

## ※書目文獻※

# 季本《大學私存》之補正與整理

朱湘鈺\*

近年來，新出土文獻的面世，對學術界的衝擊與影響甚廣，不僅有助於研究者較為全面地理解之前由斷簡殘編所拼湊出來的歷史圖像，同時也迫使研究者重新反省在此之前所建構的歷史脈絡。其實，所謂新材料，並不限於從地底挖掘而出者，匿身於館藏櫃之一隅，鮮為人知的文獻，若得透過整理、出版，同樣具有上述的影響與貢獻。本文所整理的浙中王門季彭山(1485-1563)《大學私存》即屬於後者<sup>1</sup>。

在此，有必要先就《大學私存》在本文中的用法作一釐清。《大學私存》為《四書私存》的第一部，本文之所以採《 》，將之視為獨立的一本書，在於朱子所言《四書》乃《四子書》之簡稱<sup>2</sup>，並不是以嚴格意義之「一書」予以定位，亦即《四書》一詞的提出，並沒有使《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》四種文本的獨立地位消失<sup>3</sup>。這與先秦儒家經典文本之集合名詞——《五經》（《六經》）之於《詩》、《書》、《禮》、《易》、《春秋》仍可分視之的道理是一樣的；再加上篇幅的限制及《大學》在理學發展中所扮演的特殊角色所致，故僅就《大學私存》論之。

以下擬分為三部分撰寫：首先，提出整理這份以為已經散佚的文獻——《大學私存》之重要性，以突顯與確立這份資料的學術價值；其次，由於這份資料的面世，使得歷來有關《大學》改本之研究有重新檢討的必要，同時也因此而引起彭山

---

感謝審查委員的指點與建議，謹申謝忱。

\* 朱湘鈺，國立臺灣師範大學國文系副教授。

<sup>1</sup> [明] 季本：《大學私存》，收入《四書私存》（北京：北京國家圖書館縮微製品第 12761 號），卷首。

<sup>2</sup> [宋] 朱熹：〈書臨漳所刊四子後〉，《朱子全書·晦庵先生朱文公文集》（上海：上海古籍出版社，2002 年），卷 82，頁 3895。

<sup>3</sup> 這一點也可以從某些學者堅持《大學》、《中庸》為「章句」，不宜與《論語》、《孟子》為「集注」混為一談，見其端倪。參見岑溢成、楊祖漢：〈導論〉，《大學中庸義理疏解》（臺北：鵝湖出版社，1984 年），頁 16。

改本何以有兩種版本的問題，於此，將斷定這兩種版本之是非。最後，將《大學私存》的全文羅列於後，以饗讀者。

## 一、《大學私存》面世之重要性

在《明儒學案》記載彭山生平的文字中，黃梨洲(1610-1695)花了不小的篇幅處理彭山「貴主宰惡自然」的主張，不過對於其在經學所下的苦工，亦略有提及：

先生憫學者之空疏，祇以講說為事，故苦力窮經。罷官之後，載書寓居禪寺，迄晝夜寒暑無間者二十餘年。……凡欲以為致君有用之學，所著有《易學四同》、《詩說解頤》、《春秋私考》、《四書私存》、《說理會編》、《讀禮疑圖》、《孔孟圖譜》、《廟制考義》、《樂律纂要》、《律呂別書》、《著法別傳》，總百二十卷。<sup>4</sup>

顯然梨洲是把彭山致力於解經的動機，亦視為其「惡自然」主張之延續。而儘管「苦力窮經」似乎不足以讓我們產生彭山如何致力於儒家經典的意象，然後文所舉列凡十一種、百二十卷的著述中，大多數為儒家經解，這便得以彌補、充填黃氏描述之不足處。

在諸多經解中，以「私考」命名的有《春秋私考》與《四書私存》二書，顧名思義，亦彭山以為己說恐有「未合於天下之公」者，「故以『私』名」之<sup>5</sup>。但細究二書傳世之情形——《春秋私考》收編於《續修四庫全書》中，反倒論及性命之學，與理學關係密切的《四書私存》一書，其傳世頗為曲折。雖然不論在座下弟子徐文長(1521-1593)的傳記，或私淑弟子張陽和(1538-1588)的行狀、祭文中，皆沒有遺漏這本著作，但此書並沒有被收入《四庫全書》中，僅能參照當時相關之書目文獻。然諸記載卻又有存、未見之別：

(一) 黃虞稷(1629-1691)：《千頃堂書目》，記載「季本《四書私存》三十七卷嘉靖癸卯序」<sup>6</sup>。

<sup>4</sup> [清] 黃宗羲：〈浙中王門學案三〉，《明儒學案》（杭州：浙江古籍書出版社，1986年），卷13，頁308-309。

<sup>5</sup> 季本：〈春秋私考序〉，《春秋私考》（上海：上海古籍出版社，1995年《續修四庫全書》第134冊，影印天津圖書館藏明嘉靖刻本），卷首，頁7b。

<sup>6</sup> [清] 黃虞稷：〈四書類〉，《千頃堂書目》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），卷3，頁29b。

(二) 張廷玉 (1672-1755) 等編修：《明史·藝文志》，記載「季本《四書私存》三十七卷」<sup>7</sup>，但並沒有註明時間<sup>8</sup>。

(三) 朱彝尊 (1629-1709)：《經義考》，表示「季氏本《四書私存》未見」，同時在其經部《禮記》類中，亦不見彭山有關《大學》、《中庸》之著作<sup>9</sup>。

此處看似有三種說法可參，但《明史·藝文志》最早是參考黃俞邵所撰《千頃堂書目》擬稿而成，經王鴻緒 (1645-1723) 主筆刪修，後由張廷玉擔任總裁修訂<sup>10</sup>，成為現在所看到的定本。因此由張廷玉等人修訂《千頃堂書目》後之《明史》，雖亦可視為《四書私存》時存世的佐證，但嚴格說來，僅能視作複述黃氏之說，亦即此處所羅列三種書目，只有黃氏、朱氏「存」、「未見」兩種說法。而有關《經義考》所標注「佚、闕、未見」的書籍，《四庫總目·經義考提要》如是評論：

至所註佚、闕、未見，今以《四庫》所錄校之，往往其書具存，彝尊所言不盡可據。然冊府儲藏之祕，非人間所得盡窺；又恭逢我皇上稽古右文，蒐羅遺逸，瑯嬛異笈，宛委珍函，莫不乘時畢集，圖書之富，曠古所無。儒生株守殘編，目營掌錄，窮一生之力，不能測學海之津涯，其勢則然，固不足為彝尊病也。<sup>11</sup>

亦即竹垞以一己之力完成此巨著，固不及朝廷藏書之富，其所言「佚、闕、未見」不宜盡信，然瑕不掩瑜，自有其功。不過，《四書私存》亦未收入《四庫全書》之中，以致朱說正確與否遂無法透過《四庫全書》之編纂而得證之，準此看來，《千頃堂書目》所言似乎是較為可信者。

除了上述書目之外，最值得注意的是，與朱竹垞同時期的毛西河 (1623-1716)，其編纂《大學證文》一書中，收有季氏的《大學》改本。若結合上述相關書目的敘

<sup>7</sup> [清] 張廷玉等人撰，楊家駱主編：《藝文一》，《明史》（臺北：鼎文書局，1979年），卷96，頁2370。

<sup>8</sup> 在此必須說明，這裏只能非常籠統地說「標明時間」，而無法判斷為「出版時間」，抑「撰寫時間」，是有其理由的。將在後文闡述。

<sup>9</sup> [清] 朱彝尊：《四書》，《經義考》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），卷256，頁18b。

<sup>10</sup> 關於黃虞稷撰寫《千頃堂書目》，及其對《明史·藝文志》的貢獻，可參：[清] 趙爾巽等：《文苑一》，《清史稿》（北京：中華書局，1976-1977年），卷484，頁13360。另相關論文，詳參葉樹聲、許有才：《目錄學》，《清代文獻學簡論》（合肥：安徽大學出版社，2004年），頁178-184。

<sup>11</sup> [清] 紀昀等：《經義考提要》，朱彝尊：《經義考》，卷首，頁2b。

述，可推得三個不同層面的課題：（一）就文獻的流傳而言，《經義考》所言書籍之存缺既不可靠，而《千頃堂書目》與後出的《明史·藝文志》言此書尚存，再加上毛西河《大學證文》中載有彭山改本。假設《大學私存》並沒有單本發行，則《四書私存》當有傳世，這一點幾乎是可以肯定的了。（二）就《大學》的版本而言，由於《大學證文》中，並沒有以「大學私存」為題，於是《大學證文》中所載的彭山改本，到底是不是《四書私存》中《大學私存》的內容，有待進一步確定。（三）若所載的彭山改本真為其本人所撰，可見彭山當年並沒有依循師教——採《大學》古本，那麼其思想當有另闢蹊徑者。

上述幾個問題在《四書私存》尚未面世以前，不論中外<sup>12</sup>，不僅無人注意到相關文獻所透露的訊息，更遑論質疑毛氏《大學證文》中所收錄季本改本是否真為彭山所撰，而這些問題若得以一一找到答案，則不僅有助於增補目前明代研究的文獻，更重要的是有助於明清時代的學術研究。今得知北京國家圖書館藏有《四書私存》微卷，遂得國科會資助，赴北京抄寫，也藉此期望能夠解決上述有待釐清的問題。

不過，筆者並非發現這份珍貴資料仍存世，而以此為研究對象的第一人。早在一九九〇年，日本學者水野實便已經注意到這份資料，這當與其專研明代《大學》改本與思想議題有關。水野得到北京大學哲學系樓宇烈教授與當時留學生友人永富青地的幫忙<sup>13</sup>，得見《大學私存》內文，於是他在五年後，發表了〈季本の「大学」改訂本再考〉一文，專門探討文獻上的相關問題（如上所述的（一）、（二）課題）<sup>14</sup>；又五年，再發表〈季本の「大学私存」の本文構造と意味〉一文，從形式結構上，探討彭山改本的意義（涉及（二）、（三）課題）<sup>15</sup>。本文主要在提供文獻的內容與整

<sup>12</sup> 在臺灣，研究《大學》改本發展的學者，可以李紀祥為代表。在其出版的博士論文著作：《兩宋以來大學改本之研究》（臺北：臺灣學生書局，1988年），收有「季本改本」，便是以西河《大學證文》所收錄者為據，見氏著：〈明代改本（下）——諸儒改本〉，《兩宋以來大學改本之研究》，頁195-199；日本學者山下龍二，在其《大學》（收入《全譯漢文大系》〔東京：集英社，1974年〕，第3冊）著作中，亦是以西河所收錄者為據，見氏著：〈《大學》解說〉，《大學中庸》，頁44-46。

<sup>13</sup> 飲水思源，水野實在兩篇相關論文中，皆提及這份緣起，參氏著：〈季本の「大学」改訂本再考〉，《東洋の思想と宗教》第12號（1995年3月），頁19-20；及〈季本の「大学私存」の本文構造と意味〉，《斯文》第107號（1998年），頁18。

<sup>14</sup> 水野實：〈季本の「大学」改訂本再考〉，頁19-39。

<sup>15</sup> 水野實：〈季本の「大学私存」の本文構造と意味〉，頁17-42。

理，故以水野的研究成果為基礎，擬就這份文獻的外延課題提出討論。至於《大學私存》，乃至《四書私存》的內涵及其意義，則另文處理<sup>16</sup>。

## 二、彭山《大學》改本之補正

如前所言，《大學私存》（更正確地說，是《四書私存》）面世，不僅證明此書並沒有散佚，同時也證明彭山的確自有改本。然亦如新出土文獻帶來對現有研究成果的挑戰與撼動——歷來以為毛氏《大學證文》中所收錄的〈季氏彭山改本〉為彭山所撰，但經過內文核對，發現不論在本書之傳承與經文之更易，皆有歧異。這也是水野實首先想要處理的課題（故他以「改訂文再考」為題）。

首先概述水野之研究成果。

水野一開始的立場便非常清楚——《大學證文》所收錄者（簡稱「毛說本」）不可信。據此，他提出以下幾個疑點<sup>17</sup>：

- （一）毛說本所據為何，完全不清楚。
- （二）季本完成無注的改本，此事除毛說本之外，並不見於他處。
- （三）季本的改訂本由張元忬刊刻記載，也不見於毛說之外的文獻。
- （四）張元忬比季本小五十四歲，在其歿後為私淑弟子。而他發掘季本的著作，加以刊刻，這一點是難以認同的。
- （五）相較於《大學私存》的改動，毛本記載的內容，對身為王守仁的門下弟子季本而言，有如此大幅度的改訂，難以認同。
- （六）季本關於《四書》的註釋本，不論在其傳記資料，或者當時的書目記錄，皆有記載，如《千頃堂書目》、《明史·藝文志》、《經義考》（其存佚狀況如前所述），然何以同時代的朱彝尊未見，而毛奇齡得以披覽呢？

不過畢竟上述諸說僅能作一旁證，疑者或可謂同書異版之可能性。準此，水野以比較兩文差異的方式反駁<sup>18</sup>：

- （一）毛說本沒有書名，另一註釋本則名為《大學私存》。

<sup>16</sup> 另撰〈晚明季本《四書私存》之特色及其意義〉，《清華學報》第42卷第3期（2012年9月），頁489-525。

<sup>17</sup> 參見水野實：〈季本の「大学」改訂本再考〉，頁21-22。

<sup>18</sup> 同前註，頁22。

- (二) 毛說本沒有註釋，《大學私存》有註釋。
- (三) 毛說本是單行本，《大學私存》並沒有單行本。
- (四) 毛說本不見序文，《大學私存》有序文。

以此證明兩書不可能視為同一本。爲了全面消除讀者的疑慮，水野繼續站在反對者立場提問：彭山或數度更易《大學》改本內容，故毛說本或爲《大學私存》前完成者；抑在其後，以致脫落其書名、序文、註釋等的可能性。

然水野從《大學私存》的序文書寫時間——嘉靖二十二年(1543)，推斷《大學私存》是季本在世時刊刻。若是如此，則無法說明張元忞所刊刻的《大學》是未刻的稿本，即使是重刊，何以無視於其書名與註釋？而且張元忞既然確定《四書私存》爲老師的著述之一，何以他會不及提出？更徒增疑惑。準此，他非常委婉地提出以下的結論——盲信毛說本爲季本之作是非常危險的<sup>19</sup>。

相對於從客觀論據之有無，遮詮地論證毛說本非彭山所撰；水野主要從文本所透顯的思想，表詮《大學私存》的作者是彭山無誤。

當然，十分重視考證的水野，也從鑿鑿的客觀理據確認《大學私存》爲彭山所撰——〈大學私存序〉的撰寫時間，與《千頃堂書目》所記載的嘉靖癸卯(1543)完全符合。除此之外，主要從《大學私存》的申釋部分，證明非彭山僞作，凡有四點<sup>20</sup>：

- (一) 以「學」訓「效」，乃持王學的思想理解「大學」內涵，以爲《大學》主旨是以發明本心爲根本，然此亦意謂彭山並沒有遵奉早年「以學訓效，皆無不可，不必有所拘執。但效字終不若學字之混成耳」之師論<sup>21</sup>。不過參照陽明手諭，更可確定《大學私存》爲彭山著作。
- (二) 彭山以《易》的理論與詞彙闡述「格物」之「物」與「理」的關係，類似見解可見於其《說理會編》之專著。
- (三) 在其申釋中，屢屢使用「警惕」、「惕然」之語，與其《說理會編》中使用的「惕若」，皆意指「戒懼」以對抗主自然之龍溪一系。
- (四) 其所言：「十目所視，十手所指，其嚴乎？」根本是承襲師說，以突顯「戒

<sup>19</sup> 同前註，頁 23。

<sup>20</sup> 同前註，頁 30-32。

<sup>21</sup> 陽明對彭山之教誨，可參〔明〕王守仁著，吳光等主編：〈答季明德 丙戌〉，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1997年），卷 6，頁 214。

惕」之功，是站在王門修證派一員所發言者。

準此，水野確定毛說本與《大學私存》兩者之真偽——雖無法確定毛說本的作者為誰？然肯定非彭山之作。

水野所論——彭山《大學》改本商榷，可謂揭開《大學私存》面世引發相關議題連鎖翻造的序幕——重要而具突破性。貞定彭山之《大學》改本，不但有助於建構與洞悉《大學》改本發展史，亦有助於吾人重新檢視毛西河編纂《大學證文》之目的與用意。只是在其論證中，有關毛說本所載彭山改本，僅能採用遮撥方式論證，似乎不及論證《大學私存》的方式來得積極，於此，筆者很願意再提供正面的論據，而在討論的同時，也針對水野實的部分論點進行修正，以下試論之。

在《大學證文》中，毛西河於「季氏彭山改本」之內文前，以幾行文字介紹此改本之源由，權作序：

季彭山本曾有改本未刻，張宮諭陽和講學龍山，出其書以示學者，因刻之行世。僅大文六葉，無疏義。今尚存。<sup>22</sup>

水野雖亦援引這段文字作為毛說本為偽的佐證，然僅以「不見毛說之外」之消極理由，至於彭山改本的刊刻與陽和講學龍山等攸關改本真偽者皆未能細論，茲補充於下。

### (一)《大學私存》刊刻時間——再論「季本曾有改本未刻」之謬

首先，必須澄清一點，即水野屢屢提及〈大學私存序〉即《四書私存》全書之序文的說法<sup>23</sup>。《四書私存》中，分別撰有〈大學私存序〉、〈中庸私存序〉與〈語孟私存序〉三文，且三篇序文所標注的時間皆不一，分別是：「嘉靖癸卯三月既望」<sup>24</sup>、「嘉靖癸丑(1553)八月戊戌」<sup>25</sup>、「嘉靖癸丑望」<sup>26</sup>，這顯示《四書私存》一書實是分別撰寫，非一時一地完成者<sup>27</sup>，並非如水野所理解——刊刻於「嘉靖癸卯」

<sup>22</sup> [清]毛奇齡：〈季氏彭山改本〉，《大學證文》（北京：商務印書館，2005年），卷4，頁892b-c。

<sup>23</sup> 水野實在其兩篇著作中皆有提及，故言「屢屢」。請分見氏著：〈季本の「大学」改訂本再考〉，頁30；〈季本の「大学私存」の本文構造と意味〉，頁18。

<sup>24</sup> 季本：〈大學私存序〉，《大學私存》，卷首，頁3a。

<sup>25</sup> 季本：〈中庸私存序〉，《中庸私存》，卷首，頁1b。

<sup>26</sup> 季本：〈語孟私存序〉，《論語私存》，卷首，頁1b。

<sup>27</sup> 以此，本文中將《大學私存》視為一書，亦未為不可。

年者，此當為誤判。

此外，彭山在〈中庸私存序〉中曾說：

予既述《大學私存》，藏之篋笥，未嘗以示人也。嘉靖癸丑春，予攜以遊南都，時同安洪子舜臣為考功郎中，與論學有相合者，乃出此書就正，亦謬取焉，予亦竊自信矣。<sup>28</sup>

此乃彭山自言，當可為據。這便意味著《大學私存》完成甚早，但未嘗示人，更遑論刊刻。直至十年後遊南京，方示書於洪芳洲（1516-1582，時任職南稽司考功司<sup>29</sup>）等志同道合者以就正焉。此中並沒有提及出版一事。

關於此書之刊刻時地，《四書私存》一書中並未標示，然從《大學私存》之首頁第一行文字或可獲得些許線索：

《經義考》云：未見此書。得自林氏樸學齋藏本。戊戌四月十三日書於蒼壁齋。<sup>30</sup>

樸學齋為康熙年間，福州著名藏書家林侗（1628-1716）、林佶（1660-?）兄弟所有，只是戊戌是否為康熙五十七年（1718）與蒼壁齋為何人所有，囿於文獻，目前皆無法確知。另參《大學私存》書名下，題有「會稽季本箋釋 潮陽蔡亨嘉校正」字樣，可知白沙門人蔡亨嘉（嘉靖二十六年 [1547] 進士）曾為此書（當為《四書私存》全書）進行校訂，而校勘乃刊刻出版必經的一道程序，由此可見，此書當在蔡氏生前便已出版。只是蔡亨嘉的學行皆不傳<sup>31</sup>，亦不知其生卒年，僅能從其曾任職知縣的龍溪（位於福州）之《龍溪縣志》中，得知他在嘉靖三十三年（1554）上任，為期三年<sup>32</sup>；另《新刊四明先生高明大字續資治通鑑節要》亦由其校對，由坊間刊刻出版。此書末卷後有嘉靖四十一年（1563）張氏新賢堂新刊等零星資訊<sup>33</sup>。而觀此書

<sup>28</sup> 季本：〈中庸私存序〉，《中庸私存》，卷首，頁 1a。

<sup>29</sup> 參林士章：〈通議大夫刑部左侍郎靜菴先生洪公朝選誌銘〉，收入〔明〕焦竑：《焦太史編輯國朝獻徵錄》（臺南：莊嚴文化出版社，1996年），卷 47，頁 10b。

<sup>30</sup> 季本：《四書私存》，卷首。

<sup>31</sup> 白沙文集中，亦僅載〈次韻世卿，贈蔡亨嘉還饒平〉七律一首，且此詩內容亦無關亨嘉生平。請參〔明〕陳獻章：〈七言律詩〉，《陳獻章集》（北京：中華書局，2008年），卷 5，頁 466。另，黃挺：〈明代潮州儒學概說〉，《汕頭大學學報》，1994年第 2 期，頁 88，亦提及蔡亨嘉生平不傳之事。

<sup>32</sup> 請參〔清〕吳宜燮修，黃惠、李疇纂：〈職官〉，《（乾隆）龍溪縣志》（上海：上海書店，2000年），卷 22，頁 6b。

<sup>33</sup> 這意指此書當刊於嘉靖四十一年之前。見〔清〕孫星衍：〈補遺〉，《平津館鑒藏書籍記》

版式爲白口，無魚尾，方字仿宋，一面十行，一行二十一字，可謂行格緊密，想是爲節本所致<sup>34</sup>。綜合藏書者、校正者與版式推知，此書或爲廣東、福建一帶之坊刻所出，且流傳於當地。此外，雖不清楚蔡亨嘉之生卒年，但從上述留下的片段資料，可知《四書私存》在彭山晚年或卒後已刊刻出版。雖然出版流傳並不普遍——至少朱竹垞未見及，然若在彭山生前出版，則西河所言「改本未刻」便有誤；即使是彭山卒後刊刻，然從其內容可知，亦非西河所言之改本。這一點是有必要釐清的。

## (二)《大學私存》非陽和所傳

西河以爲彭山改本是透過其私淑弟子張陽和講學龍山時所傳。據此，擬考陽和龍山講學之時間，以證此說之真僞。

根據相關資料顯示，陽和於嘉靖三十七年(1558)舉於鄉，時其父太僕公督學湖湘，遂溯江往省，而放棄隔春禮部的會試，一直到隆慶二年(1568)，因父有難而赴滇，這期間皆築室龍山，與友人讀書、講學<sup>35</sup>。西河所言「講學龍山」當指陽和這段青黃不接的時期。

陽和是在彭山逝後，效雙江(1487-1563)事陽明爲師之舉而追師之<sup>36</sup>。關於師事的時間，文章中僅言「既稍從事於學」之後，並沒有明言何時。考彭山逝於嘉靖四十二年(1563)，若以築室龍山爲限，推陽和追師彭山之事，當在嘉靖四十二年至

---

(上海：上海商務印書館，1939年清道光刻本)，頁75。

<sup>34</sup> 有關明代刊刻論文，參毛春翔：〈明刻本〉，《古書版本常談》（上海：上海古籍出版社，1977年），頁63-79；嚴文郁：〈唐代以後的印刷事業〉，《中國書籍簡史》（臺北：臺灣商務印書館，1995年），頁177-184；李致忠：〈一般刻本書的鑑定〉，《古書版本鑑定》（北京：文物出版社，1997年），頁116-119。

<sup>35</sup> 相關論文，參〔明〕朱賡：〈明奉直大夫左春坊左諭德兼翰林院侍讀陽和張公行狀〉、〔明〕王錫爵：〈明奉直大夫左春坊左諭德兼翰林院侍讀陽和張公墓誌銘〉、〔清〕羅萬化〈明奉直大夫左春坊左諭德兼翰林院侍讀陽和張公墓表〉，皆收入〔明〕張元忞：《不二齋文選》（臺南：莊嚴文化出版社，1997年），卷1，頁2a-3a、10b-11a、16a-17a。

<sup>36</sup> 在〈季先生祠堂碑代〉一文中，記載：「某（元忞）始見先生時，未知學也，既稍從事於學，而先生則已歿，歿而嘗追師之。」《徐渭集》（北京：中華書局，2003年），卷24，頁617。至於雙江追師陽明一事，是在嘉靖九年(1530)，前往蘇州任太守時，於錢緒山(1496-1574)、王龍溪的見證下，立香案拜陽明爲師。相關論文，參吳震：〈附錄一：聶豹略年譜〉，《聶豹、羅洪先評傳》（南京：南京大學出版社，2001年），頁303。

隆慶二年這五年之間。不過問題是，朱少欽(1535-1608)與羅一甫(1536-1594)乃陽和靜居龍山一起研讀之摯友，兩人在其行狀、墓表中，皆隻字未提陽和追師彭山之事，可見此事或為陽和私下自行者，若是如此，姑且不論《大學私存》出版如何，欲得彭山「未刊改本」，如何可能？且更值得注意的是，收錄於《不二齋文選》之〈季先生祠堂碑〉一文，實非陽和所撰，而是由彭山門人徐文長代筆<sup>37</sup>。此文撰於萬曆二年(1574)，時陽和於翰林任史職，後自撰之〈季彭山先生傳〉，觀其內容，當是參徐氏所撰而成。文末提及自己曾概覽先師著作，僅特別提及〈龍惕書〉之旨，而未及《大學》改本事，發行「未刻改本」更是隻字未提<sup>38</sup>。從其「歿後追事之」與「他人代筆」諸事看來，勉強稱為師徒的兩人，互動僅止於「神會」，而他對彭山的理解當不如傳記所言之多（否則便毋須找人代筆），綜此可知，能得私藏篋匣之抄本便不足以為信<sup>39</sup>。

茲以上述兩點補正水野之研究，並藉此突顯《大學私存》之學術價值。

### 三、《大學私存》全文

#### （一）凡例

有關本文所點校《大學私存》全文凡例如下：其一，以■表示原書漫滅不清之字。其二，將《大學》、《大學或問》原文以楷體標示，置於頂格；彭山箋釋之文則以細明體標示，降兩格以示區別。另彭山為區隔經、傳所作文字，如：「右申釋誠意」，則再低一格以別於箋釋內容。而彭山對經文有所考訂處，則直接以小字附於《大學》原文後。以上為本文點校凡例。

<sup>37</sup> 見徐渭：〈季先生祠堂碑 代〉，《徐渭集》，卷24，頁616-618；這一點水野在其文中亦不察而引，感謝友人林勝彩博士的提醒。

<sup>38</sup> 張元忞：〈季彭山先生傳〉，《不二齋文選》，卷5，頁27a。

<sup>39</sup> 當然，這裏還可以加上西河治學有「以博濟辯」之失的外延因素，不過因為這一點已超出本文主題，故不擬在此細論。相關論文，詳參鄭吉雄：〈全祖望論毛奇齡〉，《臺大中文學報》第7期（1995年4月），頁281-312；丁鼎：〈試論毛奇齡的經學思想和學術地位〉，《儒教文化研究》第8輯（2007年8月），頁165-184；陳逢源：〈毛奇齡經學論著及其學思歷程〉，《東吳中文學報》第6期（2000年5月），頁105-130。

## (二) 全文

《經義考》云未見，此書得自林氏樸學齋藏本 戊戌四月十三日書於蒼壁齋

### 大學私存序

大學之道，明明德而已矣；明明德之實，親民而已矣；其工夫之要，止至善而已矣。夫善之得於心，而本體昭然不昧者為明德。明德所發，於人必親，德非親民，不可以為明也。故明德者，以親民而明德也；親民者，以明德而親民也。明德，體也；親民，用也。體不離用，用不離體；體用同源，異名同出，明德、親民，非兩事也。顧世之務脩己者，恩或不及於民則自私，自私非所以語明德矣；務治人者，政或不本於德則用智，用智非所以語親民矣。然則聖賢立教，而以明德、親民兩言相對，豈以為親民別有一事哉？正以見明明德之實用耳，其究則明明德之一言固已盡之矣。明德存乎止，親民發乎恕，是故格物致知誠意正心脩身皆以止，而明德所謂止於仁敬孝慈信者是已；齊家治國平天下皆以恕，而親民所謂孝弟慈、心誠求之者是已。夫善，詳言之則曰仁敬孝慈信，略言之則曰孝弟慈，皆所謂德也，皆所以親民也，但主治己以定其體者而言則曰止，主及人以廣其用者而言則曰恕耳，故止者善之存也，恕者善之發也，因其本體無所加焉，善之至也。由是觀之，親民之善即明德之善，善豈有二哉？而善之上又豈別有所謂至哉？惟其本體常存，工夫不已，則德日明，而及日遠，功業無窮焉。是則所謂克明峻德者，而亦不過充吾本體之善耳。善以恕行，恕以止盡，故止至善者，明德、親民之要也。在《易·艮》之〈象〉曰：「艮其背，不獲其身，行其庭，不見其人。」蓋心體之明，常應常靜，惟為物所動則不止耳。艮其背而不以心累，所見則不動於物，內外兩忘，此正止至善之義也。自堯、舜以來，執中之傳，惟曰精一，而所以為精一者，止而已矣。《書》、《詩》所言曰「安汝止」、曰「欽厥止」，以至「於緝熙敬止」，聖聖相承，豈有他學哉？孔門之教以此為宗，故其傳之曾子，雖三綱八目，理益精詳，而止之一言，則又曾子終身服膺忠恕一貫之學，而有得焉以授門人者也。其間承宗世嫡述為此書，本末兼該，終始備舉，然提挈綱維，惟止為切矣。聖學失傳，簡編錯亂，眾說紛紜，莫知的向，雖如二程夫子尊信此篇，各為定本，而要言未顯，讀者猶疑。至於朱子分章則不免又補綴矣。我陽明先師見超千古，獨是舊文，約其工夫，歸於誠意，而指點良知最為切要，故箋註數言，略舉大義，而合一之學遂復煥然。蓋先師讀書不牽文句，舊次或有未協，不必於類從；訓釋或有未明，不

必於強解。此真深造以道，而得意忘言者也。若本學未及此，不免求於文字之間，以爲聖賢立言必有精意，而篇章義例必不錯陳。凡文不相屬而意不相蒙者，亦可據理考經，求其當處，於是反復舊文，仍加校釋，雖未能一一合於聖賢宗旨，然平生精力所至，亦或有發明焉，尙俟有道者就正耳。

嘉靖癸卯三月既望，後學會稽季本序。

## 大學私存

會稽季本箋釋 潮陽蔡亨嘉校正

### 大學

大學者，以天地萬物爲一體之學也。古之人方其八歲，則入庠序，以明人倫，量其日用之常，以孝弟爲切，故所申者惟孝弟之義。其職主於事人，而不責其治人者也，是爲小學，古司徒所教是也。及其十有五年，德性漸定，聰明漸開，其賢愚大略可見矣，則以其凡民使之歸農，而擇其人之俊秀，與夫天子諸侯之元子眾子，以至公卿大夫元士之適子，皆將有天下國家脩己治人之責者，則升於國學，教之成材，充其孝弟之量，以養其中和之德，化民成俗，於此基焉，是爲大學。以其首出，凡民之上謂之胄子，古典樂之官所教是也。雖在凡民之中，不預於國學之教，然能誦詩讀書，隱居求志，以精脩身之學，備大人之事者，則亦大學也。云大學則不但小善其身而已。學之爲言效也，呈見之意。蓋天命之性具於吾心，自然呈見，不假人爲，苟有未盡，必不自安，而有所不爲不欲。所謂良知良能，非由外鑠者也。故學也者，本體之呈見也。聖人有聖人之學，生知安行者也；其次大賢以下，有所觀感而後興起者，學知利行者也；至於下愚昏蔽之甚，難於感動，必待困心衡慮，困知勉行者也。知行者學也，知行成德則爲知仁勇，雖所入異途，其爲學根於心，一也。

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。

大學以及人爲大，而不外乎以爲己爲本，故首揭明明德言之。且夫心之虛靈不昧者爲明德。明之者德自明也，去其蔽則明矣。德之真切愛人者爲親民，親之者明能親也，充其量則親矣。明德者體之存於內者也，親民者用之發於外者也。德以親民而明，則體發實用；民以明德而親，則用存虛體，此體用不離，

合外內之道也。離則脩己者恒自私，而不知所以親民；治人者恒用智，而不知所以明德，非道矣。然則明德必顯於親民，而親民乃所以明德，言親民非別爲一事也，不過發明明德之爲實學而已。故欲明德而親民者，工夫之要，惟在於止。止者靜功也，靜體常動，明在其中矣。至善者，天理之至極，而無一毫人欲之雜，即心之本體也。心體虛靈，本常感物，動而不止，則蔽於物，而德不明，何以充其能親之量哉？止則動而無動，因其本體無所加焉，神妙萬物，而不物於物矣！此學問之至要，而可以參天地育萬物者也，故謂之大學之道。斯道也即《中庸》率性之道也。明德即達德也，成己也；親民即達道也，成物也；止至善即行之者之一也，誠也。觀乎戒慎不睹，恐懼不聞，可以見工夫之止矣。○知止者主止而言，蓋工夫之要在止也，止中有明，虛靈之本體能應物者也，即〈艮卦〉二陰收斂於下，而一陽光輝在上，乃其明之不息者，故曰知止，則止非杳冥昏默之謂也。理之所在，心有的向曰定。惟見此理，不見他物曰靜。心樂乎此，無所厭苦曰安。察理之精，無二無雜曰慮。理得於心，復其本體曰得。定靜安慮皆以驗心體之所得，一時可見，非有四節工夫也。蓋工夫全在知止，止則必定，定則必靜，靜則必安，安則必慮，而後可以語得。不慮由於不安，不安由於不靜，不靜由於不定，原其所自，皆由不止，而學可以不知止乎？蓋德者得也，對失而言。知止則理得於心，復其虛靈之本體，而爲明德，否則爲物所動，失其本心矣。故曰止者，靜功也，於定靜安慮見之矣！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，先脩其身；欲脩其身者，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。物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以脩身爲本。其本亂而末治者否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也！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。

物有本末之物，即格物之物。天理之象，如至善中之仁敬孝慈信，發於吾心而可見者是已。凡物之已成形者，器也。心有所感，象其物宜者，理也。理則物之動而未形者也，以其不滯形器，故物以理言。《易》曰：「見乃謂之象。」正謂此耳。事則處物而通其變者也。物與事兼言之，則分二義，專言之則一而已。故格物單言物，而事在其中矣。精誠所聚者爲本，萌芽所達者爲末。譬之

木焉，自根而幹，而枝而葉，而萌芽之透徹，未有停機，其萌芽之所達，即精誠之所聚也，故即本而言，末在本，即末而言，本在末，本末不可分為兩段事，蓋亦體用不離者也。但自人可致力而言，則在本耳。本明明德，吾所固有而天命不已，應用無窮，本立而道自生矣。凡恩之所推，由近及遠，苟欲盡之，雖堯、舜猶病，惟日新又新，處之曲盡，至於道久化成，萬物得所，皆自本而充其量，明德之外，不可以有加也。若不務責己，惟末之治，則不能不假於政刑，非有本之末矣。本即所始也，末即所終也，本末一貫，終始相因，本而及末，則其用不窮，終而復始，則其機不息，故自此以下，皆言務本而不遺其末之意，惟在工夫不息而已，故曰：「知所先後則近道。」道即大學之道，近則不離本體之謂也。若以為自此至彼相去不遠，則與道為二矣。下文「平天下、治國、齊家」，必先脩身、正心、誠意、致知、格物；物格、知至、意誠、心正、身脩，而后家齊、國治、天下平，其言先后，皆自知所先后而發之。○明明德於天下，猶言親天下之民也，治國者親一國也，齊家者親一家也。不言親民而言明明德者，親民不過明吾之明德耳。但恩之所施必自近始，漸次推行，待其自化，則事不煩而德易及耳，其理豈有二哉？譬之日然，日光之能照，猶明德之能親也，日光照於戶庭之間，猶明德之親一家也；日光照於畿甸之中，猶明德之親一國也；日光照於海宇之內，猶明德之親天下也。照有廣狹，而日之本體一也。親民有遠近，而明德之本體一也。故以天下國家統之於明明德之一言，則以本之在德也。蓋德之所發散在萬殊，然其則不遠，風有所自，非血肉之軀所能也。故指其隨時應接，樞機在我者，而謂之身。言身則為達道之所起矣，身非別為一物也。故指其懸空提起，不近四旁者，而謂之心。言心則為達德之所存矣，心非別為一物也。故指其警惕之幾，流行莫遏者，而謂之意。言意則為不已之誠矣，意非別為一物也。故指其虛靈之地，主宰常惺者，而謂之知。言知則為本體之明矣，知非別為一物也。故指其感應之理，成象於心者，而謂之物。言物則為所明之善矣。如此則物乃實理顯著，天命之本善也。善體常明，則非外物而有知矣；明體常動，則非外知而有意矣；動體常貞，則非外意而有心矣；貞體常應，則非外心而有身矣。大抵德之所以不明於天下國家者，本於身之不檢，故欲明明德於天下國家者，必先脩身。脩者，品節之意。欲其事以中節，使私無所牽也，身脩則德無不明矣。身之所以不脩者，本於心之有著，故欲脩身者必先正心。正者，貞一之意。欲其一以主

中，使根無所著也，心正則身無不脩矣。心之不正，本於意之有欺，故欲正心者，必先誠意。誠者，幾微之意。欲其幾動於微，惕然而不容自欺也，意誠則心無不正矣。意之不誠，本於知之有蔽，故欲誠意者，必先致知。致者，明精之意。欲其明極於精，惺然而不為物蔽也，知至則意無不誠矣。知之不致，本於物之有欲，故欲致知者必在格物。格如格式之格，不踰矩之意。欲其不動於欲，而合於天則也，物格則知無不至矣。八條之序，或言「先」，或言「在」，其義一也，文之異耳。朱子以為「先」字慢，「在」字緊，非也。身心意知物皆明德本明之體，發於用而屬動者也，動則其勢不可遏矣，脩正誠致格乃復其本體，靜功也。凡言工夫未有不歸根於靜者，此學之所以為止也，而其日可見之行則在格物，所謂止至善者，舍是無可用力矣。夫物格則吾心所感之理，凡有象而可見者皆為至善，是神妙萬物，物即道也，否則滯於有形，物即器矣。同一物也，格則為道，滯則為器。信乎道器之分，只在形而上下之間耳。○物字之義，詳見《中庸私存》第二十五章。物格則至善得止，是實功得力之地也，故知至意誠心正統於身脩，而家國天下之本盡於是矣，此皆以後驗先，欲驗物格觀乎知，欲驗知至觀乎意，欲驗意誠觀乎心，欲驗心正觀乎身，欲驗身脩觀乎家國天下。凡在後者有未驗，皆在先者有未盡耳。蓋覆說上文，以見學之不可不知所先也。格物、致知、誠意、正心、脩身本無等級之相懸，但在格物上精之又精，以造其極耳。雖其始學工夫或有未至，然求之天命之本善則一而已，故所先究於格物，而脩身無餘功矣。○天子有天下，諸侯有國，大夫有家，皆以盡親其民為責者也。庶人見治於人，而其學皆所以明人倫，則民未嘗不各親於下也，苟能充之，亦可以治天下國家矣。不以責不及焉，而身可以不脩也。壹是者，言人心之所同然也，既曰脩身，則皆格致誠正之學矣。學豈有二哉？但工夫有粗密，則所造有淺深，而功用亦異耳。故不能充者，謂守孝弟之常，而不能成中和之德以化民成俗也，如此則僅可以自善其身，而為小學矣。脩身而能齊家治國平天下，學然後大。○本亂謂身不脩也，身不脩而徒假政刑以治其末，豈能化民哉？厚，厚責之也。薄，薄責之也。所厚指身而言，所薄指人而言，謂夫躬自厚而薄責於人者也，反是而薄於責己，厚於責人，則所令反其所好，而民不從矣。自明明德於天下，至此皆言本之在所先也。○聽訟者，聽其辭而斷之明也。無訟，則其心感愧而自不得盡其辭矣。凡執辭而欲伸己之直者，皆無慈愛惻怛之情，而忍陷人於罪惡者也。惟有以感

動其良心，則至情真切，而自恥於有爭，此其天命之全體呈露，而恐懼不寧，非但小小畏罪而已，故曰大畏民志。夫民生有欲，不能無爭，雖堯、舜、文王之世，不免有訟獄之人。但聖人自明其德，不怒而威，能使人即命安貞，所謂有恥且格是也。若聽斷之明，人孰無之？然所治在人，雖罰必當罪，亦不過道之以政，齊之以刑耳，是豈有本之治哉？此引孔子之言而申之，以明上文脩身爲本之意。

《詩》云：「瞻彼淇澳，葦竹猗猗。有斐君子，如切如磋，如琢如磨。瑟兮僩兮，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，自脩也。瑟兮僩兮者，恂慄也。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。

剖分制用曰切，刮削平礪曰磋，雕鏤成章曰琢，砥礪入細曰磨，皆以治玉一事，相因爲義，君子比德於玉，故常以玉喻學。張南軒嘗以四者皆爲治玉石之事，而朱子專執切磋治骨角、琢磨治玉石之見。第南軒以石混玉，理猶未精，而訓釋之間疑於重複，故卒無以勝朱子之說耳。切以喻辨志，磋以喻去邪，琢以喻有文，磨以喻無迹，精而又精之功也。但切磋以求善言，有審擇之意，故曰學；琢磨以精善言，有節密之意，故曰脩。然謂之自脩，正以見學之爲己。恂慄者，信實之敬，德之存也。威儀者，嚴畏之儀，德之著也。充實光輝，德之盛也，則謂之有斐。德之顯於外，而不可揜者，謂之盛。善之極於心，而不可加者，謂之至。善以德存，德以善發，非至善無以成盛德，非盛德無以驗至善，亦本其體用合一而言也。德盛則得至善之本體，而所以親民無不曲盡，故恩澤入人之深，而人心感慕不能忘矣。此以驗學問工夫不已之所必至，而未至於此者，亦惟反求其明德之有闕，而日孜孜耳。明德之外豈別有親民之術哉？此明脩身爲本，而工夫不已以盡其末也。○有善曰賢，有恩曰親，相安曰樂，相養曰利，言君子小人各盡性分之固有，職分之所當爲也。沒世不忘，蓋極言之以明上文民不能忘之意，非別爲一義也。

《康誥》曰：「克明德。」《太甲》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。

顧猶言常目也，諟猶言在此也，謂常目之而見其在此也，明命即明德，命之在

心爲德，德之不已爲命。峻德以其參天地育萬物而言也，能明明德於天下，則德之峻可知矣。言克明皆是顧諟意，文王與湯，湯與堯，其工夫一也。然則聖人亦可以語工夫乎？曰：戒慎恐懼，天命之本體也。聖人所謂能明者，亦惟工夫不已而已，舍工夫何以爲本體哉？先文王，次湯，次堯，由今推及於古，以見道統之傳有自也。上言德盛而民不能忘，然非爲人而學也，故復推本於身而曰自明。○湯盤，指盥類之盤而言，此論工夫不已，故發新字。日新者，方來之幾，念念不汙也，日新又新，則常加切磋琢磨之功者矣。如此則德及於民，鼓舞不倦，而民心興起，化舊爲新，是民之新者由我作之也。然則本在自明，而曲成不遺，在日新又新耳。民新則天命亦新矣，天命只在民心上見。此承湯銘日新之語而遂及民新、天命之新，蓋亦因文而終意也，先儒以新民別爲一事則誤矣。○所，指與人相接之處，而極謂極於至善，由此而行之謂之用。君子處人，隨其所接之處，凡動靜云爲無不用此至極，則日新工夫無間斷，而親民之化在其中矣。蓋大學以止至善爲要，知止以下，不過反覆推明此意，故又言此以結之。

右論大學之道在於明德、親民，而其工夫之要在於止至善。大抵皆務本以盡其末之意。○此篇舊本有「此謂知本」者二句，因以「聽訟」一條誤屬後句之上，而以「此謂知之至也」至「必誠其意」，誤屬前句之下。以文義推之，則篇首諸條所當改正者惟此而已。況「聽訟」一條，伊川固已屬之「所薄者厚未之有也」之後，但其下文所序，則義又不協耳。今故即此二句各以類從，而「淇澳」諸條俱仍其舊，則文順而理通矣！

《詩》云：「邦畿千里，惟民所止。」《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，止於仁；爲人臣，止於敬；爲人子，止於孝；爲人父，止於慈；與國人交，止於信。此謂知本。此謂知之至也。「此謂知本」一句重出，蓋「知本」二字有誤也，當依朱子《補傳》作物格爲是。

邦畿，王者之都，四方之極也。止即定也，民心歸一，所以定也。此明心有主則定，所謂止者如此。○土一成爲丘，隅，角也，所不見之處也。止於所不見，鳥之所安也，知其所止，謂明一於是也，可以見知不在止外矣。○穆穆，不顯之意也。緡，不已也。熙，昭明也。穆對昭而言者也，昭，明之至，無聲無臭則穆穆矣。敬者，惕然有警而不敢忽之謂。敬而止之，所以常明，此

即致知在格物之意。仁敬孝慈信，至善之大目，天理之在吾心而有象可見者，所謂物也。行之於君臣父子朋友之間，則親民也。當明德下手用力之地，而即以親民之事言之，以見德之不外於物，如此。止之者，不動於欲而合於天，則所謂格也，而止中之明不已，則知至之意存焉。蓋因上言緝熙而見矣，故合而言之曰：「此謂物格，此謂知之至也。」曰：「格物致知，各爲一目，其不分釋何也？」曰：「物知意心身，同一明德之發用也，而德之所以爲明，則即其物之始感而已見，非外物而有明也。但自其流行之異態者而言，則其名有五，自其明動之相須者而言，則一物耳。故大學於此首申格物致知，不異其文，所以明合一之意。次申誠意正心脩身，各疏其義，以著相因之功。蓋同者未嘗無別，而異者不害其爲同，可以互相發矣！」

右申釋格物致知。

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，見君子而后厭然，掩其不善，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，故君子必慎其獨也。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。

誠之爲言成也，本於成之者性而言。朱子以實訓誠，實不足以喻之。蓋實者有物在中之名，而誠則不倚於物者也。誠者天之道也，實理流行，無所勉強，乃天命之本體惕然不能自己，所謂微之顯而不可揜者也，故即惡惡臭、好好色之情以明之，而後章凡言好惡之公之其端皆發於此。夫人於臭之惡者，必能惡之，非以其當惡而有心於惡；於色之好者必能好之，非以其當好而有心於好，乃其真情之所不能自己者，故意者天命流行之幾，即其惕而不能已者，是己所以誠之，亦惟不自欺其本體之惕然耳。自欺者，天命本體之在我者不爲主，至爲外物所誘，不能勝而加揜焉者也，此正其知其有蔽處。毋者，意有所不安而不欲爲也，毋自欺即是致知，但自其惕然動者而言，則曰誠意耳。自慊者，其意常安，無所不足也，毋自欺則自慊矣。爲學關頭只在自欺與自慊，人欲勝則自欺，天理爲主則自慊，惟其自慊，所以爲誠。而君子必慎其獨，獨與上文「自」字相應，以我所自主而言，故曰獨。本文不著知字，但獨處必能知，故即以獨知爲獨，此指天命源頭不雜於物者而言也。謹即戒慎不睹、恐懼不聞之意，正所謂惕然也，獨上何待於加謹邪？蓋懼外邪之干己耳。天命常存，誠不

可揜，則感物之際，自惕然而不物於物，無迹可露，人豈得而知哉？誠意之功只在毋自欺，而毋自欺之要只在謹獨，即獨以明自見，非他人所能與，此明德所以為自明也。○閒居，心無所事之時也。厭然，自知不善而不安之貌。小人亦知善所當為，但自欺耳。自欺已是不誠，安得善形於外？故雖自厭其不善，而卒不可揜之於人。言善不可以偽為也，惟誠則中有實德，而善自外形，動無不化，而人皆仰之矣，故曰誠於中形於外。朱子以此為惡實於中，非也。自古聖賢何嘗有以惡言誠者哉？正為不知誠之之功為天命之所不能自己耳。○嚴者，謹嚴可畏之意。十目所視，十手所指，因上文「人之視己如見肺肝」而言，人所容睹之處也。謹於人所共睹，則為人而謹矣。乎，疑詞，故陽明先師曰：「此未足為嚴，以見獨之嚴也。」《詩》云：「視爾友君子，輯柔爾顏，不遐有愆，相在爾室，尚不愧於屋漏。」亦此意。○潤身，即前章所謂有斐也。廣，恢弘之意。胖，融釋之意。心恢弘而體融釋，惟德潤身者能之，此明上文誠於中形於外之意。以必誠其意而結上文，別無工夫，只是一謹獨矣。

右申釋誠意。

所謂脩身在正其心者：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。此謂脩身在正其心。身有之身，當從程子作心。

忿懣、恐懼、好樂、憂患四者之情，本意之流行處，心之用也。至虛應物，不著方所，心體之正也。著則不虛，乃為不正。有即是著，謂動於物欲，而流行之體滯，此乃意不警惕，容留在內，是意之不誠也。但意中以貞而一，動處即是心，故以正心言耳。心正則虛體在中，故能神妙萬物，而體物不遺；不正則倚於一物，在物而不在中矣。故謂之心不在焉，心而不在，則以何者主物而應之無失哉？

右申釋正心。

所謂齊其家在脩其身者：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，之其所教惰而辟焉。故好而知其惡，惡而知其美者，天下鮮矣！故諺有之曰：「人莫知其子之惡，莫知其苗之碩。」此謂身不脩不可以齊其家。辟與僻同。

教惰者與之抗而慢其事，如子產對晉徵朝及爭乘之類，皆人情之所不能無者也。凡人相與之情莫切於親愛，故以親愛為先。然溺愛者常至於不明，故因親

愛而以賤惡繼之。狎恩者多流於不敬，故又因親愛而以畏敬繼之。賤惡者或不得其情，故又繼之以哀矜。畏敬者或不勝其侮，故又繼之以敖惰。至於哀矜中有可絕，敖惰中又有可尊，其變不窮，各以順應，即此可以見不偏之意。夫身之所謂偏，即心之所謂有也，有則必倚，所以為偏，彼忿懣、恐懼、好樂、憂患四者之情，豈與親愛、賤惡、畏敬、哀矜、敖惰五者之情有二用哉？但自其名之異者而言，則心之所感，或先有此四種之事，故即四者之情以明病根之所存；身之所應，常偏向此五等之人，故即五者之情，以明病證之所發。若能隨所交而感，隨所感而應，前無所待，後無所留，則四者之情流行乎五者之內，心不為有而身不為偏矣。故脩身工夫只在正心而已，好知其惡，惡知其美，發而中節也，由人陷於一偏，故天下鮮矣！碩者，苗之虛大也，陸象山所謂「葉幹膨鬆而無實」是已。苗碩以況子惡莫知者偏也，此明天下鮮矣之意。蓋身者，風化之所自，而行之實始於家，偏向則任私，而所以親親者不能合於好惡之公矣，此家之所以不齊也歟！

右申釋脩身。

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，所以使眾也。〈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！

孝弟慈即至善之理，德之所親民者也。以是脩身於家，孝以老老，弟以長長，慈以恤孤。在國則事君，同一老老之義也；事長，同一長長之義也；使眾，同一恤孤之義也，故曰：孝者所以事君，弟者所以事長，慈者所以使眾，以見國之理不外於家也。孝弟慈行於家，而教國之本盡於此矣。治本以德化民，故以教言，身脩而後家可教者，身教也，《中庸》脩道之謂也。家不可教，而能教人者，言教也，則不能不假於刑政矣，所令反其所好而民不從，故曰：「其家不可教，而能教人者，無之。」此言齊家即所以治國，而但當求之於身也。

○保赤子乃慈母愛子之心，真切不能自己者，豈待學而能哉？即此可以見誠意之本體矣，雖其所發時或不中所求，然心既有誠，必能求得，所差不遠而即覺也。《中庸》「忠恕違道不遠」亦此意，心誠求之，即是忠恕，詳見下文。此明孝弟慈之本於身者，存乎固有之誠，而不待於外求也。

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。此謂一言僨事，一人定國。堯、舜帥天下以仁，而民從之；桀、紂帥天下以暴，而民從

之；其所令反其所好，而民不從。是故君子有諸己而后求諸人，無諸己而后非諸人。所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也。

德之慈愛惻怛者謂之仁，仁之謙虛退遜者謂之讓。讓所以盡仁，其實一道也。一家仁讓而一國興焉，謂民化也，以驗吾脩身之德。凡民之不化，皆德之未誠也，則亦勉於脩身，待其自化，而非可求之人者也，故歸本於身，而發一人定國之意。貪者，求濟己欲。戾者，拂逆人情。機指仁讓與貪戾本人身而言。一言，謂貪戾也。○暴者，貪戾之發也。帥以身言。帥以仁，親民也；帥以暴，不親民也。堯、舜之治固教人以善，桀、紂亦非不以善教人者，但堯、舜之民從其教而為善，桀、紂之民不從其教而為非，則本其身之所帥耳。有諸己，真有親民之心也；無諸己，真無不親民之。心也，心之真處即是誠，求而為恕矣。■■脩身教家言。求諸人、非諸人是推教■■誠以教國，亦從此恕出也。恕者，如其親民之誠心而行之者也，故曰如心為恕。上言仁，此言恕，恕不外乎仁也，但自其理之為德者而言，則曰仁，自其心之推行者而言，則曰恕耳。不恕則無親民之誠矣，雖欲喻人，所謂其家不可教而教人也，無本之治，豈能興起人心哉？此承上文一人定國而言，治國者不可不本於身也。○此章之恕，朱子以自治為主，而曰：「如治己之心以治人。」下章絜矩之恕，朱子以及人為主，而曰：「如愛己之心以愛人。」則是恕有二義也。夫恕固以如心為義，而所如之心則實本中心之忠也。大學之教以親民為德者也。心誠求之，忠也。如其誠心而求焉，以無拂人情，恕也。然則恕專以愛人為主，而治人即所以愛人也。以此善諸己，則謂之愛己，以此責諸己，則謂之治己，而治己即所以愛己也。今以愛人如愛己之心，治人如治己之心，則人已已分為二學矣。故以愛言治者，則愛人即當如愛人之本心，而不必以愛己之心為如也；以治言愛者，則治人即當如治人之本心，而不必以治己之心為如也。夫所謂愛己、治己之心者，何心哉？蓋就人同欲之情而言，猶云己所不欲焉爾，如此則猶易溺自私之處，但可即此以見取譬之意，而所如之心則中心也，必因推行而見，殆非愛己、治己之心所能盡也。果嘗窮理以正之，而所以愛己、治己者皆出於正，然後即是推之以及於人，則心非親民，所正何事？以此為學，猶涉自私，取以譬彼，雖見人情，而推行之間，前後異念，此與己所不欲之心，苟未及人，同一虛景，必有待於推而心始盡，如心之本旨豈謂是哉？至於愛之與治亦分二義以言恕，則益支離費辭說矣，正由不知此章之恕亦主愛人而言耳。蓋愛

人者，恕之所以爲用也，而其中心之誠，則忠之所以爲體也，無忠做恕不出，而恕豈在忠外別有一念乎？至善之所謂止者，惟此一言而已，故自齊家以下，皆以恕言，以見親民之要道如此。然則論恕者，但當求愛人之真切於忠，以盡治己之道，而愛人之外，別無自治之事矣。體用合一之學，不於此而可見哉？故治國在齊其家。

通結上文。

《詩》云：「桃之夭夭，其葉蓁蓁；之子于歸，宜其家人。」宜其家人，而后可以教國人。《詩》云：「宜兄宜弟。」宜兄宜弟，而后可以教國人。《詩》云：「其儀不忒，正是四國。」其爲父子兄弟足法，而后民法之也。此謂治國在齊其家。

宜，善也，本脩身者而言。家人，統言一家之人也。儀，法也，言身盡父子兄弟之道，而足以爲法也。以家人視兄弟，則兄弟爲親；以兄弟視身，則身爲切，蓋自遠推及於近耳。引《詩》之序，大略如此，無他意義也。

右申釋齊家治國。

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。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。

倍，謂偕棄死者，與〈坊記〉「民不偕」意同。絜，心之忖度處。矩，心之裁制處。德之能通天下，亦猶矩之爲方也。老老、長長、恤孤皆孝弟慈之行於國者，以親民言治國也，而民之興於孝弟不倍，則國治矣。如此可見孝弟慈之德，乃人心之所同，欲天下無異於國也。故君子以是推於天下，絜而矩之，必使無一人不被吾孝弟慈之澤，蓋欲盡天下之民而親之，亦充治國之心之所不能自己者耳。朱子於此以化之、處之分二義，似以化本明德，而處爲新民也。夫明德之學，親民而已，非別有新民之事也。化者，親民之所感動興起，而處則親民之曲盡人情者也。處以漸盡，則化以漸深。化非可強，但在日新其德，以俟道久自成耳。如道之以德，而又齊之以禮，禮只是德之詳密處，而豈在德外哉？故絜矩者亦親民也，謂之自新。親民之德於天下，以作其興起之端，而民新焉則可，謂之別爲新民一事則不可，何也？蓋言親民則爲己之學也，言新民則近於爲人耳，毫釐之間而心術之公私係焉，不可不察也。○所惡勿施，恕也。絜矩者，所以盡恕也。上下以尊卑言，前後以長幼言，左右以朋輩言。舉此六

者，足以盡天下之人矣。蓋取上下四旁均齊方正之義，以見所謂絜矩者如此。《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，辟則為天下僂矣。《詩》云：「殷之未喪師，克配上帝。儀監于殷，峻命不易。」道得眾則得國，失眾則失國。

民好好之，民惡惡之，是與民同好惡，而可樂之德也。承上文所惡勿施而言，絜矩之道只是能公此而已。以是好惡之公行於老者，是謂恤孤，如此則能親民，其德可樂，而為民之父母矣。○有國者，指君身而言。慎，本〈誠意〉章慎獨之慎，即所謂慎德也。辟，即〈脩身〉章之辟偏也。不慎，未有不偏者。僂，辱也。

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：「惟命不于常！」道善則得之，不善則失之矣。生財有大道。生之者眾，食之者寡，為之者疾，用之者舒，則財恒足矣。仁者以財發身，不仁者以身發財。未有上好仁而下不好義者也，未有好義其事不終者也，未有府庫財非其財者也。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。」此謂國不以利為利，以義為利也。長國家而務財用者，必自小人矣。彼為善之，小人之使為國家，災害並至。雖有善者，亦無如之何矣！此謂國不以利為利，以義為利也。《楚書》曰：「楚國無以為寶，惟善以為寶。」舅犯曰：「亡人無以為寶，仁親以為寶。」

此承上文，言好惡所以不能與人同者，為專利也，故遂就財貨上推廣同好惡之義。慎德者，誠心以親民也。言先者，以見財用為後耳。有人有土，則得眾得國矣。德本財末，因上文以起下文。慎德則由本達末，而生財之有道皆德也。以其財在民間，不專於己，故謂之財散。若不本於德，而專以聚財為心，使民從己之欲，則外本內末矣。是民之劫奪，由我之施教而使之爭也，爭奪則民散矣。言悖貨悖，事之相因者也，蓋上不親民，則言悖出而貨悖入矣；下不好義，則言悖入而貨悖出矣，此申財聚民散之意。○善則得之，謂親民之德能新天命也，民心所在即天命也。○生財只在五穀，而百工之物皆餘粟所易，可知矣。生財之道，崇本節用而已，以其能通天下，故謂之大道。此則能均其

利而藏富於民，正所謂財散也。財恒足者，百姓足，君孰與不足之意。仁者謂能親民之人，發身謂興起在位也，於民聚見之。以身發財，則亡身殖貨，非財散民聚者也。下好義，是民樂於盡忠，而克終厥德，必不為爭奪之事矣。○孟獻子之言，專為聚斂之臣而發。其意蓋曰：察雞豚、畜牛羊，非有取財於民也，而食祿者猶不忍為，況百乘之家，已有采地，而可畜聚斂之臣乎？故傳《大學》者，既以國不以利釋其意，下文又深言小人務財用之害，而丁寧國不以利之意以結之。所謂小人即聚斂之臣，聚斂之臣專以言利為主，不能以善導其君，而君則以為善也，故曰彼為善之。禍及於身為災，禍及於民為害。《楚書》以善人為寶，舅犯以愛親為寶，蓋用善則民心悅，愛親則民德興，皆所以親民也。此明上文以義為利之意。聖賢莫嚴於義利之辨，所謂慎德者慎此而已。自先慎乎德至此，皆言不專利以爭好惡也。

〈秦誓〉曰：「若有一个臣，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，寔能容之，以能保我子孫黎民，尚亦有利哉。人之有技，媚疾以惡之，人之彥聖，而違之俾不通，寔不能容，以不能保我子孫黎民，亦曰殆哉。」唯仁人放流之，迸諸四夷，不與同中國。此謂唯仁人為能愛人，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，蓄必逮夫身。「命」字之誤也，當依程子作「怠」。

上言長國家而務財用者，必自小人，故遂就用人上推廣同好惡之意。一个，謂只有一事而不雜也。斷斷，正言其一之專確處。休休者，無迹之意。如有容，不見有容之迹也，無有容之迹則無一毫自用之心，然後能容。蓋人臣之於賢才，孰不知所用之，然惟有自用之心，則必欲技能皆出於己，是使賢者不得盡其才也，故以盡他技一言決之，以見人臣之德惟有一樂善之誠耳。有技以才言，彥聖以德言。才若己有，不知其出於人，德由心好，有甚於出其口，此是能容而能保子孫黎民者也。忌才棄德之人，是不能容而不能保子孫黎民者也。能保子孫黎民，能親民者也，則公利於人，故曰有利。不能保子孫黎民，不能親民者也，則利己而不利人，故曰殆哉。人之賢否，其關於百姓之利害如此。

○放流，只就不能容者而言。蓋信讒邪則任賢不專，小人既遠則誠於用賢，因可見矣。愛人即好人也，好惡之公真切如此，非仁人不能也。○讓之使前謂之「先」。不能先，則欲人下己，非推賢之道矣。「怠」謂怠於敬也。「過」

謂過於容也。舉而先，退而遠，不當有兩節事，大抵只要見不能先賢、遠不賢之失。四「不能」字本上文能字而言，以明仁人所以為能愛、惡人之意。自〈秦誓〉至此皆言用賢退不賢，以同好惡也。○好人所惡，惡人所好，失人心之公，則不能絜矩以親民，與民之父母正相反。此終言好惡之偏，申「辟則為天下僂」之意。

是故君子有大道，必忠信以得之，驕泰以失之。

道之通於天下者為大道，即絜矩之道，所謂恕也。發己自盡為忠，循物無違為信。「忠」者，信之發於實心者也；「信」者，忠之依於實理者也；其實一誠而已。「驕」者，心之矜高處；「泰」者，事之疎放處；忠信之反也。得大道則為明德，失則非得矣。此結上文，言平天下之道不過以誠為德，而親民之恕皆從此出，為學之要豈有他哉？

右申釋平天下。○此章自「生財有大道」至「以義為利也」一段，舊本誤在「必忠信以得之」之後。朱子因之，遂分好惡義利兩端而以為傳，欲致詳、更端、廣意。蓋病程子定本之未當，其說似矣。第好惡者，常物之大情，而人心之所同也，故自脩身齊家以至治國平天下，不過公此而已。惟其專利則不公，故以貨財之出入明之；惟其用佞則不公，故又以人才之進退明之。其實非好惡之外，別有當公之情也。然則義利豈可與好惡為對，而好惡又豈可專以用人實之哉？今亦不從程子序次，但以「生財」以下一段更附《楚書》之前，「不善則失之矣」之後，以終上言財貨好惡之公，而用人又自發一公好惡之義，則條理分明，脈絡通貫，不惟限界之有餘，而意味益深切矣。

大學私存終

## 大學私存 附錄

會稽季本編釋 潮陽蔡亨嘉校正

學之不明，由知行分為二也。大學之教，自明其德而已。明之之功則有格物、致知、誠意、正心、修身之目，然非五事也。先儒因《中庸》「不明乎善，不誠乎身」之說，乃謂知行先後由此而分，遂以格物、致知為知之所開端，誠意、正心、修身為行之所踐實，知行分屬，說遂多歧矣！身即心也，心即意也，意即知也，知即物也。非心無以見身，故以心明身；非意無以見心，故以意明心；非知無以見意，故以知明意；非物無以見知，故以物明知。物也者，

善之形於外者也；故身心意知物，明之用也；格致誠正脩，明之歸於本體也；明歸本體則誠矣。明善之外，豈別有誠身邪？故自誠之能知者而言，則曰明，自明之爲主者而言，則曰誠。明中有誠，言明則不必言誠；誠中有明，言誠則不必言明，此體用合一之道也，何先後之可言哉？大抵知行之有先後，蓋以明之歸其本體而爲誠者皆知之，主乎內者也；其主常存而行之不息，以收成功於知後，則爲行耳。此豈以格致屬知而居先，誠正脩屬行而居後哉？夫知行合一之旨，自陽明先師發之，然又嘗曰：「正心，復其體；脩身，著其用。」是以身心分體用也。又曰：「不本於誠意，而徒以格物者謂之支；不事格物，而徒以誠意者謂之虛。」是又以意物分虛實也。似亦不能不於文義上分析者，而其意則主乎致本體之知，非求之於外者也，若求知於外而不以心體言知，則去道遠矣。朱子之言格物，求知於外者也，其於誠意正心脩身之功，當至何時始用乎？自格物致知之說一差，而工夫無一貫之妙矣，其說安得而不支離哉？故即《章句》、《或問》之論格物致知者，類爲別錄，亦註數言以附私存之後，庶備參考焉。

#### 朱子格物致知論說

《章句》曰：「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。」

物者，心所感應之事，以其有形，故謂之物，而知則物理本明之靈覺也。物不失則，故謂之格，如此則知在格中見致。以識言知，則所識乃在外之物，而窮至事物之理，理不在心矣。至於致知，則又於格上加一推，而格物之內安能當下便了哉？

又取程子之意以補傳文之闕，曰：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理。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，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」

物理二字本於《易》，若於心上感應處求理之精，則是盡天理之極而無一毫人欲之私，此亦安有不是？但朱子所謂即物窮理者，乃指在外之物之理。而理之已知，則心與物交也。云益窮之以求至乎其極，是「格」字意。夫在外之物，即其一物之理而窮之，豈有窮得盡時？致知只是推得去也。至於用力之久而一

且豁然貫通，亦但以格物爲公案而頓悟耳，未可以爲實際。聖人之學，行遠自邇，登高自卑，循序漸進，以極高明，無有直超之理。如曾子聞一貫而唯，卻是精察力行，實有得處，非虛見也，則與頓悟者不同。若謂眾物表裏精粗無不到亦甚難，非德已入聖，而全體大用無不明者不能也。表裏以位言，精粗以理言，發於表之可見者則爲粗，而用不外是矣；存於中之不可見者則爲精，而體不外是矣。是故身心意知物，即其用也；格致誠正脩，則用之歸於體也。至於聰明入聖，而後可以語全體大用矣。乃以物格爲眾物之表裏精粗無不到，知至爲吾心之全體大用無不明，則既以大學之始教者分爲二事，而格致之後，尙當有誠正脩之功，將復何所用力邪？先師所謂補之以傳而益離者，其以此夫。

或問：此經之序，自誠意以下，其義明而傳悉矣。獨其所謂格物致知者，字義不明，而傳復闕焉，且爲最初用力之地，而無復上文語緒之可尋也。子乃自謂取程子之意以補之，則程子之言，何以見其必合於經意，而子之言，又似不盡出於程子，何耶？曰：或問於程子曰：「學何爲而可以有覺也？」程子曰：「學莫先於致知，能致其知，則思日益明，至於久而後有覺爾。《書》所謂『思曰睿，睿作聖』，董子所謂『勉強學問，則聞見博而智益明』，正謂此也。學而無覺，則亦何以學爲也哉？」

此一條也。思是求誠要義，觀孟子以《中庸》之「誠之」爲「思誠」則可見矣。思而作聖，明則誠也，思內已盡聖功，此豈遠思者哉？若董子以勉強學問爲聞見博，則求知於聞見，與《書》所謂思者不同矣。

或問：「忠信則可勉矣，而致知爲難奈何？」程子曰：「誠敬固不可以不勉，然天下之理不先知之，亦未有能勉以行之者也。故《大學》之序，先致知而後誠意，其等有不可躐者。苟無聖人之聰明睿智，而徒欲勉焉以踐其行事之迹，則亦安能如彼之動容周旋無不中禮也哉？惟其燭理之明，乃能不待勉強而自樂循理爾。夫人之性，本無不善，循理而行，宜無難者。惟其知之不至，而但欲以力爲之，是以苦其難而不知其樂耳。知之而至，則循理爲樂，不循理爲不樂，何苦而不循理以害吾樂耶？昔嘗見有談虎傷人者，衆莫不聞，而其間一人神色獨變，問其所以，乃嘗傷於虎者也。夫虎能傷人，人孰不知，然聞之有懼有不懼者，知之有真有不真也。學者之知道，必如此人之知虎，然後爲至耳。若曰知不善之不可爲而猶或爲之，則亦未嘗真知而已矣。」

此二條也。忠信，誠也，致知，明也，知明則誠矣，工夫豈有難易之可分哉？明與誠同進，明一分則誠一分，明盡則誠亦盡矣，非兩事也。凡行之所以苦其

難者，爲有私意間隔也，明以察之而私意不得萌焉，即本體自然呈露，何苦之有？此不待既明而後行之不苦也。凡燭理之明，不待勉強而自樂循理者，則亦聖人聰明睿智之事也，而安可以語始學之士有待於勝私者哉？至於談虎而神色獨變，尤不可以語真知。蓋虎之傷人，人孰不知，使其遇虎則必知懼，當其未遇虎時，泛論及之，自宜不以爲意，不可以爲不真知也。其傷於虎者雖云知懼，但事已往矣，而有所恐懼以動其心，至於色變，則其知虎亦著物之知耳，非本心應物之本體也。以是語知道，亦非聖人格物之宗旨矣，若但借以形容所見之親切，庶足以明躬行心得者之驗焉，而豈思索講求者所能及哉？

此兩條者，皆言格物致知所以當先而不可後之意也。

觀此則格物致知與誠意正心脩身分爲兩事者，亦程子之說也。

又有問進脩之術何先者。程子曰：「莫先於正心誠意，然欲誠意，必先致知，而欲致知，又在格物。致，盡也。格，至也。凡有一物，必有一理，窮而至之，所謂格物者也。然而格物亦非一端。如或讀書，講明道義，或論古今人物，而別其是非，或應接事物，而處其當否，皆窮理也。」曰：「格物者，必物物而格之耶？將止格一物，而萬理皆通耶？」曰：「一物格而萬理通，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，然後脫然有貫通處耳。」

此一條也。讀書與論古今人物，是言講學事，接物是言躬行事。明義理、別是非、處其當，若於心體求理之精以言格物，有何不可？但程子本意似謂講學所以盡萬物之理，躬行乃在事上求精，亦未爲一貫。且此三言只說得《論語》「執事敬」一句，若「居處恭，與人忠」工夫，則固有所未備也。○格物工夫無時無處而可忽者，豈可計條件？若今日格一物，明日格一物，此在聞見上用功，如何了得？所以必須推類然後能盡其餘，所謂推極吾之知識也。於知識上推極，安能脫然貫通邪？此不過頓悟而已。詳見前《補傳》下，後三條義同。又曰：「自一身之中，以至萬物之理，理會得多，自當豁然有箇覺處。」

此二條也。理有在身者，有在物者，是以物分內外也。

又曰：「窮理者，非謂必盡窮天下之理，又非謂止窮得一理便到，但積累多後，自當脫然有悟處。」

此三條也。

又曰：「格物，非欲盡窮天下之物，但於一事上窮盡，其他可以類推。至於言孝，則當求其所以爲孝者如何？若一事上窮不得，且別窮一事，或先其易者，或先其難

者，各隨人淺深。譬如千蹊萬徑，皆可以適國，但得一道而入，則可以推類而通其餘矣。蓋萬物各具一理，而萬理同出一原，此所以可推而無不通也。」

此四條也。蓋發上三條所以能貫通之意。其言格物當先於一事上窮盡者，謂心蔽於此，或通於彼，則就通處先格之，以求至乎其極，所通處即理之已知者也。因其所知，不強其所未知，理亦無害，但須視其事之當應否耳。若泛然尋一事去格，則是未見是物，而先有是事，即謂之索隱，謂之遠思矣。且君子學以務本，本立而道自生，豈可於末上盡得？欲從千蹊萬徑上適國，是求之於末也，又安知自明而誠者一以行之明處，即復誠之本體，而何待於推類邪？

又曰：「物必有理，皆所當窮，若天地之所以高深，鬼神之所以幽顯是也。若曰天吾知其高而已矣，地吾知其深而已矣，鬼神吾知其幽且顯而已矣，則是已然之詞，又何理之可窮哉？」

此五條也。欲以天地鬼神上窮盡，是求理於外矣。

又曰：「如欲為孝，則當知所以為孝之道，如何而為奉養之宜，如何而為溫清之節，莫不窮究，然後能之，非獨守夫孝之一字而可得也。」

此六條也。孝雖切己之行，若只於思索上深探其理，而不於獨知處求精，則亦不免為逐物矣。

或問：「觀物察己者，豈因見物而反求諸己乎？」曰：「不必然也，物我一理，纔明彼即曉此，此合內外之道也。語其大，天地之所以高厚，語其小，至一物之所以然，皆學者所宜致思也。」曰：「然則先求之四端，可乎？」曰：「求之情性，固切於身，然一草一木，亦皆有理，不可不察。」

此七條也。觀物察己之察，非謂省察，是吾心昭著處，所昭著者，即是物理之感於吾心也。物在彼，己在此，故曰：「才明彼，即曉此。」此以知之合內外者言也。若見物而反求諸己，則因物有感而省察乎己矣，此即「見賢思齊，見不賢而內自省」之意，蓋說求誠工夫未至一貫也，故不以屬於明彼曉此之義。其下通言天地萬物皆所當察之意，然惟「求之性情」一句為切己耳。

又曰：「致知之要，當知至善之所在，如父止於慈，子止於孝之類，若不務此，而徒欲泛然以觀萬物之理，則吾恐其如大軍之遊騎，出太遠而無所歸也。」

此八條也。語最切己，但恐父慈子孝之類，只於文義上求知，則亦不免失之於遠耳。

又曰：「格物，莫若察之於身，其得之尤切。」

此九條也。其說是矣，但要在謹獨，若只用心於推求點檢，雖在性情倫理，亦義襲耳。

此九條者。皆言格物致知所當用力之地，與其次第工程也。

此九條之說，唯末一條最為精當，其餘則多出入，皆由不知知行之合一故也。又曰：「格物窮理，但立誠意以格之，其遲速則在乎人之明暗耳。」

此一條也。格物即誠意，立誠意以格之，亦分為二矣。

又曰：「入道莫如敬，未有能致知而不在敬者。」

此二條也。

又曰：「涵養須用敬，進學則在致知。」

此三條也。敬即是知之惺惺處，不可分而為二。

又曰：「致知在乎所養，養知莫過於寡欲。」

此四條也。寡欲養知卻非二事。

又曰：「格物者，適道之始，思欲格物，則固已近道矣，是何也？以收其心而不放也。」

此五條也。以收放心為格物，則知行合一矣。

此五條者，又言涵養本原之功，所以為格物致知之本者也。

此五條之說，唯後二條無病，前三條以誠敬與知分而為二，非合一之學也。蓋格物處即是誠敬，舍物何所寓其誠敬邪？故時當讀書而讀書，時當養身而養身，時當應事而應事，時當接人而接人，隨物精察，而處之各當其則。所謂格物也，其真切處即是誠敬，不論初學成德皆當如此，但工夫有生熟，心體有純雜耳。若感應非時，泛思無實，雖云致知，不過虛見而已，安得而不加誠敬於其上哉？此先師所以謂其合之以敬而益綴也歟？

凡程子之為說者，不過如此，其於格物致知之傳詳矣。今也尋其義理既無可疑，考其字義亦皆有據。至以他書論之，則〈文言〉所謂「學聚問辯」，《中庸》所謂「明善擇善」，《孟子》所謂「知性知天」，又皆在乎固守力行之先，而可以驗夫《大學》始教之功為有在乎此也。愚嘗反覆考之，而有以信其必然，是以竊取其意，以補傳文之闕，不然，則又安敢犯不韙之罪，為無證之言，以自託於聖經賢傳之間乎？

朱子以〈文言〉「學問思辨」，《中庸》「明善擇善」，《孟子》「知性知天」，皆在固守力行之先為據，則亦并失本文之意矣。

曰：然則吾子之意，亦可得而悉聞之乎？曰：吾聞之也，天道流行，造化發育，凡

有聲色貌象而盈於天地之間者，皆物也。既有是物，則其所以爲是物者，莫不各有當然之則，而自不容已，是皆得於天之所賦，而非人之所能爲也。今且以其至切而近者言之，則心之爲物，實主於身，其體則有仁義禮智之性，其用則有惻隱羞惡恭敬是非之情，渾然在中，隨感而應，各有攸主，而不可亂也。次而及於身之所具，則有口鼻耳目四肢之用。又次而及於身之所接，則有君臣父子夫婦長幼朋友之常。是皆必有當然之則，而自不容已，所謂理也。外而至於人，則人之理不異於己也；遠而至於物，則物之理不異於人也；極其大，則天地之運，古今之變，不能外也；盡於小，則一塵之微，一息之頃，不能遺也。是乃上帝所降之衷，烝民所秉之彝，劉子所謂天地之中，夫子所謂性與天道，子思所謂天命之性，孟子所謂仁義之心，程子所謂天然自有之中，張子所謂萬物之一原，邵子所謂道之形體者。但其氣質有清濁偏正之殊，物欲有淺深厚薄之異，是以人之與物，賢之與愚，相與懸絕而不能同耳。以其理之同，故以一人之心，而於天下萬物之理無不能知；以其稟之異，故於其理或有所不能窮也。理有未窮，故其知有不盡，知有不盡，則其心之所發，必不能純於義理，而無雜乎物欲之私。此其所以意有不誠，心有不正，身有不脩，而天下國家不可得而治也。昔者聖人蓋有憂之，是以於其始教，爲之小學，而使之習於誠敬，則所以收其放心，養其德性者，已無所不用其至矣。及其進乎大學，則又使之即夫事物之中，因其所知之理，推而究之，以各到乎其極，則吾之知識，亦得以周徧精切而無不盡也。若其用力之方，則或考之事爲之著，或察之念慮之微，或求之文字之中，或索之講論之際。使於身心性情之德，人倫日用之常，以至天地鬼神之變，鳥獸草木之宜，自其一物之中，莫不有以見其所當然而不容已，與其所以然而不可易者。必其表裏精粗無所不盡，而又益推其類以通之，至於一日脫然而貫通焉，則於天下之物，皆有以究其義理精微之所極，而吾之聰明睿智，亦皆有以極其心之本體而無不盡矣。此愚之所以補乎本傳闕文之意，雖不能盡用程子之言，然其指趣要歸，則不合者鮮矣，讀者其亦深考而實識之哉！

此節言：物有以所發於內言者，即所謂身心性情之德，人倫日用之常，物之在我者也；有以所遇於外言者，即所謂天地鬼神之變，鳥獸草木之宜，物之在彼者也，蓋本程子自一身之中，以至萬物之理之說。其引諸書所謂降衷秉彝之類，皆物理也。自其體之微者言，乃其不可見者也；自其用之顯者言，乃其可見者也。可見者在表，而粗則爲所當然而不容已；不可見者在裏，而精則爲所以然而非人所能爲，然實體用之合一者也。但以物分內外，則如前諸書所言之

物理將屬之我乎？屬之彼乎？是不免於支離鶻突矣！殊不知在外之物感於吾心，則所以處之者吾心之理也，以己之心度人之心，所以盡物理者如此而已，豈能泛求萬物之理乎？而物之不切於己者，亦何必一一盡窮乎？以理著於萬物，而不約於吾心，此說格物者之大病也。○求之文字之中，即程子所謂讀書講明義理；索之講論之際，即程子所謂論古今人物而別其是非；此皆講學事也。察之念慮之微，考之事爲之著，即程子所謂應事接物而處其當否，此則躬行事也，然但以念慮屬於事爲，則其所謂講學者止是求於文義矣。

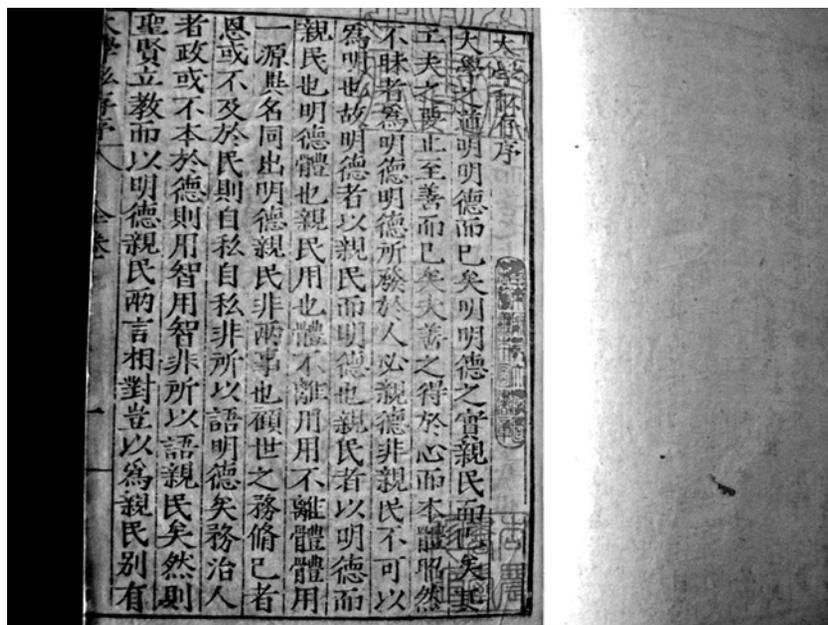
曰：然則子之爲學，不求諸心，而求諸迹，不求之內，而求之外。吾恐聖賢之學，不如是之淺近而支離也。曰：人之所以爲學，心與理而已矣。心雖主乎一身，而其體之虛靈，足以管乎天下之理；理雖散在萬物，而其用之微妙，實不外乎一人之心，初不可以內外精粗而論也。然或不知此心之靈，而無以存之，則昏昧雜擾，而無以窮衆理之妙。不知衆理之妙，而無以窮之，則偏狹固滯，而無以盡此心之全。此其理勢之相須，蓋亦有必然者。是以聖人設教，使人默識此心之靈，而存之於端莊靜一之中，以爲窮理之本；使人知有衆理之妙，而窮之於學問思辯之際，以致盡心之功。巨細相涵，動靜交養，初未嘗有內外精粗之擇，及其真積力久，而豁然貫通焉，則亦有知其渾然一致，而果無內外精粗之可言矣。今必以是爲淺近支離，而欲藏形匿景，別爲一種幽深恍惚，艱難阻絕之論，務使學者莽然措其心於文字言論之外，而曰道必如此然後可以得之，則是近世佛學詖淫邪遁之尤者，而欲移之以亂古人明德新民之實學，其亦誤矣。

心者理之總會，理者心之支分，本合一者也。此以心爲體而足管乎理，以理爲用而不外乎心，未爲非是，但欲存心於端莊靜一之中，窮理於學問思辨之中，工夫分而爲二，則所謂窮理者，於心外別求一理矣。《中庸》言「莫顯乎微」，而工夫只在謹獨，此正格物之要功也。顯即是所知之理，微即是所存之心，顯處無可用功，但著用功則歸於微矣，故曰知微之顯。至於己精而益求其精，雖篤恭亦由此進，而豈能外德性以問學哉？○明德者明吾仁義禮智之心而已，仁義禮智之發於用，豈有不精當者哉？古人以仁義禮智言心，故曰實學，若佛老則求心於空虛而任自然矣！

曰：然則所謂格物致知之學，與世之所謂博物洽聞者，奚以異？曰：此以反身窮理爲主，而必究其本末是非之極至；彼以徇外誇多爲務，而不覈其表裏真妄之實。然必究其極，是以知愈博而心愈明；不覈其實，是以識愈多而心愈窒。此正爲己爲人

之所以分，不可不察也。

只窮理上加反身字，便是立誠意也。誠中之明便是窮理，但朱子本以誠明分二事耳。○按：司馬溫公云：「格猶扞也，禦也，能扞禦外物，而後能知至道也。」朱子辯之曰：「天生烝民，有物有則，物之與道，固未始相離也。夫外物之誘人，莫甚於飲食男女之欲，然推其本，則亦莫非人之所當有而不能無者也。但於其間自有天理人欲之辨，而不可以毫釐差耳。今不即物以窮其原，而徒惡物之誘乎己，乃欲一切扞而去之，是必閉以枵腹，然後可以得飲食之正，絕滅種類，然後可以全夫婦之別也。是雖裔戎無君無父之教，有不能充其說者，況乎聖人大中至正之道，而得以此亂之哉？」此其為說甚善，但溫公所言亦須善會。蓋物而謂之外，乃指物欲而言，非欲斷絕人情也。止是「扞禦」二字工夫費力，非天理本然之節耳，然其意實主躬行，而欲全天理以去人欲也。其他程氏門人，則呂與叔、謝顯道、楊中立、尹彥明、胡康侯皆以全盡天理為說，則亦以格物主於躬行也，但朱子皆深辯其非，而獨信程子耳。雖然，主於躬行而不求行於獨知之知，則亦不免於行不著、習不察矣，故謹獨者，知行合一之要功也。



《大學私存》首頁書影（華東師範大學古籍室珍藏）



《中庸私存》首頁書影（華東師範大學古籍室珍藏）



《四書私存》一函五冊（華東師範大學古籍室珍藏）