

跨文化視野下的東亞宗教傳統

體用修證篇

鍾彩鈞 周大興 主編



【當代儒學研究叢刊 26】

中央研究院

中國文哲研究所



當代儒學研究叢刊 26

跨文化視野下的東亞宗教傳統： 體用修證篇

鍾彩鈞、周大興 主編

中央研究院 中國文哲研究所

2010 年 12 月



跨文化視野下的東亞宗教傳統。體用修證篇 / 鍾彩鈞、周大興主編。-- 初版。-- 臺北市：中研院文哲所，民 99. 12

面；公分。--（當代儒學研究叢刊；26）
ISBN 978-986-02-6290-2(平裝)

1. 比較宗教學 2. 多元文化 3. 文集 4. 東亞

218.07

99025094

當代儒學研究叢刊 26

跨文化視野下的東亞宗教傳統：體用修證篇

主 編 鍾彩鈞、周大興

執行編輯 張裕德

發行者 中央研究院中國文哲研究所
臺北市南港區研究院路 2 段 128 號
電話：(02)2789-9814；2788-3620
網址：www.litphil.sinica.edu.tw

印 刷 臺北縣維凱創意印刷庇護工場
臺北縣中和市新民街112號5樓之3
電話：(02)8226-6239

定 價 新台幣 240 元

初 版 中華民國 99 年 12 月

GPN：1009904590

ISBN：978-986-02-6290-2（平裝）

跨文化視野下的東亞宗教傳統：

體用修證篇

目次

導言	鍾彩鈞、周大興	1
《近思錄》中的人物意象	林維杰	7
王廷相論形神關係	王論躍	37
羅念菴的宗教意識	鍾彩鈞	57
佛十八不共法的研究——從阿毘達磨 系列轉到菩薩的秘境經驗	巴得勝	81
天臺智顗《摩訶止觀》的「十境」與其身心觀	郭朝順	109
從天臺教觀的進路論人間佛教的修證	尤惠貞	147
簡說儒佛道三教的形神觀	許抗生	171
已發或未發——嵇康〈聲無哀樂論〉中 的躁靜哀樂說	周大興	195
道教教理的形成與道氣論	麥谷邦夫	225
二十世紀前半期的靜坐實踐及其思想 ——以岡田虎二郎與陳撝寧為主的討論	中嶋隆藏	247

導 言

鍾彩鈞*、周大興**

中央研究院中國文哲研究所繼「當代儒學主題研究計畫」與「理解、詮釋與儒家傳統」兩項主題研究計畫之後，接續進行「跨文化視野下的東亞宗教傳統」主題研究計畫。此項計畫由研究員李明輝與副研究員林維杰共同主持，執行時間從 2006 年 2 月至 2009 年 1 月。在此計畫的三年執行過程中，每年分別有一項主題重點：第一年的重點為「宗教之本質與方法論問題」，第二年的重點為「道教傳統與儒、佛之對話」，第三年的重點為「京都哲學與當代新儒學的對話」。

第一年（2006）計畫召開之「跨文化視野下的東亞宗教傳統」第一次小型研討會，已集結為《跨文化視野下的東亞宗教傳統：多元對話篇》一書出版。第二年的分支計畫討論東亞傳統宗教內部的重要問題，為更有效地相互對話與凝聚成果，我們以儒釋道三教的身心修養關係為主軸，設置下列幾項議題：（1）儒釋道三教經典中的形神、身心關係問題；（2）儒釋道三教經典中有關「氣」的範疇問題；（3）儒釋道三教經典中的神秘體驗問題；（4）儒釋道三教經典中的修養、修煉工夫問題。在 2007 年 9 月 28 至 29 日，我們舉辦了一場中

* 中央研究院中國文哲研究所研究員

** 中央研究院中國文哲研究所副研究員

型研討會，針對上述的議題進行討論，經會後的學術審查與作者修改之後，以「跨文化視野下的東亞宗教傳統：體用修證篇」為題，集結成冊。以下便針對題旨，及各篇的相關性做簡單的說明。

宗教哲學的奠基者施萊馬赫（Friedrich Schleiermacher, 1768-1834）對宗教的定義，是從宗教與形上學及道德之比較說起的。他指出三者有相同對象，即宇宙及其與人的關係，因此形上學與道德在許多場合會侵入宗教。要明白三者的區別，須從其對於對象的不同處理來看。形上學把宇宙分成各種存有，尋找各種存有的理由，演繹其真實的必然性，構造出世界的實在性及法則。道德則從人及其與宇宙之關係來發展義務體系，以命令或禁止人的行動。但宗教的本質不是形上學的思考與道德的行動，而是直觀與感覺。形上學與道德以人為萬物的中心，為一切存有與變化的原因，宗教則希望看到無限，及其印記與展現¹。我們從這個定義出發，來思考東亞傳統宗教的問題。施氏宗教哲學的立場重在對無限者的直觀與感覺，他不預設無限者是甚麼，而以為主體的特性會影響對無限者的把握，如將無限者視為神，或視為世界整體等。在其以無限者取替一神，以及對無限者的把握取決於主體特性方面，施氏欲超越基督教傳統的限制，企圖說明一切的宗教。但當他為宗教、形上學、道德做區別時，在某種程度上已錯過東亞傳統宗教了。施氏用直觀與感覺說明無限者，在基督教傳統中只是一派，甚至是異端²，然而對他而

1 Friedrich Schleiermacher, Richard Crouter (trans.), *On Religion: Speech to Its Cultured Despisers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 97-98, 102. Crouter 的英譯據 1799 初版。

2 1799 初版屬於不謹慎的青年期或「浪漫時期」，而其後的修正是納入基督

言，無限者有客觀獨立的存在³，而成為直觀與感覺的對象，直觀與感覺因為這個客觀對象而有，客觀對象是宗教認識與實踐的中心，這點卻沒有打折的餘地，此即所謂的「外在超越」，而形成與東亞傳統宗教的差異。

對施氏而言，形上學、道德與宗教皆處理宇宙與主體的關係，但形上學是理性的推究，道德是對主體的命令，皆以主體為中心。但情感與直觀是被動性的，視之為宗教的本質，而不使形上學與道德混入，則此種宗教觀以客體為主，而有外在超越的特色。然而就東亞傳統宗教而言，卻缺乏外在超越的特色。我們可以從施氏的見解出發，以超越性為宗教的特色，但東亞傳統宗教顯然有更多的主體涉入，因此必須以「內在超越」來理解，而以主體為中心的形上學與道德也成為宗教的要素。東亞傳統宗教包含各種的神，然而有獨立意志的、區別於我的神並非最高者，最高者是天道、心性、元氣、虛無等，或指最高客體、或指最高主體、或指超越二者、或先於二者的無限，但不論哪一種形態，都是主體以形上學與道德而參與，或由之而升進者。於是東亞傳統宗教並不與形上學、道德割裂，而是其最高形態，此即所謂內在超越。

以下本此題旨簡略說明各篇論文大意。

林維杰〈《近思錄》中的人物意象〉。本文說明聖賢人格的人物意象，意象作為象徵，在於以感取物代表理念，並由此而成功地興發精神。聖賢的德性人格並非孤立地在其自身，往往也是常理、常道的表徵，因此聖賢的人格形象轉而

信仰及其成熟期作品的思想轉變。修正的動機是去掉青年期的異端基督教意見。見 Crouter 的導言，ibid., p. 56.

3 Crouter 指出 Schleiermacher 思想中的有實在論與客觀世界的面相，與極端浪漫主義者有所區隔，見 ibid., p. 39.

表現為道體天德的人物意象。從本文中可看到，聖賢作為儒家的終極存在，其宗教性格是由形上學與道德而達到的。

王論躍〈王廷相論形神關係〉。在儒家傳統中，「神」在宗教意味淡化後，成為功能性概念，即「陰陽不測之謂神」，以為陰陽是實體，神是其變化。王廷相更將根本存在追溯到「元氣」，一方面藉著將神安排在低於元氣的地位，來批判陽明學（神與良知同質）；另一方面，批評何塘的形神（即陰陽）二元論，以為元氣一分為二，故形神雖偏勝而有交流，以此打破各種宗教中常見的靈魂、肉體二元的觀念。王廷相以知覺後起的觀念強調後天努力的重要。

鍾彩鈞〈羅念菴的宗教意識〉。本文以羅洪先作範例來反省儒家思想中道德與宗教的相通與分界之處。羅洪先不但身處三教合一思潮流行的時代，其個人對於人生極限的生死問題也特別有所感受。然而他雖對出世生活有甚大的同情，他所服膺的良知學傳統畢竟是貫通道德與宗教生活的。羅洪先雖然開啟神秘主義與情感追求，發揮儒家的宗教性，但畢竟謹守道德規範，並以此來批評道釋二家。

巴得勝〈佛十八不共法的研究——從阿毘達磨系列轉到菩薩的秘境經驗〉。本文處理早期佛經中如來的「十力」與「四無所畏」，到說一切有部逐漸編制了一個「佛十八不共法」系列。早期佛經把如來與聲聞皆稱為阿羅漢，大乘佛教則不再將阿羅漢地位看做修佛道的目的，逐漸出現了只有菩薩與佛所有的能力，形成了早期佛經中沒有的「佛十八不共法」。對菩薩來說，「十力」與「四無所畏」是屬於秘境的經驗。

郭朝順〈天臺智顗《摩訶止觀》的「十境」與其身心觀〉。《摩訶止觀》將十境視為一個具有次第的觀修系統，十境指

從第一「陰入界境」到第十的「菩薩境」等不思議境（不思議境指的是諸境的差異但非對立的互具性質）。每一境都通向其他各境，因此不論處於何境，透過觀照與了悟，可達圓融之知，但不論到達多高境界，亦有執著偏見而退墮的可能。佛陀的禪定與觀法目的在獲得生命實相，《摩訶止觀》是觀照實相的智慧。

尤惠貞〈從天臺教觀的進路論人間佛教的修證〉。本文指出臺灣的人間佛教諸教派已然完成了轉化過程，成功地面對現代化的社會，同時亦具體展現其即於人世間一切事務的修證特質。天臺教觀對人間佛教所能有的貢獻，在將當下一念心所生差異境界，藉由如實觀照的圓頓教觀，當體轉化為不思議絕待境界。如此可以落在眼前，而完成理論與實踐的合一。

許抗生〈簡說儒佛道三教的形神觀〉。形神關係是中國哲學思想史上的一個既古老而又亙久不衰的問題，以儒佛道三教為代表的中國傳統文化對此皆有豐富的討論，彼此間也有過激烈的論辯與交鋒。尤其在佛教傳入中土之後，兩晉南北朝時期更將形神問題的討論推向了高峰。探討形神關係學說的深入與發展軌跡，可以印證中國哲學史中不同的、甚至對立的思想之間紛爭與融合的過程。

周大興〈已發或未發——嵇康〈聲無哀樂論〉中的躁靜哀樂說〉。中國傳統的音樂理論，多主張聲音可以傳情達意，所謂的知音，亦即可以明確審知音樂之中所表達藏露的情意、心志與鄉土民風。而嵇康的〈聲無哀樂論〉則主張「心之與聲，明為二物」，切斷了客觀之音樂與主體之情感之間的聯繫。本文從喜怒哀樂之「已發」、「未發」的角度，審視嵇康音樂美學實踐中躁靜與哀樂的關係，說明聲「無」哀

樂，並非否定哀樂，而是以躁靜來主導、宣和，定位哀樂。

麥谷邦夫〈道教教理的形成與道氣論〉。魏晉南北朝時，道教教義的形成與體系化的過程中，道家哲學以道作為最終法則，道教神學以元始天尊為中心，而作為結合與中介兩者的思想基礎的「道氣論」，扮演了極為重要的角色。本文藉由分析道教教義形成的過程中「道氣論」所起的作用，深入理解中國傳統思想與佛教思想之間的關係，從而可看出道教教義的獨立性，以及中國傳統「氣」思想的重要力量。

中嶋隆藏〈二十世紀前半期的靜坐實踐及其思想——以岡田虎二郎與陳撝寧為主的討論〉。隨著科技的發展，人類物質文明不斷進步，但是人的主體性卻日漸喪失，存在的意義也成了問題。在二十世紀前半葉，中日兩國針對人心浮動的精神狀況，皆有提倡關注身心修養方法的「靜坐」實踐道路。本文比較了岡田虎二郎的岡田式靜坐法與陳撝寧的仙學研究與靜坐實踐，並說明二者在修養目的、靜坐的地位、具體方法，與對傳統學術的態度等四個方面的同異之處。

以上十篇論文代表「跨文化視野下的東亞宗教傳統」主題研究計畫的部分成果。展望未來，不論從傳統的儒釋道三教關係著眼，或是由跨文化視野的東亞宗教傳統出發，仍有待我們深入其中，透過多元價值的理解與多音對話的詮釋，汲取現代人所需要的精神食糧。本書中所收錄的論文，雖不足以概觀東亞宗教傳統的面貌，但也具體而微地彰顯了「體用修證」的實踐旨趣。

《近思錄》中的人物意象

林維杰*

一、前言

本文對《近思錄》的「人物意象」進行分析。書中關於人物意象的描繪，集中在最後一章（〈觀聖賢〉），但各篇目裡亦有此類意象與其他意象（主要是自然意象）的出現。人物意象的性質（包含其與其他意象之間的關係）乃是本文的分析重點，但另有兩個與《近思錄》極為相關的議題也在討論之中：首先是《近思錄》文本身分的詮釋學問題，這和其編選工作以及工具性格有關；其次是書中人物意象的描述手法所涉及漢魏以來的人性論和人物品評。文本身分與人物意象可視為《近思錄》的形式與內容側面，本文將由此展開「階梯說」與「象徵說」兩個詮釋學議題。

二、《近思錄》文本的詮釋學性格

《近思錄》的編選工作完畢後，朱子旋即寫下〈書《近思錄》後〉，文中對於編書之緣起有如下說明：

* 中央研究院中國文哲研究所副研究員

淳熙乙未之夏，東萊呂伯恭來自東陽，過予寒泉精舍，留止旬日。相與讀周子、程子、張子之書，歎其廣大閎博，若無津涯，而懼夫初學者不知所入也。因共掇取其關於大體而切於日用者，以為此編，總六百一十二條，分十四卷。¹

淳熙二年（1175），朱子時年四十六，三月呂伯恭（祖謙）啟程先至武夷山下朱子所居住的寒泉精舍，五月兩人同至江西信州鵝湖寺與陸氏兄弟及江浙文友會面，成就儒學史上的「鵝湖之會」。在精舍停留期間²，朱、呂兩人商討擷取北宋四子（濂溪、橫渠、明道、伊川）³的相關文獻而成《近思錄》，並取《論語·子張》之「近思」為名（「博學而篤志，切問而

- 1 《晦庵先生朱文公文集》（文簡稱《文集》），收於《朱子大全》（臺北：臺灣中華書局，1983年），第10冊，第81卷，頁6a-b。六一二條是《近思錄》剛成書時的朱子自算，日後尚有增添，陳榮捷即指出：「書成後三數年仍與呂氏移書磋商〔……〕第七卷添入舉業數條，皆書札討論後所為也。」（見陳榮捷：〈近思錄〉條，收於韋政通編：《中國哲學辭典大全》〔臺北：水牛出版社，1990年〕，頁376）陳又說《近思錄》合計為六百二十二條（頁375），然而其計算所引用的資料正是朱子在《近思錄》初成之時所寫的〈書《近思錄》後〉一文，陳的抄寫可能有誤。
- 2 〈書《近思錄》後〉說留止旬日，但《近思錄》經朱、呂兩人反覆辯詰，旬日實難完成。據陳榮捷考證，當是東萊三月下旬自金華啟程，四月初一至武夷。《東萊太史文集·年譜》說「留月餘」，加之五月五日朱子撰〈書近思錄後〉的時間，合計當為一個月左右。（參陳榮捷：《朱子新探索》〔臺北：臺灣學生書局，1988年〕，頁551-553）
- 3 錢穆指出：宋南渡之後，世人只尊二程，不知濂溪、橫渠，「後世之同尊四子，其事胥自朱子發之」；又曰：「周張二程同稱四子，同列為北宋理學大宗，蓋自近思錄成編，而始漸臻為定論。」（俱見錢穆：《朱子新學案》〔臺北：臺灣學生書局，1989年〕，第3冊，頁151）但實際上蒐錄進《近思錄》的條文，並不只出自四子，只是這類條文的內容仍與四子有關，例如卷9即錄有邢和叔盛讚程明道之行事，以及呂與叔（大臨）的〈橫渠行狀〉；卷10有劉安禮敘述程明道不畏王安石，而有兩人關於政令之爭執等。

近思，仁在其中矣」)。依朱子自道，此書的編選確實出於兩人之手，非全然為他一己的意志所貫徹，然而後世以朱子盛名之故，多忽略呂祖謙參與其間的心血。這是儒學思想史的常識，只是其中展現之意志的各自比例如何，需要證據加以說明，陳榮捷列舉如下四條理由：朱子認為卷首〈道體〉⁴難解，又認為應加科舉壞人心術之文獻，而前者列入，後者去除，皆有祖謙的操作痕跡；又以祖謙反對橫渠《易說》之「一故神」，並增選伊川《易傳》的內容⁵。凡此皆證明呂祖謙在編選過程中的一定份量。

《近思錄》的編選工作中，由朱子主導、呂祖謙協同的角色分配，並不成問題，但對本文而言，更富含詮釋學興味者，倒不在於編者數目的多寡以及其意志的比例（即使只有一人，也可能有不同觀點的矛盾和抉擇），而是這項編選工作所帶出的、整合後的新文本。《近思錄》幾乎來自北宋四子的不同著作，因而在編選過程中（以及成書之後），各條文字均

-
- 4 《近思錄》初始並無篇名，只有綱目：「《近思錄》逐篇綱目：（一）道體；（二）為學大要；（三）格物窮理；（四）存養；（五）改過遷善，克己復禮；（六）齊家之道；（七）出處、進退、辭受之意；（八）治國、天平下之道；（九）制度；（十）君子處事之方；（十一）教學之道；（十二）改過及人心疵病；（十三）異端之學；（十四）聖賢氣象。」（〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》〔文簡稱《語類》〕，臺北：文津出版社，1986年，第7冊，第105卷，頁2629）本文採的是現存最古之南宋葉采的版本。葉采定篇目為一道體、二為學、三致知、四存養、五克治、六家道、七出處、八治體、九治法、十政事、十一教學、十二警戒、十三辨別異端、十四總論聖賢。（參〔宋〕朱熹、呂祖謙編、〔宋〕葉采集解：《近思錄》，景印文淵閣四庫全書〔699冊〕，臺北：臺灣商務印書館，1983年）清代張伯行的版本流通甚廣，篇目亦大體類似，但條目內容有所更動，最值得注意的是這個版本竟把卷6伊川「餓死事極小，失節事極大」之名句刪去，而代之以伊川「論兄弟之愛」一段。參見陳榮捷：《朱子新探索》，頁402。
- 5 陳榮捷：《朱熹》（臺北：東大圖書公司，1990年），頁137。

離開其原先脈絡而進入一個以十四篇目所劃定出來的範圍。即使沒有確定篇目名稱的安置，且各條文字之間也有其相對的獨立性，但編選在一節次相鄰的叢落當中，其實便宣告了一種文本的新理序。這種新脈絡與新理序的出現，正是朱、呂之作為編者所帶出者，也可視他們為第二層次的作者。這種特殊的作者與文本身分，在一定程度上要求讀者「暫時」以一種新的視野和態度來閱讀這個選本，而不是在理解過程中不斷回歸它們的出處與舊脈絡。舉例而言，卷三〈致知〉中，自伊川所言「凡看文字，先須曉其文義」以下的五條內容，大抵環繞著文義與超越文義的關係而自成一體。這些原本來自不同出處的、有關文義之內容，如今以新的秩序湊泊在一起，因而令讀者有了新的聯想。換言之，「選集」有一重要、甚至首要的特徵，即它是一個新文本，新文本的新內容需要新的理解態度和視域。

但編者是否期望讀者在理解之餘，能夠進一步閱讀這些選取內容之所從出的原來文本？而讀者是否也有如此衝動？如果這兩個問題的答案皆傾向於肯定，則閱讀這些選集的詮釋學活動並不是完全的「新的」詮釋學事件，而總是含藏著這樣一個可能性：有朝一日選集必須讓位，甚至整個消失，亦即選集只是一暫時的文本，日後必為文獻出處的原初文本所取代。這在朱子來說，便是「階梯說」。但在進入階梯說之前，有必要談《近思錄》的編選目的。

對初學者而言，四子的文獻浩瀚似無津涯而往往令人不知所入，因此朱、呂以「關於大體而切於日用者」⁶為宗旨，

6 雖說《近思錄》「切於日用」，但第一篇目〈道體〉之內容並不易解。《朱子語類》說《近思錄》「義理精微」，實非只是道體的問題，但說其「難

擷取相關文獻而成。朱子自述其編選之目的是：

蓋凡學者所以求端用力、處己治人之要，與所以夫辨異端、觀聖賢之大略，皆粗見其梗概。以為窮鄉晚進有志於學，而無明師良友以先後之者，誠得此而玩心焉，亦足以得其門而入矣。如此然後求諸四君子之全書，沉潛反復，優柔厭飫，以致其博而反諸約焉，則其宗廟之美，百官之富，庶乎其有以盡得之。⁷

學者之可以在不驚高遠的態度中得見種種為學梗概，乃是因為能夠以此切於日用之書而得入四子學問之門，換言之，《近思錄》是作為一本初學入門的傑出選集。其進一步的工夫，則是由此入門求諸北宋四君子之「全書」，並「致其博而反諸約焉」，才能窺見堂奧，盡得學問之美富。由博反約之方，所論者是北宋四子的全部書籍而非《近思錄》，但亦可推想：正因為《近思錄》的大體而切用，反約才可能成事。

從此書與北宋四子全部書籍的關係來看，《近思錄》的「入門」性格是很清楚的，但入門還不足以形容，「階梯」之說才更彰顯其特色，此可見《語類》中陳淳所錄的一條：

《四子》，六經之階梯。《近思錄》，《四子》之階梯。⁸

《四子》在此並非上述「四君子之全書」，而是指《四子書》，即《四書》⁹。由《近思錄》而通向《四書》，再由《四書》

看」，主要便是針對卷首：「看《近思錄》，若於第一卷未曉得，且從第二、第三卷看起。久久後看第一卷，則漸曉得。」見《語類》，第7冊，第105卷，頁2629。

7 〈書《近思錄》後〉，《文集》，第10冊，第81卷，頁6b。

8 《語類》，第7冊，第105卷，頁2629。

9 朱子著作中有不少關於「四子」的用法，其一指的是人物，其二指的是作

通向六經，本來說的乃是諸書義理之間的關係，不過這種關係也涉及諸文本彼此之間的階梯性質，這和前述「由《近思錄》而求諸四君子之全書」頗為類似。至於引言前半截所言，《四書》是否可全然充為《六經》之階梯，則還有爭論，原因是從伊川至朱子，《大學》都是為學的基礎與規模，朱熹弟子黃榦即對出自弟子聽聞而記載的《語類》中之階梯說表示質疑¹⁰。以底下的朱子問答為例，他對「初學當讀何書」的回答是：「《六經》、《語》、《孟》皆聖賢遺書，皆當讀，但初學且須知緩急。《大學》、《語》、《孟》最是聖賢為人切要處。然《語》、《孟》卻是隨事答問，難見要領。唯《大學》是曾子述孔子說古人為學之大方，門人又傳述以明其旨，體統都具。」¹¹以此觀之，《大學》乃是一切經書之基礎和入門，豈止是《六經》而已。然而階梯可以不是入門，也不只是唯一，《大學》之為基礎，並不妨礙《四書》之為《六經》的階梯。只是前述階梯之言，到了四庫版（葉采本）紀昀等人的〈提要〉，《近思錄》卻替換成《五經》（而非《四書》）之階梯。這種跳躍自然是誇大了《近思錄》的地位。

究竟何本書籍或文獻可充作入門或階梯，固然是義理之學的重點，但對經典詮釋所涉及的詮釋學向度來說，階梯的「存有性格」更值得重視。《語類·語孟綱領》中廖德明錄有以下一條：

讀書考義理，似是而非者難辨。且如《精義》中，惟程先生說得確當。至其門人，非惟不盡得夫子之意，

品。階梯引文中的四子乃是指《四書》。

10 參見李紀祥：《道學與儒林》（臺北：唐山出版社，2004年），頁26。

11 《語類》，第1冊，第13卷，頁244。

雖程子之意，亦多失之。今讀《語》《孟》，不可便道《精義》都不是，都廢了。須借它做階梯去尋求，將來自見道理。¹²

《論孟精義》羅列了諸家對《論語》、《孟子》的註解或解釋，乃是一本集註之書，但性質上可視為類似《近思錄》式的選集（選註），同時也是通向《論語》、《孟子》的過渡。再看朱子在〈答汪尚書〉對階梯的描述：

大抵近世言道學者失於太高，讀書講義，率常以徑易超絕，不歷階梯為快，而於其間曲折精微正好玩索處，例皆忽略厭棄，以為卑近瑣屑，不足留情。¹³

書籍、文本（經典）乃是義理的階梯。對為學者而言，這個經文本階梯的步驟是不能省略的，一旦忽略了經文本內容的曲折精微，便無法真正言「道」，亦即經典文本是通往「道」的階梯，而且正是因著文本階梯的存在，「道」才真正可得。若聯繫上「《四子》、《六經》之階梯。《近思錄》，《四子》之階梯」來看，《近思錄》、四子全書／《四書》、《六經》皆是「道」之階梯，前者扮演的是後者之過渡，其中的每一階段皆不能省略。而作為選集的《近思錄》，乃是上述階梯中的首階。

另一方面，階梯的本質就是不能停留在階梯自身¹⁴，否

12 《語類》，第2冊，第19卷，頁442。

13 〈答汪尚書〉第3書，《文集》，第4冊，第30卷，頁5a。

14 這種觀點很容易令人聯想到「維根斯坦的階梯」（Wittgenstein's Ladder），他在 *Tractatus* 中有如下語句：「我的諸命題由此得以闡明，即理解我的人一旦通過這些命題——踩著並登過其上方時，終究會認識到這些命題是無意義的。（如同他登上階梯之後，便得將之遺棄。）」（T 6.54）意義