



國立臺灣大學文學院歷史學系

碩士論文

Department of History
College of Liberal Arts
National Taiwan University
Master Thesis

《近思錄》與朱熹思想的發展
Reflections on Things at Hand and Chu Hsi

鄭庭鈞

Ting-Chun Cheng

指導教授：宋家復 博士

Advisor: Chia-Fu Sung, Ph.D.

中華民國 107 年 7 月

July, 2018



摘要

由朱熹與呂祖謙合編的《近思錄》在成書千年來仍被世人所重視。在過去，《近思錄》都被視作入門書，作為理解道學的初步讀物。然而在《四書章句集注》成為道學最具權威的經典之前，《近思錄》在當年的作用可能不止於此。

此論文試著討論朱熹當年編《近思錄》時賦予其書什麼樣的角色，以及對此書對道學的影響。第一章首先說明《近思錄》的編輯過程，並藉由「入門」、「階梯」這些概念重新勾畫出《近思錄》作為教科書的功能。

《近思錄》編成以後，對於道學的影響可以分成《近思錄》內部編輯邏輯以及外部流傳效應兩部分來討論。第二章討論《近思錄》的編輯內在結構，朱熹以十四綱目作為選文的骨架，這十四個主題有次序指引後學一步步邁向聖人之道，《近思錄》可說是《大學》之外的另一套為學成聖的藍圖。而此書將周敦頤、程頤、程顥、張載四人語言合為一編，也讓後人產生此四人體系一致的印象，這都是《近思錄》編輯對道學所產生的影響。

第三章則是《近思錄》成書後對當時產生的外在影響。首先以朱熹對於《五經》的看法的變化為開端，說明在當時需要新的經典的必要性，這也是《近思錄》之所以會在當世流傳的背景。再來討論《近思錄》編纂的過程中，何以排除對朱熹易學貢獻甚大的邵雍。其書將周張二程並立，並將邵雍剔除，這影響了當時爭端甚多的道統，曾經與周張二程合稱的邵雍與司馬光最終被排除於道統之外，在當時多個版本的道統系譜中，有教科書功能的《近思錄》可能是後來周張二程道統系譜勝出的原因。

關鍵詞：朱熹 近思錄 為學次第 道統 邵雍 五經

Abstract



Reflections on Things at Hand (近思錄), the book compiled by Chu Hsi (朱熹) and Lu Tsu-Chien (呂祖謙) in Song Dynasty China, had been broadly read over a thousand years. It was used as a hornbook of Neo-Confucianism in the past. But before *Four Books*(四書) became the cores of Confucian canon, *Reflections on Things at Hand* was once the general introduction of Neo-Confucian thought.

This thesis aims to elaborate the role that Chu Hsi intended for *Reflections on Things at Hand* and the influence it had on the Neo-Confucianism after it was compiled. The first chapter describes the process of compiling *Reflections on Things at Hand*, and reveals its function as the textbook for contemporary Neo-Confucian students by discussing Chu Hsi's notions of "entering gate"(入門) and "stage" (階梯).

The second chapter focuses on the structure of *Reflections on Things at Hand*. The book was composed of 14 different subjects. Step by step, these subject would lead Neo-Confucian students to improve themselves so they would ultimately become saints. Therefore, it could be argued that *Reflections on Things at Hand* was another system of saint-education other than *The Great Learning's* (大學) the Three Guidelines and the Eight Stages (三綱八目).

Reflections on Things at Hand only compiled Chou Tun-I (周敦頤), Cheng I (程頤), Cheng Hao (程顥), Chang Tsai's (張載) quotation. This was the very first time to position these four Confucian scholars in the same rank. The editorial choice created an impression of unification of philosophies among these four scholars for Neo-Confucian students

Since *Reflections on Things at Hand* was wild read in the time of Song Dynasty, the book had affected many aspects in Neo-Confucianism. The third chapter started

form Chu Hsi's viewpoint towards *Five Classics* (五經), the conventional Confucian textbook. Because Chu found some qualities of thousand-year-old *Five Classics* which were still implacable Confucian canon, were not proper to novice Neo-Confucian students, he needed other books to be served as textbooks. It's the context that inspired him to compiled *Reflections on Things at Hand*.

The chapter then explores the reason why Shao Yung(邵雍), who contributed immensely to Chu Hsi's study of *Yijing* (易經), was excluded from the compilation of *Reflections on Things at Hand*. The book had positioned Chou, Chang, and the Cheng brothers (周張二程) in the same rank, disregarding Shao Yung. This had greatly influenced the issue of the Succession to the Way (道統), and caused both Shao Yung and Ssu-Ma Kuang (司馬光), who were once ranked among the important Neo-Confucian scholars as Chou, Chang, and the Cheng brothers, to be eliminated entirely from the Succession to the Way. As *Reflections on Things at Hand* acquired the status of required reading of Neo-Confucian, such editorial decision may be the reason why Chou, Chang, the Cheng brothers' genealogy of the Succession to the Way became dominant views in Neo-Confucian history.

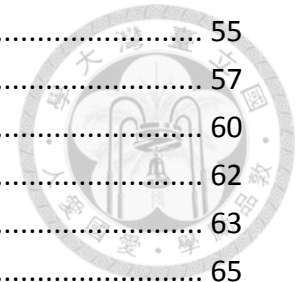
Keywords : Chu Hsi, the order of learning, *Reflections on Things at Hand*, the Succession to the Way, Shao Yung, *Five Classics*

目錄



摘要.....	i
Abstract	ii
緒論.....	1
一、研究概念	1
二、研究回顧	2
三、章節架構	8
第一章 《近思錄》的編輯與功能.....	10
第一節 《近思錄》的編纂.....	10
一、《近思錄》編輯之前的準備	10
二、編寫近思錄的經過.....	12
三、呂祖謙在編輯《近思錄》中的角色.....	14
第二節 作為入德之門的《近思錄》	17
一、周張二程著作的刪節本	17
二、入德之門	19
第三節 四子之階梯	20
一、為學的階梯	20
二、《近思錄》作為階梯的辯論	22
三、階梯的意涵——《論孟精義》的例子	24
四、作為教科書的《近思錄》	26
第二章 《近思錄》的卷次結構與編纂體例	28
第一節 《近思錄》的結構安排與朱熹的入聖之道	28
一、十四綱目與《大學》之間的關係.....	28
二、關大體	31
三、處己.....	32
四、治人.....	39
五、君子處事	40
六、辨異端與觀聖賢.....	41
第二節 《近思錄》的編纂體例與效用	43
一、《近思錄》的編纂方式	43
二、同條共貫的四子.....	45
第三章 作為教科書的《近思錄》	48
第一節 《五經》位置的變化與《近思錄》的價值	48
一、朱熹對《五經》看法的變化	48
二、《詩經》	50
三、《尚書》	52

四、《易經》	55
五、《春秋》	57
六、《三禮》	60
七、朱熹對《五經》的疑慮	62
八、切己的新典籍.....	63
九、「四子，六經之階梯」——理之大體	65
十、通理與《近思錄》的價值	66
第二節 康節煞有好說話：《近思錄》為何不錄邵雍	67
一、邵雍的數術	68
二、《易》學與心性.....	70
三、《近思錄》不列邵雍的原因：文章體例	72
四、《近思錄》不列邵雍的原因：數術的特質	73
五、《近思錄》不列邵雍的原因：機權術數	75
六、《近思錄》不列邵雍的原因：異端氣味	76
第三節《近思錄》與道統的系譜完成	78
一、朱熹之前的「道統」觀念	78
二、朱熹的道統	81
三、朱熹後學的道統爭議	85
四、《近思錄》與道統的關係	89
結論	92
參考書目	93



緒論



一、研究概念

《近思錄》為朱熹（1130-1200）與呂祖謙（1137-1181）所編，其書以十四個門類，分錄周敦頤（1017-1073）、程頤（1033-1107）、程顥（1032-1085）、張載（1020-1077）四人言語為一編。書成之後，在當時便廣為流傳。據說朱熹的弟子陳淳就是看到《近思錄》之後，方萌生棄科舉之念而入於朱熹門下。¹陳淳非常推崇此書，他在問學朱熹時錄下朱熹對《近思錄》的評論：「近思錄好看。四子，六經之階梯；近思錄，四子之階梯。」²《近思錄》有作為《四書》與《五經》「階梯」的功能。

《近思錄》有什麼特質作為《四書》與《五經》的階梯？這個問題可以分成三個部分來討論：一、朱熹編輯《近思錄》的時，賦予其書什麼功能與期待？二、《近思錄》的編纂方式呈現出什麼樣的特質，這些特質與階梯的關係是什麼？三、有階梯特質的《近思錄》實際被閱讀後，在當時產生什麼影響。

第一個問題牽涉到《近思錄》的編輯過程，以及朱熹在他如何看待此書在他思想體系中的位置。朱熹曾多次與學生討論《近思錄》，藉由釐清這些看法，可知朱熹何以稱此書作為「階梯」。第二個問題則回到《近思錄》本身編排序列所構成的系統，這個循序漸進的為學系統與《大學》中的三綱領、八條目系統有什麼差異。最後則是作為階梯的《近思錄》在當世產生的影響，在被廣泛閱讀過程中，當時人對於邵雍的位置以及道統的系譜的討論，似乎都被《近思錄》所牽引與形塑。

¹ 事見〔清〕黃宗羲著、全祖望補，《宋元學案》（北京：中華書局，1982），卷 68，〈北溪學案〉，頁 2220。

² 〔宋〕黎靖德，《朱子語類》（北京：中華書局，1986 點校本），卷 105，頁 2629。



二、研究回顧

(一)《近思錄》相關研究

與朱熹相關的研究甚為龐博。吳展良在 2005 年出版的《朱子研究書目新編 1900-2002》，收錄到本世紀初朱熹研究書目，光書目即逾五百頁，不能窮盡。故此處僅討論與《近思錄》最為相關的研究。

首先是《近思錄》的使用版本，《近思錄》從宋朝到清朝，注解的版本多達七十種。³其中各有優劣。目前考辨最為清楚的是近人陳榮捷的《近思錄詳註集評》。陳榮捷在 1967 年將《近思錄》翻譯成英文，英譯的過程中蒐集了一千三百餘條注釋資料，⁴《近思錄詳註集評》便在此基礎上而作。每條除了注明出處，更輯錄《朱子語類》等材料置於相關的條目之後，是閱讀《近思錄》的理想版本。由於論文並不側重在考釋《近思錄》裡面的內文，故版本方面皆以《近思錄詳註集評》為準。

再來討論過去對《近思錄》的研究，其研究大致有兩條取徑：第一種是研究《近思錄》的實質內容，闡發其中的思想。第二種是利用《朱子語類》、《朱子文集》與《近思錄》相關的資料進行研究。討論《近思錄》的義理內涵首推錢穆，他在 1983 年發表〈近思錄隨筭〉於《故宮季刊》，此文後來收在《宋代理學三書隨筭》中。〈隨筭〉近於讀《近思錄》的個人筆記，常藉此發想，討論中國文化整體特質，很具有啟發性。

姜錫東在 2010 出版《《近思錄》研究》，此書也是以《近思錄》內容作為主軸，逐卷分析《近思錄》內容，並試著提出一些議題，如周張二程的比較。除了內容分析以外，也稍微涉及《近思錄》裡面呈現的思想與系統。

上面列舉的第一種研究方法主要側重在《近思錄》的內容討論，可說是內

³ 版本多寡參程水龍，《《近思錄》版本與傳播研究》（上海：上海古籍出版社，2008），頁 3。

⁴ 陳榮捷，《近思錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1982），頁 2-3。

部性的研究取徑。與之相較，援引討論《近思錄》相關材料的作法可視作外部性的研究，此類中陳榮捷著作豐富。其〈朱子之近思錄〉從他翻譯的英文版引言濃縮改寫而成。⁵該文簡短的介紹朱熹編寫《近思錄》緣由，力主《近思錄》雖由朱熹、呂祖謙共同編纂，但是應該是以朱熹為主。此文後附《近思錄》所選的條目來源考證、過去注釋與翻譯編目，是非常好的參考資料。陳榮捷在《朱子新探索》中有三個條目與近思錄有關。〈論近思錄〉彙整《朱子語類》、《朱子文集》中與《近思錄》相關的條目稍作分析；⁶〈近思錄卷次與題目〉討論《近思錄》是否有題目的問題；⁷〈近思錄概述補遺〉則用兩種《近思錄》失傳注釋本與現在版本比對，發現過去沒注意到的問題。⁸

錢穆的《朱子新學案》中有專門討論《近思錄》的條目。這是利用外部研究《近思錄》的重要篇章。其利用《朱子語類》資料定年，討論《近思錄》編纂之意，認為朱熹對《近思錄》的看法前期後期有所差異，不應空守「近思錄為四子階梯」之語。《近思錄》不過是選集，仍應該以《四書》為主。⁹這是最明確討論朱熹賦予《近思錄》什麼樣的角色研究。

劉又銘也就外部的線索寫成〈《近思錄》的編纂〉，¹⁰除了考證《近思錄》的編輯過程外，還討論了朱熹對於《近思錄》看法，以及《近思錄》標題系統的分析。文章主要把《近思錄》當作入門書，並認為其分類系統與《大學》相契。

何佳駿在 2000 年師大國文所碩士論文以《近思錄研究》為題，論文同時涉及內部與外部研究。論文主要討論《近思錄》思想系統，並更進一步的與《近思錄》所列舉北宋四子的思想比較，釐清《近思錄》切問而近思之義。這是少

⁵ 陳榮捷，〈朱子之近思錄〉，《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1988），頁 180。

⁶ 陳榮捷，〈論近思錄〉，《朱子新探索》（臺北：臺灣學生書局，1988），頁 389-396。

⁷ 〈近思錄卷次與題目〉，《朱子新探索》，頁 397-399。

⁸ 〈近思錄概述補遺〉，《朱子新探索》，頁 400-406。

⁹ 錢穆，《朱子新學案》第三冊，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998），頁 181-182。

¹⁰ 劉又銘，〈《近思錄》的編纂〉，《中華學苑》43 期（2000，臺北），頁 143-169。

數詳細討論《近思錄》性質的研究。不過僅止於北宋四子的比較，並沒有特別論述朱熹編寫《近思錄》的原因，以及此書在朱熹的思想中的位置。

另外還有涉及《近思錄》傳播的研究，討論《近思錄》的版本以及流傳。程水龍《〈近思錄〉版本與傳播研究》以及《理學在浙江的傳播——以〈近思錄〉為中心歷史考察》兩者將都討論《近思錄》的版本與傳播，並將其傳播等同於道學的發展。

（二）道學典範轉移的視角

上面提到與《近思錄》相關的論文不論是以其書內部思想，或是以外部資料來研究，對於《近思錄》在朱熹思想中扮演的角色以及《近思錄》流傳產生效應的論述都不多，這可能是大多數都將《近思錄》視作入門書，錢穆、陳榮捷皆然。¹¹但如果把《近思錄》放在整個道學發展的圖像中考慮，可能會發現這個入門書有遠比啟蒙、初步更為複雜的面向。

在朱熹的時代，道學還沒有定為一尊，道學的內部也存在多元的聲音，比如說陳亮與陸九淵便與朱熹看法分歧。¹²朱熹與之抗衡的方式是梳理二程的學說，建立出一套可以代代累積發展的傳統。¹³信奉道學的後進得以免去徬徨摸索之苦，從朱熹所整理的學說上繼續探索。用這個角度來看，朱熹作《近思錄》乃至到後來的《四書章句集注》，都是累積傳統的憑藉，《近思錄》或《四書章句集注》便是道學的教科書。

¹¹ 入門書的看法見於《朱子新學案》第三冊，頁 172-173；陳榮捷對於這本入門書為什麼重要有生動的描述，他說《近思錄》是朱熹以「本人之哲學與其道統觀念」、「大功至正之態度」篩選，所以無愧於當一本良好的入門之階，此說可做為錢穆的補充，見於〈朱子之《近思錄》〉，《朱學論集》，頁 126、128。另外錢、陳兩人的看法也被後來的研究者所繼承，劉又銘、何佳駿也認同《近思錄》只是本入門書的概念。見〈《近思錄》的編纂〉，《中華學苑》43 期，頁 153；何佳駿，《近思錄研究》（臺北：國立師範大學國文所碩士論文，2000），頁 16。

¹² 田浩認為，南宋道學可以分成三個階段，朱熹屬於南宋道學的第二與第三時期。在第三時期，朱熹自認道學權威，但仍受到陳、陸等人的挑戰。參見田浩（Hoyt Cleveland Tillman），朱熹的思維世界（臺北：允晨文化，2008），頁 38-39。

¹³ Peter Bol, *Neo-Confucianism in history* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2008), pp. 86.

這個教科書是後學繼續求道的基礎，並且提供後學道學的世界觀。此世界觀能排除異己，將佛老到其他道學內部的競爭對手摒除在外。這樣教科書的觀點與孔恩（Tomas Kuhn, 1922-1996）科學教科書有類同之處。

在討論孔恩科學教科書前，先簡單介紹其典範轉移理論。孔恩在 1962 年發表了《科學革命的結構》（*The Structure of Scientific Revolutions*）。對傳統科學史產生巨大的衝擊。傳統科學史圖像主要採取邏輯經驗論（logical empiricism），認為科學知識會不斷累積，如同在地基上一層又一層的疊出高樓。¹⁴但孔恩《科學革命的結構》勾勒出完全不同的模型。孔恩認為，科學是由典範（paradigm）所指導，典範提供了一個代代累積發展的傳統，科學界的後進可以在此傳統上繼續展開研究，免去徬徨摸索根本問題之苦。但是，科學研究的典範與自然難免有落差，新的科學典範藉此發展，在科學革命取代舊典範成為科學界的指導原則，這稱作典範轉移（paradigm shift），此與宋代儒學的巨大變化過程有不少相似之處。

科學史上最有趣的一個現象之一是人們常常對於前面科學史的爭議一無所知，這個情形大部分要歸功於新典範下的教科書。科學革命如同政治革命，前朝的事物不會完整的保留下來，而是經過新典範的再詮釋後納入新典範的系統之中。教科書背負著用新典範視角重新詮釋舊典範內涵的使命，透過教科書的編纂，新典範讓後來人「看到」與過去完全不同的世界，並讓後人深深相信世界本來便是如此。教科書是典範轉移中最重要的憑藉。用這個角度來看《近思錄》何以在舊有典範衰減後方作。而其書改變後人對於周張二程的學說看法，以及此四人的在道學中的位置，藉由典範下的教科書概念更具說服力。

問題是，一個從西方科學史發展出來的理論是否能用在十二世紀的中國思想史？許多歷史學家對典範轉移理論很感興趣，開始思考從科學史中產生的典範理論是否也能應用在歷史研究上。但如霍林格（David Hollinger）在 1973 年

¹⁴ 陳瑞麟，《科學哲學：理論與歷史》（臺北：群學，2010），頁 35-36。

發表了〈孔恩的科學理論在史學上的應用〉(T.S. Kuhn's Theory of Science and Its Implications for History)所言，歷史研究中真能找到如科學般嚴謹的典範轉移嗎？

孔恩的科學理論的對象是科學社群，科學社群是一個組織嚴謹的團體，他們利用術語、期刊與同行溝通，並嫻熟於一般人望而生畏的複雜儀器，這都讓科學團體的成員非常容易區辨，歷史上少有如科學社群般旗幟鮮明的團體。這讓試圖運用孔恩理論研究的人都面臨到一個核心的問題：從嚴謹的科學群體發展出的理論是否能適用於組織相對鬆散的其他群體？歷史上的社群（歷史研究的對象）與研究歷史的社群（史學界）定義都不可能如同孔恩理論中的科學社群，於是整個典範理論便不能直接套用在歷史研究上了。

即便先將社群的問題擱置一旁，直接將《近思錄》比擬成新典範（道學）下的教科書，這時首先會碰到的問題是什麼是舊典範？在朱熹的時代，儒家核心典籍是《五經》。《五經正義》自唐代開始作為明經科的標準用書，¹⁵前一個典範是否就是《五經正義》所統治的典範？固然，歐陽修曾言，若與《五經正義》注疏不合，則被視作異端。¹⁶但這是在官方明經下的規定，¹⁷民間研讀經學未必遵照《五經正義》。最明顯的例證是宋仁宗慶曆（1041-1048年）後，興起了一股疑經與改經的思潮，¹⁸這疑經與改經的思潮並非是針對《五經正義》，而是直指《五經》的古本樣貌，甚至懷疑經典是否為聖人所作。疑經改經挑戰的不是《五經正義》，而是《五經》本身。

過去也曾有學者用典範轉移的視角論述朱熹對於道學的貢獻。如陳逢源在

¹⁵ 皮錫瑞《經學歷史》（北京：中華書局，1959），頁198。

¹⁶ 歐陽修，〈論刪去九經正義中讖緯筭子〉，《歐陽修全集》（北京：中華書局，2001），卷112，頁1707。

¹⁷ 宋初從科舉到學術無一不是繼承唐人《五經正義》的系統。參見馬宗霍，《中國經學史》（臺北：商務印書館，1972），頁109-110；當時科舉若違反《五經正義》的標準則為不通，時人多有論及。見孫復，〈寄范文正公書二〉，《孫明復小集》卷1，頁26下-27上。

¹⁸ 這個思潮在王應麟《困學紀聞》中引陸游的說法，認為是在仁宗慶曆後開始。見王應麟，〈經說〉，《困學紀聞》（上海：上海古籍出版社，2008），卷8，頁1094-1095；葉國良則認為此思潮可遠溯宋初，只是在慶曆之後方大為流行，其說見葉國良，《宋人疑經改經考》（臺北：台大出版中心，1980），頁141。

《朱熹與《四書章句集注》》中說到，《四書集注》奠定了新的經學，並藉此展現「理一分殊」、「格物窮理」等道學的理论，並確立理學的道統。陳逢源引用孔恩的理论，認為這是一個「典範轉移」(paradigm shift)。陳逢源雖然提到從《五經》到《四書》是典範轉移，但他並沒在書中討論《四書集注》編寫之後是否會影響到經學固有的思想，典範轉移的核心正是新典範建立以後會重新用新的世界觀詮釋舊典範，但這不在陳逢源的討論範圍。

另外，楊儒賓在《從《五經》到《新五經》》中清楚的說到，從《五經》到《新五經》(所謂的《新五經》是《四書》加上《易傳》)不只是經典地位的改變，連「道」的內涵、聖人的典範(周孔轉為孔顏)都一起改變了。過往儒家的重要概念像是「仁」、「義」、「性」，在文字上一如先秦，但內涵卻是不折不扣的新創造。¹⁹這的確是典範轉移時會出現的情形，不過此書也沒有清楚的定義《五經》何以能稱之為舊典範；《四書》成為新典範後，除了改變原本字義、聖人觀的內涵外，怎麼樣指導後來的學術發展，而過去舊典範在新典範中應當如何詮釋。畢竟《四書》在宋代後雖然位置上升，但不代表《五經》立刻墜落而無人聞問，這些都是典範轉移理論下需要處理的問題。

典範轉移理論可以將整個道學發展經典中心的轉移、對於過去性、命等概念的改變、聖人觀的改變、道統諸多特質用一個簡要的系統含括，而其中的關鍵就是引領後人進入其典範的教科書如《近思錄》與《四書章句集注》。用這個理論可以對道學興起帶來與過往研究不同的視角，並重新理解《近思錄》與《四書章句集注》的位置。不過要如何定義新舊典範之間仍有非常大的困難，從唐到宋何時可稱為常態科學(normal research science)，²⁰何時常態科學陷入了危機(crisis)，²¹這些無法釐清，則典範轉移的理論也隨之失效。

¹⁹ 楊儒賓，《從《五經》到《新五經》》(臺北：台大出版中心，2013)，頁 18-21。

²⁰ 在常態科學時期，所以人皆遵照常態科學的指導，進而強化此典範與自然之間的關聯。參見孔恩(T. S. Kuhn)著，王道還等譯，《科學革命的結構》(臺北：遠流，1994)，頁 238-239。

²¹ 所謂危機是指異常現象對典範造成的挑戰。每個典範在預設時都難免預設一些武斷因素(element of arbitrariness)，當典範試圖將自然塞入他們所建立的框架中，這些武斷因素將造成

原本論文希望嘗試用典範轉移下的教科書重新定義《近思錄》，但由於理論應用上的困難而無法實行。但是，此理論還是啟發了用教科書觀念來看待《近思錄》，最後論文便以此為主軸，討論作為教科書的《近思錄》會產生的影響。



三、章節架構

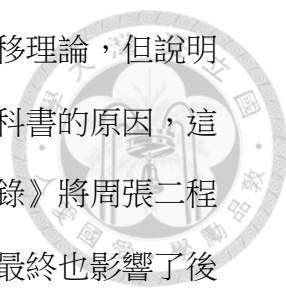
論文將以《近思錄》作為教科書會有的效應為核心主軸。試著回答在研究概念中提到的三個問題：《近思錄》的功能、《近思錄》的編纂方式與《近思錄》在當世閱讀所產生的影響。除了緒論、結論外分成三章，大體對應上述三個問題，以下簡單陳述各章內容。

第一章大致分成兩個部分。首先是《近思錄》編輯的相關問題，交代編輯《近思錄》的過程，並將此書的編輯置於朱熹與呂祖謙兩人著述的歷程來討論，以知《近思錄》在兩人學術發展中的位置。在這個基礎上來分辨《近思錄》編纂是以朱熹思想為主要安排，呂祖謙扮演的是長期以來提出建議與修訂的角色。此章第二個部分試著用「入門」、「階梯」這些討論來理解朱熹作《近思錄》的用意以及功能，並且將這些概念聯繫到「教科書」上。

第二章則是討論《近思錄》卷次與內文編排方式所代表的意義以及會有的影響。《近思錄》編纂所依照的十四綱目呈現的是朱熹在《大學》三綱領八條目以外的另一套為學次第，此章試著將此為學順序分成數個階段，並與《大學》體系比較，釐清這套為學次第在朱熹思想發展中所佔的位置。而《近思錄》內文將周張二程合而為一，也引起後學對於此四人思想互補一致的印象。

若第二章討論的是《近思錄》編纂方式所造成的效果，第三章便是其作為

自然與典範之間的落差，產生典範無法解釋的異常現象 (anomalies)。最終進入異常科學 (extraordinary science) 時期，人人都對典範有一套論述。武斷因素見《科學革命的結構》，頁 46-47；異常現象參見《科學革命的結構》，頁 102；異常科學時期見《科學革命的結構》，頁 120-122。



道學教科書流傳引發的效應。雖然論文沒有採用孔恩的典範轉移理論，但說明朱熹對《五經》思想的變化，仍可以藉此知道朱熹尋求新的教科書的原因，這也是《近思錄》編輯的背景以及其書的長處。接著討論《近思錄》將周張二程合為一編，為什麼忽略對道學也很重要邵雍。朱熹這個決定最終也影響了後學對邵雍的看法。最後則是作為廣泛流傳的教科書，《近思錄》可能發揮的影響。在宋元之際，道統系譜版本甚多。廣被閱讀的《近思錄》可能是周張二程成為道統系譜爭議中主流的原因。

第一章 《近思錄》的編輯與功能



《近思錄》編成以後，不僅成為當時道學廣受閱讀的經典。主題式的編纂體例對後來類似的著作如《朱子語類》、《性理大全》都有非常大的影響。《近思錄》為什麼能成為道學重要的著作？此書在道學發展的過程中，又有什麼樣的作用？這些問題要從此書編纂的過程以及編者的看法談起。這一節先從朱熹著述的背景開始，理解朱熹編《近思錄》的緣由。再來簡單介紹《近思錄》成書的經過，並試著討論呂祖謙作為共同編者所扮演的角色。此節後半段聚焦在朱熹期待《近思錄》能發揮的效用是什麼，透過朱熹對「入門」、「階梯」的看法，釐清《近思錄》的功能——作為道學的教科書。

第一節 《近思錄》的編纂

一、《近思錄》編輯之前的準備

淳熙二年（1175年）四月初，呂祖謙（1137-1181年）到福建去見朱熹（1130-1200）。²²在福建停留將近兩個月後，他們一同前往江西信州的鵝湖寺，開始著名的鵝湖之會。在福建的這一段時間裡，朱熹與呂祖謙共同編輯了《近思錄》。此書選錄了周敦頤（1017-1073年）、程頤（1033-1107年）、程顥（1032-1085）、張載（1020-1077年）四人的言語六百二十二條，分為十四卷，其編選形式，影響後來七、八百年類似書目的編輯。²³

朱熹《近思錄》的後序寫於五月五日，從呂祖謙見到朱熹算起，也不過一個月左右。兩人至多不過花了一個月的時間，便編成一本影響數百年的書，效率非常驚人，陳榮捷甚至因此懷疑朱熹後序的時間有誤。²⁴但從朱熹的角度來

²² 呂祖謙抵達的時間過去有幾種說法，此處採用陳榮捷的考證，呂祖謙於四月一日抵達武夷山五夫里見到朱熹，然後一同到朱熹所建的寒泉精舍在此停留約十日。五月初啟程道經武夷山往江西鵝湖。考證見於陳榮捷，〈呂東萊訪朱子於寒泉精舍〉，《朱子新探索》（臺北：臺灣學生書局，1988），頁 551-553。

²³ 陳榮捷，〈朱子之近思錄〉，《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1988），頁 123。

²⁴ 〈朱子之近思錄〉，《朱學論集》，頁 124。

說，這或許不是這麼難以想像的事。

朱熹生平第一本編成的書是三十歲時編定的《上蔡先生語錄》。²⁵幫謝良佐（1050-1103）編完語錄後，其編著之作大致分成兩個方向。第一個是《論語》、《孟子》的解釋，朱熹從三十至三十四歲的五年間，分別編纂了《論語集解》、《孟子集解》、《論語要義》、《論語訓蒙口義》。以二程的意見為主，結集各家對論孟的觀點。此時的朱熹對於其所匯集的論孟解釋不甚滿意，他曾說他的《孟子集解》「句句是病」，²⁶這不僅是著述上的疑慮，更透露出朱熹對道學一些關鍵性的解釋如氣、性思考還未周全。²⁷往後十年，朱熹透過重新閱讀其師門的著作解決了這些問題。

在朱熹三十四歲的那一年（1163年），其師李侗（1093-1163）去世。朱熹把與老師往來的書信編成《延平答問》，開啟了第二個編纂的方向。從老師李侗開始，上溯程顥、程頤、張載與周敦頤，開始編輯與他們相關的書籍。朱熹在三十七歲時重新編纂定《通書》，同年編《二程語錄》與《橫渠集》。三十九歲編《程氏遺書》，四十歲校訂程頤的《易傳》，這兩年將二程主要著作大體編訂完成。四十一歲編《太極圖說解》與《西銘解》，進一步發揮周敦頤、張載的思想。四十四歲時，朱熹編訂《程氏外書》，二程著作至此底定。同年編《伊洛淵源錄》，確定二程一派的傳承與系統。從李侗過世以後十年，朱熹幾乎將李侗所承襲的師門著作整理了一遍。

在朱熹編定二程學派著作的同時，也重新沉潛於過去疑惑不解的問題。從朱熹師事李侗之時，便對《中庸》中和之旨抱有疑問。²⁸在李侗過世後，朱熹轉向張栻（1133-1180）與湖湘學派討論各種問題。²⁹朱熹初時努力鑽研湖湘學

²⁵ 以下對於朱熹著作的考證皆本於東景南，《朱熹年譜長編》（上海：華東師範大學出版社，2014），頁 241-504。

²⁶ [宋]朱熹，〈答何叔京二〉，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000），卷 40，頁 1700。

²⁷ 「《孟子集解》，雖已具藁，然尚多所疑，無人商確，此二義（養氣、論性）尤難明。」引文見〈答程允夫一〉，《朱子文集》，卷 41，頁 1763。

²⁸ 〈中和舊說序〉，《朱子文集》，卷 75，頁 3786。

²⁹ 東景南，《朱子大傳》（福州：福建教育出版社，1992），頁 233。

派的學說，如胡宏的《知言》與文集，³⁰但最終不認可湖湘學派的理路，作了《知言疑義》批評湖湘學派，對中和、仁、性、心這些概念提出與之相左看法，完成了屬於自己的思想體系。³¹此正是李侗歿後十年間整理二程、張載、周敦頤著作的成果。³²朱熹用新完成的體系再次審視過去所編的論孟，最後將《孟子集解》、《論語要義》合為《論孟精義》，其書用二程之說為主，附以九家（主要是二程弟子）與二程大致相同的說法合為一編。此書可說是朱熹在論戰與整頓間所形成新體系下的產物。然而，朱熹所融會周敦頤、張載、程頤、程顥的新體系與當時人所理解多有差異，他在與呂祖謙、張栻書信往來中，兩人並不都同意朱熹體系的想法。³³在重新涵詠二程學說近十年後，朱熹已經準備好向世人介紹這一套經他「熟貫精求」然後「掇其精粹」的二程系統。³⁴

二、編寫近思錄的經過

朱熹在《近思錄》後序中簡述了編寫過程：

東萊呂伯恭來自東陽，過予寒泉精舍，留止旬日。相與讀周子、程子、張子之書，歎其廣大閎博，若無津涯，而懼夫初學者不知所入也，因共掇取其關於大體而切於日用者，以為此編。³⁵

呂祖謙從武夷山來寒泉精舍造訪朱熹，並在精舍停留十天左右。在這些日子裡，兩人共讀周張二程的著作，擔心初學者不知如何入手，於是取其中與道學

³⁰ 《朱子大傳》，頁 236。

³¹ 《朱子大傳》，頁 295。

³² 朱熹一邊整理二程、周、張的著作，一邊以其思路與湖湘學派爭論。見《朱子大傳》，頁 285-288。

³³ 張、呂與朱熹書信往來甚多，許多意見不相合處。朱熹在張栻過世後的祭文寫其與朱熹：「蓋有我之所是，而兄以為非；亦有兄之所然，而我之所議。又有始所共鄉，而終悟其偏；亦有蚤所同擠，而晚得其味。蓋繳紛往反者幾十餘年，未乃同歸而一致。」朱熹認為他們最後同歸一致，不論事實是否如此，也可以反證其末之前多有不同之處；朱熹與呂祖謙信中多辯駁，最後也不同意呂祖謙所說的義理，他曾說過：「伯恭說義理，太多傷巧，未免杜撰。」張、呂二人雖與朱熹為至交，但在體系上仍有差距。引文見〈又祭張敬夫殿撰文〉，《朱子文集》，卷 87，頁 4294；〔宋〕黎靖德，《朱子語類》（北京：中華書局，1986 點校本），卷 122，頁 2494。

³⁴ 引文見張日昫《近思錄》的序，收於〔清〕江永，《近思錄集注》（上海：上海書店，1987），頁 1。

³⁵ 陳榮捷，《近思錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1982），頁 575。

根本最為相關並且貼近日常生活的條目，編成《近思錄》。序文成於五月五日，根據陳榮捷的考證，呂祖謙到寒泉精舍的確切時間是四月二十一日。到五月五日的確是十天左右。陳榮捷認為，以《近思錄》的規模，很難在十天的時間編好，故把時間推至呂祖謙見朱熹之初的四月一日，若如其說，《近思錄》編訂也不過一個月左右，時間並不長。³⁶朱熹與呂祖謙這時可能將四人著作用到的部分先行標示，³⁷在五月五日時已經有個大概，朱熹便幫此初成的《近思錄》寫了篇序。

不過，從寫序到付梓過程中仍有數次修改，而且改動範圍也不少。在當年的八月，初編的三個月後，朱熹寫信給呂祖謙：

《近思錄》近令抄作冊子，亦自可觀。但向時嫌其太高，去却數段，如《太極》及明道論性之類者。今看得，似不可無。如以「顏子論」為首章，却非專論道體，自合入第二卷。作第二段。又「事親居家」事直在第九卷，亦似太緩，今欲別作一卷，令在出處之前，乃得其序……此書若欲行之，須更得老兄數字附於目錄之後，致丁寧之意為佳，千萬勿吝也。³⁸

從信中看來，這時《近思錄》才首次抄成一本書。朱熹向呂祖謙說當時他不希望加上的〈道體〉章的內容仍不能割捨。書原本一開頭是程頤的〈顏子所好何學論〉，移到第二卷。又另外增加一卷，放在〈出處進退辭受之義〉卷前。將這些修訂好了，方請呂祖謙在書的後面寫序。這次修訂改變了《近思錄》的卷數與每卷的順序，³⁹從邀請呂祖謙寫序來看，朱熹認為此次修訂後便大致完成了。到了明年（淳熙三年，1176年）的冬天，《近思錄》在浙江婺州刊行，稱

³⁶ 〈呂東萊訪朱子於寒泉精舍〉，《朱子新探索》，頁 551-553。

³⁷ 劉又銘，〈《近思錄》的編纂〉，《中華學苑》43 期（2000，臺北），頁 155。

³⁸ 〈答呂伯恭四十一〉，《朱子文集》，卷 33，頁 1320。

³⁹ 奇怪的是，朱熹在五月五日的序中言《近思錄》有十四卷。八月給呂祖謙的信又說增加一卷，如此應該有十五卷。是因為移動取消一卷，或者因為卷數確定後方去修改序言，目前無法找到資料證明。

為浙本。⁴⁰從初編到刊刻成書，大概花了一年半。在那之後，《近思錄》仍有細部修訂，如應張栻所邀補上三條關於科舉的資料，但大體已經沒有太大的變化。⁴¹



三、呂祖謙在編輯《近思錄》中的角色

《近思錄》為朱熹與呂祖謙共同編輯之書。然而，後來有些人言《近思錄》的編者時，僅單稱朱熹，而略去呂祖謙。《四庫全書總目提要》還特別為此情形辯駁，認為是後來人「講學家力爭門戶」，才會讓呂祖謙之名不列《近思錄》之中。⁴²《近思錄》為朱熹與呂祖謙共同編輯殆無疑義，問題是，呂祖謙在編輯當中扮演什麼角色？

陳榮捷對此的看法為，《近思錄》是「朱子主編，東萊附之助之，其功厥偉，然不無賓主之別也」，書中的內容更是「朱子本人之哲學與其道統觀念為根據」來編輯。⁴³固然，朱熹在編輯的過程中採納了許多呂祖謙的觀點，比如說，朱熹本來不想在《近思錄》中放入程頤《易傳》的條目，但最後《易傳》卻選入了一百零六條，佔了內容大概六分之一；⁴⁴本來不想放入太多與〈道體〉相關的條目，最後列在首卷；⁴⁵朱熹很想放入說科舉壞人心的條目，但直到浙本刊行仍不遂其願。⁴⁶可以看出呂祖謙的意見具有一定的影響力。但整體而言，《近思錄》的編輯設定與基礎仍多以朱熹一人的體系為主，最直接的證據在呂祖謙為《近思錄》寫的後序：

⁴⁰ 《《近思錄》的編纂》，頁 157。

⁴¹ 《《近思錄》的編纂》，頁 157；另外，陳榮捷將與張栻書信往來，添加科舉條目也算入編輯時間，如此《近思錄》一直到初編後的三年才算完成。見陳榮捷，〈朱子之近思錄〉，《朱學論集》，頁 125。

⁴² [清]紀昀編，〈儒家類二〉，《欽定四庫全書總目提要》，收於《朱子全書》第 13 冊（上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002），頁 300。

⁴³ 引文見〈朱子之近思錄〉，《朱學論集》，頁 126。

⁴⁴ 不欲放《易傳》見《朱子語類》，卷 119，頁 2874；條目統計見〈朱子之近思錄〉，《朱學論集》，頁 133。

⁴⁵ 〈答呂伯恭四十一〉，《朱子文集》，卷 33，頁 1320。

⁴⁶ 朱熹直到張栻在桂林刻《近思錄》時才遂願將說科舉壞人心條目添上。見《《近思錄》的編纂》，頁 158-159。

近思錄既成，或疑首卷陰陽變化性命之說，大抵非始學者之事。祖謙竊嘗與聞次輯之意。後出晚進於義理之本原，雖未容驟語，苟茫然不識其梗概，則亦何所底止？列之篇端，特使之知其名義，有所嚮望而已。⁴⁷

呂祖謙在序中主要在為〈道體〉何以列為《近思錄》篇首辯護，畢竟這是他的堅持與主要意見，其他關於《近思錄》的編排與次序他僅是「與聞次輯之意」，隱隱的透露出書中的編排與順序主要不是出於自己的構想，只是聽聞朱熹的看法並參與討論而已。

或許呂祖謙用「與聞」只是自謙，但從他的著述歷程也可以側面反映編纂周張二程之書的確不是他原本的規畫。呂祖謙編《近思錄》時年三十九歲，在此之前，他編了不少教材。三十三歲時，編了講《左傳》以供策論的《東萊博議》，隔一年編了《己丑課程》、《己丑所編》與《春秋講義》，講授《易經》、《詩經》與《春秋》。另外摭取五經與論孟中發揮五倫的內容編成《闡範》。這些著作共同特性是多以五經為主，並不特別及於周張二程。編《近思錄》前，唯一與之較為相關的在三十七歲刻板張載《橫渠集》，以及隔一年刊刻朱熹所校的程頤《易傳》。

完成《近思錄》後，呂祖謙將注意力回到五經與史書。他在編《近思錄》的第二年編了《讀書記》，內容以五經、《資治通鑑》、西漢之書為主。同年（1176）十月，奉召重修《徽宗皇帝實錄》。一年之後，開始《皇朝文鑑》編纂工作。⁴⁸

綜觀呂祖謙編《近思錄》前後幾年讀書與著作歷程，重心始終側重在五經與史書。相較之下，朱熹則是集中精神於周張二程之作，在構畫《近思錄》內容架構上，朱熹應比呂祖謙來的清楚與具體。間接顯示呂祖謙所說「與聞次輯之意」可能不僅僅是謙虛，而是兩者為學側重不同下自然的結果。

⁴⁷ 《近思錄詳註集評》，頁 575。

⁴⁸ 以上提及呂祖謙著作時間皆參考杜海軍，《呂祖謙年譜》（北京：中華書局，2007），頁 40-213。

除了呂祖謙的著作歷程，還有不少地方顯示《近思錄》的編纂並非依照呂祖謙的規劃，也非其當急之務。今日所見關於《近思錄》編輯的討論去取，都由朱熹發起，⁴⁹連書成的後序都是朱熹特別囑咐叮嚀才寫成，甚至有些邀稿的意味；在當時，張栻亦直接說《近思錄》為「是兄一手所編書」；⁵⁰朱熹一直想放入說科舉壞人心的條目，呂祖謙堅持不肯，朱熹到呂祖謙過世以後對這一件事仍耿耿於懷，認為科舉的病根已經深入呂祖謙的心田裡面，「令人痛恨」。⁵¹最後朱熹乾脆先斬後奏，利用張栻詢問為何沒有科舉條目的契機，直接將科舉的條目添上，請張栻去刻板，然後才跟呂祖謙說：「欽夫寄得所刻《近思錄》來，却欲添入說舉業數段，已寫付之，但不知渠已去彼，能了此書否耳。」⁵²以上種種，可見朱熹對於《近思錄》的成書遠較呂祖謙在意，他們的好友張栻認為此書直是朱熹所編，最後朱熹在增加條目時還自作主張，不顧呂祖謙的意志。清楚顯示《近思錄》編排、選材主要是以朱熹與其思想為主。

既然《近思錄》的編排主要都是朱熹的意思，那為何他需要找呂祖謙一同合編？何俊認為朱熹此舉是要利用呂祖謙的影響力傳播自己的思想。⁵³雖然不無可能，但答案可能單純的多。在編《近思錄》之前，朱熹大部分的著作都將草稿寄與呂祖謙商量改正，呂祖謙也給他許多修訂意見，甚至直接幫他刊刻，⁵⁴他們可以說已有好幾年合作著述的經驗，⁵⁵《近思錄》可以看作這個模式的延續。兩人在寒泉精舍初編以後，書信往來的一如朱熹之前所編其他書籍。呂祖謙的意見對他的影響也很大，比較著名的是朱熹編成《伊洛淵源錄》後收到呂祖謙的反對意見，最終朱熹一生從未將《伊洛淵源錄》正式出版。⁵⁶與呂祖謙

⁴⁹ 〈朱子之近思錄〉，《朱學論集》，頁 125-126。

⁵⁰ [宋]張栻，〈答朱元晦〉，《張栻全集》（長春：長春出版社，1999），卷 23，頁 876。

⁵¹ 〈答時子雲〉，《朱子文集》，卷 54，頁 2582。此書據陳來考證，作於 1183 年呂祖謙去世兩年後，考證見陳來，《朱熹書信編年考證》（北京：三聯書店，2011），頁 219。

⁵² 〈答呂伯恭七〉，《朱子文集》，卷 34，頁 1339。

⁵³ 何俊，《南宋儒學建構》（上海：上海人民出版社，2004），頁 165。

⁵⁴ 朱熹編輯程頤的《易傳》是由呂祖謙代為刊行。《近思錄》的浙本也是托呂祖謙的弟子潘景憲刻版。易傳代刻事見，《朱熹年譜長編》，頁 420-421。

⁵⁵ 〈《近思錄》的編纂〉，頁 148。

⁵⁶ 《伊洛淵源錄》，收於《朱子全書》第 12 冊，頁 910。

多年的合作，難得有機會可以相聚，趁機一同編書並不難想像。事實上，朱熹與呂祖謙在寒泉精舍的短短幾天，不只編了《近思錄》，還試著將《程氏遺書》刪節成《程子格言》。⁵⁷雖然最後沒有出版，但可以顯現朱熹面會呂祖謙後，延續著之前合作模式，與之分享各種編纂計畫，聽取他的意見，不過面對面更好交流罷了。這些書的編纂構想與計畫皆是以朱熹為主。

第二節 作為入德之門的《近思錄》

一、周張二程著作的刪節本

朱熹在《近思錄》的後序應該是理解《近思錄》最直接的資料：

淳熙乙未之夏，東萊呂伯恭來自東陽，過予寒泉精舍，留止旬日。相與讀周子、程子、張子之書，歎其廣大闊博，若無津涯，而懼夫初學者不知所入也，因共掇取其關於大體而切於日用者，以為此編，總六百二十二條，分十四卷。蓋凡學者所以求端用力、處己治人之要，與夫辨異端、觀聖賢之大略，皆粗見其梗概，以為窮鄉晚進有志於學，而無明師良友以先後之者，誠得此而玩心焉，亦足以得其門而入矣。如此然後求諸四君子之全書，……若憚煩勞、安簡便，以為取足於此而可，則非今日所以纂集此書之意也。五月五日，新安朱熹謹識。⁵⁸

序文一開頭就說，《近思錄》初作是感歎周張二程著作廣大無涯，擔心初學不得其門而入，於是為初學之人所編的入門書。為引領初學入門，特別選擇關於道學的本體，但切合於日常生活，能從近身作起的内容。舉凡求道之端、處己治人，到理解何為異端，聖人應該有的氣象，《近思錄》中都能見一個大概。在見得大概後，需要再去研讀周張二程全部的著作。如果因為《近思錄》簡便，而不繼續研習周張二程的著作，這不合乎編《近思錄》的用意。

⁵⁷ 《朱熹年譜長編》，頁 528-529。

⁵⁸ 《近思錄詳註集評》，頁 575。

從這篇序文可以歸納出兩點，第一，《近思錄》不過是擔心四子的著作太過龐博，初學者無法竟讀，故選貼近生活的切身內容，作為四子著作的「切身刪節版」。第二，這個刪節版本只是入門書，藉由切身的內容，可以進入四子的學問體系。這個刪節版雖然包含四子學問的大概，但不夠完整，往後還要去研讀四子的全書，不能安於這個刪節版。錢穆按朱熹序，認為《近思錄》不過「為治周張二程四家言作入門」，不是「治博而反約」的結果。⁵⁹把《近思錄》當作單純的初學入門，而且此刪節版並非在精熟四子廣博的著作後，將最精華的內容薈成一編。只是挑出切身的內容供初學之用，不代表四子思想的核心。

從朱熹的序中來看，錢穆這個看法毫無疑義。但無論朱熹、還是他的弟子後學，都未將《近思錄》看作簡單刪節而已。最直接的證據是呂祖謙來寒泉精舍時，他與朱熹除編纂《近思錄》外，還一同將《程氏遺書》作刪節版，朱熹稱其為《程子格言》。此書最終沒有出版，但看起來已經大致編好，朱熹曾致書呂祖謙討論《程子格言》：

《遺書》節本已寫出，愚意所刪去者，亦須用草紙抄出，逐段略注刪去之意，方見不草草處。若只暗地刪却，久遠却惑人也。記《論語》者，只為不曾如此，留下《家語》，至今作病痛也。往時商量，欲以「程子格言」為名，不如只作「微言」如何？⁶⁰

朱熹小心的處理《程氏遺書》的刪節問題，說明每一段刪去的原因，擔心若不明說，逕自刪去，往後出現如《論語》與《孔子家語》中內容相仿，但卻不知真偽的弊病。最後建議將他們在寒泉精舍共同商量的書名《程子格言》改作《程子微言》。朱熹很認真的看待他們所編的《程子格言》，後來呂祖謙不知為何反悔了，跟朱熹表示《程氏遺書》不用刪定，朱熹還殷切的托人詢問，⁶¹最後仍是終止了此書的出版計畫。

⁵⁹ 錢穆，《朱子新學案》第三冊，收於《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998），頁172。

⁶⁰ 〈答呂伯恭四十一〉，《朱子文集》，卷33，頁1320-1321。

⁶¹ 〈答呂伯恭三十九〉，《朱子文集》，卷33，頁1317。

《程子格言》雖然沒有出版，但從書信看來，他們在寒泉精舍同時進行兩個篩選二程條目的工作，而且都大致的完工。如果《近思錄》不過只是四子著作的刪減版，那便只是將刪減《程氏遺書》的工作擴大而已，沒必要進行如此性質類同的工作。

另外，朱熹的弟子陳淳，也不認為《近思錄》只是四子的切身簡單版本，他曾在埋怨陸九淵學派時說：「象山之學……讀河南《遺書》而不肯讀《近思錄》。」⁶²如果《近思錄》只是《程氏遺書》的刪節版，那既然讀了完整的《程氏遺書》，何必再讀刪節不全的《近思錄》。《近思錄》除了是四子的簡略版本，一定還有其他的功能，否則陳淳的說法便殊不可解了。

二、入德之門

《近思錄》不只是挑出與日用切身相關內容的刪節版，那編此書的用意究竟是什麼？朱熹在序中所說，研讀《近思錄》則「得其門而入矣」，明確的指出《近思錄》可作為周張二程的入門書。所謂入門，也就是進入聖賢修德之門，朱熹常稱其為「入德之門」。入門代表認同聖賢之道，以其道修自身之德。若非以此修自身之德，具備再多關於修德的知識也無助於事。朱熹曾說：

大抵學問只要得箇門戶子入。若入得門了，便只要理會箇仁。其初入底門戶，不必只說道如何如何。若纔得箇門戶子入，須便要入去。若只在外面說道如何，也不濟事。⁶³

所謂「學問」，就是要「入門」。入門以後，只需要切身體會仁，對於「道」是什麼，不需要特別去討論。重要的在於進入聖賢門戶，若只在門戶之外討論什麼是道，這樣即便說再多也不成事。進一步分析這一段話，朱熹所謂的入門是要進去聖賢門戶中切身體會。如果不切身修習，那所討論的道也不過只是一種

⁶² 陳淳，〈與陳寺丞師復一〉，《北溪大全集》，收於《景印文淵閣四庫全書》，第 1168 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印），卷 23，頁 11 下。

⁶³ 《朱子語類》，卷 43，頁 1107。

與切身力行割裂的知識，不會有太大的幫助，也不是真正的學問。

朱熹從編《近思錄》多年前便清楚的意識到入門與切身為學的重要性，⁶⁴趁著呂祖謙來訪的機會，邀請其與之同編一本以「切問近思」為主軸，引領後學進入其門派的入門書，一遂多年來的心願。此書編成後，後學的確也將《近思錄》視作帶他們進入聖賢門戶的引導，朱熹的弟子嚴世文曾說：「《近思錄》一書，皆是刪取諸先生精要之語，以示後學入德之門戶。」⁶⁵明確的說《近思錄》是編輯北宋周張二程精要之語，指引後學「入德之門」。

第三節 四子之階梯

一、為學的階梯

入門以後，接下來需要循序漸進，一步一步求得聖賢之道。進入聖人之門，按照一定順序求聖人之道，兩者合稱「門戶路徑」。⁶⁶入門之後，會有一個學習的先後順序，也就是「路徑」，讓後學一個階段一個階段的修習，朱熹通常用「為學次第」稱呼這個漸進的學習法門。⁶⁷朱熹非常重視此作學問順序，在他與門人後輩的書信中，往往一開頭便問及其讀書與作學問的順序。⁶⁸

《近思錄》在讀書為學的次序中，因為其「入門」的特質，是後學需先行理會之書。朱熹曾說過《近思錄》、《四書》與五經之間的關係：

⁶⁴ 「當理會聖賢之所學者何事？其習之也何術？乃見入德之門，所謂切問而近思也。」朱熹在此明確的將切問近思與見到入德之門聯繫在一起，引文見〈答陳明仲十六〉，《朱子文集》，卷 43，頁 1868。此書按照陳來的考證，作於 1168 年，編《近思錄》前七年，考證見《朱熹書信編年考證》，頁 54。

⁶⁵ 〈答嚴時亨二〉，《朱子文集》，卷 61，頁 3041。

⁶⁶ 「千聖相傳，門戶路徑，不過如此。」語在〈答汪會之〉，《朱子文集》，卷 64，頁 3228；門戶路徑有時有稱作「門戶經由」，兩者都是進入聖人門戶，然後依照一定的途徑尋求人之道的意思。「門戶經由」見〈答趙詠道〉，《朱子文集》，卷 59，頁 2923。

⁶⁷ 為學次第有許多不同的稱呼，如工夫次第、功夫次第、進學次第、方法次第。這些詞語在使用上自有些微的差異，但大體而言皆是討論向學的順序。

⁶⁸ 朱熹與後學以「為學次第」開頭討論學問的書信逾十封，在此舉兩例代表。「所論為學本末甚詳且悉。」〈答程可久六〉，《朱子文集》，卷 37，頁 1524、「論及為學次第，甚慰所懷。」〈答李叔文四〉，《朱子文集》，卷 52，頁 2468。

近思錄好看。四子，六經之階梯；近思錄，四子之階梯。⁶⁹

《近思錄》內容精采，需仔細閱讀，作為理解《四書》的階梯，而《四書》又作為理解五經的階梯。朱熹稱讚《近思錄》「好看」，所謂好看，在朱熹的用語中大致有兩個意思，一是「精彩」，猶如現代語文中的「好好看」、「好漂亮」；⁷⁰一是「仔細閱讀」，如同現代語言中「好好的看」、「用心的看」，⁷¹此兩者並不互相衝突，朱熹也有語意兼兩者的例子。⁷²此處稱《近思錄》好看應該兩個意思並存，既言《近思錄》極為精彩，又告誡後學需仔細閱讀《近思錄》。《近思錄》之所以精彩且須用心閱讀是由於其有「階梯」的功能。⁷³階梯在朱熹語言中，為學習過程中一步一步上升的憑藉，⁷⁴也就是前面門戶路徑中的「路徑」。

《近思錄》有什麼樣的特質特別適合作為學者往成學之路的階梯？首先，《近思錄》各卷皆有主題，由近及遠，脈絡清楚。其卷次之間正如同一個成聖的為學次第，此點會在第二章討論《近思錄》的卷次結構時詳細敘述。再來，儒家當時廣泛閱讀的經典如《五經》、《論》、《孟》，語言與宋代頗有不同，需要訓詁的輔助才能準確理解。《近思錄》是宋代人的語言，對當時人而言比較切近，⁷⁵無

⁶⁹ 《朱子語類》，卷 105，頁 2629。

⁷⁰ 如朱熹曾說：「凡讀書，且從一條正路直去。四面雖有好看處，不妨一看，然非是要緊」，此處好看即是除了讀書主要脈絡外，其他知識仍有精彩的地方之義。引語見《朱子語類》，卷 10，頁 169。

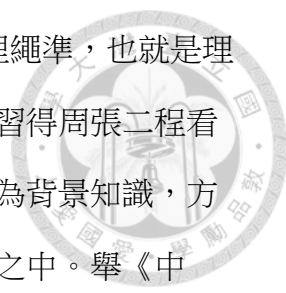
⁷¹ 好好的看例子如：「所舉程子曰『非禮仁知之深者，不能如此形容』，此語極好看。儘用玩味，不是常說……極用仔細玩味看！」此處說程頤語極好看，後面接著說用心玩味、極用仔細玩味，可知其極好看之意為「(需)極其仔細的看」之意。引語見《朱子語類》，卷 32，頁 826。

⁷² 舉兩個例子：「昔在一山上坐看潮來，凡溪澗小港中水，皆如生蛇走入，無不通透，甚好看！識得時，便是一貫底道理。」這裡朱熹說他看潮水的經驗，聯想到理一分殊，無所不貫。他看溪間的水流入海中，非常漂亮，同時又有需好好觀察溪間的水與海潮之間關係之意；另外一個例子，「聖人經書所以好看，中間無些子罅隙，句句是實理，無些子空缺處。」此處朱熹說經書之所以精彩，是因為每句都是實理，相連緊密，毫無縫隙。同時也是說因為經書每句都是實理，需要用心閱讀之意。引文分別出自《朱子語類》，卷 33，頁 580；《朱子語類》，卷 62，頁 1489。

⁷³ 《近思錄》以「近思」為名便含有其作為階梯的功能。朱熹對於「近思」的解釋常引程頤的「以類而推」。所謂類推便是從近處之理開始，先理會得通透，然後以此理解為階梯，「因這一級進到第二級，又因第三級進到四級。」注釋中的解釋與引文見《朱子語類》，卷 49，頁 1203。

⁷⁴ 「大抵近世言道學者失於太高，讀書講義，率常以徑易超絕、不歷階梯為快。」此處朱熹批評當時學者好高遠之學，不遵照為學次第一步一步上升，忽略為學初步玩索的工夫，以致不能通達義理。引語見〈答汪尚書三〉，《朱子文集》，卷 30，頁 1138。

⁷⁵ 朱熹曾言：「近思錄是近來人說話，便較切。」語在《朱子語類》，卷 105，頁 2929。



須考據。第三，《近思錄》提供了理解《四書》、《五經》的義理繩準，也就是理解《四書》、《五經》的背景知識。從《近思錄》的選語中，可習得周張二程看世界眼光，對於義理建立起一個輪廓，用此對於義理的眼光作為背景知識，方能體認《四書》、《五經》中的道理，而不會迷失於考據與異說之中。舉《中庸》「鬼神之為德」這一句話作為例子，朱熹在《中庸章句》中用程頤「鬼神者，造化之跡也」與張載「鬼神者，二氣之良能也」來解釋鬼神之義。⁷⁶若無鬼神不過陰陽二氣變化作為背景知識，有可能縈繞於鬼神究竟是什麼的問題上，而鬼神之類的問題卻是「無法理解」的，朱熹曾說：「中庸之書難看。中間說鬼說神，都無理會。學者須是見得箇道理了，方可看此書，將來印證。」⁷⁷

《中庸》不易閱讀，中間鬼神之類都無法理解。朱熹要學者先見得道理，再來看《中庸》，方可以得到印證。此處先見得道理正是《近思錄》所提供義理繩準之意，藉由周張二程對於鬼神的看法，以此為背景知識，不被鬼神之說所迷惑，直指背後的義理。

朱熹在《中庸章句》鬼神兩條注解皆收在《近思錄》第一卷〈道體〉中。《近思錄》在《四書章句集注》合刊前近十五年成書，在《中庸章句》刻印前，也可以據《近思錄》得到與《中庸章句》類似的看法。《近思錄》中提供了理解《四書》的義理繩準，這是《近思錄》做為《四書》「階梯」中最重要的一項特質。

二、《近思錄》作為階梯的辯論

先研讀《近思錄》，領略其中道理輪廓，然後可以據此階梯理解《四書》。而理解《四書》後，可以用《近思錄》、《四書》的背景知識作為義理繩準理解《五經》。這一段短短的話在朱熹過世後引起了一場辯論。朱熹說《近思錄》作為《四書》階梯是由陳淳所記錄，後來真德秀刊刻《近思錄》時也引述了這段

⁷⁶ 《四書章句集注》，頁 25。

⁷⁷ 《朱子語類》，卷 62，頁 1479。

話。⁷⁸朱熹的學生兼女婿黃榦對此段話表示懷疑，認為《大學》清楚說明為學之法，才是學者應首先研讀的書。據他記憶所及，朱熹未說過《近思錄》作為《四書》階梯這一類的話，他直接質疑陳淳主張其為朱熹之語的根據是什麼。⁷⁹黃榦在朱熹身邊甚久，身為朱熹女婿，並幫朱熹寫行狀，他的話在朱熹後學中有一定的影響力。陳淳在寫給朱熹另外一個弟子李方子的信中，再次為他曾聽聞朱熹有階梯的說法辯護：

所示《近思錄》，并林子武之說，良荷啟益。按此跋意自平正，於理無咈者。向聞先生亦曰：「四子，六經之階梯。近思，四子之階梯。」今子武不以為然，乃欲讀《四書》只參考此錄，使互得以發明，似此言者，彼只據先生已解之《四書》理義已明白者而云云爾。若據古《四書》本文，非先有得乎此錄、四先生之說，則亦將從何而入？而孔孟所不傳之秘旨，亦將從何而窺測其蘊乎？况先生所解《四書》之說，亦自四先生之書得之。⁸⁰

陳淳在信中先說李方子版本的《近思錄》以及林夔孫的看法對他有很多啟發。稱讚李方子為《近思錄》所作的〈跋〉說理平實精確。然後陳淳再次強調他曾經聽得朱熹說《四書》可作為《六經》的階梯，《近思錄》作為《四書》的階梯。然而林夔孫卻不同意這個說法，認為《近思錄》只是讀《四書》時的參考書而已，作用在印證《四書》的義理。陳淳批評，林夔孫他們這樣的說法，是認為《四書章句集注》中朱熹已將義理解釋的很明白，並不需倚賴《近思錄》。但是回到《四書》的本文，如果沒有《近思錄》的眼光，用周張二程的看法當作背景知識作為切入點，要如何理解《四書》中的義理？孔孟以下所不傳的秘旨，我們也沒有辦法理解其中的蘊含。黃榦、林夔孫他們強調有《四書章句集

⁷⁸ 真德秀刊刻《近思錄》所寫的〈後序〉今日已不得見。關於真德秀〈後序〉的紀載見〔宋〕黃榦，〈復李公晦書〉，《勉齋集》，收於《景印文淵閣四庫全書》，第 1168 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印），卷 8，頁 17 下。

⁷⁹ 〈復李公晦書〉，《勉齋集》，卷 8，頁 17 下。

⁸⁰ 陳淳，〈答李公晦三〉，《北溪大全集》，卷 23，頁 7 下-8 上。

注》就足夠了，但是朱熹之所以能有注解《四書》，其中的看法正來自周張二程，與他們的《近思錄》。陳淳用朱熹的求學取徑來總結此段話，朱熹之所以能理解《四書》中千載不傳之秘，正是來自學習周張二程在《近思錄》中的眼光。先擁有四子的看法作為義理的繩準，以之切入《四書》探求孔孟不傳之旨，陳淳的說法為《近思錄》作為階梯下了明確的注解。

現在我們看不到當時人對陳淳說法的後續回應，但現代學者在得到陳淳的解釋後仍不完全接受《近思錄》作為《四書》階梯的說法，錢穆指出朱熹對《近思錄》的意見前後有矛盾，⁸¹劉又銘又將之擴大成四點，認為「階梯」的說法不可靠。⁸²朱熹對於《近思錄》的看法的確有所變化，但朱熹藉由《近思錄》當作《四書》的階梯是非常有可能的，下面討論《論孟精義》的例子作為例證。

三、階梯的意涵——《論孟精義》的例子

朱熹在四十三歲時編成《論孟精義》，⁸³此書以二程對論孟的看法為主，附以二程弟子九家之言合為一編，朱熹編寫《論語集注》、《孟子集注》的看法採自《論孟精義》。按理來說，在義理清楚的《四書章句集注》完稿後，雜錄多家，說法矛盾，義理時有似是而非之處的《論孟精義》，即便不功成身退，價值也應大大削減。但朱熹終其一生都很看重這本書，他說：

⁸¹ 《朱子新學案》第三冊，頁 173-176。

⁸² 劉又銘所說的四點為：一、陳淳見朱熹時已是朱熹晚年，不能代表中年作《近思錄》時的意圖。二、同錢穆所說，朱熹前後語有矛盾。三、朱熹後學中有分歧。四、朱熹說讀《四書》能「兼看《近思錄》亦佳」，並沒有強制規定先後順序。此四點見於《〈近思錄〉的編纂》，《中華學苑》43期，頁 150-153。劉又銘所說的四點懷疑卻都無法真正否定朱熹曾有作為階梯的想法。第一點，朱熹晚年的想法的確可能與初作時不同，但對於自己的編輯書籍的預設以及後來對想法本來就可能會有差異。朱熹晚年想法可能有變化，恰恰表示他在後來對《近思錄》的看法或許不是只有當年所寫的〈後序〉那麼簡單。第二點可能是朱熹在以《大學》為主的《四書》為學次第與《近思錄》的為學次第兩者不完全相容，故針對為學次第而發，但不害於先讀《近思錄》作為義理繩準。第三點上文已經提及。第四點，「兼看亦佳」是給竇從周讀《四書》碰到困難時開的藥方。從周讀《四書》卻都沒有半點疑惑之處，朱熹認為「讀書無疑者，須教有疑」，所以建議他看《近思錄》培養其眼光，方能看見問題。這正是《近思錄》可以作為《四書》階梯的例證。

⁸³ 《朱熹年譜長編》，頁 458-459。

讀書考義理，似是而非者難辨。且如精義中，惟程先生說得確當。至其門人，非惟不盡得夫子之意，雖程子之意，亦多失之。今讀語孟，不可便道精義都不是，都廢了。須借它做階梯去尋求，將來自見道理，知得它是非，方是自己所得處。⁸⁴

讀書需要理解書中的義理，其中似是而非的說法最難辨認。比如說《論孟精義》中，只有二程的看法精確恰當。其他《論孟精義》所引門人的看法，不僅常不得孔孟之意，連二程之意也多有失。但我們今天讀論孟時，不可以因此說《論孟精義》裡的觀點都不對，便廢棄不看。要用《論孟精義》作為階梯去尋求孔孟之旨，將來自然可以理解孔孟的道理。最後能辨別《論孟精義》各家所說的對錯，這才是自己學問所得的地方。這段話中有兩點值得注意。首先，朱熹直言不諱的說《論孟精義》所選的看法並不一定是對的，甚至多失孔孟、二程的意思，但還是希望門人重視這本書，不因此棄而不看。第二，這是因為，《論孟精義》可以當作尋求孔孟之道的「階梯」。藉此階梯，將來自然能見得孔孟之道，階梯的說法在這裡再次出現。

一般講到階梯，我們很容易將此聯想成由簡到繁、由易到難一級一階的漸進過程，但《論孟精義》卻顛覆了這個印象。朱熹曾說：「集注乃集義之精髓。」⁸⁵《四書章句集注》是《論孟精義》的精華，那麼看論、孟的集注便已得其精華，何必藉《論孟精義》去尋求論、孟集注這個由繁蕪到簡約的過程；朱熹又說讀《論孟精義》很耗費工夫，且比較困難。但是單看論、孟的集注，又擔心如此太過簡單。最後朱熹給的次序是「且須看集注教熟了，可更看集義」。⁸⁶朱熹要學生把《論孟精義》當作論、孟集注的階梯，但這階梯本身卻是比較困難的，而且要在集注看完再看，不符合一般對於階梯理解的次序。朱熹於是進而解釋，這是要學生看到《論孟精義》中未編入集注的精采論述，並讓

⁸⁴ 《朱子語類》，卷 19，頁 442。

⁸⁵ 《朱子語類》，卷 19，頁 439。

⁸⁶ 《朱子語類》，卷 19，頁 439。

學生思考沒有選入的原因，理解朱熹去取的判準。⁸⁷也就是說，《論孟精義》這個階梯可以讓後學學習二程與其門生的眼光，並進一步的思考朱熹對於這些論述的判斷。這兩點與前面說到階梯具有提供義理繩準以及理解朱熹為學途徑完全相符。

朱熹在討論《論孟精義》與集注之間的關係再次提到階梯，透過朱熹對《論孟精義》的看法，可以確認「階梯」核心意涵。階梯一般而言是首要閱讀之書，並且與下一階的書比起來較為簡易好懂，但在《論孟精義》的例子非如此，顯示這非階梯最核心的特質。階梯最重要的價值在於提供義理繩準，藉由階梯培養出的眼光，可以尋求得階梯所搭建目標的道理。用這個角度理解階梯，則《近思錄》作為《四書》的階梯便非常合理。黃榦質疑《近思錄》與《大學》閱讀順序的先後，⁸⁸劉又銘舉朱熹曾言「兼看（《近思錄》）亦佳」，認為《近思錄》並非首要閱讀之作，⁸⁹兩者都是把階梯侷限在「先行閱讀」這一點上才會有的看法。《近思錄》最大的作用提供閱讀《四書》的義理繩準，讓後人可以藉《近思錄》理解《四書》的道理。並且如陳淳所說，在《四書章句集注》成書後，仍能就《近思錄》的角度理解《四書》，回到朱熹注解《四書章句集注》的情境，思考其去取的用意。《近思錄》提供了道學入德之門，讓學者先有其中的道理輪廓作為往後研讀四書五經的義理繩準，讓人可以循著朱熹預設的為學次第逐步入道。結合入門與階梯功能的《近思錄》可以視作道學的教科書。

四、作為教科書的《近思錄》

雖然朱熹所說「階梯」之語甚晚，⁹⁰但《近思錄》的教科書特質從初編時

⁸⁷ 《朱子語類》，卷 19，頁 439。

⁸⁸ 〈復李公晦書〉，《勉齋集》，卷 8，頁 17 下-18 上。

⁸⁹ 〈《近思錄》的編纂〉，《中華學苑》43 期，頁 152-153。

⁹⁰ 階梯之語為陳淳所記，其親侍於朱熹左右有兩年，分別為 1190 與 1199，此時已是朱熹晚

就已非常清楚。對此描繪最為具體的是呂祖謙的序：

（道體）列之篇端，特使之知其名義，有所嚮望而已。至於餘卷所載講學之方，日用躬行之實，具有科級。循是而進，自卑升高，自近及遠，庶幾不失纂集之指。若乃厭卑近而驚高遠，躐等陵節，流於空虛，迄無所依據，則豈所謂近思者耶？⁹¹

將〈道體〉列作首卷，是讓後學通曉道的名義，使後學進入道學後有前進的方向。至於其他卷所寫的是為學的方法，以及讓這些道理落實在日常生活之中，都有他的順序。按照這個順序逐次進展，由下而上，由近及遠，這才是編纂此書的用意。如果不願由近做起，好高騖遠，不按照次序而超過切身之學專談道體，終究回流於無所依傍的空談，怎麼會是由切身處思考呢？

這段序文中，呂祖謙首先強調他認為道體是讓後學有一個方向，一個想要達到的目標，但這都要由近身處做起。然後他開始說他對《近思錄》編纂用意的理解，他認為這是一個講為學方法的書，所謂為學的方法，是從與自己最為切身的日常生活做起。書中的架構有其順序，要依照這個順序從低到高，從近到遠。也就是說，《近思錄》提供一個完整的實踐方法，這個方法是有次序的，需要循序漸進，其實也就是朱熹一直強調的為學次第與階梯的意思。如果不顧這個順序，這會導致躐等，最終無法得到學問，只會有沒有根據的空談。呂祖謙序中把《近思錄》看作有一套嚴謹為學方法的教科書，最後能培養出對學問紮實的理解。

結合朱呂二人的序，《近思錄》本是一本入門書，入門書本身有其邏輯次序，需要循序漸進，最後可以得到確實的學問。再透過朱熹的「階梯」以及呂祖謙說「由近及遠」，可以透過此書紮實的觀點，藉以理解其他的書籍。《近思錄》便是一本有入門功用，按照順序培養背景知識的教科書。

年。

⁹¹ 《近思錄詳註集評》，頁 576。

第二章 《近思錄》的卷次結構與編纂體例



第一節 《近思錄》的結構安排與朱熹的入聖之道

一、十四綱目與《大學》之間的關係

《近思錄》將所選的六百二十二條內容分為十四卷，這十四卷沒有獨立的篇名。「《近思錄》大率所錄雜，逐卷不可以一事名。」⁹²朱熹生前刊刻的《近思錄》只有卷數而沒有標題。⁹³雖然沒有標題，但朱熹與呂祖謙在編《近思錄》時，每卷皆有清楚的綱目，這些綱目作為組織條文的原則，朱熹曾提及綱目的名稱：

近思錄逐篇綱目：(一) 道體；(二) 為學大要；(三) 格物窮理；(四) 存養；(五) 改過遷善，克己復禮；(六) 齊家之道；(七) 出處、進退、辭受之義；(八) 治國、平天下之道；(九) 制度；(十) 君子處事之方；(十一) 教學之道；(十二) 改過及人心疵病；(十三) 異端之學；(十四) 聖賢氣象。⁹⁴

以此十四條綱目為旨歸，《近思錄》雖然沒有立下明確篇目，但還是「綱領之要，而節目詳明」，⁹⁵每卷主題與條目之間仍有清楚的關聯。

朱熹為何選這十四項作為綱目？這十四項綱目間有何關係？從陳淳開始，就注意到十四綱目的「次第做大學」，⁹⁶後來的人也大多接受這個意見。如清代的茅星來也認為《近思錄》是與《大學》互相發明，《近思錄》的篇目，不外三綱領、八條目之間。⁹⁷現代學者如劉又銘、姜錫東進一步把第三卷〈格物窮

⁹² [宋]黎靖德，《朱子語類》(北京：中華書局，1986 點校本)，卷 105，頁 2629。

⁹³ 劉又銘，〈《近思錄》的編纂〉，《中華學苑》43 期(2000，臺北)，頁 161-162。另外，雖然《近思錄》在朱熹生前都沒有標題，但為了清楚表示此卷大意，下面提到每卷內容皆參考陳榮捷先生的作法，以朱熹在《朱子語類》提到的綱目作為篇名。

⁹⁴ 《朱子語類》，卷 105，頁 2629。

⁹⁵ 葉采，〈近思錄集解序〉，收於《朱子全書》(上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002)，頁 289。

⁹⁶ [宋]陳淳，〈書李推近思錄跋後〉，《北溪大全集》，收於《景印文淵閣四庫全書》，第 1168 冊(臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印)，卷 14，頁 8 上。

⁹⁷ 茅星來，〈近思錄集注序〉，收於《朱子全書》(上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002)，頁 293。

理〉至第十卷〈君子處事之方〉與《大學》的八條目對應。⁹⁸但是上述這些都沒有辦法清楚的解釋第十卷以後的安排，而且八條目與各卷之間的關聯並不緊密。如第四卷〈存養〉若與八條目對應則為「誠意、正心」，問題是整卷七十條選語出現與誠字相關的只有三條，而真正與《大學》誠意意思符合的更只有兩條，⁹⁹比例實不相稱；第五卷〈改過遷善，克己復禮〉若與八條目對應是「正心、修身」，然而，《大學》在此兩章提到心、身遇到的「忿懣、恐懼、好樂、憂患、親愛、賤惡、畏敬、哀矜、赦惰」諸問題，四十一條選語僅有四條與之相關；¹⁰⁰第七卷〈出處進退辭受之義〉則無法納入八條目任何一個系統裡；因此，要將《近思錄》卷目與八條目結合實在有些牽強。

朱熹與呂祖謙在編《近思錄》時並非以八條目為藍圖有更直接的證據：

「事親居家」事直在第九卷，亦似太緩，今欲別作一卷，令在出處之前，乃得其序。¹⁰¹

朱熹在《近思錄》還未定稿時寫信給呂祖謙，說道原本「事親居家」的內容放在〈君子處事之方〉這一卷中，在次序上似乎太過後面。希望將此些內容另外做成一卷（也就是後來第六卷〈齊家之道〉），放在第七卷〈出處進退辭受之義〉前，才是當有的次序。

從這封信來看，一開始編《近思錄》時，並沒有〈齊家之道〉這個分類，相關的內容收錄在〈君子處事之方〉，次序還在〈治國平天下之道〉與〈制度〉之後。若當初他們先預設八綱目作為編目的主要參考，不至於在初編三個月後才加上〈齊家之道〉。《大學》一直是朱熹所推崇「為學規模」、「用力次第」最

⁹⁸ 〈《近思錄》的編纂〉，《中華學苑》43期，頁163-165；姜錫東，《近思錄研究》（北京：人民出版社，2010），頁140。

⁹⁹ 三條中第5條取自《易傳》的「臨大震懼能安而不自失者，惟誠敬而已。」其中誠敬與《大學》中誠意所說的「實意」、「毋自欺」實不相干設。而且誠敬是程頤的慣用語，朱熹認為誠敬的意思是分開的，「敬是不放肆底意思，誠是不欺妄底意思。」兩者不同，更顯示此與《大學》的誠意有別。《近思錄》選語參考陳榮捷，《近思錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1982），頁264；另外選語見《朱子語類》，卷6，頁103。

¹⁰⁰ 第9條、第12條、第14條忿懣；第14條恐懼；第38條赦惰。

¹⁰¹ 〔宋〕朱熹，〈答呂伯恭四十一〉，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000），卷33，頁1320。

明白的入門之典，¹⁰²在其後來大為流行後，用《大學》的眼光來理解同樣有入門性質的《近思錄》是很自然的事。不過朱熹在《近思錄》雖規劃的體系畢竟與《大學》系統有所落差，十四卷的選語有符合《大學》系統，但更多的是逸出此系統的內容。

舉第三卷〈存養〉為例，此卷主要發揮程頤「敬」之意。朱熹非常推崇程頤「涵養須用敬，進學則在致知」這句話，¹⁰³認為這如「車兩輪，鳥兩翼」不能偏廢。¹⁰⁴存養持敬的工夫是「進學之本」，¹⁰⁵然而，《大學》中並不特別討論「敬」，弟子於是屢屢發問何以《大學》中不論及敬，¹⁰⁶朱熹以敬是小學之事來回答。¹⁰⁷朱熹特別編《小學》也是要解決當時人已經沒有自小訓練主敬工夫的缺憾。但是，只讀《小學》無法完全掌握敬的工夫，¹⁰⁸在《大學》作為為學次第的系統中，主敬總是一個遺憾。

《近思錄》可以說是朱熹另外一套的為學次第系統。¹⁰⁹此書讓人從近處做起，每一卷的次序代表「自卑升高，自近及遠」的工夫。¹¹⁰這個學習次第系統將《大學》八條目涵攝在其中，補足《大學》所欠缺的「主敬」工夫，並在「治國平天下」之後，還補充了宋代有志於學的儒者所碰到的問題，其規模較

¹⁰² 〈答汪叔耕二〉，《朱子文集》，卷 59，頁 2866-2867。

¹⁰³ 朱熹曾稱讚說「此語最妙」、「體用本末，無不該備」。前頭引語見《朱子語類》，卷 16，頁 215。後一條見〈丁仲澄〉，《朱子文集》，別集卷 5，頁 5205。

¹⁰⁴ 〈答孫敬甫一〉，《朱子文集》，卷 63，頁 3152。

¹⁰⁵ 《朱子語類》，卷 118，頁 2855。

¹⁰⁶ 一弟子曾問大學為何不曾說主敬、另外有弟子問格物補傳何以不討論敬。皆可見他們認為敬是為學首要之功，而大學卻不載的疑惑。弟子之間見《朱子語類》，卷 17，頁 370；卷 16，頁 326。

¹⁰⁷ 「小學涵養此性，大學則所以實其理也。忠信孝弟之類，須於小學中出。然正心、誠意之類，小學如何知得。」語在《朱子語類》，卷 14，頁 252。

¹⁰⁸ 「某看來，小學卻未當得敬。敬已是包得小學。敬是徹上徹下工夫。雖做得聖人田地，也只放下這敬不得。如堯舜，也終始是一箇敬。」語在《朱子語類》，卷 7，頁 126。

¹⁰⁹ 書名取為《近思錄》，其中便隱含了一級一階逐步學習的意思。弟子曾經詢問朱熹，程頤將「近思」釋作「以類而推」是什麼意思。朱熹回答弟子，類推便是從近處開始理會，然後一事接著一事，越推越遠，有如「升階」。這「漸進工夫」構成一個類似《大學》的學習系統。注釋依據與引文見朱熹討論《論語》「切問而近思」的條目，見《朱子語類》，卷 49，頁 1303-1304。

¹¹⁰ 引文見呂祖謙的〈後序〉，《近思錄詳註集評》，頁 576；另外，前面說道朱熹因為「事親居家」事方放第九卷，朱熹覺得「太緩」，所以將其事令起一卷，也就是現在看到的卷六〈齊家之道〉。從朱熹緩急的評語中，可知他的卷次排列是有依照切己先後順序安排。

大學更為廣大，是朱熹早年對於人如何成聖的另外一種想像。這個為學次第還沒有清楚的分類，我試著用朱熹《近思錄》中序以及綱目的原文，將十四綱目分為關大體、處己、治人、君子處事、辨異端與觀聖賢這五類。試著用此解析十四綱目的意義以及其次第關係。



二、關大體

關大體這個部分對應的是十四綱目中的第一卷〈道體〉，此類僅有一卷，與《近思錄》其他部分都包含三、四卷落差甚大。數量之所以如此分殊，可能是朱、呂在編《近思錄》時，在此卷意見頗為不一所致：

但向時嫌其太高，去却數段，¹¹¹今看得，似不可無。如以「顏子論」為首章，却非專論道體，自合入第二卷。¹¹²

過去朱熹嫌呂祖謙堅持將討論太極、性、中的內容太過高遠，不應該放在《近思錄》中，故削去其中數段。但現在看來，好像也不能沒有這些內容。如果用程頤〈顏子所好何學論〉作為首章，那就不是討論「道體」了，應將之放入第二卷。

從朱熹寫給呂祖謙的信中，可以知道《近思錄》開篇原本應該是〈顏子所好何學論〉，此書畢竟是朱熹希望讓後學能遵循為學次第逐漸修習之作，故開篇首彰為學之道。看起來呂祖謙特別希望把〈道體〉置為首章，以讓後學先有「義理之本源」的「梗概」，¹¹³朱熹也同意了他的意見。¹¹⁴最後先立〈道體〉為卷首，原本朱熹心中設想的開卷第一條〈顏子所好何學論〉便移到卷二。可能因為此非朱熹原先設想的架構的緣故，此卷與他卷的邏輯連結並不明顯。

¹¹¹ 書中小注云：「如《太極》及明道論性之類者。」

¹¹² 〈答呂伯恭四十一〉，《朱子文集》，卷 33，頁 1320。

¹¹³ 〈後序〉，《近思錄詳註集評》，頁 576。

¹¹⁴ 雖然朱熹在信中同意了呂祖謙，但他從始至終都不欣賞先討論概念的作法。曾經有學生在討論《論語》「切問而近思，仁在其中矣」這句話時，引程顥的論點，認為「學者須先識仁。」朱熹則回答：「未要看此，不如且就『博學篤志，切問近思』做去。」堅持切問近思在先，最後自然可以從中理解仁的道理。由此看來，《近思錄》的首卷的確是折衷呂祖謙的看法，朱熹從未真正認同以〈道體〉為首。引文見《朱子語類》，卷 49，頁 1201。

為了處理這個連結的矛盾，也擔心初學深陷於這些義理概念中而不實作為學工夫，朱熹特別請呂祖謙的序中叮嚀後進，¹¹⁵往後跟弟子討論《近思錄》時，也特別強調：「看近思錄，若於第一卷未曉得，且從第二、第三卷看起。久久後看第一卷，則漸曉得。」¹¹⁶

朱熹同意了呂祖謙要讓後學先知有這些義理的大略，讓他們「觀大體」，略窺往後努力為學應所知道的方向。但朱熹用「切問而近思」作為此選錄之名，仍以「切日用」為主。能切於日常生活之間，從自己身上近處做起，也就是下面第二個部分「處己之要」。

三、處己

在這個大分類下有四卷，分別為第二卷〈為學大要〉、第三卷〈格物窮理〉、第四卷〈存養〉與第五卷〈改過遷善克己復禮〉。將這四卷歸類為處己，主要是依照陳淳的看法，他曾說：「從第二至第五卷，皆切身功用，處最宜熟與究會。」¹¹⁷這幾卷主要的內容都是講如何在自己身上切身為學。而根據呂祖謙〈後序〉中的說法，卷一〈道體〉是自己獨立成章，與後面無先後順序的關聯。¹¹⁸故處己這一類實為有次序循序漸進的第一步。

朱熹曾感嘆他少年時：「四旁皆無津涯，只自恁地硬著力去做。至今日雖不足道，但當時也是喫了多少辛苦。」¹¹⁹當初學無方法，學無所依，只能硬著頭皮去做。所以以今日來看，實不足道。當時吃了這麼多苦何以沒有辦法轉化成完整為學的知識？主要便是當時沒有方法依憑之故，或因如此，朱熹對於為學的方法極其重視，此四卷不過不過佔全部卷數的 29%，但所收條目卻佔全書的 44%，而第二卷〈為學大要〉更是全書條目最多的一卷，可以藉此略窺朱熹作

¹¹⁵ 〈答呂伯恭四十一〉，《朱子文集》，卷 33，頁 1320。

¹¹⁶ 《朱子語類》，卷 105，頁 2629。

¹¹⁷ 〈答林司戶二〉，《北溪大全集》，卷 29，頁 2 下。

¹¹⁸ 〈後序〉，《近思錄詳註集評》，頁 576。

¹¹⁹ 《朱子語類》，卷 104，頁 2612。

《近思錄》重於為學的意思。

處己這一類對應的四卷循序漸進的順序呈現的是朱熹對於為學的看法，朱熹在紹熙五年（1194）時，曾應宋寧宗之召入宮為侍講。朱熹在這期間上了五封奏劄，第二封專講為學，向宋寧宗說明為學的重要性，並且有層次的說明為學次第，希望寧宗依此循序漸進。朱熹向寧宗首先說明為學之道，然後讀書窮理，然後居敬持志，與前三卷不謀而合。以下用朱熹的奏劄與此四卷作比對，可見朱熹對於為學次第的想法影響了《近思錄》卷次的安排。

（一）為學大要

朱熹在奏章中首先跟寧宗說為學的重要性：

人之有是生也，天固與之以仁義禮智之性，而敘其君臣父子之倫，制其事物當然之則矣。以其氣質之有偏，物欲之有蔽也，是以或昧其性以亂其倫，敗其則而不知反，必其學以開之，然後有以正心、脩身，而為齊家、治國之本，此人之所以不可不學。¹²⁰

他認為，天賦與人仁義禮智之性，以此性而有君臣父子的倫理，這是事物按照天給予的性自然會產生的規範。然而人因氣質有所偏塞，而被物欲所掩蓋，性遭濁氣所蒙蔽，於是昧性而亂倫常，敗壞依天性所制定的倫常法則而不知悔改，唯有為學才能開物欲之弊，然後才得以正心、修身、齊家、治國，這是人為什麼不能不學。

朱熹在奏章中強調為學是為了矯正氣質被物欲所蒙蔽的偏差，讓人重新尋回仁義禮智之性。這個看法也影響到《近思錄》此卷的選語。此卷大部分是在敘述為學效法對象、注意事項以及警戒，但卻有數條乍看之下與為學不直接相關的選文，如第 51 條討論忠恕、第 52 條討論仁之道、第 70 條說性善，這些概念的討論應該出現在前一卷的〈道體〉比較合適。但若與朱熹對寧宗所說，為

¹²⁰ 〈行宮便殿奏劄二〉，《朱子文集》，卷 14，頁 448。

學是要讓人恢復「仁義禮智之性」，這幾條便與為學習習相關。¹²¹同樣的，第 30 條討論氣跟性、第 38 條說人被習氣所奪、第 80 條說氣質之性，第 81 條討論性與氣，則與奏章中「氣質之有偏」有關。¹²²奏章一開始與寧宗說明為學的要領，故此卷置於道體後的第一卷。

（二）格物窮理

朱熹曾引用程頤的話說：「程先生說：『涵養須是敬，進學則在致知。』……《近思錄》前三、四卷，專說此事。」¹²³明白的說《近思錄》第三、第四卷分別說致知與涵養兩個主題。

此卷名為格物窮理，實際上包含了三個部分，第一部分討論格物窮理，中間討論讀書看文字的方法，第三部分則依序討論《論》、《孟》、《詩》、《書》、《中庸》、《易》、《春秋》以及史書。¹²⁴此卷為何如此安排，參照朱熹上寧宗的奏章：

夫天下之事，莫不有理……為學所以莫先於窮理也。至論天下之理……唯古之聖人，為能盡之，而其所行所言，無不可為天下後世不易之大法……蓋莫不具於經訓史冊之中。欲窮天下之理，而不即是而求之，則是正牆面而立爾，此窮理所以必在乎讀書也。¹²⁵

天下的所有的事物都有其理，為學首先最重要的是窮事物之理。惟有聖人能盡天下之理，故聖人的言行可為天下後世不變之法。這些聖人言行都記載在經書與史籍中，若想窮天下之理，卻不藉由經書求聖人言行，就好像面對著一堵牆，什麼東西也看不到，也無法行動，所以窮理必在於讀書。

這段話首先說明窮理的重要，然後聖人得天理，故「讀書以觀聖賢之意」。

¹²¹ 此三條分別在《近思錄詳註集評》，頁 119、120、135。

¹²² 此三條分別在《近思錄詳註集評》，頁 107、143、145。

¹²³ 〈答李子能〉，《朱子文集》，卷 58，頁 2800。

¹²⁴ 由於《近思錄》按人編排，張載二程之後。在二程討論完史書後才換張載討論經書。故有數條不按照上面順序。

¹²⁵ 〈行宮便殿奏筭二〉，《朱子文集》，卷 14，頁 448-449。

¹²⁶聖人言行則主要在「經訓史冊」中。以此對應到《近思錄》的〈格物窮理〉卷中，先論格物致知，再討論讀書法，最後是各個典籍的評論，先經後史，恰好符合「經訓史冊」的順序。



(三) 存養

朱熹對致知與涵養及其看重，他曾跟呂祖謙說：「『涵養須用敬，進學則在致知』者，兩言雖約，其實入德之門無踰於此。」¹²⁷致知與涵養為入德之門，故在〈為學大要〉、〈格物窮理〉後，緊接著討論主敬的涵養功夫。朱熹在對宋寧宗的奏劄中說道需存養的原因：

若夫致精之本，則在於心……一不自覺，而馳騖飛揚，以徇物欲於軀殼之外，則一身無主……孟子所謂「學問之道無他，求其放心而已矣」者，正謂此也。誠能嚴恭寅畏，常存此心，使其終日儼然，不為物欲之所侵亂，則以之讀書，以之觀理，將無所往而不通；以之應事，以之接物，將無所處而不當矣。此居敬持志所以為讀書之本也。¹²⁸

循序潛心，讀書精熟所探求的根本在於心。只要一不自覺，心便飛馳到他處，順著物欲到放到身軀之外，如此則身無所主，孟子所謂學問之道在求放逸之心正是為了這個情形。如果能莊嚴恭謹而戒懼，常常保有此心，使心時時把持嚴謹，不被物欲所侵而致凌亂。用此心讀書，用此心觀察事物之理，將無處不通。用此心來應對事情，與人相交，都將處置得當。這是所謂居敬持志作為讀書的根本。

在朱熹的理論中，心為一身之主，兼統屬於理的性與屬於氣的情，具有道心（理）與人心（氣）的二元關係。¹²⁹道心與人心並非截然二分，當心馳持於

¹²⁶ 《朱子語類》，卷 10，頁 162。

¹²⁷ 〈答呂伯恭四〉，《朱子文集》，卷 33，頁 1279-1280。

¹²⁸ 〈行宮便殿奏劄二〉，《朱子文集》，卷 14，頁 450。

¹²⁹ 錢新祖，〈朱陸的「讀書」之爭與新儒家所講求的知識與道德〉，收於氏著《思想與文化論集》（臺北：臺大出版中心，2013），頁 167。

外而不可收，以至昏瞶怠惰，稱作放心，¹³⁰此是便是人心的成分較多。若能收此已放之心，道心便逐漸成為心的主宰，所以朱熹說：「自人心而收之，則是道心；自道心而放之，便是人心。」¹³¹朱熹在奏章中先將讀書精熟的根本引至心的問題上，然後描繪心順從物欲以至「一身無主」的放心狀態，希望寧宗能遵從孟子的「求放心」之教。求放心的方法並不是去外面將心收回來，而是如同奏章所說的時時省察，常存此心。¹³²讓心保持終日肅穆，清明專一，這個工夫稱作「居敬」，¹³³居敬之所以作為學的根本，是由於人之「一心具萬理」，¹³⁴為學並不是向外求，而是反求自己的內心，「就自家身己上切要處理會」。¹³⁵他批評許多人「把學問來做外面添底事看了」，¹³⁶這樣就好比把房屋蓋在他人的地上，自我終究沒有一個安身之處，這樣為學又有何用？¹³⁷為學既然是要在自己的心上切身體悟，則如何收放心，用專一之敬來體會便成了關鍵，故在為學之後緊接著討論主敬的〈存養〉。

《近思錄》卷目存養在致知之後，致知、存養如車之兩輪、鳥之兩翼的致知與存養「二者不可廢一」，¹³⁸但孰先孰後有些爭議。朱熹在乾道六年（1170年）的信上說：

近來覺得「敬」之一字，真聖學始終之要，向來之論，謂必先致其知，然後有以用力於此，疑若未安。蓋古人由小學而進於大學……涵養純熟，固已久矣……今人未嘗一日從事於小學，而曰「必先致其知，然後

¹³⁰ 「放心，不獨是走作喚做放，才昏睡去，也是放。只有些昏惰，便是放。」語在《朱子語類》，卷 59，頁 1406。

¹³¹ 《朱子語類》，卷 78，頁 2012。

¹³² 「求放心，不是別有一物在外，旋去收拾回來。只是此心頻要省察，才覺不在，便收之爾。」語出《朱子語類》，卷 59，頁 1400。

¹³³ 這裡將敬解釋成肅穆、專一與清明（惺惺），但敬還有許多不同層次的內涵，錢穆分析甚明，見錢穆，《朱子新學案》第二冊，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998），頁 433-471。

¹³⁴ 《朱子語類》，卷 9，頁 154。

¹³⁵ 《朱子語類》，卷 10，頁 161。

¹³⁶ 《朱子語類》，卷 8，頁 133。

¹³⁷ 築屋的比喻語在《朱子語類》，卷 8，頁 130。

¹³⁸ 《朱子語類》，卷 9，頁 150。

敬有所施」，則未知其以何為主，而格物以致其知也？¹³⁹

朱熹說最近覺得敬真的是聖學從始到終不變的關鍵。過去之論，都認為要先致知，然後在下工夫在敬上，最近對這個判斷頗有懷疑，心中不安。過去古人都是完成小學之教，然後進到大學，對於涵養非常純熟，因修習時間已經很久了。現在的人卻沒有一天小學的訓練，卻說要先致知，然後敬才有施行之處。若是如此，那又要用什麼來格物致知呢？

朱熹在此信中反省過去一向都說先致知再致力涵養，但現在人沒有小學的訓練，少了主敬的功夫。上面說到，為學需要在自己的心上切身體悟，而敬是存心格物的關鍵，朱熹感嘆這些沒有如古代主敬功夫的人，又要如何格物致知？從這裡看起來，朱熹似乎有意改弦易轍，轉以強調主敬為首。

不過五年後所編的《近思錄》仍是保留以往先致知後存養的架構。檢索朱熹晚年討論這些問題時，還是言致知前於涵養為多。如陳文蔚（在 1188-1200 從學朱熹）記朱熹說：「須先致知而後涵養」，¹⁴⁰楊道夫（在 1189-1200 從學朱熹）甚至錄有一條：「萬事皆在窮理後。經不正，理不明，看如何地持守，也只是空。」¹⁴¹將窮理置於為學之首，因為若識理不明，不論如何持守也是空談。朱熹何以出現此前後矛盾之語？或許跟他體認到「今若說待涵養了方去理會致知，也無期限」，¹⁴²當時人少了涵養工夫，但若等到涵養好了方去致知，「極而至於堯舜，也只常常是箇敬」，¹⁴³持敬是沒有極限的，如此何時才致知？另外一個原因可能跟他與陸九淵之爭有關。朱熹稱讚陸九淵學派他們持敬的工夫，但對於他們不肯窮理非常不滿。¹⁴⁴將持敬置窮理之先，恐怕與陸門有所類同，故朱熹發出「萬事皆在窮理後」的判斷以強化格物窮理的優先性。

¹³⁹ 〈答胡廣仲一〉，《朱子文集》，卷 42，頁 1802-1803。另外年代的考證參見陳來，《朱熹書信編年考證》（北京：三聯書店，2011），頁 77。

¹⁴⁰ 《朱子語類》，卷 9，頁 152。

¹⁴¹ 《朱子語類》，卷 9，頁 152。

¹⁴² 《朱子語類》，卷 18，頁 404。

¹⁴³ 《朱子語類》，卷 17，頁 372。

¹⁴⁴ 「從陸子靜學，如楊敬仲輩，持守得亦好，若肯去窮理，須窮得分明。然它不肯讀書，只任一己私見。」語在《朱子語類》，卷 124，頁 2984。



(四) 改過遷善克己復禮

改過與主敬是一體兩面，能時時「惺惺」察覺自己的心，¹⁴⁵發現人欲漸萌則立去之為改過；¹⁴⁶克己復禮則是主敬的下一段工夫，朱熹曾說：「持敬以補小學之闕。小學且是拘檢住身心，到後來『克己復禮』，又是一段事。」¹⁴⁷持敬只是約束身心，持敬到克己復禮又是另一段工夫了。朱熹的另外一段與學生的問答把這個意思表達的更清楚：

問：「克己工夫與主敬行恕如何？」曰：「『克己復禮』，是截然分別箇天理人欲，是則行之，非則去之。敬恕，則猶是保養在這裏，未能保它無人欲在。若將來保養得至，亦全是天理矣。」¹⁴⁸

學生問克己與主敬有差異在哪？朱熹回答克己復禮是將天理與人欲分的清楚的分開，合天理則行，屬人欲則去。持敬雖是保持養護其心，但不能保證沒有摻雜一絲人欲在。如果保養功夫做到至極，也可以全是天理。

這一段話明白的說持敬跟克己復禮的差別在於持敬還無法完全去除人欲，克己復禮是在持敬的基礎上，分別心中天理（道心）與人欲（人心），然後將人欲之處去除。克己復禮需要以持敬當作基礎，故其卷在〈存養〉之後。

若將克己復禮與《大學》八綱目對照，則是正心、修身之事。¹⁴⁹ 在處己這一大類中，首先說為學大要奠定為學的規模。然後言格物窮理，對應到《大學》的格物、致知。接下來則是與格物窮理如車之兩輪的存養主敬工夫，此處為《大學》所無的系統。再來是與主敬工夫的下一步克己復禮，對應到《大

¹⁴⁵ 常惺惺是主敬的方法之一，也就是心常醒覺能省察自我。參見錢穆，《朱子新學案》第二冊，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998），頁 448-457。

¹⁴⁶ 「聖賢……平居所以操存省察，而致其懲忿窒欲、遷善改過之功者，固無一念之間斷。」此可見常省察（主敬）發現心中的人欲，而立即改過。語在〈己酉擬上封事〉，《朱子文集》，卷 12，頁 393。

¹⁴⁷ 《朱子語類》，卷 17，頁 370。

¹⁴⁸ 《朱子語類》，卷 42，頁 1073。

¹⁴⁹ 「其意惟欲陛下遷善改過，正心脩身，以奉天地，以承祖宗。」在這裡朱熹勸宋光宗遷善改過，以正心、修身，兩者互相呼應。引語見〈甲寅擬上封事〉，《朱子文集》，卷 12，頁 403。

學》的正心、修身。此大致上符合《大學》明明德的範圍，¹⁵⁰但有〈存養〉作為〈格物窮理〉的補充的工夫，持敬又承上啟下連結到持敬的進階〈改過遷善克己復禮〉，也就是正心、修身之事。可見《近思錄》編排與《大學》體系有關連，但其編選則超出《大學》體系的框架，用朱熹所推崇的涵養與致知兩者結合成的為學方法。

四、治人

治人這一類有〈齊家之道〉、〈出處進退辭受之義〉、〈治國平天下之道〉、〈制度〉四卷。與上一類同樣四卷相較，此類條目數量僅佔 18%，足足比上一類少了二十六個百分點。有此懸殊的落差可能在於《近思錄》為從身上做起，由近到遠，但此類已是下一段工夫了，故其比重遠不如上一段切身打底的。

此類與《大學》體系相較，〈齊家之道〉對應到齊家。〈出處進退辭受之義〉主要討論君子用行舍藏仕宦出處之義，《大學》中比較少談及。朱熹在此卷中加上向為呂祖謙反對的「說科舉壞人心」條目，此卷可以視為當時士人在齊家以後碰到出仕現實問題的看法。然後〈治國平天下之道〉卷對應到大學的治國與平天下。最後的〈制度〉則是與〈治國平天下之道〉呼應，在〈治國平天下之道〉有一條可作此二卷的綱目：

治身齊家以至平天下者，治之道也。建立治綱，分正百職，順天時以制事。至於創制立度，盡天下之事者，治之法也。聖人治天下之道，唯此二端而已。¹⁵¹

齊家到治國平天下是治理之道。建立治理的綱要，讓百官之職符合其職務之正，順應天時以處事情。至於創立制度，以規範天下所有的事情，這是治理的法度。聖人治理天下的道，只有此治理的綱要跟治理的制度而已。故〈治國

¹⁵⁰ 「(八條目)脩身以上，明明德之事也。」參見〔宋〕朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁 4。

¹⁵¹ 〈治國平天下之道〉，《近思錄詳註集評》，頁 399。

平天下之道〉為此「治之道」，下一卷的〈制度〉則為「治之法」。¹⁵²

此這幾卷大致可和《大學》的新民相對應，¹⁵³新民是明明德後進一步推己及人。¹⁵⁴前面的格物、涵養、改過都可以說是在自己的心上理會，治人這一類自齊家以後，則是在事上理會。¹⁵⁵不論是家事、仕宦、國事、制度，這些都不是能在自己一心解決的。在前面四卷處己的工夫做完後，於來四卷篤行於世間，¹⁵⁶依照朱熹之序，將此類名為治人，緊接於處己工夫之後，可以說是為學的第二階段。

五、君子處事

此分類下有三卷，〈君子處事之方〉、〈教學之道〉、〈改過及人心疵病〉。這個分類已經超出《大學》八綱目之外，而且朱熹的序文中也沒有特別提及，歷來嘗試作《近思錄》十四綱目分類大多略去此類不談。在此姑且用第十卷〈君子處事之方〉作為此分類的命名。

《近思錄》在標明道體後，首先是為己之學的「處己」，再來是工夫到後的開始處理事物的「治人」。治人此類到平天下已經是極致，然後朱熹轉過來重新討論一個處己治人已經初備大略的學者可能會碰到的問題。首先，〈君子處事之方〉選列為官會碰到的種種情形，如何作為一個賢臣、地方官應如何處事，這

¹⁵² 此處參考劉又銘的說法，參見〈《近思錄》的編纂〉，《中華學苑》43期，頁163-165。

¹⁵³ 「(八條目)齊家以下，新民之事也。」參見《四書章句集注》，頁4。

¹⁵⁴ 此處朱熹對「新民」的注解，《四書章句集注》，頁3。

¹⁵⁵ 人問《大學》正心、修身的差別，朱熹回答：「正心是就心上說，修身是就應事接物上說。那事不從心上做出來！」此兩者云正云修，都是匡正自己。差別在正心是在自己的心上，而修身已經是待人接物的事情上。心上一切由己發出，而事情卻發生在外在，不完全是改變自己就能解決。正心與修身在心、事上的側重也將八條目一分為二，前四項在自己的心上進行，後四項則是自己心修以後進一步的處立世間事物，小至一家，大至天下。這個差別雖然是八條目中的分類。《近思錄》的卷目雖然不直接等同於八條目，但其可以與《大學》系統互相發明。八條目從心到事的差異與《近思錄》〈改過遷善克己復禮〉到〈齊家之道〉的變化如出一轍。朱熹隱語見《朱子語類》，卷16，頁350。

¹⁵⁶ 「主敬方是小學存養之事，未可便謂篤行，須修身、齊家以下，乃可謂之篤行耳。」由這裡可見到存敬都還是心上工夫，未及於篤行於世。至於修身以後就事上應接，則可以謂之篤行，《近思錄》齊家以後因此為篤行之事。朱熹語見〈答黃子耕三〉，《朱子文集》，卷51，頁2360。

些是學者選擇「事君」會碰到的情形。¹⁵⁷再來是〈教學之道〉，如果不幸「不得其位」，仍需自省，仍可以化民。¹⁵⁸退而教學是成德君子的另外一個選擇，此卷專門討論教學相關的言語。最後是〈改過及人心疵病〉，錢穆注意到，《近思錄》卷目中只有「改過」兩字重複，可見朱熹特別重視改過的觀念。¹⁵⁹不過此處的改過與之前的略有差異。之前的改過由於是在「處己」的脈絡下進行，選語側於內在的心如何改過；¹⁶⁰而〈改過及人心疵病〉所選的側重於外在事物交接時產生的問題，如人心溺於享樂可能導致亡國之禍、¹⁶¹作官任事所產生的過失。¹⁶²此卷可以說是儒者為學有成後，與事物相接產生的問題。故放在事君的〈君子處事之方〉以及〈教學之道〉之後。

此類雖然在序中沒有特別提及，但由於第十卷事君的內容對於儒者現實仕宦上非常重要，選語也多，故此類總條數有全書的 19%，還較治人多一個百分點。此類可以說從與《大學》八條目後三目篤行的延伸，直接切身處理當時儒者會碰到的抉擇以及產生的問題。也可以視作一個儒者成學必定會面對的現實。此類雖然不好分類，但在「切問近思」的標準下，與當時人習習相關。人成學後不能獨立於世，而與世交接，便會產生之前沒有碰到的問題，此類可說是為學的第三階段，與世間永無止境的學習。

六、辨異端與觀聖賢

¹⁵⁷ 朱熹曾說：「近思錄大率所錄雜，逐卷不可以一事名。如第十卷，亦不可以事君目之，以其有『人教小童』在一段。」在編《近思錄》時雖然有綱目，但並非一卷中所有條目都符合這個綱目。朱熹舉第十卷〈君子處事之方〉為例，他認為此卷的大綱是「事君」，但是此卷最後一條似乎說的是「教學相長」之道，故此卷不能全都用事君觀之。反過來說，除了一兩個例外，朱熹認為事君是此卷選語的共同特性。朱熹語見《朱子語類》，卷 105，頁 2629。

¹⁵⁸ 此為此卷第三條，參見《近思錄詳註集評》，卷 11，頁 483。

¹⁵⁹ 錢穆，〈近思錄隨筭上〉，《宋代理學三書隨筭》，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1999），頁 236。

¹⁶⁰ 如第 2 條說養心、第 3 條人心自警。此兩條見《近思錄詳註集評》，卷 5，頁 304-306。

¹⁶¹ 此卷第 3、4、5、21、33 條皆說豫樂、嗜欲導致的問題。值得注意的是，此處還特別強調放於豫樂導致的外在後果，如亡國之禍，更強調與外在事物之間的關聯。此五條見《近思錄詳註集評》，卷 12，頁 500-501、511、518。

¹⁶² 做官任事的過失有外在亦有內在。外在如第 14 條言治水造成的問題，內在如第 22 條面對事物產生機心、第 26 條私意任事、第 27 條作官奪人志。此四條見《近思錄詳註集評》，卷 12，頁 506-507、511、514。



此類由〈異端之學〉、〈聖賢氣象〉兩卷構成，作為《近思錄》的收尾。《近思錄》的卷目中包含了《大學》三綱領的明明德（二到五卷）、新民（六到九卷），還少了止於至善。此異端聖賢即是以正反兩面提供至善應該達到的境界，一個至善的聖人會有的氣象。

異端會放在倒數第二卷，除了作為最後聖賢的對比，可能也跟為學次序有關。朱熹曾說禪宗：

它（禪學）只是守得這些子光明，全不識道理，所以用處七顛八倒。吾儒之學，則居敬為本，而窮理以充之。其本原不同處在此。¹⁶³

禪宗雖然守得心中的光明，朱熹也承認他們有主敬的工夫，¹⁶⁴但是不識得道理，所以顛倒不正。我們儒家之學，適用居敬為本，窮理來充實自身的心，這是儒家與禪宗本原不同的地方。

朱熹說到儒家與禪宗本源不同處為窮理與持敬，此兩者正是《近思錄》前幾卷作的事情。若只論居敬，儒家與禪宗的分別並不明顯。但由於儒家有窮理的工夫，最後能推己及人，最終造就儒家與禪宗的不同。朱熹在最後放上此卷，一個儒者經過完整的為學次第後，可以輕易的見得佛老楊墨的問題。而儒者若沒有遵照前面一卷卷為學次第，可能會有與佛老相似的困境，故以此卷作為警戒，這可能是《近思錄》最後放上〈異端〉的功用。

如同《大學》將「止於至善」殿於三綱領之末，《近思錄》也以至善實際形象的〈聖人氣象〉作為全書的終結。《近思錄》卷首便放上〈道體〉讓人有所嚮往，何不放上更具體的〈聖人氣象〉讓人心生仰慕而從學？朱熹曾經在其他地方碰過類似的問題：

或問：「程子通論聖賢氣象之別者數條，子既著之《精義》之首，而不列於《集注》之端，何也？」曰：聖賢氣象高且遠矣……固非始學之士

¹⁶³ 《朱子語類》，卷 126，頁 3016。

¹⁶⁴ 「佛有一箇覺之理，可言『敬以直內』矣，然無『義以方外』。其『直內』者，要之其本亦不是。」此為卷十三第 3 條，參見《近思錄詳註集評》，卷 13，頁 524-525。

所得驟而語也。鄉吾著之書首，所以尊聖賢，今不列於篇端，所以嚴科級，亦各有當焉爾。¹⁶⁵

曾有人問朱熹，過去朱熹曾將程頤論聖賢氣象的說法數條，置於《論孟精義》的開端，今天不同樣置於《四書章句集注》的開頭，這是為什麼？朱熹回答，聖賢氣象高遠，並非開始從學之人可以領悟而討論之事。過去我寫《論孟精義》時將之放在開頭，是尊敬聖賢之意。現在不列《四書章句集注》的篇端，是為了嚴謹的分別為學次第，兩者各自有當如此作的理由。

在朱熹的回答中，可以得知聖賢氣象對他而言非初學之事，應嚴謹的遵循為學次第後，最後才可以領悟。《近思錄》應該也是同樣的理由，將〈聖賢氣象〉放在終卷，藉此檢視自己經歷之前為學階梯後，是否有達到聖人的一二，然後豎立繼續精進的標準。

《近思錄》這十四卷從識得道的大體開始，然後順著為學方法在自己身上格物持敬。處己工夫作到一定程度後，則理會治人之事。有了小成的儒者，接下來實際面對世間或仕宦或教學所碰到的種種問題繼續精進修己，最後希望可以登堂入室，心身散發聖賢氣象。《近思錄》十四卷的結構也是朱熹在《大學》體系外另外一個成聖之道。

第二節 《近思錄》的編纂體例與效用

一、《近思錄》的編纂方式

朱熹與呂祖謙在十餘天內把《近思錄》的草稿編成。從後來他們的書信來看，一開始他們只是先預設好每一卷的主題，然後把與此卷相關的內容作標記。到了三個月後，才將當時的標記抄成一冊。¹⁶⁶朱、呂並沒有將《近思錄》的內文進一步的按照主題排列，如後來《朱子語類》的形式，而是按照書籍作

¹⁶⁵ 〈讀書之要〉，《朱子文集》，卷 74，頁 3726。

¹⁶⁶ 劉又銘，〈《近思錄》的編纂〉，《中華學苑》43 期（2000，臺北），頁 155。

者以及書籍順序。

《近思錄》全書都是採周敦頤為先，次以二程，二程兩人不嚴格分辨，最後是張載。分別作者以後，再來是書籍順序排列，《近思錄》在寒泉精舍初編時，是拿周張二程四人之書作記號，然後將之抄寫匯集，每一卷的內容絕大多數按照書籍排列，¹⁶⁷而條與條之間則是按照來源書籍每一卷的次序。可以說

《近思錄》條目的編纂是以其選書的次序為中心，故其內容時常沒有邏輯關係，這帶給了從古到今讀《近思錄》的人不少的困擾：

問蜚卿：「近思錄看得如何？」曰：「所疑甚多。」曰：「今猝乍看這文字，也是難。有時前面恁地說，後面又不是恁地；這裏說得如此，那裏又卻不如此。子細看來看去，卻自中間有箇路陌。推尋通得四五十條後，又卻只是一箇道理。伊川云：『窮理豈是一日窮得盡！窮得多後，道理自通徹。』」¹⁶⁸

朱熹問其弟子童伯羽看《近思錄》的情形，弟子表示有很多疑點。朱熹於是說，現在突然要看這樣的文字，也是非常的困難。前面一個說法，後面又與前面有出入。這裡這樣說，那裏又與此相左。但若仔細反覆閱讀，中間卻有個理路可循，用此通讀四、五十條後，會發現其實背後只有一個道理。程頤說，窮理不是一天可以窮盡的，窮理累積的多後，道理自然貫通透徹。

朱熹與弟子這一段對話有三點值得注意。第一，朱熹察覺他用書本為主的編輯方法讓同一個概念很不集中，朱熹所謂這裏、那裏、前面、後面既是指閱讀一卷的先後，但也暗示了同一個概念散落在各條，前後對照讓概念釐清更為困難。第二，面對這個問題，朱熹的方法是看許多條後，會發現前面的疑問冰消渙釋，發現其中的理路，最終引導到一個道理。第三，朱熹他不可能沒有察

¹⁶⁷ 書籍排列次序為《通書》、《明道文集》、《伊川文集》、《程氏易傳》、《程氏經說》、《二程遺書》、《程氏外書》、《正蒙》、《橫渠文集》、《橫渠易說》、《橫渠禮樂說》、《橫渠論語說》、《橫渠孟子說》、《橫渠語錄》。另外卷一的〈道體〉首章為周敦頤的〈太極圖說〉，其序在《通書》之前。此順序參考陳榮捷，《近思錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1982），頁 23。

¹⁶⁸ 〔宋〕黎靖德，《朱子語類》（北京：中華書局，1986 點校本），卷 105，頁 2630。

覺到他所選的周張二程有所差異，然而他相信「聖賢言語，大約似乎不同，然未始不貫。」¹⁶⁹重點是要從這些差異中找到一貫的道理。

上面的第二與第三點讓朱熹並不特別將相同概念的條目歸類在一起，畢竟只要多讀到後來自然會通貫。

朱熹相信聖賢道理一貫，故不特別將《近思錄》選語按照主題排列。但《近思錄》刻意保持當時抄寫的順序或許有更深的意涵。朱熹非常重視上下文脈絡，若割裂上下文，則很容易產生誤解。舉一個例子說明：

劉問：「孟子『性也，有命焉；命也，有性焉』，將性、命做兩件。子思『天命之謂性』，又合性命為一。如何？」曰：「須隨聖賢文意看。孟子所謂命，是兼氣稟而言；子思專以天所賦而言。」¹⁷⁰

朱熹弟子問《孟子》的性與命分別作兩個概念，而《中庸》把性與命的概念合而為一的原因是什麼？朱熹回答說，每個字的意思需要隨著聖賢書的上下文文意來解讀，《孟子》的命是兼理氣兩者，至於《中庸》的命則純是天理所賦予。從朱熹的回答可見，他不會只因表面的字相同而將概念等同劃一，而是要跟著上下文解讀。《近思錄》中四人所說的用語非常的類似，但對朱熹而言，他們未必講的是相同的事情；同樣的，有時表面的字詞似乎有異，但其實是講類似的概念。編排時按照原本在書籍中的次序，讓讀《近思錄》的人對選語有疑時，可以對回原書，觀其上下文以確認其意，這或許是《近思錄》維持原本的選語順序的用意。

二、同條共貫的四子

《近思錄》雖然煞費苦心的保有讓人回去對上下文的順序，但其將四人之語編在一起，很容易讓人覺得《近思錄》條目能一同構成一個共通的理念，畢竟聖人之語雖分殊，其理則一。於是周張二程四個人的想法在《近思錄》中結

¹⁶⁹ 《朱子語類》，卷 12，頁 107。

¹⁷⁰ 《朱子語類》，卷 61，頁 1466。

合成一個有機體，過去研究《近思錄》的人也有發現《近思錄》有結合周張二程的意圖，¹⁷¹讓他們的想法的差異性減少，共同構成朱熹哲學的基礎。

朱熹其實對於每個人概念不同非常的敏銳：

問：「孔子教人就事上做工夫，孟子教人就心上做工夫，何故不同？」

曰：「聖賢教人，立箇門戶，各自不同。」¹⁷²

有弟子問朱熹孔子與孟子教人的方式為什麼不同。朱熹回答因為每個聖賢教人的方法都像立一個門戶一般，各自的門戶不同。雖然如此，「聖賢之道，如一室然，雖門戶不同，自一處行來便入得，但恐不下工夫爾。」¹⁷³門戶不同是聖賢之間有所側重與差異，但是聖賢之道就像一個房間，每一個道門都通向那個房間。只要下工夫，從任一門戶近來都可以到達道的房間。門戶不同只是表面上的差異，聖賢的道總是一樣的。朱熹在與陸九淵辯論無極時也有類似的說法，他認為伏羲、周文王也沒有說到「太極」，直到孔子的《易傳》才說太極，但我們不會因伏羲、文王所未言而斥孔子為非，那前人未言無極，直到周敦頤方揭此理，也沒什麼好奇怪的。因為先聖後聖們「同條而共貫」，其中的道總能貫串表面差異之殊。¹⁷⁴

朱熹對周張二程並非毫無批評，但是大體來說，朱熹同意他們的想法。而又由於相信聖人之道為一，朱熹在編《近思錄》時有意無意的泯除了他們之間的差異，將四人同條共貫的結合成一個新的有機體，朱熹以後的後學也接受這個想法，如王柏（1197-1274）曾說：

賜問「張子言氣，周程言理，旨意不同。」某竊謂理氣未嘗相離，先儒

¹⁷¹ 何佳駿提及《近思錄》卷一有以張載之語「綜合周敦頤與二程的企圖」；另外，他也在論文中提到，《近思錄》所選的周張二程與其本來面目有所落差。何佳駿認為這是因為《近思錄》的入門性質限制了完整呈現周張二程面目的可能。但如同在第一章解釋過朱熹的「入門」絕非啟蒙書那麼單純，帶有讓初學先領略道理的性質。朱熹對周張二程不完整的呈現未必是書本所限制，反而是朱熹希望塑造出來四人學問的面貌。引語見何佳駿，〈《近思錄》研究〉（臺北：國立師範大學學位論文），頁 42；94-97。

¹⁷² 《朱子語類》，卷 19，頁 429。

¹⁷³ 《朱子語類》，卷 12，頁 107。

¹⁷⁴ 〔宋〕朱熹，〈答陸子靜五〉，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000），卷 36，頁 1440。

不相沿襲，雖言不同而未嘗相悖……張子言氣數段，朱子固嘗置於《近思錄》道體門中，此意可見。¹⁷⁵

趙景緯認為張載言氣，周敦頤、二程言理，兩者意旨不同。王柏回答，理氣未曾相離而單獨存在，之前儒者觀點不相承襲，雖然他們看起來說的不同，但未曾互相矛盾。然後他以《近思錄》為證據，朱熹將張載言氣的數段放在〈道體〉中，可見理氣不相離之義。

王柏的回答完全是朱熹同條共貫的邏輯，而他舉《近思錄》作為論證的依據，更顯現朱熹將把張載與周敦頤、二程的觀點放在一起後，後人也會將之結合，形成一套與張載原先不同的新體系。

¹⁷⁵ 王柏，〈回趙星渚書〉，《魯齋集》，收於《景印文淵閣四庫全書》，第 1086 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印），卷 8，頁 14 下-15 上。

第三章 作為教科書的《近思錄》



第一節 《五經》位置的變化與《近思錄》的價值

一、朱熹對《五經》看法的變化

《五經》一直是儒家的核心經典。即便北宋時期吹起了一陣疑經、改經之風，¹⁷⁶但《五經》卻仍是儒者學問所依傍。舉北宋末與南宋初幾個大儒為例，程顥早年「有求道之志，未知其要，泛濫於諸家，出入於老、釋者幾十年。返求諸六經而後得之。」¹⁷⁷程顥早年立志求道，曾經在道家、佛家潛心幾十年，最後在《五經》中悟得聖學之道。朱熹一再強調程顥對於大學的重視，但程顥畢生著作唯有《易程傳》。周敦頤著作《通書》、《太極圖說》主要在發揮《易經》中的道理。張載《經學理窟》中討論《周禮》、《尚書》、《詩經》的問題。王安石作《三經新義》，雖自作新解，但仍是以前《周禮》、《詩經》、《尚書》為指歸。而跟朱熹合編《近思錄》的呂祖謙，著有《呂氏家塾讀詩記》、《書說》、《易說》、《春秋左傳說》，幾乎遍及《五經》。可以說一直到朱熹的時代，《五經》還是儒家最重要的經典。

如同他的師承與當時的人，朱熹早年也對《五經》推崇備至：

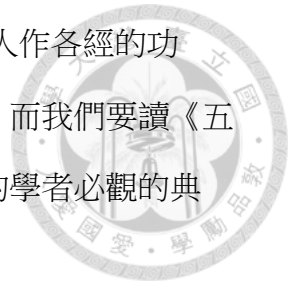
古之聖人，作為《六經》，以教後世，《易》以通幽明之故，《書》以紀政事之實，《詩》以導情性之正，《春秋》以示法戒之嚴，《禮》以正行，《樂》以和心，其於義理之精微，古今之得失，所以該貫發揮，究竟窮極，可謂盛矣。而摠其書，不過數十卷，蓋其簡易精約又如此……若乃世之賢人君子，學《經》以探聖人之心。……然學者不欲求道則已，誠欲求之，是豈可以舍此而不觀也哉？¹⁷⁸

¹⁷⁶ 這個風氣王應麟《困學紀聞》中引陸游的說法，認為是在仁宗慶曆後開始。見〔宋〕王應麟，〈經說〉，《困學紀聞》（上海：上海古籍出版社，2008），卷8，頁1094-1095；葉國良則認為此思潮可遠溯宋初，只是在慶曆之後方大為流行，見氏著，《宋人疑經改經考》（臺北：台大出版中心，1980），頁141。

¹⁷⁷ 〔宋〕程顥、程頤，《二程集》（北京：中華書局，1981），頁638。另外，宋人習言《六經》，然《樂經》早已亡逸，當時只有《五經》。文獻中的《六經》在討論時悉以《五經》替代。

¹⁷⁸ 〔宋〕朱熹，〈建寧府建陽縣學藏書記〉，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000），卷

此篇記寫在淳熙六年（1179年），文章中朱熹分別述說古代聖人作各經的功用，《五經》僅數十卷的薄紙，卻承載古今得失與精微的義理。而我們要讀《五經》，是為了求聖人之心。承載聖人之心的《五經》是欲求道的學者必觀的典籍。



這段記中，朱熹認為學經是為了探求「聖人之心」。精微的義理、古今的得失，這些是聖人之心的反映，只要是有志於求道的學者，必定透過研讀《五經》，來體會聖人之心。事實上，理解聖人之心正是朱熹認為讀書為學的原因：

人之所以學者，以吾之心未若聖人之心故也。心未能若聖人之心，是以燭理未明，無所準則。……若吾之心，即與天地、聖人之心無異矣，則尚何學之為哉？故學者必因先達之言，以求聖人之意，因聖人之意，以達天地之理，求之自淺以及深，至之自近以及遠，循循有序，而不可以欲速迫切之心求也。¹⁷⁹

這封寫在乾道元年（1165年）的信中，¹⁸⁰朱熹說人為學的原因在於自己的心不如聖人的心。己心不如聖人之心，故對理的洞察不明，因此沒有標準得以依循。如果自己的心已經與天地聖人心一般無異，那還有什麼需要學的呢？所以學者要先理解聖人的言語，體會聖人的意思，以聖人的意思，通達天地的道理。由淺而深，由近而遠，依照此順序，不可以求快而用迫切的心求理。

在上面這封信中，朱熹說為學最重要的是藉由體察聖人之心提升自己的心。而在〈建寧府建陽縣學藏書記〉中，朱熹認為《五經》是聖人所作，學《五經》就是探求聖人之心。由此看來，把《五經》作為道學最重要的典籍與教科書合於「探聖人之心」以「達天地之理」的為學之道，也應該是朱熹一生學問所向。

但是，朱熹對於《五經》的看法到後期似乎有所改變。朱熹在紹興三十二

78，頁 3905。

¹⁷⁹ 〈答石子重一〉，《朱子文集》，卷 42，頁 1832。

¹⁸⁰ 時間考訂參照陳來，《朱熹書信編年考證》（北京：三聯書店，2011），頁 34。

年（1162年）上書給宋孝宗時，勸諫孝宗讀《五經》、《大學》，以得堯舜所傳「惟精惟一，允執厥中」之語。此時仍強調欲得精一之道，須「考之以《六經》之文」；¹⁸¹到了紹熙五年（1194年）給宋寧宗進講時，便只說《大學》而不及於《五經》。¹⁸²朱熹對《五經》的推崇如「道在六經，何可它求」之語都是其生涯比較早期的階段，¹⁸³到了中後期，甚至有「六經亦皆難看」、「六經工夫多，得效少」這樣的說法。¹⁸⁴原本「聖人道在《六經》，若日星之明」，¹⁸⁵只要研讀《五經》，就可以求得蘊含在其中昭昭若日星的聖人之道。究竟是什麼原因，讓朱熹對於《五經》有了疑慮，甚至認為《五經》難看費工，卻沒有太多效用。以下分經論述，嘗試理解《五經》各自的問題，以釐清朱熹對經學看法的變化。

二、《詩經》

在《五經》之中，《詩經》應該是最為明白，能清楚體察其中所蘊含聖人之心經的經書。王時敏曾經說過：「六經惟詩最分明。」¹⁸⁶朱熹也同意他的看法。朱熹認為，《詩經》只要反覆吟詠，便能體悟貫徹的道理。¹⁸⁷但是，《詩經》仍有幾點讓人難以理解的困難。首先是訓詁，朱熹認為：

名數制度之類，略知之便得，不必大段深泥，以妨學問。¹⁸⁸

¹⁸¹ 〈王午應詔封事〉，《朱子文集》，卷 11，頁 346-348。

¹⁸² 〈經筵講義〉，《朱子文集》，卷 15，頁 474-498。

¹⁸³ 此語是回應汪應辰「道在六經，何必它求」所作的看法，語在〈答汪尚書四〉，《朱子文集》，卷 30，頁 1140；書信作於 1168 年，訂年依據《朱熹書信編年考證》，頁 48。

¹⁸⁴ 此兩條一為周謨所記，一為余大雅所記，兩者都從 1178 年左右開始問學於朱熹，直到朱熹去世。其語不好直接指出是何年。不過依據束景南的說法，朱熹在 1177 年序定《四書集注》，可以說是他第一次生平學問總結，從這時候開始，朱熹逐漸形成他對《五經》獨特的看法。在此之前，他對經學並沒有極為獨特的見解，主要依循前人與二程的經學路子，他高度讚美《五經》是在他看法還未成熟的時期。以此為線索，此兩條引語時間應該在朱熹對經學看法形成之後，大約在 1189 年以後。引語分別見〔宋〕黎靖德，《朱子語類》（北京：中華書局，1986 點校本），卷 78，頁 1977、《朱子語類》，卷 19，頁 428。束景南對朱熹學問分期以及經學的看法見氏著，《朱子大傳》（福州：福建教育出版社，1992），頁 301、385-386、744。

¹⁸⁵ 此語按標題小注云作在甲申（1164年），〈答李伯諫一〉，《朱子文集》，卷 43，頁 1869。

¹⁸⁶ 王時敏是程頤的再傳弟子，生卒年不詳。其語見《朱子語類》，卷 80，頁 2074。

¹⁸⁷ 朱熹言：「及去了小序，只玩味詩詞，卻又覺得道理貫徹。」，語在《朱子語類》，卷 80，頁 2078。

¹⁸⁸ 《朱子語類》卷 11，頁 190。

偏偏「詩中頭項多，一項是音韻，一項是訓詁名件，一項是文體。若逐一根究，然後討得些道理，則殊不濟事」。¹⁸⁹朱熹感嘆讀《詩》需要具備多種訓詁的背景知識——音韻、名稱指涉、文體。其中名稱指涉問題尤其顯著，孔子說學詩可以「多識於鳥獸草木之名」，¹⁹⁰但過了千年以後，語言變換讓當時動植物之名晦澀難曉，反而要花許多力氣考證，而考證工夫對《詩》所承載的道理幫助卻很有限。在這些侷限下，讀《詩》難以讓人明確掌握聖人之理。

《詩》除了蘊含義理，同時也是精彩的文學作品。朱熹的弟子用自己作詩的經驗出發，認為詩中的寓意常常只有作者自己知道，他人殊不能解。奇怪的是，解《詩經》之人怎麼能完全掌握《詩》三百眾多不知名作者的意思，替他們說明詩中的意涵？朱熹同意這名弟子的看法，甚至說號稱能解《詩》之人不過是不願承認自己看不懂罷了。¹⁹¹詩的文學特質讓《詩經》中的義理顯得更加飄渺難定。

過去對於《詩》中蘊含的義理多依賴《毛詩》的序。通說《詩經》的稱作〈大序〉，每首《詩》之前都還有簡單的〈小序〉。朱熹對這些序都強烈的抨擊。他考證這些序的作者，認為〈小序〉是東漢衛宏以及後人所作，¹⁹²穿鑿附會，妄將《詩》與史傳中的人物比附在一起，事實上卻沒有什麼根據。¹⁹³〈大序〉雖然較小序「好處多」，¹⁹⁴但其中不免有誤，應該也是後人所作，不是孔子所制定。¹⁹⁵這些序「不曾為得聖人本意」¹⁹⁶。朱熹為了解決這些問題，寫了《詩序辨說》專門辨析討論，唯恐害了詩經中聖人原本的意思。

但是，《詩經》真的是聖人所編選的嗎？《詩經》中的〈鄭風〉、〈衛風〉有

¹⁸⁹ 《朱子語類》，卷 80，頁 2082。

¹⁹⁰ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁 178。

¹⁹¹ 問：「今人自做一詩，其所寓之意，亦只自曉得，前輩詩如何可盡解？」曰：「何況三百篇，後人不肯道不會，須要字字句句解得麼！」見《朱子語類》，卷 80，頁 2091。

¹⁹² 「詩序，東漢儒林傳分明說道是衛宏作。後來經意不明，都是被他壞了。某又看得亦不是衛宏一手作，多是兩三手合成一序，愈說愈疏。」引文見《朱子語類》，卷 80，頁 2074。

¹⁹³ 《朱子語類》，卷 80，頁 2077-2078。

¹⁹⁴ 《朱子語類》，卷 80，頁 2067。

¹⁹⁵ 《朱子語類》，卷 80，頁 2072。

¹⁹⁶ 《朱子語類》，頁 2074。

很多鄙俚淫奔之詩，¹⁹⁷這些「亡國之音」看的時候快速讀過就好，不必深究。

¹⁹⁸傳說《詩》三百篇是孔子所刪訂，那為什麼這些靡靡之音還會在《詩》的內容中？過去詩序將之解釋為諷刺君王，並不被朱熹所採信。於是朱熹懷疑到孔子刪《詩》的真實性：

問刪詩。曰：「那曾見得聖人執筆刪那箇，存這箇！也只得就相傳上說去。」¹⁹⁹

當孔子筆削《詩經》都可能是傳說，《詩經》中聖賢的義理自然也大打折扣。

三、《尚書》

《尚書》在諸經中出名的難讀，韓愈形容《尚書》「佶屈聱牙」，²⁰⁰較之《詩經》，其字詞、典故令人費解的程度又更甚一籌。曾經有學生問朱熹《尚書》中所提的「三皇」切確所指，朱熹認為不用理會其中確指，姑且按照孔安國的說法即可。²⁰¹這些名物考證雖然困擾著朱熹，帶還有比典故更加麻煩的問題。

朱熹當時用的《尚書》是東晉梅賾進獻給朝廷的版本，清代的閻若璩在《尚書古文疏證》考證此版本的《尚書》是偽作。朱熹雖然沒有直接判定此《尚書》為贗品，但朱熹對於《尚書》孔傳與正文皆有懷疑：

疑孔安國書是假書。比毛公詩如此高簡，大段爭事。漢儒訓釋文字，多是如此，有疑則闕。今此卻盡釋之，豈有千百年前人說底話，收拾於灰燼屋壁中與口傳之餘，更無一字訛舛！理會不得……況先漢文章，重厚

¹⁹⁷ 《朱子語類》，卷 80，頁 2078。

¹⁹⁸ 「如鄭之淫亂底詩，若苦搜求他，有甚意思？一日看五六篇可也。」若是《論語》，朱熹則要求「一日只看一段」。可見其中差異。前段於《朱子語類》，卷 80，頁 2083；《論語》的引文出於《朱子語類》，卷 19，頁 434。

¹⁹⁹ 《朱子語類》，頁 2065。

²⁰⁰ 〔唐〕韓愈，《韓昌黎文集校注》（上海：上海古籍出版社，1986），頁 46。

²⁰¹ 陳仲蔚問：「『三皇』，所說甚多，當以何者為是？」曰：「無理會，且依孔安國之說。五峰以為天皇地皇人皇，而伏羲神農黃帝堯舜為五帝，卻無高辛顓頊。要之，也不可便如此說。語在《朱子語類》，卷 78，頁 1977。」

有力量。今大序格致極輕，疑是晉宋間文章。況孔書至東晉方出，前此諸儒皆不曾見，可疑之甚！²⁰²

歸納此段朱熹的說法，他用文章的風格以及漢儒注釋的方法檢視《尚書》的孔安國傳，認為《尚書》孔傳注解千餘年的文章竟然沒有一點疑問，這有違常理，且不似漢儒注解的形式。序的文風也染得晉宋風習，加上其《古文尚書》再次發現的時間已是東晉，這時朱熹已經懷疑《尚書》中孔傳與序是晉人的偽作：

孔壁所出尚書，如〈禹謨〉、〈五子之歌〉、〈胤征〉、〈泰誓〉、〈武成〉、〈冏命〉、〈微子之命〉、〈蔡仲之命〉、〈君牙〉等篇皆平易，伏生所傳皆難讀。如何伏生偏記得難底，至於易底全記不得？此不可曉。²⁰³

朱熹觀察到了梅賾所獻的《古文尚書》都平易好讀，由伏生默憶的部分特別的難讀，這並不符合人記憶的常理。面對這個問題，朱熹提出了口音誤傳、²⁰⁴書面語與口語的差異兩種解釋，²⁰⁵試圖解決篇章難易的矛盾，但是他還是沒有十足的把握。面對這些問題他大部分的答案是「此不可曉」。

除了訓詁以及《尚書》文本真偽以外，《尚書》還有幾個限制。讀《尚書》需要特別廣博的知識，而且其編排並未按照學習次的，²⁰⁶而且《尚書》的內容並不全面，「只說治國平天下許多事較詳。」²⁰⁷這些都是《尚書》不適合作為教科書的因素。

²⁰² 《朱子語類》，卷 78，頁 1985。

²⁰³ 《朱子語類》，卷 78，頁 1978。

²⁰⁴ 「伯豐問：『《尚書》未有解』。曰：『便是有費力處。其間用字亦有不可曉處。當時為伏生是濟南人，鼂錯卻潁川人，止得於其女口授，有不曉其言，以意屬讀。然而傳記所引，卻與《尚書》所載又無不同。』」語在《朱子語類》，卷 78，頁 1980。

²⁰⁵ 「《尚書》諸命皆分曉，蓋如今制誥，是朝廷做底文字；諸誥皆難曉，蓋是時與民下說話，後來追錄而成之。」《朱子語類》，卷 78，頁 1981。

²⁰⁶ 問：「『尚書難讀，蓋無許大心胸。』他書亦須大心胸，方讀得。如何程子只說尚書？」曰：「他書卻有次第。且如大學自『格物、致知』以至『平天下』，有多少節次；尚書只合下便大。如堯典自『克明俊德，以親九族』，至『黎民於變時雍』，展開是大小大！分命四時成歲，便是心中包一箇三百六十五度四分度之一底天，方見得恁地。若不得一箇大底心胸，如何了得？」見《朱子語類》，卷 78，頁 1983。

²⁰⁷ 《朱子語類》，卷 78，頁 1982。



或許是《尚書》作為教科書的限制太多，朱熹並不特別措意於《尚書》。有學生因為《尚書》的艱難，懇求朱熹點校《尚書》以利後學，朱熹卻應道：「某今無工夫」。²⁰⁸這應該只是託辭，真正原因或許在於朱熹不喜歡強解經書，而《尚書》的文字讓他不免於臆測穿鑿：

尚書中盤庚五誥之類，實是難曉。若要添減字硬說將去，儘得。然只是穿鑿，終恐無益耳。²⁰⁹

朱熹一直到生涯最末期（70歲），才有意於《尚書》的注解，他囑咐蔡沈（1167-1230）編寫《書集傳》。²¹⁰蔡沈在序中說此書全依朱熹之意而作，但畢竟不是朱熹親撰。²¹¹《尚書》有太多晦澀啟人疑竇之處，這或許是朱熹始終沒有親為《尚書》作注的原因。

《尚書》中所記載的故事也有許多令朱熹感到困惑之處。比如說〈金縢〉記載周成王開金櫃的情節、〈盤庚〉遷都的諭令，朱熹認為這些故事有不近人情之處。面對這些疑問，朱熹最終選擇姑且信之：

書中可疑諸篇，若一齊不信，恐倒了六經。²¹²

免得一起懷疑之端，連《五經》中其他有疑問諸篇都難倖免。另外，從這句話可見，不只《尚書》中有難以理解的情節，其他諸經也或多或少有此毛病。這些疑難讓《五經》中所承載的聖人意旨越發不確定。

朱熹認識到讀《尚書》有很多的難處，那究竟該如何閱讀《尚書》：

問：「書當如何看？」曰：「且看易曉處。其他不可曉者，不要強說；縱說得出，恐未必是當時本意。近世解書者甚眾，往往皆是穿鑿。如呂伯

²⁰⁸ 此條為楊道夫所錄，楊道夫所錄朱熹之語從己酉（1189）直到朱熹過世，也就是朱熹 60 歲到生命的終結，可見朱熹直到 60 歲左右仍未有為《尚書》做注解的意思，此條參見《朱子語類》，卷 78，頁 1981。

²⁰⁹ 《朱子語類》，卷 78，頁 1981。

²¹⁰ 束景南，《朱熹年譜長編》（上海：華東師範大學出版社，2014），頁 1382-1384。

²¹¹ 錢穆認為，蔡沈被朱熹賦予整理《書集傳》的任務，但是在整理的過程偶用己意刪改，與朱熹許多判斷有出入，比如說人心道心的解釋。參見錢穆，《朱子新學案》第四冊，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998），頁 105。

²¹² 此段所提的對《尚書》敘事的懷疑以及引文俱出同條，參見《朱子語類》，卷 79，頁 2052。

恭，亦未免此也。」²¹³

朱熹回答學生，對於《尚書》只看明白易解之處，不可曉的諸篇，不要強自為說，否則強加解釋，也不一定是孔子當時作《尚書》的本意。朱熹再來批評，近來為《尚書》作解的人很多，往往只是穿鑿附會，即便連呂祖謙，都有這個問題。

從這段朱熹回答學生讀《尚書》之法看來，對於難以解釋的篇章只能存而不論，他也不滿意宋人所作《尚書》的解釋，即便是呂祖謙的《書解》都難免強作解釋的問題，未必得到孔子的本意。朱熹既不滿現有的《尚書》解，自己也託辭「無工夫」作《尚書》解釋，可見其對《尚書》有所保留。在他所建議後學為學次第的閱讀順序，或是自己人生著作的規劃，《尚書》都絕非首要之務。

四、《易經》

朱熹對於《易經》有顛覆性的說法。他認為，《易經》本質上是一部卜筮之書：

上古民淳，未有如今士人識理義嶮崎；蠢然而已，事事都曉不得。聖人因做易，教他占，吉則為，凶則否……及後來理義明，有事則便斷以理義。²¹⁴

上古之民由於未識義理，無法憑藉義理來判斷事物。於是伏羲作《易》，教民占卜之法，以此作為行事的依憑，到理義明白時，判斷事物該用理義。

朱熹他認為，《易經》是在義理未明時的特殊時空下所創的卜筮之法，此法幫助當時的人民判斷事理以及解決人生上的疑問。當義理昭明於世後，對於事物的判斷就該以義理為主，不能依賴原本的卜筮吉凶，畢竟那是蠢然淳民的方便法門而已。

²¹³ 《朱子語類》，卷 78，頁 1988。

²¹⁴ 《朱子語類》，卷 67，頁 1620。

那如今《易經》如何被包含程頤的士人所重視？朱熹認為《易經》的創造經過三個階段，分別是伏羲、周文王、孔子，直到孔子，《易經》方寓有深刻的義理。²¹⁵這三個階段的《易》有所差異，各自不同：

孔子之易，非文王之易；文王之易，非伏羲之易；伊川易傳又自是程氏之易也。²¹⁶

孔子的〈十翼〉的易學與周文王作〈彖辭〉易學有所不同，也與伏羲畫八卦時的易學有差異。而程頤所作的《易傳》也是自己易學的發明。

朱熹注意到孔子、文王、伏羲與程頤所作皆有各自的邏輯，這些不同的邏輯混雜在一起導致《易經》非常的難懂。尤其孔子在此「卜筮之書」推出道理，卜筮、說理成了「兩節工夫」，²¹⁷不只義理容易混淆，原本卜筮原意也常常不彰。無怪朱熹說：「《易》於《六經》，最為難讀」，²¹⁸《易經》不一的性質讓聖人之意晦而難明。

《易經》的義理是從卜筮卦象發展出來，占卜的一大特質是其譬喻性。朱熹認為，《易經》中盡是譬喻虛辭，因應所卜問之事而有變化。²¹⁹此種譬喻性，讓理解《易經》中的道理曲折而充滿想像的空間，²²⁰若要用此種譬喻性的文字求得義理，難免充滿了不確定性：

聖人作易，有說得極疏處，甚散漫。如爻象，蓋是汎觀天地萬物取得來闊，往往只髣髴有這意思，故曰：「不可為典要。」又有說得極密處，無縫罅，盛水不漏，如說「吉凶悔吝」處是也。學者須是大著心胸，方看得。²²¹

²¹⁵ 「到得夫子，方始純以理言，雖未必是義文本意，而事上說理，亦是如此。」語在《朱子語類》，卷 67，頁 1647。

²¹⁶ 《朱子語類》，卷 66，頁 1629。

²¹⁷ 《朱子語類》，卷 66，頁 1626。

²¹⁸ 〈答方賓王八〉，《朱子文集》，卷 56，頁 2693。

²¹⁹ 「聖人一部易，皆是假借虛設之辭。蓋緣天下之理若正說出，便只作一件用。唯以象言，則當卜筮之時，看是甚事，都來應得。」《朱子語類》，卷 67，頁 1656。

²²⁰ 「易說一箇物，非真是一箇物，如說龍非真龍。若他書，則真是事實，孝弟便是孝弟，仁便是仁。」《朱子語類》，卷 67，頁 1660。

²²¹ 《朱子語類》，卷 67，頁 1655。

朱熹解釋，聖人作《易》有粗疏泛指的地方，如爻辭與象辭，都只有一個大概的意思，很難去精確理解，所以〈繫辭〉才說《易》「不可為典要」。但又有說理精確細緻的地方，像是「吉凶悔吝」之處。學者需要心胸廣大，不過份執著，方能看《易經》。朱熹這段文字清楚指出《易經》由於其卜筮之書譬喻性的特質讓《易經》不能簡單清楚的理解，讓易經中乘載的聖人之意充滿了不確定性，是以朱熹勸弟子「不如且先讀詩書禮，卻緊要。」²²²因為「『詩、書、執禮』，聖人以教學者，獨不及於易。」²²³朱熹引孔子不用《易經》教學的故事，勸弟子莫學「隔了三四重」的《易》為急務。²²⁴

作為卜筮譬喻的《易》雖然很難弄明白，但如果能像朱熹花費數十年功夫，研究此「大小精粗，無所不備」的聖典，²²⁵應該也會有非常大的啟發。但朱熹卻不主張人們花那麼大的功夫來研究《易經》，他說：

易非學者之急務也。某平生也費了些精神理會易與詩，然其得力則未若語孟之多也。易與詩中所得，似雞肋焉。²²⁶

朱熹認為《易經》並非學者應先行理會的書。即便他自己平生也花理許多精神研讀《易經》跟《詩經》，但對於道理的體會不如《論語》、《孟子》，兩者相比，《易經》跟《詩經》所得只如雞肋。這正是朱熹所說「六經工夫多，得效少」的最佳寫照。

五、《春秋》

《春秋》傳說是孔子所作，其中一字用例，皆寓褒貶，足以使「亂臣賊子懼」。²²⁷《春秋》的微言大義，《公羊傳》與《穀梁傳》都有許多發揮。但朱熹

²²² 《朱子語類》，卷 67，頁 1657。

²²³ 《朱子語類》，卷 67，頁 1658。

²²⁴ 《朱子語類》，卷 104，頁 2614。

²²⁵ 〈答李伯諫二〉，《朱子文集》，卷 43，頁 1876。此書做於朱熹中年，1170 78

²²⁶ 《朱子語類》，頁 2614。

²²⁷ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁 273。

卻不採信這種說法，認為《春秋》「只如看史樣看。」²²⁸《春秋》不過是一部孔子所編的歷史書：

春秋大旨，其可見者：誅亂臣，討賊子，內中國，外夷狄，貴王賤伯而已。未必如先儒所言，字字有義也。想孔子當時只是要備二三百年之事，故取史文寫在這裏，何嘗云某事用某法？某事用某例邪？²²⁹

朱熹在舉列春秋大旨可見者以後，認為《春秋》未必如之前儒者每字皆寓有深意。他推論《春秋》僅僅為孔子想將近兩三百年的事情寫下作為備要，故將歷史之文抄寫成書，並沒有春秋筆法。

朱熹否定了春秋筆法，故《春秋》不過是一部史書，並不難讀。²³⁰堅持《春秋》義例之人必犯兩個過失，首先是妄自揣測孔子之意。後人努力的要從一字上的褒貶求聖人之意，然而時過千百年，誰有能「知得他肚裏事」？²³¹第二，如果說《春秋》每字都有褒貶，則將陷孔子於「專任私意，妄為褒貶！」²³²這恐怕不是聖人會作的事。

雖然朱熹認為《春秋》只是史書，讓《公羊》、《穀梁》對於《春秋》微言大義的說法頓失依憑，但朱熹還是肯認《春秋》的價值：

及長，稍從諸先生長者問《春秋》義例，時亦窺其一二大者，而終不能有以自信於其心，以故未嘗敢輒措一詞於其間，而獨於其君臣父子，大倫大法之際，為有感也。²³³

在這段話中，朱熹討論了兩個問題。第一是《春秋》「義例」，也就是一字褒貶的微言大義。朱熹從小開始便時常請教先賢《春秋》義例，偶而有幾處讓他若

²²⁸ 《朱子語類》，卷 83，頁 2148。

²²⁹ 《朱子語類》，卷 83，頁 2144。

²³⁰ 「人道春秋難曉，據某理會來，無難曉處。只是據他有這箇事在，據他載得恁地。但是看今年有甚麼事，明年有甚麼事，禮樂征伐不知是自天子出？自諸侯出？自大夫出？只是恁地。」引自《朱子語類》，卷 83，頁 2144。

²³¹ 「今人只管去一字上理會褒貶，要求聖人之意。千百年後，如何知得他肚裏事？聖人說出底，猶自理會不得；不曾說底，更如何理會得！」語在《朱子語類》，卷 67，頁 1658。

²³² 《朱子語類》，卷 83，頁 2146。

²³³ 〈書臨漳所刊四經後〉，《朱子文集》，卷 82，頁 4072-4073。

有領悟，但大部分卻沒有根據，讓他無法「自信於心」，所以他客氣的說「未嘗敢輒措一詞」，實際上朱熹質疑這種作法所以才不加討論。²³⁴第二，朱熹點出《春秋》的價值在於君臣父子的「大倫大法」。朱熹認為，孔子編《春秋》的確有他的用意。孔子透過編裁當時歷史來「尊王賤伯，內中國而外夷狄，明君臣上下之分。」²³⁵從歷史事件中來驗證君臣上下的義理，這是朱熹對於歷史一貫的邏輯。²³⁶

由於歷史本身並不明說義理，「若未讀徹語孟中庸大學便去看史，胸中無一箇權衡，多為所惑。」²³⁷讀史固然重要，但要放在清楚說明義理的典籍之後。朱熹對於歷史的判斷讓《春秋》被置於為學次第後面的位置。

歷來討論《春秋》皆很重視《公羊》、《穀梁》、《左傳》三傳。朱熹對三傳各有評論：

以三傳言之，左氏是史學，公穀是經學。史學者記得事卻詳，於道理上便差；經學者於義理上有功，然記事多誤。²³⁸

朱熹分析三傳，《左傳》是史學，《公羊》、《穀梁》是經學。史學記事清楚，但道理差謬，差了一些。經學對義理有所發揮，但記事多有舛誤。

朱熹對兩者各有批評，《公羊》、《穀梁》的義理需要與事件互相驗證，但兩者的事件紀錄「皆得於傳聞，多訛謬。」²³⁹至於《左傳》，他說「左氏之病，是以成敗論是非，而不本於義理之正。嘗謂左氏是箇猾頭熟事，趨炎附勢之

²³⁴ 朱熹曾說：「聖人亦只因國史所載而立之耳。聖人光明正大，不應以一二字加褒貶於人。若如此屑屑求之，恐非聖人之本意。」這段話很清楚的反對一字褒貶的義例，語在《朱子語類》，卷 83，頁 2148。

²³⁵ 《朱子語類》，卷 11，頁 1659。

²³⁶ 「大率學者須更令廣讀經史，乃有可據之地，然又非先識得一箇義理蹊徑，則亦不能讀，正惟此處為難耳。」上面引的這段話很可以代表朱熹對歷史的看法。歷史提供事例，是義理的「可據之地」。但重點還是在先識得義理，不然，則「徒務空言」而已。引文見〈答張敬夫二〉，《朱子文集》，卷 32，頁 1239-1240；不先讀經讀史只是徒務空言的判斷見於〈答呂伯恭八〉，《朱子文集》，卷 35，頁 1402-1403。

²³⁷ 《朱子語類》，頁 195。

²³⁸ 《朱子語類》，卷 83，頁 2152。

²³⁹ 《朱子語類》，卷 83，頁 2151。

人。」²⁴⁰明確的指出左丘明以成敗而非以義理論是非，進而批評左丘明趨炎附勢的滑頭，其記事雖詳，但對學習聖人之意的義理沒有幫助。

另外，三傳都聲稱其所究為孔子之意，朱熹質疑此「三家皆非親見孔子。」²⁴¹朱熹做了一個生動的比喻，他說，今天朝報出來我們都無法完全洞悉朝廷的意思，又如何能知道千百年前孔子的意思呢？所以，他不相信未親見孔子的三傳，也「不敢信諸家解，除非是得孔子還魂親說出」，²⁴²否則這些解釋他都存而不論。《春秋》與三傳是否承載孔子的意旨朱熹非常懷疑，更遑論給後學作為學習的經典。

六、《三禮》

朱熹對三禮也有獨到的看法。他認為《周禮》是作為禮的綱領，《儀禮》記載的儀式法度為禮的「經」，《禮記》為解釋儀禮的「傳」。²⁴³他曾經想以他對三禮的解釋來重新編纂禮經，找幾個朋友或弟子相助，花幾個月的工夫應該就可以完成。朱熹在朝時，也將這個計畫上奏，希望能朝廷能創一個修禮的機構，將他的計畫付諸實行，²⁴⁴作為「為聖朝制作之助」。²⁴⁵可惜朝廷還沒決定，朱熹便已去朝返鄉。終其一生，此修禮經的計畫僅停留在初步的成果。²⁴⁶

朱熹雖然希望重新整理三禮，讓禮經恢復其古意，但他並不贊成恢復古禮，他說：

古禮於今實難行。嘗謂後世有大聖人者作，與他整理一番，令人甦醒，

²⁴⁰ 《朱子語類》，卷 83，頁 2149。

²⁴¹ 《朱子語類》，卷 83，頁 2153。

²⁴² 朱熹所舉之例以及引文俱見《朱子語類》，卷 83，頁 2155。

²⁴³ 〈乞脩三禮劄子〉，《朱子文集》，卷 14，頁 471。

²⁴⁴ 《朱子語類》，卷 84，頁 2129。

²⁴⁵ 〈乞脩三禮劄子〉，《朱子文集》，卷 14，頁 471。

²⁴⁶ 「今欲定作一書，先以儀禮篇目置於前，而附禮記於後。如射禮，則附以射義，似此類已得二十餘篇。」此語為鄭可學記，應是 1291 年時的情形，當時朱熹字說已經得了二十多篇，然而到朱熹過世前，他仍頻頻吩咐弟子修禮之事，是時仍未修成。直到他去世後《儀禮經傳通解》才付梓，但仍非完成之作。引語見《朱子語類》，卷 84，頁 2186；過世前仍安排修禮參見《朱熹年譜長編》，頁 1409-1410。

必不一一盡如古人之繁，但放古之大意。²⁴⁷

朱熹認為古代的禮在今天難以施行，他期待未來會出大聖人，重新整理古代禮儀，讓人重新領略禮意。整理過的禮細節不需一切跟古人一樣那麼繁瑣，只要仿效古禮的大意即可。

從這段話中，朱熹認為最重要的是抓到禮的意思，至於禮的具體儀式則從「今人所行禮中刪修」即可，²⁴⁸不必一一從古。朱熹何以不主張恢復古禮原貌？首先，禮儀紀錄本身有很大的限制，古禮的儀式考據有許多難處，如宅田、士田、賈田這些制度究竟是什麼？²⁴⁹由於流傳資料的限制，無法得到確解，若硬是去考證，則恐「溺於器數，一齊都昏倒了」還是無法盡知切確儀式。²⁵⁰再來，即便真能精確考證出古代禮儀，這些禮儀未必適合當代，朱熹曾說「居今而欲行古禮，亦恐情文不相稱。」²⁵¹過去的儀式，也就是「文」，不能符合當代的需要。禮的儀式需要因時制宜，這或許是朱熹希望從當時禮儀刪修成新禮的原因。

禮儀需因時制定，研究過去的禮儀重點在於知禮的大綱，這些大綱固然對為學有幫助，但是並不切身。所以朱熹並不主張以禮作為學問首要之事，在為學次第中也將禮置於其後。曾有弟子問朱熹看《禮記》的意見，朱熹認為跟朝廷有關儀式性的篇章不切於日用，只看部分節錄即可。²⁵²又有弟子問朱熹《周禮》，朱熹回答：「不敢教人學。非是不可學，亦非是不當學；只為學有先後，先須理會自家身心合做底，學周禮卻是後一截事。而今且把來說看，還有一句干涉吾人身心上事否？」²⁵³朱熹直說不敢叫人學《周禮》，因為在他的為學概念中，首要之務是學習切於自己身心事務。學《周禮》在為學順位中是很後面的

²⁴⁷ 《朱子語類》，卷 84，頁 2178。

²⁴⁸ 《朱子語類》，卷 84，頁 2177。

²⁴⁹ 《朱子語類》，卷 86，頁 2219。

²⁵⁰ 《朱子語類》，卷 84，頁 2186。

²⁵¹ 《朱子語類》，卷 84，頁 2177。

²⁵² 《朱子語類》，卷 87，頁 2225。

²⁵³ 《朱子語類》，卷 86，頁 2203。

事。這一段話既說明朱熹對《周禮》的看法，也顯示他以切己為主的為學次第觀念。



七、朱熹對《五經》的疑慮

總結前面朱熹對於《五經》的各種疑慮，大致歸納成三點。首先是考證問題，《詩》、《書》、《儀禮》、《周禮》倚賴精細的訓詁以及豐富的背景知識，這對經書中所承載的聖人之意造成巨大的隔閡。第二是書本性質，朱熹認為《易經》是為卜筮而作，內容充滿譬喻性而難以理解，《詩經》也因為詩的文學性讓其中的義理不清，很難就其中內容清楚知道聖人所欲傳達的道理。第三是懷疑孔子在經書中的角色，朱熹懷疑《詩》為孔子所刪的說法，《書》則對《古文尚書》有所保留，《春秋》只是史書，三傳的春秋義例並不存在。這讓經書中的「聖人之心」大大打了折扣。

朱熹對《五經》的這些疑慮，最終讓他懷疑是否能夠從經書中探得聖人旨。他在紹熙元年（1190年）在漳州刊刻《詩》、《書》、《易》、《春秋》，²⁵⁴然後寫了〈刊四經成告先聖文〉：

熹恭惟《六經》大訓，炳若日星，垂世作程，靡有終極。不幸前遭秦火煨燼之厄，後罹漢儒穿鑿之謬，不惟微詞奧旨莫得其傳，至於篇帙之次，亦復殽亂。遙遙千載，莫覺莫悟。²⁵⁵

在這篇寫給孔子、顏回、孟子的祝文中，朱熹先說到《五經》義理，昭明如日月星辰，可以流傳於世，作為準則，而沒有止境。不幸的，《五經》先遭秦焚書之災而散逸，又被漢儒穿鑿比附，以至義理錯謬。以致《五經》言詞中深刻的意旨無法傳於後世，其篇章順序也混亂不明。千餘年而人們還是無法覺察與領悟《五經》的奧旨。

²⁵⁴ 何以獨漏三禮？主要還是朱熹他合《儀禮》、《禮記》為禮的經傳工作還未完成，故先捨三禮而不刊。參見《朱子語類》，卷 84，頁 2186-2187。

²⁵⁵ 〈刊四經成告先聖文〉，《朱子文集》，卷 86，頁 4261。

朱熹用焚書以及漢儒穿鑿附會為由，認為經書中聖人的「微詞奧旨」已不得其傳。從朱熹自己對各經的疑慮與保留態度來看，這恐怕不是虛指。前面所歸結的三個疑慮，以及經書歷史上傳承的問題，最終讓朱熹從當年深信學經可以「探聖人之心」，到後期勸弟子朋友莫以學經作為首要之務。他說《詩》「通悟者方看得」、²⁵⁶《書》若細讀「必至穿鑿」、²⁵⁷《易》「不是教人底書」、²⁵⁸讀《春秋》若胸中沒有權衡則「多為所惑」、²⁵⁹學禮則是「後一截事」。²⁶⁰這讓《五經》被置於為學次第中後面的位置，找到能成為為學次第中首要之務的讀物成為朱熹對《五經》評價轉變後的新挑戰，《近思錄》與《四書集注》都在這個背景下產生。

八、切己的新典籍

朱熹主張後學讀《五經》方法為「讀六經時，只如未有六經，只就自家身上討道理，其理便易曉。」²⁶¹讀《五經》時，先不必特別理會《五經》的考證細瑣之處，²⁶²只將其道理在自己身上體察，這樣才容易理解聖人的理。朱熹會有這樣的讀書主張是因他認為讀《五經》是為了「探聖人之心」，而探求聖人的心是為了提升自己未若聖人的心，提升的方式就是用「聖賢之言反求諸身」，²⁶³也就是用聖賢之言、聖賢之理在自己身上體察。這種讀經的方式也是朱熹所主張的讀書方式，稱作「切己」。²⁶⁴雖然在朱熹晚年，他認為「詩書是隔一重兩重

²⁵⁶ 《朱子語類》，卷 80，頁 2082。

²⁵⁷ 《朱子語類》，卷 78，頁 1982。

²⁵⁸ 《朱子語類》，卷 67，頁 1958。

²⁵⁹ 《朱子語類》，卷 11，頁 195。

²⁶⁰ 《朱子語類》，卷 86，頁 2203。

²⁶¹ 此語時間約在 1191 年，語在《朱子語類》，卷 11，頁 188。

²⁶² 此段翻譯「只如未有六經」參考在此條的下一條語錄：「讀書只就一直道理看，剖析自分曉，不必去偏曲處看。易有箇陰陽，詩有箇邪正，書有箇治亂，皆是一直路徑，可見別無嶮崎。」這一條中，朱熹強調讀《五經》只要抓到他的大道理去體察，不要看其中不好理解，需要考據的「偏曲處」。用這個觀點來看，「只如未有六經」應該指的是就好像沒有《五經》中其他複雜的文字偏曲處，只取六經的道理在自己身上證明。注解引文見《朱子語類》，卷 11，頁 188。

²⁶³ 《朱子語類》，卷 11，頁 181。

²⁶⁴ 「讀書，須要切己體驗。」此條說明讀書需切己的重要性。「學問，就自家身己上切要處理會方是，那讀書底已是第二義。」這一條更白的說，所有學問需要自己身上去體認，甚至連讀

說，易春秋是隔三重四重說。」²⁶⁵隔了許多重的說道理的《五經》讓人很難切己體會其理，故其需要尋覓其他的典籍，但切己仍是他讀經典最重要的原則。

能讓人切己體會的典籍應該有兩個特質，第一是平易，因為「聖賢之言則甚明白」，²⁶⁶過於艱澀，需要過多考證知識，光考證就「一齊都昏倒了」，²⁶⁷很難有餘裕在自身上涵詠體會。第二是精確，也就是能清楚明白理解聖人語言，這與上面所說的平易是一體兩面。需要太多考證艱澀的學問，讓人很難精確的理解聖人的意思，《易》、《詩》的比喻性質、《書》的文字、禮的制度，除了很困難以外，更讓聖人之意不清晰，新的典籍的文字應該要讓人精確掌握。

《近思錄》作於 1175 年，是時朱熹對《五經》仍未有太多的疑慮，²⁶⁸故他在《近思錄》的序中，謹言此為入門之書。但隨著他對《五經》的疑慮越甚，《近思錄》的重要性似乎也因此提升。《近思錄》編輯是以「切問而近思」作為宗旨，完全符合切己的特性。而因為《近思錄》是宋代當時人的話語，對當代的人來說比較直觀，甚至《四書》更加的平易近人。²⁶⁹在《近思錄》編排過程中，平易、精確是其重要的標準：

張橫渠語錄用關陝方言，甚者皆不可曉。近思錄所載，皆易曉者。²⁷⁰

張載的語錄選到《近思錄》中的是平易可曉者，關陝方言造成其語意不清，不夠精確，於是被排除在外。《近思錄》擁有作為切己典籍的完美特質，這讓他成為朱熹所提倡首要閱讀的典籍，道學階梯的入門書。

書都是次要的。讀書是將過去聖人之意拿來體認的依傍而已。引文見《朱子語類》，卷 11，頁 181、《朱子語類》，卷 10，頁 161。

²⁶⁵ 《朱子語類》，卷 104，頁 2614。

²⁶⁶ 《朱子語類》，卷 8，頁 129。

²⁶⁷ 《朱子語類》，卷 84，頁 2186。

²⁶⁸ 按照東景南所說，當時朱熹對經學的看法還不成熟，上面所說對《五經》獨特的看法也還未形成。參見氏著《朱子大傳》，頁 301-309。

²⁶⁹ 「聖賢說得語言平，如中庸大學論語孟子，皆平易。近思錄是近來人說話，便較切。」語在《朱子語類》，卷 105，頁 2929。

²⁷⁰ 《朱子語類》，卷 98，頁 2506。

九、「四子，六經之階梯」——理之大體

雖然《五經》隔幾重說的特性，讓朱熹對有志於學之人是否能從中探得聖人之意有了疑慮。但由於「六經是三代以上之書，曾經聖人手，全是天理。」

²⁷¹朱熹從未說因此不讀《五經》，只是要先從《四書》讀起，以立其「大體」。

²⁷²所謂的大體，也就是理的體，可以說是理的根本規模。²⁷³這是朱熹讀書為學最重要的一環，他曾經就打地基作為先識得大體的比喻：

識得道理原頭，便是地盤。如人要起屋，須是先築教基址堅牢，上面方可架屋。若自無好基址，空自今日買得多少木去起屋，少間只起在別人地上，自家身己自沒頓放處。

作學問要先認識道理原本的樣子，也就是理的本身，用這個當作地基。以後若要讀書（蓋房子），一定要先把道理（地基）確實掌握，學問（架屋）才有利基之處。如果沒有體會道理的大體（基址），即便累積了許多知識（木頭），也非自己所有，這些知識卻無法安頓自己的身心。

朱熹這個比喻說到先識得理的大體的重要性，讀《四書》掌握到了理，然後再用此理讀《五經》，與原本體會的理切身印證，這是朱熹讀《五經》的方法，這個方法甚至影響了他對於二程學問的解釋：

（明道、伊川）先生之學，以《大學》、《論語》、《中庸》、《孟子》為標指，而達于《六經》。²⁷⁴

這篇寫在紹熙三年（1192年）的祠記，可以代表朱熹學問成熟的晚期對於二程

²⁷¹ 《朱子語類》，卷 11，頁 190。

²⁷² 余大雅問朱熹初學當讀何書，朱熹回答：「六經語孟皆聖賢遺書，皆當讀，但初學且須知緩急……大學是曾子述孔子說古人為學之大方，門人又傳述以明其旨，體統都具……後面工夫雖多，而大體已立矣。」此條不知何時所記，不過從問初學應讀何書推敲，可能是余大雅初從學朱熹之時，時間在 1178 年左右。此時朱熹對於《五經》的看法仍屬於比較前期，還未與張栻、呂祖謙爭《詩》、《書》的問題。引文見《朱子語類》，卷 13，頁 244。

²⁷³ 此處大體非《孟子》中釋作心的大體。解作理的體根據兩條資料「大體，只是合眾小理會成大體。今不窮理，如何便理會大體？」此條中說大體是小理的總和，也就是窮理後得到的理，見《朱子語類》，卷 115，頁 2781；「窮理之學，誠不可以頓進，然必窮之以漸，俟其積累之多，而廓然貫通，乃為識大體耳。」這裡也說在累積後豁然貫通，認識理的本體。引語見〈答王子合十二〉，《朱子文集》，卷 49，頁 2222。

²⁷⁴ 〈黃州州學二程先生祠記〉，《朱子文集》，卷 80，頁 3962。

的解釋。他說二程之學是以《四書》為準則，用這個準則來解讀《五經》之學。然而從二程自己學問所述，卻沒有說此以《四書》為原則的學問方法。如程顥在佛、道學問幾十年後，是「返求諸六經而後得之。」²⁷⁵用《四書》的所得到的理當準則，用此研讀《五經》是朱熹的想法，未必是二程學問之道。

以《四書》之理為根基來解讀《五經》，故《四書》又稱作理解《五經》的階梯。²⁷⁶在第一章時，曾經討論到朱熹所說的階梯主要指的是提供理解的背景知識，而藉由《四書》與《五經》之間的關係，可以將階梯所提供的背景知識解釋成「理」，用理背景知識，或說用理的眼光，才能體認《五經》中的聖人之意。

十、通理與《近思錄》的價值

《近思錄》作為《四書》的階梯，《四書》則作為《五經》的階梯。根據階梯的意思，前者提供背景知識或是道理的大體來理解後者，除此之外，這三個不同的階層是否有還有其他的意義？我們是否可以依據朱熹說：「語孟工夫少，得效多；六經工夫多，得效少」的邏輯作為類比，²⁷⁷推衍出研讀《近思錄》所需的工夫比《四書》更少，所得卻比《四書》多的結論？從朱熹一生對於《四書》與《近思錄》的評價，這絕不會是朱熹的看法。²⁷⁸

《近思錄》與《四書》、《五經》相比究竟是在什麼樣的位置？這個答案或許在於朱熹對於經書的看法：

經之有解，所以通經。經既通，自無事於解，借經以通乎理耳。理得，則無俟乎經。²⁷⁹

解經的書是用來理解「經」，如果已經通曉經中的義理，那也不需要再花力氣在

²⁷⁵ 《二程集》，頁 638。

²⁷⁶ 《朱子語類》，卷 105，頁 2696。

²⁷⁷ 《朱子語類》，卷 19，頁 428。

²⁷⁸ 朱熹曾言：「某向卯角讀《論孟》，自後欲一本文字高似《論孟》者，竟無之。」直將論孟置於生平所讀文字之最。引文見《朱子語類》，卷 104，頁 2611。

²⁷⁹ 《朱子語類》，卷 11，頁 192。

解經的書上。同樣的，讀經是為了通曉經中的理，若已得到經中的理，那也不需要經書了。從這段話中，可以得知朱熹為學讀書最重要的還是在「通理」。他曾說「讀書已是第二義」也是同樣的意思，為學最重要的還是將理在自身上切己體會。²⁸⁰《近思錄》、《四書》、《五經》三者都承載相同的理，²⁸¹在理上沒有高下之分，只有在其平易度與切己度的差別。雖然朱熹一向強調《四書》的重要，但切己與平易兩者皆不遜於《四書》的《近思錄》或許比想像中的更為重要。是以《癸辛雜識》紀載，當時自稱道學之人，所讀之書「止四書、近思錄、通書、太極圖、東西銘、語錄之類」，²⁸²到宋的晚季，號稱道學之人已寡有讀《五經》之人，但《近思錄》與《四書》仍是道學最常被閱讀的典籍。

第二節 康節煞有好說話：《近思錄》為何不錄邵雍

《近思錄》成書後，周敦頤、程顥、程頤、張載成為北宋道學的核心，道統的論述也以北宋四子傳遞為主流。但在朱熹的〈六先生畫像贊〉以及〈滄洲精舍告先聖文〉都將邵雍、司馬光與四子並列，²⁸³而《宋史·道學傳》也將邵雍與四子合為一傳。不論是在朱熹當時或是元代，邵雍都有與四子彷彿的位置，《近思錄》中卻沒有任何一條邵雍的言論。連朱熹自己在晚年都嘆息：

康節煞有好說話，近思錄不曾取入。近看文鑑編康節詩，不知怎生「天

²⁸⁰ 《朱子語類》，卷 10，頁 161。

²⁸¹ 朱熹曾說：「經書中所言只是這一箇道理」，只不過都「重三疊四說在裏」。所有經書所言的道理都一樣，只是用的言語或是形容詞不同。孔孟堯舜禹湯文武周公都是一樣的道理，只是許多不同「頭面」有差，但道理始終是共通的。這段話把《論語》、《孟子》、《尚書》、《書經》串聯起來，引語見《朱子語類》，卷 118，頁 2852；另外朱熹與陸九淵論辯無極的問題時，也用一樣的邏輯，說伏羲、周文王、孔子、周敦頤對《易經》各有不同的說法，不過「先聖後聖，豈不同條而共貫哉！」太極、無極只是「頭面」的不同，他們終究指向同一個理，在此，他把《周易》、〈易傳〉、《太極圖說》連成一體。其餘亦可以此列推。引文見〈答陸子靜五〉，《朱子文集》，卷 36，頁 1440。

²⁸² 〔宋〕周密，〈道學〉，《癸辛雜識》（北京：中華書局，1988），頁 169。

²⁸³ 〔宋〕朱熹，〈六君子畫像贊〉，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000），卷 85，頁 4209-4210；〈滄洲精舍告先聖文〉，《朱子文集》，卷 86，頁 4267-4268。

向一中分造化，人於心上起經綸」底詩卻不編入。²⁸⁴

為何朱熹在編《近思錄》時獨漏掉邵雍？朱熹對於邵雍甚為推崇，沒有將邵雍納入《近思錄》必定有他的考量。分析朱熹編《近思錄》不載邵雍的原因，可以更進一步的釐清《近思錄》的性質。

以下將先討邵雍學術對朱熹的影響，邵雍學術中的數術、太極與心性的觀念都為朱熹所重，說明這三個部分對朱熹的重要性後，進而思考這些內容是否適合放入《近思錄》中。朱熹最終捨邵雍而不載於《近思錄》是基於什麼考量，再由這個角度來審視編定《近思錄》的功用。

一、邵雍的數術

數術與理氣之間的關係密切，²⁸⁵朱熹甚至直言，他認為「氣便是數」。是以雖然程頤、程顥兩人並不措意數術，²⁸⁶朱熹對數術卻多有研究。朱熹對於數術的看法多採自邵雍，於時運變化等問題每以邵雍為對，尤其看重他的元會運世的三統說：

問天統、地統、人統之別。曰：「子是一陽初動時，故謂之天統；丑是二陽，故謂之地統；寅是三陽，故謂之人統。」因舉康節元、會、運、世之說：十二萬九千六百年為一元，一元有十二會；一萬八百年為一會，一會有三十運；三百六十年為一運，一運有十二世。以小推大，以大推小，箇箇一般，謂歲、月、日、時皆相配合也。²⁸⁷

關於三統的解釋，朱熹獨信邵雍，認為其他「諸儒之說為無據」。²⁸⁸《論語集

²⁸⁴ [宋]黎靖德，《朱子語類》（北京：中華書局，1986點校本），卷100，頁2553。此條為黃義剛所記，可能在1193-1200年之間。

²⁸⁵ 「蓋理在數內，數又在理內。」語在《朱子語類》，卷100，頁2546。

²⁸⁶ 「用之云：『康節善談易，見得透徹。』曰：『然。伊川又輕之……某嘗說，此便是伊川不及孔子處。』語見《朱子語類》，卷100，頁2542。

²⁸⁷ 《朱子語類》，卷24，頁596-597。另外朱熹對邵雍元會運世的推崇可參見錢穆，《朱子新學案》第二冊，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998），頁87-89。

²⁸⁸ 《朱子語類》，卷24，頁596。

注》在解釋「周因殷禮」與「夏時」都有參考邵雍的三統說。²⁸⁹

雖然朱熹相信邵雍的數術，數術精微之處，也能觸及天理。但畢竟還是在器的層次，並不是道的究竟。他對於邵雍過分專於數術頗有微詞，認為邵雍推到數之極處，已經窺見了天理，卻不介意了。²⁹⁰只是精研數術，與聖人之學還是不同。²⁹¹

朱熹對邵雍過於注重數術不滿，並非否定數術，不過沒把數術放在其體系的核心位置而已。事實上，當時人批評邵雍數術時，朱熹還是多方維護，比如林栗、袁樞攻邵雍之數學，朱熹除了修了多封信為邵雍辯駁，並出言譏刺他們，²⁹²認為當時對於邵雍的看法很多是誤解，「今人說康節之數，謂他說一事一物皆有成敗之時，都說得膚淺了。」²⁹³重點還是識得陰陽消長之理，朱熹自己也深研此道：

向來讀書頗務精熟，中間亦幸了得數書，自謂略能窺見古人用心處，未覺千歲之為遠。然亦無可告語者，時一思之，以自笑耳。其間一、二有業未就，今病，已矣，不能復成書矣。不知後世之子雲、堯夫復有能成吾志者否？然亦已置之，不能復措意間也。²⁹⁴

可見朱熹一直有將其數術成書的打算，不過晚年以無餘力於此，但還是希望後世有能繼承此道之人。

邵雍作為當時數術的大家，朱熹也肯定其數術成就，吸收他的說法。但數

²⁸⁹ 「周因於殷禮，其損益可知也。」朱熹引漢代馬融注解，認為損益指的是「文質三統」，而其中三統正是以邵雍的天統、地統、人統來解釋。參見〔宋〕朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁 59；「行夏之時」的夏時，朱熹認為是以寅月（一月）為一年之首的曆法，根據邵雍的三統論，人生於寅，曆法應該以人的活動為本，故夏以寅為首月。參見《四書章句集注》，卷 8，頁 163。

²⁹⁰ 《朱子語類》，卷 10，頁 2545。

²⁹¹ 問：「渠（邵雍）之學如何？」曰：「專在數上，卻窺見理。」曰：「可用否？」曰：「未知其可用。但與聖人之學自不同。」語在《朱子語類》，卷 62，頁 1642；若是聖人用數，不過如「大衍之數」便是……不似康節坐地默想推將去，便道某年某月某日，當有某事。聖人決不恁地！語在《朱子語類》，卷 62，頁 1649。

²⁹² 「近得林黃中書，大罵康節數學、橫渠《西銘》，袁機仲亦來攻邵氏，甚急可笑。」參《朱子語類》，卷 44，頁 1920。

²⁹³ 《朱子語類》，卷 4，頁 78。

²⁹⁴ 〈答陳同甫十一〉，《朱子文集》，卷 36，頁 1470。

術在朱熹看來雖然聖人也用之，但仍不如直接探究天理來的了當。晚年雖然感嘆未能將其數術所得撰成書，但從不復措意來看也可見在他的體系中並非要角。邵雍對朱熹最大的影響還是在他對太極的看法。



二、《易》學與心性

邵雍《易經》之學深深影響了朱熹，朱熹曾說：「某看康節易了，都看別人底不得。」²⁹⁵他最推崇邵雍對於太極分化成八卦的說法。他說「《繫辭》所謂『《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦』，此是聖人作《易》綱領次第，惟邵康節見得分明。」²⁹⁶其實邵雍的說法與傳統的有所不同，邵雍將陰爻陽爻次第上疊，一共六次：

一分為二，二分為四，四分為八，八分為十六，十六分為三十二，三十二分為六十四。猶根之有榦，榦之有枝，愈大則愈小，愈細則愈繁。²⁹⁷

除了陰陽、兩儀、四象、八卦外，邵雍還多了四個爻與五個爻的卦象，這是《易經》經文中沒有記載的，但朱熹仍是主張邵雍的說法。²⁹⁸因為朱熹相信：

此非熹之說，乃康節之說；非康節之說，乃希夷之說；非希夷之說，乃孔子之說。但當日諸儒既失其傳，而方外之流陰相付受，以為丹竈之術。至於希夷、康節，乃反之於《易》，而後其說始得復明於世。²⁹⁹

這套說法是孔子當年傳下，不過諸儒失傳，藉由丹道方外之學流傳後世，邵雍之說是繼承孔子當年的面貌。

邵雍易學除了繼承孔子，還有更為古老的成分。朱熹認定邵雍繼承了伏羲的先天八卦之說。³⁰⁰伏羲依陰陽相生之理作八卦，按照這個順序排列出先天八

²⁹⁵ 《朱子語類》，卷 100，頁 2545。

²⁹⁶ 〈記林黃中辨易西銘〉，《朱子文集》，卷 71，頁 3535。

²⁹⁷ 〈與郭冲晦二〉，《朱子文集》，卷 37，頁 1516。

²⁹⁸ 〈與郭冲晦二〉，《朱子文集》，卷 37，頁 1517。

²⁹⁹ 〈答袁機仲三〉，《朱子文集》，卷 38，頁 1548。

³⁰⁰ 「《易》有太極，是生兩儀」者……乃《易》學綱領，開卷第一義。然古今未見有識之者，至康節先生，始傳「先天」之學而得其說，且以此為伏羲氏之《易》也。參見〈答虞士朋一〉，《朱子文集》，卷 45，頁 1992。

卦圖。朱熹由於相信邵雍先天八卦圖，甚至因此懷疑傳統周文王重卦的說法。

³⁰¹先天圖在朱熹的體系地位直可追周敦頤的太極圖，他曾經比較這兩者：

《先天》乃伏羲本圖，非康節所自作，雖無言語，而所該甚廣，凡今《易》中一字一義，無不自其中流出者。《太極》却是濂溪自作，發明《易》中大概綱領意思而已，故論其格局，則《太極》不如《先天》之大而詳；論其義理，則《先天》不如《太極》之精而約。蓋合下規模不同，而《太極》終在《先天》範圍之內，又不若彼之自然，不假思慮安排也。³⁰²

太極圖的義理已經包含在先天圖中，但是太極圖更加的精要而清楚。兩者恰恰可以互相補充，共同構成朱熹論述太極的重要依據。

朱熹認為《易經》「本是卜筮之書」，³⁰³此點已在上節詳述。在卜筮之書上要推出道理，很容易有割離之弊，使道理跟易經的本意毫不相干。當時人說《易》往往有此問題，³⁰⁴尤其以程頤的《易傳》最為嚴重。朱熹說：

易傳義理精，字數足，無一毫欠闕。他人著工夫補綴，亦安得如此自然！只是於本義不相合。易本是卜筮之書，卦辭爻辭無所不包，看人如何用。程先生只說得一理。³⁰⁵

《易傳》道理及精微，但卻與《易》卜筮的本意不合，朱熹甚至直接的說「易傳言理甚備，象數卻欠在」、「伊川只將一部易來作譬喻說了」，³⁰⁶再再的指出程頤《易傳》在道理固然可參，但由於與卜筮本質的分離，故不夠精準。舉重卦問題而言：

³⁰¹ 錢穆，《朱子新學案》第三冊，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998），頁 89-90。

³⁰² 〈答黃直卿三〉，《朱子文集》，卷 46，頁 2105-2106。

³⁰³ 《朱子語類》，卷 66，頁 1626。

³⁰⁴ 比如說張栻便如此，朱熹曾言：「今人不看卦爻，而看繫辭，是猶不看刑統，而看刑統之序例也，安能曉！今人須以卜筮之書看之，方得；不然，不可看易。嘗見艾軒與南軒爭，而南軒不然其說。南軒亦不曉。」，與見《朱子語類》，卷 66，頁 1622。

³⁰⁵ 《朱子語類》，卷 67，頁 1651。

³⁰⁶ 《朱子語類》，卷 67，1651-1652。

曰：「程子之意，只云三畫上疊成六畫，八卦上疊成六十四卦，與邵子說誠異。蓋康節此意不曾說與程子，程子亦不曾問之，故一向只隨他所見去。但他說『聖人始畫八卦』，不知聖人畫八卦時，先畫甚卦？此處便曉他不得。」³⁰⁷

朱熹批評了程頤將疊卦順序僅分成八卦、六十四卦兩個階段。採用邵雍一而二、二而四的六次疊卦，來解決程頤在八卦（三爻）前欠缺兩儀、四象的問題。用邵雍的太極分化以及〈先天圖〉可以補充《易傳》的差失。³⁰⁸

除了對於易學的幫助外，朱熹也屢屢提及邵雍對心、性的解釋，尤其看重《擊壤集》序言中的一段話：

性者，道之形體也；心者，性之郭郭也；身者，心之區宇也；物者，身之舟車也。³⁰⁹

朱熹這段話可以清楚的解釋性、道、心之間的關係，心可以將性中的道，也就是仁義禮智發揮出來，³¹⁰而道散在萬事萬物上，看起來各自殊異，飄渺而難知。若在人所稟賦的性上求道，便能具體的理解道，發現道的本質。此段討論道與性之間的關係可以與《中庸》「率性之謂道」相互補充。³¹¹

三、《近思錄》不列邵雍的原因：文章體例

邵雍的數術在朱熹在朱熹的體系中並沒有擔任要角，但是他的易學以及心性論都對朱熹理氣論的構成有很大的幫助。但朱熹卻沒有把邵雍的一言一語放

³⁰⁷ 《朱子語類》，卷 67，1651。

³⁰⁸ 張忠弘，〈論朱熹對程頤易學的批評〉，《國立臺灣大學哲學系評論》第 49 期（2015，臺北），頁 128-144。

³⁰⁹ 《朱子語類》，卷 59，頁 1382。

³¹⁰ 「蓋道無形體，只性便是道之形體。然若無箇心，卻將性在甚處！須是有箇心，便收拾得這性，發用出來。蓋性中所有道理，只是仁義禮智，便是實理。吾儒以性為實，釋氏以性為空。若是指性來做心說，則不可。」語見《朱子語類》，卷 4，頁 64。

³¹¹ 此段大意取自朱熹解釋「性者，道之形體」的話語，原文為：「『性者，道之形體』，乃〈擊壤集序〉中語。其意蓋曰：性者，人所稟受之實；道者，事物當然之理也。事物之理固具於性，但以道言，則沖漠散殊而莫見其實，惟求之於性，然後見其所以為道之實初不外乎此也。《中庸》所謂『率性之謂道』，亦以此而言耳。」此語見於〈答方賓王三〉，《朱子文集》，卷 56，頁 2685。

在《近思錄》中。³¹²《近思錄》卷首的〈道體〉其中有多條討論心、性、道的條目，《擊壤集》序中的「性者，道之形體也」，或者朱熹晚年自嘆的「天向一中分造化，人於心上起經綸」都適合編入卷一道體之中。《近思錄》採取《易傳》文字最多，若選邵雍《易》學的數語，或許可以平衡《易傳》作為道理之書與《易經》本意落差的問題，如何被朱熹譽為任何事理「無不洞見」的邵雍沒有被選入隻字片語？³¹³

先說邵雍著述體例的問題，《近思錄》通篇沒有引詩，邵雍著作《擊壤集》三千餘首全是詩。其他只有《皇極經世》、《觀物內篇》以及〈漁樵問對〉少數的文章，這些文章的內容主要是易學與數術，其中朱熹最為推崇的〈先天太極圖〉只有圖而沒有文字，不似周敦頤的〈太極圖〉尚有〈太極圖說〉作為說明。易學、數術之說也跟《近思錄》切身及於日用的宗旨不合。其他文章絕少，真要選入也不易尋得適合的段落，材料限制在邵雍身上一個大問題。

四、《近思錄》不列邵雍的原因：數術的特質

邵雍學問中，以數術之學是其主要核心，朱熹曾說：「把氣運言之密則為數，便是康節之學。」³¹⁴邵雍用數來推演陰陽五行，自然有他的長處，朱熹在討論陰陽五行之學時曾經拿邵雍、張載與周敦頤作比較：

論陰陽五行，曰：「康節說得法密，橫渠說得理透。邵伯溫載伊川言曰：

『向惟見周茂叔語及此，然不及先生之有條理也。』欽夫以為伊川未必

有此語，蓋伯溫妄載。某則以為此語恐誠有之。」³¹⁵

邵雍透過數術推衍，方法明確，層次有序，朱熹用「法密」來形容。因為方法次第井然，所以顯得很有條理。朱熹用引邵雍兒子邵伯溫（1057-1134）紀錄程

³¹² 邵雍之語其實有出現在卷五的第十五條。不過此非引邵雍之書，乃是程顥引邵雍之語，仍不出於引用《二程遺書》的體例，故不計入。考證見於陳榮捷，《近思錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1982），頁 315-316。

³¹³ 道理無不洞見參見《朱子語類》，卷 34，頁 885。

³¹⁴ 《朱子新學案》第二冊，頁 103。

³¹⁵ 《朱子語類》，卷 1，頁 10。

頤之語來印證，程頤曾說對於陰陽五行，天地萬物變化的了解，唯有周敦頤與邵雍說的如此深入，只是邵雍用數術推演，比周敦頤更有條理。關於這段紀錄還有段小插曲，朱熹的好友張栻認為程頤未必說過這段讚賞邵雍的話，認為是邵伯溫妄自杜撰，但朱熹相信程頤的確如此推崇邵雍，此段話應該確實無誤。故朱熹編《伊洛淵源錄》時，也將此段話納入其中。³¹⁶

雖然邵雍數術的推衍細緻且層次分明，而且最終也可以通達到理，但是朱熹認為數術的推演仍是不如直接從理處看：

「周子從理處看，邵子從數處看，都只是這理。」砥曰：「畢竟理較精粹。」曰：「從理上看則用處大，數自是細碎。」

數術講「陰陽相接處」格外分明，但容易流為細瑣。不像用理來看用處大且「周遍」。³¹⁷從數術看與從理看的差異造成對於理的「大體」理解是否純粹瑩透：

伊川之學，於大體上瑩徹，於小小節目上猶有疏處。康節能盡得事物之變，卻於大體上有未瑩處。³¹⁸

邵雍之學大體未如程頤之學純粹，以至於雖然能盡事物變化，仍然空有其表，實質上總有欠缺。朱熹曾經用蓋房子來比喻，就好像一棟房子圍牆與外觀都已經很完整，但走進屋內看，房子的骨架卻都還沒有蓋好，此正是邵雍以數術推衍會出現的問題。³¹⁹數術雖然也是達於理的途徑，但數術本身推衍的特質易有瑣碎之病，致力於陰陽變化論述反而造成說理的大體不夠純粹瑩透，這些都是

³¹⁶ 《伊洛淵源錄》引了此段話的前段讚賞周敦頤部分，見於〔宋〕朱熹，《伊洛淵源錄》，收於《朱子全書》（上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002），第12冊，卷1，頁926。

³¹⁷ 「某嘗謂康節之學與周子程子所說小有不同。康節於那陰陽相接處看得分曉，故多舉此處為說；不似周子說『無極而太極』，與『五行一陰陽，陰陽一太極』，如此周遍。若如周子程子之說，則康節所說在其中矣。」語見《朱子語類》，卷71，頁1794。

³¹⁸ 《朱子語類》，卷100，頁2542。

³¹⁹ 蓋房子的比喻原文為：「或曰：『曾點既見得天理流行，胸中灑落矣，而行有不掩，何也？』曰：『蓋為他天資高，見得這物事透徹，而做工夫卻有欠闕。如一箇大屋樣，他只見得四面牆壁，高低大小都定，只是裏面許多間架，殊不見得……且如邵康節，只緣他見得如此，便把來做幾大作弄，更不加細密工夫。』」語在《朱子語類》，卷40，頁1038；另外一則幾乎同的論述在《朱子語類》，卷28，頁717。

邵雍之學難以忽視的缺陷。



五、《近思錄》不列邵雍的原因：機權術數

雖然邵雍之學駁雜不純，於理的大體上未盡瑩澈，但也不至於毫無可取之處。朱熹對於二程、張載也非完全沒有批評，這些見解不同並不害於朱熹採納他們的看法到《近思錄》中。³²⁰即便邵雍之語確實有不善之處，朱熹仍可選入，然後照自己的意思改動。《近思錄》常常稍微剪裁其選文，而程頤的〈顏子所好何學論〉更被增刪 268 字之多，³²¹間有一二處朱熹覺得不妥的地方，未必會成為入選的限制。或許真正的問題是邵雍之學有權謀跟異端的傾向。

程頤作邵雍的墓誌銘，認為邵雍之道「純一不雜」，³²²但是朱熹卻不同意這個看法：

曰：「他又說經綸，如何？」曰：「看他只是以術去處得這事恰好無過，如張子房相似，他所以極口稱贊子房也。二程謂其粹而不雜。以今觀之，亦不可謂不雜。」³²³

朱熹將邵雍比作張良，邵雍用「術」來處理事物，與張良如出一轍，這是邵雍之道不純摻雜之處。與張良相似的確切意思是什麼？結合朱熹對張良的評價會更加清楚。朱熹認為張良深得老子以柔克剛之道，善用忍讓欺敵，他舉了兩個例子，劉邦在攻打曉關時張良先買通秦將，假意勸降，然後趁其不備攻破曉關；劉邦與項羽和談，以鴻溝分楚河漢界，張良勸劉邦趁機一股作氣，消滅楚國。³²⁴朱熹認為這是張良善用老子「推天下之至柔，馳騁天下之至堅」所作出

³²⁰ 朱熹並非同意所有入選《近思錄》中的條文。撇除呂祖謙主張選入的《易傳》，仍可以找到許多條目後來學生與朱熹討論時朱熹持反對意見。比如說卷 3 第 55 條關於《易傳》的看法、第 65 條對《春秋》經傳的討論、第 69 條對《唐鑑》議論的評價，朱熹意見都與程頤相左。此三條原文與朱熹對原文的討論見於陳榮捷，《近思錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1982），頁 222；頁 231-232；頁 234。

³²¹ 陳榮捷，〈朱子之近思錄〉，《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1988），頁 126-127。

³²² 〔元〕脫脫等，《宋史》（北京：中華書局，1977），卷 427，頁 12728。

³²³ 《朱子語類》，卷 100，頁 2543。

³²⁴ 朱熹舉張良謀略曉關、鴻溝見《朱子語類》，卷 125，頁 2987。

的謀略。³²⁵張良最後功成身退，在漢初各種擾亂與政爭中獨善其身而不出面調解。³²⁶張良早年善於權謀，而晚年獨善其身，這是朱熹對於張良的印象，這兩點也是朱熹認為邵雍之學問題所在。邵雍數術推衍本來就有計算的特質，正如同張良在平定天下的謀略算計，這也讓邵雍的學問難免於「機權術數」而不夠純粹。³²⁷邵雍終身隱居，並非無有為進取之心，只是碰到困難後就明哲保身，退隱自樂，正如張良晚年。³²⁸權謀計算則駁雜不純，退隱則類於楊朱為我，³²⁹兩者皆非儒者之道。所以錢穆認為，邵雍之學不能無雜以及機謀權術正是朱熹《近思錄》捨棄邵雍的關鍵。³³⁰

六、《近思錄》不列邵雍的原因：異端氣味

邵雍學術有好權謀的一面，固然是個問題，但對朱熹而言，邵雍學術最大的致命傷是其與老子、莊子、佛家近似，恐怕把後輩儒者引導到佛老「異端」。朱熹屢言邵雍學術有老、莊的味道，邵雍曾經說「老子得易之體，孟子得易之用」，朱熹批評如此體用二分，³³¹在朱熹體用觀念的用法中，體與用不能相離，老子得到《易》的體，那此《易》的用便會帶有道家學說，反之亦然，孟子所得《易》的用，其體也不會是老子所領悟道家的體，邵雍的說法違背了朱熹「體用不離」的原則，³³²把老子與孟子混做一談。³³³朱熹也常把邵雍比做莊子，雖然跟莊子比較起來，邵雍還「略有規矩」，³³⁴不像莊子完全的「無禮、無

³²⁵ 《朱子語類》，卷 137，頁 3266。

³²⁶ 「張子房亦是如此。方眾人紛拏擾擾時，它自在背處。」語見《朱子語類》，卷 100，頁 2544。

³²⁷ 《朱子語類》，卷 100，頁 2543。

³²⁸ 「康節本是要出來有為底人，然又不肯深犯手做。凡事直待可做處，方試為之；纔覺難，便拽身退，正張子房之流。」語見《朱子語類》，卷 100，頁 2545。

³²⁹ 邵雍退隱與楊朱相類《朱子語類》，卷 100，頁 2544。

³³⁰ 《朱子新學案》第二冊，頁 93。

³³¹ 《朱子語類》，卷 100，頁 2543。

³³² 許滄，〈朱子體用思維之淵源、性質與理路〉，《漢學研究》第 35 卷第 3 期（2017，臺北），頁 161-163。

³³³ 除此條外，朱熹也說邵雍「以天下觀天下」之說出自老子，見《朱子語類》，卷 100，頁 2545。

³³⁴ 《朱子語類》，卷 100，頁 2544。

本」，但是對於大體還是疏略不修。³³⁵除了老莊，朱熹也說過邵雍之學與佛家相近，只是用陰陽消長之理掩飾。³³⁶這些都顯示出邵雍學問有近於異端的性質。

雖然朱熹明白指出邵雍之學的異端傾向，但整體而言，朱熹仍是肯定邵雍是屬於儒者之學：

程、邵之學固不同，然二先生所以推尊康節者至矣。蓋以其信道不惑，不雜異端，班於溫公、橫渠之間，則亦未可以其道不同而遽貶之也……抑康節之學抉摘竊微，與佛老之言豈無一二相似？而卓然自信，無所污染，此其所見必有端的處。³³⁷

朱熹在答覆汪應辰（1119-1176）的書信中，強調邵雍之學固然與二程不同，但是相信儒者之道，且「不雜異端」，不應該因為其道與二程不同而貶低邵雍。雖然邵雍之學發揮事物變化幽微之處，與佛老恐怕有些類似的方面，但他仍然相信自己，不受到異端的汙染，其看法必定有確實之處。從信中的內容來看，邵雍之學雖然有異端的氣味，但仍不害於作為儒者的本質。這種矛盾特質是否適合納入《近思錄》中呢？

《近思錄》第十三卷的主題為〈異端之學〉，其中第二條恰巧可以回答這個問題：

伊川先生曰：儒者潛心正道，不容有差。其始甚微，其終則不可救。如「師也過，商也不及」，於聖人中道，師只是過於厚些，商只是不及些。然而厚則漸至於兼愛，不及則便至於為我。其過不及同出於儒者，其末遂至楊墨。³³⁸

儒者用心於正道之上，不容有絲毫的偏差。即便一開始偏差的不多，但任由偏差發展，最終將無可挽救。子張與聖人中道相比，只是愛人較多了一些，其末則至於墨家兼愛；子夏與聖人中道相比，只是愛人稍微少了一些，其末則至於

³³⁵ 《朱子語類》，卷 40，頁 1027。

³³⁶ 《朱子語類》，卷 100，頁 2544。

³³⁷ 〈答汪尚書四〉，《朱子文集》，卷 30，頁 1143。

³³⁸ 陳榮捷，《近思錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1982），頁 523。

楊朱的為我。他們本來都是儒者，稍加過與不及，其末流發展則為墨家與楊朱。程頤的說法彰顯了偏差的危險性，哪怕一點偏差不察，發展到最後便成異端之學。邵雍的異端傾向雖不害其為純儒，但難保把他的言行風範載入《近思錄》中不會讓後學走偏。事實上，當時邵雍的言行已經對後學造成了一定的影響：

問：「近日學者有厭拘檢，樂舒放，惡精詳，喜簡便者，皆欲慕邵堯夫之為人。」曰：「邵子這道理，豈易及哉！他腹裏有這箇學，能包括宇宙，終始古今，如何不做得大？放得下？今人卻恃箇甚後敢如此！」因誦其詩云：「『日月星辰高照耀，皇王帝伯大鋪舒。』可謂人豪矣！」³³⁹

後輩儒者不喜拘謹，讀書不精細周詳之人都是仰慕邵雍為人的舒放簡便。雖然朱熹認為邵雍的形象是建立在其腹中包含古今宇宙的學問上，不是這些後輩可以輕易模仿的，仍可見在當時邵雍的學風的確容易引起人們的誤解。

第三節《近思錄》與道統的系譜完成

一、朱熹之前的「道統」觀念

過去學者追溯朱熹道統的根源，多舉孟子（372-289 BC）、韓愈（768-824）、孫復（992-1057）、石介（1005-1045）、程頤（1033-1107）諸人作為朱熹道統的前聲。³⁴⁰他們雖然未明確點出「道統」一詞，但對於傳道的觀念與朱熹彷彿，故多以之與朱熹道統相較。然而，若詳盡的分析他們這些人對於聖人系譜的用法，會發現他們有各自使用的脈絡，並不容易以一個概念來概括。

首先是《孟子·盡心篇》：

³³⁹ 《朱子語類》，卷 100，頁 2542。

³⁴⁰ 張亨、陳榮捷都將孫復、石介視作北宋道統之說，張亨認為此兩者「寬泛的道統概念」，見張亨，〈朱子的志業——建立道統意義之探討〉，《臺大中文學報》第 5 期（1992，臺北），頁 32-34；陳榮捷將孫復、石介視作道統譜系見其〈朱熹道統觀之哲學性〉，《新儒學論集》（臺北：中央研究院文哲研究所，1995），頁 126。

由堯舜至於湯，五百有餘歲，若禹、皋陶，則見而知之；若湯，則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲，若伊尹、萊朱則見而知之；若文王，則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲，若太公望、散宜生，則見而知之；若孔子，則聞而知之。由孔子而來至於今，百有餘歲，去聖人之世，若此其未遠也；近聖人之居，若此其甚也，然而無有乎爾，則亦無有乎爾。³⁴¹

此處孟子用「五百年有王者興」的理論，³⁴²感嘆過去每逢五百年左右王者興起，當世賢人得親身經歷王道，以此王道輔翼王者統治天下。後代王者也可循跡聽聞王道，成為下一位五百年一出的王者。現在離孔子方百年，卻已無見而知其道之人，恐怕將來也不會有聽聞知其道的人。³⁴³朱熹對於孟子這番話下的按語為：「歷序群聖之統，而終之以此，所以明其傳之有在，而又以俟後聖於無窮也，其指深哉！」又特別點出程頤為程顥寫的墓誌中「先生生乎千四百年之後，得不傳之學於遺經……使聖人之道渙然復明於世。蓋自孟子之後，一人而已。」³⁴⁴隱隱然有將孟子的五百年王者興與道統傳續結合為一，但審視孟子的原文，雖然五百年一出的王者能聞得五百年前王者之道，但文中卻沒說王者「繼承」了上一任王者的道。將聽聞前五百年王者之道解釋成道統互相繼承遞傳的，這是朱熹的發明，「非孟子之本旨」。孟子此段話主要是在感嘆過去聖人能行道天下，對比孟子所處的時代，是孔子，或是私淑孔子的自己，皆不得行道的機會。³⁴⁵這是孟子對於道不得行的感嘆。

韓愈〈原道〉：「斯吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也。堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武周公，文武周公傳之孔子，孔子傳之孟軻，軻之死，不得其傳焉。苟與揚也，擇焉而不精，語焉而不詳。」

³⁴¹ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁 376-377。

³⁴² 《四書章句集注》，頁 250。

³⁴³ 此段解釋採用朱熹注解引林之奇的說法，見《四書章句集注》，頁 377。

³⁴⁴ 兩段引文俱見《四書章句集注》，頁 377。

³⁴⁵ 蔣伯潛，《新刊廣解四書讀本·孟子》（臺北：商周出版社，2011），頁 344。

³⁴⁶明確點出道之所傳，與朱熹道統觀念比較相像，朱熹說他已經「見得大綱」，³⁴⁷說是朱熹道統的先聲亦無不可。但在韓愈以後，其他人並沒有這麼有意識的使用道統，所言更接近一種歷舉赫赫先儒或是遍數古代聖王的概念。比如說孫復，他批評過去儒者若非雜於楊墨佛老，便好艷詞虛文「無一言及於教化者」，惟有董仲舒、揚雄、王通、韓愈「至於始終，仁義不叛不雜」。³⁴⁸他高度讚揚此四個儒者，但沒有將之視作道統相傳的意思。他在〈兗州鄒縣建孟廟記〉表彰孟子、揚雄、韓愈，同樣是基於「有大功於聖門」的邏輯。³⁴⁹

同時代的石介想法與孫復很類似，他在〈上趙先生書〉中說：

天豈虛生先生於世哉？傳曰：「五百年一賢人生。」孔子至孟子，孟子至揚子，揚子至文中子，文中子至吏部，吏部至先生。其驗歟！孔子、孟子、揚子、文中子、吏部皆不虛生也。³⁵⁰

石介引用孟子五百年生一賢人的話勉勵趙姓友人，一一舉列孔子、孟子、揚雄、王通、韓愈，期待能立志如過去大儒，方不虛生於世。這只是以前賢勉勵朋友的話語，並沒有明顯道統傳承的意味。石介在〈怪說〉中的確曾有「周公、孔子、孟軻、揚雄、文中子、吏部之道，堯、舜、禹、湯、文、武之道也」的說法，³⁵¹此只是強調聖賢之道相同，並不涉及傳承。否則聖道豈是這麼容易便可從韓愈直接傳到趙姓友人。北宋在朝廷上因規勸帝王的需要，常常援引古代聖王。這種聖賢譜系的援引非常頻繁，堯舜禹湯的列舉已經是朝堂中的習語。³⁵²

朱熹的道統觀念直接來自於程頤，他在〈明道先生行狀〉中說：「自孟子

³⁴⁶ [唐]韓愈，《韓昌黎文集校注》（上海：上海古籍出版社，1986），頁18。

³⁴⁷ [宋]黎靖德，《朱子語類》（北京：中華書局，1986點校本），卷137，頁3261。

³⁴⁸ [宋]孫復，〈答張洞書〉，《孫明復小集》，收於《景印文淵閣四庫全書》，第1090冊（臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印），頁32下。

³⁴⁹ 〈答張洞書〉，《孫明復小集》，頁33下。

³⁵⁰ [宋]石介，〈上趙先生書〉，《徂徠集》（北京：中華書局，1985），卷之上，頁8。

³⁵¹ 〈怪說中〉，《徂徠集》，卷之下，頁74。

³⁵² 陳逢源，〈宋儒聖賢系譜論述之分析——朱熹道統觀源源考察〉，《政大中文學報》第13期（2010，臺北），頁89。

沒，而《中庸》之學不傳……先生以獨智自得，去聖人千有餘歲。³⁵³這邊的確清楚的勾勒出孟子承繼《中庸》之道，而千載以下竟無傳人。程頤這段話的確與朱熹道統觀念非常的近似，不過寫於行狀，更像是盛讚其兄長之辭而已。在朱熹與其後學道統系譜中位居首要的周敦頤，與時常在道統之列的張載都不在程頤的考慮之內。雖然程頤的說法已經不是簡單的列舉前賢，而有將過去之道直接繼承到他們兄弟身上的意味，但與朱熹晚年點出系統完整的道統，畢竟還是比較簡單。

不論是孟子五百年有王者出，北宋石介、孫復的列舉先賢，還是朝廷上的援引聖王，彼此意義不大相同，但都與朱熹以後的道統觀念有一定的差距。在朱熹有意識的使用道統，並用此道統來界定學問傳遞與自家門派之前，除了韓愈，並沒有嚴格關於道統相傳的想法。程頤對於道統的使用，也不過敘述其直傳自孟子的氣魄，這些都使朱熹創建的道統更加的獨特。

二、朱熹的道統

朱熹的道統最清楚的描述在於淳熙十六年（1189）勘刻《四書章句集注》時為《中庸》與《大學》寫的序。在〈大學章句序〉中，朱熹說：

《大學》之書，古之大學所以教人之法也……能盡其性者出於其間，則天必命之以為億兆之君師，使之治而教之，以復其性，此伏羲、神農、黃帝、堯、舜所以繼天立極，而司徒之職、典樂之官所由設也……孔子之聖，而不得君師之位，以行其政教，於是獨取先王之法，誦而傳之，以詔後世……三千之徒，蓋莫不聞其說，而曾氏之傳，獨得其宗，於是作為《傳》義，以發其意。及孟子沒，而其《傳》泯焉，則其書雖存，而知者鮮矣……河南程氏兩夫子出，而有以接乎孟氏之傳。實始尊信此篇而表章之，既又為之次其簡編，發其歸趣，然後古者大學教人之法、聖經賢傳之指，粲然復

³⁵³ [宋]程頤、程顥，《二程集》（北京：中華書局，1981），頁334。

序文一開始說明《大學》是古代大學教人之法，此法是古代能盡仁義禮智之性的聖王治理、教導人民，使人民得以全性之法。盡性得受天命為萬民之君的有伏羲、神農、黃帝、堯、舜。這裡列舉諸聖王是強調他們同享禮樂設立之本的古代大學教人之法，並沒有明顯的點明傳遞統緒，所以不言孔子得聖王之傳，而說夫子「取先王之法」。孔子以下，三千弟子都得聽聞其大學之法，曾參獨得要旨，故與其門徒作《傳》，孟子以後，則默默無聞，直到二程在上接孟子，推崇《大學》，並重新編次，以發《大學》的義理，《大學》教人的方法，以及聖賢相傳的要旨，因之重新彰明於後世。

此篇序言的主旨在於「古者大學教人之法、聖經賢傳之指」，所言僅是《大學》這套教學、禮樂製作之本的傳承，對於道統傳授的意思不那麼明確。但〈中庸章句序〉卻與開展出與《大學》之序很不一樣的面貌。

中庸何為而作也？子思子憂道學之失其傳而作也。蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。其見於《經》，則「允執厥中」者，堯之所以授舜也；「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」者，舜之所以授禹也。堯之一言，至矣盡矣，而舜復益之以三言者，則所以明夫堯之一言，必如是而後可庶幾也。……聖聖相承，若成湯、文、武之為君，皋陶、伊、傅、周、召之為臣，既皆以此而接夫道統之傳，若吾夫子，則雖不得其位，而所以繼往聖、開來學，其功反有賢於堯舜者。然當是時，見而知之者，惟顏氏、曾氏之傳得其宗。及曾氏之再傳，而復得夫子之孫子思，則去聖遠而異端起矣。子思懼夫愈久而愈失其真也，於是推本堯舜以來相傳之意，質以平日所聞父師之言，更互演繹，作為此書，以詔後之學者……而又再傳，以得孟氏，為能推明是書，以承先聖之統，及其沒而遂失其傳焉……程夫子兄弟者出，得有所考，以續夫千

³⁵⁴ 《四書章句集注》，頁 2。

序的一開頭就點明了有所謂的「道統之傳」，這個道統來自上古未有文字時的聖神之人，見之於文字，則為《尚書·大禹謨》的「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」。上古時未有文字，堯則化成一言以授舜。舜傳禹時則敷衍成四句。此四句話並非常人皆可受得，唯有聖人才能相傳，所以說「聖聖相承」。此先聖之統經由聖君賢臣傳至孔子、顏回、曾參，再傳到子思時，距離聖人之時已久而異說四起，子思擔心統緒因時間推移而逐漸失真，於是以堯舜四言相傳之義為本，參照孔門之言，著成《中庸》，以示後之學人。此書雖非珍祕自藏，但能推明其中先聖之統的只有孟子，在孟子以後被埋沒千餘年。直到二程兄弟再度考得書中之意，得續千載之統。

序言中所揭示的道統概念原本未成文字，而是後來聖王相傳時的話語，最後才由子思著成《中庸》。也就是說，道統的重點並非文字本身，而是文字、話語背後的道。此道所傳之人並非泛泛，常人即便得聞其言，得觀其書，也未必得傳其統，這是何以子思所著《中庸》昭昭千餘年，只有孟子、二程能明白此書，承接道統。此處道統的用法與相對於《大學》主要針對「為學」之法不同，直指先聖之道的傳承，是朱熹諸多道統相似觀念中最为嚴謹清楚的。

奇怪的是，周敦頤沒有在此道統譜系之中。朱熹言及道的傳承，都強調二程受周敦頤之學，並且不惜與汪應辰、張栻反覆說明。³⁵⁶事實上，在此前兩年的淳熙十四年（1187年），朱熹已經暗示二程傳承的孔孟道統是來自周敦頤。朱熹在〈周子通書後記〉中說：「（周敦頤）自少即以學行有聞於世，而莫或知其師傳之所自。獨以河南兩程夫子嘗受學焉，而得孔、孟不傳之正統，則其淵源，因可概見。」³⁵⁷雖然周敦頤的師承不明，但是可以從得到孔孟不傳正統的

³⁵⁵ 《四書章句集注》，頁 14-15。

³⁵⁶ 與汪應辰討論周敦頤與二程授受的關係見於〔宋〕朱熹，〈答汪尚書五〉，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000），卷 30，頁 1143、〈答汪尚書六〉，《朱子文集》卷 30，頁 1146-1147；張栻不完全同意周敦頤與二程的傳授關係見〈朱子的志業——建立道統意義之探討〉，《臺大中文學報》第 5 期，頁 39。

³⁵⁷ 〈周子通書後記〉，《朱子文集》，卷 81，頁 4032。

二程曾經受學的事實推出周敦頤對傳承孔孟正統有其貢獻。在刊刻《四書章句集注》後四年（1193年）寫的〈邵州州學濂溪先生祠記〉，朱熹將此意見說的更加清楚：

竊獨惟念先生之學，實得孔、孟不傳之緒，以授河南二程先生，而道以大明……乃更闢堂東一室，特祀先生，以致區區尊嚴道統之意。³⁵⁸

這裡便明白說周敦頤得到孔孟不傳之緒，並把此道之端緒傳授二程，才讓斯道得以大明於世。對於在州學祭祀周敦頤的原因為「尊嚴道統」，清楚的將周敦頤放在道統的序列之中，與〈中庸章句序〉有明顯的矛盾。

朱熹對於道統譜系的矛盾不止此一端。朱熹作〈六先生畫像贊〉，³⁵⁹特別列舉周敦頤、程顥、程頤、邵雍、張載、司馬光。此六人並列的情形在〈滄洲精舍告先聖文〉有所說明：

恭惟道統，遠自羲軒。集厥大成，允屬元聖。述古垂訓，萬世作程。三千其徒，化若時雨。維顏曾氏，傳得其宗。逮思及輿，益以光大。自時厥後，口耳失真。千有餘年，乃曰有繼。周程授受，萬理一原。曰邵曰張，爰及司馬。學雖殊轍，道則同歸……克國公顏氏、邾侯曾氏、沂水侯孔氏、鄒國公孟氏配。濂溪周先生、明道程先生、伊川程先生、康節邵先生、橫渠張先生、溫國司馬文正公、延平李先生從祀。尚饗。³⁶⁰

此文作於紹熙五年（1194年），將道統系譜從伏羲、黃帝說起，到孔子集其大成。孔子三千弟子中，獨顏回、曾參得道宗之傳，子思、孟子又將此道統發揚光大，自此之後失真有千餘年之久，方有周敦頤、二程繼受其統。而邵雍、張載、司馬光之道也與之同歸，隱隱然也有其接續道統之意。最後在滄洲竹林精舍祭祀從祀有周敦頤、二程、邵雍、張載、司馬光與朱熹的老師李侗。

此篇文章寫於朱熹六十五歲時，生平最重要的著作幾乎都已完成，可以代

³⁵⁸ 〈邵州州學濂溪先生祠記〉，《朱子文集》，卷 80，頁 3698。

³⁵⁹ 〈六先生畫像贊〉，《朱子文集》，卷 85，頁 4209-4210。

³⁶⁰ 〈滄洲精舍告先聖文〉，《朱子文集》，卷 86，頁 4267-4268。

表其考慮所有因素後最終的想法。在這裡，他清楚的把周敦頤、二程放入道統的傳承譜系。張載、邵雍兩人道雖同歸，但畢竟其學頗有不同，仍不免有分別之意。³⁶¹司馬光則不過是旁及於理，朱熹的老師李侗甚至不在「道則同歸」的論述之列，這兩人卻也從祀，一如周張二程，這些都讓朱熹的道統觀更加混亂，也引起朱學後人的爭議。

三、朱熹後學的道統爭議

朱門後學對於道統最有影響力的莫過於其弟子兼女婿黃榦為朱熹寫的行狀，他說朱熹「紹道統、立人極，為萬世宗師，則不以用舍為加損也。」³⁶²朱熹以前的道統之傳為：

竊聞道之正統，待人而後傳。自周以來，任傳道之責、得統之正者，不過數人。而能使斯道章章較著者，一二人而止耳。由孔子而後，周程張子繼其絕，至先生而始著。³⁶³

這個道統跟〈中庸章句序〉的道統一樣，是要「待人而後傳」。在近代周敦頤、二程、張載繼孔孟之絕，而到朱熹才重新讓道統大明。周敦頤、二程、張載至於朱熹，這個傳承是後來流傳最廣的譜系。³⁶⁴但在朱熹言道統相關的論述之中，並沒有直接將四人並稱的例子。即便是黃榦自己有多有所變化，³⁶⁵同樣在

³⁶¹ 陳榮捷以此論張載、邵雍畢竟並非正宗。見〈朱子與道統〉，《新儒學論集》，頁 109。

³⁶² 黃榦，〈朝奉大夫文華閣待制贈寶謨閣直學士通議大夫謚文朱先生行狀〉，收於《朱子文集》，附錄三，頁 5410。

³⁶³ 〈朝奉大夫文華閣待制贈寶謨閣直學士通議大夫謚文朱先生行狀〉，收於《朱子文集》，附錄三，頁 5418。

³⁶⁴ 〈朱子道統觀之哲學性〉，《新儒學論集》，頁 124。

³⁶⁵ 黃榦的不一致頗值得令人玩味。他所說的道統似乎會因應主題而改變。如下面所說「周程張邵之書」，未必是邵雍本人學問繼承了孔孟的道統。結合此段上下文討論的是朱熹的著述，此處特別指涉的事邵雍的易學與〈先天圖〉，朱熹曾稱讚邵雍易學為「孔子之說」。但是邵雍本身未必承繼道統，但他的著作卻繼承的孔子。所以這裡點明是邵雍之「書」；黃榦在〈聖賢道統傳授總叙說〉沒有提到張載，此文從〈中庸章句序〉堯傳舜、舜傳禹四言開始說起，開始一路敷衍每個人有什麼學說貢獻道統，每個人傳遞給後繼者的道是什麼。在這裡主要可以說是黃榦心目中道學核心思想的傳遞與描繪，最後朱熹得此道學思想集大成。此處所點出的人是黃榦認為對朱熹之道影響最鉅者，不在所記之人不代表對道學毫無貢獻，也未必被道統排除於外。相較於前兩者各有「著作」、「朱熹承繼的道學核心思想」作為條件，行狀最後「周程張子繼其絕」直指「道統」本身，最適合當黃榦道統的依據，這或許是《宋史·朱熹傳》採用此版本的原因。

行狀中，有「周程張邵之書，所以繼孔孟道統之傳。」³⁶⁶此處道統加上了邵雍，認為邵雍的著作也可以繼孔孟道統；而黃榦的〈聖賢道統傳授總叙說〉卻將張載與邵雍剔除。³⁶⁷對於這種紛亂的情形，張亨先生認為，朱熹的道統觀念還比較開放，所以將邵雍、司馬光放入道統系譜中。到了黃榦反倒狹窄的將二人剔除，甚至連張載也不免，悖離了朱熹的理念。³⁶⁸

對於道統譜系的不一致在朱學再傳後更加的嚴重，每個道統譜系依據的根源也不大一致。朱熹〈六君子畫像贊〉以及〈滄洲精舍告先聖文〉也常被用來作為討論道統的依據。以下舉兩個例子討論此情形，首先是宋度宗討論道統與從祀學官問題：

今大成殿惟顏、孟侑食，曾、思不與，尚為闕典。先皇帝推迹道統之傳，自伏羲以來，著十三贊。孔子而下，顏、曾、思、孟，昭然具在，其非以遺我後人乎！……又從祀邵雍、司馬光，詔曰：「邵雍天挺人豪，英邁蓋世；司馬光有德、有言、有功、有烈，朱熹贊之，與周、張、二程俱……因思朱熹所贊，以祀其四，而尚遺雍、光，非闕歟！其令學官，列諸從祀，以示崇獎。」³⁶⁹

原本臨安太學的大成殿中，附祀於孔子只有顏回、孟子，曾參、子思並不在其列，當時人上奏認為這是一個缺憾。在討論配饗的人選時，建議依據宋寧宗的〈道統十三贊〉。此篇文章已佚，³⁷⁰但大致可以推論，應該是為十三位道統授受的聖賢作贊。這十三人中，有孔子、顏回、曾參、子思、孟子，正是宋寧宗給予後人配饗的參考。

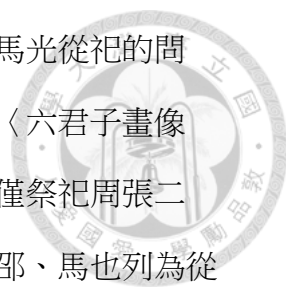
³⁶⁶ 〈朝奉大夫文華閣待制贈寶謨閣直學士通議大夫謚文朱先生行狀〉，收於《朱子文集》，附錄三，頁 5414。

³⁶⁷ 黃榦，〈聖賢道統傳授總叙說〉，《勉齋集》，收於《景印文淵閣四庫全書》，第 1168 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印），卷 3，頁 17 上-19 下。

³⁶⁸ 〈朱子的志業——建立道統意義之探討〉，《臺大中文學報》第 5 期，頁 74-76。

³⁶⁹ 寧宗對學官的討論語在臨安學官的刻石，見〔宋〕潛說友，《咸淳臨安志》，收於《宋元方志叢刊》第 4 冊（北京：中華書局，1990），卷 11，頁 3452b-3452a。

³⁷⁰ 宋史中亦有寧宗作〈十三贊〉之事，但也沒有紀錄內容。見〔元〕脫脫等，《宋史》（北京：中華書局，1977），卷 42，頁 822。



在將曾參、子思升上大成殿配饗之後，再來討論邵雍、司馬光從祀的問題。宋度宗下詔，稱讚了邵雍與司馬光，特別強調朱熹過去寫〈六君子畫像贊〉時將兩人與周張二程並列。考慮到朱熹贊文中提及的六人僅祭祀周張二程，遺落的邵雍與司馬光，豈非缺憾。於是宋度宗下令學官將邵、馬也列為從祀，以示推崇褒獎之意。

這在太學上的刻石可以分成兩點來分析，首先，這雖然是討論從祀人選，並非直接論及道統。但從祀的依據是宋寧宗〈道統十三贊〉以及朱熹的〈六君子畫像贊〉。宋寧宗〈道統十三贊〉應該是贊道統授受聖賢，而祭祀以此為憑據，道統與祭祀兩個問題在宋度宗時應該非常緊密，是否有道統授受是祭祀人選重要考量，而受到祭祀的人選可能也因之進入是否有承繼道統資格的討論，祭祀人選可能改變道統譜系的想像這一點在下面熊禾的例子更為明顯。第二，因為道統與祭祀的複雜關係，在討論邵雍、司馬光是否能進從祀之列時需要更多正當性的支持，宋度宗藉著朱熹〈六君子畫像贊〉肯定邵、馬，認為他們得以與周張二程同人從祀的行列，朱熹的贊文在此有著近於〈道統十三贊〉的功能，成為道統譜系的討論依據。

上述所說的這兩點在朱熹後學熊禾（1253-1312）在元大德七年（1303年）寫的〈三山郡泮五賢祠記〉更為清楚：

僕于雲谷之陽，鰲峯之下，創小精齋中，為夫子燕居，配以顏、曾、思、孟，次以周、程、張、朱。濂溪、明道、伊川、橫渠、晦菴五先生，隆道統也。或有議者曰：「文公竹林精舍，以六君子從祀先廟。表章文公之道，取其法，行之大學，達于郡縣。今乃邵、馬二賢不與焉，無乃非文公之初意耶！」曰：「從祀之典，凡先儒之有功德于聖門者咸在。若夫配食先聖，則非其道德功言足以得夫聖統之正傳者，不足以與此也……若夫邵、馬及張、呂諸賢，固已秩在從祀矣，非去之也。文公贊六君子，乃其一時景行先哲之盛心，而竹林之祠，增延平先生為七賢，

又以致其平生尊敬師傅之意，是固各有攸當，非可以此為擬也。」……
若更尊道之名，則為隆道統而設其祠，固當止於五先生，他有不得而與
焉。³⁷¹

熊禾福州的郡學中，以孔子為主，配饗顏回、曾參、子思、孟子、周敦頤、程顥、程頤、張載、朱熹。宋代僅以周張二程朱是為了尊崇「道統」。當時有人質疑，太學、郡縣之學都因朱熹的〈滄洲精舍告先聖文〉中有提及邵雍、司馬光，故二人得與四子同列從祀之位。福州郡學卻排除二人，這應該違背了朱熹當時的意思。熊禾對此的回答是，只要有功於聖人之門都可以從祀，但要配饗孔子，一定要是道統的正傳。邵雍、司馬光、張栻、呂祖謙已經在從祀之列，只是邵、馬不配饗孔子，並非將兩人排除。熊禾接著反駁質疑者的依據，他說〈六君子畫像贊〉只是朱熹景仰前哲之作，並不代表道統；〈滄洲精舍告先聖文〉把李侗也納如，是朱熹尊敬師承之意，他們各有脈絡，不能以此為道統依據。下面他為他的意見做了總結，如果此祠之名為「尊道」，代表是為了尊崇道統而設，配饗就只能出道統承續的周張二程朱熹，其他人不得與其位。

熊禾這一段話完全呼應了上述兩點。第一，祭祀與道統之間互相影響。熊禾試著以道統作為判準，能彰揚道統的周張二程朱得以配饗，邵馬有功聖門，但非道統正傳，只能位列從祀，不得配饗孔子；而詰問者引用了太學根據〈六君子畫像贊〉將邵馬與周張二程同列，反映了從宋度宗當用寧宗跟朱熹贊為根據，將邵馬與周張二程同列陪祀，祭祀位置影響了道統譜系的想像。即便到了元朝，這印象仍根植於許多人的心中。第二，朱熹的〈六君子畫像贊〉、〈滄洲精舍告先聖文〉被用來當作道統譜系的依據。熊禾比較同意黃榦的看法，篤定只有周張二程作為朱熹以前的道統傳承。於是他費了許多力氣，分別景仰先賢、尊敬師傅為由，認為此二篇文章不能作為道統的例證。從這裡可見從朱熹去世一直到元代，道統系譜仍有許多不一樣的取材。

³⁷¹ [宋]熊禾，〈三山郡泮五賢祠記〉，《勿軒集》，收於《景印文淵閣四庫全書》，第1188冊（臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印），卷2，頁4下-6下。

熊禾支持黃榦的道統觀，也希望將之推行於世。在〈三山郡泮五賢祠記〉還有段有趣的小插曲。熊禾認為他所堅持的周二程張朱五賢是「萬世道統所係」，希望將此排序推行到聖人原鄉曲阜。曲阜舊有五賢祠，主要祭祀荀子、揚雄。當時祠堂已經毀壞，熊禾便與人商量應該把他的周二程張朱五賢版本帶到曲阜，代替原先的漢唐五賢，「一洗漢唐之陋習」。不過計畫猶未定，福州那邊已經傳來反對的聲音。當地人對於僅有五人配饗，將邵雍、司馬光以下十四人移出而大譁。面對這個挫敗，熊禾只能感嘆「世衰道微之餘，學校無公論，迺至於此。」這小故事顯見雖然黃榦、熊禾的道統觀上可以作為《宋史·道學傳》編排的依據，下可以說服改易學校祠堂的祭祀人選，但仍非儒林公論，不同的道統觀仍並行於世。³⁷²

四、《近思錄》與道統的關係

從前文可見，朱熹雖然點出了道統的傳承，但道統譜系並不明確，在〈中庸章句序〉、〈滄洲精舍告先聖文〉與諸祠記有不少的排列組合，這也直接導致的朱門後學解釋道統的歧異。《宋史》最終採用了周敦頤、二程、張載作為道統次序，朱熹自己諸多道統版本中從未獨將此四人作為道統傳承，這個黃榦在行狀中率先提及的譜系，最後何以成為後學的主流意見？《近思錄》可能對此有所影響。

雖然〈中庸章句序〉中沒有提到周敦頤，但在朱熹的祠記中，只要提及周敦頤在道統傳承中的位置，都將之列於首位。³⁷³或許是因為朱熹認為二程曾向周敦頤問學，並從之傳得〈太極圖〉的關係。³⁷⁴遠在朱熹〈邵州州學濂溪先生祠記〉明確指出周敦頤承繼道統，並將之授予二程的十八年前，《近思錄》就已

³⁷² 此段引文與內容具取自〈三山郡泮五賢祠記〉，《勿軒集》，卷 2，頁 7 下-8 下。

³⁷³ 如〈江州重建濂溪先生書堂記〉、〈袁州州學三先生祠記〉。見《朱子文集》，卷 78，頁 3900；頁 3903。

³⁷⁴ 雖然這兩點在當世都引起許多質疑，但因為哲學上的需要，朱熹始終堅持其說。參見〈朱子與道統〉，《新儒學論集》，頁 130-132。

經將周敦頤排於四人之首，然後才是二程與張載；二程與張載的次序在道統問題上也頗受質疑，張載年紀較二程長，又是二程表叔，在輩分上應於二程之前，面對這個問題，熊禾以「橫渠之學，得于二程」為由，不能以「家庭之私例論」，³⁷⁵看起來完美的解決了二程與張載的排序，然而《朱子語類》與朱熹的著作中，從來沒有說張載之學是從二程處得來，熊禾如何得到這個印象？

朱熹雖然沒有明言《近思錄》何以用周二程張的次序，但他編排書籍決定人物順序一向有非常清楚的用意。³⁷⁶前面章節有提到，朱熹在編排每一卷的主題時有其次第漸進的用心，後學也明瞭此點。《近思錄》作為有嚴謹為學次第的入門書，四人著作編選的次序是否影響了他們心中對於四子次序的想像，進而影響到後學對於道統承續的看法，乃至有熊禾「橫渠之學，得于二程」說法的出現？陳淳對《近思錄》與道統作用的一段話或許能提供旁證：

（《近思錄》）今令學者先讀之，使知道統之復續，實有賴於四先生。³⁷⁷

陳淳認為讓現在的人先讀《近思錄》，可以明白現在我們能接續失落千年的道統，實是周二程張的功勞。陳淳明確點出接續千餘年道統的是北宋四子，而接續道統的具體展現在於《近思錄》。也就是說，《近思錄》有體現道統的功能，此書的排序、此書的內容，都能呈現道統的內涵與承續，周二程張的排序不只是書中排列的方法，也是道統的次序。道統在當時人心中不僅僅是人的系譜，而是朱熹在〈中庸章句序〉、黃榦在〈聖賢道統傳授總叙說〉所說道的傳遞。若將《近思錄》視作道統的展現，那周二程張不僅僅是道統系譜的傳承，更是道「學」的傳承，最後導致熊禾有了張載之學從二程處得來的印象。

道統是道的傳承，這個特質讓道統與《近思錄》進一步的發生關聯。朱熹在〈中庸章句序〉中，以「允執厥中」作為道統的內涵，也就是道統的「道」。

³⁷⁵ 〈三山郡泮五賢祠記〉，《勿軒集》，卷 2，頁 8 下。

³⁷⁶ 朱熹編書人物的前後次序都有他的構想。他曾說他的《論孟精義》每個人的編排順序「自始終有意」，而他也將此用意於人物排序的編排方法應用在其他編的書籍，如《諸臣奏議》。見《朱子語類》，卷 132，頁 3182。

³⁷⁷ 〔宋〕陳淳，〈答李公晦三〉，《北溪大全集》，收於《景印文淵閣四庫全書》，第 1168 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印），卷 23，頁 8 下。

黃榦循著朱熹的思路，仿效〈中庸章句序〉進一步的詳細分析歷來道統承繼者傳承道的內容。³⁷⁸這個道用現在的話來說即是朱熹思想的全體，³⁷⁹或是新儒家哲學的內涵。³⁸⁰道統的道需要明確的內容，這讓《近思錄》在眾多的道統系譜中取得優勢。相較於其他系譜依據朱熹的文章支持其人有道統的正當性，《近思錄》直接呈現了四子的思想，也就是道統實質「道」的內涵，³⁸¹遠較文章點名更具說服力。

在道統系譜的紛亂中，朱熹自己從未提及的周二程張成為《宋史》採納的傳承次序。事實上，在《近思錄》之前，這四人鮮少合而並稱：

周張二程同稱四子，同列為北宋理學大宗，蓋自《近思錄》成編，而始漸臻為定論。³⁸²

按照錢穆先生的說法，《近思錄》編纂正是四人同稱的重要原因。《近思錄》讓四人並稱成為主流的印象，並成為眾多道統譜系之一。最後由於其承載明確思想內容的特質，或許是四人成為廣泛被接受的道統譜系的重要關鍵。

³⁷⁸ 〈聖賢道統傳授總叙說〉，《勉齋集》，卷3，頁17下-19下。

³⁷⁹ 〈朱子的志業——建立道統意義之探討〉，《臺大中文學報》第5期，頁44。

³⁸⁰ 陳榮捷，〈朱熹及新儒學之大成〉，《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1988），頁15。

³⁸¹ 黃榦認為周敦頤承繼道統，並發明「以誠為本，以敬為戒。」；二程則發明「涵養須用敬，進學則在致知。」此相關之語，皆載在《近思錄》。其他道統版本如邵雍、司馬光、李侗，都沒有本能清楚呈現其思想與道統關係的著作。

³⁸² 錢穆，《朱子新學案》第三冊，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998），頁173。

結論



論文嘗試用教科書的視角來討論《近思錄》的功能。首先，《近思錄》何以能作為道學的教科書？其書擔負有引領後學入聖賢門戶的作用，並提供入門的後學階梯——為學漸進的路徑與往後讀書格物的義理繩準。為學漸進的路徑也就是《近思錄》選語依據的十四綱目，較《大學》體系更加廣泛的《近思錄》，能提供後學格物、持敬的指南，以及處己治人的方針。連當時儒者出仕為官，退而教學都能有設想；至於《近思錄》可以做為義理的繩準，往後讀書皆有得憑恃，能藉此精求義理。這是《近思錄》最為教科書的功能。

再來，其書在朱熹思想發展變化中也占了不同的位置。一開始朱熹僅言其為周張二程的入門書，但是從朱熹後來與學生談論《近思錄》的內容作為線索，其書有擔綱理解《四書》、《五經》之前的義理憑藉的功能。而朱熹對於《五經》難讀的想法日益深刻，平易切己的《近思錄》更顯現其價值。《近思錄》蘊含與《大學》相異的為學次第也可以看作朱熹對為學的另外一種想像。

最後，《近思錄》廣被閱讀與流傳也讓周張二程四人並列成為定案。在朱熹易學體系佔一席之地的邵雍因此不能與周張二程並稱。而道統的傳承可能也因《近思錄》的關係，周、二程、張、朱傳道成為廣為流行的系譜。

論文本來希望採取孔恩的典範轉移理論來定位《近思錄》，可惜沒有成功。不然這會是典範轉移中有趣的案例。《近思錄》的確是道學新典範的教科書，但在《四書章句集注》成書後，其重要性便大為下降。朱熹甚至說：「且熟看大學了，即讀語孟。近思錄又難看。」³⁸³從這角度分析，《近思錄》在《四書集注》完成後，教科書的功能大為衰減，《近思錄》成為典範確立後的遺跡，可以藉此一窺典範未定時的嘗試，作為典範在摸索、豎立過程中的紀錄。把《近思錄》作為新舊典範交接處的一個案例來討論，對於典範理論以及《近思錄》都能激盪出新的可能。但囿於學力，這可能性只能留與未來探討了。

³⁸³ 《朱子語類》，卷 105，頁 2629。

參考書目



一、古典文獻

- 〔唐〕韓愈，《韓昌黎文集校注》。上海：上海古籍出版社，1986。
- 〔後晉〕劉昫等，《舊唐書》。北京：中華書局，1975 點校本。
- 〔宋〕王柏，《魯齋集》，收於《景印文淵閣四庫全書》。第 1086 冊，臺北：台灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 〔宋〕王應麟，《困學紀聞》。上海：上海古籍出版社，2008。
- 〔宋〕石介，《徂徠集》。北京：中華書局，1985。
- 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》。北京：中華書局，1983。
- 〔宋〕朱熹，《朱子文集》。臺北：德富文教基金會，2000。
- 〔宋〕朱熹，《朱子全書》。上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002。
- 〔宋〕李心傳，《建炎以來朝野雜記》。北京：中華書局，2000。
- 〔宋〕周密，《癸辛雜識》。北京：中華書局，1988。
- 〔宋〕邵雍，《邵雍集》。北京：中華書局，2010。
- 〔宋〕孫復，《孫明復小集》，收於《景印文淵閣四庫全書》。第 1090 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 〔宋〕張栻，《張栻全集》。長春：長春出版社，1999。
- 〔宋〕陳淳，《北溪大全集》，收於《景印文淵閣四庫全書》。第 1168 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 〔宋〕陸九淵，《陸九淵集》。北京：中華書局，1980。
- 〔宋〕程頤、程顥，《二程集》。北京：中華書局，1981。
- 〔宋〕黃榦，《勉齋集》，收於《景印文淵閣四庫全書》。第 1168 冊，臺北：台灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。



〔宋〕葉適，《葉適集》。北京：中華書局，1961。

〔宋〕潛說友，《咸淳臨安志》，收於《宋元方志叢刊》第4冊。北京：中華書局，1991。

〔宋〕黎靖德，《朱子語類》。北京：中華書局，1986點校本。

〔宋〕歐陽修，《歐陽修全集》。北京：中華書局，2001。

〔宋〕蘇軾，《蘇軾文集》。北京：中華書局，1986。

〔元〕脫脫等，《宋史》。北京：中華書局，1977。

〔清〕王懋竑，《朱熹年譜》。北京：中華書局，1998。

〔清〕江永，《近思錄集注》。上海：上海書店，1987。

〔清〕黃宗羲，《明儒學案》。北京：中華書局，1986。

二、研究專著

包弼德(Peter Bol), *Neo-Confucianism in history*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2008.

孔恩(Thomas Kuhn)著，王道還等譯，《科學革命的結構》。臺北：遠流，1994。

田浩(Hoyt Cleveland Tillman)，朱熹的思維世界。臺北：允晨文化，2008。

皮錫瑞，《經學歷史》。北京：中華書局，1959。

何俊，《南宋儒學建構》。上海：上海人民出版社，2004。

杜海軍，《呂祖謙年譜》。北京：中華書局，2008。

束景南，《朱子大傳》。福州：福建教育出版社，1992。

束景南，《朱熹年譜長編》。上海：華東師範大學出版社，2014。

姜錫東，《近思錄研究》。北京：人民出版社，2010。

馬宗霍，《中國經學史》。臺北：商務印書館，1972。

陳來，《朱熹書信編年考證》。北京：三聯書店，2011。



- 陳逢源，《朱熹與四書章句集注》。臺北：里仁書局，2006。
- 陳瑞麟，《科學哲學：理論與歷史》。臺北：群學，2010。
- 陳榮捷，《朱子新探索》。臺北：臺灣學生書局，1988。
- 陳榮捷，《朱學論集》。臺北：臺灣學生書局，1988。
- 陳榮捷，《宋明理學之概念與歷史》。臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996。
- 陳榮捷，《近思錄詳註集評》。臺北：臺灣學生書局，1982。
- 陳榮捷，《新儒學論集》。臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995。
- 程水龍，《《近思錄》版本與傳播研究》。上海：上海古籍出版社，2008。
- 楊儒賓，《從《五經》到《新五經》》。臺北：台大出版中心，2013。
- 葉國良，《宋人疑經改經考》。臺北：台大出版中心，1980。
- 劉師培，《劉師培儒學論集》。成都：四川大學出版社，2010。
- 潘富恩、徐余慶，《呂祖謙評傳》。南京：南京大學出版社，1992。
- 蔣伯潛，《新刊廣解四書讀本》。臺北：商周出版社，2011。
- 錢新祖，《思想與文化論集》。臺北：臺大出版中心，2013。
- 錢穆，《宋代理學三書隨筭》。臺北：聯經出版公司，1999。
- 錢穆，《錢賓四先生全集》。臺北：聯經出版公司，1998。

三、期刊論文

- 霍林格 (David Hollinger) , "T.S. Kuhn's Theory of Science and Its Implications for History," *The American Historical Review*, 78:2, 1973, Oxford, pp. 370-393.
- 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，臺北，頁 31-50。
- 張忠弘，〈論朱熹對程頤易學的批評〉，《國立臺灣大學哲學系評論》第 49 期，2015，臺北，頁 107-149。

許澣，〈朱子體用思維之淵源、性質與理路〉，《漢學研究》第 35 卷第 3 期，
2017，臺北，頁 137-172。

陳逢源，〈宋儒聖賢系譜論述之分析——朱熹道統觀源流考察〉，《政大中文學
報》第 13 期，2010，臺北，頁 75-116。

陳逢源，〈道統的建構——重論朱熹四書編次〉，《東華漢學》第 3 期，2005，花
蓮，221-251。

劉又銘，〈《近思錄》的編纂〉，《中華學苑》43 期，2000，臺北，頁 143-169。

四、學位論文

何佳駿，《近思錄研究》。臺北：國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，2000。