

【研究論著】 General Article

從修身成德到家國事功——論大學之道
From Self-Cultivation to Accomplishing Exploits
in Family and Nation—On the Way of the Great
Learning

胡治洪

HU Zhihong*

關鍵詞：大學之道、作者時代、思想承傳、成德進路、體知基礎、當代意義

Keywords: the Way of *the Great Learning*, period in the author's life, the thinking which inheriting and passing on, the access to virtue, knowing as a transformative act, contemporary significance

* 武漢大學中國傳統文化研究中心教授。

摘要

秉承往聖先賢德性政治實踐及其理論教言的大學之道，形成於戰國以迄秦漢之際，在其後兩千餘年的中國古代社會中，發生了愈來愈重大的思想影響。大學之道以格物、致知、誠意、正心、修身相貫通而齊家、治國、平天下相分途或相遞進的進路，指明了所有人都須以修身成德為本，從而基於各自的主客觀條件而明明德、親民乃至止於至善。大學之道將成德進路得以實現的基礎確立在可以被概括為「體知」的身心工夫之上。大學之道的本末內外觀、身心工夫論和道德社會說，對於當今人們的立身行己、為人處世乃至實現社會和諧，都仍然具有現實指導意義。

Abstract

The way of the Great Learning which takes the morally political practice and theoretical teaching by ancient sages is formed among Warring States and Qin and Han dynasties, it had exerted a greater and greater thinking influence in Chinese ancient societies over two thousand. The way of the Great Learning which links up studying physical nature (格物), extending knowledge (致知), making will sincere (誠意), rectifying mind (正心), and cultivating character (修身), but separates or develops gradually regulating family (齊家), making state in order (治國), and bringing peace to the world (平天下), indicates clearly that all persons must take self-cultivation as their foundation, thereby achieve to manifest the clear character (明明德), love the people (親民), and abide in the highest good (止於至善) based on their subjective and objective conditions. The way of the Great Learning takes body-mind overall practice as the foundation which moral virtue can be achieved. The outlook of ins and outs, body and mind, and moral society of the way of the Great Learning still have real value for persons' self-cultivation, conduct in society, as well as for making a harmonious society.

儒家思想的真精神，是一種以德性貫穿天道、人道、社群、自然的包容性人文主義。這種包容性人文主義精神比較集中地表現於〈中庸〉一篇，由之展示了儒家形上形下一體打通的道德本體論、道德主體論、德性倫理政治論和德性宇宙論。¹與〈中庸〉同載於《禮記》、且在宋代同被列入作為儒家基本經典的「四書」的〈大學〉一篇，則在德性之天的思想背景下，專門闡論了形下層面的個我成就及其與社會的關係問題，其中由本末內外觀、身心工夫論和道德社會說所構成的大學之道，不僅在中國古代社會參與型塑了民族性格，而且對於當今人們的立身行己和為人處世，仍然具有現實指導意義。

壹、大學之道的思想承傳脈絡

一、大學之道的思想前源

以〈大學〉三綱領為旨歸、八條目為進路的從主體終生不輟的德性修養到由近及遠地成就其社會政治事功的大學之道，乃是儒家紹續往聖先賢之垂範而一以貫之的實踐和學思傳統。《尚書·虞書·堯典》所載「曰若稽古帝堯，曰放勳，欽明文思安安，允恭克讓，光被四表，格于上下。克明俊德，以親九族；九族既睦，平章百姓；百姓昭明，協和萬邦，黎民於變時雍」，²正是大學之道的原始表述。而孔安國釋「曰若稽古」為「能順考古道而行之」，則表明帝堯修德行仁的立身從政方式，還有其更加久遠的華夏初民生活淵源，此或即孔氏〈尚書序〉所謂《三墳》之「大道」與《五典》之「常道」的一脈相承。³

1 參見拙文〈《中庸》新詮〉，載《齊魯學刊》，2007年第4期（2007年）。

2 《尚書·虞書·堯典》，《十三經注疏》（北京：中華書局，1980年），頁118-119。

3 本文在此不分今文、古文地引述《尚書》以及孔傳孔序，乃是根據近年來李零、王世舜、楊善群、楊朝明、劉建國、劉義峰、張岩、離揚等學者關於古文《尚書》不偽的論證。參見國學網「閻若璩研究」專題（<http://www.guoxue.com/zt/yrq/yrq.htm>）；張岩：《審核古文〈尚書〉案》（北京：中華書局，2006年）。

作為帝堯道統之後繼者，虞舜同樣是「濬哲文明，溫恭允塞，玄德升聞，乃命以位。慎徽五典，五典克從；納于百揆，百揆時敘；賓于四門，四門穆穆」；⁴大禹是「文命敷於四海，祇承于帝」；⁵商湯是「不邇聲色，不殖貨利，德懋懋官，功懋懋賞，用人惟己，改過不吝，克寬克仁，彰信兆民」；⁶文王是「刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦」，⁷「克明德慎罰，不敢侮鰥寡，庸庸祇祇威威，顯民，用肇造我區夏」，⁸武王是「率惟敕功，不敢替厥義德；率惟謀，從容德，以竝受此丕丕基」，⁹周公是「德明，光于上下，勤施于四方」。¹⁰這種源遠流長的德性政治實踐傳統也被二王三代政治家和思想家概括為理論性教言，如十二牧所謂「柔遠能邇，惇德允元」，¹¹大禹所謂「德惟善政，政在養民，水火金木土穀惟修，正德利用厚生惟和，九功惟敘，九敘惟歌」，¹²皋陶所謂「慎厥身，修思永，惇敘九族，庶明勵翼，邇可遠在茲」，¹³仲虺所謂「德日新，萬邦惟懷；志自滿，九族乃離」，¹⁴伊尹所謂「立愛惟親，立敬惟長，始于家邦，終于四海」，¹⁵「一人元良，萬邦以貞」，¹⁶周公所謂「王惟德用，和懌先後迷民，用懌先王受命。已若茲監，惟曰欲至于萬年惟王，子子孫孫永保民」，¹⁷成王所謂「惟孝，友于兄弟，克施有政」，¹⁸乃至孔子所謂「修己以敬」、「修己以安人」、「修己以安百姓」，¹⁹等等。所有這些凸顯從內

4 《尚書·虞書·舜典》，《十三經注疏》，頁125-126。

5 《尚書·虞書·大禹謨》，《十三經注疏》，頁134。孔安國釋「文命」為「文德教命」。一說「文命」為禹之名。

6 《尚書·商書·仲虺之誥》，《十三經注疏》，頁161。

7 《詩·大雅·思齊》，《十三經注疏》，頁516。

8 《尚書·周書·康誥》，《十三經注疏》，頁203。

9 《尚書·周書·立政》，《十三經注疏》，頁232。

10 《尚書·周書·洛誥》，《十三經注疏》，頁215。

11 《尚書·虞書·舜典》，《十三經注疏》，頁130。

12 《尚書·虞書·大禹謨》，《十三經注疏》，頁135。

13 《尚書·虞書·皋陶謨》，《十三經注疏》，頁138。

14 《尚書·商書·仲虺之誥》，《十三經注疏》，頁161。

15 《尚書·商書·伊訓》，《十三經注疏》，頁163。

16 《尚書·商書·太甲下》，《十三經注疏》，頁165。

17 《尚書·周書·梓材》，《十三經注疏》，頁209。

18 《尚書·周書·君陳》，《十三經注疏》，頁236。

19 《論語·憲問》，《十三經注疏》，頁2513-2514。

在成德到外在立功之先後次序的記述和論說，正是由《大學》所經典地表述的大學之道得以形成的深厚思想資源。

二、〈大學〉的作者及其成篇時代

如同許多先秦文獻一樣，〈大學〉文本的作者及其成篇時代，也是一個因史料缺載而頗難論定的問題。最初編定包含〈大學〉一篇在內的傳世本《禮記》的西漢戴聖、首先為《禮記》作注的東漢鄭玄、以及復為之作疏的初唐孔穎達，均未涉及〈大學〉的作者和時代問題。由於「〈大學〉自唐以前無別行之本」，²⁰故《漢書·藝文志》、《隋書·經籍志》、《舊唐書·經籍志》乃至《新唐書·藝文志》對之皆無著錄，遑論其作者和時代問題了。

最先對〈大學〉的作者提出看法的大概是北宋二程，其曰：「〈大學〉，孔氏之遺書，而初學入德之門也。」²¹這應該是著眼於〈大學〉的思想內容而作出的判斷。但是，由於〈大學〉中不僅引有孔子之言，而且引有曾子所論，因此，所謂「孔氏之遺書」就不當坐實為孔子本人著述，而只能理解為孔門之遺書，這樣，二程對於〈大學〉作者的判斷就只是一種泛論了。

真正坐實〈大學〉作者的是南宋朱熹。在〈大學章句序〉中，朱熹指出：

及周之衰，賢聖之君不作，學校之政不修，教化陵夷，風俗頹敗。時則有若孔子之聖，而不得君師之位以行其政教，於是獨取先王之法，誦而傳之，以詔後世。若〈曲禮〉、〈少儀〉、〈內則〉、〈弟子職〉諸篇，固小學之支流餘裔，而此篇者，則因小學之成功，以著大學之明法，外有以極其規模之大，而內有以盡其節目之

20 《四庫全書總目·經部·四書類一·大學章句論語集注孟子集注中庸章句》（北京：中華書局，1965年），頁293。

21 朱熹：《四書集注·大學章句》（長沙：嶽麓書社，1998年），頁5。

詳者也。三千之徒，蓋莫不聞其說，而曾氏之傳獨得其宗，於是作為傳義，以發其意。²²

在〈大學〉首章之末，朱熹又說：

右經一章，蓋孔子之言，而曾子述之。其傳十章，則曾子之意而門人記之也。²³

這就大致確定了〈大學〉乃是根據孔、曾之意而由曾子及其弟子先後記述而成的作品，其時代也就是春秋戰國之際。終宋明之世，儘管對於〈大學〉的章句和內容有過許許多多爭論，但幾乎無人疑及朱熹關於〈大學〉作者的說法。王守仁力攻朱熹「合之以敬而益綴，補之以傳而益離」，但卻也承認〈大學〉出於孔子。²⁴首先對朱熹的說法提出討論的是清代崔述，不過他的結論只是，〈大學〉的思想內容「蓋曾子得之於孔子，而後人又衍之為〈大學〉者也」，²⁵也就是否定了曾子本人的參與，而將記述者下推了一代或數代，與朱熹的說法實際差異不大。晚清陳澧認為，〈大學〉與《禮記·學記》均論「大學之道」，文本內容有相近之處，當為相互發明之作；而「大學之道」亦即大學制度遲至西漢方才形成，故〈大學〉應與〈學記〉一樣，乃是西漢以後作品。對於陳澧的觀點，已有學者作了具有說服力的辯駁。²⁶

22 朱熹：《四書集注·大學章句》，頁2。

23 朱熹：《四書集注·大學章句》，頁7。詳按朱熹兩處所言，似又微有鑿柄。在〈大學章句序〉中，朱熹似言《大學》之經為孔子自著，其傳則為曾子親作；而首章之末按語又明言《大學》之經乃曾子記述孔子教言，其傳則為曾門後學記述曾子之意。

24 〈大學古本序〉，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），頁243。其曰：「聖人懼人之求之於外也，而反覆其辭。」

25 見崔述：〈「大學」非曾子所作〉，《洙泗考信餘錄》（上海：商務印書館，1937年），頁16。

26 參見《中國人性論史·先秦篇》，《徐復觀文集》（武漢：湖北人民出版社，2002年），第3卷，頁244-245、頁279注9。又見梁濤：〈《大學》早出新證〉，《中國哲學史》，2000年第3期（2000年）。

現代學者對於〈大學〉作者及其成篇時代的討論漸多。日本學者武內義雄基於他所理解的儒家思想發展進路以及《古文尚書》、《大戴禮記》與〈大學〉的承傳關係，斷定〈大學〉是漢武帝以後的作品，這一觀點受到徐復觀的全盤否定。²⁷徐氏本人則根據〈大學〉引述《尚書·秦誓》以及《爾雅·釋訓》又引述〈大學〉等證據，推論〈大學〉乃是「秦統一天下以後，西漢政權成立以前的作品」。²⁸徐氏將〈大學〉成篇的下限置於西漢以前，是有見地的；不過他僅因〈大學〉引〈秦誓〉就排除與秦敵對的六國之儒或西漢之儒為其作者，從而將其成篇時代鎖定在秦朝十餘年間，則恐怕未必。《尚書》各篇的義理價值容或有差等，但作為儒家經典，其總體意義對於儒者應該是相同的，儒者不致因現實的軍事政治紛爭而對其中篇什有所好惡取捨。且按照徐氏推論，則〈大學〉作者必須是抱持與六國之儒或西漢之儒相反立場的認同秦朝暴政及其法家觀念者，否則即使身處秦朝卻也完全可以不引〈秦誓〉。但揆諸〈大學〉文本，其德性倫理政治取向顯然與秦朝的政治觀念相對立；徐氏自己也說〈大學〉乃是「某一個今日無從知道姓名的偉大儒者，為了反抗法家，乃將儒家的思想，有計劃地整理綜合而成的教本」，²⁹這樣，〈大學〉引〈秦誓〉就與其作者是否身處秦朝並無必然關係，〈大學〉也就不必是秦朝年間形成的作品。

馮友蘭通過對〈大學〉與《荀子》之〈不苟〉、〈非相〉、〈解蔽〉諸篇文句和文義的比較，認為〈大學〉出於荀子後學，其時代為秦漢之際。³⁰馮氏關於〈大學〉形成時代的看法也是大致可以接受的，但將〈大學〉歸於荀學作品，一則面臨〈大學〉主德重仁的主導思想傾向與荀子主知重禮的主導思想傾向扞格不通的困難，二則也很難判定〈大學〉與《荀子》諸篇文句和文義的相似就一定是前者襲取後者。關於第一點，唐君毅剖論甚詳。³¹唐氏認為，〈大學〉應為七十子後學之宗奉孟子之學者在酌取墨、莊、荀思想的基礎上所完成的作品，其時代在「二千數百年前」，當

27 見《中國人性論史·先秦篇》，《徐復觀文集》，第3卷，頁244。

28 見《中國人性論史·先秦篇》，《徐復觀文集》，第3卷，頁244-246。

29 見《中國人性論史·先秦篇》，《徐復觀文集》，第3卷，頁246。

30 見馮友蘭：《中國哲學史》（北京：中華書局，1961年），第14章，頁437。

31 見唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（北京：中國社會科學出版社，2005年），頁209-210。

即先秦戰國時期。³²唐氏對〈大學〉形成時代的推論同樣大致可以接受，但他將〈大學〉歸入孟子一系，則問題多多，實際上也與他自己的論述不甚融洽。³³關於第二點，當今學者梁濤依據郭店楚簡作出了與馮氏不同的論述。³⁴梁濤基於〈大學〉明引曾子之言及其孝行、忠恕之論與曾子思想的切合，乃至〈中庸〉對〈大學〉修齊治平之論的承接等論據，得出了〈大學〉「應成于曾子或其弟子之手」的結論，³⁵在作者問題上，採取了介於朱熹與崔述之間的立場，而更多地是向朱熹的回歸。

應該說，朱熹將〈大學〉的作者坐實為曾子及其弟子的說法，是很有吸引力的。這樣一來，《論語》、〈大學〉、〈中庸〉、《孟子》「四書」就構成為孔、曾、思、孟之間沒有缺環的完整的思想譜系，從而由孔子上承堯、舜、禹、湯、文、武、周公的「渾無罅縫」的教言，直到孟子關於內聖外王和心性天道的「十字打開」的論說，再到標舉「四書學」的程、朱的闡發，便形成一個基於學統遞續而一脈貫通的嚴密道統。誠如此，當然是儒門的莫大幸事。然而問題是，朱熹畢竟是在距曾子一千六百多年以後，在缺乏文獻根據的情況下，對〈大學〉作者作出的論斷，這就不能不使後人對之有所保留。那種通過傳世文獻的文句和文義的分析比較來證明朱熹論斷的做法，充其量也還是推測，實在坐實不得。在尚未發現強硬證據之前，將〈大學〉作者及其成篇時代置於一個相對合理且具有迴旋餘地的時段之中，或許是解決這一問題的比較妥當的辦法。

〈大學〉載有曾子「十目所視，十手所指，其嚴乎」一語，孔穎達疏曰：「作記之人引曾子之言以證之。」³⁶朱熹也注曰：「引此以明上文之意。」³⁷均說明是〈大學〉作者引述曾子，故〈大學〉當非曾子自著，而是其後學作品。退一步說，即使確如朱熹所謂〈大學〉之「經」乃「孔子之言而曾子述之」，但畢竟其「傳」還是「曾子之意而門人記之」，因此

32 見唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，頁82、183。

33 見唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，頁80-88。

34 見梁濤：〈《大學》早出新證〉。

35 見梁濤：〈《大學》早出新證〉。

36 《禮記·大學》孔穎達疏，《十三經注疏》，頁1674。

37 朱熹：《四書集注·大學章句》，頁12注5。

〈大學〉成篇必於曾子後學之手。據《史記·仲尼弟子列傳》記載，曾子少孔子四十六歲，故其生年當為西元前五〇五年。復據清孔繼汾《闕里文獻考》記載「曾子年七十而卒」，則其卒年當為西元前四三六年。³⁸據此，則無論是曾子及門弟子或是再傳弟子著定〈大學〉，無疑都須以西元前四三六年前後作為上限。

至於〈大學〉成篇的下限，從有關傳世本《禮記》（即《小戴記》）編訂過程的文獻記載中可以發現其線索。據《隋書·經籍志》載，《小戴記》四十九篇乃是由西漢初期河間獻王所得「仲尼弟子及後學者所記一百三十一篇」遞續刪訂四十六篇、再加上東漢馬融補入〈月令〉、〈明堂位〉、〈樂記〉三篇而成，³⁹如此則《小戴記》中的〈大學〉一篇應該已包含在河間獻王所得一百三十一篇之中。河間獻王立於景帝前元二年（西元前155年），《漢書·景十三王傳》載其「修學好古，實事求是。從民得善書，必為好寫與之，留其真，金帛賜以招之。繇是四方道術之人不遠千里，或有先祖舊書，多奉以奏獻王者，故得書多，與漢朝等。〔……〕所得書皆古文先秦舊書，《周官》、《尚書》、《禮》、《禮記》、《孟子》、《老子》之屬，皆經傳說記，七十子之徒所論」。⁴⁰又據《史記·五宗世家》集解引《漢名臣奏》：「杜業奏曰：『河間獻王經術通明，積德累行，天下雄俊眾儒皆歸之。孝武帝時，獻王朝，被服造次必于仁義。問以五策，獻王輒對無窮。孝武帝色然難之，謂獻王曰：「湯以七十里，文王百里，王其勉之。」王知其意，歸即縱酒聽樂，因以終。』」⁴¹由此似可推斷河間獻王搜求古籍多在武帝即位（建元元年，西元前140年）之前，此後便自汙避禍。因此，若按《隋書·經籍志》記載，〈大學〉應該成篇於西元前一四〇年以前。即使此說尚存疑問，那麼河間獻王卒於武帝元光五年（前130年），如此則〈大學〉成篇最遲不能晚於西元前一三〇年。

38 轉引自錢穆：《先秦諸子繫年》（北京：商務印書館，2001年），頁180。從該著所附〈諸子生卒年世約數〉來看，錢氏信從此說。另如《中國歷史大辭典》、《哲學大辭典》、《辭海》等工具書之「曾子」條，亦皆按此說著錄曾子生卒年。《中國儒學百科全書》著錄曾子卒年為西元前四三二年，但標明存疑。

39 見《隋書·經籍志》，《二十五史》（杭州：浙江古籍出版社，1998年），第3冊，頁1060。

40 《漢書·景十三王傳》，《二十五史》，第1冊，頁462。

41 《史記·五宗世家》，《二十五史》，第1冊，頁178。

不過，《隋書·經籍志》的上述記載為清儒所疑。《四庫全書總目·禮記正義》考證《小戴記》本有四十九篇，不待馬融補足；但對《小戴記》的來源卻未提出不同看法。⁴²皮錫瑞《經學通論》則引述陳壽祺考辨而力駁小戴刪大戴以及馬融補小戴之說，並標舉陳氏根據魏張揖〈上廣雅表〉所言而提出的「百三十一篇之記，第之者劉向，得之者獻王，而輯之者蓋叔孫通」的新論。皮錫瑞雖然肯定陳壽祺發明叔孫通撰輯百三十一篇之說，卻並不否認此百三十一篇為河間獻王所得、復為劉向所整理、乃至最終由二戴所分別刪訂這一傳承脈絡。⁴³這樣，《小戴記》中的〈大學〉便仍應包含在百三十一篇之中，只不過這百三十一篇從始出於河間獻王更上推到了叔孫通那裡。叔孫通由秦入漢，歷仕高、惠二帝，呂后用事時乃無聞焉，故其卒年不應超過惠帝七年（西元前188年），準此則〈大學〉成篇不能遲於西元前一八八年。

在叔孫通與河間獻王之間，究竟是誰首先輯得包含〈大學〉在內的百三十一篇，這在目前是一個難以考訂、但也不必考訂的問題。寬泛地說，百三十一篇見於西漢初期，其中包含的〈大學〉也必定成篇於西漢初期以前，它應該是戰國中前期至西漢初期二、三百年間的作品。至於它的作者，就其內容來看，應該是既微別於致思心性天道的思孟學派、更大異於強調重知隆禮的荀子學派、而特重德性德行亦即內聖外王之道的曾子的後學。

三、大學之道的思想影響

〈大學〉從成篇直到北宋儒學復興之前的千餘年間，作為經學化的《禮記》中的一篇，並未受到特別的重視。此間雖有鄭玄為之作注，孔穎達為之作疏，卻都是並《禮記》而行。另外犖犖大者如南梁皇侃、北周熊安生二家的《禮記義疏》，其中應該也有對於〈大學〉的闡釋，但已亡佚而不可見。

42 見《四庫全書總目·經部·禮類三·禮記正義》，頁168-169。

43 見皮錫瑞：《經學通論》（北京：中華書局，1954年），〈三禮〉，頁2-4、64-65。

雖然如此，〈大學〉所秉承的往聖先賢德性倫理政治之道，卻並未中絕。據《漢書·董仲舒傳》載，董仲舒以賢良文學應對漢武帝策命時曾曰：「故為人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正萬民，正萬民以正四方。四方正，遠近莫敢不壹於正，而亡有邪氣奸其間者。是以陰陽調而風雨時，群生和而萬民殖，五穀孰而草木茂，天地之間被潤澤而大豐美，四海之內聞盛德而皆徠臣，諸福之物，可致之祥，莫不畢至，而王道終矣。」⁴⁴這顯然是以內聖外王之道鞭策武帝，其思想來源雖不必出自〈大學〉，但從董仲舒對策中引曾子所謂「尊其所聞，則高明矣；行其所知，則光大矣。高明光大，不在於它，在乎加之意而已」的言論來看，其對曾子之學的瞭解應該是沒有問題的。

洎乎中唐，韓愈鑒於佛、老二家「欲治其心而外天下國家，滅其天常；子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事」的嚴重現實，直接引述〈大學〉「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意」一段，以〈大學〉所秉承的堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔內外貫通、德業兼修的德性倫理政治之道，批判佛、老的「一人之私言」。⁴⁵正是由於在儒家與佛、老的激烈思想交鋒中所凸顯的獨特而重大意義，〈大學〉逐漸為世人所看重。

迨及北宋中期司馬光《中庸大學廣義》出，〈大學〉始離《禮記》而單行。⁴⁶其後宋元明清通儒碩學，幾乎鮮有不對〈大學〉加以闡發者。諸代《藝文志》以及《四庫全書總目》著錄〈大學〉專門著述達六十餘種，而以「四書」為名論及〈大學〉的著作尚不知凡幾，更兼許多關於〈大學〉的篇章被收入學者文集而未另行著錄（如〈明道先生改正大學〉、〈伊川先生改正大學〉便被收入《二程全書》中），因此完全可以說，〈大學〉

44 《漢書·董仲舒傳》，《二十五史》，第1冊，頁470。下引曾子之言見該冊頁471。

45 〈原道〉，《韓愈集》（長沙：嶽麓書社，2000年），頁145-147。

46 據南宋王義山《稼村類稿》卷四〈宋史類纂序〉載，北宋仁宗曾於天聖四年（1026年）賜新科進士〈大學〉篇，其卷十五〈稼村書院《甲戌秋課試》〉又載仁宗曾於寶元元年（1038年）賜新科進士〈大學〉篇，誠如此，則〈大學〉離《禮記》而單行當稍早於司馬光《中庸大學廣義》。然查《宋史》，並未見仁宗賜新科進士〈大學〉篇之記載，故本文不取王氏之說。

乃是由宋迄清九百年間最為流行的經典之一，它對當時社會思想產生的影響也就可想而知。而在所有依〈大學〉立論的著述中，對社會思想發生了最為重大和深遠影響的，當推朱熹的〈大學章句〉，其次便是王守仁的〈大學古本注〉。

在〈大學章句〉中，朱熹遵從程子觀點，認為《禮記》中的〈大學〉一篇（即後來王守仁所謂「大學古本」）「為書猶頗放失」，故「采而輯之」，「補其闕略」。⁴⁷所謂「采而輯之」，除了將古本「在親民」之「親」注改為「新」、「身有所忿懣」之「身」注改為「心」之外，最主要地是將古本分為「經」一章、「傳」十章，並按「經」之「明明德」、「新民」、「止於至善」、「本末」、「格物致知」、「誠意」、「正心修身」、「修身齊家」、「齊家治國」、「治國平天下」的論說次序，對「傳」文直接進行了調整。所謂「補其闕略」，則是在「傳」之第五章下，以案語形式補入一段曰：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之致也。」⁴⁸朱熹的輯補，從形式上看，是為了使〈大學〉的結構更加嚴謹，文句更加完整；且如「傳」之第二章所引〈盤銘〉、〈康誥〉、《詩·大雅·文王》均突出「新」義，亦可證明「經」之相應部分的「在親民」當作「在新民」。不過，在實質上，對〈大學〉的這種大刀闊斧的調整，則是為了凸顯程朱一系內外並重、格物明理、德知兼修而最終以知輔德的本體—工夫論。這一點，從上引朱熹「格物致知補傳」所謂「眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明」已可見出；而其〈大學章句序〉關於通過「外有以極其規模之大，而內有以盡其節目之詳」的「大學之明法」以變化氣質之稟而復歸天賦德性的觀點，則更加明確地表達了這一思想。朱熹的〈大學章句〉，隨其《四書章句集注》一道，歷元明清

47 朱熹：《四書集注·大學章句序》，頁3。

48 以上均見朱熹：《四書集注·大學章句》，頁5-20。

諸朝一直被作為學校教育及科舉取士的基本程式，⁴⁹由此，〈大學〉的思想內容也就通過朝野士大夫的思行言教而輻射到整個社會心理之中。

在朱熹〈大學章句〉大行於天下的歷史氛圍中，王守仁起而對之提出了異議。他批評朱熹對〈大學〉舊本的調整是「合之以敬而益綴，補之以傳而益離」，認為「舊本析而聖人之意亡矣」，故而「去分章而復舊本，傍為之什，以引其義」。⁵⁰王守仁這種「悉以舊本為正」的做法，甚至連其親密弟子都「始聞而駭」。⁵¹究其實質，王守仁是基於「聖人之道，吾性自足，不假外求」的「格物致知之旨」，⁵²標舉「〈大學〉之要，誠意而已」的所謂「聖人之心」，⁵³以反對程朱理學格物明理、內外並重的工夫進路。王守仁所謂「格物致知之旨」，即「致吾心之良知於事事物物也。〔……〕致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也」，⁵⁴這也就是專一用力於內以求本心之誠、進而將本心之誠顯發推擴於外的工夫進路。毫無疑問，在心與理的本體論以及內與外的工夫論方面，王守仁與朱熹確實大相徑庭，王學以其完成形態的心學體系而與程朱理學相頡頏。⁵⁵然而，朱、王之異，克就其形下層面的意義來看，只是對於大學之道成德進路之擇取方式及其工夫次第的不同，而對以「止於至善」為歸宿的大學之道本身的服膺，則是一致無二的。在〈大學〉思想影響的普及和深入方面，朱、王之爭非但沒有產生消極作用，反而具有非常積極的意義。王守仁之後的儒者，幾乎鮮有不究心於〈大學〉而在朱、王之間作出抉擇或加以折中者，關於這一點，《四庫全書總目·經部·四書類》頗有反映。⁵⁶由

49 參見《元史·選舉一》，《二十五史》，第7冊，頁669-672；《明史·選舉一、二》，《二十五史》，第8冊，頁173-178；《清史稿·選舉一、三》，《二十五史》，第9冊，頁421-424、427-431。

50 〈大學古本序〉，《王陽明全集》，頁243。

51 〈傳習錄上〉徐愛引言，《王陽明全集》，頁1。

52 見黃宗義：《明儒學案·姚江學案》（北京：中華書局，1985年），頁181。

53 〈大學古本序〉，《王陽明全集》，頁242-243。

54 〈傳習錄中·答顧東橋書〉，《王陽明全集》，頁45。

55 由此可見，朱、王〈大學〉之爭，看似圍繞文本問題而發，但實質上都是在闡發各自的學理和思想。因此，唐君毅認為，克就〈大學〉文本而言，朱的重訂章句與王的固守古本皆有不當；但就朱、王各自的思想體系而言，則二者對〈大學〉隱義的發揮又都有所貢獻（見《中國哲學原論·導論篇》，頁183-184）。唐論可謂持平。

56 見《四庫全書總目·經部·四書類二》、《四庫全書總目·經部·四書類存目》，頁299-320。

此，〈大學〉通過理學和心學兩大學脈而更加全面地包絡了士人思想和社會意識，成為中國古代社會後期最重要的儒家經典之一。

貳、大學之道的成德進路及其體知基礎

一、大學之道的成德進路

在儒家個我、社群、自然、天道面面俱到的包容性人文主義思想體系中，〈大學〉主要關注的是個我與社群這兩個向度，即從主體修身成德推擴到家、國、天下事功的所謂「內聖外王」之道。當然，這並不意味著〈大學〉只具有世俗取向而對德性的形上本源缺乏關照，〈大學〉傳一章引《尚書·商書·太甲上》「顧諟天之明命」，⁵⁷表明它也是以德性之天作為思想背景的。正是有見於此，唐君毅說：「據〈大學〉之釋明明德，乃以人之明德，上原於天之明命，而為一內在人心之光明之德。」⁵⁸

〈大學〉關於內聖外王之道的闡述，集中見於其經一章。經曰：

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家。欲齊其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先誠其意。欲誠其意者，先致其知。致知在格物。物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。其本亂而末治者否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。

57 本文以朱熹：《四書集注·大學章句》的文本排序為依據，這主要是由於朱熹本的層次比《禮記》本更加清晰，便於引述，但這並不意味著筆者專從朱熹對〈大學〉的詮釋。

58 見唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，頁210。

此章又可分為兩個層次，其一是自「大學之道」至「慮而後能得」的「三綱領」層次，其二是自「物有本末」至「未之有也」的「八條目」層次。⁵⁹前一層次提出了「止於至善」這一基於「明明德」和「親民」內外倚伏的兩個方面之上的大學之道的最高目標，並規定了主體為達到（得）這一最高目標（止）所必具的志有定向（定）、心不妄動（靜）、所處而安（安）、處事精詳（慮）的心理狀態和行為方式。⁶⁰後一層次則以「從盛以本初」和「從初以至盛」的「上下相結」方式，⁶¹展開了格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下的「八條目」，明確了「修身」以上為本、「齊家」以下為末的本末終始次序。據朱熹所謂「『修身』以上，明明德之事也。『齊家』以下，新民之事也」，⁶²則「八條目」又是「明明德」和「親民」的基礎。由此，大學之道的「三綱領」和「八條目」構成以「止於至善」為最高目標、以「明明德」和「親民」為上達「至善」而下統「八條目」的中間環節、以「八條目」為具體成德進路的結構。

那麼，「八條目」的成德進路究竟以哪一節為開端？其由內而外的推擴方式究竟是一體貫通還是內通外分？這是正確理解大學之道必須解決的兩個問題。

關於前一個問題，從〈大學〉文本來看，應該是以「格物」作為成德進路之起點的：格物乃是明明德於天下、治國、齊家、修身、正心、誠意、致知的先在或初始環節；也正是通過格物且物格，而後才得以知至、意誠、心正、身修、家齊、國治、天下平。然而從鄭玄開始，對於「格物」在大學之道中的地位就有了不同於原文的理解。鄭玄注「致知在格物」曰：「格，來也。物猶事也。其知於善深，則來善物；其知於惡深，

59 孔穎達〈正義〉、朱熹〈章句〉也將此章分為兩層，但都顯然將第一層斷於「則近道矣」；王守仁〈大學古本傍釋〉大致也是如此斷法。筆者以為，「物有本末，事有終始」云云，意在領起關於「八條目」之本末終始的論述，且與章末所謂「本亂而末治者否矣」相照應，乃是一個完整的意義部分，故不從先儒斷法。

60 參見朱熹：《四書集注·大學章句》，頁6。

61 見《禮記·大學》孔穎達疏，《十三經注疏》，頁1673。

62 朱熹：《四書集注·大學章句》，頁7。此處照引「新民」一語，並不表明筆者認同朱熹改「親民」作「新民」。

則來惡物。言事緣人所好來也。」⁶³這就將「知善惡吉凶之所終始」的「致知」作為「格物」的先決條件了。孔穎達對於「格物」的解釋含糊其辭，其曰：「欲誠其意者先致其知者，言欲精誠其己意，先須招致其所知之事。言初始必須學習，然後乃能有所知曉其成敗，故云先致其知也。致知在格物，此經明初以致知，積漸而大，至明德。」⁶⁴這是將「致知」與「格物」並作一處說，實質上是遵從鄭玄注解而將「格物」歸入「致知」之中了。鄭、孔均以「致知」統攝甚至消泯「格物」，將「致知」亦即客觀事物的內化所形成的道德認識置於首位，這與〈大學〉關於「八條目」的闡述是不相應的。

朱熹超邁前賢，對格物、致知作了隻眼獨具的闡發。其釋「致知在格物」曰：「致，推極也。知，猶識也。推極吾之知識，欲其所知無不盡也。格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。」⁶⁵又釋「物格而後知至」曰：「物格者，物理之極處無不到也。知至者，吾心之所知無不盡也。」⁶⁶更作「格物致知補傳」曰：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之致也。⁶⁷

這就清楚明白地將格物、致知分作兩節：前者向外窮索事物當然之理，後者向內擴充主體德性之知；前者在邏輯上是後者的起點，後者在事實上與前者相須以進；當「格物」臻於「眾物之表裏精粗無不到」的地

63 見《禮記·大學》鄭玄注，《十三經注疏》，頁1673。

64 見《禮記·大學》孔穎達疏，《十三經注疏》，頁1673。

65 朱熹：《四書集注·大學章句》，頁6。

66 朱熹：《四書集注·大學章句》，頁6。

67 朱熹：《四書集注·大學章句》，頁11。

步，「致知」也就同時實現「吾心之全體大用無不明」的境界了。這可以說是〈大學〉成篇以後對於格物、致知的最符合文本原義的精當解釋。照此解釋，「八條目」的起點就確定在「格物」一節了。

但是，王守仁卻起而反對朱熹的「格物致知說」，他批評朱熹「務外遺內，博而寡要」，是「告子『義外』之說」。⁶⁸王守仁認為，所謂「格物」，乃是以合於天理的本心之良知去端正事物，其曰：「格者，正也，正其不正以歸於正之謂也。正其不正者，去惡之謂也。歸於正者，為善之謂也。夫是之謂格。」⁶⁹又曰：「若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。」⁷⁰之所以要以致良知去正事物，乃是因為心意由事物而起；事物不正，則心意不得其誠正矣。王守仁曰：「凡意之所發必有其事，意所在之事謂之物。〔……〕良知所知之善，雖誠欲好之矣，苟不即其意之所在之物而實有以為之，則是物有未格，而好之之意猶為未誠也。良知所知之惡，雖誠欲惡之矣，苟不即其意之所在之物而實有以去之，則是物有未格，而惡之之意猶為未誠也。」⁷¹又曰：「何謂修身？為善而去惡之謂也。吾身自能為善而去惡乎？必其靈明主宰者欲為善而去惡，然後其形體運用者始能為善而去惡也。故欲修其身者，必在於先正其心也。然心之本體則性也。性無不善，則心之本體本無不正也。何從而用其正之之功乎？蓋心之本體本無不正，自其意念發動，而後有不正。故欲正其心者，必就其意念之所發而正之，凡其發一念而善也，好之真如好好色；發一念而惡也，惡之真如惡惡臭；則意無不誠，而心可正矣。然意之所發，有善有惡，不有以明其善惡之分，亦將真妄錯雜，雖欲誠之，不可得而誠矣。故欲誠其意者，必在於致知焉。〔……〕『致知』云者，非若後儒所謂充廣其知識之謂也，致吾心之良知焉耳。」⁷²這就將格物、誠意、正心、修身一概納入經過王守仁重新闡釋的「致知」（即「致吾心良知之天理」）之

68 〈傳習錄中·答顧東橋書〉，《王陽明全集》，頁45。

69 〈大學問〉，《王陽明全集》，頁972。

70 〈傳習錄中·答顧東橋書〉，《王陽明全集》，頁45。

71 〈大學問〉，《王陽明全集》，頁972。

72 〈大學問〉，《王陽明全集》，頁971。

中，這種「致知」在王守仁看來，也就成為止於至善的首要且唯一工夫了。

王守仁的「致知說」在知行合一的意義上突出道德主體的內在自制性和外向主導性，這是具有積極意義的。不過他將其「致知說」作為「八條目」的首要且唯一工夫，則不僅竄亂了〈大學〉「八條目」的次序，而且在理論上也存在著困難。按照〈大學〉的論說，止於至善亦即作為心之本體的良知的朗現，應該是在一系列修養工夫之後，是修養工夫的極致境界。若至善本具、良知現成，則何必還要設定一系列修養功夫？如果說王守仁的「致知說」只是對於上根之人而言，則上根之人無待於斯言；如果也是對於中下之人而言，則中下之人又何來先在良知以格物、誠意、正心、修身？王守仁批評朱熹的「格物致知說」為「務外遺內」，這是他基於自己的心學理路而對朱熹以知輔德、內外兼修思想的誤解。平心而論，朱熹以格物為起點的「格物致知說」比王守仁以良知包攬內外的「致知說」更能圓滿解釋「八條目」的成德進路，也更符合〈大學〉的本義。

那麼以格物作為起點的「八條目」的推擴方式又當如何理解呢？鄭玄《三禮目錄》曰：「名曰大學者，以其記博學可以為政也。」孔穎達疏曰：「此大學之篇，論學成之事，能治其國，章明其德於天下。」均將格物致知一體貫通於治國平天下。⁷³朱熹稍有不同，其曰：「修身以上，明明德之事也。齊家以下，新民之事也。物格知至，則知所止矣。意誠以下，則皆得所止之序也。」又曰：「正心以上，皆所以修身也。齊家以下，則舉此而錯之耳。」⁷⁴這是將內外本末分作兩段，似乎有將修身之成就分別運用於不同事功領域的意思，但畢竟語焉不詳；且以「物格知至」作為其餘各節「所止之序」的發端，仍不免含有直通之意。至南宋真德秀《大學衍義》依傍〈大學〉而闡論帝王為學之本及其為治之序，⁷⁵明代丘濬《大學衍義補》更是廣採治平之事而將《大學衍義》輯補為一部政典，⁷⁶這樣，〈大

73 見《禮記·大學》孔穎達疏，《十三經注疏》，頁1673。

74 朱熹《四書集注·大學章句》，頁7。

75 參見《四庫全書總目·子部·儒家類二》，頁785。

76 參見《四庫全書總目·子部·儒家類三》，頁790-791。

學〉便儼然成為與常人無關的最高統治者的專書了，而這顯然是與〈大學〉所謂「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本」的教言相違背的。

當然，從個人修身成德直到成就家、國、天下事功的進路也並不是完全不可能的，這不僅有文獻中關於堯、舜事蹟的記載作為依據，而且兩漢以及曹魏時代基於孝悌等德行而擢拔治才的察舉制和九品中正制，在廣義上也正是一種由德到政的直通方式。即是說，通過修身，是有可能參與到治國平天下的政治事務之中並建功立業的。不過，由於能力、境遇等主客觀條件的制約，能夠實現德政直通方式的，在任何時代都總是少數甚至極少數人，大多數乃至絕大多數人並無這種機會。有鑒於此卻仍然強調「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本」，這就表明〈大學〉本意主要地不是要將修、齊、治、平一體貫通，而是按照內通外分的思路，在強調各色人等無一例外必須格物、致知、誠意、正心、修身的前提下，將其德性之彰明分別導向齊家、治國、平天下的不同事功領域。齊家、治國、平天下的事功領域既具有分途平行的關係，又具有由齊家可能達於治國、由齊家治國可能達於平天下的升進關係，以及平天下必先齊家治國、治國必先齊家的蘊涵關係。條件具備者可以在治國、平天下的領域中實現明明德、親民乃至止於至善的大學之道，一般人則在由「齊家」所涵蓋的政治以外的領域中同樣可以實現明明德、親民乃至止於至善的大學之道。⁷⁷之所以提出「由『齊家』所涵蓋的政治以外的領域」這一說法，乃是因為〈大學〉以家、國、天下指稱事功領域，本屬一種概稱。實際上，在家、國以及家人、國人之間，還存在著村社、城鎮、都邑等廣闊的社會空間以及宗族、姻親、鄰里、鄉黨、師友、同儕等複雜的人際關係，這些都是一般人踐履其德行的領域或對象，並非凡是無緣參與國家政治者，便惟有局促於家庭而無從在較大範圍實踐其道德行為並彰明其至善德性。正是通過為「自天

77 孔穎達釋「親民」為「親愛於民」（《禮記·大學》疏，《十三經注疏》，頁1673）；朱熹改「親」作「新」，注曰「新者，革其舊之謂也。言既自明其明德，又當推以及人，使之亦有以去其舊染之汙也」（《四書集注·大學章句》，頁5）；王守仁將「明明德、親民」解作「修己安百姓」（《大學古本傍釋》，《王陽明全集》，頁1193），如此則「親民」乃為治國平天下之事。不過王守仁又以堯「以親九族」、孟子「親親仁民」釋「親民」（《傳習錄上》，《王陽明全集》，頁2），如此則「親民」亦為齊家之事。

子以至於庶人」的一切人設置踐履其德行的領域或對象，大學之道便向一切人敞開了由格物、致知、誠意、正心、修身的「壹是」途徑，經過齊家、治國、平天下的不同事功領域而達致明明德、親民乃至止於至善的最高目標的成德進路。

二、大學之道的體知基礎

那麼大學之道的成德進路何以實現呢？〈大學〉曰：「物有本末，事有終始。知所先後，則近道矣。」即是說，從本、始、先的工夫入手，便可能實現成德進路。而本、始、先的工夫，根據〈大學〉所謂「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本」以及朱熹「正心以上，皆所以修身也」的注釋來看，⁷⁸當指以修身所涵括的格物、致知、誠意、正心、修身這五個根本環節。

格物、致知、誠意、正心、修身這五個根本環節具有一個共同特點，即它們都是承載著天賦德性的道德主體基於對天賦德性的不同程度的自覺而在自我身心上做工夫。以格物、致知來說，〈大學〉傳五章釋「格物致知」曰：「此謂知本，此謂知之至也。」朱熹認為「此謂知本」一句為衍文，而「此謂知之至也」一句則「別有闕文，此特其結語耳」；其「補傳」曰：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。」⁷⁹這就表明「窮至事物之理」的格物乃是為了使「吾心之所知無不盡」的致知。王守仁一方面強調「格物致知」乃是「致吾心良知之天理於事事物物，〔……〕致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也」，⁸⁰堅持一條由內而外的進路；但另一方面卻也承認「然在常人不能無私意障礙，所以須用致知格物之功勝私復理」，⁸¹雖然依舊遵循由內而外的進路，但畢竟肯定一般人首先必須顯發其良知。以誠意來說，〈大學〉傳六章釋「誠意」曰：「所謂誠其意者，毋自欺也。」朱熹注曰：「誠，實

78 朱熹：《四書集注·大學章句》，頁7。

79 朱熹：《四書集注·大學章句》，頁11。

80 〈傳習錄中·答顧東橋書〉，《王陽明全集》，頁45。

81 〈傳習錄上〉，《王陽明全集》，頁6。

也。意者，心之所發也。實其心之所發，欲其一於善而無自欺也。」又曰：「誠其意者，自修之首也。〔……〕言欲自修者知為善以去其惡，則當實用其力，而禁止其自欺。使其惡惡則如惡惡臭，好善則如好好色，皆務決去而求必得之，以自快足於己，不可徒苟且以徇外而為人也。」⁸²王守仁也說「誠意只是慎獨工夫」。⁸³以正心、修身來說，〈大學〉傳七章釋「正心修身」曰：「所謂修身在正其心者：身有所忿懣，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正。心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。」朱熹注曰：「程子曰：『身有之身當作心。』〔……〕蓋是四者，皆心之用，而人所不能無者。然一有之而不能察，則慾動情勝，而其用之所行，或不能不失其正矣。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修也。」⁸⁴王守仁也說「修身工夫只是誠意。就誠意中體當自己心體，常令廓然大公，便是正心」。⁸⁵凡此均表明，格物、致知、誠意、正心、修身一概歸於道德主體的自我身心工夫，此正如王守仁所謂「蓋身、心、意、知、物者，是其工夫所用之條理，雖亦各有其所，而其實只是一物。格、致、誠、正、修者，是其條理所用之工夫，雖亦皆有其名，而其實只是一事。〔……〕蓋其功夫條理雖有先後次序之可言，而其體之惟一，實無先後次序之可分。其條理功夫雖無先後次序之可分，而其用之惟精，固有纖毫不可得而缺焉者」。⁸⁶其所謂「體之惟一」的「一物」，就是自我身心；而所謂「用之惟精」的「一事」，則不過工夫而已。因此，格物、致知、誠意、正心、修身，說到底，就是一個自我身心工夫。

正是通過終生不輟的自我身心工夫，道德主體不僅對於內在的天賦德性獲具日益明晰的道德覺知，並逐漸養成「如惡惡臭，如好好色」般的道德情感和道德意志，而且不斷發生「睚面盎背」的體貌轉化，並不斷提升「四體不言而喻」的道德行為。在特定的工夫水準上，由道德覺知、道德情感、道德意志所形成的道德心理結構總是直下作用於道德主體的體貌，

82 朱熹：《四書集注·大學章句》，頁6、11-12。

83 〈大學古本傍釋〉，《王陽明全集》，頁1193。

84 朱熹：《四書集注·大學章句》，頁12-13。

85 〈大學古本傍釋〉，《王陽明全集》，頁1195。

86 〈大學問〉，《王陽明全集》，頁971-972。

使之相應地「踐形」，並同時支配道德主體的行為，使之成為對等於主體道德境界的覺行和篤行；而道德主體的「踐形」及其覺行和篤行又直接給予主體的道德心理結構以積極影響，深化並強化主體的道德覺知、道德情感 and 道德意志，特別使得作為道德心理結構之主導的道德覺知成為一種親知和真知。這種身心互動、知行相兼、內外夾持、觀體受用的德性活動，正是杜維明著眼於儒家傳統的認識論和工夫論而提出的所謂「體知」，即一種「整個『身心』的介入」的體認方式，一種「瞭解同時又是轉化的行為」(knowing as a transformative act)的德性之知，一種在極致意義上臻於「知(體認)的本身就是一個創造性的行動」而「行必然包含著更加深刻的自我認識」的「知行合一」之知。⁸⁷體知使得主體的道德踐履具備自覺性、趨向性、堅定性和實在性，此即〈大學〉兼知、情、意與心、身、行而為言的「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得」。⁸⁸因此，體知乃是主體積極進行道德踐履的深刻基礎。有了通過身心工夫而獲得的體知作為基礎，主體就可能立足於給定條件而扎扎實實、堅持不懈地日新其德以致趨於至善，從而大學之道的成德進路也就可能由本而末、由始而終、由先而後、由內而外、由己而人地逐步實現。

參、大學之道的當代意義

由儒家往聖先賢的德性實踐或其道德教言提煉而成的大學之道，由於為個體—主體的自我成就及其與社會的關係這兩個具有普遍性的問題提出了一種儒家特有的以德為本的解決方式，因而不僅在儒家思想作為主流—正統意識形態的中國古代社會成為參與型塑民族性格的人生哲學，而且在當今社會對於人們立身行己、為人處世乃至對於實現社會和諧都仍然具有現實指導意義。

87 分別參見〈內在經驗：宋明儒學思想中的創造性基礎〉，載《杜維明文集》（武漢：武漢出版社，2002年），卷5，頁101；〈儒家「體知」傳統的現代詮釋〉，載《杜維明文集》，卷4，頁371；〈王陽明四句教考〉，載《杜維明文集》，卷4，頁153。

88 朱熹：《四書集注·大學章句》，頁6。

大學之道以包含格物、致知、誠意、正心等自我身心工夫的修身作為人的立身根本，基於這一根本，人才可能了悟自己所以為人的內在天赋德性，從而自我提升為一種現實的道德存在；進而以修身成德作為起點，人才可能在類似小社會的家庭乃至類似大家庭的社會中有益於他人，從而獲得與其主客觀條件相適應的事功成就。這就是大學之道的本末內外觀。在經過從五四到「文革」半個多世紀反傳統思潮的猛烈蕩滌以及一九八〇年代「西化」思潮和一九九〇年代商業大潮的巨大衝擊之後，當今與儒家傳統相隔絕的兩三代人多已不知大學之道的本末內外觀為何物，即或略有所知也鮮有不將其視為所謂「封建思想遺毒」而棄之如敝屣者。以德為本意識的淡漠或喪失，導致非道德或反道德的個人主義、罔顧他人甚至殘賊同類暴殄天物的利己主義、不切德能而捨近求遠地追撲和貪占外功外物以求所謂「自我實現」的功利主義成為不少人的信念，並且公行於世。由於社會生活的複雜性而使有德無福、無德有福、德不勝詐、德不勝力一類現象往往存在，這也導致許多人認為道德是一種迂闊而不周世用的贅物，從而影響其道德信念的確立。⁸⁹所有這些，不僅給經濟秩序、政治運作、社會治安、生存環境乃至世道人心造成了嚴重問題，而且最終也禍及那些因迷失根本而本末倒置、捨本逐末的人本身。療救這些社會人生的病症，僅靠只具有外在約束或事後懲治功能且這些功能終不可能完備周密的政令和法

89 有德無福、無德有福、德不勝詐、德不勝力一類現象，可以概括為德福相悖。德福相悖是德福一致的否定形式。關於德福一致，雖然〈中庸〉第十七章有所謂「大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽」的樂觀論斷，但這一論斷只是以舜的生平經歷作為根據，故並不具有普遍性；康德通過預設上帝存在和靈魂不滅企圖解決德福一致的普遍性問題，但卻受到牟宗三的駁難（見《圓善論》，《牟宗三先生全集》〔臺北：聯經出版事業公司，2003年〕，卷22，頁335-338）；牟氏將這一問題的解決訴諸三千果成而常樂我淨的宗教體驗以及既是成德根據亦是存在根據的無限智心（見《圓善論》，序言頁15、頁343-346），即使肯定其在圓教或道德形上學的層面解決了德福一致的問題，但這種解決卻仍然無助於世俗或經驗世界中的人們正確看待德福不一致即德福相悖現象。對於世俗或經驗世界中的人們正確看待德福相悖現象，可以作出以下幾點提示：其一，德與福能否達到一致，除了德性因素之外，智力、能力、體質等因素也具有不可或缺的作用。例如得位並履行職責，就需具有相當的智力和能力；得壽則與體質存在著密切關係。其二，修身成德應該作為目的而不是手段，「人爵」只能隨順「天爵」，而不能「修其天爵以要人爵」。其三，從社會歷史經驗來看，有德者或許先無福而後有福，無德者或許先有福而後無福；有德者或許生前無福而身後受到千秋景仰，無德者或許生前有福而身後不免百代唾罵。這種吊詭表明德福終究可能一致。因此，世俗或經驗世界中的德福相悖現象不應影響人們的道德信念的確立。當然，德福相悖和德福一致是道德哲學以及道德形上學中非常複雜的問題，在此只是順帶涉及，深入討論則需另具專文。

制，或可獲一時之功但卻並不能收根本之效。因此，治本之道還是需要大力重振道德信念，使人明確成功本於成德、為大先須為小、立己乃為立人以及立人恰所以立己的道理，從而使之以道德的自覺自律規範自己的立身行己和為人處世。在這一方面，大學之道的本末內外觀基本上可以直承地予以接受並發揮其現實作用。

大學之道以可以被概括為「體知」的身心工夫論作為道德實現的基礎，這對當今人們的道德實踐也是具有現實意義的。當今人們或有知修身之理者，但卻往往徒然玩弄光景，而不願落實到自己身心上做工夫。更有一些人對道德全無體認，但卻看出道德可能給自己帶來利益，因而以道德裝飾言行，藉冠冕逞其陰私。這種知而不行或偽知偽行的情況，非但不可能使主體真正轉變氣質、提升境界從而成己成人，特別就後一種情況來說，最終還可能害人害己，並且破壞道德的社會公信度，瓦解公眾的道德信心。因此，主體若誠然有志於修身成德，就必須遵循身心互動、知行相兼的途徑，以知兼行而使道德覺知成為親知和真知，同時以行兼知而使道德行為成為覺行和篤行，庶幾乎可收明德、親民之效。在這一方面，大學之道的身心工夫論同樣基本上可以直承地予以接受並發揮其現實作用。

大學之道以統括「明德」和「親民」內外兩個向度的「至善」作為個體—主體修身成德的最高目標，並明確要求自「天子」以至於「庶人」的各色人等都基於各自給定的主客觀條件，通過身心工夫和本末內外之道去追求實現這一最高目標。這就不是將修身成德作為個別人或少數人的專利品以及社會的點綴物，而是將其作為人皆可行且人皆必行的常道以及社會的常態，其指向無疑在於一種德性周洽的道德社會。這種道德社會說的現實意義更是不言而喻的。在一個社會中，如果修身成德不能最大限度地成為其成員共同的基本價值取向和行為準則，那麼形形色色非道德或反道德的觀念和行為便會公行於世，並像瘟疫一般蔓延於社會意識和社會生活之中，人際關係將充斥著隔膜或緊張；那些如同點綴物的道德樣板，那些自發的道德行為，在非道德或反道德的社會氛圍中不免被視為怪異而受到流俗排抵，從而很難撐持，整個社會將載胥及溺。這樣的社會，無論其物質上多麼充裕，現代化程度多麼高，由於缺乏基本的和諧，故必定是一種非

人性或反人性的社會。只有將最大多數社會成員的思想行為都導入修身成德的常道，在肯定人的道德水準差異的前提下，以「先知覺後知，先覺覺後覺」的方式，造成一種「士希賢，賢希聖，聖希天」的道德提升序列，由此對極少數非道德或反道德的社會成員產生帶動作用或形成輿論壓力，使之或者朝著道德方向轉化，或者不免受到社會的譴責或制裁，這樣的社會才可能成為一種符合人性的和諧社會，其經濟、政治、文化建設才會由於具有道德的靈魂而富於實際意義。在這一方面，大學之道的道德社會說無疑也是基本上可以直承地予以接受並發揮其現實作用的。◆

引用書目

古代文獻

- 〔漢〕司馬遷
1998 《史記》，《二十五史》（杭州：浙江古籍出版社，1998年），第1冊
- 〔漢〕班固
1998 《漢書》，《二十五史》（杭州：浙江古籍出版社，1998年），第1冊
- 〔唐〕韓愈
2000 《韓愈集》（長沙：嶽麓書社，2000年）
- 〔唐〕魏徵（等）
1998 《隋書》，《二十五史》（杭州：浙江古籍出版社，1998年），第3冊
- 〔宋〕朱熹
1998 《四書集注·大學章句》（長沙：嶽麓書社，1998年）
- 〔明〕王守仁
1992 《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年）
- 〔明〕宋濂
1998 《元史》，《二十五史》（杭州：浙江古籍出版社，1998年），第7冊
- 〔清〕永瑤（等）
1965 《四庫全書總目》（北京：中華書局，1965年）
- 〔清〕皮錫瑞
1954 《經學通論》（北京：中華書局，1954年）
- 〔清〕阮元（校刻）
1980 《十三經注疏》（北京：中華書局，1980年）
- 〔清〕崔述
1937 《〈大學〉非曾子所作》，《洙泗考信餘錄》（上海：商務印書館，1937年）

- 〔清〕張廷玉（等）
 1998 《明史》，《二十五史》（杭州：浙江古籍出版社，1998年），第8冊
- 〔清〕黃宗羲
 1985 《明儒學案》（北京：中華書局，1985年）
- 〔清〕趙爾巽（等）
 1998 《清史稿》，《二十五史》（杭州：浙江古籍出版社，1998年），第9冊

近人文獻

牟宗三

- 2003 《圓善論》，《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，2003年）

杜維明

- 2002a 〈王陽明四句教考〉，載《杜維明文集》（武漢：武漢出版社，2002年），卷4
- 2002b 〈儒家「體知」傳統的現代詮釋〉，載《杜維明文集》（武漢：武漢出版社，2002年），卷4
- 2002c 〈內在經驗：宋明儒學思想中的創造性基礎〉，載《杜維明文集》（武漢：武漢出版社，2002年），卷5

胡治洪

- 2007 〈《中庸》新詮〉，載《齊魯學刊》，2007年第4期（2007年）

唐君毅

- 2005 《中國哲學原論·導論篇》（北京：中國社會科學出版社，2005年）

徐復觀

- 2002 《中國人性論史·先秦篇》，《徐復觀文集》（武漢：湖北人民出版社，2002年）

張岩

- 2006 《審核古文〈尚書〉案》（北京：中華書局，2006年）

梁濤

- 2000 〈《大學》早出新證〉，《中國哲學史》，2000年第3期（2000年）

馮友蘭

- 1961 《中國哲學史》（北京：中華書局，1961年）

錢穆

2001 《先秦諸子繫年》（北京：商務印書館，2001年）