

向紹軒編著

大學與中國民族文化

正中書局印行

目次

張序

自序

例言

總論

甲編

第一章

第二章

第三章

第四章

第五章

大學歷史背景

大學教育精神重心

大學教育程序

大學與民族民權民生

大學在羣經中之地位

乙編

第一章

第二章

大學作者考

大學名經考

目次

國家圖書館典藏

國家圖書館數位化

八二
八九

國立中央圖書館

NATIONAL CENTRAL LIBRARY
CHINA

張序

點經有兩途，一爲明真，一爲致用。前者偏重考據，後者偏重義理。在昔閉關時代，大率皆主明真；海通而後，則漸趨致用。初以西漢今文師說，標舉尼山之微言大義，以通政教焉。繼以歐西學說，稽徵華夏之典章經訓，以通政教焉。輒近數十年，方術漸殊，而致用則一。自抗戰以來，學風又稍稍變矣。民族主義，本國父所肇創，恢復固有道德智能，亦國父所揭橥。五年以還，喋血腥兵，以軍械良虛言，敵國遠勝於我，初時人疑不能久戰者，戰且愈強。乃憬然於物質外，別有堅卓不摧之立國精神，砥柱其間。此精神之陶鑄，原於民族文化。凡國父夙昔所昭示者，爲微日著，爲微日明。閱意渺旨，遂衣被學林，相率探討揚推。作者之聖，述者之明，經傳尤其淵微也。然經學在今日，大端仍主致用。用以時義，所求於經傳者，亦隨俱異。執私肌之知解，強先聖就我不可也；執現代之新義，強先聖以就現代，亦不可也。曲說傳會，卽爲厚誣先聖，亦卽厚誣民族文化。故凡點經者，當先以考據，明先聖立言之真，真而既明，義理即顯，通於教化，其用方著，兩者不能偏廢。嘗持此義，默而未發。適紹軒同志以所著大學與中國民族文化見脈，續讀一過，輿鄙見深有契焉。全

書共分三編，首述大學義蘊，次考譚剝原委，後釋全經章句。雖主義理，而不廢考據，兩者兼施。復上紹國父遺教，博採旁稽，闡發經義及吾族文化，甚詳且盡。余所拳拳者，尤在其詁經塗術，不偏倚，不曲飾，合明真致用，而一述治之。故願揭一言，爲讀者告。且知紹軒所釋周易孝經中庸諸經，必與此書善惡相發明，更望廣續發青，刊以壽世。俾研求國父遺教者，上下千古，觀其會通焉。

民國三十有一年六月，滄縣張繼

自序

本序文分三段：第一、述作者研究過程與撰著種類及其範圍；第二、論本書作意；第三、與讀者商榷研究方法。

第一、余自束髮至成童，日在家塾，夜承庭訓，習四子、九經及史、漢、詩、古文辭。先君棄養後，始治時務及所謂格致之學。弱冠，由常德中學轉入長沙經正中學，受先師胡子靖先生所輯修身約言及堅苦真誠四箴之教。又善化皮鹿門先生主講經學歷史，自慚漢學基礎淺薄，未克多所請益。經止卒業，蒙賜宋元學案、明儒學案等書，受而讀之，心知道學之尊，然不謂今世乃尚此也。繼隨胡師入江南高等商業學堂，習銀行科，雖信爲當務之急，而志不專於是。乃復入京師大學堂習預科第一類課程三年，時湘陰郭立山復初，善化譚紹裳彝仲，閩侯林紆琴南，相城陳濟然劍譚諸先生，皆講學其間。郭深於周秦諸子，譚邃於史地及易學，林熟於掌故，陳長於文史及時務。備承諸師指示，國學因得稍窺門徑。同時西教授美國哲學博士安迪生氏講世界史，於歐洲古代希臘、羅馬文化之源流，近世文化之歷史價值，於是西洋學術思想，不覺滲入日常研究生活中間，成爲知行之一種新因素。民國二年夏遊英，入倫敦大學經濟政治學校一年。而湘哲湯薈銘以留英學生保薦延闕考送，多革命黨，裁其官費。不得已，轉學蘇格蘭愛丁堡大學，自費讀經濟系榮譽班，民國六年秋畢業。適譚氏復督湘，官費亦復。因入研究院，研究土地經濟問題。民國十六年上海太平洋印書店出版拙著之平均地權初步之商

權，卽爲此問題中研究材料之一部分，整理而成者。七年秋，胡師以長沙明德學校專門部主任專子通先生將赴美國留學，促速歸。途於是冬返國，同長沙，繼子通任專門部事。翌年，專門部移漢口，改明德大學，至十五年秋止。在此辦學期間，國學雖未盡荒落，然不過本歐西歷史社會科學之觀念，以論中國之歷史文化，固未嘗從民族固有文化根本上作整個有系統之研究也。至十八年秋，胡師受政府聘任，就嶽麓湖南大學校長職，余隨長文學院。乃始變更學術研究方式。從頭徹尾在四子九經中間探討民族文化本源所在，而以經解經學董晉等爲主要考證資料，輔之以現代社會哲學及其研究方法。人事任有變遷，研究廣積不斷。八年之間，遂覺對於本國歷史文化之瞭解，不獨與時賢實見多不辭同，卽經傳箋注，考訂之處，亦不在少。因擬從事纂著中國文化通史，上溯伏羲，下訖現代。史詩搜集，賡具其礎。抗戰事起，二十六年冬，因服務江蘇救國，奉省府令，回籍候命。時敵軍已過丹陽，倉遽搭輪返湘。舊所搜集大部經史書籍，盡歸陷落。至長沙謁胡師，備述近年來對於本國固有文化研究之所得，及擬從事於文化通史之纂著。師謂通史事體大，今後尤不易搜集史料。不知孰已成熟者，整理公布於世，較爲有益。謹從其命。適湘省政府以省立桃源女子中學見委。該校規模不大，而國學書籍尙有可觀。到校以後，師生之間，一以堅苦真誠相見，絕無過去學湖應村之勞。普通軍政機關人員受訓歸者，多言大學精義，不易了解。余在校內黨部討論會，爲照規定，講解大學。從切近處立言，諸生參加者，尙覺不成困難。因信近所研究，實比舊法明白。因益從事整理舊稿，補闕缺遺，如此者兩年有半。二十九年秋，湘省府會議通過，調余任省教廳廳長兼督學事，乃於交卸後，辭新命，赴重慶，十月上旬，至川東青木關，寓彭家院子吳學榭仲農處，閉戶專攻整理舊業。而初至不服水土，患

瘳幾旬。時胡師住歌樂山，聞之，嚮彥政相視，至欲移居青木關，約共起居。瘳住，至歌樂山八塊田晉謁，則師舊疾忽發，已不能起。竟於十一月十四日逝世。傷哉！余舊稿關於經籍方面一部分整理就緒，成十三經各專條，應中國教育全書之徵。大學中庸孝經讀本考釋三種業經脫稿，在繕校中。周易大義舉要，周易繫辭小箋，則俟上三種繕校完竣後，廣續爲之。至本書甲乙丙三編初稿，成於去年十月底。因繕校改正錯誤，篇幅過多，延至本年一月中旬，始克蕪事。作者以本書之脫稿，適逢胡師逝世週年紀念之期，而文化通史之纂著，暫改爲分部整理之計畫，亦實爲師四年前之指示。故余近首呼其爲日明德中國文化研究學會，所著則日明德中國文化研究小叢書，以志不忘。本書則其第一種也。叢書內容分爲三大類，一經史，二社會，三文藝，皆以積極發揚光大民族文化精神與專業爲中心點。

第二、余於大學讀本考釋之外，復爲是書，含有兩種意義：（一）詩書易禮春秋諸經，無一不是言學與治，而大學一書則治羣經爲一爐，故由大學以通羣經，其道順而易。試取甲編第五章觀之，即可了然。（二）從來篤信大學者，莫如程朱，顧程朱於大學爲說雖詳，而陳義未盡。故象山倡心學於前，陽明致良知於後，至明季海寧陳確乾初著大學辨，提議廢大學以息程朱陸王之爭。當時桐鄉張履祥楊函、山陰劉灼伯繼、仁和沈蘭先開華、海鹽吳喬昌仲木諸人，均移書力爭，而乾初不稍爲屈。黃梨洲對乾初大學辨，初亦極不以爲然，但至晚年，則亦持無可無不可之態度。良由程朱陸王之說均有未盡，爾樹園、伯繼、開華、仲木、梨洲諸人之見，無以異於程朱陸王之說。宜乎乾初之不爲屈也。民國以來，因三民主義，經定爲國家教育政策。大學之教，講習及於軍官訓練。然知其然而不知其所以然，不獨軍官受訓者爲然，即大學教授富有研究者，亦往往對之無以自異。所以乾初之書，近時刊行於海昌叢

書中，好學深思之士，至有見而悅之，莫辨其非者，非無故也（拙著大學讀本考釋下卷陳乾初大學辨考釋甚詳）。雖然辨正乾初之說，屬於消極之事。誠使程朱陸王未盡之義，始終未有發明，則一乾初之說雖辨正，而千百乾初之說將起而不可究詰也。故余爲是書，重在補程朱陸王未發之義，庶幾學者取而讀之，乾初之說，不待辨而自明。

第三、研究民族歷史文化，仍不外以經史子集四部書籍爲主。清代諸儒，學術研究門路，較前代爲備，如章學誠實齋之文史通義，陳澧南甯之東塾讀書記，皆膾炙人口，爲學者所共喻。章書爲學者打開研究思路，陳書爲學者指示篤實功夫。二者相互爲用，不可偏廢。惟實齋喜爲創論，語未細密，易遊流弊。例如謂「六經皆史而諸子又出於六經」，易教，詩教，經解諸篇，其言可謂直探本源。然學者因「六經皆史」之語，甚易誤會，把經籍當做斷爛朝報，古之糟粕，結果六經可以盡廢。蓋「古人未嘗離事而言理，六經皆先王之政典」（易教上）原屬事實，然經過孔子修訂之後，則有六經之本義，有孔子修訂六經之微言大義。本義不外章句訓詁，微言大義，雖不能離開章句訓詁，獨抒臆說，然融會貫通往往得之於語言文字之外。此則研究歷史文化者，所萬不可不注意之，而不在經與史之名義上斤斤置辨也。又如謂「集大成者乃周公而非孔子」（原道篇）與「六經皆史」之論，其本意原重在打破當時今文學家尊經尊孔之成見，然卻不思自己已先墮入古文學家窠臼。孔子集大成之論，倡於孟子，非倡於今文學家。實齋知欲翻案，則第一要提出孟子此論錯誤之歷史考證。第二要證明史記孔子世家所載孔子修訂六經之事實，皆是杜撰。翻案方有根據。不能僅以六經原爲先王之政典，及孔子自稱述而不作之語，便悍然翻爲集大成者非孔子之高論也。費章氏書，必須明白此點，方不致受其傾於古文學家一類

議論之影響。蘭甫之學，平正切實，然於學者思路之啓發，不如實齋之開展。例如第十三卷鄭康成，第十五卷朱子，議論本極正大。然未顧慮到鄭朱箋注，疑誤之處與未盡之義，正復不少。學者今日研究經籍又萬不可以墨守兩家箋注，遂謂已足。蓋蘭甫本意不過重在「破當時漢宋門戶陋習。而學者在今日，則不妨取實齋後人之學，勝於前人，乃後起之智慮所應爾」之語，以為啓發思路之助。惟後人之學如何方能勝於前人？此中含有大大的替前人作考誤訂疑許多篇實功夫在內。即以實齋言，其識之得於知慮者，誠有勝於前人之處，然其學則尚未足以副其識。故攻今文學家而自著古文學家圈套，學爲之也。所以後人求勝前人，只可以此自勵，不可以此自矜。於則必至於以遠不如前人者爲勝於前人。此則今日學者之大患也。又「乃後起之知慮所應爾」一語，亦當分別看。謂其足以鼓勵學者勇氣，俾勿自盡則可。謂其爲至常不易則不可。蓋後人之學，可以勝於前人之最大理由，即是後人踏着前人之跡前進，前人先替後人省去許多探索功夫。所以後人之學能夠突過前人，並不是後人之知慮不問而是後人之憑藉有異。憑藉者前人之所遺也。例如在今日言考證，比在宋明大易，因有清儒施功於前之故。但清人考證亦及或有錯誤之處，當然亦不在少。今人憑藉清儒之成功，而爲之考其誤，訂其疑，補其缺，便自謂智慮勝於清儒可乎？凡科學之發明，無創非因，不僅經史之學爲然。實齋忘其所憑藉，而自矜其智慮，此其所蔽也。余爲此懼，故於考誤訂疑之外，凡關於先輩之微言大義，誠有所得，亦推本於處境之稱優。蓋如清代之經學，與現代之民治潮流，科學文明，皆吾人之新憑藉而非前人之所能有也。雖然，猶恐客氣之未能盡除也，故復本陳氏之主於篤實，以防章學之流於虛誕。蓋實齋在清代中葉，誠不愧爲學術界思想解放之導師，至在現代而言思想解放，則直等於無病而呻。是故

讀章氏之書，須辨識其時代性，而治陳氏之學，貴體會其篇實處。章長於史，陳達於經，二者兼之，其學乃備。爰就所見，著於編首。伏乞國中博雅君子有以教之，幸甚。再者本書原稿統為一編，章亦亦有異同。今分甲乙丙三編。各經章次，自具系統，均係商承陳果夫先生指示改正。又由中孤願亦閱。三編脫稿，幸承邵鶴亭先生校閱一過，關於文字方面，多所是正。合並配於書端，以志不忘。

中華民國三十一年一月二十日，辰翁向紹軒復庵氏識於川東北碕天生橋長溝學會

例言

一、清代陳澧甫東塾讀書記卷十，論周禮，謂「周禮乃古之政書，治此經者宜通知古今，極備不足以知之」。余謂大學亦古之政書，不過周禮言治例，大學言治理，研究治制，宜通知古今，研究治理，尤宜通知古今，蓋治理之與治制，譬猶母之與子。古之聖人，因治理而爲治制，正猶人類之生有母而後有子。不爲治制既成以後，則治理又卽困於治制之中。故孔子答子張十世可知之問曰：殷因於夏禮，所損益，可知也，周因於殷禮，所損益，可知也，其或繼周者，雖百世可知也。云云，卽是孔子對子張自述研究周禮通知古今之實例，而曰繼周百世可知，則由治制而進於治理，所謂「吾道一以貫之」者，於是乎在。大學一書殆卽可謂是孔門論政教一貫之道一種代表作品。余不甘以陳氏所開陋儒者自處，故十餘年來治此，嘗以論語中庸子易詩書三經春秋三傳爲主，歷代子史及現代經濟政治教育倫理論諸社會科學爲輔，希將此書中兩而求發之永恆真理，闡抉蘊隱，與觀中賢達一共商榷。

二、清朱一新鼎甫佩弦齋文存論考證條，謂「考證須字字有來歷，議論不必如此，而仍須有根據，所謂根據者，平日博考經史，覃思文理，訓詁名物，典章制度，無不講求，傾羣書之濫液以出之……並非鑿空武斷以爲議論也。此其功視考證之難倍蓰，而學者必不可無此學識」云云，本書乙丙兩編多考證訓詁，甲編則多發揮議論。考證之學，當虛而習之。雖出國以後，學植荒落，然以近十餘年之補過，或者結語之處較少。惟議論之文，深者見深，淺者見淺，朱氏所謂其功視考證之難倍蓰者，良非虛語。余爲是書，三編之中，創論不少。固不敢謂有一傾羣書之濫液以出之之功，然恆以有根據自

期，惟學問之遺無窮，識之所限，議論或不免落於邊際。則深望讀者之察其全面而正其偏也。幸甚！

三、清王鳴盛西莊十七史商榷卷一百有云：「大凡人學問精實者必謙退，虛偽者必矜矜，生古人後，但當爲古人考誤訂疑，若鑿空翻案，動思掩蓋古人以自爲功，其情最爲可惡」。清代史學最精者，竹汀之外，卽當首推西莊。今其言如此，可見考誤訂疑不可以自爲功。若鑿空翻案，則更不待言，本書考誤訂疑之處，三編俱有，而翻案則惟甲編第一章論春秋公羊大文王之說，不合經旨，不獨將兩千餘年來經師舊說完全推翻，並且把公羊本義，亦從根本上加以匡正。然非鑿空，仍本考誤訂疑之精神，闡抉孔門政書函而未發之大義。試取敎部所編中國教育全書內抽稿關於春秋三傳各條，檢討一過，卽可知所言非謬。

四、嶺南大學嶺南學報第二卷第三四期，轉載陳闓甫未刊遺稿若干條，有云「讀書者若平心靜氣，自當重尾讀之，於其誤者考而辨之，則雖言經誤可也，況注疏乎？若隨手抽閱，搜求一二，以作文字，則言注疏之誤亦僭也」。余爲是書，對於注疏方面，大半可謂是替康成晦翁二公作考誤訂疑功夫，究竟能否免於僭之譏，則望讀者自首至尾考而辨之，匡其不逮。庶幾不幸而有僭之嫌者，有幸而獲免於僭之實也。

五、東塾集卷四與王峻之書云：「經學者貴乎自始至末，讀之思之，整理貫串發明之。不得已而後辨難，萬不得已而後排擊。惟求有益於身，有裨於世，有功古人，有神後人，此之謂經學也」。余僅只有辨難而無排擊，卽其辨難之處，亦全以學術人心爲問，重在爲前賢補缺，爲後賢省力。偶一涉及時賢論著，亦止於考訂經籍，商榷真理之所在，絕無露才揚己之意。

六、日本近二十年，治漢學風氣大變，從前著名治漢學者，俱以十三經注疏及通志堂、學海堂經解爲基本研究書籍，以周秦諸子爲輔，更佐以社會科學之理論及其研究方法，所以每有撰著，雖考證方面，不及清代諸儒之精，然容納其考證所得之結果，而加以比較現代化之一種新解釋。故其書經漢譯後，於中國學子，研究國學，亦有裨益。近則反是，以中國經學書籍過於繁雜，不僅十三經注疏，即正文亦不願從頭至尾細讀一過，經解則更不待言。其爲學不從歷史文化着眼，而從哲學觀點入手，將注疏經解，視爲故紙廢物，而將經籍本身，則納入周秦諸子研究範圍之內，對於經籍中兩義博大精深偶爲淺學所致疑者，即襲取其說，而變更此類經籍之時代性。察其隱情，似含有政治作用：第一、在於學術上將中華民族歷史文化之國際地位逐漸無形變易，使中國爲日本文化母國之歷史意義湮沒而不彰。第二、在以子學代替經學一個時髦口號，喚起中國學者同情，使無形中收到聲應乞求之效，自勵在國內領導青年學子，從事於縮短民族歷史文化運動。第三、在以文化侵略野心包藏於中國哲學史教程中間，把中國在日本文當一類學生，大體籠罩在內。使回國之後，自然領導國內大學文哲一類學生，在同一哲學系統的路線上進展。此三點解釋並非神經過敏之談，讀者試就日本經濟叢書隨便取關於中國古代土地制度研究一類作品，比較其在中華民國成立前後各書意見之異同，即可窺見一斑。更有進者，即取渡邊秀方氏之中國哲學史概論與崎田忠義氏之中國古代經濟制度及思想（兩書譯本俱商務出版）比較一觀，即可恍然。一爲政治目的而講述中國哲學歷史，一爲學術目的而研究中國歷史文化。渡邊氏之書現在國內大學哲學史教科中，雖未稱爲善本，然接受其意見及研究方法者，則頗不乏人。故特於乙編第五章將該書中要點舉出一二，辨而正之，意在爲民族固有文化求得正確之解釋。讀

書本是意求之，即知不得已之辨，其精神全寄托在民族意識上。

七、國中學術界近年來有一大毛病，即附和性多於研究性，客氣勝過真理。例證頗多，不必贅舉。余謂學術研究為神聖事業。倘有恩怨是非之說，則無異把學術界弄到官僚化，學術前途豈復可言？本書有鑒於此，故於不求立異之中，避免隨聲附和之習，其有不得已而出於辨難之處，皆先去客氣以求永恆真理之發明。西方今日科學之昌明，且在日新又新之過程中，即為喜研究求真理之一種結果，質之讀者，以為何如？

八、通經致用之說，近多誤解。清季今文學經師皮錫瑞盧門氏有言；前漢今文學能兼義理訓詁之長，……其學極精而有用；以禹貢治河，以洪範察變，以春秋決獄，以三百五篇當諫書，治一經得一經之益，……漢學所以有用者在精不在博，將欲通經致用，先求微言大義」。此種議論實自清季道咸以來，學者治經注重經世之一種通論，其要點在明大義。近人往往有持為經學而治經之一種高調，至以通經致用，為含有功利觀念，此蓋由誤解為科學而研究科學之義所致，其實現代各種社會及物質科學之研究，何一不含有改進人類生活之意義在內？學如不切於人倫日用，不獲經學，即各種科學亦俱在不急之列。故本書中發揮經義，特重在求適於民族復興之需。雖責以夾雜功利觀念在內，亦所不辭。

九、清阮元芸台序莊存與方耕之書謂「於六經皆龍圖發奧旨，不專專為漢宋箋注之學，而獨得先聖微言大義於語言文字之外」。余謂莊氏之學，得失俱見於此，劉逢祿之公羊學肇其端，康長素之大同書極其教，皆倡言於經籍語言文字之外，推求先聖微言大義之結果。是故治經雖貴發明微言大義，然決不可忽略章句訓詁，蓋微言大義本於經而非臆說，雖可得於語言文字之外，亦必函於訓詁章句之

申，即如本書發首大學新義不少，要皆爲從漢宋箋注及經文舊本與章句本，從顯而見其研究所得之結果。願以此意質之博雅君子。

十、清章氏（學誠）遺書卷二十九上饒幸相宮箴書有曰：「世俗風尚必有所偏，達人顯貴之類生，聰明才備之所奔趨，其中流弊，必不在小，載筆之士，不思救挽，無爲貴著述矣，苟欲有庸救挽，則必逆於時趨，時趨可畏，甚於刑曹之法令也」。按今昔不同，刑曹法令，可不必畏。然時趨所尚，往往重末而忘本。即如大學一書，余拙漢宋箋注小序之說，而取孔門論政大同之旨，不取鄭康平康長素附會公羊、昌言世界大同，而本孔子序書繫易作春秋之旨，說明大學本義。其果爲時趨所尚與否，誠不敢知，然爲民族固有文化求其正確之解釋，則是講學者之責，固爲今日所萬不可少者矣。

長銘阿紹軒復庵氏訂三十、十二、二十八、於長流寄廬

總論

在序文中編者已說明以大學中庸孝經等書爲過去十年來對於本國民族文化研究之初步課程。當時本擬由此貫通羣經之後，即按照歷史撰述體例，搜輯史料，編爲中國古代民族文化史。故於典籍之外，兼及金石器物，及近時出土甲骨陶器彝鼎圭璧石刻之屬，以爲考證先民禮俗的補充資料。尋以時事影響，乃改變計畫，先將大學中庸孝經三書整理完竣，作爲傳述民族文化的一項基本研究課本。後以大學一書，雖與中庸孝經同爲貫通羣經必要的典籍，而對於古代文化的解釋，是多方面的，凡關於政治教育經濟各方面，無不具有精闢的指示，故於整理尋常研究課本之外，更專爲論述，得若干篇，按其性質，分爲三編：甲編專從大學本義與民族固有文化關係立論，注重在對於民族文化精神建設與世界物質文明發展的重要條件不相背馳，以求確立整個民族文化復興的基礎。乙編專從有關大學本身的歷史考證方面立言，注重在關於大學的時代性及傳述史實，從可能範圍以求得到近於正確的一種解釋。所以關於甲編方面與歷史有關的解釋，當然的含有密切相互的聯繫性。丙編則惟就大學的訓詁論理方面說明，注重在關於全書的總解，於訓詁考證義理思辨的可能範圍當中，力求不失經文本義的

異處與曾所在。所以關於甲種方面，與國明瞭範圍所及，含有相互的重要聯繫性。本此三點以觀書，對於章旨節目，不難洞若觀火。



甲編

第一章 大學歷史背景

任何學者的學說，離不開本身所受籠罩的歷史背景。同一個時代的學者所受籠罩的歷史背景雖然相同，然同一時代的學說，往往歧說百出，分道揚鑣。這並不是那個學者能夠超出籠罩的歷史背景，而是各國學者天賦的特殊性能使之對於所受籠罩的歷史背景，解釋不同的結果。即如歐洲古代希臘的學者柏拉圖和亞里斯多德二氏，彼此有師承關係，所受籠罩的歷史背景可謂完全相同。然柏拉圖氏所著共和國一書，批評共和政治之弱點，深刻異常，而亞里斯多德的政治學中，則認雅典的城市政治，不失為良善的民主政治，即是一例。又如中國古代孔子嘗問禮於老子，兩人所受籠罩的歷史背景亦當然相同。然老子的道德經與孔子的論語，兩書指歸，截然不同，又是一例。惟大學一書作者誰屬，從來沒有定論。就普遍言之，在未解決作者問題以前，大學的歷史背景，是無從寫起。

本書因分爲甲乙丙三編，甲編主發揮大義，乙編主解釋疑難，丙編主闡明訓詁，依類相從。故將大學作者考列爲乙篇第一章。該章根據歷代學者討論的結果，準以西人品定「雅典人的政體」一書，謂屬希臘古代學者亞里斯多德氏的作品成例，認爲大學爲孔子學說，傳之者爲曾子，記之者爲子思。所以要描寫大學歷史背景，實在即是描寫孔子的歷史背景。分爲政治、經濟、社會三項，按次說明於左：

一 政治的背景

中國自黃帝以來至於戰國，二千數百年間，全為封建時代。（政治歷史始於黃帝，以史記五帝本紀為據。）孔子生當春秋末年，前後俱為封建時代，其政治思想，當然受了封建政治的影響甚大。但是中國這部封建歷史，不獨期限的長遠為世界各國封建史上所未有，即其中間治亂升降變遷經過的特殊情形，亦為世界一般歷史學者夢想所不及。所以要描寫孔子的思想受封建政治的影響，決非淺學之士對於古代經驗缺乏根基，而僅據拾世界各國普通封建歷史或西人關於古代社會著述中各項政治的條件或原則可以解釋得正確的。因此之故，作者乃取中國整個封建歷史與孔子所修定的詩、書、易、禮、春秋及其門弟子所撰記的論語等書，暨孔子生活事實合併探討，將這整個的封建政治背景，分成三個階段：（一）唐虞三代之盛，（二）霸者之治，（三）亂亂之世，而不採取今文學家太平、昇平、據亂三世之說。

（一）唐虞三代之盛 在中國封建政治史上，此為極盛時代。在各國封建史上，則屬於王權極盛時代，所以表示封建政治登峯造極之意義。但在中國封建歷史上卻不然，因為世界各國封建歷史的基礎，建築在統治階級少數貴族的利益上，而中國封建歷史的基礎，則建築在被統治階級多數人民的利益上。這一點特殊情形，不獨世界唯物史學的學者，對此駭怪不知所解，即國內許多治歷史之學者，對此亦少說明。甚至為避免煩雜起見，竟有依據歐西歷史學者，謂中國古代經籍所稱伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯、文武周公的聖蹟，都認為不可靠。不知中國古籍，如易經，如養生所傳之書

經，如禮記，如論語孟子，如史記等，皆絕無可疑，久有定論。今徒因舉外國封建歷史的條件，求之中國封建史上，不相契合，遂疑經史載記皆不可靠。此何異削足適履？按一國的歷史文化與其民族的特質是密切不可離的。因爲任何國的歷史文化如政治，如宗教，如經濟，如教育，如社會等，無一不是由其民族的特質，接受其國的自然環境，所有的各種條件融合而成的結果。例如英國的封建歷史，與法國不同；法國的封建歷史，又與俄國不同。爲什麼？就是英國民族的特質，與法俄兩國的民族不同；法國的民族特質，又與英俄兩國不同；俄國民族的特質，又與英法兩國不同。又英國的自然環境所有的條件，與法俄兩國的自然環境不同；俄國的自然環境所有的條件，與英法兩國的自然環境不同。所以英國的封建歷史，是由英國民族的特質與其國的自然環境所有的條件融合而成的結果，當然與法俄兩國不同。同樣法國的封建歷史，當然與英俄兩國不同。俄國的封建歷史亦當然與英法兩國不同（劍橋上古及中古史及邁爾斯歷史的初曉）。由此可知中國封建歷史與歐洲各國封建歷史不同，亦即由中國民族的特質與歐洲各國民族不同，及中國自然環境所有各種條件又與各國的自然環境不同，一種當然之結果。所以在各國封建史上王權極盛時代，君主以其國爲私產，而在中國封建時代唐虞三代之盛，天子以天下爲公器。「堯以不得舜爲己憂，舜以不得禹皋陶爲己憂」（孟子）。堯舜爲何而憂？即以洪水爲災，人民不得安居爲憂。書洪範「天子作民父母以爲天下王」，即言天子必須愛民如父母之愛子女，方得爲天下所歸往。他如孟子稱伊尹之視天下飢溺猶己飢之溺之，文王之視民如傷，皆爲統治階級之以謀統治階級利益爲惟一天職的實例。卽降至春秋中葉，列國的當政，猶未盡失古昔明良弘旨。如「鄭簡而未及喪，民病，子皮以

子旋之命，饒國人粟戶一鐘。宋饋司城子罕饋於平公，出公粟以貸，使大夫皆貸，司城氏貸而不書，爲大夫之無者貸，宋無饋人」。這種事實，在中西民族文化史上，是矛盾抑是諧調？是要學者認清觀點，本着合理的原則來解釋的。中庸稱仲尼祖述堯舜，憲章文武，蓋孔子身當列國紛爭之局，心游唐虞三代之治。故曰：「行憂之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞」。觀其稱「大哉堯之爲君」「巍巍乎舜禹之有天下」「殷周之德可謂至德也已矣」；云云，其以唐虞三代之邦治爲理想政治的軌範，可以概見。

(二) 霸者之治 孔子的政治思想受封建時期唐虞三代實人政治的影響極大，對於霸者之治，則視爲不合邦治的標準。在此時代以普通封建歷史階級爲例，則相當於王權旁落時代。在唐虞三代之盛，禮樂征伐，自天子出。到子霸者之世一個階段，則禮樂征伐自諸侯出。換一句話，即王權不能集中，封建的貴族中間強而有力者起來，頂着王權的牌子，挾天子以令諸侯，使整個的封建機構不至因中樞失御的關係，發生暴裂崩潰的危險。在此時代，封建的世族，已呈日趨衰落的現象，受封建報的國數，日在強凌弱乘暴寡的風浪中間。不獨附庸采地無形兼併，不可勝數，即周室宗親亦日以兼併爲強，天子不復龍禁。弱小之國無日不以危亡爲慮。從前屈服王化而部族猶存的蠻夷戎狄之類，圖此日益強大。於是五霸迭起，乃爲撐持封建不致遽成分崩離析的狀態一個重要階段。相傳孔子之門，蓋稱五霸，然觀孔子管子路管仲未仁之間，稱「桓公九合諸侯不以兵車，管仲之力也，如其仁如其仁」，又管子管仲非仁之間，稱「管仲相桓公霸諸侯，一匡天下，民到於今受其賜。微管仲吾其被髮左衽矣」；云云，可見孔子雖不以霸者之治爲合於政治的正鵠，然因有霸者的存在，列國減少戰爭，發生

方面因此亦得略事蘇息。列國中間難處的戎狄因而有所畏懼，不敢越境侵掠，民族方面因此不至發生問題。所以對於封建時代這個新舊的政軌，雖非其所崇尚，也就不知不覺留了一個印象，夾雜在他的政治思想中間。觀論語記其論爲政稱「道之以政齊之以刑民免而無恥，道之以德齊之以禮，有恥且格」；云云，上節是明其政刑的作用，卽爲默認五霸事業，亦是爲政之道，不得已而思其次的一個過渡的說法。

(三) 劇亂之世 這一階段是孔子親眼見過的封建政治一個時代。以普通封建歷史來講，可說是中國封建制度崩潰中的上半期。在此期間，有幾個最顯明象徵：第一、王權的衰落已到無法挽回的地步。然孔子私心尚希望乘時行道，所以當時隱者嘗譏其「是知其不可爲之者」(論語)。而孔子則尚有「如有用我者吾其爲東周乎」之語(論語)。第二、諸侯之強大者益相說以象併爲強，無復有以力假仁統率列國尊王攘夷的榮譽心。第三、強國的世卿亦多惟力是視，各存「竊國者侯」的心理。第四、弱國的政權，由大夫而移於陪臣。第五、政煩賦重，人民直接所受的痛苦，不儘手胼足胝而已。回視霸權盛行之日。劇亂的區分，乃真判若鴻溝。然而孔子則栖栖皇皇，周流不已，冀得一行其道。故發爲「期月而已可也，三年有成」自許的壯語(論語)。及爲魯司寇攝行相事，雖僅三月，而魯果大治，然卒因季桓子受齊女樂三日不朝，大夫燻肉不至而行。總之天下愈亂，而孔子撥亂反正之心愈切。然而封建制度至此已成崩潰的局勢，雖有大力亦無能爲。孔子則因知其不可而爲之者。儒家「明其道不計其功」(董仲舒)之說，卽本於此。

二 經濟的背景

論語孔子告冉求「丘也聞有國有家者，不患寡而患不均，……蓋均無貧……」云云，即含有社會性的經濟意義在內。大學一書，關於經濟方面的發揮尤多。按任何學者的思想，難免不受過去經濟背景的影響，而一個學者的經濟思想，則受過去經濟背景的影響尤大。論到孔子時代，過去的經濟背景，當然是封建制度中間的國民經濟制度。在世界各國封建歷史上，封建制度中的國民經濟制度總為大同小異的貴族農奴土地經濟制度，但在中國封建歷史上，代替這種農奴土地經濟制度，乃是一種類於國有土地之井田制度。講到井田制度，有兩個基本問題，必先解答：

第一，各國封建歷史的經濟基礎，建築在其國之農業經濟上，各國農業制度的中心機構，即各為其大同小異的貴族農奴土地經濟。中國的封建歷史的經濟基礎，亦建築在中國農業經濟制度上，與各國無異。何以其農業制度的中心機構，乃處於上古時代產生現代國有土地式的「井田」制度呢？與其謂中國上古時代即已實行過現代國有土地式的「井田」制度，歷有二千數百年之久，毋寧謂此二千數百年所行的「井田」制度，或即為各國封建時代通用的一種變相的貴族農奴土地經濟制度，比較合理。愚應之曰：中國封建時代農業制度的中心機構，何以能產生類於現代國有土地式的井田制度一個問題。最簡單的解釋，即可從上文中國封建歷史與歐洲各國封建歷史不同，即為中國民族的特質，與各國民族不同，及中國自然環境所有各種重要條件，又與各國的自然環境不同一種當然結果一段內，求得理論上一種概括的解答。惟中國井田制度，實行有兩千餘年之長遠歷史，雖經諸侯去籍，秦火楚

史，古代史料，至感缺乏，然一種簡要的事實說明，乃爲此問題解答必要之一個條件，按中國古代農業經濟制度，其原始當爲土地部落共有。至神農時代，所謂「耨民以公……其民……不忿爭而財足者」（淮南子主術訓篇）。殆已具有土地國民經濟制度雛形。由神農至於黃帝，整個民族統一之政治基礎，既已確立，於是乃因民之利，而利用統一民族政治的偉大力量，整齊民族經濟的固有制度，以天下之土地，公之天下之人民，使人各有地可耕。又慮各部族之長，或將虛用其民，於是建爲萬國，權集於天子，疆分於諸侯，使之有職守土，而無權虐民，人民乃得日出而作，日入而息，春生夏長，秋收冬藏，忘帝力於何有，亦所謂因民之利而利之，非謂初無國民土地經濟制度，而一旦忽然疆之理之使成爲井田範式者。約而言之，井田之制行於中國古代至有二千餘年之久，實基於民族原始發展之系統所具的政治經濟兩種特殊因素合一而成。蓋無神農以來公有土地的國民經濟制度，黃帝卽有統一民族政治的偉大力量，亦不能憑空創造一種國民土地經濟制度起來。又卽有神農以來公有土地的國民經濟制度，然如無黃帝、顓頊、帝嚳、堯、舜、禹、湯、文、武、周公歷聖相承之一貫精神，傳統下來，卽令井田制度，照樣成立，行之亦必不遠。

至近有謂：「井田」之制，事實上殆無異於歐洲封建時代之貴族農奴土地經濟制度，其所根據不外兩點：一、以歐洲民族的封建歷史爲研究中國封建歷史的一種公式，以爲歐西民族之歷史文化演進路線是如此，中華民族也就不能例外。例如馬桑風氏的中國經濟史講「商代社會經濟是氏族社會的末期社會經濟」。怕人家不相信，便「希望讀者將莫爾幹之古代社會，寇諾之世界經濟通史，克利莎夫斯基之氏族社會之生產的發展諸文獻加以涉閱，便可以取得不少的好的暗示」。換一句話，他就是告

訴讀者，他的論斷是全根據歐美歷史社會學者的成說而定的。他卻忘記這幾本書所寫的古代社會各國經濟狀況，氏族社會的生產發展情形，是以歐美的各民族爲對象，而不是以中華民族爲對象。偶然涉及東方民族社會的地方，大半都是本於明代天主教宣傳教師的各種報告敷衍成文者。此類間接之而接的古代史料，在彼邦學者，爲欲完成世界文獻之美名，不得已而有取於此，而在我國爲關係本國民族固有文化起見，則似不宜輕取此等外國材料爲根據。至論民族文化研究的原則問題，論中國民族歷史文化演進的路線，與乙國民族不同，丙國民族又與丙國民族不同。如以歐洲封建歷史爲事實，解釋中國封建制度，即亦不合於現代研究歷史文化的通則。二、本其以歐洲封建歷史解釋中國封建制度之成見，搜取本國一二學者之舊說以爲根據。例如胡文爾氏的中國哲學史，根據歐洲封建歷史貴族地主，耕者農奴之例，謂中國封建時代一庶人不能自有土地，故只能爲其政治的經濟的主人作農奴而已。又盧在本國研究方面論據太弱，乃引王船山讀通鑑論三代卿大夫世祿世田，類於後世鄉里之豪族，其助耕之氓亦世在其治下，即證明三代之世族等於歐洲封建時代之貴族同爲地主；其助耕之氓，即等於歐洲封建時代之農奴，同受治於地主。又以船山所謂助耕之氓，是根據井田之制公田私田之義來的，並未嘗以爲是奴。於是他更引夏曾佑中國古代史以爲佐證。其言曰：「井田之制爲古今所聚訟。據漢唐儒者所言，則似古人真有此事，具爲古人致治之根本，以近人天演學之理解之，則似不能有此。社會之變化千因萬緣，乃爲牽制，安有天下財產可以一時均分者？井田不過儒家之理想。此二說者迄今未定。茲據秦漢間非儒家之載藉證之，似古人實有井田之制，而爲教化之大梗，其實情蓋以土地爲貴人專有，而農夫皆附田之奴，此即民與百姓之分也。至秦商君乃克去之，此亦爲社會進化之一

婦」云云。（馮氏中國哲學史上冊第三三四頁）其「農夫皆爲附田之奴」一語，爲馮氏引此段之中心目標，今爲分解如左：

（一）古今學者以井田爲改革政治之惟一根本者，莫如孟子。夏氏不據孟子，而據漢唐儒者所言，亦不免舍本取末。

（二）按照歐洲各大民族經濟發展歷史（參閱阿格歐洲近代經濟發展史，及利維斯古代社會組織）各國古代的土地經濟制度，最初一期都是土地共有，惟由此共有土地制度演進的一個階段，究竟由團體共有演進而爲國家共有？抑爲貴族私有，又或爲人民自由的私有？這卻不能一定。因爲任何國家的土地經濟制度，無不與其民族的特質，因自然環境的各種關係，發展而成的政治、宗教、教育、社會、工商業各種制度有密切的聯繫性。（昔在英國愛丁堡大學研究土地經濟，在教授尼科爾科孫氏（Nicholson）指導之下，被謂此原則不僅適用於舊的國家，即新大陸的美國及澳洲的自由殖民地俱可適用云）。當其原始的共有制度，將有轉變的時候，如政治的統制是軍事專制的，司教的特權是知識獨占的，社會的組織是階級多層的，工商業的發展是突破農村自給制的，則其轉變所成何結果，勢必形成爲大同小異的大地主農奴式的私有土地制度。歐洲各國的土地經濟歷史由原始共有制度轉入私有制度。其時期雖有先後的不同，而其所具的政治宗教社會經濟各項條件則與此是大同小異的。所以英國的曼諾（Manor），法國的維拉（Villain），德國的馬爾克（Mark），俄國的密爾（Mir），結果都先後成爲大同小異的大地主農奴式私有土地制度。中國古代的土地經濟由原始共有制度轉變的時候，情形恰與歐洲各國相反。以政治的統制言，雖屬君主政體，是集權統制的，然是尚德的，不是尚力的。

以宗教宗主官，則司教之職，即爲尙德不尙力的君主兼任的，國中並未產生任何宗教特殊勢力。以社會的組織言，則雖有世族平民之別，然階級之界限並不嚴峻。以工商業的發展情形言，則尙在農村自給的制限之內。因有此種特殊環境歷史不同的各項重要條件存在，所以中國古代土地經濟的演進，由原始部落共有制度而進爲井田式的國家公有制度，並非偶然的，夏氏所謂「以近人天演學之理解之，則似不能有此」者，蓋亦昧於民族歷史文化演進各國不同的根本原因所在之故，於天演理之知其偏而忘其全，所謂執一的廢百者。至均地之政，就現在各國政治一般情形而論，亦只要政府真能明其政刑，並不必高談道德教化，如果分田制職確爲現代民族生活所需要，則亦未見有天下財產不可均分的事理存在。(三)中國井田之實行，有子產之整理井田，商君之廢除井田之歷史事實，非儒家之理想，不用取證於遠。(四)豪強兼井爲教化之大梗，乃井田之制崩潰之象徵，非井田初制。然。(五)農夫皆附田之奴，中國社會組織自有史以至於井田之廢，並無奴隸一層階級(詳見下節)。(六)「民與百姓之分」一語，將謂民爲農奴乎？抑謂百姓爲農奴？如謂民爲農奴，則秦晉「天視自我民視，天聽自我民聽」兩語將作何解釋？如謂百姓爲農奴，則尙書堯典「百姓如喪考妣」，鄭君且以百官釋百姓。是否可不必論，而百姓不是農奴，則可無疑。要之夏氏中國古代史，在清末頗負時譽，然其所創爲井田農夫皆附田之奴一說，於經於史，俱爲未有根據。至王船山續通鑑論謂：「三代之國，直今一縣耳。仕者不出百里之中，而卿大夫之子恆爲士，故有世祿者有世田，即其所營之世業也。名爲卿大夫，實則今鄉里之豪族而已。世居其土，世勤其疇，世修其陂池，世治其助耕之氓」云云，乃據王權衰落以殺之封建制度而言。其持論與王制「諸侯大夫不世爵祿。」之義，不盡切合，即

由於此。

第二，或謂中西封建歷史之不同，雖誠有如上所論，然各國封建歷史上農業經濟制度的中心構構，可以確定為貴族農奴的土地經濟，均各有充實的史料可資考證。中國的封建制度，年代雖甚長遠，然古籍可靠的極少。「井田」之制，除孟子一書外，可資考證的史料可謂有限。所以關於「井田」制度的原始，與三代授田畝數的異同，夫家人口的多寡，經界阡陌之辨，徑跡塗道廣狹橫縱之殊，即將中國歷代經學今古文兩派的門戶成見完全化除，亦不易求得個實在的「井田」制度，可以作為三代實行過的證據。愚應之曰：此言似是而實非。似是云者，關於井田制度之直接史料確實不多，然有幾種特殊情形，必須明白：（一）最可注意的一件事，即「井田」制度之實行，與班爵祿有密切聯繫性，初非為一般貴族所樂意的。所以到了王權崩壞俱已衰落的時候，就各視力之所及恣意變更舊制，則孟子對北宮嚳周室衰微之問，謂：「諸侯惡其害已也而皆去其籍」，祿田之藉既去，則世族侵占私田漫無限制，故由此一語，不獨可見一般貴族不便井田制度存在的事實，並且由此可以推知凡關於實行「井田」制度必備的各種典籍存在各國者，到了孟子的時代，一定是與祿田之藉一例的被諸侯毀壞無餘了。中國古代舉在官府，此類典籍與六藝不同，官書一經毀壞，民間素乏師承，殘缺無可抱守。故孟子對舉戰井地之問，雖為對殷周之制提綱挈領希企便於實行，然猶自以大略為言，這是中國「井田」制度缺乏直接可資考證的史料一個大原因。（二）詩、書、易、禮、春秋等經，漢代經師各本師承。周禮以出孔壁古文之故，不為經師所善，未有傳授。而井田之制，則惟周官為最詳。雖史漢記載，鑿鑿可據，然今文學者，率以門戶之見，羣相排斥，爭持不決。所以在周禮一書，未經證明屬於周公制作以

前，用以解釋井田制度，尙覺太早。此亦「井田」制度缺乏直接史料之一原因。然因此遂謂「即將中國歷代經學今古文兩派門戶成見完全化除，亦不易求得一個實在的「井田」制度，可以作為三代實行過的證據」，則又不盡然。蓋研究人類歷史，年代愈遠，則史料愈罕，此亦世界各國的通例。各國歷史學者不問因古代史料不充分的關係，而短氣鉤沉索隱的勇氣。試觀歐洲古代希臘羅馬文化歷史有名的著作，何一不是東鱗西爪的從經典傳說歌謠器物藝術等種種的博稽廣搜，加以有統系的解釋，成為有條理的作品呢？況史記孔子世家原有「故書傳禮記自孔氏」之明文，則禮記中王制一篇，雖虛植有為文帝博士所錄之說，然「錄」與「作」不同，今文學家，至以為孔子之書（廖平經學四變記）蓋據「史記自孔氏」之文，固未為盡合論理，惟史記曰「自」曰「孔氏」，則禮記之傳於孔氏之門，殆無可疑。王制即非孔子之書，而為孔子之門人，記孔子解釋三代禮文因革損益之義，殆亦無可疑。雖與孟子所言略有出入，然孟子不過據周制而言其大略，不同之處原不足異。加以清代今古文學經師考證所及，精到之處，尤多超越前代。如所謂關於「井田」制度的原始，與三代授田畝數的異同，夫、家、人口的多寡，經界阡陌之辨，徑畛塗道，廣狹橫縱之殊等項，經過歷代經史，學者先後探討，反覆的論辯，解決途徑要皆各俱端倪。不過經師附經立說，條貫依經為準，每一問題之重要論點往往散見於各經有關的考證訓詁中間，學者不易尋得要領。至於九通及圖書集成之類，其所記載，或重稽考典章，則務博識而少斷制；或重編羅文獻，則務彙收而少融貫，所以今談到井田制度問題，倒不是缺乏相當材料的供給，而是融化相當材料的需要。茲為便於研究起見，特為舉出幾點，以供研究大學經濟背景參考之資：

(一) 井田制度實行於三代之事實，除周禮暫不援引外，可援引詩經爲證。詩信南山章：「信彼南山，維禹甸之，岐岐原隰，曾孫甲之，我疆我理，南東其畝」作證，此詩爲西周末期作品，毛傳「信南山刺幽王也，不能修成王之業，曠理天下以奉禹功，故君子思古焉」。其曰「曠理」，卽爲各人清理各人田畝的疆界甚明。其曰「南東其畝」，則爲「井田」畝數從橫的疆界又甚明。詩意若曰，大禹創制於前，成王曠理於後，由此可見夏商周三代實行「井田」的事實，並不是後儒理想的。古代經籍有片言可以說明古制，此卽一例。

(二) 井田之制，與現代國有土地式之農業經濟制度，頗爲相類。茲舉三點說明之：(一) 田畝夫家圖籍，由王者制定，諸侯不能擅自變更。孟子所謂諸侯惡其害已而去其籍，在王權衰落時代，可知「井田」的中心機構，是天子爲大地主，諸侯不過代天子管理其土地。(二) 農民受田而耕，譬猶國家的佃夫，受田之數夏以五十，殷以七十，周以百畝計算，卽孟子所謂大略的說法。三代授田之數不同，乃量度計算之別，並非田畝增減之差。(清沈彤周官祿田考，程謫田水田小記，皮錫瑞王制箋可供參考)。天子畿內的農夫，直接授田於王室，諸侯封內的農政，則由天子令諸侯按照定制授田於民。所以「井田」實施的祕鑰，乃寄托在王權集中的基礎上。(三) 天子諸侯卿大夫士皆食祿而不能有田，田爲農民所耕。國家所有。蓋中國封建經濟的基礎建築在「井田」制度上，而「井田」制度以天下爲公的妙用，實涵在制祿精義之內。普通封建的土地經濟，貴族所以能剝削農民，甚於兩大條件：一爲貴族卽是地主；二爲農民降爲奴隸。中國「井田」制度，世族既不能自爲地主，農民又悉爲國家自由佃農，世族侵占農民利益已很少，然猶有兩種顧慮，一爲世族的生活費用如不與公田及賦稅

的收入盡分明白，則推行農政之際，難免不潛為侵漁農民之私。二為農民自為兼併之時，如與世族發生共同的利害關係，則「井田」制度即有不易保持平均的趨勢。制祿的精義，即有避免此兩種顧慮而設的妙用。因祿有定制，則公田及賦稅的收益，為國家的歲入，非世族的收入。世族的收入，乃國家歲出內政府官吏俸祿一部份的支出。換言之，即從根本上使土地的收益，不能直接歸封建世族的生活享受。因土地的收益，不能直接歸封建世族生活的享受，於是土地的兼併，於忠實的懦弱的農民有害，於黠猾的豪強的農民有利，而於封建的世族則全無利害衝動的成見存在。王者本其主權集中的大力，運用封建世族不存利害成見的行政心理，去維持井地平均的農村經濟政策。此一點極為重要，然非王權集中，決不易辦到。

(三)井田之制，雖為孟子所相重，然自東周王權下移，到春秋的中葉，已趨於破壞，觀子產使「田有封洫，廬井有伍」，從政一年，與人誦之曰：「取我衣冠而褚之，取我田疇而伍之，孰殺子產，吾其與之」。及三年，又誦之曰：「我有子弟，子產誨之，我有田疇，子產殖之，子產而死，誰其嗣之」云云，可見到了子產的時候，田法已經大壞，故與人有取我田疇的話。至因此有欲共殺子產的表示，則益可見當時井地不均的情形。子產起而正經界，(田有封洫)均井田(廬井有伍)不免有抑制豪強與多益寡的事實。所以發生激烈反動的歌語。然田法雖已大壞，諸侯所守之典籍未去，故子產猶能本以規復舊制，卒收三年有成的結果。迨至戰國，則豪強兼併農民失業的局面已成。滕文公有行井田之意，而未諳井田之制，故以畢職問井地於孟子。由此可見其國原有的典籍，其去已久，故國君大夫均無所知，而孟子為主張行仁政必自經界始之學者，亦僅能言其大略，則井田之法，當時已蕩然

無存，更可想見。

由上述各點，可以確定中國封建時代的國民經濟制度為國有土地的農村經濟，孔子生當此種農村經濟崩潰期間，懷想此種農村經濟發達的途徑，他的經濟思想受了這種國有土地式農村經濟背景影響不少。這部大學內有關於經濟方面的解釋，殆無處不與這種背景有密切的聯繫性，此值得為讀者預先介紹的。

三 社會的背景

孔子時代的社會為封建社會。上面已解明中國封建歷史的基礎與世界各國不同，由於中華民國原始發展的系統所具的特殊因素與各民族不同的原故。所以中國封建時代的社會制度，當然亦與各國封建時代的社會制度不同。或者謂「中國社會之演進的階段，至今還沒有定論，有的以封建社會始於商、夏，有的說始於西周，有的說始於東周，西周尚在氏族社會與封建社會中間一種過渡的奴隸社會」云云（見商務大學叢書陳青之中國教育史上冊第五面）。則仍為以歐西各國封建社會的條件來解釋中國的封建社會，不可不辯。

按中國封建之制度，有史記五帝及夏、殷、周本紀可據。至謂西周尚在氏族社會與封建社會之間，則由誤解大雅生氏繇等詩，及太王遺囑之難，自顧遷校史實之結果。茲亟欲辨明的，即中國封建社會中間有無奴隸一個階級存在的問題。按「奴」古文為「𠂔」，說文奴婢古之罪人，是漢儒並不知中國古代社會有奴隸制度存在。又古文「侮」亦作「𠂔」，揚子方言，侮殘也，秦晉之間罵奴婢曰「侮」。

又前漢書衛青傳「人奴之生，得無笞罵足矣，安望封侯乎。」由此可見漢代勢家畜奴婢之風已盛。然奴婢之來源，則多因其身家犯罪之故，沒入於官，並非社會中間先有此固定的奴婢階級存在。清代惠棟九經古義「司屬其奴男子入於罪隸，女子入於春菴」。注云：「鄭司農云，今之爲奴婢，古之罪人也。」玄謂奴從坐而沒入縣官者，男女同名。高誘曰，漢律坐父兄沒入爲奴。魏志毛玠傳漢律罪人妻子，沒爲奴隸。說文曰，男入罪曰奴，女入罪曰婢（初學記引）。風俗通曰：古制本無奴婢，即犯罪者或原之。或者被賊罪沒入爲官奴；婢隸者，逃亡獲得爲奴婢也（初學記引）。由此可得下之解釋：（一）入於罪隸者，等於今之徒刑。（二）奴婢爲古之罪人，漢世殆始有非罪人而需爲奴婢之事實，由鄭司農之言可以推知。然社會中間並無固定一層奴婢階級存在，則漢人著述，殆無不同。（三）三代之世，罪人不孥。漢律始有坐父兄沒入爲奴之例，此爲當時富貴勢家，多蓄奴婢之大因。（四）三代封建社會，無奴隸制度，由風俗通之言可以益明。所謂，西周尚在氏族社會與封建社會中間一種過渡的奴隸社會一層，亦不攻而自破。

案自漢以後，蓄婢之風日盛，魏康成詩婢一事，士大夫至傳爲美談可見一斑。茲後奴婢之由於入官配發之數，遠不及由於貧困而粥入勢家者之多。然鄭司農明云「今之爲奴婢者，古之罪人也。」風俗通亦云「古制本無奴婢」。究竟奴婢之風如何昌盛呢？以愚度之，當起於戰國之世，戰後俘虜，沒爲奴婢之習慣。然當時亦不過表示全其生命，督其力作，等於今日的無期徒刑，法律上未有特殊規定社會中間，亦無固定階級，至秦併六國對於俘虜六國兵夫家人等。悉沒爲奴婢，以賜將士，故定奴婢視同私產之制，可以買賣。於是中國社會中間未有固定的奴婢階級，國家政令，已有特定的

奴婢法制。漢與除秦苛法，而奴婢買賣之制未改。且有殺死奴婢，可以減罪，奴婢傷人，罪至棄市之條。則法律上對於奴婢已具有特殊不平等之規定。王莽代漢，頗思改革，然僅定奴婢為私屬，不許買賣。其他苛條仍舊未改。光武起自民間，深知奴婢法制之弊，因除奴婢傷人棄市律，並令殺死奴婢不得減罪，可謂奴婢解放時代，然當時人民無恆產的日衆，一有兇荒，貧者鬻身求生，豪富視爲尋常，政府亦無法制止。自是以後，歷晉魏南北朝隋唐五季兩宋，法令上未有重大改革。而奴婢的習慣，則與日俱深，惟在社會上則仍不能成爲一層固定的階級。至元代乃有「驅口」「賜戶」「雜戶」等名稱，沒爲奴婢，藉及子孫，遂有造成固定奴婢階級的趨勢。幸元祚甚短，明太祖禁庶民養奴，然官家奴婢養，固所不禁。又成祖藉不附籍難諸族屬爲樂戶，世世不得自拔爲良，爲政治上一大污點。清代雍正兩朝，大事改革如樂戶、墮民、伴僮、雜戶、諸奴婢階級，次第解除，終清之世，奴婢制度在法律上業已剷除，民國已來，人口買賣禁令甚嚴。然事實上豪富每多婢侍，倡優半出存養，一遇凶旱，則賣身鬻子女不絕於道。蓋爲經濟所迫，雖非法令所許，而買者賣者，狼狽爲奸，爲政者亦力有所不及的事實（上節錄拙著中俄兩國革命歷史背景之研究）。

所以普通封建社會照例有農奴爲基層最大一個階級，而在中國封建社會則無此一級。又在普通封建社會中間，平民與貴族階級的界限，異常嚴峻，而在中國封建社會，則平民與貴族階級的界限並不明。例如宗法的系統，在普通封建時代，爲貴族所最注意的一件事，但在中國封建時代，並不如此，觀堯以二女妻舜，及武王之后邑姜爲太公之女，即可概見。又如政權的承繼在普通封建時代，亦爲貴族所最注意的一件事，但在中國封建時代，亦並不如此。觀堯以天下授之於舜，舜復以天下授之

於禹，禹復以天下授之於益。直至百姓不之益而之啓，而後啓乃繼禹而有天下，此亦可爲明證。又如輔弼股肱的寄托，在普通封建社會，平民不易登庸，但在中國封建社會時代，亦並不如此。觀伊尹躬於有莘，傳說起於版築，膠鬲舉於魚鹽，太公起於渭濱，關天泰顛舉於置網之類，皆以平民一躍而登宰輔。總而言之，在中國唐虞三代雖爲封建社會，然國家的用人行政，實可與歐西古代哲學家理想的賢人政治相符合。因在政治生活方面，既一以賢能爲登庸標準，故在社會組織中間，貴族的特殊階級性，遂不能充分表見。此中實爲因果，研究歷史者，可以不言而喻。

最後，還有一件顯明的事實，即在普通封建社會中間常有一個宗教的特殊階級存在，與貴族立於同等的地位，但在中國的封建社會，却沒有這個特殊階級，所以然者，即由各國民族的宗教信仰與政治的統屬，是分的不是合的，而中華民族的宗教信仰，與政治的統屬，從原始發展的系統上，即帶有一種君師合一的特殊因素。不獨自黃帝以至唐虞三代政教合一，君主即是教主，即在黃帝以前部落時代，這種君師合一的特殊因素，即隨着部落演進的階級無形的共同發展。所以在歐西封建社會，教會的儀式貫帶到民族各階級日常生活中間，而在中國封建社會，既無宗教階級存在，代替教會的儀式貫徹到整個民族的日常生活中間，即爲國家制定的禮儀。尚書「舜帝命伯夷與三禮」鄭注天地人之禮，蓋即是此類的禮儀。現存的儀禮十七篇。歷代經師俱信爲周公制作之遺。其實周因於殷，殷因於夏，夏禮殆即爲舜帝命伯夷所典的「三禮」。不過由夏至殷，已有四百餘年，民族社會生活的變遷當然甚大。所以殷因於夏禮，不能無所損益。由殷至周，又閱六百餘年，所以周因於殷禮，更不能無所損益。換一句話，周公所制作的儀禮，即爲周公將殷代損益舜帝「三禮」所成的殷禮，按照周代社會生活

的需要，重新整理一過，所得的結果。周公原制爲多少篇，有無佚亡，今皆不可知。但就十七篇內容略爲分析，則爲關於冠、婚、喪、祭、燕、聘、鄉飲、鄉射諸項的社會儀式，可無疑義。就其性質言，則爲宗教與道德混合的一種禮儀；就其用途言，則爲周公本其所處政教合一的地位，爲整個民族制定一部宗教道德混合式的社會生活必要的標準。由周初設，由殷溯夏，年代愈遠，則其所含宗教式的成分愈多。此亦可依人羣演進的普通原則推知的。總之中華民族二千餘年的封建歷史，沒有一個宗教的特殊階級，站在社會中間，支配整個民族精神上和物質上的日常社會生活，是世界各大民族進化史上的一件特殊的事實。歐洲中古十字軍的長期戰爭，不能發見在中華民族歷史上，亦決不是一種偶然的現象。

由上述之結果，可以說孔子的社會背景，是一個封建社會，人民雖有貴族平民之分，然其間界限並不嚴峻。又是一個殷有奴隸及宗教階級的封建社會，但是代替這宗教的信仰和儀式去維繫整個民族的日常社會生活，是有唐虞三代因革損益傳下的禮教。由武盛時言之，到社會中間人民熙熙如登春臺，上下相安於禮教陶冶之中。及其既衰，則禮教陵夷，喪毀爭奪之風，日增月甚。社會崩潰之情形，殆有急掩直下之勢。此等盛衰之迹，靡不足以左右孔子的思想，然因之而發生向往與感慨之兩種觀念。由此兩種觀念轉入思想中間，遂與社會背景發生密切的聯繫。

綜合作結，大學的歷史背景，可謂是三幅畫圖。從政治方面言，可謂是一幅唐虞三代太平景象圖；從經濟方面言，可謂是一幅封建井田農村生活圖；從社會方面言，可謂是家國四時同樂圖。將此三幅圖畫詳細認清，則知大學的內容，到處都含有歷史事實，決不是一帶理想的空話。

參考書

- 一、拍拉圖共和國（原本或譯本任可）
- 二、亞歷斯多德政治學（原本或譯本任可）
- 三、史記（五帝本紀孔子世家）
- 四、老子（陳拉釋本）
- 五、論語註疏
- 六、孟子註疏
- 七、左傳註疏
- 八、禮記註疏
- 九、尚書註疏
- 十、董仲舒春秋繁露
- 十一、馬端臨文獻通考田賦考
- 十二、沈彤別官祿田考
- 十三、程瑤田水田小記
- 十四、皮錫瑞王制箋
- 十五、陳濟之中國教育史
- 十六、王船山讀通鑑論（卷十九）
- 十七、詩經註疏
- 十八、許氏別文解字
- 十九、楊子法言
- 二十、前漢書（衛青傳）
- 二十一、意棟九經古義
- 二十二、向紹軒中俄兩國革命歷史背景之研究（社會組織章）
- 二十三、麥平經學四變記
- 二十四、夏曾佑中國古代史（第一八四頁）
- 二十五、馬乘風中國經濟史（第三頁）
- 二十六、馮友蘭中國哲學史（第三三三至四頁）
- 二十七、劍橋上古中國史（Cambridge—Ancient and Mediaeval History）
- 二十八、邁爾士歷史的初曉（J. L. Myers—The Dawn of History）
- 二十九、田崎忠義中國古代經濟思想及制度（商務譯本）
- 三十、阿格，近世歐洲經濟發達史（F. A. Ogg: The Economic Development of Modern Europe）
- 三十一、利文斯，社會組織（W. H. R. Rivers: Social Organization）

第二章 大學教育精神重心

一個偉大的學者，不論他的談話，他的行事，或他的著作，總有一個重心伏在裏面。讀者任取中國或外國任何有名學者的著作來研究，如不將他的重心抓住，即令將他的作品讀得爛熟，亦只可算略識皮毛，對於作者的真面目，還認不清楚的。大學這部書，可以說是孔門政治教育中間一種代表作品。抓住這個作品的重心，不獨對於本書正如綱舉目張，並且對於孔子所定的羣經都可以迎刃而解。所以愚於敘述大學歷史背景以後，即繼寫大學教育精神的重心一章，重在開門見山。予讀者以簡明直接的瞭解。

大學的內容，通常以開明德新民，止至善爲三大綱領，格致誠正修齊治平爲八大條目。其實，大學全書精神的重心，樹立在誠意一個階段上，格物致知就是誠意的功夫，正心、修身、齊家、治國、平天下，就是誠意的作用。所以就八大條目而言，誠意是個本體。惟意誠而後，明德可以大明，亦惟意誠而後，親民與止至善之功，可以大著。所以就三大綱領言，誠意亦是個本體。茲從民族文化方面分作四點解釋：

(一) 文字學上釋人的觀念 在中華民族文字學上對於「人」的普通觀念，不可不加以合理的解釋。漢劉熙釋名「人，仁也，仁生物也」。分作兩層說明。據說文「人从二，即人相耦之義。明人不耦，即不能有人，即不能說是人。所謂不能有人，是從生理方面說。所謂不能說是人的話，是從羣理方面說。猶恐涵義未明，故又附加「仁生物也」的解釋。蓋天地之間。生物中惟人之生理爲夫

婦有別，相耦而生生不已。故曰「仁生物也」。又相耦之生理，即是互助的生活。換言之，即是以人濟人。惟人能推廣其以人濟人的生理，故雖遇洪水猛獸而不能爲害，蓋人實以相耦而生相濟而存，故爲「仁生物也」。此種解釋，不是一個文字學者所能憑空臆造，乃爲民族的特質，表見於文字上的一點，值得深刻認識的。

(二) 孔子對於人的哲學觀念 禮記禮運篇：「清儒有指爲子游所記，以前後文體詞氣推之，此記疑出子游門人之手。」故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。又曰：「故人者天地之心也，五行之端也，含味、別聲、被色而生者也」。此兩節乃託孔子對首假所講的話。其第一節含有兩種說法。一、易經爲中國人生哲學最古的一部書，以乾爲天坤爲地。其繫辭上有曰：「乾道成男，坤道成女」，乾坤之道，即無異於「天地之德」。二、易繫辭下有曰：「天地之大德曰生」。則「天地之德」的解釋，當可視爲人的性得天地常生之德，即是講人性之所本。然則「陰陽之交」又如何解釋呢？亦有兩種說法。一、即孤陰不長，孤陽不生，易繫辭上有曰：「一陰一陽之謂道」。則「陰陽之交」即用於人相耦之義。二、易繫辭下有曰：「陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德」。如此則「陰陽之交」即講人身所自來。上節「仁生物也」，是從社會生理方面解釋人的本性；此節「天地之德，陰陽之交」從天人合一的哲理方面解釋人的本性。至於孔子平時講學，不語神怪「此節乃有「鬼神之會」一語，又如何解釋呢？按孔子不語神怪，誠爲儒家打破迷信崇尙實學的特徵。不過中國古代的哲學，對於人與神的觀念，往往不能畫分清楚。如詩載姜姬履跡，申甫獻降之類，不一而足。又論語記堯舜禱讓之事，俱以天之歷數爲言。即孔子亦有「天生德于予」之語，可見孔子

雖不像墨子有明鬼的學說，然亦不是絕口不語鬼神的。其云「會」者，若曰人之生而爲神靈所阿護，與履跡巖降之類相似。又「五行之秀氣也」一語，五行爲木、金、水、火、土、人類，如何可以稱爲此五種物質的秀氣呢？孝經說曰：「性者生之質也，若本性則仁，金性則義，火性則禮，水性則智，土性則信」，是「五行之秀氣」的解釋，即指木金水火土的仁義禮智等特性而言。「故人者……五行之秀氣也」，即爲人的仁義禮智等德性，爲得於五行的秀氣。孔子嘗謂「性相近也，習相遠也（論說）」相近之理，即爲人的本性，同秉五行之秀氣。其後孟子性善之說即本於此。第二節謂「故人者天地之心也。比第一節」故人者天地之德」意義不同。以形象言，天在上，地在下，人在中間，故稱人爲天地之心」。又從中國古代關於人內部生理的解釋，如內經，脈經等論五臟的配構和作用，皆以心臟爲一身的主宰，與古代倫理哲學稱心爲「心君」的理論完全契合。故此節「故人者天地之心也」，亦可解作孔子把天地假定做一個自然人，而人則爲此自然人的心臟。換一句話，即孔子以人爲天地的主宰，正與他的宇宙三才哲學相合。第一節言「天地之德」是表示人的本性稟賦於天地獨厚，此節「天地之心」行爲表示人的賦命關係於天地最大，不獨爲天地所最愛護，並且立於左右天地的地位。下文「五行之端也」，與第一節不稱「五行之秀氣也」義亦不同。就字義解釋，「端」之義爲「始」爲「正」爲「首」，人爲行之端，此「端」字當取「首」的意義爲長。蓋人既不獨爲天地所最愛護，並且立於左右天地的地位，則五行當然立於人的左右範圍之內。所以「故人者……五行之端也」一語，與其稱爲人得五行的正氣，還不如釋爲人乃五行的首腦。因爲人得五行的秀氣，正氣即包在秀氣之內。故諸左右五行立於首腦的地位。又因人的本性，與五行的本性，既然是二而一的，則以其首腦的地位，乘其得於五行的本性，

以利用五行固有的本性，其爲效順而易。這備推論「初覺學越」五行之端也」句的本義以外詳細推究，乃是補充兩節前後上下未發的涵義。因孔子前面既云：「故人者！五行之秀氣也」，後復申言：「故人者！五行之端也」；則由解釋人的本性，進而解釋人類本性的效用，是理爲明顯的。又孔子於「故人者天地之心也」句下緊接「五行之端也」一句，其注重人對於五行的利用，意亦甚明。蓋五行的仁、義、禮、智、信等德性，雖屬於哲學理想的解釋，然五行的木、金、火、水、土等物質的利用，則爲人類日常生活不可須臾離的。如春秋晉御缺以水、火、金、木、土、穀釋夏著的六府，洪範九疇五行列於初一，可見唐、虞、三代以來注重利用五行物質解決人的日常生活問題的一斑。箕子答武王訪問之言曰：「我聞在昔，鯀陞洪水，汨陳其五行，帝乃震怒，不卑洪範九疇，彝倫攸斁。鯀則殛死，禹乃嗣興，天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸斁。」然則鯀的殛死，禹的嗣興，乃即爲五行汨陳與否的結果。由此益可推知孔子「五行之端也」一語涵義的所在。最後「故人者……食味、別聲、被色、而生者也」句，與上文及第一節俱有密切的聯貫性，因此句解釋人的生理，把人的德性和官能都包括在日常生活之內，表示與一切生物不同的所在。其曰「食味、別聲、被色、而生」，即表示人的生活，雖極口腹耳目之好，亦常有所節制。故味而曰食，聲而曰別，色而曰被。若曰雖有五味，五聲，五色之備物，而用之不欲其過。非得於天地五行之靈氣者最厚，何能有此？要而言之，孔子認定人得天地陰陽五行之氣獨厚，生而稟有仁、義、禮、智、信的五種德性，不獨受天地覆育之恩，並且頂天地負有曲成萬物不遺的重任。

(三) 孔子對於宇宙與人的觀念 孔子對於宇宙與人的觀念和他的人羣進化思想，是值得特別提出解釋的。按孔子的宇宙觀念，可從易繫辭上下及說卦分別說明。繫辭上「是故易有太極，是生兩儀，

兩儀生四象，四象生八卦」云云，是孔子解釋伏羲八卦哲學的理論的太極說，亦可謂孔子讀易章句三絕後所傳於古聖的宇宙與人的哲學理論，但這種哲學理論，只言太極是易經全部人生哲學之基礎，（大極解卷開抽著孔子與周易大極條）尙未解到人類在宇宙中間繁衍不息各種自然法則。繫辭下「易之爲實也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉，象三材而兩之故六，六者非元也，三材之道也」。云云，則爲孔子的宇宙三材論，爲解釋伏羲畫卦面作。這宇宙三材論實即可謂是繼大極論而演進的一種宇宙與人的哲學理論。其曰天道、人道、地道，則以人參天地，取於天上地下人居中與宇宙間的自然法象。曰「象三材而兩之故六」云者，就易的數言，則兩乘三得六，顯而易見。據易之理言，繫辭上「生生之謂易」，則易之爲實，以生爲義。又繫辭下「天地之大德曰生」，則天地以生爲德。禮運「故人者天地之德」，則人亦以生爲德。但奇數不生，故天地不合不生，男女不耦不生。一天、一地、一人爲奇數，天地人合而爲三，亦爲奇數，皆不能生。而天道，人道，地道，皆主於生，故必兼而兩之爲六，始合於易的生生之理，始合於天地人常生之德。故曰「六者非它也，三材之道也」。如此解釋，不獨伏羲畫卦的意義容易了解，即孔子對於宇宙與人羣的基本觀念亦由此明白。惟於宇宙間自然的法象，如何與人的性命之理發生重大關係，則尙未有說明，說卦「昔者聖人之作易也，將以順性命之理，是以立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義，象三材而兩之，故易六畫成卦，分陰分陽，迭用柔剛，故易六位而成章」。此節可分三點解釋：首爲孔子述聖人作易「皆曰性，即人的本性；命，即人的生命；理，則爲性和命的自然法則。順即遵循不可違背之義。曰「將以順性命之理」者，即解釋聖人作易，將本易教，使人明於稟賦於天的性，化生爲人的命，皆有當遵循而不可違背的自然法

則存在。次乃揭示此項自然法則。其曰陰陽，曰柔剛，曰仁義，即明陰陽爲天的自然法則，柔剛爲地的自然法則，仁義爲人的自然法則。其曰立者孰立之？聖人作易立之也。聖人如何立法，即易賢辭下所謂「仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物是也。尚有須注意的一點，即於性命之理以下，列舉立天立地立人之道，仍側重在以人統攝天地。故天之陰陽，地之柔剛，皆在人的俯仰象法範圍之內。最後則言卦的六畫與爻的六位，皆爲參三材而兩之的結果，亦即解釋卦爻均是由生生之義而得的意義。其以仁義爲立人之道，蓋以人得天賦的仁、義、禮、知、信各種德性，約而言之，亦可以仁義包舉其餘。孟子說明性善之理，書以仁、義、禮、知並舉，而論爲政，則稱仁義，即本於此。故以仁義爲立人之道，即是以人的本性所固有的自然法則去感化人，使各循其自然的法則，而恢復與發展其固有的本性。換一句話，即以人道的自然法則，去盡天地的自然法則，使三才哲學「生」的大德充滿發揮於宇宙人類中間。這種自然法則的解釋，即是中庸「合外內之道也」的意義。日本五來欣造氏所著儒教對於德國政治思想的影響，謂「中國行家主觀的道德法，即自然法」，尙囿於宋明以宋儒家的理學，實則孔子易理的自然法則，乃包含五來氏所謂「客觀道德法」一併在內，學者不可不知。這就是孔子對於宇宙與人羣觀念的概要，至於他的人羣進化思想，可從易序卦下經「有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所歸。夫婦之道不可以不久也，故愛之以恆」。一段分析來說。自有天地至然後有夫婦爲第一個階段。由此階段內人羣演進的次序，可以看出孔子對於宇宙進化的解釋。他以爲天地開闢之後，萬物始生，萬物繁殖之後，人類乃出。此與現代生物進化學說所分的

重要階段大致相合。但人類原始並不是即有夫婦，中間必須經過一男女而無夫婦一個時期，這個時期經過的久暫，各因民族文化特殊因素的關係而各有不同。這種解釋，與現代人類進化學說亦無不合。到了有夫婦的時期，則人類文化已到相當程度。此期在世界人類進化學說中間，並不特別重視。但在中國古代，無論倫理或政治學說，對此則異常注重，禮記郊特牲篇：「男女有別，然後父子親。父子親，然後義生，義生然後禮作，禮作然後萬物安，無別無義，義之禮也。」云云，即以有夫婦一個階段爲人倫的大分野。又禮記昏義篇：「敬慎重正而後親之禮之大體，而所以成男女之別，而立夫婦之義也。男女有別，而後夫婦有義，夫婦有義，而後父子有親，父子有親，而後君臣有正，故曰昏禮者，禮之本也。」云云，則以有夫婦一個階段，爲有父子有君臣的根基。此兩層重要意思，皆在孔子此節經文涵義之內，故爲引申其說。自有夫婦至然後有君臣爲第二個階段。在此階段內，人羣進化，已到政府組織國家機構均已備具的時期。在各國政治學說中間，大抵都注視到構成國家的民族個人的單位，但在中國古代學說，則於個人單位之外，還添一層注重到家的方面。禮記哀公問篇：「公曰：敢問爲政如之何？孔子對曰：夫婦別，父子親，君臣嚴，三者正，則庶物從之矣。」云云，即是國之本在家，家之本在身的意義。這種解釋，與現代各國政治學說不同，此由中華民族原始發展的倫理因素構成一部長遠的家族歷史，與各國的民族歷史均有不同的緣故。自有君臣至然後禮義有所歸，爲第三個階段。在此階段內，現代各國的政治，都注重政刑的嚴明，法制的完備。但在中國古代的政治，則注重在德禮的感化。孔子所謂「道之以德，齊之以禮，有恥且格」的說法，正與此節注重禮義的大旨相同。這一點亦是中國政治演進路線與各國不同的處所。至夫婦之道不可不久也，故愛之以恆」云

云，即古聖重卦，咸，恆次序聯貫之關係，既明示夫婦爲人道之始，有恆久不變的意義，而孔子序咸卦之義，不係之於雌，而與序乾坤兩卦同式，蓋不僅重在崇人倫之始，而其以人道配天地之深心，亦於此可見。綜合來說：孔子對於宇宙與人的觀念，和他的人羣進化思想，其出發點雖有倫理政治的差別，然其結論則達到共同歸宿的所在。蓋三才之道，既即爲人類生生不已之道，而人羣進化的基礎，亦建立在有夫婦的階段上，則亦爲同本於「生生」的原理，三才說以仁義爲立人之道，與序卦言咸之義，以禮義爲治國之器，意亦相同。至三才說以人道統攝天地，而序卦下經以咸卦夫婦之義，與上經乾坤陰陽之道對立，文字雖有不同，義理則實一貫。這幾個共同的觀點，不獨是孔子倫理和政治哲學的結晶，而且可以說是中華民族深根固蒂的歷史文化源泉的所在，值得深刻認識的。

從上述各點，可以將孔子的人生觀分析說明：（1）對於人性的認識。即人的本性都是善的，故曰「性相近習相遠也」。即謂人之性，因習之故而有善與不善。善的名稱，即是仁、義、禮、知、信，此五種德性，是固有的。至「惟上智與下愚不移」之語，乃就人之才而言，非謂性有上下之分，不可不知。（2）對於生的認識。即人以生生爲義，生的發展，即爲性的表見。（3）對於羣的認識。即人生不能無羣，羣的演進，即爲生的發展所成的結果。這種生與羣發展的基礎，都建立在人類共同的本性根基上。這個共同本性的根基。就是上面所稱誠意一個階段的核心所在。因爲意中這個「誠」的一點，直可以說是仁、義、禮、知、信五種德性的核心。此五種德性蘊於中而未發則爲「誠」，發於外則爲仁、爲義、爲禮、爲知、爲信，故存誠的功夫，即爲培養仁、義、禮、知、信的基本功夫。所以講大學教育精神的重心附立在誠意一個階段，亦可以說這個重心即是孔子人生觀一個基本的觀點。

(四)政教合一與誠的關係。孔子人生觀的這個基本觀點，亦可以說是中華民族古代政教合一精神的源泉所在。按大學這部書雖然是專為治國平天下者說法，然開宗明義的十六字。已將全國精神的重心樹立在誠意一個階段上，從「在明明德」及「在止於至善」九個字中吐露出來，蓋孔子講大學，實即據着唐虞三代的政治教育而言，親尚書稱堯曰「克明峻德」，舜曰「玄德升聞」，此即大學開宗明義「在明明德」之所本。又大學的誠意「與堯舜傳統」允執厥中」的涵義相同。堯舜從本身起，修明人所同有的德性，率天下之人共同修明各人所同有的德性，即所謂以天下治天下的道理。曰「允厥執中」，即告人如何修明，其所同有的德性的道理。堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，堯、舜、禹各以執中率天下之人，天下之人亦各以中與堯舜禹以共見。此即堯舜禹身兼君師。明明德於天下的先例。湯之執中，與周禮大司徒「以五禮防民之僞而教之中」先後一揆。蓋禮者理也，履也。即本人所同有的性理，制為適合於人的履行一種禮儀。純禮記和儀禮兩書所傳，凡冠、昏、喪、祭、朝、聘、燕、饗、射、鄉各種禮儀，上自朝廷，下至鄉黨，國家人民一切社會生活方式，無不包舉在內，即可明白。按禮主於敬，而敬之本體為誠，故孔子講大學，特重誠意一個階段，亦即是以至「誠」為行禮的基本。因為中國古代政教合一的歷史，自伏羲、神農、黃帝以來，無一不是以禮為本者，這種禮治的精神，積久習慣成爲自然，團結在整個民族的心理上，不知不覺養成一種不可思議的力量，貫注在統治與被統治階級中間。一方隱若有一種瞻前忽後的精神信仰；一方隱若有一種左右監臨無上的道德制裁，此種無上的精神信仰和道德制裁，長便唐虞三代的聖君賢相不待勉強而乘其至誠不貳的大力，去實施此適合時代的各種混合禮儀，以爲一切政刑的先驅。這就是中國古代政教合一的長遠歷史一種偉

大民族的特質，亦即是大學教育精神的重心，與這特殊的歷史背景契合無間的一個影像。

大學的歷史背景，是封建的歷史背景，但是孔子講大學的政治目的，卻欲從根本上打破封建政治的藩籬。或者謂孔子「如有用我者吾其爲東周乎」的話，又和公羊傳春秋稱孔子夫文王之說，俱是孔子贊成封建政治的確證。不知「爲東周」的話，乃言天下大亂已久，人心思治，人君如其能實行仁政，即東周雖弱，猶可復興之意。其後孟子論行仁政而王，稱湯以七十里。文王以百里，至以滕之小猶可有爲，即是從孔子「爲東周」之旨變化出來。至公羊稱春秋大文王之說，乃於經文之外，自逞臆說，不獨歷史背景毫無根據，且與孔子「知我者其惟春秋乎，罪我者其惟春秋乎」之語不合。因爲果有「大文王」之旨在，則於周代而大其發祥的老祖宗，乃正是封建政治爲臣子的天經地義，有何知我罪我的可說？至孔子反對封建的解釋，可以說是孔子反對君主世及制度，但對中國封建時代的井田制度，則並不表示意見。他反對封建貴族傳統的心理，可從禮記禮運篇記孔子告言偃何以浩然興嘆之故，謂今大道既隱，大人以世及爲禮一節內看出，此節明白表示不滿當時貴族傳統制度，不待言喻。又稱禹湯文武之治爲小康之世，則更進一層，即聖若禹湯文武傳子之制，亦不可爲訓。由此益知公羊稱春秋大文王之說至不可信。蓋孔子對於政治理想所心儀的，惟唐虞兩代的傳賢制度。從禮運孔子告言偃「大道之行也，天下爲公，選賢與能，至是謂大同」一段即可概見。按封建政治的中心機構，樹建在貴族傳統的基礎上。孔子既以堯舜二帝爲能行大道，以天下爲公的代表，復以大人世及爲大道既隱的結果，無異從根本上不承認封建政治的中心機構爲合理的治制。或謂堯舜二帝揖讓史實，據竹書紀年，頗滋疑問，故唐代韓愈詩中，亦有「或言堯幽囚，舜野死，九疑連綿皆相以」之

語，蓋亦因竹書紀年所載而存懷疑的態度。四、韓詩之旨，不在存疑，而在以疑詞寫出。積非勝是之無足異。至汲冢竹書載堯舜伊周事，與尚書論語孟子完全相反。昔人多斥其爲六國策士偽造，其論辯不在本節範圍之內。惟以史家義法說經，孔子述而不作，當然占有中國古代良史的地位。尚書爲孔子所修訂，伏生嘗爲秦博士，所傳乃其所藏，未經秦火，則唐虞三代最可信之正史，莫如尚書竹書紀年。卽非偽造，亦無能作稗史野乘一例看待，不能與注下記錄並論。況論孟所稱與尚書所載完全符合。據竹書而疑尚書論語孟子，是不可爲法的。或又謂中庸「仲尼祖述堯舜憲章文武」云云，是文武與堯舜並稱，如禮運記孔子告魯偃大同小康之說爲是，則予思自述乃祖之說爲非。曰：是有說。禮運大同小康之說，與中庸祖述堯舜憲章文武之旨，本爲一貫。不過古今學者解釋多未注意及此。蓋普通只知堯舜文武並舉，而不知「祖述」與「憲章」或意義根本不同。蓋「祖述」有繼承之義，其注重在道，「憲章」是制度的文，其注重在「禮」。明乎「道」與「禮」的不同，卽可知中庸與禮運之說是貫通的，不是矛盾的。蓋道有必由之義，而禮則因時爲制。所以唐虞的三禮和五禮，禹因之而爲夏禮，則不能無所損益；周因於殷禮，又不能無所損益。故祖述堯舜憲章文武的解釋，卽是道宗前王禮法後王。換一句話，卽是以堯舜公天下之道，行文武治天下的禮，與論語「如用之，吾從周」約語正同，與禮運大同小康之說亦無不同。因孔子謂三代之治爲小康，根本上不是謂三代的禮不如唐虞，而是推論其雖能因革損益唐虞治天下的禮，而不能徹底實行唐虞公天下之道。道一而不二，只有堯舜可作。大同的榜樣，禮因時而異，不獨文武可爲憲章，卽繼周百世損益可知。此孔子法後王之說，卽爲荀子學說所本。孟子稱孔子爲聖之時者，亦卽以此。至孔子對井田制度，未嘗表示意見，惟恆以一

「均」字表明他的國民經濟政策，如「不患寡而患不均」及「均無貧」等語的「均」字即是其例。蓋中國為農業國家，國民經濟當然屬於農村的土地經濟。井田制度的核心即植在「均」字上，當然亦不為孔子所反對。孟子之時，田法大壞，猶謂「行仁政必自經界始」，「井田不均穀祿不平」云云，可見這個「均」字，是孔門對於國民經濟一個傳統的基本原則。蓋孔子經濟思想的中心點，是立在一個「均」字上，政治思想的中心點，是立在一個「公」字上，但這個「均」字和這個「公」字，如何才能客觀的在整個民族中間充分表見出來？這個重大的問題，就可拿孔子為什麼要講這部大學來作解答。大學的精神重心樹立在誠意一個階段上，即是他把這個「誠」字，當做那「均」字和「公」字樹立的基點。他就是助告天下後世，要行大同之治，必須首先把自己「存誠」的功夫做到，並「要慎選幫助他的人都共同做到這「存誠」的功夫。否則雖有「均」和「公」的心理存在，定沒有「均」和「公」的事實表見，「譬如行遠必自邇，譬如登高必自卑」。這個「誠」字好比作「邇」與「卑」，「均」和「公」好比作「遠」與「高」，沒有這個「誠」字，好像沒有「邇」與「卑」的基礎，雖有「遠」與「高」的目標存在。然而沒有「行」和「登」的基點，目標總沒有達到的希望。這是孔門學術切近篤實一個特點，值得學者注意的。

此章以「誠」字作中心，本無奇異之處。惟有數點必須附帶說明：一、完全不列註疏語錄，惟融貫四子書、詩、書、易、三禮、春秋等重而習之的九經行為註解。二、援引各經隨文解釋，補充註疏未及之處甚多。然每遇補充必要時，必再三探討，力求與歷史背景及經文本義完全契合，絕不自逞臆見。三、自 國父稱大學治平之教比各國政治學說都好，大學的真價值始明於世。然國內各

大學治經史及社會科學者，對於大學一書，猶多持冷靜的懷疑態度，此誠今日民族國家固有文化一個重要問題，作者以大學為研究固有文化一個鑰石，故於本章探源立論，希於民族固有文化的闡明有所補益。不逮之處，尤望國內賢達多加指導。

參考書

- 一、尚書
- 二、釋名
- 三、史記
- 四、說文解字
- 五、孟子
- 六、周禮
- 七、大戴禮
- 八、竹書紀年
- 九、中庸
- 十、春秋公羊傳
- 十一、春秋左傳
- 十二、內經
- 十三、墨經
- 十四、孝經
- 十五、墨子
- 十六、周易
- 十七、禮記

第三章大學教育的程序

一 緒論

上章說明大學教育精神的重心，樹立在誠意一個階段上，並指明這誠意階段，即是孔子的政治和經濟思想的中心點——公——均——的共同基礎。由此可以明白上章的解釋是從政治哲學的觀點上出發，而不是從純粹理學的觀點上出發。本章述大學教育的程序，當然是不能離開教育精神的重心來講的。但是在講到教育的程序之前，有兩點意思，應先介紹。第一，程子謂大學為「初學入德之門」（章句本首引子程子曰一段），此以純粹理學大師對學者講話，我們不能抱這種態度來研究大學。我們要認定「大學」即朱子大學章句序所謂「及其十有五年，則自天子之元子衆子，以至公卿大夫士之適子，與凡民之俊秀，皆入大學之大學」。所謂大學之道，即在大學生活的道路。換言之，即大學研究的教程。古時大學，春夏教以禮樂，秋冬教以詩書（王制）。然則大學的教程，即是詩書禮樂之教。詩書禮樂是學者四時誦習的，孔子對門弟子講述部大學，即是就其平日所雅言（詩書執禮），與及門人所誦習者，說出綱舉目張一貫的精義（參閱本編第五章）。論語首章「學而」，子曰：「學而時習之」。即學習詩書禮樂之謂。子曰：「參乎，吾道一以貫之，曾子曰：唯，子出，門人問曰：何謂也？曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣。所謂「吾道」者，殆即「大學之道。蓋當時孔子就門人講習詩書禮樂之餘，為講大學之道，恐其或有未能融貫之處，特呼曾子而告以一貫之旨。曾子以「唯」答之。故

孔子遂出。先儒多以大學之道卽一貫之道。就論語大學細尋傳述淵源，至爲可信。惟孔子講學不就一般學者立言，而提出「古之欲明明德於天下者」，則是以入大學的「天子之元子爲示範。杏壇非周代之辟雍，曾參非天子之元子，孔子亦私人講學，而非天子之國師。然而「大道既隱」（禮運），孔子以爲大學者唐虞三代之學，大學之道者，詩書禮樂之道，亦卽堯舜禹湯文武周公明明德於天下之道。有其德而無其位，乃托古示範，以告萬世，使知天子之位，惟能明明德於天下者爲能居之。其以祖述堯舜憲章文武自任，意亦如此。故其爲門人講大學，是講政治哲學與程子講大學教人，「必由是而學」是講形而上的理學不同。第二、大學的政治哲學，是孔子大同的政治哲學。上章已說明禮運孔子告魯僖大同小康之說。就大學經文本義，更可證明其說信而有徵。一、以「明明德」爲有天下的資格，二、「修身爲本」天子與庶人並舉。二者前爲貴德，後爲平等，此兩種精神，均非在大同政治之下不能實現。將此兩點意思說明後，乃將大學的教育程序，分作兩點解釋。曰八條目各階段的通義，曰八條目各階段的理論與實踐。

二 八條目各階段的通義

八條目各階段的通義，卽大學全書的通義，大學全書的通義，由大學教育精神的重心所發出的義理，可以包舉全書的一種解說。從歷代注疏家研究的結果，容易得到一個結論，確定大學教育精神的重心樹立在誠意一個階段上。但是由這個重心發出的義理，可以包舉全書的一種解說，則未易從注疏及各家著述中間尋得要領。值清末肄業京師大學，自宣統三年至三年，與郭復初、譚慈仲兩師，

每星期日上午九至十一兩時，研究經史問題。有一時人謂孔子言仁，孟子言仁義，其說當否？」一則。愚謂其說非是，當時舉出三個證據。一、論語言仁雖最多，然不能說孔子言仁不言義。「見義不爲無勇也」。「無適也無莫也，義之與比。君子喻於義，小人喻於利」。皆是孔子言義之證。二、易繫辭「立人之道，曰仁與義」及「何以守位曰仁。何以聚人曰財。理財正辭禁民爲非曰義」。則爲孔子言仁，同時亦兼言義之證。三、大學前言「爲人君，止於仁」。後言「此謂國不以利爲利以義爲利也」。中復有「未有上好仁而下不好義者也」之語，則更爲孔子仁義對舉之證，因此三者，謂孟子言仁義則可，謂孔子惟言仁則不可。當時郭、譚兩師深以爲然，至樊爲不刊之論。由今思之，此條正可舉爲大學全書通義之解，蓋仁義二者，俱從誠的一點發出來。在格致誠正修齊治平八個階段中間，無一不是具有誠的基礎，亦即無一不飽含有仁與義的骨架。孔門講學，最重義利之辨。論語「君子喻於義小人喻於利」二語，可謂是孔子教人爲學知行一貫的基本功夫。其自稱「吾十有五，而志於學」者，即志於禮樂詩書之學。禮樂詩書之學，即是喻義之學。陸象山教人爲學，首從義利之辨入手，實爲不失孔門宗旨。其在鵝湖與朱子論學，誤朱子教學者先博後約爲支離，不爲無見。蓋朱子早年誤解博文約禮之旨，以爲是先博後約。不知文中有禮，學之之時，即爲約之之時，學之功與約之功契合無間，然後可以「弗畔」。孔子爲門人講大學，即爲禮約的示範。蓋門人所學習，爲詩書禮樂之文，孔子所講則爲其文中約得之禮，即大學之道。其告曾子「一貫」之語，即欲其領悟「弗畔」之旨。朱子晚年亦覺從前未合。故其答象山書，有「所幸週全日用功夫頗覺有力，無復向來「支離」之病甚恨未得從容面論。未知異時相見尙復有異同否耳」云云。所以大學八個條目中，無一不有喻義的功夫在內。孟

子告梁惠王：「何必曰利，亦有仁義而已矣」。無異把一部大學的精髓，概括在此十一字中間。其曰「王曰：何以利吾國？大夫曰：何以利吾家？士庶人曰：何以利吾身？上下交征利而國危矣」，矣，至「不奪不厭」云云，直可當作孟子對於大學結尾一段「長國家而務財用者，必自小人矣」，至「以義爲利也」的註解，於此可見孔、曾、思、孟一貫之傳，久而益彰。

三 八條目各階段的理論與實踐

本節經文的本義專從經文研究，本來即可了解清楚。然歷代註解紛如聚訟。最大的原因即由於把大學不當做有關國計民生的政治哲學，而把他當做屬於形而上的一種理學，因此詩書易禮中間多少可以作爲大學義理訓話的根據者，都棄而不用，而惟反求諸心性方寸之地。此格物致知等之解釋，所以歷程、朱、陸、王諸家前後的研究，而說未得一不易的定論者，蓋在於此。今依研究的便利，分作三點，以格物爲起點，誠意爲中心點，平天下爲終點，分別說明於左：

(一) 從起點說到中心點 格物的爭論成爲研究大學訓話義理最難解決的問題。詳見丙編「致知在格物」章。茲僅提出兩點：第一，格物是格與平天下有關係的物。由此可以推論，凡天下之物與平天下無關係者，是不在格物範圍以內。本此推論。可以補救程子即物窮理過於廣泛之失。又凡天下之物與天下之人發生關係，不在平天下之範圍以內，亦不是大學所要格的物，本此推論，可以解釋王陽明格竹午七日致病的錯誤。不是竹不當格，他不從竹與平天下之關係所在去格，在植物科學未發明的時候，如何能將竹子的生理格得出來？然則大學之格物，究竟如何格法？曰：可分二點說明。

一、物的範圍，二、格的方法。就範圍言，上文已說過，凡與平天下有關係之物，俱在格物之物的範圍以內。舉兩個歷史的實例：一、如尚書洪範九疇五行的水火木金土，八政的食貨等項，則為大禹為平天下而格物之物的範圍。二、如周禮大司徒的五物，則為周公平天下而格物之物的範圍。就格的方法言，有積消極消兩種，其格的緩急先後之序，均以物與平天下的關係之大小為準。何謂積極的？即與平天下有利的。何謂消極的？即與平天下有害的。此種利害的區別，全以「爲人君止於仁」之「仁」及「此謂國不以利爲利以義爲利」之「義」爲標準。何以要有積極和消極兩種的方法？因爲凡有利於平下的物，固所當格，而有害於平天下的物，尤所當格。這就是一方面爲天下的人謀利益而格物，他一方面爲天下的人除禍害而格物。至於天下的物與人的關係，與平天下全不發生利害的關係者，則不在此積極消極兩種界限之內，亦即不在當格之列。三代之世，對於現代物質科學的發明，爲當時夢想所不及，所有的格物方法，亦不過爲適應當時平天下必要的客觀條件，不能拿現代科學的實驗方法作比例的。仍舉前引兩個歷史實例作解釋。洪範釋五行：「水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤曰作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘」，可謂即是虞夏之世一種格物的一種物性報告。又如周禮大司徒以土會之法，辨五地之物生。以土宜之法，辨十有二土之名物。以土均之法辨五物九等之類。則爲周代格物的兩種方法。

第二、從「致知在格物」句文義來說，致知爲格物的目的，格物則爲致知一種手段。又從「物格而后知至」句的文義來說，則格物又爲致知一種基礎。然而知卻不限於物。與齊家爲治國基礎一例。因爲格致的功夫，是爲平天下的功夫第一個階段。格物是格與平天下有關係的物，則致知亦是致與平

「意誠」中間，尚有一層慎獨功夫，故只曰「近道」，而不曰「至於道」。經文程序的本義，異常明白。然陸象山王陽明似均未認清楚。象山從慎獨入手，將格物致知功夫併入誠意一個階段。此直是自誠而明者之學，尋常不易學步。陽明從致良知入手，將格物功夫併入致知一個階段。均於格物一個階段未有正確認識。程朱之學，注重格物一個階段。惟因脫節關係，對於格與致兩層功夫的界說亦久明斷。詳見丙編致知在格物章。

(二) 八條目的中心點 上章說明大學教育精神的重心，樹立在誠意一個階段，這個階段以序次言，不能說是中心點，然而把他當作一個中心點。就是因為八個條目精神的重心是樹立在此一個階段的原故。漢儒謂子思作大學中庸相為經緯（詳見編第一章）。今從誠意一點，以視中庸全書自「天命之謂性」至「詩曰上天之載無聲無臭」雖謂是專為大學「誠意」的一個「誠」字說明體用而作，亦不為過。然大學曰「誠意」，曰「致誠」，曰「誠其意」，言「誠」未嘗離「意」。中庸曰：「誠身」，曰：「不誠乎身」，曰：「誠者」，曰：「誠之者」，曰「自誠明」，曰「自明誠」，曰「至誠」等類之處最多，言「誠」未嘗言「意」。所以然者，大學重在為「欲明明德於天下者指出正心的基本功夫。說文意志也。從心音，察言而知意也」。孟子謂志為氣之帥，又言持其志毋動其氣，持志即是誠意之慎獨功夫。故曰「欲正其心者先誠其意」。中庸重在說明誠的體用，故惟於「誠者」「誠之者」「致中」「致曲」之功夫，與夫「至誠」「盡性」「贊」「參」之妙，多所闡明，而不及於「意」。朱子訓「誠」為「實」，似不如本說文訓「誠」為「信」之切合經文本義。蓋大學講「誠意」其精神在使「欲明明德於天下」的大人，對於治平必具的基礎，發生深刻的信念，則其將來對於治平所有的

事，不致因入事環境沾染善善而不能，惡惡而不能去的一類普通積習，故正所謂誠其意者，即誠其「爲人君止於仁」之意，即誠其「與國人交止於信」之意，亦即誠其爲「國不以利爲利以義爲利」之意。其曰「知至而后意誠」者，即李唐「自明誠謂之教」之義。蓋其格物致知之功，既無時無物無事不是以「仁」與「義」而格而致，即無時無物無事不是把「仁」與「義」的源頭培養得活潑潑地。所以到了「知至的時候，自然對於「仁」與「義」的信念，亦達到純一不貳的境界，這種對於「仁」與「義」的純一不貳之信念，就是大學對於「欲明明德於天下」之大人所欲培養的一種治平的基础，亦可謂是「知至而后意誠」的一種解釋。以大學釋「誠意」曰「知惡惡臭，如好好色」。曰：「十目所視，十手所指」。曰：「必慎其獨」等語綜合來說，「誠意」二字，如就通俗說法，似可按照說文訓「誠」爲「信」之義，於下綴一「念」字，成爲「信念」。此「信念」二字，在宗教方面，認爲培養教士的信念，即是培養宗教宣導的中心動力，大學精神的重心，樹立在誠意一個階段，亦似含有對於「欲明明德於天下」之大人培養誠意的功夫，要合宗教培養信念一樣的意義，在唐虞三代的聖賢帝王，都是身兼君師之任，對於人民之愛護，比任何宗教的教主愛護教民，只有過之無不及，假使沒有養成一種真誠的信念存在，斷沒有能夠這樣自動的愛民如子，人民方面，亦斷沒有對於帝王的愛戴。亦如子女的對於父母一樣。

(三)從中心點說到終點 中國儒家學說，最重言行一致。孔子主張「先行其言而後從之」，言顧行，行顧言。王陽明治學從良知入手，雖有誤解格物之失，然其主張知行合一，則仍爲不失儒家本來面目。大學八大條目，對於知與行的關係異常注重，可謂是中國三代以來儒家研究思想與行爲的綱

練方式最有系統的一種學說。這學說系統的組織，有兩個特殊條件：第一，即是以全書精神的重心樹立思想與行爲一貫的基礎。第二，即是以全書的標準道德——仁——義——確定思想與行爲一貫的路線。從前注疏和經解的學者，不明乎此，所以紛歧錯出，莫衷一是。其實自格物以至正心爲屬於思想方面的訓練，自修身以至天下平，爲屬於行爲方面的訓練。誠意爲八條目中一個重要階段，自宋以崇儒者，殆無人不知。治平之教，始於格致，亦盡人皆曉。然對於大學實踐的功夫，卒乏有系統的傳述，即不知實踐功夫雖有八段，而其確是整個的，路線是一致的，不得意與心相知與物與身家天下的關係是有條理的排列，即誠與正與致與格與修齊治平的實踐功夫，都是立在整個的基礎上。守着一定的秩序，循着一致的路線進行，絕無疑難紛歧的可慮。這是大學實踐功夫中間對於整個思想與行爲。作爲有系統的訓練一種解釋，亦即是對於學者內部的心的活動和外部的約束。規定嚴格訓練的模式。中國文人無行，成爲三代以後的通病。其失教所在，即由於思想與行爲的路線不是一致的。這個路線不一致的理由，不僅由於路基的建築，不是整個的，並且由於路標的指引不是統一的。這幾句概括的話，雖然簡單異常，然讀者試把中國整個的學術史實默想一番，（最簡單取皮鹿門經學歷史，鍾泰中國哲學史，劉侃元譯渡邊秀方中國哲學史概論等書一看）。是不是經學今古文派系的紛歧，漢宋學派門戶的嚴峻，性理道學派系正統支流的異同，其因手段而失目的，毛病都包括在此幾句簡單語言中間呢？又試從注疏經解和宋元明清歷代學案中間檢討一下，是不是這個訓練學者的思想和行爲的根基，與標準道統，到處都發生矛盾現象呢？大學對於學者行爲與思想一貫訓練的精義，是把學者的思想和行爲的訓練，當作學者整個生活系統的訓練，雖有內部和外部的分別，然絕不因內外界限的關係，

改變整個生活系統的聯繫性。內部思想的活動和外部行為的活動，其共同的基礎，是建立在一種純一不貳的信念上。這種信念是整個的，沒有內部和外部的界限的。又這生活的路線，是循着平天下的大路進行，這個路標是客觀固定的，不因學者的思想和行為內外的關係，而有改變的。這個不改變的大路標，就是指示明明德於天下者以身作則，領導治人階級共同為人民表率，向着大同政治的大道前進的。

因為注重在大同之治，所以明明德於天下之大人，以至誠之精神領導整個「治人」階級於上，推修齊之教於治平。中國古代政治，特重家國關係。大學曰：「其家不可教而能教人者無之」。又曰：「一家仁一國興仁」。故於「欲治其國在齊其家」之下，引桃夭詩並申言「宜其家人，而后可以教國人」。即所謂國之本在家，家之本在身，王者之治，始於衽席的一個大原則。凡論孟所傳特魯易禮所記，皆與「家齊而后國治」之旨先後一貫。中庸稱「君子之道造端於夫婦」。蓋齊家之道，始於夫婦之間，相敬如賓，相見以誠，文王以敬以誠，求得后妃。后妃以敬以誠，輔助文王，武王得邑姜，列於亂臣十人，故孔子刪詩始於關雎，蓋即含有「家齊而后國治」的意義。秦漢以後，政教的精神改變，然民族的基層組織未有改變，所以治亂之故，家國的關係，猶有息息相通之義。魏歷代宮闈之亂，無不涉及國本，由此益見大學的實踐功夫，關於行為的訓練，修齊為治平的根基，涵義至為切要，禮哀公問孔子對哀公問政，稱「夫婦別，父子親，君臣嚴，三者正則庶物從之矣」。以夫婦列於父子君臣之前，繼對哀公告所以行三者之道，則曰：「古之為政，愛人為大，所以治愛人，禮為大，所以治禮，教為大，敬至矣，大昏為大，大昏至矣。夫昏既至，冕而親迎，親之也，親之也者，親之也，是故君

子與敬爲親，舍敬是遺親也，弗愛不親，弗敬不正，愛與敬，其爲政之本與」。即以行三者之道，不外乎治禮，治禮之大，莫大於大昏。大昏之禮，以愛爲親，以敬爲正。其曰「愛與敬其爲政之本與」，卽是以大昏爲立國之本，以愛與敬，爲尊頌大昏之道。及答袁公「冕而親迎不已重乎？」之問，則愀然作色而對曰：「合二姓之好以繼先輝之後，以爲天地宗廟社稷之主，君何謂已重乎？」由此可見治平本於修齊，乃爲中國政治歷史及學說傳統精神的重心所在。蓋中國古代政治，以禮教爲本，禮教最重倫序，而倫序之立，則始於夫婦。故曰有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣。周易以乾坤男女下經家人，卦象辭「家人，男正位乎內女正位乎外」，卽是以倫理的基礎，解釋民族演進的政治史實。並不是如近人陳青之氏的中國教育史古代西周教育所謂屬於氏族時代尊重母統的結果，至袁公請少進，孔子曰：「天地不合，萬物不生，大昏萬世之嗣也，君何謂已重焉」，則仍爲根據以男女配天地的傳統學說，而解釋大昏所以當重的意義。一則曰：「內以治宗廟之禮，足以配天地之神明，出以治直言之禮，足以立上下之敬，物恥足以振之，國恥足以興之，爲政先禮，禮正爲政之本與」。中間有幾層意義，至爲明顯：一、關係內外治禮之重，所以配天地立上下皆惟大昏是賴。二、振與物恥國恥皆與大昏之重攸關。三、爲政以禮爲先，禮重人倫，人倫始於夫婦，故禮是爲政之本，仰夫婦之道，是爲政之本，與昏義「天子聽外治，后聽內職，教順成俗，外內和順，國家理治」其義正同。再則曰：「昔三代明王之政，必敬其妻子也有道，妻也者親之主也，敢不敬與？子也者，親之後也，敢不敬與？君子無不敬也，敬身爲大。身也者，親之枝也，敢不敬與？不能敬一身，是傷其親也。傷其親是傷其本，傷其本，枝從而亡。三者百姓之象也。身以及身，子以及子，妃以及妃，君行此三者，

則懷乎天下矣，大王之道也，如此則國家順矣。」其中亦有很明顯的幾點：一、重大昏敬妻，是三代以來歷史的典禮。二、歷史傳統的禮治，不獨敬妻，而並且敬子，此則封建時代宗法國家重視大昏爲萬世之嗣的歷史意義。三、敬妻敬子，皆本於敬身。敬身之義，與敬妻敬子同本於敬親。卽與身修而後家齊之旨無異。四、百姓亦各有身有妻有子，入君推其身以及於百姓之身，推其子以及於百姓之子，推其配耦，以及於百姓之配耦。所謂「人倫明於上小民親於下」，與「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃」之義正合。故曰：「君行此三者則懷乎天下矣」。此則表示不僅「家齊而後國治」，卽平天下亦不難之意。五、大王房離離鼓，卽實行身以及身，子以及子妃以及妃之道，西周由此與邦，故曰：「大王之道也，如此則國家順矣」。卽順家齊而後國治之道。明示哀公遠祖與周歷史具在，極應則效之意。由此一點，更可明白詩大雅大明思齊兩篇，賦王季大任文王大妃，蘇篇賦大王太姜，生民篇，賦姜姬后親，皆明治平本於修齊之旨，與氏族時代尊重母統之說無異。總而言之，孔子告哀公爲政以夫婦別，父子親，君臣嚴三者並舉。但其所以行三者之道，則惟「重夫婦之道，蓋《易》序卦「有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣」之義。於解釋大學八條目家齊而後國治的實踐功夫，尤爲切合。至「國治而後天下平」，是對封建時代立言，若在郡縣時代，則直可曰：家齊而後天下平。

上面已說明大學教育精神的重心，即是八個條目的中心點。這個中心點與「天下平」的影射，一貫的精神，充滿在修齊治平各階段之間。可以分作兩點說明：第一，以天下爲公的客觀標準，進退國家人才，考核國家政治，使整個「治人」階級中間，不發生失望的缺陷。蓋大學用人的客觀標準，卽是以「民之所好好之，民之所惡惡之」，爲進賢退不肖的憑證，此種進退人才的客觀標準求之歐美，

任何民治國家，亦不可得。而大學則於兩千年以前明白指示出來。猶慮主之者或有所偏，乃復有「奸人之所惡，惡人之所好，是謂拂人之性，「菑必逮夫身」的嚴切訓誡，以爲繼往開來，實現「天下爲公，選賢與能」的大同之治示範。第二，從根本上養成「治人」階段的政治道德，使全國大小機構內部有靈活推動的效能，無磨擦牽制的毛病。蓋大學注重以「誠意」貫通到修齊治平各階級中間，初覺若甚迂遠而不切於事實，但如徹底審察，則藏身不恕，不能喻人，而聚斂之道，提高政治效能，乃遠爲明法重賞所不及。

總而言之，大學的真意奧旨，並極切近。程朱陸王對於格物之義，誠意之功各有所偏，要皆爲過求高深，各執一端。例如程朱注重以格物爲入門功夫。所以鵝湖講學。朱子答陸子以先博後約，象山當時即於詩中譏其支離。其實朱子，博約之說，與大學格致誠正修齊治平之教，並不違背。然而陸子以支離目之，即由朱子對博約之功，不知陸子認識之真切。陸子以爲博中即要有約，朱子則以爲由博而反約。此即爲朱子對於大學八條目以按次第就學爲重，並未注意到誠意一「階段爲大學全書精神的重心所在。陸子知誠意之爲重，然卻未體念到大學乃爲「欲明明德於天下」之大人說法。格物致知之功，即是治平的基礎。萬不能併格致於誠意一個階段。只可隨時隨「物」隨「事」寓「誠」之功於「格」「致」兩個階段，不能離開「格」「致」單憑「誠」的功夫把「物」與「知」俱攝於「意」之中，除非象山是「自誠明」者，則又當別論。明乎此則讀朱陸語錄長短得失，不難立辨。

參考書

一、大學章句 二、皮錫瑞王制箋 三、論語 四、禮記 五、周易 六、宋元學集 七、朱文公集 八、孟子 九、鍾泰著中國哲學史 十、明儒學集 十一、清朝漢學師承記 十二、清朝宋學源流 十三、皮錫瑞經學歷史 十四、劉侃元譯渡本秀方中國哲學史概論 十五、陳青之中國教育史

第四章 大學與民族民權民生

一 緒論

大學是根據民族歷史背景談治理一部書。其格致誠正修齊治平八個條目，都是把過半民族的學術思想，和政治精神融貫一起，作為簡明而有系統的解釋，與空談學理之政治哲學不同。大學又是從古代學與治合之歷史文化中提出一種含有永恒真理的治人階級訓練綱要。其鬼所學專點，惟獨是從積極方面為治平而設教的微章大義，但實際上無異把兩千年來學與治分的各種政治流弊，概括的從反面影射出來。大學又是孔門嫡傳論政的專書。其中議利之辨，較他書為詳，朱子全書卷八，大學二「問末章說財處太多。曰：後世只此一事，不能與民同」云云，可見朱子作章句時已注意到大學治平之意，重利義利之辨，故其說財太多之處，實即其為萬世示範最切之處。所以大學在中國學術史上之地位，是不受何時代性影響的。任何時代之國家教育政策，只要不離開民族固有文化說辭，其與大學治平之教，總是有重要關係的。又研究民族歷史文化，講到大學治平之教，亦未有不討論與其時國族教育政策之重要關係的。這是本章取三民主義，與大學合併研究之一種重要理由。

二 大學與民族

一個民族的歷史文化，是一個民族的道德、政治、經濟各種繼續不斷的生活演進的，維繫民族生

活繼續不斷的演進，有三個重要條件：第一、民族的組織，第二、民族的訓練，第三、組織和訓練的中心基礎。國父講民族主義，一面主張由民族固有的家族組織推廣而為國族的組織；一面以恢復民族固有的道德知識能力為重。於民族固有的道德，舉出忠、孝、仁、愛、信、義、和、平八個條件；於民族固有的知識，舉出大學格、致、誠、正、修、齊、治、平之教，亦含有注重組織與訓練的意義。分作兩點解釋如左：

(一) 大學與民族的組織 現代任何民治國家的社會組織，都是以國民各個的單位分子為基礎的。為什麼民族主義對於中國固有的家庭制度，不獨不反對，並還主張由家族擴充到國族的組織呢？曰，一個最大的理由，就是為適應現代民族競爭的潮流。中國的政治地位，在國際立場雖然不振，然中國的民族地位，在世界上的重要性，則並不因國家政治地位的低落而改變。外人嘗稱中國人如一盤散沙，這就是指明中國民族組織不健全的現象。有的人謂這種不健全現象是由於幾千年來深根固蒂家庭組織的弱點所致。其實從各方面考查癥結所在，覺得民族的不振，誠由於團結力薄弱，但是民族團結力的薄弱，並不是由於家庭組織深根固蒂的結果，而是由於政治傳統的習慣上下相競以私的結果。不獨人民的組織像一盤散沙，即政府的機構，也是像一盤散沙。這是遜清末年的事實。民族主義即是根據這種事實，注視各大民族競爭的潮流，認定重新將民族整個的組織健全起來，乃是復興民族基本功夫的起點。所以一面以天下為公，作為政治革命的中心思想，一面主張將民族固有的家庭制度，擴充為民族新需的國族制度。就是要本着民族固有的以天下為公的政治道德精神，將整個民族的家族組織擴充為整個民族的國族組織，使四萬萬五千萬人民團結成爲世界上一個最完密最偉大的民族組織。

這個最完密的民族組織，不獨是歷史的，並且是有理性的，歐美各國社會組織的形成，有三個特殊原因：一、爲國家主義的發展，大同小異的證據在帝國主義與資本主義的核心牢不可拔。所以現代歐美的國家，無論極權式或民主式的，一種國家至上的精神，總是一定要貫徹到一個單位國民的頭上的。

二、爲個人自由主義的發展，大同小異的起於貴族階級壓迫的經過，對於國家至上的精神是一致的，但對於家族機構的存在與發展，是不注意的。因爲過去的學者和志士們，花了多少的心血，到了現代，才能得到國民各個單位在社會中間自由平等的地位，若又規定一個家族的基層機構樹立在國民各個單位與國家整個組織中間，縱然這個家族的機構，本來沒有貴族門第階級的意義存在，然平民的家族，和貴族的家族，同立在一個社會基層的地位，天然的日常生活的差別，將變成人爲的社會習慣的差別。階級性的磨擦，事實上萬不可避免的，所以歐美各國的現代社會，以國民各個單位爲基礎，是適應各國的過去歷史各種客觀條件而成的。三、爲國籍民族的複雜，形成國家統制政策，注重個人與國家單純的聯繫作用。卽如英、美、法、德、意等國，皆其實例。中國的情形，則根本不同。雖然有漢、滿、蒙、回、藏五族的名目，然同爲黃種，同爲中華民族，同有歷史的社會基層——家族——的組織。整個的中華民族歷史，又沒有發現貴族平民階級鬥爭的痕迹。個人自由主義的發展，雖亦隨着歐美各國的民族潮流日亦增高，然對於固有的家族制度，不獨不放棄，並且且在改良演進的過程中間。所以在現代中華民族的社會組織中間，有兩種偉大民族精神——國家至上和民族至上——值得發揚光大的。美國雖以民權號召於世界，然民族自由的口號是講不出的。因爲對於非白人種的問題，是尙未得有解答的。英國只有一個大不列顛帝國至上的口號，與那民族自由平等的精神根本相衝突。所以這種中國的

民族至上的精神，是應隨着民族主義由家族擴充到國族的路綫。日增高的。歐美現代社會中間已經發見兩種事實：第一、知識份子中間，男女青年，爲滿足個人物質享受的欲望，避免家庭負擔的重累起見，持獨身主義的人數日漸增多；第二、爲失業失養，陷於殘酷悲境的老夫老婦無法減少。此兩種事實的發見，有相爲因果的道理。雖以英美的富有，物質文明的發達，政治保育方法的週到，友愛社會組織的日益推廣，然對於社會中間此等缺陷，亦卒少所彌補。反之中國的富有，物質文明的程度，政府保育的力量，慈善堂會的建設，無一可與英美相比，然平情論事，就昔在英美所目擊的事實，在彼所謂是社會重要問題，未得妥善解決者，在我則尙未成爲社會問題。所以然者，即爲彼的社會不重家族的基層組織，而我的社會，則家族基層組織的重要性，歷幾千年未有改變。雖政治方面，敬老慈幼的德政，不易普及，社會方面，恤貧扶弱的善舉，難期博施；然各親其親，各長其長，身以及身，父以及父，子以及子，苟無盜賊水火意外的侵擾，則鄰里鄉黨之間，鏗寡孤獨廢疾有養，疾病相扶持，農村的素樸生活，老安少懷，社會中間，亦不至發生什麼問題。這是中國幾千年農村社會歷史的普通現象。雖當現代帝國及資本主義的侵略環境四起，農村社會的生活日在搖動崩潰中間，然家族基層組織的完固，即是國族整個組織健全的基點。所以由家族擴充到國族的主張，乃是欲利用中華民族固有的優點，預防世界人類生活普通的弱點，信之不得復見於中國。或謂如此解釋，於民族主義家族國族的說明，雖極明白，然與大學的聯繫性，究竟如何解釋？曰：大學治平之教：「身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平」，即是由家族補充而爲國族的精義。此說初覺牽強，但過細研究，不獨不牽強，並且極正確。蓋現代民治國家，對於民族的組織最重個人的培養。英、美、德各國普及教育程

度，日益提高，卽是其例。民族主義的指示，雖主由家族擴充到國族之說，然家之本在身，亦卽國族基層組織的基本單位。此種基本單位的培養，當然不能後於各國。大學「身修而后家齊」與「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本」，正是培養基本單位的明白指示。且大學爲治人階級說法，其實施重在以身帥民，故從天子領導治人階級，以整個的「治人」階級，領導整個的「治於人」階級，此與現代練兵先從幹部訓練着手無異。以現代民主教育標準注重普及一點言，雖未盡合，然從中國素不注重一般教育來講，今日的人民教育水準，未必遠高於孔子講大學時代人民的一般教育，在教育遠未到普及程度的國家，民族組織與訓練最有效的方式，卽是幹部訓練的辦法。孔子的教育方式，最重切近，最重實在。所以大學一書，端爲「治人」階級設教。不獨爲以身帥民而言，暗合於現代幹部訓練辦法，並且在整個民族教育未到普及程度時代，有一種最明顯而最危險的事實，卽「治人」階級最易爲善，亦最易爲惡。最易爲善的道理，卽「治人」階級誠能以身作则，領導「治於人」階級，則「治於人」階級，服從「治人」階級的領導，正如士兵的服從長官一樣，所謂「堯舜帥天下以仁而民從之」，卽是其例。最易爲惡的道理，卽「治人」階級不能以身作则，思利用「治於人」階級教育不齊的弱點，假公權以濟私利，「治於人」階級雖無日不在水深火熱之中，然亦不能不服從「治人」階級的領導，所謂「桀紂帥天下以暴而民從之」，亦卽其例。所以大學「家齊而后國治，國治而后天下平」兩語，實含有民族主義由家族而擴充爲國族的精義。蓋經文本義，卽是由天子本身起，整肅宮庭，爲整個的「治人」階級作模範。由天子的本身，推而至於天子的親族，由諸侯卿大夫士的本身，進而至於諸侯卿大夫士的親族；由整個的「治人」階級，各本平天下的不易定理，以領導家族的精神領導天下。

這幾句概括的話，輕描淡寫，不見如何重要。但如把歷史翻開，則歷代朝綱的紊亂，無一非宮庭親貴失德的結果；吏治的混淆，無一非宗親戚屬招納的彰聞，故由家族而擴充為國族，不僅欲提高人民的國家觀念，以化家為國的精神，革除其知有家而不知有國的舊習；並且欲振興官吏服務奉公的精神，以國而忘家的實例，領導於上，化除其先家後國的積習於下。加以家的觀念，乃人類與生俱來不可磨滅的一種天然理性的聯繫，在整個民族全未失去此種天然理性聯繫的國家，則加強此種理性的聯繫，使與普通國家的政治聯繫同樣的發展，即無異於普通國家的政治聯繫之外，增加一重理性的聯繫。其國的民族團結力量，因此亦必較普通國家更為強固。況採用大學格致修齊治平之教，為推廣家族進為國族的教育中心動力，即無異政府本身領導全國的公務人員一體動員，共同領導整個民族實行擴大大國族運動。這種有理性，有組織的擴大大國族運動，其注重在提高整個的公務人員教育程度，不僅適合於現代治軍的幹部訓練方法，並且亦是現代世界各大政團相競提高幹部基本科學訓練遲早必由的途徑。

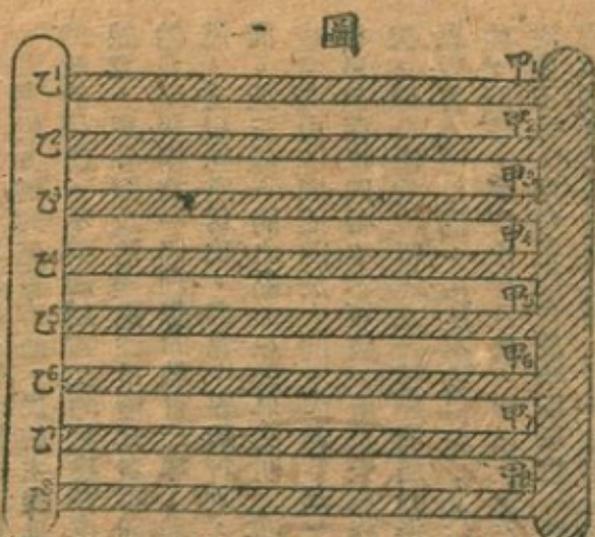
(二) 大學與民族的訓練 上節已由組織談到訓練的路線。關於訓練問題，可從兩點來講：第一、關於民族道德的培養；第二、關於民族知識的充實。分別說明於左：

關於道德的培養問題，大學教育精神的重心與民族主義所舉民族固有的道德，是切合不能分離的。在解釋如何切合不能分離的關係以前，對於忠、孝、仁、愛、信、義、和、平八個字，先要說個明白。本、禮、義、廉、恥，所謂國的四維。又禮、義、廉、恥、孝、弟、忠、信所謂過去歷史社會上的八德。國父當時於四維之中，只取義字。蓋以禮含有履行儀式之義，不合被以民族固有道德之名，且眾忠孝二字，已具禮的本體。不取廉恥二字，則以廉即守義之意，恥即羞惡之心，義之端也，都包括

在義字涵義之內。於孝弟忠信四字，惟取孝忠信三字，蓋舉孝可以賅弟。至既舉仁，復加一愛字，頗與普通習俗仁愛二字連用者相類，且從經典所見，仁與愛兩字的用途，及涵義，不甚分明的地方亦甚多。此仁愛二字連舉，蓋取論語「汎愛衆」。及大學「爲人君止於仁」之義。又舉出和平二字，普通習慣，和平連用亦甚多，其實和即「致中和」及「禮之用和爲貴」之和，蓋本於中庸及論語。平即「人人親其親，長其長，而天下平」。「國治而後天下平」之平，蓋本於孟子及大學。重在將平等的意義，融鑄爲一種有倫序無階級的精神，貫徹到民族政治基層中間。此種政治上有倫序無階級的平等精神，乃是大學治平之教中間所含政治平等一個必要條件。觀上章說明大學不言古之王者，而曰古之欲明明德於天下者；不曰天下治而曰天下平，爲人君止於信，而曰與國人交。交者朋友之道，即謂國君與國人相交如朋友。像這樣一種有倫序而無階級的精神，乃是民族政治一種真正的平等精神。與美國傳統的歷史，總統呼國人曰夥伴，有何分別？

八德涵義的解釋，略如上述。但是這八德究竟應如何培養呢？曰：一個民族能夠獨立，因爲他先有個獨立的意志，或簡稱曰獨立的意。此種意志或意，乃民族的想法和行爲的重心所在。一個民族教育精神的重心，就繫在一個民族思想和行爲的重心上，這個重心，可謂即是一個民族精神的生命。道德的培養，以此爲基礎，知識的充實，亦以此爲基礎。上第三章說明大學教育精神的重心樹立在誠意，一個階級上，亦即是爲此。蓋培養這個至誠不貳的民族意志，或簡稱曰民意，無異從根本上樹立民族思想和行爲的重心，亦即無異從根本上樹立民族道德和知識的基礎。即就八德而論，雖然都是客觀方面表見的行爲，然凡一種事實，成爲德行，則此種客觀的行爲，必定是有目標的，決不是偶然養成

的。既有個目標所在，必定還有條行走路線。這八德的目標地，就是大同民主政治行走路線，就是至誠不貳的意志。譬如行路，甲乙兩距離點，甲為出發基地，譬猶整個純一不貳的意志。乙為目標終點基



地，即大同政治的境界。甲乙至甲乙為八條行道路基，即忠、孝、仁、愛、信、義、和、平八行，循着至誠的基礎向前進行的意義。如圖一表示，(1)忠、孝、仁、愛、信、義、和、平八行，都各按着各的至誠基點，在甲乙甲乙甲乙甲乙甲乙甲乙甲乙甲乙的路基上向着乙的大目標地進行。(2)如、忠、孝、仁、愛、信、義、和、平等八行，不循着甲乙甲乙甲乙甲乙甲乙甲乙甲乙甲乙至誠的路基行走，則終無達到乙的大目標地的可能。即等於陽托忠、孝、仁、愛、信、義、和、平之名，陰立行不忠、不孝、不仁、不愛、不信、不義、不和、不平之實。所以復興民族固有的八德，必先要恢復民族固有的至誠不貳的意志。大學的誠意功夫，就是民族主義恢復民族固有道德的基本功夫。並且這種基本功夫，在大學是從整個的治人階級着手，而在民族主義教育之實施，則當從整個的知識份子着手。蓋中華民族自秦漢以來，教育受私天下的君主專制，民族固有

有的至誠不貳的意志，消沉下去，誰知知識份子為最甚。朝野上下相交以詐，相見以偽，所以民族主義

稱恢復民族固有知識，特舉大學格、致、誠、正、修、齊、治、平之教爲訓，其意在將道德的培養與知識的充實，範式在一個共同的基點，共同的路線，繼續不斷的兼程並進，達到民治大同的境界。

關於知識的充實方面，民族主義也是大學的誠意工夫爲恢復民族固有知識的基本工夫。因爲大學的政治學說，不獨超越古代的封建制度，並且超越現代的資本制度潮流，有三個例證：（1）大學注重誠意，與各國政治學說注重權宜者不同；（2）大學的政治教育，注重於一般教育之外，特別於整個的治人階級樹立一個理想的教育標準，與現代各國只注重提高一般教育水準者不同；（3）大學絮矩之道，全以恕道爲政，與現代各國行政，人事管理，無論如何奉公守法，不免夾雜權宜原則的運用者不同。此三種不同之點，以世界文明日進的現象，斷揣民治進於大同的趨勢。則現在所謂不同者，將來或者竟由不同而進於大同。因爲國父深知兩千多年的私天下的君主專制政治，影響到整個民族的學術思想深根固蒂牢不可破，所以大聲疾呼，力倡「知難行易」之學說。然而三十年來，全國的學術思想，雖已漸次從根本上在轉變演進的過程中，但這演進轉變行走的路線紛歧的地方，正不知多少。專就教育方面而論，以學校教育言，大學校長以權詐術數爲能，中等學校校長以敷衍門面粉飾官廳爲職，國省立學校十居八九，皆以教爲官。所幸者爲青年學子，一張白紙尙未沾染，然各級學校，學潮滋生不已，則爲整個民族學術思想在轉變演進到紛歧路線中間未上正軌的現象。以教育行政言，縣教育當局敷衍省教育當局，省教育當局敷衍部教育當局。一言蔽之，紛飾二字是近時中國學校教育及教育行政的通病。所以然者，則由過去二十餘年的整個教育，未能從根本上將二千年來私天下的君主專制政治影響到民族教育上下相交以詐，相見以僞的劣根性徹底拔除，使已消沉下去的民族固有的統一

不貳意志重新恢復起來。這種歷史演變的結果，成爲現代教育的事實，不獨影響各級政治實施的效能，並且使民族學術思想的發展，大受挫折。因爲近代歐美科學教育的發展，全由民族求真的精神，充滿於學術界的結果。中國則不然，以歐美留學代表國中最高學術界爲例。試問在歐美留學研究社會科學者有多少人數？而在大學教學能得學生信仰者，究有幾人？研究物質科學者有多少人數？而在大學教學能得學生信仰者又有幾人？又在大學教學不得學生信仰，然仍能繼續不斷的在大學教學者又有多少人數？爲什麼不得學生信仰的先生還照常的能夠在學校教學？一言蔽之，一般的學術思想界都存着粉飾的心理。所以民族主義提出大學治平之教，以城意的功夫爲恢復民族固有知識的基本功夫，即是要從根本上把學術思想界求真的精神振興起來。

由上述結果，可以明白大學的誠意功夫，就是民族主義恢復民族固有道德和恢復民族固有知識共同的基本功夫。把民族的道德和知識的訓練，樹立在共同的基礎上，不僅是矯正漢唐以來的歷史上一文人無行」和現代中國知識份子的心理遠不及無知識農民心理的純潔一種根本辦法，並且是適合於現代思想。行爲一貫的科學訓練。蓋就大學教育精神重心及其理論的體系言，不獨不是時代性，並且有領導時代性。然從民族固有道德和知識，因受兩千餘年私天下的君主專制政治的影響，墮落下去，最大層知識份子的心理，習於作僞，括不知恥，視現代英美人士聞人加以「扯謊者」的綽號立即髮指，比中國人被人辱及祖宗還要傷心的事實，則又不覺相形見拙。所以民族主義把大學這種誠意的功夫，作爲中華民族知識份子去僞求真的一種對症下藥的強心劑，實在就是要把整個民族求真的精神，從知識份子中間提倡振興起來，俾得與世界科學潮流不致長遠的不能銜接。

三、大學與民權

大學是講治理的，不是講治制的，民權主義則重在治制方面，與大學的理論，似少關聯的地方。然民權的運用，全以政治教育的力量為根據。而民族主義中贊美大學的政治學說，比那國的都要好，則民權主義教育的實施，精神上是不離不開大學政治學說，這是無可疑的。茲從最切近的一點來說明。

關於大學對於治人階級的訓練方式。就是「絜矩之道」。「絜矩之道」實際上可謂即是忠恕之道，一個科學的解釋。蓋矩者規矩之矩，規以為圓，矩以為方。絜者、擊也。絜矩之道，即是以絜矩方物之道為絜矩方人之道。鄭君訓矩為法，猶未免失之過泛。觀大學「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」，把左右前後上下交互來講，明是本矩以為方之義，以釋絜矩之道，如此解釋，不僅在教育理論上，為中國經籍故訓不刊之精義，並且在政治經驗上實為現代用人行政萬變不離其宗的不二法門。蓋國家用人行政，是兩種關係構成的：一為人與人的關係，二為人與事的關係。人與人的關係要簡，仲弓居敬以行簡，孔子稱其可使南面。禮記緇衣子言之曰：「為上易事也，為下易知也，則刑不煩矣」。即是此理。人與事的關係要定。所謂「知止而后有定，定而后能靜」。又論語「文武之政，布在方冊，在人賢者識其大者，不賢者識其小者」。即是此理。孟子謂「善不足為政，徒法不能以自行」。善即是簡之基礎，法即是定之條件。絜矩之道，即將簡之基礎和定之條件都包括在內。蓋對人

對事，簡的態度，定的方式，都可於隨時，隨地，隨事好惡不失其正見之。此一正字，即爲前後上下左右都可絜矩爲方之不貳註脚。就其對事言之，則爲忠；就其對人言之，則爲恕；忠恕之存於內者，則曰誠；忠恕之見於外者，則曰敬。曰忠、曰恕、曰誠、曰敬，皆爲正之涵義，亦即是絜矩之道幾個基本條件。堯舜禹湯文武諸帝王用人行政，即爲身體力行比絜矩之道者，故能成爲唐虞三代之治。秦漢以來轉入私天下之君主專制政治，兩千年間，一邱之貉。國家用人行政，日在左右前後複雜關係漩渦中間，浮沉無常，政治效率，不以國家民族的利害爲衡，而以一家一人之利害爲準，爲上難事，爲下難知。自皇帝以至於縣令，大同小異。概如孟子所謂上無道揆，下無法守。如清代軍機大臣之重，非比附內侍，探明皇帝日常好惡所在，則不測之禍福，可以立至；諸事只要照例，民生國計，則爲做秀才時書生夢想。軍機以下，內而部堂，外而督司，人與人之關係遠重於人與事之關係。舉一實例。張之洞督鄂，其時道員以學爲張所重者，則有凌鼎芬與程頤萬。梁以博著，程以精稱。梁之爲學，以每日晨夕伺張閱讀書目爲常。程則敦古自處。張每見梁、程，必以先日閱讀所及爲問。梁遇問必答，張深嘆其博洽。程則有答必獨具卓見。張維心奇其才，然終以左右前後之故，梁遂擢任繁劇，而程終置閒散。南皮尙稱賢者，他更何論？國父革命深知濫情吏治癥結所在，創爲五權憲法之制。其考試院之創設，即所以調整過去用人行政人與人的複雜關係，使之簡單化。監察院之創設，則所以調整過去用人行政人與事的關係，黜陟無定，使因有監院彈劾的顧慮，向之無定者得以比較有定。蓋考試院的惟一目的，在爲人才出路造成均等機會，使向之趨於奔競門路者無形減少，則人與人的關係，自然由複雜而變爲簡單化。監察院的最大任務，則在監督整個公務人員的守法。全國的公務人員，不

論中央或地方，都他在信貸必問的法定程序範圍以內活動，則用人行政，黜陟均有法可憑，人與事的關係亦自可由無定而進於有定，民治國家的人民最忌的是不平等，而政治上不平等，莫大於人才出路的機會不均等。考試院則正為防制此不平等而設。最忌的是不自由，而政治上不自由，莫甚於法律之內不能自由，監察院亦正為防制此不自由而起。惟五權分立，欲使有調劑之利，無磨擦之害，則大學誠意的功夫，乃真是「我們政治哲學的知識中的獨有的寶貝」。（民族主義第六講）。蓋大學不言平等，然而天子與庶人同立於有倫序無階級人格平等的地位，不尊民權，然而天子的用人行政重在以民之好惡；不啻於兩千年以前，為主權在民先立定了一種精神的注腳，雖在古代尚轉而不備法，然政治道德為政治隆替的根基，時無古今，此永恆的真理是不變的。故五權憲法之制，雖盡美善，而「獨有的寶貝」大學治平之教，是尤當留存勳素，繼續不斷的培養此大同民治的根基。

四 大學與民生

民生主義以平均地權節制資本為兩大綱領。大學中亦可提出兩點，與此兩大綱領發生極密切的聯繫性：第一點為大學論述國民經濟的原理；第二點，為大學對於「治人」階級生活的調條分別說明於左：

關於第一點大學「有人此有土」三語，即是指土地經濟為國民經濟之第一種來源；「有財此有用」，則是以工業經濟為國民經濟之第二種來源。其關於農業經濟的要點，即「生之者衆、食之者寡」兩語，把農業生產及消費原理都包含在內。就生產方面言，「生之者衆」，含有兩種意義：一、

中國封建時代國民經濟制度以井田爲中心，八家爲井，家各有田。但當周末，井田之法漸壞。觀子產相鄭之正疆界，與孟子告滕文公「行仁政必自經界始」，可見當時一井八家不盡有田之事實早已發見。故「生之者衆」一語，以春秋時代言之，當含有整理田制，使農家各有田可耕之義。二、含有均地之義。孟子在戰國之世，主張恢復井田制度，孔子當春秋之末，卻不以爲井田之制可以永久不變。但他對於土地經濟之原理，以生產言，則曰「生之者衆」，以分配言，則如論語所謂「不患寡而患不均」。孔子只定平均的原理，而不指定土地制度，此其所以爲時中之聖之一種表證。就消費方面言，「食之者寡」一語，頗易引起讀者誤會。卽如「食之者寡」分明與「生之者衆」對稱。但「食之者」與「生之者」究竟是一或是二，如「食之者」卽爲「生之者」，則「寡」之意義又如何？如非「生之者」則「食之者」究爲國民中間何類之人？對於第一問，可以說「生之者」不能無食，但「食之者」決不能同爲「生之者」。因爲如同爲「生之者」，則「寡」之解釋，無異謂大部分生產之農民可以少食。此種解釋當然不能成立。惟「食之者」既非「生之者」，又當如何解釋？此爲第二問所當注意之點。解答此點，（一）「食之者」，當指食祿代耕者，凡天子諸侯公卿大夫士，皆屬此一階級。（二）「食之者」又包問民無常職者在內。蓋中國封建時代國民經濟機構，完全建在井田制度上，大學既明言「生財有大道」，豈有離開國民經濟機構客觀據點不講，而反作一般抽象泛論之理？又近代各國國民經濟建設問題，關於消費方面，失業問題，日趨重要。中國古代，封建制度與井田並行。當其盛時，農各有田，工各有肆，商各有市，問民無常職，轉移執事，原無所謂失業問題。惟至春秋之季，田法已壞，不獨問民無常職者之外，產生多少無業農民，卽食祿代耕者之外，亦產生不少無業游士。失業問題，在當時國民經濟機構中間，已呈

活艱助德。故大學生業食寒之調，言近指遠，義當如此。其工業方面原立於附庸地位，惟大學似視爲基層教育。「爲之者疾用之者舒」兩語，亦將工業生產及消費原理概括在內。惟從工業生產經濟言，工業一項，在中國古代國民經濟制度中，本未占有如何重要位置。然大學「生財有大道」一語，卻將「爲之者疾」一語，與「生之者衆」平列，無異視有工居肆與八家同井，在國民經濟建設過程中，立於同一水平線上。此種農工業並重之國民經濟建設政策，衡以當時歷史背景，雖覺學理與事實未免相違遠，然大學一書，重在嚮往開來，倘從中華民族整個國民經濟悠久建設，則此種調條不獨打破封建時代民族經濟制度藩籬，並且「爲疾」一語，涵蘊之精，不啻於二千餘年前，將現代工業經濟注重勞工效率之生產原理，明白揭示。從消費方面言，「用之者舒」亦係與「爲之者疾」對稱。然與「生衆」「食養」的注意，則各有不同。蓋「生衆」「食養」注重在生產者與消費者數之比例，而「爲疾」「用舒」則注重在生產工作的效率與浪費程度的制限。雖「用之者舒」包括「爲之者」以外全體國民而言，然其涵蘊在防止全體國民中間「沿入」階級的浪費，比防止「沿於人」階級的浪費，其意義要得多。蓋國民經濟建設問題，從消費方面研究整個國民節約運動力量之大小，常以政府浪費問題，解決到如何程度爲標準。此種支配國民經濟建設的重要條件，不因時代而有異同。所以大學「用舒」之義，雖含有國民節約運動在內，然中心思想，則在指示生產之道，非橫征暴斂所能奏效，政府如取之盡備錄，用之如泥沙，則國民節約運動的效果，必無形於消。綜合言之，「生衆」「爲疾」是大學指示國民經濟生產的路線而「食養」「用舒」則爲「消費的定理」。

雖然上述各點猶僅從生產消費兩方面而言；若更從分配方面研究，則大學與民生主義之密切關

係，更爲明顯。按「財聚則民散，財散則民聚」兩語，實含國家統制經濟之義。財聚含有聚於官府，聚於人民兩意。聚於官府，則爲厚斂不能作現代發達國家資本之解。聚於人民，則爲不均，此卻含有節制資本之意在內。但如何方能「財不聚於官府」？所謂「不蓄厚斂之臣，與其有厚斂之臣，寧有盜臣」。「不仁者以身發財」。「長國家而聚財者，必自小人矣」等語，均爲大學解答如何不使國民財富聚於官府之答案。又如何方能「財不聚於人民」？中國封建井田時代，國民經濟機構，完全在國家統制之下保存發展，不生發生畸形。所謂「行仁政必自經界始」，即爲以國家統制力，重國民土地經濟制度不生畸形之一例。又對商賈，力戒壟斷。對於百工，注重「既廉則事」，亦爲以國家統制力調劑工商之一斑。「財散」含有均平分配意義。可分作兩層解釋：官府食祿之家。全在國家分田制禮之下生活，不能於公田之外，更事聚斂。人民方面，農民各有其田。工安於肆，商安於市，悉在國家統制分配之下，各食其力，各安其業。曰「民散」曰「民聚」即「唯心懷德」與「同心同德」的表示。約而言之，大學「財散則民聚」與論語「均無貧」之旨一貫，與民生主義「平均地權」「節制資本」兩大綱領在理論上均有密切聯繫之意義。不過三代之世，土地並未資本化，工商亦俱在幼稚時代，資本一類因素，在社會基層中間，尙未明顯。所以事實上談不到節制個人資本，更談不到發達國家資本。僅注意財聚於民間，大端在防制土地資本化。可謂是預防資本因素之發展而已。

關於第二點，講到大學對於治人階級的生活訓條，按三代之世，「治人」階級生活，都在類田制中規定明白。但對於那個治人階級生活的訓條，則惟大學引孟獻子曰：「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。此爲國不以利爲利以義爲

利也」。一段最得要領。其涵義可分爲四點解釋：第一、孟獻子爲魯大夫，其言至少可爲周代治人階級法定生活舉例。第二、其言將周代治人階級分列等第。鄭注奇馬乘，謂士初試爲大夫也，伐冰之家，卿大夫以上，喪祭用冰，百乘之家，有采地者也，雞豚牛羊，民之所畜養以爲財利者也。國家利義不利財，盜臣損財耳，「聚斂之臣乃損義」。只從士說到卿大夫之有采邑者，實已將諸侯天子以於言外。蓋獻子身爲魯卿，地位身分所限，不便明言諸侯天子。實言之，即整個治人階級不能於規定生活範圍之外，兼營人民以爲財利之事業。第三、聚斂之臣，其害甚於盜臣。涵義是從仁民方面立言。蓋盜臣不過盜竊國家府庫之財，一經發覺，即可按法以盜治罪，其害不及於民，聚斂之臣，必得國家許可，方能從事聚斂，其害於民，是雙層的：一、以苛政多取於民，此層是國家許可的，是公開的；二、因執行苛政，而以種種方法，於苛政之外，多取於民，此層既不爲國家許可，亦非公開，然事實上，人民無法避免。秦漢以來歷朝苛捐雜稅，政府所入者一，而人民所出者百。所謂「寧有盜臣」，即是此理。第四、治人階級及無采地者，不許兼營生產事業，致於人民爭利；有采地不許有聚斂之圖，致有法外剝削人民流弊。則其不能兼營與民爭利事業更不待言。此三代用人行政，其大前提都在民生計利害上着想，故能確定治人階級生活訓條，無形養成治人階級良好生活習慣。漢唐以來，歷宋元明清禁止官吏兼營商業，官吏亦尙存以商爲恥之心。至清季捐官之例實行，於是便腹大賈，皆爲候補道班。此爲清代官常之壞所由起。故大學對於「治人」階級的生活訓條，實含有超時代性，其與民生主義之實施關係，尤爲密切。

從發達國家資本一點言，國家公務人員不能兼營任何商業，因爲國家資本之發達不外國營事業之

發達，國營事業之發達不外經營事業人員之異常努力。但是國家公務人員如無發營商業之禁，則國營事業消耗之程度，必遠超過其生產之程度。現代各國國營事業之成績，俱乏良好之表見，此點即為一個重要因素。民生主義注重發達國家資本，故對此點尤有特別重視之必要。

由上各節綜合來講，可見大學一書無論從民族方面，民權方面，民生方面，都是與現代革新政治，革新教育，有深切不能忽視的重要性。此種重要性是歷史演進的，不是文辭穿鑿的，是主義附隨的，不是事實牽合的。總而言之，本章各節論述大學與民族、民權、民生的關係，不是以大學的理論附會三民主義，而是按照原文本義，把民族固有的歷史文化中間良好的古訓，重新闡明起來，使適合現代民族復興的需要。

參考書

- 一、五經
- 二、四書
- 三、三民主義
- 四、孫文學說

第五章 大學在中國羣經中之地位

先儒嘗謂大學者六經之名例也，此六經當即指禮記經解所稱之詩、書、易、禮、樂、春秋等六經。其所謂禮，蓋指儀禮而言。樂經已亡，不必深論。惟從其註解者對於名例之義，未有具體說明。今依詩、書、易、禮、春秋之序，特爲解釋。學者讀之，對大學如何爲六經名例之理解，得以明白。而大學在羣經中所占之重要地位，亦因之不煩言而解。

一 大學與詩

大學一書，不獨恆以好惡二字，驗身心之用；並且恆以好惡二字驗上下之情。蓋誠於中者形於外，心之善惡難見，而行之善惡則至易明。故「如惡惡臭，如好好色」，即是存誠實踐工夫之譬解。「好而知其惡，惡而知其美」，即是以好惡體驗身心之大原則。善惡存之於心，無可察見，好惡見諸於行，則與人以共見。大學重以好惡二字驗上下之情，亦是此理。其曰「堯舜率天下以仁而民從之，桀紂率天下以暴而民從之，其所令反其所好而民不從」，即示治人階級好惡之關係於「治於人」階級之從違者至大。故曰「民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母」。

民之所好所惡者何？即善人惡人是己。人民好善惡惡，政府亦以人民之好惡爲好惡，則不愧爲民之父母。或者曰：大學以好惡二字，解釋治理，誠爲不謬。然大學與詩究有何關係？曰：「詩三百一言以蔽之曰思無邪」。即謂詩三百篇中，雖極男女情性之偏，亦皆發乎情，止乎禮義，好惡未嘗失其

正。如好惡失其正，則不能止乎禮義。故「思無邪」之解，卽好惡不失其正之義。昔人稱漢人治經，最重實用，故有三百篇當諫書之語。語雖不免以辭害意，爲世詬病，然無邪之旨，重在好惡之情，不失其正。擴而充之，且有移風易俗之功，固不僅可常諫辭而已。蓋好惡爲人之心思表見於行爲之最明顯一種機械。其在政治教育，治人「階級與「治於人」階級從遠感應之效，正如影之隨形。故曰：「宋有上好仁而下不好義者也」，卽是此理。禮記緇衣篇，子曰：「好賢如緇衣，惡惡如巷伯，則爵不瀆而民作愿，刑不試而民咸服」。此正孔子舉詩之好賢惡惡以明政教刑賞之用的實例。論語稱孔子謂「惟仁者能好人，能惡人」，卽謂惟仁者能好賢能惡惡，與大學「此謂惟仁人爲能愛人能惡人」正同。總而言之，孔子一生論學論政，多舉好惡之常，以明體用。詩之「思無邪」，與大學誠意工夫，從本體來說，實爲一貫之道。詩之好賢惡惡如緇衣巷伯，亦無大學之以舉賢退不肖爲重者無異。蓋大學治平之教，目的在大同之治。大同之治，卽是天下爲公，擇賢與能之治。所以「民之所好好之，民之所惡惡之」。就理論言之，是緇衣巷伯兩詩好賢惡惡之旨；而就事實言之，則爲治平之教實施第一重要條件。揆言之，詩之好賢惡惡之正，卽是大學舉賢退不肖之公，詩之旨重在風世，大學之旨則重在濟世，於風世之中取爲濟世之道，所以大學稱爲詩之名例，此卽其義。

二 大學與尚書

尚書爲中國政教歷史最古一部書。大學政治學說之基礎，大部分是樹立在尚書之精義上。今舉出最明顯之點來講：第一、大學教育精神的重心是樹立在堯、舜、禹傳統之中心思想上。第二、大學格

物之新義，是從帝典、禹貢、盤庚、洪範、融貫變化出來。第三、大學治平之教，含有民主大同之義。是以尙書始堯典終秦誓之義法爲準則。

就第一點言，堯、舜、禹傳統之精神，卽寄托在「允執厥中」一語。此一中字，與大學之誠字，是字異而義實同。觀周禮大司徒「以五禮防萬民之僞而教之中」。中與僞對稱，可見堯、舜、禹傳統一個中字，不僅商湯以執中開國，卽周公致太平，猶以教中爲禮治之本。唐、虞三代之感，政治基礎立在一個中字上。孔子有舜、堯之德，而無其位。故其教育精神之重心立在一個誠字上，是直承堯、舜心傳之道統。此爲三代以上與三代以下政教轉變關鍵所在。堯舜以此中字之精神，貫徹到整個治入階級中間，所以唐、虞之際，治化之隆，誠爲中國古代政治史上一個黃金時代。三代以後，治入階級中間，把這個中字之精神變成周官大司徒「以五禮防萬民之僞而教之中」之一個僞字之精神。所以私天下之君主專制政治之支配力量，影響到整個民族之學術思想甚大。知與行完全分成兩個階段。於是儒林道學之分，不獨後世治史者，習焉不察，卽當時身列儒林道學之人，亦且斤斤自喜，莫辨積非之勝是，蓋非一朝一夕之故。

就第二點而言，大學格物二字，在古代經籍中，特具新義。經文又獨對此二字之解釋有脫簡。所以宋明以來解者各執一說。其實大學經文「古之欲明明德於天下者先治其國」至「致知在格物」，及「物格而后知至」至「國治而後天下平」兩節，均用上下遞聯文法，明示八條目間，雖各成階段，然含有兩重相互之關係在：第一、從兩節遞聯文法視之，格物是治平條目中第一個階段，所以格物之大用，是以治平爲目標。此層上下遞聯文法之關係，原極顯明，並不必多加解釋。第二、從八條目各個

階段相互之意義言之，格物一個階段，不僅與致知一個階段有直接關係，並且與其餘六個階段都有相互之關係。此層遞聯相互之關係，亦極易辨。然歷代注疏家對於格物之解釋，都囿於個人方寸中間思想的境界，把與治平最有關係之民生國計，全拋置經文含義之外，不知大學之格物，即是與治平有關係之物，即是研究人與物之關係，即是研究民生與物力之關係。格物之名詞，雖為孔子講大學時創作，然其精義則早備於尚書周官。茲先就尚書、帝典、禹貢、盤庚、洪範等篇說明於左：

一辨格物之義，從帝典中舉歷史實例「學者必謂近於附會穿鑿。雖然，如以格物之大用在以治平為目標之原則為無誤，則堯命羲仲之平秩東作日中星鳥以殷仲春厥民析鳥獸孳尾」。羲叔之「平秩南訌敬致，日永星火以正仲夏厥民因鳥獸希革」。和仲之「平秩西成宵中星虛，以殷仲秋，厥民夷，鳥獸毛毳」。和叔之「平在朔易日短星昴，以正仲冬，厥民隤，鳥獸氄毛」。舜之「在璿璣玉衡以齊七政」。命益作虞蕃殖「上下草木鳥獸」。之類，皆不可謂不是堯、舜二帝以治平為目標，運一民生與物力關係之原則，以為發政施仁之一種事實，以大學格物之義言之，亦何嘗不可謂此即堯、舜二帝格物致用之實例。

禹貢雖為夏書，記述大禹治水成功之記載，然亦為中華民國政治史上政府以全力為人民謀衣食住行改善之一種偉大紀念實錄。其隨山刊木，導河導江，辨土壤，甸土田，別產物，定貢賦等項建設工作，皆是大禹為治平而實施格物之一種實際報告，亦即大學格物二字經文本義應有之一種歷史解釋，盤庚三篇，周書時文辭體，文字簡古，讀者苦之，其實尚書存者以三篇陳義為最精。由此可以看出三代政治，君民休戚相關之出於至誠。其可為大學格物之歷史解釋者，計有三篇：第一，注重「若農服

田方穡，乃亦有秋心，而以「惜嗇自安」爲戒。卽是言治平之功，其設施應切近如農民之耕種然。第二、創爲生活之義，一則曰「汝富民乃不生生，賢子一人縱同心」。再則曰「貧哉生生，今予將試以汝遷永遠乃家」。三則曰「朕不屑好貨，致生生」。四則曰「無總于貨寶，生生自庸」。由此可見當時君主關心民生計之出於至誠。第三、注意創造之精神。其引遷任之言曰「人惟求舊，器非求舊惟新」，此點與湯之口新又新精神一貫，而特別提出器物之言，則涵義尤深。蓋中華民國，以農立國，保守之性強，而進取之心弱。盤庚「器非求舊惟新」一語，雖極平常，然已打破農業國家固於保守之習慣，而開進取創造之先。於大學格物之義關係尤切。蓋人與物之關係，因時制宜，所謂「夏葛而冬裘」，卽是此理。以上三點，亦可謂是盤庚爲避免故都水患求建治平之功而從事格物之一種實例，亦可謂是大學格物二字所函歷史意義之又一種解釋。洪範九疇之義，流爲陰陽五行之說，其實歸以因陳五行起死，有愿氏以感誨五行被討伐（甘誓），洪範中中五行八政之說，在唐、虞三代乃爲圖計民生之基本學問，其注重全在研究人與物之關係，其言五行「一曰水、二曰火、三曰木、四曰金、五曰土、水曰潤下、火曰炎上、木曰曲直、金曰從革、土曰爰稼穡」。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘，無異現代自然科學中一稱難形之物性論。八政則「一曰食二曰貨」。焉爲注重物與人之關係最切近者之表示。綜而言之，洪範五行八政之義，卽爲春秋晉御缺解釋夏書，水火金木土穀正德利用厚生兩語之所本，亦可謂卽唐、虞三代傳統爲治平而言格物之一種普通記錄。

由帝典、禹貢、盤庚、洪範、等篇研究之結果，卽可明瞭大學格物之義，決不是固於學者個人方寸中間理想之境界。並且可以證明孔子講大學治平之教創出這個格物新名詞，是含有深刻歷史意義

的。

就第三點言，孔子之政治主張，是以大同之治爲目的，解釋大同之治，詳見於禮記禮運篇孔子答言偃之問，告以大同小康之別。其要點，大同之治，是以天下爲公，選賢與能。小康之治，卽大人世及以爲禮，即普通所謂封建政治是也。孔子對於言偃書以政治上之主張，猶恐其徒托之空言，故於周書特著歷史事實以示範。世示範之遺有二：第一、托始於堯典，中國政治史起於黃帝以前各民族至黃帝始告統一。封建制度亦至黃帝，始確立。故司馬遷作史記，五帝本記，托始於黃帝，卽是此理。孔子繫其歷。述伏羲、神農、黃帝開物成務之事實，並有黃帝、堯、舜垂衣裳而天下治之語，然其敘書不托始於黃帝而惟取堯典，當時三墳、五典、八索、九丘之書俱存，豈堯典以前之書，一無可採，蓋封建之治，大人世及。至堯帝始開天下爲公，選賢與能之實例。舜帝繼之，以禪於禹，大同盛軌，後先媲美，孔子以爲此可以爲萬世示範，故托始於此。司馬遷以爲唐虞以前，文不雅馴，猶爲未識孔子深意所在。第二、終篇於秦誓，說者謂周室東遷，主弱不振，秦仲受命，奄有西周舊地，至春秋穆公竟與齊桓晉文俱列於焉者，孔子嘗言大勢，戰事將終，以爲繼周室者必秦，故取秦誓終篇，以示繼往開來之旨。愚意不然，此類遺書說春秋，稱孔子爲漢制作之謬，不必置辨。惟孔子敘書之旨，究竟何在？曰是有二義：一、春秋列國爭地爭城，殺人盈野，爲孔子所痛惡。故孔子謂春秋無義戰，乃善於說春秋者。秦穆既敗於晉，師還悔過自誓，雖然無勝殘去殺之功，而有戢兵反省之心，故孔子喜其有仁之心，取而存之。二、秦穆既知爭戰非義，復知尊賢保民，大學於引勇犯仁親爲寶之下，接引秦誓，卽取其有尊賢保民之意在。孔子以爲雖去大同尙賢之旨甚遠，然由此而撥亂反正以進於小康，未

始爲不可期，故取之以爲經篇，重在引進世主力行概亂反正之道。雖然孔子之政治主張固由告言偃而大明，歷史之實例亦籍敘書而確立。然究應如何積極準備，才可以實現理論上之主張，重行樹立歷史上之新榜樣。此即大學這部書如何含有民主大同之意義一個重要理由。大學開始「大學之道，在明明德，在親民，在至於至善」。幾句總綱，就是民主大同之教育方式。蓋一個民族之政治首領，不僅恃明其政刑以爲領導民族之工具，而尤恃能明其明德具有實得民心之偉大精神作用。不僅恃其威儀之莊嚴以臨於其民，而尤恃其愛民如子表裏如一，至誠以化其民，使民日遷善而不自知。不僅恃其政事修明，朝野肅然，便謂已治已安，尤恃其能爲整個民族懲漸惑後，居安思危，期使天災人禍俱能消弭於無形，則人民熙熙如登春台，政府與人民同止於至善之地位。所以大學這三大綱領便是建立民主大同三個基本客觀條件。又大學不言古之欲平天下者，而曰古之欲明明德於天下者，亦含有民主大同之精義，與春秋首書元年春王正月之特筆無異。蓋以位爲王者之所獨。德則天下人之所同。王者不以其所獨者平天下，而以天下之所同者平天下，無異取天下之人所同者，以擴充一人之所獨，即是養成其所獨者，無形之中化爲天下人之所同；即無異爲大道之行也天下爲公，立一有系統之基本教育訓練，即無異把堯舜二帝公天下之心絕滿的包含在此訓練之內。所以春秋大一統通三統大學則尊天爵明人爵均爲孔子大同之教。又大學言自天子以至於庶人壹是皆以「修身爲本」。則明示天子與庶人無貴賤同立在一有倫序無階級人格平等之地位。蓋大人世及之制，是以貴爲先；而孔子大學之教，則是以賢爲先。猶虛明德之旨，或不盡爲人所了解，故直舉出天子與庶人並稱，以見天子如不修身，即爲無本而僭位。總而言之，大學與尙書，可以作一種譬解，尙書好比一部民族進化歷史，大學即爲從此歷史中提

出幾個要點，成爲有系統之教育理論。所以把尙書當作一部法典，大學作爲法典中舉出之名例，論理上亦不是不合。

三 大學與周易

周易在秦時列爲卜筮之書，不入禁令，其實乃中國政治及教育哲學最古一部書。以之與大學過細校勘，益可證明大學全書不獨經文一章，卽傳十章，俱爲孔門直接傳述。按易繫辭下「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位，何以守位曰仁，何以聚大曰財，理財正辭，禁民爲非曰義」一節，分析言之，第一、聖人以仁守位，與大學爲人君止於仁之義完全符合。第二、何以聚大曰財，與大學財散則民聚之義契合無間。第三、理財正辭，禁民爲非曰義，則直將大學「生財有大道……此謂國不以利爲利，以義爲利也」，全節義理，包括無遺。如將此三者合看，則大學前後傳文與易繫辭此節兩義，亦如出一手。然此猶曰孔子繫辭，更以文王卦辭涵義（參閱中國教育全書周易條）證之。易之中心思想，卽是繫辭所謂「生生之謂易」。生生之義，不是孔子個人臆造以釋周易者，乃本於盤庚「汝萬民乃不生」。「往哉生生」，「敢恭生生」。「生生自庸」。之歷史意義，及乾坤卦辭之涵義，融貫而定者也。按周易全經涵義，本於乾坤二卦，乾卦辭曰，乾，元亨利貞。坤卦辭曰，坤，元亨利牝馬之貞。文言釋乾卦辭曰：「元者善之長也，亨者嘉之惠也，利者義之和也，貞者事之幹也，君子體仁，足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事，君子行此四德者，故曰乾元亨利貞」。是元亨利貞四德，無異周易全書之四柱（詳見中國教育全書周易條），而此四柱之中，又以元居首要地位。

生生之義，即從乾坤二卦辭元之兩義得來。乾象辭「大哉乾元，萬物資始，乃統天」。坤象辭「至哉坤元，萬物資生，乃順承天」。易以乾象天，坤法地，是天爲萬物所資以始，地爲萬物所資以生，有始然後有生。故曰「天地之大德曰生」。天行不息，地德無疆，故曰「生生之謂易」。元者善之長也。「善之長」即是仁，故曰：「君子體仁足以長人。然則乾元之義即是聖人以仁守位之義。亦即是爲人君止於仁之義。「利者義之和也」，是孔子訓利以義爲合。故曰「利物足以和義」。然則利物和義之旨，無異即理財正辭禁民爲非曰義之精神所本，亦即爲國家不以利爲利以義爲利之精神所本。不過易之涵義，極爲簡要，大學闡明簡要，無異發凡。此又可舉爲大學爲六經名例之一解。

四 大學與周禮及儀禮

大學與周禮之關係最顯著，即爲格物之義之二源泉。惟周禮是否爲周公制作問題，後儒頗多懷疑。此問題如未解釋明白，則根本上與本節涵義即發生矛盾（參閱乙編第五章及中國教育全書周禮條即可了解）。昔人亦有注意及此，惟因格物之物，鄭注及朱注，均將事物混合一起，不敢更持異議，故遂以大司徒「以鄉三物教萬民而賓異之」一曰六德，知、仁、聖、義、忠、和；二曰六行，孝、友、睦、姻、任、恤；三曰六藝，禮、樂、射、御、書、數」之鄉三物爲格物之物。清李塨大學傳注採此議。東籬對於大學格物之解，亦多本此義立言。渡邊秀方之中國哲學史論大學條所論，即全本李氏之說。殊不知大學爲王者治平之教，與大司徒鄉三物實與萬民之教根本不同。大司徒鄉三物之教，注重在人民方面個人德藝之培養，大學格物之教，則注重在政府方面應如何積極研究事物成務以立治

平之基，此大人之學側重在運用物力以資生養一層，而鄉三物之教則全注重於教育事業，又是將事物混在一起，與「物有本末事有終始」兩語經文本義不合。故余以為大學格物之義，如以周禮解之，則當以天司徒「以天下土地之圖，周知九州之地域廣輪之數，辨其山、林、川、澤、邱陵、墳衍、原隰之名物，而辨其邦國都鄙之數，制其畿疆而封溝之，設其社稷之壇而樹之田主，各以其野之所宜木，遂以名其社，與其野」及「以士會之法辨五地之物生。一曰山林，其動物宜毛物，其植物宜阜物，其民毛而方。二曰川澤，其動物宜鱗物。其植物宜膏物。其民黑而津。三曰邱陵，其動物宜羽物。其植物宜酉穀物。其民專而長。四曰墳衍，其動物宜介物。其植物宜筮物。其民折而瘠。五曰原隰，其動物宜羸物，其植物宜蠃物。其民豐肉而瘠。二節為歷史解釋之實例。蓋此兩節皆述王者運用金、木、水、火、土、穀各種物力以求達到利用厚生之目的。故宜在欲明明德於天下者為治平而格物之研究範圍以內。至鄉三物之物，乃在大學致知範圍之內屬於致事之知一層功夫。

儀禮亦為周公之制作，其中心思想，即立於「敬」字上。大學為「治人階級之政治教育說法。其中學者分為兩層，一為欲明明德於天下者，即王者本身；一為欲明明德於天下者之輔弼人物，即臣工一個階級。大學治平之教，對於整個治人階級，定有一個共同之中心點，即是誠意一個階段。「為人君止於仁」，即是由誠之中心點發出而施之於民者為仁。「為人臣止於敬」，即是由誠之中心點發出而見諸於事者為敬，敬與仁之別，乃以地位與責任之別而言，未有仁而不敬者，亦未有敬而不仁者。顏淵問為仁之條目，孔子告以「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」。禮主於敬。可見不能居敬，即難乎為仁。仲弓居敬以行簡，孔子許其可使南面，即是此理。大學一書，

言仁，言敬，言慈，言孝，言忠，言信，言義，而獨不言禮。其實修齊治平之間，無事不有禮在；格致誠正之功，無時可與禮遠；仁、義、慈、孝、忠、信之用，無不以禮爲本。然而不言禮者，以有「爲人臣止於敬」之語，可以包含一切。蓋大學爲「治人」階級說法，除去有明明德於天下者之地位外，俱可以「爲人臣」概括無遺，故雖不言禮，而禮已在敬之函義中。唐虞三代治化之隆，就是居敬之功，貫徹到整個「治人」階級中間。秦漢以後中國政治史，墮落在私天下之君主專制政治漩渦中間，就是整個「治人」階級，自皇帝以至於令守，不復知居敬之功爲何事。卽文人學士，亦且以風流相尚，自期世法不爲我輩而設。居敬之解以古義言，卽是禮教精神之中心，以當識言。卽是負責任不苟且。中國私天下之君主專制政治，到了清季，治人階級在上者雖無桀紂之暴，而居下者。苟且不負責任，有過則卸責於人。在歐洲第一次大戰以前，世界各國官吏薪俸最低而收入最豐者，只有帝俄之貴族官僚政治，可與濫情升官發財私天下之君主專制政治東西媲美，此爲中國過去二千幾百年政治史上，無一代治人階級不以敦崇禮教爲名。亦無一代禮教之亡不先自「治人階級」始。所以大學爲「治人階級」說法以仁敬兩層功夫擺在君臣立己之基礎上，實際無異將儀禮「無不敬」之精神，整個納入治人階級生活訓練之過程中，便成一種負責任不苟且之政治中心動力。這一點，不獨在中國今日講大學當貫通羣經解釋明白，並且在世界研究政治哲學之演進，亦將趨重於統治階級之基本教育問題。而從事於專門探討此負責任不苟且之實地訓練方式可以達知的。

五 大學與春秋

孔子鼓書，是爲萬世示治範，作春秋是爲萬世垂治法，講大學則爲萬世明治理。孔子之政治中心思想，是以大同之治爲正鵠。尙書始堯典而終秦誓，一是以堯舜公天下之實例告後世，一是以秦穆尙知厭兵用賢，雖不足以言大同之治，然苟能擴而充之，未始不可爲撥亂反正之先導。故首述唐、虞之盛，以明列禹湯文武成王周公於小康之大義。而未存秦誓之文，則正可引孟子人皆可以爲堯舜，苟能充之足以保四海之語，作註脚。春秋之政治中心目標尙書同，惟重在爲萬世立治法，故其大一統，尊周攘夷之義，異常顯明。所謂欲親吾褒貶諸侯之志在春秋，又曰「知我者其惟春秋乎，罪我者其惟春秋乎」，蓋卽謂此。左氏以禮制解春秋，傳公羊者稱孔子發憤寫春秋大乎居正（蜀志秦必傳），穀梁以正字釋春秋大義，而「貴義不貴意，信道不信邪」兩語爲正之標準。司馬遷則謂春秋爲禮義之大宗，謂「禮禁未然之前，法絕已然之後，法之所爲用者易見，而禮之所爲禁者難知，然則春秋之治法，卽是周代之禮法。論語「道之以德，齊之以禮」，卽是春秋治法中之禮。「道之以政，齊之以刑」，卽是春秋治法中之法。不過孔子先禮而後法，於法之中時寓禮之意，故其作春秋雖以褒貶諸侯爲志，而起於魯隱，終於獲麟。重隱之賢而能讓，藉以打破大人以世及爲禮之積習，重麟之爲仁獸，明示率天下以仁之大義。春秋之治法。文成數萬，其指數千，約而言之，殆不外此。大學治平之教，是爲說明治理而作。其說明方式，計可分爲四項：第一、說明尙賢之旨。有三點可作註脚：（1）重視明明德之基本意義，以見得其位者，必有其德；（2）重視天子庶人修身爲本之義。以見天子如不能修身，卽不合妄干天位；（3）廣引堯書夙夜匪懈之語，以明舉賢退不肖之重要。第二、說明以仁爲政治目的之旨，亦有三點可資解釋：（1）明定爲人君止於仁之義，而以堯舜率天下以仁而民從之

爲實例；（2）指出未有好仁而下不好義之理由，以見得衆得國只有實行仁政一條路；（3）舉出一人貪戾一國作亂，以見上不行仁即是兆亂之道。第三，說明禮之大用，卽上節所言，大學爲治人階級說法，以仁敬二層工夫擺在君臣立己上。實際無異將禮毋不敬之精神，整個納入「治人」階級生活訓練之過程中，使養成一種負責任不苟且之政治中心動力。第四，說明法之不能偏廢。此點必須細心體會，否則易生誤會。蓋「聽訟吾猶人也，必也使無訟乎？」之語，明示不重法治之意。後儒遂以論語道之以德章合看，謂儒家不主用法。其實法家原出於儒，儒家並不廢法。卽大學一書，屢不言法治，然信賞必罰之精神，直與法家明法之義無殊。有兩點可資說明：（1）引詩節南山章「赫赫師尹，民具爾瞻」。之下曰「有國者不可以不慎，辟則爲天下僇矣」。鄭注「邪羣失道，則有大刑」。此大學亦重明法之一證。（2）對於不能保子孫黎民之臣，則放流之，送諸四夷，不與同中國。故曰「此謂惟仁人爲能愛人能惡人」，此爲大學注重明法之又一證。總而言之，春秋之旨在爲萬世立治法，大學之旨在爲萬世明治理。似俱爲孔子述作之微言大義。特爲指出，願與國內賈逵一商榷之。

六 結論

由上五節研究之結果，可以說大學者六經之名例也一語已經解釋明白，按三代大學之教，一年觀離經辨志。此離字當作孟子「分崩離析」之「離」義。辨卽「中庸明辨」之辨。故離之函義，實有現代科學研究之分析方法之意。辨之函義，則有現代科學研究之論斷方法之意。曰離經辨志者，分析讀文，論斷函義。可見古人爲學致力所在，漢儒對於斷經之解，只知以句讀爲義，故鄭君註「離經，斷

句絕也」。宋儒章句之學盛行，對於離經之解，似比較爲進。然離經之解，實不備分章斷句，可盡其意。對於辨志之解，不獨漢代經師，皆誤「以志之義屬於學者方面，卽宋代學者，亦概本鄭注「辨志謂別其心意所趨鄉也」之義以爲說。不知辨志之志，乃就經文本義而言。譬如孝經說引孔子曰：「欲觀吾褒貶諸侯之志在春秋」，卽是辨志之志之涵義。蓋一經有一派志。「思無邪」，爲詩之志；「允執厥中」爲帝典夏書之志；「生生之謂易」爲周易之志；「毋不敬」爲禮之志；乘周禮以褒貶諸侯，爲春秋之志。辨志是離經之目的，離經爲辨志之方法。漢宋學者，知有方法而不知有目的，卽由誤解志之所屬之結果。其實辨志之志，屬於學者方面。不獨定經與志之義，不相聯貫，且使離與辨之用，全無意義。蓋離經之義，如果盡於章分句讀之功，則不必與辨志並舉。辨志之志，如果屬於學者，則與使之義相矛盾。按經文，作者，教者對於學者之辭，離者學者離之，辨者學者辨之。鄭注「謂別其心意所趨鄉也」則又以辨屬於教者方面，卽謂教者辨別學者心意所趨鄉，是與經文「使離經辨志」之使，義相矛盾。論語子曰：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弔乎矣夫」所謂文者卽六經之文，禮者卽周禮、周官儀禮，俱包在內。由此可見詩、書、易、禮、樂、春秋六藝之文，俱可以禮一以貫之。注疏家但以普通論學語解之，實爲未盡。按孔子稱君子有指在上位，君子而言者，如子曰君子篤於親，則民興於仁之類是；有指有其德而無其位之君子而言者，如此章君子博學於文之君子，卽其一例。但此類稱呼有對普通泛稱者，夜與小人對稱。如子曰：君子上達，小人下達之類是；有不與小人對稱，但所列之事項，俱屬平列，亦屬於泛稱一類，如子曰：「君子有九思」之類是；有不與小人對稱而其上下文因有特殊條件之關係，可視爲孔子自況者，如子曰：「君子居之何陋之有」，

因上文有子欲居九夷，或曰陋，故此君子爲孔子以之自況者。又如子曰：「君子道者三，我無能焉，仁者不憂，知者不惑，勇者不懼」，子貢曰：「夫子自道也」一章，則因下文有我無能焉句及子貢夫子自道也之語，故亦可謂孔子以之自況者。蓋孔子嘗不欲以仁聖自居，君子次於聖人，則固當仁不讓，觀子貢問孔子「君子亦有惡乎」？孔子轉問子貢則曰「賜也亦有惡乎」？可見子貢以君子稱孔子，孔子受之不疑之事實，「君子博學於文」之「君子」，其下文有「亦可以弗畔矣夫」一語，其辭氣正與「君子道者三」之下有我無能焉一語相類，故此君子當爲孔子自道者殆無疑義。惟孔子何故爲此自道之語，以「亦可以弗畔矣夫」語氣推之，當爲作春秋制孝經講大學之時期而言者。蓋孔子作春秋制孝經講大學俱是由博返約之實例，而春秋孝經大學三經之中又皆充滿禮教精神，故博文約禮之旨，以爲孔子自道述作之事實，似屬可信。曰可以弗畔而又以疑辭從之者，則其自證之辭，與「我無能焉」之意正同。蓋於離經辨志，見古人之爲學，從分處見其全之功用；於博文約禮，見古人爲學，從會處觀其通之理解，惟中國古代經籍注解錯誤類此者，不下數十百條，續當成羣經補解，期與國中學者共同研究之。

參考書

- 一、論語
- 二、孟子
- 三、詩、書、易、禮、春秋各經注疏
- 四、三國志
- 五、惠棟古文尚書考
- 六、焦循易通釋
- 七、鍾燕文毅梁補傳
- 八、李塉大學傳注
- 九、渡邊秀方中國哲學史概論。

乙編

第一章 大學作者考

大學爲禮記中第四十二篇。未知作者誰屬，但自漢至清季各家考證所及，不外爲孔子、曾子、子思傳述之作。惟在過去經學時代研究大學作者問題與否，不甚關重要。因爲凡研究經學的人，十三經總歸是童而習之的。對於各經的時代性，天然的聽得爛熟，用不着多作一個問題來研究。但至現代情形根本不同。對於古代經籍的研究，首先即須明白各經的時代及作者，倘稍不注意，即難免不發生錯誤。即以大學論，近人馮友蘭氏的中國哲學史（第四三八—九頁）謂「荀子爲戰國末年之儒家大師。後來儒者多出其門，荀去又多言禮，故大小戴記中諸篇，大半皆從荀學之觀點以言禮」……大學中所說「大學之道」亦用荀子之觀點解釋之」云云，直以大學一書爲戴聖或荀子以後學者之根據荀學而爲之辭者，卽是其一例。蓋對於禮記之時代性，不獨現代學者，卽清代漢學經師，亦時有失檢而謂其出於漢儒者。又東籍如渡邊秀方之中國哲學史概論，對於禮記謂「非漢儒作而不免有漢儒重入之處」，亦由於此。所以大學作者誰屬一個問題，在過去不覺得重要，而在現代則爲一個急待解決之問題。

史記孔子世家「故書傳，禮記自孔氏」，此爲講大學作者誰屬一個問題的第一種重要材料。因爲大學原爲禮記中的一篇，說「禮記自孔氏」，當然的大學自孔氏已在函範之內，不待注解的。漢書藝文志

「禮家記百三十一篇」班固本註「七十子後學者所記」。與史記稍有不同，然景十三王傳曰：「河間獻王所傳皆古文先秦舊書周官、尚書、禮記、孟子、老子之屬，皆經傳說記七十子之徒所論」云云，則近書自有兩種說法，以景十三王傳言，則禮記爲孔子弟子所記；以藝文志言，則又似不僅爲孔子及門弟子所記。「七十子後學者」一語之困難，似當作兩種解釋，第一、七十子亦包括在學者之內，因志言僅「七十子後」，既不曰「在七十子後」亦不曰「七十子之後」，故知係從七十子成爲學者以後說起；第二、孔門再傳三傳弟子亦俱包括在內。今從中庸出於子思，簡衣出於公孫尼子，曾子問出於曾子，禮運出於子游或子游之門人，籍如此兩種解釋，似尙與班書景十三王傳「七十子之徒所論」，及史記：「禮記自孔氏」文無無悖。惟或者謂禮記月令相傳出於呂不韋之手，然則與史記孔子世家之文義不合。曰：是易解。戰國之時，學術思想，雖百家爭鳴，然及六國之滅，信儒術者益衆。從韓非五蠹篇，力攻仁義文學，及史記。秦本記始皇焚書坑儒，長子扶蘇諫曰：天下初定，遠方黔首未集，諸生皆誦法孔子，今上重法繩之，臣恐天下不安云云，足見當時儒家傳習之盛，在社會中間輿論勢力不小。始皇之欲焚書坑儒以此，扶蘇之諫始皇焚書坑儒亦以此。呂不韋以韓國之大買入爲秦相。當時各國君相爭以養士得名，子夏設教西河之流風未遠，則不韋門下必不乏仁義文學之士。月令之作，當即出其門下之手。故禮記中有月令一篇，必非僅爲叔孫通當時撰輯偶然之故。賈逵謂「子思窮居於宋，懼聖道之不明，乃作大學以經之，中庸以緯之」（見劉宗周大學古記自序引語）。此爲漢儒確定大學作者誰屬之一說。唐孔穎達正義則謂「禮記之作，孔子歿後七十二子之徒共撰所聞以爲記」。蓋即綜合史記漢書馬班兩家之說從而爲之解釋者。隋書經籍志「大戴禮記，戴德撰小戴禮記，戴聖撰」。此由作隋書者未能辨識陸

德明經典釋文序錄引晉陳邵周禮論序謂戴德刪古禮二百四篇爲八十五篇謂之大戴禮，戴聖刪大戴禮爲四十九篇是小戴禮，後漢馬融盧植考諸家同異，附戴聖篇章去其繁富，及所敘略而行於世，即今之禮記是也」云云，之非而附會之的結果。（與乙篇第五章）參看。蓋以戴德既刪古禮爲大戴禮，戴聖又刪大戴禮爲小戴禮，故志以大小戴禮爲二戴所撰，其實大小戴記皆在百三十一篇之內。大戴刪古禮，小戴刪大戴禮，馬融考訂異同補足篇章，皆屬以說傳說。清代戴震、錢大昕、陳壽祺等於此考證甚精，詳見陳壽祺經辨。宋代二程謂「大學者孔子之遺書」說者謂大學至宋而始見尊崇，其實二程即本史記孔子世家「故書傳禮記自孔氏」之舊文與班志孔疏大意亦無不同。惟朱子更進一步，把大學分作經傳兩部分，經爲孔子之言而曾子述之，傳爲「曾子之意而門人記之」。其立論雖更爲具體，陳義雖更爲深刻，然其考證方式，未免與理不合。因爲大學在禮記中原爲一篇整文，忽然把前一段分別爲孔子之言，後面數段指定爲曾子之意，這種分別指定的理由，在大學經文本義中間，是尋不出證據。但朱子把前一段認爲是「孔子之言」，蓋從史記「……禮記自孔氏」之文推想出來。他的「曾子述之」及「曾子之意」二語蓋亦從漢書景十三王傳「七十子之徒所論」的一句話推想出來；至他的「門人記之」的「語」，則又是從漢志班固本註「七十子後學者所記」的文義推想出來。這種推想，不是先從歷史考證得到的結果，而是根據論語孔，曾傳述忠恕一貫之旨和大學全篇文義前後融貫起來，覺得聖賢傳述淵源學術思想系統確有絡繹可尋，然後把這種感想變成推論。不過有一點困難，就是他把「一篇文章」分作兩段一段一個作家，在這兩千多年之後如何能證明這兩個作家當日合作這一篇文學呢？朱子對這一點，自己也未能滿意。觀其於「孔子之言」上面用一「蓋」字，而於「曾子之意」利用一「則」字，可見朱

子本意以大學出於曾子爲無可疑。而經一章爲孔子之言，則尙未能完全決定。因此之故，宋以後對於大學作者的問題，分爲兩種意見：一謂大學出於曾子；二謂大學出於子思主張。大學出於曾子者如王應麟，在他那最通俗的兒童課本三字經上就把大學是曾子作的明白寫出，至今幾百年來凡讀過發蒙的三字經的人，就曉得大學是曾子作的，又如黎立武生當宋元之間，亦是程門流裔。著大學發微，亦決然謂大學是曾子作的。其言曰：大學曾子之書。一書之功在於止善，止善之說，蓋取諸艮。曾子固嘗稱艮象曰：君子思不出其位，厥旨甚深，所謂一以貫之者此也。然大學爲曾子所作於古無考。即黎氏舉艮象之義爲言，亦未可謂有徵。故明之劉宗周及清代諸儒，從考證方面立言，多主大學爲子思所作。按宋代王柏亦曾謂大學爲子思所作，惟至明代劉宗周因大學古記自敘文中，始有具體的說明。其言曰：「漢儒賈逵云：子思窮居於宋，懼聖道之不明，乃作大學以經之，中庸以緯之。今細釋二書，中庸原是大學注疏，似出一人之手。經緯之言殊自可思，而篇又曾子曰一條，意其遺言乃本之曾子，而曾子復得之仲尼所親授，故程子謂孔氏遺書，而朱子遂謂首篇爲孔子之意而曾子述之，後篇爲曾子之意而門人記之，有以也。門人高弟非子思而何。其言融合程朱之說而以賈逵子思居宋作大學中庸一條爲論據，自漢以來對於大學作者一個問題以劉氏此說爲最合理。清代諸儒漢學重考證，故闕若據對於大學傳文成於曾子門人之手一節，頗多致疑。宋學重義理故孔、曾、思、孟之傳異常注重，清經解禮記羣解彙編，大學總論錄若據致馮景及馮答閻兩書全文。闕爲漢學，馮兼治宋學。茲撮其要點，以見清初漢宋兩派學者對於大學作者問題的態度：一、闕書之要點以大學出於曾子門人記者爲無徵。歷衆禮器，內則二篇均止一引曾子以大學一引曾子不足以爲曾子門人記者之證。據彼之意見，以爲大學作者

嘗「出於七十子之後，叔孫通采文之前」。蓋即本漢志註「七十子後學者所記」之說，而以「七十子後學者」作爲七十子以後之學者解釋。一、馮氏答書要點，則以孔門顏子蚤死，傳聖人之道者，實爲曾子。聖人之道，即大學之道。曾子傳之子思，子思傳之孟子。則大學十傳皆出曾子平日講習而門人記之者。即無曾子曰一條，亦決非爲曾子之傳。稱子諸證，可不必論。且曾子門人無出子思之右。十日十手之嚴，與不覩不聞，同一慎獨，非一脈相傳而何；故決爲曾子傳之，子思述之，以會其統。其說重義理而輕考索，且加入尊統之義，固爲歷代宋學家慣習，然清初漢學砥師對於漢宋兩派學問，尙少門戶成見。故江永羣經補義謂「大學成於曾子之門人，疑亦是子思所作。曾子門人之高者無過子思，次則樂正子春公明儀，夫學中庸相表裏，非子思不能作」云云，按江氏爲清中葉中漢學之祖，而持大學中庸相表裏之說，可見清代乾隆以前漢學經師精考證者，並不忽視義理之一般。錢大昕潛研堂集有大學論上下二篇均有獨到之處。不僅當時漢學經師少能精通大義如此，即歷代治宋學者，亦俱爲望塵莫及，茲將其上篇關於大學作者問題全文錄出於左，以供研究：

昔孔子告曾子一以貫之道，後世尊之，以曾子爲得孔子之傳。禮記大學一篇，漢唐之儒，皆不詳何人所作。朱子疑其書自曾氏。第於古無所考，學者猶疑信參半，然予讀大學書與忠恕一以貫之之旨，何其若合符節也！孔子曰：其身正，不令而行，其身不正，雖令不從。又曰：苟正其身矣，於政乎何有？不能正其身，如正人何？孟子曰：天下之本在國，國之本在家，家之本在身。又曰：愛人不親反其仁，治人不治反其智，禮人不答反其敬。行有不得者皆反求諸己，其身正而天下歸之。古之治天下國家者，未有不先治其身者也。身之不治，而求治於民，所謂其所令反其所好而民

不從者也，非忠恕之道也。天下以至庶人，其分不同，而各有其身，即各致其修身之功，故不曰治天下，而曰明明德於天下。德者人之所同有也。以一人治天下不若使天下各自治其身。故曰與國人交，天子視庶人猶友朋也，忠恕之至也。天子修其身於上，庶人修其身於下，不敢尊己而卑人，不敢責人而寬己，不以己之所難者強諸人，不以己之所惡者加之人。夫然後施之於家，而親愛賤惡畏敬哀矜救惰無辟也，施之於國與天下，而上下前後左右無拂也。五寸之矩，盡天下之方，一人之身，盡天下之情。絜矩之道，即修身之道也。由身推之，而至於家，由家推之，而至於國，由國推之，而至於天下，吾道一以貫之而已矣，忠恕而已矣。大學之功，始於致知格物。物有本末，格物者，格此物也。致知者，知本之謂也。自忠恕之道不講，而治與道分，本亂而求末之治，所由與庚虞三代之治異矣。

綜觀錢氏此論，似若全從宋學的觀點出發者然。其實錢氏曾傳述忠恕一貫之旨，與大學本義無異，為全篇骨子。其考證方式則仍不失漢學準則。蓋首舉孔子正身正人之義，以明大學自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本之義之所本。次舉孟子身為家國天下之本，及行有不得反求諸己之說，以明大學修齊治平之教，及上下左右絜矩之道，孔、曾、思、孟傳述之有徵。最後乃闡明夫義忠恕一貫之道，通於天子庶人之旨，以見大學一書傳於曾子之說，雖於古無考，而其理可信。雖共謂「致知者知本之謂也」，未免偏於姚江一派，然其對於大學作者問題的解釋，則清代漢宋兩派經師尙未有如此深切著明者，又曹之升四書據餘說全宗朱子論大學曾子書條，對於大學傳於曾子述於子思解釋頗詳。其言曰：「按漢書藝文志曾子十八篇，今見於大戴記者十篇，曰曾子立事，曰曾子本考，曰曾子立孝，曰曾子

大孝，曰曾子事父母，曰曾子制言上，曰曾子制言中，曰曾子制言下，曰曾子疾病，曰曾子天圓。篇篇必冠以曾子二字。或謂其餘雖無聞，使其存亦必冠以曾子，如大戴所記。余謂子思作中庸直提仲尼曰以昭明祖德，作大學特引「曾子曰」以表證師承。蓋子思述曾子之傳，遂不必以曾子二字冠也。云云，下復註云「按周氏從龍大學遺古編李日華序其詠淇澳詩知心法乃在武公，及定爲子思居衛之作，皆鑿鑿有據」，由此可見曹爲朱學，雖主以大學爲曾子所傳，而亦不以經傳分屬爲然。其論大學爲子思所作，亦可補諸家所不及。總而言之，大標爲孔氏之遺書，原本史漢記載，是可信的，曾子受大學於孔子，傳大學於子思，準以西人考證「雅典人的證體（The Polity of Athens）」一書屬於亞里斯多德氏作品的近例（按此書在十九世紀末期，於埃及紙草中發見，後經多數學者考證之結果，定爲亞氏對於希臘憲法所草論文。於一八九一年英文譯本出版，詳見英譯本序文內）。則錢竹訂之大學論上，略可與西人審核雅典人的政體一書定爲亞里斯多德氏對希臘憲法所草論文的理由相當。加以史記孔子世家漢書藝文志所載禮記之文，賈逵子思居宋作大學中庸之說，歷代漢宋經師諸家考證所及，論定大學爲子思所作，似屬可信。馮氏中國哲學史謂大學爲小戴記本於荀子觀點而爲之說，無異倒果爲因，殆爲近年大學習尚哲學思辨，而忽於歷史考證的一種結果。

參考書

- 一、相台五經（禮記）
- 二、馮友蘭中國哲學史
- 三、皮錫瑞王制箋
- 四、史記（孔子世家秦本記）
- 五、陳壽祺經辨
- 六、劉宗周大學古記
- 七、隋書（經籍志）
- 八、朱子大學章句
- 九、王應

- 麟三字經 十、黎立武大學發微 十一、清經解分經彙纂卷七之十四 十二、江水羣經補義 十三、錢大昕潛研堂集 十四、曹之升四書推檢說 十五、雅典人的政體 (The Polity of Athens 英文譯本)



第三章 大學石經考

中國經籍之有石刻，自漢熹平石經始。蓋漢時諸經用竹簡木冊，編牘頗重，民間未易購觀，大率口耳授受，日久漸致舛錯。故東漢盧植請刊定其文。招諸儒校經，命蔡邕正字，於熹平四年以八分書勒石，世稱熹平石經者是。大學爲禮記之一篇，當時禮記用大小戴所傳者，與鄭註古本無異。清毛奇齡大學證文列漢熹平石經有誤無書，卽是爲此。又魏石經稱三字石經，卽篆、隸、楷三體並列。勒石於正始年間。故又稱正始石經。與漢碑並列洛陽。魏史所謂正如碑豎於漢碑之西是也。西魏遷兩碑共五十二石於鄴半沒於水，周復徙洛陽。隋又徙長安。其後諸石經所據本，亦因載者舟覆，盡沒於河（見唐史經籍志）。於是唐楊漢魏石經原本俱無存者。按魏三字石經，與漢一字石經，雖因兩代學官立經，互有異同，然禮記爲大小戴，與春秋有公羊、左氏之別者不同，故大學石經不論熹平碑或正始碑楊本存否，只要鄭註古本存在，總可爲校碑之不二定本。至唐開成石經則爲楷書一字石經，既非熹平蔡邕故蹟，亦與正始三體有別。然與鄭註禮記原文並無異同。北宋嘉祐石經，當時拓本卽少，書體則篆隸皆具。雖碑石淪沒，殘編斷章，所餘無幾，然其禮記與鄭註原文無異，則無可疑。蓋熹平石經，禮記既與鄭註古本無異，足見石經代表當時學官傳經定本。唐天寶間始刻九經於長安，至文宗開成元年，始轉以楷書鏤石。石經本既爲轉刻本楷書而成，則刻本與石經本必無異同。宋刻至今存者，以岳珂校刻古註相臺五經爲最著（此書因清乾隆帝取昭仁殿所藏之岳刻春秋原本，與復得岳氏所刻易、書、詩、禮四種，命選善書者如影宋鈔之例，通鈔共五經正本壽世。後廣州、江南、貴陽、成都等

處，均有翻刻本，雖非原本，然亦不失本來面目。岳刻本當然可以代表宋代學官五經定本。此本禮記即鄭註古本。故嘉祐石經雖字體篆楷皆具，而與鄭註原文無異，實非臆說。由此可見大學石經問題，漢、魏、唐、宋石經之禮記無與鄭註古本異者。即可知禮記鄭註古本大學一篇，實可以代表各朝石經中之大學石經，此一點，係大學石經問題之中心點，必須首先認識清楚。

明嘉靖間有魏石經本大學出於甬東豐氏坊家。其文不分章節，但有變纂。於「所謂修身在正其心者」，至「食而不知其味」下，增「顏淵問仁。子曰非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」。二十二字，刪「此謂知本此謂知之至也」，「此謂修身在正其心。」一十八字。鄭端簡於其所著古言甚推重之。並爲之說曰：「魏政和中，詔諸儒虞松考證五經，衛凱、邯鄲、鍾會等，以小篆八分刻之於石，始行禮記，而大學中庸傳焉」。其說至爲奇異。第一、曹魏無政和年號，政和乃宋徽宗年號，此不可解者一。第二、熹平石經禮高堂生，及大小戴記，而云始行禮記亦不合事實。第三、如謂政和爲政始之誤，則虞松衛凱等人年代，又不銜接。第四、如爲政始石經，則碑字有篆隸楷三體，此爲以小篆八分刻之於石，則又不合。又豐本初祇楷畫五葉，萬曆甲申唐伯元疏稱得之吉安鄭氏者，亦係抄本楷字。後知政始碑爲三體，乃又故作篆隸之跡，其偽迹顯然，然明清兩代學者，被其欺者不少。當時則有錢一本、曹復儒爲之刊行。唐氏伯元則至爲之請頒行學官。且爲稱述，與管志道交相提倡。當時受其鼓動至於如此，明代考證之學未興，故少能明辨其非。至見於著錄，如劉元卿之大學新編五卷，其正文一卷，乃以豐本石經爲據。陳禹謨之經籍異同三卷，內石經大學亦以豐本爲據。姚應仁之大學中庸讀二卷，則直據豐本石經以攻朱子。劉斯源之古今大學通十二卷。顧名思義，劉氏此書，

至少應具有相當考證價值。乃其內容，對於政和石經之偽，前人駁之已詳者，不獨茫無考證，且珍重而信之。則又視陳仁錫之四書考，對於豐坊古本大學僅作持疑之論者爲不如矣。清代考證之學大盛，當時如毛奇齡之四書證文，錄其僞本，列於熹平石經之後而明辨其僞。朱彝尊之經義考亦根據舊文，力駁其僞。然如邱嘉穗之考定石經大學經傳解一卷，割取「詩云邦畿千里維民所止十字」。實即採用豐氏僞石經本。則又明代學者喜於自我作古之餘習未除者。總而言之，在豐坊僞石經未出以前，並無石經大學之名。治大學者即言古本，亦不過以鄭註舊本爲據，以示與各家改本有別。言改本者，亦不過以朱子章句本爲據，各自標識前後移易條理。迨自僞魏石經書後，淺識者流，固相矜珍信，奉爲不祧孤本。卽明辨其非者，誠恐流傳漸久，後世不察，惟見其段落分明，誤信以爲孔門真本；則不謂彌近理而大亂真者。故論及古本改本，均必先辨豐氏石經之僞，以釋學者之感。雖然豐坊僞魏石經誠不難辨正，惟因漢魏石經碑旣淪沒殘破，其拓本舊存者，惟漢石經殘字，破碎不成文理。其重刻者，由一千九百餘字減至六百七十五字。復無禮記碑文在內。清代以還，三體石經拓本不傳於世。直至近時，始有數殘石出土，亦無禮記碑大學篇文字。最近漢石經出土兩殘石，俱爲易經，碑文約計存五百數十字。雖爲唐、宋、元、明、清歷代諸儒未見，然亦非禮記大學石經文字，故好古之士，雖明知豐氏魏石經大學之僞，然恆以不得見石經大學真本爲憾。愚竊有鑒於此，故首爲考證漢、魏、唐、宋、四代石經大學，實與今存岳氏校刊古冊相臺五經禮記內大學篇無異，以祛學者之疑。使知治大學者，無論談及古本或改本，只須以岳刻宋本爲宗，卽不至有誤。

參考書

- 一、相臺五經（江南，廣州，貴陽，成都四局均有翻刻本附有效證甚合用）
- 二、毛奇齡四書證文
- 三、曹之升四書摭餘說
- 四、馮登府石經補考
- 五、杭世駿石經考異
- 六、翁方綱石經殘字考
- 七、皮錫瑞經學歷史
- 八、劉元卿書學新編
- 九、陳禹謨經籍異聞
- 十、姚應仁大學中庸續考
- 十一、劉斯源古今大學通考
- 十二、陳仁錫四書考
- 十三、朱彝尊經義考
- 十四、邱嘉穗考索石經大學經傳解

第三章 大學古本考

上章將石經大學異同真偽，考證明白。此章專取大學古本來說明。因為宋以來講大學者，大體分爲古本與章句本兩派。主古本者，反對章句本；主章句本者，又反對古本。實則用古本講學，有便益處，亦有困難處。便益處在無移易經文之病，困難處則脫簡與錯簡，問題時患不易解決。且章句本亦然，其便益處在經傳章節分明，其困難處則在割裂經文，使學者疑信參半。所以研究大學解除困難必須將古本與章句本分別研究，各得正確解釋。然後經文本義，比較容易了解；本章專考古本，爲便於學者研究計，分爲三節：一、古本正文，兼記庶文；二、正文應否分別經傳問題？三、正文有無錯落問題？

一 大學古本正文

大學第四十二

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。

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。

物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。其本亂而未治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。此謂知本，此謂知之至也。

所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙。故君子必慎其獨也。小人閒居爲不善，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。此謂誠於中形於外，故君必慎其獨也。曾子曰：十目所視，十手所指，其嚴乎！富潤屋，德潤身，心廣體胖。故君子必誠其意。

詩云瞻彼淇澳，萋竹猗猗，有斐君子，如切如磋，如琢如磨，瑟兮僴兮，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，瑟兮僴兮者愉懌也，赫兮喧兮者威儀也，有斐君子終不可諠兮者，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。

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。

湯之盤銘曰：苟日新，日日新，又日新。康誥曰：作新民。詩曰：周雖舊邦其命惟新。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，於緡熙敬止。爲人君止于仁，爲人臣止于敬，爲人子止于孝，爲人父止于慈，與國人交止于信。

子曰：聽訟吾猶人也，必也使無訟乎？無情者不得盡其辭，大畏民志，此謂知本。

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。

所謂齊其家在修其身者，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，之其所放惰而辟焉。故好而知其惡，惡而知其美者，天下鮮矣。故諺有之曰：人莫知君子之惡，莫知其苗之碩，此謂身不修不可以齊其家。

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，慈者所以使衆也。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，此謂一言慎事一人定國。堯舜率天下以仁，而民從之，桀紂率天下以暴，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。故治國在齊其家。詩云：桃之夭夭，其葉蓁蓁，之子于歸，宜其家人。宜其家人，而後可以教國人。詩云：宜兄宜弟，宜兄宜弟，而後可以教國人。詩云：其儀不忒，正是四國。其爲父子兄弟足法，而後民法之也。此謂治國在齊其家。

所謂平天下在治國者，上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍，是以君子有絮矩之道也。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，此之謂絮矩之道。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。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，時則爲天下儆矣。詩云：殷之未喪師，克配上帝，儀監于殷，峻命不易。道得衆則得國，失衆則失國。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。康誥曰：惟命不予常，道善則得之，不善則失之矣。楚書曰：楚國無以爲寶，惟善以爲寶。勇犯曰：亡人無以爲寶，仁親以爲寶。秦誓曰：若有一介臣，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，不啻若自其口出，實能容之，以能保我子孫饗民，尙亦有利哉。人之有技，媮疾以惡之，人之彥聖，而違之俾不通，實不能容，以不能保我子孫饗民，亦曰殆哉。唯仁人放流之，進諸四夷，不與同中國。此謂唯仁人爲能愛人，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，當必速夫身。是故君子有大道，必忠信以得之，驕泰以失之。生財有大道，生之者衆，食之者寡，爲之者疾，用之者舒，則財恆足矣。仁者以財發身，不仁者以身發財。未上有好仁而下不好義者也，未有好義而事不終者也，未有積財而財非財者也。孟子曰：畜君者，不察於難，伐冰之家不畜牛羊，百乘之家不畜聚斂之臣，能一有聚斂之臣，豈有盜臣。長國者而務財者，必自小人矣，彼爲善之，小人之使爲國家當害並至，雖有善者，亦無如之何矣。此謂國不以利爲利，以義爲利也。

以上古本正文係從民國二年成都存古書局印行尊經書院，名曰翻刻宋岳珂校刻古注相傳五經本禮

記中錄出。有兩種用意：一爲便於學者易得善本的檢閱，二爲便於學者對於改本之比較。

二 大學正文應否分別經傳問題

大學爲禮記第四十二篇。在宋以前，注疏家并無經傳之分。至二程改本之議，集成於朱子之章句本，於是主章句本者，固有經傳之分，即主古本者，亦有不廢經傳章節之議。最顯著者，可舉清劉沅大學質言爲例，劉氏極不以朱子章句本移易經文爲然，然對於將大學正文分爲經傳兩部分，則亦贊同。惟不刪去經文未之有也之下此謂知本此謂之致也兩句，視爲聖經一章結語。以所謂誠其意者至此謂知本，爲曾子標誠意爲學之本，即傳之第一章。所謂修身在正其心者，至此謂修身在正其心，爲傳第二章，釋修身在正其心。所謂齊其家在修其身者，至此謂身不修不可以齊其家，爲傳第三章，釋齊家在修其身。所謂治國必先齊其家者，至此謂治國在齊其家，爲傳第四章，釋治國在齊其家。所謂平天下在治其國者，至此謂國不以利爲利，以義爲利也，爲傳第五章，釋平天下在治其國。其第二、三、五等章，與朱子章句本章節雖有不同，意義無甚差異。惟傳第一章，將故子君必誠其意之下引詩、書、論語等七節概包在內，與所謂誠其意者至故君子必誠其意一段，血脈不相融貫。此爲程朱首創移易經文之最大理由。且以如切如磋者道學也，爲致知之功，如琢如磨者自修也，爲言格物，亦近於穿鑿。按大學正文首段投體置全篇，其下各段，分別說明首段所列之綱目。就文字言，爲禮記四十九篇中最有系統之一篇；就文義言，本無分爲經傳之必要。且聖人之道，其至可珍信者，在含有千古不易之真理在內，並非因稱之經而道尊。且分自大學之道至此謂知之至也爲孔子所講，以下爲曾子

所述，等於一篇文章分爲兩個作者，除非見面知之事實上無可徵信。論語孟子在漢代固嘗列於諸子附於五經，然而論孟之義理，並不因之而有貶損。治大學者深明乎此，則知大學之道，並不因分經傳而奪，不分經傳而益。如此則對於大學正文應否分作經傳研究之問題，不待解決而自解決。

三 大學正文有無錯落問題

自宋以來有謂大學初無闕文，亦無錯簡者；有謂大學雖無闕文，然錯簡則或有之；有謂有闕文復有錯簡者。茲就三者分別說明之。謂大學無闕文亦無錯簡者，大半屬於姚江一派。陽明當時則有此論。此派學者主張古本之目的，在從所謂誠其意者一段托始知本，不言格物之義，而伸致良知之說。然對於大學兩個疑問：第一格物爲大學八條目之起點，何以誠意以下俱有說明，獨於致知在格物物及無一字涉及？第二故君子必誠其意之下七節與誠意一段，全不聯貫，即按之前後文氣，亦不可通，作何說法；——實無解答。其勉強爲之說者，則如劉止唐之以如切如磋者道學也，爲致知之功；如琢如磨者自修也，爲釋格物。其學鑿不待言喻。謂大學有闕文而有錯簡者，大半爲宗朱子章句本而不取其補傳之說者。此派學者，在宋則王柏，元則吳澄，明則葛洪瞻爲最著。雖對於上述兩個疑問之第二問注意解答，然對於第一問則固無法解答。謂大學與闕文復有錯簡者，則爲二程及朱子之說。二程朱對於大學古本之研究，比較深刻。蓋經文八條目，明言致知在格物。而此謂知之至也句下，忽接所謂誠其意者一段，則分明闕去所謂致其知者及所謂格物者兩段，如謂格物致知之義，舍在誠意之內，則經文何必於誠意之外，添出格數兩個條目？此即姚江一派之失，程朱所以補傳亦即爲此。至故君子必誠其意之

下，所引詩書論語等七節，不獨上文已自收煞，無事畫蛇添足，且其意義不顯，不僅與上下文俱不聯貫，並且各自成義，至不銜接。又經傳文字收煞之下，復引古作結，以完足文義，亦所常見。惟如大學此段引至七節之多，則實爲僅見。故葛氏紀瞻嘗謂誠意章結以故君子必誠其意已自收煞，不應後面尚有說話，且其意義不類，必係錯簡。程朱提出盍首章之後，頗爲有理。劉宗周大學古文參疑序曰：六經同出於秦火之餘，區區斷簡殘篇，初無完本，而人各以記誦所得，綴而成篇章，其言不得不歸之闕，亦何其於禮！其言甚爲有理。故古本大學有脫簡錯簡均是實在情形，無庸訾言。惟程朱將格致視爲一個階段，則分析猶欠精細。

由上述結果，一、大學正文分作經傳解釋，與研究經文本義不生關係，而於傳本事實則未盡合。二、大學脫簡錯簡既均不免，則大學改本不可謂無理由。三、將此兩種結果與古本正文反覆玩索，必可於經文本義深有契合，各家改本得所折衷。

參考書

- 一、朱子大學章句
- 二、相臺五經
- 三、胡渭大學翼真
- 四、劉玩大學質言
- 五、曹之升四書疏餘說

第四章 大學改本考

大學之有改本，始於宋之二程，而集成於朱子章句本。其動機均爲古本「故君子必誠其意」下引詩書數節，文義與上下不聯貫而起。明道將「康誥曰」數節，移於上經文「則近道矣」之下。伊川則移「子曰聽訟吾猶人也」一節，於經文「求之有也」之下（二程改本全文，詳見清毛奇齡大學證文）。朱子章句本，並不從二程改本。其用心重在以經統傳，以傳附經，使綱舉目張，學者容易了解。較二程實爲詳密，然割裂牽強之迹，仍不可掩。茲將其改本分章要點舉出說明於左：

一 三綱分傳之意義

朱子將「康誥曰」至「皆自明也。」一節，移爲傳第一章，釋明明德。比較二程改本爲精。移「湯之盤銘曰」至「是故君子無所不用其極」一節，爲傳第二章釋新民，其用意亦煞費苦心，惟改經文在親民之親爲新，則爲未加細審詩書典籍所用親字函義之結果（詳見丙編第一章）。移「詩云瞻彼淇澳」及「詩云於戲前王不忘」兩節，於「與國人交止於信」之下，與「詩云邦畿千里」及「詩云穆穆文王」兩節，合移爲傳第三章，釋止於至善。此章在朱子本極慘淡經營之至。然其失處計有兩點。第一、移文次序倒置。照朱子本意以此四節釋止於至善，則推己及人乃爲立己立人至當不易之條理。但「詩云邦畿千里一節」乃泛言人應知其所止，而「詩云穆穆文王」一節，則言王者以身率民同止於至善；至「詩云瞻彼淇澳」一節，則側重在言修德止善之例；「詩云於戲前王不忘」一節，則側重在言

推己及人之序。若照朱子本意，則「詩云瞻彼淇澳」一節，應移爲傳第三章之首節，下接詩云「邦畿千里一節」；「詩云於戲前王不忘」一節，應移爲傳第三章之末節，上承止於信一段。第二、移文意義不合。按經文在止於至善與知止能得節不同。詩云「邦畿千里節有「子曰於止知其所止」，明是得知止之義，而不是釋止至善之義，又在止於至善是止善之總綱，重在說明止善之體；知止能得一節，則無異止善之節目，重在說明止善之用。故詩云「瞻彼淇澳」一節，乃承詩云「邦畿千里節，申言止之所在，亦是釋知止能得一節之文，不可移以釋在止於至善，此照清胡謂「大學」翼真亦曾見及，惟界限未能十分盡清，故致將詩云「瞻彼淇澳」至「沒世不能忘也」兩節，亦混合在內。蓋此兩節乃專言推己及人之體用，既非釋止善總綱，亦非釋知止節目，以兩節義理推之，應移釋物有本末一節，方爲關合。總之朱子三綱分傳之意，未免失於過拘。故胡氏謂「主張將「康誥曰至是故君子無所不用其極」爲第一章，補釋三綱，不爲無見。

二 不釋知止而釋本末之意義

朱子以釋本末爲傳第四章，於知止得一節不爲傳釋，似含有兩種意義：第一、程門緒論多有以止善之功，爲大學全書主旨者，如郭兼山，謝良燾，黎立武等，即可代表此派學說。黎氏大學發微曰：「大學曾子之書，一書之功在於止善，止善之說蓋取諸良。曾子固嘗稱良象曰：君子思不出其位，厥旨甚深。所謂一貫之者此也」。黎之學私淑於謝良燾。良燾與朱子同時，其學則出於郭兼山。兼山之學則出於程門。朱子雖不以止善爲大學一書之功所在，然程門學說不能謂全無影響，故其注重止善之傳釋，雖不以爲全書之總綱，至少亦以爲知止一節之義包含在內。此爲朱子當日修改章句本應有之一

種心理，似無可諱言。第二、朱子移子曰聽訟節爲傳第四章釋本末，對於知止聽得節，不爲傳釋，不僅以知止之義合於止善，並且實際上亦再無文可移爲傳。因此之故朱子於傳釋本末一章發生兩種缺點。第一、因過於注重止善之故，把應移作釋本末傳文之詩云瞻彼淇澳及詩云於戲前王不忘兩節，誤移作釋止於至善傳文，致釋本末傳文發生過略之病。第二、因傳文對於本末先後之序，無貼切關合之義，於是此謂知本一語，在大畏民志之下遂成贅文。或以爲錯簡，或以爲重出，或謂宜衍或直從刪，或移置止於信下，意見紛歧，莫衷一是。不知釋本末傳文，只有移詩云瞻彼淇澳一節爲首節，詩云於戲前王不忘爲次節，子曰聽訟節爲末節，然後此謂知本一語，接在大畏民志之下作總結，聚精會神，團結有力，既非錯簡，亦非重出，不宜衍，不可刪，亦不可移。此點從無人注意，實際上亦並無難明之處。只要學者把大學一書理論體系能作一有系統之了解，則將章向本與古本對照校勘，自能心領神會，得有深刻之認識。

三 補傳問題

關於補傳一節，包括三項問題：第一、應否補傳問題，第二、格物致知兩個階段是否可併成一個階段問題，第三、朱子補傳的研究問題。對於第一個問題，有反對補傳者，亦有贊成補傳者。反對者之理由有二：一則以爲大學本無脫簡，用不着補傳；二則以爲即有關文，亦當守疑以傳疑之例，寧缺無濫。贊成者之理由亦有二：一則以爲關疑之例，是不求進步之一種方式，苟有方法可以闡明聖經義理，當然應盡量去闡明，二則以爲闡明先聖之微言大義，即是發揚民族之歷史文化。合而論之，持反

對說者之消極，不如贊成者之積極。況在現代科學世界，苟有懷疑，即當徵信，補傳之形式可不必有，而徵信之研究則必不可少。所以應否補傳一個問題，根本上即不成爲問題。關於第二個問題，程、朱、陸、王均各有弱點，所以然者，則由於不能正確明瞭八個條目中間連環相互之關係。程朱對於格物致知混作一個階段，故朱子取程子之意只補傳第五章以釋格物致知之義。陸子欲賊其意，而不先致其知。陽明欲致其知，而不先格物，程朱雖知致知在格物，然格物致知分明是兩個階段，經文只言致知在格物，並未言致知即是格物。經文雖言物格而後知至，然並不言物格即知至。一個在字表明格物是致知之方法，致知是格物之目的。方法與目的是二不是一，顯而易見。「而後」兩字，表明物格於先，知至於後。格致之功有先後，這個時的因素，即表明兩個階段不能混段爲一，亦顯而易見。所以大學闕文，實在是闕格致兩個階段傳文，此一點不可忽略過去，關於第三個問題，朱子補傳爲後儒所議者，即在泛泛卽物窮理一點，以爲天下之物無窮，人之知能有限，以有限應無窮，豁然貫通之一旦，將爲實際上永無可期之一旦。爲之辨者，於是本朱子答吳晦叔問格致之學此爲反身窮理之言，謂格物之物不出五常百行之外。則又墮入朱子混物爲事一途。其實朱子補傳，本程子之意，指物爲天下之物，本末不錯。其註格物之物謂道事也，則爲因襲禮記鄭註之誤，總之朱子對於格致一傳，所謂備極明辯慎思之功。然終爲陸王二派學者所攻擊者，根本上即由於將格物致知之學誤認作一個階段的功夫，於經文本義，未能解釋明白之故。此點詳見丙編致知在格物章。

以上各節將朱子改本要點分別說明。以外則有宋王柏改本，乃從朱子本而去其補傳。明季本改本不分章節，刪治國在齊其家六字，僅大文六葉無疏義。高攀龍改本當時稱以古本大學教授，實即爲孤

說本。葛寅亮本自稱古本，又分章節，以故孔子必誠其意之下，引詩、書、論等七節，意義不類，移置卷末，謂之末章。清代可舉胡渭大學翼真爲例。胡氏考定之本，以經爲一章，傳爲八章，誠意章以下無異，惟以「康誥曰」至「無所不用其極」爲傳第一章，統釋三綱領，以「詩云邦畿千里」至「此以沒世不忘也」爲第二章，釋「知止」「能得」，以「子曰聽訟吾猶人也」節爲第三章，釋本末，而移「此謂知本此知之至也」二句於前章「止於信」之下，則爲與諸本不同之特點。對於格致補傳則謂可以不。綜而論之，古本因有錯簡，故改本文未可厚非；然改本之全無意義亦太多。就中仍以朱子章句本及胡氏考定之本爲比較合理。惟古有弱點，與學者斷裂猶未盡適合，茲爲提出改正五點，以供研究：

第一、經一章古本「未之有也」下「此謂知本，此謂知之至也」二句，應仍舊作經一章結語。此與大學理論之體系關係至爲重大。詳見丙編第五章。第二，傳第一章以胡氏統釋三綱領之說爲台，第三移詩云邦畿千里及詩云穆穆文王兩節爲傳，爲第二章釋知止能得。第四，移詩云瞻彼淇澳詩云於戲王前不忘及子曰聽訟吾猶人也三節爲傳第三章釋本末。第五，經傳並可不分，但格物與致知兩個階段所含的基本意義，必須解釋明白。以上五點，泥於朱子之學者見之，必縮頭吐舌，謂奈何放肆至此。但朱子之學最重實在，對於孔孟之書亦必須討論分曉。所以愚本朱子爲學之精神，以糾章句本之失者，拙章句本之缺。使朱子而有知，必謂七百有餘歲而後得一知己。

參考書

- 一、朱子大學章句
- 二、毛奇齡大學證文
- 三、胡渭大學翼真
- 四、曹之升四書據餘說

丙編

第一章 大學之道至在止於至善釋義

一 本節經文通義

「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」，是大學全篇文字之總綱。明德、親民、止於至善，則為篇中三個綱領。有謂「在明明德」為一篇之主者，此泥於「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本」之文。有謂「在止於至善」為一篇之主者，則因曾子一貫之言，以止善之說，牽合艮象「君子思不出其位」之義。不知修身為本一語，乃專對「古之欲明明德於天下者」一節而言。與「在明明德」句，文義不同。而以止善之說，牽合艮象，以附於曾子一貫之旨，其失經文本義，更不待辨。故朱子釋明明德親民止至善，為三大綱領，不獨合於經文本義，即以本節文氣一講，亦非如此釋，則文法為不可通。蓋三個「在」字頂上「道」字下，即明示三項平列之義。由文法以推文義，顯而易見，用不着別尋曲解。

二 大學之道在明明德通釋

按大學二字之義，見甲編第三章。大學之道，與中庸「率性之謂道」，同為「道路」之「道」。「德」即中庸「天命之謂性」。「明德」、鄭註為至德，即中庸「率性之謂道」。「明明德」，鄭注

謂「顯明其至德」，而顯明「率性之道之謂」。所以大學「在明明德」四字，即是中庸性道之教。中庸「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」十五字，直可引作大學「在明明德」四字註脚。此後儒斤斤爭持「明明」二字兩義，直截了當（查清經解分經卷七之十四段玉裁在明明德說）。清段氏玉裁既從鄭註「明明德者，謂顯明其至德也」之解，謂「凡言顯明者，皆謂明之至，其字古文作顯。說文曰：顯，察微杪也。從日中視絲，會意。重言明者，其德自外至於大，自內至於外，自微至於著，自近至於遠，自邇室屋漏，至於家國天下。下文云，明明德於天下，謂大明極於天下，即書之「光被四表，格於上下」周公德明光於上下，勤施于四方也。非言言明，不足形容其所發之盛」云云。已足暢達經文之義。乃又「重於爾雅釋訓「明明斤斤」兩字通用之義，兼附於詩書「明明」兩字通用之例。謂孔氏正義「身有明德，而文章顯之」，與鄭註絕不合。不知「明明」二字通用之例，其下皆稱「德」字，此不可視為一例之鐵證。又「明德」二字，不僅左傳有「明德務崇」之解，且實為有則一代君相書語常見之語。觀周書梓材篇有「先王既勤用明德」及「亦既用明德」之文；多士篇有「自成湯至於帝乙罔不明德」，君奭篇有「嗣商人恭明德」，多方篇有「罔不明德慎罰」之文，可見「明德」二字，已為周代君相當時引為政治美德之通稱。重「明」字，當然注重在形容其積聚之盛，含有自邇室屋漏至於家國天下之義。然與詩書普通「明明」二字通用之義不同，益為顯然。且魯頌「在公明明」，箋云，「言時臣在於公之所，但明明德也」。引禮記「大學之道，在明明德」為證，乃是鄭君箋詩，明示「在公明明」與「明明魯侯」，兩「明明」字重文同而義不同之例。依例推之，為尚書「厥后惟明明」，與「明明我祖」，亦為重文字同而義不同。蓋鄭云「明明德也」者，乃示「明明」

之下，隱有「德」字實與大學「在明明德」同義。中國小學家解經，往往不窮高子說詩之弊，此即爲其一例。毛奇齡大學問，謂「明明」二字，重文連讀，其誤正同。

三 在親民通釋

在親民之「親」字，朱子從程子謂當作「新」。按「親」之義見於詩書禮記等經者有三：一曰「親近」之「親」。如書曰「民可近」詩小雅竹南山「弗躬弗親」是；二曰「親愛」之「親」，如禮記哀公問「弗愛不親」是；三曰「相親」之「親」，如何書「百姓不親」及「以親九族」之兩「親」字，皆爲相親之義。朱子宗程子改「親」爲「新」，其義合於「親」之第三義中。蓋新民之功，極於「人親其親長而天下平」（孟子），此即相親之義。然而朱子不及察者，亦非無因。一、關於私天下君主專制政治之習慣已深，爲治近民之說，且視爲迂遠而不切於事實。不知孔門講學，最重實化，言簡意賅，兩義必切實際。試問唐虞三代何以爲衆民開謫？舜何以關四門明四目達四聰？文王何以監臺台而沼與民同樂？「詢於芻蕘」之言，何以降至春秋國猶爲世俗所共喻？中庸稱「仲尼祖述堯舜，憲章文武」，則此「親」字之第一義，當然爲孔子講大學切合唐虞三代歷史背景而言應有之義。二、親愛之，即孟子仁民之義。程朱政治教育思想，雖受歷史環境支配，亦決不至全無覺察。然豈持改「親」爲「新」之說，蓋有兩種理由：一、泥於「親愛」之義，於上文「明明德」自還家屋漏至於家國天下之義不相銜接；二、泥於「親愛」之義，於下文止至善重存，以德化民，同止至善之義，不能聯貫。不知仁民之義，正與「爲人君止於仁」之義銜貫。所以「明明德」，所以要「止於善」

善」，都是為實際上欲達到止仁之目的。此種政治教育體用一貫之實在路線，雖在春秋時期，尚為學者所認識，然降至宋代，一般學術思想受私天下的君主專制政治勢力所支配，已歷千數百年之久，君主習慣與德遠離，士大夫亦習見君主與德遠離，不復知仁民為君主惟一的天職，平日研究學問注意道德的地方多，注意政治的地方少，所以這親愛之義，與明明德和止至善的政治聯繫性，並不為朱子所注意，亦不足怪。三、論「相親」之義實包圍「新民」之意在內，然朱子則似全未注意到，亦有兩種理由：一、改「親」為「新」，原本程子之說，朱子因崇信程子之故，並未自出意見；二、朱子治學，思辨之功，及於義理闡明者為多，訓詁考證者為少，所以「親民」之「親」，在經典習用，一字而兩有「親近」「親愛」「相親」。三義，朱子蓋未暇考證及此。王應麟困學紀聞曰：「大學之「親」民，當為「新」，金縢之「新」迎，當為「親」，皆傳寫之誤，按尚書金縢篇之「新迎」，當作「親迎」，可謂是傳寫之誤；因「新迎」二字，文義既不可通，而親新二字相近，傳寫之誤，亦事理常有。至大事「在親民」之「親」當作「新」，則不可一例而論，其理由有三：一、「親民」之義，在詩書習見，與「新迎」之義不可通者，根本不同。例如小雅，節南山章，「弗躬弗親，庶民弗信」，即詩言民當親之例。又如舜典帝曰契「百姓不親，五品不遜，汝作司徒，敬敷五教在寬」，是舜之命契敷教，特因百姓不親之故，即書言民當親之例。二、新民之義，不獨在經典中，未見先例，即漢唐註疏家，亦少見引用，與親迎之習見於經籍及註疏中者，又大不同。三、大學引湯盤銘「日新」之「新」及康誥「作新民」之「新」，均不能引作經文「在親民」之「親」當作「新」之證；因「日新」之「新」係首湯之自新其德，與新民之義無關，至「作新民」之「新」，係指自新之「民」而言，與

在新民之義有別。並不能視為經文「在親民」之「親」當改作「新」之證。

四 在止於至善通釋

按「在止於至善」句，鄭註謂「止猶自處」，於「至善」無註，蓋以常禮所及之故。黎氏立武嘗取艮象「君子思不出其位」釋止善之義，雖能自成一家常言，然從鄭君不註釋一點觀之，似以不取僻解爲長。若舉例指出項目，則仁、敬、孝、慈、信等字，卽是經文本有的註脚。若以首章言，「爲人君止於仁」末章結尾兩言「此謂國不以利爲利以義爲利也」之文義推之，則直謂止於至善，卽是止於仁義，亦覺至當不易。

總之，大「學在明明德」實卽中庸性道之教。「在親民」一句，如以周代政教制度解釋之，則親之函義，卽見於大司徒「以五禮防萬民之僞而教之中，以六樂防萬民之情而教之和」之運用。此五禮六樂之教，亦卽中庸致中和之教。故中庸「致中和，天地位焉，萬物育焉」等語，實亦可引作「在親民，在止於至善」兩語之一種註脚。昔人謂大學與中庸相爲表裏之說，此亦可爲一證。惟「大學之道」之「道」字與「在止於至善」之「止」字，固有前後之連貫性，蓋止卽「終止」之止，孔子把大學之教，當作行路計程來講，起點卽是「明明德」，中點卽是「親民」，終點卽是「止於至善」，卽爲達到最後目的地。故「止於至善」，卽是大學教程之終點。所謂「大學」之「學」，卽是明明德於天下之學。明德如何能使之明於天下卽「親近」人民，「親愛」人民，使人民各自「相親」。上引周官大司徒五禮六樂之教，卽是親民之學，關於教的方面中心課程。有發然後有教，這是孔門先富後教不易

之義。故大學親民之義，兼教養而言。所謂「親近」「親愛」兩義，則重在養的方面。觀最後治平一章，生財之道，有德有土有人有財有用之義，財散民聚財聚民散之旨，都是在養字方面聚精會神下功夫，亦即是親民之義，關於養的方面重而說明。朱子本程子之意改「親」為「新」，則專注重在教的方面，其義不完。至止至善，即是親民之功夫，繼續不已，達到治平標的而止。故言大學首四句，將全篇要義包括無遺，學者不可不知。

參考書

- 一、相台五經禮記大學中庸兩篇詞書及詩經
- 二、清經解分經彙纂卷七之十四
- 三、朱子大學章句
- 四、黎立武大綱發微
- 五、霍澗大學考異
- 六、曹之升四書括餘說
- 七、皮錫瑞六藝幽疏證
- 八、毛春齡大學問

第二章 知止至能得釋義

一 本節經文通義

此節鄭註既略，其有註之處，亦未盡合。朱子章句，逐句有註，然亦與經文不合。所以然者，蓋有二項致誤之由：第一、漢宋兩代儒者解經的心理，都在私天下君主專制政治漩渦中間回轉，所以他們揣想三代大學之教，必定也合漢代學官之教，或宋代書院之學無異。不知三代大學之教，只限於天子之子，諸侯卿大夫之適子，及庶民之俊秀者（參閱甲編第三章）。而大學一書，則單舉天子之宗子，尤此普通解釋三代學制意義爲更進一步，朱子章句序及註文，俱則言「大學者，大人之學也」！然就章句註文前後合看，卻時常有把自已的前提忘記之處。如此節註文全不是從大人的學者地位立言，卽其一例。鄭君註禮，對於大學此節，亦是從一般學者立說。故學者讀禮至此，如稍爲思慮，卽不免發生二種矛盾的感想：(一)從經文本義玩索，卽覺得定靜安慮得幾層境界，緊承全書總綱，確實實踐步驟，當是極關重要之文；(二)此節註文只有「止猶自處也，得謂得事之宜也」十二字，從註文簡略一點着想，卽不能不視此節經文爲不關重要。此兩種印象，是矛盾的；然而在這矛盾之中，就可尋出矛盾的道理。蓋大學全書是講治理，不是講學理，然而曰學者，是治人之學，卽朱子所謂大人之學。鄭君殆全未解此，其忽而略之，固宜。第二、漢宋學者，對於孔子講學知行一貫之旨，少有深刻理解，故對於大學知止之止，俱作靜止之止看，把知止之知，固有行其所知之義，全不理會。因此曰定曰靜曰安曰慮曰得幾層功夫，俱被誤認爲尋常學問思辨的境界。惟漢儒說經，以明訓詁爲重，其時

宋代理學，尙未發明。故鄭君謂止猶自處，反不專主靜的方面，其謂得爲得事之宜，則把定、靜、安、慮、得、幾層功夫，當作處事幾個階段，由自處而處事以至於得事之宜，於經文上下承接亦順。不過鄭君把事作普通之事，故並不詳加註解。不知大學之學者，以「欲明明德於天下者」爲代表，所處之事，是天下之事，不是個人之事，所以這個階級，也就是處理天下之事幾個階段。此爲鄭君未盡切合之點。至於朱子則把定、靜、安、慮、得、幾層境界，當作明德幾層階段。祕註尙從事方面解釋，朱子則從心的方面解釋。不知明明德功夫與明明德功夫不同，「在明明德」即是在明明德於天下之簡稱。故下列舉親民止善以盡其義，此明明德功夫而不是明德功夫，明德功夫包括在致誠正四階級之內，不能混在知止範圍來講。鄭注從事方面立言，出發點尙不爲錯，錯在把事不當做天下之事。朱子主從心理方面說明，則不獨與上節經文本義不相銜接，並且與下傳文「詩曰穆穆文王」一節不合。蓋此節傳文，如僅言「爲人君止於仁」至「與國人交止於信」，尙難確證經文，係指處理天下之事而言；但於「爲人君止於仁」之上，引文王敬止之詩頌起，則明以文王治岐爲明明德止至善之實例，文義至爲明顯。所以鄭君謂「得」謂「得事之宜」，彷彿三代以上大人之學與秦漢以後學者治學無異，因此失去大學設教之最大目標。朱子謂「定」爲「志有定向」，「靜」爲「心不妄動」，「安」爲「所處而安」，「慮」謂「慮事精詳」，「得」謂「得其所止」，則直是朱子自己爲其門徒講「大學之道」一段修養心性的話，而不是孔子當時對其及門講古代大學格致修齊治平之教。朱子有此失處，即爲忽於知止之知固有行其所知之義而將止善作抽象的理解之故。不知中國文學「善」「惡」「二字，係從行之表見而分，如言某人善，某人惡，即等於言某人有善行，某人有惡行，凡單言善，或單

善惡，都固有行之事實存在內。除非將善之意固定，用以表示美之至者，則爲美惡對稱之義，而非善惡對稱之義；如盡善盡美，盡美未盡善之例。假如說明人心或語言之善惡，則必有心意或語言等字直接或間接關合的聯繫，否則善惡之別，總是以行爲作根據。「止至善」之「善」係指行爲而言，至善，即行爲盡善之義。此行爲，不是普通泛泛的行爲，乃是明明德於天下之行爲，即是治平之行爲。有什麼根據呢？請看傳文一詩曰：穆稷文王，於維熙敬止，爲人君，止於仁，爲人臣，止於敬，爲人父，止於慈，爲人子，止於孝，與國人交止於信。一節，不是客觀的把明明德於天下之行爲舉出幾條最重要的實例嗎？此不過舉例而言，若再擴充，四九經十義皆可謂是治平行爲之幾項實在條目。所以「知止」至「能得一節，不是講在大學的學者個人方面的明德行爲，而是講把個人已明之德行，使之推廣大明於天下。換一句話，以大學爲舉的途徑，即是隨天下爲政的方策。一個領導民族的人，站在最前線，本其知行一貫之精神，領導整個「治人」階段，把不知的「知於人」階級，一同帶在至善的道路上行走，沒有絲毫游移的現象，這個「知止而後有定」之「定」字，實含有治人和治於人兩個階段。「行」的步趨齊一意義在內。到了朝野上下，步趨一致時候，然後「治人」階級的政治生活，和「治於人」階級的社會生活，才能到達「靜」的目標。這個「靜」字，不是一「靜止」之「靜」，而是動中之「靜」。以物理解之，即是動速達最高度時，如原動機構，配合諧調到最適合程度，各部機能發展，完全不生阻力，則至動者不見其動，有聲者不聞其聲。電汽車輪轉動率表現之情形，即是其例。以政治解之，此動中之靜，乃政治效率——不論先德而後政刑，或專任政刑——達到最高度之現象。其時人民與政府，力量集中，意志統一，上下同心同德，向着共同目標前進。雖政治動力發達極大限度，

而社會生活程序，各守軌道，林林總總，爲國爲族，競爭存亡之羣生，乃如在無聲無臭之境界。從歷史上考之，則舜之無爲而治，可爲此靜字之註脚。試問舜帝當洪水汎濫時候，何能無爲而治？簡單的解釋，即是舜帝有他「定」的工夫在前。他認定他的天職是「止於仁」，抱定「止於仁」的方法，以去四凶（國策定於朝，以用禹、皋陶、稷、契、伯益、垂等替他實施「止於仁」的工作，使人心定於野。這種「定」的功夫，即是「靜」的基礎。當時治水有禹，敷教有契，后稷有業，共工有垂，虞有益，士有皋陶，九年之間，地平天成，使人民忘覺洪水汎濫之苦，舜則垂拱於上，無所爲而無不爲。故曰：「無爲而治者，其舜也與！」此無爲而治者，即是政治方面動中之「靜」一個最好的實例。政治到了「靜」的境界，則朝野上下意志團結爲一。政府方面，可以安心積極不顧不切去爲人民謀福利；而人民方面，則各安居樂業，恪遵政府指示的途徑行走。故「靜而后能安」，可謂是「靜」中之「安」，亦可謂是由動中之「靜」得來的結果。至「安而后能慮」即是講政府與人民上下相安，始有工夫去作備預不虞的種種設施。譬如政府方面對於敵國外患的先事預防，人民方面，則耕三餘一，耕九餘三，都爲國家與人民居安思危必有的階段。政府與人民既能同心同德，作了安不忘危的準備工夫，則安可久安。纔能彼此共同達到最大的目的地點，即人民得到長遠的安居樂業，而政府則因得衆而享受長遠得國的榮譽。如此解釋，把定、靜、安、慮、得、幾層境界，都從政治實際必經的階段說明次第聯貫的關係，因此經文上下一貫之本義藉以大明。

二 本節經文以經解經的通釋

然而有爲舊註左袒者，謂上節所說，全以政治事實，解釋經義，雖於經文上下聯繫義理，說得緊切，然於本節。經文本義，仍未註釋明白。不知尚有說否？曰：有。此節最重要須把「定」字之義認清楚。上面既不取舊註詞義。則惟以經釋經，庶幾漢宋兩派學者，均無話說。按此「定」字當作易履象「君子以辨上下定民志」之「定」字解，方與本節傳文解知止以「爲人君止於仁」五語作註脚相合。不曰知止而後能定，而曰「知止而後有定」，是明示知止之後，即有行其所知一段大功夫在達到定的境界之前。這段行的功夫，是要時期的，並且這個時期的長短，是按照國家特殊情形而各有不同。不像「定而後能靜」，至「慮而後能得」幾個階段至離所需要之時期，均略有程序可計者不同。這一點是不可忽過的。「靜」字之義，可分作兩點解釋：第一、如論語孔子所講「天下有道，則禮樂征伐，自天子出」，政權統一，朝無紛爭之象徵；第二、如論語孔子所講「天下有道，則庶人不議」，意志統一。野無橫議之流言。這兩項靜的說法，都不是「寂靜」之「靜」，而是孔子所謂「仁者靜」，與上述動中之「靜」，仍是無異。安字之義，可作論語「居之安」及「修己以安百姓」之「安」解釋。即上而爲政府者能則身修德居政府之位而「安」；下而人民受政府仁德之感化，居人民之位而「安」。「安」之義，實即「靜」之階段延長之結果，亦可謂即「仁者安仁」之義。慮字之義，即是居安思危之意，然含有中庸「凡事豫則立，不豫則廢」之豫字功夫在內。不是空空思慮的。易繫辭下「是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘亂，是以身安而國家可保也。」一段文義，正可引來解釋本節「安而後能慮，慮而後能得」兩語的聯繫性。所以「慮而後能得」之「得」，即治平章「道得衆則得國」之「得」，及「道善則得之」義甚明顯。更以孝經聖治章「獲得之君子不貴也」句內「得」字之義互相參

證，尤可見此節「慮而後能得」，「得」字之義，實無第二解法。蓋政治進程到了「安」的階段，又經過「慮」的一層境界，政府對於人民，真可謂「如保赤子」一樣，人民自然亦愛戴之如父母。故「得」之階段，亦可謂即「慮」之功夫繼續不斷而得之天然結果。如此解釋，似比鄭君訓謂「得事之宜」，及朱子訓謂「得其所止」，對於經文本義重在爲世主說明治理，較爲切合。

三 本節釋義與章句不同的解釋

有疑者曰：朱子晚年自言「讀書都修得一過，大學所改尤多，比舊已極詳密」。今如上說，則朱乎大學章句註解仍不免有許多錯誤，豈不令人駭然？曰：是無足異。孔子超時代之學者，朱子受時代支配之學者，孟子亦超時代之學者。故異代而能認識孔子真面目者，惟孟子。關於此節經文解釋，就大學全篇細尋脈絡，有三點最明確的正據，都未爲朱子注意所及：第一、大學開宗明義四句的大旨，把全篇意義包括無遺，全是以立己的穩固基礎，樹建立人的富有事業。不獨「在親民」是立人的一個綱領，即「在明明德」與「在止於至善」。亦俱是立人的綱領。第二、「知止」節經文，頂承上文「在止於至善」句，緊接下來，當然是說明止至善的功用。止至善既然是以立己者立人，則止善一節，何能及收縮到立己方面去？立己的方面，經文明定格、致、誠、正、四條目，爲修身幾層基本功夫。如「知止」節果爲說明立己幾層功夫，則實際上與經文上下豈不俱不銜接？因下文「物有本末」四句，亦是重在立人方面立言，稍加體會，并不難明。第三、「大學之道」至「此謂知本，此謂知之至也」一大段。朱子刪去末兩句，稱爲經文一章，實即大學全文總起一段。段內各節，俱從大處立言，

卽格、致、誠、正、修、齊、治、平、八條目，亦只敘次貫聯關係，並不說明詳細節目。如定、靜、安、慮、得、幾層境界，爲述靜止功夫的條目，則不能與上下經文互相銜接，並且與明明德於天下一節，文理亦不相應，與格、致、誠、正、幾層功夫，比較前密後疏義更不合。以上三點，只要就整段經文，玩讀思索，即可明白。然以朱子治經之專，竟未一見及此。此爲學術思想受時代支配過深之故。如釋「知止而后有定」，謂「知之則志有定向」。按自唐歷宋、元、明、清科舉制度實行後，士子及第以前，均爲應制之學，雖在書院肄業，亦未能免此。及第以後，始各就志趣之所好，從事學問，或攻訓詁，或治掌故，或事詩古文辭，或講性道義理。朱子卽爲需講性道義理之學者，因學術思想無形中受歷史習慣所支配，故將「知止」認作一般收放心的復性功夫。其以「志有定向」釋「而后有定」之「定」，蓋以爲始學爲入之道。其解「靜」爲「心不安動」，卽其讀書樂詩「人自鬧時我自靜」之意。其解「安」爲「所處而安」，亦可於其讀書樂詩「晝長吟罷蟬鳴樹」，夜深燈落螢入帷兩語見之。其解「慮」字爲「慮事精詳」，則其所謂靜存動察之義。其解「得」爲「得其所止」，則亦「君子思出其位」之意。在朱子從個人爲學立言，不能說錯。但此是指示明明德於天下幾個階段，不是講個人復性功夫。所以言雖有理，而於經則有未合。總而言之，朱子解釋此之誤，俱在以孔子概括舉出歷史上欲明明德於天下之大人，當作唐宋以來及第的學士們，以周時三代之大學，當作宋代之書院，以孔子對七十子講學，等於宋代諸儒書院講學。這幾句話，並不過分。試將諸儒講學語錄，及宋元學家，檢閱一過；卽覺得尼山再世世澗復興之傳統，不獨一時攀附者成爲風氣，卽當時周程張朱諸大儒，固亦心儀之矣。雖未嘗以尼山自處，而以直承尼山道統，當仁不讓之氣概，實爲諸賢之心理所同然。因此

之故，朱子所謂「大學者，大人之學也」，此「大人」之觀念，亦根本上受當時學術思想之影響不小。所以朱子所謂「大人」，不能據以解釋孔子所謂欲明明德於天下之「大人」。明乎此。則章句註解不合之處，都可明白了解。而本章以經解經，啓大學函義兩千餘年未發之蘊，或者可有補闕之益而得幸免於穿鑿之議。

參考書

- 一、相台書經尚書禮記易
- 二、論語
- 三、朱子大學章句
- 四、朱子全書卷七大學
- 五、宋元學案
- 六、曹之升四書摭餘說

第三章 物有本末至則近道矣釋義

按此節從來註疏家除當作幾句過厭文字看外，未有多少發揮。其實此節雖是幾句承上起下的文字，然兩義之重要性，不獨在承上起下，使首節三大綱領與下節八條目聯貫益見緊切，並且把格物治平的程序，亦客觀的指示出來。茲分四節說明於後：

一 經文全節通義

論此節固有科學方法的意義，在甲編教育程序章，業有解釋。茲維將普通函義，概括說明。第一、事物分別提出之重要性，可從兩方面解釋明白：就格、致、誠、正、修、齊、治、平，八條目言，格、致、誠、正、四個階段，可謂是對於心與物的關係方面作功夫，然而並不能離開事；修、齊、治、平、四個階段，可謂是對於心與事的關係方面作功夫，然而並不能離開物。合而言之，大學格、致、誠、正、修、齊、治、平、八個條目，即是為欲明明德於天下者對於心與事與物的兩方一個基本的訓練功夫；而此種基本訓練功夫先後的程序，則見於「物有本末，事有始終」兩語函義之中。即物先其本而後其末，事先其始而後其終。故曰：「知所先後，則近道矣。」所謂「道」者，即「大學之道」之「道」，亦可謂即是道得衆則得國失衆則失國之「道」。漢宋學者，不注意此節事物分別列舉之函義，故至對於「格物」之「物」，往往有混「事」「物」為一之失。就治平大義言，王者治天下之道，不外乎得衆；得衆之道，不外「止於仁」。仁政之行，以現代政治學說意義釋之，即不外

調適人與事與物之關係，使達到最合理一種程度。人與事之關係，即君臣父子國人各止於仁敬慈孝與信之地位；人與物之關係，即格、致、誠、正、之關係；人與事與物相互之幾個關係，即格、致、誠、正、修、齊、治、平、各階段相互之幾個關係。所以此節將事物分別列舉，不獨在大學經第一章章節中關係重要，並且與治國平天下各章章節中間關係尤要重要。第二、此節緊承「知止」至「能得」一節。即從過脈文章，分析研究，有兩種函義，甚為顯明：一、從頂承上文之關係言，可知上節定、靜、安、慮、得、幾層境界，不外俱為調適人與人與事與物各種關係所獲之結果。二、從直接下文「古之欲明明德於天下者」一節之關係言，可知「致知在格物」之「格物」亦不外格與人與事有關係之物。上節定、靜、安、慮、得、幾層境界，是客觀的，不是抽象的；下節「致知在格物」之義，亦是客觀的，不是抽象的。均可由此節過脈文章的函義推知。

二 物有本末通釋

凡物之解釋，不能當作事，亦不能混事物為一，更不能以人為萬物之靈，把人亦包括在物之內。這不是大學講物字之義。大學格物之物，和物有窮本末之物，即是平常物件。如舜之明於庶物，孟子之萬物皆備於我之物，皆是。以古義言，則夏書六府之物，水火金木土穀，即為大學物中之重要種類；以現代科學語解之，則動植礦物，及一切器用物件，皆在大學物字函義之內。有本末二字之函義，是雙方面的：一、從物之本體言，如樹木之根為本，枝葉為末之類是；二、從物之效用言，如粟米布帛之切於人生，黷過於珠玉，則就人與物之關係言，粟米布帛為本，珠玉為末。前者就物之生

理，言物之本末，後者則就人之生理，言物之本末。前者就各物之個體言本末，後者就萬物之全體言本末。前之本末，爲萬物發育之序，後之本末，爲人羣演進之理。欲明明德於天下之大人，不獨欲明於人羣演進與物相關之理，並且欲明於萬物發育各有倫序之情。因爲人羣演進與物相關之理易明，而萬物發育各有倫序之情，往往爲人所不注意。故梁惠王自矜其積粟之功，而不知其爲舍本務末。孟子直告以不違農時，穀不可勝食，數罟不入洿池，魚鼈不可勝食，斧斤以時入山林，材木不可勝用，等項。卽爲欲其明於萬物發育各有倫序之情而發。所以物有本末一語，不僅把下文格物之義蘊，從大處透露許多，並且把握治平章生財之道，生衆爲疾食要用舒則聚財散之義俱函在內。

三 事有終始通釋

大學對於事與物之分別，原至明顯。經文此節，於物不曰有終始，於事不曰有本末，立言俱有分寸。蓋物有實質存在，故可別爲本末；專則人功所成，只能審厥終始。孔門教學，不獨功夫注重切近，如謂「能近取譬，可謂仁之方也已」之類，並且修辭亦要立誠；如大學此義，物曰有本末，事曰有終始，卽爲修辭立其誠之實例。此點註疏家從未注意，故對於此節經文之重要意義，絕少發明。按有終始三字之函義，亦是雙方面的：一從事之本身言，如古者大學之制，十五入學，九年有成，則入學爲事之始，有成爲事之終；二、從事之對象言，如欲明明德於天下者之事，是以治平爲對象，明明德，親民，止至善，三項可合算作一件事，則明明德爲始，止於善爲終，又格、致、誠、正、修、齊、治、平、八個條目，亦可合算作一件事，則格物爲始，天下平爲終。一事有一事之終始，萬事有

萬事之終始，分爲萬殊，合爲一理，分者爲偏，合者爲全。明明德於天下之大人，不獨欲明於合爲一理之全，並且欲明於分爲萬殊之偏；因爲全之功，常爲人所共見，而偏之積，每爲人所忽視。故大學明白指出「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本」，作爲舉隅之實例。若曰：修身是一件事，修齊治平，亦可算是一件事。就欲明明德於天下之大人，對齊修齊治平這一件事，修身可謂是事之始，天下平可謂是事之終。善始者不必善終，但欲善終者，必先善始。此則爲經文事有終始一句最重要之涵義，而從朱註疏家顯闕焉不講。

四 知所先後則近道矣通釋

按「知」卽普通「知道」之「知」，如論語「人不知而不愠」之「知」，或「知之爲知之」之「知」等是。「道」卽「道路」之「道」，與「大學之道」，及「道德衆則得國」之「道」同。凡大學中所有之「道」字，皆當如中庸「道」字，能注爲「道路」之「道」。先後二字，則對上「物有本末，事有終始」兩語之本末終始次序而言。大學教育程序，含有科學的實在性，於此可見一斑。蓋孔子之學，知是爲行而知。其曰：「知所先後」，卽含有行的程序在內。下曰：「則近道矣」，意義更爲明顯。蓋就物與事分言之，卽物先其本，事先其始，如合物與事而言，則物與事之本末終始先後各得其序，乃可坐而言起而行。曰「近道」者，卽知此先後之序，則無大學之道實行的途徑不相隔離。如此解釋，似比舊註，較爲實在，較爲明切。

由上四節，可以將經文的函義分作兩點：第一，「物有本末」一節在經第一章中，雖是過歷文

章，然將經文上下各節所含客觀實在的意義明白揭出；第二，「物有本末」一節，以全篇前後文義衡之，實際而治平章用行政理財聚民儲要點之意義在內。

參考書

- 一、論語
- 二、孟子
- 三、中庸
- 四、尚書
- 五、周易
- 六、禮經解依經分訂七之十四之十六

第四章 致在格物釋義

考格致之說，聚訟紛如。茲擬先從訓詁解釋明白，然後再勝大義。

一 格之通義

格之義，來也。書堯典「格汝舜」，鄭註格物「其知於善深，則來善物，其知於惡深，則來惡物」，孔疏略同，俱本此。又正也。書同命「細絲糾纏，格其非心」，陸象山訓格物之格爲正，即本此。蒼頡篇及廣韻釋格，「量度也」，毛奇齡，惠棟訓格物之格爲量度，即本此。書堯典「格於上下」，格訓至。朱子訓格物之格爲至，又於至之上加一窮字。窮之義，蓋由量度二字轉變而來。質言之，朱子蓋融合堯典「格於上下」與蒼頡篇及廣韻訓格爲量度之義而爲窮至之解。此爲朱子創例，與訓詁義法不合。禮學記「發然後禁，則杆格而不踣」，司馬溫公以杆格之義訓格物之格，王心齋宗之，而不以陽明守陸象山之說爲然，清劉沅大學質言亦主其說。由此以觀，諸說紛歧，莫衷一是。究以何說爲依據？此應首先解決一個問題。

案鄭註孔疏依據尚書，訓格爲來，雖爲不悖古訓，然來物之義，文理辭旨均爲未達。陸子訓格爲正，視朱子訓格爲窮至，單以訓詁論，爲較有根據；惟以義理言，則爲全重主觀，將物亦圈入心的範圍。司馬溫公王心齋均主訓格爲杆格之格，雖與象山之說不同，然實亦注重心的方面，與朱子印物窮理之說，同處於對立的地位。惟朱子「窮至」之解，以訓詁言，實少根據。朱子本單訓格爲至，窮

則爲加上之一字，清孔廣森。禮記卮言，以哀公問篇「孝子不過乎物，仁人不過乎物」爲格物訓至物之解，雖亦自能言之成理，然與朱子窮至之解亦不可通。朱子以窮理之窮訓格，於古訓無考，故將窮字加於至字上面，意在牽合堯典「格於上下」，鄭君訓格爲至之義。然窮之義，未有根據如故。要之以即物窮理之窮，訓格物之格，於義理雖無悖，於訓詁則欠妥。惠棟九經古義文選註會韻篇云「格，量度之也」，量度事物「致知之道也」，量度事物，與朱子窮至事物之理辭異而義同。蓋惠棟贊同朱子即物窮理之說，而不安於其訓格爲「窮至」二字，故易之以量度之解。因訓格爲量度之義，會韻篇及廣韻均有可考，足以矯正朱子「窮至」之解有背古訓之失。至毛奇齡大學知本圖說訓格爲量度之義，謂「從修身一量度即便爲知本」，則義在攻朱子格物之傳，與惠氏九經古義雖同主訓格爲量度之義，然其用意則根本不同。按度量可以知物多少之積，由度可以知物長短之數，天下之物，雖不可以量度盡，而量之度之，要爲明於庶物之兩種可信方法，則爲不可否認的。舉一二種可信之方法以例其餘，則訓格物之格爲量度之義，非但不失經文本義，且可補正朱子「窮至」二字合用成義有類臆造之失。

二 物之通義

謂格物之物，即物有本末之物，此說宋、元、明諸儒所見大致略同。惟鄭註孔疏訓物爲事，忽略上節有「物有本末，事有終始」之文，自後宋、元、明、清歷代學者對於事物二字，多有未能分別清楚之弊。唐李習之懷性書中，謂物者，萬物也。司馬溫公釋物爲外物，程子釋物之說「自一身之中以

至萬物之理，理會得多，自豁然有獨覺處」云云，是以物兼身內外而言。朱子或問釋物之義曰：「以其至切至近者言之，則必之爲物質主於身，次而及於身之所具，則爲口鼻耳目四肢之用，又次及於身之所接，則有君臣父子夫婦長幼朋友之常，外面至於人，遠而至於物，極其大則天地古今不能外，盡於小則一塵一息不能遺」一節，本程子之意立言。其指稱物爲天下之物。與章句將事物混而爲一矛盾。清代諸儒惠氏九經古義亦將事物混合爲一。毛奇齡大學知本圖說則將物納入身心方面。李達大學傳註以格物之物爲周禮鄉三物之物，則以六經六行六藝爲物。曹之升四書推說，則宗程朱物兼身內身外而言之旨，謂物者渾天下國家身而言之。物之解釋由簡單而變爲複雜，究竟以何爲斷？這也是不能不明白論定的一個重要論點。

從「物有本末，事有終始，知所先後」三語，對於物的解釋，得到二種界說：第一，物與事是二不是一；第二，最廣泛之界說，把人歸納在萬物範圍之內，大學格物之物不能作如此解釋。因爲有「知所先後」一語，則在經文本義中已明白表示人與物與事之直接關係。物不能與事混而爲一，人不能與事與物混而爲一，同一比例，其爲至爲明顯。由此推論，可以得到兩個附則：第一，因物與事不能混合爲一，所以德行道藝之類，普遍屬於事者，不能屬之於物。第二，因爲人爲萬物之靈的廣泛界說，既不能適用於格物之物。則凡關於身心方面普通文字上有有稱之爲物者，亦均不能適用於格物之物。此點可由經文致知在格物一語，不曰致致致知者先格其物而益明。蓋知屬於人的身心方面，知物不然。故改變上文春轉文法而曰致知在格物。依據此二種界說及兩附則，可以說物的解釋只有李習之，司馬溫公及朱子補傳釋物爲萬物，外物天下之物等爲不失經義。然朱子章句及或問則又與之相互

矛盾。所以然者，朱子疏於考證，其章句解格物爲窮至事物之理有渾事物爲一之病，蓋習於鄭註孔疏訓物爲事，故事物連用不覺其非。至或問云云，仍是渾事物爲一之結果。且大學一書，章句雖經朱子手設，而註實未竣功。觀其臨沒之日，猶修改大學註文一條，即可想見。所以補傳與章句及或問至有出入，并非足異。

三 知之通義

鄭註「知謂知善惡吉凶之所終始也」，朱子補傳謂「蓋人心之靈，莫不有知」，均係就普通「知識」之「知」而言。王陽明乃倡致「良知」之說，然又謂「致知」之「知」即「知所先後」之「知」，則是亦以「知識」之「知」解之，與其「良知」之說矛盾。以經文本義考之，「知止」「知本」「知所先後」等知字，皆與「致知」之知同義而異用。「致知」之知，田爲名詞，而「知止」「知本」「知所先後」之知，則均用爲動字。以學庸兩書相爲表裏之義言之，大學致知之知，當即中庸生知學知困知之知。中庸知行並言，故對生知曰安行，對學知曰利行，對困知曰勉而行之。大學雖未嘗知行並言，然除「知止」「知本」「知所先後」及「致知」等處專言知外，餘則皆屬於行的方面。蓋無處見有行字，實無處不含有行義。經傳文義凡知行並言之處，知即「知識」之知，行即行爲之行，未見有特殊之兩義者。故大學致知之知，以從「知識」之知，於經文本義比較爲合。惟孔子講學，注重知的方面是動的，不是靜的。此點漢、唐、宋、元、明、清諸儒俱少注意。其實孔子稱「好學近乎智」，又曰「知者動」，「知者樂水」，皆爲知識注重動的意義。觀其弟子張十世可知之問曰「殷因於夏禮

所損益可知也，周因於殷禮所損益可知也，其或繼周者雖百世可知也」云云，其以為學應注重動的知識詔示及門，至為明顯。或曰中庸「誠之者擇善而固執之者也」，不是孔門教學趨重靜的知識之一證嗎？曰不然。擇善固執非重靜的知識之證。因執之不固，則行之不力。故下文有「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」一節，其於明辨之下繼以篤行，可見其行即是知，知中有行之函義。即從大學「物有本末」節其「知所先後」一語，即函動的意義。蓋認識物之何者為本，何者為末，事之何者為終，何者為始，則先其本與始後其末與終，先後的問題，是知的決擇，亦即含有行的意義。又格、致、誠、正、修、齊、治、平、八條目，格致雖屬知的方面，然誠、正、修、齊、治、平、任何行的階段中間，無一含有知的運用，不僅如此，四軍以格物致知屬於知的方面兩個階段而論，亦視於知的領域寓有行的意義。所以陽明知行合一之說，對於孔門傳述之功，只能說闡明，不能說發明。

四 致與在之通義

案「致」者至也，推而至於極之謂。「在」為格物之介辭。「致」與「在」二字之本義，在此節本無特殊意義可言。惟有一點，經文不按照上文遞轉方式曰欲致其知者先格其物，而曰「致知在格物」，蓋因上文自先治其國至先致其知，其國其知等之其字意義正如西文第三位之所有格，即他的國，他的知是也。但「其」之所有格，按照經文函義，可以統國家身心意知而不能統物。以天下之物，範圍所及，決非欲致其知者所能有。故不承上文曰欲曰先曰其知曰其物，而變言「致知在格物」。明承上文，語雖有異，義實一貫。觀下節經文「物格而后知至」全節，即可不煩言而解。孔廣森禮記

危言謂致知之外，別無格物之功。雖本致良知之說，然亦由於誤解「在」格物之「在」字，倒果爲因之所致，學者不可不知。

由上各點之解釋，可知格之義以從量度之說爲長，存朱子即物窮理之長，免其緘合「窮至」二字之失，物之義以取學習之，司馬溫公及朱子補傳之說，訓物爲萬物，外物及天下之物皆爲合。「知」當照子釋爲「識」之知，並當認識孔門講學，注重動的知識之爲要。「致」與「在」之用，在避免欲致正心者之「其」字不能統屬及物之弊。因此引起學者誤解「在格物」之「在」以爲致知之外，別無格物之功。但格物之義究用如何解釋？這是本章最重要一點，極應特爲說明的。

甲編第三章專作大學教育的程序，已將條目各階段的大義說明甚詳。本編所重在訓詁義理。關於訓詁方面，本章上各節，業已解釋。茲就關於義理者，分作三點說明：第一，程朱格物之說近是，然必須加以補充，方爲切合經文本義。第二，致知之外別無格物之功，誠爲倒果爲因，但格物之外，是否別有致知之功？第三，格物之功與誠意一階階段之密切關係。分別說於於左：

關於第一點，程朱即物窮理之說，原則上不能說錯，但缺乏一個中心目標。程子論格物九條，有曰：「一格物而萬理通，雖顏子亦未至此。惟今日而格一物焉，明日又格一物焉，積習既多，然後說然有貫通處」。即爲朱子補傳一旦豁然貫道之說之所本。然今日格一物，用何種標的去格？明日又格一物，又用何種標的去格？程子固未有說明，王陽明格竹子七日致病，亦即因格物之說，中心標的未經說明之故。姚江派學者，詆程朱格物之義，無異陶宏景一物不知爲恥之說，俱因未識格物之中心標的所在，遂覺天下之物，萬難格盡。朱子答陳齊仲論格物之義云：「其格之也，須有緩急先後之序。

而非兀然於「草木一器用之間」。其說已較程子爲進。「須有緩急先後之序」一語，蓋從經文知所先後一語體會出來。然緩急先後之標的，究竟如何？朱子固亦未有說明。「大學者，大人之學也」朱子章句中，業已說明。大學八條目，是大人之學幾個重要節目，亦當然爲朱子所承認。大人之學。卽是治國平天下之學，亦可謂在朱子章句序文函義之內。然則大學格物之義，朱子補傳釋爲卽物窮理，亦不是指普通學者之爲求知而卽物窮理，而是講欲明明德於天下之大人之爲治國平天下而卽物窮理，亦至爲明顯。又從朱子答陳齊仲論格物之義一段話看來，朱子固已承認天下之物，有不能盡格之事實，故發爲須有緩急先後之序之言。惟對於孰緩孰急孰先孰後之標的，未一言及，則所謂緩急先後之序，仍屬空泛無際。按大學之格物，不是爲學者之本身而格物，而是爲學者欲治國平天下而格物。由上述朱子補傳格物及答或問語錄，已大明白。惟格物之中心標的，究竟何在。從經文前後玩索，可以說卽是「爲人君止於仁」之「仁」及「此謂國不以利爲利以義爲利也」之「義」兩字，以仁爲體，以義爲用。易繫辭，天地之大德曰生，聖人之大寶曰位，何以守位曰仁，理財正辭禁民爲非曰義。以仁與義二者，乃是欲明明德於天下的大人爲治平而格物的客觀標準，亦可謂是明明德於天下的標準道德。以歷史言之，格物之標準曰仁、曰義、實含有傳統的重要性。孟子稱「三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁」。三代行之仁政，未有不本於義者。左傳文七年，卻缺曰：夏書曰：「戒之用禮，董之用威，勸之以九歌勿使壞」，九功之德皆可歌也，謂之九歌，六府三事，謂之九功，水火金木土穀，謂之六府，正德利用厚生，謂之三事。義而行之，謂之德禮（按大禹謨水火金木土穀惟修，正德利用厚生惟和，係偽古文尚書本左氏晉卻缺引夏書之語，而論以惟修惟和成文者。故今從惠氏古文尚書

考，直引左傳，不以偽古文尙書爲據。所謂九功之德，即指仁德而言，仁故可歌。何以知其爲仁？由六府三事之函義知之。水木火金土穀爲養民之物。正德利用厚生爲養民之政。曰正德者，即正其爲君之德，即仁也。利用厚生，即仁之實。觀下文言「義而行之謂之德禮」，可見行仁政是離不開義的。以大學格物之義言之，則水火金木土穀爲三代王者爲治國平天下而格物的重要物類，利用厚生，即是三代王者爲治平而格物的事，即是仁政，「義而行之」，即是「以義爲利」，用作大學格物的注脚，尤爲切合。因爲治平章內，除去絜矩之道而外，其他重要之點，都可以利用厚生四字包括無餘。如此解釋，可補朱子之缺，使所謂格之緩急先後的序次有中心標的，不致蹈空。或曰取仁義爲標的，真可謂取譬切近，以朱子對撰大學章句之學如此其專且精，何獨於此尙未見及？曰：有二點可以解答：第一，朱子雖以大學爲大人之學，然觀章句註解及或問語類等，其大部精神所在，仍不外以普通學者的身分，解釋大學格物意義，對於治平關係的重要性，並未特別注意。第二，朱子對於大學章句最注意的，爲分析經傳章節一層功夫。因爲分析經傳章節用心過專之故，對於大學全文前後各章節間相互的聯繫性，反少有綜合的考究。因此二者，所以答陳齊仲論格物之語，雖明知天下之物，萬難格盡，然亦只能以格須緩急先後爲言，而不知緩急先後之序，如無準的於其間，則學者將仍覺茫無涯涘。所以余解格物，以補足朱子缺陷處所爲第一要點。

關於第二個問題，如僅就糾正孔氏禮記原言「致知之外別無格物之功」爲言，則最簡單之結果，將爲格物之外，別無致知之功。就舊時註疏言，似亦可通，然依經文本義則說不過去，有兩種理由：第一、此兩段經文語句遞轉曰先，曰而後，乃表示時間及事由的關係，並未含有方程式兩邊恆等的意

義。例如：「身修祭后家齊」，與「欲齊其家者先修其身」兩句，語法雖有不同，而意義則未有異。只表示修身爲齊家之本，並不謂修身便是齊家。所以孔氏禮記危言謂「致知之外別無格物之功。即令不倒果爲因，亦爲不合經文本義。」第二、大學格、致、誠、正、修、齊、治、平，八個條目，自格物起，每進一個階段，範圍即推廣一度。例如家的範圍，比身的範圍大，所以知的範圍，亦比物的範圍大。因此之故，格物之功，只可謂致知範圍以內一部分之功。然則致知之功，除格物外，尙別有何種功夫？曰：致知功夫的領域，包括事物一併在內。即於朱子補傳同物窮理之外，還要加以即事窮理之功。此爲朱子所未計及。蓋朱子補傳曰：「所謂致知在格物者，言欲致吾人之知在即物而窮其理也。」云云，已無異謂格物之外，別無致知之功。不知經文「知所先後」之義，明白將「物有本末，事有終始」雙管齊下，概括在知的領域以內。且任何學者不能謂「知所先後」之「知」不是「致知」之知，故「物有本末」，可謂是致物之知；「事有終始」，可謂是致事之知。朱子雖亦深知事物之理，不可偏廢，然於事與物之界線，未能畫清，致渾事物爲一，概納諸格物的領域以內。王心齋知「致知」之「知」，即「知所先後」之「知」，然卻不知「知所先後」之知含有致事致物之知兩層意義在內，故其語錄謂「格物者，格其物有本末之物，致知者，致其知所先後之知」，與黎立武大學發微郝京山讀記通解姚承庵四書疑問持說，默相契合。按心齋爲南中王學，於格致之義，獨能不守師說。黎郝姚三氏則一脈相承，遙接程門緒論。格物知致之說，至此就經文本義言，實可謂較程朱爲進一步。惟黎郝姚三氏之學，注重慎獨工夫，雖不從陸子主靜之說，然對於「格物」之「物」的認識，仍不外株守朱河天下國家身心爲一起之故見。所以對於「知」之認識，不能由「知所先後」一語，進而抉發程朱

未發之微。心齋則又以「知本」之「本」，即「物有本末」之「本」，以致「良知」之知，爲致其「知所先後」之「知」的基本主張，把經文「事有終始」一語，輕輕抹去不提。此爲心齋把格物致知，含在致良知的系統之內。實際上，則無異把格物致知兩個階段，合併入誠意一個階段之內。總而言之，黎、郝、姚、王四氏均已知「致知」之「知」，即爲「知所先後」之「知」，然至此卻又分道揚鑣，各走歧路。最大原因，即爲「離經辨志」之學不講，經籍文字，默合科學理解的地方，遂多爲學者所不注意。大學「物有本末」一節，卽其實例。經文明明白白將「物有本末」與「事有終始」對舉，復以「知所先後」一語綰住。表示就物與事分而言之，則物先其本而後其末，事先其始而後其終。合而言之，則物與事之本末終始，先後各有其序，用爲止於仁之王者所當知。黎、郝、姚、王四氏既知注重「知所先後」之義，乃又不能了解其函義所在，卽爲把「事有終始」，完全忽略過去。此爲人學「致知」之義歷漢、唐、宋、元、明、清仍與格物之義，同成廢訟懸案之一大原因。故爲辯正於此。

關於第三點，此爲象山之學主「靜」，陽明之學主致「良知」的癥結所在。蓋陸王之學，皆以朱子格物之說側重事物方面，於身心修養不生密切關係，與經文「欲誠正意者，先致其知」之本義似不甚切合。觀朱子答吳晦叔云「大學之書，雖以格物致知爲用力之始，然非謂初不涵養踐履，而直從事於此也」一節，可見當時學者，對於格致與誠意之關係，卽已發生疑問。按朱陸之學，朱重道問學，陸主尊德性。朱子格致之說，雖爲其門徒所篤信，歷代學官所共守；然其解釋格致之學，爲自明而誠之功，如以經文本義切實校勘，疏漏之處有上兩節所述。陸子以存誠爲大學基本功夫，本爲不錯。惟將格致功夫，一併歸納於誠意階段之內，則皆爲對於孔門教學注重動的知識之重要性，未有深刻體

識之結果。從朱子答吳晦叔語細審之；卽知朱子已自將涵養踐履，與格物致知分爲兩道。卽格物致知，屬於知的方面；涵養踐履，屬於行的方面。此爲朱子把知識當作靜的看之明證。至陸子主靜之說，雖與禪學「明心見性」之理解，自有不同，然其視知識爲靜的，則因不待言喻。惟可異者，王陽明稱宗陸學，其倡致「良知」之說，卽以知行合一爲宗旨，謂聖人之學，心學也，致我心「良知之天理，則事物皆得其理。又必以力行爲功，則不至空空窮理。只在知上討分曉」。又謂「良知爲知，見知不圓於聞見，致良知爲行，見行不滯於方隅，卽知卽行，卽心卽物，卽動卽靜，卽體卽用」云云；則在宋、明理學中間可謂放一異彩。因爲自漢訖明千數百年間，孔門教學注重動的知識一點不爲學者所了解，於是行爲與知分。「文人無行」一語，成爲歷史上二種公評。所以陽明「卽知卽行，卽動卽靜」知行合一之主張，在當時，一方可謂是此千數百年來認識孔子動的知識教育之一個先覺者，他方亦可謂是千數百年間民族學術思想上啓發振聵的一聲霹靂。雖其「良知」之說，門人傳述，流於玄妙之處不少；然從「致吾心良知之天理於事物，則事物皆得其理，又必以力行爲功，則不至空空窮理，只在知上分曉」等語；過細玩索，卽知陽明因講龍溪而悟格物致知之旨，其時困心衡慮已在出入佛老之後。或者因釋道而悟儒學，抑或謂其因悟聖學而棄釋道。要之陽明倡知行合一之功，遠過其釋格物致知之義。其學傳入日本，雖由其門人傳述摻入玄妙，與日本學術思想深入禪理容易接受之故，然大體要以「知行合一」之說爲最有力。雖然陽明知格物致知爲聖人之學，而未注意其專爲聖人治國平天下之學；知聖人之學爲心學，而未注意聖人治國平天下之心學，非致良知之天理於事物之學，乃致良知之天理於天下人之生理與事物之關係之學。陽明惟末知此，故有「又必以力行爲功，則不至空

空窮理，只在知上討分曉」之語。朱子雖知大學爲大人之學，而亦未能從根本上認清此點，故答吳晦叔有非謂初不涵養踐履而直從事於此也」之語。其實孔門教人爲學，注重內部與外部平均發展，不偏大學格致治平之教爲然，論語「君子欲納於言，而敏於行」，「先行其言，而後從之」，中庸「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」，均是於知之中寓行之義，如認爲無行之必要，卽視爲無知之必要。假論語「子貢方人子曰：賜也聞乎哉？夫我則不暇」一章語意異常明白。宋、明理學在中國學術思想上，自成一階段，對於孔子之道，可謂推崇備至，惟對於注重動的知識之教育一點，則紫陽陽明俱猶未能登峯造極，因此對於格物致知之解，致猶有缺點。朱子重道問學，把知與行，有分爲兩事之處，因之格致與誠意的密切聯繫性，不甚顯著。陽明尊陸子德性之旨，且大倡知行合一之論，於格致誠意之密切聯繫，異常重視；然因過於偏重之故，不啻將格致誠三個階段，混合爲一。其實大學格致誠三個階段，本於治平之教的系統，其聯繫性，本來異常顯明。朱、王因各有所蔽，故各得其偏。倘以治平爲大前提，則格物者，卽格其與治國平天下有關係之物。致知者，卽致其與治國平天下有關係之知。誠意者，卽誠其與治國平天下之意。以「爲人君止於仁及爲國以義爲利」之義解之，則所謂誠其意者，卽是誠其所止之仁，與誠其爲國以義爲利之義。如此解釋，簡單明白，似無聚訟的必要。

總而言之，大學格物致知之義，雖是孔子融貫詩書禮樂古代大學之教的特點，然由曾子而子思而孟子，其傳述之系統，至爲明顯。按中庸「其次致曲，至唯天下至誠爲能化」一節，與大學格、致、誠、正、修、齊、治、平、八條函義，互相發明。蓋「其次致曲，曲能有誠，誠則形」三句函義，與

大學「物格而後知至，知至而後意誠」相闡。「將明著，著則明」，蓋即所謂誠於中，形於外，己身之德修明。故即與大學「意誠而後心正，心正而後身修」之義相同。「明則動」，即己之明德，使人感動。感動之最切近者，莫如父母妻子兄弟。故「明則動」一語，與大學「身修而後家齊」之義無異。「動則變」即己之明德感動一家，成爲家風；君子不出家而成教於國，以蔚爲家風者而變國俗，所謂「一家仁，一國興仁，一家讓，一國興讓」。故「動則變」一語，實即「家齊而後國治」之義。至「變則化」，則以禮國俗者推而廣之，化行於天下，即國治而後天下平之義。故昔人謂學庸二書相爲表裏，良信。孟子之學，出於子思，其所辨「明於庶物，察於人倫」兩語，實總括大學格、致、誠、正、修、齊、治、平、八條目在內。又其自道曰「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉」云云，實函格、致、誠、三階段聯繫之義在內。其曰「萬物」曰「我」此可爲「格物」之「物」即爲「天下之物」，而不含有身以內之物在內之明證。曰「皆備」，曰「反身」，則格致與誠意之功相互之關係亦至爲明顯。由此可見孔、曾、思、孟學術思想一脈相承之聯繫性。宋明諸儒雖知孔、曾、思、孟之傳述，而鮮注意於格致之傳統關係，故於格致之解，紛如聚訟。因推及之，以備參考。

參考書

- 一、禮記註疏
- 二、尚書註疏
- 三、廣雅
- 四、二程全書
- 五、朱子大學章句
- 六、朱子語錄
- 七、黎立武大學發微
- 八、郝京山禮記通解
- 九、姚永菴四書疑問
- 十、王心齋語錄
- 十一、宋元學案
- 十二、明儒學案
- 十三、惠棟九經古義
- 十四、毛奇齡大學知本圖說
- 十五、孔廣森禮記卮言
- 十六、曹之升四書撫餘說
- 十七、劉沅大學質言

第五章 自天子以至於庶人壹是皆以修身爲本至此謂之知之至也釋義

一 經文全節通義

自「大學之道」至「此謂知之至也」一大段，照朱刻禮記古本，乃大學全篇之總綱。朱子章句本割去末尾「此謂知本，此謂知之至也」二句，稱爲經第一章。本編照古本，不割去末尾兩語。本節經文爲此一大段的總結語，與「在明明德」至「在止於至善」一節，一起一結，遙相對照，文義本極明顯。然章句本與古本之異同首見於此，姚江與朱學的分野亦在於此，倘不明白解釋，讀者最易忽略過去。茲分爲三點解釋於左：

二 自天子以至於庶人壹是皆以修身爲本通釋

此兩句經文的函義，可分作兩層說明：第一，含有平等之義。即天子與庶人，爵位雖不平等，然人格是要平等。蓋天子之爵與庶人不同，而天子之身則與庶人是同的。同具此身，即應本此修身之道。此種人格平等的教育精神，充滿於社會中間，即中國封建社會未有奴隸制度一種心理的象徵。又從說文製字的意義，亦可尋得實例，證明這種人格平等的教育精神，在民族文化發展的過程中乃爲與

生俱來的一種特質。例如「信」字之義，即是人言。人言爲信。言而不信，卽失去人發言的人格。故大學明白說「與國人交止於信」，可謂是舉出天子與庶人人格平等一個實例。第二，此「本」字，當然卽物有本末之「本」，但不能因此便謂修身之「身」，亦卽物有本末之「物」。「物」與「身」是二不是一，這是萬不能混合的。姚江派謂格物卽格其物有本末之「物」，致知卽致其知所先後之「知」，誠不爲無見；然因欲避免落於朱子釋格物爲卽物窮理之說，乃思將物歸入身心範圍之內，故又從「物有本末」之「本」，與「皆以修身爲本」之「本」，及下文「此謂知本」之「本」連貫起來，並將「物有本末」和「皆以修身爲本」之義融成一片，於是弄成節外生枝的結果。姚江派格物致知之解，不能適合經文本義，卽在於此。

三 其本亂而其末治者否矣其所厚者薄而其所薄者厚未之有也通釋

此節緊承上文，「壹是皆以修身爲本」句，其本亂者，卽指天子不能自修其身而言。曰「其末治者否矣」卽治平之效決不可期之謂。把後面「堯、舜率天下以仁而民從之，桀、紂率天下以暴而民從之，其所令反其所好而民不從」。及「是以君子有絮矩之道也」等理論，遙遙領起。至「其所厚者薄而其所薄者厚，未之有也」云云，卽爲解釋上文的意義。若曰：爲天子者，不能自親其親長其長而望庶人之各親其親各長其長，這是做不到的。總之，這幾句主意是在從反面加重「自天子以至於庶人壹是皆以修身爲本」的意義。卽是大學把這人格平等的教育精神的擴充責任，完全注定在天子的身上。這是三代以上的政治哲學與三代以下的政治哲學根本不同的地方。

四 此謂知本此謂知之至也通釋

此兩句朱子疑爲錯簡，移在傳第四章釋本末下。以第五章格致傳文有脫簡，此兩句疑爲傳尾。王文成則謂大學無脫簡，亦無錯簡。按朱子疑此兩句爲錯簡，移作格致傳尾，二者均欠精審。蓋此兩句並不自成一節，乃連接在「而其所以薄者厚，未之有也」之下，不能因疑格致傳有脫簡，遂移作傳尾。細着古本即可明白。至於有無錯簡問題，如專就此節論，則王文成之言爲是。蓋「此謂知本」兩句，緊承「自天子以至於庶人壹是皆以修身爲本」之旨作結，不備文氣爲一氣呵成，並且如割去此兩語，則結語意義文氣俱不完足。然而朱子必以爲有錯簡而出於割移者，蓋有二個理由：第一，此兩語照朱子格物致知之解，是柄鑿不相容的。因爲知本卽是知之至，則知本亦可謂卽是格物。卽與朱子格物卽物窮理之說相矛盾。第二，割移此兩句，經文總綱結尾文義，亦不致說不過去。不過文氣稍弱，因爲朱子所不深計者。其實此二語，卽不移動，於朱子格物之說，亦不矛盾。因格物爲致物之知。知本爲致事之知。就致知之程序言，致物之知爲先，致事之知爲後。故「此謂知本」之下，接以「此謂知之至也」，於王學固合，於致學亦無不合。朱子未明致知有致物致事之分及致物致事之知有先後之義，故於格物之說，不能不混事物爲一；而於「此謂知本，此謂知之至也」兩語，則不能不出於割移。陽明因不知格物係格與治平有關之物，故從致良知入手，避免卽物窮理廣汎無垠的困難，乃牽合知本知至之義以伸其良知之說，將致物之知和致事之知圖圖吞棗下去。遂爲王學注重古本，而朱學則恪守章句本之所由分。

大學與中國民族文化

參考書目

- 一、相臺五經禮記
- 二、大學章句
- 三、陽明傳習錄



110

結論

從上三編研究之結果，可作一總結束。分爲兩項，說明於左：

一 民族固有文化之特質

就大學一書而論，可舉出四點來解釋：

(一) 以好惡言性。大學爲世主說法，陳義重在簡明。全書不言性理，只有一「性」字，即「好人之所惡，惡人之所好，是謂拂人之性，菑必積夫身」，則是稱聖賢惡不善一節，揭示人性皆善之實例。其所謂「性」，即指「明德」而言，亦即中庸「天命之謂性」。好賢惡不善，爲人之性。見賢而不能舉，見不善而不能退，即爲拂人好賢惡不善之性，即是不能自明其明德，亦即是不能實行率性之道。大學之言性，不過如此。朱子章句，「明德者，人之所得於天而虛靈不昧，以其衆理而應萬事者也，但爲氣稟所拘，物欲所蔽，則有時而昏，然其本性之明，則有未嘗息者，故學者當因其已發而遂明之，以復其初也」。亦是以中庸天命之性，釋大學之明德。不過曰「虛靈不昧」，曰「有時而昏」，已把理氣分殊之義，包圍在內，反不如大學經文之以好惡或愛惡言性之直截了當。故曰：「惟仁者能愛人，能惡人」。亦即是以愛惡言性之例。說文，「寡，外得於人，內得於己也，从直心」。可見德字本義，是合內外而言者。孟子謂「惻隱之心，仁之端也」，而不稱之曰仁，即明德之全，在於合外內之道。蓋仁之端，藏於人心，故曰：「非由外鑠我也，我固有之也」。孟子講性善，實含有大學

釋誠意以「好好色，惡惡臭」為誠中形外之例的意義。蓋臭色起於外，好惡動於內，而後性德之全見焉。如僅誠於中，則惻隱之心，尙只是仁之端。仁之端，不可謂非仁，但不可即稱曰仁，清阮元經堂集有論論語孟子論仁兩篇，注重於仁之端與仁之辨，特為明晰。惟對於仁之端不可謂非仁之義，尙有未盡，故學者頗議其持論之偏，未能切合孟子性善之旨，朱子對於大學「在明明德」之解釋，不從好惡方面立言，似把「在明明德」與「古之欲明明德於天下者，兩體「明明德」，分作兩起看。前之「明明德」，即指學者明其「有時而昏」之德，後之「明明德」，則為聯綴上下文成義，而做成欲治國平天下者一個代名辭。惟經文「明德」二字，如何可作「有時而昏」之解？朱子似只從上一明字着想。按「在明明德」，已函「明明德於天下」之義。蓋上文「大學之道」，即是教胥子治國平天下之道，「在明明德」，即是教胥子如何治國平天下之實踐功夫，而「在親民，在止於至善」，則是教胥子如何明其明德之兩個客觀的基本條件。朱子因訓上一「明」字之義為因其所發而達明之「以復其初」，故不能不將「明德」之「明」，訓作「有時而昏」之解。於是「在明明德」之義，只是自明其德。或謂朱子明德之解，似從傳文「皆自明也」一語，體會得來。曰：然。但傳文「自明」之義，即是自明其明德。就教胥子之義言，即是自明其明德於天下；並看不出如何含有自明其德之「有時而昏」者，「使復其初」之義。且大學總綱「大學之道」至在止於至善」十六字，實從尙書堯典「克明峻德，以親九族，九族既睦，平章百姓，百姓昭明，協和萬邦，黎民於變時雍」七句變化出來。不過尙書記錄治績，大學講述治理。言各有當，義則一貫。如曰：「克明峻德」，何異於「明明德」？曰「九族」，曰「百姓」，曰「黎民」，實俱「在親民」之「民」字應有之函義。曰「於時雍」，即「止於至善」

之義。蓋中國古代，治與道合。論語「爲政以德」，「德」即五性之德，即大學「在明明德」之「明德」，亦即康誥「克明德」之「德」，帝典「克明峻德」之「峻德」。凡言德，或明德，或峻德，必含有「外得於人內得於己」之義。凡言性，即含仁、義、禮、知、信五德之義。董仲舒謂「性者生之質也」。仁、義、禮、知、信五者，即爲天賦於人生之質。大甲所謂「天之明命」，中庸所謂「天命」，與大學所謂「明德」，帝王以此爲治，學者以此爲學。禮云「天命」，「天之明命」，然卻是以天代表真理，而不是以天代表主宰（也有代表主宰，惟用法不同）。人的五性是本於天理，而不是本於天神。天神是神祕的，是不可測知的；天理則不是神祕的。所以此五種性德，俱是人羣日常生活必需的幾個基本條件。這幾個基本條件，如果都異常健全，則人羣生活的結果，必然異常圓滿。若有弱點存在，必然影響到人羣生活，使之發生缺陷。因此中國古代的政治哲學，都是一種政治的實踐哲學。道德理論，都是一種道德的實踐理論。這種政治和道德的實踐精神，不獨是中華民族古代歷史文化沒有宗教一個因素，並且亦是物質實用科學發明特早的一種理由。雖然，孟子與告子講性善拿出仁義禮知之端，解釋性德爲人所固有，近於好辯。然無惻隱羞惡辭讓是非之心非人之解，則爲性善不刊之論。此種性善論，本於中庸性道之教，大學明明德之義，而實即堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子、顏、曾、思、孟傳統一貫之道的核心所在。由周公而止，道行於君相，藉人爵以明天爵；由周公而下，道存於師儒，本天德以明人道。孟子明仁義而道性善，其拒楊墨，折告子，皆爲保全此一貫之道的核心，不使有所損傷。故曰：「予豈好辯哉！予不得已也」。大學爲世主首治理，故論性只明好惡。孟子與時賢講性理，故經論及於理氣才情不得已之義蓋就於此。或謂此兩千年前性德舊說，在此物質科學發明

時代，豈復有保存的必要？曰不然，物質科學譬猶人之身手，性德的重要，譬猶人心之心官。如無健全心官，雖有健全身手，運用不靈活。所以大學教育精神的重心樹立在誠意一個階段上，就是要從這個道德的核心上，培養民族文化的源泉以爲物質科學昌明的良好基礎。

(二)古代政教合一的民族性 在甲編第一章，關於此點，就歷史事實，與世界各大民族，比較論列，已有廣泛之概述。茲惟就民族精神方面，舉出兩點來解釋：一曰天的觀念與政教合一。天子代天牧民，有兩種責任，曰教曰養。同時又以民爲代天考察爲天子者盡否牧民之責的監臨者，所謂「天視自我民視，天聽自我民聽」，卽是其例。此種天的觀念，發生兩種作用：一爲使聖賢帝王無形中發生一種身兼君師兩種天職的信念；二爲使一般人民無形中把普通民族所常有的宗教信念盡融化於政治道德的精神中間。二曰孝的觀念與政教合一，中國古代治平本於修齊，大學卽以此爲教。其以君仁臣敬父慈子孝並舉，與論語有子稱孝弟爲仁之本，其義正同。孝經聖治章：「孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天」。感應章：「孝弟之至，通於神明，光於四海，無所不通」。蓋古代聖賢知整個民族生活，立在家族組織之下，所以發明尊祖配天之義，聯合家國信念於宗法系統之中。孝經三才章子曰：「夫孝天之經也，地之義也，民之行也。天地之經，而民是則之，則天之明，因地之利，以順天下。是以其教不肅而成，其政不嚴而治」。故孝爲政治教育宗教三種信念聯合的中心點。此亦爲歐美各國歷史上所未發見的。或謂如上所述對於中華民族古代政教合一歷史的解釋，可謂既辯且博，亦經亦史；然如此種民族精神到了現代，是否尚有保存之必要？曰普通天神觀念可以改變，但是政治道德是永恆不變的！普通宗法系統可以改變，但是倫理道德是永恆不變的。中國古代對於天的政治觀念，乃是一種

政治道德的信念，不是普通宗教迷信；對於孝的政治觀念，乃一種倫理道德的信念，不是普通宗法思想。政治體制如何變更，政治道德總是要培養的；家族組織任如何變更，倫理道德，也總是要培養的。況中國在此新舊交替時代，對於民族固有的政治和倫理道德久為外人所推崇者，豈有反不自愛惜而聽其墮落之理。

(三) 大學為國以義為利之永恆性 民族經濟，和國家政治相為表裏。中國古代歷史上沒有各國的農奴土地制度，大半由於古代聖賢政治的國家經濟政策與當時民族的經濟觀念契合無間，而成的一種結果。所謂國家的政策，就生產言，即大學所謂「生之者衆，食之者寡」；就消費言，即所謂「用之者舒」；就分配言，即所謂「財聚則民散，財散則民聚」。所謂民族經濟觀念，即井田制度之基礎建立在整個民族的互助性上。就民族團體相之關係言，則孟子所謂「鄉田同井，出入相友。守望相助，疾病相扶持」；就人民與政府相互之關係言，則詩「雨我公田，遂及我私」。蓋在聖賢政治時代，國家的經濟政策，其核心即是大學「為人君止於仁」的「仁」字；人民對於國家仁政的感應，即是一「義」字。即大學所謂「未上有上好仁而下不好義者也」之義。故詩經「雨我公田，遂及我私」之歌，乃仁政感召之所致。大學曰「德者本也，財者末也，外本內末，爭民施奪」。是故有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用」。此一段實即可謂是大學概述聖賢政治時代，國家經濟政策大綱。其所謂德，蓋指「為人君止於仁」之「仁」及「此謂國家不以利為利以義為利也」之「義」而言。蓋大學講治平，離不開明德；講生財仍是以德為本財為末。就純粹社會科學性質言，無論政治或經濟俱不能獨立。自成爲社會科學中的一種科學。然政治道德與經濟道德在任何國家的政治及經濟

建設中間的重要性，不獨不因此稍有變異；並且因防唯物觀念趨於極端的危險，對於人類的同情心與互助性乃正在積極提倡培養一個階段上。所以此種民族的經濟精神，不僅當愛惜保存，並且還要發揚光大，方不致在世界文化競爭潮流中間自居落後。

(四) 社會基礎與民族精神 社會之原始和演進，為民族特質表見之一端。中國古代社會組織，無奴隸階級（詳見甲編第一章）。雖有世族，而世族與平民階級異限，並不嚴峻，故與各國封建時代社會制度，根本不同。此種不同的原因，亦大半由於中國古代民族的社會觀念與各國民族根本不同的所致。蓋中國古代民族的社會觀念，是沒有階級性的。可分作兩點解釋：一、社會制度沒有階級性。一由於古代政教合一，社會中間，並未產生等於貴族的一個階級。二由於實行井田制度。又在農村經濟時代，工商俱立於附庸地位，普通所謂地主及資本兩個特殊階級，亦根本無從產生。雖有政治的封建制度，然因當時教育制度，庶民之俊秀與天子之子及諸侯卿大夫士之適子，同入大學受教，對於人才的出路，含有機會均等意義在內。而卿士大夫，世祿不世官（王制），又寓限制世族專政之意。加以唐虞三代的聖君賢相，起自田間，亦不乏人；更有調和世族階級性的重大影響。所以雖在封建政治時代，普通封建社會的階級觀念並不顯著。二、學術思想沒有階級性。蓋中國古代傳統的學術思想，即是尚賢貴德。即封建五等之爵亦是本諸小德役大德，小賢役大賢的學理制定的（參閱乙編等五章）。所以孟子民貴君輕之論，天爵人爵之喻，與顏子「舜何人也，予何人也，吾何畏彼哉」之語，皆從學術理論上闡明社會地位人格平等的道理。雖重禮教如孔子，而對於社會制度，則一以尚賢貴德為主，不稍存封建世族觀念。如於子路之有勇知方，則許以千乘之國可任治其賦；仲弓之居敬行簡，則稱其

可使南面。其講大學對於社會地位人格平等的意義，表示在「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本」句內，尤爲明顯。蓋儒家重禮之宗旨，在定社會秩序（Social Order）不是爲立階級界限（Class Distinction）。由此兩點，可以明白中國封建時代民族的社會觀念，並未含有普通封建式的階級性。我們不以表彰過去歷史光榮爲重，而以促進今後文化的發展爲先。如果固有文化的特質與現代民族文化的發展，有繼續發揚光大的必要，則對於此種固有文化的培養保育，卽無異對於民族精神的生命加以積極的維護，當然是宜爲國人所特別注意的。

二 大學之失教與民族文化所受的影響

按大學既爲代表古代民族文化的一種政治哲學，則在此種哲學精神失其作用之後，民族文化表見的徵象，當然不免發生變遷的事實。例如秦漢以後，古代聖賢的道德政治，變爲私天下的君主專制政治。尊孔的儀式，應有盡有，而「對於他的真意宗旨仍不能測知一二」（五米欣洪氏儒教對於德國政治思想的影響第三二〇頁），則確有如德國哲學家華爾夫（Walff）所著的中國人的實踐哲學論所云者。所以政教合一的條件改變，而佛道二教，一起於外，一起於內。民族的經濟情形變更。於是而富者田連阡陌，貧者無立錫之地。社會上不平事實，如犯罪、弼身、俘虜、爲奴之例，因之而起。總而言之，古代大學教育，自秦以後，卽不復實行，漢代僅存與私天下的制度不相抵觸而或可曲解的一類皮毛儀式。而三國，而晉，其南北朝，而隋唐，都在大同小異私天下的君主專制政治之下。五代之亂，談不到教育，至於宋代，趙普始對太宗自稱：「臣以半部論語佐趙祖定天下。餘半部留與陛下致

太平」(宋史本傳)。語雖未免虛騰，然敦崇儒術，至宋代成爲中國歷史上一個特異階段。仁宗朝乃以大學專本編賜新第王拱辰等(宋史本紀)。此爲君主自動領導臣下研究大學之創舉。其後二程之注重大學，以爲「學者必由是而學焉，則庶乎其不差矣」(朱子大學章句引程子語)。朱子之爲大學章句，垂老不衰，其詩孝宗應詔上封事，首以「致知格物者，堯舜所謂精一也。正心誠意者，堯舜所謂執中也」爲首(朱文公集卷十一)，皆爲仁宗提倡大學研究的影響。元仁宗朝制定朱子章句本取士(元史本紀)。明清兩代相沿不改(續文獻通考清文獻通考)。從國家教育法令，及士子講學兩方面言，大學一書，自宋至清七百餘年中間，要爲極盛時代。然從大學教育的精神方面來講，則孔門傳述的真意與旨(見上)受了兩種影響：

(一)自朱子推本程子以宋代理學思想解釋大學的教育意義，與大學原爲政治哲學的基本觀念，不免大有出入。日人五來欣造著儒家對於德國政治思想之影響，其緒論中有「可是在日本即以爲儒教是偏重於道德而忽略了政治。這也許是要避免書經上或孟子所表現的中國民主政治的傳播」云云。朱子雖在君主專制政治比較寬厚的宋代，與政治上的忌諱，總是不能避免的。不比總理立於革命領袖地位，可以直揭大同民主精神，無所顧慮。且朱子既曰「大學者大人學也」，而釋「知止至能得」及「致知在格物」之義，又俱從普通學者演問學而尊德性方面立言，似非偶然。然在慶元黨禁，已居首要地位。

(二)按元、明、清三代取士程式，大學章句，定爲功令，然士子習爲以設題制之學，其空疏尤甚於唐之詞章。所以在此時期，大學書本子的傳播，深山窮谷，無遠弗屆；而一時士子登巍科主講席

者，乃至不僅對於孔門傳述的精髓，茫然無得，即對於章句中朱子的本義，亦莫明其妙。如清孫嘉淦或均論義謂研習制藝（八股文）亦為格致之功，即是其一例。因此二者，在宋、元明、清、七百年中間，除由古代的實踐政治哲學變而為宋、明形而上學的理學外，未見新有發明。此種理學的系統，就思辨方法之精密言之，可謂是中國哲學史上一大進步；但如從實踐哲學演進為形而上學的理學，與近代物質科學的發明，均從長期實驗得來的關係言之，則近百年來中國固有的學術思想，不克與世界科學潮流相銜接，又未嘗不是形而上學畸形發展的一種結果。

雖然，兩千餘年以前的燦爛文化，已成過去陳迹，而中華民族固有的偉大精神，則並不受私天下的君主專制政治的長期抑制完全消沉下去。以政治言，則有如漢光武之重經術，期門羽林之士，皆令通孝經章句（後漢書本紀）。其優禮嚴子陵（本傳）猶見天子庶人人格平等餘風。三國劉備每至敗北，不忘人民。其三顧隆中，禮聘諸葛亮，湯文之於伊呂，庶幾再見。而諸葛亮因劉備三顧然後出山。輔後主，鞠躬盡瘁，不愧托孤寄命。其治蜀開誠布公，如身受重誼之廖立李嚴等，聞亮之死，哭之如喪知己。卽以比述伊呂，良在伯仲之間，偏安如東晉六朝，賦重役繁，君荒民困；劇亂如五代，戰爭不息，生靈塗炭；極中國政治史紛亂之變象。然而江表鮑敬言激而為「無君」之論。後唐李嗣源（明宗）嘗有「願天生聖人為真民主」之祝（五代史本紀）。則民主精神，為中華民族之特質，令人於千百年之後，尤得於劇亂之中時見綢繆僅存之碩果。宋之仁宗，重道愛民，三代以下不愧令主。而范仲淹做秀才時便以天下為己任，甚「先天下之憂而憂後天下之樂而樂」（岳陽樓記）為期，則與伊尹「己溺」「己飢」無異；其立朝治軍，有獻有為有守，不愧大人氣度。明代政尚嚴峻，然猜忌寡恩如太祖，對於地方官吏

犯罪，苟遇百姓爲陳德政廉實，不獨寬免其罪，且更優遇之（明史本紀及得史傳）。思宗殉國，臨死猶血書告閹賊顧研己屍毋傷害百姓（本紀）。清代屢興文字大獄，株連之慘，前此未有。徐因曾辭獄恐失民心，至爲大義覺迷德偏傳國中，以自解釋。太平軍興，首倡博愛平等之義，及得南京，乃建均田之制。由此觀之，天子庶人人格平等之精神，撫我虐我民主民賊之大義，雖在師道下移之後，君主無黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武之聖，而黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武以民爲主之精神，與夫堯、舜、幽、厲獨夫之炯戒，則固永存於社會與民族相終始，以學術言，漢儒傳經，集大成於康成。秦火之後，保全古代民族文化之功，當然屬於漢代經師。三國之爭，五胡之亂，南北分疆，康成之學，盛傳於北方，並不因釋道之盛而有變異。至於隋代乃有王通，講學河汾，近啓唐人曠疏之傳述，遠開宋儒道學之先河。雖其書出於僞托，而其人則固不可沒也，考證之學，興於漢世，至清而登峯造極。義理之學，盛於宋代，成爲理學，自具系統，歷元、明、清，而其傳益尊。雖然宋、明理學流弊所極，頗滋弊病，然就學言學，平情而論，理學之可貴，不僅在致思辨之嚴密，理解之微妙，在中國哲學史上放一異彩，並且其一貫的闡明性善的義理，無論周、張、程、朱、陸、楊（宋史百學傳）高、顧、胡、薛、陳、王（明儒學案）孫、李（宋學淵源錄）顏（習齋集）湯、陸（清史本傳），任何學派，其致力所在雖各有不同，甚至門戶之見，根深蒂固牢不可破，然對於性善之論，則少有異辭。此其功在傳述民族文化精神的重心，堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔、顏、曾、思、孟一貫之道，至介歷二千餘年而未墜於地，固有未可因其變而遂廢其正者。至於士氣與政治影響，則儼尤大。漢代王莽，僞飾經術盜竊大寶。史家多罪莽而爲漢惜。其實西漢高、文、景、武以利用儒術籠天下才智之士，

以達其私天下之帝制目的，其心目中何嘗真有儒在？王莽即師其故智以移漢祚，出爾反爾，良不足異。至有贊莽謂其有社會革命思想，故規仿周禮，改變田制，此又不免推想過深，莽只知作偽，何嘗知有周禮，亦何嘗知有社會——民族——？光武鑒於高、文、景、武之失，乃反其道，躬親耨耨，獎勵氣節。故其末季，桓、靈失道於上，而士氣之盛，乃爲有漢四百年來所未有。光武不以偽飾欺騙天下之士，故天下之士，亦不以偽飾自處。南陽陸君之盛，其出者有伏龍、鳳雛，要皆光武培養士氣之結果。魏、晉六朝，上無道揆，略類七國之季。故石勒以張賓而興趙，符堅任王猛而帝秦。而王導謝安乃以儒釋道治爲一爐的人才，領袖清流，奠定南朝偏安之根基。北魏崛起燕北，據中原之大半，歷年較久，分爲東西，轉爲周齊，以訖於隋。君立繼承，不乏重道崇儒之舉。故經學歷史者，對於南北朝時傳述之評判，有謂北學盛於南學（皮錫瑞經學歷史分主時代）之議。唐代政治，缺乏修齊基礎。故至五代乃產生馮道，可以代表當時士氣之一斑。宋鑒唐敝，嚮祖篤信趙普所謂以半部論語定天下，雖爲言過其實，然宋代重儒風氣由此大開。周、張、二程倡之於前，朱、呂、陸、楊繼之於後。故靖康之難，士氣極盛。奠定南宋諸將帥多半出自義軍首領。岳武穆盡忠報國，不以死生易其志。與南渡之亡，文信國陸秀夫張世傑諸人先後爭烈。要皆爲仁宗朝躬親儒術，扶植正氣，培養積累之功。咸召所致。明代政治根基，遠不如宋。然理學籠罩的力量甚大。政治方面，對於理學的提倡，平時亦不加阻擲。故其末流東林復社之風，幾與漢末士氣，先後並軌。而史閣部劉念臺賈梨湖顧亭林王船山諸人則實爲漢、唐、宋、明、歷代儒學集合的結晶。清代文字大獄最失人心，然其爲政，大體發明代爲精察寬厚，其對於不涉政治的漢、宋兩學之提倡，又遠過於明代。因此尊孔的儀式亦至清代而登華造極。

加以歷乾兩朝的久安長治，士子對於過去大獄株連之慘，亦漸遠漸忘。故至太平軍起，而各省義勇勤王之師亦紛紛雲起，幾與宋代靖康之難相類。至今讀史者有爲清廷幸者，以爲太平軍失敗，大半由於內部火併互爭權利之故；否則，雖有曾、左、胡、李湘淮諸軍，亦未必有濟。不知洪、楊以天父天兄之稱謂爲領導中華民族政治革命中心的表識，已爲一般人民所不可解。雖有博愛平等的口號，而中國人民習於有倫序無階級的社會生活，及家族親故休戚相關，充滿互助精神的環境中間，不獨當時的政治階級，認爲荒謬絕倫，即一般知識份子的中流社會，亦覺得無關痛癢。雖有均田制度的建立，然中國兩千餘年來土地經濟即爲小農制度。農民對此不獨不喪同情，且恐均田實行，將有失業的危險。反之，天父天兄之名則實給清軍抵抗最大的口實。按當時清廷安危之局，全係於曾國藩一人之身。而曾氏百折不回之精神，由其家書中可見者，則直以洪水猛獸視洪、楊，而以禹、益治水烈山澤自任。故其治軍之精神，即其衛道之精神。其所以內能應付宮廷，外能聯合諸將帥，全恃此衛道之精神，至誠不貳充滿於官兵之間。而當時能以此衛道的精神貫徹到諸統帥的意志中間者，亦實惟曾氏一人。所以當日曾氏與洪、楊作戰之精神，實類似於歐洲中古十字軍東征的氣概。蓋中國儒家正統派的思想，本孔子不語神怪及祭神如神在之旨，對於學術研究，維持攻夫異端斯害也已之態度。然洪、楊以天父天兄作政治上號召，則儒家對之直以黃巾白蓮紅燈之類看待，即內部不受生火併情形，其困難亦必與日俱增。故洪楊以教義號召政治革命，乃爲其最大失策之處。清廷之幸得復興者，在此而不在彼。要而言之，在中國歷史上，無論那個時代，無論立德立功立言，凡能創大業成大名者，必確具有一種不可磨滅的精神，寄托在其所立之德或功或言中間。此種不可磨滅的精神，是有待於培養的。如孟子所謂

蕩養浩然之氣與大學格致誠正修齊治平之教，都是為培養此種不可磨滅的精神說法的。

從上述兩點合併說，可以看見民族固有文化的特質，長在進化軌道中間發育活動，無論環境如何困難，總是奮鬥前進，不會固有的偉大精神和本來面目有所改變。在十八世紀法國哲學家賀爾巴哈（Herbach）把孔子的道德佩服到極點。他說：「德與火可以燒毀村舍，可是建立於永恆真理基礎之上的聖人孔子的道德，可以抵抗暴風雨，而德野蠻的征服者，對此亦不能不表示尊敬，而作為政府施政的方針」。此一段話，國人聽見，當然異常高興。但是到了現代，情形卻是完全不同。再沒有征服的民族，能容許被征服的民族固有文化依舊繼續發展的道理。換一句話，即是任何征服的民族，沒有不日被征服者當作野蠻民族看待的。所以我們把上引一段話，要另作一種解釋。就是要把立在永恆真理基礎之上的民族固有的道德，培養成為永恆不可征服的民族精神。

參考書

- 一、大學章句
- 二、中庸章句
- 三、說文
- 四、尚書
- 五、春秋繁露
- 六、論語
- 七、孝經
- 八、孟子
- 九、詩經
- 一〇、皮錫瑞王制箋
- 一一、渡邊秀方中國哲學史概論
- 一二、宋史
- 一三、朱文公集
- 一四、元史
- 一五、續文獻通考
- 一六、清文獻通考
- 一七、孫嘉淦成均講義
- 一八、後漢書
- 一九、三國志
- 二〇、新五代史
- 二一、明史
- 二二、明儒學案
- 二三、顏習齋集
- 二四、清代學案小識
- 二五、北史
- 二六、皮錫瑞經學歷史
- 二七、曾文正公家書
- 二八、五經派諸家對於德國政治思想的影響
- 二九、阮元經堂集
- 三〇、宋元學案





版權所有
印刷必究

中華民國三十三年十二月初版

大學與中國民族文化

全一册

正印
總本

定價國幣二元七角

(外埠酌加郵費)

編著者	向紹軒
發行人	吳乘常
印刷所	正中書局
發行所	正中書局

(1694)

2/1-0.15

(1.35)渝·本



國立中央圖書館

097.37

書碼 8665 登錄號碼 026645

國立中央圖書館



0026645

音