

顧炎武「以情爲本」的心性論

劉 又 銘

摘要

就顧炎武這樣一個清學開山大師來說，他的心性論是什麼樣的型態和內容，這個問題在過去並沒有得到足夠的注意和研究。本文首度就此課題做較全面和較詳細的探究。大略說來，顧炎武繼承中晚明以來「以氣爲本」和「氣質之性一元論」的趨向，對人性的善重新做了論證，並且對一般人情中的「欲」與「私」多了一份基本的、正面的肯定；他在這基礎上建立了「以情爲本」而「性在情中」、「性道不在文行之外」的一個獨特型態的心性論。可以看出，他在心性論這個課題上的確有過一番嚴格的、完整的（雖然較爲粗略）思索與用心；只要我們不囿於宋明理學的思想典範，如實地掌握顧炎武心性論的獨特型態，我們便不會再一味地認定他只是狹隘地排斥任何型態的心性之學，或只是片面而無本無根地強調經世精神與經史考據而已了。

◎關鍵詞：顧炎武；氣本論；心性論；以情爲本

作者現況

* 作者現爲政治大學中文系專任副教授

通貫有清一代，顧炎武關於心性等內在問題的論述，始終沒有得到太多的注意與重視。道光年間唐鑑在《清學案小識》一書中便曾爲他抱不平地說：①

夫先生之爲通儒，人人能言之；而不知先生之所以通，不在外而在內，不在制度典禮而在學問思辨也。是以平心察理，事事求實，凡所論述，權度惟精，往往折衷於朱子。

然而今天我們從他這裡的「折衷於朱子」一語，已可看出他並不能恰當地理解顧炎武的心性之學；這就難怪到清末康有爲還會認定顧炎武「不肯言心言性，其本亡矣」，又說他「幾於朱子，但所養頗淺；謂孔子不言心學，蓋亦有激之言」了②。其實，顧炎武的心性論自有他的獨特型態；③這獨特型態的性格既不同於陽明（他強烈抨擊陽明的良知學），又不同於朱子（雖然他相當程度地推崇朱子），而頗表現了自明中葉王廷相以來漸成氣候的「邁向氣質之性的一元化」的趨勢；④這跟他在宇宙觀上「以氣爲本」的立場是相互呼應的。⑤

「氣本宇宙觀」下的性善說

顧炎武詮釋《易經·繫辭傳》的「精氣爲物，遊魂爲變」一語說：⑥

①唐鑑：《清學案小識》（台灣商務印書館人人文庫本，1975）頁47。

②蔣貴麟校訂：《南海康先生口說》（台灣商務印書館人人文庫本，1987）頁99、185。

③參見林聰舜：《明清之際儒家思想的變遷與發展》（臺北：臺灣學生書局，1990）第三章第二節「亭林的心性論立場與宇宙觀」。

④關於中晚明人性論演變的趨勢，參見溝口雄三著，林右崇譯：《中國前近代思想的演變》（臺北：國立編譯館，1994）第六章「明清期的人性論」。

⑤關於顧炎武的宇宙觀，參見劉又銘：〈顧炎武以氣爲本的宇宙觀〉，《第四屆清代學術研討會論文集》（國立中山大學中國文學系，1995）頁159-178。

⑥《原抄本顧亭林日知錄（以下簡稱日知錄）》（臺北：文史哲出版社鉛印標點本，1979），頁18-19。

「精氣爲物」，自無而之有也；「遊魂爲變」，自有而之無也。夫子之答宰我曰：「骨肉斃于下，陰爲野土；其氣發揚于上，爲昭明焄蒿悽愴。」所謂「遊魂爲變」者，情狀具于是矣。延陵季子之葬其子也，曰：「骨肉歸復于土，命也。若魂氣則無不之也，無不之也。」張子《正蒙》有云：「太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛。循是出入，是皆不得已而然也。然則聖人盡道其間，兼體而不累者，存神其至矣。」其精矣乎！

鬼者，歸也。張子曰：「氣之爲物，散入無形，適得吾體」，此之謂歸。…

盈天地之間者氣也。氣之盛者爲神；神者，天地之氣，而人之心也。故曰：「視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。使天下之人齊明盛服以承祭祀。洋洋乎如在其上，如在其左右。」聖人所以知鬼神之情狀者如此。「維嶽降神，生甫及申」，非有所託而生也。「文王在上，於昭於天」非有所乘而去也。此鬼神之實，而誠之不可揜也。

這裡他本著張載「太虛即氣」的思想，一方面提出「盈天地之間者氣也」的「以氣爲本」的宇宙觀；另一方面也說明了人的生命活動的終始，包括人心以及人心所能達到的最高層面（所謂「神」）在內的一切，都是基於「氣」而有。值得注意的是，在他對《詩經》「維嶽降神，生甫及申」、「文王在上，於昭於天」二語平實現世的詮釋裡，呈現了他以「氣本論」立場轉化經典原文思想內涵的手法。而這樣的一個意義處理的手法，正是顧氏引用經典時一個常用的、重要的模式。

基於上述的理路，我們便不難辨認下面這三則言論中的「氣本論」進路。我們相信，這是顧炎武自覺地、明確地站在「氣本論」立場上所提出的性善說：⑦

⑦ 《日知錄》頁202-203、44、20。

(1)「性」之一字始見於《商書》，曰：「惟皇上帝降衷於下民，若有恆性。」。「恆」即相近之義。相近，近於善也；相遠，遠於善也。故夫子曰：「人之生也直，罔之生也幸而免。」（原註：「人之生也直」，即孟子所謂性善。）

人亦有生而不善者，如楚子良生子越椒，子文知其必滅若敖氏是也。然此千萬中之一耳。故公都子所述之三說，孟子不斥其非，而但曰：「乃若其情則可以為善矣，乃所謂善也。」蓋凡人之所以大同，而不論其變也。若紂為炮烙之刑，盜跖日殺不辜、肝人之肉，此則生而性與人殊；亦如五官百骸人人所同，然亦有生而不具者，豈可以一而概萬乎？故終謂之性善也。

(2)「降衷于下民若有恆性」，此性善之說所自出也。「節性維日其邁」，此性相近之說所自出也。……

(3)「維天之命，於穆不已」，繼之者善也。「天下雷行，物與無妄」，成之者性也。是故「天有四時，春秋冬夏，風雨霜露，無非教也；地載神氣，神氣風霆，風霆流形，庶物露生，無非教也」。「天地絪縕，萬物化醇」，善之為言猶醇也。曰：何以謂之善也？曰：「誠者天之道也」，豈非善乎？

由於顧氏曾在《日知錄》裡明白地否定上帝的存在，^⑧所以上面第一則所引〈湯誥〉句中的「上帝」，不能直接看做顧氏心目中人性的來源。第二則所引〈湯誥〉句中刪去「上帝」二字，恰可證明我們這個判斷。而第三則以天時地氣和「天地絪縕，萬物化醇」來詮說天命，正鮮明地呈現了「氣本論」的詮釋立場。顧氏這三則言論事實上是說：在一氣之善的大化流行底下，大多數的人（以及萬物）因為秉受此善氣而生，所以具有善性；只有極少數窮凶極惡的人，因為秉氣有變，卻是生而不善，應該視為例外；因此就整體來說，「終謂之性善」。

^⑧《日知錄》頁32-33。

從王廷相開始的「氣本論」學者，在人性論上直接以「氣」爲性命的根源（而不是如程朱理學那樣在「氣」之外另以一個超越的、絕對的、純粹至善的、可以遍在皆同的「理」爲性命根源）。對他們來說，氣的善惡、性的善惡便都成了必須重新思考解決的問題。王廷相認爲聖人形氣純粹，性無不善；眾人氣有清濁粹駁，性有善惡之雜；下愚則駁濁昏闇，本初之性原未虛靈^⑨；這便是一種「性三品說」，而離開了長久以來（尤其宋以後）性善說的傳統。所以黃宗羲批評他「未知性」：

⑩

先生主張橫渠之論理氣，以爲「氣外無性」，此定論也。但因此而遂言「性有善有不善」，並不信孟子之性善，則先生仍未知性也。蓋天地之氣，有過有不及，而有愆陽伏陰，豈可遂疑天地之氣有不善乎？夫其一時雖有過不及，而萬古之中氣自如也，此即理之不易者。人之氣稟，雖有清濁強弱之不齊，而滿腔惻隱之心，觸之發露者，則人人所同也，此所謂性即在清濁強弱之中，豈可謂不善乎？

由黃宗羲這個評論很可以看出明末清初學者在「氣本論」進路下對人性論的修正趨向。從這個背景來看，顧炎武的性善說跟這個趨向基本上是一致的。應該指出的是，正如前述中所已經顯示的，他的人性論嚴格說來仍是一個「性二品說」：上品爲善而下品爲惡。雖然我們也可以依顧氏自己的說法，將只佔極少數的下品忽略不計；但這的確是他性善說的一個不徹底的地方。

肯定個人基本的「欲」與「私」的人情觀

研究顧炎武私利觀的程一凡指出：顧炎武的私利觀的理論根據是「常情」，也

⑨參見葛榮晉：《王廷相》（臺北，東大圖書公司，1992）頁210-215。

⑩黃宗羲：《明儒學案》（臺北：里仁書局《黃宗羲全集》本，1987）頁1174。

就是「在於日用實證之間」。^{①①}而研究顧炎武經史論的李慶龍也指出：相對於宋明理學家以「天理／人欲」作為思考的基底和各種判斷的最高準據，顧炎武的考證學卻是以「凡人之常情」或者說「人情」作為他思考的基底和判斷的依據。^{①②}這兩個說法，對顧炎武心性論的研究很具啓發性。可以說，顧炎武的心性論便是以人情為基底所建立起來的。當然，跟這點同樣重要的是，顧炎武對人情的看法也已經跟他前面的宋明理學家有所不同了，而這正是我們在這一節要探討的問題，下面就從朱子的兩則言論說起：^{①③}

(1)人之有生，性與氣合而已……性主於理而無形，氣主於形而有質。以其主理而無形，故公而無不善；以其主形而有質，故私而或不善。以其公而善也，故其發皆天理之所行；以其私而或不善也，故其發皆人欲之所作。此舜之戒禹所以有人心道心之別。蓋自其根本而已然，非為氣之所為有過不及而後流於人欲也。然但謂之人心，則固未以為悉皆邪惡；但謂之危，則固未以為便致凶咎；但既不主於理而主於形，則其流為邪惡以致凶咎亦不難矣。

(2)人之生不能不感物而動。曰「感物而動，性之欲也」，言亦性所有也，而其要係乎心君宰與不宰耳。心宰則情得其正，率乎性之常而不可以欲言矣；心不宰則情流而陷溺其性，專為人欲矣。

從這兩段話來看，在以「理」論性的脈絡下，朱子對於個人因感官形氣而來的人情欲求是戒慎恐懼，視為邪惡凶咎的根源的。他雖肯定「得其正而率乎性之常」的人情欲求，卻說這已經不能稱做「欲」。從他這樣嚴格地對待「欲」字，可以看出他

^{①①}參見程一凡：〈顧炎武的私利觀〉，《近世中國經世思想研討會論文集》（臺北：中央研究院近代史研究所，1984）頁93。

^{①②}參見李慶龍：《顧炎武經史論——明末清初學術之變遷》（國立台灣大學歷史研究所碩士論文，1990）頁167-171。

^{①③}《朱文公文集》（台灣商務印書館，1980）卷44〈答蔡季通2〉、卷64〈答何倅〉。

對一般人情欲求抱持著極嚴格的標準，而一般人情欲求在他思想中也是沒有地位甚至被敵視的。這就難怪在他影響下理學家們的「存天理、去人欲」到了清代會被戴震抨擊爲「以理殺人」了。

比起來，在以氣爲本、以氣爲善並以氣論性的脈絡下，顧炎武雖不是漫無標準照單全收地肯定人情的各種表現，但他對一般人情的所欲所求的確有著更多的肯定照顧、和寬容。我們看：⑭

(1a) ……故欲使民興孝興弟，莫急於生財。以好仁之君用不肯聚斂之臣，則財足而化行，人人親其親長其長而天下平矣。

(1b) 古之人君未嘗諱言財也；所惡於興利者，爲其必至於害民也……爲人上者，可徒求利而不以斯民爲意與！

(1c) 今將盡百姓之心而改其行，必在制民之產，使之甘其食美其服，而後教化可行，風俗可善乎！

(1d) ……然後知先王宗法之立，其所以養人之欲而給人之求爲周且豫矣！

(2a) 今日貪取之風所以膠固於人心而不可去者，以俸給之薄而無以贍其家也……昔楊綰爲相，承元載汰侈之後，欲變之以節儉，而先益百官之俸；皇甫鎛以宰相判度支，請減內外官俸祿，給事中崔植封還詔書；可謂達化理之原者矣。

(2b) 若乃據《石經》刊監本，復立之學官以習士子，而姑勸之以祿利，使毋失其（按：此指《儀禮》）傳，此又有天下者之責也。

(3a) ……故〈碩人〉之詩美其君夫人者至無所不極其形容……即唐人爲妃主碑文，亦多有譽其姿色者。豈若宋代以下之人以此爲諱而不道乎？

(3b) 人少則慕父母，知好色則慕少艾。能以慕少艾之心而慕父母，則其誠

⑭ 《日知錄》頁185（1a）、343、357、177-178、344-345（2a）；《顧亭林詩文集（以下簡稱詩文集）》（臺北：漢京文化事業公司1984影）頁33；《日知錄》頁62（3a）、181、384-385。

無以加矣。

(3c) 君臣上下懷利以相接，遂成風流，不可復制。後之為治者亦何術之操？曰：唯名可以勝之。名之所在，上之所庸……名之所去，上之所擯……即不無一二矯偽之徒，猶愈於肆然而為利者……故昔人之言曰名教、曰名節、曰功名。不能使天下之人以義為利，而猶使之以名為利；雖非純王之風，亦可以救積滂之俗矣。

從以上所引，可以看出舉凡人民對財利甚至甘食美服的所欲（第一組），官員對祿利的所需（第二組），以及人們對容貌姿色聲名的所好（第三組），顧炎武都給予基本上的肯定；甚至認為可以當做追求更高價值的基礎。總之，人的一般的、包括來自感官形氣的欲求不再直接地、毫無條件地帶著負面色彩或通向負面價值；是好是壞是在它進一步作用的時候才出現的問題。我們再看：⑮

(1) 今之願為生員者，非必其慕功名也；保身家而已……人之情孰不為其身家者？故日夜求之，或至行關節、觸法抵罪而不止者，其勢然也。夫關節，朝廷之所必誅；而身家之情，先王所弗能禁……

(2) 君子之為學也，非利己而已也；有明道淑人之心，有撥亂反正之事…

(3) 「雨我公田，遂及我私」，先公而後私也；「言私其縱，獻豸于公」，先私而後公也。自天下為家，各親其親，各子其子，而人之有私，固情之所不能免矣。故先王弗為之禁。非為弗禁，且從而恤之。建國親侯，胙土命氏，畫井分田，合天下之私，以成天下之公，此所以為王政也。至於當官之訓，則曰以公滅私；然而祿足以代其耕，田足以供其祭，使之無將毋之嗟，室人之謫，又所以恤其私也。此義不明久矣。世之君子必曰「有公而無私」，此後代之美言，非先王之至訓矣。

(4) 天下之人各懷其家，各私其子，其常情也。為天子為百姓之心，必不如其

⑮ 《詩文集》頁20、166；《日知錄》頁68；《詩文集》頁14-15。

自爲，此在三代以上已然矣。聖人因而用之，用天下之私，以成一人之公而天下治。夫使縣令得私其百里之地，則縣之人民皆其子姓，縣之土地皆其田疇……爲子姓，則必愛之而勿傷；爲田疇，則必治之而勿棄……自令言之，私也。自天子言之，所求乎治天下者，如是焉止矣……於是有效死勿去之守，於是有合從締交之拒；非爲天子也，爲其私也。爲其私，所以爲天子也；故天下之私，天子之公也。

在這幾段話中，顧炎武論及人情中一個基本的「私」的問題，而其基本觀點跟前述他對其他人情欲求的看法是一致的：(一)各保身家、各私其子是人人所共、毋需禁絕反而應予體恤的「常情」。(二)君子爲學自可有利己的一面，只要不自限於此便可。(三)官員任事，必須能同時滿足他的一份「自爲」的心，才有可能達到最大績效。(四)向來所謂「以公滅私」的訓言和「有公而無私」的境界只不過是美麗的空話而已。(五)只要制度設計得當，人人生而同具的私己、利己、自爲的心思便是成就大公最真實最基本的動力，而不會是理學家眼中非除去不可的根本障礙。從這些觀點來看，我們似乎可以若干程度地同意程一凡的論斷：顧炎武「革命性地提出人的私利在官僚制度中的作用」；他對私利極爲樂觀，而「已經完全放棄了循宋明理學『公』的老路去尋其理想國」了。^{①⑥}

以上大致是顧炎武在「氣本論」立場下有別於宋明理學的新的人情觀。我們將在下一節裡就著這個肯定個人基本欲求的新的人情觀來看顧炎武心性論的進一步發展。應該指出的是，顧炎武這個新的人情觀基本上並不完全是他個人新創的見解。事實上，自中晚明以來，羅欽順、王廷相、吳廷翰等「氣本論」學者，以及在「氣本論」思潮影響下的心學家，已經逐漸展開這個面向的討論；何心隱的「無欲則無心」、李贄的「無私則無心」便是其中頗具代表性的論點。^{①⑦}我們由此也可以看出，顧炎武絕不是孤立於時代思潮之外的學者；籠統地認定顧炎武只是「折衷於朱子

^{①⑥}程一凡：〈私利觀〉，頁92。

^{①⑦}參見王育濟：《天理與人欲》（濟南：齊魯書社，1992）第三、四章。

」或「幾於朱子」，是無法如實而具體地掌握他的思想的。

「以情爲本」的「性在情中」說

對平常人情多一分的肯定與樂觀，並且直接從人情的互動脈絡中尋求解決問題的途徑；在顧炎武這樣的思路裡面正蘊含著一個「以情爲本」而「性即情」、「性在情中」的心性論範型，這是我們綜觀他的有關言論之後便可以確定的。首先，我們來看顧炎武分別解釋《論語》「性相近也」與〈大學〉「顧諟天之明命」的兩段話：⑱

(1)……故公都子所述之三說，孟子不斥其非，而但曰：「乃若其情則可以爲善矣，乃所謂善也。」蓋凡人之所以大同，而不論其變也。……

孟子論性，專以其發見乎情者言之。且如見孺子入井亦有不憐者；呼蹴之食有笑而受之者，此人情之變也。若反從而善之，吾知其無是人也。

(2)「維天之命，於穆不已」，其在于人日用而不知，莫非命也……而劉康公之言曰：「民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。」……然則子之孝、臣之忠、夫之貞、婦之信，此天之所命而人受之爲性者也。故曰「天命之謂性」。求命于冥冥之表，則離而二之矣。

在第一則裡，顧氏借用孟子「乃若其情則可以爲善」等議論做爲標準，強調性是「發見乎情者」；並且以「人所大同」的一般人情的常與變爲例來加以論說。在第二則裡他又說，在人的日常作用之處的「子之孝、臣之忠、夫之貞、婦之信」等的情感表現就是天命，而且也就是性。從這裡可以看出，顧炎武論性，不同於朱子以情的未發爲性⑲，必須「溯其情而逆知之（由情向上追溯，契入超越層的本原與本體

⑱《日知錄》頁203、183-184。

⑲朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》（臺北：鵝湖出版社，1984影）頁18。

而悟知之)」的性情異層、性體情用、性超越地主宰情的進路。⑳可以說，顧炎武所謂的性原不在一般人情的層次之外，它基本上就是一種情；或者說，它事實上就是人情當中正常的、健康的、合宜有度的表現的本身。

我們可以從顧炎武另外的兩段話來確認他這個觀點：㉑

(1)禮者，本於人心之節文，以爲自治治人之具……周公之所以爲治，孔子之所以爲教，舍禮其何以焉！劉康公有言：「民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。」……

(2)孟子言「所不慮而知者，其良知也」，下文明指是「愛親」、「敬長」。若夫因嚴以教敬，因親以教愛，則必待學而知之者矣。今之學者明用孟子之良知，暗用莊子之真知。

在第一則裡，顧炎武以禮說性，而禮是「人心之節文」。這裡所謂的「人心」，意思就相當於「人情」。因此這一則可以理解爲：在人情全幅發展的自身之內，原本就潛在著一個可能的合宜適度的表現，而那表現的本身就是性。值得注意的是，朱子對「禮」的詮釋是「天理之節文」㉒；這是一種不認定人情中有什麼價值內蘊，因而必須越過人情，另尋一個超越的天理來說「節文」的思想型態。比較之下，顧炎武直接就人情的本身說節文，這當中所顯示的「性即是情」、「性即在情中」的型態是非常鮮明的。

在第二則裡，顧炎武就自己的思想立場修正王陽明「良知」的概念。依王陽明，「良知是造化的精靈……生天生地，成鬼成帝」，「道即是良知；良知原是完完全全……是非只依著他，更無有不是處」，「致此良知之真誠惻怛以事親便是孝，

㉑這恰好是朱子同樣針對孟子「乃若其情，則可以爲善矣」一句所作的詮釋，見《朱文公文集·58·答陳器之》。

㉒《詩文集》頁32；《日知錄》頁533。

㉓朱熹：《論語集注·1》，《四書章句集注》頁51。

致此良知之真誠惻怛以從兄便是弟」^{②③}；也就是說，良知是一切的根源，是比孝弟更根本的概念。顧炎武則認為良知只是「愛親」、「敬長」的自然情感的本身；而且若非經過教導與學習，這愛親敬長的自然情感也不具有無所不至地自行擴充的作用。我們可以看到，藉著對陽明學核心概念「良知」的詮釋，顧炎武再一次顯現他直接在人情的自然表現中界定人性的明確立場。

到這裡我們已經可以確定，顧炎武的心性論是一種「以情為本、為質（也就是說，以情為心的作用的唯一的和最根本的狀態）」，而直接在情的基底上界定性的型態。總合地說，他主張性與情同質同源，性就在情中，性就是情的自身所本具的一種合宜有節的表現，而即情便可見性。我們可以稱這樣的觀點是一種「以情為本」，而「性即情」（就性的本質與存在狀態來說）、「性在情中」（就性、情的關係的普遍的表達來說）的心性論。它的理論型態是絕不同於朱子學與陽明學的。

附帶再說明一點。根據上述，顧炎武這種「以情為本」的「性在情中」說顯然沒有鼓勵或支持人們任情縱欲的意思。事實上，顧炎武一方面固然接續了李贄「無私則無心」的思路，另一方面卻也對李贄嚴厲地批判道：「自古以來小人之無忌憚而敢於叛聖人者莫甚於李贄。」^{②④}應該說，自中晚明以來，肯定一般人情的「欲」與「私」已逐漸成為整個社會不可逆轉的基底意識；只要是認識到這一點的思想家，便都會以這個基底意識為前提，為這個社會建立新時代新型態的心性論；李贄的心性論中所含藏的毛病，並不意味著這條路不能走下去；顧炎武的心性論，跟同時期的陳確、黃宗羲、王夫之等人的心性論一樣，正都是這個嚴肅的用心底下的產物。本文所以用「以情為本」來概括顧炎武的心性論，也必需在這個脈絡下才能有個較為相應的理解。至於在顧炎武「以情為本」的思路下如何才能「即情成性」，則有待另文討論了。

^{②③}王守仁：《傳習錄》（臺灣商務印書館人人文庫本，1974臺四版）頁227、229、182。

^{②④}《日知錄》頁540。

從「性在情中」到「性道不在文行之外」

前面已經討論了顧炎武從「性善」到「性在情中」的心性論的基本觀點。但顧炎武的心性論表現得最鮮明最強烈因而也最受注意最常被提及的部份，恐怕還在他反對空談心性而強調「性道不在文行之外」的觀點。他有好幾個地方提到這個觀點，譬如：②⑤

- (1)典謨爻象，此二帝三王之言也；《論語》、《孝經》，此夫子之言也。文章在是，性與天道亦不外乎是……後之君子於下學之初，即談性道，乃以文章爲小技而不必用力……
- (2)竊以爲聖人之道，下學上達之方：其行在孝弟忠信；其職在灑掃應對進退；其文在《詩》、《書》、三《禮》、《周易》、《春秋》；其用之身，在出處、辭受、取與；其施之天下，在政令、教化、刑法；其所著之書，皆以爲撥亂反正，移風易俗，以馴至乎治平之用，而無益者不談……其于世儒盡性至命之說，必歸之有物有則，五行、五事之常，而不入于空虛之論。
- (3)竊歎乎百餘年以來之爲學者，往往言心言性，而茫乎不得其解也。命與仁，夫子之所罕言也；性與天道，子貢之所未得聞也……《孟子》一書，言心言性亦諄諄矣，乃至萬章、公孫丑……之所問與孟子之所答者，常在乎出處、去就、辭受、取與之間……是故性也，命也，天也，夫子之所罕言，而今之君子之所恆言也；出處、去就、辭受、取與之辨，孔子、孟子之所恆言，而今之君子所罕言也。

但最重要最完整的表達應是《日知錄》的「夫子之言性與天道」一則：②⑥

②⑤ 《日知錄》頁554；《詩文集》頁135、40。

②⑥ 《日知錄》頁195-196。

夫子之教人，文行忠信，而性與天道在其中矣，故曰「不可得而聞」。……夫子之文章，無非夫子之言性與天道，所謂「吾無行而不與二三子者，是丘也。」

子貢之意猶以文章與性與天道爲二，故曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉……」天何言哉！是故可仕可止，可久可速，無一而非天也；恂恂便便，侃侃閤閤，無一而非天也。

「動容周旋中禮者，盛德之至也」，孟子以爲「堯舜性之」之事。夫子之文章莫大乎《春秋》；《春秋》之義，尊天王攘夷狄，誅亂臣賊子，皆性也，皆天道也；故胡氏以《春秋》爲聖人性命之文……

今人但以《繫辭》爲夫子言性與天道之書；愚嘗三復其文，如……無不在於言行之間矣……

……

五胡亂華本於清談之流禍，人人知之。孰知今日之清談有甚於前代者！昔之清談談老莊，今之清談談孔孟。未得其精而已遺其粗，未究其本而先辭其末，不習六藝之文，不考百王之典，不綜當代之務，舉夫子論學論政之大端一切不問，而曰一貫，曰無言。以明心見性之空言，代修己治人之實學，股肱惰而萬事荒，爪牙亡而四國亂。神州盪覆，宗廟丘墟……

綜合起來看，顧炎武在以上言論中再三強調的無非是「性與天道」跟「文章」（包括言語、典籍）、「行事」（包括出處、去就、辭受、取與，甚至包括施政實務）不二（這是特別就典範人物如孔子、孟子的表現來說），以及「性與天道」不在「文章與行事」之外（這是就一個普遍的、一般的表達來說）的意思。簡單的說，便是「性道與文行不二」和「性道不在文行之外」。

就顧炎武這個「性道不在文行之外」的主張來說，「性與天道」並非文章與行事之上或背後的一個超越的或根源的實體；應該說，文章與行事的本身就是實體；或者說，「性與天道」正是直接以文章和行事爲其實體。這個觀點意味著「性與天

道」要在言論與行事中才能得到實現和貞定，意味著對宋明理學所謂體證本體的否定，也意味著對實際的與具體的言語行動的強烈看重。的確，顧炎武曾摘取黃震「孔門未有專用心於內之說也，用心於內近世禪學之說耳。」一語語意，大聲疾呼「古之聖人所以教人……並無用心於內之說」；^⑳從他特意放棄黃氏語中佔主要地位的「專用心於內」，轉用黃氏語中地位較次但略去「專」字因而更爲強勢的「用心於內」的表達，便可看出他要將向內證取的風習奮力扭轉爲在外搏成的用意是極其徹底的。當然，如果毫無限定的話，他這裡對於「用心於內」的否定並不能成立。依照他的脈絡，我們可以替他說明如下：他反對的是與外在世界隔離的用心於內；至於朝向外在事物與行動的一切「用心」，並不算「用心於內」；總之，藉由對「用心於內」的否定，顧炎武把一切的「用心」拉到了有對話往來有行動創制的具體世界的層面來了。

當然，顧炎武這些言論也可能被理解成專重外在的文章行事、一味排斥心性之學的一種狹隘的主張，而根本不將它看做是心性論上正式的或正面的觀點。以勞思光爲例，他便曾批評顧炎武是「真正排斥心性義理之學，而欲以史學性質之研究代替整個儒學」，「其論學則全以『通經致用』爲宗旨，確與明代儒學之精神方向迥然不同」的學者。^㉑然而根據前面的討論，這樣的批評是不恰當的。顧炎武確實排斥「用心於內」的心性義理之學，但他又建立起一個「氣本論」進路的「以情爲本」、「以文章行事爲體」的心性義理之學。他確實側重史學性質的研究，也確實強調通經致用，但這正是在他所建立的新的心性義理之學的基礎上來進行的。他論學的精神方向，只就本論文所涉及來說，確實與明代儒學中的程朱學派、陽明學派不同，但與羅欽順、王廷相以來的氣本論學者卻頗可相契。我們可以說，顧炎武這個「性道不在文行之外」的觀點是一種經世主義的外傾性格的心性論觀點。它跟黃宗羲的「工夫所至，即其本體」，以及王夫之的「習與性成」，雖然互有異同，但都

^⑳《日知錄》頁527。

^㉑勞思光：《中國哲學史（三下）》（臺北：三民書局，1981增訂初版）頁 664-665。

是一脈相通，都可看做是明末清初經世思潮下儒家心性論的一個新的重視行動的思想表現。

值得注意的是，顧炎武的「性道不在文行之外」並不是一個單單對應時代困境而發的一時的、缺少普遍性的觀點；實際上它跟前節所論的「性在情中」的觀點是相銜接相呼應的。原來所謂的「情」並不只是人默默蘊蓄著的純屬意向性的東西；它跟人對這生活世界、現實事物的種種言說、論述、行動與制作是不分的。因此當就「性」、「情」關係而言是「性即是情」與「性在情中」的時候，那麼就「性道」與「文章、行事」的關係而言就是「性道與文行不二」和「性道不在文行之外」了。可以說，「性道不在文行之外」是跟「性在情中」相交疊，而在明末清初天下傾覆、世局晦暗的現實刺激下，進一步更大幅度地跨向外在世界的觀點。也可以說，「性道不在文行之外」跟「性在情中」一樣，都是顧炎武不願設定一個超越的本體，或一個在一般情感後面更深一層的東西做為性，而直接由感官形氣的作用的本身（也就是「情」）來論性的思路下，所開展出來的一而二、二而一的觀點。

結語

以上所論，只是揭示了顧炎武心性論的一個基本型態。然而已經可以看出，顧炎武並非單薄地只以經世思想和經史考證學來反對宋明理學的空談心性；在經世思想與經史考證之外，他對心性論的課題仍有一份嚴肅的、根本的思索與用心（雖然算不上精密）；他實際上是以一個跟他的經世思想、經史考證學相貫通相呼應的大致完整的心性論（雖然仍顯得粗略）來抨擊宋明儒的心性學說。基於以上了解，我們可以就晚近若干較具代表性的意見略加商榷。首先，李紀祥在他的《明末清初儒學之發展》裡說：^{②⑨}

顧炎武雖然反理學，但卻不能排斥儒學中的「道德」，是故，其雖不談「尊德性」之學，卻將「德性」化為「德行」，行而不論。他注重「德行」，卻

^{②⑨}李紀祥：《明末清初儒學之發展》（臺北：文津出版社，1992）頁123、126。

不談「德性」，甚且極端排斥心性之學……

顧氏既排斥「理學」，於儒家之「內聖」方面僅有「德行」而無「德性」，遂將儒學推向「外王學」一面單向發展。

這個評論，跟本文開頭所引康有爲「不肯言心言性，其本亡矣。」的評論一樣，都意味著顧炎武的經世思想與重行的主張只是缺少心性論根據的無根之談。這樣的評論，主要是沒能注意到顧炎武心性論的特殊型態，因此對於他在心性論上的用心與表現也就無法認識和肯定了。另外，林聰舜在他的《明清之際儒家思想的變遷與發展》裡說：^{③〇}

基於務實的致用觀點與對歷史興衰的責任追究，亭林對宋明儒的心性之學——特別是王學——提出極爲強烈的批判，但在另一方面，他卻成就了極爲特殊的心性學理論……

……然而，亭林雖強烈批判「矯之以歸於內」的心性之學，但他重視「下學」的主張，卻在無意中成就了另一型態的心性之學……依亭林之見，原來性與天道，并不在玄妙之鄉，而是在人倫日用之間，在文行忠信、尊王攘夷、誅亂臣賊子之上。亦即性與天道就在人生中，在經驗中，在實踐中，除此別無超越的性與天道。

……而亭林對「用心於內」的宋明心性之學的批判，正反映出他對陽明學派言心言性、高談闊論、「清談」亡國的痛恨。而他獨特的心性學理論，則是企圖扭轉此一務虛不務實的學風，與他「明道」、「救世」的經世思想相一貫。

這個評論是筆者所見最能正面理解顧炎武「極爲特殊的」、「獨特的」、「另一型態的」、「與他的經世思想相一貫」的心性之學的觀點。不過其中「（顧炎武）重

^{③〇}林聰舜：《明清之際儒家思想的變遷與發展》頁80、83-84、85-86。

視『下學』的主張，卻在無意中成就了另一型態的心性之學」一語，把顧炎武這「另一型態」的心性論的建立看得太輕易，這可能是因為沒有足夠地注意到顧氏心性論層層相扣結構中較基本的層面——本文中「氣本宇宙觀下的性善說」、「肯定個人基本欲求的人情觀」、「以情為本的性在情中說」的部份——的緣故。

就顧炎武這樣一個清學開山大師來說，過去對他這種獨特型態的「以情為本」的心性論研究得的確不夠。然而如果我們無法確實認識、掌握到他心性論的獨特型態與內容，我們對於他在經世思想與經史考證學上種種的表現與成就就無法有一個相應的真正的理解，這便是本文所以要撰寫的一個基本用意所在。

■附記：本文初稿於民國85年5月16日在政治大學中國文學系經常性學術研討會上發表，得到與會先生們許多寶貴的意見和指正，謹此致謝！