

義利分途與道德意識的優位性 ——馮從吾〈善利圖〉等相關圖式釐析

游騰達

摘要

本文以明代晚期關學代表人物——馮從吾（少墟，1557-1627）於萬曆24年（丙申，1596年）在寶慶寺講學，繪製與撰作而成的〈善利圖〉及其〈圖說〉為例，探討往昔學者如何透過圖象化的方式來表述關於行動意志之辨析——「義利之辨」等相關的抽象概念。

首先，說明〈善利圖〉之繪製所根據的《論語》、《孟子》文獻。繼之，以此線索展開相關圖式的溯源與比較工作，亦即將該圖式對比於范浚（香溪，1102-1150）的〈舜蹠圖〉，以及許謙（白雲，1270-1337）、程復心（林隱，1257-1340）等人對《論語·述而》「聖人吾不得而見」章的圖象論述。第三，又藉由同屬關學陣營中後繼學者王建常（復齋，1615-1701）、王弘撰（山史，1622-1702）

2020/08/28 收稿，2020/11/10 審查通過，2020/11/27 修訂稿收件。

* 本文為科技部計畫「歸返江門學旨——湛甘泉晚年學思進程之研究」（MOST 108-2410-H-007-063）之部分研究成果，感謝科技部提供研究的支持。本論文的初步構想，曾於林月惠老師主持之「『明清的思想世界與東亞』研究工作坊」提出口頭報告（2020年3月27日），感謝與會師友的意見交流與觀點分享。論文的初稿，亦曾宣讀於「中央研究院中國文哲研究所短期訪問學者學術座談會」（2020年7月30日），感謝李明輝老師、林維杰老師、黃冠閔老師等諸位師友的寶貴意見與修改建議。修訂稿復宣讀於中正大學中文系主辦：「判斷、動機與行動：宋明理學學術研討會」（2020年9月18日）。今復蒙本刊兩位審查委員及業師楊祖漢先生惠賜高見，提供更周延的思考角度，令本文的論點表述更加清晰簡明，在此特致謝忱！

** 游騰達現職為國立清華大學華文文學研究所助理教授。

等人的評議，省思馮氏〈善利圖〉的可議之處，進而再將該圖式對比於《朱子文集》卷 59 中所收錄的〈誠幾圖〉，以省思圖式繪製的哲學理據。

繼之，說明三種圖式的差異，乃在對「善、利」概念的觀察視域與論述角度的不同，更包括了對「善、利」意念的理解與體會。

最後，期望透過本研究掘發這些作品所具有的「圖文互詮」之表述特點，以及能為宋明理學傳統中「以圖論理」的學術思潮提供一明確的例證，以激發更多的挖掘與研究。

關鍵詞：馮從吾、義利之辨、〈舜跖圖〉、〈誠幾圖〉、以圖論理

The Divergent Paths of Righteousness and Selfishness and the Prepotency of Moral Awareness: An Analysis of Feng Congwu's "Diagram of Righteousness and Selfishness" and Related Diagrams

Yu Teng-ta

Abstract

This study takes the "Diagram of Righteousness and Selfishness" ("Diagram") and "An Explanation of the Diagram of Righteousness and Selfishness" by the Ming Dynasty Neo-Confucian scholar Feng Congwu (pseudonym Shaoxu, 1557-1627) as an example, to discuss how in the past scholars used diagrams as a method to show their analysis of the tendency of human will to be righteous or to be selfish.

First, this paper explains how the drawing of the Diagram was made according to the content of the *Analects* and the *Mencius*. Second, a comparison is made between the Diagram and other similar diagrams including the "Diagram of Shun and Zhi" by Fan Jun (pseudonym Xiangxi, 1102-1150) and the diagram made by Xu Qian (pseudonym Baiyun, 1270-1337) and Cheng Fuxin (pseudonym Linyin, 1257-1340) to demonstrate the meaning of the "a sage is not mine to see" paragraph of "Shu Er" in the *Analects*. Third, this paper references debates and criticisms among scholars such as Wang Jianchang (pseudonym Fuzhai, 1615-1701), Wang Hongzhuan (pseudonym Shanshi, 1622-1702), etc. to reflect on the deficiencies found within the Diagram. Furthermore, it compares the Diagram with the "Diagram of Sincerity Thoughts" in volume 59 of the *Collected*

* Assistnat Professor, Department of Institute of Sinophone Studies, National Tsing Hua University.

Writings of Zhuzi, to contemplate the philosophical foundation of the making of diagrams.

The paper then makes a comparison of these three diagrams, and explains that the differences are due to varying perspectives in regard to observation and discussion methods, as well as different ways of comprehending ideas related with “righteousness” and “selfishness.”

Finally, the author aims to explore the expressive characteristics of “diagram and text interpreting each other,” as illustrated by above diagrams and related texts, and to provide clear evidence for the academic trend of “using diagrams to discuss principle” in the Song-Ming Neo-Confucian tradition, with the hope to lead to further research in this area.

Keywords: Feng Congwu, distinguishing righteousness and selfishness, “The Diagram of Shun and Zhi,” “The Diagram of Sincere Thoughts,” using diagrams to discuss principle

一、前言

在東亞儒學的研究視野中，朝鮮儒學中有一股很強的以「圖式」、「圖說」論述性理學的學術潮流，¹其中最享盛名的不外是李滉（退溪，1501-1570）的《聖學十圖》，然而詳考該系列圖式之淵源，卻會發現其中泰半淵源自中國先儒的作品，如周敦頤（濂溪，1017-1073）的〈太極圖〉、朱熹（晦庵，1130-1200）的〈仁說圖〉、王柏（魯齋，1197-1274）的〈敬齋箴圖〉，以及程復心（林隱，1257-1340，）的〈西銘圖〉、〈心統性情圖〉以及〈心學圖〉等六幅圖式，²因此，不禁令筆者思考中國宋代以降的道學傳統中是否確實存在這樣「以圖論理」的學術傳統呢？又在上述諸圖中，周敦頤的〈太極圖〉是最廣為人所熟知的圖象，然該圖式的淵源與流衍，牽涉到複雜的《易》學圖書傳統與道教的丹道思想，³則除此之外，是否還有更多以儒家思想為中心的義理圖式、圖說呢？

本著這樣的問題意識，筆者開始關心、留意宋明理學中各式各樣的儒學義理圖式與圖說，如：朱子除前述〈仁說圖〉外，另有〈性圖〉、〈大學圖〉等；⁴李元綱的《聖門事業圖》也有〈為學之序〉、〈傳心密旨〉等十幅圖式；王柏的〈敬齋箴圖〉實出自《研幾圖》一書中的第三圖，該書共錄有各式主題圖式七十餘幅；許謙（白雲山人，1270-1337）在《讀四書叢說》書中也錄有〈復性圖〉等諸圖式；而上述中最廣為李滉所採用的〈西銘圖〉等三款圖式，則出自元儒程復心的《四書章圖纂釋》一書。⁵至於明代，陳

¹ 案：李甦平指出「使用以圖解說的方式來表述自己的學說、思想，已經成為了韓國儒學者的一種時尚與習慣。」見李甦平：《三國儒學本論》（北京：中國社會科學出版社，2016年），頁203。

² 李光虎：〈從《聖學十圖》看退溪李滉的聖學觀〉，收於鄭吉雄主編：《東亞視域中的近世儒學文獻與思想》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年），頁330-331。

³ 鄭吉雄：〈周敦頤《太極圖》及其相關詮釋問題〉，《易圖象與易詮釋》（臺北：臺灣大學出版中心，2004年），頁229-303。

⁴ 參見陳榮捷：〈(56) 朱子之圖解〉、〈(57) 退溪不用朱子〈大學圖〉〉、〈(58) 〈仁說圖〉〉，《朱子新探索》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁360-374。

⁵ 案：關於此書的文獻版本與流傳說明，參見顧永新：〈元程復心《四書章圖纂釋》初探〉，收於陳來、朱傑人主編：《人文與價值：朱子學國際學術研討會暨朱子誕辰880週年紀念會論文集》（上海：華東師範大學出版社，2011年），頁201-210。〔日〕宮紀子：《モンゴル時代の出版文化》（名古屋：名古屋大學出版會，2006年），第七章〈程復心『四書章圖』出版始末攷——江南文人の保挙〉，頁326-379。

真晟（布衣，1411-1473）有〈天地聖人之圖〉、〈君子法天之圖〉之作；湛若水（甘泉，1466-1560）有〈心性圖〉、〈四勿總箴圖〉兩圖，其門人唐樞（一庵，1497-1574）亦有〈討真心圖〉；而陽明學派學者薛侃（中離，1486-1545）在其《圖書質疑》一書中也有〈心性圖〉、〈一本萬殊圖〉等作品；章潢（斗津，1526-1608）則有彙輯歷代圖書之大成的《圖書編》一書，其中更有關涉乎儒家心性之學的〈性字圖〉、〈心圖〉、〈心象圖〉、〈四端人心配合圖〉等諸種圖式；到了明末，馮從吾（少墟，1557-1627）有〈善利圖〉之作；稍後，孫慎行（淇澳，1565-1635）有〈性圖〉、劉宗周（戡山，1578-1645）的《人譜》中有〈人極圖〉、《學言》中有〈體認親切法〉等。入清之後，此一藉由圖象來詮表、說明儒家哲思的習慣，依然存在，如：李顥（二曲，1627-1705）的《學髓》中錄有〈人生本原圖〉與〈虛明寂定圖〉兩圖；顏元（習齋，1635-1704）不滿意朱子的〈性圖〉，於是在《存性編》中另繪製七幅圖式；汪紱（雙池，1692-1759）在其所編著的《理學逢源》一書卷首也展示了〈中和即直方君子敬義以致中和圖〉等一系列的圖式。

除了上述所指出的例證外，相信還有更多的圖式創作，尚待我們的發現與考掘，⁶但據此或足以顯示在宋代以降的儒學傳統中，存在著以圖論理的學術思潮。不過，繼之而來的問題是，這個學術脈絡在質與量兩方面是否足夠形成體系化的論述？還是僅止於為儒者個人的學問特質或表述習慣而已？這是一個複雜且艱鉅的問題，或許需要累積相當數量的個案研究，方能窺見此思潮之究竟與真實底蘊。是以，在此擬先嘗試擇取單一個案作為研究對象，探討其圖式的文獻根據、圖型的源流樣貌，以及闡述以圖論理、託象顯意之方法中的圖文關係。

在上文稱引的圖式中，本文將選擇馮從吾的〈善利圖〉為例展開研究，⁷其理由在於：第一，馮氏繪製此圖式的同時，還搭配了〈圖說〉與〈附錄〉

⁶ 案：例如黃宗義的《明儒學案》僅錄存呂懷（巾石，1492-?）的〈心統圖說〉，而未收錄圖式。見〔明〕黃宗義：《明儒學案（下）》，收於〔明〕黃宗義著，吳光主編：《黃宗義全集》第8冊（杭州：浙江古籍出版社，2012年），卷38，頁191-192。是以，可以相信尚有更多圖式待我們考掘與發現。

⁷ 案：侯潔之曾彙整近年來關於馮從吾的研究成果，認為大抵可分為史學之研究、儒學以外思想之批判、本體與工夫合一之修養論，以及學術思想特點等四大類。見侯潔之：〈晚明關學宗風——馮少墟「以理為宗」的思想及意義〉，《臺大中文學報》第64期（2019

等說解文字，這樣的體制規模有助於呈現以圖論理之做法中「圖文互詮」的表述特點；第二，該圖式的立論依據乃出自《論語》、《孟子》兩部經典，這是建基於四書學的詮釋傳統下所繪製而成的圖型，此源源流長的釋經傳統能提供較豐富的參照譜系，以進行圖式的對勘與比較；第三，馮氏此圖在地域性的「關學」陣營中，⁸曾經廣泛的流傳並且發揮長足的影響，⁹同時也留有後來學者的評議觀點，這一點相當有益於我們分析圖式設計的優劣；第四，透過此圖象議題的討論，復能見到古代儒者們對於道德意識之省思的透闢與精深，饒富意義。故以下將通過文獻探討、圖式解析、後人評議等三個角度，對馮從吾的〈善利圖〉進行全面性的探查與解析。

二、〈善利圖〉的經典依據

首先，馮從吾在〈善利圖說·附錄〉的文章末端，寫下一段紀錄，說明其創製此圖式的背景與原委，其言曰：

丙申仲冬十有一日，余與諸君子講學寶慶寺。講間或問及「舜蹠善利」諸章，諸君子各據所見，互相發明。余不肖僭為折衷之，

年3月)，頁116-117，註14。然而概覽相關的研究成果，學者或已留意且肯定馮從吾的〈善利圖說〉之作，卻尚未見到有針對其〈善利圖〉之圖式本身進行研究說明者。

⁸ 案：「關學」是指自宋代關中地區自張載（橫渠，1020-1077）以來，迄於清末的地域性的道學（新儒學）流派。而該名義的確立，馮從吾的《關學編》之作，無疑具有指標性的意義。近年來對「關學」研究的開展，首推西北大學出版社「關學文庫」的系列著作，其中除了有針對代表性學者的原典文獻整理與評傳研究外，《關學史文獻輯校》、《關學學術編年》以及劉學智的《關學思想史》等書均頗富學術貢獻。此外，王昌偉（Ong Chang-woei）所著 *Men of Letters Within the Passes: Guanzhong Literati in Chinese History, 907-1911* 結合思想史與地方史的角度，探討10世紀至20世紀初關中地區的士人如何在回應時代變局中從事地方建設與重建自我的身分認同，亦值得參考。Ong Changwoei, *Men of Letters Within the Passes: Guanzhong Literati in Chinese History, 907-1911* (Cambridge: Harvard University Press, 2008).

⁹ 〈大司空諡恭定少墟馮先生行實〉記載：「以它言官株累，削籍抵里，授徒講學寶慶寺，著有〈學會約〉、〈善利圖說〉，人爭抄錄焉。」見〔明〕馮從吾：《馮少墟續集》，收於〔明〕馮從吾著，劉學智、孫學功點校整理：《馮從吾集》（西安：西北大學出版社，2015年），卷5，頁563。案：本文徵引馮從吾的文獻，基本依據此點校本，唯在部分文字或斷句方面，同時參考兩古籍善本而略有修正，此兩部古籍善本為：臺灣國家圖書館藏〔明〕馮從吾：《馮少墟集》（明萬曆丁巳45年浙江巡按張惟任等刊本，1617年），22卷，續集1卷；〔明〕馮從吾：《馮少墟集》，收於〔清〕紀昀、永瑤等編：《景印文淵閣四庫全書》第1293冊（臺北：臺灣商務印書館，1986年），20卷。

雖體認之功未逮，而心思意見亦既竭矣。會之明日，漫作此〈圖〉，而系之以〈說〉，至于〈說〉之所不能盡者，復錄數則附于後，大抵皆會中講話，而稍為文飾之者也。錄成，因書此以自勗，併以請正于諸君子。¹⁰

萬曆 23 年（乙未，1595）馮從吾罷官歸鄉，乃在隔年（24 年丙申，1596）秋天，開始與學子相會講學於寶慶寺，現存文集中〈學會約〉、〈士誠〉以及後來輯成的〈寶慶語錄〉等就是當時講學所留下的文獻紀錄，而本文所欲討論的〈善利圖〉與〈圖說〉亦然。¹¹

馮從吾記載該次會講活動中，因講席間有人問及《孟子·盡心》篇「雞鳴而起」章「舜黜善利」等相關問題，於是，師友們圍繞著這個主題進行觀點的辯難與意見的交流。這場討論引發馮從吾高度的興趣，於是在隔天便將該次研討所涉及的文獻篇章融會成〈善利圖〉，並繫之以〈圖說〉解明其中之意蘊，至於有「圖／文（圖說）」所不能容納者（主要為工夫論觀點），則別為〈附錄〉以記之。

承此說明，我們可先來看看〈善利圖〉的研製到底由哪些篇章文獻所構成。

（一）持志有恆以造聖境

從圖 1-1 〈善利圖〉¹²可以看到馮氏此圖可概分為上、中、下三個層次，最上面是一首以「善利圖」為名的詩作；¹³中間是〈善利圖〉的主體，呈現一個英文「V」字型的圖象，用以顯示從下端的「一念」出發，人或可擇



圖 1-1 〈善利圖〉

¹⁰ [明]馮從吾著，劉學智、孫學功點校整理：《馮從吾集》，卷 8，頁 176。

¹¹ 王美鳳、張波、劉宗鎬合著：《關學學術編年》（西安：西北大學出版社，2014 年），頁 253-259。

¹² [明]馮從吾：《馮少墟集》（明萬曆丁巳 45 年浙江巡按張惟任等刊本，1617 年），卷 8，頁 4 上。案：古籍中之圖式或因重修、刻印效果而微有出入，當擇其善者以研析之，故本文在選錄善本後將其他版本稍異之圖收存於文末〈附錄〉中，以備讀者觀覽。例如《四庫全書》中所錄存之〈善利圖〉，「一念」中的「一」字便標示在英文「V」字型之內，請見〈附錄〉圖 1-2 〈善利圖〉。

¹³ 案：該詩見同上註，卷 17，頁 351。

「善」而行、或可趨「利」而走，分別步上「舜之路」或「蹠之路」，而善、利兩途轍之旁又別書相關文字以說明其階段性進程；且於最下處復再提點出「人之所以異於禽獸者，幾希」一語，以警醒學者。

從這個圖式的概覽中可以看到〈善利圖〉的繪製奠基於以下五則《論語》、《孟子》的經典文獻：

1. 《孟子·盡心上》「雞鳴而起」章
2. 《論語·述而》「聖人吾不得而見」章
3. 《論語·子罕》「譬如為山」章
4. 《孟子·告子上》「牛山之木嘗美矣」章
5. 《孟子·離婁下》「人之所以異於禽於獸者」章¹⁴

其中《孟子·盡心上》第二十五章：「雞鳴而起，孳孳為善者，舜之徒也；雞鳴而起，孳孳為利者，蹠之徒也。欲知舜與蹠之分，無他，利與善之間也。」¹⁵無疑就是該圖式的論述主軸與命名由來。不過，〈善利圖說〉中也提到《孟子·離婁上》「規矩，方員之至也」章所引孔子語：「道二：仁與不仁而已矣」一句話，¹⁶這也可以說是舜、蹠分兩路、善、利分兩途的圖式形象結構之由來，只是該篇章中孟子所說的語言文字與義理內涵並未融攝在〈善利圖〉中，故該章節當非其繪圖之文獻根據。

更有趣的是，依據〈善利圖說〉的闡述說明，該次講會的論議主題並非單純地進行上述《論語》、《孟子》篇章的文意解讀，而是帶著孔、孟之論點可能存在歧異這一問題意識而發的，試看〈圖說〉開頭所做的設問與答覆：

或問：「孟子願學孔子者也。孔子論人，有聖人、君子、善人、有恆之別，而孟子乃獨以善、利一念分舜、蹠兩途，何也？」

曰：「此正孟子善學孔子處。孔子以聖人、君子、善人、有恆別為四等，正所以示入舜之階基，恐學者躐等而進耳。世之學者徒

¹⁴ [宋]朱熹著，徐德明點校：《四書章句集注》，收於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第6冊（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年），頁434、127、144-145、401-403、358-359。

¹⁵ 同上註，頁434。

¹⁶ 〈善利圖說〉中有言：「『道二』之說、『善利』之說，欲人慎之於其始；『半塗』之說、『為山』之說，又欲人慎之於其終。」見[明]馮從吾著，劉學智、孫學功點校整理：《馮從吾集》，卷8，頁170。又，《孟子》文獻見於[宋]朱熹著，徐德明點校：《四書章句集注》，頁338。

知以舜、蹠分究竟，不知以善、利分舜、蹠。若曰：『聖人，至舜極矣，學者何敢望舜？下聖人一等，吾寧為君子已耳。』或者又曰：『君子，我亦不敢望，吾寧為善人已耳。』或者又曰：『善人，我亦不敢望，吾寧為有恆已耳。』「上之縱不能如舜，下之必不至如蹠，何苦嗷嗷然曰：『吾為舜！吾為舜哉！』」以彼其心不過以為聖人示人路徑甚多，或亦可以自寬自便耳。不知發端之初，一念而善便是舜，一念而利便是蹠，出此入彼，間不容髮，非舜與蹠之間，復有此三條路也。君子、善人、有恆，造詣雖殊，總之是孳孳為善，大舜路上人。孟子以善、利分舜、蹠，蓋自發端之初論也；孔子以聖人、君子、善人、有恆分造詣，蓋自孳孳為善之後論也，旨豈二乎哉？雖然，為眾人易，為聖人難，故學者儘學聖人，尚恐不能為君子、為善人、為有恆，若姑曰：『我寧為君子、我寧為善人、我寧為有恆』，其勢不至於無恆，不止；不至於如蹠，不止也。何也？取法乎上，僅得乎中；取法乎中，民斯為下。理固然也。究其初心，豈非錯認路徑尚多之一念誤之哉？」¹⁷

在文章的起始處，馮從吾便指出學者提出的疑惑是：孟子曾自許「乃所願，則學孔子也」（《孟子·公孫丑上》），¹⁸可見他以孔門的追隨者自居，是以，在相關議題的闡述上，理應亦步亦趨地踵步夫子，但是在面對聖凡之級別問題時，兩人展現出來的區辨觀點似乎有所不同，亦即孔子在《論語·述而》「聖人吾不得而見」章中區分出聖人、君子、善人以及有恆等四個級別，而孟子卻在〈盡心上〉「雞鳴而起」章中，單單以從善或趨利之意念活動本身便劃分出舜與蹠的兩個路向，則兩肇雙方似有不侔之處。

但是馮從吾的看法適得其反，他主張此處恰恰好顯現出孟子善學孔子之處，他解釋說：有恆、善人、君子、聖人，正表示學以至舜的超凡入聖之階段歷程。其次，孔子發此言論，還有兩層面的意涵，一方面是防範學者妄自尊大，躡等而進；另一方面則反之，他更提醒學者切不可因為存在不同的階段、層級，就畫地自限，故步自封，自甘止於有恆、善人、君子之境地，而不知當以成聖為極則。

¹⁷ [明]馮從吾著，劉學智、孫學功點校整理：《馮從吾集》，卷8，頁169。

¹⁸ [宋]朱熹著，徐德明點校：《四書章句集注》，頁285。

除此之外，孟子之言以從善或趨利區分舜、蹠兩路，乃是自發端之一念而說，在此發端之初念上便分別步上成就為舜與沉淪為蹠的兩歧道路，而孔子所言「有恆、善人、君子、聖人」的四階段歷程正是指明擇「善」而行的成舜之路途進程，故孟子之言實可涵容孔子之說，因此，馮從吾強調孔、孟之說並無相左之處。

又扣回到〈善利圖〉中來看，我們可以看到馮從吾將「有恆、善人、君子、聖人」四者標示在從善成聖的「舜之路」旁，即英文「V」字型圖象的右邊斜線路徑旁。

言至此，我們當先回到《論語》中來檢視相關的經典詮釋觀點，《論語》〈述而〉篇第二十五章記載：

子曰：「聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣。」子曰：「善人，吾不得而見之矣；得見有恆者，斯可矣。亡而為有，虛而為盈，約而為泰，難乎有恆矣。」¹⁹

朱子在《論語集注》中解釋「聖人」為「神明不測之號」，「君子」為「才德出眾之名」，復引張載之說云：「有恆者，不貳其心。善人者，志於仁而無惡。」²⁰至於在《論語》原文中，「聖人、君子／善人、有恆」分列於兩段語句，並以「不得而見／得見」說之，這又有何意涵呢？

關於此，朱子則引張栻（敬夫、南軒，1133-1180）之語，²¹加以申述，他說：

張敬夫曰：「聖人、君子，以學言；善人、有恆者，以質言。」愚謂有恆者之與聖人，高下固懸絕矣，然未有不自有恆而能至於聖者也。故章末申言有恆之義，其示人入德之門，可謂深切而著明矣。²²

¹⁹ 〔宋〕朱熹著，徐德明點校：《四書章句集注》，頁127。

²⁰ 〔宋〕朱熹著，黃珣點校：《論孟精義》，收於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第7冊，頁271；申淑華：《〈四書章句集注〉引文考證》（北京：中華書局，2019年），頁182。

²¹ 案：原文見〔宋〕張栻：《南軒先生論語解》，收於〔宋〕張栻著，楊世文點校：《張栻集》第1冊（北京：中華書局，2015年），卷4，頁165。

²² 〔宋〕朱熹著，徐德明點校：《四書章句集注》，頁127。

朱子採納張南軒將這兩段分別以「子曰」起首，述及程度不同而產生的四個層級概念分成相對應的兩組之觀點，他同樣指出：「善人，正如上文所謂聖人；有恆，正如所謂君子。然而善人、有恆者，皆未知學問者也。」²³也就是說，兩句話中「不得而見」的善人與聖人、可「得見」的有恆與君子，雖可相匹配，但善人與有恆是就天生的資質稟賦說，而聖人與君子則是針對他們有後天的學問修持而論。亦即「善人是資質自好底人，要做好事，而自然無惡者也。有恆則只是把捉得定，又未到善人自然好處在。」²⁴進一步言之，君子是才德出眾，「事事做得去，所謂『君子不器』。善人則又不及君子，只是知得有善有惡，肯為善而不肯為惡耳。有常者又不及善人，只是較依本分。」²⁵更重要的是，朱子認為縱使有種種的區判分別，有恆與聖人之間明顯存在差距，但未有不由持志有恆而努力修養以求達至聖人者，故《論語》篇章之末，夫子特別闡明「有恆」之義，便正是為了指示後學入德成聖之途徑。

上面朱子的詮釋中，他將可兩相類比對應的「有恆、善人、君子、聖人」等四個層級概念，視為一個直線上昇，層層遞進的修養歷程，而馮從吾在〈善利圖〉及〈圖說〉中的論述，雖然沒有進行語詞概念的定義與說明，但他強調「君子、善人、有恆，造詣雖殊，總之是孳孳為善，大舜路上人」，當是採納了朱子對《論語》此篇章的詮釋觀點。

之所以要指明這個特點，乃是因為歷來儒者對於《論語·述而》「聖人吾不得而見」這章有不同的思考觀點，例如元儒許謙、程復心便有不同的分類說法，為清眉目，試自繪一圖（圖 2-1 朱子之說示意圖）並將許謙、程復心兩人之圖型排列於下：

²³ [宋]朱熹著，[宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第3冊（北京：中華書局，2004年），卷34，頁896。

²⁴ 同上註。

²⁵ 案：除此之外，朱子也解釋：「有常底也不到事事做得是，只是有志於善，而不肯為惡耳。善人則從來恁地好，事事依本分，但人多等級。善人雖是資質好，雖是無惡，然『不踐迹，亦不入於室』。緣不甚曉得道理，不可以到聖人，只是恁地便住了。」引文皆同上註。

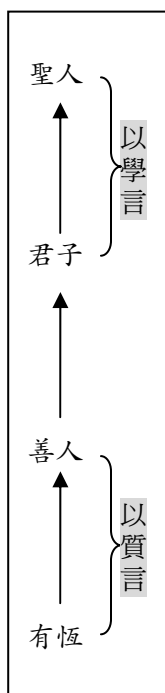


圖 2-1 朱子之說示意圖

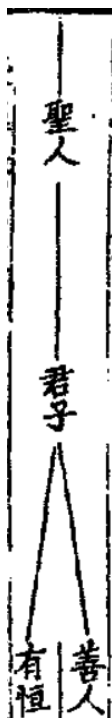


圖 2-2 許謙圖



圖 2-3 程復心圖

從上列的三圖，不難窺見歷代儒者對於此章確有不同的看法與詮釋觀點，而這些不同的觀點，復可透過不同的圖象排列來表意。我們先看許謙在其《讀四書叢說》中對該章的詮解：

此章得張宣公「聖人、君子，以學言；善人、有恆，以質言」兩語，方看得入。但本文兩云「吾不得而見，得見斯可矣」，言雖同，而意則不同。蓋自君子進而不止，則可至聖人；有恆者，則不可進於善人也。「不踐迹，亦不入於室」，此善人之正訓，是資質一時生定，非積累至者。若善人肯學，即至君子；有恆者能學，亦可至君子。……後三句雖說無恆者情狀，卻正是教人學有恆之方。欲為君子，先須有恆方可，若能反是三者，則為有恆矣。²⁶

²⁶ [元]許謙：《讀論語叢說·中·述而·第七》，《讀四書叢說》，收於臺灣商務印書館編：《四部叢刊續編》第7冊（臺北：臺灣商務印書館，1976年），頁18上。

許謙推許張南軒「以學言」、「以質言」的區分論點，然而他認為「不得而見」與可「得見」的前後兩句話，意涵有所不同，不宜簡化為皆是由「得見」者達至「不得而見」者。換言之，通過「君子」之進進不已乃能臻於「聖人」之境，此為修德成聖之必然途徑，本是共通的理則，即「善人」可通過學習，而成為君子，乃至聖人；「有恆」者亦以其能學，而可成為君子，乃至成聖。但是得見的「有恆」與不可得見的「善人」之間，存在一先天資質稟賦差異的鴻溝，依據《論語·先進》篇「子張問善人之道」的說法，²⁷孔子以善人為天生資質美秀者，故一本天性，無待學問，不須遵循前人之途轍，便自能行善，不蹈於惡。不過，他也因此未能登聖人之堂室。所以，有恆者是孜孜矻矻的求取學問的人，他是透過仔細地屏除「亡而為有，虛而為盈，約而為泰」這三點錯誤，經歷後天努力而積累成就的人，是以，與「資質一時生定」的善人不同，因此，有恆者不可追求成為善人。

換言之，以資質、學問來區判「有恆、善人、君子、聖人」這四者，許謙主張其中只有善人是「以質言」者，故以圖式論之，善人與有恆便不能是直線關係，而當該是平等對列的兩者，如圖 2-2 許謙圖下方所示。

再者，程復心在《四書章圖纂釋》中又有不同的圖式繪製，他解釋說：

《集註》取敬夫說。饒雙峯獨云：「聖人是天生底，君子是學而成底；善人是氣質好底，有恆是把捉得定底。聖人、善人是說天質，君子、有恆是說學力。次乎聖人者，為君子；次乎善人者，為有恆。夫子言天生之聖人，不可得而見，得見學而成者之君子，亦可；資稟好底之善人，不可得而見，得見把捉而有恆者，亦可。蓋生質之美，不可必得，而學力則可勉也。」此說與敬夫異。²⁸

程氏清楚指出朱子《四書集注》的觀點是採納張南軒的說法，而他自己則更傾向饒魯（雙峰，生卒年不詳）的論點，所以，他在圖型的下方明確標示「此雙峰說，與張敬夫稍異。」細查前面（圖 2-3）之圖式與上面的引文，可以知道他同樣採取張南軒「以學言」、「以質言」的區分觀點，只是將它寫明為「以學力言」、「以天質言」兩項，但是對於「有恆、善人、君子、

²⁷ [宋]朱熹著，徐德明點校：《四書章句集注》，頁 162。

²⁸ [元]程復心：《論語集註章圖纂釋》，《四書章圖纂釋》，收於《域外漢籍珍本文庫》編纂委員會編：《域外漢籍珍本文庫》第 5 輯經部第 11 冊（重慶：西南師範大學出版社，2015 年），卷 4，頁 16 下。

聖人」這四者的區判，並非依照《論語》句式的語序，而是將「不得而見」的聖人與善人作為一組，「得見」的君子與有恆作為一組，前者是就天生資質稟賦優異者而說，後者則是就勉力學問而有所成者而論，是故聖人與善人連孔子都說其不可必得，後繼之學者當然無需過度想望奢求；反之，次一級的君子與有恆，卻可以通過把捉執持，學以成之，因此，夫子稱許得見後二者「斯可矣」。

所以，在圖 2-3 程復心圖的分配中，不僅將「聖人、善人／君子、有恆」區分為兩大類，兩類之間沒有互通之處，且核實言之，學者要自我期許，勉力以達成的是「以學力言」的君子與有恆二者。

綜觀三種說法與圖式，可以明白馮從吾的〈善利圖〉將「有恆、善人、君子、聖人」做一直線式的理解與標示，基本上是秉持朱子、張南軒的說法的，優點在於清楚指出成聖的歷程與階段性，但是將「有恆」者規定為「以質言」，稱其乃本於天生的資質，便能堅守本分，保持得定，這種對恆常性的解釋恐怕與先天稟賦的偶然性相衝突，所以，筆者比較同意許謙分列「善人」與「有恆」的做法，前者「以質言」，後者「以學言」，但無礙於兩者皆能透過學問修養而成為君子，並進至聖人，只是這個論點對於《論語》前後兩句「不得而見」與「得見」的配對方式無法符應，只能說其「言雖同，而意則不同」。至於程復心採饒魯的說法，試圖告訴學者無需寄望天生的資質稟賦，孔子對於學而成之者，同樣給予高度的肯定，但是將「聖人」劃歸於「以天質言」的一方，恐怕違背了宋明理學傳統中肯認「聖人可學而至」的聖人觀，故筆者以為殊不可取。

（二）一念善利分舜蹠

接下來，讓我們再回到馮從吾〈善利圖〉與〈圖說〉中「孟子乃獨以善、利一念分舜、蹠兩途」的主張上，這個論點是〈善利圖〉之構圖與命名的核心關鍵，也就是說，《孟子·盡心上》第二十五章為馮氏創製此圖式的主要理據，現將該章之原文徵引如下：

雞鳴而起，孳孳為善者，舜之徒也；雞鳴而起，孳孳為利者，蹠之徒也。欲知舜與蹠之分，無他，利與善之間也。²⁹

²⁹ [宋]朱熹著，徐德明點校：《四書章句集注》，頁 434。

「蹠」指盜蹠，是魯國大夫展禽（柳下惠）之弟，據說他有「從卒九千人，橫行天下，侵暴諸侯。」（《莊子·盜蹠》）荀子也說及：「盜跖吟口，名聲若日月，與舜、禹俱傳而不息。」（《荀子·不苟》）³⁰故盜蹠在先秦學術中往往被視為對反於聖人一舜的負面人物代表。在上面的引文中，孟子便以天光初現，雞鳴而起後，終日的生活到底是孜孜矻矻地為了實踐善德而行，還是為了謀求利益而活，作為判分是舜之黨與抑或蹠之徒類的依據。所以說成為舜之徒或蹠之徒的區分，端看個體的生命活動在「善／利」之間的價值選擇。

馮從吾就本著上述的基本論點，進行義理的發揮與闡揚。其中值得提出來說明的有以下幾點：

第一，為了防堵「世之學者徒知以舜、蹠分究竟，而不知以善、利分舜、蹠」所產生的苟安之弊病，馮從吾特別強調「孟子以善、利分舜、蹠，蓋自發端之初論也」，³¹意即馮從吾擔憂求學之士只知將代表聖人的舜與惡徒的蹠置於「善／惡」之人格典型的兩極端處，因而稱說至聖如舜，恐非我所能至，所以，姑且退而求其次，稱縱使僅為君子、為善人、為有恆者亦已足矣。又或者將至惡如蹠，視為窮兇極惡之匪徒的極致狀態，因而自我安慰：縱使有一刻之為非，一事之做歹，亦未如大奸大惡之蹠，似亦無妨。此即馮氏在〈善利圖說〉中所反省的問題：

若曰：「聖人，至舜極矣，學者何敢望舜？下聖人一等，吾寧為君子已耳。」或者又曰：「君子，我亦不敢望，吾寧為善人已耳。」或者又曰：「善人，我亦不敢望，吾寧為有恆已耳。」「上之縱不能如舜，下之必不至如蹠，何苦啾啾然曰：『吾為舜！吾為舜哉！』」以彼其心不過以為聖人示人路徑甚多，或亦可以自寬自便耳。³²

³⁰ [東周]莊周，郭慶藩編，王孝魚整理：〈雜篇·盜跖第二十九〉，《莊子集釋》（臺北：萬卷樓圖書公司，2007年），卷9下，頁1084；[東周]荀況著，北京大學哲學系注：《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983年），頁31。

³¹ [明]馮從吾：〈善利圖說〉，收於[明]馮從吾著，劉學智、孫學功點校整理：《馮從吾集》，卷8，頁169。

³² 同上註。

再進一步細究馮從吾之意，可知他將「孳孳為善」與「孳孳為利」逕理解為「義利之辨」的對立性區分，這個論點當是承繼二程（程顥，1032-1085；程頤，1033-1107）而來的觀念，蓋二程有言：

孟子辨舜、蹠之分，只在義利之間。言「間」者，謂相去不甚遠，所爭毫末爾。義與利，只是個公與私也，纔出義，便以利言也。³³

因為將「為善」與「為利」視同「義利之辨」，則兩者的差異便只能就意念之發端處言，這樣的詮釋與《孟子》原文以「孳孳」為善、為利說舜、蹠有所不同，因為「孳孳」帶有一種持續性的意味。不過，也因此，馮從吾在〈善利圖說〉中特別表明：「發端之初，一念而善便是舜，一念而利便是蹠，出此入彼，間不容髮，非舜與蹠之間，復有此三條路也（筆者案：即有恆、善人、君子三者）。」這也就是他在〈善利圖〉的主體結構中，要標示出「一念」與「善／利」兩端的主要原因。即如圖 1-1-1 〈善利圖〉（局部 1）中最下方為發端之「一念」，此初念可為「善」，也可能為「利」，故將「善」與「利」分書於「舜之路」以及「蹠之路」的起始處。



圖 1-1-1 〈善利圖〉（局部 1）

³³ [宋]程顥、程頤：《河南程氏遺書》，收於[宋]程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》上冊（北京：中華書局，2004年），卷17，頁176。

第二，由於將「善／利」視同意念發端之初便判然有別的「義利之辨」，³⁴則分別代表「善」與「利」的「舜」與「蹠」兩者之間，也無模糊地帶，所以，求學之士萬不可推拖自諉欲在「舜」與「蹠」之間安身，以為可安處於某個修養階段或狀態便已足夠，甚至以為不至於淪為盜蹠般的惡徒便已足矣。這就是前文引到「彼其心不過以為聖人示人路徑甚多，或亦可以自寬自便」以及「錯認路徑尚多之一念誤之」之說法提出的原由。記載馮從吾此時期講學的〈寶慶語錄〉中同樣有相似的論述可供參看：

堯之隔壁就是桀，舜之隔壁就是蹠，中間再不隔一家，此孟子所以並談無別。世之學者既不敢為堯、為舜，又不甘為桀、為蹠，只是錯認以為中間尚隔許多人家耳。使早知堯之隔壁就是桀，舜之隔壁就是蹠，自然一步不敢差錯。³⁵

換言之，走上聖人之路而成為舜與步上惡人之途而淪為蹠，是判然二分的，從學之士因未能認清這點，誤以為在「舜」與「蹠」的光譜中仍有其他的級別、狀態存在，所以，造成跬步自限，甚至自甘墮落的情況。因此，馮從吾在〈善利圖〉中，如圖 1-1-1 〈善利圖〉（局部 1），便繪製「舜之路」與「蹠之路」為兩分岔的路徑，並且在兩途轍之間特書「中間無路」四個大字，又在圖式上方的詩作中也寫下「若要中間立，終是蹠路人」的警語，以醒學者。

除了上述兩點之外，第三點，或許讀者已留意到在圖 1-1-1 〈善利圖〉（局部 1）的「舜」與「蹠」兩字之下，分別寫有「人」與「禽獸」兩語詞，這又意謂什麼呢？〈善利圖說〉中有言：

且為善、為舜則為人，為利、為蹠則為禽獸，所係匪細，故又曰：「人之所以異於禽獸者，幾希」。玩「幾希」二字，可見人必至於如舜、如禹、如成湯，如文、武、周公、孔子，纔謂之君子，存之纔謂之人。不然，庶民去之，則禽獸矣。善、利之分，舜、蹠之分；舜、蹠之分，人與禽獸之分也。學者縱可諉之

³⁴ 馮從吾曾言：「義利只有兩塗，人心原無二用。出於義即入於利，出於善即入於惡，豈有無義無利、無善無惡，一切總歸於無心之理乎？」見〔明〕馮從吾：〈辨學錄〉，收於〔明〕馮從吾著，劉學智、孫學功點校整理：《馮從吾集》，卷 1，頁 35。

³⁵ 〔明〕馮從吾：〈寶慶語錄〉，收於〔明〕馮從吾著，劉學智、孫學功點校整理：《馮從吾集》，卷 7，頁 150。

曰：「我不為聖」，亦可諉之曰：「我不為人哉？」³⁶

不僅在「舜」與「蹠」兩字之下，標示「人」與「禽獸」兩詞，在〈善利圖〉的最下方處，更有「『人之所以異於禽獸者，幾希』正在此處」一句話。依據上面〈善利圖說〉的說明，可以發現馮從吾刻意將「善／利」之分與「舜／蹠」之別聯繫到「人禽之辨」的嚴正問題上，透過這個連結，不僅有助拉開舜與蹠的距離，也更強化了成聖的必要性，因為唯有步上堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔的成聖之道，才能謂之君子，也唯有懂得存養此「幾希」之善，才配稱之為「人」。否則，離此「幾希」之善，汲汲營營，為利而行，便是自甘墮落的「禽獸」。故求學之士縱使可推託：我不以成聖為目標，然而，真可接受：我不為「人」乎？甘心成為衣冠「禽獸」嗎？

言至此，可以看到馮從吾如何透過對《孟子·盡心上》第二十五章的思考，架構起〈善利圖〉「V」字型的主體圖式，並且寫下〈善利圖說〉以說明該圖象的主要想法與觀點。總其要者有四：

1. 以發端之一念說「善／利」。
2. 循此一念便有成「舜」與為「蹠」兩途徑之別，其間無其他路徑可供選擇。
3. 《論語》中「有恆、善人、君子、聖人」同屬追求成就為「舜」之同路人。
4. 為了強化「舜／蹠」之別的嚴正性，又稱其等同於「人禽之辨」。

然而上述這些論點是否有可議之處呢？

正如前文所言，馮氏〈善利圖〉在關學陣營中曾廣泛地流傳，具有長遠的影響力，例如在明清鼎革之後，一位以遺民自居，終生僻居鄉野的學者王建常（復齋，1615-1701）便在其著作中錄存〈少墟馮先生善利圖〉，並且寫下〈善利圖跋〉與〈善利圖辨〉兩文。其中〈善利圖跋〉一文，雖然明確且精準地申述了〈善利圖〉及〈圖說〉的觀點，然實在說來他對於該圖式的部分論點卻頗有微詞，其批評意見表達在圖象上，便是本文〈附錄〉圖 1-4 王建常修〈善利圖〉最下端補註的「愚謂當作人禽之關」八個字，他還為此註腳寫了一篇〈善利圖辨〉說明他的想法，彼云：

³⁶ [明]馮從吾：〈善利圖說〉，頁 169。

或問：「〈善利圖〉下繫『人之所以異於禽獸者，幾希』，子謂：『當作人禽之關』，何也？」曰：「人之異於禽獸者，是就心之全體言；善利之分，是就一念言。在《孟子》，二章原自不同。今〈圖〉既從〈善利〉章寫出，又其下明有『一念』兩字，故不可以所言全體者繫之也。」又問：「善利只爭一念，〈跋〉既析言之矣，然則全體之說亦可得而聞其詳與？」曰：「朱子小註：『人物所同者，理也；所不同者，心也。人心虛靈，無所不明；禽獸便昏了，只有一兩路子明。……人若以私欲蔽了這個虛靈，便是禽獸，人與禽獸只爭這些子，所以謂之幾希』。夫此『幾希』，雖云『些子』，卻是指心之全體而言。若善利之初分，則不過一念公私而已，乃以全體之說當之，可乎？然亦不敢輒削其原所繫者，只於其下僭註：『當作人禽之關』，以俟正有道云。」³⁷

王建常藉由他人設問的方式，委婉地說明自己的反對意見，他認為善利之分是就發端之一念言，但是人禽之辨則端就心之全體來說的，這兩者本出自於《孟子》的不同篇章（一為〈盡心〉「雞鳴而起」章，一為〈離婁〉「人之所以異於禽獸者」章），而〈善利圖〉的創構本是根據「雞鳴而起」章，且圖中也明白標示了「一念」二字，故不宜將本於「心之全體」的人禽之辨強加於〈善利圖〉中。如此一來，也有必要說明「心之全體」到底是什麼意思。於是王建常徵引「朱子小註」的說法，來解明此語的意涵。在此當稍加說明，引文中「朱子小註」是指《四書大全》中為解釋此章之內容所摘引的《朱子語錄》，³⁸其意旨在說明人之所以異於禽獸的「幾希」之處，就是人心的虛靈明覺之能力，有此虛靈方能彰明與推展人所具有的德性，相反地，禽獸縱使有一、兩點德性的顯明（筆者案：如慈烏之反哺是孝的顯明），但終究是昏昧而推擴不得的。故「心之全體」指的就是人心的虛靈明覺，這是人禽之辨的關鍵之所在，實與「善／利」之判分，著眼於發端之「一念」者不同，是以，王建常反對「善、利之分，舜、蹠之分；舜、

³⁷ [明]王建常：《復齋餘稿》，收於[明]王建常著，李明點校整理：《王建常集》（西安：西北大學出版社，2014年），卷1，頁349-350。

³⁸ [明]胡廣、楊榮、金幼孜等纂修：《孟子集注大全》，收於[明]胡廣、楊榮、金幼孜等纂修，周群、王玉琴校注：《四書大全校注》下冊（武漢：武漢大學出版社，2009年），卷8，頁931。案：該段文獻原出自[宋]朱熹著，[宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第4冊，卷57，頁1347。

蹠之分，人與禽獸之分也」(〈善利圖說〉語)的說法，並提醒讀者留意其中的差別，於是在〈善利圖〉下標示「愚謂當作人禽之關」一語。

王建常的反省，筆者是同意的，所以，根據他的意見，〈善利圖〉應該去除圖式下方「『人之所以異於禽獸者，幾希』正在此處」一語，並且在「舜」與「蹠」兩字之下，刪除「人」與「禽獸」的註記。

三、相關圖式的對勘較論

接下來，若我們關注《孟子·盡心上》第二十五章「雞鳴而起」之經典詮釋，將會發現在宋代之際，范浚（香溪，1102-1150）曾根據該章之意旨，繪製出一幅〈舜蹠圖〉，該圖式後來亦錄存於程敏政（篁墩，1444-1499）的《心經附注》中，而對朝鮮儒學的性理圖產生深遠的影響（其影響之一例，請見下文）。現將范浚所作之〈舜蹠圖〉與〈圖說〉徵引如下。

（一）范浚的〈舜蹠圖〉

從右側圖 3-1 〈舜蹠圖〉來看，³⁹映入眼簾的是從上方的「心」出發，「善／利」在直線的兩邊，於分岔後各走向「舜／蹠」兩方，在之後復有「罔念」、「克念」之別而成就為「狂」或「聖」。可以看到，〈舜蹠圖〉的構圖方向是從上至下，帶有自本源處發端到流行、轉化以至結果的意涵，相較之下，馮從吾〈善利圖〉的中間主要圖式則是從下而上的構圖方向，即由底端的「一念」出發，呈現面臨「義／利」兩途分化之際（舜之路與蹠之路）的判斷與抉擇。

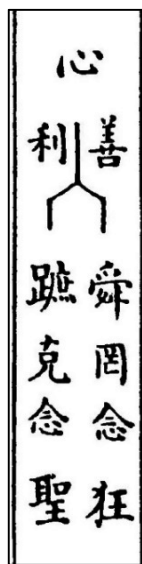


圖 3-1 范浚〈舜蹠圖〉

在披覽圖式之後，可以進一步來看范浚搭配〈舜蹠圖〉所寫下的一段序文與解說文字，從中更可見其構圖之深意。他寫道：

夫善、利之念，間不容髮，一髮之差，遂分舜、蹠，學者可不戒且懼哉！利不必謂貨利，凡有利心，皆利也。今有人焉，修身慎行，服膺天爵而不倦，勤亦至矣，然而其心若曰：「吾將以是有要焉」，是為利，非為善也。必其設心措意，惟以自治而不求乎

³⁹ [宋]范浚：〈舜蹠圖〉，《香溪集》，收於[清]紀昀、永瑤等編：《景印文淵閣四庫全書》第1140冊，卷5，頁10下。

在外，然後可以謂之為善。然則世之孜孜為善者，豈易得哉？此所以為舜之徒也。孔子曰：「輕絕貧賤，而重絕富貴，則好賢不堅，而惡惡不著。人雖曰不利，吾不信也。」孟子曰：「枉尺而直尋者，以利言也。如以利，則枉尋直尺而利，亦可為與？」蓋聖賢之所謂利者，其凡例如此，予故發孟子之意為〈舜蹠圖〉。⁴⁰

在這篇序文中，一開始便顯示出范浚與馮從吾對「善利之念」思考方向的歧異，馮從吾認為《孟子》「善、利」之說，就等同義利之辨，所以，善、利二者判然有別，於是將兩者分開標示在英文「V」字形的兩岔路之起點處。但是范浚從實然、經驗的層面看，認為心所發的意念，是或善或利的，甚至可能是善、利夾雜、繚繞，隨時可能變易、翻轉的浮動狀態，所以稱「善、利之念，間不容髮」，因此在圖式中，善、利二字僅書寫在同一條代表意念之直線「|」的兩側。

雖然善、利兩者的距離相當緊密，但其間細微的差距，卻可能導致成為聖人般的舜或惡名昭彰的蹠之嚴重後果，所以，辨析何者為「利」的意念，便顯得十分的迫切與緊要。范浚提出：謀「利」之念，不必侷限於財貨而言，「凡有利心」，就是利。不過，何謂「利心」呢？他先舉了一個例子來表達，例如有一個人行為表現上，顯現出謹言慎行的努力，也勤勉地持守仁義忠信之「天爵」而不懈怠，然其內心之設心措意卻是別有所圖，如為求美名、為求回報，則其行為仍是為了「利」而行。所以說，唯有能在內心中自我修持，不謀求外在的價值，只是為其所當為，方能稱之為「善」。這一點也可在《禮記·緇衣》的「輕絕貧賤」⁴¹一段與《孟子·滕文公下》的「枉尺直尋」一句得到證明，故在現實生活中真能「孳孳為善」，是相當不容易的。⁴²

⁴⁰ [宋]范浚：〈舜蹠圖〉，《香溪集》，收於[清]紀昀、永瑤等編：《景印文淵閣四庫全書》第1140冊，卷5，頁10下-11下。

⁴¹ [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：〈緇衣〉，《禮記正義》，收於[清]阮元校勘：《十三經注疏》第5冊（臺北：藝文印書館，2013年），卷55，頁15下。

⁴² 案：馮從吾在〈善利圖說·附錄〉中也引用蔡清（虛齋，1453-1508）的「利不止是貨財，但有私己之心，或有所為而為者，皆利也」一語，強調「私己」之為利，比「貨財」之利病痛更大、更深，因為後者容易看見，而前者卻難以察覺。見[明]馮從吾著，劉學智、孫學功點校整理：《馮從吾集》，卷8，頁172-173。

這段序文界定了何謂「利心」，也說明了善、利的關係與距離，但對於圖式中的下半截「罔念、克念」與「狂、聖」並未解釋，是以，且讓我們再看後面「圖說」的解釋文字：

夫善、利之念起於心者，其始甚微，而其得失之相去也，若九地之下與重天之顛。又以謂雖舜也，一罔念而狂；雖跖也，一克念而聖。舜去狂遠矣，在一罔念間，與狂同失；跖去聖亦遠矣，在一克念間，與聖同體。人能於危、微之際而得之，則亦幾矣。嗚呼！「孳孳為善」，所以熟吾仁也。苟為善，而一罔念，則非孟子所謂「孳孳」者，為利之心殆將乘間而起矣，故又以「克念、罔念」之說繫於舜、跖。好學之士必有能知予心者。⁴³

文章一開頭便說明「善、利之念」起於心，其發端甚微，不易辨明，但其所造成的結果卻有天壤之別（或為舜、或為跖），此正如〈序〉文中所言者。而後續更重要的是，范浚引用《尚書·周書·多方》篇「惟聖，罔念作狂；惟狂，克念作聖」⁴⁴的觀點，進行延伸與補充，表達修養境界的可變性與持續兢兢業業的必要。意即善、利之念雖可分別走上舜與跖之路，但不表示初踏上此階便已足夠，便可恣意而行。也就是說，縱使如舜一般，然只要稍不留意，一有疏忽，罔失對於意念的精審與辨析，就可能變成狂悖之輩。相反地，縱使如盜跖一般，然只要能勉力克制意念，改過遷善，便可以回歸聖賢之徒。所以說，「舜」與狂，相隔九霄，但只要一「罔念」，則其缺失是同於狂的；「跖」與聖，天差地別，但只要一「克念」，便可回復到與聖相同的體段。是以，孟子云「孳孳為善」，正是要我們時時刻刻在意念的幽微處謹慎小心，方可達義精仁熟之境，因為只要一「罔念」，則「為利之心」將會乘間而起，這是相當危殆的情況。職是之故，范浚乃將「克念作聖、罔念作狂」之說繫於《孟子》「由善、利以言舜、跖之別」的論述下方，構成一意涵比《孟子》原文更加豐富的〈舜跖圖〉。

換言之，范浚的〈舜跖圖〉對《孟子》「雞鳴而起」章的詮釋與發揮，補充了善、利之念「起於心」的觀點，以及孟子所謂的「孳孳」，正指表對

⁴³ [宋] 范浚：〈舜跖圖〉，《香溪集》，卷5，頁11下-12上。

⁴⁴ [漢] 孔安國傳，[唐] 孔穎達疏：〈多方〉，《尚書正義》，收於[清] 阮元校勘：《十三經注疏》第1冊，卷17，頁9下。

於意念之省察與修養的持續性努力，同時也表示一時的善、利之念縱使具有可成為舜、蹠之資，但其中仍有相當高的可塑性與下墮沉淪的可能性，故蹠可因「克念」而成聖，舜也可因「罔念」而淪狂。

藉此觀點，我們可以反觀馮從吾的〈善利圖〉是否也具有這種修養論觀點下的可變性與持續性之相關論述呢？

筆者以為馮從吾在研製〈善利圖〉的內涵時所徵引的《孟子》「牛山之木嘗美矣」章與《論語》「譬如為山」章便是為此而發，請看下方〈善利圖說〉後續的問答：

或曰：「一念而善，為舜、為人；一念而利，為蹠、為禽獸，固矣。倘學者不幸分辨不蚤，誤置足于蹠、利之途，將遂甘心已乎？」曰：「不然。不聞《孟子》『山木』之章乎？蓋人性皆善，雖當伐之之後，而萌蘗尚在，故曰：『平旦之氣，其好惡與人相近也者，幾希。』又曰：『苟得其養，無物不長。』夫以斧斤伐之之後，而尚有此幾希之萌蘗，養此幾希之萌蘗，而尚可為堯、舜，人奈何以一時之錯，而遂甘心已乎？『幾希』二字，正是孟子提醒人心，死中求活處。」

或又曰：「養此『幾希』，尚可為舜，固矣。彼牯之反覆，夜氣不存者，獨無一線生路乎？」曰：「有！觀孟子不曰『夜氣不足以存』即為禽獸，而猶曰『違禽獸不遠』，謂之『不遠』，尚猶有一線生路在。若謂斯人也，縱不能每日有平旦之氣，而數日之中，亦未必無一時之萌蘗，使從此一時之萌蘗，回心而向道，則牛羊猶可及止耳，豈真不可救藥哉？惜乎人之諱疾忌醫，終身自伐自牧，而不知自悔也。悲夫！」⁴⁵

問者所提出的疑難便是：倘若不幸，不知當及早辨析「善／利」之別，而一時誤入「蹠之路」，此刻是否仍有轉圜的餘地？面對提問，馮從吾即點明透過《孟子》「牛山之木嘗美矣」章的比喻來說：縱使有斧斤的砍伐、牧養牛羊的啃食，因而造成枯亡，但植根於人性的善，則「其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者」的「幾希」之萌蘗，卻始終存在。則若能

⁴⁵ [明]馮從吾：〈善利圖說〉，頁169-170。

保養此一點本乎善性而發端、萌蘖的「生機」，⁴⁶則定有可為堯、舜之可能。故可謂此「幾希」是孟子點醒人心，死中求活之良藥，也因此不可因一時的誤入歧途，便甘心自諉為惡人之徒。

問者又繼續提出質疑：縱使可如馮從吾所言，但對於「梏之反覆」者來說，他不斷斲傷那一點稀微的生機之萌蘖，甚至連夜氣都不足以存，則是否就無絲毫之生路可言？馮從吾相當堅定地表示仍然是有的，《孟子》書中對於「夜氣不足以存」者，不逕斥其為禽獸，而僅說他「違禽獸不遠」，便表示猶有一線之生機在。所以，他即使不能每日有平旦之氣的生發，但數日之中，必有一時之萌蘖，若能掌握住這一點「幾希」之萌蘖，便可「回心向道」，重返聖賢之途。也因此，馮從吾另外在〈善利圖〉中「蹠之路」旁，標示了「斧斤、幾希、牛羊、梏之反覆」等語詞，且更重要的是，在「梏之反覆」一語下，他特別標示「從此回心，猶可向道」一關鍵語辭，如圖 1-1-2〈善利圖〉（局部 2）所示，來表達修養之路上，縱有一時踏錯腳步的可能，但仍有改變的可能性與回歸正途的本源根據。



圖 1-1-2 〈善利圖〉（局部 2）

除了可變性的觀點外，馮從吾同樣相當重視持續性的努力，例如他在〈善利圖說〉中繼續說到：

或又曰：「『幾希』之說，蓋為誤走蹠路者發也，若幸走舜路者，可遂以舜自命而不復求進乎？」曰：「不然。一念而善，是平地

⁴⁶ 案：馮從吾曾以「生機」解「幾希」二字，見〔明〕馮從吾：〈語錄·太華書院會語〉，收於〔明〕馮從吾著，劉學智、孫學功點校整理：《馮從吾集》，卷 9，頁 187。

而方覆一簣也；一念而自以為善，是為山而未成一簣也。夫未成一簣且不可，況半途而廢者乎！孔子列有恆、善人、君子、聖人之等，正使學者循序而進，毋半途而廢耳。非以君子、善人阻其進也。且謂之曰『有恆』，必由一簣而為山，纔謂之『有恆』。若以善人、君子中止，而不至于聖人，總謂之『半途』，總謂之無恆，此孔子所以惓惓致意於『有恆』也。『道二』之說、善利之說，欲人慎之於其始；『半途』之說、『為山』之說，又欲人慎之於其終。聖賢憂世之心見乎辭矣。」⁴⁷

馮從吾針對問者的論點，明確地反對聖人境界是一蹴可幾的，他指出：發一善念，雖可謂步上成舜之途轍，但以《論語·子罕》篇「譬如為山」的比喻來說，這只是在平地上傾倒一竹簣之量的土石罷了，離所欲達成的九仞之山，猶有長遠的差距需要努力。若有一念之善，便自以為已躋聖域，因而停止了修養、努力，這是欲為崇山峻嶺卻未成一簣。且未成一簣都不可取了，更何況是半途而廢呢！再反觀孔子所言「有恆、善人、君子、聖人」的階段歷程，正傳達出為學當循序漸進的訊息，切不可止步於善人或君子，蓋不至於聖人之境，終屬「半途」，總謂之「無恆」。故孔子在《論語·述而》篇第二十五章「聖人吾不得而見」一段，最後強調「難乎有恆矣」，正表示雖因發一善念而得入「舜之途」，但唯有持續的努力，才真能臻乎聖境。

上述的觀點，反映在〈善利圖〉中，請看圖 1-1-2 〈善利圖〉（局部 2），可以發現在「舜之路」的右側，有兩排文字，內側是「有恆、善人、君子、聖人」的序列，外側則是「方覆一簣、半途而廢、未成一簣」的排列。且在「聖人」下方，還特別標誌了「到此地位，才是有恆」的警語。凡此，在在顯示了對於修養工夫之持續性的強調，唯有如此，才能終乎成聖。此意正如〈圖說〉所言：「『半途』之說、『為山』之說，又欲人慎之於其終」也。

綜上所論，可以看到馮從吾的〈善利圖〉雖然不同於范浚的〈舜蹠圖〉採用「克念作聖、罔念作狂」來表達修養境界的可變性與工夫的持續性之要求，但是對於這兩點關懷，馮氏同樣表達在〈善利圖〉之中，只是相較「克念、罔念」說的簡明扼要，馮氏的表達徵引了更多的文獻材料，並且額外加上文字註腳來補充說明，雖然較曲折繁瑣，但也顯示出馮氏思考的縝密。

⁴⁷ [明]馮從吾：〈善利圖說〉，頁 170。

言至此，大抵已說明完馮從吾的〈善利圖說〉一文，緊接著，再讓我們看另一位學者對〈善利圖〉的批評意見，透過他的觀點與相關圖式的對照、比較，將有助於我們更深入地體會傳統儒者對於「善、利」之念與道德意識有何想法，又是如何將他們的體認所得加以具象化呈現等問題。

（二）朱子師徒的〈誠幾圖〉

同屬關學系統的清代學者王弘撰（山史，1622-1702）曾在拜讀〈善利圖〉後給出一段評語，他說：

馮恭定作〈善利圖〉，其教人之方最為警切，詩云：「聖狂方足處，善念是吾真。若要中間立，終是蹠路人」，謂「中間無路」。予謂竝無中間，譬之植表，於此不正即邪，非有不正不邪之影在其中間，故嘗僭擬一圖，善路正出，利路邪出，不作兩對也。⁴⁸

王弘撰對馮從吾的〈善利圖〉的肯定主要在圖式上方的詩作，尤其是「若要中間立，終是蹠路人」兩句，因為他認為這兩句正傳達出「善／利」的判然二分，沒有模糊或混漫的空間，所謂「中間無路」。但是他對於圖型的構造模式卻有不同的意見，他認為從善之路與趨利之路兩途並非對等的兩條道路，而是存在「正出」與「邪出」之別。他更曾本此意繪製一圖型以修正馮從吾的〈善利圖〉。可惜不僅在這本書中，乃至王氏的傳世的著作中，⁴⁹皆未見該圖式的留存。所以，我們暫時無法確知其所擬製的圖型為何，不過，這種對於「善／利」兩者的圖象思考，並非王氏所獨有的，試看以下張南軒所言：

嗟乎！舜、跖之分，善與利之間而已矣。譬之途焉，善則天下之正遠，而利則山徑之邪曲也。人顧舍其正而弗由，以自陷於崎嶇荊棘之間，獨何歟？物欲蔽之，而不知善之所以為善故耳。蓋二者之分，其端甚微，而其差則甚遠。⁵⁰

⁴⁸ [清]王弘撰：《山志》，收於《四庫全書存目叢書》編纂委員會編：《四庫全書存目叢書》子部第115冊（臺南：莊嚴文化事業，1995年），卷2，頁6下。

⁴⁹ 案：王弘撰除了寫作有《山志》外，另有《砥齋集》、《正學隅見述》、《周易筮述》、《周易圖說述》、《待庵日札》、《北行日札》、《西歸日札》等著作傳世。

⁵⁰ [宋]張栻：《雷州學記》，《新刊南軒先生文集》，收於[宋]張栻著，楊世文點校：《張栻集》第3冊，卷9，頁893。



圖 4-1
〈誠幾圖〉

張南軒說「善／利」二者的不同，在發端處言，兩者的差異性相當隱微難辨，但造成之結果的差距卻是天遙地遠的。若以道路來比況，則從「善」之路，如同可通行天下的正道坦途；趨「利」之路，則如同斜曲蜿蜒的山間小徑。只是一般人往往為物欲所蔽，無法見其真貌，不曉善、利兩途之別，因而捨坦途而步曲徑，以致陷溺於荊棘崎嶇之中而難以自拔。

同樣可惜的是，張南軒也沒有依照上述之意繪製出相應的圖型，不過，經過兩人說法的呼應，令筆者聯想到在《朱子文集》中有一極類似的圖式，或許可為此思路的具體形象化之表述方式。

左側之圖，一般名為〈誠幾圖〉，⁵¹乃朱子的門人趙師夏（遠庵，紹熙元年進士）針對周敦頤《通書》中的「誠，無為；幾，善惡」一語，以及胡宏（五峰，1105-1161）的名言——「天理人欲同體而異用，同行而異情」⁵²進行比較之後，初步繪出，復經朱子修訂，⁵³所留存的圖式。其繪製的始末，請看《朱子文集》的記載：

周子曰：「誠，無為；幾，善惡。」此明人心未發之體，而指其已發之端，蓋欲學者致察於萌動之微，知所決擇而去取之，以不失乎本然之體而已。或疑之，以謂有類於胡子「同體而異用」之云者，遂妄以意揣量，為圖如後。⁵⁴

趙師夏對於《通書》「誠，無為；幾，善惡」一語相當推舉，他認為這句話對於人心未發之體以及已發之端緒都有很好的說明，也就表示人心未發之體是真誠無妄，而又無思無為的，而在初始生發之際，方有細微的善、惡

⁵¹ [宋]朱熹：〈答趙致道〉，《晦庵先生朱文公文集》（臺灣國家圖書館藏元刊本），卷 59，頁 64 下。

⁵² [宋]朱熹：《知言疑義》，收於 [宋]胡宏著、吳仁華點校：《胡宏集》（北京：中華書局，2009 年），頁 329。

⁵³ 案：該函錄存趙師夏來信的內容，而朱子於文末下一斷語「此說得之，而圖子有病，已略改定，更詳之。」可見該文的論點，朱子是認同的，且現存的圖式業已經過朱子的修訂。見 [宋]朱熹：〈答趙致道·二〉，《晦庵先生朱文公文集》，收於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 23 冊，卷 59，頁 2864。

⁵⁴ 同上註，頁 2863。

意念之端倪產生。所以，為學之要旨當於幽微的意念萌動之初，便加以省覺、察識而知所抉擇、去取，以求不失落本然至善之「誠體」。但是卻有人質疑周濂溪的這句話，認為此說同於胡五峰的「同體而異用」之論，所以，他特別繪製圖式以求區別兩者，並就教於朱子。

趙氏之說與朱子的觀點基本上是相符合的，例如朱子在《通書注》中，對「誠，無為」的解釋即為「實理自然，何為之有！即『太極』也。」只是朱子對於這個「誠」字，直接以至高的本體——「太極」稱之。又，針對「幾，善惡」的解釋，朱子則說：「幾者，動之微，善、惡之所由分也。蓋動於人心之微，則天理固當發見，而人欲亦已萌乎其間矣。此陰陽之象也。」⁵⁵「幾」是心識意念的隱微發動處，人心之萌動，固可為天理之發見、顯現，而人欲亦將乘間而起，故可謂「幾者，動之微，動則有為，而善、惡形矣。」或者說：「幾，便是動了，或向善，或向惡。」⁵⁶且有意思的是，朱子往往強調善、惡兩者處於一種密不可分的對反狀態，如上文的「陰陽之像」，或言：「善、惡但如反覆手耳，翻一轉便是惡。」⁵⁷

但是與朱子強調「幾」之或善或惡、可善可惡的觀點稍異，⁵⁸趙師夏最亟於處理的是周濂溪之說法與胡五峰論點的差異，他覺得最核心關鍵的差別就在於濂溪所說的善幾、惡幾實有賓主、宗孽之分，而不可平視為兩種價值對等的意念活動，所以，他接著說到：

善、惡雖相對，當分賓主；天理、人欲雖分派，必省宗孽。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。其或旁榮側秀，若寄生疣贅者，此雖亦誠之動，則人心之發見，而私欲之流行，所謂惡也。非心之固有，蓋客寓也；非誠之正宗，蓋庶孽也。苟辨之不早、擇之不精，則客或乘主、孽或代宗矣。學者能於萌動幾微之間，而察其所發之向背，凡其直出者為天理，旁出者為人欲；直出者為善，旁出者為惡；直出者固有，旁出者橫生；直

⁵⁵ [宋]朱熹：《通書注》，收於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第13冊，頁100。

⁵⁶ [宋]朱熹著，[宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第6冊，卷94，頁2393。

⁵⁷ 同上註，卷95，頁2438。

⁵⁸ 案：朱子有言：「『幾，善惡』，便是心之所發處，有個善、有個惡了。」也說：「幾，便是動了，或向善，或向惡。」引文分見[宋]朱熹著，[宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第7冊，卷116，頁2796；第6冊，卷94，頁2393。

出者有本，旁出者無源；直出者順，旁出者逆；直出者正，旁出者邪。而吾於直出者利導之，旁出者遏絕之。功力既至，則此心之發，自然出於一途，而保有天命矣。……若以善、惡為東西相對，彼此角立，則是天理、人欲同出一源，未發之前已具此兩端，所謂「天命之謂性」，亦甚汗雜矣。此胡氏「同體異用」之意也。⁵⁹

趙師夏認為善幾、惡幾就好比「天理人欲」、「人心道心」，雖可說是兩流派分的相對性概念，但是，此二者其實存在生發之根源來歷不同的根本性差異，即由至善誠體之發動而來的「善幾」，就像樹木的生長、發育，是自根而幹，復由幹而至枝末，是有本有源，本末上下相通達的意念活動，故可稱其為「心之本主而誠之正宗」也；相反地，「惡幾」就像樹木上繁盛的寄生植物，他們甚至可說是附贅懸疣，其本非心所固有，因此，不得為主而僅能為客，亦非嫡出而屬孽子。於此思路下，善幾與惡幾、天理與人欲有著直出與旁生的區別，正如圖 4-1〈誠幾圖〉上方「周濂溪」觀點的圖型，從「誠→幾→善幾」直線縱貫的路線，就表示「善幾」的生發是本源於「誠」，是根本固有的至善之情意，如「原於性命之正」的道心；而從「幾 ----> 惡幾」斜線旁出的路線，就表示「惡幾」並非發自至善誠體而來，只是感性生命中庶出橫生的偏邪之情意，如「生於形氣之私」的人心。⁶⁰是以，在修養實踐上，最令人憂慮的是「辨之不早、擇之不精」，導致主客的錯位，惡幾取代善幾，成為生命行動的主軸。所以，趙師夏提醒從學之士要在意識念慮「萌動幾微之間，而察其所發之向背」，精察、辨析出是直發的「善幾」抑或橫生的「惡幾」，進而可加以導引擴充，或者遏止阻絕。

至於圖 4-1〈誠幾圖〉下方「胡五峰」觀點的圖型，朱子與趙師夏師徒兩人則僅將「善幾」、「惡幾」兩詞語書寫在「幾」字的兩旁，未有線條的連結圖示，用以指明胡五峰的「天理人欲同體而異用，同行而異情」說將「天理人欲」、善惡兩「幾」等價視之，看作「東西相對，彼此角立」的兩種意念活動，則如此一來，恐犯了將「天理人欲」、善惡兩「幾」視作具有共同根據來源的錯誤，即誤認兩者同出於「性」，同源自「誠」，則吾人未

⁵⁹ [宋]朱熹：〈答趙致道·二〉，卷 59，頁 2864。

⁶⁰ [宋]朱熹著，徐德明點校：《四書章句集注》，頁 29。

發之前所稟承天所降命的「性」便已具有混雜的善、惡兩端，豈其然乎？所以，在圖 4-1〈誠幾圖〉中，之所以要分別繪出上、下兩幅圖型的目的，不僅在於區別周濂溪與胡五峰兩人論點之差異，還帶有批判胡五峰之說的意圖，這一點在〈附錄〉圖 4-2〈誠幾圖〉中將標注文字逕改為「此證胡子之失」，已清楚地表明。

言至此，相信對於王弘撰的「善路正出，利路邪出，不作兩對」以及張南軒「善則天下之正達，而利則山徑之邪曲」之說法，雖然無法確切得知其論點的實際圖象，但就上述〈誠幾圖〉中上方「周濂溪的圖式」而言，或許可說雖不中，亦不遠矣。

底下，讓我們再看一個例證，以佐助理解將「善／利」兩途視為正道與歧路的具體化圖象思維。

文章的前面曾說程敏政《心經附注》所錄存的圖式，對朝鮮儒學造成深遠的影響，⁶¹請看右側圖 3-4 改訂〈舜蹠圖〉即為朝鮮學者金虎運（雨澗，1768-1811）本於〈誠幾圖〉直出、旁生的思路而對范浚的〈舜蹠圖〉（圖 3-1）進行修訂，他解釋說：

蘭溪〈舜蹠圖〉似未盡。夫善者，心之正宗；利者，心之旁支。不是本心元有此二者之相對。若稍改此圖，心字下直行而書「善」字，其旁行書「利」字，如趙氏〈誠幾圖〉，然後似無病。⁶²

金虎運認為「善／利」兩意念有正宗與旁支的分別，不宜說為兩者相對，以圖示言，自不宜對舉平列於心所發之意念「丨」直線的兩旁，所以，特將它改訂為直行與旁出的兩種路徑。又下端的「克念作聖、罔念作狂」也改動原〈舜蹠圖〉



圖 3-4 改訂
〈舜蹠圖〉

⁶¹ 案：程敏政《心經附注》錄存的圖式有四，分別為程復心的〈心學圖〉、王柏的〈人心道心圖〉、趙師夏的〈誠幾圖〉以及范浚的〈舜蹠圖〉。這當中不僅〈心學圖〉被李滉選入《聖學十圖》中，〈誠幾圖〉「直出、旁出」的思考模式也影響了李珥（栗谷，1536-1583）對於〈心統性情圖〉、〈人心道心圖〉的繪製。從而開啟朝鮮性理學「以圖論理」的學術傳統。

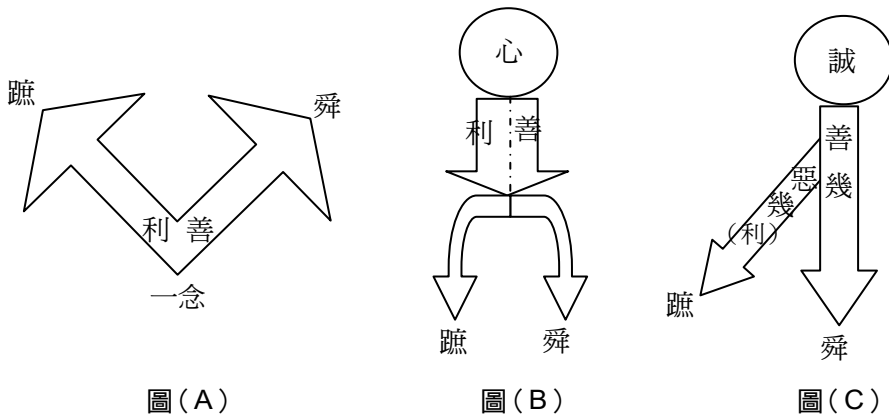
⁶² 〔韓〕金虎運：〈心經疑義〉，《雨澗集》，卷 4，頁 16 上，收於〔韓〕宋熹準編：《心經註解叢編》第 5 冊（大田：學民文化社，2005 年），總頁 502。

的配對位置，讓舜與聖、蹠與狂處於同一行列，而以交錯牽引的斜線保留修養工夫論域中的可變性與持續性之觀點。

藉由這個改訂版的〈舜蹠圖〉，可再次說明將「善／利」兩途喻為直出之正道與斜出之歧途，大抵應該是這般圖象模式。

四、三圖式的比較與探析

透過上面諸圖式的展示與說明，可以看到傳統儒者對於「善、利」兩意念的認識以及由此而來的具體圖象思維，有從一念發端處走向對列的「善、利」兩途的思考，如馮從吾「V」字型的〈善利圖〉圖（A）；有把「善、利」二字書於一直線「|」的兩旁，呈現兩者在現實上為間不容髮的體會，如范浚所繪出的「善|利」樣式的〈舜蹠圖〉圖（B）；還有強調「善、利」兩意念作為善幾與惡幾，當分別屬於縱貫直出之坦途與橫斜旁出之曲徑之圖象模式，如朱子及其徒趙師夏的〈誠幾圖〉圖（C）。筆者試撮其要，將上述三圖式改繪如下：



透過上面三組改繪的圖式，可以將問題顯題化，即同樣一個「善、利」意念的思想範疇，卻存在三種不同的體會思考與圖象模式，這三種論點的差異，當該如何理解呢？

如前面所述，本文的討論以馮從吾的〈善利圖〉為主軸，將後兩種圖式（〈舜蹠圖〉與〈誠幾圖〉）作為對比性的參照，然而〈誠幾圖〉雖說出於朱子之手（經過朱子的修訂），但是在朱子本身，他也曾有過前兩種圖式的概念表述，例如他在《孟子或問》中說：

或問二十五章之說。曰：「諸說皆善，而程子『未接物時』之論，尤能發明言外之意，學者所當深念也。然程子又嘗言：『不獨財利之利，凡有利心，便不可。如作一事，須尋自家穩便處，皆利心也。』如此，則善、利之間，相去毫髮，苟辨之不明，其不反以利為善者鮮矣。此《大學》之道，所以雖以誠意正心為重，而必以格物致知為先也。」⁶³

在上面的文字中，朱子特地補充程子「不獨財利之利，凡有利心，便不可」⁶⁴這個對於「利」的界定，來說明「善、利」兩者的距離相當地緊密，只有毫髮之差，若不能明確地加以辨析，便極可能誤以利為善。這個說法，其實是承自朱子在《孟子集注》中曾引述二程對「欲知舜與跖之分，無他，利與善之間也」之「間」字的解釋：「言間者，謂相去不甚遠，所爭毫末耳。」⁶⁵這就如同〈舜跖圖〉的「圖說」文字，強調「夫善、利之念，間不容髮，一髮之差，遂分舜、跖，學者可不戒且懼哉！」所以，在〈舜跖圖〉中特別將「善、利」兩者書寫在一直線「|」的兩旁，而在圖(B)，本文為求更突顯兩者密合難分、纏繞難解的關係，乃將此兩者畫在同一箭頭之內，而僅以虛線區隔之。而這個意涵，在〈善利圖說〉中也曾提及，馮從吾說：「發端之初，一念而善便是舜，一念而利便是跖，出此入彼，間不容髮。」

猶有甚者，在意念生發之際，雖然「善、利」兩端交纏難辨，但究竟是為善而行，還是因利而動，卻是迥然有別的，朱子曾說：「『利與善之間』，不是冷水，便是熱湯，無那中間溫吞煖處也。」⁶⁶而這一作為意念之發端的起始點中細微卻又關鍵的差異，它所帶來的後果，更有天壤之別，就如同〈舜跖圖·圖說〉所言：「夫善、利之念起於心者，其始甚微，而其得失之

⁶³ [宋]朱熹：《孟子或問》，《四書或問》，收於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第6冊，卷13，頁1002。

⁶⁴ [宋]程顥、程頤：《河南程氏遺書》，卷16，頁173。

⁶⁵ [宋]朱熹：《孟子集注》，《四書章句集注》，收於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第6冊，頁434。案：《論孟精義》中《孟子精義》收錄此段程子語，標為「明道曰」，然這段文字出自《河南程氏遺書》，卷17，該卷為「伊川先生語」，分見朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第7冊，頁809；[宋]程顥、程頤：《二程集》上冊，頁174。

⁶⁶ [宋]朱熹著，[宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第4冊，卷60，頁1446。

相去也，若九地之下與重天之顛。」關於這種論點，傳統儒者不乏其說，例如明代儒者薛瑄（敬軒，1389-1464）直謂：「舜、蹠之分，造端於善利之間，充越於天壤之異。」⁶⁷而張南軒的說法，更加具體傳神，引述如下：

此章論善、利為舜、蹠之分，啟告學者可謂深切著明矣。蓋出義則入利，去利則為善也，此不過毫釐之間，而有白黑之異，霄壤之隔焉。故程子曰：「間云者，謂相去不遠也。」夫善者，天理之公。孳孳為善者，存乎此而不舍也。至於利，則一己之私而已。蓋其處心積慮，惟以便利於己也。……夫義、利二者相去之微，不可不深察也。學者於操舍之際驗之，則可見其大端，而知所用力矣。用力之初，舜、蹠之分未嘗不交戰也。蓋所謂善也，雖人性之所素有；而所謂利也，乃積習之深固，未易遽以消除也。斯須之間，是心存焉，則為善之所在，而舜之徒也。一不存焉，則為利之所乘，而蹠之徒矣。可不畏哉！⁶⁸

善與利兩者雖然相去甚微，但這一點差異卻是本質性的不同，即善是「天理之公」，而利是「一己之私」，所以，兩者是相對反而無法共在的，亦即「出義則入利，去利則為善」，因此說彼二者「不過毫釐之間，而有白黑之異」。且就其造成的結果言，一者是走向如舜一般的聖人之途，一者卻是沉淪為盜蹠般的惡人之輩，是以，兩者的差異又可說為如同霄壤般的天差地別。且有意思的是，張南軒提及我們在意念的「利與善之間」執行操存取捨的修養工夫時，不免有「舜、蹠之分未嘗不交戰」的一種切身實感。他說明吾人之所以會有如此的感受，這是因為「善、利」兩者在我們的生命中各有其存在根源，「善」是根源於人性所固有者，而「利」則來自根深蒂固的氣質習染。所以，兩者難免會呈現一種交戰、對決的姿態，而有待於我們深刻的省察、存養。這一說法，又可連接到〈誠幾圖〉中，趙師夏堅稱善幾與惡幾各有其根源來歷而不可對舉並列的觀點。

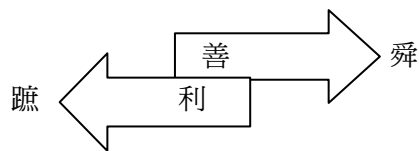
又針對「善、利」兩者的天壤之別，《朱子語類》中也曾記載：

⁶⁷ [明]薛瑄：《讀書續錄》，收於[明]薛瑄著，孫浦桓點校：《讀書錄、讀書續錄》（南京：鳳凰出版社，2017年），卷3，頁281。

⁶⁸ [宋]張栻：《南軒先生孟子說》，收於[宋]張栻著，楊世文點校：《張栻集》第2冊，卷7，頁603。

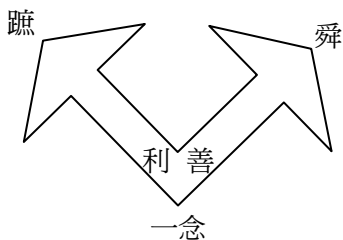
或問：「利與善之間」。曰：「間，是兩者相並在這裏。一條路做這邊去，一條路做那邊去，所以謂之間。」⁶⁹

在這段語錄中，朱子也是採用形象化的思維來表述「善、利」兩者的關係，用現代的話語來說，善、利兩途，它可能不只是一個「Y」字型的路口，而是「T」字路口，甚至是各自通往左右端的平行道路，如圖（D）所示。

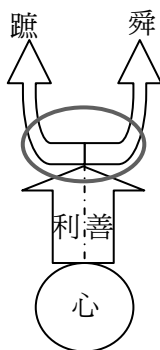


圖（D）

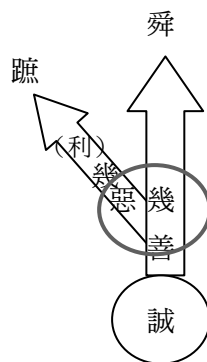
以上，之所不憚辭繁地引述朱子、張南軒等人的說法，乃意在表明〈善利圖〉、〈舜蹠圖〉與〈誠幾圖〉等這三種圖式的不同，不是對錯、是非的問題，而是對於「善、利」之意念的不同體會與觀察視角的差異。接著筆者試將三幅圖式「圖（A）、（B）、（C）」再進一步修改來進行說明。



圖（A）



圖（B-1）



圖（C-1）

因這三幅圖式的表述方向有從下而上與從上而下的不同，所以，這次將三幅圖修改成同一方向，即圖（B-1）是〈舜蹠圖〉的倒置，圖（C-1）是〈誠幾圖〉的倒置。如此一來，從圖（B-1）與圖（C-1）的圓圈處，不難看出它們同樣有〈善利圖〉中「善、利」兩念對列二分的情況，也就是說，〈善利圖〉所傳達給我們的：於意念之發端處，或可行善、或可牟利的兩分歧

⁶⁹ [宋]朱熹著，[宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第4冊，卷60，頁1445-1446。

路向之辨析與抉擇，在〈舜蹠圖〉、〈誠幾圖〉中也是存在的，只是後兩圖式所欲傳達的心性論概念另有其側重點，亦即〈舜蹠圖〉與〈誠幾圖〉都試圖指明心意情念之活動的根源，一者說其發自於「心」，另一則稱其原本於「誠」，雖然繪圖者范浚與趙師夏兩人並未詳論這兩個概念（「心」與「誠」）的細部內涵，但這種對意念生發之根源的思考，卻是〈善利圖〉所未交代（說明）的。在這個意義上看，馮從吾的〈善利圖〉以「舜／蹠」為路途的終點，范浚的〈舜蹠圖〉以「聖／狂」為路徑的總結，均帶有強烈價值取向的引導性意味，指引著從學之士明辨是非、擇善固執；而趙師夏的〈誠幾圖〉則著重在心性情意之觀點（善幾與惡幾之根源來歷）的分析，呈現出工夫論角度與心性論概念之圖式性質的差別。

又〈舜蹠圖〉所欲強調的，在我們幽微的意念中，「善、利」二念乃間不容髮，必須謹慎地加以省察、辨析；且縱使能循一時之善念而步上舜之途，或稍有不慎，便將誤入蹠之道，因此，仍然需要持續的努力，以求「克念作聖」，或防止下墮而「罔念作狂」。此二義（如右側圖〔B-2〕中黑色方框處），在上文的討論中，可知〈善利圖〉已涵容這些思考（即「善、利」兩念之間不容髮，以及在工夫論角度中，起心動念後的可變性與修養工夫之持續性的必要），而有自己的表述。但是這些面向的考慮，在〈誠幾圖〉中卻是看不到的。

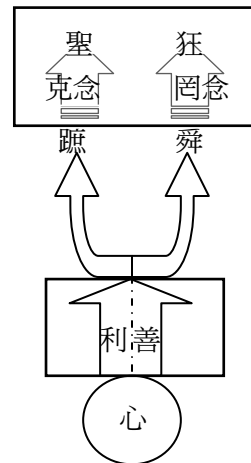


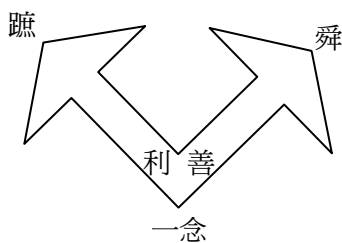
圖 (B-2)

不過，反過來說，〈誠幾圖〉所欲強調的：善幾與惡幾（即利念）當分別有其不同的根源來歷（一者本乎性善，乃生而有之；另一是桎於形，雜於氣，狃於習，而後有者），則兩意念在價值上有主從、輕重之別，是以，若取路徑為喻，則有直出之坦途與旁生之曲徑的不同。這一觀點卻是〈善利圖〉與〈舜蹠圖〉所未留意，且相當有意義的。從這裡，我們又可以看到三個圖式的差異，不僅來自觀察視域、論述角度的不同，還包括了對於「善、利」兩意念的體會之差異，也就是說，「善、利」兩意念是平等對列，相互交戰的意念活動（如就現實感性層面而言，我們可能擁有或善或惡之意念，或者中性的可善可惡之意念），還是可將「善念」區別於現實感性層面之上，肯認它為一種先天的道德意識，具有本質上的優位性呢？例

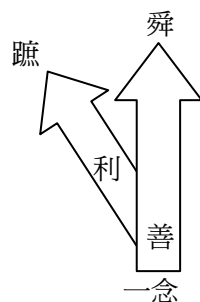
如〈誠幾圖〉所聲稱本乎人性之善（誠）而來，直遂而出的「善幾」，便屬後者。

這個發源自誠體的「善幾」，有類於王畿（龍溪，1498-1583）所說的「意根於心，則善惡自無所淆，而意為誠意。」⁷⁰此「意」雖仍可說是「心之用」，但它是「直心而發，天則在我」⁷¹的「最初無欲一念」。⁷²也相當於當代學者牟宗三先生在詮釋程明道「以覺訓仁」之說時，所提出直接相應於超越的、創生的道德實體（仁心）之當機而動，自道德本體顯發為不安、不忍與惻然有所感的「本體論的覺情」，或「本情」。⁷³

則依此而論，〈善利圖〉圖（A）或許也可參照〈誠幾圖〉直出與旁出的模式，稍加修整，而改繪如下方圖（A-1）：



圖（A）



圖（A-1）

從這個修改中，可以提醒我們留意到〈善利圖〉圖（A）本是將「善／利」兩字詞安置在同一個水平線上，藉以突顯出現實兩難抉擇之經驗中，「義利

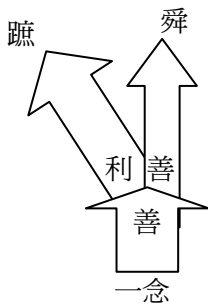
⁷⁰ [明]王畿：〈原壽篇贈存齋徐公〉，收於[明]王畿撰，吳震編校整理《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年），卷14，頁387。

⁷¹ 案：在「意」為「心之用」的規定下，「意」雖可能是善惡夾雜，因而要「絕意去識」，但在歸本於良知心體的修養工夫與「四無說」之境界下，「意」可以轉化為「本心自然之用，如水鑒之應物，變化云為，萬物畢照，未嘗有所動也。」引文分見[明]王畿：〈答李漸庵〉、〈意識解〉、〈慈湖精舍會語〉，收於[明]王畿撰，吳震編校整理：《王畿集》，卷11，頁272；卷8，頁192；卷5，頁113。

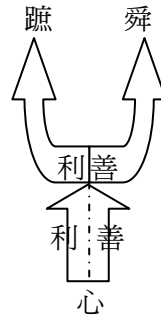
⁷² [明]王畿：〈南雍諸友雞鳴憑虛閣會語〉，收於同上註，卷5，頁112。案：龍溪喜以「一念」說良知，故除了最初一念外，他還廣泛地使用一念之微、一念獨知、一念之良、一念之初機等詞語。

⁷³ 牟宗三：《心體與性體》第3冊（臺北：正中書局，1990年），第4章，頁270、277。

之辨」的取捨情狀，然而在〈誠幾圖〉的圖式模型中，善幾（善念）與惡幾（利念）卻有先後、主從之別，即善幾（善念）實為首出，是較早生發的意念活動，而惡幾（利念）則是後起，轉念而生者，實不若〈善利圖〉將「善／利」之抉擇視為同時並存的兩途。但是如前文所言，當歧出的「利之途」出現時，當此之際，「善」、「利」兩途亦出現二擇一的對決狀態。有趣的是，若我們突顯「善念」生發的優先性與優位性，同時也呈現善、利對決的狀態，則又可將圖（A-1）進一步調整為圖（A-2）的樣式：



圖（A-2）



圖（B-3）

從圖（A-2）的樣式來看，復可發覺到它與〈舜蹠圖〉（修改為圖〔B-3〕）其實相當類似，但其間的差異主要在於利念（惡幾）的存在情形，意即情意心念雖可寬泛的說是本乎人心而發，但首發之初，始生之初念，究竟是純粹的善念（善幾、道德意識），還是善惡夾雜或可善可惡的中性意念。前者如圖（A-2）所示，後者則為圖（B-3）。而這兩種對於「意念」體會的差異，就是〈善利圖〉、〈舜蹠圖〉以及〈誠幾圖〉三幅圖式產生歧異的關鍵緣由。而這種對於「意念」的不同體會與多維度的思考，值得我們從觀念史的角度進行深入探討，⁷⁴惟本文限於篇幅，無法繼續詳論，僅能扣緊上述三幅圖式說明其構圖角度與其立論觀點。

⁷⁴ 案：諸如在《大學》「誠意」以及《易傳》「知幾」、「研幾」的學術脈絡下，朱熹對於「情、意、志」等諸概念實有所區別，王陽明「四句教」中「有善有惡是意之動」的說法，迭經陽明後學對楊簡（慈湖，1141-1226）「無意」說的重新思考與發揮，終於王棟（一庵，1503-1581）、劉蕺山對「意」的獨特體會與規定，構成一連串宋明儒學中以成就「不勉而

五、結語

本文從文獻探討、圖式對比以及後人評議三個角度，對馮從吾的〈善利圖〉及〈善利圖說〉進行探討與分析，希望以此為例，彰顯宋代以降便已存在的「以圖論理」之學術傳統。

首先說明馮從吾的〈善利圖〉乃根據《論語》、《孟子》等五段文獻繪製而成，其構圖之主軸為《孟子·盡心上》「雞鳴而起，孳孳為善，舜之徒也；雞鳴而起，孳孳為利，蹠之徒也。欲知舜與蹠之分，無他，利與善之間也」一章，但其研製此圖之機緣則在討論孔、孟兩人論點之同異，即孔子論人有「有恆、善人、君子、聖人」四種級別（《論語·述而》「聖人吾不得而見」章），這與孟子以善、利之一念分舜、蹠（《孟子·盡心上》「雞鳴而起」章）究竟相同或相異。故針對《論語·述而》「聖人吾不得而見」章言，本文指出馮從吾的觀點同於朱子《集註》之論點，將「有恆、善人、君子、聖人」四者視為直線發展的階段性歷程，但針對此文獻篇章，歷來還有不同的說法，於是筆者舉出許謙與程復心兩人的圖型來做對比，看出他們對於這四種層級人物的學問修養與資質稟賦存在不同的理解觀點。

接著回到圖式的主軸文獻上，馮從吾透過結合文字敘述的〈圖說〉以及英文「V」字形來象徵兩歧之道路的圖象傳達出：一念為善便是舜，一念為利便為蹠的根本用心，且「為善、為利」之外，「中間無路」。就此而言，便呈現出「善／利」分途的形象圖示。且為求強化舜與蹠的區別，馮從吾特將此論點連結到「人禽之辨」上。剋就此而論，本文乃舉出明清之際關學人物王建常的省思意見，說明一念「善、利」之別與「人禽之辨」實屬不同論域，故宜將「人禽之辨」從〈善利圖〉中刪除，這麼做有助突顯〈善利圖〉所欲呈現的「義利之辨」一主題，避免橫生過多的枝節。

其次，關於「雞鳴而起」章，宋代學者范浚也曾繪製出〈舜蹠圖〉一圖式，本文說明其安置「善、利」兩詞於一直線兩旁的用心：表達善、利之念間不容髮，以及結合《尚書》「惟聖，罔念作狂；惟狂，克念作聖」的觀點，補充修養論觀點下，當保留可變性與持續性的努力空間。而這一點，

中，不思而得」之「從容中道」的「聖人」為目標的儒家「意識」哲學發展史。上述徵引文獻見於〔明〕王守仁著，吳光等編校：《王陽明全集：新編本》第1冊（杭州：浙江古籍出版社，2011年），卷3，頁128；〔宋〕朱熹著，徐德明點校：《四書章句集注》，頁48。

在〈善利圖〉中同樣也透過《孟子》「牛山之木嘗美矣」章與《論語》「譬如為山」章來加以傳達，而標誌於「V」字形「舜、蹠之路」的外面兩側。只是這般用文字加註的處理方式，相對〈舜蹠圖〉而言，恐有違圖像的簡練性，頗為可惜。

繼之，又徵引清代關中學者王弘撰對〈善利圖〉的評議觀點，由他所說的「善路正出，利路邪出，不作兩對」，聯想到朱子門人趙師夏所繪製（朱子修訂）的〈誠幾圖〉，蓋該圖式便採取善幾為直出、惡幾為旁出的具體形象模式。同時還引述了朝鮮儒者金虎運對〈舜蹠圖〉的修訂作為旁證，以顯示「直出、旁出」說的製圖用心。

最後，筆者嘗試將〈善利圖〉、〈舜蹠圖〉與〈誠幾圖〉三圖進行修改以展開比較研究，指出同樣是對「善、利」觀念的思考，之所以會有三幅圖式的原因在於觀察視域與論述角度的不同，如〈善利圖〉重在兩歧路向的抉擇，〈誠幾圖〉旨在說明善惡兩幾之根源來歷的差異。而第二個造成圖式不同的原因，則是對「善、利」意念的理解與體會之差異，這點也可由圖式的修整後突顯出來。

綜上所論，本研究之目標，不僅在於解析甚少為人所關注的馮從吾〈善利圖〉一作品，同時以此圖式的文獻根據與義理內涵為線索，串聯起奠基相同文本理據的〈舜蹠圖〉，以及與時人評議觀點相近似的〈誠幾圖〉等兩圖式，也看到許謙、程復心等儒者同樣運用簡單的圖表方式來輔助經典詮釋，而在文獻探討中，試圖掘發這些作品中「圖文互詮」的表述特點。⁷⁵最後，期望能為傳統學術中「以圖論理」的學術思潮提供一明確的例證，以激發更多的挖掘與研究。⁷⁶至於「以圖論理」與以往使用文字說解闡述哲理，有何不同之處，以及此一「以圖論理」的研究視角對於傳統儒學研究言，

⁷⁵ 案：注重「圖」與「文」之關聯性互動的研究，更多是在中國傳統題畫詩的研究領域，如衣若芬在其針對文學與美術之互文性的研究基礎上，提出「文圖學」的研究觀點，試圖開拓出更寬廣與嶄新的學術視界。見衣若芬：〈文圖學——學術升級新視界〉，《東張西望：文圖學與亞洲視界》（新加坡：八方文化創作室，2019年），頁341-357。

⁷⁶ 日籍學者中村元所著《東方民族的思維方法》一書中便提到「用視覺的、直觀的圖形來理解形而上學的理論，這可說是中國人傳統的思維方法之一。」然該書之觀察，著重在以圖式說明佛教教理之面向，但也留意到圖式解釋的傳統對宋學產生的影響，故特舉出周濂溪的〈太極圖說〉作為例證。見〔日〕中村元著，林太、馬小鶴譯：《東方民族的思維方法（全譯本）》上冊（臺北：淑馨出版社，1999年），頁236。

是否有助於提供新的詮釋觀點或者拓展出不同的視域，則是另外值得深究與延伸探討的研究課題。

【責任編校：郭千綾、林哲緯】

徵引文獻：

專著

- 〔東周〕荀況 Xun Kuang 著，北京大學哲學系 Beijing daxue zhexuexi 注：《荀子新注》*Xunzi xinzhū*，臺北 Taipei：里仁書局 Liren shuju，1983 年。
- 〔東周〕莊周 Zhuang Zhou 著，郭慶藩 Guo Qingfan 編，王孝魚 Wang Xiaoyu 整理：《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*，臺北 Taipei：萬卷樓圖書公司 Wanjuanlou tushu gongsi，2007 年。
- 〔漢〕孔安國 Kong Anguo 傳，〔唐〕孔穎達 Kong Yingda 疏：《尚書正義》*Shangshu Zhengyi*，收入〔清〕阮元 Ruan Yuan 校勘：《十三經注疏》*Shisanjing zhushu* 第 1 冊，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，2013 年。
- 〔漢〕鄭玄 Zheng Xuan 注，〔唐〕孔穎達 Kong Yingdao 疏：《禮記正義》*Liji Zhengyi*，收入〔清〕阮元 Ruan Yuan 校勘：《十三經注疏》*Shisanjing zhushu* 第 5 冊，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，2013 年。
- 〔宋〕朱熹 Zhu Xi：《晦庵先生朱文公文集》*Hui'an xiangsheng Zhuwengong wenji*，臺灣國家圖書館藏元刊本。
- 〔宋〕朱熹 Zhu Xi 著，朱傑人 Zhu Jieren、嚴佐之 Yan Zuozhi、劉永翔 Liu Yongxiang 主編：《朱子全書》*Zhuzi quanshu* 第 6、7、13、23 冊，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe；合肥 Hefei：安徽教育出版社 Anheijiaoyu chubanshe，2002 年。
- 〔宋〕朱熹 Zhu Xi 著，〔宋〕黎靖德 Li Jingde 編，王星賢 Wang Xingxian 點校：《朱子語類》*Zhuzi yulei* 第 3、4、6、7 冊，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2004 年。
- 〔宋〕胡宏 Hu Hong 著，吳仁華 Wu Renhua 點校：《胡宏集》*Hu Hong ji*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2009 年。
- 〔宋〕范浚 Fan Jun：《香溪集》*Xiangxi ji*，收入〔清〕紀昀 Ji Yun、永瑤 Yongrong 等編：《景印文淵閣四庫全書》*Yingyin wenyuange siku quanshu*

- 第 1140 冊，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1986 年。
- 〔宋〕張栻 Zhang Shi 著，楊世文 Yang Shiwen 點校：《張栻集》*Zhang Shi ji* 第 1、2、3 冊，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2015 年。
- 〔宋〕程顥 Cheng Hao、程頤 Cheng Yi 著，王孝魚 Wang Xiaoyu 點校：《二程集》*Er Cheng ji* 上冊，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2004 年。
- 〔元〕許謙 Xu Qian：《讀四書叢說》*Du sishu congshuo*，收入臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan 編：《四部叢刊續編》*Sibu congkan xubian* 第 7 冊，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1976 年。
- 〔元〕程復心 Cheng Fuxin：《四書章圖纂釋》*Sishu zhangtu zuanshi*，收入《域外漢籍珍本文庫》編纂委員會 *Yuwai hanji zhenben wenku bianzuan weiyuanhui* 編：《域外漢籍珍本文庫》*Yuwai hanji zhenben wenku* 第 5 輯經部第 11 冊，重慶 Chongqing：西南師範大學出版社 Xinan shifan daxue chubanshe，2015 年。
- 〔明〕王守仁 Wang Shouren 著，吳光 Wu Guang 等編校：《王陽明全集：新編本》*Wang Yangming quanji: xinbianben* 第 1 冊，杭州 Hangzhou：浙江古籍出版社 Zhejiang guji chubanshe，2011 年。
- 〔明〕王建常 Wang Jianchang 著，李明 Li Ming 點校整理：《王建常集》*Wang Jianchang ji*，西安 Xian：西北大學出版社 Xibei daxue chubanshe，2014 年。
- 〔明〕王畿 Wang Ji 撰，吳震 Wu Zhen 編校整理：《王畿集》*Wang Ji ji*，南京 Nanjing：鳳凰出版社 Fenghuang chubanshe，2007 年。
- 〔明〕胡廣 Hu Guang、楊榮 Yang Rong、金幼孜 Jin Youzi 等纂修，周群 Zhou Qun、王玉琴 Wang Yuqin 校注：《四書大全校注》*Sishu daquan jiaozhu* 下冊，武漢 Wuhan：武漢大學出版社 Wuhan daxue chubanshe，2009 年。
- 〔明〕馮從吾 Feng Congwu：《馮少墟集》*Feng Shaoxu ji*，明萬曆丁巳 45 年浙江巡按張惟任等刊本，1617 年。
- ：《馮少墟集》*Feng Shaoxu ji*，收入〔清〕紀昀 Ji Yun、永瑤 Yongrong 等編：《景印文淵閣四庫全書》*Yingyin wenyuange siku quanshu* 第 1293 冊，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1986 年。

- 〔明〕馮從吾 Feng Congwu 著，劉學智 Liu Xuezhi、孫學功 Sun Xuegong 點校整理：《馮從吾集》*Feng Congwu ji*，西安 Xian：西北大學出版社 Xibei daxue chubanshe，2015 年。
- 〔明〕黃宗羲 Huang Zongxi 著，吳光 Wu Guang 主編：《黃宗羲全集》*Huang Zongxi quanji* 第 8 冊，杭州 Hangzhou：浙江古籍出版社 Zhejiang guji chubanshe，2012 年。
- 〔明〕薛瑄 Xue Xuan 著，孫浦桓 Sun Puhuan 點校：《讀書錄、讀書續錄》*Dushu lu, dushu xulu*，南京 Nanjing：鳳凰出版社 Fenghuang chubanshe，2017 年。
- 〔清〕王弘撰 Wan Hongzhuān：《山志》*Shanzhi*，收入《四庫全書存目叢書》編纂委員會 *Siku quanshu cunmu congshu bianzuan weiyuanhui* 編：《四庫全書存目叢書》*Siku quanshu cunmu congshu* 子部第 115 冊，臺南 Tainan：莊嚴文化 Zhuangyan wenhua，1995 年。
- 王美鳳 Wang Meifeng、張波 Zhang Bo、劉宗鎬 Liu Zonghao 合著：《關學學術編年》*Guanxue xueshu biannian*，西安 Xian：西北大學出版社 Xibei daxue chubanshe，2014 年。
- 申淑華 Shen Shuhua：《《四書章句集注》引文考證》*Sishu zhangju jizhu yinwen kaozheng*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2019 年。
- 牟宗三 Mou Zongsan：《心體與性體》*Xinti yu xingti* 第 3 冊，臺北 Taipei：正中書局 Zhengzhong shuju，1990 年。
- 李甦平 Li Suping：《三國儒學本論》*Sanguo ruxue benlun*，北京 Beijing：中國社會科學出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe，2016 年。
- 陳榮捷 Chen Rongjie：《朱子新探索》*Zhuzi xintansuo*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1988 年。
- 鄭吉雄 Zheng Jixiong：《易圖象與易詮釋》*Yi tuxiang yu yi quanshi*，臺北 Taipei：臺灣大學出版中心 Taiwan daxue chuban zhongxin，2004 年。
- 〔日〕宮紀子 Miya Noriko：《モンゴル時代の出版文化》*Mongoru jidai no shuppan bunka*，名古屋 Nagoya：名古屋大学出版会 Nagoya Daigaku shuppankai，2006 年。
- 〔日〕中村元 Nakamura Hajime 著，林太 Lin Tai、馬小鶴 Ma Xiaohe 譯：《東方民族的思維方法（全譯本）》*Dongfang minzu de siwei fangfa(quanyi ben)* 上冊，臺北 Taipei：淑馨出版社 Shuxin chubanshe，1999 年。

〔韓〕宋熹準 Song Xizhun 編：《心經註解叢編》*Xinjing zhuojie congbian* 第 5 冊，大田 Datian：學民文化社 Xuemin wenhuashe，2005 年。

Ong Changwoei, *Men of Letters Within the Passes: Guanzhong Literati in Chinese History, 907-1911*, Cambridge: Harvard University Press, 2008.

期刊與專書論文

衣若芬 Yi Ruofen：〈文圖學——學術升級新視界〉“Wen tu xue: xueshu shengji xinshijie”，收入衣若芬 Yi Ruofen：《東張西望：文圖學與亞洲視界》*Dongzhang xiwan: wen tu xue yu yazhou shijie*，新加坡 Singapore：八方文化創作室 Bafang wenhua chuanguozuoshi，2019 年。

李光虎 Li Guanghu：〈從《聖學十圖》看退溪李滉的聖學觀〉“Cong Shengxueshitu kan Tuixi Li Huang de shengxueguan”，收入鄭吉雄 Zheng Jixiong 主編：《東亞視域中的近世儒學文獻與思想》*Dongya shiyu zhong de jinshi ruxue wenxian yu sixiang*，臺北 Taipei：臺灣大學出版中心 Taiwen daxue chuban zhongxin，2005 年。

侯潔之 Hou Jiezhi：〈晚明關學宗風——馮少墟「以理為宗」的思想及意義〉“Wanming guanxue zongfeng: Feng Shaoxu ‘yili weizong’ de sixiang ji yiyi”，《臺大中文學報》*Taida zhongwen xuebao* 第 64 期，2019 年 3 月。

會議論文集

顧永新 Gu Yongxin：〈元程復心《四書章圖纂釋》初探〉“Yuan Cheng Fuxin Sishu zhangtu zuanshi chutan”，收入陳來 Chen Lai、朱傑人 Zhu Jieren 主編：《人文與價值：朱子學國際學術研討會暨朱子誕辰 880 週年紀念會論文集》*Renwen yu jiazhi: Zhuzixue guoji xueshu yantaohui ji Zhuzi danchen 880 zhounian jinianhui lunwenji*，上海 Shanghai：華東師範大學出版社 Huadong shifan daxue chubanshe，2011 年。

附錄：



圖 1-2 〈善利圖〉⁷⁷



圖 1-3 〈善利圖〉⁷⁸

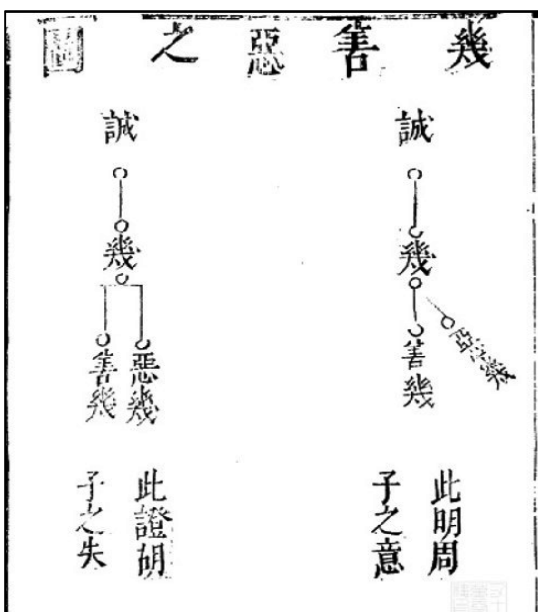


圖 1-4 王建常修〈善利圖〉

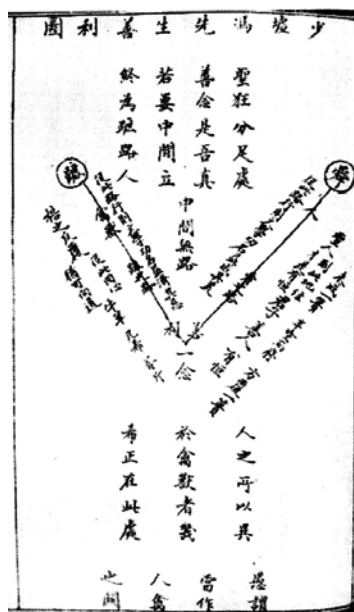


圖 4-2 〈誠幾圖〉⁷⁹

⁷⁷ [明]馮從吾：《馮少墟集》，收於[清]紀昀、永瑤等編：《景印文淵閣四庫全書》第1293冊，卷8，頁4上。

⁷⁸ [明]馮從吾著，劉學智、孫學功點校整理：《馮從吾集》，卷8，頁168。

⁷⁹ [宋]朱熹：《答趙致道》，《晦庵先生朱文公文集》，收於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第23冊，卷59，頁2863。