

大學與儒家的君主教育

論大學衍義及大學衍義補對大學的闡釋與發揮

李焯然

新加坡國立大學

大學原為禮記四十九篇裏的第四十二篇，在宋朝以前，並沒有引起人們的特別注意，更不用說在儒學發展過程中有什麼重要的地位。但宋以後，經二程（程頤1033—1107，程顥1032—1085）、朱熹（1130—1200）的大力推崇，這篇只有一千七百多字的短論，忽然上升成爲儒家的主要經典，在宋明兩代，地位凌駕在其他儒家經典之上。然後，這篇被宋明理學家推尊爲「聖人之學」的作品，在儒學史上又擔當了另一個重要的角色，成爲儒家君主教育的經典著作，先有南宋真德秀（1178—1235）的大學衍義，繼有明中葉丘濬（1421—1495）的大學衍義補，推衍大學之說編成帝王學的教科書，奠定了大學在儒家政治思想中的地位。究竟大學是如何成爲「帝王之學」的經典？真德秀和丘濬是怎樣通過大學去建立他們心目中的理想儒家政治？大學衍義及大學衍義補在傳達理想儒家政治時又面對什麼問題？這篇簡論，便是希望通過對大學衍義及大學衍義補二書的探討，去說明這個儒學傳統上的特殊現象，並解答以上的問題。

—

大學開始受到思想家的注意及被引用作爲論據是遲到唐代的事情。當時

被後世學者譽為宋明道學先驅的韓愈（768—824）在其名著「原道」中說：

傳曰：「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。」然則古之所謂正心而誠意者，將以有爲也。今也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，……舉夷狄之法而加之先王之教之上，幾何其不胥而爲夷也。¹

韓愈引用大學，目的是作爲反釋、老的理論根據。佛教和道教經南北朝的迅速發展，至唐代已形成一股強大的力量，與儒學爭一日之長短。大學便是在這情況底下被發掘出來去克制異端、重建儒學地位的武器。大學雖然只有一千七百多字，但却有連貫的系統和完整的理論架構。而且，也因爲原文簡短扼要，正足以容許後人根據具體的情況去加以解釋和發揮。最重要的，當然是大學所講的正心誠意思想，足以與佛教的治心之說抗衡，說明儒家也有一套修養身心的方法和理論。

雖然大學並未能把佛教的火焰撲滅，但經韓愈的特別提出，大學給奄奄一息的儒家思想注入了新的生命。此後，大學遂成爲宋明道學家所根據的重要典籍。宋司馬光（1019—1086）作大學廣義一卷，大學漸受世人注意。再經二程和朱熹的大力推崇，大學的地位已經不可同日而語。程頤說：「大學，孔氏之遺書，而初學入德之門也。於今可見古人爲學次第者，獨賴此篇之存，而論孟次之。學者必由是而學焉，則庶乎其不差矣。²」朱熹更把大學、中庸兩篇從禮記中抽出，與論語、孟子合併成四書，撰四書集註，並認爲大學居四書之首。他說：「學問須以大學爲先，次論語，次孟子，次中庸。³」又說：「先讀大學，以定其規模；次讀論語，以立其根本；次讀孟子，以觀其發越；次讀中庸，以求古人之微妙處。大學一篇有等級次等，總作一處，易曉，宜先看。論語却實，但言語散見，初看亦難。孟子有感激興發人心處。中庸亦難讀，看三書後，方宜讀之。⁴」他更認爲論語、孟子有待大學去溶會貫通、發揮說明，而不讀大學，亦不足以明中庸。⁵

1 韓愈韓昌黎集卷11，香港·商務印書館，1973，頁62。

2 見朱熹大學章句，四書集註本，臺北·藝文印書館，1980，葉1上。

3 朱熹朱子語類卷14，北京·中華書局，1981年版，頁249。

4 同註3。

5 朱熹大學或問，京都中文出版社據正保四年（1647）重景本，葉9下—10下。關於朱熹對大學的推崇，及其重訂大學的背景，詳參：Daniel K. Gardner, *Chu Hsi and the Ta-*

從程、朱的意見看來，可見在宋儒的心目中，大學的地位已經凌駕在其他儒家經典之上。宋儒特別尊崇大學並不是偶然的。大學被推為儒家的首要經典是在廣泛深入研究儒家經典的基礎上，經過細致周密地比較鑒別作出的一項「具有重大戰略意義的決策」⁶。大學除了擁有一套可以與異端抗衡的修身理論外，文字簡短、條理分明，正適合作為「初學入德」的教材。其次，大學地位的提高也顯示出宋儒在儒家經典中尋求新出路。以往被儒家所重視的經典，不是已不足夠便是已不適合當時時代的需要，在這情形下大學便被選中用來填補這個缺口。⁷

但大學又是怎樣成為帝王學的經典的呢？中國君主教育的起源甚早，至少在周代已獲相當的重視，到漢代時已發展成規模完備的制度，有特選的師傅及專門的國學以教導皇儲如何去承擔未來的重任⁸。但在君主教育的過程中，大學並未受到特別的注意。帝王學的專著，較早的有唐太宗的帝範十二篇，其後又有宋范祖禹（1041—1098）的帝學八卷。帝範全書分為君體、建親、求賢、審官、納諫、去讒、誠盈、崇儉、賞罰、務農、閱武、崇文十二門。帝學則以帝王為序，綜述自伏羲、神農以下至宋神宗共三十二君的嘉言善行。清乾隆帝題是書：「自宓戲迄宋，凡帝王務學求師之要，燦然眉列，實為千秋金鑑⁹。」但這二本書都沒有引用過大學，顯然在宋以前大學並未被用到帝王教育方面。大學成為帝王學的經典，是在程、朱表章大學之後的事。

雖然大學提出了一套以修身為基礎的德治理論，但因為原文沒有詳細闡釋其中的關鍵，容易導致誤解。有些學者認為這套理論難免把問題過度簡單化及流于理想主義，令儒士誤以為修身便能達致天下太平¹⁰。這點也未嘗沒

hsieh: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon (Cambridge: Harvard University Press, 1986), pp. 17-60.

6 參閱：余敦康「大學、中庸和宋明理學」，見王仲榮編歷史論叢第4輯，1983，頁121—144。

7 關於這問題的討論，可參考：戶田豐三郎「宋代における大學篇表章の始末」，載東方學第21輯，1961年，頁46—56；邱漢生四書集註簡論，北京·中國社會科學出版社，1980，頁2—20。

8 中國古代帝王教育的情況，參考：朱鴻「君儲聖王·以道正格——歷代的君主教育」，見劉岱編中國文化新論·制度篇，臺北·聯經出版公司，1983，頁415—464。

9 見范祖禹帝學卷首，「御識」，清乾隆間永璣稿寫袖珍本。

10 W.T. de Bary, Wing-tsit Chan & Burton Watson, *Sources of Chinese Tradition*

有道理。一般人都相信大學的對象是天子，就算對普通百姓也能派上用場，它的作用也是在政治方面的。但若過份強調修身而忽略其他步驟的重要性，將會變成純粹的道德教育，失去原有的政治意義。在宋代，儒臣已經開始借經筵的機會向皇帝講解大學，希望通過大學去影響帝王的治國方略。朱熹便曾多次選取大學的章節向宋仁宗講解，而他所上的奏議中也常常引用大學來勸勉仁宗戒奢慾和改正政府的過失¹¹。但這些講奏只能說明大學的要旨，並沒有具體的闡述大學所提出的方案應如何去實施。一方面完成這個任務，另一方面把大學提升成爲帝王學的經典是真德秀的大學衍義。

二

真德秀爲宋寧宗慶元五年（1199）進士，當時年僅二十二歲。初年在中央擔任文書工作，其後外調知泉州、潭州等地，理宗時擢升爲禮部侍郎，最後以戶部尚書終。真德秀在學術上有極高的地位。他是晚宋理學大儒，早年遊學詹體仁（1143—1206）門下，是朱熹的再傳弟子。程、朱之學在宋代能洗脫「偽學」的罪名，並在1238年成爲官學，真德秀居功至偉¹²。

大學衍義43卷，完成於理宗紹定二年（1229），據真氏說前後共花了十年時間。從題目可知，這本書主要是推衍大學的要旨。真氏在書中廣徵儒家經典及史籍去闡析大學中的重要綱目。但這本書不可以隨便視爲大學的註釋，真氏在大學原有架構下所加的細目及按語，使大學成爲一本專供帝王借鑑的教科書。他在序中說：

臣始讀大學之書，見其自格物、致知、誠意、正心、修身、齊家至於治國、平天下，其本末有序，其先後有倫，蓋嘗撫卷三歎曰：爲人君者不可以不知大學，爲人臣者不可以不知大學。爲人君而不知大學，無以清出治之源；爲人臣而不知大學，無

(New York: Columbia University Press, 1960), p. 128.

11 見朱熹晦庵先生朱文公文集，四部備要本，卷15，葉1上—19上；卷12，葉1上—9下；卷13，葉1上—2上。

12 真德秀的生平及思想可參考：呂等編宋史卷437，北京·中華書局，1977，頁12957—64；朱鴻「真德秀及其對時政的認識」，食貨月刊第9卷第5、6期（1979），頁49—56；W.T. de Bary, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of Mind-and-Heart* (New York: Columbia University Press, 1981), pp. 67-186.

以盡正君之法。既又考觀在昔帝王之治，未有不本之身而達之天下者。然後知此書所陳，窺百聖傳心之要典，而非孔氏之私言也。三代而下，此學失傳，其書雖存，概以傳記目之而已，求治者既莫之或考，言治者亦不以望其君。……蓋自秦漢以后，尊信此書者，惟愈及詔，而亦未知其為聖學之淵源，治道之根柢也，況其他乎？臣嘗妄謂大學一書，君天下者之律令格例也，本之則必治，違之則必亂。近世大儒朱熹嘗為章句、或問，以析其義，寧皇之初，入侍經帷，又嘗以此書進講，願治之君，儻取其書玩而繹之，則凡帝王為治之序、為學之本，洞然於胸次矣。¹³

從真氏的序可見，大學衍義的編纂目的，並不在學術而是在政治。其實，儒學本來就是一套經世之學。正統的儒學從來沒有脫離政治，正統的儒家也從來沒有孤芳自賞。儒家為了實現理想的治世，便要尋找或培育一個能行仁政的聖王。真德秀的大學衍義一方面體現了宋朝理學家如何利用儒學去解決政治問題；另一方面也反映了宋朝理學家表彰大學的最終目的。

真德秀在端平元年（1234）把大學衍義呈獻給理宗希望理宗可以從中吸取經驗。他並特別寫了「上大學衍義表並劄子」，其中有一段道出了大學一書在儒學傳統上的地位及其與治道的關係：

聖人之道，有體有用。本之一身者，體也；達之天下者，用也。堯、舜三王之為治，六經孔、孟之為教，不出乎此。而大學由體而用，本末先後，尤明且備。故先儒謂於今得見古人為學次第者，獨賴此篇之存，而論、孟次之。蓋其所謂格物、致知、誠意、正心、修身者，體也；其所謂齊家、治國、平天下者，用也。人主之學，必以此為據依，然後體用之全以默識矣。¹⁴

真德秀把大學中的「八條目」連係到儒家的體用觀念，並認為前五目是「體」，後三目是「用」。此舉在證明大學包含了達致儒家所謂「全體大用」的必需步驟，而且亦重申了體用觀念在聖人之學的重要性，並進一步把此觀念推行到治道方面去。其實，真德秀只從大學中借用或發揮了它的一套理論架構——八條目，至於學者喜歡糾纏的章節字義，真氏都不感興趣。我們細心觀察真書的目錄便可以發覺這點。總的來說，全書分為綱、目兩部分，綱再分為二：帝王為治之序，帝王為學之本；目再分為四：格物致知之要、誠意正心之要、修身之要、齊家之要。其下又再分細目：

帝王為治之序

帝王為學之本——堯舜禹湯文武之學、商高宗周成王之學、漢高文武宣

13 真德秀大學衍義（見真文忠公全書，1738年刻本），「大學衍義序」，葉1上—3上。

14 同上書，「大學衍義表並劄子」，葉7上—8上。

帝之學、漢光武明章唐三宗之學、漢魏陳隋唐數君之學

格物致知之要

明道術——天性人心之善、天理人倫之正、吾道源流之正、異端學術之差、王道霸術之異

辨人才——聖賢觀人之法、帝王知人之事、姦雄竊國之術、儉邪罔上之情

審治體——德刑先後之分、義利重輕之別

察民情——生靈嚮昔之由、田里休戚之實

誠意正心之要

崇敬畏——修己之敬、事天之敬、遇災之敬、臨民之敬、治事之敬、操存省察之功、規警箴誠之助

戒逸欲——總論逸欲之戒、沉湎之戒、荒淫之戒、盤游之戒、奢侈之戒

修身之要——謹言行、正威儀

齊家之要

重妃匹——謹選立之道、賴規警之益、明嫡媵之辨、懲廢奪之失

嚴內治——宮闈內外之分、宮闈預政之戒、內臣忠謹之福、內臣預政之禍

定國本——建立之計宜蚤、論教之法宜豫、嫡庶之分宜辨、廢奪之失宜監

教戚屬——外家謙謹之福、外家驕益之禍

從以上的目錄，可以看出真氏全書的一個大概。在每一個細目之下，真德秀廣徵古代經典及史籍作為證據，最後並加上他自己的按語。明末丁辛說：「尼山以大學衍六經，先生還以六經衍大學。¹⁵」誠然，大學衍義大量的徵引儒家經典，目的是去闡釋大學所隱藏的啓示，但全書最重要的部分，其實是真氏的分目和評論。朱熹說：「今且須熟究大學作間架，却以他書填補去。」又說：「大學是修身治人底規模。如人起屋相似，須先打箇地盤。地盤既成，則可舉而行之矣。¹⁶」大學就像一個間架，至於這個間架怎樣去填補，這個地盤要蓋怎麼樣的房子，還是得由當事人去決定。真德秀便是利用這個

15 丁辛「大學衍義序」，見大學衍義卷首，葉2上一下。

16 朱子語類卷14，頁250。

間架，去建立一套供君主採效的帝王之學。通過分目、廣徵博引和評論，真氏使大學在儒學傳統上負起更重要的使命。

大學衍義是在時代背景和個人傾向兩個因素的互相影響底下產生的一部作品。真德秀把衍義呈獻給理宗時是對這位「文章天子」寄予厚望的。所以衍義的對象是宋朝的君主，而衍義所探討的問題，也是針對宋朝皇室的癥結而發¹⁷。但我們發覺真德秀在發揮大學的意旨時只集中在「八條目」中的前六條目，並把此六條目類分爲「四要」：格物致知之要、誠意正心之要、修身之要、齊家之要，認爲「四者之道得，則治國平天下在其中矣。¹⁸」真德秀爲什麼會有這樣的安排？爲什麼他認爲君主只要能做到修身齊家，則國可治、天下可平？又根據真氏自己在序中說，大學的八條目，格物、致知、誠意、正心、修身是「體」，齊家、治國、平天下是「用」。但現在在「用」方面，真氏只論及齊家，至於治國、平天下在他書中沒有探討，這是什麼原因？顯然真德秀的目標是集中在君主一身及皇室的秩序上面，至於國和天下的問題，只要一身和家能正，便能迎刃而解。這樣的一套政治思想不可以說完全是儒家傳統的延續。

真德秀在大學衍義卷一「帝王爲治之序」中剝取了大學經文部分作爲根據。經文二百零五字的最後部分謂：「自天子至於庶人，壹是皆以修身爲本，其本亂而末治者否矣。」這是大學中一個比較重要的訊息。中外大多數的學者都認爲「修身」是大學所展示的致治程序中最重要的一個環節，也是全書的中心¹⁹。換句話說，大學給人一個信念：只要修身工夫能夠完成，推而廣之，家、國、天下的問題也可以解決。顯然真德秀也有同樣的感覺，在按語中他曾說：「人君一身實天下國家之本。²⁰」又說：

朝廷者，天下之本。人君者，朝廷之本。而心者，又人君之本也。人君能正其心，湛然清明，物莫能惑，則發號施令罔有不臧，而朝廷正矣。朝廷正則賢不肖有別，

17 真德秀大學衍義撰作的政治背景，可參考：朱鴻林「理論型的經世之學——真德秀大學衍義之用意及其著作背景」，載食貨月刊卷15第3、4期（1985），頁16—27。

18 真德秀「大學衍義序」，大學衍義卷首，葉6上。

19 這方面的看法見 W.T. de Bary, *Sources of Chinese Tradition*, p. 128; F.W. Mote, "China's Past in the Study of China Today", in *Journal of Asian Studies* (Vol. 32, No. 1, Nov. 1972), p. 116.

20 大學衍義卷1，葉5上。

君子小人不相易位，而百官正矣。自此而下，特舉而措之耳。²¹

根據大學所提出的八條目來看，平天下、治國、齊家，是治人的事情，是以修己為基礎；修身以下的正心、誠意、致知、格物，都是屬於修身的功夫，是修己的事情，而以治人為目的。齊家、治國、平天下，是獨立於修身以外的事情，是外的問題，是與修身平列的，是修身的擴大；正心、誠意、致知、格物，是屬於修身以內的事情，是內的問題，是不能離開修身而獨立存在的，是修身功夫的各個階段²²。真德秀也曾說：「誠意、正心皆修身之事，言身則心在其中矣。²³」這樣的話，理應人君做好修身的工夫，已經算是達到致治程序的根本要求。修身是本，治人是末；修身是體，治人是用。但現在真德秀不僅強調修身，還把他的注意力伸展到齊家。這是對帝王的基本要求的擴大，遂有「四者（格物致知之要、誠意正心之要、修身之要、齊家之要）之道得，則治國平天下在其中」的看法。這點與大學所說「自天子至於庶人，壹是皆以修身為本」，把八條目中的前五條目分成一個階段，後三條目屬另一個階段的看法不同。真德秀把八條目中的前六條目列為帝王致治的基礎，是一個階段，後二條目為另一個階段，前六條目得，則後二條目在其中。這看法顯示出真氏已開始感覺到單是修身已不足以解決當前實際的政治問題。所以大學這套聖人之學在採用為帝王學的教材時，對其中心思想的闡釋開始出現變化，以配合當時實際的政治情況和闡釋者的體會，這點我們看丘濬的大學衍義補便更明顯了。

三

丘濬，明代宗景泰五年（1454）進士，歷事景泰、天順、成化、弘治四朝，先後出任侍講學士、翰林院學士、國子監祭酒、禮部尚書、文淵閣大學士等職，弘治七年（1495）去世時位至戶部尚書兼武英殿大學士²⁴。丘濬在

21 同上，葉13上一下。

22 詳參車載「論大學的大學之道」，見中國哲學史論文集（二集），北京·中華書局，1965，頁127—157。

23 大學衍義卷1，葉12上。

24 關於丘濬的生平，詳參明史卷181，北京·中華書局，1974，頁4808—4810；王國憲邱文莊

明朝宰輔中以博學著稱，吳伯與（1613年進士）國朝內閣名臣事略稱他為「當代通儒」²⁵，而唐樞（1497—1574）國琛集則說他「博極羣書，而欲為適用之學」²⁶。他的思想傾向於程、朱，而以經世致用為依歸²⁷。

丘濬為官四十餘年，歷事四朝，但真正能夠有所發揮的，是在成化及弘治時代，在他的六十歲以後。尤以在弘治初年，他在政治上的貢獻最大。成化二十三年（1487）十一月，孝宗朱祐樞（1470—1505）登極，丘濬上大學衍義補補真德秀大學衍義的不足，闡述大學中「治國平天下」之義。

丘濬增補真德秀大學衍義的不足，其中一個原因相信與真書在元代和明初受歡迎有關。真德秀大學衍義在宋以後日受重視，成為帝王教育的一本重要典籍。在元世祖、武宗、仁宗、英宗、泰定、順帝期間，大學衍義是經筵進講的主要典籍，並曾翻譯成蒙古文²⁸。而在明代，其受重視的程度不下元代。明太祖時，大學衍義除被用作教育皇儲的教材外，太祖並將該書刻於牆上，以便日夕參讀²⁹。仁宗則重印該書以分發給各皇子及大臣³⁰。據明代的史籍記載，明初諸帝的經筵都有講大學衍義，而明中葉孝宗初年，程敏政（1445—1499）被邀在經筵進講，他所講的便是尚書、孟子和大學衍義³¹。雖然大學衍義在帝王教育方面已成為重要的經典，但在丘濬的心目中，它還不是十全十美的。作為一本帝王學的教科書，丘濬認為大學衍義還有不足之處，所以遂有大學衍義補的編纂。

大學衍義補 160 卷，1487年連同「進大學衍義補奏」呈獻給剛登位的孝

公年譜，1898年聖經書院印行；L.C. Goodrich, ed., *Dictionary of Ming Biography* (NY: Columbia University Press, 1976), Vol. 1, pp. 249-252; 拙撰博士論文：“Ch’iu Chün and His Views on Government and History” (Canberra: Australian National University, 1984), Ch. 2, pp. 15-99.

25 吳伯與國朝內閣名臣事略卷首，「內閣名臣事略小識」，明崇禎年間刻本，葉1下。

26 唐樞國琛集卷下。見沈節甫編紀錄彙編卷103，長沙·商務印書館，1939，葉17上。

27 詳參“Ch’iu Chün and His Views on Government and History”，Ch. 3, pp. 100-160.

28 見元史卷24，北京·中華書局，1976，頁536，557；卷26，頁586；卷27，頁608；卷29，頁644；卷159，頁3747。詳參間野潛龍「大學衍義補の成立について」，載大谷史學第10號（1963），頁1—18。

29 見明太祖寶訓卷2，明刊本，葉7下；解縉天潢玉牒（紀錄彙編本），卷12，葉12上一、下。

30 鄧球皇明泳化類編卷22，明刊本，葉2下。

31 陳建皇明紀要卷6，明刊本，葉20下。

宗皇帝。奏中指出大學衍義於大學八條目中有格物致知之要、誠意正心之要、修身之要、齊家之要，而獨缺治國平天下之要，所以「倣德秀凡例，採輯五經諸史百氏之言，補其闕略，以爲治國平天下之要。」在編纂過程中，丘濬憑其博識及實際政治經驗，廣泛地討論到當時行政上及制度上的問題，使這本補篇成爲了一本全面的公共行政指南。在帝王學方面，衍義補的特色是對實際政治問題的重視，這和衍義的着眼點有絕大的差異，而大學作爲教育帝王的典籍的效用也變得更深和更廣。

大學衍義補全書以「治國平天下之要」爲綱，其下再分十二目，十二目以下再分爲一百一十九個子目：

1. 正朝廷

總論朝廷之政、正綱紀之常、定名分之等、公賞罰之施、謹號令之頒、廣陳言之路

2. 正百官

總論任官之道、定職官之分、頒爵祿之制、敬大臣之禮、簡侍從之臣、重臺諫之任、清入仕之路、公銓選之法、嚴考課之法、崇推薦之道、戒濫用之失

3. 固邦本

總論固本之道、蕃民之生、制民之產、重民之事、寬民之力、愍民之竊、卹民之患、除民之害、擇民之長、分民之牧、詢民之瘼

4. 制國用

總論理財之道、貢賦之常、經制之義、市糴之令、銅楮之幣、山澤之利、征權之課、傳筭之籍、鬻筭之失、漕輓之宜、屯營之田

5. 明禮樂

總論禮樂之道、禮儀之節、樂律之制、王朝之禮、郡國之禮、家鄉之禮

6. 秩祭祀

總論祭祀之理、郊祀天地之禮、宗廟饗祀之禮、國家常祀之禮、內外羣祀之禮、祭告祈禱之禮、釋奠先師之禮

7. 崇教化

總論教化之道、設學校以立教、明道學以成教、本經術以爲教、一道德以同俗、躬孝悌以敦化、崇師儒以重道、謹好尚以率民、廣教化以變俗、嚴旌別以示勸、舉贈諡以勸忠

8. 備規制

都邑之建、城池之守、宮闕之居、園游之設、冕服之章、璽節之制、輿衛之儀、曆象之法、圖籍之儲、權量之謹、寶玉之器、工作之用、章服之辨、胥隸之役、郵傳之置、道涂之備

9. 慎刑憲

總論制刑之義、定律令之制、制刑獄之具、明流贖之意、詳聽斷之法、議當原之辟、順天時之令、謹詳讞之議、伸冤抑之情、慎青災之赦、明復讎之義、簡典獄之官、存欽卹之心、戒濫縱之失

10. 嚴武備

總論威武之道、軍伍之制、宮禁之衛、京輔之屯、郡國之守、本兵之柄、器械之利、牧馬之政、簡閱之教、將帥之任、出師之律、戰陳之法、察軍之情、遏盜之機、賞功之格、經武之要

11. 馭夷狄

內夏外夷之限、慎德懷遠之道、譯言賓待之禮、征討綏和之義、修攘制禦之策、守邊固圉之略、列屯遣戍之制、四方夷落之情、劫誘竊黷之失

12. 成功化

聖神功化之極

任何人看到這樣的一本巨著，都會驚訝於是書的廣泛和作者的博識。像衍義一樣，丘濬廣徵儒家經典、史籍及前朝儒家學者的評論，最後附以自己的按語。在按語裏，丘濬廣泛地探討了明建國百多年來政治、社會、經濟等各方面的問題，並提出改革的意見。

雖然丘書名為大學衍義補，但它並不完全是真德秀大學衍義的補篇或延續，在某些問題上，丘濬有不同的看法，這使他對大學的啓示提出了新的闡釋，而對帝王學的要求也有顯著的差異。他在序中指出真書只推衍大學中的前六條目，「蓋即人君所切近者而言，欲其舉此而措之於國、天下」，是無法達致儒家全體大用的目標。他說：

儒者之學，有體有用。體雖本乎一理，用則散於萬事。要以析之極其精而不亂，然後合之盡其大而無餘。是以大學之教，既舉其綱領之大，復列其條目之詳。而其條目之中，又各有條理款目者焉。其序不可亂，其功不可闕；闕其一功，則少其一事，欠其一節，而不足以成其用之大。而體之爲體，亦有所不全矣。然用之所以爲大者，非合衆小，又豈能以成之哉。是知大也者，小之積也。譬則網焉，網雖不止乎

一目，然一目或解，則網有不張。譬則室焉，室雖不止乎一椽，然一椽或虧，則室有不具。此臣所以不揆愚陋，竊做真氏所衍之義，而於齊家之下，又補以治國平天下之要也。³²

可見丘濬認為真德秀在推衍大學的「用」方面尚有不足。在比較二書時，他說「前書主於理，而此則主乎事」³³。以「理」和「事」來劃分二書的性質，其實和體用觀念有密切的關係。丘濬的「進大學衍義補奏」說：「前書主於理，而不出乎身家之外，故其所衍之義大而簡。臣之此書主於事，而有以包乎天地之大，故所衍之義細而詳。其詳其簡，各惟其宜。若合二書言之，前書其體，此書其用也。³⁴」真書主於理，丘書主於事；真書推衍體，丘書推衍用。這是丘濬對二書的理解。對丘濬來說，體用不可以分離，不可以有體而無用，也不可以有有用而無體；不可以單知理而沒有行事，也不可以單行事而不知理。他說：「先其本而後末，由乎內以及外，而終歸於聖神功化之極，所以兼本末合內外以成夫全體大用之極功也。」³⁵

大學之教，有體有用，這是真德秀和丘濬都同意的。但大學這套聖人之學在應用到帝王學的範疇時，真德秀和丘濬都出現了和大學的基本意旨略有差異的看法。大學本來說：「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。」換句話說，修身是本，齊家、治國、平天下是末；也可以說修身是體，齊家、治國、平天下是用。只要修身的階段能完成，則齊家、治國、平天下便在其中。這種關係，可以借用程、朱對體用的看法來解釋。對程、朱來說，體是指至微的「理」，用是指至著的「事」，體是先在的或先決的東西，用則是由體派生出來的，所以有體而後有用，有體則有用³⁶。但真德秀在推衍大學的意旨時，他並非只集中在修身，而把範圍擴大到君主的一身和一家，認為能達致身修家齊，則治國平天下在其中。丘濬把這個

32 丘濬大學衍義補卷首，「大學衍義補序」，萬曆三十四年（1606）刊本，葉2上一下。

33 同上，葉4下。

34 丘濬瓊臺詩文會稿重編卷7，明天啓元年（1621）刊本，葉1下。

35 大學衍義補卷首，「大學衍義補序」，葉3上。

36 體用觀念的討論，參閱方克立「論中國哲學中的體用範疇」，載中國哲學範疇集，北京·人民出版社，1985，頁125—153；楠本正繼「全體大用の思想」，中國哲學研究，東京·國士館大學圖書館，1975，頁353—391；David Gedalecia, "Excursion into Substance and Function: The Development of the li-yung Paradigm in Chu Hsi", in *Philosophy East and West*, Vol. 24, No. 4 (Oct. 1974), pp. 443-451.

範圍擴得更大，他不僅要求君主理好一身和一家，還提出了理好一國和天下的需要。真德秀在修身以外包括齊家，是考慮到實際情況的需要。四庫提要評真德秀的衍義：

是書因大學之義而推衍之。……大旨在於正君心、肅宮闈、抑權倖。蓋理宗雖浮慕道學之名，而內實多欲。權巨外戚，交煽為姦。卒之元氣凋弊，閱五十餘年而宋以亡。德秀此書，成於紹定二年，而進於端平元年，皆陰切時事以立言。先去其有妨於治平者以為治平之基，故大學八條目僅舉其六。然自古帝王正本澄源之道，實亦不外於此。若夫宰馭百職，綜理萬端，常變經權，因機而應；利弊情偽，隨事而求。其理雖相貫通，而為之有節次，行之有實際，非空談心性即可坐而致者。故邱濬又續補其闕也。³⁷

丘濬認為帝王在修身齊家之外，還要了解實際的政治問題，也是考慮到實際情況的需要。在朝數十年使他發覺到帝王一身的修和一家的齊，並不表示就能處理好國家天下的事情。錯綜複雜，千變萬化的政治問題要求帝王不僅有道德的性格，還要有廣博的知識。丘濬把國家和天下的各式問題綜合在大學衍義補，便是希望補充傳統以來帝王之學在這方面的不足。他認為修身和治國平天下不是先後和本末的關係，不是做好修身便能治國平天下。所以他對孝宗說：「故臣之此編，始而學之，則為格物致知之方，終而行之，則為治國平天下之要。」³⁸

四

重視道德是儒學傳統的一個特點。聖人之學和帝王之學是這套以道德為依歸的學說底下的一體兩面。先秦儒家強調的道德與政治之絕對相關性，經過一段沈默，到宋代又再受到重視。北宋以下的儒者重新提起以道德提昇政治的信念，開始回過頭來重視道德的優先性，重新肯定德行是善政的基礎³⁹。程、朱表彰大學便是這種趨勢的體現。大學包含了儒家所謂「內聖外王」

37 紀昀等四庫全書總目提要卷92，上海·商務印書館，1933，頁1912—13。

38 大學衍義補卷首，「大學衍義序」，葉4上。

39 關於這發展，參閱黃俊傑「內聖與外王：儒學傳統中的道德政治觀念」，見中國文化新論·思想篇二，臺北·聯經出版事業公司，1982，頁244—283。

的一套觀念。「內聖外王」觀念的中心內涵，根據當代學者的分疏，就是「王」與「聖」之間存在著「跡本關係」。聖與所以成其為聖的心性本體是「本」，理想的政治、社會秩序是「跡」；兩者之間有著「由本顯跡」的直接關聯⁴⁰。換句話說，此觀念肯定了道德修養與理想政治、社會秩序的邏輯關聯。一個具有道德修養的聖人執政，是真正有效解決政治、社會問題的途徑。賢王是聖人這個內在本體的外在表現，治國平天下的主要關鍵全在個人的道德修養。程、朱推尊大學，注意力便是集中在道德修養這套內聖功夫上。朱熹在經筵進講大學，也是要求帝王修一己之身，以成乎治平之用。

但儒家這套以個人道德修養為基礎的「內聖外王」觀念有着基本的缺陷。過份肯定道德修養與實際社會、政治問題的關聯性，是儒家政治思想的根本疑難。在實際的生活裏，道德與事功並不具有相應的關係，個人的道德修養並不足以解決實際的政治問題，更不足以達致治國平天下的理想。

當真德秀編纂大學衍義時，他是要把大學用作為一本帝王的教科書。雖然他沒有擺脫傳統儒家以道德修養作為政治基礎這個大原則，但他在大學八條目的基礎上，加入實踐的要目，在帝王一身的範圍內，具體的闡釋了作為一個君主的道德要求和處事態度。他並把原以修身為本的大學之教從一身擴大到一家，認為身修家齊才能治國平天下。這顯示出儒者對傳統內聖外王觀念的轉變，慢慢開始感覺到修身以外的問題的重要。這種轉變至丘濬的大學衍義補更為明顯。聖與王已經不是本和跡的直接關聯。作為一個賢王不僅要有道德的性格，還要對實際的社會、政治問題有深刻的了解。這種轉變，顯示出儒者對傳統儒學的懷疑和分離，在儒學歷史上具有深遠的意義。

40 參考陳弱水「內聖外王觀念的原始糾結與儒家政治思想的根本疑難」，史學評論第3期，1981，頁79—116。

***Ta-hsüeh* and Confucian Monarchic Education**
--A Study of the *Ta-hsüeh yen-i's* and *Ta-süeh*
yen-i pu's* Elucidation of the *Ta-hsüeh

LEE CHEUK YIN

The *Great Learning* (*Ta-hsüeh*) was originally the 42nd chapter of the *Book of Rites*. Not much attention was paid to it before the time of Ssu-ma Kuang (1019-1086), who wrote a commentary on it, entitled *Ta-hsüeh kuang-i*, treating it for the first time as a separate work. Later, the status of the *Great Learning* in Confucian teaching was further enhanced when Cheng Hao (1032-85) and his younger brother Cheng Yi (1033-1107) both rearranged the text to emphasize its importance. Cheng Yi said, "The *Great Learning* is a surviving work of the Confucian school and is the gate through which the beginners may enter into the realm of virtue." The *Great Learning* was elevated to a position of prime importance in Confucian literature when Chu Hsi (1130-1200) combined the text of the *Great Learning* together with the *Analects*, the *Mencius* and the *Doctrine of the Mean* to form the so-called *Four Books*. From then onwards, the *Great Learning* has become the most important work among the Five Classics and the *Four Books*.

The promotion of the *Great Learning* by the Sung Confucianists, to a large extent, pursued the same aim — application of the orthodox tradition to the art of rulership. As a matter of fact, it was recently pointed out by scholars that the *Great Learning* was a particularly suitable text for the education of emperors. Therefore, we should not ignore the possibility it was for this very reason that Chu Hsi spoke so highly of the

Great Learning, which he regarded as the essence of Confucian political philosophy. This vague idea crystallized into a definite plan when Chen Te-hsiu (1178-1235) compiled the *Ta-hsüeh yen-i* — in 43 chapters, and presented it to the throne in 1234.

In his work, Chen Te-hsiu relates the “eight items” of the *Great Learning* to the doctrine of “substance and function” in Confucian philosophy, and interprets the first five items as aspects of “substance” and the remaining three as aspects of “function”. This separation of the eight items of the *Great Learning* into substance and function implies that the *Great Learning* embraces the necessary processes or steps for acquiring the fullness of substance and function. Chen also reaffirms the importance of the doctrine of substance and function in the Way of the Sages and, going even further, relates this concept to the education of emperors for the achievement of a humane world order. However, Chen’s attention was focussed only on the first six items of the *Great Learning*, omitting the last two, the “ordering of the state” and the “pacification of the world”. This led to the compilation of the *Ta-hsüeh yen-i pu* — in 160 chapters, by Ch’iu Chün (1421-1495), who maintained that a failure to implement one item would make it impossible to accomplish the fullness of “function”.

In fact, there is a basic difference in their understanding of the substance and function concept, especially the application of this concept to the Way of government as reflected in the *Great Learning*. This paper traces the connection of these two works to the teachings of the *Great Learning* and expounds the authors’ efforts to promote the *Great Learning* as a textbook for monarchic education. The paper also examines the messages of the two works with reference to the Confucian concept of “Inner Sageliness and Outer Kingliness,” a concept which dominated Confucian political thought since the Pre-Chin period.