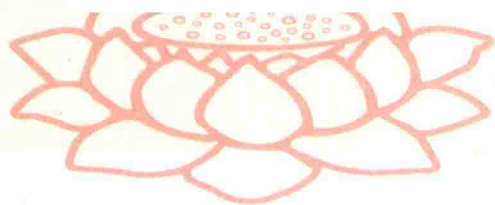


三教合一经典

# 四书蕩益解译评



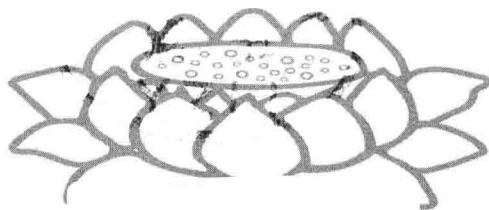
龚晓康◎译评

贵州大学出版社  
Guizhou University Press

◇贵州省人文社科研究基地“中华传统文化与贵州地域文化研究中心”项目

◇本书得到贵州大学哲学社会科学研究院社科学术出版基金资助

# 四书 蕩益 解 译评



龚晓康◎译评

贵州大学出版社  
Guizhou University Press

---

## 图书在版编目 (C I P) 数据

四书蕩益解译评 / 龚晓康译评. -- 贵阳 : 贵州大学出版社, 2014. 2

ISBN 978-7-81126-664-1

I. ①四… II. ①龚… III. ①四书—注释②四书—译文 IV. ①B222.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 024662 号

---

## 四书蕩益解译评

译 评: 龚晓康

责任编辑: 葛静萍

出版发行: 贵州大学出版社

印 刷: 贵阳海印印刷有限公司

开 本: 720 毫米 × 1000 毫米 1/16

印 张: 24

字 数: 392 千

版 次: 2014 年 2 月 第 1 版

印 次: 2014 年 2 月 第 1 次印刷

书 号: ISBN 978-7-81126-664-1

定 价: 50.00 元

### 版权所有 侵权必究

本书若出现印装质量问题, 请与出版社联系调换

电话: 0851-5981027

## · 前 言 ·

蕅益（1599~1655），明末佛教四大高僧之一，江苏吴县（今属苏州市）人，名智旭，号西有，自号“八不道人”。蕅益生平以阅藏著述为业，对佛教诸宗均有精深研究，既是天台宗灵峰派的创始人，又被尊为净土宗九祖。由于晚年主要在浙江灵峰寺著书讲学，所以世称灵峰蕅益大师。蕅益早年心向儒家，十二岁时即始读儒书，发愿以千古道脉为己任，一心深究居敬慎独之功，力参致知格物之要，曾梦及孔子与颜回，并作论数十篇，辟佛法为异端。十七岁时，因读莲池《自知录序》及《竹窗随笔》，幡然悔悟，不再谤佛，并将所著辟佛论稿付之一炬。二十岁时注解《论语》，至“天下归仁”句时，苦参力讨而不能下笔，废寝忘食三昼夜，忽然大悟，“顿见孔颜心学”。当年冬，蕅益父亲亡故，于是发出世心。二十四岁时，剃度出家，专志于佛。三十五岁时，在西湖寺讲《毗尼事义集要》，其弟子彻因比丘既不能谙于律学，也未能通达禅观，蕅益深感佛法难解，众生难度，于是“请命于佛，卜以数闾”，最终卜得“须藉《四书》，助显第一义谛”。于是“力疾为拈大旨”，撰成《四书解》，“笔而置诸笥中”，直至四十九岁时，“重阅旧稿，改窜其未妥，增补其未备”，方才刊刻完成。

四书学滥觞于北宋二程，朱熹承续其说，经四十余年钻研，完成《四书章句集注》，至此以往四书学遂勃兴于世。元仁宗皇庆二年，朱注被作为科举考试定本，程朱理学被纳入官方意识形态。明朝初期所颁布的科举定式，乡试第一场内容即为四书义，并且要求“主朱子集注”。虽然此时也出现了赵顺孙的《四书纂疏》、倪士毅的《四书辑释》、张居正的《四书集注直说解约》等，大都局于朱注旨趣，缺乏创见而了无新意。这固然维护了朱注的正统地位，但

也窒息了四书学自身的发展。直至明中期阳明心学的兴起，才打破了朱注的权威，风气也为之一变。朱熹主张一事一物皆有其理，须于事物物中格物穷理。王阳明不赞同此说，认为理非外在于物，而是内在于心，即人人本有之良知。虽然良知为人人所具有，但不能不被私欲所昏蔽，所以隐而不显。但良知本体灵昭不昧，“只是个是非之心”，若能去除私欲昏蔽，良知心体自然彰显，此即“心外无物”“心外无理”。在阳明看来，修行工夫不在于事物物上求理，而只是剥落私欲发明本心，“致良知”本来简易直截，朱熹之论“支与虚与妄，其于至善也远矣”。

王阳明早年出入于释道两家，其工夫理路深受佛道二教心性论影响，三者具有内在的一致性，这也为明末三教合一思潮提供了理论来源。在心学的影响下，晚明学者以四书而融通三教蔚然成风，如姚舜牧的《四书疑问》、王肯堂的《四书义府》、万尚烈的《四书测》、寇慎的《四书酌言》等，《四书蕹益解》正是在一时期三教会通的典范之作。蕹益对于四书的诠释，不是拘泥于文献考证，而是重在义理阐发，有着自己鲜明的特点。他依据佛教经论诠释传统，对《大学》和《中庸》分别作了科判。《中庸》被分为五部分，第一部分“总示性修因果”，相当于“序分”；第二部分“详辨是非得失”，开圆顿解；第三部分“确示修行榜样”，起圆顿行；第四部分“广陈明道合诚”，归圆顿位；第五部分“结示始终奥旨”，相当于“流通分”。经过蕹益的科判，《中庸》的脉络显得更加清晰，学理也更易理解。因为《论语》已有分章，所以蕹益未做科判，只是随文评点。

关于四书的为学次第，朱熹主张先读《大学》，“以定其规模”；其次读《论语》，“以立其根本”；再次读《孟子》，“以观其发越”；最后读《中庸》，“以求古人之微妙处”。但《四书章句集注》的次序与此不同，依次为《大学》《中庸》《论语》《孟子》。蕹益主张四书次序应按时间先后，《论语》为孔子书，“故居首”。《中庸》《大学》为子思所作，居其次。在《小戴礼记》中，《中庸》位列三十一，《大学》位列四十二，《大学》首章“在明明德”是承接《中庸》末章“予怀明德”而来，所以《中庸》应在《大学》之前。孟子曾问学于子思，所以《孟子》居最后。蕹益所解《论语》，称为“点睛”，因其“开出世光明”；所解《中庸》与《大学》，称为“直指”，因其“谈不二心源”，直指儒家心法；所解《孟子》，称为“择乳”，“饮其

醇而存其水”，乃需去粗取精。

虽然藕益诠释四书的目的在于摄儒归佛，但他并非脱离文本而随意附会，而是在充分尊重文本的基础上，寻找儒佛会通的契合点，从而开出经典的“微言大义”。以对“大学”的诠释为例，朱熹认为“大学”乃是与“小学”相对而言，主要教人以“穷理、正心、修己、治人之道”。王阳明以“大学”为“大人之学问”，而所谓的“大人”，是指能“以天地万物为一体”。此“一体之仁”自然灵昭不昧，但因有私欲昏蔽，所以隐而不显。若欲成为“大人”，须经修习工夫，去除私欲昏蔽，彰显良知本体，因此“大学”乃是如何成为“大人”之学问。藕益认为，“大”乃是指心之本体，犹如虚空，无所不包，所以名为“大”；“学”则是指心之发用，知是知非，为善去恶，所以名为“学”。“大”既指心体，即是先天之性，人人所本具；“学”既指发用，即是后天之修，人各有不同。先天之性体不能自显，须借后天之修行以去蔽；后天之修行不能自起，须以先天之性体为根本，所以性修不二。本工夫不二，所以名为“大学”。“大”为心体，虚灵不昧，儒家称之为“明德”，佛教称之为“本觉”；“学”为发用，渐次修证，儒家称之为“明明德”，佛教称之为“始觉”。本觉是性，始觉是修，称性起修，全修在性，性修不二，所以称“大学”。藕益释“学”为“觉”，正与《说文解字》相合。由此，儒家“大学之道”遂成为佛门“大觉之道”。对于“中庸”的诠释，藕益所解也有独到之处。朱熹释“中”为“不偏不倚、无过不及”，释“庸”为“平常”，后人遂多以“中庸”为“无过无不及”，但此为中庸之后起义。因为东汉郑玄所著《三礼目录》中指出，“中庸者，以其记中和之为用也”，此处“中”为“中和”，“庸”为“用”。藕益对于中庸的解释颇为简洁：“中者，性体；庸者，性用”。释“中”为“体”是符合《中庸》本义的，因为《中庸》里明确说“中也者，天下之大本也”，而“大本”正是“体”的主要特征。藕益的诠释既与郑玄之说相通，也与儒家体用论相合。

宋明诸儒多用心于儒学本体论，如张载之气本论，程朱之理本论，陆王之心本论，然在工夫论方面，则大都语焉不详。《大学》“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得”一句，朱熹释为：“止者，所当止之地，即至善之所在也；知之，则志有定向；静，谓心不妄动；安，谓所处而安；虑，谓处事精详；得，谓得其所止。”虽然文理皆通，但却甚为笼

统，并未能揭示出下手工夫和修行次第。蕅益之会通则次第分明，“知”是妙悟，“定”“静”“安”“虑”是妙修，“得”是妙证，即首先是解悟心地，其次是悟后起修，最后是证得果位。具体在“妙修”过程中，动静二相不再生起，名为“能定”；能闻所闻归于寂灭，名为“能静”；能觉所觉空无自性，名为“能安”；能空所空灭尽无余，名为“能虑”。这种次第可概括为：先是“空”境，名为“定”；其次“空”心，名为“静”；再次“空”觉，名为“安”；最后“空”空，名为“虑”。蕅益的解释虽然具有浓厚的佛教意味，但经其揭示之后，儒学之修养工夫次第更为分明，学理更为清晰了。

在蕅益看来，“三教合一”是指合于一“心”，因为“心”乃是“三教之源”，三教无不从此施設，《四书解》不过是“助发圣贤心印而已”。为什么说三教同归于心呢？佛道二教自不待言，佛教的“万法唯心”，认为宇宙所有存在皆由心变现，心外无任何实法存在。“心性本净，客尘所染”，众生本有清净心性，但因烦恼妄想的缘故，根身器界一时生起，众生不明其本无实体，而是虚妄执著，所以沉沦生死轮回六道，修行的关键在于去除染污之客尘，以恢复清净之心性。王阳明所说的“心外无物”，并非没有学理依据，因为《中庸》里说：“诚者，物之终始，不诚无物”。天道至诚，所以能贯通于物之始终；而人道至诚，则能赞天地参化育。“自诚明”，是天道下贯于人道；“自明诚”，是人道上通于天道。“诚”，在天道而言是本体，在人道来说是本心。“不诚无物”是说万物不在本心之外，“赞天地参化育”则是本心显明而能发于物。由此，蕅益释“不诚无物”时说，“一切根身器界之物，无不从此诚出，无不还归此诚，故诚乃是物之终始”。万物出自于心，亦还归于心，这就是“心外无物”。

如何以“心”来会通儒佛呢？在理论架构上，蕅益运用了《大乘起信论》的“一心开二门”说，这突出地表现在蕅益对于“天命之谓性”的解读：“不生不灭之理，名之为天；虚妄生灭之原，名之为命；生灭与不生灭和合而成阿赖耶识，遂为万法之本，故谓之性。”此中，“天”为不生不灭之真如理性，即“心真如门”；“命”为有生有灭之虚妄根本，即“心生灭门”。不生不灭的真如理性与有生有灭的虚妄根本和合，就是化育万物之根本——“性”。由此，儒学之心性也被分为了不生灭与生灭两个层面。当然，宋明诸儒对于心性也多有二重区分，如张载的天命之性与气质之性，朱熹的道心与人心等等，王

阳明则从体用论入手，将心性分为两个层面，一是“无善无恶心之体”，二是“有善有恶意之动”。本体是绝对的，没有善恶二元对待，因此说本体非善非恶；然而，本体必有发用，发用是相对的，有着善恶二无对待，因此说发用有善有恶。蕅益以“天”为不生不灭之真如理性，即是本体；以“命”为有生有灭之虚妄根本，即是发用。即体即用，不生不灭非在生灭之外；即用即体，即生灭而通达不生不灭。由体起用，是真如不变随缘；由用归体，是真如随缘不变。“天命之谓性，率性之谓道”，是真如不变随缘，“从真如门而开生灭门也”；“修道之谓教”，是真如随缘不变，“从生灭门而归真如门也”，因此整部《中庸》皆是“约生灭门返妄归真”。

在蕅益看来，儒家所说格物、致知、诚意、正心，无不是在说如何剥落物欲、发明本心，因此他以唯识学“转识成智”说来会通四者：“正心”是转第八阿赖耶识为大圆镜智，“诚意”是转第七末那识为平等性智，“致知”是转第六意识为妙观察智，“格物”则是唯心识观，“了知天下、国家、根、身、器界皆是自心中所现物，心外别无他物也了”。如果与王阳明的“四句教”相参照的话，可以发现蕅益的会通不无道理。“四句教”第一句“无善无恶心之体”，意为心体广大，无可对待，所以无善无恶，而唯识学以“心”为阿赖耶识，体性为“无覆无记”，也是无善无恶。第二句“有善有恶意之动”，心体发动为“意”，意则有善有恶，而唯识学所说的“意”为第七识，体性为“有覆无记”，也具有染污性质。第三句“知善知恶是良知”，是指心体自然明觉，能够判断善恶，而佛教也说心性本觉，不从外得。第四句“为善去恶是格物”，阳明以“意之所在即是物”，因此“格物”并不是格心外之物，因此释“格物”为“唯心识观”理上也通。

蕅益对于儒佛的会通，必然涉及儒学地位问题。佛教有“五乘”的说法，指为度化众生至于涅槃的五种法门：一是“人乘”，能三皈依，持五戒，出离三途四趣而生于人道；二是“天乘”，行上品十善，修四禅八定，上升至天道；三是“声闻乘”，觉悟苦集灭道四谛，出离三界至有余涅槃而成阿罗汉；四是“缘觉乘”，觉悟十二因缘，出离三界至无余涅槃而成辟支佛；五是“菩萨乘”，六度万行圆满，出离三界，超越三乘，至无上菩提大般涅槃而成佛。其中，人乘与天乘属于世间乘，声闻乘、缘觉乘、菩萨乘为出世间乘。在蕅益看来，儒家“大孝至孝未曾度亲成佛，尽性之极不过与天地参，则局在六合之

内”，参天地、赞化育之“天人合一”境界，仅能上升于天道，并未能出离轮回超越世间，因此仅属于人天乘。但应注意的是，将儒家归于人天乘，并没有贬低儒家之意，因为人天乘乃是修行之基础，因而也是最为重要的阶梯。

佛教还有权教与实教的说法。法性宗以一切众生皆能成佛，但众生根性有利有钝，所以方便施設声闻乘、缘觉乘、菩萨乘等，但毕竟归于一佛乘，所以三乘为权教，一乘为实教，即“三乘方便一乘真实”。法相宗则以众生种姓毕竟不同，一乘系对一机而施設，所以三乘为实教，一乘为权教，即“三乘真实一乘方便”。天台宗列藏、通、别、圆为“化法四教”，藏、通、别三教为权教，圆教为实教。华严宗则有小乘教、大乘始教、大乘终教、大乘顿教、大乘圆教等五种分判法，其中前四教为权教，大乘圆教为实教。因为众生根机有利钝，所以有权实不同教法。述说善巧方便为权教，彰显究竟实理为实教。权实教法之间本无高下之分，也无优劣之别，权教为实教的善巧方便，实教为权教的究竟真实。权教与实教之间可以相互融通，如果是利根众生，虽行权教而为实教；如果是钝根众生，虽行实教而为权教。权教为实教之阶梯，若无权教，实教了不可得；实教为权教之旨趣，若无实教，权教终无所归。权教与实教之间应该相互补益，为实施权，开权显实。儒家作为人天乘，固然属于权教。一方面，为实施权，应为儒家伦理教化为根本，方能夯实实教之修行基础；另一方面，开权显实，不能固执拘泥于权巧方便，而应“以圆极妙宗来会此文，俾儒者道脉同归佛海”。

关于儒释道三教之同异，蕅益认为三教之间既非单纯之“同”，亦非单纯之“异”，而是“非同非异”。蕅益在《性学开蒙》中指出，从三圣立教本意来看，可以说三教皆同，“无非为实施权”；如果从三教施設门庭来看，可以说三教有异，“以儒老但说权理，又局人天；佛说权说实，皆出世故也”。从权巧方面来说，三教“工夫同而到家异”，可说为“亦同亦异”；从真实方面来说，三教“本不坏迹，迹不掩本”，可说为“非同非异”。三教皆是应机说法，“佛祖圣贤皆无实法系缀人，但为人解粘去缚”，“今亦不过用楔出楔，助发圣贤心印而已”。“归元性无二，方便有多门。”三教之间本无优劣之分，亦无高下之别。正因如此，蕅益才作《四书解》，以“助显第一义谛”。

《四书蕅益解》虽可说是儒佛会通的典范之作，但既不被传统经学所认可，也未能引起佛教界的关注，《四库全书》与《大藏经》均未收录，在四书

学史上可说是湮没无闻，这不能不说是一大憾事。藕益对于四书的诠释，是以佛教之眼光，以佛释儒，摄儒归佛。那藕益的诠释，是否就偏离了经典的“原意”呢？在解释学看来，经典的诠释者总是处于特定的历史性之中，有着自己的“前结构”与“前理解”，因此，他们对于文本的诠释具有两方面的特征，一是这种诠释总是带有诠释者自身的时代特征，因而具有历史性；一是这种诠释总是出自诠释者自身的观察角度，因而具有开放性。在解释学看来，理解的过程总是文本的作者原初视界和解释者现有视界的“视界融合”，理解不是文本原初意义的复制过程，而是文本意义的不断创生增殖，理解有赖于前理解，前理解有赖于理解，这就是所谓“解释学的循环”。因此，“理解”是动态的过程，而不是静态的结果，既然意义可以无限延伸，也就说明了“理解”永远没有终点。从消极的方面来说，经典的原初意义被无限延迟，我们永远不能接触到作者的“原意”；但从积极的方面而言，经典的意义可以无限创生，诠释经典就是创生“新意”。因此利科说，作者、文本、读者三者之间总是在互动中相互创生，不能放弃对“作者的原意”的追求，但也必须考虑读者对文本解读所开启的“创生意义”。虽然没有终极永恒的“原初意义”，但“创生意义”并非可以脱离文本，文本所生发意义的既有连续中的断裂，也有断裂中的连续。

经典总是在诠释的过程显出多重的意义，以《四书》为例，即使是在儒学内部，理学与心学之间，虽然面对相同的文本，但致思路径不同，最后的结论也就有别，那种以为经典具有“唯一的”“原初的”意义，不过是一种独断论罢了。其实，佛言祖语皆是应机说法，三教“无非杨叶与空拳”，只是为了引诱众生入道而已，“诱得其宜，则哑哑而笑；不得其宜，则呱呱而泣”。一切的经论言说，无非是为人解粘去缚，去除众生的烦恼妄想罢了，《四书藕益解》“亦不过用楔出楔，助发圣贤心印而已”。三教合一的真正义趣在于，从体而言，殊途同归不二心法；从用来说，契理契机应化多端。儒学“极高明而道中庸”，敦伦尽分皆能尽性；佛学“世出世间不二”，日用行常无非妙道。

《四书藕益解》之儒佛会通，既非以佛废儒，亦非以儒弃佛，而是各遂其长。不论是儒释道三教之间，还是中西方文化之间，相互融会与贯通，实现费孝通先生所倡导的“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同”，不也是文化的幸事，时代的幸事吗？

# 目 录

---

|             |              |               |              |
|-------------|--------------|---------------|--------------|
| <b>大学直指</b> | <b>/ 001</b> | 述而第七          | / 197        |
| 大学直指补注序     | / 003        | 泰伯第八          | / 214        |
| 大学直指        | / 004        | 子罕第九          | / 223        |
| <b>中庸直指</b> | <b>/ 043</b> | 乡党第十          | / 239        |
| 中庸直指补注序     | / 045        | 论语点睛（下）       | / 248        |
| 中庸直指        | / 047        | 先进第十一         | / 248        |
| <b>论语点睛</b> | <b>/ 113</b> | 颜渊第十二         | / 263        |
| 论语点睛补注序     | / 115        | 子路第十三         | / 275        |
| 论语点睛（上）     | / 116        | 宪问第十四         | / 289        |
| 学而第一        | / 116        | 卫灵公第十五        | / 308        |
| 为政第二        | / 128        | 季氏第十六         | / 325        |
| 八佾第三        | / 143        | 阳货第十七         | / 333        |
| 里仁第四        | / 156        | 微子第十八         | / 345        |
| 公冶长第五       | / 169        | 子张第十九         | / 352        |
| 雍也第六        | / 182        | 尧曰第二十         | / 360        |
|             |              | <b>主要参考文献</b> | <b>/ 363</b> |

# 大学直指



## 大学直指补注序

夫圣经，天下国家之心要也；《大学》一书，又诸经之心要也；蕅益大师《大学直指》，又大学之心要也。得此心，则天下国家治且安；失此心，则天下国家乱且危，其关系之重何如乎！而其致力之本，则在于修身；修身之本，在于正心；正心之本，在于诚意；诚意之本，在于致知；致知之功，即在格物。物即身家国天下之物。格者，“正”也，正其不正以归于本正之谓格；格，“感通”也，竖穷三际横遍十方之谓格。夫是之谓大学，夫是之谓明明德于天下。若广说之，岂但一天下云乎哉？不入华严法界观，不能知其究竟矣。窃尝论之：《大学》一书，世间法之总持也，而即为出世资粮；《佛说阿弥陀经》，出世间法之总持也，而不离世间功德。合是二者，而倡导之，弘扬之，则身修家齐国治而天下平，乃至出轮回，生净土，究竟成佛，普度有情，无他求矣。既申蕅师《直指》之意为之补注，以便学者，复敬为之赞。赞曰：自有此经，未有此注，格物致知，全经要处。破我法执，修二空观，于一切法，作唯心看。身为物本，格之所先，家国天下，乃其末焉。本硕末荣，一气之宣，惟明明德，摄无不圆。宋儒未解，更为补传，错乱古经，大义不显。旭师妙悟，直指真诠，孔圣复起，当无间然。勋哉来学，熟复斯篇，如是修者，是真圣贤，家齐国治，天下便便。便便即平平

民国二十三年甲戌孟夏阳复子江谦谨述

# 大学直指

依古本

## 【原文】

大者，当体得名，常、遍为义，即指吾人现前一念之心。心外更无一物可得，无可对待，故名“当体”；此心前际无始，后际无终，生而无生，死而不死，故名为“常”；此心包容一切家国天下，无所不在，无有分剂方隅，故名为“遍”。学者，觉也，自觉觉他，觉行圆满，故名“大学”。“大”字即标本觉之体，“学”字即彰始觉之功。本觉是性，始觉是修，称性起修，全修在性，性修不二，故称“大学”。

## 【直译】

“大学”之“大”，以当下体性而得名，以恒常周遍而为义，即是众生现前一念心性。在此一念心之外，并无事物可得，也非相待而有，所以名为“当体”。此一念心前际没有初始，后际没有终结，宛然而生实无有生，宛然而死实无有死，所以名为“常”。又此心包容一切家国天下，无时无处不在，没有分际方隅，所以名为“遍”。“学”就是“觉”，自他皆能觉悟，智慧福德圆满，所以名为“大学”。“大”字标明本来觉悟的心性本体，“学”字彰明渐始觉悟的修行工夫。“本觉”是本来心性，“始觉”是后起修行；称应本来心性才能生起修行，全部修行只为显明本来心性，本来心性与后起修行并非两事，所以称为“大学”。

## 【评析】

《大学》本为《礼记》中一篇，东汉郑玄为之作注，唐孔颖达本郑注而作疏，朱熹认为《大学》有错佚，依据二程改本作《大学章句集注》。至元代时，朱子改本被列为官方教材而广为流传，“大学古本”遂被日渐遗忘。至明代，王阳明力主恢复“大学古本”。《传习录》中云：“且旧本之传数千载矣，今读及文词，既明白而可通；论其工夫，又易简而可入，亦何所按据而断其此段之必在于彼，彼段之必在于此，与此之如何而缺，彼之如何而补？”王阳明主张恢复“大学古本”的理由可概括为两条，一是从文词上看，古本说理通透；二是从功夫上看，古本简易直接。在阳明看来，朱熹的改本并无文献与义理依据，因此是错误的。蕅益在“自序”中指出：“《大学》本非一经十传，旧本亦无错简，王阳明居士已辨之矣。”可见，蕅益也认同恢复“大学古本”。

佛教自传入中国以来，便与儒道两家展开了论争与会通。蕅益是以“现前一念心”统摄儒佛两教的，由此，儒家的日用行常也由此成为佛教的观心法门。“现前一念心”的说法来自于天台宗，智者大师《摩诃止观》卷五云：“此三千在一念心，若无心而已，介尔有心，即具三千，亦不言一心在前，一切法在后；亦不言一切法在前，一心在后。”意谓众生的当下一念，圆具三千大千世界。蕅益认为，佛教所说“一念三千”“万法唯心”与王阳明所说“心外无物”“心外无理”等，最终都归于“心”，归于“现前一念”。

什么是“大学”呢？朱熹认为“大学”乃是与“小学”相对而言，主要教之以“穷理、正心、修己、治人之道”。王阳明的解释略有不同，他释“大学”为“大人之学问”，而“大人”乃是“以天地万物为一体”。此“一体之仁”若无私欲昏蔽，自然灵昭不昧，即为佛教所说“本觉”；若欲成为“大人”，须经修习工夫，去除私欲昏蔽，彰显良知本体，为佛教所说“始觉”。蕅益则以“大”为不生不灭的心性本体，“学”为去除昏蔽的觉悟工夫，性修不二，本工夫不二，所以名为“大学”。由此，儒家“大学之道”遂成为佛门“大觉之道”。

文分为二：从初至“天下平”，统示性修旨趣；从“自天子”至终，详示妙修次第。

初中又二：初二节示妙悟之门，次三节示妙修之叙。

初中又二：初直示境观，二点示悟修。

今初。

### 【原文】

**大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。**

道者，从因趋果所历之路也，只一“在明明德”，便说尽大学之道。上“明”字，是始觉之修；下“明德”二字，是本觉之性。性中本具三义，名之为“德”，谓现前一念灵知洞彻，而未尝有形，即“般若德”；现前一念虽非形象，而具诸妙用，举凡家国天下，皆是此心中所现物，举凡修齐治平，皆是此心中所具事，即“解脱德”；又复现前一念，莫知其乡而不无，位天育物而非有，不可以有无思，不可以凡圣异，平等不增不减，即“法身德”。我心既尔，民心亦然。度自性之众生，名为“亲民”；成自性之佛道，名“止至善”。“亲民”，“止至善”，只是“明明德”之极致。恐人不了，一一拈出，不可说为三纲领也。此中明德、民、至善，即一境三谛；明、亲、止，即一心三观。“明明德”即自觉，“亲民”即觉他，“止至善”即觉满。自觉本具三德，束之以为“般若”；觉他令觉三德，束之以为“解脱”；至善，自他不二，同具三德，束之以为“法身”。不纵不横，不并不别，不可思议。此理名为“大理”，觉此理者，名为“大学”；从名字觉，起观行觉；从观行觉，得相似觉；从相似觉，阶分证觉；从分证觉，归究竟觉，故名“大学之道”。

（补注）三谛、三观、三德，详言上编“始终”心要解。

### 【直译】

**大人之学的道理，在于彰显光明德性，在于亲爱民众，在于达到至善境界。**

“道”，由因至果所历的路径。只是“在明明德”四字，便能说尽大人之学的道理。前“明”字，指后天渐始觉悟的修习；后“明德”二字，指先天本来觉悟的性体。现前一念心性具有三种含义，称为三种殊胜功德：现前一念灵妙觉知洞彻万物，然而无有形象可得，即是“般若德”；现前一念虽无形象而能具有种种神妙功用，家国天下都是此心所现之物，修身、齐家、治国、平天