

朱子的志業——建立道統意義之探討

張 亨

前 言

對朱子一生的經歷、思想和志業記述得最周詳明切的，莫過於其弟子黃幹作的朱子行狀，而在「行狀」末尾總結說：

竊聞道之正統待人而後傳。自周以來，任傳道之責，得統之正者，不過數人；而能使斯道章章較著者，一二人而止耳。由孔子而後，曾子、子思繼其微，至孟子而始著。由孟子而後，周、程、張子繼其絕，至先生而始著。……先生出，而自周以來相傳之道，一旦豁然，如日月中天，昭晰呈露。則撫其言行，又可略歟？而又竊以道統之著者終之，以俟知德者考焉。①

黃幹推尊朱子傳繼道統非同於一般諛辭，而是他篤信如此。「繼往聖將微之緒，啓前賢未發之機。辨諸儒之得失，闢異端之訛謬。明天理，正人心。事業之大，又孰有加於此者。」（行狀）建立道統正是朱子畢生志業。黃幹在行狀中提及「道統」這個詞語就有五、六處，可見它是朱子主要關切所在。而朱子的另一弟子李果齋（方子）撰年譜中也說：「先生身任道統。」②王陽明對朱子的評論也許不盡公允，但是說他「文公精神氣

① 黃勉齋先生文集卷之八（叢書集成初編本）。

② 李果齋輯年譜已佚，此見王懋竑朱子年譜卷之四下引（世界本頁二三八）。

魄大，是他早年合下便要繼往開來。」^③卻是不錯的。「繼往開來」就是「身任道統」之意。因此，這是理解朱子的基本課題。無論朱子的形上架構多麼精密，心性之說何等深微，工夫如何切實，知識如何宏博……都應該置於「建立道統」這一志業之下來了解。換言之，朱子的理氣諸說都可謂是詮釋道統之一節，並不是獨立的哲學性問題。而其所謂「道統」實在具有多重的意義，不僅僅是出於儒學之哲學性的內在要求而已。^④至於朱子建立的道統是否成功，對後世的影響如何，則是另外的問題，以下試作討論。

一、道統觀念的淵源與「道統」一詞之出現

實際上，「道統」這一詞語是朱子晚年才開始使用的；而以道統指古聖相傳的觀念則由來已久。孟子盡心篇最後一章云：

孟子曰：由堯舜至於湯，五百有餘歲。若禹、皋陶則見而知之，若湯則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲。若伊尹、萊朱則見而知之，若文王則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲，若太公望、散宜生則見而知之，若孔子則聞而知之。由孔子而來，至於今，百有餘歲。去聖人之世，若此其未遠也；近聖人之居，若此其甚也。然而無有乎爾，則亦無有乎爾。^⑤

朱子集註云：「……故於篇終歷序羣聖之統，而終之以此。所以明其傳之有在，而又以俟後聖於無窮也，其指深哉！」就是把孟子這段話視為道統傳承之意，這可以說是道統觀念的濫觴。韓愈「原道」顯然受到孟子的啓

^③ 王陽明傳習錄卷上。（正中本頁二四）

^④ 參看陳榮捷朱學論集「朱熹集新儒學之大成」一文。（學生，頁十四）

^⑤ 朱熹孟子集註卷十四。（四書章句集註大安本頁三七六）

發而有傳道之說。^⑥

斯道也，何道也？曰：斯吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也。堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武周公，文武周公傳之孔子，孔子傳之孟軻。軻之死，不得其傳焉。荀與揚也，擇焉而不精，語焉而不詳。由周公而上，上而為君，故其事行；由周公而下，下而為臣，故其說長。^⑦

這篇文章一方面標舉儒家之道的內涵——仁義與佛老之道有別；一方面列出古聖傳授此道的統序。不但於佛老盛行之際，明確指出思想的歸向；對後世更有深遠的影響。因此，宋儒雖然不滿意他對「道」的詮釋，卻稱許他的「大見識」。^⑧朱子也說「原道，其言雖不精，然皆實，大綱是。」「退之卻見得大綱，有七八分見識。」^⑨就思想史的意義而言，韓愈這一道統觀念逐漸強化為儒學的核心課題，實在是一重大的貢獻，並不亞於他在文學上的成就。

宋初儒者大多接受韓愈排佛的主張，也承襲他的道統觀念。如孫復信道堂記云：

⑥ 陳寅恪「論韓愈」一文認為韓愈道統傳授淵源的觀念，固然是由孟子卒章所啓發，也是從新禪宗所自稱者摹襲得來。（陳寅恪先生論文集，九思頁一二八三）惟陳氏以「退之生值其時，又居其地」推論他受禪宗影響，似無的據。

⑦ 韓昌黎文集第一卷。（世界）

⑧ 河南程氏遺書（卷第一）程明道云：「韓愈亦近世豪傑之士。如原道中言語雖有病，然自孟子而後，能將許大見識尋求者，才見此人。」（二程集，頁五，里仁）程伊川云「退之晚年為文，所得處甚多。學本是修德，有德然後有言，退之卻倒學了……如曰軻之死不得其傳。似此言語，非是蹈襲前人，又非鑿空撰得出，必有所見。若無所見，不知言所傳者何事？」（二程集，頁二二二）

⑨ 朱子語類卷一百三十七。（文津）又朱子評原道「博愛之謂仁」「說得差」，「首句極不是」等並見此卷。

吾之所謂道者，堯舜禹湯文武周公孔子之道也；孟軻荀卿揚雄王通韓愈之道也。^⑩

石介的怪說中云：

周公孔子孟軻揚雄文中子吏部之道，堯舜禹湯文武之道也。^⑪

孫、石在他們的道統系列中增入了荀子、揚雄、王通和韓愈，這可能是他們的道統觀念比較寬泛；也可能是他們見道不深，去取不精之故。^⑫後來程頤就以極端嚴謹的態度摒除孟子以後諸家，而直接以程明道承之。其明道先生墓表云：

周公沒，聖人之道不行；孟軻死，聖人之學不傳。道不行，百世無善治；學不傳，千載無真儒。無善治，士猶得以明夫善治之道，以淑諸人，以傳諸後；無真儒，天下貿貿然焉莫知所之，人欲肆而天理滅矣。先生生千四百年之後，得不傳之學於遺經，志將以斯道覺斯民。……聖人之道得先生而後明，為功大矣。^⑬

伊川又云：「既而門人朋友為文以述其事跡，述其學者甚衆。……而以為孟子之後，傳聖人之道者，一人而已。」^⑭朱子的道統觀念大抵接受伊川之見。上文引的孟子卒章集註就錄伊川所撰墓表附於註後，除補充闡明孟子的意外，也寓示道統傳繼的所在。

⑩ 孫明復集卷二。（四庫珍本，商務）

⑪ 徂徠集卷五。（四庫珍本，商務）

⑫ 荀卿、揚雄且為韓愈所不取，而孫復取之，石介則尊韓愈過於孟子。作「尊韓」云：「孔子為聖人之至，噫，孟軻氏、荀況氏、揚雄氏、王通氏、韓愈氏五賢人，吏部為賢人之卓，吏部原道……自諸子以來未有也，嗚呼至乎！」此真韓愈所謂「擇焉而不精」者。朱子云：「自范文正以來已有好議論，如山東有孫明復，徂徠有石守道，湖州有胡安定，……然數人者皆天資高，知尊王黜霸，明義去利。但只是如此便了，於理未見，故不得中。」（語類卷第一百二十九）

⑬ 河南程氏文集卷第十一，二程集頁六三九。

⑭ 明道先生門人朋友敘述序。（同註⑬）案孟子卒章集註所引，實節墓表與此序為之。

得復聞其說。」（文集卷七十七）（乾道八年，朱子四十三歲）

6. 建康府學明道先生祠記「吾少讀程氏書，則已知先生之道學德行實繼孔孟不傳之統。」（文集卷七十八）（孝宗淳熙三年，朱子四十七歲）

這些資料顯示(1)朱子早年沿襲伊川的道統觀念。(2)尚未置周濂溪於道統序列中。(3)還沒用道統一詞。

朱子可以說是表彰濂溪的功臣，而表彰濂溪也是他建立道統的一步重要的工作。在他以前濂溪並沒有得到應有的尊崇，伊川都只以明道為孟子之後唯一能傳聖人之道的人，不提濂溪；^⑰其他可知。朱子「與汪尚書」云：

大抵近世諸公知濂溪甚淺。如呂氏童蒙訓記其嘗著通書，而曰用意高遠。夫通書太極之說，所以明天理之根源，究萬物之終始。豈用意而為之，又何高下遠近之可道哉！近林黃中九江寄其所撰祠堂記文，極論濂字偏旁，以為害道。尤可駭嘆。……此道之衰，未有甚於今日。奈何奈何！（文集卷三十）

這封信注明「己丑」。己丑是乾道五年，朱子四十歲。這是朱子「中和新說」成立，解決了他思考已久的心性情問題，思想也趨於成熟之時。在此以前朱子雖然已經討論過太極動靜等問題，卻自認為理解不足。「周子通書後記」云：「熹自早歲即幸得其遺編而伏讀之，初蓋茫然不知其所謂，而甚或不能以句。壯歲獲遊延平先生之門，然後始得聞其說之一二。比年以來，潛玩既久，乃若粗有得焉。……懼妙旨之無傳，竊不自量，輒為注釋。……」^⑱朱子大約四十歲前後才整理校訂太極圖說和通書並

^⑰ 參看宋元學案卷十一濂溪學案首全祖望按語。全說不必盡是，而伊川不曾如此推崇濂溪則是事實。

^⑱ 文集卷八十一。

加注釋。^{①9}同時他想釐清幾個問題：(1)太極圖是前有所承，還是濂溪自作？(2)太極圖原編在通書之前，抑在其後？(3)濂溪有沒有傳授二程太極圖？朱子認為太極圖是濂溪自作，而非出於陳搏等人的傳授。太極圖是周子立象於前，通書之言皆發此圖之蘊，並以濂溪手以授二程。程氏兄弟語及性命之際，莫不因其說。朱子的論定，當時人並不盡同意，^{②0}後世也有爭議，不過朱子的用心實在於建立道統。濂溪不由師傳，默契道體；又為二程所自出，自然不應該置之道統序列之外。因此朱子「句句而論，字字而解」以闡發太極圖幽微之旨。（乾道九年）並作伊洛淵源錄「盡載周程以來諸君子行實文字。」（乾道九年）又跟呂伯恭編撰近思錄（淳熙二年），卷一道體即首列濂溪之言。其他各卷凡濂溪有說皆列卷端，以明道、伊川、橫渠從後，他皆不取，朱子心目中的道統序列這時已經大致確立。

事實上，乾道九年朱子為石子重作中庸集解序已云：「中庸之書，……孟子沒而不得其傳……至於本朝周夫子始得其所傳之要，以著于篇。」

^{①9} 據周子太極通書後序（乾道五年己丑），朱子前此已編定周子書長沙本，莫考其年。此復校刪，並置太極圖於書首，是為建安本，至淳熙六年己亥復加審定為南康本。（再定太極通書後序，文集卷七十六）又至淳熙十四年丁未重為注釋（周子通書後記）。朱子太極圖說解，通書解成於乾道九年癸巳（太極圖說後記，周子全書卷一，中文出版社）。

^{②0} 張栻即曾懷疑太極圖手授二程之說，與朱子書既已言之（見太極圖說後記引），又寄呂伯恭書云「元晦數通書講論，比舊尤好。論孟精義，有益學者。序引中所疑曾與商榷否？但仁義中正之論，終執舊說。濂溪自得處渾全，誠為二先生發源所自；然元晦持其說，句句而論，字字而解，故未免反流於牽強，而亦非濂溪本意也。觀二先生遺書中，與學者講論多矣。若西銘則再四言之，至太極圖，則未嘗拈出此意，恐更當研究也。」（張南軒先生文集卷之一）這可能是在朱子後記所引答書之後。朱子所謂「觀其手授之意，蓋以為惟程子為能當之。」南軒未必同意，其太極圖解後序亦僅云「二程先生雖不及此圖，然其說固多本之矣。」（案張栻太極圖解序及後序並不見南軒文集，中文社影和刻本周子全書卷一附載。）至於時人不滿意朱子之解說者尤多。（見周子全書卷二「附辯」，廣學社本，頁三三。）

河南二程夫子又得其遺旨而發揮之。」（文集卷七十五）而以下諸篇都是從道統傳承的觀點立說，推尊濂溪「上接洙泗千載之統，下啓河洛百世之傳。」（見下7.）

1. 江州重建濂溪先生書堂記（文集卷七十八）（淳熙四年）
2. 袁州州學三先生祠記（文集卷七十八）（淳熙五年）
3. 奉安濂溪先生祠文（文集卷八十六）（淳熙六年）
4. 隆興府學濂溪先生祠記（文集卷七十八）（淳熙六年）
5. 書徽州婺源縣周子通書板本後（文集卷八十一）（淳熙六年）
6. 徽州婺源縣學三先生祠記（文集卷七十九）（淳熙八年）
7. 韶州州學濂溪先生祠記（文集卷七十九）（淳熙十年）
8. 周子通書後記（文集卷八十一）（淳熙十四年）
9. 黃州州學二程先生祠記（文集卷八十）（光宗紹熙二年）
10. 邵州州學濂溪先生祠記（文集卷八十）（紹熙四年）

朱子在這些文章裏宣揚濂溪道學傳授的地位，可謂不遺餘力。如云：

道之在天下者未嘗亡。惟其託於人者，或絕或續。故其行於世者，有明有晦。是皆天命之所爲，非人智力之所及也。……而孔子於斯文之興喪，亦未嘗不推之於天。……若濂溪先生者，其天之所畀，而得乎斯道之傳者歟？不然，何其絕之久而續之易，晦之甚而明之亟也。蓋自周衰孟軻氏沒，而此道之傳不屬。更秦及漢，歷晉隋唐，以至於我有宋……而先生出焉。不由師傳，默契道體。建圖屬書，根極領要。當時見而知之，有二程者，遂擴大而推明之。使夫天理之微，人倫之著，事物之衆，鬼神之幽，莫不洞然畢貫於一；而周公孔子孟子之傳，煥然復明於當世。有志之士，得以探討服行，而不失其正，如出於三代之前者。嗚呼盛哉！非天所畀，其孰能與於此。（見上1.）

……自堯舜以來，至於孔孟，其所以相傳之說，豈有一言易此哉！顧孟氏既沒，而諸儒之智不足以及此……及先生出，始發明之，以傳於程氏，而其流遂及於天下。學者始知聖賢相傳之實，乃出於此，有以用其力焉。此先生之教，所以繼往聖，開來學，而大有功於斯世也。（見上 4.）

如果沒有朱子的重視和這種極力宣揚，濂溪可能無法進入傳道序列。不過被視為二程的啓蒙老師而已，朱子的好友張南軒（栻）就不全同於朱子之見。他也有七、八篇濂溪祠記和相關的文章，²¹並不著重濂溪的道統地位和他對二程的傳繼關係。甚至強調二程的「自得」之處。濂溪只是他們「始嘗受學」或「發端」所自而已。²²只是經過朱子的堅執和講論，有時他也附和朱子作依違之言。²³實在說他比較偏重二程。

淳熙六年，朱子五十歲，知南康軍。有知南康榜文，又牒云：

濂溪先生虞部周公，心傳道統，爲世先覺。熙寧中曾知本軍，未委軍學曾與不曾建立祠貌？（文集卷九十九）

「道統」一詞最早疑見於此牒。²⁴淳熙八年，朱子罷郡，過江州，拜濂溪先生書堂遺像。²⁵有書濂溪光風霽月亭云：

惟先生承天界，系道統。（文集卷八十四）

朱子把「聖傳之統」或「道之正統」濃縮爲「道統」這個詞語，是出於偶

²¹ 張栻所作有：1.南劍州尤溪縣傳心閣銘並序（乾道九年），2.邵州復舊學記（淳熙元年），3.靜江府學三先生祠記（淳熙二年），4.廣東憲司先生祠記（淳熙二年），5.道州重建濂溪先生祠堂記（淳熙五年），6.南康軍新立濂溪祠記（淳熙五年），7.永州州學周先生祠堂記（未詳）。又通書後跋（乾道六年）。並參看註²⁰。

²² 前註中 2. 3. 4. 幾未涉及道學傳繼事，1. 7. 則強調二程之自得。

²³ 張氏淳熙五年兩篇祠記大致與朱子推尊濂溪之意相合，應是他晚年（張栻卒於淳熙六年）接受朱子之說後所作，不過他對太極圖傳授的問題一直持保留的態度。

²⁴ 朱子著述繁多，未及遍檢，前此或已用之。陳榮捷朱子新探索（學生）「新道統」一文（頁四二九）以爲中庸章句序首用「道統」一詞，實誤。

²⁵ 朱子年譜卷之二下。（世界本頁一〇二）

然還是有意鑄造，不得而知，卻應該與推尊濂溪有關。朱子同時的人，如張南軒。呂東萊等似乎都沒用過這個詞語，可見不是襲自他人。而這一詞語的出現使朱子的思想得以凝聚滙歸成一整體，而早先所已致力的方向，有了更明顯的標識。不過，朱子是到六十歲作「中庸章句序」的時候，才比較完整的說明他的道統理論。而邵州州學濂溪先生祠記引潘燾書云「以致區區尊嚴道統之意」（見上10。）則此時（朱子六十四歲）「道統」之詞已被人引用。及至後世，這一詞語經普遍使用之後，成為影響深遠的一個符號。而其涵義卻自有演變，不必與朱子盡同。

二、朱子所謂「道統」涵義的詮釋

在朱子以前，無論是孟子，韓愈，甚至伊川都沒有給傳道的觀念作清楚的說明。朱子早年也只是大致依循一般的理解，接受伊川稱述明道的模式，未曾詳論。不過，在他的心目中所謂「道統」的涵義早已逐漸形成，一直到作「中庸章句序」才鄭重而完整的說出：

1. 中庸何爲而作也？子思子憂道學之失其傳而作也。蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。其見於經，則「允執厥中」者，堯之所以授舜也；「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」者，舜之所以授禹也。堯之一言，至矣，盡矣！而舜復益之以三言者，則所以明夫堯之一言，必如是而後可庶幾也。……

夫堯舜禹，天下之大聖也。以天下相傳，天下之大事也。以天下之大聖，行天下之大事，而其授受之際，丁寧告戒，不過如此。則天下之理，豈有以加於此哉？自是以來，聖聖相承：若成湯、文、武之爲君，皋陶、伊、傅、周、召之爲臣，既皆以此而接夫道統之傳，若吾夫子，則雖不得其位，而所以繼往聖，開來學，其功反有賢於堯舜者。然當是時，見而知之者，惟顏氏、曾氏之傳得其宗。

及曾氏之再傳，而復得夫子之孫子思，則去聖遠而異端起矣。子思懼夫愈久而愈失其真也，於是推本堯舜以來相傳之意，質以平日所聞父師之言，更互演繹，作為此書，以詔後之學者。……自是而又再傳以得孟氏，為能推明是書，以承先聖之統，及其沒而遂失其傳焉。則吾道之所寄不越乎言語文字之間，而異端之說日新月盛，以至於老佛之徒出，則彌近理而大亂真矣。然而尚幸此書之不泯，故程夫子兄弟者出，得有所考，以續夫千載不傳之緒；得有所據，以斥夫二家似是之非。蓋子思之功於是為大，而微程夫子，則亦莫能因其語而得其心也。

(1)如從考據的立場來看，這段話裏至少有兩個大問題：第一、中庸是否為子思所作，並沒有確切的證據。第二、舜之所以授禹之言見於偽古文尚書大禹謨，原出於荀子引道經之語，根本就不是舜告禹的話。^{②⑥}因此朱子這一訴諸上古聖王權威的基礎就不穩固了；而如非子思所作，道統之傳也就成為無稽之談。不過，這兩點雖然對朱子之說確有不利之處，尤其是第二點正被後世反朱者資以為口實；而基本上關係不大。因為朱子的重點並不在歷史之真，而是所傳之道為何？朱子只是取此四句作為所傳之道的內容，再進一步加以詮釋。何況「允執厥中」是堯告舜，舜亦以命禹之言，又見於論語堯曰篇，更是他深信不疑的。堯之一言既然是「至矣，盡矣！」朱子如只根據這一句作詮釋也未嘗不可。實際上朱子認為「上古聖神繼天立極」，甚至在沒有文字之前道統已經存在了。所以曾說「恭惟道統，遠自羲軒」^{②⑦}即使沒有堯之一言，也可以由孔孟之說來推知道統的涵

^{②⑥} 朱子曾疑「如何伏生偏記得難底？」（今文）「卻不記得易底？」（古文）謂「此不可曉。」（語類卷七十八）而未言其偽。清儒考證精詳，古文之偽乃大明，參看張心激偽書通考（明倫）。所謂舜授禹之言，明梅鷟尚書考異已指出危微兩句出於荀子，而荀子又得之道經，並參看偽書通考頁一五三引李巨來語。

^{②⑦} 滄州精舍告先聖文（文集卷八十六）

義。堯舜有沒有說過這些話並不重要，道統並不因為文獻記錄的真偽而存在或消亡。因此，後世無論是反朱或述朱在這個問題上所作的論辯都沒多大意義。其實朱子所以特別注意這四句話，是由於它們早經伊川的重視和解說，（見下）朱子接受了伊川的解說而一再給予闡釋，終於使這十六字跟他的道統思想結成一體，其原意如何已經不是重要的事。

(2)朱子曾云「道之在天下者未嘗亡。」（見上節引）則謂道永恆，遍在而為「日用事物當行之理」（中庸首章注）。所以道不在時間序列之中。然而道須經由人的實踐才能呈顯，道之正統也待人而後傳。人則不能出乎時間序列之外，因此所謂絕續皆就人而言。卻不能誤會道統為一歷史進程，其所以上推至堯舜三代不過就聖聖相傳言之而已。而道之所寄雖不越乎語言文字之間，然「文字所傳，糟粕而已」（謁修道州三先生祠文）貴在「因其語而得其心」。所謂傳授實在是傳心。石子重建閣繪濂溪二程像，朱子名之為「傳心閣」，²⁸以中庸乃「孔門傳授心法」（中庸章句），所以道統也就是堯舜相傳的心法。「戊申延和奏筭五」引舜之戒禹四句，又引孔子告顏淵「克己復禮」後云「此千聖相傳心法之要」。（文集卷十四）「讀余隱之常語辯」云：

孔子傳之孟軻。軻之死，不得其傳。此非深知所傳者何事，則未易言也。夫孟子之所傳者何哉？曰仁義而已。……然則所謂仁義者又豈外乎此心哉！堯舜之所以為堯舜，以其盡此心之體而已。禹湯文武周公孔子傳之，以至於孟子。其間相望，有或數百年者，非得口傳耳授，密相付屬也。特此心之體隱乎百姓日用之間，賢者識其

²⁸ 錢穆朱子新學案云：「至其明白提出傳心二字，則當追溯之李延平之卒。文集卷二挽延平李先生三首，其首云：河洛傳心後，毫釐復易差。……」（第二冊，頁一〇四）案河南程氏外書卷十一載尹子（彥明）曰：「伊川先生嘗言，中庸乃孔門傳授心法。」（二程集頁四一一）應為朱子此序所本。壬午應詔封事有「自古聖人口授心傳」之語，亦在延平歿前。

大，不賢者識其小；而體其全且盡，則爲得其傳耳。雖窮天地，互萬世，而其心之所同然若合符節。由是而出，宰制萬物，酬酢萬變，莫非此心之妙用，而其時措之宜又不必同也。……又何害其相傳之一道。……（文集卷七十三）

這把傳心的意義說得很清楚，所謂道統傳繼實在於能否得先聖之心。而此心體之呈露於現實世界，其所成就又因人因時而異，不必相同；至其心之所同然者則不異。朱子就在這一基礎上致力於他建立道統的工作。陳亮說他「一生辛勤於堯舜相傳之心法」（見後），雖帶點揶揄意味兒，卻極中肯的道出朱子的志業所在。

(3)從孟子開始，韓愈以下，凡言及傳道的莫不起自堯舜，承以三代，繼以孔子。而堯舜三代都是君或臣，主要的成就在政治。但就傳道而言，並無關乎其政治地位，而是其政治措施即呈現道的理念。然則政治亦非獨立於道統之外，而是在道統觀念的涵攝之中。這一點朱子自然也接受，因而在討論朱子的建立道統的時候，不能只從純哲學性的觀點，劃除他的政治理念與實踐。不過，朱子以孔子雖不得其位，而「繼往聖，開來學，其功反有賢於堯舜者」，這跟韓愈「由周公而下，下而爲臣，故其說長。」意思就不一樣。朱子把臯陶、伊、傅、周、召列爲臣，而不算孔子；又稱他賢於堯舜。這樣特別推崇孔子顯然是有意強調道統的尊嚴，同時則貶抑政治的地位。這跟朱子對於現實政治的態度有密切的關係，後文將有較多的討論。

(4)朱子最早在紹興三十二年「壬午應詔封事」中，已經提到這十六字心法，並未細加解說，謙稱爲所聞於師友之梗概端緒而已。朱子時三十三歲。隆興元年「癸未垂拱奏筭一」（朱子三十四歲），「辛丑延和奏筭二」（淳熙八年，朱子五十二歲），「戊申延和奏筭五」（淳熙十五年，朱子五十九歲）數篇中也都稱述到。而在著名的「戊申封事」中，朱子以

小注引此四句並加註釋。次年作中庸章句序就跟這註文幾乎全同。²⁹朱子在奏文中屢屢引述來作諍諫的依據，可見這一道統思想形成由來已久，直到晚年才確定地說明其義，試看下文。

2. 中庸章句序又云：

蓋嘗論之：心之虛靈知覺，一而已矣，而以為有人心。道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。然人莫不有是形，故雖上知不能無人心，亦莫不有是性，故雖下愚不能無道心。二者雜於方寸之間，而不知所以治之，則危者愈危，微者愈微，而天理之公卒無以勝夫人欲之私矣。精則察夫二者之間而不雜也，一則守其本心之正而不離也。從是於斯，無少間斷，必使道心常為一身之主，而人心每聽命焉，則危者安，微者著，而動靜云為自無過不及之差矣。

(1)朱子這段話雖然是詮釋十六字心法，實際上幾乎關聯到他思想的全體。朱子所謂的「心」是什麼？心與「氣」跟「性命」的關係如何？「道心」和性及「天理」異同何在？除去這些朱子心性論的重要課題之外；道與理也必然跟朱子形上思想中的「太極」相關。至道心如何為一身之主？動靜云為怎能無過不及之差？則是工夫上的問題。因此，這段話可謂是他思想整體精約的表述，在這裏無法作詳盡的討論，只能試予概略的說明，茲從朱子得之於伊川處說起。

²⁹ 中庸章句序作於淳熙十六年己酉春三月戊申，朱子六十歲。戊申封事小注與此相異者僅「異」作「別」；「則」作「蓋」；「微妙」作「精微」數字，無關宏旨。可見這應該是朱子詮釋四句的定論。至朱子新學案稱：「惟朱子分別人心道心，特提僞古文尚書之十六字，則實始於其為中庸章句序，」（第二冊，頁一〇六）疑為偶然失檢。又淳熙十二年乙巳朱子「答陳同甫」書亦曾提此十六字，（討論見後）朱子新學案第一冊頁四一五幾全錄此書，應已知之。

伊川最先把「人心」和「道心」相應於「人欲」與「天理」。

人心私欲，故危殆。道心天理，故精微。滅私欲則天理明矣。（二程集頁三一二）

朱子自少讀程氏書，終生服膺伊川。雖嘗疑「私欲二字下得太重」，^③卻並不影響他接受天理人欲這一二分的架構；而這跟他的理氣二元的思想也是相合的。語類卷第七十八有云：

程子曰：「人心人欲，故危殆；道心天理，故精微。惟精以致之，惟一以守之，如此方能執中。」此言盡之矣。惟精者，精審之而勿雜也；惟一者，有首有尾，專一也。此自堯舜以來所傳，未有他議論，先有此言。聖人心法，無以易此……

方伯謨云：「人心道心，伊川說，天理人欲便是。」曰：「固是，但此不是有兩物，如兩個石頭樣，相挨相打。只是一人之心，合道理底是天理，徇情欲底是人欲，正當於其分界處理會。……」

朱子只是怕人誤解天理人欲相對，道心人心也視為二心，故為之解說並非批評伊川。因為伊川也說：

「人心惟危，道心惟微。」心，道之所在；微，道之體也。心與道，渾然一也。對放其良心者言之，則謂之道心；放其良心則危矣。「惟精惟一」，所以行道也。（遺書卷第二十二上，伊川先生語八上，二程集頁二七六）

伊川的意思不放其良心是道心，放其良心就成人心，本來不是說有二心。朱子最忌諱把心說成兩個，因為會流於佛家之說。他有「觀心說」（文集卷六十七）針對釋氏而發。強調「人心之危者，人欲之萌也；道心之微者，天理之奧也。心則一也，以正不正而異其名耳。……非以道為一心，

^③ 參看文集卷三十二問張敬夫。

人爲一心，而又有一心以精一之也。」基本上自然是因爲朱子視心爲「氣之靈」，心並不是道。只能「知覺」道，這一點也跟伊川之說相合。伊川說心是「道之所在」，心就不是道。心與道只能「渾然一也」，而不能真正是一，道與心之間是異質的兩層。伊川也曾說：「道心，正心也。」（二程集頁二五六）心有正則有不正，道與心的結合就不是必然的，而時有放失的可能，所以才需要「惟精惟一」的行道工夫。

朱子補充伊川的地方是不把「人欲」看成全都不好。而說「人欲也未便是不好」，「人心不全是不好，若人心是全不好底，不應只下個危字。」這就不像伊川「滅人欲」說得那麼強烈，似乎人欲全是不好的一樣。因爲「雖聖人不能無人心，如饑食渴飲之類。」所以常說「天理人欲是交界處，不是兩個。」「大抵人心道心只是交界，不是兩個物，」而擇之精，守之一的工夫只當於兩者交界處理會。朱子雖加修補，始終接受伊川以道心是天理之公，人心是人欲之私的說法，沒有改變。^⑩

(2)朱子所謂的「天理人欲是交界處，不是兩個。」不是說天理跟人欲無別，而是說兩者不離不雜，這跟他的理氣關係是一樣的。理氣關係是朱子思想體系的基本架構，他這一形上思想大致是從他所理解的濂溪的太極圖說而來，同時結合了伊川的「理一分殊」之說。朱子推尊濂溪承繼道統的一個主要的原因就在於他認定太極圖說中形上思想的重要性，想藉以彌補二程之所略。

朱子云：「聖人謂之太極者，所以指夫天地萬物之根也；周子因之而又謂之無極者，所以大無聲無臭之妙也。」（語類卷九十四）「太極」見

⑩ 以上引文並見語類卷七十八，多朱子晚年之言。如鄭可學記爲辛亥所聞，朱子六十二歲。黃義剛記癸丑以後所聞，癸丑，朱子六十四歲。董銖記丙辰以後所聞，丙辰，朱子六十七歲。……而朱子新學案云：「蓋朱子先以天理人欲言，後以形氣性命言，此其先後相異之大致也。」（第二冊，頁一一五）以語類此卷觀之，朱子後來也未嘗不以天理人欲言，特或加細辨耳。

於周易繫辭傳，朱子相信繫辭是孔子作的，所以聖人應指孔子。周子因之，則濂溪承接孔子而為說。太極圖說所謂的「無極而太極」只是「無形而有理」，「周子恐人於太極之外更尋太極，故以無極言之。」（同上）朱子這種解釋雖然引起爭議；卻說明了他以濂溪承繼道統的理據，並且從而轉化成他自己的形上學。

「太極」是天地萬物的本體。「無方所，無形體，無地位可頓放。」而遍在於天地萬物。實際上它「只是理」，所以說：

太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極。未有天地之先，畢竟是先有此理。動而生陽，亦只是理；靜而生陰，亦只是理。（語類卷一）

陰陽或天地萬物是氣。理是形而上的，氣是形而下的，而「理未嘗離乎氣」。則所謂先後只是就邏輯義上說，而不是時間上的先後，理本來不在時空序位中。

此本無先後之可言，然必欲推其所從來，則須說先有是理。然理又非別為一物，即存乎是氣之中；無是氣，則是理亦無掛搭處。氣則為金木水火，理則為仁義禮智。（同上）

太極或理雖然是「即陰陽而在陰陽」「即萬物而在萬物」，離不開氣，與氣非別為一物；但兩者卻截然不同。

蓋氣則能凝結造作，理卻無情意、無計度、無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。且如天地間人物草木鳥獸，其生也，莫不有種，定不會無種子白地生出一箇物事，這個都是氣。若理，則只是個淨潔空濶底世界，無形跡，他卻不會造作；氣則能醞釀凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。（同上）

一切生物的形成都是氣的變化，理並不造作生物。朱子把理規定為超然絕對，獨立自存，無私無雜，永恆無限。這跟一般論及本體者沒有多大的差

異，較為特別的是他的本體與現象間並非即體即用的關係。所謂「動而生陽，靜而生陰」實在不是說太極本體的動靜。「動靜陰陽，皆只是形而下者。然動亦是太極之動，靜亦是太極之靜，但動靜非太極耳。」這句「動亦是太極之動……」說得還不夠清楚，說明白點「陽動陰靜，只是理有動靜。理不可見，因陰陽而後知。理搭在陰陽上，如人跨馬相似。」（上引並見語類九十四）這只是說太極函動靜之理，對動而言為動之理，對靜而言為靜之理，太極或理之自體則無所謂動靜。朱子太極圖說註云：「蓋太極者，本然之妙也；動靜者，所乘之機也。」^{③②}這就把理氣的關係作了清楚的分辨。因為太極只是理，「理不可以動靜言」，「理寓於氣，不能無動靜所乘之機。乘，如乘載之乘，其動靜者，乃乘載在氣上，不覺動了靜，靜了又動。」^{③③}所以理雖不離氣，卻不相雜。理既不動不靜，只是「在氣背後靜態而超越地主宰而定然之」。^{③④}如此，理僅僅被置定為「所當然而不容已」與「所以然而不可易」。^{③⑤}朱子有時也說「理生氣」，但是「氣雖是理之所生，然既生出，則理管它不得。如這理寓於氣了，日用間運用都由這個氣，只是氣強理弱。」（語類卷四）實際上，這個生也不是說從理中生出氣來。「只是依傍這理而氣始有合度之生化」。^{③⑥}氣強理弱顯示理對氣並不能發生直接的作用。理氣之間始終存有一間隙，無法圓滿地解釋它們的體用關係，這就未必合於濂溪「太極動而生陽」之說，^{③⑦}而朱子這種對理氣的構設跟他主張的性與心和情的關係則是相對應的。

③② 周子全書卷一。朱子答楊子直書云：「熹向以太極為體，動靜為用，其言固有病。後已改之曰：太極者，本然之妙也；動靜者，所乘之機也，此則庶幾近之。」（文集卷四十五）可見朱子嚴分形而上下，註為改後之說。

③③ 此見語類卷九十四，原為葉賀孫問語，朱子然之。

③④ 見牟宗三先生著心體與性體（正中）第三冊頁五〇四。

③⑤ 黃幹朱子行狀語。（見註①）

③⑥ 同註③④，頁五〇七。

③⑦ 參看心體與性體第一冊第二部第一章第二節。

(8)朱子的理氣架構落在個體上就是性與心情之別。所謂

性猶太極也，心猶陰陽也。太極只在陰陽之中，非能離陰陽也。然至論太極自是太極，陰陽自是陰陽。惟性與心亦然。所謂一而二，二而一也。（語類卷五）

不同的是形上的，宇宙論式的構設中，理氣之間只有固定的關係。「天地以生物爲心」，不過是從氣化之自然言之。這個天地之心「不可道是不靈」，也只是虛擬之辭；它並不能真正在理氣關係上另有作爲。「但不如恁地思慮」（上引並見語類卷一）則是實說。所以，就人而論，心的功能和作用實居於關鍵性的地位。

朱子雖說「心猶陰陽也」，以心屬於氣；卻不認爲是一般的氣，而給予特殊的地位。稱爲「氣之精爽」，「心比性，則微有跡；比氣，則自然又靈。」「靈處只是心，不是性，性只是理。」「虛靈自是心之本體，……若心之虛靈，何嘗有物！」這自然不是說置之於理氣之間，而是強調心的功能，「能覺者，氣之靈也。」（上引並見語類卷五）由於心的虛靈故能知覺。然而「所以爲知覺者不同」，才會有人心、道心之異。所謂「此心之靈，其覺於理者，道心也。其覺於欲者，人心也。」（語類卷六十二）覺於欲即「生於形氣之私」；覺於理即「原於性命之正」。這個知覺之心則只是「一而已矣」，非有兩心，知覺思慮便是心主要功能之一。

「在天爲命，稟於人爲性，」性只是理，「心便是理之所會之地」（語類卷五），心性本來是二而一的關係，元不可相離。換言之，心含具理。但理絕動靜，必待心知覺和敷施發用，所以真能主乎人一身的則是心。

心，主宰之謂也。動靜皆主宰，非是靜時無所用，及至動時方有主宰也。言主宰，則混然體統自在其中。心統攝性情，非備侗與性情爲一物而不分別也。（語類卷五）

「心統性情」是朱子取橫渠語，以為這跟伊川「性即理也」同樣是顛撲不破的。他解釋統字是「管攝」之意，也就是主宰。「合如此是性，動處是情，主宰是心。」（同上）因此，主宰是心另一主要的功能（卻不是說心主宰性）。

心的這兩種功能都要經過人做工夫的努力才能發揮。朱子早年經歷長期奮鬥過程，潛心體驗，終於完成的「中和新說」就是要釐清心性情的關係，以作為聖學工夫的依據。其答張欽夫書有云：

然人之一身，知覺運用，莫非心之所為。則心者固所以主於身，而無動靜語默之間者也。然方其靜也，事物未至，思慮未萌，而一性渾然，道義全具。其所謂中，是乃心之所以為體，而寂然不動者也。及其動也，事物交至，思慮萌焉，則七情迭用，各有攸主。其所謂和，是乃心之所以為用，感而遂通者也。（文集卷三十二）

這是朱子四十歲前後與南軒等人反復論辯的結論。把中庸致中和一段話依伊川之說為本再驗之以切己工夫，安排得周延完密，此後便不會更動。這是在「以心為主而論之」的前題之下，喜怒哀樂未發之前，心攝具性以為體，似二而一，即所謂中。已發之後，由於心的妙用，使發而皆中節，則謂之和。心貫乎動靜，也就主乎一身。不過，這是從本然處說，也是心虛靈不昧，萬理具足，無一毫私欲時的理想之境。而求至此境之前，還需要種種工夫。故此書又云：

然人有是心，而或不仁，則無以著此心之妙。人雖欲仁，而或不敬，則無以致求仁之功。蓋心主乎一身，而無動靜語默之間，是以君子之於敬，亦無動靜語默而不用其力焉。未發之前是敬也，固已立乎存養之實，³⁹已發之際是敬也，又常行於省察之間……蓋主於身而無動靜語默之間者，心也。仁則心之道，而敬則心之貞也。此

³⁹ 中文本朱文公文集「立」作「主」，應是形近之誤。

徹上徹下之道，聖學之本統。³⁹明乎此，則性情之德，中和之妙，可一言而盡矣。（同上）

心或不仁就是或生於形氣之私的人心；仁則心之道，則可謂是原於性命之正的道心。所謂致求仁之功即使「道心常爲一身之主，而人心每聽命焉。」而工夫之要則在於「敬」。敬貫動靜，存養時是敬，省察時也是敬。「涵養須用敬，進學則在致知。」朱子特別重視伊川此語。⁴⁰省察致知即格物窮理的工夫。「持敬是窮理之本；窮得理明，又是養心之助。」（語類卷九）中庸章句序解說「惟精惟一」：「精則察夫二者之間而不雜也，一則守其本心之正而不離也。」欲察辨道心與人心似一而二就得從格物窮理入手，以至於「理明心一」的境地。格物は朱子本領工夫，討論繁多，這裏只錄一節，說明它是「正心」的根據。

夫天生蒸民，有物有則。物者形也，則者理也。形者，所謂形而下者也。理者，所謂形而上者也。人之生也，固不能無是物矣，而不明其物之理，則無以順性命之理而處事物之當，故必即是物以求之。知求其理矣，而不至夫物之極，則物之理有未窮，而吾之知亦未盡，故必至其極而後已，此所謂格物而至於物則物理盡者也。物理皆盡，則吾之知識廓然貫通，無有蔽礙，而意無不誠，心無不正矣。（文集卷四十四答江德功書）

「順性命之理」就是「原於性命之正」，但要在即物求理而至其極之後，

³⁹ 「聖學之本統」或於「本」字絕句。「統明乎此」與下文「可一言而盡也」相應。朱子新學案第二冊頁一四九引則於統字絕句，似亦可通。今從之，以便於與道統說相發明。

⁴⁰ 朱子答呂伯恭云：「熹舊讀程子之書有年矣，而不得其要，比因講究中庸首章之指，乃知所謂涵養須用敬，進學則在致知者，兩言雖約，其實入德之門無踰於此。方竊洗心以事斯語，而未有得也，不敢自外，輒以爲獻。」（文集卷三十三）此二語在文集或語類中常言之。

才能豁然貫通，吾心之全體大用無不明，而心亦無不正。所以在守其本心之正以前煞有事做，而道心雖下愚不能無，卻不是現成得來；欲使其常爲一身之主，更需要艱苦而不間斷的工夫。

(4)朱子的理氣關係既相當於性心之別，理管不得氣，乃至氣強理弱；性之於心也是如此。性是未發之理，只能作心寂然不動時之體。已發之動處，則在心之所以爲用。而心如果是體用不離，周流貫徹，固可發而皆中節。但也可能爲形氣物欲之私所隔斷而或不仁，就不是純善之理所能管得著的，所以主乎人一身的是心不是性，因而朱子所謂的「道心」只能說「原於性」或「發於義理之公」^①並不等於性。至於朱子語類卷六十一云：

「性也，有命焉」此性是氣稟之性，命則是限制人心者。「命也，有性焉」此命是氣稟有清濁，性則是道心者。

末句實在不是說「性是道心」，而是表示「性則是道心所原者」。有個「者」字就含著解釋的語氣，而不是肯斷之意，對應上文就更清楚。所以，道心是從心之已發處看。「覺於理」之「覺」，自然是心知覺動處。所覺之理，卽性，亦卽道。^②換個方向來說，這心是發於理或道；同於「天命率性」之意。已發之際，這虛靈之心的妙用合於理道才謂之道心。然而心易昏昧雜擾，爲氣稟之私所蔽，使義理難明，所以道心微而不顯。心之所發不能中節，這就是覺於欲的人心。「二者雜於方寸之間」，固可說是一心，卻實在不是。「惟能省察於二者公私之間以致其精，而不使其有毫釐之雜。」^③「持守於道心微妙之本以致其一，而不使其有頃刻之離。」除非真正做到「理明」的工夫，人心每聽命於道心之時，才可以說

^① 見文集卷六十五尚書大禹謨註人心道心十六字。

^② 語類卷六：「道是統名，理是細目。」「道字宏大，理字精密。」

^③ 見註^①。

是「心一」。事實上，這需要永遠不息的努力。朱子深切體認到氣稟人欲的病痛，不是輕易能夠解決的問題。所以在他的思想架構裏，道心和人心幾乎是並列的位置。基本上，心被分裂為二，其間隙就會始終存在。「以道心為主，則人心亦化爲道心矣」只是在理想境的「聖人分上」（文集卷五十一答黃子耕）才能說。同時，人何以必以道心為主？如果心體自身沒有自發的道德要求，也不能決定以誰為主，只有求之於外，道統之傳就成爲必要的了。因此，從朱子思想的內部來看，「道統」也有其必要性。一方面它是「天命」所界。「天命」固是德性之源，卻是經由承受此命，道統所系的聖賢來置定的，道統也就成爲德性根源所在。一方面「自上古聖神繼天立極」，「立極」顯示客觀的準則，以爲人所依循而知所抉擇。⁴⁴ 這樣道統自然就不能不帶有權威性格，從而引起的爭議也難以避免。

三、朱子建立道統過程中與人的爭辯

在朱子個人的思想成長與實踐工夫之外，他建立道統最具體的工作是注解經典。因他認爲「聖賢道統之傳，散在方冊。聖經之旨不明，則道統之傳始晦。」（行狀）所以竭其精力，注釋四書及周易詩經等等，裒集發明周程張邵之書，並編成通鑑綱目……這些可以說是積極的，立的方面的工作。而另一方面，他爲衛護其道之正統，不惜傾力與人爭辯。文集和語類中這類文字非常多，而他最大的論敵則是陸象山和陳亮，這兩人跟他的道統觀念牴牾最甚。朱子嘗曰：

海內學術之弊，不過兩說：江西頓悟，永康事功。若不極力爭辯，

⁴⁴ 朱子在大學章句序和中庸章句序中都用過「繼天立極」之語。語類卷十四載答沈問云：「天只生得許多人物，與你許多道理。然天卻自做不得，所以生得聖人爲之修道立教，以教化百姓。所謂『裁成天地之道，輔相天地之宜』是也。蓋天做不得底，卻須聖人爲他做也。」

此道無由得明。（年譜卷之三上，朱子五十六歲下引）

黃幹朱子行狀中也特別針對兩家說：

至若求道而過者，病傳注誦習之煩。以爲不立文字，可以識心見性；不假修爲，可以達道入德。守虛靈之識，而昧天理之眞。借儒者之言，以文佛老之說。學者利其簡便，詆訾聖賢，捐棄經典，猖狂叫呶，側僻固陋，自以爲悟。立論愈下者，則又崇獎漢唐，比附三代，以便其計功謀利之私。二說並立，高者陷於空無，下者溺於卑陋，其害豈淺淺哉！先生力排之，俾不至亂吾道以惑天下。

這完全是覆述朱子的意思，不過更爲情緒化。二說之中，朱子與陳亮之辯，僅是癸卯到丙午間通書，問題比較簡單。他和象山之辯則歷時既久，涉及問題也複雜。「朱陸異同」成爲後世爭議的一大課題。這裏只想說明他們對道統問題的歧見，盡量避免一些枝節性的討論，茲先說朱子與象山之辯。

1. 淳熙二年乙未，朱子（四十六歲）與象山（三十七歲）兄弟會於信州之鵝湖寺。從此以後開始了他們的交往，也開始了他們間的爭辯。實際上，在會前朱子已經認定象山是禪學，⁴⁵ 後來就未曾改變。會後他有答張敬夫書云：

子壽兄弟氣象甚好。其病卻是盡廢講學，而專務踐履；卻於踐履之中，要人提撕省察，悟得本心，此爲病之大者。要其操持謹質，表裏不二，實有以過人者。惜乎其自信太過，規模窄狹，不復取人之善，將流於異學而不自知耳。（文集卷三十一）

⁴⁵ 朱子答呂子約書云：「近聞陸子靜言論風旨之一二，全是禪學，但變其名號耳。競相祖習，恐誤後生。恨不識之，不得深扣其說，因獻所疑也。然想其說方行，亦未必肯聽此老生常談，徒竊嘆而已。」（文集卷四十七）年譜定此書在淳熙元年甲午。

這封信是同年十二月間寫的。初識象山，批評的語氣還算溫和。及至晚年說的「某道他斷然是異端！斷然是曲學！斷然非聖人之道！」^{④⑥}就直是痛斥口吻了。其實，鵝湖會時，兩人思想都已成熟。朱子對象山批評的要點不出此書，後來趨於激烈，不全是思想差異的因素。而象山再挑起來的「無極」之辯，可能造成了兩人之間更大的裂痕。

基本上，朱子不滿意象山所謂的「心」，尤其不喜歡他認為是「悟」的工夫。象山所謂心是從孟子來，「四端者，即此心也；天之所以與我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也。」（陸九淵集卷十一與李宰書）「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。」（同上卷三十四語錄上）「此心此理，實不容有二。」（同上卷一與曾宅之書）而朱子雖然也極重心體之虛靈明覺，主乎人之一身，卻始終把心屬於氣，是形下的，經驗義的。所以其心只能攝具理，而不能即是理，性才是理。二家各自認取的心既不同，所理解的理也會有差異，^{④⑦}從而其工夫自然大相逕庭。朱子析心與理為二，又以心統性情，再以格物工夫使心靜理明，如此大費周章，是希望能建立超然客觀純淨之理，不受經驗界干擾；也表示他不相信一純善的超越心體。象山曾批評他「只是信此心未及」，^{④⑧}可謂是一語道破。而朱子則認為象山不知有氣稟之性，「陸子靜之學，看他千般萬般病，只在不知有氣稟之雜，把許多粗惡底氣都把作心之妙理，合當恁地自然做將去。……只我胸中流出底是天理，全不著得些工夫。」（語類卷一百二十四）這樣往往錯認人欲作天理，豈非大病！然而象山根本就反對天理人欲的劃分。

天理人欲之言，亦自不是至論。若天是理，人是欲，則是天人不同

^{④⑥} 朱子語類卷二十七，參見下文。

^{④⑦} 參看心體與性體第一冊第一部第二章。

^{④⑧} 陸九淵集卷三十五語錄下。

矣，此其原蓋出於老氏。……書云：「人心惟危，道心惟微。」解者多指人心爲人欲，道心爲天理，此說非是。心一也，人安有二心？自人而言，則曰惟危；自道而言，則曰惟微。罔念作狂，克念作聖，非危乎？無聲無臭，無形無體，非微乎？因言莊子云……是分明裂天人而爲二也。^④

象山對人心道心的解說也未必是僞古文尚書作者之意。主要的在於他反對以天理人欲之分來解釋，等於從根源處推翻了朱子的道統理據；又指這種解釋出於老莊，非堯舜之道，則朱子反而成爲「異端」！^⑤這依然是兩人說心有異。象山也承認「人心至靈，惟受蔽者失其靈耳」。（陸九淵集卷十四與姪孫濬書）而其所謂心是孟子之「本心」，「靈」是本心之直接發用，「蔽」是此心放失。工夫只要存養，擴充，所以簡易。朱子也說「心一也」，卻指一個「氣之靈」的心，「靈」是心能「知覺」理而攝具之，到工夫極至才能說心與理一，所以艱苦，這種基本的差異導致他們對道統的主張不同。

象山不像朱子那麼重視道統，但也不反對傳道的觀念。朱子以孔子傳曾子，曾子傳子思，子思傳孟子，象山也同意。只是象山特別強調韓愈「軻死不得其傳」這句話，不承認朱子以濂溪二程繼承道統的說法。簡接地也否認了朱子能傳此道，這在象山另一封與姪孫濬書中說得很清楚。

由孟子而來，千有五百餘年之間，以儒名者甚衆，……若曰傳堯舜之道，續孔孟之統，則不容以形似假借，天下萬世之公，亦終不可厚誣也。至於近時伊洛諸賢，研道益深，講道益詳，志向之專，踐

^④ 陸九淵集卷三十四語錄上。

^⑤ 陸象山與陶贊仲書有云：「古人所謂異端者，不專指佛老……天下正理不容有二……若不明此理，私有端緒，卽是異端，何止佛老哉？……」（陸九淵集卷十五）又見與薛象先書（卷十三），語錄上（卷三十四）。

行之篤，乃漢唐所無有，其所植立成就，可謂盛矣！然江漢以濯之，秋陽以暴之，未見其如曾子之能信其皜皜；肫肫其仁，淵淵其淵，未見其如子思之能達其浩浩；正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，未見其如孟子之長於知言，而有以承三聖也。（陸九淵集卷一）

這是淳熙十五年象山五十歲時寫的，正是象山與朱子辯太極圖說最熱烈的時候。原來是象山之兄梭山作書與朱子，疑太極圖說與通書不類，言無極而太極是老氏之學，非周子所為。朱子有三書（文集卷三十六）答辯，這實在是十多年前的事。^{⑤①}象山為什麼重新挑起來續加爭辯？很值得玩味。從論辯的內容來看，朱子在字句的解說上比象山確實得多，^{⑤②}然而對「無極」二字的來歷始終交代不清，難令象山心服。參照象山與其姪孫此書跟朱子己酉答書，也許可以認為象山要爭辯的不在太極圖說本身，而是不接受朱子安排的道統承繼。上文已經提到朱子表彰濂溪不遺餘力，到南康後榜民就說周子「心傳道統」，祠堂記等文中又推崇備至，視為已成定論。這在象山心目中自然不以為然，梭山之辯正是借題發揮的好題目。同時，太極圖說也是朱子道統思想的關鍵，如加辨破，其道統承繼將無法成立。這可能是象山所以挑起論戰的一個原因，而象山之重視其辯，以非一時論辯之作，乃明道之文，^{⑤③}也就可以得到解釋了。

象山第二書告訴朱子「莫作孟子以下學術，省得氣力為無極二字分疏，」（陸九淵集卷二）意即說濂溪不能得孟子之傳。同時又以「顏子既沒，其傳固在曾子，」子貢雖才高，卻不免多學而識之之見，故不能傳孔

^{⑤①} 朱子新學案云：「知朱子與梭山此書，亦在丙申丁酉間。翌年戊戌，朱子始知南康軍，下距戊申象山舊案重提則已事隔十年以上。」（第三冊頁三四四）

^{⑤②} 參看心體與性體第一冊第二部第一章第二節第五段。

^{⑤③} 見陸象山與陶贊仲第二書。（陸九淵集卷十五）

子之道。直謂朱子「尊兄之才，未知其與子貢如何？今日之病，則有深於子貢者。」（同上）以朱子方子貢，等於說朱子不能傳此道統。朱子已西答書也針對這一點說：

子貢雖未得承道統，然其所知，似亦不在今人之後，但未有禪學可換耳。周程之生，時世雖在孟子之下，然其道則有不約而合者。反覆來書，竊恐老兄於其所言多有未解者，恐皆未可遽以顏曾自處而輕之也。（文集卷三十六）

朱子譏象山爲禪且不及子貢，當然更不能與於道統。又爲周程辯，認爲他們合於孟子。從上引象山與姪孫濬書中，可知象山非不尊重周程，只是不認爲他們能承傳道統，^{⑤4} 特別是不能傳孟子之學。這固然是象山自負處，他自謂其學是「因讀孟子而自得之」（語錄下）「竊不自揆，區區之學，自謂孟子之後至是而始一明也。」（陸九淵集卷十與路彥彬書）如果從思想的根本大體看，象山之語坦然真實，不僅是自負而已。以孟子學爲準，下面他批評朱子的話就不算過分了。

晦翁之學，自謂一貫，但其見道不明，終不足以一貫耳。吾嘗與晦翁書云：「揣量模寫之工，依放假借之似，其條畫足以自信，其節目足以自安，」此言切中晦翁之膏肓。（語錄上）

象山所引見其辯無極之第二書以朱子方子貢文前，而「不容以形似假借」之語亦見於上引與姪孫濬書，正是辨傳承道統之言。「朱元晦泰山喬嶽，可惜學不見道，」（語錄上）既不見道，其道統之說自然就成問題。因此，朱子非力加爭辯不可。象山卒後，^{⑤5} 朱子有答孫敬甫書（文集卷六十三）還是說陸氏之學，其宗指本自禪學中來，難以純自託於儒者，卒不足

^{⑤4} 陸象山語錄下則云：韓退之言「軻死不得其傳」固不敢誣後世無賢者，然直是至伊洛諸公，得千載不傳之學。但草創未爲光明，到今日若不大段光明，更幹當甚事？

^{⑤5} 陸象山卒於宋光宗紹熙三年壬子冬十二月十四日，五十四歲。

以欺人。可見朱子始終認定象山是禪，晚年也沒改變。^{⑤⑥}與門人也說：「某老矣，日月無多，方待不說破來，又恐後人錯以某之學，亦與他相似。今不奈何苦口說破，某道他斷然是異端！斷然是曲學！斷然非聖人之道！……」^{⑤⑦}兩人這種態度一直延續到後世。黃幹固然嚴守師說，行狀之外，另有「聖賢道統傳授總敘說」以朱子得其統於二程。象山弟子袁燮為象山集序亦曰「退俗學之橫流，援天下於既溺，吾道之統盟不在茲乎？」後來王陽明也稱象山簡易直截，真有以接孟氏之傳，而不同意朱子詆以為禪之說。不過，他也不贊成象山對周程的看法，而說他們「始復追尋孔孟之宗，……庶幾精一之旨」，都是傳繼此道者，陽明解釋舜禹傳授四句則大致近於象山。^{⑤⑧}

2. 朱子與象山的爭辯雖然繁多而久長，又各持己見，終不能合；然而他們究竟還是同屬道統內部的問題。即使對道統的內涵懷有歧見，誰能傳承此道也不一致，卻都承認「傳堯舜之道，續孔孟之統」為儒者最重大的使命。但是朱子跟陳亮的辯論就不是道統內部的問題，而是道統與非道統之間的論辯。在思理上也許不如朱陸之辯觸及較深微的問題，卻具有更重要的意義。在這些論辯中，朱子宣示了他的政治理念，也給道統以更根本的定位。

朱子和陳亮之辯猶在與象山辯無極之前，始於淳熙十一年甲辰到十三年丙午。先是朱子致書慰陳亮遭意外之禍，誠其「紉去義利雙行，王霸並

^{⑤⑥} 見朱子答孫敬甫，年譜繫於丙辰。（慶元二年）朱子六十七歲，去象山之卒四歲。朱子卒於慶元六年，七十一歲。

^{⑤⑦} 同註④⑥。

^{⑤⑧} 王守仁重刻象山文集序（陸九淵集附錄一）。又傳習錄卷一云：「心一也，未雜於人，謂之道心；雜以人偽，謂之人心。人心之得其正者即道心，道心之失其正者即人心，初非有二心也。程子謂人心即人欲，道心即天理。語若分析，而意實得之。今日道心為主，而人心聽命，是二心也。天理人欲不並立，安有天理為主，人欲又從而聽命者？」「今日」以下顯然是針對朱子而言。

用之說」，而以醇儒之道自律。（文集卷三十六）引發陳亮不平之氣，甲辰答書自稱「亮口誦墨翟之言，身從楊朱之道。」（龍川文集卷之二十）並不諱言功利。對伊洛諸儒以天理人欲辨王霸義利之說非常不滿，而為漢唐申冤。兩人書信往返，爭辯甚烈。朱子前後有書六通，以乙巳一書意最詳明，節引如下：

來教云云，其說雖多，然其大概不過推尊漢唐，以為與三代不異；貶抑三代，以為與漢唐不殊。而其所以為說者，則不過以為古今異宜，聖賢之事，不可盡以為法。但有救時之志，除亂之功，則其所為，雖不盡合義理，自亦不妨為一世英雄。……若熹之愚，則其所見，固不能不與此異。……來書心無常泯，法無常廢一段，乃一書之關鍵。……蓋有是人則有是心，有是心則有是法，固無常泯常廢之理。但謂之無常泯，即是有時而泯矣；謂之無常廢，即是有時而廢矣。蓋天理人欲之並行，其或斷或續，固宜如此。至若論其本然之妙，則惟有天理而無人欲。是以聖人之教，必欲盡去其人欲，而復全天理也。若心則欲其常不泯，而不恃其不常泯也。法則欲其常不廢，而不恃其不常廢也。蓋所謂「人心惟危……」堯舜禹相傳之密旨也。夫人自有生而梏於形體之私，則固不能無人心矣。然而必有得於天地之正，則又不能無道心矣。日用之間，二者並行，迭為勝負。而一身之是非得失，天下之治亂安危，莫不係焉。是以欲其擇之精，而不使人心得以雜乎道心。欲其守之一，而不使天理以流於人欲。則凡其所行，無一事之不得其中，而於天下國家，無所處而不當。夫豈任人心之自危，而以有時而泯者為當然；任道心之自微，而幸其須臾之不常泯也哉！夫堯舜禹之所以相傳者，既如此矣。至於湯武則聞而知之，而又反之以至於此者也。夫子之所以傳之顏淵曾參者此也，曾子之所以傳之子思孟軻者亦此也。……此其

相傳之妙，儒者相與謹守而共學焉。以爲天下雖大，而所以治之者不外乎此。然自孟子既沒，而世不復知有此學。一時英雄豪傑之士，或以資質之美，計慮之精，一言一行，偶合於道者，蓋亦有之；而其所以爲之田地根本者，則固未免乎利欲之私也。……夫人只是這個人，道只是這個道，豈有三代漢唐之別，但以儒者之學不傳，而堯舜禹湯文武以來，轉相授受之心不明於天下。故漢唐之君，雖或不能無暗合之時，而其全體卻只在利欲上。此其所以堯舜三代自堯舜三代，漢祖唐宗自漢祖唐宗，終不能合而爲一也。今若必欲撤去限隔，無古無今，則莫若深考堯舜相傳心法，湯武反之之功。夫以爲準則，而求諸身。卻就漢祖唐宗，心術微處，痛加繩削，取其偶合而察其所自來；黜其悖戾而究其所從起。庶幾天地之常經，古今之通義，有以得之於我。……

依據朱子此書，試爲討論如下：

(1)陳亮主張王霸併用，推崇漢唐，固然出於他的事功思想；卻也是受到現實政治的刺激。對於宋代積弱之由，法度之失，有痛切的了解。嚮往以英雄豪傑之志行，光復故物，開大有爲之機。其上孝宗皇帝第一書曾亟論之，並且暗諷朱子「始悟今世之儒士，自以爲得正心誠意之學者，皆風痺不知痛癢之人也。」⁵⁹ 這種譏諷顯然沒什麼道理，朱子對時事的關切和了解並不減於陳亮，也不會介意他這類狂言。朱子只是從更根本的問題上，辨明陳亮這種英雄主義的缺失。朱子是以堯舜相傳的心法作爲判準，不以功業成敗而論。這並不表示朱子持論嚴苛，完全忽視漢祖唐宗的現實貢獻。語類卷四十四云：

亞夫問：「管仲之心既已不仁，何以有仁者之功？」曰：「如漢高祖唐太宗，未可謂之仁人。然自周室之衰，更春秋戰國以至暴秦，

⁵⁹ 參看四庫全書總目提要卷一百六十二。

其禍極矣！高祖一旦出來平定天下，至文景時幾至刑措。自東漢以下，更六朝五胡以至於隋，雖曰統一，然煬帝繼之，殘虐尤甚，太宗一旦掃除以致貞觀之治。此二君者，豈非仁者之功耶？若以其心言之，本自做不得這個功業。然謂之非仁者之功，可乎？管仲之功，亦猶是也。」

除漢唐之外，朱子對歷史上個別帝王的行事也往往有稱美之辭，可見朱子不是只用一個道德標準來衡量一切。如從歷史現實著眼，陳亮的意見非不可以考慮；但朱子強調的是理想中的政治情況。稱三代只為寄託其政治理想，所以說「道只是這個道，豈有三代漢唐之別。」陳亮則從歷史觀點看三代，以三代不過是經孔子點化之後，才成為盛世；漢唐也可以同樣被點化，就是他所謂的「九轉丹砂點鐵成金」之說。而以朱子的政治理想來看，這根本是荒謬的。朱子認為必須追索當政者之田地根本是否合於堯舜相傳心法，出於道心天理而非人心私欲。若果見得這種不傳的絕學，就不會有不得已而用兩漢之制之類卑陋之說，所以朱子的政治理念是建立在他的道統主張之上。至於現實上因為客觀條件的限制，固然不能盡如堯舜，然其立心之本則必須以堯為法。否則義理之心，頃刻不存，則人道息，就成為欺世罔人之政。千五百年之間，雖不無小康，而堯舜相傳之道實未嘗一日得行於天地之間。基於他這種政治理想，朱子對政治現實一直持有強烈的批判態度。

(2)陳亮對朱子以道統為判準的說法最不能同意。答朱子書有云：

一生辛勤於堯舜相傳之心法，不能點鐵成金，而不免以銀為鐵，使千五百年之間成一大空闕。人道泯息，而不害天地之常運。而我獨卓然而有見，無乃甚高而孤？宜亮之不能心服也。（龍川文集卷之二十）

這是批評朱子的政治理想過高，徒然辛勤於堯舜心法無補於現實。如果從

朱子整體的思想體系來看，他對人心道心的解釋可以相當複雜，然也可以給予極簡易的說明，他曾說人心道心云「大概這兩句只是個公與私；只是一個天理，一個人欲。」（語類卷七十八）而在政治上，他據以判別的基础也就是公與私。朱子一再指責漢唐之君全體只在利欲上，特別是唐太宗幾無一念不出於人欲，假仁借義以行其私。這不僅為攻擊陳亮所推崇的漢唐之君本人，實際上也表示對這種家天下制度的不滿。^⑩從陳亮的曲辯可以反證朱子此意。

至於以位為樂，其情猶可以察者。不得其位，則此心何所從發於仁政哉。以天下為己物，其情猶可察者，不總之於一家，則人心何所底止？自三代聖人，固已不諱其為家天下矣。（龍川文集卷二十）陳亮重視的是英雄豪傑本領宏大，擔當開廓得去，才能成就功業。取得權位，封建其家都是為成就功業所必要的，無可厚非。這顯然受到他功利視野的限制，而不及朱子之說，看來迂濶不切實際，卻觸及根本的政治問題。朱子曾云：

封建一事，……要之此論須以聖人不以天下為一家之私作主意，而兼論六國形勢，以見其利害未嘗不隨義理之是非則可。（文集卷五十四答孫季和書）

又云：

以道理觀之，封建之意，是聖人不以天下為己私，分與親賢共理，但其制則不過大，此所以為得。（語類卷一百八）

封建井田，乃聖王之制，公天下之法，豈敢以為不然。但在今日恐難下手。……（同上）

^⑩ 此處參看牟宗三先生政道與治道第十章（廣文）。又朱子之論漢唐除與陳同甫書外，答呂子約書（文集卷四十七），答路德章書（文集卷五十四）等皆曾論及，而以與陳書言之最詳明。

朱子雖認為封建已不可行，卻強調其精神應在於不以天下為己私。可見他實在不滿意這種家天下的制度，後來黃宗羲痛斥秦漢等帝王「以我之大私為天下之大公」其所謂法者，「一家之法而非天下之法，」^⑥未嘗不是跟朱子所見有關。黃氏在宋元學案中亦云「其所謂功有適成，事有偶濟者，亦只漢祖唐宗一身一家之事功耳。統天下而言之，固未見其成且濟也。以是而論，言漢祖唐宗不遠于僕區，亦未始不可。」（龍川學案）雖然跟朱子的論點稍有出入，而所以統天下言之，仍不出於朱子天理之公的意思。從公私來論，朱子早已深刻的察見歷代政治體制的缺失，期望能夠有根本的變革。

語類卷一百三十四云：

黃仁卿問：「自秦始皇變法之後，後世人君皆不能易之，何也？」
曰：「秦之法盡是尊君卑臣之事，所以後世不肯變。且如三皇稱皇，五帝稱帝，三王稱王，秦則兼皇帝之號。只此一事，後世如何肯變！」

其所以不肯變正為把持權位之私，陳亮只看到有位才能成就功業，而不問權位適足以濟其私，除非有較好的制度加以限制。朱子雖然闡揚堯舜心法，卻不是說僅此已足，曾經多次與弟子討論到體制的問題。認為「必須別有規模，不用前人硬本子。」同卷沈僉錄云：

因說革卦，曰：革是更革之謂，到這裏須盡翻轉更變一番。所謂「上下與天地同流，豈曰小補之哉？」「小補之」者，謂扶衰救弊，逐些補緝，如錮鑑家事相似。若是更革，則須徹底重新鑄造一番，非止補其罅漏而已，湯武順天應人便是如此。（語類卷七十三）

這顯然是指政治體制上的變革，朱子這種激烈的態度應該是針對以天下為

^⑥ 見明夷待訪錄「原君」及「原法」（梨洲遺著彙刊）

私的家天下政體而發。可惜朱子沒有給徹底重鑄的新政體勾畫出一張藍圖來，否則他的道統觀念也許不致被扭曲和利用作統治者的工具了。

(3)朱子把道統推原於堯舜禹相傳心法，認為「堯舜禹湯文武治天下，只是這個道理。聖門所說，也只是這個。」（語類卷七十八）實是以道統為本，而政事次之。因為自孟子以後此學不傳，人君無一念不出於人欲，千五百年間才政事大壞，天下也成為一家之私。所以朱子主張道統的積極意義不僅為個人進德之途，而也是理想政治的指導原則。在朱子的心目中，道統實位在政統之上，兩者不是並立的關係。所謂「若我夫子則雖不得其位，而所以繼往聖，開來學，其功反有賢於堯舜者。」就清楚的說明此點。儒者尊道行道本是平常，而朱子特別尊崇道統則有意在現實政治之外，建立起一個精神王國來。歷代賢聖傳繼此統，實為人精神命脈之所寄，也是使人道不息的價值所在。退一步而言，在現實的專制政體之下，人固無所逃命於天地之間，道統就成為唯一能與之抗衡的力量。朱子跟陳亮的爭辯，雙方都不止於對漢唐的評價。陳亮是想以英雄主義的方式，直接改造現實政治，成就功業。政治的成功才是人道存續的保障，但這仍是拘限在帝王思想內的思考模式，所以不以家天下為非。朱子則以理性的態度，推究到極處，所謂道心天理必然是公天下之心。歷代帝王既無一合此準則，其政治理念實在已經超出傳統的帝王思想。朱子所缺少的是如何將這公心轉化為客觀的體制，也無從想像民主的制度；但對於政權的轉移還是緊守孟子民本思想的矩矱，其「讀余隱之常語辨」駁李觀以孟子勸諸侯為天子為叛逆之說，有云：

行仁義而天下歸之，乃理勢之必然。雖欲辭之，而不可得也。凡能行道而得民，自然就可以得天下。淺陋迂儒只懂個順逆之說，反責孟子。同篇又云：

聖人心與天同，而無所適莫。豈其拳拳於已廢之衰周，而使斯人坐

蒙其禍無已哉？臬陶曰：天聰明自我民聰明，天明畏自我民明威。達於上下，敬哉有土，知此則知天矣。聖人之心豈異是耶？（文集卷七十三）

「聖人心與天同」，天意也是人民的意願，順從人民的意願而無私心，就是公天下之心。為救民於水火，再去顧及衰周的天子名分簡直毫無意義。陸象山兄弟也反對孟子教諸侯篡弑之說，^②跟朱子所見相同。骨子裏他們都不滿意這種專制政權，卻一直陷在歷史造成的困境中。然而他們衍生於道統的政治理念至少宣示了人道尊嚴，也給歷來儒者跟現實政權間不休的抗爭重作根源性的詮釋。朱子對於陳亮以及其他事功派如呂子約、葉適等人的批評，可說是在政治理念上的根本差異。就現實問題說，朱子或可受迂濶之譏；就政治的理想言，陳亮則未免於耳目不洪，識見短淺之蔽。

在與陸陳的爭辯中，朱子責備陳亮等浙學的功利思想尤甚。語類卷一百二十三云：

江西之學只是禪，浙學卻專是功利。禪學後來摸索一上，無可摸索，自會轉去。若功利，則學者習之，便可見效，此意甚可憂！

直到朱子晚年仍憂慮浙學之害。

浙間只是權譎功利之淵藪。三二十年後，其風必熾，為害不小。某六七十歲，居此世不久，且夕便死。只與諸君子在此同說，後來必驗。（語類卷九十四）

某今病得一生九死，已前數年見浙中一般議論如此，亦嘗竭其區區之力，欲障其末流，而徒勤無益。不知瞑目以後，又作麼生。可畏！可嘆！（語類卷七十三）

朱子這種態度自然是由於他對道統的信念和堅持。

^② 陸九淵集卷三十四，象山語錄上。

四、朱子的政事與道統

黃幹朱子行狀云：

先生……自筮仕以至屬纊，五十年間，歷事四朝。仕於外者僅九考，立於朝四十日。道之難行也如此。然紹道統，立人極，爲萬世宗師，則不以用舍爲加損也。

這說明朱子的成就在建立道統而不在政事。朱子一生的仕途中，有一個很特殊的現象，就是屢屢「請祠」。宋代設祠祿之官，以宮觀祀其先祖及道教諸神。優待賢老，俸祿甚微。然官無職守，雖帶祠銜而不必在本祠居住。^⑤朱子奉祠前後十一次，家居幾二十年，這些請祠多半是朱子不願接受朝廷給他的官職而主動提出的。實際上，朱子只有在二十二歲初爲同安主簿及五十三歲除提舉兩浙東路常平茶公事，因救荒拜命未辭之外，其他任官莫不懇辭。或勉強接受而往往不及一任就辭去。^⑥所以大部時間奉祠家居。對這種態度，黃幹行狀的解釋是：

先生平居惓惓，無一念不在於國。聞時政之闕失，則戚然有不豫之色。語及國勢之未振，則感慨以至泣下。然謹難進之禮，則一官之拜，必抗章而力辭。勵易退之節，則一語不合，必奉身而亟退。其事君也，不貶道以求售；其愛民也，不徇俗以苟安。故其於世動輒齟齬。

朱子對現實政治固然非常不滿，其關懷之切，則誠如行狀所言。早年主戰復讎，反對和議。三十三歲應詔上封事云：「所謂和者，有百害而無一利，何苦而必爲之？」（文集卷十三）而時相方主和議，不合，遂請祠以歸。然而憂心國事，未嘗或忘。所謂「謹難進之禮」「於世動輒齟齬」這

^⑤ 陳榮捷朱學論集頁二〇七～二〇八。（學生）

^⑥ 參看夏忻述朱質疑卷之十二朱子難進易退譜。

表示朱子緊守出處進退之大節，而跟世俗則格格不入。行狀的意思自然不錯，卻未能說明終朱子之一生，頗受知於孝宗、英宗、寧宗。非無合適的從政機會；而爲什麼他還是寧可請祠家居？實在是朱子認爲他的志業是在道統而非政事。其答韓尚書書云：

熹狷介之性，矯揉萬方，而終不能回。迂疏之學，用力既深，而自信愈篤。以此自知決不能與時俯仰，以就功名。以故二十年來，自甘退藏，以求己志。所願欲者，不過修身守道以終餘年。因其暇日諷誦遺經，參考舊聞，以求聖賢立言本意之所在。既以自樂，間亦筆之於書，以與學者共之。且以待後世之君子而已。此外實無毫髮餘念也。（文集卷二十五）

這一書年譜繫於淳熙三年朱子四十七歲。上推二十年正是同安秩滿罷歸之後，翌年春見李先生於延平，盡棄所學而師事焉之時。可見朱子不欲仕宦，存之已久。謙言守道著述，實爲建立道統。朱子這類辭官的書信和奏劄甚多，姑再舉其與袁寺丞書爲例：

鄙性伉直，不能俯仰。所以忍飢杜門，不敢萌仕進意。今行年五十，乃復變其所守，爲此睚盱以求苟免於譴辱，中夜思之，既以自愧。而當其俯仰之時，大悶不聊，深恐不能自抑，而忽發其狂疾。此四當去也。……向來閑中，私竊有所論著，自謂庶幾可以傳先聖之心，開後學之耳目，實非細事。今既來此，無復功夫，可以向此。而衰困漸盡，與死爲鄰。萬一溘然於此，則此事遂成千古之恨，非獨熹不瞑目而已也。此七當去也。……熹亦已有書懇諸公丐祠，然又不敢盡言此意，只告尊兄，力爲一言。使必從所請，乃千萬之幸。……（文集卷二十六）

此與前書時間相去不遠，大概在知南康軍時。未就任前辭者四，不得已而

赴任，兩年中以疾請辭者五。^{⑥5} 除直接請辭外，還托人相助，其辭意之堅決可見。而他所持的理由原有七項，主要的則為性格不合與無暇論著傳道。朱子個性剛直狷介，並不是一個和順規矩的循循之儒；特別在政治問題上，他之剛正嫉惡，不畏權豪，使許多當道頭疼。唐仲友為丞相王淮姻家，知臺州違法擾民，朱子按得其實，奏劾之。前後六上章論，王淮不得已奪仲友官。這件案子有人或認為朱子稍過，然而正表現出朱子痛惡特權，剛直不阿的風骨。而他自己知道這種性格不宜從政，也遠非其理想所寄。所以寧可絕意仕途，專心致志於道統的傳繼。如為仕宦影響到他傳先聖之心的志業，將成千古之恨，其自任之重可想而知！

不過，朱子雖然只為貧而仕，奉祠家居，真正做官的時間不多，他的政事卻頗有可觀。夏忻述朱質疑卷之十三及十四「記朱子外任政績上下」曾列舉四十餘條，雖云瑣細，也能略見梗概。朱子最膾炙人口的是他「社倉法」的創立，後來推行諸郡。荒歉之時，活人無數。陸象山在勅局，編於廣賑恤門，其兄梭山倣而置之於青田。^{⑥6} 象山雖然不同意朱子的思想，對他的政事卻極為推崇。其與漕使尤延之書云：

朱元晦在南康，已得太嚴之聲。元晦之政，亦誠有病，然恐不能泛然以嚴病之。使罰當其罪，刑故無小，遽可以嚴而非之乎？某嘗謂不論理之是非，事之當否，而泛然為寬嚴之論者，乃後世學術議論無根之弊。道之不明，政之不理，由此其故也。元晦浙東救旱之政，比者屢得浙中親舊書及道途所傳，頗知梗概，浙人殊賴。自劾一節，尤為適宜。其誕慢以僥寵者，當少阻矣。（陸九淵集卷三十六年譜淳熙十年下引）

^{⑥5} 同註^{⑥4}。

^{⑥6} 象山有與陳教授書言及梭山行社倉法之效云：「此乃金谿之窮鄉，今社倉之立，固已變愁嘆為謳謠矣。」（陸九淵集卷八）

又與陳侗書云：

朱元晦在浙東，大節殊偉，劾唐與正一事，尤快衆人之心。百姓甚惜其去，雖士大夫議論中間不免紛紜，今其是非已漸明白。江東之命，出於九重特達，於羣疑之中，聖鑒昭然，此尤可喜。元晦雖有毀車殺馬之說，然勢恐不容不一出也。（同上卷七）

象山不僅頌美朱子之政，也爲之辯護。劾唐事稱之「大節殊偉」，「快衆人之心」實在是給朱子政事最高的讚美。而朱子對象山荆門之政也曾稱賞「近辛幼安經由，及得湖南朋友書，乃知政教並流，士民化服，甚慰！」（同上年譜紹熙三年下引）兩人本爲論敵，絕無理由彼此阿諛。不僅是他們的襟度迥異流俗，而是他們對政事上所見有根本相同之處。上文提到他們都認爲孟子教諸侯行王政就可得天下，不算篡弑。因爲他們之爭是在共同接受孔孟傳承的前提之下，所以對政事的態度異同不大。

朱子在政事上的實際作爲還是相當有限，最值得稱述的倒是他所上孝宗等帝的封事和奏筭。朱子在這些奏文中直陳時弊，正言極諫，誠摯剴切，不稍避忌。庚子應詔封事中有云：「今宰相、臺省、師傅、賓友、諫諍之臣皆失其職，而陛下所與親密謀者，不過一二近習之臣。」且云：「莫大之禍，必至之憂，近在朝夕，而陛下獨未之知！」（文集卷十一）宋史本傳稱：上讀之，大怒曰「是以我爲亡也。」（宋史卷四百二十九道學三）朱子所以言辭如此激烈由於他對國勢的憂憤。早歲皆陳復讎之義，力辨和議之非；乾道以後，恢復已不可圖，建言今日之急務，而將他修己講學之道寓於諫諍之中。其一生辛勤的堯舜禹相傳心法就屢見於這些封事和奏筭裏，前文曾加列舉。而其戊申封事中特別以「天下之大本」爲主意深爲孝宗言之。

蓋天下之大本者，陛下之心也。……故人主之心正，則天下之事，無一不出於正。人主之心不正，天下之事，無一得由於正。……此

大舜所以有惟精惟一之戒，孔子所以有克己復禮之云，皆所以正吾此心，而為天下萬事之本也。……是以古先聖王，兢兢業業，持守此心。

在末兩句中間就以小注解說尚書四句，與中庸章句序相同。並釋顏淵問仁句，以仁為心之全德，莫非天理之所為。朱子根據這些理論來破除人主的私心，所以其下文云：

故自匹夫而言，則以一家為私，而不得以通乎其鄉。自鄉人而言，則以一鄉為私，而不得以通乎其國。自諸侯而言，則以一國為私，而不得以通乎天下。至於天子，則際天之所覆，極地之所載，莫非己分之所有，而無外之不通矣。又何以私為哉？今以不能勝其一念之邪，而至於有私心；以不能正其家人近習之故，而至於有私人。以私心用私人，則不能無私費。於是內損經費之入，外納羨餘之獻，而至於有私財。陛下上為皇天之所子，全付所覆，使其無有私而不公之處。其所以與我者，亦不細矣。乃不能充其大，而自為割裂以狹小之，使天下萬事之弊，莫不由此而出，是豈不可惜也哉！

後文論當今之急務六事之末又謂「凡此六事，皆不可緩，而其本在於陛下之一心。一心正，則六事無不正。一有人心私欲以介乎其間，則雖欲憊精勞力，以求正夫六事者，亦將徒為文具。而天下之事，愈至於不可為矣。……使大本誠正，急務誠修，而治效不進，國勢不彊，中原不復，仇敵不滅，則臣請伏鈇鉞之誅，以謝陛下。陛下雖欲赦之，臣亦不敢承也。」朱子這一封事諄諄懇懇，委曲周至，真如他說的是「剝瀝肺肝」之言。實際上，孝宗雖尊重朱子，從未真能接納實行過，朱子也並非不知；只為「不勝其愛君憂國之誠」，見其所當然而不容已，明知其不可為而為而已。同時，朱子相信他所謂心傳「不獨布衣韋帶之士，所當從事；蓋雖帝王之學，殆亦無以易之。」（甲寅行宮使殿奏劄）道統乃是政事的根本。所以

在此封事之末，以小注附言：

臣之所論，雖爲一時之弊，然其規劃，實皆治體之要，可以傳之久遠而無窮。蓋先聖後聖，其時雖異，而其爲道未嘗不同。此臣之言所以非徒有望於今日，而又將有望於後來也。

朱子實在是藉這一封事表達他以道統爲本的政治理念。而從根本田地上克除利欲之私，復其天理之公。明辨公私，可以說是他這種政治理念最簡約的說明。朱子和陳亮所爭也在此點。雖然陳亮說「一頭自如此說，一頭自如彼做」，現實政治上不可能做到朱子公天下的理想；但是，只能說朱子未能在政治體制上有突破性的構設，使他的理想無法有效的實現；卻不能否認朱子所指出的是任何理想政體所應有的基本精神。

黃宗羲云：「豫章稱韋齋才高而志明，其剛不屈於俗，故朱子之學，雖傳自延平；而其立朝氣概，剛毅絕俗，則依然父之風也。」（宋元學案卷三十九豫章學案）這話固然有理，而朱子第一次壬午應詔上封事即用延平之意爲說，以後奏箚也大抵不失其意。朱子立朝風節也是其學之「融釋於日用處」，天理之公得以勝夫人欲之私，豈僅是氣稟使然？朱子晚年受韓侂胄的政治迫害，目爲「僞學」。^⑦仍草封事數萬言，極陳姦邪蔽主之禍。雖爲門人所勸阻「遂焚稿齧舌」然而「胸中猶勃勃不能已也」。同時日與諸生講學不休，不屈志避禍。語人云：「今爲避禍之說者，固出於相愛。然得某壁立萬仞，豈不益爲吾道之光！」（年譜慶元二年下引）這都是平素「銖積寸累」工夫的呈顯，也是他身任道統的證言。朱子的志業所以在此而不在彼，就因爲他篤信道統的尊嚴遠在政治權勢之上。

^⑦ 朱子晚年遭韓侂胄迫害，除宋史本傳及年譜所載之外，有「慶元黨禁」（知不足齋叢書）一書，記其始末頗詳。作者署爲「滄州樵川樵叟」，成書於宋理宗淳祐五年乙巳至日，去韓侂胄伏誅約三十餘年。

五、朱子道統的寬嚴及其影響

朱子建立道統自然就有一個預設，「天下無二道」。而問題只在誰能得道之正統？孟子之前也不成問題，孟子之後則有爭議。朱子雖然推尊濂溪及二程，卻也不是僅此三人而已；事實上，朱子所持的態度，比在他之後的弟子都寬得多。文集卷八十六「滄洲精舍告先聖文」云：

維紹熙五年，歲次甲寅，十有二月丁巳朔，十有三日己巳。後學朱熹敢告於先聖至聖文宣王。恭惟道統，遠自羲軒。集厥大成，允屬元聖。述古垂訓，萬世作程。三千其徒，化若時雨。維顏曾氏，傳得其宗。逮思及興，益以光大。自時厥後，口耳失真。千有餘年，乃曰有繼。周程授受，萬理一原。曰邵曰張，爰及司馬。學雖殊轍，道則同歸。……今以吉日，謹率諸生，恭修釋菜之禮。以先師兗國公顏氏，邾侯曾氏，沂水侯孔氏，鄒國公孟氏配。濂溪周先生，明道程先生，伊川程先生，康節邵先生，橫渠張先生，溫國司馬文正公，延平李先生從祀。

紹熙五年朱子六十五歲，這一道統傳承應該是他的晚年定論。以李侗附於驥尾固然是他師承所自，也暗寓他自己將傳繼此統，是可以理解的，而把邵雍和司馬光列入就比較奇怪了。二程對他們已頗多批評，「君實之能忠孝誠實，只是天資，學則元不知學。堯夫之坦夷，無思慮紛擾之患，亦只是天資自美爾，皆非學之功也。」（二程集頁二七）所謂學即學為聖人之學，司馬光作「疑孟」，不解孟子；邵雍傳穆伯長，李挺之之學，源出道教陳搏。^⑧於儒術卻未見所得。（二程集頁一一二）其為人則直是無禮不恭，惟是侮玩，雖天地亦為之侮玩。^⑨朱子當然也知道這些，曾有讀余

^⑧ 參看程明道「邵堯夫先生墓誌銘」（二程集頁五〇三）朱子語類卷一百。

^⑨ 見二程集頁四五，「天地」原作「天理」，下注「一作地」，自下引堯夫無名公傳「問諸天地」等句觀之，作「地」為是。

隱之尊孟辯，從以辨疑孟之誤。（文集卷七十三）承認司馬光「見得淺」（語類卷一百三十）。也論康節之學「似老子」，「近似釋氏」，「莊子與康節亦彷彿相似」甚至說「二程謂其粹而不雜。以今觀之，亦不可謂不雜。」（語類卷一百）然則，朱子爲什麼要把兩人納入道統傳繼之中？這顯然眼朱子道統的觀念比較開放有關。

朱子雖然以道之正統待人而後傳，而人未到聖人境地則不能無病；所以對二程也不能無微辭，卻並不影響他們在道統之傳中的地位。對邵雍和司馬光雖不滿處較多，仍取他們有助於傳道之功。朱子曾說「伊川之學，於大體上瑩徹，於小小節目上猶有疏處。康節能盡得事物之變，卻於大體上有未瑩處。」同時又認爲伊川輕康節之談易是「伊川不及孔子處」。又云：

邵子這道理豈易及哉！他腹裏有這個學，能包括宇宙，終始古今，如何不做得大？放得下？（上引並見語類卷一百）

基本上，朱子重視邵雍思想上的創造性。程明道也說「張子厚、邵堯夫，善自開大者也。」（二程集頁六〇）即指其創造性而言。朱子稱許邵雍的還不在他「性者，道之形體；心者，性之郭郭」等語，而是他在易學上的獨見。朱子答虞士朋書云：

易有太極，是生兩儀者，……是皆自然流出，不假安排，聖人又已分明說破。亦不待更著言語，別立議論，而後明也。此乃易學綱領，開卷第一義，然古今未見有識之者。至康節先生始傳先天之學，而得其說，且以此爲伏羲之易也。（文集卷四十五）

又有答袁機仲書謂「然此非熹之說，乃康節之說。非康節之說，乃希夷之說。非希夷之說，乃孔子之說。但當日諸儒既失其傳，而方外之流陰相付受，以爲丹灶之術。至於希夷康節乃反之於易，而後其說始得復明於世。……此啓蒙之書所爲作也。」（文集卷三十八）。這就跟濂溪太極圖說幾

乎有類似的貢獻。姑且不論朱子考證上的不足，對易學的理解也未必盡然；就此而言，他納邵雍入道統之中是有理由的。朱子作「易學啓蒙」等於詮釋邵雍之說。對伊川易傳雖然說它「義理精」「用意精密，道理平正」，卻「只是與本義不相合，」「程先生只說得一理」。^⑩以朱子對伊川之服膺，並不諱言他不同的意見。這跟他「事事審求其是，決去其非」的為學態度是一致的。朱子也知道邵雍於大體上未瑩徹，卻肯定他創發性的見解。這一方面表示朱子的綜合氣魄，一方面在他的道統觀念中本涵具著相當的開放性。

至於司馬光，朱子早年（四十四歲）編伊洛淵源錄的時候，並未收入；不算他為道學中人。而在這前一年編製的資治通鑑綱目，其實也是為不滿通鑑的詳略及議論。所謂「三國竟須以蜀漢為正，方得心安耳。」^⑪即針對通鑑以魏為正統而言。朱子晚年這一意見略有改變，而對司馬光的評論也寬得多。

濫公可謂仁勇。他那活國救世處，是甚次第！其規模稍大，又有學問，其人嚴而正。（語類卷一百三十）

濫國文正公以盛德大業為百世師。所著資治通鑑等書，尤有補於學者。（玉山講義文集卷七十四）

前一條是黃義剛癸丑（紹熙四年朱子六十四歲）以後所聞，玉山講義是朱子六十五歲時講的。如果只從道學思想來看，實在沒有理由將司馬光列入道統。朱子除敬重其人之外，恐怕還是因為他著通鑑之故。其書有的議論或有瑕疵，基本上仍不悖乎春秋的傳統，朱子的綱目只是義例更精密而已，所以司馬光功不可沒。同時，朱子以道統為政事之本，歷史上的政事得失則以道統為判準。朱子納入司馬光意圖在使道統不僅僅侷限於哲學思

^⑩ 以上引文並見語類卷六十七。

^⑪ 與蔡季通書，參看年譜乾道八年壬辰朱子四十三歲下所引相關資料。

想，特別要涵攝著政治現實的種種問題。朱子訓門人（陳淳）時說：

自古無不曉事情底聖賢，亦無不通變底聖賢，亦無關門獨坐底聖賢。聖賢無所不通，無所不能，那個事理會不得？……又如律曆、刑法、天文、地理、軍旅、官職之類，都要理會。……所以聖人教人要博學。……天理大，所包得亦大。……。（語類卷一百一十七）

「天理大，包得亦大」也可以說成「道統大，包得亦大。」朱子在道統傳繼中列入司馬光應該就是從道統包容之大上著眼。朱子另有「六先生畫像贊」（文集卷八十五）即贊濂溪、明道、伊川、康節、橫渠、涑水六人，可見他納入司馬光並非偶然。「學雖殊轍，道則同歸」表示朱子的道統理念絕對不是狹隘的。

但是，朱子的弟子黃幹在作他的行狀時，雖屢屢言及道統，而以朱子終之。其所理解的道統卻似有出入，黃幹後作「聖賢道統傳授總敘說」（勉齋集卷三，四庫全書本）一文中，固然大體承用朱子之意。卻只是說「此又孔子得統於周公者也」。就不像朱子特別表明「若吾夫子，則雖不得其位，而所以繼往聖，開來學，其功反有賢於堯舜者。」能凸顯出道統的尊嚴。黃幹的說法實際上模糊了朱子有意強調的天爵與人爵之分，或者道統相對於政治的優位。最不應該的是他不但摒除邵雍和司馬光於道統之外，甚至張載也不列入。^②只有周子、二程，接著說「此又先師之得其統於二程者也」。這完全丟失了朱子殊轍同歸的包容性和開放性，他雖是意在尊師，卻不知反而悖離了其師的理念。而後世沿用「道統」一詞的大部分都是黃幹這種較狹的觀念。雖然尊陸王者或不取程朱，尊程朱者不取陸王，也或者是兩者兼取；而其偏於哲學思想層面來理解道統的意義則一，都不必能盡朱子創始這一詞語的意涵，以及他建立道統的用心所在。

^② 黃幹勉齋集卷五「徽州朱文公祠堂記」言及道統之傳曾列入張載。而其「漢陽軍學五先生祠堂記」與「鄂州州學四賢祠記」都不列張載等人。

如黃宗羲在其「孟子師說」最末討論到這個問題時說：

道之在天地間，人人同具，於穆不已，不以一人之存亡爲增損。故象山云「且道天地間有個朱元晦、陸子靜，便添得些子，無了後便減得些子。」然無添減而卻有明晦，貞元之會，必有出而主張斯道者以大明於天下，積久而後氣聚，五百歲不爲遠也。……說者謂孟子歿千五百年而周子出，河南兩程子爲得其傳。雖然，大醇而小疵，終不及三代，豈世運之遞降乎？吳草廬曰「堯舜而上，道之元也；堯舜而下，其亨也；洙泗魯鄒，其利也；濂洛關閩，其貞也。」余以爲不然。堯舜其元也，湯其亨也，文王其利也，孔孟其貞也。若以後賢論，周程其元也，朱陸其亨也，姚江其利也，蕺山其貞也，孰爲貞下之元乎？（黃宗羲全集第一冊頁一六五）

前文曾經言及象山不像朱子那麼重視道統傳繼的問題，梨洲開始正說明這一點。不過他從明道的觀點上肯定傳道的意義。至於他跟吳澄的意見不一，並不重要。吳澄是朱子四傳，他也曾云「近古之統，周子其元也，程張其亨也，朱子其利也。孰爲今日之貞乎？」（宋元學案卷九十二草廬學案）吳氏不取象山，顯然不如梨洲兼取朱陸爲寬。然而他們都不提及邵雍和司馬光，就「道統」觀念而言，兩人應無差異。他們可能都接受一個愈來愈純化的道統觀，卻縮減了朱子原有的包容性。

比起這些偏在哲學思想性的用法來，王夫之的道統觀念較能關聯著政治來說。他在「讀通鑑論」中曾說：

天下所極重而不可竊者二。天子之位也，是謂治統。聖人之教也，是謂道統。（卷十三東晉成帝條）

他同時又用「儒者之統」一詞來指謂「道統」。

儒者之統與帝王之統並行於天下，而互爲興替。其合也，天下以道而治，道以天子而明。及其衰，而帝王之統絕，儒者猶保其道以孤

行而無所待。以人存道，而道可不亡……是故儒者之統，孤行而無待者也，天下自無統而儒者有統。道存乎人，而人不可以多得。有心者所重悲也。雖然，斯道亙天垂地而不可亡者也，勿憂也。（卷十五宋文帝條）

船山是把「儒者之統」視為一個整體，以作為能治的根本，並不爭辯誰能得傳道統。只要是「儒者能自立其綱維」能「師表人倫」就得與於此統。「其書雖不傳，其行誼雖不著，然其養道以自珍，無所求於物，物或求之而不屈。」（同上）即為存道之人。這跟朱子之意雖大有出入，卻明白的使道統獨立於治統之外，而自具有永恆的性質，不隨治統的斷絕而亡。如果細論，船山之說頗為駁雜，尤其涉及史實處所論不必盡是，這裏只略取其部分意見。

從這兩統分離的觀點，船山反對所謂「正統」之說。讀通鑑論卷末敘論一云：

天下之生，一治一亂。當其治，無不正者以相干，而何有於正？當其亂，既不正矣，又孰為正？有離有絕，固無統也，而又何正不正邪？以天下論者，必循天下之公，天下非一姓之私也。……

因此通觀歷代的離合興替，實無所謂正不正之統，蜀漢也就不算什麼正統。這似乎跟朱子的通鑑綱目之說相反，然而朱子晚年已有改變而早就提出「無統」之說。語類卷一百五云：

問：「正統之說，自三代以下，如漢唐亦未純乎正統，乃變中之正者……」曰：「何必恁地論！只天下為一，諸侯朝覲獄訟皆歸，便是得正統。……又有無統時：如三國南北五代，皆天下分裂，不能相君臣，皆不得正統。（義剛錄作「此時便是無統」）某作通鑑綱目，有「無統」之說。此書今未及修，後之君子必有取焉。……」⁷⁹

⁷⁹ 朱子新學案云：「此條陳淳，黃義剛同錄，應在庚戌己未間，朱子六十至七十。」（第五冊頁一三〇）

船山也極可能就是取朱子之說。這基本上是因為通常以道德觀點來看朝代更換，朱子原來也是如此。後來看出都不過是一家一姓之私，蜀漢亦不例外，所以不再從道德上論正不正。這樣使政治上的正統不再夾纏道德涵義，只不過是政治勢力之所及而已。如能進一步發展這一觀念，使政治自成一獨立領域，可以不同的標準來判斷，就更有意義。朱子固然未能如此，船山也沒能反省到這一層，他們還是抱持以道治天下的理念。這裏要指出的只是朱子的道統觀裏實在蘊涵著他極關注的政治理念，而非僅哲學思想。其理念有所不足是另一問題，而必須重視這一點，才能理解朱子較寬的態度跟他以建立道統為志業的全幅精神。

事實上，自元代以後，朱子之學成為官學，四書集註也成為科舉考試的工具。明代中葉之後，雖然受到王學的挑戰，其影響未變，道統觀念也常被沿用。而滿清為了政治目的特別尊朱，康熙命李光地等編朱子大全，性理精義，所謂「御纂」，以示顯揚。雍正一方面講主敬致知，力行實踐，一方面大興文字獄；乾隆諭令中居然也說「治統原於道統」，^⑭實在是絕大的諷刺。真莊子所謂「所盜者豈獨其國邪？並與其聖知之法而盜之。……竊國者為諸侯，諸侯之門，而仁義存焉！則是非竊仁義聖智邪？」（法篋）這大概不是朱子始料所及的。朱子之學既備受污染而道統一詞也愈加濫俗不堪了。顏元「不願作道統中鄉愿」，以及有些學者力反程朱，實在是由於政治因素所激而然。^⑮ 專制統治者為維護其政權的合法性，把道統意識型態化，凸顯它的正統性和權威性，使朱子的道統觀受到極大的扭曲與傷害，特別是其中涵蘊的政治理念與對現實的批判態度完全被故意忽視。而晚清以降，在反傳統熾盛的風氣下，道統已是一個瀕於死亡的語

^⑭ 見董榕輯周子全書（廣學社印書館）卷首頁六及頁一二。

^⑮ 參看錢穆著中國近三百年學術史（頁一五九，商務）及其國史大綱（商務）第八編第四十四章第三節。至於曲學阿世如李光地者流，希承其主子意旨，實不利朱子之學；而如唐鑑國朝學案小識之類言及道統尤其迂腐不堪，令人生厭。

言，幾乎成爲保守，僵化和陳腐的同義語了。

不過，無論是從朱子或黃宗羲等的觀點來看，道統是不會斷絕的，它只是有隱晦。周子就是在經過千五百年的隱晦之後，默契道體，而孔孟之傳，煥然復明於世。「道之在天下者未嘗亡，惟其託於人者或絕或續，故其行於世者有明有晦。」（江州濂溪書堂記）所以一時的隱晦並非永久的絕滅。這種想法也許不容易被現代人所接受，尤其是在傳統面臨如此劇烈的衝擊之時。但是道統所表徵的傳統是指一個「應有的」傳統，而非「現有的」傳統。它被體現於傳統之中，同時又超越傳統之外。因此，反傳統的浪潮所淹沒的只能是被僵化爲意識型態的現有的傳統，而無法搖撼超越傳統的精神實在。^⑥所以即使道統之名死亡，道統之實也不必死亡。只是這實既已不完全是朱子所主張的內涵，也不會盡同於黃宗羲的理念。

事實上，道統觀念中本涵著開放與創新的性質。所謂待人而傳的「明」並不是重複再現之意，濂溪之明不同於孟子，二程所明也有異於濂溪，……所以明就是人能弘道的創造性。朱子也是以他特有的創造性而貢獻於道統。從另一方面看，朱子納入邵雍和司馬光就賦予道統一種開放性。以他的哲學思想或者說他對道的理解而言，他可以拒斥象山；然而因爲道統本身涵具的這種開放性，黃宗羲就有充分的理由把象山列入道統之中。^⑦而陽明與蕺山對道統創造性的貢獻也絕不是後世尊程朱者能任意抹煞的。因此，這種開放性可以使道統的內部產生張力與互動，從而也使它具有了創造更新的契機。

^⑥ 這裏對傳統的意見，參看「博藍尼演講集」（彭淮棟譯）（聯經）頁一一六。

^⑦ 黃宗羲尙書古文疏證序同意閻若璩的考證以大禹謨爲僞，並以人心道心正是荀子性惡宗旨，甚至認爲此十六字爲理學之蠹，明顯地反對朱子之說。謂孟子只言本心不言道心，且云：「夫人只有人心，當惻隱自能惻隱，當羞惡自能羞惡，辭讓是非，莫不皆然。不失此本心，無有移換，便是允執厥中。」（南雷文約卷四）（梨洲遺著彙刊）則取象山之語說之。