

※ 文哲譯粹 ※

郝經對《五經》、《中庸》和道統的 反思

田 浩* 著 張曉宇** 譯

郝經(1223-1275)最早在〈經史〉一文中提出了「古無經史之分」的說法。這比章學誠(1738-1801)提出他著名的「六經皆史」之說更早¹。一些現代學者其實已經質疑過章學誠首創「六經皆史」之說。本人一九七六年完成的博士論文即對陳亮(1143-1194)提出關於經史不分的說法有些特別的看法²。陳登原則以為王陽明首創此說；並指出早期已有不少學者提過「經即史」或「經史不分」的說法³。然而葉長青批評了這種以王陽明為「六經皆史」之說創始者的看法，他認為王通(584-617)早已認為《尚書》、《詩經》、《春秋》源自史學⁴。許多學者關於這個問題的普遍看法也像王通一樣，留意到了儒家經典和歷史的關係。可是包括陳登原在內的這些研究者都忽略了元代的情況。當代學者像周少川討論了一些郝經有關經史的文章⁵，王明

本文的「郝經研究」係由美國 Fulbright 和 American Council of Learned Societies 所支持，並為美國教育部 Fulbright-Hays 基金的階段性成果。

* 田 浩(Hoyt Cleveland Tillman)，美國亞利桑那州立大學國際語言文化學院教授、北京大學中國古代史研究中心兼職研究員、中國人民大學歷史學院講座教授。

** 張曉宇，美國亞利桑那州立大學博士候選人。

¹ [清]章學誠著，葉瑛校注：《文史通義校註》（北京：中華書局，1994年）。

² 論文經過修改後出版為專書：Hoyt Cleveland Tillman, *Utilitarian Confucianism: Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi* (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1982)；此書也有中文版本，田浩著，姜長蘇譯：《功利主義儒家——陳亮對朱熹的挑戰》（南京：江蘇人民出版社，1997年）。

³ 陳登原：《國史舊聞》（臺北：明文書局，1984年）。

⁴ 葉長青：《文史通義注》（臺北：廣文書局，1970年）。

⁵ 周少川：《中國史學思想通史》（合肥：黃山書社，2002年），頁70-74；《元代史學思想研究》（北京：社會科學文獻出版社，2001年）。

蓀寫過一篇重要文章介紹郝經的史學觀和他的經學研究⁶。在我看來，郝經的經史觀理應得到更多重視。他的經史合一觀不但影響了他對《五經》次序排列的看法，也表現出他在一個「道術為天下裂」的環境下，再次強調恢復經學整體性的傾向。此外，本文關於郝經的討論也會涉及到他對《中庸》和「道統」的看法。本人希望利用這些主題探討郝經的思想演變，更具體地了解他對朱熹(1130-1200)思維方式的發展過程。

郝經〈經史〉一文簡略介紹了經學和歷史研究的傳統。他始述曰：

古無經史之分。孔子定《六經》，而經之名始立，未始有史之分也，《六經》自有史耳。故《易》，即史之理也；《書》，史之辭也；《詩》，史之政也；《春秋》，史之斷也；《禮》、《樂》，經緯於其間矣，何有於異哉。⁷

據此，郝經解釋每一部經書是如何闡述歷史的各個層面。令人感到驚訝的，是他把《詩經》歸類為「史之政也」，而把《書經》歸類為「史之辭也」。然而孔子有云，除非官員能把《詩經》記熟，否則他將無法在其他國家朝廷上有效地表明他的外交任務。按照這種看法，人們很容易聯想到郝經會把《詩經》與「辭」聯繫在一起，而非「史之政也」。即使許多儒家學者閱讀《詩經》，並把它視為對政治事務的含糊評論，一個不能忽視的事實是郝經在很早的時候，已經抱有「經史一體」觀並發展了此論點，儘管這一點一直以來被那些只宣揚章學誠「六經皆史也」的學者所忽略。

就郝經對歷史的觀點而言，他解釋了如何審視經史，以及為什麼兩者會被視為截然不同的學術領域。自司馬遷和他的父親共同撰寫《史記》這部敘述中國大歷史的史書之後，學者就開始視史學為不同於經學的學術研究。持這樣看法的學者，把經書視為由受人尊敬的聖人所撰寫的，並由後賢一代代傳承的為人處事之聖典。而歷史在他們看來只是關心統治者言行的政治史。

對郝經而言，只要人們留意到經史二者的關係和統一性這個前提，區分經史是可以接受的。具體而言，人們可以使用過去的經書來度量或判斷現在的歷史。此

⁶ 王明蓀：〈郝經之史學〉，《遼金元史學與思想論稿》（北京：社會科學文獻出版社，2001年），頁141-169。

⁷ 〔元〕郝經：〈經史〉，《陵川集》（臺北：臺灣商務印書館，1983年影印文淵閣《四庫全書》，第1192冊），卷19，頁11b；或見李修生主編：《全元文》（南京：江蘇古籍出版社，1999年），第4冊，卷128，頁256。

外，根據古代的經書來撰寫現在的歷史是合宜的。不過，他警告說：

若乃治經而不治史，則知理而不知跡；治史而不治經，則知跡而不知理。苟能一之，則無害于分也。⁸

這段話隱括了這樣一種觀點：經書中的原則是抽象難解的，除非人們留意到這些原則在歷史中的印跡。

為了能夠了解這些經書的原則及其在歷史中的印跡，人們需要「確切」地學習經史，以避免困擾大多數學者的一些問題。具體而言，郝經有云：

故學經者不溺于訓詁，不流于穿鑿，不惑于議論，不泥于高遠，而知聖人之常道，則善學者也。⁹

漢代學者開始著手研究「訓詁之學」；唐代學者把這種古典語文學帶進完全成熟的境界，並且加入哲學論述或稱之為「議論」的法則。而這種法則在宋代達到了最高峰。「訓詁」和「議論」這兩種法則內裏都具有極端傾向：前者過於傾向對文本的深入閱讀，而後者則常溺於玄想。那些很傑出的歷史學家則有這樣的特徵：清楚了解善惡與真假的的不同；了解朝代興衰的原因；能夠辨別偽裝虛假之人事；能意識到記誦和爭論並非史學家主要職責。

郝經的論文進一步建議，要確切地研究經史幾乎是不可能的，因為自古以來，研究經史的方法不斷在演變。古代幾乎沒有一本完整的史書；再者自古以來，歷史研究已經歷三次重大的轉變：為了要嘗試釐清《春秋》中的原則，《左傳》將不同邦國的歷史聯繫在一起；司馬遷的《史記》則把連貫的歷史時期區分開來；相對於此，司馬光的《資治通鑑》則再一次追求把不同的歷史時期整合起來。遠古時期對於經書並沒有評論性質的註疏。而經學研究也經歷三大轉變：漢代的訓詁；唐代具體而片段式的疏釋；宋代哲理及辯析性質的議論。經史領域的這三大轉變幾乎窮盡了方法論之可能性；因此，後代學者也只能盡力去保留和推動這些方法，嘗試不要改變它們。近世學者為了學術名聲和高中科舉考試，又進一步割裂經書整體性，並扭曲了歷史研究的方法。古代自《春秋》三傳出後，《春秋》本文反而給割裂了，後世學者遂無法看到《春秋》的統整性或連貫性。如果說古人追求個人意見而導致了這樣負面的結果，今之學者則更應警惕他們的辯論及好新逐名之心是如何損害經

⁸ 同前註，頁 12a；同前註，頁 256。

⁹ 同前註。

史之道的¹⁰。

「經即史」的說法，在郝經看來不是一個短暫的理解，而是一個長久的概念。例如郝經在他一二六三年的一篇序文裏，從儒家「王道」理想的角度再次重複闡釋了這個主題：

《六經》具述王道，而《詩》、《書》、《春秋》皆本乎史。王者之迹備乎《詩》，而廢興之端明；王者之事備乎《書》，而善惡之理著；王者之政備乎《春秋》，而褒貶之義見。聖人皆因其國史之舊而加修之，為之刪定筆削，創法立制，而王道盡矣。孟子曰：「王者之迹熄而《詩》亡，《詩》亡然後《春秋》作。」嗚呼！¹¹

雖然這裏提到的「經書」特質在某種程度上有別於郝經早期〈經史〉中的觀點，但是他持續地宣稱經書是歷史著作，而且這些「經書」整體上保留了上古聖王治理國家和文化的相關史料。

兩年之後（1265年），在郝經的〈春秋三傳折衷序〉中，郝經提出通過整合《春秋》各傳以恢復《春秋》本貌的論點。他對《春秋》早期三種傳註《公羊傳》、《穀梁傳》和《左傳》的看法和朱熹的看法不謀而合。朱熹和郝經挑戰那些把研究《春秋》的重心放在《左傳》上的儒家學者，如孔穎達和呂祖謙。朱熹和郝經都承認左丘明在魯國編修歷史的地位，即《左傳》比起其他兩種評論在歷史內容方面更加可靠。然而，他們不同意左丘明直接從孔子接收到他對《春秋》一書的理解這一傳統觀點。雖然《公羊》和《穀梁》在歷史細節上有更多錯誤，但它們把握住了孔子的倫理原則和道德判斷。這也加強了另外一種傳統說法的正確性，即這兩部傳文的精要大義直接傳自孔子得意門生曾子。因此，儘管《左傳》對於在校正其他傳文中的歷史細節時有幫助，但只有《公羊》和《穀梁》的道德判斷才能用來作為對《春秋》正確的解釋¹²。郝經在這篇序文中提出通過重新編輯《春秋》三傳來解決它們各自的缺點及相互矛盾，從而使三《傳》統一，符合《春秋》本旨，並恢復對《春秋》完整訊息的正確了解。

在這樣的背景之下，郝經〈經史〉及《五經論》的一系列論文也可以視為他對

¹⁰ 郝經：〈經史〉，《陵川集》，卷19，頁12a-13b；或見《全元文》，第4冊，卷128，頁256-257。

¹¹ 郝經：〈一王雅序〉，同前註，卷28，頁1a-b；同前註，卷125，頁191。

¹² 郝經：〈春秋三傳折衷序〉，同前註，頁6b-16a；同前註，頁195-200。也可參見龔道運：《朱學論叢》（臺北：文史哲出版社，1985年），頁176-177。

恢復經書整體性或連貫性的一種嘗試。經書的整體性是郝經評論經書的主題。他一再地指出經書之間相輔相成，互為其根。因為文本的編輯者沒有註明日期，所以要將郝經的《五經論》編註日期是很困難的。再者，現代關於郝經的年譜也沒有指出這《五經論》是什麼時候寫成的。我覺得這些論文有可能是在郝經二十幾歲的時候寫的，也就是十二世紀四〇年代後期，他集中研究儒家經典並開始教書的時候。郝經在六〇年代的前半期，也就是他被南宋拘留後不久，也寫了關於經典研究的一些序文，但我猜想《五經論》還是他早期所寫的。

郝經在《五經論》的序文中，首先引用邵雍的話來建立他對《五經》中四經的哲學觀點。儘管一般來說郝經對邵雍不像他對二程或周敦頤那樣關注，但要注意的是這裏他確實強調邵雍的觀點。這句引用邵雍的話曰：

邵子曰：「昊天有四時者，春夏秋冬之謂也；聖人之四經者，《易》、《書》、《詩》、《春秋》之謂也。昊天以時授人，聖人以經法天。」¹³

接著郝經提出個淺顯易懂的問題：這裏明確提到的「經書」只有四本，為什麼人們通常會說《五經》呢？他的解釋如下：

其一，則禮樂也。夫論性者，言四端而不及信；序五行者，土配王於木火水金。故《易》、《書》、《詩》、《春秋》之間，《禮樂》為之經緯，雖五而為四也。惟齊非齊，奇耦錯綜，所以成變化而行鬼神，乃作《易》、《書》、《詩》、《春秋》、《禮樂》論。¹⁴

《禮記》更準確來說是儒家禮儀之紀錄，在《五經》系統中也稱為一經。值得注意的是，郝經忽略了《周禮》在北宋後期對王安石的改革和變法起了重要的啟發作用。對《周禮》的忽略正好反映了他與二程一樣反對王氏變法的立場。

有幾個原因使郝經的序文值得注意。第一，透過引用邵雍而非朱熹的關於「五經」的看法，郝經明顯傾向於邵雍的五經觀，這從引文上下文中所表現出來的他們對《易經》的共同興趣已可見之。第二，郝經對邵雍「四經」論述的解釋建基於五行之宇宙觀這是漢儒思想的基礎，而非宋朝理學的理氣觀。第三，也是最有趣的一點，郝經貶低了《禮記》的地位（包括不復存在的《樂記》），他提出漢代認為此

¹³ 郝經：〈五經論序〉，《陵川集》，卷 18，頁 1a；《全元文》，卷 127，頁 236。《全元文》中，引用句尾的標點符號放在這最後一個句子前，因此該編輯部不知道這句話也是邵雍的。

¹⁴ 同前註，頁 1a-b；同前註。

書只為輔經之緯書；而緯書在漢代意為與古代經典義理相悖之著作。關於郝經貶低《禮記》的內在意義，我們將在下文分析。但首先我們先要大概瞭解一下郝經對其他四經的看法。

在郝經論《易經》的文章中，他對四經的不同角色，提出了另外一個觀點：

盡天下之情者，《詩》也；盡天下之辭者，《書》也；盡天下之政者，《春秋》也。《易》也者，盡天下之心者也。¹⁵

這和上文引用的〈經史〉一文中的觀點隱含了一些衝突：在〈經史〉一文中，《春秋》的價值在於其歷史判斷，而這裏則強調政治層面（我們在下文將會解決這個明顯的衝突）。不管怎樣，在這篇文章裏，郝經認為《易經》才是知人求道最重要的經典。《春秋》因其在政治上的重要指導意義而被評為經書第二位。

郝經在這篇討論《易經》的論文中進一步闡述了這部經書獨特的角色和地位：

故《易》也者，四聖人之所以盡天下之心而為之者，非他經之所得比也。《詩》、《書》、《春秋》如夏冬各一其時，《易》則一元之氣，貫天地而通四時也。大哉《易》乎！在天為神，在人為心，其在經也則為《易》，合而言之亦一也。形而上謂之道，形而下謂之器，合而言之亦一也。嘗觀之於吾心，於寂靜感通而見無畫之《易》；觀之於《書》，於奇偶變動而見有畫之《易》；觀之於造化也，於至蹟至微而見無體之《易》；觀之於天地萬物也，於至大至眾而見有體之《易》。¹⁶

在此就像討論其他主題，如「太極」一樣，郝經把「心」做為《易》之顯現。他對「心」的強調是明顯的。在讚美內在人性的善、人心之卓越，及聖人存焉的時候，郝經三次強調：「乃盡已之心，推而盡天下之心。」¹⁷ 因此，郝經對形而上的「心」之強調，和朱熹把重點放在天理、人性（而不繫於心）正好對照。此外，郝經並沒有忽略易學象數和義理二派眾多的分支。郝經註釋之《易經》就吸收了不少程氏易學的東西。儘管如此，如同龔道運所提到的，郝經對《易經》及《河圖》的討論呼應了很多朱熹的看法¹⁸。

郝經在他論《春秋》的論文中，闡述了《易經》和《春秋》在宗旨上的同一

¹⁵ 郝經：〈易〉，同前註，頁 1b；同前註。

¹⁶ 同前註，頁 4a-b；同前註，頁 238。

¹⁷ 同前註，頁 3a-b；同前註，頁 237-238。

¹⁸ 龔道運：《朱學論叢》，頁 174-176。

性。即使「六經享有統整或單一原則」，這樣的整合性在各代經師傳經的過程中也慢慢分解和喪失了（在另外〈學〉的三篇論文和〈經史〉一篇的論文中，郝經闡述了學者如何因為追求自我的名聲和地位而使得對經書的理解走向片面化，而他們紛歧的解釋遂模糊了經書的整合性¹⁹）。回到郝經論《春秋》的文章，對《春秋》、《易經》之內容、作用的不同理解最能體現經學方法之分野。郝經宣稱：「《易》載聖人之心，《春秋》載聖人之跡。心跡一也，何遠之有？」如果注意經書內容和宗旨的話，人們很容易認定二經有很大不同。《易經》處理天地玄機，而《春秋》著重於個人過去之言行，歷史之局勢等特定內容。再者，《易經》所涉者廣，而《春秋》以禮法規範具體行為。因此學者通常會專注於某一部經書中，而忽略在更高層次上二經相互之間的統一性。簡而言之，學者無視這個事實，即「蓋《易》窮理之書，而《春秋》盡性之《書》也。《易》由正以推變，《春秋》由變以返正者也」²⁰。因此，《易經》和《春秋》這兩本書的關係建基於「一」與「多」之間的一種宇宙論及各種實踐關係。

根據郝經的說法，《春秋》獨特的用途在於通過其了解完整的人性，因此給予其特殊的地位。由於人性的複雜，人們只能透過一個人實際的行為來充分了解人性。此外，聖人（孔子）宣稱用「名」和禮儀來管理人們的行為，因為人們需要依靠禮儀來採取正確的行動。只有確定禮儀規範之後才能完整地理解人性。再者，人性是很難把握的，其無聲無味，人們無法直接察覺它，只能從行動中來了解它。因此，自從《春秋》記載了聖人專注於觀察人性的紀錄後：「故觀性之書，皆莫若《春秋》。」²¹ 據此，我們可以明瞭郝經關於《春秋》的不同說法及上述〈經史〉和《五經論》裏〈易〉之間的衝突背後的內在邏輯。因為人性只能從一個人的行為來了解，而《春秋》是從歷史判斷的角度來展示人性，因此《春秋》是了解人類政治活動的重要來源。

《易經》和《春秋》的特殊地位也可以從郝經對其成書特點的描述中得知。在論《易經》的論文中，郝經強調孔子以刪減已存詩集和文件的方式來編輯《詩》、《書》二經，並且只改進了《春秋》的文學表達方式，然而《易經》做為四聖相傳

¹⁹ 郝經：〈學〉，《陵川集》，卷 19，頁 6b-11b；或《全元文》，第 4 冊，卷 128，頁 252-255。

²⁰ 郝經：〈春秋〉，同前註，卷 18，頁 9b-10a；同前註，卷 127，頁 242。

²¹ 同前註，頁 10b；同前註。

之書，其成書過程更為複雜²²。

然而在郝經論《春秋》的論文中，他以不同方式詮釋了孔子和《春秋》的關係。孔子以《十翼》輔《易經》，為《書》定讖，刪《詩》，唯《春秋》是其「作」也。郝經闡述孔子在《春秋》中如何通過一系列積極的書寫活動，包括決嫌疑、明是非、復法理、譴責犯上作亂之人，及紀錄人們的名位來表現其道德標準等。因此，孔子《春秋》之作「非若《易》、《詩》、《書》之因其舊而加修之也」。再者孔子所面臨的局勢，和早期聖人——包括那些作《易》之聖人——是不同的。早期聖人本身已是聖王，擁有足夠的機會和地位去有效開展他們的政治實踐。因此，這些聖王在他們自己的時代背景之下都得以（通過政治實踐來）充分表現他們自己的「性」。與此相反，孔子沒有王位，所以他只能通過其個人生涯和書寫活動來完整展現他的「性」。儘管如此，「孔子之作《春秋》，盡其性而行之於無窮也」²³。因此，世世代代的帝王可以依據《春秋》這部偉大的經書和重要的典範以為準則：

故世之學者，觀於《春秋》而行之，足以盡性而學夫聖。蓋性盡而理窮，則《易》在其中；《易》在其中，則聖在其中矣。²⁴

但是在《春秋》的論文中，他也抱怨道：

而學《春秋》者，於一言一動，一事一物，必律之以禮，而繩之以法，惟恐其弛而不嚴。²⁵

因此，學者和官員忽略了經書的完整性，甚至直接反對《易經》的重要原則。

從郝經論《詩》的論文中，我們可以知道《詩》不只可以改正誤用《春秋》原則的歷史傾向，並且也可以補充《春秋》來加強對人性的了解。所以他在論《詩》的論文中，提供另外一個觀點，即強調事物之「通」，特別是「通人情」。他在論《詩》的論文中宣稱：

天下之治亂，在於人情之通塞。甚矣，人之情惡塞而好通也。故天下之亂恒生於塞，而其治恒生於通。君人者，亦審夫通塞而已矣。²⁶

²² 郝經：〈易〉，同前註，卷 18，頁 1a-b；同前註，頁 236-237。

²³ 郝經：〈春秋〉，同前註，頁 9b-10a；同前註，頁 243。

²⁴ 同前註，頁 11a-b；同前註，頁 242-243。

²⁵ 同前註，頁 10a；同前註，頁 242。

²⁶ 郝經：〈詩〉，同前註，卷 18，頁 7a；同前註，頁 240。

為了把這一點弄清楚，郝經用治水做了個比喻。人的情緒也需要有個發洩的途徑，就如同為流動的水提供一個出水口是很重要的。因此一個能把水治理好的人，只需要專注於水的流通方面，也就是清除汙泥，使河水暢通，和大自然水的本性一起合作，順其高下之勢而為之開道。孔子擔心人們的情緒被阻塞而不能流通，故作《詩》來控制和緩和人的情感。再者因為人情和人性緊密相連，這個疏導的方式也為《春秋》本人性而施政的進路提供了一些補充。在幾年後寫成的〈朱文公詩傳序〉中，郝經支持《詩經》所體現的「根於天道，著於人心」之義；此外，他讚美朱子的《詩集註》「集傳注之大成」²⁷。雖然郝經論《詩》的論文更多地主張人情的自由抒發，他對朱熹《詩經》著作的支持是很明顯的。

《詩》為抒發「人情」提供了一個簡潔扼要的模板，而《尚書》所記那些冗長的聖人之辭卻令郝經有些困惑。郝經對《尚書》的審查表明，《尚書》完全沒有早期聖人如伏羲者的篇章，關於湯和有虞氏的也只有五篇，夏朝只有四篇。到了商代，篇數急劇增加到十七篇，而周代共有三十二篇。在郝經看來，前朝聖人之訓沒有保留到下一個朝代，這實在令人無法想像。他認為早期聖人的訓言應該比晚期聖人的還要多。然而，事實上《尚書》中來自較晚時期，如商、周二朝聖人們的文字比早期的要多，這個謎題需要解釋。為了強調這點，郝經引周豐之語來解釋《書經》：

昔〈周豐〉之言曰：「有虞氏未施敬於民而民敬，夏后氏未施信於民而民信，殷人作誓而民始畔，周人作會而民始疑。」²⁸

郝經解釋這段文字，認為自上古以來隨著社會逐漸發展，傳統世風澆薄，欺詐和推託逐漸變成了普遍現象。在信任至上的時代背景之下，著作的數量很少；相反地，不信任的年代，著作的數量卻大大增加了。早期的聖人，像伏羲用簡單的方式在人們之間建立信任，而不是訴諸文字的力量來命令人民。當堯讓位給舜，舜讓位給禹，他們的禪讓並不會引起「私天下」的懷疑。儘管如此，禪讓可能會引起某種疑慮，即繼任者可能不足以擔當治民之重任，所以每一位讓位的聖人都會提供一些忠告。然而堯只做出簡單的建議，即「執中」，「中」也者，也就是所謂的「中心」，

²⁷ 郝經：〈朱文公詩傳序〉，同前註，卷 30，頁 18；同前註，卷 124，頁 188。

²⁸ 按照《禮記·壇弓下》，周豐不肯見魯哀公，而利用類似的比喻來解釋。郝經：〈書〉，同前註，卷 18，頁 5b；同前註，卷 127，頁 239。

而常用的字彙是「中庸」；相反地，舜覺得他給禹的忠告中，有必要再加上其他三條建議。到了周公時期，他與兄弟之間複雜的鬥爭，促使他一再努力平息謠言，消除關於他在鞏固王朝時所扮演的積極角色的疑慮。周公別無選擇，只能使用許多嚴厲的訓令。東周時各地掌握軍權之諸候時時叛變，並且通過寫下的誓言結盟，信任和秩序進一步惡化。看到時局這樣的動盪不安，孔子決定收集早期聖人的言論以傳其教，表現他們對「中」道的信心，從而教導後人何為治世之精要²⁹。

以上提到的種種歷史分析都可以從郝經論《尚書》一文開始有關「中」的議論中察知。其基本原則是：

孚于中則不徵於言，徵於言者，皆未孚於中者也。故言之愈簡，則其孚愈篤；辭之愈繁，則其疑愈肆。然則無言可乎？不然也。言，心聲也。心有所用，則言以宣之，雖欲勿言，焉得而勿言。夫孚于中者，其言自可徵也，不孚于中而第徵於言，誣譎誕妄可勝也哉！³⁰

因此，儘管郝經對冗長的文字陳述和公家文件抱有懷疑，他還是很快地承認了它們的必要性。再者，就如同他的歷史性分析所顯示的那樣，即使是古代聖人也不可能忽略文字。

上文討論「四經」的先後次序和郝經不同。我先論《易》，再論《春秋》，再論《詩》、《書》；這個次序也許更適合切入郝經對《禮記》的討論。舉例來說：他論《書》的文章主題在於「中」。而這篇論文對「辭」與「信」之間關係的重視也回應了《禮記·中庸》。在引用《詩經》「相在爾室，尚不愧於屋漏」這句詩之後，《中庸》有云：「故君子不動而敬，不言而信。」³¹ 郝經自己討論經書的次序，即：先論《易》，再論《書》，繼之以《詩》、《春秋》，終以論《禮記》，也體現了另外一種內在的邏輯秩序，這種秩序把重心放在討論人性上。我們將會在郝經論《禮記》的文章中看到如何透過討論情之「已發」、「未發」來做為探討人性及以禮樂移風易俗的基礎。

郝經在他〈禮樂〉的論文中一開始就有個聲明：「喜怒哀樂之未發，性也；其

²⁹ 同前註，頁 5a-b；同前註，頁 239-240。

³⁰ 同前註，頁 5a；同前註，頁 239。「孚于中」這三個字出自《易經》，指的是「心」。

³¹ 《中庸》第 33 章，見〔宋〕朱熹：《四書集注》（臺北：臺灣中華書局，1981 年《四部備要·經部》，第 75 冊），頁 2a。

既發，情也。」³² 這個說法明顯在回應《中庸》那著名的章節：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。」³³「未發」和「已發」的主題都是人性，也正是郝經此文開首的主題。在朱熹寫給一位學生的信中，其對人性的解析和郝經之後所用的語言甚為相似：

情之未發者性也，是乃所謂中也，天下之大本也。性之已發者情也，其皆中節，則所謂和也。³⁴

儘管一開始我認為可能從《四庫全書》的電子索引中找到朱熹討論「已發」、「未發」時提到「未發性也」的大量章節，但是最後我卻只找到了這一句，所以郝經所用「未發性也」的來源不是朱熹。之後我反思到，其實這類字語的罕見是合理的，因為朱熹討論「未發」和「已發」的情緒是從「心」的概念出發，而不是集中於人性。

從對《中庸》之義加以發揮出發，郝經繼續論證他上述的看法：

可喜而喜，可怒而怒，可哀而哀，可樂而樂，則情之所以率乎性也。喜怒哀樂，不當其可而發，則非性、情之正，而人欲之私也。夫人之有性也，而必有情；有血氣也，而必有欲。情、欲常相勝也，非情勝欲，則欲勝情。情勝欲則為君子，欲勝情則為小人。³⁵

從這裏看來，即使郝經完全接受了情緒和慾望是人的自然本性，他還是展現了針對縱欲所帶來的不道德後果的典型儒家式關注。郝經把人類情感和慾望描繪成處於一種長時間的衝突之中，而人的道德就取決於獲勝的一方。

從社會和政治層面來看，人的「情」和「慾」之爭也決定了秩序之有無：

情勝欲則治，欲勝情則亂。故天下之治亂，在夫情、欲之相勝也。聖人者，懼天下之欲勝情也，於是因其本然之分，而為之《禮》，以節制之；因其本然之和，而為之《樂》以宣暢之。為之《禮》，雖有欲而不能踰；為之《樂》，雖有樂而不能悖。天下有僭越之姦，狂狡之戾，則有《禮》以折

³² 郝經：〈禮樂〉，《陵川集》，卷 18，頁 12a；或《全元文》，第 4 冊，卷 127，頁 243。

³³ 《中庸》第 1 章，見朱熹：《四書集注》，頁 2a。

³⁴ 出自朱熹寫給林用中（林擇之）的一封信，收入〔宋〕滕珙：《經濟文衡前集》（影印文淵閣《四庫全書》，第 704 冊），卷 21，頁 11a。

³⁵ 郝經：〈禮樂〉，《陵川集》，卷 18，頁 12a-b；或《全元文》，第 4 冊，卷 127，頁 243。

之；有忿疾之亂，鬱塞之慝，則有《樂》以釋之。³⁶

由於《禮記》、《樂記》可以約束人們免於違反適當或是正確的原則，這兩本經書是為「王政之大綱也」。沒有這些約束，天下會動盪不安。使用這兩本經書來約束人們是依天命而行事，並不只是為了解決個人自私的欲望。

郝經對禮樂的興衰提供了一個歷史概述。在伏羲之前，只有一般的原則，卻沒有實際的禮儀制度。伏羲作禮之器，卻沒有留下任何關於禮儀的著作。在其他聖人逐漸提供一些文字指引之後，在周公時期才出現了一整套有關禮儀的原則、制度、禮之器和典章。到了西周衰敗的時候，《禮記》、《樂記》就只是空洞的文字：

夷、厲而下，欲勝而情亡，《禮》、《樂》之理寢以昧，而其器寢以缺，致治之功寢以墮，而王政之大綱寢以不舉。³⁷

郝經引用《論語》以彰顯孔子如何利用周公遺留下來的紀錄。魯國的紀錄尤其重要：

於是因魯史而修《春秋》以明《禮》，就大師而正〈雅〉、〈頌〉以明《樂》，然而無其位，無其權。明王不興，卒不能復《禮》、《樂》之實，第存其名而已。³⁸

郝經這裏提到的「名」只是指純粹的「禮」之名稱，而非禮的具體表現持續惡化的情況，在秦朝達到了最極端。秦代政權焚燒經書，只依據法律去約束和鎮壓人民。因此，秦代的軍事政權和法家制度導致了「禮」之「名」、「實」皆亡，關於禮的著作和器物也佚失了。儘管如此，因為「禮樂」以人性和人情為基礎，有文化的統治者有可能在某種程度上重現這些經書的本質思想並恢復「禮樂」之教。但是郝經對恢復「禮樂」之教有多樂觀呢？

在另外一篇關於《禮記》、《樂記》的論文中，郝經把他歷史分析的年代推前了。他強調恢復《禮記》、《樂記》之教需要有適當的「時」(times)和「機」(opportunities)。在《文中子》中，王通提出一個著名的可能性，即「使諸葛而無死，禮樂其可興乎」？換句話說，王通假設如果諸葛亮(184-234)沒有那麼早去世，他有可能統一帝國，並且完成「王道」之治。郝經反駁道：

³⁶ 同前註，頁 12b；同前註，頁 243-244。

³⁷ 同前註，頁 13a；同前註，頁 244。

³⁸ 同前註，頁 13b；同前註。

諸葛而無死，天假之年，誅魏復漢則有之矣，禮樂之興喪，何諸葛之足繫哉！³⁹

換句話說，即使諸葛亮具有統一天下的潛力，他也不可能成功恢復禮樂王道之治。郝經總結道，甚至在漢代初期，官員們即使擁有最適當的時機去恢復「禮樂」，他們也沒有做到。之後，歷史就再沒有像這樣好的機會了，即使像諸葛亮這樣一心恢復王道之治的人也不能成功。

在郝經最後十年的人生，他把大部分的力量專注於重寫蜀國歷史以做為漢代歷史的延伸。他為諸葛亮作了頌詞，並且再次探討了重振禮樂的不可能。他對諸葛亮的高度評價可以從將其與伊尹和孟子並列得知：

以天下自任，佐王而行道濟時，伊尹也；以天下自任，無王而不能行道濟時，孟軻也；以天下自任，佐王行道，不能盡濟斯民，不盡其用，諸葛孔明也。⁴⁰

郝經繼續闡述諸葛亮所面臨的限制，例如蜀國有限的資源，還有敵人的實力優勢。這些客觀因素使他無法統一天下，乃至恢復禮樂。比較上文郝經對王通評論（諸葛亮）的嚴苛看法，頌詞表達出來的判斷更和緩一些。更重要者，通過將諸葛亮與孟子並舉，郝經把諸葛亮置於道統延續的大脈絡之中。

郝經在兩篇論及《禮記》、《樂記》文章的結尾部分，敘述了《禮記》、《樂記》被忽略和失傳的歷史。他對《禮記》（包括《中庸》在內）的觀點，值得我們深思。第一，郝經表明《禮記》的文本在漢代已經失傳，亦沒有修復到其他四部儒家主要經典在漢代的模樣。他將《禮記》與已失傳的《樂記》並排，突顯了這個含意。第二，整篇歷史概述的主題，進一步表明這兩部經書的「真實性」，取決於禮儀是否持續推行，以及儀式和樂器是否真正存在和被使用。第三，因為「禮樂」基於人性和情感，人性和情感的延續是找回這些經書的唯一基礎。第四，在這篇文章中，他沒有特別提到或分開評論《中庸》。雖然他在討論《禮記》時，強調「中」、「和」、「已發」、「未發」之性，都能顯示出他特別留意到了《中庸》的部分。

在這一點上，郝經明顯地把《禮記》排在其他主要「經書」之後。這種排列

³⁹ 同前註，卷 19，頁 3b-4a；同前註，卷 128，頁 251。

⁴⁰ 郝經：〈漢丞相諸葛忠武侯廟碑〉，同前註，卷 33，頁 19b；同前註，卷 133，頁 395。

對《禮記》中〈中庸〉的章節亦有含意。朱熹對《中庸》的印象，比郝經深刻。朱熹對《中庸》有濃厚興趣，相反地，郝經認為《春秋》才是一本就人性提供指引的經書。此外，若要處理情感和慾望的矛盾，郝經會查閱《詩》而非《中庸》。在他以情感為題的論文中，「中」也是很重要的。可是他視《詩》為中庸智慧的主要文本，而《書》為「中」的出處。簡而言之，郝經講經書的文章，反映他至少在早期沒有接受朱熹的解釋和評價。現在我們先比較郝經和荀子(298-238 B.C.)的觀點，接著探討郝經其他與《中庸》相關的文章，再來判斷他接受了多少朱熹的觀點。

與荀子的想法進行比較，可能有助於了解郝經的觀點，因為這兩位儒家學者都重視經書和儀式在社會上的角色。此外兩者都指出，聖人以內在的社會特徵將儀式保留在《禮記》中，亦用「和」來發展《樂》中的音樂。的確《荀子》中的某些段落，或可用作闡明郝經簡短精練的文字。雖然郝經將「中」和人類情感的恰當表達連起來，但荀子對這種連結做更明確的闡述：在回答「中」是什麼的問題時，荀子已斷言「禮義是也」⁴¹。要了解郝經認為《禮記》、《樂記》源自人性和情感，並能從人性和情感再現的觀點，我們可以參考一個荀子談到悲傷和快樂的例子。荀子認為悲傷和快樂是「人與生俱來的情緒」。荀子接著解釋：

若夫斷之繼之，博之淺之，益之損之，類之盡之，盛之美之，使本末終始，莫不順比，足以為萬世則，則是禮也。⁴²

這段文字清晰地描繪了人的自然情緒轉成禮的過程。

儘管如此，郝經沒有仿效荀子對經書的整體描述，或對《禮記》地位的相對仔細評價。即使荀子表明所有經書都是一體的，他指出各部經書實有不同：「《詩》言是其志也，《書》言是其事也，《禮》言是其行也，《樂》言是其和也，《春秋》言是其微也。」⁴³ 在這段文字中，荀子強調聖人（孔子）的決心、目的、事務和行為，而郝經則以歷史的政務和修辭來論《春秋》。另外荀子對《禮記》的重視，遠高於《書》和《詩》。例如：荀子明言：「不道禮憲，以詩書為之，譬之猶以指測河也，以戈舂黍也，以錐餐壺也，不可以得之矣。」⁴⁴ 同樣地，荀子認為，「隆禮義而

⁴¹ [清]王先謙撰，王星賢等點校：《荀子集解·儒效》（北京：中華書局，1988年），上冊，頁122。

⁴² 〈禮論〉，同前註，下冊，頁367。

⁴³ 〈儒效〉，同前註，上冊，頁133。

⁴⁴ 〈勸學〉，同前註，頁16-17。

殺《詩》、《書》」是辨別一個儒家學者是否有教養的重要條件⁴⁵。因此荀子對《禮》的重視，高於《詩》和《書》。此外，他常常省略《春秋》，因為他覺得《春秋》太模糊或難以理解。他甚至一併省略《易》。相反地，郝經最重視《易》和《春秋》，其次為《詩》和《書》。再者他將《禮記》排到最後。他甚至主張可以用《春秋》來釐清《禮記》。因此對這些經書間的關係，他和荀子的觀點是不盡相同的。

雖然郝經在談《禮記》的文章中沒有仔細討論《中庸》和子思，我們或者可以從他的其他現存著作中找到些什麼吧？我將探討那些看來最緊要的段落。三個早期的例子來自一二四八年，即是郝經約二十五歲的時候。第一個例子是一二四八年的二月初，郝經寫給趙復的一封信〈書與漢上趙先生論性書〉。兩個多月前，即一二四七年的十一月，北京太極學院的道學大師趙復訪問包州，郝經第一次與他見面。在那次訪問期間，郝經拜趙復為師。雖然那封信以人性為題，郝經也高度讚揚韓愈和李翱復興了自孟子後已失傳的儒學：

自漢至唐，八九百年，得大儒韓子，始以仁義為性，復乎孔子、孟子之言，其〈原性〉一篇，高出荀、揚之上。至其徒李翱為〈復性書〉，反復於《中庸》、《大學》之間，以復乎曾子、子思之言。恨不得親炙之而問其所以然，質心之所素定者。自唐至宋，復四五百年，得大儒周子、邵子、程子、張子、朱子之書，明六經孔孟之旨，接續不傳之妙，論道論理，論才論氣，論質論情，又備於韓子之書，皆先儒所未道者。⁴⁶

郝經基本上接納了朱熹對「道」的失傳及復興的觀點。此外，他認同朱熹的說法，認為北宋大師的見解創新。例如朱熹稱周敦頤對無極的見解，是連古代聖人亦未曾申明的事實⁴⁷。但是不同於朱熹，郝經將韓愈和李翱置於道統之中，並且抬高了邵雍的地位。

第二，郝經在一二四八年的三月中旬寫了〈庸齋記〉，讚揚楊春卿之利用「庸

⁴⁵ 〈儒效〉，同前註，頁138。

⁴⁶ 郝經：〈書與漢上趙先生論性書〉，《陵川集》，卷24，頁2b-3a；或《全元文》，第4冊，卷123，頁163。

⁴⁷ 參朱熹給陸九淵的信，朱熹：《晦庵朱文公先生文集》卷36，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年），第10冊，頁1568。

齋」兩個字，給自己新建的書齋定了名。郝經說，這個書齋的名稱反映了楊春卿決心將自己的心、言語和行為與常見的「庸」合一，庸即所謂「平常日用之道」。在此，年輕的郝經也為組成《中庸》這個詞的兩個字進行解說。

昔者聖人之言道也，曰「中」而已。兼體用，貫本末，一理氣而為言也。後世聖人之言道也，而益之以「庸」。庸也者，平常之用也。豈「中」之未盡而復益之以「庸」乎？不然也。後世聖人之意，謂天下無無用之道，亦無非常之用。蓋道以用而見，用以常而久。⁴⁸

郝經推論，因為人們曲解了聖人的意思，所以才弄出非正統的理論，例如：「非常道」和「反經合道」⁴⁹。因此人們忽略了真正的道，亦不再使用道。

第三，郝經在一二四八年寄給趙復〈論八首·道〉的文章中，又談到與道相關的主題，以及《中庸》的意思。在闡述早期聖人在「六經」中對「道」其他方面的教導後，郝經談到子思對道的傳承：

既而顏子以之言「仁」，曾子以之言「恕」，子思以之言「中庸」，孟軻以之言「浩然之氣」，皆所以羽翼夫道也。⁵⁰

在〈論八首·心〉這篇文章中，他重申了多個古代聖王對「心」的中心思想。在此我們將選取一個以孔子做開首的主題：

孔子傳之曾、顏，曰「仁」，言本心之全德也；曰「一貫」，一心而貫萬事也。曾子傳之子思，曰「忠恕」，忠所以盡夫心，恕所以行夫心也。子思傳之孟子，曰「中庸」，中者心之體，庸者心之用也。⁵¹

郝經這三篇由二十歲中期到晚期創作的作品，說明他認同了朱熹的某些主要觀點，即「道」在古代的傳承，以及子思在將《中庸》和其他教導傳給孟子這個過程中的重要角色。但是與朱熹不同，郝經強調了從孟子至有宋一朝，諸葛亮、韓愈、李翱等其他人物的作用。故而郝經與朱熹對這一段道統的看法實有根本之不同。

幾年後，大約在一二五四年，郝經拜訪子思的墓，致上他對子思的敬意，並且寫下一首〈子思墓〉的詩紀念他。詩的開頭幾行，描述墳墓的場景，以及從古代孔子到宋代二程轉「道」的傳統。重點還是子思在曾子和孟子之間所扮演的重要傳承

⁴⁸ 郝經：〈庸齋記〉，《陵川集》，卷 25，頁 13b-14a；或《全元文》，第 4 冊，卷 130，頁 319。

⁴⁹ 同前註，頁 14b；同前註。

⁵⁰ 郝經：〈論八首·道〉，同前註，卷 17，頁 3b；同前註，卷 126，頁 221-222。

⁵¹ 郝經：〈論八首·心〉，同前註，頁 13b；同前註，頁 228。

角色。

前却三代祖，宛與聖人列。乃是子思子，道貫祖孫一。
 顏天曾始傳，心授相世及。大學宏綱舉，中庸性理切。
 浩氣有孟軻，六經復為七。向微三大賢，聖統幾廢絕。
 爾來一千年，晦沒無人說。韓李端緒開，伊洛本根揭。
 萬古唐虞心，日月光目睫。⁵²

因此子思是連接曾子和孟子的傳承者。郝經在此還強調了韓愈和李翱對重振道統的重要貢獻。

在一二五八年的〈順天府孔子新廟獻石碑〉一文中，郝經回到子思在儒學相傳中的角色。碑文的序寫道：

且得聖人之道者則有顏淵氏，傳聖人之道者則有子思氏，述聖人之道者則有孟軻氏，尊聖人之道者則有韓愈氏，贊聖人之道者則有邵雍氏，某何人也，敢置言於聖人之前哉！⁵³

這段文字是不尋常的，因為它略過了曾子，而郝經一直視曾子為孔子和子思之間的重要聯繫。然而這段文字的目的，明顯不是為相傳的譜系提供一套完整的記錄。因此我們不應將這個忽略曾子的例子，解讀成郝經對曾子不再重視。對郝經而言，韓愈在孟子與宋代之間的道統傳續中有重要地位。此外單就宋朝而言，比起周敦頤，郝經在此更強調邵雍延續道統之功。

大約在七年後，也就是西元一二六五年，郝經在〈春秋三傳折衷序〉中再次探討和詳細闡述子思在傳承的角色。在這篇敘述中，郝經強調一個事實：當孔子到了六十四歲的高齡時，曾子只是一個年輕的學生，所以他的理解力不及顏子。因此那時候顏子是孔子的唯一繼承人。與顏子相反，子夏沒有機會聽到「人性和天之道」的教導。郝經推論：「故曾子之學，自顏氏之後獨為正大。」其為學的根源包括擴展研究事物（格物）、開闊知識（致知）、改正心思（正心），並修正本意（誠意）。「以是傳之子思，子思傳之孟軻」⁵⁴。再者郝經明言，《論語》、《大學》和《中庸》等經書源自曾子的學派，再由子思和孟子發揚光大。在隨後的章節，他詳述了

⁵² 郝經：〈子思墓〉，同前註，卷 3，頁 3a-b；不包括在《全元文》中。

⁵³ 郝經：〈順天府孔子新廟碑〉，同前註，卷 34，頁 16a；或《全元文》，第 4 冊，卷 133，頁 408。

⁵⁴ 郝經：〈春秋三傳折衷序〉，同前註，卷 28，頁 7b-8a；同前註，卷 125，頁 195-196。

他更早之前對四經不同角色的概述，表明《四書》的作用。

故本諸《易》以求其理，本諸《書》以求其辭，本諸《詩》以求其情，本諸《禮》以求其制，本諸《語》、《孟》以求其說，本諸《大學》、《中庸》以求其心。⁵⁵

除了表明《四書》的角色轉變這個主題外，這段文字與郝經所寫的《五經論》文章大有不同。在他早期論《易》的文章中，郝經將《易》看成理解「心」的資料經典。到了一二六五年，雖然《易》仍被用作理解所有事物的基本原則或規律，但在了解聖人的想法方面，《大學》和《中庸》已經擔當著重要的角色。這個轉變，連同把《論語》和《孟子》視為說明聖人的想法的典籍，顯示了郝經已採納了大部分朱熹對《四書》的觀點。雖然郝經一二六五年所寫的序，是他處理《春秋》三《傳》之矛盾並將其與《春秋》整合的大型計畫中唯一尚存的部分，但郝經在南宋獄中所寫的重要歷史作品《續後漢書》，顯示他更進一步接受了朱熹對子思和《中庸》的看法。

在一二七一到一二七二年所編寫的《續後漢書》裏，郝經至少有八篇傳記提到子思與《中庸》的關係或「道」之相傳。可是，我只會闡述與本文最相關的部分，即他對《中庸》與「道統」的看法。在一篇讚揚徐幹(171-218)能理解《中庸》的傳記中，郝經明確地稱讚子思編寫了《中庸》的文本。

堯、舜始言中，以為傳心之典，列聖授受，統理根極，至子思子著《中庸》，而其義備矣。⁵⁶

郝經早期的評論沒有明確地指出子思編寫了《中庸》，但在這兩年間，他明確表達了這個觀點。再者，在他《續後漢書》的其他傳記中，這個觀點也重覆出現。因此他似乎比以前更全面地接受朱熹的觀點。

在幾個段落中，郝經視子思為孔子傳統思想的傳人。然而他以子思為對象所寫的聖人傳，可能是他對子思的最大讚賞。他表示，到了子思的時候，孔子的道才是最完整的，接著他敘述子思的位置和成就。

孔子生鯉，字伯魚，先孔子卒。鯉生伋，字子思。孔子沒，受業於曾子，傳

⁵⁵ 同前註，頁 10a、15a；同前註，頁 197、200。

⁵⁶ 郝經：《續後漢書》（影印文淵閣《四庫全書》，第 386 冊），卷 69 中，頁 8b；或劉曉東等點校：《二十五別史》（濟南：齊魯書社，2000 年），第 8 冊，頁 1008。

其聖祖之道。夫中，道之本然，理之當然，其體則不偏倚，其用則無過不及，故存而為一心之中，行而為萬事之中，猶太極為道之極，無所往而不為之極也。故聖人繼天立極，統理人道，存心應物，皆本乎此。堯、舜、禹謂之執中，湯謂之建中，文王為中孚，武王為皇極，周公為二五，孔子為中庸，皆傳乎此也。然未有著之書而言其義者，子思乃申明家法，作〈中庸〉一篇，以明列聖心法，謂未發之中謂之中，發而皆中謂之庸；不乖於道謂之和，真實無偽謂之誠。本之於天命人性，以明道教；終之於無聲無臭，以明道體。始言一理，中散為萬事，末復合為一理。率性節情，存心立命，大無不充，細無不盡，與《易傳》相表裏，而明《春秋》之用。大本達道，以合內外，別為三德，列為九經，方之《大學》，又致廣大而盡精微。於是孔子之道，至子思而益備。⁵⁷

在談及其他聖人的段落中，郝經簡短地重述子思的角色。例如：在孟子的傳記中，郝經寫道：

故顏子發孔子大畜之德，曾子著孔子正大之學，子思極孔子高明之道，而孟子建孔子中興之業。於是孔子之道，得孟子而益尊。⁵⁸

在這兩個主要的段落中，除了伏羲外，郝經涵蓋了全套朱熹所講的古代道統。然而，伏羲是這一整卷的第一個主題。

整個關於古代聖人的章節是在《續後漢書》接近結尾的部分，這一點是值得注意的，因為這些聖人出現的年分要比郝經校訂的歷史事件早得多。再者，他並沒有把這章命名為「道統」，而命名為古代聖人的「道術」，再加上副題「正傳」。準確來說，郝經將這些聖人抽出來獨立成章，而其他哲學家（例如：荀子）的道術與非正統的人物（例如：老子和佛家）則收於同一章。因此，他傳記的策略預示了約七十年後在蒙古人統治下所寫成的《宋史》中〈道學傳〉與〈儒林傳〉之分野。

與我們預想不同的是，當郝經在寫漢史時用到「道統」這個詞的時候，他的用法並不是朱熹追隨者的用法。第一個例子要回到徐幹的傳記，以下是一段徐幹的話：

學者所以總羣道也。羣道統乎己心，羣言一乎己口，惟所用之，故出則元

⁵⁷ 同前註，卷 83 上，頁 31a-32a；同前註，第 9 冊，頁 1359。

⁵⁸ 同前註，頁 35b-36a；同前註，頁 1361。

亨，處則利貞。⁵⁹

雖然《四庫全書》電腦索引提供這個「道統」的用法，但「道統」應是「道」被「心」所「統」。其他段落形容道為一個主動的角色，即道去統一、管理或控制。例如：在古代聖人的章節中，在交待過由伏羲傳到孟子後，他提出「道統天地萬物」的主張。在郝經的文集中，他早已用過「道統」這個詞，用法亦是如此。例如：在郝經論「道」的文章開首，他表明：「道統夫形器，形器所以載夫道。」⁶⁰ 同樣地，在他論「氣」的文章開首，他以同一方式使用「道統」這個詞：「道統天地萬物之理，氣統天地萬物之形。」⁶¹ 在這兩個例子中，「統」是一個動詞，表達道「統」事物的想法。

現在回到他的《續後漢書》，在忠心耿耿的漢代官員馬日磾的傳記紀錄中，開始呈現了「道統」這兩個字文法上的轉變。在嚴厲批評帝王視「國璽」為統治權的證明時，郝經寫道：

二帝三王，以道為統，以心為傳，而不以物。自秦得楚卞氏玉，以琢為皇帝璽，丞相斯篆其文，秦亡而傳之漢，謂之傳國璽。以璽之所歸為天命之所在，莫不睚眦奪攘，而道統心傳嘗不復知。⁶²

在這段文字裏，郝經第二次將「統」和「道」並列，這個用法開始接近一個複合名詞的用法。這段文字的上下文強調政治的統一。因此這樣的上下文背景，反映了陳逢源、蘇費翔 (Christian Soffel) 和蔡涵墨 (Charles Hartman) 最近的說法，即這個術語在宋朝或更早已被採用⁶³。

在聖人堯的傳記中，郝經開始用「道」這個字時，他主張「道」統治或管理天地萬物。他接著向前推進，最終以「道」的典故做結。

⁵⁹ 同前註，卷 69 中，頁 7a；同前註，第 8 冊，頁 1007。

⁶⁰ 郝經：〈論八首·道〉，《陵川集》，卷 17，頁 1a；或《全元文》，第 4 冊，卷 126，頁 220。

⁶¹ 郝經：〈論八首·氣〉，同前註，頁 17a；同前註，卷 130，頁 230。

⁶² 郝經：《續後漢書》，卷 14 中，頁 3a；或《二十五別史》，第 7 冊，頁 147-148。

⁶³ 陳逢源：〈宋儒聖賢系譜譯述之分析——朱熹道統觀淵源考察〉，《政大中文學報》第 13 期（2010 年 6 月），頁 75-116；Li Cho-ying and Charles Hartman, "A Newly Discovered Inscription by Qin Gui: Its Implications for the History of Song Daoxue," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 70.2 (December 2010): 387-448; Christian Soffel and Hoyt Cleveland Tillman, *Cultural Authority and Political Culture in China: Exploring Issues with the Zhongyong and the Daotong during the Song, Jin and Yuan Dynasties* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2012), p. 94。

道有太極，統天地萬物，而為之中，即伏羲氏奇〔奇〕耦之所本，八卦之所環，合九與十虛其中者也。天地萬物資之以為中而各為之極，道之所在也。故在人為心，運會天命，宰制情性，建立事業，為人之極。得則道在而心存，失則道違而心亡，允執其中而不失，以應萬變，無往〔往〕而非中，莫不為之極。道之用不可勝窮，而天下治矣。伏羲雖範圍《河圖》而畫卦以垂道統，未始有言也。至是將以天下與人，雖以聖授聖，猶懼或失之，於是始以言傳，而道術可言矣。⁶⁴

令人驚奇的是，郝經稱伏羲的《河圖》有道統的痕跡，只是伏羲沒有用一個詞來表達它。由「道」統治萬物轉為「道」的相傳和繼承（就是道統），這一點特別值得我們注意，因為它是一個線索，讓我們了解他如何理解這個概念的根源。

讀到這裏，讀者可能持反對意見，覺得我的分析忽略了一個明顯和主要的相反例子，即郝經一二五五年的〈周子祠堂碑〉一文。在那時，郝經早已論述過整個古代正統的「道統」的相傳系譜，以及在宋代時由周敦頤、程氏兄弟、張載、楊時、游酢和朱熹所復興。除了宣布周敦頤為「道學宗」外，郝經亦讚揚朱熹「集道學大成」。它的序開首寫道：

道之統一，其傳有二焉：尊而王，其統在位，則其位傳；化而聖，其統在心，則以心傳。⁶⁵

因此，他把古代的聖君和其後從孔子到孟子的聖人區別開來。因為古代的聖君握有皇權，所以他們更難以心傳道。這篇文章中，郝經不但列出整個「道統」，也分別用了三次「道統」這個詞。他的用法與朱熹一樣，把「道統」作名詞用，作「道」的相傳及其系譜。郝經一二五五年所寫的文章，反映了他十分理解和接受朱熹「道統」的想法。唯一明顯不同之處，是郝經把楊時和游酢這兩人包括在內。增加這兩個人名，明顯是為了釐清師生相傳的脈絡，其次在周敦頤位於中心的「道統」之中加強助祭的地位。在郝經文章的其他部分，他沒有特別注意到這兩個在二程和朱熹之間的中間人。

令人頗感不解的是，既然郝經在一二五五年的初的立場如此清晰，為什麼他在之

⁶⁴ 郝經：《續後漢書》，卷 83 上，頁 10b-11a；《二十五別史》，第 9 冊，頁 1345。在括弧裏的修正反應《二十五別史》版本。按照邵雍和朱熹的闡述，「合九與十虛」指的是《洛書》和《河圖》，但是，臺灣大學中文系鄭吉雄教授說：「九指陽，十指陰。」

⁶⁵ 郝經：〈周子祠堂碑〉，《陵川集》，卷 34，頁 11a；《全元文》，第 4 冊，卷 133，頁 405。

後的二十年好像不太願意沿用朱熹的習慣來使用「道統」這個詞？相反地，從他的文集裏著作和《續後漢書》的例子中，郝經強烈傾向宋代初期的「道統」用法，並強調其政治和宇宙論的背景和含意。

結 論

總括來說，郝經在一二五五年後不再跟隨朱熹的「道統」標準，和他二十年來相對一致的「道統」用法，也許可以讓我們了解郝經如何看待「道統」的源頭和意思。在其最後二十年，他好像不認為「道統」的重點在於指定的聖人相傳，反而更著重「道」的活動，即「道」統理天下萬事萬物。考慮到在那個時代，蒙古人侵占中國北部，並伺機侵占南宋這一政治背景，郝經有這種想法亦很合理。如果推斷正確，郝經對「道統」的用法雖然顯示了他同意朱熹對子思和《中庸》的觀點，以及道統由古代傳到宋代的傳承順序，但朱熹比郝經更重視道統本身，特別是在界定派別的概念。至少對郝經來說，道統天下萬物這個概念更符合實際需要，而政治考量亦影響了這個詞的用法。