

## 明儒許敬菴對《大學》的解釋

鍋島亞朱華\*

### 一、前言

許敬菴（1535—1604），名孚遠，字孟仲，號敬菴，浙江德清人。嘉靖41年（1562），28歲時成爲進士。受學於唐一菴（樞，1497—1574），爲湛甘泉（若水，1466—1560）的再傳弟子。<sup>1</sup> 黃宗羲在《明儒學案·甘泉學案五》中記述：「先生信良知，而惡夫援良知以入佛者。」認爲許敬菴是接受王陽明良知之學的。

然而，葉向高（1559—1627）撰寫的〈嘉議大夫兵部左侍郎贈南京工部尚書許敬菴先生墓志銘〉（以下簡稱〈許敬菴先生墓志銘〉）<sup>2</sup> 中則稱「先生之學，初慕陽明、念菴，晚乃專契程朱。」；而《大學古今本通考》<sup>3</sup> 中則有以下的敘述：

先生初作《大學述》，依鄭玄古本，不分經傳。親民用陽明大人一體之說。…更作〈大學解〉，仍用朱子之說，粹然一出於正。

由這些資料看來，許敬菴最初是傾向於陽明的良知學，而晚年則由陽明之學轉爲朱子學。

在明末時期，《大學》可說是在思想界最受注目的書籍之一。在這時期出現多種《大學》改本，學者們對於《大學》的解釋也各有各的見解，常成爲講會中的議題。《大學》解釋直接反應其人的思想，成爲這個時代的特徵之一。因此，本篇試由藉著理解許敬菴對於《大學》的解釋來探索其思想。現存的敬菴有關《大學》的著作，有三種《大學述》以及〈大學解〉。

<sup>4</sup> 下一節先討論《大學述》。

\* 日本二松學舍大學文學研究科中國學博士

<sup>1</sup> 其傳見於《明史·列傳·儒林二》，卷二八三；《明儒學案，甘泉學案五》，卷四一；〔明〕葉向高：〈嘉議大夫兵部左侍郎贈南京工部尚書許敬菴先生墓志銘〉，收於《蒼霞草》（北京：北京出版社，2000年，《四庫禁燬書叢刊》，第124冊），卷十六；〔明〕孫鑣：〈兵部左侍郎贈南京工部尚書許公孚遠神道碑〉，收於《國朝獻徵錄（三）》（台北：明文書局，1991年），卷四一。

<sup>2</sup> 參見前註。

<sup>3</sup> 〔明〕劉斯原（生卒年不詳）編著，收於《中國子學名著集成（015）》（台北：中國子學名著集成編印基金會，1978年影印萬曆三十六年（1608）刊本），頁577。

<sup>4</sup> 〈大學解〉只收於《大學古今本通考》（參見前註），未收於許敬菴的文集。依據劉斯原的記述，許敬菴先作〈大學述〉後，再撰寫〈大學解〉。若屬實，依內容可推測是在1593年刊行《大學述》後，在1601年修訂前所作。

## 二、有關《大學述》

現存的《大學述》有三種：

- (1) 《大學彙函》<sup>5</sup> 中所收錄，附有萬曆二十一年序文的《大學述》。
- (2) 《敬和堂集》四卷（日本內閣文庫藏本，萬曆二十二年序刊）及《敬和堂集》九卷（日本尊經閣文庫藏本，萬曆刊本）中收錄，附有與（1）同樣之萬曆二十一年序文的《大學述》。<sup>6</sup>
- (3) 附萬曆二十九年序之《大學述》（日本尊經閣文庫藏本，萬曆刊本）。<sup>7</sup>

（1）之《大學述》中包含有〈大學古本〉、〈大學述〉、〈大學述答問〉（以下簡稱〈答問〉）三篇，根據許敬菴本人所撰寫的序文，本書作於萬曆二十一年（1593）五月，是敬菴 59 歲時的著述。首篇收錄〈大學古本〉，接著收錄〈大學述〉，首頁首行即記載著「依古本分六章」，也就是將〈大學古本〉分為六章，並對其加以解釋。而〈答問〉中則記錄對於〈大學述〉內容的題問並給予解答。在序文之後，有 1637 年加上的手寫題記，記述著此版本為初行版，所以缺少〈支言〉及〈雜著〉部分三十頁。<sup>8</sup>

（2）之《大學述》包含有〈大學古本〉、〈大學述〉、〈大學述答問〉、〈大學述支言〉（以下簡稱〈支言〉）。序文的日期與（1）之《大學述》相同，但有幾點經過修改，其異同留待下面討論。本版首篇亦收錄〈大學古本〉，並接著收錄與（1）相同內容的〈大學述〉、〈答問〉，之後新加上〈支言〉。在〈支言〉最後以附錄的形式加上〈雜著〉。這樣的型態與（1）之序文後的題記中的記述完全一致，此版本應為題記中記載的「全書」。以書籍的體裁而言，（2）之《大學述》是完整的，但本稿欲由許敬菴的《大學》解釋來探討其思想變遷，故將採用（1）之版本，並參照（2）之《大學述》。

（1）與（2）的序文之撰寫日期完全相同，故無法斷定刊行時期，但猶如上述，（1）為初刊本，由此可見（2）是比（1）晚出版。根據（1）之序，許敬菴在關中時（1585—1587），曾經撰寫過《大學述》，而加以修訂後，在六年之後的萬曆二十一年在閩出版。比較（1）與（2）的兩篇序可以得知，（1）之《大學述》可能是以關中出刊的《大學述》為底本，再加以改寫。因此這兩種《大學述》，可說是為了瞭解許敬菴早期思想的重要的資料。

<sup>5</sup> 收於《中國子學名著集成（012）》（台北：中國子學名著集成編印基金會，1978年），頁285-376。

<sup>6</sup> 關於《敬和堂集》，目前已知至少有五種。一種收於《四庫全書存目叢書》中，原為八卷，但現殘四卷。其餘四種，現存於日本。分別為十三卷本，十卷本，九卷本，四卷本。《大學述》收於九卷本與四卷本。詳見鍋島亞朱華：〈日本傳存《敬和堂集》四種篇目對照表—附：許乎遠略年譜—〉，《漢文學解釋與研究》第九輯（東京：漢文學研究會，2006年12月），頁159-203。

<sup>7</sup> 尊經閣文庫目錄中所收錄的書名為《大學考 大學述 同支言 中庸述 同支言 論語述》。

<sup>8</sup> 全文如下：「敬菴許公開府閩中日梓大學古本，而述其旨加惠後學。末附答問、支言、雜著三種。斯本初行者故缺焉。他本則為全書也。支言、雜著更有三十葉尚俟抄補。」

(3) 之《大學述》包含有〈大學考〉、〈大學述〉、〈大學述支言〉。許敬菴在萬曆二十九年(1601)，改訂上述之〈大學述〉、〈答問〉及〈支言〉，重新以〈大學考〉、〈大學述〉、〈大學述支言〉的形式出版。修改後的〈大學述〉的首頁首行記載「經文依戴記分六段」，不分經與傳，是分段加以解釋。其序有如下之記載：

歲癸巳巡撫入閩，特著《大學述》一編，以就正有道。…至己亥歸山…爰取舊編復加訂正，並採古今儒者論說以期闡明聖學於天下後世。

而在與〈大學述〉同時期寫成的〈中庸述〉的序文中也有以下的敘述：

余在閩著《大學述》一編，闡明格物之說。因悟學庸無異旨，又著《中庸述》九篇，然語之未詳也。頃歲歸山，既述《論語》，復將《學》、《庸》二述校正增益，以成完書。

也就是說，萬曆二十九年刊行的〈大學述〉、〈支言〉，是對於萬曆二十一年刊行的〈大學述〉、〈答問〉、〈支言〉加以修改，並加上新的論點的著作。而收於舊本的《大學述》第一篇的〈大學古本〉被刪去，在進行更加嚴謹的考證後，加上了〈大學考〉。接著修訂舊本的〈答問〉、〈支言〉後，合併為一篇新的〈支言〉。以下探討《大學述》時，將舊本的《大學述》(1)(2)稱為「萬曆二十一年版」(若(1)與(2)有不同則會註明，若相同則省略)，修改後的《大學述》稱為「萬曆二十九年版」。

由上述可知，藉由比較萬曆二十一年版的《大學述》與萬曆二十九年的《大學述》，可以追溯敬菴在思想上的變遷。其中最大的變化在於，最初的《大學述》是依據古本採「親民」說，而改訂之後的《大學述》則依朱子的《大學章句》改成「新民」說。關於三書的異同將在下節探討。

許敬菴在〈支言〉(萬曆二十一年)及〈大學解〉中寫著：

親民之親，先儒以為當作新，學者誦習久矣。自王文成先生謂親字義兼教養於大人一體之學為切。余三十年信之而不疑。

但為何他會改變三十年來深信的解釋？關於這一點，可以先看許敬菴本身對此的說明。對於改訂《大學述》的理由，他在上述的萬曆二十九年版〈大學述序〉中有著詳細的記述。雖然此文已經在上面引用過，但在此再更詳細地引用一次。

歲癸巳巡撫入閩，特著《大學述》一編，以就正有道。而二三同志之士或信或疑。乙未移官留樞與諸公論學，至格物一說，每如聚訟，復為參酌，遷就其間。至己亥歸山，慚舊學之罔，顯斂精神於一路，即平生嗜好，有所倚着之處。悉從屏却絲毫不掛，迺得此體光明。蓋信孔門，格物、致知、誠意、正心之訓，不我欺也。爰取舊編復加訂正，並採古今儒者論說，以期闡明聖學於天下後世。

根據此序，許敬菴是在萬曆癸巳二十一年（1593）任福建巡撫時，撰寫《大學述》，但卻無法說服同志。萬曆乙未二十三年（1595）到了南京之後，每當討論格物說，也總是議論紛紛，無法有共識。經過這些事，或許在敬菴心中對於所信的學說產生疑惑。再度確信聖人之學的原本面貌，是萬曆己亥二十七年（1599）的事。在這之後，用了兩年的時間重新改寫的論說即是，〈大學考〉以及新的〈大學述〉及〈支言〉。

猶如序文（萬曆二十九年版）中所述「三十年往來參究於此」，可見許敬菴對於《大學》的探究是無間斷的。由現存的資料所顯示，亦可知在他有生之年至少出版過三次《大學述》。由此可見《大學》對於敬菴是非常重要的書物。

下一節將由前期與後期的《大學述》來探討許敬菴的大學觀，並比較其異同。若有必要則參照〈大學解〉，解析許敬菴對《大學》解釋的變化。

### 三、許敬菴的大學觀

《大學》原本是《禮記》中的一篇，由朱子將它從《禮記》中取出，並將經文大幅修改，成為「四書」之一的獨立的經書，是眾所皆知的事。朱子將《大學》的結構分為經一章與傳十章，主張經一章是曾子將孔子之學記錄下的，而解說經的傳十章部分是曾子的門人將曾子之說整理記錄的。但此說並沒有確切的根據，在朱子之後即出現其他的看法。其中最有名的莫過於王陽明所提出的說法。例如，朱子認為《禮記》中的《大學》有錯簡及缺落的現象，故對經文加以修改，並補上不足之處；而王陽明則認為《大學》原本的形式即是完整的，不必加以修改刪補，故將朱子的《大學章句》改回原本的古本《大學》。在王陽明之後，有關《大學》的議論越來越活潑，出現各種說法；《大學》的解釋成為明末思想界的重要議題。<sup>9</sup> 許敬菴的《大學述》即是在上述的時代環境下成書的。

#### （一）《大學》的版本、作者、以及本文的構造

首先，先討論萬曆二十一年版中許敬菴的想法。許敬菴並未提出新的改本，與王陽明一樣採取《禮記》中的〈大學〉篇，故在《大學述》中以〈大學古本〉之名收錄於卷首。〈大學古本〉並未分章，但在次篇的〈大學述〉中，則依內容分為六章，並在各章之後加上解釋。其分章如下：

第一章，「大學之道～此謂知之至也」。

第二章，「所謂誠其意者～此謂知本」。

第三章，「所謂修身在正其心者～此謂修身在正其心」。

第四章，「所謂齊其家在修其身者～此謂身不修不可以齊其家」。

<sup>9</sup> 關於朱子以後的《大學》觀，參閱佐野公治：《四書學史の研究》（東京：創文社，1988年），第三章，頁157—199。

第五章，「所謂治國必先齊其家～此謂治國在齊其家」。

第六章，「所謂平天下在至其國者～此謂國不以利爲利，以義爲利也」。

關於作者，《大學述》寫著：

《大學》、《中庸》二篇皆孔門傳道之書也。……曾子得之而爲《大學》，子思得之而作《中庸》。（萬曆二十一年版《大學述·序》）

許敬菴認爲《大學》、《中庸》是傳述孔子之學說之書，而《大學》是曾子所作。

有關全文的構造，則有以下的論述：

《大學》經文首揭三綱，中條八目，末歸一本。……其後傳釋凡有五節。（萬曆二十一年版（1）〈大學述序〉）

在此，許敬菴採用朱子的三綱領、八條目，並將第一章的「大學之道～此謂知之至也」視爲經文，其後的「誠意」、「正修」、「修齊」、「齊治」、「治平」五章，則視爲釋經之傳。由此可見，雖然是採〈大學古本〉的形式，但將其分爲「經」與「傳」，以及沿用《大學章句》三綱領、八條目的概念，可說是受到朱子的影響。然而在萬曆二十一年版（2）的序文中，許敬菴將三綱領、八條目的部分刪除，並作了以下的修改：

《大學》首言明明德新民、而要之止至善。……其後傳釋凡有五節。（萬曆二十一年版（2）〈大學述序〉）

接著繼續看萬曆二十九年版。在萬曆二十九年版，也與萬曆二十一年版同樣採古本《大學》，但萬曆二十一年版標明「依古本分六章」，而二十九年版則改爲「經文依戴記分六段」（同上述，〈大學述〉頁一），明示是依據《禮記》經文。其分段方式雖與二十一年版相同，但由「六章」改爲「六段」，更加強調《大學》是《禮記》中的一篇，而不是獨立的書籍。

關於作者，有以下的記載：

《大學》、《中庸》二書，則皆孔氏相傳正脉。（萬曆二十九年版〈大學述序〉）

蓋六經既遭秦火散佚頗多，《禮記》之文尤甚龐雜。惟《大學》、《中庸》二篇語最純粹，其出於孔氏之徒無疑。（萬曆二十九年版〈大學考〉）

在此敬菴依然認爲《大學》、《中庸》是傳述孔門之書，但未指出是由曾子所寫成。這一點是與二十一年版不同之處。而敬菴更進一步在〈大學考〉論述：

故謂正經非孔子不能作，非曾子不能述，而其傳則曾子之意門人記之也。然孔門高弟蓋非一人，以二千餘年無證之書，而斷其爲孔、爲曾、爲門人、似嫌於主張太過。

說明作者是無法斷定的。

至於全文的構造，則有以下的論述：

《大學》首言明明德新民，而要之止至善。……其後分釋凡有五節。（萬曆二十九年版〈大學述序〉）

與萬曆二十一年版（1）比較，二十九年版不將本文分為「經」與「傳」，也沒有採取朱子三綱領、八條目之概念。此論述與二十一年版（2）大致相同，但可以注意到，二十九年版將「其後傳釋凡有五節」中之「傳」字改為「分」字，徹底刪除「經」、「傳」等字。

總結上述可知，許敬菴雖然不採《大學章句》而是依據古本《大學》，但在早期的《大學述》中還是保留著朱子的影響。至少經過兩次的修改，將「三綱領」、「八條目」、「經」、「傳」等，有《章句》色彩字句完全刪除。以構造而言，敬菴將《大學》分為六部分，認為後面的五段是解釋首段的。至於對朱子「格物補傳」的看法是，認為在解釋「誠意」、「正修」、「修齊」、「齊治」、「治平」的五段中，已經包含「格物致知」的解釋，所以「格物」並不需要補傳。在此也可看出對於《大學章句》的否定。

然而，即使採取《大學古本》，也並不一定會分為六部分。如李紀祥則指出，後儒分章之形式，有六章、七章、八章、十章與十三章之別；其中分為六章的從宋代至民國有十四人。<sup>10</sup>而在十四人中，宋代一人，明代也只有許敬菴一人。

許敬菴依據《禮記》中收錄的《大學》形式，將其視為一篇文章，是試圖將《大學》更進一步地恢復其原始面貌；而將其分為六段，可說是敬菴大學觀的特徵之一。<sup>11</sup>

## （二）對於「格物」的解釋

在明代對「格物」解釋更加多樣，許敬菴對此也有一番見解。如上節所述，敬菴在萬曆二十九年版〈大學述序〉中寫著，他在萬曆十八年（1590）時理解「格物」真正含意，而在萬曆二十七年（1599）再度確信自身的格物說。萬曆二十一年版與萬曆二十九年版，對「格物」的字訓並無更改。敬菴對於「格物」的解釋如下：

格即「格其非心」，「惟大人能格君心之非」之格。在《易》曰閑邪，曰洗心；在《論語》曰克己；在《大學》曰格物，一也。（萬曆二十一年版、二十九年版〈大學述〉）

在此，敬菴引用《尚書》、《周易》、《論語》等經書，提出「格」字義的根據。其中「格其非心」一詞，王陽明亦用於「格物」之「格」的解釋，意為「正其非心」。但是由後面的「閑邪」、「洗心」等例子來看，許敬菴是將「格」字解釋為「防禦」、「去除」之義。也就是說，敬菴的解釋不取朱子的「至」義，也未取陽明的「正」義。

<sup>10</sup> 李紀祥：《兩宋以來大學改本之研究》（台北：台灣學生書局，1988年），頁21-30。在此處提及許遠，是依據萬曆二十一年版（1）之《大學述》，故稱為「六章」。

<sup>11</sup> 將《大學》分為六部分的例子尚有崔銑（1478-1541）的改本，但崔銑是改訂文本後再加以分段，所以雖同樣分為六段，但其內容含意與許敬菴是不同的。

接下來看「格」字解釋的例子：

所謂格者，格其物之累吾心而不安者也。(〈答問〉、〈支言〉)

這意味著敬菴認為去除心中的物累、不安即是「格物」。

將「格」字解為「去」或「防」並不是許敬菴的創見。如司馬光就以「扞格」解「格」，而楊慈湖（簡，1141—1226）也將「格」解釋為「格去」。這些例子是許敬菴在《大學述》序文（萬曆二十九年版）中所舉，也是他對「格」字解釋的依據。

然而，對於司馬光將「格物致知」解為「能扞禦外物而後能知至道」，朱子已在《大學或問》中提出以下的批評：

天生烝民，有物有則，則物之與道，固未始相離也。今日禦外物而後可以知至道，則是絕父子而後可以知孝慈，離君臣然後可以知仁敬也，是安有此理哉。<sup>12</sup>

許敬菴對於朱子的批評提出異議曰：「此皆不平心之論。溫公何嘗要絕人倫」(〈支言〉)。但或許是意識著朱子的評論，故敬菴將「格物」之「物」限定為「物欲」之「物」。也就是說他是將「格物」解作「去物欲」。

對於將「格物」解釋為「去物欲」，有以下的批評：

以格為去慾，是不知物之非慾也，體備於我者也，其失也虛。<sup>13</sup>

這是許敬菴同年進士，也是好友的李見羅（材，1529—1607）所提出的見解。他認為將「格物」解釋為「去物欲」會陷於空虛。雖然無法判定此發言是否是針對許敬菴之說，然而敬菴本身是意識到這樣的批評。所以敬菴在〈支言〉（二十一年版（2）、二十九年版）中，對於「格去物欲，不幾近於虛寂之談與」的疑問，回答說「儒者多抱此疑，所以局於俗學而不可破」，並主張聖賢就是因為心中無雜物，才能對於世間的變化有臨機應變的能力。由此可見許敬菴與李見羅對於「格物」的見解是可說是無交集的。

而許敬菴認為「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」等，是屬於修身的功夫，也是立本的功夫。<sup>14</sup> 並認為這些功夫即是《大學》中「知止」的功夫。

格物、致知、誠意、正心，即知止功夫也。(二十九年版〈支言〉)

有關「知止」，敬菴對於「知止、知至、知本」的異同有以下的回答：

知止重止，以性體完復而言。(二十一年版〈答問〉、二十九年版〈支言〉)

<sup>12</sup> [宋]朱熹：《四書或問》（上海：上海古籍出版社·安徽教育出版社，2001年），頁25。

<sup>13</sup> [明]李材：《大學古義·格致義》，收於《見羅先生書》（台南：莊嚴文化事業有限公司，1995年影印無錫市圖書館藏明萬曆刻《四庫全書存目叢書》本，第11冊），卷一，頁679。

<sup>14</sup> 「格致誠正，總屬脩身立本功夫。」（萬曆二十一年版〈大學述序〉）

而「止」的境界則在下文中表露無遺：

有物則蔽，無物則明，有物則亂，無物則定。蚤夜之間，絕無物累，則心境寧帖，庶幾敬止氣象，……。(二十一年版〈答問〉、二十九年版〈支言〉)

也就是說，只要心中無物累，即可接近「敬止」的氣象。對於「止於至善」則有以下的描述：

格去物累，真性湛然，……德由此明，民由此新，至善由此而止。(二十九年版〈大學述〉)<sup>15</sup>

許敬菴認為，只要無時無刻「胸中不著一物」，心中無任何物累的狀況即是「至善」的境界；並強調，「去物欲」也就是「格物」才是實現《大學》的功夫。

### (三) 從「親民」到「新民」

接著探討二十一年版與二十九年版的《大學述》中，改變最大的一點，也就是「親民」的解釋。許敬菴被認為，晚年由陽明學轉為朱子學，應該是因為他對於「親民」解釋有所改變。要將「親民」之「親」解為「親」或是「新」，是朱子依程伊川改本，將其改訂為「新民」後就爭論不休的事。朱子將「親」改為「新」，是根據《大學》本文中的「作新民」、「其命惟新」等詞，他認為新民的意思是，君子在彰明自身光明德性後，再推及他人，使人人都能去除舊習，自新其德。而採《大學》古本的王陽明則認為，「親民」無須改為「新民」，主張親民是「明明德」的實踐。<sup>16</sup>

許敬菴在萬曆二十一年版的《大學述》中，寫著「親民」不應作「新民」，應該依據《大學》古本作「親民」：

經文原是親民。……先儒只因傳中所引新民、新命二語，而併改經文，似屬未妥。且新對舊而言，天下之賢人君子眾矣，豈必皆有舊染之污，而待上新耶。…當從本文親字為長也。(〈答問〉)

朱子在《大學章句》註中，對於「新民」有著以下的解釋：

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。

而許敬菴對此反駁，認為君子、賢人並沒有將舊習革新的需要。

然而在萬曆二十九年版，敬菴改變之前的主張，認為「新民」才是正確的。

在新民，與民共明其明德也。(萬曆二十九年版〈大學述〉，〈大學解〉)

他主張「新民」的理由如下：

<sup>15</sup> 萬曆二十一年版「民由此新」作「民即此而親」。關於「親民」的改訂將在(三)討論。

<sup>16</sup> [明]王守仁：〈大學問〉，《王陽明全集》(上海：上海古籍出版社，1992年12月)，卷26，頁968。



「親民」之「親」，先儒以為當作「新」，學者誦習久矣。自王文成先生謂親字義兼教養，於大人一體之學為切，余三十年信之而不疑。一夕誦「古之欲明明德於天下」一語，恍然有悟。夫與天下共明其明德，正可謂之新民，不可謂之親民也。且傳中「自新」、「新民」、「新命」之云，<sup>17</sup> 明有證據。而「興仁」、「興讓」、「教家」、「教國」、與「上老老」而「民興孝弟」語，皆在明明德一邊。蓋脩己治人本無二致，理固如此，仍從朱註作新民云。（〈大學述支言〉，〈大學解〉）

在萬曆二十一年版中，許敬菴認為應依照《大學》古本不需更改，即是王陽明主張的「親民」，而在二十九年版則從朱子的註解改為「新民」。敬菴認為，依照王陽明的解釋，「親」字兼具「教」及「養」義，但以修己治人的觀點來思考，「明明德」已經是「修己」功夫，若使「親民」兼「養」的意思，則「治人」這層意義會薄弱許多。所以在二十九年版將其三十年來深信不疑的解釋加以修改。上述之劉斯原《大學古今本通考》即是指出這一點。接下來進一步探討萬曆二十九年版中記述的「明德」與「新民」的關係。

大學之道，必以明明德為體，以新民為用，而總歸於止至善。是之謂體用一原。（〈大學述〉）

明明德於家國天下，即所謂新民。故明明德之外，無新民也。（〈大學述〉）

在此許敬菴強調「明德」與「新民」是體用關係，修己與治人的最終目的是相同的。

許敬菴將「親民」改作「新民」，與其思想主軸的「克己」觀念有著密切的關係。敬菴在萬曆二十七年（1599），再度確信格物說之後，更加重視格物克己的功夫。「格物」的對象是煩累心的事物，這其中也包含著「舊習」。許敬菴因自身的體驗，相信將舊習革除才可以接近本具之心（萬曆二十一年版、二十九年版序文）。在二十一年版的《大學述》中，他以賢人君子無須革新舊習為理由，認為無須將「親民」改為「新民」；但在二十九年版則以顏淵為例，認為顏淵身為孔門高徒，孔子還是教他「克己復禮」之功夫，而孔子自身也擔憂「不善不能改」（〈支言·答曾完甫〉），所以去除舊習是必要的，重新強調功夫的重要性。可以說許敬菴因為比早期更加重視「克己」的功夫，故改變了對「親民」的解釋。

#### 四、許敬菴的思想——「格物」與「克己」

如第三節所述，許敬菴認為「格物」與「克己」含有相同意義。以「胸中不著一物」為理想境界的敬菴，「克己」是最重要的功夫。黃宗羲也在《明儒學案》中記述「先生之學，以克己

<sup>17</sup> 「自新」，應是指《大學章句》傳二章中「苟日新，日日新，又日新」中之朱註「……言誠能一日有以滌其舊染之汙而自新，……」；「新民」亦是傳二章「作新民」，「新命」則是指同章中「其命惟新」而言。

爲要」<sup>18</sup>，可見「克己」被視爲敬菴學說的主軸。關於「克己」，許敬菴在其著述《論語述》中有以下記述：

克者，戰而獲勝之名。掃蕩廓清，無有絲毫障蔽，而後吾之禮復。復者，復其所固有也。禮復而仁全。（《論語述·顏淵第十二》）<sup>19</sup>

許敬菴將「克己」之「克」解爲「戰勝」，此解與朱子之註解相同，但在明末可說是違反時代思潮的。在明代對於「克己」有許多解釋。例如，與許敬菴同時期的學者羅近溪（汝芳，1515—1588）及其弟子楊起元（復所，1547—1599），則認爲「克」應解爲「能」，將「克己」之意轉變爲發揮自我，給予思想界很大的影響。<sup>20</sup> 許敬菴對此批評，「空談無當，誤人莫甚焉。」<sup>21</sup>

至於「克己」與「格物」的關係，可由下文得知：

復性之學只在怯蔽，從氣質上消融，則曰克己，從物欲上廓清，則曰格物。（二十一年版〈答問〉，二十九年版〈支言〉）

由上述可知，許敬菴將「克己」解釋爲戰勝私欲，而將「格物」解釋爲去物欲；皆是以「去人欲」理解其概念。各自的見解並不是許敬菴的創見，然而，將「克己」的解釋與「格物」的解釋結合在一起，則是他獨特的見解。他認爲「去人欲」是恢復本體最重要的功夫，而將此概念反應在《大學》的解釋上。

在上節已討論到楊慈湖也將「格」解爲「格去」，關於這一點在此進一步探討。許敬菴的弟子劉宗周，認爲明儒的「格物」說有七十二家，並將著名的四家分類爲：

格物之說，相傳有七十二家，其最著者，為以「至」訓格，朱子是也。以「去」訓格，慈湖及許恭簡師是也。以「式」訓格，陽明是也。以「感通」訓格，念菴是也。<sup>22</sup>

在此，可看出劉宗周將楊慈湖與許敬菴列爲同一群。然而楊慈湖的「格物說」是以「不起意說」爲骨幹，<sup>23</sup> 而許敬菴可說是以「克己說」爲「格物說」的骨幹。兩人賦予「格物」的字義相同爲「去」，但其內涵是不同的。這一點是值得注意的。他們的相異點就表現在對於「克己」的解釋上。楊慈湖繼承了陸象山之學，被視爲是傾向禪學的人物。他也是陽明學左派的羅近溪及楊起元等人的先驅。他對於「克己」的解釋正是許敬菴所否定的「能己」。若由楊慈

<sup>18</sup> 〈甘泉學案五·許孚遠〉

<sup>19</sup> 日本尊經閣文庫藏，明萬曆版。

<sup>20</sup> 關於明代對於「克己」的解釋，參見松川健二：《宋明の論語》（東京：汲古書院，2000年），頁147-164。

<sup>21</sup> 《論語述·顏淵第十二》，同註16。

<sup>22</sup> 《劉宗周全集》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年）第二冊，頁529。

<sup>23</sup> 參見荒木見悟：〈楊慈湖論〉，《東洋古典學研究》第22集（2006年），頁1-19。

湖的觀點來看，則許敬菴的「格物說」應該是「還殘留了對於物的取捨之情」。<sup>24</sup> 相反地，許敬菴認為將「克己」解釋為「能己」會陷入「空虛」，他對慈湖的「不起意說」應該也是持相同的態度。由此可見，許敬菴的「格物說」是必須與他自己的「克己說」相連結才完整，而與「克己說」的結合更使其「格物說」擁有了獨特性。有了這一特點，也和陽明左派劃分了界線。

許敬菴將「親民」改為「新民」，也與他「克己」的思想有密切的關係。敬菴在萬曆二十七年（1599）再度確信自己的格物說後，更加地重視「格物克己」的功夫。對於敬菴而言，「格物」的對象包含了「舊習」。他以自身的經驗確認，去除舊習的功夫就是接近心之本體的方法（《大學述》萬曆二十一年版、二十九年版序文）。在二十一年版的《大學述》中，敬菴以聖人無舊習為理由，認為「親」無須解釋為「新」；但在二十九年版中則舉出，身為孔門高弟的顏淵，孔子也授以「克己復禮」，而孔子本身也擔憂「不善不能改」（〈支言·答曾完甫問〉）等例子，強調功夫的重要性。他改變了主張，認為即使聖人沒有舊習無須格去，一般人是一定需要革新的功夫。也就是說，因為比以前更加重視「格物去欲」的工夫，所以改變了對「親民」的解釋。

猶如上述，許敬菴的「格物說」是與「克己」相連結後，方才完成。而他的學說的宗旨「克己」，是他一生追求「格物」解而得到的結論。可以說在他的思想形成的過程中，《大學》是不可或缺的經典。

## 五、結語

在第一節已敘述，黃宗羲認為許敬菴是繼承王門良知學的儒者，而葉向高及劉斯原則認為許敬菴是由陽明學轉為朱子學。黃宗羲在撰寫〈甘泉學案五·許孚遠〉的事蹟時，由其內容可知是根據孫鑛的〈兵部左侍郎贈南京工部尚書許公孚遠神道碑〉。<sup>25</sup> 然而〈神道碑〉中有記述，敬菴在晚年歸鄉後，勤於講學，並著有《論語述》。並且在文後有「公于陽明極服膺，然所講者非良知派也」的評語。但黃宗羲並未提及其晚年的事蹟。在〈甘泉學案〉中，是重視敬菴對於陽明學左派的批判，對敬菴試圖矯正不重視功夫的學風，給於正面的評價。以此觀點，認為許敬菴是承襲王學良知說的。

而認為許敬菴是由陽明學轉為朱子學，應是依據二十九年版的《大學述》中他將「親民」改為「新民」而言。但由上述可知，許敬菴是為了追求經典的原意，加以精細的考證才有所改訂。若只由字面上看，或許可說是由陽明學轉為朱子學，但其大學觀卻與朱子不同。許敬菴本身並未稱自己是陽明學派或是朱子學派。他解經的原動力在於，希望將孔子之學正確地

<sup>24</sup> 參見荒木見悟：〈楊慈湖論〉，《東洋古典學研究》第22集（2006年），頁13。

<sup>25</sup> 參見註1。

傳承。而這也是他重新改訂《大學述》的理由。

許敬菴畢生嚮往心中無一物的狀態。他認為要達到「明鏡止水」的境界，才能回復完整的本性。而欲回復本性就需要克服私欲，格去心中的物累，也就是「克己」、「格物」的功夫。許敬菴花費三十年的時間探求「格物」的意義，在 1590 年時首度理解其意涵。他確信「去物欲」的功夫不只是包含《大學》中的「格物」，並與《中庸》的「戒慎恐懼」、《論語》的「克己」、《周易》的「閑邪」相通，是接近聖人最重要的功夫。

敬菴在領悟「格物」說三年後的 1593 年（萬曆二十一年）刊行《大學述》，發表自身的見解。然而 1595 年，當他在南京時，時常與人議論格物說，使他對自己的見解產生了疑問。因此參照先賢的意見，重新加以考證，仍然確信自身的解釋無誤，在 1601 年（萬曆二十九年）再度刊行《大學述》。

萬曆二十九年版的《大學述》，可說是許敬菴為了解除自己的疑惑，反覆思索，慎重考證所得的成果。為了闡明聖人之道，堅持以原典作為依據。所以在二十九年版《大學述》中，新加上〈大學考〉，參照古今的研究並加以論證。然後在〈大學述〉、〈中庸述〉的首頁刻意加上「依戴記」、「依禮記」等句。其變化可說是，因為希望更進一步接近聖人，進而施以嚴密的考證所得來的結論，也可說是經過朱子、陽明的時代，吸取了更豐富的思想資源而有的成果。

自宋代以來，《大學》出現許多改本。但許敬菴並未提出任何改本。他強調《大學》是《禮記》中的一篇，並認為特立新說是毫無意義的。在各種學說林立的明末，他這樣的主張反而是特異的。後學也稱讚他並未新立門戶。<sup>26</sup> 許敬菴在執筆《大學述》時，若有不合義理的解釋，即使是被稱為先賢的見解他也不採納，他嘗試忠於原典的解釋。他認為將己見加諸經典，只會使真義更加模糊。至於敬菴對於《大學》內容的看法，認為《大學》的要點在於「知止」，而達到此的最重要的功夫是「格物」。並進一步將「格物」與「克己」相結合，以「去物欲」做為彰明本體的功夫。

猶如上述，許敬菴學說的宗旨是「克己」，這是他探索「格物」義所得到的結論。他的思想可說是透過《大學》解釋而形成，而他的學說也是因長年探討「格物」說而完成。

<sup>26</sup> 〈許敬菴先生墓志銘〉，見註 1。