

儒家道統在傳統中國政治上的核心價值 與發展—兼論孫中山的革命思想基礎

劉文仕*

摘要

「道統」即儒家根本思想或核心理論世代相承的系統、方向。其實質內涵，即指「孔子之道」，由易經、尚書、論語、春秋、大學、中庸、禮記……等諸典籍型塑而成，包含著複雜多樣的學說內容。

在 2000 年政黨輪替以前，「道統」曾被普遍地認同為我國的立國精神，提供國人免除不確定的方向感；但隨著民主轉型、威權解構，「道統」的價值開始被懷疑，立國精神隱晦不明，國家方向混沌分歧，國民喪失共享的基本價值。儒家道統所建構的價值體系，究竟是已過時？抑或仍存在堅韌的生命力，可以繼續引領國家未來的發展走向？這個問題的關鍵，就在於「道統」內涵的認知及其在當代角色扮演的共識。

就此，中山先生曾自承他的革命主義「有因襲吾國固有之思想」，為期與諸民族並趨於世界，以馴致大同，他所持的方針為：「發揚吾固有之文化，且吸收世界之文化而光大之」。然中山先生主張要繼承和恢復的固有文化？其概念涵攝範疇如何？一般都認為係「堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子」一脈相傳的儒家道統；此觀點是否為孫中山先生的本意？不無疑義。

收件 2005 年 1 月；修正 2005 年 5 月；接受 2005 年 6 月。

* 作者為內政部參事兼法規委員會執行秘書、中國文化大學中山學術研究所博士班研究生。本文承蒙三位匿名方家嚴格審查，不僅提出精闢入裡的批評，對於其中章句結構細微處，亦費心指正；除遵照修正補足外，對其提攜、愛護後輩之用心，並特此表示萬分感謝與敬意。

本文即本追求真實的態度，一方面逐一剖析覆蓋在「道統」上的附加物，予以重新定位、評價，重尋「儒家道統」的價值。一方面就中山先生革命思想基礎的內涵，進行必要的考證，並加予檢驗，期還原其本來面貌。

關鍵詞：道統、正統、異端、中道、大一統、大居正、道尊於勢、藉天抑君、從道不從君、創造性轉化

壹、前言

「道統」一詞，所謂「道」，即儒家的道，亦即儒學的根本思想、核心理論；「統」，即儒家的道在其傳播、流布、變遷、發展和前後傳承過程中所形成的脈絡、系統（張奇偉，1997：84）。合而言之，「道統」¹即儒家根本思想或核心理論世代相承的系統、方向。

儒家的道統論均以《論語·堯曰篇》歷敘堯舜傳授之言為本，孟子亦有「五百年必有王者興」的論說²，而自命繼承孔子正統。唐韓愈作《原道》以排斥佛老楊墨等「異端邪說」，正式提出所謂的「堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔、孟」關於道的傳授系統論，並隱然以繼承孟子自居，開啓了宋道學的先聲。

至於「道」的實質內涵，固應即指孫中山先生所說的「孔子之道」³；然而，「孔子之道」乃萌芽於諸侯征戰、君臣義理喪失、人倫秩序隳敗的特殊環境，而由《易經》、《尚書》、《論語》、《春秋》、《大學》、《中庸》、《禮記》……等諸典籍型塑而成，自天命宗教理念、治國平天下的總體哲學、社

¹ 惟「道統」一詞的使用與建構並非孔子自行提出，而是後儒藉著堯舜禪讓之語而建構出天命的流轉。

² 孟子謂：「由堯舜至於湯，五百有餘歲。若禹學陶，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！」《孟子·盡心下》。

³ 中山先生謂，「道統，也是把個人來做代表的，如說孔子之道。」請參閱：中國國民黨中央委員會黨史委員會編訂，《國父全集》，第三冊，頁218。

會人際關係、家庭倫理，乃至個人修養的種種道理；歷經後繼者從不同領域、不同角度的詮釋、附加，包含著複雜多樣的學說內容。

因此，儒家的「道」做為一套意識形態的價值體系（value system）⁴，應視為是一個兼容並蓄的多面向體系，它有共同的因子，也有分殊的部分；後者，是各有其自主性的、組成體系的每一個成分（次級體系），維持著彼此的邊界與自我的同一性，於體系整合過程中仍存在內在的衝突、矛盾。但各次級體系仍保有其相互依存的關係，而構成儒家思想一個整合的總體，呈現出若干別於其它各家的特質與意義內涵。

在如此認識的基礎上，對於「道統」的理解，首先自然必須確立其核心內涵；否則，不僅後世所謂的「繼承者」，將缺乏檢驗的準據，而陷於各自表述；「道統」的價值體系所假設的理想目標，無論是經驗性的整理歸納或規範性的邏輯推演，也都將因本質內涵的飄忽不定，而無法顯現其真正的價值，甚至會「膜拜假神，而引導其信徒誤入歧路」。

尤其，在 2000 年政黨輪替以前，「道統」曾被普遍地認同為我國的立國精神，也曾經在國家重建的過程中提供國人免除焦慮和不確定的方向感（胡佛等，2001：1、106）；但隨著民主轉型（democratic transition）、威權解構，「道統」的價值開始被懷疑，立國精神隱晦不明，國家方向混沌分歧，國民喪失共享的基本價值。儒家道統所建構的價值體系，究竟是已過時，而如否定論所言應安放在「博物館」（甚至丟進「茅糞坑」）（包遵信，1989：390）？抑或仍存在堅韌的生命力，可以繼續引領國家未來的發展走向？這個問題的關鍵，就在於「道統」內涵的認知及其在當代角色扮演的共識。

就此，正如金耀基所說的，中山先生是二十世紀少數先導的知識份子中，不以為須揚棄中國文化才能救中國的人，他倡導民族主義救國，但他不以為需要在中國文化與中國民族之間作非此即彼的取捨；相反地，他認為恢復中國文化中有些儒家的倫理原則，正足以強化民族精神，抗拒帝國主義，重建中國（金耀基，1993：71-80）。誠然從中山先生的言論、著作中，不難窺知他在民族傳統文化的重視；如中山先生曾自承他的革命主義「有因襲吾國固有之思想者，有規撫歐

⁴ 簡單來說，價值體系就是指其創造存在的意義、理由及目標。楊逢泰等編輯，《民族主義論文集》（台北：黎明文化公司，1993），頁 555-556。

洲之學說事蹟者，有吾所獨見而創獲者」，為期與諸民族並趨於世界，以馴致大同，他所持的方針為：「發揚吾固有之文化，且吸收世界之文化而光大之」⁵。然中山先生主張要繼承和恢復的固有文化？其概念涵攝範疇如何？一般都認為係「堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子」一脈相傳的儒家道統；此觀點是否為孫中山先生的本意？不無疑義。

其次，儒家道統本來就是一個非常龐大而複雜的多面向體系，在二千多年的傳承過程中，由於受到外在政治現實與無數哲學思潮的深刻影響及體系內在反省的衝力，道統的概念內涵更是變遷不已，體系構成契機不斷。而毋庸諱言地，這當中經過後儒「各取所需」的詮釋、附加、刪修⁶，或抽樑換柱，或搭蓋違章，道統原貌多被扭曲；甚至只是徒留形式，而無實質。

本文即本追求真實的態度，一方面逐一剖析覆蓋在「道統」上的附加物，對西漢董仲舒的「尊儒」、唐代韓愈的「原道」，以至宋明以儒家思想正統自許的理學，予以重新定位、評價，重尋「儒家道統」的價值。一方面就中山先生革命思想基礎的內涵，進行必要的考證，並加予檢驗，期還原其本來面貌。

貳、儒家道統觀念的濫觴

「道統」這一概念的提出，最早見於南宋大儒朱熹的「中庸章句序」，而道統觀念和思想的濫觴更可遠溯儒家的始祖——孔子，其胚胎則有認為起源於易經（葉繼業，1996：80）。《易傳》曰：「昔者聖人之作易也，將以順性命之理，是以立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。」仁與義是儒家思想的主流。孔子於創立儒學，提出以仁、義為核心的道的同時，即盛稱古代帝王賢相堯、舜、禹、周公等，將他們理想化，視為儒學的實踐者，並隱

⁵ 根據通論，中山先生民族主義的價值體系，就是要以恢復中華文化儒家思想為主體的民族復興運動。換言之，也就是以王道文化為基礎，以倫理道德為本質，俾求恢復民族自信心，振興民族精神的一套文化體系。楊逢泰等編輯，前揭書，頁 555-556。

⁶ 如明朝朱元璋晚年命大學士劉三吾刪掉不利其統治的《孟子》章節，計八十五條之多。依據史家比對《孟子》原本與刪節本的內容，被刪去的部分，其意義可歸納為十一項：1.人民有尊貴的地位和權利；2.認同人民對於暴君污吏得施以報復；3.人民有革命和反抗暴君的權利；4.人民應有生存的權利；5.批評統治者；6.反對徵兵徵實同時並舉；7.反對捐稅；8.反對內戰；9.批評官僚黑暗的政治；10.國君要行仁政救人民；11.君主要負善良或敗壞風俗的責任。容肇祖，《容肇祖集》（山東：齊魯書社，1989），頁 170、183。

含有將堯、舜、禹之間先後的關係視為授道傳承的關係，道統觀念於此已見端倪（張奇偉，1997：84）。

周代以禮為主體的封建文化，本為官師合一、政教合一的王官之學；春秋以後諸子百家爭鳴，都想以本身所學的「道」來匡時濟世；在禮崩樂壞的時代，「士」成為文化的傳承者，以孔子最具代表性，常據此來批評貴族種種僭禮的行為。禮樂流散於士階層之手後，開始有了精神上的憑藉，可與王侯分庭抗禮，並有了對天下國家負責、對自己的良知負責的懷抱與情操。而時君世主，為增強其政治號召的能力、樹立其於政治上的正統地位，亦多願尊賢重道、禮賢下士。

諸子百家中，儒家以道自任的精神表現得最為強烈；孔子首先提出「士志於道」的原則，謂「邦有道，則仕；無道，則卷而懷之」、「道不行，乘桴浮於海」，天下有道時，積極「參政」來實踐道的理想；天下無道時，則退而以「論政」來護衛道的尊嚴。在政統中，君主雖為權位的主體而與士人構成君臣關係；但在道統中，師儒則為德的主體，君主與士人是師友之間的關係（謝政論，1995：245）。儒家論君臣關係，堅持「從道不從君」的原則，開創道尊於勢（政統）的傳統。如魏文侯尊禮卜子夏、田子方、段干木，正是尊賢重道的反映；齊國的稷下學風更充分表現「道尊於勢」的關係，臨淄的稷下先生不任職、不治事，僅以君主的師友身分，各持其道議國事、論治亂。

證諸史實，春秋時代周平王東遷之後，王室式微，其實力尚不及若干強大的諸侯，周天子權力的正當性（legitimacy）遭到空前重大的危機；直到齊桓公以「尊王攘夷」為號召取得了主導權，但形式上仍尊崇周天子，周天子正統性的危機乃得舒緩，舊政治秩序亦得暫時維持（楊安華，1997：99）。時至戰國時代，諸侯國愈見強大，周王室猶如風中殘燭，嗣後各國相繼稱王，舊政治秩序已徹底瓦解。過渡轉型期間應運而生的新秩序，卻極為不穩定，其正當性的危機與挑戰層出不窮。

在這樣的時代氛圍裡，天子與諸侯的關係與政治秩序的重新安排，政治秩序轉變中的正統觀念的探討，既是君主所熱切期待的葯方，也提供了百家齊放、自由展演的思想舞台。

孔子道統觀念的提出，其目的就是要建構一套「為政」的理想型模（model），以此作為「王者」的辨識標準。孔子並列敘諸堯、舜、禹、周公等為儒家內聖外王理想人格的化身，資為治國的典範。孟子繼孔子之後將儒學進一

步發展，由王霸義利之辯而推導出王道仁政之說，由性善盡心之論發展出心性之學（張奇偉，1997：84）；孟子於孔子所說的堯、舜、禹之外，又提出成湯、文王、武王、周公，並依時間順序將它們排列起來，其順序為：堯、舜、禹、湯、周文王、周武王、周公旦、孔子。

孟子認為：歷史的發展一治一亂，而諸聖王則代表治世，貫徹和發展儒家的王道政治、仁義教化；而五百年必有王者興，聖王賢人的出現和前後相承是必然的和有規律的，亦即他們發展和實踐的儒道是一脈相承、淵源有自、綿延不絕的。孔子作《春秋》以正亂臣賊子，孟子更是自居聖人之徒，好辯駁、息邪說、拒楊墨、彰仁義，以崇揚儒道，維持孔子學說的純潔性為己任，強調儒道傳承的系統性。道統論於焉成形（張奇偉，1997：84）。

其實，探究道統思想，《春秋公羊傳》的大一統觀念是很重要的源頭；大一統的觀念與正名思想有密切關係。在孔子的思想中，正名佔極為重要的地位（成中英：1967）。

春秋戰國，正如孟子所云是「邪說暴行有作」的時代，孔子眼見禮崩樂壞，整個社會制度脫離政治軌道，因而有救世之心，其正名思想即為當時社會的反動；孔子認為君不君，臣不臣，是天下亂源的要因（謝政諭，1995：244），故曰「天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。」《論語·季氏篇》此處所言，天子的職位必須有天子之實，一切的典章制度的施行必須都出自天子，國家的政治才不會混亂，只有在諸侯越權發號施令的時候，國家的秩序才容易破壞（楊安華，1997：97）。因此，孔子以為若欲「撥亂世而反之正」，則莫如使天子有天子的名實，諸侯有諸侯的責任，使實皆如其名，此即所謂正名主義。如：

子路問：「衛君待子而為改，子將奚先？」子曰：「必也正名乎？名不正，則言不順；言不順，則民無所措手足。」《論語·子路篇》

齊景公問政於孔子，孔子對曰：「君君、臣臣、父父、子子。」公曰：「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾豈得而食諸？」《論語·顏淵篇》

若使君臣父子…皆如其名，皆盡其份，則由「盡己」以「推人」，政治將趨於安定。

子曰：「子為政，焉用殺？子欲善而民善矣。君子之德風，小人之德草，草上

之風必偃。」《論語·顏淵篇》

「上好禮，則民莫敢不敬，上好義，則民莫敢不服，上好信，則民莫敢不用情。」《論語·子路篇》

參、儒家道統在政治上的核心價值及其作用

歸結孔、孟等的學說、言論，可以說就在於試圖遊說當權者：「如何建立社會秩序？」孔子曾經說：「不曰如之何如之何者，吾未知如之何也已矣。」《論語·衛靈公篇》意思是說，不經常問「如何做？如何做？」的人，我真的沒他辦法⁷。

「道統思想」的發展，事實上，存在著濃厚的「秩序情結」；其形貌，就是由「建立秩序」這個終極關懷所統合起來的。君臣之間與人際倫理「上／下」、「尊／卑」縱向差序結構的建構，正是道統思想最核心而重要的價值。

孔子並未言明「正統」，直到春秋公羊傳才對「正」與「統」作了詮釋，謂「何言乎王正月，大一統也。」《公羊傳·隱公元年》「故君子大居正。」《公羊傳·隱公三年》這裡的「居正」與「一統」是指統治者要建元正朔，作為政教之始（陳學霖，1993：132）。

大一統觀念在現實上有其好處，少紛亂，較安定。如《禮記》謂「天無二日，土無二王，國無二君，家無二尊，以一治之也。」《禮記·喪服四制》荀子也相信「君者國之隆也，父者家之隆也。隆一而治，二而亂。」《荀子·致士》他又說「天子者勢位至尊，無敵於天下……南面而聽天下，生民之屬莫不振動服從，以化順之。」《荀子·正論》君主乃是「管分之樞要」《荀子·富國》。若君位不能至尊，則社會必然崩潰解體，可以說治亂繫於一人（葉仁昌，2004）。畢竟凡百元首，承天景命，莫不自許正統，無不期待統天下於一。儒家由此發展出來的一套價值體系，以及以之為準據的行為模式，可說正中當權者的下懷。它之所以能於傳統時代脫穎而出，長時間支配國家的「正統」的意識形態，學者認為這是最主要的原因（張德勝，1989：159-160）。

⁷ 不同於西方倫理學及社會科學要建立的，是有系統的、分析性的理論知識，以知為目標；孔子的志趣只是在重建社會秩序，目標在行，不在知。張德勝，《儒家倫理與秩序情結：中國思想的社會等詮釋》（台北：巨流出版社，1989），頁 62-63。

誠如美國政治學者達爾（R. Dahl）論政治合法性是指：權力（power）、統治（rule）與權威（authority）；而當領袖的勢力披上合法性的外衣時，它通常就被視為擁有統治權（Dahl, 1976: 5-6）。「正統」的外衣在政治上提供了當權者統治的「合法性」的形式依據，但在中國歷史上，正統思想也常流於權力爭奪者政爭的藉口。因此，孔子認為「正統」之所以為「正統」，必須還要有一超越而恆定的基礎點始能成為正統，「道統」便是此超越而恆定的基礎點（林安梧，1993：292）。學者指出：儒家的「正統」含有兩個觀念，一是倫理的觀念，取天下以「正」，二是政治的觀念，統天下於一。只有兼及「王道理想」與「政治現實」，洽「大居正」與「大一統」於一個體系，才不致於誤解正統思想的涵義（薩孟武，1977：13-51）。

孔子所建構的「道統」，是以仁的觀念為其基本內涵；其後繼者儘管有所不同，但無論是那個時代的儒家，沒有一個人能離開「仁」而去建構其價值體系的（吳光，1994：383）。從堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子、孟子等人的言行事蹟來看，儒家的「道」是「博施濟眾」、「養民也惠」、「裕民生、輕賦稅、惜力役、節財用」，以達「養生送死無憾」境界的內聖外王之道（盧瑞鍾，1990：106）。堯舜禪讓，選賢舉能，天下為公；大禹治水，三過家門而不入，先公後私；湯武革命，拯救萬民於水火；周公輔政，制禮作樂，化民成俗；孔子刪詩書，修春秋，確立仁的精神，傳於後世；孟子繼承孔子，向內闡發仁義禮智四端之心的性善論，向外展開仁政的理論，承傳仁義之學。他們都能內求於己，外施於人，為社會後世作出貢獻（黃藥斯，2003）。

質言之，儒家道統的意義是將文化上的仁義道德，運用到政治上，行仁政的道統即是正統之所在（任卓宣，1971：294-298）。如孟子見梁惠王，出，語人曰：「望之不似人君，就之而不見所畏焉。」卒然問曰：「天下惡乎定？」吾對曰：「定於一。」「孰能一之？」對曰：「不嗜殺人者能一之。」「孰能與之？」對曰：「天下莫不與也。……今夫天下之人牧，未有不嗜殺人者也。如有不嗜殺人者，則天下之民，皆引領而望之矣，誠上是也，民歸之，猶水之就下，沛然誰能禦之？」《孟子·梁惠王上》

孟子又說：「以力假仁者霸，霸必有大國。以德行仁者王，王不待大：湯以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不贍也。以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也。詩云：「自西自東，自南自北，無思不服。」

此之謂也。」《孟子·公孫丑》

仁是儒家道統的核心價值，而以道統為基礎的正統思想，使德高於位，道高於政，是儒家思想價值體系的一大特色。儒家對於「仁政」的強調，其實也反映了其對統治「正當性」的認知與理念。也就是說，儒家強烈地要求統治行為，必須出於人民的心悅誠服，以及內在的道德義務感。如荀子認為君王必須具備兩個條件，其一，是命令能受到遵守的政治權威，他說「以是千官也，令行於諸夏之國，謂之王；以是百官也，令行於境內，國雖不安，不至於廢易遂亡，謂之君。」《荀子·正論》；其二，人民願意服從，要「天下歸之」（盧瑞鍾，1990：107）就此，王船山（1619-1692）認為「天下所極重而不可竊者二：天子之位也，是謂治統；聖人之教，是謂道統，……德足以君天下，功足以安黎民，統一六宇，治安百年，復有賢子孫相繼以飾治、興禮樂、敷教化、存人道，遠禽獸，大造於天人者不可忘，則與天下尊之，而合乎人心之大順」《思問錄》

總之，儒家的道統思想，已經從權力的追逐，進展到權威的建立了⁸。儒家道統的價值體系做為中國改朝換代的合理性、正當性的基礎，在於其君臣嚴守正名之分，力行仁政的統治，在這基礎上期勉國君行有秩序的、保民、養民、教民的、分土而治的大一統理想（謝政諭，1995：248）。這種政治思想可說是以道德性為基礎的責任政治，不同於赤裸裸的權力、權威政治。相較於法家思想，則更顯示出王霸的分野。蓋因法家基本上所講求的，是軍國霸業以及達成霸業所必要的一切手段。無論是商鞅或韓非，都欠缺以人民的主體的正當性觀念。法家固未必完全忽視公式化的政治套語（political formula）的必要及效用⁹，但無可否認地，法家對於鞭子與鐵鍊的依賴，乃遠超過對於民心向背的信任（葉仁昌，2004）。

⁸ 權力所在乎的只是「排除抗拒以貫徹其意志的可能性」，至於權威，則是得到被治者認可與良心的權力。韋伯經常將權威稱之為支配，並界定為一項特別的命令會受到一群特定的人遵行的可能性。Max Weber 著，康樂等編譯，《支配的類型：韋伯選集（III）》（台北：遠流出版公司，1991），頁 11、21、162；Harold D. Lasswell & Abraham Kaplan, *Power and Society: A Framework for Political Inquiry* (New Haven: Yale University Press, 1950), pp.133-134。

⁹ 此一概念引自菁英理論的學者莫斯卡（Gaetano Mosca），意指一套為統治階層辯解的政治學說或神話，藉以說服人們接受其權力的正當性。Arthur Livingston (ed.), Hannah D. Hahn (trans.), *The Ruling Class* (New York: McGraw-Hill Book Company, Inc., 1939), pp.70-73.

肆、道統傳承內涵的變遷

一、兩漢的「道統」與「政統」

東周時，秦僻處西陲，民性質樸無文，客卿盡屬縱橫法術之士，對學術思想的獨立價值缺乏真正的瞭解；統一六國後，政統上建立了空前的皇帝至尊地位，以道自任的士遂被指為惑亂黔首的罪魁。稷下養士遺風隨齊國力中衰而式微，蛻變成戰國晚期的博士制度，並為秦所承襲；不同於稷下遺風，君主待士以師友之禮，稷下先生不仕不宦，是自由身分的士人，所以能持「道」與「勢」相抗；秦的博士則為太常屬官，為官僚系統中的成員，故已不能持道與勢抗禮。原來「道」尊於「勢」，「德」優於「政」的傳統，至荀子時已是兩者等量齊觀，至其弟子李斯，更是去儒崇法，倒轉而成「勢」統「道」，「政」凌「德」的政統優越觀（謝政諭，1995：248）。

西漢惠帝除「挾書律」¹⁰，百家爭鳴漸有復興之勢，無不力求干預政治，影響國家大政方針；但實際上在政治、社會、文化思想上占有支配地位的，殆只有儒、法、道三家，且早已彼此交互影響融合；所謂的「儒生」，其實都屬三者兼修。漢初，道家的黃老學派因其提供新的統治策略，將道統與政統合一掌握在帝王手中，認為政治的尊卑秩序是絕對的，否認儒家道統高於政統的觀念，也不認同臣下可以根據道統推翻代表政統的帝王，頗能迎合統治者的心理，因而得勢。

武帝後，董仲舒以天證道，謂「道之大原出於天，天不變，道亦不變」，認為「禹繼舜、舜繼堯，三聖相受而守一道」；舒向漢武帝詔舉賢良文學之士時，提出「今師異其道，人異論，首家殊方，指意不同，是以上亡以持一統；法制數變，下不知所守。臣以為不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。」《漢書·董仲舒傳·天人策》他建議「罷黜百家，獨尊儒術」，設五經博士，興太學；終而藉助政治力量，確立儒家在政治社會意識形態中的正統地位。

然而，儒家在政治上雖獲得表面的優勢，其實質目的卻是在為武帝統一思想，如董仲舒謂：「邪僻之說滅息，然後統紀可一，而法度可明，民知所從！」《天人策》使儒家的道統淪於政統權威之下，武帝的尊儒其實是與「尚法」同時

並行，不僅「霸王道雜之」，甚至只是擷取象徵帝王統治地位、權威正當性、合法性的正統思想，以利其政治專制。董仲舒特別強調《春秋》大義「大一統」中「君權」至上，萬民往之的尊君思想。至於孔孟正統思想中的「大居正」以倫理道德觀為基礎的「道統」觀被忽略，甚至被貶低其價值性。

雖然，董仲舒也提出「天人相應」的觀點，將陰陽五行與儒家仁政理想作了高度整合；不僅要求施政與制度要「法天象天」，並且根據儒家傳統而清楚指出，天的性格乃「任德不任刑」《對策一》；更進一步闡揚「天命靡常」¹¹的周公之論，強調君上權威並非一次受命即永遠合法，而是必須每天受命、時時正義的。「故夏無道而殷伐之，殷無道而周伐之，周無道而秦伐之，秦無道而漢伐之，有道伐無道，此天理也。」《春秋繁露·堯舜不擅移》這可以說是儒家典型的歷史哲學，認定朝代更迭的歷史，在本質上乃是天就君主有德與否所作的意志表現（葉仁昌，2004）。

董仲舒的這個觀念，與孟子的政治哲學「殘賊之人，謂之一夫，聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」《孟子·梁惠王下》，可謂一脈相承，而可媲美於西方啓蒙時代英哲洛克的「籲天權」（即革命權）¹²；都是以有善惡獨立意志的天，來監督與制裁享有大權的君，並進一步促使其承擔天下興亡與百姓安危的重責大任，而不是以權位自高自傲、欺凌壓榨，隱然有藉天（道）壓勢（政）的作用

從表面上來看，政治歷史是在天（道）的主宰支配下，而以統治的道德性以及民意為依歸。然而，事實上，因為既存的統治者可以毫無困難地，從實質的支配權力與巨大的版圖，證明自己確實受命於天；而奪權成功的革命者或草莽英雄，也可以聲稱，自己的勝利證明了前朝的無道。這無異於「存在即是合理」的現實權力邏輯（葉仁昌，2004）。如董仲舒以「天人相與」誡武帝，後來，王莽「陳符命以篡漢祚，班彪以王命論警隗囂，公孫述則稱圖讖以據蜀。」（蕭公權，1954：109）當權者莫不推演天變災異、讖緯符命，高唱王朝德衰的禪國讓

¹⁰ 秦始皇焚書坑儒，律定有挾藏誅及九族，西漢惠帝四年予以廢除。

¹¹ 天命思想啓於先賢「以神道設教」的苦心，是以《尚書》中載諸賢諄諄之教，意在警告人主，不可懈怠淫暴，以免「天討有罪」，收回天命，「不敬厥德，乃早墜厥命」。為此所強調者乃「革命義」，而非「受命義」，董仲舒尚能予以發揮。但其後因讖緯圖錄漸成時尚，轉而重「受命義」而忽視「革命義」，無視於勸勉國君行仁政的本義。盧瑞鍾，《中國政治思想史分論（一）》（台北：商鼎文化出版社，2002），頁102。

¹² 社論，〈從孟子的觀點看連戰與陳水扁的口角〉，《聯合報》，民93.11.26，版A2。

賢理論，影響西漢晚期的政治；此後魏、晉、六朝的篡國竊位，無不假口天運以爲文飾，不僅上古敬畏天威的信仰完全消失，乃至竊取天命，以遂其僭弑淫暴之毒。

尊君以迄追求政治、國土的統一成爲正統的核心觀念。尤其秦、漢以後，「統一」成爲中國人普遍認定的政治常軌。此後無論君主與人民，懷抱此偏頗的正統思想，在「政統」掛帥下，忽視「道統」，以「正統」自居者，追求「政統（治統）」「統一」成爲國君名正言順的價值目標¹³。政統失去道統的支撐，低視道統，提高政統與治統，其實已偏離儒家的正統軌道，藉天（道）壓勢（政）的表面文章，也因任諸統治權力有效掌控對天之意志的詮釋權，而喪失規範作用，甚至助長人民畏天順勢、不敢造次的心理。儒家道統寓於政統的觀念，自董仲舒的片面解釋後，「帝王師」理想已漸喪失，「皇權化儒家」已成爲統治者「作之君，作之師」的御用思想，「正統」的核心觀念受到曲解，「道統」已無法發揮規約帝王行爲的作用（謝政論，1995：249）。在獨尊儒術，罷黜百家的傳承影響下，也形成了一種「正統（orthodox）／異端（heresy）」兩極互斥的思想專制的觀念：爲維護儒家道統，就要排斥其他學說，視他學爲異端邪說，必加息滅。

光武帝於恢復漢室後，偃武修文，尤重視表彰氣節，如《後漢書·獨行傳》記載的卓茂、譙玄及《後漢書·逸民傳》記載的嚴光、周黨等，士人競尚名節，社會風氣趨於淳美，甚至形成士人激烈的殉道精神。然自和帝後，天子幼年即位，太后臨朝，外戚與宦官乘機弄權，驕橫貪暴，造成田野空、朝廷空、倉庫空的「三空之厄」，太學生多以衛道爲己任，發出「清議」，儒家「論政」傳統的再現，以道抗勢，道統慨然有復興的趨勢。嗣桓、靈二帝期間，發生兩次黨錮之禍，大臣陳蕃、李膺及太學生等數百人被株連禁錮，道統橫遭摧折；影響所及，儒士思想趨於內斂，從關切群體秩序，而只求反省個體的安身立命。

¹³ 清康熙就是顯例，他說：「朕維天生聖賢，作君作師。萬世之道統，即萬世之治統所繫也。自堯、舜、禹、湯、文、武之後，而有孔子、曾子、子思、孟子；自「易」、「書」、「詩」、「禮」、「春秋」而外，而有「論語」、「大學」、「中庸」、「孟子」之書，如日月之光昭於天，岳瀆之流峙於地。」《東華錄·康熙十六年·日解四書解義序》，引自李敖，《蔣介石研究六集》（台北：李敖出版社，1989），頁79。

二、唐宋「道統」思想的雙軌發展

西漢董仲舒「尊儒」思想的政治效應與東漢黨錮之禍對儒士以道抗勢的摧折，間接影響了後繼儒士對社會所持態度的雙軌發展，一方面為韓愈醇化道統的入世哲學，一方面為程朱理學的心性自修。

儒家經典到了隋唐，只淪為「科舉取士」的工具性作用，孔孟的「道統」核心價值反而隱晦不彰，當時的文化思想背景，正如韓愈所稱的「周道衰，孔子歿，火於秦，黃老於漢，佛于晉魏梁隋之間，其言道德仁義者，不入於揚，則入於墨，不入於老，則入於佛。入於彼，必出於此，入則主之，出則奴之；入則附之，出則行之。」《原道篇》

深受儒家思想薰陶的傳統士人，面對此一現象，精神上不免恐慌，憂心「後之人其欲聞道德仁義之說，孰從而聽之。」韓愈乃挺身振臂高倡「道統論」，其內容大要殆為「博愛之為仁，行而宜之之謂義，由是而之焉之謂道，足乎已無待於外之為德。斯吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也。堯以之傳之舜，舜以之傳之禹，禹以之傳之湯，禹以之傳之文武周公，文武周公傳之孔子，孔子傳之孟軻，軻之死不得其傳焉。」尤其，當時隨著佛教寺院的發展，形成一種特殊的社會勢力，韓愈認渠等「不耕而食，不織而衣」《唐會要》，佛寺成了「逃丁罪」的場所；「使農夫仕女墮業以避役，故農桑不勸，兵賦日屈，國用君儲為之耗。」《新唐書·李叔明傳》嚴重削弱統治者的實力，韓愈以儒家道統對抗佛教祖統¹⁴，其更重要的目的其實是在於加強和鞏固君主的統治權（石訓，1982：221-223）。

韓愈首先提出正統儒學的傳承系統：堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子、孟子。他們所傳的道是仁義之道，載於《詩》、《書》、《易》、《春秋》等經典，具體表現為禮樂刑政等社會政制與禮俗風習（黃藥斯，2003）。〈原道論〉是對儒家之道和傳承系統的第一次正面闡述，其在文化思想史上原有其積極的貢獻；但韓愈基於承繼此一脈相傳的道統及「維繫孔孟之教」的強烈使命，進

¹⁴ 韓愈除極力勸阻唐憲宗迎佛骨外〈諫迎佛骨表〉，並撰五原：〈原道〉、〈原性〉、〈原毀〉、〈原人〉與〈原鬼〉，力圖建構反佛教的理論體系。石訓等編寫，《中州古代思想家》（河南：人民出版社，1982），頁 222。

而主張僧尼還俗，要「火其屋廬其居」，採用「抄截」的方式衛道¹⁵，其後繼者更師承祖制，進而極端地主張：中國一切社會倫理道德及價值規範均應限制到「孔制」的軌道上。其結果，不僅偏離本題，所謂的「道」愈行愈遠，而政治集權統治與思想絕對主義卻逐漸合流，如論者所形容：中國的思想只能走「道統」的路，而且「道統」形之於政治設施即是「治統」，道統與治統在內外相應的關聯上合而為一，道統既只有一個，於是治統也只能有一個（殷海光，1988：42）。

韓愈師承荀子的《尊君論》，根本認定「民之初生，固若禽獸然。」《韓昌黎全集·卷二十》〈原道篇〉認為直到聖人出，「然後教之以相生養之道。為之君，為之師。」既然如此，君主所扮演的角色，就是「出令」而已，「臣者行君之令」；至於百姓，則是「出粟米麻絲、作器皿、通貨財以事其上者也。」否則，「必誅」。到了司馬光，尊君理論更加擴張。他不僅主張「天生蒸民，其勢不能自治，必相與戴君以治之。」《資治通鑒·卷六九》，更明白地挑戰孟子的輕君之論。孟子認為「德、齒、爵」三者同為尊貴，君權並非獨尊。司馬光則批評道，「豈得云彼有爵、我有齒，可慢彼哉！」《溫國文正司馬公文集·疑孟》他反對孟子的易位之說，聲稱「人臣之義，諫于君而不聽，去之可也，死之可也，若之何其以貴戚之政，敢易位而處也？」《溫國文正司馬公文集·疑孟》（葉仁昌，2004）

固然，在當時意氣橫流且成見變成真理、黑霧瀰漫的時空環境裡，韓愈能從「非黨性」的文化傳統中豁出一個覺醒，誠屬可貴。且客觀來說，若僅僅是尊君的主張，並不能就因此斷定為專制思想。畢竟，任何的社會生活中，權威的存在都是必要的，它代表著「秩序」與「紀律」。而即使在民主的社會，也不是打倒一切權威。因為，即使它推翻既存的所有權威，還是得建立起新的領導中心，來為社會進行權威性的價值分配。尊君是否發展為專制，其關鍵之處，實在於形成權威的過程中，庶民百姓扮演著何種的角色與地位？是完全被排除在政治過程以外？抑或有某種形式的規範力量，甚至擁有最終的選擇權、或是起義革命的正當性？（葉仁昌，2004）

¹⁵ 韓愈因此得罪唐憲宗，貶謫斥潮州刺史。但唐武宗則採此方式，勒令僧侶還俗，燒毀佛教經卷，沒收寺院廟產。

然而由於韓愈及其傳人富於根源感而缺乏展望力，偏好價值判斷而薄於客觀分析，思想因缺乏方法訓練，且囿於感情束縛而缺乏適應力，未流失真，卻反而敗壞道統真義。影響所及，有批評為「一方面在學術上，一學說獨握人人良心之權，而他學說不為社會所容，形成學術之專制，限制學問之進步；在政治上亦然，使一特定統治集團獨攬國權，而他集團不許容喙，否則加以戮逐，導致政治之專制而國政未能進。」（梁啟超，1978：卷二 146）

其實，孔子並不鼓勵定於一尊，而希望能「萬物並育而不相害，道並存而不相悖」《中庸》，因此，後儒批評所謂的道統論，並非攻擊儒教或孔子，而係攻其一尊，反對專制。

韓愈提出關於道的傳授系統說，開啓了宋道學的先聲。但其排斥佛老、醇化儒教的激烈觀念，並不被後世儒者所接受。因此，韓愈雖隱然以繼承孟子自居，然諸如宋儒朱熹所建立的道統，即丟開韓愈，直接以周（敦頤）程（顥、頤）上承孟子，自己又接上周、程，形成宋明理學的另一個儒家系統（夏征農，1992：46、73）。現今儒家學者即使概括地討論儒學的內在資源，除孔孟程朱陸王（陽明）之外，像荀卿、王充、柳宗元、明清思想家到戴東原等，都被納入儒家傳統，以捍衛道統自況的韓愈，卻無法得到相對應的肯定（杜維明，1997：15）。

其實，宋朝儒學的再興也承繼了漢朝「辨異端、息邪說」的觀點。然論者以為，兩漢之際，孔子已被神學化，儒學也被宗教化、官學化，成為「功利之學，經生之業，墮落到利祿奔競之途、繁瑣傳注之事」，喪失蓬勃的生命創造精神，也失去了為仁由己，從容中道的生活理想（張永雋，1990：276-277）。

至宋二程，道統乃有新的變化。程頤認為，孟子死後經學不傳，其兄程顥（明道）得不傳之學於遺經。南宋朱熹更將此思想發揮得淋漓盡致，他在《中庸章句序》中認為：1、「道統之傳自有來矣」，堯授於舜、舜傳於禹，成湯文武聖聖相承以至孔子。孔子繼往開來，遞傳於顏回、曾參而至於子思、孟子，程氏兄弟得孟子以後失傳之緒。2、道統所傳，見於經典，則「允執厥中」，堯以之傳舜，舜發揚光大，以「人心惟危，道心惟微，唯精唯一，允執厥中」授禹，堯舜之言，至矣盡矣。天下之理無以復加，其後聖聖相承、賢賢相繼不過如此。道心人心即天理人欲。

朱熹對儒家思想加以改造、發揮，將《中庸》釋為「不偏之謂中，不易之謂庸；中者天下之正道，庸者天下之定理。」《中庸章句序》說明中道道統之所

在，以及道統相繼之所由（葉繼業，1996：80）；以天理人欲之辨、靜心養性的心性之學和中庸的方法論作為儒道的根本，從而使儒家之道成為理學之道（張奇偉，1997：84）。

據黃榦所言：「由孟子而後，周、程、張子繼其絕，至熹而始著。」《宋史·卷四二九·道學三》以朱熹為孔孟以後的繼「道」者，現今儒家學者一般都視程、朱的學說是繼孔孟思想的正統學說。但其偏於內聖的「心性之學」，而忽略外王之道，如此的「道統論」，被批評流於一含渾失義，只為辨異端而營營擾擾，喪失其積極的仁政、德治的王道經世致用的剛健思想（謝政諭，1995：250）。

在新加坡曾舉行的一次儒學會議，在討論儒學內在資源時，學者指出：「一講到儒學傳統，就是孔孟程朱陸王，我不贊成這種道統論的觀點。還有的一講到內在資源，就是宋明理學的心性之學，這也是片面看法。…除了孔孟程朱陸王之外，像荀卿、王充、柳宗元、明清思想家到戴東原等，都是儒家傳統。如果把這些人也歸入儒家傳統，那麼儒學內在資源就不只是心性之學了。」¹⁶ 主張應以更開闊的態度認識儒學的內在資源（杜維明，1997：15）。在現時代，傳統的道統應向外開闊，首先吸納非正統的儒家思想，加以融會整理，然後吸納非儒家的人文思想，再次吸納世界各民族文化中能助成人文精神的養分，將局限於正統儒學範圍之內的、被偏狹化的道統不斷向外擴闊，涵攝中外學術，使儒家學術不斷壯大，以與世界文化融合（黃藥斯，2003）。

尤其，儒家「道」尊於「勢」、「德」優於「政」、藉天抑君等的堅固傳統，以及其濃厚的人文與理性精神、強烈的現世取向，在民主憲政主義的當代，已排除如董仲舒的詮釋，君王站穩了在天人之間的樞紐地位，形成基於宇宙論普遍王權（universal kingship）（Schwartz, 1985: 413）的可能性，如何將「道統」的實質內涵與核心價值內化為憲政體制，以發揮抗衡統治者的功能，應屬當代儒家發展最應關切的課題。

¹⁶ 此是引述中國社會科學院研究生院院長、中國人民大學南開大學教授方克立之言。

伍、孫中山先生「道統思想」的辨正

中山先生於民國十一年一月二十九日講〈中國革命史〉時，曾自承他的革命主義「有因襲吾國固有之思想者，有規撫歐洲之學說事蹟者，有吾所獨見而創獲者。」（《國父全集》二：181-192）根據蔣中正先生先生的詮釋，此所謂「吾國固有思想」，乃指「中國固有的政治與倫理哲學的正統思想」《總理遺教概要》，學者並進一步給予具體化，認為包括大同主義、固有道德、王道主義、濟弱扶傾、固有智識、和平主義、湯武革命、共和政體、民本主義、伊周訓政、考監制度、賢能政治、權能區分、養民思想、均產主義、倫理思想、道統思想……等等，都是中山先生思想的重要淵源（周世輔等，1992：35-40）。而其中，儒家的「道統思想」，長久以來更被國內所有的著作、教科書確信為是中山先生革命思想的基礎。

然而，從包括全部著述、演講、書函乃至電文，中山先生並未曾有過「儒家道統」與其思想體系關聯性的說明，甚至類似「堯、舜、禹、湯、文、武…一脈相承的道統」的觀念也未出現過；反而於〈民權主義第五講〉認為：「近來經過了革命以後，人民得到了民權思想，對於堯、舜、禹、湯、文、武那些皇帝，便不滿意，以為他們都是專制皇帝，雖美亦不足稱。」（《國父全集》一：26）因此，值得探究的是，中山先生究竟在何時何地有如此的論述？論者所稱中山先生繼承的「道統」，其內涵究屬為何？

其實，有關中山先生「道統思想」的提述，最早出現在國民黨元老戴季陶先生於民國十四年四、五月間在上海中山學院有關〈孫中山主義之哲學的基礎〉的演講，其內容為：「去年（即十三年）有一位外國青年，問孫先生的根本觀念在哪裡，如何要主張三民主義來革命，孫先生認為中國思想，自堯舜禹湯至孔孟而絕滅，我是出來承繼這個道統的。」嗣後，五月九日戴季陶將該演講內容加以補充著成專書：《孫文主義之哲學基礎》，明指該外國青年乃一俄國的革命家，地點則在廣州，而所謂的中國道統思想即正統的「道德思想」。

另，蔣中正先生於民國二十八年五月七日講演〈三民主義之體系及其實行程序〉時，也提到了這段「故事」，內容為：「我記得民國十年，總理在桂林，共產黨第三國際有個代表馬林（瑞典人）曾經問過他：『先生的革命思想基礎是什

麼？」總理答覆他說：『中國有一個道統，堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子相繼不絕，我的思想基礎，就是這個道統，我的革命就是繼承這個正統思想來發揚光大。』¹⁷ 至於這一脈相傳的道統，蔣中正另於講演〈中庸要旨〉中予以詮釋：「主要的是『中道』，也就是『執兩用中』的道理」。

乍看之下，戴季陶與蔣中正的演講內容似乎無何差異，但如將兩者作一比較，卻可發現其中相關人、時、地都有彼此矛盾之處，更重要的是精神內涵的歧異。茲製表示之如下：

表一：戴季陶與蔣中正有關中山先生道統論述的比較

	時間	地點	人物	道統內涵
戴季陶	十三年	廣州	外國青年	自堯舜禹湯至孔孟而絕滅的「道德思想」
			俄國革命家	
蔣中正	十年	桂林	瑞典人馬林	堯舜禹湯文武周公孔子相繼不絕的「中道」思想

資料來源：作者自製。

一、時間、空間與行為主體的交叉論證

究竟中山先生談話的對象是誰？戴季陶僅稱係俄國革命家或外國青年，蔣中正則明白指出係瑞典人馬林（Marring，原名 J. F. M. Sneevliet）¹⁸，絕大多數文獻都採後說，僅修正馬林是荷蘭人（沈雲龍，1971：8-11）。如以馬林為中心，則根據一些平實、信度高的文獻顯示，戴季陶所記述的時間（十三年）及地點（廣州）都有問題。如

1. 民國十年十二月十九日湖南省督軍趙炎武於致譚延闓手札，即謂：「荷蘭人馬林已到，日內赴桂」。
2. 歷史學者吳相湘所著《歷史與人物》一書：「馬林經張繼安排¹⁹，由趙炎武派兵護送赴廣西，謁孫逸仙先生。」（吳相湘，1993：432）
3. 張玉法著《中國現代史》下冊亦言：「馬林於民國十年十二月中旬確曾到

¹⁷ 國立編譯館主編的三民主義教科書及坊間一般文獻都採用此一演講的內容。

¹⁸ 馬林曾先後兩度到中國，另一次是在民國十一年八月二十三日，馬林到杭州要求中共服從共黨國際會議，通過加入國民黨的議案。張玉法，《中國現代史（下）》（台北：東華出版社，1981），頁380。

¹⁹ 有認為馬林是馬丁之誤，也不是張繼陪同前往桂林的。沈雲龍，《中國共產黨之來源》（台北：文海書局，1971），頁2-43。

過廣州，先與國民黨幹事長張繼、共產黨負責人陳公博談兩黨合併問題；嗣由張繼陪馬林至桂林於是年（即民國十年）十二月二十三日會見孫中山²⁰」（張玉法，1981：380）。

4. George T. Yu 著《Party Politics in Republican China: Kuomintang 1912-1924》：「1921年12月4日孫中山、胡漢民、李烈鈞等到達廣西桂林成立北伐軍總部……當孫先生在桂林時接待了來自蘇維埃的第三位特使蘇俄代表馬林」（George, 1966: 176-186）。

然而，根據 Vishnyakova, Vera Vladimirovna²¹ 所著《蘇俄在華顧問回憶錄：1924-1927》記載：「一九二一年十二月第一次北伐的時候，孫氏在桂林接見共黨國際一位官員，他是荷蘭共產黨馬林。後來在廣州又接見了共產國際遠東局和國際青年共黨代表達林。」（Vishnyakova, 1971: 38）也有。戴季陶所稱的俄國革命家或外國青年，是否即指「達林」？另也可能是頗受中山先生尊敬的鮑羅廷（蘇俄在華顧問）（Vishnyakova, 1971: 41-43）？因無其他佐證資料，無從考據。但果為達林，則一般文獻似失諸穿鑿附會，人云亦云。尤其，當時戴季陶與蔣中正偕同前往桂林²²，中山先生接見馬林時，戴與蔣都在現場，所見所聞應無不同，何以事後記載有如此差異？誠令人費解²³。

二、有關中山先生道統思想的內涵問題

中山先生果真有與一位外國革命家談及他的思想基礎是繼承自中國「正統的道德思想」來發揚光大的，這對其思想體系的建立及整合，是何其重要的一件大事，理應廣為引用闡釋，更何況當時「正值國民黨改組，同志決心從事攻心之奮鬥，亟需三民主義之奧義，以為宣傳之資」《民族主義單行本·自序》，然何以在三民主義的所有演講，甚至往後的其他的大小演講，均未見提及？似與中山先生論述習慣有所出入。而戴季陶、蔣中正與中山先生的關係均甚密切，對中山先生的重要政治活動理應甚為熟稔，何以在此一事件上的記述會發生如此分歧？究

²⁰ 時中山先生已在廣西桂林，參民國十年十一月六日「致蔣中正告將與許崇智往桂林請節哀速來助臂電」、十年十二月十日「復馬君武令整飭吏治電」。前揭書，《國父全集》三，頁796-797。

²¹ 蘇聯人海參威大學遠東系學生，曾被派到中國擔任蘇聯顧問的翻譯和秘書工作。

²² 民國十年十一月二十三日〈復蔣中正盼來商榷作戰計畫電〉。前揭書，《國父全集》三，頁797。

²³ 其實，蔣中正將戴季陶視為良師益友，參閱民國十年一月五日〈與戴季陶書〉。蔣中正，《自反錄》（卷四—六）（台北：國立中央圖書館（翻印），1989），頁8-11。

竟是記憶上的失真、口誤、筆誤，或僅屬想當然爾、出於其他因素？本文僅係以事後的書面考據，故不敢妄下斷言。

然而重要的是，研究中山先生思想應該把握主義本真、融貫遺教全部、穿透邏輯內面，才能得到中山思想的實質意涵。

中山先生革命思想的基礎是什麼？戴季陶說是「自堯舜禹湯至孔孟而絕滅的道德思想」，蔣中正則指出是「堯舜禹湯文武周公孔子相繼不絕的中道思想」²⁴。值得注意的是，蔣中正將「道德思想」轉成「中道思想」，由「至孔孟而絕」化爲「至孔子、孟子相繼不絕」，這其中事實上隱含有很大的道理，而爲學者所忽視。

中山先生在民族主義第六講裡表示：「我們現在要恢復民族的地位，除了大家聯合起來做成一個國族團體以外，就要把固有的舊道德恢復起來，有了固有的道德，然後固有的民族地位才可以圖恢復。」「仁愛是中國的好道德，古時候最講愛字的莫過於墨子，墨子所講的兼愛，與耶穌所講的博愛是一樣的。」（《國父全集》一：53-64）同時，在同盟會的機關報《民報創刊號》並以黃帝、墨子、盧梭之肖像並排登載，作爲同盟會革命進行的方向（張繼，1951：75），在反映墨子精神於中山思想中地位之重要；但在「道統」的世界裡，並無墨子生息的空間，孟子視之如洪水猛獸，韓愈懼之如虎豹豺狼，必欲置之死地而後止，其間態度別如天壤。

另外，中山先生對法家亦極爲推崇，民國元年十月十一日至十三日在上海對中國社會黨講「社會主義之派別及方法」時，便稱：「經濟學本濫觴於我國，管子者經濟學家也，興漁鹽之利，治齊而致富強，特當時無經濟之詞，且無條理，故未能成爲科學爾。」（《國父全集》二：283-300）並尊之爲經濟學的鼻祖。這相對於後儒封閉性的道統思想，是很難理解的。

中山先生道統論原始於戴季陶的記述，認爲中國正統的道德思想至孔孟而滅絕。然而，這與中山先生的認知是彼此矛盾的，在民族主義第六講裡，他說：「中國有一段最有系統的政治哲學，就是大學中所說的正心、誠意、修身、齊家

²⁴ 蔣中正的演講雖然使用「我記得」如此的直接敘述法，但從時間先後因素、革命史實分析推量，蔣中正的概念無疑地係行自戴季陶，後來研究中山先生思想的學者，卻鮮少直接引述戴季陶的文章（少數例外如周世輔），而多以蔣中正的演講爲闡述中山先生思想基礎的準據。此或因處威權時代有其政治上不得不然的背景，但威權時代解構後，學者卻未能本學識良知探求真實，予以更正，則

的道理，這種道理本屬道德的範圍，我們祖宗對於這些道德上的工夫，從前雖然是做過了，但是自失去了民族精神之後，這些智識的精神，當然也失去了。孔子從前說席不正不坐，由此便可見他平時修身雖一坐立之微，亦很講究的，到了宋儒時代，他們的正心、誠意和修身的功夫更為嚴謹，現在中國人便不講究了。」（《國父全集》一：53-64）於〈民權主義〉第五講他仍持同樣的觀點，足見在中山先生一貫的觀念是：中國道德思想的滅絕不在孔孟時代，而是在現代中國人失去民族精神以後。

嗣後蔣中正將「至孔孟而絕」修正為「至孔子、孟子相繼不絕」，其中所涵攝的一個道理，或許就在於此。否則一個既已滅絕於二千多年前的意識形態，經過歷史的演化，華夏民族人民的生活型態、社會組織結構，乃至風俗教化人心，早已脫胎換骨，孔子道統也久逝於荒煙漫草之中，徒然於千百年而後談其復興，寧非於流沙構築華廈？更何況，中山先生早年深受達爾文進化論的影響，欲以進化的觀點，促進中國的生存，如何會將絕滅於孔孟的、虛幻的道統，作為自己革命建國的思想基礎？

其次，中山先生思想之基礎的一部份是承受自我國固有文化遺產，其承受係去蕪存菁之後概括地、整個地承受，更精確地說，是其中一切有用的、優良的部份，而非侷囿於一派一家如孔氏之言，或限於道德一方面。譬如他曾明白指出，他的民族主義是源自於洪秀全和明朝朱元璋，民權主義與「唐虞揖讓、湯武革命」、孟子的民本思想及歷代的考試、監察制度有淵源的關係，民生主義則曾借鑒於王莽的王田、王安石新法和洪秀全的共產論。法家著重國家及國防，主張法治和平等，崇尚耕織漁鹽，乃合於民族、民權、民生三大主義，至其歷史進化論及力行革命精神，則尤深得合於中山先生的知行哲學，論者甚至認為「在諸子百家中與三民主義最有關係的是法家思想」（任卓宣，1951：14）。

此一論斷固然尚有爭議，但大體言之，中山先生站在民族全體的立場，要打破正統和所謂異端的偏狹界限，綜覽整個文化進程，其胸懷本何等壯闊，其眼光是何等巨大；若尊尚某派某家的思想為中國文化道統，便可能對於中國文化有減少其豐富內容而拋棄其他精華的結果，中國文化必然減色。更遑論是「融合世界文化」而有「世界革命性」的主義（胡漢民，1978：230-314）。

復進而論之，中山先生為建立一個法治國家，特別重視「宣誓」，他強調「必照行宣誓典禮者，乃得享受民國國民之權利」〈孫文學說第六章〉。中山先生何以特重宣誓？其理由殆如民國四年陳其美〈致黃克強信〉函中所稱「自國民黨成立以來，自精神上言之，面目全非，份子複雜，良莠不齊，腐敗官僚，朝秦暮楚，齷齪敗類，覆雨翻雲，發言盈庭，操戈同室。……因此中山先生於此，欲相牽同事於軌物，庶以統一事權。此後欲達革命目的，當重視中山先生之主張，必如眾星之拱北辰，而後不亂其度數，必如江瀚之宗東海，而後流派不至於紛歧。」故誓約中乃有「附從先生，服從命令」等語。中山先生於民國九年十一月四日在上海中國國民黨會議上演講〈修改章程之說明〉中並謂：「服從我，就是服從我所主張的革命；服從我的革命，自然應該服從我。」（《國父全集》二：394-397）由此可見，中山先生重視宣誓的動機，乃在於欲以三民主義統一革命思想，此衡諸民初中國政治分裂，思想紛歧、黨派林立的時代環境，以一主義齊一指向，乃勢所應然。更何況中山先生也自信他的主義具有極大的包容性，融合了當代進化的一切原理之菁華，「宣誓」的結果當不至於如漢武帝的「罷黜百家，獨尊儒術」，使「諸不在六藝之科、孔子之術者，皆絕其道」，庶形成「春秋大一統」的局面。然而，一旦在中山先生之思想中確立道統派說，劃分所謂正統與非正統，則整個精神將完全走樣，此豈中山先生的本意？

蔣中正將戴季陶「正統道德思想」一詞轉變為「道統」，並一反道統的原始意涵，將之闡述為「中道思想」或「執兩用中的道理」，其用意或在使中山先生思想的變質化得以緩頰。

三、中山先生道統思想的「創制」與評價

一種主義或意識形態的形成，都是文化發展的產物；而文化則是社會互動的產品，是個人在特殊社會襯托中，相互關連的和相互倚賴的反應習慣型模的系統。思想的形成脫離不了當時社會，意識形態與意識形態之間，多多少少具有某種程度的關連。民國以來的中國社會，至少在南京政府勢力所及之地，中山先生的思想乃是強勢的文化信念，普遍影響當代人物的思想。

因此，關於其信念產生的基礎、體系、淵源，自然是廣受關注的焦點，然而，值得推敲的是，除了在《國父全集》中無從尋得蛛絲馬跡之外，在當代重要人物如胡漢民、黃克強、張繼等人的著作或文集中也都付諸闕如；王寵惠的《因

學齋文存》固有提及該事，但亦明言係轉述自戴季陶的著述。《國父全集》中出現比較一致的「道統」概念，僅有一次，但其要旨只是在答覆朱執信所質疑「革命何以要服從個人」的問題，與是否主張孔子道統毫無相干²⁵。

值得注意的是，在陳天賜所編《戴季陶先生編年傳記》裡有一段記載：「民國十四年，（戴）先生三十四歲，聞總理入京就醫，立即北上侍疾，因為痛心共產黨異說橫行，生心害政，流毒無窮，一日以體認三民主義實淵源於古代正統思想，而直紹心傳見地，詳陳於總理病榻之前，請示可否以仰鑽所得，寫為文字問世，以正人心端趨向……回至香港，設季陶辦事處，努力著述工作，六月間完成《孫文主義之哲學基礎》一書，專寫國父之思想是完全接近堯舜以至孔孟而中絕之仁義道德思想。」（陳天賜，1958：40）如果此一記載屬實，則正足為直接證據，所謂中山先生繼承道統的說詞係戴季陶個人的體認，而相關的對話紀錄則係因「印證」需要而「創制」出來的故事。至於其個人的體認是否符合中山先生的旨意？事實上當時中山先生已陷入彌留，是否仍能正確表達意思，置以可否？不無探究餘地。

其實，戴季陶要在三民主義中導進道統核心思想，早在民國八年之前就已開始醞釀，民國八年六月二十二日他即因感「一般的人因為知識程度太低的緣故，對於世界上思想的系統不能夠明白，那些做煽動工夫的人，就拿了一些一知半解、系統不清的社會共產主義，傳布在無知識的兵士中和工人裡面。」特別就這個問題，前往中山先生在上海的住宅，請教中山先生有何意見？中山先生回答：「中國的社會思想和生活還沒有發達，人民智識沒有普及，國家民主建設還沒有基礎的時候，這種不健全的思想的確很危險。」但中山先生卻認為「這也是過渡時代一種自然的事實，如果要去防止他、反對他，反而煽動人的好奇心，助成不合理的動亂。再冷靜一點想，無論在什麼地方，荒地開墾的時候，初生出來的，一定是許多的雜草毒草，決不會一起便天然生出五穀來的，也不會忽然便發生牡丹、芍藥來的，這種經過，差不多是思潮震盪時代的必然性，雖是有害，但也用不著十分憂慮。」（《國父全集》二：844-847）這段談話亦可說明中山先生並不強調正統的必要性；但戴氏卻以此刻這個時代思想的震盪已經到了極點，而萌發以道統端正思想的意念。

²⁵ 中山先生於民國九年十一月四日在上海中國國民黨會議上演講〈修改章程之說明〉。

另外，直接促使戴季陶積極展開傳佈行動最重要的理由，應該是爲了反共，亦即是爲了彌補國民黨聯俄容共的政策失誤。

聯俄容共一開始自有其不得已的考慮，可是卻也因此爲國民黨的大分裂種下禍根。中山先生在一九二三年決定聯俄容共政策時，便有人公開反對，如劉成禹、趙士觀等人；戴季陶、汪兆銘、謝持則表示疑慮；贊成的只有胡漢民和廖仲愷。而共產黨於一九二四年以後，便逐漸將中國的三民主義革命扭曲轉型爲共產主義的革命，而且以各種方法取代國民黨在革命運動中的勢力；原始國民黨的黨務、政治、軍事則均受制於俄顧問的被動地位。凡屬右派黨員都被排擠，國民黨右派因不滿中共陰謀，乃憤而倡導護黨運動，在上海環龍路成立反共中央黨部是稱西山會議派（沈雲龍，1971：54-78）。

共產黨更利用三民主義包容的弱點，侵奪國民黨權力，民國十四年十二月二十五日廣州政府所發佈的〈忠告海內外各黨部同志書〉就宣稱：「總理已明言：三民主義即共產主義。……總理所以如是乃總理之偉大，……總理深知包括共產主義，始爲真正之三民主義；同時亦必然容納共產黨，始爲真正之國民黨。」被共產黨勢力控制的廣州政府並全力展開對西山反共派黨員的整肅，開除居正、謝持、邵元沖、林森、張繼……等人黨籍，國民黨內部嚴重分裂；而戴季陶或因參與發起組織中國共產黨，有功於共產黨國，故僅施以警告（張玉法，1981：399）。

在共產國際的重重包圍下，被認爲是「上海反共領導中心」，又是「東方文化繼述者」的戴季陶，乃將其潛在意識化爲實際行動，師法韓愈，提倡道統思想，試圖將三民主義變成具有時代性、歷史性和本土性，屬於中國政治文化系統內的主義，以對抗共產主義，將俄化派的思想，屬於俄國革命產物共產主義，排除於中山先生思想體系之外。他強烈認爲：「中國國民黨之生存，須充分發揮中國國民黨生存所必須具備之獨立性、排他性、統一性、支配性。」（陳天賜，1958：40）

另一方面，共產黨握權的國民黨又喊出打倒「土豪劣紳」的口號，而戴氏因曾讀中山先生的日本友人犬養毅寫給中山先生的信函，深深體認信中所說的：「中國幾千年來經濟的基礎在農村，政治的基礎也都是由一種紳權的政治在運行，今日一但喊出打倒土豪劣紳的口號，在新的基礎還沒有建立穩固之前，必然會造成社會、經濟、政治的全盤動搖，以致橫決到不可收拾。」（陳天賜，

1971：序；宋仲福，1991：129-136）

由此著眼，戴氏之所以用具有穩定作用的孔制道統，來詮釋中山先生的思想，應該是可以理解的。誠如于右任所說的「戴氏是別具隻眼，而別有用心的。」（陳天賜，1971：序）

即令中山先生的思想主體與墨索里尼的法西斯主義之間有某些相同之處（鄭竹園，1996：145），但中山先生講民族主義時，對國家主義卻多避而不談，即令是相同的東西，而在西方也是一而二、二而一的概念，亦多牽強地以族國主義稱之。一般黨員不明就裡，便產生一種誤解：以為信仰三民主義就應該排斥「國家」，甚至應消滅「國家」這個概念，這也是馬列共產主義得以滲透國民黨內部最主要的原因之一。如蔣中正於民國十六年在南京對黃埔同學會所演講的：馬列主義者所喊出「打倒國家主義派」的口號，在黃埔同學的腦筋裡，已有很深的影響；而打倒國家主義派的口號，則完全是共產黨造出來要間接打倒國民黨的名詞。

戴季陶既提倡道統說，則必然與國家主義者所主張的「國家歷史光榮」、「文化遺產」等發生重疊，他認為：「日本青年武士以『尊王攘夷』和『開國進取』，造成了日本絕盛的基礎。」並謂：「如果沒有義和團的精神，絕不能造成獨立的文化。」主張：「並不是除卻一個主義，就沒有第二個主義存在，而必須有二個以上的主義存在，方纔發生主義的效力。」進而強調：「在世界大同不曾成就的時代，國家是人類生活的最高本據。」（戴季陶，1928：37-50）蔣中正在前述演講中甚至強調：「三民主義也實在是一個國家主義」、「國民黨也是一個國家主義派」。

就這一點而言，歷史學者對戴季陶以道統來詮釋中山先生思想，給予正面的評價，謂：「此一道統思想乃成為國民黨的思想中心，在理論上得以打擊共產黨，重新樹立國民黨在國民革命中的主導地位。」（張玉法，1981：397）也為民國十六年的清黨運動奠下了基礎；黃季陸先生亦認「這無異是排拒共產思想傳播的最大武器，使共產思想在中國無從生根。」（陳天賜，1971：序）

然另一方面，亦有不同的評價，其中最重要的負面評價是：將中山先生革命思想道統化，導致中山思想本質的偏狹化。

中山先生曾自承他的革命主義「有因襲吾國固有之思想者，有規撫歐洲之學說事蹟者，有吾所獨見而創獲者」。為期與諸民族並趨於世界，以馴致大同，他

所持的方針為：「發揚吾固有之文化，且吸收世界之文化而光大之」。就固有文化的態度，是巨視的、整體的，而不是偏執的、部分的。中山先生力圖打破所謂「正統」和「異端」的偏狹界限，而綜覽整體文化進程。果如戴季陶所信，中山先生的思想係襲自孔制正統道德思想，則無異在中山先生思想領域內成就了「泛孔孟學說」的思想，其研究架構、內容亦趨於狹隘化，寧非是董仲舒罷黜百家、獨尊儒術的再強化；如戴季陶的一位傳人馬洪範甚至把這一觀點強調到最高點，否認三民主義的思想基礎有西方文化的成分，甚至是對歐洲文化基本思想的宣戰（陳天賜，1971：371）。因此，論者有謂，如不能回復中山先生思想的本來面貌，不能突破戴季陶以來所建構的藩籬，在三民主義的研究領域內，必然會對文化之整體的自我拋棄，在革命思想空間上自我封閉，同時也是對中山先生思想發展的扼殺（胡漢民，1978：542）。

陸、結論

儒家道統原是一個非常龐大而複雜的多面向體系，在二千多年的傳承過程中，由於受到外在政治現實與無數哲學思潮的深刻影響及體系內在反省的衝力，導致道統的概念內涵變遷不已，體系構成契機不斷。

其實，孔子著書立說，其出發點乃著眼於實用的價值—如何在混亂的時代建立有秩序的政治制度。但孔子所追求的政治制度，並不是為了秩序的唯一需求，臣民就必須毫無怨言地被囚禁在「秩序」的鐵籠裡，任由統治者在「鐵籠門」加上鐵柵欄，臣民只能鐵籠子裡從事機械的工具性生活；因此，儒家所要建立的政治秩序必須是如前所述的：是以「仁」為核心，取天下以「正」的大一統政治秩序。

其次，應理解的是，儒家思想的傳承系統，應屬相對開放的系統；孔子周遊列國的終極目的，乃在於尋求明君、實踐理想；在他的價值體系裡，並不存在「定於一尊」的觀念，只是透過先聖先王統治經驗的歷史演變的因果分析與辨正，歸納出一個可以「放諸四海皆準，垂諸百世不惑」的邏輯「定律」（Law）：「仁政愛民」是古代聖王近悅遠來的不二法門。如孟子所謂：「以力假仁者霸，霸必有大國。以德行仁者王，王不待大：湯以七十里，文王以百里。」〈孟子·公孫丑〉「仁人無敵於天下，以至仁伐至不仁。」《孟子·盡心

下》

借用科學歷史主義（Historicism of Science）學者拉卡托斯（I. Lakatos）的論點，孔子的這個定律，可謂是儒家傳承系統的「硬核」（hard core）²⁶，是不容被否定的；更進而言之，如果沒有「仁政」，就不成其為儒家道統，也就無所謂的穩定的「大一統」的政治秩序。至於孔子傳人，無論在相關的方面如何的附加、修補，都不過是保護「硬核」不被否證的「保護帶」（protective belt）²⁷。

為確保思想體系的「硬核」不被經驗事實推翻，對於禮制等世俗義理乃應保有順時應變的機能，不能故步自封。如孔子謂「殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也。」《論語·為政》孟子曰：「子莫執中。執中為近之，執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賊道也，舉一而廢百也。」《孟子·盡心上》荀子曰：「體常以盡變」《荀子·解蔽》等是。儒家道統有所變有所不變的經權原則，「以德行仁」的儒家義理與智慧屬「常道」的性格，具縱貫地超越歷史的不變性及橫向地不受空間圍限的普遍性；至於具體的統治方法、制度設計則具可變性格，為適應不同環境的需要而彈性調整。

論者有謂：「儒家傳統在近代西方文化的衝擊下已失去了生命力，並且由於脫離了它所賴以生長的宗法封建社會而『博物館化』了。」（Levenson, 2000）許多西方學者也都認為中共的興起，證實了儒家傳統已經死亡了（謝政論，1995：253）。

這些論點其實應是出於對儒家道統生命韌性的缺乏體認，誠如美國漢學家狄百瑞（de Bary）及墨子刻（Metzger）等都強調儒具有「理性的轉化」和「道德的動力」的作用（de Bary, 1975: 21, 148; Metzger, 1977: 60, 238）；道統論作為儒家的一個重要學說，既是理論，又是歷史現象和文化現象。它的出現和形成及其產生的作用，與當代特有的社會型態和發展路徑密切相關。在道統論形成演

²⁶ 「硬核」的概念係由拉卡托斯（I. Lakatos）所提出，屬精緻的否證主義，主張任何社會科學理論都不是孤立存在，而是相互聯繫並有嚴密的內在結構完整系統。「硬核」指整個研究綱領的基礎理論部分，是不許改變的與不可反駁的；「假設」如果被否定，整個研究綱領也就徹底否定。Imre Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1978), p.34。

²⁷ 「保護帶」概念是拉卡托斯精緻否證主義具體化的第二個部分。所謂「保護帶」是由許多輔助性假設所構成，其任務是保護「硬核」成為研究綱領「硬核」的保護帶，以盡其所能不讓「硬核」遭受經驗事實所反駁或否證。一但理論遭受經驗反駁，可通過這些「輔助性假設保護帶」來承擔經驗事實的反駁，從而保護到理論基礎的安全。

變的歷史過程中，不同時期的儒學思想對於「道」的不同理解，概括地表現出孔子開創的儒家思想理論趨於成熟、不斷提煉的過程（張奇偉，1997：84-85）。它一方面反映出儒學為保持其思想核心的純潔性，對於不同價值體系歧異性進行不遺餘力的釐清、辨正。一方面更反映儒學在不同歷史時期，面對不同的時代課題、不同的文化因素和不同的思想理論的衝擊，不斷吸取異質思想而改變其型態以適應時代，求得生存、完善和發展的歷史軌跡。

易言之，傳統儒家面臨君主專制體制的消亡以及現代化的種種衝擊，建構在專制環境、君臣義理的儒家道統固不能原封不動的繼承；但如能體認道統價值體系本身內涵的守常應變、因革損益、守經通權的精神，再經由「批判性的繼承」與「創造性的轉化」²⁸，洗滌二千多年來「官方儒學」所造成的積澱，恢復且發揚「道」尊於「勢」的原始儒家的政治抗議精神，並揚棄「封建宗法」的意識型態，且超越宋明理學偏於內聖修養的心性之學，現代學者仍多樂觀地認為：儒家道統可走出「博物館化」，在現代乃至後現代社會中再放生命的光采（包遵信，1989：390）。

「內聖外王」乃構成儒家道統價值體系的一個整體，治「大居正」與「大一統」於一個體系，不能分割適用。然自秦代一統中國，二千年來，中國人即生活在一大帝國體系下，儒家傳承未流失真，或偏於「大一統」政治秩序的追求（如董仲舒、韓愈），或醉心「大居正」自我心性的講究（如程朱宋明理學），都不能認為是孔孟道統的真傳。前者為「皇權化的儒家」，基本上是「國家儒學」（State Confucianism）的格局（金耀基，1993：71-80）；這一格局是權力與文化，霸道與王道的複合體，君權是尚，只是「依附於現實政權，利用儒家的一些價值作為控制人民、維護既得利益者權力的工具。」（杜維明，1989：90-91）；後者則為「佛老化的儒家」，也只是攫取「孔仁孟義」的言論形式，以建立純正哲學的形上學、心性論、知識論、道德論（傅偉勳，1996：52）；充其量只在自己書房裡想作聖人，孤芳自賞，而被批評為無益國計民生的「小人儒」（包遵信，1989：390）。

²⁸ 創造性轉化（creative transformation）乃指：「使用多元的思想模式將一些（而非全部）中國傳統的符號、思想、價值與行為模式加以重組與改造，使經過重組與改造的符號、思想、價值與行為模式變成有利於變革的資源，同時在變革中得以繼續保持文化的認同。」林毓生，《政治秩序與多元社會》（台北：聯經出版社，1989），頁388。

因此，從這個立論著眼，戴季陶說：「儒家道統自堯舜禹湯至孔孟而絕滅」，是可以支持的（即使未必與中山先生觀念相合）；而總括中山先生的言論、著述，如謂其革命是要「出來承繼這個道統」，也大致不失旨意。問題就在於戴季陶於其著作《孫文主義之哲學基礎》，將所謂的「道統思想」詮釋為：正統的道德思想。是否合乎中山先生革命思想的價值內涵？則有待商榷。

儒家道統乃包含著複雜多方面的學說內容，儒家思想面對時代的挑戰，由傳統向現代的轉化是必然的發展。以「仁」為核心的儒家道統在精神上即內含開闊、開放與多元的容量，具有無限的統攝性和寬容性，一方面開發更多的內在資源，另一方面開創更多新的路徑，以期與時代同步（龐樸，1997：335；黃藥斯，2003）。中山先生曾自承他的革命主義「有因襲吾國固有之思想者，有規撫歐洲之學說事蹟者，有吾所獨見而創獲者」，為期與諸民族並趨於世界，以馴致大同，他所持的方針為：「發揚吾固有之文化，且吸收世界之文化而光大之」。可知，中山先生所要型塑的價值體系，其本體就是一個以「仁政愛民」為核心價值的開放性又有無窮動源的全方位系統。

因此，在邏輯上，中山先生的思想與儒家道統是融為一體的（葉繼業，1996：78）；質言之，中山先生的革命思想就是儒家道統在當代社會的體現。戴季陶卻師承董仲舒、韓愈的方法，意圖以所謂的「正統的道德思想」來劃清三民主義與共產主義的界限，在當時為維護「正統」國民黨的革命主導地位，固有其時代環境上的考慮與貢獻；然而，對後來中山先生思想的研究與進一步開展，是否造成負面影響？也不容忽視。

雖然在政治上，「中山先生」常被塑造成一種「正朔」的圖騰標誌，但不可否認地，中山先生創建三民主義，無非是為了救國建國的實際需要。換言之，三民主義係屬特定時代環境下的產物，其存在的目的，應在於指出國家生存的依據與未來發展的方向；其精神，應該是包容的、有成長力和生命力的。因此，由於一時政治上的需要所賦予的界定，在時過境遷之後即應予以拆除，否則難免成為阻礙中山思想繼續成長的違章建築。作為一種學術，中山先生思想的研究更應卸掉被政治包裝過的外牆，以實是求是的精神，貫通其理論之全部，並洞燭其言論之時空環境與動機，才能掌握其思想的本真。

道統是一個極難定義的概念，基本上道統本身並不是一種實用的概念，對政策的制定與政治的運作不會有具體的指導；它是透過自覺的省思而發出的心態，

是一種超越時空的，對人民出乎至誠的關懷與衛護。一但被具體化、框架化，道統就失去了超越時空的特性，也會喪失它的可傳承性（胡佛等，2001：71）。尤其，現階段立國精神隱晦、國家方向混沌不明，內有統獨的激烈爭議、外有兩岸在國際政治上的廝殺，如何在台灣本土意識這一有限的地域空間上，從歷史性的時間觀念，重新體認儒家道統的現代價值，經由批判性的繼承與創造性的轉化，一方面重新建構「道尊於勢」的儒家傳統，以憲政主義（Constitutionalism）來規範、約束統治者的行爲，期能得天下以「正」；一方面，謀求以「博愛寬仁」爲核心的道統在憲法及法律領域的積極實現，對內凝聚尊視憲法、尊重統治中樞的向心力，並資爲檢驗政府統治正當性的基準；對外用來割斷中共政權與台灣人民牽扯不清的臍帶，並在國際社會上進行「王、霸」的人權競爭，爭取國際對我國存在價值的肯定。

參考書目

一、中文部分

中國國民黨中央委員會黨史委員會編訂，《國父全集》（一至三冊）

王夫之，1958，《思問錄》，台北：世界書局。

王寵惠，1957，《困學齋文存》，台北：中華叢書委員會。

包遵信，1989，《批判與啓蒙》，台北：聯經出版社。

石訓等編寫，1982，《中州古代思想家》，河南：人民出版社。

任卓宣，1971，《道統新論》，台北：帕米爾書店。

任卓宣，1951，《怎樣研究三民主義》，台北：帕米爾書店。

成中英，1967年3月，〈論孔子的正名思想〉，《出版月刊》，2卷10期。

牟宗三，1991，《政道與治道》，台北：學生書局。

李明輝，1993年1月，〈當代儒學之自我轉化〉，台大三民主義研究所舉辦「國家發展與兩岸關係」學術研討會論文集。

李敖，1989，《蔣介石研究六集》，台北：李敖出版社。

吳光，1994，《儒道論述》，台北：東大圖書。

- 吳相湘，1993，《歷史與人物》，台北：東大出版社。
- 沈雲龍，1971，《中國共產黨之來源》，台北：文海書局。
- 社論，民 93.11.26，〈從孟子的觀點看連戰與陳水扁的口角〉，《聯合報》，版 A2。
- 宋仲福、趙吉惠、裴大洋，1991，《儒學在現代中國》，河南：中州古籍出版社。
- 周世輔、周陽山著，1992，《中山思想新詮—總論與民族主義》，台北：三民書局。
- 周策縱著，楊默夫編譯，1981，《五四運動史》，台北：龍田出版社。
- 周慶華，1997年6月，〈道統—中國傳統立國精神的現代價值〉，《中山人文社會科學期刊》，5卷2期。
- 林安梧，1993，〈正統論的瓦解與重建（以王船山人性史哲學為核心的理解與詮釋）〉，中央大學第二屆「明清之際中國文化的轉變與延續」學術研討會。
- 林毓生，1988，《政治秩序與多元社會》，台北：聯經出版社。
- 胡佛、周陽山等，2001，《中華民國憲法與立國精神》，台北：三民書局。
- 胡漢民，1978），《胡漢民先生文集（二）》，台北：中國國民黨中央委員會黨史委員會編訂。
- 容肇祖，1989，《容肇祖集》，山東：齊魯書社。
- 夏征農主編，1992，《辭海》，台北：東華書局。
- 殷海光，1988，《中國文化的展望》，台北：桂冠圖書公司。
- 張玉法，1981，《中國現代史（下）》，台北：東華出版社。
- 張永雋，1990，〈宋儒之道統觀及其文化意識〉，《台大文史哲學報》，38期。
- 張奇偉，1997，中國孔子基金會編，《中國儒學百科全書》，北京：中國大百科全書出版社。
- 張德勝，1989，《儒家倫理與秩序情結：中國思想的社會等詮釋》，台北：巨流出版社。
- 張繼，1951，《張溥全先生全集》，台北：中國國民黨中央黨史委員會。
- 陳天賜編，1958，《戴季陶先生編年傳記》，台北：中華叢書。
- 陳天賜編，1971，《戴季陶先生文存三續篇》，台北：中國國民黨中央黨史史料編纂委員會。
- 陳學霖，1993，《宋史論集》，台北：東大出版社。

黃藥斯，2003，〈儒學三統之道統的現代化〉，轉載自《人文哲學論壇》URL：<http://pub46.bravenet.com/forum/show.php?usernum=3895088079>。

梁啓超，1978，《飲冰室全集》，台北：大方出版社。

傅啓學，1965，《國父孫中山先生傳》，台北：中央文物供應社。

傅偉勳，1996，《道元》，台北：東大出版社。

楊安華，1997年6月，〈中國正統思想之基礎探源〉，《台南家專學報》，16期。

楊逢泰等編輯，1993，《民族主義論文集》，台北：黎明文化公司。

葛永光，民94.11.8，〈告別孫中山？〉，《中央日報》，版12。

葉仁昌，2004年11月12日，〈儒家與民主在詮釋上的兩面性〉，載於mail2.ntpu.edu.tw。

葉繼業，1996年2月，〈國父思想與中國道統〉，《師大三民主義學報》，17期。

劉述先編，1987，《儒家倫理研討會論文集》，新加坡：東亞哲學研究所。

鄭竹園主編，1996，張斌譯，《孫中山與當代世界》，台北：國立編譯館。

盧瑞鍾，1990，《誅殺暴君的權力—暴君放伐理論新探》，台北：時英出版社。

盧瑞鍾，2002，《中國政治思想史分論（一）》，台北：商鼎文化出版社。

蔣中正，1989，《自反錄》（卷四—六），台北：國立中央圖書館（翻印）。

薩孟武，1977，《中國政治思想史》，台北：三民書局。

戴季陶，1928，《日本論》，上海：民智書局。

蕭公權，1954，《中國政治思想史（一）》，台北：中華文化出版事業。

謝政論，1995年1月，〈中國正統思想的本義、爭論與轉型（以儒家思想為核心的論述）〉，《東吳政治學報》，4期。

龐樸主編，1997，《中國儒學（二）》，上海：東方出版中心。

David S. Nivision 等著，孫隆基譯，1980，《儒家思想》，台北：商務印書館。

Karl Mannheim 著，黎鳴、李書崇譯，2000，《意識形態與烏托邦》，北京：商務印書館。

Levenson, Joseph Richmond 著，鄭大華、任菁譯，2000，《儒教中國及其現代命運》，北京：中國社會科學。

Max Weber 著，康樂等編譯，1991，《支配的類型：韋伯選集（III）》，台北：遠流出版公司。

Vishnyakova, Vera Vladimirovna 撰，郭榮趙節譯，1971，《蘇俄在華顧問回憶錄：1924-1927》，台北：中國研究中心。

二、英文部分

Bary, Wm. T. de, 1975, et al, *The Unfolding of Neo-Confucianism*. New York: Columbia University Press.

Dahl, Robert A., 1971, *Polyarchy: Participation and Opposition*. New Haven & London: Yale University Press.

Lakatos, Imre, 1978, *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Lasswell, Harold D. & Abraham Kaplan, 1950, *Power and Society: A Framework for Political Inquiry*. New Haven: Yale University Press.

Livingston, Arthur (ed.), Hannah D. Hahn (trans.), 1939, *The Ruling Class*. New York: McGraw-Hill Book Company, Inc..

Metzger, Thomas A., 1977, *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*. New York: Columbia University Press.

Schwartz, Benjamin I., 1985, *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Seliger, Martin, 1976, *Ideology and Politics*. New York: The Free Press.

Yu, George T., 1966, *Party Politics in Republican China: Kuomintang 1912-1924*. Berkeley: University of California Press.

The Core Value and the Development of Confucian Orthodoxy in Traditional Chinese Politics - the Basis of Dr. Sun Yat-Sen's Revolutionary Theory

Wen-Shih Liu⁺

ABSTRACT

The term “Confucian orthodoxy” used herein pertains to the core thinking of Confucianism or the tenet and direction such thinking has evolved over time. In substance it refers to the way of Confucius shaped by such Chinese classics as *The Book of Changes*, *The Book of History*, *The Confucian Analects*, *The Spring and Autumn Annals*, *The Great Learning*, *The Doctrine of the Mean*, *The Book of Rites*, and so on, that is extensive in theory and scope.

Before the toppling of the Nationalist Party (better known as Kuomintang, KMT) Confucian orthodoxy was prevalently believed to be the nation's founding spirit, giving the people a sense of direction in a time of tremendous turmoil. Nonetheless as the nation develops toward democracy, the Jiang autocracy dissolved, the very value of Confucian orthodoxy begins to be scrutinized, the nation's founding spirit became blurred, and the ethos diverged: the people lost their common value. Has the value system predicated on Confucian orthodoxy been outdated? Or does it still have some validity in guiding the nation in its development? The key to these issues lies with the cognition, the interpretation of Confucian orthodoxy and the consensus of its role.

On which Dr. Sun Yat-sen in line with his revolution theory “following the Chinese

philosophical heritage” advocated harmony among the nation’s ethic groups, then harmony among nations, and adopted the direction - “further the nation’s cultural heritage, and absorb all cultures in the world to augment”. Yet what culture exactly had Dr. Sun Yat-sen striven to restore and perpetuate? What exactly were its delineation and scope? It has been generally believed to be the Confucian orthodoxy in the lineage of Yao, Sheng, Yu, Tong, Wen, Wu, Duke of Zhou and Confucius. But is such viewpoint what Dr. Sun Yat-sen intended? The question begs examination.

One purpose of the study is to pursue the people’s actual, true attitude towards which while stripping off one by one those imposed on Confucian orthodoxy to reposition, evaluate and allocate the very value of the Confucian orthodoxy. Another purpose is to examine, verify the context of Dr. Sun Yat-sen’s revolution theory, thus restoring its authenticity.

Keywords: Confucian orthodoxy, heresy, the doctrine of the mean, value system, creative transformation.

⁺ Counselor, Ministry of the Interior, the Executive Yuan, Republic of China.

