

## 民初救世新教之《大學證釋》研究\*

鍾雲鶯\*\*

### 摘要

本文乃透過民國初年救世新教之《大學證釋》的研究，探討民間教派對《大學》改本的思想主張，以及他們對清儒實學思想的回應。

《大學證釋》雖是民間教派的作品，但是他們與學術界的讀書人一般，關心《大學》經文的原貌，追求「格物致知」的真義，是以雖以宗教的扶鸞儀式從事《大學》註解，但是我們可以藉此了解儒家經典被詮釋的多元面向，以及民間教派如何轉化儒家思想成為宗教修持的文化現象。

《大學證釋》深受清儒實學思想的影響，因之，對於「明明德」的詮釋，著重於外在事功的建立，並以「明物順情」之肯定人欲的層面解釋「格物致知」，由此皆可見民間儒學對主流儒學的吸收與轉化。

綜觀本文對《大學證釋》的探究，我們可以發現，民間教派對主流儒學的吸收絕不是單線的，而是呈現百川匯聚的狀況，如其中所言之「四綱領」，實乃受程朱學派的影響，以「止至善」論本體，則是陽明學派的思想，可見救世新教乃在大傳統的學術思潮中，開演儒家另一宗教式的庶民傳統

**關鍵詞：**救世新教、大學證釋、大學改本、明清實學

---

\* 本文乃國科會專書寫作計畫「儒學的另類視野——民間教派典籍研究」之部分研究成果（計畫編號：96-2420-H-155-002）。再者，筆者非常感激兩位匿名審查者給予我的意見，讓我獲益良多。

\*\*元智大學中國語文學系副教授

投稿日期：97.1.11；接受刊登日期：97.3.5；最後修訂日期：97.3.14

## **The Study of *The Interpretation of The Great Learning* by The Salvation Protestantism in Early Republican Period**

Yun-Ying Chung \*

### Abstract

The study is according to *The Interpretation of The Great Learning* by The Salvation to research the rewritten books of The Great Learning by popular religions and its response about Practical Learning in Ming and Qing periods.

Even though *The Interpretation of The Great Learning* is the work of civil community, but the authors still concerned the reality of *The Great Learning*, they also researched the meaning of “investigate things and extend knowledge to the utmost.” Although that book is interpreted by planchette of religion, we could rely on that book to understand the diverse views in the Confucian hermeneutic and how the popular religions translated Confucianism to religious concepts.

*The Interpretation of The Great Learning* is influenced by Practical Learning in Ming and Qing periods, so the “Bright the Brilliant Virtue” is interpreted as the establishment of personal careers, and that book recognized the human desire for interpreting “investigate things and extend knowledge to the utmost.” We could know how the popular Confucianism absorbed and translated the philosophy of mainstream Confucianism by that book.

We could find the way *The Interpretation of The Great Learning*

---

\* Associate Professor, Department of Chinese Linguistic and Literature, Yuan Ze University  
Received January 11, 2008; accepted March 5, 2008; last revised March 14, 2008.

absorbed and translated the mainstream Confucianism is not only one way, it presented the views by consolidating many ways, that book developed the religious perspectives of Confucianism in civil community.

**Keywords:** The Salvation Protestantism, *The Interpretation of The Great Learning*, the rewritten books of The Great Learning, The Practical Learning in Ming and Qing Periods

## 壹、救世新教與《大學證釋》

救世新教乃由悟善社發展、改組而成的，<sup>1</sup>成立於民國十三年初（1924），當年正好是甲子年，根據日本學者吉岡義豐的解釋，因為中國人自古就有陰陽五行和讖緯的思想，而甲子年是一個新紀元的開始，象徵萬物一新。因此救世新教選在甲子年設立，代表民眾把當時混亂社會變為正常的希望，寄託在這個具有歷史性意義的歲次。再者，清末民初，透過扶乩指示而成立的儒家型教團，不勝枚舉，其中不乏由相信扶乩的知識分子所成立的教團，他們幾乎都是在孚佑帝君呂祖（又稱孚聖）的乩筆指示下而成立的教派團體，<sup>2</sup>如同善社、悟善社、救世新教、道院等，他們皆想透過信仰，結合民間士庶的力量，濟弱扶傾，希冀藉由神力，力挽當時國勢衰微的中國，因此，當時透過宗教扶鸞儀式而出的作品不勝枚舉，《大學證釋》就是在這樣的背景中寫成，並於民國十五年（1926）成書刊印。值得一提的，民初皖系軍閥段祺瑞還是救世新教的成立者之一。

扶鸞又稱扶箕（乩）、飛鸞，是一種神人交通的宗教儀式<sup>3</sup>。扶鸞的儀

---

<sup>1</sup> 悟善社是屬於民初的新興宗教，民國八年（1919）七月成立於北京，其成立之源乃奉孚佑帝君（即在民間教派被稱為呂祖的呂洞賓）的乩示而組成。悟善社有許多神佛降靈扶鸞之文，而以呂祖為神格中心，呂祖於該年潤七月初九降諭云：「世道以善業為本，善業苟不著手，功難顯現，今欲擴張世道，莫過於擴張善業，吾特許汝等於此設一善社，余當默佑暗中幫助之，未來之勢力，必由此擴充，汝等當好自為之。」由此觀之，擴張善業可說是悟善社成立的主要原因，故其乃以「普濟」為目的。參吉岡義豐著、余萬居譯，《中國民間宗教概說》（中和：華宇出版社，1985年），頁189-198。扶鸞儀式的宗教現象是許多新興宗教的共同特色，而在民國成立之初，世局混亂，許多新興宗教皆藉由扶鸞著書勸世，期能以神佛的力量，力挽狂瀾，拯救當時的社會民心。

<sup>2</sup> 吉岡義豐認為，呂祖（呂洞賓）是眾神仙中，最能與民眾站在一起的神仙，他不但可以透過扶乩儀式與民眾合為一體，他的性格乃從中國民眾的共通性格、願望與正義感所凝聚而成。同前註，頁175-188。

<sup>3</sup> 一般論及扶乩的由來，學者認為是成於宋代。許地山認為，早期以占卜為主的扶乩，到了宋代漸流行於文人之間，作為讀書人問功名或科舉試題之用。許地山即指出，明清科

式經由正鸞生經過請鸞的儀式後，仙佛神靈即降附於人身，推動筆或桃枝於沙盤中寫字，經由旁邊的唱鸞生逐字報出，再由錄鸞生寫下，成為一篇鸞文，如此累積至一定數量後便集結成書，這就是一般所見的鸞書。

清末民初，中華民族正處於內憂外患之時，戰亂頻頻，民不遘生。就宗教的角度，實乃「末世」來臨<sup>4</sup>，是以扶鸞作品的出現，乃象徵著民間教派實踐「末世救劫」的具體作法，藉著闡述聖人之言，以達其渡人濟世的本心。

《大學證釋》雖以扶鸞的宗教儀式為《大學》作注，但我們若將此書置於《大學》在歷史上的思想變遷主題上，可以發現，對於《大學》思想的理解，《大學證釋》乃在主流儒學的影響下為《大學》作注，如《大學》

---

舉時代，幾乎每個縣府的城市皆有乩壇，並且有不信乩就不能考中的心理（頁 32）。然而扶乩內容，除了問功名與猜測試題之外，道德性的訓誡也充斥其間。到了十七世紀，留傳下來的乩文，泰半數於道德性的訓示之文，這些乩文結集成冊之後，就有了寶卷的產生，明清時期這類以乩文所寫成的寶卷不在少數。根據 David K. Jordan and L. Overmyer 的研究，最早乩文寶卷是成書於明天啟二年（1622）的《玉律寶卷》，此書的內容主要在闡述道德性的戒律，謂之天戒律（p.46-54），而往後的扶乩內容，主要也以道德性的勸戒為主。我們由此可知，這種以仙佛神靈降臨於人身的創作方式，漸漸為民間宗教家所使用，成為有力的傳教工具。參許地山，《扶乩迷信底研究》（臺北：臺灣商務印書館，1986 年）；David K. Jordan and L. Overmyer, *Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan* (New Jersey: Princeton University Press, 1986), 36. 上述對於扶鸞的由來與功能，乃就現存的文獻資料而論，但就從宗教救劫的角度而論，類似仙佛降靈著作的歷史，六朝道教已有之，主要的功能乃為濟度眾生與救劫，參李豐楙，〈六朝道教的末世救劫觀〉，收於沈清松主編，《末世與希望》（臺北：五南圖書，1999 年），頁 131-156。

<sup>4</sup> 「三期末劫」明清至今的民間教派所宣揚的重要理念。末劫的觀念雖承傳道教「開劫度人」末劫思想與佛教末法的觀念，然在此傳承中，又新創「三期末劫」之說，並結合佛教過去世、現在世、未來世。三期之說其實應與河圖相配合而論，「青」在東屬春，代表一切剛開始；「紅」則為南屬夏，一切都在蓬勃發展的狀態；「白」在西屬秋，則是萬物凋零的肅殺時期。因此「三期末劫」說明了在肅殺降劫的時期，天地即將毀滅之，天不忍玉石俱焚，故降道以救世人。此乃民間教派融合道、佛之說而開衍的末劫理念。參拙撰，《民國以來民間教派大學中庸思想之研究》（臺北：玄同文化，2001 年），頁 19-20。

改本的問題、尋求「格物致知」的真意，都是《大學證釋》所關注的主題，只是將之宗教化了。從信仰者的角度而論，因這本著作乃先聖先賢與仙佛神靈之言，故具有宗教的神聖性，是故信仰者以恭敬不違之心看待，更突顯其宗教經典的神聖地位。<sup>5</sup>從這個角度觀察，作為性命之書之一的《大學》，<sup>6</sup>在民國初年之儒家型的教派中，並不因西學東進而減低其屬於宗教修行的面向，反而更凸顯《大學》在中國傳統社會中的重要性。<sup>7</sup>

在《大學證釋》中，除了仙佛降靈的神聖性，特別值得一提的，乃是這些降靈的「神聖的他者」，他們對《大學》的版本與義理思想的闡釋，有其反朱學的思想主張，因之，朱熹的《大學》改本與解釋，在此遭受嚴厲的批判。朱熹之說，雖屢受民間教派人士批評，但多屬柔性的評述，像《大學證釋》這樣指名道姓，並將朱熹版本拿出來對照，一一指出朱熹之誤，加以嚴厲的批判的例子，並不多見，因之，《大學證釋》可以提供我們思考清末民初在野讀書人對朱學態度的思考面向。

就目前筆者的蒐集，《大學證釋》流通於民間社會的版本有：臺灣紅卍字會臺灣分會、江海善書流通處、嘉義玉珍書局，這三處所出版的，都

---

<sup>5</sup> Wifred Cantwell Smith 強調「聖典」不能等同於「文本」，不能單純將其抽離出宗教社群。因此研究宗教聖典是要探討某一宗教聖典在一特定傳統中，扮演何種角色？發揮了什麼功能？起了多大程度的影響？因此若問什麼是「聖典」，就得考究此一聖典在歷史上「做」了什麼，以及信仰者如何看待祂。具體而言，聖典研究的重心不在聖典本身，而在於使用者，「人」才是宗教的主體，有了「人」才會產生宗教意義，脫離了賦予聖典意義的主體--人，聖典將會失去其神聖的義涵，而淪為物化的「文本」。因此，信仰者如何看待經典的神聖性，方能呈現經典在教派中的意義。從這個角度觀察，《大學證釋》在民間教派中之所以被重視，亦端賴於信仰者將之置於神聖之列。Smith 對於聖典研究的看法，參蔡彥仁，〈何謂聖典？一個比較觀點〉，《新史學》卷 8 期 2（1991 年 6 月），頁 253。

<sup>6</sup> 楊儒賓著，李明輝編，〈《大學》、《中庸》變成經典的歷程：從性命之書的觀點立論〉，《中國經典詮釋傳統（二）儒學篇》（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2001 年），頁 113-157。

<sup>7</sup> 救世新教「訓條」第十三條：「凡大學、中庸所揭櫫之學說，須深究其要旨。」見同註 1，頁 209。

屬於同一版的影印版出書，較接近原版；近有陳吉明將此書重新整理編輯，於民國八十二年（1993）付梓臺北三德出版社，而本文所採用的則是嘉義玉珍書局的版本。

本文對《大學證釋》的撰述重心，將以其《大學》改本之思想內容為主，並論述其對「明明德」、「格物致知」的詮釋，藉以探討這本民間教派之著作對清儒實學思想的回應。

## 貳、神聖他者的釐訂

《大學證釋》乃以署名宗主之呂岳（呂洞賓）為主持人，宣聖孔子為主要作者，釐訂《大學》經文，並講述改訂《大學》文字的思想意義，稱之為「宣聖講義」；復聖顏子、宗聖曾子、述聖子思、亞聖孟子、文中子王通則若學院的助教一般，恐怕信徒們不解其意，故在宣聖講義之後，隨機再以講述、附注、疏述、注釋等解釋「宣聖講義」的意義，最後則由這些助教們共同「講述全書大旨」，作為《大學證釋》一書講解的結束。由於此書對於降靈的古人皆以其尊號稱之，故本文在行文上亦根據其尊號而稱謂之，如孔子以「宣聖孔子」稱之，以表示宗教儀式降靈之古聖人與歷史上真實存在之聖人的差別。

這本書除了當年段祺瑞政府之秘書長姚震<sup>8</sup>所作之〈跋〉為常態的存在者之外，其餘出現的古代聖人，皆透過扶鸞儀式，藉助人身而再現人間。令人玩味的，影響中國士庶社會近八百年的《四書》纂述者朱熹，也因他所作的《大學》改本與解說，與「宣聖孔子」所言不符，前來致歉一翻，

---

<sup>8</sup> 姚震（1884-1935），字次之，中國貴池縣人。畢業於日本早稻田大學，獲法學學士。1910年歸國，為法科進士，任法部員外郎、大理院推事。曾任袁世凱政府之「北京政府大理院第一庭庭長兼司法會議會員」，及於民國十一年（1922）任段祺瑞政府秘書長。民國十六年至十七年（1927-1928）任司法總長，民國廿四年（1935）八月逝世。參考網路資料：<http://jhs.xaoyo.com/Article/ddwh/20071181614260104.html>，2007年3月20日下載。

形成一種「常態形式的著作」向「非常態之著作」道歉的特殊狀況：

熹不敏，隨 宣聖之靈，與臨斯壇，時聞講述，頓開心識，誠人天未有之盛，今古讀見之事，聞聲者猶當仰慕，親炙者曷勝奮起。……今際逢盛會，飲受陶鎔，乃知聖意自明，經義自當。以時世遷變，兵燹流亡，殘佚所由，不可勝紀。昭者以晦，通者以澀，強為詁解，遂失真意。由今思昔，內疚良深。<sup>9</sup>

今大學已經 宣聖親證釋之矣，文義已大明，字句已大順，更無一語之晦，一義之澀，後之讀者，於此以求聖人之旨，固非如前之艱難，其功倍事半之謂也。……今也，大學之證，為聖人之靈所成。……由此以證之，則經之真偽是非，不容更疑，而證釋之真偽是非，亦不容更誣也。熹也躬以其靈，時侍於側，請述其事，以為是書證釋既竟之跋云耳，宋新安朱熹謹跋。<sup>10</sup>

朱熹以懺悔、請罪的形象出現，並說明若欲求「聖人之旨」，唯有追隨《大學證釋》之言。因《大學證釋》淺顯易懂，講述清晰，不會再出現誤解《大學》的狀況；且從《大學證釋》開始扶鸞寫作之時，他就隨侍在旁，越發現生前所言錯誤百出，因此，在全書完成之際，他必須向普天下的讀書人呼籲，《大學證釋》所言，才是真正《大學》。

我們就此而觀，在救世新教的信徒心中，「宣聖孔子」的神聖性是永恆的存在，不容被質疑、猜測的，故而「神聖的他者」的權威者形象，與世俗的信徒之服從者的存在，成了《大學證釋》在成書過程中的強烈對照。

救世新教以「宣聖孔子」之聖人身分，降靈重新撰述《大學》，以此「證明」《大學證釋》才是「正確的大學」，歷史上的版本都是有誤的，不符合「宣聖孔子」的思想，連影響中國學術思潮甚深的大儒朱熹，都親自

<sup>9</sup> 《大學證釋》（嘉義：玉珍書局，1983年），下冊，頁1左。以下所引《大學證釋》之原典，皆依此版本。

<sup>10</sup> 《大學證釋》，下冊，頁3-5。

降靈向宣聖孔子道歉請罪，更何況其他深受朱熹影響的歷代思想家。

我們從《大學證釋》撰述的假設前提中，可以發現，救世新教信徒尊稱的「宣聖孔子」，除了歷史上的聖人形象，在重新證釋《大學》的場域中，更具有「神聖不可懷疑」的權威地位，在整個扶鸞儀式的過程中，以及對於《大學證釋》的著作，「宣聖孔子」不僅是歷史上的聖人，更是一位「神聖的他者」，進行《大學》的思想闡釋與版本校訂，而世俗的我們（存在者），是不允許對聖人之言有任何的質疑的。

這一場校訂《大學》經文的歷程，「宣聖孔子」透過儀式、穿梭時空，蒞臨儀式現場講學，而世俗的信仰者，亦在儀式中超越時空之限，聆聽「宣聖孔子」教導，進行《大學》經文與義理的演繹，開展一場《大學》思想講疏，以及《大學》改本的盛會。

### 參、《大學證釋》對《大學》之改寫與段落安排

「人」是經典獲得永恆生命的主體，更是促進經典生命永恆不朽的主要因素，儒家經典在傳承的過程中，透過經典作者與詮釋者之間的不斷對話，使得儒家經典在歷史的洪流中亙古常新。<sup>11</sup>從信仰者的角度觀察，《大學證釋》以宗教儀式進行《大學》的註解，凸顯了《大學》在民間社會的生命力，以及其神聖性的經典性格；若從追究《大學》之為經典的真實面貌，以及明清所提倡之「實學所明之理為實理，所為之道為實道」之精神觀察，<sup>12</sup>可以發現，救世新教乃以宗教式的「實證」精神（仙佛扶鸞之言），進行《大學》改本。

《大學證釋》之〈序列〉說明了本書著作的用意，其言：

<sup>11</sup> 黃俊傑，〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，《東亞儒學史的新視野》（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2001年），頁60-66。黃教授特別強調經典與解釋者的對話是創造經典之永恆性的活水源頭。

<sup>12</sup> 此乃明末朱舜水（1600-1684）之言，引自王茂等人著，《清代哲學》（安徽：安徽人民出版社，1992年），頁367。

夫子此次證釋大學，其誤處自當改正，然相沿已久，世人不明其故。夫子慮或有疑，命於正誤處詳加述明，並將原本對列互勘，使人易明。至其章節本未分，後人雖別為各章，於聖人原旨未合，但敘其次第，無庸分作幾章，使人知一貫之義。<sup>13</sup>

以「宣聖孔子」降靈臨壇校正《大學》版本，闡述《大學》經義，可說是救世新教重新詮釋《大學》的主因。我們由上述文字可知，他們認為《禮記》中〈大學〉的原本本來就有問題，再加上朱子將《大學》分段，破壞了原始經義，故而重新呈現《大學》的真貌與精神是他們以宗教儀式著作的主因。

由於他們認為世傳的《大學》問題重重，因此，《大學證釋》對於《大學》的文字以及段落安排，作了極大的改變。就全書段落大意而言，《大學證釋》分為：全書綱領、明明德、親親新民、止至善、總結綱領、格物致知、誠意、正心修身、修身齊家、齊家治國、治國平天下，在原文解說之末又附〈講述全書大旨〉，共計十一大段落。《大學證釋》修訂後的《大學》經文如下：

大學之道；在明明德，在親親，在新民，在止於至善。

以上述全書綱領

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；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修，身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。康誥曰：「克明德。」太甲曰：「顧諟天之明命。」帝典曰：「克明峻德。」皆自明也。

以上述明明德

---

<sup>13</sup> 〈復聖序列〉，《大學證釋》，頁1。

物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。自天子以至於庶人，壹是皆以親親為本，其本亂而末治者否矣；其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。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，君子畏天愛民。

以上述親親新民

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。是故，君子無所不用其極。詩云：「邦畿千里，維民所止。」詩云：「緡蠻黃鳥，止於丘隅。」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。」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。

以上述止至善

詩云：「瞻彼淇澳，萋竹猗猗；有斐君子，如切如磋，如琢如磨，瑟兮僩兮，赫兮喧兮；有斐君子，終不可諠兮。」如切如磋者，道學也；如琢如磨者，自修也；瑟兮僩兮者，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。

以上總結綱領

所謂致知在格物者：人之其所親愛而辟焉，之其所賤惡而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所教憤而辟焉。故好而知其惡，惡而知其美者，天下鮮矣。故諺有之曰：「人莫知其子之惡，莫知其苗之碩。」子曰：「聽訟，吾猶人也；必也，使無訟乎！」無物不得盡其情也。此謂物格，此謂知本，此謂知之至也。

以上述格物致知

所謂「誠其意」者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色；故君子必慎其獨也。小人閒居為不善，無所不至；見君子而後厭然，揜其不善，而著其善；人之視己，如見其肺肝然，則何益矣？此之謂自慊，故君子必慎其獨也。曾子曰：「十目所視，十手所指，其嚴乎！」富潤屋；德潤身；心廣體胖。此謂誠於中形於外；故君子必誠其意。

以上述誠意

所謂修身在正其心者：身有所忿懣，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正。心不在焉；視而不見，聽而不聞，食而不知其味。此謂修身在正其心。

以上述正心修身

所謂齊其家在修其身者：堯、舜帥天下以仁，而民從之；桀、紂帥天下以暴，而民從之。其所令反其所好，而民不從。是故君子有諸己，而後求諸人；無諸己，而後非諸人。所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也。此謂身不修，不可以齊其家。

以上述修身齊家

所謂治國必先齊其家者，其家不可教，而能教人者，無之。故君子不出家，而成教於國。孝者，所以事君也；弟者，所以事長也；慈者，所以使眾也。康誥曰：「如保赤子。」心誠求之，雖不中，不遠矣。未有學養子而后嫁者也。一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓；一人貪戾，一國作亂；其機如此。此謂一言僨事，一人定國。詩云：「桃之夭夭，其葉蓁蓁，之子于歸，宜其家人。」宜其家人，而后可以教國人。詩云：「宜兄宜弟。」宜兄宜弟，而

后可以教國人。詩云：「其儀不忒，正是四國。」其為父子兄弟足法，而后民法之也。此謂治國在齊其家。

#### 以上述齊家治國

所謂平天下在治其國者：上老老，而民興孝；上長長，而民興弟；上恤孤，而民不倍。是以君子有絜矩之道也。所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右；此之謂絜矩之道。詩云：「節彼南山，維石巖巖；赫赫師尹，民具爾瞻。」有國者不可以不慎，辟，則為天下僂矣！詩云：「殷之未喪師，克配上帝；儀監于殷，峻命不易。」道得眾，則得國；失眾，則失國。是故君子有大道：必忠信以得之；驕泰以失之。康誥曰：「惟命不於常。」道善則得之；不善則失之矣。楚書曰：「楚國無以為寶，惟善以為寶。」舅犯曰：「亡人無以為寶，仁親以為寶。」秦誓曰：「若有一个臣，斷斷兮，無他技；其心休休焉，其如有容焉；人之有技，若己有之；人之彥聖，其心好之；不啻若自其己出，寔能容之，以能保我子孫黎民，尚亦有利哉！人之有技，媚嫉以惡之；人之彥聖，而違之俾不通；寔不能容，以不能保我子孫黎民，亦曰殆哉！」唯仁人放流之，并諸四夷，不與同中國。此謂「唯仁人為能愛人，能惡人。」見賢而不能舉，舉而不能先，命也；見不善而不能退，退而不能遠，過也。好人之所惡，惡人之所好，是謂拂人之性，菑必逮夫身。詩云：「樂只君子，民之父母。」民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母。是故君子先慎乎德；有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用。德者，本也；財者，末也；外本內末，爭民施奪。是故財聚則民散，財散則民聚。是故言悖而出者，亦悖而入；貨悖而入者，亦悖而出。生財有大道：生之者眾，食之者寡；為之者疾，用之者舒，則財恒足矣。仁者以財發身，不仁者以身發財。未有上好仁，而

下不好義者也；未有好義，其事不終者也；未有府庫財，非其財者也。孟獻子曰：「畜馬乘，不察於雞豚，伐冰之家，不畜牛羊；百乘之家，不畜聚斂之臣；與其有聚斂之臣，寧有盜臣。」此謂國不以利為利，以義為利也。長國家而務財用者，必自小人矣；彼為善之，小人之使為國家，菑害竝至，雖有善者，亦無如之何矣！此謂國不以利為利，以義為利也。

以上述治國平天下

以上即是《大學證釋》所認為《大學》經文的原貌。

就全書的體例而言，最重要的部分在於經文與「宣聖孔子」的講解。在這十一段經文中，每一段經文之後是「宣聖講義」，講述該段經文的經義。全書以經文的字體最大，其次是「宣聖講義」，於「宣聖講義」之後，有時會有其他聖賢仙佛再作補充說明，但字體較小，補充部分有附注、講述、疏述等。這樣的印刷體例，間接地說明這些先聖先賢的神格階級，頗符合民間教派將天上神靈之位階人間化的社會意識。

由於朱子所編定的《四書》，對於中國社會影響甚深，《大學證釋》當然不敢忽視朱學的影響力，為了便於讀者分辨二者之間的不同，在每一段經文之後，亦將朱子所分段的文字印製於後，〈宗主序例〉言：

此次宣聖臨壇所應注意者，即宣聖及諸賢所示，與今本訓解不同，均須拈出，使人注意。蓋經文已傳讀數千年，註疏亦閱時已久，人人奉為定義，如不聲明，人將誤會。而宣聖之意，擬將此次訂正本，單獨編印。如各儒注疏，不悖經旨者，亦可附錄，但字體略小，使人易明。<sup>14</sup>

朱子之《大學章句》是多數人熟悉的版本，將之印製於後，使人清楚了解其中的不同，以便於講解改動原文、移動經文，以及經文段落與傳統（包

---

<sup>14</sup> 〈宗主序例〉，《大學證釋》，頁1。

含古本與朱本)不同的原因。就此觀察,救世新教相當重視人的經驗學習,故而以極實際的方式,讓讀者對其《大學》改本與朱本之不同,一目瞭然,這樣的做法,與其強調「實用」的想法一致(詳見下文)。因此,從思想的角度觀察,《大學證釋》亦循傳統追尋《大學》原貌的思考路線,加入宗教的理念,對《大學》進行改本的工作,然因是民間教派所作,故被目前學術界研究《大學》改本者所忽略。<sup>15</sup>再者,他們對朱子所作「格物致知」並不滿意,故以宗教形式對「格物致知」重新詮釋,<sup>16</sup>由此可知,民間教派在某些地方與學界的思維是類似的。朱子的「格物致知」補傳在學術界引起極大的討論與影響,這樣的現象,也反應在民間教派中,即使是民國之後,許多民間教派對於「格物致知」的補傳,仍然在進行之中。<sup>17</sup>

#### 肆、《大學證釋》之《大學》之改本及其結構分析

從《大學證釋》對於《大學》經文段落的安排觀察,《大學證釋》對於《大學》的更動更甚往者,對於經文更動的原因,《大學證釋》則則有一套自圓其說的解釋。藉此可知,民間教派對於儒家經典的闡釋,有其屬於民間文化式的詮釋體系,因此本文想藉由朱熹《大學》改本之說不同處,

---

<sup>15</sup> 關於學界對《大學》改本的研究,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)。李氏對宋以來學術界對大學改本的研究分析甚詳,但很可惜並沒有參考民間對《大學》改本的看法。

<sup>16</sup> 參同註4,第五章〈民國以來民間教派對格物致知與誠意慎獨之詮釋〉,根據筆者的研究,民間教派幾乎都反對朱熹以「即物窮理」解釋「格物致知」,因為朱熹的為學方式,較適合知識分子,卻不適合庶民百姓;再者,他們認為「即物窮理」的方式,對於體「道」是種障礙的方法,故而對朱熹之說,都提出嚴厲的批判。

<sup>17</sup> 這可以說是一個非常有趣的現象。民國以後,接受正統教育的讀書人對於「格物致知」的理解,多半乃以學術研究的角度審視這個問題,而民間教派卻不斷地尋求「格物致知」的「原典」,是故出現了許多有關「格物致知」的補傳,民國以來,以扶鸞儀式為「格物致知」作補傳者,除了《大學證釋》之外,民國三十年有《增註大學白話解說》,民國三十六年有《學庸淺言新註》,可參拙撰,〈試論《學庸淺言新註》對「格物致知」之詮解〉,《中華學苑》期53(1999年8月),頁203-226。

探究救世新教之所以更動《大學》經文的根本原因。

### 一、從綱領——「親親新民」談起

自從二程改訂《大學》經文，此後有關《大學》之改本不斷。<sup>18</sup>我們觀看《大學證釋》的段落安排：全書綱領、明明德、親親新民、止至善、總結綱領、格物致知、誠意、正心修身、修身齊家、齊家治國、治國平天下，這樣的結構安排，主要是受到程明道《大學》改本的影響。明道對於《大學》段落的安排乃是：三綱、三綱釋文、八目、八目釋文；《大學證釋》則是：三綱、三綱釋文、八目釋文，雖說其言：「當知綱領有四」<sup>19</sup>即明明德、親親、新民、止至善，然而其將「親親新民」連結成為一個標題解釋，可知《大學證釋》全文的結構，基本上仍然維持三綱的結構；再者，將《大學》全文的段落分為十一個段落，基本上可說是朱熹對《大學》的分段方式，由此可見朱子學在民間的影響力。<sup>20</sup>

《大學證釋》對於《大學》的結構安排，雖在程朱的典型之下進行，

<sup>18</sup> 在宋人的改本之中，程明道乃是第一位以「三綱八目」為主體，貫穿《大學》全篇的人。而程伊川對《大學》的結構安排則是：三綱、八目；三綱釋、八目釋。伊川這樣的安排，則又引發經、傳之分的觀念；迄至朱子，則以「三綱、八目」與「經、傳」貫通《大學》全文，至此，《大學》的結構形式可說已發展完成。參李紀祥，〈大學改本義理結構之解析〉，《兩宋以來大學改本之研究》，頁 305-306。

<sup>19</sup> 《大學證釋》，上冊，頁 2。

<sup>20</sup> 自從朱子以綱目、經傳的結構改訂《大學》，使得後代對於《大學》的認識，幾乎是以綱目、經傳的結構閱讀《大學》，加以元仁宗皇慶二年（1313）以迄光緒三十一年（1905），朱子所編定的四子書成為國家策試取士的書籍，往後學子們對於儒家思想的認識，幾乎是以《四書》為初學之書，此一閱讀態度的改變，影響中國士庶社會甚深。由此可見，元、明、清三朝，朱子學之影響可以想見，是故錢穆先生認為，朱子先四書而後六經之舉，在中國學術史上有旋乾轉坤之大力，見錢穆，《朱子新學案》第 4 冊（臺北：東大圖書，1989 年），頁 226。朱熹的《大學章句》將《大學》分成十一個段落，經一章，傳十章：釋明明德、釋新民、釋止於至善、釋本末、釋格物致知、釋誠意、釋正心修身、釋修身齊家、釋齊家治國、釋治國平天下。朱子於書末即言：「凡傳十章，前四章統論綱領指趣，後六章細論條目功夫。」見朱熹，《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984 年），頁 13。

但是對於《大學》經文的改動，更甚於學術界所作的更動。在《大學證釋》所列的四綱領中，可以發現，其中與傳統最大的差異在於「親親新民」這一綱領，而他們之所以如此更動《大學》本文，最主要即在於《大學證釋》以「實用」的角度詮釋《大學》，在本文中一再強調：「聖人於大學所教，皆關身心力行，及家國人物，生息必要之道。」<sup>21</sup>雖說〈大學〉一文在《禮記》中，本義本是為即將執政之人所作的文章，故而「大學之道」基本上是「為政之道」，<sup>22</sup>因此〈大學〉一文的本來用意即在「用」的層面。不過，自從宋代諸子以「性命之書」的觀點解讀《大學》，此後解讀《大學》者，已不離心性論了，而著重於「用」的詮釋觀點，可以說是《大學證釋》的特色。從這個角度審視其更動《大學》文句的因由，即可以了解何以在綱領中，凸顯「親親新民」，我們再看看《大學證釋》的作者，如何解釋其這般更動的原因：

明明德者，即堯典克明峻德也。親親者，即以親九族也。新民者，即平章百姓也。此三者，外見於行。……後人因文脫一親字，又脫在新二字，以其後有引康誥作新民之語，遂疑親為新頗見精思，不過遺卻親親，非儒教教義之全矣……蓋分述各目，仍按綱領先後，文意始順。且明明德各目，本為大學下手工夫，必先及之，而後次第於親親新民止至善各語，方見由近及遠，由粗入精，工

<sup>21</sup> 《大學證釋》，下冊，頁 52。

<sup>22</sup> 根據鄭玄、孔穎達的注疏，則可以了解這樣的說法。鄭、孔二人對於〈大學〉的標題所作的解釋說：「名曰大學者，以其記博學可以為政也。……此大學之篇，論學成之事，能治其國，章明其德於天下。」，參見漢·戴聖，《禮記》（臺北：藝文印書館，1989年《十三經注疏本》），頁 983，可見〈大學〉的根本宗旨，乃是「論學成之事，能治其國，章明其德於天下」乃專為執政而言，因此在大學的時代裡，儒者治學主要是為了從政，所以「大學之道」基本上應該是「為政之道」。參劉又銘，《大學思想證論》（國立政治大學中國文學系博士論文，1992年7月），頁 20。劉先生認為《大學》乃出自荀學，並認為《大學》並不像朱子所說有斷簡或闕文之說，《禮記》中的原典，就是《大學》的本文，並無關漏。

夫自有一定，非可凌亂者也。<sup>23</sup>

我們從其解釋中可以發現，《大學證釋》之所以標示「親親新民」為《大學》之綱領，最主要的關鍵在於他們視「明明德為用，而格致誠正修齊治平，皆明明德之事也。」<sup>24</sup>，因此若要推展「明明德」之功，使天下人皆能克明峻德，就過程而言，必須先由自己的親人入手，如此才能達到《大學》所說的修身⇒齊家⇒治國⇒平天下的終極目標，如此才能發揚明德之事功，達其實用之目標，故其認為，自天子以至於庶人，壹是皆以「親親」為本。在「親親新民」這一段的〈宣聖講義〉中道：

自天子以至於庶人，壹是皆以親親為本，後人誤以親親二字為修身。如係修身，則上下不貫。下文厚薄諸語，正所以說明親親之道，此因篇首脫在親親句，又於此篡改為修身也。修身為後明明德之目，與格物致知、誠意正心，及治國平天下，一貫說去，非獨標出修身二字為本也。<sup>25</sup>

又說：

親親仁民次序，不可先末後本，則不得先疏後親，故有厚薄之喻。厚其厚，即親親也。若厚而薄之，是忘本也。忘本者背於道，故聖人之教，必先親親。所以示民知本，即所以使人見道，故曰知所先後，則近道矣。<sup>26</sup>

我們從上述的解說中更可以證明，《大學證釋》乃一本「為政之道」的理想詮釋《大學》。因此，「外見於行」可說是「明德」之「用」的重要關鍵（詳見下文），而明德之用的最初對象，乃首推於親，故而其言「聖人之教，必先親親」。基於聖人之道以親親為首的理念，故其對於「厚薄」之

---

<sup>23</sup> 《大學證釋》，上冊，頁 2-3。

<sup>24</sup> 《大學證釋》，上冊，頁 2。

<sup>25</sup> 《大學證釋》，上冊，頁 5。

<sup>26</sup> 《大學證釋》，上冊，頁 5。

說的解釋，仍然著重在以親親為首的為政次序。而以親親為本的觀念，乃是實踐儒家治平理想的最關鍵樞紐，從這裡即可以理解，何以《大學證釋》將朱子所列之「本末章」刪除，<sup>27</sup>因為他們認為，《大學》經文所言之「本」、「先」、「厚」等，皆是指「親親」一事，經文中已經明言，是以何須再有「本末」一章？《大學證釋》的作者認為，自天子以至於庶民，應該皆以親親為要，由此可以了解，明德之後首要「親親」，能夠「親親」才能「新民」，因此「親親新民」是有先後之分的，故在〈講述全書大旨〉又言：「人之明明德，必繼以親親仁民。而止至善者，必先以親親仁民，外而立德，內而成道，無二致也。故明德而無以親親新民，則其德不全；止至善而無以親親新民，則善不實。」<sup>28</sup>可以看出，《大學證釋》的說法，主要是結合朱熹、王陽明二人之說，以「親」、「新」二字的意義，解釋《大學》本文中「親民」的意義。<sup>29</sup>

<sup>27</sup> 朱子在三綱八目之釋文外，又別立「本末章」，此舉確實引起後人許多的不滿，因為在綱目中，本無「本末」之文，故而朱子之舉，更顯突兀。後人對朱子的批評，可參李紀祥，《兩宋以來大學改本之研究》，頁 67。

<sup>28</sup> 《大學證釋》，下冊，頁 44。

<sup>29</sup> 孔穎達解「在親民」之疏解曰「言大學之道在於親愛於民」，因其站在為政之道的觀點解說，故言「親民」乃「親愛於民」的意思。這樣的解讀角度至程、朱有很大的改變，朱子於〈大學章句〉言：「程子曰：『親，當作新』……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。」朱熹承繼程頤的觀念，將親解讀為去除舊習之「新」字，與孔疏所言「親近、親愛」的意思不同。然其所謂之「新民」乃是以「自明其明德」的條件下，再幫助他人明其明德，以達儒家所強調推己及人的理想。直至王陽明，雖力主回復古本大學，然其所言，亦與孔穎達有別，王陽明說：「明明德者，立其天地萬物一體之體也；親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。是故親吾之父，以及人之父，以及天下人之父，而後吾之仁實與吾之父、人之父與天下之父而為一體矣；實與之為一體，而後孝之明德始明矣！親吾之兄，以及人之兄，以及天下人之兄，而後吾之仁實與吾之兄、人之兄與天下之兄而為一體矣；實與之為一體，而後弟之明德始明矣！君臣也、夫婦也、朋友也，以至於山川鬼神鳥獸草木也，莫不實有以親之，以達吾一體之仁，然後吾之明德始無不明，而真能以天地萬物為一體矣。」見王守仁撰，吳光等編校，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），下冊，頁 968-969。雖然王陽明的「親

再者，在這段文字中，將《大學》本文中「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本」之「修身」二字，改為「親親」，除了上述以親親為本的為政次序外，最主要在於《大學證釋》視「修身」與格物致知、誠意、正心、治國、平天下是明德之後的條目，故而「修身」一詞不適合放置於綱領之中，應在「修身」一目中再進行討論，所以，四綱領的內容應扣緊明明德、親親、新民、止至善之精蘊，不應再旁涉其他內容，導致《大學》之義理不明。

在這一段文字最末以「君子畏天愛民」總結「親親新民」的宗旨，「愛民」本是儒家理想中治國的必要條件，而在此強調「畏天」，《大學證釋》解釋這其中的原因：

新民者，必有其位，必得其時，非可徒言也。故引書其命維新之語，以見新民者必得天命。先自新而後與民新，人已皆新，天之命亦無時不新。是以聖人為教，必使自立其德，而能盡力以立其德，亦必得天之眷。雖述新民，而寓禍福報施人天感應之理，不可不察也。……聖人製此教義，在不偏不過，適乎中而已。<sup>30</sup>

從明德至新民，這是為政之人的所必須經歷的過程，然而能夠「新民」者，必須「有其位，得其時」，也就是說，一個能夠達成儒家治平理想者，必須擁有政權與享有「時命」。擁有政權乃利於其理想的推動，而享有時命，則必須是具有「天命」的救世主。在民間教派中，「天命」不只是從「天」所得到政治上的治理權，還含具持有上帝懿旨之救世主的意義。這些救世

---

民」之說有「親近、親愛」的意思，但觀其以明德為體，親民為用的說法，其實並沒有超出朱熹所作註解的範疇。因為其所謂「天地萬物一體」的境界，雖以「親」為首，然其最終目的乃要人人皆能達到根於天命之性，自然靈昭不昧的明德本性，也是落實儒家立人達人的人世關懷。因此王陽明雖以「親」解說，但就整個過程而言，亦包含「新」的意義，使人人去其舊染，呈現明德之光，以明德為體，親民為用，達到天地萬物一體的目標。

<sup>30</sup> 《大學證釋》，上冊，頁 5。

主乃應時應運而生，他們的任務，主要在於乃宣揚上帝的理念，教化世人回復本初之性，返還原性之善，這樣具有宗教意義的解釋，說明了唯有身負「天命」者，才是真正的救世主，也才能弘揚上帝之理，闡述上帝之道。因此，「時命」對於民間教派而言，是極重要的觀念，他們認為三教聖人乃應時應運而生，是上帝指派降世，拯救寰宇眾生的救世主。<sup>31</sup>因此，《大學證釋》之所以重新詮釋《大學》，基本上也是應「時命」之須，期以儒學之實用性講述《大學》，實踐儒家的治平理想，挽救當時混亂的時局。從「有其位，得其時」這個角度觀察，政教合一可說是《大學證釋》所冀望的政治環境，將治道與教化結合，人人循真理而行，世界必然一片祥和景象。由此可知，將《大學》所談的義理外「用」於世，可說是《大學證釋》一貫的宗旨。

從「用」的角度觀察，即可以理解何以《大學證釋》另立「親親新民」這一綱領，因為他們認為，若要實踐「大學之道」，不可再侈談心性，而應將《大學》所談的政治理想落實在日用人倫之中，是以須由「親親」為始，從這個角度觀察，《大學證釋》所談的政治理想，是較接近《禮記》之〈大學〉，以及明清實學的立場。

---

<sup>31</sup> 「時命」主題在民間教派中是極重要的關鍵語詞，因為民間教派的傳道者認為，三教聖人之道乃應時應運而降，而三教聖人所傳之「道」的主要目的乃為拯救眾生脫離末世之苦。在歷史演進的過程中，每一個時期，都會有負有「天命」的救世主應時而生，而這些救世主是奉上天之旨而降生人寰的，三代之時，政教合一，是以傳道者即是執政者，如堯、舜、禹、湯、文、武、周公等，開創令後世稱羨的盛世；三代以降，政教分離，執政者以利為主，不識大道之真義，導致世人不識真理，世風日漸敗壞，以致人倫失序，進而影響宇宙失序，形成所謂的「末世」。為了挽救此一日漸失序的社會，以及因宇宙失序所帶來的苦難，三教聖人應運而生。自此後，傳道者的「天命」乃以拯救「人」之性靈為主，使「人」能夠回歸本體，躲避末世之苦，而唯有身負「天命」者才能達此任務。因此，民間教派認為，「真道」非時不降、非人不傳，故而自明清以來，民間教派非常強調「天命」的重要性，此「天命」意指救世主或各教派的領導者，以能夠指導修行人回歸終極實體者為要。

## 二、從「全書綱領」與「總結綱領」的結構談論

我們若觀察《大學證釋》所分列之十一大綱目的標題，可以發現其中「綱領」部分有重複的現象。也就是說，《大學證釋》於經文首段即以「全書綱領」說明明德、親親、新民、止至善的重要性，何以在講述綱領的意蘊之後，又有「總結綱領」這一目呢？就全書的結構而言，不是顯得太累贅了嗎？我們由是可以思考，「綱領」這一部分的意義，在《大學證釋》所要闡述的思想中，應有其階段性的跨越意義。

在《大學證釋》之「全書綱領」的「宣聖講義」中，即講述了綱領的重要性說：「此章係全書綱領，其後皆係就此綱領推演其目，文法自綱領始，雖係逐節演述，而未如今本之次序也。」<sup>32</sup>這段文字雖再次說明朱熹所編纂的《大學章句》並不是他們心目中理想的版本，並且說明了「綱領」在《大學證釋》的重要地位。就上述文字所言，四大綱領可說是《大學證釋》的思想核心。就全書的思想體系觀察，從「全書綱領」以至「總結綱領」，應屬於一大段落，而這一大段文字，若與朱熹之《大學》改本相較，可說是「經」的部分，此後則是屬於朱子所說「傳」的部分，<sup>33</sup>因之由「全書綱領」以至「總結綱領」，就全書的結構而言，雖顯累贅，但就《大學證釋》的思想體系來看，乃有其階段性的劃分意義，我們由「宣聖講義」的一段文字，可以看出其中的意涵：

以上係總述明明德、親親新民、止至善諸義，而復結論之。以見明德至善之君子，天下後世皆不能忘，而當時之民，皆樂利無窮，其於大學之道，至矣盡矣，學者可不師之耶。此後則就格物致知，

<sup>32</sup> 《大學證釋》，上冊，頁1右。

<sup>33</sup> 朱子所編著之《四書章句集註》自元·皇慶二年（1313）被列入科考的必備書籍後，對庶民社會的影響力也很大。因科考的因素，使得朱子所編著之《四書》，成為民間社會流通最普遍的學術性書籍。是故民間社會所譯注的《四書》之作，受到朱子的影響甚深，一直至現代，民間教派所作的《四書》注釋作品，行文之中時而可見朱子之說。我們由是可見大傳統文化對庶民社會的影響力。

以迄治國平天下終。分論其道，使學者知明明德之事，皆須見諸實行，而始於己身，終於天下。……本章以後，教人為明明德之種種事業，皆基於綱領中明明德一語。但其文似僅關乎明明德。其實親親、新民、止至善各條，無不在也。此後隨時發揮其義，如齊家，親親也；治國，平天下，新民也。修身以還，至於誠意、格物，無非為止至善也。而自格物以至治平，又舉不外止至善三字之義。……或者以綱領雖列舉四條，而分論或詳或略，疑有輕重之分，其實有內外而已。……一者即四，四者即一，所謂一以貫之者，即此之謂也。<sup>34</sup>

我們由是可知，在《大學證釋》所要闡釋的義理思想中，以明明德、親親新民、止至善最為重要，也就是在修道的歷程中，「綱領」是其中最重要的關鍵，不論是修己成人、抑或內聖外王，「綱領」是《大學》核心，尤其是「明明德」更是一切的根本，親親新民、止至善的基本功夫皆在「明明德」，因此在「全書綱領」以至「總結綱領」所說都是此四者的重要性，由於四者可說是全書開展的主要關鍵，因此《大學證釋》特以五個章節來解釋綱領，以凸顯綱領在全書的重要性。

再者，上述文字所說「此後則就格物致知，以迄治國平天下終」我們可知就《大學證釋》所要闡釋的思想，從「全書綱領」到「總結綱領」是屬於內外、體用合一的功夫，乃是「明明德」之外見於行，「止至善」之內修於體的具體說明；而從「格物致知」以後，則較屬於外在的「親親新民」的推展，為外王事業的呈現，而二者的終極目標皆以「止至善」之「體」為目的。由此觀之，從「格物致知」至「治國平天下」，所重者在外王之「用」，故而《大學證釋》又別立「總結綱領」，以此作一分別。我們可以具體地說，「全書綱領」至「總結綱領」是《大學證釋》所闡述之「體用」、「內外」的關鍵（詳見後文），而「格物致知」至「治國平天下」則是明

<sup>34</sup> 《大學證釋》，上冊，頁 10-11。

明德「外用」的呈現，體用一貫，是《大學證釋》詮釋《大學》時一貫的主張，與其所說「儒教所重，皆重實用，內而修己，外而治人，無不咸宜」<sup>35</sup>是一致的。

### 三、就綱目標題與其內容談論

《大學證釋》對《大學》的詮釋，雖然維持三綱八目的形式，但是對於綱目內容與《禮記·大學》、朱子的編排有很大的差異。問題最多的應該上述「全書綱領」以至「總結綱領」的部分。而從「誠意」到「治國平天下」的文字變動雖然不大，但與《禮記》以及朱子的編排亦相差甚遠，尤其是「修身齊家」一章，《大學證釋》刪除朱熹〈大學章句〉傳八章「釋修身齊家」中「人之所親愛而辟焉……天下鮮矣。」的文字，作為詮釋「格物致知」的內容，並且移動第九章中「堯舜帥天下以仁……未之有也。」的文句，作為「修身齊家」的文字。從這當中的異動觀察，雖說從「格物致知」以降，各章的標目與朱熹所說一致，但內容卻不盡相同，因此我們可以從綱目標題與其內容的關連性，探討《大學證釋》改動《大學》文字的因由。而在這十一綱目標題中，「全書綱領」、「畏天愛民」、「總結綱領」等，上文已述及，故不贅述；「格物致知」部分，本文另有說明，因之在此不談；「誠意」、「修身齊家」、「治國平天下」等章的文字變動不大，故亦不論。這個章節所要談論的，乃與朱本差異較大的「明明德」、「止於至善」與「修身齊家」等。

《大學證釋》認為「明明德」一章的內容應是注重在「明德」的首尾相連，因之以「古之欲明明德於天下者」為首，末接原本朱子所說的「釋明明德」一章，在「述明明德」這一章的「宣聖講義」言：

此節緊皆綱領在明明德一語，而分舉其目，原列綱領之後，後世錯於則近道矣下，誤也。分述各目，仍按綱領先後，文意始順，且明明德各目，本為大學下手工夫，必先及之。……自康誥曰皆

<sup>35</sup> 《大學證釋》，下冊，頁 53。

自明也一節，係引證明德之見於經者，而釋明明德教義之所自出，蓋明明德節目既述如前，而明明德之所以定為綱領，及古聖關於明明德之行，人或未審，無徵不信，故必引書以明之，以下引經皆此例也。<sup>36</sup>

我們從這段說明可知，《大學證釋》認為，早期的〈大學〉在編排上本就有錯，他們認為，在講述「綱領」之後，應緊接各目，不應旁涉其他。而綱領之首目乃是「明明德」，因此所談應重在「明明德」之事功。《大學證釋》認為，「明明德」是所有德目之首，因之在「全書綱領」之後，緊接著討論「明明德」的內容，這樣的安排才是最符合《大學》原本的精神。而在「古之欲明明德於天下者」這段文字之後，緊接「康誥曰」一節，則是引古人之言以證明「明明德」的重要性。而在《大學證釋》引經說明的重點在於「無徵不信」，說明了他們引古經之說，最主要的目的在於藉古證今，也說明了往後《大學證釋》對於經典引用的用意與目的。

以「明明德」始，以「明明德」終，這是《大學證釋》詮釋「明明德」的方式，由這個條例就可以理解他們改動《大學》理念：那就是經文內容須與綱目標題一致，如此才能彰顯綱目的意義。

我們再看看《大學證釋》移動「止至善」與「修身齊家」本文的方式，就可以了解，綱目標題與經文內容相符是《大學證釋》改動《大學》本文最基本的原則。《大學證釋》的「宣聖講義」說明更動「止至善」文字之因：

止至善則純乎道境也……引詩三首，皆明止字之可貴。而恐誤止為寂，徒廢精進，或以為事外別有止境，將驚於奇巧，乃明告止之法，以見隨時隨事，無不可止，而所止又正在其事之分內，不必求之他途。故有止敬止慈諸訓，學者能明乎此，則可知聖賢仙佛致力皆同，而大道不外乎倫常綱紀之事，內外本末，無非是道

<sup>36</sup> 《大學證釋》，上冊，頁2。

而學之，即無不可盡力也。儒者為教，內聖外王，無非始於己而推於人，誠於內而致之外也，學者識之。<sup>37</sup>

又「宗主附注」言：

無所不用其極一語，係在慮而後能得下。蓋言君子莫不以止至善為歸也。極，即至善；用極，即止至善。<sup>38</sup>

以「止」起首，以「止」結束，這是《大學證釋》詮釋《大學》的方式。值得一提的，「止於至善」在民間教派中有修煉意義，象徵著神秘的宗教義涵，是修道過程中必須經驗的過程與體驗，<sup>39</sup>因此才說「止至善，則純乎道境也。」然而，我們不要忘了，講求「實用」是《大學證釋》詮釋《大學》的基本原則，因此，雖身為宗教人，然而仁、敬、孝、慈、信卻是須終身奉行的。因之，他們才將「君子無所不用其極」詮釋為「止至善」的境界，並且說明，大道所言，無非倫常綱紀，始於己而推於人，這是儒教內聖外王之道永遠不變的道理。

對於改動「修身齊家」的文字，其重點亦在於綱目內容須彰顯其所列舉之標題，因此移動「人之所親愛而辟焉……天下鮮矣」作為「格物致知」

<sup>37</sup> 《大學證釋》，上冊，頁 8-9。

<sup>38</sup> 《大學證釋》，上冊，頁 9。

<sup>39</sup> 「止於至善」在民間宗教的詮釋中，有其神秘義與超越義。如一貫道系統認為「至善」處須經明師指點，口傳心授，求得「至善」之處必須經過宗教儀式，故其對「至善」的釋解已是屬於宗教傳授中較為神秘的部分了，也就是所謂的「密契體驗」(the mystical experience)。通常宗教上對於密傳的神秘處，他們所使用的語言是屬於隱喻式的，而且認為其觀點是言之有據的。因此民間教派雖引經據典，極力形容「至善」之境界，然若非經過各教派密傳的儀式，仍然無法得知「至善」之所在處。若欲得其所言「至善地」，必須成為「密契者」——意指獲得啟蒙而加入神秘儀式的人，如此才可以得知「至善」之所在處，也可以了解為什麼民間教派的信仰者認為，三教聖人極盡一切形容此一本體，而後輩眾生依然無法體悟此一自性根源。因此，民間教派的注經者才會感慨學子皆不知從「至善」處下工夫，得道所得即在此處，修道修煉亦在此處，故「至善」為儒教之至境、天理之正位，也是儒家心法所傳之密。雖說密傳，其實就在己身，若能經明師指點，依此而修，亦可同邁聖賢仙佛之列。

之內容，而加入「堯、舜率天下以仁」一段，在這段的「宣聖講義」一開始即說「此章因今本誤，係所謂齊其家在修其身者，堯舜率天下以仁而民從之，至未之有也，下接此謂身不修不可以齊其家。」說明其更動《大學》本文的原因，又說：

齊家之道在先修其身。……堯舜之道，本諸身，故能先齊其家，而推及於天下。所謂老老幼幼，以運天下如反掌也。堯舜之道，不悖於仁，故瞽瞍底豫，象亦感格，此即身修家齊之驗也。身能誠矣，則人自從，不待令也，故民從之。而桀紂之君，反堯舜所行以暴虐於民，而天下亦化之，皆自身作則之效也。身仁而人從仁，身暴而人從暴，故欲齊其家者，可不先修其身乎！若反其道，則以刑威之，不從矣。故不能修身者，不可齊其家也。君子有諸己而後求諸人，是修身以誠，而望眾人服也。<sup>40</sup>

就上述引文可知，在「修身齊家」這段文字，引用堯舜之興與桀紂之亡，只是為了證明欲齊其家者首在修其身，若身不修，則即使位居君王之高位，也難免家破國亡。從其引用堯舜桀紂作為比較可知，《大學證釋》的最終目的仍不離政治之用，故其又言：

君子居則致其誠正，出則建其事功，而事功之始，則教化也、政令也。政教之始，即家也、國也。教而化之，政而令之，皆本夫道而成乎德者也。

教政之用於家，即所謂齊家；用之於國，即所謂治國；用之於天下，即所謂平天下，故此處言齊也、治也、平也，皆合政教而言之也……故此書言齊家，即實施教政之事，非教無以化之，非政無以令之。使其必從必信者，必自身為之則也。……大學為學，為傳聖人之教與政也，故自修之與治人同重也。<sup>41</sup>

<sup>40</sup> 《大學證釋》，上冊，頁 46-47。

<sup>41</sup> 《大學證釋》，上冊，頁 47

鄭玄、孔穎達注解《禮記·大學》之篇名時言「名曰大學者，以其記博學，可以為政也」、「大學之篇，論學成之事，能治其國」<sup>42</sup>就此可知，早期的〈大學〉應屬於「為政之書」，自朱子之後則將《大學》列入「性命之書」，而《大學證釋》則結合二者，並且以「實用」的觀點解讀《大學》。雖說《大學證釋》是一本宗教書籍，但其中所論不只是宗教的修煉觀，更涉及家國天下之事，不離儒家關懷人群的本意。因此，他們移動「堯舜率天下以仁」的這段文字，作為詮釋「修身齊家」的意義，原因無他，只因為政教合一是他們最深切的期望。若能發揮一己之力，由己而家、由家而國，由國而天下，感化群眾。若要產生實質的力量，必然須藉諸政治與教育二者而一的力量。因之他們認為，《大學》所傳乃聖人之教與政，自修與治人是同等重要，沒有本末輕薄之分。從教與政同重的角度審視，我們就可以理解，何以《大學證釋》加入「堯舜率天下以仁」這段文字作為詮釋「修身齊家」之用了。

重視綱目標題與其內容一致是《大學證釋》改動《大學》本文的原因，而在更動《大學》的同時，不離人群的「實用」理念是他們一致的目標，從這個角度觀察《大學證釋》對《大學》的改動，或許我們就較能接受民間教派的《大學》改本。

### 伍、實學思想的契入（一）：「明明德」與「止至善」 之用／體、外／內之說

本文一再強調，以「實用」的觀點解釋《大學》，是《大學證釋》最大的特色，由是推論《大學證釋》的思想是較接近《禮記·大學》之「為政之學」，與宋明以來「心性之學」的觀點有極大的不同，特別是對於「明明德」的解釋，完全以「外」在事功之「用」的角度解釋，背離了宋明以來之「性命之書」的思想性格。但《大學證釋》畢竟是屬於民間教派的宗

---

<sup>42</sup> 《禮記》，頁 983。

教典籍，因此，「天道性命之修」，仍是他們必需關心的問題，有關心性本體的主題，《大學證釋》以「止至善」之冥契體驗解釋之。「至善」一詞在民間教派中有其神聖的意義，故而《大學證釋》以其「止至善」之綱領解決此一問題，可說是明智之舉。然如何將「明明德」之外在事功，與「止至善」之內在本體作一連續整體的解釋，成了《大學證釋》的思想特色。

### 一、明明德為用：外在事功之行

自朱熹以超越之性理解釋「明德」，後之學者無不以「人之所得乎天」的超越性解釋「明德」，然而《大學證釋》卻是從外在之行解釋「明德」，也就是將「明德」解釋成外在的事功。我們可由〈復聖序例〉之言了解：

當知明明德為用，而格致誠正修齊治平，皆明明德之事也。當知止至善為體……親親新民為仁治之本末，而修齊治平皆親親新民之功也。當知明明德為道之用，親親新民為道之則，止至善為道之極則。<sup>43</sup>

將格致、誠正、修齊、治平視為明德之「事」，亦即這些「事」的成敗，決定一個人是否「明明德」，因之，《大學證釋》所說的「明德」乃重視在位者對政治之道的落實，注重政治事功的建立（當然不能離開個人的修養）。據此可知，《大學證釋》定義「明德」的內容，比較接近《禮記·大學》所說後天所修成的「德行」（「德」的外在表現），「明明德」是為政者向外彰顯美好德行之意，<sup>44</sup>與宋明儒者向內體認先天德性的內聖之修不同。特別是它將格致、誠正、修齊、治平這些概念性的事物，轉化為自我修煉之具體實踐後的政策事功，因之，其所強調「明明德」為用，重點即在於「事」的表現，彰顯外在之「德行」：

明明德之事，皆須見諸實行……大學本為學為聖賢，而聖賢必先自立其德始，德非空言，必致之於事。故自齊家以至治國平天下，

<sup>43</sup> 《大學證釋》，上冊，頁2。

<sup>44</sup> 劉又銘，《大學思想證釋》，頁22。

無非推其德而竟其事，由己及人，由人及物，事功既極，明德更明。……故大學皆言教人之事……教人為明明德之種種事業，皆基於綱領中明明德一語。<sup>45</sup>

明明德者，以德明而自明之，其理本道以為修，而致道於實用，其事則自格物致知，以至治國平天下，無非明德之事，皆明明德之所為也。<sup>46</sup>

強調「明明德」乃推廣各類事功，並認為格致、誠正、修齊、治平乃成就「明德」之「事業」，就此以論《大學》所教，皆為實用。「明明德」與否，乃透過事功定論，藉以彰顯自身因「事功」之成而向外彰明自身美德、能力的外王之事，一再強調外王的成就，凸顯《大學》的實用性，成為這本書的特色。

就以解釋「明明德」為實踐格致、誠正、修齊、治平種種事業的觀點中，可以了解，《大學證釋》乃在清末之經典回歸運動與斥喝《大學》為禪學的學風中，<sup>47</sup>極力擺脫一般學者對《大學》「侈談心性」的印象，回溯漢、唐儒學者所說之「為政之學」的《大學》思想體系，以外王之表現解讀「明德」。

以外在事功之行解釋「明明德」，就《大學》之經典詮釋而言，與宋

<sup>45</sup> 《大學證釋》，上冊，頁 11。

<sup>46</sup> 《大學證釋》，上冊，頁 41。

<sup>47</sup> 楊儒賓，〈論孟或六經——近世東亞儒家思想史上兩種類型的回歸經典運動〉，《清華學報》卷 32 期 1（2002 年 6 月），頁 87-115。楊先生在文中指出，清末的經典回歸精神，基本上是在氣學的脈絡中進行，戴震（1723-1777）主張回歸哲學突破時期的經典《論語》、《孟子》，顏元（1764-1849）則主張回歸中華文明發軔時期形成的六經。再者，乾嘉學者對宋明儒的批判，即依據五經所架構之「經世致用」的意義世界，批判宋明儒所建構之「內聖之學」的意義世界，並以「異端」看待宋明儒者，而這當中，被視為「異端」的經典，即是被宋明儒所重視的《大學》、《中庸》，並且以「禪」斥喝二書，以五經為儒家經典的「正統」，參林啟屏，〈「正統」與「異端」〉，《儒家思想中的具體性思維》（臺北：學生書局，2004 年），頁 69-136。

明儒者之解釋呈現極大的差異，但是我們若回到清末民初的實學傳統，以及民初面對外敵的欺迫、國勢衰微的歷史背景，則《大學證釋》雖說是民間扶鸞之作，卻呈現其儒教救國的理想。

## 二、止至善為體：內在本體之修

雖說《大學證釋》以「實用」的角度解釋《大學》，但畢竟它是一本宗教書籍，而非單純的學術著作，因此，追求生命之終極之境，貫徹天道性命之修，乃救世新教信徒的終極目標。易言之，如何「修道」、「成道」才是他們最關心的性命課題，一同其他的民間儒教，《大學證釋》以「止至善」討論他們的內在性命本體的問題：

至善即中，道之本體。止即守也執也，係守之勿失之義。止至善即允執厥中也，能精一，始能執中而止至善。……聖人之教，必兼斯數者，其初明明德，其終止至善。上下內外，一以貫之。一者，極也、中也、至也，皆指此也。道在是，教亦在是矣。……佛家止定亦即此，道家抱一亦即此，為道體自然現象，必如是始能明道。<sup>48</sup>

至善為道之本體，性之先天，不可以善惡名。而曰至善者，蓋已泯善惡之德，而但見至真之真，即如佛教所謂真如也。止於至善，如如不動也。即道教先天之真，寂然不動之境也，故止至善為儒教至境。<sup>49</sup>

以「本體」解釋「至善」，這是陽明學的說法，王陽明就「至善者，心之本體也」<sup>50</sup>說過無數次，又說：「至善者，心之本體也，心之本體哪有不善？」<sup>51</sup>視至善即是心之本然，且又將「至善」視為超越的本體、良知的展現，

---

<sup>48</sup> 《大學證釋》，上冊，頁 7-8。

<sup>49</sup> 《大學證釋》，下冊，頁 44

<sup>50</sup> 《王陽明全集》下冊，頁 1193。

<sup>51</sup> 《王陽明全集》下冊，頁 1197。

也是天理的呈現，故又說：「心之本體無所不該，原是一個天。」<sup>52</sup>是以，「至善」是內在超越的本體，也是道德之「天」的真實存在。據此可知，對於本體的內涵，《大學證釋》乃紹承陽明學的說法，因此以「中」、「本體」定義「至善」，並且將之神聖化，以一、極、中、至等之絕對性的語詞，看待人之自性本體，說明本體之至高神聖性，故以「守」、「執」解釋「止」的意義，說明唯有執守至善本體的絕對性，方能修道有成。是故雖以儒家「允執厥中」、「精一」，道家「抱一」、佛家「止定」之說解釋「止至善」之工夫與境界，但其核心乃在至善本體的絕對性，亦即「至善本體」雖是超越，但卻是真實的存在，是以三教語言文字雖不相同，但是追求、修成、體證至善本體的修行目標是一致的。因之，《大學證釋》一再強調「至善」是道體的現象，人人生而賦有的內在本質，只是世人不知執守天賦本體之真，導致產生不善與惡因素。因之，唯有二六時中「止至善」，勿失本體之真，並將修持本體之德，用之於事功之上，才是《大學證釋》一書中所稱道的修行者。

《大學證釋》以「至善」、「中」、「道之本體」論述生命的本來。以「至善」贊歎人的先天之性，乃基於宗教主張人性之本至善無惡而論。而這當中對「至善」本體之自然、絕對性的論述，很像王陽明對於心與明德本體之特質的描繪，陽明說：「天命之性，粹然至善，其靈昭不昧者，此其至善之發現，是乃明德之本體，而即所謂良知也。」<sup>53</sup>此一粹然靈昭的天命之性，乃屬人人本有的先天本質，而《大學證釋》所言三教所修煉之真實本體，所追尋之人生自我修行的終極地，即是此一至善之境。以陽明的觀點解釋「至善」本體，這幾乎是民間儒教共同的詮釋理念，最主要在於陽明以內在的、超越的、粹然至善的德性內涵，定義至善本體的絕對性。

《大學證釋》對於「止至善」的詮釋雖說存在著較注重於性命本體與境界的解說，但是其重點乃在如何將「明明德」之用的事功之行，結合「止

---

<sup>52</sup> 《王陽明全集》上冊，頁 97。

<sup>53</sup> 《王陽明全集》上冊，頁 969。

至善」之內修本體之德，如此，方能達成其內修於己，外用於世的實學思想。他們認為，唯有力行「明明德」與「止至善」之外／內、用／體的結合，才是真正的修道工夫，《大學證釋》在〈總結綱領〉特別強調這一點：

明明德為表，止至善為裏；明明德為用，止至善為體，本末始終，一以貫之。……綱領雖列舉四條……其實有內外而已。明明德至新民，外也，外則推其德也。止至善，內也，內則進乎道也。……自格致至誠正，皆止至善工夫；修齊則親親工夫，治平則新民工夫，合而言之，則皆明明德工夫，反而求之，則皆止至善工夫。<sup>54</sup>

就此可知，格致、誠正、修齊、治平雖被定義為成就「明德」之事，然這些概念性的事，落實於修行上，格致、誠正屬於內修本體的具體修煉，乃屬「止至善」的必要工夫；修齊、治平乃在親親、新民的基礎上，往社會國家邁進的具體作為，故屬於外在之事功，是「明明德」的外用成果。「止至善」若沒有用之於世，則只屬於自修，無濟於事，已背離了儒家博施濟眾的胸懷，以及《大學證釋》改本重視「親親新民」的本義，故須外用於「明明德」之事。「明明德」之事功，始於親親、新民，致力於修齊、治平，然「明德」事功之推展，若沒有「止至善」的內在修養，則將只重視外在事業的成敗，變成專權重位者，缺乏自省、內觀的涵養，這樣的事功只是一時，無法長久，更無法真正利益眾生。因此，「明明德」需要「止至善」之內修本體工夫，「止至善」需要「明明德」外在事功的配合，如此，修齊、治平之功才能長久，國家社會才能長治久安。因「止至善」之內修，人人心體朗明，社會必然一片祥和；因「明明德」事功之建設，百姓安居樂業，國家安康盛強。「止至善」與「明明德」之內外同修、體用一致是《大學證釋》之終極理想，體現其入世修行的修道觀。

我們可以這麼說，「明明德」是《大學證釋》希冀信徒濟世救國的表現，而對於內在心性之修，則在「止至善」的功夫，二者結合是他們最期

---

<sup>54</sup> 《大學證釋》，上冊，頁 11。

待的理想狀況，呈現出他們極力強調儒教救國與儒學可以實用於世的苦心。

## 陸、實學思想的契入（二）：以「明物順情」詮釋「格物致知」

《大學證釋》以實用的角度進行《大學》改本，又可由其對「格物致知」之改寫得到應證，特別是在「格物致知」的內容中，另加「無物不得盡其情也。」一句，強調「格物」不是朱熹學派所說的窮理，也不是陸象山學派所主張的去物欲，而是以實用的角度明白「物」存在於世間的真正意義，由此又引發如何面對「物」與「情」之間不可切斷關係的實學視野。

「格物致知」所引發的詮釋問題，最主要乃在如何定義「物」，《大學證釋》對「物」的定義如下：

物者，包舉萬事萬物而言。人之情欲，亦物也；天地之間，耳聞目見、心思身觸，皆物也，須先明之，而後可以去之，去之不足，而必盡其情以順其生，要在明乎物而不為物所蔽，適於物而不為物所役，斯可謂之格物。<sup>55</sup>

對「物」的定義，《大學證釋》先以大家熟悉的萬事萬物作為基本意義。從外在表現而言，人體五官所接觸的，以及行為舉止的表現，皆是「物」；從內在思量而言，則起心動念之間的思維活動亦為「物」。我們就其註解「物」角度審視，前者之說乃繼承程、朱的理念，後者之言則為陽明的思想。二程及朱子皆主張「物」乃一切客觀事物與人們所從事的活動，包含了一身之中以至萬物之理；<sup>56</sup>而陽明則說：「物者，事也，凡意之所發必有

<sup>55</sup> 《大學證釋》，上冊，頁 17 左。

<sup>56</sup> 朱子所謂之「物」乃指一切客觀對象，而所謂之「知」有兩方面的涵義，一指主觀認識能力及其作用，一指心中固有的道德知識，這是「知」的主要涵義。朱子的格物之學最終是要把握全體，即天地萬物的總規律，也是道德的原則，為此，朱子提出了「豁然貫通」之說，這是「格物」的結果，也是「致知」的完成，「格物」與「致知」本不

其事，意所在之事謂之物」<sup>57</sup>，是以《大學證釋》對「物」的定義，乃融合朱、王之說，再從明清氣本論的角度，以實學的思想加以詮釋，說明人之情欲、見聞、感官感受都屬於「物」之一環，說明人不可能離開「物」而生存。因之，明白「物」之存在價值，以及「人」與「物」之間互依互存，肯定「物」存在於人世間的必要要性，職是之故，屬於「物」之範圍的人之情欲，不可一味否定之。人必須坦然面對生存在真實世界中，存在著本然性的情欲問題，是故「明物順情」、「盡情順生」成為《大學證釋》解釋「格物」的思想核心。

《大學證釋》肯定「物」與人之基本情欲存在的必要性，這樣的思想，實受到清·戴震（1723-1777）等之實學思想了影響，特別是戴氏之「緣情遂欲」與強調「無私，而非無欲」、「去私，而非去欲」的恕道觀。<sup>58</sup>清代的義理思想的發展，<sup>59</sup>重視經驗世界的道德踐履，與宋明儒對於形上、超越之性命本體的追求，呈現思想性格上的差異性，最主要在於此時的學術發展乃由「理」轉向「氣」，是以肯定「氣質之性」的存在，是故屬於人之存在世間之必然性的「人欲」也同樣被接受。我們由《大學證釋》肯定「物」之存在，並且以「明物順情」肯定基本「人欲」的觀點，與戴震肯定情欲之說，如出一轍，我們看看戴震的論述，即可了解《大學證釋》的實用儒學觀，實乃受到清末儒學的實學理念的影響。戴震說：

天下之事，使欲之得遂，情之得達，斯已矣！唯人之知，小之能

---

可分。詳見蒙培元，《理學範疇系統》（北京：人民出版社，1989年7月），頁345-346。

<sup>57</sup> 《王陽明全集》上冊，頁972。

<sup>58</sup> 張麗珠，《清代新義理學——傳統與現代的交會》（臺北：里仁書局，2003年），頁202、211。

<sup>59</sup> 張麗珠教授認為，清代學術發展不應只將視野關注於考據之學，並且認為前人所提出考據學之興盛乃源於「理學之反動」是值得商榷的，亦反駁余英時先生所提出考據學乃「從尊德性轉入道問學」之結果，說明清代除了考據學興盛之外，義理之學亦進行之中，張教授以「清代新義理學」稱道清代學術中的義理思想之學。參張麗珠，《清代義理學新貌》（臺北：里仁書局，1999年），頁54-64。

盡美醜之極致，大之能盡是非之極致，然後遂人之欲者，廣之能遂人之欲；達己之情者，廣之能達人之情。道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不達，斯已矣！<sup>60</sup>

戴震從經驗世界談論情欲之於人的必然性，人不可能離開基本情欲而過著不食煙火，餐風飲露的仙人生活，因之，若能讓人之情欲通遂暢達，坦然面對，光明以待，如此就可避免「假道學」的矛盾。因此，戴震認為，道德之盛，不在人人捨去情欲，而是情欲可以被接受，不須掩飾人之為人的基本情欲，因此，他認為「聖人務在有欲有為之咸得理，是故君子亦無私而已矣，不貴無欲。」<sup>61</sup>這樣的說法，對於民間的影響，即是如《大學證釋》肯定「物」的存在，肯定人需要「物」，重點在明物不為物所蔽，適物而非被物所役，也就是戴震所說，不是捨棄情欲，而是不以私心私情發展情欲。因此，《大學證釋》不同意程朱的「即物窮理」之說，將「物」視為客觀之物，當作累積知識的對象；也不同意陸象山等所說的去物欲的主張，因為，我們不可能離開「物」而生存，故《大學證釋》又說：「蓋人生而後，無時無地不接於物，人亦物也，故曰物交物，引之而已。以在物之間，舍物無以生，務物則為害，必明物之與人，皆生息道中，並鞠並育而本不相賊。」<sup>62</sup>說明「格物」絕非格除、捨棄、排斥「物」的存在，而是充分了解人與物之間的生存關係，善用「物」的價值，不被「物」所役、所蔽，以「明物」作為「格物」的基本前提。

《大學證釋》對於清代實學的回應，另可從「格物致知」之改本處理得到應證。《大學證釋》為了強調「無物不得盡其情。」，同時肯定「物」與情欲存在的必然性，故而以親愛、賤惡、敬畏、哀矜、赦惰、好、惡等七情，強調若缺乏「明物」、「辨物」、「適物」的覺知，將受七情所害，並加入「聽訟，吾猶人也；必也，使無訟乎！」這樣的變動經文，實受到清·

<sup>60</sup> 清·戴震，〈才〉，《孟子字義疏證》（臺北：世界書局，1974年），卷下，頁67。

<sup>61</sup> 清·戴震，〈權〉，頁84。

<sup>62</sup> 《大學證釋》，上冊，頁17。

焦循（1763-1820）詮釋「格物」的影響，焦循在〈使無訟解〉言：

格物者，旁通情也。情與情相通，則自不爭，所以使無訟者，在此而已。……旁通以情，此格物之要也。……忿懷、恐懼、好樂、憂患，情也，不得其正，不能格物也，不能通情也。能格物，則能近取譬矣！<sup>63</sup>

我們若將《大學證釋》變動後之「格物致知」與這對文字相對照，以及他們對「情」的態度，所說幾乎一致，焦循站在「以情絜情」的角度看待情欲，<sup>64</sup>《大學證釋》則以肯定人需要「物」的必然性肯定情欲，但二者的重點都在不可任「情」之淫蕩，因此，《大學證釋》特別說明，為何以舉七情談論「格物」，最主要在於如何避免被物所蔽、被情所惑：

設悖夫生生之則，而為情欲之所驅，心為耳目之役，神為形體之官，是下愚之夫，何以語於道。……此章以七情好惡譬物而蔽其明，必明物之情而後得真知。<sup>65</sup>

就此可知，救世新教何以移動大學本文，以親愛、賤惡、敬畏、哀矜、敖惰、好、惡等解釋「格物致知」了。因為這些表現，都是常人自然流露的現象之「情」。《大學證釋》認為，面對情欲，絕不能以壓抑的方式克制情感的表現，而必須了解「情」的發展是否適中恰當，不能任由「情」之發展無度；更應審思「情」之產生的因由，就可以正情知性了。一旦以性觀情，則何情不當發；以性觀物，則何物不明，也就不會有情迷物蔽之本末倒置之事產生了。是故其加入聽訟一章，以「無物不得盡其情也」，說明無物則何以知人、物所當表現之「情」？無「情」之表現則何以正情知性？不知性又何以修道？這些主張實與清末之實學思想息息相關。

從經驗世界肯定「物」與「情欲」存在的必然性，這是《大學證釋》

<sup>63</sup> 清·焦循，〈使無訟解〉，《雕菰集（三）》（北京：中華書局，1985年），卷9，頁138。

<sup>64</sup> 以「絜矩之道」論情欲，是焦循思想的重點，參見王茂等人著，《清代哲學》，頁699。

<sup>65</sup> 《大學證釋》，上冊，頁18。

對清末主流儒學的回應，從修道的角度談論人與「物」不可分離的關係，並教導信徒如何明物、適物、辨物，不為外物所蔽，是這篇「格物致知」的重點。從這個角度考察，他們反對壓抑人欲的作法，因為這只是表面工夫，而非根本之道。因此強調從明物、適物、辨物中，了解人、物自然之情，使人、物皆順其情而樂其生。而這樣的自然之情絕不是追求感官與物質享受的情欲，而是人物本能的呈現。宛如風吹雲動，枝柳搖曳；或如冬雪褪去，綠芽滋長，這些都是自然的現象，若只是一味地否定或壓抑之，則無法知曉人物之情性，何以得到「真知」？

《大學證釋》對「致知」的解釋，乃透過「格物」而來，這樣的方法論雖與朱熹一致，但內容有很大的不同。由於重視「明物順情」的解釋，故而對「致知」所論不多，幾乎沒有多少筆墨討論「致知」，他們認為，只要了解「格物」的意義在「明物順情」，如此，所得到的知識、體悟就是「真知」了，由此可見「明物順情」的意義，成為《大學證釋》解釋「格物致知」的思想核心。

## 柒、結論

《大學證釋》雖是以宗教扶鸞的方式從事著作，但我們可以發現，其中所闡釋的義理思想不離主流儒學的思想主張，只是當中加入了宗教的修煉觀，以探尋性命之終極本體為要。

清末民初，知識分子提倡實學，希冀藉以強國富民，而救世新教在這個時期選擇以「實學」重新註解《大學》，站在民間儒教對經典態度的觀點上，實有特別意義。

《大學》在宋明理學家的眼中是讀書人必讀的「性命之書」，是聖人之經、賢人之傳，因此在「以儒為宗」的教派中，《大學》是信仰者的必讀書，即使今日廿一世紀的臺灣，依然如是。然在清代考據學派的眼光中，《大學》是禪學、是異端。一本《大學》，卻出現兩種極端的對待。這樣

的局面，看在視《大學》為「性命之書」的儒教修行人眼中，實不是滋味。因此，救世新教仍然以《大學》為經典，表示他們仍然認為《大學》是修道的必讀書，但是他們以「實學」的角度解讀《大學》，意謂著：《大學》本是兼具性命之修與為政實用之學，絕非如教外者所說的是禪學、是異端。

為了解決《大學》被斥為禪學、異端之說，救世新教以超越時空的神聖他者作為主要作者，以重新改寫的方式，回溯他們所認為的《大學》本義。雖然是以宗教儀式進行探尋經典本義，但是這樣的想法與作法，非常符合乾嘉考據學的精神。因為，救世新教全面改寫《大學》，尋求經典的原貌，乃清末實學精神的表現；而以實用的角度詮釋《大學》，以政治之學的內容看待《大學》，讓《大學》遠離被歸類為禪學、異端，使得《大學》成為既可成就事功，又可修道渡眾的經典，因此，站在民間儒教看待《大學》的神聖性，《大學證釋》的成書，可說解決了《大學》在當代難堪的處境。

綜觀本文對《大學證釋》的探究，我們可以發現，民間教派對主流儒學的吸引絕不是單線的，如其中所言之「四綱領」，實乃受程朱學派的影響，以「止至善」論本體，則是陽明學派的思想，可見救世新教乃在大傳統的學術思潮中，開演儒家另一宗教式的庶民傳統。

## 徵引文獻

### (一) 古籍

- 漢·戴聖，《禮記》，臺北：藝文印書館，1989年《十三經注疏本》。
- 宋·朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1984年。
- 明·王守仁撰，吳光等編校，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 清·焦循，〈使無訟解〉，《雕菰集（三）》，北京：中華書局，卷9，1985年，收入於《叢書集成初編》。
- 清·戴震，《孟子字義疏證》，臺北：世界書局，卷下，1974年。
- 民初·《大學證釋》，嘉義：玉珍書局，1983年。

### (二) 近人編輯、論著

- 王茂等人著，《清代哲學》，安徽：安徽人民出版社，1992年，頁367。
- 吉崗義豐著，余萬居譯，《中國民間宗教概說》，中和：華宇出版社，1985年，頁175-198。
- 李紀祥，《兩宋以來大學改本之研究》，臺北：臺灣學生書局，1988年。
- 李豐楙著，沈清松主編，〈六朝道教的末世救劫觀〉，《末世與希望》，臺北：五南圖書，1999年，頁131-156。
- 林啟屏，〈「正統」與「異端」〉，《儒家思想中的具體性思維》，臺北：學生書局，2004年。
- 黃俊傑，〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，《東亞儒學史的新視野》，臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2001年。
- 許地山，《扶乩迷信底研究》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 楊儒濱著，李明輝編，〈《大學》、《中庸》變成經典的歷程：從性命之書的觀點立論〉，《中國經典詮釋傳統（二）儒學篇》，臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2001年。
- 楊儒賓，〈論孟或六經——近世東亞儒家思想史上兩種類型的回歸經典運

- 動》，《清華學報》卷 32 期 1，2002 年，頁 87-115。
- 張麗珠，《清代義理學新貌》，臺北：里仁書局，1999 年。
- ，《清代新義理學——傳統與現代的交會》，臺北：里仁書局，2003 年，頁 202、211。
- 蒙培元，《理學範疇系統》，北京：人民出版社，1989 年 7 月，頁 345-346。
- 蔡彥仁，〈何謂聖典？一個比較觀點〉，《新史學》卷 8 期 2，1991 年，頁 253。
- 劉又銘，《大學思想證論》，臺北：國立政治大學中國文學系博士論文，1992 年。
- 錢穆，《朱子新學案（四）》，臺北：三民圖書，1989 年，頁 226。
- 鍾雲鶯，《民國以來民間教派大學中庸思想之研究》，臺北：玄同文化，2001 年。
- ，〈試論《學庸淺言新註》對「格物致知」之詮解〉，《中華學苑》期 53，1999 年，頁 203-226。
- Jordan, David K., and L. Overmyer. *Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*. New Jersey: Princeton University Press, 1986.

中央大學人文學報 第三十五期