

为修身而正心:《大学》传七章的思想史阐释

杨海文

(中山大学 哲学系,广东 广州 510275;中国孟子研究院,山东 邹城 273500)

[摘要]《大学》传七章以72个字的短小篇幅,通过设问、病症、后果、劝谕四个层次,试图解决的重大问题是如何为修身而正心。学术界迄今缺少对于这一章的专门研究,思想史阐释显得极有必要。一方面,正心问题在《大学》中既具有自身的独立性,又具有彼此的联动性。从独立性看,传六章的诚意关是善恶关、人鬼关,传七章的正心关是得失关、圣凡关,两者承担不同的人生任务。从联动性看,传七章旨在修正四种不正即偏的心理表现,传八章旨在修正五种偏即不正的人事态度,两者运用相同的论证结构。另一方面,宋明理学为《大学》传七章提供了丰富的解释学资源,它启发人们注意到《大学》《孟子》在心的问题上存在着不可忽视的思想史关联。归结起来,为修身而正心就是要培育良善的精神化身体,这是儒家践履大学之道得以行稳致远的坚实基础。

[关键词]《大学》;传七章;正心;得失关;精神化身体

[中图分类号]B222, B244

[文献标识码]A

[文章编号]1671-6973(2020)01-0005-10

一、从如何理解《大学》思想体系说起

对于《大学》传七章进行思想史阐释,要从《大学》的两大思想——三纲领、八条目说起。三纲领是指“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善”^{[1](P3)}。意思是说:大学的功能,在于彰显光明的德性,在于使得民众弃旧图新,在于达到最良善的境界。八条目是指格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下^{[1](P3-4)},意思是认识事物、获得知识、真诚意念、端正内心、修养自身、管好家庭、治理国家、平定天下。形象地说,三纲领是三面红旗,八条目是万里长征的八站路。以三纲领统帅八条目,高举三面红旗走过万里长征的八站路,这是儒家做人做事、为人处世的大学之道。

为了方便后面的表述,现将八站路与八条目、章数、章名的对应关系列表如下:

	第一站	第二站	第三站	第四站	第五站	第六站	第七站	第八站
条 目	格物	致知	诚意	正心	修身	齐家	治国	平天下
章 数	传五章	同左	传六章	传七章	传八章	传九章	传十章	
章 名	格物致知	同左	诚意	正心修身	修身齐家	齐家治国	治国平天下	

《大学》的思想体系是很清晰的。朱熹(1130—1200)曾说:“《大学》一书,如行程相似。自某处到某处几里,自某处到某处几里。识得行程,须便行始得。”^{[2](P250)}《大学》这本书就像走路的指南一样,山一程、水一程,风一更、雪一更,告诉人们从哪里开始,到下一个目的地有多远。正是受此启发,我们把八条目比作八站路。朱熹又说:“致知、格物,是穷此理;诚意、正心、修身,是体此理;齐家、治国、平天下,只是推此理。要做三节看。”^{[2](P312)}这八站路可以分为三段:第一段是格物、致知,“穷此理”是认识这个道理;第二段是诚意、正心、修身,“体此理”是体认这个道理;第三段是齐家、治国、平天下,“推此理”是推广这个道理。朱熹还把八条目

[收稿日期] 2020-01-02

[基金项目] 国家社会科学基金重大项目《语用逻辑的深度拓展与应用研究》(19ZDA042)子课题《语用逻辑的中国古代论证应用研究》。

[作者简介] 杨海文(1968—),男,湖南长沙人,哲学博士,中山大学哲学系教授、博士生导师,中国孟子研究院泰山学者特聘专家。主要研究方向:中国哲学。

分为两段：“自格物至修身，自浅以及深；自齐家至平天下，自内以及外。”^{[2](P312)}前一段从第一站到第五站，是由浅而深；后一段从第六站到第八站，是由内而外。朱熹将八站路先分为三段、再分为两段，有助于我们理解八条目的阶段性。

很多人直线式地理解八条目的阶段性，认为“格物→致知→诚意→正心→修身→齐家→治国→平天下”像一条直线那样通达下来。《大学》确实给人留下直线前进的鲜明印象，这与它在理论建构上注重层层递进、逐步落实有关。但是，大学之道的各个环节在具体实践中是双向互动、螺旋上升的，根本不可能一条直线走下来。朱熹说：“才说这一章，便通上章与下章。”^{[2](P341)}我们读《大学》的这一章，既要看到上一章，还要看到下一章，知道每一章都与前面、后面的章节相互贯通，这样才能把三纲领、八条目作为整体意识，代入我们对于《大学》的思想理解与人生实践。

解读《大学》传七章同样如此，既要自身独立性的角度关注传六章，也要从彼此联动性的角度关注传八章。先看传七章与传八章的关联：传七章讲“正心修身”，侧重修身为什么要正心，实质是为修身而正心；传八章讲“修身齐家”，侧重齐家为什么要修身，实质是为齐家而修身^①。它们都以“修身”为关键词。在此，还要特别彰显“四五结构”的概念。从八条目的八站路看，传七章对应于第四站，传八章对应于第五站，这是一个四五结构。传七章主要讲四种不好的心理表现，传八章主要讲五种不好的人事态度，这也是四五结构，而且可以比作四分五裂。我们在第四、五站面临的重大难题是如何解决心身的四分五裂状态，这离不开孟子讲的四德五伦与儒家经典《四书五经》——它们也是四五结构，而要达到的境界是四通八达。“四通八达”不是我们杜撰的，而是出自《史记·酈生陆贾列传》^{[3](P2693)}。解决了四分五裂的状态，就能进入四通八达的境界。

二、传七章的层次及与传六章的关联

《大学》传七章的原文是：

所谓修身在正其心者，身有所忿懣^②，则不得其正；有所恐惧，则不得其正；有所好乐，则不得其正；有所忧患，则不得其正。心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味。此谓修身在正其心。^{[1](P8)}

这一章的大意是：之所以说修养自身在于端正自己的内心，是因为心里有所愤怒，就不能得到端正；心里有所害怕，就不能得到端正；心里有所嗜好，就不能得到端正；心里有所担忧，就不能得到端正。心不在这里，就会睁着眼睛却看不见，竖起耳朵却听不到，吃在嘴里却不知道它的滋味。这是说修养自身在于端正自己的内心。

“所谓修身在正其心者”，这是设问。“身有所忿懣，则不得其正；有所恐惧，则不得其正；有所好乐，则不得其正；有所忧患，则不得其正”，这是讲病症，描述了四种不好的心理表现。其中的“身”字当作“心”字，下面再解释。四种不好的心理表现产生了什么后果呢？“心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味”，这是讲后果。“此谓修身在正其心”，这是劝谕。以上是说《大学》传七章包含四个层次，朱熹把这一章命名为“正心修身”^{[1](P8)}。严格地说，以“正心修身”为章名，不是很恰当。原因在于这一章实际是讲为修身而正心，正心是重点之所在。

《大学》传七章的原文很简单，只有72个字，至今没有学者写过专门论文。我们如何展开它呢？前面讲过它与传八章的关联，这里要讲它与传六章的关联。熊十力(1885—1968)曾说：“读书一面要屏主观以求著者之志，一面要苦心与深心。先从文句上了解，并要于文句之旁面、反面求体会，更须离文字而会其意。”^{[4](P27)}传六章在传七章之前，可称之为“旁面”；所谓“反面”，是什么意思呢？

置身于《大学》八条目的第四站，不能不回想第三站究竟解决了哪些问题。换句话说，“正心修身”章与“诚意”章到底有什么关联呢？朱熹的《大学章句》说：“此亦承上章以起下章。盖意诚则真无恶而实有善矣，所以能存是心以检其身。然或但知诚意，而不能密察此心之存否，则又无以直内而修身也。”^{[1](P8)}传七章与传六章既有承上启下、水到渠成的关系，又有相反相成、各自成篇的关系。前者是说：意念真诚了，就是善恶问题得到解决；内心有了真诚的意念，就能约束自身的行为。后者是说：如果只是知道意念真诚，而不能细致地辨明这个内心是否真实存在，也不可能使得内心正直而修养自身。再具体地说，一旦只有善、没有恶，意念确实真诚了；但它如果不能真切地落实在心里，心就不能明明白白体察到意念已经很真诚，这还是不利于行

① 关于《大学》传八章的详细讨论，参见杨海文：《为齐家而修身：〈大学〉传八章的思想史阐释》（未刊稿）。

② “忿懣”的读音是 fèn zhì。

为,会让心处于流放的状态。所以朱熹认为:即使解决了意念真诚的诚意问题,端正内心的正心问题仍然是自身独立、不可取代的论题。

《大学》只有一千多字,分为经一章、传十章,传文的前四章解释三纲领、后六章解释八条目,最有哲学内涵的是经一章与传五章、传六章。“诚意”章究竟有什么样的哲学内涵呢?先看原文:

所谓诚其意者,毋自欺也。如恶恶臭,如好好色,此之谓自谦。故君子必慎其独也。小人闲居为不善,无所不至,见君子而后厌然,揜其不善而著其善。人之视己,如见其肺肝然,则何益矣?此谓诚于中,形于外,故君子必慎其独也。曾子曰:“十目所视,十手所指,其严乎!”富润屋,德润身,心广体胖,故君子必诚其意。^{[1](P7)}

这一章的大意是:所谓让自己的意念真诚,就是不要自己欺骗自己。就像厌恶臭味,就像喜好美色,这是说自己心满意足。所以君子一人独处一定要慎之又慎。小人平时做坏事,无所不为,看到君子以后躲躲藏藏,掩盖自己的坏处,但标榜自己的好处。人们看他,就像看透了肺肝一样,这样做有什么益处呢?这就是内心的真实情况显露在身上,所以君子一人独处一定要慎之又慎。曾子说:“十双眼睛在看着,十双手在指着,多么严厉啊!”财富润饰房屋,德行润饰自身,心胸宽广才能身体安泰,所以君子一定让自己的意念真诚。

朱熹曾比喻说:“学者到知至意诚,便如高祖之关中,光武之河内。”^{[2](P303)}如果从第一站格物到了第三站诚意,就相当于汉高祖刘邦(前256—前195,在位时间为前202—前195)打天下已经到了关中,光武帝刘秀(前5—57,在位时间为25—57)恢复天下已经到了河内。言外之意是:只要到了诚意关,曙光就在前头,胜利正在招手。

在朱熹看来,诚意关与正心关是有很大区别的,各自承担不同的人生任务。对于诚意关,朱熹说:“诚意是善恶关。”“诚意是人鬼关!”^{[2](P298)}诚得来是善、诚不得只是恶,诚得来是人、诚不得是鬼,这一关可谓相当严峻。对于正心关,朱熹说:“意有善恶之殊,意或不诚,则可以恶。心有得失之异,心有不正,则为物所动,却未必为恶。”^{[2](P341)}意念有善恶之分,意念如果不真诚,就会作恶;心有得失之分,心如果不端正,就会被外物所诱惑,但这是人之常情,只是过错而不是恶的问题。形象地说,诚意是善恶关、人鬼关,属于敌我矛盾;正心是得失关、圣凡关,属于人民内部矛盾。诚意关与正心关既互为“旁面”、又互为“反面”,由此可见一斑。

过了第三站诚意关,意念已经真诚,我们由鬼变成了人。即便变成了人,人之为人的使命并未就此打住,还必须进入第四站正心关。正心关要做的事是:历经磨难,吃尽苦头,砥砺自我,堂堂正正做人。正心关面临的根本问题是:人们有四种不好的心理表现,它们昼伏夜出、神出鬼没,但不是大非大恶,而是人之常情。人非圣贤,孰能无过?^①朱熹把正心关称作得失关,我们觉得还可以把正心关称作圣凡关。《大学》传七章说的四个“有所……则不得其正”,就是不正即偏,我们称作偏正结构。传七章讲了一个偏正结构,传八章也讲了一个偏正结构,两者运用相同的论证结构。我们要以修正主义者的修养工夫,直面这两个偏正结构及其造成的四分五裂状态。

三、设问:“所谓修身在正其心者”解读

《大学》传七章的开头说“所谓修身在正其身者”,意思是“之所以说修养自身在于端正自己的内心”,这是一个设问句。《大学》经常出现“所谓”“此谓”,两者有什么关系呢?先看下表所示:

开 头		结 尾
传五章	所谓致知在格物者……	此谓物格,此谓知之至也。
传六章	所谓诚其意者,毋自欺也。	
传七章	所谓修身在正其心者……	此谓修身在正其心。
传八章	所谓齐其家在修其身者……	此谓身不修,不可以齐其家。
传九章	所谓治国必先齐其家者……	此谓治国在齐其家。
传十章	所谓平天下在治其国者……	此谓国不以利为利,以义为利也。

以上各章均以“所谓”开头,而除了传六章,并以“此谓”结尾。这个论证结构的意义在于:以“所谓”开头,

^① 《左传·宣公二年》说:“人谁无过?过而能改,善莫大焉。”(〔清〕阮元校刻:《十三经注疏(附校勘记)》下册,北京:中华书局,1980年,第1867页上栏)

是为了展开论证,把网撒开;以“此谓”结尾,表明论证已经完成,把网收起。这里要特别注意:《大学》有古本、改本之分,《大学章句》属于改本。朱熹对于包括经一章在内的前面七章都做过或大或小的改动,为什么对于传七、八、九、十章没有任何改动?我们猜测:这四章完整地具备以“所谓”开头、以“此谓”结尾的论证结构,是朱熹说传七章“自此以下,并以旧文为正”^{[1](P8)}的重要原因。过去很少有人把这个论证结构提炼出来,其实它对我们更为准确地理解《大学》极有帮助。

提出问题之后,如何展开论证?传七章讲完“所谓修身在正其心者”,马上说道“身有所忿懣”,准备拿人们的缺点开刀。小程(程颐,1033—1107)认为“身”字当作“心”字^{[5](P1130)}。《大学章句》说:“程子曰:‘身有之身当作心。’”^{[1](P8)}从《大学章句》到《朱子语类》,朱熹都把“身”字解释为“心”,全盘吸收了小程的成果。传七章的实质是讲为修身而正心,着重点不是身的问题而是心的问题,加上人们通常说“心里生气了”而不是说“身体生气了”,足见小程把“身”改成“心”是有道理的。

借此机会,我们再看看小程《大学》改本的校勘学成果以及朱熹是如何对待它们的。除了刚才讲过的例子,还有三例。第一例涉及经一章。小程认为“亲民”之“亲”当作“新”字^{[5](P1129)}。《大学章句》说:“程子曰:‘亲,当作新。’”^{[1](P3)}朱熹完全采纳了小程的成果。第二例涉及传五章。小程说:“无情者不得尽其辞,大畏民志,此谓知本。(四字衍。)此谓知本,此谓知之至也。”^{[5](P1130)}“此谓知本”出现两次,小程认为第一次出现属于衍文,第二次出现不属于衍文。《大学章句》说:“此谓知本。(程子曰:‘衍文也。’)此谓知之至也。(此句之上别有阙文,此特其结语耳。)”^{[1](P6)}朱熹也认为“此谓知本”是衍文,但把小程说的第二次出现当成衍文,这是两者之间的差别。第三例涉及传十章。小程认为“见贤而不能举,举而不能先,命也”的“命”字是“怠”字之误^{[5](P1132)}。《大学章句》说:“命,郑氏云:‘当作慢。’程子云:‘当作怠。’未详孰是。”^{[1](P12)}从原文看,与“命”字对应的是下文“见不善而不能退,退而不能远,过也”^{[1](P12)}的“过”字。郑玄(127—200)改为“慢”,小程改为“怠”,均是觉得“命”这个字与“过”在语义上不对称。朱熹无法判断究竟是东汉的郑玄还是北宋的小程说得对,所以两说并存,特别说道“未详孰是”。

《伊川先生改正大学》对于《大学》古本做的文字改动计有六处,《大学章句》借鉴了上述四处。从这四处借鉴看,还有一个极少被四书学、朱子学注意过的现象值得多加重视。这个现象是:《四书章句集注》随处可见“程子曰”,间或使用“子程子曰”,但朱熹引用小程改“命”为“怠”,为什么用的是“程子云”?“程子云”这一用法,从整个《四书章句集注》看,仅在《大学章句》出现过这一次,原因何在?众所周知,朱熹对于二程无比推崇,《四书章句集注》凡是“程子曰”的引文均为肯定之辞。这一体例之下唯一的破例,就是“未详孰是”针对的小程改“命”为“怠”。对于这一校勘学成果,朱熹既无法完全肯定、又不能断然否定,而是半信半疑。我们推测:正是为了与既有体例“程子曰”相区别,朱熹破例使用了“程子云”的提法,而破例同样是体例的有机组成部分。

一般而言,《大学》改本始于二程。《河南程氏经说》卷5《礼记》收有大程(程颢,1032—1085)的《明道先生改正大学》、小程的《伊川先生改正大学》^{[5](P1126—1129,1129—1132)}。大程只是调整古本的文句次序,小程还对古本做了文字改动。二程的改本各不相同,《大学章句》与二程改本又不一样。黄宗羲(1610—1695)曾说:“朱子得力于伊川,故于明道之学,未必尽其传也。”^{[6](P542)}朱熹多处借鉴小程的校勘学成果,可谓给黄宗羲的判断做了一个脚注。在程朱理学的三个《大学》改本当中,结构最完整、条理最清晰、论证最缜密、思想最深刻、影响最深远的是《四书章句集注·大学章句》。朱熹后来居上、集其大成,就在于充分吸纳小程的思想,并在此基础上做出了巨大的创新。

四、病症:四个“有所……则不得不正”解读

《大学》传七章在“所谓修身在正其心者”之后接着说:“身有所忿懣,则不得其正;有所恐惧,则不得其正;有所好乐,则不得其正;有所忧患,则不得其正。”这个“有所……则不得其正”的论证结构是讲病症,认为忿懣、恐惧、好乐、忧患是四种不好的心理表现。“忿懣”的意思是愤怒,“恐惧”的意思是害怕,“好乐”的意思是嗜好,“忧患”的意思是担忧。进一步细问:你为什么愤怒?你为什么害怕?你的嗜好是什么?你的担忧是什么?任何人都不会只是在某件事上有愤怒、有害怕、有嗜好、有担忧,它们落实到具体事物上是千差万别、千姿百态的。朱熹解释这四个“有所……则不得不正”,没有逐个地解说,而是合起来讲解,有时还把忿懣、恐惧、好乐、忧患与《中庸》的喜、怒、哀、乐以及《孟子》的恻隐、羞恶、辞让、是非相提并论。

《大学章句》指出:“盖是四者,皆心之用,而人所不能无者。然一有之而不能察,则欲动情胜,而其用之所

行,或不能不失其正矣。”^{[1](P8)}忿懣、恐惧、好乐、忧患都是心的表现,人人心里都有这四样东西。一旦有了这四样东西,就是动心了,欲望开始吞噬心灵。如果不克制自己的欲望,心就不能得到端正。朱熹又说:“诚意是无恶。忧患、忿懣之类却不是恶。但有之,则是有所动。”^{[2](P343)}过了诚意关,就是过了善恶关。与之相比,忿懣、恐惧、好乐、忧患不是恶,但一旦有了它们,心就会为之所动,得不到端正。这两段话告诉人们:忿懣、恐惧、好乐、忧患不是大是大非、敌我矛盾的问题,而是人皆有之的日常生活本身,是人非圣贤、孰能无过、有则改之、无则加勉的伦理实践课题。我们既不要轻视它们,也不要把它们看得很坏。

王阳明(1472—1529)也认为忿懣、恐惧、好乐、忧患是不可或缺的人之常情。《传习录下》说:“忿懣几件,人心怎能无得?只是不可有耳!”^{[7](P98)}凡是人心,就有这四样不好的东西。“不可有”之“有”的意思是长期存在,“只是不可有耳”是说不能听任这四种不好的心理表现长期存在下去。心有忿懣、心有恐惧、心有好乐、心有忧患是正常的心理现象,属于人在超越自我、成就圣贤的过程当中必然面对而且必须解决的人生问题。我们不能意气用事、感情用事,要好好改正这些不好的心理表现。

朱熹曾说:“四者岂得皆无!但要得其正耳,如《中庸》所谓‘喜怒哀乐发而中节’者也。”“心有喜怒忧乐则不得其正,非谓全欲无此,此乃情之所不能无。但发而中节,则是;发不中节,则有偏而不得其正矣。”^{[2](P343)}心里有忿懣、恐惧、好乐、忧患,就像有喜、怒、哀、乐一样。让忿懣、恐惧、好乐、忧患端正起来,就像是让喜、怒、哀、乐“发而中节”;如果忿懣、恐惧、好乐、忧患不能端正起来,就像是“发不中节”。这是用《中庸》解释《大学》。《中庸》没有直接解释过“发不中节”,朱熹这里做了创造性阐释。朱熹还说:“好、乐、忧、惧四者,人之所不能无也,但要所好所乐皆中理。合当喜,不得不喜;合当怒,不得不怒。”^{[2](P343)}该喜欢的要喜欢,该愤怒的要愤怒,该有点癖好要有点癖好,该有点瑕疵要有点瑕疵。这同样是说:心里有四种不好的表现,这很正常。它们不仅是成就圣贤必然要经历的考验,而且就是生活本身,关键在于端正起来。

朱熹除了用《中庸》解释《大学》,还用《孟子》解释《大学》。他说:“恻隐、羞恶、辞让、是非,四端之著也,操存久则发见多;忿懣、忧患、好乐、恐惧,不得其正也,放舍甚则日滋长。”^①恻隐、羞恶、辞让、是非是四端之心的萌芽。久久地抓住它们、存有它们,就会对于心灵产生越来越多的正面作用。忿懣、恐惧、好乐、忧患这四样东西,原本未能端正起来。如果任其发展,它们就会日益增长,对于心灵产生越来越多的负面作用。

前面讲过“所谓”与“此谓”的关系。这里再看《大学》的四个“有所”、两个“无所”,两者的关系也是有滋有味的。

对于《大学》传七章讲的四个“有所”,朱熹说:“四者人不能无,只是不要它留而不去。如所谓‘有所’,则是被他为主于内,心反为它动也。”^{[2](P344)}清代大儒孙奇逢(1584—1675)说:“忧患恐惧,最怕有所。一有所,则我心无主。古来忠臣、孝子、义士、悌弟,只是能自作主张。学者正在此处着力。”^{[8](P148)}人们面对忿懣、恐惧、好乐、忧患,最怕的是“有所”。心被“有所”占领,主人的位置就让给了那些“有所”。日常语言说某人的行为“有所”不良,意思是“偶尔”“局部”不良。《大学》的“有所”也不是说完完全全地有,而是说零零散散地有。但是,零零散散地有,今天有、明天有,这也有、那也有,多了就会坏事。一旦“有所”多了,心失去了自身,就是“我心无主”。

与“有所”相对的是“无所”。《大学》传二章说:“是故君子无所不用其极。”^{[1](P8)}传六章说:“小人闲居为不善,无所不至,见君子而后厌然,揜其不善而著其善。”前一个“无所”是从好的方面讲,“无所不用其极”是对治四个“有所”的不龟手之药。不好的“有所”多了,就从方方面面予以改正。君子在任何一个方面都很努力,目的是让光明的德性在自己身上得以彰显,这就是“无所不用其极”。后一个“无所”是从不好的方面讲。如果不正心,四个“有所”就会恶性膨胀到“无所不至”的地步。心里的“有所”多了,又不去改正,就是“无所不至”,什么坏事都干得出来。

五、后果:“心不在焉”一句解读

《大学》传七章的四个“有所……则不得其正”是讲四种不好的心理表现,这一病症的后果是“心不在焉,视而不见,听而不闻,食而不知其味”。举个例子,一个女孩子失恋了,给人看到的样子是心不在焉、六神无

① 《晦庵先生朱文公文集》卷48《答吕子约》,〔南宋〕朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书(修订本)》第22册,上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2010年,第2214页。按,这段话又见《王阳明全集》卷3《传习录下·附朱子晚年定论·答吕子约》,〔明〕王守仁撰,吴光、钱明、董平、姚延福编校:《王阳明全集》上册,上海:上海古籍出版社,1992年,第140页。

主、茶饭不思、百无聊赖。为什么叫作失恋？实质是我心无主。因此，这段话不仅是由四个并列的短句组成，而且更应视作以一统三的结构。所谓以一统三是说：心不在焉就是我心无主，自己的心里没有主宰。因为心里没有主宰，所以“视而不见”，有眼睛但看不见任何事物；“听而不闻”，有耳朵但听不到任何声音；“食而不知其味”，吃东西但觉察不出它的味道。四个“有所”多了，人越来越心不在焉，就与行尸走肉毫无二致。这是成人之路上最可怕的事情。

如果心在，会不会“视而不见，听而不闻”呢？常识告诉人们：只要心在，视可见、听可闻是自然而然的。但是，心在的时候，也可以视而不见、听而不闻。比如安安心心做一件事，心无旁骛，对于周围的事物毫无反应，就是视而不见、听而不闻。《中庸》说：“鬼神之为德，其盛矣乎！视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遗。”^{[9](P1628上栏)}鬼神具有的德性无比盛大，看它看不见，听它听不到，体现在万物之中而无处不在。这里的“视之而弗见，听之而弗闻”，是摹状鬼神的本体存在。《中庸》还说：“道也者，不可须臾离也，可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。”^{[9](P1625中栏)}道是不可以片刻离开的，可以离开的就不是道。所以君子在自己看不见的情况下谨小慎微，在自己听不到的情况下诚惶诚恐。这里的“其所不睹”“其所不闻”，是表达君子的慎独工夫。由此可见“视而不见，听而不闻”的含义是多方面的，既可以经验地描述六神无主或专心致志的生活态度，也可以抽象地陈述本体与工夫的哲学内涵。

如果心在，会不会“食而不知其味”呢？《论语》7·14^①有“子在齐闻《韶》，三月不知肉味”的记载，孔子还说“不图为乐之至于斯也”。孔子在齐国听到《韶》乐后，几个月都沉浸于那些美妙的音乐之中，吃什么大鱼大肉都索然无味。《孟子》11·7则说：“故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”仁义道德让我的心灵快乐，就像大鱼大肉让我的口快乐一样。心不在，可以“食而不知其味”；心在，也可以“三月不知肉味”。尽管“三月不知肉味”与“食而不知其味”的字面意思差不多，但它们是两种不同的心理状态。

心当有自己的主宰，但心的问题又特别复杂。比如，“无心→有心→无心”在某种意义上代表了心的三个变化阶段。《大学》的“心不在焉”是说心已沉沦，这是无心。《孟子》11·15的“心之官则思”是说心已觉醒，这是有心。《庄子·人间世》说：“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”^{[10](P147)}如果要意志专一，就不要用耳朵去听声音，而要用心去体认；就不要用心去体认，而要用气去感应。耳朵的作用只是听声音，心的作用只是认知事物。气这个东西，空明虚无而能容纳万物。只有大道能够彰显空明虚无。空明虚无，就是心变得干干净净。庄子的“心斋”是说心已超越，这是无心。“无心→有心→无心”是上升的心路历程，而“无心←有心→无心”是动态的发展过程。基于觉醒之心——这是有心，一方面，如果不正心到了极端，心就会自身沉沦，这是无心；另一方面，如果正心到了极至，心就会超越自身，这又是无心。心既有经验的面向，又有超验的面向。心是自己的，心也只能是自己的。你怎么对待自己的心，心就给你怎样的回报。以超验之心引领经验之心，在经验的世界当中不断地超越，正心这件事任重而道远。

六、劝谕：“此谓修身在正其心”解读

《大学》传七章的最后一句话是“此谓修身在正其心”，意思是“这是说修养自身的关键在于端正内心”。这个劝谕显得过于简单。修养自身为什么要端正内心？正心为什么是修身的必修课？《大学》没有再解释下去，但为修身而正心是中国思想史固有的问题意识，积淀了丰厚的理论资源与执著的实践智慧。

先看丰厚的理论资源。据《荀子·大略》记载：“孟子三见宣王不言事。门人曰：‘曷为三遇齐王而不言事？’孟子曰：‘我先攻其邪心。’”王先谦(1842—1917)注云：“以正色攻去邪心，乃可与言也。”^{[11](P501)}孟子三次见齐宣王，没有谈任何事情。学生们不理解，孟子解释说这是要先攻破他心里的邪念。孟子有泰山岩岩之气象，齐宣王是满脑子的利欲熏心。“先攻其邪心”就是“惟大人为能格君心之非”(^{[12](P2502—2503)}《孟子》7·20)，只有具备大德的知识分子才能根除君主心里那些不好的想法。董仲舒(前179—前104)曾说：“故为人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正万民，正万民以正四方。”^{[12](P2502—2503)}四方、万民、百官、朝廷得以端正，追根溯源是君主先要正心。君心之非的纠正是靠他人的“依他”还是靠自己的“依自”，这似乎是孟子与董仲舒的不同之处。

^① 此种序号注释，以杨伯峻译注《论语译注》(北京：中华书局，1980年第2版)、《孟子译注》(北京：中华书局，2010年第3版)为据，下同；个别标点符号略有校改，兹不一一标注。

在杨时(1053—1135)看来,《大学》《孟子》皆以正心为本。他说:“《孟子》一部书,只是要正人心,教人存心养性,收其放心。”“《大学》之修身、齐家、治国、平天下,其本只是正心、诚意而已。”^{[13](P327)}这番话的重点是讲《孟子》,附带提到《大学》,所以被朱熹录入《孟子集注·孟子序说》^{[1](P199-200)}。但是,《大学》与《孟子》在思想史上的关联十分密切。我们可以看看王阳明这个例子。

王阳明说:“耳目口鼻四肢,身也,非心安能视听言动?心欲视听言动,无耳目口鼻四肢亦不能。故无心则无身,无身则无心。”^{[7](P90-91)}人人都有自己的身体,身体的功能是视听言动。如果没有心,怎能视听言动呢?同理,心要视听言动,如果没有身体,也是不可能的。王阳明还说:“心者身之主宰,目虽视而所以视者心也,耳虽听而所以听者心也,口与四肢虽言动而所以言动者心也。故欲修身在于体当自家心体,当令廓然大公,无有些子不正处。主宰一正,则发窍于目,自无非礼之视;发窍于耳,自无非礼之听;发窍于口与四肢,自无非礼之言动。此便是修身在正其心。”^{[7](P119)}尽管身、心互相离不开,但两者有主次之分,心是身的主宰。修身就是体当自家的心体,让心廓然大公,没有一丝一毫的不正。心里一旦有了主宰,眼睛就不会有非礼之视,耳朵就不会有非礼之听,嘴巴就不会有非礼之言,四肢就不会有非礼之动,视听言动就会无不合乎礼仪规范。这也就是《大学》说的“修身在正其心”。

众所周知,《大学》先有古本、后有改本,《大学章句》是改本的典范之作,而王阳明推崇古本^①。这从一个侧面说明朱熹、王阳明何以都是大思想家。以往,主流思想史通常是从孟子学的角度解释这个问题。朱熹写过《孟子集注》,它在孟学史上的地位无出其右者;与朱熹同时代的陆九渊(1139—1193)以孟子学自我标榜,王阳明则是心学在宋明理学史上的集大成者^②。这里要问:王阳明能与朱熹分庭抗礼,除了孟子学之外,是否还有其他因缘呢?换个提问方式,朱熹的思想影响力为什么比陆九渊大得多呢?部分原因显然在于:陆九渊只对《孟子》做过研究,但对《大学》缺乏研究;朱熹不仅对《孟子》做过研究,而且对《大学》也有研究。正是因为意识到陆九渊没有把《大学》真正当回事,所以王阳明对于《大学》下过苦功夫,最大的理论成果是提出了“致良知”。“致知”二字出自《大学》^{[9](P1673上栏)}，“良知”二字出自《孟子》13·15。阳明心学独步天下,很大程度上应当归功于王阳明融会贯通《大学》《孟子》,将“致知”与“良知”综合创新为“致良知”。

再看执著的实践智慧。要修身,不能不正心;心正了,有利于修身。“杨震夜间拒十金”“许衡不吃无主梨”生动体现了为修身而正心的实践智慧:心简单,世界就简单;心自由,生活就自由。

杨震(?—124)是东汉末年著名的易学家,为官清廉,提携过很多后进。据《后汉书》本传记载,王密(生卒年不详)因杨震的举荐,做了昌邑(今属山东潍坊)县令。杨震有次路过昌邑,住在旅馆。王密晚上怀揣十斤金子前往,准备答谢杨震的提携之恩,被坚决拒绝。杨震说:“你我已是老相识,还不知道我的为人吗?”王密说:“深更半夜,没有人知道我送过金子的。”杨震说:“天知、神知、子知、我知,怎么叫作没有人知道呢?”^{[14](P1760)}这个故事表明:心端正了,你再遇到任何事情,都会处在正确的方向与位置上。先秦儒家强调慎独工夫。这个“独”不是闲得无聊而有的孤独,而是《大学章句》说的“人所不知而已所独知之地”^{[1](P7)},更是《大学》传六章说的“十目所视,十手所指,其严乎”。人在做,天在看,举头三尺有神明,时刻要有不欺暗室、守得其正的敬畏之心。不管是否有人监督,心头总有一双检视自己言行的眼睛。它是一种道德律令,职责是对自我进行匡正。

许衡(1209—1281)是元代大儒。据《元史》本传记载,许衡等人夏天路过河阳,口渴难耐。人们看到路边有梨树,纷纷摘下梨子解渴。只有许衡正襟危坐于树下,安然若泰。有人问他为什么不摘梨子吃,他说:“非

① 《王阳明全集》卷7有《大学古本序》,卷32有《大学古本傍释》《大学古本原序》(〔明〕王守仁撰,吴光、钱明、董平、姚延福编校:《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第242—243、1192—1197、1197页),可资参阅。

② 这里简单谈谈陆王心学与孟子的思想史关系。首先看陆九渊与孟子的关系。陆九渊曾说自己的学问授受:“因读《孟子》而自得之。”(《陆九渊集》卷35《语录下》,〔南宋〕陆九渊著、钟哲点校:《陆九渊集》,北京:中华书局,1980年,第471页)王阳明指出:“故吾尝断以陆氏之学,孟氏之学也。”(《王阳明全集》卷7《象山文集序》,〔明〕王守仁撰,吴光、钱明、董平、姚延福编校:《王阳明全集》上册,上海:上海古籍出版社,1992年,第245页)其次看王阳明与孟子的关系。阳明心学与孟子存在密切关联,这是思想史的共识。正如明代黄道周的《王文成公集序》所说:“文成学孟,才与孟等,而进于伊;故其德业事功,皆近于伊,而进于孟。”(同上书下册,第1615页)但是,王阳明并未像陆九渊那样做过明确的自述。最后看陆王心学与孟子的关系。《康南海先生讲学记·古今学术源流》说:“孟子之学,心学也。宋儒陆象山与明儒王阳明之学,皆出自孟子。孟子,传孔子心学者也。”(〔清〕康有为撰,姜义华、吴根樑编校:《康有为全集》第2集,上海:上海古籍出版社,1990年,第225页)牟宗三说:“象山、阳明则纯是孟子学,纯是一心之伸展。”(氏著:《心体与性体》上册,上海:上海古籍出版社,1999年,第27页)要特别指出的是:陆九渊、王阳明究竟如何自得于孟子,王阳明究竟通过何种方式接过陆九渊的孟子学,迄今仍是孟学史研究的难题,我们期待有分量的学术成果尽早问世。

其有而取之，不可也。”不是自己所有的东西而占有它，这是不可以的。人们说：“世道这么乱，梨树哪有主人呢？”他说：“梨无主，吾心独无主乎？”梨树没有主人，我的心难道没有主人吗？^{[15](P3716-3717)} 这个故事足见许衡深受孟子的影响，因为“非其有而取之，不可也”典出《孟子》13·33说的“杀一无罪，非仁也；非其有而取之，非义也”。《元史》本传还抄了许衡说的一段话：“必如古者《大学》之道，以修身为本。一言一动，举可以为天下之法；一赏一罚，举可以合天下之公。则亿兆之心将不求而自得，又岂有失望不平之累哉？”^{[15](P3724)} 据此，可以说“梨无主，吾心独无主乎”是与《大学》有关的。

七、心之思、精神化身体与行稳致远

讲完“此谓修身在正其心也”，《大学》传七章的原文解读暂时告一段落。这一章的思想史阐释无疑永远处于现在进行时态。心到底是什么？这是人们始终面临的根本问题。心是最难讲的，它似乎从未有过标准答案。“画虎画皮难画骨，知人知面不知心。”很少有人真正能把心的事情讲清楚，即使是自己的心也很难讲得清楚。以《四书》为代表的儒家哲学如何看待人心呢？范围再缩小一些，我们能从曾子、孟子那里得到哪些启示呢？

《论语》有6个“心”字。例如，孔子说：“回也，其心三月不违仁；其余，则日月至焉而已矣。”（《论语》6·7）孔门那些弟子，唯有颜回的内心做得到几个月不违背仁义，其他人能够做到几天、个把月就算不错了。孔子谈论自己的一生，先是说了十五岁、三十岁、四十岁、五十岁、六十岁这几个阶段，最后说“七十而从心所欲不踰矩”（《论语》2·4）。只有到了七十岁，孔子方能随心所欲，任何念头都不逾越规矩。这表明心的事情难以说清楚，正心是极难的一件事。心灵的最高境界必须假以漫漫时日、沧桑阅历方可达致，否则根本无法企及。

从朱熹奠基的四书学看，《大学》可以视为曾子写的^①。它有11个“心”字（不包括传五章的补传）；如果“身有所忿懣”就是“心有所忿懣”，则有12个“心”字。这里不再赘述曾子如何论心，只想提及《大学》传九章说的：“心诚求之，虽不中，不远矣。”^{[1](P9)} 意是要诚的，心也要诚。只要内心真诚地进行追求，即使不能完全符合目标，也会相差不远。曾子之后是子思，可以说子思写了《中庸》^{[1](P15)}，但它没有“心”字。直到《孟子》，126个“心”字全面开花，堪称“心花怒放”^②。

孟子引过孔子说的一句话：“操则存，舍则亡；出入无时，莫知其乡。”并说：“惟心之谓与？”（《孟子》11·8）心是这样一个东西：抓住它，就能留下；放弃它，就会跑掉。它想进就进，想出就出，毫无规律可言。人们既不知道它从哪里来，也不知道它要到哪里去。摸一摸自己的心，难道不是这样吗？此心是平常心，像璞玉那样未经打磨的心。“欲贵者，人之同心也。人人有贵于己者，弗思耳矣。”（《孟子》11·17）每个人都想富贵，但有更贵贵的东西早已存在于自身，只是自己没有想过而已，这个东西就是仁义礼智。经过打磨的心是什么样子？就是“故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口”（《孟子》11·7），仁义礼智最能使得吾心快乐。

《孟子》11·11说：“人有鸡犬放，则知求之；有放心，而不知求。学问之道无他，求其放心而已矣。”家里的鸡狗走失了，谁都知道要把它们找回来；自己的本心丢失了，却没有几个人知道要把它找回来。人们常常不知道自己的心放哪儿了，不知道自己的心跑哪儿了。学问之道只是找回丢失的本心，而“求其放心”离不开“心之官则思”（《孟子》11·15）。“心之官”的功能是思考，知道自己有什么、没有什么。通过“心之官则思”这个创造性命题，孟子的心性论得以发展起来。“君子所性，仁义礼智根于心”（《孟子》13·21），君子的本性就是仁义礼智厚植于自己的心里，这句话可谓孟子心性论的思想高峰。

《孟子》论心，比比皆是。“良心”“本心”（《孟子》11·8，11·10）这些习以为常的词语就是孟子提出的。孟子在心学史上的地位世罕其匹，因为他是心学的开创者。完全可以这样认为：“不论性，孟子在哲学上走不进他那个时代；不谈心，孟子在哲学上走不出他那个时代。孟子既是与众不同的性学家，更是前无古人的心学家。”^{[16](P130)}

朱熹的《大学章句序》说：“三千之徒，盖莫不闻其说，而曾氏之传独得其宗，于是作为传义，以发其意。及孟子没而其传泯焉，则其书虽存，而知者鲜矣。”^{[1](P2)} 三千之徒都听孔子谈过大学之道，但只有曾子传了

① 《大学章句》说：“右经一章，盖孔子之言而曾子述之。其传十章，则曾子之意而门人记之也。”（〔南宋〕朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第4页；按，个别标点符号略有校改）

② 小程改“身有所忿懣”为“心有所忿懣”，而朱熹予以认可，对于《四书》的“心”字仿佛预设了一大玄机。尽管《中庸》无“心”字，而《论语》有6个，《大学》有12个，《孟子》则有126个，一大玄机即是6、12、126。

来;到了孟子这里,再也没有传下去。就《四书》论心而言,《大学》《孟子》是最为独具匠心、最具哲学意义的。从曾子到孟子的这一思想史传承,以前“知者鲜矣”,现在值得特别表彰。下面试以心身关系与精神化身体略作探讨。

人们常说:心有所思,面有所示;人心不同,各如其面;相由心生,境由心造。这是说内在显示为外在、“精神变物质”是心身关系的重要体现。《大学》传七章以“所谓修身在正其心者”设问,题中之义必然包括:如果内心已经端正,它在身上如何显示呢?从身体哲学的角度看,“眉清目秀”是说一个人有道家的味道,“慈眉善目”是说一个人有佛教的味道。内心里面的精神力量在眉毛、眼睛上面得以体现,就是精神化身体已经生成,精神长相正在展露。为修身而正心,因心正而身修,精神化身体是心身互动的必然结果,儒家要有良善的精神长相,这同样是《大学》与《孟子》关注的问题意识。

《大学》传六章的最后一句话是“富润屋,德润身,心广体胖,故君子必诚其意”。有了财富,家里会装饰得更好,这是“富润屋”;有了道德,身体会滋润得更好,这是“德润身”。“心广体胖”不是说身材肥胖,而是说心底无私天地宽,身体就会安康舒泰。这一章还对小人与君子做过对照:小人的心里再怎么掩饰,脸上也是一副丑态;君子的心里再怎么谦虚,脸上也是一股正气。心里那些真实的想法总是会在身上展现出来,“诚于中,形于外”是这一章对于心身关系的理论总结。“心广体胖”是哲学中的大白话,“诚于中,形于外”是地道的哲学语言。让自己的意念真诚起来,让自己的内心端正起来,这样才能“中心达于面目”“四体不言而喻”(《孟子》5·5,13·21),呈现良善的精神长相。

《孟子》7·15说:“存乎人者,莫良于眸子。眸子不能掩其恶。胸中正,则眸子瞭焉;胸中不正,则眸子眊焉。听其言也,观其眸子,人焉廋哉?”眼睛是心灵的窗户,观察一个人最好的地方莫过于眼睛。眼睛是揉不进沙子的,眼睛不会掩饰内心的邪恶。内心端正,眼睛就明亮;内心不端正,眼睛就浑浊。听人说话,只要盯住他的眼睛,就知道讲的是真话还是假话。孟子看重人的眼睛,是因为眼睛暗藏了精神化身体的顶级密码。

再看《孟子》13·21。孟子讲的“君子所性,仁义礼智根于心”,就是《大学》讲的“诚于中”;而孟子讲的“其生色也睟然,见于面,盎于背,施于四体,四体不言而喻”,就是《大学》讲的“形于外”。“生色”是生发出来的气色,“睟然”是温润和顺。只要心里是实实在在地好,它生发出来的气色就是温润和顺的。这种气色不仅表现在脸上,而且洋溢在背上,更是延伸到四体。“四体不言而喻”是四体用不着说话,就能让别人心领神会。精神化身体如何由内到外体现出来?武侠小说常说某位高手打通了任、督二脉。在我们看来,“见于面”当与任脉有关,“盎于背”当与督脉有关。这两脉一旦打通,人的气色就会温润和顺。儒家讲的精神化身体是与中医相关的,正如《中国哲学史》是中医的专业必修课。

成语“手舞足蹈”出自《孟子》7·27,是说人们一旦达到高远的道德境界,连手脚都会情不自禁地跳起舞来。《孟子》13·38说:“形色,天性也;惟圣人然后可以践形。”形色是指身材、长相。人的身材、长相一般是年轻的时候好,年老就不好了。要让天生的身材、长相长期葆有气质,终极的补品是道德修养。“践形”就是“腹有诗书气自华”。在孟子看来,圣人是道德修养的楷模,道德修养使得他们的精神长相不断地好上加好。

精神化身体是经由艰难困苦的道德修养炼成的,精神长相必须在纷繁芜杂的人伦生活中焕发自身的力量。话得说回来,《大学》传七章只有72个字,似乎难以给人们提供足够的工夫论指引^①。《孟子》3·2说:“必有事焉而勿正,心勿忘,勿助长也。”在先秦儒学史上,这是做工夫的重要方法。“有”是“为”^②,有事是做事,“必有事焉”是一定要把事情做好,“而勿正”是目的性不要太强,“心勿忘”是心里不要忘记它,“勿助长也”是不要故意帮它成长。它将心身关系朝着伦理实践的方向引领,朝着做好人的方向引领,成为我们在现实伦理生活中处理心身关系的不二法门。孟子还多次讲过心、事与政治的关系。第一次说:“生于其心,害于其政;发于其政,害于其事。”(《孟子》3·2)它们产生在心里面,就会危害到政治;它们表现在政治上,就会危害到做事。第二次说:“作于其心,害于其事;作于其事,害于其政。”(《孟子》6·9)它们出现在心里面,就会危害

① 从中国哲学史论文写作的角度看,有必要特别注意“工夫”“功夫”在用法上的区分。一般而言,“工夫”是宋明理学讨论如何在修身养性方面用力的专有词汇,如“工夫论”“下手工夫”“吃紧工夫”等;而“功夫”是日常生活词汇,如“下苦功夫”“功夫在诗外”“只要功夫深,铁杵磨成针”等。尽管宋明理学原著时常混用“工夫”“功夫”二词,许多学术论文也不加措意,但我们需要具有这一区分意识。

② 《经传释词》卷3“有”条:“家大人曰:有,犹‘为’也。”“‘为’‘有’一声之转,故‘为’可训为‘有’,‘有’亦可训为‘为’。”(〔清〕王引之:《经传释词》,长沙:岳麓书社,1984年,第63页)据此解释“必有事焉”,“有”即是“为”,“有事”即是“为事”,义理得以通畅。传统注家未作此解,以致“必有事焉”殊难理会,这里特予说明。

到做事；它们出现在做事上，就会危害到政治。这同样是在警醒人们要对正心予以高度重视。

心如何能够端正起来？这是《大学》传七章要解决的根本问题。《大学》讲三纲领、八条目，很多时候是从伦理政治方面展开的。我们最后提到《孟子》讲的心一事一政、心一政一事，正是为了回应这一伦理政治主题。解决伦理政治问题的前提是道德哲学。只有心正了，才能从根子上拥有真正的自我，成为自身的主宰，往前可以格物、致知、诚意，往后可以修身、齐家、治国、平天下。正心这一关是得失关、圣凡关。我们要在这一关做足为修身而正心的工夫，然后无惧地朝着“善政天下、良治中国”行稳致远。

[参 考 文 献]

- [1] [南宋]朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [2] [南宋]黎靖德编. 王星贤点校. 朱子语类[M]. 北京: 中华书局, 1986.
- [3] [西汉]司马迁撰. [宋]裴骃集解. [唐]司马贞索隐. [唐]张守节正义. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1959.
- [4] 熊十力著. 赵建永整理校注. 熊十力致北大校长诸公函[J]. 云梦学刊, 2016, (4).
- [5] [北宋]程颢, 程颐著. 王孝鱼点校. 二程集[M]. 北京: 中华书局, 1981.
- [6] [清]黄宗羲原著. [清]全祖望补修. 陈金生, 梁运华点校. 宋元学案[M]. 北京: 中华书局, 1986.
- [7] [明]王守仁撰. 吴光, 钱明, 董平, 姚延福编校. 王阳明全集[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1992.
- [8] [清]王士禛撰. 靳斯仁点校. 池北偶谈[M]. 北京: 中华书局, 1982.
- [9] [清]阮元校刻. 十三经注疏(附校勘记)[M]. 北京: 中华书局, 1980.
- [10] [清]郭庆藩辑. 王孝鱼整理. 庄子集释[M]. 北京: 中华书局, 1961.
- [11] [清]王先谦撰. 沈啸寰, 王星贤点校. 荀子集解[M]. 北京: 中华书局, 1988.
- [12] [东汉]班固撰. [唐]颜师古注. 汉书[M]. 北京: 中华书局, 1962.
- [13] [北宋]杨时撰. 林海权校理. 杨时集[M]. 北京: 中华书局, 2018.
- [14] [南朝宋]范晔撰. [唐]李贤, 等注. 后汉书[M]. 北京: 中华书局, 1965.
- [15] [明]宋濂, 等. 元史[M]. 北京: 中华书局, 1976.
- [16] 杨海文. 我善养吾浩然之气——孟子的世界[M]. 济南: 齐鲁书社, 2017.

(责任编辑: 谢光前)

Rectifying the mind: an interpretation of the seventh chapter of *The Great Learning*

YANG Hai-wen

(Department of philosophy, Sun Yat sen University, Guangzhou 510275, Guangdong Province;
China Mencius Research Institute, Zoucheng, Shandong 273500)

Abstract: The seventh chapter of *The Great Learning*, as short as 72 words, tries to tell how to rectify one's mind for self-cultivation through inquiry, symptoms, consequences and exhortations. Few studies explore this chapter, so it is necessary to explore from the perspective of intellectual history. On the one hand, rectifying one's mind has its own significance and interconnectedness in *The Great Learning*. The sincerity view of the six chapters involves good and evil, and human and ghost, and the integrity view of the seven chapters address the gain and loss outlook, and the saintliness, both of which undertake different tasks in life. For interconnectedness, the seventh chapter aims to correct the four immoral psychological performance, while the eighth chapter aims to correct the five immoral personnel attitude, both of which follow the same argumentative structure. On the other hand, the Neo Confucianism of Song and Ming Dynasties provided abundant hermeneutic resources for the seven chapters of *The Great Learning*, which points out the important historical connection with *The Great Learning* and Mencius in the view of mind. In a word, cultivation of a good spiritual body involves cultivation of a positive mind, which forms a solid foundation for the Confucian practice of *The Great Learning*.

Key words: *The Great Learning*; the seventh chapter; rectifying mind; Gain and loss outlook; Spiritualized body