

## 《大學》「格致」解

汪治平\*

### 摘要

本文認為《大學》雖然強調「德者本也」，但其所強調以德為本的「脩身」恐仍難超越周代以來說到底仍是手段而非目的的「德治」觀。在此一價值取向之下，作者發現《大學》肯定「序」才是事物確立的根本，政治可視為不斷加深認識「物有本末，事有終始」，且據此「知所先後」的過程。也就是瞭解事物應有之次序後，利用自己的主觀能動力量，重新為事物「排序」，並一路從序自己到序天下。

不過，雖然春秋戰國是個禮崩樂壞的時代，但西周以來所確立的「普世價值」——「德治」義仍未解消，故而雖然時人恐怕都理解「驥不稱其力，稱其德也」之義，且《大學》也已認識到知序排序是為政的核心要義，卻又在此基礎上完全肯定「德」為政治「排序」最優先之事，甚至不惜將相關的「能」全面掩蓋起來。

**關鍵詞：**序、先後、格物致知、認知框架、普世價值

---

\*海軍軍官學校·通識中心·副教授、高雄師範大學·經學所·兼任副教授

# On “Such extension of knowledge lay in the investigation of things” in 《The Great Learning》

Chih-Ping, Wang\*

## Abstract

This paper contends that although the Great Learning underscores “Virtue is the root (德者本也)”, the value of self-cultivation it emphasizes based on the principle of virtue-as-the-root does not transcend the value system established since Zhou dynasty that the Rule of Virtue is the means rather than the ends. It argues that the Great Learning rather affirms xu, i.e., the order of things, is the foundation of everything, and that politics is the means through which one deepens his understanding that “Everything has a beginning and an end, knowing what comes first and after takes one closer to knowing the way (物有本末、事有終始，知所先後，則近道矣)”. That is, with the knowledge of the proper order of things, one can actively arrange the order of things from those of oneself to the world. This explains why morally-degenerated as the Spring and Autumn and Warring States Periods were, the universal value established since the West Zhou dynasty, i.e., the principle of the Rule of Virtue, remained intact. The Great Learning recognizes the order of things as the core of politics and virtue, in this sense, was the top priorities in politics. The underlining of political abilities was thereby disregarded, as confirmed in “A horse is called a Ji, not because of its strength, but because of its other good qualities (驥不稱其力，稱其德也)”.

**Keywords:** the order of things, priorities, Such extension of knowledge lay in the investigation of things, philosophical framework, universal value

---

\* Associate Professor · General Education Center Chinese Naval Academy

## 正文

### 一、從〈原道〉的「誠意」說起

從思想發展的角度看，韓愈應是宋明理學的主要奠基者，但二程、朱熹卻多少有點嫌這位「祖師爺」。他們認為韓愈體道的方向尚可，但畢竟是個俗欲甚多的文人，是以體道難精<sup>1</sup>。這點在程朱藉〈原道〉評價韓愈時可見，朱熹指出：

《大學》之條目，聖賢相傳，所以教人為學之次第，至為纖悉。然漢魏以來，諸儒之論，未聞有及之。考至唐韓子，乃能援以為說，而見於〈原道〉之篇，則庶幾其有聞矣！<sup>2</sup>

這頗正面，但接著朱熹又說：

然其言極於「正心、誠意」，而無曰：「致知、格物」云者，則是不探其端，而驟語其次，亦未免於「擇焉不精，語焉不詳」之病矣，何乃以是而議荀、揚哉？<sup>3</sup>

看起來朱熹以為韓愈在「《大學》之條目」上「擇焉不精，語焉不詳」的關鍵就在於他未能認識到「格物致知」才是「八目」的內核。〈原道〉能引後「六目」，說明韓愈已知道之所在，卻又偏偏遺漏至為緊要「八目」之始的「格致」項，說明韓愈雖已知道，但體道不精。於是在理學家看來，韓愈就是「不探其端，而驟語其次」。由這個批評觀點可見《大學》之「格物致知」至少在朱熹那裡有多麼重要。

不過若起韓愈於地下，他也一定喊冤——總不能讓我跨越時空，預知宋儒如何解《大學》吧！此或所以《五百家注昌黎文集》本句下〈注〉特別指出：「已上皆《禮記·大學》之文」<sup>4</sup>，也就是明確指出韓愈所據乃所謂的《古本大學》，非朱子釐定之《今本大學》。而據《古本大學》的文本，排列在《四書章句》本《大學》的《經》文（也就是《大學·首章》）之後緊接著的就是「所謂誠其意者：毋自欺也……」之一大段，然後才開始為「三綱」作〈傳〉，

<sup>1</sup> 如仲淹之學，頗近於正，而粗有可用之實也。至於退之〈原道〉諸篇，則於道之大原若有，非荀、揚、仲淹之所及者。然考其平生，意鄉之所在，終不免於文士浮華放浪之習，時俗富貴利達之求。而其覽觀古今之變，將以措諸事業者，恐亦未若仲淹之致懇惻而有條理也。

見：《御纂朱子全書》卷五十八〈諸子·一·韓子·道之在天下未嘗亡〉條，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月影《文淵閣四庫全書》本），冊721，頁599下左。

<sup>2</sup> 見：宋·朱熹《四書或問》卷一〈大學·經一章·或問大學之道〉條，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月影《文淵閣四庫全書》本），冊197，頁222下右。

<sup>3</sup> 見：宋·朱熹《四書或問》卷一〈大學·經一章·或問大學之道〉條，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月影《文淵閣四庫全書》本），冊197，頁222下。

<sup>4</sup> 見：宋·魏仲舉編《五百家注昌黎文集》卷十一〈雜文·原道〉，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月影《文淵閣四庫全書》本），冊1074，頁223下左。

再談「知本」，再〈傳〉正心、修身、齊家、治國、平天下以結束整篇云云。

理學家斷言《古本大學》這個次序源自錯簡簡。是以到了朱熹手裡，《古本大學》被他加工改造，又是移位，又是補遺，忙的不亦樂乎。但是，如果不視《古本大學》有錯簡闕簡，心平氣和的看，原文本次序是否也能講得通呢？

本處先不論《大學·首章》義，首章以下《古本大學》的邏輯很清楚：「慎獨」為「誠意」的具體實踐原則與手段，是「明明德、親民、止於至善」最重要的實踐基礎，同時也是《大學·首章》「知止」而後能「定、靜、安、慮、得」的那套起手功夫之重要補充<sup>5</sup>。而整本《大學》全部努力的具體總目標可說止有一個，《大學》作者認為若能達成此目標，即可視為「知本」。「無訟」，是抽象治國原則具體化的根本目標，若能讓家人無訟、國人無訟、天下人皆無訟，雖然理學家還是會為其缺乏理據而不甚開心，但那可是已經達到「堯舜其猶病諸」（《論語·雍也第六》）的境地了<sup>6</sup>，因而可說「無訟」也同時達到了儒家，至少孔子所認可，政治實作面之最高理想態：「天下平」。「平天下」與「天下無訟」基本同義，是以《大學》很肯定的說，能至此境地，就是「知本」。

接下來再「傳」由正心而修身，由修身而齊家，由齊家而治國，由治國而平天下，說的就是達到「明明德、親民、止於至善」此一目標的階梯層進步驟，並在最後一階段言「國不以利為利，以義為利也」為持國者的最高原則，然後連同以上所有步驟再次感歎的總結道，如果為政能到這個地步，那就可以說是「知本」，是「知之至」了！可見《大學》作者的觀點很簡單，為政能作到國泰民安、天下和諧，就是「知之至」了。這個「知之至」也可以說達到「至善」之境，至少是「近道」了。

於是可見，韓愈究竟如何理解「格物致知」是另一回事，但韓愈在〈原道〉中舉「六目」以言政恐怕與《古本大學》的本義相去並不甚遠<sup>7</sup>，同時也足夠尊重《大學》文本。何況從政治實作面言，韓愈說「然則古之所謂正心而誠其意者，將以有為也」並無大謬，加之韓愈此言為其批評釋家「欲治其心而外國家天下者，滅其天常」的重要鋪墊。而此一鋪墊提「格物致知」反倒有些累贅。與之相較，理學，尤其是朱熹，為了將理學基本觀念植入《大學》，

<sup>5</sup> 在這部分章太炎特別強調《大學》的「慎獨」功夫，不能說不是別具隻眼。

見：章太炎〈致知格物正義〉，《章太炎文集》卷五，上海·上海人民，1985.2.一版，pp.61～62。

<sup>6</sup> 當然，必需「真」無訟，而非用行政力量壓制的「不准訟」。如《聊齋誌異》記載于成龍的故事，當于成龍發現有盜匪運贓跡相時，他特地問縣令，但縣令說沒有。為什麼分明有但縣令不知呢？因為「時功令嚴，上下諱盜，故即被盜賊劫殺，亦隱忍而不敢言」。那又為何「上下諱盜」呢？其實就是那就是斬頭式的駝鳥政策，以令民間「無訟」也。

見：蒲松齡《（點校本青柯亭版）聊齋誌異》卷十六〈于中丞·又〉，杭州·浙江古籍，1989.1.一版，p.561。

<sup>7</sup> 《大學》在談「八目」時都「格物致知」、「正心修身」、「修身齊家」、「齊家治國」、「治國平天下」這般的兩兩相配著說〈傳〉。唯獨首章後直接接著的第一〈傳〉只釋「誠意」。這點很特殊，說明《大學》作者非常強調「誠意」在「八目」中的關鍵地位。是從這個角度看說韓愈確實體會到了《大學》作者的用心。

不惜大肆改動他們自己尊為聖經的《大學》文本次序，而且還硬扣說《大學》原「格物致知」之〈傳〉流失，並據此弄出個理學版「格物致知」（《大學傳之五章》）來。

但是《古本大學》真需要補這解說「格物致知」的《大學傳之五章》嗎？《古本大學》為何在「首章」之後徑接「誠意」之〈傳〉？在這部分，可能王艮的體會更接近事實——《大學·首章》的「物有本末，事有終始。知所先後，則近道矣」恐怕就是《大學》作者「格物致知」的原解<sup>8</sup>。理會「物有本末，事有終始」的進程就是「格物」；格物的同時又進一步「知所先後」，能完理解全體會物、事、人在流動時空之中的位置次序，並能進一步調控之，就是「致知」。若既能知物之本末、體事之終始，從流動的功能義看，就是知道如何處理、整頓、排列紛繁事物的先後次序；從靜態的結構義看，就是知道自我與萬事萬物所當處之「位」。這樣，大概就可以說已達到「格物致知」的頂標（「近道」、「止於至善」），而此執政也就有了「立德」、「立功」的基礎。

## 二、秩序認知框架

當然，「物有本末，事有終始，知所先後」說的只是個大原則、大架構，並無任何內容，或說就因為只是認知框架，因而可填充任何內容進去（所以王陽明一不小心就把「竹子」給填進去啦）。看起來《大學》認為應填入「格物致知」框架的內容基點為「我」（《大學》的用法是「身」），始於「身」之「脩」，始於我這個「主體」願意讓我朝這個方向發展。也就是身之所以願脩，始於所以願脩身之「意願」（誠意、正心）。此一意願又始自，或說必需與「格物致知」這個「我」的認知框架相配合。一旦我與認知框架開始配合運作，就可以說「誠意」開始了、「正心」開始了，當然，「脩身」也同步開始了。進一步說，「齊家」也同步開始了（對卿大夫而言）、「治國」也同步開始了（對諸侯而言）、「平天下」也同步開始了（對天子而言）。也就是任何與「脩身、正心、誠意」相關的具體內容一旦進入「物有本末，事有終始，知所先後」這個《大學》特地指出的「認知框架」之後，一切屬我之事（脩身）就永不止息的開始了<sup>9</sup>。認知框架有了內容就有了認知過程，於是這個起點同時也以「物有本末，事有終始」，尤其是「知所先後」為「脩身」的終端目標。

為什麼尤其是「知所先後」呢？首先，為何《大學》作者給「物有本末，事有終始，知所先後」的評語是「則近道矣」呢？首先必需指出，「近道」一語極有分量，重到等於在說「物有本末，事有終始，知所先後」就是《大學》一文關鍵的關鍵，核心的核心！為何如此

<sup>8</sup> 明·王互《王心齋全集》卷三〈語錄·下〉，台北·廣文景《日本嘉永元年刻本》，民七十六年三月再版，頁1後。

<sup>9</sup> 雖然《大學》給出的美好目標為「在止於至善」，但「至善」幾乎不可能達到，更何況「止」。加之，《大學》又將「知止」設定為「定、靜、安、慮、得」的起點與終點，也就是「知止」既是思維框架運作的起點，同時也是此一思維框架運作的根本目標。於此處再代入迭代的觀念，就可以確認在《大學》而言，此一認知框架一旦啟動，除非主體死亡，否則就永不止息。

重要？因為此事已涉及人類最古老且偉大的願望：準確「預知未來」。在人類的一切「知」的體系當中，大概有兩個無分軒輊的內核，一個是能「自我安頓」的知（定位），一個是能「預測未來」的知（排序）<sup>10</sup>。這兩大欲求從內部一直推動著人類走上有別於其他動物的人文之路。《大學》此處的「物有本末，事有終始，知所先後」，就是既涉及「自我安頓」之知，又涉及「預測未來」之知<sup>11</sup>。

而政治操作中最核心的要求就是整個社會發展「越來越有序」，而經驗告訴我們，純任自然（包括人性），一定會朝無序發展<sup>12</sup>，因而要越來越有序就一定得由某些人來領導「調控」。調控的理想就是任何與社會相關的物、事、人都能「各就各位」，不但現在能皆在其位、皆有其位，而且在往後一段頗長久的時期裡，整體秩序還能發展的更好，讓整個社會更富裕、更和諧、更有序。

從這個角度看就能體會為何《大學》作者認為「知所先後」就已經「近道」了。因為真正的「知所先後」必需到了回視之時，只有事情有了結果的時候才能確認當初這個序排得真好還是真差！難度真的很高很高。

除此而外，《大學》這個「格致」認知框架還有一個與內容相關的重點，由《大學》所自言：「自天子以至於庶人，皆以脩身為本」可知，「士」與「庶人」的「脩身」終端就是脩己之身，敬己之業而已，但卿大夫除了脩己之身外，還要敬一個特殊的「己業」：「齊家」；諸侯除了脩己之身之外，還要敬一個特殊的「己業」：由「齊家」到「治國」，天子除了脩己之身之外，敬一個特殊的「己業」：由「齊家」到「治國」到「平天下」。

由是可見雖然《大學》作者斷言這一切雖皆當以「德」為本，但在這個以「格物致知」為認知大框架的架構之下，所有的人在「明明德」者的帶動下，進入一個「全民（終生）脩身」運動之中，其入手法則皆一致，都是以「慎獨」、「知止（定→靜→安→慮→得）」起，從而能在「物有本末，事有終始，知所先後」的認知框架中誠其意、正其心，並藉此導正了「脩身」、「齊家」、「治國」、「平天下」的宏謨。但是這個架構之下有一個不能忽略的重點：從庶人到天子的「脩身內容」，因為目標差距太大，只能各不相同<sup>13</sup>。可作「示意〈表〉」如下。

庶人	格物	致知	誠意	正心	脩身			
----	----	----	----	----	----	--	--	--

<sup>10</sup> 用近代的知識架構看，「自我安頓」之知屬宗教、道德體系，「預測未來」之知屬科學體系。

<sup>11</sup> 只有在事情過去以後，事前經過「知所先後」且「排序定位」之後確實有正面效益，這時的「知所先後」才能說是「知所先後」，也就是要經得起時間的檢證考驗。

<sup>12</sup> 網上有一篇文章：〈美女麻醉六小時，告訴你人性到底有多黑暗〉。該文談到受考驗的人性就是荀子堅持「人性惡」的那部分人性。

見：<http://www.toments.com/57551/>

<sup>13</sup> 天子就是「平天下」專業戶，諸侯是「治國」專業戶，卿大夫為「齊家」專業戶，士則是「文武兼修，奉公守法」專業戶。至於庶人則是各類「生產」專業戶。由於不同階級的專業差距太大，因而除去「誠意、正心」相同外，可以確定，「自天子至於庶人」的「脩身」內容相去必極大。

士	格物	致知	誠意	正心	脩身			
卿大夫	格物	致知	誠意	正心	脩身	齊家		
諸侯	格物	致知	誠意	正心	脩身	齊家	治國	
天子	格物	致知	誠意	正心	脩身	齊家	治國	平天下

〈表 1〉

從以上論述可知，從「物有本末，事有終始，知所先後」的角度看去，「平天下」可說就是「理順天下之序」，「治國」可說就是「理順國之序」，「齊家」可說就是「理順家之序」；「脩身」就是「明確我之位（且能理各種序）」，「正心」就是「從心底明確我之位，及在此位當為之事」，「誠意」就是「誠實接納我之位，並願為其位負責到底」；「致知」就是「知所先後（知事物之先後）」，「格物」就是藉由「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得」的「操作框架」，和「慎獨」的脩德意念，知道「物有本末，事有終始」，形成格物結果（就是「致知」，就是「知所先後」），並再轉入「知止」、「慎獨」，在「格物致知」的框架下不斷迭代（iteration）下去，直至「近道」。但是即使真的已然近道也不能放鬆，因為其原始目標乃為「止於至善」。

### 三、「理序」是能力

總而言之，《大學》這個「格致」認知框架是個典型的系統思維，在這個體系之中，既有開始，又沒有開始；既有終結，又沒有終結。是個既相互影響，又獨立存在，既有中心，又沒有中心。因而在這個千頭萬緒，不知何始何終的系統之中，真正值得關注且影響彼我的就是當「我」開始之後，系統發展的秩序，尤其這個「我」若是政治要角。

現代人要這樣理解問題並不太難，至少生命世界就是個「有序」的世界<sup>14</sup>，所有生命都有屬於自己的 DNA 序列，而長長的 DNA 鏈都只是 AGCT（腺嘌呤 A、鳥嘌呤 G、胞嘧啶 C、胸腺嘧啶 T）四種簡單的嘌呤嘧啶透過有序排列而成（通常 A、T 成對，C、G 成對排列）。生命現象從基因轉化成生物之後，依然有序。一顆植物從根到幹到枝到葉到花到果都根據基因序列而展現，一隻動物能活著也一樣，而一個森林又依著生態環境系統原則而確立（生命與生命互動，生命與環境互動）。到了人的社會，雖然增加了人的文明，增加了人以信念和理性為核心創造出來的虛擬信用交通平臺<sup>15</sup>，但是無論現實還是抽象，實存還是虛擬，沒有一樣能完全脫離「序」的概念而存在。反之，人類理解並進一步調控這個世界，主要靠的就是對從人類自身到社會到自然之序的認識，認識越清楚就越能調控。總之，人類的世界就是

<sup>14</sup> 「物理世界」其實也是個有序的世界，但本文只談「生物世界」和「人所創造的世界」，其核心都是「追求有序」。

<sup>15</sup> 非常多，最易理解的就是人類自行創造，又轉而幾乎完全受制於此的貨幣金融系統，以及為金融順利流通而構造的平臺。

無數的人活在無數的序列之中，並不間斷的在「定位」與「變位」之中活動（重點是「定位」）。既定自己的位，也定他人的位；既定人的位，也定物之位。故而要弄清楚這個世界，就要從基礎序列開始，不斷認清，甚至還可進一步發現調控的工具而更精細有效的調控之。

從這個角度看，清末原本將自然科學譯作「格致學」並不能說不對，差別只在，古代中國人將觀察理解這個世界的重點放在「人與人」相處的世界，也就是現在所說的社會、政治、倫理……這方面。而近代西方則將觀察理解這個世界的重點放在「人與物」的世界，也就是從現在所說的物理、化學、宇宙……這方面。不過值得注意的是，古代中國雖將重點放在人、事的世界，但並不排斥理解物的世界，只要理解「物」能促進幫助理解人事。

總之，「序」不但是古人人世觀注的焦點，同時也是一個可以從物理世界一路貫穿生物世界，直至人類世界的方方面面，且真不怎麼需要本體論支撐，就能從根本詮釋整個宇宙的變化。不太準確的講，「物有本末，事有終始」就是「因果關係」，「知所先後」既是知道「因果律」，更是能進一步藉此而「調控」因果關係的過程與結果。

如果認知非常準確，那麼預測、調控也會非常準確，那麼人類社會就會益發有序，那麼不就是「近道」了嗎？

但是由於從這個角度認識世界，最多也就只能追出一個「化生」的宇宙論，至於本體論，尤其無法溯出一個「道德本體」之源，所以估計雖然理學家其實恐怕從一開始就真讀懂了這十六個字的類似上述的意義<sup>16</sup>，所以理學家才會在讀《大學·首章》時從來就故意忽略這十六字中「近道」兩字的分量。「近道」兩字可說是《大學》眾多觀念的聚焦鏡，這兩字說明《大學》作者肯定的確認「物有本末、事有終始、知所先後」這十二字就是《大學》的核心焦點，而「八目」之「格物致知」又可直接與這十二字相連<sup>17</sup>。

至於《大學》中其他的「道」，要嘛就是所設定的目標，如「大學之道」、「道得眾則得國」；或言說之道，如「道盛德至善」；或達成某階段目標的方式，如「君子有絮矩之道」、「君子有大道，必忠信以得之，驕泰以失之」、「生財有大道」等等。但這十二字所近之道

<sup>16</sup> 因為朱熹在其《四書章句》本句〈注〉下說：「明德」為「本」，「新民」為「末」。「知止」為「始」，「能得」為「終」。「本」、「始」所「先」，「末」、「終」所「後」。講完之後立刻來了句：「此結上文兩節之意」。看出來沒有，朱熹很努力的切割這十六個字與後面的「八目」發生關係！因為《大學》原文明明講的是「物」有本末，既然是「物」有本末，為何朱子必以「明德」、「新民」為此「物」之物，而不以之為「格物」之物呢？可見朱熹是「故意」將「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」往前兩段帶，目的就是隔絕這十六字與後面「八目」的聯繫。有心哉，朱子！

<sup>17</sup> 雖然在篇章安排上《古本大學》的焦點在「誠意」，以《大學》說解「八目」時，「格物致知」為一對緊密相關的概念，其他「正心修身」、「修身齊家」、「齊家治國」、「治國平天下」皆兩兩為對，唯獨在說明「誠意」時不將之與其他相鄰觀念配對。這代表《大學》作者認為「誠意」是所以達成「脩齊治平」的核心概念。但這一貌似「衝突」在「八目」的邏輯鏈上有說：「誠意」是「修身」的起點，而「格致」則為一認知框架，因而「格致」既是「八目」的邏輯起點（「格致」同時也是自身的起點），也是「八目」的邏輯終點（「誠意」很難成為終點）。總之，在此一認知框架之上再加個「近道」的概念，可見《大學》作者也肯定其所捨出的「格致」多麼重要。



則是可達標之道。但這十二字既不是目標，也不是方法。而是一個「認知框架」。也就是單憑這十二字無所謂近道與否，只有當「物有本末，事有終始，知所先後」有了內容之後，也就是能「確認」某事某物之序，也「確實」能夠正確排某事某物之序之後，才有所謂近道與否。這麼大的原則，當然只能是「框架」<sup>18</sup>。如上所言，中國人很早就體悟到人所處的這個宇宙的最大同一性就是「秩序」（雖然表現態常陷入混亂無序）。物質世界有物質世界的各種排列方式，不同的原子分子排列<sup>19</sup>，宏觀上就能呈現不同的物性；生命世界來自生命世界的基礎：DNA 的各種排列方式，並展現為各種生命形態，在這個大地舞臺之上競逐其序，宏觀上就能呈現「生生不息」的生命有序現象。同樣的，人的世界有人的世界的各種「序」，而且更重要的是，人類社會的序雖然也相對受制於物理規則、生命 DNA 規則，但因為人類有著獨特的人類文明，從而人類能用人的意志「逆天」、「逆 DNA」而為，在「構造」人類社會的不止息努力中，能更進一層，讓人類社會的序超越物理界、生物界所能達到的最有序狀態，從而達到僅屬人特有的文化社會有序境地。

那人為何有此一能耐呢？有意思的是就因為人具有《大學》所概括的，出現了能體察「物有本末，事有終始」，並能進一步「知所先後」之能。也就是人類在實踐中逐漸體會到事情有因有果，能掌握事物的因果關係就能「預知」事物的未來，就更能掌握當下，更能增進整體之秩序。「物有本末，事有終始」其實就是一層又一層的，不斷能增進掌握事物因果關係的能力；「知所先後」則不但知其先後之序，更能用人的知識與意志，「序其先後」，也就是不但知道誰先誰後，還知道誰該先誰該後，更能以此為指導原則，讓誰先誰後。這個「誰」既包括人，也包過事、物。而且當時間過去之後，能出現更有序的調控結果。

總之一句話：認知事物應有之序，並藉各種知識能力調整事事物物，使之更有序。這就是《大學》所說的「物有本末，事有終始。知所先後」。若確實能始之不斷向更有序發展，那就是「則近道矣」！

而所有最有效、最快速的調控場域，就是政治域，這大概就是《大學》作者的衷心體會。

#### 四、政治範疇的「知」

如上所言，這個概括萬事萬物的認知原則唯有使用到政治範疇之中最有效果，從這個角度，確可視《大學》為一部「政治教科書」。既是本先秦的政治教科書，就不能忽略周朝政治的「德治」觀。但在以上的概念架構之下，施政以德也不過就是該政治主體在強大的秩序概念中找到了自己的理想位置，在「德治」背景下，這個理想位就是「有德之主」<sup>20</sup>。真能作

<sup>18</sup> 按古人的表述就是「放之東海而準，放之西海而準，放之南海而準，放之北海而準」。

<sup>19</sup> 當然，古人認識不到這一層，這是用今人普遍理解的概念說解古人的思考方向。下全。

<sup>20</sup> 社會位置、心理位置……，而所有位置又以道德位置為中心。在確定自身所處之位後，還能進一步將儘可能多的人在「德治序列」中定位。

到這步當然很好，整個社會也當然會很有序，但若從理學的角度思考就會發現一個困難：「德治」與施德政者是否為「道德主體」，可以無關，因為「德治」真正的目標是「善政」而非道德，因而邏輯上容許施政者僅以道德為手段（如管仲）。

雖然都很強調「德」，結果可能也差不多，但「主體性」差很大。此一觀點在先秦、在《大學》作者那裡不是問題，在魏晉至隋唐的《大學》讀者那裡，也應該不是問題，可到了理學家，就成了大問題。在理學家那裡連「理」都可說是個「道德本體」<sup>21</sup>，那麼為政者，尤其最高領袖怎麼可以不是個「道德主體」呢？簡單講，周代思想從周公一直發展至孔子，才蘊積了足夠的能量，迸發出看似平淡的驚險一躍，從原本只是強調「德治（忠信）」的「禮」本位，發展到強調「忠恕」的「仁」本位<sup>22</sup>。也就是到孔子那裡，人才明確可以作為「道德主體」呈現，在此之前，無論如何強調，道德仍只為達成政治目標的手段而已。清代的章學誠就因為不明此理，因而看不懂為何在儒學發展史上確為「始者」，且有著「制禮作樂」大功的周公竟被只是「述而不作」，只是「承者」的孔子強壓下去。所以他在《文史通義·原道·上》為周公叫屈：

周公成文、武之德，適當帝全王備，殷因夏監，至於無可復加之際，故得藉為制作典章，而以周道集古聖之成，斯乃所謂集大成也。孔子有德無位，即無從得制作之權，不得列於一成，安有大成可集乎？非孔子之聖，遜於周公也，時會使然也……或曰：孔子既與周公同道矣，周公集大成，而孔子獨非大成歟？曰：孔子之大成，亦非孟子所謂也。蓋與周公同其集義、農、軒、項、唐、虞、三代之成，而非集夷、尹、柳下之成也。蓋君師分而治，教不能合於一，氣數之出於天者也。周公集治統之成，而孔子明立教之極，皆事理之不得不然，而非聖人異於前人，此道法之出於天者也。故隋唐以前，學校並祀周、孔，以周公為「先聖」，孔子為「先師」。蓋言制作之為「聖」，而立教之為「師」。故孟子曰：「周公、仲尼之道一也。」然則周公、孔子，以時會而立統宗之極，聖人固藉時會歟？宰我以謂夫子「賢於堯、舜」，子貢以謂「生民未有如夫子」，有若以夫子較古聖人，則謂「出類拔萃」，三子皆舍周公，獨尊孔氏。朱子以謂事功有異，是也。然而治見實事，教則垂空言矣。後人因三子之言，而盛推孔子，

<sup>21</sup> 張立文以為程頤說「『天理』二字，卻是自家體貼出來」（《河南程氏外書》卷十二）確有一定道理，因為二字「自先秦以後，不絕於古籍」，但「作為哲學邏輯的最高範疇，此語則不無道理」。而這個成為理學共通的最高範疇本應該「不生不滅，不增不減，永恆存在」，也就是既為一切存在的最後依據，自身又無內容。但理學為了與佛學區別，又特別強調理「非虛是實」，「非佛、老的虛空，而是實理」。照程頤的說法就是「實理者，實見得是，實見得非。凡實理，得之於心自別」（《河南程氏外書》卷十五）。可一但「賦予以實在性或實用性，便把現實的忠君孝父之理看成是合理的，任何人無可逃」。於是乎理成為「道德倫理的準則和原理」，用程頤的話講就是「父子君臣，天下之定理，無所逃於天地之間」（《河南程氏外書》卷五）。因而理學的「理」就算還不是「道德本體」，但也確乎帶有強烈的「道德本體義」。

見：張立文《中國哲學範疇發展史（天道篇）》，北京·中國人民大學，1988.1.一版，p.562。

<sup>22</sup> 可參本人的：〈從「忠信」到「忠恕」〉，《（高師大）經學研究集刊》，第十一期，2011.11。

過於堯、舜，因之崇性命而薄事功，於是千聖之經綸，不足當儒生之坐論矣。<sup>23</sup>

章學誠認為周公的功業為「制禮作樂」之「先聖」，而孔子的功業最多只是「述而不作」之「先師」，那麼憑什麼唐以來孔子竟全然取代周公而成為「至聖先師」？並且獲致「因之崇性命而薄事功，於是千聖之經綸，不足當儒生之坐論」的惡果。在章而言，似乎周公在聖學體系之中應該回到「先聖」之位，而孔子則應回到唐以前的待遇，降為「先師」才合理。

從儒學史的角度看，章論看似雄辯，其實是標準的「捨本逐末」之言。章學誠未看到周公以「禮制」為架構的「德治」在確立德治的同時也解消，至少未突出治政之人的主體性和民人的主體性。換言之，在周公那裡，人說不上是目的。把人治好、把國家建設好、把社會秩序調整到位才是目的。既然如此，那為何又強調「德治」呢？因為周人認為把人治好的最佳手段就是「以德服人」<sup>24</sup>。但孔子捻出的「仁」，在「我欲仁，斯仁至矣」（《論語·述而第七》）聲中，突出了人的主體意義。

這才是關鍵，這才是孔子在長期「歷史聖位爭奪戰」中最後竟能以「述而不作」之身戰勝有「制禮作樂」大事功的周公的根本理由。也就是除去佔了子夏傳經，儒家經典多自孔門出的優勢外，主要是周文化發展至孔子方一改周代的基礎思想，用其所標榜的「仁」，化「禮」制為「仁」學。雖是輕輕一轉，卻把周公以來帶有工具義的人變成了道德主體。因而理論上統治者不再只是運用道德統治的統治者了。

問題有二，一是歷史的「積澱」作用。連孔子都仍然接受並始用「德治」觀念（如其評價管仲所採用的標準），至於之後對仁學體會不那樣深刻的後學就更不會任意拋棄影響宏大深遠的「德治」觀了。另外則是，兩者從外在看還真沒什麼明確差異，尤其在政治面向上。而從孔子的立場讀「仁」，大概一直要到唐宋才逐漸出現共識（各別的甚至清代的章學誠都有理障）。由是可知，《大學》作者恐怕還是採用屬於周文化「德治傳統的」政治立場談政治，故而其貫徹《大學》始終的首要觀念為「知序能序」，而非執政者定當為「道德主體」（雖然《大學》一上來就是「大學之道，在明明德」）。雖然從長期「一致性」考量，統治者要實行「德治」，並以之為齊家、治國、平天下的根本要素，就必需讓自己「誠心誠意」願意成為有德之君。因為如果所有的德都是人君「演」出來的效果，雖然也能收維持整體秩序的一時之效，但絕對經不起長期考驗。在這等認識下，《大學》肯定統治者必需從誠意、正心、修身作起。雖然這樣作既能是以道德為目的的脩煉，也可以是統治者在「知序能序」認知下的實踐。因為即使以「知序能序」為最高目標，統治者仍能邁向「有德聖王」之路。而且由於能力強大，就更能藉此讓世間的人事物統統進入合情合理的序列，最後甚至能打造一個「無訟」的理想和諧世界。

<sup>23</sup> 見：清·章學誠《文史通義》卷二〈內篇·二·原道·上〉，上海·商務印書館《叢書集成初編》本，民國28年12月初版，pp.29~33。

<sup>24</sup> 從長時段看，成本最低、效果最大、保用期最長。

而「序」又是個持續運動的過程，從總流程看，就是個主體不斷尋求穩定平衡的過程——這個概念恐怕才最接近《中庸》等書的「中庸」概念<sup>25</sup>。因為是個動態過程，最佳平衡必然在不斷變動之中，故而極難掌握，尤其難於始終掌握，此所以孔子會說「中庸不可能也」<sup>26</sup>。這意味著在尋求最佳平衡過程中，如果我們能差不多老是近乎最佳狀態，就已經難能可貴了（《大學》的表述方式就是「近道」）。而若截取某一階段的結構，也就是相對靜態的看，「序」就是個體在群體中所處何「位」的問題，某一系統越有序，其中個體所處的位就越「到位」，萬事萬物都非常全面到位，就是《中庸》所展現的「天地位焉，萬物育焉」——整個宇宙都因萬事萬物各到其位而無比和諧。因而各就其位，相對靜態的看也就是「知止」。這部分朱熹說得沒錯，知止在《大學》中是與「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」相匹配的概念。知止可說就是「到位」，到位，既是有序的起點，也是追求更有序的目標（終點）。一旦有得，又是「止」的新境界，是個更有序的開始，再追求更更有序的目標……，直到永遠，至少，直到個體生命止息為止。換言之，這是個永不止息的「迭代」過程，《大學》的表述方式就是在剛講完「在止於至善」之後，接著說：

（在止於至善）知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。

而在剛講完這整套的「能得」之後，立刻又接著強調「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」。很明顯，這就是 N 個「始於止、迄於止、始於止、迄於止、始於止、迄於止、……始於止、迄於止」的知事物之本末終始先後的過程，就是個以「物有本末，事有終始，知所先後」為框架，然後連框架帶內容都被「迭代」進去，從而形成一個將「知止」內涵不斷提高、不斷提高、不斷提高、不斷提高、不斷提高……的過程，是個主體能越來越清晰認識事物秩序、越來越有能力調控事物次序，且不斷精進，永不止息的過程。

由是可見《大學·首章》至此已經有了兩個「框架」，一個是「物有本末，事有終始，知所先後」的「認知框架」，另一個則是此處的「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得」的「操作框架」。「知止」除了是此一框架的起點與終點外（為一無始無終的起迄循環），更是要將什麼內容裝入此一框架的拒止標準（詳下）。

於是《大學》作者就假設：有了如此的認識，自然就會知道「德治」乃為政治之最根本<sup>27</sup>，有了如此的認識，自然就知道，若要既深且著的實踐德治、實踐長治久安，則統治者必須「脩身」，讓自己成為一個全家、全國，乃至全天下的道德典範，因為「脩身」乃德治之本，

<sup>25</sup> 因而可說《中庸》是個「博奕論」的概念。

<sup>26</sup> 是為《四書章句本》第九章，全文為：「天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也」。其實這三者對人而言都很難很難，但與「中庸」相比仍是可能。是可見「中庸」是個全體系對態進程，變數無窮多，最多近似，而絕無可能完全達到此境地。

見：朱熹注本《四書集註·中庸集注》，台北·世界書局，民44年11月，臺一版，pp.5~6。

<sup>27</sup> 一般而言只要德治確立，就會進入低成本的良性循環，因而可說德治最能「長治久安」。但更重要的是由於德治是仍是時人的「普世價值」標的，因而他們一定相信「德治為政治的根本」。

只有統治者真正有德，才能在長期實踐中發揮道德一致性的巨大功效（所有社會、政治的隱性成本都大降），從而促進該政治體邁向，或更能保持長治久安，讓全體人民幸福安康。有了如此的認識，自然就會知道，統治者要能真正有德，就必需「心正意誠」，只有這樣，在長時期中，才可能在實踐中有著恆久的一致性、道德一致性，也才可能因此而越來越促成一個更加和諧的社會。

從此一角度對照著看，《大學》的「脩齊治平」其實就是《論語》的「脩己以敬」→「脩己以安人」→「脩己以安百姓」觀念的不同表述罷了。《論語·憲問第十四》：

子路問君子。子曰：「脩己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「脩己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「脩己以安百姓。」「脩己以安百姓，堯舜其猶病諸！」

這裡值得注意的是孔子一開始的回答：「脩己以敬」。「敬」是態度，是所有道德的底色。可見在孔子看來「脩己」的關鍵在於主體有個敬事的態度。但這個以敬修身是不是只脩道德，只脩態度？對照過來看，就是《大學·首章》的「修身」是否也只指人品道德之脩養？在孔子和《大學》那裡「修身」當然指道德脩為，但又恐怕也不止於此。至少脩如何「敬事」之事恐怕是個潛在。畢竟，儒家的首要關注就是政治，而政治域，真的不僅止於道德。四書本《中庸·卅三章》在引《詩》云：「相在爾室，尚不愧于屋漏」，之後《中庸》作者即據此以說：「故君子不動而敬，不言而信」。接著又引《詩》曰：「奏假無言，時靡有爭。」，然後再下結論說：「是故君子不賞而民勸，不怒而民威於鈇鉞」。接著三引《詩》曰：「不顯惟德！百辟其刑之」，並總結說道：「是故君子篤恭而天下平」。

《中庸》這一段潛藏了一個特殊的「域」：君子在「不動」、「不言」、「不賞」、「不怒」、「篤恭」之先是不是也要利用「刑德二柄」做些什麼有賞有罰的政治操控<sup>28</sup>，以讓下屬真正服氣？等真的都服氣了，此際就能輕鬆展現以德服人的氣度了<sup>29</sup>。孔子雖然說：「君子不器」（《論語·為政第二》）、「君子多乎哉？不多也」（《論語·子罕第九》），但他也說：「君子無所爭，必也射乎」（《論語·八佾第三》）；「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫」（《論語·雍也第六》）；「君子道者三，我無能焉：仁者不憂，知者不惑，勇者不懼」（《論語·憲問第十四》）。也就是說，除去以「忠信」為主的品德而外，「君子」是不是還得有些什麼其他的能力？孔子在《論語》中也一個不小心講出了這個「潛在」：

子路問成人。子曰：「若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以

<sup>28</sup> 明主之所導制其臣者，「二柄」而已矣。「二柄」者，「刑德」也。何謂「刑德」？曰：殺戮之謂刑，慶賞之謂德。為人臣者，畏誅罰，而利慶賞。故人主自用其刑德，則羣臣畏其威，而歸其利矣。

見：陳奇猷校注《韓非子集釋》卷二〈二柄第七〉，上海·上海人民，1974.7. 新一版，p. 111。

<sup>29</sup> 《孫子地形》有這麼一段：「視卒如嬰兒，故可與之赴深谿；視卒如愛子，故可與之俱死。厚而不能使，愛而不能令，亂而不能治，譬若驕子，不可用也」。此處講的幾乎是個駕馭人的「普遍原則」，只有能愛能令、能厚能使才能夠讓你所統治的社會越來越有序。

禮樂，亦可以為成人矣。」曰：「今之成人者何必然？見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以為成人矣。」（《論語·憲問第十四》）

本章第二個「曰」屬孔子還是屬子路有爭議，但第一個「曰」必屬孔子。是可見對孔子而言，一個真正能入乎君子之林的人，除去有德以外，還真需要有智有能（「臧武仲之知」就是「政治智慧」，「冉求之藝」就是「多能」），還要有禮樂修養（必需熟悉許多繁文縟節）。既然如此，那麼又為什麼孔子在大部分談君子的時候都不談才能，只將重點集中在「品德」，給人孔子重德不重才的誤會呢？估計不是孔子與日後的儒家不重視治政之能，而是在「德治」的「普世價值」之下，自孔子以降，在他們看來，「才能」是個君子不需要強調的「標配」。因為能力是君子的標準配備，加上強調「德治」的社會氛圍，從而讓才能在談君子、談政治時多半成為「隱性的存在」。雖然在時代的邏輯中才能要遠比品德更基本。但也因為如此，在先秦，在孔子那裡，才能只是君子的必要條件，而非其他。這點，當孔子講出：「驥不稱其力，稱其德也」（《論語·憲問第十四》），一切就清晰了。

「驥」差不多就是「千里馬」，千里馬的首要條件，就是「日行千里」的能力。但是在孔老夫子看來「驥」又不僅僅只是匹日行千里的馬，除了能日行千里外，驥還得有可稱之「德」，也就是一匹馬還得有好的體相、毛相、好的脾性等等這些在「日行千里」之能之外的「德性」才足以稱之為「驥」。由是可知，一匹馬只具「日行千里」之能在孔老夫子的標準之下還不能稱之為「驥」，同時，一匹馬若只有好的體相、毛相、好的脾性，卻無「日行千里」之力，也不能稱之為「驥」，因為那只是匹看起來漂亮雄駿，溫馴矯健，但不善走的駑馬。因而在強調「德治」，強調為政者必有德的影響下，《大學》除了在「物有本末，事有終始。知所先後」的述說中明確了政治人物必须要有「知序能序」之能外，在接下來的「八目」敘述中就將「誠、正、修」弄得好像只要把自家品德弄好就可以的樣子（儒家從來有「重本輕末」的毛病），但實際上因為「齊、治、平」為「善政」，為最主要的政治目標，確乎明擺於此。從這個角度看，《大學》作者與至少先秦時期學習《大學》的人的心理恐怕都非常清楚，齊家、治國、平天下等善政的主要場域當然就只能是政治域，從「驥不稱其力，稱其德也」的領會看，他們也都非常清楚這裡有個「隱性存在」的能力問題。只有俱備此一能力，到最後才足以讓這些執政者在爾虞我詐，異常複雜紛紜的場域中一展長才（否則恐怕一進場就溺斃了）。所以雖然「德治」是當時整個政治體系所強調的方向，且在實踐中主政者有「德」也確實是將整個體系導入正向善循環的關鍵要素。然而即便如此，先秦政治人物絕無可能因此而抹殺或忽略政治的複雜艱難程度，這必是政治「圈內人」心知肚明之事<sup>30</sup>。如果不體會此一情況，恐怕就很難理解「物有本末，事有終始，知所先後」在《大學》中埋藏的那個「隱性的存在」，為一極其重要的「潛在」。

<sup>30</sup> 中國政治體系體的成熟度至少從那個時候開始就一直領先全世界，直到今天仍然領先。

## 五、知識領域的「止」

至於《大學》如何對應這個「德治」觀念下的隱性存在？《大學》提出的應對方法就是以「知止」掌握「度」。為何非「知止」不可？《莊子·養生主》有個重要命題：「吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已」。簡單講，現象界為一無窮大，而每一個體人「知」的領域，與之相對則極有限，是以若學不知止，極易陷入「以有涯隨無涯」的境地。由此反視《大學》「物有本末，事有終始，知所先後」的認知框架可知，當此一框架填入實際內容之後，就需要以「知止」的認知與態度處理「以有涯隨無涯」的困境，以圖日起有功。由是可知，「知止」乃為《大學》為知識域設定哪些需知，哪些不需知的限制條件。這部分《荀子·解蔽》也說得頗清楚：

凡以知人之性也，可以知物之理也。以可以知人之性求可以知物之理，而無所疑止之，則沒世窮年不能徧也。其所以貫理焉，雖億萬已，不足以決萬物之變，與愚者若一。學，老身長子，而與愚者若一，猶不知錯，夫是之謂妄人。故學也者，固學止之也。惡乎止之？曰：止諸「至足」。曷謂至足？曰：「聖」也。聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也。兩盡者，足以為天下極矣。故學者以聖王為師。<sup>31</sup>

《荀子》指出祛妄入聖的法門就是「止諸『至足』」，因為「知」的對象不可能不包括現象界，然而現象界實在太過紛繁，極易讓人迷失其中，無力自拔。故而凡涉及知識面的學問都要有一個「知止」的必要限定條件，在此一限制下，所「知」方得融通貫理，從而能避免學習主體陷入「沒世窮年不能徧」的困境之中。

「至足」而外，《荀子》在此提出了「聖者盡倫」、「王者盡制」兩個概念，認為只要能達到這個地步就「足以為天下極」。以上這段話與《大學·首章》從「止於至善」到「知所先後，則近道矣」的邏輯基本一致，只是《大學》講的更清楚，尤其「知止」以降的操作框架，更細緻而層次更分明<sup>32</sup>。現將兩者對照如下：

《大學》句	《荀子》句
止於至善	惡乎止之？曰：止諸「至足」。曷謂至足？曰：「聖」也
知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而後能得	故學也者，固學止之也
物有本末，事有終始，知所先後，則近	聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也。

<sup>31</sup> 見：《荀子東釋》第二十一篇〈解蔽〉，台北·河洛，民63年12月，臺景印初版，pp.304~305。

<sup>32</sup> 《荀子·解蔽》稍前也提到過一點認知的操作過程：「人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜」那一段即是，但說的確實沒有《大學》清楚。

見：《荀子東釋》第二十一篇〈解蔽〉，台北·河洛，民63年12月，臺景印初版，p.294。

道矣	兩盡者，足以為天下極矣
----	-------------

〈表 2〉

由是可見在《大學》中，「止」既是終極目標（大學之道「在止於至善」），又是學問的起手功夫（知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而後能得）。於是可見「止」這個概念在《大學》之中很有點「我是 $\alpha$ ，我是 $\Omega$ 」的味道<sup>33</sup>。不過《大學》此處既非神道義，亦非本體義，而是一個在行為中不斷迭代，確確實實的「實踐義」。而實踐義就是先秦倫理學、政治倫理學的要義，其簡單的邏輯就是：

- 〈1〉過濾一定相關參數後鎖定目標（初步實踐前的知止<sup>34</sup>）
- 〈2〉經運作獲得初步結果（初步實踐後的能得）
- 〈3〉檢查結果是否朝向或偏離目標並修正之（初步能得後的知止）
- 〈4〉修正後繼續運作，並獲二步結果（二步實踐後的能得）
- 〈5〉檢查結果是否朝向或偏離目標並修正之（二步能得後的知止）
- 〈6〉再修正後繼續運作，並獲三步結果（三步實踐後的能得）

.....

- 〈N〉再修正後繼續運作，並獲 X+1 步結果（X+1 步實踐後的能得）

.....

就因為有著此一實踐義的入手功夫，以《大學·首章》的「物有本末，事有終始，知所先後」為「格物致知」義方才有個切實的著落處。且「物有本末，事有終始，知所先後」精進到一定程度之後，從實踐義上看就有可能「近道」，至少是「越來越近道」。這就是說《大學·首章》在指出「大學之道，在明明德，在親民」之後，立刻就提出「在止於至善」為《大學》暨所有領域內學問的「總目標」的緣故。但是要如何才能「止於至善」呢？就在不斷的「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而後能得」。當此一既關乎心智，又關乎心理的「知止」功夫得以體踐，確乎讓主體理順物之本末，事之終始，並能知道誰先誰後的次序後，更重要的就是當主體確乎能踐行「物有本末，事有終始，知所先後」時，也就「近道矣」（按《荀子》的講法就是近於「至足」、近「聖」）！再強調一遍，「近道」這話分量極重，但也就因為此處有著這麼重的判語，才當得起「在止於至善」此一總目標。是可見《大學·首章》「八目」與「三綱領」之對應當為下：

八目	三綱領
格物致知（確立框架→近於「至善」）	在止於至善
誠意、正心、脩身（在「格致」框架中）	在明明德（在止於至善）

<sup>33</sup> 見：基督教《新約·啟示錄 22:13》。

<sup>34</sup> 關鍵是此一「知止而后有定」的實踐前已有許許多多的時踐與知止。但為了說明方便，此處來是用了「初步實踐」一詞。



齊家、治國、平天下（在「格致」框架中）	在親民（在止於至善）
---------------------	------------

〈表3〉

當然，「止於至善」又是全篇的總目標，因而亦與「誠、正、脩、齊、治、平」相關，但根據以上的邏輯，那個既是始又是終的「止於至善」在透過「知止」的功夫逐步完善「物有本末，事有終始」的「格物」之功之時，也不斷的，越來越能正確判斷事物的「先後」之序以「致知」，並能因「先後」之序越排越正確而直至「近道」的境界。一旦「近道」，雖然未必就是「至善」，但也已經雖不至亦不遠矣的「逼近」道，逼近「至善」了！

由是可見《大學》之「格物致知」所格致之「物」、「事」確乎應當包括物理對象，而非僅止於人事。但在包括的同時又必需有個限制其場域大小的「度」。照《大學》的講法，這個度就是「知止」，照《荀子》的講法就是「固學止之」。其軸心確實是倫常制度，但與之相關，只要能增進倫常制度，即人世秩序的「學問」在此一認知框架中也都不排斥，甚至會積極引進。從這個角度來看，這部分朱熹的「格物」理解可能較近文本原義。但《大學》「格物致知」的根本重點在「秩序」，在如何維持增進秩序，如何在「序」中「定位」，既自我定位，同時也定萬事萬物萬人之位，而非朱熹所關注的是「理」是「德」。也因為如此，只要能增進認識「物有本末，事有終始」，並有助於知事物之「先後」的學問，無論其是否屬品德範疇，恐怕都在《大學》的「物」、「事」範圍之內，且不致於「斷成兩截」。但朱子這麼一物一物的「格」過去，就易於陷入陽明所說的「先儒解格物為格天下之物。天下之物如何格得？且謂一草一木亦皆有理，今如何去格？縱格得草木來，如何反來誠得自家意」的窘境<sup>35</sup>。當然，若如陽明「解格作正字義，物作事字義……如此則吾心良知無私欲蔽了，得以致其極，而意之所發，好善去惡，無有不誠矣。誠意工夫實下手處，在格物也」<sup>36</sup>。這麼一來，雖然看似渙然通貫，但將「格物致知」全然變成「誠意正心」的功夫，豈不真成以「六目」換「八目」？且純屬進德的「脩身」是否真能支撐得起後面的「外王」事業，也頗堪疑。

所以「八目」必需在政治場域中認識之，也就是雖然「誠意、正心、脩身」皆為顯性範疇，但仍處於「物有本末，事有終始」的「序」之認知框架中，尤其中國人的序自古皆以「政治」為核心，因而為能真正良好的確認在此一架構中事物之本末先後，就不能不包括一些政治場域中不可或缺的「外在」於道德域的學問，否則在實作中，政治秩序將難以為繼。

<sup>35</sup> 因為朱熹的總目標在不知不覺間成了以「進德」為主，但「格物」的總設計卻仍停留在「即物窮理」，於是就被陸九淵、王陽明等人抓住了其理論體系的內在邏輯困難。但若從《大學》「物有本末」句來看，「不斷增加社會秩序」可視為總目標，執政者進德脩業不是目標，而是隸屬於「不斷增加社會秩序」此一總目標之下

見：《王文成全書》卷三〈語錄·三《傳習錄》下〉，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月影《文淵閣四庫全書》本），冊1265，頁104下左～105上右。

<sup>36</sup> 見：《王文成全書》卷三〈語錄·三《傳習錄》下〉，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月影《文淵閣四庫全書》本），冊1265，頁104下左～105下左。

## 六、德治的歷史典範

晏嬰可說是孔子同時代頗有品德的典範型政治人物，孔子對他的評價頗不惡，《論語·公冶長第五》孔子給晏嬰的評語是「善與人交，久而敬之」。由此評可知，孔子認可晏嬰至少是個「忠信」可敬之人。而今本《晏子春秋》也記了兩則孔子對晏嬰的評語：「（大雪，景公言不知寒。晏子趁機進諫，景公「令出裘發粟與饑寒」）孔子聞之，曰：晏子能明其所欲，景公能行其所善也」<sup>37</sup>。「景公問于晏子曰：為政何患？晏子對曰：患善惡之不分……。孔子聞之，曰：此言也，信矣。善進，則不善無由入矣；不善進，則善無由入矣」<sup>38</sup>。不過當時之人大概也有不滿晏子道德表現者，但因為非常肯定晏嬰，是以司馬遷會有「方晏子伏莊公尸，哭之成禮然後去，豈所謂見『義不為無勇者』邪」的駁語，加上晏嬰是個直諫「犯君之顏」，且能「進思盡忠，退思補過」之人，簡言之，就是個「知人善薦」的有德君子，故而司馬遷最後會說「假令晏子而在，余雖為之執鞭，所忻慕焉」。其傾慕之情，溢於言表<sup>39</sup>。

總之，晏子可以算是春秋時代有德政治人物的典範，但高層政治人物是否有德即可？《晏子春秋》說「外知事之情，而內得心之誠，是以不迷也」<sup>40</sup>。很明顯，在政治場域中要能「不迷」就必需有德有智。但是從「誠、正、脩」來看，明顯偏德，但其欲達成的目標又是「齊、治、平」，實際情況則是明顯須智須能。是以雖然當時的主流觀念為「德治」，但無論是否追求德治，主政者的各項需求，恐非品德一項所能囊括則為現實。《管子·大匡》記載管仲反對「競於兵」，強調要「競於德」，而且指出「內政之不修，外舉義不信」<sup>41</sup>。尤其值得注意的是，此一強調「競於德」的態度貫穿管仲一生<sup>42</sup>。但就這樣一個以德治為重的政治人物，其治國所需要的能力仍遠超過品德。《管子·小匡》記載桓公初立，鮑叔牙推薦管仲的話。鮑叔以為自己在五個方面都遠不如管仲：

桓公自莒反於齊，使鮑叔牙為宰。鮑叔辭曰：「臣，君之庸臣也。君有加惠於其臣，

<sup>37</sup> 見：盧守助《晏子春秋譯注》卷一〈內篇·諫上·第一·景公衣狐白裘不知天寒晏子諫第二十〉，上海古籍，2006.12.一版，p.35。

<sup>38</sup> 見：盧守助《晏子春秋譯注》卷三〈內篇·問上·第三·景公問為政何患晏子對以善惡不分第三十〉，上海古籍，2006.12.一版，p.122。

<sup>39</sup> 所引《史記》文均見：《（點校本）史記》卷六十二〈管晏列傳第二〉，北京·中華，1982.11.二版，pp.2136~2137。

<sup>40</sup> 見：盧守助《晏子春秋譯注》卷四〈內篇·問·下·第四·魯昭公問一國迷，何也？晏子對以化為一心第十三〉，上海古籍，2006.12.一版，p.134。

<sup>41</sup> 見：顏昌峴注《管子校釋》卷七〈大匡第十八·內言·一〉，長沙·岳麓書社，1996.2.一版，pp.167~169。

<sup>42</sup> 張力指出「正因為齊國的軍事力量不足，所以管仲才千方百計的為齊桓公樹立講仁、講義、講信的形象，想以道德的感召力彌補軍事實力的不足。平心而論，管仲的策略的確是巧妙的、成功的」。由於互桓公、管仲之世，齊國軍力不足的問題始終存在，故而其「德治」的需求也始終存在。

見：張力《管仲評傳》，成都·四川大學，2005.11.一版，p.198。

使臣不凍餓，則是君之賜也。若必治國家，則非臣之所能也。其唯管夷吾乎？臣之所不如管夷吾者五：寬惠愛民，臣不如也；治國不失秉，臣不如也；忠信可結於諸侯，臣不如也；制禮義，可法於四方，臣不如也；介冑執枹，立於軍門，使百姓皆加勇，臣不如也」<sup>43</sup>。

這五者概括起來大概就是：〈1〉處理好內政的能力，〈2〉駕馭能臣的能力，〈3〉外交能力，〈4〉制定國際規則，且讓他國服從的能力，〈5〉強軍的能力。需要注意的是，這些治政之能皆屬於強調「競於德」的管仲。而這些能力是否可用「物有本末，事有終始，知所先後」說明之？雖然抽象了一點，但如果在這五種能力中提取特質，那麼可以肯定，如何「定位排序」以求獲得最大效用絕對為其共性。而且此一定位當然還包括管仲一再強調的「競於德」。由是可見《大學》以「物有本末，事有終始，知所先後」闡釋「格致」，真是一個明察後的重大發明。

若從晏子的從政軌跡看，一個成功的政治人物在德之外，所需多有，主要就是由智慧、知識，甚至詭謀所帶出的能力。比如最有名的「狗國」、「橘」化為「枳」的故事都需要晏嬰的機智，此外如：

景公為路寢之臺，成，而不踊焉。柏常騫曰：君為臺甚急，臺成，君何為而不踊焉？公曰：然，有鴉昔者鳴，聲無不為也，吾惡之甚，是以不踊焉。柏常騫曰：臣請禳而去。公曰：何具？對曰：築新室，為置白茅。公使為室，成，置白茅焉。柏常騫夜用事。明日，問公曰：今昔聞鴉聲乎？公曰：一鳴而不復聞。使人往視之，鴉當陸，布翬，伏地而死。公曰：子之道若此，其明亦能益寡人之壽乎？對曰：能。公曰：能益幾何？對曰：天子九，諸侯七，大夫五。公曰：子亦有徵兆之見乎？對曰：得壽，地且動。公喜，令百官趣具騫之所求。柏常騫出，遭晏子于塗，拜馬前，騫辭曰：為君禳鴉而殺之，君謂騫曰：子之道若此，其明也，亦能益寡人壽乎？騫曰：能。今且大祭，為君請壽，故將往，以聞。晏子曰：嘻！亦善能為君請壽也。雖然，吾聞之，維以政與德而順乎神，為可以益壽。今徒祭，可以益壽乎？然則福兆有見乎？對曰：得壽，地將動。晏子曰：騫！昔吾見維星絕，樞星散，地其動，汝以是乎？柏常騫俯有間，仰而對曰：然。晏子曰：為之無益，不為無損也。汝薄斂，毋費民，且先令君知之。

本篇已涉寓言，且不討論「維星絕，樞星散，地其動」就天文地理而言為真為假的問題。對照的看，柏常騫與景公言「得壽，地且動」，景公的反應是「喜」；柏常騫與晏嬰言「得壽，地且動」，晏嬰的反應是「騫！昔吾見維星絕，樞星散，地其動，汝以是乎」——一下子

<sup>43</sup> 見：顏昌峴注《管子校釋》卷八〈小匡第二十·內言·三〉，長沙·岳麓書社，1996.2.一版，pp.182～183。

就用與道德無關的「實學」戳穿了柏常騫的把戲。可見晏嬰的知識域是否夠廣，是否到位才是晏嬰能不為所蔽的關鍵。防弊乃執政之要，但明顯非單憑有德而可為之。再有一個故事：

景公病水，卧十数日，夜夢與二日鬪，不勝。晏子朝，公曰：夕者夢與二日鬪，而寡人不勝，我其死乎？晏子對曰：請召占夢者。出于閭，使人以車迎占夢者。至，曰：曷為見召？晏子曰：夜者，公夢二日與公鬪，不勝。公曰：寡人死乎？故請君占夢，是所為也。占夢者曰：請反其書。晏子曰：毋反書。公所病者，陰也；日者，陽也。一陰不勝二陽，故病將已。以是對。占夢者入，公曰：寡人夢與二日鬪而不勝，寡人死乎？占夢者對曰：公之所病，陰也；日者，陽也。一陰不勝二陽，公病將已。居三日，公病大愈，公且賜占夢者。占夢者曰：此非臣之力，晏子教臣也。公召晏子，且賜之。晏子曰：占夢者以占之言對，故有益也。使臣言之，則不信矣。此占夢之力也，臣無功焉。公兩賜之，曰：以晏子不奪人之功，以占夢者不蔽人之能。<sup>44</sup>

景公在此事上提到「以占夢者不蔽人之能」的「能」。但此事實已不僅涉及能不能而已，更已涉及「道德」問題。雖然確實是為治好景公的病，但晏子又已確實「欺君」。為好事說謊，算不算說謊呢？從純道德的立場看，此事尚有一辯。但從政治功效的角度看，晏嬰確有遇事能竟其功之機智與能。這其中何者為先，何者且後，已經充滿了道德難點，更何況「知所先後」還涉及長時段之後結果之優劣。

當然，更重要的是只有讓《大學》的「格致」鎖定在能讓政治主體「真的知道」何者當先，何者可後之後。鎖定在知道，且可操控任何能增進社會和諧度之「序」之後。「德」、「能」之間，方可打通。於是，在此一思維框架之內，「八目」之說即可自「知序能序」到「以德施治」之間順利往來，循環不止，且「恢恢乎，其於遊刃，必有餘地矣」。

至於《古本大學》為何在「格致」之外特別強調「誠意」？估計主要因為在此一框架中，政治主體完全知道一切權力的貫徹，除去能力、機緣之外，基本由主政者意志之強弱決定，是以為政者首先要擺正，且完完全全確立的，就是他的「誠意」。由於真誠，因而能化為一股由內而外，完全一致的強大意志力。強大的意志力再加上深知「為政以德」，故而就會自我要求「正心」，從而讓執政者進入到「脩身」的狀態，其實就是進入到晏子認為可以「謀必得，事必成」的狀態，那就是「謀度於義者，必得；事因於民者，必成」<sup>45</sup>。「義」就是事之所誼，就是知序，就是知道將什麼置於何處效果會最佳；「因民」還是知序，知道民眾信賴，人民支持，為政者就能憑藉其能，最大化、最優化社會秩序，讓社會日趨和諧。於是乎

<sup>44</sup> 以上二則見：盧守助《晏子春秋譯注》卷六〈內篇·雜·下·第六·柏常騫禳臬死將為景公請壽晏子識其妄第四〉、〈景公病水夢與日鬥晏子教占夢者以對第六〉，上海古籍，2006.12.一版，pp.198～199/201～202。

<sup>45</sup> 見：盧守助《晏子春秋譯注》卷三〈內篇·問·上·第三·景公問謀必得事必成何術？晏子對以德義因民第十二〉，上海古籍，2006.12.一版，p.102。

此一基於「物有本末，事有終始，知所先後」的「格物致知」就既能讓統治者自覺走上「誠、正、脩」之路，也能讓統治者獲得引導整個社會國家天下走向「齊、治、平」之路。

由是可知，如果僅因《大學》作者好像只強調了「德政」的重要，就假設《大學》只強調為政者的品格而不知其他，那恐怕又太過。由是可知，「格致」並不與品德修養畫等號，但執政者要「有德」確是秩序「到位」的一個雖非唯一，卻十分重要的環節。所以如果不直接以「德本體」套「格物」，雖然《大學》一開篇就是「大學之道，在明明德」，也一再強調「脩身為本」、「德者本也」，但其實在《大學》這裡「德」、「能」之間的矛盾並不太大。因為無論政治人物的德還是能，都是必需納入和服從「格物致知」所強調的「知序能序」認知框架。也就是執政者無論有德還是有能，都是為了社會更加有序而在。這就是為什麼《古本大學》在說完「子曰：『聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎』！無情者不得盡其辭，大畏民志」之後會立刻補上一句：「此謂知本」的根本原因——如果世上皆無冤情，全民都不需打官司，為官者隨時都兢兢業業以民意為依歸（大畏民志），那就真的是一個無比和諧，無比有序的社會了，也絕進入齊家、治國、平天下的理想境界了。

也就是強調「序」就能自然理順《大學》「八目」從「格物」到「平天下」的邏輯鏈。

## 七、理學理解下的「格致」

從理學家多不滿韓愈在〈原道〉中引《大學》「八目」卻又漏引「格物致知」，以及後來朱、王異同也聚焦「格物」之解可知，如何解「格物致知」是理學家如何理解《大學》的關鍵因素，因而此亦為理解理學異同的極佳切入點。

理學思想介入後的《大學》「格致」解甚多，本文不打算考「格致」解的古，只取最有代表性，朱熹、王陽明之解，還有就是斷言「物有本末，事有終始，知所先後」就是「格物致知」的王艮解來考察一下理學家的「格致」說。主要是借著分析各解，看看依照他們的理路所引發的，對理學來講必要，但對先秦思維而言卻不必要的邏輯困難。

其實簡單講就是在以「道德本體」為前提的情況下，如何理順「八目」那個層層遞進，由「內聖」而至「外王」的進路。

我們先看《古本大學》文本所自解的「八目」進路：

格物致知	<p>物有本末，事有終始，知所先後</p> <p>〔此解意味著《大學》在此樹立了「格物致知」的認知框架。由於「知序」、「能序」從理論上講，無論宗教還是科學，倫理還是政事，是重刑還是重德，都能納入此一框架。其核心要求就是：一個合格的為政者必要能體察理解萬事萬物之序，並能進一步引導調控萬事萬物之序，從而讓人類社會、人與人之間有序有序更有序，和諧和諧更和諧〕</p>
誠意	勿自欺、慎獨……

	〔由於知道萬事萬物之序之位，故而也就自然知道主政者意志堅定而虔誠至為重要，所以首重誠意，並利用「慎獨」的概念來完全實踐之〕
正心脩身	身有所忿懣，則不得其正…… 〔在「德治」氛圍之下自然要求統治者「心正」，這就是孔子說的：「其身正，不令而行；其不正，雖令不從」（《論語·子路第十三》）。「身正」即此之「心正」，《大學》作者也是「正心脩身」連讀〕
脩身齊家	好而知其惡，惡而知其美者，天下鮮矣 〔「脩身」脩到「好而知其惡，惡而知其美」說明《大學》的這個「誠」、「脩身」真的是「稱其德，不稱其力」。唯雖不稱其力，然驥確有其力〕
齊家治國	其家不可教而能教人者，無之……心誠求之，雖不中不遠矣……君子有諸己而后求諸人，無諸己而后非諸人 〔這其實就是傳說中《西敏寺墓碑》所談的道理：想要改變世界？那就從改變自己作起。一旦你能從自己作起，你就有機會改變世界。 <sup>46</sup> 〕
治國平天下	君子有絜矩之道……君子有大道，必忠信以得之，驕泰以失之……國不以利為利，以義為利 〔從「脩身」到「平天下」可說就是孔子說的：子路問君子。子曰：「脩己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「脩己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「脩己以安百姓」。「脩己以安百姓，堯舜其猶病諸！」（《論語·憲問第十四》）〕

〈表 4〉

由〈表 4〉與以上論述可知，《大學》「八目」中的「格物致知」就是「物有本末，事有終始，知所先後」。這是一個「認知框架」，從動態考慮，「物有本末，事有終始，知所先後」就是個能夠正確「知序」，並確實能夠經得起時間考驗，正確「排序」的框架；若從靜態考慮，「物有本末，事有終始，知所先後」就是個能夠正確「知位」，並能夠切實「定位」人、物的框架。而此一框架一旦有了內容且落實之，就從「認知」變換為「實踐」，也就是立刻從認知的能力，變換成實踐的能力。

<sup>46</sup> 這個墓碑據說是這樣說的：

When I was young and free and my imagination had no limits, I dreamed of changing the world.

As I grew older and wiser, I discovered the world would not change, so I shortened my sights somewhat and decided to change only my country. But it, too, seemed immovable.

As I grew into my twilight years, in one last desperate attempt, I settled for changing only my family, those closest to me, but alas, they would have none of it.

And now, as I lie on my death bed, I suddenly realize: If I had only changed myself first, then by example I would have changed my family. From their inspiration and encouragement, I would then have been able to better my country, and who knows, I may have even changed the world.

見：<http://blog.udn.com/medov/9380341>

而無論何事要能實踐貫徹，《大學》認為關鍵在執行主體的「誠意」，唯有「誠」才能集中內在最強大的意志力，面朝認定的目標，堅定執行到底，此即《中庸》所說的「擇善而固執之者也」。從《中庸》「擇善固執」的角度反視《大學》的誠意可知，沒有前面的「格物致知」之功，「擇善」將無從談起；沒有執行主體的「誠意」，擇善後恐怕也很難「固執之」。不能堅持到底，那麼後面的「正、脩、齊、治、平」恐怕也都無從展開。

而這個邏輯之所以能夠從「格致」到「治平」，將「八目」一以貫之的關鍵在於：〈1〉「格物致知」為一「認知框架」，〈2〉「格物致知」為一以「求序（知序）」、「能（排）序」為目標的認知框架，〈3〉然而，世界萬事萬物，莫不天然有序，因而此一認知框架若無任何限制，有可能發展到《荀子》所說「沒世窮年不能偏」的地步，是以《大學》提出「知止」的入手法則，以「止於至善」為總目標，和以「明明德，新民」，那個從個人到全民的「政治域」為認知對象的限定條件。尤其，從《大學》將「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」置於「經」之中，而在〈傳〉裡解說「八目」時就不再釋「格物致知」，於「經」之後徑接「誠意」之釋，然後再釋「三綱」。這個安排除去說明「誠意」極其重要外，更重要的是，這個安排說明了《大學》作者確實以「物有本末，事有終始，知所先後」這個「格物致知」為一「認知框架」，不像「誠意」、「正心」、「脩身」，與「齊家」、「治國」、「平天下」，雖然多少也有著「倫理實踐框架」、「政治實踐框架」的意味，但多少也都還有些內容，不似「物有本末，事有終始，知所先後」，只是框架。此所以《大學》在「八目」之前就論述「物有本末，事有終始，知所先後」，以之為「格物致知」的認知框架，而且在後面的〈傳〉之中就不再闡述也只是認知框架的「格物致知」（就像不再闡述「操作框架」一般）。

是以可知，在以「德治」為本的前提之下，「誠、正、脩、齊、治、平」所有的相關項都將被納入「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得」這個迭代正循環效應的「操作框架」之中，而這個認知步驟又在「物有本末，事有終始，知所先後」此一認知框架中帶著內容不間斷的運行著，從而讓全體更加朝著「止於至善」，也就是整個社會無訟的和諧境地前進。由是可知，雖然由於時代緣故，時人當然以德治為政治之主軸，以執政者有德且能施德為政治理想。不過德治雖然強調道德脩養，但並不排斥道德以外任何能增進政治社會秩序因素，且樂意將這些「外在的知識」納入「格物致知」此一認知框架之內，使之一道進入「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得」這個正反饋效應環內，讓全體朝著「止於至善」的總目標不斷不斷前進。

由是可知，為何在此一認知框架之下執政主體可以從以「德」為主的「脩身」功夫域，一躍而進入，並從容展開成為以「理順人際關係」，以及由之延伸而出的組織關係為主的「齊家」、「治國」、「平天下」之政治統馭功夫域。因為從「格物致知」開始，直至「平天下」止，全部都離不開在社會、在政治場域中的「定位」與「排序」功夫，而此一貫徹頭尾的定

位排序功夫又恰是《大學》「格物致知」（物有本末，事有終始，知所先後）的核心框架。由於「格、致、誠、正、脩、齊、治、平」都離不開「定位」與「排序」，因而簡單的講，只要「格致」、「誠意」的功夫到家<sup>47</sup>，再加上執政主體的意志堅定（誠意），認清且鎖定的執政方向正確，認位排序的能力一流（格致），那麼該執政主體就自然能因為「意誠」而「心正」，因心正而「身脩」，因身脩而「家齊」，因家齊而「國治」，因國治而「天下平」了<sup>48</sup>。

那麼理學家又是如何理解《大學》「八目」倫理政治學架構呢？本文主要由朱熹、王陽明如何理解「格物致知」，以及如何看待「格致」與「八目」關係入手。除了朱、王兩家，還加上一個特別強調《大學》「格物致知」說就是「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」的王艮，以見一旦以有著「道德內涵」的「理本體」或「心本體」為「格致」對象之後，「八目」，尤其在八目序之中如何邏輯的保證執政主體能從「修身」自然展開「齊、治、平」之功夫就自然成為難點，雖然王陽明似乎已以其自身的實踐論證了其間的相關性。然而其事功在其所建的心學體系中恐怕也是帶有或然性，而非「八目」的邏輯之必然。

其間，朱子的解說最有體系。朱熹斷言《大學傳》「格物致知章」已丟失，故而他為《大學》作了篇「格物致知補」，明確呈現了他的「格致」觀：

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，則衆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，此謂知之至也。

理學家的理都帶有道德義，朱熹在此亦明確指出「天下之物，莫不有理」，而「格致」的進程只能「即凡天下之物，莫不因其已知之理，而益窮之，以求至乎其極」，直到有一天「豁然貫通」。值得注意的是，即使到了豁然貫通那一天，朱熹還是以「天下之物」、「天下之理」為總範疇，所以他說「衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明」。朱熹在這裡遇到的困難還是莊子看到的問題，「吾生也有涯，而知也無涯」。由於人生太有限，一旦跑馬，極易陷入「以有涯隨無涯」，「其所以貫理焉，雖億萬已，不足以浹萬物之變，與愚者若一」的困境。

那麼陽明的問題呢？王陽明〈答徐成之〉書中提及徐成之與王輿庵論「朱陸同異」之言：

輿庵之論象山曰：雖其專以「尊德性」為主，未免墮於禪學之虛空。而其持守端實，終不失為聖人之徒；若晦庵之一於「道問學」，則支離決裂，非復聖門誠意正心之學

<sup>47</sup> 「格致」是主體的認知框架，「誠意」是主體的意志。

<sup>48</sup> 在從「誠意」到「平天下」的過程中，每一環節「格物致知」皆在其中，因而此處不再提「因為能『格物』而『致知』，因為能致知而『意誠』」了。估計這也是《古本大學》文本序的本意，也就是說韓愈在〈原道〉中的領會與後來的宋儒相較，恐怕反無多誤。



矣。吾兄之論晦庵曰：雖其專以「道問學」為主，未免失於俗學之支離，而其循序漸進，終不背於《大學》之訓；若象山之一於「尊德性」，則虛無寂滅，非復《大學》格物致知之學矣。<sup>49</sup>

兩派一吵架，兩派的邏輯難點也就自然呈現。簡言之，朱熹一派因為要格「天下之理」，所以那個「知止」的止點很難確認，一不小心，常滑入「以有涯隨無涯」之境。而且即便要斷在「政治領域」或「道德領域」仍不妥，因其一止下去就與「必使學者即凡天下之物以窮其理」的「道問學」之原始假設不相容<sup>50</sup>。此所以王與庵會說朱熹「支離決裂，非復聖門誠意正心之學」。而徐成之說陸、王（本文以王為例）「非復《大學》格物致知之學」也點到了關鍵，陽明解「格物致知」的最大特點就是將格致「誠意化」。其在〈《大學》古本序〉中明確指出「《大學》之要，誠意而已矣。誠意之功，格物而已矣」<sup>51</sup>。這是陽明的基本觀念，書中屢出，如：「格物致知者，即誠意之功」、「工夫難處全在格物致知上，此即誠意之事」、「大學工夫即是明明德，明明德只是箇誠意，誠意的工夫只是格物致知」<sup>52</sup>、「格物致知是誠意功夫，極好」<sup>53</sup>、「鄙意但謂君子之學以誠意為主，格物致知者，誠意之功也」、「格物致知之外，又豈別有所謂誠意之功乎」<sup>54</sup>、「江山周以善究心格物致知之學有年矣，苦其難而不能有所進也……而後知所以格物致知以誠吾之身」<sup>55</sup>、「君子之學以誠身，格物致知者，立誠之功也」<sup>56</sup>。

之所以不厭其煩的列舉以上陽明學說中的格致、誠意關係說，就是要確認陽明確實看出朱熹在《大學》之「物」上因未能區分「倫理」與「物理」義的差別，因而在「尊德性」那條路上容易歧出。但是陽明在強調《大學》之「物」只為人倫之事之際，也忽略了《大學》一書說到底談的是政治，而非僅倫理之事。於是陽明在邏輯上又必需面對如果「格物致知」就是「誠意正心」，那麼《大學》為何要不厭其煩的設定「八目」，一開始就設為「六目」豈不更簡單明瞭（韓愈此際當能大聲向程朱抗議了）？此外，更嚴重的是，當「格、致、誠、

<sup>49</sup> 見：明·王陽明《王文成全書》卷廿一〈答徐成之·壬午〉，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月影《文淵閣四庫全書》本），冊1265，頁608下。

<sup>50</sup> 按：朱熹認為到最後能「豁然貫通」，這恐怕真是有點小看「無窮大」對任何個人的威力了！

<sup>51</sup> 見：明·王陽明《王文成全書》卷七〈大學古本序·戊寅〉，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月影《文淵閣四庫全書》本），冊1265，頁196上右。

<sup>52</sup> 以上均見：明·王陽明《王文成全書》卷一〈語錄·一《傳習錄》上〉，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月影《文淵閣四庫全書》本），冊1265，頁25下。

<sup>53</sup> 見：明·王陽明《王文成全書》卷三〈語錄三《傳習錄》下〉，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月影《文淵閣四庫全書》本），冊1265，頁81上右。

<sup>54</sup> 兩則均見：明·王陽明《王文成全書》卷四〈答天宇書·二·甲戌〉，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月影《文淵閣四庫全書》本），冊1265，頁137上右/138上左。

<sup>55</sup> 見：明·王陽明《王文成全書》卷七〈贈周以善歸省序·乙亥〉，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月影《文淵閣四庫全書》本），冊1265，頁191上右·下。

<sup>56</sup> 見：明·王陽明《王文成全書》卷八〈文錄·五·雜著·書王天宇卷·甲戌〉，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月影《文淵閣四庫全書》本），冊1265，頁218上左。

正、脩」成為純然的倫理學之後，邏輯上要如何而後能保證此一「脩」之身能向「齊、治、平」那一現實嚴酷的政治域順利成功的轉化？在邏輯上要以何者為可行之保證？一推極，此時又不得不求援於「物理」了。《傳習錄》就記了這麼一則故事：

有一屬官因久聽講先生之學，曰：此學甚好。只是簿書訟獄繁難，不得為學。先生聞之，曰：我何嘗教爾離了簿書訟獄，懸空去講學？爾既有官司之事，便從官司的事上為學，纔是真格物。如：問一詞訟，不可因其應對無狀，起箇怒心；不可因他言語圓轉，生箇喜心；不可惡其囑托，加意治之；不可因其請求，屈意從之；不可因自己事務煩冗，隨意苟且斷之；不可因旁人譖毀羅織，隨人意思處之。這許多意思皆私，只爾自知。須精細省察克治，惟恐此心有一毫偏倚，枉人是非，這便是格物致知。簿書訟獄之間，無非實學。若離了事物為學，却是著空。<sup>57</sup>

這麼落實的談格物在陽明學述中少見，關鍵是陽明雖然著力強調此一屬官在面對獄訟種種的「誠意」，然而，要達到「聽訟，吾猶人也」的地步絕對需要「誠意」之外一定的本質學能，甚至頗優的本質學能，而非僅憑「誠意」即能解決。《聊齋誌異》記了這麼一個可笑的判例：

濟之西邑有殺人者，其婦訟之。令怒，立拘凶犯至，拍案罵曰：人家好好夫婦，直令寡耶！即以汝配之，亦令汝妻寡守。遂判合之。<sup>58</sup>

講完故事，蒲松齡接著補了個尾聲：「此等明決皆是甲榜所為，他途不能也」！「此等明決皆是甲榜所為」意思是只有這些書呆子才會弄出這種奇談怪判來。這個故事很清楚的說明，凡涉及實作，尤其技術性較強之實作，單有「誠意」仍可能弄出大事來<sup>59</sup>。但只要一深入獄訟的種種技術，該屬官所歎的「此學甚好。只是簿書訟獄繁難，不得為學」的時間有限難點，也就是莊子的「吾生也有涯，而知也無涯」的困難就立馬回轉，成為一個永在的問題。

估計王艮承認無論理學還是心學，在「格致」解上都有很難弭縫的罅隙，故其窮一生之力而出別解。王艮一上來就肯定「『格物』不是一種單向度求取的功夫（或求知、或去欲）而是一種『度於本末之間』，即在兩個以上對象（物）之間的『比則推度』，以便確立其主次的關係；也不是正、誠、致、格之脩身系統中的功夫之一，而是處於『八條目』竟至『脩

<sup>57</sup> 見：明·王陽明《王文成全書》卷三〈語錄三《傳習錄》下〉，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月影《文淵閣四庫全書》本），冊1265，頁84下。

<sup>58</sup> 見：清·蒲松齡《（點校本青柯亭版）聊齋誌異》卷十五〈郭安·附〉，杭州·浙江古籍，1989.1.一版，p.540。

<sup>59</sup> 「甲榜」之所以胡判，緣於撰作「八股文」的技術與理訟獄的技術不一。同樣是技術都能「隔行如隔山」，何況無技術而只有態度，相去更難以道里計。

身』為本之先與之上的『學問大機括』」<sup>60</sup>。這就是說王艮認為：〈1〉「格物致知」指的就是「物有本末，事有終始，知所先後」，〈2〉「物有本末，事有終始，知所先後」就是確立次序。〈3〉「格物致知」是「處於『八條目』竟至『脩身』為本之先與之上的『學問大機括』」。

是可見本文指出「物有本末，事有終始，知所先後」就是一「認知框架」，故而可貫穿全部「八目」，貫穿《大學》一文，在定性方面，實與王艮對「格致」的理解十分近似。

實說，要得到如是的認識並不太難，只要按文本脈絡「如實」的理解過去，讀者多半能得到與之類似的體會。既然如此，為何王艮花了差不多一輩子的功夫方能看到這點呢<sup>61</sup>？估計主要就因為程朱在《四書》中所建立起的理學架構太過強勢。而事實上就因為理學思維太過強勢，無論如何都難以拋掉「理本體」的羈絆，是以王艮在撐起此一按《大學》文本邏輯得出的框架之後，卻又不得不弄出了兩個「兩個本」的問題，讓問題變得更加糾結。

王艮為了要進一步說通他將「格」釋為「格式」，也就是《大學》所說的「絜矩之道」，他就出了一大發明，在「『三綱領』」中，王艮便確立了以『吾身』為本，以『親民』為末的原則」<sup>62</sup>。並循著這個邏輯，將「止於至善」定為「安身」之義：

孔子精蘊立極，獨發「安身」之義，正在此。堯舜「執中」之傳，以至孔子，無非「明明德」、「親民」之學，獨未知「安身」一義，乃未有能「止至善」者。故孔子悟透此道理，卻於「明明德」、「親民」中立起一個極來，故又說個「在止於至善」。「止至善」者，「安身」也；安身者，立天下之大本也。<sup>63</sup>

但是理學家無論朱熹、陽明都肯定「明明德」為本，「親民」為末，「止於至善」則是個虛懸的總目標。王艮這麼一來，就在《大學》原體系中另立一本，那麼「明明德」與「止於至善」究竟誰更「本」呢？還有就是王艮一旦提出「安身」之說，立馬又與《大學》原體系的「脩身」不得不的形成了另一個「兩本」之爭。以二者之間意思「如果是一，那麼將安身依附於脩身就可以了，王艮的創意就沒有多大意義；如果是二，那麼又出現了兩個『本』的問題」<sup>64</sup>。且不論在王艮所釋的體系中兩個兩本問題是否能夠順利解決，單就王艮發現「格物致知」應該就是「物有本末，事有終始，知所先後」這一《大學》的文脈意義之後，也就

<sup>60</sup> 見：黃卓越〈王艮「淮南格物」論概念系統的再疏釋——並論其對《大學》文本的解讀〉，《中國哲學史》，2004.2期，p.47。

<sup>61</sup> 吳震於〈王心齋「淮南格物」說新探〉一文中著力強調王艮此說要到晚年方才定論。其說可採。詳見：王震〈王心齋「淮南格物」說新探〉，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》，第37卷第1期，2008.01.pp.95~97。

<sup>62</sup> 見：黃卓越〈王艮「淮南格物」論概念系統的再疏釋——並論其對《大學》文本的解讀〉，《中國哲學史》，2004.2期，p.47。

<sup>63</sup> 見：明·王互《王心齋全集》卷三〈語錄·下〉，台北·廣文景《日本嘉永元年刻本》，民七十六年三月再版，頁2前。

<sup>64</sup> 見：黃卓越〈王艮「淮南格物」論概念系統的再疏釋——並論其對《大學》文本的解讀〉，《中國哲學史》，2004.2期，p.48。

是發現其為《大學》的「學問大機括」之後，竟然能在釋《大學》之時另外生出一個以「安身」釋「止於至善」的解釋體系<sup>65</sup>，就可以大概知道王艮此一解釋系統恐怕也去《大學》本旨甚遠，雖然他確實讀出「格物致知」的內涵應該就是「物有本末，事有終始，知所先後」。

約略檢視以上三家「格致」說後可知，理學在釋「格致」之說都遭遇困難的根本原因就在於他們所設定的理本體有著太強烈的道德義，從而無論「道問學」派還是「尊德性」派都無法讓層層遞進（除了「格致」有些特殊）的「八目」獲得「必然遞進」的邏輯保證，甚且都不得不割斷八目的「格致」與「物有本末，事有終始，知所先後」的密切關係。而當王艮不打算割裂「格致」與「物有本末，事有終始，知所先後」的緊密關係之後，卻又在《大學》原本的理學思維體系上建立起一個有著「兩本」的新體系。

當然，無論王艮還是朱熹、王陽明，他們所建立起來的詮釋系統都有其重要的思想價值，但無論其思維體系多麼精緻，恐怕都不是先秦的思想體系。那時的總思想背景為不強調道德主體的「德治」，並以純樸的政治實踐、人間關懷為目標。而且《大學》作者肯定認為「三綱」、「八目」是個可操作的政治倫理學思想體系。在這個相對簡單的背景之下，《大學·首章》的邏輯也不深，其「格物致知」的「知」就是「知序」，因為說到底，人類所處的宇宙就是個無處不有序的宇宙，人類能知理性的最基底就是「程序」理性<sup>66</sup>。故而《大學》描述「知序」的十六字箴言（物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣）就自然包括認知主體對政治領域之序的：認識、理解、詮釋、操控。「誠意、正心、脩身」之「德」，當是在此一框架之內的「德治」之德，是個以能力為「標配」的德，至少「知序能序」能力必同時極佳之德。

## 八、政治場域中的「仁」

中國傳統有許多「仁聖」之君或重臣，如堯舜禹湯文武周公即是。對孔子等春秋戰國時代的人而言，除去文武周公確因功業大外，堯舜等人傳說的部分更多。至於《論語》中，也除去堯舜等人外，孔子唯一許之為「仁」，且可以視之為「當代」的人就只有管仲一員。是

<sup>65</sup> 《大學》的〈傳〉「《詩》云：『邦畿千里，惟民所止。』」《詩》云：『緡蠻黃鳥，止于丘隅。』」子曰：「於止，知其所止，可以人而不如鳥乎！」《詩》云：「穆穆文王，於緡熙敬止！」為人君，止於仁；為人臣，止於敬；為人子，止於孝；為人父，止於慈；與國人交，止於信。」其實只釋了「知止」，而未釋「止於至善」。但在後面又加了一段：「子曰：『聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎！』」無情者不得盡其辭。大畏民志，此謂知本」。其實這個「知本」的內容反倒類於「近道」，也就是近乎「至善」。因為一個社會已發展到「無訟」的狀態時，就可以說「為人君，止於仁；為人臣，止於敬；為人子，止於孝；為人父，止於慈；與國人交，止於信」也處於全面落實的狀態。這就是「各到其位」，也就是社會秩序之極至了，故而可說就是近於「至善」的情境。換言之，《大學》的「止於至善」恐怕並不需要「理本體」即能自我支撐，這恐怕就是孔子會說「脩己以安百姓，堯舜其猶病諸」的根本原因，因為這就是儒家，至少孔子的最高願望。

<sup>66</sup> 試想，即便我們呼之為「工具理性」的理性也不過就是在「組裝製造」工具時對次序的理解與發揮而已。

可見管仲在孔子心中的地位極特殊<sup>67</sup>。《論語·憲問第十四》有這麼兩章：

子路曰：「桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死。」曰：「未仁乎？」子曰：「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！」

子貢曰：「管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。」子曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆，而莫之知也。」

對照孔子在《論語》中從不許時人以「仁」來看，此一評價可說極高。但隨著許管仲以仁，孔子同時給後人留下一個「政治道德」難題。如果管仲的功業發生在類似晏嬰一般的人物身上，問題可能也就滑過去了。但因為孔子在《論語·八佾第三》對管仲並不怎麼客氣：

子曰：「管仲之器小哉！」或曰：「管仲儉乎？」曰：「管氏有三歸，官事不攝，焉得儉？」然則管仲知禮乎？」曰：「邦君樹塞門，管氏亦樹塞門；邦君為兩君之好，有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知禮，孰不知禮？」

這一則說個管仲「不知禮」、「奢」、「器小」三個個人脩養上的道德缺失<sup>68</sup>。由於孔子講過「有德者必有言，有言者不必有德」<sup>69</sup>。從《左傳》所云「立德、立功、立言」三不朽的角度看，似乎可以合理延伸出個「有德者必有功，有功者未必有德」的觀點。也就是：〈1〉有德者必有功、必有言；〈2〉有功者必有言，不必有德；〈3〉有言者不必有德、有功。因為這中間還涉及這些立「德、功、言」者之「位」與「能」，故作〈表5〉於下：

	立德者	立功者	立言者
德	有	【缺位】	【缺位】
功	有	有	【缺位】
言	有	有	有
位	有大位	有（大）位	無位
能	有大能	有大能	有或無能

〈表5〉

<sup>67</sup> 到了孟子那裡管仲的地位就墜落了。孟子借曾西之口說：「爾何曾比予於管仲？管仲得君，如彼其專也；行乎國政，如彼其久也；功烈，如彼其卑也。爾何曾比予於是？」

見：楊伯峻《孟子譯注》卷三〈公孫丑章句上〉，北京·中華，1960.1.一版，p.56。

<sup>68</sup> 另外還有一則評價屬於管仲的執政能力，說他執政公正，也是佳評。《論語·憲問第十四》記有：或問子產。子曰：「惠人也。」問子西。曰：「彼哉！彼哉！」問管仲。曰：「人也。奪伯氏駢邑三百，飯疏食，沒齒，無怨言。」但需要注意的就是由正文所引〈憲問〉章中子路、子貢皆不以管仲為仁，估計他們也因都看到了平日管仲的「不德」之處。

<sup>69</sup> 見：《論語·憲問第十四》：子曰：「有德者，必有言。有言者，不必有德。仁者，必有勇。勇者，不必有仁。」

〈表5〉是理想模型，在實作中「立德」與否，也就是「善政」之有無，成了問題的核心關鍵。因為在儒家的基本觀念中，「為民」是主軸，最大多數的人民能夠持久獲利，便是政治的最高追求（此一追求確可轉換成為「持續增進整體社會秩序」，或是《大學》所引入的「無訟」）。這個邏輯一旦引入就會出現孔子贊管仲的特殊結果：

有大功者必有德！

此所以孔子說「微管仲，吾其被髮左衽矣」，管仲的「相桓公，霸諸侯，一匡天下」是箇於廣大人民，於中原文化皆有大功的成績，甚至「民到於今受其賜」。

在這個邏輯脈絡中管仲是否有著個人的品德反倒成為一個無足輕重的考量，這從在《論語》裡，面對管仲所立下的大功，孔子一反平日吝於斷人為「仁」的常態，不但否定了子路、子貢的質疑管仲「未仁」，同時肯定的告訴子路他們，管仲「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也」，「如其仁！如其仁」。從孔子在《論語》中評價管仲可見，孔子判斷管仲為「仁」的依據並不在管仲是否有常德，而在其有大功。

對比《論語》的「我欲仁，斯仁至矣」<sup>70</sup>的「仁」，和此處論管仲的「仁」，二「仁」明顯有著不同的意涵。「我欲仁，斯仁至矣」指的是道德主體有著全然的道德主體意志與實踐動能，從而在「踐仁」的過程中讓此人成為真正的道德主體。而孔子封給管仲的「仁」，則是「德治」之極致，這等「大德」無論有多大，仍屬功利範疇。功而能仁，只因受惠之民眾也。由此一抬舉可見「利萬（世）民」在孔子心中的重要性，但同時也就說明了在「德治」實踐中必然會出現以功為德的現象，至少兩者在最高階段很有些繳繞不清之處。

於是又引出一題：在「德治」體系中，「道德」雖然非常重要，政治領袖有德也是核心要求。但在德治概念中，道德自身確實又不是目的（「利民惠民」方是），只是達成目的重要「手段」之一。另一個手段就是控制能力，也就是有位者如何操控「二柄」，以不斷增進社會秩序。兩者都是手段，真正的目的只有一個：老百姓生活越來越好！即所謂的「明明德於天下」，即在位者既能「知位」，又能「排序」也。

引入這個觀念，主要想在重讀《大學》「八目」之際也重新考量其時的思想框架，西周以來「德治」的深入人心（對「仁」學之祖孔子都影響如斯之深，何況其他）。如果放下理學的思考架構，只要有需要，能利民，把「德」當手段又何妨？也就是對整個社會、政治體系而言，定位排序才是第一位之事，這是在「物有本末，事有終始，知所先後」的「認知框架」加上「知止」的「操作框架」之下自然出現的認識。但又因為其時代思想大背景為「德治」，用現在話講就是「普世價值」。也就是在此一普世價值影響之下「德者本也」成為最核心的「價值判斷」依據。在這種「驥不稱其力，稱其德也」的思想背景下，「壹是皆以脩身為本」就變成時代價值判斷影響之下的唯一表述方式。也就是「知序能序」變成了一個「認知框架」，成為《大學》德治論述下的一個潛在。這個與後來理學有著巨大差別的觀念還自

<sup>70</sup> 子曰：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」（《論語·述而第七》）

《大學·首章》「自天子以至於庶人，壹是，皆以脩身為本」這句話中透顯出來。之前有〈表1〉，現再徵引如下：

庶人	格物	致知	誠意	正心	脩身			
士	格物	致知	誠意	正心	脩身			
卿大夫	格物	致知	誠意	正心	脩身	齊家		
諸侯	格物	致知	誠意	正心	脩身	齊家	治國	
天子	格物	致知	誠意	正心	脩身	齊家	治國	平天下

〈表1（重出）〉

從〈表1〉可清楚看到從庶人到天子都「以脩身為本」，那麼基本上就都得經歷一個從「格物致知」到「脩身」的過程，只不過天子脩身後還必需承負「齊家、治國、平天下」之重擔，諸侯脩身則要承負「齊家、治國」之重責，卿大夫脩身則要承負「齊家」之責任。如果這樣理解沒大問題，那麼，「士」呢？難道士只需要脩身養性，純粹鍛鍊品德即可？就算確實如此（當然不可能），那麼，「庶人」呢？全天下為數至眾的庶人難道也都只需要脩身養性，鍛鍊品德即可，然後全天下人一起喝西北風？

於是乎可知，就算全天下的庶人都投入以德為基準的「脩身」運動，但差不多全天下的庶人在脩身之餘，總得投入維持整個社會運轉的生產活動（或說在生產之餘再脩身）。也就是「箕人之子」除去脩身外，還必需有製造箕的本位技術；「裘人之子」除去脩身外，還必需有製造裘的本位技術。延著這個思考線思考下去，雖然庶人為「生產者」，需要俱備生產所需之專技，士以上為「消費者」，理論上並不需要俱備生產專技。但士以上的消費者在其時的社會又都各有其「社會責任」，所謂的「禮、樂、射、御、書、數」為其必修，是以士以上貴族的專業的程度，理論上恐怕並不會比庶人之生產專技低。於是，「士」，無論上士、中士、下士，同也是除去脩身外，還必需有為士的本位技術；同樣，「卿大夫」除去脩身外，還必需有為卿大夫的本位技術；「諸侯」除去脩身外，還必需有為諸侯的本位技術；「天子」除去脩身外，還必需有為天子的本位技術。

於是，還是那個思維邏輯：「驥不稱其力，稱其德」，有德者必有力也，而「知所先後」的「排序」也是一種能力。

## 九、總結

本文的重點核心在如何詮釋「格物致知」，但問題實源自道德「脩身」以治國。有德有品，有為有守，真有能力齊家嗎？有能力齊家，真能把國治好？能治國，又真有能力平天下嗎？而「誠意、正心」看起來也都是砥礪脩身的心理活動，與「齊治平」的關係不大。那麼，《大學》「八目」在「脩身」與「齊家」之間的邏輯斷點究竟可不可以在其自身的邏輯義上

補全呢<sup>71</sup>？

因為理學以道德為目的，是以理學無論如何論述都無法在《大學》以「善政」為目的的邏輯中弭平其邏輯斷裂點。本文則首先確認《大學·首章》的「物有本末，事有終始，知所先後」，就是「格物致知」，說的就是人如何理解、處理宇宙，主要是社會政治之「序」的問題。動態的看，這是個需要政治主體不斷為人為事「排」先後次序，以期在未來某一時刻最優化整體秩序的問題；靜態的看，這就是個人、物在序中定位的問題。位定的越好，整個序列的行進次序就越佳。從這個角度切入就意識到所有與「序」相關之事似乎都可裝進《大學》這十二字之中。人世間還有多少與定位、排序無關之事呢？而定出的位、排出的序之先後是否真是最優呢？如果都能近乎最優，是不是就是「近道」，就是近乎「止於至善」呢？

但因為在此一認知框架中能定序、需要定序之事物無窮，故而必有所限制，《大學》自身的提法就是「知止」。雖然《大學》並未明言「知止」的學問界域為何，但大概不外乎倫理、政治。也就是萬事萬物皆有序，然而人之精力有限，必要有所取捨。於是與人倫、政治相關的學問就優先引入，其他就謝謝了<sup>72</sup>。

在引出「八目」之前，除去「目標」與「認知框架」，《大學·首章》還提出一個可循環往覆，且能讓整體向正向發展的「操作框架」（這是《大學》贏《荀子·解蔽》相關說的地方），那就是「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得」。又由於「止於至善」是總目標，故所有之「得」都應朝向此一總目標。而此一操作框架又起始於「知止」，是以可知此一被納入認知框架且朝向目標運作的操作框架是個「迭代」的循環往覆，不斷納新與自反饋的框架。

就是由於有著這麼一個可落實的、可向善正反饋的操作框架，故而確認目標、落實「誠意」之後，「八目」就真有可能循著自身的邏輯鏈一路開展，直至平天下。

於是可見，為求「八目」確實可操作，在導出「古之欲明明德於天下者，先治其國……家齊而后國治，國治而后天下平」之先，《大學·首章》提出了一個「物有本末，事有終始，知所先後」為總機括（即「格致」）的「認知框架」，並提出一個「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得」的「操作框架」。此外，在這兩個框架之外，《大學·首章》還確定從「明明德」到「親民」為其用力之目標（以道德脩養、人倫政治為範疇），確定「止於至善」為所確定範疇內，主體用力用功的態度。

由是可見在展示「八目」之前，《大學·首章》有著嚴密的鋪墊：首先提出了目標，〈1〉明明德，〈2〉親民。「明明德」既是相對靜態的起始定位，又自然標注了「權力中心」的政治印記，一切，都從這裡開始。「親民」則是個動態的展開過程，這才是遊戲的真正重點，

<sup>71</sup> 本文只論述了「能力—道德」的邏輯斷裂問題，未論述「有能力齊家真不一定能把國治好，有能力治國也真不一定有能力能平天下」的問題。這個問題就是《史記》記韓信所說的「陛下（劉邦）將兵至多十萬」，「臣將兵多多益善」的「能力邊界」問題。

<sup>72</sup> 「三綱」中的「明明德、親民」就是設定用力的範疇，「止於至善」就是設定在該範疇中用力的態度。



「無訟」的使命與境界必需經由一個動態過程展開方可能達成。是以可見「明明德」為「本」乃因為那是權力體系的起點，但「明明德於天下」之所以能成為總目標，恰就因為全民為政治權力體系得以成立之「本」，這個概念自西周初即已確立。若從這個角度看，理學家以「親民」為「末」的看法也就太簡單化「物有本末」的認知難度了——如果這麼簡單，知道個物之本末，能將事排出個先後，就可稱之為「近道」了嗎？至於〈3〉止於至善，描述的則是「明明德」、「親民」這兩個目標的「目標狀態」（尚未達此一狀態就要繼續努力前進，已近或達此一狀態就要繼續努力維持），因而可稱之為「總目標」。

提出目標之後，接著就提出了「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得」。這是一個學行「操作框架」<sup>73</sup>，《大學》作者應是企圖藉此保證只要發願就能因此一操作框架而在「八目」的邏輯鏈上奮進到底。然後，《大學首章》就提出了「物有本末，事有終始，知所先後」，這麼一個最為出彩的「認知框架」，這個框架與「八目」一般，都應該是《大學》首次提出。而由其在這「十二字」之後加了句「則近道矣」的自評，可見《大學》作者對能提出此一框架之自負。而這個框架有了前面「知止」的限定之後，其「格物致知」的認知場域就自然限定在人倫政治場域之中了。其他學問引進的條件就是「有助」政治場域之序。

此外，由於和「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得」一般，「物有本末，事有終始，知所先後」也是個缺乏內容的「框架」，因而在後面的「傳」裡，《大學》就未再多作解釋了。在《古本大學》「經」之後的文本安排還有一點值得注意，就是單獨傳「誠意」。計這是因為所有事情之所以能夠成功，主事者之意志力不可或缺。

於是可見在「八目」之中不但「格物致知」是框架，就連「誠意」也都未必有內容。意思就是說一個主體可以向任意領域誠其意，而有些領域並不好，比如切了六個手指還繼續沉溺於賭博，那對賭而言，也真夠「誠意」了。於是誠意需要「正心」，需要確認心之所向。所向為何？這在前面所有的框架中已明確規定了，就是在人倫政治序列中自我定位，定位一家，定位一國，定位全天下，並使之益發有序。僅此而已。

《大學·首章》的思維邏輯至此已解說完畢，但奇怪的是在此一邏輯中「排序的能力」雖極重要，但整篇《大學》不要說看不到稱揚此一能力，連提都幾乎不提。這裡的解碼關鍵為孔老夫子「驥不稱其力，稱其德」的觀點，「能力」在這個觀念之下只是個無需提及的「標準配備」而已。也就是「德治」作為價值觀直至春秋戰國時代，恐怕仍有著當今「民主自由」一般的「普世價值」威力，從而在多少讓「觀念世界」在描繪「現象界」時多少有了偏差，

<sup>73</sup> 與《中庸》「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」所提出的框架類似，亦可略見時代風氣與思想界的重點。

甚至在自己「認識」什麼與「相信」什麼之間都有了偏差<sup>74</sup>。

本文則是在挖掘《大學》「認知框架」上的一個初步嘗試。

---

<sup>74</sup> 英國現代化的核心基礎其實是「中央集權制的現代國家政體」，美國則是「司法至上的國家權力」。而「以個人權利、分權、正衡為特徵的自由主義」其實是以「中央集權制的現代國家政體」及「司法至上的國家權力」為前提的。然而有趣的是「無論是古典自由主義還是新自由主義，都把國家權力掩蔽起來了，鼓吹的是沒有國家、沒有政府的治國之道」。看，這段對現代政治主流意識型態的描述，這種「以○○為前提，卻比○○掩藏起來，鼓吹◎◎」的邏輯與此處分析《大學》的意識型態邏輯是不是有幾分神似？

所引文見：楊光斌〈中國面臨的危機真比西方國家要嚴重〉，  
<http://www.weiyuedu.cc/a/38130.html>

## 徵引書目

### 專書：

- 顏昌曉注《管子校釋》，長沙·嶽麓書社，1996.2.一版。
- 盧守助《晏子春秋譯注》，上海·上海古籍，2006.12.一版。
- 楊伯峻《論語譯注》，北京·中華，1960.1.一版。
- 楊伯峻《孟子譯注》，北京·中華，1960.1.一版。
- 楊炳安校理《十一家注孫子》，北京·中華，2012.3.一版。
- 民國·梁啟雄《荀子束釋》，台北·河洛，民63年12月，臺景印初版。
- 陳奇猷校注《韓非子集釋》，上海·上海人民，1974.7.新一版。
- 漢·司馬遷《（點校本）史記》，北京·中華，1982.11.二版。
- 宋·朱熹《四書或問》，臺北·臺灣商務印書館，  
1986年3月影《文淵閣四庫全書》本），冊197。
- 宋·朱熹注《四書集註·中庸集注》，台北·世界書局，民44年11月，臺一版。  
《御纂朱子全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月影《文淵閣四庫全書》本），冊721。
- 宋·魏仲舉編《五百家注昌黎文集》，臺北·臺灣商務印書館，  
1986年3月影《文淵閣四庫全書》本），冊1074。
- 明·王陽明《王文成全書》，臺北·臺灣商務印書館，  
1986年3月影《文淵閣四庫全書》本），冊1265。
- 明·王互《王心齋全集》，台北·廣文景《日本嘉永元年刻本》，民七十六年三月再版。
- 清·蒲松齡《（點校本青柯亭版）聊齋誌異》，杭州·浙江古籍，1989.1.一版。
- 清·章學誠《文史通義》，上海·商務印書館《叢書集成初編》本，民國28年12月初版。
- 章太炎《章太炎文集》卷五，上海·上海人民，1985.2.一版。
- 張立文《中國哲學範疇發展史（天道篇）》，北京·中國人民大學，1988.1.一版。
- 張力《管仲評傳》，成都·四川大學，2005.11.一版。
- 基督教《新約·啟示錄》。

### 期刊：

- 汪治平〈從「忠信」到「忠恕」〉，《（高師大）經學研究集刊》，第十一期，2011.11。
- 黃卓越〈王艮「淮南格物」論概念系統的再疏釋——並論其對《大學》文本的解讀〉，  
《中國哲學史》，2004.2期。

王震〈王心齋「淮南格物」說新探〉，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》，第37卷第1期，2008.01。

網文：

〈美女麻醉六小時，告訴你人性到底有多黑暗〉：<http://www.toments.com/57551/>

〈西敏寺墓碑〉：<http://blog.udn.com/medov/9380341>

楊光斌〈中國面臨的危機真比西方國家要嚴重〉：<http://www.weiyuedu.cc/a/38130.html>