

存心之學——《心經附註》的聖學論述*

孫淑芳**

(收稿日期：102年7月5日；接受刊登日期：102年10月16日)

提要

南宋真德秀編撰、明初程敏政附註的《心經附註》一書，對朱子心學有特別的彰揚。此書揭示堯舜相傳「十六字」心法，以「尊德性」為本，闡揚「天德」的修己觀；並指出「誠」「敬」的體用工夫通貫內外動靜，強調靜存動察、未發已發兼修的「致中和」修養目標。因此，「存心」之學即是《心經附註》的「聖學」宗旨。《心經附註》輸入韓國後，成為韓國儒教的重要經典，影響極為深遠。

關鍵詞：朱子、心學、聖學、儒教、心經附註

* 本論文經兩位匿名審稿人專精的審查與提供寶貴的建議，獲益良多，謹此特申謝忱。

** 僑光科技大學應用華語文系副教授。

一、前言

《心經附註》是一部對韓國儒教具有重大影響的儒教經典，韓國朝鮮大儒李滉平生尊信此書不在擷錄北宋四子理學書《近思錄》之下，其更比附中國元代朱子學大師許衡（1209-1281年）尊信《小學》的說法，而云：「許魯齋（許衡）嘗曰：『吾於《小學》敬之如神明，尊之如父母』，愚於《心經》亦云」，¹可知李滉之推重此書。

《心經》原是南宋末傳承朱子學大家真德秀（1178-1235年）所著。真德秀，學者稱西山先生，其對於闡揚朱子心學特別有功，²《心經》即是這方面重要的編纂之著。而《心經附註》為明代初期學者程敏政（1445-1499年）為《心經》所編撰之註，時稱其篁墩先生，曾著有《道一編》闡發「和會朱陸」之思想。然《心經附註》之編撰卻與《道一編》呈顯不同的思路。李滉於《心經·後論》中指出，所謂「和會朱陸」之說乃後人牽合附會，強使之同歸，卻未必是朱子學實情。程敏政雖於《道一編》有欲和會朱陸之意，但其矯誣朱子早年誤疑象山，晚年始悔悟而與象山合，李滉指斥此「始異終同」說實不可取。其指出《心經附註》一書中，「只引朱說而補以朱儒發明朱說之條，未嘗一言及於陸氏之學」（同註1，頁91）可為之證。並以明代中期學者陳建（1497-1567年）所著《學部通辨》已詳加考訂朱陸異同之事實，駁斥了程敏政「始異終同」說，並引陳建說法謂：「篁墩欲彌縫陸學，乃取朱陸二家言論，早晚一切，顛倒變亂之」。（同註1，頁89）故《心經附註》與《道一編》雖同一作者，但《心經附註》其實有著不同於《道一編》所強調朱子心學的宗旨。

朱子心學的思想主要吸取孟子之學而來。孟子曰：「養心莫善於寡欲，雖有不存焉者寡矣。」³又曰：「操則存，舍則亡。」（同註3，頁331）又曰：「人之所以異於禽獸者，幾希。庶民去之，君子存之。」（同註3，頁293）又曰：「君子所以異於人者，以其存心也。」（同註3，頁298）可明白朱子「存心」之學的來源。然朱子心學思想還同時汲取《尚書》、《易傳》、《大學》之「誠意」、「正心」和《中庸》之「誠」與「慎其獨」等聖人修養心法，加上程朱理學主「敬」，發揮了有別於禪家之「心」說，確立儒釋之辨的關鍵。《晦翁學案》朱子曰：「『不勉而中，不思而得，從容中道』，亦只是此心常存，理常明，故能

¹ 南宋·真德秀（程敏政附註）、南宋·朱熹（葉采集解）：《心經·近思錄》（首爾：保景文化社，2003年），頁91。以下引文同一出處，僅隨文標同註1及頁碼。

² 周春水：〈真德秀理學思想及其在宋明理學的地位〉，《福建省社會主義學院學報》第1期（總第46期）（2003年），頁42。

³ 南宋·朱熹：《四書集注》（新北：漢京文化事業有限公司，1987年），頁374。以下同一出處者，僅於引文之後標明同註3及頁碼。

如此。賢人所以異于聖人，眾人所以異于賢人，亦只爭這些子境界，存與不存而已。」⁴明白揭示《中庸》裡聖賢明訓即有「存心」之學。又曰：「若常存得此心，應事接物雖不中，不遠。思慮紛擾于中，都是不能存此心。此心不存，合視處也不知視，合聽處也不知聽。」（同註4，頁1526）又曰：「且要存得此心，不為私欲所勝。」（同註4，頁1526）又曰：「程先生說敬字，只謂我自有一箇明底物事在這裡，把箇敬字抵敵，常常存箇敬在這裡，則人欲自然來不得。」（同註4，頁1544）又曰：「敬非別是一事，常喚醒此心便是。」（同註4，頁1526）明示「存心」之要為「中」，而「敬」為「存心」之法，「敬」可以抵敵人欲，喚醒此心。故朱子理學思想常言「存天理，滅人欲」。又曰：「心只是一箇心，非是以一箇心治一箇心。所謂存，所謂收，只是喚醒。心不專靜純一，故思慮不精明，便要養此心，令虛明專靜，使道理從裏面流出，便好。」（同註4，頁1536）可知「存心」之學是針對心收斂、喚醒、涵養，使思慮精明專一虛靜，得以從容切當應事的修養方法。以上，從朱子學案的言論中，已屢屢提示「存心」之學的重要性。

「聖學」是韓國朝鮮儒教的重要議題與教育理念。朝鮮中期韓國大儒李滉（退溪）（1501-1570年）著有〈聖學十圖〉、李珥（栗谷）（1536-1584年）著有〈聖學輯要〉、曹植（南冥）（1501-1572年）著有〈南冥聖學圖〉，皆明白揭示「聖學」是朝鮮儒學教育的理想方針與終極目標。李滉以主「敬」為核心建構聖學體系，從而建立了退溪心學；⁵李珥以「誠」與「正」展開修己、正家、為政之綱架，致君上以「天德王道」的帝王之學；⁶曹植則以「敬義」為核心，強調「為己之學」，闡論「明善誠身」之道。⁷故三位朝鮮大

⁴ 清·黃宗義：《宋元學案》（臺北：華世出版社，1987年），第三冊，頁1547。

⁵ （韓）金昌權、金仁權：〈退溪《聖學十圖》與主敬思想〉，《臨沂師範學院學報》第25卷第2期（2003年4月），頁138。其說：「『心』在退溪那裡顯得極為重要，必須以『敬』的態度來控制『心』，主宰『心』，退溪認為在心之外沒有完成自我人格的原動力，完全靠人們自己來修養。這是『敬』成為退溪思想核心的根本所在。退溪曰：『茲十圖皆以敬為主。』『敬者徹上徹下，著工收斂，皆當從事而勿失者也。亦即以『敬』一以貫之，故此十圖自然成為退溪主敬思想的心學體系。『故退溪之學，心學也，退溪之心學，即退溪聖學之所在。』」

⁶ （韓）李永慶、許吉：〈簡論李栗谷的聖人觀〉，《延邊大學學報》（社會科學版）第34卷第3期（2001年9月），頁73。其說：「在李栗谷的聖人觀中，修己不僅是自我的概念，而且是社會的概念，因而修己具有社會價值，聖人的理念是實現修己和治人的價值。」又李栗谷於《聖學輯要·進劄》中也說：「臣之精力，於斯盡矣。如賜睿覽，恆置几案，則於殿下天德王道之學，恐不無小補矣。」《栗谷全書》（首爾：景仁文化社，1996年），卷19，頁424。

⁷ 高令印：〈南冥學是韓國性理學之正宗〉，《廈門大學學報》（哲學社會科學版）第3期（總第157期）（2003年），頁46-51。其說：「南冥所踐履和發揚的孔孟程朱之儒學，是韓國性理學之正宗。他由躬行踐履來顯示自己的心性天理思想體系，是『為己之學』的典範。」韓星：〈曹南冥的社會思想與實踐〉，收於劉學智、高康玉主編：《關學、南冥學與東亞文明》（北京：社會科學文獻出版社，2007年），頁209-211。其說：「（南冥）講的『明善』與『誠身』分別是指內聖成德與外王事功。這就把主敬提高到了內聖外王的高度，開拓了新的思想境界。…曹南冥的整個思想，『敬義』既是其內在的理想，又是道德修養的工夫；既是內在的精神追求、道德境界，又是外在的行為規範。」

儒明顯對「聖學」極為重視，除了是修身的「為己之學」外，也進謁於君王，企盼仁君聖治之出現，以實現儒家「修己治人」之王道理想。

韓國儒學者柳承國說：「(退溪思想)把入道之門與修德之基融入到了日常生活的平凡現實之中，希望人們能夠通過存養與省察，完成盡善盡美的修行，……如果要在現實中獲取天理，而不為人欲所困，就必須時時刻刻珍懷一個「敬」字在心中。天道集中於聖學，聖學由仁行來構建，正確操作這個『敬』字方是語默動靜的持身之法。」⁸大陸學者李甦平也說：「朝鮮朝儒學又稱為性理學，所謂性理學基本上是在性善說的基礎上，相信、尊重人的本性，同時也強調本性的自律能力。朝鮮朝時期的儒學者大都以做「聖人」為安身立命的最高境界。…李退溪作《聖學十圖》，其主旨是講『敬』，即闡述人的道德修養問題。李栗谷著《聖學輯要》，中心思想圍繞著一個『誠』，論述誠正之工夫。」⁹而韓國儒學者崔英辰也指出：「退溪試圖通過《聖學十圖》來正宣祖之心，從而達到治人的目的，並以此為媒介糾正社會的不良風氣。」¹⁰大陸學者劉學智則針對曹植的「聖學」圖說：「從圖式的承傳關係以及相關文獻來看，南冥受宋元諸儒，特別是周敦頤、張載、二程、朱熹以及呂祖謙、許衡、吳澄、程復心等人理學思想的影響更深刻一些。」¹¹事實上，韓國朝鮮儒教的「聖學」理念即來自於對程朱理學的受容，尤其以《近思錄》、《心經》為儒教經典，¹²而《心經》由於集中於朱子心學的闡揚，並且在北宋四子之外又加入宋元儒者的部分，構成極為嚴密的聖學修己論述，故柳承國又說：「道學是從理論上把握天人、人物之間的關係，聖學則是企圖在人類的誠實與神聖中腳踏實地地追求真理。」¹³由此可知，韓國儒學的特性雖受程朱理學輸入的影響，但在其本土化受容的過程中，卻發展出獨有的「聖學」的概念，其所謂「聖學」的修己論主要乃從朱子心學一系思想而來，故不完全等同於中國宋明時期的「道學」或「理學」觀念，特別是對南宋真德秀《心經》一書思想的闡揚值得加以注目。

《心經》此書流傳至韓國，主要是以明初學者程敏政的《心經附註》為底本，經由大儒李滉之推揚，進一步成為韓國儒教的經典，影響韓國的儒教極為深遠。韓國學者池斗煥

⁸ (韓)柳承國著，姜日天、朴光海等譯：《韓國儒學與現代精神》(北京：東方出版社，2008年)，頁118。

⁹ 李甦平：《韓國儒學史》(北京：人民出版社，2009年)，頁216。

¹⁰ 崔英辰著，邢麗菊譯：《韓國儒學思想研究》(北京：東方出版社，2008年)，頁201。

¹¹ 劉學智：〈南冥「聖學二十四圖」辨證〉，劉學智、(韓)高康玉主編：《關學、南冥學與東亞文明》(北京：社會科學文獻出版社，2007年)，頁179。

¹² (韓)김항수：〈조선 전기의 程朱學 수용〉，《人文科學研究》第13輯(2007年)，頁15。其指出朝鮮中期《近思錄》刊行於1519年、《心經》刊行於1517年，二書都影響當時的性理學風。

¹³ (韓)柳承國著，姜日天、朴光海等譯：《韓國儒學與現代精神》(北京：東方出版社，2008年)，頁112。

即指出：「到了朝鮮後期，則轉變成心學化的性理學，其最主要教材是程敏政的《心經附註》。…還有，以心學為著力點完成朝鮮性理學的栗谷所編寫的《聖學輯要》代替《大學衍義》被選為經筵的重要教材。」¹⁴故而，研究《心經附註》是探索韓國儒教聖學與心學特色的重要入門書，¹⁵以之為鎖鑰，能開啟對韓國儒教的正確認識。此外，臺灣研究朱子學者劉述先也指出：「朱子自述自幼即留意『為己之學』，他思想逐漸成熟是長期參悟中和的結果，故毫無疑問的是，他所成就的學問是『聖學』的一支。」¹⁶基於此，本論文擬從「存心」之學切入，嘗試說明《心經附註》中聖學與心學之關聯，並進一步揭示朱子心學之要諦。

二、《心經附註》的學術議題

（一）朱陸與儒禪之心說

《心經附註》由於以闡揚朱子心學為要義，朱子嘗言「心是做工夫處」，臺灣學者杜保瑞也針對朱子心學進一步說：「『存心』也就是要在心上做工夫的意思，…朱熹將孔子所說『居處恭，執事敬，與人忠』，就說是存心之法，存心的意思是心上提起做工夫。」¹⁷然儒家心學工夫各有不同立說，最為學界探討的即宋明理學中的「朱陸異同」。

關於朱陸異同，學界辨之甚多。一般以理學、心學或「道問學」、「尊德性」簡易區分二者差異。實則就朱子思想體系與發展傾向而言，朱子除繼承二程理學，強調格物致知的「道問學」工夫以外，亦相當重視「尊德性」的心學工夫。在《心經·後論》中，李滉即認為朱子學問始終不偏離孔門所謂「博文約禮」、「尊德性而道問學」之義。認為二者相須，不可偏廢，此乃「吾儒之本法」。(同註1，頁91)其指出朱子晚年有見當時末學者「徒務博文而少緩於約禮」，只纏繞文義，淪為口耳之學，故才又特別提出「尊德性」的說法以救「文義」之弊。以故，李滉一方面駁斥「朱子初晚之異」的說法；同時認為《心經附註》的編纂正凸顯朱子乃為救朱門末學之弊，而強調心學的一面。事實上，朱子始終未嘗廢「尊

¹⁴ (韓)池斗煥：〈朱子性理學和朝鮮性理學的差異〉，武夷學院朱子學研究中心編、張品端主編：《東亞朱子學新論》(廈門：廈門大學出版社，2011年)，頁116。

¹⁵ (韓)金孝植：《儒教心學에 관한 연구—心經附註를 중심으로》(首爾：成均館大學校大學院東洋哲學科哲學專攻碩士論文，1986年)。

¹⁶ 劉述先：〈宋明理學的精神世界—以朱子為中心〉，吳震主編：《宋代新儒學的精神世界—以朱子學為中心》(上海：華東師範大學出版社，2011年)，頁2。

¹⁷ 杜保瑞：〈朱熹談本體工夫的項目與義涵〉，同前註，頁93。

德性」工夫。其有見陸學狂妄空虛之弊，故平生「道問學」說得多；¹⁸然晚年非是認同陸學，才又提倡心學。朱子學問始終遵循儒家聖學的工夫，亦即所謂「尊德性而道問學」，兩邊都不偏的工夫進路。¹⁹

然朱陸異同始終是宋明理學之一大爭辯議題。朱陸之爭主要由心學之歧異而起。由於朱陸兩家對「心」說的不同，延伸而出的心學之論及身心工夫也就大相逕庭。王陽明心學牽合朱學成為「合會朱陸」的思想主流之後，陳建《學部通辨》力辨其非。陳建根據朱子早年書信〈答何叔京〉二書裡頭專說心，且謂「此與守書冊泥言語，全無交涉」，指出「篁墩、陽明矯取以彌縫陸學，印證己說」，²⁰證明朱子心學思想起源甚早。然朱子早年心說乃未定之論，主要受禪學影響，其後乃困而自悔，揚棄「馳心空妙」之言，²¹回歸聖賢正學，並有所創發。因而，陳建所著乃針對於此，指出時俗學者不識朱學、不辨朱陸「心學」異同之障蔽。陳氏於〈序〉言中說：「有宋象山陸氏者出，假其似以亂吾儒之真，援儒言以掩佛學之實，于是改頭換面，陽儒陰釋之鄙熾矣。幸而朱子生同于時，深察其弊，而終身力排之，其言昭如也。」（同註 20，頁 110）陳建即指出朱子終身學術乃深察陸學之弊，故而力辨儒釋之異，反對陽儒陰釋之陸學。

《學部通辨》站在朱學的立場，既指斥陸學之非，又辨禪學、陸學與朱子心學之不同。大抵其謂陸學之弊在於只說心，故易流於顛狂粗率而失心，不知人心有氣稟之雜，誤把「粗惡底氣都做心之妙理」。（同註 20，頁 194-195）其力辨儒佛之異，在《學部通辨》終編卷上裡，以心圖、心說，闡明人心、道心不同，區辨儒佛之異。其引述朱子說法曰：「釋氏棄了道心，卻取人心之危者，而作用之。遺其精者，取其粗者以為道。」（同註 20，頁 251）陳建註云：「儒佛不同，樞要在此。愚嘗究而論之，聖賢之學，心學也。禪學、陸學亦皆自謂心學也。殊不知心之名同，而所以言心則異也。心圖具，而同異之辨明矣。是故孔孟皆以義理言心，至禪學則以知覺言心。…禪學出，而後精神知覺之說興。」（同註 20，頁 252）陳氏區辨儒禪言「心」之異，儒家心說是「義理之心」、「仁義禮智」與「德性」，禪家心說是「知覺之心」、「虛靈知覺」與「精神」，以故，惟儒家才言「道心」。此「道心」

¹⁸ 同註 1，《心經》卷四按語：「朱子中歲恐學者交修之功不逮，而或至於不振；且擇善之未精，而或流於異學之空虛也。故於道問學為重。」，頁 79。

¹⁹ 同註 1，《心經》卷四朱子曰：「尊德性而道問學，博我以文，約我以禮，兩邊做工夫都不偏。」頁 79。

²⁰ 吳長庚主編：《朱陸學術考辨五種》（南昌：江西高校出版社，2000年），頁 118。以下引文同一出處者，僅於文後標同註 20 及頁碼。

²¹ 同註 20，頁 119。見朱子：〈答薛士龍書〉：「熹自少愚鈍，事事不能及人。願嘗側聞先生君子之餘教，粗知有志于學，而求之不得其術，蓋捨近求遠，處下窺高，馳心空妙之域者，二十餘年。比乃困而自悔，使復退而求之于句讀、文義之間，謹之于視聽言動之際，庶幾銖銖絲累，分寸躋攀，以幸其粗知義理之實，不為小人之歸。」

可作「人心」之主宰，乃「人心據以為準者」。陳建區辨儒禪之「心」說，顯發儒家聖學的精諦，極力維護朱學闡揚聖賢心學之功。

《學部通辨》終編卷中首條又載朱子對「心學」的見解，同時對於學人誤解其為學方法「不求諸心而求諸迹」、「不求之內而求之外」作了答辯：

人之所以為學，心與理而已，心雖主乎一身，而其體之虛靈，足以管乎天下之理。理雖散在萬物，而其用之微妙，實不外乎一人之心，初不可以內外精粗而論也。然或不知此心之靈而無以存之，則昏昧雜授，而無以窮眾理之妙，不知眾理之妙，而無以窮之，則偏狹固滯，而無以盡此心之全，此其理勢之相須，蓋亦有必然者。（同註 20，頁 260）

此明朱子「心學」的思想，與其「理學」思想相涵相攝，強調「心」之體虛靈妙用，可以涵攝眾理，惟須「存心」以去昏昧，窮理以盡「心全」，如此方能真正明體達用。故而，朱子不但否認其學有「支離」之病，反而大力抨擊近世類于禪學者「幽深恍惚」之邪辭詖說，「莽然措其心于言語文字之外」，「欲移之以亂古人明德新民之實學」。此條顯示朱子的「心學」思想，乃繼承《大學》「明明德」而來，也再度證明朱子依從《中庸》「尊德性而道問學」，兩邊都不偏，相互著力的聖學工夫。

事實上，在《心經附註》卷四中即有引朱子〈觀心說〉以區辨儒佛之異。其謂：

心而自操，則亡者存；舍而不操，則存者亡耳。然其操之也，亦曰：「不使朝晝之所為，得以梏亡其仁義之良心」云爾。非塊然兀坐，以守其迥然不用之知覺而謂之操也。（同註 1，頁 76）

按此，可知儒家與釋氏「心」學之差異，即在於「操存」的心術，不使「仁義良心」梏亡；而非釋氏專以「空寂」說心，一味坐禪，守其枯寂。所以，從朱陸異同到儒禪言心，陳建《學部通辨》與程敏政《心經附註》卻在闡揚朱子心學方面有所會通。

（二）「尊德性」的聖學修己論

《心經附註》卷四末尾引元代大儒吳澄對朱子以「尊德性」為本之宗旨，指出「聖人之學，以能全天之所以與我者爾，天之與我，德性是也。」（同註 1，頁 86）又云：「常見吾德性之昭昭，如天之運轉，如日月之往來，不使有須臾之間斷，則於尊之道，殆庶幾

乎？」(同註 1, 頁 86) 故朱子以「尊德性」為本的心學思想, 即是「天德」之修己論。²² 此即自古以來相傳之「聖學」。所謂「聖學」, 即是與內在修德有關的心學, 它涉及「心」論和「修養工夫」論, 並且在先天上, 指出了人之德性之善與天道天理相通, 強調「尊德性」與誠之之道的莊嚴性與實踐性。

真德秀於序文〈心經贊〉曰:「維此道心, 萬善之主, 天之予我, 此其大者。斂之方寸, 太極在躬, 散之萬事, 其用無窮。」(同註 1, 頁 3) 指出「聖學」, 即在天人關係、體用關係中展開修己的工夫與實踐。「道心」譬若「太極」, 為「萬善之主」, 既可收斂於心, 又可散諸萬事。顏若愚於〈心經贊〉後讚揚真氏曰:「先生之心學, 繇考亭而溯濂洛洙泗之源, 存養之功至矣。故其行己也, 上帝臨女, 可以對越而無愧; 其臨民也, 若保赤子, 瘍痾疾痛, 真切於吾身; 其立朝也, 憂國如飢渴, 所言皆至誠惻怛之所形, 而非以銜直也。其將勸講, 若齋戒以交神明, 而冀其感悟也。」(同註 1, 頁 3) 故真德秀乃真知朱子心學要諦者, 從「行己」到「臨民」, 「立朝」到「勸講」, 無不貫注聖學的修養工夫。故而, 真氏晚年輯成《心經》一書後, 「晨興必焚香危坐, 誦十數過, 蓋無一日不學, 亦無一事非學, 其內外交相養如此。」(同註 1, 頁 3) 可知真德秀發揚朱子心學, 乃至誠之心, 奉若神明, 無一日不實踐聖人之學。以故, 後來李滉得此書後, 大為讚賞, 晚年亦尊信《心經附註》, 奉若神明, 退隱於陶山齋後, 雞鳴而起, 必莊誦《心經附註》一遍。²³ 不僅如此, 真德秀除了遵循朱子心學之傾向, 以修己工夫為前提; 更進一步以「治人」, 完善聖人之學。大陸學者朱人求說:

在《道學與心學》一書中, 狄百瑞給予《心經》一書較高的地位和較大的篇幅。他強調, 朱子與真德秀及後追隨者成為多民族國家獲得公共道德和自我訓練的共同語言的歷程同時就是經書的壓縮簡約過程。首先壓縮為《四書》, 後壓縮為《大學》, 次編為《大學》中自我修養的八條目。最後又被壓縮為正心一條, 並把正心說成是政體的基礎。這是狄百瑞最富有啟發性的觀點之一。朱鴻林也認為, 《大學衍義》特別強調的「誠心」幾乎可以說是真氏經世之學的第一原則。²⁴

²² 陳麗桂:〈先秦儒學的聖、智之德—從孔子到子思學派〉,《漢學研究》第 30 卷第 1 期(2012 年 3 月), 頁 16。陳氏根據郭店與馬王堆的〈德聖〉經文指出:「『聖』是一種『天知』, 一種超凡的聽覺, 是直契天道、上契天德之『聖』。」可作為參考。

²³ (日)山崎道夫:〈小學斗近思錄—退溪斗閻齋—〉,《東洋學國際學術會議論文集》第 2 卷第 1 期(1980 年), 頁 93。

²⁴ 朱人求:〈真德秀思想研究述評〉,《哲學動態》第 6 期(2006 年), 頁 29。

此指出，儒家經典的壓縮，正在於體現修己治人之理念與治國綱領。朱子及其後學真德秀等，即依此而發揚《四書》之學，同時又以《大學》、《中庸》為據，提出「正心」、「誠心」為修己治人之本，可說是聖人之學的完善化。從道德修養到治國實踐，「治心」是聖人之學的核心。而所謂「治心」，即「存天理、遏人欲」，達到「聖人全是道心主宰」（同註 1，頁 6）的境界。程敏政於《心經附註》後跋云：「誠有得於心學，則舉而措之，無施不宜，其體備，其用周，有不俟乎他求者」，（同註 1，頁 87）宣揚朱子心學乃「全體大用」之學。其門人汪祚亦云：「先生講授之暇，爰輯舊聞，輒以己見，附註其間，然後操存省察之功，全體大用之學，如指諸掌。」（同註 1，頁 87）盛稱其師為《心經》編註闡揚朱子心學之功，並指出《心經附註》蘊涵的思想即為心學之正傳，「見道之在人心」，聖人心學「大抵教人守道心之正，遏人心之流」。（同註 1，頁 87）

以故，朱子心學在《心經附註》中，被視為是儒家聖學之正傳。這與王陽明「發明本心」、「致良知」之心學路向明顯不同。朱子嘗謂其主敬，亦是「尊德性」的易簡工夫，²⁵但「敬」能通貫內外動靜，明體達用，精粗本末之間，「極高明而道中庸，致廣大而盡精微」，故為聖門全體大用之學。

《心經附註》一書之構成，據程敏政〈序〉云：「西山先生真文忠公，嘗摭取聖賢格言為《心經》一編，首危微精一，十有六言，而以子朱子尊德性之銘終焉」；（同註 1，頁 1）李滉於〈後論〉亦云：「吾觀是書，其經則自《詩》《書》《易》，以及于程朱說，皆聖賢大訓也。其註則由濂、洛、關、閩，間取於後來諸賢之說，無非至言也。」（同註 1，頁 90-91）從〈序〉及〈後論〉得知，《心經附註》取材自儒家經典中的聖賢格言及程朱諸儒如周敦頤、張載、程明道、程伊川、楊龜山、李侗、朱子及朱子後學真德秀、黃勉齋、黃果齋等學說，加上元代朱子學大儒許衡、吳澄之說，明顯站在朱子學立場，以《尚書》中堯舜聖賢相傳十六字心法：「人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允執厥中。」奉為萬世心學宗旨。書中末尾則以朱子「尊德性」齋銘作終，並附相關訓條，闡發「尊德性」之旨。故從首尾呼應的編纂用心來看，《心經附註》可說是一部闡揚儒家聖人心學的經典。

²⁵ 宋·朱熹：《朱子語類》卷 64 云：「問學工夫節目卻多，尊德性工夫甚簡約。且如伊川只說一箇『主一之謂敬，無適之謂一』。」《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002 年），頁 2136。

(三) 《心經附註》的心學宗旨

1. 程敏政於《心經附註·序》說：

人之得名為人，可以參三才而出萬化者，以能不失其本心而已。顧其操縱得失于一念俄頃之間，聖狂舜蹠於是焉分，其可畏如此。古之人所以為涵養本原之計者，至不敢撤琴瑟而廢箴，傲於左右，使體立用宏，顯微不二，用底于希聖希天之極功有以也。（同註 1，頁 1）

此指出聖學與心學之關聯，所謂聖狂舜蹠之分，即在操存一念間，而用力之方即是主「敬」。故〈序〉文也引朱子曰：「程先生有功於後學，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。」（同註 1，頁 1）明白揭示《心經附註》一書主「敬」的聖人心學特色。〈心經贊〉曰：「相古先民，以敬相傳。操約施博，孰此為先？（同註 1，頁 3）」亦道出聖人主敬之心學與「操約施博」的體用工夫。

《心經附註》卷一引朱子曰：「使道心常為一身之主，而人心每聽命焉。」（同註 1，頁 5）又曰：「理義常存而物欲退聽」，（同註 1，頁 6）即針對「人心」之私欲加以克治，從而常保「道心」，不流於人欲之危。卷三引程子曰：「敬勝百邪」、「入道莫如敬」，（同註 1，頁 54）亦指出治心之術莫若主敬。朱子亦曰：「敬乃聖門第一義，徹頭徹尾不可頃刻間斷。」又曰：「敬所以抵敵人欲，人常敬則天理自明，人欲上來不得。」（同註 1，頁 55）故知「持敬」是聖門入道之方，不僅在於「操約施博」的心學體用工夫，同時更是為了「存天理，遏人欲」，所必要之修道工夫。

程復心〈心學圖〉附論亦云：「心者，一身之主宰，而敬又一心之主宰也。」（同註 1，頁 4）揭示主敬為身心工夫之要。經由《心經附註》之闡揚，可知朱子學問「格物窮理」僅其一端；而與主敬工夫相關，所謂「戒懼謹獨」、「整齊嚴肅」的克己修身之術，才是朱子主敬心學的入手處。故從「精一執中」到「克復為仁」，從「戒懼謹獨」到「視聽言動」，除了主敬工夫以外，還同時強調「誠」體的涵養，以期達到「誠中形外」、「明善誠身」之修養境界。《心經附註》中經常強調防其邪、正其心，重視「主一直內」、「靜敬合一」、「敬義夾持」、「惺惺不昧」等修養工夫。經由克治存養，內外交修，達到身心動靜本末貫通，涵養於未發，發而中節的「致中和」修養目標。總括言之，《心經附註》中的聖人心學，

主要透過程朱諸儒新的詮釋與闡發，並且善用「體用」的哲學方法論述「存心」之學，²⁶從而彰顯出程子所謂「體用一源，顯微無間」²⁷的心學特色。

小結

依上所述，從「朱陸異同」到「和會朱陸」，可見朱子心學的發揚，有其脈絡可循。從儒學的大本和工夫的進路而言，「心學」之詮釋確實為關鍵。真德秀以「尊德性」為本的聖學修己論是其撰著《心經》的主旨特色，其在《心經附註》卷四裡特別輯錄「尊德性齋銘」，此銘是朱子為其內弟程允夫而作。朱子謂：「內弟程允夫以『道問學』名齋，予謂當以『尊德性』易之。」（同註 1，頁 79）蓋朱子從中歲到晚歲的學問思辨，皆有見學者於「尊德性而道問學」兩邊做工夫的進路各有所偏，乃力救其偏。《心經附註》卷四按語曰：「朱子中歲恐學者交修之功不逮而或至於不振；且擇善之未精，而或流於異學之空虛也。故於『道問學』為重。」（同註 1，頁 79）因此，引了十條與「道問學」相關的論述。另外，又緊接著按語曰：「朱子晚歲以學者專講說而廢涵養，將流於言語文字之陋而不自覺。故又於『尊德性』為重。」（同註 1，頁 81）又引十一條與「尊德性」相關的論述。從程敏政如此的編排，他顯然繼承真德秀彰揚朱子心學的做法而進一步發揮朱子「博文約禮」兩邊都不偏的聖學工夫。而且也繼承吳澄「和會朱陸」的思想，確立「尊德性」為本的「心學」取徑。²⁸故朱陸「始異終同」說絕非表象的「牽合陸學」而已，從程敏政《道一編》和其《心經附註》的編撰用心，可說正在打破朱陸「道問學」和「尊德性」的門戶之見，使之由冰炭不容，進一步去短集長，殊途同歸。所以，朱子心學的面向可說是從真德秀《心經》開始有所彰揚，²⁹可視為「朱陸合流」的先聲；而程敏政也在繼承真德秀、

²⁶ 陳來：〈李退溪性理學的再研究〉，《東亞儒學九論》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008年），頁 80。陳來指出：「伊川、朱子皆強調心有體用，寂然不動者體，感而遂通者用；心之未發為體，心之已發為用；性是心之體，情是心之用等等。這些關於心的體用的區分不一定是完全相對應的，但是明確表出體用分析方法對宋儒心性論的影響。」

²⁷ 宋·程顥、程頤：《二程集》（北京：中華書局，1981年），頁 582。

²⁸ 同註 20，頁 10。吳長庚：〈鶴湖之會與朱陸異同「早晚論」的歷史演變〉說：「吳澄是朱陸和流的代表人物，他對朱陸都很推崇，以為朱陸二氏之為教一也，開程敏政『道一』之先。…他採納陸九淵之說，以『尊德性為本』確立了以心為本原的本體論思想，把『反求諸心』作為學問的根本任務，使朱熹理學逐步向心學演變。」

²⁹ 方遠：〈朱陸之辨與真德秀的理論指向〉說：「當人們具體談到真德秀對朱熹理學的發展時，…認為真德秀採象山心學來改造朱子理學，甚至代表了朱子理學向心學方面進一步發展的趨勢，有關心學偏向之先聲的傾向，對後來者的影響誘導作用不小。…從學理上說，心學並不是獨立於理學之外的，而是理學的一部分。」方遠認為心學即朱熹理學體系所有，不能完全對立、分割。《東南學術》第 6 期（2008 年），頁 206-207。

吳澄的觀點影響之後，將朱子心學的工夫要義，建立了系統性的論述。故而，在《心經附註》中，真德秀和程敏政發揚了朱子本來即有的「心學」工夫，而且也為朱子所強調。根據程敏政於「尊德性」相關的附註，朱子常言「於自家心地做工夫」³⁰、「在源頭上用力」，明言「涵養本原」的心學工夫。朱子不但區分「道心」、「人心」之辨，而且此「道心」為身心之主宰，既對治「人欲之流」，又是「仁義禮智」的源頭，「行仁」之本。故朱子曰：「這箇是源頭，見得這箇了，方可以講學。」（同註 1，頁 81）朱子反對陸學的「談空說妙」、「陽儒陰釋」的心學，其深察陸學之弊，力辨儒釋之異，乃欲學者收拾狂妄身心，體會孟子「求放心」之旨，並以心為「太極」，明體達用，靜存動察，以「反求諸心」為要。

進一步言，朱子心學強調「道心」即「天理」、「人欲」的分界，持守「道心」、對治「人欲」即堯舜相傳「十六字」心法。此「心」之義諦當包含了「知覺義」、「主宰義」和「道德義」，然卻不同於陸學所說的「本心」。陸學強調的「本心」，可以直接開顯道德價值之源，故言「心即理」。但朱學則深察形氣之私蔽，而以理馭氣，對治「人心」。朱子心學乃是「克治」與「存養」交致的工夫進路。

所以，學界一般以為程敏政「始異終同」的看法和王陽明的「朱子晚年定論」，只是調和會同朱陸，卻未深察程敏政和王陽明不同的心學立場和動機。³¹韓國大儒李滉即認為《心經附註》不是倒向象山學的立場，³²他直接從程敏政從未引述象山之言，而認定《心經附註》是朱子心學的體系。且認為朱子是為救末流「道問學」之弊，才又強調「尊德性」為本。他指出，「尊德性而道問學」兩邊都不偏的工夫進路，本來即為儒典所強調而並行。李滉故乃彰揚《心經附註》的價值，根據《心經附註》闡揚「心者，一身之主宰，而敬又一心之主宰」的主敬心學特色，開啟了其退溪學派。此即受程敏政《心經附註》的影響而來。故以下即針對《心經附註》中的朱子心學體系，藉其「體用」哲學，展開的不同面向的論述。

³⁰ 吳震：〈‘心是做工夫處’——關於朱子‘心論’的幾個問題〉，吳震主編：《宋代新儒學的精神世界——以朱子學為中心》（上海：華東師範大學出版社，2009年），頁113。其說：「在朱熹，‘心’的問題不是本體論問題而是工夫論問題。」

³¹ 同註20，頁14。吳長庚說：「如果說，程敏政之編《道一編》，取兩家言論比較異同，目的只在證其晚同，明其道一。那麼，王陽明編《朱子晚年定論》，單取朱子所自言而不及象山，則顯然是援朱入陸，陽朱陰陸，與程敏政有著明顯的不同。」

³² （韓）金基柱：〈朝鮮性理學與《心經附註》〉說：「（退溪學派）對於程敏政與他所編輯的《心經附註》所顯露的象山學的色彩，他們堅持否定而又說程敏政卻不是倒向到象山學的人物。」，《當代儒學研究》第8期（2010年6月），頁14。

三、存心之學的本體與工夫論述

(一) 人心道心、閑邪存誠

1. 道心為主、人心聽命、精一執中

《心經附註》卷一引朱子曰：

心之虛靈知覺，一而已矣。而以為有人心道心之異者，以其或生於形氣之私，或原於性命之正。…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，則危者欲危，微者欲微，而天理之公，卒無以勝夫人欲之私矣。精則察夫二者之間而不雜也；一則守其本心之正而不離也。從事於斯，無少間斷，必使道心常為一身之主，而人心每聽命焉。
(同註 1，頁 5)

此段話針對《尚書·大禹謨》「十六字心法」進行闡釋，朱子強調「人心之危」與「道心之微」，必須加以思辨與克治，方能使「天理之公」勝「人欲之私」，使「道心常為一身之主，而人心每聽命焉」。因此，朱子說「聖人心法，無以易此。」(同註 1，頁 5) 其進一步指出，儒經中「擇善固執」、「博學、審問、謹思、明辨、篤行」五法，《中庸》「明善誠身」、《大學》「格物」、「致知」、「誠意」等，即為「精一」之旨。此聖人心法包括「知」與「行」，必須認識義理精微，同時擇善固執、誠身實踐，方為聖人心學之完成。以故，《心經附註》標舉聖學的「精一危微」之旨，乃用「道心」對治「人心」，明善惟「精」，誠身惟「一」，必須「精之一之，而後中可執」。故「天理」「人欲」之分界，非有兩心，而是治心之術。朱子曰：「道心雜出於人心之間，微而難見」，「執中」乃使心常「存天理」而「遏人欲」，然後「中」無邪思，無私欲，能處於真誠無妄之狀態。亦即《易傳·乾九二》所說「中庸」之德，「閑邪存其誠」。(同註 1，頁 7)

故《心經附註》開宗明義，乃揭示「道心」、「人心」之辨。此朱子心學要義，與王陽明「心即理」、「發明本心」的看法呈顯出極大差異。朱子有見「人心」生於「形氣之私」，易流於「危」；「道心」雖原於「性命之正」，而雜於人心之間，微而難見。因此，朱子「心」

論是從天人關係下而談「心」「性」之別。其承《中庸》「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」的看法，認為人之「道心」原於「天命」，而「人心」生於「形氣」。「修道」即「寡欲去欲」、「常存天理」。

2. 為主不為客、命物而不命於物、以心觀物

《心經附註》卷四另引朱子「觀心」說曰：「人心之危者，人欲之萌也；道心之微者，天理之奧也。心則一也，以正不正而異其名耳。惟精惟一，則居其正而審其差者也，絀其異而反其同者也。能如是，則信執其中，而無過不及之偏矣。非以道為一心，人為一心，而又有一心以精之也。」（同註 1，頁 76）朱子此處充分說明了聖人心學「精一」、「執中」、「守正」之義，且以為心一而已，「心者，人之所以主於身者也，一而不二者也，為主而不為客，命物而不命於物者也。故以心觀物，則物之理得。」（同註 1，頁 76）因此，朱子特別強調儒家聖學與釋氏「空寂」之說不同，聖人心學是「為主不為客」、「命物而不命於物」，站在此立基點上，心主於身，執其中、守其正，操存其心不間斷，此即承自孟子所強調「存心」之學。

故聖人心學的源頭，必辨「人心」、「道心」之危微，同時從事「精一執中」、「閑邪存誠」之修養。既知性本於天，心雜於欲，防除邪念，存誠對天，即聖人心學要旨。《心經附註》卷一引《詩》曰：「上帝臨女，無貳爾心。」（同註 1，頁 6）即謂聖學之莊嚴性與誠實性是在「天人合一」之狀態中體現，既「超越」又「內在」，為人性實踐天命之「誠」。

（二）思無邪、毋不敬

1. 上帝臨汝、無貳爾心、不愧屋漏

《心經附註》卷一引程子曰：「毋不敬，可以對越上帝。」又引楊龜山曰：「道無顯微之間，慎其獨，所以對越在天也。」（同註 1，頁 7）此二句是詮釋《詩經》「上帝臨女，無貳爾心」及「不愧屋漏」之旨，亦即「敬」之修養心法。不但修於顯，更須修於微；故「慎其獨」，如有上帝臨之，持敬專一而不敢懈怠，閑邪存其誠。此將「心」之修養推到天道，在天人關係下，「思無邪」、「毋不敬」、「慎其獨」即是顯微無間的內心修道工夫，必須做到對越上天而無愧。朱子更進一步言：

平居莊敬自持，察一念之所從起，知其為聲色臭味而發，則用力克治，不使之滋長。知其為仁義禮智而發，則一意持守，不使之變遷。夫如是，則理義常存而物欲退聽，以之酬酢萬變，無往而非中矣。（同註1，頁6）

此段話說明主敬心學要諦，必察一念之起，用力克治，莊敬自持，存理去欲。亦即透過「持敬」工夫，常使「道心」作「人心」的主宰，然後物欲自然退聽，人心不害，自能常保守「中」之狀態，應變而不亂。

2. 不敢欺、不敢慢、常存敬畏

此外，程子又曰：「至於不敢欺、不敢慢、尚不愧於屋漏，皆是敬之事也。」（同註1，頁9）故「敬」之意，又與「畏」接近。朱子曰：「君子之心，常存敬畏。雖不見聞，亦不敢忽。所以存天理之本然，而不使離於須臾之頃也。」（同註1，頁22）黃勉齋曰：「敬者，此心肅然有所畏之名。」（同註1，頁13）蔡覺軒更進一步說明其意：

蓋人之一心，虛靈知覺，常肅然而不亂，迥然而不昏，則寂而理之體無不存，感而理之用無不行。惟夫虛靈知覺，既不能不囿於氣，又不能不動於欲，則此心之體用，亦將隨之而昏且亂矣。此所以不可不敬也。苟能惕然悚然，常若鬼神父師之臨其上，深淵薄冰之處其下，則虛靈知覺者，自不容於昏且亂矣。此敬字之義，所以惟畏為近之，其說不可易矣。（同註1，頁13）

以上，黃勉齋和蔡覺軒皆是朱子門人，他們充分詮釋了朱子所言「君子之心，常存敬畏」之意。「心存敬畏」才能「惕然悚然」，懼有所失，而不敢失其養。故「存心」工夫惟用敬，「敬」能不昏不怠不亂，使心虛靈知覺，湛然常存；又戰戰兢兢，「常若鬼神父師之臨其上，深淵薄冰之處其下」。如此，心常處於「寂而感」的靈明狀態，自能「不囿於氣」、「不動於欲」，常存天理之本然。故主敬為聖人心學之第一義，心之體用工夫不可無「敬」，「敬」又與「畏」近。

另《心經附註》卷一又以程子「思無邪」、「毋不敬」（同註1，頁9）合言之。其解釋「思無邪」即《大學》「誠意」之旨，「邪」指「私欲惡念」，「思無邪」即使心「有理無欲」、「有善無惡」、「不自欺之誠」；而《易傳·文言》中所謂「閑邪存其誠」，則是《大學》「正心」之旨，「物接乎外，閑之而不干乎內，內心不二不雜而誠自存」。故程子認為：「必先能屏絕私欲惡念之邪，而後可與治療二而且雜之邪，誠意而正心，其等豈可躡哉！」（同註1，頁8）可見程子將「思無邪」、「毋不敬」合言之，是從內心意念出發，欲人存善去

邪，存理去欲，純一無偽，誠實正直做「心」工夫，進而達到心地「不二不雜」、「常保天理」的真實無妄之狀態。故朱子談《大學》，先「誠意」而後「正心」，並更精深地引到「心體」之「誠」與「敬」二者相涵的本體工夫。《心經附註》卷一引《易傳·乾九二·文言》之語：「庸言之信，庸行之謹，閑邪存其誠。」（同註 1，頁 7）也在說平常的言行中，表露信實和謹慎的品格，甚為重要。而這是由於平日做到「持敬」的涵養工夫所致，故能「閑邪存其誠」。

（三）主一無適、敬以直內

1. 莫走作、心在、猶如學射御

《心經附註》卷一引程子曰：「主一之謂敬，無適之謂一。」朱子言「主一無適」曰：「只是莫走作。如今人一事未了，又要做一事，心下千頭萬緒。」又曰：「古人自少小時，便做了這工夫。如學射時，心若不在，何以能中？學御時，心若不在，何以使得馬？…須著從今做去，若不做這工夫…恰似立屋無基址，且無安頓屋柱處。得此心有箇存主，然後為學便有歸著。」（同註 1，頁 11）按朱子之意，此心須有「存主」，便是收拾工夫處。《心經附註》卷三引程子曰：「心豈有出入，亦以操舍而言耳。操之之道，敬以直內而已。」（同註 1，頁 49）可知「存心」之學，即須心做主敬工夫，而「敬以直內」，操存其心，不使「心不在焉」，則為聖學工夫的第一步。卷三引蘭溪范氏曰：「君子之學本於心，心不在焉，則視簡不見，聽諷不聞，此其於口耳之學，猶莫之入也，況窮理致知乎？是以學者必先存心，心存則本立，本立而後可以言學。」（同註 1，頁 50）

故而，朱子言「主一無適」即「不走作」，心專一不放棄；猶如學射御時，心若不在，則無法射中或駕馭。程子亦曰：「敬只是主一，主一則既不之東，又不之西，如此則只是中；既不之此，又不之彼，如此則只是內；存此則天理自然明，學者須是將敬以直內，涵養此意，直內是本。」（同註 1，頁 8）由此可知，敬之本體工夫，首在「主一無適」、「敬以直內」，程朱特別指示如此操存之方，以為人能存養其心，則天理明。「存得則人存，不得則禽獸」。（同註 1，頁 51）

2. 求放心、心在腔內、神守其舍

《心經附註》卷三另引孟子曰：「學問之道無他，求其放心而已矣。」所謂「求放心」即是聖學主敬之工夫。程子曰：「聖賢千言萬語，只是欲人將已放之心約之，使反復入身來，自能尋向上去，下學而上達也。」又曰：「心要在腔子裏。」（同註 1，頁 59）說明收

斂主一即敬，收拾放心，即入道之方。朱子釋曰：「能求放心，則中有主，而行不失矣。求之匪他，以敬自持，而一念不敢肆而已。心本非外，縱之則放，求之則存，猶反覆手也。心存則仁存，仁存則動無非理，即所謂『義，人路也。』聖學之要，孰先乎此？」（同註 1，頁 61）故知主敬即「存心之學」，貴在將「已放之心」，約之返之，使心主身而不敢肆，則自能「居仁由義」，動靜順乎天理。卷二朱子曰：「心有不存，則無以檢其身，是以君子必察乎此而敬以直之，然後此心常存，而身無不備。」又曰：「敬則內欲不萌，外誘不入…舉林用中〈主一銘〉以告學者曰：『有主則虛，神守其郭；無主則實，鬼闕其室。』」（同註 1，頁 31）明白揭示心為存主之重要，心存則神守其舍，能檢其身，防邪遏欲，動靜自不失其正。

（四）靜敬合一、敬兼動靜

1. 做心主、靜以養之、敬以持之

《心經附註》卷三西山真氏曰：「程子又嘗言，人有四百四病，皆不由自家只是心須教由自家，此即做心主之謂也。」程子又曰：「人多思慮，不能自寧，只是做心主不定。」（同註 1，頁 52、51）皆強調出「做心主」之重要。卷三又引張子曰：「心清時少亂時多。其清時，視明聽聰，四體不待羈束而自然恭謹；其亂時，反是何也？蓋用心未熟，客慮多而常心少也。習俗之心未去，而實心未完也。人又要得剛，剛則守得定。」（同註 1，頁 53）程敏政註曰：「人心之不能操存，多出於思慮紛擾。」則指出「存心」工夫之重要，以及人心不能做主，蓋由於思慮紛擾之故。因而，程敏政採摭先儒操存之術而曰「靜以養之，敬以持之」，故合「靜敬」為一。

《心經附註》卷三指示「靜坐」之方與「持敬」之道。宋儒中程明道提倡「靜坐」，卷三引曰：「問程子常教人靜坐，如何？亦是他見人要多慮，且教人收拾此心耳。初學亦當如此。」（同註 1，頁 53）又曰：「如敬字，只是將來說，更不做將去，根本不立。故其他零碎工夫無湊泊處。明道、延平皆教人靜坐，看來須是靜坐。」（同註 1，頁 54）此處即合「靜敬」為一，顯示宋儒倡「靜坐」著重息慮祛邪，收斂精神之主敬工夫，與釋氏「禪坐」一味守住空寂、不起不滅者大相逕庭。故朱子曰：「心卻易識，只是不識孟子之意。心不是死物，須把做活看，不爾，則是釋氏入定坐禪樣。存者，只是於應事接物之時，事事中理便是存。若只是兀然守在這裏，忽有事至吾前，操底便散了，卻是舍則亡也。」（同註 1，頁 50）朱子明確道出，儒家「存心」之體用工夫，心體是「活物」而不是「死物」，「存心」之術必兼涵體用，能「應事接物之時，事事中理」，而非禪家兀然守寂。朱子乃

曰：「此心瑩然，全無私意，是則寂然不動之本體；其順理而起，順理而滅，斯乃所以感而遂通天下之故。」（同註 1，頁 51）可知，宋儒「存心」之學，心之本體工夫為首要，故為初學者倡「靜坐」；其次，體不離於用，必使「心為事主」，勿使「心累事」。（同註 1，頁 54）以故，言「順理而起，順理而滅」。

2. 敬貫動靜、事至應之、事過不留

《心經附註》卷三又引魯齋許氏曰：

為學之初，先要持敬。敬則身心收斂。氣不粗暴，清者愈清，而濁者不得長；美者愈美，而惡者不得行。靜而敬，常念天地鬼神臨之，不敢少忽；動而敬，自視聽色貌言事疑忿，得一一省察，不要逐物去了。雖在千萬人中，常知有己，此持敬之大略也。（同註 1，頁 54）

許氏之言指出，「敬」貫動靜，而「心」不敢稍忽，常知有己，不逐於物。持敬即身心收斂之道。故《心經附註》卷一引三先生之說言「持敬」之道。其一為程子，謂：「整齊嚴肅，則心自一，一則無非僻之干矣。」（同註 1，頁 11）；其二為謝上蔡，謂：「敬是常惺惺法」、朱子釋曰：「惺惺乃心不昏昧之謂，只此便是敬」；（同註 1，頁 12）其三為尹和靖，謂「敬者，其心收斂，不容一物」、「收斂身心，便是主一。」（同註 1，頁 12）以上三先生言「敬」，從「整齊嚴肅」到「惺惺不昧」，再到「收斂主一」，可說身心內外，無不用「敬」。許衡曰：「《禮記》一書近千萬言，最初一句曰：『毋不敬』。天下古今之善，皆從敬字上起；天下古今之惡，皆從不敬上生。」（同註 1，頁 56）以故，「敬」是聖學修己之要，身心原非槁木死灰，主「敬」即是朱子所說「此心卓然，內外動靜之間，無一毫之隙一息之停哉」、「無事時，敬在裏面；有事時，敬在事上。有事無事，吾之敬未嘗間斷也。」（同註 1，頁 57）所以，「敬」為身主，又為事主，動靜之間，誠如朱子所言「心不可有一事」，「事至應之」、「事過則不留於心」。（同註 1，頁 31）《心經附註》卷一亦引孟子語曰：「必有事焉，而勿正。」（同註 1，頁 9）謂程門將孟子「集義養氣」之法轉作養心法，說明心體之存，一刻勿忘，又不可預期或助長。³³

³³ 宋·朱熹：《晦庵先生朱文公文集（五）》，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），第24冊，頁3698。〈存齋記〉曰：「然心之為體，不可以聞見得，不可以思慮求，謂之有物，則不得於言；謂之無物，則日用之間，無適而非是也。君子於此，亦將何所用其力哉！必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長，則存之道也。如是而存，存而久，久而熟，心之為體，必將瞭然有見乎參倚之間，而無一息之不存矣。」

總之，宋儒所強調的「靜敬合一」、「敬兼動靜」之道，誠如朱子曰：「敬字工夫貫動靜，而必以靜為本。」（同註 1，頁 58）又曰：「人心活物，當動而動，當靜而靜，不失其時，則其道光明，是乃本心全體大用。如何須要棲之澹泊，然後為得。」（同註 1，頁 58）此言朱子心學與釋氏棲心淡泊不同，著重「靜養動察」，互為其根，靜敬相須，體用不離。故南軒張氏曰：「程子教人以敬，即周子主靜之意。」（同註 1，頁 59）朱子曰：「至靜之中，自有動之端。」（同註 1，頁 58）揭示了真德秀所謂「合敬靜為一」（同註 1，頁 59）之道。

（五）敬內義外、敬義夾持

1. 敬義「內外夾持」之工夫義

敬義二字是朱子「主敬」工夫的延伸，體用不離的修身要義，從內聖到外王的具體實踐。其源自《易經》「坤卦」的「敬以直內，義以方外」之交辭，原文以敬義對舉，二者工夫相輔相成，意謂「以敬使內心正直，以義使外物端方」，³⁴說明聖王君子修德必要的工夫與實踐途徑。亦即不僅做「心」上的主敬工夫，同時也須與外在事義相互夾修，而「義」即「敬」之修持的功效與必然體現。敬義工夫發揮孟子強調的「存心」與「集義」兼修之法，唯其如此，才真正做到修身踐履之實學工夫。

《心經附註》卷一引《易傳·坤·文言》曰：「君子敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤。直、方、大，不習無不利，則不疑其所行也。」（同註 1，頁 8）指出「敬」「義」二者，為君子修德之體用工夫，二者構成內外交立的相輔作用，可以成就「內直」、「外方」、「宏大」之品格。又引伊川先生曰：「敬立而內直，義形而外方，義形於外，非在外也。」（同註 1，頁 8-9）可知敬義內外之辨，必由「敬以直內」為本，而「義外」則是「敬內」之外在顯露。故楊龜山曰：「所主者敬，而義則自此出焉，故有內外之辨。」（同註 1，頁 9）說明「敬」「義」二者內外交互的體用關係。程朱更進一步講「敬義夾持」工夫。程子曰：「敬義夾持，直上達天德自此。」（同註 1，頁 9）朱子曰：「（夾持之意）最下得此兩字好。敬主乎中，義防於外，二者相夾持，要放下霎然不得，只得直上去，故便達天德。」又曰：「敬義內外交相養，夾定在這裏，莫教一箇有些走失。如此，則下不染於物欲，只得上達天德也。」（同註 1，頁 9）故知程朱對「敬義」內外交修特別強調，所謂「夾定在這裡」，即是在內外動靜之間，無一毫放失。如能持久，敬義即是「天德」的修養踐履途徑。故朱子又云：「如今說得儘多，只是不曾將身已做。若實把做工夫，只是『敬以直內，

³⁴ 黃壽祺、張善文撰：《周易譯註》（上海：上海古籍出版社，1990年），頁 34。

義以方外』八箇字，一生用之不窮。」（同註 1，頁 10）可知敬義是「持敬」、「明義」之方，「聖學」的一貫之道，實學工夫。

2. 敬勝怠、義勝欲、吉凶見

「敬義」除了源自《易傳》以外，也是周武王訪求《丹書》，聞道於姜太公之言。《丹書》曰：「敬勝怠者吉，怠勝敬者滅；義勝欲者從，欲勝義者凶。」以敬和怠，義和欲，對舉而言吉凶禍福。朱子則釋曰：「敬便豎立，怠便放倒。以理從事是義，不以理從事是欲。這敬義是體用。」真德秀亦曰：「太公所告，不出敬與義之一言。蓋敬則萬善俱立，怠則萬善俱廢；義則理為之主，欲則物為之主，吉凶存亡之所由分，上古聖人已致謹於此矣。」（同註 1，頁 10）上述可知，「敬義」是由內到外修德接物之方，而且立腳於「天理」和「人欲」之辨，「敬」是體，體立而理從；「義」是用，理從而欲滅，故而，上古聖人之學對「敬義」特別致謹，認為是萬事吉凶存滅的起源。

以上所述，揭示敬義是朱子「主敬」心學的重要工夫，且由「敬內義外」交相夾修，從事修養實踐，人品自然能達到正直端方、大公無私的境界。《心經附註》卷一對「敬以直內，義以方外」又曰：

說只恁地說，須自去下工夫，方見得是如此。「敬以直內」，是無纖毫私意，胸中洞然，徹上徹下，表裏如一；「義以方外」，是見得是處，決定恁地；不是處，決定不恁地，截然方方正正，須是自將去做工夫。聖門學者問一句，聖人答他一句，便領略將去，實是要行。如今說得儘多，只是不曾將身已做。若實把做工夫，只是「敬以直內、義以方外」八箇字，一生用之不窮。（同註 1，頁 10）

朱子認為敬義二者內外交修之工夫，必須透過實踐躬行才能領略其用。朱子生前堂旁兩夾室即以「敬」、「義」二字命其齋名，並進一步道出對於「敬」、「義」二字之體會，乃從《中庸》「戒慎恐懼」和《大學》「明德」之序必以「格物致知」為先，而得「明義」之端。（同註 1，頁 10）故知，敬義內外交修，一靜一動，通貫為一，相輔相成。且於「天理」、「人欲」之辨，處處提撕警醒，吉凶自現。程敏政按語乃曰：「敬以直內，義以方外，誠學者希聖之樞要。」（同註 1，頁 11）

（六）戒懼謹獨、誠善誠幾

《心經附註》卷四范氏〈心箴〉曰：「一心之微，眾欲攻之，其與存者，嗚呼幾希。」朱子〈敬齋箴〉附註引北溪陳氏曰：「是言大病痛，只在微細處失起。故千里之謬，差之毫釐。」（同註 1，頁 77）朱子〈答何叔京書〉曰：「因良心發見之微，猛省提撕，使心不昧，則是做工夫底本領。」（同註 1，頁 78）故古人「存心」之學即在防微謹獨。〈求放心齋銘〉：「防微謹獨，茲守之常。」附註引朱子曰：「自古無放心底聖賢，一念之微，所當深謹。心不專靜純一，故思慮不精明。要須養得此心，虛明專靜，使道理從此流出，乃善。」（同註 1，頁 78）正說明一心之微稍有差失，即流於欲與惡。故防微謹獨是主敬心學之重要工夫。

《心經附註》卷一引《中庸》首章曰：「君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞，莫見乎隱，莫顯乎微。故君子慎其獨也。」（同註 1，頁 21）朱子釋曰：

獨者，人所不知，而已所獨知之地也。言幽暗之中，細微之事，跡未形而幾則已動。人雖不知而已獨知之，則是天下之事，無有著見明顯而過於此者。是以君子，既常戒懼，而於此猶加謹焉。所以遏人欲於將萌，而不使其潛滋暗長於隱微之中，以至離道之遠也。（同註 1，頁 22）

針對《中庸》「戒懼」、「慎其獨」之意，朱子認為君子修道在於心體之「獨」，幽暗隱微之「幾」，人雖不見，而已獨知。卷一末又引《中庸》曰：「《詩》云：『相在爾室，尚不愧于屋漏。』故君子不動而敬，不言而信。」（同註 1，頁 26）因此，防微謹獨工夫，乃遏人欲於將萌，講究「未發之中」的工夫。

《中庸》第二十章曰：「誠身有道：不明乎善，不誠乎身矣。」又曰「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也！誠之者，擇善而固執之者也。」（同註 3，頁 31）明白揭示聖人君子之學即在誠道，而誠道貴在「不勉而中」、「不思而得」、「從容中道」。亦即不論先天之誠或後天之誠，人性與天道必須合一，以實踐至誠之道。故重視涵養未發之心體，使之常保持於「中」之狀態，即「君子而時中」之意。

此外，如何使心「誠而明」、「明而誠」，更來自於「誠體」之修養。《中庸》有曰：「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。」又曰：「為天下至誠，為能盡其性。」（同註 3，頁 32）是以，「誠」本為實踐先天德性之本原，唯有實踐誠道的「誠明」

者，或明白誠道而達於「至誠」者，才能貫通天人之間，參贊化育之功。³⁵故「誠」之存養，猶如敬之持心，乃聖人心學的源頭，聖人存心之學即由此二者做起。故「誠」是聖心「天德」之本體，「誠」體之修養與「未發之中」一體兩面，故《大學·誠意章》乃曰：「誠於中，形於外」。(同註 3，頁 7)

《心經附註》卷二趙致道問朱子論「誠」曰：「自誠之動而之善，則如木之自本而幹，自幹而末，上下相達者。則道心之發見，天理之流行，此心之本主，而誠之正宗也。」(同註 1，頁 30) 按此言「誠」之動乃善，猶如木本達幹，是天道之顯與天理流行。此承《中庸》「誠而明」之旨。此文旁附有「誠幾圖」，指出周敦頤「誠體善幾」之意，謂「誠」體直出者為善，而旁出者即惡。直出者利導之，旁出者遏絕之。故周子又言「幾善惡」，與朱子「謹獨而審其幾」意同。朱子曰：「周子云：『誠無為，幾善惡』，明人心未發之體而指已發之端，蓋欲學者致察於萌動之微，知所決擇而去取之，以不失乎本心之體而已。」(同註 1，頁 30) 從這說明，知朱子重《大學》的「誠意」工夫，視「誠幾」為善惡之端。而「誠幾」包含未發之「善幾」與已發之「惡幾」。雲峯胡氏因此有「同體異用」(同註 1，頁 30) 說。其曰：「誠意為善惡關，過得此關，方是君子；過不得此關，猶是小人。」(同註 1，頁 29-30) 以為意有不誠，則害心術，由此而嚴別君子與小人。然朱子更重視「誠之動」前未發之「中」的涵養，不同於胡氏以善惡相對看待「誠」體。因此，朱子又言：「心不可有一物，外面酬酢萬變，都只是隨其分限應去，才繫於物，心便為其所動。」(同註 1，頁 31) 認為人心應事之前，必先存養其心，方能事至應之，不為物所繫。朱子言「誠意」之學，呼應周敦頤所說「誠者，聖人之本」，視「誠」為道心之本主，在「慎其獨」的工夫論下，進一步強調「戒懼」、「謹獨」的工夫，兼具未發和已發兩方面。

因此，針對善惡之幾，首先主張涵養「道心」於未發處。朱子言誠體「寂而感」，雖「體已含具萬用」，但念慮萌動處，至隱至微，必須戒慎恐懼，防其未然。朱子曰：「不睹不聞之時，便是喜怒哀樂未發處。常要提起此心，在這裏防於未然」。(同註 1，頁 25) 胡氏季隨亦曰：「戒懼者，所以涵養於喜怒哀樂未發之前；慎獨者，所以省察於喜怒哀樂已發之後。」(同註 1，頁 25) 故「戒懼」與「謹獨」在朱子心學中乃「析為二」，分別代表未發和已發之中，存養與省察之工夫。真德秀曰：「獨者，人之所不睹不聞也，其義不容不二。又以見平常之時，要切之處，無所不用其謹，則天理存而人欲泯。是乃所謂致中和之功也。」(同註 1，頁 25) 按此知「謹獨」乃人於不睹不聞處，謹其獨體。《心經附註》卷一引道鄉鄒氏曰：「慎獨最為入道之要。所謂獨者，非獨閒居靜處而已，萌於心之謂。獨能於此著力，無由有過舉。」(同註 1，頁 22) 朱子曰：「謹獨是就中有一念萌動處，雖

³⁵ 同註 3，頁 32。見第 22、32 章。

至隱微，人所不知，而已所獨知，尤當致謹。如一片止水中間，有一點動處，此最緊要著工夫處。」（同註 1，頁 25）因此，「誠體」與「獨體」之修養，是「天德」概念下成聖之必要工夫。其存於隱微處，卻無處不顯。《中庸》曰：「微之顯，誠之不可揜也。」（同註 3，頁 25）《中庸》、《大學》皆強調君子修養須「慎其獨」。因而，「誠幾」與「謹獨」一體兩面，於隱微之幾，暗室之中，亦不放過。《心經附註》卷一西山真氏曰：

人心至靈，毫髮之微，少有自欺，必有不能慊於中者。…惟夫處幽如顯，視獨如眾，反之於己，無所疚惡焉，此君子之所以大過人，而人之所不能及也。…君子靜而常敬，默而常信，不待動作言語而後見也。存養之功至此，非盛德其孰能之乎？（同註 1，頁 26）

此發揮君子「內省不疚」、「毋自欺」之意。君子修其天德，貴在「處幽如顯」、「視獨如眾」的自省工夫，獨體能持守不放過，所謂「不動而敬，不言而信」，則存養之功至，從而達到動作言語皆心之存養純熟之流露。《心經附註》卷二亦引〈大學〉「誠其意」和〈中庸〉「慎其獨」之旨相互映發，強調「十目所視，十手所指」之不可揜，與「德潤身，心廣體胖」之持養氣象。故君子存心之學，「慎獨乃學者第一義」。（同註 1，頁 26）

（七）未發已發、致中和

1. 平日涵養、未發之中、發而中節

程子曰：「有諸中者必形諸外」，「中」在聖學的概念裡有中庸、中正、執中、致中和等義，皆不離心學體用論。《中庸》程子傳曰：「不偏之謂中，不易之謂庸。中者，天下之正道；庸者，天下之定理。此篇乃孔門傳授心法，…放之則彌六合，卷之則退藏於密。」《中庸》又曰：「君子而時中」、「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和」、「致中和，天地位焉，萬物育焉」。（同註 3，頁 17、18）

以上，源自《中庸》的聖學論述，指出聖人君子之修為在於「中」。「中」除了不偏不倚、無過與不及之義以外，³⁶同時也是修己治人、行仁達道之最高境界。³⁷

³⁶ 同註 3，頁 19。《中庸》第四章曰：「道之不行也，我知之矣：知者過之，愚者不及也。」

³⁷ 同註 3，頁 28、29。《中庸》第二十章曰：「為政在人，取人以身，脩身以道，脩道以仁。」又曰：「天下之達道五，所以行之者三，…知所以脩身則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣。」

朱熹《中庸章句》首章曰：「首明道之本原出於天而不可易，其實體備於己而不可離，……蓋欲學者於此反求諸身而自得之，以去夫外誘之私，而充其本然之善。」（同註 3，頁 18）指示君子修道之途徑，道體本於天，而備於己，所以君子應反身自得，去私明善，擴充道體，須與不離。故由《中庸》而衍伸的聖學修己論，即在天人關係的概念下，指示本體隱微，而致用甚廣。《中庸》第十二章曰：「君子之道費而隱」（同註 3，頁 22）程頤〈易傳序〉也曰：「體用一源，顯微無間」，即指示修道之心學體用工夫。

針對「致中和」之說，朱子主要繼承其師李延平「令靜中看喜怒哀樂未發之謂中」（同註 1，頁 24）的養心之要。認為「未發之中」是涵養心之本體，而「發而中節」是本體工夫之驗，亦即「致中和」之功。故朱子反對呂子約「求中」之說和楊龜山「體所謂中」的說法，（同註 1，頁 24）朱子以為「未發之前，但當敬以存養，而不可有心求」，（同註 1，頁 24）又說：「未發，更怎生求？只平日涵養便是。涵養久，則喜怒哀樂發而中節。」（同註 1，頁 23）故主張平日涵養「未發之中」的工夫。其又曰：「但平日莊敬涵養之功至，而無人欲之私以亂之，則其未發也，鏡明水止；而其發也，無不中節矣。此是日用本領工夫。」（同註 1，頁 23）朱子強調的心的本體工夫，不是禪家「一念不起」的空寂義。其乃為培養深潛存一、雍容深厚的修養氣象，學者須平日即有這一段涵養工夫。此「日用本領工夫」至，則處事應物、喜怒哀樂，自能發而中節。從上可知，《心經附註》所闡揚的朱子心學，主要從〈中庸〉發揮「謹獨」之旨，以詮釋〈大學〉「誠其意」的內涵。同時，又重「未發之中」的修養，從平日涵養本領工夫，以期存養成熟，自然流露，發而中節，達到《中庸》所謂「不勉而中」、「從容中道」的境界，此即「致中和」³⁸的聖學修養目標。

2. 寡欲無欲、靜虛動直、明通公溥

另《心經附註》卷四曰：

周子《通書》曰：「聖可學乎？」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，庶幾乎！」（同註 1，頁 72）

³⁸ 潘朝陽：〈從「存在空間」論朱子的身心空間觀及人安居於天地之論述〉，蔡振豐編：《東亞朱子學的詮釋與發展》（上海：華東師範大學出版社，2011年），頁 43。其指出：「《中庸》認為君子唯有敬守中和之道，則在其生活所及的世界中，且不論此生活世界之境遇究竟屬於富貴或貧賤或夷狄或禍難，他的敬持之行事方足以使自己的身心成為一個貞定穩固於天地環圍之存在空間的中心，並進而以自己的中和之得影響環圍的世界。」潘氏之說，充分詮釋了君子「致中和」的聖學意涵。

按語曰：「誠體神用，即周子靜虛動直之意。」（同註 1，頁 72）此語呼應「未發之中」的說法，強調「聖可學」，詮釋聖人存心之「誠」。聖學之要，在於「一」，「一」則無欲，無欲則「誠」。聖人之心在「誠」體的修養下，能達到「靜虛動直」、「明通公溥」體用貫通的境界，謂之「誠神」。（同註 1，頁 72）

除此之外，《心經附註》卷四引上蔡謝氏曰：「天理與人欲相對。有一分人欲，即滅一分天理；存一分天理，即勝一分人欲。」（同註 1，頁 70）又引周子「養心」說：「孟子曰：『養心莫善於寡欲』，…予謂養心不止於寡而存耳。蓋寡焉以至於無，無則誠立明通。誠立，賢也；明通，聖也。是聖賢，非性生，必養心而至之。」（同註 1，頁 71）謝氏、周子之言，從孟子「寡欲」之養心說，更進一步強調「無欲」，而「無欲」即能「誠立」，「誠立」即能「明通」。故程朱學者從更嚴格的角度論「存心」，「存心」即「存天理，遏人欲」，唯有「無欲則剛」，如此，方能進入「聖賢」之域。

四、結語

總括以上，大抵言及《心經附註》關於聖學論述的本體與工夫。首先，「誠」「敬」是天人概念下聖學的修養根源，二者存于心，做為心主與修養本體，並且貫穿內外動靜，（同註 1，頁 54）強調「有諸中者，必形於外」、「閑邪存誠」、「敬以直內」等修養本體論。「誠」是聖人之本，無妄真實之心。朱子心學以「明善誠身」為宗旨，強調須做到純一無偽之存心，並加以擴充實踐善。「敬」是整齊嚴肅，惺惺不昧，主一收斂，聖學成始成終的工夫。必須持敬不間斷，貫穿動靜，顯微無間，內外夾修，方能致其功。所以重視「主一無適」、「敬內義外」、「敬義夾持」等工夫。「誠」與「敬」二者固然不能等同，但在聖學的本體工夫中息息相關。朱子心學大抵發揮《大學》中的「誠意」、「正心」與《中庸》之「誠」與「中」，藉由「誠」「敬」闡發「思無邪，毋不敬」的心學要旨。其次，《心經附註》還側重發揮《中庸》「慎其獨」、《大學》「毋自欺」之旨，強調涵養誠體於未發，戒慎恐懼於不睹，重視平日涵養的「未發之中」與已發之後的省察。故將修養工夫分成「戒懼」與「謹獨」兩段，一為喜怒哀樂未發之前，一為喜怒哀樂已發之後，亦即「靜存動察」之工夫。通過如此誠敬兼修的「存心」之學，使「誠中形外」、「無不用敬」；常「存天理而遏人欲」，從而達到實踐天命之「誠」，「誠身」、「至誠」的修養目標。

《心經附註》論「誠」與「敬」云：「一誠足以銷萬偽，一敬足以敵千邪」，（同註 1，頁 75）不外指出聖人心法，作偽不得，邪私不得。必誠實謹獨，以敬畏之心，用於事上。

故聖人心學是在「源頭上用力」，³⁹先有平日一段涵養工夫，閑邪存誠，敬以直內，中正其心；又能由體達用，於身心處謹其所為，於行事上無不用敬。事來則應，事過則不留。故而，《心經附註》中常提示人「做心主」、「心為存主」，誠如朱子所說，譬如學射，心若不在，何以能中？程子也說：「中有主則實，實則外患不能入」。(同註 1，頁 31) 故韓國儒教聖學修己論的核心也可說即是心學，由身而家而國而天下，古代聖王治天下亦必從修己的心學工夫處做起。《心經附註》卷二引張子曰：「當以己心為嚴師」，又引龜山楊氏曰：「心一念之間，毫髮有差，便是不正。」(同註 1，頁 32) 李珥《聖學輯要》中也以「正心」為君上修己之要。⁴⁰可見在韓國儒教的傳統中，視心學為聖學之基。

《心經附註》與《近思錄》同樣強調「聖可學」、「以聖人為師」，然《近思錄》側重顏子之學；⁴¹而《心經附註》則因闡發「聖人心學」，立起堯舜以來，經孔孟程朱等聖賢相傳的道統，兼重顏孟之學。朱子論聖學與心學，基本由《大學》「明明德」和《中庸》的「尊德性」⁴²而來，故在《心經附註》中，發揮「天德」的修己論。其以存誠主敬為本，強調「道心」、「人心」之辨。以孟子「明善誠身」⁴³、「求放心」、「存心」、「養心」等要旨，闡發聖人「存心」之學。故所謂聖人「存心」之學，本源於孟子，⁴⁴程朱諸儒將心學哲學化，以體用論之。心譬若「太極」，心之體用工夫通貫動靜，為執中主一之學。心體「寂而感」，未發之中，體已涵萬用；已發之幾，則察識其端倪，故須靜存動察。而其所構成聖學的「修己論」，強調「道心為主，人心聽命」，著重「復其性」、「存天理」。至於「操約」之方，則既收斂於內為「太極」、「道心」，散之萬事，又無不直方、明通公溥、妙用無窮；由此推擴為處事治人、視聽言動之方，乃至為「天德王道」的帝王之術，⁴⁵影響韓國儒教傳統極為深遠。以故，本文指出《心經附註》彰顯朱子「心學」之特色宗旨，

³⁹ 同註 1，頁 82-83。朱子曰：「所為背馳者，只是不曾在源頭上用力。」又曰：「日用之間，觀此流行之體，初無間斷處，有下工夫處。」

⁴⁰ (韓)申昌鎬：〈朝鮮對中國儒學在接受—以栗谷李珥的《聖學輯要》為中心〉，《山東大學學報·哲學社會科學版》第 5 期(2011 年)，頁 100-102。其說：「由朱子完成的儒學，作為在朝鮮占統治地位的意識形態所嚮往的是聖學。聖學是指成為聖人而學習的學問。同時，也是成為聖王而學習的學問。」又說：「栗谷把正心深化為『涵養』和『省察』的問題，作為調整內心的德目。」

⁴¹ 同註 20，頁 117。《近思錄》卷二引伊川先生曰：「孟子才高，學之無可依據。學者當學顏子，入聖人為近，有用力處。」

⁴² 同註 3，頁 35。朱子《中庸章句》第 27 章曰：「尊者，恭敬奉持之意。德性者，吾所受於天之正理。……尊德性，所以存心而極乎道體之大也。」

⁴³ 同註 3，頁 282。《孟子·離婁上》曰：「誠身有道：不明乎善，不誠其身矣。」又曰：「誠者，天之道也；思誠者，人之道也。」

⁴⁴ 同註 3，頁 298。《孟子·離婁下》曰：「君子所以異於人者，以其存心也。」

⁴⁵ 李珥：《栗谷全書·聖學輯要》(首爾：景仁文化社，1996 年)，卷 19，頁 424。〈進劄〉曰：「臣之精力，於斯盡矣。如 賜睿覽，恆置几案，則於 殿下天德王道之學，恐不無小補矣。此書雖主於人君之學，而實通乎上下。學者之博覽而泛濫無歸者，宜收功於此，以得反約之術。失學而孤陋寡見者，宜致力於此，以定向學之方。」可見李珥將「聖學」作為儒者和帝王修己治人之術。

即在以誠敬為本的「存心」之學。由於《心經附註》在韓國廣為朝鮮士林所重視，長期形成韓國儒教的聖學觀與修己論，甚至引發「道心」、「人心」的爭辯，成為韓國儒學思想史上的重要議題。因而，《心經附註》中的聖學論述，由於從「心學」的角度闡揚聖人心法，奠立其在韓國儒教傳統中的經典地位。

徵引文獻

古籍

- 北宋·程顥、程頤：《二程集》（北京：中華書局，1981年，2006年重印）。
- 南宋·朱熹：《四書集注》（新北：漢京文化事業有限公司，1987年）。
- * 南宋·朱熹：《朱子全書》第24冊（上海：上海古籍出版社，2002年）。
- * 南宋·真德秀：〈程敏政附註〉、宋·朱熹：〈葉采集解〉，《心經·近思錄》（首爾：保景文化社，2003年）。
- 清·黃宗羲：《宋元學案》（臺北：華世出版社，1987年）。
- （朝鮮）李珥：《栗谷全書》（首爾：景仁文化社，1996年）。

近人論著

- * 方遙：〈朱陸之辨與真德秀的理論指向〉，《東南學術》第6期（2008年），頁206-213。
- 朱人求：〈真德秀思想研究述評〉，《哲學動態》第6期（2006年），頁28-31。
- 向鴻全：《真德秀及其‘大學衍義’之研究》（中壢：中央大學中文研究所博士論文，2006年）。
- 李甦平：《韓國儒學史》（北京：人民出版社，2009年）。
- * 杜保瑞：〈朱熹談本體工夫的項目與義涵〉，吳震主編：《宋代新儒學的精神世界—以朱子學為中心》（上海：華東師範大學出版社，2009年6月），頁87-111。
- * 吳長庚主編：《朱陸學術考辨五種》（南昌：江西高校出版社，2000年）。
- * 吳震：〈‘心是做工夫處’—關於朱子‘心論’的幾個問題〉，吳震主編：《宋代新儒學的精神世界—以朱子學為中心》（上海：華東師範大學出版社，2009年），頁112-138。
- 周春水：〈真德秀理學思想及其在宋明理學的地位〉，《福建省社會主義學院學報》第1期（2003年，總第46期），頁41-46。
- 高令印：〈南冥學是韓國性理學之正宗〉，《廈門大學學報》（哲學社會科學版）第3期（2003年），頁46-54。
- 陳來：《東亞儒學九論》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008年）。
- 陳麗桂：〈先秦儒學的聖、智之德—從孔子到子思學派〉，《漢學研究》第30卷第1期（2012年3月），頁1-25。
- 劉學智：〈南冥「聖學二十四圖」辨證〉，劉學智、(韓)高康玉主編：《關學、南冥學與東亞文明》（北京：社會科學文獻出版社，2007年），頁169-187。
- * 劉述先：〈宋明理學的精神世界—以朱子為中心〉，吳震主編：《宋代新儒學的精神世界—以朱

- 子學為中心》（上海：華東師範大學出版社，2009年），頁1-9。
- * 潘朝陽：〈從「存在空間」論朱子的身心空間觀及人安居於天地之論述〉，蔡振豐編：《東亞朱子學的詮釋與發展》（上海：華東師範大學出版社，2011年），頁19-61。
- 錢穆：《朱子新學案》〔三〕，《錢賓四先生全集》第13冊（臺北：聯經出版公司，1994年）。
- 韓星：〈曹南冥的社會思想與實踐〉，劉學智、高康玉主編：《關學、南冥學與東亞文明》（北京：社會科學文獻出版社，2007年），頁202-225。
- （日）山崎道夫：〈小學과 近思錄—退溪와 暗齋—〉，《東洋學國際學術會議論文集》第2卷第1期（1980年），頁82-99。
- （韓）김항수：〈조선 전기의 程朱學 수용〉，《人文科學研究》第13輯（2007年），頁5-21。
- （韓）申昌鎬：〈朝鮮對中國儒學的接受—以栗谷李珣的《聖學輯要》為中心〉，《山東大學學報·哲學社會科學版》第5期（2011年），頁100-106。
- （韓）李永慶、許吉：〈簡論李栗谷的聖人觀〉，《延邊大學學報》（社會科學版）第34卷第3期（2001年9月），頁72-73。
- （韓）金孝植：《儒教心學에 관한 연구—心經附註를 中心으로》（首爾：成均館大學校大學院東洋哲學科哲學專攻碩士論文，1986年。）
- （韓）金昌權、金仁權：〈退溪《聖學十圖》與主敬思想〉，《臨沂師範學院學報》第25卷第2期（2003年4月），頁136-138。
- * （韓）金基柱：〈朝鮮性理學與《心經附註》〉，《當代儒學研究》第8期（2010年6月），頁1-18。
- （韓）柳承國著，姜日天、朴光海等譯：《韓國儒學與現代精神》（北京：東方出版社，2008年）。
- * （韓）崔英辰著，邢麗菊譯：《韓國儒學思想研究》（北京：東方出版社，2008年）。

（說明：徵引文獻前標示 * 號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Cui, Ying-cheng. (Xing, Li-ju. trans) *Hanguoruxue Sixiang Yanjiu*. Beijing: Dongfang Chubanshe, 2008.
- Du, Bao-rui. “Zhuxi Tan Bentigongfu De Xiangmu Yu Yihan,” in *Songdai Xinruxue De Jingshenshijie—Yi Zhuzixue Wei Zongxin*. Shanghai: Huadongshifan Daxue Chubanshe, 2009,pp.87-111.
- Fang, Yiao. “Zhuluzhibian Yu Zhendexiu De Lilunzhixiang,” in *Dongnan Xueshu*, 6(2008),pp.206-213.
- Jin, Ji-zhu. “Chaoxian Xinglixue Yu Xinjingfuzhu,” in *Dangdai Ruxue Yanjiu*, 8(2010),pp.1-18.
- Liu, Shu-xian. “Songminglixue De Jingshenshijie—Yi Zhuzi Wei Zhongxin,” in *Songdai Xinruxue De Jingshenshijie—Yi Zhuzixue Wei Zhongxin*. Shanghai:Huadongshifan Daxue Chubanshe, 2009, pp.1-9.
- Pan, Chao-yang. “Cong ‘Cunzaikongjian’ Lun Zhuzi De Shenxikongjianguan Ji Ren Anju Yu Tiandi Zhi Lunshu,” in *Dongya Zhuzixue De Quanshi Yu Fazhan*. Shanghai: Huadongshifan Daxue Chubanshe, 2011,pp.19-61.
- Wu, Chang-geng. *Zhuluxueshukaobian Wuzhong*. Nanchang: Jiangxikaoxiao Chubanshe, 2000.
- Wu, Zhen. “‘Xin Si Zuo Gongfu Chu’—Guanyu Zhuzi ‘Xinlun’ D e Jige Wenti,” in *Songdai Xinruxue De Jingshenshijie—Yi Zhuzixue Wei Zongxin*. Shanghai: Huadongshifan Daxue Chubanshe, 2009, pp.112-138.
- Zhen, De-xiu. “Cheng, Min-zheng. Fuzhu”、Zhu,xi. “Ye, Cai. Jijie” *Xinjing, Jinsi lu*. Shouer : Baojing Wenhuashe,2003.
- Zhu, Xi. *Zhuzi Quanshu*. Shanghai: Shanghaiguji Chubanshe, 2002.

The being of Mind—About the discussion of the philosophy of ‘Sheng’ on *Xinjingfuzhu*

Sun, Shu-fang

(Received July 5, 2013; Accepted October 16, 2013)

Abstract

The original author of *Xinjingfuzhu* is Zhen Dexiou in the dynasty of south Song, he is the remarkable scholar of philosophy on Zhu Zi. His work is highly regarded by Cheng Minzheng in early years of the dynasty of Ming, especially focused on the philosophy of ‘Mind’ of Zhu Zi. It refers to the discussion of Confucian self-cultivation. It considers that the morality of humanbeing is innate and can control himself by the being of ‘Mind’ .The classic emphasizes ‘Cheng’ and ‘Jing’ and Zhuzi’s philosophical methodology of ‘Tiyong’ . Therefore, the being of ‘Mind’ that is the philosophy of ‘Sheng’ on *Xinjingfuzhu*. It is an important Confucian Classic for the history of Confucian thoughts in Korea.

Keywords:Zhu Zi, the philosophy of ‘Mind’, the philosophy of ‘Sheng’, the Confucianism,
Xinjingfuzhu