

《學》、《庸》之道，吾黨所宗 ——顧實《學》、《庸》詮解體系與特色^{*}

林彥廷

國立高雄餐旅大學通識教育中心專案助理教授

提 要

本文以顧實（一作顧寔，1877-1956）之《學》、《庸》著作為討論中心，試圖探究其《學》、《庸》學的樣貌。顧氏對朱子及其《四書》學多所批判，認為其不僅是竄亂經書，迷信性天的「大人之學」，更是造成中國人被奴役的元兇。所以如此批判者，在於顧實說解《學》、《庸》，乃是主荀學「隆禮重法」的進路。在此一進路下，主「自誠明謂之性」的《中庸》自然是至誠根本，而「自明誠謂之教」的《大學》，則是本於至誠的禮樂政教。正因如此，顧氏乃特別重視《大學》。此外，由於顧氏在經學家的身分外，亦為一國民黨人，因此在疏解《大學》時，亦可見與三民主義之結合，謂「明明德」便是「民權主義」，「親民」便是「民生主義」，「止於至善」則是「民族主義」。本文進一步提出其《學》、《庸》學，建構了一黨國教育體制，反映了訓政時期的時代需求，並

* 本文為國科會專題研究計畫「顧實及其經學研究計畫」（MOST 111-2410-H-328-001-）部分成果。承蒙兩位匿名審查人糾謬指正；又，本文曾於國立中興大學「2021 經學與文化全國學術研討會」宣讀，蒙蔡忠道教授給予意見，使本文能夠更臻完善，在此深致謝忱。

比較其與蔣介石《學》、《庸》學之同異。要之，顧實之學不僅呈現了部分時代色彩，更昭示了黨國儒學的不同樣貌。

關鍵詞：顧實 學庸 三民主義 黨國儒學 訓政時期

《學》、《庸》之道，吾黨所宗 ——顧實《學》、《庸》詮解體系與特色

林彥廷

國立高雄餐旅大學通識教育中心專案助理教授

一、前言

顧實（一作顧寔，1877-1956），字鐵僧、惕生，^①江蘇武進人。早歲就讀於蘇州紫陽書院、常州龍城書院等，後赴日本大學留學，^②專修法學、文學，精於日語，並通英、法、德文。青年時期鼓吹革命，加入同盟會；袁世凱（1859-

① 顧氏使用之名號甚多，其名除顧實、顧寔外，尚有顧實之，《國專月刊·現任教職員一覽表》載：「顧惕生，原名實」，〈佛學大辭典序〉中，顧氏則自署「白衣顧炳榮，原名實」，知顧氏曾以其字「惕生」以及「炳榮」為名。關於其字號，今可見者，則有惕生、惕森、惕勝、鐵僧、鐵生、誠堂等。見不著撰人：〈現任教職員一覽表〉，《國專月刊》第1卷第5期（1935年），頁80；顧實：〈佛學大辭典序〉，收入丁福保編：《佛學大辭典》（臺北：財團法人佛陀教育基金會，2006年），頁10；「顧惕生」（1877年），《軍事委員長侍從室／系列十五》，國史館藏，典藏號：129-070000-4518，頁3。

② 顧氏於日本就讀何校，所見文獻當中，多半僅謂「日本大學」，惟徐友春《民國人物大辭典》指出為「日本帝國大學」，未詳何據。然根據國史館所藏，由顧氏親自填寫之軍事委員會委員長侍從室人事調查表，顧氏畢業於日本大學法律專門部，日本大學屬私立學校，自非「帝國大學」，則徐說顯然有誤。見徐友春主編：《民國人物大辭典》下冊（石家莊：河北人民出版社，1991年），頁2847；「顧惕生」，《軍事委員長侍從室／系列十五》，頁3。

1916) 稱帝時，參與討袁；^③ 民國 11 (1922) 年，加入中國國民黨。^④ 學術上，顧氏則擅經學、古文字學、諸子學、文學史等，著述兼涉經、史、子、集。曾任《申報》、商務印書館編輯，並先後任教於兩廣優級師範學堂、南京高等師範學校、東南大學、滬江大學、江蘇教育學院、上海正風文學院、無錫國專等校，而編輯、教授之工作外，顧氏同時也具有律師身分。^⑤ 著有《漢書藝文志講疏》、《大學鄭注講疏》、《中庸鄭注講疏》、《三民主義與大學》、《論語鄭注講疏》、《穆天子傳西征講疏》、《墨子辨經講疏》、《莊子天下篇講疏》、《楊朱哲學》、《中國文字學》、《說文解字部首講疏》、《六書解詁及其釋例》、《重訂古今偽書考》、《中國文學史大綱》等。

《清稗類抄》謂顧氏「學淹博，有文譽於時」，^⑥ 其於滬江大學任教時的同事蘇雪林 (1897-1999)，亦曾評價之，曰：「(顧氏) 說話同他文章一樣，有大言炎炎，不可一世之概。我說這話並不是說顧先生像目前一些恬不知恥自吹自捧的青年一般，他倒很像個中國讀書人，學問雖甚淵博，卻並不借此向人炫耀。」^⑦ 在蘇雪林的眼中，顧氏的談話、文章所以「大言炎炎」，基底便是深厚的學殖。然而，相較其他同時代的學者，以其學術為題之研究並不多。少數的幾篇論文，或言其學術方法，或論其文獻學成就，或有專論其所著《中國文學史大綱》者，然未及論及的領域甚多。例如顧氏經學家之身分，幾乎完全不受注意。如上海古籍出版社在《漢書藝文志講疏·出版說明》中，謂顧實為古文字學家；^⑧ 龔鵬程主編《讀經有什麼用：現代七十二位名家論學生讀經之是與非》一

③ 見顧實：〈民五參加革軍討袁之役離濰縣所作〉，《國專月刊》第 5 卷第 2 期 (1937 年 3 月)，頁 63。

④ 見「顧惕生」，《軍事委員長侍從室／系列十五》，頁 3。

⑤ 《國專月刊》的校聞中，曾載：「教授顧惕生先生……。歷年來擔任各大學課務之餘，仍司大律師之職於首都。」見不著撰人：〈教授顧惕生先生課外講授法學〉，《國專月刊》第 2 卷第 2 期 (1935 年 10 月)，頁 79。

⑥ 徐珂：《清稗類抄》第 5 冊 (臺北：臺灣商務印書館，1983 年)，稗 44，頁 14。

⑦ 蘇雪林：《我的生活》 (臺北：傳記文學出版社，1969 年)，頁 122。

⑧ 顧實：《漢書藝文志講疏》 (上海：上海古籍出版社，2009 年)，出版說明頁 3。

書中，則介紹顧實「對中國文學和史學的研究富有盛名」；^⑨至於以《中庸講疏兩種》之名，出版顧實「經學著作」《中庸鄭注講疏》的北京中華書局，在該書封底勒口處，則謂顧實是古文字學家、諸子學家。^⑩當然，顧氏確實有古文字學、中國文學、諸子學等相關著作，且都卓有成就，但其亦曾自言：「服膺先儒由小學而入經學，由經學、史學而入詞章之方法」，^⑪則其史學、文學成就前，當有經學作為基底，其經學專著今日可見者，就有《大學鄭注講疏》、《中庸鄭注講疏》、《論語鄭注講疏》、《三民主義與大學》四種，在期刊上發表的，尚有〈孝經曾子傳講疏〉、〈與錢子泉論左氏傳書〉、〈大學新論〉等，相較於其他領域，實不遑多讓，顯見其經學成就受到忽略。

正因學界目前對於顧氏經學的研究幾乎空白，本文乃進一步揀擇其所致力並擅長的《學》、《庸》之學，^⑫撰為論文。蓋《大學》、《中庸》，本為《禮記》篇章，宋代以來，又與《論語》、《孟子》並列《四書》，成為理學的核心經典，重要性不言可喻。再者，顧氏的《學》、《庸》著作，共《大學鄭注講疏》、《中庸鄭注講疏》、《三民主義與大學》三種，目前學界中僅林慶彰〈民國時期的鄭玄研究〉、朱新林〈顧實學術方法及其在文獻學上的成就〉等文有所論及，^⑬且由於並非討論重心，故皆僅簡單帶過，較為可惜。

事實上，顧氏《學》、《庸》學自有其特色。首先，是反朱注，採鄭注；再者，對於《大學》、《中庸》，有一歸納式、演繹式的判斷；三者，相較於形上的言性言道，更注重教化面向；最後，作為一位國民黨員，其《學》、《庸》之

⑨ 龔鵬程主編：《讀經有什麼用：現代七十二位名家論學生讀經之是與非》（上海：上海人民出版社，2008年），頁83。

⑩ 見李為學整理：《中庸講疏兩種》（北京：中華書局，2009年）。

⑪ 「顧惕生」：《軍事委員長侍從室／系列十五》，頁4。

⑫ 著名的中國氣象學家竺可楨（1890-1974），曾在日記中記載與顧實同車的經驗，謂：「全車人均聽其背誦四子書」，可見顧實對於《四書》的專注與喜好。見竺可楨：《竺可楨日記》，收入《竺可楨全集》（上海：上海科技教育出版社，2005年），第8卷，頁553。

⑬ 見林慶彰：〈民國時期的鄭玄研究〉，《民國時期經學與經學家研究》（臺北：萬卷樓圖書，2020年）；朱新林：〈顧實學術方法及其在文獻學上的成就〉，《古籍整理研究學刊》第3期（2006年5月）。

學，附會三民主義甚多。凡此，皆是值得加以探究者。不僅能究明顧氏《學》、《庸》學之梗概，增添民國學術研究成果，也能瞭解當時三民主義契入《學》、《庸》之方式，進而更加明白黨國儒學的樣貌。

二、「信天」偽學：對理學與朱熹的批判

有宋一代，理學昌明，學者無不談性論理，而《禮記》中的〈大學〉、〈中庸〉二篇，頗為理學家關注。至南宋朱子（1130-1200），將《大學》、《中庸》抽出，併《論語》、《孟子》一同注解，合為《四書章句集注》，以為自身理學思想的依據。至此，《四書》便獨立於《五經》系統之外，自成思想體系。南宋以後，元、明、清三代，科舉皆以《四書章句集注》取士，使《四書》地位，逐漸凌駕於傳統的《五經》。降至民國，雖然包含《四書》在內的儒家思想，皆受到強烈的批判，謂為封建糟粕，地位不如以往，然而《四書》在儒學的體系當中，仍佔核心位置。

顧實雖是民國學者，但以其數次創辦參與「國學」團體之經驗，並曾道「迄今孔子為三千年之教主，長使中國民族性不滅，五洲咸知向慕」¹⁴之語，便可明白其立場，偏向文化保守主義，¹⁵並非謂孔子為「孔老二」、儒學「封建腐朽」一派。此外，由顧氏《大學鄭注講疏》、《中庸鄭注講疏》、《三民主義與大學》、《論語鄭注講疏》等著作，份量較他經為多，亦可看出其治經學，是以

¹⁴ 顧實：《中庸鄭注講疏》，收入李為學整理：《中庸講疏兩種》（北京：中華書局，2009年），頁113。後續文中所引顧實《中庸鄭注講疏》內容皆來自本書，將以《中庸講疏兩種》與頁碼進行隨頁註，不再重複另作腳註。

¹⁵ 顧氏曾任教之南京高等師範學校（即後之東南大學），在學術取向上，隸屬文化保守主義的陣營，與北京大學胡適（1891-1962）等人主張以民主、科學之精神整理「國故」不同，致力於昌明「國粹」，更進而形成代表南方學術之「南高學派」。著名的保守主義雜誌《學衡》，便是東南大學教授吳宓（1894-1978）等人創辦；同樣任教於東南大學的顧氏，則創辦了《國學叢刊》，其所起草之〈發刊辭〉曰：「然則國學之於今日，豈第猶水火菽粟布帛之於斯民也不？又且掃千年之積毒，作一時救世之良藥也哉。」將國學視作救世良藥，則其立場可見。見顧實：〈發刊辭〉，《國學叢刊》第1卷第1期（1923年3月），頁2。

《四書》爲主體。誠如上述，《四書》可以說是理學的產物，然顧氏雖治《四書》，對理學，甚至是程朱諸儒多所批評，曾謂：「現在倭寇在淪陷區，只許我淪陷同胞讀朱熹註《四書》，當然是沿用滿清入關利用朱熹註《四書》做八股來愚民一種惡辣酷毒的手段。」¹⁶就此語觀之，顧氏之所批判，似單就「以朱熹註《四書》做八股」而言，並非針對朱子、理學，但事實上，顧氏著作中對理學，特別是朱子的批判，是極爲激烈的，文曰：

自梁武帝講《老子》、《中庸》而餓死臺城，趙宋諸主喜《大學》、《中庸》而以庸弱亡國，程朱諸儒喜以禪學遍說《四書》，所以中國遂以偃兵而造兵，有佛氏之隨喜而無古人之武怒，有莊生之哀心而無孔子之樂天。若此而不糾正，中國將永淪於萬劫不復矣。故余取鄭注而爲之疏，庶幾見尼山之真面，導學子於正軌乎！（《中庸講疏兩種》，頁116）

理學所以成立，本有賴於佛、道二氏作爲思想資源，謂「程朱諸儒喜以禪學遍說《四書》」本無足怪，歷代批判者言之多矣。且歷代學者批評程朱，甚至理學全體者，亦不乏人，然而謂程朱理學將使中國墮入「萬劫不復」之境，如此激烈之語，在研究國學、服膺孔子的學者當中，似乎並不多見。事實上，竺可楨也曾當面聽聞顧氏「攻擊孟子、程、朱」，¹⁷足見其一貫之立場。

然顧氏所以謂程朱理學將使中國萬劫不復，並非無的放矢，自有其理由。今觀顧氏〈三民主義與大學自序〉，當中確實對此多所論述，以下爬梳顧氏文字，認爲其批判朱子，主要在於以下四點：

（一）《四書》並非原有

前文已謂《四書》之成立，乃是因著朱子《四書章句集注》，並歷元、明、

¹⁶ 顧實：《三民主義與大學》，收入林慶彰、橋本秀美、詹杭倫編：《民國時期經學叢書》第1輯第57冊（臺中：文听閣圖書，2008年），頁17。

¹⁷ 竺可楨：《竺可楨日記》，頁553。

清三代，地位漸抬高至《五經》之上。顧氏對此，頗有微詞，謂曰：

中國本來唐以前，只有《五經》，並沒有《四書》，自從南宋朱熹纔弄出這《四書》的新名目來的。明太祖朱元璋洪武皇帝是「釋子顯真主」，和尚做皇帝，恐怕民心不服從，所以捧出「國姓爺」的朱熹註《四書》，教人做八股。¹⁸

是則顧氏以爲，《四書》不僅後出，所以能凌駕五經上位，更是朱元璋（1328-1398）所捧出；而追捧《四書》，除了服民心的理由外，朱子姓氏同於明代國姓，亦是理由之一。

其實，典籍之先出後出，本與內容優劣無關，若《四書》體系較之《五經》，確有勝義，地位凌駕，自無不可。但顧氏顯然不認爲朱熹「弄出」的《四書》思想，有優越之處，也因此認爲《四書》地位之提升，乃是出於「國姓爺」朱熹之庇蔭。

（二）妄言《大學》作者

由於在宋代以前，《大學》僅被視爲《禮記》中的篇章，尚未受到太多重視，因此學者對其作者，也較少言及。到了朱子，首次明確指出作者，曰：「右經一章，蓋孔子之言，而曾子述之。凡二百五字。其傳十章，則曾子之意而門人記之也。」¹⁹換言之，《大學》之成書，是曾子述孔爲經，門人記曾成傳。至於所以如此主張，朱子於《四書或問》中，亦有提及：

正經辭約而理備，言近而指遠，非聖人不能及也，然以其無他左驗，且意其或出於古昔先民之言也，故疑之而不敢質。至於傳文，或引曾子之言，而又多與《中庸》、《孟子》者合，則知其成於曾氏門人之手，而子思以

¹⁸ 顧實：《三民主義與大學》，頁13。

¹⁹ （宋）朱熹：《大學章句》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，2012年），頁4。

授孟子無疑也。²⁰

要其理，即經文精微，非聖人不能成；而傳文引曾子言，故必出於曾子門徒。然而，朱子雖謂傳文成於曾氏門人無疑，但對於經文乃曾子述孔一節，亦以爲「無他左驗」。朱子有自知之明，故顧氏對朱子的批評，也是針對此點。文曰：

只有《大學》一書，□在《小戴禮記》裏面。《禮記》本來是孔門「七十子後學者所記」，那末，孔子弟子之弟子，不知誰著的，並無作者撰人的姓名。朱熹妄言「曾子述經一章，其門人記傳一章」，是向著天說的賴天話，不是對著人說的老實話。無稽之談，不值一笑。²¹

顧氏顯然以爲《大學》本《禮記》篇章，而《漢書·藝文志》謂：「《記》百三十一篇，七十子後學所記也」，²²並未指實作者；因此朱子所言，無論是「曾子述孔爲經」，或者「門人記曾成傳」，皆無明確證據，方才說朱子之語是無法求證的「賴天話」。

（三）迷信性天

朱子藉由《四書章句集注》所建立起的理學思想體系，博大精深，故後世推崇者甚眾。惟顧氏對其思想多所批評，謂曰：

把《大學》一書，任意竄改，變成他的偽學……。又妄言「明德者，人之所得乎天，虛靈不昧，具眾理而應萬事」，就把《大學》做了「天書」。宋人迷信道教的天書，和道學先生說的天，是姊弟輩行，差不多，不算什

²⁰ （宋）朱熹：《四書或問》，收入《朱子全書》第6冊（上海：上海古籍出版社，2002年），頁514。

²¹ 顧實：《三民主義與大學》，頁15。

²² 顧實：《漢書藝文志講疏》，頁43。

麼一回事。朱熹本來就是□訴道士——《參同契》註敘，後來有以《大學》為丹經一派。²³

則顧氏不僅批評朱子任意改竄古本《大學》，以為自己的「偽學」依據，更批評朱子思想，是得自於道教，一味將萬事萬理歸乎性天，使得《大學》流於丹經。顧氏又道：

程朱是「信天翁」，開口天，閉口天，完全尚失了古聖政治的精神。換句話說，古聖是要「徵諸庶民」，程朱只要徵諸性天……。把中國人教育到了害著天然流行病，什麼天聵天瞽，醉生夢死，種種麻木不仁，連精神都成了東亞病夫。還要冒牌孔孟，叫著格致誠正脩齊治平的口禪，實在是一種偽學，生於其心，害於其政。有了偽學，纔有偽朝，和今日的偽組織。²⁴

則在顧氏的想法中，朱子「徵諸性天」的思想，不僅使《大學》成為丹經之流，更毒害中國人的精神，使之凡事只知問天，麻木不仁，醉生夢死，成了東亞病夫，流毒迄今未減。人心既墮落如此，影響所及，發為政令，亦是惡政，歷代偽朝，以及抗日時期的偽組織所以產生，皆是朱子思想的流毒。

（四）使民族成為被征服者

在批判朱子是迷信於天的「信天翁」之餘，顧氏更認為「信天翁」的心理，是使中國人淪落為被征服者的主要因素之一。文曰：

又盲從程子的廢話，硬改「親民」做「新民」，哪裏曉得「新民」是「被征服者」的名詞，周人對於被征服的「殷洛頑民」而說的。國家將亡，必

²³ 顧實：《三民主義與大學》，頁14。

²⁴ 同前註，頁13。

有妖孽。自從「信天翁」發出這種妖言，果然「北部大人」來了，宋明一再亡國，中國整個民族兩度做了「被征服者」了。所以我說「程朱罪浮於桀紂」。現在倭寇正好利用朱熹註，養成「信天翁」的心理，教中國人□做「被征服者」，一面狂吠「東亞新秩序」，一面嗾使大人式的漢奸組織「新民會」，這都是朱熹註《大學》的流毒，我們不能不痛予闢除。²⁵

顧氏曾指出朱子「妄言『大學者，大人之學也』，拿大人來威嚇壓服人民，教人不敢反抗。」²⁶ 這種威壓百姓的「大人之學」，與只懂「徵諸性天」的麻木不仁思想結合，恰好成了征服者的工具，使中國人人成了征服者治下的「新民」。顧氏並舉抗戰時期華北親日組織「新民會」為例，²⁷ 以證明改「親民」作「新民」，正是朱子從程子繼承的被征服者思想。

上述四點，皆是顧氏對於朱熹的批評。批判《四書》之後起，以及朱子對於《大學》作者的主張，歷來學者或已言之在前；但謂朱子之學為「偽學」，甚至使中國人淪為被征服者，都是極為激烈的批判。如此激烈之語，若是出自五四新知識份子，抑或文革時期，²⁸ 尚不足怪，畢竟當時多有從孔子開始，針對儒學的徹頭徹尾批判；而身為一名尊崇孔子與儒家的學者，即便主張不同於朱子，但將朱子說到如此地步，便較為罕見了。²⁹

況且顧氏之說，皆不無可議。首先，顧氏以為南朝梁、宋代，以二氏解《四

²⁵ 顧實：《三民主義與大學》，頁 14-15。

²⁶ 同前註，頁 14。

²⁷ 新民會（1937-1945），抗戰時期由日軍在華北地區建立的親日民眾團體，以北平為據點，倡導中日親善、大東亞新秩序等，並曾創辦學校、圖書館、婦女會、青年團等教育、社會團體。王克敏（1876-1945）擔任該會會長。

²⁸ 關於文革時期對朱子的批判，可參見林慶彰、姜廣輝主編：《文革時期評朱熹》（臺北：萬卷樓圖書，2013 年）。

²⁹ 顧氏大力抨擊程朱理學，對於陸王心學的系統，則較少言及。不過，這並不代表其認同心學，其於《大學鄭注講疏》中，便謂「陽明實亦未甚深解。其主張古本《大學》則是，而解『格物』一語，則何異以五十步笑百步哉？」見顧實：《大學鄭注講疏》，收入《民國時期經學叢書》第 2 輯第 57 冊（臺中：文叢閣圖書，2008 年），頁 8-9。

書》，造成國家貧弱覆亡，然而若就歷史觀之，即便在〈學〉、〈庸〉尚未獨立成書，且不雜二氏之漢代，國家亦難免於衰亡，則此說實難成立。再者，顧氏主張《四書》所以地位崇高，乃是有賴於與朱子同姓的朱元璋，這樣的說法，更明顯有味史實。《四書》之體系成於南宋，因後學傳習推廣，更重要的是科舉考試之故，在元代時地位早已不可動搖，不待朱元璋之「捧」，此《四書》地位提升之過程，理應學者盡人皆知。復次，將朱子所謂「大人」，解作征服者大人云云，亦未有根據。

如此看來，顧氏之詆毀朱子，多昧於事實，且無所憑據，似出於自身之好惡。然而，若細察之，可發覺其對於朱子「大人之學」、「新民」諸說之批判，皆與中國受到侵略有關。因此，顧氏諸說雖頗駭俗，大抵是出自對於國家主權之維護，及民族存續之焦慮，因而對於同樣貧弱的宋代有所投射之故。換句話說，即是受到時局之影響。

三、回歸荀學之《學》、《庸》詮解體系

既然顧實出於民族存亡因素，不喜理學，又不滿朱子，其治《學》、《庸》，自然不會採取朱子改本，亦不會選取朱注，更不會取徑程朱而「徵諸性天」。那麼，究竟顧氏認為應採取怎樣的詮釋策略，方能救亡圖存？其詮釋體系又是如何？以下分點敘述之：

（一）回歸荀學的詮釋路線

既不遵循程朱理學的途徑，自然就回到了漢學系統當中。如《三民主義與大學》，則是「依照《禮記·大學》原文固有章次，並用鄭注，講解明白」，³⁰選用了古本〈大學〉，並依據鄭注說解，《中庸鄭注講疏》亦道：「故余取鄭注而為之疏，庶幾見尼山之真面，導學子於正軌乎！」（《中庸講疏兩種》，

³⁰ 顧實：《三民主義與大學》，頁17。

頁 116) 是則顧氏於《大學》選擇古本，而在注解方面，無論是《大學》，還是《中庸》使用的都是鄭注。事實上，不只《學》、《庸》採鄭注，顧氏另有《論語鄭注講疏》一書，可見其宗主鄭注的立場；認為唯有從程朱理學回歸到鄭注，才能進一步見到孔學真貌。

然而，鄭玄（127-200）畢竟去聖已遠，是否透過鄭注即能夠上追孔子？但若查顧氏《學》、《庸》著作，可發現在其學術體系中，鄭玄、孔子之間，尚有一樞紐，即是荀子。在顧氏說道：

孔子作《春秋》，屏楚不與中國同。孟子還罵陳相學楚「南蠻馼舌之人」。到了荀卿就不然了。他本是趙國人，去到楚國做蘭陵令了。《大學》書中，首引楚書，此纔及舅犯秦□，完全破除「楚夏」的隔閡了。即此可以證實《大學》作者，是戰國末年人，和荀卿同時吧！還有書中，四引〈康誥〉，一引衛詩，康叔衛祖，也許作者是衛國人吧。康叔官周司寇，最後出了法家衛鞅入秦，後封商君，衛國確實出了大人物。「衛多君子」，《大學》一書就有君子十五見……。《大學》這書，確有法家頭腦，在《禮記》中，應屬於「古文派」，直紹《周官》，和子夏荀卿傳學同一正統思想，不是侈談性天的。³¹

文中指出，孔、孟之時，仍將楚國屏除於中國之外，並對其地其人多有歧視。到了荀子，以趙國之出身，至楚國為蘭陵令，顯然「楚夏」隔閡，不若以往嚴密；而《大學》中首引楚書，亦是破除「楚夏」隔閡之跡象，故其作者，或是戰國末年人，與荀子同時。至於作者為戰國末年何國人？顧氏則舉《大學》四引〈康誥〉，一引衛詩為例，認為作者或許是衛國人。³² 後來，衛國國君後裔中，出

³¹ 顧實：《三民主義與大學》，頁 15-16。

³² 〈康誥〉乃康叔封衛侯時，周公之告誡文字。孔穎達曰：「既伐叛人三監之管叔、蔡叔等，以殷餘民國康叔為衛侯，周公以王命戒之，作《康誥》、《酒誥》、《梓材》三篇之書也。」見（漢）孔安國傳，（唐）孔穎達正義：《尚書正義》（臺北：藝文印書館，1989 年，

了法家的衛鞅（前 390- 前 338）。因此，顧氏認為《大學》一書，含有法家頭腦，而法家思想可上溯至荀子，荀子再上溯至子夏，子夏、荀子一脈，方是「正統思想」，而「漢唐儒者皆以周公孔子並稱。降逮宋儒疑《孝經》，尊孟子，而以孔孟並稱，中國亦浸衰矣。」³³雖然程、朱等宋儒「道問學」之思想，不無取資或相近於荀學處，然在心性論方面，畢竟仍是上承並推尊孟子，因此顧氏排擊程朱，自然也波及孟子，竺可楨謂顧氏「攻擊孟子、程、朱」，便是一例。³⁴

然而，何以是荀子承接孔子之統，而非宋明儒主張的孟子？對此，顧氏在著作的序言當中，並無直接而明確的說明。倒是同時代的傅斯年（1896-1950），也有相同的看法，謂：「在性論上，孟子全與孔子不同，此義宋儒明知之，而非宋儒所敢明言也」，³⁵又謂：「今知荀子之學，一面直返於孔子之舊，一面援法而入以成儒家之新」，³⁶「實為孔子之正傳。」³⁷至於荀子是孔子正傳的原因，傅斯年則道：

自孔子「克己復禮」之說引申之到極端，必有以性偽分善惡之論。自「非生而知之，好古敏以求之」之說發揮之，其義將如《勸學》之篇。顏淵曰：「夫子博我以文，約我以禮」，此故荀子言學之方也。若夫「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿動」，以及好仁不好學其蔽也愚……，皆是荀學之根本。孟子尊孔子為集大成，然引其說者蓋鮮，其義尤多不相干，若荀子，則為《論語》注腳者多篇矣。³⁸

《十三經注疏》影印清嘉慶 20 年阮氏南昌府學刊本），卷 14，葉 1 上。

³³ 顧實：〈孝經曾子傳講疏〉，《國專月刊》第 1 卷第 1 期（1935 年 3 月），頁 21。

³⁴ 顧氏視「隆禮重法」的荀子為正統，故不喜「侈談性天」的孟子，曾曰：「周公、孔子皆集前古獻典而制經，孟子則發表其一己所欲言而已。故自孟子之說橫流，而文化偏趨於簡單，豈非儒教之不幸哉！」然而，顧氏亦曾批評程朱「冒牌孔孟」，則其或以為程朱較之孟子，等而下之。見顧實：《漢書藝文志講疏》，頁 100。

³⁵ 傅斯年：《性命古訓辯證三卷》（臺北：五南圖書，2013 年），頁 239。

³⁶ 同前註，頁 250。

³⁷ 同前註，頁 258。

³⁸ 同前註，頁 258-259。

荀子由於主張性惡，若要使人向善，則必定得依靠外在的學習或者約束，所以勸學，所以主張隆禮，甚至援法入儒，都是因為如此。至於孔子之言性與天道，「不可得而聞也」，且其於《論語》中，無論是主張「克己復禮」，謂己「好古敏求」，以至於「博顏淵以文」，「約顏淵以禮」，都是強調學習，以及禮的重要。也因此，傅斯年才認為，荀子思想實是由「克己復禮」引申到極端而生的，是《論語》的注腳、孔子的正傳。³⁹

事實上，顧氏的看法與傅斯年應是相同的，由其《學》、《庸》著作中，便可得見一二。如《中庸》「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和」⁴⁰一段，朱子釋之曰：「喜、怒、哀、樂，情也。其未發，則性也，無所偏倚，故謂之中。發皆中節，情之正也。」⁴¹要之，朱子只是順著原文，解釋喜怒哀樂之未發，不偏不倚的狀態稱為「中」，發而中節的「情之正」狀態稱為「和」，並指出其所描述者為「性」而已。顧氏對此，則有不同的看法。文曰：

喜怒哀樂之未發謂之中者，藏而未發也。是故中者，藏也……。古今來天下事之可喜可怒可哀可樂者，可勝言哉？「或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之，一也。」迨其發為喜怒哀樂皆中節者，禮節所在，吉禮所以飾喜者也，軍禮所以飾怒者也，凶禮所以飾哀者也，嘉禮所以飾樂者也。禮樂不可斯須去身，「或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功，一也。」是故中也者，天下之大本也，賴有心知也。和也者，天下之大道也，賴有身行。（《中庸講疏兩種》，頁 122-123）

首先，對於「喜怒哀樂之未發」，朱子與顧氏的理解應皆是「性」。然而，對於

³⁹ 關於《中庸》之荀學性格，學者劉又銘亦有所討論。詳參劉又銘：〈中庸思想：荀學進路的詮釋〉，收入成中英、梁濤主編：《極高明而道中庸：四書的思想世界》（北京：中國社會科學出版社，2016年），頁 107-122。

⁴⁰ （宋）朱熹：《中庸章句》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，2012年），頁 18。

⁴¹ 同前註。

「中」，顧氏便與其大肆批判的朱子有所不同；朱子以爲「無所偏倚」，顧氏則以爲「藏而未發」。既然「性」是「藏而未發」的，那麼，人們該從何得知，並將之顯揚？對此，顧氏則以經證經，以《中庸》中的「或生而知之」一段來解釋；而顧氏釋該段曰：「太上『生而知之者』，性也；其次『學而知之』者，教也；其次困而知之者，明刑所以弼教也。」（《中庸講疏兩種》，頁 161）換言之，除了太上聖人能夠生而知之外，平凡人無論最後是否能夠察知藏而未發之性，亦須先透過「教」，甚至是「刑」，以安置已發之喜怒哀樂。又針對「發而皆中節」，朱子釋之曰「情之正也」，但顧氏則認爲是禮節，並以吉、軍、凶、嘉四禮，分別對應喜、怒、哀、樂，用以節度人所發之情。是故顧氏及重視禮樂，認爲不可離身，且不論動機，都應黽勉從事。最後，顧氏也指出「中」是天下之本，禮樂粲然的「和」，更是天下之大道。

由此觀之，顧氏相較於朱子，無疑是更重視禮樂，甚至是刑罰的；畢竟，朱子所說，無論是「無所偏倚」，抑或是「情之正也」，皆是針對「性」的未發已發而言，而顧氏則是將之推衍至禮樂刑罰制度之上，對於「性」本身則無太多著墨。因此，顧氏之學較之朱子，確實有著勸學、隆禮、重法的荀學特徵，其曾曰：

是故禮法二者，猶今言道德法律二者，譬由國家之兩輪，廢一而不行，抑弼之云者，其過重視禮，而以法為輔助品……。此所以今日中國猶有隻輪不進之象歟。⁴²

多數文化保守者，多持民國立而禮教廢之看法，而顧氏則不同，雖仍以爲當時禮教衰敝，卻認爲中國之進步困頓，原因在於「法」不夠受到重視，故又於文後以小字注曰：「今禮法皆衰，而人心輕法尤甚。」⁴³或許因爲顧氏有法學背景，又身兼律師之職，故特別重視法，其所以罵孟批朱，謂荀子爲正統，原因也在於

⁴² 顧實：《漢書藝文志講疏》，頁 137。

⁴³ 同前註。

此。⁴⁴《中庸講疏兩種》的整理者李為學，也有相同的觀察，認為「顧實的解讀方法讓我們更覺得他接近荀子之學或是齊學的路子」（《中庸講疏兩種》，整理前言頁4），可以說是正確而不誤。

（二）《學》、《庸》體系之建構

《四書》體系成形之後，歷代排序《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》的前後次第，各有不同。有出於刊刻方便的《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》；有出於教學順序的《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》；也有出於聖聖相傳次序的《論語》、《大學》、《中庸》、《孟子》。至於《四書》的源頭——朱子，則是按照工夫進程安排，將之排列為《大學》、《論語》、《孟子》、《中庸》。⁴⁵

而今既知顧氏欲導正程朱理學，以回歸孔子、子夏、荀子一脈相傳之正統，則不得不問其在荀學的體系之下，對《四書》如何安排？是否與朱子相同，以工夫進程排次？當然，顧氏不喜《孟子》，自未將之列入討論；此外，由於《論語》亦非本文討論重點，故姑略而不論，而以《大學》、《中庸》為主。

顧氏對於《大學》、《中庸》的性質，有著以下的說解：

《中庸》曰：「自誠明，謂之性。自明誠，謂之教。」此實形上，形下之關鍵，亦即徹上、徹下之工夫。司馬遷曰：「《易》本隱以之顯，《春

⁴⁴ 當然，朱子並非如顧氏所說，只是「侈談性天」，而全然不重視學問、禮樂。在學問方面，「道問學」幾乎成了朱子學術的標籤，自然不可能不重視學習；在禮樂上，其注解「修道之謂教」，則曰「聖人因人物之所當行者而品節之，以為法於天下，則謂之教，若禮、樂、刑、政之屬是也。蓋人之所以為人；道之所以為道，聖人之所以為教，原其所自，無一不本於天而備於我」，則我自身亦備有禮樂。既然如此，顧氏批評朱子，或只是認為朱子過偏重性天，造成種種流弊而已。見（宋）朱熹：《中庸章句》，頁17。

⁴⁵ 關於《四書》次第，及其所以安排之原因，可參陳逢源：〈道統的建構——重論朱熹四書編次〉，《東華漢學》第3期（2005年5月），頁221-251。（DOI:10.6999/DHJCS.200505.0221）

秋》推見至隱。」嚴復曰：「本隱以之顯者，外籀 Deduction 之術也。推見至隱者，內籀 Induction 之術也。」是故自誠明謂之性者，用演繹法而立論者也；自明誠謂之教者，由歸納法而立論者也。《中庸》一書，主尊德性而道問學，不似《大學》一書主道問學，純用歸納式之方法。故讀《中庸》者，亦當觀其用演繹式之「本隱以之顯」。（《中庸講疏兩種》，頁 113-114）

顧氏在此，分別以《中庸》的「自誠明，謂之性。自明誠，謂之教」，以及司馬遷（前 145- 前 86？）說明《易》、《春秋》的「本隱以之顯」與「推見至隱」，描述《中庸》、《大學》之性質。認為《中庸》是以演繹（外籀）的方法，由「隱藏」的內，推向「顯著」的外；《大學》則是歸納（內籀）法，由「顯著」的向外，推測「隱藏」的內。⁴⁶ 換言之，顧氏認為《中庸》一書的性質，便是「自誠明謂之性」，即本於至誠之性而明明德，更進一步立論、成教的進路，既尊德行，且道問學，屬於演繹法；《大學》則是「自明誠謂之教」，透過後天的學習教化，擇善固執，返於至誠，純屬道問學，乃是歸納法。顧氏謂孔子：「本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不謬，建諸天地而不背……。於是子思頌之曰：『仲尼祖述堯、舜，憲章文、武』。祖述者何？術也。憲章者何？法也。術運用于一心，以偶象端，而其要者曰誠。」（《中庸講疏兩種》，頁 114）孔子本諸於至誠，下查黎民之情，上考三王之制，法堯舜文武之術，以建天地教化。孔子本諸身而建立天地教化之進程，即是《中庸》；至於後世循孔教者，便是《大學》了。

明於上述顧氏對《大學》、《中庸》性質的理解，便可大致明白，在顧氏論《學》、《庸》之體系中，《中庸》代表由至誠根本以至禮樂教化之進路，《大學》則代表由根本推展而出的禮樂政教，讀者須由之以察至誠。至於《學》、《庸》當中，何者為重？顧實則道：

⁴⁶ 內籀、外籀即歸納、演繹之舊譯。

自誠明謂之性，自誠明謂之教。堯、舜性之也，湯、武反之也，賴有教而反之也。然「禹、湯有傳政，不若周之察也。」故儒以「祖述堯、舜，憲章文、武」為斷，所謂「率性之謂道，修道之謂教」也。《論語》一書，始《學而》篇，終《堯曰》篇，其旨歸可知也。（《中庸講疏兩種》，頁186）

堯、舜聖人，是生而知之者，故直接自至誠以之明德；而禹、湯乃是學而知之者，是有賴於生而知之者所制定的禮樂教化，自明德反至誠。接著，顧氏舉《荀子》「禹、湯有傳政，不若周之察也」，以為此乃儒者以「祖述堯、舜，憲章文、武」為斷，而略過禹、湯的原因。關於荀子此言，李滌生（1903-1994）釋曰：「『察』，著明，即上文『粲然』之意。言夏禹商湯的政跡雖然也有流傳下來的，但沒周代的明備，不是沒有善政，年久失傳了。」⁴⁷ 所以不言「憲章禹、湯」，乃是因為禹、湯雖有善政，但難以稽考。則顧氏顯然認為制度粲然可考的，方是儒者效法的對象，而《論語》以〈學而〉為首篇，以〈堯曰〉為終篇，也正是象徵此種藉由學習外在禮樂政教，進而返回堯舜聖人境界，「自明誠謂之教」的《大學》之道。因此，顧氏雖於《學》、《庸》皆著書立說，然其更為重視的，乃是推見至隱的，由禮樂教化入的學習途徑。

至於李為學道：「顧實更加強調的是《中庸》由隱至顯的徹下之路」（《中庸講疏兩種》，整理前言頁3），似與上述結論衝突，其著眼點或許是立基於「徹下之路」本身，徹下途徑既立，學而知之、困而知之者，方能循之，進而由下返於上。要之，「自誠明」的《中庸》，雖是根本，但顧氏既以徹下之路徑為重，必然更為重視「自明誠」的《大學》。因為，《大學》不僅是「學而知之」者，更是「困而知之」者所能依循的為學進路。

⁴⁷ 李滌生：《荀子集釋》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁84。

四、格物以極知——「大學」教育與三民主義

既然「自明誠」的《大學》是為學者之依循途徑，那麼，此一途徑之樣貌究竟為何？其中的禮樂政教，又是何種型態？由顧氏《大學鄭注講疏》、《三民主義與大學》當中，對於「大學」、「格物致知」、「明明德」、「親民」、「止於至善」的解釋，大抵能得出其樣貌。

（一）「致知在格物」

前文已講明顧氏說解《學》、《庸》，偏向荀學一脈，更重視「自明誠」之路線，即重視外在的學習禮樂教化。換言之，如何「致知」，便是顧氏所留意之處。《大學》已明言「致知在格物」，則「致知」的方法，必然是「格物」。但問題是，「格物」究竟何意？此一詞彙，歷來學者聚訟紛紜，因此，探明顧氏對於「格物」的理解，實有必要。顧氏釋「致知在格物」曰：

致知者，猶言極知也，周知也。致知在格物者，《爾雅·釋言》曰：「格，來也。」鄭注本之，是也。天下物望所歸，故物無不來，而尤要在來天下之人物，天下材知魁傑之士，畢集於大學，以天下人之耳目為耳目，以天下人之心思為心思。天下之人，咸知所嚮往。故曰：「致知在格物。」⁴⁸

顧氏釋「格」，不主朱子「窮至事物之理」⁴⁹的解釋，而本鄭注「格，來也。」⁵⁰至於「物」，鄭玄注曰：「物猶事也。其知於善深，則來善物；其知於

⁴⁸ 顧實：《大學鄭注講疏》，頁5-6。

⁴⁹ （宋）朱熹：《大學章句》，頁4。

⁵⁰ （漢）鄭玄注，（唐）孔穎達正義：《禮記正義》（臺北：藝文印書館，1989年，《十三經注疏》影印清嘉慶20年阮氏南昌府學刊本），卷60，葉1下。

惡深，則來惡物。言事緣人所好來也」，⁵¹則物作事解，善則招善物，惡則招惡物。顧氏之解，則不同於此。由此段文字看來，似以「人物」、「人才」為解。招徠人才，以為天下人耳目心思，方才能夠「極知」、「周知」。

（二）人才聚集的最高學府——「大學」

前揭引文中，有「天下材知魁傑之士，畢集於大學」之語，知「大學」應為一處所。顧氏曰：「大學之即太學者，猶今言最高學府也。」⁵²是知其將《大學》書名，視同為「太學」，地位正如同今日最高學府的「大學」。顧氏又曰：

大學者，猶今言大學校也。周衰學校廢，而儒者猶說大學之道也……。古者八歲入小學，十五而入大學……。《孟子》曰：「夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之。皆所以明人倫也。人倫明於上，庶民親於下。」此正即大學之道，明德親民之事也。故《大學》一書，正是《中庸》所謂「自誠明謂之教」。務使天下之人，由明而誠。⁵³

「大學」之謂最高學府既明，則其廣徠、集中人才，所謂何事？要之，即教之以明德、親民的「大學之道」；使天下人才能夠，藉由學習，「由明而誠」，發揮教化之作用。顧氏謂「《大學》一書主導學問」，意即在此。至於「大學教育」的體系一旦能夠建立，可以有何種作用？顧氏則謂：

惟其容物多，故天下人才輻輳而至，使天下人莫不喁喁嚮風，咸知所趨止。故曰物格而後知至，此天下之總知也。天下人咸知所趨止，則形成國是，國是既成，則是者為善，非者為惡……，而誠實之判斷興焉。⁵⁴

⁵¹ （漢）鄭玄注，（唐）孔穎達正義：《禮記正義》，卷60，葉1下。

⁵² 顧實：《大學鄭注講疏》，自序頁8。

⁵³ 同前註，頁1。

⁵⁴ 同前註，頁7。

大學若能廣泛的招攬人才，並教之以「大學之道」，則天下之人望風景從。天下人望風景從，「極知」、「周知」後，便能形成天下之「總知」。此「總知」便是天下人進退的依據。若再進一步，則可以形成國是，而藉由人民對於國是的依違，甚至能夠判斷善惡。要之，此處形成的國是，可以說是一國的立國理念，而此理念，則是透過「大學教育」而凝聚形成的。

（三）《大學》與三民主義

顧氏曰：「《大學》一書之作……，孔門七十子之徒所記也。不言大學之制，而言其義。」⁵⁵雖然書名《大學》，指的便是最高學府「大學」，但書中不談大學的制度，是大學之「義」，亦即「大學教育」的內容。今檢顧氏對於《大學》三綱領的說解，可知其以三民主義說解《大學》。換言之，三民主義便是「大學教育」的內容。顧氏曰：

一、在明明德 是選賢舉能，就是民權授予之古式。要集中力量，好比要重用政治造路工程師。整個精神寄在格物章。

二、在親民 是講信修睦，就是民生實現之正軌，要組織民眾，好比要團結政治造路工程師，和工人一起。整個精神寄在致知章。

三、在止於至善 是民不能忘，就是民族至上。要奮鬥到底，好比要自處於最完美的政治造路工作。整個精神寄在誠意章。⁵⁶

職此，可知顧氏將講民權、民生、民族三民主義，比附於《大學》之三綱領。謂「明明德」講「民權」，「親民」講「民生」，「止於至善」則講「民族」。然而，顧氏此處，也僅是綱領式的說解，乍讀之下頗難明白三綱領與三民主義間的關係。然顧氏於他段另有說明，以下分別敘述之。

⁵⁵ 顧實：《大學鄭注講疏》，自序頁8。

⁵⁶ 顧實：《三民主義與大學》，頁1-2。

1. 明明德：民權主義

顧氏以爲明明德與民權主義有關，而此關係究竟如何？顧氏論此，原文頗長，姑抄錄如下：

〈堯典〉曰：「明明揚側陋。」〈射義〉□一則曰「射以觀德性」，再則曰「射以立德性」、三則曰「射以觀盛德。」……換句話說，沒有射，就不能明明德了。還有〈聘義〉曰：「故勇敢強有力者，天下無事，則用之於禮義；天下有事，則用之於戰勝。用之於戰勝則無敵，用之於禮義則順治；外無敵，內順治，此之謂盛德。」本來漢儒訓：「德者，得也。外得於人，內得於己」。果能「外無敵，內順治」，這樣的得於人己而明其德，就真正光明無量了。射的第一義，就是「射者，序也」，維持秩序，和今日的一切要軍事化、紀律化，沒有兩樣……。今人進學校，誰都只知道取得資格，哪裏曉得古人的鄉學、大學，用射來獻其健兒選手……，顯出他「外得於人，內得於己」的德嗎！……這個德就是師弟之道，也就是官民之道了……所以《大學》三大口號，第一就要喊明明德……，古代由鄉學的民與賢能，升到大學，一律要用射來選舉有德，選舉的，被選舉的，都是國家賦予的權力。所以我說就是民權授與的古式。⁵⁷

顧氏引用了《尚書》、《禮記》等以解釋明明德，謂此德乃是「外無敵，內順治」之盛德，而此盛德，是透過「射」以建立、顯現的，因為「射」，便是維持秩序。前文曾說，「大學」是廣招人才、培養人才之處，而由此段引文，更能夠看出作為教育機構，「大學」所培養的，乃是為官人才。也因此，維持秩序的「射」，才會作為大學選舉人才的科目。很顯然，顧氏所謂「大學」，是為國家培養人才的機構。一旦通過入學管道「射」，而進入了「大學」，便是獲得為國效力的資格，成為國家官員的儲備，被國家授與權力。顧氏認為，這便是民權授

⁵⁷ 顧實：《三民主義與大學》，頁7-8。

與的古式，故於三民主義中，代表民權主義。

2. 親民：民生主義

顧氏反對程、朱改「親民」作「新民」之說，故其論三綱領亦主「親民」，並認為與民生主義的精神相通，謂「親民」為：

就是「自天子以至庶人，壹是皆以修身為本」，上下一體，親愛團結，和睦無間……。不過這也有一個程序，是「內其國而外諸夏，內諸夏而夷狄」，是這樣的一步一步，外得於人內得於己之謂德，而親愛團結起來的。不如此，就不能生存，所以我說就是民生實現之正軌。⁵⁸

欲達到「親民」，是有其程序的。即有「外得於人內得於己」，進而親其國之民，而後推而廣之，再親諸夏、夷狄之民。職此，知親民必始於「大學」，再向外推而廣之，才能夠使上下一體，相互團結。相互團結後，方得生存。顧氏以為，此便是民生主義的實現。

3. 止於至善：民族主義

歷來學者對於「止於至善」，各有不同解釋，至於顧氏，則以為當中含有民族主義思想。文曰：

就是〈射義〉篇所說：「君臣盡至於射而免流亡。」有所歸止，仗著一腔誠意，歌斯哭斯，聚國族於斯。天下最好沒有的，就是祖國——父母之邦了……。《大學》說得好，「邦畿千里，惟民所止」、「惟人君止於仁，為人臣止敬，為人子止於孝，為人父止於慈，與國人交止於信。」就是一切歸命中央，歸命祖國，沒有比祖國一切的一切最好了。沒有比祖國最好的，就是至善。要歸止到最好沒有的祖國，就是止於至善……。如果能大家團結，共同奮鬥到底，就達到了古人所謂止於至善。所以我說就是民族

⁵⁸ 顧實：《三民主義與大學》，頁8-9。

至上之強化。⁵⁹

顧氏認為，「至善」便是「祖國」，而「止於至善」便是人人盡到仁、信、孝、慈、信等美德，並將一切歸於中央，歸於國家。若人人能團結為國奮鬥，則民族自然強化，並免於流亡。

顧氏以三民主義說解三綱領，有自己的一套說法，但是否合於三民主義原意？事實上，孫文（1866-1925）論民權，曰：「民權就是人民的政治力量」、⁶⁰「今以人民管理政事，便叫做民權。」⁶¹而顧氏論「明明德」，只道國家透過「大學」賦予選舉人、被選舉人權，至於選舉人被選舉人從何而來？是何身分？則未有明確說明；對於「大學」外的一般百姓，亦未言及其權為何。因此顧氏此說，實未能完全符合三民主義對於民權的定義，更遑論民權主義了。

若道民生主義，顧氏則謂「上下一體」、「親愛團結」才能「生存」云云，以文意看來，似偏向「民族存續」。至於孫文，在三民主義中則明言：「可說民生就是人民的生活，社會的生存，國民的生計、群眾的生命便是」、⁶²「現在我們講民生主義，就是要四萬萬人都有飯吃。」⁶³則孫文所欲解決者，顯然是實際的、每個人的民生經濟問題，而非只是空泛的「民族存續」，方向顯然更為明確，也才有「平均地權」、「節制資本」等實際解決民生問題的辦法提出。⁶⁴

關於民族主義，孫文則道：「民族主義就是國族主義，中國人最崇拜德氏家族主義和宗族主義，所以中國只有家族主義和宗族主義，沒有國族主義。外國旁觀的人說，中國人是一片散沙。」⁶⁵因此孫文欲以漢族概括少數民族，重新塑造一國族，使人民對族群、國家產生向心力，改變一片散沙的狀況，以圖國族存

⁵⁹ 顧實：《三民主義與大學》，頁9。

⁶⁰ 孫文：《三民主義》（臺北：中央文物供應社，1985年），頁89。

⁶¹ 同前註，頁90。

⁶² 同前註，頁215。

⁶³ 同前註，頁268。

⁶⁴ 同前註，頁243。

⁶⁵ 同前註，頁2。

續。則顧氏以「歸命祖國」為論，追求民族、祖國存續，目的雖與孫文民族主義雷同，但只怕與《大學》原意相去甚遠。

要之，顧氏認為「大學」為廣招天下人才的教育機構，而透過「大學」教育，便可將三民主義的精神，教導給未來的國家官員，大學學子，便可將三民主義，貫徹於國家上下。

顧氏之論「格物」、「大學」、「明明德」、「親民」，以至於「止於至善」，說法多異前人，且多無所據，更何況《學》、《庸》成書的時代，壓根便無三民主義，強為之解，難免圓鑿方枘。然而，顧氏除了是經學家外，也是一名崇仰孫文的國民黨人，其心中既懷民族存續之焦慮，又以為三民主義可救亡圖存，故以其對《學》、《庸》的瞭解，從中找出三民主義所以成立的古代思想資源，並將之相互結合，亦屬情理中事。既然是以黨人身分，運用黨國所奉行之思想解經，則謂顧氏《學》、《庸》之學為黨國儒學，當無不可。

五、建國大綱進程下的黨國儒學及顧、蔣同異

上文中，已初步說明顧氏《學》、《庸》之概要及特色。本節則擬論述其時代背景，並與黨國儒學之代表——蔣介石（1887-1975）《學》、《庸》學比較，以進一步瞭解顧氏《學》、《庸》學於黨國儒學中之地位。

（一）《學》、《庸》以訓政

顧氏之解《學》、《庸》，乃是以荀學為進路，並將「大學」視為廣招人才之教育機構，教以學子「明明德」、「親民」、「止於至善」的「三民主義」，未來成為官員，教化人民百姓。因此，不妨將顧氏《學》、《庸》學，視為一套完整的黨國教育體系。事實上，顧氏於其他著作當中，亦多主張透過教育，訓練百姓從事政治。如其說解《孝經》「夫孝，始於事親，中於事君，終於立身」⁶⁶

⁶⁶ （唐）唐玄宗注，（宋）邢昺疏：《孝經正義》（臺北：藝文印書館，1989年，《十三經注疏》影印清嘉慶20年阮氏南昌府學刊本影印），卷1，葉3下。

曰：

父母雙親，為家內家外之代表者。則子女之事之也，宜有道矣。在家庭完成此上下相維相繫之秩序，不異於練習政治之初步也。君謂君長，則有一地方之代表者，有為一國家之代表者，有為一天下之代表者……。則此代表者，與被代表者，原有同一機體之關係也。凡人既經家庭歷練政治之初步，自當更進而入於國家社會歷練政治之大成，故曰人類者政治的動物也。⁶⁷

顧氏以政治訓練之過程，理解《孝經》此段文字。家庭當中之上下秩序，不啻為一種政治，其維繫端賴於子女奉養父母是否「有道」，而要能夠「有道」，練習自是不可或缺；或由於家庭乃是人降生於世所處的第一個「組織」，顧氏方謂家庭乃「練習政治之初步」。步出家庭後，則進入「事君」階段，由於共和無「君」，故替代以地方、國家、天下之「代表」，「代表」與「被代表」既有同一機體之關係，則相互間自然也是一種政治關係。要之，由家庭內，到家庭外，以至於能夠立身，無不在接受政治之訓練。

除人生進程中無可避免的政治訓練外，政府亦得負起訓導人民之責任。《孝經》首章道：「子曰：『先王有至德要道，以順天下，民用和睦，上下無怨，女知之乎？』」，⁶⁸顧氏發覆之，曰：

順讀為訓，同聲通用字。訓導天下之民，則政府民間，同體一心，有何怨哉？後世自無政府以訓民，而天下多故矣。⁶⁹

是則國家若要長治久安，負責訓導之政府，與被訓導的人民，須同心合力，方可

⁶⁷ 顧實：〈孝經曾子傳講疏〉，頁13。

⁶⁸ （唐）唐玄宗注，（宋）邢昺疏：《孝經正義》，卷1，葉2上-2下。

⁶⁹ 顧實：〈孝經曾子傳講疏〉，頁12。

達成。因此，顧氏十分重視百姓之教育，今所能見其與教育有關之文章，如〈論學堂獎勵〉、〈論普通教育與實業教育之分途〉、〈戰前倭寇教育普及法之回憶〉等，⁷⁰ 便有十數篇。

觀上文顧氏對於教育、訓導，及給予人民政治訓練之看法，便可知道其經由《學》、《庸》建構出之黨國教育體系，當屬上述教育理念下之產物。若結合時代背景來看，顧氏如此主張，或許其來有自。顧氏《中庸鄭注講疏》、《大學鄭注講疏》皆連載、出版於民國 24 年（1935），《三民主義與大學》則是民國 30 年（1941）。當時，中華民國正處於訓政時期，實施訓政時期約法。⁷¹ 孫文《國民政府建國大綱》中，將國家建設分為三期，即軍政時期、訓政時期、憲政時期。所謂訓政時期者，即全國統一底定，軍政時期結束後的第二階段；此階段中，政府職權由中國國民黨代為實施，以為各省之自治，奠定基礎，孫文道：

在訓政時期，政府當派曾經訓練、考試合格之員，到各縣協助人民籌備自治。……而其人民曾受四權使用之訓練，而完畢其國民之義務，誓行革命之主義者，得選舉縣官，以執行一縣之政事，得選舉議員，以議立一縣之法律，始成為一完全自治之縣。⁷²

軍政時期即便結束，全國也方由割據下統一，各省尚未有自治能力，故孫文建國藍圖的第二階段，便是訓政時期——派遣由政府訓練合格，熟悉選舉、罷免、創制、複決四權之官員，至各縣，協助人民籌備自治。其後，訓政時期之設計正式制為約法，亦有以下條文

⁷⁰ 詳參林彥廷：〈顧實學術論著知見目錄〉，《書目季刊》第 57 卷第 1 期（2023 年 6 月），頁 83-107。

⁷¹ 訓政時期約法於民國 20 年（1931）年六月一日，由國民政府頒布實施，至民國 36 年（1947）年中華民國憲法實施後自然廢止。

⁷² 孫文：《國父遺教：建國方略、建國大綱》（臺北：三民書局，1971 年），頁 350-351。

第二章第七條 中華民國國民依建國大綱第八條之規定，在完全自治之縣享有建國大綱第九條所定選舉、罷免、創制、複決之權。

第三章第三十一條 選舉、罷免、創制、複決四種政權之行使，由國民政府訓導之。

第五章第四十七條 三民主義為中華民國教育之根本原則。⁷³

人民在完全自治之縣，享有選舉、罷免、創制、複決四權。然如前文所言，一縣若要完全自治，須派遣受過使用四權訓練之官員協助輔導，而四權之行使，又由國民政府訓導之。此外，約法當中，也規定了中華民國之教育，以三民主義為根本原則。三民主義既為國民黨的指導思想，訓政時期又由國民黨行使政府職權，故上述訓導人民之方式，可謂為由上而下，由政府至人民的黨國政治教育體系。

既明於此，並將之與顧氏《學》、《庸》學相參照，便可察覺相似處。特別是顧氏所言之「大學」，旨在招徠人才，學校當中，又是教導學子以「民權（明明德）」、「民生（親民）」、「民族（止於至善）」的三民主義，並欲藉此「極知」、「周知」，並形成天下之「總知」。換言之，便是透過黨國「大學教育」，給予人民政治訓練，並將三民主義推廣於全國上下。因此，本文以為，顧氏作為一國民黨人，其《學》、《庸》學確實反映了訓政時期的時代特色。

（二）顧、蔣同異

顧氏之論《學》、《庸》，重視禮法教化，更建構了「大學」以三民主義教育人民，有其訓政目的；不獨顧氏如此，蔣介石作為黨國儒學的核心人物，其《學》、《庸》學亦有此趨向。蔣介石曰：「程子釋『親者，新也』，……所謂親民者，即是使民眾能日新又新，進步不已的意思。」⁷⁴ 如何使民眾日新又新？

⁷³ 〈中華民國訓政時期約法（正本）〉，《特藏史料》，國史館藏，典藏號：134-010101-0001-001。

⁷⁴ 蔣介石：《科學的學庸》（臺北：國防部，1962年），頁8。

蔣介石則曰：

我們現在所研究的軍事，不過是政治的一部分，實際上是包括在政治範圍之內的，所以凡是軍人尤其是做軍官的，必須研究政治哲學，了解政治原理。⁷⁵

因為軍官自己既不能新，當然亦就不能使其軍隊日新又新，一般國民，更加無法使他們建立新的德性、新的學術、新的生活和新的精神了。⁷⁶

使軍人瞭解、研究政治，軍隊方能日新；軍隊日新，影響所及，一般國民才能建立新的德性、學術、生活、精神。至於「新」者為何？蔣介石曰：「這『明德』就是主義（三民主義），而其明明德的第一個『明』字就是實現，所以要『明明德於天下者』就是要實現三民主義於天下（全國）。」⁷⁷則自然是與三民主義相關之德性、學術、生活、精神。職此，則蔣介石同樣利用了《學》、《庸》建立一套黨國教育體系，以達到訓政的目的；與顧氏的差異則在，顧氏體系下，負責訓政的是官員，蔣介石體系則是軍人。此或許由於蔣介石是軍人出身，且領導北伐，成功將軍政時期轉為訓政時期，故讓軍人負起訓政之任務。然而，無論顧、蔣的《學》、《庸》學，確實都能看出訓政時期黨國儒學之特色。

如同上述，顧、蔣之《學》、《庸》學，最後都導向以訓政為目的的黨國教育體制，然而，在學理上實有不同。蔣介石道：

天地父母生了我們下來，就有一種天賦靈明的德性（天命之性），這就是「明德」，「明德」本是人所與生俱來的，但是有時不免為氣質所拘……，而一切驕奢淫佚，失德敗行的生活和惡習，乃從之而生。⁷⁸

⁷⁵ 蔣介石：《科學的學庸》，頁3。

⁷⁶ 同前註，頁11。

⁷⁷ 同前註，頁23。

⁷⁸ 同前註，頁7。

天命之性本是靈明，然降生之後，便會受到後天氣質的影響，乃有不善產生。既然如此，便須操持之。蔣介石乃舉《中庸》「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」為論，曰：「率是循的意思，率性就是循其性，亦就是順應天性，所謂「道」就不外乎順應著人人本身之天性而已」，⁷⁹又曰：「故能修明這一個本乎天性的道理，或是指正不合乎道理或不合乎天性之事物，而使之合乎道，合乎理，這就是所謂『教』。」⁸⁰由此看來，蔣介石論《學》、《庸》，重點仍是在「性」上，大抵與宋儒一脈相承；而顧氏雖非置「性」不論，但乃是透過鄭注，追溯荀子，更重視外在禮法、教育等。

蔣介石又曰：「政治原動力在乎『誠』，而完成『誠』之德性，在乎力學與篤行。」⁸¹《中庸》所謂「誠」，亦即「性」，透過「誠」而成德，須力學篤行，可知蔣介石雖好言陽明，於工夫論上，更接近於朱子即物窮理一系；因此，對於「格物致知」之說解，亦屬同一進路，文曰：

總之，格物致知，無論何事何物，總要先從窮理盡性做起，就是要先認識客觀環境，和剖析其內容真相，凡對於一切事物，都要研究徹底，合乎真理，換句話說就是要求得真理，這就是陽明所說的致良知。這格物致知，若照現在的話來說，就是「科學」，所以中國叫「格致」為「科學」，即用科學的方法和精，來求得一切事物的至理，就是「真理」、「真知」，這就是「知止」，亦就是「止於至善」。⁸²

陽明「致良知」，方法在於「格物」，即在心上革除物欲，蔣介石卻主張是以「認識客觀環境」、「剖析其內容真相」等「科學」方法，以止於至善。此顯然是有所誤讀，或者扭曲；然而，卻再再表明了蔣介石論工夫，乃一向外求取的

⁷⁹ 蔣介石：《科學的學庸》，頁 77。

⁸⁰ 同前註，頁 80。

⁸¹ 同前註，頁 112。

⁸² 同前註，頁 31。

「自明誠」進路。惟既是要認識、剖析、研究以「致良知」，則必得有一客觀之對象，對此，蔣介石便舉三民主義為例，道：

但止於至善總要由我們與生俱來的天性與天理——即良知，來充實我們的智能，確定我們的信心，譬如我們研究總理三民主義的道理，便先要研究各種相關的學問，對這些學問有了基礎，才能進一步的認識「三民主義」，既不是「共產主義」，也不是一般的「社會主義」，而是的確可以救國家救世界之惟一完善的「革命主義」。更可以知道，凡是各種偏頗的解釋，都是斷章取義，故為曲解，逞臆武斷，不值一顧。我們既將總理整個的三民主義認識清楚了，便要堅定信仰而止於至善之道。如此，就能不惜犧牲自己一切，來實現此至善之道。惟有這樣，才算能誠意正心，不愧為一個總理真實的革命信徒與中國的革命軍人！這亦就是致知在格物的道理。⁸³

要之，研究三民主義，進而信仰三民主義，才算是誠意、正心，才算是致良知，才能夠止於至善，更是革命軍人不可不然的義務。是則蔣介石之《學》、《庸》學，最終目的仍在其所稱的「革命主義」——三民主義，是藉用儒家經典，作為軍政時期轉向訓政時期的理論依據。

總而言之，顧、蔣《學》、《庸》學之目的，都在訓政，然細查之，卻有以下不同：一者，顧氏排擊宋儒及理學，由鄭注上追荀子、孔子，隆禮重法；蔣介石則繼承宋儒餘緒而有所發揮。二者，顧、蔣雖都重視學習，然顧氏將「大學」作學校解，並將三綱領解為三民主義；蔣介石則是以「格物致知」為方法，將三民主義嫁接於「致良知」的理論當中，「使言心言性的宋明理學，成為以「致良知」為心法的實行革命主義的革命哲學。」⁸⁴ 換句話說，顧氏是將《學》、《庸》，特別是《大學》「轉化」為三民主義，蔣介石則是將三民主義「附掛」

⁸³ 蔣介石：《科學的學庸》，頁 31。

⁸⁴ 周伯達：《介石先生思想與宋明理學》（臺北：臺灣學生書局，1999 年），頁 72。

於理學系統上；故若以黨國儒學的觀點視之，顧氏所建構的理論系統無疑更為龐大完整，但在理學的視角下，蔣介石對於經典的曲解，或許較少。

林安梧曾曰：「蔣氏將儒家《大學》中的心性論實踐方式做了軍事革命之所必須的大轉向，這樣的轉向，從蔣氏的觀點視之，乃是進一步的發揮和詮釋，從原先的儒學觀點視之，則不免附會，不免穿鑿，亦不免篡竊，亦不免是『道的誤置』（Misplaced Tao）。」⁸⁵所評價者雖是蔣介石，然套用至顧氏，亦無不可。無論信仰或者利用，理學或者苟學，二人皆將三民主義嫁接至《學》、《庸》，以學術為手段，達到建構黨國教育體制的政治目的；尤有甚者，為強合學術思想與政治體制，乃不顧經典原意，憑空臆說，雖可謂是時代之印記，對於經典而言，卻不免是「道的錯置」了。

六、結論

顧實雖研究領域廣泛，然學界少有注意，關於其經學之論述更少。因此，本文選擇其《學》、《庸》之學，探究其經學成就，其學概略及學術史定位，則分別說明如下：

（一）顧氏《學》、《庸》學之概略

1. 顧氏說解《學》、《庸》，頗具特色。首先，其雖依循朱子所建立的《四書》體系，然對於朱子，則大肆批判。認為朱子不但妄言《大學》作者、竄亂經書、迷信「性天」，其所提倡的「大人之學」更使中國人陷入被奴役的深淵。顧氏既不喜朱子，於《大學》、《中庸》二書，便不採改本、朱注，而使用古本及鄭注。
2. 顧氏既採古本、鄭注，因此在《學》、《庸》義理上，也脫離朱子的軌範，而重回苟學隆禮重法的路線，主張以吉、軍、凶、嘉四禮，節制

⁸⁵ 林安梧：〈黨國儒學的一個側面思考——以《科學的學庸》為核心的展開〉，《鵝湖月刊》第23卷第11期（1998年5月），頁5。（DOI:10.29652/LM.199805.0002）

喜、怒、哀、樂之情，使之「發而皆中節」。顧氏並認為，此方是孔子之正傳。

3. 顧氏謂《中庸》是「本隱以之顯」，主「自誠明謂之性」；《大學》是「推見至隱」，主「自明誠謂之教」。明於此，可知顧氏認為《中庸》是至誠根本，《大學》則是基於根本推展而出的禮樂政教。顧氏既主隆禮重法，則由《大學》入手的為學進路，方是其所重視的。
4. 正因重視《大學》，作為國民黨人的顧氏，便將《大學》的「政教禮樂」，與三民主義結合。謂「明明德」為「民權主義」，「親民」為「民生主義」，「止於至善」則是「民族主義」。
5. 顧氏所建構出「大學」制度，以三民主義訓練官員，並協助訓政，乃是訓政時期下的黨國教育體制。
6. 顧氏與蔣介石之《學》、《庸》學，雖皆信仰三民主義，並帶有訓政目的，然無論是學術進路，或者是所建構出的黨國教育體制，皆有不同。蔣介石固然是黨國儒學的代表，但顧氏無疑昭示黨國儒學的另一種面目。

上述諸點，即是顧實《學》、《庸》之學的特點、進路，與其所反映的時代色彩。事實上，顧氏《學》、《庸》學雖頗有特色，然許多論點並不耐推敲，甚至謬誤顯而易見。如顧氏將宋代以降中國屢遭外族統治等，歸咎於程朱諸儒以禪學說《四書》，然此種說法，未免過於簡化國家民族之興亡，誠如此，則出了鄭注之東漢又何以亡？又，孫文之建立三民主義論述，當中雖不乏中國思想之資源，然三民主義所之面對，實乃西風東漸，以及馬列、資本主義下之種種問題。顧氏必於《大學》、《中庸》、鄭注、朱注、荀學、理學中論三民主義之思想根源，且不論其牽強附會與否，亦暫擱置此種附會之動機心態，這些論點是否又能對其當時之社會、政治有所助益？凡此，皆是顧氏論點之問題所在。

（二）學術史定位

其實，顧氏雖附會當代政治思想，試圖以古典為據，建立三民主義訓政體制，若立於經典疏解之角度，未必有當；然而，無論其偏激之言論，或者附會政

治思想，皆有相似之例可尋。例如「隻手打翻孔家店」之吳虞（1872-1949），雖與顧氏尊孔之立場不同，然立論同樣偏激。至於經學與政治，本就關係密切，漢代《春秋》決獄、〈禹貢〉治水、《三百篇》為諫書一類，便屬此傳統，而《公羊》三科九旨之亦絕不脫政治色彩；清代以降，由於高壓統治及文字獄等之故，士子治經罕言政治，然晚清變局，促使《公羊》學之復興，更與變法維新不脫干係，康有為（1858-1927）藉《公羊》三世說以言君主立憲，⁸⁶便是一例。

倘若將顧氏學說置之此脈絡下，便不難理解其何以發出諸多偏激怪奇之論。正如晚清面臨列強入侵、西風東漸，顧氏注《學》、《庸》之時，日人侵華日亟，因此，顧氏方批判朱子使民族貧弱，偽組織蜂起云云，此明顯出於民族存續之焦慮。為有所改善，顧氏引進解方——三民主義，並將之納入建國大綱進程中。當然，顧氏雖宗漢學，卻非主《公羊》，然其與晚清《公羊》學者之焦慮畢竟類似；⁸⁷雖尊孔不同吳虞，而其所以偏激者，也皆是面對變局下之不得不變。職是，則顧氏學術之定位，或許並不在有否正確說解《學》、《庸》，而是其中所昭示的時代意義了。

總而言之，本文乃是對於顧氏《學》、《庸》說解體系、特色之初步梳理。陳煒舜曾歸納民國經學的三大面向，曰「視野的專與博」、「舊說的疑與信」、「西學的捨與用」，⁸⁸以此審視顧氏之學，蓋思過半矣。惟其學尚待探究處仍多，此文所述僅是梗概，盼能發潛德之幽光，使之不致湮滅，並藉之一探民國時期經學、黨國儒學之面向而已。

⁸⁶ 詳參楊濟襄：〈「三世」觀點在康有為學術思想中的爭議與新詮〉，《經學研究集刊》第11期（2011年10月），頁157-184。

⁸⁷ 此種焦慮亦未必僅反映於《公羊》學者，或者經學家上，孫文「建國大綱」軍政、訓政、憲政之說，亦頗有《公羊》三世說之味道。

⁸⁸ 陳煒舜：〈序二〉，收入車行健：《民國經學六家研究》（臺北：萬卷樓圖書，2020年），頁7-8。

徵引書目

一、傳統文獻

（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達正義：《禮記正義》（臺北：藝文印書館，1989年，《十三經注疏》影印清嘉慶20年阮氏南昌府學刊本影印）。

（漢）孔安國傳，（唐）孔穎達正義：《尚書正義》（臺北：藝文印書館，1989年，《十三經注疏》影印清嘉慶20年阮氏南昌府學刊本）。

（唐）唐玄宗注，（宋）邢昺疏：《孝經正義》（臺北：藝文印書館，1989年，《十三經注疏》影印清嘉慶20年阮氏南昌府學刊本影印）。

（宋）朱熹：《四書或問》，收入《朱子全書》第6冊（上海：上海古籍出版社，2002年）。

（宋）朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2012年）。

二、近人論著

（一）專書

丁福保編：《佛學大辭典》（臺北：財團法人佛陀教育基金會，2006年）。

成中英、梁濤主編：《極高明而道中庸：四書的思想世界》（北京：中國社會科學出版社，2016年）。

車行健：《民國經學六家研究》（臺北：萬卷樓圖書，2020年）。

李滌生：《荀子集釋》（臺北：臺灣學生書局，1979年）。

林慶彰、姜廣輝主編：《文革時期評朱熹》（臺北：萬卷樓圖書，2013年）。

周伯達：《介石先生思想與宋明理學》（臺北：臺灣學生書局，1999年）。

竺可楨：《竺可楨日記》，收入《竺可楨全集》第8卷（上海：上海科技教育出版社，2005年）。

孫文：《國父遺教：建國方略、建國大綱》（臺北：三民書局，1971年）。

孫文：《三民主義》（臺北：中央文物供應社，1985年）。

徐珂：《清稗類抄》（臺北：臺灣商務印書館，1983年）。

徐友春主編：《民國人物大辭典》（石家莊：河北人民出版社，1991年）。

傅斯年：《性命古訓辯證三卷》（臺北：五南圖書，2013年）。

蔣介石：《科學的學庸》（臺北：國防部，1962年）。

蘇雪林：《我的生活》（臺北：傳記文學出版社，1969年）。

顧實：《三民主義與大學》，收入林慶彰、橋本秀美、詹杭倫編：《民國時期經學叢書》第1輯第57冊（臺中：文听閣圖書，2008年）。

顧實：《大學鄭注講疏》，收入林慶彰、橋本秀美、詹杭倫編：《民國時期經學叢書》第2輯第57冊（臺中：文听閣圖書，2008年）。

顧實：《中庸鄭注講疏》，收入李為學整理：《中庸講疏兩種》（北京：中華書局，2009年）。

顧實：《漢書藝文志講疏》（上海：上海古籍出版社，2009年）。

龔鵬程主編：《讀經有什麼用：現代七十二位名家論學生讀經之是與非》（上海：上海人民出版社，2008年）。

（二）期刊論文

不著撰人：〈現任教職員一覽表〉，《國專月刊》第1卷第5期（1935年），頁80。

不著撰人：〈教授顧惕生先生課外講授法學〉，《國專月刊》第2卷第2期（1935年10月），頁79。

朱新林：〈顧實學術方法及其在文獻學上的成就〉，《古籍整理研究學刊》第3期（2006年5月），頁87-91。

林安梧：〈黨國儒學的一個側面思考——以《科學的學庸》為核心的展開〉，《鵝湖月刊》第23卷第11期（1998年5月），頁1-9。（DOI:10.29652/LM.199805.0002）

林慶彰：〈民國時期的鄭玄研究〉，《民國時期經學與經學家研究》（臺北：萬卷樓圖書，2020年10月），頁69-91。

林彥廷：〈顧實學術論著知見目錄〉，《書目季刊》第57卷第1期（2023年6月），頁83-107。

陳逢源：〈道統的建構——重論朱熹四書編次〉，《東華漢學》第3期（2005年5月），頁221-251。（DOI:10.6999/DHJCS.200505.0221）

楊濟襄：〈「三世」觀點在康有為學術思想中的爭議與新詮〉，《經學研究集

刊》第 11 期（2011 年 10 月），157-184。

顧實：〈發刊辭〉，《國學叢刊》第 1 卷第 1 期（1923 年 3 月），頁 1-2。

顧實：〈孝經曾子傳講疏〉，《國專月刊》第 1 卷第 1 期（1935 年 3 月），頁 10-24。

顧實：〈民五參加革軍討袁之役離濰縣所作〉，《國專月刊》第 5 卷第 2 期（1937 年 3 月），頁 63。

（三）檔案文件

〈中華民國訓政時期約法（正本）〉，《特藏史料》，國史館藏，典藏號：134-010101-0001-001。

「顧惕生」（1877 年），《軍事委員長侍從室／系列十五》，國史館藏，典藏號：129-070000-4518。

***The Way of The Great Learning and The Doctrine
of the Mean, The Foundation of Our Party
—— Gu Shih’s Study of The Great Learning
and The Doctrine of the Mean***

Lin, Yen-Ting

Project Assistant Professor, General Education Center,
National Kaohsiung University of Hospitality and Tourism

Abstract

The paper is focused on studying the work of *The Great Learning and The Doctrine of the Mean* written by Gu Shih (1877-1956), trying to explore the appearance of the school of *The Great Learning and The Doctrine of the Mean*. Gu Shih had many criticisms of Zhu Xi and his work *The Four Books*, believing that he not only revised the Confucian classics, believed in the superstitious “learning of adults”, but he also caused the Chinese to be enslaved. The reason for such criticism was that the work of *The Great Learning and The Doctrine of the Mean* written by Gu Shih was the interpretation of the school of Xun Zi’s “advocating rites and emphasizing law”. Under this interpretation, *The Doctrine of the Mean*, which advocates “the enlightenment that comes from sincerity is our own nature,” was the foundation of the fully actualized sincerity, while *The Great Learning*, which advocates “the sincerity that comes from enlightenment is called education,” was the fully actualized sincerity based on rites, music, politics and religion. Because of this, Gu Shih paid special at-

tention to *The Great Learning*. In addition, Gu Shih was not only a scholar of classics, but he also was a member of the Kuomintang. As a result, when he interpreted *The Great Learning*, he combined it with the Three Principles of the People, pointing out that “manifesting one’s bright virtue” was the “Principles of Democracy”, “loving the people” was the “Principles of People’s Livelihood”, and “stopping in perfect goodness” was the “Principles of Nationalism”. This paper further puts forward his study of the school of *The Great Learning and The Doctrine of the Mean*, constructs the education system of one-party state, reflects the needs of the times in the period of political tutelage, and compares the similarities and differences between it with Chiang Kai-shek’s *The Great Learning and The Doctrine of the Mean*. Above all, the school of Gu Shih not only shows the characteristics of the times, but also demonstrates the different appearance of the Party-State Confucianism.

Keywords: Gu Shih, *The Great Learning* and *The Doctrine of the Mean*, Three Principles of the People, Party-State Confucianism, Period of Political Tutelage