

Research Notes 【研究討論】

丁若鏞治《大學》的幾個特點
Some Characteristic View Points of Cheng Yakyong
in Studying *Daxue*

孫叡徹*

關鍵詞：大學、丁若鏞、誠意、平天下、三綱領、孝弟慈、明明德

Keywords: *Daxue*, Cheng-Yakyong, chengyi, pingtianxia, sangangling, xiaotici, mingmingde

* 韓國漢陽大學中語中文學科教授。

§ 本文曾宣讀於2004年5月15日，由臺灣大學東亞文明研究中心主辦之「臺灣日本韓國東亞文獻資源與研究主題」學術研討會。

摘要

在韓國，丁若鏞被稱為是朝鮮王朝實學的集大成之學者。在那個時代，一般讀書人學習或研究《大學》，幾乎都以朱子的《大學章句》為宗，然而丁若鏞研究《大學》，其意見與以性理學為宗的朝鮮學者不同，也與中國的朱熹不同。丁若鏞治《大學》的特點，簡略整理如下：

一、丁若鏞主張，學校名稱的「大學」即國學，應讀為「太學」，其學生即為「胄子」，因此「大學之道」就是「胄子之道」。大學教「胄子」以老老、長長和恤孤三大禮，此三大禮亦即大學興孝弟慈之本、興孝弟慈之教。

二、朱熹以為舊本《大學》有錯簡和闕文，因而把《大學》分為經一章和傳十章，重新編排和補充。丁若鏞反對朱熹的看法。丁若鏞在《大學公義》裡所引用的《大學》全文是古本《大學》，不是朱熹的《大學章句》，並視《大學》是敘述一貫的經文，分之為二十七節而解說。另外，關於《大學》的作者，朱熹認為是曾子作經一章而其門人作傳十章，丁若鏞保持懷疑的態度，不斷定《大學》的作者是誰。

三、對於「明明德」的解釋，朱熹主張「明德」是天賦與的虛靈不昧之本性，丁若鏞反對，改用「孝弟慈」來解明德。他主張，通過「孝弟慈」實踐「明明德」，就能達成治國平天下的目標，因此，「明明德」之歸著點就是平天下，「孝弟慈」之實踐就是「明明德」之真面目。另外，他也主張實踐善行而後才能說「德」，實行以前，無所謂「德」。

四、丁若鏞不贊同朱熹《大學章句》把「新民」改寫成「親民」。他主張「親民」是通過實踐「孝弟慈」而後使老百姓興「孝弟慈」而相親相愛；又主張「新民」是興孝弟並使民興孝弟。如此，「新民」之義乃同於「親民」。

五、朱熹主張「至善」是事理當然之極，包括「明德」和「新民」，而「止至善」則是盡天理之極而毫無人欲之私。丁若鏞不贊同朱熹。若鏞解「止」為「至而不遷」，解「至善」為「人倫之至德」，解「止至善」為實際實踐「孝、敬、信、慈、仁」的人倫之至德。他以「人倫」解「至善」，更進一步，將這五個德目歸納為「孝弟慈」三目。

六、丁若鏞不贊同朱熹的「三綱領八條目」。「三綱領」是「明明德」、「新民」和「止於至善」，「八條目」是「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」、「治國」和「平天下」。丁若鏞容納「三綱領」，但是不採取「八條目」，這是若鏞治《大學》最大的特點：他不把格物致知列入八條目，而是與之分開，合併為一後而提高其地位。他以誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下為格致六條，又以「意、心、身、家、國、天下」為物，以「誠、正、修、齊、治、平」為事。他釋「物有本末」，以意心身為本，以家國天下為末。他主張事有終始，以誠正修齊治平互為先後。

丁若鏞重視「誠意」，以誠意貫徹意、心、身、家、國、天下，並著重在治國平天下。他把「誠」看成《大學》的中心，以「誠」實踐「孝弟慈」，一方面以「誠」修己，一方面以「誠」化民，「誠」成為成己、成物的倫理實踐的原動力。

Abstract

Cheng-Yakyong (丁若鏞) is identified as the scholar who integrated the practical science in Lee Dynasty of Korea. Different from almost of all the general intellectuals at that time, Cheng-Yakyong had some personal characteristics in studying *Daxue* (大學). At the middle and latter period of Lee Dynasty, just the age when Cheng-Yakyong existed, most intellectuals who studied or learned *Daxue* regarded *Daxue Zhangju* (大學章句) of Zhuzi (朱子) as the basic text. They also regarded Xinglixue (性理學) as their suzerain. But Cheng-Yakyong's point of view was different from that of these intellectuals and also was different from that of Zhu-Xi (朱熹). Six points below briefly introduce Cheng-Yakyong's characteristic viewpoint in studying *Daxue*.

1. Cheng-Yakyong insisted that 'Daxue' must be read 'Taixue (太學)' when it is the name of a school; he also insisted that the students of this 'Daxue' as a school were the 'Zhouzi (胄子)' who were the eldest sons of the king or of the aristocrats. He also insisted that the fundamental teachings in this school was making aware of "laolao (老老) · zhangzhang (長長) · xugu (恤孤)"——the ground principle to cause "xiao (孝) · ti (弟) · ci (慈)."

2. Zhu-Xi believed that the old edition of *Daxue* had some mistakes in arranging the tablets. He also believed that the old edition of *Daxue* omitted some letters. So he attempted to divide the original text of *Daxue* into two parts——one chapter of 'Jing (經)' and ten chapters of 'Zhuan (傳).' He also attempted to rearrange the sentences and to fill them up with the omitted letters.

But, in opposition to these insights and attempts of Zhu-Xi, Cheng-Yakyong wrote *Daxue Gongyi* (大學公義). In this book all the quoted originals of *Daxue* were from the old edition. He regarded the entire *Daxue* as Jingwen (經文), so he divided it 27 paragraphs.

About the writer of *Daxue*, Zhu-Xi insisted that one chapter of 'Jing' was written by Zengzi (曾子) and ten chapters of 'Zhuan' were written by the pupils of Zengzi. But Cheng-Yakyong adhered to the opinion that no one can conclude who the writer of *Daxue* is.

3. About the word of "mingmingde (明明德)," Zhu-Xi insisted like this; 'mingde (明德)' is a kind of original nature what the heaven endowed. The quality of this nature is 'xuling bumei (虛靈不昧)'——that is to say formless, empty, clean and bright.

Opposite to Zhu-Xi's opinion, Cheng-Yakyong insisted that "ming ming de" is the realization of "xiao · ti · ci." He also insisted that "mingmingde" can be concluded as 'pingtianxia (平天下)'——that is to say making the peaceful world.

4. About 'xinmin (新民)' and 'qinmin (親民),' the opinion of Cheng-Yakyong is different from that of Zhu-Xi. In *Daxue Zhangju*, Zhu-Xi changed 'xinmin' to 'qinmin.' But Wang-Shouren (王守仁) in Ming dynasty insisted that it must be 'xinmin.'

Combining both opinions of Zhu and Wang, Cheng-Yakyong suggested his own opinion; 'qinmin' means that people can love one another by the realization of "xiao · ti · ci," and 'xinmin' also can make people restore "xiao · ti," so 'xinmin' and 'qinmin' can have the same meaning.

5. About 'zhishan (至善)' and 'zhizhishan (止至善),' Zhu-Xi insisted that 'zhishan' is extremely reasonable thing, integrating 'mingde' and 'xinmin;' 'zhizhishan' means that one can be free from all selfish avarice by obtaining the extreme natural law.

In opposition, Cheng-Yakyong insisted that 'zhi (止)' means a constant state after reaching stage one wants and 'zhishan' is the supreme virtue in human morality; so 'zhizhishan' represents the realization of the supreme virtues of human morality——'xiao' · 'jing (敬)' · 'xin (信)' · 'ci' · 'ren (仁).' He interpreted 'zhishan' in the view of the human morality, and further more he induced these five virtues to the three——“xiao · ti · ci.”

[6]. According to the interpretations of Zhu-Xi, 'sangangling (三綱領)' means those of “mingmingde · xinmin · zhiyuzhishan (止於至善),” and 'batiaomu (八條目)' means those of “gewu (格物) · zhizhi (致知) · chengyi (誠意) · zheng (正) · xiushen (修身) · qijia (齊家) · zhiguo (治國) · pingtianxia.”

Among these interpretations of Zhu-Xi, Cheng-Yakyong only accepted the meaning of 'sangangling,' but he disagreed with the meaning of 'batiaomu.' Cheng-Yakyong combined 'gewu' and 'zhizhi.' He regarded the six virtues of “chengyi · qijia · zhiguo · pingtianxia” as the six items of the 'gewu zhizhi.' He interpreted “yi (意) · xin (心) · shen (身) · jia (家) · guo (國) · tianxia (天下)” as 'Wu (物),’ and also interpreted “cheng (誠) · zheng · xiu (修) · qi (齊) · zhi (治) · ping (平)” as 'Shi (事).’ He insisted that 'Wu' can be divided two parts——'Ben (本)' and 'Mo (末).’ He put “yi · xin · shen” into 'Ben' and put “jia · guo · tianxia” into 'Mo.’ He also insisted that there is 'zhongshi (終始) in 'Shi' and “cheng · zheng · xiu · qi · zhi · ping” has its proper order. I think that these requirements of Cheng-Yakyong can be regarded as the great characteristics in studying *Daxue*.

Cheng-Yakyong attached much importance to 'chengyi.' He thought that with 'chengyi' one can accomplish 'shizhong,' and with 'chengyi' one can accomplish “yi · xin · shen · jia · guo · tianxia.” Among them he especially put stress on “zhiguo · pingtianxia.” He regarded 'Cheng' as the core of *Daxue*. He insisted that with 'Cheng' one must practice the three virtue——“xiao · ti · ci” and at the same time one must practice 'xiuji (修己)' with 'Cheng.' He also insisted that one must educate the common people with 'Cheng.' So Cheng-Yakyong regarded 'Cheng' as the motive power to practice human morality. In doing so, one can realize the perfection of oneself and the perfection of others too.

一、緒言

《大學》一書，原來不是單獨成爲一本書的，而是《禮記》四十九篇當中的一篇，次第四十二。不過，把《大學》單獨成爲一本書，早見於西漢末年。孔穎達（仲達，574-648）在《禮記正義》引鄭玄（康成，127-200）說：

鄭《目錄》云：名曰《大學》者，以其記博學可以爲政也。此於《別錄》屬通論。¹

由此可見，劉歆（子駿，?-23B.C.）雖然還沒有把《大學》單獨成爲一本書，但是非常重視《大學》，把它分屬於《禮記》之學或儒學的通論。至唐代，韓愈（退之，768-824）把《大學》評得極高。²到了宋代，更是極力推崇，從《禮記》中把《中庸》和《大學》抽出而獨立成書。最初，司馬光（君實，1019-1086）把《中庸》和《大學》從《禮記》中抽出而著《中庸廣義》和《大學廣義》；而後程顥（伯淳、明道，1032-1085）、程頤（正叔、伊川，1033-1107）兄弟表章《禮記》中的《大學》、《中庸》二篇，始與《論語》、《孟子》並行。³至南宋，朱熹（元晦，1130-1200）繼承其師二程之說，撰《大學章句》和《中庸章句》而獨立成書，與《論語集註》、《孟子集註》並行而把《大學》、《中庸》與《論語》、《孟子》配合稱《四書》。由此，已成爲《四書》之一的《大學》，變成爲儒學最基本的經傳之一。在中國南宋以後，《大學》是所有讀書人的必讀之書，關於此書的研究甚多，在韓國也不例外。

不過，朝鮮王朝時代，在朝野的一般讀書人學習、研究《大學》，幾乎都是以朱熹的《大學章句》爲宗。而朝鮮王朝中後期的丁若鏞（茶山，

¹ 《禮記》（十三經注疏本第5冊，臺北：藝文印書館，1976年），頁983。

² 韓愈：《韓昌黎集》（臺北：河洛圖書出版社，1975年），頁7-11〈原道篇〉中，引用了《大學》，而闡明治世的原理。

³ 陳振孫：《書錄解題》，再引用於錢基博：《四書解題及其讀法》（臺北：商務印書館，1973年），頁1。

1762-1836)⁴研究《大學》，和以性理學為宗的朝鮮一般學者不同，和中國的朱熹亦不同，甚至跟王守仁（伯安、陽明，1472-1528）也有一些看法不同。丁若鏞的所有著作，編為《與猶堂全書》二十冊。他是朝鮮王朝實學派的集大成之學者。他的著作當中和《大學》有關的，有《大學講義》和《大學公議》兩種。他把《大學講義》命名為「熙政堂《大學講義》」，於其開頭說：

乾隆己酉春，余忝甲科，即被內閣抄啓。四月，上御熙政堂，召抄啓諸臣講《大學》，歸而錄之如左。⁵

由此可知此《大學講義》是在昌德宮熙政堂正祖試問他《大學》時，互相問答的紀錄。這一年是正祖十三年（1789），他是甫二十八歲的青年，剛及第科舉甲科（文科）。因此，這個《大學講義》並不是他對《大學》的全面理解，而只是零星且不成熟的見解而已。尤其，在《大學講義》裏有「今案，此對有誤，義見余《公議》」之語，可見丁若鏞修改他年青時見解的痕迹。因此，可以說《大學公議》才是若鏞研究《大學》的菁華。丁若鏞曾在敘述《大學公議》完成時間的時候說：

乾隆辛亥，內閣月課，親策問《大學》。臣對曰：臣妄竊以為《大學》之極致，《大學》之實用，不外乎孝弟慈三者。今欲明《大學》之要旨，必先將孝弟慈三字疏滌表章，然後一篇之全體大用，乃可昭也。經曰：明明德於天下，則明明德歸趣，必在乎平天下一節矣。興孝興弟之法，恤孤不倍之化，其果非明明德之真面目乎。卷既徹，命擢置第一，時蔡樊翁為讀卷官，謂所言明德之義，違於《章句》，降為第二，以金義淳為第一。今二十四年前事也。⁶

由此可知，丁若鏞是在五十四歲，亦即純祖十五年（1815）的時候開始寫

⁴ 丁若鏞，字美鏞，又字頌甫，而初字歸農，號茶山，又號三眉、與猶堂、侯菴、紫霞道人、襲翁、苔戒、門巖逸人、鐵馬山樵等等。天主教的洗禮名為 Johannes，諡號文度。

⁵ 丁若鏞：《與猶堂全書》（漢城：景仁文化社，1973年），第4冊，第2集，第2卷，《大學講義》，頁1上。

⁶ 丁若鏞：《與猶堂全書》，第4冊，第2集，第1卷，《大學公議》，頁8上。

《大學公議》，其學問亦達到了圓熟的境地。

眾所周知，研究《大學》成果最大且最具權威者，首推宋代的朱熹。本文在此要探討丁若鏞治《大學》的特點，實際上也就是將若鏞跟朱子相比較。

二、學校名稱的「大學」

一般來說，「大學」這個名詞有三種意思：一為古代教育成人的學府，亦作太學；二為現代國家最高的學府；三為《禮記》的篇名之一，至宋與《中庸》、《論語》、《孟子》合為《四書》，獨立成書。⁷其中作為「現代國家最高學府」的大學，自是毋庸贅言。至於當作古代學校名稱的大學，朱熹說：

人生八歲，則自王公以下，至於庶人之子弟，皆入小學。……及其十有五年，則自天子之元子衆子，以至公卿大夫元士之嫡子，與凡民之俊秀，皆入大學。⁸

對於入學的資格，朱熹主張到了八歲，自王公以下至庶人之子弟，皆可以入小學；到了十五歲，自天子之元子和衆子至公卿大夫、元士之嫡子與一般庶民當中之俊秀者，皆可以入大學。換句話說，這個「大學」不只是士大夫以上階級的子弟才能進入，一般庶民子弟中的俊秀者也可以進入，它是成人的學校。

若鏞反對朱熹的這種主張，他認為：

大學者，國學也。居胄子以教之。大學之道，教胄子之道也。議曰：舊音大讀為泰，今人如字讀，非也。⁹

⁷ 參考教育部重編國語辭典編輯委員會編：《重編國語辭典》（臺北：商務印書館，1981年）第1冊，頁796；以及中文大辭典編纂委員會編：《中文大辭典》（臺北：華岡出版有限公司，1979年）第2冊，頁1509-1510。

⁸ 朱熹：《大學章句》（臺北：藝文印書館，1974年），頁1下。

⁹ 丁若鏞：《大學公議》，頁1下。

又認為：

朱子於此遂改書名曰大學，讀之如字。……古者學宮之制，……諸學之中其最尊最大者謂之大學，猶群廟之中其最尊者謂之大廟，群社之中其最尊者謂之大社。大廟、大社既讀爲泰，則惟獨大學讀之爲大，定無是理。大學之大，既讀爲泰，則惟獨大學之書，讀之爲大，抑又何義？夫既以太學教人之故，名是書曰《大學》，而彼曰泰，此曰大，非公言也。¹⁰

若鏞主張，學校名稱的「大學」是國學，應讀爲「太學」。在學的學生是「胄子」，因而「大學之道」就是「胄子之道」。他又對於「胄子」一詞提出看法：

胄子者，太子也。惟天子之子，嫡庶皆教。而三公諸侯以下，惟其嫡子之承世者，乃入太學。見於《王制》，見於《書·大傳》，則《周禮》所謂大司樂之教國子，樂師之教國子，師氏之教國子，保氏之養國子，凡稱國子，皆〈堯典〉之胄子，非匹庶家衆子弟所得與也。¹¹

他主張「胄子」原來的意思是太子，又主張天子的嫡庶之子和三公、諸侯之嫡子才能入太學，一般庶民的子弟不能入太學，此太學的學生在《周禮》中稱爲「國子」，這「國子」就是《尚書·堯典》中的「胄子」。若鏞這種主張乃是根據《禮記》、《尚書》、《周禮》等經典而來的。

若鏞論及太學的教學內容時說：

孝友者，大學之教也。¹²

又說：

大學之道，在於明倫，故曰太學之道，在明明德。¹³

¹⁰ 丁若鏞：《大學公議》，頁2上-下。

¹¹ 丁若鏞：《大學公議》，頁3上。

¹² 丁若鏞：《大學公議》，頁6下。

並引用《孟子》而說：

孟子曰：「學則三代共之，皆所以明人倫也。」明人倫，非明孝弟乎？……雖其恒業之所肆習在於諸藝，而其本教則孝弟而已。……設教題目，孝弟慈而已。……五教者，父義母慈兄友弟恭子孝也。

14

若鏞在「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」之下，主張太學有三大禮，即老老、長長和恤孤之禮：

先聖先王處胄子於太學，教胄子以老老長長之禮，示萬民以老老長長之法使嗣世之為人君者，身先孝弟以率天下，使當世之為臣民者興於孝弟，咸歸大化。……此太學老老之禮也。……此太學長長之禮也。……此太學恤孤之禮也。……總之，上老老者，太學之養老也。上長長者，太學之序齒也。上恤孤者，太學之饗孤也。此三大禮為太學興孝興弟興慈之本，去此三禮，則經所云大學之道，不知何道；經所云明明德於天下，不知何德。余所謂買櫝還珠，非敢為過實之言也。¹⁵

若鏞主張太學教胄子以老老、長長和恤孤之禮，示萬民以老老長長之法，統治者率先孝弟，以使臣民興於孝弟。太學有老老、長長和恤孤之禮，為太學興孝弟慈之本。大學之本，就是學習這三大禮，也是興孝弟慈之教。

三、書名或篇名的《大學》

朱熹以為舊本《大學》有錯簡和闕文，因而把《大學》分為經一章和傳十章而補充其闕文。丁若鏞首先反對朱熹這樣的看法和做法：他在《大學公議》引用《大學》全文是古本《大學》，而不是朱熹的《大學章句》；

¹³ 丁若鏞：《大學公議》，頁 10 上。

¹⁴ 丁若鏞：《大學公議》，頁 7 上。

¹⁵ 丁若鏞：《大學公議》，頁 37 上-38 下。

並且，若鏞把《大學》看做敘述一貫的經文，分之為二十七節而解說。他在《大學公議》開頭就寫：「禮記四十九篇，鄭目錄大學第四十二」，由此可知他不同意朱熹的《大學章句》。而在《大學公議》中，到處都有批判《大學章句》所校訂《大學》原文的話語。如朱熹在《大學章句》傳第五章的兩句中，「此謂知本」下引有程頤之說：

程子曰：「衍文也。」又在「此謂知之至也」下面說：「此句之上，別有闕文。」¹⁶

又說：

舊本（《大學》）頗有錯簡，今因程子所定而更考經文，別為序次。¹⁷

對朱熹改動《大學》原文所依據的上述理由，丁若鏞批評：

自「知止而后有定」以下至此節，都是格物致知之說。格物致知，不得更有一章。¹⁸

又，對於《大學》傳第十章中之「舉而不能先，命也」的「命」，朱熹說：

命，鄭氏云：「當作慢。」程子云：「當作怠。」¹⁹

對於朱熹這樣的主張，若鏞也不同意：

古經不宜輕改，曰慢曰怠，將何徵矣。《大學》改三字（「親身命」三字），恐皆當以不改為善也。²⁰

¹⁶ 朱熹：《大學章句》，頁5下。

¹⁷ 朱熹：《大學章句》，頁2下。

¹⁸ 丁若鏞：《大學公議》，頁17下。

¹⁹ 朱熹：《大學章句》，頁13下。

²⁰ 丁若鏞：《大學公議》，頁44上。

又說：

朱子曰：「彼爲善之」上下，疑有闕文。……鏞案，……未見其爲闕文。²¹

可見若鏞不同意朱熹以疑有闕文的理由改動《大學》原文。朱熹又把古本《大學》的〈誠意〉一節，即傳第六章中所引用的《詩經》和《尚書》之文字，分散移到傳第一至四章。若鏞針對這點說：

繼引〈淇奥〉、〈烈文〉之詩，以明誠意之功，可以自修，可以化民，皆可以止於至善。繼引〈康誥〉等九文，又明誠意止功，自明而新民，以止於至善。繼引「聽訟」語，又以明修身爲本，以起下正心修身之節，誠意非徑入也。三綱領非落倒也，經豈有誤哉。²²

他反駁朱熹認爲古本《大學》敘述三綱領有次序顛倒的問題，以及傳中有闕文的說法。

若鏞關於《大學》的作者，其看法也和朱熹不同。朱熹認爲《大學》的作者是：

經一章，蓋孔子之言，而曾子述之。其傳十章，則曾子之意，而門人記之也。²³

朱熹認爲經一章是曾子（參、子輿，505B.C.-?）所記錄的孔子之言，傳十章是曾子的學生們記錄的曾子之意。但若鏞反對朱熹的主張，他說：

先儒謂《中庸》子思所作，《緇衣》公孫尼子所撰，……至於《大學》，前人不言誰人所作。鄭端簡所引賈逵之言，明係僞造，不可從也。朱子謂曾子作經一章，曾子之門人作傳十章，亦絕無所據，

²¹ 丁若鏞：《大學公議》，頁45上。

²² 丁若鏞：《大學公議》，頁22上。

²³ 朱熹：《大學章句》，頁2下。

朱子以意而言之也。朱子以為孔子之統，傳于曾子，以傳思孟，而思孟有著書，曾子無書，故第取此以連道脈耳。²⁴

若鏞反駁朱熹所說，認為其說法毫無根據，朱熹的此一主張只是企圖以曾子連接儒學之道脈而已。若鏞以為並不能依此斷定《大學》的作者是誰。

對於《大學》的內容和性質，若鏞的主張也跟朱熹不同。朱熹認為：

學問須以《大學》為先，次《論語》，次《孟子》。²⁵

並說：

《大學》是為學綱目。先通《大學》，立定綱領，其他經皆雜說在裏許。²⁶

又說：

今人都是為人而學，某所以教諸公讀《大學》，且看古人為學是如何，是理會甚事。諸公願為古人之學乎？願為今人之學乎？²⁷

再說：

《大學》之書，古之大學所以教人之法也。²⁸

朱熹教人治經首先要讀通《大學》，因為《大學》是做學問的綱目，是古人之學，是古之大學所以教人之法。基於這種想法，他把《禮記》裏的《大學》抽出來獨立成書。但是若鏞以為《大學》是一部經書，他在其他地方也將《大學》稱為「經」。他說：

²⁴ 丁若鏞：《大學公議》，頁1上-下。

²⁵ 黎靖德編：《朱子語類》（臺北：正中書局，1973年），卷14，第1條，頁397。

²⁶ 黎靖德編：《朱子語類》，卷14，第22條，頁401。

²⁷ 黎靖德編：《朱子語類》，卷14，第28條，頁403。

²⁸ 朱熹：《大學章句·序》，頁1上。

明心固亦吾人之要務，但此經之云明明德，必非明心。²⁹

又說：

心性之論，雖高明精微，於此經，了不相關。³⁰

若鏞稱《大學》為「此經」，並反對朱熹拿心性之學解說《大學》。因此，丁若鏞不同意朱熹把《大學》分經一章和傳十章，只是為了方便把《大學》分為二十七節。

朱熹把《大學》看做大人之學：

《大學》者，大人之學也。³¹

丁若鏞對此批評：

朱子於此遂改書名曰大學，讀之如字，訓之曰大人之學。與童子之學，大小相對，以為天下人之通學。所謂大人者，冠而成人之稱也。然冠而成人者，古者不稱大人。……古者小學、大學之別，原以藝業之大小、黌舍之大小分而二之。若其年數，或稱十五，或稱二十，冠與不冠仍無所論，豈必大人入太學乎？³²

若鏞批評朱熹主張《大學》為大人之學、天下人之通學，比之於童子之學和小學，解大人為冠而成人之稱。關於《大學》的淵源，若鏞以為：

〈臯陶謨〉一篇，乃〈大學〉之淵源。千聖相傳之旨，始於此〈謨〉，終於〈大學〉，不可不察也。³³

²⁹ 丁若鏞：《大學公議》，頁 10 上。

³⁰ 丁若鏞：《大學公議》，頁 12 下-13 上。

³¹ 朱熹：《大學章句》，頁 1 上。

³² 丁若鏞：《大學公議》，頁 2 上-下。

³³ 丁若鏞：《大學公議》，頁 42 上。

若鏞主張《大學》的淵源是《尚書·皋陶謨》。至於《大學》的內容，朱熹主張在小學教灑埽應對進退之節，和禮樂射御書數之文，在大學教窮理正心修己治人之道：

入小學，而教之以灑埽應對進退之節，禮樂射御書數之文。……
入大學，而教之以窮理正心修己治人之道。此又學校之教，大小之節，所以分也。³⁴

若鏞亦反對朱熹這種主張，他認為：

天子之太子，將繼世為天子；天子之庶子，將分封為諸侯；諸侯之適子，將繼世為諸侯；公卿大夫之適子，將繼世為公卿大夫。斯皆他日御家御邦，或君臨天下，或輔弼天子，道斯民而致太平者也。故入之于太學，教之以治國平天下之道。³⁵

又說：

治國平天下為斯經之所主，而修身齊家乃辨其本而言之，誠意正心又辨其本之本而言之，其所主在治平也。故至治國平天下二節，其節目乃詳，其上數節畧略提掇而已，不細論也。³⁶

若鏞主張，因為太學的學生是「胄子」，這些「胄子」或將為天子、或將為諸侯、或將為公卿大夫而導斯民以致太平者。因此，《大學》的內容是治國平天下之道，而不是窮理正心修己治人之道。這部份和朱熹是極不同的。

四、解釋「明明德」

依朱熹的主張，《大學》一書最主要的內容是三綱領和八條目。三綱領就是「明明德」、「親（新）民」和「止於至善」，八條目是「格物」、「致知」、

³⁴ 朱熹：《大學章句》，頁1下。

³⁵ 丁若鏞：《大學公議》，頁3上。

³⁶ 丁若鏞：《大學公議》，頁3下。

「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」、「治國」和「平天下」。朱熹認為《大學》之道是萬民的大人之學，而丁若鏞認為《大學》是胥子之學，即治國平天下之學。其基本認識上的差異，使二人對《大學》有了截然不同的解釋。對於明明德，朱熹說：

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。但為氣稟所拘，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。

37

朱熹主張「明德」是天賦與的虛靈不昧之本性，這個「明德」不為氣稟所拘、不為人欲所蔽，發其明以回復其本初就是「明明德」。丁若鏞反對朱熹這種解說，改用「孝」、「弟」和「慈」解「明德」，他說：

明者，昭顯之也。明德也，孝弟慈。³⁸

又說：

凡德行之通乎神明者，謂之明德。如祭神之水，謂之明水；格天之室，謂之明堂。孝弟為德，通乎神明，故謂之明德，何必虛靈者為明乎？³⁹

他主張「明」是通乎神明的，「德」是孝弟而不是虛靈，而「明德」即是通乎神明的德行即孝弟。他又主張實踐善行而後才能說「德」，實行以前，無所謂「德」：

心本無德，惟有直性，能行吾之直心者，斯之謂德（德之為字，行直心）。行善而後，德之名立焉；不行之前，身豈有明德乎？⁴⁰

³⁷ 朱熹：《大學章句》，頁1上。

³⁸ 丁若鏞：《大學公議》，頁6下。

³⁹ 丁若鏞：《大學公議》，頁10上。

⁴⁰ 丁若鏞：《大學公議》，頁8上。

他又說：

虛靈不昧，心統性情，曰理曰氣，曰明曰昏，雖亦君子之所致意，而斷斷非古者太學教人之題目。⁴¹

他不同意朱熹以虛靈不昧、理氣心性解明德。他說：

親策問大學，臣對曰：臣妄竊以爲大學之極致，大學之實用，不外乎孝弟慈三者。今欲明大學之要旨，必先將孝弟慈三字，疏滌表章，然後一篇之全體大用，乃可昭也。⁴²

以上是丁若鏞未到三十歲之時的見解，他以爲整個《大學》的要旨在於孝弟慈三者。他再進一步考證：

〈康誥〉所戒，亦惟在不孝不友。子弗克祗厥父，弟弗克恭厥兄，父不能字厥子，是懲是罰，而首告之曰：文王克明德，……所謂明德，孝弟慈也。……《孝經》首章曰：先王有至德要道，以順天下。既而曰孝德之本也。鄭康成以明德爲至德者，至德乃孝弟也。⁴³

丁若鏞解「明德」爲孝弟慈，用人倫道德規範來解說「明明德」。他說：

明明德者，明人倫也。⁴⁴

他再解釋：

彼以忠和爲德，孝友爲行，而大司樂通謂之德者，德行可互稱也。詩書禮樂、絃誦舞蹈、射御書數，皆藝也。雖其恒業之所肆習，在於諸藝，而其本教，則孝弟而已，明德非孝弟乎？……五典五教者，父義母慈兄友弟恭子孝也。春秋傳史克之言，明白如此。然

⁴¹ 丁若鏞：《大學公議》，頁7上。

⁴² 丁若鏞：《大學公議》，頁8上。

⁴³ 丁若鏞：《大學公議》，頁7下。

⁴⁴ 丁若鏞：《大學公議》，頁10下。

兄友弟恭，合言之則弟也。父義母慈，合言之則慈也。然則孝弟慈三字，乃五教之總括。⁴⁵

又說：

孝弟慈，大學之教也，身治孝弟慈以御于家邦，不必別求他德，惟此孝弟慈推而用之耳。⁴⁶

丁若鏞認為「德」、「行」可以互稱，詩書禮樂、絃誦舞蹈、射御書數等諸「藝」的根本乃是「孝弟」。由此，他把「明德」通過「孝弟慈」連繫於「五教」，即「父義」、「母慈」、「兄友」、「弟恭」、「子孝」。他再進一步解釋：

意心身者，善惡未定之物，烏得徑謂之德乎？德猶不可，烏得徑謂之明德乎？若云意心身非德，而誠意正心修身，不可曰非德，則是大學之道，可曰在德，不可曰在明德。可曰在明德，不可曰在明明德。必於誠正修一重之外，又有一重工夫，然後乃可曰明明德。

⁴⁷

朱熹把「明明德」、「新民」和「止於至善」三者明確地劃分，視之為《大學》的三綱領；丁若鏞反對朱熹這種說法，認為「誠意」、「正心」和「修身」不能當做「明明德」的條目。他說：

若其太學條例，則綱曰明德，目曰孝弟慈而已。⁴⁸

這也是丁若鏞反對朱熹「三綱領八條目」而建立「一綱領三條目」的總結。他認為：

〈堯典〉曰：克明峻德，以親九族，以章百姓，以和萬邦。此即斯經所謂修身齊家，而至於治平也。蓋堯克明孝弟慈之德，以盡

⁴⁵ 丁若鏞：《大學公議》，頁7上。

⁴⁶ 丁若鏞：《大學公議》，頁34上。

⁴⁷ 丁若鏞：《大學公議》，頁8下-9上。

⁴⁸ 丁若鏞：《大學公議》，頁9下。

修身之工，而家齊國治，天下遂平，不可曰堯克明虛靈不昧之德，以親九族也。⁴⁹

若鏞根據〈堯典〉，主張「孝弟慈」是修身齊家治國平天下之基本德目，而反駁朱熹「虛靈不昧」的說法。他強調「明明德」和「孝弟慈」：

經曰：古之欲明明德於天下者，先治其國。古文皆有引起照應，則明明德全解，當于治國平天下節求之矣。乃心性昏明之說，絕無影響。惟其上節曰：孝者所以事君也，弟者所以事長也，慈者所以使衆也。其下節曰：上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民弗倍。兩節宗旨，俱不出孝弟慈三字，是則明明德正義也。⁵⁰

又主張通過「孝弟慈」實踐「明明德」而能達成治國平天下，他說：

經曰：明明德於天下，則明明德歸趣，必在乎平天下一節矣，興孝興弟之法，恤孤不倍之化，其果非明明德之真面目乎？⁵¹

因此，「明明德」之歸着點就是平天下，「孝弟慈」之實踐就是「明明德」之真面目。若鏞再進一步主張人固有的「孝弟（慈）」乃本於天命：

孩提之童，無不至愛其親，則人之孝弟，本天命也。⁵²

基於此：

胄子他日，皆有成物化民之責，故戒之以自明。恐明明德於天下者，不先自修而強人之明德也。⁵³

⁴⁹ 丁若鏞：《大學公議》，頁7上-7下。

⁵⁰ 丁若鏞：《大學公議》，頁7下。

⁵¹ 丁若鏞：《大學公議》，頁8下。

⁵² 丁若鏞：《大學公議》，頁24下。

⁵³ 丁若鏞：《大學公議》，頁24下。

若鏞最後警告胥子先自修「明明德」，而不應先用「明明德」勉強別人。

五、解釋「親（新）民」

丁若鏞一直不贊同朱熹在《大學章句》裏改動原在《禮記》第四十二篇的古本《大學》之原文。他針對《大學章句》將「新民」改成「親民」，提出他自己的意見：

程子曰：親當作新。王陽明曰：親字不誤。議曰：明德既為孝弟慈，則親民亦非新民也。⁵⁴

在經書的校訂上，若鏞贊同王守仁而不贊同朱熹。朱熹在解釋「新民」時主張，「新」是動詞，是革新的意思：

新者，革其舊之謂也。言其自明其明德，又當推以及人，使之亦有以去其舊染之污也。⁵⁵

換句話說，朱熹認為先自明其本人的明德，而後推及於人，讓別人除去各人的舊染之污。相對而言，若鏞解說「親民」時認為：

舜命契曰：「百姓不親，汝敷五教。」五教者，孝弟慈也。舜令契敷孝弟慈之教，而先言百姓不親，則孝弟慈者，所以親民之物也。……親民者，親小民也。……孔子曰：先王有至德要道，以順天下，民用和睦。民用和睦者，民親也。孔子曰：教民親愛莫先於孝，教民禮順莫先於弟。民親愛者，民親也。教民以孝，則民之為子者，親於其父。教民以弟，則民之為弟者，親於其兄；民之為幼者，親於其長。教民以慈，則民之為父者，親於其子；親（民字之誤）之為長者，親於其幼。大學之道，其不在於親民乎？⁵⁶

⁵⁴ 丁若鏞：《大學公議》，頁 10 下。

⁵⁵ 朱熹：《大學章句》，頁 1 上-1 下。

⁵⁶ 丁若鏞：《大學公議》，頁 10 下。

丁若鏞主張，「親民」原是親小民的意思，但在具體的實踐德目上，「親民」並不意指親切地對待老百姓，而是讓老百姓互相親切地對待。他說：

孟子曰：人人親其親，長其長，而天下平。……孟子此言，亦親民也。然則民之所明，非虛靈不昧之德審矣。親其親者，孝也；長其長者，弟也。……親民烏得無條目乎？經曰：上老老而民興孝。使民興孝者，親民也。經曰：上長長而民興弟。使民興弟者，親民也。經曰：上恤孤而民不倍。使民不倍者，親民也。何得云親民無條目乎？⁵⁷

丁若鏞主張，「親民」是通過實踐「孝弟慈」而後使老百姓興「孝弟慈」以相親相愛。不過，關於「親民」和「新民」問題上的見解，丁若鏞則取兩說而並用。此點就跟王守仁不同。若鏞說：

若云〈盤銘〉、〈康誥〉、周《雅》之文為新民之明驗，則新（親之誤）新二字，形既相近，義有相通。親之者，新之也。……總之，兩義不可偏廢。⁵⁸

又說：

孟子言庠序學校之制，而繼之曰：學，所以明人倫也。人倫明於上，小民親於下，亦豈是他說乎？明明德者，明人倫也。親民者，親小民也。⁵⁹

這是主張，明明德是在上者自明「孝弟慈」的人倫，而親民是使老百姓做法自明的在上者，以「孝弟慈」互相親愛。丁若鏞解「新民」時說：

經曰：一家仁，一國興仁。一家讓，一國興讓。又曰：上老老而民興孝，上長長而民興弟。興也者，作新也。舊廢而新興也，此

⁵⁷ 丁若鏞：《大學公議》，頁 11 上。

⁵⁸ 丁若鏞：《大學公議》，頁 10 下-11 上。

⁵⁹ 丁若鏞：《大學公議》，頁 10 下。

之謂新民。⁶⁰

又說：

新民本是使民興孝，使民興弟。⁶¹

丁若鏞主張「新民」有興孝弟而使民興孝弟的意思。如此，「新民」將義同於「親民」。除此之外，丁若鏞也積極將「新民」解釋為「民皆自新」，強調老百姓的自新而至國新之教化：

新者，棄舊也。民皆自新，則其國若新國然。……此經所引，亦謂民新則國新而已，非取受命興王之意也。⁶²

如上所述，丁若鏞既以為《大學》之「學」是胄子之學。那麼，這「親民」或「新民」的「民」所指何人？他認為：

新民二字，亦主下民而言。不可曰家在民中。父母兄弟，可云民乎？……孝於父悌於兄者，語人曰我新民，可乎？⁶³

又認為：

或問曰：意身心者，德也。家國天下者，民也。今子親民之義，專主下民為說。將親民不得為綱，家國天下不得為目乎？答曰：……家者，父子兄弟之所在也。父子兄弟，可云民乎？⁶⁴

由此可知，丁若鏞以為「親民」或「新民」的「民」不是一般的人民，而是和「胄子」相對的「小民」或「下民」。當然，「胄子」的父母兄弟並不

⁶⁰ 丁若鏞：《大學公議》，頁 11 下-12 上。

⁶¹ 丁若鏞：《大學公議》，頁 23 上。

⁶² 丁若鏞：《大學公議》，頁 25 上。

⁶³ 丁若鏞：《大學公議》，頁 9 上。

⁶⁴ 丁若鏞：《大學公議》，頁 11 上-11 下。

包含在這個「親民」或「新民」的「民」當中，因為父母兄弟絕不是「胄子」本人的統治對象。

六、解釋「止至善」

朱熹將《大學》分經一章和傳十章，並把《大學》的內容分三綱領和八條目而加以說明。朱熹解「止至善」如是說：

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。⁶⁵

朱熹主張，「至善」是事理當然之極，包括「明德」和「新民」；而「止至善」則是盡天理之極而毫無人欲之私。丁若鏞並不贊同朱熹這種解法，他解「止」為「至而不遷」，解「至善」為「人倫之至德」，解「止至善」為實際實踐「孝、敬、信、慈、仁」的人倫之至德。他認為：

止者，至而不遷也。至善者，人倫之至德也。誠則至。議曰：止於至善者，為人子止於孝，為人臣止於敬，與國人交止於信，為人父止於慈，為人君止於仁。凡人倫之外，無至善也。⁶⁶

由此可見，若鏞是以「人倫」之義解「至善」。由此再更進一步，他把這五個德目歸納於「孝弟慈」三目，說：

至善之為何物，經有正文，曰仁曰敬曰孝曰慈，皆至善也。⁶⁷

又說：

仁敬孝慈信五者，皆至善之題目。雖其所列錯落不整，亦可見經

⁶⁵ 朱熹：《大學章句》，頁1下。

⁶⁶ 丁若鏞：《大學公議》，頁12上。

⁶⁷ 丁若鏞：《大學公議》，頁14上。

所云至善，乃孝弟慈之諸德，非此諸德之外，別有至善也。⁶⁸

這是主張「仁敬孝慈信」五個德目乃是「至善」的題目，而「至善」就是「孝弟慈」。那麼，如何達到「止至善」的境地呢？若鏞以為「止至善」是由「自修」而得，「自修」以外，沒有其他的方法：

止至善一句，雖為明德新民之所通貫，而若其用力，仍是自修，非治人使止於至善也。……為人君止於仁，亦只是自修。堯舜不強勸民使止於至善也。經曰：「堯舜帥天下以仁。」帥也者，率也，導也。堯舜身先自修，為百姓導率而已。強令民止於至善，無此法也。⁶⁹

另外，若鏞關於「止至善」的次序，主張：

思治平，不可不先齊吾家；思齊家，不可不先修吾身；思修身，不可不先正先誠。於是自誠意入頭，自誠意下手，為仁之始事，此之謂能得也。得者，得路也，得其所由始也。⁷⁰

若鏞以此說明到達「平天下」的次序，他主張，自「誠意」入手是「得路」，但是這不過是「為仁」的出發點而已。那麼，最後達到什麼地步呢？他認為：

且聖人之道，雖以成己成物為始終，成己以自修，成物亦以自修。此之謂身教也。……我既治心，又治民心，偕期於止至善，豈經文之所言乎？……我既至善，民自隨我而至善。然民之至善，非我所強。為仁由己，而由人乎哉？⁷¹

若鏞認為，「成己」、「成物」是《大學》的最高境地，他主張通過「自修」，即可達成「成己」、「成物」的境地。

⁶⁸ 丁若鏞：《大學公議》，頁 26 上。

⁶⁹ 丁若鏞：《大學公議》，頁 12 上。

⁷⁰ 丁若鏞：《大學公議》，頁 14 下。

⁷¹ 丁若鏞：《大學公議》，頁 13 上。

七、解釋「八條目」

眾所周知，丁若鏞不贊同朱熹的「三綱領八條目」。「三綱領」就是「明明德」、「新民」和「止於至善」，「八條目」就是「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」、「治國」和「平天下」。對此，丁若鏞容納「三綱領」，但是不採取「八條目」。若鏞主張把「明德」當做一個綱，其目就是「孝弟慈」：

《大學》條例，則綱曰明德，目曰孝弟慈而已。⁷²

他又主張《大學》有「三綱領」，這「三綱領」各有「三條目」，這「三條目」就是「孝弟慈」：

《大學》有三綱領，三綱領各領三條目，皆是孝弟慈。⁷³

又說：

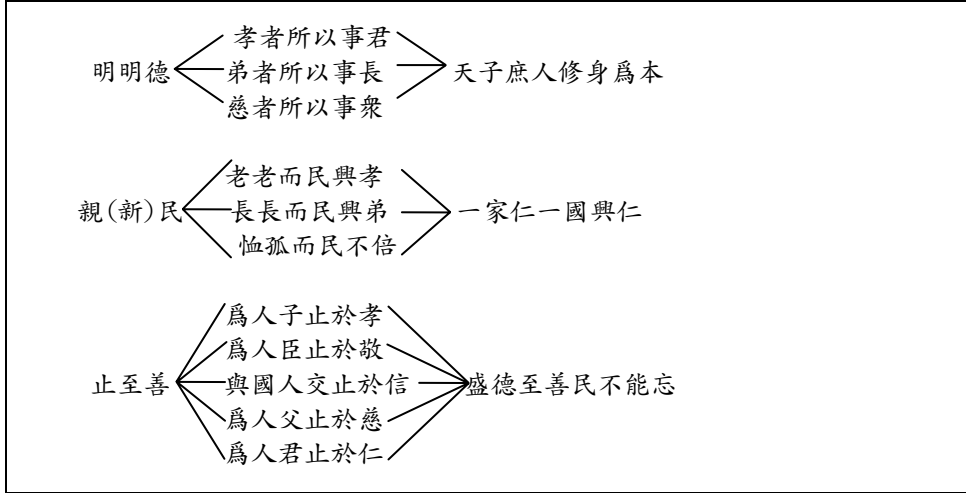
《大學》之三綱領，皆人倫之說。⁷⁴

若鏞除了綜合地認為《大學》「三綱領」皆是人倫之說外，也嘗試以如下圖示來說明其意見：

⁷² 丁若鏞《大學公議》，頁9下。

⁷³ 丁若鏞《大學公議》，頁17上。

⁷⁴ 丁若鏞《大學公議》，頁12上。



在此圖說中，「三綱領」的條目各與「孝弟慈」相貫通，這與朱熹的看法大有不同。

丁若鏞對於「八條目」的看法，解釋如下：

此節非明德新民之條目也。然且文雖八轉，事惟六條，格物致知不當并數之爲八，名之曰格治六條，庶名實相允也。⁷⁵

亦即是把「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」、「治國」和「平天下」列爲「格致六條」。他認為：

自知止而后有定，以下至此節，都是格物致知之說，格物致知不得更有一章。⁷⁶

又說：

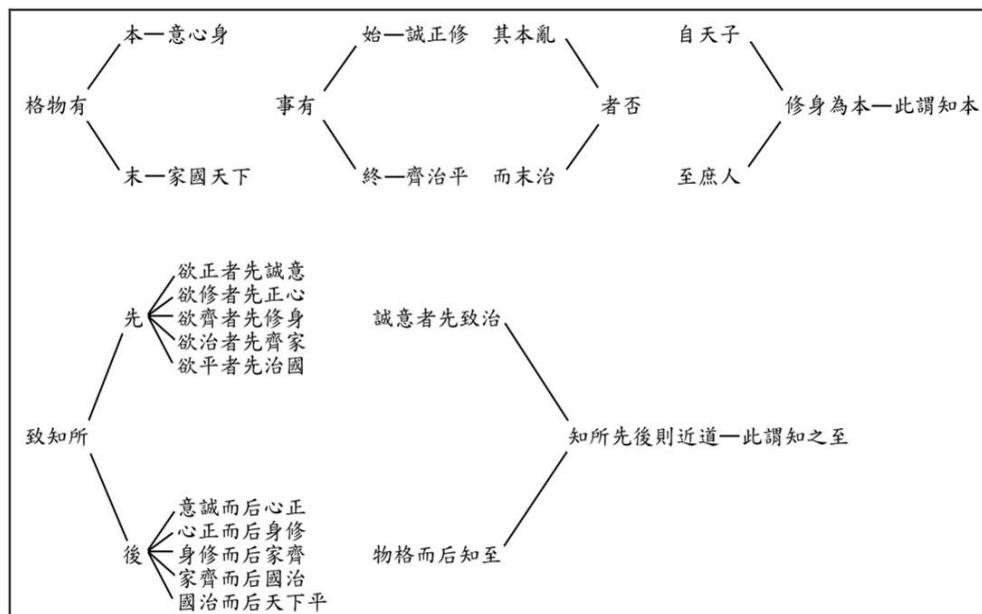
議曰：知格物致知章不亡者，此章起句突兀，上不連致知，下不銜正心也。不誠無物，故先言誠意，包括意心身家國天下，一歸

⁷⁵ 丁若鏞：《大學公議》，頁 17 上。

⁷⁶ 丁若鏞：《大學公議》，頁 17 下。

之於誠意。繼引〈淇奥〉〈烈文〉之詩，以明誠意之功，可以自修，可以化民，皆可以止於至善。繼引〈康誥〉等九文，又明誠意之功，自明而新民以止於至善。繼引「聽訟」，又以明修身爲本，以起下正心修身之節。誠意非徑入也，三綱領非落倒也，經豈有誤哉。⁷⁷

這便是丁若鏞治《大學》的最大的特點。他不但不把格物致知列在八條目當中，反而將之與八條目分開來，然後把這格物致知合併爲一，提高其地位。基於此，他又作有「格致圖」如下：⁷⁸



然後，若鏞解「知止」時說：

意心身，本也；家國天下，末也，然修身又以誠意爲本，平天下又以齊家爲本。本末之中又各有本末也。致下文六事相銜相聯，層層爲本。……誠正修，始也；齊治平，終也。其終始之中又各

⁷⁷ 丁若鏞：《大學公議》，頁 21 下。

⁷⁸ 丁若鏞：《大學公議》，頁 17 下。

有終始，如本末之例也。⁷⁹

此亦即是若鏞解本末終始之重要內容。他解釋「致知格物」時認為：

極知其所先後，則致知也；度物之有本末，則格物也。⁸⁰

又主張度物之有本末為「格物」，極知其所先後為「致知」：

格物之解，當以本末字尋之；致知之解，當以先後字尋之。⁸¹

而若鏞解釋「物格知至」時則認為：

意心身家國天下，明見其有本末。誠正修齊治平，明認其有先後，則知至也。夫然後始事。⁸²

以上所說的「格物致知」和「物格知至」，也就是「始事」的先前必備的條件。依據若鏞的見解，「誠意」是修身的首功，又是始事之初步，因此誠意之前，沒有「格物」和「致知」這二層工夫。若鏞針對「格物致知」，再解釋說：

議曰：中庸曰誠者物之終始。始者成己也，終者成物也。成己者修身也，成物者化民也。然則修身原以誠意為首功，從此入頭，從此下手。誠意之前，又安有二層工夫乎？惟是天下萬事不得不先有慮度，慮度詳審然後是乃起功法也。昭明德於天下，使天下之人咸歸大道者，天地間頭一件大事也。故既知所止，乃定其志，既定其志，乃慮其事，通執所經營之物事，度其本末，算其終始，於是自其末而辨之上至誠意為始事之初步，特以量度揣摩在始事之前，故上面又安著致知格物二件，物仍是此物，知仍是此知。⁸³

⁷⁹ 丁若鏞：《大學公議》，頁 15 上。

⁸⁰ 丁若鏞：《大學公議》，頁 15 下。

⁸¹ 丁若鏞：《大學公議》，頁 19 下。

⁸² 丁若鏞：《大學公議》，頁 17 上。

⁸³ 丁若鏞：《大學公議》，頁 15 下-16 上。

若鏞在此主張，格物致知的理論內容，俱在《大學》本文之內，亦即在自上述「知止而後能定」至「此謂知本，此謂知之至也」一段裡，他認為：

自「知止而后有定」以下至此節，都是格物致知之說。格物致知不得更有一章。⁸⁴

這也可說是格物致知節，如此，此節就可以說是「始事」之前的方法論。換句話說，則格物致知章為「大學之道」的方法論，而誠意以後則為「大學之道」的功效論。至此可知，若鏞的《大學》宗旨，可說是三綱領三條目。另外，若鏞論《大學》非常重視「誠意」，如上所述，他主張誠意為始事之初步，誠意為修身之首功，而且誠意之前沒有任何功夫。由此可以看出，「誠意」乃是若鏞《大學》思想的中心，也是他行動原理的出發點。他說：

自誠意入頭，自誠意下手，為仁之始事，此之謂能得也。⁸⁵

亦即誠意才能止於至善，他又說：

至善者，至誠之所致也。⁸⁶

又說：

誠意而后止於至善。⁸⁷

在此，「知止」和「誠意」是同一層工夫，他再表示：

經所云知止能得格物致知，雖若有許多層折，其實語有先後而時

⁸⁴ 丁若鏞：《大學公議》，頁 17 下。

⁸⁵ 丁若鏞：《大學公議》，頁 14 下。

⁸⁶ 丁若鏞：《大學公議》，頁 24 上。

⁸⁷ 丁若鏞：《大學公議》，頁 26 上。

無先後，只此一刻知止以立志，即此一刻慮事以得路，即此一刻格物以致知，即此一刻誠意以正心，語其道則明有先後，語其時則不至荏苒矣。⁸⁸

由此，若鏞還主張知止爲知，誠意爲行，其餘不須知：

知止即知，誠意即行，其餘不須知。⁸⁹

也就是主張「知」與「行」皆同時進行。他說：

鷄鳴而起，誠意以問寢，則孝於親者也；辨色而朝，誠意以匡拂，則忠於君者也；隨班白於行路，誠意以分任，則弟於長者也；撫死者之遺孤，誠意以字恤，則慈於幼者也。先聖先王之道，本自如此。⁹⁰

若鏞這種見解很類似王守仁的知行合一，並使「誠」成爲一個積極的行動原理，貫徹上下。他主張把「誠」當做所有行爲的原則，貫徹始終，包括意心身，亦包括齊治平：

誠意之工，徹上徹下，不可以一番用工謂之了當。⁹¹

又主張：

誠之爲物，貫徹始終，誠以誠意，誠以正心，誠以修身，誠以治家國，誠以平天下。故《中庸》曰：「誠者，物之終始也。」⁹²

再主張：

⁸⁸ 丁若鏞：《大學公議》，頁 20 下。

⁸⁹ 丁若鏞：《大學公議》，頁 20 下-21 上。

⁹⁰ 丁若鏞：《大學公議》，頁 20 下。

⁹¹ 丁若鏞：《大學講義》，頁 6 上。

⁹² 丁若鏞：《大學講義》，頁 15 上。

誠意不獨為正心之本，修齊治平莫不以誠意二字，成始成終，故說者或以為舊本誠意章在三綱領之前，直接經一章之後，可見其表出之意也。⁹³

他還主張以「誠」修己治人：

誠者，物之終始，修己治人，徹頭徹尾，豈唯正心以誠，雖至平天下，亦只是一誠字靠將去也。⁹⁴

若鏞以為在《大學》中的地位，「誠意」是最高的。他說：

經文特以誠意一段，插之於最高之地者，誠意為物之終始，以此修身，以此齊家，以此治平，故引〈淇奧〉「前王」二節，以證斯義；誠意為物之終始，以此明德，以此親民，以此止善，故繼引〈康誥〉等九文以證斯義。⁹⁵

若鏞主張，〈淇奧〉、〈烈文〉之詩，是明誠意之功，可以自修，可以化民，經文中的〈康誥〉等九文，亦明誠意之功，乃自明以新民。他說：

不誠無物，故先言意心身家國天下，一歸之於誠意；繼引〈淇奧〉〈烈文〉之詩，以明誠意之功，可以自修，可以化民，皆可以止於至善；繼引〈康誥〉等九文，又明誠意之功，自明而新民，以止於至善；繼引聽訟語，又以明修身為本，以起下正心修身之節。誠意非徑入也，三綱領非落倒也。⁹⁶

不過，〈淇奧〉為諸侯之詩，〈烈文〉為天子之詩。一為盛德至善，民不能忘；一為沒世不忘。這二首詩都是化民、新民的結果，也就是「誠」之能成己、成物的效果。若鏞以為經文引此二詩，自是證明誠意之極功。

總而言之，丁若鏞把《中庸》的「誠者，物之終始」和《大學》中的

⁹³ 丁若鏞：《大學講義》，頁2下。

⁹⁴ 丁若鏞：《大學講義》，頁3上。

⁹⁵ 丁若鏞：《大學公議》，頁27下。

⁹⁶ 丁若鏞：《大學公議》，頁22上。

「物有本末，事有始終」聯合起來，又把「誠」加於《大學》的格致六條目之中。

八、結語

在韓國，朝鮮王朝時代的一般讀書人，學習或者研究《大學》，幾乎都是以朱子的《大學章句》為宗。而處於朝鮮王朝中後期的丁若鏞研究《大學》，不但與以性理學為宗的朝鮮學者不同，也與中國的朱熹不同，甚至與王守仁的看法也有不同。若鏞是朝鮮王朝實學派的集大成之學者。他治《大學》的特點，簡略地可以整理如下：

- 一、學校名稱的「大學」是國學，應讀為「太學」，這個「大學」的學生是「胄子」，因而「大學之道」就是「胄子之道」。太學教「胄子」以老老、長長和恤孤之三大禮，此三大禮是太學興孝弟慈之本，也是興孝弟慈之教。
- 二、朱熹以為舊本《大學》有錯簡和闕文，因而把《大學》分為經一章和傳十章，而重新編排和補充其闕文。丁若鏞首先反對朱熹對於《大學》的看法和做法。他在《大學公議》引用《大學》的全文，是古本《大學》，不是朱熹的《大學章句》，而且又把《大學》看做是敘述一貫的經文，將之分為二十七節而解說。另外，對於《大學》的作者，朱熹主張曾子作經一章而曾子之門人作傳十章；丁若鏞則保持還不能斷定《大學》的作者是誰的態度。
- 三、對於明明德的解釋，朱熹主張「明德」是天賦與的虛靈不昧之本性；丁若鏞反對朱熹的解說，用「孝弟慈」解明德。他主張通過「孝弟慈」實踐「明明德」，以達成治國平天下。因此，「明明德」之歸著點就是平天下，「孝弟慈」之實踐就是「明明德」之真面目。他又主張，實踐善行而後才能說「德」，實行以前，無所謂「德」。
- 四、若鏞對於《大學章句》把「新民」改寫「親民」，贊同王守仁而不贊同朱熹的說法。他主張「親民」是通過實踐「孝弟慈」而後使老百姓興「孝弟慈」以相親相愛的。不過，若鏞關於「親民」和「新民」問題上的見解，是兩說兼採，此點則與王守仁不同。他

又主張「新民」是興孝弟、而且是使民興孝弟。這樣，「新民」和「親民」是同義的。

五、朱熹主張，「至善」是事理當然之極，包括「明德」和「新民」；「止至善」是盡天理之極而毫無人欲之私。若鏞不贊同朱熹的這種解說。他解「止」為「至而不遷」，解「至善」為「人倫之至德」，解「止至善」為實際實踐「孝、敬、信、慈、仁」的人倫之至德。他是以「人倫」來解「至善」。他由此再進一步，把這五個德目歸納於「孝弟慈」三目之下。

六、丁若鏞不贊同朱熹的「三綱領八條目」。「三綱領」就是「明明德」、「新民」和「止於至善」，「八條目」就是「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」、「治國」和「平天下」。對此，若鏞容納「三綱領」，但是不採取「八條目」。這是若鏞治《大學》的最大的特點。他不把格物致知列為八條目當中，而是將之分開來，將這格物致知合併為一而提高其地位。他以誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下為格致六條，又以意、心、身、家、國、天下為物，以誠、正、修、齊、治、平為事。而且，他釋「物有本末」，以意、心、身為本，以家、國、天下為末。他主張事有終始，以誠、正、修、齊、治、平互為先後。

若鏞很重視「誠意」，以誠意貫徹始終，貫徹意、心、身家國天下，而著重在治國平天下。他把「誠」看成《大學》的中心，以「誠」實踐「孝弟慈」，而且一方面以「誠」修己，一方面以「誠」化民，「誠」成為成己、成物的倫理實踐的原動力。