

余家菊著

大學通解

中華書局印行

余家菊著

大  
學  
通  
解

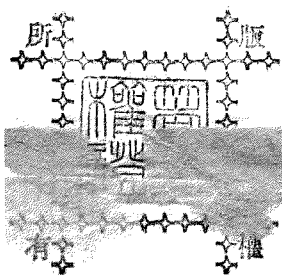
中華書局印行

民國三十三年五月初版  
民國三十六年三月再版

大學通解 (全一冊)

◎ 定價國幣七角五

(郵運匯費另加)



著者 余家

發行人 顧樹  
中華書局股份有

印刷者 中華書局永寧印刷廠  
上海澳門路四六九號

發行處 各埠中華書局

## 陳序

武昌中華大學，創校已歷三十周年，師生著作行世者甚多；定期之周刊月刊季刊學報等，不下十餘種；以本校叢書名義刊行專著者，亦有三種。今得本校董事長何公雪竹之倡導，校董徐公克誠之贊助，全體校友公決發行武昌中華大學三十周年紀念叢刊。適余教授家菊所著大學通解成，因列爲第一種，先付剞劂。余君著作等身，或著或譯，不下三十種，散文不與焉。其價值在學術界已有定評，毋用贅言。惟人第知余君以教育學者名家，而未察其於吾國義理之學，固研之有素。觀本書分析之精，涉及之廣，當知予言實非阿其所好。予與余君原籍相距不過三十里。自民元相識以來，隨時見其手執一卷；有所得則伏案握管，手不停揮。中間曾十年不見，每年必見其有新作問世。足跡徧南北，而平居則罕出戶庭。自哲理以及政治、經濟無不在其探究之列。於稠人廣衆中，每默然不作一語，實則勞觀察而運思維，故其立論，既不膚淺，又切事實。都講於各大學，垂二十年，任職必勤，執說必誠，己立己達，從不敷衍。凡聽其講者，無論見解同異，率敬其真摯。今余君年尙未及五十，又淡於嗜欲，篤於學問，後此著述，正未可量。茲於本書刊行之時敢作預測之枚卜也。

黃陂陳時序於南岸武昌中華大學行校

## 序

聖門學有三宗：曰率性，曰博文，曰約禮是也。及門弟子，性各有所近，而皆參習焉。再傳及孟子，則顯宗率性，及荀子則顯宗約禮，二人皆兼事博文。至朱晦庵，教人讀書窮理，是爲博文宗；又教人主敬，則是兼重約禮。及王陽明，教人致良知與知行合一，則是直承孟子之緒，顯主率性。孔子曰：古之學者爲己；爲己，卽率性也。子所雅言；詩，書，執禮；詩書以博文，執禮卽約禮。顏子性態，最近聖人，而致歎於博我以文，約我以禮。顧後世約禮之教，反晦塞不彰，詆謾禮法者，無所不用其極。予幼承家教，言行不敢踰檢。年十六七，聞陽明說於同邑劉文卿先生，喜道：問諸心而以爲是，雖仲尼以爲非，吾必是之；問諸心而以爲非，雖仲尼以爲是，吾必非之。年二十二，走燕京，因李守常之介，得讀羅素社會改造原理，且譯行之。其書宗旨在發展人生性能，教人遂成其創造衝動，調服其佔有衝動，若過事壓制，則崩潰堪虞。立論與率性說氣息相通。其時又受業杜威先生，得聞：知以導行，行以致知，求知須驗事之說。持說與卽物窮理論有其近似處。是時於二說利弊，未能辨也。後經艱危，目覩友朋以踐履良知而遽隕其軀，國事鼎沸，參與者亦多動機純潔，乃悟朱子教人窮搜聖賢之遺意，博討歷代之典章，其功不在禹下；因恍然於博文之要。時復觀察當代言論，或主張堅定而論據脆薄，或體系完整而結構粗疏，漸知致知亦非易事。欲以智識之

普徧發展爲求治唯一方術，殆河清難俟。先是民十七年，筆工於東三省民報，與新城王晉卿先生比隣而居，每往就教。見所爲文字，策勵殷勤，並語以約禮至要，默識之而未得其意。及漸覺知也無涯，皓首難窮，斯民勤苦，研幾何暇，然後知人不可一日不行，行不可一刻無據，故人生切需行爲典範。所謂道也者不可須臾離也者是也。學習行爲典範，爲立身急務，建立行爲典範，爲立國要圖，皆無可疑。顧其時，於張之論方熾，高遠之思方盛，蓄此卑近之意而未敢發者有年。武漢撤守，偷生巴山字水間，欲奮其棉薄，微有所益於人世；先著人生對話，猶是敷陳率性宗旨，所以正源頭，樹定力也，嗣作服務與人生，差似行爲典範之演繹。後感精力漸衰，來日漸促，爰就所懷寫成教育與人生一書，於約禮之要，乃傾吐之，立說一依大學知止之義。比年以來，武昌中華大學強予繼續任教。予壯年時，人以教書成匠相譽，今則教書成械，推之則行，挽之則止，予亦不覺予之有所事抑無所事也。三十一年秋囑予講大學，因取鄭氏注朱子章句，陽明大學問，相與分析而批判之，闡出己意焉。既畢復條而貫之，會而通之，撮其大要，寫爲斯書，顏曰大學通解，將有以張約禮宗之論據，於率性博文兩宗之真值，亦不敢顛倒；蓋殊塗同歸，各有其用，不必入主出奴也。或曰：約禮宗重篤信力行，不重獨立判斷，與民主精神既相違戾，與孔子自立自覺之旨亦毋乃有所背棄乎？不知民主精神固在獨立判斷，而民主制度之要領則在有以啟發其人民之判斷而領導之。至於孔子教人，則重自成，亦不廢他律，他律卽自成之一術。孔子曰：君子有三畏，畏天命，畏大人，畏聖人之言。今人習於傲慢，安於驕矜，天變不足畏，祖宗不足法，人言不足懼，唯知予智是雄。詩頌

文王以小心翼翼，易稱君子以乾乾夕惕，未有驕矜能立國立身者。禮以敬爲本，約禮宗昌，庶幾狂悖風熄。余家菊識於黃沙溪，時在中華民國三十二年元月後五日。

# 大學通解 目錄

## 陳序

## 序

- 一、人之爲善其策動力安在……………一
- 二、率性而行果不至於邪妄否……………三
- 三、率性而行究何所需於知識……………五
- 四、窮理果足供應人生需要乎……………七
- 五、人有知而不行者其原因安在……………九
- 六、知而不行果因氣稟所拘乎……………一一
- 七、「知而不行祇是未知」其說確否……………一四
- 八、性格與認知又具何如之關係乎……………一六
- 九、性格如何始可優良……………一八
- 十、誠意與格物致知之關係何如……………二〇



十一、大學是入德門徑乎抑爲從政典範乎……………二二三

附錄

一、大學次第……………二六

二、石經本次第……………二七

三、注疏本次第……………二七—二八

# 大學通解

武昌中華大學三十周年紀念叢書之一

## 一 人之爲善，其策動力安在？

傳曰：天道福善而禍淫。又曰：爲善降之百祥，爲不善降之百殃。信斯言也，則功利說可立而好德者果能安樂康寧矣；其將何解於比干剖心，箕子佯狂，夷齊餓死，屈原沉江！果報之嚴，足以震懾愚愍，不足以匡持狡黠。彼以明刑弼教之論作信賞必罰之圖者，其最良成就，夫亦曰於大多數之刑賞中，求無大失於刑賞之適當而已。欲其一賞一罰皆合於準，欲其所持之準盡協於理，欲其準之上下概得其平，慎思之士，夫人而知其難能矣。此所以用刑齊民，民則肆力以求苟免，而掌刑之人所以當哀矜而勿喜也。自寧枉殺，勿漏殺之譁起，而民無所措手足。刑賞本難求當，況棄當而不求乎？

刑賞出於當路，清議持於閭閻。當路者，其數少，耳目難周，於情於事，考察難確。閭巷之人，日與民接，無壅蔽之患，無位勢之殊，所見易得其真，所論宜乎可期其平。清議平正，則刑賞之失，名教可以持之。喜譽畏譏，本人之常情，據其喜譽之心而獎以向善，則人羣之進步可期。藉其畏譏之心而抑其作惡之念，則社會之安全可望。此名教之所以可貴，而清議之責所以宜盡也。失諸

法司而得諸清議，人情猶可稍慰，喜爲譏評者，務宜忠厚，寃於法，猶可求直於清議，寃於清議，則無所告愬矣。

名爲實之賓，以名立教，難在名符其實。微論立議未必出以公心，而當事人所處情境，立議者亦未必能體認周至，所爲褒貶未必恰合事理，若時尙鍛鍊周內，人多刻薄之心，民少平恕之行，成人之美者少，故入人罪者多，縱得有識推獎，其如好爲詆諆者何！爲合名而行善，令名殊非一己所能必其果來，是以豪傑之士特立獨行，不顧非笑，成德之人，人不知而不愠也。行一善，汲汲求人知，人不知，既甚憂苦，人知之，亦復勞擾。潛德幽光，在盡其己，舍其實，於實之賓則聽其操於人。若汲汲皇皇，沽名買譽，則是重人輕己也。

外界利害，人間毀譽，既皆不足以當行爲之策動力，其唯有試求行爲之策動力於行爲者之內心，一覘行善之自然動機。彼一簞之食，蹴爾而與之，雖行乞之人，弗屑於受。誠以羞惡之心，人皆有之，縱至行乞，亦未肯盡棄其自尊之念而任人蹂躪。行爲策動力，由是可見果在內心。人之行善，凡以行其心所命令，他無所求。進，吾自進也；止，吾自止也。利益聲譽，可爲行善之助長力，而非行善之正動因。行善之正動因，在人性之本然。

或謂行善之正動因，似在自心，其實人心之內容，皆來自教化。教化造成心習，心習支配行爲。離去教化，則人心空洞無物，所謂有如白紙者是也，唯其有如白紙，故染於蒼則蒼，染於黃則黃。人性相近，積習乃殊。人之爲善，始於教，成於習，故曰：其善者僞也——僞猶人爲也。夫習由

教成，而足以制行，是固然矣。然教必因性，性具可能，教乃助之發育。吾聞教孫升木，未聞教猿涸水。其身自性之本然有以制限其教化之所加也。人心如白紙，所儲意念，唯人所注，故社會文物，於人之善否，當負其責。但人性發展有定向，非如土埴，欲其方則方，欲其圓則圓。人類理智與好尚皆有演進，高下優劣，層級顯然。有此演進之事實，可見人性非固定不變，且每變而愈勝。然而演進基於本性之自然，殊無礙於爲善以行其心之所令。行其心之所令，是爲明明德。

## 二 率性而行，果不至於邪妄否？

行善之策動力，在內而不在外。凡吾人所行，皆順從良知所示。良知與生俱來，不學而能。孩提之童，莫不知愛其親，及其稍長，莫不知敬其兄，敬愛之德，隨生而有，人生責任，唯在顯揚光明之。德由生成，一名曰性。性原於天，而人受之；就人受於天而言之，謂之曰命。發展自性，使無絲毫欠缺，是爲盡性；敬畏天命，承而行之，使無頃刻怠忽，是謂立命。有性而不能盡，則爲負己；受命而不能立，則爲負天。負己負天，皆己所獨知，而無以自安，疚悔之心終襲其欺罔之行。故人當慎獨，以求無愧衾影者勿負於天。

人誠能以畏天敬己之心，爲事天盡性之行，則將剛毅篤實光輝，自由活潑恬愉；主宰自己者唯有自己，不爲外物轉移，不受禍福震撼。狂濤萬頃，穩定不傾；邪魔百態，鎮靜不駭。富貴不足以

淫之，貧賤不足以移之，威武不足以屈之。其氣至剛，其心自在，其行堅貞。視彼役役於物慾之營，斤斤於利害之計者，其安定簡捷而有力，相去何霄壤。孟子以擴充四端示教，陽明以致良知立說，其氣象皆發揚軒爽，且亦經緯萬端，有不可一世概者，其學術之基礎正在於是。

性原於天，性果善乎？率性而行，性果可恃乎？人類文明，有進有退，人世運會，有治有亂。原其進而治也，非出於人性之自然，其果安出！人間一切文爲典制，凡所以淑善人生者，語其究竟，無非出自人性之自然。類文明之建立，不能拂戾人性。凡拂戾人性者，不能持久不墜，亦不能徧行無礙。若謂文明推進，須矯揉人性，使勉強向上，則揆諸事實，向上誠不能不出以勉強；但進而察之，此矯揉勉強者，果爲人性所認爲當然而意願悉力以赴乎？抑爲人性所否認而受迫外力，姑爲是向上之行乎？凡受迫而然者，其意不真，其行難久，不足爲文明基礎。

天道有暝晦，人世有昏濁。喪亂之世，文教墜落，是非泯滅，直可永墮黑暗深淵。然而剝極之後，終繼以光明之回復，一轉眼間，清明世界，又現眼前。試思剝喪之際，其不得剝喪而盡者，果爲何物乎？由剝喪而回復，其轉捩之動力，又爲何物乎？或曰：由昏亂轉爲清明，端賴有力者以正道相導耳。夫轉變必以漸，其發端必有所自，一二人之心，漸向於正，誠然不可或無；惟問昏暝之世，此一二人者，何故能漸向正道？及其以正道相倡導也，彼沉溺之衆，又何故能翕然影從？此無他，凡以人性不滅，有晦暗而無毀壞耳。豪傑之士，雖無文王猶興，秉其不昧靈光，自拔於污泥中。庸衆受惡習薰染，顛倒於迷妄中，一旦與正言相接，內在明德，感而遂萌，邪正之辨，曉然在目。

，乃鼓其遷善之意，奮其滌污之行。人世希望寄於此，文明樂觀繫於此。

就人道推天道，人性既不滅，天德必常存。誠以性原於天，人固不能自外於天也。奉天弗違，率性而行，夫復何憂何懼！惟人性發爲行動，其途徑不限於一轍，其性質自由而不機械，故不能每發皆出於正。由是認邪念爲正念者有之，認妄念爲正念者亦有之。邪念違反正道，妄念出入正道，在行爲之當時，每不能辨別而悍然踐履之。以良知之名，爲邪枉之行，以愛人之心，遺禍世之實，世固往往有之。是以率性而行，事固簡易，而於意念之邪正，則苦無依據以判斷之，故於事理之講明，殊不可忽。

### 三 率性而行，究何所需於知識？

率性而行，其發動未必悉能中節，鹵莽滅裂，誤出歧途，事常有之。於行爲方針，欲其正而不迷，於行爲方式，欲其當而不差，唯有求安全於智慧之中！智慧爲光明之燈，照耀人生，使知坦途所在，勿墮岩窟，勿陷泥淖。智慧由積累而來，內取諸己身之經驗，外取諸師友之詔告。斷鱗片爪，日儲月聚，條而貫之，會而通之，由狹而廣，由粗而密，由散而貫，以構成一己之實際智慧。智慧能量，所以限定智力高低者，來自先天，智慧實質，所以構成所知內容者，出自學習。故窮理必  
要。

世界有秩序，行爲有節度；失其節度，雖秉善意，不得謂爲善。人與人處，莫要於敬。接人以敬，意在尊人，原可謂善。尊人太過，蹈足恭之恥，長人之傲，喪己之誠，君子不爲。愛人利他，人世所尚。愛無差等，視人父若己父，安得如許精力以奉養如許父老而平等無別？且我既竭力事人父，人又竭力事吾父，人皆紛紜擾攘以芸人之田，於己之田，必有不芸者。愛人無差別，行爲無分限，不各就本位以善盡其責，是誠率天下奔走於道路中，而天下必有不治之事矣。故儒者言仁而兼言義。博愛之謂仁，事合其宜之謂義。行博愛而欲得宜，須考察事勢之條理，講求愛行之分際。此人生所以不可執愛敬之心而逕情直行，必當有事於卽物窮理。

克己勝私之謂強，勵行佈施之謂慈。惻隱之心，人皆有之。卽此不忍人之念而善推廣之，親親而仁民，仁民而愛物，其仁不可勝用。然而仁心之發，不必皆能舉利人之實，佈施之行，須當察受助者是否已自竭其能。以博愛之名而濫行施與，則將增強依賴之心，助長怠惰之行，直接陷溺受惠人，間接虧累大羣。故愛人以助人自立爲根本義。不察此理，徒有善意，而無仁術，雖絕自私之情，行佈施之仁，祇以害人而累己。

忠恕違道不遠。恕者施人如己所欲。於人與己，等量齊觀，無所軒輊，可謂廓然大公。行爲指導原理，宜可用作第一義。殊不知各人性格不同，能力不齊，好尚不一，境遇互殊，以己所欲強加於人，所強加者未必果適於人。強人以不堪，是爲苦人之尤。故子貢曰：「我不欲人之加諸我也，我亦欲無加諸人。」人問：有一言而可終身行之者乎？孔子僅以蓋然語氣應之曰：其恕乎！未嘗以斷

然語氣應之曰恕。誠由以己推人，人與己實相似而不相同，以待己者待人，有時不免於虐人。故恕道可爲指導原理，於其應用，仍須秉智慧以考察實情。

事理若明，則善行雖難，可勉而企及。人皆好生惡死，國家有時而要求人民貢獻生命。是誠違拂人情之尤，必須講明其理，啟發其心，使知犧牲價值，庶幾油然而興起其殉國之情，決然踐履其捨生之意。人民既明其理，動其意，國家又製爲典章，旌其忠勇，安其親眷，撫其遺孤，於其至行既表尊崇，於其私責又代爲担負，則夫人而樂於效命矣。故人民明理則易於指使，政府明理則易於得民。誠以理得則心安，心安則行易；開通民智，殊未可忽。

個人生活，欲其圓滿，國家政治，欲其清明，皆須究明事理，以爲指針。否則冥行盲索，終將顛蹶。個人無知識，是謂盲人，國家無學術，是謂盲國。盲人茫然不知何之，盲國忽焉其將沒。故民不愛學，爲國大憂。然而知識之用，有無制限？人生需要，知識果足供應而無所憾乎？

#### 四 窮理果足供應人生需要乎？

人生本質在行動，行動卽無人生。行動關涉事象；事象性質紛歧，從而行動種類不一；事象數量繁多，從而行動項目衆夥，於行動所需指導知識，欲一一儲備以逐次付諸實行，固屬不可能；卽欲窮畢生之力以窮盡天下之理，天下之理亦未可盡窮。真所謂物也無涯，而知也有涯，以有涯逐



無涯，億而已矣也。且於事理，即令有窮盡之年，在未能窮盡之先，實際行動所需指導知識，未必不在未曾窮及之列，吾人行動豈可停止執行以待吾知識之充備乎？夫人而知其不得盡然。

行爲不可停，知識又難盡備，然則如何而後可乎？世有限定窮理工夫於人事領域內者，專事講明人倫。人倫理法，關涉人生最切，縮小研究對象於人事範圍內，俾不至汗漫無所歸宿，吾國學者爲學宗旨，向來大率如是。天文地理諸學，雖在考究之列，而其主旨則在敬授民時，利用厚生，平均賦役諸人事。脫棄人事而卽物窮理，每徠支離破碎之譏，甚或玩物喪志之病。此種傳統方針，確有其理由在。然而知識爲物，其關涉人事，誠有遠近之殊，語其究竟，即彼初若無關人事者，亦往往發生甚大影響以及於人事。例如微生物之研究，誰能料其對於工業與醫術具有偉大之貢獻乎？研究目光，拘囿於實利上，鮮能開闢新境地以丕變人心。

爲儲備知識以供應行爲需要，又有人創立緊縮知識之法。於人類知識，製爲縮版百科全書，編成袖珍萬有文庫。二十四史卷帙浩繁，則有史鑑節要，人間事理頭緒紛紜，則有萬事不求人。欲以緊縮方法，使一切人有一切知。無如用如是方術所灌輸之知識，祇是強記他人言語，成爲死知識。強記死知識，往往不解知識真義，措諸行事，每每差以毫釐，謬以千里。真知識必來自求知活動。求知活動，可依他力指導而趨於經濟簡捷，但不能由他人代爲之。

事理頭緒紛繁，非一人之力所能盡窺其究竟，而無一事理又不實際行動需要之列，於是有創爲貫通之說者；教人卽其所知之理而益窮之，以求至乎其極，一旦豁然貫通，則萬物之表裏精粗無

不到，吾心之全體大用無不明。夫聞一知十，據已知以推未知，其演證所及，自有一定範圍。由多數高級原理之綜合，以達於最高綜合，即所謂一貫者，本屬可能；但最高綜合之達到，須在各項範疇內各類事理皆經研及以後；僅事一二範疇內事理之研究，殊不敢信其果有一貫之可能，不博學廣辨而求頓悟，殆無是理。

知識不易俱備既如此其甚，行爲需用知識又如彼其切，然則世人據一知半解之見，持流俗相傳之說，以規制其行爲，又復何怪。受制於流俗相傳之說，是爲遵依習俗。於人所常行者，蹈而行之，不假思索，不費推求。人既行之無礙，我即行之可安。惟將故步自封，進步無從，且事變日新，習俗應付力有時或窮耳。據一知半解以制行，是爲依據有限經驗以立身。人之制馭未來，本據其固有經驗而推衍之，用嘗試之行動以覘事變之起伏，成功則繼續之，失敗則更改之。人類進步，實以此痛苦之過程而得來之。故人類行動難求絕對安全。惟進步宜付以最小代價，人類重大行爲，有須先具成功把握，而不可輕爲嘗試者。在個人，在國家，皆有所謂一失足成千古恨者，不可不求先見之明確。先見來自知識。故學術爲立國立身要道。然而知識充矣，既知之，豈能果即行之乎？

## 五 人有知而不行者其原因安在？

王陽明主知行合一，謂能知即能行。朱晦翁論致知，亦謂「若講得道理明時，自是事親不得不

人有知而不行者其原因安在

孝，事兄不得不弟，交朋友不得失信」。行果能繼知而必起乎？察諸事實，殆不盡然。在隆冬之際，當清晨睡醒，每戀床不起。於早起有益身心，有利事務，非不知之，強謂由於不知，顯係抹熬事實。又如鴉片吸食，能傷財，損身，誤事業，弱種族，稍事考察，亦復顯然。謂人之嗜此，果由知之不明，誤認用此可以講衛生，聯交誼，謀發展，亦顯然違背情實。就事實觀察，吾人必須承認世固有知而不行者。知而不行，其原因安在，吾人實宜鄭重推求，不可輕心放過。

主張知行合一，有一強有力理由，即援據「如好好色，如惡惡臭」之事例。見好色，屬知，見而好之，屬行；聞惡臭，屬知，聞而惡之，屬行。見時即好，非於見後又立意去好，聞時即惡，非於聞後又立意去惡；故謂知行合一。主張知行合一，而立其論據於此，誠似顛撲不破。然而試於知與行，慎加分析，將見如是論證，實屬以偏概全，不可不察。

見好色，聞惡臭，皆感覺之知；好好色，惡惡臭，皆反射之行，或稱本能之行。感覺之知與本能之行，確自然合一，即知即行，無有先後。惟知於感覺之知外，尚有再認之知，如故人之認識是；尚有悟解之知，如認知直線為兩點間最短距離是；尚有論證之知，如甲小於乙，乙小於丙，由是以論證丙大於甲是也。行於本能之行外，尚有習慣之行，如語言聲調是；尚有審慮之行，如季文子三思而後行是；尚有組合經緯之行，如音樂團合唱演奏是。再認之知，不必有行以繼之，如故舊相逢，視若路人者是。悟解之知與論證之知，皆可止於純粹知之活動，而不起行之意向。習慣之行，大抵與知相偕俱起，惟於所謂反常時，已有習慣，亦難保證知行不脫節。審慮之行，其行更可延遲

於既知以後，久而又久，如所謂報九世之仇者是。若夫組合經緯之行，則事涉多人，須先求同有了解，同爲熟練，然後進而求其協力動作；其全部過程，知行迭主其動，初非自始至終，知行相伴不離。故各種知與各種行，其合一者少，不合一者多。以偏概全，實情熱者易蹈之病。

或謂知之不行，非知與行果然脫節，實因知之出現，有前有後。後起之知代前行之知而生，或則相反，或則相差，後起者既見諸實行，前行者自不得不加放棄。三思而後行，因第一思爲第二思所代，第二思爲第三思所代，第三思所達之知，勝於前二思，故得以行。組合經緯之行，不能依一己之力而實現，須待合作者協同努力，因認知此待人協力之故，乃據此認知以延緩其實行，依然是以知制行。習慣之反常，其間必有一反常之認知發生，如言語急遽者，悟急遽之不宜，乃習爲迂緩談吐是。改變舊習者，實爲新知。凡此，皆無礙知行合一。

此論甚細緻。但人心除麻痺時外，必有知識活動興焉，非此一知起，即彼一知生，斷未有絕無知覺之空隙，如熟眠狀態者。論證知行合一而用此說，何異謂甲知不行，則乙知行，乙知不行，則庚辛壬癸諸知終有一行。夫當然唯一，合理之念不能同時兩立；吾人之問題，在：一種行爲既經認爲合理，又因何故延不執行，甚或爲他種認知所更代？

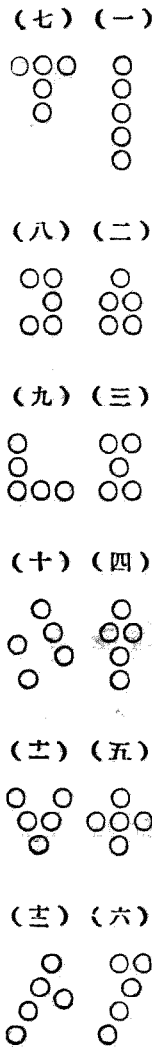
## 六 知而不行，果因氣稟所拘乎？

知而不行果因氣稟所拘乎

能知即能行，既經設為定理，有時知而不行，又為確然之事實，於是不得不推求知行脫節之故。或謂知行脫節，其故在為氣稟所拘。氣稟清明者，生知安行，從容中道；氣質混濁者，困知勉行，明德之發，有時失當。學者當力除其氣稟之拘，以回復其本然之狀。

氣對性而言，氣為質，性為理。質與理，一物乎？二物乎？關係何如？二者實一體兩面。譬如屋宇，其瓦石竹木則質也，其間架戶牖則理也。離瓦石竹木無以見間架戶牖，故離質無以見理。理不離質而非質。人稟氣質而生，各人所受氣質應無不同，而其顯現何故有別？謂上智所稟氣質別為一類，中下之人所稟氣質，又各成一類，是質有多種。其性質既殊，則受質成形之衆，不應於同一範疇共為同類之人，其修為之歸宿亦不應可達於同一境地。且理不離質，質類既殊，理性何故能一？如謂理有多種，則是人與人間，無所共通；如謂理一，則氣質不應有異。

理同而質無異，各人氣稟又何故有別？試察之屋宇，各個屋宇，其間架高卑異，其戶牖方位異，其所用之瓦石竹木，於性質上實無所異。又如下列各圖，其質同為五個黑點，而其形乃不一其態，互相殊異。



質雖同，數不一，則其形可多而岐。由是推之，同一氣稟顯現殊狀，自屬可能。故各人所受氣質無二，所稟理性復同，祇以氣稟結構紛岐，致其所顯理性不齊。人生要當變化氣質，使其所顯現之理，得臻圓滿光輝之境。變化氣質，非於現有氣質，剋去若干，新植若干，祇是改變氣質結構，使其靜則均衡，動則和諧，未動則持其中，已動則合其節，自然理性得以遂行，而良知判斷不至不能支配其動作。

所謂氣質偏頗者，換言之，卽心情活動習態失其正軌之謂。心情活動習態者，簡言之，卽所謂性格是矣。性格之成，基於先天傾向，畢於後天練習。基於先天傾向，故人受氣稟之拘；畢於後天練習，故氣質可得而變化。變化氣質，實卽改造性格之謂。性格可依各人之理想認定而逐漸施以改造，使與理想符應，故人能爲其自身之主人翁，奉天而天弗違。

氣質既在性格中，則所謂氣質障礙知行合一者，實無異謂能知者所具性格不足以任。所知事理之踐履耳。可見具有何如之性格，卽能踐履何如之認知。凡其所知，若適合於其性格，則立能付諸實行。凡人能具有一種性格，於其所知，立付實行，則能既知之斯行之，所謂爲善如不及，唯恐有聞者是也。

性格偏頗，動不中理，是謂人欲。人欲爲物，非於人類心情中特成一類，祇是一般、情中發不中理者耳。人欲障礙知之付諸實行，非因特種慾望，其本質足使知行脫節也，乃因發出是種慾望之性格，反於踐履其認知時所需要之性格，故不足以任當其認知之實踐。倘其性格足以任當之，則慾

望不足以障礙其執行。生爲人生之大慾，而人能捨生取義者，正以捨生取義之人，其性格剛毅果決，足以踐履其捨生取義之認知也。知而不行，咎在性格。

七 「知而不行，祇是未知，」其說確否？

王陽明嘗謂知而不行，祇是未知。夫既曰知而不行，是已知而不行耳，旋又曰祇是未知，豈非自相矛盾乎？不然，毋乃辭窮而遁乎？不然，則前所謂知與後所謂知，毋乃同名異實乎？有一於此，便非至論。試勿以辭害意，姑假定前所謂知與后所謂知，二者意義各別而一察之。爲便利計，姑名前所謂知曰知，後所謂知曰真知。

於知，區爲知與真知，揆諸心境事象，果得確立乎？就知之性質言，知卽判斷作用。如曰：此爲黑，爲白；如曰：此人不善，彼人不惡；於主辭賓辭，或加結合，或施離異，肯定否定有別，而同爲判斷則一。結合所不當結合，離異所不當離異，是爲判斷謬誤。不謬誤之判斷曰知，謬誤之判斷曰未知；不爲知，卽爲未知，兩者間不容更有中立者在。於知與未知者外，更立所謂真知一名，則所謂知者，介於真不真間，不得名曰知矣。

今姑捨是，試就知之深淺察之。就知之深淺以察知，知淺者爲泛知，知深者爲切知。例如愛人者，人恒愛之，敬人者，人恒敬之；有人心知其故，透解澈悟，有人道聽塗說，略未置思。後者知

淺，前者知深。唯於知深者，可名曰真知。真知乃所謂知也。於泛知而名曰知，則亦語言便利而已。真知者必能行，以其知之深故也。然而貪污足以殃民，夫人而知之，知識份子尤知之透澈，其不能盡免貪污，何也？且所謂泛知如前所云者，祇是記取他人言語而復述之，本不出乎自心之判斷。出乎自心之判斷者，其論據有單薄，有富厚；其過程有簡略，有周密。論據單薄，過程簡略者，可名曰泛知；論據富厚，過程周密者可名曰切知。此所謂泛知，較記取他人言語有別，而此所謂切知，不足保證實踐，則依然無殊；誰敢謂躬行貪污者，於不當貪污之論證果皆單薄而簡略乎？

今姑捨棄分析方法，試探綜合態度。分析方法，從整個心境中抽出知的活動而獨察之，綜合態度，視知的活動為整個心境之屬象。每一屬象，實發生於整個精神機構之內。每一屬象有所影響於整個機構，整個機構亦有所影響於每一屬象。人類精神，為複雜統一體。因其為統一體，故每一活動，不能孑然運行，不受掣動。此綜合觀察所以必要。

對於知而為綜合觀察，將立見知之活動，其單獨興起者，冷靜平淡，無迎無拒，所謂虛靜也；其牽掣同起者熱烈興奮，有意有必，所謂有所主也。前者為純粹知的活動，於知之結果不感關切，最多亦祇發生知的冒險興趣。後者為實際知的活動，於知的結果，關注殷切，或喜，或憂，或樂，或悶，隨其認知所及於實際利害之影響而迭為起伏。惟是吾人所關注者，必其合乎吾人性格或反乎吾人性格者；吾人所漠視者，必其無涉乎吾人性格者。以其合乎吾人性格，故好之，欲之；以其反乎吾人性格，故惡之，避之；以其無涉乎吾人性格，故淡焉置之。好之欲之，故行之；惡之避之，



故止之；淡焉置之，故知如未知。然則所謂真知者，乃知爲整個性格所支持者。知爲整個性格所支持，故知之即能行之；知不爲整個性格所支持，有知而不具發動行爲之能力，故知而不行。具發動行爲能力者，是性格而非知。徒有知而無性格以支持之，則在行爲效用上，等於無知。以其不具知之效用，故亦可名曰未知。

知而不行，非因未知，祇是徒有其知，而未具其性格以支援之耳。

## 八 性格與認知，又具何如之關係乎？

性格果能決定認知之實踐乎？揆諸事實，確切無疑。於寬宏之理，性格寬宏者，易知易行；性格卑陋者，不能真知力行。有忠信性格者，能知忠信善益而實行之；有欺誑性格者，明知欺誑無益於己而見憎於人，依然不改其欺誑之習。智者立言，必擇人而發，不可與言而與之言，是謂失言。與性格違戾者言，雖條分縷析，終扞格不入。與性格接近者言，微啟其端，便深曉其意。此所以立說下難，立說而欲人曉，則求得其人不易。故啟發力大小，不以言語多寡定。

世稱真理以愈辯而愈明。辯論足以開人思悟，宜乎辯論有闡明真理之用，而揆諸事實，則真理每以愈辯而愈晦。世間善爲說辭以誘人者，其技巧不在於說理之明晰曉暢，實在於其措辭能投合聽者之心情，即其所喜而推衍之，就其所惡而拍合之，論理結構，縱不謹嚴，心情鼓動，厥效殊偉。

是以儒者秉其固有宗旨，焦唇弊舌，以曉喻時君，而所如輒不合；彼詭遇之徒不執一定主張，說以帝道不合，更說以王道，又不合，則說以霸術；帝道，王道，霸術，終有一合。說士務投時主所好，時主畏爲說士所中，益深藏固閉，不露其心所向。黃老之術盛行，揣摩之計益工，上下相鬥以巧，相蒙以術，而治道壞。儒者言必忠信，修辭以誠，而人之曉不曉，聽不聽，則弗之計。故其操術簡。

立言以誠，己之誠意或可使人迴向正道。吾果有謀人福利之誠意，人縱不解吾所云云，吾之善意終必見喻。有感於吾之善意或將對於吾所云者虛心靜慮以察之。欲人認知正確，徒講辯證工夫，推演方法，殊不濟事。須當中正其性格，平靜其心情，庶幾事理到前，能不迎不拒，不偏不倚，爲客觀考察，作冷靜思量，真理之得，自然事半功倍。故致知當變其氣質之偏，而去其人欲之私。謂求知無與於德行，不唯不知德行，亦且不知求知。心不在焉，視不之見，聽不之聞。情感障礙，愛則不知其惡，惡則不知其美。此儒者所以特重虛壹而靜；虛者，不以成見妨新知也；壹者，於相反兩端能爲綜覽也；靜者，不以情感礙認知也。

客觀事實，呈現眼前，唯一無二；學人察之，見仁見智，迴不相侔。彼之所是，此則非之，此之所非，彼則是之。辨論紛囁，終身不決。考其故，由於居心立異者少，由於對同一事實各見一端而不見他人所見之另一端者多。孔子曰：「吾有知乎哉！無知也！有鄙夫問於我，空空如也，我叩其兩端而竭焉。」窮究事理，宜於己所執持，暫爲擱置，另依他人所持觀點從事考察，以求能見他

人之所已見，更將人所見與己所見平心衡量，不作左右之袒，期獲正確結論。是謂轉變觀點，以資勘驗，亦即所謂虛壹而靜也。

執政治民，誰不欲明是非，平賞罰？是非終難明，賞罰終難平。良由執政者好以己所是強加於人，不察人所非以正己所是；是非定於愛憎，賞罰決於喜怒。國家未嘗無法，法條援引既隨情感有出入，事實論斷又隨成見有苛縱。守法難，用法亦不易。人震於法治美名，於儒者正心修德之學每迂闊視之，真所謂不揣其本而齊其末。孔子曰：唯仁人，能好人，能惡人。好惡一出於公，不雜私意，然後是非正而賞罰平。徒法不能以自行，有治人之法，無治人之德，奚益於治？主法治，詆德治，陋識可笑！

認知受左右於性格。矯性格之偏，除情感之蔽，端賴虛其心以轉換觀點，冷其情以靜察事象。毋意毋必，然後偏執除；毋固毋我，然後真相露。

## 九 性格如何始可優良？

性格型成，基於先天稟賦，成於後天行爲，是謂習與性成。由積累行爲而成習慣，由稟賦活動而起行爲。人類稟賦相近，故各人初行相似。各人初行，因稟賦有微差，不能無小異；及其積累既久，絲毫之異足使性格懸殊，性格懸殊，彼此行爲，益相背戾。所謂習相遠也。世人性格，相去天

壞。語其原因，由於稟賦者少，由於積行者多。此所以聖門重學而時習之，而漸習之要爲荀子所反覆稱道也。

性格縮殺知與行。性格不良，知難正，行難善。致知立行，兩須有良善性格。是謂壹是皆以修身爲本。身者何也？就心情構造言之，名曰性格；就心情活動依一定塗徑言之，名曰習慣；就心情之主宰性及其統整性言之，名曰身。身也者，今所謂人格也，品格也，非謂身軀。故所謂修身者，即整飭性格之謂。所謂修身在正其心者，即謂使其性格之發動而見諸行爲者，皆合於節度，不偏不差，與理相應，以行爲之優良，益增其品格之優良。故性格之整飭，端賴行爲之中正。

行爲必與性格相應。行爲與性格，若相違異，則性格漸起轉變。違異既久，轉變成習，於是新性格成。新性格成則新生命現。因不良性格可受改造，人生乃可主宰性格，而不爲性格所奴役。幸可改造，日新又新之功，始得所施。人之性格，若非天縱之聖，勢不能絕無氣稟之偏，積其偏差之發，而乖戾性格成。唯有過可改，人生乃能向上；不然，則將桎梏於故轍中，而喪失其創造機能。此所以整飭性格端賴制行，而不矜細行，所以終累大德也。惡雖小，不可爲，善雖細，不可忽。何以故？細小行爲或不行爲，皆足以保持性格，發皇性格，或破壞性格故也。爲善不必得福，性格因爲善而益善，則爲得福之保證。爲惡不必得禍，性格因爲惡而益惡，則爲終凶之徵候。故德不可不恒，而道不可須臾離。

性格之整飭，繫於行爲之合度。合度行爲，有出於機械形式者，亦有出於志願形式者。志願行

爲，其動機出自內心，其所行爲乃其自心所欲求；既欲之，即歸之，其所行爲遺留甚深之影響於其性格。機械行爲，其動機在於人而不存於己，其所行爲非出於己所欲求，與己終爲二物，其所及於性格之影響消滅甚易。機械行爲，有由於蹈襲風俗者；蹈襲之人，遵例而行，不具行爲之真切動機。機械行爲又有出於外力獎賞者。求賞之人，其動機在獎賞而不在行爲，賞不來則行不起。有賞無賞，情境驟變，則行與不行，前後頓異，正如風俗之拘束力可廢弛於一朝。

志願行爲，即具有誠意之行爲。所謂誠意者，即對於其所行爲具有真切之意向。其從事此一行爲也，實爲此一行爲之自身故而行爲之，非所以邀譽於人間也，非所以求利於將來也。爲行爲而行爲，純一無貳，故其力行也可久，可久故其效可積而博厚廣大。故至誠如神。此所以誠意爲制行要領而立德之基在勿自欺也。勿自欺者，爲行善故而行善，一出於盡己之意，而無絲毫爲人之念。是善己所獨知處，由隱至顯之所發軔也。

性格左右認知，制限行爲，而行爲意向之純駁，又足以決定性格之優劣強弱。故學者之始事，在誠其爲善之意。

## 十 誠意與格物致知之關係何如？

性格良，行爲即可善。故學者始事，在言遵軌則，行守禮法，以培養爲善性格。古者小學教童

子習灑掃應對進退諸儀節，養其恭敬心，培其勤勞性，立身大基，於是奠定。及至大學，則教以誠意；使於所行，具真切意向，夫然後向者之機械行爲一轉而成志願行爲，可久可大，以至於悠久無疆，博厚高明。小學教與大學教，異在或行其事，不具實意，或於其行，必誠其意；所教項目有別，猶爲餘事。

大學曰：欲誠其意，先致其知，致知在格物。誠意工夫與致知格物又具何如之關係乎？豈必萬物之理已明而後吾心之意可誠乎？抑誠意工夫須先推行良知乎？就致良知言，誠意即在致良知中，兩者不應有先後之分。就明理言，明理屬知，知不發起動意。知之於意，祇是指點方向與途徑。方向與途徑者，大學所謂止也。意須有所向，動須有所循，故大學最重知止。止卽行爲規範，遵依行爲規範，卽爲知止。顏淵問仁孔子曰：克己復禮爲仁。請問其目；孔子曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。求仁之道，在遵循規範，此荀子所以隆師尊禮，以夾持漸漬爲入德之門。

大學首言：大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。下文續言：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——物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。本與始皆指知止，末與終皆指得；得者，得事之宜也。事之宜卽止之所在，知所在乃可趨而赴之。致知者，致此知也。格物者，正此事也。事不離行，使行爲止於所當止，是謂正事。致者，鄭康成謂：此「致」或爲「至」。致知者。使知至也。孟子曰：規矩，方圓之至也；聖人，人倫之至也；兩至字，皆作名詞用，意謂準則也。易曰：知至，至之。上至字作名詞用，意同準則；下至字作動詞

用，意謂至於準則。至於準則者，止於所當止也。知至至之者，知止而如其所知以止也。故所謂致知者，即謂使其知至於行爲所當止也。是謂知與止合。欲知與止合，須依其止而行之，故曰：物格而后知至。欲行爲意向純一不雜，須使其所知歸其集所當止，絕無邪見妄論以干擾之；故曰：知至而后意誠。知至之至字，與物格，意誠，心正，身修，家齊，國治天下平諸語中格、誠、正、修、齊、治、平七字同一用法，皆動詞而具形容詞之用，含有已經之意。所謂知至而后意誠者，即謂知已合止，意向乃純實也。

聖賢有行爲實訓，宗教家有威儀戒律，皆所謂止也，禮也。或關言行原理，如主忠信是；或關行爲實範，如頭容直是。即其所示原理而演用之，就其所舉實範而踐履之，縱不能心通其故，要能德性無虧；縱所踐履未必能恰到好處，要之，不中不遠，可無大過。視憑一己智慧與衝動以制行，安全遠甚。

行爲典範，何所依據而建立之？夫亦曰人性之本然，即所謂明德者是已。建立典範，又何所企求乎？夫亦曰欲人共遂其生，即所謂親民者是已。人之親民，又何所爲？夫亦曰所以自盡其性，自明其德而已。性如何盡？德如何明？夫亦曰明之以實際行爲而已。實際行爲，其方針如何立？其方式如何定？夫亦曰講求行爲典範而已。故明明德，親民，止至善三者，分言之，爲三事，合言之，爲一物；而知止則爲明明德，親民，止至善之總關鍵。不知止，德如何明？民如何親？善如何趨？

## 十一 大學是入德門徑乎？抑爲從政典範乎？

大學是入德門徑，亦是從政典範。明明德必須親民，親民正所以明其明德；故曰：古之欲明明德於天下者。離親民而言明明德，則息影獨處，行不涉人，德於何立？離明明德而言親民，則己身不正，奚能正人？所謂其所令反其所好，而民不從者是也。古之大學講求從政典範，自天子之元子衆子，以至公卿大夫元士之適子與凡民之俊秀皆學焉。人有親民之德斯有從政之責，所謂不仕無義也。故有志者宜知從政所當依止。

從政典範首言格致誠正者，以格致誠正爲立行之本故也。講修齊治平而棄格致誠正，是爲俗學，俗學不生真事業。講格致誠正而棄修齊治平，是爲冥想；冥想無關世運。必合而一之，方爲內聖外王之學。儒者論政，不重政治強制力，依據摩倣原理，發揮示範原則，有諸己而後求諸人，故重修己。有其位勢，人民原不敢不從，更躬先率行，然後民之從之也輕。

政治目的，在使民習純正，社會清明。人民所習者，無非人倫日用常行。日用常行盡歸於正，從政所需性格卽於其中養成。故曰：孝者，所以事君也，弟者，所以事長也，慈者，所以使衆也。愛敬慈之性格成於家庭之內，事君事長使衆之效見於朝廷之上。故家庭爲政治教育之基本機關。

從政當躬先率行，己所不能，勿求諸人。但於己所欲，又不可強加於人，當察民所好惡而順從



之，使民意表現於自己之措施中。故曰：民之所好，好之，民之所惡，惡之。民之大欲曰生，生之資藉曰財。奪民財以自肥，怨必生，叛將作。爲國用故，不能無取於民。取於民，當有制。制之極限，宜勿使民貧，民貧則苟簡卑陋，民德窳敗。故爲正督使人民同富於財。財宜散而不宜聚。財聚則民心不固。

用政治威力，挾民以趨己所欲，民不敢不從，惟心怨而形苦耳。若政治所求，在民之公善，則民情和洽。衛國不能無死，以生道殺民而民無憾；遇災不能無飢，節約食糧，雖餓而民能信。彼脅民以力者，民必伺其隙而叛之。故立國無以爲寶，唯善以爲寶；從政無以爲寶，仁親以爲寶。此謂尙德，不尙力。

從政者分掌政權，各治其事。人皆好權，有權者以習於用權故，尤喜貪權。權不可與人共，故猜忌傾陷生。位勢均齊者，每難相容；和衷共濟，非大德不能。執政相爭相害，則紀綱墜而禍亂作，人民不樂其生。故休休有容爲從政要德；推舉賢能，使與己同列，實斯民之福，國家之慶也。

民需財以生，故爲政當富民。富民之法不外增生產，節消費，平分配。生產不增則財乏，消費不節則民貧，分配不均則民不睦。用政治權勢增益私財，損民以自肥，尤易爲民怨所集。其假公濟私，實無殊盜竊。聚財府怨，仁者不爲，智者亦知戒。大學旣告從政者以生財大道，使知足民裕國之方，又終之以義利之辨，使知行義愛民之福，貪得斂財之禍；垂戒可謂深矣。潔己奉公，政治基本所繫。有守乃可有爲，不私始能濟公。禍福之辨，雖非聖人盡己之言，而其針砭世俗，要足發人

深省。從政者可不措之意乎！

我國今爲民國，人人有從政權利，培養政治性格，乃每一公民所應有事，從政典範之講求，實宜普及。今日言政治者，喜言政治制度，不談從政典範。政治風度不立，政治制度何能獨存！吾國今後政治制度宜如何損益，自是別一問題。若欲正確其從政典範，優美其政治風度，則大學一書，宜精思而力行之。

## 附錄

## 一 大學次第

古言類編，鄭曉撰。商務印書館據鹽邑志林本影印。一名學古瑣言。卷首題鄭端簡公古言序，序末署嘉靖乙丑十月既望。內載石經大學次第，與古本大學不同。又錢琦所著錢子語測，商務印書館據百陵學山本影印，鹽邑志林本作錢公良語測。錢子語測有云：「大學知止兩節，大似格致傳文；細玩聖經一章，有此兩節，反成贅刺。但紫陽則疑格字無所發明也。故第云物格知致則知所止矣。正和（疑當作正始）石經大學尤完全也，較陽明所刻大學又不同。」又質孔說，清周夢顏撰，商務印書館據琳瑯祕室叢書本排印。予愛其「尋常日用之中，卽寓性命精微之奧」，「無忠做不出怨」兩句。關於大學，則謂明明德，親民，止至善三綱領，實着重則止至善，而用下文卽接以知止而後有定云云以爲證。予既喜知止爲本之說，前人已先獲我心，予所持說，或不至被目爲狂悖。今又從思想體系上會通衆說以闡明其理論根據。予實無須乞靈於明代出現之石經大學。歷代石經記有毛大可所下判斷，予亦無意考證。唐伯元於陽明學詆諆甚力，由今日觀之，攻排陽明，亦正無須僞造石經。唯此本修身章食而不知其味下，有「顏淵問仁；子曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非

禮勿動」二十二字；在史實上縱屬僞品，在思想上，要不失爲可資玩索。藉令出自唐伯元手，唐伯元亦誠傑士矣。茲將古言類編所言此次第具錄如下：

## 二 石經本次第

石經大學次第，亦自可玩味。1首四句，2次古之欲明明德節，3又次物有本末四句4又次綿蠻詩5又次知止節，6又次邦畿節，7又次聽訟節，8又次自天子二節，9又次物格而後致節，10又次所謂誠其意章，11又次所謂修身章，而不知其味下，有顏淵問仁，子曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動二十二字，12次所謂齊其家章，13次所謂治國章首節，14次一家仁節，15次如保赤子節，16次故治國五節，17次所謂平天下首三章，18次秦誓四節，19次節彼南山節，20次是故君子先慎乎德四節，21次殷之未喪師節，22次楚書節，23次是故言悖節，24次康誥惟命節，25次舅犯節，26次仁者以財二節，27次生財節，28次孟獻子二節，29是故君子有大道節，30次堯舜帥天下節，31次明德親民二章，32次穆穆文王三章終焉。

## 三 注疏本次第

大學朱子章句，爲今通行本。大學古本，可依章句本朱註所謂舊誤者求之。茲依注疏本錄其次

第如下，以備鄉居無書者參考。

1 首大學之道至而其所薄者厚，未之有也；即朱子所謂首經一章者；2 次此謂知本，此謂知之至也兩句 3 次所謂誠其意者章；4 次詩云：瞻彼淇澳至此以沒世不忘也；5 次康誥曰：克明德至皆自明也；6 次湯之盤銘曰至君子無所不用其極，7 次詩云：邦畿千里至止於信；8 次子曰：聽訟至大畏民志，此謂知本；9 次所謂修身章。自此以下，與章句本無異。

重慶市圖書雜誌審查處審查證安圖字第一四七號



(13335)