風氣中，顏元獨標孔子之「習而行之，以濟當世」，強調實行、實用的經世實學，並從實然氣化層面落實言性、言理，故他說「程朱與孔門體、用皆殊。」<sup>100</sup>這樣的思想即使到了戴震，都還很難為時人所理解與接受，況在清初之顏元？章學誠論戴學曾謂「乾隆年間未嘗有其學識，是以三四十年中人，皆視以為光怪陸離，而莫能名其為何等學？」<sup>101</sup>「誦戴遺書而得其解者，尚未有人。」<sup>101</sup>也就無怪乎顏、戴思想並皆未為當世所重視。但是逮及晚清，當國家在列強覬覦中面臨了兩千年未有之變局，儒學也漸次融入了世界性現代化進程時，顏、戴等人思想中的現代性因子，才開始受到時人重視。因此雖然由於學界長期負面看待清代思想的緣故，過去並未自儒學現代化轉型之「自轉化」高度來看待顏、戴等人早在 17、18 世紀所出現的義理學轉型；但不容否認地，其在儒學二千多年漫長的演進歷程中已如熹微晨光般，是為儒學邁向近現代化思想之曙光微露，是故顏元在清初所提倡的「習行經濟」之學，具有重要的思想史意義。

長期以來，宋明理學家合自然本體與道德本體為一的宇宙觀以及凸顯「天命之謂性」的性理觀，不但成為儒學意識形態下的社會、自然與人類真理，更獲得朝廷建制成為士人應舉的定式；然而歷經元明至清數百年的科舉，當「真理的思索變成背誦文本」，「文本」又蛻化成為文字符號，並以知識和權力進行「交換」時，則此時在思想層次已難再有新進境了。<sup>102</sup>對於這樣的思想基調與文化主流來說，顏元與戴震都是站在破壞的對立面；不過破壞不是負氣相爭，而是為要建構新話語系統、新義理架構，是為了「立新」，所以必須「破舊」。理學和清代新義理學本是儒學中各有側重的兩種義理類型——理學強調「應然」之理，重視「性

<sup>100</sup> 詳李塉：《顏元年譜》，頁 86；顏元：《四書正誤》，卷 1，頁 1。

<sup>101</sup> 章學誠：〈答邵二雲書〉、〈與史餘村〉，《文史通義》（台北：華世出版社，1980 年），頁 322、321。

<sup>102</sup> 借葛兆光語：《中國思想史·第二卷：七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰》（上海：復旦大學出版社，2000 年），頁 395-398。

理」的形而上面及超越價值、凸顯是非意義的道德判斷，所以朱子強調「義理之心頃刻不存則人道息。」<sup>103</sup>「立心之本，當以盡者為法，而不當以不盡者為準。」<sup>103</sup>務力於闡明至善之道德本體，為道德歷程標舉永無止境的至善理境、以為「學」之目標，所以理學偏重內聖與「明體」方面的理論建設；清儒新義理則以現象萬殊的實在界做為主要視域，著眼於「事」上之「理」、「實然」之經驗事實，所以重視成敗意義的歷史判斷，是為對於孔子「聖之時者」之精神闡發，屬於儒學義理中偏重「實踐」傳統而發揚「外王」、「達用」精神的另一種義理類型。不過由於顏元在凸顯「實行」重要性的同時，批評程朱語多矯激，例如：「朱子與南軒一派詩友，原只是說話讀書度日。」<sup>104</sup>「若夫講讀著述以明理，靜坐主敬以養性，不肯作一費力事，其與釋老之相去也者幾何？」<sup>104</sup>「宋元來儒者卻習成婦女態，甚可羞！」<sup>104</sup>若此之類雖然意在針砭，但多扭曲，則其招謗亦不難理解。

在顏元的「實學」強調下，他如何論學？曰「聖人學、教、治，皆一致也。」<sup>105</sup>他強調「修道」必如「周公以六藝教人」，須「就人倫日用為教。」他認為必須在日用中多方涉獵，如周公教人習六藝般，否則如果只是用心於口目，將導致耗神脆體，故「我輩多病，皆不務實學所致。」因此他曾習書射、學歌舞、演拳法；當崇禎末天下大亂時，顏元方弱冠，他與鄉人挾利刃、大弓、長箭，騎生馬疾馳以習射禦賊，同輩無敵；晚年益好射，常率子弟比耦射箭，復考究兵農水火諸學，學堂中眾生皆習揖讓進退、歌謳舞蹈。<sup>106</sup>在〈上太倉陸桴亭先生書〉中，顏元闡述其論學宗旨，曰：

著《存學》一編，申明堯舜周孔三事、六府、六德、六行、六藝之道；大旨明道不在《詩》、《書》章句，學不在穎悟誦讀，而期如孔門博文、約禮，身實學之，身實習之，終身不懈者。<sup>107</sup>

至其內容，則顏元具論道：

<sup>103</sup> 朱熹：〈答陳同甫〉，第八書、第九書，《晦庵集》，《四庫全書》，第1144冊，卷36（台北：商務印書館，1985年），頁41、45。

<sup>104</sup> 顏元：〈性理評〉、〈學辨一〉，《習齋四存編·存學編》，頁121、108、90。

<sup>105</sup> 顏元：《存學編·由道》，頁76。

<sup>106</sup> 上詳《顏元年譜》，頁77、30、17、105。

<sup>107</sup> 顏元：《存學編·上太倉陸桴亭先生書》，頁86。

孔門之「博學」，學禮、學樂、學射、學御、學書、數，以至《易》、《書》，莫不曰「學」也。……孔門之「約禮」，大而冠婚、喪祭、宗廟、會同，小而飲食、起居、衣服、男女、問老聃、習大樹下，……纖微必謹，以此約身，即以此約心，出即以此約天下，故曰「齊之以禮。」此千聖體道之作用，百世入道之實功。<sup>108</sup>

此即顏元發揚現實精神與經驗取向的理想儒教。而由於顏元對實學的強調，他又區別「儒者」與「文人」之不同，他說「讀盡天下書而不習行六府、六藝，文人也，非儒也；尚不如行一節、精一藝者之為儒也。」<sup>109</sup>他期於士人勿以專主記誦的「文人」為自足，要以經世濟民、務為實學的「儒者」自任。其學具有顯然的實用主義色彩，並體現了清初的經世思潮。

因此顏元對於朱子稱美李侗「謝絕世故四十餘年，簞瓢屢空，怡然自得。」極加以痛詆，曰「試觀孔子前有『謝絕世故』之道學乎？」<sup>110</sup>並且顏元曾和李乾行論學，乾行曰「何須學習？但操存功至，即可將百萬軍無不如意。」這使得顏元悚然而懼「後儒虛學誣罔至此！」<sup>111</sup>故他極反對脫離現實而用心於內，且即使對於曾有平宸濠之功的陽明，顏元也說「其擒宸濠、破桶岡，所共事者皆當時官吏、偏將、參謀，弟子皆不與焉；其《全書》所載，皆其門人旁觀贊服之筆，則可知其非素以是立學教也。」<sup>112</sup>他說陽明本身固然文武全才，但弟子卻未習此，陽明亦未以武事立教，武事只是陽明之獨善耳。所以顏元強調經驗實踐的經世實學，他說「心中醒、口中說、紙上作，不從身上習過，皆無用也。」<sup>113</sup>要之，唯能合「學、教、治」於一體，始是「民以安、物以阜」之實學。

是故顏元反對講論性理、不喜人論性，並不是認為性理之談不當，而是反對儒者陷溺講論，以致少了「下學」之功——「未為不是，但少下學耳！」所以他

<sup>108</sup> 顏元：《存學編·性理評》，頁 118。

<sup>109</sup> 顏元：《存學編·學辨一》，頁 89。

<sup>110</sup> 顏元：《存學編·性理評》，頁 105。

<sup>111</sup> 詳《顏元年譜》，卷下，頁 78-79。

<sup>112</sup> 顏元：《存學編·明親》，頁 83。

<sup>113</sup> 顏元：《存學編·性理評》，頁 95。

說「秦漢以降，則著述講論之功多，而實學實教之力少。」<sup>114</sup>他之反對理學靜坐、主敬等性理空論，都是從強調經濟、實用等「實行」之學角度加以反對的。故其論又曰：

「從源頭體認」，宋儒之誤也；故講說多而踐履少，經濟事業則更少。  
兵農禮樂為東周、孔子之用也；經筵進講、正心誠意，程朱之用也。

他還譬諸以學琴，曰：

詩書猶琴譜也；爛熟琴譜，講解分明，可謂學琴乎？故曰以講讀為求道之功，相隔千里也。<sup>115</sup>

是故顏元一生所致力弘揚的，就是躬行踐履、習行經濟的力行精神。他強烈批判宋儒未能重視現實經驗面，導致「實學既失，二千年來，只在口頭取勝，紙上爭長。」他又取譬於俗儒之謂「有聖賢之言，可以引路」，他說然而「今乃不走路，只效聖賢言，便當走路，每代引路之言增而愈多，卒之蕩蕩周道上鮮見其人也。」<sup>116</sup>他批判以言代行者，祇為空說而已，是以凡未能落實其學而用力於實行者，皆不過是口頭聖賢罷了。顏元所論是為對於明代以來學術蹈空之當頭棒喝！

因此對於清初儒者所普遍凸顯的讀書窮理進路，顏元亦持不同立場之反對態度。他亟辨「博學」不應只落在「多讀書」一端，曰「多識自不可廢，博學乃只多讀書乎？」他批評朱子等理學家論學，「只是論讀書」，致「博學」淪為「以文墨為文」的「博讀、博講、博著。」<sup>117</sup>惟顏元並非否定讀書；他是要人將讀書收攝於「習行」之中，以使「進退周旋無非性命也，聲音度數無非涵養也，政事、文學同歸也，人已、事物一致也，所謂下學而上達也，合內、外之道也。」因他擔心「人之精神無多，恐誦讀消耗，無歲月作實功也。」<sup>118</sup>以此，顏元論學既殊異於理學、復有別於後來的乾嘉考據學風。

<sup>114</sup> 顏元：〈性理評〉、〈明親〉，《存學編》，頁 123、81。

<sup>115</sup> 以上引文分詳《存學編·性理評》，頁 111、117；《顏元年譜》，頁 86。

<sup>116</sup> 顏元：《存學編·性理評》，頁 123-125。

<sup>117</sup> 顏元：《存學編·性理評》，頁 135、137；《顏元年譜》，卷下，頁 76。

<sup>118</sup> 顏元：《存學編·明親·學辨一》，頁 82、88。



顏元的實學說，既涵蓋了禮、樂、兵、農、水、火、錢、穀、工、虞、天文、地理等各個客觀領域，復要求個人主體必須具備六德、六行、六藝——知、仁、聖、義、忠、和等「六德」；孝、友、睦、嫻、任、卹等日用彝倫之「六行」，以及強調實用技藝的禮、樂、射、御、書、數等「六藝」。不過由於顏元獨立於時風眾勢外，其所主張恢復堯舜周孔舊道又不免具有漠視時代因素的一面，是以他亦頗招迂闊不切實際之譏。惟顏元所強調的習行、勤動以及提倡禮、樂、兵、農之實學和實行精神，既批判了政教一體的科舉時風和理學傳統，又樹異於漸成為主流而籠罩學界的考據學，同時還粗具了現代化實學教育之思想特色，所以在 19 世紀末的儒學現代化進程中，不論洋務派或改良派，凡主張革新傳統教育及要求創建新式學堂的改革家，都對顏元在漳南書院所推行的習行經濟之學，及其分設文事、武備、經史、藝能等科目的教育思想及方法，加以推崇並汲取其精神。

## （二）「理善，則氣亦善」的性論思想

明清儒者有逐漸重氣之傾向，從明代中晚期羅欽順、王廷相、劉戡山，到清初黃宗羲、顧炎武、王夫之、陳確、顏元等人莫不然，乾嘉戴震尤為集大成者。故顏元在清初也突出氣論思想地「以氣論性」，他說「氣質非他，即性、情、才之氣質也。」<sup>119</sup>持論理氣合一，並強調「若無氣質，理將安附？且去此氣質，則性反為兩間無用之虛理矣。」<sup>120</sup>他認為氣正是以其能動性，而能生宇宙萬化；苟無其氣，則理便徒為虛理而已，所以氣質乃是性命之作用，氣質之外無性。因此他亟駁斥宋儒之以氣質為惡，曰「若謂氣惡，則理亦惡；若謂理善，則氣亦善。蓋氣即理之氣，理即氣之理。」他並自強調本質之善的「善質」角度，以說「若謂性善而才、情有惡，譬則苗矣，是謂種麻而稊實遂雜麥也；性善而氣質有惡，譬則樹矣，是謂內之神理屬柳、而外之枝幹乃為槐也。」<sup>121</sup>他以種子與結果的關係，譬喻氣善與性善的關係，並說明理、氣為一體俱善；至於惡，則另有致至因素。而他之撰作《存性編》，也就是為了闡明氣質之善，並以此樹異於理學「性其情」之壓抑情性以及去欲、滅欲的思維模式。其曰：

<sup>119</sup> 顏元：《存性編·性圖》，頁 65。

<sup>120</sup> 顏元：《存性編·棉桃喻性》，頁 39。

<sup>121</sup> 顏元：〈駁氣質性惡〉、〈性圖〉，《存性編》，頁 37、65。

後儒之言性也，以天道、人性攙而言之；後儒之認才、情，氣質也，以才、情、氣質與引蔽習染者雜而言之。以天道攙人性，未甚害乎性；以引蔽習染雜才、情、氣質，則大誣乎才、情、氣質矣。此無他，認接樹作本樹也。嗚呼！此豈樹之情也哉？

著《存性編》一編，大旨明理、氣俱是天道，性、形俱是天命；人之性命、氣質雖各有差等，而俱是此善。氣質正性命之作用，而不可謂有惡；其所謂惡者，乃由「引、蔽、習、染」四字為之祟也。<sup>122</sup>

在顏元理、氣俱「善」的持論下，「惡」乃緣「引蔽習染」而生——「禍始引蔽，成於習染。」<sup>123</sup>是以顏元反對理學從形上價值位階來看待性理；他重視形下氣化而「以氣論性」地持論氣質之善。他說理學把後天的「引蔽習染」雜乎才、情與氣質等自然人性，故謂惡出氣質，實則乃是對於才、情、氣質之誣陷。顏元強調理氣是一、性形不二，俱是天道、天命，且並皆為善，其論亦與陳確頗為近似。

顏元、陳確與後來乾嘉新義理學諸學者並皆肯定氣質之善，且皆以「惡」歸於後天習染所致，此一思維模式迥然殊異於宋明理學「性／情」二分的「尊性黜情」主流模式。顏元傳人李塉也說「孟子曰性善，即魯《論》之『性相近』也，言本善也；晏子曰『汨俗移質，習染移性』，即魯《論》之『習相遠』也，言惡所由起也。」<sup>124</sup>要皆持論人之有惡，係由後天習染所起，所以他們都強調道德學的課題應該針對後天習染，而非如理學之蔑視氣質及其「存理滅欲」主張。故顏元又嘗致辯於或謂「子靜之學，看他千般萬般病，只在不知有氣稟之雜」者，他則說「朱子之學，全不覺其病，只由不知氣稟之善。」<sup>125</sup>其立意迥然別於理學之區別「義理之性／氣質之性」，他正是以「氣稟之善」來駁斥朱子的「不知氣稟之善」。因此對於氣質之善、惡持論不同，是為宋明理學與清代新義理學的一大鴻溝，而顏元思想則可以視為清代新義理學之先行。

至於人欲如何才能不受引蔽習染所導向而流於惡？顏元曰「惟在明明德而已。存養省察，磨勵乎《詩》、《書》之中，涵濡乎《禮》、《樂》之場，周孔教人

<sup>122</sup> 以上分詳《存性編·性圖》，頁65；《存學編·上太倉陸桴亭先生書》，頁86-87。

<sup>123</sup> 顏元：《存性編·性圖》，頁65-66。

<sup>124</sup> 李塉：〈存性編書後〉，頁73。

<sup>125</sup> 顏元：《存學編·性理評》，123。

之成法固在也。」<sup>126</sup>是顏元仍然主張《詩》、《書》、《禮》、《樂》等周孔為學進路；他只是反對理學默坐澄心、逆覺體證等「主靜」的涵養進路。蓋顏元尚動，強調氣質之發用，故他批判理學論學之蔽在於「不自六藝入」，「不知六藝即氣質之作用，所以踐形而盡性者也。」<sup>127</sup>他認為道德實踐之「踐形盡性」，必須落實在經驗界「六藝」等「實行」之學上，故謂程朱之偏差，正在未能肯定氣質之善，以致不能循客觀事為及階徑以踐形盡性，是以凡顏元所強調者，皆為必須經由經驗途徑完成的實行、實用之學。

### （三）以「正其誼以謀其利，明其道而計其功」修正個人之「非功利」傳統

陳確嘗言「常人之所欲亦聖人之所欲也，聖人能不縱耳！」顏元亦言「聖賢之欲富貴，與凡民同。」<sup>128</sup>清儒對於人欲的態度是「不絕欲，亦不從欲」，他們向皆以為欲不可無，欲是一切作為的原動力，「百善皆從此生」，所以反對「割情抑性」之抑遏人欲。因此他們對於經驗行為，要求以「不縱欲」做為防檢尺度，絕不同於理學要求正本清源地從動機上做到個人利欲之「無欲」。故顏元曰「富何負人？要貴善施，不可守錢虜可乎！」他認為現實生活富貴之求，只要不流於「縱欲」，便可以不涉及個人道德批判，孔子也曾說過「學也，祿在其中矣！」「富與貴是人之所欲也。」更何況如能由此進而善施助人，那就更是孔子所言「富而好禮」了。是以毋須在動機上對於富貴之想加以「絕欲」，富貴福澤本非罪惡，其有過者，乃在於人之求利害道，故道德判準不在其「有／無」人欲？而在其「是／否」害道？顏元論曰：

世有耕種，而不謀收穫者乎？世有荷網持鉤，而不計得魚者乎？抑將恭而不望其不侮、寬而不計其得眾乎？這「不謀」、「不計」兩「不」字，便是老無、釋空之根；唯吾夫子「先難後獲」、「先事後得」、「敬事後食」三「後」字無弊。<sup>129</sup>

<sup>126</sup> 顏元：《存性編·性圖》，頁 69。

<sup>127</sup> 顏元：《存學編·性理評》，頁 123。

<sup>128</sup> 陳確：《陳確集·無欲作聖辨》，頁 461；鍾鈺：《顏習齋先生言行錄·學人第五》，收在《顏元集》（北京：中華書局，1987年），頁 640。

<sup>129</sup> 《顏習齋先生言行錄·教及門第十四》，頁 671。

顏元對於利欲之想，將「不」字換成「後」字，是其雖然肯定人欲，但不汲汲營求；如此一來，利欲之求也就被合理化了，只要是兼顧道義而合乎德性實踐、是經由正當途徑以實現的富貴利達，其既無損於他人、亦無害於道，那麼何為而不可求？所以顏元強調「義中之利，君子所貴也。」<sup>130</sup>顏元所論與理學從源頭處根絕人欲與私利，顯然是兩種不同的義理模式，而對待一己私利之態度不同，亦清代新義理和理學之根本殊異處。

顏元對義利觀所抱持的態度是「先事後得」，他強調「義中之利」雖有先後次序，但不必去欲、絕利，以此修正理學的「滅欲」說，並補充傳統儒學言「不謀其利」及「不計其功」之強調人的純粹存心——傳統儒學強調求天下大利之心應該純粹，須是認為義之所在，不是以功利來衡量道德價值，更不是出自功利心所驅使。而清代義理學初露轉型端倪之際，除了陳確提出「治生論」外，顏元也力主「正其誼以謀其利，明其道而計其功」，以扭轉儒學的保守思維以及長期略言現實事功面，並做為他貫穿整體「實行」哲學的內在基礎。

由於傳統儒學一向強調忠義節烈等精神氣節，長期領導學界的宋明理學更是著力發揚道德形上學，相對減少了對形下現象界之措意，因此顏元之反對理學，曰「人之歲月精神有限，誦說中度一日，便習行中錯一日；紙墨上多一分，便身上少一分。」他認為當有限時間都被消耗在紙墨講誦中了，實在界的躬行實踐自然就有所欠缺。所以顏元痛斥儒者之云「無事袖手談心性，臨危一死報君王。」其友人王法乾也說「孔子是教天下人為臣為子，若都袖手高坐作君父，天下事叫誰辦哉？」<sup>131</sup>顏元對於儒者之廢言事功，並曾有過一番深刻之體悟。其曰：

吾讀《甲申殉難錄》，至「愧無半策匡時艱，惟餘一死報君恩」，未嘗不淒然泣下也；至覽和靖祭伊川「不背其師有之，有益於世則未」二語，又不覺廢卷浩嘆，為生民愴惶久之。<sup>132</sup>

顏元痛心於明亡之際雖不乏氣節感人之儒者，但卻不能有效提出匡時濟用之策；

<sup>130</sup> 顏元：《四書正誤》，卷1，頁6。

<sup>131</sup> 顏元：《存學編·總論諸儒講學·學辨一》，頁79、90。

<sup>132</sup> 顏元：《存學編·性理評》，頁101。

接著他又讀到和靖祭伊川文，雖然和靖也自覺只能做到謹守師說而不能有益世用，但卻猶未覺悟地說「學者只守得某言語，已自不易」，這使得顏元不禁為生民愴惶——顏元所愴惶者，即儒者之「專肆力於講讀，發明性命，閑心靜敬，著述書史」，卻不能落實成為經世濟民的實功，故其結果導致或「以空言亂天下」之「徒以口舌致黨禍」、或「全以章句誤乾坤。」<sup>133</sup>是故顏元倡為「習行經濟」之學，就是希望國人能夠積極看重客觀事功，扭轉長期來不計功、不言利的儒者保守心態。

故顏元論治，嘗譬之以「飢驥而責千里，則愚。」氣壹則動志，飢驥如何行千里？是以重視現實功利苟能不害義，便不害其德，因此顏元曰「全不謀利計功，是空寂、是腐儒。」<sup>134</sup>他並認為孟子之所以極駁「利」字，乃因「惡夫培剋聚斂者耳！」即孟子是針對上位者之「培剋聚斂」而發，並非針對眾人之義利觀立言。所以顏元倡論「以義為利」，大膽顛覆了傳統兩極對立的義利關係。其論曰：

以義為利，聖賢平正道理也。堯舜「利用」，《尚書》明與「正德」、「厚生」並為「三事」；「利貞」、「利用安身」、「利用刑人」、「無不利」、「利者，義之和也」，《易》之言利更多。……後儒乃云「正其誼不謀其利」，過矣！宋人喜道之，以文其空疏無用之學；予嘗矯其偏，改云「正其誼以謀其利，明其道而計其功。」<sup>135</sup>

顏元蓋取鑑於時弊，故倡為「義中之利」的「義利合一」思想，以此做為他強調「正德、利用、厚生」無所偏廢的富民思想之中心意識。而顏元之提倡實行、實功、實用的經世實學，雖然站在傳統儒學不謀利、不計功的對立面，甚至以其反命題做為出發，實則其所發揚者，從公領域言，與傳統儒教之富民思想並無不同；其所區別之者，在於個人之修身範疇——顏元強烈批判理學「滅欲」思想的不合理，故他在個人修身方面突破了傳統儒教只言「公利」而不言「私利」的「君子喻義」觀，他反對以「言利」做為道德義的小人判準。顏元正是以肯定謀利、計功合理性的新道德標準，掙脫了傳統儒學「非功利」之諱言個人利欲的思想牢籠。

<sup>133</sup> 顏元：《存學編·由道》，頁78。

<sup>134</sup> 顏元：《存治編·治賦》，頁146；《顏習齋先生言行錄》，頁671。

<sup>135</sup> 顏元：《四書正誤》，卷1，頁6。

我國儒學發展雖然在理學高峰期也曾經一度出現永嘉葉適、永康陳亮的事功學派；但在朱子等主流思想強調「培壅本根，澄源正本」以及對事功學派的批判下，事功之談終如曇花一現。但是逮及明清之際，理學遺落事功、未能有效化成現實世界的流弊漸次浮現，故亭林嘗責理學「不習六藝之文，不考百王之典，不綜當代之務……以明心見性之空言，代修己治人之實學。」梨洲亦責以「不見長短，天崩地解落然無與吾事。」<sup>136</sup>唐甄則主張言性言才必計其功，謂「儒之為貴者，能定亂、除暴、安百姓也。……事不成，功不立，又奚貴無用之心？」<sup>137</sup>顏元更說「孔子與三千人習而行之、以濟當世，是聖人本志本功；刪述是老來無奈何方作底。」所以他指斥朱子〈大學章句序〉不解孔子濟世之志，誤認孔子意在「取先王之法，誦而傳之以詔天下。」<sup>138</sup>而江藩在《國朝宋學淵源記》中也加以批判「宋儒道統之說起，謂二程心傳直接鄒魯，從此心性、事功分為二道。」<sup>139</sup>指出我國長期來「事功」面之被遺落，以及儒學從本來「一以貫之」的「本心性以為事功」轉入心性、事功分途，正是肇始於宋儒。故晚清嚴復譯《法意》時亦曾按語：「趙宋之道學、朱明之氣節，皆有善志，而無善功。」<sup>140</sup>以為宋儒徒有「始善」，不足以化民成俗，並強調須是落實踐履而能完成經驗實踐的「終善」，才是有益世用之學。惟顏元之重習，宜乎針對如何求取經驗知識及落實客觀實踐以立說，不宜以重習反對成德之教——一味強調內向務德固然不足以開出事功，但是徒有身體力行也不足以成就事功，且其失卻儒學根本德教，是亦有失。然在上述諸儒自理學之「形而上」強調轉趨實事實功之發揚，並突出「仲尼、子輿言道德必及事業，皇皇救民」的思想線索中，<sup>141</sup>確實清楚呈現了從宋到清，儒者要求道德必須兼具事功的思想演變脈絡。

<sup>136</sup> 顧炎武：《日知錄集釋·夫子之言性與天道》（台北：國泰文化事業公司，1980年），頁154；黃宗羲：《南雷文定·留別海昌同學序》（台北：商務印書館，1970年），頁16。

<sup>137</sup> 唐甄：《潛書·性才·辨儒》，頁15、3。

<sup>138</sup> 顏元：《四書正誤》，卷1，頁1。

<sup>139</sup> 江藩：《國朝宋學淵源記·序》（台北：中華書局，1980年），頁2。

<sup>140</sup> 《社會劇變與規範重建——嚴復文選》，《中國近現代思想家論叢書》（上海：遠東出版社，1996年），頁452。

<sup>141</sup> 唐甄：《潛書·性功》，頁22。

## 五、結語

清初近百年，對清代學術而言，是極重要的新舊典範交替時期，是從宋明理學轉進所謂「清學」的過渡時期。但由於宋明理學乃合「學術典範」與「思想典範」為一，既是當時的學術主流、同時也是思想界之主流；而清學則學術典範與思想典範分流——檯面上掛帥領軍的新學術典範是考據學，尤以乾嘉考據學為其顛峰；而思想典範，則雖有部分清儒力求擺脫理學的「道德形上學」、轉進經驗取向新義理觀之實在界與經驗落實強調，但於時並未造成大流行，甚至還有更多清儒反對，以致罕為後世所認識。惟戴震領軍、而系列揚州學者如焦循和阮元、凌廷堪等人加以發揚光大的「乾嘉新義理學」，確為清學突出我國思想史之重要義理成就，並且是真正能夠反映清代新思想的義理觀。

是故清代新義理學由於已不再是檯面上的學術主流，其所綻放的義理新光彩、所反映的清人新義理觀，往往被檯面上異軍突起的考據學遮掩了光芒，於是乎「從義理學高度發展的宋明理學轉入思想沒落的清學」遂成為一般人對清學的極大誤解。尤有甚者，當學術被政治糾纏，當歷史上出現重大政權異變時，自政治角度出發的因果關係詮釋經常凌駕了學術發展的內在理路，學術也往往被曲解或負面看待，而失去學術的獨立意義與客觀價值。這樣的誤解，往往必須等到歷史讓出了足夠的時間距離，當後世學者已不再糾纏於當時的政治時空因素、卸下了情感包袱，始能重新加以審視並客觀評價。是故當走過了明末清初的政權覆亡創痛，也走過了清末民初之列強侵略、革命家對「反清」思想的借用、政制型態轉換和內戰分裂與抗戰等動盪之後，在進入嶄新新頁的 21 世紀今天，則重新客觀評價清學，此其時矣！

清初近百年的學術發展，當審視者拋開了政治與情感揹負，不再採取「失序」狀態的理解與責言，而自一種新舊典範交替的同時紛呈角度加以審視，則將睹見此時實是學術史極其精彩的一頁，此時百家爭鳴而燦爛並呈。於時，舊典範宋明理學的勢力尚未衰退，朝廷採行「崇儒重道」的尊朱立場，更期藉朱學以展現「一道同風」的政教合一強勢統治；民間王學則有黃宗羲、孫奇逢、李顥等人之致力於理論修正，故清初理學猶有佳績而其勢未已。至於在建立新典範之一方面，則分流成為考據學和義理學兩個面向的發展：對清代新義理學而言，此時是醞釀與萌發時期，陳確、唐甄、顏元等人雖非站在學術舞台之中心，但學術邊緣的位置，使其更能超然於長期正統思想之束縛外，如擺脫傳統思想之「義／利」、「理／欲」

對立觀，而初露新思想曙光，甚至成為本土性的早期啟蒙思想；再就考據學言，則其與義理學之間呈現了一種既具內在聯繫、又緊張衝突的矛盾關係——清初考據學是以辨偽學面目呈現的，其辨偽的經典選擇亦頗與理學之「朱王之爭」同趨，譬如朱王雙方對於易圖、《大學》、《古文尚書》的對峙立場；<sup>142</sup>但在辨偽學推倒了理學的經典信仰、考據學亦逐漸取代其學術主流地位之後，考據學遂走上了自成學門的辨、正、校、補康莊大道，而創造出足與《十三經注疏》抗禮之代表清代經學成就的「群經新疏」來。是故清初正是清代學術的關鍵轉折期，有清一代之學術發展奠基於斯時。<sup>\*\*</sup>

---

<sup>142</sup> 文另參張麗珠：〈理學在清初的沒落過程〉，《清代新義理學——傳統與現代的交會》。

\* 另詳張麗珠「清代新義理學三書」：《清代義理學新貌》、《清代新義理學——傳統與現代的交會》、《清代的義理學轉型》（台北：里仁書局，1999年、2002年、2006年）。

\* 感謝兩位匿名審查者惠賜寶貴意見，謹此致謝！



## 引用文獻

- 〔宋〕朱熹：《四書集注》，台北：學海出版社，1975年。  
\_\_\_\_\_：《朱子語類》，台北：文津出版社，1986年。  
\_\_\_\_\_：《晦庵集》（《四庫全書》），台北：商務印書館，1985年。
- 〔宋〕陸九淵：《象山語類》，上海：上海古籍出版社，2000年。
- 〔明〕王守仁：《王陽明傳習錄》，台北：正中書局，1982年。
- 〔明〕劉宗周：《劉宗周全集》，台北：中研院文哲所，1996年。
- 〔清〕陳確：《陳確集》，北京：中華書局，1979年。
- 〔清〕唐甄：《潛書》，北京：古籍出版社，1955年。
- 〔清〕全祖望：《鮚埼亭集》，台北：華世出版社，1977年。
- 〔清〕顧炎武：《日知錄集釋》，台北：國泰文化事業公司，1980年。  
\_\_\_\_\_：《亭林文集》，台北：中華書局，1982年。
- 〔清〕黃宗羲：《南雷文定》，台北：商務印書館，1970年。
- 〔清〕顏元：《四書正誤》（《顏李叢書》），北京：四存學會排印，1923年。  
\_\_\_\_\_：《習齋四存編》，上海：上海古籍出版社，2000年。
- 〔清〕戴震：《原善》，台北：世界書局，1974年。  
\_\_\_\_\_：《孟子字義疏證》，台北：廣文書局，1978年。  
\_\_\_\_\_：《緒言》，台北：廣文書局，1987年。
- 〔清〕錢大昕：《十駕齋養新錄》，台北：中華書局，1982年。
- 〔清〕章學誠：《文史通義》，台北：華世出版社，1980年。
- 〔清〕焦循：《雕菰集》，台北：鼎文書局，1980年。
- 〔清〕江藩：《國朝宋學淵源記》，台北：中華書局，1980年。
- 〔清〕鍾鏞：《顏習齋先生言行錄》，北京：中華書局，1987年。
- 〔清〕譚嗣同：《仁學》，台北：學生書局，1998年。
- 〔清〕嚴復：《社會劇變與規範重建——嚴復文選》，上海：遠東出版社，1996年。
- 〔清〕劉師培：《左龔外集》（《劉申叔先生遺書》），台北：大新書局，1965年。
- 侯外廬：《中國思想通史》，北京：人民出版社，1957年。
- 黃仁宇：《放寬歷史的視界》，台北：允晨文化公司，1988年。
- 黃進興：《優入聖域·理學、考據學與政治：以〈大學〉改本的發展為例證》，台北：允晨出版社，1994年。

葛兆光：《中國思想史·第二卷：七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰》，上海：復旦大學出版社，2000年。

張麗珠：《清代義理學新貌》，台北：里仁書局，1999年。

\_\_\_\_\_：《清代新義理學——傳統與現代的交會》，台北：里仁書局，2002年。

\_\_\_\_\_：《清代的義理學轉型》，台北：里仁書局，2006年。

### 期刊論文

熊秉真：〈從唐甄看個人經驗對經世思想衍生之影響〉，《近代史研究集刊》第14期，1985年6月，頁26-27。

# Dawn of the New Models of Thinking in Qing Dynasty: Based on Chen Que, Tang Zhen and Yen Yüan as the Clues

Zhang, Li-zhu\*

[ Abstract ]

The approximate one hundred years of academic developments in early Qing Dynasty was the transitional period from Confucian Idealist Philosophy to Qian-Jia Textural Research and Neo-Rational Ideology. In early Qing Dynasty, the Confucian Idealist Philosophy still prevailed. Not only the Qing government endeavored to advocate Zhu Xi's School, but also there were the great scholars of Confucian Idealist Philosophy in non-governmental circles such as Huang Zong-xi, Li Yong and Sun Qifeng who engaged in Revision of Wang Yangming's School. In addition to the theories such as "Returning to Zhu from Wang" and Revision of Wang Yangming's School, there were some scholars who changed to engage in the construction of Neo-Rational Ideology that exalts empirical visions, highlights empirical approaches and objective merits. For example, Chen Que, Tang Zhen and Yen Yüan et al emphasized on the perspectives of Neo-Rational Ideology such as implementation, pragmatism, "Integration of Principle and Desire", "Integration of Righteousness and Interests", etc., and they were the pioneers of Qianjia Neo-Rational Ideology that was agglomerated by Dai Zhen and exalted by Yangzhou Scholars such as Jiao Xun, Ruan Yuan and Lin Tingkan afterward. Although their thoughts were not valued by the

---

\* Professor, Department of Chinese, National Changhua University of Education.

contemporary scholars at that time and did not yield significant influence, the thoughts were extracted truly from social mindset that represents the extensive multitude's heartfelt wishes other than upper-level people's, comprising the originality of thoughts. As for the structure of this article, it is unfolded based on the contexts such as the Integration of Principle and Desire in "Theory of Managing Earthy Life" advocated by Chen Que, Tang Zhen's native enlightenment thinking and emphasis on merits, and Yen Yüan's philosophy of pragmatism.

**Keywords:** New Model of Thinking, Theory of Managing Earthy Life, Merit of the Mind-and-Heart Learning, Economy of Learning-Practice