

# 桐城派古文家 —劉大櫟思想研究

陳韻竹\*

## 摘 要

本文旨在探討桐城派古文家—劉大櫟思想。桐城派是以孔、孟、韓、歐、程、朱之道自任，而與當時所謂漢學者相輕。今日談清代學術，多標舉「考據」為重要特色與成就，然而當時社會上，一般百姓仍是宗奉理學，乾嘉時期理學之發展與影響乃值得關注之課題。劉大櫟身居桐城二祖，其詩文是研究清代理學發展，及早期啟蒙思想的珍貴素材。經本文考察，得到以下幾點結論：一、劉大櫟之天道觀，主旨在說明「天道」渾然無知，而面對此渾然無知之天道，人唯求行其所當行，不計個人之殃慶窮通禍福；二、劉大櫟之性命觀，主張「盡其性，治其賊性之性」及「唯問分之所宜然，不問利益」之見解，仍是傳統理學的態度與立場；三、劉大櫟之倫理觀，以為君臣關係，僅是共事，是顛覆傳統理學「忠臣不事二君」之觀念；至於夫婦關係，他反對殉未婚夫，反對未嫁守節；四、劉大櫟對歷史極具懷疑精神，雖主張「世異則事異，時去則道殊」，但仍尊奉儒家道統。總而言之：其思想在保守中有進步，在拘執中有通達，隱隱間與整個大時代的學術脈動潛浮相契。

**關鍵詞：**劉大櫟、清代理學、桐城派、古文家

---

\* 長榮大學通識中心專任講師

## 壹、前言

中國古典學術研究領域中，文、史、哲不分家，學者各因其性之所近，有所專攻短長。如宋明理學之先驅韓愈乃文章之雄傑，一代之巨擘，並不以思想名家，相較於後世宋明理學家，其立論或不精密，見解亦不深微，但就其所提出之立道統、尊孟子、排佛氏、重視〈大學〉等主張，標誌著新儒學體系之建立，對後來宋明理學的發展可謂意義重大。俯瞰歷史的發展，廣泛地說，一切歷史都是哲學的歷史，是那一階段的人們如何發現問題，面對問題，解決問題之思想理路，文學發展亦是當代思想潮流反映的一個側面。我們發現由唐代之韓愈、柳宗元而宋代之歐陽修、蘇軾乃至清代之方苞、劉大櫟、姚鼐一脈古文復興運動，大體傍循理學而開展，與理學相終始，有關「文」、「道」意義之界定，二者間之客主、體用、本末之爭執，一直是學術界爭論之重要議題，哲學家與文學家各有宗主與關懷。

蘇軾稱韓愈：「文起八代之衰，而道濟天下之溺。」<sup>1</sup>，就理學觀之，韓愈乃理學之前驅；就文學觀之，韓愈乃古文運動之創派開山。而桐城派舉著尊奉程、朱道統的大纛，並標榜承續秦漢以至唐宋八大家之文統，方苞所言：「學行繼程、朱之後，文章介韓、歐之間」<sup>2</sup>，是宋明理學之流緒，清代古文最大之宗派；如做為一個文學流派，其聲勢烜赫，影響廣大，程魚門、周書昌曰：「為文章者有所法而後能，有所變而後大，維盛清治邁逾前古千百，獨士能為古文者未廣，昔有方侍郎，今有劉先生，天下文章其出於桐城乎？」<sup>3</sup>總結中國古典散文兩千餘年之發展，不能捨桐城而不論；然做為理學之餘緒，梁啟超以為其奮然與當代學術之主流「漢學」相抗，是可以「勇」字許之，其〈清代學術概論〉中云：

宋明理學極敝，然後清學興，清學既興，治理學者漸不復能成軍；其在啟蒙期，猷為程朱陸王守殘壘者，有孫奇逢，李中孚， 乾隆之初， 有方苞者， 尊宋學，篤謹能躬行，而又好為文；方苞桐城人也，與同里姚範、劉大櫟共學文，誦法曾鞏、歸有光，造立所謂古文義法，號曰「桐城派」；又好述歐陽修「因文見道」之旨，以孔孟韓歐程朱以來之道自任；而與當時所謂漢學者互相輕。 平心論之，「桐城」開派諸人，本狷潔自好，當「漢學」全盛時而奮然與相

<sup>1</sup> 蘇軾，《蘇軾文集·潮州韓文公廟碑》（北京：中華書局，1992年），卷七。

<sup>2</sup> 王兆符，〈望溪文集序〉引方苞語。收錄於方苞撰《方望溪全集》（臺北：世界書局，1960年），頁2。

<sup>3</sup> 姚鼐於〈劉海峰先生八十壽序〉一文中所引程吏部（程晉芳 魚門）、周編修（周永年 書昌）語，見姚鼐，《惜抱軒全集》（臺北：世界書局，1984年）卷8，頁87。

抗，亦可謂有勇；不能以其末流之墮落歸罪於作始；然此派者，以文而論，因襲矯揉，無所取材；以學而論，則獎空疏，闕創獲，無益於社會；且其在清代學界，始終未嘗占重要位置，今後亦斷不復能自存；置之不論焉可耳。<sup>4</sup>

梁啟超謂其「有勇」，雖不是嘲諷，但亦有為其拳拳服膺的信仰，昧於時代潮流，「螳臂當車」之意味。姑且不論梁啟超論斷之公允切當與否，今日研究清代學術者，對於有關桐城派與程、朱理學理間之紹續異同問題，確實是「置之不論」，桐城之末流固不值一談，其開派大師方苞、劉大櫟、姚鼐諸人之思想探討亦付之闕如。然而在清代乃至於民國初年，理學思想深入社會，固然今日言清代學術，多標舉「考據」為重要特色與成就，論思想則戴震、章學誠為大家，今文學派亦佔有一席之地，然而此皆引領時代風會之高級知識份子之主張，在社會上，一般百姓仍是宗奉理學；如婦女貞孝節烈觀念的信仰與蹈行，較之宋、明更趨極端<sup>5</sup>，便是一例，乾嘉時期宋學之發展與影響乃值得關注之課題。

劉大櫟生於康熙三十六年（1697 AD），卒於乾隆四十四年（1779 AD），享年八十三歲，身歷康、雍、乾三朝，<sup>6</sup>在當時，「理學」是被朝廷所崇奉的官定標準哲學<sup>7</sup>，其又身列以紹繼程、朱為口號的桐城派，與方苞、姚鼐並列桐城開派三主；誠如梁啟超所言：「桐城」開派諸人，是當時奮然與「漢學」相抗，之「宋學」重要勢力，劉大櫟劃歸「宋學」陣營，是無疑議。近代學者劉師培言：「凡桐城古文家，無不治宋儒之學以欺世盜名，惟海峰稍有思想。」<sup>8</sup>而隸屬桐城一派的方宗誠<sup>9</sup>言：「位西（邵懿辰）後出，宗望溪而不喜海峰……夫謂海峰文有餘而道不足，是也。然自左、馬、韓、蘇不免矣，可以此責之文家耶？」<sup>10</sup>與桐城派頗有淵源的吳汝綸<sup>11</sup>則道：「海峰亦欲為望溪之醇厚，然其學不如望溪之粹，其才氣不如望溪之能斂」<sup>12</sup>；歷來對劉大櫟之思想有稱許亦有貶抑，然而值得注意的是，與桐城無所牽繫的劉師培給予較多的肯定，而與桐城或有師承，或有淵

<sup>4</sup> 見梁啟超，《清代學術概論》（臺北：臺灣商務印書館，1977年），頁109-112。

<sup>5</sup> 參見周婉窈，〈清代桐城學者與婦女的極端道德行為〉，《大陸雜誌》，卷87、期4，1993年，頁13-38。

<sup>6</sup> 據〈劉海峰簡譜〉。收錄於《劉大櫟集》附錄（二），頁614。

<sup>7</sup> 康熙在《四書講義序》中言：「萬世道統之傳，即萬世治統之所系也。」、「道統在是，治統也在是也。」，立意在說明，道統之傳與治統之繫，二者是一貫相契的，因清承續歷代道統，故其政權是具「正統性」的。

<sup>8</sup> 見劉師培〈論文雜記〉注語，收錄於《劉大櫟集》附錄（四），〈舊評選集〉，頁632。

<sup>9</sup> 方宗誠為方東樹之從弟，並贅於方東樹，方東樹為桐城開派三祖之一的姚鼐之門生，詳見劉聲木，《桐城文學淵源考》（臺北：世界書局，1974年），卷8。

<sup>10</sup> 見方宗誠，〈記張皋文茗柯文後〉，收錄於《劉大櫟集》附錄（四），〈舊評選集〉，頁631。

<sup>11</sup> 吳汝綸乃民國桐城大師吳闈生之子。

<sup>12</sup> 見吳汝綸，〈與楊伯衡論方劉二集書〉，收錄於《劉大櫟集》附錄（四），〈舊評選集〉，頁632。

源的方宗誠、吳汝綸兩人，反而有「道不足」、「學不粹」評斷，本文以劉大櫚思想為研究主題，冀能探究清代「宋學」之一隅，進而對清代學術發展有更完整的掌握。

由上海古籍出版社出版，吳孟復標點《劉大櫚集》<sup>13</sup>蒐羅完整，校對精審，為本研究之基本素材。本文將分「天道觀」、「性命觀」、「倫理觀」及「歷史觀」四節，依序逐一加以釐清梳理，分析闡論。<sup>14</sup>

## 貳、天道觀

「天道」是否有理有則？是否公平正義？是否能獎善懲惡，降殃示慶？又「天」是否以「生」為德？還是「天道」僅是自然，有其運行的規律，無知無識，無關乎人事的吉凶。基於對「天道」詮釋不同，「人道」的對應做為亦不同，以至於對「天人關係」有不同的認定闡述。由對「天道」的理解，推衍至「天」、「人」相對待之道，乃中國哲學的重要範疇。劉大櫚有〈天道〉上、中、下三篇，論及對「天道」的看法及態度。

劉大櫚認為：「天道蓋渾然無知者也。」僅是為了讓愚昧者，有所戒懼警惕，故有天能示慶降殃說法。其言：

「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃」：《文言》之言也。  
《文言》之言，歐陽子不以為孔子之言也。「作善降之百祥，作不善降之百殃」，《古文》之言也。《古文》之言，儒者不以為《尚書》之言也。

彼蒼蒼者其積氣邪？彼隆隆者其積塊邪？彼物之生且死於其間也，其亦有欲其生而生，欲其死而死者邪？其無乃生者自生，而天究不知其所以生；死者自死，而天究不知其所以死邪？貴者自貴，而天不知其貴；賤者自賤，而天不知其賤邪？

天地也，日星也，山川也，人物也，相與回薄於宇宙之間。適會其高者機也而高矣，適會其下者機也而下矣。有明則必有晦也，有隆則必有替也，有興則必有替矣。吉一，而凶、悔、吝三也。日之食也，天不能使其不食也，星之隕也，天不能使其不隕也。其偶而崩也，而天

<sup>13</sup> 劉大櫚撰 吳孟復標點，《劉大櫚集》（上海：上海古籍出版社，1990年）。

<sup>14</sup> 桐城派標榜程、朱理學，劉大櫚又身居桐城二祖，本文之命為：「劉大櫚思想研究」，即是以劉大櫚，對程、朱理學之紹續，這一視角切入，旁涉及相關論題，至於有關「文學思想」，其主旨著重於寫作鑑賞，審美訴求，宜另立專文深入分析，不在本文論述範圍。

與之為崩也；其偶而竭也，而天與之為竭也。夫天方自救其過之不遑，而又悉暇以為人之窮通壽夭邪？吾故曰：天道蓋渾然無知者也。

劉大櫟否認「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃」之說法是聖人之言，否認「作善降之百祥，作不善降之百殃」是尚書一經典之言，是可謂極大膽。劉大櫟認為：天只是氣所積而成，地只是塊所累而成，是物質的東西，無關乎人的生死貴賤；況且天尚不能使日不食、星不隕，是自救不遑者，何暇顧及人之窮通壽夭，故歸結曰：「天道蓋渾然無知者也」，天既不能賜福降禍。故不可謂「天愛人」：

大武之下，蟻或亡矣，而人不顧也；大禘之下，人多斃矣，而天不憐也。

劉大櫟以「人」、「蟻」相對而言，雖未直指天之待人如蟻，但擬推人待蟻之心，對腳下螞蟻之生死，人少有顧念，只管大步而行；天之待人，亦無有憐惜之心，坐視其死，不生觸動與悲憫。劉大櫟所指之「天」，不同於理學家所謂「天者，理也。」《二程遺書 卷十二》之「天」<sup>15</sup>，反而與《老子 第五章》：「天地不仁，以萬物為芻狗」之意趣相近；只是老子以為：天地之所以芻狗萬物，乃因天地無心，沒有人類所具有的情感、愛憎、好惡等價值意識，遂任萬物自生自成，並非天地忍心而不憫惜萬物。劉大櫟此說與《荀子 天論》：「天行有常，不為堯存，不為桀亡。」和王充：「天者，普施氣萬物之中，穀愈飢而絲麻救寒，故人食穀、衣絲麻也。夫天之不故生五穀絲麻以衣食人，由其有災變不欲以譴告人也。」<sup>16</sup>之見解亦相契。然而荀子之精神在於強調吉凶由人，不由天，「應之以治則吉，應之以亂則凶」，主張要發揮人的能動性，利用自然，加以創造與改善；劉大櫟則多著墨於人目見耳聞，可覺知的經驗世界中的不公與不義，賢愚善惡與窮通禍福無必然的因果對應。人世當中是非不分，黑白顛倒，歹毒禍害，並非鮮見，然往往不見「天」施以懲罰，伸張正義；賢德仁善者，天亦不見多予矜恤嘉惠，「其禍福之偶中於人，而於其人之善不善，未必果以類應也。」劉大櫟激憤說道：

毀璣以為礫，而崇墨以為朱乎？駕鶖駘使馳千里，而騏驥服鹽車乎？藜藿不摻者回、憲，而馬醫、洒削常使之有餘乎？鄧攸其無嗣，而五

<sup>15</sup> 關於理學範疇中所界定之「天」，參見蒙培元《理學範疇系統》。「天」在理學範疇中被本體化的結果，一方面具有無限性、普遍性絕對性和超越性，同時卻又是實現的客觀存在，它是形上與形下，體和用的統一。人的生命來源於自然，便內在地具有自然法則。人之所以為人，由於人稟受天命之性，即有絕對無限的潛在本性。蒙培元，《理學範疇系統》（北京：人民出版社，1998年），頁425-451。

<sup>16</sup> 王充撰 黃暉校釋，《論衡校釋》（臺北市：臺灣商務印書館，1983年），卷18，自然第五十四。

子乃在登徒乎？水固有不能濕，火固有不能燥也，人固有不可知，天固有不可曉也。

祖有功矣，而功可恃乎？宗有德矣，而德不刊乎？為粥糜以食餓者，而已且啼飢，分緼屨以衣凍夫，而已且號寒乎？剖象設之腸，而神不能加之罰，掘陳人之冢，而鬼不能肆其殘乎？禦人於國門之外，使之抵罪，而貪憚以逞者，世守其官乎？

這兩段文章以問句為鋪陳，寄悲鬱於激憤，頗有得於屈原〈天問〉之情。劉大櫨一生功名無就，而獨子劉介又早死，無嗣，<sup>17</sup>有「騏驥服鹽車」、「鄧攸其無嗣」之憾恨，以為祖宗功德，鬼神皆不可憑恃，是可理解，當一個人敬慎誠謹，然終處橫逆困厄，是很難說服自己，「天道」是有理有則，好善惡惡的。然而在〈男子三十而娶女子二十而嫁〉一文中記載一則小故事：

越人有挑其婢子而不從者，遂惡之，常使之獨處。婢子年老且四，而未嘗有失。於是其妻生子而瘡。子長，知讀書，暗記而已。既而悔之，為擇配，一夕，而其子之瘡者癒。此乖氣之所致也。

在這裡劉大櫨又將「子之瘡」與其父之失德相牽連，與「天道」中祖宗功德不可憑恃之說法，全然矛盾，或者早年與晚歲思想不同，然據〈劉海峰簡譜〉說法：〈天道〉與〈男子三十而娶女子二十而嫁〉均見於乾隆二十一年刊行之《海峰詩文集》之縹碧軒刻本，<sup>18</sup>僅知此時劉大櫨年六十，但不能考定二文撰著之先後。

吳孟復選注《劉大櫨文選》前言中提及<sup>19</sup>「他的天道觀。……是荀卿，王充、劉禹錫、柳宗元等人的樸素唯物論思想的繼續，在當時還是有進步的意義。」然而由以上之辨析可知，劉大櫨對「天」之看法雖與荀子相近，「天」在二人的看法都不再是可以主宰人事禍福的人格神，但荀子的「天」是「有常」之自然規律，故與人事禍福無涉，劉大櫨之「天」則渾然無知，亦與人事禍福無涉，雖皆無關人事禍福的形而上存在，但意義並不相同，衍生至對「天」的態度亦不同。

對於這樣一個渾然無知的天道，人又當何所遵循？何所依歸？何以安身立命？劉大櫨接著又道：「將避善如浣，趨不善如鶩，一任殃、慶之自至乎？是又不然。」

夫所謂天者何哉？宜然而已矣。數雖不可知，而天之宜然者無不可

<sup>17</sup> 見姚鼐〈劉海峰先生傳〉，《劉大櫨集》附錄，頁622。

<sup>18</sup> 吳孟復選注，《劉大櫨文選》（合肥：黃山書社，1985年）附錄（二）〈劉海峰簡譜〉，頁619。

<sup>19</sup> 吳孟復選注，《劉大櫨文選》（合肥：黃山書社，1985年）〈前言〉，頁4。

知。人之為不善可以欺人，而不可以欺己之心；不可以欺心，則不可以欺天。天者，何也？吾之心而已矣。

有聖人者為天地立心，於是始有賞善罰惡之權，以為天補其所不足。

在此劉大櫟又回歸理學「為天地立心」之說，亦即以人心為天地之心，天本無心而人有心，天心借由人心得以實現，故曰天乃吾心而已矣；人處於天地之間，唯求問心無愧，有所為，有所不為，不必計較個人之殃慶窮通禍福。劉大櫟曰：

古之聖人以為吾生而為人，善所當為也，當為者為之而已，不計其慶之至也；不善所不當為也，不當為者不為而已，不計其殃之至也。為善固宜其慶也，慶不至而為善之心則甚慊也，而謂其必有慶者愚也。為不善固宜其殃也，殃不至而為不善之事則難掩也，而謂其必有殃者妄也。

孔子、孟子之於人，其所以教其為善，而禁其為不善者，多矣，而未聞有以禍福誘之者。為善為不善，可知也，而禍福則不可知也。為之者，我也；禍之福之者，天也。我則自勉之，而天何容心焉？

儒家的聖人形象是剛強的，不願接受鬼神的慰藉，外在的吉凶禍福雖不能掌握，但內在心性的光明是操之在我的，人之所以為人之意義，便在於此，劉大櫟可謂深得孔、孟之旨要。

## 參、性命觀

對於人類的本質—所謂「性」的認識，影響到道德修養功夫、教化方法，乃至政治措施；對於外在客觀的限制，莫可奈何的遭遇—所謂「命」的態度，亦與人立身行事有密切的牽連，一向是中國思想家極關注之命題。劉大櫟有〈養性〉與〈達命〉兩篇提出一些看法：

均是人也，或則聖，或則愚。聖人之所以為聖，愚人之所以為愚，其皆出於天乎？曰：其所以降稟不猶者，天也；君子不以為天也。 養性

然則性果有善與不善邪？曰：「性之原於天也，無不善也，其在於人而不善者，以生也。」是故其入之不善也，非性之不善也。天下之物

有美者，必有不美者以賊之。口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，非性也，賊性之性也。是三者，天之所以與我，亦非有不善也，其岌岌乎其意之可以為不善者任乎人，而不善者以生。口也者，善天下之味者也。味可嗜也，吾口逐於味，而口之性可賊也。

第一段言及人之聖愚降稟不猶。不可否認人之秉賦有聖賢愚劣之差別，在此劉大櫨是將人天生的材質與人性的本質混為一談，但他所強調的是聖愚固然得之於天，但「君子不以爲天」—君子不認爲是不可改變的，「人」具有主觀能動性，是可以有所作爲，有所創造改變。

第二段則是有所承於《孟子·盡心》：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安逸也，性也，有命焉，君子不謂性也。」在孟子，並不否認聲色臭味之喜好追逐是人自然之本性，但其追逐之結果並非「操之在己」，而是得之有命，有其客觀條件上的限制，固曰「命」，而不曰「性」。劉大櫨更進一步認爲聲色臭味之喜好追逐乃「賊性之性」，則又近似荀子之語：「人之性惡，其善者僞也。今人之性，……生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。」《性惡篇》。

至於如何對治「賊性之性」之方法，劉大櫨則主張：性者主，賊性者奴，以內在的自我修爲來控制，則是掌握了孟子論性的精神。曰：

聖人之於味與我同嗜也，聖人之於色與我同視也，聖人之於聲與我同聽也，聖人能不賊耳。盡其性，治其賊性之性，目視色，耳聽聲，口飫天下之肥甘，使其為吾賊者，皆以為吾用。性者主，賊性者奴也。

孟子講盡心、知性、知天；劉大櫨亦言「盡其性，治其賊性之性」，是較偏向於人內在的自我控制，與荀子主張由社會外在的「師法之化」、「禮義之道」來控制是不相侔的。

論「命」，劉大櫨將「命」之意義，界定爲人生遭遇的偶然性，如吉凶禍福運數，幸或不幸，遇或不遇之義，而不同於《中庸》所謂「天命之謂性」，將「性」與「命」相關連，以宇宙本體來說明人本性之意義。劉大櫨曰：

理也者，有定者也；氣也者，無常者也，氣塊然迴薄於太虛之中，有陰陽則必有清濁，有清濁則必有善惡，因而鼓之，以為生物之機，則必有吉凶。天未嘗有心也，而遭之者或不以其類，而奇零參差不齊之數起矣。故曰非人之所能也。

劉大櫨「理也者，有定者也；氣也者，無常者也。」涉及理學範疇中的「理氣」



問題。「理氣」是理學宇宙論的基本範疇，它的形成、發展，變化淵遠流長，而「理」、「氣」有多種涵義，多種用法，理氣關係有本末、體用、先後等不同意見<sup>20</sup>，劉大櫟將「有定之理」與「無常之氣」相對，則所謂「理」，或者應做「恆常不易之理」理解，但對於「理」之內容、作用、意義等，劉大櫟並未進一步深入闡述發揮，僅借此引申說明氣有陰陽善惡，故人遭遇不相類。面對無常的際遇，莫可奈何的命運，人將何以得到身心的安頓？劉大櫟曰：

吾分之所宜然，不容以不盡也，吾為之；為之而不有利，勿問之。非吾分之所宜然，不可以使之加諸身也，吾必不為之；不為之而而或有利焉，勿問之矣。

此不啻為董仲舒「正其誼不謀其利，明其道不計其功。」一語之注腳，亦是宋明理學家對「利義」之辨的態度。劉大櫟面對「非人之所能」掌握的人生際遇，是堅毅勇敢的，其關注僅在於「分之所宜然」，即作為的正當性、應當性，至於是否於己有「利」，可以不必問。是孔子「道之不行已知之矣」，「知其不可而為之」精神的繼承。

劉大櫟固然認為不必計較利害，然而對於利害禍福，「人」並非完全無可作為，而僅能訴諸「天」，劉大櫟曰：

吾觀攻剽劫奪，不避金鐵之誅，毀肌膚而斷肢體者，皆若有所不獲已。則其所以至此，未嘗不出於天；而天將有以辭之不任受矣。今之人莫不言命，其將謂伯夷不得不廉而盜跖不得不貪邪？使知命者日立於巖牆以俟之，嗚呼！其亦無是理也！

在此劉大櫟雖並未強調人的能動性及對命運的主宰力，然而仍認為自作孽，不可活，此不關乎「天」，而在乎人。

## 肆、倫理觀

「倫常秩序」是程、朱理學所標榜的「天理」的核心內容。如朱子嘗言「所謂天理，復是何物？仁義禮智信豈不是天理？君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友，豈不是天理？」<sup>21</sup>，「親親之殺，尊賢之等，皆天理也。」<sup>22</sup>其所謂「天理」正是指三綱五常，道德規範。理學家將政治、家庭、社會中人與人相處，彼此互動，

<sup>20</sup> 參見蒙培元，《理學範疇系統》（北京：人民出版社，1998年），頁6-33。

<sup>21</sup> 朱熹撰，《朱子文集》（板橋市：藝文印書館，1966年），卷59。

<sup>22</sup> 朱熹撰，《四書章句集注》之〈中庸集注〉（瀋陽：遼寧教育出版社，1998年），頁29。

共同生活之理性，具體變化為倫常秩序，道德規範，禮節形式，以此做為「人之所以為人」之價值，天經地義之真理。然而劉大櫟之倫理觀，有不受理學樊籬拘限處，最特殊者是論君臣、夫婦二端，劉大櫟於〈汪烈女傳〉暢言他對於君臣關係之見解，其自言：「故余於汪氏女之死，有感于君臣之義，為作〈烈女傳〉。」重點在於借汪烈女事跡，挑戰傳統理學「忠臣不事二君」之觀念，試觀劉大櫟〈汪烈女傳〉全文：

古之人以死生為大。而孟子別之曰：「可以死，可以無死。」可以死而死，死之得其道者也，可以無死而死，死之不得其道者也。

人未有無故而責人以死者。其死之大端有二，曰：「臣死其君，婦死其夫。」然余以為臣之死君，與婦之死夫，似同而實異。君臣以義合，故曰：「合則留，不合則去。」夫婦以恩合，故曰：「壹與之齊，終身不改。」後之儒者不明于聖人之義，乃以夫婦之道為君臣之道，第責之以死，求其不改適而已。夫與共天位、與治天職、與食天祿，有共事之義焉，而以臣之食祿為受君之恩，吾之所不知也。

事一君則不復可以去而他適，是以臣之事君，果如女之適人。夫所謂君臣者，豈竟同于夫婦哉？何以處夫伊尹之就湯而就（案：疑「就」乃訛字，或當是「去」）桀？何以處夫孔子之去魯而之衛、之齊？是伊尹、孔子皆改適之女也。殷紂既亡，微、箕且不從死，況他人哉？嗟乎！子貢、子路，孔子之高弟，彼且必責管仲以死矣，何怪乎後之儒者哉？

古之君子見幾而作，固不待國之危亡，早已潔身而去矣，是可以無死也。如其勢不能去，或嬰守土之責而城陷，是可以死者也。可死、可不死之間，此之不可不審也。后世女許字而未及適人，或為其許字之人死。夫未及適人，是未嘗「壹與之齊」也，顧且死，是死之不得其道也。雖然有迫之以不得不死者。張巡、許遠守睢陽，城陷而不死將何之？

歙之喻村有汪氏之女，年五，未適人也。于村中觀劇，而有強暴者，要於中道，而欲污之，雖其母與兄奔救而歸，明日女卒投繯而死。是迫之以死，而不得不死也。於是朝廷正強暴之罪，以女為烈，建坊而旌之。吾獨怪後人儒者混君臣于夫婦，且為之說曰：「忠臣不事二君，烈女不適二夫。」不學之徒習聞其說而信之。故余於汪氏女之死，有感于君臣之義，為作烈女傳。<sup>23</sup>

其僅用五分之一篇幅，記敘汪烈女遭遇，至於女子是否應「死其夫」，並非

<sup>23</sup> 吳孟復選注，《劉大櫟文選》（合肥：黃山書社，1985年），頁96-97。

關注焦點，究劉大櫟之意是指，夫婦之間講恩愛，君臣關係不基於恩愛，是基於道義，故婦之死夫，與臣之死君，不能相提並論。

《論語·為政》或謂孔子曰：「子奚不為政？」，子曰：「《書》云孝乎，『惟孝有于兄弟。』施于有政，是亦為政。奚其為為政？」孔子是將處理家庭父子倫理關係的孝悌行為，直接等同於為政治國；《論語·學而》有子曰：「其為人也孝弟，而好犯上者鮮矣。不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生，孝弟也者，其為仁之本與？」「孝悌」除善事父母兄長，在此統治百姓的「上位」者亦是孝悌之對象。原始儒家論孝悌含有廣及統治百姓的上位者之意涵，固然是因為在宗法封建的時代，家庭血緣與國家血緣的直接等同，但影響所及，後世理學家經常強調：以孝事君即為忠，如頗受儒者標榜的張載〈西銘〉一篇所述：

**乾稱父，坤稱母；大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。**

張載以天地為父母，乃萬物之所出，君王乃天地之嫡長子，大臣只是君王的臣僕，君臣關係是決定於先天，天生萬物有先後小大高下之差異，人們應承認順服這樣的秩序，<sup>24</sup>是以臣民對君主的恭順效力，亦成了天之經，地之義。劉大櫟不同於張載，劉大櫟講君臣以義合，曰：「合則留，不合則去。」君臣與共天位、與治天職、與食天祿，有共事之義，劉大櫟雖未明白道出：「天下乃天下人之天下，非君之天下」，但臣既是食天之祿，非食君之祿，非受君之恩，是迂迴指出「天下並非君之天下」，這在當時封建專制統治下是極有膽識的。正因為君臣只是「共事」關係，故「臣死其君」「忠臣不事二君」是死之不得其道。其論述最為淋漓辛辣處是直接指出，若就「忠臣不事二君，烈女不適二夫。」之道德標準衡判，則伊尹之就湯而去桀，孔子之去魯而之衛、之齊，如伊尹、孔子等古之聖賢都可視為「改適之女」，故「忠臣不事二君」之倫理道德規範，是那些不學之徒，未經思考判斷的錯誤觀念。就此而言，劉大櫟是有見地的。

此外，在〈讀伯夷傳〉中，對於司馬遷《史記》言及「武王以臣弑君，伯夷叩馬而諫」一事之真偽提出質疑：

**夫名不可以兩立，而事不容以兩是。使伯夷之言（武王以臣弑君），誠合於道，則武王為亂賊之徒，不得與堯、舜並稱為至聖；使湯、武之革命，果為順天而應人，則伯夷安得為此非聖謗道之言哉？**

就以上一段文章而言，劉大櫟似乎主旨並不在論辨「湯、武革命是否順天應人，

<sup>24</sup>張載撰 王夫之注，《張子正蒙注·動物篇》：「生有先後，所以為天序；小大高下相並而形焉，是謂天秩；天之生物也有序，物之既形也有秩。知序然後經正，知秩然後禮行」。（臺北：世界書局，1967）。

亦或以臣弑君」，只是據邏輯而推理，以為若太史公所載：「武王以臣弑君，伯夷叩馬而諫」乃真有其事，則就伯夷立場言，武王是以臣弑君，則武王乃亂臣賊子，應不得居聖人之列；若認為武王之革命，為順天應人，武王乃至聖，則伯夷便是謗聖，故伯夷叩馬之事不足採信。由於劉大櫟結論否認了「伯夷叩馬」之傳說，換言之，肯定了湯、武革命是順天應人，並非以臣弑君，這與荀子「桀、紂無天下，湯、武不弑君」<sup>25</sup>以及孟子：「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」之意見相同，也與荀子之：「天之生民，非為君也，天之立君，以為民也」<sup>26</sup>以及孟子所謂：「民為貴，社稷次之，君為輕」的精神是一致的。劉大櫟並不是立足於專制君主角度，以君主為社會存在本源和價值，這與〈汪烈女傳〉不單方面要求臣民盡忠死君之主張是相呼應的。

此外，在其詩文中，屢見對統治者不恤民生民命之控訴：

有食矣，而又欲其精；有衣矣，而又欲其華；有宮室矣，而又欲其壯麗，明童、豔女之待於前，吹笙擊筑之陳於後。而既有之，則又不足以厭其心志也。有家矣，而又欲有國；有國矣，而又欲有天下；有天下矣，而又欲九夷、八蠻之無不賓貢；九夷、八蠻無不賓貢矣，則又欲長生久視、歷萬祀而不老。 無齊記

〈無齊記〉一段，是針對統治者而發，揭露統治者貪得無厭，必欲窮天下之所有以供一己之私欲；在〈天道〉中亦激憤說道：「上之於民，名為治之，其實亂之。」而在其雜感十一首中則哀痛言：「深宮狎阿保，而閔百姓飢？豈非天使獨，知臨大君宜。吾聞晉帝言，何不食肉糜？中人數家產，流涕誦此詞。」對君王的昏聩無道，劉大櫟體會深刻而沉痛，這類思想頗近於黃宗羲，黃宗羲於《明夷待訪錄》中對民本思想有充份極致之闡述，已為後人傳頌，本文於此不再贅述，劉大櫟雖非隸黃宗羲門下，然或有私淑之意，而受其啟發處，亦未可知。或者由另一視角觀之，是否可以說在黃宗羲發端倡議後，對「君權」神聖性的質疑，對傳統「君臣」對待關係之「天經地義」性的否定，對「民本思想」的主張，已隱隱匯為一股伏流。

關於夫婦之關係，主要在於對婦女貞烈行為的看法，今見於《劉大櫟集》中便有近十數篇以「節母」、「節婦」、「烈女」、「貞女」為命題之文章<sup>27</sup>，此外受人請託所撰之孺人、宜人事略與墓誌銘等文章，散見集中，不及細數。其中關於「節母」、「節婦」者，都是對於婦女，夫死志不改適，守寡以終之行為之頌揚，對於

<sup>25</sup> 語見李滌生《荀子集釋·正論》（臺北：臺灣學生書局，1988），頁388。

<sup>26</sup> 語見李滌生《荀子集釋·大略》（臺北：臺灣學生書局，1988），頁622。

<sup>27</sup> 《劉大櫟集》，卷6，收錄有〈鄭節母傳〉、〈方節母傳〉、〈今節母傳〉、〈李節婦傳〉、〈吳節婦傳〉、〈胡節婦傳〉、〈錢節婦傳〉、〈汪烈女傳〉、〈江貞女傳〉、〈吳貞女傳〉、〈書楊節婦事〉、〈書方節婦事〉、〈書方節婦事〉。

「夫死守寡」劉大櫟似乎並無爭論；至於對「夫死從死」之殉夫行爲，前文所舉之〈汪烈女傳〉中，將「臣之死君」與「婦之死夫」做對比，以說明君臣、夫婦關係本質不同，雖未直言「婦宜死其夫」，但對「婦死其夫」之行爲亦無駁議。

較特別處，是劉大櫟對「室女守貞」的看法，〈汪烈女傳〉中提及：

後世女許字而未及適人，或為其許字之人死。夫未及適人，是未嘗「壹與之齊」也，顧且死，是死之不得其道也。

劉大櫟是根據禮記「壹與之齊，終身不改」<sup>28</sup>之說法，認為已許字而尚未嫁之女，還沒喝過合卺酒，若是殉未婚夫，「是死之不得其道也」。同樣的見解，見於〈江貞女傳〉及〈吳貞女傳〉，〈江貞女傳〉曰：

婦以從夫為義，其未字則未成其為夫婦也。考於經，未聞女在家而失節者。然近世以來，俗與古異，男女方在襁褓，而父母已為許婚。相許既定，則亦有「從一以終」之道矣。

而〈吳貞女傳〉亦曰：

歸氏熙甫著 貞女 之論，以為女嫁而夫婦之道成，未嫁而欲死其夫，或終不改適，非先王之禮也，其說既美矣。

劉大櫟雖受請託為江、吳兩位貞女寫傳，在表彰歌頌貞女節操德行之餘，仍反復闡述「未嫁而欲死其夫，或終不改適」之做法，不見於經，非先王之禮，是可知其反對「室女守貞」之理念是極堅持的。

## 伍、歷史觀

上節中劉大櫟以「未聞於經，不合先王禮法」為由，反對室女守貞，然而經典是否神聖不容懷疑議論？經典所載之制度儀規是否不容更易？劉大櫟並不認為如此，其〈井田〉一文，議論周初井田制之不可行，此篇無論行文措詞，或思想理路，都有得之於《韓非子》之啟發。試羅列韓非及劉大櫟文章如下，以比較之，《韓非子·五蠹》云：

聖人不期修古，不法常可，論世之事，因為之備。 今人有五子不

<sup>28</sup>「壹與之齊」語出《禮記 郊特牲》，王夢鷗《禮記今註今譯》釋為「飲過合卺酒後，永不變心」。王夢鷗，《禮記今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1980），頁 350。

為多，子又有五子，大父未死而有二 五孫，是以人民眾而貨財寡，事力勞而供養薄，故民爭，雖倍賞累罰而不免於亂。<sup>29</sup>

劉大櫨〈井田〉曰：

今以一人而有五子，五子而有二 五孫，一夫百畝之田，未及數 年，將增而為數百千畝之多。不授之，則一夫非百畝而民且有無田之夫，授之則國中安得無盡之閑田，隨其時之求取，盡人而給之？且方其未授之時田安在？使百姓耕之，則已授之於百姓矣；不使百姓耕之，國中貯無盡之閑田，不以與百姓，而荒廢棄置，於情則不安，於勢則不可。況一夫各有其百畝，又使八家同養其公田，此其田將誰使耕之？有一夫則必有百畝，數世之內猶或可支；周之未至於八百年之久天下之田不加多，而民日益眾，不知將何以給之？

戰國法家集大成之韓非便已認為先王、後王皆不足法，「聖人不期修古，不法常可，論世之事，因為之備。」而人口的日益增多，原有資源不夠分配，是國家之亂源。劉大櫨則是針對井田制而論，人口日益增多，但天下之田不加多，國家沒有無盡的閑田，隨其時之求取，一夫授田百畝，勢不可行。就情理而言，並無為未出生之人預留田畝，將可耕之地先置之荒廢之情；若先使百姓耕之，則是已經授田，即使是古代，「井田」制的實際運作，似乎可行性也頗令人質疑。在此，劉大櫨的邏輯思路是清晰敏銳的。

「通經致用」乃有清一代學術思潮的重要口號，而經如何可通？經如何可用？是基本問題。關於如何「通經」，清初開啓風氣之諸大儒，如顧炎武、黃宗羲、王夫之等，有理論，有方法，有研究著作以示範，但關於「致用」，卻不曾明確具體地說明——是就思想、倫理、道德層面談通經致用？亦或就典章制度層面談通經致用？清代學術之發端，在某一方面是針對理學末流束書不觀，游談無根，無事袖手談心性，有事則拿不出具體辦法，以救亡圖存，免人民於水火之弊端而起。

劉大櫨談井田制，乃實際觸及經書記載之典章制度於現實政治中之致用問題，行井田之制乃當時理學家津津樂道者。「井田之制」是否確實行於西周？若西周確曾實行「井田之制」，其後又何以會失廢？歷史真相如何？誠有待考古工作的進一步發現。劉大櫨非考古學者，不以史實探究來演繹，僅著眼其所處之社會環境而伸論，而能不拘執古人說法，直指出欲行西周井田之制於滿清之世，理論建構上的荒謬不合邏輯，推行落實上的窒礙不可行。

此外〈焚書辨〉中，劉大櫨一反秦焚書，項羽火燒咸陽，故《六經》絕之說，

<sup>29</sup> 韓非撰 陳奇猷校注，《韓非子集釋》（臺北：華正書局，1977年），頁1040-1041。

而言「《六經》之亡，非秦亡之，漢亡之也。」其著眼處在於：

沛公至咸陽，諸將皆爭取金帛財物，而蕭何獨先入收秦丞相御使律令圖書，漢以故知天下之隄塞及戶口之多少、強弱所在。然蕭何於秦博士所藏之書，所以傳先王之道不絕如線者，獨不聞愛而惜之，收而寶之，彼固以聖王之經，無關於得失存亡所以取天下之籌策也，故熟視之若無睹爾。

由於蕭何的短視，一心謀奪天下，不在意文化之存續，而間接導至秦博士所藏之書盡為項羽所燒，劉大櫟遂逕將亡《六經》之罪盡歸之於漢，其實並不公平，然亦可見劉大櫟不願抄襲舊說，特意翻案立新之用心。

此外，劉大櫟〈觀化〉中有一則寓言曰：

結璘與郁儀遇於青冥之野。郁儀謂結璘曰：「吾與若禦此輪也，自始有之而禦之者，數萬年於今矣，而未之或改也。」結璘：「若欺予哉！若今所禦之輪，非若昨所禦之輪也。吾今之若言若之輪，非向若與吾言若之輪也。」郁儀曰：「若何以知之？」曰：「吾以吾輪知之。」於是兩人相視而嬉，曰：「吾知之，若亦知之，彼外人不知也。」

劉大櫟假託日精郁儀與月精結璘為禦者，借論昨日之車輪非今日之車輪，來強調事物無時無刻不在變化，若有如此的體認，則治國濟民，是不應規規依循，拳拳服膺祖宗規矩法度，不知變通，時代不同，所處的環境各殊，所要面對與處理的問題不一，故「體國經野」之治道必與時變化。若引伸其意，吾人是否可以說，劉大櫟並不認為經書之記載，是萬世不易之真理，四海皆準之正道。章學誠曾言：「三人居室，而道形矣」〈原道·上〉<sup>30</sup>余英時將章學誠之「道」詮釋為：「人事在時間中的不斷流變」<sup>31</sup>劉大櫟之思考，與後來章學誠之見解是否有淵源紹繼之關係，時代思潮之背景，或僅是英雄所見略同，不敢遽下斷語，但二者在立意上是有相通之處。

然而對於「道統」之看法，劉大櫟仍是恪守理學家所謂，堯、舜、禹、周、孔子一脈，〈再與左君書〉曰：

堯、舜、禹、湯、周、孔子 其精意流於上下，併日月，貫鬼神。  
天地存，即其理存。其理存，即其人存。浩乎四海不足為大，互乎往古來今不足以為久且遠。

<sup>30</sup> 章學誠撰 葉瑛校注，《文史通義校注》（北京：中華書局，2000），頁 119。

<sup>31</sup> 余英時，《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版社，1987），頁 472。

〈天道〉曰：

三代以上，曰堯、曰舜、曰禹、曰湯、曰文、武，若是者必起而為君。

於〈井田〉、〈觀化〉二文中，劉大櫚雖有得於法家、道家之啓發，然就對先聖、先王的崇仰而言，劉大櫚仍是堅守儒家陣營的。

## 陸、結論

劉大櫚在桐城三祖中際遇是較特殊的，雖晚年亦有相當社會威望與地位，但他一生功名不遂，年逾六十，乃得黟縣教諭，不似方苞與姚鼐，蒙君恩遇，仕途順利，或者因為較無政治上的顧忌與包袱，或者更因為秉性氣質使然，是以前雖身列以崇奉理學為口號的桐城派，卻多能任氣直言，對清初程朱、陸王之爭，態度也較包容，劉大魁〈息爭〉一篇，專是針對當時理學家中程朱、陸王兩派之互相排詆攻擊而作，文中提道：

下逮有宋，有洛、蜀之黨，有朱、陸之同異，為洛之徒者，以排擊蘇氏為事，為朱之學者，以詆謫陸子為能。天地之氣化，萬變不窮，則天下之理亦不可以一端盡。昔者，曾子之「一以貫之」，自力行而入，子貢之「一以貫之」自多學而得。以後世觀之，子貢是則曾子非矣。然而孔子未嘗區別於其間，其道固有以包容之也。夫所惡於楊、墨者，為其無父、無君也，斥老、佛者，亦曰棄君臣、絕父子，不為昆弟、夫婦，以求其清淨寂滅。如其不至於是，而吾獨何為訾警之？大盜至，肱篋探囊，則荷戈戟以隨之；服吾之服而誦吾之言，吾將畏敬親愛之不暇。今也，操室中之戈，而為門內之鬥，是亦不可以已乎？居高以臨下，不至於爭，為其不足與我角也。於力之均敵，而惟恐其不能相勝，於紛紛之辯以生。是故知道者視天下之歧趨異說，皆未嘗出於吾道之外，故其心恢然有餘。夫恢然有餘，而於物無所不包，此孔子之所以大而無外也。

宇宙之間，萬事萬物，本是紛繁多姿，道術亦是如此，原不能以一端盡，雖然學問各有宗主，但不應有成見；之所以排斥楊、墨、老、佛，乃因其無父、無君，絕人倫，求清淨，違離孔門君君臣臣，父父子子，人之所以為人之倫理秩序。然而無論洛黨、蜀黨，程朱、陸王，均不出孔門之外，互相排擊詆毀，是室內操戈，流於門戶之爭，誠不可取。就此而論，劉大櫚雖身列桐城二祖，但其胸懷氣度卻



超越桐城始祖方苞「學行繼程、朱之後」之拘執，而劉大櫟這種兼容縱合的態度，是否也標誌著清初朱、陸之爭已逐漸告一段落，就清代學術流變觀之，是有其意義；若從政治一面觀之，是否也可視為迂曲地對清王朝獨尊程朱，禁錮思想之批評，其所代表的意涵，亦不應「置之不論」。

根據以上之考察，對其思想可得到以下幾點結論：

- 一、劉大櫟之天道觀，主旨在說明「天道」渾然無知，而面對此渾然無知之天道，人唯求問心無愧，有所為，有所不為，不必掛懷個人之殃慶窮通禍福。就其能擺脫「天道」禍福迷信觀念而言，其思慮是明達的；就其能不計禍福，行其所當行而言，其情操是勇毅超卓的。
- 二、劉大櫟之性命觀中，其對「性」與「命」的詮定，雖有混淆天生的材質之「性」與人性的本質之「性」，亦不同於理學中將「性」與「命」相關連，以宇宙本體來說明人本性之義界，但其主張「盡其性，治其賊性之性」及「唯問分之所宜然，不問利益」之見解，仍是傳統理學的態度與立場。
- 三、劉大櫟之倫理觀，重點在顛覆傳統「忠臣不事二君」之觀念。以為君臣關係，僅是共事，合則留，不合則去，臣之死君，是死而不得其道；至於夫婦關係，他反對殉未婚夫，反對未嫁守節，在當時森嚴的專制體制，禮教社會下，是勇敢而進步的。
- 四、劉大櫟對歷史極具懷疑精神，但仍是標榜尊奉儒家道統；其主張「世異則事異，時去則道殊」，在人類社會的自然發展中，吾人當與時俱進，不能泥守古道而失之愚，就此而論，是既保守又通達。

總結而言，劉大櫟思想是有得之於荀子、法家及道家者，方宗誠、吳汝綸所言「道不足」、「學不粹」，指的或正是這裡。在繼承程朱道統之大纛下，其思想確能不拘於程朱，突破了桐城派，以至程朱的藩籬，所謂「道不足」、「學不粹」正是其難能可貴處。除此之外，筆者認為劉大櫟理學思想研究尚有兩點重要意義：

第一點，就文學理論研究方面而論，今日談桐城派的文學理論，大都僅就文學觀立論，很少與文學家之思想體系關聯起來，若能由此視角切入，應有更全面的掌握，更深刻的闡發；再則談宋明理學與文學間之互動糾葛，學者關注所在，或自理學家及理學發展觀點論理學對文學的影響，或探討理學與文學間彼此對立、攻訐、滲透的關係<sup>32</sup>，但不論側重哪一方面，對於以承續程、朱理學為口號，有清古文之最大宗派—桐城派，卻都不曾涉及，此研究或者是未來補充了解理學、文學關係的基礎工作之一。

第二點，就清代學術研究方面而論，傳統觀念中一位被歸類於「程、朱理學

<sup>32</sup>如韓經太，《理學文化與文學思潮》（北京：中華書局，1997）；馬積高，《宋明理學與文學》（長沙市：湖南師範大學出版社，1989）；張岱年《宋明理學與中國文學》（南昌：百花洲文藝出版社，2000）等，對桐城派都置之不論。

餘緒」的桐城派古文家，其思想在保守中有進步，在拘執中有通達，尤其對於君臣關係的新詮定，對「世異則事異，時去則道殊」之看法，能夠擺落經書聖教，針對現實政治社會情況，剖析判議，隱隱間與整個大時代的學術脈動潛浮相契。吳孟復於《劉大櫚集》前言中提到：「劉大櫚的詩文是研究清代詩文的重要材料；不寧如是，它還應該是研究早期啓蒙思想史的材料。」在本文之探討中，吾人明白黃宗羲之民本思想，並非中絕而至清末革命運動興起時方才再被倡揚，實際是汨汨沒沒隱為伏流；而章學誠提出「六經」有其時代性，並非四海皆準，百世不易之至道的見解<sup>33</sup>，比他時代稍早的劉大櫚似乎已有領會，只是未能有理論，有系統的發展為一種學說。筆者認為藉由對劉大櫚思想的探討，進而全面釐清掌握清初學術之精神樣貌，此乃劉大櫚理學思想研究另一個重大意義。

---

<sup>33</sup> 余英時，《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版社，1987），頁 469-479 對此有深刻詳盡之論述，可資參考。

Feng Chia Journal of Humanities and Social Sciences  
pp. 21-40, No.9, Dec. 2004  
College of Humanities and Social Sciences  
Feng Chia University

## Study of the Thought of Liu Da-kui

*Yun-Tsu Chen*\*

### Abstract

The purpose of this essay is to investigate the thought of Liu Da-kui, who was a leading member of the Tongcheng School of the Ancient Classics Movement. The Tongcheng School claimed to inherit the “Dao” of Confucius, Mencius, Han Yu, Ouyang Xiu, Cheng Yi, Zhu Xi, and criticized the so-called Han Xue School of their time. Nowadays “Textual study” is considered to be the most important feature and accomplishment of the Qing Dynasty. However, people of the Qing Dynasty still followed the teachings of Li Xue. Li Xue’s developments and influences during the times of Qianlong and Jiaqing reigns still deserve our attention. As the second leader of the Tongcheng School since its founding, Liu Da-kui’s poems and essays have become very precious materials for studying the developments of the Qing Dynasty Li Xue. This essay makes the following points: First, Liu Da-kui’s view on heavenly Way states that “heavenly Way” is comprehensive and objective. When facing this “heavenly Way”, human beings can only do what is right, and should not concern about fortunes or misfortunes, prosperity or difficulty of the individual. Second, Liu Da-kui’s view of human nature advocates that one should “fulfill one’s nature and get rid of one’s bad nature.” Moreover, he also maintains that “one should only concern about fulfilling one’s duty, and should not consider self-interest.” It is still following traditional Li Xue’s attitude and standpoint. Third, Liu Da-kui’s ethics considers the relationship between an emperor and ministers to be “colleagues”, which is opposite to Li Xue’s view, which claims that a loyal minister does not serve two lords. Regarding husband and wife, he opposes a woman to commit suicide for her husband before marriage or a woman should keep widowhood even if she is only engaged to

---

\* Lecturer, Chang Jung University, Center of General Education.

her husband. Fourth, Liu Da-kui is skeptic of history. Although he thinks that “affairs change in all ages and as times change, the Way becomes different,” he still follows the orthodoxy of Confucianism. In summary, Liu Da-kui’s thought is not only conservative, but also progressive at the same time. From his thought, we can detect the currents or directions of the thought of the time.

**Keywords:** Liu Da-kui, Qing Dynasty Li Xue, the Tongcheng School, Ancient Classics writer