政治科學論叢 / 第 82 期 / 民國 108 年 12 月 / 頁 1-38

以「事天」爲本之治理思想：明末儒者安世鳳《尊孔錄》之研究*

林峻煒**

摘　要

本文以明末儒者安世鳳之《尊孔錄》爲研究對象，並以「事天」爲分析其治理思想之視角。在學界既有關於明清之際思想轉變的研究中，學者們多半從「心性之學轉向經世之學」之視野來理解其特徵，以此呈現明清之際思想史的典範性的轉變。本文透過分析安世鳳之《尊孔錄》，指出一種帶有「事天」性質的儒學構想，觀察他如何反省理學，並以「事天」爲原則，開展關於群體治理活動的論述。我們將會看到，安世鳳之治理思想反映過往關於明清之際思想轉變之理解較受忽略的側面，展示了一條從「天人關係」之視野反思經世實踐的思考路徑，其中，「事君」之重要性被高度地看重，「君臣關係」也被以此一原則來衡量，藉以批判宋儒之士風，並蘊含有「尊君」的思想色彩。

關鍵詞：事天、天人關係、治理

---

* DOI:10.6166/TJPS.201912_(82).0001

** 中央研究院近代史研究所博士後研究員，E-mail: d01322001@ntu.edu.tw。

收稿日期：108 年 10 月 2 日；通過日期：108 年 12 月 23 日

臺灣人文及社會科學期刊資料庫

本文是關於明末思想家安世鳳（1583 進士）所著之《尊孔錄》（成書於 1621 年）的研究，在本文中，筆者將分析安世鳳如何看待「天人關係」的問題，試圖以此指出安世鳳藉由其寫作而展示一種不同於側重一己之「修身」、「人倫」爲特徵的儒學思想。這並不是說安世鳳的寫作完全拋棄儒學關於「修身」、「人倫」的關懷，而是他企圖「天人關係」的視野來重構儒學。

作爲一位幾乎是名不見經傳的儒者，關於安世鳳的生平，我們所知極爲有限，僅知他擔任過戶部主事、山西解州同知、浙江嘉興府通判等職，而就其著作而言，筆者亦僅知他撰有《墨林快事》、《燕居功課》、《尊孔錄》、《論存》等著作，其中，《墨林快事》屬於金石學的作品，《論存》屬於天文算法類之書（現藏於日本宮內廳書陵部與中國國家圖書館），而《燕居功課》與《尊孔錄》則較多地體現其儒學思想。[1] 安世鳳雖然不在學界既有關於明清思想史的研究中，研究的人也極少，[2] 但筆者認爲，就理解明末儒學思想而言，他仍值得我們閱讀，因爲他構想出一種以「孝」爲核心價值，以此思考「人」之於「天」之角色的儒學思想，且其中蘊含有濃厚的「事天」的特徵。在他看來，「事天」應當是儒學的根本，而關於一己之立身行事，及其所涉及到之諸多面向等，皆可由「事天」之原則推衍而出：

> 當悟天之所以自生，則悟天之所以始地，天地之所以生日月星辰，天地日月星辰之所以生萬物，而道無餘蘊矣。先儒似謂生物自生物而道另有道，此不能悟于心而誤聞之，不知道者耳，其爲道之

1　《燕居功課》，本文以《四庫全書存目叢書》所收錄據山東圖書館藏萬曆年間刻本影印之版本爲主（安世鳳，1995）；《尊孔錄》現藏於國家圖書館，本文以該館館藏天啓年間刊本爲依據（安世鳳，1621）。

2　就筆者目前所見，僅有呂妙芬（2019）針對安世鳳做過專文討論，他探討安世鳳如何以「天」爲其理論基礎而開展其經世之學，以「聖學本天」、「學以達天」、「尊孔」、「尊君」等四個議題來分析其思想的特色，並旁及明清之際其他持有類似觀點之思想家，其中包含王啓元、許三禮、汪紱、楊屾等人，從而展示出一幅以訴諸「天」來構想儒學內涵的思想圖景。雖然，這幾位思想家之間並無學派、師承等關係，但卻不約而同地有著相似的關懷，此頗值得我們注意。本文雖亦以安世鳳爲研究對象，但較之於呂妙芬的研究，筆者更多地從治理的角度解讀安世鳳之思想，我們將會發現，他對於儒學傳統上所關切的天人關係、君臣關係、民本理念等問題，都有其特別的理解，而他也從對於理學的反省來開展其思想，從而表現出批判地梳理儒學傳統的企圖。

臺灣人文與社會科學引文索引

> 害豈可勝言？山人惟悟生之即道，然後悟人之繫根于天，而人之聰明才辯皆天能也；悟人之食氣于天，而一息自絕于天，則隕覆隨之，天無心也；悟性之不屬于人，而善惡氣質之訛，不攻而自破；悟性之一仁，仁之一孝，孝之一父，而資以事母、事君、事兄、事長，皆爲率性之道，而一貫之旨明。由此而禮、樂、醫、兵、政事、文章、立身、涉世，無復二三疑阻矣。《燕居功課・卷一・補天》

「天」生萬物，彰顯出「仁」的精神，而「人」既然由「天」所生，那麼，也應本著這樣的原則來看待自身生命的各個方面，「仁」更因此被視爲是倫理關係之根本，無論事母、事君、事兄、事長等，皆應本此「仁」以率之而行，且「人」之立身處世、行止進退之「道」亦皆可由此推知，因而我們可以看出，安世鳳欲以闡述「天」、「人」之關係來確立「人」之職分。雖然，「天」本即爲儒學思想的核心，但若考慮到安世鳳是在批駁理學的脈絡中建構其思想，那麼，研究安世鳳之思想的意義，就不僅只是理解儒學傳統中的一個思想個案，更能觀察他如何藉由詮解孔子思想的要義，反省理學側重於心性修養的問題，並以訴諸「天」的方式，重新指明儒學對於群體生活與治理活動的關懷：

> 自孔子云沒，世之言者，莫厄于言天人之際矣。孔子之言天者，備在《易》、《書》、《詩》、《禮》、《孝經》、《論語》中，勿論帝王恭受天命，即一介之士未有不兢兢業業、日與上帝對越，何者？誠見其爲一物也。自後佛言入中國，其說妄自尊大，自謂諸天皆從其神護法，以惑愚下，儒者既習聞其說，膠于胷次，却又欲出一奇以破之，而「天者，理而已矣」之謬稱，遂爲世大害，不但從古千聖所辛辛苦苦爲後人指迷者盡被掃棄，可怜愚昧一以誑十百千萬，一世以誑十百千萬世，永無見聖人之日，況有爲聖人之路哉？悲哉悲哉！小子痛心疾首，思欲明孔子之道，以爲此惑不解，再無可出口之法敢訟言之！《尊孔錄・卷一・天命篇》（以下僅列卷數、篇名）

從安世鳳的視野來看，若理學因其受到佛教的影響，採取以「理」釋「天」的策略以批駁佛教，是對於儒學傳統的悖離，那麼，在這樣的背景

臺灣大學圖書館博碩士論文資料庫

下，以「天」爲本的儒學是如何被構想的？其特徵是什麼？有哪些具體的主張？安世鳳自言，《尊孔錄》之寫作，「上括隆古，下概百氏，然要不過共著天與孔子所以生活萬世人物之意云尔，非敢更爲多歧，以再誤來茲也」〈尊孔錄序〉，表明他欲藉由揭示「天」之於「人」之意義，釐清孔子思想之眞義，批判地梳理儒學傳統、乃至於諸子百家的企圖，並爲天地人物賦予其存在的意義。在他看來，爲完成此一目的，其關鍵就在於釐清「天」、「人」之關係，以之作爲確立現實職分的基礎而維繫群體生活的秩序。

在學界既有的研究中，已有少數學者注意到明清之際中，部分儒者試圖修正以心性修養、修身爲特徵的理學，透過訴諸「天」並予以新的詮解方式來建構宗教化的儒學，「尊天」、「畏天」、「事天」等原則，被視爲儒學的核心，這樣的現象提供我們一種從宗教視角來審視明清之際「經世」思想的方式。[3] 理學如何被以訴諸「天」的方式反省，並在此一前提上，「經世」思想與宗教之間可能的聯繫爲何，是值得我們進一步深入地思考的問題，這方面的研究成果也有別於我們以「從心性之學轉向經世之學」的視角來理解明清之際思想轉變的方式。[4] 本文立足於這樣的研究洞見，以安世鳳之《尊孔錄》作爲研究對象，雖然他自言其著作「上括隆古，下概百氏」，但受限於篇幅，本文將以描繪安世鳳之儒學思想中所蘊含對於宋儒的批判方式，以及他關於治理之主張的特色，藉以呈現他作爲明末儒者的思想特色。[5] 我們將會看到，在安世鳳的儒學思想中，「事天」是根本的前提，而他所構想的君臣關係，亦是在此一基礎上展開論述，他對於孔、孟思想

3　相關研究可參見陳受頤（1936）、王汎森（1998a）、吳震（2009）、劉耘華（2009）。

4　關於這點，可參考幾個較具代表性的說法，如錢穆所言「避虛歸實」的取向（1997）、余英時所注意到的「智識主義」的興起（1996）、王汎森所言「形上玄遠之學的沒落」（1998b）、鄭吉雄所謂「儒學淨化運動」說（2001）、鄭宗義所勾勒之「由天道性命之學轉向客觀事勢之理與物理」（2009）等，皆不同程度地呈現出這樣的關懷。不過，值得注意的是，楊儒賓在近幾年的研究中，開始從「擴展心學」的視角來描繪一種含攝主客、心物的思維，以此呈現一種不同於經驗主義式視角的觀看明清之際思想轉變的方式（2016）。

5　本文將討論範圍限定在安世鳳對於宋儒的批判，此一限定乃著眼於深化學者們所指出明清之際出現的宗教化的儒學之思路所蘊含的治理面向，及其對比於理學的意義，故對安世鳳如何看待諸子百家的問題，本文並不涉及。

臺灣人文學期刊資料庫

之異同的發揮，將使我們看到他對於儒學中人臣批判君權之主張有所反省，而他的理由是，維繫天地萬物之生生不已及「天命」於不墜，才是理解儒學、尤其是孔子之教的關鍵，而這使得他賦予「事君」以極高的重要性。

壹、天人關係論

在《尊孔錄》中，安世鳳將其寫作定調在「天人關係」的問題上進行發揮。在他看來，佛教傳入中國後，儒學傳統上所言之「天」被貶低爲「諸天」之一，而理學家透過以「理」釋「天」的方式闢佛，則進一步地將「天」的神聖性去除，故人們不再「畏天」也。「人」不再「畏天」，其結果即是「人」認爲自己有能力決定自己的命運，從而違逆「天」之命。我們將會看到，安世鳳這樣的說法實蘊含有濃厚的治理關懷，他透過闡述「天人關係」來構想以「天」爲本的治理秩序，「天」在其構想中，佔有十分重要的位置。就思考治理問題的方式而言，安世鳳論述「天」與治理者之關係、以及治理者如何治理天下的問題，是我們理解他的治理思想時重要的面向之一。在本節中，筆者將對此進行分析，以描繪他以「天人關係」爲視野所提出的治理觀點。

首先，安世鳳對於「天人關係」的基本界定，援引《詩・周頌・清妙之什・維天之命》之「維天之命，於穆不已」爲張本，他認爲「天」既以「不已」爲特徵，則其化生天地萬物的活動，即其展現自身所以「不已」的過程〈卷一天命篇〉。「天」化生天地、動物，乃至於化生出「人」，不僅意味著「生生」即是「天」的特徵，更重要的是，安世鳳強調，待至「人」被化生出來後，「鳥獸草木共相長養禪代，而天之命始眞不已」〈卷一天命篇〉，此表明「人」是「天」所以能夠「生生不已」的關鍵。

「天命」之所以能夠「不已」，「人」居其關鍵地位，這樣的想法意味著延續「天命」是關乎治理的問題，也顯示了治理活動有其與「天」相通的面向。在安世鳳看來，「天」所付予每個個體之「氣數」皆有其限，在各滿其限的前提下，「天命」即可生生不已：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 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，故曰不患寡而患不均、不患貧而患不安，此無傾之法也，無傾則不覆，不覆則不已矣。〈卷一天命篇〉

當人們不滿足於「天」所付予的限度時，即會因損人之數以益己之數而相牽淪亡。對此，安世鳳強調人們應當效法顏子，因爲顏子之「屢空」即意味著「各滿其分量而不相奪」而「與天命通」，如此即可「與天下萬世共爲不已」〈卷一天命篇〉。事實上，這樣的理解證成了群體生活中個體間之所以存在著差異，並期待每個個體能夠在其爲「天」所付予之限度內實現自身的規範性主張：

> 惟世人願欲太奢，然後苦于不給，非天所以生人之本志也，惟喪其所本有而後羨其所本無，人能保有而勿失，則聖人與我何豐何嗇焉！〈卷一天命篇〉

換言之，每一個體各自滿其分量，即是使得群體生活能夠形成秩序的原因。關於這點，若進一步地參考安世鳳對於作爲治理典範的堯舜之治的說明，就可以看到這種期待每個個體各滿其分量，即是他所認爲理想的治理狀態。在他看來，堯舜之治之所以爲治理典範，並非因人人皆可爲堯舜，而是堯舜能本著「各得其所」的原則上，使每個個體都能得到安頓，如他說「勿論時雍風動之眾，即四凶之罪至于殛竄，然亦堯舜之罪人也。爲堯舜之罪人，即罪人亦爲堯舜」、「農如堯舜之農，則農之堯舜；工如堯舜之工，則工之堯舜；而欲爲堯舜之君若臣者，民已安，物已阜，天地已平成。治已成，化已光，而精神志氣毫不敢有，則堯舜即可爲即猶病」〈卷十三聖途篇〉，大抵皆從相當務實的角度看待個體間的差異，並在此基礎上構想如何形成得以維繫「天命」之秩序。

「天命」是安世鳳思考治理問題的基礎，也是他在反省世道變化之問題時的標準，若每個個體都能在其爲「天」所付予的分量內實現其自身是維繫秩序的關鍵，那麼，世道衰敗的原因，即是因治理者干擾了理想的秩序狀態。安世鳳以桀、紂之治爲例，說明世道衰敗往往與治理者之治理良否有關，他引用《禮記・大學》言「堯、舜帥天下以仁」、「桀、紂帥天下

臺灣大學哲學研究所博士論文

以暴」而「民從之」的說法，認爲此說明「民」之「既從桀、紂之帥，而又何以辭桀、紂之暴，亦戾氣之自相召耳」，而既然世道衰敗乃因「君」與「民」彼此間「戾氣相召」所致，則不僅「天且無如之何，而人焉能自拔，其隨世以仁、暴，宜也，而又何以責民之必仁」〈卷一天命篇〉，此說明人民處桀、紂之世而爲桀、紂之民，乃是治理者沒有實現良善之治的結果。安世鳳進一步地以治家爲比喻：「家道方興，使爲之家督者預憂其敗，必積德累仁、勤農儉用，則獨可以長興而無敗。及其家道將替，又能安分省事，固窮樂貧，則又可以不敗而長興。」〈卷一天命篇〉在他看來，堯、舜、湯、文等皆爲「興家之榜樣」，孔、顏則爲「轉敗而興之榜樣」，既然「天」已藉由這些人物而展現治理之典範，倘若治理者不願效法這些榜樣，世道衰敗又如何能被歸咎於「天」呢？〈卷一天命篇〉

進一步地看，安世鳳認爲，雖然治理者統理天地萬物之權爲「天」所付予，然「君之聖否，非天所能爲也」，即便人們往往認爲盛世明王受「天」眷予，故將「暴君」、「僭主」的出現視爲「天」之所意，然而，安世鳳明確地主張，世道之盛衰不可歸咎於「天」，若治理者不能善治之，則「紕政日聞」、「戾氣日積」，不僅「天」無從給其願欲之奢，「民」亦不堪其政，治理者將「自絕于天」也，而「必俟有至聖大仁，然後可以回宇內之和而消其戾，方復得有數百年之治」〈卷一天命篇〉。亦即，世道之盛衰全繫於「君」之作爲，而與「天」無涉，故安世鳳說「即以帝王之尊，孰能逃于天道之外哉」〈卷一天命篇〉，此顯然地有警惕治理者的意味。

從以上說明來看，安世鳳以「戾氣相召」、「戾氣日積」來解釋桀、紂之暴與世道變化的問題，凸顯治理者無所逃於「天道」之外的限制，與此相應的是，他也藉反省「易代革命」的問題，從另一個方面呈現「天人關係」的內涵。在他看來，即便堯、舜、禹、湯、文、武等聖王皆成就一代之業，功德宏偉又似「于先天而天弗違」，然其「爭奪革代」之舉，實「不無損于天地元和之氣」，乃至武王時，其氣「不可復長矣」，故「天」乃「特生孔子以立萬世聖人之模楷，可窮可達，而必不可逆帝天不已之命」〈卷一天命篇〉。安世鳳說，孔子之所以言「有命」《孟子・萬章上》，表明「聽命」是治理者所應當持守的原則，蓋因「孔子一聽命，即有功于天地及萬世之生人，不必待其衡命、造命，而後爲不負天所篤生千古大聖人之意也」〈卷

臺灣大學圖書館期刊資料庫

一天命篇〉，此實有反對治理者進行「易代革命」之意，亦反映出他所謂孔子「聽命」說所意味著的「不可逆帝天不已之命」，其內涵即是將世道之復興寄託於「天」之主宰，正如他說：

> 涸寒之杪、陰霾之夕，使不繼以陽春白日，則天之功用已也久矣，惟方虞窮極之後不可長，而未始有之氣、不相謀之景不知何自而至。何也？此天道之常也。〈卷二天性篇〉

一語「不知何自而至」，即表達這樣的觀點，相反地，「人不知其爲天道之常，而反以爲天道之異，且有從而埋坳掩抑之者，豈天所以仁道生人之志哉」〈卷二天性篇〉，「人」因不知「天道」有其常，故往往欲壓抑「天道」，此乃因不明「造化之妙」所致。在安世鳳看來，「天既揔司宇內之氣，則其運必多變，而變必日新，安得以人之耳目周知之」〈卷一天命篇〉，顯然地，「天」有爲「人」（包含治理者）所不可全然地掌握的面向，而他主張治理者應當「聽命」於「天」，即是爲要凸顯「天」有復興世道的能力。

在解釋世道變化的問題上，安世鳳又透過修正《尚書・泰誓》之「天聽自我民聽，天視自我民視」的說法，表達他如何看待治理者與「民」之關係的問題，以此揭示「天」有其鑒察、禍福人世的能力。他說：

> 古稱帝天之命主于民心，民至愚而神，其好惡是非宜有眞見，則天命之予奪似不能外，然其禍福所加，或不能盡符人意，所云人猶有所憾，此亦其一焉，天果何可憑也？不知天道以禍福爲是非，而人心以是非爲禍福，故天道、人心常相參以盡變。〈卷一天命篇〉

「民意」並不總能如實地反映「天」之意，且「天」有鑒察人世的能力，故在「民意」之外，「天」亦基於其判斷而決定是否禍福人世：「天方欲以禍福行之，而人心先已以是非禍福之矣，天顧其所受與其所造已畧相當，則其善惡所餘之氣不甚鬱積，天反得而畧諸。惟人德既隱，必反被浮議之汙，人惡既隱，必反冒虛名之美，夫有德而被汙、有惡而冒美，天道所不可一息容者也，其禍福安得不視顯德顯惡之報更濃且烈乎？」〈卷一天命篇〉此處所言之「是非」，指的應當是「民意」，倘若「民意」正確地反映「天」之標準，則「天」即不必再禍福人世，相反地，假若「民意」混淆

臺灣大學圖書館期刊資料庫

眞正的是非，「天」即禍福之。這樣的說法清楚地點出「民意」之好惡往往會搖擺不定，且在晚末之世中更是如此，故「天」與「民意」二者將會呈現出「相補助」的關係〈卷一天命篇〉。

值得注意的是，安世鳳之所以指出「民意」搖擺不定的特徵，目的是爲要揭示一種「觀人」之法，亦即，他對於《尙書・泰誓》的修正，乃以治理眾庶爲關懷，他說：

> 然則觀人者宜何如？孔子不云乎？其善者好之，其不善者惡之。天爲眾善之宗，倘可信以備一善者之數乎？愼勿自是其不定之好惡，疑天命之降鑒者爲未可憑也。〈卷一天命篇〉

細究其意，「天」既以維繫善爲其標準，則其對於人世予以禍福，乃是爲顯示其好惡，故治理者不應以「民」之好惡爲眞好惡，反倒應以「天」之降鑒爲警惕，從而避免落入人世間之是非顚倒的狀況中。換言之，在「天道」與「人心」二者「相參以盡變」的關係中，治理者應當善於觀「民」，且以「天」之降鑒作爲治理判斷的標準。

安世鳳說：「欲知聖人之道，當觀天所以生聖人之意，聖人惟知天所生之之意而恭爲之代，然後千古之局不容不遞變。聖王之于治，聖師之于教，一也。」〈尊孔錄序〉由此可知，安世鳳企圖以「尊孔」的方式，揭示孔子之教中，治理者應當如何進行治理的方法。在上文中，我們可以看到，他以「聽命」爲主軸，以「天人關係」爲視野，展示出治理者如何面對世道之變化、「天」之意、乃至於觀「民」的方法。在這個部分的論述中，安世鳳以「戾氣相召」的方式解釋世道衰敗，警惕治理者應當效法孔子與顏子，否則將自絕於「天」而不再保有天命。當治理者能夠以維繫「天命」之原則進行治理，使每個個體皆本於「天」所付予之限度而各滿其分量，則「天命」即可生生不已。除此之外，他論到治理者不當全然地以「民意」爲依歸，雖然「天聽自我民聽，天視自我民視」是治民的原則，但這並不意味著「天」總是透過「民意」展現其意，若「民意」不再能夠彰顯「天」之意，則「天」即會透過禍福人世的方式彰顯其好惡，治理者應當明此以爲觀人之法，深察「民」之是非好惡，避免自身之好惡爲其影響而自以爲是。這樣的論述明確地標示「天」在治理活動中的角色，也多少蘊含有警惕治

臺灣人學與網路期刊資料庫

理者應當保有「天命」的意味，並對「民本」之理念有一定程度的反省。[6]

總的來說，在安世鳳以「聽命」爲主軸所展示的「天人關係」中，他以不同於以「理」釋「天」的方式，將「天」之禍福人世的特徵重新指出來，從而以此闡揚孔子「畏天命」《論語・季氏》之教，就這點來看，較之於安世鳳略早的思想家管東溟（1536-1608）也有過類似的說法：

> 宋儒懲二氏之虛無，又欲撥去因果，而謂天命爲蕩然之空理，則虛無益甚，何以發人顧諟之誠？近儒復影二氏先天宗旨，輕言宇宙在手、命自我立，則流於小人無忌憚焉，亦異乎夫子畏天命之說矣。（轉引自葛寅亮，1997：127）

由此可知，以詮解孔子之思想爲依據、以言「聽命於天」爲其關懷，並將之與「造命」、「衡命」相互對比，這樣的思考方式非安世鳳所特有。然而，安世鳳雖反對以「理」釋「天」，但卻有限度地肯定宋儒程顥（1032-1085）所揭示之「天理」觀念，他認爲「天理」觀念尚可使人們對「天」持有凜凜之心（即「畏天命」），「縱有至不德之人，一目之爲沒天理，莫不驚畏而不敢受，故天人之際仍復警醒于世人之心之口」，故「人能常存天理二字，孔氏正脉在是矣」〈卷十聖嗣篇下〉。[7] 這似乎說明，安世鳳批判以「理」

6　安世鳳關於「民」的想法，不由地令筆者聯想到晚於他的思想家王夫之（1619-1692）也有類似的看法，王夫之說：「由乎人之不知重民者，則即民以見天，而莫畏匪民也。由乎人之不能審於民者，則援天以觀民（1996：327-328）。」所謂「援天以觀民」，就思考方式來看，或與安世鳳相呼應，雖然，在王夫之的思想中，「天」並非一有明確之意志的存在者。

7　對於程顥，安世鳳給予這樣的評價：「明道先生資稟明睿，德器溫和，有聖人之規模焉，所惜崛起千載之後，無所師承，又爲周子主靜所誤，脫拔爲難，及其造詣日進而年復限之，是以未能大有發明。然其克己處人、存心論事，一以渾厚平易爲宗，朗澈洞達，無險阻圭角之害，儗之爲顏子未爲過情。……然能引孔子之緒以開萬世道學之傳，亦不爲無功于世道者矣。」〈卷十聖嗣篇下〉安世鳳說程顥能「引孔子之緒」，原因之一是指程顥之「天理」觀念仍具有警醒世人的作用，原因之二是肯定他以「萬物一體」來詮解「仁」之內涵，然而，他卻也認爲程顥未能明白「人心之欲即是天理，飲食男女皆天命之所以不已者，皆天理也」〈卷十聖嗣篇下〉。安世鳳對於程顥之「天理」觀念的理解，是否合乎程顥本人之意，需進一步地辨析，在此不能涉及。雖然如此，然而，安世鳳毋寧更爲重視「天理」觀念在日常生活中所發揮警醒世人的作用，這或許意味著「天理」觀念的日常生活化，而清初儒者魏裔介（1616-1686）也觀察到「今世

臺灣大學哲學系

釋「天」的方式，更多地是針對朱熹（1130-1200）所言「天者，理而已矣」而來，[8] 而非連同程顥之「天理」觀念也一併拒絕之，此一細微的差異，也許恰好凸顯出他對於理學的複雜態度。[9] 從治理的角度來看，安世鳳反對以「理」釋「天」，強調「天」有其鑒察、禍福人世的能力，彰顯「天」、「人」二者——或者，較爲精確地說，「天」與治理者——共同地參贊天地造化的關係。

貳、事天與事君論

如上所論，我們已看到安世鳳在關於「天人關係」的論述中，展現出警惕治理者與修正「民本」理念的觀點，在本節中，筆者將進一步地以他如何論述聖人所展現之典範及其「事天」實踐，分析其「天人關係」的另一個面向。在下文中，筆者將從他對於孔子之「知天命」的發揮，說明安世鳳如何以「事天」爲原則來論述如何維繫群體生活之秩序，我們將會看到，他藉由批判宋儒與禪宗，將「天命」與群體生活中每個個體所承擔之職分聯繫起來，並將其統攝在「事君」的實踐中，從而呈現出以「天」來構想秩序維繫的特色。

在安世鳳看來，人們若僅止於知其死生有命、得不得之有命，則眾庶顯然地也就沒有參贊天地之化育的可能，然而，他認爲既然「天」生萬民，

俗之人於爲惡之人，詈之曰沒天理，此其言最醒豁，可以發人之良心（2010：63）」，兩人在此觀點上可被看作是相應的。

8 朱熹在《四書章句集注・孟子・梁惠王下》中說到：「天者，理而已矣。大之字小，小之事大，皆理之所當然也。自然合理，故曰樂天。不敢違理，故曰畏天（1999：298）。」從這段話來看，朱熹雖然同樣地提到「畏天」，但在安世鳳、管東溟等人看來，關鍵大抵在於以「理」釋「天」的方式弱化了「天」之於「人」的權威性，尤其安世鳳更強調「天」有主宰世道、禍福人世的特徵。

9 筆者認爲，安世鳳應是將「天理」與「理」視爲不同的概念，而他之所以反對以「理」釋「天」，以及他對於程顥「天理」觀念的肯定，恰好反映出這樣的立場。雖然安世鳳肯定「天理」觀念能夠發揮警醒世人的作用，但這也許僅止於此一觀念可能蘊含「天人之際」的向度而予以有限度的肯定，較之於理學家認爲「福善禍淫」合乎「自然之理」或「天道」，且並未主張有一人格神在上鑒察人們之所爲予以禍福，安世鳳顯然地將「天」賦予一定程度的人格特質，這在前述關於他修正民本理念之論述中可以看到。

臺灣人文社會期刊資料庫

則領受有「天」所賦予之天性，因而也就肩負著延續「天命」之不已的職任，對此，他以孔子之「知天命」爲例，說明孔子對於「命」的理解如何地不同於眾庶：

> 孔子自言五十而知天命，不言天命之何指，又不言所以知者何由，若只知死生有命、得不得之有命，此僅勝于逆天妄行之夫，何足以爲孔子，而况其優入聖域之年乎？則《中庸》言之詳矣。其惟曰天下至誠，即孔子也。天命者，天之所以自成而成物者，即天地之化育也，而至誠之知之更不倚于推測揣摩之煩，只原于人所受于天不已之眞經綸，爲天下之大經，則天下萬世眾著于父子不已之天性，遂有以立天下之大本，萬事萬化由此而出，爲天下之達道，而天地可位，萬物可育，天地之化且顯贊之，而有不默契之者。〈卷一天命篇〉

在安世鳳看來，孔子言「五十而知天命」，並非意味著孔子直至五十歲時才免於小人之知，相反地，他認爲透過子思發揮《詩經》所言「維天之命，於穆不已」而作《中庸》，闡明孔子即便到了五十歲時，仍以承擔「天命」爲己任，此表明「免于小人，便爲聖人，中間無著身處，所以可畏」〈卷十聖嗣篇下〉，亦可說是將孔子作爲普遍之「人」所應遵循的典範。「天命」之內涵是「自成而成物」，「化育天地」即「天命」的展現，因而孔子所謂「知天命」，即聖人本此原則承擔「位天地」、「育萬物」的職任。安世鳳認爲普遍之「人」都領受有此天性，此性的特徵彰顯出「父子不已之天性」，而天下之萬事、萬化之道皆本於此性之推衍而成，故爲「天下之達道」。從「天」賦予人以「性」這點來看，安世鳳將「天」、「人」二者的關係想像爲「父子關係」，這樣的倫理想像有其特別的用意：

> 人一知有父，則必知父之有父，而祖、而曾、而五世以及百世、千世，皆此父也，推及于天地生人之始，天非父乎？知吾最初之父之父天，而吾身烏有不父天者，一明于父天之義，而凡所以爲天敬身、爲天愛人愛物者，可已乎？孔子言繼志述事而即及于宗廟，又及于禘而極于事上帝，遂至于治國如視掌，如是而天下有餘事乎？〈卷二天性篇〉

臺灣大學學術期刊資料庫

透過由生身之父而上溯至以「天」爲「父」的方式，安世鳳認爲「天」即爲吾人之「父」，並以此爲前提，論及於「敬身」、「愛人愛物」等，皆蘊含有「爲天」而爲（「父天」）的性質。準此，安世鳳認爲，在宋儒中，張載之思想成就最高，他說「開宋之儒學者，端自張子始」，甚至言及《西銘》乃「《孝經》、《中庸》以來未之有也」〈卷十聖嗣篇下〉，清楚地反映出他對於宋儒的評判。[10] 安世鳳說：

> 張子之意，正閔世人各雄其身，以爲自己能另成一物，與天地萬物毫不相干，所以視天只當清輕上浮之一物，況于天所予我於穆不已之天命中所成之天性，豈復能自盡盡物，以贊天地之化育？是以造化常無全功，而萬物各不得其所，此之故也，故大發慈悲，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。〈卷十聖嗣篇下〉

這段話論到兩個要點：其一是避免各人以爲「自己能另成一物，與天地萬物毫不相干」，其二是將「天」界定爲「人」之「父」，因而在這樣的「父子關係」下，各人一生皆「不能離此父之側」。這樣的說明凸顯「天」作爲「人」之共父的角色，以此強化「人」應肩負促使天地萬物各得其所之職任，而這樣的「經世」承擔更是「人」一生皆必須努力實踐者，死而後已。在安世鳳看來，「天」爲「人」之父，並非比擬關係，因「人未入母腹之時，

---

[10] 安世鳳此說，有意地反對「張載學於二程」的觀點。張載與二程之思想往來問題，肇因於呂大臨爲張載所作之〈橫渠先生行狀〉，其中言及張載與二程「共與道學之要」後，領悟到「吾道自足，何事旁求」，因而「盡棄異學，淳如也」（朱熹言及呂氏另一版本乃作「盡棄其學而學焉」，懷疑是呂氏後來做了修改），而後來楊時亦主「橫渠之學，其源出於程氏」的觀點。在《伊洛淵源錄》中，朱熹雖然援引《程氏遺書》中所言「表叔（按：即指張載）平生議論，謂頤兄弟有同處則可，若謂學於頤兄弟，則無是事，頃年屬與叔刪去，不謂尚存斯言，幾於無忌憚矣」，顯示二程並未認爲張載之學出於己也，但朱熹認爲此言乃「退讓不居之意，而橫渠之學實亦自成一家，但其源則自二先生發之耳」，而後《宋史・道學傳》亦本此說。筆者認爲，從安世鳳《尊孔錄》來看，他對於張載給予極高的評價，而對於二程，則在肯定程顥的「天理」觀念的同時，卻批判程頤的觀點（下文將會說明），故他針對張載與二程之思想往來之公案表達看法，一定程度地反映他對於宋儒的理解與評判。關於作爲言行錄之《伊洛淵源錄》與作爲正史之《宋史・道學傳》二者在學術視野上的異同與複雜關係，可參考林保全（2016）。

臺灣大學 期刊資料庫

與父一也」，雖在孕育於母腹中時「與父二矣」，但在出母腹後，復又與「天」爲一，且「其根繫之于上，而呼吸天之氣以養其靈形，則載之于天之地而吮其味以養其肥，是父母不過爲天生之，而既出腹則付還于天，而父母又不過爲天撫育之而已」〈卷十聖嗣篇下〉，「父母」之於「子」的角色乃是「爲天撫育」，這樣的想法毋寧倒轉了「由人而天」的倫理認知：「不知者謂人能事親而後爲順天之理，而知者則謂人能事天而後爲順親之心，如此然後天之與父不必儗而自一，吾事天與事親亦不必儗而自一。」〈卷十聖嗣篇下〉此一認知的倒轉，使「天」成爲「人」所當敬事的對象，孝敬「父母」反倒因此成爲基於「事天」原則而來的實踐。安世鳳這樣的觀點是他基於對《中庸》的理解而來，他認爲，《中庸》以「天命之謂性」爲首、以「維天之命，於穆不已」與「成己，仁也；成物，知也。性之德也」來說明「性」之內涵，這正是「人」能夠「合天」的原因，也是孔子所揭示的實踐之路。[11]

我們可以看到，安世鳳援引《中庸》之以「成己」、「成物」言「性」，有意地凸顯「人」肩負著「天」所賦予以治理天地萬物的職任，而實現「天」之生生不已，他也透過重新說明「天人關係」，將「事天」視爲高於「事親」的原則。既然「天」爲「人」之「父」，則「人」之倫理實踐的範圍也就因此擴展至天地萬物，在他看來，這樣的「天人關係」才使得「萬物一體」有其堅實的基礎。[12]

11　安世鳳說：「《中庸》之所以有功聖學者，以其專明性之知以爲入門，而其能明性之知以爲入門者，則以其能洞于此知之節度脉理，以故高下緩急不凌不躐，一往眞到聖天地位，不勞反顧，此其長也。夫事親之道至切近矣，而思事親乃要知人知天，自凡人者之必以爲倒做，則以前有『天命之謂性』，後有『維天之命，於穆不已』，及『成己，仁也；成物，知也。性之德也』，然後此義了然。……孔子元初正是知天知人以事親修身，而造詣至此，一達仲尼之德，則成規熟路不費我尋，便可聖可天，此《中庸》之教所以不容不作也。」〈卷九聖嗣篇〉

12　這樣的想法也一定程度地說明群體生活與治理活動作爲延續「天命」的必要性，安世鳳說：「愚常推原天所以必生人之故，而因得天所以必予人以此善之心，蓋天不生人則天地萬物不能以自理，而不予人以此善，則人人各自成一物，而與天地萬物不相干，於穆之天命不遂已乎？故愚嘗謂人必能合天地萬物于一而後成此善，又必察于人所以能合天地萬物于一之由，而後明此善，則所云郊社之禮、禘嘗之義之明也，然後可以察天地而治民物。」〈卷十二聖派篇〉此外，在此亦可提及安世鳳對「理一分殊」之觀念的看法，他認爲「理一分殊」說的缺點在於植根於人們對於「己」的錯誤理解，因

臺灣大學哲學系博士論文專書

確立如上的前提後，安世鳳進一步地將其與《孝經・士章》之「資于事父以事君」的說法結合起來。這個舉動極爲關鍵，它表明安世鳳試圖以儒學經典爲證，強調「人」對於「天」之終身侍奉的職任，恰好是各人在群體生活中恪盡其職的正當化理據：

> 孔子稱父子之道天性也，更不及其他，至于君臣之義，豈非俗儒云五常之性者？而孔子惟資于事父以事之，曰資、曰以，明屬之率性之道，蓋凡人身之所當行，與父子等之爲道，而惟父子之道可以言天性耳，以其無所資也。一有資則爲率，而非天性矣，故只可以言道而不可以言性也。蓋天命不已，只一父子相生便可以不已，而一切之道皆由此而生矣，故此眞天命之性也。〈卷二天性篇〉

他將自己的主張與「以五常言性」的觀點對比，藉此凸顯「惟父子之道可以言天性耳」，而其他所當行之道，則應被以「父子之道」來衡量。在此稍加分析此般對比的意義爲何。安世鳳引證《中庸・二十章》，認爲文本所言是「修道以仁」，又言「仁者，人也」，則「仁」之外當不復有「性」者也，且從該章的內容來看，「義」乃本於「親親之宜」，「禮」則來自「親親之殺」與「尊賢之等」，此皆表示「義」、「禮」乃由「仁」所轉生而出者，故僅能被視爲「率性之道」，不可謂「天性」。安世鳳認爲，惟有「知」屬於「仁中之明覺，與之以爲達德，故曰天德，曰性之德，而聖人所用以明善、擇善以誠其身者，全賴于此」，相反地，「以五常論性」乃是「秦漢俗儒言五行，始有此訛」，並認爲倘若循此途徑論「性」，將辜負孔子之意，且「塞上天不已之命」〈卷二天性篇〉。這樣看來，安世鳳以《中庸・二十章》的文本證據來確立「父子相生」之「仁」、將「知」理解爲「仁」之能力的詮解方法，使他將「禮」、「義」（乃至於「信」）歸屬於「道」的範圍，因而「五常」彼此間就不存在有同等的位階，「仁」也就使得「一切之道」

「人一見有己，則天地萬物皆分于畛域之外」，將視天地萬物與「己」有「相拂戾處」，在此前提下，「理一分殊」說將使人們生出「私己之心」，「己」終將「不得克去」，無從以「天下」爲念而實現「萬物一體」〈卷十聖嗣篇下〉。顯然地，安世鳳對於「萬物一體」的理解，是基於他對「天」、「人」二者本即爲「一」的理解而來，而與宋儒的關懷有所不同。

臺灣大學學術期刊資料庫

必須以其自身爲衡量的標準。[13] 就其政治意涵而言，一旦「仁」與其他四德不再並立於同等位階，則「君臣關係」也就必須被以「父子關係」來界定：

> 君臣之義，儕于父子，等于天地，非可以道德倨慢也。自君臣以義合之言出，而士始自尊大，斯敝也濫觴于孟子，而滔天于程叔子，不知孔子之法元不如此。孔子曰「資于事父以事君」，則事父之不敢萌諸心者，自不敢施于吾君之側，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。〈卷三聖宗篇〉

以「事父之心」來定義「事君之道」，截然地不同於「君臣義合」之說，它意味著「事君」乃本於「事天」的要求，並將「事君」視爲是延續「天命」的實踐，此亦相應於安世鳳對《孝經・開宗明義章》所言「始於事親，中於事君，終於立身」的詮解：

> 人之所謂孝，事親之始事耳，不思親之生子寧爲一身之養，恐天之大父無人以參贊之，則以空虛而已，恐君之共主無人以輔理之，則以危亂而已。天命一已，而天失所以爲天，更何論君之世界、祖之氣脉矣。夫父既爲天與君生我，而不能事君，何以對吾親？若夫立身之善否乃一己之私，即欲以德顯親，亦不過一家之私，何如宇宙之大、血氣之繁之所倚賴乎？〈卷八聖經篇二〉

---

[13] 安世鳳批評秦漢儒者將「五常」配以「五行」（木、金、火、水、土），違背孔子以「仁」爲「性」的說法：「孔子言性，一仁而已，以四端言性，自孟子始訛，至秦漢賤儒乃增爲五常以就五行之謬，而昧者信之，遂無一人知孔氏之旨者。獨愈悟不得之秘于遺經，〈原道〉之一本于仁，勿論矣，而其言性更爲朗澈，曰『上者之于五也，主于一而行于四；中者之于五也，一不少有焉，則少反焉，其于四也混；下者之于五也，反于一而悖于四』，洵千古特識。」〈卷十二聖派篇二〉安世鳳認爲韓愈在〈原性〉中將「一」界定爲「仁」，使「一」作爲「四」（禮、信、義、智）之主，明確地闡揚孔子「修道以仁」之眞意，而他同時也批評朱熹所言「於五者之中，其一者或偏多，或偏少，其四者亦雜而不純耳」（朱熹，1983：168），實是將「一」泛指爲「五常」之一，有違韓愈之意〈卷十二聖派篇二〉。就此看來，安世鳳批評秦漢儒者以「五常」配「五行」之舉，更蘊含有批評朱熹之意。關於「五常」與「五行」的關係，可參見郭梨華（2008：213-240）。

臺灣大學學術期刊論文資料庫

就價值次序而言，「事天」是第一義，「事君」則與之處於同等的高度，最後才是「事親」，這顯然地是從天下秩序的角度著眼而有的論述，倘若天下之秩序不復存在，則家庭之人倫關係也就無從被維繫，安世鳳所以將《孝經》視爲「六經根本」與「聖人傳心之要法」之原因亦在此〈卷八聖經篇二〉。

安世鳳從「人」之「天性」的角度證成「事天」與「事君」爲無可逃脫的職任，其實與他對於宋儒的批判是相關的，透過觀察他對與朱熹的批評，我們可以看出他如上之論述的針對性。安世鳳認爲，後儒受到孟子以「人心」言「仁」《孟子・告子上》的誤導，因而在對「仁」的理解上，與孔子之教不同，其流弊即表現爲以「愛之理」、「心之德」詮解「仁」，從而使「仁」被侷限爲僅關乎個體修養的概念。此一說法所批判對象，明顯地就是朱熹：[14]

> 以人心言仁，則人之四肢五官爲仁乎？坐此遂開後世心之德、愛之理二言。《中庸》言仁爲性之德，渾然天命也，心已屬人，安得以天命爲德？至于愛之理而更訛矣，理也者，分別較著之謂，乃仁中之宜，又屬之義矣。義固仁中所自有，然一有計量，即率性也，而豈可以解性？〈卷二天性篇〉

安世鳳反對以「人心」言「仁」，不僅因其不同於他對《中庸》的理解，且若「心」屬乎「人」，將使「仁」不再被從以「性」承載「天命不已」的高度來定義，反倒將「性」侷限在「一己之心」的範圍中，如此一來，他所構想的那種以「資」於「事天」之原則來擴展「經世」活動的思考，將會失去基礎，故他說「仁者性之德，義者仁之宜，乃眞孔門正脈，而俟之萬世無弊矣，故曰言性，以孔門之言爲衷，不可因孟子之言而信後儒也」〈卷二天性篇〉，明確地將「仁」詮解爲本於「天性」、率之而爲的德行，而非「人心」。除了指出朱熹受到從孟子而來的影響外，安世鳳也將他所理解的「性」與禪宗的「明心見性」說相互對比，並批評朱熹。他認爲「性宰于天，爲萬物各資焉，非與之以爲一人之性而已者也」，強調「性」本於「天」，

[14] 朱熹在《四書章句集注・論語・學而》中說：「仁者，愛之理，心之德也（1999：62）。」

臺灣人學學術期刊資料庫

然而「禪者以一念之靈固之以自成，即閉之以自用」，僅追求自了〈卷二天性篇〉。基於這樣的對比，他論到，雖然朱熹有意地矯正禪宗「一置天地萬物于一身之外，置一身于一點性靈之外」的缺失，卻因「不得孔氏盡人盡物之要，顛倒生情，彼其初意甚善，而貽害遂不可收拾」，即便晚年深覺平日支離之非，然僅是「更鑽近裏面安身立命」〈卷十二聖洏篇二〉，無能理解「性」之眞義。由此可知，在安世鳳看來，因朱熹未能溯源於「天」以論「性」，故其闢佛策略也就無從跳脫禪宗的侷限。

如果說安世鳳對朱熹的批評，是著眼於他受孟子與禪宗影響而將「性」閉固在個體中，那麼，他對於周敦頤的批評，則更爲明確地表達宋儒受禪宗的影響而構想出偏離儒學本懷的世界觀，從而誤導人們無法正確地看待自身所肩負安頓天地民物之職任。安世鳳認爲，周敦頤「以禪者之旨文以孔氏之言」，以「無極」言「太極」，且「硬冤聖人以靜」，因此使人們一以「厭心」、「倦心」看待天地萬物，究其原因，「只因見解不眞，元從異端中傳來，以故被無之一字引入虛空中，轉轉生情，把孔氏以來千聖相傳之正道忘了，此中焉得仍有孔氏之法也」〈卷十二聖洏篇二〉。安世鳳論到，「易」雖分有「陰」與「陽」，卻以「陽」爲主，「陰」僅是「陽爻」中「一線之微折」，這說明「乾者，元無陰也，坤者，六極而將變爲陽也」，故「陰爻」之內涵就在於示戒之，「或合眾陽以決之，或令其依眾陽以化之」，倘如依循周敦頤之太極圖「一圈內，任其半邊黑暗」，又據此主張聖人應當「主靜」，如此將使「陽」亦要化爲「陰」，使「變陰爲陽」之路遭阻絕〈卷十二聖洏篇二〉。安世鳳因此批判周敦頤之世界觀充滿「殺機」，並認爲其後果將導致「重己輕世」：

> 天地大物，萬物繁多，無一刻不動，轉相違忤，轉相戕害，所賴聖人率其黨類拚死忘生，身入其動中以救拔之，尚恐不濟，今惟恐亂其一念之靜，草木衣食，靜固靜也，即主張斯道、扶植世法之人，亦不肯出心出身，直前肩任，雖苟且支吾目前，却只要動亦求靜，所以生出一番重己輕世、難進易退之奸計，任從世界倒壞、民物澌盡而不之顧，以致宇宙之間純是陰氣、純是殺機。〈卷十二聖洏篇二〉

臺灣大學學術期刊資料庫

這樣的批評是否過多地誤解周敦頤，值得討論，如朱熹就將周敦頤的「主靜」概念詮解爲「然敬者誠之復，而性之之也。苟非此心寂然無欲而靜，則又何以酬酢事物之變，而一天下之動哉。故聖人中正仁義，動靜周流，而其動也必主乎靜」（周敦頤，1990：7），此與安世鳳所理解的「主靜」有著清楚的差異。雖然如此，與其說安世鳳的論述是建立在對宋儒的誤解上，不如說他的批判方式更多地反映某些明末儒者對於宋儒之闢佛策略的反省，如明末儒者文翔鳳（1577-1642）就說（2000）：

> 至佛氏則明俱無父無君之教，而率天下叛其君父，至居然敢爲無天之說，而天下皆信其以君父爲可逃，天可以卑而小之，而舉夷狄中之一人明加於日月星辰之上，佐之者將甘爲天之亂臣賊子耶！蘇氏以愈配孟子，蓋或庶乎，但韓子之闢佛不知尊天，且如孔子作《春秋》，不爲尊周天王之共主，又何讎於僭王之吳、楚乎？……宋儒雖闢佛，而佛之徒不服，程、張、朱四君子皆以死之爲無知，死之爲無知，則無鬼神而妄祭，無鬼神則果無有分理幽明之賞罰者，即無天無帝，小人何恃而畏？君子何恃而爲苦行乎？《皇極篇・卷十・南國講錄一・汝濆書院講錄》

在文翔鳳看來，宋儒之闢佛策略因未訴諸於「天」以爲理據，故無法有效地闢佛，倘若不以「天」界定「人」之職任，則「人」即可撇棄「事君」、「事父」的定命，如此一來，維繫天下秩序之職任的強制性即不復存。在一段討論「事君」的文字中，文翔鳳說「事君」的意義在於「共代天工，解百姓之倒懸，天生民而命之性，使先知覺後知、先覺覺後覺，故一夫之不被澤時，予之辜修己以敬以安百姓，此所謂事天者也」《皇極篇・卷十・南國講錄一・汝濆書院講錄》，即清楚地表達「天命之謂性」來說明「人」之職任本於「天」的觀點。雖然文翔鳳與安世鳳從不同的角度檢討宋儒，[15] 但就訴諸「天」以穩定儒學所關切的倫理關係、以此檢討宋儒之闢佛策略這點而言，兩人的立場可被看作是相呼應的。[16]

---

[15] 例如文翔鳳就強調「人死後仍有知」而爲「鬼神」，以及其作爲「分理幽明之賞罰者」的角色，而在安世鳳的《尊孔錄》中，則強調「天」對於人世的降鑒與禍福。

[16] 值得注意的是，在確立儒學獨尊這點上，文翔鳳也以「天爲人之父」的觀點而檢討宋

臺灣人文社會科學引文索引資料庫

如上所述，我們看到安世鳳如何將「事天」作爲基本原則以界定「事君」的意義，並透過對於「性」之概念的說明，爲「事君」賦予正當性。這樣的論述蘊含有以「事君」爲原則，使每個個體都踐履其職，從而完善群體生活以體現「天命」的關懷：

> 蓋世人之迷，皆謂此身另爲一物，與天各不相干，故視天日遠，即見善日昏。請看未入流品雜職，其視君上何異天淵？然其朝夕恪職守法，無非事君，即此可以得事天之法矣。蓋乾始能以美利利天下，不言所利，故生萬物而不能使之自成，于是就物中生人之靈，而以物付之；生眾人而不能使之皆自成，于是就人中生聖之睿，而以天地萬物眾人付之，則君子一身一心，即如一命以上，委質事主，非復我所得自有矣。《燕居功課・卷一・補天》

群體生活是完善「天命」的必要環節，眾人與君子之「恪職守法」、「委質事主」則是維繫群體生活之秩序的具體主張，對安世鳳而言，這才合乎儒學傳統的治理典範，如他說舜能「與人爲善」、「好問好察邇言」，又或如大禹、皐陶、四岳、九官、十二牧、百司、庶府、諸侯、卿大夫等，皆在安頓天下之人的關懷上而「一民一物無不取其所長而與之共爲善」，成就良好的治理《燕居功課・卷一・補天》，當群體生活中每個成員都能夠「個若其性」、各自盡其「性分職業」，則「天得以長久爲六合主」，「人」也就實現其生命的意義。[17] 可以這麼說，既然「善」必須在群體生活中才能被成就，

儒：「〈堯典〉始言天，而〈皐陶〉詳之矣。〈湯誓〉始言上帝，而〈泰誓〉繼之矣。〈大雅〉之言帝天，可謂直謁慈父之面貌。以《詩》、《書》所稱觀先王之典，而參之以四君子（按：即指二程、張載、朱熹）之說，則似有一間之未了然者，又何以定百家之說而堅天下仁孝之思耶（文翔鳳，2013）？」《河汾教，卷十六・廣示斯教太原府學諸生》在他看來，確立「天」爲「人」之「慈父」，正是使儒學能夠釐定百家之說、實現孝治天下的基礎。這點與安世鳳之以「天」爲「父」的觀點亦可相呼應。

17 安世鳳說：「六合惟有一天，而土石川澤皆天之筋骸血肉，草木鳥獸皆天之毛髮虱蟻，人生其間，則天之魂魄元神，其靈者則爲嬰兒童子，其頑者則爲九虫三尸，皆寄命于天，不得自爲一物，有聖人者則能會聚其神，使三尸九虫各安其所而不妄動，遂使一身之筋骸血肉以及毛髮虱蟻，亦莫不各若其性，夫然後天得以長久爲六合主，而其生吾人類也爲不枉矣。必窮極于此，而後于人之性分職業了了見前，庶不爲盲叟所誤耳。」〈卷一天命篇〉

臺灣大學學術期刊資料庫

則如何使各人在不同的程度上聯繫於「事君」之任，亦需要合理化的論述，安世鳳對於「性」的論述及其治理意涵，大抵也可從此一對群體生活之關懷的角度來理解。

參、君臣關係論

呼應上一節關於「事天」與「事君」的討論，在本節中，筆者將分析安世鳳從宋儒處身於君臣關係中之政治姿態，有意地由此延伸出針對孟子以「道」自任之意識的反省，藉此呈現他所期待的君臣關係爲何，從而一定程度地表現出他的觀點所蘊含的針對性。

若參考余英時（2003）的研究，宋儒在政治場域中展現「與天子同治天下」的姿態與行動風格，企圖以此「持道批勢」、「引勢入道」，此清楚地展現出其標示自身之主體性、能動性的企圖。然而，恰好是此一以「道」自任的姿態，成爲安世鳳批判宋儒的關鍵。他認爲，從宋代的政治情勢來看，「天地之中國半削于遼夏，其民物半戮入于腥羶」，宋儒卻未能意識到自身與「君」皆爲「天之子」，應當同心合意地支撐世道，反而僅以追求自身修養之成就爲念，不僅鄙夷秦始皇、漢武帝之治理，亦認爲兵事無關乎名教，此皆因「妄傳異端之教」所致，這無異於是對於理學予以強烈地批判〈卷十二聖泒篇二〉。安世鳳認爲，以「道」自任的意識與宋儒過分地「自信」有關，他批評程頤（1033-1107）「以其頗僻之見文其矯僞之術，……，于是名爲尊孟，實以畔孔，儒學之壞，遂不可支矣」〈卷十二聖泒篇二〉，當此一以「道」自任的意識落實到政治場域中，即外顯爲「重道要君」、「意氣矯俗」的姿態，其後果將是使君臣關係變得相當地緊張，且阻礙士人爲君所用之路，而這正是宋儒貽害世道最爲嚴重者：

> 其最貽害于世道者，又莫甚于重道要君及意氣矯俗之習。夫孔子嘗事君矣，曰忠，曰盡禮，聖人之周流，未必即其君也，一入其國，即凜天澤之分，況後天下一君，固所云共主之天王者，故曰資于事父以事君，夫父子之間，何可不委曲之有，而必欲坐于殿上，一小出入即嚴訶之，此在敵禮之交所不能堪，而況施之人君乎？致令人主見之如鬼神，自持若芒刺，亦安能平其心而啓其聽，

臺灣人文與社會科學引文資料庫

> 此于無一分情相關者或可自徑遂如此，律以腹心元首之誼，忍使其因畏我而不用吾言，因遠我而不進于善，勿論阻士類嚮用之機，塞生民被澤之路，只以象己之尊，有人心者爲之乎？〈卷十二聖泜篇二〉

安世鳳以「資于事父以事君」的原則來批判宋儒的政治姿態，清楚地表明他認爲應當從「事天」的角度來看待君臣關係的原則，倘若僅泥於一味地標示自身如何地不同於流俗，且以批判人君爲高，實無與於安頓天地萬物也。顯然地，安世鳳認爲宋儒「尊孟」之舉其實反映了對於孔子之教的悖離，因爲「得君行道」才是儒者所當爲，而以「道」自任的姿態往往會使得君臣關係變得相當地緊張，進而「阻士類嚮用之機」。

安世鳳認爲，宋儒之政治姿態不僅致使君臣關係惡化，甚至宋代黨爭的問題也源於此：「至于一舉一動必欲異于世以爲高，人有同心必持己見以自是，甚至不難于改聖人已定之論，反千古已明之局，令望色思避、立談而不敢復見面者，何以同道相朋，況可以同心而共濟乎？」〈卷十二聖泜篇二〉在他看來，這是因爲宋儒誤解「敬」的要義，蓋孔子言「敬」，乃就「持心」而言，但宋儒卻著眼於「外貌形段」，故亦使人畏而厭之，一反聖人「令人可親」的形象，從而被視爲「僞學」〈卷四聖學篇〉。君子、小人相互對立，往往來自於君子使小人「無地自容」，從而彼此排擯，此皆因不知聖人待小人之法所致，「即以爲奸險變詐之小人，然聖人猶有小知之取、包承之法，未有窮之絕之，俾之無自容之地而後爲快也」，故「世之亂也，非小人之罪也，君子實生之」〈卷七聖經篇〉。安世鳳從政治鬥爭的角度反省宋儒的問題，以此呈現其學與孔子之教截然有別，故他認爲，倘若人們皆「一尊孔子事君處眾之法」，則程頤之說也就無從貽害天下〈卷十二聖泜篇二〉。

既然安世鳳認爲宋儒之政治姿態實爲孟子所誤導，以下即進一步地探討他如何就君臣關係的問題，論述孔、孟之教的差異。安世鳳以伊尹放太甲於桐宮、二事，說明後人多爲接受孟子所主張人臣不僅得以批判君上，甚至據此認爲人臣可放伐暴君的觀點，在他看來，此皆爲「殆滅天下之大義者」〈卷七聖經篇〉。按照《尚書・商書・太甲上》中的記載，商王太甲因在位期間無能維繫商代先王所奠定之基業，有失天之所命，故伊尹作書，以「顧諟天之明命」、應行德政以保有天命等勸戒之，惟太甲無改己過，故

臺灣人文與藝術期刊資料庫

伊尹放其於桐宮，並言到：「茲乃不義，習與性成。予弗狎于弗順，營于桐宮，密邇先王其訓，無俾世迷。王徂桐宮居憂，克終允德。」關於此事，孟子說：「伊尹相湯以王於天下。湯崩，太丁未立，外丙二年，仲壬四年。太甲顛覆湯之典刑，伊尹放之於桐。三年，太甲悔過，自怨自艾，於桐處仁遷義；三年，以聽伊尹之訓己也，復歸于亳。」《孟子・萬章上》對此，安世鳳認爲，孟子之說使得後儒誤入歧途，倘若慮及太甲因動搖先王之基業而爲伊尹所放，此尚且說得過去，但針對太甲之過，伊尹僅言「不惠于阿衡道」、「予弗狎於弗順」，意在強調不可使王近於不順之事，故使其居於桐宮以自省，然孟子卻將伊尹此舉詮解爲「聽伊尹之訓己」，此意味著「君」倘若不順於「臣」，則「臣」即可「悍然放之而不顧」，這樣的主張不僅過於蠻橫，甚至使別有用心之「匪人」或「欲縱之敗禮度」之人，亦據伊尹此舉證成自身擁有批判人君之正當性，如此將滅裂天下之大義也〈卷七聖經篇〉。不僅如此，安世鳳甚至說伊尹作〈太甲〉實爲不自量力：

> 伊尹身爲阿衡，自揔庶政，主在諒陰之日，何事之不可彌補，而直至于放主尹，何以辭天下之口！夫欲代聖人之言固已難矣，而况于當不得已之變行，古所未經見之事，乃不自揣量，任己見而筆之，宜其獲罪于天下萬世也。〈卷七聖經篇〉

對他而言，孔子作爲殷人之後，「于五臣、高宗三仁無所不及，而湯反不一見，其微旨有在矣」，更何況孔子對於武王予以「未盡善」《論語・八佾》、「身不失天下之顯名」《中庸・第十八章》的評語，則更不可能因此主張人臣有放伐君上之權〈卷三聖宗篇〉。在安世鳳看來，人臣竭盡所能地事君，攸關天地萬物生生不已與否，在此原則下，人臣所應關切的，就不是僅止於一己之進退與操守，而應以天地萬物各得其所爲念，尤其在面對世局劇變、天下將亡時，更當如此：

> 仁者，天命之所以生人也，必不負天所以生人之意，乃可謂之人，即可謂之仁，故曰仁者人也。天恐萬物之生，無主則息，而生人以主持之，又于其中生聖哲以維其變，故必有益于天地萬物，而後可以謂之仁。紂之時，四海沸羹，君臣道熄，有三仁以維持之，而殷未遽亡，殷未亡而周未遽興，君臣之分故在。及紂亡武興，

臺灣大學圖書館期刊資料庫

> 而二子叩馬之諫，扶正氣于將滅未滅之際。迨荊氛方熾，東周欲燼，管仲以一國之佐執言奮袂，折之于方城之外，而周室復延。夫君臣之道不熄，則天地萬物以有主而不已，此均之有益于世教，即有益于天地萬物，乃所謂仁也。彼文子奔走他境，而不能討賊存齊，只成一己之清，無益于國之君臣也；子文盡節僭主傅席之翼，而不遺泗上之諸侯以共崇周室，只成一己之忠，是無益于天下之君臣也。君臣倒置，而欲民物咸若、天地之清泰，得乎？而聖人烏得仁之？〈卷五聖德篇〉

在這段文字中，安世鳳認爲微子、箕子、比干三人勸諫匡正紂王，以及管仲挫抑楚國而使周室得以延續，皆表現出「仁」的精神，而維持其「仁」的關鍵就在於君臣關係之維繫，有別於此，他以《論語・公治長》中記載孔子對於令尹子文與陳文子的評價爲例，[18] 說明僅止於彰顯一己之「忠」、「清」而無助於天地民物之生，則不可取也。[19]

相應於此，安世鳳也批評孟子對于伯夷、伊尹、柳下惠三人予以「聖之清」、「聖之任」、「聖之和」的評價，在他看來，此三人雖皆潔身自重，但卻多「膠于一偏」，倘若以此論孔子之所以「集大成」，必將誤解孔子。孟子在論伯夷時，有言到「目不視惡色，耳不聽惡聲」，而於橫政、橫民所在之處，亦「不忍居也」，與鄉人處，則「如以朝衣冠坐於塗炭也」；論伊

---

18 《論語・公治長》:「子張問曰：『令尹子文三仕爲令尹，無喜色；三已之，無愠色。舊令尹之政，必以告新令尹。何如？』子曰：『忠矣。』曰：『仁矣乎？』曰：『未知，焉得仁？』『崔子弒齊君，陳文子有馬十乘，棄而違之。至於他邦，則曰：「猶吾大夫崔子也。」違之。之一邦，則又曰：「猶吾大夫崔子也。」違之。何如？』子曰：『清矣。』曰：『仁矣乎？』曰：『未知。焉得仁？』」

19 在此可補充說明的是，安世鳳認爲，孔子何以「夢寐三代之英」（如伯夷、叔齊），並對「文武興周」之舉多寓有「不盡滿之意」，乃因孔子清楚地洞察君臣關係中所蘊含的倫理問題，而在傳統中國的政治現實中，這也使得人臣之進退行止成爲難題：「夫親之惡莫大于弒逆篡奪，而況施之于友愛之兄，莫慘于骨肉相殘，而況施之于爲後之適。未遂不可以不諫，已遂不可以顯而斥也，不避之則迷于利而陷其身，明棄之則親豈復得視息于人世，故獨醒而反居于狂，潔己而反居于穢，自完而反居于病。」〈卷十六聖澤篇〉在安世鳳看來，伯夷、叔齊皆是苦心於「動其君父以天理人情之極」，俾使君父知「不可取非其有」，從而使「匡義篡弒之迹可以潛泯」，此亦表達「全父之心」高於「潔己」之念的觀點。

臺灣大學學術期刊資料庫

尹時，側重其以「先知覺後知」、「先覺覺後覺」，以行道於天下自任；而於論柳下惠時，則強調「雖袒裼裸裎於我側，爾焉能浼我哉」，即便居於非禮的狀態，亦不受其汙《孟子・萬章下》。對此，安世鳳說「孔子未嘗不清，而必不至塗炭之清，未嘗不和，而必不至裸裎之和，惟任則有之，而相湯伐夏之事必不爲，孔子何至用三聖之偏以成己之大也」〈卷九聖嗣篇〉，顯然地，他認爲孟子對伯夷、伊尹、柳下惠的評論，意味著僅止於關注如何成就一己，而忽視自身對於如何使天地萬物各安其所的承擔，因而與孔子「畏天悲人」之關懷有別。安世鳳引述孔子讚許伯夷「不念舊惡，怨是用希」《論語・公治長》的評價，指出伯夷所以「當紂之時，居北海之濱，以待天下之清也」（孟子語），並非爲以此姿態批判紂王之惡，相反地，伯夷之「清」表明其「疾己之惡」，故以此舉化解其「念惡之心」〈卷十三聖途篇〉，「避紂以自省」正是化解自身「念惡之心」的方式，此爲孔子讚許伯夷之因。在安世鳳看來，「清」之價值可以是標誌「潔身自重」的憑藉，但他更爲看重對自身狀態的反省，孔子作爲「聖之時者」，並非時而用其「清」、時而居其「和」、時而擇其「任」，而是在如何使君臣關係得以維繫並有益於天地萬物的考量下，恰當地應對進退。

從上文的討論來看，安世鳳對於孟子有許多的批評，他從維繫君臣關係的角度檢討孟子之說，認爲其強化後世儒者「重己輕世」、「潔身自重」的心態，正如他說：「倚之爲害，不但後儒，自孟子之以義並仁、以氣配義，已非孔子夫焉有所倚之舊，而早爲之濫觴矣。」〈卷十四聖途篇二〉他認爲孟子「疾惡」之心不同於孔子「好善」之心，針對孟子所說「君之視臣如犬馬，則臣視君如國人」，他反駁到「犬馬一經豢養，尚能視主人如腹心」，更何況人臣處君臣關係中，亦當以「母之于子，縱當辛勞、忍穢惡，甘之如飴」的心態應對之。這樣的說法清楚地呼應於他對於宋儒之政治姿態的批判：

> 獨恠宋之南奔，外則見臣于仇夷，內則見制于賊臣，不啻如周之荊狄、魯之三家，賢者當臥薪嘗膽、屠肝皮面以營主命，乃居孔子剝膚之日而効孟子重身之見，不知諸賢何以爲心也，而反指點千古、疑誚大聖，更非其質矣。〈卷六聖誨篇〉

臺灣大學學術期刊資料庫

他甚至說「孔子道微，而倚之禍日扇，莫甚于宋人，而迄今尚未熄」〈卷十四聖途篇二〉，就此而言，「仁」作爲維繫群體生活、體現「天命」之生生不已的關鍵，人臣之行止進退皆應本此標準以衡量之。[20]

相應於他針對「倚之禍」的批判，在一個文本段落中，安世鳳論及在何種情況下，人臣批判人君是恰當的。在詮解《論語・陽貨》中孔子所言「惡稱人之惡者，惡居下流而訕上者」時，安世鳳論到孔子並未因「上」、「下」之分際爲無可撼動，而主張不能批判君上：

> 聖人一視天下，則憂共主，一視國人則憂公室，憂之深則計之悉，計之悉則言之盡且切，豈肯令一貪戾悖逆之夫爲吾共主、公室患，而自博長厚之名、坐視而不一言者，無端訓居下流而訕上，訛爲居下，將一流字忘却，遂有不非大夫之說，不知魯之大夫季氏爲上，孔子率其弟子嘗北面君之，及其八佾雍徹，旅太山、伐顓臾，何嘗不非也，而况其他乎？〈卷十四聖途篇二〉

在安世鳳看來，後人錯誤地將「居下流」解爲「居下」，遂衍生出「不非大夫」之說，[21] 這顯然地是對於孔子的誤解，孔子所惡者乃「居下流而訕上者」，致使「以濁訕清」、「以邪訕正」，是非不明，惑亂人心〈卷十四聖途篇二〉。此處的關鍵在於人臣批判君上必須基於維繫天下之是非而爲，尤其孔子批判季氏的目的，即是爲要捍衛禮制。即便如此，安世鳳隨即補充說

---

20 相較於批駁宋儒，安世鳳對於許衡（1209-1281）仕元的評價，值得在此與之做一比較。安世鳳論到，許衡仕元，不僅有益於天地萬物，甚至使夷狄亦知尊孔，充分地彰顯出《孝經》中「資于事父以事君」的精神，而他對於許衡的辯護，其理據就在於以「事天」爲原則來看待君臣關係的重要性：「如曰此非適正宗子也，則宗子者已覆滅無遺，而次宗已代立矣，不寧惟是君異，而天固此天也，如宗子代立，而祖尚無恙，不事宗子並祖，亦委之可乎？一世之民物，固天之諸子孫也，立視其死，則爲祖者不以之責子之賢智多財者，而誰責乎？」〈卷十聖嗣篇二〉以「事天」爲原則，且以「家」來構想人臣「事君」的意義，我們可以從中看到安世鳳爲維繫「天命」之生生不已的努力。

21 「不非大夫」之說，語出《孔子家語・子貢問》：「子路問於孔子曰：『魯大夫練而杖，禮也？』孔子曰：『吾不知也。』子路出，謂子貢曰：『吾以爲夫子無所不知，夫子亦徒有所不知也。』子貢曰：『子所問何哉？』子路曰：『止，吾將爲子問之。』遂趨而進曰：『練而杖，禮與？』孔子曰：『非禮也。』子貢出，謂子路曰：『子謂夫子而弗知之乎，夫子徒無所不知也，子問，非也，禮，居是邦則不非其大夫。』」

臺灣人文學術期刊資料庫

到，縱或孔子對季氏「八佾舞於庭」有所批判，但卻又對季氏「旅於泰山」一事向冉有說「女弗能救與」，這說明孔子在批判季氏無禮的同時，亦亟欲救之，彰顯出本於「愛國愛民之心」而「必愛秉政之人」，期待「與之共免于下流」，從而與後世之人本著「不非大夫」之原則而「自居雅道，坐視民死國危」截然有別〈卷十四聖途篇二〉。

顯然地，在「仁」的標準下，安世鳳認爲君臣關係之和諧乃是安頓天地萬物之所必需，且認爲依據《孝經》中「資于事父以事君」的原則而言，人臣亦不應「重道要君」，否則人臣不僅無從行道於天下，亦因君臣關係存在著緊張，有損「天」之所以生「人」的本懷，正如他說：「天下萬世之人，其可與同心共濟者，君子所與爲善者也，其未可與同心共濟者，君子又當與同心之契轉計安之，孔子所云愛人也。……愛人之法，導之以性，以完天所予之之心，繼之以政，以存天所生之身，如是而已。」《燕居功課・卷一・補天》在「以天爲父」的原則下，完善「天」所賦予自身的職分，正是安世鳳所認爲「人」之職分所在，而「政」作爲安頓天地萬物以繼述「天」的憑藉，也使君臣之「義」屈居於「仁」之下。準此，人臣不應以「道」自持，甚或據此主張得以「放伐暴君」，而縱或批判人君，亦應以維繫天下之是非與安頓天地民物爲衡量標準。

結　語

本文從幾個不同的面向分析安世鳳思想的特色，可以發現他從「天」來重新構想儒學的內涵，並以之作爲思考成就群體生活之秩序的基礎。安世鳳從「天」作爲「理氣之總司」，及各人爲「天」所賦予之「氣數」的多寡，談論「天」對於人世有所鑒察、禍福的能力，並在「天」、「人」相參的理解下，說明秩序變化的原因，藉以批判人們不安於「命」的問題，主張人們應當「聽命」，當人們皆能完滿其爲「天」所賦予之量時，即可「相生而無相害」。在安世鳳所理解的「天人關係」中，「天」與「人」本即爲「父子關係」，其作爲首倫的意義在於其餘的倫理關係皆應本此以界定之，且藉由援引《孝經》，認爲君臣關係不應以「君臣義合」的方式來看待，而應從如何延續「天」之生生不已之職任來理解，如此一來，人臣「事君」

臺灣大學圖書館

即等同於「事天」，恪盡各種關乎現世治理需求而有的職分安排，也蘊含著「事天」的意義，正如他說「孔子立父子之性以相承，繼立君臣之禮以相統率，立夫婦、兄弟、朋友之誼以相灌注」〈卷十六聖澤篇〉，此一倫理次序的調整，清楚地呈現以「事天」強化「事君」的觀點，亦蘊含有濃厚的「尊君」意味，「事君」之重要性也因此被提升到無可撼動的高度。進一步地看，安世鳳這樣的構想，也帶有清楚地批判宋儒的意圖，他認爲，宋儒（尤其周敦頤、程頤與朱熹）因受到孟子與禪宗的影響，不解孔子論「仁」之正脈，使得他們不僅無法有效地闢佛，連帶地亦取消了「天」之於「人」的神聖性，從而衍生出對於「己」的看重，忽視自我所應承擔之安頓天地萬物的職任。

安世鳳批判宋儒之士風，認爲宋儒推尊孟子，以「重道要君」、「意氣矯俗」之姿態面對君臣關係，反倒使得群體生活之秩序無以維繫，亦無治效可稱，因而他也針對孟子的思想有所清理。若稍微放寬視野，此一批判也涉及孟、荀二人究竟誰繼承孔子之教的爭論，亦與他如何看待宋儒王霸之辨、前後三代之爭的問題有所聯繫。正如他說，宋儒推尊「法先王」之教，「遂使羲農以來之中國陷于夷狄者數百年」，此實因宋儒未知荀子乃效法孔子最眞切之人，[22] 而即便荀子「法後王」之觀點與孟子「法先王」之說看似不同，但他認爲，《詩》、《書》中所言之「先王」即「祖宗」，其義同於孟子所謂「先王」，故孟子「法先王」即「法後王」也，而這也正是何

[22] 安世鳳說：「荀卿當周諸侯之將畢、暴秦之初，一無所施用其學，鬱而爲書，其宗孔子爲最切，其知孔子爲最眞，無奈其文字好奇，簡編未鍊，中多自不能明其本心者，故韓子有小疵之語，而後之排詆者竟不考其立言之指，虛撮一二字以爲之非，任耳之徒并其書亦未讀，一以誤十，十以誤百，以淑世之懋功被誣民之大戮，不知爲此說者抑何心也。」〈卷十二聖派篇二〉在此，安世鳳論及韓愈對荀子有「小疵之語」，又批評「後之排詆者」不明荀子立言之指，其批評的矛頭顯然地即是宋明儒者。根據黃進興針對孔廟祀典的研究（2014：282-311），在韓愈之前，儒者對孟、荀兩人仍予以並觀之，即便韓愈較推尊孟子，但亦將荀子評價爲「以道鳴者」，而宋神宗元豐 7 年（1084）所頒布的從祀之典，荀子尚在從祀之列，反映當時學術思想的多元性。惟日後因理學興起，「性」之善惡與否成爲學術爭論的焦點，荀子的地位因此每況愈下，並在元、明時飽受批評，至明代嘉靖改制時，遂罷其從祀。雖然如此，明末清初諸子學之興起，以及入清之後，禮學、乾嘉考證學的出現，皆使得荀子受到的評價又有所改變。從歷史來看，荀子所受到的評價，顯然地反映了不同時代學術風氣的變化。

臺灣大學哲學系

以孔子在言及「祖述堯舜」的同時，又言「憲章文武」之意相同〈卷十二聖泒篇二〉。這個調和孟、荀之思想的舉動，顯示安世鳳之思想帶有荀子的色彩，而此舉也或有以此間接地回應宋儒關於前、後三代之爭的意味。[23]

有趣的是，在一段評論漢代治理經驗的文本段落中，安世鳳給予漢武帝極高的評價，他論到後儒對於漢武帝開邊事之舉「疾之如仇」，此因不明「造物之情，視萬物爲一，况于夷夏」，如孔子言及欲居九夷，云「何陋之有」，意味著孔子也有意於以禮化夷，若非漢武帝，則孔子之教即無所施於夷狄也，故他說武帝爲「造物之肖子、伏羲堯舜之哲嗣，亦洵爲孔門之高第、素王之忠臣」〈卷十六聖澤篇〉，甚至也尊崇武帝爲善用兵者，因其「赤手空拳，撻伐幾　宇內，不過一與民同利，及堅忍不恤、不委罪臣下，不學之主遂能見孔子之心于數百年之上，一一皆取其最上一著用之，眞命世之聖主也」，甚至說武帝之治理績效乃可「補黃、虞、湯、武之所不及」〈卷十五聖翼篇〉。[24] 此外，安世鳳對於秦始皇的評價，也充分地顯示出他對於「大一統」秩序的期待，在他看來，於封建的格局下，大夫將思奪諸侯之

---

23 如安世鳳就說「漢之鴻儒未嘗不以秦爲諭而法文景，唐之蓋臣未嘗不以隋爲喻而法貞觀、開元，故其實治效尚有可稱」〈卷十二聖泒篇二〉，此與宋儒「嚮往三代、輕視漢唐」的觀點勢成對比。關於宋儒之前、後三代的論述，參見余英時（2003：253-270）。此外，明末儒者黃道周（1585-1646）也批判宋儒獨尊孟子之舉：「有宋諸君子既不得於時，則退修其身，若孟子所謂窮居見於世，是亦聖人之徒矣，而必以爲聖人之統，必至此而開，則將何所置彼宋前諸君子也哉？」在他看來，「豪傑之與儒者，均之可爲聖人」，然宋儒因「迫於戎狄，治統既絀」，故「欲以道統自興」而未能窺見聖人之道（黃道周，2017：420-404）。黃道周的觀點應可與安世鳳的說法相互發明。

24 安世鳳推崇漢武帝之治理成就，且肯定其開邊事、善待臣下之舉，此其中隱約地蘊含著他對於法家的反省。在一個文本段落中，安世鳳論到「刑名之家，論者皆不得其平」，又認爲孔子所言「齊之以刑，民免而無恥」、「禮樂不興，則刑罰不中」，目的在於表達「禮正所以中刑者」、「禮不中，則失刑即施禮」的觀點，在他看來，孔子並未主張廢除刑名，而是主張善用之。安世鳳認爲，在面對軍事問題時，「非殺不足以已殺」，而惟有在面對治國問題時，才應思考如何「去殺」，法家因不明孔子之教，以爲刑名之術即可爲治國之方，後儒亦因不明此理，以爲聖人無「興禮之規」與「去殺之術」，致使宋儒在面對當時強敵環伺的局面時，坐視天下陸沉，此爲學術之大害，對他而言，「善用刑以治亂國，則商韓即爲孔子用之，以治平世，則商韓即爲桀紂，毫釐之辨而已」〈卷十五聖翼篇〉，他試圖駁正刑名之術的使用情境，反對其用作根本的治國之方，其與法家之距離，於此或可得見一二。

臺灣人文學術期刊資料庫

權，陪臣亦將思奪大夫之權，待到無有「可下移之人」時，勢將「不得不復歸于上」，權力一統於天子，則「貧富眾寡非守臣自有之物，而均四海爲一家、中國爲一人」。此一總結戰國自秦代之歷史演變的論述，被安世鳳視爲是「蓋自開天闢地以來，其局至此始定，孔子已先志之矣」的歷史必然性，對他而言，秦始皇罷封建之舉乃體現了「孔子之道」（「不患貧而患不均，不患寡而患不安」），後代時而有恢復封建之舉，卻致使朝代滅亡，由此可見「大一統」方爲歷史之定局〈卷十六聖澤篇〉。

雖然安世鳳展示出以訴諸「天」來批判宋儒的思考方式，但在他評價張載爲宋儒之開端者，及對於程顥之「天理」概念有限度的肯定中，我們可以發現，他並非全盤地拒絕理學，而是批判地檢視理學傳統，清理其中受到外教干擾的因素，且他所涉及的幾個學術爭論（如孔、孟思想之異同，孟、荀之差異等），亦清楚地扣緊理學之論域而行，反映其《尊孔錄》一書的寫作蘊含的針對性。綜觀安世鳳這套強調「事天」與「事君」之思想，他以「尊君」作爲維繫群體生活和「大一統」之秩序的關鍵，強化政治職分之安排有其奠基於「天」之合理性，但同時卻也弱化宋代政治文化中「士」（包含人臣）之主體性，當「事君」實踐中所關乎人臣如何進退行止的抉擇必須被以「事父」之心來衡量時，儒學之政治批判性（無論是孟子之「放伐暴君」說，或宋儒以「理」來批判人君的主張）即被高度地壓抑，取而代之的是要求「士」更多地實踐自省。[25]

---

[25] 筆者認爲，對於宋代士風的反省，也部份地體現在管東溟針對朱熹之道統觀的批判中。管東溟認爲，倘若天子無與於道統之傳，道統將淪於匹夫之手，其結果即如陽明後學那樣，動搖禮教秩序，此不僅違反孔子「以斯文自任」與「述而不作」的立場，也悖離了「道統」應歸於天子的「治教合一」之理想。管東溟針對朱熹之道統觀的批判，清楚地是爲要針砭晚明政治、社會之失序而發，而安世鳳針對宋儒、乃至於孟子的批判，亦帶有相應的關懷，如他說：「孟單以師道立教，匹夫即可以操萬世之權，一介之士亦不得諉參贊之任，若人人皆不敢爲孔子，則孔子之教誰爲主持？若人人皆思欲爲孔子，則見解不一、造詣不齊，各是其非，各非其是，而孔子之道又紛而不可理，千古大儒空聚美舌，皆未計及此。」在他看來，學孔之要義在於「尊天子」與「定分」，而非自命聖人之徒，期待賢智、愚不肖皆有分於衛道之事，如此必將「壞聖人之法，啓後人之迷途」〈卷十三聖途篇〉。此外，吳震也注意到，明清之際出現有「治教合一」的論述，且有一定程度的普遍性，反映出儒者對於「道統」的批判（2019：36-41）。這樣的觀察亦或可說明安世鳳之「尊君」思想與明清之際「治教合一」論述的關聯。

臺灣大學 哲學系 圖書資料室

此外，安世鳳訴諸「天」來構想儒學的方式，或可使我們聯想到，其與漢代的「天人感應」、宋儒之「天理」等觀念在君臣關係中所發揮的作用究竟是否相同的問題。若初步地比較，則會發現無論是「天人感應」或「天理」觀念，都曾被運作人臣據以批判人君、勸戒其應施行德政之理據，如董仲舒說「天意有欲也，有不欲也。所欲所不欲者，人內以自省，宜有懲於心；外以觀其事，宜有驗於國。故見天意者之於災異也，畏之而不惡也，以爲天欲振吾過、救吾失，故以此報我也」《春秋繁露・卷八・必仁且智》，程頤則強調《春秋》中所記載災異之方式有其深義：「《春秋》書災異，蓋非偶然。不云霜隕，而云隕霜，不云夷伯之廟震，而云震夷伯之廟，分明是有意於人也。天人之理，自有相合（程顥、程頤，2004：374）。」即是要凸顯災異乃爲人君失德所致，因而都蘊含批判人君施政良否的意味。[26] 至於朱熹，安世鳳批評他的以「理」釋「天」之觀點是受到佛教的影響，但對朱熹而言，卻也未嘗不可被用作批判「君尊臣卑」之君臣觀的理據（余英時，2003：238-251）。不同於此，在安世鳳的論述中，他雖認爲桀、紂等人乃因失德而致使自身「自絕於天」，隱含有警惕治理者的意味，但他將「天」視爲「人」所不能盡知、其運多變的對象，主張人君應審愼地觀察「天」之降鑒，避免全然地以「民」爲「天」，此皆顯示其關於「天」之論述，與「天人感應」之觀念所發揮的政治作用有所不同，也因此弱化「天」之於現實治理的批判性。

如果說，「理學推動形成的公共理念對於儒家義理的普遍性和神聖性有了極大提升，爲人的自我理解提供了極寬闊的認同視野，由天下極致天地宇宙」（任鋒，2014：181），從而使理學蘊含有建構普世價值的意味，那麼，透過安世鳳的例子，我們則可以看到一種以訴諸「天」來批判理學爲方式

關於管東溟之思想，參見魏月萍（2016）、吳孟謙（2017）、Jaret Weisfogel 著，王碩、王坤利譯（2016）。

26 若參考現代學者的研究，「天人感應」之內涵在漢代與北宋有著明顯的不同，其關鍵是漢代大抵以「天譴事應」爲特徵，強調災異與人君施政二者間一對一的對應關係，而北宋則一方面繼承「天人感應」之思維，另一方面卻去除其中「事應」的要素，以此強調「人」的主體性作用。關於這方面的研究，可參考小島毅（2006）、溝口雄三著，刁榴、牟堅譯（2014）、侯道儒（2014）。

臺灣人文社會期刊資料庫

所呈現的普遍性構想，其中明顯地蘊含著以文明擴展爲關懷、以帝國秩序爲中心、並帶有使天地萬物各得其所爲目的的特色，在這樣的構想中，「事天」是界定群體生活之內涵的根基，而本於「事天」原則以證成「尊君」理念之正當性的論述，也使我們看到一種呼應於宗教化的儒學之思考方式而展示的治理思想。

參考書目

Jaret Weisfogel 著，王碩、王坤利譯，2016，《晚明地方社會中的禮法與騷動——管志道《從先維俗議》研究》，杭州：浙江大學出版社。譯自：*A Late Ming Vision for Local Community: Ritual, Law and Social Ferment in the Proposals of Guan Zhi-dao*. Minneapolis: Society for Ming Studies. 2010. Weisfogel, Jaret. Wang, Shuo & Kunli Wang. Trans. 2016. *Wan Ming defang Shehuei jhong di lifa yu Saodong-Guan Jhih-dao "Cong Sian Wei Su yi yanjiou* [*A Late Ming Vision for Local Community: Ritual, Law and Social Ferment in the Proposals of Guan Zhi-dao*]. Hangzhou: Zhejiang University Press. Translated from *A Late Ming Vision for Local community: Ritual, Law and Social Ferment in the Proposals of Guan Zhi-dao*. Minneapolis: Society for Ming Studies. 2010.

小島毅，2006，〈宋代天譴論的政治理念〉，溝口雄三、小島毅（主編），《中國的思維世界》，南昌：江蘇人民出版社，頁 281-339。Kojima, Tsuyoshi. 2006. "Song dai tian qian lun de zheng zhi li nian" [The Political Ideas of the Condemnation from the Heaven in Song Dynasty]. In *Zhongguo de si wei shi jie* [*The World of Thought in China*], eds. Mizoguchi, Yuzo & Tsuyoshi Kojima. Nanchang: Jiangsu People's Publishing, 281-399.

文翔鳳，2000，《皇極篇》，北京：北京出版社（據天津圖書館藏明萬曆刻本影印）。Wen, Xiang-feng. 2000. *Huang Ji Pian* [*Collected Works Named the Ultimate Ruling Standard*]. Beijing: Beijing Publishing House (Ju Wan li ke ben yingyin).

文翔鳳，2013，《河汾教》，重慶：西南師範大學出版社（據美國國會圖書館藏天啓年間刊本影印）。Wen, Xiang-feng. 2013. *He fen jiao* [*Teachings of the Confucianism in Shanxi Province*]. Chongqing: Chongqing Southwest China Normal University Publishing House (Ju tian qi nian jian kan ben yingyin).

王夫之，1996，《尚書引義》，長沙：岳麓書社。Wang, Fu-zhi. 1996. *Shangshu yin yi* [*Elaborations on the Meaning of Shangshu*]. Changsha: Yuelu Publishing House.

臺灣人文與社會科學期刊資料庫

王汎森，1998a，〈明末清初儒學的宗教化——以許三禮的告天之學爲例〉，《新史學》，(9)2: 89-123。Wang, Fan-sen. 1998a. Wang, Fan-sen. 1998. “Mingmo qingchu ruxue de zongjiaohua: yi Xu San-li de gaotianzhixue wei li” [The Religious Transformation of Confucianism in Late Ming and Early Ch’ing Thought]. *New History* (9)2: 89-123.

王汎森，1998b，〈清初思想中形上玄遠之學的沒落〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，(69)3: 557-587。Wang, Fan-sen. 1998b. “Qingchu sixiang zhong xingshang xuanyuan zhi xue de moluo” [The Metaphysical Crisis of Seventeenth-Century China]. *Bulletin of the Institute of History and Philology Academia Sinica* (69)3: 557-587.

任　鋒，2014，《道統與治體——憲制會話的文明啓示》，北京：中央編譯出版社。Ren, Feng. 2014. *Daotong yu zhiti: xianzhi huihua de wenming qishi* [*The Genealogy of the Way and Statecraft: Dialogue about Constitutions and Its Civilizational Implications*]. Beijing: Central Compilation & Translation Press.

安世鳳，1621，《尊孔錄》，天啓年間刊本。An, Shi-feng. 1621. *Zun Kong Lu* [*Notes on Honoring Confucius*]. Tianqi nianjian kanben.

安世鳳，1995，《燕居功課》，臺南：莊嚴文化（據山東省圖書館藏明萬曆刻本影印）。An, Shi-feng. 1995. *Yan Ju Gong Ke* [*Works at Leisure*]. Tainan: Zhuang yan wenhua (Ju Shandong sheng tushu guancang Ming Wanli keyinben).

朱　熹，1983，《原本韓集考異》，臺北：臺灣商務（文淵閣四庫全書本）。Zhu, Xi. 1983. *Yuanben Hanji kaoyi* [*Variora in Han Yu’s Works, Original Edition*]. Taipei: Taiwan Commercial Press (Ju Wenyuange Siku Quanshu ben yingyin).

朱　熹，1999，《四書章句集注》，臺北：大安出版社。Zhu, Xi. 1999. *Sishu Zhangju jizhu* [*Variorum of the Four Books*]. Taipei: Daan Publishing House.

余英時，1996，《論戴震與章學誠：清代中期學術思想史研究》，臺北：三民書局。Yu, Ying-shih. 1996. *Lun Dai Zhen yu Zhang Xue-cheng: qingdai zhongqi xueshu sixiang shi yanjiu* [*On Dai Zhen and Zhang Xue-cheng: Research of Mid-Qing Scholarship and Intellectual History*]. Taipei: Sanmin Publishing.

余英時，2003，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，臺北：允晨。Yu, Ying-shih. 2003. *Zhu Xi de lishi shijie: Song dai shidafu zhengzhi wenhua de yanjiu* [*Zhu Xi’s Historical World: A Study on the Political Culture of the Scholar-Officials in the Song*]. Taipei: Asian Culture.

吳　震，2009，〈「事天」與「尊天」——明末清初地方儒者的宗教關懷〉，《清華學

臺灣人文學術期刊資料庫

報》，(39)1: 125-163。Wu, Zhen. 2009. “Shitian yuzun tian: Mingmo Qingchu difang ruzhe de zongjiao guanhuai” [“Service to Heaven” and “Reverence for Heaven”: Religious Concerns of Four Marginal Confucians in the Late Ming and Early Qing Dynasties]. *Tsing Hua Journal of* Chinese *Studies* (39)1: 125-163.

吳　震，2019，《孔教運動的觀念想像：中國政教問題再思》，上海：復旦大學出版社。Wu, Zhen. 2019. *Kong jiao yun dong de guan nian xiang xiang: zhongguo zheng jiao wen ti zai si* [*The Imaginations of the Ideas of the Confucianism Movement: Rethinking the Relations between Political Power and Edification*]. Shanghai: Fudan Univerisity Press.

吳孟謙，2017，《融貫與批判：管東溟的思想及其時代》，臺北：允晨文化。Wu, Meng-chien. 2017. *Rong guah yu pi pan: guan dong ming de si xiang ji qi shi dai* [*Syncretism and Criticism: The Thought and Times of Guan Dongming*]. Taipei: Asian Culture.

呂妙芬，2019，〈以天爲本的經世之學──安世鳳《尊孔錄》與幾個清儒個案〉，《漢學研究》，37(3): 89-130。Lu, Miaw-fen. 2019. “Yi tian weiben de jingshi zhi xue: An Shi-feng de *ZunKongLu* yu jige qingru gean” [Confucian Statecraft and the Notion of Heaven: An Shifeng’s *ZunKonglu* and Cases from the Qing]. *Chinese Studies* (37)3: 89-130.

周敦頤，1990，《周敦頤集》，北京：中華書局。Zhou, Dunyi. 1990. *Zhou Dun-yi ji* [*Collected Works of Zhou Dun-yi*]. Beijing: Zhonghua shuju.

林保全，2016，〈從「言行錄」到「正史」：試論《伊洛淵源錄》與《宋史・道學傳》對學術史建構的歧異〉，《成大中文學報》，52: 115-154。Lin, Bao-quan. 2016. “Cong yanhanglu dao zhengshi: shi lun *Yi Luo Yuan YuanLu* yu *Song Shi Dao Xue Zhuan*” [The Differences between the Academic Histories Constructed by *Yi Luo Yuan Yuan Lu* and *Song Shi Dao Xue Zhuan*]. *Journal of Chinese Literature of National Cheng Kung University* 52: 115-154.

侯道儒，2014，〈天人感應說在宋代的政治作用：以程頤爲主軸的討論〉，《清華中文學報》，11: 213-260。Skonicki, Douglas. 2014. “Tianren ganyingshuo zai Song dai de zhengzhi zuoyong: yi Chengyi wei zhuzhou de taolun” [The Relationship between Politics and Cosmology in the Song Dynasty: An Analysis of Cheng Yi’s Reinterpretation of Correlative Theory]. *Tsing Hua Journal of* Chinese *Literature* 11: 213-260.

郭梨華，2008，《出土文獻與先秦儒道哲學》，臺北：萬卷樓。Guo, Li-hua. 2008. *Chutu*

臺灣大學學術期刊資料庫

wenxian yu xianqin rudao zhexue [*Unearthed Literature and the Philosophy of Confucianism and Daoism in Early Qin Dynasty*]. Taipei: Wan Juan Lou.

陳受頤，1936，〈三百年前的建立孔教論——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): 133-162。Chen, Shou-yi. 1936. "Sanbai nian qian de jianli kong jiao lun" [A Discourse of Constructing Confucianism as a Religion 300 Years Ago]. *Bulletin of the Institute of History and Philology Academia Sinica* 6(2): 133-162.

程　頤、程　顥，2004，《二程集》，北京：中華書局。Cheng, Hao & Cheng, Yi. 2004. *Er cheng ji* [*Collected Works of the Cheng Brothers*]. Beijing: Zhunghua shuju.

黃進興，2014，《從理學到倫理學 ——清末民初道德意識的轉化》，北京：中華書局。Huang, Chin-shing. 2014. *Cong lixue dao lunlixue: Qingmo Minchu daode yishi de zhuanhua* [*From Virtue to Morality: the Transformation of Moral Consciousness during the Late Qing and Early Republic Era*]. Beijing: Zhonghua shuju.

黃道周，2017，《黃道周集》，北京：中華書局。Huang, Dao-zhou. 2017. *Huang Dao-zhou ji* [*Collected Works of Huang Dao-zhou*]. Beijing: Zhonghua shuji.

楊儒賓，2016，《儒門內的莊子》，臺北：聯經。Yang, Ru-bing. 2016. *Rumennei de Zhuangzi* [*Zhuangzi as Confucian*]. Taipei: Linking Publishing.

溝口雄三著，刁榴、牟堅譯，2014，《中國的思維世界》，北京：三聯書店。Mizoguchi, Yuzo, Liu Diao, & Jian Mu trans. 2014. *Zhongguo de siwei shijie* [*The World of Chinese Thought*]. Beijing: Sanliang shudian.

葛寅亮，1997，《四書湖南講》，臺南：莊嚴文化（據湖北省圖書館藏明崇禎刻本影印）。Ge, Yinliang. 1997. *Si shu hu nan jiang* [*Ge Yinliang's Explanations of the Four Books*]. Tainan: Zhuang yan wenhua (Ju Ming Chongzhen ke ben yingyin).

劉耘華，2009，〈依「天」立義：許三禮的敬天思想再探〉，《漢語基督教學術論評》，8: 113-145。Liu, Yun-hua. 2009. "Yi tian li yi: Xu San-li de jingtian sixiang zai tan" [Meaning-Formation by Virtue of "Tian": A Re-Exploration of the Tian-worship of Xu San-li]. *Sino-Christian Studies: An International Journal of Bible, Theology & Philosophy* 8: 113-145.

鄭吉雄，2001，〈乾嘉學者經典詮釋的歷史背景與觀念〉，《臺大中文學報》，15: 241-282。Cheng, Chi-hsiung. 2001. "Qianjia xuezhe jingdian quanshi de lishi beijing yu guannian" [On the Historical Background and Ideas of the Classical Interpretation of the Qing Scholars]. *Bulletin of the Department of Chinese*

臺灣大學學術期刊資料庫

Literature N.T.U. 15: 241-282.

鄭宗義，2009，《明清儒學轉型探析：從劉蕺山到戴東原》，香港：中文大學出版社。Zheng, Zongyi. 2009. *Ming Qing ruxue zhuanxing tanxi: cong Liu Ji-shan dao Dai Dong-Yuan* [*The Transformation of Confucianism During the Transitional Period of Ming-Qing: From Liu Ji-shan to Dai Dong-yuan*]. Hong Kong: The Chinese University Press.

錢　穆，1997，《中國近三百年學術史》，北京：商務印書館。Qian, Mu. 1997. *Zhongguojin sanbai nian xueshushi* [*The Chinese Academic History in the Last 300 Years*]. Beijing: Shan Wu Publishing.

魏月萍，2016，《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》，臺北：聯經。Wei, Yueping. 2016. *Jun shi dao he: wan Ming ruzhe de sanjiaoheyi lunshu* [*The Confucianist Discourses about the Syncretism of the Three Religions in Late Ming*]. Taipei: Linking Publishing.

魏裔介，2010，《兼濟堂文集》，上海：上海古籍出版社（據康熙三十九年刻本影印）。Wei, Yijie. 2010. *Jianjitang wenji* [*The Anthology of Wei Yijie*]. Shanghai: Shanghai Classics Publishing Press (Ju Kangxi sanshijiu nian keben yingyin)

臺灣大學學術期刊資料庫

Viewing the Thoughts on Governance from the Perspective of "Serving Heaven":

On the Late-Ming Confucianist An Shi-feng's *Notes on Honoring Confucius**

*Chun-wei Lin***

Abstract

This paper aims to analyze the Late-Ming Confucianist An Shi-feng's Notes on Honoring Confucius (尊孔錄), and shows his thoughts on governance and its features. The main argument of "Serving Heaven," which is a vision that differs from the existing landscape about the Ming-Qing transition of intellectual history, is the fundamental principle to reflect problems of governance. Not only can "Serving Heaven" become a discourse to govern, but it also presents a different perspective for criticizing Song-Ming Neo-Confucianism (理學). Simultaneously, another essential principle of "Serving the Emperor," which is cognate with the discourse of "Serving Heaven," is discussed to show the relationship between the emperor and the officials.

Keywords: Serving Heaven, Heaven-Man Relations, Governance

* DOI:10.6166/TJPS.201912_(82).0001

** Postdoctoral Fellow, Institute of Modern History, Academia Sinica.
E-mail: d01322001@ntu.edu.tw.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫