

反求室叢書

學林小辭全

六  
梧  
書  
庄

六梧書庄藏版



影 近 人 主 室 求 反

(時 歲 一 十 六 = 亥 乙)

冊 53056

時山釜旅歲九十二



時山甲菴歲五十三

學林小輯自序

何以謂學林小輯不用博涉法也  
祇就四書注釋之最可疑者而論之  
故謂之小輯也何為而作此耶著者  
憂正學之世衰落而作之也

夫孔子祖述堯舜孟子私淑孔子  
學其學自六藝六行五六德而下學

上達之心規之矣其所指道在日用彝  
倫間者外是規之求之何不安耶

周濂溪學多極於克己虛無之道張  
橫渠習天地氣質二元性分佛氏八識  
之說而復歸孔學臣事實也其未為  
不篤也先入之見常蘄禪脫而所著

之言與書每妙用潤和時時以斥三家似

是之為也。然確其立儒之體。則其  
將換身替肉。人不敢疑其為一。這固也。  
倡性理者。自以為孔孟嫡統者。良以  
此也。

竊思其所稱本也。氣質為二元。初氣之  
清濁。又不得不為二元。則是亦為二元三元  
也。非惟此。性說為二元三元。其所謂理氣

亦為二元之氣。清濁又不得為二元  
則統而言之為四重四元何其多元  
蓋孔孟之道實是一元而性理之學亦  
一元若將多元為是則孔孟何足法乎  
忘周官三物不待性理之解釋而孔孟  
猶興之今性理之學燥也乎而此中之  
碩學尚暗上藝者既不考之曷勝力唱



致哉

夫三物之學進大蒙故者也。人無不  
學性理之學。孔大蒙所可論也。後世之  
人。多學自居。此乃孔孟之教。學周張伊  
晦。哲學之所以異也。著者。聆其在此  
而斷歎。以孔孟之教。學使之披雲見  
日。而已。其死我知。我與。我何。闕焉哉。

今適同好諸益取我將著中一部份  
將款公于其故蒐白卷以來諸稿中  
可入於是者幾篇增緝有言

昭和 甲戌十二月十日

梧村以辭泰熙書于

觀泉之及求室中

# 學林小辯 目錄

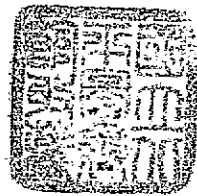
一、理氣辯	一
二、太極辯	一〇
三、天圓地方・左旋右旋辯	一四
四、中庸註釋辯	一九
五、大學辯	二七
六、論語註釋辯	五三
七、孟子註釋辯	六七

# 學林小辯 目錄終

# 學林小辯

## 一、理氣辯

竊惟儒家理氣之說。自中國宋代始矣。而其辯未有若我邦之盛。其支離張皇。亦未有若我邦之甚。抑其好學者有長於他邦歟。玩繹者有篤於他邦歟。否。否。有其故焉。徒崇既成學閥。而有憾於自得實工也。噫。朱子不云乎。『諸公以孔孟爲標準。則前賢之是非。自不逃吾鑑矣。』他邦則雖宗程朱。而或有見程朱之是非者。然吾邦之儒則專宗程朱。而莫敢言其是非。非惟莫敢言其是非。或以孔孟之言。強引附合於程朱說。而隱其臆測之見。可勝悚然哉。程伊川以孔子性近習遠之說。斷定氣質之性者。不無有病。後儒因準爲本然氣質二性之定義。而便有支離滅裂之端緒。所謂理氣爭辯之矛盾。未爲不既兆於此矣。蓋孔子性近習遠之誨。示其後天教養之必要。而深闕行習之務善去惡而已矣。奚當於氣質性之強解乎。雖不說氣質之性。認其道性善之本然。無所缺然矣。於聖人立言宗旨解釋上。強求分晰。務欲對舉者。自不知杜撰之病。而反誤聖旨者。奚啻此說已耶。堯典之道心惟



微人心惟危。朱子序之曰。『心之虛靈知覺。一而已矣。而以爲有人心道心之異者。則或原於性命之正。或生於形氣之私。』云者。亦有所不安也。其云形氣者。必耳目口鼻軀。而道心安得不因緣五官以直透。人心何但由五官而自生乎。其所以正不正。在於遏人慾存天理與否而已。所謂惟精惟一。允執厥中。特遏人慾存天理上用功也。亦所謂發而皆中節之事也。然而或原或生者。其意所在。則必不是判焉爲二。然後以性發爲理。情發爲氣之說繼之。則其不觀一源兩本者殆矣。以言乎蔽之時。謂之人慾。即過不及是也。以言乎不蔽之時。謂之天理。即允執厥中是也。以其一源之蔽不蔽言之者。何所不可。而以理強屬性。以氣強屬情。使致釋之以二本之誤哉。

鄭傳之。『其爲氣也。至大至剛。』其爲氣也。配義與道。』云云者。何嘗有以氣發於情。而爲人慾之義乎。但言一氣而性情之用自著其中。又性善之喻曰。『乃若其情。則可以爲善矣。乃所謂善也。若夫爲不善。非才之罪也。』云則。性情之一直無間可知也。中庸曰。『喜怒哀樂之未發。謂之中。發而皆中節。謂之和。』不曰性情。而曰中和。終以大本達道喻之。則最是示其一直無間之作用者。亦可知也。不是而念得四端倪之單純。則謂之純性。而屬之理念。得喜怒哀樂作用之非單純。則謂之純情。而屬之氣。做成許多層折。從是說者。不得不知以性情爲二本。而理氣爲二用乃己矣。得無錯乎。若以既發之情屬之氣。而謂之人心。則孟子

浩然之氣是何氣耶。必曰亦所就而言者不同。孟子之說氣。只指正氣而情發爲氣。指其熾蕩之氣云矣。然則情之中節與否。上言氣之正邪則可。但言情發爲氣。而屬之人心則此氣一字專墜在熾蕩下。不復見中節上得正處矣。準其說之後。安得以可言配義與道處乎。又其以情爲熾蕩。則性獨不熾蕩乎。必曰耳目之縱慾熾蕩。即緣境以致之者故。非性所使而情其自蔽。然性固未嘗不明故。小人者。陰爲不善。無所不至。見君子而後。厭然掩其不善云矣。性其未嘗不固明故。情亦未嘗不固明。而情旣熾蕩。則性亦熾蕩者明矣。何以言之。蓋耳目心之機關。心耳目之主宰也。縱慾雖云緣境。而心君能敬。則耳目者不得以獨自縱慾矣。然則耳目之縱慾。即心使之然也。非耳目之自爲者審矣。故四勿非耳目之工。而即心工也。操則存。捨則亡。非心伊誰。故情之熾蕩。即性熾蕩之產物。而非情獨爲者。則何必認氣爲情。認理爲性耶。

夫理者通之義也。指其連絡貫通之妙之形喻辭也。非主物不自存也。即體用流行處用辭也。非特主宰處用辭也。都布在天地萬物上肯綮處用辭也。故於人性上欲用理字。則性之所以然理也。性之體用亦理也。非惟性獨有是理也。情之所以然理也。情之節之和之亦理也。焉有性發獨爲理。而情發則不爲理耶。

氣者息之義也。有機奮伸其像也。物自存也。而非辭也。對理字論之。則氣是物體。而理則機

能條理也。機能條理者。物體之自能爾也。故物廢則機能條理無也。先儒所謂「理發氣隨」以鄙見觀之。則無異機能發物體隨之論也。其曰「氣發理隨」以理爲氣之條理。則容有可探。然其所論原不近此。奈何於人性上欲用氣字。則靜者含蓄氣也。動者活潑氣也。虛明者潑然氣也。有爲者生息之本氣也。微而氤氳於左右。奮而充塞於天地之間者。原是是氣。則氣何獨爲情然後可說。而於性上不可說者耶。人非氣則死矣。死而尙何言性耶。非獨人也如是。物皆類此。則其所以認性認情。非可待理氣說而明之者也。

苟以理氣分說言之。則人方見感赤子匍匐入井。而輒動惻怛之心。拯救之猶恐不及者。是秉彝所同然所發。而其發者活潑氣也。發之者含蓄氣也。所同然者。乃可以有爲之本氣也。著其可以有爲之苗脈。故認其可以有爲之理。有其可發之之所以然。故認其可發之理。摠以言之。其動靜上有有跡之是氣。則是氣也。知其爲物也。其動靜上認無形之是理。則是理也。非物者明矣。既非物而能認其有則。必其物物上互有機能條理之現顯。而其機能條理者。即氣之自能爾也。氣之外絕無他物也。

性是心而心非氣。歟。以此推之。事事物物上莫不有是機能條理之朕。則形喻其朕。而始有理之名矣。即所謂氣之條理者是也。今有孕期之牝馬。受牡精成胎。則必曰無形之理生有形之胎。歟。夫牝之胎果是氣也。而牡之精虫亦是氣也。二氣素有成胎之可能性。故交合則

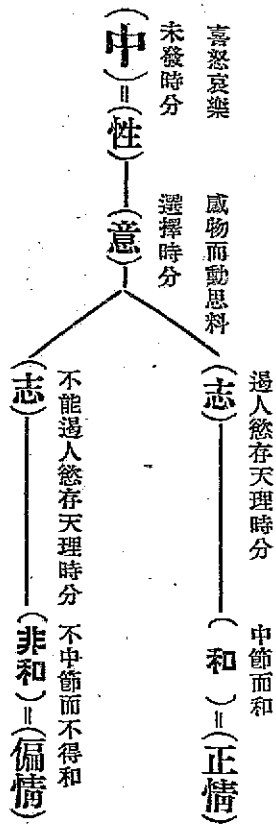
成胎而已。不是別處衝動命使也。苟欲以辭形喻。則交媾成胎即是理也。日光之熱蒸發地濕成雲煙而熱濕雲煙爲氣。則指其二氣作用中產一氣之陰以辭形喻則謂之理也。故曰天地萬物之芸芸葱蔥者皆莫不有是陰而以辭喻之。則說得理者復可審矣。是以其將說理說氣也。先辨其自存不自存而隨其活用處言之可也。

務欲對舉而言則誤矣。其所謂理氣互發者最證其不自存不自存處也。互發云者。『理發氣隨氣發理隨』歟。氣則自存者故氣發理現如物體之現影。理則不自存者而安有先發之理乎。鄙人所以先辨其自存不自存者其於理氣認識上最可喫緊也。冀讀者要一要着眼也。其比『人乘馬』之說無足可辯而其曰『天地既無理化氣化之殊則吾心安得有理發氣發之異乎。』云者何等達觀何等有力。而未乃以主乎理而目之以道心。主乎氣而目之以人心之說。還蔽前見惜乎。之其所畏敬而辟焉之誨於此準也。以若栗谷之卓見達識。長遠未說則以明反暗。未免乎語味頭尾之未瑩也。其曰『人生而靜天地之性也。感於物而動性之慾也。』此樂記之說大略是也。而其云『感物之際欲仁義禮智忠孝信則如此之類謂之道心。感物者固是形氣而其發也。直出於四端之正。而形氣不爲之掩蔽。故主乎理而目之以道心也。如或飢寒渴瘠欲食衣飲搔自欲色耳欲聲四肢之欲安逸則如此之類謂之人心。其原雖本乎天性而其發也。由乎耳目四肢之私。而非天理之本然。故主



乎氣而目之以人心也。此等性情應用之說。鄙說已詳於上。然今欲一言而再詳之。夫指心未著靜曰性。指心之才動思料曰意。動之初。尙屬未著指心之方是定向曰志。動之中。尙屬未著指心既著曰情。動之終。

喜怒哀樂未發謂之中。此未發者必指靜寂時言也。蓋心之本體未緣境時無由可喜怒哀樂而才動思料時分。已是緣境時分也。此思料時自能過人慾存天理而定向。則其發也合於中節而得和矣。若其思料時不能過人慾存天理而定向。則其發也未詔中節而不和矣。以圖示之。則如左。



夫心理作用之段階不出此。而其所謂道心人心之所以分。已判於感物思料時分。安有性發爲理。情發爲氣之間隙乎。必也就指過人慾存天理處。安下性發爲理之字句。然不能過人慾存天理處。亦出於性發而祇是良知不能克慾。則終然不中節而爲非和也。既以氣屬人慾而人慾者。早生於思料時分。則在後之情安得生在前之人慾乎。以此論之。其所謂情發爲氣者。尤不成說也。如以性發情發爲是。則此以性情爲對立也。得無錯誤乎。

噫。四七俱情之說。諸論一揆。而栗谷說『感物之際。欲仁義禮忠孝信』云云等主張。不過是五十步百步之差。而其以朱子所謂『四端理之發。七情氣之發』爲準的。則一也。既有準的。故研究欠前進。而體驗滅自信矣。是懼鑄型之學。未必盡合於孔孟之旨也。

蓋四七俱是感發之情。而四端是良知現象之概論也。七情是心理作用之俱體論也。以言乎所異。則乃論者立言時所就之所異而已。切非四七自體之可以理可以氣也。此理氣二字義鄙說已論於前。然今欲更辯諸說之故。姑且如其言。曰理曰氣。而其所以惻隱者。非由見其可惻隱之事實而發歟。其所以羞惡者。非由見其可羞惡之事實而發歟。其所以辭讓是非者。非由當其可辭讓是非之事實而發歟。對此必無異議。而皆當知以觸其事實然後發之矣。伊川之言『觸其形而七情出焉』者。云氣而胡曰理乎。觸雖氣而發之者。理云歟。明道之言性即氣也。朱子崇明道勝於伊川。而獨於『性發爲理』『四端理之發』說欲晦

伯程之言。此後儒所宜可明察而詳味處也。當喜而喜。當怒而怒。當哀而哀。當樂而樂者。苟其得中。何莫非物來順應之本然性上所發而獨云氣乎。天理蔽之時。謂之人心。不蔽之時。謂之道心。飢食寒衣。癢搔得中。則固是天理。而過不及。則流爲人慾。何必直曰人心。而說氣耶。雖本欲仁義禮忠孝信。發而不中節。則未如也。何必謂之道心。而說理耶。況其仁義禮忠孝信。非可走他得也。祇可去飢食寒衣癢搔上得之者歟。其所謂異中見同。同中見異等所詣。或於工夫上未知其不無可認者。然其於學說釋明上。太過分晰。則多至爲杜撰。而有難保其無架上設架。甚至畫蛇添足之失矣。況其璞與玉不無待人而辨之者哉。

星湖對栗谷說辯退溪互發說曰。『何異隔靴肥瘠耶』云矣。栗谷未必不解退溪所就言之意。而其見小異之故也。雖曰小異而終歸一轍。恨其始明而終暗也。至於星湖說。不過是退溪說註釋。故今不欲更辯。而其外語說頗多卷秩。然迄今四百餘年。無一說差異。既欲準同。何費多說哉。

要之。奇高峯第一回答退溪書。『近來學者不察孟子說善一邊。剔出指示之意。例以四端七情別而論之』之說。最是明晰。而惜其退溪之力辯也。又退溪第一回答高峯書。『性情之辯。先儒發明詳矣。惟四端七情之云。但俱謂之情。而未見有以理氣分說者焉』之說。寧有餘程。而終是畏違。朱說竟以『四端理之發』『七情氣之發』爲四端七情之定義。而遂

起訟端。終是主理自勝。主理是虛論也。虛論持勢。其學安得不萎靡。其學萎靡。其政安得不衰退耶。

噫。中東兩邦之無實力而敗亡之由。實在此虛論持勢之故也。所謂宋學烏能免其責乎。一言以蔽之。曰。諧說之病。專出於對舉強分之意。而且呻吟於宗閥羈絆之下。以其豪邁聰睿。費了一生盡胡蘆而論學。則以生無限層折。互懷極端葛藤進退皆爲是非之場。出處必據模稜之規。遇異吾見。則輒罵以邪道異端。由是之故。傑然者厭此而就彼。粗解訓詁者。妄自以爲見得真學。滔滔以空談爲事。日就萎靡。不知思所以振作之。以學湮沈。以人恹恹。遂至今日。使之不復知有孔學之剛毅正實。而受他學人不屈之恥。若其責之。歸于學乎。歸于人乎。愚亦慨然乎此者久矣。然學蔑人卑。無由開口之階。幸而客夏以來。京城每日申報紙上。揭朝鮮儒教淵源一說。故覽得大略而思之。則諧說之異同得失。合無足分毫有益於實學。非唯無益而又害之者。恐似不尠。故不願僭越之罪。妄說如右。願有志于斯文者。可敵之敵之。可袒之袒之。有或觸類而質者。當可憐憫隨辯。而今纔舉概。聊啓端倪。

(丙辰三月上澣記于遼湖旅中)

梧村

## 二、太極辯

10

繫辭曰。易有太極。是生兩儀。夫兩儀者陰陽也。陰陽者實狀也。既認陰陽之爲實狀。則生實狀者。必亦是實物。而後儒之說太極者。只去形而上。份演泡影無朕之說。不復看破實體之爲實狀本源之理。是其恨也。

陰陽之爲實狀者。陽者日光處也。陰者背日光處。則一陰一陽之爲分。必因其有物在中。一面受光。一面不受光者。確矣。而其不受光。即其物以自體隔遮。使有兩方之判焉。茲考諸太極生兩儀之誨。證諸天地運行實用之像。則其在中之物。非太極而何。太極者。若非有形之實物。安得以分陰陽耶。故謂之既知陰陽之爲實狀。則生陰陽者。不可不爲實物者審矣。

夫太字。天下加點。即大之義也。極者中之義也。吾人世界最大之物。即人與物。接息之地。塊是也。地塊之外。絕無他大之者也。受日光。交易而成晝。夜。變位。易而成四時。化生萬物者。又地塊也。地塊之外。絕無他物也。故愚獨以爲太極者。地極也。

蓋地極有茲。必有橫兩方。即吾人所謂左右。或東西是也。一塊之地球。判左右。或東西者。以數理言之。則謂之一。生二。既設二。則一與二成三。而轉轉。放舉其一會之則。而謂之三。成萬物也。非惟說左右。又必有縱兩方。即吾人所謂前後。或南北是也。如是則並。中與四方。而謂

之五行也。五行之土屬之中央者。即指此地極之由。而數理之所發明者。如許其奧妙也。不究此理。而徒就無朕上。說太極說陰陽說理說道。只成個許多空論。使科學者掩鼻。可不痛恨哉。

現代科學所謂地體如球形。中心有吸引之力。而載萬物。永久運轉。太陽則大於地球。凡屢百萬倍。故其吸引之力亦屢百萬倍也。所以能引地球。地球則以自力抗拒而不專任其力所引而隨之。故兩方適止處。自生旋轉之力。而永久定律無相差戾。故地球自體自轉。謂之私轉。而成晝夜。被日之所引。而被轉。謂之公轉。而成四時。云者。即與儒學所明太極之說大同而加詳而已矣。後儒尙不肯察。一何昧理耶。

苟能晰極字之義。而究其可以爲極之物體。則球之爲言。何生疎之有乎。極之爲言。以其最中也。凡以數言之。有三則第二爲中。有五則第三爲中。有七則第四爲中。有九則第五爲中。故二四六八十不可言中也。有長九丈則第五丈爲中。有廣五丈第三丈爲中矣。四方四維皆然而物之動靜間恒久有定律而不差者。必其四面八方之容積距離。正得其極然後作也。不然。而如衡桿之一重一輕。則倒矣。推此可知其中心(極)物體之理也。故方體無中心。圓體必有中心也。此理甚明。可閉戶而得。何待今之地球爲球之實證而知者歟。見事實而尙靳肯繁重可嘆也。

朱子據濂溪無極說而演之曰：『不言無極，則太極同於一物，而不足爲萬化之根。不言太極，則無極淪於空寂，而不能爲萬化之本。』此說甚不安，而退溪有力主張，其豈然哉！夫無極之說，始出於老氏也。孔子世同老氏，而贊易只言太極，伏羲文王以下，未嘗言無極與太極耳。

蓋無極之說，是必指其渾淪時言者也。即所謂以無爲爲天地之始者也。果如是，則是屬徼世以前。發諸實世主義，不言而無所闕也。言之而無所益也。其於萬化根本，有何所損益哉！夫吾人世界，始自太極而有之。則言其太極者，自是世界觀之頭腦也。安有加無極於太極之上，然後爲萬化之根本耶。此等說，丁寧是杜撰，而其不看太極之爲實物實理，故如是模糊也。

儒學上宇宙觀，創有實據體騰踐履，其所以散在方冊者，一見燦然，不使人彷徨渾漠見之哉。大學之『無所不用其極』，堯典之『允執厥中』，洪範之『皇極』，詩經之『莫非爾極』等語，何莫非據天地之實道而經人道之範規也。蓋太極是萬物之母，而人亦賦其性而生，故入之道準其太極之道而立矣。故聖人說道，必舉中極二字者，良以此也。鄭秋僭天命圖說中，周子所謂『無極二五妙合而凝者也，而子思則就其妙合之中，獨指無極之理而言，故直以是爲性焉。』愚讀此之最可閔惜者，周說所云果子思之意，歛於其釋義，未透徹處，何

不。以。自。說。別。立。以。待。後。評。而。願。乃。以。前。聖。說。臆。定。附。會。耶。中。庸。稱。曰。『天。命。之。謂。性』而。已。也。所。謂。獨。指。無。極。云。云。不。其。無。稽。乎。蓋。二。五。者。是。必。指。五。行。兩。儀。而。五。行。者。出。於。中。與。四。方。也。兩。儀。者。生。於。有。物。在。中。也。然。則。二。五。者。都。出。於。太。極。而。今。以。無。極。謂。之。妙。合。于。二。五。者。不。是。荒。唐。乎。余。之。所。明。二。五。者。上。段。已。盡。論。而。或。者。以。『中。與。四。方』云。爲。不。無。生。疎。之。訝。歟。此。見。雖。出。我。直。覺。而。其。與。河。圖。所。明。副。合。故。自。信。無。輕。妄。之。罪。也。河。圖。配。天。地。之。數。曰。『一。六。居。下。二。七。居。上。三。八。居。左。四。九。居。右。五。十。居。中』云。者。非。中。與。四。方。耶。蓋。中。者。地。極。之。中。心。而。四。方。者。地。極。之。輪。廓。也。所。以。中。與。四。爲。五。數。而。謂。之。天。地。之。數。基。焉。數。理。家。源。乎。此。數。而。大。衍。數。之。撰。著。用。之。其。所。謂。五。行。云。爲。最。示。太。極。動。態。之。喻。而。周。子。所。謂。『無。極。二。五。妙。合。而。凝。者。也』云。云。實。未。可。知。也。

若。以。無。極。爲。主。則。陰。陽。不。判。而。此。世。界。尙。在。混。沌。以。前。矣。可。得。言。乎。意。者。無。極。爲。言。者。以。其。無。形。歟。無。形。者。安。得。以。分。陰。陽。耶。未。看。破。極。之。爲。中。故。接。出。無。極。而。說。得。無。極。而。太。極。歟。既。曰。不。言。無。極。則。太。極。同。於。一。物。而。不。能。爲。萬。化。之。根。太。極。者。不。當。爲。同。於。一。物。則。太。極。之。外。無。他。大。物。者。明。矣。而。對。舉。曰。不。言。太。極。則。無。極。淪。於。空。寂。而。不。能。爲。萬。化。之。本。其。言。相。混。不。成。說。若。也。不。幸。近。乎。畫。蛇。添。足。可。得。無。惑。乎。愚。之。所。以。冒。瀆。而。辯。之。者。良。以。此。也。



### 三、天圓地方左旋右旋辯

儒學之說。天圓地方者。以其道與數。而非以其體與質也。後儒固陋。泥字句而不復知有實理。故對科學不得辯地方非之之議。非惟不得辯。自尙主之。益露短處。亦可悶也。

蓋圓者。經一而開三。故一三五七九未盡數而謂之奇。屬之天數。是其天道之喻也。方者。經一而開四。故二四六八十適盡數而謂之偶。屬之地數。是其地方之喻也。雖然。奇之本一也。一是有中之地極是也。孔子指其天地進行處喻之。故曰。『陽三陰四。位之定也』云矣。天地之數本如是。則天地之行亦如是。而天地之道又如是。推可知也。如有疑者。驗諸日行之三百六十四分度之一。月之朔望上下弦。若非適盡之數。焉得一律不變而成朔望上下弦。若非未盡之數。安其四分度之一有餘耶。閏日閏月之所由作。因是而月從地。故其數亦從地數而方也。日屬天。故其數亦屬天數而圓也。地旋之一晝夜。定分爲十二個時間看之。則此一日之十二方也。地旋之一歲。定分爲十二個月看之。則此一歲之十二方也。其諸事物上言之。周到以爲圓。決裁以爲方。所以爲志欲圓而行欲方也。若夫可方者未方而可圓者未圓。則天地萬物休矣。是故。天之道圓。則地之道不得不方也。既認天道爲圓之實證。則地道之可而爲方。亦閉戶而可知者也。何疑何惑之有乎。其不知方圓之理者。此不知天地之

理者也。不察此理，而以地方之喻，看作地形之方而非之，非之者亦繆矣。然則今之地體球形之說，有何爲害于地方之喻也？地方之喻，又何嘗爲害于地體球形之說而互懷生疎耶？且儒學上未曾見地形爲方之說也，非惟無爲方之說，還有地圓之說，創自二千五百年以前，而尙矇昧地方之解，可勝嘆哉！管子答單居離所問天圓地方之說曰：『若天圓而地方，是四角之不掩。』周髀經曰：『北極之下，有朝生夕死之草。』云云。此之朝夕，即吾人所居地之春冬也。此與科學之南北極說明合也。爾雅曰：『南戴日爲丹穴，北戴斗極爲崆峒。』日與斗極皆以天弧之圍，圍曲下臨。』云云。圍曲非圓形乎？中庸曰：『戴華岳而不重，振河海而不洩。』云云。明明是地體圓而轉動之喻也。其所謂地方之解，據于何書而得于何人耶？余最悶其拘儒之無識，科學者之淺見也。

且以左旋右旋言之，則乾坤者陰陽之根本也。易八卦上乾之位在戌亥，即地塊之西北方也。坤之位在未申，即地塊之西南方也。以時間上言之，則戌亥者夜盡之時，而夜盡則晝氣一分相接以起，故自乾始有陽之苗脈。通子坎之中而進東，則昧爽生矣，而昧爽之時謂之丑寅。艮上進者，即以其晝氣之出現也。由是進之至辰巳巽方，而晝氣已滿，故午離胎陰而進未申，則謂之坤者，即以其夜氣之到達也。又進而至乾，告一轉之功，則成一晝夜矣。夜是陰而陰屬地，晝是陽而陽屬天也。天之道用乾，地之道爲坤。自乾東進，故謂之左旋。一應

進而迴西爲坤。故謂之右旋也。然則東西左右之別。不過是吾人指標之稱。而自地體言之。則直曰一轉回。而以成晝夜而已也。如是則與近代科學之所發見地球左旋之說。有何相差而不同。地塊如球者。又有何生疎之感歟。一則指數與道而言也。一則指體與形而言也。只是所主而言之者不同而已。其實則毫無相差。而但恨兩說之互主持偏也。或曰。方圓旋轉則既云如是。而奇之本一也。一是有中之地極是也。偶之本二也。二是兩儀是也。夫兩儀者陰陽而兩儀爲二。則非爲以陽才作陰之嫌乎。又曰。太極是地極云。而奇之本一也。一是有中之地極是也。則地是陰。而何云以地極爲奇之本歟。曰。孔子謂「動於地之中。則應於天之中。」蓋地之旋轉。非但資自力。而即并資天之力者。故地中之動。(動是地軸之運而。非指地塊之謂矣)即是天之引而地所從也。坎中連陰中之奇類也。「天一生水」喻亦近矣。不察此理。則豈能言天地之交媾乎。且兩儀爲二者。以才言則爲陽一陰一。然以位與數而言。則二屬陰者。故孔子謂「陽三陰四位之定也。」四是二之重之者。則偶之本爲二者。不亦宜乎。或又曰。然則陰中之奇類也者。與易習坎程傳之一始於中者。有同而同卦。或問曰。夫陽氣之生。必始於下復卦之像是也。今日始於中。其義如何。朱子答曰。氣自下而上爲始。程說別是一義。各有所主。不相妨然。亦不可相雜云。蓋天地之用。始於一者。復無可疑。然或一始於中。或一始於下。云而不曾明示也。是說不無相惑。何如。曰。一始於中者。以其本位而言也。即一晝夜時間上指

其所始而言也。一始於下者。以其變位而言也。卽一歲四時。上指其所始而言者也。時間則以十二時。可分爲六陰六陽看也。四時則以十二月。可分爲六陰六陽看也。六陰之末卽十月坤卦。六陽之初卽十一月復卦。連看則坎中連之理亦可觀矣。何疑惑之有乎。或又曰。然則本位上言晝夜。變位上言四時而已。外乎此而更無別段陰陽之造化歟。曰。否。此則地球表面上陰陽說也。地中之陰陽作用者。亦類此而自有六層交代溫冷殊別之跡也。此則可謂之直接時間上陰陽之造化也。又有間接空間上類此之造化。故古昔聖人。說卦而取諸象。以通神明。類萬物之情也。所以有卜筮之方。有運命之術。然如此之事。非明倫立教之事。故孔子讚易。徹頭徹尾。只說修己治人之道而已。於是乎聖人之意所在。推可知也。

(丙辰八月下澣梧村薛泰熙書于反求室中)

敬啓 今者敝處所刊梧村薛氏反求室叢書四種 曰學林小辯 曰綴理氣辯  
曰大學新講義 曰茶飯更嚼 凡爲冊者四 著者 夙抱苦心 酌挹東西 晚  
益篤志聖學 生平精研 略其於此惟其期以真知 故不苟依於前人 辨論新  
義 關係肯綮 見今老病耗矣 獨此一事 猶思與宇內名碩 共明之 茲從著  
者意 寄致  
高覽 如蒙

賜以納粹 且從以反覆討論 則駁難契可 均所傾心 蓋投片石於江流 所  
冀波應 送微聲於山谷 要得響答 亦著者之所憊倦而己者也 謹奉此爲  
介 且爲代懇 不備

昭和十五年三月 日

小 梧 山 房 附 啓

# 中庸註釋辯目錄

- 一、第一章首節辯
- 二、第一章末節辯
- 三、十二章第二節辯
- 四、第十三章第三節辯



## 一、第一章首節辯

天命之謂性<sup>오</sup>。率性之謂道<sup>이</sup>。修道之謂教<sup>이니</sup>。

先儒註釋曰。命。猶令也。性。則理也。天以陰陽五行。化生萬物。氣以成形。而理亦賦焉。猶命令也。於是。人物之生。因各得其所賦之理。以爲健順五常之德。所謂性也。率。循也。道。猶路也。人物各循其性之自然。則其日用事物之間。莫不各有當行之路。是則所謂道也。修。品節之也。性道雖同。而氣稟或異。故不能無過不及之差。聖人因人物之所當行者。而品節之。以爲法於天下。則謂之教。若禮樂刑政之屬是也。云云。

謹按。易繫辭曰。『一陰一陽之謂道。繼之者善也。成之者性也。』蓋一陰一陽者。包一寒一暑一暗一明而言之也。所謂消長。言其往來之徵矣。所謂進退。言其替代之象也。寒暑則知其爲四時也。明暗則知其爲晝夜者審矣。外乎是而索陰陽于何處哉。余於太極辯中。地塊受日光交易。而成晝夜。變易而成四時云矣。不從此處見得道之所從來。則其萬篇學說。適足爲滋其味矣。奈何其所以一寒一暑一暗一明。即所以晝夜四時者爲道。而化生萬物焉。此道之持續。謂之善也。其持續之中。有個所生成者。謂之性也。則人賦人性。物賦物性。是性所受喻之。以天之命者好矣。性既生于道之中。則其性稟賦。必與之內容配矣。斯言人



性。則如種豆得豆。種苽得苽之理。而種人得人也。物偏而人通故。人性能與天地之性。具體而微也。率其性謂之道者正矣。而推論此理。則賦得若是之性者。當皆有以天地入合德之美。然其受孕上。種之優劣。時之好否。處之適否。揔勢之清濁。粹駁等稟賦。不能齊均故。先覺者出。而因其固有以導之。使之修道。是謂之教矣。其教之科目。何不曰自六藝至修齊治平等事。而偏以禮樂刑政之屬。爲能事乎。此吾宗之所大不滿足也。其不云乎。此道。參天地贊化育。君子語大。天下莫能載焉。語小。天下莫能破焉。道之大原出于天。欲修此大道之教者。止于禮樂刑政而得之。吾絕不可信其備也。

(右問題。辛亥年間。於朔之鄉校省會席上講演。余於庚戌棄官歸鄉(歸川)於郡之鄉校。設儒教會。以朔望爲省日。而每集士林。行省齋式。式後任爲講學。)

## 二、第一章末節辯

致中和天地位焉萬物育焉

先儒註解曰。致推而極之也。位者安其所也。育者遂其生也。自戒懼而約之。以至於至精之中。無所偏倚。而其守不失。則極其中而天地位矣。自謙獨而精之。以至於應物之處。無所差謬。而無適不然。則極其和而萬物育矣。蓋天地萬物本吾一體。吾之心正。則天地之心

亦正矣。吾之氣順，則天地之氣亦順矣。故其効驗至於如此。此學問之極功。聖人之能事。初非有待於外。而修道之致。亦在其中矣。是其一體一用。雖有動靜之殊。然必其體立。而後用有以行。則其實亦非有兩事也。故於此合而言之。以結上文之意。

謹按。此亦恐有未然者。鄙意謂天地致中和。然後位其位。而萬物育焉。故改訓爲致中和。天地位焉。萬物育焉。然後。文理立而語意著矣。如舊訓。舊釋解之。則人能致中和。則天地隨而位焉。萬物隨而育焉。安有是理哉。然則人若不致中和。則天地不位。萬物不育云歟。天地不能位焉。而萬物不能育焉。則天地者崩壞。而陰陽者閉塞矣。天地崩壞。陰陽閉塞。而所謂宇宙也。世界也。能不告終歟。反是。而宇宙也。世界也。迄今凡幾億萬年存續。則賴人致中和而得耶。人既物中之一性。而後天之物。安得。以使先天地位之哉。吾懼其說之不能立也。

蓋天地之旋轉。互以中心動應。孔子曰。動於地之中。則應於天之中。一動一應。而生二。兩儀再動而成四。孔子曰。陽三陰四位之定也。《鄒著太極辯方圓旋轉參照》則天地運行之機序已著矣。是之謂致中和而天地位焉。萬物育焉。若非致中和。則天地不可得。以定位。而萬物亦不可得。以育焉。夫天地之生物不貳者。以其一陰一陽來往旋轉之功也。一陰一陽來往者。以其動中應和之能也。人賦得天地之性以生。則其所賦與天地之性。具體而微也。

故凡喜怒哀樂之發於表者。不能中節。則未能為和。而得其正矣。聖人立教方法。惟明其源。故次節專言天地之道。以示其中和所出之本地也。（右問題亦於省會席上講演者。）

三、第十二章第二節辯

夫婦之愚<sup>도르</sup>可以與知焉<sup>되이르</sup>及其至也<sup>는하야</sup>雖聖人<sup>도이라</sup>亦有所不知焉<sup>되하</sup>  
夫婦之不肖<sup>도르</sup>可以能行焉<sup>되이르</sup>及其至也<sup>는하야</sup>雖聖人<sup>도이라</sup>亦有所不能焉<sup>되하</sup>

天地之大也<sup>도르</sup>人猶有所憾<sup>되이르</sup>故<sup>로</sup>君子<sup>님</sup>語大<sup>대</sup>天下<sup>하</sup>莫能載焉<sup>오이</sup>  
語小<sup>소</sup>天下<sup>하</sup>莫能破焉<sup>하이</sup>

先儒註釋曰。君子之道。近自夫婦居室之間。遠而至於聖人天地之所不能盡。其大無外。其小無內。可謂費矣。然其理之以所然。則隱而莫之見也。蓋可知可能者。道中之一事。及其至。而聖人不知不能。則舉全體而言。聖人固有所不能盡也。侯氏曰。聖人所不知。如孔子問禮問官之類。所不能。如孔子不得位。堯舜病博施之類。愚謂人所憾於天地。如覆載生成之偏。及寒暑災祥之不得其正者。

謹按。日用事物。皆是道中之事。故凡人間居室之間。日用事物。概是愚夫愚婦所可能。知可能行者。然其知其行。不過是習故傳統而已。至於事物之所以由生。所以由作上。許多

隱微神秘之理。愚夫愚婦之不能知不能行。固可勿論。雖聖人亦有所不知不能也。蓋聖人  
之所欲知所欲行者。只是爲人類明倫立教之大道也。其他纖細當之。則思辨而已。不當之  
則不必治之也。夫其大無外其小無內之間。充盈之冲漠無朕者。聖人安得以盡知乎。不能  
盡知許多事物。故不能爲聖人。此不解聖人者也。『君子多乎哉。不多也。』『吾不如老農。』  
『吾不如老圃。』等辭。非全出於謙與方也。事實亦有然矣。惜乎先儒過大思之。每致誤解原意。  
侯氏之解。全缺費隱之釋。而朱子謂人所憾於天地。如覆載生成之偏。及寒暑災祥之不得  
其正者云。此說尤爲未妥也。蓋生成之偏災祥之不得其正者。等意。似據乎憾者。然如此解  
釋。則與費隱。全然不近奈何。愚意憾字與感字通用。天地之大也。人猶有所感者。如五運六  
氣之所感應是矣。其費之大。雖如許。然其隱之感。又如許也。此所以謂道之費隱之形跡也。  
原文之意。簡易明白。而每以註釋之誤解。糊塗原義者。徃徃有之。此豈非後學之所惑哉。畜  
之則惑益滋矣。以其滋惑之不可莫若思辯之爲益也。朱子不云乎。『學非私說。惟正是求』  
吾儕雖此意。雖朱子之註釋。於其有疑處。不欲畏敬而畜疑。所以不願僭越。每如是說道也。  
此決非妄斷。而僕之所解如此。故講示諸生。以資研究吟咏焉。

(右問題。辛亥秋。於松坡書堂與諸生講道。)

四、第十三章第三節辯

忠恕，遠道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。

先儒註釋曰：盡己之心爲忠，推己及人爲恕，遠去也。如春秋傳齊師遠穀，城七日之遠，言自此至彼，相去不遠，非背<sub>似</sub>而去之之謂也。道即其不遠人者是也。施諸己而不願，亦勿施於人，忠恕之事也。以己之心度人之心，未嘗不同，則道之不遠於人者可見。故己之所欲，則勿以施於人，亦不遠人以爲道之事。張子所謂以愛己之心愛人，則盡仁是也。

謹按：去者，自此至彼之喻，則彼非在我，而在他者明也。蓋道在我而不在他，故曰：施諸己而不願，亦勿施於人。且首章明言「道也者，不可須臾離也。可離，非道也」云者，是何說耶？遠者，義離也。而無去也，則當曰「遠離也」。何故抑解以去字，使之近於道在彼之喻歟？皆曰：道在內，而及其行事，則自不知逐物放外者，爲學通弊也。蓋不遠者，語類而非可以字義侷解也。其義則至近而間不容距之意也。例如伐柯伐柯，其則不遠之類也。解之以去，則間距有之，烏其可乎？（右問題亦於松坡書堂講道，而後屢屢按問時應答者。）

# 大學辯目錄

- 一、研究法提要
- 二、體用極則圖說
- 三、八次序區別圖說
- 四、經首節辯
- 五、經第四節辯
- 六、經第五節辯
- 七、經第六節辯
- 八、傳第五六兩節辯
- 九、傳第七節辯
- 十、傳第八節辯
- 十一、傳第九節辯
- 十二、第十節辯
- 十三、第十四節辯

- 十四、傳第十九節辯
- 十五、傳第二十二節辯
- 十六、傳第二十五節辯
- 十七、傳第二十六節辯
- 十八、傳第二十七節辯
- 十九、傳第四十八節辯
- 二十、傳第五十一節辯

# 大學 辯

## 一、研究法提要

### 甲 三綱八條辯

大學經第一節。先儒分說三綱領者。其研究上。頗有所不倫。故今分爲體用極則。明明德。體上用工也。親民用上用工也。止至善。極則上用工也。學者當於此。體心研究。則親新二字之別。似有兆於于此矣。必須虛心體究。俾得自家心理作用上體認也。且格致誠正。修齊治平。謂之次序。則倫合矣。謂之條目。則不倫合也。

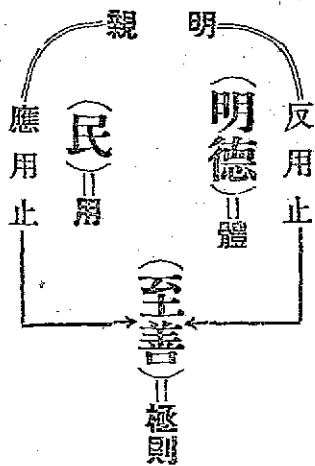
### 乙 格物致知辯

大學之道。體用工夫。甚是縝密。有反應二別。致誠正修爲反用。即內用也。格齊治平應用。即外用也。反用而明明德作矣。應用而親民作矣。明明德親民作矣。而方是得格物之心正矣。正心即至善本體也。格一物必致一知。須要得一段告了。一時要格許多物。要致許多知。則格致之工不得也。非惟不得格致之工。心理作用法則。原不如是也。宋學疑於格致工夫。而不知不識中。自致支離之害耳。致知之知字。非溫故而知新之知也。直其感覺



之知也。感覺者。良知也。即不驗而知也。溫故知新者。觀念也。即驗而知也。同一知而自有意義之殊別也。蓋良知之擴充。非不因觀念所應。然本章致知之本義。則宜其釋之以致良知。而自認其觀念之應用也。學者須要喫緊于此也。

二、體用極則圖說



盤銘三新。反用工夫。即明之之術也。帝典。康誥之克明。太甲之顧諟。是也。

康誥。作新民。其命維新。應用功績。即親之之化也。淇澳烈文篇。不忘之効。是也。

此之謂君子無所不用其極也。

明德者。良知素仁兼其義也。設之。則其為物如明鏡照物。應物無僞。隨現照之。照則通。通則親矣。蔽則塞。塞則疎矣。親疎通塞。乃是仁不仁之標幟。則苟有明明德。而其用之不親者。無

矣。民者衆庶之義，即人與事物代表之言也。至善者正心處也。此心之格于物，而了致誠正時，修身作矣。修身作矣，而齊治平推矣。故謂之正心至善本體，即厥中是也。

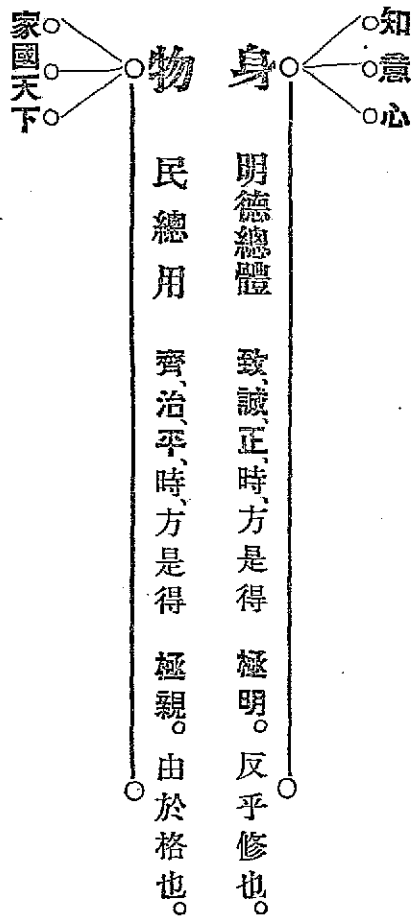
或問曰：盤銘三新，既云反用工夫，則周政二新，亦是政化所及，而自新，推新之功，說不出五新字範圍也。且以治化上用力言之，在位臨民之道，但以親爲主，則不無牽愛蔽寵之嫌，而不若使之去其舊染之污，以作自新之民。故伊川據此五新字，而以親作新，似無差誤也。又金農巖所辯曰：親者養也，新者教也。論二字輕重，教該養而養不該教云云。是說亦近理，何如。

著者曰：親字義愛也，近也，新者義初也，鮮也，革舊也。今假革一弊而欲新之，則其心必先側怛乎舊弊之爲癩，而用革之術矣。此非用親而爲新者耶。尙復有以新該親之惑耶。設以教養二字比之輕重，對父兄聞奉養之爲孝悌，未聞教導之爲孝悌。大禹謨曰：德惟善政，政在養民。尙復有以教該養之惑乎。況其親字非可以養字比之乎。蓋親天親地，親人親物，其體與天地同類，而其用與天地同道也。所以與天地參而贊其化育也。何得區區小小輕重比附耶。此等偏見，沿沿以蔽聖學者久矣。證諸六經，易地天泰象曰：『親乎上者，近乎天，親乎下者，近乎地。』所以天與火同人而象有君子以類族辯物之解，地有水比而象有先王以建邦設都，以親諸侯之釋。周禮大宗伯曰：『以賓禮親萬邦。』樂記曰：『合父子君臣親

萬民。」堯典曰：「克明峻德，以親九族。」舜典曰：「帝曰：契，百姓不親，五品不遜，汝作司徒，敬敷五教。」五子歌曰：「民可近，不可下。」大戴禮主言孔子答曾子問曰：「吾語汝道者，所以明德也。德者，所以尊道也。是故非德不尊，非道不明。又曰：上之親下也，如腹心，則下之親上也，如保子之見慈母也。上下之相親，如此然後，令則從，施則行。」其語五倫中，義別序，信皆親一字分說也。凡應事應物之道理，皆是用親一味也。故體明德而用親者，於天地則是自然之理也。於人則是本然之性也。不可以私意小智能使之左右者也。又問曰：然而明，明德親民之實證，皆在五帝三皇，則大學之道，求其政治上在位者外，似難徵其功也。何如曰：不是。尚不用力于自心體認之故。一向模糊如是也。茲有河漢洋洋，力能浮巨舶，則水者謂之有力之物。有細川，力不能轉拳石，則水者謂之無力之物。可乎？同一之水而殊其分量之多寡而已。帝王庶民，同一其性，而其人之用力有無，其位之階級尊卑，自有事功之廣狹差等而已。其理則原是同一也。

顏子所謂「舜何人，予何人」是也。然而聖人以斯道，詔後世也。引五帝三皇之事，而實其證者，爲示此道之獨恭，而天下平底功能也。表面上似是專言政治，然其道非特得其位然後行也。故經曰：自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。何等明白，何等簡易乎。

三、八次序區別圖說



此之謂自天子以至於庶人。壹是皆以修身爲本也。  
 身者視聽鼻味觸五官之總名。即人身全體之謂也。物者我外一般之謂也。茲有父身一個  
 對子行慈愛之道。則子爲物也。子身一個對父行奉養之道。則父爲物也。然而大學格致之  
 本義。其用法條理。須要得知行合一也。不是則支離濇漫。不復見得誠意之實矣。假令以父

對其子而憫其愚。則使之讀書。憫其粗率。則使之習禮矣。憫其愚與粗率者。自是慈愛中所感。覺而發。憫者矣。知此爲憫。故即使之讀書習禮也。即使之讀書習禮者。是知此之意誠矣。此意誠矣。而此心正矣。此心正矣。而此身修矣。此身修之。而方是父慈之道成也。以子對其父。而恐或違令。則以之養志。恐或未豫。則以之定省矣。恐其違令與未豫者。自是奉養中所感。覺而生。恐者矣。知此爲恐。故即以之養志定省。是知此之意誠矣。此意誠矣。而此心正矣。此心正矣。而此身修矣。此身修之。而方是子孝之道成也。然而致其知而有未行者。此則慳怠所以暴棄者矣。故傳曰。如惡惡臭。如好好色之喻。正謂此知行上用功也。實其知如好好色。懲其蔽如惡惡臭。則其意必誠。毋自欺矣。此所謂知行合一也。凡事凡物之有能成就者。莫不由致此知誠此意。則其所以齊治平者。安有不由其獨恭乎。若將不告了。格一物致一知。實之之工。而就諸事事物物上。求知求行。則其與知行合一。相距遠。而大學格致之功。幾乎無微矣。

或問曰。朱子補說曰。言欲致吾之知。在即物而窮其理也。惟於理有未窮。故其知有不盡也。是以大學始教。必使學者。即凡天下之物。莫不因其已知之理。而益窮之。以求至乎其極。至於用力之久。而一旦豁然貫通焉。則衆物之表裏精粗。無不到。而吾心之全體大用。無不明矣。此說之要。久當究天下萬物之理。而蓄積成知識。然後始得一旦豁然貫通。而可能格致。

云貴說則須要格一物致一知。告了一段可也。又最喫緊道知行合一之要。兩說相遠何如。著者曰。然故。此書之作。爲萬不得已矣。然故。余謂之知我罪我。惟在斯學之闡明與否耳。然故時。儒謂我背程朱也。蓋伊川之誤新字。晦菴之疑知字者。皆由於重用而輕體。緊乎外而歇乎內故也。夫體用道理。原是一體。而須要其先後本末而已。不須要其輕重緊歇也。設以輕重緊歇言之。物之爲言者。出於我而無我。則不可以言物矣。重在我而輕在物。緊在內而歇在外也。以聲色言之。寓我目而始得辨色。屬我耳而始能知聲。若無此目此耳。則聲色者安得以爲說乎。致知在格物爲言者。不格物。則我知無可致處也。不致此知。則意獨據何以誠乎。所以辨物在求我心理。不在物上窮理也。故謂之格一物致一知。誠一意正一心。而方是得此身修之也。孝悌忠信利物幹事許多作爲。莫不個個告了一段而成矣。若此說不。是則今日致孝悌之知。而蓄之。明日致忠信之知。而蓄之。又明日致利物幹事之知。而蓄之。如是而蓄一年。蓄十年。然後。久當見一旦豁然貫通之時。而始能得行孝悌忠信利物幹事之道可乎。可謂語不成說。而捕風捉影也。噫。儒學之所可貴者。以其實踐。而人之所宗。儒學者。亦以其實道之可踐履也。人將以彼德漫無稽之說。務欲飾辯而挾勝。則吾恐其所勝。未有一不自招其窮也。蓋孝悌忠信利物幹事等事。皆人生日用彝倫中事。而此等事。要久當見一且豁然貫通。然後行之。則其所以日用之意義。在何耶。言必稱日用彝倫。而推諉於久當見。

則此豈非自招其窮之失歟。蓋貫通者。非不有之。而吾於鳶飛魚躍等事。則喻之。而其以念頭閃忽者。知以豁然貫通者。則不喻之矣。大抵此等豁然有之何益於吾人日用彝倫中事。歟。此所謂漚漫支離。使後學。不可知得要領。而終歲懷疑。甚至厭此而就彼。其不活潑。不實用。孰有甚於此哉。且一旦豁然貫通。則無復蒙蔽之憂歟。蓋心者。操則存捨則亡。雖曰得個豁然之時。斯須又復蒙蔽何。孔子許仁者。只是顏淵。而僅不過三月不違。孟子曰。學問之道。無他。求其放心而已。據於聖訓。證乎凡心。以一旦豁然作進學之極度限界。則實鄙人之大惑也。其所以因其已知之理。而益窮之。以求至乎其極。乃是引其溫故知新之戒。然此則一般工夫進程上用力之訓也。非感物即應之知之論也。更欲明說此知字義。其最元始則生而即知飢飽之知也。最終則將死知其善可行之知也。就活用上言之。則好而知其惡。惡而知其美之知也。此所謂正感所覺。即良知之知也。然則大學致知之知。驗知可乎。感知可乎。鄙之解說如斯而足矣。問者。亦須自求心上體認也。

#### 四、經首節辯

大學之道。在明明德。在親民。在止於至善。

程子曰。親嘗作新。先儒註釋曰。大學者。大人之學也。明。明之也。明德者。人之所得乎天。

而虛靈不昧。以具衆理。而應萬事者也。但爲氣稟所拘。人欲所蔽。則有時而昏。然其本體之明。則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之。以復其初也。新者。革其舊之謂也。言其自明其明德。又當推以及人。使之亦有以去其舊染之污也。止者。必至於是不遷之意。至善則事理當然之極也。言明明德新民皆當止於至善之地而不遷。蓋必其有以盡夫天理之極。而無一毫人欲之私也。此三者。大學之綱領也。

愚按。親。當作新之新。還作親。大學者。大人大公之學也。明明之也。經銘之日新。帝典康誥之克明。太甲之顧諟是也。明德者。良知素仁兼其義也。人性之所賦者。虛靈惻怛。而虛靈者爲知。惻怛者爲仁也。以言乎知。謂之明。以言乎仁。謂之德也。但因氣質之清濁濶夾。而大公者未必齊均矣。又從而私慾掩蔽。則良知素仁者。瞭然無徵。故聖人設教明理。使人用力。而覺悟其大公之本領也。此之謂明明德也。親者。愛近之謂也。民者衆庶。即人與事物代表之謂也。人心既以知仁爲體。則其用之爲親。如形影之不可離也。所以先乎愛己之父母。而推及人之父母。先乎愛己之兄弟。而推及人之兄弟。此之謂孝悌爲仁之本也。由其本而達之。則所當之事物。物皆有以作之成之矣。若不由親而爲之。則父子兄弟。尙亦疎矣。況其遠者乎。蓋仁體親用。即天地自然之理。而人類本然之性也。何得區區有議於斯間哉。止者。動而至可定處。而不遷之謂也。至善者。正心處也。無偏無依。無過與不及。而惟其最中也。言



明明德親民皆當止乎其極也。此三者大學之體用極則也。

三八

### 五、經第四節辯

古之欲明明德於天下者，先治其國。五欲治其國者，先齊其家。五欲齊其家者，先修其身。五欲修其身者，先正其心。五欲正其心者，先誠其意。五欲誠其意者，先致其知。五致知在格物。五

治平辭  
從做此

先儒註釋曰：明明德於天下者，使天下之人皆有以明其明德也。心者身之所主也。誠實也。意者心之所發也。實其心之所發，欲其必自慊而無自欺也。致，推極也。知，猶識也。推極吾之知識，欲其所知無不盡也。格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。此八者大學之條目也。

愚按：明明德於天下者，以吾之明德及於天下也。心者身之所主也。意者心之動向也。誠，真實也。致，委到也。知，覺也。格，正也。至也。物者，我身外一般之稱也。言隨處隨時對物也。對乎父則致知奉養之爲可而實之，對乎子則致知慈愛之爲可而實之。其外一般事物，推極此理也。此八者大學體用道理至極則之次序也。

或問曰：朱子註曰：明明德於天下者，使天下之人皆有以明其明德也。蓋古之聖王必皆

有諸己而後求諸人矣。使天下之人皆有以明其明德者。既明我之明德。而人則不明。故使之皆有以明之者。於理不啻乎。

著者曰。不是。大本誤矣。太陽者以自體照物而已。非要物之自明。天地者以自體運轉。而可以寒暑可以雨露焉。生成萬物。而告其功。非要物之自生自成。人賦天地之性。而其道同也。故以我明德。及乎天下。而任其責也。設以教育使之自明言之。其所以教育者。即明德之事也。人人各明己之明德。則天下自明矣。安有天下之衆。待一人之使明。而各自甘乎暗昧耶。抑如是。則經之所云。自天子以至於庶人。壹是皆以修身爲本者。不其爲矛盾歟。

## 六、經第五節辯

物格而後<sub>에</sub>知至<sub>고</sub>知至而後<sub>에</sub>意識<sub>고</sub>意識而後<sub>에</sub>心正<sub>고</sub>心正而後<sub>에</sub>身修<sub>고</sub>身修而後<sub>에</sub>家齊<sub>고</sub>家齊而後<sub>에</sub>國治<sub>고</sub>國治而後<sub>에</sub>天下平<sub>고</sub>

先儒註釋曰。物格者。物理之極處無不到也。知至者。吾心之所知無不盡也。知既盡則意可得而實矣。意既實則心可得而正矣。修身以上<sub>上</sub>明德之事也。齊家以下新民之事也。物格知至。則知所止矣。意誠以下。則皆得所止之序也。

愚按。非對物則我知無以至之。故物格而後知至也。知既至則務當實其意。而意既誠。

則心自正矣。心正則身修。而所謂齊治平者。自近達遠之次序也。若不致此知。而徒欲誠意。則易乎虛之。易乎滅之。易乎惑之。無足怪也。是以謂之格一物。致一知。誠一意。正一心。而方得此身修之也。平者。平均。平等之義也。堯典平章百姓之平是也。

### 七、經第六節辯

自天子以至於庶人。壹是皆以修身爲本。本訓

先儒註釋曰。壹是一切也。正心以上皆所以修身也。齊家以下則舉此而措之耳。

愚按。若非此節。孰能辯中間誤說。而復見千載湮沒之聖學乎。何等明白。何等簡易乎。自天子以至於庶人。壹是皆以修身爲本。蓋天子一個人也。庶人一個人也。然則。天子親庶人。庶人各親天子。而上下融和也。更言之。則合是人人。壹是皆以修身爲本。天子者任重。故聖人以道。理責其任重者。而欲得其事半功倍也。不究此微意所在。或疑之以尊君之害。蓋三隅反乎。且於文句上。看得政治云爲。而專以大學。屬之政學。而謂以不在其位。不謀其政。責大學之。効果子在位者。而不問於不在位者。此恐非正解也。

### 八、傳第五六兩節辯

詩云瞻彼淇澳音。葦竹猗猗音。有斐君子音。如切如磋音。如琢如磨音。瑟兮音。僖兮音。赫兮音。喧兮音。有斐君子音。終不可諠兮音。如切如磋者音。道學也音。如琢如磨者音。自修也音。瑟兮僖兮者音。恂慄也音。赫兮喧兮者音。威儀也音。有斐君子音。終不可諠兮者音。道盛德至善音。民之不能忘也音。

詩作瑟並況曉反恂鄧氏說作噫

先儒註釋曰。詩。衛風淇澳之篇。淇。水名。澳。隈也。猗猗。美盛貌。與。也。斐。文貌。切以刀

鋸音。琢以椎音。直進。鑿。皆裁物使成形質也。磋以鑪音。錫音。磨以砂石。皆治物使其滑澤

也。治骨角者。既切而復音。磋之。治玉石者。既琢而復磨之。皆言其治之有緒。而益致其

精也。瑟。嚴密之貌。僖。武毅之貌。赫。喧。宣著盛大之貌。諠。忘也。道言也。學。謂講習討論之事。自

修者。省察克治之功。恂。慄。懼也。威。可畏也。儀。可像也。引詩而釋之。以明明明德者之止於

至善。道學自修言其所以得之之由。恂。慄。威儀言其德容表裏之盛。卒乃指其實而歡美之

也。

愚按。道學自修不可以局解也。淇澳詩。衛人美武公之德。而比葦竹猗猗。如切如磋。如琢如磨。言其當時修治之始終也。瑟兮僖兮。赫兮喧兮。言其服飾儀容之嚴也。此所以不忘

其親民至極之盛德。而托詩以永慕者也。

詩云於戲前王不忘하君子하賢其賢而親其親고하小人하樂其樂而利其利하此以沒世不忘也하

先儒註釋曰。詩周頌烈文篇。於戲。嘆美辭。前王。謂文武也。君子。謂其後賢。後王。小人。謂後民也。此言前王所以新民者。止於至善。能使天下後世。無一物不得其所。所以既沒世。而人思慕之。愈久而不忘也。此兩節。咏歎淫泆。其味深長。當熟玩之。

愚按。君子。指其治者也。小人。指其被治者也。賢其賢。親其親。在上位者。擇賢分憂。親其可親。則民安其堵。樂其所樂。利其所利。而沒世不忘其善政之功德也。此兩節詩。證其親民止至善之効能也。

### 九、傳第七節辯

湯之盤銘曰苟日新하日日新하又日新하

先儒註釋曰。盤。沐浴之盤。銘名其器。以自警之辭也。苟。誠也。湯以人之洗濯其心。以去去下去同。惡。如沐浴其身。以去垢。故銘其盤。言誠能一日有以滌其舊染之污。而自新。則當因其已新者。而日日新之。又日新之。不可略有間去卒去斷去完去反也。

按。右明明德止至善也。康誥之克明太甲之顯謨。亦乃是日新又日新。即明明德止至善之工夫也。

### 十、傳第八節辯

康誥曰作新民<sub>하더라</sub>

先儒註釋曰。鼓之舞之之謂作。言振起其自新之民也。

愚按。康誥曰。應保殷民。亦惟助王。宅天命。作新民。言其以殷之舊民。使之無好逸豫。而以作新父之民也。此所以用康保民。即親民止至善之喻也。

### 十一、傳第九節辯

詩曰周雖舊邦<sub>하더라</sub>其命維新<sub>하더라</sub>

先儒註釋曰。詩。大雅文王之篇。言周國雖舊。至於文王。能新其德。以及於民。而始受天命也。

愚按。周國雖舊。然文王以前。諸侯之國矣。及至文王。用保民之政。仁聲溢境。際殷暴日甚。而天下之民心。自然歸周焉。武王大業。雖曰維新。而其命實由於文王之仁政。則此豈非

親民止至善之功效乎。自盤銘三新。至周政二新。皆是明明德親民止至善之言也。

四四

## 十二、傳第十節辯

是故君子無所不用其極。

先儒註釋曰。自新新民。皆欲止於至善也。

愚按。極中也。方所謂至善處也。明德親民。皆當止於至善也。

## 十三、傳第十四節辯

子曰聽訟吾猶人也。必也使無訟乎。無情者不得盡其辭。大

畏民知此謂知本。此謂知之至也。

先儒註釋曰。猶人不異於人也。情實也。引夫子之言。而言聖人能使無實之人。不敢盡

其虛誕之辭。蓋我之明德既明。自然有以畏服民之心。志故訟不待聽。而自無也。觀於此言。

可以知本末之先後矣。

愚按。明德親民既得執中。則事理自然明白公平矣。明白公平。則辯者不足以飾非。訥

者亦不見掩。是此言格物致知之一事也。

愚按此謂知之至也六字。當讀在本節。此謂知本。下而不可別置他節。故今正之。

且經文中。物有本末。事有終始。知所先後。即近道矣。一節蓋申言首節條理用方之戒也。其本亂而未治者否矣。其所厚者薄。而其所薄者厚。未之有也。一節即格致節次序之解說也。然則章句大學之本末章正是畫蛇添足也。如云本末有章則始終厚薄何獨無章乎。子曰。聽訟節中。有知本之本字。故云爲歟。蓋格其可格之物。而致其可致之知。則乃是知本也。此等本字。豈煩立章以明義者哉。實所未知也。疊出之。此謂知本四字。明是衍文。而合當觀。大畏民志下。直續讀。此謂知本。此謂知之至也者。恐是文理接續脈絡貫通。故以此正之。以質當世大方。並俟後賢君子。

#### 十四、傳第十九節辯

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。有所好惡。則不得其正。有所憂患。則不得其正。正。非好惡並去聲。

程子曰。身有之身。當作心。先儒註釋曰。忿懣。怒也。蓋是四者。皆心之用。而人不能無者。然一有之而不能察。則欲動情勝。而其用之所行。或不能不失其正矣。

愚按。身有之身。當作心。誤也。蓋身者耳目口鼻觸五官之總體也。喜怒哀樂爲情者。必



有心身具用而作之也。觀於鑿鑿者，少七情而精神喪失者，昧是非驗矣。是故身離心而無能，心離身而無靈者，審矣。則其所謂修身在正其心者，宜其先檢此身，不使外物之非禮者來誘此心。顏子所謂回勿之工是也。不然則身官者，早已傳非禮者於心，君焉使之失其正而形於身。其形於身者，忿懣恐懼好樂憂患，則其中之所不正可知也。故曰身有所忿懣則不得其正云云耳。此等心理作用法，其不交涉於自心而體認之，則或不無支離於其然未然之中矣。須要接觸感發上，覺此身之有所忿懣則不得其正之動機矣。先儒忽於此而謂之身有之身當作心。如是則體用條理極爲無徵，學者宜其詳味之也。

### 十五、傳第二十二節辯

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，之其所敖惰而辟焉。故好而知其惡，惡而知其美者，天下鮮矣。鮮，說爲僻，惡而之，聖人謂衆人之猶於也。辟，猶偏也。五者在人，本有當然之則。然常人之情，惟其所向，而不加察焉，則必陷於一偏，而身不修矣。

愚按：修身不必責家長一人以齊一家。全家族畢皆修身然後家可齊矣。後之儒概以

君王一人之責任釋之。其至以大學。專屬王侯所讀。而庶民則無與云云。有何誤耶。經云。『自天子以至於庶人。壹是皆以修身爲本。』不必以王侯言之者。不其明白乎。

## 十六、傳第二十五節辯

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。孝子所以事君也。弟者所以長事也。

慈者所以使衆也。

弟去聲  
長上聲

先儒註釋曰。身修則家可教矣。孝弟慈所以修身而教於家者也。然而國之所以事君事長。使衆之道。不外乎此。此所以家齊於上而教成於下也。

愚按。國家者私家之集積者也。衆私家齊之。則國家自可得治也。若以君王一家之齊。專待一國之治。未是涉於過大之失歟。一家仁一國興仁之說。在君主專制時代。未可曰無有爲之徵。而其專君歎民之弊。易致躓民之毒矣。上行下效之術。非不爲好。而奚若導人各行。以全其效乎。孔子雖祖述堯舜。然亦有自家主見。其於『自天子以至於庶人。壹是皆以修身爲本』之節。大有可見者也。王陽明曰。『傳益綴而經益離』者。亦有理之說也。以下諸節解釋皆倣此。

十七、傳第二十六節辯

康誥曰如保赤子心誠求之雖不中不遠矣未有學養子而后

嫁者也嫁者也

先儒註釋曰。此引書而釋之。又明立教之本。不可強為。在識其端。而推廣之耳。

愚按。康誥曰。『若保赤子。惟民其康乂。』言其善保斯民。如保育赤子也。赤子者。襁褓之兒也。其痛痒莫能說之。而惟慈母發而副之。不會學養子之法。而惟能如此。此所謂至誠感通之理也。為人君者。慈慈母保赤子之誠。則必概乎通燭遠近之情。而庶幾裕乃民以寧矣。

十八、傳第二十七節辯

所謂平天下。在治其國者。上老老而民興孝上長長而民興

弟上恤孤而民不倍是以君子有絜矩之道也

先儒註釋曰。老老謂老吾老也。與。謂有所感發而興起也。孤。子幼而無父之稱。絜。度。待。

反下也。矩。所以為方也。言此三者。上行下效。捷於影響。所謂家齊而國治也。亦可以見

人心之所同。而不可使有一夫之不獲矣。是以君子必當因其所同。推以度物。使彼我之間

各得分<sub>釋去</sub>。願則上下四方均齊方正。而天下平矣。

**愚按**。道者自近達遠。如有源之水。萬派而不竭。有根之木。萬枝而均榮也。所惡於上。母以使下。所惡於下。母以事上。知此付度。則由家推國。由國推天下。無廣不布。無遠不及。此之謂絜矩也。然而其由之也。必須嚴其先後本末然後。可以合乎道耳。

**堯典**曰。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。此其實證也。傳之義則如此。然經之義則必不如此矣。蓋天下者國家之集積者也。何不以國國皆然。而獨責天子一人之任耶。使人人各修其身。則易。以天子令使人人修身。則難矣。吾不以去易取難謂之道也。

**堯舜**雖爲政治標本。然其時政治。皆由牧伯以致也。必非堯舜直黨而化矣。堯舜之爲堯舜。在於賢其賢而已。詔天下後世之聖人立言。必不使蒼生專待一人之賢否而死活矣。『自天子以至庶人。壹是皆以修身爲本』者。專爲此邊解釋也。何不此之釋。釋之以專使一人統攝全人類耶。易比象曰。『先王以建邦設都。以親諸侯。』周禮大宗伯曰。『以賓禮親萬邦。』此皆賢其賢之例也。此之牧伯侯。皆後之國家也。然則天下之治平。非由其國國之治平乎。此理非惟止于國家釋也。國亦家之集積者。則國之治。亦衆家齊之集者明也。家是累人口之集者。則家之齊。必依累人口之修身又復審也。故經曰。天子庶人壹是皆以修身爲

本云也。學者宜其詳味之也。

五〇

### 十九、大學傳第四十八節辯

唯仁人<sub>아아</sub>放流之<sub>하</sub>。逆諸四夷<sub>하</sub>。不與同中國<sub>하</sub>。此謂惟仁人<sub>아아</sub>爲能愛人<sub>하</sub>。能惡人<sub>하</sub>。逆讀爲屏古字逆用屏必正反除也

先儒註釋曰。逆猶逐也。言有此媚疾之人。妨賢而病國。則仁人必深惡而痛絕之。以其至公無私。故能得好惡之情如此也。

愚按。右言聖人臨政之道也。夫賞罰俱是政。而政本要仁矣。然則行罰亦爲仁之一事可知也。何者。蓋法者治其外者也。教者治其內者也。是以古之聖王之臨民也。未有不汲汲乎設禮樂以教人。欲使之未然而防之。然有難致其盡善之効。而遇或違仁犯義者。則用刑而制之者。實萬不得已出也。其所以放流之於荒域者。一則爲懲一厲百。一則爲悔罪改善者。則其所以惡之者。亦豈非惻怛所及歟。凡用事者有不體此而爲之。則其不傷仁害義者鮮矣。學者須當潛心察之也。

### 二十、大學傳第五十一節辯

是故君子，有大道，必忠信以得之，驕泰而失之。

先儒註釋曰：君子以位言之。道謂居其位而終已治人之術。發己自盡爲忠。循物無違

爲信。驕者矜高。泰者侈肆。此因上所引文王康誥之意。而言章內三言得失。而語益加切。蓋

至此而天理存亡之幾，決矣。

愚按：忠信以得之。驕泰以失之。何必專責在位者耶。此類解釋。動輒知以大學專充在位者所講之學。而不開放爲民衆的學問。是豈聖人之本旨哉。誠極可歎。

按大學傳。曾子之門人述之云。而程伊川謂有錯簡。改定章句。然以愚見讀之。則舊本還是章句自誤矣。所以鄙著新大學講義。準舊本分章。而本末章則廢之。止章新立。乃亦爲十章。而本大學經傳辯次序。亦依新講義次序也。惟覽者諒之。



# 論語註釋辯目錄

- 一、爲政第十七章辯
- 二、里仁第十一章辯
- 三、里仁第十三章辯
- 四、子罕第十一章辯
- 五、顏淵第七章辯
- 六、衛靈公篇第三章辯
- 七、陽貨篇第二章辯





一、里仁第十三章辯（此章當在里仁十一章下也。以此看之）

子曰參乎ハ吾道ニ一以貫之ハナ

先儒註釋曰。參乎者。呼曾子之名而告之。貫。通也。唯者。應之速而無疑者也。聖人之心。渾然一理。而泛應曲當。用各不同。曾子於其用處。蓋已隨事精察而力行之。但未知其體之一爾。夫子知其真積力久而將有所得。是以呼而告之。曾子果能默契其指。即應之速而無疑也。

謹按。聖人之心。渾然一理。而泛應曲當。用各不同。云此解釋於聖人用心上泛稱之。所喻。則未爲不可。然其釋吾道一以貫之之義。則太涉輕解。聖人教仁與孝。皆隨人有異。而獨於曾子子貢。有此一以貫之之告。此亦不可不察也。知其可告之資稟及學力。故專此告之。使所得所據也。其一字之要與約。豈是渾然一理等泛論耶。若曰此非泛論云矣。則其所謂一理者何理耶。必曰一理通萬事等說。答之矣。此之一字。但指數字也。一以貫之之一字。字是數而義所存焉。故但數而言則虛也。兼義而言則實也。以此察之。則一以貫之之一字。非實而何。原意則有實。而註釋則無實解。是以此註不可無疑耳。

中庸曰。誠者天之道也。誠之者人之道也。又曰。自誠明謂之性。自明誠謂之教。又曰。誠者非

自成而已也。所以成物也。又曰。天地之道。可一言而盡也。其為物不貳。則其生物不測。其所謂不貳者。非一歟。然則此之一者。非誠而何。聖人贊化育。參天地之功。斷在至誠而已矣。曾子。子貢。是聖門高弟。而其為學。尚蒙為方。故夫子特告之。以為方之要曰。吾道一以貫之。其自下學。至上達之間。巨細大小之真與實者。何莫非遂一誠以得之者耳。子一出可也。門人問曰。何謂也也。曾子曰。夫子之道。忠恕而已矣也。蓋忠恕二件事也。豈合於一以貫之之釋乎。設謂之用各一源。其源則誠也。何不曰夫子之道誠而已矣。而指其二件以答一之問歟。此吾儕竊懷不滿其解。而更恐未是為其時記錄之誤也。

(右問題。每友儕間論之。)

二、為政第十七章辯(此章當為首章也以此看之)

子曰。攻乎異端。斯害也已也。

范氏曰。攻。專治也。故治木石金玉之工曰攻。異端。非聖人之道。而別為一端。如楊墨是也。其率天下至於無父無君。專治而欲精之。為害甚矣。程子曰。佛氏之言。比之楊墨。尤為近理。所以其害為尤甚。學者當如姪聲美色以遠之。不爾則駸駸然入於其中矣。

謹按。攻字以專治解之。然則專治則為害。而兼治則不為害之云歟。范氏註釋。似不親

嘗。夫攻字義伐也。聲也。治也。習也。聲也。作也。攻乎異端之攻字義。斷解以習字然後。可以親當也。且異端付之楊墨云云者。亦是虛誕。蓋楊墨非不曰異端。而其生也。後於孔子。奈何。孔子沒後九年。墨氏生。而楊氏亦稍後於墨氏也。孔子在世時。所憂之異端。蓋自有人。而習乎其說者。則曰脫乎實世間正軌。而駸駸然馳騫於空虛無何之鄉。故聖人憂之。而有此論也。此等原文。不是學問上深義。而每如此牽強附會。其諸原義之稍有難解處。烏能無誤釋之責乎。由此而使後學。未免爲失望之歎。可勝惜哉。（右問題。於省會講席論辯者。）

### 三、里仁第十一章辯

子曰君子七懷德五小人七懷土四君子七懷刑五小人七懷惠四

先儒註釋曰。懷思念也。懷德謂存其固有之善。懷土謂溺其所處之安。懷刑謂畏法。懷惠謂貪利。君子小人。趣向不同公私之間而已矣。尹氏曰。樂善惡不善。所以爲君子。苟安務得。所以爲小人。

謹按。此言君子似指在位之有德者也。小人似指在野之小民者也。懷土者安其着土而重遷者。人民生業之固所當宜也。溺其所處之謂者。近於貪溺之戒也。烏有可乎。惠字義。恩也。仁也。賜也。則釋懷惠謂之貪利者。烏其可乎。且君子懷刑云者。萬不親當。百思千思。終

不偷舍也。孔子不云乎。道之以政。齊之以刑。民免而無恥。懷刑民且免以無恥。況以君子畏法而戒慎者。吾宗所絕不可信也。愚意謂原文字句。換綴倒置也。如曰君子ニ懷德五ノ小人ニ懷刑五ノ君子ニ懷惠五ノ小人ニ懷土五ノ讀之則似可倫合乎原義也。然此愚斷而以待後者之察否如何而已。(右問題於省會席上辯論也。)

#### 四、子罕第十一章辯

子一欲居九夷ニ

先儒註釋曰。東方之夷有九種。欲居之者。亦乘槎浮海之意。

或曰陋ニ如之何五子一曰君子一居之ニ何陋之有一

先儒註釋曰。君子所居則化。何陋之有。

謹按。聖人者人類之師表也。以師表之德。豈有陋而不徃之理哉。陋故教之為不陋者。非聖人之欲求歟。易地火明夷六二曰。『箕子之明夷。利貞。』有之。朝鮮史家之對箕子論難為別論。舜東夷之人也。而孔子推尊大聖。大遠小遠東夷之人也。孔子推許君子。則假使此原文。無遠為孔子之言。必曰。君子一居之ニ何陋之有一而千萬萬不應謂之居之ニ之訓矣。此等訓釋。每以原意相遠。使後學。未能無懷疑之歎。故不願稽越之議。每

臨講不審而辯之。(右問題。於省會講席辯之。)

## 五、顏淵第七章辯

棘子成曰：「君子之質而已矣，何以文爲？」

先儒註釋曰：棘子成衛大夫。疾時人文勝。故爲此言。

子貢曰：「惜乎！夫子之說，君子也。駟不及舌。」

先儒註釋曰：言子成之言。乃君子之意。然言出於舌。則駟馬不能追之。又惜其失言也。

謹按：失言之釋無異義。然既托爲君子之意。而責其言之燥急。如駟馬之速而惜之。安有君子而失其言。若是之釋歟。且以此言之。則此之君子。指子成者無違。而子成所言君子之答。則無有也。如是則。問答之趣意。互不連通者審矣。此非原文之意相左。即訓與註釋。使不得以連通也。愚意謂：子貢曰：「惜乎！夫子之說。君子也。駟不及舌。」以此讀之。則問答之意著。而所責之言義亦顯矣。此決非獨斷。而原文之義自在。則諸君亦須更考得正。無致教人之誤焉。(右問題。對松坡汝湖數處書堂訓長辯論。)

家兒義植。在籍京城中央學校三年級之時。值漢文時間。從先生受此節。先生依註釋教之。義植起立辯疑曰：「如註釋解之。則語不可成也。以夫子之言。君子也。駟不及舌。讀之。恐似。」

原意云矣。先生立譜大贊之云耳。其先生即余所親之李光鍾氏也。厥後年。右人逢我說道。此件而贊兒將有大望云云。稍有思索者。皆莫不能辯疑。而千有年來。掩之不察。其徒崇害。毒。可謂令人自滅耳。

六、衛靈公篇第三章辯

子曰。賜也。女<sub>レ</sub>以予<sub>ニ</sub>爲多學而識之者與<sub>レ</sub>。

先儒註釋曰。子貢之學。多以能識矣。夫子欲其知所本也。故問以發之。

對曰。然<sub>レ</sub>。非與<sub>レ</sub>。

先儒註釋曰。方信而忽疑。蓋其積學功至。而亦將有得也。

曰。非也。予<sub>ニ</sub>一以貫之<sub>レ</sub>。

先儒註釋曰。說見第四篇。然後以行言。此以知言。

謝氏曰。聖人之道大矣。人不能遍觀而盡識。宜其以爲多學而識之也。然聖人豈務博者哉。如天之於衆形。匪物物刻而雕之也。故曰。『予一以貫之。』德輶如毛。毛猶有倫。上天之載。無聲無臭。至矣。尹氏曰。孔子之於曾子。不待其問。而直告之。以此。曾子復深喻之曰。唯若子貢。則先發其疑。而後告之。而子貢終亦不能如曾子之唯也。二子所學之淺深。於此可見。

愚按。夫子之於子貢。屢有以發之。而他人不與焉。則顏曾以下諸子所學之淺深。又可見矣。  
謹按。吾道一以貫之。註釋之辯。已於里仁篇盡之。無可更演之餘蘊。然本章註釋。尤多  
不協。故茲欲一言以質之。讀原文。則意義自著。而讀註。則還是朦朧。此何故耶。無他焉。註或  
不無臆測。故還敵原義者。亦不無之耳。原文上毫無知行之別。而玆云彼以行言。此以知言。  
實所難解。聖人說知却包行。說行却包知。未會有說知不兼行。說行不兼知之事也。夫生知  
安行。學知利行。困知逸行。何莫非知兼行焉。且物格而后知至。知至而后意誠。意誠是行也。  
安有不兼行之知。又安有不兼知之行乎。況此一以貫之註釋。彼言行此言知者。恐未可當  
也。或者曾子質實。故推言行。子貢多學識。故推言知乎。如是則。不是違不億之戒乎。又謝氏  
所云。『德輶如毛。毛猶有倫。上天之載。無聲無臭。』此詩言其德。不以其聲色之意也。  
奚當於一以貫之之註乎。賜也。女。一以予。為多學而識之者與。對曰。然。非與。  
曰。非也。予。一以貫之。此問答極為簡明。不可附會他言。若強為演論。則不知自抵齋  
蛇添足之誤矣。夫學貴實用。無實之學。多何有益哉。子貢之學。務多少實。故夫子以一貫之  
得。懲彼務多之失。其所謂一者。外乎誠而無他事也。彼以行言。此以知言。不大聲以色等解  
釋。摠不肯察乎此矣。



七、陽貨篇第二章辯

子曰性相近習相遠也下

先儒註釋曰。此所謂性兼氣質而言者也。氣質之性。固有美惡之不同矣。然以其初而言。則皆不甚相遠也。但習於善則善。習於惡則惡。於是始相遠耳。程子曰。此言氣質之性。非言性之本也。若言其本。則性則是理。理無不善。孟子之言性善是也。何相近之有哉。

謹按。性論已於中庸性道教辯。略陳其概矣。今於此章註釋。又有所不得不辯者。故茲欲一言也。蓋「一陰一陽之謂道」下。繼之者善也。上。成之者性也。下。云云。即易繫辭之說。而前聖后聖之所曰道曰善曰性。皆據此而言之者。則後學所以推明是理者。了不出此範圍。而能盡其說矣。才欲立新說。以發明別義。則辭益綴而義益離。終未免支離滅裂之害耳。蓋性者既云成之者。則即所謂生之謂性者亦是也。而其生也。必非虛與空與。則不由形氣。而未有成性者。亦可審矣。既因形氣而成性。則解此性。不以天地人三氣合成則非矣。張子所云虛與氣始有性之名者此也。蓋虛者天地氣之云也。氣者人氣質之云也。人之氣質與天地之氣合成以生者謂之性也。則外乎氣質。性猶在何地。離乎本然。天地之氣。而氣質獨存於何地耶。堯典之人心道心。孟子之天理人慾。只是一心之微。不蔽上言也。不是與朱子所

云性形。程子所云本然氣質等二本之言同也。蓋心體本虛明。而五官者。翰諸欲。則虛明者。忽彼暗影。而暗影者。橫強則危矣。虛明者。縱強則微矣。于此時分也。心之職。即思而思其是。非而辨之。篤恭。則微者能著。危者能安矣。此之謂發而中節。此之謂遏人欲而存天理也。浮雲收而青天一在之而已。曩之暗者。不是別有黑天也。塵障拭而明鏡一在之而已。曩之暗者。不是別有黑鏡也。安有本然之性。離氣質而別在。又安有氣質之性。離本然而別在乎。其曰此所謂性。兼氣質而言者也。云云。則其所謂不兼氣質。指如何之性。而云爲耶。此則必與程子所謂「此言氣質之性。非言性之本也。若言其本。則性即是理。理無不善。孟子之言性善是也。何相近之有哉。」同矣。噫。性相近者。堂堂是孔子之言也。程朱註釋。斷指爲氣質性而議之。然吾恐未妥。以賢人之言。正聖人之言也。蓋性相近之性。宜解以量也。不可解以質也。假使舜之形氣。不同乎堯之形氣。則舜之性之量。亦不得不與堯之性之量不同矣。質雖同。而量不同者。概欲一之。則不得不稱謂之近矣。大聖之性。尚亦如此。其將不可勝數之層等人性。豈可以相同稱道哉。孟子性善者。以其性之質上言也。非以其性之量上言也。孔子性相近。以其性之量上言也。非以其性之質上言也。程朱二子。以性相近說。知以爲善。于性善而極辯之。然雖曰善相近云者。爲何害乎。且孔子言中。無性善之句。而有「善人吾不得以見之矣。」歎辭。則此亦不可不察也。

唯上知與下愚不移<sub>レ</sub>

六四

先儒註釋曰。此承上章而言人之氣質相近之中。又有善惡一定。而非習之所能移者。

程子曰。人性本善。有不可移者何也。語其性則皆善也。語其才則有下愚之不移。所謂下愚有二焉。自暴自棄也。人苟以善自治。則無不可移。雖昏愚之至。皆可漸磨而進也。惟自暴者拒之以不信。自棄者絕之以不爲。雖聖人與居不能化而入他。仲尼之所謂下愚也。然其質非必昏且愚。往往強戾而才有過人者。商辛是也。聖人以其自絕於善。謂之下愚。然考其歸則誠愚也。或曰此與上章當合爲一。子曰二字蓋衍文耳。

謹按。二字衍文是矣。然則子曰性相近也。習相遠也。唯上知與下愚不移。如  
是訓讀。恐是可當矣。不移云者。不是含存。褒與貶。而直指其實之言也。蓋上知者知止而有  
定。故不移也。下愚者慧竇扼而智不通。故不移也。其云自絕等解釋。無乃爲局歟。商辛等類。  
謂之惡則可也。謂之愚則未可也。孔子曰。中人以上可以語上也。中人以下不可以語上也。  
此與民可使由之。不可使以知之等語類也。然則其下愚云者。非必皆以商辛準之者明矣。  
王充謂之性善者。中人以上者也。性惡者。中人以下者也。善惡混者。中人也。此爲出於孟荀。  
楊三說之調和。而其據概因乎孔子上知下愚之說。不其明乎。子曰性相近也。習相遠  
也。唯上知下愚不移。先言中人之性習。曰近且遠。而指其上下性則曰唯者。語與義

俱順而符合也。何得以本然氣質之異強解乎。唯性善問題。將欲就孟子道性善章更詳。而此章之辯。姑舉其概而止。以待諸君更有思質焉。（右問題於省會席上講道。）



# 孟子註釋辯目錄

- 一、卷之一第七章第十一節辯
- 二、卷之五第一章第二節辯
- 三、盡心上第一章辯
- 四、盡心上第二、第三章盡心下第二十三章辯



一、卷之一第七章第十一節辯

曰不爲者與不能者之形何以異曰挾泰山以超北海語人曰我不能誠不能也爲長者折枝語人曰我不能是也非不能也故王之不王非挾泰山以超北海之類也王之不王是折枝之類也

先儒註釋曰。形狀也。挾以腋持物也。超躍而過也。爲長者折枝以長者之命。折草木之枝。言不難也。是心固有不待外求。擴而充之。在我而已。何難之有。

謹按。折枝等事。非必待長者之命而爲之者也。本節文義演不出不能兩事而已。則何必以長者之命拊會耶。蓋上節未端云王之不王。不爲也。非不能也。故接是語而於本節初頭曰。齊宣王不爲者與不能者之形。何以異。曰。孟子挾泰山以超北海。語人曰我不能。是誠不能也。爲長者折枝。語人曰我不能。是不爲也。非不能也。故王之不王。非挾泰山以超北海之類也。王之不王。是折枝之類也。夫折枝等事。元是容易之役。而添其爲長者三字。示其更一層容易之意味也。其義如是。則其訓讀宜曰爲長者。折枝。語人曰我不能。是。不爲也。非不能也。故王之不王。非挾泰山以超北海之類也。王之不王。



是折枝之類也。이러니蓋爲長者成長者之稱也。成長者年富力強者也。以若年富力強者其於折枝等事甚可容易而不爲者其志不欲爲之故也。如欲爲之非不能也。故謂之王之不正。非挾太山之類也。是折枝之類也。不此之釋而爲長者解之以爲長者之命者。請不近理。意不稱當。奈何。此等釋義甚簡易而千載以來名儒領學徒崇程朱而不敢言其是非。遂以學理湮沒其徒崇之弊。奚啻昧理而止哉。吁。

此問題家兒義植受業于端川之某學堂時。質疑于該教師。教師不肯之。故來問于余。余是之焉。此屬學說解釋而不可止于吾父子間私說故。遂編于此。以供學界研究材料焉。

## 二、卷之五第一章第二節辯

孟子一 道性善하나 言必稱堯舜이러

先儒註釋曰。道言也。性者人所稟於天。以生之理也。渾然至善。未嘗有惡。人與堯舜初無少異。但衆人汨於私欲而失之。堯舜則無私欲之蔽。而能充其性爾。故孟子與世子言。每道性善而必稱堯舜而實之。欲其知仁義。不假外求。聖人可學而至。而不懈於用力也。門人不能悉記其辭。而撮其大旨如此。程子曰。性即理也。天下之理。原其所自。未有不善。喜怒哀樂未發。何嘗不善。發而中節。即無性而不善。發不中節。然後爲不善。故凡言善惡。皆先善而

後惡言吉凶皆先吉而後凶言是非皆先是而後非此註釋外又具體說有之故記于下）  
 朱子性說（程伊川張橫渠亦同）（出朱子語類性理大全）有天地之性有氣質之性天地之性則太極本然之妙萬殊之一本也氣質之性則二氣交運而生一本之萬殊者也。



謹按。其曰天地之性則太極本然之妙萬殊之本也。氣質之性則二氣交運而生一本之萬殊者也。所謂萬殊一本一本萬殊所異在何非異而言異可知其銓索無稽且二氣者陰陽而陰陽之外又有何天地之性乎此又其銓索無稽之說也。心性圖分言本然清氣質清而本然清下無更可繼氣質清下繼言五德七情則知其本然清下實無可繼者審矣然則其本然氣質二元之據果在何地耶。

子思以上無性善說而惟孟子對滕文公爲世子時道性善言必稱堯舜夫性善之說始于此而告子即以性無善惡辯之稍後而荀子作性惡之篇以爲人性惡其善者僞也楊子唱性善惡混之說韓子唱性三品說此蓋取乎孔子所謂中人以上可以語上也中人以下

不可以語上也。又曰：「惟上知與下愚不移也。」不寧惟是。歷代鴻儒碩學之論難辯晰。未爲不汗牛充棟。上下數千載殆無一定之辭。而程朱註釋雖以性善斷案。然其論亦未爲不涉於空疎也。非惟不合於實際人性。且於理論。多有缺憾。此吾宗所不可勉從也。所以今欲公開宿題。務徵自由研究。以決千載懸案。凡對此案諸說。列記于左。以供當世大方焉。

董子春秋繁露深察名號篇。或曰：「性有善端。心有善質。尙安非善。應之曰：非也。繭有絲而繭非絲也。卵有雛而卵非雛也。比類卒然。有何疑焉。天生民。有六經。言性者不當異。然其或曰性也善。或曰性未善。則所謂善者各異意也。性有善端。動之愛父母。善於禽獸。則謂之善。此孟子之言。循三綱五紀通八端之理。忠信而博愛。敦厚而好禮。乃可謂善。此聖人之善。是故。孔子曰：善人吾不得而見之。得見有恒者斯可矣。由是觀之。聖人之所謂善。亦未易嘗也。非善於禽獸。則謂之善也。使動其端。善於禽獸。則謂之善。善奚爲弗見也。夫善於禽獸之未得爲善也。猶知於草木。而不得名。知於萬民之性。善於禽獸。而不得名。善知之名。乃取諸聖人。聖人之所名。天下以爲正。正朝夕者。視北辰。正嫌疑者。視聖人。聖人以無王之世。不教之名。民莫能當善。善之難當如此。而謂萬民之性。莫能當之過矣。質於禽獸之性。則萬民之性。善矣。質於入道之善。則民性不及也。萬民之性。善於禽獸者。許之。聖人之所謂善者。勿許。吾質於命性者。異孟子。孟子。下質於禽獸之所爲。故曰性已善。吾上質於聖人之所爲善。故謂性

未善。善過性。聖人過善。春秋大元故。讓於正名。名非所始。如之何。謂未善已善也。孔子曰。名不正則言不順。今謂性已善。不幾於無教。而如其自然。又不順於爲政之道矣。且名者性之實。實者性之質。質無教之時。何能遷善。善如米。性如禾。禾雖出米。而禾未可謂米也。性雖出善。而性未可謂善也。米與善。人之繼天而成於外也。非在天所爲之內也。天所爲。有所至而止。止之內謂之天。止之外謂之王教。王教在性外。而性不得不遂。故曰性有善質。而未能爲善也。豈敢美辭其實然也。天之所爲止於藹。麻如禾。以麻爲布。以藹爲絲。以未爲飯。以性爲善。此皆聖人所繼天而進也。非情性質樸之能至也。故不可謂善。正朝夕者視北辰。正嫌疑者視聖人。聖人之所名。天下以爲正。

又曰。『天地之所生。謂之性情。情亦性也。天兩有陰陽之施。人身亦兩有貪仁之性。』論衡本性篇曰。『周人世碩以爲人性有善有惡。舉人之性善。養而致之則善長。性惡。養而致之則惡長。作養書一篇。宓子賤漆雕開。公孫尼子之徒。亦論性情。與世子出入。皆言性有善有惡。』

劉子政非荀卿說曰。『如此則天無氣也。陰陽善惡不相嘗。則人之爲善安從生。又曰。性生而然者也。在於身而不發情。接於物而然者也。出形於外形。則謂之陽。不發者則謂之陰。』王充曰。『性善者。中人以上者也。性惡者。中人以下者也。善惡混者。中人也。』

王陽明曰：「性一而已。仁義禮智性之性。聰明睿知性之質。喜怒哀樂性之情。私慾吝氣性之蔽。氣有清濁。故情有過不及。蔽有深淺。私慾吝氣一病兩痛。不在二物云云。」

又曰：「生之謂性。生字即是氣字。氣即是性云云。」

又云四句教。無善無惡。心之體。有善有惡。意之動。知善知惡。是良知。爲善去惡。是格物。

南海康有爲曰：今按聖人之言中。本無性善名而有善人。吾不得見之矣。使萬民之性。皆己能善。善人者何爲不見也。觀孔子言此之意。以爲善難當甚。而孟子以爲萬民之性。皆能當過矣。聖人之性。不可以名性。斗管之性。又不可以名性。名性中民之性。中民之性。如蘊如卵。卵待復二十日。而後能爲雛。爾待纒以涓湯。而後能爲絲。性待漸於教訓。而後能爲善。善教誨之所然也。非質樸之所能致也。故不謂性。性者。宜知名矣。無所待而起。生而所自有也。善而所自有。則教誨之己非性也。是以米出於禾。而禾不可謂米。玉出於璞。而璞不可謂玉。善出於性。而性不可謂善。其比多在物者爲然。在性者以爲不然。何不通於類也。卵之性。未能作雛也。蘊之性。未能作絲也。虛之性。未能爲纒也。禾之性。未能爲米也。春秋別物之理。以正其名。名物必各因其真。真其義也。真其情也。乃以爲名。名實石則後其五。退飛則先其六。此皆其真也。聖人於言。無所苟而已矣。性者。天質之樸也。善者。王教之化也。無其質。則王教不能化。無其王教。則質樸不能善。質而不善。性其名不正。故不受也。董子之正名固是。但善亦

有等。至善可名爲善。則善質亦可名爲善。但有精粗之分。而可名爲善則一也。論衡本性篇曰。周人世頌以爲。人性有善有惡。舉人之性善養而致之。則善長。性惡養而致之。則惡長。如此則。性各有陰陽善惡。在所養焉。故世子作養書一篇。宓子賤漆雕開公孫尼子之徒亦論情性。與世子相出入。皆言性有善有惡。孟子作性善之篇。以爲人性皆善。及其不善。物亂之也。謂人生天地皆稟善性。長大與物交接者。放縱悖亂。不善日以生矣。若孟子之言。人幼少之時。無有不善也。微子曰。我舊云。孩子。王子不出。紂爲孩子之時。微子賭其不善之性。性惡不出。衆庶。長大爲亂。不變故云也。羊舌食我。初生之時。叔姬視之。及堂聞其啼聲。而還曰。其聲豺狼之聲也。野心無親。非是莫滅。羊舌氏。遂不肯見。及長。祁勝爲亂。食我與焉。國人殺食我。羊舌氏由是滅矣。紂之惡在孩子之時。食我之亂見始生之聲。孩子始生。未與物接。誰令停者。丹朱生於唐宮。商均生於虞室。唐虞之時。可比屋而封。所與接者。必多善矣。二帝之傍。必多賢矣。然而丹朱傲。商均虐。並失帝統。歷世爲戒。且孟子相人以眸子焉。心清而眸子瞭。心濁而眸子眊。人生目眊。眊之於天。不同氣也。非幼少之時。長大與人接。乃更眊也。性本自然。善惡有質。孟子之言。情性。未爲實也。然而性善之論。亦有所緣。或仁。或義。性術乖也。動作趨翔。性讖論也。面色或白或黑。身形或長或短。至老極死。不可變易。天性然也。皆知水土物器形性不同。而莫知善惡稟之異也。一歲嬰兒。無爭奪之心。長大之後。或漸利色。狂

心悖行由此生也。告子與孟子同時。其論性無善惡之分。譬之滯水。決之東則東。決之西則西。夫水無分於東西。猶人無分於善惡也。夫告子之言。謂人之性與水同也。使性若水。可以水喻。性猶金之爲金。木之爲木也。人善因善。惡亦因惡。初稟天然之姿。受純一之質。故生而兆見。善惡可察。無分於善惡。可推移者。中人也。不善不惡。須教成者也。故孔子曰。中人以上可以語上也。中人以下不可以語上也。告子之以決水喻者。徒謂中人。不指極善極惡也。孔子曰。性相近。習相遠也。夫中人之性。在所習然。習善而爲善。習惡而爲惡也。至於極善極惡。非復在習。故孔子曰。惟上智與下愚不移。性有善不善。聖化賢教不能復移易也。孔子道德之祖。諸子之中最卓者也。而曰上智下愚不移。故知告子之言未得實。夫告子之言亦有緣也。詩曰。彼姝之子。何以與之。其傳曰。譬有練絲。染之藍則青。染之朱則赤。夫決水使之東西。猶染絲。令之青赤。丹朱商均已染於唐虞之化矣。然而丹朱傲商均虐者。至惡之質而不受藍朱變也。管卿有反孟子。作性惡之篇。以爲人性惡。其善者僞也。性惡者。以爲人生皆得惡性也。僞者。長大之後。勉使爲善也。若管卿之言。人幼少無有善也。稷爲兒。以種樹爲戲。孔子能行以俎豆爲弄。石生而堅。蘭生而香。稟善氣。長大成就。故種樹之戲。爲唐司馬。俎豆之弄。爲周聖師。稟蘭石之性。故有堅香之驗。夫管卿之言。未爲得實。然而性惡之言有緣也。一歲嬰兒。無推讓之心。見食號欲食之。見好啼欲玩之。長大之後。禁情割欲。勉勵爲善矣。劉子政

非之曰。如此則天無氣也。陰陽善惡不相當。則人之爲善安從生。陸賈曰。天地生人也。以禮義之性。人能察己。所以受命則順。順之謂道。夫陸賈知人禮義爲性。人亦能察己。所以受命性善者。不待察而自善。性惡雖能察之。猶背禮叛義。義挹於善。不能爲也。故貪者能言廉。餽者能言治。盜跖非人之物也。藏蹄刺人之濫也。明能察己。口能亂言。性惡不爲。何益於善。陸賈之言。未能得實。董仲舒覽荀孟之書。作情性之說曰。天之大經。一陰一陽。人之大經。一情一性。性生於陽。情生於陰。陰氣鄙。陽氣仁。曰性善者。是見其陽也。謂惡者是見其陰者也。若仲舒之言。謂孟子見其陽。荀子見其陰也。處二家各有見可也。不處人情性。情性有善有惡未也。夫人性情。向生於陰。陽其生於陰。陽有溼有泊。玉生於石。有純有駁。情性生於陰。陽安能純善。仲舒之言。未能得實。劉子政曰。性生而然者也。在於身而不發。情接於物而然者也。出形於外形。則謂之陽。不發者。則謂之陰。夫子政之言。謂性在身而不發。情接於物。形出於外。故謂之陽。性不發。不與物接。故謂之陰。夫如子政之言。乃謂情爲陽。性爲陰也。不據本所生起。苟以形出與不發。見定陰陽也。必以形出爲陽。性亦與物接。造次必於是。顛沛必於是。惻隱不忍人之氣也。卑謙辭讓性之發也。有與接會。故惻隱卑謙形出於外。謂性在內。不與物接。恐非其實。不論性之善惡。徒談外內陰陽。理難以知。且從子政之言。以性爲陰。情爲陽。夫人稟情。竟有善惡不也。自孟子以下。至劉子政。鴻儒博生。聞見多矣。然而論情性。竟無定



是唯世頌儒公孫尼子之徒。顯得其正。由此言之。事易知道難論也。鄭文茂記。繁如榮華。彼諧劇談。甘如飴蜜。未必得實。實者人性。有善有惡。猶人才有高有下。高不可下。下不可高。謂性無善惡。是謂人才無高下也。稟性受命。同一寶也。故命有貴賤。性有善惡。是人命無貴賤也。九州田土之性。善惡不均。有黃赤黑之別。上中下之差。水潦不同。故有清濁之流。東西南北之趨。人稟天地之性。惟五常之氣。或仁或義。性術乖也。動作趨翔。或重或輕。性識詭也。面色或白或黑。身形或長或短。至老極死。不可變易。天性然也。余固以孟軻言人性善者。有中人以上者也。荀卿言人性惡者。中人以下者也。楊雄言人性善惡混者。中人也。若反經合道。則可以爲教。蓋性之理則未也。張橫渠謂有氣質之性。有義理之性。朱子謂性爲人。受於天之理。蓋專用張子義理之性言之。今考之。書曰。不虞天性。又曰。節性惟日其邁。詩曰。俾爾彌爾性。易曰。一陰一陽之謂道。繼之者善也。成之者性也。中庸曰。天命之謂性。率性之謂道。又曰。尊德性。夫曰天性德性。尊之率之。皆就善而言。若非善者。豈可尊之彌之率之。其當節當修當繼成之者。性雖有善質。而非至善。即荀子之說性者。本是質。朴也。僞者文理隆盛也。質朴者猶粗惡未精云耳。隆盛者彌之節之率之。加以文明。然則。孟荀大概皆同。但標名曰善曰惡。此蓋諸子立義之常。猶云心無二耳。後人不善體會。遂生訟端。漢儒之議孟子。宋儒之斥荀子。亦非也。孔子曰。性相近。習相遠。惟上智與下愚不移。王充所謂性善者。中人以

上者也。性惡者中人以下者也。善惡混者中人也。說非不是。但孟子之言性善。其情可以爲善。則仍是性可以爲善。可以爲不善之說耳。並非上智之由仁義行也。荀子之本始質朴。但未加文飾耳。亦非下愚之不移也。孟荀所指。仍皆順就中人言之也。古今學者之言孟荀。皆聞其性善性惡而議之。不細讀此二言而生駁斥。亦可異也。告子曾與墨子辯者。見於墨子。蓋亦孔子後學而爲孟子前輩大儒。惟其言性。曰無善無不善。類楊子之善惡混。亦於孔子性近習遠之說。未爲大謬。無善無不善。即可以爲善。可以爲不善也。皆就中人之妄言之。說亦相近。有性善性不善。則孔子所謂上智下愚不移。世碩漆雕開。忘子賤。公孫尼子之說。皆孔子之支流餘裔也。孟子猶標性善。就善質而指之曰。乃若其情。可以爲善。乃所謂善。此以舉世暴棄。而欲振揅之。乃不得已之苦心立說。有爲讀者。無以辭害義可也。張子所謂有氣質之性。有義理之性。蓋兼義理言之。其善乎。然莫精於董子之言也。曰天地之所生。謂之性情。情亦性也。天兩有陰陽之施。人身亦兩有貪仁之性。白虎通亦言之。此實精微之論。蓋魂氣之靈則仁。魄魄之氣則貪。魂魄即陰陽也。魂魄常相爭。魂氣清明則仁多。魄氣強橫則貪氣多。使魂能制魄。則君子。使魄強扶魂。則小人。吾嘗見狂疾之人。只知食色。不識母妻。是其魂盡去而魄猶存也。若神人者。肌膚若冰雪。清明在躬。不爲魄累。故死而猶存。蓋魄死魂存也。若其魂魄之清濁。明暗強弱。偏全。互相衝突牽制。以爲其發用。於是。人性萬端。人稟萬彙。

嘗爲人性表。考之分爲萬度。錯綜參伍。曲折萬變。但昔人不直指魂魄。或言陰陽。或言性情。或言精神。皆以名不同而生惑。若其直義則一而已。

謹按。語子性說之立論。各盡其所認所驗。而以罄其蘊。然尙未聞定是之端。其故緣何而如此耶。或以過大失之。或以過小失之。或以平凡失之。或以迂濶失之。或以高遠難當而失之。或以辯證太嚴而失之。其所以致此者。特不思澄源正本之故也。何者。蓋善之解釋。不思所以第一義。而尙歇后于第二義故也。以今語語之。則第一義者。屬之絕對善也。第二義者。屬之相對善也。易曰。一陰一陽之謂道。繼之者善也。成之者性也。蓋繼善成性之喻。直謂其一陰一陽存續之狀態也。夫一陰一陽之存續。即一晝一夜消長進退之循環也。此之循環。即是天地爲物不貳。生物不測之一直線之道也。是故指其生成狀態而謂之性也。指其存續狀態而謂之善也。指其一陰一陽來往之狀態而謂之道也。無是生成。則萬物無由以有矣。無是存續。則生成無由以作矣。無是生成存續。而道不可以謂矣。生成有爲。據出於一陰一陽存續之間。故喻其存續象徵而斷謂之善也。喻其生成象徵而斷謂之性也。喻其一陰一陽來往之象徵而斷謂之道也。道與善與性。其命名雖異。而其質則同也。奚於識道識性。則無惑矣。獨於識善。則有惑哉。善字象形。羊口柑矣。羊者至順之物。加之柑矣。則可知其絕對有順也。字之義。則吉也。順也。良也多也好也。循理也。蓋吉也。順也。良也多也好也。循理

也皆是絕對有順無逆也。天地之運行絕對有順無逆。故指其運行狀勢。即生成過程曰善。人與物受生成性于其間。故謂之性善也。物則偏僻而不喻。人則通達而喻之。故徵其象而稱必稟賦其善云也。性善之言。有何惑哉。愚之所以謂第一義的解釋是也。先儒則不去第一義上解釋而只就第二義上解釋。即所謂相對的解釋。上求辯證。故曰善曰惡。了無定是。其所謂有善有惡說無善無惡說。可以爲善。可以爲不善說。本然氣質等說。未可曰無據然解其繼之者。善之義則未也。就此諸說。有欲一辯于次節。而於本節上可與參照之說有之。即董子說中「米與善。人之繼天而成於外也。非在天所爲之內也。天所爲有所至而止。止之內謂之天。止之外謂之王教。王教在性外。而性不得不遂。故曰。性有善質。而未能爲善也。豈敢美辭其實然也。天之所爲。止於爾麻如禾。以麻爲布。以爾爲絲。以米爲飯。以性爲善。此皆聖人所繼天而進也。非情性質朴之能至也。故不可謂性善。正朝夕者視北辰。正嫌疑者視聖人。聖人之所名天下以爲正。」

蓋米爲善相對善。此與第一義的絕對善。有不同處。人之繼天而成於外也云云。論理殊密。比他說可稱爲白眉。然其着眼。惜其不自天內。而自墜在第二義的見解也。易所謂繼之者善。定是喻天內象勢。而非是謂繼天繼志等天外表勢也。何以然之。夫陰陽天內而命一陰一陽而謂之道。生成天內而命成之者而謂之性。則何獨以繼之者善。不謂之天內而使之

以人繼天喻之。欽以文與義解之以繼之者。善屬之天外。萬不近理奈何。考之諸經。聖人之正名所始。安有不以天內實在之理。以諦其名耶。易卦之名象最著。其曰「上階」「近取諸身。遠取諸物。於是始作八卦以通神明之德。以類萬物之情。」作結繩而爲網罟。以佃以漁。蓋取諸離。斷木爲耜。揉木爲耒。耨耨之利。以教天下。蓋取諸益。日中爲市。致天下之民。聚國下之貨。交易而退。各得其所。蓋取諸噬嗑。其循理名物序例。蓋如此。水地名比。而象有建邦設都以親諸侯之文。天火名同人。而象有類族辨物之文。地天名泰。而有親乎上者。近乎天親乎下者。近乎地之文。山澤名損。而象有懲憤窒慾之文。此皆聖人之命天內者。而正名者也。名者實之賓。而實不可離。真則名亦不可離。真矣。夫善之名。始出於陰陽存續之生成過程。則天外之事。其以善受名者。皆莫不體此生成有爲之理法以得矣。此所謂後於天而奉天時。先乎天。則天不遠之理論然也。其曰性有善質。而未能爲善也。此與繭有絲。而繭非絲也。卵有雛。而卵非雛也。同矣。既云善質。則認是天內之善也。審矣。既知天內之爲善。則何必以天外之繼天釋善乎。且繭絲卵雛。俱是物之名。故質雖同。而名不得不分者。爲論理之依據。然性與善與彼不同。何者。蓋性則爲物。而善則非物也。非物故善之事。物之循理。豈稱贊乎。是語類以性與善。比繭絲卵雛之分名者。殆涉不倫也。

所謂王教在性外。而性不得不遂。此語吾儕。非不充分認是。然教育遠鍊經驗等事。皆因其

固有之質。與量。而效否者也。聖人之明倫立教。莫不因其可能可行之性。而作也。玉工雖有潤澤之術。然頑礪不得以治也。王敦雖有陶冶之功。然非因其可能可行之性。則鮮有效矣。天地之間。受生充盈之物。其形畢類乎圓者。以其受型乎天地形之圓故也。天外善之體。型乎天內善者。亦類乎是。而無一不合於此理矣。孟子之道性善之善。如不是第一義上立言。則孟子之言善。亦不免曖昧。而有以來群攻矣。其曰乃若其情。則可以爲善。對此言必無議者。而情可以爲善。故知其性。可以爲善也。性可以爲善。故知其陰陽存續者。爲善之象勢也。此歸納而無不奉也。知其陰陽存續者。爲善。故推以知成性者。亦可善矣。知其成性者。可善。故推以知情。亦可以爲善也。此演繹而無或違也。康南海以孟子情可以爲善之說。附會于情可以爲不善。說不得是。此與告子可以東可以西之說同也。南海嘗服董子說。故余以董說證之。絲可以爲絲。故亦可以爲非絲。歟。卵可以爲雛。故亦可以爲非雛。歟。繭可以爲絲。故亦可以爲不絲。說甚不倫。夫性善之本質。上象微而不善。其副作用。即善質之變象。然也。故就其變質上語之。可言其可以爲不善也。不此之爲。而並言其可以善。可以不善。則非矣。此概念非但在康氏然。凡諸善惡混說。性有善惡等說。皆不免此缺漏。其所以性情附會于陰陽一論。劉董兩說。互無得失。而還惜露其臆測。此論之辯。南海既說張皇矣。余不必煩再。而但可

惡者儒家之言。動輒以陽爲善爲貴。爲大人爲君子也。以陰爲惡爲賤爲小人也。此術語雖緣周易以多生。然周易之設解。每托假想。以喻吉凶者。故讀者不可以辭害義也。本論上陰陽指其道所生之過程也。故單陽未爲道也。單陰亦未爲道也。而惟一陰一陽之來往者爲道也。奚論陰賤而陽貴。又奚論內性外情之與陰陽干連與否哉。

王充所謂「性善者中人以上者也。性惡者中人以下者也。善惡混者中人也。」此說取緣于孔子「中人以上可以語上也。中人以下不可以語上也」之意。然孔子之言。就知上言也。非可以性善性惡比解也。南海亦對此有補充之說明。然此等說明。不足以釋明性善性惡之說。而其於繼善成性之解。則相距遠矣。奈何。後之韓愈性三品說。亦與此說相出入也。凡有層之各說。概以以上所辯。足可以證之。而惟性惡說。性無善惡說。人與堯舜初無小異說等。不要再辯而勘之。夫惡字。從亞心。而亞心者。正心之副產心也。善是正心之本體。而若失其正。則是謂之惡也。然則善是元徵而惡是亞徵也。縱看而善在先。而惡在亞。則性惡云者。知其不循理也。且繼善成性在天之內。而今謂之性惡。則繼之者善之說。若是無稽耶。以此論理主張。則繼之者亦可惡。而一陰一陽往來之生成過程者。亦不得不謂之惡矣。何以然之。產於水者利其水。產於土者利其土矣。若果初性惡。則其所生本地。不爲不惡矣。如是則天地不免爲元惡。而所生萬物。未有不爲惡矣。安有是事。安有是理哉。其曰。人生而有

欲。此是荀子視人性惡發始之初。而其禮論。專重度量分界。以制限其欲焉。凡所論。無非緻審精詳。比近世唯物史觀論。確有先啓其路。但惜其以治末爲重。而自不知過小之失也。荀子生于戰國之末。受法家影響不少。所以禮論精神多與法家說出入。而與孔子禮論有不同點也。夫人生而有欲者。以其飢欲食。寒欲衣之云歟。飢食寒衣。自是生理當然之行動也。豈以此繼天行動。謂之惡而以善云僞耶。長大之後。勉使爲善。無非爲事實然者。然單以其教養爲後楯。而視生之有欲。謂惡。農人之天性。太涉過酷。孟子所謂性善。非以其隆盛之善。而即以其可以善之苗脈而言也。滕文公可以有爲。故勸獎王道。而每以堯舜之事。證之亦推明人性本善之理。而誘導其人。皆可以爲堯舜也。此說有何不察。而遂起訟端。上下二千餘載。而尙此未決耶。可發浩歎。

王陽明性論曰。「無善無惡性之體也。有善有惡。意之動。知善知惡是良知。爲善去惡是格物。」此第三第四二句極好。而第二句謂是心之方動。有善惡之可現者也。動之時有善有惡者。未動之時無其兆朕乎。元來惡者善之變。徵。故善惡宜縱看。而不可並看。橫並也。並看則爲二元可乎。孟子曰。乃若其情。則可以爲善。故謂之性。善。動之有善有惡。則未動。宜認其有善有惡之兆朕。而以無善無惡爲性之體。是與吾情所認性善之說不同也。寂然不動。物來順應。此之寂然與無善無惡之體不同。無善無惡難保無語弊也。靜亦動。動亦靜之寂然。



非枯木死灰的寂然。王子於大學解釋。正心至善本體云矣。至善本體與性之體異歟。如不異則至善者何爲無善乎。不免有矛盾。

程朱性論於論語性相近註釋辯蓋說無餘蘊。故不可再煩于是。而其曰性者人所稟於天以生之理也。渾然至善。未嘗有惡。人與堯舜初無少異云云。此過大之言也。人賦得天地生成有爲之氣而生之者。則其成性者亦必俱其生成有爲之理者無疑。故謂之性善則可也。人與堯舜初無小異云者。未可也。對性惡以后稷孔子辯證對性善以商辛羊舌辯證對教化以丹朱商均辯證等說。概出於太嚴。故非吾儕所可服。何以然之。凡大善大惡事係特殊。故釋性之善惡。不可以此標準也。張橫渠所謂『以衆人之心求之』者。大率是矣。夫人之形氣有億億萬萬之差異。則所賦之性亦必有億億萬萬之差異者。齊矣。豈遽以人與堯舜初無少異。過大信之哉。又曰。但衆人汨於私慾而失之。堯舜則無私慾之蔽而能充其性。爾云云。此在勸懲意味。未爲不與原文之義可近。然論理太簡。徒事掩之爲德。此其所以起不服之端也。且程子之言。天下之理原其所自。未有不善。此說得是。然註性相近曰。『理無不善。何相近之有哉。』見後說。知前說之無實感者也。孔子曰。『性相近。習相遠。』人受性于生成理法之中。故其所賦必緣得此法理矣。生成象徵。可名爲善。則指性之質。而亦呼爲善者。無非循其理也。夫以盆水對酌。水其用效則不敢比肩。然以質論之。則同一水也。今夫善。

之喻亦如是。堯舜衆人其用效則不敢比論。然以生之理論之。則同一人性而已。故認善只可質上。然也不可量上。然也。剖析多兼語弊。故聖人之言。鮮露圭角。吾儕於性相近習相遠說。尤服其大聖人胸度也。設使孟子其言不緣在第一義上論理。而果墜在第二義上相對善。則起漢儒之訟端宜矣。康南海務其綜合語說。以歸統一。其趣吾亦贊成。然至以孟荀兩說爲苟合。難免迂濶之謂也。非惟迂濶而止矣。其釋善之知。非有超乎諸說之彷徨也。余對於荀子之學識。有時以孟子以上尊崇之。然至於性惡說。非止不服其識。於明倫立教上。忘其責任者。余最不可推尊處耳。

### 三、盡心上第一章辯

孟子曰：盡其心者，知其性也。知其性則知天矣。

先儒註釋曰：心者，人之神明所以具衆理而應萬事也。性則心之所具之理而天又理之所從而出者也。人有是心，莫非全體。然不窮理則有所蔽而無以盡乎此心之量。故能格其心之全體而無不盡者，必其能窮夫理而無不知者也。既知其理，則其所從出，亦不外是矣。以大學之序言之，知性則物格之謂盡心，則知至之謂也。

存其心以養其性，所以事天也。

先儒註釋曰。存謂操而不舍。養謂順而不害。事則奉承而不違也。

八八

殀壽叶計不貳叶計修身以俟之叶計所以立命也叶計

先儒註釋曰。殀壽命之長短也。貳疑也。不貳者知天之至。修身以俟死則事天以終身也。立命謂全其天之所付。不以人爲害之。程子曰。性也。天也。一理也。自理而言謂之天。自稟受而言謂之性。自存諸人而言謂之心。張子曰。由太虛有天之名。由氣化有道之名。合虛與氣有性之名。合性與知覺有心之名。愚謂盡心知性而知天所以造其理也。存心養性以事天所以履其事也。不知其理。固不能履其事。然徒造其理而不履其事。則亦無以有諸己矣。知天而不以殀壽貳其心智之盡也。事天而能修身俟死仁之盡也。智有不盡。固不知所以爲仁。然智而不仁。則亦將流蕩不法。而不足以爲智矣。

康南海釋曰。心者人體之精靈。凡知覺運動存記構造抽繹辯決情感竊理皆是也。包大腦小腦而言。性者天賦之知氣神明合於人身。而不繫死生者。以天之精氣附人之心體。以魂合魂。合成人靈。故陰盡其心。感覺運動存記構造抽繹辯決之才。則能知人性。神明精爽魂靈之妙。而可推知。乾造變化之神矣。人爲天生。性爲天命。收攝保任。其心無使爲物誘所化。則退藏於密。清明在躬。培養擴充。其性無使爲習俗所熏。則光明剛大。泰贊化育矣。先天而不違。後天而奉天時。小心翼翼。昭事上帝。全其所受。所以事天也。命者天與之運會氣數。脩

短窮通非人力所能爲。天與我身。我則奉天而不違。謹修其生而安俟其死。不敢毫分營求於天之外。而別求長生不死之方。蓋性其能養。則神明常存。視身之死生如旅宿之舍。傳火之薪。燒壞無碍。但隨順受之。自無畔擾歎羨也。且深知天道。則天亦物也。既爲物矣。亦有壞期。雖脩短不同。而終歸於盡。雖歷劫無盡。而終於有窮。天且有盡。況受於天之人身乎。故乾道以變化爲義。觀於大化。浩浩隨流。不以物喜。不以己悲。視死生爲朝暮。上與造化爲徒。此孟子窮理盡性。以至命之學也。

謹按。心者人身主裁之總名。而乃所謂思。惟知覺等神明所發之中樞也。性者一陰一陽往來存續中所誕生。成之名。而乃所謂人與物個性之自體也。天者天地運動之自然現狀。而乃所謂天理。上帝實在自然等之總名也。蓋此言盡心知性知天。即曰歸納以言也。今將以演繹。欲明其順。先自論天。以爲反隅。猶爲通透矣。

夫天之領域及用事。如何以喻歟。蓋有天地以前。固屬無考。自有天地以來。以人命名者。古之所謂日月星辰。海陸山川。草木飛潛。動植。礦不能盡記。則漠然謂之沖漠。無朕。芸芸葱蔥焉。此其領域之大概也。其所謂天地爲物不貳。生物不測。此其用事之概也。統而言之。有嗜好之語。中庸曰。君子語大。天下莫能載焉。語小。天下莫能破焉。真所謂其大無外。其小無內。以若大略充盈之物。無一不占有自我。傾利之方。而以奏其並育而不相悖之效。廣大神秘

莫以名焉。天地之內容概如此，而其所產之人與物所賦者皆莫不受遺傳也。物則偏而無徵，人則通而能體得。曰：「其體而微也。」孟子所謂「萬物皆備於我矣。」今之心理學所謂人之腦與宇宙同量。王陽明曰：「天地萬物皆為一體。」此等諸說皆喻其這間消息。既知性與天為同性，則統性者心，而心何與天異歟？性生于天，則性之內容與天類矣。心統乎性，則心之內容即與性準矣。然人之形氣有萬億差別，故心與性之量的效能亦有萬億差別也。所以中庸曰：「夫婦之愚可以與知，可以與行，及其至也，雖聖人有所不知不行。」論語曰：「民可使由之，不可使知之。」（民之不可知，則其知之也，不可使知之也。）（民之不可知，則其知之也，不可使知之也。）孟子曰：「形色天性也，惟聖人然後可以踐形。」孟子既說天人連絡之大宗，然盡其心之領域，非可以衆人所易當。故舉要目以指導曰：存其心，養其性，所以事天也。殫其心，以俟之，所以立命也。其意之所在可知也。

#### 四、盡心上第二、第三章 盡心下第二十三章辯

孟子曰：莫非命也，且順受其正也。

先儒註釋曰：人物之生，吉凶禍福，皆天所命，然惟莫之致而至者，乃為正命。故君子修身以俟之，所以順受乎此也。

是故<sub>三</sub> 知命者<sub>三</sub> 不立乎巖墻之下<sub>四</sub>

先儒註釋曰。命謂正命。巖。巖之將覆者。知正命則不處危地。以取覆壓之禍。

盡其道而死者<sub>三</sub> 正命也<sub>一</sub> 極桎死者<sub>三</sub> 非正命也<sub>四</sub>

先儒註釋曰。盡其道則所值之吉凶皆莫之致而至者矣。極桎所以拘罪人者。言犯罪而死。與立巖墻之下同。皆人所取。非天所爲也。

孟子曰 求則得之<sub>三</sub> 舍則失之<sub>四</sub> 是求<sub>三</sub> 有益於得也<sub>一</sub> 求在我者也<sub>四</sub>

先儒註釋曰。在我者謂仁義禮智。凡性之所有者。

求之有道<sub>三</sub> 得之有命<sub>四</sub> 是求<sub>三</sub> 無益於得也<sub>一</sub> 求在外者也<sub>四</sub>

先儒註釋曰。有道言不可妄求。有命則不可必得。在外者。富貴利達。凡外物皆是。趙氏曰。言爲仁由己。富貴在天。如不可求。從吾所好。

### 五、盡心下第二十三章辯

孟子曰 口之於味也<sub>三</sub> 目之於色也<sub>四</sub> 耳之於聲也<sub>五</sub> 鼻之於臭也<sub>六</sub> 四  
肢之於安佚也<sub>七</sub> 性也<sub>一</sub> 有命焉<sub>二</sub> 君子不謂性也<sub>四</sub>

先儒註釋曰。程子曰。五者之欲性也。然有分。不能皆如其願。則是命也。不可謂我性之所有。而求必得之也。愚按。不能皆如其願。不止爲貧賤。蓋雖富貴之極。亦有品節限制。則是亦有命也。

仁之於父子也。義之於君臣也。禮之於賓主也。智之於賢者也。聖人之於天道也。命也。有性焉。君子不謂命也。

先儒註釋曰。程子曰。仁義禮智。天道在人。則賦於命者。所稟有厚薄清濁。然而性善可學而盡。故不謂之命也。張子曰。晏嬰智矣。而不知仲尼。是非命耶。愚按。所稟者厚而清。則其仁之於父子也。至。義之於君臣也。盡。禮之於賓主也。恭。智之於賢者也。哲。聖人之於天道。無不脗合。而純亦不已焉。薄而濁則反是。是皆所謂也。

愚聞之師曰。此二條者。皆性之所有。而命於天者也。然世之人。以前五者爲性。雖有不得。而必欲求之。以後五者爲命。一有不至。則不復致力。故孟子各就其重處言之。以伸此而抑彼也。張子所謂養則付命於天道。則責成於己。其言略而盡矣。

康南海講曰。命爲孔子大義。易曰。樂天知命。故不憂。又曰。窮理盡性。以至於命。上論終篇。時哉時哉。下論終篇曰。不知命。無以爲君子。皆以時命爲大義。而特舉之。故孔子五十而知天命。又曰。死生有命。富貴在天。而責子貢之不受命。中庸言居易而俟命。故孝經緯有三命。曰

正命曰隨命。曰遭命。

孟子傳孔子之學。故篤信命。而大發。莫非命之義。言正命者。與孝經緯說同。其巖壑在枯則所謂遭命也。

董子春秋繁露。人始生。有大命。是其體也。有變命。存其間者。其政也。政不齊。則人有忿怒之志。若將施危難之中。而時有隨遭者是也。蓋以壽夭窮通富貴貧賤榮枯得喪皆有天數。非人力所能爲者。是曰命也。人能知命。則自能不歆羨。不畔擾。自能安處善樂。循理。天下無惡人。治化易成矣。列子亦是孔子後學。其力命篤。發之最明。班彪王命論。鍾輅定命錄。皆儒家之傳說也。是故。哀公至愚。而爲君。孔子大聖。而爲臣。顏子以盛德而窮夭。盜跖以無道而壽終。伯夷以高節而餓死。景公以庸人而千駟。此皆有命。而其命之錯。遠而難考。孝經緯曰。善惡報也。京房易傳言精氣遊魂。有一世二世三世四世五世。歸魂遊魂。皆孔子之微言也。則其善惡之報。蓋在前世矣。前世善惡之大小。以爲今世酬報之大小。長短相補。輕重同計。特竊微深遠。非人淺短所知耳。

董子曰。人之長萬物上。參天地。故其治亂之故。動靜順逆之氣。乃損益陰陽之化。而搖蕩四海之內。物之難知者。若神不可謂不然也。天地之間。有陰陽之氣。常漸人者。若水常漸魚也。所以異於水者。可見與不可見耳。其澹澹也。然則。人之居天地之間。其猶魚之離水一也。其



無間若氣而淖然水。水之比於氣也。若泥之比於水也。是天地間若虛而實。人人常漸是澹澹之中。而以治亂之氣與之流通相聲也。董子之明氣化聲運。真深於天人造化之故。而發難明之理矣。今電線能通言。傳聲於千萬里。氣之接連通貫。至易見也。吾見婦女觀演劇有塗面者。感而成孕。子生面色半分紅藍白。氣之能變化成實形色。又可證也。今之日光射地。乃發於十二年前。而今乃到。則報應之因在前百數年者。至今乃發。如光如電之極速。而亦久乃傳到。並非異也。是故君子當知命。知命則無求聲色臭味。安佚皆順其自然。自能安分循理。不慕乎外矣。若夫造命造因。則當積仁積智。以流恩澤。發光明。成浩氣。與造化相流通。而更變之。此君子所以日從事仁義禮智。以同流於氣運之中。而樂天不厭也。墨子攻孔子。故作非命篇。然此乃天道。豈能攻哉。論衡命義篇曰。傳曰。說命有三。一曰正命。二曰隨命。三曰遭命。正命。謂本稟之自得言也。自然而善。故不暇操行。以求福而吉自至。故曰正命。隨命者。戮力操行而吉福至。縱情施欲而凶禍到。故曰隨命。遭命者。行善得惡。非所冀望。逢遭於外。而得凶禍。故曰遭命。凡人受命。在父母施氣之時。已得吉凶矣。性與命異。或性善而命凶。或性惡而命吉。操行善惡者。性也。禍福吉凶者。命也。或行善而得禍。是性善而命凶。或行惡而得福。是性惡而命吉。性自有善惡。命自有吉凶。使命吉之人。雖不行善。未必無福。命凶之人。雖勉操行。未必無禍。孟子曰。求之有道。得之有命。惟命善。乃能求之。性善命凶。求之不能。

得也。正命者至百而死。隨命者五十而死。遭命者初稟氣之時。遭凶惡也。謂妊娠之時。遭得惡也。或遭雷雨之變。長大夭死。此謂三命。亦有三性。有正有隨有遭。正者稟五常性也。隨者受父母之性也。遭者得物乘之故也。姪婦食鬼。子生缺唇。月令曰。是月也。雷將發。聲有不戒。其容者。生子不備。必有大凶。瘖聾跛盲氣遭胎傷。故受性狂悖。羊舌食我。初生時聲似豺狼。長大性惡。被禍而死。在母身時。遭受此性。丹朱商均之類是也。性命在本。故禮有胎教之法。子在身。席不正不坐。割不正不食。目非正色不視。耳非正聲不聽。及長。置以賢師良傅。教君臣父子之道。賢不肖在此時矣。受氣時。母不謹慎。心妄慮邪。則子長大。狂悖不善。形體醜惡。人有命有祿。有遭遇。有幸遇。命者貧富貴賤也。祿者盛衰興廢也。以命當富貴。遭當盛之祿。常安不危。以命當貧賤。遇當衰之祿。則禍殃乃至。常苦不樂。遭者遭逢非常。非常之變。若成湯囚夏臺。文王厄萬里矣。以聖明之德。而有囚厄之變。可謂遭矣。變雖甚大。命善祿盛。變不爲害。故稱遭逢之禍。晏子所遭。可謂分矣。直兵指胸。白刃加頸。躬蹈死亡之地。當劍戟之鋒。執死得生還。命善祿盛。遭逢之禍。不能害也。士陽之都。長平之坑。其中必有命善祿盛之人。一宿同墳而死。遭逢之禍大。命善祿盛。不能卻也。比猶水火相更也。水盛勝火。火盛勝水。其主而用也。雖有命善祿盛。不遇知己之主。不得效驗。幸者謂所遭。觸得善惡也。獲罪得脫。幸也。無罪見拘不幸也。執拘未久。蒙令得出。命善祿盛。天災之禍。不能傷也。偶也。以道事君。君

善其言。遂用其身。偶也。行與主乖。退而遠不偶也。退遠未久。上官祿召。命善祿盛。不偶而善不能留也。故夫遭偶幸偶。或與命祿並。或與命離。遭偶幸偶。遂以成完。遭偶不幸偶。遂以敗傷。是與命並者也。中不遂成。善轉成惡。若是與命祿離也。有吉凶之性命。有盛衰之禍福。重以遭偶幸偶之逢。王充之言。命亦辨矣。故孟子曰。莫非命也。金不能與大冶爭。而人不能與天爭乎。故居易而俟。順受其正。不將不迎。其來不樂。其去不悶。其得不喜。其失不憂。『素位而行。不願乎其外。』過巖墜未必死。見桓魋未必殺。然僥倖之得。非正遇也。故孔子過壞城而疾驅。過宋而微服也。是故。我受於天。仁義禮智天道之性。則求擴充之。以其仁施於君臣。以其禮施於朋友。以其智施於賢。以其天道施於聖。此我盡其性。而必得者。得之則爲賢聖矣。我受於天。聲色臭味安佚之命。則有預定者也。窮通得喪。豐歉苦樂。人各有分。人各有因。雖欲求之。未必得也。若其得者。則命已有之。不待於求。若命所無求。亦不得。故有終身仕宦。黷營奔競。而不得一官。終身治產。勤苦力作。而不得一飽。若其帝王之子。陶猗之孫。則生而富貴。備極聲色。臭味安佚之奉。此豈復有少求而得者哉。求所必得者。安命運以樂天道。則盡其在我。遇則聽之於命。人誤以聲色臭味安佚爲性。而日求富貴。誤以仁義禮智天道爲命。而不求聖賢。求所應求。而不求所可求。則大惑。

謹按。命非自孔子始倡之大義。而儒教有始以來之大義也。故予知命爲儒教之骨子。

的。信條也。何以然之。凡世界勿論何宗教。皆以天爲宗。然他教無一與政合致。故其效用動輒離其民衆之實生活矣。所以教自教而政自政（今崇信他教人反以教政不一也。其曰世外教。其曰軍國主義政治之假借。教之稱。不亦可乎。儒教則反是。而徹底以政教合致。爲人類平等。文化理想之實現也。）

蓋王字指事。橫三縱一。而橫三則天一地一人一是也。縱一則天地人聯立象徵之宗柱也。然則王者天地人三才合德之名也。天地之功。止于爲物生物成物而已。則受天地之性者。亦是稟其爲物生物成物之性者可知也。孔子只說仁而該此全體之理。孟子復以仁義禮智該之。詳非出其賂矣。仁者人也。其以人治人。乃所謂以仁治仁。論語曰。人道敏政。以仁治人。然也以仁治人。故孟子說王道必稱仁政者是也。此儒教理想政治之策源。而後人名之曰天意政治矣。據中國史記。則推部落中聰明睿智過人者。而爲元后。爲群后。群后是小部落之首長。而元后是大部落之首長也。元后者後爲天子。群后者後爲諸侯。周武王伐殷。滅國五十。而分封子弟及功臣。而有封建服屬之例。然其以前非是封建。而皆部落民自治也。此天意政治觀念。必自神意觀念進步者也。擬人格尊其神。奉名曰天曰上帝。而其以實人代行天意。故謂之天子也。詩時邁曰。昊天其子之。書洪範曰。天子作民父母。以爲天下王。一面爲天之子。一面又爲民之父。『豈弟君子。民之父母』之詩。噫。此意也。此堯典所謂格

于上下而以天人相與爲聯立。大家族理想以橫立倫理觀念之鞏固。王字之橫三縱一。蓋取此理想而表現其新意也。教立於倫理。政立於德治。予以爲以東洋倫理主義造人類平和易。以西洋權利主義造人類平和難者良以此也。且天子者絕非特權所屬。乃人人皆可以爲天子。理論也。何以知之。書召誥曰。皇天上帝改厥元子。元子者衆子之長。而改厥元子。則衆元之別非特定者可知也。孟子曰。天下非一人之天下。又曰。不嗜殺人者能一之。孔子曰。自天子至於庶人。一是皆以修身爲本。此皆出於衆元之無階別。而將卜人類平等之大理想者。明若見熒比諸宗教。諸政治其優劣若何。天意政治稍進爲民本政治。其據在何。臯陶謨曰。天工人其代之。又曰。天聰明自我民聰明。天明畏自我民明畏。秦書逸文曰。天視自我民視。天聽自我民聽。又曰。民之所欲。天必從之。此皆與民惟邦本本固而邦寧之義同也。明明白白是民主共和主義之萌芽矣。三千年以前之政體組織何等高明。何等達識。儒宗所以不許他教者。自恃其自家識見之高。或斥以妄自尊大者。不諒這間理由故也。以上所記。不過儒教教理之說明。而其命說則無有。雖然。檢其諸說明。則知其命說之有自來矣。其見於經。則書益稷曰。天其中命。用休湯。誓曰。天命有德。五服五章哉。盤庚中曰。予迓續乃命於天。大誥曰。其有能格知天命。又曰。予小子不敢替上帝命。詩大明曰。有命自天。維天之命。維天之命。於穆不已。昊天有成命。昊天有成命。長發曰。帝命不違。殷武曰。天命降

監。下民有嚴。易曰。樂天知命。故不憂。又曰。窮理盡性。以至於命。

此等命說。在舊儒教書籍。便成恒茶飯說。知其人生殆動靜。必式此諦。故予謂之命者。非新儒教。即孔孟所倡說。而乃舊儒教傳說之骨子的信條云者良以此也。然窮則變。是天地運行之段落。而爲命之本源。故儒教之命解釋。非以其局用。而善以其活用也。

凡畫窮則變。爲夜。夜窮則變。爲晝。是一日之窮變也。春窮而變。爲夏。夏窮而變。爲秋。秋窮而變。爲冬。冬窮而變。爲反春。是一歲之窮變也。夫宇內充盈物類之生成熟固。莫不因彼明暗寒暑之窮變。而消長進退。其消長進退者。總是命之所由作也。在天地則如機械的運行。故明暗窮變。率定。而無或差矣。所以其消長進退。循環其則。生物爲物之功。無小遠其則。然人則反是。而所行動輒違其命性者多矣。故先聖嚴覈其咎。發明革命之大義。其見於經者。書堯典曰。四海困窮。天祿永終。湯誓曰。有夏多罪。天命殛之。多士曰。乃命爾先祖成湯革夏。又曰。時維上帝不保。降若茲大喪。召誥曰。皇天上帝。改厥元子。詩節南山曰。昊天不惠。降此大戾。文王曰。殷之未喪師。克配上帝。大明曰。保右命爾。變伐大商。又曰。殷商之旅。其會如林。薄曰。疾威上帝。其命多辟。易卦澤火。謂之革。而附言明時之宜。在傳晉師曠之言曰。天之愛民。甚矣。豈其使一人肆於民上。湯武之革命。孔孟極稱道。儒家以命爲骨子信條。同時又以革命爲承命之大道。其知命之宗旨所在可知也。

命之大義。概乎如右。而其受命者。宇內充盈之有生物。不論大小強弱巨微。無不準性。而畢受其大小強弱巨微之分。命也。最其於人備矣。列子力命篇。所云正命隨命。遵命等之說明。既有康南海所講演之詳論。故此不欲再論。而孟子所謂莫非命也。順受其正。知命者不立巖墻之下。盡其道而死者。正命也。桎梏死者。非正命也。等原文。非學者的立場上學理論。而即聖賢明倫立教上訓話也。故此等文義解釋。注重責任感。而不以辭害旨可也。知命者不立巖墻之下。註曰。知正命則不處危地。以取覆壓之禍。此非有枯澁之嫌歟。蓋危地者。非特止于巖墻。而水火也。傳染疾病也。乃至戰地等所處。無非危地。則臨戰者。謂以覆壓之禍。而避敵之炮壘者。爲知命者耶。至親固勿論。而稍有義分者。動或有救療患者。於傳染病中。此類亦指謂不知命者耶。見水火之患者。莫不冒其爛額。額滯手足。而雖至同濱其死。不辭而熱奔者。往往有之。此皆見斥於不知命者。而沮喪義概。可乎。註釋何其太簡乎。如其言。則右記之發仁。奮義者。一網打盡。爲不願受其正者。必矣。焉有是理哉。且桎梏者。非正命也。註曰。桎梏所以拘罪人者。言犯罪而死。與立巖墻之下者同。皆人所取。非天所爲也。噫。王子比干。非桎梏死者歟。關龍逢。非桎梏歟。自古仁志義烈之士。或以爲天下。或以爲國家社稷。或以爲君。或以爲民衆。或以爲道義。或以爲網常。而犧牲身命者。指不勝數也。惡可以桎梏巖墻。徒然推拋轉落耶。

孟子此說，只就平凡上打開訓話之初頭，而其結辭，則緝在盡心下二十一章「口於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢否（者當作否，說是也）也，聖之（人字無之）於天道也，命也有性焉，君子不謂命」是也。此章二章，似是連續於盡心下三章「……求在外者也。」下，而以喻其「順受其正。」「不立巖墻之下。」「桎梏死者，非正命也。」之意義也。如其所事取于仁義而至者，雖桎梏巖墻，不可不順受。如無可指之義，而徒抵巖墻及桎梏者，非正命也可矣。故雖命而不謂命，知其積極的勸獎也。雖性而不謂性，知其消極的禁止之意也。要之，對命性，就其可勸而勸之，就其可禁而禁之者，只是以仁義為準尺，而不以命性為準則者，復可審矣。然而緝輯者，不察此而以結辭，遠緝于他篇，使之中斷意義，而註釋之時，亦不果行校正者，甚可惜也。

康氏之講演，其論理甚詳細，蒐集之材料，豐富，其於命說，可謂盛水不漏，而其於原文註釋，則未見其明哲分解，然說綽綽有餘，論域不隘，且多說徵驗，與人實感。比未儒空疎枯澁之論，未為不高出一頭，而但恨結論，未有盡處。夫人之一得一失一勞一安，未有不關於命，然其觀命，宜可分幹，而不可一準。凡下之物，皆不免治兼小，衆並寡，強勝弱之制約者理矣。所個人運命，不免乎社會的運命之制約矣。社會的運命，亦不免乎國家的運命之制約。夫戰墨



相對。猛攻爆擊之下。一時致命者。有千有萬。則此千萬人。有同死一時之命。而然歟。非也。以其國家的運命所同之故也。此個人運命。受國家運命之制約者也。社會運命。與個人運命。受其制約者。尤其多端矣。教育也。衛生醫療也。交通也。諸般文化之享受與否。皆因其民衆社會之進否而有無也。設使個人運命之極好者。既在未進步社會之環囿中。則難可受相當教育。難可受相當衛生醫療。難可受相當便利必矣。反是而雖使命不好者。生存乎進步社會之環囿中。則其能受之。諸般便利。猶勝乎在未進步社會環囿中之命好者明矣。此豈非個人運命之受制約于社會運命。而爲左右者耶。今美國人之富力。每二戶有自働車一臺。平均云。而朝鮮人富力。其必千戶未有一臺矣。雖使美人。生此朝鮮。則未必與美人同富。又使朝鮮人。生于美國環囿。則決不讓一頭于美人矣。豈以個人運命固執。而信天哉。

哀公至愚而君。孔子大聖而臣。莫非命也。然在今之民主共和國。則孔子必君而哀公爲臣矣。帝王之子。陶猗之孫。則生而富貴。備極聲色味安佚之奉云。然今之俄羅斯國。無是運命奈何。孔子不云乎。在大同之世。人不獨親其親。不獨其子云。則在此時。出必告。反必面。三年無改於父之道云云之教。亦宜其有變矣。孔子時。命之大義。概如此也。而孟子之命性論。亦不過準聖人之所啓也。後儒鮮有透徹理解。故其註釋。每缺切實處。往往有之。可不惋惜哉。