

# 大學三綱本義之重誌

王能傑

## 一、大學在新儒學中的地位

自從朱子把禮記中的大學與中庸兩篇取出，再合上論語、孟子而稱之爲四子書之後，四書之地位，幾乎與五經的地位並駕齊驅，而對於一般人更有凌駕在五經之上的情勢。而且朱子窮畢生心力，注釋四書，於是四書成爲家弦戶誦的必備典籍。我國從先秦至隋唐，儒家所重者，只有五經而已，而到了宋朝，四書忽然發潛德之幽光，甚受士林之重視，八股取士，題目更限以四書之內，其地位與價值，更與先秦時不可同日而語了。可是很少人能推究這個原因，就是知道，也不願說，近人鍾泰在中國哲學史一書裏，有一段很精闢的話，他說：

「自漢以來，儒者所尊，孔子之書而已。孝文爲孟子置博士，而後旋罷。趙邠卿（岐）作孟子注，謂『諸經通義，得引孟子以明事，謂之博文。』（見孟子注序）則其時孟子，亦只六藝之羽翼。未嘗重之也。至唐韓愈始言求觀聖人之道，必自孟子始。而二程出，又特表章禮記之中庸、大學二篇。朱子爲大學中庸章句，首引程子之言。曰：『大學者，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。』曰：『不偏之謂中，不易之謂庸。中者，天下之正道。庸者，天下之定理。此篇乃孔門傳授心法。子思恐其久而差也，故筆之於書，以授孟子。其書始言一理，中散爲萬事，末復合爲一理，放之則彌六合，卷之則退藏於密。其味無窮，皆實學也。善讀者，玩索而有得焉，則終身用之，有不能盡者矣。』蓋自是之後，儒者之說，莫不原本於此二

書。而自元以迄有清，且以合之論孟，號爲四子書，與五經同著爲校士之目矣。竊嘗考之，二程之表章中庸大學，亦受佛教之影響。蓋佛氏之說，不出心性。而精微博大。於儒書中求是足以相抗者，實惟有此二篇。故特表而出之。以見吾儒自有家寶，不必求之異學。此與魏晉老莊盛時，相率而談易，正同一例。皆以其理相近，連類而牽及也。且中庸說，見於漢書藝文志者，不可考矣。若宋戴顓之中庸傳、梁武帝之中庸講疏、亦當佛教極盛、乃有斯作。今書雖不存。而觀顓與梁武皆通於內典。其爲糅合儒佛，固可想像得之。至若李習之作復性書、極闡中庸誠明之旨。習之亦有得於禪者。則中庸之著於世要與佛教有關。尤歷歷足據也。大學一篇，自唐以前，無專道及之者。而前乎二程者、有溫公之大學廣義。見於陳振孫書錄解題。（又有中庸廣義、皆一卷，今並不存。）此與范魏公以中庸授橫渠、並爲大學中庸不自洛學始重之證。然溫公雖詆佛。（其門人劉安世，即以溫公詆佛爲不免於鹵莽。）而語明道，謂『近日有個著心處甚安。』明道曰：『何謂也。』曰：『只有一個中字。著心於中，甚覺安樂。』此即是禪家伎倆。（見程氏外書）以此言之，溫公之廣義，亦必感於佛說而發。但或不及二程之益加細密耳。顧二程既以學庸爲轉佛入儒之梯。亦即持學庸爲護儒攻佛之劍。其前此藉徑於佛一段，遂隱隱爲其瞞過。而學庸二篇，沈埋於前，而忽發露於後。亦更無人推其所以然之故。是則可惜也。又中庸作於子思，見於康成禮記注。當無可疑。而大學爲何人作，前人未言之。故程子亦但以爲孔氏之遺書。至朱子始分經傳。謂經爲孔子之言、而曾子述之。傳則曾子之意、而門人記之。不知何所見而云然。意者道統之見，孔子傳之曾子，曾子傳之子思，子思傳之孟子。曾子無書（大戴有曾子十篇，大戴自漢以後不顯，至清人始復校行）欲以此實之耳。然故以程子之說爲正。而明道大學有改本。伊川又

有改本。朱子因之，又爲之改訂。於是古本改本之爭（王陽明主古本，有大學古本序，見全集）遂爲後日之一大案。亂經文以就己意。二程則不能不尸其過焉。」（附論二程表章大學中庸）

鍾氏此論，頗爲切中肯綮。自宋儒興起之後，即以大學、中庸爲抗拒佛教的法寶。中庸則遠自戴顛、梁武帝，李翱皆有專著爲抗拒佛教之書。而今僅傳的李翱復性書雖爲抗拒佛教之書，仍然是援佛入儒而無法跳出佛教之窠臼。至於大學，自李翱之復性書頗多援引爲之論證之據。至宋儒而大加闡揚。程朱而後，困於道統的既成觀念，更以中庸爲子思所作，而大學爲曾子所述，言之鑿鑿。尤其大學之思想體系有所謂的三綱八目，自程朱立其說之後，至今被推爲體大思精、內聖外王之寶典。私衷對於古人不敢妄議，僅就三綱之本義，略事探討，以知大學何以忽然發顯博大，其來有自。

## 二、明明德本義之探微

### (1) 朱子明德說之大略

朱子四書集注，於大學之三綱，首先注說：

「大學者，大人之學也。明，明之也。明德者，人之所得乎天而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。但爲氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏，然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。新者，革其舊之謂也。言既自明其明德，又當推以及人，使之亦有以去其舊染之污也。止者，必至於是不遷之意。至善則事理當然之極也。言明明德、新民，皆當止於至善之地而不遷。蓋必其有益於天理之極，而無一毫人欲之私也。此三者，大學之綱領也。」

朱子以「明德者，人之所得乎天而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。」爲說，明德既是人受之於天而虛靈不昧者，爲學者更應光明之，使不汨沒，則成聖可期了。另外語類所談的明德與明明德的內涵，都不越此範疇。如語類卷一四，大學一，脛上說：

「大學首三句說一個體統（案：即指明德），用力處却在致知、格物。」

「天賦於人、物者謂之命，人與物受之者謂之性，主於一身者謂之心，有得於天而光明正大者謂之明德。」

「或問：明德便是仁、義、禮、智之性否？曰：便是。」

「學者須是爲己。聖人教人，只在大學第一句明明德上。以此立心，則如今端己、欽容亦爲己也，讀書窮理亦爲己也，做得一件事是實亦爲己也。聖賢教人持敬，只是須着從這裏說起。其實，若知爲己後即自然着敬。」

「爲學只在明明德一句。君子存之，存此而已；小人去之，去此而已。一念悚然，自覺其非，便是明之之端。」

「大學在明明德一句，當常常提撕。能如此，便有進步處。蓋其原自此發見。人只一心爲本，存得此心，於事物方知有脈絡貫通處。」

「在明明德，須是自家見得這物事光明燦爛，常在目前始得。如今都不曾見得，須是勇猛着提起精神，拔出心肝與他看始得。：或以明明德譬之磨鏡。『鏡猶磨而後明，若人之明德，則未嘗不明。雖其昏蔽之極，而其善端之發，終不可終。但當於其所發之端而接續光明之，令其不昧，則其全體大用可以盡明。且如人知己德之不明而欲明之，只這『知其不明而欲明之者』，是明德。就這裏便明將去。」

「問明明德。曰：人皆有個明處，但爲物欲所蔽，剔撥去了，只就明處漸明將去。然須致知、格物方有進步處，識得本來是其甚要。」

「明德未嘗息，時時發見於日用之間。如見非義而羞惡，見孺子入井而惻隱，見尊賢而恭敬，見善事而歎慕，皆明德之發見也。如此推之極多，但當因其發而推廣之。」

「明德，謂得之於己，至明而不昧者也。如父子則有親，君臣則有義，夫婦則有別，長幼則有序，朋友則有信，初未嘗差也。苟或差焉，則其所得者昏，而非固有之明矣。」

「或問：明明德是靜中本心發見，學者因其發見處從而窮究之否？曰：不特是敬，雖動中亦發見。孟子將『孺子將入井』處來明這道理。蓋赤子入井，人所共見，能以此發端處推明，便是明。蓋人心至靈，有什麼不曉？有什麼道理不具？在這裏，何緣有不明？爲是氣稟所偏，又爲物欲所亂，如目之於色，耳之於聲，口之於味，鼻之於臭，四肢之於安佚，所以不明。然其德本是至明，物事終是遮不得，必有時發現，便教至惡之人亦時乎有善念之發。學者便當因其明發處下工夫，一向明將去，致知、格物皆其事也。且如今人做得一件事不是，有時都不知，便是昏處。然有時知得不是，這個便是明處。孟子發明赤子入井，蓋赤子入井出於倉猝，人都主張不得，見之者莫不有怵惕惻隱焉。又曰：人心之靈，莫不有之，所以不知者，但氣稟有偏，故知之有不能盡。所謂致知者，只是教他展開使盡。……」

「又問：明之之初，莫須讀書爲要否？曰：固是要讀書，然書上到底便可就書理會。若書上無底便着就書上理會，若古時無底便着就而今理會。蓋所謂明德者只是一個光明底物事。如人與我一把火，將此火昭物則無不燭，自家不滅息着便是暗了。明德能吹得着時，又是明其明德。所謂明之者，致知、格物、誠意、正心、修身皆明之事，五者不可闕一。若闕一則德有所不明。蓋致知、格物是要知得分明，誠意、正心、修身是要行得分明。然既明其明德，又要功夫無間斷，使無時而不明方得。若知有一之不盡，物有一之未窮，意有頃刻之不誠，心有頃刻之不正，身有頃刻之不修，則明德又暗了。惟知無不盡，物無不格，意無不誠，心無不正，身無不脩，即是盡明明德之功夫也。」

「明德，謂本有此明德也。孩提之童無不知愛其親，及其長也無不知敬其兄，其良知、良能本自有之，只爲私欲所蔽，故暗而不明。所謂明明德者，求所以明之也。譬如鏡焉，本是個明底物，緣爲塵昏，故不能照，須是磨去塵垢，然後鏡復明也。……」

「明德是我得之於天而方寸之中光明底事物，統而言之，仁、義、禮、智，以其發見而言之，如惻隱、羞惡之類。以其見於實用言，如事親、從兄是也。如此等德本不待自家明之，但從來爲氣稟所拘，物欲所蔽，一向昏昧，而今却在挑剔，揩磨出來，以復向來得之於天者，此便是明明德。」

朱子明德與明明德的說法，大致如上所述。

心性有體有用。依朱子所說，明德就是指人心之體了，而有體即有用，因此發而向外出之，有惻隱、羞惡、尊賢、從兄……等等萬事萬物上，都有明德的顯現。而明明德就是要使明德，即人心之體，能即事發用，不爲物欲所昏蔽，而萬事得以做到至善的地步。所以朱子解釋明德爲「人之所得乎天而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。」明明德就應該是「（明德）但爲氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏，然其本體之明，則有未嘗息者，故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。」這是朱子明德說的大略。也是宋明諸儒所遵循，未有人提出異議的說法。

## (2) 依程朱說之漏失

自宋儒興起之後，明德之說，根深蒂固於士人的心中，此事並不是壞事，只是明德的本義。並不是如此解釋，詳見以下各章。今依程朱所說，有許多漏失，在此不得不辨。

中國儒學，自韓愈原道提出道統以關佛之後，深中人心，宋儒因之。雖然宋儒沒有把韓愈列入道統之內，可是對於孔子之傳曾子，曾子傳子思，子思傳孟子，這一系統的傳承，無人提出異議，也是史籍昭昭然所明言的事實。如果依宋儒所說：大學爲曾子所作，或爲其門

人所述，則曾子之學當或多或少的影響孟子。而儒家在孔子時僅說到「性相近也，習相遠也」而已。到了孟子時代，方才倡論人性本善，並且舉出人有仁、義、禮、智的四端，以見人性本來就有善端，聖人則擴充此善端，足以治國平天下，所以主張要順性、要存養，操之則存、舍之則亡，聖賢與禽獸之別，僅在此之分別而已。雖然孟子所舉的善端僅舉出惻隱之心爲仁之端而已，其餘義之端、禮之端、智之端等三善端則未見舉出，也就逕自指出人性之具有四善端，所以人性是善的，荀子的推理方法也一同於孟子，依據人有爭奪之心，而判定人性中有惡端，因此人性是惡的，而其所以會做好事完全是後天人爲的因素。孟子、荀子的論性問題，本文存而不論。但是不管孟子如何證明人性是善的，也僅提出人性中有「善端」而已，而據「善端」來肯定人性是善的。如果先秦時代，已有了像宋儒所說的「明德」這種萬德萬能的根源，這麼高深的說法，孟子是不應該棄而不取，而努力地建立自己的「善端」的如何如何以至於性善的如何如何了！是否曾子之學不傳於孟子？還是孟子對於自己師承（子思之門人）的學說另創新詞，以換湯不換藥的方式，斷斷地推廣他的說法？還是先秦典籍所記載的師承道統不足相信呢？這是第一個漏失。

其次，中庸爲子思所作，漢人尙有談及。而小戴記之中庸與子思所著之中庸（案：漢志作中庸記）是否名同實異，無從考起。可是大學一篇，自先秦至隋唐並無入談及爲曾子所述。周濂溪爲宋學之祖，也僅述中庸之誠而已，而不及大學之三綱。到了程子出才說道：

「大學，孔氏之遺書，而初學入德之門也。」

到了朱子作大學章句序又說道：

「大學之書，古之大學所以教人之法也。蓋自天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性矣。然其氣質之稟，或不能齊，是以不能皆有以知其性之所有而全之也。一有聰明睿智能盡其性者，出於其間，則天必命之以爲億兆之君師，使之治而教之，以復其性，

此伏羲、神農、黃帝、堯、舜所以繼天立極，而司德之職，典樂之官，所由設也。……及周之衰，聖賢之君不作，學校之政不修，教化陵夷，風俗頹敗，時則有若孔子之聖，而不得君師之位，以行其政教，於是獨取先王之法，誦而傳之以詔後世。……而此篇者，則因小學之成功，以著大學之明法。……而曾氏之傳，獨得其宗，於是作爲傳義，以發其意。及孟子沒而其傳混焉，則其書雖存，而知者鮮矣。……於是河南程氏兩夫子出，而有以接乎孟氏之傳，實始尊信此篇，而表章之。既又爲之次其簡編，發其歸趣，然後古者大學教人之法，聖經賢傳之指，粲然復明於世。……」

則大學之作與曾子關係頗深，朱子去曾子千餘年，此說不知有何所據？漢學師承記卷五說：

「戴震……君年十歲，乃能言，就傳讀書，過目成誦，塾師授以大學章句右經一章。問其師曰：『此何以知爲孔子之言，而曾子述之？又何以知爲曾子之意，而門人記之？』師曰：『此子朱子云爾！』又問：『朱子何時人？』曰：『南宋。』又問：『曾子何時人？』曰：『東周。』又問：『周去宋幾何時？』曰：『幾二千年？』曰：『然則子朱子何以知其然？』師不能答。

這是程朱說的第二個漏失。

有了以上兩個漏失，大學與曾子應是沒有深切的關係，而且所謂三綱的解釋，也是另有訓詁才對。

(3)明德本義之商榷

自從唐李翔依梁肅止觀統例作復性書，與前人之言不盡相符，而自圓其說地說：

「彼以事解者也，我以心通者也。」（復性書中）

下開宋明儒者解經之法，許多是不依古訓，自創新說，也常有亂經文以就已意之失。此例一開，至明末之王學末流，更有甚者，讀不懂古書，則刪改古書，直至自己認爲可以懂了爲止。下至清代的乾嘉之際

，樸學大興，固然有其客觀因素，而宋學之屈訓詁以就義理，實爲乾嘉之際宗漢學之主要原因。而漢學之重訓詁，考據煩瑣，固然有其可厭之一面，而其去古未遠，師承有自，則是歷百代而不可去的可取之一面。解經之道，本來應是先正其訓詁，而後通其義理，如果各有所偏，私衷認爲都是不得正道。而漢學之集大成者鄭康成，注禮記大學之綱說：

「明明德，謂顯明其至德也。止，猶自處也。」

鄭氏以「至德」爲「明德」，不像朱子依明德而直指人心之虛靈不昧者，據此而生出許多道理，也就是明德是泛指一切德行而言，並不是專指心性之物而說的。鄭氏此說，是否有據？答案是肯定的。儒典十三經之有關明德的文字，數十條例以上，而沒有一則可以作「人之所得乎天而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。」的解釋，今依次列舉如下：

易經：

「三三晉……象曰……明出地上。晉。君子以自昭明德。」

尚書：

「克明峻德」(虞書)

「克明德慎罰」(康誥)

「先王既動用明德」(梓材)

「亦既用明德」(梓材)

「保受王威命明德」(召誥)

「惟公德明」(洛誥)

「罔不明德恤祀」(多士)

「惟天不畀不明厥德」(多士)

「罔不明德慎罰」(多方)

「明德惟馨」(君陳)

「德威惟畏，德明惟明」(呂刑)

詩經：

「克慎明德」(文侯之命)

「大明，文王有明德，故天復命武王也」(大明詩序)

「帝遷明德，串夷載路」(皇矣)

「其德克明」(皇矣)

「帝謂文王，予懷明德」(皇矣)

「不明爾德，時無背無側，爾德不明，以無陪無卿。」(蕩)

「敬明其德」(泮水)

「明明魯侯，克明其德」(泮水)

禮記：

「詩曰：予懷明德，不大聲以色」(中庸)

「甫刑曰：德威惟威，德明惟明」(表記)

「大學之道，在明明德。」(大學)

「古之欲明明德於天下者。」(大學)

周禮：無。

儀禮：無。

左傳：

「敢不承受君之明德。」(隱八)

「黍稷非馨，明德惟馨。……而明德以薦馨香。」(僖五)

「先王之明德，猶無不難也」(僖二十二)

「故書曰：天王狩于河陽，言非其地也，且明德也」(僖二十八)

)

「傲很明德，以亂天常。」(文十八)

「對曰：在德不在鼎。昔夏之方有德也。……桀有昏德。……天

祚明德，有所底止。」(宣三)

「土伯庸中行伯，君信之，亦庸土伯，此之謂明德矣。」(宣十

五)

「周書曰：明德慎罰。文王所以造周也。明德，務崇之之謂也。慎罰，務去之之謂也。」（成二）

「周書曰：不敢侮鰥寡，所以明德也。」（成八）

「昭明德，而懲無禮也。」（襄十九）

「恕思以明德，則令明戰而行之。」（襄二十四）

「晉君宜其明德於諸侯。」（襄二十六）

「美哉禹功，明德遠矣。」（昭元）

「聖人有明德者，若不當世，其後必有達人。」（昭七）

「舜重之以明德，置德於遂。」（昭八）

「詩曰：……其德克明。」（昭二十八）

「昔武王克商，成王定之，選建明德，以藩屏周。……以昭周公之明德。」（定四）

公羊傳：無。

穀梁傳：無。

孝經：無。

論語：無。

孟子：無。

爾雅：無。

昔日，清人列舉數十百條例證，以證「古無輕脣音」為不可顛破的發現。聞若璣列舉百餘條證據，以判定古文尚書為偽作。以上三者都是運用各種有關的證據，來證明所言不虛。而上面引十三經的經文以證明明德的本義，並不是宋儒所說的專指心性之物，而是泛指一切德行而言。其所以名之為明德，就是對昏德而言。而明明德實即是昭明德之義。昭，明也、顯也。昭明至德，也就是明明德的本義了。

我國一向最注重道德，大至治國平天下，小至個人獨處平居，無一時一刻不注重道德，所以聖賢再三地提到道德的原則，與行德的方法。而道德的項目很多，如仁、義、禮、智、信、勇……等等，皆可

列入道德的範疇，孔子的「為政以德」，以及「德不孤」都說明道德之不可須臾離去，所以近人某些思想界的人士指中國古代的傳統是「泛道德主義」，寓貶於褒地大談此事。其實泛道德主義有什麼不好？再說，大學的三綱，在本文裏，已有明白的解釋，只是後人沒有留意罷了。朱子以：

「康誥曰：克明德。大甲曰：顧諟天之明命。帝典曰：克明峻德。皆自明也。」

為傳之首章，用來解釋明明德。而依康誥、太甲、帝典三篇的文字，都只是泛指自明德行而已，並不是專指心性之物。固然由至內以推及至外，尚可以說得通。可是終嫌太迂遠了。所以明德的本義，應是依鄭康成的解釋為「至德」最為適當。而明明德也就是鄭氏所說的「顯明其至德也」。應該可以成為定論。

三、親民乎？新民乎？

大學之經一章一開頭就說：

「大學之道：在明明德，在親民，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。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。……」

其後有傳十章。其傳一章釋明明德，已詳解於上節。而傳二章釋親民，其傳文如下：

「湯之盤銘曰：『苟日新，日日新，又日新。』康誥曰：『作新民。』詩曰：『周雖舊邦，其命維新。』是故，君子無所不用其極。」

經傳應是一致，而經文的綱領，明明白白地作「親民」，可是傳文的解釋，卻也明明白白地作「新民」的解釋。經傳的文字似乎合不起來，意義上也有若干的差異。

到了宋儒程朱興起之後，朱子師承程子的看法而說：「親當作新」。程朱是基於前後文不對而直接定為「新民」的說法。而古本大學

，卻明明白白地在三綱之內作「親民」的文字。程朱之前，未聞有人提出三綱的文字應作「新民」的說法。而程朱則以親民的釋文（即傳第二章）直接作「新民」，因此也就忽略了「親民」這一層次。因為明德推廣之後，有一個非常重要的節次是「親民」，「親民」之後，才能進入「新民」，程朱對於這一層次的疏漏，未作合理的解說。

到了明代大儒王陽明，由於本身上過朱子格物說的大當，對於朱子的種種說法，也有若干修正。他的門人徐愛在傳習錄首先即說：

「先生於大學格物諸說，悉以舊本爲正。蓋先儒所謂誤本者也。愛始聞而駭，既而疑，已而殫精竭思參互錯綜，以質於先生，然後知先生之說，若水之寒，若火之熱，斷斷乎百世以俟聖人而不惑者也。……」

因此，徐愛在傳習錄的第一則說：

「愛問：在親民。朱子謂當作新民。後章作新民之文，似亦有據。先生以爲宜從舊本作親民，亦有所據否？先生曰：作新民之新，是自新之民。與在新民之新不同，此豈足爲據？作字却與親字相對。然非親字義。下面治國平天下處皆於新字無發明。如云：君子賢其賢而親其親。小人樂其樂而利其利。如保赤子，民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母之類，皆是親字意。親民猶孟子親親仁民之謂。親之即仁之也。百姓不親，舜使契爲司徒，敬敷五教，所以親之也。堯典克明峻德，便是明明德，以親九族，至平章協和，便是親民，便是明明德於天下。又如孔子言修己以安百姓，修己，便是明明德。安百姓，便是親民。說親民，便是兼教養意。說新民，便覺偏了。」

另外傳習錄卷一又說：

「自格物致知，至平天下，只是一個明明德。雖親民。亦明德事也。明德是此心之德，即是仁。仁者以天地萬物爲一體。使有一物失所，便是吾仁有未盡處。」

「只說明明德，而不說親民，便似老佛。」

王陽明所以主張親民而不作新民，是因爲親民爲附於明明德下的一件大事，以別於佛老，這種看法非常合理。因爲儒者不能離開政教，而爲政之首要在親親而仁民、仁民而愛物。但是其傳第二章卻不說「親民」，而爲「新民」，爲一大矛盾，爲何如此，王氏也未作合理的解釋。綜合兩家各說各話，也似乎僅各得其半而已。兩家未作合理的解釋，懸疑了一千多年，學者也未見有合理的說法。清翟灝四書考異，大學篇有很好的啓示。他說：

「按（舜典）百姓不親，五品不遜……五教之設，所以親民……合（孟子）人倫明於上，小民親於下言之。此親字實似不必更改……（孟子）云：人人親其親，長其長，而天下平。又云：親親仁也。敬長義也。無他，達之於天下也。（孟子）所言，謂即以釋此經可矣。」

考之孟子滕文公篇說道：

「滕文公問爲國。孟子曰：『民事不可緩也。……設爲庠序學校以教之；庠者，養也；校者，教也；序者，射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之；皆所以明人倫也。人倫明於上，小民親於下；有王者起，必來取法，是爲王者師也。詩云：『周雖舊邦，其命維新』文王之謂也。子力行之，亦以新子之國。』」孟子告訴滕文公以人倫明於上，而小民親於下。這是最好的證明。所以綱領爲親民，解釋引詩以證明補足也作新民。親民爲因，新民爲果，孟子的說法則因果具備，可以說是最完善了。

大學三綱裏之親民，似不應改爲新民，我們似乎可以肯定了。這種近似於古文之互文以見義的道理是相通的。此以引證之文，申補綱領未完之義，古書中時有其例。如易繫辭上第九章（依注疏分章）說：

「子曰：知變化之道者，其知神之所爲乎！易有聖人之道四焉：以言者尙其辭；以動者尙其變；以制器者尙其象；以卜筮者尙其占。」

其下歷陳至精、至變、至神三事。至神即發章首「知變化之道者，其知神之所爲」之理。至精闡發尙辭，至變闡發尙變。下章緊接闡發「以卜筮者尙其占」，兩章相連，共闡三事。其下遠隔三章，直至繫辭第二章，始歷引諸卦，以證釋聖人制器尙象之理事。孔疏所謂「此第二章，明聖人法自然之理而作易，象易以制器而利天下，此一章其義既廣」云云。是即以證文中補綱領之例，與大學此章略同。因爲古書言簡義深，其文例義方東樹所謂「文法變化」的現象，與後世文法之嚴密整齊者迥異，更容易滋生後人的疑惑。因爲大學這一綱領的疑惑所關係的道理很廣大，而且懸時過久，所以不揣固陋，據其管窺，就正 大雅，尙望進而教之。

#### 四、止於至善之本義

止於至善這一綱領，鄭康成注禮記時僅說：

「止，猶自處也。」

到了朱子注四書時則說：

「止者，必至於是而不遷之意。至善，則事理當然之極也。言明明德、新民，皆當止於至善之地而不遷，蓋必其有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私也。」

鄭康成的「自處」與朱子的「不遷」，其意義上也有若干不同。朱子更改舊文的次序，而用以解釋止於至善的傳文是：

「詩云：邦畿千里，惟民所止。詩云：鸛鳴黃鳥，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，於緝熙敬止。爲人君，止於仁；爲人臣，止於敬；爲人子，止於孝；爲人父，止於慈；與國入交，止於信。詩云：瞻彼淇澳，菉竹猗猗。有斐君子，如切如磋，如琢如磨，瑟兮僂兮，赫兮喧兮，有斐君子，終不可喧兮。如切如磋者，道學也。如琢如磨者，自脩也。瑟兮僂兮者，恂慄也。赫兮喧兮者，威儀也。有斐君子，終不可喧兮者，道盛德至善，民之不能忘也。詩云：於戲，前王不

忘，君子賢其賢而親其親，小人樂其樂而利其利，此以沒世不忘也。」

試比較本段傳文的爲人君「自處」於仁爲佳，抑或爲人君「不遷」於仁爲佳？兩相比較自然是鄭氏的注釋自然高明多多。而且至善爲何所指？是朱子「事理當然之極也」的空泛言論，還是依傳文的本來文字所作的：

「爲人君，止於仁。爲人臣，止於敬。爲人子，止於孝。爲人父，止於慈。與國入交，止於信。」

因此，止於至善，就是要人隨其身分之不同，而自處於仁、敬、孝、慈、信等盛德至善。也就是上承明明德於天下的「人倫明於上，小民親於下」的最具體的表現了。所以傳文所引之詩云詩云者，孔子點出：「於止，知其所止，可以人而不如鳥乎？」的慨嘆，已是明白地以鳥之「自處」於丘隅，而要天下之君、臣、父、子，應當自處於仁、敬、慈、孝乃至於信等等至善了。其義分明可見，毋待贅言。

#### 五、結論

宋儒的明德說，其實即孟子的性善說。只是宋儒用的推理方法是演繹法，同於釋家所用的方法。而孟子所用的推理方法是歸納法。兩家的推理方法，稍有不同。孟子的「萬物皆備於我」，與宋儒的明德本來即冥冥相契。只是宋儒爲了抗拒佛老，努力建立新的學說，以爲破佛的依據，以見吾儒自有家寶，不必求之異學。

我國秦漢的儒者，於形上學也逐漸進入成熟狀態。中庸的誠，已是成聖的手段了。一直到隋唐以前，如孔穎達、陸德明等，向來解釋中庸的本義，都是「中和之用」爲義。至程子一改過去的解釋而爲「中不偏，庸不易」，雖然義理仍可以說得通，畢竟未甚符合原詁。而秦漢之際的儒者，已在中庸一篇，發明誠的體用，頗爲博大精深。所以自六朝，歷經隋唐，以及有宋的周濂溪，都是在誠字上立論，程朱興起後，大學方才弘揚、而且深中人心。到了明代大儒王陽明，倡致良

知說，雖然可以遠紹孟子，而以大學八目中的致知，即是致良知，而爲之立說。同時也指出良知即明德。如是而論，誠、明德、良知成了三個異名而同實之物了。明德的本義既不是如宋儒所倡言的，詳見於上面各節。而孟子的良知也是導自性善說而來。不管誠也罷，性善也罷，良知也罷，甚至於明德也罷，都是指人心性中美好光明的一面。這點與佛家所說的「清明妙心」、「覺」、「真如」等名相，實際上是相通的。甚至於如法華經的貧子寶珠之喻，程子屢次言及，可見宋儒所以努力於建立大學之明德說，原因就是要在儒家典籍中找一個足以代替「真如」這種「萬德萬能」的心性之物，而且其推理方法要合乎佛家的演繹法，而不是如同孟子之用歸納法。孟子之推理方法，氣勢非常盛，歸納起來，略帶籠統，倒不如像釋家所用心性中有「真如」爲成佛的基本因素，而宋儒也以人心性中有「明德」爲成聖成賢的基本因素，有了「明德」再加以「明明德」，此虛靈不昧的心性之物，發揮功能，自然是「具眾理而應萬事者也」。以「明德」代替「真如」是非常明顯而易曉的。

明明德之後，既自明其明德，所以「當推以及人，使之亦有以去其舊染之污也」（新民之朱註）至於「止於至善」是「言明明德、新民，皆當止於至善之地而不遷，蓋必有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私也」有了這種境界的功夫，不是成聖了嗎？不是與中庸上所說的：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也；誠之者，擇善而固執之者也。」的意義相通嗎？私衷對於先秦典籍之一意兩出，而文字上竟有如此大的差別，實在感到驚訝！所以大學的三綱本義，仍然依鄭注爲佳，朱注乃是竊自佛家之義理而套於儒家典籍之上，後人只要明瞭其因故就可以了。有人以爲宋儒是爲了闢佛而興起理學，怎麼會採取佛家的道理呢？這一種說法更被談理學的人所採取。殊不知佛家有所謂的「頂戴皆染香氣」的比喻。佛法不論崇拜（頂）也好，反對（賊）也好，多多

少少皆染其法味香氣。宋儒既闢佛，何需靜坐？何需屢次說「貧子寶珠」顯然是深入經藏之後，獲有心得，再套在儒家經典上，用以抗拒佛老。就如同清朝末年，與四夷接觸之後才發現自己所欠缺的科技，於是而有「師夷之技以制夷」的自強運動與維新運動，只可惜沒有成功，而演變到今天，誰能夠不運用西洋人所發明的定律定理來建立自己的科技呢？再說大學之所以成爲心性之書籍，成爲四子書之一，除了三綱八目之類同於談心性之書（依宋儒所釋）的功能外，其中「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」這一段文字，頗同於內典的定慧等名相。定慧這兩個名相，隨著翻譯時代（東漢至北宋）及原文（梵文、巴利文乃至西域文）之不同，而有靜、明、定、慧、止、觀……等種種不同的名相。尤其止觀、定慧等名相皆在這一段文字中出現，所以大學此章也因與內典之名相相似而爲宋儒所取。其實，此段由止、定、靜、安、慮、得等過程，與大學原文引詩所指出的「道學也」、「自修也」、「恂慄也」、「威儀也」等「有斐君子」既「自處」於仁、敬、孝、慈、信等「盛德至善」，而如何達到「得」的地步，鄭康成以得爲「得事之宜也」，也必須有一番智慧與功夫才能達成。否則弄巧成拙，徒爲僨事，又如何「得事之宜」呢？此所以孔子再三告誡弟子以「敬」、「慎」、「有恆」等諸德爲行仁的手段、正是同轍。也是儒者「安身立命」、「思不出其位」的具體表現。末學淺陋，不避譏諷，敢陳上說，以就正於大雅，尙望有以教之。