

## 四書體系的異動： 明中後期「《學》《庸》一體化」現象探論\*

曹景年\*\*

### 摘要

四書體系發展到明代中後期，其內部架構發生新的異動，主要表現是《大學》與《中庸》二書的文本走向合一化，並在此基礎上實現義理的深度融合。朱子建構的四書體系對各書定位有明確區分，認為《大學》是初學之綱領，《中庸》是成德之境界，二者雖時常並稱，但關係較為疏遠。明中期之後，陽明及其弟子打破朱子的四書壁壘，以心學宗旨融合四書，尤其是從工夫論層面將《學》《庸》理解為一個整體，為《學》《庸》一體化營造了理論氛圍。其後，陽明後學羅汝芳，及豐坊偽造的《石經大學》都提出《學》《庸》為同一人所作的觀點，成為《學》《庸》一體化在文本層面的重要突破。在其影響下，管志道從著作權層面否定了《大學》與曾子的關聯，進一步論證了《學》《庸》皆為子思所作的觀點；葛寅亮則深化了「《學》經《庸》緯」說，建構了《學》《庸》互為表裡的關係架構。明清之際的譚貞默合《大學》《中庸》為一篇，成為《學》《庸》一體化的最終形式。《學》《庸》一體化作為四書體系在明代的新調整，既是中晚明批朱風潮的集中反映和思想發展的現實需要，也是《學》《庸》親緣關係自然發展的結果，體現了經學詮釋與思想創新的交織與互動，其學術史意義值得予以充分關注。

關鍵詞：四書學、明代、《大學》、《中庸》、一體化

\* 本文是孔子研究院哲學社會科學創新工程重大項目「經學視域下的中國文化史」（計畫編號：KYZD2025004）階段性成果。

\*\* 孔子研究院經學與儒家文獻研究中心副研究員。

## 一、前言

《大學》《中庸》《論語》《孟子》四書，是宋代以降經學的核心和思想史展開的重要場域。關於四書體系的形成過程，以及從五經到四書的轉變，前人已有很多探討。其實，從四書學史看，四書內部也存在經典架構的調整問題，尤其是《學》《庸》關係在明代有一個重要轉變，就是「《學》《庸》一體化」。「《學》《庸》一體化」似乎不是一個新話題，早在宋元時代，《大學》《中庸》就常合稱並用，但在明中期之前，兩書仍是分立的，而並沒有在文本上融為一體。

北宋時，隨著四書升格運動的興起，《大學》《中庸》逐漸引起人們的關注，兩書並稱現象也開始出現，如《宋會要輯稿·選舉二》中便載，仁宗天聖五年（1027）四月二十一日，「賜新及第《中庸》一篇」；八年四月四日，「賜新及第進士《大學》一篇，自後與《中庸》間賜著為例」。<sup>1</sup> 最早將《中庸》《大學》一起作注的，大概是司馬光（1019-1086）的《中庸大學廣義》。其他學者，如程顥（1032-1085）、程頤（1033-1107）及其弟子，也都對《大學》《中庸》有較多關注。但這一時期不但四書體系尚未形成，《大學》與《中庸》的具體關係更是鮮有人予以關注。即使是司馬光的《中庸大學廣義》，實際上也只是其《中庸解》與《大學解》兩書的合編而已，<sup>2</sup> 而不涉及二書的內在關聯。

朱子（1130-1200）通過注解四書，首次創立了系統完善的四書學體系。朱子對四書的定位有比較一貫的看法，他認為《大學》作為學

<sup>1</sup> 以上引文，見〔清〕徐松輯，《宋會要輯稿》（北京：中華書局，1957年），頁4248。標點符號為作者所加。

<sup>2</sup> 如有學者在考證此書時所推測的：「所謂的《〈中庸〉〈大學〉廣義》或《〈中庸〉〈大學〉義》的書名當是在一開始單獨成篇並獨立流傳的《大學解》和《中庸解》之後聯綴而成的著作。」參魏濤，〈司馬光佚書《〈大學〉〈中庸〉廣義》輯考〉，收入姜錫東主編，《宋史研究論叢》（保定：河北大學出版社，2013年），第14輯，頁549。

問的綱領，是初學入德之門，《論語》《孟子》是綱領之下的具體學問，即所謂的「《大學》中肉菜」，<sup>3</sup> 而《中庸》則是聖賢相傳的心法，精微高妙，代表了儒學的最高境界，難度也最大。基於這種認識，朱子排定了《大學》《論語》《孟子》《中庸》的學習次序。從這個次序看，《大學》居首，《中庸》殿後，二者關係較為疏遠。當然，朱子對四書還有其他的排列次序，陳逢源先生經過考索，列舉了七種，並認為最有代表性的除了上述一種外，還有作為道統之傳線索的《大學》《論語》《中庸》《孟子》的排序。<sup>4</sup> 從這種排序中也看不出《學》《庸》兩書的親近關係。另一個值得關注的現象是朱子習慣於把《大學》《中庸》列為一組，《論語》《孟子》列為一組，無論是在注解還是刊印時，都是兩組分別進行。<sup>5</sup> 但這更多的是一種技術層面的方便組合，而並不是有意將兩書融為一體。因為《學》《庸》兩書文本短小，朱子又對二者作了章句上的改動，故都稱之為「章句」而將其編排在一起。在義理層面，朱子也偶爾討論《學》《庸》的關係，如云：「如讀《中庸》求義理，只是致知功夫；如慎獨修省，亦只是誠意。」<sup>6</sup> 認為學習《中庸》的義理就是《大學》的致知功夫，而《中庸》所說的「慎獨」也相當於《大學》的誠意。這只是在一般意義上討論兩書某些概念之間的意義關聯，是朱子對四書的義理進行互通互證的一種體現。朱子既然把四書作為一個完整的經書體系，自然認為四書的義理、概念是相互貫通的，四書互證是朱子詮釋四書的一個重要方法，例如，朱子還曾以《大學》的「格物致知」解釋《孟子》的

<sup>3</sup> [宋]黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，2020年），冊2，卷19，頁523。

<sup>4</sup> 陳逢源，《朱熹與四書章句集注（增補重刊）》（臺北：政大出版社，2023年），頁130-137。

<sup>5</sup> 可參許家星，〈朱子四書學形成新考〉，《中國哲學史》2013年第1期（2013年2月），頁5-14。

<sup>6</sup> [宋]黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，冊4，卷62，頁1800。

「盡心知性」：「以《大學》之序言之，知性則物格之謂，盡心則知至之謂也。」<sup>7</sup> 在《大學或問》談到《大學》成書問題時說：

……至於傳文，或引曾子之言，而又多與《中庸》、《孟子》者合，則知其成於曾氏門人之手，而子思以授孟子無疑也。蓋《中庸》之所謂明善，即格物致知之功；其曰誠身，即誠意、正心、修身之效也。《孟子》之所謂知性者，物格也；盡心者，知至也；存心、養性、修身者，誠意、正心、修身也。其他如謹獨之云，不慊之說，義利之分，常言之序，亦無不吻合焉者。<sup>8</sup>

這裡談的是《大學》與《中庸》《孟子》的義理互證關係。朱子對四書義理之間的互通互證，是其構建四書體系和詮釋四書的一種方法，並不意味著將四書從文本上合為一書。

總而言之，在朱子的視域下，四書雖然都是先聖先賢所作，代表了孔曾思孟的道統傳承體系，其根本義理是相通的，其內容可以互證互通，但其中的每一部書都有明確的功能和固定的位置，無論是從道統角度還是從學習次序的角度都是如此，朱子曾說：

蓋不先乎《大學》，無以提挈綱領而盡《論》、《孟》之精微；不參之《論》、《孟》，無以融貫會通而極《中庸》之歸趣；然不會其極於《中庸》，則又何以建立大本，經綸大經，而讀天下之書，論天下之事哉？<sup>9</sup>

這段話比較全面地論述了朱子對四書各自功能和定位的看法，四書相

<sup>7</sup> [宋]朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁349。

<sup>8</sup> [宋]朱熹，《大學或問》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010年），冊6，頁514。

<sup>9</sup> [宋]朱熹，《大學或問》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》，冊6，頁515。

互依存、相互補充而又相互區別，形成一個嚴密的經典體系，誰也不能融合誰、替代誰。這種經學特質決定了在朱子語境下《學》《庸》二書很難走向融合，即使將二書合編或並稱，也只是遵循習俗或文本編排等技術上的便利而已。

從朱子到明代前期，《學》《庸》並稱、合編、合注的現象亦不鮮見，甚至是四書編排的一般特徵。<sup>10</sup> 清初朱彝尊（1629-1709）的《經義考》明確著錄的《學》《庸》類著作就有近 40 部，<sup>11</sup> 學者之所以常常《學》《庸》並注，一方面是因為二者同出《禮記》，有天然親緣關係，另一方面也是受朱子把《學》《庸》編排在一起的影響。朱彝尊在著錄這類著作時就發現了一個規律，即元代恢復科舉之前的《學》《庸》類著作大多《中庸》居前《大學》為後，這正是承襲了它們在《禮記》中的次序：「以上諸家，皆以《中庸》先《大學》，不紊《小戴記》之舊，……」而元代恢復科舉之後的《學》《庸》類著作則大都是朱子四書學的產物：「考試程式，一定於皇慶，再定於延祐，於是經問經疑，冠《大學》於《論語》、《孟子》之前，以《中庸》居末。科目日重，知有朱子，而不復還《小戴記》之次矣。」<sup>12</sup> 雖然有如此眾多的《學》《庸》類著作，但宋元學者對《學》《庸》關係的理解大多沒有跳出朱子的框架，如饒魯（1193-1264）說：「《大學》是說學，《中庸》是說道，理會得《大學》透徹，則學不差；理會得《中庸》透徹，則道不差。」<sup>13</sup> 許謙（1269-1337）說：「《中

<sup>10</sup> 相關研究可參李暢然，〈《四書集注》早期的流傳形態與《孟子》升經——兼及《集注》學論孟庸的次第不可信〉，收入北京大學《儒藏》編纂與研究中心編，《儒家典籍與思想研究》（北京：北京大學出版社，2017 年），第 9 輯，頁 63-71。

<sup>11</sup> 參〔清〕朱彝尊撰，林慶彰等主編，《經義考新校》（上海：上海古籍出版社，2010 年），卷 162，頁 2960-2972。

<sup>12</sup> 以上引文，見〔清〕朱彝尊撰，林慶彰等主編，《經義考新校》，卷 162，頁 2967。

<sup>13</sup> 〔明〕胡廣等纂修，周群、王玉琴校注，《四書大全校注》（武漢：武漢大學出版社，2009 年），上冊，頁 139。

庸》、《大學》二書，規模不同，《大學》綱目相維，經傳明整，猶可尋求，《中庸》贊道之極，有就天言者，有就聖人言者，有就學者言者，廣大精微，開闔變化，高下兼包，巨細畢舉，故尤不易窮究。」<sup>14</sup>可見，宋元學者在《學》《庸》關係的建構方面並沒有太大進展。

四書學發展到明代中期，不但在義理詮釋方面逐漸突破朱學，而走向「新四書學」，<sup>15</sup>在經典架構方面也出現新的異動，其中最值得關注的就是「《學》《庸》一體化」現象。所謂「《學》《庸》一體化」，指的是明中期以來《學》《庸》二書的文本逐漸走向合一化，先是被認為出自同一人手筆，後又進一步被認為是同一本書的兩部分，由此「四書」變成「三經」。「《學》《庸》一體化」的出現，為明代思想的發展提供了新動力和新場域。本文基於豐富的實證研究，系統梳理明代「《學》《庸》一體化」現象的發展脈絡，分為發端、突破、深化、終結四個階段，並考察其與明代思想史發展的內在關聯。

## 二、發端：陽明及其門人對《學》《庸》義理的初步整合

陽明心學發端於對朱子《大學》格物說的質疑，而《中庸》性、道、教、誠的理論也吸引了心學家從心學角度作出新的詮釋，因此，

<sup>14</sup> [明]胡廣等纂修，周群、王玉琴校注，《四書大全校注》，上冊，頁139。

<sup>15</sup> 「新四書學」一般是指明中期以後，隨著陽明學的流行，朱子四書學權威削弱，而發展出一種以個人體悟自由解經、注重儒佛思想的交融會通為特徵的新型四書學。「新四書學」已成為明代中後期四書學的一般稱呼，相關研究可參〔日〕佐野公治著，張文朝、莊兵譯，《《四書》學史的研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2014年），頁314-315；簡瑞銓，《《四書》漢益解》研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2007年），頁39；劉芷好，〈晚明新四書學研究〉，收入林慶彰主編，《經學研究論叢》（臺北：學生書局，2013年），第20輯，頁135-170。

他們對《學》《庸》二書給予了更多的關注，並試圖將二者的思想整合起來。

王陽明（1472-1529）尤其重視《大學》和《中庸》，並把二者作為一個整體來理解，他說：「子思括《大學》一書之義，為《中庸》首章。」這是他對二書關係的基本看法。陽明弟子錢德洪（1496-1574）說：「吾師接初見之士，必借《學》、《庸》首章以指示聖學之全功，使知從入之路。」可見，陽明主要是從工夫論層面貫通《學》《庸》的，認為它們比較清楚地指明了聖人之學的工夫門徑。《大學》固不必論，陽明高度重視其中的格物說和誠意說，並以此為基礎創立了心即理、知行合一、致良知等學說。就《中庸》來說，陽明認為《中庸》是修道之書：「《中庸》一書，大抵皆是說修道的事。」<sup>16</sup> 他曾撰〈修道說〉一文發揮《中庸》的工夫論：「率性之謂道，誠者也；修道之謂教，誠之者也。故曰：『自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。』《中庸》為誠之者而作，修道之事也。道也者，性也，不可須臾離也。而過焉，不及焉，離也。是故君子有修道之功。」<sup>17</sup> 陽明認為，由於人對道有過或不及的問題，所以才需要修道之功，而《中庸》正是為修道而作。陽明認為《大學》《中庸》的工夫是一致的、互補的，他說：「大抵《中庸》工夫只是誠身，誠身之極便是至誠；《大學》工夫只是誠意，誠意之極便是至善。工夫總是一般。」<sup>18</sup> 《中庸》工夫的極致是至誠，《大學》工夫的極致是至善，二者是相通的。陽明以致良知之說將《大學》《中庸》的工夫論統合在一起：「致知者，致吾心之良知於事事物物也。致吾心之良知於事事物物，則事事物物皆得其理矣。獨，即所謂良知也；慎獨者，所以致其良知也；戒謹恐懼，所

<sup>16</sup> 以上引文，分見〔明〕王守仁撰，吳光等編校，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，2015年），上冊，卷1，頁15；中冊，卷26，頁798；上冊，卷3，頁85。

<sup>17</sup> 〔明〕王守仁撰，吳光等編校，〈修道說〉，《王陽明全集》，上冊，卷7，頁223。

<sup>18</sup> 〔明〕王守仁撰，吳光等編校，《王陽明全集》，上冊，卷1，頁34。

以慎其獨也。《大學》《中庸》之旨，一也。」<sup>19</sup>《大學》的致知是致良知，而《中庸》的慎獨、戒懼也都是致良知的另一種表達。陽明曾專門為《大學》《中庸》二書作注，他在寫給陸原靜（?-？，陸澄）的書信中說：「所問《大學》、《中庸》注，向嘗略具草稿，自以所養未純，未免務外欲速之病，尋已焚毀。」<sup>20</sup>由此可見，《學》《庸》二書在陽明那裡已融為一體，並成為其思想學說的經學基礎。正如佐野公治先生所指出的，陽明立足自己的哲學思辨立場提出新的四書學觀念，而這一新的四書學觀念主要指的就是《學》《庸》的新說。<sup>21</sup>

陽明弟子對《大學》《中庸》的義理整合，也大致循著工夫論的思路。江右王門的代表人物鄒守益（1491-1562）曾提出兩書既然是曾子（約 505 B.C.-約 432 B.C.）、子思（約 483 B.C.-約 402 B.C.）師徒所作，為何在工夫的表述上有差異的質疑：「一日，讀《大學》《中庸》，訝曰：『子思受學曾子者，《大學》先格致，《中庸》首揭慎獨，何也？』」<sup>22</sup>後來經陽明以致良知指點方才理解，故他自己總結說：「往者嘗疑《大學》、《中庸》一派授受，而判知行，析動靜，幾若分門以立。及接溫聽厲，反覆詰難，始信好惡之真，戒懼之嚴，不外慎獨一脉。」<sup>23</sup>鄒守益認為《大學》講的好惡，與《中庸》講的戒慎恐懼本質是一致的，都是慎獨工夫的體現，以慎獨統合《學》《庸》也成為鄒守益的基本思路。他說：

《大學》《中庸》皆提出慎獨之功，此是孔門相傳正脉，是中

<sup>19</sup> [明]耿定向，〈東廓鄒先生傳〉，[明]鄒守益撰，董平編校整理，《鄒守益集》（南京：鳳凰出版社，2007年），下冊，頁 1382-1383。

<sup>20</sup> [明]王守仁撰，吳光等編校，〈與陸元靜〉，《王陽明全集》，上冊，卷 4，頁 142。

<sup>21</sup> [日]佐野公治著，張文朝、莊兵譯，《《四書》學史的研究》，頁 314。

<sup>22</sup> [明]耿定向，〈東廓鄒先生傳〉，[明]鄒守益撰，董平編校整理，《鄒守益集》，下冊，頁 1382。

<sup>23</sup> [明]鄒守益，〈龍崗書院祭田記〉，[明]鄒守益撰，董平編校整理，《鄒守益集》，上冊，頁 404。

隱微，十目所不能睹，十手所不能指，惟良知獨覺，莫見莫顯。於此潔淨，無往非潔淨；於此夾雜，無往非夾雜。夾雜便是自欺，潔淨便是自謙。慎獨也者，去其夾雜以復其潔淨之本體而已矣。<sup>24</sup>

鄒守益晚年對於《大學》《中庸》合一之旨，在〈白鷺書院講義〉一文中有系統闡發：

《大學》以家國天下納諸明明德，《中庸》以天地萬物納諸致中和。天地萬物者，家國天下之總名也；中和者，明德之異名也。明德即性也。明明德、親民而止至善，安焉謂之率性，復焉謂之修道，而本本原原，不越慎獨一脉。獨知之為德也，其神矣乎！天行合健，向夕不見息；杲日合明，容光必照；周流六虛，彌亘萬古。而推之無始，引之無終，超然聲臭，不可度思。故自其獨知之真切，樂行憂違確乎不可拔也，命曰思誠；自其憂樂之精明炯乎不可昧也，命曰致知；自其憂樂之所在森乎不逾其則也，命曰格物。物不逾其則，則知復其精，意復其真。夫是以忿懥好樂無所滯而心得其正，命之曰中；親愛賤惡無所辟而身得其修，命之曰和。立中達和，溥博而時出之，以言乎家庭曰齊，以言乎閭里曰治，以言乎四海九州曰平，以言乎天地萬物則備矣。故人人有家，人人有國，人人有天下，人人有天地萬物，則自天子至於庶人，更無二學。<sup>25</sup>

鄒守益一方面將《大學》與《中庸》的理論架構相比附，即《大學》以明明德收攝家國天下，《中庸》則以致中和收攝天地萬物，故明明

<sup>24</sup> [明]鄒守益，〈再簡洪峻之〉，[明]鄒守益撰，董平編校整理，《鄒守益集》，上冊，頁521。

<sup>25</sup> [明]鄒守益，〈白鷺書院講義〉，[明]鄒守益撰，董平編校整理，《鄒守益集》，下冊，頁754。

德即致中和，家國天下即天地萬物。另一方面，他又以其慎獨哲學將《大學》與《中庸》的功夫論貫通起來，將獨知提升到本體的地位，而《大學》的致知、格物，《中庸》的思誠，都是達向這一本體的工夫。落實到具體情境中，《大學》的正心、修身，即《中庸》的中與和，而立中達和，則正是家齊國治天下平乃至天地萬物位育的基本條件。

陽明的另一弟子季本（1485-1563），是以經學弘揚陽明心學的代表人物，他的《四書私存》是較早以心學觀點系統注釋四書的著作。季本在〈中庸私存序〉中說：「曾子之學傳於子思，子思作《中庸》，所以闡明《大學》也。蓋《大學》之要義在止，而其工夫則以謹獨誠意。《中庸》則因《大學》誠意之言，而盡發誠之蘊奧，馴至其極，則為至誠，而聲臭泯焉，亦不過謹獨之所止耳。」季本認為《中庸》之作是為了闡明《大學》，接著《大學》誠意之誠講的，是對誠這一概念更深、更廣的闡發，《大學》工夫是慎獨誠意，而《中庸》誠的極致也只是慎獨之所止。這仍是從功夫論角度看待二者關係。所以，季本認為《大學》《中庸》互相發明，不可或缺，「非《中庸》，則《大學》之旨或不能有所發明，而亦無以會其全矣。」並認為朱熹之所以在四書排序上將《大學》與《中庸》分開，只是從難易程度而非義理關係上說的，「其高妙有非初學所易知者，故先儒以為學次第當先《大學》，而《中庸》居後焉。」<sup>26</sup>

總體來看，陽明及其門人對《大學》《中庸》給予了特別關注，強調二者在工夫論等方面的內在關聯性，為《學》《庸》的一體化整合創造了理論氛圍。陽明心學之所以能夠推進《學》《庸》的一體化，與其理論特質有密切關係。一方面，前文已提到，朱子理學致力於構

<sup>26</sup> 以上引文，見〔明〕季本撰，朱湘鈺點校，鍾彩鈞校訂，《四書私存》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013年），頁47。

建一個具有嚴密結構的四書體系，其中每一書都各有自己的位置和功能，相互關係不容紊亂，而陽明學者則更強調以心學宗旨對四書的綜合理解與貫通，將四書中的核心概念都融貫到心學的義理體系中，而根本不注重區分各經的層次和架構。這種執定一個宗旨解釋一切經書的模式，李承貴教授稱之為「一體化」的解經方法，他說：「基於『心即理』，陽明將儒家經典一體化，將儒家觀念一體化，從而確立提綱挈領、化繁為簡的解釋路徑，而杜絕勞而無功的漫天求索。」<sup>27</sup> 另一方面，實踐性是心學的本質特徵，陽明提出致良知的論學宗旨，就是針對只顧窮經讀書而忽略道德實踐這一現象的，所以，心學學者能夠以工夫論為中心匯聚四書的核心要義，而與《論語》《孟子》的鬆散對話相比，《大學》《中庸》抽象嚴密的理論論述更適合於他們的需要，這也是陽明心學更能促進《學》《庸》走向一體化的內在原因。

### 三、突破：「《學》《庸》爲一人所作」說的提出

陽明師弟雖然有意識地以工夫論對《學》《庸》進行了融通性解釋，但這畢竟只是他們在闡述自己思想宗旨時的附帶行為，而並沒有正面去建構《學》《庸》在文本層面的一體化。真正推動《學》《庸》一體化在文本層面實現突破的，則是王艮（1483-1541）的再傳弟子羅汝芳（1515-1588）和嘉靖（1522-1566）晚期出現的《石經大學》。

羅汝芳直接否定了朱熹《大學》為曾子所作、《中庸》為子思所作的觀點，而認為兩者都是孔子（551 B.C.-479 B.C.）所作：「孟子每謂願學孔子，而七篇之言多宗《學》、《庸》，則此書信非孔聖親作不能。」因為《中庸》講高深的性命之學，《大學》則是治國平天

<sup>27</sup> 李承貴，〈「心即理」的效應——兼及「心即理」的意識形態特性〉，《社會科學研究》2021年第3期（2021年5月），頁131。

下的宏構，這些都只能是孔子五十之後，也就是思想完全成熟後的作品：「而孔聖若非五十以後，或亦難著筆也……今觀《中庸》首尾渾全是盡性至命，而《大學》則鋪張命世規模，以畢大聖人之能事也。故《中庸》以至誠、至聖結尾，而《大學》以至善起頭，其脉絡似彰彰甚明。」因此，羅汝芳把《中庸》之作與孔子「五十知天命」和「五十學易」關聯起來，他說：「《中庸》一篇，是孔子以平生自仁其身者，以仁天下萬世，字字句句皆從五十知天命中發出。」又云：「蓋聖人作《中庸》，是五十學《易》之後，直見乾坤之體，易則易知，簡則易從，有親可久，有功可大；認定個天命流行，人性皆善，無反無側，蕩蕩平平也。」<sup>28</sup>《中庸》講天道性命，追溯性善本源，直見本體，境界很高，所以是孔子五十知天命及學易之後的產物。

在排列次序上，羅汝芳反對朱子先《大學》後《中庸》的排序，認為《中庸》先於《大學》，《大學》只是《中庸》的補充：「以鄙意臆度，則義理勿論，而其次序則當先《中庸》而後《大學》。」為什麼這樣說呢？羅氏認為《中庸》的義理更具根本性，《大學》只是《中庸》的補充，「《大學》一篇相似，只是敷演《中庸》未盡的意義。」因為《中庸》從人喜怒哀樂的性情講起，而這正是一切修齊治平的源頭和依據，他說：「吾人此身，與天下萬世原是一個，其料理自身處，便是料理天下萬世處。故聖賢最初用功，便須在日用常行，日用常行只是性情喜怒，我可以通於人，人可以通於物，一家可通於天下，天下可通於萬世。故曰：人情者，聖王之田也。」<sup>29</sup>性情可以貫通古今、貫通天下，理會了自身的性情，就能理會得天下萬世，才會有《大學》修齊治平的規模，所以在次序上《中庸》先於《大學》。

《石經大學》的出現和傳播是明代經學史上的一大事因緣。關於

<sup>28</sup> 以上引文，見〔明〕羅汝芳撰，方祖猷等編校整理，《羅汝芳集》（南京：鳳凰出版社，2007年），頁11、7、13。

<sup>29</sup> 以上引文，見〔明〕羅汝芳撰，方祖猷等編校整理，《羅汝芳集》，頁10、248、11。

這一事件已經有很多研究，但大多側重於真偽考辨等事實層面，而對於《石經大學》的理論特質及其影響，目前的研究尚不充分。<sup>30</sup>《石經大學》在經學層面常為人忽視的一個重要觀點，就是打破了朱子以來認為《大學》屬曾子、《中庸》屬子思的兩書分立的成見，而將二書全都歸入子思名下，並認為二者是一經一緯的互補關係。這一觀點因《石經大學》在晚明的廣泛流傳而產生深遠的影響。

《石經大學》是豐坊（1494-1569）<sup>31</sup> 偽造，於嘉靖晚期開始傳播，這已是學界共識，但一個易於忽略的事實是，豐坊同時還偽造了《石經中庸》。豐坊是浙江鄞縣人，地近陽明家鄉餘姚，從小受到陽明心學的熏陶，他對朱子的極端厭惡，<sup>32</sup> 可能就是受到陽明學派批判朱子的影響，其造作《石經大學》實際上也是陽明推崇《古本大學》行為的延續。作偽者認為《大學》《中庸》是一個完整的體系，《大學》為經，《中庸》為緯，且都是子思所作。《石經大學》假托漢代學者賈逵（30-101）之言云：「孔伋窮居於宋，懼先聖之學不明而帝王之道墜，故作《大學》以經之，《中庸》以緯之。」<sup>33</sup> 豐坊對此解釋說：「《大學》乃《中庸》大綱，《中庸》乃《大學》節目，皆子

<sup>30</sup> 相關研究可參李紀祥，《兩宋以來大學改本之研究》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁133-142；林慶彰，《豐坊與姚士粦》（上海：華東師範大學出版社，2015年），頁52-59；王汎森，〈明代後期的造偽與思想爭論——豐坊與《大學》石經〉，《晚明清初思想十論》（上海：復旦大學出版社，2004年），頁29-49；陳彥敏，〈明偽造本《石經大學》的產生、傳播及其辨偽〉，收入虞萬里主編，《經學文獻研究集刊》（上海：上海書店出版社，2021年），第26輯，頁233-253。

<sup>31</sup> 豐坊生卒年前人眾說紛紜，此處依據李忠偉，〈豐坊生卒年新考〉，《赤峰學院學報（漢文哲學社會科學版）》第36卷第12期（2015年12月），頁45-46。

<sup>32</sup> 參王汎森，〈明代後期的造偽與思想爭論——豐坊與《大學》石經〉，《晚明清初思想十論》，頁36-38。

<sup>33</sup> 見〔明〕鄭曉，《古言》，收入四庫全書存目叢書編纂委員會編，《四庫全書存目叢書·子部》（濟南：齊魯書社，1995年），冊86，頁501。標點符號為作者所加。

思一人作。」<sup>34</sup> 他又提出「《大學》乃《中庸》四十七篇之第三篇」的說法，並調和了經緯之說：「謂之經而居第三者，天命篇為綱，窮達皆可學，誠明篇起哀公問政，明率性之道。大音泰，即成均《大學》，《大學》篇明修道之教，唯達而在上可以治國平天下，故次之三也。」<sup>35</sup>

《石經大學》提出的「《學》經《庸》緯」之說在晚明非常流行，成為很多學者對《學》《庸》關係的基本判斷。《石經大學》的較早傳播者鄭曉（1499-1566）、王文祿（1503-？）等都對這一說法表示贊同，鄭曉在瞭解到這一觀點後說：「則《學》《庸》皆子思所作，經緯之說亦不為無見，蓋必有所受矣。」<sup>36</sup> 王文祿引申經緯之說云：「《大學》言心不言性，《中庸》言性不言心，《大學》言誠，《中庸》言誠、誠之者加詳密焉，一經一緯，文氣相同，恐出一人手筆也。」<sup>37</sup> 曾將《石經大學》上奏朝廷要求取代朱子改本的唐伯元（1540-1597）也說：「《大學》《中庸》，賈逵經緯之說是也。」他認為《大學》與《中庸》是互補的關係：「《大學》略而《中庸》詳，略者序，而詳者理也。」又云：「《大學》以次序相因言，重本；《中庸》以義理究竟言，詳事。《大學》之序不可亂，《中庸》之功不可缺。《大學》學其大，《中庸》庸其中，此經緯之旨也。」<sup>38</sup> 由此可見，唐伯元認為《大學》重在講講為學之序，講次序就是重本，故內

<sup>34</sup> [明]王文祿，〈中庸古本前引〉，《中庸古本》（上海：商務印書館，1938年，據上海涵芬樓影印明隆慶刻本），頁6b。標點符號為作者所加。

<sup>35</sup> [明]王文祿，〈大學石經古本序引〉，《大學石經古本》，[明]王文祿，《百陵學山》（上海：商務印書館，1938年，據上海涵芬樓影印明隆慶刻本），頁3a。標點符號為作者所加。

<sup>36</sup> 見〔明〕鄭曉，《古言》，收入四庫全書存目叢書編纂委員會編，《四庫全書存目叢書·子部》，冊86，頁501。標點符號為作者所加。

<sup>37</sup> [明]王文祿，〈中庸古本前引〉，《中庸古本》，頁6b。標點符號為作者所加。

<sup>38</sup> 以上引文，分見〔明〕唐伯元，《醉經樓集》，收入沈乃文主編，《明別集叢刊》（合肥：黃山書社，2016年），第3輯，冊82，卷2，頁415；第3輯，冊82，附刻，頁487；第3輯，冊82，附刻，頁491。

容簡略；《中庸》重在講具體義理，所以詳於事；二者一詳一略，一言序一言事，構成一個關係密切的整體。參與《石經大學》早期傳播的鄒德溥（1549-1619）著《學庸宗釋》，其〈大學宗釋序〉云：「蓋《大學》旨趣，實與《中庸》無二。古稱孔伋經緯之說，信不虛也。」<sup>39</sup>耿定向（1524-1596）的弟子劉元卿（1544-1609）也說：「《大學》舉其要，《中庸》推其詳，斯經緯之說信也。」<sup>40</sup>萬曆時文人許自昌（1578-1623）在其《樗齋漫錄》中也提到：「《大學》決是子思所作，賈逵之言可信也，不然，誠意傳中不合有曾子曰三字。」<sup>41</sup>由此數例，即可見子思作《學》《庸》及《學》《庸》經緯說的影響之深廣。

羅汝芳認為《學》《庸》皆孔子所作，而《石經大學》則認為《學》《庸》皆子思所作，雖然觀點略有差異，但不約而同地將《學》《庸》作者歸為一人。這種思想是在心學思潮廣泛傳播、《學》《庸》關係日漸密切的學術氛圍中產生的，構建了《學》《庸》關係的新模式，成為晚明《學》《庸》關係一體化的重要突破。

#### 四、深化：管志道、葛寅亮對《學》《庸》關係的深度建構

在《石經大學》「《學》經《庸》緯」說的影響下，「《學》《庸》一體化」在晚明繼續深化發展。管志道（1536-1608）從著作權層面全面否定了《大學》與曾子的關聯，從而進一步強化了《大學》為子思

<sup>39</sup> [清]朱彝尊撰，林慶彰等主編，《經義考新校》，卷 160，頁 2934。

<sup>40</sup> [明]劉元卿，〈大學新編序〉，《大學新編》，收入四庫全書存目叢書編纂委員會編，《四庫全書存目叢書·經部》（濟南：齊魯書社，1997 年），冊 157，頁 402。標點符號為作者所加。

<sup>41</sup> [明]許自昌，《樗齋漫錄》，收入《續修四庫全書》編纂委員會編，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002 年，據明萬曆刻本影印），冊 1133，頁 63。標點符號為作者所加。

所作的觀點。葛寅亮（1570-1646）則從理論上對《學》《庸》關係進行了建構，將「經緯」之說發展為「互為表裡」之說。

### （一）管志道否定《大學》與曾子的關聯

管志道是耿定向的弟子，他在接受《石經大學》基本觀點的基礎上，進一步論證了《大學》非曾子所作，從而推翻朱子《大學》為孔經曾傳的說法。

首先，管志道對《大學》的性質作了重新判定，認為「大學」當讀為「太學」，即周代的太學，《太學》一書是子思所述周代太學的舊章，他說：「愚考《戴記》古本原讀『太學』，據虞松引賈逵之言，乃子思居宋時所作，俱述『太學』中教人之道，故以為名。」<sup>42</sup> 管志道認為，《禮記》所收各篇多是孔氏祖孫闡揚周代文化的著作，且大多「緣周家舊額，如王制、月令、郊特牲、明堂位等目，並無無因而自起一名者」，<sup>43</sup>《太學》正屬此類，所以《太學》一篇與曾子沒有關聯。他明確反對朱子的「孔經曾傳」之說：「朱子之過不在分章句，而在宗兩程所判孔經曾傳之無徵。」<sup>44</sup> 他又從著述體制角度作了辨析：

仲尼除贊《易》彖、象二傳外並無親手一筆，有出親口所說者，則門人必以「子曰」二字標之，如《中庸》篇中有「君子中庸小人反中庸」二句是也。曾子生平守約，不與游夏之文學同科，更無一筆垂於世，凡載在《魯論》《戴記》中者，皆出門人之

<sup>42</sup> [明]管志道，《重訂古本大學章句合釋文》（上海圖書館藏明刻本），頁1a。標點符號為作者所加。

<sup>43</sup> [明]管志道，《古本大學辨義》（上海圖書館藏明刻本），頁1a-1b。標點符號為作者所加。

<sup>44</sup> [明]管志道，《重訂古本大學章句合釋文》，頁31b。標點符號為作者所加。

筆，而子思所紀獨多。此亦有故，孔子周流之日，托子思於曾子，以父師之禮事之，故記其言動獨詳，有不足則為之諱，設《太學》果有曾子一筆，何嫌大書特書？直待誠意章始露曾子曰三字出來？故《大學》一篇，斷不必濫在孔曾師弟身上。<sup>45</sup>

管氏的意思是，孔子除了《易傳》外沒有獨立的著作，凡孔子言語皆為弟子所記，有「子曰」為標記，而《大學》首章並無此標記，故不是孔子所說。而曾子又不入文學之科，也沒有寫過著作，凡有關曾子的言論也皆是門人記錄。《論語》和《禮記》的主要記錄者就是子思，子思以父師之禮事曾子，如果《大學》中有曾子的話，肯定會大書特書，而不必僅在誠意章才著一筆「曾子曰」。

其次，管志道否認了曾子和子思的師弟關係，認為子思的學問是親承自孔子之教，而不是從曾子得來：「孔子以六十八歲歸魯，至七十三歲而終，子思朝夕祖席旁者五年，此時之傳道豈不真，而反待曾子續傳之耶？曾子之呼子思以名，子思之事曾子以師禮，此古人尊父執之道也。」<sup>46</sup> 又說：「吾久疑子思以兄事曾子，非以父事曾子。」<sup>47</sup> 曾子只是子思的「父執」，而不是真正的授業老師。

第三，管志道否定了曾子的道統地位。朱子是以四書對應道統傳承的孔曾思孟四子，所以認定《大學》為曾子所作，而管志道則以其獨特的「群龍無首」說，否定了曾子的道統地位。管志道認為，道統並非一線單傳，任何人都可以通過個人修為傳承儒家之道，不能獨尊某個人為道統嫡傳，此即所謂的「群龍無首」。他在列舉了衆多孔門弟子的成就之後說：「是數子者，夫孰非傳道之英？而宋儒乃執曾子一貫之唯，又粧點《太學》十傳為曾子之筆，遂以孔子道統獨歸曾

<sup>45</sup> [明]管志道，《古本大學辨義》，頁3b。標點符號為作者所加。

<sup>46</sup> [明]管志道，《古本大學辨義》，頁29b-30a。標點符號為作者所加。

<sup>47</sup> [明]管志道，《孟義訂測》，收入四庫全書存目叢書編纂委員會編，《四庫全書存目叢書·經部》（濟南：齊魯書社，1997年），冊157，卷3，頁560。標點符號為作者所加。

子。」管志道認為，即使要對孔門弟子排序，排在最前面的也應該是顏回（約 521 B.C.-約 481 B.C.）、子貢（約 520 B.C.-約 456 B.C.）而不是曾子：「夷考往返魯衛之日，更無一日而不以夫子之道傳人者，則顏子與子貢二人是也……即曾子亦在二人熏陶中耳。」<sup>48</sup> 又說：「孔子存日，蓋以顏子、子貢為二輔。」<sup>49</sup> 可見，管氏認為曾子在孔門的地位低於顏回和子貢。管志道還以無首之學與有首之學，把孔門之學分為孔思、曾孟二派，並認為前者是正統，《論》《學》《庸》是其代表性經典，後者則對前者有偏離。管氏認為孔子和子思之學都是無首之學，所謂無首就是不自作首領，不自我標榜，而只注重個人的默默實踐工夫。而從曾子到孟子，則開始出現自我標榜的傾向，體現出一種「有首之學」的特點。他說：

見群龍无首之學，此孔子一生大樞柄也。顏子、子貢步趨焉……曾子不無有首意在，而志亦向於无首……子思敏達不下子貢，弘毅不下曾子，豈無纖毫首意在？而《中庸》一篇，則宛然群龍无首之家學也……至孟子而龍首全現矣。既以孔子為千古群龍之首，亦以自己為戰國人龍之首。<sup>50</sup>

孔子一生低調，不敢自當聖賢，只是庸言庸行，所以是群龍無首之學，顏子、子貢、子思皆承此學。而到曾子開始出現有首之學的苗頭，到孟子則「龍首全現」。曾孟有首之學的主要表現就是對浩然之氣的推崇，曾子的「大勇」、「養氣」說是其發端：「曾子對子襄述所聞大勇於夫子，勇而門大，非隱隱露出浩然之氣，塞於天地之間者乎？」

<sup>48</sup> 以上引文，見〔明〕管志道，《古本大學辨義》，頁 29b、29a。標點符號為作者所加。

<sup>49</sup> 〔明〕管志道，《孟義訂測》，收入四庫全書存目叢書編纂委員會編，《四庫全書存目叢書·經部》，冊 157，卷 3，頁 560。標點符號為作者所加。

<sup>50</sup> 〔明〕管志道，《從先維俗議》，收入四庫全書存目叢書編纂委員會編，《四庫全書存目叢書·子部》（濟南：齊魯書社，1995 年），冊 88，卷 4，頁 393。標點符號為作者所加。

又云：「孔門開養氣之端者曾子也，曾子得子襄為之後，而出孟子。」<sup>51</sup> 孟子大倡浩然之氣，不但自視甚高，而且把孔子推尊為「千古群龍之首」。故為有首之學。通過孔思、曾孟二脈的劃分，管志道進一步切割了《大學》與曾子的關聯，而將《大學》納入《論語》《中庸》所屬的孔思陣營。

總體來說，管志道通過一系列論證，降低了曾子的地位，否定了《大學》與曾子的關聯，從而進一步強化了《大學》《中庸》都是子思所作的觀點。管志道對曾子作《大學》的質疑，是晚明批評、質疑朱子風潮的反映，也是《學》《庸》一體化發展到一定程度的結果。

## （二）葛寅亮對《學》《庸》關係的義理建構

《石經大學》提出的「《大學》為經，《中庸》為緯」的觀點，前文提到王文祿、唐伯元等都對此作了初步闡釋，而葛寅亮基於這一觀點，對《學》《庸》義理關係進行了系統構建。葛寅亮是晚明著名學者，活動於萬曆（1573-1620）後期至崇禎（1627-1644）時，長期講學並擔任多省學政，教育、拔擢了不少晚明名士，如艾南英（1583-1646）、陳際泰（1573-1640）、姜曰廣（1584-1649）、黃文煥（1598-1667）、楊以任（1600-1634）等，所謂「從來都門仕宦，未有桃李若斯之盛者也」，<sup>52</sup> 其代表作為《四書湖南講》、《學庸詁》等。<sup>53</sup>

葛寅亮受《石經大學》和管志道的影響較大，他相信所謂的賈逵

<sup>51</sup> 以上引文，見〔明〕管志道，《孟義訂測》，收入四庫全書存目叢書編纂委員會編，《四庫全書存目叢書·經部》，冊 157，卷 2，頁 514。標點符號為作者所加。按：勇而門大，「門」字不通，疑當作「曰」字。

<sup>52</sup> 〔明〕張右民，〈司農葛先生傳〉，見〔明〕葛寅亮，《葛司農遺集》（中國國家圖書館藏清抄本），頁 3b-4a。標點符號為作者所加。

<sup>53</sup> 葛寅亮生平詳其弟子張右民（？-？）〈司農葛先生傳〉及該文前佚名撰葛氏之傳，見〔明〕葛寅亮，《葛司農遺集》，卷尾。

之語，認同《大學》《中庸》都是子思所作的觀點，云：「以《漢志》及賈逵為據，則《學》《庸》實皆子思所作，開首三綱八目，獨括全書，必繫夫子之意而子思闡之，故復以『所謂』發明於後也。」<sup>54</sup> 葛寅亮的主要貢獻是對《大學》《中庸》關係的義理建構，他以「明」概括《大學》，「誠」概括《中庸》，認為二者是互為表裡的關係，又特意創作〈大學論明篇〉和〈中庸論誠篇〉以發明其義。關於《大學》之「明」與《中庸》之「誠」的關係，其〈學庸詁序〉云：

子思子闡明祖學，作《大學》《中庸》二書，《大學》重明，從格物遞通乎家國天下，而明即誠之能照，故專言心以攝性。《中庸》重誠，從慎獨直貫乎天地鬼神，而誠即明之能寂，故專言性以攝心。合之則寂照雙圓，世出世法之兼到，即分之而各以一門深入，亦究歸合轍，無復差池，此《大學》《中庸》相為表裡，隨人根器之自擇，要當互觀焉者。<sup>55</sup>

又〈大學論明篇〉云：

蓋《大學》宗旨，要在知止而定靜安慮以格物，故所重在明；《中庸》宗旨，要在戒慎不睹，恐懼不聞以慎獨，故所重在誠。惟明則顯諸仁而可見聞，故其作用在家國天下，道取經世；惟誠則藏諸用，而無聲無臭，故其感通在天地鬼神，道兼出世。從明入者，本體未免有蔽，須用照心以破妄，其功夫詳於參提，是為自明誠之教；從誠入者，本體尚無所琢，直了真心以還元，其功夫詳於存養，是為自誠明之性。然格致之後，即繼誠正，

<sup>54</sup> [明]葛寅亮，《四書湖南講》，收入《續修四庫全書》編纂委員會編，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002年，據中國科學院圖書館藏明崇禎刻本影印），冊163，頁17。標點符號為作者所加。

<sup>55</sup> [明]葛寅亮，《四書湖南講》，收入《續修四庫全書》編纂委員會編，《續修四庫全書》，冊163，頁2。標點符號為作者所加。

誠身之先，必始明善，是真心照心，原無兩體，又即誠則明明則誠之旨，而不容有間者，但其入手或異，各從所重言之，至於同歸，而人道天道，入世出世，悉從二書中兼舉焉。斯以謂之相為表裡也。<sup>56</sup>

這兩段材料比較完整地反映了葛寅亮對《學》《庸》關係的基本看法。從中可見，葛寅亮認為《學》《庸》的義理存在整齊的對應關係，《大學》重心，強調由心之明以通乎天下國家，是向外發，其工夫在於格物致知。《大學》開頭的「明明德」一語已經非常明顯地把「明」字提揭出來：「首揭在明明德，最為一書綱領，親民乃明德之分量，止至善乃明德之本體，亦即明德中所括者耳。」又云：「自明明德於天下遞推之，至國家身心意，而歸於格致，皆即明之之義，末後結以知本知至，正收轉格致而與明明德相應者也。」從明明德於天下到國家身心意，都是明的對象，格致就是明的工夫，而格致的工夫又是定靜安慮，故葛氏又云：「蓋《大學》宗旨，要在知止而定靜安慮以格物。」所以，此「明」一方面是自明其明德，另一方面是明其明德於天下，這是一個外顯、外推的過程。而《中庸》重性，強調從心性本體修養入手以通乎天地鬼神，是向內收，其工夫在於慎獨。《中庸》所論之誠其實就是真心、本性，《中庸》的宗旨「總是發明此真心」。<sup>57</sup> 天命之性、未發之中，就是誠者天之道，率性之道、修道之教、發而中節之和，就是誠之者人之道。此真心藏於不睹不聞，最隱最微，但又極於位天地育萬物，莫見莫顯，顯見即在隱微中，故其功夫只在戒慎不睹恐懼不聞以慎獨。《學》《庸》一言心，一言性，一向外擴，一向內明，緊密相關、互為依存，所以《大學》格致之後就是誠意正心，

<sup>56</sup> [明]葛寅亮，《四書湖南講》，收入《續修四庫全書》編纂委員會編，《續修四庫全書》，冊 163，頁 17。標點符號為作者所加。

<sup>57</sup> 以上引文，見[明]葛寅亮，《四書湖南講》，收入《續修四庫全書》編纂委員會編，《續修四庫全書》，冊 163，頁 17、2、17、16、17、36。標點符號為作者所加。

而《中庸》誠身之先，必須先明善，誠與明互為前提，誠則明，明則誠，二者只是入手之路不同，最終殊途同歸。

葛寅亮對《大學》《中庸》關係的義理建構，是《石經大學》「《學》經《庸》緯」說的合理化發展，充分整合了理學和心學思想資源，是晚明四書學發展的重要理論成果。

## 五、終結：譚貞默的「歸《大學》於《中庸》」說

前述各家觀點雖然強調《學》《庸》的關聯性，乃至將其歸為一人所作，但仍把它們當作兩書看待，而到明清之際的譚貞默（1590-1665）那裡，就直接將《學》《庸》合為一書，成為《學》《庸》一體化發展的最終形式。

譚貞默，字梁生，嘉興人，崇禎元年（1628）進士，曾任職工部、大理寺，明亡後經洪承疇（1593-1665）薦任職國子監，不久辭官歸家。<sup>58</sup> 譚氏博學多才，著述豐富，其詮釋四書的代表作《三經見聖編》一百八十卷，以具有明人特色的考據方式解經，獨出心裁，別具一格。<sup>59</sup> 譚貞默及其著作雖然在歷史上隱沒無聞，現代學者也鮮少關注，但其學術價值和思想史意義卻不能忽視。譚貞默的《三經見聖編》跳出了朱子四書學的框架，對四書體系作了重新建構，他認為《大學》是《中庸》下篇，二者是子思所作的同一本書。譚氏的這一觀點也是在批判吸收《石經大學》和管志道觀點的基礎上形成的。

譚貞默對石經是持否定態度的，認為是「不經之書，不足置喙

<sup>58</sup> 生平參朱則杰，〈《清人詩文集總目提要》訂補——以曹勳等八位嘉興作家為中心〉，《嘉興學院學報》第29卷第1期（2017年1月），頁21-22；陸林，〈《小題才子書》所涉金聖歎交遊考〉，收入《中國典籍與文化》編輯部編，《中國典籍與文化論叢》（南京：鳳凰出版社，2013年），第15輯，頁234。

<sup>59</sup> 此書包括《孔經見聖編》、《孟經見聖編》兩部分，鮮見今人關注，其學術價值有待進一步挖掘，今存孤本於日本國立公文書館，以下所引譚貞默語皆出此本。

也」。他詳細徵引管志道與瞿汝稷（1548-1610）師弟之間關於《石經大學》的爭論，認為瞿汝稷對《石經大學》的詳細考證已充分證明了石經之偽，管志道的觀點站不住腳：「瞿質在賈逵石經偽，而管荅則在鄭本、朱本之不安，又謂不必論其人其世，而當揆之於理。夫理，則何不可橫說豎說乎？……至續質以『明示賈虞之言在何典』一言，而管語塞矣。」管志道雖然無奈承認了瞿汝稷考證的真實性，但又訴諸於「理」，認為即使石經是偽，但從義理上仍優於古本和朱本，後來瞿汝稷問他賈逵所謂「《大學》以經之《中庸》以緯之」一言出自何處，管氏終於理屈詞窮了。不過，譚貞默雖然否定《石經大學》的真實性，但對於其所提出的《大學》《中庸》同為子思所作的觀點則深表贊同，他說：「偽賈虞本全篇可廢也，《大學》亦子思作一言不可廢也。」<sup>60</sup>

譚貞默繼承管志道觀點，也明確否定了曾子作《大學》的觀點，認為這完全是朱子的杜撰：「伊川止稱《大學》孔氏遺書，不及曾子，亦猶不知何人所作之意，朱子創為孔經曾傳之說，究竟無稽。」<sup>61</sup> 他進一步指出，曾子的著作《曾子》十篇載在《大戴禮記》中，其文風與《中庸》《大學》差別巨大：「試就此集比視《庸》《學》二篇，不特詣境之深淺懸殊，並手筆之工拙遠絕，而謂《大學》為曾子筆乎？」<sup>62</sup> 並且曾子作《大學》也於史無徵：「曾子聞受《孝經》，不聞作《大學》，〈漢藝文志〉儒家『《曾子》十八篇』，〈隋經籍志〉『《曾子》二卷目一卷』，據今《大學》篇卷之數，遠不相符，《大學》斷非曾子作。」為了進一步論證這種觀點，譚氏也像管志道一樣，否定了曾子的道統地位，並專門寫了一篇文章〈傳道說〉，附在《論

<sup>60</sup> 以上引文，見〔明〕譚貞默，《孔經見聖編》（日本國立公文書館藏清順治刻本），冊43，卷102，頁31b、33b、33a-33b。標點符號為作者所加。

<sup>61</sup> 〔明〕譚貞默，《孔經見聖編》，冊43，卷103，頁17a。標點符號為作者所加。

<sup>62</sup> 〔明〕譚貞默，《孔經見聖編》，冊43，卷102，頁17b。標點符號為作者所加。

語・學而》「曾子曰吾日三省吾身」章後。譚貞默認為宋儒那種一線單傳的道統模式是佛教式的而不是儒家的思維，對儒家來說，「所傳者孝悌忠信、詩書禮樂之道，明師無不傳，賢弟子無不習，故夫子曰誨人不倦，曰有教無類，未聞單擇一人而傳之。」如果說佛教的傳承稱為「傳燈」，那麼儒家的傳承就是「傳日」：「日固無時不傳，無人不傳者也，及孔子之門，四科十哲，何一非傳道者？」因此，以曾子為獨傳孔子之道者是錯誤的。譚氏進而否認孟子之學傳自曾子：「孟子之道，淵源於孔子，即其書數述曾子，不過稱其守身守約，守身者三省之義也，守約者一貫之義也，烏有侈談一貫為教外別傳如後人所矜詡者哉！」<sup>63</sup> 但對於管志道把「大學」讀為「太學」，認為是子思所述周代舊章的觀點給予反駁：「管以《大學》為國學，於全篇之義何居？古註雖云大舊音太，未嘗說其義也。大效之道固不可，國學之道亦豈可乎？記曰有虞氏《大學》為上庠，小學為下庠。此大字亦難讀太也。《大學》明是大成之學，小學明是小成之學。」<sup>64</sup>

對於《學》《庸》的具體關係，譚貞默認為《石經大學》的「《學》經《庸》緯說」是不經之談，應該從《學》《庸》二書本身尋找其相通之處。他說：「管之所以知作自子思者，不過因賈逵贊本《大學》經《中庸》緯之言爾，不能深會鄭本二篇之先後相次、首尾相聯也，是其彷彿之見，全未確也。」譚氏經過詳細考證，認為《大學》是從《中庸》中分出來的，本是《中庸》下篇。《三經見聖編》的《中庸》部分有一篇〈歸篇解〉，所謂「歸篇」，就是「歸《大學》於《中庸》」，以《中庸》受《大學》也。他認為子思作《中庸》時，「《中庸》與《大學》為一，《中庸》為《大學》之首，《大學》即《中庸》之

<sup>63</sup> 以上引文，見〔明〕譚貞默，《孔經見聖編》，冊4，卷1，頁33b、39a-39b、40a、38b。  
〈傳道說〉見頁38a-41a。標點符號為作者所加。

<sup>64</sup> 〔明〕譚貞默，《孔經見聖編》，冊43，卷102，頁18a。標點符號為作者所加。

尾，故有《中庸》名無《大學》名」。<sup>65</sup> 譚貞默從多個方面論證了《中庸》與《大學》本是一篇的觀點。

從書名看，「中庸」取全書之大旨，是總括性的，如同《論語》、《禮記》之類，而「大學」則掇標首之兩字，如同《論語》之〈學而〉、〈為政〉，二者有廣狹之別。從流傳看，譚氏認為，《漢志》禮類有《中庸》說二篇，這說明《中庸》原分上下篇，下篇應即《大學》。小戴編入《禮記》時，《大學》《中庸》尚未分開，因「小戴所取入《禮記》書，篇篇關切禮文禮意，而《中庸》深言禮，《大學》終篇無一禮字，是知繫《中庸》說後也，不然，禮經何取乎爾也」。《禮記》每一篇都與禮有關，而《中庸》言禮，《大學》不言禮，故知《大學》是《中庸》的一部分。譚氏認為，最早把《大學》從《中庸》中分出去的是鄭玄（127-200），「至東漢末鄭玄註《禮記》時，《中庸》始與《大學》斷簡為二，康成不察其首尾之意，隔別而次之，於是畫為前後篇，定目錄云《中庸》第三十一，《大學》第四十二。」由於後篇本來無名，於是「以開首二字標目之，此《大學》之名所自來也」。譚氏認為這是《中庸》文本的「一厄」。第二大厄則是宋儒對《中庸》《大學》的任意改竄，雖然鄭玄分為二篇，但內容則仍完整無缺，宋儒「篇中本無錯簡而妄疑錯簡」，<sup>66</sup> 並以己意任意改竄，從而形成了朱子的四書。而石經偽本則是第三厄。譚氏認為自己的歷史功績就是使《大學》回歸於《中庸》，恢復兩書的本來面目。

譚氏更從內容關聯上論證二者的密切關係。首先，譚氏認為《學》《庸》都圍繞一個共同的主旨展開，是密不可分的整體，他說：「《中庸》以一篇為一義，以今之《大學》合上下為一篇，以『天命之謂性』

<sup>65</sup> 以上引文，見〔明〕譚貞默，《孔經見聖編》，冊43，卷102，頁17a、34a。標點符號為作者所加。

<sup>66</sup> 以上引文，見〔明〕譚貞默，《孔經見聖編》，冊43，卷102，頁34b、35a、35b、35b-36a。標點符號為作者所加。

起，至『以義為利也』止。合上下二篇為一章，其書因辭見意，自註自疏，句字可分，章不可分。」兩書通篇為一義，只是一整章，首尾完整，不能再細分若干章。這與《論語》《孟子》以一章為一義，或數章為一義的體式完全不同。具體來說，包括《大學》在內的《中庸》「統部大旨，無非頌述仲尼」，<sup>67</sup> 全書的主旨就是頌揚孔子的功德、稱述孔子之道。譚氏又云《中庸》《大學》「……并是贊述仲尼之言，前明仲尼性道教之大，至於配天，後明學仲尼者之道之大，自天子至於庶人統此《大學》之道也，仲尼教而天子庶人學也。《中庸》失《大學》則是詳率性之道而不詳脩道之教也。」<sup>68</sup> 也就是說，《中庸》稱讚孔子之道本身之大，《大學》則稱讚孔子之道落實到王道實踐中之大，《中庸》講率性之道，是理論；《大學》講修道之教，是實踐，兩書都圍繞「贊述仲尼」這一主旨展開。

其次，譚氏認為《學》《庸》的具體內容也有很多呼應之處。《中庸》之尾與《大學》之首正相銜接：「上曰『予懷明德』，下即曰『在明明德』；上曰『聲色之於以化民末也』，下即曰在『親民』；上曰『上天之載無聲無臭至矣』，下即曰『在止於至善』；以明德、化民、至矣終，率性之謂道也，以明明德親民止至善始，脩道之謂教也。」並認為這種銜接「如天上珍珠無縫衣，豈人力所製造乎」。<sup>69</sup> 從前後內容的照應看，《中庸》在前有「君子之道」、「君子以人治人」、「大哉聖人之道」，《大學》在後有「大學之道」、「君子有大道」、「生財有大道」；<sup>70</sup> 《中庸》有慎獨，《大學》亦有慎獨；《中庸》

<sup>67</sup> 以上引文，見〔明〕譚貞默，《孔經見聖編中庸序》，《孔經見聖編》，冊2，頁1b-2a。標點符號為作者所加。

<sup>68</sup> 〔明〕譚貞默，《孔經見聖編》，冊43，卷104，頁1b。標點符號為作者所加。

<sup>69</sup> 以上引文，見〔明〕譚貞默，《孔經見聖編》，冊43，卷103，頁18b。標點符號為作者所加。

<sup>70</sup> 〔明〕譚貞默，《孔經見聖編》，冊43，卷103，頁18b-19a。標點符號為作者所加。按：上述兩節前後相連。

講喜怒哀樂之未發、已發為中和，是講性情，《大學》講性情的更多，如身有所忿懥、恐懼、好樂、憂患則不得其正，好人所好、惡人所惡等等，性情之正即是中和；《中庸》多次講本末，如中為天下之大本、聲色之於民末矣，《大學》更是講物有本末、德本財末等等；《中庸》講「君子之道本諸身」，《大學》則講「自天子以至庶人壹是皆以脩身為本」；《中庸》講「忠恕違道不遠」、「施諸己而不願亦勿施諸人」，《大學》講「絜矩之道」、「所惡於上毋以使下」；《中庸》有「誠者自成也而道自道也」，《大學》有「皆自明也」；《中庸》有「正己而不求於人」，《大學》有「有諸己而后求諸人」；《中庸》稱「裁及其身」，《大學》則有「菑必逮夫身」，<sup>71</sup> 等等。從引文看，《學》《庸》共引《詩》二十八處，差不多各占一半，但無一重複，如果是兩人所作，當有雷同。從子思與曾子的關係看，子思既為曾子弟子，則其書中應該引用師說，而《中庸》中引稱顏回、子路，卻無曾子，但曾子卻在《大學》中出現了，這說明《大學》與《中庸》為一，同為子思所作。<sup>72</sup> 總而言之，譚氏認為《學》《庸》二書主旨歸一，內容渾然一體，「擊首則尾動，擊尾則首動」。<sup>73</sup>

在四書學史上，譚貞默可能是第一個，也是唯一一個將《學》《庸》兩書實現最徹底的一體化的學者，作者為一、內容合一、主旨為一。雖然他的論證未必讓人完全信服，但從學術史發展的角度看，他的這一觀點正是明中期以來《學》《庸》一體化發展的最終形式。

<sup>71</sup> 以上引文，見〔明〕譚貞默，《孔經見聖編》，冊 43，卷 103，頁 20b、20b-21a、22a、22b。標點符號為作者所加。

<sup>72</sup> 〔明〕譚貞默，《孔經見聖編》，冊 43，卷 102，頁 35a。標點符號為作者所加。

<sup>73</sup> 〔明〕譚貞默，《孔經見聖編》，冊 43，卷 103，頁 23b。標點符號為作者所加。

## 六、「《學》《庸》一體化」的思想史意義

通過上文論述可以看到，明代的《學》《庸》一體化現象經歷了一個非常複雜而漫長的發展歷程。陽明學派為實現新的思想發展，有意識地以心學宗旨將《大學》《中庸》的義理糅合在一起；陽明後學羅汝芳，以及《石經大學》在著作權方面將二書合一，實現了《學》《庸》一體化在文本層面的突破；其後，管志道、葛寅亮、譚貞默等學者在《石經大學》的影響下，層層深入，對《學》《庸》一體化進行了各自的思考和建構。在《學》《庸》一體化的過程中，出現了多種不同甚至相反的聲音，如羅汝芳認為《大學》《中庸》都出自孔子，《石經大學》則認為二者都出自子思；羅汝芳、譚貞默都強調《中庸》為主，《大學》附屬於《中庸》，而《石經大學》則認為《大學》是經，《中庸》是緯，葛寅亮則以表裡關係平視二者。儘管觀點各有不同，但他們都有一個共同的思想指向，那就是都認為《大學》與《中庸》關係密切，應融為一體。那麼，《學》《庸》一體化得以產生和發展的思想史脈絡和肌理又是什麼？筆者認為，可以從以下三個角度來看。

首先，《學》《庸》一體化體現了對朱子的懷疑與超越。朱子學在明初被確立為官方功令，學者和士人遵循之而不敢有異議，導致思想界日益僵化，所以到明中期時，突破朱子學的桎梏，開闢新的學術路徑，就成為思想界亟待解決的重要課題。陽明心學承擔起了這一歷史使命，它對朱子的懷疑和批評，也深刻影響了晚明思想界。朱子在經學方面的核心建構是四書，他設定了《學》《論》《孟》《庸》的經典次序及其對應的孔曾思孟四子，尤其在《大學》方面，以《大學》屬曾子、調整《大學》文本、作格致補傳、解格物為窮理等等，都是具有獨創性的觀點。可以說，四書體系是朱子學的根據地和發源地，要突破朱學，首先要質疑其四書體系。明代學者雖然不可能完全推

翻整個四書體系，但對其關鍵義理進行反思，對其內部結構進行調整，還是可以做到的。《學》《庸》一體化打破了朱子所定的四書次序，否定了四書與四子的對應關係，重構了四書的內部結構，正是對朱學的有力質疑和反動。陽明就試圖打破四書之間的壁壘，而將《大學》《中庸》融匯於心學宗旨，羅汝芳凸顯了孔子的核心地位，直接認定《大學》《中庸》都是孔子所作，曾子、子思完全被忽略。而《石經大學》之後，《大學》《中庸》又全都歸入子思名下，譚貞默更是把二書合為一書，把四書改造為三經，這些都是對朱子四書學體系的強烈質疑和衝擊。可以說，明中後期的《學》《庸》一體化，是明代反朱風潮的重要成果和集中體現。

其次，《學》《庸》一體化是明代思想創新的產物。在四書體系中，最具活力和闡釋空間的無疑是《大學》和《中庸》，它們篇幅不長、思想凝練，是比較系統的哲學論文，不但提出格物致知、誠意、慎獨、中和、誠等一系列重要概念，還對儒家形上學、修身工夫論、內聖外王等進行了一系列建構。這些理論資源成為宋明時代新思想的主要發源地和增長點。朱子更為重視《大學》，其主要的四書學觀點都是在注解《大學》時闡發出來的。不過，朱子對《學》《庸》的開發和利用並不充分，其所創立的闡釋模式也日趨僵化。明中期以來，《學》《庸》的深度融合則提供了新的思想發展空間。明人最看重、討論最多的經典就是《大學》和《中庸》，很多學者正是通過對《學》《庸》的一體化詮釋獲得思想靈感的。明代思想的一大特徵是喜言抽象的道德本體，強調本體與工夫的一致性，而朱子學則側重言工夫，強調通過居敬窮理的工夫去體會本體，而不是直接言說本體，所以朱子更看重《大學》。《中庸》似乎更具有本體化色彩，如所謂天命之性、致中和、慎獨、誠等，所以朱子才稱之為「聖門傳授極致之

言」，<sup>74</sup> 將其放到四書之末，不主張人們過早學習《中庸》。《中庸》的本體色彩正好符合了明人的口味，所以明人不再把它當做四書的殿軍，而將其提到《論》《孟》之前，與《大學》結合起來，進而構建了「《學》《庸》一體化」的格局。《大學》的格物致知、誠意與《中庸》的致中和、戒懼慎獨等思想相結合，成為明代思想史的核心概念，支撐了明代思想的新發展，也成為宋明理學發展的最後輝煌。陽明學派一方面弘揚古本《大學》，另一方面則高度重視《中庸》的「慎獨」思想，除陽明本人外，其主要弟子如王畿（1498-1583）、鄒守益、季本等，都重點關注過《中庸》的「慎獨」，王學殿軍劉宗周（1578-1645）則是圍繞《大學》的「誠意」和《中庸》的「慎獨」建構其思想體系的。由此可見，經典架構的革新和轉換是思想新發展的重要動力。而明末之後，包括《大學》《中庸》在內的四書經典體系的思想資源基本上被開發殆盡，無論對《大學》的改動，還是對《大學》《中庸》格物、誠意、慎獨等概念的詮釋，也基本上達到了可能達到的飽和狀態。思想史要獲得新的發展，必須建構新的經典體系，所以明末清初回歸經學（五經之學）、「經學即理學」的呼聲越來越強烈，再加上實學和反理學思潮的興起，促使四書學、理學逐漸走向衰落。譚貞默將《大學》《中庸》合為一書時，《大學》《中庸》的經典地位正遭到越來越多的懷疑，而出現很多將其回歸《禮記》的呼聲。<sup>75</sup> 《學》《庸》一體化的發展歷程成為明代思想興衰的重要表徵。

第三，《學》《庸》一體化是《學》《庸》親緣關係發展的必然

<sup>74</sup> [宋]朱熹，《大學或問》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》，冊6，頁515。

<sup>75</sup> 相關研究可參考石立善，〈《大學》《中庸》重返《禮記》的歷程及其地位的下降〉，《國學學刊》2012年第3期（2012年9月），頁31-37；朱修春，〈清初學界對《大學》、《中庸》非孔孟之書的批判性考辨舉證〉，收入陳文新、余來明主編，《科舉文獻整理與研究：第八屆科舉制與科舉學國際學術研討會論文集》（武漢：武漢大學出版社，2013年），頁267-271。

結果。前文已經提到，《大學》《中庸》因同出《禮記》，所以具有天然的親緣關係。二者之所以能夠最終融合在一起，也與其文本形態有密切關係。在四書中，《論語》《孟子》是聖賢言論片段的彙集，缺乏嚴整的結構，而《大學》《中庸》都是有明確思想主旨和文本結構的單篇論文。《大學》提出了三綱領、八條目，並依次論述，內容清晰、結構完整。《中庸》雖然不如《大學》結構嚴謹，但其中的性、道、教、慎獨、中和、誠等思想，也足以將《中庸》連貫為一篇完整的思想性論文，程子就評價說：「其書始言一理，中散為萬事，末復合為一理」，<sup>76</sup> 朱熹弟子黃榦（1152-1221）也說：「此書之作，脈絡相通，首尾相應，子思子所述，非若《語》《孟》問答之言，章殊而指異也。」<sup>77</sup> 這些觀點比較準確地概括了《學》《庸》與《語》《孟》在文本上的差異。並且，《大學》《中庸》都在較高的層面對儒家思想有精彩闡發，它們之間確實存在很多互通性。從本體層面看，《大學》講的明德、至善與《中庸》講的天命之謂性、中和等等非常接近；從工夫層面看，《大學》的格物致知、正心誠意，與《中庸》的慎獨、修道、思誠等密切相關。這些都使《大學》與《中庸》具有更多親緣性。但這種親緣性只是基礎性的，要使二書真正融為一體，也需要特定的歷史文化條件。朱子雖然將二書同時納入四書體系並同以章句的形式進行注解，但對它們的不同定位反而拉遠了二者的距離。受朱子學影響，《大學》《中庸》的關係長期處於疏遠狀態。從明代中期開始，隨著心學的興起，打開了朱子學的缺口，才為《大學》《中庸》走向一體提供了契機。

在中國古代學術史上，經學與思想史的發展往往是一體兩翼、互相推動的，一個新的經學現象的出現，背後必然有深刻的思想史背

<sup>76</sup> [宋]朱熹，《四書章句集注》，頁17。

<sup>77</sup> [明]胡廣等纂修，周群、王玉琴校注，《四書大全校注》，上冊，頁138。

景，而思想史的新發展和新突破，又往往以構建新的經學體系為前提。《學》《庸》一體化作為四書學史上一個不容忽視的獨特現象，雖然算不上新的經學體系，而只是四書學體系在明代的新調整，但也是明代學術思想發展的重要成果，其經學價值和思想史意義值得予以充分關注。

(責任校對：黎思行)

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- [宋]朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年。
- \_\_\_\_\_,《大學或問》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》，冊6，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010年。
- [宋]黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，冊2、4，北京：中華書局，2020年。
- [明]王文祿，《大學石經古本》，《百陵學山》，上海：商務印書館，1938年，據上海涵芬樓影印明隆慶刻本。
- \_\_\_\_\_,《中庸古本》，《百陵學山》，上海：商務印書館，1938年，據上海涵芬樓影印明隆慶刻本。
- [明]王守仁撰，吳光等編校，《王陽明全集》，上、中冊，上海：上海古籍出版社，2015年。
- [明]季本撰，朱湘鈺點校，鍾彩鈞校訂，《四書私存》，臺北：中央研究院中國哲學研究所，2013年。
- [明]胡廣等纂修，周群、王玉琴校注，《四書大全校注》，上冊，武漢：武漢大學出版社，2009年。
- [明]唐伯元，《醉經樓集》，收入沈乃文主編，《明別集叢刊》，第3輯，冊82，合肥：黃山書社，2016年。
- [明]許自昌，《樗齋漫錄》，收入《續修四庫全書》編纂委員會編，《續修四庫全書》，冊1133，上海：上海古籍出版社，2002年，據明萬曆刻本影印。
- [明]鄒守益撰，董平編校整理，《鄒守益集》，上、下冊，南京：鳳凰出版社，2007年。
- [明]葛寅亮，《四書湖南講》，收入《續修四庫全書》編纂委員會

- 編，《續修四庫全書》，冊 163，上海：上海古籍出版社，2002 年，據中國科學院圖書館藏明崇禎刻本影印。
- \_\_\_\_\_，《葛司農遺集》，中國國家圖書館藏清抄本。
- 〔明〕管志道，《從先維俗議》，收入四庫全書存目叢書編纂委員會編，《四庫全書存目叢書·子部》，冊 88，濟南：齊魯書社，1995 年。
- \_\_\_\_\_，《孟義訂測》，收入四庫全書存目叢書編纂委員會編，《四庫全書存目叢書·經部》，冊 157，濟南：齊魯書社，1997 年。
- \_\_\_\_\_，《古本大學辨義》，上海圖書館藏明刻本。
- \_\_\_\_\_，《重訂古本大學章句合釋文》，上海圖書館藏明刻本。
- 〔明〕劉元卿，《大學新編》，收入四庫全書存目叢書編纂委員會編，《四庫全書存目叢書·經部》，冊 157，濟南：齊魯書社，1997 年。
- 〔明〕鄭曉，《古言》，收入四庫全書存目叢書編纂委員會編，《四庫全書存目叢書·子部》，冊 86，濟南：齊魯書社，1995 年。
- 〔明〕羅汝芳撰，方祖猷等編校整理，《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社，2007 年。
- 〔明〕譚貞默，《孔經見聖編》，冊 2、4、43，日本國立公文書館藏清順治刻本。
- 〔清〕朱彝尊撰，林慶彰等主編，《經義考新校》，上海：上海古籍出版社，2010 年。
- 〔清〕徐松輯，《宋會要輯稿》，北京：中華書局，1957 年。

## 二、近人論著

王汎森，〈明代後期的造偽與思想爭論——豐坊與《大學》石經〉，《晚明清初思想十論》，上海：復旦大學出版社，2004 年，頁 29-49。

- 石立善，〈《大學》《中庸》重返《禮記》的歷程及其地位的下降〉，《國學學刊》2012年第3期，2012年9月，頁31-37。
- 朱則杰，〈《清人詩文集總目提要》訂補——以曹勳等八位嘉興作家為中心〉，《嘉興學院學報》第29卷第1期，2017年1月，頁20-26。
- 朱修春，〈清初學界對《大學》、《中庸》非孔孟之書的批判性考辨舉證〉，收入陳文新、余來明主編，《科舉文獻整理與研究：第八屆科舉制與科舉學國際學術研討會論文集》，武漢：武漢大學出版社，2013年，頁267-271。
- 李忠偉，〈豐坊生卒年新考〉，《赤峰學院學報（漢文哲學社會科學版）》第36卷第12期，2015年12月，頁45-46。
- 李承貴，〈「心即理」的效應——兼及「心即理」的意識形態特性〉，《社會科學研究》2021年第3期，2021年5月，頁130-135。
- 李紀祥，〈兩宋以來大學改本之研究〉，臺北：臺灣學生書局，1988年。
- 李暢然，〈《四書集注》早期的流傳形態與《孟子》升經——兼及《集注》學論孟庸的次第不可信〉，收入北京大學《儒藏》編纂與研究中心編，《儒家典籍與思想研究》，第9輯，北京：北京大學出版社，2017年4月，頁63-71。
- 林慶彰，〈豐坊與姚士粦〉，上海：華東師範大學出版社，2015年。
- 許家星，〈朱子四書學形成新考〉，《中國哲學史》2013年第1期，2013年2月，頁5-14。
- 陳彥敏，〈明偽造本《石經大學》的產生、傳播及其辨偽〉，收入虞萬里主編，《經學文獻研究集刊》，第26輯，上海：上海書店出版社，2021年，頁233-253。
- 陳逢源，〈朱熹與四書章句集注（增補重刊）〉，臺北：政大出版社，2023年。

陸林，〈《小題才子書》所涉金聖歎交遊考〉，收入《中國典籍與文化》編輯部編，《中國典籍與文化論叢》，第 15 輯，南京：鳳凰出版社，2013 年，頁 226-250。

劉芷妤，〈晚明新四書學研究〉，收入林慶彰主編，《經學研究論叢》，第 20 輯，臺北：學生書局，2013 年，頁 135-170。

簡瑞銓，《《四書蕩益解》研究》，臺北：花木蘭文化出版社，2007 年。

魏濤，〈司馬光佚書《〈大學〉〈中庸〉廣義》輯考〉，收入姜錫東主編，《宋史研究論叢》，第 14 輯，保定：河北大學出版社，2013 年，頁 547-560。

〔日〕佐野公治著，張文朝、莊兵譯，《《四書》學史的研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2014 年。

# The Alteration of *the Four Books System*: Research on the Integration of *the Great Learning* and *the Doctrine of the Mean* in the Mid-to-Late Ming Dynasty

Jing-Nian Cao\*

## Abstract

In the mid-to-late Ming dynasty, *the Four Books* system underwent a key internal shift that involved the integration of *the Great Learning* and *the Doctrine of the Mean*. Although Zhu Xi had earlier grouped the two works together, he nonetheless preserved a distinction between them by treating one text as a beginner's primer and the other as revealing the highest expression of becoming moral. After the mid-Ming, Wang Yangming and his disciples, under the influence of the philosophy of mind, disregarded Zhu's distinction. From the perspective of cultivation practice, they viewed the two classics as a unity, which fostered the development of a theoretical basis for their integration. Later, both Wang's follower Luo Rufang and Feng Fang, in his forged stone version of *the Great Learning*, argued that the two texts were composed by the same author, which represented a major textual breakthrough. Influenced by this, Guan Zhidao rejected *the Great Learning*'s link to Zengzi, claiming instead that both works were by Zisi. Ge Yinliang deepened the "warp and woof" theory regarding the two texts, framing them as mutually complementary. Finally, Tan Zhenmo, who lived in the late Ming and early Qing, merged them into

---

\* Associate Research Fellow, Research Center for Classics Studies and Confucian Literature, Confucius Research Institute.

one text, which resulted in their integrated form. This integration of the two classics, a Ming adjustment to *the Four Books* system, was not only a concentrated reflection of the trend of criticizing Zhu Xi and the result of a practical need for intellectual development; it was also a consequence of the natural evolution of the inherent relational affinity between them. It embodied the intertwining and interaction of classical exegesis and intellectual innovation, and its significance in the history of scholarship deserves our full attention.

**Key words:** the study of *the Four Books*, the Ming dynasty, *the Great Learning*, *the Doctrine of Mean*, integration