

論道統——葉適與牟宗三之道統觀析論*

楊自平**

摘 要

道統乃儒學發展的重要議題。自孟子、韓愈提出道統說的內容，發展到南宋，出現朱子、葉適、象山不同的道統觀。本文藉由牟宗三先生《心體與性體》對葉適道統觀的批判，考察道統觀的變遷。朱子、葉適及牟氏分別建立不同體系的道統觀，即天理道統、皇極道統及內聖道統。此三系均是就傳統所理解的「道」來立論，強調「道」的根源性、無限性、道德性。牟氏對葉適的皇極道統，雖認為亦有其意義，但卻指出葉適道統觀未能植基於內聖，此外王學為無根之學，對歷史文化將造成思想災難，故牟氏提出嚴厲批判。此作法背後實有兩點深義，一是針對後世言事功、實學、樸學者，視宋明儒學言性命天道為無用，故藉批判葉適的觀點，對此系重事功的思想加以反駁並提出建言；二是牟氏實欲藉此，重新釐析道統議題，以作為現今時代之參考。

關鍵詞：道統、韓愈、朱子、葉適、牟宗三

* 本文曾發表於「《心體與性體》四十周年紀念國際學術會議」，中央大學儒學研究中心主辦，2009年12月25-26日。承蒙中研院文哲所鍾彩鈞教授講評，受益甚多，特此致謝。此外，承蒙本刊匿名審查人提供寶貴意見，亦特此致謝。

** 國立中央大學中國文學系副教授 (tpyang@cc.ncu.edu.tw)

投稿日期：98.12.16；接受刊登日期：99.3.25；最後修訂日期：99.3.29

Analysis of Confucian Dao-orthodoxy
——**To Analyze Ye Shi's and Mou Tsung-san's Views**
of Confucian Dao-orthodoxy

Tzu-ping Yang*

Abstract

Confucian Dao-orthodoxy is an essential issue in the development of Confucianism. After Mengzi and Han Yu had mentioned the content of Confucian Dao-orthodoxy, scholars in The Southern Song Dynasty such as Zhu Xi, Ye Shi and Lu Xiang-shan also offered their perspectives of Confucian Dao-orthodoxy. This article focuses on analyzing Mou Tsung-san's criticism of Ye Shi's Confucian Dao-orthodoxy in his *The Substance of Mind and the Substance of Nature*, and in turn scrutinizes the change and variation of Confucian Dao-orthodoxy among the Cheng brothers, Zhu Xi, Ye Shi and Mou Tsung-san. Eventually, this article will further point out the characteristics and meanings of Ye Shi's and Mou Tsung-san's viewpoints of Confucian Dao-orthodoxy.

Keywords: Confucian Dao-orthodoxy, Han Yu, Zhu Xi, Ye Shi, Mou Tsung-san

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Central University
Received December 16, 2009; accepted March 25, 2010; last revised March 29, 2010.

壹、前言

道統乃儒學發展中重要議題之一，現今關於道統的討論可分為兩個層次，一是純粹對歷代道統觀作反省，二是反省歷代道統觀，進而提出自己所理解並認可的道統觀，如牟宗三先生、錢穆先生¹對道統的論述便屬此。

羅義俊先生曾提出「道統」與「道統觀」的區別，言道：「道統乃一事實存在，道統之說形成一道統觀，是兩個既不同又聯繫在一起的概念。蓋道統之說，並非懸空造論，它之有意義，即在揭示與確認道統為五千年中華全史和文化全相中一事實。」²羅氏所說的道統屬於「所說」，而道統觀則屬於「所以說」。

岑溢成先生亦嘗指出「道」與「統」的分別。彼言道：

「道」是恆常懸於天壤之間的。……換言之，「道」是客觀的，並非人所創造的。人於此「道」，只能發現、發揚。孔子正是人類歷史上發現、發揚此「道」之第一人；……從歷史的立場看，孔子之存在，是特殊的、偶然的，……然而，在這特殊的、偶然的，我民族所專有而為他民族所無的傳統中，我們所弘揚的「道」，卻是客觀的、恆常的、普遍的。我既生而為中國人，我的傳統，尤其是優良的傳統受到曲解和侵害時，我當然要起而捍衛之，必要

¹ 牟先生的觀點將於文中陸續提出，至於錢穆先生的說法，錢氏云：「關於宋明兩代所爭持的道統，我們此刻只可稱之為是一種主觀的道統，或說是一種一線單傳的道統。……若真道統則須從歷史文化大傳統言，當知此一整個文化大傳統即是道統。如此說來，則比較客觀，而且避決不能只是一線單傳，亦不能說它老有中斷之虞。」錢穆 Qian Mu, 《中國學術通義》*Zhongguo xueshu tongyi* (臺北[Taipei]: 臺灣學生書局[Taiwan Xuesheng shuju], 1984年), 頁94。

² 羅義俊 Luo Yijun, 〈中國道統：孔子的傳統——儒家道統觀發微〉“*Zhongguo daotong: Kongzi de chuantong——Rujia daotong guan fawei*”, 《鵝湖月刊》[*Legein Society*]期 355[no. 355] (2005年1月), 頁20。

時，更可進而「嚴夷夏之大防」如韓愈者，但嚴格地說，這是衛「統」，不是衛「道」，因為隨民族文化之差異而各各不同的是傳「統」，不是「道」。當恆常普遍的「道」被忽視和誤解時，我們站在「人」之立場，加以宣揚和澄清，這才是「衛道」。不過，這還是消極的；「弘道」才是積極的。……宋明儒之揭舉「道統」，正是要我民族正視此責任，擔承此責任。³

岑氏認為「道」是客觀的、恆常的、普遍的，而「統」則因民族文化而有特殊性、偶然性。依此觀點，「道統」的核心當在於「道」，而「統」是就羽翼「道」而確立的。

宋·葉適（字正則，號水心先生，1150-1223）嘗對宋·朱子（字元晦，一字仲晦，號晦庵，1130-1200）道統說提出批判，而牟宗三先生亦於《心體與性體》第一部「綜論」，以極大篇幅嚴厲地批判葉適對朱子的批評，甚至更道出自己對葉適否定孔子仁教傳統的嫌惡。彼言道：「吾讀其書極不懌，然而極力忍耐，平其心，靜其氣，鄭重認識其所見究為何，闢其謬而彰其是，使人得有正確認識，庶不陷於乖妄之論，以似之而非者為真也。」⁴

本文將就此現象，探討幾個問題。一是葉適的道統說及道統觀為何？牟氏的道統說及道統觀為何？二是葉適與牟氏的道統觀，於歷代道統說的發展有何意義？本文將分別兼顧葉適及牟氏的論點，希望既能相應而深刻瞭解二子的主張，並進一步探討對道統問題的不同思考向度。

學界在面對牟氏對葉適道統觀的反省，所持的作法有兩極，一是全盤贊成牟氏的觀點，批判葉適的主張；一是採取為葉適辯護的作法，以見出

³ 岑溢成 Cen Yicheng,〈論「道」與「統」〉“Lun ‘dao’ yu ‘tong’”,《鵝湖月刊》[*Legein Society*] 期 76[no. 76] (1981 年 10 月), 專欄頁 1。

⁴ 牟宗三 Mou Zongsan,《心體與性體》*Xinti yu xingti*, 冊 1[vol. 1] (臺北[Taipei]: 正中書局[Zhengzhong shuju], 1991 年), 頁 225-226。

葉適價值。因前者僅是「順著講」，故不易見出新意，而後者能提出不同的觀點，值得討論。論述作法屬後者，如何俊先生〈葉適論道學與道統〉便是參照牟氏的批評，並指出牟氏批評之不當處。如，文中言道：「就他指責葉適剔除敬天、知天中所蘊含的宗教性超越意義而言，牟氏是對的，但他以為葉適封囿于政治舉措而不見歷史中之道德性價值意義，則有失公允。」⁵又如祝平次先生〈從「治足以為經」到「統紀之學」——論葉適對儒家經典的看法〉一文言道：「牟先生指出葉適思想的特點在於連接道德概念和典章制度，並且觀察到葉適主張中的多樣性。但牟先生……沒有考慮到《序目》中文化觀點的重要性，及葉適晚年對「皇極」概念的負面批評。」⁶皆屬為葉適辯護的作法。

本文在處理牟氏與葉適道統觀的作法，與上述兩種法稍有不同。筆者將葉適與牟氏的道統觀平列，期能先見出二子道統觀的特色，進而指出葉適道統觀，以及牟氏對葉適觀點的批評與修正，對道統的發展有何意義，而給予相應的評斷。

關於道統，學界多認定源自孟子，但對於「道統」一詞的提出，則有不同看法，實受清·錢大昕（字曉徵，號辛楣，又號竹汀，晚號潛研老人，1728-1804）說法的影響，認為當始自李元綱（字國紀）《聖門事業圖》的第一圖〈傳道正統〉，⁷然亦有學者反對此說，認為當始於朱子。羅義俊先生言道：

⁵ 何俊 He Jun, 〈葉適論道學與道統〉“Ye Shi lun dao xue yu daotong”, 《中山大學學報（社會科學版）》[Zhongshan daxue xuebao (shehui kexue ban)]期 1[no. 1] (2009年), 頁 118。

⁶ 祝平次 Zhu Pingci, 〈從「治足以為經」到「統紀之學」——論葉適對儒家經典的看法〉“Cong ‘zhi zu yi wei jing’ dao ‘tongji zhi xue’: lun Ye Shi dui Rujia jingdian de kanfa”, 《中央研究院歷史語言研究所集刊》[Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo jikan]76本1分[vol. 76, no. 1] (2005年3月), 頁 119。

⁷ 錢大昕云：「道統二字，始見於李元綱《聖門事業圖》。其第一圖曰『傳道正統』，以明道、伊川承孟子。其書成於乾道（八年）壬辰（1172年），與朱文公同時。」清 Qing·錢大昕 Qian Daxin, 《十駕齋養心錄》Shijia zhai yangxin lu, 冊 2[vol. 2] (臺北[Taipei] :

它源自孟子，韓愈不過重申其緒。後經李翱、孫復、石介、伊川，至李元綱〈傳道正統〉（《聖門事業圖》第一圖），朱子首揭「道統」一詞，儒家道統觀完全確立；此下成爲儒家學者心中不可動搖、不可取消的堅強信念。⁸

羅氏的論斷是諦當的。李元綱所言「傳道正統」，並未將「道」、「統」二字連用，而朱子卻明確使用「道統」一詞。如朱子〈中庸章句序〉言道：「蓋自上古聖神，繼天立極，而道統之傳，有自來矣。」⁹

至於道統的提出，學界有兩派不同論點，一派主張是受到禪宗思想的影響，一派主張道統是儒家所本有。羅義俊先生指出，錢穆、陳寅恪二先生均主張道統說受禪宗影響，而他個人則認為「道統」是儒家本有的觀念，並非始自韓愈，且並非受禪宗所影響。彼言道：

道統是儒家自生自有的觀念，並非來自禪宗。此來自禪宗之認識的背景乃一道統史學觀上之誤解，以爲道統觀念始於韓愈，錢穆先生即認爲道統觀念首由韓愈提出，而顯然自當時之禪宗來；陳寅恪先生《論韓愈》則認爲韓愈建立道統實際乃受新禪宗傳燈說所造成。關乎此，饒宗頤先生已指出「惟證據未充」。至若日本學者謂朱子之道統說系模仿禪宗傳燈云云，陳榮捷先生更是直斥其爲「謬說」，並於儒家道統與佛教祖師傳承之方式、觀念特徵（傳宗與傳道）等等，亦從史學考據和哲學比較上，予以一一分辨，指明爲「迥然不同」。其實，儒家的道統觀念由來已久，其產生遠於東漢佛教傳入中國之前。¹⁰

臺灣商務印書館[Taiwan Shangwu yinshuguan]，1967年），卷18[juan 18]，頁426。

⁸ 羅義俊 Luo Yijun，〈中國道統：孔子的傳統——儒家道統觀發微〉“Zhongguo daotong: Kongzi de chuantong——Rujia daotong guan fawei”，頁20。

⁹ 宋 Song·朱熹 Zhu Xi，〈中庸章句序〉“Zhongyong zhangju xu”，《四書章句集注》Sishu zhangju jizhu（臺北[Taipei]：長安出版社[Changan chubanshe]，1991年），頁14。

¹⁰ 羅義俊 Luo Yijun，〈中國道統：孔子的傳統——儒家道統觀發微〉“Zhongguo daotong:

筆者贊同羅氏的看法。宋代的道統說，有兩大淵源，一是戰國的孟子，一是唐·韓愈（字退之，768-824）。朱子道統說亦承於此。孟子提出五百年必有聖人興的主張，¹¹認為堯舜、湯、文王、孔子皆間隔五百餘年，孔子至孟子之世又五百餘年，孟子認為五百年是歷史發展重要轉變關鍵，並期許自己成為孔子後的承繼者。而韓愈〈原道〉篇，韓愈除了延續孟子所言聖聖相傳的說法，更重要的是於孟、荀、揚雄（字子雲，53-18BC）三子間作出抉擇，肯定孟子繼承孔子的重要地位。〈原道〉云：

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。¹²

韓愈論道統，以周公為分野，所傳承者皆「先王之教」，以上之聖王，以政事實踐為主；以下之聖人，以言論傳承為主。關於「先王之教」的實質內容，韓愈言道：

夫所謂先王之教者，何也？博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之焉之謂道，足乎己無待於外之謂德。其文，《詩》、《書》、《易》、《春秋》；其法，禮、樂、刑、政；其民，士、農、工、賈；其位，君臣、父子、師友、賓主、昆弟、夫婦；其服，麻絲；其居，宮

Kongzi de chuantong——Rujia daotong guan fawei”，頁 20。

¹¹ 〈盡心下〉“Jinxin xia”，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。」《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，頁 376-377。

¹² 唐 Tang·韓愈 Han Yu 撰，〈原道〉“Yuan dao”，馬其昶 Ma Qichang 校注，《韓昌黎文集校注》*Han Changli wenji jiaozhu*（臺北[Taipei]：華正書局[Huzheng shuju]，1975 年），卷 1[juan 1]，頁 10。

室；其食，粟米、果蔬、魚肉：其為道易明，而其為教易行也。¹³

韓愈指出先王之教的精神在於「仁義道德」，此精神分別表現在文化、治法、四民、人倫，以及民生方面，包括食、衣、住（行）。其中，最受宋儒關注者便是「博愛之謂仁」的主張，宋·程頤（字正叔，1033-1107）、朱子皆提出批評意見。¹⁴朱子對韓愈〈原道〉雖有批評，但整體是肯定的。彼言道：「韓退之則於大體處見得，而於作用施為處卻不曉。如〈原道〉一篇，自孟子後，無人似它見得。」¹⁵

¹³ 唐 Tang·韓愈 Han Yu 撰，〈原道〉“Yuan dao”，馬其昶 Ma Qichang 校注，《韓昌黎文集校注》*Han Changli wenji jiaozhu*，頁 10。

¹⁴ 「博愛之謂仁」，雖早見於袁宏《後漢紀》〈光武皇帝紀第三〉：「袁宏曰：『夫名者，心志之標榜也，故行著，一家一家稱焉；德播，一鄉一鄉舉焉。故博愛之謂仁，辨惑之謂智，犯難之謂勇，因實立名，未有殊其本者也。』」參見晉 Jin·袁宏 Yuan Hong 撰，周天游 Zhou Tianyou 校注，《後漢紀校注》*Hou Han Ji jiaozhu*（天津[Tianjin]：天津古籍出版社[Tianjin guji chubanshe]，1987 年），卷 3[juan 3]，頁 57。但因自宋儒以降，討論韓愈〈原道〉篇者甚多，且韓愈確主此說，故後人多視為韓愈語。程、朱明顯反對韓愈以博愛釋仁。伊川云：「退之言『博愛之謂仁』，非也。仁者固博愛，然便以博愛為仁則不可。」又云：「韓退之言『博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之之謂道，足乎己無待於外之謂德。』此言卻好，只云『仁與義為定名，道與德為虛位』，便亂說，只如〈原道〉一篇極好，退之每有一兩處，直是搏得親切，直似知道，然卻只是博也。」宋 Song·程顥 Cheng Hao、程頤 Cheng Yi，《河南程氏遺書》*Henan chengshi yishu*，收入《二程集》*[Er Cheng ji]*冊 1[vol. 1]（臺北[Taipei]：漢京文化事業有限公司[Hanjing wenhua shiye youxian gongsi]，1983 年），卷 18[juan 18]，頁 182；卷 19[juan 19]，頁 262。朱子亦云：「問：『韓愈博愛之謂仁？』曰：『是指情為性了。』」「蔣兄因問：『博愛之謂仁四句如何？』曰：『說得卻差。仁義兩句，皆將用做體看。事之合宜者為義，仁者愛之理，若曰博愛，曰行而宜之，則皆用矣。』」宋 Song·黎靖德 Li Jingde 編，《朱子語類》*Zhuzi yulei*，收入《朱子全書》*[Zhuzi quanshu]*冊 16[vol. 16]（上海[Shanghai]：上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe]、合肥[Hefei]：安徽教育出版社[Anhui jiaoyu chubanshe]，2002 年），卷 20[juan 20]，頁 690；卷 137[juan 137]，頁 4257。

¹⁵ 宋 Song·黎靖德 Li Jingde，《朱子語類》*Zhuzi yulei*，卷 137[juan 137]，頁 4236。

貳、葉適道統觀對「道」的認定及道統主張

關於葉適《習學記言》中有關歷代學術的批評，除了牟宗三先生於《心體與性體》深入論析外，尚永明先生〈葉適《習學記言序目》的學術批評〉¹⁶、杜保瑞先生〈葉水心事功進路的儒學建構之批判〉¹⁷，皆有廣泛地解析。

葉適對於道統所主張的「道」，其說法又為何？考察《習學記言》可發現，葉適對於堯、舜至思、孟論道的方式，有兩點反省，一是堯、舜、孔子諸聖雖言及「道」，但卻未將「道」的內容限定。二是《易傳》作者及子思、孟子著重解釋「道」的涵意，使「道」成了限定的概念，造成後世對理解的分歧。葉適言道：

《周官》言道則兼藝，……其言儒以道得民，至德以為道本，最為要切，而未嘗言其所以為道者。雖《書》堯舜時亦已言道，及孔子言道尤著明，然終不的言道是何物，豈古人所謂道者上下皆通知之，但患所行不至耶？……而《易傳》及子思、孟子亦爭言道，皆定為某物。故後世之於道，始有異說，而益以莊、列西方之學，愈乖離矣。今且當以「儒以道得民」、「至德以為道本」二言為證，庶學者無畔渙之患，而不失古人之統也。¹⁸

¹⁶ 尚永明 Xiao Yongming, 〈葉適《習學記言序目》的學術批評〉“Ye Shi Xixue jiyuan xumu de xueshu piping”, 《湖南大學學報(社會科學版)》[Hunan daxue xuebao (shehui kexue ban)] 卷 16 期 4 [vol. 16, no. 4] (2002 年 7 月), 頁 23-28。

¹⁷ 杜保瑞 Du Baorui, 〈葉水心事功進路的儒學建構之批判〉“Ye Shuixin shigong jinlu de ruxue jiangou zhi pipan”, 《鵝湖學誌》[Legein Semi-Annual Journal] 期 37 [no. 4] (2006 年 12 月), 頁 35-76。

¹⁸ 宋 Song·葉適 Ye Shi, 〈周禮·儀禮〉“Zhouli, Yili”, 《習學記言》Xixue jiyuan, 上冊[shang ce] (臺北[Taipei]: 中國子學名著集成編印基金會[Zhongguo zixue mingzhu jicheng bianyin jijinhui], 1978 年《中國子學名著集成》影印萃古齋精鈔本[Zhongguo zixue mingzhu jicheng yingyin Cuiguzhai jingchaoben]), 卷 7 [juan 7], 頁 4a-4b。

鑑於後人見道不明，葉適積極提出回到堯、舜、孔子論「道」的方式，只談明道、行道的重要，而不討論「道」的涵意。在觀念及實踐上，以「儒以『道』得民」、「至德以為『道』本」作為標準、方向即可。

葉適又將「儒以『道』得民」、「至德以為『道』本」兩句，簡化為「修身以致治」，即此論定道統的「道」。彼言道：「治天下國家，唐虞三代皆一體也。脩身以致治，堯、舜、禹、湯、文、武皆一道。」又云：「按《書》稱『克明俊德以親九族，九族既睦，平章百姓，百姓昭明，協和萬邦，……』，皆先自身始，而施之於民，然後其民以和報之。」又云：「夫堯、舜、三代以禮讓守天下，而類禋、封禪、巡狩皆為實治。」¹⁹

葉適雖肯定堯、舜道之本統，但亦指出道的恆常性。彼言道：「堯、舜、禹、湯之前，道固常行，學固常明。」²⁰此外，葉適亦強調「道」包含體與用。堯、舜與三代聖王，皆能常存道心，且道心之發用能合理中節，故能致治。彼釋《中庸》「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」一節言道：

《書》稱「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」道之統紀，體用卓然，百聖所同，而此章顯示開明，尤為精的。蓋於未發之際能見其未發，則道心可以常存，而不微於將發之際，能使其發而皆中節，則人心可以常行而不危、不微、不危，則中和之道致於我，而天地萬物之理遂於彼矣。自舜、禹、孔、顏，相授最切，其後惟此言能繼之，《中庸》之書，過是不外求矣。²¹

¹⁹ 宋 Song·葉適 Ye Shi,《習學記言·禮記》*Xixue jiyān · Liji*, 上冊[shang ce], 卷 8[juan 8], 頁 19b、5a、7b。

²⁰ 宋 Song·葉適 Ye Shi,《習學記言·禮記》*Xixue jiyān · Liji*, 上冊[shang ce], 卷 8[juan 8], 頁 19b-20a。

²¹ 宋 Song·葉適 Ye Shi,《習學記言·禮記》*Xixue jiyān · Liji*, 上冊[shang ce], 卷 8[juan 8], 頁 15a-15b。

葉適異於程朱重視十六字箴言，而僅取其中的「道心」、「人心」，與「未發」、「已發」，提出道統之承傳是因聖王能常存道心，努力作道德修身，進而施行德政。

關於葉適對「道」的特殊見解，可透過彼批判揚雄、子思、孟子的說法對顯出。揚雄《法言·問道》釋「道」云：「道也者，通也，無不通也。」葉適對此說不以為然，言道：

古之言道也，以道為止；後之言道也，以道為始。以道為止者，周公、孔子也；以道為始者，子思、孟軻也；至雄則又失其所以始，而以無不通為道。夫行者以不得乎道也，故陷於迷；學者以不得乎道也，故趨於謬。是則道者限也，非有不通而非無不通也。²²

葉適反對揚雄將「道」解釋為「通」，亦不贊同思、孟將「道」認定為正當言行的始端、肇基，認為此二說均無法充分展現「道」的重要性。故主張將「道」理解為「止」，並認為此理解本於周、孔的觀點。葉適以「止」釋「道」，是將「道」視為言行正當的充分必要條件，有之必是，無之必不是。若人的言行不以「道」為依歸，所為必不通，必然出現迷失、悖謬的現象，因此必須強調「道」是人能正當立身行事的合格標準。

至於道統的「統」，葉適釋為「統紀」，又指出「統紀」一詞出自《史記》，並引「周文」及「一以貫之」的觀念，強調「統紀」是指意義一致與相互通貫。²³葉適非常重視「統紀」這個概念，嘗言：「學必守統紀，

²² 宋 Song·葉適 Ye Shi,《習學記言·荀子》*Xixue jiyān·Xunzi*, 下冊[xia ce], 卷 44[juan 44], 頁 17b-18a。

²³ 葉適言道：「至堯、舜、文、武之道，或弛而墮，禮樂崩喪，夫亦正其統紀而已。『統紀』二字，《論語》無之，始見於此司馬遷，遂言垂六藝之統紀。……孔子曰：『天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？』又曰：『參乎！吾道一以貫之。』『賜也，汝以予為多學而識之者歟？』曰：『然。非歟？』曰：『非也，予一以貫之。』夫斯文興、喪之異，由於一貫迷悟之殊，或者統紀之學幾在是耶？」宋 Song·葉適 Ye Shi,《習學記言·孔叢子》*Xixue jiyān·Kongcongzi*, 上冊[shang ce],

不隨世推遷。」²⁴但在使用上卻將之當作一般用語，²⁵而非專有名詞，指統緒綱領。既然「統紀」被當作一般用語，故可與六藝連用，言六藝之統紀；亦可與道連用，言道之統紀。

葉適的道統說見於〈總述講學大指〉，此篇乃為回應宋·范育（字巽之）〈序正蒙〉而作。其道統說內容，依人物地位與功業分為三類，第一類是堯、舜、禹、湯、文、武諸聖王，其功業在於德治；第二類是皋陶、伊尹、周公（召公）諸輔政賢臣，其功業在以道佐君；第三類為孔子，能闡述先王的仁政。

葉適論諸聖王著重在以「道」修身而致治。如，引《書》論堯、舜之修身：「欽明文思安安，允恭克讓」、「濬哲文明，溫恭允塞」，又言堯、舜、禹、湯、文王之致志，「命羲和，歷象日月星辰，敬授人時」、「在璿璣玉衡，以齊七政」、「臣克艱厥臣」、「克綏厥猷惟后」、「不識不知，順帝之則」。²⁶

至於諸輔政賢臣，葉適強調其輔君致治之功。如，論皋陶道：「訓人德以補天德，觀天道以開人治，能教天下之多材」，論周公道：「治教並行，禮刑並舉，百官眾有司，雖名物卑瑣，而道德義理皆具。」又肯定伊尹助湯治國，言道：「湯自言聿求元聖，與之戮力。」²⁷

卷 17[juan 17]，頁 15a。

²⁴ 宋 Song·葉適 Ye Shi，《習學記言·孟子》*Xixue jiyān·Mengzi*，上冊[shang ce]，卷 14[juan 14]，頁 13a。

²⁵ 例如，葉適云：「學者之患在於不明統紀，翫此忘彼。」又云：「史有書法而未至乎道，……故孔子修而正之，所以示法戒，垂統紀，存舊章，錄世變也。」《習學記言·周禮、儀禮》*Xixue jiyān·Zhouli, Yili*，上冊[shang ce]，卷 7[juan 7]，頁 10a；卷 9[juan 9]，頁 1a-1b。

²⁶ 宋 Song·葉適 Ye Shi，《習學記言·呂氏文鑑》*Xixue jiyān·Lushi wenjian*，下冊[xia ce]，卷 49[juan 49]，頁 12a-14a。

²⁷ 宋 Song·葉適 Ye Shi，《習學記言·呂氏文鑑》*Xixue jiyān·Lushi wenjian*，下冊[xia ce]，卷 49[juan 49]，頁 13b、14b-15a。

對於闡述聖王德治的孔子，葉適論道：「周道既壞，上世所存皆放失，諸子、辨士，人各為家。孔子蒐補遺文墜典，《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《春秋》，有述無作，惟《易》著《彖》、《象》。」²⁸

若欲簡要論述葉適的道統觀，可藉以下文字見出。彼言道：

舜言精一而不詳，伊尹言一德詳矣。至孔子於道及學，始皆言一以貫之。夫行之於身，必待施之於人，措之於治，是一將有時而隱，孔子不必待其人與治也。道者，自古以為微眇難見，學者自古以為纖息難統。今得其所謂一貫，通上下，萬變逢原，故不必其人之可化，不必其治之有立，雖極亂大壞，絕滅蠹朽之餘，而道固常存，學固常明，不以身歿而遂隱也。²⁹

葉適對於「道」，不從十六字箴言立論，而是肯定孔子「一以貫之」的說法，將「道」解釋為道德。一方面指出可透過有限生命的修身、經世實踐來體現「道」，另一方面亦指出道德價值具有超越時空的恆常性。

上述所言皆本於葉適所著《習學記言》，然須留意葉適思想是否有前、後期的轉變，若有，是如何轉變？³⁰若無，其一貫思想又是如何？葉適早

²⁸ 宋 Song·葉適 Ye Shi,《習學記言·呂氏文鑑》*Xixue jiyān·Lushi wenjian*, 下冊[xia ce], 卷 49[juan 49], 頁 15b。

²⁹ 宋 Song·葉適 Ye Shi,《習學記言·論語》*Xixue jiyān·Lunyu*, 上冊[shang ce], 卷 13[juan 13], 頁 4a-4b。

³⁰ 關於此，祝平次先生有不同見解，亦可參考。祝氏就葉適在經書的解釋上，認為早期的《進卷》重在「治」，而後期《習學記言》所重在「德」。彼言道：「從《進卷》以『治』來標示經典的核心意義，到《序目》以『統紀』來標示文本文化的系統和評判標準，葉適早、晚期對儒家經典關注的重心有明顯的不同。……『治』的問題雖然不再是《序目》中的主要重點，但葉適在行文之間還是處處表達了對現實政治的關懷。這點尤其在其論史的部分看出。……這也對照出葉適詮釋經書重點由『治』到『德』的轉移。」該段文字中的《序目》，便是指《習學記言》。參見祝平次 Zhu Pingci,〈從「治足以為經」到「統紀之學」——論葉適對儒家經典的看法〉“Cong ‘zhi zu yi wei jing’ dao ‘tongji zhi xue’: lun Ye Shi dui Rujia jingdian de kanfa”, 頁 156。祝氏論葉適由「治」到「德」的轉移，其理由是：「從《進卷》中強調的器數事物到《序目》中的道德性命，葉適對

期著作《進卷》，有〈序發〉1篇、時策25篇、專論25篇。³¹考察《進卷》言先王之治，是指先王本於道德，於器數、制度中呈現道德意義。彼言道：

上古聖人之治天下，至矣。其道在於器數，其通變在於事物；其紀綱、倫類、律度、曲折莫不有義，在於宗廟、朝廷、州閭、鄉井之間；其教民周旋、登降、會通、應感之節，而誦說其所以然之意，使之自得於心而有餘於身，以行之於君臣、父子、夫婦、……而天下之人，無不根於性命，閑於道德，而習於死生之變。其治之成若此。³²

此處葉適言先王不僅成就德政，亦使百姓重視道德性命，實踐人倫，與天下之人共成其德。

至於《記言》中關於先王之治的論述，言道：「禮、樂、政、刑，其極一也，所以同民心而出治道也。」³³又云：「箕子言皇極三德，即堯、舜、禹、臯陶言知人、官人也。……蓋人君敬己之德，教多材而官使之，百世不變之道也。」³⁴此處不僅言先王之治出於愛民之心，知人、官人即

經典的看法，也從先王之治的紀錄，藉以瞭解先王之治然後施之於治，變成先王與民共成其德的紀錄。」，見祝平次 Zhu Pingci，〈從「治足以為經」到「統紀之學」——論葉適對儒家經典的看法〉“Cong ‘zhi zu yi wei jing’ dao ‘tongji zhi xue’: lun Ye Shi dui Rujia jingdian de kanfa”，頁157。

³¹ 宋 Song·葉適 Ye Shi，《進卷》*Jinjuan*，今收錄於《水心別集》*Shuixin bieji* 中，河洛圖書出版社將之與《水心文集》合為《葉適集》。宋 Song·葉適 Ye Shi，《葉適集》*Ye Shi ji*（臺北[Taipei]：河洛圖書出版社[Heluo tushu chubanshe]，1974年）。

³² 宋 Song·葉適 Ye Shi，《進卷·總義》*Jinjuan·Zongyi*，《水心別集》*Shuixin bieji*，卷5[*juan 5*]，收入《葉適集》*Ye Shi ji*，頁693。

³³ 宋 Song·葉適 Ye Shi，《習學記言·禮記》*Xixue jiyān·Liji*，上冊[shang ce]，卷8[*juan 8*]，頁9b。

³⁴ 宋 Song·葉適 Ye Shi，《習學記言·尚書》*Xixue jiyān·Shangshu*，上冊[shang ce]，卷5[*juan 5*]，頁6b-7a。

為愛民之心的表現。因此，葉適對於先王之治的看法，前、後期是一致的，均強調先王出於愛民之心，推行德政，施恩百姓。

此外，值得注意的是，葉適提出「實德」、「實政」（或稱「實治」）的觀念，指出理想的政治建立在人君的「實德」、「實政」。葉適嘗云：「真意實德充塞於人主之身而施之於天下，是故其高厚可以配天地，其明察可以並日月。」³⁵葉適所謂的「實政」，一方面是就其本源而論，指君王施政出於真誠道德，故其政治事功是真誠無偽的；另一方面指君王真誠地處理國家大事，此相對於民生而言。至於「實德」，一方面就本源處指君王所具有的真誠道德，另一方面又指施恩於百姓。「實政」是對實際事功所作的評價，「實德」是就施政的本源及結果而作的評論。

葉適並深入說明先王之「實德」，彼言道：

古之聖人，自知其身有可以服天下之道，而因名位以行之。……其於事天地、尊宗廟也，真見其肅恭誠一而不敢懈，……其於刑獄殺戮也，真見其哀矜惻怛而不忍，……其於天下之民也，真見其可佚而不可勞，可安而不可動，可予而不可奪也，非輕租、捐賦、寬逋負以為之賜也。……其於群臣百官也，真見其官各有守，才各有宜，畀之以事而不相易也。……其於聽言受責，真見其過言過行之出有以害天下，而幸其臣之告之也。……其於君子、小人也，真見君子之可敬而小人之當遠也。……其於聲色、游畋、玩好、珠玉也，真見其簡靜而無欲，屏棄而不御也。……凡此者，皆實德也。³⁶

³⁵ 宋 Song·葉適 Ye Shi,《進卷·君德二》*Jinjuan·Junde er*,《水心別集》*Shuixin bieji*, 卷 1[*juan 1*], 收入《葉適集》*Ye Shi ji*, 頁 636。

³⁶ 宋 Song·葉適 Ye Shi,《進卷·君德二》*Jinjuan·Junde er*,《水心別集》*Shuixin bieji*, 卷 1[*juan 1*], 收入《葉適集》*Ye Shi ji*, 頁 635-636。

葉適更嘗上書，以「實政」、「實德」勸勉當時的天子—宋寧宗，書筭言道：「臣宿有志願，中夜感發。切謂必先審知今日強弱之勢，而定其論；論定而後修實政，行實德，如此則弱果可變而為強，非有難也。」又云：「陛下修實政於上，而又行實德於下，和氣融浹，善頌流聞，此其所以能屢戰而不屈，必勝而無敗者也。」³⁷

綜觀葉適論先王之統，有其一貫性，強調修德成治。對「道」的認定，主要基於三項原則：一是「道」具有普遍義、客觀義、恆常義，二是「道」有體有用，三是「道」是人言行正當的充分必要條件。基於這三大原則，以修德成治，言先聖、後聖相承的統紀，即此建立其道統說。

參、葉適道統觀的意義

對於葉適反對程、朱道統說的原因，學者多認為是為批判程、朱以道統承繼者自居。如，前所引周夢江先生所說：「但他不同意程、朱理學家的『孔子傳曾子，曾子傳子思，子思傳孟子』的道統說。」《宋明理學史》亦主此說，言道：

理學家由於把思、孟目為「孔門之要傳」，所以特別發揮子思、孟子的「新說奇論」，並以此作為遙接「聖人不傳之學」的統緒。葉適對思、孟則持批判態度，並斥理學家為「不足以知其統而務襲孟子之迹，則以道為新說奇論」的學者而已。³⁸

學者亦見出葉適反程朱之說有其更積極用意，其中一說認為葉適在為自己的學說找到合法地位。《宋明理學史》從葉適個人的學術發展立論，指出：

³⁷ 宋 Song·葉適 Ye Shi·〈上寧宗皇帝劄子(開禧二年)〉“Shang ningzong huangdi zhazi (kaixi er nian)”，《葉適集》Ye Shi ji，頁 5-6。

³⁸ 侯外廬 Hou Wailu 等，《宋明理學史》Song Ming lixue shi，上冊[shang ce]（北京[Beijing]：人民出版社[Renmin chubanshe]，1984 年），頁 467。

反映了他也在爭道統的正宗地位。這不僅表現在他對思、孟之學的極力否認，更主要的是把孔子作為反對道統的大旗，以示自己每事「必質於孔子而後不失其正」。這就等於說只有他自己才是孔門之學的正宗。³⁹

徐洪興先生亦主此說，言道：「葉適的『非孟』，其真正的用意是要表明由他所集大成的『浙東之學』，才是儒學的本質所在。」⁴⁰尚永明先生亦同於此，言道：「葉適批判理學的『道統』說，旨在續前聖之緒業，廢後儒之浮論，而『稽合於孔子之本統』。」⁴¹

陳安金、王宇先生則從永嘉學派的發展來看葉適所面臨的學術問題，言道：

到了葉適時代，永嘉學派已經遇到兩個理論難題。第一，必須為永嘉學的事功經世作一合法性的證明，使之符合儒家道統而不致被目為異端；第二，進一步發揮、提升趨利避害式的「功利」觀念使之由「常識」蛻變成為「思想」，這樣就需要做一本體論的證明。⁴²

對於葉適批評程、朱道統說，有學者認為葉適僅反對程朱說法的部分內容，如，馮友蘭先生、周夢江先生、侯外廬等著《宋明理學史》。馮氏

³⁹ 侯外廬 Hou Wailu 等，〈《宋明理學史》*Song Ming lixue shi*，上冊[shang ce]，頁 467。

⁴⁰ 徐洪興 Xu Hongxing，〈論葉適的「非孟」思想〉“Lun Ye Shi de ‘fei Meng’ sixiang”，《浙江學刊》[*Zhejiang xuekan*]期 3[no. 3]（1994 年），頁 54。

⁴¹ 尚永明 Xiao Yongming，〈葉適《習學記言序目》的學術批評〉“Ye Shi Xixue jiyán xumu de xueshu piping”，頁 28。

⁴² 陳安金 Chen Anjin、王宇 Wang Yu，〈永嘉學派與溫州文化崛起研究〉*Yongjia xuepai yu Wenzhou wenhua jueqi yanjiu*（北京[Beijing]：人民出版社[Renmin chubanshe]，2008 年），頁 233。然需說明的是，「功利」概念較適用於陳亮，因陳亮主張肯定漢、唐事功，但葉適並未強調此觀點。

認為葉適贊同理學家所論孔子以前的道統，但反對肯定子思、孟子之學。彼言道：

他同意道學家所說的孔丘以前的「道統」，也認為有了孔子「然後唐虞三代之道，賴以有傳」。但他指出，子思、孟軻就有不很恰當的言論，《易傳》也不是孔子所作。他指出道學家以排佛、老為名，而實則用佛教思想附會子思、孟軻、《易傳》的「新說奇論」，這樣子思、孟軻的錯誤就顯著出來了。……葉適又認為，二程、張載等道學家的論點，「皆老、佛、莊、列常語也。程、張攻斥老、佛至深，然盡用其學。……」……這是葉適對於道學的一個總估價。⁴³

周氏言道：「葉適並不否定道統的存在，……但他不同意程、朱理學家的『孔子傳曾子，曾子傳子思，子思傳孟子』的道統說。」⁴⁴侯氏等言道：「理學家認為『子思得之曾子，孟軻本之子思，是為孔門要傳』。而葉適則認為曾子『不能傳』，孟軻『不能嗣』，『舍孔子而宗孟軻，則與本統離矣。』觀點不同，態度自然亦異。」⁴⁵

對於學者從葉適對程朱道統觀重曾、思、孟三子的批評立論，這樣的看法是沒問題的，這確實是葉適的著力點所在。但值得注意的是，僅從此處論葉適的道統觀，並不透徹，因未能深入二子道統觀的實質內容，探究葉適所理解的堯、舜、孔子之道是否與程朱說法一致，若不一致，則表示二子的主張分屬兩套系統，應指出各自的根本主張。以下將進一步探討朱子的道統說。

⁴³ 馮友蘭 Feng Youlan, 《中國哲學史新編》 *Zhongguo zhhexueshi xinbian*, 冊 5 [vol. 5] (北京 [Beijing]: 人民出版社 [Renmin chubanshe], 1992 年), 頁 238-239。

⁴⁴ 周夢江 Zhou Mengjiang, 《葉適與永嘉學派》 *Ye Shi yu Yongjia xuepai* (杭州 [Hangzhou]: 浙江古籍出版社 [Zhejiang guji chubanshe], 1992 年), 頁 225。

⁴⁵ 侯外廬 Hou Wailu 等, 《宋明理學史》 *Song Ming lixue shi*, 上冊 [shang ce], 頁 467。

朱子繼承韓愈的道統說並加以增補。一是於周公外，另肯定臯陶、伊尹、傅說、召公輔佐聖王之功；二是於孔、孟之間，加入顏回與曾子，其後為子思。〈中庸章句序〉言道：

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、武之為君，臯陶、伊、傅、周、召之為臣，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。⁴⁶

其三則是於孟子之後，以周、張、二程接續之。朱子云：

蓋自鄒孟氏沒而聖人之道不傳，……濂溪周公先生，奮乎百世之下，乃始深探聖賢之奧，疏觀造化之原，而獨心得之，立象著書，闡發幽祕詞義，雖約而天人性命之微，修己治人之要，莫不畢舉。河南兩程先生，既親見之而得其傳，於是其學遂行於世。士之講於其說者，始得以脫於俗學之陋，異端之惑，而其所以修己治人之意，亦往往有能卓然不惑於世俗利害之私，而慨然有志於堯舜其君民者，蓋三先生者其有功於當世，於是為不小矣。⁴⁷

關於朱子道統說所認定的「道」，由上述兩段文字來看，朱子指出堯、舜、禹三王，其道在於「以天下之大聖，行天下之大事」且「以天下相傳」；湯、文、武三王，在賢臣周公等之輔佐下，「聖聖相承」；至於孔子，則

⁴⁶ 宋 Song·朱熹 Zhu Xi,〈中庸章句序〉“Zhongyong zhangju xu”,《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁 14-15。

⁴⁷ 宋 Song·朱熹 Zhu Xi,〈袁州州學三先生祠記〉“Yuanzhou zhouxue san xiansheng ci ji”,《晦菴先生朱文公文集》*Hui'an xiansheng Zhuwengong wenji*, 冊 5[vol. 5], 收入《朱子全書》[*Zhuzi quanshu*]冊 24[vol. 24], 卷 78[juan 78], 頁 3743-3744。

肯定「繼往聖，開來學」；而顏、曾傳孔子之道，顏、曾之後，子思繼之。周、張、二程能探究「天人性命之微，修己治人之要」。簡言之，即由堯、舜至孔子，乃後聖承繼前聖；自顏、曾到周、張、二程則是延續孔子聖學。

朱子肯定周、張、二程重視「天人性命之微，修己治人之要」，到底此奧祕所指為何？此可由朱子〈答陳同甫〉書信中見出，彼言道：

所謂「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」者，堯、舜、禹相傳之密旨也。……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。故其言曰：「一日克己復禮，天下歸仁焉。」又曰：「吾道一以貫之。」又曰：「道不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。」又曰：「其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞乎天地之間。」此其相傳之妙，儒者相與謹守而共學焉，以為天下雖大，而所以治之者不外乎此。然自孟子既沒，而世不復知有此學。⁴⁸

朱子又云：「是以意誠、心正而身修，至於家之齊、國之治、天下之平，亦舉而措之耳。此所謂「大學之道」，雖古之大聖人生而知之，亦未有不學乎此者。堯、舜相授，所謂「惟精惟一，允執厥中」者此也。⁴⁹

綜觀上述，朱子所謂聖賢相傳之道——「天人性命之微，修己治人之要」，實是指於心性下工夫，或可稱之為道德實踐。朱子的道統觀立基於此。

⁴⁸ 宋 Song · 朱熹 Zhu Xi, 〈答陳同甫〉“Da Chen Tongfu”, 《晦菴先生朱文公文集》 *Hui'an xiansheng Zhuwengong wenji*, 冊 2 [vol. 2], 收入《朱子全書》 [*Zhuzi quanshu*] 冊 21 [vol. 21], 卷 36 [juan 36], 頁 1586-1587。

⁴⁹ 宋 Song · 朱熹 Zhu Xi, 〈癸未垂拱奏劄一〉“Guiwei chuigong zouzha yi”, 《晦菴先生朱文公文集》 *Hui'an xiansheng Zhuwengong wenji*, 冊 1 [vol. 1], 收入《朱子全書》 [*Zhuzi quanshu*] 冊 20 [vol. 20], 卷 13 [juan 13], 頁 631。

朱子對於堯舜之道，雖亦言及事功面向，即「堯舜事業」，但卻不強調「所為」的部分，而是重「所以為」。彼言道：「堯舜之聖，只是一箇循天理而已。」⁵⁰因此對於曾點之學，朱子亦從「所以為」的向度，視為與堯舜事功同。彼言道：「曾點有見乎發育流行之體，而天地萬物之理，所謂自然而然者，但吾不以私智擾之，則天地順序而萬物各得其所，此堯舜事業也。」⁵¹

將葉適與朱子道統說的「道」作比較，相同處在於二子皆肯定道德實踐的重要，而相異處則在於，朱子重心性工夫，強調徇天理；葉適不由心性立論，而是強調透過修身、經世實踐道德價值。對於堯舜之治，朱子重在論心性工夫，肯定十六字箴言，葉適則重在論修德與致治。至於論孔子，朱子仍重心性工夫，肯定孔子所言「克己復禮」與「吾道一以貫之」；葉適則重在肯定孔子傳述聖王的修德與致治，使時人及後人得以認識聖王之道。彼言道：

述而不作，信而好古，孔子之道所以載於後世者在此。蓋自堯、舜至於周公有作矣，而未有述也。天下之事變雖無窮，天下之義理固有止，故後世患於不能述而無所為作也。信而好古，所以能述也。雖然學者不述乎孔子而述其所述，不信孔子而信其所信，則堯、舜、周、孔之道，終以不明慎之哉！⁵²

因此，朱子的道統觀著重在聖王、聖賢的心性工夫，而葉適著重在聖王、聖賢修德與致治的道德實踐表現。

⁵⁰ 宋 Song·朱熹 Zhu Xi,〈答歐陽希遜〉“Da Ouyang Xixun”,《晦菴先生朱文公文集》*Huian xiansheng Zhuwengong wenji*, 冊 4[vol. 4], 收入《朱子全書》[*Zhuzi quanshu*]冊 23[vol. 23], 卷 61[*juan 61*], 頁 2953。

⁵¹ 宋 Song·朱熹 Zhu Xi,〈答趙致道〉“Da Zhao Zhidao”,《晦菴先生朱文公文集》*Huian xiansheng Zhuwengong wenji*, 冊 4[vol. 4], 收入《朱子全書》[*Zhuzi quanshu*]冊 23[vol. 23], 卷 59[*juan 59*], 頁 2864-2865。

⁵² 宋 Song·葉適 Ye Shi,《習學記言·論語》*Xixue jiyanyan · Lunyu*, 上冊[*shang ce*], 卷 13[*juan 13*], 頁 8b-9a。

針對葉適對程朱道統觀的批判，何俊先生指出，葉適所反對者是曾子以下所承繼的孔子之道。彼言道：「葉適真正要否定的，不是孔子的『述道』，也不是孔子所設的仁教，而是曾子以下對孔子所述之道的解讀與傳承。」⁵³若依此說法，則葉適與朱子道統觀屬統一體系，然深入二子的觀點考察，實則不然。筆者以為，葉適對朱子道統觀的批評是以他獨特的系統觀點來評論朱子的主張。

即此可見，葉適道統說的意義在於自覺地開出異於朱子道統觀的另個向度，指出從心性修養談道統有其限制，易使後人以為心性工夫是「道」唯一內容，故提醒吾人重視「道」本身，開出從修德與致治的道德實踐來論道統的方向。

肆、牟氏對葉適道統說的批判及其意義

牟氏對葉適道統觀的看法，易被理解為只是反對葉適對孔子及曾子、子思、孟子的看法。原因有二，其一是牟氏嘗批評葉適道統觀對孔子仁教無所知，對《中庸》、孟子的心性、性命、天道缺乏相應理解。⁵⁴其二，是牟氏肯定葉適於程、朱道統外，另提出一套皇極道統，「以期有合於二帝、三王之『本統』」。牟氏認為葉適主張的三代本統，並非無所見。彼言道：「其如此劃定以為講學之標的，其心態特別凸出，由此心態所決定之觀念形態亦是一特別之形態，吾名之曰『皇極一元論』。其論皇極亦甚好。」⁵⁵

⁵³ 何俊 He Jun, 〈葉適論道學與道統〉“Ye Shi lun daoxue yu daotong”, 頁 123。

⁵⁴ 牟宗三 Mou Zongsan, 《心體與性體》*Xinti yu xingti*, 冊 1[vol. 1], 頁 196。

⁵⁵ 牟宗三 Mou Zongsan, 《心體與性體》*Xinti yu xingti*, 冊 1[vol. 1], 頁 225。

關於牟氏對葉適〈總述講學大指〉的評論，何俊先生〈葉適論道學與道統〉⁵⁶，皆已作了全盤深入論析，就故本文不再贅述，而欲從牟氏與葉適不同的體系加以論析。

筆者以為，若從牟氏對葉適論堯舜諸聖批評來看，牟氏雖贊同葉適道統觀的部分觀點，但對整個的道統觀核心主張卻是極力反對的。因此，關於牟氏對葉適道統觀的批評，不可只就牟氏贊同那部分，反對那部分來論述，因為牟氏、葉適的道統觀實為兩套不同體系，應就這兩套體系整體考察。

牟氏亦早有此自覺，故稱葉適的道統觀為「皇極一元論」，而指出葉適不能深知「孔子之傳統」。而牟氏的道統觀則是建立在孔子仁教傳統的基礎上。彼言道：

然自堯、舜、三代以至于孔子，乃至孔子之後的孟子，此一系相承之道統，就道之自覺之內容言，至孔子實起一創闢之突進，此即其立仁教以闢精神領域是（也）。孔子並非一王者，故其相承堯、舜、三代之道，並非與三代王者為同質地相承。……此一創闢之突進，與堯、舜、三代之政規業績合而觀之，則此相承之道即後來所謂「內聖外王之道」。此「內聖外王之道」之成立計是孔子對於堯、舜、三代王者相承之「道之本統」之再建立。內聖一面之彰顯自孔子立仁教始，曾子、子思、《中庸》、《易傳》之傳承即是本孔子仁教而展開者。就中以孟子為中心，其器識雖足以籠罩外王，然其重點與中點，以及其重大之貢獻實落在內聖之本之挺立處。⁵⁷

⁵⁶ 何俊 He Jun，〈葉適論道學與道統〉“Ye Shi lun dao xue yu daotong”，頁 109-127。

⁵⁷ 牟宗三 Mou Zongsan，〈心體與性體〉*Xinti yu xingti*，冊 1 [vol. 1]，頁 192-193。

牟氏肯定孔子仁教於道統承上（外王）啟下（內聖）之功，整個道統便是內聖外王之道，而以內聖為外王之根本。至於孟子，牟氏亦不認為孟子只言心性，但仍以內聖為本。

牟氏對葉適道統觀的批判，便是基於此內聖通外王的核心主張。如牟氏由《論語》、〈堯典〉、〈舜典〉論堯、舜，指出葉適重堯舜事業，而忽略堯舜之德。彼言道：

此皆言其能明德以致治，此足以示後人追述古人人格之道德心靈之嚮往，以及道之本統中心之所在，而葉水心則引而置之，不復贊一辭，……以為古人體統不過「即事達義」，「以器明道」，獨以義、和傳統為中心，不以堯舜之德為中心，可謂忽其本而著其末。⁵⁸

甚至又評葉適論禹、皋陶，認為葉適不僅對道德體驗不足，對於天德、天道、天命缺乏體驗。言道：「此亦可說『即事達義』，然若無道德之真實感與超越，亦不能真切乎此義。」「於以見葉氏所謂『訓人德以補天德，觀天道以開人治』，亦是浮言，其對於天德、天道，並無實感。」⁵⁹牟氏論天德、天道，是由內聖以贊天道而論的。

牟氏不僅見出自己與葉適道統觀系統不同，亦明確表明不認同葉適的道統觀，但不容否認，牟氏對葉適的主張是有相應理解的。牟氏極有見地指出，葉適的道統觀的特色，以及關鍵人物是周公，同時亦指出葉適道統觀的限制。

牟氏指出葉適的道統觀的系統特色，言道：「即堯、舜以來三代開物成務之原始綜合構造之過程也。」並指出葉適道統觀之關鍵人物是周公，言道：「此原始綜合構造之過程結集于周公。」

⁵⁸ 牟宗三 Mou Zongsan, 《心體與性體》 *Xinti yu xingti*, 冊 1 [vol. 1], 頁 228。

⁵⁹ 牟宗三 Mou Zongsan, 《心體與性體》 *Xinti yu xingti*, 冊 1 [vol. 1], 頁 232。

牟氏並指出葉適道統觀重在肯定先王的德治，更深入解釋此德治是「即事顯理」的表現方式。彼言道：「此所謂「道德」即是表現于典章制度中的道德，所謂『義理』即是表現于名物度數中之義理。故著重于察物有倫，而張即事達義，即器明道，以明『內外交相成』，實即政治措施之綜合構造。」⁶⁰

牟氏又進一步深入指出葉適道統觀的限制，在於停滯在肯定先王之治，而忽視孔子對先王之道的創造性詮釋所提出的仁教思想。彼言道：

此義固不錯，……綜合構造既是有其歷史階段中之形態矣，而如果復仍是停于此原始之綜合構造中，……以為只此才是「本統」，凡離此綜合構造而有所開合以闢理想、價值之源，以期重開史運、文運者，皆非道之本統，皆失古人之體統。……葉水心之蔽正在於停于原始之綜合構造而不知孔子之開合，落于皇極一元論，而不知孔子對於道之本統之再建。……凡永粘著于物之形、功之名，而不見「反其形、反其名」之道之（本源）者，皆永無事功也。⁶¹

於此，牟氏所以嚴厲地表達對葉適道統觀的不滿，其真正心跡，於此豁然開朗。正是鑑於葉適僅著重積極肯定先王德治，而忽略孔子承上啟下的創造之功，故提出不同系統與之抗衡。

牟氏對於葉適道統觀的批評，其積極意義在於不能只停留在肯定堯、舜三代的先王之治，而應就整個文化發展，肯定三代以降的道統承繼方式。若不如此，在葉適的道統體系下，道統傳承至孔子之後就斷絕了。因為在孔子之後此後，再未出現「述而不作」的聖賢了。這點正是葉適道統觀的限制所在。

至於牟氏所贊同的道統觀，是否即是程朱的體系呢？筆者以為就形式論則是，就實質論則否。就形式上來看，牟氏肯定朱子所列堯、舜至北宋

⁶⁰ 牟宗三 Mou Zongsan, 《心體與性體》 *Xinti yu xingti*, 冊 1 [vol. 1], 頁 243。

⁶¹ 牟宗三 Mou Zongsan, 《心體與性體》 *Xinti yu xingti*, 冊 1 [vol. 1], 頁 243-244。

周、張、二程之傳衍，但牟氏的道統觀的看法與朱子並不相同。朱子以「循天理」作為道統觀，而牟氏強調的是「內聖」工夫。因此，可進一步探究牟氏是否贊同象山的道統觀。

在南宋，除了朱子、葉適提出道統觀外，尚有宋·陸九淵（字子靜，1139-1193）亦有其主張。象山亦肯定堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子、孟子之道統，而在孔、孟之間，亦肯定曾子、子思能傳孔子之道。至於孟子之後，象山則以荀卿、揚雄、王通、韓愈最為特出，然於道統猶未純粹。但與朱子不同的是，朱子極力推崇北宋周、張、二程，然象山認為四子在思想及實踐雖較荀、揚、王、韓為純粹，然仍不足以傳曾、思、孟之統。象山言道：

由孟子而來，千有五百餘年之間，以儒名者甚眾，而荀、揚、王、韓獨著專場，蓋代天下歸之，非止朋遊黨與之私也。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，詎誑行，放淫辭，未見其如孟子之長於知言，而有以承三聖也。⁶²

考察象山對周、張、二程的評斷，有幾個重點，一是肯定北宋諸子在體道、講道及道德實踐上，為孟子後，成就最高者；二是北宋諸子之成就，屬草創階段，尚無法達至曾、思、孟的修養境界。象山嘗言道：「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

⁶² 宋 Song·陸九淵 Lu Jiuyuan，〈與姪孫濬〉“Yu zhi Sun Jun”，《象山集》*Xiangshan ji*（臺北[Taipei]：臺灣商務印書館[Taiwan Shangwu yinshuguan]，1983-1986年《景印文淵閣四庫全書》[*Jingyin Wenyuange Siku quanshu*]冊 1156[vol. 1156]，據上海涵芬樓影印明嘉靖刊本[Shanghai Hanfenlou yingyin Ming Jiaping kanben]），卷 1[*juan 1*]，頁 19b-20a。

傳之學，但草創，未為光明；到今日，若不大假光明，更幹當甚事。」⁶³這段文字包含兩種意思，一是指北宋諸子能傳孔孟之道，然屬草創階段；二是宋儒傳承孔孟之道，到象山時已更為成熟，此可見象山暗以孟子的傳人自居。

朱子、象山皆肯定聖王（堯、舜、禹、湯、文、武）及聖人（孔、孟）。但對於北宋諸子能否承繼孔、孟道統的不同認定，朱子肯定「聖學復明，道統復續」，而象山卻言雖能超越漢、唐，卻仍未及曾、思、孟三子的境界。

關於朱、陸道統說的差異，可由象山的一段話見出。象山云：「某舊日伊、洛文字不曾看，近日方看，見其間多有不是。」⁶⁴可見象山對北宋諸子的思想不甚滿意。此外，由前述象山對於曾、思、孟三子的評論觀之，象山肯定曾子能以道德本心，於夫子及有若間，深刻指出夫子道德的潔白光輝；子思於《中庸》指出「至誠」的理想境界，孟子則能正人心、息邪說，發揚孔子之道。可見象山的評斷標準是就三子的能立本心，並擴充本心，而予高度肯定。即此可見，象山對北宋諸子評價不如朱子之高，實因象山在心性論、工夫論的主張不同所致。

牟氏對於道統發展到宋代，其認定為何？牟氏於《中國哲學十九講·宋明儒學概述》言道：

在內聖外王中，「教」的地位主要是指內聖，這是宋儒所共同承認的。……什麼是「內聖」呢？就是內而治己，作聖賢的工夫，以挺立我們自己的道德人品。……朱夫子是理學家，以道統自命。而道之所以為道，是在內聖方面，不在外王或業績方面。既然如

⁶³ 宋 Song·陸九淵 Lu Jiuyuan,《象山語錄》*Xiangshan yulu* (臺北[Taipei]:臺灣商務印書館[Taiwan Shangwu yinshuguan], 1983-1986 年《景印文淵閣四庫全書》[*Jingyin Wenyuange Siku quanshu*]冊 1156[vol. 1156], 據上海涵芬樓影印明嘉靖刊本[Shanghai Hanfenlou yingyin Ming Jiaping kanben]), 卷 3[*juan 3*], 頁 8a。

⁶⁴ 宋 Song·陸九淵 Lu Jiuyuan,《象山語錄》*Xiangshan yulu*, 卷 3[*juan 3*], 頁 15b。

此，我們就得照內聖說；而周濂溪、張橫渠、程明道、陸象山、王陽明、劉蕺山這些思想家正是照內聖說。而照內聖說時，逆覺正是本質而重要的關鍵，而個物窮理的順取之路反不相應。⁶⁵

依牟氏所論，其道統觀應是近於象山的，強調內聖工夫的重要。然不同的是，象山對於周、張、二程的評斷，與牟氏不同，象山是從其修養境界不及曾、思、孟三子，而有所保留，而牟氏則從思想主張中，肯定周、張、二程對於孔子內聖之教的承繼。

綜觀牟氏的道統觀，實不贊同葉適的皇極道統觀，就淵源而言，在形式上承繼朱子的道統說，但實質觀念則承繼自象山「立本心」。牟氏的道統觀的意義，在於接續宋代的道統觀，又進一步發展，提出逆覺體證的「內聖」道統體系。

伍、結論

本文所著重者是道統在學術思想的發展，事實上，道統除了這個面向的發展外，當代學者關於道統的論述，尚有在吉禮祭祀範圍作討論。關於吉禮祭祀的討論，又可分為孔廟、國學及州縣學校的釋奠禮，以及宋代以後書院的祭祀。高明士先生〈隋唐廟學制度的成立與道統的關係〉一文，探討道統與漢代至唐代教育發展之關聯。高氏認為對於漢代至唐代教育之發展，主要表現在三方面：確立聖、師人物與建立廟學制度，以及使教育獨立於太常外，此三事歸結之，便是道統的具體化與王國化。高氏論確立聖、師人物的歷代變遷言道：

以聖、師人物的確立而言，其確實見諸行事，是始於後漢明帝永平二年，當時是以周公為先聖，孔子為先師。……魏晉以後，果

⁶⁵ 牟宗三 Mou Zongsan, 〈宋明儒學概述〉“Song Ming ruxue gaishu”, 《中國哲學十九講》*Zhongguo zhexue shijiu jiang* (臺北[Taipei]: 臺灣學生書局[Taiwan Xuesheng shuju], 1991年), 頁 398。

然改成為聖孔師顏，直至隋代不變。唐初，高祖武德以及稍後之高宗永徽年間，一度恢復後漢之制；但太宗貞觀及高宗顯慶之際，又恢復魏晉之制。此後，直至宋神宗元豐七年，以孟子配享而與顏子並列，配享之位至此始分。到宋度宗咸淳三年，進而又增列曾子、子思、與顏、孟並為四配，沿襲至今。⁶⁶

除了孔子及「四配」外，其下尚有「十哲」陪祭，彭林先生〈祭祀萬世師表：釋奠禮〉一文指出，此「十哲」主要是據孔門四科而來，並言道：「唐玄宗詔令國學祭祀孔子時，以這十人為十哲配享。」而在孔廟的從祀，在「十哲」下尚有「先賢」與「先儒」。彭林先生指出，「先賢」是指孔門弟子，並言道：「東漢永平十五年，明帝到曲阜祭孔，並祭孔門七十二弟子。……唐開元八年，以十哲配祀，其他弟子從祀。南宋理宗時，周敦頤、張載、程顥、程頤、朱熹從祀。」彭氏又指出，「先儒」是指歷史上對儒學有重要貢獻的學者，並言道：「貞觀二十一年，太宗下詔，每年在太學祭祀時，將左丘明、卜子夏、公羊高、穀梁赤、伏勝、高堂生、戴聖、毛萇、孔安國、劉向、鄭眾、杜子春、馬融、盧植、鄭玄、服虔、何休、王肅、王弼、杜預、範寧、賈逵等二十二位……作為傳播儒學的功臣配享，以表彰其傳注之功。」「神宗元豐七年，又將荀況、揚雄、韓愈等三位在儒學史上有傑出貢獻的學者六人從祀的名單。」⁶⁷

在書院祭祀方面，尚永明先生〈書院祭祀中的道統意識〉，指出「在書院祭祀中，選擇不同的祭祀對象，所反映的正是祭祀者對道統的不同理解。」⁶⁸文中論及朱子於竹林精舍（後改名滄州精舍）舉行釋菜禮，⁶⁹指出

⁶⁶ 本段所引高氏說法，參見高明士 Gao Mingshi，〈隋唐廟學制度的成立與道統的關係〉“Sui Tang miaoxue zhidu de chengli yu daotong de guanxi”，《臺大歷史學報》[*Taida lishi xuebao*] 期 9[no. 9]（1982 年 12 月），頁 120-121。

⁶⁷ 該段所引彭林先生之說法，參見彭林 Peng Lin，〈祭祀萬世師表：釋奠禮〉“Jisi wanshi shibiao: shi dianli”，《文史知識》[*Wen shi zhishi*] 期 10[no. 10]（2003 年），頁 95、96。

⁶⁸ 尚永明 Xiao Yongming，〈書院祭祀中的道統意識〉“Shuyuan jisi zhong de daotong yishi”，《哲學與文化》[*Zhexue yu wenhua*] 卷 35 期 9[vol. 35, no. 9]（2008 年 9 月），頁 42。

朱子祭孔，以顏、曾、思、孟，以及周子、二程、邵子、司馬光、張載，以及其師李侗從祀。⁷⁰

回到學術思想來看，牟氏對於葉適所提出的皇極道統，雖認為亦有其意義，但卻指出葉適道統觀的根本問題，若不將皇極植基於內聖，此外王學則成無根之學。彼言道：

彼根本無所知於孔子之仁教，自亦無所知於承孔子仁教而展開之「孔子之傳統」。彼以堯、舜三代王者之業績為「道之本統」之所在，且只落于外王學之第二義與第三義而觀之，以此定其即事達義，即器明道之「講學大旨」。⁷¹

牟氏認為這樣的道統觀對歷史文化會造成思想災難，故牟氏嚴厲批判葉適的說法，並非全然針對葉適而發，而是另有兩點用意。其一，針對後世言事功、實學、樸學者，視宋明儒學言性命天道為無用，故藉批判葉適的觀點，對此系重事功的思想加以反駁並提出建言。⁷²其二，牟氏實欲藉此重新釐析道統議題，以作為現今時代之參考。彼言道：

吾之所以不嫌辭繁而詳辯之者，蓋欲藉此以明三代道之本統之何所是，與孔子對道之本統再建之重要，以及孔門傳統發展之經脈與其開合貫通之使命，並對於事功者進一解，澈底疏通此問題之分際，以為可以相輔相成，而不可以形成非此即彼之相毀。此雖

⁶⁹ 關於釋奠禮與釋菜禮之差別，依《禮記·文王世子》：「然後釋菜，不舞不授器」鄭玄注云：「釋菜，禮輕也。釋奠則舞，舞則授器。」漢 Han·鄭玄 Zheng Xuan，《禮記鄭注》*Liji Zheng zhu*（臺北[Taipei]：學海出版社[Xuehai chubanshe]，1992 年據宋紹熙建安余氏萬卷堂校刊本[Song Shaoxi Jianan Yu shi Wanjuantang xiakan ben]），卷 6[*juan 6*]，頁 16a。

⁷⁰ 尚永明 Xiao Yongming，〈書院祭祀中的道統意識〉“Shuyuan jisi zhong de daotong yishi”，頁 33。

⁷¹ 牟宗三 Mou Zongsan，《心體與性體》*Xinti yu xingti*，冊 1[vol. 1]，頁 195。

⁷² 牟宗三 Mou Zongsan，《心體與性體》*Xinti yu xingti*，冊 1[vol. 1]，頁 244。

述古，而於今日之時代亦有其針砭之用也。非徒計較於葉適一人而已也。葉適自有其長，而其詆毀孔子傳統，要之則無一是處。⁷³

即此可見，牟氏對葉適道統觀的批判，其意義並非著眼於葉適一家之言，而是希望藉此徹底反省道統之認定，思考聖王之統與孔子之教的關聯，而進一步提出解釋道統的恰當方式，以內聖為根本，外王亦須本於內聖方為第一義的外王學。

對於牟氏這套理解道統的觀點，現今學者均將之視為牟氏的道統觀，甚至有學者將之歸為新儒家的道統觀。如，李明輝先生認為牟氏的道統觀，亦同於與唐君毅、張君勱、徐復觀三先生合撰之〈為中國文化敬告世界人士宣言〉中的道統觀。李氏並指出牟氏的道統觀非主觀、狹隘的思想。彼言道：「這種意義的『道統』並非錢穆先生所說的『主觀的道統』或『一線單傳的道統』，反倒近於他自己以歷史文化之大傳統為道統的看法。」⁷⁴

朱子、葉適及牟氏分別建立不同體系的道統觀，即天理道統、皇極道統及內聖道統。此三系均是就傳統所理解的「道」來立論，強調「道」的根源性、無限性、道德性。正因如此，諸位先生所論的道統，具有普遍性、恆常性與客觀性。也正因「道」的廣大無盡，所有的言說只能儘可能地去理解、說明，故歷來無人能以有限的言說充盡地論說「道」，然卻能彰顯「道」的不同面向。就現今而言，這樣的道統觀仍有其意義，雖說道統觀為中華民族之文化產物，但因其所論的「道」具有普遍性、恆常性與客觀性，故可成為普世價值，為現今世界指引方向。

⁷³ 牟宗三 Mou Zongsan, 《心體與性體》*Xinti yu xingti*, 冊 1[vol. 1], 頁 316。

⁷⁴ 李明輝 Li Minghui, 〈當代新儒家的道統論〉“Dangdai xin rujia de daotong lun”, 《鵝湖月刊》[*Legein Society*]期 224[no. 224] (1994 年 2 月), 頁 1、7。該文後收入李明輝 Li Minghui, 《當代儒學之自我轉化》*Dangdai ruxue zhi ziwo zhuanhua* (臺北[Taipei]: 中央研究院中國文哲研究所籌備處[Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo choubichu], 1994 年)。

徵引文獻

(一) 古籍

- 漢 Han · 鄭玄 Zheng Xuan, 《禮記鄭注》 *Liji Zheng zhu*, 臺北[Taipei]: 學海出版社[Xuehai chubanshe], 1992 年據宋紹熙建安余氏萬卷堂校刊本[Song Shaoxi Jianan Yu shi Wanjuantang xiakan ben]。
- 晉 Jin · 袁宏 Yuan Hong 撰, 周天游 Zhou Tianyou 校注, 《後漢紀校注》 *Hou Han Ji jiaozhu*, 天津[Tianjin]: 天津古籍出版社[Tianjin guji chubanshe], 1987 年。
- 唐 Tang · 韓愈 Han Yu 撰, 馬其昶 Ma Qichang 校注, 《韓昌黎文集校注》 *Han Changli wenji jiaozhu*, 臺北[Taipei]: 華正書局[Huzheng shuju], 1975 年。
- 宋 Song · 程顥 Cheng Hao、程頤 Cheng Yi, 《二程集》 *Er Cheng ji*, 冊 1 [vol. 1], 臺北[Taipei]: 漢京文化事業有限公司[Hanjing wenhua shiye youxian gongsi], 1983 年。
- 宋 Song · 朱熹 Zhu Xi, 《四書章句集注》 *Sishu zhangju jizhu*, 臺北[Taipei]: 長安出版社[Changan chubanshe], 1991 年。
- 宋 Song · 朱熹 Zhu Xi, 《晦菴先生朱文公文集》 *Huian xiansheng Zhuwengong wenji*, 冊 1、2、4、5 [vol. 1, 2, 4, 5], 收入《朱子全書》 [*Zhuzi quanshu*] 冊 20、21、23、24 [vol. 20, 21, 23, 24], 上海[Shanghai]: 上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe]、合肥[Hefei]: 安徽教育出版社[Anhui jiaoyu chubanshe], 2002 年。
- 宋 Song · 葉適 Ye Shi, 《習學記言》 *Xixue jiyán*, 上冊[shang ce], 臺北[Taipei]: 中國子學名著集成編印基金會[Zhongguo zixue mingzhu jicheng bianyin jijinhui], 1978 年《中國子學名著集成》影印萃古齋精鈔本 [*Zhongguo zixue mingzhu jicheng yingyin Cuiguzhai jingchaoben*]。
- 宋 Song · 葉適 Ye Shi, 《葉適集》 *Ye Shi ji*, 臺北[Taipei]: 河洛圖書出版社[Heluo tushu chubanshe], 1974 年。

宋 Song·陸九淵 Lu Jiuyuan,《象山集》*Xiangshan ji*、《象山語錄》*Xiangshan yulu*, 臺北[Taipei]: 臺灣商務印書館[Taiwan Shangwu yinshuguan], 1983-1986年《景印文淵閣四庫全書》[*Jingyin Wenyuange Siku quanshu*] 冊 1156[vol. 1156], 據上海涵芬樓影印明嘉靖刊本上海涵芬樓影印明嘉靖刊本[Shanghai Hanfenlou yingyin Ming Jiaping kanben]。

宋 Song·黎靖德 Li Jingde 編,《朱子語類》*Zhuzi yulei*, 收入《朱子全書》[*Zhuzi quanshu*] 冊 16[vol. 16], 上海[Shanghai]: 上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe]、合肥[Hefei]: 安徽教育出版社[Anhui jiaoyu chubanshe], 2002年。

清 Qing·錢大昕 Qian Daxin,《十駕齋養心錄》*Shijia zhai yangxin lu*, 冊 2[vol. 2], 臺北[Taipei]: 臺灣商務印書館[Taiwan Shangwu yinshuguan], 1967年。

(二) 近人編輯、論著

牟宗三 Mou Zongsan,《心體與性體》*Xinti yu xingti*, 冊 1[vol. 1], 臺北[Taipei]: 正中書局[Zhengzhong shuju], 1991年。

牟宗三 Mou Zongsan,《中國哲學十九講》*Zhongguo zhexue shijiu jiang*, 臺北[Taipei]: 臺灣學生書局[Taiwan Xuesheng shuju], 1991年。

岑溢成 Cen Yicheng,〈論「道」與「統」〉“Lun ‘dao’ yu ‘tong’”,《鵝湖月刊》[*Legein Society*] 期 76[no. 76], 1981年, 專欄頁 1-2。

何俊 He Jun,〈葉適論道學與道統〉“Ye Shi lun dao xue yu daotong”,《中山大學學報(社會科學版)》[*Zhongshan daxue xuebao (shehui kexue ban)*] 期 1[no. 1], 2009年, 頁 109-127。

李明輝 Li Minghui,《當代儒學之自我轉化》*Dangdai ruxue zhi ziwo zhuanhua*, 臺北[Taipei]: 中央研究院中國文哲研究所籌備處[Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo choubeyu], 1994年。

肖永明 Xiao Yongming,〈葉適《習學記言序目》的學術批評〉“Ye Shi Xixue

- jiyan xumu de xueshu piping*”，《湖南大學學報（社會科學版）》[*Hunan daxue xuebao (shehui kexue ban)*]卷 16 期 4[vol. 16, no. 4]，2002 年 7 月，頁 23-28。
- 肖永明 Xiao Yongming，〈書院祭祀中的道統意識〉“Shuyuan jisi zhong de daotong yishi”，《哲學與文化》[*Zhexue yu wenhua*]卷 35 期 9[vol. 35, no. 9]，2008 年 9 月，頁 31-47。
- 杜保瑞 Du Baorui，〈葉水心事功進路的儒學建構之批判〉“Ye Shuixin shigong jinlu de ruxue jiangou zhi pipan”，《鵝湖學誌》[*Legein Semi-Annual Journal*]期 37[no. 4]，2006 年，頁 35-76。
- 周夢江 Zhou Mengjiang，〈葉適與永嘉學派〉*Ye Shi yu Yongjia xuepai*，杭州[Hangzhou]：浙江古籍出版社[Zhejiang guji chubanshe]，1992 年。
- 侯外廬 Hou Wailu 等，〈宋明理學史〉*Song Ming lixue shi*，上冊[shang ce]，北京[Beijing]：人民出版社[Renmin chubanshe]，1984 年。
- 祝平次 Zhu Pingci，〈從「治足以為經」到「統紀之學」——論葉適對儒家經典的看法〉“Cong ‘zhi zu yi wei jing’ dao ‘tongji zhi xue’: lun Ye Shi dui Rujia jingdian de kanfa”，《中央研究院歷史語言研究所集刊》[*Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo jikan*]76 本 1 分[vol. 76, no. 1]，2005 年，頁 117-168。
- 徐洪興 Xu Hongxing，〈論葉適的「非孟」思想〉“Lun Ye Shi de ‘fei Meng’ sixiang”，《浙江學刊》[*Zhejiang xuekan*]期 3[no. 3]，1994 年，頁 50-54。
- 高明士 Gao Mingshi，〈隋唐廟學制度的成立與道統的關係〉“Sui Tang miaoxue zhidu de chengli yu daotong de guanxi”，《臺大歷史學報》[*Taida lishi xuebao*]期 9[no. 9]，1982 年，頁 93-122。
- 陳安金 Chen Anjin、王宇 Wang Yu，〈永嘉學派與溫州文化崛起研究〉*Yongjia xuepai yu Wenzhou wenhua jueqi yanjiu*，北京[Beijing]：人民出版社[Renmin chubanshe]，2008 年。
- 馮友蘭 Feng Youlan，〈中國哲學史新編〉*Zhongguo zhexueshi xinbian*，冊 5[vol. 5]，北京[Beijing]：人民出版社[Renmin chubanshe]，1992 年。

- 彭林 Peng Lin,〈祭祀萬世師表：釋奠禮〉“Jisi wanshi shibiao: shi dianli”,
《文史知識》[*Wen shi zhishi*]期 10[no. 10], 2003 年, 頁 89-99。
- 錢穆 Qian Mu,《中國學術通義》*Zhongguo xueshu tongyi*, 臺北[Taipei]:
臺灣學生書局[Taiwan Xuesheng shuju], 1984 年。
- 羅義俊 Luo Yijun,〈中國道統：孔子的傳統——儒家道統觀發微〉“*Zhongguo daotong: Kongzi de chuantong——Rujia daotong guan fawei*”,《鵝湖月刊》[*Legein Society*]期 355[no. 355], 2005 年, 頁 20-27。

中央大學人文學報 第四十三期