

入道之序：由「陳(淳)、黃(榦)之歧」 到李滉《聖學十圖》

李紀祥*

大綱

壹、前言

貳、入道之序：陳淳與黃榦的歧見

參、《聖學十圖》中的「聖學」與《十圖》階序問題之分析

肆、結論

*中國文化大學史學系教授

摘 要

本文首先提出朱子學術性格的特色之一，便在於「讀書之序」與「入道之序」之間的思考；在歷史文化傳承的面對中，必須建構聖人與經典之間的關係，由是聖域方可臻至。

在朱門第一代中，陳淳與黃榦關於入道之序的歧見，是一個較少被人注意的課題。兩人對於入道之序理解的差異，便在以《近思錄》抑或以《大學》為初學入門之書上反映出來。以《大學》為「入德之門」，是程朱師門之舊說；而以「近思，四子之階梯；四子，六經之階梯」，則係後於朱子歷史地說。

以陳黃之歧作為一個觀察的視角，則韓儒李退溪之《聖學十圖》，其中所反映出的入道之序觀，顯已非「陳黃之歧」所能規範，雖然退溪學亦受兩人觀點之影響。然而，退溪畢竟在二書之外，提出了以真德秀《心經》作為初學入道之基的主張，從而形成了東土「朱—真—李」的「心—敬」之學脈。而《心經附注》的注者程敏政在中韓兩地學術形象的差異，也顯示了東亞朱子學傳統中足堪比較的另一面向。

關鍵字：入道之序、陳黃之歧、《大學》、《近思錄》、《心經》

壹、前 言

(一) 朱、陸「自得/成聖」之異同

朱熹與陸象山的不同，不是在於兩人對「涵養德性」態度的根本上有何歧異，兩人均係一種「成德成聖之學」，而人的德性固是天具與天賦於我，卻仍然須要一種「道途」以成就其德，對這點兩人也是無異見的。^{註1} 兩人的不同，表現在「讀書」與「優入聖域」^{註2} 關係的態度與看法上，則確有其歧異。對朱子而言，「讀書」之大旨歸趨就是「讀聖賢書」，「讀書」是我人在「今」面對「古」聖賢的造道方式，「讀聖賢書」就是面對「聖人之旨」。

陸氏則強調的是「自得」，因而自謂「堯舜以前更有何書可讀？」質疑了「無書時」，也應當可以「成聖」；故其又謂「若某則不識一字，亦可堂堂正正是箇人！」把「成聖」等同於「成人／為人／做人」，「聖」就是「人」，就是「我這個人」！^{註3} 因而「自得」就是「在己之成人」，「成人即成聖」。象山

註 1 牟宗三謂宋明儒學為一種「心性之學/成德之教」，而朱、陸在此基調的判準上都是一種儒學。見牟氏，《心體與性體》（臺北：正中書局，1979.12，臺3版）冊1，第一部〈綜論〉。

註 2 這四個字見於黃宗羲置於《明儒學案》（臺北：風仁書局，黃宗羲全集本，冊7）卷前的《師說》中，係劉宗周評定王陽明晚年造詣之語。

註 3 象山《語錄》云：
 上是天，下是地，人居其間，須是做得人，方不枉。（包顯道錄，《象山先生全集》，國學基本叢書，臺北：臺灣商務印書館，5冊；卷35，冊5，頁453。）
 又云：
 人須是閒時大思量；宇宙之間，如此廣闊，吾立身於其中，須大做一個人。（同上引書，卷35，頁442。）
 又《象山年譜》淳熙10年癸卯45歲在國學條亦載云：
 人生天地間，為人自當盡人道；學者所以為學，為人而已，非有為也。（前引書，卷36，頁502。）

之學也因而取消了「古聖」在「我這個人是個人」的根本性上，不能再有優先性！抑且此「學」還牽涉到對「讀書」的看法與定位，因為「堯舜以前更有何書可讀」；所以根本的是「在己」，不是在於「我這個人」與「古聖人」聯繫上的「古聖人」之恆具優先性。

但其又謂：不經師法傳授而讀《孟子》可以「自得之」，^{註4}「自得」什麼？應當是「自得自爲人之道」；因此，《孟子》書之有無，對象山並無差別。有之，讀書亦可以「自得」；無之，「若某則不識一字，亦可堂堂正正是箇人」，「堯舜以前」與「不識一字」表述出的境界是一樣的，它們的哲學立論都在於「在己自得與自成」，既不是以「仰賴先聖」、也不是以「仰賴讀書」作爲根本而「自得」，而是「自爲人」與「自成聖」，憑自家所有者才是根本！這是一種以「我」爲中心的樹立，無分古今、無分中外，「東海有聖人出焉，此心同也，此理同也；西海有聖人出焉，此心同也，此理同也。……千百世之下，有聖人出焉，此心同也，此理同也。」^{註5}同的不是在「文字」的表述，而是在表述者的「自家身心」！^{註6}

註 4 象山《語錄》記云：

某嘗問先生之學，亦有所受乎？曰：因讀《孟子》而自得之。（詹阜民錄，象山先生全集，卷 35，頁 476。）

註 5 見楊簡《象山先生行狀》，《象山先生全集》，卷 33，冊 4，頁 386。又象山《雜著》中亦有云：

千萬世之前，有聖人出焉，同此心，同此理也；千萬世之後，有聖人出焉，同此心同此理也；東南西北海有聖人出焉，同此心，同此理也。（前引書，卷 32，冊 3，頁 267。）

註 6 象山《語錄》有一條載云：

自得，自成，自道，不倚師友載籍。（包顯道錄，同上註引書，卷 35，冊 5，頁 456。）

《語錄》另條亦載云：

心只是一個心。某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載復有一聖賢，其心亦只是如此。心之體甚大，若能盡我之心，使與天同，爲學只是理會此。

朱子則不然。他看到的是一種歷史文化的脈絡之世界，一個在此的人，必須要面對歷史的脈絡、文化的傳承，將其消化吸收，才能使聖人之道／學昌明，進而涵泳持養，「在己」積累德性，「在己」成德，而「優入聖域」，「我」才能成爲繼承過往聖人傳至今日的聖學之載負者。雖然對於「歷史的脈絡」，朱熹是一種有條件的選擇式的：這也就是「道統式」的歷史思維與歷史脈絡之建構。這種思維的脈絡化，必須表現在兩個方面的依附，才能談歷史的脈絡化，進而去承擔。一是「人」，一是「書」；人是聖人，書是經典。聖人可以再建構其傳承，這依然是歷史的脈絡化；而經典亦須是經過再詮釋。「人」與「書」，終必須要合一，成爲聖人聖學的傳承。因此，朱子建構的「聖人脈絡化的歷史」，表現於「人」者，係以「孔子」爲根柢大原，其次則爲曾子、子思、孟子，雖然朱子繼承了二程，亦極稱讚顏子，也盛稱程子所樂言得自於周茂叔的「尋孔顏樂處」；但爲何這個「人」的統緒，卻不見「顏子」之出現於「四子書」中的「四子」呢？「四」子爲何只有「四」而卻無評價極高的「復聖顏子」呢？這是因爲顏回沒有「書」！可見「道統化的歷史」、「歷史的聖人脈絡化」，是「人書合一」的。表現於「書」者，則是孔子爲「經」與曾子爲「傳」的《大學》，孔子及諸弟子問答記錄的《論語》，子思的《中庸》，及孟子的《孟子》。所以，今日所謂的「四書」，是包含了兩個方面的：其一，爲「四子」；其二，爲「四子之書」。「四書」之初稱爲「四子書」者，便是既指「四子」也指其「書」。重要的仍是在「人」，道統的建構重要的根本還是在「人」。在「歷史的脈絡中」，向於「今」者，於「我」而言，已是一不能再起之「聖人」之「在今」的面對，因而就必須也必須是只能憑其「書」之「在今」而爲之「入途」。朱門高弟黃榦即云讀聖賢書是一種「如親見聖賢而面命之」的行爲。^{註7}所以，「道統」

誠者，自成也；而道，自道也；何嘗僞口說。（李伯敏錄，同前引書，卷35，冊5，頁447。）

註7 黃榦〈朱先生行狀〉，黃榦《勉齋集》（文淵閣四庫全書本，臺北：臺灣商務印書

對於朱子，必然也必須包含著兩個方面的歷史向度：人與書；而人、書必須相合又合一。而要發明「四子」之為「聖人」，自己也為聖人之傳承者，就必須要承擔著「書」的事業，在其所傳下來的「四子書」中去詮釋、注解、章句，先發明其在「書」中的「聖人之學」，而後作為「四子」的之所以為「聖人」也就能彰顯出來。而朱熹也重「自得」，他的「自得」是使「書」上的「聖學」能經由自己的「敬之涵養」而受用、而成德，能使自己通過「自得」而合拍於「四子書」中「四子」的「聖人之學」。有一字不合於己，不合於「書」中的「人」，那麼，朱子就會再次改寫「書」中的注解，不僅是面對「書」中的「聖人之旨」問題，也是繼續在「歷史的脈絡」中傳述「將來」的問題。^{註8}「書」對他而言，是極度重要的！這正是黃榦所云的「其於讀書也，又必使之辯其音釋，正其章句，玩其辭，求其義，研精覃思，以究其所難知；平心靜氣，以聽其所自得。」^{註9}朱熹的「自得」與象山的「自得」，是不同的。

(二) 朱子之「讀(聖賢)書」與「道統」

因此，朱子自必講求「讀書」，在讀「四子書」時，才能體會到「四子」的「聖人之道」；不讀「書」，不讀「四子書」，就不能進入「歷史文化的脈絡」

館)，卷36，頁42。

註8 《朱子語類》中載有一條云：

某於《論》《孟》，四十餘年理會，中間逐字稱等，不教偏些子。學者將注處宜仔細看。(黎靖德編，《朱子語類》卷19，冊上，頁176。臺北：漢京文化公司，1980.7)又曰：

《中庸》解每番看過，不甚有疑。《大學》則一面看，一面疑，未甚愜意，所以改削不已。(黎靖德編，《朱子語類》卷19，冊上，頁176)

黃榦於《朱先生行狀》中亦云：

至於一字未安，一詞未備，亦必沉潛反覆，或達旦不寐，或累日不倦，必求至當而後已。故章旨字義，至微至細，莫不理明詞順，易知易行。(黃榦，《勉齋集》，卷36，頁44。)

註9 黃榦《朱先生行狀》，《勉齋集》，卷36，頁44。

之中，也不能面對「歷史文化中聖人的傳承與積累」，而發明「聖學」、承擔「聖學」，轉化自己成爲繼承與承擔、發明、傳述「聖人之道／聖人之學」的「歷史文化的脈絡」及其在現在與將來。朱子同時也看到了在歷史的脈絡中，以孔子之聖學爲標準的繼承與陷落，何以道學與異學的必須分判，何以周程之學才是孔孟之學的繼續？……這也是「道統思維」的一端。所以，在朱子而言，「人」是繼承「聖人」之道的「人」；而「聖人」在「書」中，所以必須發明「書」旨，「書」因此是「經典」。而「經典」中，也就傳下了「聖人」之旨。「人」與「書」是合一的。朱子於是建構了「四子書」的體系，他繼承的方向是由北宋諸君子去繼承孔孟等諸聖賢的。

所以，朱子必定是重視讀「書」，也講求「讀書」的方法。其云：

爲學之道，莫先於窮理。窮理之要，必在於讀書，讀書之法，莫貴於循序而致精。而致精之本，則又在於居敬而持志，此不易之理也。^{註 10}

對他而言，象山的自得是寡頭的「自得」，是相對於一種「合拍」的程序之下的「自得」，不能合拍於「歷史文化脈絡」中的「經典」，沒有「面對」、沒有「傳承」，只有單獨的「自己」的「自得」；這不是一種「歷史文化脈絡」之下對「自己」的「自覺」；面對歷史文化衆流的聖人之學與聖人之道，若只有這樣的自覺，那麼「自得」就是「禪學」，就是跳脫於「歷史脈絡化」下的「脫序」。朱子一生，便在「經典」之重建、發明、注解、集釋、章句之付與極大辛苦精力心血之中，承擔著「人……聖人」的「聖學／聖道」之責。《朱子文集》中所載朱子〈書臨漳所刊四子後〉云：

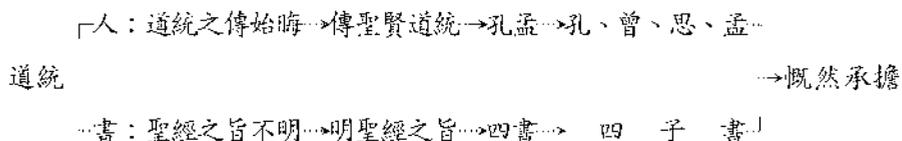
註 10 見朱熹，《朱文公文集》（明刊本，臺北：臺灣商務印書館景印，四部叢刊初編縮本），卷 14，〈尹實行宮便殿奏札三〉，冊上，頁 204。

聖人作經以詔後世，欲求道以入德者，舍此為無所用真心矣。然去聖既遠，講誦失傳，……故河南程夫子之教人，必使之用力乎大學論語中庸孟子之言，然後及乎六經。蓋其難易遠近大小之序，固如此而不可亂也。故今刻四古經而遂及乎此四書者以先後之。且考舊聞為之音訓，以便觀者。又悉著凡程子之言及于此者附於其後。以見讀之之法，學者得以覽焉。抑嘗妄謂中庸雖七篇之所自出，然學者不先于孟子而遽及之，則亦非所以為入道之漸也。^{註 11}

黃榦的〈朱子行狀〉則這樣的描述著：

嘗謂聖賢道統之傳，散在方冊，聖經之旨不明，而道統之傳始晦，于是竭其精力以研窮聖賢之經訓。^{註 12}

黃榦〈行狀〉文字中所表述者，可更清楚的以下圖表示之：



這中間，「我（朱子）」與「聖賢（古）」之間，絕對是有一「歷史的脈絡」在其中無疑。對於朱子，與象山不同者便在於朱子不能說「自得」可以「無書可讀」，「道統之傳」必須是「我面對聖賢」時兩造俱是「在歷史之中」的。因此，朱子不能不重視「讀書」，惟有讀「書」，「我」才能在「歷史的脈絡」之中。「讀書」是朱子極度重視且重要的一個「學」的歷程。朱子對於「讀書」，定下了

註 11 見朱熹，《朱文公文集》，卷 82，冊下，頁 1493。

註 12 同註 4 所引。《宋史·道學傳》與《宋元學案·晦翁學案》大旨與此同文。

規模，立下了節目，講求程序，紊亂了就不是聖學。這不僅是針對「禪學」「陸學」的「判異端」的問題之對治；更重要的，是他認為「學」就是「我與聖人」的關係的對待過程，就是「我如何面對歷史文化中的聖人與聖人之典」的問題。「成聖」不是單獨地、寡頭地「自己」之「自得」，而是在歷史文化的脈絡之中的「古聖賢——我」之間的「相對」與「趨一」的歷程。因此，「讀書」就成爲了一種「入道之序」；在其中，「四子書」是朱子一生中最重要、傾注最多心力的一個新構成的「合成文本」，合之則「一」，分之則「四」；在「四」中，朱子且定有一個階序、層次，依著孔門的「下學而上達」的原則，朱子定出了階序，惟其階序，「四」才能爲「一」，這就是《學》、《論》、《孟》、《庸》的次序之所由來。朱子曰：

學問須以《大學》爲先，次《論語》，次《孟子》，次《中庸》。
 某要人先讀《大學》，以定其規模。次讀《論語》，以立其根本。
 次讀《孟子》，以觀其發越。次讀《中庸》，以求古人之微妙處。
 《大學》一篇有等級次第，總作一處，易曉，宜先看。
 《論》《孟》《中庸》，待《大學》通貫浹洽，無可得看後方看，
 乃佳。道學不明，元來不是上面欠卻工夫，乃是下面元無根腳。

以上俱出於《語類》所記^{註13}。至於黃榘的〈行狀〉則僅以一段文字敘述了朱子的看法，堪稱是爲朱子作了極爲準確的「定論」式傳述，傳述出「四子書」的「四」之所以爲「四」，及在「四」中的所構成的「階序」：

先生教人，以《大學》、《論》、《孟》、《中庸》爲入道之序，而後及於諸經。以爲不先乎《大學》，則無以提綱挈領而盡《論》《孟》之精微；不參之以《論》《孟》，則無以融會貫通而極《中庸》之

註 13 見黎靖德編，《朱子語類》，卷 14，冊上，頁 100。

旨趣。然不會其極於《中庸》，則又何以建立大木，經綸大經，而讀天下之書，論天下之事哉！^{註 14}

〈行狀〉雖由黃榦執筆，但也經其他弟子共獻意見而成，至少在「四子書」的「讀書次第」及其何以著成此次序上，可以說對朱子、在朱門，都是著為共識的不刊之論。

另外，堪注意者，為黃榦在此一表述「四子書」的次序時，用的語彙是「入道之序」。可見關於「四子書」的「讀書」，不僅有著「讀書之序」，抑且此一「讀書之序」同時也就是「入道之序」，其緣由黃榦已經以「提綱挈領」「精微」「會極」等語彙表述了其所以然：

再一值得注意的，是在黃榦敘述中，「四子書」之後，「及於諸經」的問題。這正是一種「四子書」與「五經」間聯繫的態度——一種「先後」次序的聯繫。其中，並沒有提到「北宋諸君子之學」或「理學」或「《近思錄》」在「入道之序」中的位置與關係。而這一點「沒有提到」，在朱子身後的黃、陳各表中，竟形成了一種關於《近思錄》定位的歧見。換言之，「入道之序」中由於「沒有提到北宋理學」，「沒有」便逐漸浮現上來成為一個問題。這個問題既牽涉到在「優入聖域」中，「理學」的定位為何？也牽涉到了「理學」與「聖學」的問題？對重視「歷史文化的脈絡」、必須把自己擺置到「聖賢世界的歷史脈絡化」中的朱子而言，選擇了北宋理學，貶抑了漢唐訓詁、文章之學，就必須同時去承擔「理學」與「聖學」之間的「階序」關係的課題。朱子對此，自覺有多深，渠係如何面對千百年之後獨承「孟子絕學」的「北宋周程之學」的再繼其統續？北宋理學固是承繼了孔孟之學，但是，孔孟之學的「聖域之學」，與北宋諸君子所構成的「理學」，在「人」上、在「書」上，是如何「合一」的？

註 14 同註 12 黃榦引文。

「聖學」與「理學」，須不須要有一個一如「四子」之「四」的「入道之序」的再建構？從而形成一種「理學」與「聖學」之間「序列化」的再建構？因而，《四子書》與《近思錄》須不須要建構成一類「序列化」的關係？《近思錄》能否代表「理學」，一如《四子書》能代表「聖學」？這一問題的提出，也是本文所面對的撰述行文之另一面向。

總而言之，朱子一生以發明聖學及北宋廣程的伊洛之學為己任，不僅一生注入極大心血經纂、注解、章句了「四子書」；也用了極大心力來編纂、訂輯周、張、二程之遺集，並作《伊洛淵源錄》來表明自己與「伊洛之學」間的直承關係，這是一個「朱子之北宋理學的世界」的建構，一如前述，依然是有「人」、有「書」，「人」為根本，而卻須「先」由讀「書」入；有《四子書》，則是一個「朱子的孔孟聖學之世界」，也是有「人」、有「書」，也如前述。但是，光憑「四子書」中取「北宋諸君子之學」的片段撞入注中，就能完成「聖學與理學」的「合而為一」嗎？還是就是兩個世界，分途而行，不須再進行一種「聖學」與「理學」關係的再建構？我認為，陳淳提出來《近思錄》與《四子書》關係的論點，而且得到廣泛共鳴者，其意義正在於此——凸顯了朱子在此處自覺的複雜性。對於朱子自覺的自覺性如何，是否模糊到必須要由陳淳的建構及與黃榦的相左，才能使此一議題的意義在「入道之序」的迫切性中被提出來？則我們顯然還必須重新在朱子本人的文字、言論中去考察朱子的自覺性，這自然是必須要予以再細心分析研究者，筆者將另外撰文並思考此點。而在本文中，則筆者係直接進入陳淳、黃榦的歧異中，先進行陳淳及其同調者的表述，及彼等與黃榦的分歧。然後再以此為基點，也作為一個視角，進入韓國學者李滉溪的世界，去考察李滉溪《聖學十圖》中對「聖學」與「理學」及其關係構述。李滉溪應該是有構述的，畢竟，包含著「聖學」與「理學」的「十」圖，同時也是更大的「十」——《聖學十圖》——的體系。以及由他所自擬自問的「道之浩浩，何處下手」中，考察他在《十圖》呈現了何種「入道之序」？這

樣的「聖學」階序，與中上的「陳黃之歧」作一個相比時，所呈現出的退溪學樣貌又係如何？本文就在這樣的思考與章節行文中進行研究。

貳、入道之序：陳淳與黃榦的歧見

先生教人，以大學、語、孟、中庸爲入道之序，而後及於諸經。

-----黃榦〈朱子行狀〉

四子，六經之階梯；近思錄，四子之階梯。

-----陳淳所記朱子語

陳淳與黃榦同爲朱門最重要之二大高弟，其二人關於「聖學」當如何「入門」的學習階序上，存在著環繞《大學》與《近思錄》孰先而產生的分歧觀點。究竟是《大學》爲聖學入德之門？還是在《大學》之前，尙有個「《近思錄》爲四子之階梯」？換言之，《近思錄》應當與《大學》《四書》《五經》聯繫起來，成爲一個「入道之序」的初階？還是應當單獨視爲理解北宋四君子理學的文本即可？

要理解孔、孟之聖學，北宋先賢的理學應當擺置在什麼位置？朱子爲北宋理學所勾勒提要出的《近思錄》一書，能否作爲進入聖學之始？在初學「入德之門」《大學》之先，是否應當還有一本《近思錄》，是「入德之門」的「門」？是兩套系統：「理解理學」與「理解聖學」？還是一套系統：由理學之先入而奠其基，而後至於聖學之理解？換言之，陳淳、黃榦之歧異，便是「入道之序」的歧異，也是對於朱子提出什麼「入道之序」理解的歧異；而這歧異，便在於《近思錄》與《大學》之間，是否存在著一種「學」上的階序關係。「理學」是否應一併放進「聖學」中來學習、理解，這是必然的；那麼，除了陳淳提出的「階梯式」學習法之外，黃榦在反對之餘，又如何看待《近思錄》呢？

在已懸為功令的朱子學氛圍中，「近思錄為《四子》之階梯，《四子》為五經之階梯」，此種「近思錄→四書→五經」的進入聖學的學習階序，幾已成一常識。由《近思錄》而《四書章句集注》，由《四書章句集注》而五經聖人之學。而在《四書章句集注》中，又有著一個學階之序，朱子為「四書」所訂的學序是，《大學》為先，《論語》《孟子》次之，而後再進入最難的聖學精奧之《中庸》。朱子云：

蓋不先乎《大學》，無以提挈綱領，而盡《論》、《孟》之精微；不參之《論》《孟》，無以融會貫通，而極《中庸》之歸趣；然不會其極於《中庸》，則又何以建立大本，經綸大經，而談天下之書，論天下之事哉！以是觀之，則務講學者，固不可不急於四書，而讀四書者，又不可不先於《大學》，亦已明矣。^{註 15}

某要人先讀《大學》，以定其規模，次讀論語，以立其根本，次讀孟子，以觀其發越，次讀《中庸》，以求古人之微妙處。《大學》一篇，有等級次第，總作一處易曉，宜先看。^{註 16}

學問須以《大學》為先，次論語，次孟子，次中庸。^{註 17}

既欲專看一書，以何為先，曰：先讀《大學》，可見古人為學首末次第。^{註 18}

如是，則就《四書》而言，《大學》確實為學者先觀之「入德之門」；但是，以《近思錄》為一部趨近聖人之學的「入門」之書，此種看法自朱子第一代後學

註 15 見《大學或問》，引自趙順孫，《大學纂疏》（黃坤整理本，上海：華東師範大學出版社，1992.9），頁 39。

註 16 黎靖德編，《朱子語類》，卷 14，冊 1，頁 100。

註 17 同上註引書，頁 100。

註 18 同上註引書，頁 100。

以來，即已出現，所表達的訊息，就是認為從朱子本身學術定位的立場，在對北宋伊洛之學的繼承上，實已提出了一種可以為北宋諸君子及朱子之學作道統定位的看法。然而，確實又在朱子本人的文字之中，我們並沒有在其親自書寫的文字——無論是《朱子文集》及不斷增補出的佚文中，看到朱子有此明確的提法。雖在朱子親書中確實能不斷見到關於《近思》《四子》的重要性提示的文字，但是，只有四子書被合成為《四子書》的概念及已「合成為一部書」印行的事實；《近思錄》則另外單行。我們找不到在朱子文字中有關《近思》與《四書》在「學階之序」上的明確說法。而上述「近思為四子之階梯，四子為五經之階梯」的說法，則是出於《朱子語類》中陳淳的記錄，而且只有一條。由於「語類記言」的單條流傳，使得其既有著真、偽的可能，也有著由「詮釋朱學」而來的具說服力與否的可討論空間。因為「記言」之「語類」，既非朱子之親筆；抑且從「口語」上，也不能保證是「人人共聽」的可信與共信。因此，陳淳的這條記載，由於某種原因，雖然在後世大行，皆視為是朱子自己的看法；但是，確實因其單條記載的事實，與已經被朱子親自刊行《四書》的合成及為文說明何以合成、為學之序、節目安排等的事實，從而形成了朱門弟子在對此二書之關係論述上的認知歧異，並且其爭議的語言中有著回返到朱子在世時的「親書」與「口說」認定的傾向。雖然這個「返回朱子」以求解決歧異的事件並未在黃榦致李方子的信中挑起與擴大，這是因為黃榦說「可自行，然非朱子原意」，可見黃榦並無意擴大這種歧異為一種爭端，這也許亦是將朱子學懸為功令科舉程式的元明清時代，此種結合《近思錄》與《四書》學階之序的看法能形成並普遍成為共識的原因之一。另外，就是朱子學既然成為聖學的標準，那麼如何由朱子本人之學出發而趨往聖人之學，除了《四書》之外，《近思錄》也確實可能提供了另一種「朱子學」的立場，而這個立場便是立足於更為「道學化」的「伊洛之學」上。朱子不也這樣說過，他所以輯《近思錄》之意，正是希望能夠藉「此編」總六百廿二條，提供給窮鄉晚進有意於學而無明師良友之士，使其能夠自得之，以入於北宋周張二程之學，以入於四君子之門

麼！^{註 19} 因此，這種「近→四→五」的「學階」看法，確實甚為普遍，明代官方所編的三書：《性理大全》《四書大全》《五經大全》，事實上，也可以視為是這種「學階」論調之下的反映。康熙時刻行後便極為通行的正誼堂本《近思錄》，張伯行在其〈序〉中即云：

惟子朱子，承先啓後，崇正闢邪。振寰宇之心思，開一時之聾聵，亟取周子二程子張各書，探其關於大體，切於日用者，輯為是錄，俾學者尋繹玩味，心解力行，庶幾自近及遠，自卑升高，而詖淫邪道不能淆，訓詁詞章不得而汨沒焉。此則許魯齋所稱為聖人之基。而朱子亦謂「四子，六經之階梯；近思錄，又四子之階梯」者也。^{註 20}

不僅謂「近思→四子→六經」之「學序」為「朱子亦謂」；且引許衡之言，視《近思錄》為「聖人之基」，則此正為陳淳式之言論，謂《近思》一書，為包涵了「理學」在內的「聖學」之「入道之始」，故謂「聖人之基」。

乾隆時江永所編之《近思錄集註》，江氏亦於其〈序〉中曰：

蓋自孔曾思孟而後，僅見此書，朱子嘗謂：「四子，六經之階梯，近思錄，四子之階梯。」又謂：「近思錄所言無不切人身、救人病者。」則此書直亞於論、孟、學、庸，豈尋常之編錄哉！^{註 21}

註 19 見朱子〈書近思錄後〉，《朱文公文集》（明刊本，四部叢刊，臺北：臺灣商務印書館），卷 81，序下，頁 1468。

註 20 張伯行，前引書，康熙 49 年庚寅序。

註 21 江永，《近思錄集註》（臺北：臺灣中華書局，四部備要本，1987.7 臺 5 版），乾隆壬戌 9 月序。

注意在江永之序文中，他的認知是「朱子嘗謂」，這正是信從了陳淳的一種認知，而並未注意到由黃榦的不苟問可以產生的一種關於「朱子嘗謂」的可能並不能成立。嘉慶時王鼎序江永此書時亦云：

今科場功令命題，一本五經四子書，其援引傳說，必以朱子為斷，誠以朱子之道，孔孟之道也。

且曰：「近思錄，四子書之階梯，四子書，五經之階梯也。」然則士生聖教昌明之會，誦聖賢之書，志聖賢之志，學聖賢之學，以仰體聖人之化。舍是書真何以為階哉！

則必於《近思錄》基之，體認既熟，於以讀四子書，始恍然於義理之悅我心，由四子書而研窮諸經，益恍然於唐虞三代之學與治運，用天理而合乎人情者，亙萬古而不易。^{註 22}

其中，王鼎不僅亦引述了「近思錄→四子→六經」之言，而更又曰：

則必於《近思錄》基之，體認既熟，以讀四子書……由四子而研窮諸經。^{註 23}

明白謂《近思》此書為「入道之基」。因此，吾人可以發現，一種為「理學」定位的觀點，必須在朱子身後出現，表彰《近思錄》一書為繼「新四經」之後，新的「第五經」之產生，不僅是繼承朱子對濂關伊洛之學的定位，同時也就是對於其師門朱熹的定位。表彰《近思錄》既是在表彰其內容……周張二程，也是在表彰其編者……其師朱子；因此，如果不處理《近思錄》一書的「學階之序」，又如何能安置北宋四儒的地位，謂其為「千載之後，有以接乎孟子之傳」？

註 22 王鼎，嘉慶 19 年甲戌序，同上註引書。

註 23 同上註。

因此，人與書，在朱門之中是並行的，既是「孔曾思孟」的「道統」之傳，而亦是學、論、孟、庸的「四子書」之序；而理學，則既是《近思錄》的逐漸形成的新的第五之經，直配四子之書；又是濂洛關學的繼承四子書，也是周張二程四君子的直承孔曾思孟之統緒。案，朱門極為重視「讀書之序」，明白以此與「禪悟」畫清界限，點出了追隨故全圖勾勒孔子之門「下學而上達」的真貌，至有講求「讀書之序」的傳統，此自朱子本人及朱門初傳以來，至於此際，猶可見之。上述三鼎的一段話，便是在表達此種「讀書之序」與「入道之序」相合為一的傳統。朱門且以此有別於「近有一種禪學」「江浙之陸學」的不講「讀書」，無論陸門之是否如此，然視直接發明本心，不經「格物窮理」與「聖人之典」者，雖所以號稱為「簡易直截」，然而，卻正是一種既缺少了「道問學」之序，也缺少了「尊德性」之序，更無一種在歷史文化中對「聖人之傳」的面對，這在朱子視之，其實就已是「禪學」滲入了的儒學；這種觀點，至少可見朱門的強調朱、陸之分，有一種即為「讀書之序」與「禪悟」之間的概念區分與畫清。故朱門初傳之高弟陳淳，在其與友人門生之書信中，便一再申明強調讀書之階序的重要，尤其是「四子書」之階序。如〈答陳伯漢三〉云：

所寄《論語疑》冊子，頗見日來進學工夫，不易不易已。據鄙見，各批卷於其下，幸更思之，但看文字，非可只一番，便要鑽研都了。得聖賢精微嚴密之旨，須至于再、至于三而淡洽之；方見得趣味，源源而出；然聖門事業浩博無疆，而片功有節目，讀書有次序。初學入德之門，無如《大學》，此書見得古人規模節序；在諸書中，為提綱振領處必先從事於此，而《論》《孟》次之，《中庸》又次之；四書皆通，然後胸中權衡尺度，分明輕重長短，毫髮不差，乃可以讀天下書，論天下事，於是乎井井繩繩，莫不各

有條理而不紊矣。^{註 24}

又〈答陳伯潔六〉云：

大抵喜儒工夫，有節自、次第，非如釋氏，妄以一起直入相誑眩。須從下學，方可上達；須從格物致知，然後融會貫通；而知與行又不是兩截事。……陸學從來只有尊德性底意思，而無道問學底工夫。……吾友考索路脈，已自不差，更望一壘一壘加功，早畢了《論語》，即又從《大學》看起，《大學》既畢，復溫《論語》，意味又別；溫《論語》又畢，則基址已自稍稍立定；然後從而開廓之以《孟子》，自不復難而亦時有洒然之意矣！續後方以《中庸》，會其歸，則聖賢蘊蓄，事理本末，精粗深淺，皆可瞭然在目，而胸中權衡尺度，無與毫分寸之紊矣！至是然後可讀天下之書，論天下之事，而皋、益、伊、傅、周、召大業，亦自不離乎其中矣！此文公先生所示學者次序，決不可移易。決非欺世誤人者。而姚學諭卻不循此，兩年來先專從事於詩，李探花持書折之，謂其何不先從《大學》看起，姚卻引聖言「興於詩」為據，而固執其說，時併舉以講訂，稟復語以文公四子之序；須著如此用工，渠有難詞，似此等意見，便與聖賢天地懸隔。^{註 25}

文中姚學諭之語，猶可見在懸為科考準則之前，朱門弟子猶致力於宣揚、衛護、堅持此種由師門而定下的讀書之序也。亦知由「五經」而「四書」，不僅是官場功令典範的絕大轉變，亦是自北宋《三經新義》以來，以「四書」而取代之的朱門成就。其間，推動居為新典範的「四子書」，便由朱子一手纂成，且為

註 24 陳淳，《北溪大全集》（四庫全書文淵閣本，臺北：臺灣商務印書館），卷 26，頁 3。

註 25 同上註引書，卷 28，頁 7-8。

其注入注解，合刊成書，可說是學生精力皆在此，如黃榦〈行狀〉所云者：

先生著述雖多，於語、孟、中庸、大學，尤所加意，若大學、論語，則更定數四以至垂沒，大學誠意章，乃其絕筆也。^{註 26}

陳淳亦云：

文公四書，一生精力在是，至屬纊而後絕筆，為義極精矣。凡立語下字，端端的的，如逐字秤過一般，無一字苟且過。……註文與經文，字字有照應。^{註 27}

近人陳榮捷先生便許為朱子在中國學術地位詭建之功勳之一，其云：

五經在國家取士與學校教育中仍佔極重要之地位，儒學亦仍以五經為社會道德之準繩。但在新儒家思想之發展中，經典權威，則已喪失。在新儒家哲學發展中，朱子轉以四書作替代。^{註 28}

又云：

其哲學意蘊，則至為重大，以其含有：一、脫離五經權威地位之羈絆。二、直探孔孟基本義理之教。三、引介合理之治學（治經）方法。^{註 29}

至以〈大學論語孟子與中庸合為四書〉之標題，許為「朱熹集新儒學大成」之

註 26 黃榦，前引書，卷 36，頁 46-47。

註 27 陳淳，前引書，卷 33，〈答楊行之〉，頁 13。

註 28 陳榮捷著，萬先法譯，〈朱熹集新儒學之大成〉，收在陳榮捷，《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1988.4，增訂再版），頁 21。

註 29 同上引文，頁 19。

重要成就與重大意義所在之一。

故朱門弟子於此，亦莫不視為一介大事，兢兢於發明「四書」之「讀書次第」與「入道之序」之深切的關係。黃榦亦然，其〈朱先生行狀〉中有云：

先生教人，以大學、論、孟、中庸為入道之序，而後及諸經。以為不先乎《大學》，則無以提綱挈領而盡《論》《孟》之精微，不參之以論、孟，則無以融會貫通而極《中庸》之旨；然不會其極於《中庸》，則又何以建立大本、經綸大經，而讀天下之書、論天下之事哉！^{註 30}

可以視為一種「定論」之書，蓋後來《宋史·道學傳》中朱熹本傳即多參以黃榦〈行狀〉之文。

因此，對於朱熹所纂成的《四子書》中，關於「四書」本身的「讀書之序」，陳、黃二人可說是無異辭，亦無與朱子本人不同處，而亦無與二程子之不同處。惟陳、黃二人在談到朱子與呂祖謙所合編之另一書——《近思錄》，尤其是在其與《四子書》之關係時，則產生了極大的歧見，而且在致第三者（李公晦）的書信中，黃榦正式提出了對陳淳的反駁，其〈答李方子〉有云：

真丈所刊《近思》、《小學》皆已得之，〈後語〉亦得拜讀。「先《近思》而後《四子》」；卻不見朱先生有此語。陳安卿所謂「近思，四子之階梯」亦不知何所據而云。朱先生以《大學》為先者，特以為學之法，其條目綱領莫如此書耳。若《近思》則無所不載，

註 30 黃榦，〈勉齋集〉，卷 36，頁 44。

不應在《大學》之先。……如安卿之論亦善，但非先生之意。^{註 31}

李方子，字公晦，號果齋，《宋元學案》列入〈滄洲諸儒學案〉中，係朱子較晚之弟子，在《近思錄》與《四子書》的關係階序的觀點上，他與陳淳乃係同調者。而此借中黃榦所云的「真丈」，即真德秀西山，《宋元學案》中載其與李方子關係云：

嘉定七年(寧宗 7, 1214)，廷對擢第三，調泉州觀察推官，適真西山守泉，以師友禮之，郡政咸咨焉，暇則辨論經訓，每至夜分。

^{註 32}

其甚為敬重李方子也甚顯然。真德秀亦為一「近思，四子之階梯」的主張者，與陳、李二人同一立場，倡得是同調。在其《西山讀書記》中，便明顯地已標錄出來了「語類」中之「語」，使其成為「朱子之文」，反映了追隨陳淳的態度，真德秀在《西山讀書記》卷 31 中即筆之云：

淳熙二年，東萊呂公自東陽來留止寒泉精舍旬日，相與擬周子、程子、張子書，關大體而切日用者，彙次成十四篇。……號《近思錄》。先生嘗語學者曰：「四子，六經之階梯；近思錄，四子之階梯。」以言為學者，當自此而入也。^{註 33}

《西山讀書記》另有一條亦談到了《近思錄》的定位：

註 31 同上註引書，卷 8，頁 17-18。

註 32 全祖望、黃宗羲等，《宋元學案》（臺北：河洛出版社）18，〈滄洲諸儒學案〉，冊下，頁 20。

註 33 真德秀，《西山讀書記》：文淵閣四庫全書本，臺北：臺灣商務印書館），卷 31，頁 77。

使學者先讀《大學》，以立其規模；次及《語》《孟》，以盡其蘊奧，而後會其歸於《中庸》。尺度權衡既定，由是以窮諸經、訂群史，以及百氏之書，則將無理之不可指，無事之不可處矣。又嘗集《小學》書，使學者得以先正其操履；《近思錄》，使學者得以先識其門庭、羽翼四子，以相左右。蓋此六書者，學者之飲食裘葛，準繩規矩，不可須臾離也。聖人復起，不易斯言矣。^{註 34}

此文前段言《四書》之序，正是朱門其共識，皆無疑議。唯後又繼言二書，相較之於後世張伯行等之所言，增《近思錄》則為「新五經」，增《小學》則為「新六經」矣；此種說法，於真氏此書中亦無不可：故真氏言「此六書者，……不可須臾離也」。更有意思者在「聖人復起，不易斯言」，表示了聖學之傳統，不僅在於《四書》為前此聖人之親筆，而繼起斯道者之後儒所筆之二書，亦確為可經「聖人復起」於今亦可之「入道」「載道」之書。又，真氏在此文中，對《近思錄》的定位，顯然是「先識（聖人／聖學）門庭」「羽翼四子」之書，亦然是追隨著陳淳的講法。雖然《學案》說他乃係「黃榦之再傳」，然在此一「讀書階序」的立場上，他顯然是「陳派」的！故黃榦在致李方子之信中，便一起反對了三人：真德秀、李方子、陳淳。由於黃榦致李氏之信函的主旨便在於此，雖然口氣溫和客氣，但吾人可以知道黃榦真正的想法與態度，就是反對這一觀點，而且強調對於陳淳的「記錄」，他沒聽到，此言無異已間接地否定了陳淳的「私錄之言」，至少已認定它不是親出於「朱子」的「觀點」。^{註 35} 其

註 34 同上註引書，卷 31，頁 90。

註 35 黃榦本人其實不是很贊同以「記語」式的《語錄》來傳播朱子之學說，在其〈書晦庵先生語錄〉一文中，這個態度很明顯地反映出來，其云：

晦庵朱先生所與門人問答，門人退而私竊記之。先生歿，其書始出。記錄之語，未必盡得其本旨，而更相傳寫，又多失其本真。（見黃榦《勉齋集》，卷 22，頁 6。）其中一「竊」字，充分顯示出黃榦對「記語」之「文」的不信任感，及其大有與其師朱子本旨相悖之可能。

中的依據，在上引黃榦〈答李方子〉信中，提到的理由有三：(1)朱先生——先師沒有此語，也即是說：沒有這種看法。(2)《近思》「無所不載」，故「雜」，不應在《大學》之先，因為「入道之門」、「入德之基」，於朱門而言，應是要先立綱領條目。(3)《近思》尤其因為首卷〈道體〉的困難度，「近思反成遠思」之書。「遠思」之書，既然「難讀」，則確不足以作為聖學之初階。朱子本人也常提及此書之難與雜：

近思錄大率所錄雜，逐卷不可以一事名。

近思錄首卷難看。……卻不如《語》《孟》，只是平鋪說去，可以游心。

問塾卿《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，……」^{註 36}

然而，黃榦僅由遠思之「難」與「雜」字入手去為《近思錄》作為學之序的定位，既沒有解決也沒有看出陳淳的此種結合《近思》與《大學》成為「入道之序」提法中的深刻意義，便在於觸及到了「理學」與「聖學」關係化議題的核心！或許陳淳僅是偶然「私記」，但他的記錄，卻確實碰觸到了連朱子自身都要自覺面對及處理的一個課題：如果我們在道統上係以二程或周程為正統，則是否應當透過這個周程之學以趨近孔孟之學，庶得聖人之旨？則《近思錄》被提出來作為代表四君子之學的一部經典，一如《四子書》般代表孔孟的經典時，《近思錄》應當是《四子書》的津梁，否則周程之學的繼承道統及其正統性說便毫無意義。

顯然在現存《勉齋集》中，除了「難讀」等上述三點原因之外，我們很難再發現任何黃榦的文字中對此有更深一層地闡述。但可以確定的是，由於〈致

註 36 以上所引俱見黎靖德編，《朱子語類》，卷 151，冊下，頁 1045。

李方子》一信的明確答覆之針對性，使得「《近思錄》與《四子書》」之間是否存有「階序」關係，已經可以視作是朱門二代高弟間的重大歧異，儘管黃榦在不經意的回應中，有著對《近思錄》之地位不置可否的意味；然而，由朱門後學的反映看來，不論陳淳的說法是否係一「私記」，或僅能被視為是他自己的理解與詮釋，但至少在他的說法中，我們認為陳淳實已觸及到了朱子學術定位的核心，這不僅是表象上的朱子之繼伊洛之統，而且更是由伊洛之學到朱熹之學這一脈的「理學」，如何是孔孟聖學的「正宗」「正統」「道統」的問題；以及在「人」與「書」上，如何能呈現出孔孟聖學的正宗與道統之傳，就在周程迄朱子？則《近思錄》作為《四子書》之外的一部「新」的「經典」，便似乎正好填補了這一空白，而此書也恰好是出於朱子所親輯。更何況，陳淳的說法中，還為此書與《四子書》之間，作出了「入道之序」式的聯繫，而聯繫兩書的語言，不妨即視為是一種「理學」與「聖學」關係表述的語言；無怪乎此說能得李方子、真德秀等人的支持了。

雖然黃榦表示了反對，表示了未曾聽聞；也雖然黃榦對其「不苟同」仍有其抑制，或是對此事不太經意；但在陳淳致李方子的信中，還是現出了二人在此事上有著歧見的重要端倪，其〈答李公晦〉第三書云：

所示《近思錄》并林子武之說，良荷啓益。按此跋意自平正於理無咈者。向蘭先生亦曰：「四子，六經之階梯，近思，四子之階。」今子武不以爲然，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？況先生所解四書之說，亦自四先生之書得之，而此錄則四先生之要言所萃，今學者先讀之，使知道統之復續，實有賴於四先生，而起尊敬師慕之

心，然後循序漸進於孔孟之門，自當不迷，其所趨亦何疑乎？^{註 37}

案，陳淳在此信中，不僅仍然堅持著「近思，四子之階梯」的說法，而且也仍堅持著係「向聞先生亦曰」，不啻與黃榦之「未聞朱先生有此說」正好針鋒相對。尤有進者，陳淳在此信中也很明確詳盡地說明了《近思錄》在整個「孔孟周程」之「聖學」及「道統」中的位置，及其所以必須和《四子書》聯繫起來，並且「先」於《四子書》之故。可以這麼說，對於「聖學」與「理學」，陳淳是有自覺的，孔孟與周程都在一個時間系列推移的軸上，在一個線性時間觀的歷史文化脈絡之中。「孔孟」之後，其學「不傳」，繼起「復之」者，即為朱子所推尊的「四君子」，發明「孔孟不傳之學」「不傳之秘旨」者，即為「四君子之學」。陳淳整個論點的中心，便在「道統」二字上，「道統」在「人」，人有其「學」，其學在「書」；故以「人」而言：

孔（曾思）孟——周張二程

以「書」而言；則自是：

六經——四子書——四君子之書的要錄：近思錄

是故黃榦（行狀）中的「孔孟周程」，及由此而區分與合一的「聖學」與「理學」，陳淳作了區分，「孔孟」之學失傳，繼之者在「周程」；而「孔孟周程」之「合一」，則必須由周程四君子之「理學」為根柢，方能入途「聖學之域」——「孔孟之門」。否則，「若據古四書本文」，不「先有得乎此錄四先生之說」，如何能窺孔孟之學之蘊，欲使「今」之學者知「道統之復續」，然後「循序漸進於孔孟之門」，自是在孔曾思孟周張二程的道統之學中，有一個「入道之序」

註 37 陳淳，《北溪大全集》，卷 23，頁 7-8。

在。陳淳已經間接在〈致李公晦〉的信中，說明了何以「近思→四子→六經」必須成立之故；也同時再次交待了這是「親聞之於朱先生」，不是他自己的安排臆說。在此函中的林子武，顯然是反對這個說法的，而且也提供了反對的理由，由陳淳所轉述看來，其反對之理由仍是在於《四子書》已經是一部融入北宋「理學」的章句集註本，《近思錄》作為「參考」即可。這樣的理由不知是否可為黃榦反對的立場作代言。但不論如何，當時朱門對於陳淳此說，有贊成支持與將用者，也有以黃榦為首的反對者則毋庸置疑。至於李公晦寄陳淳的《近思錄》，其原有一跋，故信中提及「此跋」，然信中未言跋為孰作；但在陳淳《北溪大全集》中，收有一篇〈書李推近思錄跋後〉，則知作跋者為「李推」，且李推並無反對之意，只是陳淳認為，或係李跋言有未盡，故啓林子武之致疑，遂反對此說，可見李推恐亦是特贊成以《近思》為《四子》階梯之說者。^{註 38}〈書李推近思錄跋後〉云：

某竊詳此意甚平正，尚聞先生亦曰：「四子，六經之階梯；近思錄，四子之階梯。」此自無可疑者。而子武乃不以為然，蓋緣跋中大意固正，而行文語脈紆緩，發揮本旨未甚相照應，不見此編與四書相關切之處，遂有以啓其疑云耳。大抵聖賢示人入德，所以為理義之要者，莫要於四書，但絕學失傳，寥寥千載，直至四先生而後明。而四先生平日抽關啓鑰，所以講明孔孟精微嚴密之旨者，又雜見於諸書，不可類考。幸吾先生輟其關於大體而切於自用者為此篇，其次第倣《大學》，其會趣準《中庸》，其規模效語、孟，誠後學迷途之指南，而入聖門之正路也。故吾先生所以

註 38 案，陳榮捷先生據《朱子實紀》、《宋元學案》、李退溪《宋季元明儒通紀》等書，撰成《朱子門人》，列出共上百人，唯均不見林子武與李推二人。近年新出之方彥濤所撰《朱熹書院門人考》（上海：華東師範大學出版社，2000.7）一書，亦未著見。

發明四書之宏綱大義者，亦自四先生之書得之。而此編其四先生之要旨萃焉。欲起學者於俗學橫流之中，若不先乎此，則準的不立而邪正之分不明，聖門將何從而入？而千載不傳之秘旨，又將若何而窺測之。今先刻以示人，使讀者知聖傳之所在，有以起尊敬師慕之心，而卓然不迷其所趨；然後循序而進於孔孟之門庭堂奧，自當從容造詣，一惟吾所之，而無寸步之枉矣！尚何以爲疑，而謂之非其序乎！^{註 39}

此〈書後〉不僅係陳淳又在〈答李公晦〉書之外，再一次闡明了朱先生所以編《近思錄》之旨意，以及《近思錄》在「入道之序」的角度上而言，真正是一個「進入聖門」的正路、指南，必須「先」於《大學》之改。並且反饋式的問說：

若不先乎此，則準的不立，而邪正之分不明，聖門將何從而入？
而千載不傳之秘旨，又將若何而窺測之？

「邪正之分不明」，指的正是在繼承孔孟道統的傳學上，《近思錄》體現的正是「一種『周程迄朱』之學的道學體統的正典性」，也說明了「異學」是必須由《近思錄》來作「正邪之分」，否則「異學」自謂繼承「孔孟」，又將若何？此函中，陳淳又說了一次「向聞先生亦曰」，可見對於「近思」→「四子」→「六經」的「階梯」之說，陳淳係公開化於同門之中，且均言「親聞」，則黃榦否認此一「親聞」，且言「未聞」，其間確實隱隱有些對立之意，且牽涉到對師門兩部大書：《近思錄》與《四書章句集注》之相關於「道統」「入道之序」的看法之歧了。

當然，黃榦、林子武「張朱門之士」，反對以《近思錄》爲「入聖門之始」，

註 39 陳淳，前引書，卷 14，頁 7-8。

並不是就代表著彼等並不重視或就不推崇《近思錄》一書；而係在牽涉到一種從其師朱子之學或朱門學術的角度來說時，「什麼是入德之基或入道之門」的「書」時，就會牽涉到了朱學／朱門教學中最極重視的「入道之序」的問題。蓋朱門是將「讀書」與「入道之序」聯繫在一起的，在陳淳的《嚴陵講義》之四篇中：「道學體統」、「師友淵源」、「用功節目」、「讀書次序」實已針對「聖門之學」的四大方面，作了清楚的釋說，他自己也對《嚴陵講義》的四篇大旨大綱，極為重視，亦極自負，在〈與鄭節夫〉書信中即有云：

某《嚴陵講義》四篇，曾見否？此吃緊。為天下乘世學者立一定準程，非止為山峽間一州之設的，無相誤處，幸勿以厭平淡、喜新奇之心而易忽之。^{註 40}

按《嚴陵講義》今收於《北溪大全集》中，陳淳於〈讀書次序〉篇中，特別強調了「書」與聖學，與載道之關係，即「書」是「載道之書」，不容以忽視，而「讀書」之重要，更不容小視，其有用功節目，「吾儒……自有正法；造道入德，自有正路、等級、次序，一定不可復易」^{註 41}，不容躐等！《嚴陵講義》〈用功節目〉篇云：

道之浩浩，何處下手？^{註 42}

開頭即提出「求道」的問題。「入道之序」的關注，也就成為朱子之學與朱門教學的重要特色。《嚴陵講義》〈讀書次序〉篇云：

書，所以載道，固不可不讀，而聖賢所以垂訓者不一，又自有先

註 40 同上註引書，卷 32，頁 9。

註 41 〈與鄭節夫〉，陳淳，前引書，卷 32，頁 10。

註 42 同上註引書，卷 15，頁 4。

後緩急之序，而不容以躐等。^{註 43}

「吾」，擬為「載道之書」，聖人所以「垂訓之所在」，則「讀書之序」便與「入道之序」深層地聯繫起來，而成為「進德造道」，趨往聖域之途的正途之方。《近思錄》正是在這個意識上建立起來的趨往北宋諸君子的「輯略」之書，擺置在「入道之序」中，是「參考書」還是「入門書／基礎書」的問題，也就因此必須浮現上來，成為朱門教學的一個重大問題，也是教人「入道」「成德」的一個「先讀何書為始」的重大問題。在陳淳看來，更是一個為「北宋四君子之學」定位，及「聖學」與「世學」關係如何能藉「書」聯繫與表述的重要課題。因此，《近思錄》在「入道之序」上，佔有何位置？能否成為「匹子之階梯」？就在陳淳的主述意識的引進下，成為朱門的一個爭議性問題。在黃榦而言，雖非經筵，也非斷然否定，但至少是不承認「陳派」所提出的講法的。吾人可以這麼說，黃榦其實完全遵守著朱子由程子那裡繼承而來的一個命題式講法：「大學，初學入德之門也。」朱熹確實繼承了也謹守著這個觀點為基礎而編、而注、而作、而刊《四書》，黃榦也謹守著朱子表現在《大學章句序》及《解題》中的「程——朱」觀點及講法。即使就《語類》中有著同門陳淳的「記言」，卻也另外有著視《近思錄》為「難」的「記言」；對黃榦而言，視《語類》所「記」之「言」為「沒聽到」，而謹守著以「四書」為體系的「入道之序」，只以「《大學》為入德之門」；而反對陳淳、李方子、真德秀之說，就「朱子之文」而言，他的堅持與只就《四書》為主以成立「入道之序」的主張，是完全可以站在另一角度來理解的；而且也可以說，黃榦的主張與堅持，毋寧是更為「其來有自」的。

但是，在處理朱子所面對的「道統之傳」的「兩個階段」：被我們區分為

註 43 同上註引書，卷 15，頁 6。

「聖學」與「理學」的「孔孟」及「周程」的「銜接性」——即「道統之傳承」問題時，朱子之文與朱子之書，卻也確實未曾留下明白的「入道之序」的交待。陳淳的〈讀書次第〉及「聖門之入」的講法，其實便正好在此處將「道統之斷」與「道統之緒」所對應到的「聖學」與「理學」的「絕／傳」問題，以「書」的方式作了一個「道統」之「斷絕」與「復續」的處理，而也有了朱門特色的「入道之序」的「階梯」式安排。而且，重要的一點是：讀《近思錄》確實是比讀《四書》，更像是在承擔與進階者一種「理學的」道統之傳承中；由「北宋四君子之學」所撐起的「理學的」聖門之域世界的嚮往，也確實能在讀《近思錄》中感受到；這樣，讀《近思錄》，就使我們由「理學」而趨入「聖學」，由周程而趨入「孔孟」；正如陳淳所言的：「《近思》，《四子》之階梯」；這種「孔孟之聖學」，正是「周程之理學」式的。

其實早在宋末葉采刊行《近思錄》時，在葉氏自制〈序〉中，便已提出了「陳派」之觀點與講法，可說是正式隨「書」公諸於世的「陳派之言」，而不再僅是陳、黃雙方之書信辨歧，雖然我們目前並沒有看到真德秀所刊行的《近思錄》版本及其中所附收的李推之「跋語」。葉氏之〈序〉云：

朱子與呂成公，採摭四先生之書，條分類別，凡十四卷，名曰《近思錄》。規模之大而進修有序，綱領之要而節目詳明，體用兼該，本末殫舉。至於闢邪說，明正宗，罔不精覈洞盡。是則我宋之一經，將與四子并列，詔後學而垂無窮者也。嘗聞朱子曰：「四子，六經之階梯；近思錄，四子之階梯。」蓋時有遠近，言有詳約不同，學者必自近而詳者，推求遠且約者，斯可矣……。或者謂寒鄉晚出，有志古學，而旁無師友，苟得是集觀之，亦可以助通大義，然後以類而推，以觀四先生之大全，亦「近思」之意云！

此序作於淳祐八年（1248）。^{註 44}末句明顯有駁「遠思」之意！值得注意的，是「嘗聞」並非「親聞」，亦非「親聆」；正確的說法，應是葉采自陳淳的語錄中「闕讀」到或是得預聞「陳、黃之辨」，而「得聞」此一說法。「得聞」並非「親聆」！而後世學人凡引述此一說法時，大都將之表述為出自朱子本人的說法；其實都是此種類型。以陳淳所「記錄」者，黃榦所反對而表「未聞」者，轉成為「朱子曰」、「嘗聞朱子云」等的「朱子自言」，而其源只是「陳淳所記」，由於黃榦的斷然否定「朱先生有此書」，因此，這句話也只能止於「陳、黃之歧」；更重要的是，朱子確實未曾「寫」過！

葉采不僅明白在刊本序中追隨了陳淳的講法，而且還提出了「我宋之一經」的說法。在這樣的說法中，《近思錄》已經被葉采視為是「宋代」的學術聖典，是宋學的特色，結穴於北宋四先生的學問，也透過朱子的編纂成輯而顯；這一部產生於「宋代」的「書」，已是繼承道統、發明聖學，且相埒於孔門曾、思、孟《四子書》的一部新的「經」書。雖然葉序中並無「擬經」之意，而是自「道統承傳」的角度，認為《近思錄》較之他書，更能上繼以《四子》為聖學「書」的孔曾思孟之統；因此，可說是與揚雄、王通均不同。但是，其所以成「經」之故，則在於北宋之諸君子，如同曾子、子思、孟子般，使聖學能大明於世；軻死無傳、經過四先生而始再續其緒，四先生學之精義又集結在《近思錄》一書；則《近思錄》之同於《大學》《中庸》《孟子》中之述「孔聖」之旨般，可以配《論語》，同登聖門／孔門之域的「經」書。因此，葉氏不啻是提出了「新五經」的觀點，雖然仍繼承著「四子」的「子書」而轉為「經書」的語書，但已正式地提出了「四子書」與「近思錄」是可以被視為新的「經書」之觀點；

註 44 見葉采〈近思錄集解序〉，《近思錄集解》（景文化九年刊本，和刻影印近世漢籍叢刊，日本：中文出版社），頁 8-10。又葉采〈進近思錄表〉中亦云「四子之階梯」，見同書，頁 2。

這與北宋王安石之《三經新義》中的《周禮》、《書》、《詩》又有不同，蓋王安石係取五經之「三」為「新經」；而此處則取子書之《論》、《孟》及《禮記》中〈學〉〈庸〉之篇為「書」，在取「四」之外，又配以朱子新編為「五」，而成就其「道統論」下的「人」與「書」。抑且，在「入道」的階序上，葉采也正式的依從著陳淳的觀點：近思錄→四子書→六經。在這樣的觀念下，很可以理解為什麼葉采會提出視《近思錄》為一「經」的講法。在「入道之序」中，集結了北宋四子理學／道學的《近思錄》，必須視作是「經典」，才能在已被視為新孔門聖典的《四子書》之「先」，成為「必讀」之「書」！我們窺見的，是除了「書」之外，周、張、二程四君子的「人」，也即將入於孔廟之兩廡的「聖域」中。

參、《聖學十圖》中的「聖學」與《十圖》 階序問題之分析

(一) 退溪學：以朱子學為中心的聖學

退溪之學，學無師承，有之，則一準朱子之學而自得之，如其成均館弟子所共撰之〈祭文〉中所云者：

猗歟先生，天資純靜，不由師承，早事誠敬，晦庵書中，惕然有悟，俯讀仰思，弗得弗措；抽繹四子，益加精力。^{註 45}

其弟子趙穆亦云：

註 45 見《退溪先生年譜》卷三，附錄，《增補退溪全書》（漢城：成均館大學校出版部，1985.2，5冊），冊3，頁609。

晦翁既沒，枝派遂分，學者未必能守其傳。故理學有通錄，而學術有所統一；朱書雖存，編帙浩穰，讀者未必能究其旨趣，故刪節其要語，而聖學有所發端。^{註 46}

此以其師退溪之學，準的在「朱學」也，其「聖學」亦是以「朱學」為準的的「聖學」，凡此，皆言其與朱子晦翁之關係。蓋由朱學之體悟踐履，以進窺於「聖學」，實為其學思踐行歷程之主軸；退溪之著述，亦莫不皆環繞於此。故梁啓超與黎元洪稱其為「真儒」「道東之正學」「朝鮮之朱子」，蓋有以也。李退溪編《朱子書節要》，其序云曰：

晦庵朱夫子，挺亞聖之資，承河洛之統，道巍而德尊，業廣而功崇，其發揮經傳之旨，以垂教天下後世者，既皆質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑矣！

或曰：「聖經賢傳，誰非實學；又今集註諸說，家傳而人誦者，皆至教也。子獨拳拳於夫子之書札，抑何所尚之，偏而不弘耶！」曰：「子之言似矣，而猶未亡也。夫人之為學，必有所以發端興起之處，乃可以因是而進也。……昔聖人之教，詩、書、禮、樂皆在，而程朱稱述，乃以《論語》為最切，於學問者，其意亦猶是也。嗚呼《論語》一書，既足以入道矣！今人之於此，亦但務誦說而不以求道為其心者，為利所誘奪也。此書有《論語》之旨而無誘奪之害，然將使學者感發興起而從事於真知實踐者，舍是書何以哉！由是而旁通直上，則沂伊洛而達洙泗，無往而不可，向之所云：聖經賢傳，眾皆為吾之學矣。豈偏尚此一書云乎哉！滉年薄桑榆，抱病窮山，悼前時之失學，慨餘韻之難理，然而區

註 46 同上註引書，卷 3，趙穆《言行總錄》，冊 3，頁 598-599。

區發端，實有賴於此書。故不敢以人之指目而自隱樂，以告同志，且以俟後來於無窮云。^{註 47}

是退溪於朱學，既無師承，不得乎《語類》及門口耳問答之功，而自閱遺書，深造自得於默會體察與興發實踐之功，此蓋其所以作《朱子書節要》，特重於朱子書札之意耶！故其弟子黃俊升既版刻其師此書，而又跋之曰：

退溪李先生澗，喜得全書，敬信如神明，潛心積久，深會領要，以為天子平日精思力踐之功，後學入頭下手之地，尤在於書疏，非它文比。乃手抄其最關於學問而切於日用者，約繁就簡，略加訂解，凡所取才三之，而其平生出處言動之節與夫師友講明警責之旨，該括無餘，誠進脩之直訣，而斯文之寶典也。……將見是書之行，與《近思錄》同為《四書》之階梯，而其規模之大，心法之嚴，則又有四先生所未發者矣！^{註 48}

故安鼎福於退溪沒後百餘年為之重刻《李子粹語》，其作跋亦贊云：

朱子歿三百有二載，而退溪李子生於東方，以斯道為己任，講明朱子之學，平日著述之富，門弟記錄之多，自有東方以來所未有也。^{註 49}

尹東奎於《李子粹語》之〈後語〉亦曰：

註 47 見李滉嘉靖戊午年（嘉靖 37，1558）〈朱子書節要序〉，日本刻版《李退溪全集》（阿部吉雄編，韓國：大一精版社印，退溪學研究院發行 1975.11，二冊，國立臺灣大學圖書館藏本），冊上，頁 116。案，據其弟子奇大升云，退溪此書係手稿，乃其歿後始由門人刻行之，見同書，頁 6。

註 48 同前註引書，卷末，黃俊升嘉靖辛酉五月甲辰跋。

註 49 《李子粹語》，卷 4，《增補退溪全書》，冊 5，頁 483。

退翁善學朱子也。欲學朱子當先學退翁；欲學退翁，不求之遺訓，何以哉！此是編所由述也。……亦猶退翁之編《朱子書節要》。……退翁之言曰：「公讀是書者，苟能虛心遜志，耐煩理會，則將溯伊洛而達洙泗，無往不可。」奎於是編亦云：「讀者果能依其訓而求之，則其於楊休雍容之氣象，若將朝暮於濯纓之上，而可漸溯於武夷九曲之源矣。」^{註 50}

昔玄奘氏爲求西土釋學，而可以「親身」而「履」斯土；今退溪於「東土」，則以「伊洛朱子書」之自中土東傳，由「讀書」而窮理潛性，容於涵德，而臻「道傳東土，一人而已」之境；是雖無「中土」歷史文化之源流所蓄，亦可以在「親身而履」之外，藉「典籍東傳」之歷史因緣，而「我東國先正之於道學，（雖）有不待文王而興者。」^{註 51}而下引一段趙穆之言語以狀之者，則更爲形容之：

先生之生，上距朱子之世，幾乎四百年；地之相距，亦幾乎萬餘里，而先生尚且讀其書，求其義，以達其道，後之人若以先生學晦翁之心而求先生之學，則其之於道也不遠矣^{註 52}！

末句所言，乃道出退溪之學，終極在嚮往「聖域」的「聖學」境界；而其準的，一以「朱子」爲道途之準的焉。而所形容之「先生處境座落」，則甚有意義：其一，言退溪之上距朱子之世，已四百年矣，則此種「道統」，顯與中土本身之「道統」之「承/絕」者不同；近人所探，莫不以中土朱學之「傳入」朝鮮爲其因緣認識之法；而在退溪，在其弟子趙穆所言者，則恐不在此種歷史之因

註 50 同上註引書，冊 5，頁 486~487。

註 51 引自《李子粹語》，《增補退溪全書》，冊 5，頁 463。

註 52 同上註引書，冊 5，頁 601。

緣與因素背景，而在「道」之如何可能在朝鮮能於四百年後而透過退溪以顯之也！就時間而言，退溪如何能於近四百年之後，「以先生學晦翁之心而求先生之學」，「志於道」「造於道」；其二，就空間而言，「地之相距，亦幾乎萬餘里」所述，關鍵實不在「萬餘里」之遙，以地遠言之，朱熹本人亦相距洛水萬里之遙；關鍵則在於沒有「孔子」「孟子」的朝鮮，以一「異國」而能「跨文化」出現了「朝鮮之退溪學式的朱子學」，如趙穆所云者：

月川趙穆曰：我東土僻陋，士局見聞，上無以傳，下無所承，雖有作者，鮮克必至，求其學問之正大，義理之精深，工夫之至到，操履之堅確，潛心發憤，體道成德者；以穆所見，一人而已。

註 53

其所云「上無以傳，下無所承」者，恐是心中實感；原來，「道」與「道學」的普遍性確實是可以有所臻至而使「學道之人」興懷「古今中外（天下）」的理想性、求道心的；在一個異文化的平列中，我們看到了「一人」之奮起，有「學道之心」，有「學晦翁之心」，而可以跨越「國度」的「界限」，形成了「西方有聖人出，此心同，此理同；東方有聖人出，此心同，此理同」的「道之世界」。而陽明所云的「良知天下古今之所同」，也在李退溪一人之身上及其弟子趙穆的語言感悟中有以呈顯出來。李退溪之學之所以值得研究，其關鍵恐怕就在趙穆所言的「上距朱子四百年」與「地之相距萬餘里」所顯示出的一種「跨文化」現象。儒學的移動，不僅是一歷史現象，其中恐怕更有「理」字可說。使得吾人在探究朱門在初傳之際就已出現「陳、黃之歧」所顯示的「道途：入聖賢之城」可與李滉的「上繼朱子，地距萬里」的「朱學聖學」之特性，作出一比較。

註 53 《李子粹語》，卷 4，《增補退溪全書》，冊 5，頁 480。

由此，李滉由以「朱學」為準的而產生的「光明俊偉，粹然一出於正，揆諸孔孟程朱之言，其不合者寡矣！」^{註 54} 以及「終日所論，不過乎孔孟曾思、濂洛關閩之書，而其出無窮，語益親切，不離乎窮理致知、反躬踐實、為己謹獨之事，而擴而充之，則雖舉而措之闕與天下可也。」^{註 55} 雖其言「孔孟一周程」，而皆是立足於「朱子」而為上下發言的學脈，此一「學脈」，實不如中土人士自言者為之親切者，實由「孔孟學脈」對退溪而言，並非朝鮮本土的「歷史文化脈絡」，而係由「朱子」而得之的「聖學的脈絡」也！換言之，退溪的「聖學」實就是以「朱學」為中心的「聖學」。因而其《聖學十圖》也就向「體系化」發展，其「體系化」中的「入道之門」，也就產生了退溪學自身的特色，而有與「黃、陳之歧」不同者。可以說，在「入道之序」中的「入門之基」上，退溪學是呈顯了另一形態。

在李滉以「朱子／朱學」為中心所建構出的「聖學」，與中土因為「孔孟周程」之歷史實存而形成的「道統」，有其可比性，亦有其差異性。一者，「道統化」的「聖學世界」之中，每一個人物，均是依歷史時間次序而實列的，縱然其中有斷、有續，也因而形成了「理學」上接「聖學」的「道統世界」及其「聖學—理學」之「學」；另者，則在於專壹於以「朱子／朱學」為中心，因而此中心所上下脈絡化的歷史世界是透過朱學的退溪實存化而建構的，因此，在退溪學所建構的「道學世界」中，「道統」意味並不濃厚，退溪以「道」為己任之承擔，也並不是要承擔此種「道統」，其承擔者在於「朱學」中的「聖人之學」及其「聖人世界」能在「東土」發揚並實際流行顯世。縱然陳、黃之歧中所關切的《近思錄》、《四子書》也是退溪所關切的《近思錄》、《四子書》；但是，其中仍然有著「道統」有無的差異，而這差異經比較後，更能看出以「聖

註 54 李滉自作〈墓碣銘〉，《退溪先生年譜》，卷 3，附錄，同上註引書，冊 3，頁 601。

註 55 同上註引書，冊 3，頁 599。

學十圖》爲主的退溪學，是一種以「朱學」爲中心而建構的「聖學」之「體系化」的表述。「十圖」中當然也有次序，且與《近思錄》《四書》《小學》等書亦有關係，但卻並不代表與「道統承傳」有關，而是一種體現了李滉「朱學」式「聖學」之另一種型態。

(二) 《大學》與《近思錄》之外：《心經》與「初學入門之基」

與朱門初傳之弟子不同，退溪之生卒時間是在明朝弘治迄餘萬曆之年間，因此，退溪可以有更多的資源來助成其進窺於朱子學問之堂奧；若由《聖學十圖》來看更是如此。據其〈進聖學十圖劄〉所自言，十圖之中，僅有三個半是出於其自手；而其餘，則或出於周敦頤、或出於真德秀，或出於元代程復心、王柏、韓儒權近(陽村)；甚至於其撰《宋季元明理學通錄》以究朱門之傳承時，還曾參考了中土今已罕睹的戴銑之《朱子實紀》，已故陳榮捷先生撰《朱子門人》一書時，即特云其重要參考之書，除《朱子實紀》、《考亭淵源錄》、《儒林宗派》外，便是退溪此書。^{註 56}

也與朱門之陳淳、黃榦辨「入道之序」歧異集矢於《大學》、《近思錄》不同，退溪在程朱性理學的基礎——亦即《四書》、北宋周張二程諸君子之書、《近思錄》及朱子本人著作之外，還有一本極重要之書，影響其學，亦爲其本人所甚看重者，堪稱是退溪眼中的「經典」之書，此即真德秀的《心經》。真氏晚於黃榦與陳淳，甚且其本人亦未視此書爲朱門求取聖學之可傳之「經典」，其本人亦曾參與陳、黃之辨，而屬於「陳派」。然退溪于此書則云：

初學下手用功之地，莫切於《心經》一部。^{註 57}

註 56 陳榮捷，《朱子門人》（臺北：臺灣學生書局，1982.3），頁 2。

註 57 《退溪先生言行通錄》，卷 2，《增補退溪全書》，冊 4，頁 26。

並嘗對其弟子鄭子中云：

更宜以一部《心經》，為早晚誦習夾輔用之地。^{註 58}

〈答具汝膺書〉又云：

易東相聚，固是好事，共讀《心經》，甚有議論，從前看未透處，得以看透了；看到盡底，或有謬誤看處，因得省改，麗澤相資，古人所樂，方信不我欺也。^{註 59}

又云：

吾得《心經》，而後始知心學之淵源，心法之精微，故吾平生信此書如神明，敬此書如嚴父。^{註 60}

是退溪直承真德秀而上繼程朱，以《心經》為較諸明季中土之以《近思錄》為「入門之基」者，更為「入門之基」矣！故將「初學下手用功之地」許予以《心經》，推重此書致有「信如神明，敬如嚴父」之語。

《心經》對退溪體悟理學方面的影響自不待言。而真德秀對退溪的影響於此也可深刻地觀察出來。不僅真德秀之上理宗《大學衍義》與退溪之上李朝直祖《聖學十圖》若相彷彿，其目的與意義均是希望「人君即聖人」，則天下之治可期。抑且真德秀之撰《心經》，明代程敏政則為之撰《心經附注》，退溪初得《心經》之本子，即是此程氏所附注之本。據其弟子李德宏云：

註 58 《退溪先生文集》，卷 26，《增補退溪全書》，冊 2，頁 28。

註 59 《李退溪書抄》，卷 9，《李退溪全集》，冊下，頁 195。

註 60 《退溪先生言行通錄》，卷 2，《增補退溪全書》冊 4，頁 24。

(先生)常訪上舍姓黃人，始見《心經附註》，心甚愛之。^{註 61}

另一弟子金誠一則曰：

辛酉冬，先生居陶山玩樂齋，雞鳴而起，必莊誦一遍；諦聽之，乃《心經附註》也。^{註 62}

在退溪之弟子中，趙穆是較為特別的一個，趙氏因受中土「朱王之爭」氛圍所影響，而曾反覆與退溪辯論程敏政《心經附注》一書之地位，不僅影響了其師對〈心學圖〉之訂改，抑且趙氏尙據中土排程、排王最劇的陳建之《皇明通紀》，而引列其排彈程敏政之三事：賣題事、泥於勢利事及朱陸早異晚同之論。雖於第三事「朱陸早異晚同論」，不論程敏政此論如何，退溪仍自有其看法：然於前二事終不免耿耿於心，蓋退溪既尊信《心經》，日夜誦持，而其《心經》本子又從程敏政《心經附注》而來，故其向來對程敏政有所尊仰；因此趙穆所引陳建之論，對視程氏為朱子心學一脈吾道中人的退溪，因而有所受沮，于晚年（66歲）終作了〈心經後論〉一文，抒己見以釋懷；然由〈後論〉看來，仍能感受其悵悵情緒於文字之間。^{註 63}

因此，對退溪而言，他並不太在意程敏政的「朱陸早晚異同論」，他仍舊從程氏為真德秀《心經》作注的脈絡，將程敏政奉為正宗之朱學學者而尊仰著，對他產生打擊的是程氏的人品，動搖了他與《心經》間的神聖性聯繫。然而經

註 61 《退溪先生言行通錄》，卷 2，《增補退溪全書》，冊 4，頁 23-24。

註 62 《退溪先生言行通錄》，卷 2，《增補退溪全書》，冊 4，頁 24。

註 63 關於此事，參安炳周著，姜日天譯，〈退溪心學的兩個特點〉，收在《退溪學在儒學中的地位》（北京：中國人民大學，1993.8），頁 286-291。又，其弟子趙穆在此事上與其師之爭論及對退溪之影響，參申龜鉉〈略論李退溪與趙月川關於《心經》之間答論辯〉一文，有更詳細之析論，同上引書，頁 327-337。

由此述，吾人可以察覺：程敏政的形象與地位，爲什麼在中土與東土有如是之差異呢！在中土，他的「朱陸異同論」與《道一編》由於影響了王陽明，產生了心學及《朱子晚年定論》，以是有陳建等程朱派學人士的強烈批判，甚至於引起廟堂的政爭，因而陳建指出，吳澄與程敏政，都是王陽明的前驅人物：^{註 64}而在東土李退溪的眼中，程氏卻是屹立在真德秀《心經》脈絡下的人物，既沒有「王學」的疑慮，也沒有「心學」的疑慮，所以陳建《皇明通紀》對程敏政的指摘，令退溪在意與傷感的，仍是在於學術上的人品，也是由於此，程氏的地位在與《心經》的聯繫上，有了缺憾！因此，退溪終必須作〈心經後論〉，以安此憾，以釋此懷。

另一方面，退溪崇信《心經》，乃是因爲退溪在朱子已全面建立「聖學一理學」之體系後，「道」既大明，退溪乃由修養體悟與力行實踐以入朱學，亦以此，在朱學中與踐履息息相關的「心」，便爲退溪所重視，成爲其學之核心。若由退溪之眼光來看《心經》之「心」，自是朱子《大學章句》中〈格物補傳〉言「心與理」關係之「心」，而非象山之學中的「心」，亦非陽明之學中的「良知」。抑且，重要的一點是，退溪對揭出朱學的「心」，是毫不忌諱，也不必如明代中土般，因有「陸王之學」的顧忌而避談「心」之爲「學」；退溪直言一己之學就是「心學」，「孔門不談心學，而心學在其中」。以「心」爲「學」就是退溪學中「學聖」與「聖學」的核心。對退溪而言，「心」又即爲程朱所屢言的「敬」。朱子云：

蓋吾聞之，敬之一字，聖學之所以成始而成終者也。^{註 65}

敬者，主一無適之謂。^{註 66}

註 64 見陳建《學蔀通辨》（臺北：廣文書局，1971.4），前編，卷1-3。

註 65 朱熹《大學或問》，引見趙嗣孫，《大學纂疏》，頁17。

註 66 朱熹，《論語集注》（北京：中國書店，1985.11，宋元人注四書五經，三冊），卷一，

敬字工夫，乃聖門第一義，徹頭徹尾，不可頃刻間斷。^{註 67}

敬之一字，真聖門之綱領，存養之要法，一主乎此，更無內內精粗之間。^{註 68}

自秦漢以來，諸儒皆不識這敬字，直至程子，方說得親切，知所用力。^{註 69}

李退溪更是如此，可以說，其「心學」，就是「敬學」；這個以「心…敬」進路為核心特色的之聖學，在其《聖學十圖》中完全展現無遺。由此以言退溪的學脈，便是由「朱（熹）—真（德秀）」的而來學脈，此言應是可以成立的。案退溪曾有云：

真西山議論雖時有文章習氣，然其人品甚高，見理明而造詣深。
朱門以後，一人而已。^{註 70}

退溪此言，加之以對《心經》之推崇，實已可見真德秀在其心目中的地位。

退溪在《聖學十圖》中總云：

而今茲十圖，皆以敬為主焉。^{註 71}

〈學而〉注，冊上，頁 2。

註 67 《朱子語類》，卷 12，冊上，頁 84。

註 68 同上註引書，頁 84。

註 69 同上註引書，頁 83。

註 70 見《李子粹語》，卷 4，〈答黃仲舉〉。案，西山在退溪心中朱門第一人的地位，此實可以對較於清初全祖望在《宋元學案》中之案語，蓋全祖望比較西山與鶴山，而有「西山晚節不保」之語。則真西山之在中土與東土，其學術形象與地位，又有大異焉者。

註 71 李退溪〈進聖學十圖割并圖〉，第四〈大學圖〉退溪〈說〉，《增補退溪全書》，冊 1，

又引朱子嘗云：

吾聞敬之一字，聖學之所以成始成終者也。^{註 72}

又曰：

敬爲聖學之始終。^{註 73}

並於〈心學圖說〉中徵引程復心之嘗云：

蓋心者，一身之主宰，而敬又一心之主宰也。^{註 74}

故其所尊信崇奉的《心經》一書，既以《書經》之〈大禹謨〉「人心道心」十六字爲卷一之始，又以朱子〈敬齋箴〉〈求放心齋銘〉〈尊德性齋銘〉爲終。貫穿其間者，是功夫底蘊的以「心」爲「敬」。退溪此種以「心一敬」爲主的學問，在以推崇尊奉眞氏西山之《心經》爲「經典」，爲「初學入門之基」的看法下，亦展現在他呈進給宣祖的《聖學十圖》中。無論是他的「聖學」，或是「十圖之學」，其學脈均係「由眞而朱」，以臻「朱學」，上窺「聖學」；而他的「初學入門之基」，既不是《大學》，也不是《近思錄》，而是眞德秀的《心經》。這在他與弟子金晬之一段問答中，已盡展現：

金晬問：《小學》、《近思》、《心經》中，何書最切於學者？先生

曰：「《小學》體用俱備，固不可不讀，《近思錄》則義理精微，

頁 203。

註 72 李退溪〈進聖學十圖割并圖〉，第三〈小學圖〉說，《增補退溪全書》，冊 1，頁 202。

註 73 李退溪〈進聖學十圖割并圖〉，第九〈敬齋箴圖〉說，《增補退溪全書》，冊 1，頁 210。

註 74 李退溪〈進聖學十圖割并圖〉，第八〈心學圖說〉，《增補退溪全書》，冊 1，頁 208。

雖詳而學者警發之處，似欠焉！初學下手用功之地，莫切於《心經》一部。」^{註 75}

是故，退溪遂在中土「陳、黃之歧」外，提出了《心經》是「初學用功之地」之「書」的另一種中土實未聞見的說法；不啻是另一種「入道之序」的「序」之展現。

抑且，由退溪與其弟子金晬之間答看來，其許以《心經》為「初學之基」，不僅是已與《近思錄》作過比較後之言，亦也是與《小學》作過比較後之言：為什麼在退溪而言，會有著將《近思》、《心經》來與《小學》作為並列以判定何者為「先」的比較之言呢？這在朱門的「陳、黃之歧」中，是絕無見之的，不僅朱門初傳無見此種比較之言以定「入道之序」，即使在朱子自己的文字、言說中，也未明見此種將《小學》納入「入道之序」的「階序」式思考中；《小學》在朱子，彷彿只是在「理學—聖學」之外存在著的一部「書」，止於童蒙而設——雖然也為朱子所重視著。

總之，退溪以「由真而朱」為學脈，提出了《心經》是「初學入門之基」的觀點，其意義有實可在今日被我人看作中、韓兩地朱子學的差異與別途發展——在何書為「入德之門」「初學之基」這點上，與陳淳、黃榦的說法相較而言，自是饒富意味。至少真德秀之學在後世中土受到重視的，其實是一種被視為「帝王／聖君之學」的《大學衍義》一書，而非《心經》；然而，《心經》卻在東土大揚，成為「東土之儒」——李退溪最為稱道與重視的「聖學—理學」之「入門書」。另外，就今日我人來看，真德秀別於「陳、黃之歧」之外，提出《心經》為「初學入門」這一點上，以此為基，進行了不同的思考。也可以說，對朱子本人之學所蘊的「入道之序」中何者為「先」的問題之理解，陳、

註 75 《退溪先生言行通錄》，卷 2，《增補退溪全書》，冊 4，頁 26。

黃真有著歧異，而對此歧異，退溪其實亦有著自己的看法，也有著自己的理解與工夫進路；不僅在「陳、黃」之外而獨立一幟於東土。抑且，也可以入於「陳、黃」之中，視作其對「陳、黃之歧」疑難的面對。在東道中，就黃榦而言，其不納入《近思錄》，實有著至對「理學」定位的問題，北宋君子之學不作定位，「道統」如何能成，更何況這也將更進一步涉及其師朱子之上承北宋諸儒的道統問題；就陳淳的納入《近思錄》以為「人道初著」而言，則亦有著《近思錄》之難讀、深奧，反成「「遠思」之學的困擾與困境。則退溪在比較《大學》《小學》《近思錄》《心經》之後，所深思而提出並以回應其弟子金陸所問者，似乎便已在陳、黃之歧的兩造之難中，提出了一個屬於退溪自己的觀點——一種立基於《心經》、彌目於工夫實踐性的觀點。

(三) 《聖學十圖》中的「聖學」與《十圖》階序問題析論

對於《聖學十圖》中的「聖學」，係「聖人之學（學為聖王）」還是「聖人之學（學為聖人）」，及其應否有所區分？此點，筆者認為在「理學即聖學」的「人人皆具聖人之性」以及「堯舜與我同然」上，「聖王之學」與「聖人之學」作為「聖學」，是相同的；這也就是《大學》上所說的：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。」如果定要區分，則「聖王成聖」，顯然比「聖人成聖」在事功上的效用性要來的更大；所謂「君子之德，風；小人之德，草；草上之風，必偃。」但就程朱、陸王皆尊孟子之學看來，其回歸到孔子的，都皆是一種以「成人—成聖—成德」為基礎的聖學，在這點上，任何一種「儒學」，皆無其區別，亦即「君王」並未在「成人成聖成德」這一點上，有著高於「他人」的「必然性」。

據此，韓成學者安燾河在其〈儒教之憂患意識與退溪之敬——以「聖學十

圖」爲中心)一文中,已經作了很好的闡述;安氏並且認同於李相殷對《聖學十圖》之譯解,^{註 76} 認爲退溪的《聖學十圖》實兼有「聖王」與「聖人」之學二義,「退溪的『聖人之學』不僅是對帝王,而且對任何人也適用。」^{註 77} 但是因爲退溪此《十圖》又確係針對年僅十七歲的宣祖而呈進,因此,其中對「君」對「國」對「民」的「憂患意識」,也甚顯然。這點,其實已將退溪《聖學十圖》向著貞德秀的《大學衍義》拉進了不少。^{註 78} 筆者在此倒無意表示與安炳周相反或不同的論點,只是想再次強調,以宋明理學爲基調的儒學,本來就希求天下臻治,且人人成德;因此,對於具有「權/位」能影響更大的「君/王」,彼等自是不會不予注意;然而,在教化君王的基調上,他們提出的,除了「治術」性關注及本「德治主義」以爲基本之態度、原則外;從「理學—聖學」的基調來看,仍然是以「聖學」的「成德成聖」爲其本質的,「民」與「君」都是「人」,在「人而爲聖」之「道」的前提下,其性其命,並沒有由「天」而來的差異性及不等性;此點,無論是「教之君」還是「教之士」、「教之民」,都沒有本質上的差異。因此,即便退溪之上《聖學十圖》對象是宣祖之「君」,但《十圖》中的「聖學」,其基調仍然是「聖人之學」,講的仍然是「人之成聖」或是「作爲君的人」之成「聖」;亦即是「宣祖/君/人」所以「成聖成德」之「聖學」。

安炳周並於其文中,將退溪「十圖」之來源,依據退溪在〈進聖學十圖劄〉

註 76 見李相殷,《聖學十圖譯解》(韓國:退溪學研究院編輯、韓國書院印行,1974)序文,頁5。

註 77 同安炳周,〈儒教之憂患意識與退溪之敬—以「聖學十圖」爲中心〉,《第四屆近世儒學與退溪學國際會議論文集》(臺北:學海出版社,1979.11),頁153。

註 78 筆者這樣說,乃是因爲中土學者有謂《大學衍義》爲「帝王之學」,如果貞氏《大學衍義》係與退溪《聖學十圖》同質,則安炳周的所「聖學」爲二:「聖人之學」與「聖王之學」,就有其「凡人」與「君王」的差異性,而非如其所欲言其爲同一性者。這點,看來還可以再爲文作進一步的比論與分析。

并《十圖》中所自云者，作了一個一目了然的簡表，茲引列如下：

1. 「太極圖」：高濂溪。周濂溪太極圖說、朱子註，退溪說明。
2. 「西銘圖」：林聰程氏（程復心）。張橫渠西銘、退溪引用宋儒之西銘解說，退溪說明。
3. 「小學圖」：退溪。朱子小學題辭、朱子大學或問，退溪說明。
4. 「大學圖」：李氏朝鮮權近（陽村）。大學經文、朱子大學或問，退溪說明。
5. 「白鹿洞規圖」：退溪。洞規後序。退溪說明。
6. 「心統性情圖」：林隱程氏（上圖）、退溪（中、下圖）。林隱程氏（程復心）心統性情圖說，（可看到從「出誰按程了好學……圖有未穩處稍有更定。」並附有退溪小注），退溪說明。
7. 「仁說圖」：朱子。朱子仁說、退溪說明。
8. 「心學圖」：林聰程氏。林隱程氏（程復心）心學圖說、退溪說明。
9. 「敬齋箴圖」：王魯齋（柏）。朱子敬齋箴、退溪說明。
10. 「夙興夜寐箴圖」：退溪。陳南誥（柏）夙興夜寐箴、退溪說明。^{註 79}

吾人若由「陳、黃之鼓」的視角以關注《十圖》中所含攝之「階序」問題，則也可以在《一圖》中尋視到考察的基點。對於「階序」的問題，就退溪而言，其實也可以說是一個如何成「一」的體系化問題；一如「四子書」之為「四」，「十圖」之「十」，同時也是一個可以「為一」的「合成文本」，而「入道之序」就在其中起著「為一」的作用。

退溪對此「十圖」所關切者，乃在如何以「心學」做學「為核心而貫穿《十圖》成一貫紐之體系，故體系化、圓融化在退溪而言，實有其必要。然而，《十圖》既呈呈於宣祖之案前，則自第一之首圖至第十圖（夙興夜寐箴圖），亦必

註 79 景安獨論，前明文，頁 154-155。

形成一次序展現狀態，熟先熟後，不能不有其安排及所以安排之意義，此《十圖》中必含攝有「階序」問題之可得而言者。故「階序化」問題不解決，則「十圖」之由「一」至「十」之次序便無意義可言，體系化、圓融自亦成問題與弊端，故退溪與友人嘗有辨〈心學圖〉當在第四或第五者，亦由此也。

再者，退溪之學由朱學而來，亦本之朱學，以此為中心，則朱學本就蘊就「入道之序」的構想、安置及其本有之問題，已在朱門第一代浮現，遂亦成為退溪《十圖》中有關「階序」問題之可談者。

退溪在《十圖》中確係有著「入道之序」的觀念，其自己亦曾言在〈進聖學十圖劄〉中，云：

道之浩浩，何處下手？古訓千萬，何所從入？聖學有大端，心法有至要；揭之以為圖，指之以為說；以示人入道之門，積德之基。

註 80

〈進聖學十圖劄〉又云：

昔之賢人君子，明聖學而得心法，有圖、有說，以示人入道之門，積德之基者，見行於世，昭如日星，茲較欲取乞以是進陳於左右，以代古昔帝王工誦器銘之遺意，庶幾借重於既往，而有益於將來。於是僅就其中揀取其尤著者，得七焉。其〈心統性情圖〉則因程圖而附以臣作二小圖，其三者，圖雖臣作，而其文其旨，條目規畫，一述於前賢，而非臣所創造，合之為《聖學十圖》。每

註 80 見李退溪〈進聖學十圖劄〉，《增補退溪全書》，卷 7，冊 1，頁 195-196。

圖下輒亦僭附謬說。^{註 81}

道之浩浩，何處下手？此即「入道之序」中最為根本的「入門之基」的問題。退溪又云道雖浩浩，然聖賢則仍以示人以要；就退溪而言，堪注意其「聖學」係與「心法」對舉而言，顯示在退溪所已體會的大端、至要，即此《十圖》；而朱學之特色在「下學而上達」，循等漸次，不亂其序，以至於德；退希既云「入道之門」與「積德之基」，故《十圖》中亦著有「入道之序」及「入門之基」的問題所已蘊就。而此問題，亦必為退溪曾予思慮，成為其所曾承擔會面對之一課題在其間。由此，吾人遂得以就「入道之序」為軸，展開其在《十圖》中對「入道之門、積德之基」的分析與討論。

就此《十圖》總而現之，並由「陳、黃之歧」的視角為立足轉以觀照此「十圖」中的「階序」問題，吾人認為，實有集中於《大學》、《近思錄》、《心經》三方面之影響可與論之者。吾人可以這麼說，在《十圖》由「一」至「十」的總序上，退溪是「陳（淳）派」的，這由「首圖」為〈太極圖〉可以看出，正是《近思錄》卷一〈道體〉的影子。然而在〈小學圖〉與〈大學圖〉為「十圖」之根本的論點上，退溪又可說是「黃（榦）派」的；抑且還溢出了「黃派」，直接涉入了朱子〈大學章句序〉中所提出卻未體現在《四子書》中的《小學》之在「聖學」與「入道之序」中定位問題；退溪則實由「敬學」為「成始成終」的主意，來補朱子所「另作」的《小學》，以入於自家的「聖學」之《十圖》體系中。再一方面，《心經》以「心一敬」為主的學問之功，也可以在《十圖》中的其他諸圖看出其影響，尤其是末圖〈夙興夜寐圖〉中，整圖以篆體所書，敬字為中心，顯示出《心經》在退溪學中所成的「心一敬」之學的影響極大。則「成始成終」之「成始」一詞，能從《十圖》中搬置一圖置於「十圖」之「首」

註 81 同上註，頁 196。

麼？這也牽涉到「首圖」何以不是《心經》一脈「心圖系列」的質詢。

以下，吾人即就（甲）首圖，（乙）〈小學圖〉與〈大學圖〉之關係及其「二本」地位，（丙）「心一敬」學脈下的《心經》進路之展現問題三方面，來考察《十圖》中的「入道之序」。

（甲）首圖

《聖學十圖》之首圖即為〈太極圖〉，則此顯然是一種《近思錄》式的安排。按、《近思錄》之「首卷」為〈道體〉，而〈道體〉之首則為周敦頤之〈太極圖〉，不僅因為〈太極圖〉雖然難解難讀，卻標誌著「道之大原」，也標示著由朱子所尊崇的北宋道統四君子之首一周敦頤，朱子且論斷其學為二程學之所從出。⁸² 所以退溪之「十圖」，其首圖既以濂溪之〈太極圖〉為首，次圖則為張載之〈西銘〉而成之〈西銘圖〉，則顯然是依從了《近思錄》的安排，仿卷一〈道體〉以〈太極圖〉為首。從這個方面來說，他可以視為是「陳、黃之歧」中的「陳派」，不僅是「由《近思錄》而《四子》」、「聖學即理學」，亦且是須先「周程理學」（《近思錄》）而後「孔孟聖學」（《四子》《五經》之學）；至於對朱子本人所提出的《大學》之讀書次第、規模、節目，退溪亦是將此精神體現了：「十圖」之有序、有體、有用、有規模、體系，正是一種由《大學》而來的朱學之特色及精神。但是，李退溪未將〈大學圖〉排置第一，則《大學》之在程、在朱、在〈大學章句序〉，中所正式登錄為文的「初學入德之門」的程朱舊訓與典訓，退溪應如何看待而安之入於《聖學十圖》中呢！作為「入道

註 82 這個說法，則至清初之時，已為全祖望在《宋元學案》中所批評反駁，謂伊洛之學不出自周子，是故《宋元學案》即以〈安定學案〉為卷首；近人錢穆亦於《朱子新學案》中謂「宋學」非出於「濂學」，而更有胡瑗、范仲淹者在；亦不僅止於「義理」之「理學」，而更有一番治平求治氣象。見錢穆，《朱子新學案》（四川：巴蜀書社，1986.8，三冊），卷之一，《朱子學提綱》，冊上，頁7-10。

之序」的第一圖，是否就是程朱典訓下的「入德之門」？這又回到了黃榦所堅持的主張，「入道之序」須以《四子書》為中心，其中《大學》為先，是「朱先生」教人之法，《近思錄》只是參佐；亦且，《近思錄》有《近思錄》的問題，就是「太難」，使「近思反成遠思」；這樣，黃榦的立場也就是對陳淳立場的質疑；同時，亦就是對退溪《聖學十圖》之「首圖」安排從《近思錄》的「陳派立場」採行的質疑。

回到朱熹，其與呂祖謙編輯《近思錄》的原意，乃是為使「窮鄉晚進之士」及「初學者」，能有其下手之處；然而如今又因其「首卷太難」及「所錄皆雜」，而有不成其為陳淳所云「入門之基」，反成「遠思」之虞；故退溪亦自云：「《近思》義理精微」，則退溪是如何看待《十圖》中「首圖」安排的〈太極圖〉所可能如陳、黃之辨中，由黃幹而來的質疑？或許退溪考慮到了，也或許沒有，而只是依從著朱熹的《近思錄》的次序安排。因為，在東土中，我們只有看到對退溪〈心學圖〉、〈心統性情圖〉等的討論，而尚未見到有關《十圖》中「首圖」質疑的討論。

對於《近思錄》的卷一，何以放置的是〈道體〉一卷，雖然《朱子語類》中所記錄的朱子與門人之討論，亦言「太難」，「本不欲」，以及其本是呂祖謙之意；但是朱子畢竟依從了標示「卷一」的本意——即必須要標示出「道之大原：人的成立及聖的可學之根本」，然後再從「用力之端」中講求卷二以下的「工夫節目」。退溪在《聖學十圖》〈太極圖〉下自亦〈說〉曰：

右濂溪周子自作圖并說。平巖葉氏謂此圖即〈繫辭〉「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象」之義，而推明之。但《易》以卦爻言，圖以造化言。朱子謂此即是道理大頭腦處；又以為百世遺術淵源。今茲首揭此圖，亦猶《近思錄》以此說為首之意。蓋學聖人者，求端自此，而用力於小大學之類及收功之日。而溯極一源，

則所謂窮理盡性而至於命，所謂窮神之化者也。^{註 83}

其本於朱子而自手書之〈七先生遺像贊〉，此間公藏諸本《退溪全書》均未收，僅收錄於日本刻版《李退溪全集》中，「七先生」之首即為：周濂溪。以次為程明道、程伊川、劭雍、張載、司馬光、朱熹。其中除朱熹遺像贊為退溪自作外，餘均手書於朱子作者，茲引述於下，以見其從朱子之心意：

道喪千載，聖遠言湮；不有先覺，孰開我人，
書不盡言，圖不盡意；風有無邊，庭草交翠。

伊川〈明道行狀〉謂孟子之後道喪，明道先生有以接千載之後；朱子則建構一個「道統的周濂溪」，為其編出一本遺集，纂出一個來歷不明但考證歷歷以之出於周濂溪的〈太極圖〉并〈說〉；遂更立「周濂溪」為道統再續之首。因此，陳淳推本《近思錄》之意，即是推本朱子以「周濂溪」之為「道統再傳之首」義，則卷一〈道統〉之〈太極圖〉亦標示著「書」為「首」之意。李退溪顯然追隨之，故其〈說〉既引述朱子曰：「道理之大頭腦」「百世道術淵源」，而已亦曰「蓋學聖人，求端自此」，「首揭此圖，亦猶《近思錄》以此說為首之意」；顯然既是朱熹的又是陳派的觀點。總之，《聖學十圖》之首揭〈太極圖〉，便是將以周濂溪為首的「理學」置進了「聖學」體系中；而且上溯孔門之域，必須由此入途，亦即須由朱子所建構的「理學道統」而入。這正是陳淳的主張，也是他理解的朱子之學中的「入道之序」。

但退溪在上引文中又言：

蓋學聖人者，既求端於此，而用力於而用力於小大學之類及收功

註 83 李退溪〈進聖學十圖割并圖〉，《退溪先生文集》，卷七，《增補退溪全書》，冊一，頁 12。

之日。

這已經呈現出「聖學體系」中含有兩種狀態：其一是〈太極圖〉為「首圖」的「求端於此」的狀態。而「用力」則另有工夫節次論，此即《大學》中的「格致」之功，及《小學》中的「敬」字工夫。退溪所指之「用力」者，係并指《小學》《大學》而言，則〈太極圖〉但只能標出「大頭腦」「道之大原」，卻未必是「用力之端」；若要尋聖學用力之端，工夫之始，仍要回到《大學》中的「八條目」中來，以〈格物補傳〉之「格與致/心與理」為始下手地；而這點卻又牽涉到了《小學》的問題。在退溪上揭文中，實已寫出了在朱學中本來就蘊有的「入道之序」之歧異；而對於「聖學」之所以「雜」、之所以「博大」、之所以「浩浩」的感受，也更使《聖學十圖》呈現著體系化的走向及建構；在「造道之端」「用力之序」上，也有著各種不同面向的講法；至少，在「十圖」中作為「首圖」的〈太極圖〉，是不能顯示一種「用力之端」的「首」及「要」，而退溪則將此歸之於〈小學圖〉及〈大學圖〉的「二本」；「本」者，「用力之基」也。

(乙) 〈小學圖〉與〈大學圖〉：「二本」之圖

從朱子本人或朱門後世的角度以言，則退溪「十圖」中實有三圖可作為入道之階序上的首圖：(1)太極圖，如上所言，這是陳派觀點，依從的是《近思錄》的卷帙安排；而退溪在圖之〈說〉中也提到了。(2)〈大學圖〉，這不僅是黃派的觀點，直以《四子書》為聖門典籍，而擺置《近思錄》作為一傍的「參考」用書。這自然也是程朱對四書五經的將《大學》定位為「初學入德之門」的觀點。(3)〈小學圖〉，這是依朱子〈大學章句序〉中所言而來的與「大學」相對的「小學」觀點，是故循古制則「小學」在「大學」之先；蓋朱子讀《大學》之「大」為如字，與鄭玄之訓為「泰」有其不同，以「大學」為學宮也。然《大學》為「孔門之遺書」，《小學》則無古聖遺典，乃朱子取《禮記》中等

編輯綴而成。退溪則顯然繼承此意，而分別作有〈小學圖〉及〈大學圖〉，而〈小學圖〉其序次又在〈大學圖〉之先。

退溪在《聖學十圖》中，確實承擔了朱子《小學集註》與《大學章句》間關係的課題，其〈小學圖說〉云：

或問：子方將與人以大學之道，而又欲其考乎小學之書，何也？
朱子曰：學之大小，固有不同，然其為道則一而已。是以方其幼也，不習之於小學，則無以收其放心，養其德性，而為大學之基本；及其長也，不進之於大學，則無以察夫義理，措諸事業，而收小學之成功。^{註 84}

右小學，古無圖。臣僅依本書目錄為此圖，以對大學之圖。又引朱子《大學或問》通論大、小之說，已見二者用功之梗概。蓋小學、大學相待而成，所以一而二，二而一者也。故《或問》得以通論，而於此兩圖可以兼收相備云。^{註 85}

〈大學圖說〉則曰：

國初臣權近作此圖。章下所引《或問》，通論大、小學之義，說見〈小學圖〉下。然非僅二說當通看，并與上下八圖皆當通此二圖二看。^{註 86}

其意先云〈小學〉〈大學〉之二而一、一而二而歸相待而成，可以通論；繼則以論二圖之在「十圖」中之位置，蓋以二圖為「十圖」之「二本」，其餘「八

註 84 同上註引書，頁 201。

註 85 同上註引書，頁 201-202。

註 86 同上註引書，頁 203。

圖」向此二圖迴歸者，當即注意在程朱之「入德之門」義。而退溪又以〈小學圖〉次序第三，〈大學圖〉次序第四，明顯亦是自朱子〈大學章句序〉而來：

三代之隆，其法寔備……。人生八歲……皆入小學；及其十有五年，……皆入大學。……此又學校之教，大小之節所以分也。

是故在一個人的教育過程中，由幼及長，是一個生命成長的次序，由是亦成爲古聖先賢制定學校教育的次序，「小學」因而必是在「大學」之先，以養成蒙童之性情爲目的，既涵養其德性作爲根底，此即朱子所云有個「作人的樣子」者；至「大學」，遂可進而培養其進德之目，措施處世致治之方。這也正是退溪將〈小學圖〉至於〈大學圖〉前之故。

然而，朱子雖另作《小學》一書，但不管在朱門第一代中還是在後世，此書都仍然是僅起著童蒙教育之影響，而未能如〈大學章句序〉中所言者，能夠使《小學》以「書」之姿態而進入「道統」之中，使其真能與《四子書》所呈示之序發生關聯；而朱子亦未真能於此有其進一步之工夫用下，蓋無論就《小學》之「人（作者與道統之關係）」的確定傳承而言，「書／典（文本與道統之關係）」之確定傳承而言，都未能臻至以考定製作《四子書》體系的境界。是故，〈大學章句序〉中的「小學」，實於《四子書》中尙欠矣；故王陽明譏之曰：以《小學》補一「敬」字。意謂朱子之《大學》及《四書》，均有欠於此也，故俟《小學》而補。退溪則據朱子意親製作一〈小學圖〉，使與〈大學圖〉並爲「十圖」之「二本」，則其《十圖》中之「大學」與「小學」，即是「聖學」之「學」——古昔先王聖人所以治國成教之法也。抑且，他也由「敬」字，而於《十圖》中補足了朱子僅能言之於〈大學章句序〉中，而不能具體體現於《四子書》「統」與「序」中的困擾。在《十圖》中，「小學」是充分得到退溪重視與展現的，而不是僅將之針對於「蒙童」之教上；及便是未受蒙童之養的成人——即《四書》所針對未必有童蒙之養的「士人」，在退溪而言，也應有「小學」

的明倫、立教之養，蓋「大學」必須由此收功，因「小大學」道通爲一也。是故，退溪的〈小學圖〉之製作，若自朱門第一代在「入道之序」即有「陳、黃之歧」的角度來看，則退溪雖然在「大小學」之「序」字上是黃派的，但卻實已溢出了黃派，直接涉入了朱子〈大學章句序〉中所言而卻未體現在《四子書》中的《小學》之定位問題。退溪繼承了朱子另輯《小學》的精神與立意，以「敬」學爲「本」來補此闕，而將之入於自家的「聖學」之《十圖》體系中。

案、由退溪在〈大學圖說〉之末自注所言：

《太極圖說》言靜，不言敬，朱子註中言敬以補之。^{註 87}

可知退溪以〈太極圖〉爲首，因其言靜，可覺解「道之大原」；然言靜而不言敬，則工夫無端之始，故曰「補敬」，則〈小學〉〈大學〉之圖均皆言「敬」，故即繼前二圖而序次之爲第三、第四。故知退溪雖從朱子、東萊編《近思錄》之意，以〈道體〉爲先，以〈太極圖〉爲《聖學十圖》之首，此確是陳派的。然而言及用功之地，則已自第三、第四圖突顯了一個工夫入手以及用功之序，進入了論述古昔盛王制作學校施教的次序與世界，而以「小學」「大學」作爲「人」的由幼及長的二個重要「受教」階段，此所以「小學」「大學」爲「二本」也。而「二本」歸「一」，故曰「三合一」「一而二」。

又案、退溪《聖學十圖》中所用之〈大學圖〉，係取之韓儒其先賢權近，而非取自《朱子語類》中的〈大學圖〉，亦非取自中土元儒王柏《研幾圖》中之〈大學圖〉，此實可注意者，當另爲文并中、韓宋元之際及李朝時之〈大學格致傳〉現象一併探討究之。而要之，退溪之小、大學二圖既已爲「十圖」之「二本」，而形成一「用功之序」與「入道之序」的序次呈現在退溪《聖學十

註 87 同上註引書，頁 203。

圖》中，退溪並在〈大學圖說〉中說明了二圖所以為「二本」之義，其云：

上下八圖皆當適此二圖而着。蓋上二圖示求端擴充、體天盡道，極致之處，為小學、大學之標準本原。下六圖是明善、誠身、崇德、廣業、用功之處為小學、大學之田地事功。而敬字又徹上徹下，著工收效，皆當從事而勿失者也。故朱子之說如彼，而今茲十圖，皆以敬為主焉。^{註 88}

退溪不僅說明了何以「小學」「大學」可以為「二本」，又何以為「二本」之故；而且也說明了另一種「本末」的「入道之序」。如果由第三、第四圖入手，使顯然是黃派并朱子〈大學章句序〉的觀點；須由此而通前二圖，蓋前二圖為「二本」之「標準本原」也，這已經呈示了一種會通「陳、黃」的「聖學觀」，也表示退溪學中的「聖學」，就是由「朱子學／理學」而進入的「聖學」；而後六圖亦須由「二本」而下貫，蓋下六圖為「二本」之「田地事功」也。然而，就工夫實踐而言，「十圖」之可以由〈小學圖〉〈大學圖〉之「二本」上下通貫之故，則因其係由「敬」字「著工收效」，此則又牽涉到退溪在實踐層面而製繪出的下六圖以「心一敬」進路工夫實踐為主的諸圖。

是故，退溪以第三、四之兩圖為「二本」，明是一種黃派的觀點而亦可以在《十圖》中形成一種由此「二本」進於前、貫於後的「入道之序」之呈現，也可以視一種循朱子之理學而臻至聖學，以及調和了陳、黃之歧的觀點之呈現。就其是一種黃派觀點而言，「入德之門」係在《四子書》，《四子書》則以《大學》為先，故曰「朱先生教人以《大學》為先」，此固黃榦之語也；然而由上觀之，則退溪亦并以陳淳、黃榦之所以「為先」者入之於《十圖》中矣！一則曰「靜」，雖須補「敬」，然而卻以「本原」及「理學」的姿態，從朱子《近

註 88 同上註引書，頁 203。

思錄》的卷次安排而入，持守著由「程朱」而「孔孟」以進入「聖學」的「入道之序」；一則曰「敬」，自黃派的「入道之序」而來，由《四書》而《五經》；自朱子所編，由程子所繼而來的《學》《論》《孟》《庸》之序，而以《大學》仍為程、朱、黃所云的「入德之門」。然後又從朱子〈大學章句序〉之所云，及朱子所編而別行之《小學》，將「小學」繪製成圖而納入了《聖學十圖》之中，編為序次第三，在序次第四的〈大學圖〉之「先」。

故知對於黃派的以《四子書》為序的、以《大學》為「入德之門」的觀點，退溪其實不止於此，退溪顯然已溢出了黃榦的課題，而直接進入〈大學章句序〉中，面對了朱子所應承擔也欲承擔的一個課題：〈小學〉與〈大學〉的「入道之序」的問題。可以這麼說，朱子自始即認為，古有「小學」，且在「大學」之先，然《大學》係「孔氏之遺書」，故可以訂改恢復其原有之孔門規模、節目、次序——即所謂三綱、八目者：然於「小學」，朱子雖有心，卻苦於無「書」可憑，雖勉強輯補，自《禮記》之中的〈內則〉〈弟子職〉諸篇，但卻仍然只能是勉強而成的一部「輯綴書」，非如《大學》在《四子書》中已然能確定承擔「入德之門」的「聖人遺旨」之篇。因此，北宋程門暨諸儒雖皆已注意「小學」的重要：

程子曰：古之學者易，今之學者難。自古八歲入小學，十五入大學。有文采以養其目，聲音以養其耳，威儀以養其四體，歌舞以養其血氣，義理以養其心。今則俱亡矣。

藍田呂氏（大臨）曰：古之學者，有小學、有大學，小學之教，藝也、行也，大學之教，道也、德也。……古之教者，學不躐等，必由小學，然後進入大學。自學者言之，不至於大學所止則不進；

自成德老言之，不盡乎小學之事則不成。^{註 89}

而亦皆承認，「小學」之「典制」已亡失矣。朱子在〈大學章句序〉鄭重地強調出「小學」「大學」的同等重要性，且也其間有著「小學」先、「大學」後的「先後之序」，其云：

三代之隆，其法寔備，然後王宮闈都以及闔巷，莫不有學。人生八歲，則自王公以下，至於庶人之子弟，皆入小學。而教之以灑掃應對進退之節，禮樂射御書數之文。及其十年有五年，則自天子之元子、眾子，以至公卿大夫元士之嫡子，與凡民之俊秀，皆入大學，而教之以窮理正心修己治人之道。此又學校之教，大小之節，所以分也。……此古昔盛時，所以治隆於上，俗美於下，而非後世之所能及也。

故而雖勉力為補之，然補成後的《小學》，畢竟只能是一本在「形式」有其意義，而在「入道之序」已經建構的《四子書》之外，單獨而存著。〈大學章句序〉呈現的，是古「學」之理念：必須要有「小學」，以養童蒙之性情；而後進之以「大學」，才能收「小學」之功。而朱子《小學》一書所能呈現的，也只能是此種恢復古代聖王原貌的努力之片斷。事實上，《小學》並未能在朱子生前就已進入宋門，或宋門所建構的「孔門」教學之序、入道之序中，也未能正式地成為宋門之後學所普遍認可接受的「小學」之「書」；《小學》仍然在「入道之序」外單獨存在著，與理念中的〈大學章句序〉的「小學」，似乎仍是兩回事。換言之，朱子於「小學」，雖有編輯《小學》之功，但「小學」在「入道之序」中卻實未能建構完成，而竟朱子之志。《四子書》仍然是朱子建構的

註 89 引自張伯行《龍溪學全書本《小學集解》》（北京：中華書局，叢書集成）卷前，《小學輯說》，頁1。

「孔門」學問之中心，《小學》並未進入《四子書》的「入道之序」中，成為《四子書》的階梯，成為先於《大學》的「基礎之書」。

現在，退溪則在《聖學十圖》中，面對也承擔了朱子此一課題，這由其安排〈小學圖〉在〈大學圖〉之先，最可以看出。復者，退溪言〈小學圖〉〈大學圖〉為「八圖」之本，為「十圖」之「二本」，亦正是〈大學章句序〉中所言古昔三代學校之教，教之節目，國家化民成俗之意，學者修己治人之方，皆可以收功治隆之上，俗美於下；故曰由幼及長，先涵養之於小學，繼進之以大學，兩者相備之意。

退溪並沒有另外補編或重寫《小學》，他只是將朱子在〈大學章句序〉中對「小學」的關注，及朱子在《小學》序中以「小學」為「治平之本」云云者，承擔下來，納入其「聖學」中，也納入了「十圖」中；由「十圖」來體現朱子言「小學」是「聖學」之遺意。並且，也承擔了「陳、黃之歧」：一方面，以首圖為言「道原」而循陳派之「序」；一方面，則以《大學》為主而承擔了黃派的「入道之序」；而又直承了朱子言「小學」之意與未竟工作，序〈小學圖〉於第三，置於〈大學圖〉之前，而呈現朱子〈大學章句序〉所言及編《小學》之苦心。

有關〈小學圖〉的另一個問題，就是自程迄朱以來，凡言「小學」者，莫不將其限定在「童蒙」之時，雖曰其收功不止，然設施對象，畢竟在童蒙，此亦所以「小學」能在「大學」之先！由年齡「幼長」之序故也。朱子〈小學序〉云：

古者，小學教人以灑掃、應對、進退之節，愛親、敬長、隆師、親友之道，皆所以為修身、齊家、治國、平天下之本。而必使其講而習之於幼穉之時，欲其習與智長，化與心成，而無行格不勝

之惠也。^{註 90}

然而，朱子於《大學或問》之自設問答中，確也注意到此，討論到了關於「小學」既已亡矣，則「成人」當如何的問題。退溪在《小學圖說》中，將《或問》之文俱改在《圖》之文中，問曰：

若其年之既長，而不及乎此者，則如之何？曰：是其歲月之已逝，固不可追，其工夫之次第、條目，豈遂不可得而復耶？^{註 91}

對此，對退溪的回答是肯定的，關鍵仍是在一「敬」字，看來，退溪所以形成「心一敬」之學為其特色、核心，不是沒有原由的。退溪所引《或問》文答曰：

吾聞敬之一字，聖學之所以成始而成終者也。為小學者，不由乎此，固無以涵養本原，而謹夫灑掃、應對、進退之節，與夫六藝之教。為大學者，不由乎此，亦無以開發聰明，進德修業，而致夫明德、新民之功也。不幸遇時而後學者，誠能用力於此，以進乎大，而不害兼補乎其小，則其所以進者，將不患其無本而不能以自達矣。^{註 92}

朱子與退溪意思，似是皆認為，「小學」施於至蒙之目的，是要自「專」、自「行爲」、自灑掃、應對、進退中養成一種「敬」的態度，涵養其本原、德行、根柢，而「大學」則是要在學問、六藝中以「敬」而積進其德目、節次，從而可以明明德於天下。如吳今人「童蒙」夫有能受「小學」之養成教育，則「大學」

註 90 朱熹，淳熙丁未二月《小學原序》，陳澧集註，《小學集註》（四部備要本，臺北：臺灣中華書局，1980.11，臺五版），頁 1。

註 91 李退溪《進聖學十圖斷并圖》，《增補退溪全書》，冊一，頁 201-202。

註 92 同上註引書，頁 202。

教人也是一樣的要在「敬」中通達「小學」中原本賴以養成的灑掃、應對、進退的「敬」；「小學」「大學」都是「敬」字工夫，則不論童蒙、成人，都是一個「敬」字之學；則，〈小學〉〈大學〉是所以二而合一矣！揆退溪之意，則〈小學圖〉之所以能進是於宣祖者，也正在於其與〈大學圖〉都是教人一個「敬」字工夫的真諦；因此，成人世界又何嘗不然，一旦「無本」，「大學」亦無以成之，為一無根柢之學，則「小學」固亦不限於只以「童蒙」為設學矣。此其固曰：豈有不可補之理也！退溪對於〈小學圖〉與〈大學圖〉所屢屢強調者，實在此。總之，退溪既據〈大學章句序〉以見「小學」之必須，而又據朱子所輯之《小學》以製〈小學圖〉，復本《大學或問》所云，成人亦須「小學」工夫，可由「敬」以補之，則〈小學圖〉與〈大學圖〉在工夫本質上由「敬」字相通，此所以「一而二」、「二而一」者也；故曰：二本之圖。

(丙) 以「心—敬」為主之諸圖

退溪實以「心學」貫穿《十圖》，而又以「敬學」為「心學」之本。此可以有言者，有三：(1)退溪將朱子學視為「心學」。退溪之「心學」，蓋以朱子〈格物補傳〉所言之「心—理」之「心」而書此「心學」，蓋於此入，方有實功，收效於入道，積功於聖域。(2)退溪言「心」，不言「本心」，其視白沙、陽明之學為宗象山之學而來，其〈白沙詩教傳習錄抄傳因書其後〉云：

澗謹案，陳白沙、王陽明之學，皆出於象山，而以本心為宗；蓋皆禪學也。^{註 93}

雖其於三人之書，皆未睹全集，然至少《傳習錄》確曾觀覽，而皆致駁議；其

註 93 李退溪，〈白沙詩教傳習錄抄傳因書其後〉，《增補退溪全書》，《退溪先生文集》，卷 41，冊 2，頁 335。

曰陽明之學為「本心」之學，視之為陸學、禪學，故朱子之心學與陸王之「本心之學」，其於聖學，為正統/異端、儒/禪之辨。(3)「敬」之一字，主一無適，徹上徹下，觀此，可以知退溪屢言「聖學之心法」者，在於「心學」為踐履之實，而「敬」字更點出「心學」為一踐履之學；朱子之學，學宗在此，在「聖學」、在伊洛傳承之「理學」、在「心學」、在「敬」字之實功。而在此一學脈下，退溪學有取於真氏之《心經》，亦可以知其所以然矣。《心經》之構造，選先聖大訓，以及伊洛、朱子之言附之，皆以真實而可臻聖域者入選。然退溪此書所據之本子，則為明儒程敏政之《心經附注》本。《附注》者，程氏取朱子以下宋元諸儒有關實功者之粹言摘之以入為《心經》之「注」；退溪則於程氏所選入之注亦并信之甚篤。蓋退溪所面對者，不僅為以「朱子學」為中心，而朱子以下之諸儒，亦皆為其相助之翼，故程氏發明《心經》所為者，亦為退溪所尊信，并程氏亦為退溪所尊崇。一直到其門人趙穆得自中土之訊息，謂陳建之闢程氏三缺失；亦謂程氏於中土為朱學罪人，主「朱陸同一論」。退溪為衛護《心經》及《附注》，與趙穆論難，達十數年之久；最後終於一改〈心學圖〉，繼又細讀《附注》中諸儒之說，終於承認程氏所置入的吳澄之說並以之殿全書者，確實有病，為退溪所不能接受；亦確實與程氏之《道一編》明主「朱陸早異晚同」者，有相似之嫌。遂於歿前四年，作〈心經後論〉，對此作一總結。退溪在〈後論〉中，並未改變其「朱學」是「心學—敬學」的學宗與「朱—真」的學脈。其主要針對者，乃是由與趙穆之辨而來的轉變，集中在程敏政上，也集中在《附注》上；至於是否影響了《心經》之地位，答案應是否定的。退溪在〈後論〉中，言說的心情極為複雜，他必須從原來單純視程敏政為所景仰的《心經》功臣，轉變為面對(1)程敏政人格有問題，(2)程敏政的學術有「調和朱陸」之「嫌」。對於前者，退溪實有傷感，一種自己視為尊之仰之的《心經》之《附注》的作者，伴自己追隨追求朱子學半生的經典中之「小字」的編作者，如今竟然人格有瑕，怎誰也會有悵然所失的不能釋懷。不惟於人品上有賣題、勢利的瑕疵，而且還有著叛離朱門的學術問題。雖然，對前者，退溪也還是為

程敏政作了辨護，〈心經後論〉云：

頃者橫山趙士敬，曰讀皇明通紀，錄示其中篁墩公事實數三條，然後略知篁墩之為人與為學乃如此，於是慨然而嘆，焉而傷者，累月而猷不釋也。蓋其三條內，其一賣題事也。……混以為賂賣之事，稍知自好有廉隅者不為，而謂以公之賢，求古人心學，負天下重名，而為之乎！……其二江循之論，謂公於勢利二字，未能擺脫得去。此未知所指為何事？若果有實事之可指，則是不免上蔡鸚鵡之譏，其於心學之傳，固難議為，不然吾恐循也。徒見斯人曾被賈題之累，曰以勢利目之也。則其事之虛實，既未的知，又安可以為斯人之定論乎！註⁹⁴

而對後者，則不僅牽涉到程氏在「朱—真—李」學脈（心學）中的地位，也牽涉到自己的學術。退溪在〈心經後論〉中面對的方式，是將《心經附注》與《道一編》分開處理。對退溪自己也不能認同的「朱子早晚之變」及「朱陸早異晚同」，退溪係將之歸諸於《道一編》的著述之旨有缺，確為程氏所不當為，〈心經後論〉云：

其三則陳建論公道一編說也。其說云：篁墩欲彌縫陸學，乃取朱陸二家言語，早晚一切顛倒變亂之，矯誣朱子，以為早年誤疑象山，晚年始悔悟，而與象山合。其誤後學甚矣……。噫！信斯言也，篁墩其果誤矣。其為學果有可疑者矣……。愚未見道一編，未知其為說如何？然執書名而揆陳語，其必謂道一而無二，陸氏頓悟而有一，朱子早二而晚一；苟如是，則是陸無資於朱，而朱反有資於陸矣！斯不亦謬之甚耶！……由是觀之，賂賣之獄，雖

註 94 李退溪，〈心經後論〉，《李退溪全集》，冊下，頁 483-484。

曰誣陷，而勢利之誦，恐或有以自召也。此滉所以嘆傷累月而猶未釋者也！^{註 95}

而對於《心經》之《附注》，則認為仍然是程氏不移之貢獻，其云：

薰墩於此，但不當區區於初晚之分耳。若其遵朱子之意，贊西山之經，註此於篇終，欲以糾末學之誤，則亦至當而不可易也。……故滉竊以謂今之學者……以此讀此經此註，而不以薰墩道一編之繆參亂於其間，則所以為聖為賢之功，端在於此矣！其尊之信之，當如何哉！^{註 96}

可見，他仍然是肯定程氏在《附注》的貢獻及地位，同時，也持有護住了真氏之《心經》，而「朱—真—李」的心學脈絡，也就從學術性上護持住了。《心經》仍是可以尊信的，這一個基調，退溪之立場倒是始終未曾改變，自〈心經後論〉中也可以看出他的力持及力持的辛苦，只是，辛苦中不能沒有感傷、遺憾與打擊罷！筆者並不認為他是刻意為了自己的學脈而護持《附注》，而是對於自己半身受用，自《心經》——心學的進路窺進朱學、聖學的生命實境，仍然認為《心經》與《心經附注》是可以尊信的，退溪顯然是在此層面上立說，他並未以生命來說謊，故其云：

許魯齋嘗曰：「吾於小學，敬之如神明，尊之如父母。」愚於《心經》，亦云。^{註 97}

又云：

註 95 同上註引文，頁 484。

註 96 同上註引文，頁 489-490。

註 97 李退溪，〈心經後論〉，《李退溪全集》，冊下，頁 486。

吾觀是書，其經則自詩、書、易，以及於程朱說，皆聖賢大訓也。其註則由濂洛關閩，兼取後來諸賢之說，無非至言也。何可以篁墩之失，而并大訓至論不爲之尊信乎！^{註 98}

然而，〈心經後論〉中也記錄了弟子或難者之難，弟子質曰：

曰：其他固然矣。至於末章之註也，既以朱子說分初晚之異，而以草廬之說終焉，此正與《道一編》同一規模議論也，子何譏斥於《道一》，而反有取於此註耶？^{註 99}

對此，難之者可謂深刻矣。退溪解「難」云：

曰：徒務博文而少緩於約禮，則其弊必至於口耳之習，故朱子於當時，其憂之戒之之切，誠有如此註所引十二條之說。其門人述行狀又云：晚見諸生，繳擾於文義，始頗指示本體云云。則尊德性以糾文義之病，非篁墩之說也，乃朱子之意，固然也。篁墩於此，但不當區區於初晚之分耳。若其遵朱子之意，贊西山之經，註此於篇終，欲以糾末學之誤，則亦至當而不可易也。況只引朱說而補以諸如發明朱說之條，未嘗一言及於陸氏之學，以爲朱子晚悔而與此合，如《道一編》之所謂乎！^{註 100}

退溪之解雖有牽強，然而，退溪又確實仍然執行著將《道一編》與《附注》一分爲二的方式，認爲前者確有程氏明白提出「朱陸歸一論」之學病；後者則《心經附注》仍是尊朱、發明朱學之作。故難者所垢病之《附注》中的引註，退溪

註 98 同上註引文，頁 485。

註 99 同上註引文，頁 485。

註 100 李退溪，〈心經後論〉，《李退溪全集》，冊下，頁 485。

以爲係朱子晚年確實有慨「未學」務誦而不習行之病，故程氏之意實在對治此病，而非有關入陸學之詭心。〈白沙詩教傳習錄抄傳因書其後〉即云：

朱子晚年見門弟子多繳繞於文義，故爾指示本體，而有歸重於遵德行之論。然是豈欲全廢道問學之功，泯事物隻理如陽明所云者哉！而陽明欲引此以自附於朱說，其亦誤矣！入大學者先小學，欲格物者務涵養，此固朱子之本意！^{註 101}

對退溪而言，《心經附注》中最難以面對者，當係程氏所引入的吳澄之書。案，吳澄之學，明人多有疑之者，謂爲陽明之先聲、援陸入朱之先行，蓋亦與程氏之引入有關，《道一編》固無論矣，《附注》中不僅引此，且以之爲殿，而凡爲殿必有深意，故退溪必須面對；何況陽明之《朱子晚年定論》中所引之元儒諸說，只道三名：饒魯、吳澄、程敏政，而亦只引證一說——即吳澄之說！無怪乎明儒程朱學者皆必對草廬之學爲之致疑致難。故〈後論〉中亦對《附注》中所引吳氏之說，再度進行了參究，終於退溪也承認了吳氏此條是有問題的，也致疑程敏政爲何會採錄此條，〈後論〉云：

滉……平生尊信此書，亦不在四子、近思錄之下矣。及其每讀至篇末也，又未嘗不致疑於其間，以爲吳氏之爲此說也，何見？篁墩之取此條也，何意？其無乃有欲率天下歸陸氏之意歟？既而又自解，以爲朱子之學，大中至正，無墮於一偏之弊矣。^{註 102}

無論是「每讀至篇末」、「致疑」，或是「自解」，原本無失之《心經附注》，雖

註 101 李退溪，〈白沙詩教傳習錄抄傳因書其後〉，《增補退溪全書》，《退溪先生文集》，卷 41，冊 2，頁 335。

註 102 李退溪，〈心經後論〉，《李退溪全集》，冊下，頁 483。

在退溪分途以解：由《道一》與《心經附注》分而視之的方式回應難者中，仍然在《附注》之「篇末」，有著連退溪都不能收攬於一己身心的學術問題：吳澄的「心學」，確然還是「朱學」的「心學」否？

然而，在退溪自己經過一番變化後，作了〈心經後論〉，重新將「程敏政」區別為《道一編》——中土的程氏，與《附注》——東土的程氏之後，「吳草廬」的問題雖仍然在《附注》中存在，但已降低至最小，可以致疑《附注》而不足以動搖《心經》，這點也的確是退溪一番心路歷程之實然。退溪在〈心經後論〉中自敘了其這一段歷程的心情點滴，故其篇末，終仍以《心經》為可尊信為之殿言焉：

其尊之信之，當如何哉！許魯齋嘗曰：「吾於《小學》，敬之如神明，尊之如父母。」愚於《心經》，亦云。惟草廬公之說，反覆研究，終有伊蒲塞氣味，羅整庵之論得之，學者當領其意而擇其言同者取之，不同者去之，其亦庶乎其可也。^{註 103}

降《附注》中程氏所引「草廬之說」，為一詮釋的問題，且可以以羅整庵之說代之；而《心經》，則仍為「朱子——真德秀」學脈下的退溪學中之「經典」！

故吾人若以退溪之「朱——真」學脈、「心學」為宗、「敬」為執行用功之實際田地，以揆諸《十圖》，則實可發現，這一「心——敬」之學，是貫穿了退溪之《十圖》的，也可以說，退溪之進此十圖，是因為在他的視域中，「十圖」能「明聖學之心法」，「十圖」皆是「聖學」，而「心法」則貫穿其間，體系化其成為一「聖學」，使「十圖」成為一可以「示」、補之以「說」可以「明」的用功之體系，可以序次之「聖學」，是「學」之而可以入聖人之域的實際田地

註 103 同上註。

與可臻至之境界，而非僅僅作為思辨上的體系。而要區辨「思辨」與「田地」，則「心法」又為退溪所指向的關鍵，「聖而可學」、「學而為聖」，則「聖學」之所以為「學」、為「聖」，就不是「思辨空言」，不是「明而明」，而是「明而誠」的實功之路，故退溪明言「聖學心法」者，即意在此；「入道之途」實功在「心法」，「心法」之緊要即在「心」；而「心一敬」之學的進路，又主軸其「心法」。故退溪又云：

心具於方寸而至虛至靈，理著於圖書而而至顯至實，以至虛至靈之心，求至顯至實之理，宜無有不得者；則思而得之審而作聖，豈不足以有徵於今日乎！然而心之虛靈，若無以主宰，則事當前而不思；理之顯實，若無以照管，則日常接而不見。此又因圖致思之不可忽焉者。^{註 104}

心雖然虛靈具衆裡，然「心之虛靈無以主宰」，則必「讀書（圖）以窮理」「格物以致知」「窮理以盡性」，唯「心」可以用功，唯「敬」可以為「心」之主宰；唯「心一敬」之學可以由「格物讀書（圖）發端」，而致崇篤德性之實，故退溪又云：

抑又聞之孔子曰：學而不思則罔，思而不學則殆。學也者，習其事而真踐履之謂也。蓋聖門之學，不求諸心，則昏而無得，故必思而通其微；不習其事，則危而不安，故必學而踐其實。思與學，交相發而互相益也……。用力於二者之功。而持敬者，又所以兼思學、貫動靜、合內外，一顯微之道也，其為之之法，必也存此

註 104 李退溪，〈進聖學十圖劄〉，《退溪先生文集》，卷七，《增補退溪全書》，冊一，頁 197。

心於齋莊精一之中，窮此理於學問思辨之際，不睹不聞之前。^{註 105}

是故退溪實以「心—敬」之學為進路、心法，而體系化、圓融化以一貫十圖，分之為十，合之為一。此即十圖之第四〈大學圖說〉所自云「而今茲十圖皆以敬為主焉。（自注）太極圖說言靜不言敬，朱子註中言敬以補之」者；亦〈進聖學十圖劄〉中所云「蓋聖門之學，不求諸心，則昏而無得」者。既如此，則退溪何不選一「心學」「心法」之圖，或云持敬踐履之「圖」以為「十圖之首」？蓋「十圖」之「末圖」為〈夙興夜寐箴圖〉，此圖環中為一「敬」字，是即以「心—敬」工夫為主意之圖，若然，則《聖學十圖》之「首—末」皆為以「心—敬」為主意之圖，豈不正符其學其旨：

細繹退溪之〈進聖學十圖劄〉及《聖學十圖》，則吾人可發現，退溪對於十圖之序次中，隱隱自有其結構，且十分為二：前五圖、後五圖。前五圖之結構，退溪云為「以上五圖，本於天道，而功在明人倫、懋德業。」此語係次在第五圖〈白鹿洞規圖〉之後，並非〈劄〉中呈宣祖正文。後五圖亦然，次於〈夙興夜寐箴圖〉之後，其云「以上五圖，原於心性，而要在勉日用，崇敬畏。」則退溪確似隱分圖序結構為二之意。前五圖，由「本於天道」言「道之大原與人偏之義」，雖有「收功」之語，然十重在「明」，屬「思」者；故由〈太極圖〉而明「道之大原」，〈西銘圖〉則明「理一分殊」，〈小學圖〉明為學之本，〈大學圖〉明學之規模、節目、次第，〈白鹿洞規圖〉明人倫與五教。後五圖則「原於心性」「要在勉日用崇敬畏」，實重在「誠」，屬「學」者；故以「心」為「本」，而先著以〈心統性情圖〉，明臻功在「心」，而「性情」皆踐形，工夫歸於持敬。〈仁說圖〉則著「仁」，〈心學圖〉則示人以「心—敬」之關係工夫，敬為心之主，心為身之主；〈敬字箴圖〉與〈夙興夜寐圖〉，皆環中以「敬」字。故後五

註 105 李退溪，〈進聖學十圖劄〉，同上註引書，頁 197。

圖皆爲「心」敬」實學之圖，以收「敬」字徹上徹下，原心性而日用性情，鑄仁遠聖者。故〈心統性情圖〉退溪〈說〉云：

學者誠能一於持敬，不昧理欲，而尤致謹於此未發，而存養之功深，已發而省察之習熟，真積力久而不已焉，則所謂精一執中之聖學，存體應用之心法，皆可不待外求而得之於此矣。^{註 106}

〈心學圖說〉則述之曰：

林隱程氏復心曰：赤子心是人欲未泊之良心，人心即覺於欲者；大人心是義理具足之本心，道心即覺於義理者。此非有兩樣心，實以生於形氣，則皆不能無。……用工之要，俱不離乎一敬。蓋心者，一身之主宰，而敬又一心之主宰也。學者熟究於主一無適之說、整齊嚴肅之說，與夫其心收斂常惺惺之說，則其爲工夫也盡，而優入聖人之域，亦不難矣。^{註 107}

故〈心學圖〉本就以「心」以「敬」而爲圖之主。〈敬齋箴圖〉與〈夙興夜寐箴圖〉皆環中以「敬」字爲圖之主。

以上三圖，前五屬思，後五屬學，互相對映於〈答〉中所云論孔子「思學」之道以及持敬以達此道之義。

然其注意者，筆者認爲，這是一種退溪學中「心」敬」學而來的分「二」之舉，故其學次大意主在「由明而誠」，由「天道之本」而致「日用實功」；此

註 106 李退溪，《進學解十翼附》，第六〈心統性情圖〉退溪〈說〉，同上註引書，頁 205-206。

註 107 李退溪，《進學解十翼附并圖》，第八，〈心學圖說〉，《增補退溪全書》，冊一，頁 208。

種分法，似可與退溪在〈小大學圖〉之〈說〉中所言者，作一對照。〈小大學圖說〉係言〈小學圖〉〈大學圖〉爲十圖之「二本」，向前則求端擴充至首二圖，向後則崇德廣業用力至後六圖；向前以「致本原」爲說，向後則以「用力」「田地」爲說；由「二本」之說看十圖之序次結構，與分「二」之結構，分法不同，可相比較。然兩種分法中，「二本」之向前爲「明」、向後爲「誠」者；其實亦正與「前五（圖）後五（圖）」之「明／誠」之分，「思／學」之分法可以互通。此正見退溪學中之主軸，不僅欲繼承朱子之「學思並進」「學思有序」之特色，而亦欲發明朱子學中之「心一敬」踐履實功之特色；仍是明誠進路，學思並重，由「敬」字之澈上澈下，乃可以收實功，臻聖域，以「敬」爲「聖學」之最根本「田地」，一步有一步之積，一如〈補傳〉之言「格致」、《心經》之言「心法」。蓋就退溪而言，「聖學」之「聖」字實吃緊，「聖」字有實義，以「敬」爲「學」故也。

然而，對退溪而言，在「二」分之序次結構中，「前五圖」中，〈小大學圖〉所以明「敬」，乃因首圖〈太極圖〉言「靜」不言「敬」；則正好呼應了筆者在前述所質疑的，退溪既以「心一敬」爲精神主意並貫穿十圖，則首圖何以爲置周子言靜不言敬之〈太極圖〉？雖說朱子已於註中補之，然《十圖》畢竟以「圖」爲本，文字僅爲輔助說明，說明後仍須返圖而觀，方是進圖本意。筆者對此質疑，亦嘗自思之、忖之、理解之，而終以爲，或者退溪之意在於：此正朱子〈補傳〉言「格致」之義也，由明而誠、由思而學，由格物而窮理以致吾心之知；若僅單言「心」，而不先「致思」，則「心一敬」之學或即有落入單言「本心」而偏於「明」之虞，如此則是陸學之「本心之學」矣！而非「由明而誠」之朱子之「心學」。觀其〈白沙詩教、傳習錄抄傳因書其後〉文即可知，又〈傳習錄論辯〉中亦云：

陽明之見，專在本心，怕有一毫外涉於事物，故只就本心上認知

行何一而衰合說去。若如其說，專事本心而不涉事物；則心苟好好色，雖不娶廢倫，亦可謂好好色乎？心苟惡惡臭，雖不潔蒙身，亦可謂惡惡臭乎？陽明亦自知其說之偏，故以不分知行為知行本體，以分知行為私意隔斷，然則古聖賢為知行之說者，皆私意耶！

註 108

故知其蓋以陽明為本心之學，簡易直截，然而卻少一段聖功。故必合內外、合思學、合明誠；「格物窮理」以「致心之知」，以敬持之，主一無適，始能兼學思，擴充此「理」而反躬收功而成德；故自明而誠而來的「心一敬」之學，必有序次，這不僅是朱學的，抑且也是退溪學的。是故《十圖》雖為「心一敬」之學貫穿，然而有序次，此「序」仍以明「道學／聖學」之大原為首義而著「首圖」；第三圖之〈小學圖〉雖著「敬」字工夫義，與〈大學圖〉合為「二本」；然退溪仍以之為「前五圖」，屬「明」屬「思」部分。第六圖以下，則全以「敬」義為圖。是退溪之以首圖為〈太極圖〉，不僅是遵循《近思錄》卷一〈道體〉之安排，從陳派之主張；而更緊要的，是他在「十圖」中以〈太極圖〉為「首圖」而呈顯出的一種體認追隨朱子之學中的「由明而誠」、「由思而學」之積漸有序的聖學觀，就是一種聖學如何可臻而至的聖學觀；顯然退溪的體認，最後還是落實在要能使「聖」字有「實」義的踐履工夫上。由這點來說，「二」分結構中的「後五圖」，毋寧已展現了退溪學中緊要的「心為身之主，敬為心之主」的「心一敬」之學。後五圖實較前五圖更能體現退溪學中的「聖學」之實踐性，就是一種「心一敬」之學的實踐；既緊扣著「二本」之圖：「小學」與「大學」的人倫與節目；也歸返於首圖的「道之大本」；著「心」著「敬」而收聖功於「心性」與「日用」之誠篤實行中。

註 108 李退溪，〈傳習錄論辯〉，《退溪先生文集》，卷 41，雜著，《增補退溪全書》，冊 3，頁 334。

再者，退溪既在與及門弟子之討論問答、書札往來中，比較了《小學》、《近思錄》、《心經》三書孰為初學入門較佳之書，退溪的態度顯然傾向於《心經》的立場；而晚年所作的〈心經後論〉，則不僅未曾由程敏政之《附注》而顛覆其對《心經》本文的堅信不移，抑且經過一番的衝撞洗禮的歷程之後，其對《心經》所持的態度，便更與其生命學思歷程息息相關，也更顯示出〈心經後論〉中所言的《心經》不下於《小學》、《近思錄》之文，實亦更是一有所思、有所為的「跋」言，彷彿正為昔年之比較三書的「初學入門之書」作了一個定論，透露出的訊息便是：以《心經》為退溪學中的「入道之序」中的「初學入門之書」。堪注意這種比較正是「退溪學的」，既不同於陳淳的，也不同於黃榦的。且也此種「退溪學的」入道之序，實已融入在《聖學十圖》中。

復也，退溪既在言談文字中常將此三書并列，可見其在意識中實已視此三書為「聖學入道之序」中的三本初學入門之書，則無可置疑。因此，《聖學十圖》不妨便由這三書而體現了一種綜合化的「入道之序」，既由《近思錄》而循陳淳所言：《近思》為《四子》之階梯，故以〈太極圖〉為首，次入〈西銘圖〉，以明「道之大原」，亦明「理學及通往聖學」的大原大本即在周濂溪的〈太極圖〉并〈說〉；亦明〈小學圖〉之在〈大學圖〉之「先」義，既追隨了黃榦的主張，又補入了〈小學圖〉在「聖學」中的「本」之位置與意義。但是，無論是陳序，還是黃序，都可以看出，以《心經》為「初學入門」的「心學」基調——即「心—敬」之學，仍然主導著退溪之撰擬《聖學十圖》的整個構思，也形成了《聖學十圖》全幅的基本精神。

肆、結 論

本文首先藉由「朱陸異同」之一端——朱、陸對「讀書」，尤其是儒門經典書所持態度的比較，已指出了朱子之學是一種歷史脈絡化取向的學問型態，

由承擔「書／典」而承擔「聖／人」及由此而來的「道／統」；以是「讀書」對朱子而言是一件歷史文化中的大事責任。朱子重視「讀書之序」，講求規模、節目、次第，對他而言，「讀書之序」就是「入道之序」。

在這樣的定調中，吾人對朱門第一代的二大高弟——張栻與黃榦間有關「入道之序／讀書之序」的歧見，也可以更爲了然。不論是黃榦的以《四子書》爲中心，仍強調《大學》爲「入德之門」；還是張栻的以《近思錄》作爲《四子書》的初階；都是在追求一種「入道之序」，也都在理解其詳有無以《近思錄》作爲「入道」之「初階」。兩相對照，紛歧正是在《近思錄》之是／否入序有滋生。兩造間各自所據的理解，一則曰朱夫子無此言，而就「文」而言，亦無此種見解，黃榦所據者是一種以《四子書》作爲教／學中心的朱學之理解。一則曰確係親口聞之於朱夫子，並且提出了不經《近思錄》，《四子書》便有「著」已統聖學」的根抵之脆弱性之質慮。前者顯然直接返回朱子的面向北宋，面向孔孟，認爲「聖學」就是以「孔孟之學」爲主的「聖學」；但黃榦卻已無法在此種依據中去解釋〈朱子行狀〉中的「道統論」。在以《四子書》爲「聖學」中心的論述下，北宋周程之學與朱子之學，都不過只是「聖學／孔孟之學」的詮釋者的角色之正統，所謂「道統」中的繼絕，並不能使周程的著作在「入道之序」中形成一種「經典」的填入；這樣，「道統」的「道」便在北宋諸君子中無所落實。相對的，張栻對「理學（或道學）」與「聖學」之間的理解，顯然便較能環扣「道統論」，更能考慮到「理學」的道統性及周程諸君子的道統性，也更能在「入道之序」中考量到「讀書之序」中的「北宋諸君子之學」的正典與道統意涵。如果不加入《近思錄》，則「入道」便可不主程朱，也不能出「書」而突顯北宋諸君子的「道統」承傳性；既然讀書之序就是入道之序，則《近思錄》必須填入「道統論」中的意義，便已在其「近思」→「四子」→「六經」這句語中，清楚地顯示出來。

由「陳、黃之歧」的視野角度，去看東土朝鮮李退溪呈給李朝宣祖的《聖學十圖》，則以朱子學為中心的退溪學，亦然繼承著朱學中的發明聖學、實踐聖學的規模、節目、次第之特色；同時，也有著「入道之序」的自覺及言說。經由正文之述，吾人已可發現，李退溪在「入道之序」上，有著與中土「陳、黃之歧」下不同學脈的不同表述。退溪提出了的聖學中之「初學入門之基」，乃是真德秀所著的《心經》，這顯然已顯示了中土與東土在對朱學傳統繼承中，關於「入道之序」之看法、觀念、實踐、構想上的差異。李退溪其人在朝鮮並無顯明之師承，與其說其繼承了其前以來東土的儒者之學，不如說他是完全經由朱子學及其後學所設定的諸經典、典籍著作，而興發其志，自踐履體知中有成的一位「登入聖域」的儒者。他在引進及闡明「外來之學」上，顯然有其貢獻，但是他又足未出土，不是留學中土的學者，而是在東土彼邦自己藉由中土傳入的朱學典籍，自己興發而起，自志傳承朱學與登入聖學，終而形成了以「朱子——真德秀——李退溪」為其學脈特色的退溪學。抑且，李退溪所持用誦讀的《心經》的本子，是由程敏政所注的《心經附注》之版本。由日本和刻所收之《心經附注》本看來，在端平年間已有朱門心學的看法與提出，顏若愚在端平年間為刻《心經》並作跋時即言：

西山先生據聖賢格言，自為之贊者也。先生之心學，繇考亭而溯濂洛洙泗之源，存養之功至矣。^{註 109}

程敏政在中土與東土的學術形象及定位，也因之而大有差異。在中土，由於王陽明心學的興起，形成了程朱、陸王學派間對立的冰炭水火，程敏政亦因之而被陳建大力抨擊，視之為王學之淵源的前驅人物，從而亦在身後捲入了「朱子晚年」與《朱子晚年定論》而來的長期學派與學術之爭，程氏之學術也在此一

註 109 顏若愚端平改元十月跋，見日本刻本《李退溪全集》，冊下，《心經附注》卷前。

史脈中強烈地被質疑與批評著。然而，在東土的韓國李滉，程敏政卻是退溪眼中的朱子心學的重要傳承人物與發揚者；無關乎「心學」上的程朱、陸王學派用詞之敏感，因為東土朝鮮並無此種學術現象。退溪的朱學傳統，亦不必有因使用「心學」而產生是否為正統／異端的顧慮。這也顯示了在宋元時的朱門傳統中，確實有著「心學」的一條脈絡，並且視之即為朱子學術的核心，以是貞德秀有《心經》之著作，作為踐履之學而「是書晨興必焚香危坐誦數十遍，「蓋無一日不學，亦無一事非學」¹¹⁰。以此而存養，以此而持敬。李退溪走上的，正是這一學脈，在他的視域中，「心學」是一個「聖學」道途中的至要之「心法」，因至他自貞德秀的《心經》而轉手此一「踐履／讀書」之性格，使之成為退溪學中的「初學入門之基」，而可以自斯發端道途，前往「聖學之域」，從而也確立了他的「朱——真——李」之學脈特色。

也由於李退溪呈現的是「朱子心學」這樣的一條線索，這條線索對他而言，是可以成立為一種上通於濂洛及洙泗的「聖學」之主軸的，是故退溪喜以「聖學」對「心法」而一再並提。因此，退溪在整個東亞朱學傳統中，建構的乃是一條由「朱——真」而來的心學脈絡。他之所以能在陳淳與黃榦之外，提出了以《心經》作為「入道之序」中初階的立論，也可以在此一學脈中反映出來；《心經》與定諫朱學為心學的立論，正由於中、韓的學術場景之不同下而呈現了異同。

這樣的比較之所以有其價值，便係因為東土彼邦能夠呈現出另一條朱學發展的傳統，則反過來正好也對映了中土亦只是朱學傳統的發展路線之一種；換一種場景，就有可能呈現出不同的發展。

由於在東土的發展與在中土卻被視為異端——在比較中，我們看到了「心

註 110 同上記顏岩馬跋。

學」一詞的使用，是如何的不同，尤其在與《心經附注》的作者程敏政的結合中，也呈現著中土與東土的不同歷史之樣貌。一則是作為異端之先驅人物，一則是朱門心學的重要典籍之注釋闡揚者；這兩種發展，更可以對比出來，在中土之外，退溪學建構與繼承的是另一種朱子學脈，而這學脈在中土之宋末元際本來就已存在著；而經由比較，也反過來觀照出了「程敏政」在中土之何以「不合法」的狀態之成因。因此，有了退溪學這一脈的「朱子心學」學脈之對照，我們便可以知道，原來程敏政也是明初中土繼承真德秀的另一位「朱子心學」學脈的傳承者。如此一來，在退溪眼中，王陽明或有可能也是一位「朱子心學」學脈中的偏激人物，由於他的「心即理」太過簡易直截……優點在退溪眼中卻是淺與陋的缺點，所以被歸類為陸學流禪的同型。^{註 111}

因此，退溪也是在以「心學」為基調的「聖學」，而製作了呈進給宣祖的《聖學十圖》。在《聖學十圖》的體係中，也有著「入道之序」的課題承擔與面對。退溪在〈進聖學十圖劄〉中所提問的「道之浩浩，何處下手」已表述出此一問題意識，對朱子、對朱門中的「陳、黃之歧」、對退溪本人而言，都是一個重要的問題。而堪注意者，為退溪在〈進聖學十圖劄〉中所提問之八字，與陳淳所言者，幾全部相同，可見陳派觀點確實對退溪有所影響無疑；而退溪特為黃榦之〈朱子行狀〉作輯註，又可見他對黃榦在朱門地位的認可與尊重。^{註 112}而其採用真德秀之《心經》及稱許真氏為朱子以後之第一人，又可見真氏對他的影響。要之，在《聖學十圖》中，皆可見到此三人之影響痕跡。^{註 113}是

註 111 參考李退溪〈白沙詩教、傳習錄抄傳因書其後〉及〈傳習錄論辯〉中對陽明、白沙的評語。又，岡田武彥氏在《王陽明與明末儒學》(吳光、錢明、屠承先譯，上海：古籍出版社，2000.5)，第一章第二節〈明學的源流——朱陸異同源流考〉中，也討論了朱門（尤其是吳澄、程敏政）心學的發展與退溪學、陽明學的關係。見該書頁 17-32。

註 112 此輯註今收在日本刻本《李退溪全集》中。

註 113 在《十圖》中對李退溪有影響的權近、王柏、程復心三人，當另撰文研究，此處暫不贅。

故退溪之《十圖》，在「入道之序」上，即便作為「首圖」之〈圖〉，亦有三種可能：以「序」而言的「首圖」，即陳澹的〈太極圖〉；以「本」而言的〈小學圖〉與〈大學圖〉；以及「敬之激上激下」而來的「心一敬」踐履之學譜圖，亦即由《心經》而來的「心學／心法」，遍佈於《一圖》之踐履性中，無不收攝一歸於「敬」中；末圖之〈夙興夜寐圖〉之裝中為「敬」，正不妨視為是「激上激下」的「首圖」義涵。退溪緊抓住了朱學的實踐核心——「心一敬」之心法／工夫，而貫通融攝「聖學」，成為一個體系化的「十圖」。「十圖」構成了一個「聖域」，而「入道之序」則是通往「聖域」的用功之階口、階序，這正是「聖學」的意涵。不僅「聖」字契緊，「學」字亦契緊，因為它們都呈現著「入道之序」的通往「聖學」、進入「聖域」的可能性，不僅在中土的「陳黃之歧」外存於東土；也從「陳黃之歧」作為一個立足的視角，我們觀照到也比較到了這個中土與東土的同異，尤其在「沒有王學」的東土，「心學」這一學派下的退溪學世界。而此點，亦是在以「格即理」為三軸綱脈定調朱子學術時可以為吾人所參照的；「心」字並不是東亞朱子學傳統中必然的忌諱！

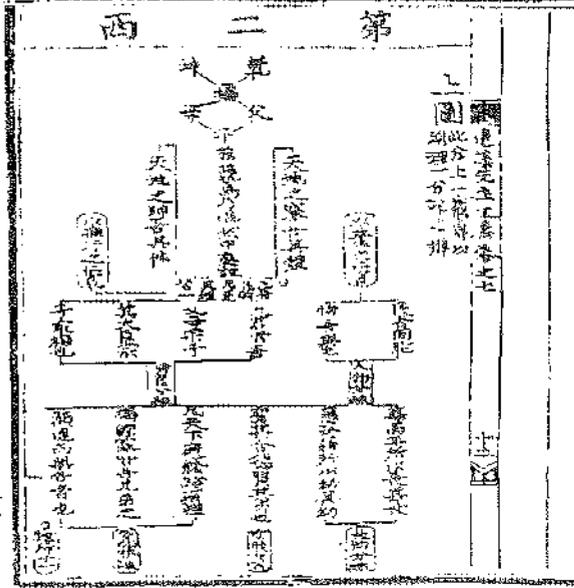
主靜立人極焉故聖人與天地合其德日月合其明四時合其序鬼神合其吉凶君子修之吉小人悖之凶故曰立天之道曰陰與陽立地之道曰柔與剛立人之道曰仁與義又曰原始反終故知死生之說大哉易也斯其至矣

朱子曰圖說首言陰陽變化之原其後即以人所稟受明之自惟人也得其秀而最靈純粹至善之性也是所謂太極也形生神發則陽動陰靜之為也五性感動則陽變陰合而生水火木金土之性也善惡分則成男成女

之象也萬事出則萬物化生之象也至聖人定之以中正仁義而主靜立人極焉則又有得乎太極之全體而與天地混合無間矣故下文又言天地日月四時鬼神四者無不合也又曰聖人不假修為而自然也未至此而修之君子之所以吉也不知此而悖之小人之所以凶也修之悖之亦在乎敬肆之間而已矣敬則欲寡而理明寡之又寡以至於無則靜虛動直而聖可學矣

○右濂溪周子自作圖并說平嚴葉氏謂此

圖即繫辭易有太極是生兩儀兩儀生四象之義而推明之但易以卦爻言圖以造化言朱子謂此是道理大頭腦處又以爲百世道術淵源今茲首揭此圖亦猶近思錄以此說爲首之意蓋學聖人者求端自此而用力於小大學之類及其收功之日而通極一源則所謂窮理盡性而至於命所謂窮神知化德之盛者也



第一圖 此圖上一教所以明理一分殊之辨

卷七 禮記 卷之七

下圖 此分下二條論禮事也

子時得之于父也 卷之七 禮記 卷之七

禮曰得禮者曰禮 禮者天之德也

知化則聖述其事 窮神則善盡其志

不惟身隨萬象 存心發性為禮樂

禮樂即仁也 禮者天之德也

禮者天之德也 禮者天之德也

銘

一也銘

乾坤父母子孫統為乃混然中起故天地之塞吾其體天地之帥吾其性民吾同胞吾與也大君者吾父母宗子其大臣宗子之家相也尊高年所以長其長慈孤所以幼其幼聖其合德賢其秀也凡天下疲癯癯瘠惻隱解家皆吾兄弟之顛連而無告者也子時得之于父也樂且不憂純乎存者也述曰博德言仁曰威海惡清不才其路形惟肖者也知化則善述其事察神則善繼其志不愧屋漏為無妄存心

養性為匪懈惡旨願崇伯子之能養有英子行

對人之錫欬不弛勞而底德舜其功也無所造

而待京申生其恭也體其受而歸全者榮于勇

於從而順令者伯奇也富貴福澤將辱吾之生

也貧賤憂戚庸主女子成也存吾順道設吾守

也

朱子曰西銘程子以為明理一而分殊蓋以

乾為父坤為母有生之類無物不然所謂理

一也而人物之生血脈之屬各親其親各子

其子則其分亦安得而不殊哉一統而萬殊

則雖天下一家中國一人而不流於最愛之

義萬殊而一貫則雖親疎異情貴賤異等而

不捨於為我之私此西銘之大旨也觀其推

親親之厚以大無我之公因事親之誠以明

事天之道蓋無通而非所謂分主而推一

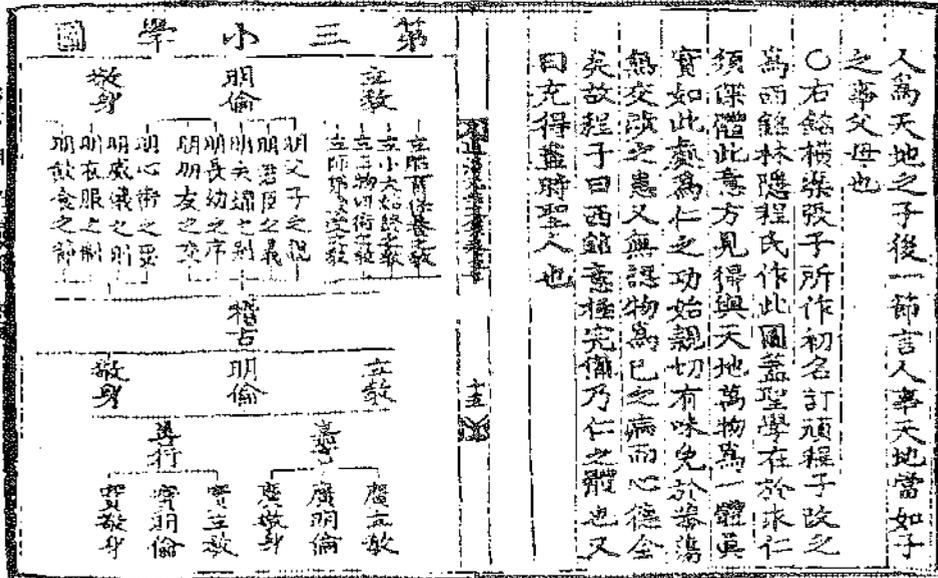
也又曰銘前一段如恭整後一段如人下基

○龜山楊氏曰西銘理一而分殊如其理一

所以為仁如其分殊所以為義婚孟子言親

親而仁民仁民而愛物其分不同故所施不

能無差等耳○梁家儀氏曰西銘前一節明



人為天地之子後一節言人事天地當如子之事父母也

○右銘橫渠張子所作初名訂頑程子改之為兩銘林隱程氏作此圖蓋聖學在於求仁須深體此意方見得與天地萬物為一體真實如此處為仁之功始親切有味免於蕩蕩無交感之患又無認物為己之病而心德全矣故程子曰西銘意極完備乃仁之體也又曰克得盡時聖人也

小學題辭

元亨利貞天道之常仁義禮智人性之綱凡此厥初無有不善誠然四端隨感而見愛親敬兄忠君孝長是曰秉彝有順無彊惟聖性者浩浩其天不加毫末萬善足焉眾人皆善物欲交蔽乃頹其綱安此暴棄惟聖斯創建學立師以培其根以達其支小學之方灑掃應對入孝出恭動國或悖行有餘力誦詩讀書詠歌舞蹈思罔或逾窮理修身斯學之大明命赫然固有內外德崇業廣乃復其初昔非不足今豈有餘世遠人亡經殘教弛家養弗端是益淳靡鄉無善俗世之良村利欲紛智異音喧喧幸茲秉彝極天罔墜疑難萬聞無覺未嘗嚶嚶小子敬受此書匪我言也惟聖之謀

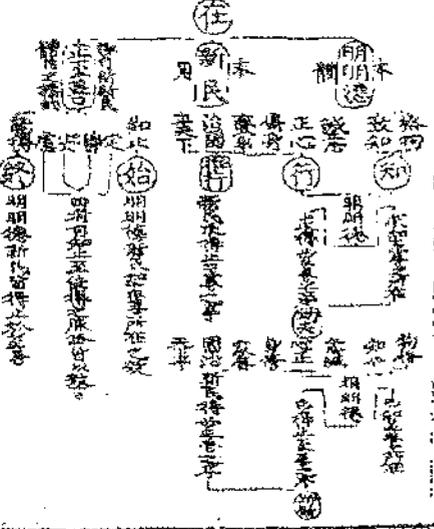
或問子方將語人以大學之道而又欲其考乎小學之當何也朱子曰學之大小固有不同然其為道則一而已是以方其幼也不習之於小學則無以收其放心養其德性而為大學之基本及其長也不進之於大學則無以察夫義理措諸事業而收小學之成功今

第七節 經國圖治

使幼學之士必先有以自盡乎灑掃應對進退之間禮樂射御書數之習俟其既長而後進乎明德新民以止於至善是乃次第之當然又何為不可哉曰若其年之既長而不及乎此者則如之何曰是其歲月之已逝固不可追其功夫之次第條目豈遂不可得而復捕耶吾聞敬之一字聖學之所以成始而成終者也為小學者不由乎此固無以涵養本源而謹夫灑掃應對進退之節與夫六藝之教為大學者不由乎此亦無以開發聰明進德修業而致夫明德新民之功也不幸過時而後學者誠能用力於此以進乎大而不容兼補乎其小則其所以進者將不患其無本而不能以自達矣

○右小學古無圖臣謹依本書目錄為此圖以對大學之圖又引朱子大學或問通論大小之說以見二者用功之梗槩蓋小學大學相待而成所以一而二二而一者也故或問得以通論而於此兩圖可以兼收相備云

第四大學圖



大學之道在明明德在新民在止於至善知止而后有定定而后能靜靜而后能安安而后能慮慮而后能得物有本末事有終始知所先後則近道矣古之欲明明德於天下者先治其國欲治其國者先齊其家欲齊其家者先修其身欲修其身者先正其心欲正其心者先誠其意欲誠其意者先致其知致知在格物物格而后知至知至而后意誠意誠而后心正心正而后身修身修而后家齊家齊而后國治國治而后

天下平自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。其本亂而末治者，否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。

或曰：敬若何以用力？耶朱子曰：程子嘗以主

一無適言之，嘗以整齊嚴肅言之。門人謝氏

之說，則有所謂常惺惺法者。馬尹氏之說，則

有其心收斂不容一物者。馬云：敬者一心

之主宰，而萬事之本根也。知其所以用力之

方，則知小學之不能無賴於此。以為始知小

學之類，此以始則夫大學之不能無賴於此

以為終者，可以一以貫之，而無疑矣。蓋此心

既立，由是格物致知，以盡事物之理，則所謂

尊德性而道問學，由是誠意正心，以修其身

則所謂先立其大者，而小者不能奪也。是齊

家治國以及乎天下，則所謂修己以安百姓

篤恭而天下平，是皆未始一日而離乎敬也。

然則敬之一字，豈非聖學始終之要也哉！

○右孔大遺書之首章，國初臣權近作此

圖，案下所引或問通論大小學之義，說見小

學圖下，然非但二說當通看，并與上下八圖

皆當通此二圖而看。蓋上二圖是求端擴充

體天盡道極致之處，為小學大學之標準。本

原下六圖是明善誠身崇德履業用力之慶

為小學大學之田地。事功而敬者，又徹上徹

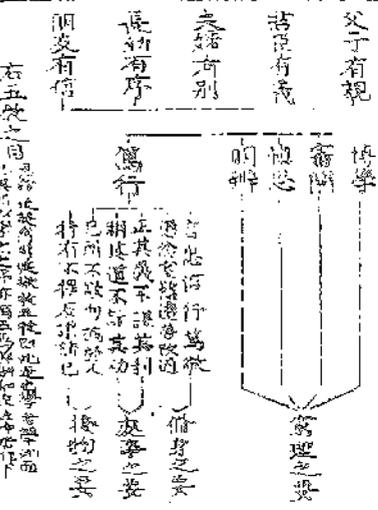
下著工收效皆當從事而勿失者也。故朱子

之說如彼，而今茲十圖皆以敬為主。焉太極

圖說首節不可執朱子註中言敬以備之。

第七圖 修己安人

第五圖 鹿洞規



右五條之圖，其意在於修己安人，此是學聖之要

皆當通此二圖而看。蓋上二圖是求端擴充體天盡道極致之處，為小學大學之標準。本原下六圖是明善誠身崇德履業用力之慶為小學大學之田地。事功而敬者，又徹上徹下著工收效皆當從事而勿失者也。故朱子之說如彼，而今茲十圖皆以敬為主。焉太極圖說首節不可執朱子註中言敬以備之。

洞規後叙

董竊觀古昔聖賢所以教人為學之說莫非講明義理以修其身然後推以及人非徒從其務記覽為詞章以釣聲名取利祿而已今之為學者既反是矣然聖賢所以教人之法具存於經有志之士固當熟讀深思而問辨之苟知理之當然而責其身以必然則夫規矩禁防之具豈待他人設之而後有所持哉近世於學有規其待學者為已遠矣而其為法又未必古人之意也故今不復施於此堂而特取凡聖賢所以

教人為學之大端條列如右而揭之榻間諸君相與講明遵守而責之於身焉則夫思慮云為之際其所以戒謹恐懼者必有嚴於彼者矣其有不然而或出於禁防之外則彼所謂規者必將取之固不得而略也諸君其念之哉

○右規朱子所作以揭示白鹿洞書院學者洞在南康軍社匡廬山之南有唐李渤隱于此養白鹿以自隨因名其洞南唐建書院統為國庠學徒常數百人宋太宗頒書籍官洞主以寵勸之中間燕廢朱子知南康軍請于

東漢書本卷第七

二十一

第六圖 心統性情



朝重建聚徒設規倡明道學書院之教遂盛于天下臣今謹依規文本自作此圖以便觀者二序虞之教在五品三代之學皆所以明人倫故規之窮理力行皆本於五倫且帝王之學非規矩禁防之具雖與凡學者有不能盡同者然本之寡倫而窮理力行以求得夫心法切要處未嘗不同也故拜獻是圖以備朝夕 瞻仰之儀

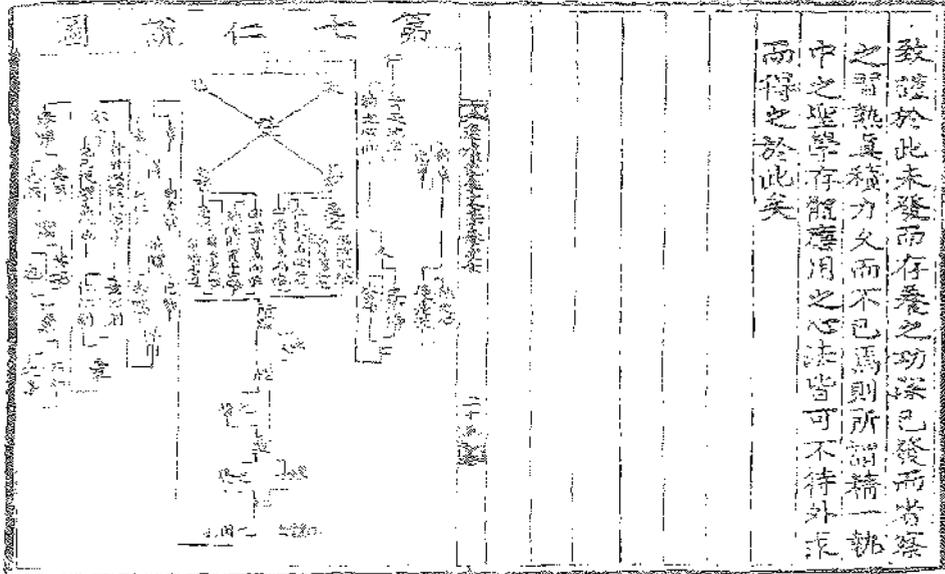
○以上五圖本於天道而功在明人倫懋德業

東漢書本卷第七

二十一

卷七 聖學十綱 終

致謹於此未發而存養之功深已發而省察之習熟真積力久而不已焉則所謂精一執中之聖學存體應用之心法皆可不待外求而得之於此矣



仁說

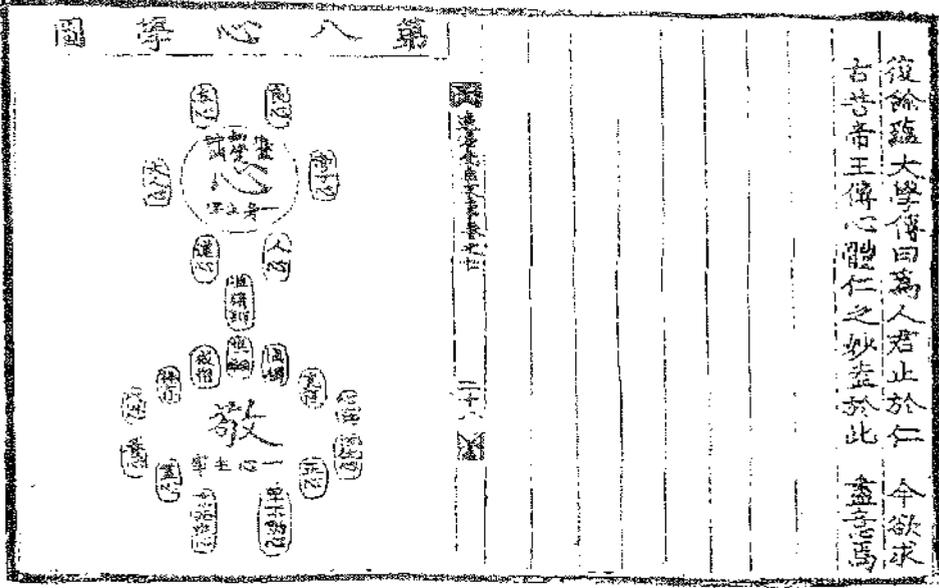
朱子曰仁者天地生物之心而人之所得以為心未發之前四德具焉而惟仁則包乎四者是也以涵育渾全無所不統所謂生之性愛之理仁之體也已發之際四端著焉而惟惻隱則實乎四端是以周流貫徹無所不通所謂性之情愛之發仁之用也專言則未發是體已發是用偏言則仁是體惻隱是理公者所以體仁猶言克己復禮為仁也蓋公則仁仁則愛李滉其用也而聽其施也和覺乃知之事

又曰天地之心其德有四曰元亨利貞而元無不通其運行萬物為春夏秋冬之序而春生之氣無所不通故人之為心其德亦有四曰仁義禮智而仁無不包其發用為則為發察宜別之情而惻隱之心無所不貫蓋仁之為濟乃天地生物之心即物而在情之未發而此體已具情之既發而其用不窮誠能體而存之則衆善之源百行之本莫不在此此孔門之教所以必使學者汲汲於求仁也其言有曰克己復禮為仁言能克去己私復乎天理則此心之體無不在

而此心之用無不行也又曰居處恭執事敬與人忠則亦所以存此心也又曰事親孝事兄弟及物恕則亦所以行此心也此心何心也在天地則塊然生物之心在人則盎然愛人利物之心包四德而貫四端者也或曰若子之言程子所謂愛情仁性不可以愛名仁者非歟曰不然程子之所謂以愛之發而名仁者也吾之所論以愛之理而名仁者也蓋所謂情性者雖其分域之不同然其踐路之道各有攸為者則皆離絕而不相管或音方病大學者論程子之言而不求其意遂至於判若離矣而言仁故持論此以發明其遺意子以為異乎程子之說亦不誤哉曰程氏之徒有以萬物與我為一為仁之體者亦有以心有知覺釋仁之名者皆非歟曰謂物我為一豈可以見仁之無不愛而非仁之所以為體之真也謂心有知覺者可以見仁之包乎智矣而非仁之所以得名之實也觀孔子答子貢博施濟眾之問與程子所謂仁不可不訓仁則可見矣子安得以此而論仁哉

○右仁說朱子所述存自作圖發明仁道無

卷之七 論學



第九齋敬圖



正其衣冠專其瞻視潛心以居對越上帝足容
 必童子容必恭擇地而臨折旋蟻封出門如履
 承事如祭戰戰兢兢罔敢或易守口如瓶防意
 如城洞洞為罔敢或輕不束以西下南以北
 當事而存靡他其適弗煎以二弟參以三惟心
 惟一萬變是監從事於斯是曰持敬動靜弗違
 晝夜交正須臾有間私欲萬端不火而熟不水
 而寒毫釐有差天壤易處三綱既淪九法亦斁
 於乎小子念茲敬哉墨御司戒敢告靈臺

聖學十論 卷之九

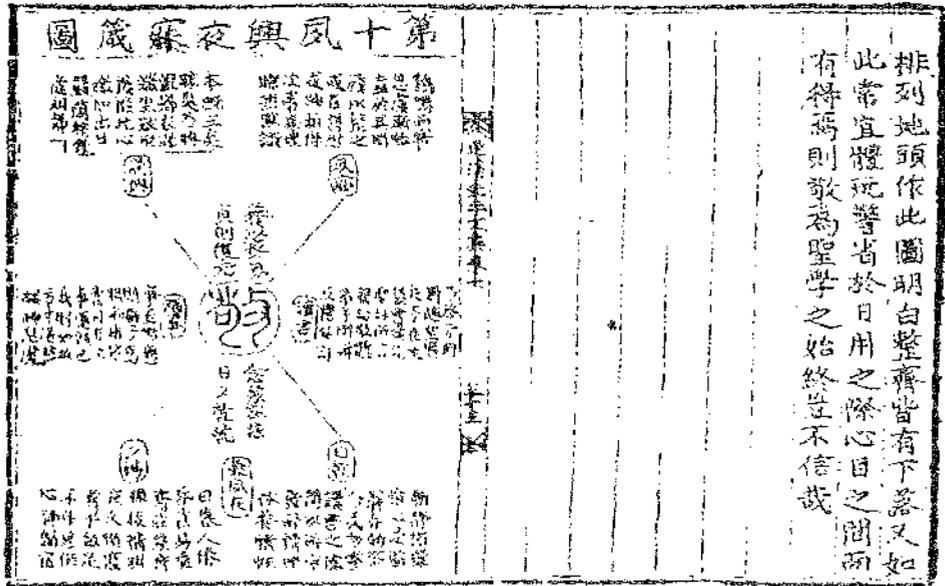
朱子曰周旋中規其回轉處發其圓如中規
 也折旋中規其橫轉處發其方如中矩也蟻
 封蟻塚也古語云乘馬折旋於蟻封之間言
 其間不失其馳驟之節所以為難也守口如
 瓶不妄出也防意如城閑邪之入也又云敬
 須主一初來有个事又添一个便是夾威他
 成两个元有一个又添两个便是象他成三
 个須臾之間以時言齋齋之益以事言○臨
 川具氏曰箴凡十章章四句一言靜無違二
 言動無違三言表之正四言裏之正五言心
 之正而遠於事六言事之主一而本於心七
 總前六章八言心不能無通之病九言事不
 能主一之病十總結一篇○西山真氏曰敬
 之為處至是無復餘蘊有志於聖學者宜熟
 復之

○右箴冠下朱子自敬曰讀張祭夫主一箴
 擬其遠意作敬齋箴書齋壁以自警云又曰
 此是敬之目說有許多地頭去處臣竊謂地
 頭也說於做工好有據依而金華王憲齋柏

二二五

卷七 清 經筵講疏 卷之二

排列地頭作此圖明白整齊皆有下落又如
此常宜體玩警省於日用之際心目之間兩
有得焉則敬為聖學之始終豈不信哉

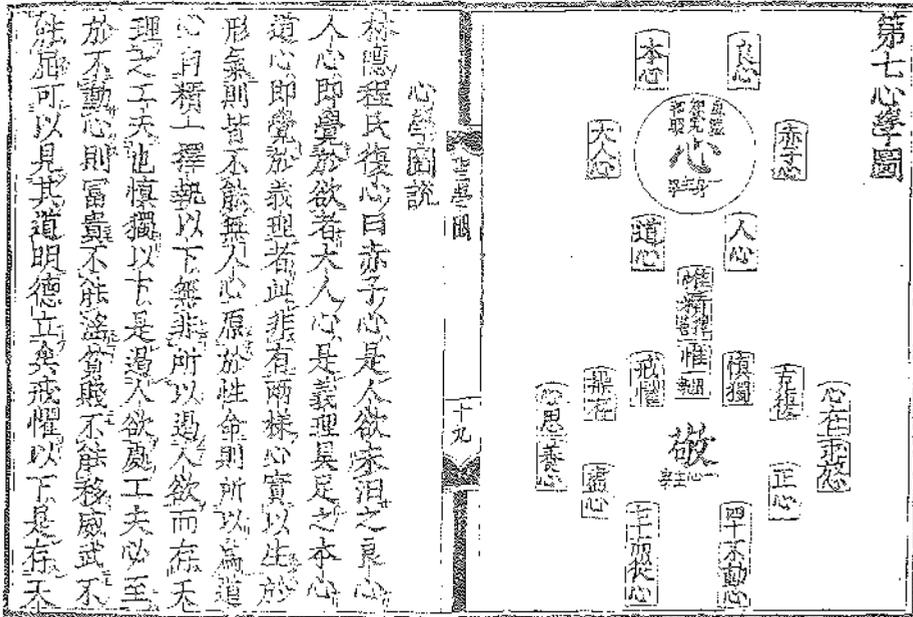


夙興夜寐

鷄鳴而寤思慮新馳盡於其間潛以整之武者
舊愆或細新得次第條理瞭然默識本既立矣
昧美乃與風櫛衣冠端坐敘形提按此心皎如
出日嚴肅整齊虛明靜一乃啓方冊對越聖賢
夫子在坐顏曾後先聖師所言親切教聽弟子
問辨及覆家訂事至斯應則驗于為明命赫然
帝目在之事應既已我則如故方寸湛然凝神
息慮動靜循環惟心是監靜存動察勿臆勿象
讀書之餘間以游泳發舒精神住養情性日暮
人倦昏氣易乘齋莊整肅振披精朋夜久斯寢
齊手欲足不作思惟心神歸宿養以夜氣貞則
復元念茲在茲日夕乾乾

○右箴南塘陳茂卿所作以自警者金華
王魯齋嘗主教台州上蔡書院專以是箴為
教使學者人人誦習服行臣今謹仿魯齋教
箴箴圖作此圖以與彼圖相對蓋敬齋箴有
許多用工地頭故隨其地頭而排列为圖此
圖夫道之流行於日用之間無所適而不

書影二、李滉《聖學十圖》第七〈心學圖〉書影，李退溪全集本



理處工夫必至於從心則心即體欲即用體則道用即義聲氣律而身為度，可以見不思而得不勉而中矣。匪徒用工之要俱不離乎一敬蓋心者一身之主宰而敬又一心之主宰也。學者孰究於主上無適之說，整齊嚴肅之說，與夫其心收斂常惺惺之說，則其為工夫也盡而優入於聖域亦不難矣。

○右林隱程氏擷取聖賢論心學各言為是圖，空類對照多而不厭，以見聖學心法亦非一端皆不可不用切力云爾。其從上甚下只以淺深生熟之太異言之有如此者，非謂其于程節次熟致知誠意正心修身之有先後也。或疑既云以太緊叙之求放心是用工，初頭事不當在於心在之後，且竊以為求放心淺言之則固焉，第一下手善脚處就深而極言之，瞬息之頃一念少差亦足放，顯于猶不能無違於三月之後，只不能無違斯於放惟是顯于纔差失便能知之，纔知之便不

書影三、李滉〈心經後論〉書影，李退溪全集本

心經附注 後論

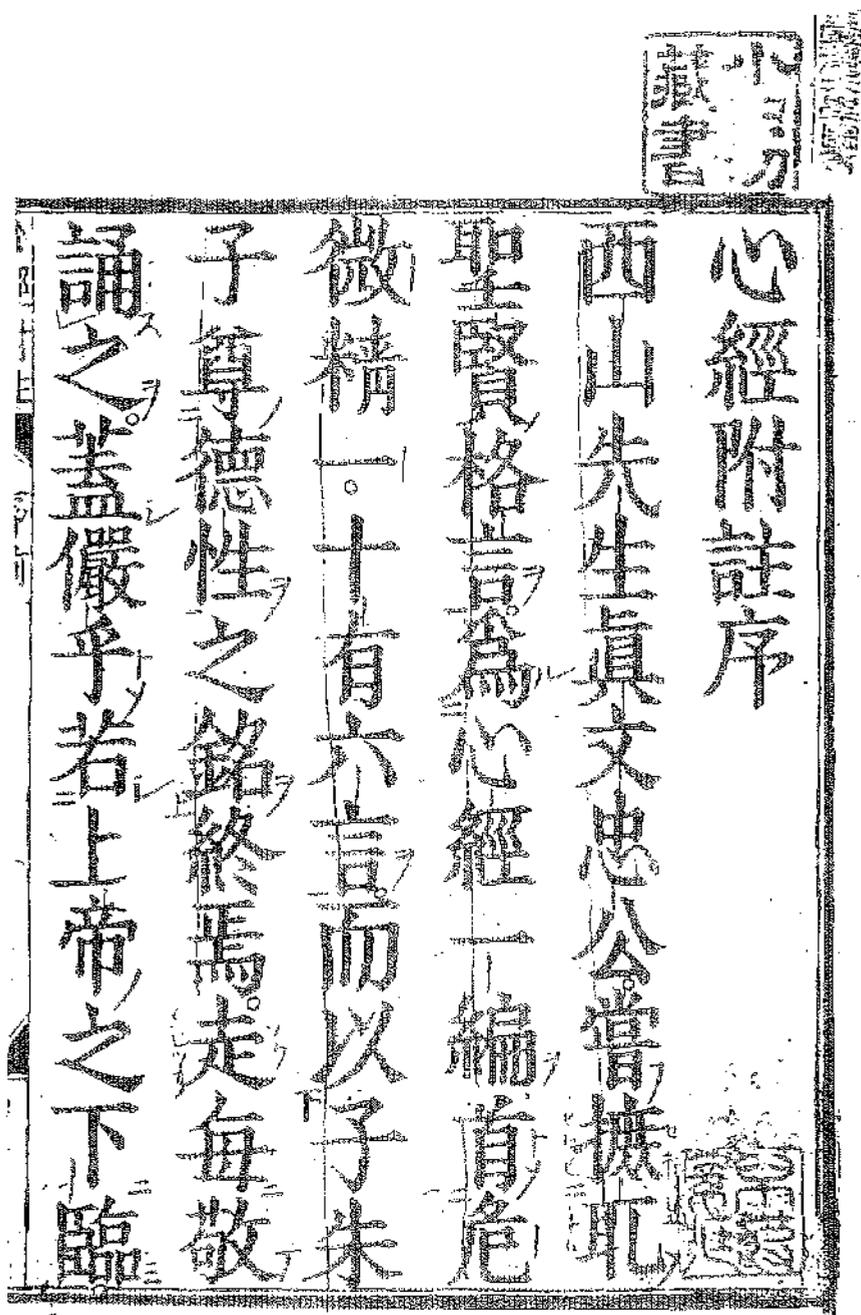
得之豁然冥途之覺醉夢之醒蓋於此見道之在人心不可泯如此然非先生析之精而合之太惡能與於是哉祚執經閉下敬誦之餘不敢自私請刻之以惠後學傳四方使天下後世之人曉然知心學之正傳而加存存之功則先生此書將大有裨于斯道豈獨值忘而已哉工既告完謹述所聞于先生者併識歲月於末云

弘治壬子十二月望日西沙溪注在

心經後論

滉少時游學漢中始見此書於蓮花而求得之雖中以病廢而有晚悟難成之嘆然而其初感發興起於此書者此書之力也故平生尊信此書亦不在四子遺思錄之下矣及其每讀至篇末也又未嘗不致疑於其間以為吳氏之為此說何見真墩之取此條何意其無乃有欲率太上歸陸氏之意歟既而又自解以為朱子之學本中正無偏於一偏之弊蓋猶自謂有得之失亦戒門人以收斂著實功夫自今而觀求之其從游之士私淑之徒或未能深體此意流而為口耳之習者不少一公生於其後而任斯道揀流弊之意切不得已而為此言是亦朱子之意耳亦何傷之有哉所可疑者草廬之為陸學當特已有其議後世公論亦多云云又未知真墩之為人與為學畢竟何如耳頃者橫城趙士敬因讀皇明通紀錄示其中真墩公事實數三

書影四、程敏政《心經附註》書影，近世漢籍叢刊本



書影五、程敏政《心經附注》書影，李退溪全集本

心經所由述也。然則學者宜何所用力而後無忝于人之名哉。蓋嘗反覆細繹得程子之說曰：天德王道其要只在謹獨。又曰：學者須是將敬以直內，涵養直內是本。朱子名曰程先生，有功于後學，最是敬之一字。敬者，聖學始終之要也。蓋是經所訓不出敬之一言。故其語約而義精，其功簡而效博。誠所謂障川之柱，指南之車，燭幽之鑑，大有功

心經附注 卷首

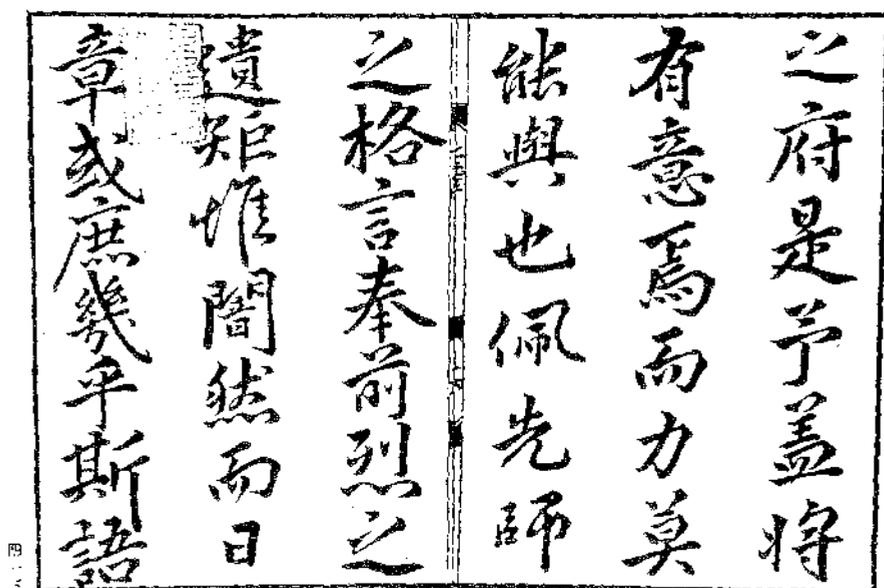
于斯道而造次顛沛不可忽焉者也。晚生末學，何所知識，輒手錄成帙，以告同志者，而於言敬之說，特加詳焉。豈敢以是求多于先生之書哉。圖實心于聖經賢傳之中，為檢防熟覆之地。云爾。

弘治五年壬子七月望後學新安程敏政謹序



四一

書影六、李滉手書自作〈晦庵先生畫像贊〉書影，李退溪全集本



The Procedure of Entering the Way : From “The Divergence Between (Chen) Chun and Huang (Gan)” to Li Huang’s *Ten Diagrams of Sagely Learning*

*Lee Chi-hsiang**

Abstract

In this paper I first propose that one of Zhu Xi’s academic characteristics is the connection between the “procedure of study” and “the procedure of entering the Dao”. It is his view that as one faces the heritage of history and culture, it is necessary to build a connection between the sage and the Classics, and then the realm of the sages can be achieved.

However, little attention has been paid to the divergence during the first generation of Zhu Xi’s school between of views of Chen Qun and Huang Gan regarding the procedure of entering the Way. The difference of these two understandings of entering the Way is reflected in the choice between either *Reflections of Things at Hand* or the *Great Learning* as the elementary book for beginning students. Using the *Great Learning* as the “entrance to virtue” was the original view of the Chen/Zhu school; whereas the idea of “*Reflections* as the

*Professor, Department of History, Chinese Culture University

step into the *Four Books*, and *The Four Books* as the step into the *Six Classics*” is derived from the views of Zhu Xi on history.

Using the difference between the viewpoints of Chen and Huang, it can be seen that the “procedure of entering the Dao” from *Ten Diagrams of Sagely Learning* of the Korean Confucian Yi Togye is clearly something beyond the divergence of Chen and Huang, even though Togye’s thought was influenced by both of them. And, apart from these two books, Togye proposed using the *Canon of the Mind* of Zhen Dexiu as the entrance level text for entering the Way, thereby creating an Eastern school of thought which might be called the “Heart/Mind – Reverence” of the “Zhu Zhen Li” tradition. Furthermore the differences of the Chinese and Korean views of Chen Mingzhen, the annotator of the *Commentary of the Classic of the Heart/Mind*,⁷ show yet another aspect of the tradition of Zhu Xi studies in East Asia.

Key words : Procedure of Entering the Dao, Divergence of Chen and Huang, *Great Learning*, *Reflections of Things at Hand*, *Canon of the Mind*