

朱子學流衍平論

劉家駿

摘要：朱子學，是宋代理學運動集大成的學術成果，也是宋代以後影響力最大的儒家思想體系。但自二十世紀以來，對朱子學的評價頗有爭議，或被認為是「維護封建統治」的「官方意識形態」而遭到批判，或被認為其包含著某種「科學」的因素而得到讚揚。朱子學最主要的兩部分是其宇宙論和心性論，以「尊德性」為中心，朱熹構建起了一個自洽、完備的理學綜合體系。但由於朱子學體系中對於政治制度的忽視，以及道德踐履的局限性，宋朝滅亡以後，朱子學在變換的政治局勢中成為了統治者的工具，被朝廷尊為「官方正學」，客觀上對維護明、清王朝的統治起了一定的作用。明清時期思想活動的停滯局面，主要是由於權力對於思想的壓制，在專制權力的摧壓下，朱子學亦深受其害。

關鍵字：朱子學 專制權力 政治 思想史

在中國的文化大傳統中，儒學是一主要的骨幹。孔子集上古學術之大成，開闢儒學之傳統，為千古以來儒家學術乃至中國學術中最有影響之人物。在南宋，則有朱熹集合孔子以後中國學術思想之大成。帝制時代的中國，朱熹不啻為孔子之外最有影響力的思想家。

但對朱熹的學說及其影響的評價向來眾說紛紜，明清之時，身為官方正學的程朱理學便已受到一些學者的抨擊，其中尤以陽明學和乾嘉考據學派為烈。五四以來，在「輸入學理」、「整理國故」^①的綱領下，新一代的中國學人們開始以西方現代學術的工具重新評價中國的傳統文化，朱子學或者程朱理學由於長期被視為專制王朝的官方意識形態來源，遭受到了最猛烈的批判，但同時也不乏有學者對朱子學的某些方面表示讚賞^②。

二十世紀五十年代以來，對中國傳統思想的研究進入了新的階段，此後對朱子學的認識大致有三種主要的取向：以侯外廬為代表的，秉持「馬克思主義」方法的學者，認為朱熹的學說是為了維護「封建」禮教，鞏固「封建」統治，有利於專制政治^③；以錢穆、牟宗三為代表的，站在儒家本位立場的學者，認為朱子學廣大精微，後世官方懸其為士人獵取功名之工具，已失去朱子學本來之精神^④；以陳來、張立文為代表的改革開放以來的大陸學者，則以為程朱理學體系本身存在著缺陷，無法改變規範以適應社會發展，可能會僵

^① 胡適：《胡適全集》（第一卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，第691頁。胡適在文中為五四運動新思潮所提出的完整綱領是“研究問題、輸入學理、整理國故、再造文明”。

^② 如晚年的胡適在英文論文 *The Scientific Spirit and Method in Chinese Philosophy (English Writings of Hu Shih (Volume 2))*，北京：外語教學與研究出版社，2012年，第273-294頁）中，推崇程、朱的“格物致知”傳統，表示中國早就發展了“科學精神與方法”。

^③ 侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》（上冊），北京：人民出版社，1997年，第425頁。

^④ 錢穆：《朱子新學案》（一），臺北：聯經出版事業股份有限公司，1998年，第247-253頁。

化規範^①，或是在官學化後淪為僵死的教條從而失去實踐的價值^②。需要注意的是，上面只是對前人意見的一種粗略概括和分類，不同學者之間的意見實際上既有交融也有差異，不能標籤式地加以理解。

近年來，對朱熹思想的研究有了更深入的發現，如余英時的研究已在根本上否定了程朱理學是「為了維護專制統治」的說法，恰恰相反的是，朱熹以及同時代的思想家們已有了限制皇權的思想^③。包弼德則指出理學家十分重視地方鄉村自治的實踐，而不是憑藉政府由上至下的強制命令來重建社會的秩序^④。

本文採取了政治史和思想史的雙重分析角度，並運用比較史學的方法，通過對朱子學與政治的關係的回顧，以及對朱子學思想內在的分析，希望對朱子學的歷史定位及思想史意義提供一些新的思考。本文首先對朱子學的內容進行簡單的提要，理清朱子學所涵蓋的範圍和基本內涵；然後本文嘗試從政治史的角度，回顧朱子學與高層政治之間的交互，分析作為「正學」的朱子學是否能代表朱子學的本來面貌；接著本文以宇宙論為切入點，聚焦於朱子學思想本身，嘗試給出一種新的評價角度；最後本文將政治史和思想史結合在一起，嘗試勾勒出一幅關於朱子學流衍較為全面的圖景。

一、朱子學述要

（一）朱子學的定義

廣義上來說，「朱子學」在使用中可以基本等同于「程朱理學」。朱熹通過《伊洛淵源錄》等著作從頭梳理，並最終確立了「理學」的道統傳承關係。在吸收周敦頤、程顥、程頤等人思想的基礎上，朱熹建立了一個極其博大的理學思想系統，其中既有朱熹本人的創造，也有其理學前輩的成果，同時在朱熹身後，其門人和朱學後人也對這一思想體系有所補充。由於朱熹本人在程朱理學中的樞紐地位以及突出的貢獻，「朱子學」常被用做「程朱理學」的代表。因此從最普遍的意義上來講，「朱子學」可以指包括從周敦頤到朱熹的後學在內的思想綜合系統。

狹義上，從字面解釋，「朱子學」即指朱熹本人及其著作中所表達的思想、所構建的一整套學術體系。由於朱熹本人的思想經歷了一個隨年齡、閱歷的增長而不斷演進的過程，因此要以相對晚出的看法為準。本文對朱子學的用法主要是取其狹義的用法，因朱熹本人的著作相當廣博，其著作是對之前學術的集大成，朱熹所編撰的經學注疏中常常引用二程及其門人的言論，即使是狹義的朱子學也有相當的概括力，同時又有比較明確的界限，不因時代的變化而改變，便於開展研究。但同時本文也會兼而使用「程朱理學」一詞，以表示廣義上的朱子學。

（二）朱熹著作的範圍

^① 陳來：《宋明理學》（第二版），上海：華東師範大學出版社，2004年，第5頁。

^② 張立文：《宋明理學研究》，北京：中國人民大學出版社，1985年，第436頁。

^③ 余英時：《朱熹的歷史世界》（上冊），北京：三聯書店，2004年。

^④ 包弼德：《歷史上的理學》，王昌偉譯，杭州：浙江大學出版社，2010年，第125頁。

本文以上海古籍出版社與安徽教育出版社於 2010 年聯合出版的《朱子全書》為朱熹傳世著作的參考標準。漢興以來，儒學的主要任務是闡釋古代經典，不同于先秦諸子時代百家競相創造、各抒己見。因而，有學者將孔子以後、漢以前的中國學術傳統稱為「子學」的時代，漢至清的中國學術傳統則是「經學」的時代^①。但「經學」並不能準確地將這兩千多年來地學術歷史一併概括，宋代的學術就是一個突出的例外。二程、朱熹所在的「理學」一派雖是宋對後世最有影響力的儒學流派，但宋代的學術卻遠不止「理學」一家，而且在相當長的時間裏，「理學」甚至都不是學術界的主流^②。與理學同時競爭的，還有王安石的「新學」，蘇軾的「蜀學」等有影響力的思想流派。

雖然宋學還是屬於儒學的範疇內，但宋學氣象已遠遠不同於漢代以來的經學傳統。漢儒之工夫主要在於治經解經，並不求闡發己意，宋儒則「喜開新徑，創新解，立新義」^③，更近似於「子學」而不是「經學」。因而當代學者也習慣將道學稱為「新儒家」^④，這其實不太準確，嚴格來說，整個宋學都可被歸於「新儒家」的範圍^⑤。這裏需要額外解釋一下「道學」的概念，本文將道學與不加引號的理學相同，屬於宋學的一支，而二程、朱熹的「理學」又屬於道學的一支，道學還有張載的氣學、邵雍的數學和陸九淵的心學^⑥。在朱熹之前，理學家雖然也說經，但並不真正重視經學，只不過借之以抒發自己的意見，甚至多無關經文的本來旨意^⑦，朱熹也部分地承接理學家的這一傳統，但還是有意識地將論道與解經相分離。

我們說朱熹集合了孔子以下中國學術之大成，而不僅僅是理學之大成，確非虛言，朱熹學術的疆界極為廣大。朱熹本人的道學理論散見於各處，包括平日的語錄（如《朱子語類》）、為典籍的所寫的序言（如《中庸序》）、給他人的書信（如《與呂大臨論中書》）；朱熹的經學成就在於將《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》合編為「四書」，並為諸多的經典撰寫了注疏，可以說，朱熹所編訂的這些注疏比其理學體系更大程度地影響了更廣大範圍內的一般士人群體；朱熹也為家庭教育編寫了規範，如《家禮》和《童蒙須知》；文學和史學，之前的理學家大多視之為旁門左道，朱熹則不然，文學方面有《詩集傳》、《楚辭集注》等，史學方面也有《通鑑綱目》、《八朝名臣言行錄》等頗有分量的作品；除此之外，朱熹甚至還留心於自然科學的領域，能從化石而推及地質的變遷^⑧，還提出了一種類似于康得的星雲假說^⑨。

從上面的敘述中我們可以看到，朱熹的學術興趣實在是殊為廣博，在涉獵範圍的廣度

^① 馮友蘭：《中國哲學史》（上冊），北京：商務印書館，2011 年，第 32 頁。

^② 宋代整體的學術情形可參看漆俠：《宋學的發展和演變》，《文史哲》1995 年第 1 期。南宋時期學術界的大致情形可參看田浩：《朱熹的思維世界》，西安：陝西師範大學出版社，2002 年。

^③ 錢穆：《朱子新學案》（一），第 12 頁。

^④ 馮友蘭：《中國哲學史》（下冊），第 279 頁。

^⑤ 田浩：《朱熹的思維世界》，第 3 頁。

^⑥ 此處採用的是陳來的分類標準，參見陳來：《宋明理學》（第二版），“引言”，第 10 頁

^⑦ 錢穆：《朱子新學案》（一），第 27 頁。

^⑧ 朱熹：《朱子語類》，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》（修訂本）第 17 冊，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2010 年，第 3118 頁，原文為：“常見高山有螺蚌殼，或生石中，此石即舊日之土，螺蚌即水中之物。下者卻變而為高，柔者變而為剛，此事思之至深，有可驗者。”

^⑨ 朱熹：《朱子語類》，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》（修訂本）第 14 冊，第 119 頁，原文為：“天地初間只是陰陽之氣。這一個氣運行，磨來磨去，磨得急了，便拶許多渣滓；裏面無處出，便結成個地在中央。氣之清者便為天，為日月，為星辰，只在外，常周環運轉。地便只在中央不動，不是在下。”

與深度上，古代世界的學者中恐怕只有亞里士多德可與朱熹相比較。雖然朱熹本人所關注的內容相當豐富，但其思想成果中影響後世最大者，還是要屬其經學與道學，前者成為了元明清科舉考試的標準參考，道學則在此後的學術界產生深遠的迴響。因此接下來我們先對朱熹的經學和道學進行簡要的考察。

（三）朱熹的道學與經學

朱熹的道學，主要指其理學體系，主要由相互關聯而又有先後次序的兩部分組成：作為基礎的理氣論，和建立在其上的心性論^①。理氣論類似於西方哲學概念中的形而上學宇宙論，心性論則涉及近代心理學和倫理學的範疇。我們暫且不必深究朱熹理論的具體內容和其思想資料的來源，最重要的是，朱熹將宇宙論的背景和心性論打通為了一體，宇宙界和人生界的關係是一體兩分而非兩體對立。朱熹所構建的，是儒學史上前所未有的綜合體系，道教和佛教對儒家世界觀的挑戰被朱熹化解，朱熹以一種比其前輩更為精巧的方式，構造起一個指向倫理秩序、內在精神的世俗的、人文的價值系統。

前面提到，宋代理學家風氣，在解經時往往只是借助對經的闡釋來申發自己的理學思想，時常與經文的本意無相干涉。朱熹雖然作為北宋以來理學傳統的集大成者，在解經時不免也有自創新解、自立自說的問題，但朱熹也曾嚴厲抨擊理學家說經的毛病^②。因此總的來說，朱熹的注解還是在綜合歷代學者注疏的基礎上，力求闡發原書的精義。朱熹的經學涉及五經中的《易》、《詩》、《書》、《禮》，唯有《春秋》未有撰述成書。在宋以前，經學的物件只是五經，但自唐韓愈重視《大學》以來，二程開始提出了「四書」的概念並賦予以極高的地位，理學家逐漸將四書也等同於經學，乃至四書的地位在理學家心目中還要略高於其他諸經^③。承續程顥、程頤的思想，朱熹正式將《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》統整為四書，朱熹平生治經之工夫，也在四書上最為勤密，四書學可以說是其學術的重要中心^④。朱熹治四書學的方法，既綜羅前人的注疏成果，同時也寄寓了自己的理學思想，因此也可以認為朱熹對四書的解釋亦是其理學的重要部分。朱熹對儒家經典的注釋，與前人的治經工作並無本質的區別，只是同時兼具漢儒的嚴謹態度與宋儒的創新之風。但朱熹經學的成果，卻比起其純粹的理學體系本身，在後世產生了更為廣泛而深刻的影響。

二、朱子學與政治

理學的最終目標，指向的是社會秩序的重建。走向政治實踐的朱子學，其形象在實體化的同時，不可避免地出現變形。

^① 錢穆：《朱子新學案》（一），第 36 頁。

^② 如“南軒語孟子，嘗說他這文字不好看。蓋解經不必做文字，止合解釋得文字通，則理自明，意自足。今多去上做工夫，少間說來說去，只說得他自一片道理，經意卻蹉過了！”朱熹：《朱子語類》，《朱子全書》（修訂本）第 17 冊，第 2422 頁。

^③ 錢穆：《朱子新學案》（四），第 201 頁

^④ 錢穆：《朱子新學案》（一），第 213 頁

（一）南宋

晚年的朱熹，是在「慶元黨禁」的風波中度過的。在黨禁中，理學被斥為偽學，與理學有關的諸大臣遭到仕途上的貶斥。但根據余英時和何俊的研究，慶元黨禁本身並不起源於學術思想的衝突，而是出於政治派系間的鬥爭，是積極進取、有意「恢復」的官員集團和偏安保守的官員集團之間的爭鬥（余英時稱之為「理學集團」和「職業官僚集團」）^①。同時，也不能不注意到宋朝在思想領域的相對自由，這是理學以及其他學術思想繁榮的基本基礎，顯著有別於明、清由政治延伸至思想，或由思想取禍於政治的情形。因此，作為政治風波的「慶元黨禁」，主要停留於政治上的罷黜，卻不及於思想上的清算，理學家事實上的學術活動和思想建設並沒有停止^②，而慶元黨禁也在朱熹逝世（1200年）後不久的嘉泰二年（1202年）得以解除，名列黨籍的在世之人，先後也官復原職。

基於同樣的理由，雖然宋理宗朝多次褒獎理學，並於淳熙元年（1241年），周敦頤、程顥、程頤、張載、朱熹等理學家從祀孔廟，從官方層面承認了理學在儒學史的正統地位。有學者以為，這代表了理學在南宋統治地位的確立^③，其實不然。

其一，如果我們要說某種思想體系在政治上被確立為「統治思想」，不考慮其獨佔性，至少要求這一思想體系要與制度性的機制發生緊密的關係，並得到官方的背書。而如要從「統治思想」進一步，確立起政治上的「統治地位」，還需要保證，其在思想領域或至少是在特定領域獨一無二的壟斷性。但顯然，南宋理宗一朝對理學的認可僅僅使得理學具有了官方承認的「合法性」，尚不具備「壟斷性」，科舉此時也不與理學思想相綁定^④。更基本的是，由於天水一朝相對寬鬆的思想環境，朝廷對於學術思想的影響有著一定的限度。

其二，如果我們考慮一般思想界的情形，我們也不能得出理學在南宋已經確立統治地位的結論。到底要在思想領域佔據怎麼樣的地位，一個思想體系纔能被稱為「統治」？嚴格說來，傳統的「儒釋道」三分，在唐代以後的中國一直是一個比較合適的描述，即儒家也只是思想界中比較有影響力的一門。這樣說來，其實從沒有哪一種思想體系在二十世紀以前的中國真正實現過絕對的「統治」。若將標準放寬一些，只要一種思想體系進入到了大多數一般士人的生活中，大抵可以說該思想或理論實現了某種形式的「統治」。這裏引用章毅對徽州——朱熹的家鄉——的文化與社會的研究來做說明，章毅發現，從北宋到南宋中葉，佛教和道教在徽州地區的影響力要遠遠大於儒學，包括參與科舉並取得功名的士大夫群體，到了南宋後期，理學開始為當地士人所瞭解，但還未到足夠深入的程度，影響有限^⑤。徽州既是朱熹的家鄉，又是南宋的核心地帶、「肱骨郡」^⑥，有著充分的參考價值。

（二）元代

還有一個因素，也大大降低了理宗一朝文化政策的重要性。在朱熹等理學家進入孔廟

^① 參見余英時：《朱熹的歷史世界》（下冊），第458-523頁；何俊：《慶元黨禁的性質與晚宋儒學的派系整合》，《中國史研究》2004年第1期。

^② 何俊：《慶元黨禁的性質與晚宋儒學的派系整合》，第111頁。

^③ 如侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》（上冊），第423頁；陳麗：《南宋理學官學化原因探析》，河北師範大學學報（哲學社會科學版）1999年第3期。

^④ 葛兆光：《中國思想史》（第二卷），上海：復旦大學出版社，2013年，第251頁。

^⑤ 章毅：《理學、士紳和宗族》，杭州：浙江大學出版社，2017年，第三章“宋代的科舉、佛教與理學”，第32-58頁。

^⑥ 呂午：《竹坡類稿》，北京：書目文獻出版社，1988年影印本，第284頁。

後不久，忽必烈的軍隊於南宋德祐二年（西元 1276 年）進入臨安，南宋最後一位皇帝帝昀亦死於 1279 年的崖山之戰，宋朝就此走入歷史之中。

蒙古帝國的統治者對於理學以及儒學的認識，有一個曲折的過程。從成吉思汗一直到忽必烈執政以前，蒙古統治者的主要精力放在了四處征伐、擴張領土方面^①，對於漢人的文化以及國家的治理之道雖有初步的接觸，但還不夠深入。儒學也只是作為被征服者的文化之一，與佛教、道教等一同進入到了蒙古人的視野中。在儒學對蒙古上層逐漸發生影響的過程中，原是金朝遺臣，後被成吉思汗的軍隊俘虜，並最終擔任了相當於蒙古帝國的宰相一職的耶律楚材發揮了極大的作用。在他的輔佐下，蒙古大汗窩闊台開始推行了一系列有利於儒學的政策，恢復了孔廟的祭祀，並有意識地收羅招募儒生以資國用^②並，建立了負責整理儒學書籍的文化機構^③。諸如此類的文化政策，推動了蒙古帝國初期儒學在北方的傳播。但需要注意的是，理學此時僅僅作為儒學的一派而被蒙古人不加分辨的一併接受^④，並且耶律楚材本人對理學持明確的否定態度，認為理學僅僅是剽竊佛老^⑤。同時，蒙古統治者也是出於實用主義的態度來認識儒學，道教和佛教也受到了同樣的重視^⑥，儒學並不具有特殊的地位。

忽必烈既是元朝的建立者，其統治的時期也是儒學得以在蒙古朝廷開始發揮更重要影響力的階段。一批比較有影響力的理學學者，如許衡、姚樞進入了忽必烈的幕府，並在其奪取汗位的過程中發揮了不小的作用。忽必烈最終確立「元」作為國號，亦是受到儒學的影響，以示自己是名正言順的中原之主^⑦。在忽必烈征服了南宋以後，元朝政府施行了「以儒治國」的政策，仿照漢制建立了各級官制；全國範圍內的儒學教育得到了初步的發展，忽必烈對其子女的教育中也加入了儒家思想的成分。雖然統治後期的忽必烈由於李壇之亂的影響，與儒臣間產生嫌隙，但總的來說，忽必烈是第一位對儒學有著濃厚興趣的蒙古統治者，其政策也為元代儒學進一步的發展奠定了基礎。

元世祖忽必烈之後的成宗和武宗，延續著忽必烈的漢法政策。對於朱子學與政治的關係，重要的變化發生在元代的第四位皇帝，元仁宗的統治期間。仁宗恢復了已廢除三十多年的科舉考試，于延祐元年（西元 1314 年）正式開科考試。考試以四書五經為主要內容，且參考的注疏為朱熹親自編撰的注疏或其所認可的注解，可以認為程朱理學成為了科舉的官方標準^⑧。雖然科舉在整個元朝的歷史中，並沒有成為選官制度中的重要部分，其作用極其有限^⑨；元朝上層也不是十分重視包括理學在內的思想文化建設。但還是有論者以為，科舉的理學化已標誌著「理學與政治權力開始結合」^⑩，乃至理學已被定為「官方思

^① 朱軍：《元代理學與社會》，博士學位論文，西北大學歷史系，2015 年，第 22 頁。

^② 《元史》卷 158《姚樞傳》，北京：中華書局，1977 年標點本，第 3711 頁。

^③ 《元史》卷 2《太宗本紀》，第 34 頁。

^④ 朱軍：《元代理學與社會》，第 65 頁。

^⑤ 耶律楚材：《屏山居士鳴道集說序》，《湛然居士文集》卷 14，北京：中華書局，1986 年，第 308 頁。

^⑥ 朱軍：《元代理學與社會》，第 39 頁。

^⑦ 《元史》卷 7《世祖本紀四》，第 138 頁。

^⑧ 《元史》卷 81《選舉一》，第 2019 頁，原文為：“經義一道，各治一經，《詩》以朱氏為主，《尚書》以蔡氏為主，《周易》以程氏、朱氏為主，已上三經，兼用古注疏，《春秋》許用《三傳》及胡氏《傳》、《禮記》用古注疏。”

^⑨ 據朱軍統計，根據《元史》本紀、《元史·選舉志》、《續通志·選舉》、《續通典·選舉》所列出的數據，元代一共開科 16 次，共錄取進士 1135 名。朱軍：《元代理學與社會》，第 64 頁。

^⑩ 葛兆光：《中國思想史》（第二卷），第 252 頁。

想」^①，開始成為了「欽定官方意識形態」，意味著程朱理學教條化的開始，作為學術思想的朱子學從此喪失了「自由思考」的空間^②。上述的這些說法不免都有些誇張，既是放大了程朱理學在元朝的實際影響力，又誤解了政治權力與思想之間的互動關係。

首先，如果說理學被定為「官方思想」，那麼首先元朝統治者得有一個「官方思想」或「官方意識形態」的概念，但元朝的統治實際談不上有什麼明確的文化政策可言。考慮到元朝對科舉的極不重視，我們也很難說理學被當成了主要的「統治工具」，如此，「官方意識形態」所指向的思想領域的籠罩性、獨斷性完全不能成立。在這種條件下，斷言理學成為了「官方意識形態」，實為無根之木。

其次，再考慮「教條化」的說法，這裏我們不妨考察一下朱子學在元朝思想界的情形。雖然整體來說，一般認為元朝的知識人在思想的創造性成果方面建樹不多，元朝最有影響力的學者許衡，其主要成就還是在理學的傳播而不是建設性的方面。但是，我們也不能說元朝的理學家是在墨守朱熹的教誨，已有不少學者注意到，元朝朱學後人已有意識地發展「朱陸和會」的思想^③，這無疑是一種自由思想的創新。況且，元朝承認理學為官學的行為無非是以程朱理學的注疏為科舉標準，而科舉本身在元朝選官中作用又不甚大，士人即使有意做官，科舉也不是上乘之選，元廷也未曾禁止程朱理學外的著作流傳，在「官學」到「教條」之間尚有一道明顯的邏輯裂縫存在。我們既很難說理學在元朝有「教條化」的趨勢，也無法說理學在元朝的「科舉化」就限制了「自由思考」。

經過分析，只有「理學與政治權力開始結合」的說法確有些道理，但只要權力不與理學唯一綁定，那麼就不能直接推導出後續的一系列結論。我們或許可以說理學在元朝正式成為了官學，但卻不是佔有統治地位的理論。元朝僅僅是在南宋對理學官方層面認可的基礎上，進一步確認了理學在儒學中的正統地位。元朝傑出思想成就的缺失，主要的因素或許不出於學術本身，而在於政治。自 1279 年宋亡到 1368 年明朝建立，元朝據有天下不足百年，最後數十年又是在黃河氾濫、四處起義的混亂中度過，全然無法提供學術繁榮所需要的基本政治穩定。元朝帶來的破壞性後果大於其建設性的成就，繼軌元朝而興的明朝，即深刻地受此影響。

（三）明初至明中葉

朱子學真正成為官方正學，進而影響、塑造數百年來中國的文化「傳統」，關鍵的變化發生在明代。準確的說，是明太祖朱元璋到明成祖朱棣統治的這段時間。

余英時注意到，明代的政治生態與宋代判若雲泥，身為知識人以及官員主體的士大夫群體，在明朝所受的待遇可謂相當惡劣，朱元璋使極具侮辱性的廷杖成為定制，同時「創造性」的設立「囊中士夫不為君用」科，加之以一系列的專制性政策，明朝全然不復宋代對士大夫的優容^④。伴隨著士大夫政治地位的下降，明代的皇權專制達到了一個前所未有的高點。何以在一個世紀以內，中國的政治文化便發生了這般翻天覆地的劇烈變化，在考察明代朱子學與政治的關係之前，必須先來理解這一至關重要的問題。

^① 畢遊：《從朱陸異同到朱王異同》，博士學位論文，中國社會科學院研究生院歷史系，2013 年，第 104 頁。

^② 葛兆光：《中國思想史》（第二卷），第 256 頁。

^③ 如侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》（上冊），第 749~767 頁。

^④ 余英時：《明代理學與政治文化發微》，《宋明理學與政治文化》，桂林：廣西師範大學出版社，2014 年，第 12-30 頁。

首先必須排除程朱理學在此過程中的影響，之前已經提到，理學在元代影響力十分有限，縱使程朱理學真有助於鞏固專制集權的統治，也不會在明朝建政初期發揮多大的影響。朱元璋性格、成長背景等個人因素的在明代政治文化形成過程中的作用，已得到了比較充分的討論^①。由於篇幅所限，本文嘗試從士大夫階層在元明易代之際的普遍衰落，提供一種可能的解釋。

在宋代，由於科舉及相關制度的保證，依靠家族身份世代相傳的精英地位的模式，讓位於更多地憑藉個人能力來獲得社會階層的上昇^②，宋代的新精英階層既是開放的，同時又是相對脆弱的。五胡內遷，晉室南渡之際，中原漢人之文化猶得借世家大族之手得以存續於北方^③；李唐皇室，本為隋朝重臣，趙宋開國，亦得繼承五代後周之政府班底^④。唯有明代開國之情形則與上述朝代全然不同，元朝政府實施帶有歧視性的民族政策，北方漢人被歸於第三等，人數更多、平均文化程度（也即「漢化」）更高的南宋遺民則被劃分為第四等^⑤。在宋朝，精英地位的獲取已基本上與血緣身份相脫鉤，因而也未能形成類似於前科舉時代的世家大族。由於蒙古朝廷對漢人精英在核心權力圈的排斥，漢人士大夫也無法形成足夠有影響力的獨立集團，在政府中佔據一定的地位。接著可以看到，朱元璋起兵推翻元廷建立明朝所倚仗的力量，是白蓮社、明教、彌勒教等民間信仰組織^⑥，而不像東漢光武帝奪取天下依靠的是大族豪門，士大夫階層普遍衰落的情景可見一斑。因此，朱元璋的朝廷的同時，並沒有足以與皇權相抗爭的其他勢力，這給予朱元璋以極大的可能性，得以實現皇權專制的登峰造極。

燦爛的文化同時也是脆弱的，明朝和宋朝同為漢人之朝廷，但文化氛圍、政治環境已在蒙古人宰制天下期間發生了滄海桑田的變化，朱子學本身未有太大的改變，但理學家生存的客觀環境卻有了極大的不同。在文化事業百廢待興的時候，明廷以政府強制的手段，令程朱理學成為了官方正學，科舉考試的架籬。但明太祖朱元璋對理學的態度，基本上是單純的政治利用，而對朱子學並無真正的興趣與認識^⑦。朱元璋為政的基本原則，是主張近乎絕對的君主獨裁制度，而不受其他任何權力的限制，這顯然有悖於理學家關於君權的信念^⑧。

明初大儒方孝孺的經歷，可以看作是程朱理學在明初命運的一個投影。方孝孺活躍於洪武末期至建文帝年間，作為建文帝的輔政大臣，被當時天下士人視為理學正朔所在^⑨。方孝孺明確地反對朱元璋有關於皇權的觀點^⑩，在他看來，宋朝是比漢、唐還要接近於儒

^① 參見余英時：《明代理學和政治文化發微》，《宋明理學與政治文化》，第13頁；吳晗，《朱元璋傳》，天津：百花文藝出版社，2000年。余英時、吳晗都提到了朱元璋早年間卑微的身份，以及家庭悲慘的遭遇，塑造了朱元璋對士大夫、官員群體的仇恨心理。

^② 傅海波、崔瑞德主編：《劍橋中國遼西夏金元史》，史衛民等譯，北京：中國社會科學出版社，1998年，第715頁。

^③ 陳寅恪：《隋唐制度淵源略論稿》，北京：商務印書館，2011年，第4頁。

^④ 鄧小南：《祖宗之法》，北京：三聯書店，2006年，第104頁。

^⑤ 傅海波、崔瑞德主編：《劍橋中國遼西夏金元史》，第720頁。

^⑥ 余英時：《明代理學和政治文化發微》，《宋明理學與政治文化》，第22頁。牟復禮、崔瑞德主編：《劍橋中國明史》，張書生等譯，北京：中國社會科學出版社，1992年，第50-51頁。

^⑦ 余英時：《明代理學和政治文化發微》，《宋明理學與政治文化》，第27頁。

^⑧ 包弼德：《歷史上的理學》，第129頁。關於朱熹對於皇權的看法，可參看余英時，《朱熹的歷史世界》（上冊），第19-25頁。

^⑨ 《明史》卷141《列傳第二十九·方孝孺傳》，北京：中華書局，1980年標點本，第4017-4018頁。

^⑩ 包弼德：《歷史上的理學》，第129頁。

家理想的模範，理學的「道」是終極的價值所在，宋朝應當是明朝學習的物件^①。但方孝孺關於理學如何在政治中實踐的想法還來不及付諸於實際，篡位的朱棣便將不肯屈服的方孝孺，處以族誅之刑^②。

明成祖朱棣任內，或許是出於對政權合法性的不安，朱棣表面上加強了對理學的尊崇。朝廷倉促地編訂了以程朱理學思想為主要內容的《五經大全》《四書大全》和《性理大全》，作為科舉考試的唯一標準注解頒佈天下^③。早先的論者已經注意到，朱棣乃至後來的皇帝，對程朱理學的理解基本上延續了朱元璋的態度，從工具性的角度來利用，而不是踐履程朱理學^④。以方孝孺為代表的理學家在明初意圖通過在政治中樞的努力，來改變明朝最高政治權力的運作方式的失敗，使得專制的皇權缺乏外部約束力量成為明代基本的政治現實，朱子學的理想事實上沒有了生存的空間。

雖然如此，不少學者還是將三部《大全》的頒佈，視為程朱理學統治地位最終確立的標誌^⑤，事實或許要複雜得多。其一，前面已經提到了明朝的皇權政治對於程朱理學理想的扭曲，對於朱元璋之後的明朝歷代皇帝來說，《皇明祖訓》對於行為上的指導和約束力無疑要遠遠大於朱熹的教誨，程朱理學的「統治」在宮廷內實際起不到太大的效果；再考慮民間的情形，佛、道兩家對於一般民眾的吸引力並沒有因為程朱理學被樹立為官方正學而消散，儒學也從來沒有在非世俗的精神領域完全取代佛道^⑥；程朱理學真正稱得上「統治」的，是在科舉考場，但科舉主要限制於《四書》的範圍內^⑦，一心功名的士人真正接觸到的理學內容少得可憐。無法否認程朱理學在明初可被稱為「官學」，但程朱理學卻既遭到了當權者的曲解，作用範圍又十分有限。與其說是程朱理學統治了明初的思想界，毋寧說是朱子注解的《四書》統治了科舉，而科舉又牢牢牽引住了天下士人的心。

今人往往將官學化後的程朱理學，當作是古代專制王朝的官方「意識形態」^⑧。不考慮「意識形態」是一個相當晚近纔出現的概念^⑨，程朱理學作為「官方意識形態」也相當不合格。部分原因如上所述，程朱理學能夠「統治」的範圍相當有限，更多情況下是與其他思想價值體系「共治」而不是「獨裁」。另一點則更為關鍵，前工業時代的思想觀念，其所能發揮的效用、影響政治生活的限度與大眾政治時代有著微妙的差異，我們不能夠直接將一個現代纔發明出來的名詞不加解釋、不做考證地套用到不同條件的社會環境下，這容易造成錯位與誤解^⑩。對於程朱理學的研究而言，「官方意識形態」的說法並不是一個合

^① 方孝孺：《遜志齋集》，寧波：寧波出版社，1996年，卷12，第64-65頁；卷14，第438頁；卷18，第539頁。

^② 《明史》卷141《列傳第二十九·方孝孺傳》，第4019頁。

^③ 侯外廬等：《宋明理學史》（下冊），人民出版社，1997年，第10-14頁。

^④ 如侯外廬、邱漢生、張豈之主編，《宋明理學史》（下冊），第12-14頁；余英時：《明代理學和政治文化發微》，《宋明理學與政治文化》，第27-28頁；畢遊：《從朱陸異同到朱王異同》，第105頁。

^⑤ 侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》（下冊），第14頁；郭素紅，《明代經學的發展》，博士學位論文，山東大學文學院，2008年，第8頁。

^⑥ 王守仁早年也曾沉迷流連於佛、道之中，是佛、道影響的例證之一。

^⑦ 高明揚：《科舉八股文專題研究》，博士學位論文，浙江大學人文學院，2005年，第24-26頁。

^⑧ 如葛兆光：《中國思想史》（第二卷），第258頁。

^⑨ A. Heywood, *Politics* (Fifth Edition), London: Red Globe Press, 2019, p. 74.

“ideology”（意識形態）一詞於1796年首次出現在法國哲學家Destutt de Tracy的著作中。

^⑩ 這裏有一個西方歷史學研究中的例子，威廉·喬丹：《中世紀盛期的歐洲》，傅翀，吳昕欣譯，北京：中信出版社，2019年，第170頁，“啟蒙時代和後來的歷史學家用這個詞（威權主義）來描述興起的中世紀法蘭西王國，是為了解釋他們眼中自己所生活年代中政府與社會的特質。法蘭西的

適的概括。

其二，明初學術空氣的空疏膚淺，學術成果的稀少受到學者的關注^①，對這一現象的解釋往往與程朱理學的官學化相聯繫在一起。如葛兆光以為，理學與政治的結合使得理學「喪失了自我超越和不斷更新的空間」^②，是從自由思想向教條的轉變。但道德哲學與政治權力的結合並不會直接導致思想的凋敝，政治與哲學的結合也可能對雙方都有促進作用。試舉古典時代羅馬歷史的例子，以說明政治與哲學可能的複雜關係。在基督教於西元380年，成為羅馬的國教以前，根植於希臘哲學的斯多葛主義哲學（Stoicism）一般被認為是羅馬帝國的「官方哲學」^③。斯多葛德哲學中的「世界主義」信念，也往往被視為是在為羅馬帝國的正當性辯護^④。與政治的緊密結合並未使斯多葛的哲學精神自我限制，最富有戲劇性的斯多葛哲學代表人物，是羅馬皇帝馬可·奧勒留，他同時以哲學家的身份撰寫了著名的《沉思錄》，體現了斯多葛信仰對於皇帝本人的深刻影響。羅馬皇帝對待斯多葛哲學的方式，與程朱理學在明朝的際遇截然相反。明初思想界的衰敗局面並不能與理學的官學化直接掛鉤。

那麼對於明初壓抑的思想氛圍，應該作何解釋？除了已經在上文中提到的政治層面高壓的環境，以及強大皇權下弱小的「士權」外，本文試圖從經濟的角度提出一種觀察的角度。但由於相關領域研究的缺乏，本文只能給出一些提要式的想法，更深入的探討有待於進一步的研究。現有的對於中國不同朝代間經濟發展狀況的比較研究，尚有較大的拓展空間。但通過對已有成果的考察，也可以發現，學者基本上肯定明代早期至中葉的經濟發展程度，並不能達到宋代的高度^⑤。還有學者激烈地批評朱元璋時期的經濟方針，認為他消極的財政政策實際上將中國變成了一個大村莊而不是一個中央集權的國家^⑥。無論明初的經濟發展是由於執政者不恰當的經濟政策，還是更多地取決於元末所遺留的客觀經濟環境，明初的中國無疑是一個經濟活力相對不足的社會。本文並不對經濟決定論或是任何一種單一因素的解釋表示完全的認同，但低水準的經濟發展確實是明初士人所生活的客觀現實，這或許促使了他們相信，通過科舉考試進入官僚系統是最值得努力的目標，將自己限制於《四書》的注疏之中無暇他顧。

（四）明中葉至末期

舊制度往往被形容為絕對主義，這個詞現在帶上了貶義，因為從近代早期開始，權力的運用就受到限制了。”

^① 如郭素紅：《明代經學的發展》，第38頁；陳前進：《論明代程朱理學的衰微》，《重慶師範大學學報》2005年第3期，第73-74頁。

^② 葛兆光：《中國思想史》（第二卷），第256頁。

^③ 如大衛·普萊希特：《認識世界：中世紀與古代哲學》，王俊等譯，上海：上海人民出版社，2020年，第312頁。另一個例證見於法律領域，斯多葛主義對羅馬法產生了深遠的影響，尤其見於自然法的概念中，參見E.博登海默：《法理學》，鄧正來譯，北京：中國政法大學出版社，1999年，第13-20頁。

^④ 斯通普夫：《西方哲學史》（第8版），鄧曉芒等譯，北京：世界圖書出版公司，2009年，第99頁。

^⑤ 包弼德：《歷史上的理學》，第26頁；漆俠：《漆俠先生全集》第8卷，保定：河北大學出版社，2008年，第357-358頁。包弼德所引用的資料認為，商業革命時期的晚明也比不過宋代經濟的高峰；而漆俠提出的“兩個馬鞍形”理論則認為，明中葉時的社會生產力已經恢復到宋代發展的水準。

^⑥ 黃仁宇：《中國大歷史》，北京：九州出版社，2011年，第182-183頁。

方孝孺之後的明代朱子學發展，按照錢穆的說法，乃是「一不絕如縷之局面」^①，方要等到陳獻章和王守仁的出現，理學的精神纔得以大振。陳獻章是推崇朱熹學問的，但其治學的路徑卻更偏向于北宋的邵雍，而背離于朱子學的取向^②。陳獻章一生四次入京求仕不順，最終隱居於嶺南，講學授徒為業^③。陳獻章在仕途上的不如意或許部分反映了其學術思想與科舉教條的格格不入，但陳獻章在思想上的突破相對有限，接踵而起的王守仁最後實現了明代理學的劃時代轉變。

關於明代政治環境的「外緣影響」在陽明學誕生的過程中所發揮的關鍵性作用，余英時的考察頗為詳細，本文只略作提要。王守仁早年無疑還是抱持著宋學一貫的「內聖外王」的理想，但是在經歷了「失身枉道之恥」的龍場一難後，王守仁認識到「外王」的理想難以實現，在學術上進一步將理學中「鞭辟近裏」的「內聖」一面發揮到極致，在政治的踐履上完成了從「得君行道」向「覺民行道」的轉變^④。朱子學中「內聖外王」的一體性，以及道德所具有的客觀知識性，都在王守仁這裏做了一個大的顛覆。

陽明學在明中後期所造成的影響，雖然不至於徹底取代朱子學的地位，但無疑對朱子學造成了相當大的衝擊。除了陽明學的思想為參加科舉考試的考生大量引用外^⑤，在官方層面體現陽明學影響的標誌性事件，大概是嘉靖末年舉辦的以陽明心學為主講內容的靈濟宮大會，朝廷官員次輔李春芳以下，武將將軍以下，均有參與^⑥。從政治上來說，程朱理學在明前期的或多或少的「統治」地位至此更加「名不副實」。但即便如此，在陽明學衝擊下的晚明學術界，學術思想的創新在王守仁之後似乎又回到了明初那種缺乏有分量成就的情況。就此說來，更加難以將明初思想界的壓抑氣氛，完全歸結于「程朱理學的統治」。陽明學的精神，本不直接涉及皇權、宮廷政治等上層政治活動的領域，王學的影響並不會改變明代的專制主義。

朱子學流衍至此，實際上已然喪失了學術思想的活力，成為了「過時」的理論。在陽明學之後正常的學術發展，有三條可能的主要路徑：一，在陽明學的基礎上進一步的深化；二，從朱子學的立場出發，但必然要有所突破，以回應陽明學所提出的挑戰；三，重新回到宋學或者說諸子學的精神，另開一條新徑，跳出理學的框架。

王守仁之後的主流學術動向，首先是沿著第一條路徑發展的，王學後人分成數派，其中尤以泰州學派影響最大，將陽明學「覺民行道」的精神推向了一個更高的階段。但王學作為朱子學的反對者，卻有著不可避免的重大缺陷：由於過於強調道德信條的主觀性與忽視客觀知識的重要性，王學的末流極容易走入不學無術乃至於放縱自我的極端境地^⑦；同時，由於王學信仰中對於政治活動的有意疏離，王學實際上放棄了宋人以「道統」爭「政統」的精神，晚明的皇權政治實踐實際上如同明初那般不受約束，甚至於朱子學在明代僅

^① 錢穆：《朱子新學案》（一），第 248 頁。

^② 陳來：《宋明理學》（第二版），第 197 頁；錢穆：《朱子新學案》（一），第 248-249 頁。

^③ 畢游：《從朱陸異同到朱王異同》，第 106 頁。

^④ 余英時：《宋明理學與政治文化》，《明代理學和政治文化發微》，第 30-57 頁。

^⑤ 郭素紅：《明代經學的發展》，第 92 頁。

^⑥ 《明史》卷 283《列傳第一百七十一·儒林二》，第 7277 頁；劉建明：《明代中後期程朱理學影響減弱及其思想史意義》，《西南師範大學學報》2006 年第 2 期，第 52 頁。

^⑦ 吳瓊對於商品經濟盛行下晚明社會傳統道德秩序的崩壞，有過文學化而略帶誇張的描寫：“明末社會，傳統的寧靜淡泊、禮義廉恥不復存，原本的恪盡職守、安分守己不再有。綱常名教、人倫物理都被人拋諸腦後。那是一個經濟發達而道德饑荒的年代，人們借助新興的學說和手中的金錢，在掙脫了以往名教枷鎖的同時也放棄了道德操守，一任自己的欲望如脫韁野馬般奔騰遊蕩”，吳瓊：《明末清初的文學嬗變》，博士學位論文，上海師範大學人文與傳播學院，2012 年，第 35 頁。

存的一點約束皇權的意識也由於陽明學的衝擊而不復存在。因此，陽明學在對於晚明思想界的破壞性力量要遠大於其建設性的力量，陽明學對當時學者惟知科第之弊有所衝擊，卻無助於社會整體秩序的重建。不過，這不應當成為苛責王學之理由，畢竟思想之演進，自有一定之規律，沒有一蹴而就的道理。

晚明學風，至東林始有心系統性地收拾王學末流之弊，一時顯現出由王學返回到朱學的跡象。東林士人開始有意於政治上有一番作為，宋學「內聖外王」之精神，到此方有恢復之徵兆^①。然而東林之興起為時已晚，國家秩序已到了不可收拾的地步，天下權柄之轉移已成為定局。但不意，在此動盪之局勢中，竟為崛起于白山黑水之間的滿清部族奪取了天下，中國學術之演進，此下又遭遇了莫大的挫折。

（五）清代前期至清中葉

遭逢此「亡天下」之大變，明末清初的士人，或如洪承疇投降了清廷，捨棄名節而保全富貴；或如劉宗周以身殉國，踐行自己的理學信念；或如黃宗羲隱居不仕，以保遺臣之氣節。採取最後一種方式的晚明遺老們，往往對於明代政治之狀況，有深切而沉痛的反思，其中最著者為黃宗羲、王夫之與顧炎武。然而，無論遺老們對於宋學流弊之反思如何徹底，其有意糾正明政專制之惡如何懇切，「然諸賢之論，在其及身，盡為虛發」^②，晚明遺臣平日思索的要害所在，已無後人得以繼承。

清太宗皇太極在入關之前，已留心於儒學思想，開始採取「以漢治漢」的策略。至順治入關，以儒治國的方針得以確立，但需要提出的是，此時的清朝統治者對於儒學思想的認識尚不充分，對於儒學的看法基本上停留在略高於元朝統治者的水準。儒學此時還是清廷藉以用來籠絡、平復剛剛征服的漢人，並表示自己統治合法性的權宜手段^③。當下要緊的不是社會秩序的重建，而是清廷政權的穩固。

程朱理學重新成為官方的「正學」，是在康熙一朝。玄燁早年在與理學諸臣如熊賜履等人的接觸中，對程朱理學有了較為深入的瞭解。剛剛親政的玄燁，初步構建了其以「理」治國的思想^④。但是在政治的實踐過程中，玄燁開始產生對理學大臣的懷疑，以及對清初理學的全面思考。康熙中葉發生的「湯斌事件」，被認為是玄燁以「理」治國思想的轉捩點^⑤。玄燁最終形成的治國理念，實際上仍是一種朱元璋式的「實用主義」的精神。

清初學術活力所在，不在於朝廷上的諸位理學大臣，他們對於理學精神的理解，尚不及明初的方孝孺。清初學術的活力，主要在明朝的遺老那裏。理學的發展，經歷了明中後期陽明學的發展，以及清初諸明遺老的進一步探索，實際上已經超越了朱子學的窠臼，清初繼遺老們而起的顏元、李塨、閻若璩等人，亦無不是站在反對宋明理學的立場上治學。可以想見，如果令學術思想于自由的氛圍中發展，必然會發展出一新學術、新理論來。然而，玄燁固然並不真心服膺于程朱理學之道，卻也把程朱理學當作是可資利用的統治工具^⑥。在其晚年，玄燁大張旗鼓地宣揚朱子學的成就，編撰《朱子全書》，將朱熹在孔廟中的

^① 錢穆：《中國近三百年學術史》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，1998年，第7-20頁。

^② 錢穆：《中國近三百年學術史》，第146頁。

^③ 參見成積春：《走向盛世的政治思維——康熙治道研究》，博士學位論文，中央民族大學歷史系，2006年，第8-18頁；林國標：《儒家意識形態與清初政權》，《湖南科技大學學報》2005年第5期，第111-112頁。

^④ 成積春：《走向盛世的政治思維——康熙治道研究》，第25-30頁。

^⑤ 成積春：《走向盛世的政治思維——康熙治道研究》，第35-39頁。

^⑥ 成積春：《走向盛世的政治思維——康熙治道研究》，第49頁。

地位亦昇至十哲之次，朱熹的地位一下子達到了有史以來的頂點。確實，經歷了有明一代的發展，朱子學的內涵和其在實際政治中的形象已然發生了戲劇性的剝離，理學的本來精神在政治的高壓下不見蹤影，清廷的利用無非是繼續了明朝的政策，而變本加厲。對於本已失去了學術生命力的朱子學，又被清廷翻出，表面上是程朱理學又恢復了官學的地位，實際上是清廷在政治、思想領域的全面禁錮，不過以朱子學為幌。「玄燁初政，意在廣羅兼取，藉為牢籠，及見中國士夫已俯首一氣，惟朝廷爵祿之趨，乃復宏獎理學，專尊程朱，以一天下之議論，而鉗異口。」^①此非虛言。

玄燁對待理學的實用主義態度，也為後來清朝諸帝所沿襲。張昭軍指出，雍正帝胤禛對於在士人間頗有理學名望的呂留良的攻擊，否認他尊崇理學的事實，體現出是帝王而不是學者，擁有判斷理學真、假的決定權^②。乾隆弘曆則直接針對程頤「天下治亂系宰相，君德成就責經筵」的議論做出嚴厲的批評，全然以道統自居^③。與程朱理學在清朝被尊為正學相伴的，是清廷屢次興起的文字獄，對程朱理學的詆毀常被拿來當作罪名之一，但是否違背理學的標準卻握在朝廷手中，實仍是以對政權的依順與否為準繩，實施的文化專制政策^④。

朱子學或者說理學的學術路徑已經走入了死胡同，在理學所劃定的範圍內，難以再有可創新、可挖掘的空間，更何況是失去了真精神的理學。清代的學者在比明代有過之而無不及的政治高壓中，像王守仁那樣，站在反朱子學的立場上再創一新學術、闡述道之新解的空間亦不復存。於是乎，官方所倡之朱子學既無可發展，新的學術也無從建立，則「朝廷刻意崇揚於上，而學術界乃肆力反對於下」^⑤。清代初期至中葉的學術主流，實際既不在朱子學，也不在陽明學，為避文字之禍，學者們一轉埋入了訓詁考據中。雖自名「漢學」以反對「宋學」，卻是空有考訂之工夫，而無關乎義理，更無關乎經世致用。這固然可以說是一種「為知識而求知識」的精神，但整個學術界的發展卻不能都局限於此^⑥，這樣只能說是學術發展的一個「變態」而不是「常態」。本文的主旨在於討論朱子學的流衍，因而關於政治與朱子學的討論，也將止步於清代中葉的乾嘉考據學派。

（六）小結

通過對南宋至清中葉政治史的梳理，可以得到以下的初步印象：一，元明清三代的統治者，並沒有真心信服理學。漢宣帝時尚有太子過於崇信儒術而遭宣帝訓斥的事蹟流傳^⑦，

^① 錢穆：《中國近三百年學術史》，第 289 頁。

^② 張昭軍：《試析程朱理學在清代的衰落》，《人文雜誌》2015 年第 10 期，第 90 頁。

^③ 愛新覺羅·弘曆：《書程頤論經筵劄子後》，《清高宗禦制詩文全集》卷 19，北京：中國人民大學出版社，1993 年，原文為：“若如頤所言，是視君德與天下之治亂為二事，漠不相關者，豈可乎？而以系之宰相，夫用宰相者，非人君其誰為之乎？（中略）且使為宰相者，居然以天下之治亂為己任而目無其君，此尤大不可也。”關於乾隆對於皇權是道統與治統合一的觀點，可參看馬子木：《十八世紀理學官僚的論學與事功》，《歷史研究》2019 年第 3 期。

^④ 參見王安東：《試論清代“文字獄”的起因、特點及影響》，《東方論壇》2003 年第 4 期，第 46-47 頁。

^⑤ 錢穆：《朱子新學案》（一），第 250 頁。

^⑥ 即使在乾嘉考據之風盛行的時候，也有部分學者能夠關注義理之學，如戴震、章學誠，但他們對義理的關注畢竟不是主流，義理之學在同時期的學者間影響甚微。

^⑦ 司馬光：《資治通鑑》卷 27《漢紀十九》，胡三省音注，北京：中華書局，2013 年，第 905-906 頁，原文為：“皇太子柔仁好儒，見上所用多文法吏，以刑繩下，嘗侍燕從容言：‘陛下持刑太深，宜用儒生。’帝作色曰：‘漢家自有制度，本以霸王道雜之。奈何純任德教，用周政乎！’”

儒家思想確實對漢代的帝王產生過實際的影響。但元以來，則全然未見有帝王服膺、踐履程朱理學之記錄，說朱子學是官學可，說朱子學是專制王朝的意識形態則不可。即使不考慮朱子學原有的限制皇權的傾向，就政治實踐中的表現來說，「官方意識形態」的說法也是名不副實的。

二，政治權力對於思想活動的干涉而造成的抑制作用，遠比朱子學的信條——無論是作為教條，還是作為自由的信仰而被士人加以接受——要來的真切。理學家們同樣可以憑藉著朱子學來反對皇權的專制，如方孝孺曾嘗試但失敗的那樣。本文並不否認作為科考標準的朱注《四書》，對於士人學術、思想視野的限制造成了惡劣的影響，但總有學者能夠超越科舉所設下的藩籬，另開拓一番學術的田地，在明有王守仁的心學，在清則有乾嘉學派。而且，有證據表明，科舉未必就是限制明人獲取更廣泛的思想資源的唯一原因，在萬曆以前，《十三經注疏》除了福建版以外，沒有第二種版本^①。為思想設限的，主要還是來自政治的摧壓，而清朝思想氛圍之緊張，還要遠甚於明朝。

三，就學術思想的大趨勢來說，朱子學在明中期陽明學興起以後，實際上喪失了在學林中的主流地位。明末清初士人的普遍思想動向，也印證了這一觀點。但陽明學「覺民行道」的特質使得其無法在政治的層面代替朱子學，被朝廷捧為官學而加以宣揚。清初，明遺老的無疑佔據著學術思想的主流，但在他們之中所發展出來的比朱熹還要直接、明確的限制皇權的政治主張，更不能為清廷所容忍。於是清廷重又撿起本已該走進歷史的朱子學，來作為官學表彰，實借此以鉗天下人之口，至於朱子學的內容如何，則與巨集旨不幹關係。

朱子學在南宋時被列為「偽學」而遭禁止，是因為政治派系的鬥爭；最後朱子學在明、清時被擢為官學，殊榮無限，亦是出於政治上的利用。沉浮之間，思想本身倒好像無關輕重，這真可算是一件奇事。「朱學不獲大昌於後，實與國運世運互為因果，較之孔子身後，殆是更為不幸」^②，但我們也不能就此斷然說，朱子學在明清之際的遭遇純然是政治之緣故，朱子學內部必然也有不可忽視的缺陷所在。社會現實是（但不唯一決定於）政治實踐與政治思想相互交織的結果，在這裏「政治」一詞取其最廣泛的意義，指的是「人們借此以制定、維護和修改他們生活的一般規則的活動」^③。因而，接下來本文將轉向學術思想的「內在理路」，從朱子學本身來進行分析，。

三、作為學術思想的朱子學

由於朱子學內容的廣博，本文不可能對其作系統而全面的考察。下面以宇宙論為切入口，嘗試給出關於朱子學的一種理解方式。

（一）宇宙論與心性論

宇宙論的說法，是用近代西方哲學的概念去理解理學，指的是朱熹所構造的理學體系中的理氣論部分。「宇宙論」或者「宇宙本體論」的說法雖不完全準確，但可以有助於理

^① 吳瓊：《明末清初的文學嬗變》，第 25 頁。

^② 錢穆：《朱子新學案》（一），第 248 頁。

^③ A. Heywood, *Politics* (Fifth Edition), p. 34.

解。

所謂「宇宙論」，即一種關於宇宙萬物的圖景，討論的是宇宙的本質、宇宙中一切物質的生成等宏大的命題。在今天，探索宇宙論的任務基本上已經從哲學家之手轉移到了物理學家的手裏。但在近代科學於 17 世紀誕生以前^①，有關宇宙論的研究與哲學家的工作緊密聯繫在一起，而且在相當長的時間內，物理學都屬於「自然哲學」的範疇，即是哲學的一部分。

在北宋以前的儒家傳統中，宇宙論的知識都處在一個相對不太重要的位置，《論語》中有「夫子之文章可得而聞也，夫子之言性與天道，不可得而聞也」^②，表明孔子並不願意對天之本體展開直接的討論。這種在理論中忽視宇宙本體的做法，也為後來的孟子、荀子所繼承。但需要特別注意的是，儒家理論雖不直接涉及宇宙論，但不代表與宇宙論相關的概念對於儒家的體系不重要，而是早期的儒家直接跳過了討論何以有這樣一個宇宙及宇宙又是如何演化等問題，默認有一個至高的「天」的存在。

中國學術傳統中對於宇宙論的研究，在北宋以前主要見於道家以及佛教的理論中，儒家學者在漢以後對於宇宙論的討論，往往也對佛、道的概念有所吸收、借鑑。如董仲舒即在其著作《春秋繁露》中引儒了道家的宇宙生成論來為其所構造的價值體系背書。但總的來說，在理學之前，儒家學者對於宇宙論的討論並不算太多，往往也只是將其作為人間秩序的背景而附帶討論，宇宙論本身似乎並無獨立存在的價值。

至宋代的理學家這裏，宇宙論的問題變成了一個相當重要的考量。北宋的理學家中，二程關於宇宙論的討論不多，真正做出了突出貢獻的是周敦頤和張載。朱熹為理學體系最終完成的宇宙論圖景，即以周敦頤的《太極圖說》為主要根據，張載的《正蒙》為副^③。為何到了宋代，儒家對於宇宙論開始展現出特別的關心，一直有著不同的解釋，如從排斥佛道的角度出發，或是認為這是儒學內部的自然發展，但目前尚未有定論^④。本文不準備對學術的源流問題展開探討，而將焦點集中於朱熹宇宙論的成果及影響。

朱熹宇宙論的核心概念是「理氣」，其中，「氣」有實質、物質之意，但卻不能完全等同於物質，其中有微妙的區別；「理」則是寄寓在此實質之內的條理與規範，是一種普遍的「組織模式」。「理」、「氣」分言，但卻是渾然一體而不可分離的^⑤。這裏我們不必詳究朱熹是如何通過理氣論來構建起一套宇宙本體論的，以及這一宇宙論的具體圖景，重點在於，朱熹的理氣論是作為其心性論的基礎，學術體系中的「前置」而存在的。在朱熹那裏，宇宙論固然是整個理學體系中不可或缺的一部分，卻也不可與人生界的心性論相分離。理氣論所構造出來的宇宙圖景的最大意義，不是在於揭示一種關於自然世界的形而上學看法，而是為其道德律令提供一邏輯貫通的可靠背景，作為其心性論在宇宙界合理性的論證。

於是，我們看到，在朱熹的世界觀中，「工夫乃全從人生界立說，言宇宙界，則無工夫可用。惟在人生界用工夫，仍必上通宇宙界為歸極」^⑥，宇宙論固然指明了「理」的來源，但最終的歸宿則仍是屬於倫理、道德的層面。可以說，朱熹宇宙論的作用與董仲舒類似，只是朱熹的構造更為精密、宏大、完整。這裏特別要提及朱子學中的「格物致知」一

^① 弗洛裏斯·科恩：《科學革命的編史學研究》，張菊天譯，長沙：湖南科學技術出版社，2012 年，第 25 頁。

^② 《論語集注·公冶長》，朱熹編：《四書章句集注》，北京：中華書局，2011 年，第 77 頁。

^③ 錢穆：《朱子新學案》（一），第 36 頁。

^④ 參見郭紅超：《理學宇宙本體論研究》，博士學位論文，暨南大學歷史系，2012 年，第 46-47 頁。

^⑤ 錢穆：《朱子新學案》（一），第 36 頁；李約瑟：《中國科學技術史》（第二卷 科學思想史），何兆武等譯，上海：上海古籍出版社，1990 年，第 503-504 頁。

^⑥ 錢穆：《朱子新學案》（一），第 49 頁

說，20 世紀以來，常有學者認為「格物窮理」指向的是一種探究自然、發現自然規律的科學探索精神^①。但其實不然，「格物致知」仍要放在朱子學宇宙論與心性論之間關係的大背景上理解，從物上窮理，是因為氣中必然寓理，物中必然具理，要之此理的最後歸宿，則不免還是落回到「尊德性」的道德倫理上來，而與現代科學中的自然規律絕然不同^②。此一點也為朱子學後來的發展所印證：朱門後人對於宇宙論的談論逐漸淡化，至明清時期，朱子學的宇宙論幾乎毫無影響，人們對於朱子學的認識完全是基於其心性論的一面，朱熹學說的反對者陸九淵、王守仁也很少論及宇宙圖式的問題^③。也可以說，朱子學的宇宙論圖景是向內的，而不是向外的。

（二）作為治道的朱子學

從上述對朱熹宇宙論的簡要評述中，我們不難發現，理學的中心是「尊德性」而不是「道問學」，朱熹固然不像陸九淵那樣忽視「道問學」的重要性，但「道問學」無疑也是為「尊德性」而服務的。

理學的誕生在政治上的背景，如余英時所指出的那樣，是為了政治秩序的重建^④，在宋代同時競爭的還有諸多學說，包括作為新政改革指導思想的王安石新學、南宋的事功學派等等。最終程朱理學得以在眾多的學說中脫穎而出，在宋代以後繼續產生重要的影響，與朱熹本人融會貫通、綜合而成的龐大理學體系是分不開的。

朱子學中並沒有為專制皇權背書或者肯定專制主義的內容，這一點已經為學者們說得很明白了，反而，從朱熹以及宋代理學家的思想中，我們甚至可以發現一種近乎激進的「虛君」傾向^⑤。但是，這些看法，對於朱熹而言，都僅僅停留於平日的談話與信件中，沒有成為理學系統中的有機成分。也就是說，朱熹關於君權等政治看法，或許可以被看作是朱子學的一部分，卻難以被看作是理學的一部分，至少是突出的一部分。朱子學關於秩序重建的著力點在於「內聖」的「尊德性」之學，雖然「內聖」無疑是要最後要導向「外王」的，但理學的體系構建卻未直接涉及「外王」，用現代的學術語言來說，程朱理學在實踐層面主要是倫理學的，而不是政治學的。如果用先秦學術的概念來說，作為明清官學的朱子學卻並不是明清時期的「王官學」，因為古代的「王官學」重在政府的禮樂制度、政府架構，而朱子學卻將其擱在一邊，專注於個人的修養^⑥。

於是，作為治道的朱子學，為皇權的專制留下了靈活操作的空間。皇權專制的體系，可以說與程朱理學並不衝突，因為程朱理學從未直接在政治架構上提出一套明確的觀念，從朱子學核心的理氣論與心性論中，我們得不出與專制主義的衝突。反而，統治者可以將朱子學的「理」俗化、曲解為現有秩序的投射，經過這樣一層轉換，加之朱子學體系本身的完備性，說朱子學有利於「專制統治」云云，似乎也並不算錯。這便是為何朱子學可以

^① 如晚年的胡適即持有此種見解，見 *English Writings of Hu Shih (Volume 2), The Scientific Spirit and Method in Chinese Philosophy*, 第 273-294 頁。

^② 參見錢穆：《朱子新學案》（二），聯經出版事業股份有限公司，1998 年，第 665-683 頁；陳來：《宋明理學》（第二版），第 139-142 頁；侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》（上冊），第 398-402 頁。

^③ 畢游，《從朱陸異同到朱王異同》，第 35 頁。

^④ 余英時：《朱熹的歷史世界》（上冊），第 36-64 頁。

^⑤ 余英時：《朱熹的歷史世界》（上冊），第 20-24 頁。

^⑥ 錢穆：《兩漢經學今古文平議》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，1998 年，《孔子與春秋》，第 298 頁。

被統治者當成工具，以達成政治上的利用。

至此，我們不禁要問，為何朱熹未能夠將明確的政治理念放入其理學的系統中，以免後人的曲解？其中一種可能的解釋為，正是宋代政治條件已經接近理學家心目中對於皇權的設想，「與士大夫共治天下」已經是宋代政治中不爭的事實^①，因而理學家們反而沒有留意於在政治制度上下工夫。相反的例子見於西方的歷史，人們一般將 1215 年英格蘭的《大憲章》視為西方近代憲政主義的開端，但需要注意到，在《大憲章》的簽訂之後，英國國王和貴族圍繞著條款的落實與修訂繼續開展了長久的鬥爭，《大憲章》本身也在存廢中不斷徘徊，直到近一個世紀以後，《大憲章》有關制約王權的精神纔成為英國政治生活中的一部分^②。宋代並不處於士大夫與皇帝激烈爭奪權力的時代，「皇帝與士大夫共治天下」的政治傳統已經在宋代開國之初逐步的建立了起來，朱熹等理學家並沒有特意要為了士大夫的政治權力而鬥爭的觀念，而是將「共治天下」當作了客觀的現實，只是略有調整的想法。相較之下，理學家認為內心修養之道的研究可能更為迫切。理學家大概未曾料想到，宋亡之後，「與士大夫共治天下」成為了中國古代政治史上的絕響。

「尊德性」是理學的基本中心，其教導指向的是個人的內心修養。但由於朱熹的系統中，此「內心之理」仍有外在的客觀根據，道德的信條與客觀世界緊密聯繫，需要通過「格物致知」從外化於內。由於「理」所具有的外部性，就為外在的權力施展操縱留下了空間，權力可以通過將「理」與現有的秩序，無論是專制主義的還是皇權獨尊的，綁定在一起。客觀政治環境的改變，在朱子學本身對此認識不足的前提下，實際上從根本上影響了程朱理學在實踐中的面貌。王守仁繼續在理學「尊德性」的基礎上發展，為突破外部權力所設下的限制，通過修改朱熹的理學體系，將道德信條的權威從客觀轉向了完全的主觀，道德實踐變得更加方便，也規避了權力的扭曲。

（三）李約瑟之問的一種解釋

以現代人的標準，來評判古人的思想與作為，如今一般被視為不恰當的「輝格史觀」而遭到批評。但如果我們要來考量朱子學，作為一種旨在重建社會秩序，呼應宋代士大夫「回向三代」潮流^③的思想體系，何以最終失敗，我們不能不以另一種成功的實踐作為參考。這裏說的，是近代的科學革命，其從根本上改變了人類生活的面貌，古人關於社會建構、理想生活的諸多設想，都得以在科學革命基礎上成為現實。但本文並不是說，科學革命是實現理學家「重建秩序」理想的唯一途徑，而是說，這是今天看來最可行的方法，也是跨越所謂「近代」門檻的必然歷程。

如今關於中國古代科學技術的發展，最全面、最系統性的考察，仍是李約瑟所主持的《中國科學技術史》系列，在該叢書的最後一卷以及李約瑟的其他一些文集中，李約瑟闡釋了自己對於「李約瑟之問」——為何中國沒能夠獨立發展出近代科學——的理解^④，囿於篇幅所限，本文不準備引述李約瑟的所有觀點，而是試圖通過對朱子學的分析，嘗試給出李約瑟之問的一種新解釋，且該解釋並不與李約瑟的其他的回答相悖。通過這一解釋，

^① 余英時：《朱熹的歷史世界》（上冊），第 211-230 頁；鄧小南：《祖宗之法》，第 408-421 頁。

^② 參見威廉·喬丹：《中世紀盛期的歐洲》。

^③ 余英時：《朱熹的歷史世界》（上冊），第 200-210 頁。

^④ 參見李約瑟主編：《Science and Civilisation in China Volume 7, Part 2 General Conclusions and Reflections》，Cambridge: Cambridge University Press, 2004；李約瑟：《文明的滴定：東西方的科學與社會》，張卜天譯，北京：商務印書館，2016 年。

我們可以瞭解到為何朱子學沒有促進反而是抑制了科學革命的發生。

李約瑟注意到，宋代是中國古代自然科學發展最為繁榮昌盛的時期，同時，理學的自然科學觀（即朱熹的理氣論）和自然科學的觀點也極其一致。但李約瑟卻無法回答，為何宋代以後，科學事業的偉大發展並沒有隨之而來，反而在元、明經歷了某種明顯的停滯^①。李約瑟的解釋回避了討論科學發展在明代的停滯，而是聚焦于官僚制度、自然法觀念的缺失、商人心態的缺乏^②。從上面關於朱熹宇宙論的探討中，我們可以看到，朱子學的理氣論或許誠如李約瑟所言，是綜合了當時中國自然科學觀發展的成果，並與現代的自然科學有相協調的地方^③。但朱熹提出或綜合了這樣一個宇宙論體系，並不對自然的探索提供形而上學的基礎^④。以後見之明來看，朱熹宇宙論只是為其心性論提供了一個客觀的背景，我們甚至不能找到有關宋代以後的科學家以理學的宇宙論作為其世界觀基礎的記載。因而，隨著陽明心學將道德信條由客觀轉向主觀，朱子學的宇宙論幾乎完全在學術界消失了蹤影，既看不到在其基礎上的發展，也沒有人提出另一種宇宙論圖式以取代朱熹的理氣論。

宋代自然科學的發展，固然在同時期的古代世界中獨樹一幟，但其繁榮或許源于宋代相對自由的思想環境以及發達的社會經濟，而于理學的發展無直接關係。宋代理學得以綜合當時的各項成果，表現出「本質上的科學性」^⑤，是因其受益於當時學術的發展，而不是理學激發了科學的發展。就像理學在政治實踐層面一樣，朱子學忽視了科學研究，並沒有將對自然的探索作為其理學體系的一部分。反而「格物致知」將對自然觀察的所得，最後歸結于一種倫理道德的見解，而不是任何非人格化、無關乎人文世界的自然規律。無論理學所總結的思想，是否反映出一種有機的科學哲學，僅僅從朱熹的教誨出發，是無從達到科學革命的程度。

僅僅依靠道德修養的「內聖」之學，是否能夠實現理學家心目中社會秩序的重建任務？由於元明清的政治環境與宋代有如天壤之別，我們不能回答，如果理學家的構想得以在宋代那樣相對寬鬆、自由，皇權與士大夫權力相對平衡的情況下付諸於實踐，是否能夠有助於社會向理想的形態接近。但現有的資料並不能支援這樣一種樂觀的看法，在科學技術水準（或者說社會生產力發展）沒有顯著進步的前提下，道德踐履所能發揮的作用頗可值得懷疑。或許從出發點上，理學便指向了一個並不太有希望的方向，比起在政治制度方面的缺失，朱子學對於科學技術的忽視可能更為致命，尤其是對於一個自洽完備的思想體系來說。

結語

作為孔子之後中國古代最具有影響力的思想家，朱熹及其學說的評價時常在兩個極端之間搖擺，稱頌者為其學說之宏大精密，思想之入微深刻而讚賞不已，以為其代表了中國傳統文化的一座巔峰；激烈的批評者則指摘朱子之學為專制主義的皇權張目，實為抑制

^① 李約瑟：《中國科學技術史》（第二卷 科學思想史），第 525-527 頁，李約瑟的分析止步于明代，李約瑟認為清代的中國，其科學進程已與世界的發展相聯繫，不再獨立發展。

^② 弗洛裏斯·科恩：《科學革命的編史學研究》，第 593-594 頁。

^③ 李約瑟對於理學的看法非常樂觀，認為“理學的世界觀和自然科學的觀點極為一致，這一點是不可能有疑問的”，李約瑟：《中國科學技術史》（第二卷 科學思想史），第 526 頁。

^④ 近代科學革命，某種意義上可以被理解為以伽利略、哥白尼的形而上學宇宙論模型替代了亞里斯多德的形而上學模型，哲學在近代科學中相當重要，將科學革命理解為從“形而上學的桎梏”中解放出來是錯誤的，參見弗洛裏斯·科恩：《科學革命的編史學研究》，第 113-114 頁。

^⑤ 李約瑟：《中國科學技術史》（第二卷 科學思想史），第 527 頁。

中國思想活力的元兇首惡。本文的研究對上述兩種偏於一端的看法都不能表示認同。

就思想本身來說，朱子學並沒有宣揚皇權神聖不可侵犯，或鼓吹對現有秩序不經辨別地加以接受。朱熹受到宋代「士大夫共治天下」現實環境的侵染，本人所主張的是一種「虛君」式的皇權；朱熹所執意建構的理想社會，也是在呼應宋代士大夫「回向三代」的主張，換言之，理學家理想中的社會不是漢、唐，更不可能是元、明、清。北宋以來，理學家關於社會重建的取徑是偏向於「內聖」之學的「尊德性」，作為理學集大成者的朱熹無疑仍在這個理學的大傳統內。朱熹通過對同時代學術成果的綜合與個人的發展，將理學的心性論置於宇宙論的大框架下，賦予道德信條以客觀的權威性，由此而締造起一個具有相當完備性的思想體系。但是，正是由於朱子學體系的自洽性，那些未被考慮進該體系中的思想途徑更加難以被理學家所考慮。這種忽視可能相當危險，特別是朱子學對於政治制度建設，以及對自然知識探索的忽視，前者幾乎立即造成了相當惡劣的後果，後者則使得學習理學的士人有意偏離於可能導向「科學革命」的任何努力。

我們可以將朱子學的這種特徵理解為「誤導性的完備」，不啻為朱子學體系所固有的內在缺陷。隨著政治環境在宋亡之後的急轉直下，朱熹曾有所提防但從未曾在其理學體系中明確加以限制的專制皇權，在明朝通過對政治權力源頭性地壟斷，思想的解釋權由也士大夫的手中轉移至帝王之手，朱子學的面貌一轉變為了最高權力施展統治的工具。在明清兩代，是皇權主導了思想的形，而作為思想的朱子學對於皇權的限制或影響則殊為有限。如此權力對於思想的壓制，在清朝達到了一個史無前例的高峰，代表是清高宗弘曆通過種種的政治操作與政治姿態，明確地塑造出「治道合一」的皇權形象^①。在政治與思想的交織作用、互相影響下，皇權利用了朱子學本身的漏洞，以對理學曲解、窄化的方式實現了政治權威、社會秩序的鞏固。在此意義上，說朱子學充當了「不光彩的幫兇」，亦不無道理。

需要特別提醒的是，本文對於「皇權」或者「權力」一詞的運用具有一定程度的抽象。在實際的情形下，任何權力的運用都離不開人的具體實踐，本文雖無意深入探討為何皇權在宋代以後進入了「專制主義的失衡」，而更多地將其作為朱子學實踐的客觀背景來進行分析，但對此現象的研究與理解無疑會說明我們更深入地認識歷史與思想之間的交互，使歷史更接近本來的樣貌。

我們要如何理解朱子學的正面貢獻？這比起梳理朱子學的流衍更為複雜，我們實際上不可能將優點與缺陷割裂開來分別加以評析，今人所認為的優點可能與缺點只是一體渾成，而非相互對立。在本文的最後，只需指出這樣一個事實：以先秦諸子學為源頭的中國文化大傳統，至今仍或多或少地停留在朱子學所架設的思想框架中。無論是中國文化與西方現代文化的交融，抑或是要謀求中國文化回歸「道」的主流，完成「現代化」的挑戰，超越或者繼續發展，朱子學都無法繞開。

^① 馬子木：《十八世紀理學官僚的論學與事功》，第 57-62 頁。

A Fair Comment on the Influence of Zhuzi' s Theory

Zhuzi' s theory is the most influential system of Confucianism since the Song Dynasty. However, since the twentieth century, the evaluation of Zhuzi' s theory has been controversial, either being criticized as an "official ideology" for "maintaining feudal rule" or being praised for containing some "scientific" elements. It was also praised for its "scientific" elements. The two most important parts of Zhuzi' s theory were his cosmology and theory of mind, and with "respect for virtue" as the center, Zhu Xi had built a self-consistent and complete system of science. However, due to the neglect of the political system in Zhuzi' s system, and the limitations of moral practice, Zhu Xi' s system was not well understood. But because of the neglect of the political system and the limitations of moral practice in the Zhuzi' s system. After the fall of the Song dynasty, Zhuzi scholarship became a tool of the rulers in the changing political situation, and was respected by the court as the "official correct school," which objectively played a role in maintaining the Ming and Qing dynasties. The stagnation of intellectual activity in the Ming and Qing dynasties was mainly due to the suppression of ideas by the power, and under the oppression of the autocratic power, Zhuzi' s theory was also deeply affected by its suppression. The stagnation of intellectual activities during the Ming and Qing dynasties was mainly due to the suppression of ideas by the power, and the destruction of authoritarian power.