

道脈延伸—明代蔡清《四書蒙引》道統觀 考察[▲]

陳逢源^{*}

摘要

蔡清，字介夫，福建晉江人，學者稱之虛齋先生，一生以朱熹學術為宗，以救正世道為念，撰成《四書蒙引》，開啟四書義理檢討風氣，成為明儒四書詮釋重要成果。以學之所向，道之所在，標舉務實工夫，從而更定《大學》內容，以知止、聽訟為格物要旨。進而縮合理學宗系與道統系譜，強調周敦頤有開啟道學之功，更將聖人系譜聚焦於孔子，並且擴大道統視野，異代之下，遠方殊俗，同證聖道。蔡清統合道統與性理，引導學子破除功利之念，深化四書義理內涵，體證思索當中，展現更為開闊的儒學規模，以及應世的情懷。

關鍵詞：蔡清、四書、閩學、道統觀、朱子學

[▲] 本篇論文曾發表於「2021 年宋明清儒學的類型與發展 VIII 研討會」，乃是執行科技部「明代四書學中朱學系譜——以蔡清《四書蒙引》、陳琛《四書淺說》、林希元《四書存疑》為核心之考察」計畫所獲得之成果，計畫編號 MOST 109-2410-H-004-145-MY3，感謝兩位匿名審查人，惠賜寶貴意見，助理李松駿同學協助檢覈，在此一併致謝。

^{*} 國立政治大學中國文學系教授。

一、前言

明初諸儒延續程朱學術，以踐履為主，少有撰作動機，成化以後，反省政教而及於義理辨證，蔡清是引領風氣人物。¹蔡清，字介夫，福建晉江人，生於代宗景泰四年（1453），卒於武宗正德三年（1508），年五十六。其學初主靜，後主虛，以「虛」名齋，學者稱之虛齋先生，事蹟載於林希元〈南京國子祭酒虛齋蔡先生行狀〉。²黃宗羲《明儒學案·師說》言「（蔡清）先生闇修篤行，不聚徒，不講學，不由師承，崛起於希曠之後，一以六經為入門，四子為標準，而反身用力，本之靜虛之地，所謂真道德性命，端向此中有得焉。久之涵養深至，日改而月以化，庶幾慥慥君子。」³認為蔡清學術並非由於師承，而是自修自為結果，但在〈諸儒學案〉言蔡清「孱脆骨立，而警悟絕人，總髮盡屈其師。裹糧數百里，從三山林玘學《易》，得其肯綮。」⁴指出師從林玘學《易》，林玘事見《福州府志·人物列傳》，⁵而《虛齋蔡先生文集》中有〈送莊先生尹信豐序〉稱「清受業師曰遯庵莊先生」⁶，顯見也曾受業於莊概，在有限資料當中僅見於此，總體而言從經典本身入手，得力於虛靜之間體驗，學術來自於四書研讀結果，所撰《四書蒙引》代表其學思重要內容，清代《四庫全書》收蔡清《四書蒙引》書前提要云：

清品行端粹，學術極為醇正，此書本意雖為時藝而作，而體味真切，闡發深至，實足羽翼傳注，不徒為舉業準繩，刁包稱朱注為四書功臣，《蒙引》又朱注功臣，陸之輔稱說四書者不下百種，未有過於此者，其為學人推重如此，與後來之剽掇儒先賸語以為講章者，相去固霄壤矣。⁷

認為四書詮釋者多矣，但無有過於蔡清《四書蒙引》者，直指《四書蒙引》足以羽翼經傳，是朱注功臣，此一評價在《四庫全書總目》有所調整。⁸相較於此，明末方文〈重訂四書存

¹ 陳逢源：〈明代四書學撰作形態的發展與轉折〉，《國文學報》第 68 期（2020），頁 79。

² 〔明〕林希元撰，何丙仲校注，廈門市圖書館編：《林次崖先生文集》（廈門：廈門大學出版社，2015）下冊，卷 14，〈南京國子祭酒虛齋蔡先生行狀〉，頁 533。

³ 〔清〕黃宗羲：《明儒學案》（臺北：華世出版社，1987）「師說」，頁 6。

⁴ 同前註，卷 46〈諸儒學案上四〉，頁 1096-1097。

⁵ 〔清〕徐景熹修，魯曾煜、施廷樞等纂：〈人物列傳〉，《乾隆福州府志（二）》卷 50，頁 30b，收入上海書店出版社編：《中國地方志集成》（上海：上海書店出版社，2000）第 2 冊，總頁 95。

⁶ 〔明〕蔡清：〈送莊先生尹信豐序〉，《虛齋蔡先生文集》（臺北：文海出版社，1970）卷 3，頁 309。

⁷ 〔明〕蔡清：《四書蒙引》（臺北：臺灣商務印書館，1986 年景印文淵閣《四庫全書》本），頁 1-2。

⁸ 「《四書蒙引》十五卷別附一卷」提要云：「猶有宋人講經講學之遺，未可以體近講章，遂視為揣摩弋獲

疑序〉云：

弘正間蔡虛齋先生清作《四書蒙引》，考《集註》之本末，析《大全》之同異，博學而詳說，可謂善教人矣。其後林次崖先生希元作《存疑》，陳紫峰先生琛作《淺說》，又推原《蒙引》之指，擴而充之，殊塗同歸，百慮一致，故其書與《蒙引》並傳於世，世之學者，苟從事於《學》、《庸》、《語》、《孟》以求明聖賢之道，未有不家習而戶誦焉。⁹

蔡清《四書蒙引》作為科舉用書，影響同為閩地學人林希元《四書存疑》、陳琛《四書淺說》，成為晚明學人的重要讀本。¹⁰另外，明末范景文〈重訂四書存疑序〉言「昔者舉業理學出於一，今者舉業理學出於二，以故天下能文士摭華落實，不復遵先正之塗轍」，並且引方大鉉之言「本朝理學之盛，如薛大理、蔡祭酒諸人，直可與四科同列，若姚江、龍谿之徒，其說雖精，終景響爾。」¹¹強調蔡清學術醇厚勝過陽明、王畿之學，以其深化朱學、有補世教，足以與陽明心學抗衡學者，然而前人對此卻關注不多。晚近小島毅比對《閩中理學淵源考》與《明儒學案》，指出明代理學有福建朱子學與浙江陽明學，而福建朱子學正統正是以蔡清為中心位置展開，¹²明儒有閩學與浙學系統，只是閩學缺乏梳理情況下，學術難有完整了解，成為了解明代學術有待克服的問題。為求深入，筆者檢視《虛齋蔡先生文集》，分析《四書蒙引》內容，了解蔡清由氣見理，以心見性進路，也得見以虛靈之知，證成朱熹心體修養的思考。然而延伸朱學方向，深化道統內涵，證成明儒義理思考的價值，分析尚有未及，是以撮舉《四書蒙引》相關內容，期以有深入的觀察。

二、由皇權之統到學人之統

《宋史·道學傳》標舉道學群體，乃是循朱熹〈中庸章句序〉道統論述而來，道統確立孔、孟心法所在，以及程、朱理學學術地位，道之所在，學之所在，成為學人心中價值所在。近人余英時先生留意到縮合內聖與外王，將朱熹置於道統序列當中，才是後世道統

之書也。」肯定有宋人講論之風，卻也直指體近講章，評價明顯降低。〔清〕紀昀等：《四庫全書總目》（臺北：臺灣商務印書館，1985）卷36，頁743。

⁹ 〔明〕方文：〈重訂四書存疑序〉，見林希元：《四書存疑》（日本承應三年（1654）刊本），方序頁1-2。

¹⁰ 〔日〕佐野公治撰，張文朝、莊兵譯：《四書學史的研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2014），頁227。

¹¹ 〔明〕范景文：〈重訂四書存疑序〉，見林希元：《四書存疑》，同註9，范序頁1-3。

¹² 〔日〕小島毅：《中国近世における礼の言説》（東京：東京大學出版社，1996），頁178-179。

觀念的來源，而此則來自於黃榦表彰的結果。¹³聖人系譜乃是先秦儒學核心要義，朱熹用以建構「道統」主張，成為朱門後學思以建構朱熹、四書、道統三者一體的概念，¹⁴然而明成祖敕纂《五經、四書、性理大全》，屬於學術整理工作，但以明成祖〈御製性理大全書序〉中「集諸家傳註而為《大全》」、「發明經義者取之」、「悖於經旨去之」等說法，比對朱熹〈大學章句序〉、〈中庸章句序〉聖賢系譜，文中強調帝位「繼承」，全然略去孔子、曾子、子思、孟子之傳，用意不在論述，而是刊落歧異。¹⁵道統「學」高於「政」的訴求，全然翻轉，《大全》之作，所謂之「道」，乃是純就帝王世系以及遂行政教的思考，關切所在，其實是「皇權」地位，藁成賜名，親自撰序，刊賜天下，林慶彰先生指出成祖有意以「承繼道統」來「宣示正統」，洵為有識。¹⁶對於明儒而言，回歸於孔子之道，回歸於朱熹，具有從政教回歸於學術的指標作用，也有強化儒學主體的宣示意義。蔡清〈見武夷〉二首之二云：「泰山孔子登，武夷朱子寓。吾想萬山靈，亦羨二山遇。」¹⁷孔子與朱熹乃是學術信仰核心，相較於皇權威儀，從「官學」超越而出，要有清晰的信念，清敏的思考，蔡清《四書蒙引》即是從《四書大全》上溯於朱熹《四書章句集注》，思索聖賢精義的結果。蔡清〈題蒙引初藁序〉說明撰作歷程，云：

國家以經術造士，其法正矣。第士之所以自求於經者淺也，蓋不實造於理，而徒務取給於文，文雖工，術不正，而行與業隨之矣。舉子業之關世道也有如此。清之始業也承父師之教指，自謂頗知用心者，故有三年不作課，而無三日不看書。間以所窺見一二語諸同儕，要亦未能脫得時文氣味也，然或已訝為迂遠而厭聽之矣。清乃多筆之以備切磋，久之積成卷帙。庚子赴京已收置于行囊，既而因冗翻自遺之，逮至京檢覓不得，意其失之途中矣。時方溫故，輒復有錄，更三閱歲，故錄乃復得之家中，參會前後所錄，詞意重復者過半，又有前後異見，至一句而三其說者，皆無暇刪次也。祿仕多年，故紙宛然，而比日後生輩求之頗切，欲終棄置，則一得之見，或有資於童蒙，欲俟刪正，則溫故之功，又非旬日可辦，姑略會而次之，先塗去其最冗穢無謂者，其諸幾近以有理之言，

¹³ 余英時：《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》（臺北：允晨文化實業公司，2003），頁 43。

¹⁴ 陳逢源：〈「治統」與「道統」——朱熹道統觀之淵源考察〉，《「融鑄」與「進程」：朱熹《四書章句集注》之歷史思維》（臺北：政大出版社，2013），頁 66。

¹⁵ [明]胡廣等纂修：〈御製性理大全書序〉，《性理大全》（濟南：山東友誼書社，《孔子文化大全》本，1989），頁 9-12。

¹⁶ 林慶彰：〈五經大全之修纂及其相關問題探究〉，收入《明代經學研究論集》（臺北：文史哲出版社，1994），頁 33-59。

¹⁷ [明]蔡清：《虛齋蔡先生文集》，同註 6，卷 1，頁 23。

皆且存之，以俟他日溫故之餘，得加汰削，乃就有道而正焉，名曰「蒙引初藁」，明非定說也。¹⁸

蔡清認為國家取士以經術為要，只有學養豐厚，才能端正世道，所謂之「術」必須求之於經，深造於理，唯有含融經典義理，濡潤於心的體悟，才能秉道而行，有益於世。政教基礎源於學子的正確學術信念，蔡清以舉業正世道的念頭，由來已久，時時揣摩，遂能超脫時文，而有個人體悟。蔡清《四書蒙引》既是應舉所產生的心得，又有救正科舉偏失用意，林希元〈南京國子祭酒虛齋蔡先生行狀〉云：

……故吾為《蒙引》，合于文公者取之，異者斥之。使人觀朱注瓏玲透徹，以歸聖賢本旨，如此而已。謂天下之理以虛而入，亦以虛而應，故號虛齋。好學之心至老不倦，居官出則治事，入則觀書，或與諸生講論，雖隆冬盛暑不廢。常見其臥榻置燈，思維自得，雖夜半必起而筆之。與諸生講退，即記其難疑答問之語以入《蒙引》。¹⁹

蔡清日後任官講學，也將學術心得補綴其中，《四書蒙引》代表一生思索成果。只是初稿未及刪削調整，持續彙整之後，冗贅紛雜問題成為閱讀困擾，最早刊本為門人李墀本，其次為蔡清去世後林希元重新校訂本，也都這方面的問題，萬曆年間莊煦以十年構思，從不同刊本當中剔除冗蕪，從而有清晰內容。²⁰蔡清思想難以探究，除文本複雜外，更由於經注文字包括釋義說理、引據證明，大量解釋性質文字，多層次、多脈絡內容，讓人無法究析義理所在，也成為解讀上的困擾所在。然而紛雜當中，隱然存在主要旋律，乃是循朱熹而上究孔子進路，此於莊煦〈四書蒙引別錄〉當中，對於「自古聖賢析理，未有如朱子之繭絲牛毛者，且如長短廣狹，彼此如一，此數字下得自不苟……」，下云：

此條已鈔，在前孚齋欲去之，為其不關大義也。煦獨念朱子析理之精，虛齋看書之細耳，自後凡孚齋所欲去者即削之，惟錄其所存者。²¹

¹⁸ [明]蔡清：〈題蒙引初藁序〉，同前註，卷3，頁266-267。

¹⁹ [明]林希元：〈南京國子祭酒虛齋蔡先生行狀〉，見林希元撰，何丙仲校注，廈門市圖書館編：《林次崖先生文集》，同註2，卷14，頁533。

²⁰ 有關李墀本、林希元本，以及莊煦本三個版本的說明，參王志璋：〈蔡清《四書蒙引》的治經態度——以《大學蒙引》的詮釋為例〉，《東亞漢學研究》第10號（2020），頁243-245。

²¹ [明]蔡清撰，莊煦編：〈四書蒙引別錄〉，《四書蒙引》（臺北：臺灣商務印書館，景印文淵閣《四庫全

莊煦特別保留此條，用於表彰朱熹詮釋經典妥貼周到，一字不苟，以及蔡清深究朱熹《四書章句集注》之仔細，能夠掌握聖人精義所在。蔡清以朱學為宗，相互證成，緣由在此。然而必須澄清蔡清對於朱學態度並非拘泥無是非，而是延續朱熹開展方向，持續深究，蔡清並且引用方孝孺說法，標舉「異於朱子而不乖乎道，亦朱子之所取也」作為詮釋原則。²²對於明儒而言，方孝孺極具指標意義，對此之肯認，所代表是士人志節的覺醒，由朱學而進的思路，也無疑是最為正確的態度，「從道」展現明儒追求義理的氣魄，由學致道的信念，形成明儒特殊史觀，云：

讀此序見得教法始於伏羲、神農、黃帝、堯、舜，備於三代，廢於周衰，傳於孔子、曾子，失其傳於孟子之後，而復表章於程子，發明透徹於朱子。自三代而上，其教行於天下，自孔曾而下，其法僅傳於天下而已。「大學」二字有以道術言者，如「大學之道」之類；有以學術言者，如「入小學」、「入大學」之類；有以其書言者，如「《大學》之書」之類，大抵三者亦相須而有也。²³

三代以上其教行，孔曾以下其法傳，「教」、「法」對應「道統」與「道學」，周公以上德位相配，孔子以下有德無位，對於德與位的問題，蔡清以教與法之分，建立道學發展的兩個階段，消解「位」的重要性，強化「德」的延續性，饒有反思明初政教皇統的作用，而道統歷經始、備、廢、傳、失傳、復表章、發明透徹的傳續結果，雖有不同進程，但朱熹代表道術發明透徹，則又是明儒學術信仰所在，至於心法之傳，標舉孔子、曾子，《大學》兼有書、學、道三層內涵。朱熹於此之思考，蔡清表之而出，從文字而上究學術，由學術而達於道術，三者同具於一篇之中，學者進程也就清楚明朗，道學核心也從而確立。而在林希元重訂本中，尚有一段文字，云：

原聖賢之所以著是書者，以是教法不行於天下，故為是書以傳是法於後世也。夫法不行，則天下無善治，法不傳，則萬世終無善治矣。此聖賢之意，將以為萬世開太平者也。○聖賢之所以明道立教者無他，止是要人各自復其性而已，天下豈有性外之事，聖賢亦無性外之功。性即明德也，《大學》之法，即修道之教

書》本，1986)，頁 730。

²² 同前註，卷 1，頁 35。

²³ 同前註，卷 1，頁 5。

也。²⁴

內容是說明《大學》旨趣，以及在「道統」概念下的意義，聖人傳法於後世，性、道、教一體，朱熹在〈中庸章句序〉首揭示「道統」概念²⁵，而蔡清於朱熹〈大學章句序〉中闡明教與法的所在，標舉《大學》與《中庸》為一體，認為「《大學》與《中庸》其言雖累千百而意義相承，血脈貫通，元只是一篇文字。」²⁶道統對於世道的作用，對於學術的意義，對於學人的啟發，全然揭示。此一整體宏觀儒學體系，蔡清於「繼天立極」下云：

繼天者，後天而奉天時也，天既與人以性，而不能使之各復其性，聖人則繼而教之，使復其性，所謂贊天地之化育也，所謂聖人成能也。立極者，《中庸》所謂經綸天下之大經，《孟子》所謂聖人人倫之至也。此且就聖人一身上說，惟其能自盡其性，故可以教人，而使人人皆有以復其性，所謂本之人君躬行心得之餘者也，此三代以上所以君師之道合而為一也。²⁷

聖人繼天立極，使人各復其性，聖人之所以為聖人，在於自盡其性而可以教人，使人人皆得以復其性，而學之為要也就極為關鍵，蔡清將道統與性理縮合為一，《大學》做為重要文本，指導學人進路，云：

能格物致知以至治國平天下者，德也，而此書則開示人以其途轍次第，故為入德之門，而下卻繼之曰：「於今可見古人為學次第者，獨賴此篇之存。」則所以明其所以為初學入德之門也，味此一句，見學者當先讀《大學》書矣。²⁸

重視《大學》所立之規模，符合朱熹為學進程的思考。²⁹

此外，格物致知更是朱學重要的工夫所在，蔡清掌握朱熹四書體系核心要義。然而對於朱熹《大學章句》經一傳十的架構，以及自作〈格致補傳〉，卻有不同的看法，特別抄錄方孝孺一段文字，做為思考的起點：

²⁴ [明]蔡清：《校訂虛齋舊續四書蒙引初稿》（靜嘉堂文庫明刊本），卷1，頁1。

²⁵ [宋]朱熹：〈中庸章句序〉，《四書章句集注》（臺北：長安出版社，1991），頁14。

²⁶ [明]蔡清撰，莊煦編：《四書蒙引》，同註21，卷1，頁5-6。

²⁷ 同前註，卷1，頁10。

²⁸ 同前註，卷1，頁28。

²⁹ 陳逢源：〈道統與進程：論朱熹四書之編次〉，《朱熹與四書章句集注》（臺北：里仁書局，2006），頁143。

方正學先生題〈大學篆書正文後〉云：「《大學》出於孔氏，至程子而其道始明，至朱子而其義始備。然致知格物傳之闕，朱子雖嘗補之，而讀者猶以不見古書為憾。董文靖公槐、葉丞相夢鼎、王文憲公柏皆謂傳未嘗缺，特編簡錯亂而考定者失其序，遂歸經文『知止』以下，至『則近道矣』以上，四十二字於『聽訟吾猶人也』之右，為傳第四章，以釋致知格物，由是《大學》復為全書。車先生清臣嘗為書以辨其說之可信，太史金華宋公欲取朱子之意補第四章章句以授學者而未果，浦陽鄭君濟仲辨受學太史公，預聞其說而雅善篆書，某因請以更定次序書之，將刻以示後世。蓋聖賢之經傳非一家之書，則其說亦非一人之所能盡也，千五百年之間，講訓言道者迭起不絕，至於近代而始定，而朱子亦曷嘗斷然以為當哉！故亦以待後世之君子耳，世之譏譏，黨所聞而不顧理之是非者，皆非朱子之意也。舊說以聽訟釋本末，律以前後之例，為下類合為一章而觀之，與孟子堯、舜之智不徧物之言正相發明，其為致知格物之傳何惑焉，古人之說經，略舉大義而意趣自備，非若後世說者之固也，由國家而推之天下，《大學》之所宜為，則欲致知者舍聽訟而何以哉？是語雖異於朱子而不乖乎道，固朱子之所取也歟！鄭君多學而不雜，執中而不滯，觀其所好，其傳所謂近道者乎。」³⁰

方孝孺認為《大學》無缺漏而有錯簡，於是以退經補傳方式，將《大學章句》經一章「知止而后有定……則近道矣」移於傳之四章之上，作為「格致之傳」，避免朱熹自撰補傳問題，蔡清不僅抄錄方孝孺文字，也列舉更定《大學》內容，用意是保留明初《大學》改本問題思考成果，《大學》是否為完整文本，可以有不同的想法。然而針對知止與聽訟作為格物要旨，蔡清認為應再調整，云：

清竊謂諸先所定，亦有未安者，看來當先以物有本末一條云云，然後續以知止而后有定云云，而終以子曰聽訟猶人也云云，如此則由粗而精，先自治而后治人，亦古人為學次第也。今以知止居前，知所先後居后，則次序顛倒，文理俱礙矣。故清亦未敢全以為然。竊復更定於此，以俟後之君子。³¹

蔡清以「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」移於「知止而后有定……」之前，並

³⁰ [明]蔡清撰，莊煦編：《四書蒙引》，同註21，卷1，頁33-34。

³¹ 同前註，卷1，頁33-34。

補上「所謂致知在格物者」一句，於是「格物者」下綴以「物有本末」，以「物」接「物」；「知所先後，則近道矣」下接「知止而后有定」，以「知」接「知」，重新調整文字順序如下：

所謂致知在格物者，物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。子曰：「聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎！」無情者不得盡其辭。大畏民志，此謂知本，此謂知之至也。³²

全文不僅前後語意更為聯貫，也符合各傳「所謂……此謂……」形式，內容由粗而精，由自修而治人，義理更為圓洽，明儒嘗試解決朱熹自撰補傳的尷尬舉措，而相較於方孝孺所改內容，蔡清兼顧傳文結構，所改無疑更為細膩，也更符合文理脈絡。由此亦可見朱熹援二程以立格致工夫的安排，挪移調整為蔡清援方孝孺建構明儒新的思考，儒學工夫因之而調整，留下延續思考辨證的痕跡，明儒並非只有述朱而已。只是如此與朱熹《大學章句》原本架構有所出入，釋義之間也就必須重新思考，云：

或曰如子所定，云所謂致知在格物者，物有本末，事有終始，只用物字承之足矣，事字又從何而來？曰有是物，則有是物之事實，用工於格物者自知之。或曰格物致知之義何用說到能慮、能得之境？曰必知止而后能定靜安慮，以至於能得。此所以必貴於知止也，不然終無得於道矣。夫知行豈可判然為二哉，但始求知時，便是要為踐行之地矣，故如此立言。朱子所定是誠可疑，蓋既云知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得，其先後之序，已自說出盡了，其誰不能知，而又曰知所先後，則近道矣，不為重複而有滯乎？況知止內則能知明德新民，知止能得之先後矣。三綱領、八條目之外，又不該別立釋本末一章，且又缺了釋終始之義，是誠可疑者。³³

此段文字可以視為蔡清格致傳的說明，格物乃是物之事實，而物兼於事，格物要能定、靜、安、慮、得，才是真正知其所止，而當「知止而后有定」一段移為格致傳，原本對應的「本末傳」也就缺乏結構上的必要。蔡清標舉務實工夫，也強調知行不可為二，甚至認為「致

³² 同前註，卷1，頁34。

³³ 同前註，卷1，頁35。

知」之知，即是「良知」，云：

誠意者，實於為善去惡也，然不能致知，則何者為善？何者為惡？善有不辨而錯認者矣。致知者，推極吾之知識，欲其所知無不盡也。吾之所知是原有底，所謂人心之靈莫不有知，乃良知也。然良知只是赤子之心，未能擴而充之，以至於無所不知，故必推而極之，使其表裡洞然，無所不盡，然後為能盡乎此心之量也。³⁴

蔡清認為虛靈之知即是良知，即是赤子之心，然而良知未能推擴充之，使其表裡洞然，無所不盡，也就會有錯認情形，因此良知充擴要有「格物」工夫，以確保心知純粹，心體表裡洞然，無所不盡，云：

格物之理，致吾之知，是者必極其所真是，非者必極其所真非，善必極其本之所由來，惡必極其幾之所由起，此之謂物格，由是而往，則意可誠而無一念之或欺，心可正而無一息之不存，身可修而無一動之或偏矣，故謂致知為夢覺關。雖曰人心之靈，莫不有知，然不格物無以致其知，則其所知或得於此而遺於彼，或得於粗而遺其精，或失之過，或失之不及，甚者孝或陷父，慈或敗子，信或為尾生之信，義或為楊朱之義，所謂理有未窮，知必有蔽，此所以貴於格物以致其知，而陸氏之學所以深見非於朱子者也。³⁵

格物是在是、非、善、惡之間，究其極致，充分獲得心知了解，良知本有，但要有格物的擴充工夫，如果缺略於此，不免陷於偏頗而不自知。格物為儒學核心所在，正是因為無一念之偏，無一意之妄，才能確保心體之知的清朗。朱熹即言及格物是「夢覺關」、誠意是「善惡關」³⁶，《大學》做為儒學之基礎，來自於落實修養的關鍵，先有「夢覺」才能突破「善惡」，才能不落於鏡花水月中幻境當中，格物為工夫所在，蔡清對此有清楚的認知，認為朱熹對於陸象山的排斥，原因即在於此，道德必須於修養中落實，形上價值必須於氣質當中

³⁴ 同前註，卷1，頁38。

³⁵ 同前註，卷1，頁41。

³⁶ 《朱子語類》〈大學二〉云：「格物是夢覺關。（格得來是覺，格不得只是夢。）誠意是善惡關。（誠得來是善，誠不得只是惡。）過得此二關，上面工夫卻一節易如一節。」又云：「知至、意誠，是凡聖界分關隘。未過此關，雖有小善，猶是黑中之白；已過此關，雖有小過，亦是白中之黑。」〔宋〕黎靖德編：《大學二》，《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986），卷15，頁298-299。

成就，學為道之基礎，才能實踐一本之教。³⁷此一訴求成為蔡清重要主張，是個人體道，貫徹其理的過程，云：

格物致知是窮此理，誠意正心修身是體其所窮之理也，齊家治國平天下則推此理於人也，可見明德新民一理也。聖賢極致只是天德王道，而天德王道必自聖學始，就此書言之，格物致知，聖學也；誠意正心，天德也；以之齊家治國平天下，王道也。有天德，方可語王道，有聖學，方可語天德，此自足以見三綱領、八條目之序矣。³⁸

聖學、天德、王道乃是依序而行的結果，在此體系當中，所謂之學，要有格物窮理的自覺，道德的涵泳，以及平治天下的蘄向，最終證成天理純粹。心具其理的說法，蔡清言之頗為深刻，云：

人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，二字雖平說，然實以見乎人心所知者即物之理，而物之理元無不具於人之一心也。故下文遂繼之曰「惟於理有未窮，故其知有不盡，是以《大學》始教」，傳須看始教二字，《大學》夢覺關在此。……心之全體大用，此當以心統性情一句來斷破，蓋全體指性言，即所謂喜怒哀樂之未發謂之中，天下之大本也。大用指情言，即所謂發而皆中節謂之和，天下之達道也。體曰全體，以其妙眾理而無一之不具也，用曰大用，以其宰萬事而無一之不周也。³⁹

格物是心體虛靈以應物理的結果，虛靈之知與萬物之理，容易誤解為內外兩歧，然而朱熹在「理一分殊」、「心統性情」架構下，其實並不存在歧出問題，反而展現儒家心統性情，由天而及人，由內而及外，綜納萬有的體系。人與物同具其理，窮致物理以顯心體的靈明，心體虛而物理實，虛實相待，蔡清對此之分析，得見學以致道宏規，儒者要有土的自覺，

³⁷ 蔡清：〈讀蜀阜存藁私記〉云：「此吾道正統所以卒歸之朱子，而陸氏所就，猶未免為偏安之業也。」《四書蒙引》卷12引錄朱熹說法云：「朱子曰：『少時見雞將出卵，視之其時已至，自然迸裂而出，全不用彼著力，有時見其難，稍以手助之，其子出來，便不長進，學而進於自得者，其理正如此。』蓋至於日至之時，自然熟矣，所以養氣不可助長，如文中子、如陸象山，皆未免有助長之病，不但告子也。惟聖人能無積累之漸，陸氏便欲以聖人自處，宜其不得斯文正印也。」〔明〕蔡清：〈讀蜀阜存藁私記〉，同註6，卷4，頁361。蔡清撰，莊煦編：《四書蒙引》，同註21，卷12，頁578-579。

³⁸ 〔明〕蔡清撰，莊煦編：《四書蒙引》，同註21，卷1，頁41。

³⁹ 同前註，卷1，頁51。

聖人的蘄向，以及經典聖言的涵養，才能超越時空證成天理的純粹，對於心體操持的重視，反映蔡清從經典回歸於個人反思體證的進程，道之所在，來自於學，道統內涵遂有清楚的了解。

事實上，蔡清《四書蒙引》辯證者多矣，心體虛而有待，遂有上究聖人之微言，以及相應體證的心得。⁴⁰理於心中得見，明儒四書學確有深化朱學方向的思想脈絡。然而必須申明，蔡清雖然引錄方孝孺意見，深化其中層次，但釋義卻未缺略朱熹「格致補傳」。蔡清提供學者周延了解四書內涵，又可見兼容並取思考，作為科舉用書，蔡清回歸於經典本身，反省其中義理內涵，甚至直言「格物是積漸工夫，致知是求到那一旦豁然貫通處」、「格字最難解，非朱子不能定」⁴¹，對於朱熹學術的肯認，還是蔡清核心主張，《四書蒙引》中言及朱熹是否為聖人，云：

或謂朱子未是聖人。愚謂道不過極於至大而無外，入於至小而無內，兩端而已，贊朱子者曰：心胸開豁，海闊天高，則所以尊德性而極道體之大者至矣。又曰：義理玄微，繭絲牛毛，則所以道問學而極夫道體之細者至矣。如是則至德備，而至道凝矣，不謂聖人而何？蓋亦由學知利行而至於聖域者也。⁴²

儒學尊德性而道問學，至大至微，朱熹開示宏規而真知力行，優入聖域，可以稱為聖人，對於學之所向，道之所在，明儒揭示四書內涵，證成朱熹的學術地位，道統標舉學人無可違棄的責任，以及修養操持方向，無疑是蔡清的重要成就。

三、從道學系譜到理學宗系

蔡清標舉方孝孺思想，四書詮釋補入明儒思考內容，從而確定「從道」主張，才是真正遵循朱學方向。藉由經典與聖人，學者可以上達於性理，乃是蔡清於四書當中所得成果。由性即理的儒學進路是在經典義理反思當中完成，道之所在，學之所在，成為蔡清於四書詮釋中反覆申明的重點，藉舉業以正世道，目的即在於此。蔡清五十四歲自省時，云：

⁴⁰ 蔡清〈與黃德馨書〉云：「人心本是萬理之府，惟虛則無障礙，學問工夫，大抵只是要去其障礙而已。此言吾未能盡行之，但彷彿似有一二時襲得此光景者，或非意之來，應之若頗閒暇，至寤寐之際，亦覺有甜趣。故吾妄意虛之一字，就是聖賢成始成終之道。」蔡清以「甜趣」形容心靈知覺得以展現，而「虛」為工夫之要。〔明〕蔡清：〈與黃德馨書〉，同註6，卷2，頁118-119。

⁴¹ 〔明〕蔡清撰，莊煦編：《四書蒙引》，同註21，卷1，頁38。

⁴² 同前註，卷4，頁140。

雖曰不忘學，然所進其能幾何？惟旦夕勉強自清其心，自平其氣，凡於學校一切事務，一聽於道理之所役使耳，所願務其實而不徇其名，要其成而不刻近效，不敢以文章為人才之實事，而必使學者反復思惟古先聖賢所以著書垂世之意，與我國家之所以教人讀書，而以文章取之者，究竟其意之所歸宿果安在？此則生今日之所以汲汲而未敢多語於人者也。⁴³

思索聖賢著書垂世用意，學人讀書目的，正是求其道理，因此必須對於經旨剖析入微，對於聖人深加揣摩，云：

先聖後聖之言，雖承舜、文王而言，但謂之先聖後聖，則其所該者固廣，不止二聖人也。孰謂堯、舜、禹、湯、文、武之道，便與舜、文異哉？故曰：「東海有聖人出焉，此心同也，此理同也。西海有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上，有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百載之下有聖人出焉，此心同也，此理同也。此章所言得志行乎中國者，似皆指道之用言，且其同處，皆不期同而自同，無意於同，而自無一之不同，此見道之出於天而不易者也，嗚呼！至哉。⁴⁴

蔡清強調東西之間、古今之間，自有橫跨時空的義理存在，云：

聖賢道理只是一貫，且如東海有君子出焉，得一部《大學》而深造實踐之，固成箇聖人也；西海有君子出焉，得一部《中庸》而深造實踐之，亦成箇聖人也；又南海有君子出焉，得一部《論語》而深造實踐之，亦能成箇聖人也；又北海有君子出焉，得一部《孟子》而深造實踐之，亦能成箇聖人也。而究竟東海與西海之聖人，其道若合符節之合而無毫髮之異也；南海與北海之聖人，其道亦必若合符節之合而無毫髮之異也，是皆不期同而自同者也，此無他，至約之地一也。⁴⁵

蔡清強調東、西、南、北異域殊方，君子以《論語》、《大學》、《中庸》、《孟子》深造而實踐之，無礙於歸之於一理，全然說明古今不同風，四方不同俗，聖聖相承，正是因為心同理

⁴³ [明]蔡清：〈寓九江上秦太宰先生書〉，同註6，卷2，頁130-131。

⁴⁴ [明]蔡清撰，莊煦編：《四書蒙引》，同註21，卷12，頁570。

⁴⁵ 同前註，卷12，頁581。

同。而這些文字明顯承自象山心學宣言而來，所謂「宇宙內事，乃已分內事；已分內事，乃宇宙內事。又嘗曰：『東海有聖人出焉，此心同也，此理同也。西海有聖人出焉，此心同也，此理同也。南海、北海有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百世之下有聖人出焉，此心同也，此理同也。』」⁴⁶只是相較於此，蔡清更重視士的自覺，聖人的蘄向，以及經典聖言的涵養作用。東、西、南、北風氣雖然不同，但以性之所近，無礙於得道，申明性理的重要。朱熹聖賢道統說，強調道與學相繫歷史系譜，陸象山則在東、西、南、北，古往今來當中，強調宇宙空間，理乃恆常存在，兩者有不同的時空框架。然而學之所在，理之所在的邏輯中，蔡清顯然不是調和朱、陸，而是擴大道統歷史觀的縱深，標出朱熹四書學價值，強調經典可以成就聖人，道德必須於修養中落實，從而異代之下，遠方殊俗，同證聖道，結合綿長歷史感與宏大空間觀，儒學遂有廣闊的義理時空。就其視野而言，更有氣魄，也更符合共享儒學經典，以理為尚所形成的世界觀，⁴⁷云：

天地惟理而已矣，合乎理則亦合乎鬼神，鬼神亦惟理而已矣，合乎理則合乎百世之聖人，百世聖人亦惟理而已矣，合乎理則亦合乎三王，三王亦惟理而已矣。……

人同此心，心同此理，萬古一理，千聖一心，所謂百世之上有聖人出焉，此心同也，此理同也，百世之下有聖人出焉，此心同也，此理同也。故曰：「百世以俟聖人而不惑。」⁴⁸

古往今來，天地鬼神，同在儒學義理系統當中，萬古一理，千聖一心，心同理同造就宏大儒學視野，尤其對於朱熹關注重點，蔡清留意其中體用兼取之意，云：

按：自有道統之傳以來，所謂中者大抵多就用處言之，自用處言，則只著得無過不及之說，見於經典者，如〈虞書〉之「允執厥中」與《論語》所引「允執其中」及「中庸之為德也，其至矣乎！」以至《中庸》所載「中庸其至矣乎！」朱子皆只釋為無過不及之義者，蓋堯之授舜，舜之授禹，與孔子之教詔門人者，

⁴⁶ [宋]陸九淵撰，[明]王宗沐編：《陸象山全集》（臺北：世界書局，1959），卷36，頁316-317。

⁴⁷ [日]辻本雅史撰，田世民譯：〈日本德川時代「四書學」的開展與轉變：從媒體的觀點出發〉，收入黃俊傑編：《東亞儒者的四書詮釋》（臺北：臺灣大學出版中心，2005），頁131-133。

⁴⁸ [明]蔡清撰，莊煦編：《四書蒙引》，同註21，卷4，頁146。

大抵都就應用處言之，於無過不及之義為切也。若子思之著是書，獨取「中庸」二字以為名，則舉道體之全而言，該動靜體用而無遺者也，故朱子兼不偏不倚，無過不及之義而釋之。道理但至於中則不容有改易矣，故堯、舜以來，只說箇中，至孔門而復加之以庸，其義益精且備矣，非中自中，庸自庸也，惟中故可庸，庸字特以申贊中字耳。⁴⁹

堯、舜以來言「中」之用多矣，至《中庸》兼該動靜體用，標舉道之全體，孔門深化義理之成就，由此可見，至於朱熹以「不偏不倚」、「無過不及」兩義釋之，最為周全。蔡清標舉朱熹釋義精確，也說明孔門於道體建構成就，聖賢相繼，道統傳承而發展，蔡清並且指出「中」而及「庸」，「庸」深化「中」，孔門循理而思考，極廣大而盡精微，從而在心體之中，於行事當中，徹上徹下，相互貫通，致其中和，遂有落實內外合一的具體方向，云：

吾道若不就聖人身上說，如何云：聖人之「一貫」？學者之「忠恕」？更以夫子所語子貢云：「予一以貫之。」予之一字，照看便見一貫二字不可分，……聖人一心萬理之會也，在心只一理，及應事來事有萬殊，則一理散為萬理矣。在內面只一理，在外面方有萬理，在內面所謂萬物統體一太極，體也；在外面所謂萬物各具一太極，用也。須見得體是用之體，用是體之用，方為合內外之道。

50

聖人一心為萬理之會也，理一分殊，內達其和，外致其用，日用之間，各得其宜，無處不是學問。因此儒學特別重視一貫工夫，由體及用，由用及體，道統承載這樣的使命與信念，落實於通貫內外學術事業，云：

大抵聖人之心，渾然天理，天理之所在，聖人之心則安之。故一天理之外無餘物，或富或貧，聖人無乎不安也。⁵¹

聖人之心，渾然天理，因此於日常之間，從容飽滿，時時充盈，得其中和，得其安處。蔡清從而建立聖人、心、理一體的了解，道統正是以聖人形成之歷史情懷，成為儒者有以追隨的目標。蔡清在心體之間，剖析既密，因此對於聖人形象觀察也就頗為深刻，云：

⁴⁹ 同前註，卷3，頁79。

⁵⁰ 同前註，卷5，頁197。

⁵¹ 同前註，卷6，頁227。

聖人容色隨時不同，而無一之不中和，時乎溫也，溫而厲，時乎威也，威而不猛，時而恭也，恭而安，是皆中和之氣，見於容貌之間者，然卻本於全體，渾然陰陽合德。人之德性本無不備，言兼陰陽之理而中和，而氣質所賦，鮮有不偏，言其氣或偏於陰，或偏於陽也，則其見於容貌者，亦偏矣。惟聖人全體渾然，陰陽合德，則氣質亦中和，而於本然之德性，無所障礙矣。故此中和之氣，見於容貌之間云云，非容貌有中和之氣，乃中和之氣見於容貌也。⁵²

在理氣架構之中，遂有聖人更為深入的描繪，「溫」而「厲」，「威」而「不猛」，反映情緒之調和，「恭」而「安」則又得見敬慎其事，自然安處，可見聖人渾然天理之心，容色雖然不同，但無時不得其中和。孔子德性充盈，無所障礙，中和之氣見於容貌之中，蔡清在朱熹詮釋當中對於聖人理氣、心性思索更為深刻。整合理氣心性詮釋系統，建構聖賢系譜觀察，成為蔡清留意的細節，從而在氣質當中，證成聖人陰陽合德，性理粹然，因此對於孔子、孟子言性之辨，特加說明，云：

孟子性善之論，要亦孔子之言，但孔子語意渾全而無罅。孟子曰：「非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」非即孔子「習相遠而性相近」之言哉？同一扶持世教，開曉人心也。性者，此理素具於此心，人得之於天以生者也，自一陰一陽之謂道，而繼之者善，予以賦於萬物，人為萬物之靈，其性之所自來，固無有不善，而既屬於人，則不能以盡同，故夫子一言以蔽之，曰：「性相近也。」至孟子當人欲橫流之時，特推其所以本然者以曉當世，故專以性善為說，自此言性者紛紛矣。⁵³

蔡清以孔子言性是兼氣質而言，就氣質當中指出理之所在，孟子言性善則是就其本原而言，因此可以清楚了解孔、孟同質而不同角度說法，孔子是不離乎氣質之言，孟子則是不雜乎氣質之論，主張雖有不同，但同樣是扶持世教，開曉人心。孔子言之渾然無病，孟子言其根本，只是缺乏梳理，才會造成許多的爭議，蔡清強調由氣以見理的進路，云：

由今觀之，謂性為相近，則驗之身，稽之人，參之往古，考之當今，上探之聖賢，下察之眾庶，無一不合，信乎其為相近也。謂性為皆善則自己，而人自古

⁵² 同前註，卷6，頁235-236。

⁵³ 同前註，卷8，頁366。

而今，自聖賢而眾庶，皆不能不少殊，雖禹、湯、文、武之聖，亦未見其盡與堯、舜為一，孟子蓋獨推其所本然者以曉之也。言性之說，至本朝而始精，以善為天地之性，以不能盡善為氣質之性，此說既出，始足以完孟子性善之說，世之學者乃因此陰疑吾夫子之說，而不敢明言其非，則曰：性相近是指氣質而言，若曲為之回護者。然則孟子之言性何其精，而夫子之言性何其粗耶？竊意天命之謂性，所謂天地之性是指天命流行之初者言也，推性之自來也，所謂氣質之性，是指既屬於人而言也，斯即其謂之性者也，夫子之言性亦指此而已耳。本朝之言性，特因孟子性善之說，揆之人而不能盡合，故推測其已上者，以完其善耳，言性豈有加於夫子之一語哉！⁵⁴

孔子言性相近，孟子言性善，孔、孟說法分歧，成為儒學公案，蔡清在此申明，天地之性與氣質之性，各有分屬。前者究其根本，故而為善；後者雜於氣質，遂有分歧，從而在理氣不雜不離當中，分判孔、孟主張不同之處。孔子指引人性之所趨，孟子直指向上一路，蔡清並非不了解性善說所代表的理性價值，以及道德存有之普遍義，卻特別說明孔子與孟子說法，不能以精與粗來分別，孔子說法驗之身，稽之人，皆能相合，所謂性相近乃是符合現實的觀察，未可言非，反而孟子說法必須要有更多的解釋，才能清楚了解，但孔、孟說法不能偏廢，朱注云：「此所謂性，兼氣質而言者也。」⁵⁵蔡清認為讓人以為有迴護之嫌，甚至誤解孔子為粗，孟子為精，但其實並非如此。孔子渾然之說，乃是天命流行樣態，推其趨向，所見並無不同。朱熹所引程子之言「此言氣質之性，非言性之本也。若言其本，則性即是理，理無不善，孟子之言性善是也，何相近之有哉？」⁵⁶蔡清則言「程子說分明與孔子不合，至於垂訓則可，故朱子置圈外。」⁵⁷強調作為補充說法，未必符合孔子見解，對於二程說法的補充由此可見，主要因為孔子說法周延全面，更符合現實情況，孔子與孟子之間，蔡清更重視孔子地位，對於朱熹說法也就有所辯證與澄清，相對於朱熹建構道統系譜，蔡清更重視其中延伸教化作用，以及儒學內涵掌握，因此有意淡化孟子傳絕學之意義，以及二程繼絕學的地位，明儒於道統論述選擇性繼承，對於孟子地位分析，尤為明顯，云：

孔子德性較寬大，氣象較從容，故卑者亦得而親之，高者亦愈其不可及，故曰：「夫子溫、良、恭、儉、讓以得之。」又曰：「即之也溫，聽其言也厲。」蓋狻

⁵⁴ 同前註，卷8，頁366-367。

⁵⁵ [宋]朱熹：《論語集注》卷9〈陽貨篇〉，《四書章句集注》，同註25，頁175。

⁵⁶ 同前註，頁176。

⁵⁷ [明]蔡清撰，莊煦編：《四書蒙引》，同註21，卷8，頁368。

詐者獻其誠，暴慢者致其恭，如飲醇醪，令人不覺自醉，譬之春風著物，自然能使發生也，如此而猶有不入不行處，則命也。若孟子，則不如孔子多矣，既是如此，則其所以感人者，亦未得如孔子矣，程子安得不責其備。⁵⁸

然而必須說明，稍抑孟子地位，乃是與孔子對比的結果，孔子為道統核心，為儒學宗主，所展現是寬大醇厚，無所不包，卑者得親，高者不可及，正是孔子因材施教，從容自適的態度，所以學術充盈，為道統的核心。只是明代皇權威勢下，科舉初場例不以《孟子》命題⁵⁹，蔡清特別強調《孟子》一書於亂世當中高舉仁義，對於人心陷溺有醒豁作用，云：

愚謂二帝三王及唐漢以後，為治之道所以不同，只是王霸之分耳，看他說天理人欲，及計數等字。《孟子》之書所以救世而垂後也，當時舉世滔滔，皆沒溺於功利，孟子所以遇人便道性善，言必稱堯、舜，而性之所以善，堯、舜之所以為堯、舜者，仁義而已矣，所以托始於見梁惠王一章，通七篇都是這一泉脈灌注流通。⁶⁰

從而定位孟子對於功利的揚棄，大有益於聖道，云：

以今之道德一時而觀孟子，猶未甚見孟子之高處，惟自當時言之，則滿天下是治功利之學者，君非此不求於下，臣非此不以獻於上，士非此則全不見數於人，內而父兄之所以教其子弟，外而朋友之所以相傳授付囑者，無非是功利。獨有孟子一人汲汲皇皇焉，力以堯、舜之道，孔子之教為說，必欲一掃功利之蕪穢，以還先王之大道，此是何等用心，何等氣力，真有大功於天下萬世也，故曰孟子之功，不在禹下。⁶¹

孟子標舉堯、禹之道，申明孔子之教，從而在功利之亂世，導回先王正道，遂能匡正世風，大有助於人心。蔡清稱賞孟子之昂揚，強調有助於風俗教化，卻不贊成「一人而已」的說法，云：

⁵⁸ 同前註，卷9，頁408。

⁵⁹ 《四書蒙引》卷9云：「今時初場，雖不以命題，然二場、三場往往有及之者，不可略也。」〔明〕蔡清撰，莊煦編：《四書蒙引》，同前註，卷9，頁401。陳逢源：〈從「政治實踐」到「心性體證」：朱熹注《孟子》的歷史脈絡〉，《東吳中文學報》，第20期（2010），頁133-142。

⁶⁰ 〔明〕蔡清撰，莊煦編：《四書蒙引》，同註21，卷9，頁409。

⁶¹ 同前註，卷10，頁455-456。

周人謂武王克商之功，于湯有光，然以今觀之，武之功亦未必過於湯也。如伊川謂明道曰：「孟子之後一人而已」，而後人稱邵子、朱子亦皆謂秦漢以來一人，又何其一人之多邪！愚此疑人未有不以為狂妄者。清以為群聖人之道，皆盛行於當時，而寢微於其後，獨吾夫子之道，雖湮晦一時，而愈章明於後世，吾夫子之道明，則群聖人之道亦隨之以不墜矣，此天下之所以通祀夫子，而共宗其道，無或間然者也。由漢至今世，振一世則後乎千萬世可知矣。⁶²

蔡清對於過往稱「一人而已」的說法，並不認同，聖人之道，盛行於當時，其後漸衰，功業所在，僅及於一時乃是正常情況，然而道垂千古，孔子乃千古未有，道統乃是不朽的存在。蔡清對於絕學、一人而已的說法十分謹慎，主要因為蔡清守虛靜之教，不喜標榜，更重視於實務當中究察其理，於日用之間體證修養，儒者不得志於時，無礙於寄望於未來，對於《孟子·公孫丑下》「五百年必有王者興」，也就有更深的解讀，云：

此段是亦有負其所有之意，不知朱子如何以為樂天？言其當不終窮也，有藏器待時之意，在孟子分上，亦樂天之事，樂天之誠。此「天」字，以「理」言，與本文「夫天未欲平治天下也」之「天」字不同。愚謂若云：吾道雖不得行於當時，然猶足以傳之來世，如此說，尤見樂天耳。今云如欲平治天下云云，厥後天終不曾用以平治天下，然則孟子終不免於不豫乎！憂世之志，憂以天下也，若憂及一己之利害，則不能與樂天之誠並行而不悖矣！⁶³

相對於朱熹云：「然則孟子雖若有不豫然者，而實未嘗不豫也。蓋聖賢憂世之志，樂天之誠，有並行而不悖者，於此見矣。」⁶⁴蔡清認為如果後世最終仍不得平治天下，孟子終不免於不豫，君子有憂世之志，乃是正常，唯如果雜有憂己之利害，則難有樂天之誠。蔡清義理剖析更密，分判更嚴，人於氣質所囿，天下為氣運所限，但理有超然於上者，道統正是儒者於歷史中展現有以承擔的氣魄，可以有突破時代的眼光與格局。蔡清關注重點是儒者要去除一己之私心，體察天理，才有樂天之誠，強調儒者應有回歸於動機與心體的操持。事實上，蔡清直言「氣質謂剛柔緩急之氣，涵養之使其中和不偏；德性謂仁義禮智之性，薰陶之使與聖賢同歸也。」⁶⁵君子學之所在，在於涵養薰陶，道德既是人心所歸，也就無所謂斷

⁶² 同前註，卷 10，頁 479。

⁶³ 同前註，卷 10，頁 509。

⁶⁴ 〔宋〕朱熹：《孟子集注》卷 4〈公孫丑下〉，《四書章句集注》，同註 25，頁 250。

⁶⁵ 〔明〕蔡清撰，莊煦編：《四書蒙引》，同註 21，卷 14，頁 645。

絕之事，蔡清於此有堅定的信仰，云：

斯道在天地間，決無久絕而不續之理，然必同時之見知者，有以羽翼推廣之於前，然後後世之聞知者，得有所考據以續其不傳之緒耳。⁶⁶

道在天地之間，有賴志士仁人共同承擔，蔡清並且標舉周敦頤具有開啟道學之功，成為二程先行者，在〈大學章句序〉「於是河南程氏兩夫子出……孟氏之傳」下云：

接近代道學之盛者，稱周、程、張、朱四家，就四家論之，則張子宜少讓焉，程子所謂非明睿所照，有迫切氣象者也。若周子之博學、力行，聞道甚早，〈太極〉一圖，發天人之祕，《通書》數章，明義理之歸，蓋有蓋世之德，有萬世之功，而二程之學，實其所抽關而啟鑰也，而朱子亦嘗贊之曰：「道喪千載，聖遠言湮，不有先覺，孰開我人矣。」今乃於〈大學序〉及〈中庸序〉及《孟子》末篇所引伊川之言，則皆獨以程氏接孟子之統，而全不及周子，何邪？⁶⁷

理學有周、程、張、朱，道統以程子獨傳孟子絕學，道統與理學存在兩個不同系譜。蔡清認為儒學既是天下公理，人倫至道，二程之上，應補入周敦頤，道統之傳才會完備，云：

朱子嘗曰：「文章到歐、蘇；道理到二程，方是暢。」愚意周子自是中興吾道之第一人，二程則得其要旨而昌大之者也，安得以二程昌大之功，而遂廢周子開創之功乎！如有周大統，雖集於武王，然周家宗廟必以文王為太祖，萬世無容議也。雖以夫子集群聖之大成，子思推本其祖，述堯、舜，不以夫子之大而揜堯、舜之聖也。今伊川〈序明道先生墓表〉獨以明道繼孟氏，後來如胡文定、朱晦庵諸先生，遂皆惟二程是推，而不敢有所參評焉，是固愚生之所未安也。若謂周子於道學發越有未盡，則伏羲、神農、黃帝為萬世道學之祖，自畫卦之外，他所發越以貽來世者有幾，固未嘗見少於後世也。又如顏子初未嘗著書垂訓，其言行見於《魯論》者亦有幾，然朱子固已謂顏氏之傳得其宗矣。如周子之立德，何所不至，周子之立言，何所不盡，而二程後來發越，其要又豈有出於〈圖〉、《書》範圍之外者哉！夫學而至於一貫之地，不容不以道統歸之矣，

⁶⁶ 同前註，卷 15，頁 725。

⁶⁷ 同前註，卷 1，頁 25。

況吾道中興之祖乎，姑私記之。⁶⁸

蔡清認為周敦頤開啟門徑，指導方向，乃儒學中興之祖，〈太極圖說〉、《通書》皆有實質貢獻，二程乃是承其旨趣而發揚光大，周、程有學術傳承事實，不宜剔除於道統之外。道統聖賢相傳，功業相繼，周敦頤功績並不遜色，因此認為二程之上應補入周敦頤，「師承」取代「絕學」概念，理學宗系與道統系譜縮合於一，由師而學，由學而道，主張更為平和，也更符合道統傳承訴求。事實上，朱熹於乾道五年（1169）在建安出版周敦頤《太極通書》，以新獲湖湘版本，考訂周敦頤義理體系，得見二程學術授受所在⁶⁹，淳熙十四年（1187）撰〈通書序〉指出由周敦頤而至二程，乃是孔孟之正統⁷⁰，甚至為何二程鮮少提及周敦頤也提出解釋，一如孔門心法之傳，未能得其傳人，所以鮮少言及，也像孔子以《詩》、《書》教，而罕言《易》，相同道理，二程學術達性命之原，隱微難言，言不及周敦頤，也就不解了解。⁷¹甚至朱熹知南康軍撰〈知南康榜文〉云：「濂溪先生虞部周公，心傳道統，為世先覺。」⁷²近人據此推測朱熹形構「道統」一詞與推尊周敦頤作為二程之啟蒙有關⁷³，可見蔡清補入周敦頤主張，其實也有延續朱熹未竟工作的意義。⁷⁴實際上，蔡清對於朱熹以二程承孟子絕學的用意並非不了解，云：

程明道嘗云：吾道雖有所受，「天理」二字卻是自家體貼出來。以此見知，伊川所以不推其本於濂溪，而朱子於此及《大學》、《中庸》序，所以只說二程者，要皆自有稱量處，不是苟且。⁷⁵

朱熹以二程獨承孟子道統，乃是循明道、伊川意見而來，孟子與二程遙相承接，其中也有諸多的考量，然而相對於絕學繼承的說法，蔡清有意擴大道統影響層面，避免陷入孤絕困境。儒學有應世的價值，也有共同循理，共同持道的信念，蔡清在聖賢系譜當中，強化孔

⁶⁸ 同前註，卷1，頁26。

⁶⁹ 〔宋〕朱熹撰，陳俊民校編：〈周子太極通書後序〉，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000），第8冊，卷75，頁3778-3780。

⁷⁰ 〔宋〕朱熹：〈序〉，《通書注》，見朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥市：安徽教育出版社，2002），第13冊，頁95。

⁷¹ 〔宋〕朱熹：《太極圖說解·後記》，見朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》，同前註，第13冊，頁79。

⁷² 〔宋〕朱熹撰，陳俊民校編：《朱子文集》，同註69，第9冊，卷99，頁4818。

⁷³ 張亨：〈朱子的志業——建立道統意義之探討〉，《臺大中文學報》第5期（1992），頁39-40。

⁷⁴ 陳逢源：〈「萬事儘紛紜，吾道一以貫」：朱熹與張栻交誼及義理思考〉，《政大中文學報》第33期（2020），頁19-22。

⁷⁵ 〔明〕蔡清撰，莊煦編：《四書蒙引》，同註21，卷15，頁726-727。

子地位，補入朱熹貢獻，云：

〈中庸序〉說得一箇道統之傳意思甚分明，讀者不必別分節段可也。今提出序中眼目便見，首之曰：「子思子憂道學之失其傳而作也」，下句便說「蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。」曰：「堯之所以授舜，舜之以授禹」，授即傳之也。曰：「自是以來，聖聖相承，既皆以此而接夫道統之傳。」曰：「若吾夫子繼往聖，開來學。」曰繼、曰開，亦傳也。曰：「唯顏氏、曾氏之傳得其宗。」曰：「及曾氏之再傳。」曰：「自是而又再傳以得孟氏。」曰：「程氏得有所考以續夫千載不傳之緒。」至於自敘則曰：「雖於道統之傳不妄議」云云，然乃所以自見其有不得而辭者矣。但自文、武、周、召而上，則任是道統之傳者，皆得以行之於上；自孔子而下任是道統之傳者，僅得以明之於下。孔子之後，子思繼其微，至孟子而遂泯，孟子之後，程子繼其絕，至朱子而益明。然是道也，雖曰至孟子而遂泯，而此書則不泯也。雖曰至朱子而益明，非此書則不明也。子思之功，於是為大。道學之有成者，始得以與夫道統，道學以講道，道統以傳道也。⁷⁶

《中庸》使得孔、孟之道不泯，也使朱熹得以上繼道統所在，蔡清強調《中庸》存聖學的意義，道學以講道，道統以傳道也。在德與位之間，堯、舜、禹、湯以至於文、武、周、召，以位行德，而孔子以下，以學傳道，孔子於道統具有承先啟後地位，而朱熹於道統有倡明之功，蔡清甚至申明「先孔子而聖者，非孔子無以明；後孔子而聖者，非孔子無以法」、「蓋道原於天，賦於物，具於人，盡於聖人，而集其大成於夫子。」⁷⁷以孔子為道統的核心，儒學也就有所依歸，而言「自夫子以前，一世得一聖人而僅足；自夫子而後，千萬世得一聖人而有餘也」⁷⁸，儒學以道為內涵，道統聚焦於孔子，概念更為清楚。蔡清循朱熹學術脈絡，回歸於道，回歸於學，從「政教」威勢中重新喚起「道統」精神，縮合理學與道學系譜，相較於過往絕學復傳訴求，展現更為開闊的儒學規模，以及以應世用的情懷，標舉方孝孺更使明代學人有所尊仰，道統所在，乃是學者學以相繼的事業。

⁷⁶ 同前註，卷3，頁73-74。

⁷⁷ 同前註，卷4，頁147。

⁷⁸ 同前註，卷4，頁147-148。

四、結論

清儒陳科捷於〈紫峰文集序〉云：「吾泉務實學，自歐陽四門以後，至宋為朱子過化之地，淵源所漸，駸駸與伊洛比盛。明中葉有虛齋蔡文莊公出，盡心正學，蔚為一代儒者之宗。」⁷⁹固然有推崇鄉賢之意，卻也指出蔡清的地位。蔡清《四書蒙引》乃是反省《四書大全》之作，以舉業正世道，梳理儒學核心要義，建構宏大道統思想，展現全新儒學世界觀。檢視其中說法，有闡釋朱注，也有補充說法，甚至有相異之見，但無礙於成為明儒朱學代表，正是因為蔡清循義理而深化，深味聖人開示內容，闡釋四書精彩所在，證明儒學的價值，從而肯認朱熹聖人地位。蔡清強調學者以道為尚的情懷，不僅救正時人讀書態度偏差，也改正朱熹之後諸儒名理不精問題，從經典當中思索義理所歸，確立道統宏大視野，也在聖聖相承系譜當中，構畫孔子凸出的典範地位，相對於陽明心學向庶民層級傳播，蔡清閩學過往關注為少，然而深刻細膩，強化明儒學術主體思考，卻真正反映明代士大夫以道為尚的自覺。晚明許多學人呼籲重刊《四書蒙引》，期以矯正學風，徐顯卿序《校訂虛齋舊續四書蒙引初蒿》，云：「從宦得位，而猶未識虛齋《蒙引》為何書者，奚怪其學術寡陋，無裨國家之實用也。」⁸⁰以蔡清《四書蒙引》為士大夫學術基礎所在，儒者捨此則寡陋無用，清初魏裔介〈四書集說序〉云：

有明一代，尊崇理學，尤為極至。永樂間命儒臣纂修《四書大全》，莫非發明晦菴註釋之意，頒諸學宮，永為遵守，蔡虛齋《蒙引》、林次崖《存疑》，朱註之功臣也。陳紫峰《淺說》又推《蒙引》、《存疑》之意而廣之，要皆羽翼聖經，垂示後學，俾正其心術，心術正，則事業正，事業正，則百姓安。成、弘、隆、萬之間，其效不既可睹哉！自禪宗之說既熾，而龍谿、卓吾之流，入室操戈，愈傳愈失，其禍遂至漸中於家國。⁸¹

所謂「禪宗之說」其實是指陽明學，心學既盛之後，仍有表彰《四書蒙引》，更可見其價值，

⁷⁹ [清]陳科捷：〈紫峰文集序〉，見[明]陳琛：《紫峰陳先生文集》（收入《四庫全書存目叢書》編纂委員會編《四庫全書存目叢書》集73冊，臺南縣：莊嚴文化事業公司，1997），頁477-478。

⁸⁰ [明]徐顯卿：〈校訂虛齋舊續四書蒙引初稿序〉，見蔡清：《校訂虛齋舊續四書蒙引初稿》（靜嘉堂文庫明刊本），同註24，頁2-3。

⁸¹ [清]魏裔介：〈四書集說序〉，《兼濟堂文集》（臺北：臺灣商務印書館，1983年-1986年，據國立故宮博物院藏本影印），卷3，頁695。

蔡清是明儒四書詮釋思想旋律中「執拗的低音」。⁸²本文撮舉觀察，心得如下：

- 一、蔡清《四書蒙引》從《四書大全》而上溯於朱熹《四書章句集注》，在宋元諸儒當中思索朱學要義，也在《四書章句集注》當中思索聖賢精義，從而標舉學者道之所在，學之所在的方向。
- 二、蔡清承朱熹修養工夫，以知止與聽訟為格物要旨，避免朱熹自撰補傳問題，虛靈之知即是良知，良知未能推擴充，使其表裡洞然，無所不盡，也就會有錯認情形，因此良知要有「格物」工夫，以確保心知純粹。
- 三、蔡清指出道德必須於修養中落實，儒者要有土的自覺，聖人的蕲向，以及經典聖言的涵養，才能超越時空證成天理的純粹，相對於朱熹強調歷史傳承，蔡清補上空問存在，遠方殊俗，共享經典，符合以理為尚所形成的世界觀
- 四、儒學既是天下公理，人倫至道，周敦頤開啟門徑，指導方向，為儒學中興之祖，二程乃是承其旨趣而發揚，蔡清認為二程之上，應補入周敦頤，理學宗系與道統系譜才能縮合為一。
- 五、孔子於道統具有承先啟後地位，朱熹於道統有倡明之功，聖聖相傳系譜聚焦於孔子，開展於朱熹，蔡清以應世用之情懷，相較於過往絕學復傳主張，展現更為開闊的儒學思想。

蔡清以「虛」為心體之要，以「學」為修道之要，循朱學脈絡，以孔子為道統核心，明代閩學有開闊的世界觀，引導學子破除科舉功利之念，將道統與性理縮合為一，體證實踐當中深化四書義理，於朱熹學術饒有進程。筆者撮舉觀察，不敢自是，尚祈博雅君子有以教之。

⁸² 王汎森：《執拗的低音——一些歷史思考方式的反思》（臺北：允晨文化實業公司，2014），頁 15。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，臺北：長安出版社，1991年。
- 〔宋〕朱熹撰，陳俊民校編：《朱子文集》，臺北：德富文教基金會，2000年。
- 〔宋〕朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社；合肥市：安徽教育出版社，2002年。
- 〔宋〕陸九淵撰，〔明〕王宗沐編：《陸象山全集》，臺北：世界書局，1959年。
- 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，臺北：文津出版社，1986年。
- 〔明〕蔡清撰，莊煦編：《四書蒙引》，臺北：臺灣商務印書館，景印文淵閣《四庫全書》本，1986年。
- 〔明〕蔡清：《校訂虛齋舊續四書蒙引初稿》，靜嘉堂文庫明刊本。
- 〔明〕蔡清：《虛齋蔡先生文集》，臺北：文海出版社，1970年。
- 〔明〕蔡清：《四書蒙引》，臺北：臺灣商務印書館，景印文淵閣《四庫全書》本，1986年。
- 〔明〕陳琛：《紫峰陳先生文集》，收入《四庫全書存目叢書》編纂委員會編《四庫全書存目叢書》集73冊，臺南縣：莊嚴文化事業公司，1997年。
- 〔明〕林希元撰，何丙仲校注，廈門市圖書館編：《林次崖先生文集》，廈門：廈門大學出版社，2015年。
- 〔明〕方文：〈重訂四書存疑序〉，見林希元：《四書存疑》（日本承應三年（1654）刊本）。
- 〔明〕胡廣等纂修：《性理大全》，濟南：山東友誼書社，《孔子文化大全》本，1989年。
- 〔清〕黃宗羲：《明儒學案》，臺北：華世出版社，1987年。
- 〔清〕魏裔介：《兼濟堂文集》，臺北：臺灣商務印書館，1983年-1986年，據國立故宮博物院藏本影印。
- 〔清〕徐景熹修，魯曾煜、施廷樞等纂：《乾隆福州府志（二）》，收入上海書店出版社編：《中國地方志集成》，上海：上海書店出版社，2000年。
- 〔清〕紀昀等：《四庫全書總目》，臺北：臺灣商務印書館，1985年。

二、近人論著

- 王汎森：《執拗的低音——一些歷史思考方式的反思》，臺北：允晨文化實業公司，2014年。
- 王志璋：〈蔡清《四書蒙引》的治經態度——以《大學蒙引》的詮釋為例〉，《東亞漢學研究》，第10號，2020年，頁243-245。

- 張亨：〈朱子的志業——建立道統意義之探討〉，《臺大中文學報》，第5期，1992年，頁39-40。
- 陳逢源：〈「萬事儘紛紜，吾道一以貫」：朱熹與張栻交誼及義理思考〉，《政大中文學報》，第33期，2020年，頁19-22。
- 陳逢源：〈明代四書學撰作形態的發展與轉折〉，《國文學報》，第68期，2020年，頁79。
- 陳逢源：〈從「政治實踐」到「心性體證」：朱熹注《孟子》的歷史脈絡〉，《東吳中文學報》，第20期，2010年，頁133-142。
- 陳逢源：〈「治統」與「道統」——朱熹道統觀之淵源考察〉，《「融鑄」與「進程」：朱熹《四書章句集注》之歷史思維》，臺北：政大出版社，2013年。
- 陳逢源：《朱熹與四書章句集注》，臺北：里仁書局，2006年。
- 余英時：《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，臺北：允晨文化實業公司，2003年。
- 林慶彰：〈五經大全之修纂及其相關問題探究〉，收入《明代經學研究論集》，臺北：文史哲出版社，1994年，頁33-59。
- 〔日〕小島毅：《中国近世における礼の言説》，東京：東京大學出版社，1996年。
- 〔日〕辻本雅史撰，田世民譯：〈日本德川時代「四書學」的開展與轉變：從媒體的觀點出發〉，收入黃俊傑編：《東亞儒者的四書詮釋》，臺北：臺灣大學出版中心，2005年，頁131-133。
- 〔日〕佐野公治撰，張文朝、莊兵譯 《四書學史的研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2014年11月。

The Extension of Taoism—An Investigation of Taoism in Cai Qing's "Four Books Meng Yin" in Ming Dynasty

Chen feng yuan*

Abstract

Cai Qing, a native of Jinjiang, Fujian, who was called Mr. Xu Zhai by scholars, took Zhu Xi's academic studies as his sect, and wrote the "Four Books Meng Yin" in his life. The four books of Confucianism interpret important results. In accordance with the direction of learning, where the Tao lies, mark pragmatism, advocate the unity of knowledge and action, revise the content of "the Great Learning", use knowledge, stop and hearing as the main points of the study. The merits of Taoism focus on Confucius and Zhu Xi, thus expanding the historical perspective of Taoism. Under different generations, distant places and special customs, and the same testimony of the Holy Tao, scholars can become saints from the classics and prove Zhu Xi's fourth. Cai Qing combined Confucianism and morality. In the practice experience, he guided students to break utilitarianism, deepen the four-book ideology, show a broader scale of Confucianism, and use the feelings of adapting to the world.

Keywords: Cai Qing, Four Books, The Min School, the Confucian Orthodoxy, Zhu Xi learning

* Professor, Department of Chinese literature, National Chengchi University.

