

以天為本的經世之學

——安世鳳《尊孔錄》與幾個清儒個案

呂 妙 芬*

摘 要

本文研究晚明安世鳳《尊孔錄》一書的思想，此書內容豐富，思想自成體系，卻不為學界所知。安世鳳重視儒家經世之學，強調儒學以天為本。他說天是人類之大父，學應以達天為目標，而孝乃是達天之工夫。他尊崇孔子，認為孔子是代天立教、開創歷史新局的大聖人，又強調君權天賦，高揚尊君思想。

本文也透過解讀王啟元、許三禮等清儒的著作，說明《尊孔錄》的思想並非獨特，在明清之際其實有不少呼應的看法。這些學者雖沒有地域、學派或師承的關係，但分享了一些共同的關懷與看法，他們的學說反映了十七世紀儒學有一股強調敬天、尊孔、經世之學風。此研究不僅讓我們更深認識明清儒學的內涵，也提供一些早於晚清和民國「孔教論」的先例。

關鍵詞：安世鳳、王啟元、許三禮、儒學、天、經世

一、前 言

明清之際儒學轉型是中國近世思想史上的重大議題，過去學者傾向從學術典範轉移的角度來描述此時期的學術發展，例如從義理學轉向考證學、對晚明三教融合思想的批判、經世實學的興起、重視外在客觀禮法、

2018 年 12 月 10 日收稿，2019 年 3 月 15 日修訂完成，2019 年 7 月 11 日通過刊登。

* 作者係中央研究院近代史研究所研究員。

強調日用人倫等。也有人將上述變化理解為由虛返實、去宗教、迎向科學與實證的表現，或引入啓蒙的論述，為中國之現代性尋找源頭，¹ 晚近學者們開始留意到明清之際延續性的思想開展，以及「宗教」所扮演的重要角色，例如王汎森〈明末清初儒學的宗教化——以許三禮的告天之學為例〉一文以許三禮為例，討論晚明儒學宗教化的現象；² 李天綱《跨文化的詮釋——經學與神學的相遇》對於儒學與天主教神學相互激盪所形成跨文化的經典詮釋有許多精彩的討論；³ 吳震《明末清初勸善運動思想研究》以勸善思想、宗教信仰、社會關懷、儒家經世為主軸，討論從晚明到清初延續性的發展，他在導論中也特別針對二十世紀初知識界對宗教的負面看法，及其帶出的學術影響進行反思。⁴ 劉耘華《依天立義——清代前中期江南文人應對天主教文化研究》探討晚明天主教入華後，天主教與江南士人之間深刻的交涉與互動。⁵ 筆者在《成聖與家庭人倫——宗教對話脈絡下的明清之際儒學》一書，則藉由考察明清之際理學論述中的幾個重要議題，討論儒學思想發展的延續與變化，並強調宗教對話的語境是解讀此時期儒學思想的重要脈絡，儒學在與其他宗教對話過程中亦呈現某種宗教化的傾向。⁶

本文延續上述的關懷，以晚明安世鳳（1557?-?）《尊孔錄》為主要研究對象。⁷ 《尊孔錄》一書藏於國家圖書館，學界尚無專文探討，本文將分析

1 這方面的著作和討論極多，無法全部註出。我曾在《成聖與家庭人倫——宗教對話脈絡下的明清之際儒學》（臺北：聯經出版公司，2017）一書的導論中，論及過去學者重要的看法、問題意識和研究方法。

2 王汎森，〈明末清初儒學的宗教化——以許三禮的告天之學為例〉，《新史學》9.2(1998.6): 89-122。

3 李天綱，《跨文化的詮釋——經學與神學的相遇》（北京：新星出版社，2007）。

4 吳震，《明末清初勸善運動思想研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009）。

5 劉耘華，《依天立義——清代前中期江南文人應對天主教文化研究》（上海：上海古籍出版社，2014）。

6 呂妙芬，《成聖與家庭人倫——宗教對話脈絡下的明清之際儒學》。

7 安世鳳生卒年據〈燕居功課題辭〉推算，收入明·安世鳳，《燕居功課》（《四庫全書存目叢刊》子部第 110 冊，臺南：莊嚴文化公司，1995，據山東省圖書館藏明萬曆刻本影印），卷首。

此書強調儒學本天與經世的思想要旨，並試圖以許三禮（1625-1691）、王啓元（1622 進士）、楊屺（1687-1785）等個案，說明十七、十八世紀的思想界有類似呼應的看法，以此提供一些理解《尊孔錄》的學術史脈絡。

在進入分析《尊孔錄》思想要旨之前，先簡略介紹安世鳳的生平與《尊孔錄》寫作的背景。安世鳳是河南商邱人，萬曆年間進士，曾任戶部主事、山西解州同知、浙江嘉興府通判等職，他的著作有《燕居功課》、《墨林快事》、《論存》、《尊孔錄》等，內容包括金石碑刻、天文曆算、各類思想雜文、宗教與儒學，十分博學。安世鳳並不是傳統理學家，《尊孔錄》是他 64 歲時的作品，他自言寫作此書時的心得：「晝披宵思，乃能深惟於天所以生聖人之意，以得聖人所以代天之心；然後知孔子之立教以其不得治安一世之民物，而思移之於萬世。」⁸ 可見此書是其晚年思想的心得，旨在闡明孔聖代天立言之道。

從《尊孔錄》內容可知，安世鳳批判宋明理學的天理觀，認為其受到佛、道之影響，⁹ 他讚許張載（1020-1077）的〈西銘〉及程顥（1032-1085）萬物一體之仁的觀念，¹⁰ 肯定王陽明（1472-1529）的「良知」是「千古傳心之真印、一時救弊之良藥」，¹¹ 也欣賞羅汝芳（1515-1588）的思想。¹² 安世鳳說王陽明、羅汝芳二人思想上接孟子、張載、程顥，也與他自己的體認相契。¹³ 可見安世鳳既承襲又批判與宋明理學的立場。《尊孔錄》共十六卷，分別標題為：天命、天性、聖宗、聖學、聖德、聖誨、聖經、聖嗣、聖派、聖途、聖翼、聖澤。下節說明《尊孔錄》的思想要旨。

8 明·安世鳳，《尊孔錄》（明天啟元年（1621）四父書院原刊本，臺北：國家圖書館藏），卷首〈序〉，頁 3a-b。

9 同上註，卷 2，頁 14b-15a；卷 3，頁 14a；卷 4，頁 14a-b；卷 10，頁 15a-b。

10 同上註，卷 10，頁 5b-13b。

11 同上註，頁 15b-16a。

12 安世鳳在〈題尊孔錄後〉中說自己初接觸楊起元、羅汝芳之學時，本有疑問，但在獲讀羅汝芳全集之後，深服其孝弟之論，也認為楊起元能承其師羅汝芳之學。他說：「二先生之旨似乎相成，而符之孟子之良知，孔子之一貫，不差鍼芒，信乎聖人之微言，未嘗一日絕於後覺之心也。」同上註，卷末。

13 同上註，卷 10，頁 18b-21a。安世鳳由友人楊退庵而獲讀羅汝芳的全集，見氏著，〈題尊孔錄後〉，《尊孔錄》，卷末。文中提及楊退庵從羅汝芳的弟子楊起元遊，但我無法找到楊退庵的名字與生平傳記。

二、《尊孔錄》思想要旨

《尊孔錄》最鮮明的特色是將儒學首義定位在知天、事天，強調聖學本天，並試圖對人生存之目的、學問目標與方法等一系列人生問題提出解答。此書也標舉孔子獨一無二的貢獻與歷史地位，描述聖學傳承的不同管道，品評先儒並強調尊君思想。以下分四點說明《尊孔錄》的思想要旨。

(一) 聖學本天

安世鳳說究天人之際是孔門聖學最重要的內涵，孔子是一位深刻知天知人、代天立教萬世的聖人。¹⁴ 他說儒家先秦經書多言天，上古之人多能洞見天人之際，深知王權天授，即使一介之士也能兢兢業業地對越上帝。¹⁵ 後世之儒卻逐漸失去對於天的認知，此主要受到佛教「諸天」說與宋儒天理觀的影響。他批評佛教以諸天為神護法之說妄自尊大，也反對宋儒以理為天地之大原。他說六合內外唯有一天，天地萬物與人類均源於生生不已之天命。¹⁶ 簡言之，安世鳳以「天」作為一切存有與價值的根源，強調知天、事天是孔門聖學的要義；唯有明白天對於人類與萬物之命定，且竭力依天命而行，才是行聖人之道。

1. 天與天命

安世鳳說天道好生，天命生生不息。天命之中，純一陽氣；陽氣所化，純一生機。人類之傳衍與萬物之生成變化，均是天命生生不息、仁愛創造力的展現，並非陽生陰殺之象。¹⁷ 亦即，天的屬性不是陰陽交雜，而是純陽、純仁、純善、具有生生不已的造化能力。既然眾人均為天所生，為何富貴福澤、聰明賢善如此不同？安世鳳將差異歸諸自然之勢。¹⁸ 他說此正如人身肢體大小尊卑不齊，但肢體各司其職，人始能成人，肢體之間不必

14 明·安世鳳，《尊孔錄》，卷首〈序〉，頁 1a-5a。

15 同上註，卷 1，頁 1a；卷 14，頁 21b。

16 同上註，卷 1，頁 1b-3a。

17 同上註，頁 4b。

18 同上註，頁 11b。

相爭，亦無所憾。同理，天賦眾人之才智與身分不同，各人亦應各司其職，不必相爭。即使至愚之人，天賦之本性與聰明賢善，仍足以周其身，即人之善性與尊嚴並不因才智差異而有所減損。¹⁹ 安世鳳說：人無論尊卑賢愚，「惟隨其所在，共矢一心以完天所命之業，即為肖子」²⁰ 又說：「蓋天地之氣，只有此數，各各聽造物付予之限而滿之，則皆可以相生而無相害。」²¹ 簡言之，人天賦的才質雖有不同，但只要順己之才性而努力，便能成就生命的意義，且能與天地萬物共成不已之天命。²²

天是否具有賞善罰惡的意志？安世鳳並不否定天道禍福之說，但不認為人可以用自己的想法來摹想天的作為，以為天會像人心一樣地下判斷或賞善罰惡。他說災祥之說大多是「就天道已然之跡，必然之理而斷言之耳，非天帝之有心而作此分別也。」²³ 不過，他也不否認人的作為會召祥或召殃，此又與人能否知天合天有關。他說：

天既以不已之仁為命，則人之合乎天者，其取給於天，則天元有此氣，元有此靈，資不窮而導不竭，此其本之方裁者也。何祥不集？抑何必於降？其有行不合於天者，欲取運動思慮於天以濟其不善，而天命中元無此物，故計日工而應日左，此其本之已傾者也，何殃不生？又何待於天之降哉？夫果待於天之降，則可謂其有所及，有所不及，乃其祥殃之來，一一人所自召，如食穀之必飽，食毒之必死，自內而發，非自外而至。人亦安能逃於天道之外，而天竟何心哉？²⁴

人若能憑藉天所命於己之本性，合天行事，必能集祥；反之，必召災殃。這是天道必然的結果，未必是有一位人格天帝下令的賞罰。儘管如此，安世鳳並不認為天無靈無意，或以為「天果夢夢者」。他只是說天道未必如人心之褊狹，故人不應以人之思想來揣摩天道；所謂天之靈，也未必需要

19 同上註，頁 4a。

20 同上註，頁 3b。

21 同上註，頁 16a。

22 同上註，頁 16b。

23 同上註，頁 5a。

24 同上註，頁 5b-6a。

以人格神決斷的方式來表現。²⁵ 天有其意志與作為，但非人之思想可以完全瞭然與掌握。

對於人生不順遂之遭遇和遺憾，安世鳳則強調不可怨天尤人，應抱持〈西銘〉「貧賤憂戚，庸玉汝於成也」的態度，思考患難或許正有「天愛人而欲成其德」的深意。且天道有時，即使一時有缺憾，未必將來不能滿足豐厚。²⁶ 綜言之，安世鳳雖未將「天」視為人格神，不過他認為天具有意志，具有創生、命定之能。天道禍福未必盡合人意，但他相信天既為眾善之宗，天道報應最終亦將不離善惡之報。²⁷

2. 天為大父

安世鳳說天為人之大父，又以天命來論述人生命之源頭與歸宿，以及人存在的意義。他說：

人一知有父，則必知父之有父，而祖而曾，而五世以及百千世，皆此父也。推及於天地生人之始，天非父乎？知吾最初之父之父天，而吾身烏有不父天者？一明於父天之義，而凡所以為天敬身，為天愛人愛物者，可已乎？故孔子言繼志述事，而即及於宗廟，又及於禘，而極於事上帝，遂至於治國如視掌，如是而天下有餘事乎？而由孝又以生弟，夫知吾同父之兄弟，則知伯叔諸父之為兄弟，而從祖從曾祖，五世以及百千世皆兄弟也。而推及於天地生人之始，凡人類非父天之兄弟乎？²⁸

人雖從祖先而生，但生命根本的源頭是天，故人應以天為大父，應孝敬天，也應向天學習。學天之事並不限於天子或聖賢，人人都應學天，也都可學天。²⁹

格外引人注意的是，安世鳳說天與人的關係比血緣父母更加親密，人雖由父母孕育而生，但終究會與父母分離，但天卻與人則始終不離。他說：

25 「天亦何待於自行剖決，而後不為夢夢乎？人之自召，即所以效天之靈而已。」明·安世鳳，《尊孔錄》，卷 1，頁 10b。

26 「及其取足於一時者或歉，而取足於後世者無窮。注厝於一時者未稱，而注厝於後世者未艾。天果何負於賢善哉，不如此不足以成其德而厚其施也。」同上註，頁 7b。

27 同上註，頁 19a-b。

28 同上註，卷 2，頁 9b-10a。

29 同上註，卷 4，頁 17b。

天之於人不但如父而已，夫人未入母腹之時，與父一也，一入母腹而已與父二矣。未出母腹之時與母二而一也，一出母腹而又與母真二矣。故父之非己身，人所共知也。己之即父身，賢者知之耳。不但惟賢者知之，即賢者之身畢竟不可合父之身為一人也。人之於天則不然，資父母原得於天之氣以有生，而當其落地之始，已與父母二，而卻與天為一物，其根則繫之於上，而呼吸天之氣，以養其靈形。則載之於天之地，而漸吮其味以養其胞。是父母不過為天生之，而既出腹則付還於天，而父母又不過為天撫育之而已。自是以後，有知覺則取之於天之知；有才幹則取之於天之能，而後還以報父母。是以父母有存亡，而其根之於天者，終身如一日。是舉世老幼智愚無一人不上與天為一物。……天之所最貴者人，則為天而盡人之性；天之所最怜者物，則為天而盡物之性。然後有益於天而吾父母亦為有益於天，故不知者謂人能事親而後為順天之理；而知者則謂人能事天而後為順親之心。³⁰

人雖由父母所生，但人生命的根源並不在父母，而在天；父母不過是為天生人、為天撫育兒女而已。當人出生之後，便與父母分離成為不同的個體，但賦予人生命、靈性、知覺、才幹的天，則與人終生不離，故天（大父）與人的關係，實比肉身父母更親密。有別於許多儒者認為「人能事親而後為順天之理」，強調儒學以親親為本的原則，不應躐等而談事天之學；³¹ 安世鳳的看法卻相反，他認為事天才是事親之本，說道：「人能事天，而後能順親之心。」這個翻轉明確地將儒學的核心定位在「天」，以天人關係為最優先的倫序。

安世鳳又說人類應彼此親愛、扶持，因為人類都是天所生的兄弟，此即所謂「四海之內皆兄弟」。他因此格外欣賞張載的〈西銘〉，³² 說〈西銘〉指出「天乃生我之父，吾人一生須臾不能離此父之側，終身完不了事此父之職，直待死而後已。」³³ 至於事天之意涵，他認為是「恤吾同胞兄弟，至於人之性無不盡，推之萬物莫非吾與，而物之性亦盡，乃為天之能子。」³⁴

30 同上註，卷 10，頁 8a-9a。

31 相關例子與討論，參見呂妙芬，《成聖與家庭人倫——宗教對話脈絡下的明清之際儒學》，第 2 章。

32 明·安世鳳，《尊孔錄》，卷 10，頁 9b。

33 明·安世鳳，《尊孔錄》，卷 10，頁 7a。

34 同上註，頁 7a。

安世鳳的看法既接近陽明學「明明德於天下」的理想，也與當時在華天主教的論述有許多呼應之處。天主教強調天主為人之大父，賜人不朽的靈性，使人有明悟、記含、愛欲之能，得以認識天主，故天主與人的關係比血緣父母更親密，天主與人的關係是在五倫之上的首倫，人首應盡孝於天主。天主教也說天主之愛（仁）是人可以孝順父母的基礎，論點與安世鳳「人能事天，而後能順親之心」頗接近。³⁵ 另外，天主教也說眾人皆天主所生，四海之內皆兄弟，人不能須臾離開天主，應一生昭事上帝。此雖不足以證明安世鳳思想受到天主教影響，然而其與天主教思想相呼應的現象仍值得關注；即使晚明中國士人果真在本土思想資源下發展出類似的思維，此對於理解或接引天主教教義，也有重要意義，亦是研究此時期思想史不可忽視的脈絡。

3. 人生使命

天對人是否有獨特的命定和旨意？生命的意義為何？個人成德與濟世安民之間，優先次序如何？對於這些問題，安世鳳都有明確的看法。他說：

蓋天地萬物皆吾度內，我欲離他不得，我欲私我亦不得已。生而為人，受造物之付託，自合曲成人物以還天地，參贊天地以還萬古，乃是本身正職業，一毫推諉不得。何處可容其厭惡？何處可容其倦怠？³⁶

安世鳳說佛老一主厭心，一主倦病。老氏厭其口耳，倦於應酬；釋氏厭其四大，倦於生死。他們所追求的無非是個人生命層次的了悟，既不能度人，亦不能成物。³⁷ 儒學所召示的生命意義大不同，絕不止於了究個人的性命，人承受了天之命定與託付，人應秉持天賦的本性（仁），體悟天心，完成天所交付的職責，即曲成人物、參贊天地。簡言之，安世鳳不以追求

35 (義)利瑪竇 (Matteo Ricci), 《天主實義》, 收入王美秀、任延黎編, 《東傳福音》第 2 冊 (合肥: 黃山書社, 2005), 下卷, 頁 65a-b; (法)孫璋 (Alexandre de la Charme), 《性理真詮》, 收入王美秀、任延黎編, 《東傳福音》第 4 冊, 頁 457-458。亦參見呂妙芬, 〈耶穌是孝子嗎? 明末至民初漢語基督宗教文獻論孝的變化〉, 《中央研究院近代史研究所集刊》99(2018.3): 1-46。

36 明·安世鳳, 《尊孔錄》, 卷 4, 頁 5a-b。

37 同上註, 頁 5b。

個人成德為人生目標，他認為人應抱持天地萬物一體之胸懷，以天普愛眾人之心來愛人，竭盡所能去成己成物。³⁸ 他又說：

孔子之學，開眼便學天地，凡天地間所有之物，莫非己物，即莫非己身。責任莫逃，橈柄在手，一相遭遇，方慈閔愛護之不暇。暇生厭心，所以安信懷，庶富教之術，未嘗一日不展轉於胸中，皆學也，皆不厭也。³⁹

此段引文的脈絡是為闡明孔子「學而不厭，誨人不倦」的精神，而孔子之所以擁有學習及誨人的熱情與擔當，乃因他深刻認識到自己與天地萬物緊密的關連，故孔子能體知天愛人濟物之心，並能以身代天行道。⁴⁰ 簡言之，孔子因為學天，故能有如此偉大的胸懷。至於如何學天，安世鳳說應憑藉天賦予人之仁性，不間斷地學習，「學孔之不厭不倦，即學天命之不已矣」。⁴¹

安世鳳心目中的聖人，是「惟思有益於天地萬物」，而不倦倦於個人生命之了悟。他說儒者本應懷抱欲明明德於天下的胸懷，濟世安民；若不如此，終將導致「吾心死而天下亂，民物殘而天地毀」的局面。⁴² 以下這段話清楚說明他心目中古代聖學的內涵：

自為己為人之說橫行，而士君子遂以濟世安民為大話，不知聖人之意，元非此之謂也。古之學者，萬事萬化雖盡天地萬物入其範圍，而只就己上為起，所謂古之欲明明德於天下者，卻只先修其身也；今之學者，一言一動雖只自己身心上事，而無不就人之觀聽贊毀上為作，所謂小人閒居為不善，卻見君子而後揜且著也，此其誠偽邪正之關。君子求諸己，小人求諸人，自是聖人成說，無端改為去聲，不思孔子如只為

38 同上註，卷1，頁7a-b。

39 同上註，卷4，頁6a。

40 「聖人惟知天所生人之意，而恭為之代，然後千古之局不容不遞變。」同上註，卷首〈序〉，頁1a。

41 同上註，卷4，頁17b。

42 同上註，頁9b；14a-b。他也反對將「古之學者為己，今之學者為人」之「為」字讀為去聲，認為此將誤導人們以為儒家聖人只是單顧自身的自了漢。同上註，卷13，頁12a-13a。

己，則安信懷有何所得於己？如不為人，則何必求為可知，及疾沒世而名不稱？況於千古聖帝明王忠臣良相，卷卷以一夫不獲為辜者。⁴³

安世鳳認為古代聖王良相都有濟世安民的胸懷，他們學問雖立基於自我修身，所關懷的對象則是眾人與天地萬物。無論孔子「老者安之，朋友信之，少者懷之」之志，或殷高宗所謂「一夫不獲，則曰予時之辜」，都充分展現古聖賢悲天憫人、濟世安民之心志。安世鳳說：「孔子之教只要與天下共底於成，而後人之學，只要自己成一好人，此最學問大關係處。」⁴⁴ 他批評後儒「斤斤於己身之性命名譽，不肯損壞分毫，任世界之倒塌，人物之淪喪，置之度外，以為能守身即以為能事親。」⁴⁵ 這個批評主要針對宋明理學家，他特別批評理學家受佛教影響：「後賢習見釋氏禪機，拈花豎拂，以期冥悟，拳喝棒逐以懲下根，膠固胸中，拾人罄歛，全無孔門誠心直道以相誨引不倦家風。」⁴⁶ 他也反對宋儒克欲的工夫，認為此乃視天地萬物、耳目口體均為有害之物，並不契於孔子與天地萬物為一體之心腸。基於上述的理念，安世鳳對於「學而仕」也有更積極的看法，他強調聖人用世之心及救世之宏願，⁴⁷ 他也講「愛人利物」之學，主張人應彼此相愛：「人心之所以不死者恃有此愛」。人若沒有愛，則無法盡性，更無法知天事天。⁴⁸

綜上所論，安世鳳雖重視個人道德修養，但強調孔門聖學絕不僅於追求個人成德或愛惜個人名譽，必須真正擔負濟世安民之責，故認為孔門聖學的內容廣博，天文、地理、制度、人事、農、工、兵、商，無一不包。他對於克欲工夫與萬物一體之仁的看法，既呼應羅汝芳與陽明學的思想，也是在批判佛老二氏的語境中，重新定義儒學，體現一種以天為本、通天人之際的經世之學。

43 明·安世鳳，《尊孔錄》，卷 4，頁 19a-b。

44 同上註，卷 11，頁 8b。

45 同上註，卷 8，頁 7a。

46 同上註，卷 5，頁 16b。

47 同上註，卷 5，頁 10a-12a。

48 同上註，卷 3，頁 22b。

4. 鬼神觀與死後想像

安世鳳是否也論及生命的結局與最終歸宿？綜觀《尊孔錄》全書，並沒有太多這方面的論述，不過有幾段文字表達了安世鳳對於輪迴與地獄，以及鬼神、祭祀、生死的看法，在此一併說明。關於輪迴地獄觀，他說：

若輪迴地獄之說，三代以前無佛言之日，未嘗有也，今則人人信其有矣。慘毒苛細恐非天道之好生者所宜也，是固非君子所宜道。然亦何妨其有之者？聖人之治天下蓋有年矣，犯者日以奇，則刑者日以重，斬剗之外，甚有焚骨瀦宮之制。夫聖王之代天致治，豈不至仁而猶有取焉者？不得已也。恐懲奸之不盡厥辜也。天之治萬生也，亦若是而已矣，何妨於昔無而今有。況於鬼神報應之說，三代之季未始全無，則夫舉古昔未詳之制而益密之，恐亦造物之所必用也。夫有之而害於人心世道，不存之可也；有之而無損於人心，有裨於世道，如之何其必去之。然此等亦如雷霆下擊之類，罪惡深重者當之，若以為天道尋常之刑，亦酷甚矣。⁴⁹

安世鳳認為地獄酷刑的想法，就義理層次而言，與天道好生之本意並不相符，非君子所宜道；就歷史發生而言，這些觀念也不是中國本有的，乃由佛教傳入中國。儘管如此，他卻不全然排除地獄存在的可能，也不否定其教化的作用。他以政治治理及歷史變化為理據，推論道：聖王雖懷愛民之仁心，但代天治理仍必須使用刑罰，而隨著時代與犯罪形式日奇，刑罰方式也日重，此雖不得已，卻是聖王代天治理必要的作法，更何況中國上古其實也有鬼神報應之說。因此，他說雖然天道好生，但地獄刑罰未必不存在；古昔未詳之制，隨著時代變化也可能愈加嚴密，故認為此「恐亦造物之所必用也」。

另一段是關於《論語》「季路問事鬼神」的發言，《論語》的原文如下：

季路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」敢問死。曰：「未知生，焉知死？」《論語》〈先進〉⁵⁰

49 同上註，卷1，頁20a-21a。

50 宋·邢昺疏，〈先進〉，《論語》，《十三經注疏本》，《中國哲學書電子化計劃》網站，<https://ctext.org/analects/xian-jin/zh>（2018.4.1上網）。

一般對此段問答的解釋是：孔子重視現世，不涉虛玄未知之事。安世鳳的詮釋不同，他說子路是站在「不能事鬼神」的立場發問的：

蓋子路之意以為幽明異趣，人何以能事鬼？事鬼猶有一氣感通之機，若神更天地造化之用，尤不相干，何以能事？⁵¹

子路因抱持「幽明異趣」之態度，故認為人不能事鬼神。相反地，孔子站在「幽明一貫」的立場，認為人可以事鬼：

孔子則以鬼之生元人也，人自可以事人。不能事人，則鬼且不能事，而況於神？⁵²

人死為鬼，故以幽明一貫之原則可推知：人可以事人，也可以事鬼；人若不能事人，則不能事鬼，更不能事神。父母生前，為人子者當如何尊敬孝順父母；父母去世後，人子孝敬的態度與心志，亦未改變，此乃祭祖禮儀之根據。安世鳳說：「由是由宗廟之事，其先者推之於禘，則事父孝故事天明，事母孝故事地察。可郊、可社、可山川群神，而神亦能事矣。」⁵³ 換言之，祭祖所體現之孝的精神，可貫通天人。關於此，下文再論。安世鳳又說孔子「未能事人，焉能事鬼？」與「未知生，焉知死？」之說，正是彰顯其能明於天人之故的至精之言；學者若能體悟此聖言，則「當下百行萬善具足，直造天人合一地位」。⁵⁴ 安世鳳此說確實和羅汝芳有相近之處。⁵⁵

對於孔子「朝聞道，夕死可矣」的解釋也可反映安世鳳的生死觀及其對人生職責的看法。安世鳳認為孔子並非只要人聞知天道而已，因為天既

51 明·安世鳳，《尊孔錄》，卷 6，頁 18a。

52 同上註，頁 18a。

53 同上註，頁 18b。

54 同上註，頁 18a。

55 羅汝芳對此段經文的詮釋如下：「未能事人，焉能事鬼？」欲其以事人者事乎鬼。蓋以鬼即人也，所謂「祭如在，祭神如神在」，「事死如事生，事亡如事存」者也。其曰：「未知生，焉知死？」欲其以知生者知乎死，蓋以死猶生也。見明·羅汝芳著，方祖猷等整理，《羅汝芳集》上冊（南京：鳳凰出版社，2007），頁 19。

以道生人，道本就在人身，故聞道並非重點，體道與行道才是重點。⁵⁶ 他說：

故生而全未聞道，其死也與土石草木同；聞道而不能行且明此道，其死也亦與禽獸夭殤同。聖人何取於此？人而以為可乎？則朝聞夕死之訓明之乎？非孔子意也。朝夕之頃，其為道運量闡揚者幾何？而遂以為無復遺恨，其自私自利是何心腸面孔。蓋聖人以為人生危脆，朝夕不能自保，不得聞道，假如大限夕來，豈不可恨，亟亟求聞，當如死逼之一般。故可之云者，差勝於不聞而夕死也。聞道於將死猶為可，則所以蚤求其聞，而乘天假之歲年以自完其行道明道之責任者，當何如忙矣。此聖人立言之旨，亦其立心之方也。⁵⁷

「生而全未聞道，其死也與土石草木同」，這種想法在明清之際的儒者中頗為常見，安世鳳也同意。⁵⁸ 不過，他反對「一旦聞道，很快辭世亦無妨」之想法。他說若聞道而不能行道、明道，其人死後仍只「與禽獸夭殤同」，並無價值。所謂「朝聞夕可」之「可」字，僅聊表其略勝於全不聞道而死，絕非稱許之詞。人若以此為滿足，而不能抱持著儘早聞道，並以有生之年來行道明道者，實不能體會聖人之心與立言之旨。由此可知安世鳳反對頓悟之說，他更看重學而行道。

(二) 學以達天

安世鳳不僅以「天」為人生命之本源，他也主張「天」是人的生命與學問的最高指導，儒家聖學應以知天、合天、達天為目標。人憑什麼可以知天？如何才能到合天與達天之境界？這部分主要關係著安世鳳思想中的人性論與為學工夫，也是本節擬探討的重點。

1. 人性論

人之所以能知天，主要憑藉著天賦予人的本性；人性論向來是儒學的

56 而所謂聞道，是要「聞千古聖人相傳之道也」，唯能世世傳承聖人之道，才有益於天地萬物。參見明·安世鳳，《尊孔錄》，卷4，頁17b。

57 同上註，頁18a-b。

58 呂妙芬，《成聖與家庭人倫——宗教對話脈絡下的明清之際儒學》，第1章。

核心課題，也是明末清初儒者最關心的議題之一。⁵⁹ 安世鳳也不例外，《尊孔錄》首卷談「天命」，第二卷緊接著便討論「人性」，他說：「千古學術之差，皆起於不知性。」⁶⁰ 唯有正確認識人性本源與內涵，為學目標與工夫才能不誤。安世鳳的人性論高度呼應了當時其他士人關於人性論的思考與主張，但也有差異處。我曾於另文討論明清之際出現一波有別於程朱的人性論述，從當時許多儒者的立論中，歸納出以下幾點共識：⁶¹

- (1) 「性」是在創生的過程中才由天所賦予的，故不能離氣質而言性；反對程朱義理之性與氣質之性之說。
- (2) 品類區別、各具其性。每一物類各稟天賦之性，人類稟性異於草木、禽獸，是萬物中最靈貴的，孟子所謂性善，乃專就人類而言。
- (3) 所謂「性善」，非意指人初生時本性已完美至善，而是人性中具有道德判斷和學習擴充的能力。人憑藉天賦的善性，須不斷學習擴充，才能盡性至命。
- (4) 清初人性論的發言語境有明顯關二氏、釐正真儒學的意涵，宗教對話脈絡鮮明。

安世鳳的人性論與上述各點相近，《尊孔錄》關二氏的立場很鮮明，此處不再舉例說明，以下針對前三點說明：

- (1-1) 對於性的定義，安世鳳同樣不從天理層次論性，強調只有在人物成形時才可言性。他說：「惟此於穆不已之真，天既以為命，故即以之生人，故天與人初相剖判之際，此時可以言性，而一落於人之身，則已為率性之道矣。」⁶² 當人剛被造成形、將與天分離之際，才可以言性；等到人誕生，天命之性已落在人身，此時人應順著本性而行，即已是率性之道。下引文則說人之善性（仁）亦是在成形時才稟受於天的：

59 關於明清之際的人性論述及當時反對程朱理氣二元的看法，參見楊儒賓，《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012），頁 36。

60 明·安世鳳，《尊孔錄》，卷 2，頁 1a。

61 呂妙芬，《成聖與家庭人倫——宗教對話脈絡下的明清之際儒學》，第 7 章。

62 明·安世鳳，《尊孔錄》，卷 2，頁 1b。

其受生之初，即天命之性也。但此人一成形之後，則人方與仁合矣。⁶³

(2-1) 安世鳳雖強調人與萬物之性同本於天，說：「性宰於天，萬物各資焉，非與之以為一人之性而已者也」，⁶⁴ 但也強調「品類區別、各具其性」。他說：

只是牛有牛之生，則有牛之性；犬有犬之生，則有犬之性。性各別，而其生之謂性則一也。⁶⁵

天既創生不同物類，亦賦予不同物類各自不同的本性。

(3-1) 安世鳳以仁為人性之內涵：「仁者，性之德」；⁶⁶ 「善也者，天所以生人之天命也，即不已之仁也。」⁶⁷ 仁中之明覺乃天賦予人之德，故曰「天德」，亦是人能明善與行善之本。⁶⁸ 至於性善與成聖的關係，他也認為性善並非指人初生時本性已完美至善，他說：「古人之言性，不過以窮人生之初，而今人之言性，更以要聖學之極，是以訛之又訛。」⁶⁹ 換言之，天在初生人之際所賦予人的善性，是人之所以能行善知天的根據，並非道德完美的表現，故聖學並非以復性為目標，成聖需靠後天不斷學習擴充。安世鳳又說：

初受天命之始，同一洪爐，有何分別？及其一生或修持，或鑿喪，迄至天命歸復之日，遂相十百千萬，此何等明白易見。⁷⁰

後天之學習才是使人成就不同的關鍵，即使所謂生知聖人，仍需靠後天學習而成聖，⁷¹ 故曰：「萬世人人皆生知，千古聖人皆困勉」。⁷²

63 同上註，頁 19b。

64 同上註，頁 23a。

65 同上註，頁 12a。

66 同上註，頁 14b。

67 同上註，頁 5a。又曰：「夫仁為天性之最真者矣。」同上註，頁 19b。

68 同上註，頁 4a-b。

69 同上註，頁 1a-b。

70 同上註，頁 15b。

71 明·安世鳳，《尊孔錄》，卷 2，頁 20b-21b。

72 同上註，卷 4，頁 1a-b。

綜上所論，安世鳳的思想頗符合明清之際人性論述的思潮，顯示他與同時代儒者所關懷與思考之事有許多重疊。他雖欣賞王陽明、羅汝芳之學，但對於晚明強調個人悟道或向內靜修體證的工夫論，卻有嚴厲的批評。他是在陽明學「萬物一體之仁」、「明明德於天下」的理想下，試圖將經世之學與個人道德、家庭倫理、政治秩序等作更緊密的結合。

2. 工夫論：仁孝貫天

安世鳳說聖學本天，學問最高的目標是達天，如何可以達天呢？安世鳳以「孝」為達天的工夫。天既是人之大父，天人關係如同父子關係，天又以仁愛之心生人，賜人良善的仁性，而仁性中最真誠基本的道德情感便是「孝」，即赤子一念愛親之良知，⁷³ 故人應以此無偽之孝心來回報天德。他說：「孔子之教孝最多，或以父母之恩，或以人子之志，然皆非自我立法，強人以不敢不從。只就人人意中所自然而然，不容不然者，啓而道之，令人恍然而自得其本心。」這與晚明許多儒者對孝的論述相近，因孝本具於人之良知，只要人能體悟本心，即可知如何以事父之道敬君、事天。先王制禮與治天下，同樣都以孝為本，此即「孝治天下」之理據。⁷⁴ 安世鳳又說：

天道唯一至仁，而人道唯一至孝。天以仁生人，故以其仁而生人之孝；人以仁承天，故以其孝而體天之仁。天不有父母，故所見只一生物之仁；人不生萬物，故所見只一事親之孝。是天命與人相授受交接處，天惟仁而人惟孝，無惑心也。⁷⁵

仁孝原是一事，然因天為萬物之大父，故就天命不已、創生萬物而言，天道更多體現仁德；人乃受天命而生，故人道主要體現孝德。再就實踐之本末先後而言，孝為百行之本，人透過孝行之擴充實踐，才可能到達仁之境界，所謂「孝之達處則為仁」。⁷⁶ 簡言之，由孝出發，推而能弟、能敬，

⁷³ 同上註，卷 2，頁 18b。

⁷⁴ 同上註，卷 6，頁 3b-4a。參閱呂妙芬，《孝治天下——《孝經》與近世中國的政治與文化》（臺北：聯經出版公司，2011），第 3-4 章。

⁷⁵ 明·安世鳳，《尊孔錄》，卷 8，頁 9b-10a。

⁷⁶ 同上註，頁 9b。

親親而仁民愛物；⁷⁷ 由事親出發，上推至祀上帝。此即以孝貫通天人，盡性合天的工夫進路。⁷⁸

安世鳳認為孔子的一貫之學，即以孝之工夫來貫通天人。他批評孟子只從一己識見上生情，故不能契悟孔子所謂的一貫之法：

[案指孟子]夫一己之識見，其不足以貫天下之事理也明矣。是以語之人而扞格不入，措之事而齟齬不合，明乎其未能為孔子之一也，以其未嘗窮極於宇宙至一之處以為之根宗也。若孔子之道則不然，孔子憲章文武而寤寐周公，蓋其道所自出也。夫以武王周公之聖操得為之柄，彼豈無志可從事，而必繼人之志而述其事者何也？以我一人之心思，恐不足以貫天下之事理也。於是轉而求之文王，而文王正承太王、王季之緒者也，又轉而求之其先，其至於后稷、高辛氏，而猶未得其原也。於是又轉而求之上帝，然後了然明於萬世人物之生，並其所以生，原皆從此至一處貫起。……孔子得此一貫之道於三聖，故其所以治天下國家者本於身之道之仁之親親，而事親以修身必求知於天之德，誠身以順親必求明乎天之道，正所以明乎郊社之禮，禘嘗之義者。以此為政，尚何不視諸掌而一以貫之乎。⁷⁹

安世鳳認為孟子的學說主要從人一己之識見出發，不能根究至宇宙最終根本，缺乏以天為本的高度。相對的，孔子所謂的一貫，是在求諸三聖之後，又「求之上帝」，是從天的高度來定禮樂政教之制，故能代天立言、垂教萬世。

另外，安世鳳對於孝的重視，也反映於其對孔門弟子的品評。他最推崇顏回與曾子，認為顏子真能學孔子達天之學，是「於乾父大宗上為一體」；曾子則能愛親盡孝，是「於父母小宗上做成一體」，且下開子思《中

77 同上註，卷 2，頁 8b-9a。

78 同上註，頁 6a-b。關於此，又可見安世鳳對於孔子一貫之學的闡釋：「蓋曾子之孝得於性，生自其孩提一念良知，更無一毫添入改換，延至二十餘歲，方可言真積之久。而孔子所以語之至德要道，及聖人之道，更無以加於孝者，皆已深中於曾子之心，是以聞言而即信耳。故性惟一仁，仁惟一孝，孝惟一父，此一也，資父及母，因孝生弟，因孝弟生事君事長，居位治民之道，非一以貫之乎。而由是事地事天，至孝達禮，吾道之全體盡是矣。」同上註，卷 3，頁 15a。

79 同上註，卷 14，頁 19a-b。

庸》之教。⁸⁰ 他極讚許閔子騫，說他是處於逆境之中而能孝，困難程度甚於曾子。⁸¹

綜上所論，安世鳳強調儒家聖學首應追求達天，而人之所以能夠知天達天，主要因人具有天所賦予的仁孝善性，此善性即連繫天人的關鍵。天既為人類之大父母，人即應孝天，故「孝」不僅是一種天生的道德情感、父子之倫，更是修身工夫及貫通天人的途徑。事實上，安世鳳的人性論與工夫論相當程度反映了儒學從晚明到清初的變化，既有接近王陽明、羅汝芳的一面，也與清儒強調不離氣質而言性，以及本於善性而不斷擴充學習等特色相呼應。

（三）孔子：代天立心的萬世聖人

從《尊孔錄》的書名即可知孔子在安世鳳心中無與倫比的地位。他說古代堯舜等聖王以治兼教，其治可開數十百年之局；孔子雖無王權，但其以教兼治，影響萬世，故曰：「自有孔子，一世萬世之治教合。」⁸² 安世鳳又說：

且天之生仲尼與生他聖人不同，其生堯舜禹湯文武，並以君師之權付之，令之完其數十百年之局而已。自生孔子以後，則以萬世師人之柄，全付之孔子，以故漢唐以來，即有道之世，不過僅盡其為人君之責任，凡計及於教人淑世者，惟有宣揚孔子之法而已。是自仲尼以後，極於天地之終，其天下已盡為仲尼有之矣。⁸³

我們一般認為，古代聖王集治統與道統於一身，自孔子則治統與道統分流。安世鳳的看法卻不同，他說古代聖王雖以治兼教，但教化影響隨其政亡而亡；孔子以教兼治，反而能影響萬世萬代。後代君王都必須宣揚孔子之教法以淑世，故孔子才是真正使治教合一的聖人。因此，孔子是聖人中之集大成者，他立下的治教原則，是代天立心、萬世不移的真理。安世鳳

80 明·安世鳳，《尊孔錄》，卷 9，頁 2b，6a。

81 同上註，卷 11，頁 4a-b。

82 同上註，卷首〈序〉，頁 2a。

83 同上註，卷 5，頁 22a-23a。

稱孔子為「萬世帝王之師」，⁸⁴ 又說：

蓋造物之生孔子，正藉之以通天人之故，曲成萬世之上中下根，故開此一種法門，實天地之微權，亦宇宙之定理。⁸⁵

安世鳳認為，造物之天對於孔子有特殊的命定，要藉著孔子向人類開啓一種引度眾人的新法門，也藉著孔子之教召示宇宙之定理。孔子是一位「通貫天人」的人子，彰顯天之仁、人之孝，是代天立心的楷模。孔子如何接引天人、彰顯貫通天人之學的典範？安世鳳說：

孔子者，人而天者也。人而不天，不足以示人倫之極，而見天命之全。天而不人，亦不足以闢入聖之途，而垂接引之法。故孔子亦自名曰下學而上達。蓋孔子之依乎中庸，自不觀不聞而達之於無聲無臭者，乃自好合和樂而達之於祀先、祀上帝，為天下國家中來。蓋中庸者，天與人之中也，愚不肖夫婦之知能在於此中之下，故下而學之，而天命之性及天地之化育，則貫澈於此中之上下，故由此夫婦之知能而上達之。惟其下學，故愚不肖皆可以企而及；惟其上達，故大賢亞聖皆不可以強而化。⁸⁶

孔子既是「人而天者」，又是「天而人者」。所謂「人而天者」，乃因孔子之學能合天達天，故其生命能夠盡人倫之極，活出彰顯天命之全的精神樣貌；所謂「天而人者」，意指孔子之學能夠為世人指引入聖之途。總之，孔子是連繫天人的獨特中介人物。如此的描述不禁令人想到耶穌，頗有教主的意味。⁸⁷ 安世鳳筆下的孔子，確實有儒教教主的意味，孔子不僅創立萬世不變之治教法則，也開啓歷史的新紀元，他說：

84 同上註，卷 16，頁 3a。

85 同上註，卷 4，頁 3b。

86 同上註，頁 2b-3a。

87 《聖經》〈希伯來書〉說耶穌是天地間唯一能夠連繫神與人的中保。耶穌因為是神，故能完全彰顯神的榮耀；又因為道成肉身，取了人的樣式，故能體恤人的軟弱，成為幫助人與神和好的大祭司。見〈希伯來書〉，《聖經》4: 14-16; 7:20-25（香港：聖經公會，1984）。

自孔子以來，數千年無非孔顏之世，以後千百世之生民，無非孔顏之物。則是天地未毀之日，皆其進德修業之時，而混沌重冥之後，乃其治定功成之日。⁸⁸

安世鳳說在天地未毀之時，孔子之教是世間秩序之原則，也是指導世人進德修業的教誨；等到混沌重冥之後，則是孔教治定功成之日。此處所謂「天地未毀」和「混沌重冥」應與邵雍（1011-1077）「元會運世」的觀念有關。安世鳳在另一本著作《論存》中論及「元會運世」，他雖然不完全贊同邵雍之說，不相信一元為129,600年之說，也不認同明末已處在午之末、下距閉物之期僅三萬年之說，又說「天」無終滅之時，⁸⁹但是他基本贊同邵雍所言宇宙天地與人類文明之生成與變化，認為人類文明始於伏羲，到唐虞三代文明之治大啓，到孔子更是奠定永不更改的治教原則。這樣的看法，賦予孔子在人類文明中相當獨特的地位。

（四）尊君思想

安世鳳雖尊孔，認為孔子是萬世帝王師，創立千百世之治教原則，但他並不落入治統與道統二分之格局，他更強調天賦君權、忠孝一致。他說：

君臣之義，齊於父子，等於天地，非可以道德自倨慢也。自君臣以義合之言出，而士始自尊大。斯敝也，濫觴於孟子，而滔天於程叔子。不知孔子之法元不如此。孔子曰：資於事父以事君，則事父之不敢萌諸心者，自不敢施於吾君之側，臣得以德抗君，則子亦可以德抗父，所以晚近之世全養成一番不忠不孝世界者，皆孔子之道不明所致也。⁹⁰

88 明·安世鳳，《尊孔錄》，卷1，頁8a-b。

89 在本文引文中安世鳳說到天地未毀之日，又說混沌重冥之時，似乎有天地毀滅重生之意，但是他在《論存》中則說：「天無終，即有終皆天也，必混沌漸滅而後再生，愚亦未之敢信。」不知此是否意味其思想經過變化？或者「混沌重冥」並不意指天地毀滅重生，而是文明的生成變化，朱熹也說天地不會壞，「只是相將人無道極了，便一齊打合，混沌一番，人物都盡，又重新起。」此或與安世鳳「混沌重冥」之說接近。參見明·安世鳳，《論存》（明萬曆三十九年（1611）序刊本，東京：日本東京宮內廳書陵部藏），卷1，頁56-58；宋·朱熹著，宋·黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（臺北：華世出版公司，1987），卷1，頁7。感謝中研院歷史語言研究所祝平一研究員提供《論存》的史料。

90 明·安世鳳，《尊孔錄》，卷3，頁19b-20a。

父子是天倫，不可能更易。君臣關係如何？孟子視其為一種相互對待、以義合的關係；為人臣者遇殘暴君王時，可據理以反叛，即所謂「殘賊之人，謂之一夫，聞誅一夫紂矣，未聞弑君也」的革命想法。⁹¹ 而在理學傳統中，士人雖然尊君，但道統與治統區分的想法，也提供士人以道統抗衡治統的資源。安世鳳對於尊君的信念更強，他強調「君臣之義，齊於父子，等於天下」，認為臣之事君須如子之事父一般，永遠順承，不可動搖，也絕不容許士人以道德倨慢或抗議君權。這樣的思想與其天命觀密切相關，既然天命人作君、作師，天對君王有特殊的命定和旨意，人即應尊重天命，不可私自更改。人的社會身分來自天命，君臣關係與父子關係無異，都是天命所定。安世鳳也舉《孝經》「資於事父以事君」說明孝忠一致，尊君原是孔門聖人教化的重要內容。

又如上文所述，安世鳳雖肯定個人成德的重要性，但他更重視曲成萬物，參贊天地，安世濟民之事，認為經世治理比了究個人性命更有價值。也因此，他對於實際擔負治理之權的君王極為尊崇。明清時期與安世鳳一樣，抱持敬天尊孔的態度，試圖建立類似孔教思想者，也多有君權天授、高度尊君的思想傾向。關於此，下文再論。

綜上所論，我們從安世鳳《尊孔錄》，梳理出其關於孔門聖學的幾個思想要旨：

1. 聖學本天：(a)人與萬物均源於天，天命生生不已；(b)天為人之大父；(c)人應擔負起天所託付的職責，即濟世安民、參贊化育的經世之學，不能只求自了性命；(d)持幽明一貫之原則，論述鬼神與祭祀之事。
2. 學以達天：(a)天賦人仁性，此乃人可以知天的憑據；(b)仁孝一理，孝為達天的工夫，此即孔門一貫之學。
3. 特尊孔子：孔子是代天立教、開創歷史新局的大聖人。
4. 尊君思想：君權天賦，人必須尊君，聖人亦教人尊君。

91 宋·朱熹，〈孟子·梁惠王下〉，收入宋·朱熹，《四書集註》（臺北：藝文印書館，1980，據吳縣吳志忠校刊本影印），卷2，頁11b。

三、呼應的聲音：清儒類似的敬天尊孔論

安世鳳並非傳統的理學家，我們無法由其師承或學派的角度來理解他的思想，因此本節嘗試提供一些思想史呼應的聲音，做為進一步理解《尊孔錄》的背景。本節主要根據上文整理《尊孔錄》的四個思想特點，來檢視王啓元、許三禮等清儒的思想，說明各家思想雖不盡相同，但有高度呼應之處。這些學者並沒有師承、學派、地域等直接關連的因素，他們主要是針對時代的問題與需求，提出自己的見解。他們共同之處在於：回到儒學長遠的傳統，突出天人之際的向度，並試圖尋求治統與道統間的平衡，兼顧群己理想與職分的圓滿。他們的思想也有相異處，這些相異之處則充分彰顯個人在反思傳統與融會新思維過程中的獨特性與創發性。

（一）王啓元《清署經談》

王啓元《清署經談》成於 1623 年，因陳受頤的研究而較早為學界所知，陳受頤說王啓元在天主教刺激下有意建構儒學成為孔教。⁹²《清署經談》一書確實是在鮮明宗教對話的語境下書寫，文中雖也批評二氏，⁹³但最嚴厲的批判是針對天主教。⁹⁴王啓元認為天主教對儒學的威脅比佛老更大，因為天主教所傳的上帝與鬼神，很容易與中國本土上帝觀、鬼神觀混淆，挑戰中國自古以來的教化。⁹⁵王啓元對天主教的主要質疑在於三位一體、道成肉身等教義，他也不認為天主教論天之全局能超越儒學，他強調儒學有事天之學，亦有天文知識，儒者亦能知天道。⁹⁶《清署經談》具有

92 陳受頤，〈三百年前建立孔教論——跋王啟元的清署經談〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》6.2(1936.1): 133-162。

93 王啟元批評二氏之學欲求之天地之外、超出帝王之上，他說孔子之道以天子為主、以天地為準、以父母為本，重視孝道、家庭教育、政治治理之事。參見明·王啟元撰，陳玄點校，《清署經談》（上海：上海古籍出版社，2017），卷 5，頁 24a-28b。

94 王啟元說：「近世以來講學之徒乃有張大佛氏，斥小孔子者，而西洋之人復倡為天主之說，至使中國所素尊之上帝亦幾混而莫辨。嗚呼，此儒者之過，亦中國之羞也。」同上註，卷首〈序〉，頁 1b-2a。

95 同上註，卷 5，頁 47a。

96 同上註，頁 44b-45b。

濃厚的宗教意涵，此先前的研究者多已論及，此處主要以上一節從《尊孔錄》中整理出的思想要旨來檢視《清署經談》，說明兩書有許多相似的論點。

1. 聖學本天

王啓元在〈唐虞盛治篇〉中對「聖學本天」有詳細的論述，他說堯舜二聖均「事天如父」，堯命羲和欽若昊天，歷象日月星辰，敬授人時，舜之璿璣玉衡以齊七政，都是以敬天為首務。聖人祭祀上帝、遍於群神，也是敬天地的表現；俯察土地山川、治水分州等，則是敬地表現。⁹⁷ 又說堯舜之學主要從天而來，非後世博文稽古之學：

其學以天為宗，即從欽若昊天中來者也。何以徵之？堯曰：天之曆數在爾躬，允執其中。夫天之曆數所貴一中耳，考之天文而然，考之曆數而又然。乃繼之曰在爾躬，則示以反身自得，所謂天之中矣。夫吾身原自有中，此中原出於天，則其中也，乃自然之中，而其執也為不思不勉之執矣，此所以為聖學之宗也。夫謂之曰天，是眾人之所公共，何其大也。謂之曰在爾躬，則一己之所各具，又何其精而一也。合天人為一，又何神也。⁹⁸

聖人之學以天為宗，不僅表徵於天文曆數，也表徵於天命之人性，故曰：「吾身原自有中，此中原出於天」。這種強調宇宙自然與人的本性均源於天，故儒家聖學應包括天文曆算之天學，以及聖人法天之學的看法，普遍存在清儒論述中，本文論及的幾位儒者也都抱持這樣的看法。

王啓元也以父子關係來闡述天人關係，他說：「聖人之於天，猶子之於父母」，故聖人事天地如事父母。他說人若能體認到自己的生命是父母之遺體，便會有所顧忌而不苟且。同理，人若知道天意乃在敬賢愛民，便能推天心以為愛敬，而有仁民愛物之胸懷。⁹⁹ 王啓元論到天愛眾民時，強調天興起君、師來治理教化眾民，故君王與聖人都是受天特別託付，代天立教治民之聖人。又說孔門聖學具有宇宙大觀之視野，聖王代天立治、聖

97 同上註，卷 6，頁 9a-b。

98 同上註，頁 10b-11a。

99 同上註，頁 25a-26a。

人代天立言，故聖學本天，這種以天為本的聖學也是所有人都應立志學習的目標。與安世鳳的思想相近，王啓元也強調儒家聖學不止於個人性命之追求，更應有經世濟民的宏偉胸懷，他說：

世之儒者專以性命為言，而不及經濟，固已失六經之旨矣。¹⁰⁰

又說：

講學者專講性命，而不及天下國家，使孔子僅為教讀先生，豈不為二氏所撫掌而笑？又安能免賦詩退虜之譏耶？所以然者，以專求孔子於一字或一書，而不能合六經四書以通貫為一故也。¹⁰¹

言下之意，六經四書中政治、經濟、禮樂、教化、農兵等事，均是孔門聖學的內容，宋明理學家專注道德性命之學，反已偏離聖學正道。

另外，為了辨析孔門聖學之「上帝」不同於天主教之天主，王啓元也說明孔門聖學之「上帝」的屬性乃至仁、至尊、至神、至公，上帝為天地神人之主，是生生之本；上帝也鑒察世界，憐憫國與民之失教。他筆下的儒家上帝其實頗有人格神的意味。¹⁰²

2. 孝為一貫之學

王啓元雖沒有直接說「仁孝達天」，不過從其文集可發現相近的觀念，尤其重視孝的工夫。他說：

不深考《春秋》，不知先聖之教以天子為主；不遡求《孝經》，不知先聖之教以父母為重；不反約《大學》，不知先聖之教以脩身為本；不究及《中庸》，不知先聖之學以天命為宗。¹⁰³

孔門聖學以天命為宗、以修身為本、以父母為重、以尊奉天子為主。王啓元在〈春秋證聖篇〉與〈孝經證聖篇〉中闡發聖王王道之大業與全局，他根據《春秋》，說明王道不僅於人事，更包含天地鬼神、萬物宇宙、古今

100 明·王啟元撰，陳玄點校，《清署經談》，卷 4，頁 5a。

101 同上註，頁 7b-8a。

102 同上註，卷 16，頁 2a-4b。陳受頤，〈三百年前建立孔教論——跋王啟元的清署經談〉，頁 133-162；吳震，《明末清初勸善運動思想研究》，第 9 章。

103 明·王啟元，《清署經談》，卷 4，頁 18a。

之變，並說明孝道的重要。王啓元和晚明許多儒者一樣，將《春秋》與《孝經》合論，¹⁰⁴ 說道：

孔子曰：「吾志在《春秋》，行在《孝經》。」此人倫王政之全局，所以與天地合德者乎。又合而論之，《春秋》辨異，本於禮者也；《孝經》統同，本於樂者也。帝王之治莫大於禮樂，而二書足以兼之，是合帝王為一也。《春秋》上下外內之制，無一不明，是本於後天之形下者也；《孝經》小成大成之理，無一不備，是本於先天之形上者也。天地之道，莫備於先後二天，而二書又足以兼之，是合天地為一也。¹⁰⁵

《春秋》講王道政治治理之原則，是本於後天形下者；《孝經》講天賦予人之道德內涵，則本於先天形上者。孝又是一切德行之本，也是教化最重要的內涵，上自天子、下至庶民均應遵行。王啓元格外重視孝，曾有人問他：宋明理學大興，高明者各出所見，皆自謂發千古未發之秘，子為何獨守孝之一言？¹⁰⁶ 王啓元的回答是：孝行雖淺近平常，但其義至廣大，孔門所謂「一貫之一，即貫之孝也。」¹⁰⁷ 又說：

敬天，敬之至矣，而不本於敬親，其敬是耶？非耶？又如主知，誠是矣，假令不知事親而知性命，其知是耶？非耶？無論知性命也，即如知天，知之至矣，而不本於知孝，其知是耶？非耶？¹⁰⁸

王啓元認為敬天須本於敬親；不知孝，無以知天。孝雖是卑近平常之事，卻是能領引人知性、知天的一貫工夫。孔門聖學主張天人無二道、聖凡無二性，六合之內與六合之外同一道，也主張「六合之外不離君親之道」。¹⁰⁹ 又說：

104 關於晚明《春秋》與《孝經》合論，參見呂妙芬，《孝治天下——孝經與近世中國的政治與文化》，第3章。

105 明·王啓元撰，陳玄點校，《清署經談》，卷4，頁21b-22a。

106 同上註，頁24a。

107 同上註，頁24a-b。

108 同上註，頁24b。

109 同上註，頁25b。

天下之道豈復有出於孝者乎？故知孝之能貫，然後知聖道之一，亦必知聖道之一，乃貫以孝，然後知聖人之教為二氏百家所不能混也。¹¹⁰

他說「孔子行道，不出孝之一字」，並總結道：

此正所謂一孝立而萬善從也。然則一以貫之，其貫以孝之一字乎，是聖門之一粒靈丹也。……所謂孝之一字，則孔子一生之心事也。¹¹¹

3. 尊孔思想

孔子在王啓元思想中占有極特別的地位，他說孔子是「萬世帝王之師」，¹¹² 立「萬世之功，為生民未有之盛」。¹¹³ 王啓元更以長篇文字說明天生孔聖之意義，摘述如下：(1)以天地運數而言，孔子是應期而生，以為宇宙斯文之主的聖人；(2)上古群聖有以君道顯者，有以相道顯者，獨師道未著，故天生孔子以承擔師道重責；(3)孔子奉天以正百家，其功厥偉，故所謂「天不生仲尼，萬古如長夜」；(4)天意為後世帝王設師，乃生孔子；(5)孔子處順境則安常明道，處逆境亦自安無變志，天意借之為後世豪傑之典範；(6)孔子著述經書，彰顯天人之大全，古今之通變，可用以出世，亦可用以經世，故孔子之功與天地同。

簡言之，孔子是天縱至聖，是承三皇、二帝、三王群聖之後，應天運而生以「結正局」之大聖人。¹¹⁴ 此處所謂「結正局」，反映了王啓元對孔子之歷史定位的看法，他說「天生孔子以折衷群聖，而立萬世之極」；要知孔子之成就，必須知天地，因為天是「以其全局而盡畀之孔子」。¹¹⁵ 又說：「天蓋以道之全局授孔子，故孔子亦以天之全局教萬世，學孔子即學天地矣。」¹¹⁶ 在王啓元筆下，孔子既是立乎天地與歷史之外、體現天道之先天聖人；又是位乎天地之中，範圍天地之化，在歷史中開創新局的後

110 明·王啓元撰，陳玄點校，《清署經談》，卷 4，頁 27a。

111 同上註，卷 16，頁 63b。

112 同上註，卷 8，頁 2b。

113 同上註，卷 1，頁 3b。

114 同上註，卷 8，頁 2b-5a。

115 同上註，頁 13b。

116 同上註，頁 5a。

天聖人。孔子是眾聖中最獨特的一位，¹¹⁷ 王啓元論到孔子的歷史定位曰：

始於天地開闢，而合古今以為規模。次三皇，次二帝，次三王，至春秋而古今之變備矣。三皇，神道也，而其時如冬之方始；二帝，德化也，而其時如春之正盛；三王，禮法也，而其時如夏之大備；孔子素王，經教也，而其時如秋之萬寶告成矣。是天運之一終也，后天宇宙之一全局也。¹¹⁸

王啓元以冬春夏秋四季之運行，說明孔子的歷史地位正如豐收之秋，其教立萬世之極，是萬寶告成，天運之一終。接著又說：三皇以天地之神道，開闢道統之源，標幟天人之盛；二帝以德化而致盛治，標幟君臣之盛；文武周公以繼述立家法，標幟父子之盛。論到孔子的功業，王啓元說：孔子以聖神而定經教，當春秋末年之際，天人之盛未顯，他贊《易》以溯道統之源；當時撥亂之略未彰，他作《春秋》以繼禮樂之後，以補經濟之缺；又以《孝經》篤父子、《論語》明師弟，立萬世之極。¹¹⁹ 他在〈聖功列敘篇二〉中更列舉了孔子的偉大功績，強調孔子之教以天子為主，因其身體力行正名，又能體經於身，傳經於人，貽經於後世，故孔子之功即在世道人心。¹²⁰ 簡言之，在王啓元的筆下，孔子是一位代天立教，開創歷史新局，又能體現天地全局之聖者，「孔教教主」的形象頗鮮明。

117 同上註，頁 13b-15a。

118 同上註，頁 15a。

119 同上註，頁 15b-16a。

120 同上註，卷 16，頁 11a-18a。王啓元在〈聖功列敘篇二〉中列舉孔子十二項偉大功績：
 1. 孔子之教始於夫婦、止於天地，教誨眾庶，其大功在立現在之大中者；
 2. 孔子祖述堯舜、憲章文武，其大功在定千古之大中者；
 3. 孔子之教重人倫與王政，以倫政為表，以聖學為裡，明善誠身，不涉玄虛，其大功合千古現在而指其實者；
 4. 孔子正名分，特標天子以為主，其大功合治統道統而一，歸其權於天子者；
 5. 孔子不僅立經教，亦以己身體現聖經之道，使後世為師者必先身教而後可衍經教，其大功及於後之師道自任者；
 6. 孔子宗周公、尊周制，其大功及於後之聖相為志者；
 7. 孔子之功不僅及於前代與後世，他於當世亦能以聖人之才，德聚群賢，故其大功及於當世之天下者；
 8. 孔子有王天下之德而自安於臣節，有神人之道而以人道立教，有作者之才而自居於述，此乃聖心至公之表現，故其大功及於經術之賴以不亡者；
 9. 孔子以身教而輔經教，使人人各懷己立立人、己達達人之心，其大功及於現在之大賢者；
 10. 孔子之教不僅施於賢智者，亦為庸愚之人而設，故其大功及於後世遠近之民；
 11. 孔子教孝教忠，其有功於後世之忠孝合一者；
 12. 孔子作《春秋》而亂臣賊子懼，是其大功及於後之綱常世教者。

4. 尊君思想

相較於安世鳳，王啓元的尊君思想更強，論述也更多。上文已說到他表彰孔子之功時，強調孔子之教以天子為主，絕不以道統抗治道。他說孔子作《春秋》，旨在「收天下之權以歸之天子」。¹²¹ 聖人立教以天子為主，六經之總義為正天子而設。¹²² 他從《春秋》得出八點有關經倫天下之義：(1)名分界限分明；(2)先自治以立本，而尊王即是立本之主；(3)自治之法以君身、君家、朝廷、宗廟、邦國民事、郊社鬼神六事為重；(4)天子奉天統治天下；(5)謹遏惡取善之義；(6)志天地萬物之變，以備修省；(7)謹華夷之辨，以尊中國；(8)嚴令將之誅，以討亂賊。總結曰：「聖治綱領，奉天以正王，而天子先自正矣。奉王以正天下，而天下莫不正矣。」¹²³

王啓元說明以天子為中心的王道格局：

豎而言之，天也，天子也，天子之公卿也，諸侯也，諸侯之大夫也，夷狄之居長也，而上下之等備矣。平而言之，天子之身也，天子之家也，天子之國也，天子之朝廷也，天子之中國也，天子之四夷也，而中外之序備矣。¹²⁴

從上下名分階序而言，天子乃天之下，萬民之上的至尊者；以天下世界的關係而言，王道政治由天子之身、家、國、朝廷向外擴展。如此經緯交錯的視角，正展現出「天子為天地神人之主」的特殊身分。不僅於此，王啓元相信天地鬼神與萬物之變，亦與人倫王政有關，故天不僅將人道託付給天子，更是將天人之全局託付給天子。¹²⁵

王啓元又引《尚書》「天降下民，作之君，作之師」論證天意乃是要君師交相尊重：

君師並重所從來矣，然非謂師之立教，遂與君分權而移天下之人心也。……君之與師交相重者也，以天子之尊而不能不下有道德之師，

121 明·王啟元撰，陳玄點校，《清署經談》，卷 4，頁 10a。

122 同上註，頁 12a。

123 同上註，頁 15b-17b。

124 同上註，頁 19a。

125 同上註，頁 19b。

人將曰以尊如天子，而猶若此，吾儕可無重道德乎？是師以君而重也。以聖人之聖而不能不事有天下之君，人將曰以聖如聖人而猶若此，吾儕可無重名分乎？是君亦以師重也。¹²⁶

聖人不應與君分權，聖人應率領教化天下人尊君、重名分；天子也應以至尊的身分來尊崇聖人，此將率天下人重視聖人之道。綜上所言，王啓元極推尊孔子，以其為古今第一大聖，其教為萬世立極；又宣稱孔子之教乃以尊王為大綱，故尊君之思想亦在孔門聖學的支持下，獲得不可動搖的地位。

（二）許三禮《天中政學合一集》

許三禮（1625-1691）與安世鳳同為河南籍士人，且同樣有仕宦浙江的經歷，兩人思想十分相近，上述《尊孔錄》要旨幾全見於許三禮的主張。許三禮是清初以理學談經濟、強調政學合一的重要學者，¹²⁷ 他的學問同樣強調天人關係，他說儒學與聖學不同：儒學僅談及民為邦本等人間事物的層次，聖學則要從天的高度來看事物，體會天作君師、為民謀福之意；而懂得聖學精義的聖人更要為上帝立心、為民謀事。¹²⁸ 在許三禮眼中，無論程朱或陸王之學，均未能達天，仍欠上一著。¹²⁹

許三禮敬天、事天的態度，充分表現於每日朝夕的告天禮儀實踐。他說自己翻轉了孟子「盡心知性則知天，以存心養性為事天」之說，而強調「以知天事天為存養工夫，每日晨夕，定省家祠前，隨即禮拜上帝。」¹³⁰ 關於許三禮的告天禮，研究已夥，此處不再贅述。¹³¹ 以下僅援引許三禮之言，說明其與安世鳳《尊孔錄》相近的主張。

126 同上註，卷 8，頁 1a-2a。

127 清·許三禮，《天中許子政學合一集》，（《四庫全書存目叢刊》子部第 165 冊，臺南：莊嚴文化公司，1995，據清華大學圖書館藏清康熙刻本影印），頁 520、603、636。

128 清·許三禮，《天中許子政學合一集》，頁 519。

129 同上註，頁 577。

130 同上註，頁 638。

131 王汎森，〈明末清初儒學的宗教化——以許三禮的告天之學為例〉，頁 89-122；劉耘華，〈依天立義——許三禮敬天思想再探〉，《漢語基督教學術論評》8(2009.12): 113-145；呂妙芬，《孝治天下——孝經與近世中國的政治與文化》，頁 188-196。

許三禮講學的宗旨為「顧諟天之明命」，即強調為學要能尋道之源頭、窺見道岸，要從天賦予人的心性中去照見天命之原。¹³² 他說：

天之明命非他，即此仁也。太極中間一點，統元亨利貞四者而名為乾元，總此物此志也。然入手須從孝起，孝為百行之原，又為五常之首，由此充其量則為仁，還其元則為達天。……可知達天德不過仁孝二端，而既達天德，則聖學無餘事矣。¹³³

從上引文可知，天命之性、仁孝達天是許三禮思想的重要內涵。關於此，他又以三則會語詳細闡發：1. 體由極見，即從天之明命處見本體；2. 量由學充，即從天地萬物為一體處見仁；3. 施由親始，即從愛物仁民而溯至親親處見孝。以下分別就此三點說明其與《尊孔錄》思想要點呼應處：

第一、所謂「體由極見」，即推源到無極而太極，天地萬物之根源處，亦即從天之明命處見本體，即天命觀。許三禮說：

無極而太極者，生天生地生人生物之根也。自太極判，天地為人大父母，為萬物大真宰，由是生生不已其德也，氣化不齊其勢也。¹³⁴

對許三禮而言，天不只是蒼蒼之天，也是「吾心之天」。¹³⁵ 宇宙自然與人稟賦之天性，同源於天；天命人之性，即孔子所謂之「仁」，孟子所謂之「良知良能」。眾人與萬物均同源於生生不已之天命，同通於一息。¹³⁶ 許三禮也以天為人之大父，強調人應擔負天所託付之責：

天，吾大父；地，吾大母。此心不為天地分憂，便是兩間不肖之子。民，吾同胞；物，吾同與。此身不為[民]物立命，即係一方有罪之人。¹³⁷

又說：

吾之言聖學本天，就在家庭人子之於父母，體認出來。天係人之大父母，係實理，非比語也。¹³⁸

132 清·許三禮，《天中許子政學合一集》，頁 456、577。

133 同上註，頁 460。

134 同上註，頁 463。

135 清·許三禮：「蒼蒼之天與吾心之天自然是一個，無疑矣。」同上註，頁 534。

136 同上註，頁 463-464。

137 同上註，頁 455。

138 同上註，頁 488。

許三禮說人以天地為大父母，並非比喻，而是實理。他每日朝夕就像面告父母一般地行告天之禮，遇旱災等困難時，他也向天呼求，相信天必然眷顧回應子民的呼求，又說若能聚集更多人的呼求，必能更快見到天地大父母之感應。¹³⁹

第二、許三禮解釋「量由學充」的意涵：「儒者為學要識得大本領，又要識得大作用。本領工夫須收斂入來，作用工夫須擴充出去。」¹⁴⁰所謂本領工夫，即體用一原之心性本體工夫；作用工夫，則是從本領中推致出去、成己成物的工夫。換言之，內在的心性修養要與外在實踐工夫並重。他和安世鳳一樣，都反對宋明理學家空談性命、自了身心，¹⁴¹也都強調天對人有所託付，人必須要承擔起自己生命的責任。他說：

人生七尺軀，皆有安天下萬物之性分，皆有使天下萬物各得其所之責任，皆有能使天下萬物各得其所之能事。¹⁴²

清初河南學者耿介（1622-1693）讀許三禮《政學合一集》後，對此深有感觸，說道：

天地生一人，便以天地之心予之，便以天地萬物之責寄之。人不能心天地之心，即不能盡得天地萬物之責，即不能有濟於天地萬物之事。此事此責須有一副真精神力量方克擔荷。¹⁴³

既然人負有使萬物各得其所的責任，學問就不能只求個人生命的安頓，而應有更遠大的眼光，看見萬物間彼此的關連，以及人對於宇宙萬物的責任。人也必須有廣博的知識，知道如何濟世安民，以及付諸實踐的能力。¹⁴⁴許三禮主張人能補天之憾，聖學應追求富強之經濟，能夠有救亂開治的作

139 清·許三禮：「人之於天，猶子之於父母，是一樣的。子有疾痛，則呼父母，呼之者何，必應也。人有疾痛，則呼天，其應也必矣，無異也。」同上註，頁 518。

140 同上註，頁 465。

141 同上註，頁 695。

142 同上註，頁 466。

143 同上註，頁 603。

144 同上註，頁 466。

為，他說：「此身不為民物立命，即係一方有罪之人。」¹⁴⁵ 又說：

最可厭者，守經之儒生，執定先王先聖之言，而不顧君國急難之計，生民塗炭之苦，寧坐困而鮮知變通，則亦焉用此學術哉。¹⁴⁶

和安世鳳、王啓元相近，許三禮主張聖學經文而緯武、重視禮樂農兵，要能開治救亂、救蒼生、扶名教。¹⁴⁷ 他自己在海寧縣的宦蹟卓著，從講學教化到練兵平亂，均有治績；在海昌講院中不僅有講學和語錄刊行，也言兵事和農事，並纂有《希聖達天全書》等。¹⁴⁸ 他所推崇的歷代儒士則是張良（250-186 BCE）、董仲舒（179-104 BCE）、揚雄（53 BCE-18）、諸葛亮（181-234）、王通（584-617）等，都是既能洞悉天人關係，又能實際經世的人物。¹⁴⁹

第三、所謂施由親始，即從仁民愛物的理想回溯到親親人倫為起點，以「孝」作為孔門聖學工夫的入門。他說：「天地之大德曰生，仁其達好生之量於無盡，而孝又生生之根蘊積於不已者也。」¹⁵⁰ 孝是天賦人性的道德內涵，也是眾德行之本；仁既是道德的本體，也意指極廣至高的道德境界。就本體而言，仁孝一旨；就道德實踐次序而言，孝是入手處，由孝推致才能達仁。這是儒學親親、仁民而愛物的道德倫序，也是許三禮主張聖學應由親始的理據。¹⁵¹

許三禮以「告天」和「孝」作為聖學入門工夫，在他看來，兩者並不矛盾，因為天人原是一體，天事與人事本不相離。¹⁵² 人知天命之原、行告天之禮，最終仍是要治理人事，使萬物各得其所。且事天即事親，仁人與孝子無別，他說：

145 清·許三禮，《天中許子政學合一集》，頁 455。

146 同上註，頁 518。

147 同上註，頁 491。

148 同上註，頁 520-523、527。

149 同上註，頁 578。

150 同上註，頁 460。

151 同上註，頁 460。

152 許三禮說天事即人事。同上註，頁 484。

仁人格帝，孝子饗親，一以貫之矣。¹⁵³

仁人為能饗帝，與孝子為能饗親，總是一氣相通，一誠所感，何嘗有二？¹⁵⁴

許三禮對於孔子的看法也和安世鳳相近，他相信上天生聖人有特殊的命定，聖人「口代天言，心代天意，手代天工，身代天事」，直以天自處。¹⁵⁵孔子生於春秋亂世，天未授其君相之職，而使其成為「主持道化一個素王，以終皇帝王霸之運。」孔子是開創新世紀的聖人：

（孔子著《春秋》）立下千萬世為君為父為臣為子，治統道統確然不易的章程，豈不似天地重新一番開闢，民物重新一番造化哉。¹⁵⁶

許三禮敘「道統圖」，以孔子為道統之祖，將之置於前廟，伏羲、黃帝、堯、舜等聖王置於後寢，由此亦可見孔子在許三禮思想中的特殊地位。

另外，許三禮也看重尊君思想，他同樣以王權天授為理據，以天意是王權的保障，他說天地以生為德，君王和聖人之降生都有天特殊的旨意，天將任道救世之重職託付他們。¹⁵⁷君王應講求一切治世之學問，為生民立命，為上帝立心。¹⁵⁸不過，許三禮也說王權之上尚有天，人君必須法天。他說孔子《春秋》筆法，指陳人主法天以自正其禮樂征伐之大權；《春秋》中「明稱天王、天子，又於每事之上紀春紀秋，書年書月，是在在隱合一天字，照臨在王者一身之上。」¹⁵⁹君王必須依天命治理天下，臣民則不敢不尊王如天，如此才能杜絕亂源。¹⁶⁰

（三）其他清儒類似的觀點

類似有關敬天尊孔，或強調儒學本天、理學經世的想法，在清儒中並不

153 同上註，頁 530。

154 同上註，頁 467。

155 同上註，頁 704、487。

156 同上註，頁 510、717。

157 同上註，頁 494。

158 同上註，頁 496。

159 同上註，頁 496-497。

160 同上註，頁 497。

少見，也是明清之際思想變化的一個重要面向。王汎森早已以王啓元、文翔鳳、許三禮為例，說明當時儒學出現宗教化的傾向，但未能形成教派。¹⁶¹ 吳震以陸世儀（1611-1672）、陳瑚（1613-1675）、文翔鳳（1577-1642）、王啓元、謝文洊（1616-1682）、魏裔介（1616-1686）等個案，說明明清儒家敬天、事天之學，以及下層士人經世的實踐。¹⁶² 劉耘華說清初有一股「敬天」的思潮，著名儒者如孫奇逢（1584-1675）、李顥（1627-1705）、陸世儀、陳瑚、魏裔介、魏象樞（1617-1687）、湯斌（1627-1687）、李光地（1642-1718）、許三禮、黃宗羲（1610-1695）、李塨（1659-1733）、謝文洊等，均或顯或隱地具有敬天的思想。他指出這些學者思想的共通性，如相信天與上帝具有意志，主宰，相信神存在，表彰董仲舒、王通、邵雍等人，接觸過西學等，他也認為天主教是清初儒學「敬天」思潮的重要學術背景。¹⁶³ 此處也特別說明，上述三位學者並非認為這些明清之際的士人思想屬於同一學派或沒有差異，而是欲揭示過去學界較少注意到的現象：清代理學思潮中強調儒學本天、理學經世的面向，值得格外留意。本文論旨呼應上述三位學者的研究，以下再舉二個十八世紀的例子，說明清中葉仍有類似的想法。

汪紱（1692-1759）是徽州婺源人，皖派經學大師。汪紱 24 歲時赴江西浮梁景德鎮工作，26 歲由江西入福建，27 歲又赴浙江，館於楓沈蟠家。¹⁶⁴ 汪紱在楓溪停留二十餘年間，其間著成多部著作，包括《物詮》、《戊笈談兵》、《詩韻析》、《禮或問》、《樂經或問》、《琴譜》、《四書詮義》、《書經詮義》、《易經詮義》、《禮記章句》、《孝經章句》等。¹⁶⁵ 汪紱 50 歲那年回到婺源開館授徒，陸續完成《理學逢源》、《樂經律呂通解》、《樂經

161 王汎森，〈明末清初儒學的宗教化——以許三禮的告天之學為例〉，頁 89-122。

162 吳震，〈明末清初勸善運動思想研究〉，頁 341-505。

163 劉耘華，〈天主教東傳與清初文人的思想重構〉，《北京行政學院學報》2014.1: 113-119。

164 余龍光編，《雙池先生年譜》，收入北京圖書館出版社古籍影印編輯室輯，《乾嘉名儒年譜》第 3 冊（北京：北京圖書館出版社，2006），頁 173-174。

165 余龍光編，《雙池先生年譜》，頁 173-314。倪清華，〈汪紱及其學術地位考辨〉，《黃山學院學報》13.4(2011.8): 10-12。

集傳》、《策略》等書；64歲館於休寧朱德輝家，又陸續著成《醫林纂要探源》、《讀陰符經》、《讀參同契》、《山海經》等書。¹⁶⁶ 汪紱終身布衣，但知識廣博，除了儒家經典詮釋，闡發理學義理外，亦涉獵天文、律算、輿地、兵法、醫藥、卜筮等，為一代之通儒，嘉靖十七年入《清史·儒林傳》，道光年間從祀鄉賢。¹⁶⁷

汪紱與江永（1681-1762）大約同時，兩人曾有書信往來論學，但從未晤面。¹⁶⁸ 江永專治漢學，下開戴震（1724-1777）等皖派漢學，汪紱則折衷於朱子學。錢穆說汪紱之學多尚義解，不主考訂，與江氏不同；不過，錢穆也說二人之學皆汲江浙餘波，且受到耶穌會引入歐洲曆算學的影響。¹⁶⁹ 汪紱雖宗主朱子學，但重視闡揚四書五經之大義，其學範圍也比一般理學家寬廣，且強調天人之際，性命之源，充分體現理學經世之風。從錢穆之言，已可見汪紱和本文所論的學風頗相近，以下再舉《理學逢源》為例說明。

《理學逢源》成於1743年，此書是汪紱輯經書與先賢語錄而成，有欲矯治當時「俗學」與「異端」，闡明儒家聖學之用意。¹⁷⁰ 汪紱在自序中說不應將此書視為尋常的類書，此書選輯的內容與章節有其精心的安排，自天人性命之微，及於日用倫常之著，欲引人反求身心，以探天命之本，窺聖學之旨，如此便能阻擋異端邪說。¹⁷¹ 由於書的內容主要輯錄前人之言，故汪紱的想法更多體現於他對全書的安排和輯錄的內容。此書分為內、外二篇；內篇以明體，外篇以達用。內篇又分為聖學類、物則類：聖學類「言理之本然，與其所以用功之當然」，包括天、性、情、心、敬、

166 余龍光編，《雙池先生年譜》，頁314-404。

167 同上註，頁412-415。

168 同上註，〈凡例〉，頁144。

169 錢穆，《中國近三百年學術史》（臺北：聯經出版公司，1994），頁309-310。關於江永與汪紱二人書信往返、學風差異，以及雍乾之際學風變化，參見林存陽，〈汪紱與江永之書信往還〉，《徽學》6(2010.12): 266-280。

170 清·汪紱，《理學逢源》（臺北市：新文豐出版公司，1997，據中央研究院歷史語言研究所藏清光緒丁酉二十三年（1897）汪雙池先生叢書本影印）。

171 清·汪紱，〈自序〉，見氏著，《理學逢源》，頁255。

誠、格致、仁義禮知信等條目；物則類「言日用常行，為用功之所依據」，包括五倫、五事、經學、史學等。外篇分為王道類、道統類：王道類「言人君所以治天下之大法」，包括君道、王霸、用人、治歷、經野、理財、立學興教、制禮作樂、備兵、明刑；道統類「則著唐虞三代治統之傳，而後世所以失之之故，然其道尚存於先儒，萬世之所以維人心而立民極者。」亦即，言歷朝政治得失與道術之關係、辨異端與儒家師儒傳統。¹⁷²

《理學逢源》卷首有「中和即直方君子敬義以致中和圖」、「天以陰陽化生萬物圖」、「鬼神情狀之圖」、「天德王道之圖」、「三德合五常圖」等圖，從這些圖的內容可見，汪紱試圖將天地自然、理氣陰陽、術數方位，與人之身體性情、人倫關係、道德教化、社會秩序、政治治理等各層面連結統合的思維。亦即，全書含括從天人性命到日用人倫各領域，且歸本於「天」。不同於一般《性理》類書籍以「太極」為卷首，此書則以「天」為首目；汪紱說明自己編輯此書的重點是：「合天人，原終始，緝此篇以明身心性命之理。」¹⁷³

至於尊孔方面，汪紱雖不像安世鳳般努力將孔子型塑成教主型的人物，但他說孔子是師儒之始，下開後世道統傳承，孔子地位之尊崇，亦不必多論。¹⁷⁴ 綜上所論，汪紱是一位宗主朱子學的通儒，他注重經學，知識廣博，宗教色彩不強，不過他強調一切事物與學問之源頭在天，儒學本天，其結合天、理學、經世的學風特色，則與本文所論學風有所呼應。

另一位值得一提的是清中葉關中士人楊岫，關於楊岫的思想，我曾有專文討論，此處僅就與本文相關者略加說明。¹⁷⁵ 楊岫《知本提綱》著於 1730 年代，首刻於乾隆十二年（1747），是一部試圖將宇宙創生、自然萬物、人生目的、人性與身體、生死與鬼神、養身與修德，以及人世間一切分工職能、專業知識統合的書籍。楊岫自己是農業專家，精通醫學，也通

172 余龍光編，《雙池先生年譜》，頁 322。

173 清·汪紱，《理學逢源》，卷 1，頁 266。

174 關於孔子師儒地位，參見清·汪紱，《理學逢源》，卷 12，頁 46a-b(750)。

175 呂妙芬，〈楊岫《知本提綱》研究——十八世紀儒學與外來宗教融合之例〉，《中國文哲研究集刊》40(2012.3): 83-127。

讀各類書籍，其學問特色與《知本提綱》廣博的內容，都體現注重天人關係與學問經世的風貌。

《知本提綱》首卷從「上帝」談起，楊岫筆下的「上帝」是一位類似天主教的人格神，上帝創造宇宙萬物和人間秩序，是天地萬物之共父。上帝純靈無形，上帝之「元世」也是純靈無形、永不幻滅之世；人間有形的「著世」，是理氣陰陽五行假合、變化不息的世界。楊岫強調元世是著世之本，認識上帝的命定是一切學問之大本，他也和安世鳳一樣，清楚指示人生命之本原與最終歸宿，說人首應明白自己生命乃上帝所賜，人生的作為應順服帝命，以修業全仁，又說人死後靈魂將按著在世所為之善惡，進入不同的永恆境域。《知本提綱》同樣以上帝之命來強化皇權的不可動搖性，強調師道本於君道，應佐君布教，也推尊孔子以天縱之聖立教，為萬世師道之首。

楊岫的思想雖雜糅外來宗教及其自身的創見，有其特殊之處，但他以上帝為人類之大父、為學問之準則與標的，人應昭事上帝等想法，其統括禮樂農工、教養兵刑、天文地理等廣博知識於一思想體系的作法，以及尊君敬師的思想，均與本文所討論的儒學本天、理學經世的學風，有高度的呼應。

四、結 語

本文以安世鳳、王啓元、許三禮等人的著作為主，說明明末清初有一股深具宗教意涵的敬天思想；這些學者並沒有明確的師承或學派關係，而是在明清政治社會巨變、學術轉型的大時代中，重新思考並詮釋儒學的一些呼應的聲音。由於安世鳳《尊孔錄》尚未受到學界的關注，本文以較長篇幅討論《尊孔錄》的思想要旨，指出安世鳳重視天學，強調儒家聖學本天，以天為人之大父，認為人應體念天心、彼此相愛，完成天所託負「曲成萬物、濟世安民」之職責。安世鳳說人為學的最高目的是知天、達天；人可憑藉天賦之仁性而追求知天，工夫入手處即是孝。他也推尊孔子為代天立心的萬世聖人，安世鳳筆下的孔子是一位能接引天人、彰顯通天人之

學的典範，頗具教主的形象。《尊孔錄》也強調君權天賦，提倡尊君思想。類似的思想亦可見於王啓元、許三禮、楊岫、汪紱的著作。

過去我們熟知明清之際的思想轉型或斷裂，也熟悉理學衰微、禮學興起、回歸經世實學等現象，但晚近一些學者從宗教信仰、勸善思想、天主教與士人交涉等面向，描述了明清之際的思想界更複雜多元的現象。本文呼應學者對於十七世紀儒學宗教化、敬天思潮的觀察，藉由對安世鳳等個案研究，說明當時一些士人強調儒學是以「天」作為價值根源與為學之目標，他們的思想從天命觀、人性觀、工夫論，到對於儒學傳統及孔子的定位，體現深具宗教意涵的學說。他們的論述既未完全脫去理學話語，又能超越理學而進行批判，且試圖重構。他們將宇宙萬物、天地文人的各種知識形涵括在一個龐大的思想體系，並賦予宇宙創生與終末的架構，也因此具備了與其他宗教對話或競爭的潛力。

引用書目

一、傳統文獻

宋·朱熹著，宋·黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，臺北：華世出版公司，1987。

宋·朱熹，《四書集註》，臺北：藝文印書館，1980，據吳縣吳志忠校刊本影印。

宋·邢昺疏，《論語》，《十三經注疏本》，《中國哲學書電子化計劃》網站，
<https://ctext.org/analects/xian-jin/zh>（2018.4.1 上網）。

明·王啓元撰，陳玄點校，《清署經談》，上海：上海古籍出版社，2017。

明·安世鳳，《尊孔錄》，明天啓元年（1621）四父書院原刊本，臺北：國家圖書館藏。

明·安世鳳，《論存》，明萬曆三十九年（1611）序刊本，東京：日本東京宮內廳書陵部藏。

明·安世鳳，《燕居功課》，《四庫全書存目叢刊》子部第 110 冊，臺南：莊嚴文化公司，1995，據山東省圖書館藏明萬曆刻本影印。

明·羅汝芳著，方祖猷等校，《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社，2007。

清·汪紱，《理學逢源》，臺北：新文豐出版公司，1997，據中央研究院歷史語言研究所藏清光緒丁酉（二十三年）（1897）汪雙池先生叢書本影印。

- 清·許三禮，《天中許子政學合一集》，《四庫全書存目叢刊》子部第 165 冊，臺南：莊嚴文化公司，1995，據清華大學圖書館藏清康熙刻本影印。
- (義) 利瑪竇 (Matteo Ricci)，《天主實義》，收入王美秀、任延黎編，《東傳福音》，合肥：黃山書社，2005，明刻本。
- (法) 孫璋 (Alexandre de la Charme)，《性理真詮》，收入王美秀、任延黎編，《東傳福音》，合肥：黃山書社，2005，清光緒十五年 (1889) 上海慈母堂活字版本。
- 《聖經》，香港：聖經公會，1984。

二、近人論著

- 王汎森 1998 〈明末清初儒學的宗教化——以許三禮的告天之學為例〉，《新史學》9.2(1998.6): 89-122
- 余龍光編 2006 《雙池先生年譜》，收入北京圖書館出版社古籍影印編輯室輯，《乾嘉名儒年譜》第 3 冊，北京：北京圖書館出版社，頁 173-174。
- 吳震 2009 《明末清初勸善運動思想研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心。
- 呂妙芬 2011 《孝治天下——《孝經》與近世中國的政治與文化》，臺北：聯經出版公司。
- 呂妙芬 2012 〈楊岫《知本提綱》研究——十八世紀儒學與外來宗教融合之例〉，《中國文哲研究集刊》40(2012.3): 83-127。
- 呂妙芬 2017 《成聖與家庭人倫——宗教對話脈絡下的明清之際儒學》，臺北：聯經出版公司。
- 呂妙芬 2018 〈耶穌是孝子嗎？明末至民初漢語基督宗教文獻論孝的變化〉，《中央研究院近代史研究所集刊》99(2018.3): 1-46。
- 李天綱 2007 《跨文化的詮釋——經學與神學的相遇》，北京：新星出版社。
- 林存陽 2010 〈汪紱與江永之書信往還〉，《徽學》6(2010.12): 266-280。
- 倪清華 2010 〈汪紱及其學術地位考辨〉，《黃山學院學報》13.4(2011.8): 10-12。
- 陳受頤 1936 〈三百年前建立孔教論——跋王啓元的清署經談〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》6.2(1936.1): 133-162。
- 楊儒賓 2012 《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》，臺北：國立臺灣大學出版中心。
- 劉耘華 2009 〈依天立義——許三禮敬天思想再探〉，《漢語基督教學術論評》8(2009.12): 113-145。
- 劉耘華 2014 〈天主教東傳與清初文人的思想重構〉，《北京行政學院學報》2014.1: 113-119。

劉耘華 2014 《依天立義——清代前中期江南文人應對天主教文化研究》，上海：上海古籍出版社。

錢 穆 1994 《中國近三百年學術史》，臺北：聯經出版公司。

Confucian Statecraft and the Notion of Heaven: An Shifeng's *ZunKonglu* and Cases from the Qing

Lu Miaw-fen *

Abstract

This paper aims to study the thoughts of several Ming-Qing Confucians, including An Shifeng 安世鳳 (1557?-?), Wang Qiyuan 王啓元 (?-?), and Xu Sanli 許三禮 (1625-1691). Through a close reading of An Shifeng's *Zunkonglu* 尊孔錄 (*Notes on Honoring Confucius*), a rare book of the late Ming neglected by contemporary academia, this paper demonstrates that An emphasized the importance of Confucian statecraft and the notion of heaven. Due to heaven being the origin of human beings and having bestowed good nature onto all people, knowing heaven and behaving according to its principles are the ultimate goals of Confucian sages' teachings. According to An Shifeng, filial piety is not only a form of moral cultivation, but also a means to serve heaven. He honored Confucius as the delegate of heaven and the greatest sage in human history, whose teachings were to be the principles for governance for all generations. An also emphasized power is bestowed upon rulers by heaven, which, he thought, should not be challenged under any circumstance.

Similar ideas are able to be found in the works of Wang Qiyuan and Xu Sanli. Despite a lack of evidence showing a direct relationship between or mutual influences affecting these Confucians, they certainly share some kind of intellectual ethos and related concerns. For example, they all criticized various features of Neo-Confucianism and saw Confucianism as a holistic

* Lu Miaw-fen, Research Fellow, Institute of Modern History, Academia Sinica.

system of heaven, earth, and human affairs, as well as emphasizing the importance of understanding heaven. This study provides us with not only a better understanding of Confucianism during the Ming-Qing transition, but also a precedent to discuss Confucianism in late imperial China.

Keywords: An Shifeng 安世鳳, Wang Qiyuan 王啓元, Xu Sanli 許三禮, Confucianism, heaven, statecraft