

## 《近思錄》修己存養要義之探究

楊錦富\*

### 摘要

《近思錄》是一本修己存養的好書，雖是好書，其中滋味仍須細細品量，如能把其中的滋味往自己身上推求，就能從孳孳語句中找到聖賢的關切與慧識。其實聖賢的教人都是從近處著眼，從近處推到遠處，或者順淺處推向深處，終極都在以「至善」作為理想的境界。從書的內容說，雖不出周、張、二程之話，偏重的仍是二程之說法，這因朱子推崇的仍是程顥、程頤二先生，明白地說，二程影響朱子最是深刻。而二程《易傳》所示的卦象，又常成各章各節段落的主體，因此，要瞭解《近思錄》，研讀《易傳》不失很好的方法；換句話說，如果能拿《易》的原書，配合二程《易傳》處，人生情境就會因此提昇。總之，《近思錄》所輯，雖然是語錄的掇拾，但諸篇哀集，都能顯見聖賢明德親民的旨要和梗概，順著旨要、梗概依章依節細細思量，並且參酌《論》、《孟》、《學》、《庸》所載遵行實踐，人的道德修養就能日日進步、日日沉篤。

關鍵字：近思錄、程朱、存養、克己

---

\*美和科技大學通識中心教授

## 一、前言

《近思錄》是一本哲學選輯的書，也是北宋理學的大綱，更是朱子學說的輪廓。宋代編訂的《朱子語類》，明代的《性理大全》，和清代的《朱子全書》與《性理精義》，都順著這本書的次序為次序，是書等支配宋明以來讀書人的精神思想五六百年之久，即韓日思想亦受影響達數百年。在宋元之後惟儒獨尊的前提下，朱子學說堪稱顯學，近代學者錢穆甚至比擬《近思錄》為經書<sup>1</sup>，是書等影響後世可見。

《近思錄》為朱子<sup>2</sup>與呂東萊<sup>3</sup>所合輯，採取北宋周敦頤<sup>4</sup>、程明道<sup>5</sup>、程伊川<sup>6</sup>、張橫渠<sup>7</sup>等四先生的言論，共六百二十二條，分十四卷，以《論語》的「切問而近思」作為標題。彼時朱呂同敘於朱子的「寒泉精舍」，參酌審慎精詳，別後復屢通訊，略有增減。書成之後，即有朱子講友劉清之（1139-1189）《續近思錄》，及其門人蔡模（1188-1246）《近思續錄》。歷宋而明而清，所知有續錄二十種，另有《朱子文語纂編》、《二程語錄》，輯朱子和其他宋明諸儒之語。他如韓國所知亦有四種，乃知《近思錄》哲學思想支配韓日兩國甚為深遠。<sup>8</sup>

即以本書卷數言，其第一至卷至第十四卷，首為〈道體〉，末為〈聖賢氣象〉，而攸關修己之卷，若四卷〈存養〉七十條，五卷〈改過遷善克己復禮〉四十一條，十二卷〈改過及人心疵病〉三十三條，十四卷〈君子處世之方〉六十四條，綜計二百零八條，歸結所在，則在盡己之修使身能至賢聖之境。蓋以人之信行皆由內而外，必先內以修己，方能外以治人，此即所謂內聖外王之道，無內之聖，外之王亦無由談起。簡如《大學》八條目所示，其致知、格物、誠意、正心為內省；齊家、治國、平天下為外展，居其中者則為修身，苟身不修，則內省無所省，外展無所展，其待人接物已亡，又何能佇立於天地之間！是修身之事為八條目之首要，殆為可知。而修身也者，根本即在「存養」，存養即內省，內省不疚而俯仰無愧即為明德的君子；君子德明且無愧，即蠻貊之邦無不能行，親民之境亦無不可至。至若君子雖德明，其仍平易之人，涵養或未臻至善，言語行為仍有不遜，

<sup>1</sup>錢穆《讀書與做人》，《人生》第 298 期，頁 4，1963。

<sup>2</sup>朱子，名熹，字元晦，自稱仲晦，號晦翁，別號甚多。宋高宗建炎四年（1130）生於福建尤溪縣，慶元六年（1200）卒，數年諡曰「文公」，隨改徵「國公」，從祀孔廟。

<sup>3</sup>呂東萊，名祖謙，字伯恭（1137-1181），祖籍福建。與朱子、張拭友善，時稱「東南三賢」。著《東萊春秋左氏傳》、《東萊博議》等書。

<sup>4</sup>周敦頤，字茂叔（1017-1073）。家居江西廬山蓮花峰下，取故居之濂溪名之。胸懷灑落，如光風霽月，為宋理學之開祖，世稱「濂溪先生」。

<sup>5</sup>程明道，即程顥，字伯淳（1032-1085）。河南人。十五六歲時與弟頤從學於周茂叔，遂厭科舉之習。出入於釋老者近十年，然後反求六經。和粹之氣，盎於面背。學者稱「明道先生」。

<sup>6</sup>程伊川，即程頤，字正叔（1033-1107），顥之弟。不重著述，唯求義理。著《易傳》四卷，以義理釋易，其學稱「洛學」，學者稱「伊川先生」。

<sup>7</sup>張橫渠，名載，字子厚（1020-1077），陝西橫渠鎮人。其學以《易》為宗，以《中庸》為體，以孔孟為法，謂太虛無形，氣之本體。著《正蒙》、《西銘》、《橫渠易說》，其學稱「關學」，學者稱「橫渠先生」。

<sup>8</sup>陳榮捷《近思錄詳註集評》〈引言〉頁 1。

禮有不周，過亦不免，於是時時之「改」，時時之「復」，必時時存之，是〈改過遷善克己復禮〉當承「存養」而來，所謂「過而能改，善莫大焉。」即是此意。再以人之有過，必在有「疵」，無疵又何有過，因之，從人心之疵而知過，知其過痛定其非，其過必若煙雲之散，清明之心自然展現，君子清明在躬，若鳶飛在天，若魚躍於淵，是為無入不自得。然「存養」非口頭說說，必得言行相符，如言行不符，縱其人如何掩飾，亦無法自圓；無法自圓，又何來君子之人！云云。若此問題皆須有所辨說，如此，才能入於君子之流，亦才能俯仰無愧於天地。

## 二、存養之道

言及存養，仍應從人內層的性與欲二者談起。「性」與「欲」在傳統哲學中，一直成為討論的話題，亦一直無法圓滿解說其間的問題，其因在思想層面各代有異，見解亦各有殊別。以「欲」義說，儒、釋、道三家，對欲的觀點常採否定的態度，亦常直就「情欲」而說，皆以強烈壓抑表達欲望的態度。內在之因，是求修養的必然性；外在之因，則在因經濟匱乏而對行為的諸多限制。以理論說，壓抑是行為的制約，然如以人性說，端靠強制手段要人捨離內在的壓抑，事實並無可能。畢竟人之為人，基本即具動物之性，理性只是狀況發生時的抉擇，並非理性定然可以消去動物性，是以宋儒的「無欲」之說，可視為理性的昇華或超越，卻不能說理性一定澈底讓人無欲。此例北宋李覯所說：「欲可言乎？曰：欲者人之情，曷為不可言？言而不以禮，是貪與淫，罪矣。不貪不淫，而曰不可言，無乃賊人之生，反人之情。」不合禮的欲是貪淫，可以反對，但如言說性、欲卻說成貪、淫即不被接受。李覯以「賊人之生，反人之情」表達對於理學家的刻板印象，在其時可視之為勇於反對者。

至《近思錄》所云「存養」，雖周敦頤提「無欲」之說，然無欲卻自寡欲來，必先寡欲而後才無欲，無欲亦寡欲的申衍，而人之寡欲無欲，工夫端在敬持，敬持則心定，心定則慮凝，慮凝則欲寡，欲寡則涵養佳，外物之來，即不受影響，是人心之凝慮安順即存養大義，而如何養心即為寡欲無欲重要的工夫，茲再申述之：

### （一）寡欲無欲皆在養心

寡欲無欲皆養心，其在古代儒道二者皆則重寡欲。寡欲一則為養生，一則為道德修養，亦皆具工夫之義。論其源頭，如《老子》所謂：「見素抱樸，少私寡欲。」《莊子·山水篇》所謂：「其民愚而樸，少私而寡欲。」又云：「少君之質，寡君之欲，雖無糧而乃足。」此所謂的「寡欲」在生活的簡樸而清淡。若《孟子·盡心下》則謂：「養心莫善於寡欲。其為人也寡欲，雖有不存焉者寡矣。其為人也多欲，雖有存焉者寡矣。」所謂「欲」者，朱子解為人生之欲，且云：「欲，如口鼻耳目四肢之欲，雖人之所不能無，然多而不節，未有不失其本心者，學者所當深戒也。程子曰：『所欲不必沉溺只有所嚮便是欲。』」此所謂的「寡欲」的欲，見之於身心的修養，如程子說的「所嚮便是欲」，這人皆有之，但以不沉溺，

便是寡欲。寡欲在乎培養，使欲之不陷溺，保而勿失，謂之寡少，所欲寡少，心即能定亦能安，即不致背禮犯義，是為仁人。而如何之養，其要乃在「學」與「誠」，蓋人能為學，知所克制，則善日充；人能誠敬，以善自持則志日定，為善日充，為志日定，血氣情慾淡然平和，其欲自寡，不受外物之誘，此即所謂之「養」。而如何使寡欲「養」更堅實，宋儒乃提「無欲」以解說，如北宋周敦頤則謂：「予謂養心不止於寡而存耳，蓋寡焉以至於無，無則誠立明通。」南宋陸象山亦謂：「吾心之良，吾所固有也。吾所固有而不能以自保者，以其有以害之也。……夫所以害吾心者何也？欲也。欲之多，則心之存者必寡；欲之寡，則心之存者必多。……欲去，則心自存矣。」依周、陸所說，無欲即「誠立明通」、「心意自存」，其心存誠立，亦莫非在於「養」，然無欲卻非斷欲、絕欲，其為養心之寡欲可知。

## （二）無欲非斷欲

寡欲也者，在心的不過分追求，此為孟子以來的說法，至乎宋儒即趨嚴格，不僅求欲之寡，且求欲之無，欲之無即無欲，周敦頤謂：「或問：聖可學乎？濂溪先生曰：『可』。有要乎？曰：『有』請問焉。曰：『一為要。』一者，無欲也。無欲則靜，虛動直靜。虛則明，明則通。動直則公，公則溥。明通公溥庶矣乎！乎！」朱子解云「問：一是純一靜虛是此心如明鑑止水，無一毫私欲填於其中。故其動也，無非從天理流出，無一毫私欲撓之。靜虛是體，動直是用。曰：也是如此。靜虛易看，動直難看。靜虛，只是伊川云：『中有主則虛，虛則邪不能入』是也，若物來奪之，則實。實則暗，暗則塞。動直，只是其動也，更無所礙。若少有私欲，便礙。便曲。要恁地做，又不要恁地做，便自有窒礙，便不是直。曲則私，私則狹。」

周子言無欲則靜，又言虛動直靜。朱子言拆此二句，以體用合觀，言靜虛是體，動直是用，而壹之以天理，此天理即善端，善端存，惡念去，聖之境乃可至，是周子所謂的「無欲」，蓋亦朱子「存天理，去人欲」之謂，只是去了人欲，人會成何等樣，朱子並未詮釋，僅說若人稍有私欲，便礙便曲，礙是窒礙，便不是直；曲是彎斜，亦不是直，二者皆不直，偏邪乃來。是以要人不偏邪，就得去其欲，還我本心，然還我本心當非什麼都棄去，仍宜適當克制，譬生兒育女是生養大事，亦生命的繁衍，將男女的和合為人欲，斷了生命的延續，那豈非有損天理，於《易》「乾坤變化，各正性命」之說亦必有違，是無欲之無絕非全然的無，乃是在慾望之來有所克制的無。

關於此點，明呂坤《呻吟語》有謂：「周子謂：『聖可學乎？曰：無欲』。愚謂：『聖人不能無欲，七情中合下有欲。』孔子曰『己欲立』。孟子云：『廣土眾民，君子欲之。』天欲不可無，人欲不可有。天欲公也，人欲私也。周子云聖無欲，愚謂不如聖無私。此二字者，三氏之所以異也。」呂氏意見，聖人亦人，不能無欲，然則所謂的欲是公天下的欲，不是純就男女的欲，是而以天下為念的欲即是公，聖人公而無私，即越乎無欲的範疇，此說亦能推進周子無欲之言。然則何以欲有所私，蓋以「欲」與「慾」之別仍在一念之間。所謂的「欲」，為人本有之情，無可非之；然「欲」穿之以貪、淫即謂之為「慾」，有了貪、淫，即

賊人之生反人之情，若人賊之以貪反之以淫，則敗壞道德悖乎禮義，其不為罪者即為亂者可乎！故欲與慾其實有別，就此意念，明儒應搗謙〈無欲論〉所敘甚能提綱挈領，云：「欲之為害大矣！而聖人不言無欲，何也？蓋慾可去，而欲不可去。聖人至七十，唯曰從心所欲不踰矩。天下無無欲之人也。欲之大，莫大於食色。民以食為天，無食則死。人以男女相生，不合則不生。其可無乎？蓋人之有理欲，由其有神與精也理出於神，欲出於精。人鑠其精，則神亦不足矣。人少之時有欲，聖人使之謀理，故其為善也有力。四十、五十而無聞，則精衰而智短，雖無欲，斯亦不足畏也已。……《書》曰：『惟天生民有欲』。是天之所生，不可去也。人而無欲，則爵祿不足以勸，刑罰不足以威，父母妻子不足以繫。父不能以畜其子，君安能以使其民哉？故無欲者，非所以為教也。唯以理主欲，使人入於矩而已矣。」欲為人生的期願，即聖人亦不可去；慾為貪戀食色，人而如此，必陷亢進而無法自拔是欲與慾有所別。然無欲非無慾，無慾之極，在精神境界的高度提昇，其終則禁慾，禁慾也者，易於導至心靈閉鎖，亦毀損對社會關切的熱情，若非必要，斷慾仍不可行，故如應氏所言「以理主欲，使人入於矩」，理不為欲使，一切合於矩度，慾不至於亂，則無欲亦非不可行，此即周、朱「無欲」義理之大要。

### 三、克己以省察

朱子引濂溪說，以存養在寡欲。然只是寡欲，遇外物之誘不能自己，則寡欲必流於浮面，其人修養亦未能臻至美善。以是寡欲之外，克己工夫仍是緊要，克己工夫不到，心不能安定，只是徬徨躁進，到底還是沒有個好結果。

於此，《近思錄》特引伊川之言，謂伊川先生曰：「顏淵問克己復禮之目，夫子曰：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』四者身之用也。由乎中而應乎外。制於外所以養其中也。顏淵事斯語，所以進於聖人。後之學聖人者，宜服膺勿失也。因箴以自警。視箴曰：心兮本虛，應物無跡。操之有要，視為之則。蔽交於前，其中則遷。制之於外，以安其內。克己復禮，久而誠矣。聽箴曰：人有秉彝，本乎天性。知誘物化，遂亡其正。卓彼先覺，知止有定。閑邪存誠，非禮勿聽。言箴曰：人心之動，因言以宣。發禁躁妄，內斯靜專。矧是樞機，興戎出好。吉凶榮辱，惟其所召。傷易則誕，傷煩則支。已肆物忤，出悖來違。非法不道，欽哉訓辭。動箴曰：哲人知幾，誠之於思。志士厲行，守之於為。順理則裕，從欲惟危。造次克念，戰兢自持。習與性成，聖賢同歸。<sup>9</sup>」本段文字稍長，卻是克己旨要之所在。其如「由乎中而應乎外」者，是為人處世自然之勢；「制於外所以養其中」者，又在自我工夫的時時省察。所謂「制於外」，是先制內，然後外才有所制，不是本來就制外，是應先制內，才能養其中，內不制，心不能存，如何能養，此是伊川剴切教人之意。進一步說，人的視聽言動每易為外物所蔽，其蔽既交之於前，如無克之之念，非禮之思即堂堂皇皇進駐人心，則人

<sup>9</sup>陳榮捷《近思錄詳註集評》卷五，頁 305-306。

焉能不生非分之思非分之念，如是，必若上所云，要先安內而後才能制外，內得其安，外得其制，才能「克己復禮」，克己復禮是一工夫，必此工夫始終無間斷，其人才能誠而明之從容中道。蓋誠者，存之於人，若人惕勵勉行，閑邪惡惡，其節自好，當無所謂滅理犯義之事，此即「志士厲行，守之於為」之意。反之，雖謂志士，如不厲行，反身不誠，亦不足以為志士，是以「守之於為」的守，其義深切，必也在於有守有為才能有所克其欲，無守無為則無所克其欲，要堅定志向亦難。

其次，所謂的克己，其實是知己之不善而歸於善。這道理一般人都知，但一般人都不能行，如其羞愧之行在未發之前已先知先克，則「善」能堅守即不流於「惡」，怕的是能知而不能克，或者即知而無法堅定意志，使善無法持續，於是惡仍不離於身，那是無法自克，無法自克流於下墮亦為必然。譬為官者，知讀聖賢書，然遇千金萬金於前，甚或美人在側，意志即動搖，那即是無法自克，便由君子反轉於小人，反轉於小人，則其道日黯德日損，欲回善之本來恐已不能，以是知要克己欲念是不容易。至於「克己」者，漢宋解析有別，漢馬融云「約身」，意較籠統；宋朱熹則云「克，勝也，己謂身之私欲也」，私欲不能勝，克之亦無益，此朱子之說較貼切。若《近思錄》則以天理、人欲作為「克」字的分野，所引二程《易傳》〈損〉卦象辭謂：「損者，損過而就中，損浮末而就本實也。天下之害，無不由末之勝也。峻宇雕牆，本於宮室。酒池肉林，本於飲食。淫酷殘忍，本於刑罰。窮兵黷武，本於征討。凡人欲之過者，皆本於奉養。其流之遠，則為害矣。先王制其本者，天理也。後人流於末者，人欲也。損之義，損人欲以復天理而已。<sup>10</sup>」峻宇雕牆，酒池肉林，淫酷殘忍，窮兵黷武，是人之自損，亦是欲之高張，其為戕人之性，那是末流，是人欲的泛濫，要阻此汎濫，即要去人欲，去人欲即在自克。如朱子《中庸章句序》所云：「然人莫不有是形，故雖上智不能無人心；亦莫不有是性，故雖下愚不能無道心，二者雜於方寸之間，而不知所以治之，則危者愈危，微者愈微，而天理之公，卒無以勝夫人欲之私矣。」上智、下愚皆具人心與道心，換言之，皆有其人欲與天理，而欲天理存，人欲去，立基點即在於「治」，治即克，克者克其非禮，非禮之行能得所克，則人欲自去，天理自明。同樣之語，朱子亦云：「人之一心，天理存，則人欲亡；人欲勝，則天理滅；未有天理人欲夾雜者。學者須要於此體認省察之。<sup>11</sup>」朱子要學者體認省察天理，然則天理之義為何？依哲學進路說，天理其實有二義，一同於道家所說人生的自然，一則為儒家所說先天的善性；在理學家則或釋為「中」，或釋為「良知」，不論中或良知皆指的先天的善性。今姑撇去道家自然之說，只以理學家論，如程顥《語錄》所說：「吾學雖有所受，天理二字，卻是自家體貼出來。」如何體貼程氏未說明。朱子則引申謂：「天理之渾然：既謂之理，則便是個有條理底名字，故其中所謂仁、義、禮、智四者，合下便各有一個到理，不相混雜。以其未發，莫見端緒，不可以一理名，是以謂之渾然。非是渾然裏面都無分別，而仁、

<sup>10</sup>同上，頁 310。

<sup>11</sup>《朱子語類》〈論學篇〉。

義、禮、智卻是後來旋次生出四件有形有狀之物也。須知天理只是仁、義、禮、智之總名，仁、義、禮、智便是天理之件數。<sup>12</sup>天理只是本心，但本心渾然，未發之時，不見端緒，故須以實名言之，此實名不在外，乃是基本為人的「仁義禮智」，如孟子所言：「仁義禮智，非由外爍，我固有之。」固有之，是人當有，但如不合義道，行事偏離正軌，固有亦必槩亡，槩亡後要再回歸本心卻是不易，因之，如何存天理即是一重要命題，而如何使天理存得，又在時時之自克。以是知自克是一工夫，而此工夫又須時時省察，天理才得「體貼出來」，否則，一切均無意義。

理解了這一層次，對底下言語便能作更好的釐清，如《近思錄》所云：「人而無克伐怨怒，惟仁者能之。有之而能制其情不行焉，斯亦難能也。謂之仁則未可也。此原憲之問，夫子答以知其為難。而不知其為仁。此聖人開示之深也。<sup>13</sup>」回溯原句，其為出於《論語》〈憲問〉篇：「憲問恥。子曰：『邦有道穀，邦無道穀，恥也。』『克、伐、怨、欲不行焉，可以為仁矣。』子曰：『可以為難矣，仁則吾不知也。』」依朱子之意，克伐怨欲，分別為好勝，自矜，忿恨，貪欲，原憲問孔子，克制此四情緒不去行是否即為仁者，孔子答以「難能可貴」，但未必即仁，這是孔子對仁的嚴格要求，孔子的要求，是情緒可以自克，但是否存天理卻未必知，是以用「不知」去概括。再者，朱子所云好勝等之義，進一層推之，則好勝者其氣乃驕，自矜者其志乃浮，多怨者其心乃刻，好欲者其情乃溺，皆私與欲之累，如能平其情，戢其志，掩其行，使清虛之體不傷，與世相忘而淡定，仍可近於仁。而孔子以為克伐怨欲之制還不足稱仁，其所謂的仁，是純天理的流行，推其私，而私皆公；節其欲，而欲皆理。「必勝於有邪僻，而非其克有大白其心志，而非其伐；有直道之惡怒，而其怨；有當然之食色，而非其欲；是以終日行而不見有四者之累。<sup>14</sup>」終日行而不見四者之累即是「自克」，然此自克非隱藏在心，是要時時做去，此時時做去就在一個「行」字，行而不見其累，行才有效，如雖行卻是時時受累，則其行亦不得其益反得其害，以是知自克之「克」多麼不易，天理之「存」亦是多麼不易。

#### 四、改過及人心疵病

上之所言，在人之如何克己，克己在省察，時時省察，自我審斷，則柔者能剛而愚者能明。然克己亦必自過處上求，故自孔子起，即注意「過」在道德行為上的重要，簡要如《論語》孔子所言「過則勿憚改」、「觀過斯知仁矣」及《易繫辭》所載「顏氏之子，其庶幾乎！有不善未嘗不知，知之未嘗不行」「不貳過」之語，都看出規過是自我提昇的良好條件。

談及「過」的動機，不論其為君子小人，有心或無意，皆在不勝其欲而進於

<sup>12</sup>《宋元學案》〈晦翁學案〉〈語要〉。

<sup>13</sup>陳榮捷《近思錄詳註集評》卷五，頁313。

<sup>14</sup>王船山《四書訓義》頁769。

惡。以現在言語說，「過」的產生一在情緒的衝動無法自克，一在物慾的誘使無法自拔，當人無法自克或無法自拔時，惡念一出，犯罪的意圖便非常強烈，「過」乃於焉而生。清方苞〈原過〉云：「君子之過，值人事之變而無以自解免者十之七，觀理而不審者十之三。眾人之過，無心而蹈之者十之三，自知而不能勝其欲者十之七。故君子之過，誠所謂過也；蓋仁義之過中耳。眾人之過，非所謂過也；其惡之小者爾。上乎君而為聖人者，其得過也，必以人事之變，觀理而不審者則鮮矣。下乎眾人而為小者，皆不勝其欲而動於怒，其無心而蹈之者亦鮮矣。眾人之於大惡，常畏而不敢為，而小者則不勝其欲而姑自恕焉。聖賢觀過之小，猶眾人視惡之大也，故凜然而不敢犯。小人視惡之大，猶眾人視過之小也，故悍然而不能顧。<sup>15</sup>」君子之過，無心而蹈過於不勝其欲；小人之過，不勝其欲過於無心而蹈；故君子之過，誠過，可以瞬即改之；小人之過則悍然不能顧，悍然不能顧，則無所不為，惡必為大。是以君子聞過而拜，可以繩之以禮；小人聞過而無改，禮不足以繩，不得已刑之以法，此亦君子之別，足堪警醒。

今「過」者皆君子小人不免，其源亦在人心的過於逸樂，人之過於逸樂，心即陷溺，心如陷溺而不知如何裁制，亂即由此而生。《近思錄》云：「人之於豫樂，心說之故遲遲。遂至於耽戀不能已也。豫之六二，以中正自守。其介如石，其去之速，不俟終日。故貞正而吉也。處豫不可安且久也，久則溺。如二可謂見幾而作者也。蓋中正故其守堅，而能辨之早去之速也。<sup>16</sup>」心之遲遲即是庸懶，庸懶之人即易陷入聲色犬馬之中，譬經常出入酒家烟花館者，其心只在聲色的貪戀，要其人由溺而升是不容易，以是知「中正自守，其介如石」何其緊要，但要真正自守亦須得大毅力大勇氣，否則只坐言而不踐行仍無益處。清汪琬〈改過〉云：「吾謂善改過者，始乎悔，而成乎勇。晝之所為，夜而思焉。少盛之所為，壯老而思焉。舉凡言語之不慎，飲食之不節，以失其身，取怨尤於者，不可謂不多矣。自非剛愎之士，思之豈有不悔者哉？然悔之未幾，而因循掩護之念復作，不曰姑俟之異日，必曰此不足以累我。及其甚也，至於敗名裂檢而不顧。豈有他哉？患在於不勇耳。吾嘗譬之，此勢若江河然，當其將潰也，不過一簣之士，數尺之隄，足以維持而控禦之。釋此不為，則將汜濫四出，而無所底止。天下之人，嘗忽之未潰之時，而欲救之無可如何之後。孰知勢之所至，固有一敗而不可復返者也。過之不改，何以異是。吾故曰：必乘悔而以勇承之，其斯為善改過者矣。<sup>17</sup>」汪氏之意，雖小過，在大過未蓄積之前皆須先克制，待過已積累且已滿溢，其勢將如江河之潰隄，欲意防範，恐已不及。

再者，《近思錄》關於人心疵病及改過之說，每以《易》之卦爻辭為之解，此因二程深諳《易傳》，以爻辭作解，亦在由卦象中導出人事的準則，故所徵引，皆能順理則而合事況。譬若〈解〉之六三曰：『負且乘，致寇至，貞吝。』傳曰：

<sup>15</sup>方苞《文集》〈原過〉篇。

<sup>16</sup>二程《易傳》卷二，頁6上，釋豫卦第十六之六二爻辭。

<sup>17</sup>汪琬《鈍翁類稿》〈改過說〉。汪琬（1624年-1691年），字茗文，號鈍翁，江南長洲（今江蘇省蘇州市）人，曾結廬居於太湖堯峯，學者稱堯峯先生。明末清初散文家。康熙時舉博學鴻詞科，授翰林編修。與侯方域、魏禧合稱「清初三大家」，亦能詩，唯成就不及其文。

小人而竊盛位，雖勉為正事，而氣質卑下，本非在上之物，終可吝也。若能大正，則如何？曰：大正非陰柔所能也。若能之，則是化為君子矣。」所謂「負且乘，致寇至，貞吝。」指的陰處陽位，本已不當，既背負事物，又乘坐車上，似這樣不通時務的人，將會遭致盜寇的強劫。就此引申，則小人雖竊居高位，以氣質卑下，仍無可能居上位，終亦鄙吝，但能自我修養，不以高位為尚，當能合「大正」之道，大堂而正，是近君子。

又如所引〈睽〉卦：「睽極則必睚戾而難合，剛極則躁暴而不詳，明極則過察而多疑。睽之上九，有六三之正應，實不孤。而其才性如此，自睽孤也。如人有親黨，而多自疑猜，妄生乖離，雖處骨肉親黨之間，而常孤獨也。<sup>18</sup>」「睽」之言孤，在妄自猜疑，人而如此，則雖骨肉親黨亦彼此猜忌，云何不孤。而所謂「睽之上九，有六三之正應，實不孤。」句，見於《易》為「上九睽孤，見豕負極，載鬼一車。先張之弧，後說之弧，匪寇婚媾，往遇雨則吉。象曰：遇雨之吉群疑亡也。」言上九當「睽」之時應於六三，但六三為九二、九四所困，上九孤立無援，故有「睽孤」的現象。此外，見六三「輿曳牛掣」，乃疑其為豕，在泥塗之中，見「其人天且劓」（六三）又以為是載鬼一車，正欲先張弓射箭，又疑其不為鬼，乃脫去弓箭而不射，如非九二、九四的寇盜，則早已與六三相應合而為婚媾了。以是前往如遇雨勢即是吉利。象辭上說：遇雨的吉利，是因為羣眾皆未有疑心的關係。眾人未有疑心，必是己之誠感動他人，己誠感動人，人不猜疑亦不猜忌，則無「孤」之可言。

〈解〉、〈睽〉二卦外，二程《易傳》亦舉〈艮〉、〈益〉二卦以為說：如解〈艮〉云「艮之九三曰：『艮其限，列其夤，厲薰心。』傳曰：夫止道貴乎得宜。行止不能以時，而定於一。其堅強如此，則處世乖戾，與物睽絕，其危甚矣。人之固止一隅，而舉世莫與宜者，則艱蹇忿畏，焚燒其中，豈有安裕之理？『厲薰心』，謂不安之勢，薰爍其中也。<sup>19</sup>」以卦意言，九三當艮止之時，居內卦之極，其有艮止於界限及止隔於他的連結，亦有不能動的現象，因之危厲之事亦薰其心，正如象辭上所說「艮其限」，乃指危厲之事薰染其心之意。換言之。如人處世乖戾，用極端的心讓人聽從於我，則其人與物隔絕，危險必然到臨。譬二次大戰德國希特勒其人，鼓動戰爭，殘殺猶太，乖戾暴虐之行令人髮指，此即所謂「厲薰心」者，危厲之事既薰其心，其人必無所不為，無所不殘，最終則以「危敗」收場，以是知艮卦所載跡象之示確乎警人。又如解〈益〉云：「益之上九曰：『莫益之，或擊之。』傳曰：理者天下之至公，利者眾人之所同欲。苟公其心，不失其正理，則與眾同利。無侵於人，人亦欲與之。若切於好利；蔽於自私，求自益以損於人，則人亦與之力爭。故莫肯益之而有擊奪之者矣。」原段落為：「上九莫益之，或擊之，立心勿恆，凶。象曰：莫益之，偏辭也。或擊之，自外來也。」言上九以陽剛處陰位，在益卦之極，所以沒有人助益，更有甚者，猶有人在暗地攻擊，此

<sup>18</sup>陳榮捷《近思錄詳註集評》頁 502-503。

<sup>19</sup>陳榮捷《近思錄詳註集評》頁 502-503。並見二程《易傳》卷四，頁 21 下至 22 上。釋艮卦 52 之 93 爻辭。

時若立心無恒，即會遭至凶事，有如象辭所說：「莫益之」是舉一例作說明的偏辭；「或益之」，卻是自外而來的爭執。簡單地說，如人蔽於自私，損人益己，則人必與之爭奪，凶事即連綿而至，故知蔽人其實是自蔽，別人既不能同於你，征討之事必然發生，結果當是取蔽而非得利；是以好的領導者，要把利讓眾人分享，把利攬在身上者，一時雖得利，最終必不利。由此連帶想起漢董仲舒「計利當計天下利」之語，雖不免功利色彩，然能讓天下得利不亦是宏闊的懷抱與胸襟。

諸卦之外，〈復〉卦亦值得一提。如所言：「復之六三，以陰躁處動之極，復之頻數，而不能固者也。復故安固。頻復頻失，不安於復也。復善而屢失，危之道也。聖人開遷善之道。與其復而危其失，故云『厲無咎。』不可以頻失而戒其復也。屢復何咎？過在失而不在復也。」<sup>20</sup>「復」之意在返回，其為「歸本」之義。李鼎祚《周易集解》引何晏說云：「復者，歸本之名。群陰剝陽，至於幾盡，一陽來下，故稱反復。陽氣復反，而得交通，故云復，亨也。」然則「復」在哲學思想上可云為復返而得交通，其「亨」通之義亦明顯，所示即為新生的希望。惟在卦象說，如返之次數多，則頻復頻失，雖善而屢失，畢竟有缺。今卦之原句，若「六三頻復厲，无咎。象曰：頻復之厲，義无咎也。」其意蓋謂本卦六三有數次失誤，數次復於善道的象徵，雖然危厲，卻無災咎，有如象辭所云「頻復之厲」，就道義言，其亦無災咎，既無災咎，當無所失，而所以謂屢失者，就在其「頻復」，以復而頻，而不能固守其善，於是轉之又轉，不僅不清，反而入迷，迷則由善轉惡，要返原始，可也困難。由此知堅定己志何其重要，志不堅，即有善存，而頻頻動念，善必減消，善若減消，其人不得反失，要善之存可也良難。

人心疵病在於「失」，失則不得，綜上列諸卦，莫非此意。而如何防「失」又如何改過，程朱則以「敬以直內，義以方外」直接釋意，雖云簡易，義卻深長。如所云「君子『敬以直內』。微生高所枉雖小，而害則大。」<sup>21</sup>微生高事見《論語》〈公冶長〉，孔子曰：「孰謂微生高直？或乞醢焉，乞諸鄰而與之。」句式甚短，然此句與「敬以直內」何干？朱註謂：「夫子言此，譏其曲意徇物，掠美市恩，不得為直也。」「曲意」在於不誠，又在矯揉造作，矯揉造作之人其心彎曲，非能步向正道，則其虛假可知，虛假之人，何能稱之為「直」！既不直，則衍為鄉愿，如今之詐騙之流，其「徇物」掠人之美，何得焉善，故如程子之言：「微生高所枉雖小，害直為大。」又引范氏云：「是曰是，非曰非，有謂有，無謂無，曰『直』。聖人觀人於其一介之取予，而千駟萬鍾從可知焉。故以微事斷之，所以教人不可不謹也。」<sup>22</sup>是即曰是，非即曰非，有即曰有，無即曰無，此之謂肯定，作人不肯定，凡事拿捏偏倚，枉小害直，處世之道已失，何能為人所喜！此夫子所以譏「孰謂微生高直」，蓋可以小見大之故。

然則「敬以直內」何以謂之直？所謂「敬」字，孟子解得最好，〈離婁上〉云「陳善閑邪謂之敬。」陳善人皆可陳，閑邪則未必人人皆閑，閑在防止，防止

<sup>20</sup>同上，頁 502。並見二程《易傳》卷 2，頁 34 上，釋復卦第 24 之 63 爻辭。

<sup>21</sup>陳榮捷《近思錄詳註集評》頁 507。

<sup>22</sup>陳榮捷《近思錄詳註集評》頁 507。

之道在有定見定慧，有定見定慧之人，乃能明辨事理破解迷惑，如此，才方得稱為君子。至於「敬」義何得，其實盡在此心，此如程顥《語錄》所言：「學者不必遠求，只明人理，敬而已矣，便是約處。易之言乾卦言聖人之學。坤卦言賢人之學，惟言『敬以直內，義以方外，敬意立而德不孤』。至於聖人亦止如是，更無他途。」所謂「約」處，在「敬」與「義」，敬為陳善亦為防邪，而義者，即在判別是非，《語錄》答問所謂：「問：必有事焉，當用敬否？曰：敬只是涵養一事。必有事焉，須當集義。只知用敬，不知集義，卻是都無事也。……問：敬、義何別？曰：敬只是持己之道，義便知有是非。順理而行，是為義也。」持己是敬，判別是非是義，乃知敬以直內，其直為自我的省思；義以方外，必是憑理性判別而辨其是非。為君子者，一能自省防邪，一能辨別是非，則不受物誘，其善可陳，其人亦具彬彬風範。

### 五、君子處事之方

存養、克己、改過，皆修己之行，亦個人之事，三者穩妥貼切，則為君子之思已過其半。然君子修德，亦在安人，只修德不安人，那是私己，德亦平淡，必也在事上見理，使我之與人、人之與我和諧相處，君子之德才能展現其仁，否則雖有其德，遇事無法自我調適，雖云仁其實不仁，終竟無益。故為君子者如何待人處事確乎緊要，而處事之要，任君行道以凸現於政治。此《近思錄》特列六十四條以言，蓋非無因。

至於君子處事，不論為官是否，皆要有涵容的大量，量大涵容，能接納異己，不斥異說，廣而容眾，即為人喜。有如《二程遺書》所載：「問：人於議論多欲直己，無含容之氣。是氣不平否？曰：固是氣不平，亦是量狹。人量隨識長，亦有識高而量不長者，是識實未至也。大凡別事，人都強得，惟識量不可強。今人有斗筲之量，有釜斛之量，有鐘鼎之量，有江河之量，江河之量亦大矣。然有涯亦有時而滿，惟天地之量則無滿。故聖人者，天地之量也。聖人之量，道也。常人之有量者，天資也。天資有量須有限。大抵六尺之軀，力量只如此。雖欲不滿，不可得也。如鄧艾<sup>23</sup>位三公，年七十，處得甚好，及因下蜀有功，便動了。謝安<sup>24</sup>聞謝玄破苻堅，對客圍碁，報至不喜，及歸折屐齒，強終不得也，更如人醉後益恭謹者，只因恭謹，便是動了，雖與放肆者不同，其為酒所動一也。又如貴公子位益高，益卑謙，只卑謙，便是動了，雖與驕傲同，其為位所動一也。然惟知道者量自然宏大，不勉強而成，今人有所見卑下者無他，亦是識量不足也。<sup>25</sup>」

<sup>23</sup>鄧艾(197-364)，字士載，為魏征西將軍。魏景元四年(西曆263)下蜀之首都成都，漢帝降，漢亡，艾大矜代。謂蜀士大夫曰：「諸君賴遭某，故得有今日耳。」十二月，擢為太尉，其位等同大司馬，大司徒，大司空之三公。見《三國志·魏志》卷28，頁23上。

<sup>24</sup>謝安(343-388)謝玄之熟。晉太元八年(383)，前秦王苻堅(353-384在位)舉兵百萬，次于肥水。玄與安之子瑛等渡水決戰破之。捷書至，安方對客圍碁，了無喜色。客問之，徐答曰：「小兒輩遂已破賊。」既罷，還內，過戶限，心甚喜，不覺屐齒之折。見《晉書》卷79，頁4下。

<sup>25</sup>陳榮捷《近思錄詳註集評》頁467-468。

量狹則動氣。欲氣不動，須求之於量，量隨識，識即學識之識。識雖具，卻須恢恢寬廣之量，之外，還須具沉著的穩定力。如鄧艾、謝安之例，識量皆廣，亦能決勝敵人於千里，但如過喜，沉穩之度薄減，便是「動」了，動了便不沉穩，之前的識與量就顯得不足。再者，同為量，江河之量是寬，卻未及天地之量，前者是常人之量，其量有限；後者是聖人之量，量則無限。而所以賦天地之量予聖人，在聖人顯道，遇事始終沉著穩重，故雖滿而不溢，譬「在陳絕糧」之例，《論語·衛靈公》載孔子告別衛靈公，至陳國，食糧告罄，跟隨的學生都因飢餓無法站起，子路很憤怒，生氣地說：「君子亦有窮乎？」孔子答以：「君子固窮，小人窮斯濫矣。」只就這段話，朱子解云：「愚謂：聖人當行而行，無所顧慮，處困而亨，無所怨悔，於此可見，學者宜深味之。」<sup>26</sup>朱子要後學深味的在於聖人的「無所顧慮」、「無所怨悔」，一切既無顧慮怨悔，則其心量必已超過江河而為天地的寬廣無涯。王船山更解云：「聖人之去就，一裁之以道，而在己之窮通，絕不以置於心。道未可去，不先焉；道在必去，不後焉。以是窮而無悶，此亦人欲淨盡，天理流行之一驗也。」<sup>27</sup>窮通不置於心且雖窮無悶，其事聖的心即為天理流行之顯證。船山又云：「夫窮，命也。人之所不免者也。君子自有其不猶人者，而此亦猶夫人耳。人固有窮，而君子避何能免於窮乎？惟所以處之者，則異於小人也。小人以窮為患，惟其不見有道也，於是未窮之時，因而早為不窮之計。然而命不可以人為，則亦有窮之時，於斯時也，求所以濟其窮者，其心靡焉，其氣溢焉，則其行將有淫放所底者焉，斯濫矣。君子不計謀於先不懷憂於後，於其窮也，即以窮處之，而何病焉。」<sup>28</sup>窮是一時，但無法困人，若人胸懷高志，不因外事憂慮，進之坦蕩以行，則即窮亦達，雖暗亦明，既不以物喜，亦不以己悲，從容行道，則外在豈我所懼！此即船山結語所云：「聖人純乎道則純乎天，前無所疑而後無所悶，有如是夫！」<sup>29</sup>然則聖人之「純乎道」、「純夫天」，較鄧艾、謝安之「動了」為有過之，是為天地之量最大的包含。

再以人的量識之外，公敞之心，亦甚緊要。義理在胸，公心為事，不以私害公，則雖險阻在前，亦無所礙。此如「坎維心亨。故行有尚，外雖積險，苟處心亨不疑，則雖難必濟，而往有功也。今水林萬仞之山，要下即下，無復凝滯。險在前，惟知有義理而已。則復何回避？所以心通。」<sup>30</sup>「坎維心亨」，指〈坎〉卦「習坎有孚。維心亨。行有尚。」說突破險陷，需要有孚信，堅定可以成功的信心，再付出實際行動，凡事即有希望。然如此解去，似嫌朦朧，因之〈坎卦·彖〉說又云：「彖曰：習坎，重險也，水流而不盈，行險而不失其信。維心亨，乃以剛中也；行有尚往有功也；天險，不可升也；地險，山川丘陵也。王公設險以守其國，險之時用大矣哉。」所謂「習坎」乃指習行雙重的險難。險陷既已到了極點，坑陷特深，水雖流注，但不能盈滿，船亦不能濟渡。當此危險之時，不失去

<sup>26</sup>朱熹《四書章句集註·論語》頁 154。山東：齊魯書社，1992。

<sup>27</sup>王夫之《四書訓義·論語》頁 826。

<sup>28</sup>王夫之《四書訓義·論語》頁 826-827。

<sup>29</sup>同上，827。

<sup>30</sup>陳榮捷《近思錄詳註集評》頁 478。又見《張子全書》〈易說〉，頁 35 上。

其人的孚信，不屈不撓，心得亨通，乃是因其人有剛健中直的德性；在此時閑習坎陷的事情，能崇尚其行，勇往前進必能渡過重險而成功。天險，如日月天空不可得而升，故能常保其尊嚴；地險，如山川丘陵高下相間，故物得以保全；王公法象天地，設置城池關隘等重險之物，故能保護其國家；險的時用，確乎甚大。比較〈坎〉之二段語句，知「孚信」且堅定自我者，即能獲致成功的進階，如史載王陽明平宸濠兵亂事即是一例。

再者，為君子者，在紛紜世局中，要懂得知常御變。以傳統社會言，重「常」是生活的模式；但在現代社會言，重「變」則是生活的導向。但不論傳統或現代，不論生活模式是常或變，常道的維繫仍然不變，如古人所言恒久的經說，即是常道的另一顯現，而此常道所包括的即是社會規範、倫理觀念、及種種風俗習慣。此外，維繫庶民生活的宗教信仰，如其為正向性，都可視之為常道。然此種被風俗信仰籠罩的社會，只能判為封閉的社會，不能訴為開放的社會，畢竟當舊的社會由封閉走向開放，庶民自覺心態提高時，其間的信仰必然衰落，是以除了形上的理則外，形式的概念或規範都有可能更異，乃知人類社會沒有永遠不變的事物。至於「變」的哲學，是一彼此對應產生的變化，最簡如《易》所謂「在天成象，在地成形，變化見矣。」是對立所生；講的「正反相生」的變化；而『窮則變，變則通。』是發展所生，講的「無往不復」的變化。不論天地之變或窮通之變，亦不論對立之變或發展之變，變之中都要凝成一精要的典則，那即是所謂的「常」，是常者，乃於變中得其準則，亦即「道」之謂。故無論社會、習俗、信仰等等如何之變，執常的道仍然不變。如《淮南子·汜論訓》所說：「仁以為經，義以為紀，此萬世不更者也；若乃考其才而時省其用，雖日變可也。」明白昭示日用云為可變，傳統生活可變，敦仁行義的常道則雖萬世而不變。常道既不變，必知常而應變，此若《近思錄》所云：「恒之初六曰：『浚恒貞凶。』象曰：『浚恒之凶，始求深也。』傳曰：初六居下，而四為正應。四以剛居高，又為二三所隔。應初之志，異乎常矣。而初乃求望之深，是知常而不知變也。世之責望故素（舊），而至悔咎者，皆浚恒者也。<sup>31</sup>」「浚恒」也者，在浚深而求恒道。原〈恒〉卦云：「初六浚恒，貞凶，无攸利。象曰：浚恒之凶，始求深也。」指的〈恒〉卦「初六」本為陽位，卻以陰未居之，是不合陰陽正位，何以如此？蓋雖處恒卦之始，依卦象言，其一三五應為陽位，二四六得為陰位，初是陽位，卻以陰位居之，是為不合正位，但就象義說，則有深求恒道的象徵，其義為貞凶、無利。所以象辭言浚恒有所凶害，是因開始時求得過深的關係。這樣講去，似對常變之解無法周延，此《近思錄集解》又引張伯行之說謂：「初六陰柔居下，而四為正應之爻。其必應者，理之常也。但以剛性居高，震動上行，而情不下接。又為二三爻所間隔，其應初之志，意已異乎平常相應之道矣。而初以其巽入之情，乃求望深欲絕其歡，欲絕其忠，是徒知常理之應為不可解，而不知人情之變已不可測也。」

<sup>31</sup>陳榮捷《近思錄詳註集評》頁447-448。又見二程《易傳》卷三，頁6下，釋恒卦第32之初六爻辭與象傳。

如是則所求雖正，而期望太深，易生怨隙故爻象皆謂不免於凶也。<sup>32</sup>「徒知常理之應不可解」是常理；「不知人情之變已不可測」，是不懂人情世故，一意孤行，乃為凶兆。《近思錄》提這段落，其實是明道譏王安石之語，以安石主張變法，但以剛愎太甚，至變法苛而擾民，又因保守勢力的強大壓制，使變法終竟失敗，是「浚恒」也者，當以此事為鑑<sup>33</sup>。

## 六、結語

為君子者，言存養、修己，看似容易，其實不易。尤其修、存之後，又要改其疵病，更屬不易。蓋以人有其情性，好事易忘，壞事易學，譬小兒小女隨口出髒話即是一證。髒話即惡言，惡言學得快，說得也快，這是近朱近紫的沾染，亦是修養的塵著。

而《近思錄》卻是一本修己存養的好書，雖好書，其中滋味仍得細細品量，能往自己身上推求，即能從孳孳語句中找到聖賢的關切與慧要。至於聖賢教人，皆從近處著眼，由近及遠，必內修學成，外在事功才有可見；內修不成，外在事功亦無從談起。

其次，就書之內容言，雖不出周、張、二程之語，所偏仍在二程之說，蓋以朱子所崇，仍在程顥、程頤二先生。明白地說，二程影響於朱子者為特深，尤以二程《易傳》卦象所示，亦常成各章各節段落的主體，以是如對《易》的卦象未熟諳者，讀來亦倍感辛苦，若能取《易》之原書，配以二程《易傳》所言，兩相對照，在學習上或較易知，畢竟二程之言是直就《易》的卦象解析，其為通盤剖解，非按卦象逐一而述，理解這點，研讀《近思錄》的章節，即能事半功倍，不致盲然摸不清方向。

再者，修己之外，猶在安人，蓋以君子處世之道甚緊要，此緊要處即在學聖人氣象，此氣象如《近思錄》卷十四所言「仲尼，元氣也。顏子，春生也。孟子并秋殺盡見。仲尼無所不包，顏子示不違如愚之學於後世，有自然之和氣，不言而化者也。孟子則露其材，蓋亦時然而已。仲尼，天地也。顏子，和風慶雲也。孟子，泰山巖巖之氣象也。觀其言皆可見之矣。仲尼無跡，顏子微有跡，孟子其跡著。孔子儘是明快人，顏子儘豈弟，孟子儘雄辯。<sup>34</sup>」學仲尼、顏子、孟子的元氣淋漓，自然和氣及巖然氣象，亦本論文之未言而未來欲補足者也，然則境雖不能至，心仍可嚮往之。

總之，《近思錄》所輯，雖為語錄之掇拾，但諸篇裒集，亦能顯見聖賢明德

<sup>32</sup>葉采《近思錄集解》，卷十，頁7上。

<sup>33</sup>黎靖德《朱子語類》卷130，第4條，頁4964。載朱子云：「新法之行，諸公實共謀之。雖明道先生不以為不是。蓋那時也是合變時節。但後來人情洶洶，明道始勸之以不可逆人情底事。及王氏排眾義，行之甚力，而諸公始退散。」合變時節是安石知變，後來人情洶洶，即知變已不適，這時應順公意而守常，惜安石獨排眾議，致諸公等退散，諸公退散後，安石孤掌難撐，變法遂無法如期舉行，因之，與其說傳統保守力量的高度壓制，不如說安石在變的取擇上無法安其常。

<sup>34</sup>陳榮捷《近思錄詳註集評》頁540。又見二程《遺書》卷5，頁1上下。

親民的旨要梗概，其為關乎大體而近乎切用，依章依節，細細品量，則聖賢之跡庶幾可尋，有如朱子〈後序〉所云：「如此然後求諸四君子之全書，沈潛反復，優柔厭飫，以致博而反諸約焉。則其宗廟之美，百官之富，庶乎其有以盡得之。<sup>35</sup>」則由博反約，潛以《論》、《孟》、《學》、《庸》之語而下學上達，則其人日進，其德日明，乃為可知。

---

<sup>35</sup>同上，頁 575。

參考文獻

- 張載（2006）。*張載集*。北京：中華。
- 程顥、程頤（2006）。*二程集*。北京：中華。
- 黃壽祺、張善文（2001）。*周易譯注*。上海：古籍。
- 張立文 2001。*朱熹思想研究*。北京：中國社會科學。
- 陳榮捷（1998）。*近思錄詳註集評*。台北：學生。
- 朱熹（1996）。*四書章句集注*。山東：齊魯。
- 王夫之（1996）。*四書訓義·船山全集第七冊*。湖南：嶽麓。
- 劉寶楠（1984）。*論語正義*。台北：文史哲。
- 劉述先（1984）。*朱子哲學思想的發展與完成*。台北：學生。

## Exploring the Main Meaning of Self-Practicing and Keeping Accomplishments in *Collected Essays of Meditation*

Chin-Fu Yang\*

### Abstract

*Collected Essays of Meditation* is a good book for self-practicing and keeping accomplishments. Although it is a good book, its contents still need to be tasted and digested slowly. If we can make requests from ourselves after tasting the contents of the book, we can find the concerns and wisdom of the sages from the words and sentences of the book. In fact the teachings of the sages are for the nearest places, from where the teachings extend to the farther places. Or, they are pushed from the simple part to the hard part. Ultimately, “perfection” is taken as the ideal realm. Although the contents of the book were merely the words of Zhou Dun-Yi, Zhang Zai, Cheng Hao and Cheng Yi, they mainly stressed the sayings of the two Cheng’s. This was because Zhu Xi still mainly praised the sayings of Cheng Hao and Cheng Yi. Frankly speaking, Zhu Xi was most deeply influenced by the two Cheng’s. The *gua* phenomenon shown in *Yi Zhuan* by the two Cheng’s had always become the main theme in the various chapters, sections and paragraphs. Therefore, to understand *Collected Essays of Meditation*, reading *Yi Zhuan* first is always a very good way. In other words, if we work hard to practice the principles in the original book of *Yi* and the reasons of *Yi Zhuan* by the two Cheng’s, the situations of our lives will be improved. After all, although the sayings collected in *Collected Essays of Meditation* are only part of the sayings of the sages, we can clearly see the objectives and summarized sayings of these sages, as well as their moral practices and kindness to people. After people have thought carefully the objectives and summarized sayings of these sages section by section and chapter by chapter, and practiced according to the contents written in *Lun Yu*, *Mengzi*, *Da Xue* and *Zhong Yong*, the moral accomplishments of people can be improved and rooted day after day.

Keywords: *Collected Essays of Meditation*, Cheng Hao, Cheng Yi, Zhu Xi, Keep Accomplishments, Self-Control

---

\* Professor, General Education Center, Meiho University.

