

§ 哲学研究 §

《大学》在《四书》序列中的位置

丁 纪

(四川大学哲学系, 四川 成都 610064)

摘要: 与《礼记》本相比,《四书》本《大学》并非惟古是尚,乃以据理崇圣为原则。在《四书》中,它与《孟子》、《中庸》一起,共同构成《论语》之辅翼;它为《论语》或整个《四书》底定一种义理规模,从而使《四书》达成一种经的完满结撰。而其中格物致知的思想,对于理会《论语》之下学上达、博文约礼、克己复礼,《孟子》之尽心知性等学说的含义,提供了富有启发性的“样子”。

关键词:《大学》;《礼记》本《四书》本;格物致知

中图分类号: B222 文献标志码: A 文章编号: 1006-0766 (2014) 01-0051-12

《大学》在《礼记》的序列里,和它在《四书》的序列里,地位迥乎不同。把这种不同说得像是有两种《大学》存在固然有失严重,但比之忽视这种不同的做法,还是要显得更加适宜些。

《大学》文本的历史大概经过三个阶段:第一个,“前《礼记》时期”,从《大学》产生到进入《礼记》为结果;第二个,从作为《礼记》之一篇,以进入《四书》为结果;第三个,“后《四书》时期”,围绕朱子定本与所谓“《大学》古本”问题争议至今。

第一阶段,关于《大学》的产生,即便不以孔子“独取圣人之法,诵而传之”、曾子“独得其宗,于是作为传义,以发其意”^①的观点为其前提定位,无可否认的是,《大学》必是从圣门里面流传出来,必是在自孔至孟不百年间为曾子、公明高、子思数辈儒者所既就已具者,然后对孟子发生了深刻的影响,此于读《孟子》一书显然可见。问题在于,后儒由《礼记》所见,是否就是影响孟子之《大学》的旧模样?孟子身后两百余年(自孟至大小戴),是否发生了“其传混焉,则其书虽存,而知者鲜矣”以至“其为书犹颇放失”^②的情形(以及在《礼记》成书之后的流传中,亦即在自大小戴至二程子的千一百年时间里,又是否发生过与此类似的情形)?后来关于朱子定本与所谓“《大学》古本”之争,两下里对此等问题的回答是相反的。至少有一点,古本论者说得也对,就是自后儒之可得而见者言,上溯至最远,无有早于《礼记》本者,他们因即以《礼记》本为“《大学》古本”而尊信之。但是对程朱而言,自孟至戴的两百年时间,实不能不说提供了巨大的疑问和想象空间。如果在这期间《大学》文本方面无法保证什么改变都没有发生过,那么显然,古本论者所尊信的本子,时间上充其量只能说是“最不晚”而已,要非“最古”、“最早”;孟子眼中所见,显然更当得上“《大学》古本”之名。既如此,他们对《礼记》本的尊信就不免成问题,即以他们本身所持逻辑而言,对于此本,态度上也要加一种分寸,要有一定的保留性。《礼记》本究竟是不是无改于孟子所见,凭何而断?这不是一个可以交由时间说话的问题,当然,也不能一味悬测,须凭对其中道理的辨析研究。也就是说,文本之争,自非仅为一种历史学、文献学题目,亦关乎方法立场或解释原则的差异,并由以通乎根本道理之认定。较之古本论者的“尚古”、“信古”,程朱予人的印象似偏于“疑古”。其实,于程朱之“信而好古”,孰谓不然?惟究竟是“信古”还是“疑古”、“尊经”还是“疑经”,首先不在乎古不古,以及眼前现成经文如何说,倘若质诸圣而未见其然,衡诸理而未见其通,

作者简介:丁纪(1966—),男,山东平度人,四川大学哲学系副教授。

① 朱熹《大学章句序》,《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第2页。

② 朱熹《大学章句序》,《四书章句集注》,第2页。

虽古不信,虽有经之名分,总须条理整顿一番,惟赖其人。就像“述而不作”之“述”的匪易一样,对于所谓“古”的信与好,里面也须有一个知之既明的意思,要非惟古是尚。这就在疑、信之间建立一种分寸:疑古不疑圣,据理以明经。^①所以,谓程朱“疑古”也罢,“信古”也罢,其与古今林林总总一切“疑古派”、“信古派”允有不同,即在于是。

第二阶段,既非惟古是尚,《礼记》本之前又不能说必无更古本子存在,则对于《大学》文本历史的描述,《礼记》本便非理想之起点,尤不可悬为关于《大学》含义讨论之所要归。《礼记》本流行至于中唐,八百余年间也可谓风波不兴,韩文公乃于四十九篇中只眼见出其地位,则“其书虽存,而知者鲜矣”的情形为之一小变;^②又至二程子二百余年,“实始尊信此篇而表章之,既又为之次其简编,发其归趣”,^③则孔曾思孟之传、《大学》真实旨趣焕然而明,《大学》文本历史为之一大变;然后有朱子之采辑补阙,置诸《四书》而为之章句,《大学》之根本地位由以定。《大学》文本的这一段历史,一可以说是以实现《四书》本为目的的历史,以朱子定本之出而实际地完成之;一可以说这一段历史自其目的与结果而言,实现为对于《礼记》本的一种超越,而表现为向孟子所见本贴合、复归的努力。朱子定本是疑古不疑圣、据理以明经原则的一次充分实践,即便不敢说它已完全复原孟子所见本之真,至少可以认为,从道理上讲,它较《礼记》本更容易成立、更不至偏离圣义,因得以此进行一种光明正大的自我说明与辩护。

第三阶段,然若既不能同情理解程朱所把握的分寸原则,对于程朱的工作又不能以一定的历史意义视之,当然会觉得,程子改本、朱子定本之类未必不是某种师心自用的产物,是凭空出来的东西,因而不以其为然。由此发起争议,倡所谓“《大学》古本”论,乃使《大学》文本的历史进入新阶段。这个新阶段,对于以生成《四书》本为目的的前一阶段历史而言,适可以说是一种反动,它以质疑朱子定本的面目,而欲达成对前一阶段历史产物的否定。惟认受朱子定本的这一系学者,虽对于古本论未必全无回应,却已基本上不作为重大问题而过分投入精神了。如,陆桴亭曰:

友人言“古本《大学》”之妙者。予曰:“仅于《大学》,只读得圣经。于圣经,只读得三节:‘在明明德’一节,‘明明德于天下’一节,‘修身为本’一节。三节中,又只读得‘在明明德’一节。今本、古本,尚未暇辨。”

又曰:

只“格物”二字,古今尚有许多人未读得在,说甚今本、古本!^④

这一系学者看来,《大学》文本问题得朱子定本已大体底定,《大学》意义落实的问题较文本问题为尤重大迫切,今乃得以去具体落实之。文本问题的“未暇辨”,只是不屑为、不必为而已。所以,人若见这一系学者对文本问题关心、回应之少而问之,其或答之曰:都格物去了。此亦影响及于古本论者。古本论者也不都是只要单纯分究文本,其有不契朱子格致说路数者,乃欲借瓦解其文本基础而推倒之,一旦回到“古本”,往往更不暇推敲文字,问之,或曰:都致知(致良知)去了,或都诚意去了。如此,文本话题倒似成了假托。当此之时,一心惟系文本分究者,不论其为古本论、定本论,都可以说是未能预流,不能真正进入到“后《四书》时期”的历史中。而真正体现此段历史之精神的学者,亦无论其持定本论、古本论,皆视身体力行《大学》所示为第一要义。这就完全不同有《礼记》本之后八百余年里听其仅仅存乎载籍的情形,而重现了孟子之前《大学》地位作用的景象。其所以如此者,根本上可以说乃由朱子对于《大学》的工作决定之。

回顾《大学》文本的历史可知,对朱子定本的态度,其中关乎是否肯致力于复圣门所出之旧、

^① 参见程颢《遗书》卷一五,条一五二,《二程集》,北京:中华书局,1981年。程子谓后世学者不得不由明理以识经义。

^② 其间他儒之作用或亦有不可忽视者。如陆桴亭谓李翱“当群言淆乱之时,而所推尊引用者,不过《学》、《庸》、《语》、《孟》与夫《系辞》之文而已。夫《学》、《庸》、《语》、《孟》之文,当时尚未显也,而翱之所见,已能及此……翱之学,似尤胜退之也”。可参见陆桴亭《思辨录辑要》卷三三,条七三,四库全书本,第317页。

^③ 朱熹《大学章句序》,《四书章句集注》,第2页。

^④ 陆桴亭《思辨录辑要》卷三三,条二、条三。

回孟子所见之真的问题。虽然回复圣门所出、孟子所见亦未必全然以否决《礼记》本为结果，但这意味着，古本论者终须经此一问，其所以抱持沿仍“古本”的态度乃得以为明白的而非蒙昧的。

《汉书·艺文志》列礼书十三家，于礼经两种（《礼古经》五十六卷，《经》十七篇即今《仪礼》）之后，自“《记》百三十一篇”至“《明堂阴阳说》五篇”，凡六家计二百一篇，其实总为“礼记”之书。对于其中“《记》百三十一篇”，钱大昕以为，乃“大戴记”八十五篇、“小戴记”四十九篇（《曲礼》、《檀弓》、《杂记》三篇不分卷，则为四十六篇）合成其数^①，则钱氏即以此“百三十一篇”指二戴记是也。然若大小戴各自为“记”，而入乎大戴则弃乎小戴，入乎小戴则弃乎大戴，至使二戴记相与为“副本”，如此用心已属蹊跷，且与事实亦显然有不符，如《明堂位》、《投壶》诸篇俱见二记，若要两书合计，《明堂位》等非两用其数，不能成“百三十一”也。可见钱说不通。陈邵则以为（陆德明《经典释文叙录》引之，《隋书·经籍志》用其说），大戴记八十五篇乃据“古记二百四篇”删成，小戴记四十九篇又复即此八十五篇之目删成。^② 据此，则大戴失传之篇或全同小戴，而其所以不传者或亦以有小戴矣。所谓“古记二百四篇”，大概合“《记》百三十一篇”以下六家“礼记”之书篇数而总称之也。^③ 然“二百四篇”固皆“礼记”之类，尽谓之“古记”则不可。其中，“百三十一篇”，《汉志》著明乃“七十子后学者所记”，其为“古记”无疑；其余五种，则或古或今不一。如“《明堂阴阳》三十三篇”，《汉志》题为“古明堂之遗事”、“《王史氏》二十一篇”、“七十子后学者”，或亦“古记”也；然如“《曲台后仓》九篇”，乃二戴本师后仓所著，明非“古记”，即以稍后之刘向刘歆父子以及班孟坚之角度而言，谓之“今记”似亦可矣。^④ 由此可知，自有礼经，治礼者便不断为之做“记”，乃至集篇以成书；故虽“礼记”类书，亦不必二戴而始有。今以《礼记》称者，反或为最晚近著成之“礼记”书，惟《礼记》流行于后世，而“古记”全本竟不得传；然以《礼记》出自“礼记”，则亦可说，虽大戴残破、“古记”失传，小戴既流行，大戴以至“古记”亦从而流行至于不磨矣。“记”礼经之篇，以及“礼记”类书，始自圣门七十子，而后代有其作，“古记”亦因而代有其传。“礼记”之有“古记”、“今记”，表示此类著述虽依经而成，然其具有世代生成的传统性和历史主义特性，与经的非历史性迥乎不同。“百三十一篇”的“古记”或如“《曲台后仓》九篇”等“今记”一样，皆自编次成书，其究为“百三十一篇”，或是多一篇少一篇，以及“古记”、“今记”相加所成的“二百四篇”到底是多一篇少一篇，皆在可以想象之列；二戴的删削，虽必有其标准、体例与规模上的自主考虑与设定，然其既为“百三十一篇”或“二百四篇”之基础所决定，此面意义自亦不能说得脱落了。故此可说，“二百四篇”、“百三十一篇”，以至八十五篇、四十九篇，皆偶成其数而已，不得刻意深求。如或以为大衍之数其用四十九者与此合，遂曲为之说，则涉讖纬家之行径矣。

“礼记”之书六家，有“《中庸说》二篇”一种，其与《礼记》之《中庸》是何关系，历来说法不一。若须合此于“二百四篇”之中然后“礼记”始得有《中庸》，则“百三十一篇”之“古记”

① 钱大昕《汉书考异》，转引自陈国庆《汉书艺文志注释汇编》，北京：中华书局，1983年，第45页。

② 钱基博曰：“（二戴）皆受礼后仓，而《经》十七篇之次第、《记》百三十一篇之去取，二戴无一相同，……戴德检《记》百三十一篇，合《明堂阴阳记》三十三篇、《孔子三朝记》七篇、《王史氏记》二十一篇、《乐记》二十三篇，为二百四篇，取足以阐明经旨者，得八十五篇，谓之‘大戴记’。而戴圣别删定四十九篇，谓之‘小戴记’，……盖二戴于百三十一篇之记，各以意断取成书，故异同参差乃尔。后《隋书·经籍志》乃以为小戴四十六篇（四十九篇），删大戴之八十五篇者，妄也。”（钱基博《经学通志·三礼志》，桂林：广西师范大学出版社，2009年，第104-105页）此谓二戴记分别删定于“二百四篇”。虽斥《隋志》为妄，然其为说，于彼实非无所源自。

③ 朱子尝推之，谓此类之数，“其初固当有三百余篇亡疑也”（《仪礼经传通解·篇第目录（序题）》）。“二百一篇”与“二百四篇”差近。所少三篇，或与《曲礼》等篇有关系，如《礼古经》虽大部不传，而《曲礼》未必不出焉；或如后仓之有记，二戴亦各有记，则可成其数也。上注所引钱基博说，谓二戴于此亦有取于“乐类”之《乐记》书者，既合通礼乐，其数亦当有增也。

④ 《汉志》礼类序曰“汉兴，鲁高堂生传《士礼》十七篇，论孝宣世，后仓最明。戴德、戴圣、庆普皆其弟子，三家立于学官……及《明堂阴阳》、《王史氏记》所见，多天子诸侯卿大夫之制，虽不能备，犹痛仓等推《士礼》而教于天子之说。”班孟坚旨趣尚古，故以“古记”为逾于“今记”也。然据此亦可知，儒者于传承礼经之际，须是“推《士礼》”而各致其说，所成则“记”也。如二戴氏、庆氏“三家立于学官”，其所以如此者，亦当是三家之“记”各自不同。若以所立为《仪礼》，或为“后仓记”，则立一家足矣，奚必三家？

只得无《中庸》。惟“古记”中到底有无《中庸》尚属可议,而《大学》于七十子之学“古记”时期便即纳入“礼记”类书中,则即此亦可见,盖以“今记”中无“《大学》说”之类也(“礼记”始终包有《大学》,与《大学》文本是否得由保证不发生放失、阙略的情形,不是一回事儿,故此与前论并无矛盾)。以《大学》之篇入乎“礼记”类书,此自圣门已然的做法;则《礼记》之有《大学》,循成例而已。

儒经的结撰,无论是礼经(如《仪礼》十七篇之三百三千、《周礼》六篇之三百六十官),还是他经(如《诗经》之三百一十篇、《书经》之二十八篇、《周易》之六十四卦三百八十四爻加以十翼、《春秋》之二百四十二年等),皆自然、当然以至于必然,为一种完满结撰,而非任何偶然因素可以成之者。《礼记》不同,四十九篇既只是偶成之数,则其全部篇章在这里只是结成一种“松散联盟”关系,其中任何一篇,如《大学》,皆得以保持一种独立的、对于他篇无所倚赖的地位。这样说并不意谓一些篇章之间不会具有一定的亲缘性、更容易彼此起些呼应配合,使学者得以据此对它们实行某种分组、分类,然这根本上无改于它们各自的独立地位。《礼记》四十九篇,自刘向《别录》以下,历代多有作为“礼类”区以别之者,然其为说,亦往往得失并见,未可尽取。今自朱子方面简略言之,从《礼记》与《仪礼》之关系看,四十九篇先可以区分为专记(专论)与别记(别论)两大类。《礼记》自是要“记”《仪礼》的,如《冠义》之“记”《士冠礼》、《昏义》之“记”《士昏礼》等篇见此关系最明,故《冠义》、《昏义》等共计十七篇(非与《仪礼》之十七篇一一对应也),可归诸专记一组,朱子以“《仪礼》附记”之名标此;其余诸篇,与《仪礼》之对应关系更为间接、不若是之明白,乃非专记,而为别记之属。^①于别记之属,朱子又分为五类,然皆未予命名。据此类分,《大学》、《中庸》皆系于第五类^②(据刘向八类、梁任公五类之分,《学》、《庸》亦皆在“通论”之列),可谓颇相类似。然若自《礼记》之书本身而言,将其各篇所论设一种分类法而曰:有“礼之事”,有“礼之制”,有“礼之义”,有“礼之教”,则《大学》、《中庸》,归类或有不同,《中庸》乃为“礼义”类,《大学》则当在“礼教”类矣。一如篇数之为偶成,其间虽有亲缘关系,亦非确定,不属“打断骨头连着筋”的那种。概言之,自《礼记》内部看,四十九篇为松散、独立之关系;自《礼记》与《仪礼》关系看,四十九篇各以《仪礼》为指向,故《礼记》虽自成一书,决定其书之根本地位者乃在其外,即在乎《仪礼》,不在其内。此点非常重要。这是说,《礼记》之为书,乃至其中各篇,都具有一种外向性、不自足性,这种欠然、不自足表示它们对于《仪礼》是有待、有所仰赖的;但它们相互之间无待、无所仰赖,是因为它们彼此无以提供或造成一种根本地位之保证,所以才显得那么互相“独立”。这足以支持“《礼记》是‘记’非‘经’”之判断。

《四书》不然。《四书》根本上是按照经的方式,而不是按照《礼记》的方式结撰的。如前所说,经的方式,摈除任何偶然因素的作用,自然、当然以至有似乎不得不然。如此,苟欲于《四书》中添一种成“五书”、减一种成“三书”的做法,即以《四书》为有成于偶然,非复论《四书》矣;

^① 刘向《别录》八类之分,如“吉事”七篇、“丧服”十二篇、“祭祀”四篇,大部可归入此所谓“专记”一类;余亦分五类,“通论”十六篇乃其一类也。此所谓“别记”者,非直指“通论”一类而言。梁任公《礼记解题》总分五类,蒋伯潜以为“较刘向《别录》为得当”(蒋伯潜《十三经概论·礼记解题》,上海:上海古籍出版社,1983年,第344页)。其实任公据以分类之逻辑关系未必明了,于《礼记》各篇之内容、地位亦似远未至于论定。如,朱子归为“专记”类者十七篇,刘向多至二十三篇,任公仅以为有七篇,纵其有差,恐不当若是之悬远;又如,任公亦列“通论”一类,然刘向谓为“通论”者如《檀弓》、《玉藻》、《大传》、《哀公问》、《仲尼燕居》、《孔子闲居》、《儒行》诸篇(朱子各有所归,然以归入“别记”后三类为多。后三类总为十八篇,与刘向“通论”十六篇之数相近),任公皆不以为“通论”。其于《檀弓》归为古人言行杂事,《奔丧》、《问丧》、《丧大记》、《丧服大记》、《祭统》等不归诸解释专篇之列,《大传》、《哀公问》、《儒行》等不归诸“通论”,乃最不可晓者。

^② 朱熹《问吕伯恭三礼篇次》,《文集》卷七四,《朱子全书》第二十四册,上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2002年,第3579-3581页。朱子对于三礼之条次,自当以《仪礼经传通解》为准。儒者有以其书“所引太杂”、“体格不一”,因以为“此书非已成之书,当是文公命门弟子所辑,欲加笔削,勒成一家言耳”(陆桴亭《思辨录辑要》卷三三,条六一)疑之者。然此其意,乃以《四书集注》之精切望于《仪礼经传通解》者也,与夫“移动经文次序,未免与《大学章句》之强分经传、移易本文、补格致传,同蹈宋儒割裂旧经之习”(蒋伯潜《十三经概论·礼记解题》,第332页)之责,迥异其居心。惟于其纲目既定,直有不容紊者,尤须熟睹而深思之。

苟欲将《四书》中某几种换作他书,如将《荀子》来换《孟子》、将一篇《王制》来换《大学》、将一篇《礼运》来换《中庸》,成所谓“新四书”之类,亦以《四书》为有成于偶然之类,非复论《四书》矣;即或不添不减、不移不替,苟以为《四书》只是构成一段孔曾思孟等“早期儒家”的“思想史”、“哲学史”,也即其眼光未脱偶然故,非真足以当《四书》也。

《四书》之“四”,不是一个偶成之数;进一步说,《四书》其实不是“四”,只是“一”。《四书》固多一个不得、少一个不得;尤关键者在于,《学》、《论》、《孟》、《庸》四个合起来,构成一个统一整全的《四书》。在这“一个”里面,那“四个”都不具独立性;惟这“一个”,作为经典,却独立不倚、自足饱满。较之《礼记》,各篇“对内独立”,结成《礼记》一书却“对外不独立”;《四书》里面的“四个”则“对内不独立”,然《四书》之为书却“对外独立”,其独立性乃至于“其大无外”,如天地之为独在。所以,如果到《礼记》里面去,只要读一篇《大学》而不欲措意其他,则去那里读一篇《大学》就是了,尽可以读得着;但如果说也只要到《四书》里面去读一篇《大学》而已,于《论》、《孟》、《庸》更不措意,则根本没有可能尽得一篇《大学》的意义,而所谓读《大学》就实在成为不读也罢的事情。《礼记》里面,读《大学》之前不需要先读某篇以为预备,读《大学》也不是为了读其余任何一篇;而《四书》里面所以有《大学》,恰要经过它,以把学者带向《论》、《孟》、《庸》。同样,《四书》里面所以有《孟子》,也是要经过它,把我们带向《学》、《论》、《庸》;《四书》里面所以有《中庸》,也是要经过它,把我们带向《学》、《论》、《孟》。

让我把话说得更明白些。《四书》之作为“一个”,其实不只是“四书”的“一个”,尤其为《论语》的“一个”。所谓《四书》之“四个”的“对内不独立”,其实只应指《学》、《孟》、《庸》三个,它们不具有独立性,而有一个共同的指向。这个指向,非如《礼记》各篇的外向性指向,而是内向性的,它们共同指向《论语》。简言之,《学》、《孟》、《庸》三个得以进入《四书》,仅在于它们有以辅成《论语》,有助《论语》道理之显明,有助学者对于《论语》之领受。可以说读了《大学》是要到《论语》去的,读了《孟子》是要到《论语》去的,读了《中庸》是要到《论语》去的,却不可说读了《论语》是要到《学》、《孟》、《庸》去的。《四书》的地位全由《论语》赋定。《学》、《孟》、《庸》三个各无独立性而共同指向《论语》,《论语》则自足独立、自指自认。也可以说,惟《论语》离得《学》、《孟》、《庸》,而《学》、《孟》、《庸》实离不得《论语》。离了《学》、《孟》、《庸》,《论语》犹自是经,《学》、《孟》、《庸》则非经也;不离《论语》,《四书》又只是“一个经”,而非“四个经”也。《四书》之所以为经,地位全自《论语》来。所以,说《四书》只是“一个”,这“一个”,从面子上讲叫做《四书》,从骨子里讲叫做《论语》。再与《礼记》对照《礼记》的经是《仪礼》,《四书》的经是《论语》;《礼记》的经在《礼记》外面,《四书》的经在《四书》里面。经在外,所以《礼记》是“记”非经;经在内,所以《四书》直可作经看。惟是“一个”经,人若要做“四个”看时,《论语》之外的三个却又不具有经的身份。

《四书》为书如此,对“四个”之地位、作用的理解,全要准此展开。朱子对“四个”之地位、作用的表述,最明无过于曰:

先读《大学》,以定其规模;次读《论语》,以立其根本;次读《孟子》,以观其发越;次读《中庸》,以求古人之微妙处。^①

明白如斯,亦未必无不善其会者。如所谓“规模”、“根本”、“发越”、“微妙处”,是谁的“规模”、“根本”等等?若以此是为读者言,谓由此而学者,于为学之初须先定一大规模,如“先立其大者”然,不可小了,然后立定脚跟,然后渐求发皇,至于最终又将若有若何造极通微境界之可期,此固亦可说;或若以为是指《四书》全体而言,谓是指《四书》的规模、《四书》的根本、《四书》的发越、《四书》的微妙处,自亦有可说处。

^① 黎靖德《朱子语类》卷一四《大学一》,“纲领”条三,北京:中华书局,1994年,第1册,第249页。

然只须添几个字进去,于义昭然,亦无费多辞。先读《大学》,以定《论语》之规模……次读《孟子》,以观《论语》之发越;次读《中庸》,以求孔子之微妙处。《论语》则始终根本也。”《论语》是根本,然其“言语散见,初看亦难”,所以著一篇《大学》在前,为之底定义理之规模。所谓“发越”,非要人从《孟子》上更求发越,乃谓一部《孟子》原来便是孟子从《论语》发越出来,是孟子“乃所愿,则学孔子”所成就得,孟子得乎《论语》者,人亦无不可得之,故学者活看《孟子》,知其何处发越来,则亦学得如何去《论语》处受用而已。如“《论语》却实”,^①满篇只是事实实物,似皆寻常可见,平平无足奇,加之又罕言仁命、性与天道不可得闻,或使人误以为圣人原来也粗,至于读《中庸》,乃知《论语》别有要妙,为圣人真实底子;故此所谓“古人”,不是泛指,乃指古圣人、指由《论语》所见孔子而言。所谓《论语》“立其根本”,《论语》固立就一究竟根源之地在此,然《学》得之则《学》有根本,《孟》得之则《孟》有根本,《庸》得之则《庸》有根本,千条万绪,莫非自其本而出。如此看得《四书》序列之内部关系最分明。

好比人既知要读《论语》,然“夫子之墙数仞,不得其门而入”,^②故先读《大学》,《大学》譬如《论语》启关之钥;既入其门,惟一大事便是读《论语》,然夫子言语平铺放着,又苦独学,故次读《孟子》,《孟子》可谓《论语》第一高明读者书,于是读《论语》总有一孟子伴随,又于孟子其身明明见得《论语》道理该如何予以当身成立之;既入其门、既遵其路,终将归趋于何地,故次读《中庸》,《中庸》言道言诚,乃《论语》至深之包含、至高之结晶,^③而又验诸《学》、《孟》为不谬者也,故可谓《论语》或《四书》之成果书,所以最后读之。由此可见,做得一部《四书》出,本只为要读《论语》。《四书》之例,以体用言,则《论语》其本也,《学》、《孟》、《庸》其用也。

《大学》入乎《四书》,既以读《论语》为其“本事”,则对于《大学》之条次与更定,就不仅要问是否为《大学》文本及意蕴本身所允许,也要看到此为《论语》所要求。如所谓“《大学》古本”者,能否亦直接满足这样一种读《论语》之要求?其“从诚意为始”,^④《论语》却自“学”字始,如此,或致《论语》自首章“学而时习之”以下凡言学、言好学之处尽行落空。如朱子定本,则自格致始,亦以格致贯穿之。我固以为“《论语》首章即言‘学而时习之’,此在《中庸》,乃以‘博学审问’当之;在《大学》,则惟‘格物致知’可以当之也。”^⑤格致即学习。格致该得诚意,诚意亦格致之一事耳;诚意却该不得格致,故“此章(诚意章)之指,必承上章而通考之”,^⑥若无所谓“上章”,空却前面一段事,诚意恐失却把头处。

所以,欲向朱子定本起争议,于其经传分篇、格致补传乃至“三纲领”、“八条目”之撮要等等处分皆不予认可,而要回归“古本”,虽非不可,然须明白一点:此其所论,已非关《四书》,只是回到《礼记》偶然所成四十九篇之系统中去论《大学》而已。论《四书》之《大学》,必须是从朱子地位起步。离了《四书》以言《大学》,既不见其有对于《四书》之确定概念,《四书》之名义、地位等概皆瓦解,则其所论,就不得自以为犹是“《四书》之一”之《大学》,纵其所以言《大学》者不失高明,世固无一所谓《四书》者可使转入矣!

至此晓晓半篇,皆是从文本方面起论,既非惬我意,恐于前贤提示亦辜负良多;且如本文论题,文本意义也不是话题展开的唯一方向。前引陆桴亭语,谓许多人尚未读得“格物”二字有在,故其于《大学》,大段只在“格物”二字上用力,让人产生这样的疑惑。《大学》只剩“格物致知”四个字,原来再也读不完,那究竟是如何读法?学者才见《大学》说有一样“格物致知”工夫,便自去下格物致知工夫,那又要如何著工夫?现在我们便来现学一学陆桴亭,专一看看格物致知之义,亦尝

① 黎靖德《朱子语类》卷一四《大学一》,“纲领”条三,第249页。

② 《论语》总章四九三。

③ “夫子之言性与天道不可得闻,却闻之于子思。《中庸》一书,真性与天道之极致也。然大旨俱自孔子《易·系》来,故曰《易》与《中庸》相表里。”陆桴亭《思辨录辑要》卷二九,条一六。

④ 《礼记正义》,北京:中华书局,1980年,第1673页。

⑤ 丁纪《大学条解》,北京:中华书局,2012年,第84页。

⑥ 朱熹《大学章句》传之六章,《四书章句集注》,第8页。

试由此重新及乎《大学》在《四书》中地位之问题。

先儒对于格物致知，有一些“类比”性的说法。我们权借这样几个角度来看：

一、格物致知与下学上达

翼微问：“知是天良，如何却用人力去致？”曰：“知者天资，致者学问。天资，先天之事；学问，后天之事。总之皆天也。致以天，不致以人。看一‘致’字，便有寻向上去的意思，所谓‘上达’也。‘上达’便是天道。”^①

看当时陆桴亭之所交游，一时风气亦颇染于“致良知”说等，此人实受此说影响而设此问，而陆桴亭答语，亦单论“致知”。然谓“致”字如“上达”，却给了我们“格物”带出来的余地，盖“格物”适如“下学”也。

夫子曰“不怨天，不尤人。下学而上达。知我者其天乎。”^②“下学”在我不在人，所以“不尤人”；“上达”在天不在我，所以“不怨天”。然而天岂有不知我哉？知我“下学”之功充尽，岂不肯使我“上达”反而误我哉？知我“下学”之功有丝毫未尽，岂反使我得以“上达”以此私我哉？天道无私曲，必不如此也。所以“下学而上达”，非谓有“下学”、“上达”两般事，即不是说我一边要从事于“下学”，一边还要从事于“上达”。只“下学”是我本分事，“上达”只在“下学”中。我若一向不知从事于“下学”，则我不免一向只是个“下学”之小人而已；或我虽从事于“下学”，乃至到八九分而辍，纵不可谓其全不知“上达”之为何事，而其“上达”之实际必甚有限，非真足以为“上达”，徒涉博杂而已。惟十分的“下学”，乃有十分的“上达”；“下学”之功是否有尽，端视其是否真有以“上达”。“上达”盖“下学”之极功，离却“下学”则根本上无由以造其功。所以《论语》中，夫子之自道也，则曰“不如丘之好学”，^③夫子之称颜子也，则曰“有颜回者好学”，^④岂惟知“好学”之为事，竟无所务于“上达”？非也，为舍“下学”而别作他图，非此之教也。离了“下学”以求所谓“上达”、超越者，或亦不无那样一种途辙，乃异端之纷趋也。朱子曰“但知‘下学’，而自然‘上达’”；又引程子曰“凡下学人事，便是上达天理。”^⑤“但知‘下学’”，只此一件事是我所当为，故曰“下学人事”；“自然‘上达’”，非有意必，故曰“上达天理”，一有所不自然，则背天理也。

以此看陆桴亭语。所谓“知者天资”，“致知”之“知”固非仅指“不虑而知”的良知，须是兼得“虑而后知”等一切知识而言，然总谓之“天资”则不错，此盖言“资之以天，不假人力”也，如“虑”亦不得不赖天资，“所知”亦不得不赖天资；其曰“天资，先天之事”，乃指一切知识之先天性而言，与良知天造的意味其实有不同。所谓“致者学问”，又曰“学问，后天之事”，若以学之问之之事而言，则学问是人事，非天事；若以学问所成所就而言，则亦知识也，虽后天成立，然其既为知识，则得与有一切知识共有之先天性，不得仅言为“后天之事”。陆桴亭将以上“总之”而以为“皆天也”，将学问人事概付之天，使人不能不起微议。然其曰“致以天，不致以人”却好“致以天”，致知全在乎天“不致以人”，不得以人力谋干之也；至于知有所不至，却须是“不怨天”，盖只缘人事阙如，而人事都在格物上。

《大学》曰“致知在格物”，我固以为“以事言之，只有格物这一件事”、“格物乃致知之全部事，除却格物，别无致知事”。^⑥在这里，对于“格物”与“致知”之含义的理解，表现出一种可称为“反对致知事态化”的倾向。或疑之曰：如我们专去读书，从书本中获得知识，岂非专门的“致

① 陆桴亭《思辨录辑要》卷三，“格致类”条二九，第33页。

② 《论语》总章三六八。

③ 《论语》总章一一九。

④ 《论语》总章一二一。

⑤ 《四书章句集注》，第157-158页。

⑥ 丁纪《大学条解》，第75、74页。

知之事”而无关“格物”?人类知识的愈益专精化,使得“独立的知识承传之事”越来越成为必然,而一切寄托于“格物”的知识生产途径会不会导致一种知识粗陋化的结果?对此,可以简答之以三语:一、如读书,实亦是格物之一事;二、自其始源而论,虽书本上的知识,能不出自格物而忽然自有?三、纸上得来终觉浅,“从知识到知识”之所谓知识,谓之“常知”可也,终非儒家所说之“真知”。儒家真知识,须是如猛虎之可以噬人;凡此真知识为人一得之,须是如劫后余生人之心惊骨悚也。^①

《大学》又曰“物格而后知至”,我尝以为此下凡七“而后”,与前节“知止而后有定”之五“而后”有不同,在有无过程性、是否须费一番周折,故谓彼五“而后”可作“当即”看,此七“而后”则不然。^②于今思之,复有可说。若所言为格物、为致知,则不得曰“而后”,“格物而后致知”于义不通,盖自始至终无时可以不格物也,不是要先从事于格物,然后又有一件非格物的致知之事有待从事;又不是说格物完了,有个间隔、有个消停之后,致知之义方才发生,当格物之际致知之义随时发生,格一分物便有一分知,格得此物便致得此物之知,致知不在格物外。若曰“格物而后物格”则可也,盖人不格物,则无物既格,此“而后”固费周折、待过程也。若曰“致知而后知至”却又不可,盖如此致知又将事态化。“致知”二字,若将“致”字念得重,乃“格物”以“致”之,“致”只是以“格物”为事;若将“知”字念得重,则才“格物”,便有“知”之来至,如此“致知”、“知至”又不分先后,“致知”便是“知至”也。何以谓“致知”便是“知至”?从“上达”意思上见得最分明。人虽自“下学”开始其“上达”,然一分、二分下学固已可谓之“下学”,至少不得谓之“未学”;一分、二分上达却不得真谓之“上达”,乃至以未尝丝毫“上达”视之亦自可矣。“下学”要积累工夫;然凡可以积累言者,总为“下学”,不为“上达”。“下学”之“下”,其中可以论上下,虽上亦学也。“上达”之“上”,却不可以论上下,非至上、至极、至善,不足以谓“上达”。如人起屋,打地基固是“下学”,筑墙壁是“下学”,虽盖房顶时去地基已极高、距屋宇完工为日益近,然此犹是“下学”;“上达”如于屋顶最高处著最后一片瓦。不著此瓦时,一味是“下学”,无所谓“上达”,屋宇始终不成其为屋宇;著得此片瓦后,原先一切“下学”工夫时时刻刻都似只为著此一片瓦,著此瓦只是举手力,然力气大段在筑基筑墙时使尽。故所谓“致知”便是“知至”者,亦可以说“上达”便是“达上”然。未至于十分达,则须谓之“未达”,未至于十分至,亦须谓之未尝致之。然有未尝致之者,岂在于天?只是不尽格物之人事,“不致以人”之语亦可以说此。至于谓“物格而后知至”,“物格”也好,“知至”也好,都是在“达”后说,这里说个“而后”,亦有其可以言者也,亦有其难乎为言者也。

二、格物致知与博文约礼、克己复礼

博我以文,致知格物也;约我以礼,克己复礼也。^③

《论语》此章,朱子引侯氏语以下,又引胡氏曰“先博我以文,使我知古今、达事变;然后约我以礼,使我尊所闻、行所知。”对照侯氏、胡氏两语,胡氏以先博文而后约礼,关系甚为明定,如所尊、所行的都自博文而知者来,虽有先后而无际断也(然“尊所闻、行所知”又稍当不得“约我以礼”也);侯氏分别对之以致知格物、克己复礼,然于致知格物与克己复礼之间是否得以先后论既未先事讲明,则博文、约礼关系到头来恐说得错落以至破裂,且以谓博文便是整个儿的致知格物,约礼却又说向克己复礼,不见其与格物致知如何关系,其为说也有失于粗。

细揣之,原来博文约礼合起来乃是一个格物致知,而克己复礼又是一个格物致知。

如“博我以文”明系“下学”之事,则即格物之事也,这个也容易说。格物、下学之事所以谓

① 程颢《遗书》卷二上,条二四,《二程集》(上),第16页。

② 丁纪《大学条解》,第40-41页。

③ 《论语》总章二一五,朱子引侯氏语,《四书章句集注》,第111页。

之“博”者，以格物言则物无穷也，以下学言则学无限也。由此可说向“今日格一物，明日格一物，积习既多”^①“即凡天下之物”而“益穷之”^②之义。然而“约我以礼”何以当致知？前谓致知非事、自然而然，若以致知当“约我以礼”，“约”字却似专是一门工夫，须下力气为之。朱子解“约”为“要”，谓“约之以礼”是“守欲其要”、“动必以礼”的意思，与“博学于文”之为“学欲其博”、“文无不考”的意思相对为两事；又引程子曰“博学矣，又能守礼而由于规矩”云云，视为两事之意尤明白。^③若然，则以“约我以礼”当致知，自有较为难说处。

又如“克己复礼”亦何以当格物致知？我于侯氏之以“约我以礼”与“克己复礼”相当以为有所不然者，于“克己复礼”之中，又如何得见有“博我以文”意思？“克己复礼”，由乎非礼勿视听言动。^④如人视以目、听以耳、言以口舌、动以身体，合此目、耳、口舌、身体之所成则为一个“己”；而曰“勿”者，“克”也。故非礼勿视听言动即是“克己”。然人之勿视听言动，岂是念及有个礼字在侧，告我以非礼，然后做此勿视勿听之状乎？若此，未见其敬，未见其有在。不敬如礼何？不在如祭何？故所谓勿视听言动者，亦视之听之也，然而中心不安、有所愧耻，乃知其为非礼，然后不肯视听以待之也。知非礼，则亦知礼矣，所谓“复礼”也。只是于视听言动之际知其礼与非礼，自其“勿”的、否定的一面而言则曰“克己”；自其是的、肯定的一面而言则曰“复礼”，非两事也。然自其“勿”的一面言是事为之实，自其是的一面言是事体之归，虚实不同不如。当人以其为非礼而勿视听言动，遂以为目、耳、口舌、身体之用俱可废，不但于非礼而勿视听言动，虽礼亦一概以勿视听言动置之，则是闭目塞听、灰身灭智也，非“克己”之义明矣。是灭己也，灭己岂足以“复礼”、“为仁”！知为非礼，则知何为礼，礼则视所当视、听所当听、言所当言、动所当动而已。麻木之为不仁，如目、耳、口舌、身体于一切勿视、勿听、勿言、勿动，是耳目口舌举为不仁也。非礼而视听言动，是为不仁；礼而勿视听言动，是亦不仁也。惟视所当视，则尽其在目之仁；听所当听，则尽其耳之仁；言所当言，则尽其口舌之仁；动所当动，则尽其身体之仁。尽在我之仁，所以谓之“为仁”也。故“为仁”亦在于“克己”：自其“勿”的一面言，则曰“克己”；自其“为”的一面言，则曰“为仁”。“克己”者，其事之重；“为仁”者，其义之明。不克己，则兴无妄之视听言动，礼、仁尽在外也；一克己，无妄之视听言动不兴，礼之所以为礼者自然见，而为仁之机又见其决在我。此其义亦可以“好仁”、“恶不仁”^⑤言之。“克己”初看只似“恶不仁”；至于言“复礼”、言“为仁”之“好仁”，则知“好仁”要自“恶不仁”上做，盖惟“不使不仁者加乎其身”之“好仁”，然后乃能真“用其力于仁矣”；不然，张子所谓“纤恶必除，善斯成性矣；察恶未尽，虽善必粗矣”^⑥适如其言。如此，“克己”、“复礼”非两事，“为仁”尤非添入第三事。为事，只是“克己”这一件，“复礼”、“为仁”皆在“克己”中。

以此言，只“复礼”即当“约我以礼”。人所以连“克己”以言者，或将“约”字比同“克”字看。实则，“克”字为意重，“约”字为意不若是之重也。“约”字只如“以礼节之”^⑦之“节”，所谓“节约”也；而“克”如“格物”之“格”，所以重。节、约亦所谓“礼之用”而与“和”字同，有礼乃有其用也，故礼非节、约以成之；礼于“克己”中成，礼于“博学于文”中成，皆可如“致知在格物”一语，而曰“复礼在克己”，而曰“约我以礼在博学于文”也。

一个整全的“博我以文，约我以礼”乃可以当格物致知，而“克己复礼”又须一个全的格物致知当之，然则可曰：博文如格物，克己亦如格物；约礼如致知，复礼亦如致知。

知约礼足当致知，则知“约”字似有事而实无事，轻不得亦重不得，见得自然无所事事之意亦

① 程颢《遗书》卷一八，条二七，《二程集》。

② 朱熹《大学章句》“格致补传”，《四书章句集注》，第7页。

③ 《论语》总章一四四。

④ 《论语》总章二七八。

⑤ 《论语》总章七二。

⑥ 张载《正蒙·诚明》，条二七，《张载集》，北京：中华书局，1978年，第23页。

⑦ 《论语》总章一二。

在其中矣。则自“博学于文”之“今日格一物，明日格一物，积习既多”、“即凡天下之物”而“益穷之”说至此处，约礼即是脱然、豁然相贯通之义。约礼如上达，亦不可一一约之，零落则不成礼矣。自脱然、豁然相贯之前，物则一一之物矣，身则偶然个别之身矣；格之则一一之物为浑然一物而皆备于我，克之则个别之身为无对之身而莫非己也。凡此，皆说向致知地步。

自博文约礼、克己复礼看格物致知，两点最富启迪：一、格物有克己之意义。目、耳、口舌、身体所接皆物，然徒然去视听言动一番却并非格物。非克己者不能真格物，而凡要克己又总须去格物中克之。进而言之，格物其实总是格“己之物”，而克己又总是克“为物之己”而已。格己之物，则以有外之身亦无从格物；克为物之己，则我为德成，日新又新。二、致知有约礼、复礼之意义。此点尤为重要，可以拈出单说说。

“格物”之“物”，凡目所视、耳所听者即是，目视而见之、耳听而闻之，则人知有其物，往往以为“致知”之义不过如此，此其一也；不但目视耳听，更求意会心解，不但知有其物，更求进于物之理，或人以为朱子“致知”之义如此，此其二也。“致知”之义既看得如此，可见人一向不把“礼”字放在这里。物则谓之“然”，物之理则谓之“所以然”；然于物之理既彻视无间，则何以处分对待、成就利用一切事物之法，能不知之乎？则进于“当然”境地矣。所谓格物致知，乃知须由然，而所以然，而至于当然，乃可谓之物格知至矣。止乎“中立”的自然科学之理，非足为致知；不自格物，空架当然法则，亦非致知之义也。非至于脱然、豁然以见当然，不足以为致知，则致知之约礼、复礼义已自成立，盖礼乐无非“所当然之则”也。

可以这样说：凡格物致知的过程，不能到礼乐之成，则不可谓之物格知至。从圣人角度说，格物致知其实就是整个制礼作乐的过程。对于儒家后学而言，每一番的格物致知，都意味着对制礼作乐精神的重现、重睹，乃至对于全部礼乐的根本重建，因为一种现成外在的礼乐显然不是圣人真正想要传达给他的，所以他的格物致知，须是“恰好”到礼乐之所在，通过他的努力内在化地重新证成了圣人的礼乐。“格物”到“物格”，其间“物”既已从“唯物”融释而为“礼之物”；“致知”到“知至”，其间“知”也已从“唯知”翻转而为“礼之知”。

或问：圣人生知，亦须格物致知否？曰：圣人亦须格物致知，惟圣人乃能格物致知到底。然此非谓圣人不得为生而知之，只能学而知之也。盖人于致知，往往不是仅以为转无知为有知并误解朱子为然者，就是持王阳明所谓致我本有良知于事物物者也，非此即彼，不外二者。然如颜子之“有若无，实若虚”，^① 圣人之由“极高明”而至“道中庸”，^② 实全须格物致知以完成之。人知格物致知可以使我从无到“有”、从虚到“实”、从卑下到“高明”，不知圣人、大贤所以自“有”返乎“无”、自“实”返乎“虚”、自高明之极下而道乎中庸者亦无非在于是也；无而有、虚而实、卑下而高明，然后以为格致之功毕，其道或可离者，终不能“有若无，实若虚”，只得有固有、实固实，又终于横亘填塞，或有幸而至于“高明”者，亦不获见“道中庸”之貌似“反高明”其实为愈高明无匹也，则或沦入异端往而不返之恨。张子有语曰“濯去旧见，以来新意。”^③ 格致之义亦在其中。“濯去旧见”固是格物义，“以来新意”固是致知义，而著一个“来”字，最好。“知至”之“至”，来也；然则“致知”之“致”，其义可解为“招”，如屈子《招魂》之“招”。招是我招，来是彼来。然彼究来不来，有不可强者，故曰“恐后之谢，不能复用”；^④ 而虽我招，非徒然空待，则以格物不懈招之。故新意之来或不来，亦有未必，然“旧见”在所必去，不然，以一“旧见”纷扰之我，其将“人化物”矣，虽新意有来，无容身之地。

① 《论语》总章一八九。

② 《中庸》章二七。

③ 张载《近思录》卷三，条二一。

④ 《楚辞·招魂》。

三、格物致知（物格知至）与尽心知性

人有是心，莫非全体，然不穷理，则有所蔽，而无以尽乎此心之量。故能极其心之全体而无不尽者，必其能穷夫理而无不知者也。既知其理，则其所从出，亦不外是矣。以《大学》之序言之，知性则物格之谓，尽心则知至之谓也。^①

朱子解孟子“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣”之语，不但其谓“知性犹物格，尽心犹知至”^②之义乃依《大学》之序而言，自“人有是心”以下一段，谓之全从《大学》“格致补传”来，抑亦可矣，总之是循格物穷理为先的路数而出。

朱子特提示曰“‘者’字不可不子细看。”“尽心”至于“知性”，其间有个“者”字不可无；而“知性”至于“知天”，其间没有个“者”字，亦不可以添入，即不能说成“知其性‘者’，则知天矣”。盖“知性”则“知天”，乃谓知性即是知天，或由知性顺而可至于知天；然“尽心”却不得即以为“知性”，“尽心”亦未必然能至于“知性”、“知天”。著一“者”字，是谓见有一人在此而能“尽其心”，遂做一种逆推，推寻其所以然者，乃可知其必先已从事于“知性”之事而业已完成之。以文势言，“尽心”与“知性”须是倒读，“知性”与“知天”却又要顺过来，出语在一正一反之间；以理言，则要必以知性穷理当先，否则，虽欲尽其心，“不知如何地尽”，而其心亦果然未可尽也。朱子屡言曰“人能尽其心者，只为知其性。知性却在先”、曰“所以能尽其心者，由先能知其性”、曰“先知，然后能尽；未有先尽而后方能知者”、曰“尽其心者，以其知性故也”^③等等。

朱子即据此而断曰“人往往说先尽其心而后知性，非也。”^④“先尽其心而后知性”者，将“尽心”、“知性”之间亦做一种顺读，以为得由尽心始，而终之以知性、知天也。至于“者”字，似未为此读之碍，如曰“惟能尽其心之人，乃可以知其性也”，于言于理，亦非不可通。故我以为，“尽心”与“知性”之间，倒读、顺读，两读皆通。如朱子亦有曰“尽心、知性而知天，所以造其理也。”^⑤由乎“尽心”既可以造理，则于“先尽其心而后知性”者亦不必以为决非也。

但是倒读、顺读，其间还是有一个显著不同：倒读，乃以“物格知至”当尽心知性；顺读，则须是以“格物致知”当之也。前谓以下学上达言之，物格、知至皆是“达”后事，虽其条理不失，然亦不必以先后关系拘之；故以此当尽心知性，则尽心乃为心既尽、知性乃为性既知，皆是到地步而“后获”，非所谓“先难”而须为之不已者。都在“达”后看“尽心”、“知性”，亦不足以为朱子病，盖《孟子》一书到《告子》、《尽心》两篇时，尽多《中庸》臭味，已无过高之嫌矣。然此既“以《大学》之序言之”者，恐以“格物”之格之格之而言、“致知”之致之致之而言为尤相贴合，然则“尽心”亦当为尽之尽之而尚未便谓之既尽、“知性”亦当为知之知之而尚未便谓之既知矣。

尽心犹格物，知性犹致知。尽心须是实尽之以力。如“博学于文”，有一丝毫不极于博，则其心力为有所未尽也；又如“约之以礼”，虽于文博极，倘不肯反约其身，或虽约之而与礼尚有分毫之出入，其心力亦不可谓之尽矣。尽心以力，至于力之极，更无从用力，则是心尽时分。心尽则性见，如水落而石出也。然则知性不以力，与中庸之“不可能”相似。到此，乃可谓“知性犹物格，尽心犹知至”也，而原此语之意，只是说“性之既知犹物格，心之既尽犹知至”也。

先儒此等“类比”说法亦难一一尽之。给人的印象是这样：才一读《大学》，见得有个格物致知之事当为，他们便即去格那“格不完”的物、学那“学不完”的文，虽然于物、于文，也仍须有一个辨别远近缓急的余地，但他们确乎以为非把整个《四书》乃至五经等等通读一过不足以为“读得格物在”，非实际地格尽天下之物不足以为“读得格物在”，然后，在每一条学问道路尤其其发端伊

① 《孟子》总章一七七，朱子集注，《四书章句集注》，第349页。

② 黎靖德《朱子语类》卷六〇，条六，第1422页。

③ 黎靖德《朱子语类》卷六〇，条一，条三，条八，条九。

④ 黎靖德《朱子语类》卷六〇，条三。

⑤ 《孟子》总章一七七，朱子集注，《四书章句集注》，第349页。

始阶段,亦果然处处见得莫不有个格物致知的意思而以各色各样的面目起一种纷呈的局面。

我以“类比”称此,似有欠妥之处。类比思维,一贯的好处就是触类旁通;但因为相与类比的诸项是一组“类似的他者”结成一种镜像关系,原本独特、真实的“这一个”,对其自我存在的质感或会感觉迟钝和空洞起来,从而导致一种“自疑”、“自失”的危险。朱子有一个“寻样子”的说法,亦是说类比。朱子以为“尽其心者,知其性也”其语势盖与“得其民者,得其心也”同,而曰:“固自分晓。寻此样子亦好。”^①“尽其心者,知其性也”之义“固自分晓”,本无须借援;然寻得一句“得其民者,得其心也”来做“样子”,于义有助。然而只说“寻样子”,犹是类比思维之常义。而《四书》乃圣贤孤诣独造,虽各吐胸臆,而又符节相应;既出各家心性之所自有,当其契会而又至于心同理同,皇皇此义,自无寻常“类比”之弊。如于《四书》里面固亦可以“寻样子”,然不是将几样差似之间者牵强说合。当《论语》说下学上达、博文约礼,其实可以说,此乃《论语》口吻说出之格物致知;当《孟子》说尽心知性,其实亦可以说,此乃《孟子》口吻说出之格物致知;而当《大学》说格物致知,亦不过是以《大学》口吻说出一种下学上达、尽心知性之义而已(由此也可知何以“格物致知”四个字竟读之不完。盖仅以读《大学》文本乃至虽遍读其一切注本者犹为不善读、为事之小者也,善读者须于不著“格物致知”一字处读之,如何得完?)。凡此无论文字等殊,而大本皆同,故不待“类比”者相参比也。先儒之所以为“类比”、为“寻样子”者盖如此。

然而说到底,《四书》所以著一《大学》在前,亦即《四书》体例之所追求的,恰要将其全部内容付诸《论》、《庸》、《孟》,以资读者“寻样子”之用。可以说,通篇《大学》,就是朱子为《四书》寻下的一整个儿“样子”,所谓“定其规模”者,亦可以如此看;而《大学》逐节之内容,又一一可以为《论》、《庸》、《孟》出无数“样子”矣。《论》、《庸》、《孟》倘亦为理解《大学》提供“样子”,仅属顺带;而《大学》为《论》、《庸》、《孟》提供“样子”,则在当然,乃见其本色也。读者先将一篇《大学》读教透,待看《论》、《孟》时,《大学》“样子”出来映照,隔碍处往往自消。如读《论语》到下学上达、博文约礼等处,读《孟子》到尽心知性等处,其义即“固自分晓”,然有一《大学》格物致知“样子”在此,省许多工夫。此非存心取巧,而多有因利乘便之益。

The Position of *The Great Learning* in the Four Books

Ding Ji

(Department of Philosophy, Sichuan University, Chengdu, Sichuan 610064)

Abstract: In comparison with the original version in the *Book of Rites*, *The Great Learning* in the Four Books is edited on the *lixue* principles instead of holding everything ancient in awe. Together with *The Doctrine of the Mean* and *The Works of Mencius*, it serves as part of the wings of *The Analects*, providing the exegetic scale that uplifts the Four Books to the status of Confucian classics. The ideas of investigating things (*gewu*) and extending knowledge (*zhizhi*) in *The Great Learning* contribute, by providing an inspiring “sample”, to the subtle meanings of *The Analects and Mencius*.

Key words: *The Great Learning*, the version in *Book of Rites*, investigating things and extending knowledge

(责任编辑: 知 恕)

^① 黎靖德 《朱子语类》卷六〇,条一一。