中華大典

哲學典

諸子百家分典

氣質之性

羅從彥《豫章文集》卷一四《問答》 問龜山云，橫渠氣質之性如何。龜山曰，人所資稟，固有不同者。若論其本，則無不善。蓋一陰一陽之謂道。陰陽無不善，而人則受之以生故也。然而善者，其常也。亦有時而惡矣。猶人之生也，氣得其和，則爲安樂人。及其有疾也，以氣不和而然也。然氣不和，非其常。治之而使其和，則反常矣。其常者，性也。此孟子所以言性善也。橫渠說氣質之性，亦云人之性有剛柔緩急，強弱昏明而已，非謂天地之見然也。今夫水清者，其常然也。至於湛濁，則沙泥混之矣。沙泥既去，其清者自若也。是故君子於氣質之性，必有以變之。其澄濁而水清之義歟。

朱熹《中庸章句》 有弗學，學之弗能弗措也；有弗問，問之弗知弗措也；有弗思，思之弗得弗措也；有弗辨，辨之弗明弗措也；有弗行，行之弗篤弗措也，人一能之己百之，人十能之己千之。君子之學，不爲則已，爲則必要其成，故常百倍其功。此困而知，勉而行者也，勇之事也。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。明者擇善之功，強者固執之效。呂氏曰：『君子所以學者，爲能變化氣質而已。德勝氣質，則愚者可進於明，柔者可進於強。不能勝之，則雖有志於學，亦愚不能明，柔不能立而已矣。蓋均善而無惡者，性也，人所同也；昏明強弱之稟不齊者，才也，人所異也。誠之者所以反其同而變其異也。夫以不美之質，求變而美，非百倍其功，不足以致之。今以鹵莽滅裂之學，或作或輟，以變其不美之質，及不能變，則曰天質不美，非學所能變。是果於自棄，其爲不仁甚矣！』

又《論語集注・陽貨》 子曰：『性相近也，習相遠也。』此所謂性，兼氣質而言者也。氣質之性，固有美惡之不同矣。然以其初而言，則皆不甚相遠也。但習於善則善，習於惡則惡，於是始相遠耳。○程子曰：『此言氣質之性。非言性之本也。若言其本，則性卽是理，理無不善，孟子之言性善是也。何相近之有哉？』

子曰：『唯上知與下愚不移。』知，去聲。○此承上章而言。人之氣質相近之中，又有美惡一定，而非習之所能移者。○程子曰：『人性本善，有不可移者何也？語其性則皆善也，語其才則有下愚之不移。所謂下愚有二焉：自暴自棄也。人苟以善自治，則無不可移，雖昏愚之至，皆可漸磨而進也。惟自暴者拒之以不信，自棄者絕之以不爲，雖聖人與居，不能化而入也，仲尼之所謂下愚也。然其質非昏且愚也，往往強戾而才力有過人者，商辛是也。聖人以其自絕於善，謂之下愚，然考其歸則誠愚也。』或曰：『此與上章當合爲一，子曰二字，蓋衍文耳。』

又《朱子語類》卷四《性理一・人物之性氣質之性》 語厚之：『昨晚說造化爲性，不是。造化已是形而下，所以造化之理是形而上。』崔卿問：『「純亦不已」，是理是氣？』曰：『是理。「天命之謂性」，亦是理。天命，如君之命令；性，如受職於君，氣，如有能守職者，有不能守職者。』某問：『「天命之謂性」，只是主理言。繼說命，則氣亦在其間矣。非氣，則何以爲人物？理何所受？』曰：『極是，極是。子思且就總會處言，此處最好看。』可學。

因看僩等說性，曰：『論性，要須先識得性是個甚麼樣物事。必大錄此下云：「性畢竟無形影，只是心中所有底道理是也。」程子「性卽理也」，此說最好。今且以理言之，畢竟卻無形影，只是這一個道理。在人，仁義禮智，性也。然四者有何形狀，亦只是有如此道理。有如此道理，便做得許多事出來，所以能惻隱，羞惡，辭遜，是非也。譬如論藥性，性寒，性熱之類，藥上亦無討這形狀處。只是服了後，卻做得冷做得熱底，便是性，便只是仁義禮智。孟子說：「仁義禮智根於心。」如曰「惻隱之心」，便是心上說情。」又曰：『邵堯夫說：「性者，道之形體；心者，性之郛郭。」此說甚好。蓋道無形體，只性便是道之形體。然若無個心，卻將性在甚處！須是有個心，便收拾得這性，發用出來。蓋性中所有道理，只是仁義禮智，便是實理。吾儒以性爲實，釋氏以性爲空。若是指性來做心說，則不可。今人往往以心來說性，須是先識得，方可說。必大錄云：「若指有知覺者爲性，只是說得「心」字。」如有天命之性，便有氣質。若以天命之性爲根於心，則氣質之性又安頓在何處！謂如「人心惟危，道心惟微」，都是心，不成只道心是心，人心不是心！」又曰：『喜怒哀樂未發之時，只是渾然，所謂氣質之性亦皆在其中。至於喜怒哀樂，卻只是情。』又曰：『只管說出語言，理會得。只見事多，卻不如都不理會得底。』又曰：『然亦不可含糊，亦要理會得個名義著落。』僩。人傑、必大錄少異。

『「天命之謂性」，命，便是告劄之類；性，便是合當做底職事，如主簿銷注，縣尉巡捕；心，便是官人；氣質，便是官人所習尚，或寬或猛；情，便是當廳處斷事，如縣尉捉得賊。情便是發用處。性只是仁義禮智。所謂天命之與氣質，亦相衮同。才有天命，便有氣質，不能相離。若闕一，便生物不得。既有天命，須是有此氣，方能承當得此理。若無此氣，則此理如何頓放！必大錄此云：「有氣質之性，無天命之性，亦做人不得；有天命之性，無氣質之性，亦做人不得。」天命之性，本未嘗偏。但氣質所稟，卻有偏處，氣有昏明厚薄之不同，然仁義禮智，亦無闕一之理。但若惻隱多，便流爲姑息柔懦；若羞惡多，便有羞惡其所不當羞惡者。且如言光：必有鏡，然後有光；必有水，然後有光。光便是性，鏡水便是氣質。若無鏡與水，則光亦散矣。譬如五色，若頓在黑多處，便都黑了；入在紅多處，便都紅了，卻看你稟得氣如何，然此理卻只是善。既是此理，如何得惡！所謂惡者，卻是氣也。孟子之論，盡是說性善。至有不善，說是陷溺，是說其初無不善，後來方有不善耳。若如此，卻似「論性不論氣」，有些不備。卻得程氏說出氣質來接一接，便接得有首尾，一齊圓備了。」又曰：「才又在氣質之下。如退之說三品等，皆是論氣質之性，說得儘好。只是不合不說破個氣質之性，卻只是做性說時，便不可。如三品之說，便分將來，何止三品？雖千百可也。若荀揚則是「論氣而不論性」，故不明。既不論性，便卻將此理來昏了。」又曰：「《皐陶謨》中所論「寬而栗」等九德，皆是論反氣質之意，只不曾說破氣質耳。」伯豐曰：「匡衡《疏》中說治性之道，亦是說氣質。」曾謂：「「寬而栗」等，「而」下一字便是功夫。」先生皆然之。或問：「若是氣質不善，可以變否？」曰：「須是變化而反之。如「人一己百，人十己千」，則「雖愚必明，雖柔必強」。」㽦。

人之所以生，理與氣合而已。天理固浩浩不窮，然非是氣，則雖有是理而無所湊泊。故必二氣交感，凝結生聚，然後是理有所附著。凡人之能言語動作，思慮營爲，皆氣也，而理存焉。故發而爲孝弟忠信仁義禮智，皆理也。然而二氣五行，交感萬變，故人物之生，有精粗之不同。自一氣而言之，則人物皆受是氣而生；自精粗而言，則人得其氣之正且通者，物得其氣之偏且塞者。惟人得其正，故是理通而無所塞；物得其偏，故是理塞而無所知。且如人，頭圓象天，足方象地，平正端直，以其受天地之正氣，所以識道理，有知識。物受天地之偏氣，所以禽獸橫生，草木頭生向下，尾反在上。物之間有知者，不過只通得一路，如烏之知孝，獺之知祭，犬但能守禦，牛但能耕而已。人則無不知，無不能。人所以與物異者，所爭者此耳。然就人之所稟而言，又有昏明清濁之異。故上知生知之資，是氣清明純粹，而無一毫昏濁，所以生知安行，不待學而能，如堯舜是也。其次則亞於生知，必學而後知，必行而後至。又其次者，資稟既偏，又有所蔽，須是痛加工夫，「人一己百，人十己千」，然後方能及亞於生知者。及進而不已，則成功一也。孟子曰：「人之所以異於禽獸者幾希。」人物之所以異，只是爭這些子。若更不能存得，則與禽獸無以異矣！某年十五六時，讀《中庸》「人一己百，人十己千」一章，因見呂與叔解得此段痛快，讀之未嘗不竦然警厲奮發！人若有向學之志，須是如此做工夫方得。僩。

問氣質之性。曰：「纔說性時，便有些氣質在裏。若無氣質，則這性亦無安頓處。所以繼之者只說得善，到成之者便是性。」賜。

性只是理。然無那天氣地質，則此理沒安頓處。但得氣之清明則不蔽錮，此理順發出來。蔽錮少者，發出來天理勝；蔽錮多者，則私欲勝，便見得本原之性無有不善。孟子所謂性善，周子所謂純粹至善，程子所謂性之本，與夫反本窮源之性，是也。只被氣質有昏濁，則隔了，故「氣質之性，君子有弗性者焉。學以反之，則天地之性存矣。」故說性，須兼氣質說方備。端蒙。

天命之性，若無氣質，卻無安頓處。且如一勺水，非有物盛之，則水無歸着。程子云：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明，二之則不是。」所以發明千古聖賢未盡之意，甚爲有功。大抵此理有未分曉處，秦漢以來傳記所載，只是說夢。韓退之略近似。千有餘年，得程先生兄弟出來，此理益明。且如唐劉知幾之子云：「注述「六經」之旨，世俗陶陶，知我者希！」不知其書如何說，想亦是擔當不得。如果能曉得此理，如何不與大家知！賀孫。

性只是理。氣質之性，亦只是這裏出。若不從這裏出，有甚歸着。如云「人心惟危，道心惟微」，道心固是心，人心亦心也。橫渠言：「心統性情。」人傑。

論天地之性，則專指理言；論氣質之性，則以理與氣雜而言之。未有此氣，已有此性。氣有不存，而性卻常在。雖其方在氣中，然氣自是氣，性自是性，亦不相夾雜。至論其偏體於物，無處不在，則又不論氣之精粗，莫不有是理。

性非氣質，則無所寄；氣非天性，則無所成。道夫。

蜚卿問氣質之性。曰：「天命之性，非氣質則無所寓。然人之氣稟有清濁偏正之殊，故天命之正，亦有淺深厚薄之異，要亦不可不謂之性。舊見病翁云：『伊川言氣質之性，正猶佛書所謂水中鹽味，色裏膠清。』又問：『孟子言性，與伊川如何？』曰：『不同。孟子是剔出而言性之本，伊川是兼氣質而言，要之不可離也，所以程子云：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。」而某於《太極解》亦云：「所謂太極者，不離乎陰陽而爲言，亦不雜乎陰陽而爲言。」』道夫。閎祖錄云：『氣稟之偏雖除。釋氏云，「如水中鹽，色中膠」，取不出也。病翁愛說此。』

性卽理也。當然之理，無有不善者。故孟子之言性，指性之本而言。然必有所依而立，故氣質之稟不能無淺深厚薄之別。孔子曰『性相近也』，兼氣質而言。砥。

天地間只是一個道理。性便是理。人之所以有善有不善，只緣氣質之稟各有清濁。去僞。

人所稟之氣，雖皆是天地之正氣，但衮來衮去，便有昏明厚薄之異。蓋氣是有形之物，才是有形之物，便自有美有惡也。廣。

氣質之性，便只是天地之性。只是這個天地之性卻從那裏過。好底性如水，氣質之性如殺些醬與鹽，便是一般滋味。僩。

問：『天理變易無窮。由一陰一陽，生生不窮。「繼之者善」，全是天理，安得不善！孟子言性之本體以爲善者是也。二氣相軋相取，相合相乖，有平易處，有傾側處，自然有善有惡。故稟氣形者有惡有善，何足怪！語其本則無不善也。』曰：『此卻無過。』丁復之曰：『先生解《中庸》大本』云云。曰：『既謂之大本，只是理善而已。才說人欲，便是氣也，亦安得無本！但大本中元無此耳。』大雅。

問：『理無不善，則氣胡爲有清濁之殊？』曰：『才說着氣，便自有寒有熱，有香有臭。』儒用。

二氣五行，始何嘗不正。只衮來衮去，便有不正。如陽爲剛燥，陰爲重濁之類。士毅。

氣升降，無時止息。理只附氣。惟氣有昏濁，理亦隨而間隔。德明。

人性本善，無許多不美，不知那許多不美是甚麼物事。振。

問：『趙書記一日問浩：「如何是性？」浩對以伊川曰：「孟子言『性善』，是極本窮原之性；孔子言『性相近』，是氣質之性。」趙云：「安得有兩樣！只有《中庸》說『天命之謂性』，自分明。」』曰：『公當初不曾問他：「既謂之善，固無兩般。才說相近，須有兩樣。便自說不得！」』因問：『「天命之謂性」，還是極本窮原之性，抑氣質之性？』曰：『是極本窮原之性。天之所以命，只是一般；緣氣質不同，遂有差殊。孟子分明是於人身上挑出天之所命者說與人，要見得本原皆善。』浩。

人之性皆善。然而有生下來善底，有生下來便惡底，此是氣稟不同。且如天地之運，萬端而無窮，其可見者，日月清明氣候和正之時，人生而稟此氣，則爲清明渾厚之氣，須做個好人；若是日月昏暗，寒暑反常，皆是天地之戾氣，人若稟此氣，則爲不好底人，何疑！人之爲學，卻是要變化氣稟，然極難變化。如『孟子道性善』，不言氣稟，只言『人皆可以爲堯舜』。若勇猛直前，氣稟之偏自消，功夫自成，故不言氣稟。看來吾性既善，何故不能爲聖賢，卻是被這氣稟害。如氣稟偏於剛，則一向剛暴；偏於柔，則一向柔弱之類。人一向推托道氣稟不好，不向前，又不得；一向不察氣稟之害，只昏昏地去，又不得。須知氣稟之害，要力去用功克治，裁其勝而歸於中乃可。濂溪云：『性者，剛柔善惡中而已。故聖人立教，俾人自易其惡，自至其中而止矣。』《貴沈》

問：『孟子言「性善」，伊川謂是「極本窮原之性」；孔子言「性相近」，伊川謂是「氣質之性」，固已曉然。《中庸》所謂「天命之謂性」，不知是極本窮原之性，是氣質之性？』曰：『性也只是一般。天之所命，何嘗有異？正緣氣質不同，便有不相似處，故孔子謂之「相近」。孟子恐人謂性元來不相似，遂於氣質內挑出天之所命者說與人，道性無有不善，卽子思所謂「天命之謂性」也。』浩。

問：『孔子已說「繼之者善，成之者性」，如何人尚未知性？到孟子方才說出，到周先生方說得盡？』曰：『孔子說得細膩，說不曾了。孟子說得麤，說得疎略。孟子不曾推原原頭，不曾說上面一截，只是說「成之者性」也。』義剛。

孟子言性，只說得本然底，論才亦然。荀子只見得不好底，揚子又見得半上半下底，韓子所言卻是說得稍近。蓋荀揚說既不是，韓子看來端的見有

如此不同，故有三品之說。然惜其言之不盡，少得一個『氣』字耳。程子曰：『論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。』蓋謂此也。力行。

孟子未嘗說氣質之性。程子論性所以有功於名教者，以其發明氣質之性也。以氣質論，則凡言性不同者，皆冰釋矣。退之言性亦好，亦不知氣質之性耳。人傑。

道夫問：『氣質之說，始於何人？』曰：『此起於張程。某以爲極有功於聖門，有補於後學，讀之使人深有感於張程，前此未曾有人說到此。如韓退之《原性》中說三品，說得也是，但不曾分明說是氣質之性耳。性那裏有三品來！孟子說性善，但說得本原處，下面卻不曾說得氣質之性，所以亦費分疏。諸子說性惡與善惡混。使張程之說早出，則這許多說話自不用紛爭。故張程之說立，則諸子之說泯矣。』因舉橫渠：『形而後有氣質之性。善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。』又舉明道云：『論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。二之則不是。』且如只說個仁義禮智是性，世間卻有生出來便無狀底，是如何？只是氣稟如此。若不論那氣，這道理便不周匝，所以不備。若只論氣稟，這個善，這個惡，卻不論那一原處只是這個道理，又卻不明。此自孔子曾子子思孟子理會得後，都無人說這道理。謙之問：『天地之氣，當其昏明駁雜之時，則其理亦隨而昏明駁雜否？』曰：『理卻只恁地，只是氣自如此。』又問：『若氣如此，理不如此，則是理與氣相離矣！』曰：『氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。如這理寓於氣了，日用間運用都由這個氣，只是氣強理弱。譬如大禮赦文，一時將稅都放了，相似有那村知縣硬自捉縛須要他納，緣被他近了，更自叫上面不應，便見得那氣麤而理微。又如父子，若子不肖，父亦管他不得。聖人所以立教，正是要救這些子。』時舉。柄錄云：『問：「天地之性既善，則氣稟之性如何不善？」曰：「理固無不善，纔賦於氣質，便有清濁，偏正，剛柔，緩急之不同。蓋氣強而理弱，理管攝他不得。如父子本是一氣，子乃父所生，父賢而子不肖，父也管他不得。又如君臣同心一體，臣乃君所命，上欲行而下沮格，上之人亦不能一一去督責得他。」』

問：『人之德性本無不備，而氣質所賦，鮮有不偏。將性對「氣」字看，性卽是此理。理無不善者，因墮在形氣中，故有不同。所謂氣質之性者，是如此否？』曰：『固是。但氣稟偏，則理亦欠闕了。』問：『「德不勝氣，性命於氣；德勝其氣，性命於德。」所謂勝者，莫是指人做處否？』曰：『固是。』又問：『「性命於氣」，是性命都由氣，則性不能全其本然，命不能順其自然；「性命於德」，是性命都由德，則性能全天性，命能順天理否？』曰：『固是。』又問：『橫渠論氣質之性，卻分曉。明道「生之謂性」一章卻難曉。』曰：『它中間性有兩三說，須子細看。』問云：『「生之謂性」，它這一句，且是說稟受處否？』曰：『是。性卽氣，氣卽性，它這且是衮說；性便是理，氣便是氣，是未分別說。其實理無氣，亦無所附。』又問：『「人生氣稟，理有善惡云云，善固性也，然惡亦不可不謂之性也。」看來「善固性也」固是。若云「惡亦不可不謂之性」，則此理本善，因氣而鶻突，雖是鶻突，然亦是性也。』曰：『它原頭處都是善，因氣偏，這性便偏了。然此處亦是性。如人渾身都是惻隱而無羞惡，都羞惡而無惻隱，這個便是惡德。這個喚做性邪不是？如墨子之心本是惻隱，孟子推其弊，到得無父處，這個便是「惡亦不可不謂之性也」。』又問：『「生之謂性，人生而靜以上云云，便已不是性也。」看此幾句，是人物未生以前，說性不得。「性」字是人物已生，方着得「性」字。故才說性，便是落於氣，而非性之本體矣。』曰：『它這是合理氣一衮說。到孟子說性，便是從中間斡出好底說，故謂之善。』又問：『「所謂『繼之者善』者，猶水流而就下也。皆水也，有流而至海」云云。』曰：『它這是兩個譬喻。水之就下處，它這下更欠言語，要須爲它作文補這裏，始得。它當時只是衮說了。蓋水之就下，便是喻性之善。如孟子所謂過顙、在山，雖不是順水之性，然不謂之水不得。這便是前面「惡亦不可不謂之性」之說。到得說水之清，卻依舊是譬喻。』問：『它後面有一句說「水之清則性善之謂也」，意卻分曉。』曰：『固是。它這一段說得詳了。』又問：『「此理天命也。」它這處方提起以此理說，則是純指上面天理而言，不雜氣說。』曰：『固是。』又曰：『理離氣不得。而今講學用心着力，卻是用這氣去尋個道理。』夔孫。

先生言氣質之性，曰：『性譬之水，本皆清也。以淨器盛之，則清；以不淨之器盛之，則臭；以汙泥之器盛之，則濁。本然之清，未嘗不在。但既臭濁，猝難得便清。故「雖愚必明，雖柔必強」，也煞用氣力，然後能至。某嘗謂《原性》一篇本好，但言三品處，欠個「氣」字，欠個來歷處，卻成天合下生出三般人相似！孟子性善，似也少個「氣」字。』砥。伯羽錄云：『大抵孟子說話，也間或有些子不覩是處。只被他才高，當時無人抵得他。告子口更不曾得開。』

性如水，流於清渠則清，流入汙渠則濁。氣質之清者，正者，得之則全，

人是也；氣質之濁者、偏者，得之則昧，禽獸是也。氣有清濁，人則得其清者，禽獸則得其濁者。人大體本清，故異於禽獸；亦有濁者，則去禽獸不遠矣。節。

有是理而後有是氣，有是氣則必有是理。但稟氣之清者，爲聖爲賢，如寶珠在清冷水中；稟氣之濁者，爲愚爲不肖，如珠在濁水中。所謂『明明德』者，是就濁水中揩拭此珠也。物亦有是理，又如寶珠落在至汙濁處，然其所稟亦間有些明處，就上面便自不昧。如虎狼之父子，蜂蟻之君臣，豺獺之報本，雎鳩之有別，曰『仁獸』，曰『義獸』是也。儒用。

理在氣中，如一個明珠在水裏。理在清底氣中，如珠在那清底水裏面，透底都明；理在濁底氣中，如珠在那濁底水裏面，外面更不見光明處。問：『物之塞得甚者，雖有那珠，如在深泥裏面，更取不出。』曰：『也是如此。』胡泳。

『敬子謂：「性所發時，無有不善，雖氣稟至惡者亦然。但方發之時，氣一乘之，則有善有不善耳。」個以爲人心初發，有善有惡，所謂「幾善惡」也。初發之時本善而流入於惡者，此固有之。然亦有氣稟昏愚之極，而所發皆不善者，如子越椒之類是也。且以中人論之，其所發之不善者，固亦多矣。安得謂之無不善邪？』曰：『不當如此說，如此說得不是。此只當以人品賢愚清濁論。有合下發得善底，也有合下發得不善底，也有發得善而爲物欲所奪，流入於不善底。極多般樣。今有一樣人，雖無事在這裏坐，他心裏也只思量要做不好事，如蛇虺相似，只欲咬人。他有甚麼發得善！明道說水處最好。皆水也，有流而至海，終無所污；有流而未遠，固已漸濁；有流而甚遠，方有所濁。有濁之多者，濁之少者。只可如此說。』個。

或問氣稟有清濁不同。曰：『氣稟之殊，其類不一，非但「清濁」二字而已。今人有聰明，事事曉者，其氣清矣，而所爲未必皆中於理，則是其氣不醇也。有謹厚忠信者，其氣醇矣，而所知未必皆達於理，則是其氣不清也。推此求之可見。』

問：『季通主張氣質太過。』曰：『形質也是重。且如水之氣，如何似長江大河，有許多洪流！金之氣，如何似一塊鐵恁地硬！形質也是重。被此生壞了後，理終是拗不轉來。』又曰：『孟子言「人所以異於禽獸者幾希」，不知人何故與禽獸異。』又言：『「犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？」不知人何故與牛犬異。此兩處似欠中間一轉語。須着說是形氣不同，故性亦少異，始得。恐孟子見得人性同處，自是分曉直截，卻於這些子未甚察。』又曰：『了翁云：「氣質之用狹，道學之功大。」與季通說正相反。若論其至，不可只靠一邊。如了翁之說，則何故自古只有許多聖賢？如季通之說，則人皆委之於生質，更不修爲。須是看人功夫多少如何。若功夫未到，則氣質之性不得不重。若功夫至，則氣質豈得不聽命於義理！也須着如此說，方盡。』閎祖。

人性雖同，稟氣不能無偏重。有得木氣重者，則惻隱之心常多，而羞惡、辭遜，是非之心爲其所塞而不發；有得金氣重者，則羞惡之心常多，而惻隱、辭遜、是非之心爲其所塞而不發。水火亦然。唯陰陽合德，五性全備，然後中正而爲聖人也。閎祖。

性有偏者。如得木氣多者，仁較多；金氣多者，義較多。揚。

先生曰：『人有敏於外而內不敏，又有敏於內而外不敏，如何？』曰：『莫是稟氣強弱？』曰：『不然。《淮南子》曰：「金水內明，日火外明。」氣偏於內故內明，氣偏於外則外明。』可學。

『氣稟所拘，只通得一路，極多樣：或厚於此而薄於彼，或通於彼而塞於此。有人能盡通天下利害而不識義理，或工於百工技藝而不解讀書。如虎豹只知父子，蜂蟻只知君臣。惟人亦然，或知孝於親而薄於他人。如明皇友愛諸弟，長枕大被，終身不變，然而爲君則殺其臣，爲父則殺其子，爲夫則殺其妻，便是有所通，有所蔽。是他性中只通得一路，故於他處皆礙，也是氣稟，也是利害昏了。』又問：『以堯爲父而有丹朱，以鯀爲父而有禹，如何？』曰：『這個又是二氣、五行交際運行之際有清濁，人適逢其會，所以如此。如算命推五行陰陽交際之氣，當其好者則質美，逢其惡者則不肖，又非人之氣所能與也。』個。

問：『人有強弱，由氣有剛柔，若人有技藝之類，如何？』曰：『亦是氣。如今人看五行，亦推測得些小。』曰：『如才不足人，明得理，可爲否？』曰：『若明得盡，豈不可爲，所謂「克念作聖」是也，然極難。若只明得一二，如何做得！』曰：『溫公論才德如何？』曰：『他便專把朴者爲德。殊不知聰明、果敢、正直、中和，亦是才，亦是德。』可學。

或問：『人稟天地五行之氣，然父母所生，與是氣相值而然否？』曰：

「便是這氣須從人身上過來。今以五行枝幹推算人命，與夫地理家推擇山林向背，皆是此理。然又有異處。如磁窑中器物，聞說千百件中，或有一件紅色大段好者，此是異稟。惟人亦然。瞽鯀之生舜禹，亦猶是也。」人傑。

問：「臨漳士友錄先生語，論氣之清濁處甚詳。」曰：「粗說是如此。然天地之氣有多少般。」問：「堯舜生丹均，瞽叟生舜事，恐不全在人，亦是天地之氣？」曰：「此類不可曉。人氣便是天地之氣，然就人身上透過，如魚在水，水入口出腮。但天地公共之氣，人不得擅而有之。」德明。

亞夫曰：「性如日月，氣濁者如雲霧。」先生以爲然。節。

人性如一團火，煨在灰裏，撥開便明。椿。

問氣稟云云。曰：「天理明，則彼如何着得！」可學。

問：「人有常言，某人性如何，某物性如何，某物性熱，某物性冷。此是兼氣質與所稟之理而言否？」曰：「然。」僩。

問指屋柱云：「此理也；曲直，性也；所以爲曲直，命也。曲直是說氣稟。」曰：「然。」可學。

質並氣而言，則是『形質』之『質』；若性質，則是『資質』之『質』。復舉了翁《貢沈說》，曰：「他說多是禪。不知此數句如何恁說得好！」義剛。

性者萬物之原，而氣稟則有清濁，是以有聖愚之異。命者萬物之所同受，而陰陽交運，參差不齊，是以五福、六極，值遇不一。端蒙。以下兼言命。

安卿問：「『命』字有專以理言者，有專以氣言者。」曰：「也都相離不得。蓋天非氣，無以命於人；人非氣，無以受天所命。」道夫。

問：「先生說：『命有兩種：一種是貧富、貴賤、死生、壽夭，一種是清濁、偏正、智愚、賢不肖。一種屬氣，一種屬理。』以偶觀之，兩種皆似屬氣。蓋智愚、賢不肖，清濁、偏正，亦氣之所爲也。」曰：「固然。性則命之理而已。」僩。

問：「性分、命分何以別？」曰：「性分是以理言之，命分是兼氣言之。命分有多寡厚薄之不同，若性分則又都一般。此理，聖愚賢否皆同。」淳。寓錄少異。

「『命』之一字，如『天命謂性』之『命』，是言所稟之理也。『性也有命焉』之『命』，是言所以稟之分有多寡厚薄之不同也。」伯羽。

問：「『天命謂性』之『命』，與『死生有命』之『命』不同，何也？」曰：「『死生有命』之『命』是帶氣言之，氣便有稟得多少厚薄之不同。『天命謂性』之『命』，是純乎理言之。然天之所命，畢竟皆不離乎氣。但《中庸》此句，乃是以理言之。孟子謂『性也，有命焉』，此『性』是兼氣稟食色言之。『命也，有性焉』，此『命』是帶氣言之。性善又是超出氣說。」淳。

問：「子罕言命。若仁義禮智五常皆是天所命。如貴賤死生壽夭之命有不同，如何？」曰：「都是天所命。稟得精英之氣，便爲聖，爲賢，便是得理之全，得理之正。稟得清明者，便英爽；稟得敦厚者，便溫和；稟得清高者，便貴；稟得豐厚者，便富；稟得久長者，便壽；稟得衰頹薄濁者，一本作：「衰落孤單者，便爲貧爲賤爲夭。」便爲愚，不肖，爲貧，爲賤，爲夭。天有那氣生一個人出來，便有許多物隨他來。」又曰：「天之所命，固是均一，到氣稟處便有不齊。看其稟得來如何。稟得厚，道理也備。嘗謂命，譬如朝廷誥勅；心，譬如官人一般，差去做官；性，譬如職事一般，郡守便有郡守職事，縣令便有縣令職事。職事只一般，天生人，教人許多道理，便是付人許多職事。別本云：「道理只一般，氣稟，譬如俸給。貴如官高者，賤如官卑者，富如俸厚者，貧如俸薄者，壽如三兩年一任又再任者，夭者如不得終任者。朝廷差人做官，便有許多物一齊趁。一作「隨」。後來橫渠云，「形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉，故氣質之性，君子有弗性焉。」如稟得氣清明者，這道理只在裏面；稟得昏濁者，這道理也只在裏面，只被昏濁遮蔽了。譬之水，清底裏面纖毫皆見，渾底便見不得。孟子說性善，他只見得大本處，未說得氣質之性細碎處。程子謂：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明；二之則不是。」孟子只論性，不論氣，便不全備。論性不論氣，這性說不盡；論氣不論性，性之本領處又不透徹。荀揚韓諸人雖是論性，其實只說得氣。荀子只見得不好人底性，便說做惡。揚子見半善半惡底人，便說善惡混。韓子見天下有許多般人，所以立爲三品之說。就三子中，韓子說又較近。他以仁義禮智爲性，以喜怒哀樂爲情，只是中間過接處少個「氣」字。」寓。淳錄自「橫渠」以下同。

問：「顏淵不幸短命。伯牛死，曰：「命矣夫！」孔子「得之不得曰有命。」如此之「命」，與「天命謂性」之「命」無分別否？」曰：「命之正者出於理，命之變者出於氣質。要之，皆天所付予。孟子曰：「莫之致而至者，命也。」但當自盡其道，則所值之命，皆正命也。」因問：「如今數家之學，如康節之

說，謂皆一定而不可易，如何？」曰：「也只是陰陽盛衰消長之理，大數可見。然聖賢不曾主此說。如今人說康節之數，謂他說一事一物皆有成敗之時，都說得膚淺了。」木之。

或問：「『亡之，命矣夫！』此「命」是天理本然之命否？」曰：「此只是氣稟之命。富貴、死生、禍福、貴賤，皆稟之氣而不可移易者。」祖道曰：「『不知命無以爲君子』與『五十知天命』兩「命」字如何？」曰：「『不知命』亦是氣稟之命，『知天命』卻是聖人知其性中四端之所自來。如人看水一般：常人但見爲水流，聖人便知得水之發源處。」祖道。

聞一問：「『亡之，命矣夫！』此「命」字是就氣稟上說？」曰：「死生壽夫，固是氣之所稟。只看孟子說『性也，有命焉』處，便分曉。」擇之問：「『不知命』與『知天命』之「命」如何？」曰：「不同。『知天命』，謂知其理之所自來。譬之於水，人皆知其爲水，聖人則知其發源處。如『不知命』處，卻是說死生、壽夭、貧富、貴賤之命也。然孟子又說當『順受其正』。若一切任其自然，而『立乎巖牆之下』，則又非其正也。」因言，上古天地之氣，其極清者，生爲聖人，君臨天下，安享富貴，又皆享上壽。及至後世，多反其常。衰周生一孔子，終身不遇，壽止七十有餘。其稟得清明者，多夭折；暴橫者，多得志。舊看史傳，見盜賊之爲君長者，欲其速死，只是不死，爲其全得壽考之氣也。人傑。

履之說：「子溫而厲，威而不猛，恭而安。」因問：「得清明之氣爲聖賢，昏濁之氣爲愚不肖；氣之厚者爲富貴，薄者爲貧賤，此固然也。然聖人得天地清明中和之氣，宜無所虧欠，而夫子反貧賤，何也？豈時運使然邪？抑其所稟亦有不足邪？」曰：「便是稟得來有不足。他那清明，也只管得做聖賢，卻管不得那富貴。稟得那高底則貴，稟得厚底則富，稟得長底則壽，貧賤夭者反是。夫子雖得清明者以爲聖人，然稟得那低底、薄底、所以貧賤。顏子又不如孔子，又稟得那短底，所以又夭。」又問：「『一陰一陽』宜若停勻，則賢不肖宜均。何故君子常少，而小人常多？」曰：「自是他那物事駁雜，如何得齊！且以撲錢譬之：純者常少，不純者常多，自是他那氣駁雜，或前或後，所以不能得他恰好，如何得均平！且以一日言之：或陰或晴，或風或雨，或寒或熱，或清爽，或鶻突，一日之間自有許多變，便可見矣。」又問：「雖是駁雜，然畢竟不過只是一陰一陽二氣而已，如何會恁地不齊？」曰：「便是不如此。若只是兩個單底陰陽，則無不齊。緣是他那物事錯揉萬變，所以不能得他恰好。」又問：「如此，則天地生聖賢，又只是偶然，不是有意矣。」曰：「天地那裏說我特地要生個聖賢出來！也只是氣數到那裏，恰相湊著，所以生出聖賢。及至生出，則若天之有意焉耳。」又問：「康節云：『陽一而陰二，所以君子少而小人多。』此語是否？」曰：「也說得來。自是那物事好底少而惡底多。且如面前事，也自是好底事少，惡底事多。其理只一般。」僩。

敬子問自然之數。曰：「有人稟得氣厚者，則福厚；氣薄者，則福薄。稟得氣之華美者，則富盛；衰颯者，則卑賤；氣長者，則壽；氣短者，則夭折。此必然之理。」問：「神仙之說有之乎？」曰：「誰人說無？誠有此理。只是他那工夫大段難做，除非百事棄下，辦得那般工夫，方做得。」又曰：「某見名寺中所畫諸祖師人物，皆魁偉雄傑，宜其傑然有立如此。所以妙喜贊某禪師有曰：『當初若非這個，定是做個渠魁。』觀之信然。其氣貌如此，則世之所謂富貴利達，聲色貨利，如何籠絡得他住！他視之亦無足以動其心者。」或問：「若非佛氏收拾去，能從吾儒之教，不知如何？」曰：「他又也未是那『無文王猶興』底，只是也須做個特立獨行底人，所爲必可觀。若使有聖人收拾去，可知大段好。只是當時吾道黑淬淬地，只有些章句詞章之學。他如龍如虎，這些藝解都束縛他不住，必決去無疑。也煞被他引去了好人，可畏可畏！」僩。

問：「富貴有命，如後世鄙夫小人，富堯舜三代之世，如何得富貴？」曰：「當堯舜三代之世不得富貴，在後世則得富貴，便是命。」曰：「如此，則氣稟不一定。」曰：「以此氣遇此時，是他命好；不遇此時，便是有所謂資適逢世是也。如長平死者四十萬，但遇白起，便如此。只他相撞着，便是命。」可學。

問：「前日嘗說鄙夫富貴事。今云富貴貧賤是前定，如何？」曰：「恁地時節，氣亦自別。後世氣運漸乖，如古封建，畢究是好人在上。到春秋乃生許多逆賊。今儒者多歎息封建不行，然行著亦可慮。且如天子，必是天生聖哲爲之。後世如秦始皇在上，乃大無道人，如漢高祖，乃崛起田野，此豈不是氣運顛倒！」問：「此是天命否？」曰：「是。」可學。

人之稟氣，富貴、貧賤、長短，皆有定數寓其中。稟得盛者，其中有許多物事，其來無窮。亦無盛而短者。若木生於山，取之，或貴而爲棟梁，或賤而

爲廁料，皆其生時所稟氣數如此定了。楊

歷史哲學分部

古今

員興宗《唐治不過兩漢論》　風俗者，壽天下之脉也。古之善觀人之國者，不於形勢之強弱，境土之廣狹，於其風俗而已矣。方朝廷清明，君相明良。忠厚之化，形諸廟堂之上。而純一之風，扇於四海之表。若是者，其治也。逮天下多事，上下相繩，凌犯之風，施諸衽席之間。而刻薄之習，放乎四方萬里之遠。若是者，其末治也。三代而下言治者，予漢唐徐攷當時諸君之所爲，與士大夫之所崇尚，因以觀風聲氣習之厚薄。則兩漢當近三代，而李唐殆未也。作史者，言唐之治不能過兩漢，其謂此乎。愚嘗因是說而有感矣。自唐虞而逮於唐，幾千百年間，共是天下，世愈降，俗愈漓。三代之征伐，不及堯舜之揖遜。兩漢之戰爭，又不及三代之征伐，而況唐乎。大抵上之化如此，而下之俗未有不隨之。何則，感應之理，固如是也。堯舜三代之風俗，姑置勿論。然因堯舜三代而觀漢唐，則唐之不過乎漢，尚可議也。何者？兩漢之世，傳二十有四君。李唐之世，傳十有八帝。若舉其世而差第之，則是論世之過不過，而非治也。舉其君而優劣之，則是論君之過不過，而非治也。所謂治者，雖繫諸人君而關諸風俗。有風俗厚而世雖未大治，必曰治。有世雖治而風俗不厚，曰未治可也。西漢自高祖蠲秦誅項，取斯民於塗炭而撫摩之，約法三章，有堯舜禹湯之典刑。迨惠帝及景之世，兵甲息，閭閻空，垂髫戴白，耕田鑿井於天日之下。上而爲君者，清淨之尚。下而爲臣者，清淨之習。班諸唐虞雖不侔，班諸三代亦幾矣。是俗也，歷武昭宣而未衰，至元成哀平之世，漢祚雖亡，民皆思漢。而光武得以用之，天下大定。退功臣，進文吏，召禮故老，招致名儒。因仍不改，靈臺、辟雍之設，大射養老之舉，汲汲然與斯民詠歌先時之政者，凡以調護風俗而使之久也。永元之後，政令雖弛，聲教雖微，然陳蕃、李膺、范滂、張儉之流，相與出力而摧姦鋒。終漢之世，曹操不敢強民以亡漢。正順之俗雖少衰而猶在也。故曰，有風俗厚而世雖未大治，必曰治，兩漢之謂也。唐自太宗取孤隋，攘羣盜，不數年而成帝業，亦可少休矣。然突厥、高麗之伐，不一日去兵。雖開文學館，召名儒言天下事，其極於美教化，厚風俗者，何事也。當是時，外戶不閉，行旅不齎糧，人指爲太平，不知治之效不在是也。一堂之上，父子不相悅。一室之中，兄弟不相容。以之儀刑四海，俗何由厚哉。浸及中宗之世，親遭母后之難。娛弄大器，傾倒九廟。無一臣一子敢誦言者，其稔熟見聞如此也。迨玄宗親平內難，幾至太平。侈心一動，窮天下之欲不足以爲樂。馬餘粱肉，而民甘糟糠。木被文繡，而士被鶉褐。其亦有天下之念否。安史之變，河北二十四郡，獨一眞卿抗賊，帝初不識也。俗之委敝，於斯見矣。自時厥後，重以盧杞、趙贊之姦，李訓、鄭注之佞，有一裴度，不終用於憲宗之世。一李德裕，不能任於武宣之朝。浸淫腠瑑，而唐已亡矣。故曰，有世雖治，而風俗不厚者，曰未治，有唐之謂也。由此觀之，兩漢風俗如此，而唐如彼。風俗，治之所關也。唐之風俗既不及漢，治其可過漢哉。雖然，風俗者，非一日之積也。漢之所以厚，雖文景等君有以成之，然更戰國，歷嬴秦，去三代猶未遠，此漢之易爲力也。唐之所以薄，雖太宗有以始之，然更三國之紛爭，晉魏之攘竊，與夫南北之戰伐，隋氏之奢侈，此唐之難爲力也。然嘗攷太宗之聖明，其立法定制，經紀設綱，意將鄙兩漢而肩三代，豈不能爲其所難者。卒之三百年治效，不獨媿三代，而又且媿兩漢，豈非不能移定紀綱制度之心，而用之治家刑國耶。嗚呼，世之治亂，乃人之壽夭。人之壽夭在元氣，國之治亂在風俗。愛惜風俗，如護元氣，此不易之論也。昔齊，至強也。周公知其後必有不忠之臣。衛，至弱也。季子知其後亡。皆因風俗而卜治亂者也。學者欲次第漢唐之治，以此觀之。

正統

廖行之《問正統策》　問自三才奠列，君與天地俱尊，以爲天下萬類之宗。主正統所在，天下歸之。庖犧氏始有號見焉。豈天下以是名其尊歟，抑其自名也。自皇之號既立，於後曰帝曰王，皆名也。則奚其異，而曰以道

以德以業言者，果當時稱號之意歟？其亦後世逆料而爲之說歟？然而君天下者，非徒名也，亦必有道矣。堯舜氏始不私其有，擇賢以傳天下。學者皆言揖遜之事。昉於此，豈古者誠未之有及堯舜而創見歟。何其盛德至高，而不可及也。然二典第記堯舜相與授受之大略，而亦不言揖遜自堯舜始，何耶？後之學者亦何所見而謂始於堯舜耶？禹能當舜與賢之舉，所守一道。然而與子之事，爲萬世不易之法。三王祖之，歷世綿長。此天下之大經也。孟子論之，乃悉舉而一歸之天。聖人之心，固與天一。堯舜禹授受之道，惡可以同異觀歟？抑天之道每與聖人相因，而不可以常情論也。洪惟國家高宗壽皇，堯父舜子，雍容授受，道邁隆古。蓋自揖遜以來，實有光焉。聖上丕承慈訓，嗣無疆之歷，正統巍然，與天地並。其視堯舜禹之傳，三朝之盛，兼有其美。帝王之極際，莫大於此。諸君盍相與論庖犧氏以來，皇帝王所君天下相傳之道，與堯舜禹之心，參以孟軻氏之說，以推明我國家三聖授受之隆。揚搉鋪張，以盡歸美之實，正學者考古知今事也。毋略。

勢

陸九淵《陸九淵集・語録上》 學者規模，多係其聞見。孩提之童，未有傳習，豈能有是規模？是故所習不可不謹。處乎其中而能自拔者，非豪傑不能。劫於事勢而爲之趨向者，多不得其正，亦理之常也。

古者勢與道合，後世勢與道離。何謂勢與道合？蓋德之宜爲諸侯者爲諸侯，宜爲大夫者爲大夫，宜爲士者爲士，此之謂勢與道合。後世反此：賢者居下，不肖者居上，夫是之謂勢與道離。勢與道合則是治世，勢與道離則是亂世。

葉適《治勢上》 欲治天下而不見其勢，天下不可治已。昔之論治天下者，以爲『三代之時，其君各有所尚，夏之忠，商之質，周之文，數百年而不變。其後周之失弱，秦之失強，故忠、質、文之相代，若循環之無窮』。而或者又曰：『弱之失在於惠也，則莫若濟之以威；強之失在於威也，則莫若反之以惠。惠止於賞，威止於刑，故賞不至於濫而無所勸，刑不至於玩而無所懼。』蓋其意以爲治天下之勢無出於此矣。夫一弛一張者，弓也，而羿之能不與焉；虛而敲，滿而覆者，器也，而倕之巧不與焉。故三代非忠、質、（文）之尚，而周、秦無強弱之失。治天下者，姑舍是乎！

古之人君，若堯、舜、禹、湯、文、武，漢之高祖、光武，唐之太宗，此其人皆能以一身爲天下之勢；雖其功德有厚薄，治效有淺深，而要以爲天下之勢在己而不在物。夫在己而不在物，則天下之事惟其所爲而莫或制其後。導水土，通山澤，作舟車，剡兵刃，立天地之道，而列仁義、禮樂、刑罰、慶賞以紀綱天下之民；至於賓餞日月，秩序寒暑，而鳥獸草木之類不能逃於運化之外，此皆上世之所未有，而聖人自爲之者也。

及其後世，天下之勢在物而不在己。故其勢之至也，湯湯然而莫能遏，反舉人君威福之柄以佐其鋒；至其去也，坐視而不能止，而國家隨之以亡。夫不能以一身爲天下之勢，而用區區之刑賞以就天下之勢而求安其身者，臣未見其可也。

蓋天下之勢，有在於外戚者矣，呂、霍、上官非不可以監也，而王氏卒以亡漢。有在於權臣者矣，漢之曹氏，魏之司馬氏，至於江南之齊、梁，皆親見其簒奪之禍，習以其天下與人而不怪。而其甚也，宦官之微，匹夫之奮呼，士卒之擅命，而天下之勢無不在焉。若夫五胡之亂，西晉之傾覆，此其患特起於公卿子弟、里巷書生游談聚論，沈湎淫佚而已，而天地爲之分裂者數十世。嗚呼！勢在天下而人君以其身求容焉，猶豫反側而不能以自定；其或在於宦官，或在於士卒，而舉威福之柄以盡寄之者，此甚可嘆也！

臣嘗怪唐末、五代之衰，皆以列校之卑，易置人主如反掌之易；而周世宗一日臨大位，北威契丹，南服李璟，法度修舉，文武並用。太祖皇帝踐祚，十年之間，不耀兵甲，俘取僭僞之君若拾遺，而天下爲一，身致太平，爲子孫萬世之計。向之衰敗妃闕（者）二百餘年，英武之君，忠智之臣，圖回收取不能什一，而孱王幼主，俯首服從，相顧憤發，以至於流涕痛哭莫敢誰何者，一朝翕然皆在把握之內，何其速也！此無他，能以其身爲天下之勢，則天下之勢亦環向而從己，其必然而無疑者矣。

且均是人也，而何以相使？均是好惡利欲也，而何以相治？智者豈不能自謀？勇者豈不能自衛？一人刑而天下何必畏？一人賞而天下何必慕？而刑賞生殺，豈以吾能爲之而足以制天下者？雖然，鳥高飛於重雲之上，魚深游於潛淵之下，而皆不免有鼎俎之憂。天下之人所以奔走後先，維

附聯絡而不敢自棄者，誠以勢之所在也。故夫勢者，天下之至神也，合則治，離則亂；張則盛，弛則衰；續則存，絕則亡。臣嘗考之於載籍，自有天地以來，其合離、張弛、絕續之變，凡幾見矣，知其勢而以一身爲之，此治天下之大原也。

又《治勢中》 臣請言祖宗天下之勢。

天下之勢，其亂也有門，其亡也有途。夫高垣厚鑄，足以備盜賊於外者，此衆人之所爲無憂也。盜賊在內而與我共其垣鑄，緝垣掊鑄而納外寇者，此憂之所不及也。天下之亂與亡有五，而人主之得罪於民不與焉：一曰女寵，二曰宦官，三曰外戚，四曰權臣，五曰姦臣。此非特秦、漢之近事爲然也，而三代亦莫不然。是五者有一焉，此其天下未遽亂也，未遽亡也，而天下之垣鑄已與我共之矣。發以虐政，致以嚴刑，而播人主之失德於天下，然後乘之以水旱，動之以甲兵，則小者亂，大者亡。是故善治天下者，不惟閉是門也，又使其門陋而不足求；不惟塞是途也，又使其途微而不足行。

太祖、太宗，削平專國，統一方夏；眞宗、仁宗，祈天永命，又安海宇。當是時也，其要在使天下無女寵，無宦官，無外戚，無權臣，無姦臣，隨其萌蘖，尋即除治；而又爐狹其門，顛錯其途，使其至者蹊隧絕滅，四顧而問，不得其所求，俛首而去之。宮中之裁決，大臣之平章，近臣之獻納，小臣之議論，無不咸出於此，操天下之垣鑄，以與天下共守之而無所害。是故以言其井地牧民，稅賦均一，則不如周；羣臣才智，赴功遵力，則不如漢；蓄積富厚，國用沛然，則不如隋；拓地沙漠，冠帶夷蠻，則不如唐。然而天下之勢，周密而無間，附固而無隙，不忽治而乍亂，幾亡而僅存，可以傳之後世，垂之無極，則遠過於前代。夫學者之言治也，其遠而在堯、舜，則常苦於迂闊而不信；其近而在漢、唐而可信也，則又以其不能久安長治而不足稱。然則祖宗之天下，亦可謂盛治而無以加矣。

而中國之所患者，遼人也，夏人也。夏小而悍，遼大而驕。大而驕者，或汎遣命使，傳道言語，以示其嫚侮之意，則天下恐然如有百萬之師，申嚴警備，旁及嶺海，爲之益金幣，厚書辭，水陸之產，百物畢致，以中其欲。小而悍者，或狂僭自大，竊擾邊鄙，則大(師)〔帥〕貴將，相次陷沒，配民爲兵，多至百萬，分遣大臣，經略中外，朝野聚議，謀盡屢請，而卒之天下困弊，一方空虛，曾不足以奏一戰之捷。然而朝廷之上，羈縻慰撫，不失其歡；而天下之士，相與慷慨憤激，渺然長慮，以爲不可以久也。故其大言者，則欲修改法度，振起弊事，使天下富強，將士用命，然後鞭笞以臣服之；小言者，則欲絕賂以關之，反間以亂之，屢出以擾之，委西北之地，使之人自爲守以持之；而其所謂見遠察微之論者，則皆以爲異日天下之大禍，存亡之所由分，必出於二虜而不可救。

嗟乎！處至已安之勢，而有慊然未厭之心，深思極智，以爲國家憂未然之外，其意誠若此矣，而況於二虜之必然歟！

雖然，法始變於熙寧，成於元豐，雖中沮於元祐，而卒行於紹述之後，凡祖宗之舊，廢革無餘，則其大言者既盡行之矣。前取蘭會，後取鄯善，招拊族帳以翦西人之手足，則其小言者又略試之矣。二虜卒無患也。而天祚昏虐，反足以自亡其國而已，尚何足以爲天下之憂哉！則見遠察微之論，習於目前而終不之驗歟？且夫當中國安富，契丹抗衡之際，天下豈復知有女眞也哉？彼其崎嶇種落，人則不當一校，而豈有窺竊二大國之意於數百年之前者乎？蓋所以致靖康之變者，昔之五患有其四焉耳。由此言之，天下之勢在內而不在外也。故其上莫若使勢在己而不在物，其次莫若使勢在內而不在外。忘內憂外以起內亂，其爲計也末矣。

又《治勢下》 臣請言今天下之勢。

昔者天下無事，忘戰久矣。女眞起東北小夷，一日棄鷹草，挾勁騎，直越燕、趙，躡齊、魯，遂至句吳以觀南海，中有大河、江流、孟門、太行之險而不能爲之限，所過城邑，無不開門迎勞，行留自恣，莫敢襲逐。而奔走之民，所在聚爲羣盜以自相剽鈔而已。天子方親御征伐之事，博采謀議，而羣臣從官，亦皆戎服肄習擊刺之術以拒胡。又十有餘年而天下始定，益習兵革，有輕死、犯難、敢戰、喜敵之氣，誠使因而用之，暫失之地不難得也。

於是天子厭武，亟詔罷兵，修立文事於傷殘廢缺之時，置學官，飲鄉射，定經界，建賓館，懷徠夷狄以文太平。既而連歲屢豐，州縣充實，西北之避地者，即其所至，著籍爲民。而淮、楚徹亭徼之警，商賈往來，道路無禁，然後天下始復帖息，以室家妻子爲意，邈然忘其南北之事，父兄門戶之恥矣。

夫習危者其動易，習安者其變難。不然，則紹興之末，戎主以殘虐失衆，嘗舉傾國之力，聲搖江漢，既而不戰自斃，狼顧北還，無復行伍。而青、鄆、亳、宋之間，豪傑嚮應，執殺其吏，處處屯結，或號三十萬衆，以請命於王師。

此豈非其可以按劍抵掌，經營河、洛，上以厲節義，下以執仇恥，千載之一時者哉？然而天下之意終以不振，竊議轉語，惟恐好使之不復通，則習安難變，乃其勢之必然歟！

臣觀今天下之士，惟其嗜利無行者，乃或扣閽投匭，妄論形勢，更易風雲之陣，疏釋孫、吳之言，請對便殿，條畫邊要，指心誓日，以功名自詭。及其寵異逾等，尊用過望，乃始徐託罪咎，引身而去。其大略如此。而忠厚難進、明見利害之人，則皆深念根本之重，以爲不可輒發。

顧今天下之勢，其於長淮以南，上下乂安，法令明具，而德澤所被，民心不搖，無以異於祖宗之勢，然於其並兼進取，則固已難矣。陛下英武神斷，廓清宇內，如其責成將率，使各盡力，執大義以誅強仇，則天下可以拱揖而定也。而乃使之分治刑獄，刺舉官吏，或脫弁釋楯而爲儒臣，參用牧守，列布內地。而士之纖弱無勇者，乃反教以弓矢，合射於庭。而其偃蹇於州縣者，亦或許之自薦而優以右職。何哉？豈非欲以變今之勢而後用之歟？

臣之不肖，蓋嘗籌之，以爲使今之天下自安而忘戰則不可，使之自危而求戰，盡變而能戰，又決不可也。何也？蓋世有陳設珍器，調諧絲竹，而飲酒歌舞以爲樂者，而其外且有焚溺之患、卒然之憂焉，則其主人何以待之歟？將使其客盡廢其歌舞飲酒而蹇裳濡足以救之歟？則其勢不可以盡能而徒傷其樂。且其往救也，則其樂必不竟，而奴婢之無賴者顧從而竊之矣。然則亦付之其人而已，使其外不失爲捍患而內無以傷吾樂，患去功成而飲酒歌舞者不知焉，斯天下以爲賢且智矣。夫何以異此！強其所未能，廢其所已能，其要在於天下之皆能也，皆能而臣竊憂其患之有不可勝諱者矣！

昔者秦人之患，在於不能兼六國也，是以日夜激厲其民，使之功（當）〔賞〕相長，五甲首而隸五家。當此之時，秦人五尺之童子，皆有疾視山東之意。由今計之，六國未兼，天下未一，非秦人之所當患，而長有其秦以及於天下者，此秦人之所當講也。若夫成王之於周，太宗之於唐，則不然。翦商、奄、平淮夷，驅逐虎豹犀象，未嘗寧息；取突厥，滅高昌，吐谷渾，東西征討，用兵不廢。而其朝廷之內，郡國之外，制禮作樂，鳴玉曳組，誦其詩，讀其書，而考其文義之彬彬焉，是故享成功之利而不受其害。然則天下之勢，固不可使之盡變也。

封建

陳藻《策問・封建》 秦以周人分裂之變，而始郡縣。漢人以秦孤立之變，而又封建。世有是言也。然秦置郡縣，眞懲周也。漢復封建，豈懲秦耶？柳子厚著論，謂古初封建，非聖人意，勢也。至湯資以黜夏，武資以勝商，又不得而廢。則商周之封建，乃亦湯武之不得已也。噫，湯武封建且爲不得已，漢之封建，其果得已耶？吾固知其非懲秦之弊也審矣。且灞水一捷，而南面稱孤之念，已勃然於向時准陰跨下者之心，況黥、彭環視，何止一信。漢祖能勿封建，得乎。顧假王之請，方發諸吻，而漢祖之髮已衝其冠。當是時也，可以無封建，高祖豈樂爲封建耶？嗚呼，封建眞非漢人意，不得已也。故功臣之王者，地既過大，而侯邑且多，爲漢人者，長慮卻顧，能不大啓同姓之土宇乎？儒生之論，且謂藩國之大，跨州兼郡，連城數十，以爲矯枉過正。殊不知，漢人一時姑爲自安之計爾，何暇其爲矯枉計耶。縱使高祖知學，又能挈周制以限節此時耶？俗儒不達時宜，好是古非今，宜乎漢代人主厭薄之也。雖然事勢之在天下，其初不能以萬全者，智者深謀，潛移陰運，變而通之，其終無不爲萬全之計，患在智有所不及耳。衆建諸侯少其力，賈誼非智者之謀乎。趙新可間，齊分爲六，文帝行誼之策，止於齊趙二國爾。使文帝用誼之策，如武帝用主父偃之謀，七國之難，吾知不作於景帝之世矣。惜乎禍患已見，而後智者之策行。偃襲誼故智爾。如使七國未變，則武帝用偃之言，未見能明於文帝也。然淮南謀叛矣，濟北兵反矣，文帝亦可以早辨，而吳王几杖，方且示其寬仁之度。帝於此機，昧亦甚矣。嗚呼，物理推移，極無不反。至建元三年，雖中山王勝泣言懇到，終無以救諸侯之勢衰。豈惟人謀，亦天道也。然至於王氏之變，漢莫支梧。而史臣推原其故，又以爲諸侯削弱之致。若是，則賈誼主父偃之謀非耶，天下之勢若何而可以始終無患也。向使推恩王子弟之說，早行於七國未變之初，人主無懲羹吹虀過防之意，則其封地可使漸如周制，而皆不奪其兵權，王氏果能騁其姦謀耶。懲之太過，奪之太甚，雖無尾大之慮，而枝葉翦落，何以保其無意外之患也。是說也何如，幸反覆細詳之。

又《封建井田》 聖人不能立無弊之法。聖人雖能立無弊之法，亦不能保其法之無壞。法必有弊。若無弊而必壞，則何以善天下哉。所恃變通之術耳。古者封建，誠天下之弊法也。柳子厚謂有並吞之患，蘇子由謂有篡弒之患。若此二子而見漢高宜之二君，孰敢解其冠而溺之，以爲好是古非今，使人惑於名實者哉。人如王仲淹，未可以腐儒俗儒少之也，酷恨封建之不復，何耶？井田，非弊法也。法雖無弊，然便於民而不便於暴君汙吏。故齊之內政，魯之稅畝，田賦皆壞。井田之漸，至戰國而無遺矣。故孟子思不得見，而拳拳於經界之行世。以秦人破封建廢井田，殊不知封建者自弊，而井田之壞，其來久矣。秦人獨當其責，何耶。郡縣既開，世無篡弒之患。誠如子由之所謂矣。竊嘗歷攷世變，又見封建雖破，而未嘗破。有罷侯置守之名，而不能無侯國戰爭之變。嬴政既失，所在紛起，依然爲六國之崢嶸。東都之末，牧守環視，不用朝廷之命，而曹氏卒移漢鼎。其視周衰，諸侯強大之勢，有辨乎，無辨乎。晉轍既東，戎禍縱橫於西北二三百年。或離或合。自元魏、後周、北齊之外，猶且爲十有六國。特皆跨有數州之地而已，非亦有封建之勢耶。唐人何嘗封建，而遽有藩鎮之憂。藩鎮之有偏裨，正齊之田氏，魯之三家，晉之六卿。古今天下成敗之勢，如數局棊。要其大指，亦不出此一說，何哉？唐季五代之間，而四方離爲十國。古者封建之弊，果存乎否乎。封建已不行，而其弊乃不革，何耶。古者天子有叛諸侯，諸侯有叛大夫。所謂盜者，特穿窬之細耳。未有一夫唱難，而千百人從之以嚮聚者。井地行而民有常產。及無常產，而後無常心。放辟邪侈，無不爲已。跖之有衆，在春秋井田已壞之時也。自是而盜賊之患，至有數萬人者，無世無之。是封建破而封建之患存，井地廢而盜賊之患又生。此後千戈之禍所以益多於前古。噫，封建之法行，諸侯大夫，有土則有民，有民則有兵。非天子付之以爲盜之資否乎。井田之法壞，百姓無爲生之具，而廟堂不爲之慮。飢寒切身，而突然四出，非天子驅之於爲盜之塗否乎。今欲郡邑永清，而無古人封建之患。井田不復，而無後世盜賊之變。必有術以變通之。然井地之法，雖曰人皆受田以耕，而周以九職任萬民，又有所謂閒民轉移執事者何。民也有閒民，而不從大盜，何耶。欲併聞之。

黃震《黃氏日鈔》卷六〇《封建論》 生人之初，羣聚而求治，聖人因而撫之，而賞罰廢置之，遂因之爲封建。聖人不世出，諸侯相吞而併於秦。秦懲其弊，而郡縣之，世變使然也。子厚之論是也。其說固具於《呂覽》矣。然因而撫之者，與天下爲公。吞而併之者，以天下爲私，瞭然可知也。向使不從而撫之，先其未一而併之，則三代爲私。勢既併於一，復分而予諸人，則秦爲公矣。今子厚乃謂因之者不得已，而公天下自秦始，非也。不然，則激也。柳子厚之激，以唐之嘗議封建，將以明理道也。其言曰，繼世而理者，上果賢乎，下果不肖乎。及夫郡邑，朝拜而不道，夕斥之矣。夕受之而不法，朝斥之矣。誠哉是言也。抑愚又有感焉耳。唐之欲仕其人也，有公薦。既仕其人也，有考功。故賢者可使其在上，而不道不法者可以朝夕斥。今也場屋之士，資格之官，無復問其賢否。賢者必不肯枉道干人，而不賢者遂得志。然則今之郡邑者，上果賢乎，下果不肖乎。不道不法者，果朝斥之夕斥之乎。嗚呼，悲夫。尙忍言之。然則如之何，曰，公薦未可復，擇名臣以嚴考功，而用西漢久任之法，則庶幾。

林希逸《古封建唐藩鎮》 距蓋復得於羣雄之手，而不止乎係組捧璽之日。秦之郡縣，其果郡縣乎。七國之變，諉以懲艾之失，猶可也。炎德既微，劉、袁、董、曹之衆，尺攻寸取，連城自固，率除鼎峙之勢。鼎峙之勢方除，而分裂之禍已起。迄六代而後歸一，是非春秋戰國之勢乎。故嘗謂封建者，天地自然之形也。法雖立於古，而非古之所能立。制雖亡於秦，而非秦之所可亡。當其盛也，雖封建未嘗不郡縣。及其衰也，雖郡縣何嘗郡縣哉。唐人藩鎮之禍，渾然封建之勢也。方貞觀之初，世襲刺史之議，紛然不已，卒亦罷之。節度之名，始於永徽。而景雲都督復罷之慮，亦甚悉也。尾大之嘆，豈非監周漢乎。然而河北一裂於因循之主，背脅疽根終以促唐家之命。八鎮之雄，更強迭叛。或暫服而復睽，或已平而終亂。才如德裕，空爾慨想。賢如裴度，僅亦一清。此其可歸咎貽謀者之不臧歟。世之論封建者，曷嘗不曰狂瀾賊之計，乃自私不公之童心，是豈後世之所可循者。土地自有，人民自保，無朝夕苟簡之謀。嗣子傳孫，自貽家法，必有豐芑燕翼之念。與夫視官居如傳舍，憑熊軾如逆旅，往來勞費，道里憧憧，忽略無賴，歲月是計，蓋不同日語也。反覆唐事，果何如耶。若夫咎之者，則又曰饒髀相依，自貽問鼎之患。脛股不稱，終遺腹心之憂。是必罷置自我，則可以操臂指之權。更易不常，豈復有抗衡之慮。然而名雖不存，形勢若在。孰能有之，孰能無之。蓋嘗因是而論之天下之勢，未始不可一也，亦惟始終一也。爲君人者，必當有

以立天下之治，不當求以制天下之勢。凡立治有二。道，其上也。權，其次也。就日之民，相孚於不識不知之中。望霓之衆，潛格於克寬克仁之際。汝墳江漢之國，蟲鳴螽躍之情，蓋有不可得而遏者。日臨月照，勳應丕傒，雖推之而不去。此聖人盛德事也。固不可以是望之後世。若夫樞機周密者，必無耳目不及之憂。權綱總攬者，必有裁抑保全之策。山東之禍，不可以亡秦，而秦亡於斯高之弄權。諸雄之亂，不可以敗漢，而漢敗於閹官之擅政。無弄權之楊李，必無幽燕之師。無害正之朝恩，必無永泰之亂。盤根仙李之祚，所以終於蹙絕者，實僖昭之昏庸躬招而已致也，他何尤哉。失在於政，不在於制。子厚之言猶信。

政治哲學分部

德政

朱熹《大學章句》 所謂平天下在治其國者：上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍，是以君子有絜矩之道也。長，上聲。弟，去聲。倍，與背同。絜，胡結反。○老老，所謂老吾老也。興，謂有所感發而興起也。孤者，幼而無父之稱。絜，度也。矩，所以爲方也。言此三者，上行下效，捷於影響，所謂家齊而國治也。亦可以見人心之所同，而不可使有一夫之不獲矣。是以君子必當因其所同，推以度物，使彼我之間各得分願，則上下四旁均齊方正，而天下平矣。所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右：此之謂絜矩之道。惡、先，並去聲。○此覆解上文絜矩二字之義。如不欲上之無禮於我，則必以此度下之心，而亦不敢以此無禮使之。不欲下之不忠於我，則必以此度上之心，而亦不敢以此不忠事之。至於前後左右，無不皆然，則身之所處，上下、四旁、長短、廣狹，彼此如一，而無不方矣。彼同有是心而興起焉者，又豈有一夫之不獲哉。所操者約，而所及者廣，此平天下之要道也。故章內之意，皆自此而推之。《詩》云：「樂只君子，民之父母。」民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母。樂，音洛。只，音紙。好、惡，並去聲，下並同。○《詩·小雅·南山有臺》之篇。只，語助辭。言能絜矩而以民心爲己心，則是愛民如子，而民愛之如父母矣。《詩》云：「節彼南山，維石巖巖，赫赫師尹，民具爾瞻。」有國者不可以不慎，辟則爲天下僇矣。節，讀爲截。辟，讀爲僻。僇，與戮同。○《詩·小雅·節南山》之篇。節，截然高大貌。師尹，周太師尹氏也。具，俱也。辟，偏也。言在上者人所瞻仰，不可不謹。若不能絜矩而好惡殉於一己之偏，則身弒國亡，爲天下之大戮矣。《詩》云：「殷之未喪師，克配上帝；儀監於殷，峻命不易。」道得衆則得國，失衆則失國。喪，去聲。儀，《詩》作宜。峻，《詩》作駿。易，去聲。○《詩·文王篇》。師，衆也。配，對也。配上帝，言其爲天下君，而對乎上帝也。監，視也。峻，大也。不易，言難保也。道，言也。引詩而言此，以結上文兩節之意。有天下者，能存此心而不失，則所以絜矩而與民同欲者，自不能已矣。是故君子先慎乎德。有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用。先慎乎德，承上文不可不慎而言。德，即所謂明德。有人，謂得衆。有土，謂得國。有國則不患無財用矣。德者本也，財者末也，本上文而言。外本內末，爭民施奪。人君以德爲外，以財爲內，則是爭鬬其民，而施之以劫奪之教也。蓋財者人之所同欲，不能絜矩而欲專之，則民亦起而爭奪矣。是故財聚則民散，財散則民聚。外本內末故財聚，爭民施奪故民散，反是則有德而有人矣。是故言悖而出者，亦悖而入；貨悖而入者，亦悖而出。悖，布內反。○悖，逆也。此以言之出入，明貨之出入也。自先慎乎德以下至此，又因財貨以明能絜矩與不能者之得失也。

又《論語集注·爲政》 子曰：「爲政以德，譬如北辰，居其所而衆星共之。」共，音拱，亦作拱。○政之爲言正也，所以正人之不正也。德之爲言得也，得於心而不失也。北辰，北極，天之樞也。居其所，不動也。共，向也，言衆星四面旋繞而歸向之也。爲政以德，則無爲而天下歸之，其象如此。○程子曰：「爲政以德，然後無爲。」范氏曰：「爲政以德，則不動而化、不言而信、無爲而成。所守者至簡而能御煩，所處者至靜而能制動，所務者至寡而能服衆。」

又《朱子語類》卷二三《論語五·爲政篇上·爲政以德章》 問：「「爲政以德」，莫是以其德爲政否？」曰：「不必泥這「以」字。「爲政以德」，

只如爲政有德相似。」

亞夫問「爲政以德」云云。曰：「人之有德，發之於政，如水便是個濕底物事，火便是個熱底物事。有是德，便有是政。」

德與政非兩事。只是以德爲本，則能使民歸。若是「所令反其所好」，則民不從。

文振問：「『爲政以德』，莫是以身率之？」曰：「不是強去率它。須知道未爲政前先有是德。若道『以身率之』，此語便粗了。」鄭錄云：「德是得之於我者。更思此意。」

或問「爲政以德」。曰：「『爲政以德』，不是欲以德去爲政，亦不是塊然全無所作爲，但德修於己而人自感化。然感化不在政事上，卻在德上。蓋政者，所以正人之不正，豈無所作爲。但人所以歸往，乃以其德耳。故不待作爲，而天下歸之，如衆星之拱北極也。」

「爲政以德」，非是不用刑罰號令，但以德先之耳。以德先之，則政皆是德。上蔡說：「辰非是北辰，乃天之北極。天如水車，北辰乃軸處。水車動，而軸未嘗動。」上蔡所云乃北斗。北斗同衆星一日一周天，安得謂之居其所！

衆問「爲政以德」章。曰：「此全在『德』字。『德』字從『心』者，以其得之於心也。如爲孝，是心中得這個孝；爲仁，是心中得這個仁。若只是外面恁地，中心不如此，便不是德。凡六經言『德』字之意，皆如此，故曰『忠信，所以進德也』。忠信者，謂實得於心，方爲德也。「爲政以德」者，不是把德去爲政，是自家有這德，人自歸仰，如衆星拱北辰。北辰者，天之樞紐。乃是天中央安樞處。天動而樞不動，不動者，正樞星位。樞有五星。其前一明者太子。其二最明者曰帝座，乃太一之常居也。其後一個分外開得些子而不甚明者，極星也，惟此一處不動。衆星於北辰，亦是自然環向，非有意於共之也。」

問：「『北辰，北極也』。不言『極』，而言『辰』，何義？」曰：「辰是大星。」又云：「星之界分，亦謂之辰，如十二辰是十二個界分。極星亦微轉，只是不離其所，不是星全不動，是個傘腦上一位子不離其所。」因舉《晉志》云：「北極五星。天運無窮，三光迭耀，而極星不移。」「故曰：『居其所而衆星共之。』」

安卿問北辰。曰：「北辰是那中間無星處，這些子不動，是天之樞紐。北辰無星，緣是人要取此爲極，不可無個記認，故就其傍取一小星謂之極星。這是天之樞紐，如那門笋子樣。又似個輪藏心，藏在外面動，這裏面心都不動。」義剛問：「極星動不動？」曰：「極星也動。只是它近那辰後，雖動而不覺。如那射糖盤子樣，那北辰便是中心樁子。極星便是近樁底點子，雖也隨那盤子轉，卻近那樁子，轉得不覺。今人以管去窺那極星，見其動來動去，只在管裏面，不動出去。向來人說北極便是北辰，皆只說北極不動。至本朝人方去推得是北極只是北辰頭邊，而極星依舊動。又一說，那空無星處皆謂之辰。康節說日月星辰自是四件，辰是一件。天上分爲十二段，即十二辰。辰，天壤也。此說是每一辰各有幾度，謂如日月宿於角幾度，即所宿處是辰也，故曰日月所會之處爲辰。」又曰：「『天轉，也非東而西，也非循環磨轉，卻是側轉。』義剛言：『樓上渾儀可見。』曰：『是。』直卿舉鄭司農五表日景之說。曰：『其說不是，不如鄭康成之說。』又曰：『南極在地下中處，南北極相對。天雖轉，極卻在中不動。』義剛問：『如說「南極見，老人壽」，則是南極也解見。』曰：『南極不見。是南邊自有一老人星，南極高時，解泙得起來。』

問：「北辰是甚星？《集注》以爲『北極之中星，天之樞也』。上蔡以爲『天之機也。以其居中，故謂之『北極』。以其周建於十二辰之舍，故謂之『北辰』』。不知是否？」曰：「『以上蔡之明敏，於此處卻不深考。北辰，即北極也。以其居中不動而言，是天之樞軸。天形如雞子旋轉，極如一物，橫亘居中，兩頭稱定。一頭在北上，是爲北極，居中不動，衆星環向也。一頭在南，是爲南極，在地下，人不可見。」因舉先生《感興詩》云：「感此南北極，樞軸遙相當。」「即是北極否？」曰：「然。」又問：「『太一有常居，太一是星否？』曰：『此在《史記》中，說太一星是帝座，即北極也。以星辰位言之，謂之太一；以其所居之處言之，謂之北極。太一如人主，極如帝都也。』」《詩》云：「三辰環侍傍。」三辰謂何？」曰：「此以日、月、星言也。」

問：「謝氏云：『以其居中，故謂之北極。』先生云非是，何也？」曰：「所謂以其所建周於十二辰者，自是北斗。《史記》載北極有五星，太一常居中，是極星也。辰非星，只是星中間界分。其極星亦微動，惟辰不動，乃天之中，猶磨之心也。沈存中謂始以管窺，其極星不入管，後旋大其管，方見極星在管紘上轉。」

子上問北極。曰：「北極自是北極，居中不動者，《史記・天官書》可見。

謝顯道所說者乃北斗。北斗固運轉也。』

問：『《集注》云：「德者，行道而有得於身也。」後改「身」作「心」，如何？』曰：『凡人作好事，若只做得一件兩件，亦只是勉強，非是有得。所謂「得」者，謂其行之熟，而心安於此也。如此去爲政，自是人服。譬如今有一個好人在說話，聽者自是信服。所謂無爲，非是盡廢了許多簿書之類。但是我有是德而彼自服，不待去用力教他來服耳。』

『行道而有得於身』，『身』當改作『心』。諸經注皆如此。又曰：『古人製字皆不苟。如德字中間從心，便是曉此理。』

舊說：『德者，行道而有得於身。』今作『得於心而不失』。諸書未及改，此是通例。安卿曰：『「得於心而不失」，可包得「行道而有得於身」。』曰：『如此較牢固，眞個是得而不失了。』

問『無爲而天下歸之』。曰：『以身率人，自是不勞力。禮樂刑政，固不能廢。只是本分做去，不以智術籠絡天下，所以無爲。』

問：『「爲政以德」，如何無爲？』曰：『聖人合做處，也只得做，如何不做得。只是不生事擾民，但爲德而民自歸之。非是說行此德，便要民歸我。如齊桓晉文做此事，便要民如此，如大蒐以示禮，伐原以示信之類。但聖人行德於上，而民自歸之，非有心欲民之服也。』

子善問：『「爲政以德」，然後無爲』。聖人豈是全無所爲邪？』曰：『聖人不是全無一事。如舜做許多事，豈是無事。但民心歸向處，只在德上，卻不在事上。許多事都從德上出。若無德而徒去事上理會，勞其心志，只是不服。「爲政以德」，一似燈相似，油多，便燈自明。』賀孫錄云：『子善問：「爲政以德」然後無爲。曰：「此不是全然不爲。但以德則自然感化，不見其有爲之迹耳。」』

問邵漢臣：『「爲政以德，然後無爲」，是如何？』漢臣對：『德者，有道於身之謂，自然人自感化。』曰：『看此語，程先生說得也未盡。只說無爲，還當無爲而治，無爲而不治？這合著得「政者正也，子帥以正，則莫敢不正」，而天下歸之，卻方與「譬北辰居其所而衆星共之」相似。』邵因舉《集注》中所備錄者。曰：『下面有許多話，卻亦自分曉。』

問：『「爲政以德」，老子言無爲之意，莫是如此否？』曰：『不必老子之言無爲。孔子嘗言：「無爲而治者，其舜也與！夫何爲哉？恭己正南面而已矣。」老子所謂無爲，便是全不事事。聖人所謂無爲者，未嘗不爲，依舊是「恭己正南面而已矣」；是「己正而物正」，「篤恭而天下平」也。後世天下不治者，皆是不能篤恭盡敬。若能盡其恭敬，則視必明，聽必聰，而天下之事豈有不理！』○賀孫錄云，老子所謂無爲，只是簡忽。聖人所謂無爲，卻是付之當然之理。如曰無爲而治者，其舜也與。夫何爲哉，恭己正南面而已。這是甚麼樣本領，豈可與老氏同日而語。

李石《刑獄論》 生者，易之德也。易以是生天地，生聖人。聖人又以其德之生，保天地之生，又以復於易之生。生生不窮，易之所以不息者，生德也。且聖人權生物之柄，以立於天地兩間，烏能保其生而不殺也哉。其所以殺者，乃其所以生。雖天地亦用此，以爲生之消息，以時之代謝，爲物之榮枯也。孔子曰，古之聰明睿智，神武而不殺者。韓康伯釋之曰，服萬物不以威刑。其所謂神武者，無刑之刑，不殺之殺也。大刑無刀鋸而化，小刑無鞭朴而敎。肅然者得於不怒，凜然者得於不誅。凡吾之甚武者，皆聰明睿知之運，易道鼓舞不測之神。此需訟師，所由以次序相受爲卦也。飲食者，人之所須以生。民勤於求生，不計所當得。以至於兩競爲訟。其啓端甚微，其取用甚細。天地不禁，聖人不呵。凡以遂其欲生之意，使不至於夭閼疵癘乃已。故於訟之大象，不過曰作事謀始，以塞有事之爭心。用獄勅法，則寓之噬嗑。噬嗑者，猶自口吻餘食除去其間，未果於殺。此無刑之意，非特無訟也。然人之爭心，寧復有既。一訟不已，衆訟之興。衆訟則鬬矣。此師之所以次於訟。小刑不已，必至大刑，自然之理。一殺不忍，況衆殺乎。鞭朴不忍，況刀鋸乎。故於師之大象，不過曰，容民蓄衆。以見其所受之衆，所生之繁爾。至於萃，然後除戎器。於謙，然後利侵伐。於豫，然後利行師。亦未果於黷武也。大抵《易》六十四卦而言，刑獄者凡六卦。皆易之生德所寓。天地資其生，聖人權其生。其爲刑獄之詞，概之曰不殺之殺，生中之殺也。《繫詞》曰，生生之謂易。曰生生者，生天地之生，生聖人之生，其生之大矣乎。中孚則議而致信，旅則審而不留，豐則折之欲其不用，解則宥之欲其無過，賁則明其政而已。於獄有所不敢者，不以刑飾政。故曰六卦者，易之生德也。唯噬嗑一卦，著之繇詞何也。以明飲食所自除去口吻之間，爭不至訟，衆不至師，則周仁之始基也。文王生紂之世，身被羑里之拘，見炮烙之威。肆虐吾民，心有所弗忍。著之繇詞，異於他卦，如是而已。春秋之世，失周家忠厚，措刑惻怛之仁。三千之刑日益煩，而呂侯之刑日益甚。以需致

訟，以訟致師，何其紛如也。然則孔子大象釋詞，非特著文王之仁，而聖人無刑不殺之仁，備於此矣。抑嘗論之，《易》治天道，《春秋》治人事。以《易》之天，治《春秋》之人，天人之統，相爲用久矣。而《易》爲潔淨精微之教者，孔子推《易》之無殺，以止《春秋》之殺也。而記禮者，以其流失之於賊，司馬遷至以申韓配之曰，原道德之意者，以道德之刻，其潔淨精微，流爲申韓刑名之深。嗚呼，孔子象詞微矣。抑亦史遷之誤歟。

仁政

陳淵《仁政得民心》　治天下有萬世不易之道，有一時解紛之計。不易之道，猶饑渴之於飲食，不可一日而無。解紛之計，若病之用藥，已則去之。戰國之世，諸侯以詐力相吞，所患者國之不富，兵之不強耳。是以當時謀臣策士，非富國強兵之說，不進於其君。而孟子則鄙之曰，仲尼之徒，無道齊晉之事者，是以後世無傳焉。故雖管仲之於威公，九合諸侯，一匡天下，其功可謂盛矣，而孟子猶不爲也。豈以管仲之所成就者，可以濟一時之急，而不可行之萬世乎。方梁惠王以天下莫強之國，東敗於齊，西喪地於秦，南辱於楚，欲以一洒其恥，問於孟子，宜其有甚高絕異之謀，轉禍於立談之頃，而成功於反掌之易者。而孟子則對之以施仁政於民，省刑薄斂，深耕易耨，修其孝弟忠信而已。又何其不切與。蓋濟一時之急者，不過富國而強兵。行萬世而無弊者，非仁政不可也。夫仁政，得民之術也。得天下有道。得其民，斯得天下矣。得其民有道。得其心，斯得民矣。彼所謂富國者，困民之本也。所謂強兵者，毒民之資也。以是而欲得民之心，不亦難乎。雖然，不言富國，非委貨財而不取也。不言強兵，非消甲兵而不用也。治其本，而末從之矣。本之如何，得民心是已。民心既得，以之足食，則君孰與不足。以之治兵，則效死而民弗去。此湯武之王所以無敵於天下也。今爲兵而理財，取財而虐民，民不堪命，將轉而爲盜賊。奸宄莫禁，饑饉乘之，其患有不可勝言者矣。願思孟子之言，修仁政以固民心，毋以祖宗之德澤未替爲言，而忽於恤民，則天下幸甚。

葉適《習學記言》卷一四　人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。孟子以戰國之人失其本心，無能不忍人者，故著此論。然先王之政，則不止爲不忍人而發。蓋以聖人之道言之，既爲之君，則有君職。舜禹未嘗不勤心苦力，以奉其民。非爲民賜也，懼失職耳。孟子雖欲陳善閉邪爲可曉之語，然後此亦未有能不忍人而爲政者。就其有之，固不能推也。若夫平居講明，臨事背戾，自謂爲不忍人之學，而不免於行忍人之政者，不知其所底止矣。以孟子答景丑語詳味之，本仁義而同民利，齊王蓋已有動悟之益。故爲言受敎，不召之禮，若又加尊信，則君臣之遇，自此始矣。然齊王待之以賓，位之以卿。其禮異於他儒生，欲無廢議論而已。故孟子終不仕齊，王猶欲授館賦祿以矜式其國人。孟子以爲不行其道，而徒賴其廩，是利之也。故終不留。按魯定公受女樂，三日不朝，孔子釋大夫出奔。齊景公曰，吾老矣，不能用也。孔子行。衛靈公忽問陳，仰視飛鴻。孔子行，遂有在陳之厄。孔子之行速者，去國常禮也。齊王非不用孟子，孟子以其非所用，自決去之爾。故其行遲。遲，而尹士淳於髡皆有詬病也。

君臣

胡宏《釋疑孟・卿》　貴戚之卿，君之輔也，宗廟社稷之衛也。君不可輔，則宗廟有絕食之憂，社稷有變置之虞。乃若異姓之卿則去矣，而吾仕不可委，親不可離，國有危難，咎將誰歸？與其滅亡，俱爲累囚，覆及宗廟，孰若廢昏立明，以保國家乎！是道也，雖異姓之卿，予顧託之重，亦有行之者矣。故伊尹放太甲，使太甲終不類，則別立君必矣。後世霍光廢昌邑，立孝宣，天下服之，人至於今稱焉，而況貴戚之卿耶？孟子之言可謂正而不苟矣。司馬子疑後世有援是言行篡奪者。夫子嚐行禮讓以起亂，王莽擅居攝以篡漢，彼堯、舜、周公何罪哉？得其人則放伐可爲，非其人則以義濟姦，亦何所不至，孰能禁之乎？君子知正言其義而已矣。

陳亮《論勵臣之道》　臣聞上下同心，君臣戮力者，事無不濟；上下相蒙，君臣異志者，功無不隳。春秋之時，晉伐楚，三(合)〔舍〕不止。大夫請擊之，莊王曰：『先君之時，晉不伐楚。及孤之身而晉伐楚，是寡人之過也。如何其辱諸大夫也！』大夫曰：『先君之時，晉不伐楚。及臣之身而晉伐楚，

是臣之罪也。請擊之。」莊王俛泣而起拜。晉師聞而夜還。越王求成於吳而歸，抱柱而哭，承之以嘯。羣臣聞之曰：『君王何愁心之甚也！夫復讎謀敵，非君王之獨憂，乃臣下之急務也。」其後越父兄請報恥，越王曰：『昔者我辱也，非二三子之罪也。寡人何敢勞國人以塞吾讎！」父兄曰：「四封之內，盡吾君子；子報父讎，誰敢不力！」越王卒用以滅吳。區區楚越有臣如此，而謂堂堂大國反無君憂臣辱，君辱臣死之義乎！

今陛下慨念國家之恥，勵復讎之志，夙夜爲謀，相時伺隙。而羣臣邈焉不知所急，毛舉細事以亂大謀；甚者僥倖苟且，習以成風。陛下數降詔以切責之，厲天威以臨之，而養安如故，無趨事赴功之念，復讎報恥之心。豈羣臣樂於負陛下哉！特玩故習常，勢流於此而不自知也。

臣願陛下慨然興懷，不御正殿，減膳徹樂，夕惕若厲，立羣臣而語之曰：「朕承太上皇帝付託之重，念國家之深恥，志在復讎，八年於茲，若涉淵冰，未知攸濟。而羣臣玩故養安，無肯戮力。是朕不明不德，不足以承大寶，圖大業，其何顏以臨於王公士民之上！況敢卽安，以自取辱！」羣臣震懼，頓首請罪，然後徐諭之曰：『朕固未敢卽安，羣臣猶以朕可與有爲，其各共厥職，勉趨厥事。上率其下，下勉其上，自度其力之不逮者，無尸厥官，朕將明賞罰以厲其後。緜今以往，羣臣咸爲朕思所以畏天愛民，求賢發政，富國強兵，復讎謀敵之道。無以小事塞責，無以小謀亂大，相與熟講惟新之政，使內外有序，則朕卽安之日。」陛下惕然側席，圖濟大業，而羣臣不能惕然承意，竭力以報其上，是人而禽獸者也，誅之殺之，何所不可！誠使上下同心，君臣戮力，則何事之不濟乎！

又《論正體之道》 臣聞君以仁爲體，臣以忠爲體。徧覆包含，如天地之大，仁也；公家之事，知無不爲，忠也。故君行恩而臣行令。慶曆間，杜衍輔政，遇有內降，輒封還之。仁宗以杜衍不可，告之而止者，又多於所封還。治平初，任守忠離間兩宮，韓琦乘間開悟上心，斥之遠方，仍放謝辭，卽日押出國門。君當其善，臣當其怨，君臣之體也。遭淵之役，自寇準而下，均欲追戰。章聖皇帝獨惻然許和。及其議歲幣也，章聖不欲深較，而準戒曹利用以不得過三十萬。天聖初，契丹偕兵伐高麗，明肅太后微許其使，呂夷簡堅以爲不可而塞之。其後劉六符來求割地，夷簡召至殿廬，以言折之。君任其美，臣受其責，君臣之體也。

今則不然。陛下銳意於有爲，不顧浮議；而羣臣持祿固位，多務收恩。陛下慨然立計，不屈醜虜；而羣臣動欲隨順，圖塞谿壑。使陛下孤立以主大計，羣臣安坐而竊美名，是尙爲得君臣之體乎！臣願陛下總攬大柄，端己責成，畏天愛民，以德自護；明詔大臣，使當大任，不辭小怨，不辭大艱。使天下戴陛下之恩而嚴大臣之執守，敵人服陛下之德而憚大臣之忠果，則何事之不濟，何功之不成！此祖宗養人心以行德義，正君臣之體而爲百世不易之家法也。故願陛下仰法祖宗，而大臣以寇準、呂夷簡、杜衍、韓琦爲法，天下有不足爲者矣。

此己丑歲余所上之論也。距今能幾時，發故篋讀之，已如隔世。追思十八九歲時，慨然有經略四方之志。酒酣，語及陳元龍、周公瑾事，則抵掌叫呼以爲樂。間關世途，毀譽率過其實，雖或悔恨，而胸中耿耿者終未下膲也。一日，讀楊龜山《語錄》，謂「人住得然後可以有爲。才智之士，非有學力，卻住不得」。不覺恍然自失。然猶上此論，無所遇，而杜門之計始決，於是首尾蓋十年矣。虛氣之不易平也如此。《孟子》曰：『詭遇而得禽，雖若邱陵弗爲。」自視其幾矣。又曰：『五穀者，種之美者也；苟爲不熟，不如荑稗。」豈不爲大憂乎！引筆識之，掩卷兀坐者良久。

李石《古君臣論》 孔子定《書》，斷自唐虞，以及三代，乃不及伏羲之書契。伏羲畫易，孔子作十翼，而彖、象言古君臣，乃不及帝，而獨言王者之代，何也？文王以憂患重易，孔子傳文王之心而有得於易，故取古之君臣，專及王者之代，以明學所授受，不自他出也。且先以文王明之。文王以西伯重易，商王受在上。西伯羑里之囚，故有憂患，宜曰西伯，不曰王也。彖之言君，則果文王之疑也。曰帝乙，曰高宗，曰箕子，吾知其爲商之君臣。曰王者，知其爲文王，則周公之追王無疑也。韓宣子適魯，見易象與春秋，曰，周禮盡在魯。吾乃知周公之德，則追書西伯爲王者，果周公之書，以子王父之禮也。太史公曰，人更三聖，世歷三古。以一聖配一古，及文王而遺周公，以子統父之理也。曰王用亨於帝，王用亨於西山。孔子釋之曰，順事。知文王以西伯事紂，以臣事君，惴惴然不敢少拂紂之怒心，故能以西山之業有天下，而自達於亨大也。孔子於易，誠潛心於文王得之矣。象有文王，則孔子之彖言文王。象有箕子，則孔子之彖言箕子。象有湯武，則孔子之彖言湯武。有其詞則述其詞，有其義則思其義。大抵孔子因文王之作而有述，猶周公文王其詞則述其詞，有其義則思其義。大抵孔子因文王之作而有述，猶周公文王

父子之文相先後爲全經也。至《繫詞》，十三卦制器，以卦寓象。則伏羲神農黃帝堯舜，皆有所制。一卦一器。五聖人者，先有其器，然後別之，而寓諸象以形容之，此孔子傳以述詞而爲義也。且以帝乙歸妹言之。泰之六五，則以五之陰，下應於二之陽，爲震兌之互體。以歸妹爲言此象也。若夫雷澤之歸妹，則以震之長男娶兌之少女，亦以二五相應。曰須曰娣，則因爻陰陽以寓象，不專於互體也。互體之學，非必出劉牧。自畫卦以來即具之，剛柔變化，交相爲用，易道之所以神也。必欲奪取之，則湯文武箕子，爻象相戾，是啓昔人以箕子爲箕亥之說。愚故曰，有其詞則述其詞，有其義則思其義。施於象象，聖人心傳蓋相通矣。或曰卜筮者，神易之道。聖人用易，以卜筮爲始可也。文王處憂患，見於日用。曰王用，曰南征，曰南狩，以此取紂而得天下。曰得其大首，至於公用圭，公用射隼，則公之爲周公必矣。若乃復之一卦，則聖學之髓，性命之極，其於不遠復者，則文王仁得之，孔子仁得之，顏子之仁又得之。《繫詞》追釋之於後，豈特卜筮而已哉。

詹初《翼學・君臣章第八》　孔子曰，君使臣以禮，臣事君以忠。然則臣不忠，君將無禮乎。君無禮，臣將不忠乎。孔子之意，正不如是。禮者，君之道。忠者，臣之分。君不期臣之忠否也，必以禮。臣不期君之禮否也，必以忠。臣罔忠，君猶有盤水加劍之禮，況忠乎。君無禮，臣雖剖心而不變，況禮乎。各盡其道而已矣。

或問何謂忠，曰，有官守者盡其職，有言責者盡其言。何謂禮，曰，禮非但尊爵重祿之也。諫行言聽，以誠相與，禮之大也。君禮臣忠，是之謂上下交而志同。同，非同私也，同其公。君有可而臣可，不足以爲同。君有可而臣否，不足以爲異，是之謂大同。大同者理，非迹也。

又《翼學・上治章第九》　斯民也，三代之所以直道而行也。存乎爲人上者有以治之耳。上治之，下罔有不治者。上治必自自治始。反身修德，自治之道也。先之勞之，治人之術也。故君子以己率人則治，以令一本令作人。率人則否。

鄧牧《伯牙琴・君道》　古之有天下者，以爲大不得已，而後世以爲樂，此天下所以難有也。生民之初，固無樂乎爲君。不幸爲天下所歸，而不可得拒者，天下有求於我，我無求於天下也。子不聞至德之世乎。飯橡粟，啜藜羹，飲食未侈也。夏葛衣，冬鹿裘，衣服未備也。土堦三尺，茅茨不翦，宮室未美也。爲衢室之訪，爲總章之聽，故曰皇帝清問下民，其分未嚴也。堯讓許由，而許由逃。舜讓石戶之農，而石戶之農入海，終身不反，其位未尊也。夫然，故天下樂戴而不厭，惟恐其一日釋位，而莫之肯繼也。不幸而天下爲秦，壞古封建，六合爲一。頭會箕斂，竭天下之財以自奉，而君益貴。焚《詩》《書》，任法律，築長城萬里，凡所以固位而養尊者，無所不至，而君益孤。惴惴然若匹夫懷一金，懼人之奪，其後亦已危矣。天生民而立之君，非爲君也。奈何以四海之廣，足一夫之用邪。故凡爲飲食之侈，衣服之備，宮室之美者，非堯舜也，秦也。爲分而嚴，爲位而尊者，非堯舜也，亦秦也。後世爲君者，歌頌功德，動稱堯舜。而所以自爲，乃不過如秦，何哉。《書》曰，酣酒嗜音，峻宇雕牆，有一於此，未或不亡。彼所謂君者，非有四目兩喙，鱗頭而羽臂也。狀貌咸與人同，則夫人固可爲也。今奪人之所好，聚人之所爭，慢藏誨盜，冶容誨淫，欲長治久安，得乎？夫鄉師里胥，雖賤役，亦所以長人也。然天下未有樂爲者，利不在焉故也。聖人不利天下，亦若鄉師里胥。然獨以位之不得人是懼，豈懼人奪其位者，甲兵弧矢以待盜賊，亂世之事也。惡有聖人在位，天下之人戴之如父母，而日以盜賊爲憂，以甲兵弧矢自衛邪。故曰，欲爲堯舜，莫若使天下無樂乎爲君，欲爲秦，莫若勿怪盜賊之爭天下。嚮，天下何嘗之有，敗則盜賊，成則帝王，若劉漢中李晉陽者，亂世則治主，治世則亂民也。有國有家不思所以捄之，智鄙相籠，強弱相陵，天下之亂，何時而已乎！

義　利

林之奇《子思言利孟子不言利》　孟子之適魏，正當魏人敗於馬陵。秦人擄其公子卬，魏之爲國可謂困矣。『王曰叟不遠千里而來，亦將有以利吾國乎。』蓋其兵屢敗，意夫孟子之來，必有奇謀祕計，以取勝於鄰國，而洗其屢敗之過也。故其言曰云云，一洒之如之何則可。所謂東敗於齊，長子死焉者，馬陵之敗，擄太子申是也。西喪地於秦七百里者，秦取西河之地也。南辱於楚，史傳失傳。惟其屢敗如此，故問孟子用兵何若而利，何若而不利也。而孟子則曰，王何必曰利，亦有仁義而已矣。惟其言仁義，至於利之一言，則

斷然以謂如虎狼之不可近，近之則噬人。如烏喙之不可食，食之則致死者。然孟子，學子思者也。嘗問牧民之道何先。子思曰，先利之。孟子曰，君子之所以教人，亦仁義而已矣，何必曰利。子思曰，仁義，固所以利之也。上不仁，則下不得其所。上不義，則下樂爲詐也。此爲不利，大矣。孟子之學子思，既知夫仁義爲利之大，而其對梁王，則終不以利言之，何哉。善夫溫公之論。子思孟軻之言，一也。夫惟仁者爲知仁義之利，不仁者不知也。故孟子之對梁惠王，直以仁義而不及利者，所與言之人異故也。此說可謂盡之矣。蓋仁義非無利，仁義之利，可與智者道，難與俗人言也。與世俗而言仁義之利，彼將以利心而求於仁義，果何以得仁義之利哉。楊墨之徒雖曰仁義，一則以利天下而不爲，一則以利天下而爲之。惟其以利心而求於仁義，雖近仁義，而卒不免於利。故惟孟子，則可以與之言。非孟子而與之言，則失之矣。蓋可與言而不與之言，則失人。不可與之言而與之言，則失言。知者不失人，亦不失言。孔子之所以罕言利者，罕與世之人言也。夫子之道傳之子思，子思之道傳之孟子。夫子罕言利，而子思言之於孟子。此子思之所以爲善學夫子也。子思既言利，而孟子則不言之於梁王，此孟子所以爲善學子思也。

朱熹《延平答問》 七月二十八日書云，今日三綱不振，義利不分。緣三綱不振，故人心邪辟不堪用，是致上下之氣間隔，而中國之道衰，遠方盛，皆由此來也。義利不分，自王安石用事，陷溺人心，至今不自知覺。如前日有旨，有陞擢差遣之類。緣有此利誘，故人只趨利而不顧義，而主勢孤。此二事皆今日之急者。欲人主於此留意二者，苟不爾，則是雖有粟，吾得而食諸也。

又《論語集注・爲政》 子曰：「君子喻於義，小人喻於利。」喻，猶曉也。義者，天理之所宜。利者，人情之所欲。○程子曰：『君子之於義，猶小人之於利也。唯其深喻，是以篤好。』楊氏曰：『君子有舍生而取義者，以利言之，則人之所欲無甚於生，所惡無甚於死，孰肯舍生而取義哉？其所喻者義而已，不知利之爲利故也，小人反是。』

又《孟子集注・梁惠王上》 孟子對曰：「王何必曰利？亦有仁義而已矣。仁者，心之德，愛之理。義者，心之制，事之宜也。此二句乃一章之大指，下文乃詳言之。後多放此。王曰「何以利吾國」？大夫曰「何以利吾家」？士庶人曰「何以利吾身」？上下交征利而國危矣。萬乘之國弑其君者，必千乘之家；千乘之國弑其君者，必百乘之家。萬取千焉，千取百焉，不爲不多矣。苟爲後義而先利，不奪不饜。乘，去聲。饜，於豔反。○此言求利之害，以明上文何必曰利之意也。征，取也。上取乎下，下取乎上，故曰交征。國危，謂將有弑奪之禍。乘，車數也。萬乘之國者，天子畿內地方千里，出車萬乘。千乘之家者，天子之公卿采地方百里，出車千乘也。千乘之國，諸侯之國。百乘之家，諸侯之大夫也。弑，下殺上也。饜，足也。言臣之於君，每十分而取其一分，亦已多矣。若又以義爲後而以利爲先，則不弑其君而盡奪之，其心未肯以爲足也。未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。此言仁義未嘗不利，以明上文亦有仁義而已之意也。遺，猶棄也。後，不急也。言仁者必愛其親，義者必急其君。故人君躬行仁義而無求利之心，則其下化之，自親戴於己也。王亦曰仁義而已矣，何必曰利？」重言之，以結上文兩節之意。○此章言仁義根於人心之固有，天理之公也。利心生於物我之相形，人欲之私也。循天理，則不求利而自無不利；殉人欲，則求利未得而害已隨之。所謂毫釐之差，千里之繆。此《孟子》之書所以造端託始之深意，學者所宜精察而明辨也。○太史公曰：『余讀《孟子》書至「梁惠王問何以利吾國」，未嘗不廢書而歎也。曰嗟乎！利誠亂之始也。夫子罕言利，常防其源也。故曰「放於利而行，多怨」。自天子以至於庶人，好利之弊，何以異哉？』程子曰：君子未嘗不欲利，但專以利爲心則有害。惟仁義則不求利而未嘗不利也。當是之時，天下之人惟利是求，而不復知有仁義。故孟子言仁義而不言利，所以拔本塞源而救其弊，此聖賢之心也。』

陸九淵《與王順伯》 去夏遠辱臨存，甚慰積年闊別之懷。執別忽忽，又一歲有半，瞻企不啻渴飢。厭於七七哥書中蒙寄意之勤，感感！且知別後所學大進，膏潤沾溉多矣，敬仰之劇！然愚意竊有願訂正於左右者，不敢避僭瀆之罪。

大抵學術有說有實，儒者有儒者之說，老氏有老氏之說，釋氏有釋氏之說，天下之學術衆矣，而大門則此三家也。昔之有是說者，本於有是實，後之求是實者，亦必由是說。故凡學者之欲求其實，則必先習其說。既習之，又有得有不得。有得其實者，有徒得其說而不得其實者。說之中，又有淺深，有精粗，有偏全，有純駁，實之中亦有之。凡此皆在其一家之中，而自有辨焉

者也。論三家之同異，得失，是非，而相譏於得與不得，說與實，與夫淺深，精粗，偏全，純駁之間，而不知其爲三家之所均有者，則亦非其至者矣。

兄前兩與家兄書，大概謂儒釋同，其所以相比配者，蓋所謂均有之者也。某嘗以義利二字判儒釋，又曰公私，其實即義利也。儒者以人生天地之間，靈於萬物，貴於萬物，與天地並而爲三極。天有天道，地有地道，人有人道。人而不盡人道，不足與天地並。人有五官，官有其事，於是有是非得失，於是有教有學。其教之所從立者如此，故曰義，曰公。釋氏以人生天地間，有生死，有輪迴，有煩惱，以爲甚苦，而求所以免之。其有得道明悟者，則知本無生死，本無輪迴，本無煩惱。故其言曰：『生死事大。』如兄所謂菩薩發心者，亦只爲此一大事。其教之所從立者如此故曰利，曰私。惟義惟公，故經世；惟利惟私，故出世。儒者雖至於無聲，無臭，無方，無體，皆主於經世；釋氏雖盡未來際普度之，皆主於出世。今習釋氏者，皆人也。彼既爲人，亦安能盡棄吾儒之仁義？彼雖出家，亦上報四恩。日用之間，此理之根諸心而不可泯滅者，彼固或存之也。然其爲教，非爲欲存此而起也，故其存不存，不足爲深造其道者輕重。若吾儒則曰：『人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。』釋氏之所憐憫者，爲未出輪迴，生死相續，謂之生死海裏浮沉。若吾儒中聖賢，豈皆只在他生死海裏浮沉也？彼之所憐憫者，吾之聖賢無有也。然其教不爲欲免此而起，故其說不主此也。故釋氏之所憐憫者，吾儒之聖賢無之；吾儒之所病者，釋氏之聖賢則有之。試使釋氏之聖賢，而繩以《春秋》之法，童子知其不免矣。從其教之所由起者觀之，則儒釋之辨，公私義利之別，判然截然，有不可同者矣。

黃榦《講義・新淦縣學》　君子喻於義，小人喻於利。君子求諸己，小人求諸人。君子上達，小人下達。君子周而不比，小人比而不周。君子和而不同，小人同而不和。君子泰而不驕，小人驕而不泰。

古昔聖賢所以教，謹於君子小人之辨者，至矣。毋乃太刻切而少寬裕耶。蓋善惡兩塗，判然如薰猶冰炭之不相入。剖析而言之，所以使人去惡而全善也。聖賢教人之意切矣。其曰君子喻於義，小人喻於利，君子求諸己，小人求諸人。君子上達，小人下達，此以其趨向之相遠者而言也。其曰君子周而不比，小人比而不周，君子和而不同，小人同而不和，君子泰而不驕，小人驕而不泰，此以其趨向之相近者而言也。言其相遠，所以決取舍之機。言其相近，所以審毫釐之辨。聖賢立言，所以諄諄而不能自已也。然即數章而觀之，雖其言各有所稱，總其要而論之，則循天理者爲君子，狥人欲者爲小人也。所喻者利，所求者人，所達者下，曰同曰比曰驕，皆狥乎人欲者也。所喻者義，所求者己，所達者上，曰和曰周曰泰，皆循乎天理者也。天理人欲之間，而君子小人之分定矣。人之常情，譽之以爲君子，則欣然而喜。斥之以爲小人，則拂然而怒。此秉彝好德之良心也。至其心之所存，身之所履，往往舍君子而爲小人之歸，則亦不能充其心之本然而已。孟子曰，羞惡之心，人皆有之。是非之心，人皆有之。誠能自全其好善惡惡之本心，廣而充之，則駸駸乎君子之途矣。

鍊備員於此，甫及朞月。拙直之資，疵繆之政，得罪於百里之士民多矣。方將日遊鄉校，以聽諸賢然否之議。以其鄙見更相往復，而爲理義之歸。廟堂過聽，忽有改除之命，行將遠別。惟同志之士更相勸勉。計今以往，將有以德行純實識見超遠，著於鄉閭者，此則區區之至願也。

陳淳《北溪字義・義利》　義與利相對而實相反。纔出乎義，便入乎利，其間相去甚微，學者當精察之。自文義而言，義者，天理之所宜；利者，人情之所欲，欲是所欲得者。就其中推廣之，纔是天理所宜底，即不是人情所欲；纔是人情所欲底，即不合於天理之所宜。天理所宜者，即是當然而然，無所爲而然也。人情所欲者，只是不當然而然，有所爲而然也。天理所宜是公，人情所欲是私。如貨財，名位，爵祿等，此特利之粗者。如計較強弱多寡便是利，如取己之便宜亦是利，如求名覬效，如徇己自私，如徇人情而爲之，如有外慕底心，皆是利。然貨財，名位，爵祿等，亦未可便做利，只當把一件事看，但此上易陷於利耳。

古人取民，惟以井田什一之賦。此是取以爲天下國家經常之用，不可缺者。其餘山林川澤，悉與民共之，無一毫私取以爲己有。蓋聖人出來君天下，姑以應天下之望，不以天下爲己利。所以凡事皆公天下之大義而爲之，分天下之地爲萬國，與有德有功者共之。王畿千里，公侯百里，伯七十里，子男五十里，庶人受田百畝。孟子謂『行一不義，殺一不辜而得天下，不爲』，最說得聖人心上大義出。天下是至大底物，一不義不辜是至微底事，不肯以其所至微而易其所至大，可見此心純是義，無一點利底意思。後世以天下爲己私，已是利了，及做一切事都是利。毀封建公天下之大法而爲郡縣，欲總天

下之權歸於己，不能井天下之田以授民。民自買田爲生，官司又取他牙稅。及秋夏取稅，名色至多，至茶鹽酒酤，民生公共急切之用，盡括爲己有。凡此等大節目處，都是自利之私，無一點義。其他詭譎自私微細曲折處，更不待說。

在學者論之，如貨財亦是人家爲生之道，似不可闕，但當營而營，當取而取，便是義。若出於詭計左道，不當營而營，不當取而取，便是利。有一般人已自足用，又過用心於營殖，固是利。又有一般人生長富足，不復營殖，若不爲利，然吝嗇之意篤，計較之心重，合當切用，一毫不拔，此尤利之甚者。如名位爵祿，得之以道，非出於私意計較，是當得而得，便是義。若得之不以道，出於私意計較，是不當得而得，如竊爵竊舉，左道圖薦，章苞苴，營差遣等類，皆是利。如萬鍾不辨禮義，乃爲宮室、妻妾所識窮乏而受之，便是利。原思爲宰，義當受常祿之粟九百，他卻以爲多而辭之，便是利，不是義。子華爲使於齊，義不當請粟，而冉子爲之請，便是利。周公以叔父之親處三公，享天下之富，是義之所當享。季氏以魯卿而富於周公，乃過於封殖，便是利。

有所爲而爲，如有所慕而爲善，有所畏而不爲惡，皆是利。如爲穫而耕，爲畬而菑，便是利。於耕而望穫，利；於菑而望畬，亦是利。《易》曰：『不耕穫，不菑畬。』是無所爲於前，無所覬於後，此方是義。如『哭死而哀，非爲生者也；經德不回，非以干祿也；言語必信，非以正行也』，此皆是當然而然，便是義。如爲生而哀，爲干祿而不回，爲正行而必信，便是利。如赤子入井，是所當救而惻隱自生於中，便是義。若爲內交要譽，惡其聲而然，便是利。

計較之私，如以天下儉其親，便是利。齊王見牛不忍，固是仁心之發，然以小易大，便是利。子貢欲去告朔之餼羊，是計較無益之費，便是利。孔子愛其禮不愛其羊，便是義。梁惠王移民移粟，計較民之多寡，是利。顏子犯而不校。若計較曲直勝負，亦是利。或論文而曰『我工爾拙』，論功而曰『我高爾低』，論德而曰『我優爾劣』，皆是利。

取己便宜，小處如共食而自揀其美，如共處而自擇其安，共市物而爭取其尤，都是利。大處如舍義取生，固人之所欲，然義所當死，只得守義而死，豈可以己不便而生顧戀之私？如揚雄甘事王莽，已自錯了，後來迫於追捕，又卻投閣，是偷生惜死，忘義顧利。魏徵背建成而事太宗，李陵戰敗而降虜，皆是忘義惜死，取己自便。

求名之私，如好名能讓千乘之國；如以德報怨，欲求仁厚之名；仲子避兄離母居於陵，欲沽廉潔之名；微生高乞醯，掠美市恩以歸於己，都是利於美名。

徇己自私，如爲己謀則盡心，爲他人謀則不盡心，是利。如齊王好色好貨，不與民同，亦是利。凡處父子、君臣、夫婦、兄弟、朋友之間，纔有一毫自私之心，而不行乎天理之當然，皆是利。雖公天下事而以私心爲之，亦是利。

徇人情是凡事不顧理之當然，只徇人情而不敢決，便是利。如劉琮以荊州降曹操，則是魏之荊州矣。是時先主未有可據之地，孔明欲取之，以爲興王業之本，此正大義所當然。先主不決以大義，卻顧戀劉表之私情，而不忍取，是利也。

覬效，如先難後獲，先事後得，皆是先盡其在我所當爲而不計效。仁人明道不計功，正誼不謀利。自漢以來，無人似董仲舒看得如此分明。如揠苗助長，便是望效太速。太宗即位四年，外戶不閉，斗米三錢，方是小康，便道行仁義既效，便有矜色。

外慕，如今科舉之學，全是外慕。自嬰孩便專學綴緝，爲取科名之具，至白首不休，切身義理全無一點，或有早登科第，便又專事雜文，爲干求遷轉之計，一生學問，全是脫空。古之學爲己，今之學爲人。爲己是無所慕，爲人是有所慕，此便有義利之分。義利界分最要別白分明。若不別白分明，則有義之似利，利之似義，便都含糊沒分曉了，末稍歸宿只墮在利中去，更無復有義矣。

陳文蔚《白鹿洞講義》 孟子之書，惟辨義利。首見梁惠王，王曰不遠千里而來，亦將有以利吾國乎。卽曰，王何必曰利，亦有仁義而已矣。拔本塞源，正在於此。蓋當時之人，惟知有利，而不知有義。故一見孟子，便以利吾國爲問。孟子之對，卽黜其利，而以仁義爲對。使當時之人知有仁義，則不復言利矣。異時宋牼將之楚，欲說秦楚之王，而使之罷兵。孟子遇於石邱，問之曰，說之將何如。曰，我將言其不利也。曰，先生之志則大矣，先生之號則不可。先生以利說秦楚之王，秦楚之王悅於利而罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於利也。爲人臣者，懷利以事其君。爲人子者，懷利以事其父。爲人弟者，懷利以事其兄。是君臣父子兄弟，終去仁義，懷利以相接，然而不亡者，未之有也。先生以仁義說秦楚之王，秦楚之王悅於仁義，而罷

三軍之師，是三軍之士樂能而悅於仁義也。爲人臣者懷仁義以事其君，爲人子者懷仁義以事其父，爲人弟者懷仁義以事其兄，是君臣父子兄弟，去利懷仁義以相接也，然而不王者，未之有也。夫休兵息民，而以利言，疑若未爲過者。孟子則深論其心術之殊，而極言其興亡之異，以爲勸戒。然則後之君天下者，可不明義利以示天下乎。天下之人，可不惟義是趨，惟利是黜乎。又曰，魚我所欲也，熊掌亦我所欲也。二者不可得兼。捨魚而取熊掌者也。生亦我所欲也，義亦我所欲也，二者不可得兼。捨生而取義者也。夫生死相去亦遠矣。義之所在，寧舍生而取義。則義之爲義，豈可須臾離哉。孟子凡與人言，無非援仁義以黜利。義利之說不明，自孟子而明。今世之人，非不知義利之辨，惟私心之勝，則義不暇計。有國則曰何以利吾國，有家則曰何以利吾家，有身則曰何以利吾身。凡有所事，無非爲利。一事之成敗，一物之得喪，惟利是計。止知利己，遑恤害物。天下國家，何以不至於雕弊。士夫風俗，何以不至於薄惡。而仁義之道不明於斯世者，職此之繇也。況學者學爲仁義，乃不知自別，而與流俗混同而無問，豈不得罪於名教哉。白鹿書院，文公先生舊所興復，羣吏多士以教育之。規矩所示非不明甚。學於此者，讀其書，淬其心，切磋講論，無非天理人欲之辨。何者爲天理，何者爲人欲。毫釐之間，必有區別。如是，則無非在先生規矩之中，不失先生教育之意。義利之分，不辨而明矣。文蔚粗知爲學，氣質昏暗，未能造理。部使者以久處先生之門，採取虛譽，誤令暫入書院，以與諸友游，深愧無以爲諸友告，誦義利之說，使先知所趨向，然後積習其功程，講明其闕奧，以造聖賢之域。庶無負先生之初意，諸友其無忽。

史堯弼《曹公論》 兵家之最難者，莫難於堅者之必不可拔，而實者之必不可攻也。故善兵者，必有以利而通之。先攻其瑕，而後堅者無所不拔。先擊其虛，而後實者無所不破。夫惟天下之勢不能皆堅與實，而必有虛與瑕，此蓋兵家之所亟赴，而所速乘之，而後能以得天下之利。今夫兩兵相加，強弱相敵，而未有所決。此其間必有虛而易動之處，而後成敗以分。故夫昔之欲求勝者，必先自反，以求其有所易動之處，而重實之。設爲形格勢禁，使人無以乘吾。然後蕩然征伐四出，無所掣肘，而後可以得志。嗟夫，曹公之用兵，其智略縱橫變化百出，天下莫能敵者，而曾不能以及此哉。赤壁之師，雖其平生未有若此之敗，然不足以爲操之利害也。許之地，迺操之窟穴。其存亡成敗所寄者。而使人得以屢窺之，是以知操之危機，莫大於此，而終不爲之備。亦足以見其智之有所不及於此矣。方其征張繡與征劉備，及其官渡之役，田豐、許攸之徒，蓋三勸袁紹乘虛襲許矣，而紹皆不能用。及其北征，而劉備又以勸劉表，劉表又不能用。天下之窺許亦屢矣。張繡之役，操聞田豐勸紹襲許，遂釋繡以自救。彼非不知也，而終不爲之計。夫與其奔走自爲之不暇，孰若使人有所不敢動，而後能以必勝。彼其意蓋謂紹與表之心，不能出此，則亦已危矣。向使田豐、許攸、劉備之計得行，紹與表悉其銳以擣許之虛，挾天子以制操之命，且分兵據其街路，操聞之必狼狽自救。東北諸寇利其有內亂，而乘其歸，必引兵襲擊其後。操欲進，則街路之兵遏其前。退則襲擊之兵躡其後。進退無據，其敗可立而待也。昔章邯盡銳於河北，而高祖得以入秦。關羽起兵攻于禁，而荊州遂入於呂蒙之手。唐神策六軍悉戍河北，朱泚猝發而京師遂陷。有所虛而使人得以乘之，未有不敗者也。今操有易動必危之勢如此，而天下終無有以投其隙，操亦可謂幸免矣。袁紹、劉表得天下之大機會，拱手而不能應，則亦土木偶人也哉。昔光武之興，其敵亦多矣。彼其見東北之不可不先事，而恐西南之寇之議其後也，是以先命岑彭扞其衝，而光武始得專意東北而無憂。故天下卒以次平定。帝王之經略當世，其深計遠算，所爲必勝者夫，豈苟然哉。嗚呼，操以百戰百勝之威，而終不能以一天下，此其料敵制勝爲有餘，而天下大慮有所不足故也。

又《蘇秦論》 昔之聖人，將立事於天下，必先有以變而通之。而智者之所以爲智，亦貴夫利而行之。天下之事，惟其能有以變而通之，利而行之，而後無所不濟。嗟夫，蘇秦、張儀以小人之資變之之極，而利之之過，以入於傾覆之域。是以君子鄙恥其事而不道。然其以區區之匹夫，無尺寸憑藉，而能動天下於靜，合天下於離，六國皆以萬乘之尊，隨其指意，而不敢有後。秦之強，視之以爲輕重之決。方其用事天下，非無豪傑智略之士，而皆拱手熟視而不能投其隙。此其爲智，必有過人。而其爲謀，必有能盡天下之利者。且齊、楚與趙，皆天下所謂強國也。而蘇秦之說，必始於燕。張儀之說，必始於魏。是二者其故何也。夫以孑然之身，而欲合天下之衆，此誠事之至難，而又誰敢聽從。惟能先得其一，以招其餘，而後可以集事於天下。故夫儀秦之說六國，必先得其一國，而後可以合其他。夫既已得其一，而使人得以撼動之，俾其勢易以破，而其隙易以乘。則天下將有所不從，而事必有所不濟。

故嘗觀其縱之所以先於燕，而橫之所以先於魏，然後知儀、秦之斟酌夫天下之勢，而巧於衡也。縱非秦人之利，橫非六國之利，天下所共知也。縱成則秦人必起而散其縱，橫成則六國必起而破其橫，是皆必然之勢也。今也欲縱，而使秦人得以散之。欲橫，而使六國得以破之。則二者皆不可得成，是以蘇秦之說，必始於燕者，以燕爲遠於秦。燕若叛秦，則秦人之攻遠，而諸侯之救近。使燕知縱之利而無其害，然後決意而惟縱之聽，得燕而後縱可合也。張儀之說必始於魏者，以魏去秦爲甚近。魏而不事秦，則秦人之攻近，而諸侯之救遠。魏知秦之可畏，而諸侯之不足恃，故決意而惟儀之從。魏從而後橫可成也。此皆其至計也。使秦儀而或先說趙與齊與楚，彼其皆強大之國，見縱橫之無利害於己，則必有所不聽。夫惟始於燕，而後縱成，故秦人不敢動。始於魏，故橫成。橫成而後秦得以逞。然則二子之游說，其始終蓋亦有理，而豈苟然也哉。是知天下之事，必使之無釁隙之可動搖，而後可以望其有成。然世之君子，智不足以及此，故事有所不立。而或至於敗。孟子之所謂居廣居，行大道者，既已不可得見，而當世之事，又多無成，故儀、秦之事，亦或有取二三策於此也。

金履祥《大學疏義》 夫老老長長，恤孤之事行於上。而興孝興弟，不倍之心作於下。於此焉可以見人心之同然者矣。夫人之心，本無以異於己。則己之心，當推以處乎人。使爲人上者，不能以己之心度人之心，所欲而不與之，聚所惡而或以施之，則天下之人，將不得獲其所處之分，而無以遂其所興之志矣。是以君子於此，有絜矩之道焉。所謂絜矩者，圖度取方之謂也。所謂絜矩之道者，即其在我，度其在人。必使物我之間，上下四旁，不相侵越。面面得其所取之方，人人得其所有之分。概而視之，累而觀之，皆截然方正，無高低廣狹長短不均之處，此之謂絜矩之道也。以絜矩之心，行絜矩之政，天下之大，將無一人之不得其分，無一人之不獲其所者。所以人人得親其親，長其長，恤其孤，而天下平矣。

又 德者本也，財者末也。

外本內末，爭民施奪。

德者，其內之大本。財者，其外之至末。若以德爲外而不知謹之於己，以財爲內而必欲得之於己，則爲與民爭利，而習其民以爭鬬之風。奪利於民而施其民以劫奪之教，是知上下交征，彼此吞噬，億兆之心交騖於利，不惟爪剛者抉，齒強者嚙，舉一世爲禽獸之歸，而上之人集處富貴之大，則又爭奪之所聚也。豈不危甚矣哉。蓋財者，人之所同。欲一人能絜矩，則推己度物，人人各得其分。而一人亦得以保其分。一人不能絜矩，則爭民施奪，人人皆失其分，而一人亦將以失其分矣。此絜矩所以爲平天下之要道也。

是故財聚則民散，財散則民聚。

財者，民生之大命，人情之同欲。爲民上者，導利而布之，使之各遂其生，各得其欲者也。故奪利而聚之於上，則民心散於下矣。導利而散之於下，則民心聚於上矣。民聚則父母，民散則獨夫耳。夫聖賢之意，非故奪其財聚之實利，而強之以民聚之虛名也。要其效而論之。民聚則財必聚，民散則財必散。民聚則財聚者，有人有土而有財之辭也。民散則財散者，爭民施奪而悖出之謂也。

王霸

胡宏《知言・文王》 胡子曰：文王之行王政，至善美也；孟子之言王道，至詳約也。然不越制其田里，導之樹畜，教之以孝悌忠信而已。自五霸之亂以至於今，田里之弊無窮，樹畜之業不修，孝悌之行不著，忠信之風不立，治道日苟，刑罰日煩。非有超百世英才之君臣，與文王、孟氏比肩者，其孰能復之？養民惟恐不足，此世之所以治安也；取民惟恐不足，此世之所以敗亡也。

江河之流，非舟不濟，人取其濟則已矣，不復留情於舟也。澗壑之險，非梁不渡，人取其渡則已矣，不復留情於梁也。人於奉身濟生之物皆如是也，不亦善乎！澹然天地之間，雖死生之變，不能動其心矣。

生本無可好，人之所以好生者，以欲也；死本無可惡，人之所以惡死者，亦以欲也。生，求稱其欲；死，懼失其欲。衝衝天地之間，莫不以欲爲事，而心學不傳矣。

有源之水，寒冽不凍；有德之人，厄窮不塞。

以反求諸己爲要法，以言人不善爲至戒。

行謹，則能堅其志；言謹，則能崇其德。

下之於上德，不待聲色而後化；人之於其類，不待聲色而後從；禍福於善惡，不待聲色而後應。《詩》云：『民之秉彝，好是懿德。』是故君子篤恭而天下平。

人固有遠迹江湖、念絕於名利者矣，然世或求之而不得免；人固有置身市朝，心屬於富貴者矣，然世或捨之而不得進。命之在人，分定於天，不可變也。是以君子貴知命。知命，然後能信義。惟患積德不足於身，不患取資不足於世。

執斧斤者聽於施繩墨者，然後大廈成；執干戈者聽於明理義者，然後大業定。

仁心，立政之本也。均田，爲政之先也。田里不均，雖有仁心而民不被其澤矣。井田者，聖人均田之要法也。恩意聯屬，姦宄不容，少而不散，多而不亂。農賦既定，軍制亦明矣。三王之所以王者，以其能制天下之田里，政立仁施，雖匹夫匹婦一衣一食，如解衣衣之，推食食之。其於萬物，誠有調燮之法以佐贊乾坤化育之功，非如後世之君不仁於民也。

桀、紂、秦政，皆窮天下之惡，百姓之所同惡，故商、周、劉漢因天下之心伐而代之，百姓親附，居之安久，所謂仁義之兵也。魏、晉以來，天下莫不假人之柄而有驃三綱之罪。仁義不立，綱紀不張，無以締固民心，而欲居之安久，可乎？

或問周室衰，諸侯更霸數百年，及秦累世窮兵極勢而後定天下，天下已定，其十三歲而亡，何也？曰：秦之亡也久矣。秦自用孝公、商鞅之法，勢日張而德日衰，兵日振而俗日弊，地日廣而民心日益散秦之亡也久矣。然則賈生謂攻守之勢異，非歟？曰：攻守一道也。是故湯、武由仁義以攻，由仁義以守，漢、唐以仁義而攻，以仁義而守，子孫享之各數百年，蓋得其道也。曰：秦失其道，其能定天下，何也？曰：時也。六國之君，其愚又甚於秦，故秦能欺之，以僥倖一時之勝而亡立至矣。曰：然則漢、唐興義師，不五六歲得天下，定中國者數百年，季世一失其道而亡，如此其速，何也？曰：井法不立，諸侯不建，天下蕩蕩無綱紀也。後世不改其轍，欲如周獲天年，終難矣哉！

三代而後，漢、唐之盛，謂愛民而富民之君則有之，謂愛民而教民之君則未之有也。

漢、唐以來，天下既定，人君非因循自怠，則沈溺聲色；非沈溺聲色，則開拓邊境；非開拓邊境，則崇飾虛文。其下乃有惑於神仙眞空之術。曷若講明先王之道，存其心，正其情，大其德，新其政，光其國，爲萬世之人君乎！後世必有高漢、唐賢君之聰明者，然後能行之矣。而漢、唐賢君志趣識量亦未易及也，可輕棄哉？又況三代之盛，王行一不義，殺一不辜而得天下不爲者，其仁何可及乎？人君，聯屬天下以成其身者也。內選於九族之親，禮其賢者，表而用之，以聯屬其親；外選於五方之人，禮其英傑，引而進之，以聯屬其民。是故賢者，衆之表，君之輔也。不進其親之賢者，是自賊其心腹也；不進其人之賢者，是自殘其四肢也。殘賊之君，鮮不覆亡哉！

又《釋疑孟・霸》 二帝三王施仁政，定天下之功，盡道而已，非有利天下之心也。五霸仗義結信，摟諸侯，奬王室，謀自強大，非有正天下之心也。五霸，桓公爲盛，忿不懲而滅譚，欲不窒而窺魯。其心原不可考矣，雖力行信義，豈其如日之晝，如月之夜，不可掩乎。使其無死，要知其不至驕溢而後有失信棄義之事哉！唯其執之不致中道而廢，是以得成霸者之名耳。此孟子之所謂假也。

今有人假人之器以爲用，方其用也，謂之非己用可乎？爲己用矣，謂之文具而實不從可乎？用之來歸以至於沒身，孰知非己有乎？五霸假仁義而不歸，則既有之矣，其得罪於三王者，何也？以有爲而爲之也。此王霸之所以分乎！

程俱《北山集》卷二九《進講・孟子卷第一》 臣以謂梁惠王知移民於河東以就粟，移粟於河內以救荒，是亦仁民之意也。然不知爲政以行之，而望民之多於鄰國，此孟子所以譬之以五十步笑百步也。然爲政則如之何。如春省耕，秋省斂，凡起徒役家毋過一人。用民之力，歲不過三日。若此則不違農時，民皆得以盡力於稼穡，而有所謂三年耕，餘一年之食者，則其穀至於不可勝食也宜矣。數罟，密網也。不使密網入於洿池，則魚鼈之小者，皆得以遂其生育蕃大之宜矣。而又如所謂斧斤以時入山林者，不唯無宮室臺榭華侈之役，且以伐之而已。如山虞林衡之所掌，所謂仲冬斬陽木，仲夏斬陰木，凡服耜斬季材者，未嘗不有時焉。則材木至於不可勝用也亦宜矣。夫艱食鮮食，與夫材木之用，皆有餘而不匱。則所

謂養生喪死之具，豈不有餘裕哉。如是則雖有凶荒之歲，而民不病矣，豈噓濡小惠之比哉。昔者子產之爲政於鄭也，以其乘輿濟人於溱洧，而孟子譏之。以謂安得人人而濟之，以其不知爲政也。故曰十一月徒杠成，十二月輿梁成，人未病涉也。使子產以愛民之意而施之於政，則舉鄭國之人無復病涉之憂矣。此徒善不足以爲政，所以無取於聖人也。且養生喪死無憾，而以爲王道之始，何也。今夫天下之民，其窮困至於生無以養，死無以葬，則其奪攘矯虔之事，生於憔悴無聊之心。蓋將無所不至矣。雖欲安且治，得乎。由此觀之，則養生喪死無憾，其爲王道之始也，明矣。【略】

臣觀孟子告梁惠王以王道之始，與夫制民之產之意。所謂五畝之宅，百畝之田之類是也。而又及於爲政以殺人者，如狗彘食人食之類是也。於是其言有慨於王心者，此梁惠王所以有願安承教之言也。夫刃之與政，其殺人無以異，猶挺之與刃也。然臣以謂政之殺人，有甚於刃者。蓋政之所及者廣，而其爲禍深且久故也。此苛政之害，孔子所以知其甚於猛虎者也。庖有肥肉，廐有肥馬，是奪人之食，以食馬畜也。因是而民有飢色，野有餓莩，豈非率獸而食人乎。古者馬不皆食粟，而有食粟之馬焉。故傳稱季文子相魯，而家無衣帛之妾，與食粟之馬也。所謂粟者，菽麥之類皆是也。吳越之地，菽麥之生者寡。比者行軍所過州縣，皆斂稻穀以食馬。二石之穀，一石之米也。斂萬石之穀以食馬，則民間無五千石之米矣。此其所以飢色餓莩，常相屬於野也。夫初以人食食馬畜，非有意於使民飢而死也。而馴致於使民轉而爲餓莩者，是始作俑而終必至於用人之類也。古者用偶人以從葬，所謂俑也。其後浸以用人，此《黃鳥》之詩所爲作也。《禮》曰，孔子謂爲塗車者善，謂爲俑者爲不仁。蓋爲俑者殆於爲殉故也。然則製器創物者，且不可不如此，而況於爲政乎。其可不愼其始而思其終也。【略】

臣聞禮曰，天子穆穆，諸侯皇皇，大夫濟濟，士蹌蹌，庶人僬僬。此言其容止之不同也。傳曰，德敬應和曰穆。然則施之容止，則所謂穆穆者，有欽而和之貌焉。夫所謂望之不似人君者，言梁襄王無人君之威儀，非所謂穆穆皇皇之容者也。就之而不見所畏焉者，蓋遠而望之既不得其所以爲人君之威儀矣，則又就之而亦不見其所可畏之威儀，非所謂儼然人望而畏之者也。子夏之言君子也，曰，望之儼然，即之也溫。史稱堯曰，望之如雲，就之如日。蓋古者觀人之威儀容止，類以遠近言之如此。觀孟子言人心之去就，爲國之存亡，以一言判之曰，仁與不仁而已矣。當是時，諸侯日以干戈相侵伐，無非所謂爭地以戰，殺人盈野。爭城以戰，殺人盈城者。此亦不仁之甚矣。雖謂之嗜殺人，可也。夫諸侯皆好殺人，而一國獨不好殺人。則民之喜而戴之，何啻旱乾苗槁之時，而得霖雨也。豈唯吾國之人喜而戴之，而天下之人，亦莫不與之矣。此所以能一天下也。何哉，仁而已矣。今夫仁心仁聞未達於天下，而又仁政未之行焉。而欲天下莫不與之，難矣。天下不與之且不可，而況有胥怨之心乎。如此而求其愛之如父母，好之如椒蘭，致死力以衛其上，益難矣。然則一天下者，將何以哉，亦有仁而已矣。【略】

臣竊以謂齊宣王雖非戰國之賢君，然其良心固在也。故見一牛之將就死地，則惻然有不忍之心而捨之。夫不忍之心，仁之端也。推是心而廣之，則仁不可勝用矣。此孟子所以知齊宣王之可與行王道也。國人徒見其以羊易牛，是以小易大，因以爲有愛於其財，而不知推之於不忍之心也。此孟子言之，而齊宣王之所以說也。齊宣王之恩能及於禽獸如此，而不能推是心以恩加於百姓，是力足以舉百鈞，而不舉一羽。明足以察秋毫之末，而不見輿薪之比也。必無是理矣。夫以千里之國，諸侯之位，有可爲之勢，推不忍之心而行王政，以成王業，此非不可能之事也。然不爲焉，是猶折枝之易，而以爲不能，非不能也。夫人主患無求治之志，而不患治之不成。患無可爲之資，而不患行之不至。故自以爲不能者，謂之自棄。而謂其君不能者，謂之賊其君者也。

張九成《孟子傳》卷六

孟子曰，以力假仁者霸，霸必有大國。以德行仁者王，王不待大。湯以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不贍也。以德服人者，中心悅而誠服也。如七十子之服孔子也。《詩》云：【自西自東，自南自北，無思不服。】此之謂也。

嗚呼，善論王霸之道，無出於孟子矣。蓋霸者，以智術爲主。王者，以至誠爲主。至誠乃心所固有者，智術乃罔念所成者。以至誠行仁政，是其心出於救民耳，非有所冀也。以智術假仁政，是特假途以要利爾，豈以民爲心哉。如齊桓實欲襲蔡，而假包茅之名。實欲服諸侯，而假葵丘之名。晉文實欲伐楚，而假避舍之名。實欲一戰而霸，而假大蒐伐原之名。雖一時風聲威令足以聳動鄰國，然而天下皆知其心出於智術。特以智術之不如，故聽其號令耳。儻智術出其上，則將以僕奴待之。不然，相亢則爲敵，相參則爲參，其肯

服之乎。若夫王者之心，則不如是。心見仇餉之不仁，故有征葛之舉。心見莒國之不道，故有徂莒之征。非出於智術也，至誠救民而已矣。故湯之征葛也，東面而征西夷怨，南面而征北狄怨。曰，奚爲後我。而文子武王之伐紂也，散鹿臺之財，發鉅橋之粟，大賚於四海，而萬姓悅服。此豈以利爲心哉。故如霸者之所爲，竭其智術，侵人土地，取人城邑，可以爲大國而已矣。然而怨結於心，特待時而發耳。如王者之所爲，本不爲廣土地，充府庫計也。故湯以七十里而天下歸之，文王以百里而天下歸之。湯之有天下，文王之三分，皆至誠所感，民心歸之，如子之歸父母，水之朝東海，豈強以智術驅之哉。特其心之所願欲耳。孟子知此意，故曰以力服人者，非心服也，力不贍也。以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也。夫孟子論王霸之民，而又發七十子之服孔子之意，以明孔子非以智術得諸弟子也。不知孟子之指，何處見七十子心服孔子如此哉。夫孔子，一旅人耳。非有祿以富人，非有爵以貴人。以子貢之才辯，子路之勇敏，冉求之智謭，皆足以揖將相而動王公，然而甘心飢餓勞苦以從夫子，周流於天下。儻非道德之大，豈能服其心如此乎。乃知霸者之民，兵勢之壯，猶足以使之。一旦國家削弱，則皆相率而去之，有何心於戀慕哉。夫王者之民，則急難相保，窮迫相扶。蓋平時所以固結其心者，皆至誠也，故民皆至誠以報之。所以太王避狄去邠，而從之者如歸市。如七十子之服孔子，以明王道之大。孟子可謂深知王者之所存矣。當戰國之時，時君世主，方慕仰桓文之不暇，豈能知此理乎。

陸九淵《陸九淵集・拾遺・保民而王》　民生不能無羣，羣不能無爭，爭則亂，亂則生不可以保。王者之作，蓋天生聰明，使之統理人羣，息其爭，治其亂，而以保其生者也。夫爭亂以戕其生，豈人情之所欲哉？彼其情驅勢激而至於此，未有不思所以易之者也。當此之時，有能以息爭治亂之道，拯斯民於水火之中，豈有不翕然而歸往之者？保民而王，信乎其莫之能禦也。

陳亮《又甲辰秋書》　自孟荀論義利王霸，漢唐諸儒未能深明其說。本朝伊洛諸公辯析天理人欲，而王霸義利之說於是大明。然謂三代以道治天下，漢唐以智力把持天下，其說固已不能使人心服；而近世諸儒遂謂三代專以天理行，漢唐專以人欲行，其間有與天理暗合者，是以亦能久長。信斯言也，千五百年之間，天地亦是架漏過時，而人心亦是牽補度日，萬物何以阜蕃而道何以常存乎！故亮以爲漢唐之君本領非不洪大開廓，故能以其國與天地並立，而人物賴以生息。惟其時有轉移，故其間不無滲漏。曹孟德本領一有虧欵，便把捉天地不定，成敗相尋，更無着手處。此卻是專以人欲行，而其間或能有成者，有分毫天理行乎其間也。諸儒之論，爲曹孟德以下諸人設可也，以斷漢唐，豈不冤哉！高祖、太宗豈能心服於冥冥乎！天地鬼神亦不肯受此架漏。謂之雜霸者，其道固本於王也。諸儒自處者曰義曰王，漢唐做得成者曰利曰霸。一頭自如此說，一頭自如彼做；說得雖甚好，做得亦不惡：如此卻是義利雙行，王霸並用。如亮之說，卻是直上直下，只有一個頭顱做得成耳。向來十論大抵敷廣此意，只如太宗亦只是發他英雄之心，誤處本秒忽而後斷之以大義，豈右其爲霸哉！發出三綱五常之大本，截斷英雄差誤之幾微，而來諭乃謂其非三綱五常之正，是殆以人觀之而不察其言也。王霸策問，蓋亦如此耳。

詹初《序經・論語上篇》　君子之學，天德王道而已矣。一本無矣字。《學而》，天德也。《爲政》，王道也。故《學而》第一，而《爲政》次之。爲政之道，莫先於禮樂。大夫僭，禮樂之道壞，故《八佾》次之。《里仁》所以救僭亂之風也，故《里仁》次之。仁之爲道，困而不失其所亨。故《公冶長》次之。雖在縲紲之中，無損於其心也。然仁之爲道，不惟可處困，而實可以履帝位。故《雍也》南面次之。人君之居南面，莫善於鑒成憲，而莫病於亂舊章。故《述而》不作次之。爾紂作聰明以亂舊章者也。《太伯》當其時，安其分，可謂至德也已矣。至德莫大於仁聖。而夫子曰，我未見好仁者，曰，聖人吾不得而見之矣。聖人盡性至命者也。惟其難，故夫子罕言之。利，害仁者也。害仁無以進於聖，故夫子罕言之。《鄉黨》，夫子之常言常行也。依乎此，則一動一靜皆有道，而利欲不能害，仁可造，命可至矣。故上篇以是終焉。

又《序經・論語下篇》　禮樂二者，不可斯須去身。故君子致禮以治躬，致樂以治心。先進，禮樂之準也。後進，禮樂之弊也。故聖人從先進，而《先進》首焉。禮樂具，則躬心之道得而仁，故《顏淵》次之。仁之爲道，非但體之於身，加之於民，可以爲政矣。故《子路》次之。仁未體，不可以從政也。治亦進，亂亦進，穀則恥矣。故《憲問》恥次之。恥者，恥其徒穀也。然徒穀

不惟下之人，而上之人亦有之。《衛靈公》之爲君，上失其道者也。然世道之降，不特諸侯爲然，而大夫亦有之。季氏伐顓臾，大夫之亂極矣。故《季氏》次之。大夫僭諸侯，而陪臣僭大夫，亦勢所必致者。故陽虎亂而季氏囚，天下之亂極矣。小人之道長，君子之道消矣。微子去之，箕子爲之奴，比干諫而死，消之極也。故《微子》次之。繼之以《子張》者，挽回君子之道，在乎士之自立行而已。士行立則可以達天德，天德立，王道行矣。堯舜之中，天德王道之極也。聖賢萬世相傳之心法也，故下篇以是終焉。

方逢辰《講義》《周禮》，鄉大夫之職，受教法於司徒，退而頒之於鄉吏，使各以教其所治，以考其德行，察其道藝，以歲時登其夫家之衆寡，夫家，男女也。辨其可任者。任者，謂給繇役也。國中自七尺以及六十，七尺，謂氓二十歲以上。野自六尺以及六十有五，六尺，謂氓十五歲以上。皆征之。征謂繇役。其舍者，國中貴者，謂爵尊者。賢者，謂有德者。能者，謂有才者。服公事者，謂士大夫居官者。老者，謂年尊者。疾者，謂廢疾者。皆舍。舍，先儒謂復除其繇役也。

鄉大夫者，司徒之屬，掌教之官也。攷德行，察道藝，賓賢能，其本職也。然於征役瑣細之事亦與焉，何也。蓋所以辯貴賤，優賢能，行弛舍也。以歲時登其夫家之衆寡，辯其可任者，所以考察其民之可役與否也。國中之民，自年二十以及六十。野之民，自年十五以及六十有五，皆征之。此成周繇役之法也。國之民，年二十則役之，六十則免。野之民，年十五則役，六十有五則免。國中晚征而早舍，以地近則役多也。野中早征而晚舍，以地遠則役少也。其舍者有六，貴者，賢者，能者，服公事者，老者，疾者，皆舍。此成周免役之法也。貴者不役，以其爵尊也。賢者不役，以其有道有德行也。能者不役，以其有才藝也。服公事者不役，以其居官有職事也。老者不役，以其無筋力也。疾者不役，以其不任奔走也。此六者皆復，除其繇役，載在《周官》，所以示萬世昭昭也。後世王道不明，凡貴者，有公事者，與老者，疾者，皆免。而獨賢者，能者，未得復除，而與編氓皂隸，同受役於府史胥徒之下。冠履倒置，莫斯爲極。古者公卿大夫，士與庶人，各有定分，而不相踰越。公卿大夫，行先王之道，以治於朝。士明先王之道，以教於鄉。庶人服庶人之事，以役於野。凡學先王之道者謂之士。爲小人之事者謂之庶人。三代之時，士庶人家，各百畝，不以貧富爲差，而以賢不肖爲別。世教不修，士庶人之分不明。爲有司者，乃欲使士與庶人並役，是不察周官之法，不知士庶人之各有定分也。庶人之役，役其力耳。吾儒則經天緯地，爲天下正君臣，定父子，別夫婦，序長幼。其爲役也大矣。今自國及野，僕役於主，子聽於父，妻不敢二其夫，幼不得凌其長，非儒之教，其誰之功也。且有天下者，必有所尊，而後足以成天下之尊。自古爲人主者，必折節以下天下之士。非尊其人也，尊其道也。天地設位，道行乎其中。綱常禮義自儒者出。一日無此道，則強凌弱，衆暴寡，智鬬智，力角力。天地間乃一凌犯角奪之區而已矣。然則君天下者，乃所以自成其尊也。《王制》曰，命鄉論秀，升之司徒，曰選士。升於司徒者，不征於鄉。不征者，先儒謂復除其繇役。若此則不獨周官之法，通三代之制然矣。乃者上臺有請，以三代之法推而行之江南，此尊儒道將以立人極也。夫愚請發明《王制》，以曉未識三代之法者。

家鉉翁《春秋詳說·綱領·明霸》邵子曰，五霸者，功之首，罪之魁也。又曰，春秋之間，有功者未有大於四國，有過者亦未有大於四國。愚謂邵子立論高矣，美矣。而五霸之行事，實未可以概言也。孔門所謂霸，齊桓、晉文而已矣。孟子曰，五霸，三王之罪人。說者以齊桓、晉文、宋襄、楚莊、秦穆爲五。一說謂夏伯昆吾、商伯大彭、豕韋周伯、齊桓、晉文爲五。邵子所云功之首罪之魁，謂衰周之五霸。愚以爲是五君者，功罪不同，復有貴賤內外之辨，殆未可以概言也。蓋齊桓晉文，則中國之諸侯，以尊天子扶王室而爲號者。楚莊則荊蠻僭王，而爲列國患者也。桓、文用心固未必純乎爲善，而楚莊則志乎僭，純乎利，與中國爲水火者。其處心行事，可得與桓、文同日語乎？蓋春秋未嘗輕與諸侯以霸，尤不輕與荊蠻以霸。歷觀二百四十二年中，其內外之辨，至爲嚴謹，未有予荊蠻而霸中國者也。後儒爲傅義所惑，謂春秋與楚莊以霸，而桓、文與莊、襄、穆並列爲五。此愚霸辨所以作。善讀《春秋》者，宜知所去取矣。當周之既東，號令賞罰不行於天下。楚僭王，楚首叛。鄭莊王之卿士而侵犯王略，鄭又叛。王人子突救衛，五國敵王而納朔，諸侯大率皆叛矣。幸而齊桓者出，仗義尊王。內正諸華，外卻戎狄，天下始復知有王。晉文踵其行事，德雖小不及，功則過之。方是時，天若不生二霸，則蒼姬之卜世，殆未可知也。夫子論齊桓、晉文之譎，正未嘗及秦、宋、楚。及修《春秋》，於二霸之行事，有褒有貶，有激有揚。權衡衮斧，若造化之無私也。秦穆固賢君，而其功烈不及於中夏。特以不吝改過，爲聖門所

取，不以霸言也。宋襄者，當齊桓之既歿，晉文之未興，能抗荆楚而敵之，故春秋於鹿上之盟孟之會，長宋而賤楚。與其有志於中國，望其能霸，而卒無所成，君子無以議爲也。及若楚莊，則南蠻傑者。觀兵中原，問鼎之大小。推其無忌憚之心，將何所不爲，是豈可與齊桓、晉文俱以霸稱乎。若曰桓、文爲功之首，楚莊爲罪之魁，庶乎其可也。外此，則有繼其父祖而霸者焉。晉襄也，晉悼也。襄能保文公之業，賴父用譽者也。悼得國羣卿之手，假之以權，漸至不制，復以媚悦其卿者，媚悦諸侯之大夫。鄭人弒君於會，明知而不敢問。衛人逐君立君，不惟不討，又從而寵奬之。甚至諸侯在會，而與大夫爲盟。既亂己之君臣，復亂人之君臣。於是諸侯之大夫並起，而抗其君。霸國紀綱，自茲始壞。後以襲鄢勝之，餘威復借援強吳，以牽制荆楚。楚内懼於吳，不暇與晉爲敵。僥倖少安，何霸之足言。《左傳》備載晉國諂史，率多諛辭。後儒窮經不具眼，雷同稱譽。甚者謂悼優於文。愚每爲憤歎而不能已於言。自是而後，有若平昭頃者庸闇不君，舉霸業而遜之荆楚，中國愈不競。至於晉定卿權益尊，霸政掃地，不復能主夏盟矣。齊景公在位日久。當晉政衰亂，楚(焰)[焰]中撲，有可霸之機，而其才其志皆不足以有爲。桓、文之業，至是始俱掃地無存。臣干君，強吞弱，大併小，春秋降爲戰國，階於此矣。外此又有蠻荒之霸於其國者，吳闔閭夫差也。吳本太伯之後，而乃干王，略同楚之僭。闔閭猶有攘楚一節之可書。夫差用兵不戢，自底滅亡，然以削去僭名，自同列國。故《春秋》於黄池之會，特示褒進，與晉俱書，然亦正其始封之號而已矣。《春秋》所謂霸，齊桓、晉文之二君，餘不錄也。或曰，若子所言，《春秋》未嘗輕與人以霸，而孟子乃謂仲尼之門，無道桓、文之事者，其旨同乎否與。曰：《春秋》主垂法，孟子主明道。命德討罪，《春秋》教也。貴王賤霸，孟氏教也。當孟子之世，王道益遠，士論益卑。扶而植之，其用力與《春秋》同功。其言曰，五霸，三王之罪人。今之諸侯，五霸之罪人。公平正大，足以盡王霸之實。後之立言者，累千百不能及此也。讀《春秋》者，試以是觀之。

又《春秋詳説》卷三〇　或曰，諸儒之説，有謂《春秋》感麟而作者，有謂《春秋》成而麟應至者。杜元凱以爲感麟而作，胡文定以爲《春秋》成而麟應至。其説援引詳備，子以爲如何。曰，二義皆通。愚以爲《春秋》感麟而作也。宇宙間惟理與氣而已。理行氣從，固當有自然之應。而況聖心之妙，貫乎三極。致中和而天地可位，萬物可育。此作彼應，固其理也。然愚以當時之事而觀，《春秋》蓋感麟而作，以麟而終也。夫子嘗曰，鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫。蓋麟鳳龜龍，帝王之瑞。夫子抱帝王之道，將以大拯於斯世。今也轍環天下而無所遇，自衛反魯，刪《詩》定《書》，繫《易》正《禮》，將載其道，以垂之後世。而麟應適至，獲而傷焉。夫子知道之終不行，夫然後修《春秋》，以明一王之法。《春秋》，天子事也。《春秋》成，而聖人不復有用世意矣。故《春秋》之修，獨後於五經。蓋感麟而作，以麟而終也。或曰，然則《春秋》之書之絕筆以麟，故其不繫於當時之事乎。曰，固繫於當時事也。《春秋》，誅亂賊，明王法之書也。始於隱，魯大亂。君以弒死者三世。終於哀十四年，齊大亂，君以弒死者亦三世。是歲陳恒弒簡公，孔子沐浴而朝，告於哀公，請討之。聖人爲世道慮也，深矣。而公不能用。吁，使陳恒即正天討，則魯之三家、晉之六卿，皆有所憚而不敢肆。齊不亡，晉不亂，魯不削，世道未至日趨於下。哀公未必不知此，而制於強臣弗獲展，而《春秋》於是終矣。蓋以討亂賊而始，亦以討亂賊而終。此《春秋》所以作，亦《春秋》所以止。孟子知之，故曰《春秋》作而亂臣賊子懼。

無爲

韓元吉《老子論》　昔者嘗怪太史公之書，以謂申韓之學者，原道德之説。蓋申韓之學，自以刑名爲宗，而商鞅用其術。使秦之民重足而立，身死名僇，爲天下笑。豈與老氏所謂道德，同日而語。雖然，其弊豈無馴致者哉。夫老氏之説，以無爲爲宗者也。天下之治，而至於無爲，可謂極矣。後世之能致此者，莫過於虞舜。而舜之時，嘗去四凶也，舉十六相也，修禮而作樂。巡狩之轍偏於天下，皇皇然未之少休，號爲無爲，而亦無不爲矣。何則，無爲者，其治之理。無不爲者，其治之具也。是以儒者之學，每論其爲治之具，而不論其無爲之理。使天下後世守其具而施之，則亦足以至於無爲矣。尚有虚言之務哉。老氏則不然，不先論其爲治之具，而姑論其無爲之理。彼無爲之説既勝，視夫爲治之具，若卑近而浼焉。則天下之人，惟其空言之慕，思所以致夫無爲者，蓋亦不知所爲矣。不知所爲以號於天下，而天下將何

從。是必紛紜膠擾，以不順吾之令，而吾之所謂無爲之志，無自而伸矣。言發而下不隨，命出而衆不應，故必刑法然後可以威之。刑法之威既立，天下之人始無敢犯，以成吾之所謂無爲之治者。嗚呼，是申韓之術如此，而豈老氏之意哉。今夫老氏之意，蓋將以明吾道德之歸，而致天下於無爲也。蓋世之欲行禮者，必教其升降揖遜之節，然後上下之分明而不亂。今有人焉，惡其升降揖遜之繁，不若安坐拱手以爲無事。至於少者狎之，強者侮之，而無以禁也。然後爲令以齊之，曰，不安坐而拱手者，斷棄其命。則鞭扑不已，而刀鋸相尋矣。不知聖人制爲升降揖遜之節者，將以使民至於安坐而拱手也。申韓之弊，何以異此。嗚呼，孔子之不言性與命與仁，非不言也。蓋嘗發其端，而使人之自得也。老氏之學，則盡言焉。後之人用而不知其要者，流而入於刑名。習而不察其理者，流而入於虛無。刑名之弊，商鞅以之。虛無之弊，王衍以之。二者皆貽患於天下，吾是以知太史公之言未爲過也。

方大琮《治國大體之功》 人主當以身建天地之功，不可以己安者自限也。古昔聖人，以身立於一堂之上，親裁闔闢，使覆載之間，無一物之不得其所，而後可以無憾。此其事宏大濶遠，決非後世之所可望。聖人不作，天地爲之失序者屢矣。君子固幸一日之安，而不可得。況望其以身任天下之責，有如人主天資，眞可以古聖事業，而僅止於後世之苟安，民物亦賴以粗康。彼且以是爲大體之所在，而不知古人之大體，則不止此。粗安一世，如是足矣。必欲清寧宇宙，而上以合天地之心，則吾身之責，有所不容辭。奈之何自守己見，而卒無以副儒者之望耶。文帝以安靜守漢國家大體，極言五帝之功，皆自以其身任之，而非苟安而止。其事雖不遂，而告帝之言則大矣云云。孰謂錯漢臣也，而能以是望君耶。吾嘗觀漢初之事，而疑世變升降之會，決於此矣。遠乎漢者，爲周爲夏、爲商，上推而爲五帝。當是時，天地之間，無一物之不得其理也。接乎漢者，爲秦爲七國，去而爲春秋。當是時，天地之間，微一物之不失其理也。然則漢興之初，其天地之再開闢歟？動者欲靜，勞者欲息，躩躅而自奮者，欲止爲漢之君轉移闔闢。上之則五帝，下之則爲秦。一升一降，宜於此決。今也不治不亂，以智力相扶持，使三十餘年之世變，不得遂決其治亂。此無他，未有一身任天下之責也。高帝草創，何暇大體。惠帝柔弱，烏知大體。彼方自守之不暇，安敢以身任其責。君子望漢，僅僅止此。而文帝繼興，君子復以世變決焉。父老嬉戲，民物生息，與往者德色訾語之風，大遜庭焉。當時世變，不得謂之不升，然而未也。三代風俗不能無憾，況五帝乎。觀賈生痛哭之書可見矣。豈帝之未知大體歟。彼其來自代邸，潛觀諦察，閱天下之故審矣。以安靜爲心，以和平爲福。胸中規模業已素定。然此帝之所謂大體，而非古也。以身守天下之勢，而得以自安，帝之大體也。以身任天下之責，而善爲斡旋，古人之大體也。彼誼號通達國體者，痛哭當世之時事，曾不以是告，孰謂晁氏而能以五帝期其君乎。五帝之治迂矣。漢初議論不一，及此國家大體之問，莅政之十五年也，帝亦自顧其治效之已試，而姑發諸一問。膺對者百人，而獨錯擢焉。五帝之對，異乎吾所聞，寧能不駭然而動耶。明者爲日月，和者爲陰陽。微而草蟲鳥獸之順適，靈而神龍威鳳之翔止，帝或心慕之，而自疑其不能。則亦不敢以彼易此，然帝亦過疑矣。資材不下，錯非諛也，非張皇誇大以竦動帝聽也。誠見其負帝王之資，乃屈而就後世之功。向者十五年之治道，而無一日之心術及此，豈諸臣未有以五帝開廣其心者。極言其大功，而推本於親事，其大體不過如是。意者使吾君以五帝待其身，以五帝之民待其民，慨然任天下之事。未央臨御之時，宜室沈思之夜，如臨乎法宮之中，明堂之上。轉移世變之機軸，開闔造化之關鍵，精神心術，直可以上徹五帝，使漢代之民，復見天地之大全，而錯亦自幸以其身見焉。然錯言親事則可矣，而極詆摹臣之不足與語者，何哉。誠以漢廷諸臣，無遠大之見，以安爲幸。使其聞帝欲親任天下之事，而變更天下之風俗，寧不駭然其聽，必有持私說以撼帝心者。絳灌之沮賈生是也。故勉帝以親任其事，而不自知其言之過。錯勇而言之，帝疑而難之。疑信未決之頃，而帝之念已矣。錯與斯民之望帝，亦已矣。故自文帝之大體行之始，而奢者朴，強者柔。馴而進之，則夷狄知義，諸侯畏分。極而至於海內富庶，黎民醇厚。止矣，不可以復加矣。使其自五帝之大體行之，飛鳥之被澤，而草蟲之不及，非功也。風雨之既時，而膏露之不降也，非功也。必至幽明萬彙，無一物之不得其理，而後聖人之能事始畢。帝非不知此，其所以不爲者，特疑其言之大，而意其未必成，而併與安靜者失之。寧無慕於古，而競競守吾之規模，卒之能使黃龍之見，而不能使靈鳳之來。能使醴泉之湧，而不能必甘露之降。寶鼎則出於吾之世矣，而河圖洛書未必呈也。維持六十年之漢，以貽後人，帝亦何憾。然五帝遺民展轉，世變相激相

推，而後適至於文帝之時，而猶不獲見五帝之功。君子於此深惜之。錯盛言其有大功者數十。帝王功用無窮，安有止於數十乎。況所謂通關梁除肉刑之屬，其功止於及民而已。上不言天，下不言地，其不足於帝者多矣。嗣是而武帝興。仲舒傷漢無善政者七十年，其說主於更化，是亦錯親事之意也。帝亦欲以身任天下之事，慨然有懷於河圖洛書之世。然轉移失其道，而天地之間，反爲之紛紜，而併失文帝之安靜，則不若不任之爲愈。故嘗論之，高帝倥傯，惠帝苟且，皆不知有大體之功也。雖知之，未能爲之。其知之者自疑而不敢爲，文帝是已。其知而爲之者，銳意而不克成，武帝是已。噫，其已試者又如此，卒無以取驗晁錯之言矣。然使文帝出而爲之設施闔闢，當必有道，必無元狩以來之紛紛。故爲漢世四百年之民，而無一日被五帝之功，君子觀武帝爲之之可恨，深以文帝之不爲尤可恨。

教化

胡宏《知言・仲尼》　胡子曰：仲尼之教，猶天地造化萬物，生生日新，無一氣之不應，無一息之或已也。我於季路而見焉。或曰：何謂也？曰：子路衣敝縕袍，與衣狐貉者立而不恥者，其質美矣。孔子曰：『不忮不求，何用不臧？』進之以仁也。季路終身誦之，力行乎仁矣。孔子曰：『是道也，何足以臧？』至哉斯言！非天下之至誠，其孰能與於此？顏回欲罷不能，未至文王純一不已之地。孔子所以惜之，曰：『未見其止也！』止則與天爲一，無以加矣。

氣主乎性，性主乎心。心純，則性定而氣正。氣正，則動而不差。動而有差者，心未純也。告子不知心而以義爲外，無主於中而主於言。言有不勝則惑矣，而心有不動乎？北宮黝、孟施舍以氣爲本，以果爲行。一身之氣，有時而衰，而心有不動乎？曾子、孟子之勇原於心，在身爲道，處物爲義，氣與道義同流，融合於視聽言動之閒，可謂盡性者矣。夫性無不體者，心也。孰能參天地而不物，關百聖而不惑，亂九流而不繆，乘富貴而能約，遭貧賤而能亨，禮儀三百，威儀三千，周施繁縟而不亂乎！

人皆有良心，故被之以桀、紂之名，雖匹夫不受也。夫桀、紂，萬乘之君，而匹夫羞爲之，何也？以身不親其奉，而知其行醜也。王公大人一親其奉，喪其良心，處利勢之際，臨死生之節，貪冒苟免，行若大鼠者，皆是也。富貴而奉身者備，斬良心之利劒也。是故禹菲飲食，卑宮室，孔子重贊之，曰：『吾無閒然矣！』富貴，一時之利；良心，萬世之彝。乘利勢，行彝章，如雷之震，如風之動，聖人性之，君子樂之。不然，乃以一時之利失萬世之彝，自列於禽獸，寧貧賤而爲匹夫，不願王公之富貴也。

以理義服天下易，以威力服天下難，理義本諸身，威力假諸人者也。本諸身者有性，假諸人者有命。性可必而命不可必，性存則命立，而權度縱釋在我矣。是故善爲國者，尊吾性而已。

君子有宰天下之心，裁之自親始；君子有善萬世之心，行之自身始。不然，則蕩而無止，不入於釋氏之絕滅，則入於老、莊之荒唐。

有德而富貴者，乘富貴之勢以利物；無德而富貴者，乘富貴之勢以殘身。富貴，人之所大欲；貧賤，人之所大惡。然因貧賤而修益者多，因富貴而不失於昏淫者寡，則富貴也，有時而不若貧賤矣。

赤子不私其身，無智巧，無偏係。能守是心而勿失，然後謂之大丈夫。

惟仁者爲能所執無非禮，所行無非義。

今之儒者移學文藝、干仕進之心，以收其放心而美其身，則又何古人之不可及哉！父兄以學文藝令其子弟，朋友以仕進相招，往而不返，則心始荒而不治萬物之成，咸不逮古先矣。

學欲博，不欲雜；守欲約，不欲陋。雜似博，陋似約，學者不可不察也。

修爲者必有棄，然後能有所取；必有變，然後能有所成。雖天子之貴，不仁不義，不能以尊其身；雖天下之大，不仁不義，不能以庇其身；況其下者乎？

魚生於水，死於水；草木生於土，死於土；人生於道，死於道；天經也。飲食、車馬、衣裘、宮室之用，道所以有濟生者，猶魚有蘋藻泥沙，草木有風雷雨露也。如使魚而離水，雖有蘋藻泥沙，則不能生矣；如使草木而離土，雖有風雷雨露，亦不能以生。今人也而離道，飲食雖豐，裘服雖鮮，車馬雖澤，宮室雖麗，其得而享諸？季世淫亂並興，爭奪相殺，殄滅人倫。至於善良被禍，姦惡相殘，天下囂然，皆失其所，則一人棄道崇物之所致也。有國家者戒之！戒之！

養太子不可以不愼也，望太子不可以不仁也。

胡銓《廬陵先師孔子廟記》 吉州廬陵，古稱大縣。唐貞元時，有地三百餘里，戶餘二萬。至熙豐間，戶籍號闕萬，迨今不啻倍蓰。縣當刺史理所，凡事難專，煩言易生。又適茲興法蠭午，百姓創罷，爬梳不可。以夜繼旦，爲吏牘埋沒，至皤頭不得出氣。政且不舉，何暇及教。縣故有先聖廟，歲上丁釋菜，府史執事趨如令。則正視貌像，如土木偶然。官之設豈端使然哉。今令君老於政事，其爲治，鍵之以勤強練密，異時桀黠吏縛，不能展手。不期月，煩言寖聞。則笑曰，夫其口衆我寡，吾知行吾政爾。益痛掃溉辦乃公家事，小人齗齗，逮鰥廩饑以爲未至，則喟然治黌舍，一新廟庭。凡宮室不能蔽風雨者，自我彫鏤，像圖巍然，突兀煦映。於是廬陵有學，可以責士之不來。賈生有云，移風易俗，使天下回心而鄉道，類非俗吏之所能爲。誠有味其言也。夫俗吏云者，不過曰獄城不得其情，刀篋不次於骨，箕斂口率不登其時，遮迣干掫不中其程。吾所汲汲也。勸學養士，二千石之職也，令於何有哉。因謂可以無學，無學不害，則苟而可。嗚呼，是蓋不知教學政之源，養其源則末治。徵訟誅斂，末也。夫民性非本惡，彼其強有力者嚚，暴悍者盜，豈專民之罪哉。長上不勸學也。父母我民不知勸學，至其寡廉鮮恥，一落檻穽，驟以三尺糾繩之，可謂大不仁矣。誠能隆師尙賢，使民知方，彼有恥則可以無訟，彼知自愛則可使畫地不入，彼知愛上則錢可使不趨而辦，我無欲而民興廉，則可使雖賞不竊。如是則前所謂獄城刀篋口率箕斂遮迣干掫，雖寢可也。反是，雖日撻以求治，不可也。郡太尹李公銳於養士，得梅池萬鍔爲之師，令君聞其揮鞞尺建鼓而和之。於是市井田野，往往樵夫談王道，將聞絃歌意。丁寧俎豆，厭戎馬簿書箠楚。且其室若荒涼。然則使民回心鄉道，不在俗吏矣。

薛季宣《浪語集》卷二九《大學解》 孔子曰，聲色之於化民也，末矣。修道之謂教。凡有血氣，未有不緣觀感而得也。此化俗之機也，皆自身修始也。堯舜之民，灝灝如也。桀紂之民，比屋可誅，是豈聲色化之也，皆觀感然也。非勉強而從之也。故君子必自反也。內外之合，所謂恕也。己所不欲，勿施於人，一言而可以終身行之者，篤恭而天下平，用此道也。孔子曰，其身正，不令而行。其身不正，雖令不從。故君子先正其身，不願乎其外。

又 古之善爲天下國家者，以天下爲一家，中國爲一人。無它焉，一以貫之而已。己所不欲，勿施於人。所出者正，則所從者順，此之謂絜矩之道。矩絜而民取制矣。是故動而爲天下道，使民無不知愛其親，知敬其長。風俗淳厚，蓋所以率之者順矣。修道之教，不言之令，所謂絜矩之道，皆以身修爲本耳。

又 國以民爲本，民以心爲本。君子之得其民，得其心也。民之好惡，其心未嘗不公。君子以民爲心，公其好惡，則民愛之戴之，將父母若矣。爲人上者，下人之所瞻望也，唯中立而不倚，則服而從之。十手十目，其嚴乎。故君子在正其身。

史堯弼《太學教化之宮賦》 太學中建，人文外隆。誕布聖神之治，允爲教化之宮。設以在郊，爰重上都之本。首於斯地，形爲四海之風。惟王日靖四方，獨觀萬化。謂教養之法不立，則士或佻達。謂儒術之治不行，則俗將鄙詐。乃卽天邑，鼎興庠舍。凡問道承師之所，莫此爲尊。宜漸仁摩義之方，由斯而下。輪奐儒館，典章聖時。隆師友以爲之追琢，養老更而示之孝慈。方領矩步，肅肅而至。止夏絃春誦，洋洋而詠思。敷五教以在是，風羣方而動之。設序開庠，式示神州之盛。移風易俗，是爲王政之基。橋門外峙兮巍巍，辟水環流兮混混。一人由是以表正，萬俗於焉而草偃。言其治，由中而及外。語其聽，自近而及遠。致神道之無外，由儒宮之爲本。式孚下土，罔踰於五學之庭。於變黎民，不越乎三雍之梱議。夫庶俗至繁也，何術而納之坯冶。九州至廣也，何爲而作之範模。欲使回心而向道，莫先設校以隆儒。習俗已正，澆風自無。故此成均之灋，首乎衆大之區。嚴東序西序之名，禹聲遠暨。闢上庠下庠之制，舜德攸敷。大凡格時雍於民者，教爲先暢。文明於世者，學爲重建。於上，而下孰不化。設於中，而外無不聳。故王民歸皞皞之美，而髦士有峩峩之奉。圜門者億萬，邁漢治之丕平。鼓篋者三千，軼唐家之高拱。其或文物積微之際，干戈平定之餘。聲名猶鬱於中土，揖遜未還於里閭。斯時也，欲敷善教以顯若，尤在賢關之建於。苟既化矣，不其偉歟。世祖躬臨，必在投戈之始。武王袒割，率先歸馬之初。今我后建置膠庠，載櫜弓矢。道德之威既肅然而外被，禮義之俗宜油然而內起。丕哉，三王四代之宏休，復隆於此。

又《周秦之士貴賤論》 舉天下而驅之以道，則天下之士必將相率而

入於道。舉天下而驅之以利，則天下之士亦必將相率而趨於利。士以道爲務，雖欲其賤不可得也。士以利爲務，雖欲其貴亦不可得也。夫士非能自貴也。道之所在，何往而不貴。士非能自賤也，利之所在，何往而不賤。然是二者，皆本夫上之人驅之。上之所驅，則下之所必從，是必然之理也。由是觀之，非士之能自貴而自賤，亦非道能使之貴而利能使之賤。其所以爲貴賤者，其權蓋在於上之人也。揚雄曰，周之士也貴，秦之士也賤。嗚呼，是皆當時驅之使至於此歟。蓋嘗論之，周之君，舉天下而措之於不得不爲道之地。秦之君，舉天下而措之於不得不爲利之地。士之所以爲貴而所以爲賤者，其故蓋出於此也。且周之所以驅之者，蓋可見矣。昔文武成康之致治，其朝思夕慮，惟以正天下之風者，何其詳且盡也。黨有庠，遂有序，家有塾，天子有辟雍，諸侯有泮宮。天下之人，其入則有家塾，其出則有辟雍泮宮。而小則有庠序，是無適而不學也。其朝夕之所游泳，耳目之所觀聽，起居飲食，未嘗一刻不在於孝悌仁義禮樂之間，是無適而非正也。及其取人也，賓之鄉閭，論之司馬，升之天府。六德有所不正，六藝有所不備者，弗升也。其試之以射，容體有不比於禮，進退有不和於樂者，弗取也。其登之於朝，有一言之失中，有一行之未盡者，弗用也。其幽隱僻陋之中，有抱道懷德之士。天子則安車束帛以招來之，諸侯操幣執贄以就見之。其所以驅之者如此，則天下之士，相率而入於道者，必然之勢也。若夫秦之所以驅之者則不然。使之以術，誘之以賞，貴之以法，其用人也，非使之屠戮人，則使之傾覆人也。吾欲事游說，若之口不利而辭不險者，不用也。吾欲闢土地，若之不能屠人邑而踐人城者，不侯也。吾欲破軍殺將，若之首虜不多者，不賞也。設爲十二級之爵，苟無尺寸之功，雖有周孔之才，曾閔之術，不是選也。其驅之者如此，則天下之士相率而趨於利，則亦必然之勢也。士苟入於道，必自重而不輕。故周之士，三公有所弗屑，萬鍾有所不就，諸侯有所不見，晉楚之富有所不居，而惟道之務。夫如是，奚而不貴。士苟趨於利，則必惟利是徇，而無所不至。故秦之士，閭閻以公乘侮其鄉人，郎官以上爵傲其父兄。其甚者，至爲穿窬斗筲之事，而不以爲愧。夫如是，奚而不賤。由此觀之，非周之士能自貴也，非秦之士能自賤也，其上之人驅之使必至於此也。及周之衰，自幽厲失道，至春秋之季，數百年間，王澤雖已衰微，當時之人猶據禮守正，以風其上。其言紆徐婉美，樂而不流，怨而不傷，怒而不戾。悲歌憂思，而終無犯上雞制之氣。凡此者，皆入於道而可貴者也，是驅之以正之效也。及秦之衰，天下豪傑恣睢之士，釋耒輟耕，徒手擊搏，環向而攻之，秦以不祀。凡此者，皆入於利而可賤者也。是驅之以不正之效也。抑嘗歷考古今之變而觀之，前乎周驅天下者，蓋無不正。後乎秦驅天下以正者，則亦寡矣。曰三皇，曰五帝，曰夏，曰商，雖其時之或變，詳略之或殊，而其所以爲天下者，蓋無以異乎周也。故其當時之士，無有不貴者也。自秦以來，西漢御臣之法重，故其士相率而爲委靡之俗。東漢聘召之禮重，故其士相率而爲沽激之行。魏晉之君貴莊老，故其士尚浮虛而不適於用。隋唐取人以辭章，故其士務華藻而不由於正。其弊也，西漢以亂，東漢以亡，魏晉隋唐，天下何其紛紛多故也。然則爲天下者，可不謹其所以驅之者哉。

度正《中江縣重修學記》

先王之所以教，皆因人心之有而順導之，非有所強之於外也。故其爲教也易，而成材也衆。孩提之童，無不知愛其親。先王因之以成其孝。及其長也，無不知敬其兄。先王因之以成其悌。此弟子之職，所以爲小學之教。蓋立身行己之本，幼而學之者也。夫人莫不有惻隱之心，充之可以爲仁。莫不有羞惡之心，充之可以爲義。莫不有辭遜之心，充之可以爲禮。莫不有是非之心，充之可以爲智。此大人之事，所以爲大學之教。蓋齊家治國之本，壯而行之者也。後世設爲學校庠序以養之，《詩》、《書》、《禮》、《樂》以教之，其於古之道也，可謂近矣。然試之以科舉，考之以經義詩賦論策，則皆先王之所未有者。然其所以爲此者，亦惟曰使之推其心之所有，載之於言，以見其所蘊之淺深疏密云耳。夫苟能推其心之所有，則其於先王之教，豈不尚庶幾哉。國朝自藝祖皇帝，以揖遜得天下，兩幸太學。列聖因之，開設學校，尊崇師儒。內自京師，外薄四海州縣，莫不有學。至於講明先王之遺言，紹續洙泗不傳之緒，風化之美，無愧三代。視秦漢而下，蓋過之矣。然自仁宗之世，取湖州安定先生之法，以爲太學法。然後太學之所以爲教者定。自伊川先生侍太中公爲漢州，起止止先生中允宇文公爲教官，然後人知列郡之學，不可以無師。自司馬文正公之孫爲玉山令，邀晦庵先生於道，請爲諸生講說，然後人知縣之學亦以得師爲美。蓋學校之不修，則士無所於學。而師之不立，則學者亦將何以質疑請問。必二者交舉，然後可以明教化，美風俗，淑人才，可不念哉。成都宇文峒爲中江酒官。始至，適科調繁興，知府事眉山李侯以爲材，使兼縣事。朔望造學宮，歲

久不葺，日就頹圮。則歎曰，俎豆之事，文教所繫，豈以軍旅數起，大夫久役，而遂廢耶。於是以其餘力，鉄積寸累，而一新之。內而夫子之宮，堂宇齋廬庖廚門觀，以至外之墻圍，無不畢備。腐者易之，堅者飾之。嚴嚴翼翼，多士慰喜。又創爲一祠，以祀濂溪而下諸老先生，以示學者趨向，抑亦可謂知所本矣。書來，請正文以爲記。正聞邑之士，蓋嘗有遊東南，講聞師友之微言，而歸者來者，或能致之使發其大端，以私淑諸人。異時必有卓然而興起者。此又所以修建者之本意，學者不可不知也。尚其勉之。

又《尚賢堂記》 三代教養取士之法，至周而大備。今其見於記載者，國有學，鄉有校，黨有庠，遂有序，家有塾。本之以知仁聖義中和，申之以孝友睦婣任卹，成之以禮樂射御書數。至於三年之久，道德行藝之既成，然後鄉老及鄉大夫，親以賢能之書獻於王，而施於用焉。夫鄉老二鄉則公一人，蓋臨之以三公之重也。鄉舉里選，乃鄉大夫之事，而重之以三公，蓋合六鄉而參校之也。州長之官，於此又大考其州里之民，而賢其廢興之決。人之情，始勤而終惰者，不能無之。至於有廢有興，而後賢者勸，而不肖者知所勉。夫其教之之詳，如此其切。待之之重，如此其至。而其去取之嚴，又如此其不苟。此濟濟多士，所以獨盛於有周之世也。然其合六鄉之士而登進之也，豈徒曰會之澤宮，而漠然無以致其道路勤苦之意哉。蓋周之制，十里有廬，廬有飲食。三十里有宿，宿有路室。路室有委。五十里有市，市有候館。候館有積。此雖所以待四方諸侯賓客，然周之制，以賓禮待士，則士固在其中矣。迄秦而至於漢，其取士之法，有孝弟力田，有賢良方正。每詔郡國爲之勸駕。甚者加之以安車蒲輪，其意猶近於古。魏晉以下，大抵因漢之故而損益之。本朝之制，視歷代爲最備，故其得人之盛，亦非歷代之所及。然自承平之時，蜀士之貢於京師者，山行一月，而後至於秦。沙行數千里，而後至於禮部，蓋已難矣。然當時進士之科，最爲貴重。所至郡縣，所以奉朝廷之意而禮之者，爲頗厚。故士之往來者差易爲力。然蘇氏父子，猶有梯天航海之歎，必謁於文定張公而後能行，而況其下者乎。中興以來，蜀士犯三峽之險，涉洞庭彭蠡之風波，而後達於行都。其視前日，益以難矣。而又重之以秔歸夷陵蘄陽雁汊征商之厄。故蜀士之貧不能行，則有託以他事，願附科目之末，而不敢往者。此豈朝廷所以取士，而士之願獻芻蕘之忠於天子之本心哉。士病此久矣。成都房君某慨然曰，吾承先人之遺業，幸有餘力，願求有以助之，且爲一鄉之勸。於是出其錢若干貫，得田若干畝於其鄉，名之曰尚賢莊。又爲之庫庾若干間，而大建堂於其中，亦以尚賢名之。歲約收若千石。積三年之收，以待士之貢於天子。貢一人，則並給之。一人以上，則均給之。嗚呼而今而後，一鄉之士患不學，學而得貢於天子者，遂無貧不能行之歎。而天子臨軒策士，遠方芻蕘之言，得以畢達。房君之於是舉也，其爲補益於世，豈淺淺哉。雖然，士必教養之而後成材，成材而後貢之天子，古之道也。今內有太學，外有郡縣之學，以處多士。其教養之法，亦可謂備矣。然有可爲士之才，而外不得與於郡縣之學。貧無以學，而失其良心善性者，鄉黨鄰里之間，往往而有。有能推是心以廣之，使鄉黨鄰里之間，士之貧而不得與於郡縣之學者，有所養以成其材，其爲益也，又大矣。觀房君之用心，其賢於人也甚遠。故因其請記於正，而遂並告之以勉焉。

道德修養論分部

德

胡宏《釋疑孟・德》 君子於天下無成心，不狥人以失己，不狥物以失道，稱情而施，當於義而已。周道之衰，人懷利以相與，爲君者自恃崇高，足以致士，而懷輕士之心，爲士者懷利宴安，知進而不知退，死生繆制於人，海內蕩蕩，網紀文章掃地盡廢者，以君臣之道不明於天下也。

孟子曰：『天下有達尊三：朝廷尚爵，鄉黨尚齒，輔世長民尚德。烏得恃其一，慢其二？』所以明進退之分，權輕重之義，明爲臣之道非可以奴隸使也。

夫由義而行，事異則行異，何必蹈古人之陳迹，然後爲是乎？故仲尼當君召，不俟駕，周公爲相，北面稱臣，其義然也。孟子有師諸侯之德，斯文所係，以位，則齊王君也，我臣也，召之役則往役矣，以德，則齊王事我者也，夫召我者，豈禮也哉？唯而起，可也，難乎爲臣者矣。於義得乎？司馬子以是疑之，其不察於進退之分、輕重之義也，亦甚矣！

張九成《堯典論》　《堯典》之名，乃舜時史官所立也。舜，大聖人也。其史官，豈司馬遷、班固流哉。余味此名，乃知當時史官識慮之高遠也。何以言之。孔安國曰，少昊、顓頊、高辛、唐、虞之書，謂之五典，言常道也。是典之爲義，特載帝堯常事而已。今觀其所載，皆後世人主勉彊勞苦，終未能彷彿其萬一者。而曰常道，則其意所責於後世人主者，其亦不淺也。夫其所載者，欽明文思以下，以言堯之德如此，豈常事哉。克明俊德以下，以言堯之用賢如此，豈常事哉。乃命羲和以下，以見堯之同天，亦豈常事耶。疇咨若時以下，以見堯之知人，此亦豈常事耶。朕在位七十載以下，以見堯之識變，此亦豈常事耶。顧此數事，皆光明俊偉，超詣碩大，卓卓乎羣聖之上，而不可及。乃以謂常道，意欲後世人主，讀此書者，味此名者，撫心自問曰，吾之德果如堯乎，吾之用賢果如堯乎。同天如堯乎，知人識變如堯乎。審曰能之，不足高也，特人主常道爾。如未能焉，宜如何哉。余以是知舜之史官，決非司馬遷、班固流也。學之爲王者事，其已久矣。吾儕讀書，當學堯舜。堯之德，堯之用賢，堯之同天，堯之知人，堯之識變，果何自而來哉。當亦知所主也。盍深思其所以然。他日以堯舜之道，輔吾聖君，則亦有所據矣。若乃止資爲博物洽聞之具，此非堯舜時史官所望於後世者，戒之哉。

又《太甲論下》　嗚呼，伊尹愛君之心，豈有紀極哉。伊尹於《伊訓》、《肆命》、《徂后》、《太甲上》、《太甲中》，其所以開導太甲，亦至矣。今下篇方申誥以敬仁誡之說，其要欲太甲修德不已，而所以修德者，正在於用君子虔虔懇懇，如富家老翁所以詔告其子孫者，丁寧再三，喋喋不已。其愛君之心，可謂極矣。且又使太甲修德當有其漸，不可凌節躐等，以自欺也。第聽君子之苦言，而絕小人之美語，使深思力行，一到元良之地，則萬國正矣。萬國正，可以已乎。學豈有止法哉。默而成之，不言而信，存乎德行。豈在多談哉。申公曰，治道無多談，顧力行如何爾。故戒以辯言亂舊政。伊尹之心，期於太甲悔過修德，法先王而已。使太甲元良而萬國皆正，則伊尹之職辦矣。成功不去，此貪位也。故又自誓以罔以寵利居成功，君臣兩盡其道，則湯之天下國家，其太平豈有紀極哉。伊尹拳拳之意，眞可爲臣子之法。

又《咸有一德論》　此伊尹告歸，留遺意以告太甲也。其拳拳於宗廟社稷，可謂至矣。其忠愛太甲，亦可謂極矣。蓋德者，得也。一德者，其所得終不可亂也。儻非眞有所得，其能不亂乎。《記》曰，人生而靜，天之性也。是人生本自有得也。又曰，感於物而後動，性之欲也。是感物而動，已墮於欲。而非本體也。天下有眞能得其天性者，則有感而應，應而不流，人欲每不能爲吾害。雖千變萬化，而吾所得原不亂也。此一德之謂也。非篤信好學，超然自有開寤者，其能彊爲之哉。夫天難諶，命靡常。天命不可保如此。吾有一德，天在此，命亦在此，誰謂不可保乎。吾德不一，是墮於人欲矣。嗚呼，人欲何所不至乎。適爲亡國之資而已。夏桀不識此德，故不知幽有鬼神。又不能知明有民人，墮於人欲爲慢爲虐，使皇天弗保。而鑒觀四方，開導有命，可以嘗歷數者。當歷數者，其惟一德乎。有一德則可以爲天地神明之主，惟伊尹與成湯君臣之間，皆超然眞有所得。上當天心，可以受歷數而君九有，草夏正。夫一德之所在，天之所在，民心之所在也。有此一德，天必佑之，民必歸之。猶影之隨形，響之逐聲也。豈天私於我，我求於民哉。德之所在，理固然耳。夫成湯伊尹，咸有一德，而至得天下。夏桀弗克庸德，而至失天下。然則吉凶在人，災祥在德，復何怨尤哉。太甲新復君位，可不知躬求一德以爲君，又可不於任官左右亦求一德哉。自惟新厥德，至時乃日新，此使太甲自求一德也。自任官惟賢才，至惟和惟一，此使太甲求一德之臣也。太甲悔過，乃憤而啓，乃悱而發，不可謂無所得矣。然又不可止此以自足也。既有所得，當廣大之，日新之。故既有所得之後，方且主善爲師，而無常師。此蓋所謂廣大之，日新之也。然而廣大日新之則可，捨吾當時所得則不可。故曰善無常主，協於克一。欲識一德之效，使萬姓聞吾號令，不期而皆曰，大哉王言。又因吾言以行其善政。又皆曰，一哉王心。如此，則一德可見矣。其感寤天下也深矣。然後可以上安天位，下活烝民。如此可以已乎，曰，未也。七世之廟尚可以觀德，萬夫之長尚可以觀政，況君民相須，其可不留意乎。夫聖人之道，夫婦之愚可以與知，夫婦之不肖可以能行焉。儻以一德自止，以夫婦爲愚不肖，不足與有言，此非眞有所得也。眞有所得者，必廣大，必日新，使匹夫匹婦不得自盡，此少有所得而忽天下之人也。

范浚《太甲三篇論》　太甲既立，不惠於阿衡。伊尹時爲受遺大臣，懼其失道以危基業，乃作書以示訓戒，《太甲》上篇是也。王能自艾，克終允德。伊尹又作書，《太甲》中篇是也。伊尹精忠篤誠，喜君悔過，丁寧申誥，冀其大善。故又作書，《太甲》下篇是也。歷考三篇旨義，大要以終始欽愼爲戒。夫人靡不有初，鮮克有終。況太甲不克於厥初，悔過而反善，得不以終始爲戒

乎。人君不欽厥德，乃墜厥命。弗愼厥德，雖悔可追。況太甲嘗以欲敗度，縱敗禮，得不以欽愼爲戒乎。是故其言有曰，惟尹躬先見於西邑夏，自周有終，相亦惟終。其後嗣王罔克有終，相亦罔終。嗣王戒哉。此蓋戒以君臣，皆當由忠信而有終也。傳曰，忠信爲周，則自周有終者，由忠信而有終也。忠蓋言吾無息者也，信蓋言吾實然者也。實然而無息，豈不有終乎。使不忠信，則無物矣，焉能有終乎。《大學》曰，君子有大道，必忠信以得之，驕泰以失之。言忠信則得道，不忠信則失道。苟得之而又失之，非有終也。在《易》乾之九三，君子終日乾乾，夕惕若厲，無咎。孔子明之曰，君子進德修業，忠信所以進德也。又曰知至，至之可與幾也。知終，終之可與存義也。是故居上位而不驕，在下位而不憂。夫惟君子忠信以進德，故能始而知至至之，卒而知終終之。非自周有終乎。是道也，居上在下，莫不由之。故有夏先后，君臣皆有克終之美，太甲所宜勉也。伊尹又曰，愼乃儉德，惟懷永圖。蓋戒以當愼儉德以爲永圖而克終也。記曰，君子恭儉以求役仁。又曰，儉近仁。以儉爲求役仁，以儉爲近仁，則所謂儉者，非特儉以足用之謂。苟能守約而心不恣縱，是儉德也。是故儉於聽可以養虛，儉於視可以養神，儉於言可以養氣。凡儉而守約，皆可以悠久而無窮。今伊尹告太甲，以愼乃儉德，是永圖也。知儉爲守約，則所以愼者，蓋有要矣。亦曰儉於心，而戒愼之耳。伊尹又曰，終始愼厥與，蓋戒以愼夫與賢而克終也。《權輿》之詩，刺秦康公與賢，有始而無終。蓋知賢而不能任，任而不能信，既信而又使小人參之，皆非與賢有終之謂也。惟能待以至誠，則是終始愼厥與之道。若所謂至誠，樂與賢者共之是也。伊尹又曰，愼終於始。蓋戒以愼終之道在先愼始。《易》曰，君子以作事謀始。夫愼始而不終者有矣，未有不愼始而有終者也。凡欲愼終，當於始而愼之。故曰君子愼始。差若毫釐，繆之千里。能愼始則終不繆，是乃所以爲愼終也。伊尹又曰，祗爾厥辟。又曰，欽厥止，率乃祖攸行。欲其欽所以爲君之道，而率循湯之所行也。《夏書》曰，予臨兆民，懍乎若朽索之馭六馬。爲人上者，奈何不敬。爲君不敬，則有朽索之懼，固宜祗厥辟也。然苟不知其所止，則安能盡君道。故又曰，欽厥止。蓋言所謂欽爾厥辟者，在欽厥止也。《大學》曰，爲人君止於仁。君能止於仁，則心爲仁心。心爲仁心，則言皆仁言，術皆仁術。政皆仁政，無所往而不爲仁矣。然仁，天理也。必敬以直內，然後天理存。故欲止於仁，不可以不敬。不敬且不可以求仁，其況能止於仁乎。觀孔子對仲弓樊遲問仁，必告以出門如見大賓，使民如承大祭。居處恭，執事敬。是必敬而後可以求仁也。況欲止於仁，其可以不敬乎。詩稱文王曰，穆穆文王，於緝熙敬止。亦欽厥止之義也。使太甲能知止於仁，而克欽，則可以繼湯之克仁，是率乃祖之攸行也。伊尹又曰，皇天無親，克敬惟親。是又告以皇天所以親人君，由乎克敬。詩曰敬之敬之，天維顯思，命不易哉。無曰高高在上，陟降厥士，日監在茲。言天道甚明，人君不可不敬。敬則天必親之。雖高高在上，而日監在茲也。夫惟敬以直內，而天理存，是天之所親也。《詩》曰，昊天曰明，及爾出王。昊天曰旦，及爾游衍。言天道未嘗不與人出入往來，游行衍溢。以天親克敬之義求之，則可見矣。伊尹又曰，先王惟時，懋敬厥德，克配上帝。今王嗣有令緒，尙監茲哉。若升高必自下，若陟遐必自邇，是又告以克敬，非特爲天所親也。而成湯又能勉敬厥德，終至於不勉而誠。誠則天，故克配上帝。今王亦宜監湯而勉於敬。《詩》曰，湯降不遲，聖敬日躋。昭假遲遲，上帝是祗。帝命式於九圍。湯之聖敬所以日躋者，以勉敬厥德故也。帝所以命之式於九圍者，以其克配上帝故也。

林之奇《尚書全解》卷一六　古人有言曰，善亦何常師之有。蹈之則爲君子，違之則爲小人，惟善與不善之無常也。故太甲始也，欲敗度，縱敗禮，以速戾於厥躬，可謂其心爲小人之歸矣。而其一旦幡然而改，則遂能克終允德，以聽伊尹之訓己，此有以見其不善之無常也。然雖幡然改於不善而徙夫善，而其中人易流之性，常爲放僻邪侈之所變遷，安能保其終不至於棄其善以從於不善也。故伊尹懼夫善之無常也，則爲之稱道夫天人神鬼，所以禍福吉凶向背之際，惟在善不善之間，蓋所以警動其恐懼修省之意，而欲成其克終之善也。惟天無親，民罔常懷，鬼神無常享。蓋言天之所親，民之所懷，鬼神之所享，皆無常也。其所以無常者，蓋有德則親之，懷之，享之，無德則不親，不懷，不享矣。故曰，克敬惟親，懷於有仁，享於克誠。蓋謂惟有德則可常也。敬仁誠皆是有德之名，但變其文耳。惟天與鬼神之所親享，民之所懷，其無常也如此，則人君所處之天位，可謂難矣。其所以難者，蓋有德則治，否德則亂故也。所以德惟治者，以與治同道，罔不興故也。所以否德則亂者，以與亂同事，罔不亡故也。治曰同道，亂曰同事，言治之難而亂之易也。蘇氏曰，堯舜讓而帝，子噲讓而絕，湯武行仁政而王，宋襄行仁義而亡。

與治同事，未必興也，必同道而後興。道同者，事未必同也。周厲王弭謗，秦始皇禁偶語，周景王鑄大泉，王莽作泉貨。紂積鉅橋之粟，隋煬帝洛口諸倉。其事同，其道無不同者。故與亂同事，無不亡矣。此說爲盡。大抵伊尹之誨太甲，每告之以成之甚難，而壞之甚易。故始之所訓者，則謂爾惟德罔小，萬邦惟慶。爾惟不德罔大，墜厥宗。至此又曰，與治同道罔不興，與亂同事罔不亡。欲與治同道，非大德不可也。苟與亂同事，以不德之小者，足以墜厥宗矣。此皆伊尹至忠之訓也。夫與治同道則興，興之之難也如此。與亂同事則亡，亡之易也如此。將欲同其所以治之之道，而不同其所以亂之事者無他，惟在謹其所與之人而已。所與者君子，固與治同道矣。所與者小人，則與亂同事矣。能終始之際，謹其所與君子，而不使小人得以乘間而進，惟是明明之主。明明者，明之至也。

先王惟時懋敬厥德，克配上帝。今王嗣有令緒，尚監茲哉。若升高必自下，若陟遐必自邇。

荀子曰，治生乎君子，亂生乎小人。自古治亂之所生，必自夫君子小人進退之間。然人主即政之始，銳意於治，則往往多用君子。及其享富貴之日久，驕縱之心日生，而忘其禍亂之機，故每至於用小人。小人既用，則天下由是亂矣。蓋始用君子而卒用小人者，此中材庸主之通患也。故其國家亦皆始治而終亂。且以唐室觀之，高宗始與長孫無忌、褚遂良則治，終與李義府、許敬宗則亂。明皇始與姚、宋則治，終與李林甫、楊國忠則亂。德宗始與崔祐甫則治，終與裴延齡、盧杞則亂。憲宗始與杜黃裳、裴度則治，終與皇甫鎛、程异則亂。此數主者，始終之際，其用君子小人相反如此，而治亂之應亦如影響之不差。則是安危存亡之機，果在此而不在彼也。太甲雖能自怨自艾，處仁遷義，以聽伊尹之訓己，然而亦安能保其終不與小人以至於亂天下者哉。夫以堯舜之聖，聰明睿智出於天縱，其不惑於小人也必矣。然猶且憂驩兜、遷有苗，畏巧言令色孔壬，況如太甲中材之主也。伊尹論君子小人之無常，治亂之難易，而總結之曰，終始慎厥與，惟明明后。使太甲知夫安危存亡之本，以克慎厥終。古所謂一言而興邦者，此類之謂也。伊尹既論天人向背之理，與夫治亂難易之勢，以致其所以誥戒之意，然猶未足以盡其義也。又稱夫其祖成湯，知夫天之所親，民之所懷，鬼神之所享，不可常也。有德而與治同道則治，無德而與亂同事則亡。治亂興亡之際如此，其不可恃也。故於是勉敬其德，德日新，又日新，以慎其所與。於終始之際，無時豫怠。是以自七十里興，而伐夏弔民以有天下，創業垂統，貽子孫萬世之法，爲商家之太祖，克配上帝之祀也。《孝經》曰，昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝。古者祭昊天上帝，必以其祖考之肇造基業者爲之配，蓋所以極其尊嚴之道，而盡其孝敬之儀。周之祀明堂以文王配，則商之祀以成湯配，蓋可知也。此曰克配上帝，蓋是指其廟爲太祖，而克配食於上帝之祀也。必言其克配上帝者，蓋創業之君，其德至於配食上帝之祀，則是其始終之際，懋敬厥德者，至是而成矣。賈誼陳治安之策，謂大數既得，則天下順治，海內之氣清和咸理。生爲明帝，沒爲明神。名譽之美，垂於無窮。禮，祖有功而宗有德，使顧成之廟，稱爲太宗，上配太祖，與漢亡極。大抵論人主之盛德，必至於鴻名熙號，與天地宗廟之祀，相爲無窮，然後爲至。未至於是，則天之所親，民之所懷，鬼神之所享，猶未敢自必其有常也。惟湯之所以兢兢業業，克終厥德也如此，而太甲繼其有令善之緒，當夙夜庶幾監視，此成湯之所以懋敬者，率而行之。夫繼世而有天下，莫不承祖考之緒。然有若仲康之世，所承者太康之緒。宣王之世，所承者厲王之緒。則其欲大有爲於天下，必也有所變更移易，而治功不可以遽成。太甲之所承者，湯之緒，可謂善矣。嗣有善緒，則其舉而措之天下，無難矣。長卿曰，軌迹夷易，易遵也。湛恩厖洪，易豐也。憲度著明，易則也。垂統理順，易繼也。是以業隆於禹稷，而崇冠乎二后。蓋謂成王因文王之令緒，故其成德如此其易也。太甲之繼成湯，亦若是而已矣。故爲太甲者，夫復何爲哉。惟監成湯之德，以盡其持盈守成之志，則何施而不可哉。自此而下，於是丁寧反覆，告之以嗣守成湯之令緒，持盈守成之道也。夫成湯之所以懋敬厥德，至於克配上帝者，夫豈於一日之間襲而取之哉，蓋由其明夫物之本末，事之終始，而知所先後。故其德日新，日日新，又日新，而至於是也。故伊尹欲太甲之監於成湯之懋敬厥德，則首告之以若升高必自下，若陟遐必自邇。蓋以夫人之所以升高陟遐者，喻修德者之不可以無漸也。夫自下而升於高，自邇而陟於遐，皆由其跬步而積之。積跬步而不已，極其所如往而無跬步之闕焉，然後能至。未有不積跬步而能至者。故《中庸》論君子之道，亦以謂譬如行遠必自邇，譬如登高必自卑。蓋進德修業之喻，未有如此之切者。成湯之懋敬厥德所以銘於盤盂之上，以爲朝夕之監戒，而曰德日新，日日新，又日新。誠知夫所以自修之

道，如升高陟遐，然雖跬步不可廢也。故太甲欲率乃祖之攸行，亦惟見於躬行之實，明夫先後本末始終之序。如自下而升高，自邇而陟遐，不可以陵節躐等，而無其序也。

無輕民事，惟難。無安厥位，惟危。慎終於始。有言逆於汝心，必求諸道。有言遜於汝志，必求諸非道。嗚呼，弗慮胡獲，弗爲胡成。一人元良，萬邦以貞。君罔以辭言亂舊政，臣罔以寵利居成功。邦其永孚於休。

夫既以懋敬厥德如升高陟遐之不可以無漸，然則其所當先者果何事哉。下焉爲億兆之所倚賴，一有輕之之心，則乖離之釁生矣。故必難之而後可。難之者，深思遠慮，惟恐一夫之失其所也。上焉爲祖宗之所付託，一有安之之心，則亂亡之機兆矣，故必危之而後可。危之者，戒愼恐懼，如臨深淵，如履薄氷，惟恐有一朝之患也。無輕民事，惟難。則民事日益修。無安厥位，惟危。則天位日益安矣。夫人君所以懋敬厥德，自其始而愼之，以至於終，不越夫此二者而已。故繼之曰愼終於始。言欲謹其終，必於其始謹之。始之不克謹，終亦無可見之效矣。如升高者必自下而愼之，如陟遐者必自邇而愼之。不愼其自下自邇，而能至於高與遐者，未之有也。

朱熹《大學章句》 大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。程子曰：『親，當作新。』○大學者，大人之學也。明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。但爲氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。新者，革其舊之謂也，言既自明其明德，又當推以及人，使之亦有以去其舊染之污也。止者，必至於是而不遷之意。至善，則事理當然之極也。言明明德、新民，皆當至於至善之地而不遷。蓋必其有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私也。此三者，大學之綱領也。【略】

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。治，平聲，後放此。○明明德於天下者，使天下之人皆有以明其明德也。心者，身之所主也。誠，實也。意者，心之所發也。實其心之所發，欲其一於善而無自欺也。致，推極也。知，猶識也。推極吾之知識，欲其所知無不盡也。格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。此八者，大學之條目也。物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修，身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。治，去聲，後放此。○物格者，物理之極處無不到也。知至者，吾心之所知無不盡也。知既盡，則意可得而實矣，意既實，則心可得而正矣。修身以上，明明德之事也。齊家以下，新民之事也。物格知至，則知所止矣。意誠以下，則皆得所止之序也。自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。壹是，一切也。正心以上，皆所以修身也。齊家以下，則舉此而措之耳。其本亂而末治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也！本，謂身也。所厚，謂家也。此兩節結上文兩節之意。

又《朱子語類》卷一五《大學二・經下》 問：『《大學》之書，不過明德、新民二者而已。其自致知、格物以至平天下，乃推廣二者，爲之條目以發其意，而傳意則又以發明其爲條目者。要之，不過此心之體不可不明，而致知、格物、誠意、正心，乃其明之之工夫耳。』曰：『若論了得時，只消「明明德」一句便了，不用下面許多。聖人爲學者難曉，故推說許多節目。今且以明德、新民互言之，則明明德者，所以自新也；新民者，所以使人各明其明德也。然則雖有彼此之間，其爲欲明之德，則彼此無不同也。譬之明德卻是材料，格物、致知、誠意、正心、修身，卻是下工夫以明其明德耳。於格物、致知、誠意、正心、修身之際，要得常見一個明德隱隱然流行於五者之間，方分明。明德如明珠，常自光明，但要時加拂拭耳。若爲物欲所蔽，卽是珠爲泥滓，然光明之性依舊自在。』

《大學》『在明明德，在新民，在止於至善』，此三個是大綱，做工夫全在此三句內。下面知止五句是說效驗如此。上面是服藥，下面是說藥之效驗。正如說服到幾日效如此，又服到幾日效又如此。看來不須說效亦得，服到日子滿時，自然有效。但聖人須要說到這田地，敎人知『明明德』三句。後面又分析開八件：致知至修身五件，是明明德事；齊家至平天下三件，是新民事。至善只是做得恰好。後面傳又立八件，詳細剖析八件意思。大抵閑時喫緊去理會，須要把做一件事看，橫在胸中，不要放下。若理會得透徹，到臨事時，一一有用處。而今人多是閑時不喫緊理會，及到臨事時，又不肯下心推究道理，只說且放過一次亦不妨。只是安於淺陋，所以不能長進，終於無成。大抵是不曾立得志，枉過日子。且如知止，只是閑時窮究得道理分曉，臨事時方得其所止。若閑時不曾知得，臨事如何了得。事親固是用孝，也須

閑時理會如何爲孝，見得分曉，及到事親時，方合得這道理。事君亦然。以至凡事都如此。又問：『知止，是萬事萬物皆知得所止，或只指一事而言？』曰：『此徹上徹下，知得一事，亦可謂之知止。』又問：『上達天理，便是事物當然之則至善處否？』曰：『只是合禮處，便是天理。所以聖人教人致知、格物，亦只要人理會得此道理。』又問：『《大學》表裏精粗如何？』曰：『自是如此。粗是大綱，精是裏面曲折處。』又曰：『外面事要推闡，故齊家而后治國，平天下；裏面事要切己，故修身、正心，必先誠意。致知愈細密。』又問眞知。曰：『曾被虎傷者，便知得是可畏。未曾被虎傷底，須逐旋思量個被傷底道理，見得與被傷者一般，方是。』

格物、致知，是求知其所止；誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下，是求得其所止。物格、知至，是知所止；意誠、心正、身修、家齊、國治、天下平，是得其所止。《大學》中大抵虛字多。如所謂『欲』、『其』、『而后』、皆虛字；『明明德、新民、止於至善』；『致知、格物、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下』，是實字。今當就其緊要實處著工夫。如何是致知、格物以至於治國、平天下，皆有節目，須要一一窮究著實，方是。

自『欲明明德於天下』至『先致其知』，皆是隔一節，所以言欲如此者，必先如此。『致知在格物』，知與物至切近，正相照在。格物所以致知，物才格，則知已至，故云在，更無次第也。

《大學》『明明德於天下』以上，皆有等級。到致知格物處，便較親切了，故文勢不同，不曰『致知者先格其物』，只曰『致知在格物』也。『意誠而后心正』，不說是意誠了便心正，但無許僞便是誠。心不在焉，便不正。或謂但正心，不須致知、格物，便可以修身、齊家，卻恐不然。聖人教人窮理，只道是人在善惡中，不能分別得，故善或以爲惡，惡或以爲善；善可以不爲不妨，惡可以爲亦不妨。聖人便欲人就外面攔截得緊，見得道理分明，方可正得心，誠得意。不然，則聖人告顏子，如何不道非禮勿思，卻只道勿視聽言動？如何又先道『居處恭，執事敬』，而後『與人忠』？『敬』字要體得親切，似得個『畏』字。錄記先生嘗因諸生問敬宜何訓，曰：『是不得而訓也。惟畏庶幾近之。』錄云：『以「畏」訓「敬」，平淡中有滋味。』曰：『然。』

『欲明明德於天下者先治其國，至致知在格物。』『欲』與『先』字，謂如欲如此，必先如此，是言工夫節次。若『致知在格物』，則致知便在格物上。看來，『欲』與『先』字，差慢得些子，『在』字又緊得些子。

《大學》言『物格而后知至，止天下平。』聖人說得寬，不說道能此即能彼，亦不說道能此而後可學彼。只是如此寬說，後面逐段節節更說，只待人自看得如何。

蔡元思問：『《大學》八者條目，若必待行得一節了，旋進一節，則沒世窮年，亦做不徹。看來日用之間，須是隨其所在而致力：遇著物來面前，便用格；知之所至，便用致；意之發，便用誠；心之動，便用正；身之應接，便用修；家便用齊；國便用治，方得。』曰：『固是。他合下便說『古之欲明明德於天下』，便是就這大規模上說起。只是細推他節目緊要處，則須在致知、格物、誠意逃遷做將去云云。又曰：『有國家者，不成說家未齊，未能治國，且待我去齊得家了，卻來治國；家未齊者，不成說身未修，且待我修身了，卻來齊家！無此理。但細推其次序，須著如此做。若隨其所遇，合當做處，則一齊做始得。』

《大學》自致知以至平天下，許多事雖是節次如此，須要一齊理會。不是說物格後方去致知，意誠後方去正心。若如此說，則是當意未誠，心未正時有家也不去齊，如何得！且如『在下位不獲乎上』數句，意思亦是如此。若未獲乎上，更不去治民，且一向去信朋友；若未信朋友時，且一向去悅親，掉了朋友不管。須是多端理會，方得許多節次。聖人亦是略分個先後與人知，不是做一件淨盡無餘，方做一件。若如此做，何時得成！又如喜怒上做工夫，固是；然亦須事事照管，不可專於喜怒。如《易・損卦》『懲忿窒慾』，《益卦》『見善則遷，有過則改』，似此說話甚多。聖人卻去四頭八面說來，須是逐一理會。身上許多病痛，都要防閑。

問：『知至了意便誠，抑是方可做誠意工夫？』曰：『也不能恁地說得。這個也在人。一般人自便能如此。一般人自當循序做。但知至了，意誠便易。且如這一件事知得不當如此做，未楷又卻如此做，便是知得也未至。若知得至時，便決不如此。如人既知烏喙之不可食，水火之不可蹈，豈肯更試去食烏喙，蹈水火！若是知得未至時，意決不能誠。』問：『知未至之前，所謂愼獨，亦不可忽否？』曰：『也不能恁地說得。規模合下皆當齊做。然這裏只是說學之次序如此，說得來快，無恁地勞攘，且當循此次序。初間「欲明明德於天下」時，規模便要恁地了。既有恁地規模，當有次序工夫；既有次

序工夫，自然有次序功效：「物格，而后知至；知至，而后意誠；意誠，而后心正；心正，而后身修；身修，而后家齊；家齊，而后國治；國治，而后天下平。」只是就這規模恁地廣開去，如破竹相似，逐節恁地去。」

說《大學》次序，曰：「致知、格物，是窮此理；誠意、正心、修身，是體此理；齊家、治國、平天下，只是推此理。要做三節看。」

《大學》一篇卻是有兩個大節目：物格、知至是一個；誠意、修身是一個。才過此二關了，則便可直行將去。

物格、知至，是一截事；意誠、心正、身修，是一截事；家齊、國治、天下平，又是一截事。自知至交誠意，又是一個過接關子；自修身交齊家，又是一個過接關子。

自格物至修身，自淺以及深；自齊家至平天下，自內以及外。

或問：「格物、致知，到貫通處，方能分別取舍。初間亦未嘗不如此，但較生澀勉強否？」曰：「格物時是窮盡事物之理，這方是區處理會。到得知至時，卻已自有個主宰，會去分別取舍。初間或只見得表，不見得裏；只見得粗，不見得精。到知至時，方知得到；能知得到，方會意誠，可者必爲，不可者決不肯爲。到心正，則胸中無些子私蔽，洞然光明正大，截然有主而不亂，此身便修，家便齊，國便治，而天下可平。」

格物、致知，比治國、平天下，其事似小。然打不透，則病痛卻大，無進步處。治國、平天下，規模雖大，然這裏縱有未盡處，病痛卻小。格物、致知，如「知及之」，正心、誠意，如「仁能守之」。到得「動之不以禮」處，只是小小未盡善。方子錄云：「格物、誠意，其事似乎小。然若打不透，卻是大病痛。治國、平天下，規模雖大，然若有未到處，其病卻小。蓋前面大本領已自正了。學者若做到物格、知至處，此是十分以上底人。」

問：「看來《大學》自格物至平天下，凡八事，而心是在當中，擔著兩下者。前面格物、致知、誠意，是理會個心；後面身修、家齊、國治、天下平，是心之功用。」曰：「據他本經，去修身上截斷。然身亦是心主之。」

自明明德至於治國、平天下，如九層寶塔，自下至上，只是一個塔心。四面雖有許多層，其實只是一個心。明德、正心、誠意、修身，以至治國、平天下，雖有許多節次，其實只是一理。須逐一從前面看來，看後面，又推前面去。故曰「知至而後意誠，意誠而后心正」也。

問：「『古之欲明明德於天下者』至『致知在格物』，詳其文勢，似皆是有爲而後爲者。」曰：「皆是合當爲者。經文既自明德說至新民，止於至善，下文又卻反覆明辨，以見正人者必先正己。孟子曰：『天下之本在國，國之本在家，家之本在身。』亦是此意。」

問：「『古之欲明明德於天下』，至『致知在格物』，向疑其似於爲人。今觀之，大不然。蓋大人，以天下爲度者也。天下苟有一夫不被其澤，則於吾心爲有慊；而吾身於是八者有一毫不盡，則亦何以明明德於天下耶！夫如是，則凡其所爲，雖若爲人，其實則亦爲己而已。」先生曰：「爲其職分之所當爲也。」

呂番年《鬷澤論說集錄》卷一　乾之九三九四，皆有進德之意。蓋九三九四，皆重剛而不中。處不安之地，所以能進德修業。凡人之爲學者，若自以爲安且足，則終不可以求進。惟君子自處於不安，故終日乾乾，夕惕若厲无咎。是以德可進，業可修。孔子推明其義，曰忠信所以進德也。修辭立其誠，所以居業也。大抵爲學之道，當先立其根本。忠信乃實德也。有此實德，則可以進德修業。根本不立，則德終不可進，業終不可修。譬之播種。有一粒之種，潛萌於地中。故春可生，夏可長，秋可成。人但患無忠信，若有忠信，則德何患不進，業何患不修。故忠信所以立本也。修辭立其誠，此乃下工夫處。大抵人之於辭，當謹其所發。辭之所發，貴出乎誠敬。修於外而不修於內，此乃巧言令色，非所謂修辭。所謂修辭立其誠，立之一字，學者最當看。人之於道，須當先立其根本。苟根本不立，則遷轉流徙，必爲事物所奪，必不能存其誠。此辭之所發所以貴立其誠，而使之內外一體，然後可以居業也。君子居業，猶百工居肆以成其事。事之所以成，由百工之居肆。君子進德修業，安可無所居乎。又曰忠信本也。人能本夫忠信，而端慤不欺，則德業當進修矣。業至大也，居之必有自。惟修辭立誠，則爲居業之所。凡人有所作爲，必先見乎辭。故疾人者有忌辭，怒人者有忿辭。辭既修，則其中可知矣。誠所以立也，此正學者下手處。

陸九淵《陸九淵集・語錄上》　朱元晦曾作書與學者云：「陸子靜專以尊德性誨人，故游其門者多踐履之士，然於道問學處欠了。某教人豈不是道問學處多了些子？故游某之門者踐履多不及之。」觀此，則是元晦欲去兩短，合兩長。然吾以爲不可，既不知尊德性，焉有所謂道問學？

吾之學問與諸處異者，只是在我全無杜撰，雖千言萬語，只是覺得他底在我不曾添一些。近有議吾者云：『除了「先立乎其大者」一句，全無伎倆。』吾聞之曰：『誠然。』

復齋家兄一日見問云：『吾弟今在何處做工夫？』某答云：『在人情、事勢、物理上做些工夫。』復齋應而已。若知物價之低昂，與夫辨物之美惡眞僞，則吾不可不謂之能。然吾之所謂做工夫，非此之謂也。

葉適《君德二》　臣聞人君必以其道服天下，而不以名位臨天下。夫莫尊於君之名，莫重於君之位，然而不得其道以行之，則生殺予奪之命，皆無以服天下之心，其所以爲之臣者，特迫於名位而不敢抗耳。夫是，故以天下之大，常沾沾焉疑其並出以撓己，而禁防維持之不給，尚安能保其民而與之長守而不變哉！

昔之人，思其所以爲人君之道，以授世主而使操之者，其說多而詳矣。或以爲所寶者在令，令行而莫能逆，故有留令、虧令，不從令之罰，皆至於死；或以爲權者上之所獨制，而不得與臣下共之者也，故殺之足以爲己威，生之足以爲己惠，而天下之事自己而出者謂之君；或以爲人主之所恃者法也，故不任己而任法，以法御天下，則雖其父兄親戚而有所不顧。此三者，雖非先王之所廢也，然而不以是先天下。而後世之君，奈何獨甘心焉！是以申、商、韓非之禍，熾於天下而不可禁，而其君之德固已削矣。

夫偏說鄙論，習熟於天下之耳目，而近功淺利，足以動人主之心。於是以智籠愚，以巧使拙，其待天下之薄而疑先王之陋，以爲譬若狙猿之牧者，數千百年於此矣，哀哉！蓋世有狎猛虎者，能使之忘其搏噬之毒以媚己也，此蓋非智巧之所能爲也。而況治天下者，慈父母之於弱子之類也，又非若狎猛虎者之類也，智巧何爲於此哉？以智巧行令，其令必壅；以智巧用權，其權必侵；以智巧守法，其法必壞。

臣竊嘗悲當世之故，而其義不得以盡言，請泛論前世之帝王得失成敗可考之迹，以見其意。其遠而在唐、虞、三代者，臣未敢及焉。秦始皇、漢武帝，雄武之資，儘服宇內；意所誅戮，如斃犬豕，東征西伐，萬里巡狩，役使天下以瞻其欲，而天下之人赫然震恐，不敢自必其命。若是者，有以示天下之威，後世之君，雖外諱其失而中有羨慕之侈心焉。漢之宣帝，有明智之才，執賞罰之柄，足以獨任天下，鄙遠俗儒而參之以霸道，略務寬厚而齊之以法律，其勤敏不懈，而及於工技之細，器械之微，而天下之人拱手退聽，不敢有所自爲以逆其上之意。若是者，有以示天下之權。唐之太宗，少而爲將帥，長而爲帝王，英銳明達，駕馭賢俊，利在仁義則行仁義，利在兵革則用兵革，利在諫諍則聽諫諍，惟所利而行之，而天下之人，儻然畢力願爲之用，至於弊精罷力，繼之以死而不悔。若是者，有以示天下之功，是以後世之君，推其求治之心，欲庶幾焉而未之得也。夫慨然有志者，不免於羨慕始皇、武帝之侈，而精實求治者，又止於庶幾宣帝、太宗之事；然後以其智巧而行申、商、韓非之說，則雖有天下之威也，天下之權也，天下之功也，抑猶未得其所以服天下之道，而徒恃夫名位以臨之者也。

且夫風俗之所繫，治化之厚薄，享國之長短，人心之向背，是豈可不留意而詳擇也！故臣以爲天子之明聖，誠能破壞數千百年之偏說詖論而無所入於其心，雖不遠求唐、虞、三代之名，而近亦無取於漢、唐之陋，則人主之實德見於天下，而天下服矣。

又《君德二》　所謂人主之實德者何也？豈不以其容受掩覆，大度不疑，有以深結其臣民之心歟？夫猜忌不信，持法必行，陰見天下之過，而戾焉有疾其臣民之心，使之脅息目語而不敢肆者，則夫容受掩覆，大度不疑，曠然而與天下爲一，是宜可以服天下也。雖然，天下之治，非若是而可致也。名位者，人主之所自有，天下不得與也。好治之君，常恐名位之去己，是故或出於令，或出於法，或出於權，役巧任智，斷制刑賞，以執天下之命。若此者，凡以爲留名位之術，而不知夫名位者不必留而未嘗去也。未嘗去而留之，然後天下始有不安之心，不安而將去也，則必反之而後可。然則容受掩覆，大度不疑者，是亦留名位之術也，未有服天下之道也。

古之聖人，自知其身有可以服天下之道，而因名位以行之。何者？天下之政，其大者爲禮、樂、兵、刑，而其小者有期會節目之要，其遠而萬民而近則羣臣侍御僕從之職，其物爲子女、玉帛、器用、服食之事，而其所分別好惡者，則在於君子小人邪正所由之途也，吾之一身足以驗之矣。其於事天地、尊宗廟也，眞見其齋恭誠一而不敢懈而神祇祖考之來格也，非貌爲之敬而意其不吾享也，而況於簡慢廢闕而不知畏也！其於刑獄殺戮也，眞見其哀矜惻怛而不忍，雖不忍而不可赦也，非徒減膳、徹樂以爲是虛文故事而已也，而況於輕怒暴誅，喜深而致刻也！

其於天下之民也，眞見其可佚而不可勞，可安而不可動，可予而不可奪也，非輕租、捐賦、寬逋負以爲之賜也，而況於急征橫斂而無極也！其於羣臣百官也，眞見其官各有守，才各有宜，畀之以事而不相易也，非貴其所賤，親其所疏，而要之以報己也，而況於姑使之充位而自用也！其於聽言受責也，眞見其過言過行之出有以害天下而幸其臣之告己也，非內不樂聞而外爲寬容之意以悅天下也；於其言也，可從則用之，眞見其朝不能以及夕也，不徒聽之而終置之也，而況於拒諫塞謗而以不受教爲能也！其於君子小人也，眞見君子之可敬而小人之當遠也，誠以惡佞諛而好(正)匡救也，不徒敬君子以爲名而樂小人之自便也，而況於疏君子而比小人也！其於聲色、游畋、玩好、珠玉也，眞見其簡靜而無欲，屏棄而不御也，不待於欲之而以理禁之也，而況於沈溺墮壞於其中而不知反也！積之以歲月，眞見其悠久也；煩之以萬機，眞見其能無倦也。凡此者，皆實德也。

眞意實德充塞於人主之身而施之於天下，是故其高厚可以配天地，其明察可以並日月，順陰陽之序，遂萬物之性，裁成輔相以左右民，鼓舞動蕩，運轉闔闢，則令不期而信，權不制而尊，法不嚴而必，兵強國富，而討除殘暴不順之夷狄，何向而不濟！故人主誠自知其身有可以服天下之道，則偏說詖論，何足以累於其心！

且夫忽近而務遠，虛內以事外，惡靜而不能動，喜強而實弱，此人主之深患也。方其長慮遠想，拊髀太息，而思功業之盛，忿夷狄之驕橫，則欲銳兵勇將，鼓行四出以誅之；厭風俗之頹墮，則欲考核名實，數見賞罰以厲之；財之未豐，兵之未練，則欲講求遺利，肄習行伍以精之。故夫人主有好治之意如此其急者，必自知其所以服天下之道，則衆務不勞而並舉矣。

唐仲友《帝範書》 德莫先於孝，孝莫難於保親之所與。庶人有身，推之天子有天下，有而保之，孝莫大焉。

陰陽之說勝，則禮經廢；形相之說勝，則心術喪；祿命之說勝，則人事怠。失之己，求之天，君子不由也。

由惡近善，蓬生於麻；由善近惡，絲涅於墨。

謂道爲難，若塗若川；謂道爲易，若天若淵。謂之易輕而失，謂之難畏而止。勿畏勿輕，學而已矣。

文以明道，或以蔽道；傳以通經，或以亂經；學以知性，或以汩性。說日益新，理日益昧。

兼愛似仁，爲我似義，清靜寂滅似無思無爲。

莫易欺於形，莫難欺於神。形視吾外，神視吾內。

未有欲有，既有欲其若無；未實欲實，既實欲其若虛。

君子不絕人之情，亦不徇人之情。

衆人徇利以犯難，賢者潔身以避害。載道以濟世，而不罹其患者，惟聖人乎。

李石《四德論》 道出於天，以乾爲體。德出於道，以仁義禮智爲用。以天而統於道，則一氣陰陽之分爲四時，曰元亨利貞者，統之以乾也。以道而分於德，曰仁義禮智者，會之以信。以肇乾道之分，而四德具矣。文王之言曰：元者善之長。一氣之運，自其元者始，猶之春蠢萬物之發生也。亨者嘉之會，品彙相見，盛大之期，猶之夏假萬物之亨會也。利者義之和，氣之肇斂肅殺，不可以過，猶之秋裁制而收其利也。貞者事之幹，貞者止於貞，猶之冬終歲而畢其務也。此本文王之詞，孔子再釋之。則知四德之爲四時矣。而統以乾者，會於一元，而人得之者爲五常，曰仁義禮智，而合之於信也。竊概之曰，天者，強名也。又何德之可名。因天爲乾，因四時爲元亨利貞，因陰陽而爲道。因道爲德，因德而爲仁義禮智。此近世劉牧之學也。牧之學不過以道爲德，取其合於人心同體異用者爲之名。故以元爲仁，以禮爲亨，以義爲利，以智爲貞。因文王之言，孔子之意，叙而釋之也。或曰天以其自然，以合乎人之使然者，故以一道爲德，以四德爲仁義禮智之分，皆彊名其天與人者，此說非也。天之與人，自然之合也。人豈有外鑠之天哉。孔安國之疏子思之說曰：天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教云者，天人自然，氣質無礙，冲融會通，無或間斷，其趣一也。天以陰陽爲道，命人以爲性。性卽道之出於天者，未遠矣。天以五行分四時，而寓其鼓舞不測之神。因旺乘除，其來無端，其去無迹也。木之神生仁，火之神生禮，金之神生義，水之神生智，故率道爲教，此合四德以統乾，合四端以統信。《易》之中，舉《中庸》之中，皆其自然，非勉彊矯揉至也。且六十四卦，具四德之卦凡七。若非乾以統天，以合於五行之土，以元亨利貞合之於乾，以仁義禮智合之於信，爲五常以土之中，合信之中以應五行，則六卦之所謂四德者，皆可以抗乾德，而天失其統。然則乾之四德者，誠異乎他卦之德矣。自坤以下論之，其配於乾具四

德，曰坤元亨利牝馬之貞而已。其他卦之四德，皆稱其卦之大小以爲之德。一氣有所分，而不足於天。一卦有所統，而不足於人。自四以降，或三，或二，或一，或無，或有，或先，或後，或吉，或凶，離文以取義，合詞以取意，皆用此例也。嗚呼，在天則爲道，在人則爲神。《易》之所謂自然者，大矣哉。

袁説友《東塘集》卷一一　子曰，孟之反不伐。奔而殿，將入門。策其馬曰，非敢後也，馬不進也。

臣嘗觀舜之告禹曰，汝惟不伐，天下莫與汝爭功。《易》稱大人言行曰，善世而不伐。不伐云者，不自矜伐之謂也。夫聖賢所以不可及者，其惟此心乎。不驕則此心必不伐，故能安富貴而不敢侈，處學問而不自足，居功名而持以謙。有若無，則其有益富。實若虛，則其實愈豐。禹之爲禹，而乾之爲乾，皆不外此道。今孟之反，魯國之大夫耳。其德其行不詳。見於傳記，而其不伐之美，若有不可掩者。聖人肯以人而廢言哉。凡軍前曰啓，軍後曰殿。戰以啓爲難，而敗以殿爲難也。魯哀公十一年，魯與齊戰，魯師敗而奔，孟之反不敢因敗而急奔，而後入以爲殿焉。是能於敗中而以殿爲勇。且於斯時也，使孟之反以殿爲負，豈特自以其難爲功哉，又將暴白一軍之不能勇也，其矜伐孰甚焉。今也方欲與衆同其罪，不欲異衆示其功。既奔而獨殿，非因敗而求生者也。復不自以爲殿，而謂馬之不進，非敢自居於勇之名也。是於有功之中，而有謙晦不自伐之美。推是心以往，而禹之不伐其功，乾之善世不伐，皆可以馴致矣。故夫子表而出之，以告後世。使如孟之反者，亦能有不自滿假之意，其視賈餘勇以誇人者，有間矣。古之人，其善行至於日日新，又日新，有加而無已者，皆自不伐始。夫惟不自爲已足，而學無不足。不自爲已成，而德無不成。此蓋聖賢進修之要道也。

史堯弼《河朔挈地還天子論》　天下之患，莫大於君臣之不立。不立之弊，始於柔懦廢弛，而終至於大壞而不可救藥。是故古之有天下國家者，至於綿地萬里，擁兵百萬，其勢非不強且大也。然不能以此號令天下，而或至於削弱者，何也。爲其君者，柔懦畏怯，思苟月之勞，而忘千載之患。爲其臣者，委靡軟熟，守尋常之論，而不達於事變。故其弊至於不立。是以日趨於削弱，而不自知。至於剛明果斷之君，慷慨特達之臣，則不然。方其乘天下擾攘之時，襲前人削弱之後，其意以爲苟不能奮吾剛健滌蕩振刷，而卓然有所立，則不足以制天下之變，而弭天下之亂。是以相與合謀，而有所立。張其紀綱，振其號令，斂天下之權以歸於上。故四方雖有強臣悍寇，聞朝廷之上人主如此，而大臣又如此，是以惴惴然惟恐朝不効順，則討叛之師暮加其境。是以負其版籍，挈其土地，奔走匍匐，而惟命是聽。嗚呼，立與不立，安危如此，可不謹哉。竊觀唐自安史亂天下之後，肅宗惑僕固懷恩之議，瓜分河北地，以授叛將。在代德，則藩鎮跋扈而陵京師。至憲宗，則河朔挈地以還天子，豈時運使然耶，抑藩鎮之臣前日好亂，而今日悔心耶，非也。是必有所致而然也。愚嘗爲之說曰，代德之君，柔懦畏怯而不能有爲。其臣又委靡軟熟，故其弊起於不立，而日趨於削弱。是以藩鎮跋扈而陵京師。至元和之間，憲宗以剛明果斷之智，而任其臣裴度。竭慷慨特達之才，而佐其君。故其卓然有所立。是以河朔挈地而還天子。請畢其說。夫《易》六十四卦，而乾爲之首。仲尼於贊必曰，天行健，君子以自強不息。由此觀之，天之所以剛健不息者，以其動而有所立也。惟其動而有所立，故生養於春夏，肅殺於秋冬。其光爲日月，其威爲雷霆，其澤爲雨露。向使天而不知此，則其塊然將腐敗而不能自振，況能育萬物哉。苟有天下國家者，襲微弱之後，而欲制跋扈之臣，則是術又不可失也。且跋扈之臣，常起於姑息之世，而不起於剛健之朝。何者，畏剛明果斷之君，而輕柔懦畏怯之主。憚慷慨特達之臣，而狎委靡軟熟之士也。譬猶妖禽孽狐，當晝則自伏，遇夜爲不祥。苟人君一日赫然奮其剛明果斷之威，使天下知人主欲有所立。則人臣於此，智者効其謀，勇者致其死。縱橫顛倒，無施而不可。則所謂跋扈者，又何足憂哉。昔東周之衰，爰自夷王下堂，平王東遷。兩觀衰而臣禮亡，朱干設而君權喪。征伐不由天子之命，號令出自權臣之門。命令不行於數百里之外，諸侯跋扈亦甚矣。而周之君臣不能有所立，是以千八百之國，終不聞挈其尺寸之土以歸職方之籍，而終以封建亡。唐之鎮帥，古諸侯比也。當時跋扈，尤甚於周。則君臣之有立，距可一日無於天下耶。然是術也，失之於代德之朝，而得之於憲宗之世。何則，唐自肅至憲，唐之不立，蓋四世矣。肅宗之幸安，代德之寬柔，此三鎮所以割據於河北也。德宗之姑息，順宗之短祚，此三叛所以分王於燕趙也。牙璋之寇，橫行縱恣，無所不至。京師禁旅，未嘗薄悍將之城。兩河職貢，未嘗入大盈之庫。朝廷益弱，藩鎮愈強。而當時君臣，方且股慄膽悸，縮首驚畏，又焉得爲君者奮其剛明果斷之威，而爲臣者竭其慷慨特達之才，以清積世之亂乎。愚故曰，失之於代德之世，此藩鎮所以跋扈而陵京

師。逮及憲宗，承四世削弱之後，跋扈之臣日甚一日，傲視朝廷，行行然無顧忌。而帝自初即位，慨然發憤，覩三藩之愈強，而憤四世之不立也。於是四顧朝臣，決用裴度。大舉九節度之師，四征不庭。明年平夏，又明年平蜀，又明年平江東，又明年平澤潞。惟吳元濟最爲強寇，連王承宗李師道以爲猿臂勢。而帝與度，又決意平之。然而今年高霞寓敗，明年李光顏敗，又明年袁滋敗。故蕭俛沮之，王涯又沮之，逢吉又從而議之。憲宗裴度之心疑亦少沮矣。而帝方且謂倚度足破三賊，度方且謂誓不與賊俱存，故能賦元濟以獻廟社。竊嘗求憲宗所以任度之意，而度所以佐憲宗之心矣。其意以爲三鎮如此其強，而四世如此其不立，吾能於此掃前世之弊，而卓然有所立也，則遂可以斬元濟，而令河朔。河朔定，而天下服矣。故君臣相與合謀，共圖中興。則其所立爲如何哉。方是時也，河朔雖不欲挈地，可乎哉。是以七年而田興以魏博七州歸，十三年而成權以滄景二州歸，王承宗又以德棣二州歸。此數賊者，豈其忠義之志欲尊王哉。蓋以爲廟堂之上，有剛明果斷之君，慷慨特達之臣如此。今日若不納地，則明日斧鉞加吾頸也。雖欲不納，勢不可也。故至今想其剛健之威，猶凜凜在人耳目。予故曰，得之於憲宗之世。此河朔所以挈地而還天子。斷而論之，非憲宗不能任裴度，非裴度不能佐憲宗。要之非二人之有所立，不能使河朔効順。向使二人生於貞元之前，則藩鎮不能亂唐矣。出於元和之後，則藩鎮不亡唐矣。奈何降及於僖昭之間，以其時而論之，則實無異於憲宗裴度之時也。而其當時之君，率皆柔懦畏怯。朝廷大臣，則又委靡軟熟。是以皆不能有所立，遂使姦臣得以盜移唐鼎也。如其不然，則唐之爲唐，豈止齷齪十八帝，局促三百年而已哉。

又《泰伯可謂至德論》　君子之於天下，不求其德之可見，而求使其德之不可見。是以功足以及百世，君子於此辭之而不爲。澤足以被萬物，君子於此避之而不居。寧舉而推之於人，使天下受其賜，而己不與焉。此其用心，不亦甚大。而其爲道，不亦甚遠也歟。吳泰伯之將遜，商之將衰，而周之將興，蓋可必也。以泰伯之興，而得立於天下，其功之可以及世，而澤之可以被物者，亦可必也。而泰伯方且逡巡固避，若無能然。必舉而遜之王季，以待文王之興。寧使天下被文王之道，而己不與焉。此其志在於天下，而豈屑屑然遜國以爲高，逃名以爲美哉。孔子曰，泰伯其可謂至德也已矣。三以天下讓，民無得而稱。甚矣，世之人不足以知聖賢之意，則以爲舉當受之國，而與不當受之人，此人之所以難能者。既有遜國之實，而深逃遜國之名，此又人之所難能者。而遂以此爲泰伯之至德。夫舉國而畀人，好名之士可得而能也。有其德而辭其名，遯世之士亦可得而能也。泰伯之德，豈好名而已乎，抑亦遯世而已乎。是二者皆不足以爲德，而況所謂至德者哉。方太王之居豳也，周之王道雖未行於天下，而天下之心已歸於周矣。君子幸而出於此時，豈不欲有爲於天下哉。使泰伯於此奮然以周家之業自任，天下必不以我爲貪。使王道自我而成，天下必不以我爲專。而泰伯則不然，以爲天命之歸，有待於文王。天下之人，方陷於塗炭，亦有待於文王。寧使王道待文王而行，不必其行於我也。使王業待文王而成，不必其成於我也。於是脫然捨去其所當傳之業，而不以爲嫌。遠託於蠻夷之地，而不以爲陋。以成文王之德於天下。率天下之諸侯，環向而惟文王之歸。舉天下之民，無有遠邇，莫不均被文王之澤。而周之勳，遂大集於天下。此其心豈遜之以位哉，亦遜之以德而已。豈特爲周室哉，將以爲天下而已。及夫王道既已行，王業既已成，天下皆知其爲文王之功，而己不與焉。此豈尋常遜國以爲高，逃名以爲美者，可希其萬一哉。是知以天下遜於人，猶可能也。遜而使天下蒙其澤，所不可能也。澤及於天下，猶可能也。澤及天下而使人不知其澤之所從，不可能也。非天下之至德，其孰能與於此哉。昔之以位遜人者，非一矣。堯之於舜，舜之於禹，以天下遜者也。伯夷之於孤竹，子臧之於曹，季札之於吳，以一國遜者也。其事之大小不同，故其效之淺深亦異。今泰伯之遜，不過區區之爾，七十里之國而已，而孔子乃以天下遜歸之，此與伯夷子臧季札遜一國者何異，而乃加之以堯舜遜天下之名，何哉。嘗聞之孟子曰，以天下與人易，爲天下得人難。君子之不以天下輕授人如此。故堯之遜，爲天下得舜也。舜之遜，爲天下得禹也。今泰伯之遜，是爲天下得文王也。此其用心，豈非堯舜爲天下之心歟。堯於此，使舜之道及於天下。舜於此，使禹之道及於天下。而泰伯於此，亦能使文王之道及於天下。此其所收之效，豈非堯舜及天下之功歟。遜行於蕞爾之國，而其道大被於天下。雖謂之天下遜，其誰曰不然。是以伯夷之遜，人不過稱其清。子臧之遜，人不過稱其節。季札之遜，人不過稱其義。而泰伯之德，至於民無得而稱，豈非其道之在天下，有不可得而名言者歟。雖然，泰伯所用之心，所收之功，與堯舜同。而其所遭之事，則與堯舜有大相遠者。堯舜之遜也，當德業之已成，天下之全盛，而舜禹

又皆有已試之功，故堯舜之德，可得而見也。今泰伯之遜也，當德業之未著，天下之未一，而文王之方幼，又無已行之驗。故泰伯之德，不可得而見也。孔子之定《書》於堯舜之遜，止直著其事，而未嘗論其所以然，豈非以其顯而易見也歟。至於泰伯則不然。必斷然表而出之曰，至德。以明示天下後世。嗚呼，泰伯之心，非吾聖人其誰明之。

陳淳《北溪字義・德》 道是天地間本然之道，不是因人做工夫處論。德便是就人做工夫處論。德是行是道而實有得於吾心者，故謂之德。何謂行是道而實有得於吾心？如實能事親，便是此心實得這孝。實能事兄，便是此心實得這悌。大概德之一字，是就人做工夫已到處論，乃是做工夫實有得於己了，不是就方做工夫時說。

大概德者，得也，不能離一個得字。古經書雖是多就做工夫實有得上說，然亦有就本原來歷上論。如所謂「明德」者，是人生所得於天，本來光明之理具在吾心者，故謂之明德。如孩提之童，無不知愛親敬兄，此便是得於天本明處。有所謂「達德」者，是古今天下人心之所同得，故以達言之。有所謂「懿德」者，是得天理之粹美，故以懿言之。又有所謂「德性」者，亦只是在我所得於天之正理，故謂之德性。又有所謂「天德」者，自天而言，則此理公共，在天得之，爲天德；其道流行賦予，爲物之所得，亦謂之天德。若就人論，則人得天之理以生，亦謂之天德；其所爲純得天理之眞，而無人僞之雜，亦謂之天德。

道與德不是判然二物。大抵道是公共底，德是實得於身，爲我所有底。

真德秀《問答・問明德》 明德，乃天賦與之德性也。本自光明。緣人始生之初，所稟之氣不同。有稟得清明純粹之氣者，則爲聖爲賢。有半清半濁之氣者，則爲中人。全稟昏濁之氣者，則爲愚不肖。此所謂氣稟所拘也。及生而爲人，既有知識，與外物接。則耳欲聲，目欲色，鼻欲香，口欲味。私欲一勝，則本心爲其所奪，遂流於不善。而所謂明德者，亦從而昏矣。此所謂物欲所蔽也。人能講學窮理，則可以復其本然之性。故曰，明明德也。

又《進讀大學卷子》 《康誥》曰，克明德。《太甲》曰，顧諟天之明命。《帝典》曰，克明峻德。皆自明也。

臣某謂，《康誥》、《帝典》，兩語要切處，在克之一字。明德人所同有，其所以爲聖愚之分者，但以克明與不能明之異爾。常人所以不能明者，一則以氣稟昏弱之故，二則以物欲蔽塞之故。雖是蔽塞之餘，若一旦悔悟，欲自明其德，亦無不可者。患其自暴自棄，而不肯爲耳。孔子謂，我欲仁，斯仁至矣。孟子謂，有是四端，而自謂不能者，自賊者也。又曰，人病不求耳。且如陛下躬稟聖哲之資，所謂明德，固已素具。若以堯帝文王克明德自任，豈有不能爲者。然其用功之要，專在屏去物欲。蓋明德如青天白日，物欲如雲霧。雲霧開，則天日自明。明德如明鏡止水，物欲如塵滓。塵滓去，則水鏡自明。惟陛下以克之一字自勉，而毋自謂不能。則堯帝文王可及矣。《太甲》篇，乃伊尹所作。此一語切要，在顧諟二字。古注謂常目在之。朱熹以爲說得極好。明命只是天所賦與我底道理，初無形象如何可以目覩。正如孔子謂言忠信，行篤敬，立則見其參於前，在輿則見其倚於衡，忠信篤敬，豈有形象可見。亦只是念念不忘，則此理自然昭著於心目之間。今人俗語云看顧，云照顧。所謂顧諟，即此意。蓋天賦與我許多道理，豈可須臾之間不著意照管。謂如天與我以此仁，一不照管，便不覺流於不仁。天與我以此義，一不照管，便不覺流於不義。天之與我以此德，本如明鏡止水，我卻不照管，甘心被灰塵泥滓來污了，豈不是嫚天之所予。以人君言之，天既命我以此德，又命我以此位。有此德方可保此位，雖一息不可不顧諟，雖一念不可不顧諟。所以文王陟降，在帝左右。武王曰，上帝臨女，無貳爾心。《周頌・敬之》詩云，毋曰高高在上，陟降厥士，日監在茲。《大雅》之詩亦云，昊天曰明，及爾出王。昊天曰旦，及爾游衍。皆謂人君一動靜，一云爲，天未嘗不監察其上。然則伊尹顧諟之語，人君豈可少忘。陛下欲作毋不敬思無邪工夫，臣願自佩服斯言始。蓋陛下若知得天無時不監察人君，人君當無時不顧諟天命，雖欲一事之不敬，一念之邪，自不可得。此乃最切陛下身心底道理。臣願深留聖念。

湯之《盤銘》曰，苟日新，日日新，又日新。《康誥》曰，作新民。《詩》曰，周雖舊邦，其命維新。

臣某按，成湯此銘，蓋就沐浴取義。朱熹之說已盡之矣。後來武王作《盥槃銘》，與其溺於人也，寧溺於淵。溺於淵猶可游，溺於人不可救。武王之銘，又就水取義。蓋言溺於深淵，猶可以浮游而出。一爲姦邪小人所惑，則陷於危亡而不自知，故不可救。聖帝明王，因物自警每如此。願陛下燕閒之際，取湯武之銘與凡古人自警之語，書而揭之座右，則所益非淺。人君之

德，須是日新，日日新，又日新。《易》曰，日新之謂盛德。但看日月之明，千年萬載，光彩常常如此。豈不是日新。人君須要法乾之健，體離之明，洗濯磨勵其身心，常使光明皎潔始得。陛下昨爲權臣所蔽，養晦十年，天下之人未免妄議聖德。一旦奮然更新，天下咸仰聖德，如日月之食而更也。然自今以往，日新又新之功，一或不繼，則未免又失天下之望。須是常屏私欲而存天理，常守恭儉而去驕奢，常勤學問而戒游逸，常近君子而遠小人，常公而不私，常正而無邪，今日如是明日又如是，以至無日而不如是，則其德無日而不新。仰視成湯，何遠之有。臣又竊見陛下更新之初，懲贓吏，禁苞苴，一時士大夫爲之悚動。未幾數月間，又復玩弛。貪濁害民者如故，昏繆不職者如故。只緣一二姦贓之鉅者，特從恩宥。擁厚貲，安華第，不傷毫毛。兼除授雖公，而巧於營求者，尚或得志。所以搢紳慕效，仍踵舊習。既未能作新，士大夫又何以作新民。民既未新，天命又何由而新。日來星文之變，數數有之。上天仁愛陛下，所以示此警戒。陛下於此，何可不深自修省。先從一身始，洗濯磨勵，使己德常新。修明政刑，信必賞罰，崇獎廉能，汰斥貪繆，使士大夫之俗一新。如此則民德之新，天下之新，有漸致之理矣。願陛下深留聖心。

《詩》曰，穆穆文王，於緝熙敬止。

臣某竊謂，文王之德，上與天合。不可得而名。所可名者，緝熙敬止而已。緝者，繼續之謂。熙者，光明之謂。朱熹之說當矣。然緝之典熙，非二事也。能緝則能熙矣。常人之德業所以不能光明者，以其作作輟，無繼續之功也。且如敬之一字，孰不知爲正心修身之本。然一有欲心，則不能敬。一有怠心，則不能敬。二者苟有一焉，則所謂敬者，有間斷而無接續矣。又焉能至於高明光大之域邪。惟聖人之心與天同運，純亦不已，故詩人形容曰，穆穆文王，於緝熙敬止。纔兩言爾，而文王盛德之氣象，儼乎其在目也。考之於《詩》，其言緝熙者四。此詩所云，以德言也。《敬之》之詩曰，學有緝熙於光明，以學言也。《維清》之詩曰，維清緝熙，文王之典。《昊天有成命》曰，於緝熙單厥心。二者以事言也。若昔聖王之於修德，於講學，於行事，無不致緝熙之功者。臣竊見陛下於宸居之邃，揭名緝熙，且以《雲漢》之文，自爲之記，眞有得於古先聖王修德講學之要。臣願於緝熙敬止之言，朝誦而夕思之。知欲之有害於敬，則窒之於幾微。知怠之有害於敬，則持之以彊勉。使此心常接續而無間斷。故以之講學，則智識日明。以之行事，則功業日廣。所謂儀刑文王者，莫切於此。惟陛下勉之。

又《講筵進讀大學章句手記》 十月十四日，進讀《大學章句》經文。至明明德新民奏云，聖人之道，不過成己成物而已。明明德，成己之事也。新民，成物之事也。成己者體也，成物者用也。只此兩言，體用備矣。至在止於至善奏云，君止於仁，臣止於敬，子止於孝，父止於慈。且如陛下居人君之位，則所止在於仁。須是行愛人利物之政，使鰥寡孤獨各得其養，昆蟲草木咸遂其生，如此方爲至。若只姑息小惠，非仁之至也。又如陛下爲先皇之子，不但生而謹奉養，沒而嚴祭祀，便謂之孝。須是坐則見先帝於牆，食則見先帝於羹。一念不敢少忘。又必能繼先帝之志，述先帝之事，以安社稷保宗廟，然後爲孝之至。不然，則雖孝，非至也。又如臣之事陛下，當止於敬。若但以擎跽曲拳爲敬，此敬之末也。必如孟子所謂責難於君，陳善閉邪，非仁義不敢陳於王前，然後爲敬之至。不然，則雖敬而非至也。其它如父之慈，與國人交之信，皆要到十分盡處，方謂之至善。又讀至古之欲明明德於天下處，奏云，下文只言天下平，此卻曰明明德於天下者，蓋天下之人，皆已得其本心，皆已復其本性。《書》所謂黎民於變時雍，《詩》所謂人有士君子之行。如此方是明明德於天下。如漢文帝唐太宗之時，天下可謂治矣。然先儒謂止是富庶而已，若教則未之及也。故聖人於此，不但曰天下平，必曰明明德於天下。見得須是天下之人皆明其明德，方可謂之天下平。不然，則只是小康而已，未可謂之平也。又讀至《章句》明德者，人之所得於天而虛靈不昧，以具衆理，而應萬事者也。奏云，此是兼心與性說。人之一心，兼統性情。性，體也。情，用也。具衆理者，體也。應萬事者，用也。餘本文公說。讀至章末奏云，此章自心而身，自身而家，自家而國，自國而天下。本末次第，粲然甚明。然不是《大學》初說，自堯以來已如此說。因舉《堯典》明德睦族一段。臣於《衍義》已備言之矣。但堯是生知之聖，不須下格物致知工夫。若湯武，則學而知之。湯之學於伊尹，武王之問《洪範》，問丹書，卽格物致知之事。湯之不邇聲色，不殖貨利，以義制事，以禮制心，銘盤以自警。武王於戶牖楹席觸豆弓矛亦各有銘，此皆誠意正心之事也。又再拈起物格而后知至，知至而后意誠二句奏云，雖是知至而后意誠，然亦非是待知至了方去誠其意。且如陛下日對儒臣講明經史，此格物致知之事也。日對輔臣議論朝廷

政事，人材賢否，此亦格物致知之事也。退御宮庭，省閱天下章奏，講求四方利病，此亦格物致知之事也。臨朝必敬，退居深宮亦必敬。對羣臣必敬，對嬪御近習亦必敬。聲色玩好，無所或溺。喜怒哀樂，不敢妄發。此即誠意正心之事也。一日之間，二者未嘗不可交用其功。不但一日，只此俄頃間，便都做得。但《大學》必以知爲首者，須是見得天下之理了然，明白此爲善，此爲惡，此爲正，此爲邪。則私意邪念自不敢發。所以格物致知，最爲切要也。願陛下自今於講論經史之際，聖意有所未論，不妨反復詰問。須見得道理分曉然後已。於講論政事之際，亦與大臣反復論難。直見得可否分明然後已。省閱章奏，亦反復考究，見得利害明白然後已。如此方是格物，方能致知。若只汎然說過，汎然看過，不曾著意考索，豈得便謂格物，如此安能致知。仰瞻聖顏，大覺和悅。既畢，忽蒙聖訓，卿所進《大學衍義》一書，便合就今日進讀。某謂前所進已納禁中，今濵再令講筵所寫別本，然後可讀。即以未辦爲對。上曰已在此矣。即見內侍捧前所進第一第二帙在前。某即前奏曰，臣所纂輯之書，出於愚陋之見，奚足上稗聖學，兼初志止欲備燕閒之覽，今乃仰蒙叡旨，令臣進讀，此千載一時之榮遇。再拜祇謝畢，展卷進讀。讀畢奏曰，臣之此序，成於紹定二年。所謂竢時而獻者，蓋待陛下親政而後獻者。若權臣尚在，陛下未親大政，雖欲進獻，必無由徹乙夜之覽，乃今何幸得備進讀。

又《論語發微序》 學者所習，莫先於《論語》。而讀《論語》者，莫先於知仁。先儒有是言矣。然嘗思之，仁者，夫子所罕言。當時門人弟子有問仁者，有問爲仁者，有問人之仁者，大約纔十餘章。而夫子所自言者，亦復亾幾。學者獨於是焉求之可乎，曰，不然。夫子之所罕言者，仁之躰而已。至若求仁之方，爲仁之要，則舉凡二十篇之中，莫非是也。姑以首章言之，其論學也，若無與乎仁。然時習之說，以熟乎仁而說也。朋來之樂，以輔乎仁而樂也。至於不知而不慍，則庶幾安乎仁矣。其它所論，有即身而言者，有即事而言者。即身而言，仁之成乎身者也。即事而言，仁之達乎事者也。不特見於言者爲然，九聖人之動容周旋，皆仁之符也。仕止久速，皆仁之則也。學者而有志於仁，舍是將奚先哉。東嘉陳君孜少而服膺，晚益有見，著爲《發微》一編，學者重之。或謂此書之指，自河南二先生以來，闡幽析微，亾復餘蘊，尚奚君之待邪。是不然。道之妙無窮，而學者於道欲其自得。諸老先生之於此書，闡明之功可謂至矣。然其指意之精深，立言之簡遠，有非後學所可遽窺者。回其所已發而推其所未發，豈非後學之事乎。陳君此編，大略不外乎河洛之傳。而其間亦有所自得者。此其爲可貴也。然聖人之言，窮而測之，益深益遠。有志斯道者，沒身而已可也。陳君其尚勗之哉。

黃震《積慶庵記》 混沌剖而山川疏列，太和暢而人物挺秀。扶輿清淑，其爲呈露則均爾。然而人傑地靈，相與發揮，往往又必有所待而後顯。豈非其所重，尤係乎其人也哉。會稽之東將百里，有山高出，曰皇會。乃聳而爲烟翠之奇峯，凡七復聚，而東奔曹娥大江之上。勃鬱未既，蟠踞復起，世以其形似，名獅山。獅山之下，有鍾氏而居之。至余友君遇，益以文行稱。所謂人傑地靈，相與發揮者，其不遂顯於今耶。君遇既窆其父止善居士於山之阿，復架屋其間，題其顏曰積慶，而屬余爲之記。余因得以明山之所由積，而其在人者，則有不待言也。夫山，天下幽僻之地也。若獅山，去城郭爲尤遠。然其山脈，實以起其植物也。兌以澤潴流下注，演而爲篤孝之江。流光馳景，卻顧於斷蹊絕壑之下。蘭蕙之芳，從風遠暢，而慶雲亦時乎出焉。是果孰爲之而然者。一陰一陽，造化樞紐，繼之者善，而山得之以爲山。山之性，亦無不善。善之積也厚，則善之發也宏。獅山雖崖石皴栗，或性類剛惡，要亦萬不能一二。是山之所由積，而善之爲慶者然也，而況於人乎。故《大學》之論明德曰，在止於至善。大《易》論積漸之由來，曰積善之家，必有餘慶。夫止於至善而不遷，則謂之積。積於其家而不已，則謂之慶。自昔德厚流光，蟬聯赫奕者，何可勝計。此亦不待余言而知者也。況有如君遇家之素積者乎。方今聖世急賢，燁燁乎起自帝鄉與獅山相發揮者，必吾君遇矣，又何待余之言，而亦竊有請也。夫善，非積於家而已也，非徒善之爲而已也。士君子出而兼善天下，必去其不善者，而後善斯溥也。昔晦庵文公言，所畫獅子，必曰使百獸腦裂。夫公，善類之宗也，而其言若是。可以想眞善之所在矣。仰止獅山，君遇勉之。君家之慶，尚富廣而爲世道之慶。

又《寶善堂記》 楊寶仁心愛物，發於天性之眞。而子孫之興勃然。其所由興者，非善而何。至關西夫子，乃能以其身繫國安危。身雖去國，凜凜大節，常能屹漢鼎而增之重，一何壯哉。顏魯公以鴻毛芥草視祿山希烈猝然之橫逆。英風偉概，去今千載之下，猶若其在斗牛間。竊意其慷慨自將，不拘拘小善之爲者。及觀其自叙家世，乃自顏延之諄諄訓戒，惟善是務，世守惟謹，以歷隋唐。蓋自昔士君子開公侯衮衮之源，固未有不自積善始，亦

必其後之人愈擇而愈精，故能愈久而愈盛。如其不然，陳太丘四世之名非不重，蕭瑀八葉之傳非不貴。然以陳摹之材，猶不過隨世就功名。蕭鈞而後，亦未見其能增光前文人，而況其餘。冉冉紈袴之習侵尋，至於盛衰易位，高岸爲谷，適重有識之歎者。嘻，試起其初之積善而興，果有異乎哉。嘗觀夫子繫《易》，謂一陰一陽之謂道，而繼之者善。是雖天地之所以孕化人物，亦不過惟其善。及其次第人品，乃曰聖人不可得而見，得見君子斯可。君子不可得而見，得見善人斯可。若以善爲僅僅者。孟子道性善，直謂人皆可爲堯舜。及其次第人品，亦以可欲之爲善，爲二中四下之始基，是非自相背馳其說也。天地初賦之善，雖聖神何能加毫末。而此善一入於氣質之稟，往往易溺而流於柔。變化氣質以盡復其天地本然之善，是又存乎其人焉。故人而用心不剛，則見善雖明，與無識同安。爲人子孫而繼志不力，則襲其爲善之慶，鮮亦不淫於富貴。爲善之不可一日不勇，固如此。余友史猷夫，以忠定越王諸孫幼孤寓京，而能不豢於膏粱，不眩於繁華，刻苦自立，閉戶讀書，雖仕進不暇問。非剛有力者曷克爾。一日俄訪余，俾記其所居寶善之堂。余曰，美哉，子之所寶也。我朝蟬聯赫奕，鐘鼎相輝，孰有如君家之盛。世或以其太盛也而掩其善，不知其所以能盛者，正以其善爾。是豈容於不寶哉。夫自而祖越王習於八行公世積之善，爲寒士時，已作夜香文祝幽明萬類，欲無一不被其福。爲尉時，家未有立錐地，已能辭醋息錢月二萬不受，辭捕盜賞不受，而爲橋黃山，以濟自古莫救之覆溺。及達而爲帝者師，則一念惟欲與天下相安。出而帥越，亦必築月河二斗門，以爲百姓無窮之利。移而帥福建，則又括廢寺田四十五頃，立義莊，以育上四州不舉之子。尋登樓霞嶺，至水口，凡七百八十里，民到於今賴之。此其爲政之善，固不暇悉舉。迹其平生，官至太師，壽登九袠，朝夕會賓朋，而未嘗殺一生物，此何止黃花飼雀之心。作《童卬須知》，切切然訓迪其子若孫，飲食衣服，莫不有戒。殆亦無媿《顏氏家訓》之意。然則君家之蟬聯赫奕，鐘鼎相輝，夫豈偶然之故。正惟爲之後者，當知所自出，而常寶此善耳。正惟寶此善者，常以剛而防其柔耳。剛則利害不足以動，必無計較心以搖此善。剛則權位不足以滯，必無持固心以違此善。剛則財貨不足以汙，必無封殖心而戕此善。窮則以其善而獨善其身，達則以其善而兼善天下。卓然天地間，常爲大丈夫。雖蟬聯赫奕，鐘鼎相輝，視之直不過大空一浮雲，而何至寶非其所當寶哉。猷夫其勉之。積善餘慶，豈特將永爲君家之寶。故家喬木，吾國亦將永得善人以爲寶矣。猷夫其勉之。

金履祥《尚书表注》卷上　德指行而言，善指理而言，一指心而言。協如協時月之協，如《國語》司民協孤終之協。蓋考比參合之謂。古今之德，皆可師也。而制行不同，不可拘一定之師。惟在於主其善而已。天下之理雖善也，而隨時取中，則又不可拘一定之主。所以參會考比之者，則在此心之克一焉。蓋古今德行，或柔或剛，或正直或無爲，或勤勞在我，不可拘一定之法。必擇其善者而從之，所謂審其是也。然善無定主。均一事也，或施之彼時則爲是，而今日則爲非。均一節也，或用之此事則爲非，而彼事則爲是者。此聖門所謂時中。所以考比參同之者，非純誠有定之心，豈能精擇而不差也哉。此所以貴於一德也。

又《大學疏義》　大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。

大學者，大人之學也。《或問》曰，對小子之學言之也。古者上自王公，下至庶人之子弟，年八歲，則皆入小學。及其十有五年，則皆入大學。八歲者，小子也。以其爲小子之學，故謂之小學。十五，則大人也。以其爲大人之學，故謂之大學。小學者，養其良心，而謹其學業也。大學者，充其知識，而措諸事業也。所謂大學之道者，謂大人所以爲學之理也。在明明德，在親民，在止於至善，以三在字訂之，則所以爲學者在是三者。外是三者，非所當學。學焉而不足於斯三者，亦非所以爲學也。序之所謂俗儒記誦辭章之學，異端虛無寂滅之教，其他權謀術數，一切以就功名之說，與夫百家衆技之流，是其爲學，皆不知所在者也。《或問》所謂有不務明其明德，而徒以政教法度爲足以新民者。又有愛身獨善，自謂足以明其明德，而不屑於新民者。又有略知二者之當務，顧乃安於小成，狃於近利，而不求止於至善者。皆不足於所在者也。是三在者，固俱爲大學綱領，而又自相爲綱領。在明明德，所以起下兩在。在止於至善，又所以總上兩在。明，明之也。明之也者，拂拭開啓之謂也。

明德者，人之所得於天，而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。虛靈不昧，以具衆理而應萬事者，心也。而心之所以能虛靈不昧，具衆理而應萬事者，明德也。人之所得乎天，而虛靈不昧，所謂合性與知覺而言之也。夫所謂人之所得乎天者，何也。謂其全具天地之氣以爲形，而全得天地之理以爲

性也。夫所謂氣者，何也。即陰陽五行之氣也。所謂禮者何也，即健順仁義禮智信之理也。理即氣之所生，氣即理之所乘。夫自其始而言，則有理而後有是氣。蓋以太極之妙，生陰陽五行之化也。自其中而言，則有是氣而理即在焉。如陽則健，陰則順，木則仁，火則禮，金則義，水則智，土則信也。故健順五常之在陰陽五行，譬猶（醎）〔鹹〕之在鹽，酸之在醯也。然理之流行，無物不有，無時不然。固無多寡彼此之殊。而氣之運行，揉雜往來，交感萬化，則不能無正偏通塞之異。故氣正則理之在是者正，氣偏則理之在是者偏。氣通則理明，氣塞則理蔽。故其體質淳全，義理充暢。方寸之內，虛無不包，靈無不覺。存主融通，而未嘗昧焉。是所以具衆理而應萬事者也。具衆理者，體也。應萬事者，用也。衆理即萬事之理，萬事即衆理之事。藹然在中，隨感而發者也。就正偏之內，而或有美惡之殊。就通塞之中，而或有清濁之異。此其所以又有智愚賢不肖之別焉。惟上智乃能全其清美，而無少不明耳。下此則或清而不美，或美而不清，或惡或濁，各有等分，而通蔽厚薄隨之。此所謂氣稟所拘，就其有生之初言之也。人欲所蔽，就其有生之後言之也。有生之初，已有美惡清濁之殊。而有生之後，又有血氣耳目口體無窮之欲。故明之在我者，拘之於其先，而蔽之於其後。拘者束而不得開之謂，蔽者蓋而不得見之謂。然而本體之明，則有未嘗息者。蓋其中虛靈昭徹，溶漾盈溢，終有不可得而昧者，而亦無時不發見於日用之間。故學者當因其一時之感，一念之覺，窺見其本明之機，初未嘗息，而加拂拭開啓之功。格物致知以擴其端，而誠意正心修身以會其實。則拘者開，蔽者徹，而自復其本然之初矣。

新民者，推己之明德以覺人也。新者，革其舊之謂也。言既自有以明其明德，又當推以及人，而使之亦有，以去其舊染之污也。夫明德之得於天者，我與人本同也。而拘於氣稟，蔽於物欲者，亦人己之通病。幸而我之能覺己有，以充其本然靈明之體，則視夫彼之未覺，顧方且痼於昏迷污濁之中，豈不惻然思所以救之。況天理流行，渾同無間，在我者非可挾之以自私，而在人者初非強人以其所未有。則夫推我已明之德，而覺其舊染之迷。以理覺理，是固天心之所存，而是理之當然也。至於論其所以新之者，則有二道焉。曰表倡觀感之也，曰教化開導之也。禮樂法度刑政，整齊之也。如下文身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平，此固觀感表倡之也。然而齊家治國平天下，又逐節用功，隨事推拓，則是必有開導整齊之事焉。此聖賢之所以新民也。

在止於至善者，言明明德新民，皆當止於至善也。止者，必至於是而不遷之意。必至於是，以未止之前言之也。不遷，以既止之後言之也。未至於此，不可謂之止。既至而遷，亦不可謂之止。至善，則事理當然之極。明明德，新民，皆當止於至善之地，而不遷。是必有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私也者。蓋天理散在事物，則莫不各有本然一定之則在焉，是其極好處也。吾之所以明於己者，不可有一之不造其極。所以新乎人者，不可有一之不用其極。到得十分極好處，便是盡得天理之極，而稍有未至及差處，即是苟且私意妄爲之人欲矣。此三者，《大學》之綱領也者，謂此三言者，《大學》之大綱要領也。而綱之目，領之體，則下八事是也。格致誠意正心修身者，明明德也。齊家治國平天下者，新民也。而物格知至意誠心正身修家齊國治天下平者，止於至善也。【略】

明明德於天下者，言既自明其明德，而推之於天下，皆有以明其明德也。前曰在明明德，在新民，而此曰明明德於天下者，蓋有以見其體用之一。後曰平天下，而此曰明明德於天下，蓋有以見其平治之原。然天下之本在國，未有其國未治而天下之能平者。故必先治其國。國之本在家。未有家之未齊，而國之可治者。故必先齊其家。家之本在身。使其身之未修，則私欲牽蔽，言行無常，未有能齊其家者。故必先修其身。至於身之主，則心也。所謂心者，身之所主也者，夫四體百骸，塊然而已。血氣運動，蠢然而已。而所以靈異於物者，以心爲之知覺管攝也。不正其心，則血氣之軀，惟欲之動，何所擇於異類也哉。故欲修其身者，必先正其心。而心之發，則意也。所謂意者，心之所發也者。蓋有心則必有意。心之本體固靜正，而意之所向有善惡。惟夫意之所發者，不實於善，而每容邪惡於其間，則心始不能全其本體之正矣。故欲正其心者，必先誠其意。或曰，心者，身之主。意者，心之發。則是心體而意用，心君而意臣。宜於欲誠其意者，先正其心也。而曰欲正其心者，先誠其意，何哉。蓋心無形影，未易捉摸。人之所以治其心者，亦惟於其發動處着工夫耳。譬之水本靜，波蕩之，波平則水靜。火本明，煙罩之，烟透則火明矣。心本正，意或累之，意誠則心正矣。然而意誠則心正，是誠意即所以正心也。

今經傳之文，自爲兩節言之，不曰正心在誠意，如下文致知在格物之例，而曰先誠其意，亦如上文天下國家之例何哉。蓋誠意者，舉其萌動之時言之也。正心者，以其平時全體言之也。萌動之際，固當致其好惡自慊之實，而平時全體，未嘗可無存養密察之功。特誠意之功未加，則念慮混淆，意向未實，而存養密察之功，非惟不可加，抑亦不能加耳。此其所以曰欲正其心者，先誠其意也。誠，實也。實，眞實之謂也。實其心之所發，欲其必自慊而無自欺也者，謂此心之發，眞於爲善。由中達外，極盡無餘。初非含忍兩向，姑以徇外牽強，而中實不然也。然使其見理有未明，則其爲善必不實。故必先致其知焉。致，推極也。所謂推極者，言推之而至其極也。知，猶識也。所謂知識者，言人心之靈覺也。推極吾之知識，欲其所知無不盡者。蓋心之靈覺，莫不有知，在乎推極其知，使凡所知者，無不至於盡而已。大抵推之不極，則知之不眞。知之不眞，則其爲之也必不實。故曰欲誠其意者，先致其知。然致知之方，則在格物。不曰先格物，而曰在格物者，蓋心之所知者，卽事物之理。而事物之理，本具於吾心之知。惟夫不能格事物之理，則不能充吾心之知耳。故曰致知在格物。格物卽所以致知，而非二事也。物猶事也。窮至事物之理，欲其極處，無不到也。所謂窮至事物之理者，蓋格物者，窮理也。所謂極處無不到者，蓋極處者，至善也。所謂事物之理者，蓋事物者，卽心身家國天下之事物也。夫大學之規模，大矣。而致知格物也，正心誠意也，二者爲大學之大關鍵。蓋誠意正心，身家國天下之本出焉。致知格物，則心身家國天下之理具焉。然則所謂格物者，亦謂心身家國天下之事物耳。自其心而論之，則四端之性情，理欲之界限，志氣之邪正，在所當格也。自其身而論之，則言行之節，交際動作之宜，容止威儀之則，在所當格也。推之於家，則有父子之親，兄弟之序，夫婦之別，朋友族姻之交。凡其爲事，皆所當格也。推之於國，則國之事，不異於家也。而所以爲君臣上下之義，事長使衆之節，仁民恤下之政，教化之施，刑政之宜，制度之數，至於百官有司之事，皆所當格也。推之於天下，則天下之事，不異於國也。而所以爲綱常經紀之化，均平充拓之道，禮樂刑政之達，開物成務撥亂反正之規，四海九州風氣民俗之殊，內夏外夷綏懷化禦之略，至於財用甲兵之節制，皆所當格也。隨遇皆物，隨物皆格。極其小，雖草木鳥獸之微非可遺。極其大，雖天地陰陽之化非可外。而其爲法，或索之心術念慮之間，或審之隨事接物日用常行之際，或求之經籍《詩》、《書》聖賢言行之法，或考之古今治亂人物是非之跡。卽事卽物，推而窮之，莫不求其所以然之故，與其至善之所在，而不可易者。此謂格物。所謂八者，《大學》之條目者，此八者爲綱領中之條件節目也。

仁

胡安國《春秋傳》卷三　元者何，仁是也。仁者何，心是也。建立萬法，酬酢萬事，帥馭萬夫，統理萬國，皆此心之用也。堯舜禹以天下相授，堯所以命舜，舜亦以命禹，首曰人心惟危，道心惟微。周公稱乃考文王，惟克厥宅心，乃克立茲常事。故一心定而萬物服矣。【略】仁人之於兄弟，不藏怒焉，不宿怨焉。親愛之而已矣。象憂亦憂，象喜亦喜，恩掩義也。使吏治其國，而象不得有，爲義勝恩也。恩義並立，而中持衡焉。段雖凶逆，焉攸亂。此《春秋》責莊公之意也。

羅從彥《議論要語》　人主讀經則師其意，讀史則師其迹。然讀經以《尚書》爲先，讀史以《唐書》爲首。蓋《尚書》論人主善惡爲多，《唐書》論朝廷變故最盛。

朝廷立法，不可不嚴。有司行法，不可不恕。不嚴則不足以禁天下之惡，不恕則不足以通天下之情。漢之張釋之，唐之徐有功，以恕求情者也。常衮一切用法，四方泰清，莫有獲者，彼庸人哉。天下後世，典獄之官，當以有功爲法，以衮爲戒。

人主欲明而不察。仁而不懦。蓋察常累明，而懦反害仁故也。漢昭帝明而不察，章帝仁而不懦。孝宣明矣，而失之察。孝元仁矣，而失之懦。若唐德宗，則察而不明。高宗，則懦而不仁。兼二者之長，其惟漢文乎。

祖宗法度不可廢，德澤不可恃。廢法度則變亂之事起，恃德澤則驕佚之心生。自古德澤最厚，莫若堯舜。向使子孫可恃，則堯舜必傳其子。至於法度，莫若周家之最明。向使子孫世守，則歷年至今猶存可也。

仁義者，人主之術也。一於仁，天下愛之而不知畏。一於義，天下畏之而不知愛。三代之主，仁義兼隆，所以享國至於長久。自漢以來，或得其偏。

如漢文帝過於仁，宣帝過於義。夫仁可過也，義不可過也。

名器之貴賤，以其人。何則，授於君子則貴，授於小人則賤。名器之所貴，則君子勇於行道，而小人甘於下僚。名器之所賤，則小人勇於浮競，而君子恥於求進。以此觀之，人主之名器，可輕授人哉。

周厲王監謗，秦始皇偶語者棄市。徒能禁於一時，豈能禁之於萬世。觀厲王之惡，至秦之世而不可禁。始皇之惡，至漢之世而不可禁。非惟不能禁於后世，而又必有明白其是非者。賢君所以專務修德，而樂聞善言。當時之臣，故亦樂告以善道，而成一代之治安。彼二主不達此，規規然徒禁一時之論難。行事不善，使人不敢議其非。或致亡於一朝，而取譏評於萬世，不亦誤哉。然想當時，未必其身親爲不善也。必有奸佞之臣濟之，此可以爲世戒。

可愛非君，可畏非民。後世荒淫之君，所爲不善。故君不知民可畏，而知民可虐。民不知君可愛，而知君可怨。是君民爲仇也，安得無顛覆之禍。

仁義禮智，所以爲立身之本，而闕一不可。故孟子以惻隱之心爲仁之端，而無惻隱之心則非人。以羞惡之心爲義之端，而無羞惡之心則非人。以辭讓之心爲禮之端，而無辭讓之心則非人。以是非之心爲智之端，而無是非之心則非人。李林甫爲宰相，在廷之臣，皆非人也。掊克生靈，無惻隱之心。阿附宦官，無羞惡之心。勢利相傾，無辭讓之心。上下雷同，無是非之心。夫一端之亡，亦非人矣。況四端俱亡，安得謂之人。宜乎有天寶之亂也。

君明君之福，臣忠臣之福。君明臣忠，則朝廷治安，得不謂之福乎。父慈父之福，子孝子之福。父慈子孝，則家道隆盛，得不謂之福乎。俗人以富貴爲福，陋哉。

老子曰，禍兮福所倚，福兮禍所伏。指國家而言。故晉武平吳，何曾知其將亂。隋文平陳，房喬知其不久。禍福倚伏者，其在茲乎。

唐德宗之惡，過於紂。孟子曰，賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘。殘賊之人，謂之一夫。何則，仁義所以治天下之本，而紂皆殘賊之，遂失天下。觀德宗之惡，詎止於賊仁義哉。社稷不亡，幸矣。

張浚《紫巖易傳》卷一　《文言》曰，元者善之長也，亨者嘉之會也，利者義之和也，貞者事之幹也。君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。君子行此四德者，故曰乾元亨利貞。

仁者，人之本心也。體之在我，天下歸仁，故曰體仁足以長人。萬善積於中，則動皆中禮，故曰嘉會足以合禮。我之爲義，本以利物，何往而不適其宜也，故曰利物足以和義。天下之動貞夫一，貞固而事業其有不立乎，故曰貞固足以幹事。不言智而言貞，愚夫智容有不貞者。貞固而其爲智也，大矣。

劉子翬《聖傳論・顏子》　《易》說多矣，學者多尚王弼。弼唱虛無之說。范甯以其幽沈亡義，罪過桀紂。而遺書不朽，爭咀味之。豈其著撰亦有得三聖之微旨，而合於人心之所同者耶。將虛無之說足以蕩人，雖萬世而不舍也。《易》有平白坦易之塗，躬行允蹈，便造聖人深處，而學者忽之。且言《易》如虞翻陸希聲，深矣。皆託異夢，寄古人以開其說。豈《易》果難言，必有神授而後至耶。不必爾也。惟遵平白坦易之塗，足矣。《易》固多術。或尚其辭，或尚其變，或尚其象，或尚其占，皆用也。盡其本，則用自應。何謂本，復是已。嘗竊爲之說曰，學《易》者必有門戶。復卦，《易》之門戶也。入室者必自戶始，學《易》者必自復始。得是者，其惟顏子乎。不遠而復，稱爲庶幾。蓋本夫子嘗以復禮爲仁之說告之矣。顏子躬行允蹈，遂臻其極。一己既克，天下歸仁，復之功至矣。固有之仁，本無彼此。迷而不復，妄自分隔。且吾身在天地中，一物耳。天地在吾仁中，亦一物耳。學者曉此，方是想像。說得仁禮意隔情礙，如何天下歸仁。惟踐履實地，自然洞徹爲一。顏子終日如愚。《論語》所載，惟發二問。一爲仁，一爲邦。夫子答之，皆極天理人事之大者。原《易》之用，內焉惟窮理盡性，外焉惟開物成務。顏子盡之。雖無諸子之著撰，謂之通《易》可也。文中子言，九師興而《易》道微。九師之前，未有爲《易》之說者。豈《易》道本於踐履，非區區言說所能至耶。是知復之一義，爲平白坦易之塗。聖人善誘之上機，學者用心之急務也。雖然，學《易》當自復始，而復非《易》也。愚夫昧《易》，才士口《易》，賢人玩《易》，聖人忘《易》。玩而不忘，《易》之病也。忘似昧，聖似愚，通《易》者知之矣。余嘗作《復齋銘》曰，大《易》之旨，微妙難詮。善學《易》者，以復爲先。惟人之生，咸具是性。喜怒憂樂，或失其正。視而知復，不蝕其明。聽而知復，不流於聲。言而知復，匪易匪輕。動而知復，悔吝不生。惟是四知，本焉則一。孰覺而存，孰迷而失。勿謂本有，勞思內馳。亦勿謂無，悠悠弗思。廓爾貫通，心冥取舍。既復其初，無復之者。蕩蕩坦坦，周流六虛。昔非不

足，今非有餘。伊顏氏子，口不言《易》。庶幾之功，默臻其極。今我仰止，以名斯齋。念茲在茲，其敢怠哉。

胡寅《斐然集》卷一八 《論語》一書，自先哲人人爲之說。昨見李尚書語及此，因問以第一句。某問，何謂時習。答曰，諸家說，不如先儒言日中時，時中時，身中時。所謂日中時，如昏定晨省，中夜以興。坐以待旦，朝聽政，晝訪問之類。時中時，如春夏學干戈，秋冬學羽籥之類。身中時，如自十五志學，至七十從心之類。某曰，是固善矣。不審方其昏定晨省之時，適在春夏，則廢學干戈乎。其學干戈，適當三十，則廢立乎，恐有妨碍耳。某又問，學而時習，何所學也。曰，學聖人之道。某曰，大道茫茫，何處下工。如是往復，竟未有與決也。又竊聞先哲言《論語》，所載皆求仁之方。試即其說考之，仁凡六十餘處，大抵言爲仁也。獨答樊遲之問，曰愛人而已。自韓退之而後，皆以愛命仁，則恐失之。子思傳之曰，仁者，人也。孟子傳之曰，仁，人心也。此心何處不備，獨指以爲愛，可乎。漢唐以來，名世儒學，往往工於訓詁度數刑名，而未必知此。故曰，軻之死，不得其傳。道術爲天下裂，久矣。不識何以，幸教之。

胡宏《論語指南》 唯仁者爲能一以貫天下之道，是故欲知一貫之道者，必先求仁；欲求仁者，必先識心。「忠恕」者，天地之心也。人而主忠行恕，求仁之方也。施諸己而不願，亦勿施於人，即主忠行恕之實也。

又《求仁說》 關西劉子禮訪愚於南山之下，相與論聖人之道焉。如愚者眞所爲道師之言，僅能不識者也，烏能呈人容色，知病淺深，而藥人之病，起人之廢乎！雖然，論道者解博學之難，如子禮之謙，不耻下問，而不一言，是失人矣。

夫聖人之道，本諸身以成萬物，廣大不可窮，變通不可測，而有一言可以蔽之者，曰：仁而已。仁也者，人也。人而能仁，道是以生。生則安，安則久，久在天，天以生爲道者也。人之於道，下學於己而上達於天，然後仁可言矣。

《論語》一書，大抵皆求仁之方也，審取其可以藥己病。病去則仁，仁則日新，日新則樂矣。此豈言語之所能及乎！故爲求仁之說，以贈所以相勉也，亦因以自警云。

張九成《橫浦集》卷一五《孟子拾遺》 惟仁者爲能以大事小，惟智者爲能以小事大。

大國反事小國，可見其涵容矣，此所以謂之仁者。小國事大國，可謂識利害矣，此所以謂之智者。如此，則處小處大，無所不可矣，此天理也。大國不能容小國，小國不能下大國，皆私意也，皆逆天也。仁者樂天，智者畏天，以天意耳。【略】

充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。

楊氏爲我，墐遏爲義之路，至於使天下無君。墨氏兼愛，墐遏爲仁之路，至於使天下無父。天下無君父，非人類也，禽獸而已矣。仁義行，則君父之道明。此聖王之道，法當如是也。仁義墐遏，則君父之道不明，此異端邪說也。邪說一行，則人類殄滅，禽獸得志。獸蹄鳥跡之道，交於中國，而蛇龍居之，見於洚水。禽獸至焉，見於沛澤。此亦邪氣所感而然也。仁義明，正氣盛，故禽獸不得以橫行於中國也。此理深矣，淺陋之士，豈能知哉。孟子之闢楊墨，意有在是爾。

安宅正路。

仁則覺，覺則神，閒氣定，豈非安宅乎。不仁則昏，昏則念慮紛亂，不得須臾寧矣。義則理，理則言忠信，行篤敬，豈非正路乎。不義則亂，亂則邪僻，與魑魅爲隣矣。仁義豈它物哉，吾心而已矣。【略】

不能盡其才也。

仁義禮智，人人所有，是人之才地，皆可以爲堯舜。然而至於至愚極陋，與聖人或相倍蓰而無算者，不能盡其才地耳。非天之降才爾殊也。何謂盡。極惻隱之心，遡而上之，以求其所謂仁。既得此，則傍徨周浹於其間。使置之則塞乎天地，溥之則橫乎四海，無有絲毫不用其才力者，此之謂盡也。於義禮智，亦復如此。其爲堯也，舜也，必矣。孟子開盡之一門，以謂止在思耳。學者試思之。

故有物必有則。民之秉彝也，故好是懿德。

有君臣父子朋友兄弟夫婦之物，則仁義禮智信之則見。此因外以卜其才也。以其秉君臣父子朋友兄弟夫婦之常性也。故好仁義禮智信之懿德。此因內以卜其才也。然則人性之善，復何疑乎。

又《因與石月先生論仁，遂作克己復禮爲仁說》 非大聖則不能名仁，非大賢則不能當聖人之論仁。惟聖人行仁之久，故知仁之深眇，而昌言

之無疑焉。學不至於大賢，則其問也不切，而聖人之告之也，亦姑因其材而成就之耳。至於仁之正體，則不以告也。非不告也，以其未足以當之也。明乎此，則孔子之告顏子曰，克己復禮爲仁，其有在矣。孔子之門，惟仁爲極致。三千之衆，惟顏子爲獨高。故顏子之問仁，異乎諸子之問仁。孔子之對顏子，異乎平居之對二三子，學者不可不盡心也。且子貢問仁，不過曰己欲立而立人，己欲達而達人耳。樊遲問仁，不過曰居處恭，執事敬，與人忠耳。子張問仁，不過曰恭寬信敏惠耳。曾未若對顏子之異也。世之論仁者，見樊遲問仁，孔子對之曰愛人，乃擇之不精，而語之不詳。如莊周者，有見於此，則昌言於天下曰，愛人利物之謂仁。如韓愈者，有見於此，則昌言於天下曰，博愛之謂仁。而不知愛特仁之一端而已。愛豈足以盡仁乎。後之士見莊周之說，韓愈之說，以謂誠合乎孔子之意也。乃見《詩》，乃見《書》，乃見《易》，乃見禮樂之談仁者，而通以一言該之曰，愛。嗚呼，仁誠謂愛乎。己欲立，愛乎。己欲達，愛乎。居處恭，執事敬，與人忠，愛乎。恭寬信敏惠，愛乎。此特攷之不審，極之不深，且以一愛自欺而已。惡足以知仁乎。至於孔門諸子之論仁，如子夏之論，則曰博學而篤志，切問而近思。嗚呼，誠如子夏之說，果愛也耶。又如孟子之論仁，則曰貴德尊士，賢者在位，能者在職。嗚呼，誠如孟子之說，果愛也耶。知愛不足以盡仁，則我之偏見消，而正理明矣。正理明，則孔子告顏子以克己復禮爲仁，可得而論也。夫天下無一物之非理，亦無一物之非仁。有己則理暗，無己則理明。己者，何也，人欲也。禮者，何也，天理也。滅天理窮人欲，何由而得仁。滅人欲盡天理，於是乃爲仁。克己也者，滅人欲者也。己何自而克，人欲何自而滅乎，本乎學而已矣。其學安在，曰，禮而已矣。非禮勿視，視皆理也。非禮勿聽，聽皆理也。非禮勿言，非禮勿動，言動皆理也。夫視以禮，聽以禮，言動以禮。視聽言動，一循乎天理之中，則人欲滅矣。私己克矣，天理明矣，天下皆歸於仁矣。克己復禮，此仁之正體也。以此通乎子貢之說，己欲立己欲達，果仁矣。以此通乎樊遲之說，居處恭，執事敬，與人忠，果仁矣。以此通乎子張之說，恭寬信敏惠，果仁矣。以至通子夏之說，博學篤志切問近思，非仁而何。通孟子之說，貴德尊士，賢者能者在位在職，非仁而何。又泛而入乎樊遲愛人之說，莊周愛人之說，韓愈博愛之說，乃深知其爲仁之端耳。是克己復禮之說，是仁之正體也。非孔子，孰能言之。非顏子，孰能當之哉。此乃孔子心傳之要，大學之宗，學者不可忽也。且孔門弟子三千人，一旦魯哀公季康子問，弟子孰爲好學，夫子於三千人漠然無稱焉，獨曰有顏回者好學。嗚呼，二三子不遠千里，來造函丈。摳衣而請，負牆而立，果爲何事乎。乃不得以好學稱，其亦可悲也。己效其所學，如後世博物洽聞無有也。又如後世綴句繪章無有也。特曰不遷怒，不貳過而已。愚深思而熟究，乃知夫不遷怒者，克己也。不貳過，克己也。私己已克，人欲已滅，天理著焉。夫子乃曰，回也，其心三月不違仁。乃知其所以不違仁者，果自克己復禮而得之也。顧惟顏子之見仁，置之則塞乎天地，溥之則橫乎四海，施諸後世而無朝夕。推而放諸東海而準，推而放諸南海而準，推而放諸西海而準，推而放諸北海而準。天下無一物之非理，亦無一物之非仁。理當如是也。嗚呼，仁無古今也。亦無東西南北也。顧克己者得之耳。使學者無志於聖人則已，如有志於聖人，惡得不信孔子之言。使學者無志於仁則已，如有志於仁，亦惡得不行克己復禮之說。乃知夫未克己以前，其視聽言動，皆私欲也。已克己以後，其視聽言動，皆天理也。則於顏子之心，庶幾而得之。孔氏之閫域，亦可疾趨而進也。其勉之哉。

林栗《周易經傳集解》卷三三　顯諸仁，藏諸用。鼓萬物而不與聖人同憂。盛德大業，至矣哉。富有之謂大業，日新之謂盛德，生生之謂易。成象之謂乾，效法之謂坤。極數知來之謂占。通變之謂事，陰陽不測之謂神。夫《易》廣矣，大矣，以言乎遠則不禦，以言乎邇則靜而正，以言乎天地之間則備矣。夫乾，其靜也專，其動也直。是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。廣大配天地，變通配四時。陰陽之義配日月，易簡之善配至德。子曰，《易》其至矣乎。夫《易》，聖人所以崇德而廣業也。知崇禮卑。崇效天，卑法地。天地設位，而《易》行乎其中矣。成性存存，道義之門。

夫子既言《易》與天地準，聖人與天地相似，故神无方而《易》无體。於此遂言《易》與天地聖人，顯諸仁而藏諸用，出乎《易》而入乎神，其道一而已。仁者，其所以化育萬物者也。顯而示之，物之所歸也。用者，其所以鼓舞萬物者也。藏而運之，物之所聽也。不顯諸仁，則未信而勞，將不我歸。不藏諸物，則俄而可度，將不我聽。此《易》與聖人同憂者也。不字，衍文。仁顯而用藏，則德勝而業大。人見其盛德大業之美，而不知其顯仁藏用之仁，故曰至矣哉，歎其妙用也。萬物並育而不相害，是謂富有。道並行而不相悖，

是謂日新。日新則可久，富有則可大，此之謂盛德大業也。或曰，樂天知命故不憂。而《易》與聖人未免於憂，何也。曰，王通所謂天下皆憂，吾獨得不憂乎。愚嘗以爲知言。《易》者，聖人之書也。聖人有憂，而《易》欲無憂，得乎。故曰，作《易》者其有憂患乎。學者以一字之訛，破壞經旨，不勝異說矣。自生生之謂易以下，似與富有日新相因成文，其實非也。聖人微其顯，以闡其幽，所以使學者鉤深而致遠也。陽生陰，陰生陽，陽復生陰，陰復生陽，循環不窮，所謂易也。天一之謂成象，出无而入有，資始之義，所謂乾也。地二之謂效法，對一而爲偏，順承之義，所謂坤也。極其數而知來物，所謂占也。通其變使民不倦，所謂事也。至於一陽一陰會同无間，不可測度，所謂神也。夫有生而後有象，有象而後有法，有法而後有占，有占而後有事。出乎《易》而入乎神，其道一而已。在天地爲乾爲坤，在聖人爲占爲事，在《易》則爲易爲神，特有顯藏之異耳。成象效法，通其時變，仁之顯也。生生不測，極數知來，用之藏也。至於此，又不可言《易》與天地聖人之辨矣。故曰，夫《易》廣矣，大矣。何謂廣，何謂大。曰，无所不包之謂廣，無所不偏之謂大。以言乎遠，則放乎四海而无不準，閱乎百世而无不通，所謂大也。以言乎天地之間，則日月星辰得其序，鳥獸草木得其宜，所謂廣也。然苟非靜而正，則无以爲廣大之基。故言乎遠則動而莫禦，言乎邇則靜而能正，言乎中間則无所不備，斯以爲廣大而已矣。確乎不拔謂之專，行健不回謂之直，含洪无疆謂之翕，發散無餘謂之闢。夫小生於自疑，隘生於自私。專直則不疑，故生大。翕闢則不私，故生廣。然折而言之，則乾坤有廣大之殊。合而言之，乾未嘗不廣，坤未嘗不大，故曰廣大配天地。天地配矣，盈天地之間有不配者乎。故曰變通配四時，陰陽之義配日月，易簡之善配至德。至德者，《記》之所謂中庸，《易》之所謂易簡也。易簡者，至德之形容。而至德者，易簡之成名也。其謂之配何哉。曰，易簡取諸《易》，至德取諸聖。以《易》配聖人，故以易簡配至德也。雖然變通陰陽易簡之善，非所以配天地乎，廣大變通陰陽之義非所以配至德乎。易知者，可久之德。簡能者，可大之業。至德配矣，由德而爲業，有不配者乎。雖然舉之，使學者深求而自得之也。是以前言盛德大業至矣哉，至此復言《易》其至矣乎。聖人所以崇德而廣業者，前言《易》之德業，此言聖人之德業也。《易》之德業存乎書，聖人之德業加乎人。崇而至於盛，廣而至於大，其揆一也。德業可見之行，而每歎其至者，非以其顯仁藏用之神乎。天一生水，知則象之。地二生火，禮實配焉。水性潤下，不極高明不足以爲知。火性炎上，不道中庸不足以爲禮。故知言崇禮言卑，言崇則效天，言卑則法地。夫知與禮，五常之二物也。既不足以盡德之名，又不足以該業之事。然特舉二物以效法天地者，明《易》之變動周流，不可一端而取也。既言崇效天，卑法地，又恐學者執泥，以天地爲先，而《易》與聖人次之，故言天地設位，而《易》固已行乎其中矣。聖人者，本其性之固有而成之，不失其存，道義之所由出也。又孰先孰後。或曰天地設位，《易》行其中，位之未設，《易》安在哉。曰，夫子固言乾坤毀則无以見《易》。《易》不可見，則乾坤或幾乎息矣。謂《易》先天地乎，天地先《易》乎。《易》出於聖人乎，聖人出於《易》乎。雖有至知，莫能言也。

朱熹《延平答問》 問殷有三仁焉。和靖先生曰，無所擇於利害，而爲所當爲，惟仁者能之。熹未見微子當去，箕子當囚，比干當死，端的不可易處。不知使三人者易地而處，又何如。東坡云，箕子常欲立微子，帝乙不從，而立紂。故箕子告微子曰，我舊云刻子王子不出，我乃顛隮。是以二子或去或囚，蓋居可疑之地，雖諫不見聽，故不復諫。比干則無所嫌，故諫而死。胡明仲非之曰，如此是避嫌疑，度利害也。以此論仁，不亦遠乎。熹按此破東坡之說甚善。但明仲自解乃云，微子，殷王元子，以存宗祀爲重，而非背國也。比干三孤，以義痛君，以存人臣之義，而非要名也。箕子天畀九疇，以存皇極之法，爲天而非貪生也。熹恐此說亦未盡善。如箕子一節，尤無意思。不知三人者，端的當爲處，當何如以求之。先生曰，三人各以力量，竭力而爲之，非有所擇，此求仁得仁者也。微子義當去，箕子囚奴，偶不死爾。比干即以死諫，庶幾感悟。存祀九疇，皆後來事，初無此念也。後來適然爾。豈可相合看，致仁人之心不瑩徹耶。仁只是理，初無彼此之辨。當理而無私心，即仁矣。胡明仲破東坡之說可矣，然所說三人後來事相牽，何異介甫之說三仁。恐如此政是病處，昏了仁字，不可不察。【略】

壬午六月十一日書云，承諭仁一字，條陳所推測處，足見日來進學之力，甚慰。某嘗以謂仁字極難講說，只看天理統體便是。更心字亦難指說，唯認取發用處是心。二字須要體認得極分明，方可下工夫。仁字難說。《論語》一部，只是說與門弟子求仁之方，知所以用心，庶幾私欲沈，天理見，則知仁矣。如顏子仲弓之問，聖人所以答之之語，皆其要切用力處也。孟子曰，仁

人心也。心體通有無，貫幽明，無不包括。與人指示，於發用處求之也。又曰：仁者，人也。人之一體，便是天理。無所不備具。若合而言之，人與仁之名亡，則渾是道理也。來諭以謂仁是心之正理，能發能用底一個端緒，如胎育包涵其中，生氣無不純備，而流動發生自然之機，又無傾刻停息。憤盈發洩，觸處貫通，體用相循，初無間斷。此說推擴得甚好。但又云人之所以爲人而異乎禽獸者，以是而已。若犬之性，牛之性，則不得而與焉。若如此說，恐有礙。蓋天地中所生物，本源則一。雖禽獸草木，生理亦無頃刻停息間斷者。但人得其秀而最靈，五常中和之氣所聚。禽獸得其偏而已，此其所以異也。若謂流動發生自然之機，與夫無傾刻停息間斷，即禽獸之體亦自如此。若以爲此理唯人獨得之，即恐推測體認處未精，於他處便有差也。又云須體認到此純一不雜處，方見渾然與物同體氣象一段語，卻無病。又云從此推出分殊合宜處便是義以下數句，莫不由此。而仁一以貫之。蓋五常百行，無往而非仁也。此說大概是。然細推之，卻似不曾體認得伊川所謂理一分殊。龜山云，知其理一，所以爲仁。知其分殊，所以爲義之意，蓋全在知字上用著力也。謝上蔡《語錄》云，不仁便是死漢，不識痛癢了。仁字只是有知覺了了之體段，若於此不下工夫，令透徹，即緣何見得本源毫髮之分殊哉。若於此不了了，即體用不能兼舉矣。此正是本源體用兼舉處。人道之立，正在於此仁之一字。正如四德之元。而仁義二字，正如立天道之陰陽，立地道之柔剛，皆包攝在此二字爾。大抵學者多爲私欲所分，故用力不精，不見其效。若欲於此進步，須把斷諸路頭，靜坐默識，使之泥滓漸漸消去方可。不然，亦只是說也，更熟思之。【略】

問：熹昨妄謂仁之一字，乃人之所以爲人，而異乎禽獸者，先生不以爲然。熹因以先生之言思之，而得其說，敢復求正於左右。熹竊謂天地生物，本乎一源，人與禽獸草木之生，莫不具有此理。其一體之中，即無絲毫欠剩。其一氣之運，亦無頃刻停息，所謂仁也。先生批云，有有血氣者，有無血氣者，更體究此處。但氣有清濁，故稟有偏正，惟人得其正，故能知其本，具此理而存之，而見其爲仁。物得其偏，故雖具此理，而不自知，而無以見其爲仁。然則仁之爲仁，人與物不得不同。知人之爲人而存之，人與物不得不異。故伊川夫子既言理一分殊，而龜山又有知其理一知其分殊之說，而先生以爲全在知字上用著力，恐亦是此意也。先生勾斷批云，以上大概得之，他日更用熟講體認。不知果是如此否。又詳伊川之語推測之，竊謂理一而分殊，此一句言理之本然如此，全在性分之內，本體未發時看。先生抹出批云，須是兼本體已發未發時看，合內外爲可。合而言之，則莫非此理。然其中無一物之不該，便自有許多差別。雖散殊錯糅，不可名狀，而纖微之間，同異畢顯，所謂理一而分殊也。知其理一，所以爲仁。知其分殊，所以爲義。此二句乃是於發用處，該攝本體而言。因此端緒而下工夫，以推尋之處也。蓋理一而分殊一句，正如孟子所云，必有事焉之處。而下文兩句，即其所以有事乎，此之謂也。先生抹出批云，恐不須引孟子說以證之。孟子之說，若以微言，恐下工夫處落空，如釋氏。然孟子之說，亦無隱顯精微之間。今錄謝上蔡一說於後玩味之，即無時不是此理也。此說極有力。大抵仁字正是天理流動之機，以其包容和粹，涵育融漾，不可名貌，故特謂之仁。其中自然文理密察，各有定體處，便是義。只此二字，包括人道已盡。義固不能出乎仁之外，仁亦不離乎義之內也。然則理一而分殊者，乃是本然之仁義。先生勾斷批云，推測到此一段甚密，爲得之，加以涵養，何患不見道也。甚懼甚懼。前此乃以從此推出分殊合宜處爲義，失之遠矣。又不知如此上則推測又還是不，更乞指教。先生曰，謝上蔡云，吾常習忘以養生。明道曰，施之養則可，於道則有害。習忘可以養生者，以其不留情也。學道則異於是。必有事焉勿正，何謂乎。且出入起居，寧無事者。正心待之，則先事而迎，忘則涉乎去念，助則近於留情。故聖人心如鑑，所以異於釋氏心也。上蔡錄明道此語，於學者甚有力。蓋尋常於靜處體認下工夫，飢於鬧處便不著。蓋不曾如此用功也。自非謝先生確實於日用處便下工夫，又言吾每就事上作工夫學。即恐明道此語，亦未必引得出來。此語錄所以極好玩索，近方看見如此，意思顯然。元晦於此更思看如何。唯於日用處便下工夫，或就事上便下工夫，庶幾漸可合爲己物。不然，只是說也。某輒妄意如此，如何如何。

又《中庸章句》 故爲政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。此承上文人道敏政而言也。爲政在人，《家語》作『爲政在於得人』，語意尤備。人，謂賢臣。身，指君身。道者，天下之達道。仁者，天地生物之心，而人得以生者，所謂元者善之長也。言人君爲政在於得人，而取人之則又在修身。能修其身，則有君有臣，而政無不舉矣。仁者人也，親親爲大；義者宜也，尊賢爲大；親親之殺，尊賢之等，禮所生也。殺，去聲。○人，指人身而言。具此生理，自然便有惻怛慈愛之意，深體味之可見。宜者，分別事理，各有所宜

也。禮，則節文斯二者而已。在下位不獲乎上，民不可得而治矣！鄭氏曰：「此句在下，誤重在此。」

又《論語集注・學而》 君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本與！」與，平聲。○務，專力也。本，猶根也。仁者，愛之理，心之德也。爲仁，猶曰行仁。與者，疑辭，謙退不敢質言也。言君子凡事專用力於根本，根本既立，則其道自生。若上文所謂孝弟，乃是爲仁之本，學者務此，則仁道自此而生也。○程子曰：「孝弟，順德也，故不好犯上，豈復有逆理亂常之事。德有本，本立則其道充大。孝弟行於家，而後仁愛及於物，所謂親親而仁民也。故爲仁以孝弟爲本。論性，則以仁爲孝弟之本。」或問：「孝弟爲仁之本，此是由孝弟可以至仁否？」曰：「非也。謂行仁自孝弟始，孝弟是仁之一事。謂之行仁之本則可，謂是仁之本則不可。蓋仁是性也，孝弟是用也，性中只有個仁、義、禮、智四者而已，曷嘗有孝弟來。然仁主於愛，愛莫大於愛親，故曰孝弟也者，其爲仁之本與！」

子曰：「巧言令色，鮮矣仁！」巧，好。令，善也。好其言，善其色，致飾於外，務以悅人，則人欲肆而本心之德亡矣。聖人辭不迫切，專言鮮，則絕無可知，學者所當深戒也。○程子曰：「知巧言令色之非仁，則知仁矣。」

又《論語集注・里仁》 子曰：「苟志於仁矣，無惡也。」惡，如字。○苟，誠也。志者，心之所之也。其心誠在於仁，則必無爲惡之事矣。○楊氏曰：「苟志於仁，未必無過舉也，然而爲惡則無矣。」

子曰：「富與貴是人之所欲也，不以其道得之，不處也；貧與賤是人之所惡也，不以其道得之，不去也。惡，去聲。○不以其道得之，謂不當得而得之。然於富貴則不處，於貧賤則不去，君子之審富貴而安貧賤也如此。君子去仁，惡乎成名？惡，平聲。○言君子所以爲君子，以其仁也。若貪富貴而厭貧賤，則是自離其仁，而無君子之實矣，何所成其名乎？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」造，七到反。沛，音貝。○終食者，一飯之頃。造次，急遽苟且之時。顛沛，傾覆流離之際。蓋君子之不去乎仁如此，不但富貴、貧賤、取舍之間而已也。○言君子爲仁，自富貴、貧賤、取舍之間，以至於終食、造次、顛沛之頃，無時無處而不用其力也。然取舍之分明，然後存養之功密；存養之功密，則其取舍之分益明矣。

子曰：「我未見好仁者，惡不仁者。好仁者，無以尚之；惡不仁者，其爲仁矣，不使不仁者加乎其身。好、惡，皆去聲。○夫子自言未見好仁者、惡不仁者。蓋好仁者眞知仁之可好，故天下之物無以加之。惡不仁者眞知不仁之可惡，故其所以爲仁者，必能絕去不仁之事，而不使少有及於其身。此皆成德之事，故難得而見之也。有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。言好仁惡不仁者，雖不可見，然或有人果能一旦奮然用力於仁，則我又未見其力有不足者。蓋爲仁在己，欲之則是，而志之所至，氣必至焉。故仁雖難能，而至之亦易也。蓋有之矣，我未之見也。」蓋，疑辭。有之，謂有用力而力不足者。蓋人之氣質不同，故疑亦容或有此昏弱之甚，欲進而不能者，但我偶未之見耳。蓋不敢終以爲易，而又歎人之莫肯用力於仁也。○此章言仁之成德，雖難其人，然學者苟能實用其力，則亦無不可至之理。但用力而不至者，今亦未見其人焉，此夫子所以反覆而歎惜之也。

子曰：「人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣。」黨，類也。程子曰：「人之過也，各於其類。君子常失於厚，小人常失於薄；君子過於愛，小人過於忍。」尹氏曰：「於此觀之，則人之仁不仁可知矣。」○吳氏曰：「後漢吳祐謂：『掾以親故：受汙辱之名，所謂觀過知仁』是也。」愚按：此亦但言人雖有過，猶可即此而知其厚薄，非謂必俟其有過，而後賢否可知也。

又《論語集注・顏淵》 顏淵問仁。子曰：「克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？」仁者，本心之全德。克，勝也。己，謂身之私欲也。復，反也。禮者，天理之節文也。爲仁者，所以全其心之德也。蓋心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲。故爲仁者必有以勝私欲而復於禮，則事皆天理，而本心之德復全於我矣。歸，猶與也。又言一日克己復禮，則天下之人皆與其仁，極言其效之甚速而至大也。又言爲仁由己而非他人所能預，又見其機之在我而無難也。日日克之，不以爲難，則私欲淨盡，天理流行，而仁不可勝用矣。程子曰：「非禮處便是私意。既是私意，如何得仁？須是克盡己私，皆歸於禮，方始是仁。」又曰：「克己復禮，則事事皆仁，故曰天下歸仁。」謝氏曰：「克己須從性偏難克處克將去。」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」目，條件也。顏淵聞夫子之言，則於天理人欲之際，已判然矣，故不復有所疑問，而直請其條目也。非禮者，己之私也。勿者，禁止之辭。是人心之所以爲主，而勝私復禮之機也。私勝，則動容周旋

無不中禮，而日用之間，莫非天理之流行矣。事，如事事之事。請事斯語，顏子默識其理，又自知其力有以勝之，故直以爲己任而不疑也。○程子曰：『顏淵問克己復禮之目，子曰「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」，四者身之用也。由乎中而應乎外，制於外所以養其中也。顏淵事斯語，所以進於聖人。後之學聖人者，宜服膺而勿失也，因箴以自警。其《視箴》曰：「心兮本虛，應物無迹。操之有要，視爲之則。蔽交於前，其中則遷。制之於外，以安其內。克己復禮，久而誠矣。」其聽箴曰：「人有秉彝，本乎天性。知誘物化，遂亡其正。卓彼先覺，知止有定。閑邪存誠，非禮勿聽。」其《言箴》曰：「人心之動，因言以宣。發禁躁妄，內斯靜專。矧是樞機，興戎出好，吉凶榮辱，惟其所召。傷易則詖，傷煩則支，己肆物忤，出悖來違。非法不道，欽哉訓辭！」其《動箴》曰：「哲人知幾，誠之於思；志士勵行，守之於爲。順理則裕，從欲惟危；造次克念，戰兢自持。習與性成，聖賢同歸。」愚按：此章問答，乃傳授心法切要之言。非至明不能察其幾，非至健不能致其決。故惟顏子得聞之，而凡學者亦不可以不勉也。程子之箴，發明親切，學者尤宜深玩。

仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」仲弓曰：「雍雖不敏，請事斯語矣。」敬以持己，恕以及物，則私意無所容而心德全矣。內外無怨，亦以其效言之，使以自考也。○程子曰：「孔子言仁，只說出門如見大賓，使民如承大祭。看其氣象，便須心廣體胖，動容周旋中禮。惟謹獨，便是守之之法。」或問：「出門使民之時，如此可也；未出門使民之時，如之何？」曰：「此儼若思時也，有諸中而後見於外。觀其出門使民之時，其敬如此，則前乎此者敬可知矣。非因出門使民，然後有此敬也。」愚按：克己復禮，乾道也；主敬行恕，坤道也。顏、冉之學，其高下淺深，於此可見。然學者誠能從事於敬恕之間而有得焉，亦將無己之可克矣。

司馬牛問仁。司馬牛，孔子弟子，名犁，向魋之弟。子曰：「仁者其言也訒。」訒，音刃。○訒，忍也，難也。仁者心存而不放，故其言若有所忍而不易發，蓋其德之一端也。夫子以牛多言而躁，故告之以此。使其於此而謹之，則所以爲仁之方，不外是矣。曰：「其言也訒，斯謂之仁已乎？」子曰：「爲之難，言之得無訒乎？」牛意仁道至大，不但如夫子之所言，故夫子又告之以此。蓋心常存，故事不苟，事不苟，故其言自有不得而易者，非強閉之而不出也。楊氏曰：「觀此及下章再問之語，牛之易其言可知。」○程子曰：『雖爲司馬牛多言故及此，然聖人之言，亦止此爲是。』愚謂牛之爲人如此，若不告之以其病之所切，而泛以爲仁之大概語之，則以彼之躁，必不能深思以去其病，而終無自以入德矣。故其告之如此。蓋聖人之言，雖有高下大小之不同，然其切於學者之身，而皆爲入德之要，則又初不異也。讀者其致思焉。

又《論語或問說一》　或曰，程子以孝弟爲行仁之本。而又曰，論性則以仁爲孝弟之本，何也。曰，仁之爲性，愛之理也。其見於用，則事親從兄，仁民愛物，皆其爲之之事也。此論性而以仁爲孝弟之本者然也。但親者我之所自出，兄者同出而先我。故事親而孝，從兄而弟，乃愛之先見而尤切者。若君子以此爲務而力行之，至於行成而德立，則自親親而仁民，仁民而愛物，其愛有差等，其施有漸次，而爲仁之道，生生而不窮矣。此學孝弟所以爲仁之本也。

又《論語或問說二》　或曰，子於有子孝弟之章，既以仁爲愛之理矣，於巧言令色鮮仁之章，又以爲心之德，何哉。曰，仁之道大，不可以一言而盡也。程子論四德，而曰四德之元，猶五常之仁。偏言則一事，專言則包四者。推此而言，則可見矣。蓋仁也者，五常之首也，而包四者。惻隱，仁之體也，而貫四端。故仁之爲義，偏言之則曰愛之理，前章所言之類是也。專言之則曰心之德，後章所言之類是也。其實愛之理，所以爲心之德。是以聖門之學，必以求仁爲要。而語其所以行之者，則必以孝弟爲先。論其所以賊之者，則必以巧言令色爲甚。記語者所以列此二章於首章之次，而其序又如此。欲學者知仁之爲急，而識其所當務，與其所可戒也。

又《巧言令色說》　容貌詞氣之間，正學者持養用力之地。然有意於巧令，以悅人之觀聽，則心馳於外，而鮮仁矣。若是就此持養，發禁躁妄，動必溫恭，只要體當自家直內方外之實事，乃是爲己之切，求仁之要，復何病乎。故夫子告顏淵以克己復禮之目，不過視聽言動之間。而曾子將死之善言，亦不外乎容貌顏色詞氣三者而已。夫子所謂遜以出之，辭欲巧者，亦其一事也。仲山甫之德，柔嘉維則，令儀令色，則大賢成德之行，而進乎此者。夫子之逞顏色，怡怡如也，乃聖人動容周旋中禮之事，又非仲山甫之所及矣。至於小人訐以爲直，色厲內荏，則雖與巧言令色者不同，然考其矯情飾僞之

心，實巧言令色之尤者。故聖人惡之。上蔡引此數條，而不肯明言其所以然者，將使學者深求而自得之也。然令學者反求之於冥漠不可知之中，失之愈遠。《言仁錄》中所解，亦少曲折。故詳論之，使學者無淫思力索之苦，而有以審夫用力之幾焉。

又《觀過說》 觀過之說，詳味經意，而以伊川之說推之，似非專指一人而言，乃是通論。人之所以有過，皆是隨其所偏，或厚或薄，或不忍或忍。一有所過，無非人欲之私。若能於此看得兩下偏處，便見勿忘勿助長之間，天理流行，鳶飛魚躍，元無間斷。故曰觀過斯知仁矣。蓋言因人之過而觀所偏，則亦可以知仁，非以爲必如此而後可以知仁也。若謂觀己過，竊嘗試之，尤覺未穩。蓋必俟有過而後觀，則過惡已形，觀之無及。久自悔咎，乃是反爲心害，而非所以養心。若曰不俟有過而預觀平日所偏，則此心廓然，本無一事，卻不直下栽培涵養，乃豫求偏處，而注心觀之，聖人平日教人養心求仁之術，似亦不如此之支離也。

又《仁說》 天地，以生物爲心者也。而人物之生，又各得夫天地之心，以爲心者也。故語心之德，雖其摠攝貫通，無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣。請試詳之。蓋天地之心，其德有四，曰元亨利貞，而元無不統。其運行焉，則爲春夏秋冬之序。而春生之氣，無所不通。故人之爲心，其德亦有四，曰仁義禮智，而仁無不包。其發用焉，則爲愛恭宜別之情，而惻隱之心無所不貫。故論天地之心者，則曰乾元坤元。則四德之體用，不待悉數而足。論人心之妙者，則曰仁，人心也。則四德之體用，亦不待遍舉而該。蓋仁之爲道，乃天地生物之心，即物而在。情之未發，而此體已具。情之既發，而其用不窮。誠能體而存之，則衆善之源，百行之本，莫不在是。此孔門之教，所以必使學者汲汲於求仁也。其言有曰，克己復禮爲仁。言能克去己私，復乎天理，則此心之體無不在，而此心之用無不行也。又曰，居處恭，執事敬，與人忠，則亦所以存此心也。又曰，事親孝，事兄弟，及物恕，則亦所以行此心也。又曰，求仁得仁。則以讓國而逃，諫伐而餓，爲能不失乎此心也。又曰，殺身成仁。則以欲甚於生，惡甚於死，爲能不害乎此心也。此心，何心也。在天地，則坱然生物之心。在人，則溫然愛人利物之心，包四德而貫四端者也。或曰，若子之言，則程子所謂愛情仁性，不可以愛爲仁者，非歟。曰，不然。程子之所訶，以愛之發而名仁者也。吾之所論，以愛之理而名仁者也。蓋所謂情性者，雖其分域之不同，然其脉絡之通，各有攸屬者，則曷嘗判然離絕而不相管哉。吾方病夫學者誦程子之言，而不求其意，遂至於判然離愛而言仁，故特論此，以發明其遺意，而子顧以爲異乎程子之說，不亦誤哉。或曰程氏之徒，言仁多矣，蓋有謂愛非仁，而以萬物與我爲一，爲仁之體者矣。亦有謂愛非仁，而以心有知覺釋仁之名者矣。今子之言若是，然則彼皆非歟。曰，彼謂物我爲一者，可以見仁之無不愛矣，而非仁之所以爲體之眞也。彼謂心有知覺者，可以見仁之包乎智矣，而非仁之所以得名之實也。觀孔子答子貢博施濟衆之問，與程子所謂覺不可以訓仁者，則可見矣。子尚安得復以此而論仁哉。抑泛言同體者，使人含胡昏緩，而無警切之功，其弊或至於認物爲己者有之矣。專言知覺者，使人張皇迫躁，而無沉潛之味，其弊或至於認欲爲理者有之矣。一忘一助，二者蓋胥失之。而知覺之云者，於聖門所示樂山能守之氣象，尤不相似，子尚安得復以此而論仁哉。因並記其語，作《仁說》。

又《玉山講義》 先生曰，熹此來得觀學校鼎新，又有靈芝之瑞，足見賢宰承流宣化，興學誨人之美意，不勝慰喜。又承特設講座，俾爲諸君誦說。雖不敢當，然區區所聞，亦不得不爲諸君言之。蓋聞古之學者爲己，今之學者爲人。故聖賢教人爲學，非是使人綴緝言語，造作文辭，但爲科名爵祿之計。須是格物致知，誠意正心，修身，而推之以至於齊家治國，可以平治天下，方是正當學問。諸君肄業於此，朝夕講明於此，必已深有所得，不然亦須有疑。今日幸得相會，正好商量。彼此之間，皆當有益。時有程珙起而請曰，《論語》多是說仁，孟子卻兼說仁義。意者夫子說元氣，孟子說陰陽，仁恐是體，義恐是用。先生曰，孔孟之言，有同有異，固所當講。然今且當理會何者爲仁，何者爲義。曉此兩字，義理分明，方於自己分上有用力處。然後孔孟之言有同異處，可得而論。如其不曉，自己分上元無工夫，說得雖工，何益於事。且道如何說個仁義二字底道理。大凡天之生物，各付一性。性非有物，只是一個道理之在我者耳。故性之所以爲體，只是仁義禮智信五字。天下道理不出於此。韓文公云，人之所以爲性者五，其說最爲得之。卻爲後世之言性者，多雜佛老而言，所以將性字作知覺心意看了，非聖賢所說性字本指也。五者之中，所謂信者，是個眞實無妄底道理。如仁義禮智，皆眞實而無妄者也。故信字更不須說，只仁義禮智四字，於中各有分別，不可不辨。

蓋仁則是個溫和慈愛底道理，義則是個斷制裁割底道理，禮則是個恭敬撙節底道理，智則是個分別是非底道理。凡此四者，具於人心，乃是性之本體。方其未發，漠然無形象之可見。及其發而爲用，則仁者爲惻隱，義者爲羞惡，禮者爲恭敬，智者爲是非，隨事發見，各有苗脉，不相殽亂，所謂情也。故孟子曰，惻隱之心，仁之端也。羞惡之心，義之端也。恭敬之心，禮之端也。是非之心，智之端也。謂之端者，猶有物在中而不可見，必因其端緒發見於外，然後可得而尋也。蓋一心之中，仁義禮智各有界限，而其性情體用又自各有分別，須是見得分明，然後就此四者之中，又自見得仁義兩字是個大界限。如天地造化四序流行，而其實不過於一陰一陽而已。於此見得分明，然後就此又自見得仁字是個生底意思，通貫周流於四者之中。仁，固仁之本體也。義，則仁之斷制也。禮，則仁之節文也。智，則仁之分別也。正如春之生氣貫徹四時，春則生之生也，夏則生之長也，秋則生之收也，冬則生之藏也。故程子謂四德之元，猶五常之仁。偏言則一事，專言則包四者，正謂此也。孔子只言仁，以其專言者言之也。故但言仁，而仁義禮智皆在其中。孟子兼言義，以其偏言者言之也。然亦不是於孔子所言之外，添入一個義字。但於一理之中，分別出來耳。其又兼言禮智，亦是如此。蓋禮又是仁之著，智又是義之藏。而仁之一字，未嘗不流行乎四者之中也。若論體用，亦有兩說。蓋以仁存於心而義形於外言之則曰仁，人心也。義，人路也。而以仁義相爲體用。若以仁對惻隱，義對羞惡而言，則就其一理之中，又以未發已發相爲體用。若認得熟，看得透，則玲瓏穿穴，縱橫顛倒，無處不通。而日用之間，行著習察，無不是著功夫處矣。珙又請曰，三代以前，只是說中說極。至孔門答問，說著便是仁，何也。先生曰，說中說極，今人多錯會了他文義，今亦未暇一一詳說。但至孔門方說仁字，則是列聖相傳到此，方漸次說親切處爾。夫子所以賢於堯舜，於此亦可見其一端也。然仁之一字，須更於自己分上實下功夫始得。若只如此草草說過，無益於事也。先生因舉孟子道性善，言必稱堯舜一章，而遂言曰，所謂性者，適固已言之矣。今復以一事譬之。天之生此人，如朝廷之命此官。人之有此性，如官之有此職。朝廷所命之職，無非使之行法治民，豈有不善。天之生此人，無不與之以仁義禮智之理，亦何嘗有不善。但欲生此物，必須有氣。然後此物有以聚而成質。而氣之爲物，有清濁昏明之不同。稟其清明之氣，而無物慾之累，則爲聖。稟其清明而未純全，則未免微有物慾之累，而能克以去之，則爲賢。稟其昏濁之氣，又爲物慾之所蔽而不能去，則爲愚，爲不肖。是皆氣稟物慾之所爲，而性之善未嘗不同也。堯舜之生，所受之性亦如是耳。但以其氣稟清明，自無物慾之蔽。故爲堯舜，初非有所增益於性分之外也。故學者知性善，則知堯舜之聖，非是強爲識得堯舜做處，則便識得性善底規模樣子。而凡吾日用之間，所以去人慾復天理者，皆吾分內當然之事。其勢至順而無難。此孟子所以首爲文公言之，而又稱堯舜以實之也。但當戰國之時，聖學不明，天下之人但知功利之可求，而不知己性之本善，聖賢之可學。聞是說者，非惟不信，往往亦不復致疑於其間。若文公，則雖未能盡信，而已能有所疑矣，是其可與進善之萌芽也。故孟子於其去而復來，迎而謂之曰，世子疑吾言乎。而又告之曰，夫道一而已矣。蓋古今聖愚，同此一性，則天下固不容有二道。但在篤信力行，則天下之理，雖有至難，猶必可至。況善乃人之所本有，而爲之不難乎。然或氣稟昏愚，而物慾深固，則其勢雖順且易，亦須勇猛箸力，痛切加功，然後可以復於其初。故孟子又引《商書》之言曰，若藥弗瞑眩，厥疾弗瘳。若但悠悠，似做不做，則雖本甚易，而反爲至難矣。此章之言雖甚簡約，然其反復曲折，開曉學者，最爲深切。諸君更宜熟讀深思，反復玩味。就日用間便著實下功夫，始得《中庸》所謂尊德性者，正謂此也。然聖賢教人，始終本末，循循有序。精粗巨細，無有或遺。故才尊德性，便有個道問學一段事。雖當各自加功，然亦不是判然兩事也。《中庸》曰，大哉，聖人之道。洋洋乎發育萬物，峻極於天。優優大哉，禮儀三百，威儀三千，待其人然後行。故曰苟不至德，至道不凝焉。是故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。溫故而知新，敦厚以崇禮。蓋道之爲體，其大無外，其小無內。無一物之不在焉。故君子之學，既能尊德性以全其大，便須道問學以盡其小。其曰致廣大極高明，溫故而敦厚，則皆尊德性之功也。其曰盡精微道中庸，知新而崇禮，則皆道問學之事也。學者於此，固當以尊德性爲主。然於道問學，亦不可不盡其力。要當使之有以交相滋益，互相發明，則自然該貫通達，而於道體之全，無欠闕處矣。今時學者，心量窄狹，不耐持久。故其爲學，略有些少影響見聞，便自主張，以爲至足。不能遍觀博考，反復參驗。其務爲簡約者，既蕩而爲異學之空虛。其急於功利者，又溺而爲流俗之卑近。此爲今日之大弊。學者尤不可以不戒。熹又記得昔日曾參見端明，汪公見

其自少卽以文章冠多士，致通顯，而未嘗少有自滿之色。日以師友前輩，多識前言往行爲事。及其晚年，德成行尊，則自近世名卿，鮮有能及之者。乃是此邦之人，諸君視之，丈人行耳。其遺風餘烈，尙未遠也。又如縣大夫，當代名家，自其先正溫國文正公，以盛德大業爲百世師，所著《資治通鑑》等書，尤有補於學者。至忠潔公屢從北狩，固守臣節，不汙僞命，又以忠義聞於當世。諸君蓋亦讀其書而聞其風矣。自今以往，儻能深察愚言，於聖賢大學有用力處，則凡所見聞寸長片善，皆可師法。而況於其鄉之先達，與當世賢人君子之道義風節乎。《詩》曰，高山仰止，景行行止。願諸君留意，以副賢大夫敎誨作成之意。毋使今日之講，徒爲空言，則區區之望也。

又《答張敬夫》 類聚孔孟言仁處以求夫仁之說，程子爲人之意可謂深切。然專一如此用功，卻恐不免長欲速好徑之心，滋入耳出口之弊，亦不可不察也。大抵二先生之前，學者全不知有仁字。凡聖賢說仁處，不過只作愛字看了。自二先生以來，學者始知理會仁字，不敢只作愛說。然其流復不免有弊者。蓋專務說仁，而於操存涵泳之功不免有所忽略。故無復優柔厭飫之味，克己復禮之實，不但其蔽也愚而已。而又一向離了愛字，懸空揣摸，旣無眞實見處，故其爲說，恍惚驚怪，弊病百端，殆反不若全不知有仁字，而只作愛字看卻之爲愈也。熹竊嘗謂，若實欲求仁，固莫若力行之近。但不學以明之，則有擡墮冥行之患。故其蔽愚。若主敬致知，交相爲助，則自無此蔽矣。若且欲曉得仁之名義，則又不若且將愛字推求。若見得仁之所以愛，而愛之所以不能盡仁，則仁之名義意思，瞭然在目矣。初不必求之於恍惚有無之間也。此雖比之今日高妙之說稍爲平易，然《論語》中已不肯如此迫切注解說破，至《孟子》方間有說破處，然亦多是以愛爲言，如惻隱之類。殊不類近世學者驚怪恍惚窮高極遠之言也。今此錄所以釋《論語》之言，而首章曰仁其可知，次章曰仁之爲可得，而求其後，又多所以明仁之義云者，愚竊恐其非聖賢發言之本意也。又如首章雖列二先生之說，而所解實用上蔡之意。正伊川說中問者所謂由孝弟可以至仁，而先生非之者，恐當更詳究之也。

又 大抵觀過知仁之說，欲只如尹說，發明程子之意，意味自覺深長。如來喻者，猶是要就此處彊窺仁體。又一句岐爲二說，似未甚安帖也。又太極中正仁義之說，若謂四者皆有動靜，則周子於此更列四者之目爲剩語矣。但熟玩四字指意自有動靜，其於道理極是分明。蓋此四字便是元亨利貞四字。仁元中亨義利正貞。元亨利貞一通一復，豈得爲無動靜乎。近日深玩此理，覺得一語嘿一起居，無非太極之妙，正不須以分別爲嫌也。仁所以生之語，固未瑩然。語仁之用如此，不語似亦無害。不審高明以爲如何。

又 細看言仁序云，雖欲竭力以爲仁，而善之不明，其弊有不可勝言者。此數句似未安。爲仁固是須當明善，然仁字主意不如此，所以孔子每以仁智對言之也。近年說得仁字與智字都無分別，故於令尹子文陳文子事，說得差殊，氣象淺迫，全與聖人語意不相似。觀此序文意思首尾，恐亦未免此病。更惟思之如何。

又《答張欽夫》 天地以生物爲心，此語恐未安。

熹竊謂此語恐未有病。蓋天地之間，品物萬形，各有所事。惟天確然於上，地隤然於下，一無所爲，只以生物爲事。故《易》曰，天地之大德曰生。而程子亦曰，天只是以生爲道。其論復見天地之心，又以動之端言之。其理亦已明矣。然所謂以生爲道者，亦非謂將生來做道也。凡若此類，恐當且認正意，而不以文害詞焉。則辨詰不煩，而所論之本指得矣。

不忍之心可以包四者乎？

熹謂孟子論四端，自首章至孺子入井，皆只是發明不忍之心一端而已，初無義禮智之心也。至其下文乃云，無四者之心，非人也。此可見不忍之心，足以包夫四端矣。蓋仁包四德，故其用亦如此。前說之失，但不曾分得體用。若謂不忍之心不足以包四端，則非也。今已改正。

仁專言，則其體無不善而已。對義禮智而言，其發見則爲不忍之心也。大抵天地之心，粹然至善。而人得之，故謂之仁。仁之爲道，無一物之不體，故其愛無所不周焉。

熹詳味此言，恐說仁字不著，而以義禮智與不忍之心均爲發見，恐亦未安。蓋人生而靜，四德具焉。曰仁曰義曰禮曰智，皆根於心而未發，所謂理也，性之德也。及其發見，則仁者惻隱，義者羞惡，禮者恭敬，智者是非。各因其體以見其本。所謂情也，性之發也，是皆人性之所以爲善者也。但仁乃天地生物之心而在人者，故特爲衆善之長。雖列於四者之目，而四者不能外焉。《易傳》所謂專言之則包四者，亦是正指生物之心而言，非別有包四者之仁，而又別有主一事之仁也。惟是卽此一事便包四者，此則仁之所以爲妙也。今欲極言仁字而不本於此，乃概以至善目之，則是但知仁之爲善，而不

知其爲善之長也。卻於已發見處方下愛字，則是但知已發之爲愛，而不知未發之愛之爲仁也。又以不忍之心與義禮智均爲發見，則是但知仁之爲性，而不知義禮智之亦爲性也。又謂仁之爲道無所不體，而不本諸天地生物之心，則是但知仁之無所不體，而不知仁之所以無所不體也。凡此皆愚意所未安，更乞詳之，復以見教。

程子之所訶正謂以愛名仁者。

熹按程子曰：仁，性也。愛，情也。豈可便以愛爲仁，此正謂不可認情爲性耳。非謂仁之性不發於愛之情，而愛之情不本於仁之性也。熹前說以愛之發對愛之理而言，正分別性情之異處，其意最爲精密。而來諭每以愛名仁見病，下章又云，若專以愛命仁，乃是指其用而遺其體，言其情而略其性，則其察之亦不審矣。蓋所謂愛之理者，是乃指其體性而言，且見性情體用，各有所主。而不相離之妙，與所謂遺體而略性者，正相南北。請更詳之。

元之爲義不專主於生。

熹竊詳此語，恐有大病。請觀諸天地，而以《易》彖、文言，程傳反復求之，當見其意。若必以此言爲是，則宜其不知所以爲善之長之說矣。此乃義理根源，不容有毫釐之差。竊意高明非不知此，特命辭之未善爾。

孟子雖言仁者無所不愛，而繼之以急親賢之爲務，其差等未嘗不明。

熹按仁但主愛，若其等差，乃義之事。仁義雖不相離，然其用則各有主，而不可亂也。若以一仁包之，則義與禮智皆無所用矣，而可乎哉。無所不愛四字，今亦改去。

又《又論仁說》 昨承開諭仁說之病，似於鄙意未安，卽已條具請教矣。再領書誨，亦已具曉。然大抵不出熹所論也。請復因而申之。謹按程子言仁，本末甚備。今撮其大要，不過數言。蓋曰仁者，生之性也。而愛，其情也。孝悌，其用也。公者，所以體仁，猶言克己復禮爲仁也。學者於前三言者，可以識仁之名義。於後一言者，可以知其用力之方矣。今不深考其本末指意之所在，但見其分別性情之異，便謂愛之與仁，了無干涉。見其以公爲近仁，便謂直指仁體，最爲深切。殊不知仁乃性之德，而愛之本。因其性之有仁，是以其情能愛。義禮智亦性之德也。義，惡之本。禮，遜之本。智，知之本。因性有義，故情能惡。因性有禮，故情能遜。因性有智，故情能知。亦若此爾。但或蔽於有我之私，則不能盡其體用之妙。惟克己復禮，廓然大公，然後此體渾全，此用昭著。動靜本末，血脉貫通爾。程子之言，意蓋如此。非謂愛之與仁，了無干涉也。此說前書已之已詳，今請復以兩言決之。如熹之說，則性發爲情，情根於性，未有無性之情，無情之性，各爲一物而不相管爾。二說得失，此亦可見。非謂公之一字，便是直指仁體也。細觀來喻所謂公天下，而無物我之私，則其愛無不溥矣。不知此兩句甚處是直指仁體處。若以愛無不溥爲仁之體，則陷於以情爲性之失。高明之見必不至此。若以公天下而無物我之私便爲仁體，則恐所謂公者，漠然無情，但如虛空木石。雖其同體之物，尚不能有以相愛，況能無所不溥乎。然則此兩句中，初未嘗有一字說著仁體。須知仁是本有之性。主物之心，惟公爲能體之，非因公而後有也。故曰，公而以人體之，故爲仁。細看此語，卻是人字裏面帶得仁字過來。由漢以來，以愛言仁之弊，正爲不察性情之辨，而遂以情爲性爾。今欲矯其弊，反使仁字汎然無所歸宿，而性情遂至於不相管，可謂矯枉過直，是亦枉而已矣。其弊將使學者終日言仁，而實未嘗識其名義，且又並與天地之心性情之德而昧焉。竊謂程子之意，必不如此。是以敢詳陳之。伏惟采察。

又 熹再讀別紙所示三條，竊意高明雖已灼知舊說之非，而此所論者，差之毫忽之間，或亦未必深察也。謹復論之，伏幸裁聽。廣仲引孟子先知先覺，以明上蔡心有知覺之說，已自不倫。其謂知此覺此，亦未知指何爲說。要之大本既差，勿論可也。今觀所示，乃直以此爲仁，則是以知此覺此爲知仁覺仁也。仁本吾心之德，又將誰使知之而覺之耶。若據孟子本文，則程子釋之已詳矣。曰知是知此事，如此事當如此也。覺是覺此理。知此事之所以當如此之理也。意已分明，不必更求玄妙，且其意與上蔡之意，亦初無干涉也。上蔡所謂知覺，正謂知寒暖飽飢之類爾。推而至於酬酢佑神，亦只是此知覺，無別物也。但所用有小大爾。然此亦只是智之發用處，但惟仁者爲能兼之。故謂仁者心有知覺則可，謂心有知覺謂之仁則不可。蓋仁者心有知覺，乃以仁包四者之用而言，猶云仁者知所羞惡辭讓云爾。若曰心有知覺謂之仁，則仁之所以得名，初不爲此也。今不究其所以得名之故，乃指其所兼者便爲仁體，正如言仁者必有勇，有德者必有言，豈可遂以勇爲仁，言爲德哉。今伯逢必欲以覺爲仁，尊兄既非之矣。至於論知覺之淺深，又未免證成其說，則非熹之所敢知也。至於伯逢又謂上蔡之意，自有精神。得其精神，則天地之用皆我之用矣，此說甚高甚妙。然既未嘗識其名義，又不論其實下功處，而欲

驟語其精神，此所以立意愈高，爲說愈妙，而反之於身，愈無根本可據之地也。所謂天地之用即我之用，殆亦其傳聞想像如此爾，實未嘗到此地位也。愚見如此，不識高明以爲如何。

又 來教云，夫其所以與天地萬物一體者，以夫天地之心之所有，是乃生生之蘊，人與物所公共，所謂愛之理也。熹詳此數句，似頗未安。蓋仁只是愛之理，人皆有之。然人或不公，則於其所當愛者，又有所不愛。惟公則視天地萬物皆爲一體，而無所不愛矣。若愛之理，則是自然本有之理，不必爲天地萬物同體而後有也。熹向所呈倡仁說，其間不免尙有此意。方欲改之而未暇。來教以爲不如克齋之云是也。然於此卻有所未察。竊謂莫若將公字與仁字，且各作一字，看得分明。然後卻看中間兩字相近處之爲親切也。若遽混而言之，乃是程子所以謂以公便爲仁之失。此毫釐間正當子細也。又看仁字當並義禮智字看，然後界限分明，見得端的。今舍彼三者而獨論仁字，所以多說而易差也。又謂體用一源，內外一致，爲仁之妙。此亦未安。蓋義之有羞惡，禮之有恭敬，智之有是非，皆內外一致，非獨仁爲然也。不審高明以爲如何。

又《答欽夫仁疑問》

仁而不佞章

說云，仁則時然後言。疑此句只說得義字。

不知其仁也章

說云仁之義未易可盡，不可以如是斷。若有盡，則非所以爲仁矣。又曰，仁道無窮，不可以是斷。此數句恐有病。蓋欲極其廣大，而無所歸宿，似非知仁者之言也。

未知焉得仁章

此章之說，似只說得智字。

井有仁焉章

此章之說，似亦只說得智字。

克己復禮爲仁章

說云由乎中，制乎外。按程集，此誤兩字。當云而應乎外。又云，斯道也，果思慮言語之可盡乎。詳此句意，是欲發明學要躬行之意。然言之不明，反若極其玄妙。務欲使人曉解不得，將啓望空揣摸之病矣。向見吳才老說此章云，近世學者，以此二語爲微妙隱奧，聖人有不傳之妙，必深思默造，而後得之。此雖一偏之論，然亦吾黨好談玄妙有以啓之也。此言之失，恐復墮此。不可不察。

必世而後仁章

說云使民皆由吾仁。如此，則仁乃一己之私，而非人所同得矣。

樊遲問仁章

說云居處恭執事敬與人忠，則仁其在是矣。又云要須從事之久，功夫不可間斷。恐須先說從事之久，功夫不可間斷，然後仁在其中。如此所言，卻似顚倒也。

仁者必有勇章

說云於其所當然者，自不可禦。又云固有勇而未必中節也者，故不必有仁。此似只說得義字。

未有小人而仁者也章

說云惟其冥然莫覺，皆爲不仁而已矣。此又以覺爲仁之病。

殺身成仁章

說云是果何故哉。亦曰理之所會，全吾性而已。欲全吾性，而後殺身便是有爲而爲之。且以全性兩字言仁，似亦未是。

知及仁守章

說云如以愛爲仁，而不明仁之所以愛。此語蓋未盡。

宰我問喪章

說云以爲不仁者，蓋以其不之察也。宰我聞斯言而出其必有，以悚動於中矣。據此似以察知悚動爲仁，又似前說冥然莫覺之意。

殷有三仁章

說云三人皆處之盡道，皆全其性命之情，以成其身。故謂之仁。又云可以見三子之所宜處矣。此似只說得義字，又以全其性命之情爲仁，前已論之。

博學而篤志章

明道云，學者要思得之說，云蓋不可以思慮臆度也。按此語與明道正相反，又有談說玄妙之病。前所論不知其仁克己復禮處，與此正相類。大抵思慮言語躬行，各是一事，皆不可廢。但欲實到，須躬行，非是道理全不可思

量，不可講說也。然今又不說要在躬行之意，而但言不可以言語思慮得，則是相率而入於禪者之門矣。

以上更望詳考之，復以見教。又劉子澄前日過此，說高安所刊《太極說》見今印造，近亦有在延平見之者。不知尊兄以其書爲如何。如有未安，恐須且收藏之，以俟考訂而後出之也。言仁之書，恐亦當且住，即俟更討論如何。

又《答欽夫仁說》 仁說明白簡當，非淺陋所及。但言性而不及情，又不言心貫性情之意，似只以性對心。若只以性對心，即下文所引孟子仁人心也，與上文許多說話，似若相戾，更乞詳之。

又曰己私既克，則廓然大公，與天地萬物血脉貫通。愛之理得於內，而其用形於外。天地之間，無一物之非吾仁矣。此亦其理之本具於吾性者，而非彊爲之也。此數句亦未安。蓋己私既克，則廓然大公，皇皇四達，而仁之體無所蔽矣。夫理無蔽，則天地萬物血脉貫通，而仁之用無不周矣。然則所謂愛之理者，乃吾本性之所有，特以廓然大公而後在，非因廓然大公而後有也。以血脉貫通而後達，非以血脉貫通而後存也。今此數句有少差忝，更乞詳之。愛之之理便是仁。若無天地萬物，此理亦有虧欠。於此識得仁體，然後天地萬物血脉貫通，而用無不周者，可得而言矣。蓋此理本甚約，今便將天地萬物夾雜說，卻鶻突了。夫子答子貢博施濟衆之問，正如此也。更以復見天地之心之說觀之，亦可見。蓋一陽復處，便是天地之心，完全自足，非有待於外也。又如濂溪所云，與自家意思一般者。若如今說，便只說得一般兩字，而所謂自家意思者，卻如何見得耶。

又云視天下無一物之非仁。此亦可疑。蓋謂視天下無一物不在吾仁中則可，謂物皆吾仁則不可。蓋物自是物，仁自是心，如何視物爲心耶。

又云此亦其理之本具於吾性者，而非彊爲之也。詳此蓋欲發明仁不待公而後有之意，而語脉中失之。要之視天下無一物非仁，與此句似皆剩語。並乞詳之，如何。

又《答張欽夫》 諸說例蒙印可，而未發之旨又其樞要。既無異論，何慰如之。然比觀舊說，卻覺無甚綱領。因復體察得見此理，須以心爲主而論之。則性情之德，中和之妙，皆有條而不紊矣。然人之一身，知覺運用，莫非心之所爲。則心者，固所以主於身，而無動靜語默之間者也。然方其靜也，事物未至，思慮未萌，而一性渾然，道義全具。其所謂中，是乃心之所以爲體，而寂然不動者也。及其動也，事物交至，思慮萌焉。則七情迭用，各有攸主。其所謂和，是乃心之所以爲用，感而遂通者也。然性之靜也，而不能不動。情之動也，而必有節焉。是則心之所以寂然感通，周流貫徹，而體用未始相離者也。然人有是心，而或不仁，則無以著此心之妙。人雖欲仁，而或不敬，則無以致求仁之功。蓋心主乎一身，而無動靜語默之間。是以君子之於敬，亦無動靜語默而不用其力焉。未發之前，是敬也。固已主乎存養之實，已發之際。是敬也，又常行於省察之間。方其存也，思慮未萌，而知覺不昧，是則靜中之動，復之所以見天地之心也。及其察也，事物紛糾，而品節不差，是則動中之靜，艮之所以不獲其身，不見其人也。有以主乎靜中之動，是以寂而未嘗不感。有以察乎動中之靜，是以感而未嘗不寂。寂而常感，感而常寂。此心之所以周流貫徹，而無一息之不仁也。然則君子之所以致中和，而天地位萬物育者，在此而已。蓋主於身而無動靜語默之間者，心也。仁則心之道，而敬則心之貞也。此徹上徹下之道，聖學之本統。明乎此，則性情之德，中和之妙，可一言而盡矣。熹向來之說，固未及此。而來喻曲折雖多，所發明然於提綱振領處，似亦有未盡。又如所謂學者先須察識端倪之發，然後可加存養之功。則熹於此，不能無疑。蓋發處固當察識，但人自有未發時，此處便合存養，豈可必待發而後察，察而後存耶。且從初不曾存養，便欲隨事察識，竊恐浩浩茫茫，無下手處。而豪釐之差，千里之繆，將有不可勝言者。此程子所以每言孟子才高，學之無可依據。人須是學顏子之學，則入聖人爲近，有用力處，其微意亦可見矣。且如灑掃應對進退，此存養之事也。不知學者將先於此而後察之耶，抑將先察識而後存養也。以此觀之，則用力之先後，判然可觀矣。來教又謂動中涵靜，所謂復見天地之心，亦所未喻。熹前以復爲靜中之動者，蓋觀卦象便自可見。而伊川先生之意，似亦如此。來教又謂，言靜則溺於虛無。此固所當深慮。然此二字，如佛者之論，則誠有此患。若以天理觀之，則動之不能無靜，猶靜之不能無動也。靜之不能無養，猶動之不可不察也。但見得一動一靜互爲其根，敬義夾持不容間斷之意，則雖下靜字，元非死物。至靜之中，蓋有動之端焉。是乃所以見天地之心者，而先王之所以至日閉關。蓋當此之時，則安靜以養乎此爾。固非遠事絕物，閉目兀坐，而偏於靜之謂。但未接物時，便有敬以主乎其中，則事至物

來，善端昭著，而所以察之者，益精明爾。伊川先生所謂卻於已發之際觀之者，正謂未發則只有存養，而已發則方有可觀也。周子之言主靜，乃就中正仁義而言。以正對中，則中爲重。以義配仁，則仁爲本爾。非四者之外，別有主靜一段事也。來教又謂，熹言以靜爲本，不若遂言以敬爲本。此固然也。然敬字工夫，通貫動靜，而必以靜爲本，故熹向來輒有是語。今若遂易爲敬，雖若完全，然卻不見敬之所施有先有後，則亦未得爲諦當也。至如來教所謂要須察夫動以見靜之所存，靜以涵動之所本，動靜相須，體用不離，而後爲無滲漏也。此數句卓然，意語俱到。謹以書之座右，出入觀省。疑卽問，有見卽答。無疑無見者，不必拘以課程。如此卻似實有功夫，不枉了閑言語。不知老兄以爲如何也。

又《答胡廣仲》 知仁之說，前日答晦叔書已具論之。今細觀來教，謂釋氏初無觀過功夫，不可同日而語。則前書未及報也。夫彼固無觀過之功矣，然今所論，亦但欲借此觀過，而知觀者之爲仁耳。則是雖云觀過，而其指意卻初不爲遷善改過，求合天理設也。然則與彼亦何異邪。嘗聞釋氏之師有問其徒者曰，汝何處人。對曰，幽州。曰，汝思彼否。曰，常思。曰，何思。曰，思其山川城邑，人物車馬之盛耳。其師曰，汝試反思，思底還有許多事否。今所論因觀過而識觀者，其切要處，正與此同。若果如此，則聖人當時自不必專以觀過爲言。蓋凡觸目遇事，無不可觀。而已有所觀，亦無不可。因以識觀者而知夫仁矣，以此譏彼，是何異同浴而譏裸裎也耶。人欲非性之語，此亦正合理會。熹竊謂天理固無對。然既有人欲，卽天理便不得不與人欲爲消長。善亦本無對。然既有惡，卽善便不得不與惡爲盛衰。譬如普天之下莫非王土，率土之濱莫非王臣。此本豈有對哉。至於晉有五胡，唐有三鎭，則華夷逆順，不得不相與爲對矣。但其初則有善而無惡，有天命而無人欲耳。龜山之意，正欲於此毫釐之間，剖判分析，使人於克己復禮之功，便有下手處。如孟子道性善只如此說，亦甚明白愨實，不費心力。而《易傳》大有卦，《遺書》第二十二篇，棣問孔孟言性章。論此又極分明。是皆天下之公理，非一家所得而私者。願虛心平氣，勿以好高爲意，毋以先入爲主，而熟察其事理之實，於日用之間，則其得失從違，不難見矣。蓋謂天命爲不囿於物可也，以爲不囿於善，則不知天之所以爲天矣。謂惡不可以言性可也，以爲善不足以言性，則不知善之所自來矣。《知言》中此等議論，與其他好處自相矛盾者極多，卻與告子、楊子、釋氏、蘇氏之言幾無以異。昨來所以不免致疑者，正爲如此。惜乎不及供灑掃於五峯之門而面質之，故不得不與同志者講之耳。亦聞以此或頗得罪於人，然區區之意，只欲道理分明，上不負聖賢，中不誤自己，下不迷後學而已。它固有所不得而避也。

又《答吳德夫》 承喻仁字之說，足見用力之深。熹意不欲如此坐談，但直以孔子程子所示求仁之方，擇其一二切於吾身者，篤志而力行之，於動靜語默間，勿令間斷，則久久自當知味矣。去人欲存天理，且據所見去之存之。功夫既深，則所謂似天理而實人欲者，次第可見。今大體未正，而便欲察及細微，恐有放飯流啜，而問無齒決之譏也，如何如何。易之爲義，乃指流行變易之體而言。此體生生，元無間斷。但其間一動一靜，相爲始終耳。程子曰，上天之載，無聲無臭。其體則謂之易，其理則謂之道，其用則謂之神，正謂此也。此體在人，則心是已。其理則所謂性，其用則所謂情，其動靜則所謂未發已發之時也。此其爲天人之分雖殊，然靜而此理已具，動而此用實行，則其爲易一也。若其所具之理，所行之用，合而言之，則是易之有太極者。昨來南軒嘗謂太極所以明動靜之蘊，蓋得之矣。來喻以不易變易爲未發已發，恐未安。試以此說推之，非惟見得易字意義分明，而求仁用力要處，亦可得矣。

又《答姜叔權》 知仁爲愛之理，則當知義爲宜之理矣。蓋二者皆爲未發之本體。而愛與宜者，乃其用也。今乃曰義者理之宜，則以義爲本體之發也。不幾於仁內義外之失乎。又以仁爲性之全德，則與方君所謂天理之統體者，無一字不相似。又以爲仁爲心體之流行發見，則與方君之流動發生之端緒，皆以仁爲已發之用矣，又何足以相譏乎。方君循其本循其用數語，自無病，而亦非之，恐未安也。

又《答方賓王》 所論仁字大概近之。而以發生流動之端緒爲仁，則是孟子所謂惻隱之心，程子所謂陽氣發處，皆指情而言之，不得爲仁之體矣。又所謂事物之理，皆具於流動之端，然後見義之名所以立，而體用所以兼備。此語亦似微有義外之病。大抵仁字專言之，則混然而難名。必以仁義禮智四者兼舉而並觀，則其意味情狀互相形，此乃爲易見。蓋人之性皆出於天，而天之氣化，必以五行爲用。故仁義禮智信之性，卽水火金木土之理也。木仁金義火禮水智，各有所主。獨土無位，而爲四行之實。故信亦無位，

而爲四德之實也。仁義禮智同具於性，而其體渾然，莫得而見。至於感物而動，然後見其惻隱羞惡辭遜是非之用，而仁義禮智之端，於此形焉。乃所謂情。而程子以謂陽氣發處者此也。但此四者同在一處之中，而仁乃生物之主，故雖居四者之一，而四者不能外焉。此《易傳》所以有偏言則一事，專言則包四者之說，固非獨以仁爲性之統體，而謂三者必已發而後見也。大抵仁義禮智，性也。惻隱羞惡是非辭遜，情也。心則統乎性情者也。以此觀之，則區域分辨，而不害其同。脉絡貫通，而不害其別。庶乎其得之矣。

又《朱子語類》卷六《性理三・仁義禮智等名義》 周明作問仁。曰：『聖賢說話，有說自然道理處，如「仁，人心」是也；有說做工夫處，如「克己復禮」是也。』

前輩教人求仁，只說是淵深溫粹，義理飽足。

仁在事。若不於事上看，如何見仁。

做一方便事，也是仁；不殺一虫，也是仁；『三月不違』，也是仁。

『仁則固一，一所以爲仁。』言所以一者是仁也。

熟底是仁，生底是恕；自然底是仁，勉強底是恕；無計較、無覩當底是仁，有計較、有覩當底是恕。

公在前，恕在後，中間是仁。公了方能仁，私便不能仁。

仁是愛底道理，公是仁底道理。故公則仁，仁則愛。

公是仁之方法，人身是仁之材料。

公卻是仁發處。無公，則仁行不得。

仁，將『公』字體之。及乎脫落了『公』字，其活底是仁。

或問仁與公之別。曰：『仁在內，公在外。』又曰：『惟仁，然後能公。』又曰：『仁是本有之理，公是克己工夫極至處。故惟仁然後能公，理甚分明。故程子曰：「公而以人體之。」則是克盡己私之後，只就自身上看，便見得仁也。』

公不可謂之仁，但公而無私便是仁。敬不可謂之中，但敬而無失便是中。

無私以聞之則公，公則仁。譬如水，若一些子礙，便成兩截，須是打併了障塞，便滔滔地去。做到私欲淨盡，天理流行，便是仁。

余正叔嘗於先生前論仁，曰：『仁是體道之全。』曰：『只是一個渾然天理。』

王景仁問仁。曰：『無以爲也。須是試去屏疊了私欲，然後子細體驗本心之德是甚氣象，無徒講其文義而已也。』

周明作謂：『私欲去則爲仁。』曰：『謂私欲去後，仁之體見，則可；謂私欲去後便爲仁，則不可。譬如日月之光，雲霧蔽之，固是不見。若謂雲霧去，則便指爲日月，亦不可。如水亦然。沙石雜之，固非水之本然。然沙石去後，自有所謂水者，不可便謂無沙無石爲水也。』

余正叔謂：『無私欲是仁。』曰：『謂之無私欲然後仁，則可；謂無私便是仁，則不可。蓋惟無私欲而後仁始見，如無所壅底而後水方行。』方叔曰：『與天地萬物爲一體是仁。』曰：『無私，是仁之前事；與天地萬物爲一體，是仁之後事。惟無私，然後仁；惟仁，然後與天地萬物爲一體。要在二者之間識得畢竟仁是甚模樣。欲曉得仁名義，須並「義、禮、智」三字看。欲眞個見得仁底模樣，須是從「克己復禮」做工夫去。今人說仁，如糖，皆道是甜；不曾喫着，不知甜是甚滋味。聖人都不說破，在學者以身體之而已矣。』

或問：『仁當何訓？』曰：『不必須用一字訓，但要曉得大意通透。』

『仁』字說得廣處，是全體。惻隱、慈愛底，是說他本相。

仁是根，惻隱是萌芽。親親，仁民，愛物，便是推廣到枝葉處。

仁固有知覺；喚知覺做仁，卻不得。

以名義言之，仁自是愛之體，覺自是智之用，本不相同。但仁包四德。苟仁矣，安有不覺者乎！

問：『以愛名仁，是仁之迹；以覺言仁，是仁之端。程子曰：「仁道難名，惟公近之，不可便以公爲仁。」畢竟仁之全體如何識認？「克己復禮，天下歸仁」，孟子所謂「萬物皆備於我」，是仁之體否？』先生曰：『覺，決不可以言仁，雖足以知仁，自屬智了。愛分明是仁之迹。』浩曰：『惻隱是仁情之動處。要識仁，須是兼義、禮、智看。有個宜底意思是義，有個讓底意思是禮，有個別白底意思是智，有個愛底意思是仁。仁是天理，公是天理。故伊川謂：「惟公近之。」又恐人滯着，隨即曰：「不可便以公爲仁。」「萬物皆備」固是仁，然仁之得名卻不然。』『浩曰』三字可疑。

問：『先生答湖湘學者書，以「愛」字言仁，如何？』曰：『緣上蔡說得「覺」字太重，便相似說禪。』問：『龜山卻推「惻隱」二字。』曰：『龜山言「萬物與我爲一」云云，說亦太寬。』問：『此還是仁之體否？』曰：『此不是仁之體，卻是仁之量。仁者固能覺，謂覺爲仁，不可；仁者固能與萬物爲一，謂萬物爲一爲仁，亦不可。譬如說屋，不論屋是木做柱，竹做壁，卻只說屋如此大，容得許多物。如萬物爲一，只是說得仁之量。』因舉禪語是說得量邊事云云。

問：『程門以知覺言仁，《克齋記》乃不取，何也？』曰：『仁離愛不得。上蔡諸公不把愛做仁，他見伊川言：「博愛非仁也」，仁是性，愛是情。」伊川也不是道愛不是仁。若當初有人會問，必說道「愛是仁之情，仁是愛之性」，如此方分曉。惜門人只領那意，便專以知覺言之，於愛之說，若將浼焉，遂蹉過仁地位去說，將仁更無安頓處。「見孺子匍匐將入井，皆有怵惕惻隱之心」，這處見得親切。聖賢言仁，皆從這處說。』又問：『知覺亦有生意。』曰：『固是。將知覺說來冷了。覺在知上卻多，只些小搭在仁邊。仁是和底意。然添一句，又成一重。須自看得，便都理會得。』

余景思問仁之與心。曰：『「仁」字是虛，「心」字是實。如水之必有冷，「冷」字是虛，「水」字是實。心之於仁，亦猶水之冷，火之熱。學者須當於此心未發時加涵養之功，則所謂惻隱、羞惡、辭遜、是非發而必中。方其未發，此心之體寂然不動，無可分別，且只恁混沌養將去。若必察其所謂四者之端，則既思便是已發。』

仁。○雞雛初生可憐意與之同。○意思鮮嫩。○天理著見，一段意思可愛，發出即皆是。○切脈同體。說多不能記，蓋非言語可喻也。○孟子便說個樣子。今不消理會樣子，只如顏子學取。○孔子教人仁，只要自尋得了後自知，非言可喻。○只是天理，當其私欲解剝，天理自是完備。只從生意上說仁。○其全體固是仁，所謂專言之也。又從而分，則亦有仁義分言之仁。今不可於名言上理會，只是自到便有知得。○上蔡所謂「飲食知味」也。

湖南學者說仁，舊來都是深空說出一片。頃見王日休解《孟子》云：「麒麟者，獅子也。」仁本是惻隱溫厚底物事，卻被他們說得撞虛打險，瞠眉努眼，卻似說麒麟做獅子，有吞伏百獸之狀，蓋自「知覺」之說起之。麒麟不食生肉，不食生草；獅子則百獸聞之而膽裂。

若說得本源，則不犯「仁」字。禪家曹洞有「五位法」，固可笑。以黑爲正位，白爲偏位。若說時，只是形容個黑白道理，更不得犯「黑白」二字。皆是要從心中流出，不犯紙上語。

又卷二〇《論語二・學而篇上》　『「仁者愛之理」，只是愛之道理，猶言生之性，愛則是理之見於用者也。蓋仁，性也，性只是理而已。愛是情，情則發於用。性者指其未發，故曰「仁者愛之理」。情卽已發，故曰「愛者仁之用」。

『「仁者愛之理」，理是根，愛是苗。仁之愛，如糖之甜，醋之酸，愛是那滋味。

仁是根，愛是苗，不可便喚苗做根。然而這個苗，卻定是從那根上來。

仁是未發，愛是已發。

仁父問「仁者愛之理」。曰：『這一句，只將心性情看，便分明。一身之中，渾然自有個主宰者，心也。有仁義禮智，則是性；發爲惻隱、羞惡、辭遜、是非，則是情。惻隱，愛也，仁之端也。仁是體，愛是用。』又曰：『「愛之理」，愛自仁出也。然亦不可離了愛去說仁。』問韓愈「博愛之謂仁」。曰：『是指情爲性了。』問：『周子說「愛曰仁」，與博愛之說如何？』曰：『「愛曰仁」，猶曰「惻隱之心，仁之端也」，是就愛處指出仁。若「博愛之謂仁」之謂，便是把博愛做仁了，終不同。』問：『張無垢說：「仁者，覺也。」』曰：『覺是智，以覺爲仁，則是以智爲仁。覺也是仁裏面物事，只是便把做仁不得。』

說『仁者，愛之理』。曰：『仁自是個和柔底物事。譬如物之初生，自較和柔；及至夏間長茂，方始稍堅硬；秋則收結成實，冬則斂藏。然四時生氣無不該貫。如程子說生意處，非是說以生意爲仁，只是說生物皆能發動，死物則都不能。譬如穀種，蒸殺則不能生也。』又曰：『以穀種譬之，一粒穀，春則發生，夏則成苗，秋則結實，冬則收藏，生意依舊包在裏面。每個穀子裏，有一個生意藏在裏面，種而後生也。仁義禮智亦然。』又曰：『仁與禮，自是有個發生底意思，義與智，自是有個收斂底意思。』

『「愛之理」能包四德，如孟子言四端，首言「不忍人之心」，便是不忍人之心能包四端也。

仁是愛之理，愛是仁之用。未發時，只喚做仁，仁卻無形影；既發後，方喚做愛，愛卻有形影。未發而言仁，可以包義禮智；既發而言惻隱，可以包恭敬、辭遜、是非。四端者，端如萌芽相似，惻隱方是從仁裏面發出來

底端。程子曰：『因其惻隱，知其有仁。』因其外面發出來底，便知是性在裏面。

問：『先生前日以「爲仁之本」之「仁」是偏言底，是愛之理。以節觀之，似是仁之事，非愛之理。』曰：『親親，仁民，愛物，是做這愛之理。』又問：『節常以「專言則包四者」推之，於體上推不去，於用上則推得去。如無春，則無夏、秋、冬。至於體，則有時合下齊有，卻如何包得四者？』曰：『便是難說。』又曰：『用是恁地時，體亦是恁地。』問：『直卿已前說：「仁義禮智皆是仁，仁是仁中之切要底。」此說如何？』曰：『全謂之仁亦可。只是偏言底是仁之本位。』

問：『「仁者心之德」，義禮智亦可爲心之德否？』曰：『皆是心之德，只是仁專此心之德。』淳。心之德。

知覺便是心之德。端蒙。

仁只是愛底道理，此所以爲『心之德』。

問『心之德，愛之理』。曰：『愛是個動物事，理是個靜物事。』

愛是惻隱。惻隱是情，其理則謂之仁。『心之德』，德又只是愛。謂之心之德，卻是愛之本根。

『心之德』是統言，『愛之理』是就仁義禮智上分說。如義便是宜之理，禮便是別之理，智便是知之理。但理會得愛之理，便理會得心之德。又曰：『愛雖是情，愛之理是仁也。仁者，愛之理；愛者，仁之事。仁者，愛之體；愛者，仁之用。』

『心之德』，是兼四端言之。『愛之理』，只是就仁體段說。其發爲愛，其理則仁也。仁兼四端者，都是這些生意流行。

『其爲人也孝弟』章，『心之德，愛之理』。戴云：『「仁者，仁此者也；義者，宜此者也；禮者，履此者也；智者，知此者也。」只是以孝弟爲主。仁義禮智，只是行此孝弟也。』先生曰：『某尋常與朋友說，仁爲孝弟之本，義禮智亦然。義只是知事親如此孝，事長如此弟，禮亦是有事親事長之禮，知只是知得孝弟之道如此。然仁爲心之德，則全得三者而有之。』又云：『此言「心之德」，如程先生「專言則包四者」是也；「愛之理」，如所謂「偏言則一事」者也。』又云：『「仁之所以包四者，只是感動處便見。有感而動時，皆自仁中發出來。仁如水之流，及流而成大池、小池、方池、圓池，池雖不同，皆由水而爲之也。』

『愛之理』，是『偏言則一事』；『心之德』，是『專言則包四者』。故合而言之，則四者皆心之德，而仁爲之主；分而言之，則仁是愛之理，義是宜之理，禮是恭敬、辭遜之理，知是分別是非之理也。

以『心之德』而專言之，則未發是體，已發是用；以『愛之理』而偏言之，則仁便是體，惻隱是用。

問：『「仁者，心之德，愛之理。」聖賢所言，又或不同，如何？』曰：『聖賢言仁，有就「心之德」說者，如「巧言令色，鮮矣仁」之類；有就「愛之理」說者，如「孝弟爲仁之本」之類。』

楊問：『「仁者，愛之理。」看孔門答問仁多矣，如克己等類，「愛」字恐未足以盡之。』曰：『必著許多，所以全得那愛，所以能愛。如「克己復禮」，如「居處恭，執事敬」，這處豈便是仁？所以喚醒那仁。這裏須醒覺，若私欲昏蔽，這裏便死了，沒這仁了。』又問：『「心之德」，義禮智皆在否？』曰：『皆是。但仁專言「心之德」，所統又大。』安卿問：『「心之德」，以專言；「愛之理」，以偏言。』曰：『固是。「愛之理」，即是「心之德」；不是「心之德」了，又別有個「愛之理」。偏言、專言，亦不是兩個仁。小處也只在大裏面。』淳錄云：『仁只是一個仁，不是有一個大底仁，其中又有一個小底仁。嘗粗譬之，仁，恰似今福州太守兼帶福建路安撫使。以安撫使言之，則統一路州軍；以太守言之，泉州太守、漳州太守，都是一般太守，但福州較大耳。然太守即是這安撫使，隨地施用而見。』

或問『仁者心之德，愛之理』。曰：『「愛之理」，便是「心之德」。公且就氣上看。如春夏秋冬，須看他四時界限，又卻看春如何包得三時。四時之氣，溫涼寒熱，涼與寒既不能生物，夏氣又熱，亦非生物之時。惟春氣溫厚，乃見天地生物之心。到夏是生氣之長，秋是生氣之斂，冬是生氣之藏。若春無生物之意，後面三時都無了。此仁所以包得義禮智也，明道所以言義禮智皆仁也。今且粗譬喻，福州知州，便是福建路安撫使，更無一個小底做知州，大底做安撫也。今學者須是先自講明得一個仁，若理會得後，在心術上看也是此理，在事物上看也是此理。若不先見得此仁，則心術上言仁與事物上言仁，判然不同了。』又言：『學者「克己復禮」上做工夫，到私欲盡後，便粹然是天地生物之心，須常要有那溫厚底意思方好。』

『「仁者愛之理」，是將仁來分作四段看。仁便是「愛之理」，至於愛人愛物，皆是此理。義便是宜之理，禮便是恭敬之理，智便是分別是非之理。理不可見，因其愛與宜，恭敬與是非，而知有仁義禮智之理在其中，乃所謂「心之德」，乃是仁能包四者，便是流行處，所謂「保合太和」是也。仁是個生理，若是不仁，便死了。人未嘗不仁，只是爲私欲所昏，才「克己復禮」，仁依舊在。』直卿曰：『私欲不是別有個私欲，只心之偏處便是。』汪正甫問：『三仕三已不爲仁，管仲又卻稱仁，是如何？』曰：『三仕三已是獨自底，管仲出來，畢竟是做得仁之功。且如一個人坐亡立化，有一個人仗節死義。畢竟還仗節死義底是。坐亡立化，濟得甚事！』夏亞夫問『殺身成仁，求生害仁。』曰：『求生，畢竟是心不安。理當死，卽得殺身，身雖死，而理卽在。』亞夫云：『要將言仁處類聚看。』曰：『若如此，便是趕縛得急，卻不好。只依次序看，若理會得一段了，相似忘卻，忽又理會一段，覺見得意思轉好。』

或問『仁者心之德。』曰：『義禮智，皆心之所有，仁則渾然。分而言之，仁主乎愛，合而言之，包是三者。』或問：『仁有生意，如何？』曰：『只此生意。心是活物，必有此心，乃能知辭遜，必有此心，乃能知羞惡，必有此心，乃能知是非。此心不生，又烏能辭遜，羞惡，是非！且如春之生物也，至於夏之長，則是生者長；秋之遂，亦是生者遂；冬之成，亦是生者成也。百穀之熟，方及七八分，若斬斷其根，則生者喪矣，其穀亦只得七八分；若生者不喪，須及十分。收而藏之，生者似息矣，只明年種之，又復有生。諸子問仁不同，而今曰「愛之理」云者，「克己復禮」，亦只要存得此愛，非以「克己復禮」是仁。「友其士之仁者，事其大夫之賢者」，亦只是要見得此愛。其餘皆然。』

又卷三三《論語一五・子貢曰如有博施於民章》『博施濟衆』，便喚做仁，未得。仁自是心。

『何事於仁』，猶言何待於仁。『必也聖乎』連下句讀。謙之錄云：『便見得意思出。』雖堯舜之聖，猶病其難徧。

『何事於仁』，猶言那裏更做那仁了。

問：『「何事於仁」，先生以爲恰似今日說「何消得恁地」一般。』曰：『「博施濟衆」，何消得更說仁。』節。

問：『「何事於仁」作「何止於仁」，是如何？』曰：『只得作「何止於仁」。今人文字如此使者甚多。何事，亦如何爲之意。被子貢說得「博施濟衆」高似於仁了，故孔子言：「何爲於仁！必也聖人乎！」堯舜其猶病諸！」是子貢問得不親切。若如子貢之說，則天下之爲仁者少矣。一介之士，無復有爲仁之理。「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」。己才欲立，便也立人；己才欲達，便也達人。立是存立處，達則發用處。於此純是天理，更無些子私意，便是仁之體。若「能近取譬」，則私欲日消，天理日見，此爲仁之方也。』

『「何事於仁」，只作豈但於仁。』僩謂：『「必也聖乎」，聖如堯舜，其尚有不足於此。』曰：『薛士龍《論語解》此亦是如此，只是渠遺得辭遜。蓋仁以道理言，聖以地位言，自是不同。如「博施濟衆」爲仁，而利物愛人小小者亦謂之仁。仁是直看，直上直下只一個道理。「聖」字便橫看，有衆人，有賢人，有聖人，便有節次，只豈但於仁。蓋「博施濟衆」，雖聖如堯舜，猶以爲病耳。』

問：『「子貢問，博施濟衆」，恐仁之極處，與聖之功用本不可分大小。今言「何止於仁」，則仁、聖若有小大之分。』曰：『此處不恁地讀。「必也聖乎」，語意未是殺處，當急連下文讀去。仁以理言，聖以事業言。子貢所問「博施濟衆」，必有聖人之德，有天子之位，而後可以當此，堯舜恁地尚以爲病。仁本切己事，大小都用得。他問得空浪廣不切己了，卻成疎闊。似此看「仁」字，如何用得？如何下得工夫？中間看得一句，常人固是做不得，雖聖人尚以此爲病。此須活看。』

周兄問『何事於仁，必也聖乎』。曰：『「必也聖乎」是屬下文。仁通乎上下。聖是行仁極致之地。言「博施濟衆」之事，何止於仁！必是行仁極致之人，亦有不能盡，如堯舜猶病諸，是也。「必也聖乎」，蓋以起下。』

問『必也聖乎，堯舜其猶病諸』。曰：『此兩句當連看。蓋云，便是聖人，也有做不得處。且如堯舜，雖曰「比屋可封」，然在朝亦有四凶之惡。又如孔子設教，從游者甚衆，孔子豈不欲人人至於聖賢之極！而人人亦各自皆有病痛。』

亞夫問此章。曰：『「博施濟衆」，是無盡底地頭，堯舜也做不了。蓋仁者之心雖無窮，而仁者之事則有限，自是無可了之理。若欲就事上說，便儘無下手處。』

敬之問：『欲立，立人；欲達，達人。苟有此心，便有「博施濟衆」底功用。』曰：『「博施濟衆」，是無了期底事，故曰：「堯舜其猶病諸！」然若得果無私意，已有此心。仁則自心中流出來，隨其所施之大小自可見矣。』

衆朋友說『博施濟衆』章。先生曰：『「仁以理言」，是個徹頭徹尾物事，如一元之氣。「聖以地言」，也不是離了仁而爲聖，聖只是行仁到那極處。仁便是這理，聖便是充這理到極處，不是仁上面更有個聖。而今有三等：有聖人，有賢人，有衆人。仁是通上下而言，有聖人之仁，有賢人之仁，有衆人之仁，所以言「通乎上下」。「仁」字直，「聖」字橫。「博施濟衆」，是做到極處，功用如此。』義剛言：『此章也是三節：前面說仁之功用，中間說仁之體，後面說仁之方。』曰：『是如此。「己欲立而立人，己欲達而達人」，仁者之存心常如此，便未「博施濟衆」時，這物事也自在裏面。』叔器問：『此兩句也是帶下面說否？』曰：『此是兩截。如黃毅然適聞說是三節，極是。「夫仁者」，分明是喚起說。「己欲立而立人，己欲達而達人」，是仁者能如此。若是能近取譬，則可以爲仁之方。子貢也是意思高遠，見得恁地，卻不知剗地尋不著。』

仁就心上說，如一事仁也是仁，如一理仁也是仁，無一事不仁也是仁。聖是就地位上說。聖卻是積累得到這田地，索性聖了。

『子貢問博施濟衆』章，先生以『何事於仁』爲一節，以『必也聖乎，堯舜其猶病諸』爲一節。其說以謂：『「博施濟衆」，此固是仁，然不是人人皆能做底事。若必以聖人爲能之，則堯舜亦嘗以此爲病。此非是言堯舜不能盡仁道，蓋勢有所不能爾。人之所能者，下二節事是也：己欲立，便立人；己欲達，便達人。此仁者之事也。「能近取譬」，此爲仁之方也。今人便以「己欲立，己欲達」爲「能近取譬」，則誤矣。蓋「己欲立而立人，己欲達而達人」，此不待施諸己而後加諸人也。「能近取譬」，卻是施諸己之意。故上二句直指仁者而言，而下一句則止以爲「仁之方」。』

『博施濟衆』，這個是盡人之道，極仁之功，非聖人不能。然聖人亦有所不足在。仁固能博施濟衆，然必得時得位，方做得這事。然堯舜雖得時得位，亦有所不足。己欲立，便立人；己欲達，便達人，此仁者之心自然如此不待安排，不待勉強。「能近取譬」，則以己之欲立，譬人之欲立；以己之欲達，譬人之欲達，然後推己所欲以及於人，使皆得其立，皆得其達，這便是爲仁之術。立是立得住，達是行得去。此是三節，須逐節詳味，看教分明。

林問：『「己欲立而立人」，與「己所不欲，勿施於人」，地位如何？』曰：『且看道理，理會地位作甚麼！他高者自高，低者自低，何須去比並。』問『博施濟衆』。曰：『此是仁者事。若把此爲仁，則是「中天下而立」者方能如此，便都無人做得仁了。所以言「己欲立而立人」，使人人皆可盡得道理。「必也聖乎」，當連下句說，意在「猶病」上。蓋此何但是仁，除是聖人方做得。然堯舜猶病，尚自做不徹。』

「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」，分明喚起「仁者」字，自是仁者之事。若下面「能近取譬」，方是由此而推將去，故曰『仁之方』。『何事於仁，必也聖乎』，不是聖大似仁。仁只是一條正路，聖是行到盡處。欲立欲達，是仁者之心如此；『能近取譬』，是學做仁底如此，深淺不同。仁通上下，但克去己私，復得天理，便是仁，何必博施而後爲仁。若必待如此，則有終身不得仁者矣！孔顏不得位，不成做不得！山林之士，更無緣得仁也。欲立欲達，即絜矩之義。子貢凡三問仁，聖人三告之以推己度物。想得子貢高明，於推己處有所未盡。仁者欲立，自然立人；欲達，自然達人，如『無加諸人』，更不待譬。下截方言求仁之方。蓋近取諸身以爲譬。

問：『「己欲立而立人，己欲達而達人」，「立、達」二字，以事推之如何？』曰：『二者皆兼內外而言。且如修德，欲德有所成立；做一件事，亦欲成立。如讀書，要理會得透徹；做事，亦要做得行。』又曰：『立是安存底意思，達是發用底意思。』

『仁者己欲立而立人，己欲達而達人』，與『我不欲人之加諸我，吾亦欲無加諸人』意思一般，學者須是強恕而行。

『己欲立而立人，己欲達而達人』，是以己及人，仁之體也。『能近取譬』，是推己及人，仁之方也。

致道說：『「仁者己欲立而立人，己欲達而達人」。己纔要立，便立別人；己纔要達，便達別人，這更無甚著力。下云：「能近取譬，可謂仁之方。」這又是一意，煞著比方安排，與仁者異。「己欲立而立人，己欲達而達人」，與「我不欲人加諸我，吾亦欲無加諸人」一般，都是以己及物事。「能近取譬，可謂仁之方」，與「己所不欲，勿施於人」一般，都是推己及物事。』曰：『然。』

凡己之欲，卽以及人，不待譬彼而後推之者，仁也。以我之不欲譬之，而知其亦不欲者，恕也。

問：『只仁之方，亦可謂之仁否？』曰：『看得透時，便是仁。若循循做去，到得至處，回頭看前日所爲，亦喚做仁。』

又卷四一《論語二三・顏淵篇上・顏淵問仁章》 因問『一日克己

復禮」，曰：『呂氏說得兩句最好云：「一日有是心，則一日有是德。」蓋一日眞個能克己復禮，則天下之人須道我這個是仁，始得。若一日之內事事皆仁，安得天下不以仁歸之！』祖道錄云：「事事皆仁，故曰『天下歸仁』。」

『一日存此心，則一日有此德。』『一日克己復禮，天下歸仁』，不是恁地略用工夫，便一日自能如此，須是積工夫到這裏。若道是「一日克己復禮」，天下便一向歸其仁，也不得。若「一日克己復禮」，則天下歸其仁；明日若不「克己復禮」，天下又不歸仁。

問：『「天下歸仁」，先生言一日能「克己復禮」，天下皆以仁之名歸之，與前說不同，何也？』曰：『所以「克己復禮」者，是先有爲仁之實，而後人以仁之名歸之也。』

問：『「一日克己復禮」，如何使天下便能歸仁？』曰：『若眞能一日「克己復禮」，則天下有歸仁之理。這處亦如「在家無怨，在邦無怨」意思。「在家無怨」，一家歸其仁；「在邦無怨」，一邦歸其仁。就仲弓告，止於邦家。顏子體段如此，便以其極處告之。』又曰：『「歸」，猶歸重之意。』

問「克己復禮爲仁」。曰：『克去己私，復此天理，便是仁。只「克己復禮」，如以刀割物。刀是自己刀，就此便割物，不須更借別人刀也。「天下歸仁」，天下之人以仁稱之也。解釋經義，須是實歷其事，方見著實。如說「反身而誠，樂莫大焉」，所謂誠者，必須實能盡得此理。仁義禮智，無一些欠闕他底，如何不樂！既無實得，樂自何而生？天下歸仁之義，亦類此。既能「克己復禮」，豈更有人以不仁見稱之理？』

或問「克己復禮」，則事事皆仁。曰：『人能克己，則日間所行，事事皆無私意而合天理耳。』

問：『顏淵問仁，孔子對以「克己復禮」。顏淵請問其目，則對以「非禮勿視聽言動」。看得用力只在「勿」字上。』曰：『亦須是要睹當得是禮與非禮。』

「非禮勿視」，《說文》謂「勿」字似旗腳。此旗一麾，三軍盡退，工夫只在「勿」字上。纔見非禮來，則以「勿」字禁止之；纔禁止，便克己；纔克去，便能復禮。』又云：『顏子力量大，聖人便就他一刀截斷。若仲弓，則是閉門自守，不放賊入來底，然敬恕上更好做工夫。』

或問『非禮勿視聽言動』。曰：『目不視邪色，耳不聽淫聲，如此類工夫卻易。「視遠惟明」，才不遠，便是不明；「聽德惟聰」，才非德，便是不聽，如此類工夫卻難。視聽言動，但有些個不循道理處，便是非禮。』

『非禮勿視，勿聽』，『姦聲亂色，不留聰明；淫樂慝禮，不接心術』。非是耳無所聞，目無所視。

元翰問：『非禮勿視聽言動，看來都在視上。』曰：『不專在視上，然聽亦自不好。只緣先有視聽，便引惹得言動，所以先說視聽，後說言動。佛家所謂視聽，甚無道理。且謂物雖視前，我元不曾視，與我自不相干。如此，卻是將眼光逐流入闇可也。聽亦然。天下豈有此理！』坐間舉佛書亦有克己底說話。先生曰：『所以不可行者，卻無「復禮」一段事。既克己，若不復禮，如何得？東坡說「思無邪」，有數語極好。他說：「纔有思，便有邪；無思時，又只如死灰。卻要得無思時不如死灰，有思時卻不邪。」』

敬之問：『上面「克己復禮」，是要克盡己私；下面「四勿」，是嚴立禁制，使之用力。』曰：『此一章，聖人說只是要他「克己復禮」。「一日克己復禮，則天下歸仁」，是言「克己復禮」之效。「爲仁由己，而由人乎哉」！是言「克己復禮」工夫處，在我而不在人。下面「請問其目」，則是顏子更欲聖人詳言之耳。蓋「非禮勿視」，便是要在視上「克己復禮」；「非禮勿聽」，是要在聽上「克己復禮」；「非禮勿言」，是要在言上克己復禮；「非禮勿動」，是要在動上克己復禮。前後反復，只說這四個字。若如公說，卻是把做兩截意思看了！』

問：『顏淵問仁，子曰非禮勿視聽言動。嘗見南軒云：「『勿』字雖是禁止之辭，然中須要有主宰，始得。不然，則將見禁止於西，而生於東，禁止於此，而發於彼，蓋有力不暇給者矣。主宰云何？敬而已矣。」』先生曰：『不須更添字，又是兩沓了。』先生問祖道曰：『公見南軒如何？』曰：『初學小生，何足以窺大賢君子！』曰：『試一言之。』曰：『南軒人本完具，資稟粹然，卻恐玩索處更欠精密。』曰：『未可如此議之。某嘗論「未發之謂『中』」字，以爲在中之義，南軒深以爲不然。及某再書論之，書未至，而南軒遣書來，以爲是。南軒見識純粹，踐行誠實，使人望而敬畏之，某不及也。』

問：『顏淵，孔子未告以「克己復禮」，當如何用工夫？』曰：『如「博我以文，約我以禮」等，可見。』又問云云。曰：『只消就「克己復禮」上理會便了，只管如此說甚麼！』

問：『《論語》顏淵問仁，與問爲邦，畢竟先是問仁，先是問爲邦？』曰：

「看他自是有這「克己復禮」底工夫後，方做得那四代禮樂底事業。」

「顏子聞「克己復禮」，又問其目，直是詳審。曾子一唯悟道，直是直截。如何？」曰：「顏子資質固高於曾子。顏子問目卻是初學時；曾子一唯，年老成熟時也。」

人須會問始得。砥錄作「學須善。」聖門顏子也是會問。他問仁，曰：「克己復禮爲仁。」聖人恁地答他。若今人到這裏，須問如何謂之克己，如何謂之復禮。顏子但言請問其目。到聖人答他「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」，他更不再問非禮是如何，勿視是如何，勿聽是如何，勿言，勿動又是如何，但言「回雖不敏，請事斯語矣」。這是個答問底樣子。到司馬牛問得便乖。聖人答他問仁處，他說：「「其言也訒」，斯謂之仁矣乎？」他心都向外去，未必將來做切己工夫，所以問得如此。又謂「「不憂不懼」，斯謂之君子矣乎？」恰似要與聖人相拗底說話。砥錄云：「卻不向裏思量，只管問出外來。正明道所謂「塔前說塔」也。」這處亦是個不會問樣子。

孔門弟子如「仁」字「義」字之說，已各各自曉得文義。但看答問中不曾問道如何是仁，只問如何行仁；夫子答之，亦不曾說如何是仁，只說道如何可以至仁。如顏子之問，孔子答以「克己復禮」；仲弓之問，孔子答以「出門如見大賓，使民如承大祭，己所不欲，勿施於人」；司馬牛之問，孔子答以「仁者其言也訒」；樊遲之問，孔子答以「居處恭，執事敬，與人忠」。想是「仁」字都自解理會得，但要如何做。

國秀問：「聖人言仁處，如「克己復禮」一句，最是言得仁之全體否？」曰：「聖人告人，如「居處恭，執事敬，與人忠」之類，無非言仁。若見得時，則何處不是全體？何嘗見有半體底仁！但「克己復禮」一句，卻尤親切。」

曹問：「「一日克己復禮」，便是仁否？」曰：「今日「克己復禮」，是今日事；明日「克己復禮」，是明日事。「克己復禮」有幾多工夫在，須日日用工。聖人告顏淵如此，告仲弓如此，告樊遲，又曰：「居處恭，執事敬，與人忠。」各隨人說出來，須著究竟。然大概則一聖人之意，千頭萬緒，終歸一理。」

林正卿問：「夫子答顏淵「克己復禮爲仁」之問，說得細密。若其他弟子問，多是大綱說，如語仲弓以「己所不欲，勿施於人」之類。先生大不然之，曰：「以某觀之，夫子答羣弟子卻是細密，答顏子者卻是大綱。蓋顏子純粹，無許多病痛，所以大綱告之。至於「請問其目」答以「四勿」，亦是大綱說。使答其他弟子者如此，必無入頭處。如答司馬牛以「其言也訒」，是隨其病處使之做工夫。若能訒言，卽牛之「克己復禮」也。至於答樊遲，答仲弓之類，由其言以行之，皆「克己復禮」之功也。」

或問：「「仁之全體，在克己上？」曰：「若論全體，是處可見。且如「其言也訒」，若於此理會得透徹，亦是得全體。須是知得那親切處。如「求生以害仁，殺身以成仁」，須理會得害個甚麼，成個甚麼。」趙師夏云：「莫只要不失這道理，而滿足此心？」先生曰：「如「求生以害仁」，言身雖生，已是傷壞了這個心；「殺身以成仁」，身雖死，這個心卻自完全得在。」

孔子告顏子以「克己復禮」，語雖切，看見不似告樊遲「居處恭，執事敬，與人忠」，更詳細。蓋爲樊遲未會見得個己是甚，禮是甚，只分曉說教恁地做去。顏子便理會得，只未敢便領略，卻問其目。待說得上下周匝了，方承當去。

又卷四二《論語二四・顏淵篇下・仲弓問仁章》

文振說「仲弓問仁」，謂：「上四句是主敬行恕，下兩句是以效言。」曰：「此六句，又須作一片看始得。若只以下兩句作效驗說，卻幾乎閑了這兩句。蓋內外無怨，是個應處，到這裏方是充足飽滿。如上章說「天下歸仁」，亦是如此。蓋天下或有一人不許以仁，便是我爲仁工夫有所未至。如此看，方見「出門，使民」兩句綴個「己所不欲，勿施於人」兩句，這兩句，又便綴著個「無怨」兩句，上下貫通，都無虧欠，方始見得告顏淵仲弓問仁規模。只依此做工夫，更不容別閑用心矣。」

「「己所不欲，勿施於人」，緊接著那「出門，使民」；「在邦無怨，在家無怨」，緊接著那「己所不欲，勿施於人」。直到這裏，道理方透徹。似一片水流注出來，到這裏方住，中間也間斷不得。效驗到這處，方是做得透徹，充足飽滿，極道體之全而無虧欠。外內間纔有一人怨它，便是未徹。便如「天下歸仁」底，纔有一個不歸仁，便是有未到處。又云：「內外無怨，便是應處。如《關雎》之仁，則有《麟趾》之應；《鵲巢》之仁，則有《騶虞》之應。問仁者甚多，只答顏子仲弓底，說得來大。」又曰：「顏子天資明，便能於幾微之間，斷制得天理人欲了。」

或問「推己及物之謂恕」。曰：「「推己及物」，便是「己所不欲，勿施於人」，然工夫卻在前面。「出門如見大賓，使民如承大祭」，須是先主於敬，然

後能行其恕。」或問：「未出門，使民之前，更有工夫否？」曰：「未出門，使民之時，只是如此。惟是到出門，使民時易得走失，故愈著用力也。」

問：「『己所不欲，勿施於人』，如己欲爲君子，則欲人皆爲君子；己不欲爲小人，則亦不欲人爲小人。」曰：「此兩句亦是大綱說。如富壽康寧，人之所欲；死亡貧苦，人之所惡。所欲者必以同於人，所惡者不以加於人。」

先生自唐石歸，曰：「路上有人問：『己所不欲，勿施於人』，是恕。如以刑罰加人，豈其人之所欲！便是不恕，始得。且說如何。」衆人各以意對。先生曰：「皆未分明。伊川云：『「恕」字，須兼「忠」字說。』此說方是盡。忠是盡己也，盡己而後爲恕。以刑罰加人，其人實有罪，其心亦自以爲當然，故以刑加之，而非強之以所不欲也。其不欲被刑者，乃其外面之私心。若其眞心，既已犯罪，亦自知其當刑矣。今人只爲不理會忠，而徒爲恕，其弊只是姑息。張子韶《中庸》有云：『聖人因己之難克，而知天下皆可恕之人。』即此論也。今人只爲不能盡己，故謂人亦只消如此，所以泛然亦不責人，遂至於彼此皆自恕而已。」可學錄云：「『如刑人殺人之事，己亦不欲，到其時爲之則傷恕，如何？』可學云：『但觀其事之當理，則不欲變爲欲。』曰：『設如人自犯罪，至於死。到刑時，其心欲否？』諸友皆無以答。曰：『此當合忠字看。忠者，盡己之謂。若看得已實有是罪，則外雖不欲，而亦知其當罪。到此，則不欲字使不著。若不看忠字，只用一恕字，則似此等事放不過，必流而爲姑息。張子韶解中庸云：「以己之難克，而知天下皆可恕之人。」因我不會做，皆使天下之人不做，如此則相爲懈怠而已。此言最害理！』」

問：「『在家，在邦之怨，是屬己？屬人？』曰：『如何說得做在己之怨！聖人言語，只要平看。儒者緣要切己，故在外者，多拽入來做內說：在身上者，又拽來就心上說。』」

問「在家無怨，在邦無怨」。曰：「此以效驗言。若是主敬行恕，而在家在邦皆不能無怨，則所謂「敬恕」者未是敬恕。」問：「怨有是有罪，如何都得他無怨？」曰：「此且說怨得是底，未說到不是底。」

問：「『在邦無怨，在家無怨』，或以爲其怨在己，或以爲其怨在人。」曰：「若以爲己自無怨，卻有甚義理？此言能以敬爲主而行之恕，則人自不怨也。人不我怨，此仁之效。如孔子告顏淵克己，則言「天下歸仁」；告仲弓以「己所不欲，勿施於人」，則言「在邦無怨，在家無怨」。此皆以效言，特其效有小大之異耳。」

希遜問夫子答顏子仲弓問仁之異。曰：「此是各就它資質上說。然持敬行恕，便自能克己；克己，便自能持敬行恕，亦不必大段分別。」

曰：「『克己復禮』，是剛健勇決，一上便做了。若所以告仲弓者，是教他平穩做去，慢慢地消磨了。譬如服藥，克己者，要一服便見效；敬恕者，漸漸服藥，磨去其病也。」

持敬行恕，雖不曾著力去「克己復禮」，然卻與「克己復禮」只一般。蓋若是把這個養來養去，那私意自是著不得。「出門如見大賓，使民如承大祭」時，也著那私意不得；「己所不欲，勿施於人」時，也著那私意不得。

問：「克己工夫與主敬行恕如何？」曰：「『克己復禮』，是截然分別個天理人欲，是則行之，非則去之。敬恕，則猶是保養在這裏，未能保它無人欲在。若將來保養得至，亦全是天理矣。「克己復禮」，如撥亂反正；主敬行恕，如持盈守成，二者自有優劣。」

「『克己復禮』，如內修政事，外攘夷狄；「出門，使民」，如上策莫如自治。」問：「程先生說：『學貴美者，明得盡，渣滓便渾化；其次惟莊敬持養。及其成功，一也。』此可以分顏子仲弓否？」曰：「不必如此說。」

仲弓「出門如見大賓」爲仁，如把截江淮；顏子「克己爲仁」，便如欲復中原！

「讀書，須要將聖賢言語體之於身。如「克己復禮」與「出門如見大賓」，須就自家身上體看我實能克己與主敬行恕否？件件如此，方始有益。」又因晞遜問「克己復禮」，曰：「人之私意，有知得便克去者，有忘記去克他者，有不獨是忘記去克他，卻反與他爲朋者！」

問朱蔡卿：「讀書何所疑？」曰：「《論語》切要處在言仁。言仁處多，某未識門路。日用至親切處，覺在告顏子一章。答仲弓又卻別。《集注》云：「仲弓未及顏子，故特告以操存之要。」不知告顏子者亦只是操存否？」曰：「這須子細玩味。所告二人氣象自不同。」顧問賀孫：「前夜曾如何說？」賀孫舉先生云：「告仲弓底是防賊工夫，告顏淵底是殺賊工夫。」蔡卿問：「如何？」曰：「且子細看，大意是如此。告顏子底意思，是本領已自堅固了，未免有些私意，須一向克除教盡。告仲弓底意思，是本領未甚周備，只是教他防捍疆土，爲自守計。」

問：「孔子答顏淵仲弓問仁處，旨同否？」曰：「不爭多，大概也相似。

只答顏子處是就心上說，工夫較深密爲難。』問：『二條在學者則當並行不悖否？』曰：『皆當如此做。當「克己」，則須「克己」；當「出門如見大賓」，則須「出門如見大賓」。「克己復禮」，不是克己了，又復禮。只克去己私，便是禮。有是有非，只去了非，便是是。所以孔子只說非禮勿視聽言動。只克去那非，便是禮。』曰：『呂《銘》「痒痾疾痛，皆切吾身」句，是否？』曰：『也說得。只是不合將己對物說，一篇意都要大同於物。克，只是克這個。孔子當初本意，只是說克自己私欲。』

伯羽問：『持敬、克己，工夫相資相成否乎？』曰：『做處則一。但孔子告顏子仲弓，隨他氣質地位而告之耳。若不敬，則此心散漫，何以能克己。若不克己，非禮而視聽言動，安能爲敬。』仲思問：『「敬則無己可克」，如何？』曰：『鄭子上以書問此。』因示鄭書，曰：『說得也好。』鄭書云：『孔子惟顏子仲弓，實告之以爲仁之事，餘皆因其人而進之。顏子地位高，擔當得克己矣，故以此告之。仲弓未至此，姑告以操存之方，涵養之要。克己之功難爲，而至仁也易；敬恕之功易操，而至仁也難。其成功則一。故程子云，敬則無己可克」，是也。但學者爲仁，如謝氏云「須於性偏處勝之」，亦不可緩。特不能如顏子深於天理人欲之際，便可至仁耳。非只敬恕他不克己也。』又曰：『鄭言學者克己處，亦好。大底告顏子底便體，用全似仲弓底。若後人看不透，便只到歸裏去，做仲弓底了，依舊用做顏子底。克己，乾道也；敬恕，坤道也。「忠信進德」，「修辭立誠」，表裏通徹，無一毫之不實，何更用直內。坤卦且恁地守。顏子如將百萬之兵，操縱在我，拱揖指揮如意。仲弓且守本分。敬之至，固無己可克；克己之至，亦不消言敬。「敬則無己可克」者，是無所不敬，故不用克己。此是大敬，如「聖敬日躋」，「於緝熙敬止」之「敬」也。』

李時可問：『仲弓問仁，孔子告之以「出門如見大賓」云云。伊川只說作敬，先生便說「敬以持己，恕以及物」。看來須如此說，方全。』曰：『程子不是就經上說，是偶然摘此兩句，所以只說做敬。』又問：『伊川曰：「孔子言仁，只說「出門如見大賓，使民如承大祭」，觀其氣象，便須「心廣體胖」，「動容周旋中禮」自然。」看來孔子方是教仲弓就敬上下工夫。若是言仁，亦未到得這處。』曰：『程子也不是就經上說，公今不消得恁地看。但且就他這二句上，看其氣象是如何。』又問：『孔子告顏淵以「克己復禮爲仁」。若不是敬，也如何克得己，復得禮？』曰：『不必如此說。聖人說話，隨人淺深。克己工夫較難，出門、使民較易。然工夫到後，只一般，所謂「敬則無己可克」也。』

程子言仁，只說：「『出門如見大賓，使民如承大祭」，看其氣象，便須「心廣體胖」；「動容周旋中禮」。』問：『孔子告仲弓，方是持敬底事。程子如此說，豈不有自然勉強之異乎？』曰：『《程子之言，舉敬之極致而言也。》又，程子云：「『敬以直內，義以方外」，仁也。』問：『言敬義內外，方做工夫，而程子又何以遽言仁也？』曰：『此亦言「敬以直內」，則無一毫私意，仁自在其中爾。大抵這般處要寬看，識得他意，不可迫切求之。』

又卷五三《孟子三・公孫丑上之下・以力假仁章》 彝叟問：『「行仁」與「假仁」如何？』曰：『公且道如何是「行仁」、「假仁」？』曰：『莫是誠與不誠否？』曰：『這個自分曉，不須問得。如「由仁義行，非行仁義」處卻好問。如行仁，便自仁中行出，皆仁之德。若假仁，便是恃其甲兵之強，財賦之多，足以欺人，是假仁之名以欺其衆，非有仁之實也。故下文言「伯必有大國」，其言可見。』又曰：『成湯東征西怨，南征北怨，皆是拯民於水火之中，此是行仁也。齊桓公時，周室微弱，夷狄強大，桓公攘夷狄，尊王室，「九合諸侯，不以兵車」。這只是仁之功，終無拯民塗炭之心，謂之「行仁」則不可。』

問：『「以力假仁」，「以德行仁」。』曰：『「以力假仁」，仁與力是兩個；「以德行仁」，仁便是德，德便是仁。』問：『「霸」字之義。』曰：『「霸」即伯也，《漢書》引「哉生魄」作「哉生霸」，「古者「霸」、伯、魄」三字通用。』

「以德行仁者王」。所謂德者，非止謂有救民於水火之誠心。這「德」字又說得濶，是自己身上事都做得是，無一不備了，所以行出去便是仁。

問：『「以德行仁者王」。』曰：『且如成湯「不邇聲色，不殖貨利；德懋懋官，功懋懋賞；用人惟己，改過不吝；克寬克仁，彰信兆民」。是先有前面底，方能「彰信兆民」；「救民於水火之中」。若無前面底，雖欲「救民於水火之中」，不可得也。武王「亹亹聰明，作元后」，是亹亹聰明，方能作元后，「救民於水火之中」。若無這亹亹聰明，雖欲救民，其道何由？』

又《孟子三・公孫丑上之下・仁則榮章》 『仁則榮，不仁則辱』。此亦只是爲下等人言。若是上等人，他豈以榮辱之故而後行仁哉？伊川《易傳・比・彖辭》有云：『以聖人之心言之，固至誠求天下之比，以安民也。以後王之私言之，不求下民之附，則危亡至矣。』蓋且得他畏危亡之禍，而求所以比附其民，猶勝於全不顧者，政此謂也。

又卷五六《孟子六・離婁上・仁之實章》 或問『事親，從兄』一段。

曰：『緊要在五個實字上。如仁是「親親而仁民，仁民而愛物」，義是長長、貴貴、尊賢。然在家時，未便到仁民愛物；未事君時，未到貴貴；未從師友時，未到尊賢，且須先從事親從兄上做將去，這個便是仁義之實。仁民、愛物，貴貴、尊賢，是仁義之英華。若理會得這個，便知得其他，那分明見得而守定不移，便是智之實；行得恰好，便是禮之實；由中而出，無所勉強，便是樂之實。大凡一段中必有緊要處，這一段便是這個字緊要。』

『仁之實，事親是也；義之實，從兄是也。』此數句，某煞曾入思慮來。嘗與伯恭說，『實』字，有對名而言者，謂名實之實；有對理而言者，謂事實之實；有對華而言者，謂華實之實。今這實字不是名實、事實之實，正是華實之實。仁之實，本只是事親，推廣之，愛人利物，無非是仁。義之實，本只是從兄，推廣之，忠君弟長，無非是義。事親從兄，便是仁義之實；推廣出去者，乃是仁義底華采。

問仁義之實。曰：『須是理會得個實字，方曉得此章意思。這實字便是對華字。且如愛親、仁民、愛物，無非仁也，但是愛親乃是切近而眞實者，乃是仁最先發去處；於仁民、愛物，乃遠而大了。義之實亦然。』

『事親是孝，從兄是弟。「堯舜之道，孝弟而已。」今人將孝弟低看了。「孝弟之至，通於神明，光於四海」，直是如此。』賓問：『「仁之實，事親是也。」竊謂，實者，是事親得其驩心，當此時，直是和悅，此是實否？』曰：『不然，此乃「樂之實，樂斯二者」之事。但事親，從兄是仁義之根實處，最初發得來分曉。向亦曾理會此實字，卻對得一個華字。親親，仁也；仁民、愛物，亦仁也。事親是實，仁民、愛物乃華也。』

又卷五九《孟子九・告子上・仁人心也章》　『「仁，人心也」，是就心上言；「義，人路也」，是就事上言。伯羽。

問：『「仁，人心；義，人路。」路是設譬喻，仁卻是直指人心否？』曰：『「路」字非譬喻。恐人難曉，故謂此爲人之路，在所必行爾。』

或問『仁，人心；義，人路』。曰：『此猶人之行路爾。心卽人之有知識者，路卽賢愚之所共由者。孟子恐人不識仁義，故以此喻之。然極論要歸，只是心爾。若於此心常得其正，則仁在其中。故自「捨正路而不由，放其心而不知求」以下，一向說從心上去。』

敬之問「仁，人心也」。曰：『仁是無形迹底物事，孟子恐人理會不得，便說道只人心便是。卻不是把仁來形容人心，乃是把人心來指示仁也。所謂「放其心而不知求」，蓋存得此心便是仁；若此心放了，又更理會甚仁！今人之心靜時昏，動時擾亂，便皆是放了。』

問：『楊氏謂：「孟子言：『仁，人心也。』最爲親切。」竊謂以心之德爲仁，則可；指人心卽是仁，恐未安。』曰：『「仁，人心也」，義，人路也」，此指而示之近。緣人不識仁義，故語之以仁只在人心，非以人心訓仁；義，只是人之所行者是也。』

孟子說：『「仁，人心也。」此語最親切。心自是仁底物事，若能保養存得此心，不患他不仁。孔門學者問仁不一，聖人答之亦不一，亦各因其人而不同，然大概不過要人保養得這物事。所以學者得一句去，便能就這一句上用工。今人只說仁是如何，求仁是如何，待他尋得那道理出來，卻不知此心已自失了。程子「穀種」之喻甚善。若有這種種在這裏，何患生理不存！

「人有雞犬放，則知求之；有放心而不知求。」某以爲，雞犬放則有未必可求者，惟是心纔求則便在，未有求而不可得者。

孟子蓋謂，雞犬不見，尙知求之；至於心，則不知求。雞犬之出，或遭傷害，或有去失，且有求而不得之時。至於此心，無有求而不得者。便求便在，更不用去尋討。那失底自是失了，這後底又在。節節求，節節在。只恐段段恁地失去，便不得。今日這段失去了，明日那段又失，一向失卻，便不是。子蒙。

或問『求放心』。曰：『此心非如雞犬出外，又著去捉他；但存之，只在此，不用去捉他。放心，不獨是走作喚做放，才昏睡去，也是放。只有些昏惰，便是放。』

張栻《仁說》　人之性，仁義禮智四德具焉。其愛之理，則仁也。宜之理，則義也。讓之理，則禮也。知之理，則智也。是四者雖未形見，而其理固根於此。則體實具於此矣。性之中，只有是四者，萬善皆管乎是焉。而所謂愛之理者，是乃天地生物之心，而其所由生者也。故仁爲四德之長，而又可以兼包焉。惟性之中有是四者，故其發見於情，則爲惻隱羞惡是非辭讓之端。而所謂惻隱者，亦未嘗不貫通焉。此性情之所以爲體用，而心之道則主乎性情者也。人惟己私蔽之，以失其性之理，而爲不仁。甚至於爲忮爲忍，豈人之情也哉。其陷溺者深矣。是以爲仁莫要乎克己。己私旣克，則廓然

大公。而其愛之理素具於性者，無所蔽矣。愛之理無所蔽，則與天地萬物血脉貫通，而其用亦無不周矣。故指愛以名仁，則迷其體。程子所謂愛是情，仁是性，謂此。而愛之理則仁也。指公以爲仁，則失其真。程子所謂仁道難名，惟公近之，不可便指公爲仁。謂此。而公者，人之所以能仁也。夫靜而仁義禮智之體具，動而惻隱羞惡辭讓是非之端達。其名義位置，固不容相奪倫。然而惟仁者爲能推之而得其宜，是義之所存者也。惟仁者爲能恭讓而有節，是禮之所存者也。惟仁者爲能知覺而不昧，是智之所存者也。此可見其兼能而貫通者矣。是以孟子於仁、統言之曰，仁，人心也。亦猶在《易》，乾坤四德，而統言乾元坤元也。然則學者其可不以求仁爲要，而爲仁其可不以克己爲道乎。

又《又答吴晦叔》 仁右道左之説，伊川所以有取者，亦嘗思之。仁字對道字而言，乃是周流運用處。右爲陽，而用之所行也。左爲陰，而體之所存也。仁者，天下之正理。此言仁乃天下之正理也。天下之正理而體之於人，所謂仁也。若一毫之偏，則失其理，則爲不仁矣。道也者，不可須臾離也，可離非道也。道無往而不存。《遺書》中所謂道外無物，物外無道，即父子而父子，在所親。即君臣而君臣，在所敬是也。如何離得。人之所以不能體道者，以人爲之私蔽之也。人雖蔽於私，不能與道爲一，然道實未嘗離也。明道與韓持國論克己一段，反復此意甚詳，所宜深味耳。辱垂問，據鄙意言之。要非尺紙可盡，未知是否。卻幸見諭。

又 近伯逢方送所論觀過之説來。某前日洙泗言仁中亦有此説，不知如何。大抵以此自觀，則可以察天理人欲之淺深。以此觀人，亦知人之要也。岳下諸公尚執前説，所謂簾窺壁聽者，甚中其病耳。伯恭昨日得書，猶疑太極説中體用先後之論。要之須是辨析分明，方眞見所謂一源者。不然，其所謂一源，只是臆度想象耳。但某意卻疑仁義中，正分動靜之説。蓋是四者，皆有動靜之可言。而靜者常爲之主。必欲於其中指二者爲靜，終有弊病，兼恐非周子之意。周子於主靜字下注云，無欲故靜，可見矣。如云仁所以生，殊覺未安。生生之體，即仁也。而曰仁所以生，如何。周子此圖，固是毫分縷析，首尾洞貫。但此句似不必如此分。仁義中正自各有義，初非混然無別也。更幸見教。

又 仁之説，前日之意，蓋以爲推原其本，人與天地萬物一體也。是以其愛無所不至，猶人之身無尺寸之膚而不貫通，則無尺寸之膚不愛也。故以惟公近之之語形容仁體，最爲親切。欲人體夫所以愛者，言仁中蓋言之矣。而以所言愛字只是明得其用耳。後來詳所謂愛之理之語，方見其親切。夫其所以與天地一體者，以夫天地之心之所存，是乃生生之蘊，人與物所公共，所謂愛之理者也。故探其本，則未發之前，愛之理存乎性，是乃仁之體者也。察其動，則已發之際，愛之施被乎物，是乃仁之用者也。體用一源，內外一致，此仁之所以爲妙也。前日所謂對義禮智而言，其發見則爲不忍之心者，非謂義禮智與不忍之心均爲發見。正謂不忍之心合對義禮智之發見者言。羞惡辭遜是非之心是也。今再詳不忍之心，雖可以包四者，然據文勢，對乾元坤元而言，恐只須曰統言之則曰仁而已，可也。或云天地之心，其德有四云云，而統言之，則元爲善之長。人之心，其德亦有四云云，而統言之，則仁爲人之心如何。前日所謂元之義，不專主於生物者，疑只云生物説生生之意不盡。今詳所謂生物者，亦無不盡者矣。在中之義，程子曰喜怒哀樂未發只是中也。蓋未發之時，此理亭亭當當，渾然在中。發而中節，即其在中之理，形乎事事物物之間，而無不完也。非是方其發時，別爲一物，以主張之於內也。情即性之發見也。雖有發與未發之殊，而性則無內外耳。若夫發而不中節，則是失其情之正，而淪其情之理。然能反之，則亦無不在此者，以性未嘗離得故也。不識如何。

又 來書披玩再四，所以開益甚多。所謂愛之理，發明甚有力，前書亦略及之矣。區區並見別紙，嗣有以見告是幸。《中庸》所引《家語》之證，非是謂《家語》中都無可取，但見得此章證得亦無甚意思，俟更詳之。所改定本，亦幸早示，得以攷究求教。《克齋銘》，讀之無可疑者。但以欠數句説克己下手處如何。《敬齋箴》，皆當書之坐右也。洙泗言仁中，當仁不讓於師之義，舊已改孝悌爲仁之本，巧言令色鮮仁之義。今亦已正。並序中後來亦多換卻。納一冊去上呈，所謂觀書當虛心平氣，以徐觀義理之所在，如其可取，雖世俗庸人之言，有所不廢。如有可疑，雖或傳以爲聖賢之言，亦須更加審擇。斯言誠是也。然所謂虛心平氣者，豈獨觀書當然。某既已承命，而因敢復以爲獻也。某近作一《拙齋記》，併錄往，幸爲刪之。安國所寄書冊，今附去。

又《答問・答吴晦叔》 規正章齋意思有偏，誠爲確論。山間同志亦頗有此歎者。如孟子云，凡有四端於我者，皆知擴而充之。豈可欲抹一時之偏勝，而自墮於一偏。併令人不可有仁字，而爲學乎。豈非略於省察之過

乎。若使人敬以致知，不妨其爲是也。若不令省察苗裔，便令培壅根本，夫苗裔之萌且未能知，而遽將孰爲根本而培壅哉。此亦何異閉目坐禪，未見良心之發，便敢自謂我已見性者。故胡文定公曉得敬字，便不差也。明道說曾子告孟敬子之語，誠是坦明。所謂於公字上研究仁字，爲最近，信然。公則能愛矣。

不知苗裔固未易培壅根本，然根本不培則苗裔恐愈濯濯也。此話須兼看。大抵涵養之厚，則發見必多。體察之精，則根本益固。未知大體者，且據所見自持。如知有整衣冠一思慮，便整衣冠一思慮。此雖未知大體，然涵養之意已在其中。而於發處加察，自然漸覺有功。不然，都不培壅，但欲省察，恐膠膠擾擾而知見無由得發也。敬以致知之語，以字有病。不若云居敬致知。公字，只爲學者不曾去源頭體究，故看得不是。觀元晦亦不是。略於省察，令人不知有仁字。正欲發明仁字，如說愛字，亦是要人去所以愛上體究。但其語不欲無偏，卻非閉目坐禪之病也。更幸思也。

又 子文文子之事，聖人以清忠目之。就此事言，只可謂之清忠，此洙泗言仁之所極是也。然《遺書》有謂聖人爲之，亦只是清忠，茲又不能無疑。夫聖人無一事之非仁，而乃云爾，何也。又況程子於博施濟衆之下，乃云今人或一事是仁，亦可謂之仁。至於盡仁道，亦謂之仁，此通上下言之也。則又與忠清之說不同，請明之。

《遺書》中之意，大要以爲此事只得謂之清忠。然在二子爲之，曰忠曰清而止矣，仁則未知也。在聖人事，或有類此者。以其事言，亦只得謂之清忠。然而所以然者，則亦不妨其爲仁也。如伯夷之事，雖以清目之。亦何害其爲仁乎。看先覺說話，切忌執殺，不知如何。

又《答問・答胡伯逢》 曰，心有知覺之謂仁，此上蔡謝子之言也。此言固有病。切謂心有知覺謂之仁，此一語是謝先生傳道端的之語，以提省學者也，恐不可謂有病。夫知覺亦有深淺，常人莫不知寒識暖，知饑識飽。若認此知覺爲極至，則豈特有病而已。伊川亦曰覺不可以訓仁。意亦猶是恐人專守著一個覺字耳。若夫謝子之意，自有精神。若得其精神，則天地之用即我之用也。何病之有。

謝上蔡之言，固是要指。其發見以省學者，然便斷殺知覺爲仁，故切以爲未免有病。伊川先生所謂覺不可訓仁者，正謂仁者必覺，而覺不可以訓仁。侯子師聖亦嘗及此矣。若夫今之學者，囂囂然自以爲我知之者，只是弄精魂耳，烏能進乎實地哉。此又上蔡之罪人也。

又曰，以覺言仁，固不若愛之切，此亦似遷就之說。切謂以愛言仁，不若覺之爲近也。

就愛人上窮究仁之所以愛，宜莫親切。於此所謂知覺者，亦在其中矣。大公之理得，則天地之心即己之心，此語善矣。而其下語云，萬物之體即己之體，卻似未識仁大公之理四字，亦恐未親切。

萬物之體即我之體。立言者之意，乃是仁者以天地萬物爲一體。認得爲己，何所不至之意。大公之理四字也，要人看。

又《孟子說》卷二 孟子曰，以力假仁者霸。霸必有大國。以德行仁者王，王不待大。湯以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不贍也。以德服人者，中心悅而誠服也。如七十子之服孔子也。《詩》云，自西自東，自南自北，無思不服，此之謂也。

王霸之分，德與力也。以力假仁者，以其勢力假仁之事以行之，如齊桓責包茅於楚，會王世子於首止，衣裳之會不以兵車之類是也。惟其大國也，故其力得以脅諸國而從之，不然其能以強人乎。若夫以德行仁，則是以德而行其仁政，至誠惻怛，本於其心，而形於事爲。如木之有本，水之有源也。曰，王不待大。蓋言無所資於力也。觀湯與文王則可以見。或以七十里或以百里，則其力可知矣。然則天下歸之者，豈非以德乎。蓋以力服人者，特以力不贍之故，不得已而服之，而其中心固莫之服也。至於以德服人，雖無意於人之服，而人將中心悅而誠服之。如七十子之服孔子，浹洽充滿，盎然服從，無一毫勉強之意。《詩》曰，自西自東，自南自北，無思不服。言感無不通也。回視區區勢力，欲以服人者，不亦陋乎。

孟子曰，仁則榮，不仁則辱。今惡辱而居不仁，是猶惡濕而居下也。如惡之，莫如貴德而尊士。賢者在位，能者在職。國家閒暇，及是時明其政刑，雖大國必畏之矣。《詩》云，迨天之未陰雨，徹彼桑土，綢繆牖户。徹，取也。綢繆，纏綿也。今此下民，或敢侮予。孔子曰，爲此詩者，其知道乎。能治其國家，誰敢侮之。今國家閒暇，及是時般樂怠敖，般，大也。是自求禍也。禍福無不自己求之者。《詩》云，永言配命，自求多福。太甲曰，天作孽猶可違，自作孽不可活。此之謂也。

仁者，非有意於榮。仁者固榮也。在身，則心和而氣平，德性尊而暴慢遠。在家，則父子親而兄弟睦，夫婦義長幼序。推之於國，而國治。施之於天下，而天下平。烏往而不榮也。若夫不仁之人，咈理而徇欲。一身將不能以自保，而況於其他乎。夫人之情，孰不惟辱之惡，而乃自處於不仁，則以私欲蔽之，而昧夫榮辱之幾故也。如惡之，則當勉於爲仁而已，如下所云是也。孟子言之，必以貴德尊士爲先者，蓋人主有貴德尊士之心，則以先王之道爲可信，儒者之說爲可行，然後賢者可得而進，善言可得而入矣。故惟貴德尊士，而後賢者在位，能者在職。賢者以位言，能者以職言，任賢使能之意也。然所謂能者，蓋亦忠信而有才者耳。不忠信之人雖有小才，猶豺狼之不可邇也，而尚可付以職乎。賢者在位，能者在職，則可以因國家閒暇之時，明其政刑矣。賢能用而政刑明，則其於天下，孰禦焉。故曰，雖大國必畏之矣。於是舉周公迨天之未陰雨之詩，以爲證。天未陰雨，而徹桑土，密牖戶，是猶於國家安泰之日，而經理備豫者也。蓋消息盈虛之相盪，安危治亂之相乘，理之常然，非知道者，孰能審微於未形，而御變於將來哉。故孔子曰，爲此詩者，其知道乎。能治其國家，誰敢侮之。今乃於國家閒暇之時，般樂怠傲，則人孰不啓侮之之心哉。故曰是自求禍也。以是觀之，則夫禍福雖命於天，而致之豈不自於人乎。《詩》所謂永言配命自求多福，言武王之德有以配上帝之命。永言其配命，則有以見其自求多福也。《書》所謂天作孽猶可違，自作孽不可活，言天之降災，猶可避。己自致災，其可避乎。此又申言禍福自己之意。然而一言以蔽之，本乎仁與不仁之分而已。

呂希年《龐澤論說集録》卷六　便指孝弟爲仁，則不可。然孝弟所以爲仁也。體愛親敬長之心，存主而擴充之，仁其可知矣。曰爲仁，見學者用力處。

欲巧其言，欲令其色，其所發爲如何，蓋不仁矣。然則仁之義，豈可不默識乎。

巧言令色，鮮矣仁。只看吾巧言令色時，用心如何。便自體認得。能知出辭氣，斯遠鄙倍，則見此矣。晉人書柱，疾雷破柱而神色不變。孔子卻迅雷風烈必變。若如此看，晉人卻是強似孔子，此便是巧言令色。

弟子入則孝章，大抵言學者當務本。文藝亦所當爲，蓋無非學也。然當以立本爲先。

親仁所以輔成吾德。親者，心誠親之之謂。

民德歸厚矣，須看歸字。厚本民所固有，上之人與之發其良心，故皆歸於本然者。

三年無改於父之道，不死其親也。凡出入起居，門風家法，種種皆如父之舊，不暇改也。至於事之害理傷人，則父在固將諫而改之。苟以父沒之故，見其害人而不能改，是以存沒二其心也。豈所謂無改於父之道哉。孝子事死如事生。見父之事有害義者，汲汲改更，常如下氣幾諫號泣隨之之時，是亦無改於父之道也。

人而不仁如禮何，人而不仁如樂何。仁者天下之正理也。是理在我，則習矣而著，行矣而察。否則禮樂雖未嘗廢於天下，而我無是理，則與禮樂判然二物耳。

樂而不淫，哀而不傷。情性之正，只爭分毫。

仁者可以久處約，可以長處樂。蓋無非此理而已。所遇有約樂之異，而心則一也。顏子在陋巷之心，即堯舜垂衣裳而治天下之心也。

利仁者，擇善而執之是也。曰利仁，則與欲仁之意同。蓋爲仁者也。至於安仁，則入乎聖域矣。

惟仁者能好人，能惡人。人而未仁，其好惡皆私心也。非特以同異爲是非，亦且隨且暮而遷變矣。烏能好惡人哉。若夫仁者之心既公且一，故所見至明，而此心不變。譬如鏡之照物，惟其無私，而物之妍醜自不能逃。雖千百偏照之，其妍醜固自若也。惟仁者能好惡人，亦如是而已。

苟志於仁矣，無惡也。仁中著不得惡字。蓋一志於仁，自著不得惡念。

惡不仁者，其爲仁矣，惡不仁正是初學用力處。

我未見好仁者，惡不仁者。此只見有生熟。若見得熟，自然不見有可惡。

不使不仁者加乎其身。加字甚輕。纔有一毫私念沾著便去之，不使加也。

有能一日用其力於仁矣乎。用字最要看。若不曾著實用力，如何見得力不足。顏子既竭吾才，見力不足，然又不可住。

人之過也，各於其黨。觀過斯知仁矣。各有所偏。各字要看。又曰，黨，偏也。或偏於厚，偏於薄。偏於厚則去仁近。偏於薄則去仁遠。觀人之

仁，觀己之仁，皆可也。

正己而不求於人，則無怨自然。於利而行，多怨。

小人喻於利。小人之視君子，於利心上看得甚分曉。

曾子曰，唯。曾子一唯之外，無復問難。顏子問仁，孔子既告之以克己復禮，方請問其目。蓋曾顏之於道，皆悟之者也。曾子之言，雖已悟而自有顏子之未悟者，在其中。顏子雖若未悟，然自有曾子已悟者在其中。故聖賢之於道，貴其不已。

又 子貢問曰，如有博施於民而濟衆，何如。可謂仁之方也。已博施於民而能濟衆，此聖人之功用，非學者求仁切近之問。故曰，何事於仁，必也聖乎。復指求仁之方以語之，當子細看近字。

《論語》雖言仁之方，然未嘗不是全體。孟子指切良心敎人。仁，人心也。

葉適《廷對》 臣伏讀聖策，有：「仲尼之門，疑難答問，惟仁尤重，或以愛人爲仁，或以剛毅近仁，或以克己復禮，天下歸仁。其他論仁不一而止。夫聖人立敎，宜有定說，乃多爲之目如是，後之求仁者果安所從耶？」臣聞仲尼親見周之衰壞，中國、夷狄並起而爭，以爲本於其君之不仁。其君不仁，故其臣貪詐邪虐，而不爲信誼忠厚之事以報其上。君臣流毒，被於天下，綱紀隳壞，人文不立，而天下之民物不能自必其命。當是之時，仲尼退與其徒求所以爲仁之方，發其所厚，消其所薄，根於心術，見於事變。雖其質之所受者有異，性之所習者有偏，而仁之爲道未嘗遠也。或曰愛人，或曰剛毅，或曰克己復禮，與其他不一之論，廣大充滿，上下周流，而仁在是矣，以爲雖未能以救當時之患，而猶可以啓後人之心也。嗟夫！顏門委巷之士，其勢與力不足以自存矣，可謂微也，而猶不忘於求仁，乃若陛下，承堯、舜付託之重，守累聖太平之業，欲從而意得，恩博而澤厚，所謂操可致之實，有能致之勢矣。陛下聖性得之，猶復加聖心焉，則有喜有怒，有生有殺，應天下之衆變而不失吾心之至仁，此孔氏之本旨也。若夫拘牽於文誼，訓釋乎章句，因有得焉，亦足以助陛下之仁，然而未敢爲陛下言之也。

王十朋《論語三說》 孔門弟子有顏回者，聖人許之以仁者也。有有若者，其見道似聖人者也。有曾參者，悟聖人一貫之道者也。於是作三月不違仁說以賢顏子，作有若似聖人說以辨其似聖人者非貌，作以貫之說以辨其所以告門人之意。

範疇總部・南宋部・道德修養論分部・仁

上智性仁，其次修仁，其次假仁。性之者，無心於爲仁，而所爲無非仁者。得之於不思不勉之間，而從容於顚沛造次之際。猶水之不嘘而自寒，火之不呵而自熱也。寒也，熱也，仁也，非水火與聖人之性也哉。嘘而寒，呵而熱，修而仁，則出乎人者矣。惟賢者能修之於終身之久，其至也與性之者同。衆人假之於日月之暫，及其久也，則眞僞之情見矣。顏回雖孔門之高弟，然於仁也非性之者也，克己復礼而爲之也。孔門弟子孰不欲爲仁也哉。然假之於日月之暫，而不能好之於終身之久。聖人觀人，亦必久而試之，使僞爲者不能欺於倉卒倥傯之間，而眞修者亦足以發明於倉卒不備慮之際。三月，久矣。天時變矣，而回心不違，是終不變矣。嗚呼，回三月之仁，是近而一日之仁也，遠而終身之仁也。回豈僞爲而暫假者哉，豈嘘呵於頃刻之間也哉。說者謂顏子三月不違仁，賢於日月至焉者耳，未能以之終身也。作三月不違仁說，以辨顏子。

楊萬里《心學論・聖徒論・顏子論上》 論曰，學至乎大，足矣乎。曰，可以止，未可以足也。踰乎大則荒，故欲止。安乎大則忘，故患足。君子之學，至乎大而止矣。雖然，止而未足者，樂心誘之也。蓋至其大，則見其大。見其大則樂其大。未見則未樂，愈見則愈樂。樂心之長，足心之消也。人之未有得，而足心生者，無怪也。彼未嘗食熊掌也，而強告之以熊掌之美，彼固不肯以易膾炙也。非安於膾炙而不願於熊掌也，未有以誘其願而遷其安也。人必食熊掌，而後知天下之無味。學必至大學，而後知天下之無學。甚矣，道之能誘人也。至則見，見則樂。人惟無所樂也。有所樂，則競而不厭，故力焉而不倦。非不倦也，競，故繫焉而益厲，挫焉而益振，窒焉而益決，奪焉而益悲。夫如是，奚其足。奚其足，且大學無淺深卑高之序也。有淺深卑高之序者，未離乎小學也，何也。見其卑，則非卑無見。見其淺，則非淺無見。見非卑，則卑者不足照也。見非淺，則淺者不足臨也。蓋有隔而不得見者矣，未有不隔而不見。見而有不見者也，見則無不見矣，而猶卑高淺深之足存哉。雖然，至而後見耶，見而後至耶。吾以爲至，至焉。見，次焉。平地而觀天，以爲山之端即天也。至乎山之端，而後見有山而無天。聞京邑之麗者，謂與里之市無異也。至京邑而後見其異爾。是故不見，不見不樂。顏淵之問仁，夫子一語之間，仆藩牆去陸級，徹堂室而納之於甚大之地。付之以一日克己復禮，天下歸仁之事，何其大也。此君子之所驚也。及顏淵領其

大，請其目，則不離於視聽言動之間，儆於非禮而已，又何其小也。此君子之所忽也。惟其大而不驚，此顏子之所以獨往。小而不忽，此顏子之所以獨來。何也，己也者，人之欲也。禮也者，天之理也。仁也者，性之覺也。克而復，復而覺。人者去而天者還。則天高地下，吾性之湛也。雲行雨施，吾性之游也。君臣父子，仁義禮樂，吾性之觸也。一理徹而萬理融。當是之時，一者非寡，万者非衆，徹者非唱，融者非隨。夫何故。吾性之仁，無寡也，焉得衆。無唱也，焉得隨。至則皆至，不至則皆不至。見則皆見，不見則皆不見。至矣見矣，頃刻而天下皆吾仁。吾猶遲之，而何驚於一日而天下歸仁也哉。雖然，夫子於此，遺顏子以其憂者也。何也，顏子領之而樂，既樂而憂。憂也者，樂之生也。非樂之生憂也。至其大，見其樂，而憂乎不得居也。儆非禮於視聽言動之間，顏子也，其求所以居其大者歟。孟子曰，仁，宅也。人有聞宅之安而不得至，則戚。不得見，則戚。至矣，見矣，而又曰，吾將卜日而後居。則向之戚，徒戚而已矣。蓋見而不居，則宅自宅也，於吾何有，吾亦於宅何有。夫子指是宅以居顏子，顏子而少緩於居，則一動目一搖足而失，是宅矣得之之不易，失之之不難，豈不大哀耶。是則顏子之憂也。夫子曰，吾見其進，未見其止。嗟乎，顏子有憂，而夫子無憂矣。謹論。

又《心學論・聖徒論・曾子論下》 論曰，無聖人之天，而求至乎聖人之地，其至者否也。然則其孰爲地，孰爲天。仁也者，聖人之地也。力也者，聖人之天也。堯舜之所性，湯武之所身，孔顏之所傳，惟此一事。故夫仁也者，聖人之地也。學聖人而不求至其地，是欲歸其家曾未及門而宿於牆之外也。然則仁何事於力。子曰，仁之爲器重，舉者莫能勝。其爲道遠，行者莫能至。又曰，有能一日用其力於仁矣乎。而冉求亦曰，非不說子之道，力不足也。故夫天下之重者，莫重於不重之重，而泰山爲至輕。天下之力者，莫力於非力之力，而烏獲爲至羸。仁也者，不重之重也。聖人也者，非力之力也。夫惟有非力之力者，然後能舉不重之重。不然，子貢之辯，子路之勇，足以屈天下，震諸子，而一登聖人之門，則寂然點，弛然廢，舉其辯與勇，納之懷而無所用之。然則必有非力之力，而後能舉此不重之重者也。蓋夫口易強而有辯也，身易強而有勇也，資難強而有力也。非有其天，其誰實能之。故曰，力也者，聖人之天也。無其天而求至其地，無其力而求舉其仁，此楚人之所以學烏獲而死者。昔者楚人有慕烏獲之力而學之。其里之父，欲持千鈞之負而適秦者。聞楚人之力也而請焉。楚人者欣然而試負之。然肩之而不能勝，勝之而不能步，步之而不能秦。強而趨焉，不十步而絕筋折脛以死。學者無聖人之力，而求舉聖人之仁，吾懼其肩而不勝，勝而不步，步而不秦也。故夫烏獲可學而不可學也。有烏獲之力而舉烏獲之負可也。無烏獲之力而試焉，可乎。烏獲之力，千鈞之負不可試也。而況聖人之仁，而可試乎哉。有其力而堪其負，其惟曾子歟。曾子曰，士不可以不洪毅。任重而道遠，仁以爲己任，不亦重乎。死而後已，不亦遠乎。曾子之力，庶乎聖人之力者也。何也，其力洪，然後肩之而能勝。其力毅，然後勝之而能步。曾子之於仁，洪以肩之，毅以步之，其至於秦無難也。雖然，輕天下之重者，重而不之覺。通天下之遠者，遠而不之慮。曾子猶覺其重，而慮其遠者也。子曰，仁者安仁。安則重者輕，夫何覺。又曰，我欲仁，斯仁至矣。至則遠者通，夫何慮。此聖人之事也。曾子未及也。故曰，曾子之力，庶乎聖人之力者也。雖然，任重而能堪，堪之而不釋。道遠而能趨，趨之而不息。秦雖去楚遠也，其庸不可至乎。而況吾仁非若秦之去楚也哉。曾子也，雖未能如聖人之不覺其重，不慮其遠之安也。仁以自任，死而後已。曾子其不至於仁乎。子思曰，或安而行之，或利而行之，或勉強而行之。及其成功，一也。曾子之謂矣。謹論。

又《心學論・聖徒論・孟子論上》 論曰，仁可得而求乎。曰，可。仁可得而聞乎。曰，不可。仁不可聞，則學者烏乎求。曰，求以不言，不求以言。蓋体仁者，心也。而心非仁。喻心者，言也。而言非心。言猶非心也，而言可以求仁乎哉。言之非心也，以言有所不能言也。非惟彼心之言不能言於吾也。吾自求之，吾自得之，吾自不能言之矣。人有生而不能飲酒者，問酒之何味。其能飲酒者，不過告之以酒之美而已。若酒之所以美者，雖能飲酒者，亦不能自言也。非吝於告也，極天下之善言酒者，止於此也。就使能言而不止於此，亦不能使不飲者之知味。何則，吾以其言言酒，而彼以其聽聽酒。而言與聽，卒非酒也。韓子曰，博愛之謂仁。程子曰，非也。仁者，覺也。吾將是韓子，則夫子之言有不然者。顏回問仁。子曰，克己復禮爲仁。於博愛何與焉。吾將是程子。則夫子之言有不然者。樊遲問仁。子曰，愛人。於覺何與焉。仁之不可言也如此。然則仁不可言，則二子之論烏乎歸。曰，吾將歸乎夫子。然則夫子之論，自不一也，烏乎而得歸於夫子。

曰，吾將由孟子以歸夫子。程子者，得夫子之潛者也。韓子者，得夫子之彰者也。孟子者，得夫子之潛與彰而據其會者也。孟子曰，惻隱之心，仁之端也。又曰，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。嗟呼，孟子之言仁，蓋至於此妙乎。然則曷謂惻隱。曰，是不可謂也。孟子之言及於惻隱，蓋假惻隱以明仁，而惻非仁也。今於惻隱之外，又未惻隱之說，正使惻隱之說明，而仁愈晦矣。雖然，試言之。隱也者，若有所痛也。惻也者，若有所閔也。痛則覺，覺則憫，憫則愛。人之手足不知痛痒者，則謂之不仁。蓋方其不知痛痒也，搔之而不醒，抶之而不恤。彼其心非不愛四躰也，無痛痒之可覺也。至於無疾之人，誤而拔一髮，則百骸爲之震。何也，覺其痛也。覺一髮之痛，則愛心生。不覺四躰之痛，則愛心息。孟子曰，不仁者以其所不愛及其所愛。此不覺於人者也。曰，人病舍其田而芸人之田。此覺於人而不覺於身者也。曰指不若人，則知惡之。心不若人，則不知惡。此覺於身而不覺於心者也。以覺吾之痛覺彼之痛，則愛人。以覺彼之痛覺吾之痛，則自愛。自覺而自愛，則何理之不悟。覺人而愛人，則何物之不覆。是故不愛始於不憫，不憫始於不覺，不覺始於不痛。古之君子，以不如舜爲憂，此一痛也。以一夫不被其澤爲責，此亦一痛也。故曰，痛則覺，覺則憫，憫則愛。然則克己復禮，仁也。愛人，仁也。博愛之謂仁，仁也。仁者，覺也。仁也何也，均惻隱之心也。故曰，孟子得夫子之潛與彰，而據其會者也。雖然，孟子則善言仁矣，何與乎學者之辜哉。學者誦孟子之言曰，吾知惻隱之爲仁也。市門之儈，終日導千金之賈而鬻金於市。歸其家，無一錢之藏。則外而不內也。孟子之言仁，何與乎學者之事哉。孟子曰，苟能充之，足以保四海。苟不充之，不足以事父母。學者盍亦求其所以充之也哉。謹論。

楊簡《憤樂記》 誦先聖之言者滿天下，領先聖之旨者有幾。先聖曰，知及之，仁不能守之。雖得之，必失之。知者覺之始，仁者覺之純。不覺不足，以言知覺，雖非心思之所及。而猶未精一。精一而後可以言仁。孔門覺者無幾。子夏、子張、子游，以有若似聖人，欲以所事孔子事之，強曾子。曾子曰，不可。江漢以濯之，秋陽以暴之，皜皜乎不可尚已。自有子尚未知及，而況於諸子乎。唯顏子三月不違仁，餘月至者，閔子歟？冉伯牛歟？曾子指子游裼裘，特日至爾。子使漆雕開仕，以既覺寖寖仁守，故使仕歟。對曰，吾斯之未能信。斯言足以驗漆雕開知及又用力於仁。曾晳於仁守太不及。孔子發憤忘食，樂以忘憂，勇於仁守也。憤其猶有未精一歟。其樂有不可容言之妙。憤卽樂，不知老之將至，無思無爲，匪作匪輟，無始無終，何止於三月不違而已。比一二十年以來，覺者滋衆，踰百人矣。吾道其亨乎，古未之見天乎。子濬之覺非空見，乃切於身修，勉思先聖發憤之訓，故書憤樂二字畀之。

又《巋然記》 孔子曰，知及之，仁不能守之。雖得之，必失之。子張尚未知及，安知仁守。而有仁者何樂乎山之問。聖人不欲遽違其志，曰，巋然高。至矣哉聖言，至矣哉聖言。誦孔子之言者不知幾萬萬，其知及者有幾。孔子欲言知者之所樂，不可得而言，而指水，又知學者未必達水之旨。繼曰知者動。孔子深知學者求道，多求諸寂靜多差，故曰知者動。使人知日用應酬，無非至妙。知道始可言知，不知道何足以言知。道非心思所可知，非言語所可及。可覺不可求。然而又曰，仁者樂山，何也。孔子欲言仁者之所樂，不可得而言，而指山。孔子又欲明言山之指而曰靜。夫知者所覺，已無動靜之異。而至此曰知動仁靜。唯已覺已知及者知之，未覺未知及尚不知。知者動，又安知仁者靜。悟天下之至動，實未嘗動。而習氣久，固雖得動中之妙，尚有不能期守者。雖顏子亦止三月不違。三月之外，不能無違。靜者，不動乎意而已，非止於兀坐。孔子於此言仁者何樂乎山，而曰巋然高，無意知可言。子張雖罔覺，而聖言足以開明萬世學者之道心。子張又問，孔子循循善誘，敷陳啓諭，覬子張之或覺。而子張猶未領。他日與子夏子游以有若似聖人，欲以所事孔子事之，強曾子。曾子語及皜皜，皜皜卽不動乎意之旨。不可諸子。曾子雖未盡樂山之旨，亦庶幾矣。時既拜領先生曰，此亭在山，恐人不知巋然之旨，止謂高峯爲奇，故發明斯旨。

又《慈湖遺書》卷七 汲古問《易》。乾卦云，君子學以聚之，問以辯之，寬以居之，仁以行之。先儒謂學聚問辯，進德也，寬居仁行，修業也，此言如何。先生曰，學貴於博，不博則偏則孤。伯夷惟不博學，雖至於聖，而偏於清。柳下惠惟不博學，雖至於聖，而偏於和。學以聚之，無所不學也。大畜曰，君子以多識前言往行。《語》曰，君子博學於文。學必有疑，疑必問，欲辯明其實也。辯而果得其實，則何患不寬，何患不仁。然聖人垂訓，所以啓後人。後人問辯，未得其實，而自以爲實者多矣。故諄複而誨之。誨之以寬，則凡梏於己私，執於小道者，庶其有警。《孟子》曰，養而無害，

則塞乎天地之間，此猶未足以盡寬之至。《大傳》曰，範圍天地之化，庶乎其寬矣。然此猶可言而及者，猶有涯畔，未足以盡寬之至。孔子曰，言不盡意。又自謂吾有知乎哉，無知也。此非訓詁之所能解，非心思之所能及。然則寬即仁，仁即寬。而聖人複言仁者，以人之學道，固有造廣大之境，未盡其妙，而止輟溺於靜止，而無發用之仁。故卒曰仁以行之，如四時之錯行，如雷霆風雨之震動變化，而後可以言仁。未至於此，則猶未可以言仁也。

袁燮《輪對陳人君宜崇大節劄子》 臣聞天下有大體，人君有大德。先其大者，而衆善從之。則天下可以大治。闇於大而明於小，難乎其致治矣。陛下視今之治效，爲何如哉。以言乎財計則未裕，以言乎兵力則未彊，以言乎人才則忠實可仗者寡，以言乎民生則愁苦無聊者衆。明聖在上，而是數端者未滿人意如此，人皆疑之。以臣管見，或者君人之大節猶有可議歟。《易》曰，大哉乾元，萬物資始。又曰，大哉乾乎，剛健中正，純粹精也。《論語》大哉，堯之爲君也。惟天爲大，惟堯則之。蕩蕩乎民無能名焉，巍巍乎其有成功也。乾惟其大，所以能首出庶物。堯惟其大，所以能光宅天下。大則足以兼小，小則烏能兼大。是故君子大之爲貴。古有言曰，大節非也，小節是也，吾無以觀其餘矣。夫小節亦豈可略哉，蓋慮夫君人者安於小，而不志於大。故抑揚其辭，以恢廣人主之心云爾。竊聞近者禁中銀器，頗有遺失。掌者不廋，加以責罰，法當然爾。而陛下惻然憫念，易之以錫。樸素如此，可謂儉矣。不忍以器物累人，俾貪者息心，而掌者無責，可謂仁矣。臣願陛下充而大之。自一身之儉，充而至於中外冗費，靡所不節。自一念之仁，充而至於四海九州，皆歸吾仁。豈不恢恢乎其大哉。齊宣王不忍一牛之觳觫，以羊易之。孟子勉之曰，古之人所以大過人者，無他焉，善推其所爲而已。故推恩足以保四海。唐開成之主，舉衫袖以示近臣曰，此衣三澣矣。柳公權箴之曰，貴爲天子，富有四海，當進賢退不肖，納諫諍明賞罰，則可以致雍熙。服澣濯之衣，遇未節爾。由是觀之，人君於小大之辨，可不嚴哉。天下，大器也。唯大君能舉之。伏惟陛下恢洪志氣，無自菲薄，篤信聖人之言，力行先王之道。立大規模，成大功業，以隆我宋不拔之基，豈非大君之所爲哉。古人恥君不及堯舜，事中常之主，猶欲引於當道。況陛下天資粹美，聖心淵靜，足以與古帝王匹休，而猶有未及爲者。此臣所以發於中憤不能自默也。孔子曰，爲仁由己，而由人乎哉。惟陛下自強不息，日進無疆。宗社幸甚，天下幸甚。取進止。

薛季宣《大學解》卷二九 爲國之道，在知善擇惡。善之道，仁身爲本。仁身而後能擇，能擇然後知人。知人嘉善，則可以保民矣。善人之道無他，賢賢而已。媢嫉之心勝，則不能與人爲善，而何以保身乎。惟仁者能好人，能惡人，修身而已。【略】

進賢之法，莫崇禮貌。去惡之要，莫先克己。見賢而不能舉，舉而不能先，吾命之出者未至爾。見不善而不能退，退而不能遠，是誰之過歟。惟能公其心者，可與論進賢退不肖之實。以百姓之心爲心，忠信君子所以身者，驕泰害之者也。得失之要，在我而已。果能忠信，則身修而能公其好惡。賢不肖之進退，在此而不在彼也。【略】

《易》稱何以聚人曰財。財者，國用所出，其可緩乎。雖然，爲國務民之義而已。財者，利之所在，人之所必爭也。人必爭而我奪之，則利心生而禮義消矣。務民之義，則天下一家，而財不可勝用。藏之於下，猶在君也。以財發身用之者也。不知所以用之，身爲財之役矣。故君子先正其本，爲上有節，爲下敦本。財用之出，庸有窮乎。是故務民之義，在乎修身以仁民。民化於仁，則愛之如父母，畏之如雷霆。上下情通，財皆可得而用，率斯道也。其有不終於義者乎。一家仁，而一國興。仁非他道也，務民之義，不以利爲先爾。貨悖而入亦悖而出，此事勢之必然者也。謀大者尚皆不暇謀小，況君子而可爭利於民乎。聚斂之臣，不知義之所在，害加於盜，以爭利之民也。民爭利而至於亂，則不可救藥矣。言利而析秋毫，必非養其大者之人也。所見之小，惡知利義之和哉。惟知利者爲義之和，而後可與共論生財之道。

黃榦《講義・漢陽軍學》 孟子曰，仁則榮，不仁則辱一章。

孟子曰，三代之得天下也以仁一章。

人稟五行之秀氣以生，所稟之理則爲仁義禮智信。此天之所以予我，而人之所以爲人也。天生五材，缺一不可。在《易》之乾，則曰元亨利貞。在人之德，則曰仁義禮智，而不及乎信者，何也。仁義禮智，莫非實理之爲。信猶土之居中，而旺於四季也。故四端不言信，而信在其中矣。仁義禮智四者並立，而聖人於《易》，獨曰立人之道曰仁與義。七篇之書，亦多以仁義對言，而

又不及乎禮智者何也。仁屬乎陽，禮則陽之極。義屬乎陰，智則陰之極。猶夏者春之極，而冬者秋之極也。故專言仁義，而禮與智在其中矣。至於孔門師生之問答，又皆以求仁爲先，而不及乎義。《孟子》此章，亦特以仁爲言者，又何也。蓋仁者，天地生物之心，而人之所得以爲心者也。四序之運，莫非生意之流行。此心之妙，亦孰非仁道之流行乎。君仁臣忠，父慈子孝，兄友弟恭，夫義婦從。與夫交朋友之信，不仁而能若是乎。苟盡此心，則安富尊榮，亦理之所必然也。世教不明，人心邪僻，父子兄弟之間猶不能以相保，況敢望其仁民愛物乎。舉天下之間，莫非私意之流行，相傾相詐，相戕相賊，無一物得遂其生者。至於天下之人牧，未有不嗜殺人，則私意橫生，天理滅矣。不知人心既失，國其有不殆者乎。此孟子於戰國之際，深明榮辱得失之辨。其憂世之心切矣。諸君日處庠序，可不知孔孟教人之先務，而思所以自勉乎。

蔡模《孟子集疏》卷三　里有仁厚之俗者，猶以爲美。人擇所以自處而不於仁，安得爲智乎。此孔子之言也。仁義禮智，皆天所與之良貴。而仁者，天地生物之心，得之最先，而兼統四者，所謂元者善之長也，故曰尊爵。在人，則爲本心全體之德。有天理自然之安，無人欲陷溺之危，人當常在其中，而不可須臾離者也，故曰安宅。此又孟子釋孔子之意，以爲人道之大如此，而自不爲之，豈非不智之甚乎。

度正《仁智堂記》　由錦官北過新都，少折而東，是爲金堂。金堂始有山。山行數里，山愈高地愈峻。又東至石城，紫雲之峰拔出天際，蔚然爲蜀山之秀。金鴈之江既入於峽，東於兩山之間而不得肆，山之石又從而阨之，則雷怒霆擊，若不可犯。夏秋水潦汎溢，洶湧湍悍，觀者爲之股慄。由石城以東，山之高者，逶迤曲折，舒徐而下。水之激者，亦復優游平易，安行於地中。又東至郡城之東，逶迤曲折者，化而爲坡阜。優游平易者，瀦而爲湖。湖之廣數百畝，霜降水落，則其光可鑑。有鳧鴈千百日遊其中，而坡阜之間松栢蕭疎，神祠佛宮，麥畦菜圃，間見錯出，明爽如畫。前人於城堞之上，作堂以領之，名曰仁智，其來舊矣。嘉定九年冬十二月，正始至，樂之。與賓客從容其間，夜而忘歸。惟是牆垣頹圮，棟宇欹側，每風自北來，則動蕩震搖，殆不可居。欲撤而新之，未暇也。明年夏六月，大雨連日夜不止。自以事多繆戾，天降之罰，中心恐懼，將詣而禱於山川之神。忽有聲甚巨，使人視之，城裂於江，堂亦摧壓。明日雨止，遂議改築。計其功役，而以其事屬之簽書判官事張大光。斲石以護其基，爲小屋以庇其址。增其柱礎，厚其垣墉，以禦大風雨。斥其溜槽，前爲南廈以防腐敗。閱三月而後成。既成，因復其顏而記之。自天地定位，山澤通氣，峙而爲山，流而爲川，亦已久矣。至孔子，始曰智者樂水，仁者樂山。智者動，仁者靜，何也。夫天地之間，萬物皆備，人生其間，有目者卽有見，有耳者卽有聞。然習矣而不察，行之而不著，日由其中而莫之知者，則亦衆矣。夫惟知性之原，識道之體，上下與天地同流者，爲能見之。是故在川上者，不知其幾。獨孔子歎其不舍晝夜，而人莫之察也。浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸者，獨曾點之見如此，而三子者不然也。夫山之性靜，而動之用存。水之性動，而靜之用在。雲興於山，氤氳充塞，而時雨降焉。水流於川，停涵浸灌，而草木茂焉。豈不曰靜者以動爲用，動者以靜爲用與。夫使動而無靜，靜而無動，則造化之用，天地之功，亦有時而息矣。反之於身，靜者，淵嘿也，故壽。動者，雷聲也，故樂。惟其淵嘿，故沉潛而暇豫。惟其雷聲，故條達而疎暢。然則沉潛暇豫者，其味永。條達疎暢者，其意適。嘗登斯堂，覽觀山川之勝，深味乎孔子之言，而求其所以然，當自得之。大光之祖，嘗爲懷安，有惠政，人思之。是役也，亦其志云。

陳淳《北溪字義・仁義禮智信》　仁者，心之全德，兼統四者。義、禮、智，無仁不得。蓋仁是心中個生理，常流行生生不息，徹始終無間斷。苟無這生理，則心便死了，其待人接賓，恭敬何自而發？必無所謂禮。處事之際，必不解裁斷，而無所謂義。其於是非，亦必頑然無所知覺，而無所謂智。既無是四者，又烏有所謂實理哉？

人性之有仁義禮智，只是天地元亨利貞之理。仁在天爲元，於時爲春。乃生物之始，萬物於此方萌芽發露，如仁之生生，所以爲衆善之長也。禮在天爲亨，於時爲夏。萬物到此時一齊盛長，衆美所會聚，如經禮三百，曲禮三千，粲然文物之盛，亦衆美所會聚也。義在天爲利，於時爲秋。蓋萬物到此時皆成遂，各得其所，如義斷制萬事，亦各得其宜。秋有肅殺氣，義亦有嚴肅底意。智在天爲貞，於時爲冬。萬物到此皆歸根復命，收斂都定了，如智見得萬事是非都一定，確然不可易，便是貞固道理。貞後又生元，元又生亨，亨又生利，利又生貞，只管如此去，循環無端。總而言之，又只是一個元。蓋元是個生意，亨只是此生意之通，利只是此生意之遂，貞也只是此生意之藏。

此元所以兼統四德。故曰：『大哉乾元，萬物資始，乃統天。』謂統乎天，則終始周流都是一個元。如仁兼統四者，義禮智都是仁。至其爲四端，則所謂惻隱一端，亦貫通乎辭遜、羞惡、是非之端，而爲之統焉。今只就四端不覺發動之初，眞情懇切時，便自見得惻隱貫通處。故《程傳》曰：『四德之元，猶五常之仁，偏言則一事，專言則包四者。』可謂示人親切，萬古不易之論矣。

何謂義禮智都是仁？蓋仁者，此心渾是天理流行。到那禮儀三百，威儀三千，亦都渾是這天理流行。到那義，裁斷千條萬緒，各得其宜，亦都渾是這天理流行。到那智，分別萬事，是非各定，亦都渾是這天理流行。

仁義禮智四者判作兩邊，只作仁義兩個。如春夏秋冬四時，分來只是陰陽兩個。春夏屬陽，秋冬屬陰。夏之通暢，只是春之發生盛大處。冬之藏斂，只是秋之肅殺歸宿處。故禮儀三百，威儀三千，只是天理流行顯著處。智之是非確定，只是義之裁斷割正處。文公曰：『禮者，仁之著；智者，義之藏。』

就事物言，父子有親便是仁，君臣有義便是義，夫婦有別便是禮，長幼有序便是智，朋友有信便是信，此是豎觀底意思。

若橫而觀之，以仁言，則所謂親、義、序、別、信，皆莫非此心天理流行，又是仁。以義言，則只那合當親、合當義、合當序、合當別、合當信底，皆各當乎理之宜，又是義。以禮言，則所以行乎親、義、序、別、信之有節文，又是禮。以智言，則所以知是五者，當然而不昧，又是智。以信言，則所以實是五者，誠然而不妄，又是信。

若又錯而言之：親親，仁也。所以愛親之誠，則仁之仁也；所以諫乎親，則仁之義也；所以溫凊定省之節文，則仁之禮也；自良知無不知是愛，則仁之智也；所以爲事親之實，則仁之信也。從兄，義也。所以爲愛兄之誠，則義之仁也；所以庸敬在兄，則義之義也；所以徐行後長之節文，則義之禮也；自良知無不知是敬，則義之智也；所以爲從兄之實，則義之信也。敬賓，禮也。所以懇惻於中，則禮之仁也；所以接待之宜，則禮之義也；所以周旋之節文，則禮之禮也；所以酬酢而不亂，則禮之智也；所以爲敬賓之實，則禮之信也。察物，智也。是是非非之懇惻，則智之仁也；是是非非之得宜，則智之義也；是是非非之中節，則智之禮也；是是非非之一定，則智之智也；所以爲是非之實，則智之信也。復言，信也。由乎天理之公，則信之仁也；發而皆天理之宜，則信之義也；出而中節，則信之禮也；所以有條而不紊，則信之智也；所以爲是言之實，則信之信也。

故有仁義禮智信中之仁，有仁義禮智信中之義，有仁義禮智信中之禮，有仁義禮智信中之智，有仁義禮智信中之信。有仁中之仁義禮智信，有義中之仁義禮智信，有禮中之仁義禮智信，有智中之仁義禮智信，有信中之仁義禮智信。

自其過接處言之，如仁生理流行中，便醞釀個禮之恭遜節文來。禮恭遜節文中，便醞釀個義之裁斷得宜來。義裁斷得宜中，便醞釀個智之是非一定來。到這智是非一定處，已收藏了，於其中又復醞釀仁之生理流行來。元自有脈絡相因，非是界分截然不相及。

五者隨感而發，隨用而應，或纔一觸而俱動，或相交錯而互見，或秩然有序而不紊，或雜然並出而不可以序言。大處則大有，小處則小有，疏處則疏有，密處則密有，縱橫顛倒，無所不通。

見人之災傷，則爲之惻然，而必憫其所以傷之者，是仁中含帶義來。見人之不善，則爲之憎惡，而必欲其改以從善，是義中含帶仁來。見大賓爲之致敬，必照顧，惟恐其失儀，是禮中含帶智來。見物之美惡黑白，爲之辨別，必自各有定分，不相亂，是智中含帶禮來。

孔門教人，求仁爲大。只專言仁，以仁含萬善，能仁則萬善在其中矣。至孟子乃兼仁義對言之，猶四時之陰陽也。

自孔門後，人都不識仁。漢人只把做恩惠說，是又太泥了愛。又就上起樓起閣，將仁看得全粗了，故韓子遂以博愛爲仁。至程子始分別得明白，謂『仁是性，愛是情』。然自程子此言一出，門人又將愛全掉了，一向求高遠去。不知仁是愛之性，愛是仁之情，愛雖不可以正名仁，而仁亦豈能離得愛？上蔡遂專以知覺言仁，又流入佛氏『作用是性』之說去。夫仁者固能知覺，謂知覺爲仁則不可。若能轉一步看，只知覺純是理，便是仁也。龜山又以『萬物與我爲一』爲仁體。夫仁者固能與物爲一，謂與物爲一爲仁則不可。此乃是仁之量。若能轉一步看，只於與物爲一之前，徹表裏純是天理，流行無間，便是仁也。呂氏《克己銘》又欲克去有己，須與物合爲一體方爲仁，認得仁都曠蕩在外了，於我都無統攝。必己與物對時，方下得克己工夫。若平居獨處，不與物對時，工夫便無可下手處。可謂疏闊之甚！據其實，己如何得與物

合一？洞然八荒，如何得皆在我闥之內？此不過只是想像個仁中大底氣象如此耳，仁實何在焉！殊失向來孔門傳授心法本旨。其他門人又淺，皆無有說得親切者。

程子論『心譬如穀種，生之性便是仁』，此一語說得極親切。只按此爲準去看，更兼所謂『仁是性，愛是情』及『仁不可訓覺與公，而以人體之，故爲仁』等數語相參照，體認出來，則主意不差而仁可得矣。

仁有以理言者，有以心言者，有以事言者。以理言，則只是此心全體天理之公，如文公所謂『心之德，愛之理』，此是以理言者也。心之德，乃專言而其體也。愛之理，乃偏言而其用也。程子曰：『仁者，天下之公，善之本也。』亦以理言者也。以心言，則知此心純是天理之公，而絕無一毫人欲之私以間之也。如夫子稱『回也，其心三月不違仁』，程子謂『只是無纖毫私欲，少有私欲便是不仁』，及『雍也，不知其仁』等類，皆是以心言者也。以事言，則只是當理而無私心之謂。如夷齊求仁而得仁，殷有三仁，及子文之忠，文子之清，皆『未知，焉得仁』等類是也。若以用功言，則只是去人欲，復天理，以全其本心之德而已矣。如夫子當時答羣弟子問仁，雖各隨其材質病痛之不同，而其旨意所歸，大概不越乎此。

陳文蔚《白鹿洞講義》 某去臘入洞，嘗以義利之說爲諸君子告。今將別去，復有一說爲諸君言之。蓋孔門之所講者，仁而已矣。不知仁而爲學，是爲學而不知本也。終日講學而不知其本，是猶水之無源也，其可乎？孟子曰：仁，人心也。不知爲學之本，是失其本心。人有一心而已。失其本心，何以爲人。故樂與諸君評之，幸毋急。

孔門之教，無非以仁。羣弟子之學於孔門，無非求仁。然仁道至大，未易輕許。故孔子罕言仁。而凡有所問，止教之以爲仁之方也。仁之全體，未嘗輕許。蓋仁者，天理之渾然，而此心之全德。在人則欲其無一毫人欲之私。而一息尚存，與生俱生，非聖人生知安行，而純亦不已者，不能也。故孟武伯問仲叔冉求公西赤之仁，則各稱其才之所長，而皆曰不知其仁。子張問令尹子文、陳文子之仁，則各舉其一節，曰忠矣曰清矣，至於仁，則曰未知焉得仁。夫仁者，當理而無私心。令尹子文，孔子知其爲忠。陳文子，孔子知其爲清。至二人之心事，則孔子有所不知。以其事而觀之，知其爲忠爲清耳。心之公私，未知其果何如也。故曰未知焉得仁。仲由、冉求、公西赤三子之心，孔子蓋深知之，如父之知子，瞭然無疑。故直曰不知其仁。一曰不知，一曰未知。一字之間，蓋有深意。羣弟子之中，止顏子告之以克己復禮。至如仲弓，亦告之以爲仁之方而已。其他凡有所答，皆非仁之全體。告子貢直曰：能近取譬，可謂仁之方也已。曰仁之方，則仁之全體果何在焉。學者當默而識之。然微子去之，箕子爲之奴，比干諫而死，則曰殷有三仁焉。伯夷叔齊，則曰求仁而得仁，又何怨。觀殷之三仁，與夷齊之事，則可以識仁矣。文公先生興白鹿書院於廢弛榛莽之餘，立正大規模於羣居講學之際，諸君日游其間，相與切磋，蓋將以進德廣業，而同爲聖賢之歸，其可不知孔門之所講求者乎。某老矣，求之而未有得，惟日從事於克己之學，孜孜焉死而後已。諸君幸用力於斯，毋徒曰力之不足。

又《送章牧叔歸會川序》 章令君牧叔宰鉛山，其始至也，承凋瘵之餘，一意撫摩，專事惠養。仁聞雖未孚，而仁心則已形。其終更也，庠序歌功，田里樂業，依依然有去思之懷。仁心則既孚，而仁聞益昭著。蓋有是仁心，則有是仁聞。未有有諸中而不形諸外者也。雖然，仁之爲道，大矣。不可以一節取，不可以一事盡。孔門之所講，講此而已。故雖忠清之大夫，不以輕許。果達之高弟，不知其仁。豈聖人靳於許予哉。蓋是心頃刻不存，則不足以爲仁。孟子曰：仁，人心也。指惻隱之端以示人，其端甚微，充之則足以保四海，不充則無以保妻子。齊王不忍一牛之觳觫，則曰是心足以王矣。不忍一牛之觳觫，則仁之端也。非指此心謂足以盡王道之大。推愛牛之心以往，而至於無所不愛，則王政豈外是哉。牧叔父母斯民，惕然如傷，所謂惻隱之端也。苟因是心而充之，則豈一邑之民可私其惠，四海之內皆吾民也。一視而同，則仁不可勝用矣。然公心易蔽，己私難克。日與物接，害吾仁者非一端。必學問以致知，克己以復禮，則此心豁然大公，無一物不在吾仁之內，則仁之全體，庶乎其可識矣。牧叔既察其端，願進其功，以大其所施。自此翱翔天朝，霖雨海內。卽舉斯心加諸彼而已。豈於此心之外，別求仁哉。予察牧叔存心近厚，爲政有體，興學表賢，尊儒重道，是皆儒者之政，非俗吏所能識。予老矣無聞，辱知甚厚。因其解組東歸也，將扶曳以叙遠離。遞不以筋力爲禮之時，姑叙此以效古人贈言之意。蓋非敢以世俗相期。其言若陋，察其心或有取焉。

真德秀《大學衍義》卷六 《大學》，《禮記》篇名。爲人君止於仁，爲人

臣止於敬，爲人子止於孝，爲人父止於慈，與國人交止於信。

臣按《大學》之道，在止於至善。爲人君，爲人臣，以至與國人交，各有所當止。止云者，必至於是而不遷之謂也。以君道言之，有一毫未至於仁，不可以言止。知仁之當爲，而或出焉，或入焉，亦不可以言止。何謂仁，克己復禮，仁之體也。愛人利物，仁之用也。爲人君者，內必有以去物欲之私，使視聽言動，無一不合乎禮。外必有以廣民物之愛，鰥寡孤獨無一不遂其生，此所謂仁也。必有是體，然後其用行焉。故聖人論仁，莫先於克己也。人君爲天下民物之主，痒疴疾痛，孰非同體。故君道必主於仁，而爲仁必極其至，所謂止於至善也。自古帝王獨稱堯舜爲至仁者，以其兼體用之全，無纖微之間故也。若宋襄以不禽二毛爲仁，梁惠以移民移粟爲仁，是特區區之小善耳。其可以言至乎，其可遽止於是乎。以此推之，則臣之敬，子之孝，父之慈，與國人交之信，皆以極至爲當止之地。若夫以貌恭爲敬，以從令爲孝，以長惡爲慈，以小諒爲信，而曰止於是焉，則非臣之所敢知也。

又《問答・問仁字之義此下並《論語》　仁之一字，從古無訓。且如義訓宜，禮訓理，又訓履，智訓知，皆可以一字名其義。惟仁不可以一字訓。孟子曰，仁者人也，亦只是言仁者乃人之所以爲人之理，亦不是以人訓仁。蓋緣仁之道大，包五常貫萬善，所以不可以一言盡之。自漢以後，儒者只將愛字說仁。殊不知仁固主乎愛，然愛不足以盡仁。孟子曰，惻隱之心，仁之端也。惻隱者，此心惻然有隱，即所謂愛也。然只是仁之發端而已。韓文公言博愛之謂仁，程先生非之。以爲仁自是性，愛自是情。以愛爲仁，是以情爲性也。至哉言乎。朱文公先生始以愛之理，心之德，六字形容之。所謂愛之理者，言仁非止乎愛，乃愛之理也。蓋以體言之，則仁之道大，無所不包。發而爲用，則主乎愛。仁者，愛之體也。愛者，仁之用也。愛者，如見赤子入井，而惻然欲有以救之。以至矜憐憫惜慈祥恩惠，愛之謂也。性中既有仁，發出來便是愛。仁如根上發出苗，以苗爲出於根則可，以苗便爲根則不可。以愛出於仁則可，以愛便作仁則不可。故文公以愛之理三字言之，方說得盡。又曰，心之德，何也。蓋心者，此身之主，而其理則得於天。仁義禮智，皆此心之德。而仁又爲五常之本。如元亨利貞，皆乾之德，而元獨爲四德之長。天之元，即人之仁也。元爲天之全德，故仁亦爲人心之全德。然仁之所以爲心之德者，正以主乎愛故也。仁所以能愛者，蓋天地以生物爲心，而人得以爲心，是以主乎愛也。愛之理心之德六字之義，乃先儒所未發，而文公始發之。其有功於學者至矣。豈可不深味之乎。

又《問答・問仁字・人而不仁章》　凡天下至微之物，皆有個心。發生皆從此出。緣是稟受之初，皆得天地發生之心以爲心，故其心無不能發生者。一物有一心。自心中發出生意，又成無限物。且如蓮實之中，有所謂么荷者，便儼然如一根之荷。他物亦莫不如是。故上蔡先生論仁，以桃仁杏仁比之，謂其中有生意，才種便生故也。惟人受中以生，全具天地之理，故其爲心，又最靈於物。故其所蘊生意纔發出，則近而親親，推而仁民，又推而愛物，無所不可，以至於覆冒四海，惠利百世，亦自此而推之爾。此人心之大，所以與天地同量也。然一爲利欲所汩，則私意橫生，遂流而爲殘忍，爲刻薄，則生意消亡，頑如鐵石，便與禽獸相去不遠，豈不可畏也哉。今爲學之要，須要常持此心。平居省察，覺得胸中盎然有慈祥惻怛之意，無忮忍刻害之私，此即所謂本心，即所謂仁也。便當存之養之，使之不失。則萬善皆從此而生。

又《問答・問仁字・仁而不佞章》　仁之一字從古無訓。《論語》一書，凡言仁處，只是教人以爲仁之方而已。孟子曰，仁，人心也，最爲明切。然亦只是說仁者人心之德而已。初非以人心二字解仁也。自漢以來，儒者類以愛字說仁，故韓文公曰，博愛之謂仁。殊不知愛乃仁之用，而未能盡仁之體。仁，性也。愛，情也。性中有此仁，故發之於情則能愛。仁猶根也，愛猶枝葉也。有此根故有此枝葉，然便指枝葉作根，則不可。故孟子曰，惻隱之心，仁之端也。惻隱正是愛。見物之可哀可憐者，則有惻然隱痛之心。此正是愛。乃是仁中發出來。譬如有物在中，而端緒發於外也。愛乃仁之發見處，便以愛爲仁，是以情爲性，以用爲體也。所以伊川先生不取韓子博愛之說，以爲仁自是性，愛自是情。以愛爲仁，是認情爲性。然其解孝弟爲仁之本，卻又曰仁主於愛。愛莫大於愛親，與前說頗似相反，何也。蓋韓子曰博愛之謂仁，則是以愛便爲仁。伊川曰仁主乎愛，則是仁之爲道主於愛而已，非謂仁只是愛也。蓋五常各有所主，仁主愛，義主宜，禮主別，智主知。愛者仁之用，仁者愛之體。仁雖不止於愛，然見之於用，則莫切於愛。緣人之初生，得天地生物之心以爲心，所以合下便有此仁。天地之心主於生物，故人之心亦主乎愛物也。漢唐儒者，不合以愛便爲仁，所以不識仁之本體。到上蔡先

生，又以覺爲仁。言心之虛明知覺，凡痒疴疾痛便知便覺，卽此是仁。無垢張氏又從而推演其說，於是百十年來，學者又以覺言仁。殊不知知覺自屬智，仁者之心固有知覺，但以知覺爲仁則不可。學者但於知覺上求仁，只要胸中虛明無滯，便說是仁。卻於仁之本體未爲親切，反不若愛字雖未是仁之體，卻正是仁之用。因用則可以知其體。天地生物之心便是仁之體，其發出來生物便是仁之用。體用元不相離。至文公先生立六字以斷之曰，仁者心之德，愛之理。於是體用兼全。既異乎漢儒指情爲性之失，又足以破近世學者以覺爲仁之弊。所謂心之德者，蓋言仁者此心之全德，包五常，貫四端，而爲一心之主也。所謂愛之理者，蓋謂仁乃愛之理，仁未便是愛，乃愛之道理。愛未是盡仁，乃仁之發用。有此道理便有此發用，理卽性也，用卽情也。於是仁之爲義，明白昭著。至此章又斷以全體不息四字。蓋仁者兼該萬善，無所不備。如人之頭目手足皆具，然後謂之人也。不息者，如天地一元之氣運行於六合之間，無頃刻止息，所以生成萬物無有已時。文公前後十字，於仁之義曲盡其至，學者誠能深玩而默察之，無復餘蘊矣。心之活便能運轉不息。凡處人倫事物之間，此心周流無礙，處處皆到。心死則便如鐵石，凡處人倫事物之間，皆窒塞了。

又《問答・問不違仁》 人得天地生物之心以爲心。其心本無不仁，只因有私欲便有違仁之時。既克去私欲，則心常仁矣。

心者，指知覺而言也。仁者，指心所具之理而言也。蓋圓外竅中者，是心之體。謂形質也。此乃血肉之心。虛靈知覺者，是心之靈。靈謂精爽也。言其妙則謂神明不測。仁義禮智信是心之理。理卽性也。知覺屬氣。凡能識痛痒識利害識義理者，皆是也。此所謂人心。若仁義禮智信，則純是義理。此所謂道心。人能克去私欲，則所知覺者皆義理。不能克去私欲，則所知覺者，物我利害之私而已。純是理卽是不違仁，雜是以私欲便是違仁。

又《問答・問求仁》 仁者人之所以爲人之理也。人之身至微，而乃與天地並立而爲三才，以其盡得天地之理故也。理雖非一端，而仁之一字，乃其統會。人而不仁，則失其所以爲人之理，而不可以言人也。古者聖賢兢兢業業以終其身者，欲全其所以爲人之理而已。若全得此理，雖賤爲匹夫，自有良貴者存。此夫子之所以飯疏飲水，顏子所以陋巷簞瓢，而不改其樂也。若此理旣虧，雖窮天下之富貴如桀紂，人得而賤之。學者必須先見得此處分明，然後可以進道。且如千乘之國，可謂至重。夷齊兄弟，此心少有不安，便視之如弊屣。委而去之，不以爲難。蓋伯夷違父而立，則是不孝。叔齊先兄而立，則是不悌。不孝不悌，則不復可以爲人。故寧舍千乘之國，而不忍失其所以爲人之理。朱文公謂伯夷以父命爲尊，叔齊以天倫爲重。其遜國也，皆求所以合天理之正，卽人心之安。其論至矣。次章以不義富貴如浮雲，雖未必果爲衛君設，然門人以此二章相先後，蓋不無意焉。如衛輒以子拒父而得富貴，是又犬彘之不若也。大抵古人見理分明，故行一不義，殺一不辜，雖得天下而不爲。後世義利不明，人以苟得爲貴，雖錐刀之利，亦有甘心不義而求之者。不知天理旣喪，已不得爲人。縱一時僥竊榮利，其實去禽獸不遠。讀《論語》者，當段段反之於身。故求仁得仁章，莫只做夷齊衛君看了，然後有益。

又《講義・代劉季文浦城縣庠四德四端講義》 人之爲人，所以與天地並立而爲三者，蓋形有小大之殊，而理無小大之間故也。理者何，仁義禮智是也。人之有是理者，天與之也。自天道而言，則曰元亨利貞。自人道而言，則曰仁義禮智。其實一而已矣。自(楊)(揚)子雲作《太玄》以四德配五常，後儒因之，論述衆矣。然其發明精切，未有如文公先生者也。文公之說曰，元者生物之始。天地之德莫先於此，故於時爲春，於人則爲仁，而衆善之長也。亨者生物之通。物至於此，莫不嘉美，故於時爲夏，於人則爲禮，而衆美之會也。利者生物之遂，物各得宜，不相妨害，故於時爲秋，於人則爲義，而得其分之和也。貞者生物之成，實理具備，隨在隨足。故於時爲冬，於人則爲智，而衆事之幹也。深味斯言，人與天地本一無二，而其所以異者，天地無心，而人有欲。天地惟無心也，是以於穆之命，終古常新。元而亨，亨而利，利而貞，貞而又元。一通一復，循環而無間。人之生也，初皆全具。惟其有形體之累，則不能無物欲之私。故當其惻隱之發，而有以擴之，則仁不能充矣。當其羞惡之發，而有以奪之，則義不能充矣。恭敬是非之發，亦然。此孟子所以惓惓於充之一言也。蓋善端之發，其始甚微。亦猶陰陽之氣，兆於二至。初皆眇然而未著也。迨陽浸而長，至於正月，則天地之氣和，而物皆發達矣。陰浸而長，至於七月，則天地之氣肅，而物皆收斂矣。天地無心，其生成萬物之理，皆自微至著，蓋無一歲不然者。人能體天地之心以爲心，因其善端之發，保養扶持，去其所以害之者。若火之然，因而嚮之。若泉之

達，因而導之。則一念之惻隱，可以澤百世。一念之羞惡，可以正萬民。堯舜之仁，湯武之義，所以與天地同其大者，以其能充之也。桀紂豈無仁義之心哉。其所以與禽獸不異者，以其遏絕之也。故曰，苟能充之足以保四海，苟不能充之不足以事父母。嗚呼，孟子之言痛切至此，其可不深思所警哉。今者王春朔旦，四德之元，實肇於此。故竊《孟子》《大易》之義，與朋友共講焉。欲吾儕於此深自警者，知吾心之德，即天地之德，必當戰兢朝夕，不敢失墜。至於一念之萌，則察其所發，果天理邪，抑人欲也。如其發於天理，則充而長之。發於人欲，則窒而絕之。功用之久，義理自明。人欲自將退聽，天地之所以與我者，庶乎其可保矣。夫如是，然後不失其所以爲人之理。若夫顛倒於利害之途，昏迷於嗜慾之境，善端泯絕，正理消亡，則孟子之所謂非人也，可不懼哉。某不敏，方將以此自警。吾黨之士，儻有志焉，則所謂求仁之方，繼此當相與切磋講究之，而不敢有隱也。

袁甫《蒙齋集》卷一《經筵講義》 顏淵問仁，子曰，克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉。顏淵曰，請問其目。子曰，非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。顏淵曰，回雖不敏，請事斯語矣。

臣按顏淵問仁，孔子告以克己復禮。夫具耳目口鼻四肢百骸而有此身，此身本與天地相似，與萬物一體，如之何而克己。曰，己與天地萬物，本無隔也。而認八尺之軀爲己，則與天地萬物始隔矣。故惟克己，則洞然大公，不見有己矣。何謂克，曰，以艮卦所謂艮其背不獲其身，行其庭不見其人觀之，則是內不見己，外不見物，而克己之義瞭然矣。克己何以能復禮，曰，禮者，周流貫通乎天地萬物之間，無體無方，無不周徧。人惟認八尺之軀爲己，於是去禮始遠。苟不認己爲己，則天高地下，萬物散殊，皆禮也。吾亦天地萬物中一物耳，無往非禮，而何有於己哉。故不克己則禮失，既克己則禮復。又發明之曰，一日克己復禮，天下歸仁焉。玩一日字，正所謂朝聞道也，正所謂我欲仁斯仁至矣。凡人昏昏於物欲之中，如醉如夢，一日勇決，無牽制，無拘滯，無二三，此身與天地萬物，了無阻隔，人即己也，己即人也，天地萬物，皆非形軀之所能間也，故曰天下歸仁焉。言天下皆在吾仁之內也。禮之復也，非是外復。仁之歸也，非是外歸。本一而非二也。又發明之曰，爲仁由己，而由人乎哉。前之己而曰克，此之己而曰由，豈有二己哉。曰，非有二己也。塵去鑑明，而即此鑑也。雲消月皎，而即此月也。未克己之前，雲也，塵也，皆蔽我累我者也，烏可以不克。既克己之後，月也，鑑也，本如是光明，本如是瑩潔。動靜闔闢，變化運用，何所不可，故曰由。言爲仁在我而已，豈由他人哉。顏淵既領會夫子之大旨，而猶問其目者，蓋聖門師弟子之間，學聚問辨，不造其極不止也。克己復禮，特大綱耳。又有餘目焉，所以再叩夫子，夫子舉視聽言動四者告之。蓋四者，即己內事也。己視，己聽，己言，己動，皆己也。然微有非禮，則是爲己所蔽也，爲己所累也。夫惟非禮則勿視，非禮則勿聽，非禮則勿言，非禮則勿動，無斯須頃刻不在禮中，則是耳目鼻口，心知百體，皆由順正以行，至此尚何己之足累哉。顏淵即慨然承當此任，曰，請事斯語。事云者，言從事於此也。聞聖言而不能行者，不足以言事矣。嗚呼，顏淵，陋巷匹夫耳。聖師勤勤啓發，猶有天下歸仁之言。況人主奄有四海，必欲人人皆歸吾仁，可不奮一日克己之勇，置此身於禮度之中哉。如曰此事由人而不由己，則雖聖人亦無所用其力矣。

仲弓問仁。子曰，出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。仲弓曰，雍雖不敏，請事斯語矣。

臣觀夫子答仲弓問仁，與答顏子之意，一也。說者但知夫子告顏子以克己復禮，而不知告仲弓者亦克己復禮，而初無異旨也。《禮器》曰，一獻之禮，不足以大饗。大饗之禮，不足以大旅。大旅具矣，不足以饗帝。夫大祭之禮，至於饗帝，則無以復加。此可以觀禮矣。《仲尼燕居》曰，兩君相見，揖讓而入門。入門而縣興，揖讓而升堂，升堂而樂闋。下管象武夏籥序興。陳其薦俎，序其禮樂，備其百官，如此而後，君子知仁焉。夫大賓之禮，至於兩君相見，則無以復加。此又可以觀禮矣。此章所謂大祭大賓者，皆禮之盛也。一出門之間，而儼然如見大賓。一使民之際，而肅然如承大祭。當是之時，此心之清明靜瑩，爲何如哉。故曰如此而後，君子知仁焉。而《春秋左氏傳》載臼季之言亦曰，出門如賓，承事如祭，仁之則也。由是言之，仁禮本一源。禮在是，仁即在是矣。而人之所以不能動合乎禮者何也，有我之私累之也。人有不欲而施於我，我必有所不平。我有不欲而可施於人乎。通人己爲一，則己之所不欲，人亦不欲也。非人之所欲者，斷斷乎不可施於人。如是則此心洞然大公，了無間隔。施之於家邦，人人在春風和氣之內，而又何怨之有。然則勿施不欲，即克之謂。大祭大賓，即復禮

之謂。而邦家無怨，卽所謂天下歸仁。夫子之告仲弓，卽其告顏子之旨也。回雍皆在德行之科，足以傳夫子之道。故雍也請事斯語，亦奮然承當，與顏淵一同。熟誦此章，深味厥旨，於無怨一語，尤當玩索。蓋怨不在大，亦不在小。小人怨汝詈汝，則皐自敬德。爲國家而使一夫有怨心，則足以感傷和氣矣。欲人之無怨，惟仁者能之。而爲仁之要，不外乎克己復禮。聖人垂訓萬世，其明白的切如此。

吳泳《論克己復禮》 洙泗之門，問仁者多矣。諸弟子之問，聖人不過指之以求仁之方。顏子之問，聖人直語以體仁之實。何以知其爲體仁之實。人之一身，上下統體，渾是惻隱，渾是忠厚。上則與天地同氣，下則與百物同產。無一事之不該，無一端之不體也。人惟梏於有己之私，不復思夫上帝所降之衷。天秩天叙，當然之則，咈然以吝驕自封，而視彼之疾痛痾癢，邈不相及。則人理於是乎息矣。克己者，所以勝其私而去其害仁者也。復禮者，所以反其約而本之以仁者也。先儒講解，多說克己所以爲仁，其於復禮之說，則大綱舉而條目未備。因取《顏淵問仁》一章，潛玩密察，則見禮之與仁，嚴列森布，流行貫通，未嘗一息之間也。父子闔門之間，懽然有恩以相愛。賓主上下之間，溫然有文以相親。是禮也，亦所以爲仁也。禮用於射鄉，所以仁鄉黨也。用於嘗禘，所以仁昭穆也。用於饋奠，所以仁死喪也。尊高年以長吾長，慈孤弱以幼吾幼，吾之禮粲乎天地之間，而仁不可勝用矣。其曰一日克己復禮，天下歸仁者，實有此功效也。夫子告顏子以禮，必使之躬行四勿之目，而異時顏子之得於夫子，亦曰博我以文，約我以禮。是知爲仁必以復禮爲主哉。或曰克己所以復禮，非克己之外別有所謂復禮之功。果以是說，則割遺體之愛，而甘寂滅。屏有身之患，而常清淨。如佛老二氏，絕滅禮樂，是果得以爲仁乎哉。程子曰，人雖無邪心，苟不合正理，乃邪心也。學者豈可以克去己私之後，而遂無所事於禮哉。雖然，仁實包義禮智，故施於事則爲宜，發於情則爲文，見於中心則爲知覺。亦猶天地間陽春之氣，亨達於夏，流注於秋，而宿藏於冬者也。堯舜洞見此理，故性仁。孔子眞知此理，故安仁。顏子實踐此理，故不違仁。然則堯舜孔子，其太極。而顏子如春矣。諸君羣居終日，豈無學顏子之所學者，試與商略之。

又《力辯》 天以力故行健，地以力故持載，日月以力故常久。人豈不力於天地日月哉。目之不力，爲不用明也。耳之不力，爲不用聰也。手足之不力，爲不思用掉也。心豈不力於耳目手足哉。然人或能竭力於耳目手足，而不能竭其力於心思。心之力宅於隱微，發而爲精神，用而爲禮義，充而爲堯舜，皆此心之推也。纔有一息間斷焉，則神明無舍，而四肢有不仁者矣。此聖人所以欲其一日用力於仁者，謂人心也。孔氏之門，顏氏之外，力於此者蓋鮮。有日月至焉者，有中道而畫者，獨曾子以道自任，如負一重擔於己。其曰士不可以不弘毅，此其用力處也。於是而力於事親則不匱，力於交友則忠信，力於自反，則雖千萬人，吾往矣。力於死生，則曰得正而斃，斯已矣。子思以是傳，孟子以是受。所謂力行，所謂其至爾力者，皆一法也。故嘗謂顏子力於仁，曾子力於孝，子思力於中，孟子力於聖。數大賢者，其儒流之實獲乎。彼知貴以德而賤以力者，未足與議也。作《力辯》。

方大琮《殷有三仁》 事有不同所處，而同其心。仁者爲之，聖人知之。夫天下之變故無窮，而仁人君子之用心無二道也。間有當其會而際其窮，苟無異道，則所處者宜一，而死生去就之不同，是誠何心哉。嗟乎，無聖人之論，仁人君子之心，其誰知之。彼其設心措慮，夫豈素有所定，而變故之來，不獲盡如吾意，要必有以處之。其去就或異向，死生不同道，形迹疑似之間，若不能以概定。而仁人君子之所爲，揆之理而正，質諸心而安。百世以俟聖人而不惑，是豈淺鮮者所能窺測哉。知此，則得孔子論三仁之旨矣。殷有三仁焉。請申夫子之意。嘗聞夫子之言曰，有殺身以成仁，無求生以害仁。則人必殺身然後爲仁。又曰可以死可以無死。死非其地。尤所不可。由世俗之論，則管仲之仁，豈非所謂求生以害仁者乎。伯夷之仁，豈非所謂可以死可以無死者乎。而夫子皆不以是論也。況夫世變適有所遭，而仁人君子之心，隨遇而隨定。《柏舟》之仁人，不能奮飛。《羔裘》之大夫，以道去國。《乘舟》之二子，爭相爲死。一死一生，或去或就，無非行此心之正，以達天下之變，非曰苟同苟異也。誠使天下有道，君臣同心，則斯人也，爲皐夔爲稷契爲伊傅周召，雍容進退，以其君顯吾身，無仁人之名，而天下享仁人之福。曾謂世變不可概定耶，故周公之心不見於左右輔王之日，而見於跋前疐後之時。屈原之志，不見於議國是出號令之時，而見於憔悴江濱之日。仁人君子，每於危疑變故之際，見之知此，則知夫子論三仁之旨矣。夫王之懿親，恩莫隆焉。國之元老，位莫崇焉。方殷之將喪，自夫人言之，固已不勝其中心之哀，況休戚相關耶。卽三子之時以逆三子之志，察其所處之異，以求其

所同，則知三子不公言於朝，而私議於家。不顯謀於國，而陰計其身。三子所處，誠有大不獲已者。向使牧野之師一舉，殷家之鼎遂移，而相顧痛嗟，繼之以死，則六百載之宗祀絕矣。而三子何忍以死邀名耶。死生去就，要必有道。而三仁之稱，非夫子其誰知之。且夫微子之去也，非棄其君也，非愛其身也。而成湯之不祀有深懼焉。讀吾家耄遜於荒之言，寧忍負君，不忍負宗社。恕然而去，人其謂吾何。而王子出迪之語，箕子雖深信之，而復不同所趨焉。諫而不聽，或得一當以自勉，何至佯狂以辱其身。意者天啓其衷，君之惡不稔，而猶足與爲善。其所以隱忍於此者，不以語諸人而自靖一語，天地鬼神寔臨之。此王子所以決於行遯，而比干亦自知所處矣。存亡繼絕，微子任其責。傍皇俟命，箕子當其事。故惟終始忠諫，以盡吾臣節，所當爲其濟社稷之靈。不濟，死不敢惜。是豈匹夫匹婦之爲諒哉。不原其心，則三子之事，吾恐後世以異觀之。非夫子誰知其心之共歸於仁乎。雖然，三子豈樂有此名也。天不殄商，王速念亂，則吾之仁何自見。去就之決，死生之審，終無救商之亡。而既獲仁人，焚炙忠良，適以爲奉辭伐罪者所藉口，則吾何以仁名爲哉。或者猶謂囚奴橫死，爲三子之不幸。而他日禮訪褒封，爲三子之幸。嗟乎，若三子者，其可以幸不幸論哉。天不祚殷，固三子之所甚戚。而天命有歸，吾心亦釋焉。此其所以爲仁，雖夫子不能以語人，吾何以論其幸不幸云。

陽枋《説經・天下國家章》　天下國家三句，皆可致力。中庸不可爲力，聖人便自然。學者須要十分克去己私，能只在克己，到復禮便不用能。或説知仁勇底人，然後可均可辭可蹈。算來也是知仁勇底人，方且了得，只是未必便到中庸。蓋知仁勇有偏有全，可均可辭可蹈，是著力用功。或有些偏，不喚他做知仁勇，不得於其中，卻須有個中庸，方是聖人之事，方是不倚不流，方是知仁勇之極，且無些子過與不及，直是難能。中庸不可能，是著力不得處。天命謂性，率性謂道，修道謂教。命與性，天也。率與修，人也。人生天地間，得於天者同，修於人者異。

方逢辰《講義》　孟子曰，仁也者，人也。合而言之，道也。又曰，仁，人心也。

先儒論仁，至矣盡矣。其最善名狀者，無如謝上蔡。指草木之核，種之即生，道以爲仁。其中一包，皆生理也。雖然特借草木之核而言耳。人之核安在，曰，心。天地之核安在，曰，人。夫生生不息者，天地之心也。然其心不能以直遂，必以托諸人。人得天地之氣以爲形，得天地之理以爲性。故萬物皆備於我，而天地之所以生生者，實寄吾性分之內。天高地下。一日無人，則天地特塊然者耳。故孟子曰，仁也者，人也。夫二物相配之謂合。仁以性言，人以形言。仁固所以爲人之理，人又所以載是理而行之者也。離形言性，則理何所托以自見。故又曰合而言之，道也。然而人之所以爲人者，豈以軀殼爲哉。天地以生物爲心，而人又得天地之心以爲心者也。天地以此心寄諸人，豈徒然哉。厥初賦與許多道理，皆要從人心上抽迸出來。如草木勾萌，自有勃然不可遏者。方其未形，沖漠無朕。一與物接，觸之則生。觸著他義，則善善惡惡，便有廉恥羞惡之心作。觸著他禮，則尊尊貴貴，便有辭遜揖讓之心起。觸著他智，則辨黑白別香臭，便有是非之心迸裂而出。上蔡曰，活者爲仁，死者爲不仁。人心不仁，則天地死矣。故孟子又曰，仁，人心也。七篇之書，自首至尾，切切然以人心陷溺爲憂。凡教人求，教人收，教人存，教人養，勤勤懇懇，至痛至切。一情之動，則曰心之端。一思之起，則曰心之官。見於面，則曰根於心。害於事，則曰生於心。物有長短輕重，則曰心爲甚。千言萬語，不及其他，直是指人之識痛痒有知覺處以示之。雖非便以知覺痛癢爲仁，然欲其切己省察，而救活其本心也。不然，死灰而已，槁木而已，頑然鐵石而已。此之謂不仁。列禦寇莊周之徒，正坐此病。今天下人心，陷溺甚矣。急起而救之，責在學校。心學工夫，自我輩始。羣居相與，所學何事。端居靜念，我之生也。所以賦形宇宙而靈於物者，豈空殼哉。即天所與我之虛靈不昧，至光至明底物事。求之收之，存之養之，體於躬行日用之間，著於食息動作之際，則夫生生不息者，不在天地而在我矣。故曰，人者，天地之心。

義

林之奇《尚書全解序》　理義者，人心之所同然也。聖人之於經，所以闡百聖而不慙，蔽天地而無恥者，蓋出於人心之所同然而已。苟不出於人心之所同然，則異論曲説，非吾聖人之所謂道也。孔子曰，君子之於天下也，

無適也，無莫也，義之與比。竊謂學者之於經，苟不知義之與比，先立適莫於胸中，或以甲之說爲可從，以乙之說爲可從。以乙之說爲可從，以甲之說爲不可從。如此，則私議鋒起，好惡閧然，將不勝其惑矣。安能合人心之所同然哉。苟欲合人心之所同然，以義爲主，無適無莫，平心定氣，博採諸儒之說而去取之。苟合於義，雖近世學者之說，亦在所取。苟不合於義，雖先儒之說亦所不取。如此，則將卓然不牽於好惡，而聖人之經旨，將煥然而明矣。

胡宏《知言・復義》 胡子曰：復義爲信，不復義爲罔；踐理爲信，不踐理爲罔。唐文宗讀書，恥爲凡主。及不能行其政令而飲醇酒求醉，是自棄者也。若憤悱自強，乾乾惕厲，廣求賢聖以自輔，則可以有爲於天下矣。

唐文宗曰：「宰相薦人，當不問疎戚。若親故果才，避嫌而棄之，亦不爲公。」誠哉，是言也！

小人得用，則民志不定。

上侈靡而細民皆衣帛食肉，此飢寒之所由生，盜賊之所由作也。天下如是，上不知禁，又益甚焉，然而不亡者，未之有也。

事有大變，時有大宜。通其變，然後可爲也；務其宜，然後有功也。

又 胡子假漢高聽賈言，徵魯二生曰：帝於是因張良以問四皓。四皓曰：「吾志其道，未傳其業，盍徵魯二生？」乃命魯郡守以禮徵之。二生曰：「上素輕儒，好嫚罵，吾不忍見也。」太守以聞。帝曰：「吾所罵者，腐儒耳。」則命大臣以玉帛聘焉。二生曰：「上以布衣提三尺，用天下豪傑取天下，今天下已定矣，安用儒生？」堅卧不起。使者復命。上即日車駕見之。二生見曰：「陛下已定天下矣，尚安求士？」上曰：「定天下者，一時之事爾，吾欲與生謀萬世之業。」二生再拜稽首，曰：「陛下眞天下之君也！」上命副車載歸未央宮，東鄉坐而師問焉。上曰：「吾生戰國之末，不聞二帝三王之道，願生以教我。」二生對曰：「天下之道有三：大本也，大幾也，大法也。此聖人事，非常人所知也。」上曰：「何謂也？」二生對曰：「大本，一心也；大幾，萬變也；大法，三綱也。此聖人事，非常人所知也。」上曰：「何謂也？」二生對曰：「陛下明達廣大，愛人喜施，有長人之本矣。知人，好謀，能聽，得應變之幾矣。項王殺君，舉軍縞素，布告天下而伐之，知提綱之法矣。「維天之命，於穆不已。」王者法天，心不可怠放，怠則應變必失其幾，放則三綱不得其正。幾一失，則事雜定，綱不正，則亂易生。陛下已定天下矣，其亦少怠矣乎！放者，其不可收矣乎？」上不覺促膝而前曰：「生何謂也？」二生對曰：「王者，法天以行其政者也。法天之道，必先知天。知天之道，必先識心。識心之道，必先識心之性情。欲識心之性情，察諸乾行而已矣。」上曰：「生言甚大，願明以教我。」二生對曰：「乾元統天，健而無息，大明終始，四時不忒，雲行雨施，萬物生焉。察乎是，則天心可識矣。是心也，陛下怠之則放，放之則死，死則不能應變投機，而大法遂不舉矣。臣子可以乘間而謀逆，妾婦可以乘間而犯順，夷狄可以乘間而抗衡矣。後嗣雖有賢明之君，亦終不能致大治矣。」上曰：「何爲而然？」二生對曰：「本不正也。陛下不見大本乎？木充本完，故能與天地陰陽相應，枝葉茂盛，華穠而實美焉。本一病，則蠹生其中，雖天覆之，地載之，陰陽承之，而枝葉不能茂，華實不能美矣。」上曰：「我知之矣，願聞所以行之。」二生對曰：「法始於伏羲，繼乎神農，大乎軒轅，成乎堯、舜，損益於禹、湯、文、武。夏之亡，非大禹之法不善也，桀棄法而亡也。商之亡，非成湯之法不善也，紂棄法而亡也。周之亡，非文、武之法不善也，幽、厲棄法而亡也。秦則不然，創之非法，守之非法而亡也。天下初定，革弊起度，今其時矣！臣願陛下勇於法天心，大明其用於政事，以新天下。」上曰：「吾願聞其目。」對曰：「歷世聖帝明王應天受命之大法，小臣其敢專席而議！願陛下與天下共之。」上曰：「善。」於是詔天下搜揚巖穴之士焉。

胡子謂孫正蒙曰：天命之謂性，流行發見於日用之間。患在學道者未見全體，窺見一斑半點而執認己意，以爲至誠之道如是，如是，欲發而中節，與天地相似也，難矣哉！求免斯弊者，舍講學其可乎？

田叔悉燒梁獄詞，空手來見，可謂善處人子母兄弟之間者也。漢景，忌刻之君也，而能賢田叔，有過人之聰明，越人之度量者，何歟？以太后在上，不敢肆故也。天理存亡，在敬肆之間爾。孔子作《春秋》，必記災異，警乎人君，萬世不死也。

朱熹《朱子語類》卷六《性理三・仁義禮智等名義》 義，便作「宜」字看。

不可執定，隨他理去如此，自家行之便是義。

義是個毅然說話，如利刀着物。

義如利刀相似，人傑錄云：『似一柄快刀相似。』都割斷了許多牽絆。義如利刀相似，胸中許多勞勞攘攘，到此一齊割斷了。聖賢雖千言萬語，千頭萬項，然一透都透。如孟子言義，伊川言敬，都徹上徹下。

『義』字如一橫劍相似，凡事物到前，便兩分去。『君子義以爲質』，『義以爲上』，『義不食也』，『義弗乘也』，『精義入神，以致用也』：是此義十分精熟，用便見也。

『克己復禮爲仁』，善善惡惡爲義。

仁義，其體亦有先後。

仁對義爲體、用。仁自有仁之體、用，義又有義之體、用。

趙致道問：『仁義體用，動靜何如？』曰：『仁固爲體，義固爲用。然仁義各有體用，各有動靜，自詳細驗之。』

仁義互爲體用，動靜。仁之體本靜，而其用則流行不窮；義之用本動，而其體則各止其所。

義之嚴肅，即是仁底收斂。

以仁屬陽，以義屬陰。仁主發動而言，義主收斂而言。若揚子云：『於仁也柔，於義也剛。』又自是一義。便是這物事不可一定名之，看他用處如何。

問『於仁也柔，於義也剛』。曰：『仁體柔而用剛，義體剛而用柔。』銖曰：『此豈所謂「陽根陰，陰根陽」邪？』曰：『然。』

先生答叔重疑問曰：『仁體剛而用柔，義體柔而用剛。』廣請曰：『自太極之動言之，則仁爲剛，而義爲柔；自一物中陰陽言之，則仁之用柔，義之用剛。』曰：『也是如此。仁便有個流動發越之意，然其用則慈柔；義便有個商量從宜之義，然其用則決裂。』

『尋常人施恩惠底心，便發得易，當刑殺時，此心便疑。可見仁屬陽，屬剛；義屬陰，屬柔。』直卿云：『即將「舒斂」二字看，便見：喜則舒，怒則斂。』

仁義如陰陽，只是一氣。陽是正長底氣，陰是方消底氣；仁便是方生底義，義便是收回頭底仁。要之，仁未能盡得道體，道則平鋪地散在裏，仁固未能盡得。然仁卻是足以該道之體。若識得陽，便識得陰；識得仁，便識得義。識得一個，便曉得其餘個。

問：『義者仁之質？』曰：『義有裁制割斷意，是把定處，便發出許多仁來。如非禮勿視聽言動，便是把定處；「一日克己復禮，天下歸仁」，便是流行處。』

問：『孟子以惻隱爲仁之端，羞惡爲義之端。周子曰：「愛曰仁，宜曰義。」然以其存於心者而言，則惻隱與愛固爲仁心之發。然羞惡乃就恥不義上反說，而非直指義之端也。「宜」字乃是就事物上說。不知義在心上，其體段如何。』曰：『義之在心，乃是決裂果斷者也。』

天下之物，未嘗無對：有陰便有陽，有仁便有義，有善便有惡，有語便有默，有動便有靜。然又卻只是一個道理。如人行出去是這腳，行歸亦是這腳。譬如口中之氣，噓則爲溫，吸則爲寒耳。

禮者，節文也。禮數。

直卿曰：『五常中說知有兩般：就知識處看，用着知識者是知；就理上看，所以爲是爲非者，亦知也。一屬理，一屬情。』曰：『固是。道德皆有體有用。』

禮者，仁之發；智者，義之藏。且以人之資質言之：溫厚者多謙遜，通曉者多刻剝。

又卷五二《孟子二・公孫丑上之上・問夫子加齊之卿相章》『古注及程氏皆將「至大至剛以直」做一句。據某所見，欲將「至大至剛」爲一句，「以直養而無害」爲一句。今人說養氣，皆謂在「必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助長」四句上。要緊未必在此。藥頭只在那「以直養而無害」及「集義」上。這四句卻是個炮炙煅煉之法。直，只是無私曲，集義，只是事事皆直，「仰不愧於天，俯不怍於人」，便是浩然之氣。而今只將自家心體驗到那無私曲處，自然有此氣象。』文蔚云：『所以上蔡說：「於心得其正時識取。」』曰：『是。』

文蔚問：『塞天地莫只是一個無虧欠否？』曰：『他本自無虧欠，只爲人有私曲，便欠卻他底。且如「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉」，亦只是個無虧欠。君仁臣忠，父慈子孝，自家欠卻他底，便不快活。「反身而誠，樂莫大焉」，無欠闕也。以此見浩然之氣只是一個「仰不愧於天，俯不怍於人」。』王德修云：『伊川卻將「至大至剛以直」，與坤卦「直方大」同說。』曰：『便是不必如此。且只將《孟子》自看，便見《孟子》說得甚粗，《易》卻說得細。』

伯豐問「至大至剛以直」字自絕句。曰：「古注如此，程氏從之。然自上下文推之，故知「以直」字屬下句，不是言氣體，正是說用工處。若只作「養而無害」，卻似禿筆寫字，其話沒頭。觀此語脈自前章「縮，不縮」來。下章又云「是集義所生」，義亦是直意。若行有不慊於心，則餒矣」，故知是道用功夫處。「必有事焉，而勿正心」，「心」字連上句，亦得。但避《大學》「正心」字，故將「心」字連下句。然初不相干，各自取義。古注「正」字作「望」字解。如將「心勿忘」屬上文，「勿助長」屬下文，亦不須如此。只是浩然之氣養之未至，而望有之，便是正。如其正時，只是望之而已。至於助長，則是強探力取，氣未能養，遽欲加人力之私，是爲揠苗而已。」饒錄云：「至於期望不得浩然時，卻未能養。遽欲強加力作弄，要教浩然，便是助長也。」

黎季成問：「伊川於「以直」處點句，先生卻於「剛」字下點句。」曰：「若於「直」字斷句，則「養」字全無骨肋。只是「自反而縮」，是「以直養而無害」也。」又問「配義與道」。曰：「道義在人。須是將浩然之氣襯貼起，則道義自然張主，所謂「配合而助之」者，乃是貼起來也。」先生作而言曰：「此語若與孟子不合者，天厭之！天厭之！」

黎季成問：「「至大，至剛，以直」，三者乃氣之本體，闕一不可。三者之中，「直」字尤切，今《集注》卻似以直來養此氣。」曰：「不用直，卻著甚底來養？」黎云：「《集義工夫是養。」曰：「義便是直。此「直」字，從曾子「聞大勇於夫子，自反而縮」處說起。後來又說「集義」，與此「以直養而無害」，皆一章緊切處。所謂浩然之氣，粗說是「仰不愧於天，俯不怍於人」，無所疑畏。故上面從北宮黝孟施舍說來，只是說個不怕。但二子不怕得粗，曾子不怕得細膩。」黎又問：「「配義與道」，《集注》云「配者，合而有助」之意。（切）（竊）疑「配」字，罕有以助爲釋者。」曰：「公如何說？正好商量。」曰：「浩然之氣，集義而成者，其用則無非義，其體則道也。」曰：「卻如何是合？」曰：「浩然之氣，與道義無間異。」曰：「如此則是無分別，此一段都緩慢了。公歸去仰卧思量，心必不安。」黎又云：「先生之意甚明切。某所疑，「配」字非助。」曰：「此謂道義得浩然之氣助之，方有張主。如以一椀水撓一椀水，則剛果勇決，無所疑憚，有以任重做得去。若個人做得一件半件事合道義，而無浩然之氣來配助，則易頹墮了，未必不爲威武所屈，貧賤所移，做大丈夫不得。」又云：「「助」字，釋「配」字乃得之。」李先生云：「助，是陪貼底字。」先生又曰：「某解此段，若有一字不是孟子意，天厭之！」又曰：「無此氣以扶持之，仁或見困於不仁，義或見陵於不義。」

《《遺書》以李端伯所錄最精，故冠之篇首。然端伯載明道所言，以「至大至剛」爲句，以「直養」二字屬下句。及楊遵道錄伊川之言，則曰：「先生無此說，斷然以「至大至剛以直」爲一句。」二說正相抵牾。」曰：「「至大至剛以直」，趙臺卿如此解。「直養」之說，伊川嫌其以一物養一物，故從趙《注》。舊嘗用之，後來反覆推究，卻是「至大至剛」作一句，「以直養而無害」作一句，爲得孟子之意。蓋聖賢立言，首尾必相應。如云「自反而縮」，便有直養意思。《集義》之說亦然。端伯所記明道語未必不親切，但恐伊川又自主張得別，故有此議論。今欲只從明道之說也。」

問：「明道以「以直養而無害」爲句，伊川云：「先兄無此說。」何也？」曰：「看那一段意思，明道說得似乎有理。孟子所謂「以直」者，但欲其無私意耳。以前頭說「自反而縮，自反而不縮」處，都是以直養底意思。氣之體段，本自剛大，自是能塞天地，被人私意妄作，一向蔽了他一個大底體段。故孟子要人自反而直，不得妄有作爲，以害其本體。如明道所說，眞個見得孟子本意。」又云：「伊川爲人執便道是，先兄無此言也。」

問：「伊川作「以直」點如何？」曰：「氣之體段，若自剛大外更著一二字形容也得，然工夫卻不在上面。須要自家自反而直，然後能養而無害也。」又問「詖，淫，邪，遁」。曰：「詖，只是偏。詖，如人足跛相似，斷行不得。且楊墨說「爲我」「兼愛」，豈有人在天地間孑然自立，都不涉著外人得！又豈有視人如親，一例兼愛得！此二者皆偏而不正，斷行不得，便是蔽於此了。至淫辭，則是說得愈泛濫，陷溺於中，只知有此而不知有他也。邪辭，則是陷溺愈深，便一向離了正道。遁辭，則是說得窮後，其理既屈，自知去不得，便別換一個話頭。如夷之說「施由親始」之類，這一句本非他本意，只臨時撰出來也。」先生又云：「「生於其心，害於其政」者，是才有此心，便大綱已壞了。至「發於其政，害於其事」，則是小底節目都以次第而壞矣。」因云：「孟子是甚麼底資質！甚麼底力量！卻纖悉委曲，都去理會，直是要這道理無些子虧欠。以此知學問豈是執一個小小底見識便了得！直是要無不周匝，方是道理。要須整頓精神，硬著脊骨與他做將去，始得。」

王德修說：「浩然之氣，大，剛，直，是氣之體段；實養處是「必有事焉」

以下。』曰：『孟子浩然之氣，要處只在集義。集義是浩然之氣生處。大、剛與直，伊川須要說是三個，何也？』大雅云：『欲配「直、方、大」三德。』曰：『《坤》「直方」，自是要「敬以直內，義以方外」；「大」，自是「敬義立而德不孤」。孔子說或三或五，豈有定例。據某看得，孟子只說浩然之氣「至大至剛」，養此剛大，須是直。「行有不慊於心」，是不直也，便非所以集義，浩然從何而生？曾子說「自反而縮，自反而不縮」，亦此類也。如「必有事焉」，是事此集義也。「而勿正」，是勿必此浩然之生也。正，待也，有期必之意。《公羊》曰：「師出不正反，戰不正勝。」古語有然。「心勿忘」，是勿忘此義也。「勿助長」，是勿助此氣也。四句是籠頭說。若論浩然之氣，只是剛大，養之須是直。蓋以直「只是無私曲之心，仰不愧，俯不怍。如此養，則成剛大之實，而充塞天地之間不難也。所以必要集義，方能直也。龜山謂「嫌以一物養一物」，及他說，又自作「直養」。某所以不敢從伊川之說。』

氣雖有清濁厚薄之不齊，然論其本，則未嘗異也。所謂「至大至剛」者，氣之本體如此。但人不能養之，而反害之，故其大者小，剛者弱耳。

『以直養而無害』，謂『自反而縮』，俯仰不愧，故能養此氣也，與《大學》『自慊』之意不同。自慊者，『如好好色，如惡惡臭』，皆要自己慊足，非爲人也。

『以直養』是『自反而縮』，『集義』是『直養』。然此工夫須積漸集義，自能生此浩然之氣，不是行一二件合義底事，能博取浩然之氣也。集義是歲月之功，襲取是一朝一夕之事。從而掩取，終非己有也。

『養而無害』。要養，又要無害。助長是害處。又曰：『「必有事焉」，只是「集義」。』

『「至大至剛」氣之本體，「以直養而無害」是用功處，「塞乎天地」乃其效也。』問：『塞乎天地，氣之體段本如此。充養到浩然處，然後全得個體段，故曰：「塞乎天地。」如但能之，恐有誤字。所謂「推之天地之間，無往而不利」，恐不然。』曰：『至塞乎天地，便無往不可。』

問：『浩然之氣如何塞乎天地？』曰：『塞乎天地之間，是天地之正氣。人之血氣有限，能養之，則與天地正氣亦同。』又問：『「塞，莫是充塞否？」曰：『是遍滿之意也。』

仁義

張九成《孟子傳》卷二六《告子章句上》

孟季子問公都子曰，何以謂義內也。曰，行吾敬，故謂之內也。鄉人長於伯兄一歲，則誰敬。曰，敬兄。酌則誰先，曰，先酌鄉人。所敬在此，所長在彼，果在外，非由內也。公都子不能答，以告孟子。孟子曰，敬叔父乎，敬弟乎。彼將曰，敬叔父。曰，弟爲尸，則誰敬。彼將曰，敬弟子。曰，惡在其敬叔父也。彼將曰，在位故也。子亦曰，在位故也。庸敬在兄，斯須之敬在鄉人。季子聞之曰，敬叔父則敬，敬弟則敬，果在外，非由內也。公都子曰，冬日則飲湯，夏日則飲水，然則飲食亦在外也。

季子豈亦學墨者乎，何其見識顛沛與告子同也。仁義禮智信，皆性中發用。必欲以義爲外者，其意欲以尊敬爲外事。不知所以尊敬者，出於誰耶。公都子對曰，行吾敬，亦可謂善對矣。季子乃有鄉人伯兄之問，又有酌則誰先之問。公都子有敬兄之對，又有先酌鄉人之對，皆名對也。季子見識顛沛，必欲紊亂是非，以遂其私說，亦可謂謬用其心矣。何以知之，觀其指所敬在此，指所長在彼，以爲義果在外，亦可笑矣。彼其敬之者，長之者，自何而來耶。此理亦易明矣。公都子雖學於孟子，然而其學未入乎精微，其思未極乎深眇，一爲季子所亂，便茫然不知所荅。孟子乃代荅。其說有敬叔父敬弟之問，又逆知有敬弟之對，又有惡在其敬叔父之問。又逆知其有在位之對，又有庸敬斯須之敬，以極其謬說。季子聞此發藥之論，可以盡棄鄙見，廓然入吾大道中矣。乃復執迷不復，遂非不悛於無稽之中，轉肆無稽，乃有敬叔父則敬，敬弟則敬。意以敬皆因外而生。又以其說爲得策，強自解曰，義果在外，非由內也。季子死矣，使其有靈，吾將提耳而誨之曰，敬之者，虛空耶，墻壁耶，抑人耶。有人則有敬，是敬由人生，非虛空墻壁能敬叔父敬弟也。不知人之所爲敬者，自何而來乎。長者在前，尊敬之心翛然自生，必謂之外，可乎。公都子因孟子代荅之說，其心了然，不復疑閡。乃有冬日飲湯，夏日飲水之說，豈亦在外之對，大明敬之者在我，而不在外，亦可謂入吾聖賢閫奧中矣。然則孟季子乃公都子之藥，不因季子無稽之問，何以得悟義之精微深

眇處乎。彼季子固吝之病，何時而可瘳也，哀哉。

又《黃氏訓學說》 建昌黃新淦，奕世載德，登第者比比，爲衣冠盛事。至新淦又登第，其子文昌又登第。餘四子文晟文昱文鳳文昺，方力學不已。文昌之子樞，岐嶷有成人氣。顧其家登第豈有既乎。余謫居橫浦十四年，今春被命守永嘉道，過新淦。新淦携四子一孫來謁，且曰，願先生幸教之。余曰，余老矣。韓退之所謂聰明不及於前時，道德日負於初心者也。自訟且不暇，又奚以教人爲。新淦請益堅，余辭不獲命，乃告之曰，學當有本原。孝悌，人本原也。孝悌何以見乎。孟子曰，仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。其意以謂欲知仁之實乎，即事親時是。欲知義之實乎，即從兄時是。使當事親時，愛戀眷慕，穆焉如春，斯即仁也。當從兄時，恭謹唯諾，肅焉如秋，斯即義也。知此二者，即曰智。節文此二者，即曰禮。樂此二者，即曰樂。孟子又曰，樂則生矣，生則惡可已也。惡可已，則不知手之舞之，足之蹈之。夫學至於樂，即仁義隨處而是，不止事親從兄時也，故謂之生。生則欲罷而不能，欲止而復起。目之所視，耳之所聽，口之所言，心之所思，雖無意於仁義，而仁義不吾違矣。使人手舞足蹈，有不得已焉者。其本其原，乃事親從兄時始。黃氏子孫，其信是乎，其不信乎。如其信也，體之於己，則爲仁義之士。行之於家，則爲仁義之家。行之於鄉，於國，於天下，無往非仁義也。天尊地卑，日往月來，風散雨潤，山高水深，皆吾孝悌所造化耳。豈不盛哉。豈止登第而已哉。諸子其勉之。

朱熹《朱子語類》卷六《性理三・仁義禮智等名義》 仁義禮智，才去尋討他時，便動了，便不是本來底。又曰：『心之所以會做許多，蓋具得許多道理。』又曰：『何以見得有此四者？因其惻隱，知其有仁；因其羞惡，知其有義。』又曰：『伊川（毅）〔毅〕種之說最好。』又曰：『冬飲湯，是宜飲湯；夏飲水，是宜飲水。冬飲水，夏飲湯，便不宜。人之所以羞惡者，是觸着這宜，如兩個物事樣。觸着宜便羞惡者，是獨只是一事。』末數語疑有脫誤。

『仁』字須兼義禮智看，方看得出。仁者，仁之本體；禮者，仁之節文；義者，仁之斷制；知者，仁之分別。猶春夏秋冬雖不同，而同出於春：春則生意之生也，夏則生意之長也，秋則生意之成，冬則生意之藏也。自四而兩，兩而一，則統之有宗，會之有元，故曰：『五行一陰陽，陰陽一太極。』又曰：『仁爲四端之首，而智則能成始而成終；猶元爲四德之長，然元不生於元而生於貞。蓋天地之化，不翕聚則不能發散也。仁智交際之間，乃萬化之機軸。此理循環不窮，脗合無間，故不貞則無以爲元也。』又曰：『貞而不固，則非貞。貞，如板築之有榦，不貞則無以爲元。』又曰：『《文言》上四句說天德之自然，下四句說人事之當然。元者，乃衆善之長也；亨者，乃嘉之會也。嘉會，猶言一齊好也。會，猶齊也，言萬物至此通暢茂盛，一齊皆好也。利者，義之和處也；貞者，乃事之榦幹也。「體仁足以長人」，以仁爲體，而溫厚慈愛之理由此發出也。體，猶所謂「公而以人體之」之「體」。嘉會者，嘉其所會也。一一以禮文節之，使之無不中節，乃嘉其所會也。「利物足以和義」，義者，事之宜也；利物，則合乎事之宜矣。此句乃翻轉，「義」字愈明白，不利物則非義矣。貞固以貞爲骨子，則堅定不可移易。』

問仁。曰：『將仁義禮智四字求。』又問：『仁是統體底否？』曰：『且理會義禮智令分明，其空闊一處便是仁。』又曰：『看公時一般氣象如何，私時一般氣象如何。』

蜚卿問：『仁恐是生生不已之意。人唯爲私意所汩，故生意不得流行。克去己私，則全體大用，無時不流行矣。』曰：『此是衆人公共說底，畢竟緊要處不知如何。今要見「仁」字意思，須將仁義禮智四者共看，便見「仁」字分明。如何是義，如何是禮，如何是智，如何是仁，便「仁」字自分明。若只看「仁」字，越看越不出。』曰：『「仁」字恐只是生意，故其發而爲惻隱，爲羞惡，爲辭遜，爲是非。』曰：『且只得就「惻隱」字上看。』道夫問：『先生嘗說「仁」字就初處看，只是乍見孺子入井，而怵惕惻隱之心蓋有不期然而然，便是初處否？』曰：『恁地靠着他不得。大抵人之德性上，自有此四者意思：仁，便是個溫和底意思；義，便是慘烈剛斷底意思；禮，便是宜著發揮底意思；智，便是個收斂無痕迹底意思。性中有此四者，聖門卻只以求仁爲急者，緣仁卻是四者之先。若常存得溫厚底意思在這裏，到宜著發揮時，便自然會宜著發揮；到剛斷時，便自然會剛斷；到收斂時，便自然會收斂。若將別個做主，便都對副不着了。此仁之所以包四者也。』問：『仁即性，則「性」字可以言仁否？』曰：『性是統言。性如人身，仁是左手，禮是右手，義是左腳，智是右腳。』蜚卿問：『仁包得四者，謂手能包四支可乎？』曰：『且是譬喻如此。手固不能包四支，然人言手足，亦須先手而後足；言左右，亦須先左而後右。』直卿問：『此恐如五行之木，若不是先有個木，便亦自生下面四個不

得。』曰：『若無木便無火，無火便無土，無土便無金，無金便無水。』道夫問：「向聞先生語學者：「五行不是相生，合下有時都有。」如何？」曰：『此難說。若會得底，便自然不相悖，喚做一齊有也得，喚做相生也得。便雖不是相生，他氣亦自相灌注。如人五臟，固不曾有先後，但其灌注時，自有次序。』久之，又曰：『「仁」字如人釀酒：酒方微發時，帶些溫氣，便是仁；到發得極熱時，便是禮；到得熟時，便是義；到得成酒後，卻只與水一般，便是智。又如一日之間，早間天氣清明，便是仁；午間極熱時，便是禮；晚下漸涼，便是義；到夜半全然收斂，無些形迹時，便是智。只如此看，甚分明。』

『今日要識得仁之意思是如何。聖賢說仁處最多，那邊如彼說，這邊如此說，文義各不同。看得個意思定了，將聖賢星散說體看，處處皆是這意思，初不相背，始得。《集注》說：「愛之理，心之德。」愛是惻隱，惻隱是情，其理則謂之仁。心之德，德又只是愛。謂之心之德，卻是愛之本柄。人之所以爲人，其理則天地之理，其氣則天地之氣。理無迹，不可見，故於氣觀之。要識仁之意思，是一個渾然溫和之氣，其氣則天地陽春之氣，其理則天地生物之心。今只就人身已上看有這意思是如何。纔有這意思，便自恁地好，便不恁地乾燥。將此意看聖賢許多說仁處，都只是這意。告顏子以「克己復禮」，克去己私以復於禮，自然都是這意思。這不是待人旋安排，自是合下都有這個渾全流行物事。此意思纔無私意間隔，便自見得人與己一，物與己一，公道自流行。須是如此看。孔門弟子所問，都只是問做工夫。若是仁之體段意思，也各各自理會得了。今卻是這個未曾理會得，如何說要做工夫！且如程先生云：「偏言則一事，專言則包四者。」上云：「四德之元，猶五常之仁。」恰似有一個小小底仁，有一個大大底仁。「偏言則一事」，是小小底仁，只做得仁之一事；「專言則包四者」，是大大底仁，又是包得禮義智底。若如此說，是有兩樣仁。不知仁只是一個，雖是偏言，那許多道理也都在裏面；雖是專言，那許多道理也都在裏面。』致道云：『如春是生物之時，已包得夏長、秋成、冬藏意思在。』曰：『春是生物之時，到夏秋冬，也只是這氣流注去。但春則是方始生榮意思，到夏便是結裏定了，是這生意到後只漸老了。』賀孫曰：『如溫和之氣，固是見得仁。若就包四者意思看，便自然有節文，自然得宜，自然明辨。』曰：『然。』

或問《論語》言仁處。曰：『理難見，氣易見。但就氣上看便見，如看元亨利貞是也。元亨利貞也難看，且看春夏秋冬。春時盡是溫厚之氣，仁便是這般氣象。夏秋冬雖不同，皆是陽春生育之氣行乎其中。故「偏言則一事，專言則包四者」。如知藺州是這個人，此偏言也；及專言之，爲九州安撫，亦是這一個人，不是兩人也。故明道謂：「義禮智，皆仁也。若見得此理，則聖人言仁處，或就人上說，或就事上說，皆是這一個道理。」正叔云：「滿腔子是惻隱之心。」曰：『仁便是惻隱之母。』又曰：『若曉得此理，便見得「克己復禮」，私欲盡去，便純是溫和冲粹之氣，乃天地生物之心。其餘人所以未仁者，只是心中未有此氣象。《論語》但云求仁之方者，是其門人必嘗理會得此一個道理。今但問其求仁之方，故夫子隨其人而告之。』趙致道云：『李先生云：「仁是天理之統體。」』先生曰：『是。』疑與上條同聞。

『仁有兩般：有作爲底，有自然底。看來人之生便自然如此，不待作爲。如說父子欲其親，君臣欲其義，是他自會如此，不待欲也。父子自會親，君臣自會義，既自會恁地，便活潑潑地，便是仁。』因舉手中扇云：『只如搖扇，熱時人自會恁地搖，不是欲他搖。孟子說「乍見孺子入井時，皆有怵惕惻隱之心」，最親切。人心自是會如此，不是內交、要譽、方如此。大凡人心中皆有仁義禮智，然元只是一物，發用出來，自然成四派。如破黎相似，破開成四片。如東對着西，便有南北相對；仁對着義，便有禮智相對。以一歲言之，便有寒暑；以氣言之，便有春夏秋冬；以五行言之，便有金木水火土。且如陰陽之間，儘有次第。大寒後，不成便熱，須是且做個春溫，漸次到熱田地。大熱後，不成便寒，須是且做個秋涼，漸次到寒田地。所以仁義禮智自成四派，各有界限。仁流行到那田地時，義處便成義，禮、智處便成禮、智。且如萬物收藏，何嘗休了，都有生意在裏面。如穀種，桃仁、杏仁之類，種着便生，不是死物，所以名之曰「仁」，見得都是生意。如春之生物，夏是生物之盛，秋是生意漸漸收斂，冬是生意收藏。』又曰：『春夏是行進去，秋冬是退後去。正如人呵氣，叫出時便熱，吸入時便冷。』

百行萬善，固是都合着力，然如何件件去理會得！百行萬善摠於五常，五常又摠於仁，所以孔孟只教人求仁。求仁只是「主敬」、「求放心」，若能如此，道理便在這裏。

學者須是求仁。所謂求仁者，不放此心。聖人亦只教人求仁。蓋仁義禮智四者，仁足以包之。若是存得仁，自然頭頭做着，不用逐事安排。故

曰：『苟志於仁矣，無惡也。』今看《大學》，亦要識此意，所謂『顧諟天之明命』，『無他，求其放心而已』。

問求仁。曰：『看來「仁」字只是個渾淪底道理。如《大學》致知、格物，所以求仁也；《中庸》博學、審問、愼思、明辨、力行，亦所以求仁也。』又問：『諸先生皆令人去認仁，必要人體認得這仁是甚物事。』曰：『而今別把仁做一物事認，也不得；衮說鶻突了，亦不得。』

或問：『存得此心，便是仁。』曰：『且要存得此心，不爲私欲所勝，遇事每每着精神照管，不可隨物流去，須要緊緊守着。若常存得此心，應事接物，雖不中不遠。思慮紛擾於中，都是不能存此心。此心不存，合視處也不知視，合聽處也不知聽。』或問：『莫在於敬否？』曰：『敬非別是一事，常喚醒此心便是。人每日只鶻鶻突突過了，心都不曾收拾得在裏面。』又曰：『仁雖似有剛直意，畢竟本是個溫和之物。但出來發用時有許多般，須得是非、辭遜、斷制三者，方成仁之事。及至事定，三者各退，仁仍舊溫和，緣是他本性如此。人但見有是非、節文、斷制，卻謂都是仁之本意，則非也。春本溫和，故能生物，所以說仁爲春。』

或曰：『存得此心，即便是仁。』曰：『此句甚好。但下面說「合於心者爲之，不合於心者勿爲」，卻又從義上去了，不干仁事。今且只以孟子「仁，人心也；義，人路也」便見得仁義之別。蓋仁是此心之德；才存得此心，即無不仁。如說「克己復禮」，亦只是要得私欲去後，此心常存耳，未說到行處也。纔說合於心者行之，便侵過義人路底界分矣。然義之所以能行，卻是仁之用處。學者須是此心常存，方能審度事理，而行其所當行也。此孔門之學所以必以求仁爲先。蓋此是萬理之原，萬事之本，且要先識認得，先存養得，方有下手立腳處耳。』

夫仁，亦在乎熟之而已矣！

耳之德聰，目之德明，心之德仁，且將這意去思量體認。○將愛之理在自家心上自體認思量，便見得仁。○仁是個溫和柔軟底物事。老子說：『柔弱者，生之徒；堅強者，死之徒。』見得自是。看石頭上如何種物事出！『藹乎若春陽之溫，汎乎若醴酒之醇。』此是形容仁底意思。○當來得於天者只是個仁，所以爲心之全體。卻自仁中分四界子：一界子上是仁之仁，一界子是仁之義，一界子是仁之禮，一界子是仁之智。一個物事，四腳撐在裏面，唯仁兼統之。心裏只有此四物，萬物萬事皆自此出。○天之春夏秋冬最分曉：春生，夏長，秋收，冬藏。雖分四時，然生意未嘗不貫；縱雪霜之慘，亦是生意。○以「生」字說仁，生自是上一節事。當來天地生我底意，我而今須要自體認得。○試自看一個物堅硬如頑石，成甚物事！此便是不仁。○試自看溫和柔軟時如何，此所以『孝悌爲仁之本』。若如頑石，更下種不得。俗說「硬心腸」，可以見。硬心腸，如何可以與他說話！○惻隱，羞惡，辭遜，是非，都是兩意：惻是初頭子，隱是痛；羞是羞己之惡，惡是惡人之惡；辭在我，遜在彼；是，非自分明。○才仁，便生出禮，所以仁配春，禮配夏；義是裁制，到得智便了，所以配秋，配冬。○既認得仁如此分明，到得做工夫，須是「克己復禮」；『出門如見大賓，使民如承大祭；己所不欲，勿施於人』，方是做工夫處。先生令思「仁」字。至第三夜，方說前三條。以後八條，又連三四夜所說。今依次第，不敢移動。

仁兼義言者，是言體；專言仁者，是兼體用而言。

孔子說仁，多說體；孟子說仁，多說用。如『克己復禮』，『惻隱之心』之類。

直卿云：『聖賢言仁，有專指體而言者，有包體、用而言者。』先生曰：『仁對義、禮、智言之，則爲體；專言之，則兼體、用。此等處，須人自看，如何一一說得。日日將來看，久後須會見得。』

又卷三三《論語一五・子貢曰如有博施於民章》 或問：『「博施濟衆」一章，言子貢馳騖高遠，不從低處做起，故孔子教之從恕上求仁之方。』曰：『理亦是如此，但語意有病。且試說子貢何故揀這個來問？』或云：『恐是子貢見孔子說仁多端，又不曾許一個人是仁，故揀個大底來說否？』曰：『然。然而夫子答子貢曰：「己欲立而立人，己欲達而達人。」至於答顏子，則曰：「克己復禮爲仁。」分明一個仁，說兩般。諸公試說，這兩般說是如何？』或曰：『恐「克己復禮」占得地位廣否？』曰：『固是包得盡，須知與那個分別，方得。』或曰：『「一爲心之德，一爲愛之理。」』曰：『是如此。但只是一個物事，有時說這一面，又有時說那一面。人但要認得是一個物事。』栟錄云：『孔子說仁，亦多有不同處。向顏子說，則以克己爲仁。此處又以立人達人爲仁。一自己上說，一自人上說。須於這裏看得一般，方可。』如「己欲立而立人，己欲達而達人」，便有那「克己復禮」底意思；「克己復禮」，便包那「己欲立而立人，己欲達而

達人」底意思。只要人自分別而已。然此亦是因子貢所問而說。』又問『立』字、『達』字之義。曰：『此是兼粗細說。立是自家有可立，達是推將去。聖人所謂「立之斯立，綏之斯來，動之斯和」，亦是這個意也。凡事，不出立與達而已。謂如在此住得穩，便是立；如行便要到，便是達。如身要成立，亦是立；學要通達，亦是達。事事皆然。』又問：『「博施、濟衆」如何分別？』曰：『「博施」，是施之多，施之厚；「濟衆」，是及之廣。』

問『仁以理言，通乎上下』。曰：『一事之仁也是仁，全體之仁也是仁，仁及一家也是仁，仁及一國也是仁，仁及天下也是仁。只是仁及一家者是仁之小者，仁及天下者是仁之大者。如孔子稱管仲之仁，亦是仁，只是仁之功。』復問：『上是大，下是小？』曰：『只是高低。』又曰：『這個是兼愛而言，如「博施濟衆」，及後面說手足貫通處。』復問貫通處。曰：『才被私意截了，仁之理便不行。』

問仁通上下而言。曰：『有聖人之仁，有賢人之仁。仁如酒好，聖如酒熟。』問：『仁是全體，如「日月至焉」乃是偏。』曰：『當其至時，亦備。』問：『孟武伯問三子，卻說其才，何意？』曰：『只爲未仁。』問：『管仲仁之功如何？』曰：『匡天下亦仁者之事。如趙韓王一言，至今天下安。謂韓王爲仁則不可，然其所作乃仁者之功。』

子上問：『仁通上下，如何？』曰：『仁就處心處說。一事上處心如此，亦是仁。商三仁未必到聖人處，然就這處亦謂之仁。「博施濟衆」，何止於仁！必聖人能之，然堯舜尚自有限量，做不得。仁者誠是不解做得此處，病在求之太遠。「己欲立而立人，己欲達而達人」，只教他從近處做。』

問：『仁通上下，如何？』曰：『聖是地位，仁是德。』問：『如此，則一事上仁，亦可謂之仁，此之謂「通上下」。其與全體之仁，無乃不相似？』曰：『此一事純於仁，故可謂之仁。殷有三仁，亦未見其全體。只是於去就之際，純乎天理，故夫子許之。』

問：『仁通上下而言，聖造其極而言否？』曰：『仁或是一事仁，或是一處仁。仁者如水，有一杯水，有一溪水，有一江水。聖便是大海水。』

『仁者己欲立而立人』一章，某當初也只做一統看。後來看上面說「夫仁者」，下面說「可謂仁之方」，卻相反，方分作兩段說。

或問：『「博施濟衆」一段，程子作一統說，先生作二段，如何？』曰：『某之說，非異於程子，蓋程子之說足以包某之說。程子之說如大屋一般，某之說如在大屋之下，分別廳堂房室一般，初無異也。公且道子貢所問，是大小大氣象！聖人卻只如此說了。如是爲仁必須「博施濟衆」，便使「中天下而立，定四海之民」如堯舜，也做不得，何況華門圭竇之士！聖人所以提起「夫仁者己欲立而立人，己欲達而達人」，正指仁之本體。蓋己欲立，則思處置他人也立；己欲達，則思處置他人也達。放開眼目，推廣心胸，此是甚氣象！如此，安得不謂仁之本體！若「能近取譬」者以我之欲立，而知人之亦欲立；以己之欲達，而知人之亦欲達，如此，則止謂之仁之方而已。此爲仁則同，但「己欲立而立人，欲達而達人」，是已到底，能取譬，是未到底，其次第如此。彼子貢所問，是就事上說，卻不就心上說。龜山云：『雖「博施濟衆」，也須自此始。』某甚善其說。先生曰：『又某所說過底，要諸公有所省發，則不枉了。若只恁地聽過，則無益也。』朋錄云：『說許多話，曉得底自曉得。不曉得底，是某自說話了。』久之，云：『如釋氏說如標月指，月雖不在指上，亦欲隨指見月，須恁地始得。』久之，云：『「三三子以我爲隱乎？吾無隱乎爾。吾無行而不與二三子者，是丘也。」又云：「天有四時，春夏秋冬，風雨霜露，無非教也。地載神氣，神氣風霆，風霆流形，庶物露生，無非教也。』久之，又曰：『昔有人問話於一僧，僧指面前花示之，曰：「是甚麼？」其人云：「花也。」僧云：「吾無隱乎爾。」此不是他無見處，但見說得來粗了。孔子所謂「吾無隱乎爾」者，居鄉黨，便恂恂；在宗廟朝廷，便便便唯謹；與上大夫言，便闇闇；與下大夫言，便侃侃，自有許多實事可見。』又曰：『程子說：「莊子說道體，儘有妙處，如云『在谷滿谷，在坑滿坑』。不是他無見處，只是說得來作怪。」大抵莊老見得些影，便將來作弄矜詫。』又曰：『「黃帝問於廣成子」云云，「吾欲官陰陽以遂羣生」。東坡注云云。是則是有此理，如何便到這回地！』久之，又云：『昔在一山上坐看潮來，凡溪澗小港中水，皆如生蛇走入，無不通透，甚好看！識得時，便是一貫底道理。』又曰：『「日月有明，容光必照焉」，如日月，雖些小孔竅，無不照見，此好識取。』賜錄云：『問：「博施濟衆，程子全做仁之體，先生卻就上面分別個體用，便有用力處。」曰：「某說非破程子之說，程子之說卻兼得某說。程說似渾淪一個屋子，某說如屋下分間架爾。仁之方，不是仁之體，還是什麼物事！今且看子貢之言，與夫子之言如何地。」』餘同而略。

林聞一問『博施濟衆』章。曰：『「博施濟衆」，無下手處，夫子故與之言

仁。「夫仁者己欲立而立人，己欲達而達人」，是能以己之所欲立者而立他人，以己之所欲達者而達他人，其所爲出於自然，此乃是仁之體。「能近取譬」者，近取諸身，知己之欲立欲達，則亦當知人之欲立欲達，是乃求仁之方也。伊川全舉此四句而結之曰：「欲令如是觀仁，可以得仁之體。」亦可以如此說，與某之說初不相礙。譬之於水，江海是水，一勺亦是水。程先生之說譬之一片大屋，某卻是就下面分出廳堂房室，其實一也。』又云：『子貢所問，以事功而言，於本體初無干涉，故聖人舉此心之全體大用以告之。以己之欲立者立人，以己之欲達者達人，以己及物，無些私意。如堯之「克明俊德，以親九族，九族既睦，平章百姓，百姓昭明，協和萬邦，黎民於變時雍」，以至於「欽若昊天，曆象日月星辰，敬授人時」，道理都擁出來。』又曰：『如《周禮》一書，周公所以立下許多條貫，皆是廣大心中流出。某自十五六時，聞人說這道理，知道如此好，但今日方識得。如前日見人說鹽鹹，今日食之，方知是鹹；說糖甜，今日食之，方知是甜。』

問：『「己欲立而立人，己欲達而達人」，所謂「以己及人」；「能近取譬」，「近取諸身」，「己所不欲，勿施於人」，所謂「推己及人」，如何？』曰：『夫子分明說「夫仁者」，則是言仁之道如此；「可謂仁之方也已」，則是言求仁當如此。若以爲渾說，則既曰「夫仁者矣」，不當以「可謂仁之方」結之也。』又問：「程子說『仁至難言』，至『欲令如是觀仁，可以得仁之體』一段，卻是渾說。」曰：『程子雖不曾分說，然其意亦無害。大抵「己欲立而立人，己欲達而達人」，是自然工夫。至於「能近取譬」，則是著力處，所以不同。』

問：『「己欲立而立人，己欲達而達人」，注云：「於此可以得仁之體。」是此處見得人與己相關甚切，便是生意相貫處否？』曰：『亦是。只無私意，理便流通。然此處也是己對人說，便恁地。若只就自己說，此又使不得，蓋此是仁之發出處。若未發之前，只一念之私，便不是仁。』

問：『《遺書》中取醫家言仁。又一段云：「醫家以不識痛癢爲不仁。」又以不知覺，不認義理爲不仁，又卻從知覺上說。』曰：『覺是覺於理。』問：『與上蔡說同異？』曰：『異。上蔡說覺，纔見此心耳。』問：『南軒云：「上蔡說覺，與佛家不同。」如何？』曰：『上蔡云：「自此心中流出。」與佛亦不大段異。今說知痛癢，能知覺，皆好。只是說得第二節，說得用。須當看，如何識痛癢？血脈從何而出？知覺從何而至？』某云：『若不究見原本，卻是不見理，只說得氣。』曰：『然。伊川言穀種之性一段，最好。』

『明道云：「認得爲己，何所不至！」認得個什麼？夫仁者，己欲立，便立人；己欲達，便達人，此卽仁之體也。「能近取譬」，則是推己之恕，故曰「可謂仁之方」。「夫仁者」與「可謂仁之方」正相對說。』明道云：『欲令如是觀仁，可以得仁之體。』先生再三舉似，曰：『這處極好看仁。』又曰：『「博施濟衆」，固仁之極功，譬如東大洋海同是水。但不必以東大洋海之水方爲水，只瓶中傾出來底，亦便是水。「博施濟衆」固是仁，但那見孺子將入井時有怵惕惻隱之心，亦便是仁。此處最好看。』

林安卿問：『「仁者以天地萬物爲一體」，此卽人物初生時驗之可見。人物均受天地之氣而生，所以同一體，如人兄弟異形而皆出父母胞胎，所以皆當愛。故推老老之心，則及人之老；推幼幼之心，則及人之幼。惟仁者其心公溥，實見此理，故能以天地萬物爲一體否？』曰：『不須問他從初時，只今便是一體。若必用從初說起，則煞費思量矣。猶之水然，江河池沼溝渠，皆是此水。如以兩椀盛得水來，不必教去尋討這一椀是那裏酌來，那一椀是那裏酌來。既都是水，便是同體，更何待尋問所從來。如昨夜莊仲說人與萬物均受此氣，均得此理，所以皆當愛，便是不如此。「愛」字不在同體上說，自不屬同體事。他那物事自是愛。這個是說那無所不愛了，方能得同體。若愛，則是自然愛，不是同體了方愛。惟其同體，所以無所不愛。所以愛者，以其有此心也；所以無所不愛者，以其同體也。』

問：『明道曰：「醫書以手足痿痺爲不仁」云云，「可以得仁之體」。又曰：「能近取譬」，反身之謂也。」又曰：「博施濟衆」，非聖人不能，何干仁事！故特曰夫仁者立人達人，「能近取譬」，可謂仁之方也已」。使人求之自反，便見得也。雖然，聖人豈不盡仁？然教人不得如此指殺。」或問「堯舜其猶病諸」。伊川曰：「聖人之心，何時而已？」又曰：「聖乃仁之成德。謂仁爲聖，譬如雕木爲龍。木乃仁也，龍乃聖也，指木爲龍，可乎！故「博施濟衆」，乃聖人之事。舉仁而言之，則「能近取譬」是也。」謝氏曰：「「博施濟衆」，亦仁之功用。然仁之名，不於此得也。子貢直以聖爲仁，則非特不識仁，併與聖而不識。故夫子語之曰：「必也聖乎！」又舉仁之方也。「己欲立而立人，己欲達而達人」，亦非仁也，仁之方所而已。知方所，斯可以知仁。猶觀「天地變化，草木蕃」，斯可以知天地之心矣。」第二十九章凡八說，明道五說。伊川十

七說。今從明道伊川。謝氏之說大意與第一說同，故不錄。明道第五說與伊川第二第十三說，皆以恕爲仁之方，大意皆正，但非解本文，故不錄。伊川第一說曰：「惟聖人能盡仁道，然仁可通上下而言。故曰何事於仁！必也聖乎！」又第五說曰：「聖則無小大，至於仁則兼上下小大而言之。」又第八說曰：「孔子見子貢問得來事大，故曰何止於仁！必也聖乎！蓋仁可以通上下言之，聖則其極也。」又第十二說曰：「博施而能濟衆，固仁也，而仁不足以盡之，故曰必也聖乎！」又第十四說曰：「仁在事，不可以爲聖。」此五說，皆以「何事於仁」作「何止於仁」，故以仁爲有小大上下。若既是有小大上下，則以此章爲子貢指其大與上者問之，亦可也，又何以答之曰「何事於仁」乎？若聖人以仁爲未足以盡「博施濟衆」，則下又當別有說。今乃論爲仁之方，恐上下意不貫。伊川五說，只說得到「其猶病諸」處住，則下文論仁之方不相接，不如木龍之說，卻與明道之意合。明道以「何事於仁」只作「何干仁事」，則下文仁之方自相貫，又「功用」字分明。伊川第三說、第四說、第五、第六說、第十五說，皆推說「博施濟衆猶病」，卽聖人之心何時而已之意，故不錄。伊川第九、第十一說，皆論仁之方，與謝氏方所之說相類。此章，聖人恐子貢便指作仁看，故但以爲若能由此而求之，乃可以知仁，故曰「仁之方」。伊川第十七說乃統說「仁」字大意，與明道第一說同，故不錄。橫渠曰：「必聖人之才能弘其道。」恐本文無能弘其道之意。范氏曰：「以大爲小。」是以仁爲小，聖爲大也，恐未穩。餘說亦寬。呂氏以博施爲仁，濟衆爲聖，未嘗。楊氏之說亦正，但謂「仁者何事於博施濟衆」，又恐太過。則明道所謂「教人不得如此指殺」者，但以仁、聖須分說，方見仁之體，非以仁無與於聖也。尹氏與伊川餘說同，故不辨。』曰：『「何事於仁」，何止於仁也。「必也聖乎，堯舜其猶病諸」。此兩句相連讀，言雖聖人亦有所不能也。「己欲立而立人，己欲達而達人」，仁也，「能近取譬」，恕也。』

問：『程子曰：「謂仁爲聖，譬猶雕木爲龍。木乃仁也，龍乃聖也，指木爲龍，可乎！」此喻如何？』曰：『亦有理。木可雕爲龍，亦可雕而爲狗，此仁所以可通上下而言者也。龍乃物之貴者，猶聖人爲人倫之至也。』

又卷五三《孟子》三・公孫丑上之下》　王(文)(丈)說：『《孟子》「惻隱之心」一段，論心不論性。』曰：『心性只是一個物事，離不得。孟子說四端處最好看。惻隱是情，惻隱之心是心，仁是性，三者相因。橫渠云「心統性情」，此說極好。』

王德修解四端，謂和靖言：『此只言心，不言性。如「操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉」，亦只是言心。』曰：『固是言心。畢竟那仁義禮智是甚物？仁義禮智是性，端便是情。纔說一個「心」字，便是著性情。果判然是二截如何？』此處疑有闕誤。德修曰：『固是「心統性情」，孟子於此只是說心。』

問：『「四端」之「端」，《集解》以爲端緒。向見季通說「端乃尾」，如何？』曰：『以體、用言之，有體而後有用，故端亦可謂之尾。若以始終言之，則四端是始發處，故亦可以端緒言之。二說各有所指，自不相礙也。』

『四端未是盡，所以只謂之端。然四端八個字，每字是一意：惻，是惻然有此念起；隱，是惻然之後隱痛，比惻是深；羞者，羞己之非；惡者，惡人之惡；辭者，辭己之物；讓者，讓與他人；是，非自是兩樣分明。但仁是總名。若說仁義，便如陰陽；若說四端，便如四時；若分四端八字，便如八節。』又曰：『天地只是一氣，便自分陰陽，緣有陰陽二氣相感，化生萬物，故事物未嘗無對。天便對地，生便對死，語默動靜皆然，以其種如此故也。所以四端只舉仁義言，亦如陰陽。故曰：「立天之道，曰陰與陽；立人之道，曰仁與義。」』

四端皆是自人心發出。惻隱本是說愛，愛則是說仁。如見孺子將入井而救之，此心只是愛這孺子。惻隱元在這心裏面，被外面事觸起。羞惡、辭遜，是非亦然。格物便是從此四者推將去，要見裏面是甚底物事。

仁言惻隱之端，如水之動處。蓋水平靜而流，則不見其動。流到灘石之地，有以觸之，則其勢必動，動則有可見之端。如仁之體存之於心，若愛親敬兄，皆是此心本然，初無可見。及其發而接物，有所感動，此心惻然，所以可見，如怵惕於孺子入井之類是也。

或問「四端」。曰：『看道理也有兩般，看得細時，卻見得義理精處；看得粗時，卻且見得大概處。四端未見精細時，且見得惻隱便是仁，不惻隱而殘忍便是不仁；羞惡便是義，貪利無廉恥便是不義；辭遜便是禮，攘奪便是非禮；是非便是智，大段無知顛倒錯謬，便是不智。若見得細時，雖有惻隱之心，而意在於內交、要譽，亦是不仁了。然孟子之意，本初不如此，只是言此四端皆是心中本有之物，隨觸而發。方孺子將入於井之時，而怵惕惻隱之

心便形於外，初無許多涯涘。」

『惻隱、羞惡，是仁義之端。惻隱自是情，仁自是性，性卽是這道理。仁本難說，中間卻是愛之理，發出來方有惻隱；義卻是羞惡之理，發出來方有羞惡；禮卻是辭遜之理，發出來方有辭遜；智卻是是非之理，發出來方有是非。仁義禮智，是未發底道理，惻隱、羞惡、辭遜、是非，是已發底端倪。如桃仁、杏仁是仁，到得萌芽，卻是惻隱。』又曰：『分別得界限了，更須日用常自體認，看仁義禮智意思是如何。』又曰：『如今只因孟子所說惻隱之端，可以識得仁意思；因說羞惡之端，可以識得義意思；因說恭敬之端，可以識得禮意思；因說是非之端，可以識得智意思。緣是仁義禮智本體自無形影，要捉模不著，一作「得」。只得將他發動處看，卻自見得。恰如有這般兒子，便知得是這樣母。程子云「以其惻隱，知其有仁」，此八字說得最親切分明。也不道惻隱便是仁，又不道掉了惻隱，別取一個物事說仁。譬如草木之萌芽，可以因萌芽知得他下面有根。也不道萌芽便是根，又不道掉了萌芽別取一個根。』又曰：『孟子說性，不曾說著性，只說「乃若其情，則可以爲善」。看得情善，則性之善可知。』又曰：『惻隱羞惡，多是因逆其理而見。惟有所可傷，這裏惻隱之端便動；惟有所可惡，這裏羞惡之端便動。若是事親從兄，又是自然順處見之。』又曰：『人須擴而充之。人誰無惻隱，只是不能常如此。能常如此，便似孟子說「火之始然，泉之始達，苟能充之，足以保四海」。若不能常如此，恰似火相似，自去打滅了；水相似，自去淤塞了；如草木之萌芽相似，自去踏折了，便死了，更無生意。』又曰：『孟子云：「仁義禮智根於心。」「心統性情」，故說心亦得。』

問喜怒哀樂未發、已發之別。曰：『未發時無形影可見，但於已發時照見。謂如見孺子入井，而有怵惕惻隱之心，便照見得有仁在裏面；見穿窬之類，而有羞惡之心，便照見得有義在裏面。蓋這惻隱之心屬仁，必有這仁在裏面，故發出來做惻隱之心；羞惡之心屬義，必有這義在裏面，故發出來做羞惡之心。譬如目屬肝，耳屬腎。若視不明，聽不聰，必是肝腎有病；若視之明，聽之聰，必是肝腎之氣無虧，方能如此。然而仁未有惻隱之心，只是個愛底心；義未有羞惡之心，只是個斷制底心。惟是先有這物事在裏面，但隨所感觸，便自是發出來。故見孺子入井，便有惻隱之心；見穿窬之類，便有羞惡之心；見尊長之屬，便有恭敬之心；見得是，便有是之之心；見得非，便有非之之心，從那縫罅裏迸將出來，恰似寶塔裏面四面毫光放出來。』又云：『《孟子》此一章，其初只是四自閒容易說出來。然說得來連那本末內外，體用精粗，都包在裏面，無些欠闕處。如孔子許多門弟，都不曾恁地說得分曉。想是曾子子思後來講來講去講得精，所以孟子說得來恁地。若子思亦只說得個大體分曉而已。』

問：『前面專說不忍之心，後面兼說四端，亦是仁包四者否？』曰：『然。』

問：『惻隱之心，如何包得四端？』曰：『惻隱便是初動時，羞惡、是非、恭敬，亦須是這個先動一動了，方會恁地只於動處便見。譬如四時，若不是有春生之氣，夏來長個甚麼？秋時又把甚收？冬時又把甚藏？』

惻隱是個腦子，羞惡、辭遜、是非須從這裏發來。若非惻隱，三者俱是死物了。惻隱之心，通貫此三者。

因說仁義禮智之別，曰：『譬如一個物，自然有四界，而仁則又周貫其中。以四端言之，其間又自有小界限，各各是兩件事。惻是惻然發動處，隱是漸漸及著隱痛處，羞是羞己之非，惡是惡人之惡，辭是辭之於己，遜是遜之於人，是、非固是兩端。』

問：『四端之根於心，覺得一者纔動，三者亦自次第而見。』曰：『這四個界限自分明，然亦有隨事相連而見者：如事親孝是愛之理；才孝，便能敬兄，便是義。』問：『有節文便是禮，知其所以然便是智。』曰：『然。』問：『據看來多是相連而至者：如惻隱於所傷，便惡於其所以傷，這是仁帶義意思；惡於其所以傷，便須惜其本來之未嘗傷，這是義帶仁意思。』曰：『也是如此。嘗思之：孟子發明四端，乃孔子所未發。人只道孟子有闢楊墨之功，殊不知他就人心上發明大功如此。看來此說那時若行，楊墨亦不攻而自退。闢楊墨，是扞邊境之功；發明四端，是安社稷之功。若常體認得來，所謂活潑潑地，眞個是活潑潑地！』

『伊川常說：「如今人說，力行是淺近事，惟知爲上，知最爲要緊。」《中庸》說「知仁勇」，把知做辯初頭說，可見知是要緊。』賀孫問：『《孟子》四端，何爲以知爲後？』曰：『孟子只循環說。智本來是藏仁義禮，惟是知恁地了，方恁地，是仁禮義都藏在智裏面。如元亨利貞，貞是智，貞卻藏元亨利意思在裏面。如春夏秋冬，冬是智，冬卻藏春生、夏長、秋成意思在裏面。且如冬

伏藏，都似不見，到一陽初動，這生意方從中出，也未發露，十二月也未盡發露。只管養在這裏，到春方發生，到夏一齊都長，秋漸成，漸藏，冬依舊都收藏了。只是「大明終始」亦見得，無終安得有始！所以《易》言「先王以至日閉關，商旅不行，后不省方」。」

《孟子》四端處極好思索玩味，只反身而自驗其明昧深淺如何。

著意讀《孟子》四端之類切要處，其他論事處，且緩不妨。

仔細看《孟子》說四端處兩段，未發明一段處，意思便與發明底同。又不是安排，須是本源有，方發得出來，著實見得皆是當爲底道理。又不是外面事如此。知得果性善，便有實有主，有輕有重。又要心爲主，心把得定，人慾自然沒安頓處。孟子言「仁人心也」一段，兩句下只說心。

至問：「『凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。』莫是知得了，方能擴而充之否？」曰：「『知皆擴而充之』，即是苟能知去擴充，則此道漸漸生長，『如火之始然，泉之始達』。中間『矣』字，文意不斷。充，是滿其本然之量，卻就上有『擴』字，則是方知去推擴，要充滿他，所以『如火之始然，泉之始達』。」

問：「『知皆擴而充之矣』，『知』字是重字？還是輕字？」曰：「不能擴充者，正爲不知，都只是冷過了。若能知而擴充，其勢甚順，如乘快馬，放下水船相似。」

劉居之問：「『知皆擴而充之』章兩說『充』字，寬夫未曉。」曰：「上只說『知皆擴而充之』，只說知得了，要推廣以充滿此心之量；下云『苟能充之，足以保四海』，是能充滿此心之量。上帶『知皆擴』字說，下就能充滿說。推擴而後能充，能充則不必說擴也。」

劉居之問「人皆有不忍人之心」一節。曰：「『隱之心，仁之端也。』乍見孺子入井，此只是一件事。仁之端，只是仁萌芽處。如羞惡、辭遜、是非，方是義、禮、智之萌芽處。要推廣充滿得自家本然之量，不特是孺子入井便恁地，其他事皆恁地。如羞惡、辭遜、是非，不特於一件事上恁地，要事事皆然，方是充滿謙足，無少欠闕也。『知皆擴而充之矣』，即掉了『擴』字，只說『充』字。蓋『知』字與『始然、始達』字相應；『充』字與『保四海』相應。才知得，便自不能已。若火始然，便不可遏；泉才達，便涓涓流而不絕。」

問「知皆擴而充之」。曰：「上面言『擴而充之』，是方知要擴充。到下面『苟能充之』，便掉了個『擴』字。蓋『充』字是充滿得了，知已到地頭相似；『擴』字是方在個路裏相似。」

又卷九四《周子之書・太極圖》 問：「周子言仁義中正亦甚大，今乃自偏言，止是屬於陽動陰靜。」曰：「不可如此看，反覆皆可。」問：「『仁爲用，義爲體。』若以體統論之，仁卻是體，義卻是用？」曰：「是仁爲體，義爲用。大抵仁義中又各自有體用。」

「中正仁義」一節，仁義自分體用，是一般說；仁義中正分體用，又是一般說。偏言專言者，只說仁，便是體；才說義，便是就仁中分出一個道理。如人家有兄弟，只說戶頭上，言兄足矣；才說弟，便更別有一人。仁義中正只屬五行，爲其配元亨利貞也。元是亨之始，亨是元之盡；利是貞之始，貞是利之盡。故曰：「元亨，誠之通；利貞，誠之復。」

「『聖人定之以中正仁義』，『正』字、『義』字卻是體，『中』、『仁』卻是發用處。」問：「『義是如何？』曰：『義有個斷制一定之體。』又問：『仁卻恐是體？』曰：『隨這事上說在這裏，仁卻是發用。只是一個仁，都說得。』」

問：「『處之也正，裁之也義。』『處』與『裁』字，二義頗相近。」曰：「然。處，是居之；裁，是就此事上裁度。」又曰：「『處』字作『居』字，即分曉。」

問「聖人定之以中正仁義」。曰：「本無先後。此四字配金木水火而言，中有禮底道理，正有智底道理。如乾之元亨利貞，元即仁，亨即中，利即義，貞即正，皆是此理。至於主靜，是以正與義爲體，中與仁爲用。聖人只是主靜，自有動底道理。譬如人說話，也須是先沉默，然後可以說話。蓋沉默中便有個言語底意思。」

問：「『聖人定之以中正仁義而主靜』，何也？」曰：「中正仁義分屬動靜，而聖人則主於靜。蓋正所以能中，義所以能仁。『克己復禮』，義也，義故能仁。《易》言『利貞者，性情也』。元亨是發用處，必至於利貞，乃見乾之實體。萬物到秋冬收斂成實，方見得他本質，故曰『性情』。此亦主靜之說也。」

「聖人定之以中正仁義」，此四物常在這裏流轉，然常靠著個靜做主。若無夜，則做得晝不分曉；若無冬，則做得春夏不長茂。如人終日應接，卻歸來這裏空處少歇，便精神較健。如生物而無冬，只管一向生去，元氣也會竭了。中仁是動，正義是靜。《通書》都是恁地說，如云「禮先而樂後」。

周貴卿說「定之以仁義中正而主靜」。先生曰：『如那克處，便是義。非禮勿視聽言動，那禁止處便是義。』或曰：「正義方能靜，謂正義便是靜，卻不得。」曰：『如何恁地亂說！今且粗解，則分外有精神。且如四時有秋冬收斂，則春夏方能生長。若長長是春夏，只管生長將去，卻有甚了期，便有許多元氣！故「復，其見天地之心乎！」這便是靜後見得動恁地好。這「中正」，只是將來替了那「禮智」字，皆不離這四般，但是主靜。』

問：「『中正仁義而主靜』。中仁是動，正義是靜。如先生解曰：「非此心無欲而靜，則何以酬酢事物之變而一天下之動哉？」今於此心寂然無欲而靜處欲見所以正義者，何以見？」曰：「只理之定體便是。」又曰：「只是那一個定理在此中，截然不相侵犯。雖然，就其中又各有動靜：如惻隱是動，仁便是靜；羞惡是動，義便是靜。」

問「聖人定之以中正仁義而主靜」。曰：『中正仁義皆謂發用處。正者，中之質；義者，仁之斷。中則無過不及，隨時以取中；正則當然之定理。仁則是惻隱慈愛之處，義是裁制斷決之事。主靜者，主正與義也。正義便是利貞，中是亨，仁是元。』今於「皆謂發用」及「之處」「之事」等語，皆未曉，更考。

張栻《孟子說》卷六《告子上》 告子曰，食色，性也。仁內也，非外也。義外也，非內也。孟子曰，何以謂仁內義外也。曰，彼長，而我長之，非有長於我也。猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。曰，異於白馬之白也，無以異於白人之白也。不識長馬之長也，無以異於長人之長與。且謂長者義乎，長之者義乎。曰，吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也。是以我爲悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長爲悅者也，故謂之外也。曰，者秦人之炙，無以異於者吾炙。夫物則亦有然者也。然則者炙亦有外與。

食色固出於性，然莫不有則焉。今告子乃舉物而遺其則，是固出於性無分於善不善之論也。其說行，而天理不明，而人欲莫之遏矣。至於仁內義外之說，其失又甚焉。彼以爲長之在人，如白之在彼。曾不知白之爲色，一定而不變。而長之所宜，則隨事而不同也。若一概而論，則馬之長將亦無以異於人之長，而可乎。夫長雖在彼，而長之者在我。蓋長之之理素具於此，非因彼而有也。有是性則具是理，其輕重親踈小大遠近之宜，固森然於秉彝之中而不可亂。事物至於前者，雖有萬之不同，而有物必有則，汎應曲酬，各得其當，皆吾素有之義，而非外取之，此天所命也。惟夫昧於天命，而以天下之公理爲有我之得私，而始有義外之說。孟子告之曰，且謂長者義乎，長之者義乎。使思夫長之之爲義，則知義之非外矣。而告子猶惑焉。謂愛吾弟而不愛秦人之弟，是以我爲悅，故曰仁內也。長吾長而亦長楚人之長，是以長爲悅，故曰義外也。曾不知所以長之者非在我而何出哉。故孟子復以者炙諭之。同爲炙也，而所以者之則在我。然則以其在彼之同，而謂者炙之爲外，可乎。雖然，長吾之長，義也。長楚人之長，亦義也。長則同，而待吾兄與待楚人，固有間矣。其分之殊，豈人之所能爲哉。觀告子義外之說，固爲不知義矣。不知義，則其所謂仁內者，亦烏知仁之所以爲仁者哉。彼徒以愛爲仁，而不知愛之施有差等，固義之所存也。徒以長爲義，而不知所以長之者，固仁之體也。不知仁義而以論性，宜乎莫適其指歸也。

孟季子問公都子曰，何以謂義內也。曰，行吾敬，故謂之內也。鄉人長於伯兄一歲，則誰敬。曰，敬兄。酌則誰先。曰，先酌鄉人。所敬在此，所長在彼，果在外，非由內也。公都子不能答，以告孟子。孟子曰，敬叔父乎，敬弟乎。彼將曰，敬叔父。曰，弟爲尸，則誰敬。彼將曰，敬弟子。曰，惡在其敬叔父也。彼將曰，在位故也。子亦曰，在位故也。庸敬在兄，斯須之敬在鄉人。季子聞之曰，敬叔父則敬，敬弟則敬，果在外，非由內也。公都子曰，冬日則飲湯，夏日則飲水，然則飲食亦在外也。

季子不知性，故於義內之說有疑焉。公都子答以行吾敬故謂之內，亦未爲失也。蓋敬之所施，各有攸當，是乃義也。然公都子未能本於性而論，故聞季子先酌鄉人之論，則無以對之。蓋庸敬於兄，義也。以鄉人長，酌而先之，亦義也。可敬雖在彼，而敬之者在我。故孟子以弟爲尸爲比。夫兄之當敬，鄉人之酌當先，與夫爲尸者之當敬，皆其理之素定，而不可易者也。然則其爲在內也明矣。而季子猶惑焉。蓋以叔父與弟爲在外，而不知其義之存於內，內外之本一也。公都子蓋有發於孟子之言，故以冬日飲湯，夏日飲水譬之。蓋冬之飲必湯，夏之飲必水，是乃義也，而豈外乎哉。敬以直內，義以方外。敬義立而德不孤。伊川先生曰，敬立而內直，義形而外方。義形於外，非在外也。蓋主於敬而義自此形焉。敬與義，體用一源而已矣。

王炎《宗子論》 仁義，人道之大端也。仁莫重於親親，義莫嚴於尊尊。下治子孫，旁治族屬，親親之道也。上正祖禰，尊尊之道也。祖遠而易

忘，族散而易疎。先王於是因仁義而爲之節文。故禮必有宗，所以繼祖於上，而合族於下也。諸侯不敢祖天子，不可以二至尊也。大夫不敢祖諸侯，不可以二一國之尊也。是故諸侯之世子，繼統爲君。世子之昆弟，同所出者爲適子，異所出者爲庶子。而適子，則先君之別子也。曷爲謂之別子，不得禰其先君也。曷爲不得禰其先君，公廟不可設於私家也。是故旁出者，以是爲始，故曰別子爲祖。別子之適長君，命其族人宗之，故曰繼別爲宗。別子之庶長子，與庶子之庶長子，其兄弟宗之，故曰繼禰者爲小宗。宗之爲言，尊也。上繼祖禰，是故族人尊之也。祖者，本也。本不可二，大宗一而已矣。此百世不遷之宗也，故曰宗。其繼別子之所自出者，百世不遷者也。而小宗有四，其所繼者，禰祖曾高。此五世則遷之宗也，故曰宗。其繼高祖者，五世則遷者也。夫親親者，以三爲五，以五爲九。骨肉之戚，主於恩愛以爲仁。因其遠近而辨其等差以爲義。而又修其節文以爲禮。自斬衰三年而殺之，四世而緦，五世袒免，而服盡矣。服盡則宗易，宗易則祖遷。昭穆之疎且遠者，不復可相属也。是故有百世不遷之宗，明祖禰之正體也。均公子也，而正體以適爲重。有適而無庶，則有大宗而無小宗。有庶而無適，則有小宗而無大宗。所出惟己而已。則無宗亦莫之宗。是三者，公子未必皆然。君命其大夫士之庶者，使宗其大夫士之適者。儻適子非止一人，適長必有君命然後爲宗，此則宗道之正也。是故有適而宗適，此大宗也。其服齊衰九月。其母之服如小君。其妻之服，齊衰三月。無適而宗庶，此小宗也。其服大功九月，而其母妻無服。夫爲之服者，敬宗也。敬宗所以尊祖也。齊衰之服重，大功之服輕。大宗繼祖，小宗繼禰，而不得繼祖。是故降殺其服，所以致察於小大之辨也。庶子不祭祖禰，其祭必於宗子，明正體之重也。庶子不繼祖禰，故不爲長子斬，尊正體而不二其統也。適子庶子，雖富貴必以寡約。入宗子之家，衣服車馬獻其上，牲獻其上。若非所獻，不敢入宗子之門。以祖之正體爲尊且重，不得以爵祿加之也。宗子爲士，庶子爲大夫。大夫則有廟矣。而以上牲祭於宗子之家，祝曰，孝子某爲介子某薦其常事。不可以爵命之貴賤而紊適庶之辨也。宗子去國，庶子爲大夫，而居者，其祭謂之攝。主祝曰，孝子某使介子某執其常事。不厭祭，不旅不假，不綏祭，不配不歸肉，避正主也。其無爵而居者，祭則望墓而爲壇。宗子既沒，告於墓而後祭於家，不可遽以庶而代宗也。夫緦之爲服之窮也，袒免之爲無服也。自是以往，踈矣。昭穆各以其属相從，宗則一而不變也。繫之以姓而弗別，綴之以食而弗殊。雖百世而尊卑長幼親可序者，由有宗也。故曰，尊祖故敬宗，敬宗故收族。公族異於庶姓，而仁義行焉。人道竭矣。後世宗子之法既亡，非緦麻之服，相視幾如路人。冠婚不共其喜，喪葬不共其憂。又稍踈焉，則昭穆不復可辨，是無類也。譜牒不存，則曾高而上，不知其世系之所自出，是無本也。仁之薄，而遺其所親。義之失，而忘其所尊。禮之廢，而無以爲仁義之節文。公卿大夫之貴，莫能繼祖而收族也。其流及於庶人，人情日薄，風俗日壞，又何怪焉。

楊萬里《魏鄭公勸行仁義論》　論曰，人君之於道，資有所近，則言有所入。蓋道無難易，而君子之言有從違。言無從違，而人君之資有遠近。資之所不遠，小人不能卻而返。資之所不近，君子不能勸而進。太宗之行仁義，人以爲鄭公之勸也，帝亦自以爲公之勸我也。不知夫非公之勸也，言之入也。非言之入也，帝資之近也。帝之資不近乎，仁義而可勸，則封倫亦能勸之矣。故太宗曰，魏（證）（徵）勸我行仁義，君子以爲非勸也。天下之治乱，其發在機，其澤在人。非發之難也，決之難也。蓋天下無一定之說也。天下而有一定之說，則誰不能決之者。是故儒與墨並興，而道與術交攻。此有此之說，而彼亦有彼之說。將從其所謂道，則倦於難成。將不從其所謂術，則樂其有速効。難成也者，難毀者也。速効也者，速禍者也。世主能作其怠心，以勝其樂心，見其難毀，以破其速禍者希矣。治乱之機，一言發之，百世不得而移之，決之者果難矣哉。秦堂上之一議，甘龍之言不勝，商鞅之言勝。君子已知秦之短矣。漢匈奴之一議，王恢之言行，韓安國之言不行，君子已知漢之災矣。而秦昭王漢武帝不自知其祚之短，民之災，由此而生也。不惟不知之，又從而樂之，可悼也乎。唐之治不在乎（正）（貞）觀之後，而在乎（正）（貞）觀之初。（正）（貞）觀之初，太宗求治而未有所從，鄭公嘗有言焉，封倫亦有言焉。公之言，仁義之言也。倫之言，刑名之言也。公之言，似甘龍，似安國，似可倦。倫之言，似商鞅，似王恢，似可樂。方是時，一言之勝負，一代之治乱也。君子憂之。非憂其遽乱也，憂其發也。非憂其發也，憂其決也。使太宗有秦昭王好伯之資，有漢武帝喜功之資，則倫之言勝而公之言不勝矣。公之言所以勝者，以帝之資不近二君之資故也。帝之資不近二君，則烏乎近哉。帝資之所近，近乎先王仁義之資也。資之近，故入之也

堅。入之也堅，故決之也果。決之也果，故發之也成。米斗三錢，外戶不閉，四夷來賓。非勸也，資也。非勸而太宗以爲勸，豈亦太宗之賢，樂其言之忠，而忘其資之近故耶。大抵求治之主，莫難於有其天。有其天矣，莫大於盡其人。曷謂天，資是也。曷謂人，學是也。鄉人之憫孺子入井也，齊宣王之不忍於牛也，太宗之觀明堂圖而罷鞭背也，禹湯之泣辜祝網也，其天者相近也。然鄉人之不爲齊宣，齊宣之不爲太宗，太宗之不爲禹湯，何也。其人者相遠也。充其人之學，以極其天之資，鄉人其不爲禹湯乎，而況太宗之賢也哉。君子於此是以爲太宗而歎也。謹論。

章甫《雜說三》 吾觀佛者，皆談仁義，竟不知何者爲仁，何者爲義。比讀莊周書曰，古之治道者，以知養恬，以恬養知。和生於恬，理出於知。德，和也。道，理也。德無不容，仁也。道無不理，義也。然則道德爲仁義之體，仁義爲道德之用。後世人忘其本，止知有仁義，而不知有道德。故老子有激而云。逆求其言，蓋欲合仁義於道德而言之也，豈眞搥提仁義者哉。彼韓愈氏者，斬然臆斷，以道德爲虛位，以仁義爲定名。欲離仁義於道德而言之也。果誰坐井而觀天乎。孔子曰，志於道，據於德。道德其虛位乎。孟子曰，由仁義行，非行仁義也。仁義其定名乎。然則韓愈氏亦不知仁義爲何物也。近世二程氏之學，始講明仁義之說。至以仁爲覺者，是知慈惠寬愛不足以盡仁之實，求其意而未得耶。嘗試思之，蓋反其本而已。莫如莊周之言爲有次序也。方寸之地，本靜而明，明而靜。故曰治道者，以恬養知，以知養恬。恬以致其靜，知以致其明。靜極則無所於忤，明極則無所於蔽。無所於忤，則無所不受。無所於蔽，則無所不達。故曰德和也，道理也。德之字曰仁，道之字曰義。故曰德無不容，仁也。道無不理，義也。其明白徑直也如此。正如學佛者以妙明之心，修止觀之法。以止觀之力，得定慧之稱。或以慈心定爲悲增菩薩，或以無礙慧爲知增菩薩。悲智圓修，同登大覺。儒者之所謂仁義，老子之所謂道德，盡在其中矣。吁，安得圓機之士，共談眞仁義哉。

史堯弼《六韜與詩書異》 愚嘗讀漢史，至《張子房傳》。觀良之爲人，盡陰謀則不如陳平，善征伐則不如淮陰，攻城野戰則不及曹參，供餉給饋則不如鄧侯。然卒能掉三寸之舌，爲帝者師，封萬戶侯，而四人者不及。嘗讀至此，未嘗不歎惜也。及推考其事，然後知漢之興，皆子房之功焉。何則，始良起下邳，有一父老授以兵法，曰讀是則爲王者師。良視之，乃黃石公之《三略》也。故高祖用之，以西定關中，南取蜀漢，約三章，誅暴秦，破強項，而天下服其仁義。解鴻門之阨，陳灞上之師，裂韓彭之地，散垓下之卒，而天下服其權謀。雖曰高祖之治，而實留侯之策。雖曰留侯之策，而實出於黃石公之書。因徐考《三略》，乃知上略設禮賞，別姦雄，差德行，審權變。下略陳道德，察安危。仁義權謀之道，相爲表裏參用之。黃石著之於前，子房行之於後，皆二道之相濟也。幸承師問，請因是而論太公《六韜》之法焉。嗚呼，郁郁乎，洋洋乎，洸洸乎，周文王、武王之治也。紀於《書》，詠於《詩》，雜出於傳，百家之言，昭如也。有道德焉，有仁義焉，有禮樂焉，有教化焉，有法度焉。其休功駿烈裕如也，其深恩美澤藹如也，其典章文物燦如也，其紀綱制度炳如也。其所以治天下之法，何其仁。其所以除天下之暴，何其義。雖寥寥千百載之後，可端拜而議焉。然尚有可疑者。今兵家者流，有《六韜》之書，文武太公答問之辭也。有文韜，有武韜，有龍韜，有虎韜，有豹韜，有犬韜。自文師至戰步，其二君一相，軍旅答問，凡六十篇。以至兵車樓櫓，糧草器械，山川險要，風雲天象，無不備論而詳說。其間又雜以權謀之言。夫《詩》、《書》，亦文武之書也。《六韜》，亦文武之答問也。何《六韜》與《詩》、《書》相反戾之若是耶。豈文武之功，兼權謀而用乎。抑非太公所作，而後世好事之人妄傳乎。試折衷之。夫仁義者，常行之道。權謀者，輔助之術。時可以用仁義則用之，時可以尚權謀則尚之。譬如造大廈焉。其柱石棟樑既已具矣，而檃栝楹桷亦存之。豈以其微小屈曲而遽廢其用哉。仁義者，棟柱也。權謀者，檃桷也。兩不可廢也。然而仁義爲其本，權謀爲其末。是故三代之君，有以行仁義之兵，而亦參用焉。何者，成湯之伐桀，民有來蘇之望，亦可謂仁義之兵矣。然《湯誓》之篇，乃曰升自陑。而孔安國謂從陑出其不意。則權術亦用焉。商高宗伐荊楚，克鬼方，與天下除殘暴之害，豈非仁義之兵乎。而《商武》之詩乃曰，深入其阻。而鄭康成謂冒入其險阻，則權術亦用焉。周宣王內修政事，外攘夷狄，勞徠萬民，豈非仁義之兵乎。而《常武》之詩歌曰，「如飛如翰」。而鄭康成以謂嚾嚾然，疾如飛，驚如翰，則奇兵亦用焉。蓋其以仁義爲本，而以權謀輔之焉。推是三君之事，則文武從可知矣。今取《六韜》之書而觀之，無非出此也。蓋王者之兵，專用仁義。故必進賢退不肖，以清其源。賞功罰罪，以修其政。利而無害，成而勿敗。惟以愛民爲

心，此仁義之術也。不然，何以《六韜》之篇，獨首之以仁義耶。及不得已而用兵，方且選將練卒，料敵應變。上得天時，中得地利，下得人和。深思而熟計之，此權謀之術也。不然，何以《陰符》之篇，獨首之以權謀耶。則其兼而用之，亦明矣。噫，向使文王武王非仁義，則何以退修文德，崇虎來降，八百諸侯不期而會，雲合響應哉。向使非權謀，則何以破牧野之旅，降崇墉之人哉。意其必出於太公之言也。夫兵，凶器也。戰，危事也。戎，國之大事也。故古人必審謹而用之。一舉而有功，則禁暴除亂，安民和衆，混一區宇，一怒而安天下之民。用而無功，則海內虛耗，人民流離，大兵之後，必至凶年，而民受其殃。故善人教民七年，然後即戎，蓋如是審也。文武當虐君之時，思欲有以拯天下之溺，而除天下之殘，然而知兵之不可輕用也。故丁寧反覆，問於太公。詳悉細究，知其必然。故方舉兵以除暴。孰謂《六韜》而後人妄傳乎。仁義譬之五穀，可以養生，而不可以伐病。權謀譬之藥石，可以伐病，而不可以養生。文武之時，海內未寧，知權謀之可以伐病也，故以仁義爲本，以權謀爲末，而參用之。及天下已平，四方無事，知權謀之不可以養生也，遂偃武修文，歸馬華山之陽，放牛桃林之野。干戈包以虎皮，將帥使爲諸侯，示天下不復用武，亦《六韜》之微意也。自斯以降，宋襄公棄權謀而行仁義，故卒敗於泓。秦始皇捨正道而專詭譎，故二世而亡。向使二君知太公之書，仁義權謀兼而用之，則烏得爲三王之罪人乎。惟張子房之用黃石，亦可謂造其閫域矣。承學荒殘，姑誦所聞以塞明問，幸執事裁之。

黃榦《講義・漢陽軍學》　王子墊問曰，士何事。孟子曰，尚志，一章。孟子曰，自暴者不可與有言也一章。

人物並生於天地之間，負陰而抱陽，均氣而同體，未始不相似也。靈於物而謂之人，賢於人而謂之士。則其等級亦甚遼絕矣。渴飲而飢食，趨利而避害，人物之所同也。士居其中，獨超然有以異於人與物，何哉。以其能立吾志，而惟仁義之是趨也。苟爲不然，則章甫其冠，縫掖其衣，懵然而無識，頹然而無志，其所尚者，不過飲食利害之間，謂之人已有愧矣，亦何以當爲士之名哉。故爲士者，要當以立志爲先。而立志者，要當以仁義爲主。仁義者，天理之自然，人心之固有也。爲宅也而安，爲路也而正。人之不可以不居而由也。言而非之，是自害也。委爲不能，是自棄也。士之異於人物者，以其立志而惟仁義之趨也。自暴自棄，是舍其所以異於人與物者，而不足以謂之士矣。諸君處庠序，而謂之士者也。盍亦先立吾志，講明是理，而力行之。庶幾居仁由義，而無愧於爲士之名。不然則汩沒於飲食利害之間，識陋而志卑，醉生而夢死。孟子所謂哀哉，豈不甚可哀也哉。諸君其勉之。

又《講義・安慶郡學》　《易大傳》曰，立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。

天之道，不外乎陰陽寒暑往來之類是也。地之道，不外乎柔剛山川流峙之類是也。人之道，不外乎仁義事親從兄之類是也。陰陽以氣言，剛柔以質言，仁義以理言。雖若有不同，然仁者，陽剛之理也。義者，陰柔之理也。其實則一而已。天地亦大矣。人以渺然之身，乃與天地並立而爲三。至其爲道，則又與天地混然而無間。其可不知所以自立哉。非陰陽剛柔，則雖天地不能以自立。不仁不義，則亦不可以謂之人矣。不謂之人，則與禽獸奚異哉。由仁義，則與天地並立而無間。不仁不義，則無以自別於禽獸。學者於此，其亦知所擇矣。雖然，仁義之道不在他求。孟子曰，惻隱之心，仁之端也。羞惡之心，義之端也。又曰，孩提之童，無不知愛其親也。及其長也，無不知敬其兄也。親親仁也，敬長義也。仁義之道，根於吾心之固有，初非有甚高難能之事也。存之於虛靜純一之中，推之於動作應酬之際。則仁義之道在我矣。試以吾平日設心者思之，果能事親而孝乎，果能處宗族而睦乎，果能交於鄉黨朋友而兼所愛乎，果能視民如傷乎。即是心而充之，以至於無一念之不公，則仁之道盡矣。果能從兄而順乎，果能事上而敬乎，果能應事接物而求其是乎，果能見害不避乎。即是心而充之，以至於無一事之不宜，則義之道盡矣。盡仁義之道，則仰不愧，俯不怍，而上下與天地同流矣。苟爲不然，人我之念汩於中，利害之私昏於外，雖父子骨肉之間，已不能相保，而況於仁民愛物乎。飲食起居之際，已不能中節，而況於酬酢事變乎。凡吾本然具足之良心，已斲喪無餘矣。其視虎狼之父子，蠭蟻之君臣，且不能無媿，而又何以爲人乎。夫以天地並立無間之身，仁義本然具足之性，不知自貴自重，而陷溺至此，此聖賢之所以拳拳爲斯世慮也。有志於學者，即此而致思焉，則知所以入德之門矣。

又《講義・新淦縣學》　王子墊問曰，士何事。孟子曰，尚志。全章。仁，人之安宅也。義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由哀哉。

孩提之童，無不知愛其親也。及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也。敬長，義也。無他，達之天下也。

《論語》一書，未嘗以仁義對言。而孟子言仁義者，不一而足。聖賢之教，宜無異指。而若是不同，何也。仁義，性所有也。夫子言性，不可得聞。而孟子道性善者。夫子教人，無非仁義之道，使人油然入於仁義，而不自知也。孟子憫斯世之迷惑，故開關啓鑰，直指人心，而明告之也。五常百行，皆性所有。而獨言仁義，又何也。仁蓋總其名，而五常百行，其支派也。孟子提綱挈領，使人由是而推之，無往而非仁義也。孟子之言仁義也，其強爲是名耶，抑亦有自來也。且何以知其爲性所有，而五常百行之總名也。夫子固嘗言之矣。立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。三才之道，一而已。陰陽以氣言，剛柔以質言，仁義以理言也。人受氣於天，賦形於地，稟陰陽剛柔氣質以爲體，則具仁義之理以爲性。此豈人之所能強名，而五常百行孰有出於仁義之外哉。道固莫大乎仁義矣。而孟子又曰，惻隱之心，仁也。羞惡之心，義也。恭敬之心，禮也。是非之心，智也。向之二者，分而爲四，又何也。天固不外乎陰陽，陰陽互分而爲老少，則爲四矣。陰陽互分而爲老少，金木水火之所以流行也。木神則仁，金神則義，火神則禮，水神則知。五行既不外陰陽，則五性不外乎仁義也。嗟夫，人稟五行陰陽之秀氣以生，而具有仁義禮智之性，所以與天地並立而爲三也。自其爲氣稟所昏，物欲所蔽，則惻隱者變而爲殘忍矣。羞惡者變而爲鄙賤矣。恭敬者變而爲傲慢矣。是非者變而爲昏愚矣。如是，則雖具人之形，而亦何以異於禽獸哉。以天地並立之身，一不自覺，則流而爲禽獸，然則學者其可不思所以自勉之乎。

又《講義・臨川郡學》 乾元亨利貞。《文言》曰，元者，善之長也，亨者，嘉之會也，利者，義之和也，貞者，事之幹也。君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。君子行此四德者，故曰乾元亨利貞。

孟子曰「無惻隱之心，非人也」至「不足以事父母」。

五三載籍之傳，以仁義禮智對立而並言者，自孔孟始，前此未之聞也。孔子發之於《易》，孟子深於《易》，從而祖述之。示人之意深矣。天地奠位而陰陽分，陰陽既分而五行具。天地之大，所以行四時而生萬物者，不過陰陽五行之理而已。元者春之生，而其行爲木。亨者夏之長，而其行爲火。利者秋之成，而其行爲金。貞者冬之藏，而其行爲水。人稟陰陽五行之氣，而生乎天地之間，則亦具元亨利貞之德，而爲仁義禮智之性。元之德，於性爲仁。亨之德，於性爲禮。利之德，於性爲義。貞之德，於性爲智。天地而非元亨利貞不能以行四時生萬物，人而非仁義禮智又何以充四端制百事哉。均是人也，均賦此性，均具此形。夫子之言，特以爲君子行此四德。孟子之言，又有不能充之者何哉。蓋人受天地之中，無非此性。雜之以氣質，撓之以習俗，不能親師取友，以致其學問之功。雖有此性，亦未免於晦而不明，窒而不通矣。今夫暴虐狼鷙，傷人害物，則無復惻隱之心矣。頑鈍嗜利，寡廉鮮耻，則無復羞惡之心矣。驕淫矜誇，傲狠凌物，則無復辭讓之心矣。背善趨惡，舍正習邪，則無復是非之心矣。如此，則雖有人之形以生，亦何以異於禽獸哉。此無他，學問之功不明，而無以全其本然之性也。古之君子，博學之，審問之，愼思之，明辨之，篤行之，非誇多鬪博以爲能也。絺章繪句以爲工也，求其知吾性之至善，以全其所固有也。故其仁之用，足以愛人而利物。義之用，足以制事而度宜。禮之用，足以事上而接下。智之用，足以明物而察倫。是豈獨足以盡人之性哉，蓋將與天地相爲流通而無間矣。三代而上，此道素明，故黎民於變，比戶可封。雖閭巷匹夫，亦無往而非賢也。秦漢以來，功利之習勝，而此道始不明矣。大山長谷之中，田夫野叟，尚有能守其醇厚質實之素。而通都大邑，經生學士，反不及焉。其聞見甚博也，其文辭甚工也。考其胸中之所存，而察其操履之實，則其可愧也多矣。其天資之美者，亦不過安常守分。而於聖賢教人之方，漫不加省。舉世滔滔，隨波逐流。醉生夢死，豈不甚可悼哉。誠能玩大易之旨，味孟子之言，反觀默省，而知吾心四德之本。窮理格物，而辨吾心四德之實。存養修省，而審吾心四德之幾。勉強力行，而全吾心四德之用。則天地之所以爲天地，聖賢之所以爲聖賢，皆吾分內事也。又何苦甘心於庸淺下流之域，而與草木俱腐哉。大易之言四德，而必贊之以乾元之大。孟子之論四端，而必首之以不忍之心。蓋仁義禮智者，吾心之所固有，而仁足以包四德。猶四時之運，而春生之氣，未嘗不流行乎其間也。春者歲之始，朔者日之始，即大易之所謂元，孔孟之所謂仁也。夫道豈難知哉，人病弗求耳。有志之士，盍相與勉之。

蔡模《孟子集疏》卷一 未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者

也。此言仁義未嘗不利，以明上文亦有仁義而已之意也。遺，猶棄也。後，不急也。言仁者必愛其親，義者必急其君。故人君躬行仁義，而無求利之心，則其下化之，自親戴於己也。

王亦曰，仁義而已矣，何必曰利。

重言之以結上文兩節之意○此章言仁義根於人心之固有，天理之公也。利心生於物我之相形，人欲之私也。循天理，則不求利而自無不利。徇人欲，則求利未得而害已隨之。所謂毫釐之差，千里之繆。此孟子之書所以造端託始之深意，學者所宜精察而明辯也。○太史公曰，余讀孟子書，至梁惠王問何以利吾國，未嘗不廢書而歎也。曰，嗟乎，利誠亂之始也。夫子罕言利，常防其源也。故曰，放於利而行，多怨。自天子以至於庶人，好利之弊何以異哉。○程子曰，君子未嘗不欲利，但專以利爲心則有害。惟仁義，則不求利而未嘗不利也。當是之時，天下之人惟利是求，而不復知有仁義。故孟子言仁義而不言利，所以拔本塞源而救其弊，此聖賢之心也。○《集疏》曰，或問孟子不見諸侯，此其見梁惠王，何也。朱子曰，不見諸侯者，不先往見也。見梁惠王者，答其禮也。蓋先王之禮，末仕者不得見於諸侯。戰國之時，士鮮自重。而孟子猶守先王之禮，故其所居之國而不仕焉。則必其君先就見也，然後往見之。若異國之君，不得越境而來，則必以禮貌先焉，然後往答其禮耳。故《史記》以爲梁惠王卑禮厚幣以招賢者，而孟子至梁，得其事之實矣。曰，人之所以爲性者五，而此獨舉仁義，何也。曰，天地所以生物者，不過乎陰陽五行。而五行實一陰陽也。人之所以爲性者，雖有仁義禮智信之殊，然曰仁義，則其大端已舉矣。蓋以陰陽五行而言，則木火皆陽，金水皆陰，而土無不在。以性而言，則禮者仁之著，智者義之藏，而信亦無不在也。曰，然則其或主於愛，或主於宜，而所施亦有君親之不同，何也。曰，仁者，人也。其發則專主於愛，而愛莫切於愛親。故人仁則必不遺其親矣。義者，宜也，其發則事皆得宜。而所宜者，莫大於尊君。故人義，則必不後其君矣。曰，然則其必爲體用，而不可混者，何也。曰，仁存諸心，性之所以爲體也。義制夫事，性之所以爲用也。是豈可混而無別哉。然又有一說焉。以其性而言之，則皆體也。以其情而言之，則皆用焉。以陰陽言之，則義體而仁用也。以存心制事言之，則仁體而義用也。錯綜交羅，惟其所當，而莫不各有條理焉。曰，子謂仁義未嘗不利，則是所謂仁義者，乃所以爲求利之資乎。曰，不然也。仁義，天理之自然也。居仁由義，循天理而不得不然者也。然仁義得於此，則君臣父子之間，以至於天下之事，自無一物不得其所者，而初非有求利之心也。《易》所謂利者義之和，正謂此爾。曰，然則孟子何不以是爲言也。曰，仁義固無不利矣，然以是爲言，則人之爲仁義也，不免有求利之心焉。一有求利之心，則利不可得，而其害至矣。此孟子所以拔本塞源而救其弊也。且夫利者義之和，固聖人之言矣。然或不明其意，顧有以爲義無利則不和，故必以利濟義，然後合於人情者。雖其未聞大道，又有陷溺其心而失聖言之本旨。然亦可見利之難言矣。程子所謂欲之甚，則昏蔽而忘義理。求之極，則侵奪而致仇怨。學者所宜日深省也。又曰，仁對義爲體用，仁又自有仁之體用，義又自有義之體用。心之制，是就義之全體處說。事之宜，是就千條萬緒各有所宜處說。事之宜，亦非是就在外之事說。凡事之來，其中皆有個宜處，便是義。因舉程子曰，在物爲理，處物爲義，非此句，則後來人恐未免有義外之見。又云，所謂事之宜，方是指事物當然之理，未說到處置合宜處。又云，義之在心，如利刃然。物來觸之，便成兩片。蔡氏云，仁與禮相通，義與智相通。仁流行，則便自有節在其中。義流行，則便自有識在其中。故止曰仁義。又云，仁禮，陽也。仁未著而禮已著。未著者，陽之體，故主仁。義智，陰也。義有形而智無形。有形者，陰之體，故主義。模謂，《集註》循天理則不求利而自無不利，此發明孟子未有仁而遺其親，未有義而後其君之意也。徇人欲則求利未得而害已隨之，此發明孟子苟爲後義而先利，不奪不饜之意也。朱子又曰聖賢之言，所以要辨別義利分明，但只要向義邊一直去，更不通思量第二著。若行義時便說道有利，則此心已傾邪向那邊去。固是未有仁而遺其親，未有義而後其君。纔於爲仁爲義時，便要說不後不遺，則是先有心於爲利。聖賢直要人止向一路做去，不要做這一邊，又思量那一邊。此又推孟子之意而極言之也。蓋天理人欲，差毫髮，繆千里，至可畏也。學者須知孟子不遺其親不後其君之說，不過推仁義中有自然之利耳。非謂方爲仁時，便計不遺其親之利。方爲義時，便計不後其君之利也。蓋纔先萌利心，則必害於義。所以孟子申言，亦有仁義而已矣，何必曰利。學者細玩而已矣。何必之辭，見得孟子語意嚴厲，斬釘截鐵，斷斷然只說仁義，更不向利上去。後世若董仲舒正其誼不謀其利，明其道不計其功，意者其亦得其傳者歟。學者開卷，便當精察明辨於義利之間，則庶乎用心不

差，而可以得入道之門矣。

陳埴《四端説》 性是太極渾然之體，本不可以名字言，但其中含具萬理，而綱理之大者有四，故命之曰仁義禮智。孔門未嘗備言，至孟子而始備言之者，蓋孔子時，性善之理素明，雖不詳著其條，而説自具，至孟子時，異端蠭起，往往以性爲不善，孟子懼是理之不明，而思有以明之，苟但曰渾然全體，則恐爲無星之稱，無寸之尺，終不足以曉天下，於是別而言之，界爲四破，而四端之説於是而立。蓋四端之未發也，雖寂然不動，而其中自有條理，自有間架，不是儱侗都無一物，所以外邊纔感，中間便應。如赤子入井之事感，則仁之理便應，而惻隱之心於是乎形；如蹴爾呼爾之事感，則義之理便應，而羞惡之心於是乎形；如過廟過朝之事感，則禮之理便應，而恭敬之心於是乎形；如妍醜美惡之事感，則智之理便應，而是非之心於是乎形。蓋由其中有間架，不是儱侗都無一物，所以外邊纔感，中間便應。如赤子入井之事感，則仁之理便應，而惻隱之心於是乎形；如蹴爾呼爾之事感，則義之理便應，而羞惡之心於是乎形；如過廟過朝之事感，則禮之理便應，而恭敬之心於是乎形；如妍醜美惡之事感，則智之理便應，而是非之心於是乎形。蓋由其中間衆理渾具，各各分明，故外邊所遇，隨感而應，所以四端之發，各有面貌之不同。是以孟子析而爲四，以示學者，使知渾然全體之中，而粲然有條，若此則性之善可知矣。然四端之未發也，所謂渾然全體，無聲臭之可言，無形象之可見，何以知其粲然有條如此？蓋是理之可驗，乃依然就他發處驗得。凡物必有本根，而後有枝葉，見其枝葉，則知有本根。性之理雖無形，而端的之發最可驗。故由其惻隱，所以必知其有仁；由其羞惡，所以必知其有義；由其恭敬，所以必知其有禮；由其是非，所以必知其有智。使其本無是理於內，何以有是端於外？由其有是端於外，所以必知其有是理於內而不可誣也。故孟子言：『乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。』是則孟子之言性善，蓋亦遡其情而逆知之耳。仁義禮智既知得界限分曉，又須知四者之中，仁義是個對立底關鍵。蓋仁仁也，而禮則仁之著，義義也，而智則義之藏，猶春夏秋冬雖爲四時，然春夏皆陽之屬也，秋冬皆陰之屬也。故曰『立天之道，曰陰與陽，立地之道，曰柔與剛，立人之道，曰仁與義』，是知天地之道，不兩則不能以立，故端雖有四，而立之者則兩耳。仁義雖對立而成兩，然仁實貫通乎四者之中，蓋偏言則一事，專言則包四者，故仁者仁之本體，禮者仁之節文，義者仁之斷制，智者仁之分別，猶春夏秋冬雖不同，而同出乎春。春則春之生也，夏則春之長也，秋則春之成也，冬則春之藏也，自四而兩，自兩而一，則統之有宗，會之有元矣，故曰五行一陰陽，陰陽一太極，是天地之理固然也。仁包四端，而智居四端之末者，蓋冬者藏也，所以始萬物而終萬物者也。智有藏之義焉，有終始之義焉，則惻隱羞惡恭敬是三者皆有可爲之事，而智則無事可爲，但分別其爲是爲非耳，是以謂之藏也。又惻隱羞惡恭敬皆是一面底道理，而是非則有兩面，既別其所是，又別其所非，是終始萬物之象，故仁爲四端之首，而智則能成始能成終，猶元氣雖四德之長，然元不生於元，而生於貞，蓋由天地之化，不翕聚則不能發散，理固然也。仁智交際之間，乃萬化之機軸，此循環不窮，脗合無間，程子所謂『動靜無端，陰陽無始』者，此也。

方大琮《帝王本仁祖義》 人主有一旦之言，而求復其初，是必有所見而發也。古之聖人，與道周旋。有終身履之而不自知者，安有躍然一悟之頃，而後求其要指者哉。聖人安行之事，不敢以望後世，或者慨然有慕古之心，而又竊聞吾道之名，而嘉尚之。遂欲借行道之名，以遂其慕古之志。然聖人之道，安有一蹴可致之理。用志愈力，而去道愈遠。終身馳騖而茫然莫得其指歸，然後反而思聖人之於道，殆不若是泛然也。發之於心，體之於身，其要指若是而已。使一念之加力，則聖人之道，未必不自躍然一悟者得之。武帝元朔之詔曰，帝王本仁祖義。蓋十二年而有是言，帝之見略定矣。竊嘗求之古帝王矣。有曰行仁者，有曰性仁者，無所謂本之名。有曰由義者，有曰遵義者，無所謂祖之名。武帝何見而創爲此名耶，豈萬世不傳之旨，而帝驟得之耶。然而帝外施仁義之主也。外施者，以名求仁義也。本祖者，以寔求仁義也。是二者正相戾也。帝何以發此言哉。噫，孰知本祖之論，正自外施者得之乎。凡人之情，趨向窮而後歸根之論興，志慮衰而後悔悟之機動。外施而不獲遂，然後退思而求其內矣。此理也，亦勢也。大抵後之人主，有終身力行仁義者，則本祖之論，固隱於不言之中。有素不留意於仁義者，則本祖之論，將置於念慮之外。而未有名慕而實違，外似而中不然，如漢之武帝者。蓋帝也，見高而意銳。見高則不肯俯伏於帝王之下，意銳則不能舒徐以求仁義之實。其所以爲是崇儒重道者，君子知其非出於本心。使仁義之名可以求而得，帝王之盛可以企而及，則本祖之論不復見於元朔之初矣。十二年間，咸五登三之意，無日無之。非不知仁義之美，皆自其內心以生。然好名之念蘊於其中，而不暇屈意於踐履之地。直欲乘方銳之氣，以外竊仁義之名而已。雖嘗敬高年，恤孤寡。然而仁之末也，而非本也。救東甌，伐匈奴，然而義之假也，而非祖也。執其小者末者，而欲遂帝王遠大之

事，不獨羣臣疑之而不敢言，即帝亦自疑之，而姑庶幾其獲遂焉。惟其不能遂也，則本祖之論，欲無發而不可得。向者上嘉下樂之言，不絕於口。一旦乃能回思卻顧，而求帝王所由遵之道。向者外施之意，茫然無據。一旦能探本尋源，而求所謂本祖之地，亦其世故熟而至理明，銳氣消而本心見，脫去人慾，而窺見帝王之本眞，君子亦幸其有歸宿之地矣。前乎是者，建元之策，帝雖非以仁義問，而或者覘大道要極之意，帝其知之耶。然仲舒歷舉仁義之端而勉之以加意。言甚急而帝則緩，是帝未知本祖也。繼乎是者，元光之策。至有仁義何先之問，帝若已知之矣。然公孫分析仁義之條，帝採其辭而略其意，是帝猶未知本祖也。欲效唐虞之昌言發於廷，若將以是爲臣下誇詫。汲直外施一語，深中帝病。而惘然之色隨見，是帝正在迷而未復之中也。當是時，志大氣剛，謂帝王之道可立談而致。雖使數子歷舉其所謂仁義者，曰如是而爲本，如是而爲祖，其如帝之不聽何。迨夫精神志慮鼓舞倦矣，傍皇四顧莫得其指歸，而後知疇昔艷慕之情，皆不足據。本祖之論，不待人發之，而帝則自發之。元朔之初，異乎前日之武帝矣。雖然仁患於不知本，義患於不知祖。果知之矣，則終身踐言可也。由元朔之後觀之，蓬廬之一宿耳。窮兵黷武，仁者不爲，而帝爲之。始也。由元朔之後觀之，蓬廬之一宿耳。窮兵黷武，仁者不爲，而帝爲之。神仙土木，義者不爲，而帝爲之。帝豈忘向者本祖之論耶。宣帝終身嚴毅，而寬大一詔，君子許之。曾謂本仁祖義之言，不足裨武帝之萬一，然而有由也。寬大之詔，宣帝之末年也，則一見而遂定。本祖之言，武帝之中年也，見識高明，則有時而能悟。信道未篤，則未幾而轉移，故始者之不念，而元朔之詔是一悟也。繼者之不力，而輪臺之悔，又再悟也。帝方心平氣定，以求歸根之地，可以上追帝王無難也。然而僅止是者。故嘗論之，元朔之詔，此正回心以復仁義之機也，而惜其不堅。輪臺之詔，此正虛心以行仁義之時也，而惜其已晚。遂使上嘉下樂之語，徒爲武帝之空言，悲夫。

黃震《黃氏日鈔》卷六八《春秋》 謂治人之道，人能自正於心者，雖聖人不能加也。行之事矣。折而從仁義禮樂者，則治之也佚，是其次也。聞人之是己非己爲喜懼，因其喜懼而治之，是又其次。不以是非爲喜懼，而必待賞罰，聖人之治人，至是止矣。《春秋》之作，又所以治夫仁義禮樂是非賞罰，聖人之治人，至是止矣。《春秋》之作，又所以治夫仁義禮樂是非賞罰之所不能治者也。然其用之之法有三，原其情，察其勢，使人心厭然我服，然後斷之理。舜能事瞽瞍，而天下不能爲子。箕子能事紂，而天下不能爲臣。湯事葛，文王事昆夷，而天下不能爲國，是何耶，是未之思，是之謂理。故《春秋》者，道之極，而聖人之終事也。愚按世謂《春秋》爲賞罰之書，而賞罰必斷之理，此不過兩言已足。然人人能言之，今其模寫次第，多爲曲折，則水心之文法然爾。

又《老子》 謂老聃厭聖人之仁義禮樂，而欲一切返太樸之初，不知聖人之爲此仁義禮樂者，正以消伏天下之機巧詐僞也。今欲盡廢，是與天下以機相示，微相使也。聃自變於俗，而謂聖人變之乎。愚謂聖人不過行其所當然，老子乃欲去其所當然者耳。此則昌黎《原道》之說盡之。無爲則天下決不能自治，勢必出於慘刻，以勝其不治者。此則太史公老子之傳盡之。若謂聃自變於俗，則聃且有辭。

鄧牧《伯牙琴・寶說》 天下有至寶。貴甚夜光，重甚垂棘，而未易識者，一介之士是已。珠隱於蚌，玉藏於璞，與螺蛤瓦石，未始不類。然剖之鑿之，愚者知爲珠與玉。一介之士，道德仁義，文章學問，蘊諸其心胷，非如機相示，微相使也。聃自變於俗，而謂聖人變之乎。愚謂聖人不過行其所當然，老子乃欲去其所當然者耳。此則昌黎《原道》之說盡之。無爲則天下決不能自治，勢必出於慘刻，以勝其不治者。此則太史公老子之傳盡之。若謂聃自變於俗，則聃且有辭。

鄧牧《伯牙琴・寶說》 天下有至寶。貴甚夜光，重甚垂棘，而未易識者，一介之士是已。珠隱於蚌，玉藏於璞，與螺蛤瓦石，未始不類。然剖之鑿之，愚者知爲珠與玉。一介之士，道德仁義，文章學問，蘊諸其心胷，非如蚌可剖璞可鑿也。脫使得天下高位，則禮樂興，敎化成，天地清寧，神明降格，民物阜殷，舉天下至美，願見不可得者，坐而致之。其爲至寶，豈止如夜光垂棘，一可玩而已哉。奈何一蚌一璞至微，蘊諸大山滄海至深，天下盡心力求之，蛟鼉虎兕有所不避。故爲珠玉者，迄未嘗不得遇。一介之士，與人類並居，其求之甚易，非有高深足以勞其力，異類足以缺九字。目棄。非如藐然無情之物，委諸遐僻幽深而遂已。天下既無求於此，方且鄙薄非笑，不得與螺蛤瓦石均爲有用，何也。夫一事成敗，一物完毀，莫不有數行其間。豈有天地大運，治亂廢興，非是數所爲者。一士窮達，常關係天地之大運，豈人力哉。舉天下非蠢謬無知，孰不能憂亂思治，哀廢興廢。及治亂興廢所分，日與同處而卒莫之識，則是窮天下智慮，卒無以自別於蠢謬無知，亦可哀矣。故嘗謂一介之士，未嘗絕於天下。天無日月星辰，空然氣耳。地無山河草木，莽然塊耳。人無一士之道德仁義，文章學問，蠢然萬物耳。日月星辰，未嘗一日不麗乎天。山河草木，未嘗一日不著乎地。一士之道德仁義，文章學問，乃不得常爲人類所宗，何人類不幸，獨不得如天地之粲然有章，炳然有文也。要之道德仁義，文章學問，亦未嘗一日不與日月星辰山河草木並立不悖，特顯晦不同耳。當天運之泰，則達爲稷、契、皐陶、伊、傅、周、召。及天運之否，則窮爲夷、齊、孔、顏、長沮、桀溺。故雖窮而在下，未嘗不隱然爲扶植

人類地。使一日無所扶植，人之類絕滅久矣。天下之士，常隱被一士之澤，而不自知也。世之假士自名者，侈然曰，我良治天下國家。世亦徒以爲士，且惡知眞所謂士者，與天地相爲表裏，豈易得哉。一介之士，足以關係天地大運者，世既不之識。而號爲士者，又眇然不足道。則是通天下之惑，有甚於瞽。其何以救之。後之欲治天下國家者，其亦以求夜光垂棘之心，而求一介之士。則天地大運，不可得泰乎。然亦曰有數。

黃仲元《四如講稿》卷一《學而時習之章》、《梁惠王第一章》《論語》開卷，重在學習字上。學之要在於習。《易》以水洊至爲習坎。學之有習，亦猶是也。習則熟矣。仁熟而忘於仁，義熟而忘於義。如何不說自求自趣。說既在我，則樂亦在我矣。必有朋遠來而後樂者，蓋樂之至，將與人共之也。《易》之同人，無適非朋。然有不必同者，故人或不知，何慍之有。君子之學，如是而已。故以君子結之。說樂與不慍字對，君子是總上文。說而，是承上接下之辭。之是指所學所習之理。此君子之一行，故言不亦乎，是設爲疑辭。上二句是心與理一，中二句是心與人一，下二句是心與天一。《論語》二十篇，無非學習之理與事，此開其端耳。若孟子答梁惠王之問，是《孟子》入門戶處。仁義只是天理，利便是人欲。人之所以爲人，仁義之外別無個道。幾曾帶個利字稟賦出來。仁非專主於愛，而愛莫切於愛親。義非專主於宜，而宜莫大於尊君。二者天理之自然。因物我之相形，而計較之心重。一有所爲，卽入於利。《孟子》一書，先正人心。七篇之中，純說仁義。而此章託始，所以拔本塞源也。先言亦有仁義，是指本心之善端。辭何其嚴。次言亦曰仁義。是納其君於當道，辭何其婉。曰未有仁而遺其親，未有義而後其君，是指其效之必然，意何其切。孟子之曰有，曰未有，異於梁王之曰將有矣。何必曰利凡兩言之，譬如快刀利斧，和根截斷。王與大夫，與庶人，曰何以利，固俱不可。士爲仁義之宗主，所學者何，亦胥曰利，此又孟子之所深憂也。合此二章，孔子所謂學習，仁義而已矣。孟子所謂仁義，卽是學習第一件大大事。行其所學所習，則仁義達之天下。這是立本領之大。

又卷二《仁義禮智之端章》、《仁義禮智樂之實章》此二章，七篇大總腦處。前章重在仁字上，卻包義禮智說。後章對說，仁義卻和知禮樂說。前章重在端字，與知皆擴而充之一句，不說端字，則說充字不來。後章重在實字，與知斯二者弗去一句，不說實字，則說生字不來。文字各有血脈，二章都指良心眞切處說。這便是信，實只是信字。所謂人皆有不忍人之心者，上面人字，總說天下之人。下面人字，單指個人說。如下文所謂孺子，便是人不忍。是此心割捨不得。只是下文惻隱之心，所謂先王有不忍人之心，斯有不忍人之政五句，此心人人有之，先王亦有之。但人不能充，聖人便能充之。百篇之《書》，《南》、《雅》之詩，六典之禮，都是不忍人之政。以政發心，心心相感，不言自化，宜如運掌之易。所以謂人皆有不忍人之心者六句，又再提起說，要見本心之眞。當乍見時，此豈有所安排造作，而怵惕惻隱，自不知從何而生。使內交使要譽，使惡其聲而然，則僞矣。故著三個非字。由是觀之，以下九句是字，指孺子入井一事說耳。因論惻隱，便引個羞惡辭讓是非之心出來。惻隱羞惡辭讓是非八個字，一字一義，都指人己相形說，卻就事事反處，看出正道理來。無此心，則俱爲非人，言其必有也。惻隱之心，仁之端也。以下八句，須曉得不是仁義禮智，只是仁義禮智之端。仁義禮智，性也。惻隱羞惡辭讓是非，情也。性情，字俱從心。性是心之靜，情是心之動。心統性情者也。端是情之發見處，注謂端首也，疏謂端本也。朱文公以爲緒也，如繰絲然。先尋其緒，則千絲萬絲，續續而上，因情之可見，而後知性之不可得而見者，皆自然而然者也。名自外立，理由中出，非是使人學爲仁義禮智也。所謂人之有是四端也，猶其有四體也。以下六句，人字應上面人字，有字應上面無字。又以四體而證四端之必有也。自謂不能者，是指人說。謂其君不能者，是應上面先王說。先王之政，念念不忍，事事不忍。後之爲臣者，獨不能引其君志於仁乎。所謂凡有四端於我者，知皆擴而充之矣七句，又再拈起說。凡字才謂人，皆是我字，是人人之所謂我。我字與上自字對，皆字與上凡字對，知字又與上能字對。始患其不知，知患其不能擴充，故末稍歸重在知字。知，須是在人體認得個本心形見處。充字又重知字了。知不能充，是只見得便住。息火之明，遏泉之行，此將誰咎。始只是上面端字，充得去者足以保四海，便是說先王之政。不能充者，不足以事父母，便說人之自賊者。充是塞乎天地之間，皆此仁也。自然擴了，更不消再說擴字。這便是人能弘道底道理。保四海者，滿腔子純是天理。不足事父母者，滿腔子純是人欲，此之謂失其本心。故七篇教人體認良心善性。後章專就事親從兄上說，較切近緊要，在實字。人身之初，有父兄而已。身者父之遺體，兄

者分父之氣體而先者也。事親須見事意，從兄須見從意。不於事與從上玩味，則終無以識仁義之實理。下面三個斯二者，只是事親從兄。既知之又弗去，知是見得明，弗去是守得固。事與從又有多少品節儀文在裏面。行得恰恰好，不增一分，不減一分，便是理之實。由中而出，無些勉強，便是樂之實。樂則生以下三句，只是事與從之間，常常做得熟，自然浹洽周流，油然而生，不能自已。到這田地，觸耳所聽，觸目所視，無所不合。而不知足之蹈之，手之舞之，這便是四體不言而喻矣。前四個是也字，都是說用工處，到樂處便不說是也字了。這處最要看，所以樂所以生者如何。生字與實字應。實是個生生種子，這種子只在人腔殼子裏。驗之吾身，事親從兄，是就原頭發見處說。知弗去，是就體認操存處說。節文，是就纖悉微密處說。樂是就成熟結果處說，生惡可已。如碩果不食，善端萌蘖，更無歇時。足蹈手舞，只是形容枝幹暢茂，花萼敷榮，可玩可悅處。孟子指個實字示人，雖田更野叟，亦足知此。學者不能知之而弗去，如禮樂何。是亦衆人而已矣。反復二章，前章不言實，而非內交，非要譽，非惡其聲，此便是實。心形見後章，不言充，而樂則生，生則惡可已，這便是充塞氣象。後章言樂，而前章不言樂者何。充之足以保四海，如之何而不樂。不充之不足以事父母，樂何從來哉。前章又當參情可以爲善章看。恭敬之心，即辭讓之本。不言端者，直因用以著其體耳。後章又當參君子所性章看。木有實則生，有根則生。性之四德根於心者深，故其生色也。輝光乎前，充盈乎後，旁溢流通乎左右上下，而亦不自知也。此惟有德者能之。吁，通天下鈞是人也，人鈞是仁義禮智也，而非夫人相與講習之，則道不明也，不行也。必有先覺之士而爲之傳，是以與人道相爲無窮而不可廢。周東而微，國雄有七。上無禮，下無學。爲士者倀倀然，流入於異端邪說，以斷喪其本心之天。母食弗食，兄室弗居，此豈能充其類者。愛無差等，施由親始，此豈知本之一者。大事所當盡也，而父兄百官皆不欲，於惻隱之心乎何有。之墦間乞其餘，而妻妾相與訕泣，於羞惡之心乎何有。簞食豆羹，至微也。而非其人則見於色。鄉原，亂德也。而不知其似而非，於辭讓是非之心乎何有。七篇一書，吾孟子車安得不痛切與之言哉。惟無是非，故無惻隱，則語之以矢匠，擇術不可以不愼。惟無羞惡，故無辭讓，則喻之以嘑蹴，爾之不受不屑。曰人能充無欲害人之心，充無穿窬之心，而仁義不可勝用。又繼之曰，充無受爾汝之實，則無所往而不爲義。乃所以充吾仁也，惟恐人之自賊也。語曹交以孝弟，道堯舜文以堯舜。見穀觫之不忍，則告之舉斯心加諸彼。有餓莩而不知發，則責之以惡在其爲民父母。又不敢謂其君不能者也。敎之以體認，敎之以充廣，探幾微之先，辨理欲之界，正人心之初，究治本之原，如子車者，然後可謂善講學。天理民彝之在，雖今猶古。其誰無立達之仁，而忍曰學之不必講。講者，則講其大者。與臣言，言忠君。與子言，言孝父。與弟言，言悌兄。與友言，言信友。毋使養其小體，而終身爲小丈夫。庶幾內則知仁義之實，外亦能充其惻隱羞惡辭讓是非之端。雖然事親從兄，孩提之童可知可能，似易易事。孝未如舜五十而慕弗去地位，老尤難難。若夫鄉鄰有鬬，往救則惑。惡甚於死，患有不辟。餓七十鎰，受以爲是。章稱不孝，從禮貌之。則子車之於是四端也，權衡輕重，亦必有道甚矣。學之未易講也。

禮

胡安國《春秋傳》卷一三　大夫出疆，有以二事出者，有以一事出而專繼事者，其書皆曰遂。公子遂如周及晉，與祭公自魯逆王后，皆所謂以二事出者也。公子結往媵而及齊宋盟，則專繼事者也。是非得失，則存乎其事矣。冢宰上兼三公，其職任爲至重。而來聘於魯，天王之禮意莫厚焉。魯侯既不朝京師，而使公子遂往，又以二事出，夷周室於列國，此大不恭之罪。履霜，堅冰之漸。《春秋》之所誅，而不以聽者也，則何以無貶乎。有不待貶絕而罪惡見者，不貶絕以見罪惡。【略】

記禮者曰，祭帝於郊，所以定天位也。禮行於郊，而百神受職焉。魯，諸侯，何以有郊。成王以周公有大勳勞於天下，命魯公世世祀周公以天子之禮樂，是故魯君孟春乘大輅載弧韣旂十有二旒日月之章，祀帝於郊，配以后稷，天子之禮也。以人臣而用天子之禮可乎，是成王過賜，而魯公伯禽受之非也。揚子曰，天子之制諸侯庸節，節莫差於僭，僭莫重於祭，祭莫重於地，地莫重於天。諸侯而祀天，其僭極矣。聖人於《春秋》，欲削而不存，則無以志其失，爲後世戒。悉書之乎，則歲事之常，有不勝書者。是故因禮之變，而書於策。或以卜，或以時，或以望，或以牲，或以牛。於變之中，又有變焉者。

悉書其事，而謂言偃曰，魯之郊禘，非禮也。周公其衰矣。杞之郊也，禹也。宋之郊也，契也。是天子之事守也。言杞宋夏商之後，受命於周，作賓，王家，統承先王，修其禮物，其得行郊祀而配以其祖，非列國諸侯之比也。是故天子祭天地，諸侯祭社稷，祝嘏莫敢易其常古，易則亂名犯分，人道之大經拂矣。故曰郊社之禮，所以事上帝也。宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如視諸掌乎。夫庶人之不得祭五祀，大夫之不得祭社稷，諸侯之不得祭天地，非欲故爲等衰，蓋不易之定理也。知其理之不可易，則安於分守，無欲僭之心矣。爲天下國家乎何有。【略】

諸侯之有郊禘，東周之僭禮也。魯之郊禘，惠公請之，猶未率以爲常。僖公始作頌以誇其盛，於是四卜不從，猶三望，故特書以示譏。

古者大事決於卜，故《洪範》稽疑，獨以龜爲主。卜而不從，則不郊矣。故免牲。【略】

望，祭也。有虞氏受終而望，因於類。巡守而望，因於柴。皆天子之事也。今魯不郊而望，故特書曰猶。猶者，可以已之詞。其言三望，何也。天子有方望，無所不通。諸侯非名山大川在其封內者，則不祭。魯得用重禮，視王室則殺，故望止於三，比諸侯則隆。故河海雖不在其封而亦祭，然非諸侯之所得爲也。

張九成《少儀論》 聖人之道，本無小大於其中，有辨之不精者，此予所以不得無說。大矣哉，聖人之論禮也。其曰禮之以少爲貴者，以其內心也。德產之致也精微，觀天下之物，無可以稱其德者。如此，則得不以少爲貴乎。故君子謹其獨也。禮在於是，則寂然不動之時也，喜怒哀樂未發之時也。《易》所謂敬以直內也，孟子所謂盡其心知其性也。有得於此，未可已也。釋氏疑近之矣。然止於此而不進，以其乍脫人欲之營營，而入天理之大，其樂無涯，遂認廓然無物者爲極致。是故以堯舜禹湯文武之功業爲塵垢，以父子君臣夫婦長幼爲贅疣，以天地日月春夏秋冬爲夢幻。離天人，絕本末，決內外，煢煢無偶。其視臣弒君子弒父，兵革擾攘，歲時荒歉，皆其門外事。枯槁索寞，無滋潤之氣，如秋冬之時，萬木凋落。離睽敗絕，無復有婆娑庇覆之狀，又烏知夫冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸之氣象也乎。殆將滅五常，絕三綱，有孤高之絕體，無敷榮之大用。此其所以得罪於聖人也。禮之以多爲貴者，德發揚詡，萬物大理，物博如此，則得不以多爲貴乎。故君子樂其發也。禮在於是，則感而遂通之時也，發而中節之時也，《易》所謂義以方外也，孟子所謂存其心養其性也。自內心之貴，進而得於此，則爲堯舜禹湯文武之功業，爲父子君臣夫婦長幼朋友之大倫，爲天地日月春夏秋冬之照用。兼天人，通本末，合內外。循環往復，無有不可。譬之於木，從元生本，從本立根，從根立榦，從榦發枝，從枝敷條，從條出葉，以枝葉而觀本元，相去遠矣。然枝枝葉葉，皆元氣也。有元氣而無枝葉，不足以見元氣之功。有內心無外心，則無以見禮之大用。由是而推，一葉之黃，一枝之瘁，皆本根之病也。一拜之不酬，一言之不中，皆內心之不充也。昔堯舜性之，則不勉不思，內外兼得矣。湯武反之，則觸人欲而知反矣。然而其反也，有力量之淺深焉。昔顏子三月不違，其餘日月至焉。猶未如湯武之一反而不復起也。蓋湯武之反，反於禮而已。以禮爲反，則動容周旋，皆中於禮矣。皆中於禮，則一唯一諾，一起一止，一進一退，一取一捨，無不合於禮者，此其所以爲聖人也。先儒訓少爲小，其意以謂所記者小節爾。以此爲小，孰能爲大。殊不知小卽大也。是少當有副意，如太師之有少師，則少者所以副其大。是儀者，所以副其禮也。有大無小，何以見其用哉。猶成象之謂乾，效法之謂坤。則儀者，所以效法於禮也。是以謂之少焉。伊川先生曰，灑掃應對，卽形而上者之事，豈不信哉。且夫釋氏之學，以歸根反本爲至極。豈知惻隱之心爲仁之端，羞惡之心爲義之端，辭遜之心爲禮之端，是非之心爲智之端乎。予請舉一端爲諸君明聖人之教。推惻隱之心於天下，則如春風，如和氣。遇花則花紅，遇葉則葉青，遇草則草綠。油然巧妙，非刻畫雕琢所能致也。豈不優矣哉。若夫釋氏，則如雪霜凜冽，萬木禿立，誰復承其庇覆乎。昔子思明此道矣，曰，大哉，聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極於天。此明內心之理矣。又曰，優優大哉，禮儀三百，威儀三千，待其人然後行。此又明內心而進於外心之禮矣。此少儀之意也。諸君誠有意於斯道，當自喜怒哀樂未發之前，求其所謂內心，儻有得焉，勿止也。當求夫發而中節之用，使進退起居，飲食寢處，不學而入於鄉黨之篇。則合內外之道，可與論聖人矣。儻其於威儀之間，齟齬未合，盍亦求內心之所以爲未至者乎，若夫不得乎此，徒有事於進退盤辟儀章度數，是俗儒而已矣。君子肯爲之乎。

朱熹《延平答問》 問禮之用，和爲貴，一章之義。

先生曰，孟子曰，仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。禮之實，節文

斯二者是也。禮之道雖以和爲貴，然必須體其源流之所自來而節文之，則不失矣。若小大由之，而無隆殺之辨，知和而和，於節文不明，是皆不可行，則禮之體用失矣。世之君子，有用禮之嚴至拘礙者，和而失其節者，皆非知禮者也。故有子以是語門人，使知其節爾。

問：因不失其親，亦可宗也。橫渠先生曰，君子寧孤立無與，不失親於可賤之人。熹據此，則因也，親也，宗也，皆依倚附託之名。但言之漸重爾。所因或失其所親，謂可賤之人不可親也。則亦不可宗。人之可親者，必可宗。其不可親者，必不可宗也。故君子非孤立無與之患，而不失其親爲難。其將欲有所因也，必擇其可親者而因之。使彼誠賢，則我不失其所親，而彼亦可宗矣。其文與上二句相似，皆言必慮其所宗，行必稽其所敝之意，不審尊意以爲如何。

先生曰，伊川先生曰，信本不及義，恭本不及禮。然信近於義，恭近於禮也。信近於義，以言可復也。恭近於禮，以遠恥辱也。因恭信而不失親，近於禮義，故亦可宗也。猶言禮義者不可得見，得見恭信者可矣。詳味此語，則失親於可賤之人，自無有矣。蓋以禮義爲主故也。

問：「《詩》三百，一言以蔽之，曰，思無邪。」蘇東坡曰，夫子之於《詩》，取其會於吾心者，斷章而言之。頌魯侯者，未必有意於是也。子由曰，思無邪，則思馬而馬應。思馬而馬應，則思之所及，無不應也。故曰，思無邪。思馬斯徂。此頌魯侯之意也。兩說未知孰是。

先生曰，詩人興刺，雖亦曲折達心之精微，然必止乎禮義。夫子刪而取之者，以此爾。若不止於禮義，即邪也。故三百篇，一言足以蔽之，只是思無邪而已。所以能興起感動人之善心，蓋以此也。頌魯侯者，偶於形容盛德如此。故曰思無邪。於馬言之者，又有秉心塞淵，然後騋牝三千之意。

問，吾十有五而志於學一章，橫渠先生曰，常人之學，日益而莫自知也。仲尼行著習察，異於他人，故自十五至於七十，化而知裁其進德之盛者與。伊川先生曰，孔子生而知之，自十五至七十，進德直有許多節次者。聖人未必然，亦只是爲學者立一下法，盈科而後進，不可差次。須是成章乃達。兩說未知孰是。

先生曰，此一段，二先生之說各發明一義，意思深長。橫渠云化而知裁，伊川云盈科而後進，不成章不達。皆是有力處。更當深體之可爾。某竊以謂聖人之道中庸，立言常以中人爲說，必十年乃一進者。若使困而知學，積十年之久，日孳孳而不倦，是亦可以變化氣質，而必一進也。若以鹵莽滅裂之學，而不用心焉，雖十年亦只是如此，則是自暴自棄之人爾。言十年之漸次，所以警乎學者，雖中才於夫子之道，皆可積習勉力而至焉。聖人非不可及也。不知更有此意否。

問，禘自既灌而往者，吾不欲觀之矣。伊川曰，灌以降神，祭之始也。既灌而往者，自始及終，皆不足觀。言魯祭之非禮也。謝氏引《禮記》曰，吾欲觀夏道，是故之杞，而不足證也。我欲觀殷道，是故之宋，而不足證也。我觀周道，幽厲傷之，吾舍魯何適矣。魯之郊禘，非禮也。周公其衰矣。以此爲證，而合此章於上文，杞宋不足證之說。曰考之杞宋，則文獻不足。考之當今，則魯之郊禘又不足觀。蓋傷之也。呂博士引荀子大昏之未發祭之未納尸喪之未小斂一也解此，與趙氏《春秋纂例》之說，不審何者爲是。

先生曰，記曰，魯之郊禘，非禮也。周公其衰矣。以其難言，故《春秋》皆因郊禘事中之失而書，譏魯自在其中。今曰禘自既灌而往者，吾不欲觀之矣，則是顛倒失禮，如昭穆失序之類。於灌而求神，以至於終，皆不足觀，蓋歎之也。對或人之問，又曰不知。則夫子之深意可知矣。既曰不知，又曰知其說者之於天下也，其如示諸斯乎指其掌，則非不知也。只是難言爾。原幽明之故，知鬼神之情狀，則燭理深矣。於天下也何有。

問，或問禘之說一章，伊川以此章屬之上文，曰不知者蓋爲魯諱。知夫子不欲觀之說，則天下萬物各正其名，其治如指諸掌也。或以爲此魯君所當問而不問，或人不當問而問之，故夫子以爲不知，所以微諷之也。餘如伊川說云。龜山引《禮記》禘嘗之義大矣，治國之本也，不可不知也。明其義者君也，能其事者臣也。不明其義，君人不全。不能其事，爲臣不全。非或人可得而知也。其爲義大，豈度數云乎哉。蓋有至贖存焉。知此則於天下乎何有。此數說不審孰是。

先生曰，詳味禘自既灌以下，至指其掌，看夫子所指意處如何。却將前後數說皆包在其中，似意思稍盡。又未知然否。

問，祭如在，祭神如神在。熹疑此二句，乃弟子記孔子事，又記孔子之言於下以發明之，曰，吾不與祭，如不祭也。

先生曰，某嘗聞羅先生曰，祭如在，及見之者。祭神如神在，不及見之者。以至誠之意，與鬼神交，庶幾享之。若誠心不至，於禮有失焉，則神不享

矣。雖祭也何爲。

問：居上不寬，爲禮不敬，臨喪不哀，吾何以觀之哉。熹謂此非謂不足觀，蓋不誠無物，無物則無以觀之也。

先生曰：居上寬，爲禮敬，臨喪哀，皆其本也。有其本，而末應。若無其本，粲然文采，何足觀。

又《論語集注・學而》 有子曰：「禮之用，和爲貴。先王之道斯爲美，小大由之。」

禮者，天理之節文，人事之儀則也。和者，從容不迫之意。蓋禮之爲體雖嚴，而皆出於自然之理，故其爲用，必從容而不迫，乃爲可貴。先生之道，此其所以爲美，而小事大事無不由之也。

有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。

承上文而言，如此而復有所不行者，以其徒知和之爲貴而一於和，不復以禮節之，則亦非復理之本然矣，所以流蕩忘反，而亦不可行也。○程子曰：「禮勝則離，故禮之用和爲貴。先王之道以斯爲美，而小大由之。樂勝則流，故有所不行者，知和而和，不以禮節之，亦不可行。」范氏曰：「凡禮之體主於敬，而其用則以和爲貴。敬者，禮之所以立也；和者，樂之所由生也。若有子可謂達禮樂之本矣。愚謂嚴而泰，和而節，此理之自然，禮之全體也。毫釐有差，則失其中正，而各倚於一偏，其不可行均矣。

又《朱子語類》卷四一《論語二三・顏淵篇上・顏淵問仁章》

問：「『由乎中而應乎外，制於外所以養其中。』克己工夫從內面做去，反說「制於外」，如何？」曰：「制卻在內。」又問：「《視箴》何以特說心？《聽箴》何以特說性？」曰：「互換說，也得。然諺云：「開眼便錯。」視所以就心上說。「人有秉彝，本乎天性。」道理本自好在這裏，卻因雜得外面言語來誘化，聽所以就理上說。」

「操之有要，視爲之則」，只是人之視聽言動，視最在先，爲操心之準則。此兩句未是不好。至「蔽交於前」，方有非禮而視：故「制之於外，以安其內」，則克己而復禮也。如是工夫無間斷，則久而自從容不勉矣，故曰「久而誠矣」。

或問：「非禮勿視聽言動，程子以爲「制之於外，以安其內」，卻是與「克伐怨欲不行」底相似。」曰：「克己工夫，其初如何便得會自然！也須著禁制始得。到養得熟後，便私意自漸漸消磨去矣。今人須要揀易底做，卻不知若不自難處入，如何得到易處。所謂「非禮勿」者，只要勿爲耳。眼前道理，善惡是非，阿誰不知，只是自冒然去做。若於眼前底識得分明，既不肯去做，便卻旋旋見得細密底道理。蓋天下事有似是而實非者，亦有似非而實是者，這處要得講究。若不從眼前明白底做將來，這個道理又如何得會自見。」

李問：「伊川云：「制乎外以安其內。」顏子心齋坐忘，都無私意，似更不必制於外。」曰：「顏子若便恁地，聖人又何必向他說「克己復禮」！便是他也更有些私意。莫把聖人另做一個人看，便只是這樣人。「如有周公之才之美，使驕且吝」，若驕吝，便不是周公。「惟聖妄念作狂」。若使堯舜爲桀紂之行，便狂去，便是桀紂！」

問《四箴》。曰：「視是將這裏底引出去，所以云「以安其內」；聽是聽得外面底來，所以云「閑邪存誠」。」又問：「四者還有次第否？」曰：「視爲先，聽次之。」又曰：「「哲人知幾，誠之於思」，此是動之於心；「志士勵行，守之於爲」，此是動之於身。」

問：「《聽箴》「人有秉彝」云云，前面亦大概說。至後兩句言「閑邪存誠，非禮勿聽」，不知可以改「聽」字作《視箴》用得否？」曰：「看他《視箴》說又較力。視最在先，開眼便是，所以說得「乃」「力」。至於聽處，卻又較輕也。」

問：「「知誘物化，遂忘其正」，這個知是如何？」曰：「《樂記》云：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣！」人莫不有知，知者，所當有也。物至，則知足以知之而有好惡，這是自然如此。到得「好惡無節於內，知誘於外」，方始不好去。」

賀孫說「顏淵問仁」章《集注》之意。曰：「如此只就上面說，又須自家肚裏實理會得，始得。固是說道不依此說，去外面生意不可。若只誦其文，而自不實曉認得其意，亦不可。」又曰：「且依許多說話，常常諷詠，下梢自有得。」又曰：「《四箴》意思都該括得盡。四個箴，有說多底，有說少底，多底減不得，少底添不得。如《言箴》說許多，也是人口上有許多病痛。從頭起，至「吉凶榮辱，惟其所召」，是就身上謹：「傷易則誕」，至「出悖來違」，是當謹於接物間，都說得周備。「哲人知幾，誠之於思」；志士勵行，守之於爲。」這說兩般人：哲人只於思量間，便見得合做與不合做；志士便於做出了，方見得。

雖則是有兩樣，大抵都是順理便安裕，從欲便危險。《集注》所錄，都說得意思盡了，此外亦無可說。只是須要自實下工夫，實見是如何。看這意思，都說去己私。無非禮之視，無非禮之聽，無非禮之言，無非禮之動，這是甚麼氣象！這便是渾然天理，這便是仁，須識認得這意思。」賀孫問：「視聽之間，或明知其不當視，而自接乎目；明知其不當聽，而自接乎耳，這將如何？」曰：「視與看見不同，聽與聞不同。如非禮之色，若過目便過了，只自家不可有要視之之心；非禮之聲，若入耳也過了，只自家不可有要聽之之心。然這般所在也難。古人於這處，亦有以禦之。如云：『姦聲亂色，不留聰明；淫樂慝禮，不接心術。』」

問：「承誨，《言箴》自『人心之動，因言以宣』至『吉凶榮辱，惟其所召』，是謹諸己；以下是說接物許多病痛。」曰：「上四句是就身上最緊要處須是不躁妄，方始靜專。纔不靜專，自家這心自做主不成，如何去接物！下云『矧是樞機，興戎出好』四句，都是說謹言底道理。下四句卻說四項病：『傷易則誕，傷煩則支，己肆則物忤，出悖則來違。』賀孫問：『如今所以難克，也是習於私欲之深。今雖知義理，而舊所好樂，未免沉伏於方寸之間，所以外物纔誘，裏面便爲之動，所以要緊只在「克」字上。克者，勝也。日用之間，只要勝得他。天理纔勝，私欲便消；私欲纔長，天理便被遮了。要緊最是勝得去，始得。』曰：『固是如此。如權衡之設，若不低便昂，不昂便低。凡天地陰陽之消長，日月之盈縮，莫不皆然。』又云：『「克己復禮」，事體極大。非顏子之聰明剛健，不足以擔當，故獨以告顏子。若其他所言，如「出門如見大賓，使民如承大祭」，如「仁者其言也訒」，又如「居處恭，執事敬」，都是克己事，都是爲仁事。但且就一事說。然做得工夫到，也一般。』問『仲弓問仁』一章。曰：『看聖人言，只三四句，便說得極謹密。說「出門如見大賓，使民如承大祭」，下面便又說「己所不欲，勿施於人」，都無些闕處。尋常人說話，多是只說得半截。』問：『看此意思，則體、用兼備。』曰：『是如此。自家身己上常是持守，到接物又如此，則日用之間無有間隙，私意直是何所容！可見聖人說得如此極密。』問：『《集注》云：「事斯語而有得，則固無己之可克矣。」此固分明。下云：「學者審己而自擇焉，可也。」未審此意如何？』曰：『看自家資質如何。夫子告顏淵之言，非大段剛明者不足以當之。苟爲不然，只且就告仲弓處著力。告仲弓之言，只是淳和底人皆可守。這兩節一似《易》之《乾》，一似《易》之《坤》。聖人於《乾》說「忠信，所以進德也；修辭立其誠，所以居業也」，說得煞廣闊。於《坤》，只說「敬以直內，義以方外」。只緣乾是純剛健之德，坤是純和柔之德。』又云：『看《集義》聚許多說話，除程先生外，更要揀幾句在《集注》裏，都拈不起。看諸公說，除是上蔡說得猶似。如游楊說，直看不得！」

問：「『哲人知幾，誠之於思；志士勵行，守之於爲』，此是兩般人否？」曰：『非也。只是「誠之於思」底，卻覺得速；「守之於爲」者，及其形於事爲，早是見得遲了。此卻是覺得有遲速，不可道有兩般，卻兩腳做工夫去。』

尹叔問：『「哲人知幾，誠之於思；志士勵行，守之於爲」，四句莫有優劣否？』曰：『寓錄云：「只是兩項。」』思是動之微，爲是動之著。這個是該動之精粗。爲處動，思處亦動；思是動於內，爲是動於外。蓋思於內，不可不誠；爲於外，不可不守。然專誠於思，而不守於爲，不可；專守於爲，而不誠於思，亦不可。』又曰：『看文字須是得個骨子。諸公且道這《動箴》那句是緊要？』道夫云：『「順理則裕」，莫是緊要否？』曰：『更連「從欲則危」，兩句都是。這是生死路頭！』又曰：『四者惟視爲切，所以先言視；而《視箴》之說，尤重於聽也。』

『程子曰：「人能克己，則仰不愧，俯不怍，心廣體胖，其樂可知。有息，則餒矣。」如今見得直如此說得好！』閩祖錄云：『此說極有味。』《集義》。

問：『「克己復禮」章，《外書》有曰：「不能克己，是爲楊氏之爲我；不能復禮，是爲墨氏之兼愛。故曰：『親親而仁民，仁民而愛物。』」曰：「『克己復禮』，只是一事。《外書》所載，殊覺支離，此必記錄之誤。向來所以別爲一編，而目之曰『外書』者，蓋多類此故也。伊川嘗曰：『非禮處，便是私意。既是私意，如何得仁！須是克盡己私，皆歸於禮，方始是仁。』此說最爲的確。」

正淳問：『程子曰：「禮，卽理也。不是天理，便是人欲。」尹氏曰：「禮者，理也。去人欲，則復天理。」《或問》不取尹說，以爲失程子之意，何也？』曰：『某之意，不欲其只說復理而不說「禮」字。蓋說復禮，卽說得著實；若說作理，則懸空，是個甚物事？如謝氏曰：「以我視，以我聽，以我言，以我動。」夫子分明說是非禮勿視聽言動，謝氏卻以「以我」言之，此則自是謝氏之意，非夫子所以告顏淵者矣。又如游氏曰：「顏淵事斯語，至於『非禮勿動』，則不離於中，其誠不息而可久。」將幾個好字總聚在此，雖無甚病，終不

是本地頭話。』問：『游氏專說「非禮勿動」，遺卻視、聽、言三事。』曰：『此卻只是提此一語，以概其餘。』又問：『謝氏前篇謂「曾點胸中無一事」此章乃云：「仁者心與事一，無一忘一助之失。」曰：『「必與事一」，只是做此一事，則主在此一事，如此說亦無礙。惟其「心與事一」，故能「胸中無一事」也。』

聖人只說做仁，如『克己復禮爲仁』，是做得這個模樣，便是仁。上蔡卻說『知仁』，『識仁』，煞有病。

問『天下歸仁』。曰：『只是天下以仁稱之。』又問：『謝說如何？』曰：『只是他見得如此。大抵謝與范，只管就見處，卻不若行上做工夫。只管（管）扛，扛得大，下梢直是沒著處。如夫子告顏子「非禮勿視聽言動」，只是行上做工夫。』

『天下歸仁』，言天下皆與其仁。伊川云『稱其仁』，是也。此卻說得實。至楊氏以爲『天下皆在吾之度內』，則是謂見得吾仁之大如此，而天下皆囿於其中，則說得無形影。呂氏《克己銘》如『洞然八荒，皆在我闥』之類同意。」

問：『「克己復禮，天下歸仁。」南軒謂：「克盡己私，天理渾然，斯爲仁矣。天下歸仁者，無一物之不體也。故《克己銘》謂『洞然八荒，皆在我闥』。」近得先生《集注》卻云：「一日克己復禮」，則天下之人皆與其仁。」似與諸公之意全不相似。程子曰：「『克己復禮』，則事事皆仁，故曰：『天下歸仁。』」此意又是如何？」曰：「某向日也只同欽夫之說，看得來文義不然，今解卻是從伊川說。孔子直是以二帝三王之事許顏子。此是微言，自可意會。孔子曰：「雍也可使南面。」當其問仁，亦以「在邦無怨，在家無怨」告之。」

張栻《答問・答游誠之》 問林放問禮之本。伊川先生曰，禮者，理也，文也。理者，實也，本也。文者，華也，末也。理是一物，文是一物。注云，此與形影類矣。推此理，則甚有事也。發之於中，有所見而不可見，名之曰理，故曰本。行之於外，皆得其稱，粲然中理，名之曰禮，故曰文。理譬於形，禮譬於影。形先正則影自正，不知伊川之意如此否。又謂甚有事者。不知謂是每一事，不問巨細，便自各有本末否。

答程子之意，謂禮字上有理有文。理是本，文是末。然本末一貫，通謂之禮也。然有理而後有文。曰推此理則甚有事，謂天地間莫不然也。

崔敦禮《禮論》 人生不能無羣，羣不能無爭。人之初，倥侗顓蒙而無知。後爲物役而機生，情動而本遠。雪霜風雨雷雹暴其外，於是知架巢空穴，挽草木取皮革。飢渴牝牡之欲敺其內，於是知噬禽獸咀果實。是故有得失之殊途，有好惡之異尚，有有餘不足之異致。其有不得所欲，則擊奪隨之。交焉而爭，睽焉而鬬。齒利者齧，爪剛者決。然後有一人焉，出而治之。謂天下之民之爭，求以止之，必有以痛之斯畏焉。於是加之鞭朴，以笞捶其肌膚，施之刀鋸，以殘割其形體，而名之曰刑。然其爭又大焉者，力大者搏，勢強者軋，徒衆者奪，嚾呼踊躍，草野塗血。則向之痛之者，不足恃也，必有以脅之斯服焉。於是爲之師旅什伍之法，爲之旌旗鐘鼓之用，爲之干戈介冑弧矢矛戟之械，爲之熊羆貔貅虎之威，而名之曰兵。息爭之小以刑，息爭之大以兵。然人之爭心，無時可已也。人之爭心無時而可已，聖人惟曰，吾有兵與刑，營營乎曰爲殺人之事，可乎不可也。故有儆術焉，就其起居動作之間，創爲之法，委曲而節文，名之曰禮。人有貴賤，不知貴賤之等。聖人則設爲朝聘位序之嚴，車服采色之別，使之有等而不敢相越。人有長幼，不知長幼之序，聖人則立爲射鄉飲食之節，擯相紹介之儀，使之有序而不敢以相亂。人有男女，不知男女之別，聖人則嚴之以媒妁之詞，重之以幣帛之贊，使之有別而不敢以相狎。禮之制行於天下，天下之人乃始日循循然，束縛於名分之內，常有所礙而不得肆其欲，故其於息爭也，有甚於兵刑之臨之焉。周之衰二百餘年，諸侯迭霸，非不盛且大。然睥睨周鼎，縮手不敢取，方且歃血會盟以尊周室。周非有兵與刑以制之也，禮存焉也。嗚呼，聖人息爭之道，至於禮而極矣。或曰，禮本於太一。謂出於兵刑之後，何也？曰，太一，禮之本也。從而表飾之使著於世，聖人也。《易》之有需。需，飲食之道，爭所由起也，故以訟。訟而不能止，故以師。師之與訟，能比而蓄之，不能有所辨。故辨上下，定民志，終歸於履而後已，此聖人意也，刑兵與禮之序也。

又 古之聖人，所以愚民之思慮，役民之耳目者，何其至也。聖人愛民之心，固欲其智不欲其愚，固欲其安不欲其勞。而必求所以愚而役之者，是非聖人忍於愚民役民也。天下之民，至弱而強，至柔而剛。彼其思慮，可使惟吾信，而不可使之自信其思慮。彼其耳目，可使惟吾用，而不可使之自用其耳目。如是而天下皆君子則可，不幸而有小人者雜乎其間，則將任其思慮耳目之所及，無所往而不至矣。《易》曰：鼓之舞之以盡神。孟子曰：殺之而不怨，利之而不庸，民日遷善而不知。爲之愚而役之之謂也。樂也者，眞聖人愚民役民之具歟。民有思慮耳目，其喜怒哀樂感於中而形於外，有不可強

而使之也。今無故而使人喜，雖千金與之而容不改。無故而使人怒，雖白刃臨之而色不變。喜怒之不可強也如此，而樂之所感，則有可以使人喜，可以使人怒者矣。強而使人哀，雖泣而不悲。強而使人樂，雖笑而不和。哀樂之不可強也如此，而樂之所感，則有可以使人哀，可以使人樂者矣。故有作爲發散寬大和動順成之音，則民莫不躍然而思喜。作爲粗厲猛起奮末廣賁之音，則人莫不奮然而思怒。作爲志微噍殺困瘁趨數之音，則民莫不愀然而思哀。作爲嘽緩慢易繁文簡節之音，則民莫不泰然而思樂。夫民之喜怒哀樂，出於其情之自然，不可強勉。而樂之爲樂，獨能使之喜則喜，使之怒則怒，使之哀則哀，使之樂則樂，如木偶在伎人之手，左右動作，惟機緘之從。雖有思慮耳目，莫克自信自用。是故有以愚而役之使然也。夫樂之愚民役民，一至於是。竊嘗求其所以，可得而知乎，曰：不可也。聖人因人心之自然，審聲音之所感，而寓之干戚羽籥鐘鼓管磬之末，以爲樂，非有變化之妙，而足以動盪人之精神。非有機械之巧，而足以舞蹈人之手足。非有藥石鍼灼之方，而足以流通人之氣脉。方其民之聽之而喜也，知其爲喜，而不知其喜之由。非惟民不知之，而所以使之喜者，雖聖人亦不得而知也。及其民之聽之而怒也，知其爲怒，而不知其爲怒之由。非惟民不知之，而所以使之怒者，聖人亦不得而知也。及其民之聽之而哀，聽之而樂也，知其爲哀樂，而不知其爲哀樂之由。非惟民不知之，而所以使之哀使之樂者，聖人亦不得而知也。雖然，彼聖人者，亦欲制人之喜怒哀樂者也。曰救其始也。天下治亂之端，善惡之理，吉凶悔吝之殊，皆生乎喜怒哀樂。而喜怒哀樂者，發於其心，動於其情，不可以形求，不可以力致者也。天下之事，有可以形求而力致，而刑罰得以威之，號令得以語之，政事得以治之。至於不可形求而力致，而吾無其術以愚而役之，則邪僻乖亂之心，得以乘間而入。雖有刑政號令，何所用之。譬之醫者之治病也，病寒邪，以陽藥治之。病熱邪，以陰藥攻之。此皆切脉觀色，可以形求而力致者也。至夫思念志慮之微一失其正，而喪心失神之患隨之。攻之不能，助之不可。雖有盧扁，無以治之。嗚呼，天下之治，不先求其不可形求力致者，而御之刑罰，可得而威邪，號令可得而語邪，政事可得而治邪。

王炎《周禮論》《周官》六典，周公經治之法也。秦人秉竹簡以畀炎火。漢興，諸儒傳於煨燼之餘，藏於巖穴之間，其書已亡而幸存。漢既除挾書之律，武帝時六典始出。帝不以爲善，作十論七難以排之。藏於秘府，不立於學官。其書雖存而如亡。天下之治，不可無法。猶之爲圓必以規，爲方必以矩，爲平直必以準繩。六典之備也。武帝之志，欲馳騖於規矩準繩之外，雖四代之書，且以爲朴學而弗好。其於《周禮》何有。立論排之，宜矣。東都諸儒知有《周禮》，而其說不同。以爲戰國陰謀之書者，何休也。以爲周公致太平之迹者，鄭康成也。六官所掌，綱正而目舉。井井有條，而誣之以爲戰國之陰謀，休謬矣。而康成以爲致太平之迹，其說亦未然也。治法至太平而大備，而所以致太平者，不專係於法之詳也。周公輔政，管蔡流言。不安於朝，而之於東都。及其《鴟鴞》之詩作，《金縢》之書啓，然後成王逆公以歸。既歸之後，伐管蔡，作洛邑，遷殷民。管蔡既平，殷民既遷，洛邑既成，公則歸政於成王矣。當公歸政之時，成王荒政之初，淮夷猶未定也。而況公未歸政，管蔡未平，殷民未遷，洛邑未成。雖有六典，安得盡舉而行之。成王即政，巡侯甸，伐淮夷，中外無事，還歸在豐，作《周官》之書，以戒飭卿士大夫。則周公之經制，蓋施行於此時。吾是以知六典之法，至太平而後備，非用六典而能致太平也。夫爲治有定法，天下無定時。時異則法異。雖堯舜禹相授一道，法亦不能無損益也。分畫九州，堯之制也。至舜則析而爲十有二州。分命羲和，堯之制也。至夏則羲和合爲一官。聖人察人情，觀世變，立法經治，雖不可變，亦不可泥古，此周公之意也。而讀《周禮》者，至今不能無疑。王畿不可以方千里也，五服不可以分爲九服也，三等之國不可斥之以爲五等也，井田之制積同爲成，積丘爲縣，都內外不容異制也。或者見其可疑，則曰《周禮》非周公之全書也。蓋漢儒以意易之者多矣。漢儒之言《周禮》，誠不能無失，然亦不敢遽變其意也。考之於經，見其可疑，舉而歸罪於漢儒，豈得爲至論哉。且夫禹之五服，服五百里，各指一面言之。故東西相距而爲五千。周之九服，方五百里，則以其方廣言之。東西相距，其地亦止於五千。又何斥大封域之有。且梁州之地，職方所無，周公豈不能復先王之故土而治之。然而不在封域之內者，務廣德不務廣地可知矣。言其斥大封域而爲九服，考之不詳之故也。周之洛邑，雖曰天地之中，北近大河，東西長而南北狹，不可以規方千里。然溫在今之河北，下陽在今之河東，皆畿內地，不以河爲限也。若曰洛在河南，不能規方千里。則商人之都在河北涯，邦畿千里，何以見於《商頌》。則言千里王畿之非實者，亦考之不詳之故也。井田之法，

凡九夫爲井，皆以成田言之。溝洫道涂不與焉。內而鄉遂，外而縣都，其法一也。然在鄉遂，則自一井。積之方十里爲成。又自一成積之，方百里爲同。所以定鄉遂授田之數也。在家邑，則自一井積而爲邑，爲邱，爲甸。四甸爲縣，四縣爲都。所以定公卿之采地也。鄭康成不察內之成同，外之邑都，皆自一井積之。見其廣狹不同，而以爲井田異制。又爲之說曰，一甸之地，旁加一里以爲成。一都之地，旁加十里而爲同。此康成之誤，有以汨經之文。而遂謂先王井地之制，不應內外異法。此又考之不詳之過也。若夫三等之國，分爲五等。則周公之意，蓋逆慮世變，而求有以制之也。唐虞之世，天下號爲萬國。然強則肆，弱則屈，敵則爭。於是迭相兼並。至周之初，宇內不過千八百國。則向之萬國社稷，邱墟十七八矣。周公於是欲分而爲五等。自公以下，所食之地少，附庸之國多。欲其以大比小，以小事大，庶幾可以小大相維。然必建邦國之時，方定其地，初非取先王經制之國，盡從而更張之也。蓋周公雖定六官之制，亦度時措之宜而行之。蓋有定其制而未行者矣，亦有已行之後世隨時而變者矣。定鼎郟、鄏，謂之建國，以爲民極。然成康未嘗都洛。幽王之敗，周始東徙，此所謂定其制而未行者。三等之國，分爲五等。法雖立而未行，亦此意也。五刑之罪，二千五百。穆王變爲祥刑，凡三千條。穆王去成王未遠也，然不用周公之法。《呂刑》一書，夫子蓋有取焉。此所謂後世隨時而變者也。若曰徙封數大國，則諸侯盡擾，司徒之制。言封國不言徙國，以封爲徙，此又攷之不詳之過也。雖然，前輩之所疑者，吾固推經意而辨之矣。《周禮》猶有可疑者，先儒蓋未之疑也。祀昊天上帝，則服大裘而冕。祀五帝亦如之。且祀昊天於南至，服裘爲宜。祀黃帝於季夏，盛暑之月，而亦服裘，可乎。王搢大圭，又執鎮圭以朝日。《考工記》謂之大圭，其長三尺，杼上葵首。鄭康成謂玉方一寸，其重一斤。若圭長三尺，設若其博二寸有半，其厚四分，則其重殆三十斤，而王能搢之乎。王乘玉輅，建太常，維六人。服皆衮冕。夫衮冕，王與上公之服也。維太常者，徒行於車後，乃亦衣龍衮，與王同服，不幾於尊卑無辨乎。太宰，六官之長也。其屬六十。而內小臣寺人九嬪世婦女御之職，皆與焉。以天子之正卿，而宦寺宮妾悉爲之屬，不已褻乎。天官既有世婦，春官又有世婦。且曰，每宮，卿二人謂之婦，則不得以爲卿。鄭康成乃曰，如漢有長秋，亦以士人居之。夫士人爲卿，則又不得謂之婦矣。且王后六宮，而天子六卿。若宮有二卿，則卿十有二人，何其數之多耶。《周禮》一書，今學者所傳，康成之訓釋也。則康成可謂有功於《周禮》矣。雖然六官之制度，以康成而傳，亦以康成而晦。蓋康成之於經，一則以緯說汨之，一則以臆說汨之。是以周公之典，其意不得不晦也。周公之典既晦，是以學者不得不疑也。前輩之所疑者，不揆其僭而釋之，而吾之所疑，則世未有辨之者，後必有能辨之者矣。故表其說，以待來者考正焉。

曾丰《禮論》 論曰，道，譬則人也。人之生也，有形斯有氣，有氣斯有噓吸。有氣斯有色，有色斯有慘舒。有形而無氣者，偶人也。彼誠偶人，則噓吸已不能矣。而況夫慘舒。今也有人，似偶而非偶，兀然坐於深山，不飲不食，無慘無舒。其卽之也，與不卽之也，皆自若也。則是浮屠氏之定也。嗟夫，舒慘之不可絕，固也。借曰可絕，祇亦自私之計，非大通之道也。天地之氣，若浮屠氏然，則乾坤或幾乎息矣。萬物何資焉。天之氣噓，萬物資始。吸，萬物資終。終始則有所資矣。而其噓吸之盛而見諸外，東西則爲青爲赤，南北則爲白爲黑。離乎黑入乎青則爲舒，離乎赤入乎白則爲慘，此何爲者也。曰，天地之氣非能爲色也，而不能不爲色也。天地不能絕舒慘色，浮屠氏獨能天地之所不能也歟。聖人之道，天地之氣也。《易》也，《書》也，《詩》也，《春秋》也，則氣之噓吸也。噓吸之氣運諸冥冥之中，則固有無色之色存焉，而人莫之見也。夫人之情，信於其所見，疑於其所不見。天下或曰聖人熒惑我也，或曰誰謂聖人然。二事爭而不已，則併率其不爭者求觀於吾道，而質其疑，以決其爭。而吾道果無可觀者以證，則經之作，幾何不與兀然坐於深山者類也。則天下曰，聖人熒惑我也。吾之作經，將以信天下，而天下皆以爲熒惑，我聖人之心，則不安，於是有禮焉。聖人之作禮也，曰，非我也。禮起於夫婦，夫婦起於天地。天氣下降，地氣上騰，其爲禮之本歟。天地之噓吸，爲陰陽。上降下騰，陰陽之感也。吾道之噓吸，爲仁義。《易》、《書》、《詩》、《春秋》、《禮》，仁義之感也。子曰，無體之禮，上下和同。則是仁義之感之謂也。相感之中，既有無體之禮存焉，則亦足矣，而又必也制經，則無乃贅乎。曰，天地能以其相感者生萬物，於是以其運諸冥冥者，盎而爲青爲赤爲白爲黑者，以信萬物之目。聖人之作經，則亦輔天地之自然而已矣。安得惟事其感者，而不事其麗者。然則禮也者，其道之麗也歟。天地之所以麗萬物者，有慘舒。吾道之所以麗萬物者，有損益。損益之變，慘舒之爲也。

慘舒之變，噓吸之盛也。君子曰，禮，損益而已矣。益之爲三皇。益之又益爲五帝。則是天地之噓者，益之爲舒者也。損之爲三王，損之又損爲五霸。則是天地之吸者，盛而爲慘者也。舒之初爲未純，慘之末爲已甚。堯揖舜而前曰，吾予爾天下。舜拜而辭曰，朕德弗嗣。禹之於舜也亦然。而商之於夏，周之於商也不然。嗟夫，堯舜禹率天下後世以揖與拜，而商之於夏也尙然。今也商既自去其所以率之者，而率之以其非所以率之者。則周之於商也無怪也。孔子不曰夏因於虞禮，所損益可知也。而曰商周因於夏禮，所損益可知也。則是舒慘之別也。又曰，其或繼周者，雖百世可知也。則是又一慘一舒之迭相往來而無窮也。吁，亦微哉。商因於夏禮，孔子不忍言也。周因於商禮，孔子尤不忍言也。其或繼周者，則又有大不忍言者。不忍言而言，斯其所以若是微歟。斷曰，陰陽之氣，噓吸於四時，而舒慘之色，與之相始終。仁義之氣，噓吸於四經。然則禮也者，蓋與四經相始終歟。

楊簡《復禮齋記》 經禮三百，曲禮三千，皆吾心所自有。於父母自然孝，於兄弟自然友。恭於夫婦自親，敬於朋友自信，出而事君自竭忠，與賓客交際自然敬。其在鄉黨自謙恭，其在宗廟朝廷自敬。復者，復吾所自有之禮，非外取也。禮廢樂壞逾二千載，學者率求禮於外。先聖特曰復，所以鍼二千載之膏肓，發人心之所自有。周公謂以五禮防萬民之僞，記亦曰著誠去僞，深戒夫人徒狥其文爲而不由中也。戶闢亦闢，戶闔亦闔。有後入者，闔而勿遂。以此明禮者，斷斷乎人心所自有，而非外取。今敷叙此旨，旣以發明汲古嚴君所自有之本禮，又以發明汲古嚴君所以誨子及孫之所自有。家君創一小齋，名曰主一。取程伊川云敬只是主一。上起樓，則名光風霽月。取周濂溪胸中灑落如光風霽月。先生曰，光風霽月，字雖濂灑，不免逐物。主一則未離乎意，宜名以復禮。汲古云，願承復禮之敎。先生遂口授其旨，令汲古書之。

薛季宣《中庸解》 禮樂，聖人事也。制禮作樂，天子之事也。今天下有其時者也。不以聖人居天子之位，禮樂不可作也。此天之道也。作之者安也。夏禮不足徵矣。殷禮可學而不可從也。禮從時，孔子之所以從周也。孔子之不能制禮作樂，無其時，且無其位也。

楊萬里《禮論》 論曰，道無所倚，有所踐。有所倚，有所踐，則天下莫之稽。無所踐，則天下莫之居。莫之稽，道之瀆也。莫之居，道之棄也。聖人以道而寄於經，以悟於後。乃至於瀆與棄。瀆則道不神，棄則道不行。道不神且不行，則經也者，無乃虛其所以寄，而杜其所以悟哉。夫惟經首於《易》而後道不瀆，繼《易》以《禮》，而後道不棄。聖人之慮微矣。蓋天人之理，性命之源，仁義道德，吉凶悔吝，紛然歧於卦而形於象。卦之中，又有卦，而象之外，又有象焉。此所以爲無所倚也。無所倚則無所窮。無所窮者，聽天下之人各入其入，隨至其至也。是以天下仰其神而稽焉。雖然，道則神矣，不瀆矣。天下於焉而稽之矣。然天下之人，聖不數也，賢亦不數也，而愚不肖則不疎也。聖人之經，爲聖賢而作也，不爲愚不肖而作也。則有《易》已多矣，否也。則以不疎之愚不肖而舉責之以不數之聖賢，是卻天下之進於聖賢，而堅天下之心使安於愚不肖也。是故聖人本之以不倚，而進之以可踐。禮也者，所以示天下之可踐也。圓不以規，方不以矩，運斤而成風，惟匠石可也。欲舉天下之工而皆匠石也，皆不規不矩也，則天下之工有棄其斤斧而去耳。何則，無所可踐也。易者，聖人成風之斤也。禮者，聖人規矩之器也。匠石不以匠石而廢規矩，故無匠石而有匠石。聖人不以聖人而廢禮法，故無聖人而有聖人。蓋道有所可踐，而後天下有所可居。《易》之言，曰神無方也，易無體也。彼且無方，則不可以方求。彼且無體，則不可以體見。不可以方求，則契其方者，出乎方者也。不可以體見，則得其體者，遺乎體者也。欲天下之人皆出乎方契其方，遺乎體得其體。嗚呼，難哉。是故有禮焉。如是而君臣父子，如是而冠昏喪祭，如是而交際辭受，如是而出處進退。嚴乎洒掃之末，以達乎精義入神。動容周旋之頃，而禮皆至焉，其義粲然無所不可知，而其地畫然有所必可踐。愚不肖者，孰不可以勉而踐，踐而居哉。有可踐，則天下得以不置其足於道之外。有可居，則天下得以置其身於道之內。使天下之人置其身於道之內，而不置其足於道之外，相敬相愛，相安相養，以至於今，禮之敎也。而老子曰失道德仁義而後禮，又曰禮者忠信之薄。嗟呼，去禮以求忠信，是去裘以求燠者之智也。且禮亡，則道德仁義其猶有存歟。嘗觀老子之徒有問乎聃者，鴈行避影而後進，而聃未經告也已。則一日不可無師弟子之禮，而天下獨可一日無君臣父子之禮耶。人有一朝三飯於家，而敎其鄰以辟穀之方者，此可信也哉。聃是已。謹論。

韓元吉《禮樂論》 儒者之效，莫先於禮樂。儒者之弊，莫大於徇禮樂之名，而不識其實。蓋禮樂之實，不可一日去於天下。而禮樂之名，則天下有時而不用。人見夫禮樂之名，有時而不用也，遂以爲天下眞無禮樂。夫天

下一日而無禮樂，其可以言治哉。世儒之說曰，王者治定制禮，功成作樂。陋哉，斯言也。治未定，獨無禮乎。功不成，獨無樂乎。彼之所謂制禮作樂云者，惑其名者也。今夫飾黼黻，盛文繡，築壇於郊，祖考廟而享主賓，豆而宴，可謂禮矣。撞鐘而伐鼓，總干而獻羽，鳴律而應呂，可謂樂矣。而禮樂之實，有不在於是。夫天下一日而無禮，則君臣父子夫婦長幼之節將大亂，而不可爲矣。一日而無樂，則陵暴鬬怒，爭奪賊殺之禍，將接跡而起矣。是二者禮樂之實，日用而不知者也。黼黻文繡，鐘鼓干羽，禮樂之名爾。苟天下既已享其實，則夫所謂名者，存可也，亡可也。而必待夫黼黻文繡大備而始謂之禮，鐘鼓干羽畢陳而始謂之樂，奈之何天下其不疲且病也。夫世之儒者，不識其實者衆，故必竊其名以自鬻於世。謂時君世主將興於所謂禮樂者，非從吾言則不足以自見。師以是傳之弟子，父兄以是詔其子弟。譊譊然號於天下，俾天下視禮樂以爲難致而不易得之物，而時君世主當功成治定之極，睥睨天下無可爲之事，則亦欲以夸耀於後世，未有不溺其說而信之者。鑄九鼎作大輅，不遠千里，登泰山之穹崇，輦石泗濱，伐竹嶰谷，有意於舞百獸而張洞庭也。百姓之力已竭，大農之藏已虛，而世儒之論未厭。其斁耗天下，有異於軍旅者幾希。嗚呼，是眞聖人所謂禮樂哉。善乎夫子之言曰，名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中。蓋天下之論禮樂，始於名正事成，而刑罰亦在其間。於是而可以探其指矣。又請問禮曰，上下安之謂禮。請問樂曰，民庶和之謂樂。若是則先王之制禮樂非耶。先王之制禮樂，其大要本諸此。其下則因人情而爲之節文者也。何也，人君者，其富甚矣，其貴極矣。其情則無以異於人也。而得肆而不已，必蕩蕩而不制，則患生。故必順其情而制焉。蓋人情莫不好尊安，爲之堂陛以嚴之。莫不好華好，爲之服采以章之。莫不好聲音，爲之歌舞以悅之。莫不好馳騁，爲之蒐獮以行之。莫不好顏色，爲之妾媵以娛之。莫不好飲食，爲之宴享以樂之。莫不好鬼神，爲之祭祀以福之。莫不好遊觀，爲之巡狩以適之。數者，禮樂所自出也。使人君之治，上下安焉，民庶和焉。則有不待堂陛而嚴，不待服采而章，不待歌舞而悅，不待蒐獮而行，不待妾媵而娛，不待宴享而樂，不待祭祀而福，不待巡狩而適矣。苟爲不然，上下亂而不能安也，民庶怨而不能和也。雖有堂陛，其能安之。雖有服采，其能被之。雖有歌舞，其能玩之。雖有蒐獮，其能舉之。雖有媵妾，其能保之。雖有燕享，其能居之。雖有祭祀，其能宗之。雖有巡狩，其能備之。何以言也。漢高帝未嘗郊天，豈妨爲創業之英主。周宣王未嘗籍田，不害爲中興之賢君。當是時也，天下謂之亡禮，得乎。景王鑄無射，不抶周室之亂。成帝好聲音，無益漢祚之衰。當是時也，天下謂之備樂，可乎。故以漢高宣王之治，問其四夷則服從，問其諸侯則順朝。上之則天地悅豫，下之則人神協同。豈非所謂得禮樂之實也。以景王成帝之治，四代之樂雖陳於庭，三雍之儀雖正於郊，嫡庶亂而不分，外戚強而不制，豈非所謂得禮樂之名也。說者徒見夫子之告顏子有禮樂之事，遂以爲治道不越乎此，曾不知夫子之門，政事征伐，皆禮樂也。故以鐘鼓玉帛爲不足議。夫子之後，惟孟子爲能知之。故其論禮則曰，執中無權，猶執一。論樂則曰，今樂猶古樂。唐之諸臣，如魏鄭公者，舉其君於堯舜，而世儒皆之，以爲不能答禮樂之問。嗟夫，使天下而不知禮樂之實者，斯人之徒有以啓之也。

又《詩論》 聖人順民心，以立法於天下者，不過曰禮與義而已。禮義者，非有以強天下也。一家行之，舉國異之，聖人不遽以爲禮也。一人是之，衆人非之，聖人不遽以爲義也。惟其一人言之，而衆人奉之以爲則，一家行之，而舉國視之以爲制，然後聖人揭而號於天下曰，如是而足以爲禮，如是而足以爲義。而天下莫敢不從焉。非聖人爲是紛紛以矯拂於人也，亦曰天下之心吾先得之云爾。奈何務高其說以衒於世俗者，則曰聖人之所謂禮義，非出於自然也，忠信之薄而情文之繁者矣。嗟乎，爲是說者，果足以知禮義哉。蓋其說出於老子。老子之言曰，失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。老子之所謂失，猶曰去之而一變云爾，非果以爲失之也。今夫稗而蒙，長而健，老而死者，人之常也。飲食牝牡，居處步走，日異而歲不同。老氏亦曰，復歸於嬰兒者。孟子所謂不失其赤子之心也。如使天下之人去其飲食牝牡，居處步走之事，而悉效於嬰兒之匍匐以乳，是何異於絕吾禮義，而必務於道德之說也耶。聖人之禮義，將以復民於道德也。禮義之興，則道德於是乎在。謂雅與頌者，則固賢人君子之所作也。其爲風與變風，有非賢人君子之所作，而出於匹夫匹婦之作矣。以匹夫匹婦之作，宜其於禮義有不能合，而當時君臣之間，一悖於禮義，則匹夫匹婦羣聚而譏之。至其甚，則曰不可詳也，不可道也，鴟鵂之不若也。夫國君之行事，而匹夫匹婦乃以爲不可道，以爲鳥獸之不若，是其心必有感憤而不能安者矣。心之感憤而不能安，

則求其所以安者，非禮義哉。若是，則禮義其出於人心之自然也，明矣。《緑衣》之詩曰，我思古人，實獲我心。《雄雉》之詩曰，不忮不求，何用不臧。由是言之，履加於首，徒隸忿怒。裸裎適市，童子羞之。吾是以知世儒之陋，以禮爲僞，以義爲外者，曾徒隸童子之不若也。

楊冠卿《禮義廉恥》　問，管仲任政於齊，齊桓以霸。九合諸侯，一匡天下，仲之謀也。其書八十六篇。自劉向校其重複，至於今傳焉。向謂其務於富國安民，而道約言要，有合於經。今取而讀之，初無甚高難行之說。其《牧民》首篇，乃曰守國之度，在飭四維。四維張則君令行，四維不張，國乃滅亡。彼之所謂四維者，禮義廉恥是也。且人而知夫禮，則不踰節而上位安矣。知夫義，則不自進，而民無巧詐矣。廉，則不蔽惡而行自全。恥，則不從枉而邪事不生。是豈不爲治之要術乎。竊意齊之所以強，桓公之所以霸，皆管仲斯言維持效也。然唐人之論，則曰廉與恥，義之小節也，不得與義抗而爲維。聖人之所以立天下，曰仁義，蹈之斯爲道，得之斯爲德，履之斯爲禮，誠之斯爲信，皆由其所之而異名。今管氏所以爲維者，殆非聖人之所立乎。使管子庸人也，則爲此言管子，而少知理道。則四維者，非管子之言也。信如其言，則廉恥由禮義而生。禮義之維絕，則廉恥不復存。廉恥之維存，則禮義固自若。四維者，吾見其有二，未見其所以爲四也。管子之言，不幾於贅乎。然漢人賈誼則曰，廉恥節義，以治君子。上設廉恥禮義以遇其臣，而臣不以節行報其上者，非人類。諄諄數百言，且有及於管子四維之論，又何耶。大抵聖人之治天下，於此四者，不可缺一而爲治也。誠能厲此以御羣臣，則人皆懷德戮力，國家鞏固，有金城之勢。此誼所以謂厲廉恥行禮義所致也。今而去其二，尚可爲治乎。唐人之論是否果如何，識者其必有見於此矣。近世之士夫，見利則逐，見便則奪，判於禮義而汩喪廉恥者，十嘗八九。若以誼之所謂頑頓亡恥，婁詬亡節，廉恥不立者，伯仲之相去，蓋又遠甚。其勢政如痿人之疾，騃騃乎日淪於膏肓，而莫之振起。使管子復生於今，視此寧不爲之寒心哉。卽是而論，則四維之厲在今日，誠不可朝夕緩也。聖天子頃下明詔，固嘗以無伏節死義爲深憂。而邇之議臣，又欲舉管子之四維而厲風俗，勤懇切至，誠當世之急務。上之人亦可謂無負於天下矣。然君子之議，尚慮乎忌與怠者，其心之所不樂聞。且以唐人二維之論爲口實，而謂夫四維之言，非管子之言，不足以訓。故願與諸友評之，幸道其所以然之故。毋略。

陳淳《北溪字義・禮樂》　禮樂有本有文。禮只是中，樂只是和，中和是禮樂之本。然本與文二者不可一闕。禮之文，如玉帛俎豆之類。樂之文，如聲音節奏之類。須是有這中和，而又文之以玉帛俎豆，聲音節奏，方成禮樂。不只是偏守中和底意思，便可謂之禮樂。

就心上論，禮只是個恭底意，樂只是個和底意，本是裏面有此敬與和底意。然此意何自而見？須於賓客祭祀時，將之以玉帛，寓之以籩豆，播之於聲音節奏間，如此則內外本末相副，方成禮樂。若外面有玉帛鐘鼓，而裏面無和敬之心以實之，則不成禮樂。若裏面有和敬之心，而外面無玉帛鐘鼓以將之，亦不成禮樂。

禮樂亦不是判然二物，不相干涉。禮只是個序，樂只是個和。纔有序便順而和，失序便乖而不和。如兩個椅子，纔下得失倫序，便乖戾不和。如父子、君臣、兄弟、夫婦，所以相戕相賊，相爭相鬬，相仇相怨，如彼其不和者，都緣是先無個父子、君臣、夫婦、兄弟之禮，無親義序別，便如此。

禮樂無所不在，所謂「明則有禮樂，幽則有鬼神」，如何離得？如盜賊至無道，亦須上下有統屬，此便是禮底意。纔有統屬，便自相聽從，自相和睦，這便是樂底意。又如行路人，兩個同行，纔存個長少次序。長先少後，便相和順而無爭。其所以有爭鬬之心，皆緣是無個少長之序。既自先亂了，安得有和順底意？於此益見禮先而樂後。

人徒見升降揖讓有類乎美觀，鏗鏘節奏有近乎末節，以爲禮樂若無益於人者，抑不知釋回增美，皆由於禮器之大備，而好善聽過，皆本於樂節之素明。禮以治躬，則莊敬不期而自肅。樂以治心，則鄙詐不期而自消。蓋接於視聽者，所以養其耳目，而非以娛其耳目；形於舞蹈者，所以導其血氣，而非以亂其血氣，則禮樂之用可知矣。

陽枋《説經》　大哉聖人之道，五節。

禮儀三百，威儀三千。三百是周禮，謂之經禮。威儀是曲禮，委曲言之。三千三百，皆是天地間許多節文，待其人而後行。須是與天地相似底人，方行得。行字不是只舉行其制，是都用得去。如郊焉天神格，廟焉人鬼享，祭地則地示出。至於説遠人作動物，鳳儀獸舞，盈天地間皆當其分，而無一不知，便是行。今三千三百，未嘗無人講明，只是不行，便是如禮何。注言禮樂

不爲之用也。此一字極是著力。故又曰，苟不至德，至道不凝。又申言行爲難之意。

故君子尊德性而道問學，二節。

故君子尊德性以下五句，都是要極那至德，而凝至道之學問。功夫只是效天法地，高明博厚，悠久不息。是故居上不驕以下，只是形容至德之盛。其所爲如此，然人學到至道凝了，動容周旋無非天矣，何有居上爲下有道無道之間。子思姑言其德之盛而已。尊德性五句，最爲學問緊要，須用着力。

非天子不議禮，一節。

夫禮，雖先王未有可以義起也。然聖人不輕爲者，有分在焉。故禮所以辨分。非天子而議禮，是犯分矣，何有於禮。所以夫子述而不作。至顏淵問爲邦，亦只言四代之禮樂，只是本前帝前王之禮，是非天子不議禮也。下又言有位有德相稱，而後可作。漢唐諸君有位無德，夫子有德無位。漢如文景，專務以德。唐如太宗，仁義既效，非是無德，只無至德，只是漢唐之所謂德。所以漢唐禮樂多爲虛器。子思言今天下同軌同文同倫，那時只是周禮。

仲尼祖述堯舜章。

此言夫子未嘗有作，惟以天地前帝前王爲本。而其德如天地之廣大，而禮燦然於其中。此則夫子之所以作也。四時錯行，是一陰一陽間錯而行，此都是禮。日月代明，並育不害，並行不悖，川流敦化，看得三千三百之禮，極是詳備。齊整而無一不行矣。大哉至哉，無以加於此矣。

林希逸《春秋義》 三卜何以禮，四卜何以非。曰，求吉之道三。神嘗不卜，郊何以卜。

禮有可止而不止者，君子有以知其心之僭。禮有不用而或用者，君子有以知其心之疑。甚矣，人心之不能自秘也。率然一卜，而君子乃得以推原其疑僭之所由。則是心所存，人焉廋哉。吾於僖公見之矣。夫卜亦有禮也。簡之則失於慢，繁之則失於瀆。一再之未止，懼其簡也。至三而不止，則瀆矣。僖公之於卜，可止而不止，豈非其心之急於僭歟？夫卜則有疑也。習常則自信，求異則自危。禘嘗之不卜，安其常也。非其所祀，則危矣。僖公之於卜不用而或用，豈非其心之懷於疑歟？春秋王政衰微，僖公將以諸侯而僭天子之事，其心雖急而又疑焉。迹僖公之事，求僖公之心，是知法制之不足畏，而猶懼神明之不可欺也。《公羊》於僖三十一年傳云云。自圖書演於聖人，而天下有卜筮之事。卜筮之道，成變化而行鬼神也。蓋理隱於太虛，而寓於神明。太虛之理隱於人心，而神明之道顯於天下。齋明盛服以承祭祀，誰不知神明之可敬。知神明之可敬，則知神明之可信。人心不能無疑，而求信於神明，此卜之所由興也。故凡卜不可瀆。而卜必有疑。我之懷也，將以求之神也。始之從違猶未容已，故必諄諄而再告之。再告之從違而又審之，則吉凶斷矣。是豈容更瀆者哉。《曲禮》所謂卜筮不過三者，此也。然我之自信也，可以質之神也。心之對越自己無愧，尚何必喋喋而叩之。既叩之是非而聽之，則必非安矣。是豈爲無疑者哉。此蠲廉所謂不疑何卜者，此也。僖公之心，何心也。僖公之時，何時也。名分不存，紀綱不正。王章之不能以自用征伐禮樂，其權同出二百四十二年之諸侯，猶有以征伐自用者。大柄既移，其如禮何。此欲僭之心，所以勃勃不能自遏也。僖公之卜，何卜也。僖公之祀，何祀也。典章雖亂，法制雖亡，王法雖不足以爲懼，公議雖不足以爲畏，而帝鑒昭明，不可欺罔。八十六年之祖宗，未聞以郊禮自用者。此日雖僭，其謂天何。此自疑之心，所以昧昧而不能專決也。僭有所不可僭，疑其所不必疑。既卜而瀆甚矣。僖公之不思也。吾嘗求古之卜矣。《易》有再三瀆者矣，《太玄》有三經三緯者矣，未聞有過是者。蓋祀神之禮，不可以簡也，亦不可以繁也。簡之罪則慢神，慢神爲不敬。繁之罪則瀆神，瀆神亦不敬。夫敬，禮之本也。曾爲祀神，而可不敬哉。再卜而未已，知神之不可慢也。三卜之不敢過，知神之不可瀆也。求吉之道，止於是矣。《公羊》據古以明今而斷之。以曰之一辭，所以著僖公之急心也，僖公之急僭也。道非所知也，禮非所知也，再三而不已，猶庶幾蒼蒼之或從。不知神不可誣，天不可欺，四卜而不從，上天之神明可見矣。故曰事有可止而不止，君子有以知其心之僭。吾嘗求魯之祀矣。前乎此者，有禘嘗矣。後乎此者，亦有禘嘗矣。而未聞有卜之者。蓋凡人之情，於其常者安之，於其異者危之。心之安則自信，自信何卜。心之危則自疑，不卜何決。故末卜者，疑之端也。曾謂卜而無疑哉。禘嘗之不卜，知其心之危也。考魯之祀，盡於此矣。《公羊》由前以證後，而設禘嘗之問，所以察僖公之疑心也。僖公之疑，宜也。禘所可用也，嘗所可用也。僭禮而爲郊，恐神之或我吐，是知王法不足威，明鑒有可畏。自僭而自疑，人心之神明可見矣。故曰事有不用而或用者，君子有以知其心之疑。經著其非而傳發其義，非惟有以察僖公之心，而天人之道亦盡

於此矣。夫天有神明，而人心亦有神明。隱顯雖殊，而理實相因，不能以間斷。僖公之不畏其心而畏天，不卜於心而卜於天，疑其不可而後卜，卜之不從而後已，是知天之神明而不知心之神明也。夫人心本明，昏之者有所惑也。僖公之昏，惑於僭矣。僖公之疑，覺之機也。不知自覺而又愈瀆焉，僖公其有蓬之心也。夫然，公之在位猶一二年，而終不言此者，非王可畏，而天可畏也。嗣是而後，有五卜者矣，有用郊者矣。卜而至於五，瀆愈甚也。其欲僭之心，愈急於僖公矣。不卜而用，懼不從也。其疑之之心，蓋有懲於僖公矣。僖公明於前，而子孫成於後。周公其衰矣。雖然四卜固非也。使魯而三卜，則得禮歟。吁，傳之言，論常事也。禮有之，天子不卜郊。當郊則不卜矣。非所當祀而祀，何取其得禮也哉。禘固不卜也。在魯而行禘，所宜用歟。吁，傳之言失其義也。禮有之，禘者，禘其帝之所自出。非天子則不宜禘矣。非所當用而用，何取其不卜也哉。學者又當詳傳之論，而求傳之失。

又《第三道》 禮有不同，意亦隨異。甚矣，禮之不苟制也。知其禮而不知其意，非知禮也。夫備物有儀謂之享，燕樂相歡謂之宴。儀必有節，歡必相親。此之訓示所以不同也。知燕享之異名，又知宴享之異意，始可與言禮矣。左氏於成公十二年之傳，著卻至曰，享以訓共儉，宴以示慈惠，其義如此。夫禮作於唐虞三代，而著於六經。愚嘗於六經求禮矣。虞氏養老以燕，周享公侯有三享。再享昌歜，白黑形鹽，物備之享也。厭厭夜飲，不醉無歸，湛樂之燕也。嘉賓之交際，一也。而禮有不同，古人豈無意哉。夫享以儀觀，而燕以情親。備物而陳，登殺有數，使之視而知共。盈而不飲，乾而不食，使之視而知儉，此享之所訓也。獻酬之交錯，尊卑之忘分，非慈而何。俎豆之所交，珍羞之所逮，非惠而何。此宴之所示也。享不徒享，而必有訓焉。宴不徒宴，而必有示焉。則唐虞三代之聖人，所以制禮者，莫不有深意也。春秋之世，禮已亡矣。荊楚何邦，禮不及焉。卻至聘楚而陳之，左氏作傳而著之，使禮意不亡於後世者，二子之功也。愚嘗因是而求春秋之士，其所以知禮者，非一寧子之於衛，知享食之觀威儀。叔孫穆子之於晉，知飫賓之親和同。是皆講求禮意，不徒言者也。雖然，朋酒斯享曰殺羔羊，享亦有示也。《鹿鳴》賓燕講道修政，宴亦有訓也。是不可以不備論。

又《周禮》 六經作於聖人，非後世所可輕議也。吁，聖人百世師也。使其果出於聖人之手，又孰敢議之哉。七雄之後，合而爲秦。六經一厄，天地之大變也。坑焚焰熄，而函關不守。沛中刀筆之人，但以圖籍爲急。遂使三代之藏，竟空於楚人之一炬。是蓋萬世之遺憾者。馬上之治，綿蕞僅存，故學士多老死。而殘編斷簡，雖得於壁藏口授之餘。自卜筮一編而外，雖他經猶有可恨，況《周禮》乎。三豕渡河，子夏已疑於古史。血流漂杵，孟氏已辨於《武成》。自秦以前且然爾，況挾書禁令方除之後乎。且《周禮》果始於誰耶？劉歆唱之，杜子春和之，鄭衆、賈逵鼓吹之。上下二千餘年，或以爲周公太平之書，或以爲瀆亂不經之典，又或以爲六國險謀之作。黨同伐異，互相矛盾。或疑或信，果何從而質之。蓋世儒之學《周禮》者有三。解釋章句不論意義，一也。古制不存，獨見不立；苟焉藉是以訂古今，二也。間有疑其一二之戾古，又以爲周公所作，必欲牽而合之，三也。是以前者主之，後者難之。前者非之，後者是之。參訂不審，迷其指歸，所以徒爲是紛紛也。《周禮》果周公之書歟？封建成於周公也。《武成》有曰，列爵惟五，分土惟三。而孟子之論亦曰，公侯百里，伯七十里，子男五十里。而《周禮》自五百而下，乃有五等焉，是何其戾經也。而世儒方且有附庸之說，方且有別創開方之說，無所折衷，何其繆耶。《周官》一篇，成王所作也。六卿而上，有三公焉，有三孤焉。名字具存，職任尤重。而《周禮》乃始於《天官冢宰》，論道經邦。燮理陰陽，略無一語，又何其戾經也。而世儒方且以爲滅奄還豐之作，正此書也，何其踈耶？《周禮》之不出於周公，必矣。其間蓋有甚明者，而世儒未之考焉。孟子之生，其去周未遠也。畢戰之問井地，已不得其詳。北宮錡之荅班爵，亦僅聞其略。諸侯惡害已而去其籍，於斯時也，已有斯言。使是書果有耶，則戰國已去之矣，豈特火於秦乎。使是書果不去耶，則孟子當見之矣，何獨出於漢乎。此其是非，一語可決。善乎漢初諸儒之明經也。五經繼出，並已名家。而《周禮》獨得於獻王，獨藏於河間，豈非知其非是歟。治禮諸儒，若高堂生二戴氏，曲臺儀禮，皆入討論。豈有周公之書，僅藏於秘府，而不之見，抑亦知其必非是也。建元而後，雖曰表章六經，而博士之立惟五，則其所缺蓋可知矣。使是書果出於周公歟，則漢初耆舊必有傳聞，何不以足六經之數，獨待於劉歆而後出耶。吁，吾知《周禮》自歆始也。然井田之制，歆自行之而自敗。六典之法，後周行之而亦弊。唐太宗雖有眞聖作之難，而貞觀所立，徒爲紛紛，封建亦終於不可行。太平之典，獨行於成周，而不可推之後世，豈周公誤之耶。《周禮》誤之耶。吁，儒者論經，苟未能以心

爲師，以識爲友，以見聞爲傳註，而區區求泥於紙上之陳言，終何所折衷哉。故歷觀漢魏以來諸儒傳疏，或是或非，亦有可論者。然其大本既失，則一二章句何足云哉。然則《周禮》果誰作歟。古人有言曰，得其時者，無所爲書。爲書者，皆所爲不行於今，行於後者也。周公思兼三王，日以繼夜，握髮吐哺，猶且不給，何能弄筆而爲是文哉。愚意戰國之時，必有深沈多智之士，隱伏而不見，不得以自試於當世，故泄其蘊以爲是焉。何休以爲出於六國是也。雖然，此書固非周公作也。若以不經而盡斥之，又非矣。何者，唐虞而下，至於春秋，再變而秦，三變而漢，書籍不存，無所考證，其間更革之際，猶有古制少存而漸異者，於此尙可見焉。今以宮正一職觀之，卽書之所謂太僕正也。冏命一篇，卽後世之所謂制詞也。豈其官果止於上士二人，而制命之詞，鄭重如許，此其存古而漸變者也。注者不知，乃以書之僕正，爲夏后之太馭。太馭，中大夫也。其官固稍尊，其辭固宜重。殊不知辭與事乖，彼此不應，實雜合也。至夫冢宰之長王宮，官聯之相統屬。興賢之典，考吏之法，纖悉條理，古意具存。故曰，《周禮》一書，正可以觀古今之變也。使劉歆能以是讀之，則其所以尊信者，亦何可厚非耶。吁，書之始於劉歆者有二。《周禮》其一也，《左傳》又其一也。左氏爲不傳之《春秋》，漢人之言當矣。然二百四十年之間，時變所紀，或合或離，亦多可觀者。而歆乃以左丘明爲之，此皆歆之失也。《左傳》之爲丘明，亦猶《周禮》之爲周公也。後之學者苟能去周公丘明之說，卽以《周禮》、《左傳》而參古今之變，則其書尙可貴也。使劉歆而可作，未知以此語爲何如。

方逢辰《論・禮法之大分如何論》 論天下綱常之大，當自人君立其大者基之。夫禮莫大於分，分莫大於君。君不能自有其大，則禮法蕩矣。生民之初，人未知有君之尊也。先王憂焉，爲之辨上下，別等殺，而爲截然之法。法立而禮行，禮行而君尊。夫爲君者，盍曰吾之所以獨尊於天下者，僅有此分耳。使吾一日失此，則不能自有其大。君失其大，則禮法能獨存乎。世降叔末，此分不明久矣。不知先王所以爲是禮法者，正爲君尊地也。吾處其大，可不思有以守其大乎。云云。禮法之分安在乎。曰君臣也，父子也，兄弟也，皆分也。求其分之大者，則同室之分莫大於父，同與之分莫大於兄。雖然又有大者焉。統乎人倫之上，而居分之至尊者，非君歟。夫以四海之廣，兆民之衆，受制於一人。雖有絕倫之力，高世之智，莫不奔走而服役者，豈非分之至大哉。雖然，處天下之大，必有以守其大。是故秩於天，庸於舜，謹於文武成王周公。自朝廷宗廟，達之於州閭鄉黨。自閨門衽席，而至於天下國家者，所以立其大也。昔仲叔於奚有功於衛，辭邑而請繁纓。孔子以爲名者，君之所司。季氏在魯，擅顓臾之伐。孔子以爲天下有道，禮樂自天子出。誠以名與禮樂，天下大分也。而君不能司之，天子不能自出之，則失其所謂大矣。一失其大，則天下無復綱紀，禮法其不墜於地者，幾希矣。乾尊坤卑，禮之始也。聖人法焉。制爲長幼之節，疏戚之差，若足矣未也。又從而爲之法焉。車服有制，宮室有度，此法也。小大有經，尊卑有紀，此法也。總而爲吉凶軍賓嘉，散而爲三千三百之儀者，皆是法焉。若足矣，亦未也。士庶人之上，爲之置卿大夫。卿大夫之上，爲之置侯伯焉。侯伯之上，爲之置三公焉。等級而上，至於天子，其分極矣。爲天子者，盍曰先王制禮，所以爲是差次焉者，正以成吾之尊也。吾處至尊之分，而不能自有其尊，得乎。士大夫分職，自我分之可也。如晉之六卿，魯之三家，則分陵矣。諸侯建國，分土而守，自我建之可也。如韓魏以請命而侯，則分僭矣。三公分命，總方而議，自我命之可也。如畀虢弑鄭之事，則又自壞其分矣。分不克守，則失其爲君之大。君失其大，如禮法之陵遲何。春秋皆此類也，況荀卿之時乎。卿也起視四顧，無一可人意。著書立言，而有禮法大分之語。卿之意深矣。楊倞不足以知此，以任人職分釋之。吁，卿之意，或者正爲名分憂，豈在區區分守乎。雖然，大分一語，卿言是矣。然載之《王霸》之篇，君子不無遺論焉。夫禮法之廢，正爲五伯壞之耳。卿方欲遏頹瀾，不能尊王抑霸，顧以王霸並稱而名篇，不觀筆削之經乎。子拒父者罪之，而父子之分明。庶孽嫡者貶之，而兄弟之分明。臣召君者諱之，而君臣之分明。然則《春秋》一書，其禮法之大宗乎。此見《春秋》者，有周禮盡在魯之嘆。而後儒亦曰《春秋》爲一王法。謹論。

智

陸九淵《象山外集》卷二《智者術之原論》 實亡莫甚於名之尊，道弊莫甚於說之詳。自學之不明，人爭售其私術，而智之名益尊，說益詳矣。

且誰獨無是非之心哉？聖人之智，非有喬榮卓異不可知者也，直先得人心之同然耳。其見於施設，則合物理，稱事情，犁然當乎人心，夫婦之愚，可以與知焉，奚名之尊？奚說之詳哉？逮夫智失而私術興，則向之良心日馳騖乎詭譎奸詐之場，實不足以欺天下也。將竊智者之名以售其詭，故名不得不尊。名不可以徒尊也，將文近似之說以實其名，故說不得不詳。名尊說詳，而智之實益亡，弊益甚矣，此則智之賊也。

漢公孫弘謂「智者術之原」，其賊智之誅固不可逭，而愚又幸智之說由是而益明也。世之罪弘者，常以其飯脫粟，爲布被，殺主父偃，徙董仲舒膠西，此雖其挾術之明驗，而特一人之過，一時之害，而常情之所易知者。多詐不情，汲黯能詰其不忠，外寬內深，班固能知其意忌，蓋有不足深誅者。至於竊智之名以售己之術，要之以利害之效，文之以近似之辭，使聽之者誠以爲治天下不可以無術，而聖人之智亦不過如此而已，此吾所謂智之賊而不可逭之誅也。

然墨之賊仁，揚之賊義，鄉原之賊德，皆以近似之亂眞，其罪正與弘之言智等耳。及孟子辭而闢之，而曰仁，曰義，曰德，由揚墨鄉原而其說益明。有能因弘說而闢之，使天下曉然知夫私術之賊智，則弘之說，亦智之幸也。

弘之說曰：「擅殺生之柄，通壅塞之塗，權輕重之數，論得失之迹，使遠近情僞，畢見於上，謂之術。」此所謂要之以利害之效，文之以近似之辭，使聽之者誠以爲聖人之智亦不過如此而已也。

且聖人之智，明徹洞達，無一毫私意芥蒂於其間。其於是非利害，不啻如權之於輕重，度之於長短，鑑之於妍醜，有不加思而得之者。故其處大疑，定大論，亦若饑食渴飲，夏葛冬裘焉已耳。雖酬酢萬變，無非因其固然，行其所無事，有不加毫末於其間者。夫如是，可謂之術乎？果必若弘之說乎？鑠金爲刃，凝土爲器，爲網罟，爲耒耜，爲宮室棺槨，爲舟車弧矢杵臼之利，此皆上世之所無有，創物以教天下者也。而夫子則以爲皆取諸《易》之卦畫，是聖人之智見於創立者，猶皆因其固然，而無容私焉。況於生殺通塞輕重得失之常，而弘欲以其私術爲之乎？《語》稱「舜禹之有天下而不與焉」，《詩》稱文王「不識不知，順帝之則」。夫生殺通塞輕重得失之理，昔非有異於今也。必欲以私術爲之，則舜禹文王誠不公孫氏若也。

自學之不明，而聖人之智不復見矣。世之人往往以謂凡所以經綸天下，創立法制，致利成順，應變不窮者，皆聖人之所自爲，而不知夫蓋因其固然，行其所無事，而未嘗加毫末於其間。彼役役者方且各以其私術求逞於天下，而曰此聖人之所謂智也。故老氏出於春秋而有棄智之說，孟子生於戰國而有惡鑿之言，是皆見夫逞私術之失也。然終至於縱橫如儀、秦，刑名如鞅、斯者，雖然四出，而天下遂以分裂潰散，至秦則熾然矣。公孫氏生於漢，而以儒名當世，此溺待拯，焚待救之時也，乃復尊智之名，詳智之說，以售其私術。世之人雖欲聞先王之智，孰從而聽之，故曰智之賊也。

孟子者，聖學之所由傳也。故其言，發明聖人之智，而指當時所謂智者以爲鑿。老氏者，得其一，不得其二，而聖學之異端也。故幸夫私術之失，因欲申己之學，而其言則曰『絕聖棄智』，又曰『以智治國國之賊』，是直泛舉智而排之。世之君子常病其污吾道，而不知其皆售私術者之過也。使術之說破，則爲老氏者將失其口實，而奔走吾門牆之不暇，其又何污焉？嗚呼！觀老氏之說，孟子之言，與儀秦鞅斯之所爲，則術之害智，所從來久矣，非直至漢而然也。然昔之爲私術者，名未甚尊，說未甚詳，故辯之者不力，罪之者不深。若孟子者，不過曰行其所無事，惡夫鑿而已。至於公孫以黯吻辯，發策人主之前，陳智之名益尊，而術之說甚詳，非明於道者，有不能不爲其疑似所惑，故辯之不得不力，罪之不得不深。辯之力，罪之深，而智之說不明者不也。故曰弘之說，亦智之幸。

又《陸九淵集・拾遺・好學近乎知》

聖人之言，有若不待辯而明，自後世言之，則有不可不辯者。

夫所謂智者，是其識之甚明，而無所不知者也。夫其識之甚明，而無所不知者，不可以多得也。然識之不明，豈無可以致明之道乎？有所不知，豈無可以致知之道乎？學也者，是所以致明致知之道也。向也不明，吾從而學之，學之不已，豈有不明者哉？向也不知，吾從而學之，學之不已，豈有不知者哉？學果可以致明而致知，則好學者可不謂之近智乎？是所謂不待辯而明者也。

然大道之不明，斯人之陷溺，古之所謂學者，後世莫之或知矣。今自童子受一卷之書，亦可謂之學。雖學農圃技巧之業，亦不可不謂之學。人各隨其所欲能者而學之，俗各隨其所漸誘者而學之，均之爲學也。雖其學之也，有好有不好。其好之也，有篤有不篤。而當其篤好之也，均之爲好學也。今

學農圃技巧之業者姑不論。而如童子受書，如射御書數專爲一藝者亦姑不論。又如詭怪妖妄之人學爲欺世誣人之事者亦姑不論。而世蓋有人焉，氣庸質腐，溺於鄙陋之俗，習於庸猥之說，膠於卑淺零亂之見，而乃勉勉而學，孜孜而問，茫茫而思，汲汲而行，聞見愈雜，智識愈迷，東轅則恐背於西，南轅則恐違於北，執一則懼爲通者所笑，泛從則懼爲專者所非，進退無守，彷徨失據，是其好之愈篤，而自病愈深。若是而學，若是而好者，果可謂之近於智乎？此所謂自後世言之，則有不可不辯焉者也。

又《陸九淵集・語録下》 濟道問：「智者術之原，是否？」曰：「不是，伏羲畫卦，文王重之，孔子繫之，天下之理，無一違者，聖人無不照燭，此智也，豈是術？」因說：「舊曾與一人處事，後皆效。」彼云：「察見淵魚不祥，如何？」曰：「我這裏制於未亂，保於未危，反禍爲福，而彼爲之者，不知如何爲不祥。」

信

朱熹《論語集注・學而》 曾子曰：「吾日三省吾身：爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」

省，悉井反。爲，去聲。傳，平聲。○曾子，孔子弟子，名參，字子輿。盡己之謂忠。以實之謂信。傳，謂受之於師。習，謂熟之於己。曾子以此三者日省其身，有則改之，無則加勉，其自治誠切如此，可謂得爲學之本矣。而三者之序，則又以忠信爲傳習之本也。○尹氏曰：「曾子守約，故動必求諸身。」謝氏曰：「諸子之學，皆出於聖人，其後愈遠而愈失其眞。獨曾子之學，專用心於內，故傳之無弊，觀於子思孟子可見矣。惜乎！其嘉言善行，不盡傳於世也。其幸存而未泯者，學者其可不盡心乎！」

子曰：「道千乘之國：敬事而信，節用而愛人，使民以時。」

道，乘，皆去聲。○道，治也。馬氏云：「八百家出車一乘。」千乘，諸侯之國，其地可出兵車千乘者也。敬者，主一無適之謂。敬事而信者，敬其事而信於民也。時，謂農隙之時。言治國之要，在此五者，亦務本之意也。○程子曰：「此言至淺，然當時諸侯果能此，亦足以治其國矣。聖人言雖至近，上下皆通。此三言者，若推其極，堯舜之治亦不過此。若常人之言近，則淺近而已矣。」楊氏曰：「上不敬則下慢，不信則下疑，下慢而疑，事不立矣。敬事而信，以身先之也。《易》曰：『節以制度，不傷財，不害民。』蓋侈用則傷財，傷財必至於害民，故愛民必先於節用。然使之不以其時，則力本者不獲自盡，雖有愛人之心，而人不被其澤矣。然此特論其所存而已，未及爲政也。苟無是心，則雖有政，不行焉。」胡氏曰：「凡此數者，又皆以敬爲主。」愚謂五者反復相因，各有次第，讀者宜細推之。【略】

子曰：「君子不重則不威，學則不固。」

重，厚重。威，威嚴。固，堅固也。輕乎外者，必不能堅乎內，故不厚重則無威嚴，而所學亦不堅固也。

主忠信。

人不忠信，則事皆無實，爲惡則易，爲善則難，故學者必以是爲主焉。程子曰：「人道惟在忠信，不誠則無物，且出入無時，莫知其鄉者，人心也。若無忠信，豈復有物乎？」

又《朱子語類》卷五三《孟子三・公孫丑上之下》 問：「四端不言信，如何？」曰：「公發了椀中飯，卻去椀背拾！」

問：「四端便是明德？」曰：「此是大者。」節問：「『明明德』，只是擴充得他去？」曰：「不昏著他。」

「四端是理之發，七情是氣之發。」問：「看得來如喜怒愛惡欲，卻似近仁義。」曰：「固有相似處。」

或問：「孟子言四端處有二，大抵皆以心爲言。明道卻云：『惻隱之類，皆情也。』伊川亦云：『人性所以善者，於四端之情可見。』一以四端屬諸心，一以四端屬諸情，何也？」曰：「心，包情性者也，自其動者言之，雖謂之情亦可也。」

黃景申嵩老問：「仁兼四端意思，理會不透。」曰：「謝上蔡見明道先生，舉史文成誦，明道謂其『玩物喪志』。上蔡汗流浹背，面發赤色，明道云：『此便見得惻隱之心。』公且道上蔡聞得過失，恁地慙皇，自是羞惡之心，如何卻說道『見得惻隱之心』？公試思。」久之，先生曰：「惟是有惻隱之心，方會動；若無惻隱之心，卻不會動。惟是先動了，方始有羞惡，方始有恭敬，方始有是非。動處便是惻隱。若不會動，卻不成人。若不從動處發出，所謂羞惡

者非羞惡，所謂恭敬者非恭敬，所謂是非者非是非。天地生生之理，這些動意未嘗止息，看如何梏亡，亦未嘗盡消滅，自是有時而動，學者只怕間斷了。」

問：「何謂惻隱？」曰：「惻，惻然也；隱，痛也。」又問：「明道先生以上蔡面赤爲惻隱之心，何也？」曰：「指其動處而言之，只是羞惡之心。然惻隱之心必須動，則方有羞惡之心。如肅然恭敬，其中必動。羞惡、恭敬，是非之心，皆自仁中出。故仁專言則包四者，是個蓂子。無仁則麻痺死了，安有羞惡恭敬是非之心！仁則有知覺，癢則覺得癢，痛則覺得痛，癢痛雖不同，其覺則一也。」又問：「若指動言仁，則近禪。」曰：「這個如何占得斷！是天下公共底。釋氏也窺見些子，只是他只知得這個，合惻隱底不惻隱，合羞惡底不羞惡，合恭敬底不恭敬。」又問：「他卻無惻隱、羞惡、恭敬，是非？」曰：「然。」

仁言惻隱之端，程云：「端如水之動處。」蓋水平靜則不見其動流。愛親敬兄，皆是此心本然，初無可見。及其發而接物，有所感動，此心惻然，所以可見，如怵惕於孺子入井之類是也。按《集義》不見程說。

四端，伊川云：「聖人無端，故不見其心。」今按：《遺書》中止云：「復非天地心，復則見天地心。聖人無復，故未嘗見其心。今云『無端』，義亦不通，恐譌。」

龜山答人問赤子入井，令求所以然一段，好。

陳淳《北溪字義・忠信》　忠信是就人用工夫上立字。大抵性中只有個仁義禮智四位，萬善皆從此而生，此四位實爲萬善之總括。如忠信、如孝弟等類，皆在萬善之中。孝弟便是個仁之實，但到那事親從兄處，方始目之曰孝弟。忠信便只是五常實理之發，但到那接物發言處，方始名之曰忠信。

忠信二字，從古未有人解得分曉。諸家說忠，都只是以事君不欺爲言。夫忠固能不欺，而以不欺名忠則不可。如此，則忠之一字，只事君方使得。說信又只以不疑爲言。信固能不疑，而以不疑解信則不可。如此，則所謂不疑者，不疑何事？直至程子曰：「盡己之謂忠，以實之謂信。」方說得確定。盡己是盡自家心裏面，以所存主者而言，須是無一毫不盡方是忠。如十分底話，只說得七八分，猶留兩三分，便是不盡，不得謂之忠。以實是就言上說，有話只據此實物說，無便曰無，有便曰有。若以無爲有，以有爲無，便是不以實，不得謂之信。忠信非判然二物。從內面發出，無一不盡是忠。發出外來，皆以實是信。明道發得又明暢，曰：「發己自盡爲忠，循物無違爲信。從己心中發出，無一不盡是忠。循那物之實而言，無些子違背他，如是便曰是，不與是底相背，非便曰非，不與非底相背，便是信。」伊川說得簡要確實，明道說得發越條暢。

信有就言上說，是發言之實。有就事上說，是做事之實。有以實理言，有以實心言。

忠信兩字近誠字。忠信只是實，誠也只是實。但誠是自然實底，忠信是做工夫實底。誠是就本然天賦眞實道理上立字，忠信是就人做工夫上立字。

忠信之信與五常之信如何分別？五常之信以心之實理而言，忠信之信以言之實而言，須是逐一看得透徹。古人言語有就忠信之信言者，有就五常之信言者，不可執一看。若泥著，則不通。

聖人分上，忠信便是誠，是天道。賢人分上，忠信只是思誠，是人道。

誠與忠信對，則誠天道，忠信人道。忠與信對，則忠天道，信人道。

孔子曰：「主忠信。」主與賓相對，賓是外人，出入無常。主人是吾家之主，常存在這屋裏。以忠信爲吾心之主，是中心常要忠信，蓋無時而不在是也。心中所主者忠信，則其中許多道理便都實在；這裏若無忠信，則一切道理都虛了。主字下得極有力。

忠信等字骨看得透，則無往而不通。如事君之忠，亦只是盡己之心以事君。爲人謀之忠，亦只是盡己之心以爲人謀耳。如與朋友交之信，亦只是以實而與朋友交。與國人交之信，亦只是以實而與國人交耳。

金履祥《大學疏義》　是故君子有大道，必忠信以得之，驕泰以失之。忠信者，盡己而不違於物，絜矩之謂也。驕泰者，肆己而不有乎人，不絜矩之謂也。得之則得衆得國也，失之卽失衆失國也。所謂章內三言得失，而語益加切者，得衆失衆，以人心言之。善不善，以事爲言之。至於忠信驕泰，則直指心術言之也。天理存亡之幾決者，忠信則天理存，驕泰則天理亡也。幾決於此，而其分遠矣。且自其得者觀之，有國家者，有幸而得人心者矣。然事爲之間，未可保也。事爲善矣，而發於其心容有未盡未實者焉，亦安得保其久而不變哉。又自其失者觀之，有不幸而失人心者焉，苟能轉移，猶可格也。其或事爲之不善，苟能更張，猶可及止也。若乃驕泰，則自其心術。天理已亡，其害於而政，亡於而家而國者，吾末如之何矣。心術乃善惡亂治

本原之地，天下之本，無以加於此。推得失之本，至此切實。推得失之效，自此而不可移矣。

忠

朱熹《論語集注・里仁》 子曰：「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：「唯。」

參，所金反。唯，上聲。○參乎者，呼曾子之名而告之。貫，通也。唯者，應之速而無疑者也。聖人之心，渾然一理，而泛應曲當，用各不同。曾子於其用處，蓋已隨事精察而力行之，但未知其體之一爾。夫子知其眞積力久，將有所得，是以呼而告之。曾子果能默契其指，卽應之速而無疑也。

子出。門人問曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」

盡己之謂忠，推己之謂恕。而已矣者，竭盡而無餘之辭也。夫子之一理渾然而泛應曲當，譬則天地之至誠無息，而萬物各得其所也。自此之外，固無餘法，而亦無待於推矣。曾子有見於此而難言之，故借學者盡己、推己之目以著明之，欲人之易曉也。蓋至誠無息者，道之體也，萬殊之所以一本也；萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊也。以此觀之，一以貫之之實可見矣。或曰：「中心爲忠，如心爲恕。」於義亦通。○程子曰：「以己及物，仁也；推己及物，恕也，違道不遠是也。忠恕一以貫之：忠者天道，恕者人道；忠者無妄，恕者所以行乎忠也；忠者體，恕者用，大本達道也。此與違道不遠異者，動以天爾。」又曰：「『維天之命，於穆不已』，忠也；『乾道變化，各正性命』，恕也。」又曰：「聖人教人各因其才，吾道一以貫之，惟曾子爲能達此，孔子所以告之也。曾子告門人曰：『夫子之道，忠恕而已矣』，亦猶夫子之告曾子也。《中庸》所謂『忠恕違道不遠』，斯乃下學上達之義。」

又《忠恕說》 子曰，參乎，吾道一以貫之。曾子曰，唯。子出，門人問曰，何謂也。曾子曰，夫子之道，忠恕而已矣。曾子之學，主於誠身。其於聖人之日用，觀省而服習之，蓋已熟矣。惟未能卽此以見夫道之全體，則不免疑其有二也。然用力之久，亦將自得矣。故夫子以一貫之理告之，蓋當其可也。曾子於是默契其旨，然後知向之所從事者，莫非道之全體。雖變化萬殊，而所以貫之者，未嘗不一也。此其自得之深，宜不可以容聲矣。然門人有問，而以忠恕告之者，蓋以夫子之道，不離乎日用之間，自其盡己而言，則謂之忠。自其及物而言，則謂之恕。本末上下，皆所以爲一貫。惟下學而上達焉，則知其未嘗有二也。夫子所以告曾子，曾子所以告門人，豈有異旨哉。

張栻《答問・答游誠之》 明道先生曰，發己自盡謂忠，循物無違謂信，表裏之謂也。又曰，盡己之謂忠，以實之謂信。忠信，內外也。九思思之，所謂忠者，無自欺也，無自私也。處閨門而爲孝友，處鄉閭而爲謙恭，交朋友而爲信義，推而至於日用之細者，所謂出門如賓，承事如祭，坐如尸，立如齊之類。凡見於所言所爲，發於其中而著之於外者，無有一毫不盡此心焉。所謂信者，是亦此心之發時，因其應事於外，而名之者也。處閨門所當孝友，則行其孝友。處鄉閭所當謙恭，則行其謙恭。交朋友所當信義，以至出門所當如賓，承事所當如祭，坐之容宜如尸，立之容宜如齊，因其理之有定，當其可而無違，是之謂忠信。忠信本無二致，自其發於內而言之之謂忠，自其因物應之之謂信。故曰表裏之謂也。明道以此釋曾子之言曰，爲人謀而不忠，與朋友交而不信。爲人謀則謀在我，是亦發於中之意。與朋友交則朋友在外，是亦遇事而應之之意。二先生論忠信內外，大概如此否。

盡於己爲忠，形於物爲信。忠信可以內外言，亦可以體用言也。要之形於物者，卽其盡於己者也。玩程子之辭意，義蓋包涵矣。

又《答問・答游誠之》 明道先生曰，維天之命，於穆不已。不其忠乎。天地變化，草木蕃，不其恕乎。伊川先生曰，乾道變化，各正性命，恕也。侯子曰，伊川說得尤有功。天授萬物之謂命。春生之，冬藏之，歲歲如是。天未嘗一歲誤萬物也，可謂忠矣。萬物洪纖高下短長，各得其欲，可謂恕矣。九思謂維天之命，於穆不已，蓋一元之氣運行無息，所謂天行健者也。以其行健無息，故能生生萬物，而各稟此善意。故曰，恕。其在人體之，則曰乾乾誠意，無毫髮間斷。則發見於外，斯能以己推之。以心之所本既善，則應人接物，皆如其心，可謂恕矣。觀明道謂草木蕃，於伊川言各正性命，不見有差殊。其在萬物，得其所以蕃生，便是正性命。不知侯子何以分輕重。兼謂維天之命爲天授萬物者，恐此天命只是天理。伊川所謂在天爲命，不必須是授之萬物，始謂之命。故又謂春生冬藏，歲歲如是，未嘗誤萬物爲恕。恐此亦只是恕，蓋已發者也。九思所言忠恕，與天命大意，是否。及所疑侯先生之

言，併乞詳教。

明道之言，意固完具。但伊川所舉各正性命之語，爲更有功。忠，體也。恕，用也。體立而用未嘗不存乎其中。用之所形，體亦無乎不具也。以此意玩味，則見伊川之言，尤有功處。侯師聖所說忠字，恐未爲得。二先生之意，天命且於理上推原，未可只去一元之氣上看。

陸九淵《陸九淵集・拾遺・主忠信》 人不可以無所主，尤不可以主非其所主。蓋人而無所主，則倀倀然無所依歸，將至於無所不爲，斯固有所不可也。然至於主非其所主，則念慮云爲舉出於其心之所主，方且陷溺於其中而自以爲得，雖有至言善道，賢師良友，亦無如之何，則又不若無所主者之或能入於善也。此夫子所以屢言之。

忠者何？不欺之謂也；信者何？不妄之謂也。人而不欺，何往而非忠；人而不妄，何往而非信。忠與信初非有二也。特由其不欺於中而言之，則名之以忠；由其不妄於外而言之，則名之以信。果且有忠而不信者乎？果且有信而不忠者乎？名雖不同，總其實而言之，不過良心之存，誠實無僞，斯可謂之忠信矣。由是言之，忠信之名，聖人初非外立其德以教天下，蓋皆人之所固有，心之所同然者也。

然人之生也，不能皆上智不惑。氣質偏弱，則耳目之官，不思而蔽於物，物交物，則引之而已。由是向之所謂忠信者，流而放僻邪侈，而不能以自反矣。當是時，其心之所主，無非物欲而已矣。然則聖人所欲導還其固有，舍曰『主忠信』，其何以哉？是故爲人子而不主於忠信，則無以事其親；爲人臣而不主於忠信，則無以事其君；兄弟而不主於忠信則傷；夫婦而不主於忠信則乖；朋友而不主於忠信則離。視聽言動，非忠信則不能以中理，出處語默，非忠信則不能以合宜。凡文辭之學，與夫禮樂射御書數之藝，此皆古之聖賢所以居敬養和，周事致用，備其道全其美者。一不出於忠信，則雖或能之，亦適所以崇姦而長僞，況其餘乎？

嗚呼！忠信之於人亦大矣。欲有所主，捨是其可乎？故夫子兩以告門人弟子，而子張之問崇德，亦以是告之；至於贊《易》則又以爲『忠信所以進德也』。誠以忠信之於人，如木之有本，非是則無以爲木也，如水之有源，非是則無以爲水也。人而不忠信，果何以爲人乎哉？鸚鵡鶴鴿，能人之言，猩猩猿狙，能人之技，人而不忠信，何以異於禽獸者乎？嗚呼！學者能審其所主，則亦庶幾乎其可矣。

國以君爲主，則一國之事，莫不由君而出；軍以將爲主，則一軍之事，莫不由將而出；家以長爲主，則一家之事，莫不由長而出。人能以忠信爲主，則念慮云爲，舉一身之事，莫不由忠信而出，然而不能進於聖賢者，吾未之信也。

陳淳《北溪字義・忠恕》 忠信是以忠對信而論，忠恕又是以忠對恕而論。伊川謂『盡己之謂忠，推己之謂恕』。忠是就心說，是盡己之心無不眞實者。恕是就待人接物處說，只是推己心之所眞實者以及人物而已。字義中心爲忠，是盡己之中心無不實，故爲忠。如心爲恕，是推己心以及人，要如己心之所欲者，便是恕。夫子謂『己所不欲，勿施於人』，只是就一邊論。其實不止是勿施己所不欲者，凡己之所欲者，須要施於人方可。如己欲孝，人亦欲孝，己欲弟，人亦欲弟，必推己之所欲孝、欲弟者以及人，使人得以遂其欲孝、欲弟之心；己欲立，人亦欲立，己欲達，人亦欲達，必推己之欲立、欲達者以及人，使人亦得以遂其欲立、欲達之心，便是恕。只是己心底流去到那物而已。然恕道理甚大。在士人，只一門之內，應接無幾，其所推者有限。就有位者而言，則所推者大，而所及者甚廣。苟中天下而立，則所推者愈大。如吾欲以天下養其親，卻使天下之人父母凍餓，不得以遂其孝；吾欲長吾長，幼吾幼，卻使天下之人兄弟妻子離散，不得以安其處；吾欲享四海之富，卻使海內困窮無告者，不得以遂其生生之樂，如此便是全不推己，便是不恕。

大概忠恕只是一物，就中截作兩片則爲二物。上蔡謂『忠恕猶形影』，說得好。蓋存諸中者既忠，發出外來便是恕。應事接物處不恕，則在我者必不十分眞實。故發出忠底心，便是恕底事；做成恕底事，便是忠底心。

在聖人分上，則日用千條萬緒，只是一個渾淪眞實底流行去貫注他，更下不得一個推字。曾子謂『夫子之道忠恕』，只是借學者工夫上二字來形容聖人一貫之旨，使人易曉而已。如木根上一個生意是忠，則是這一個生意流行貫注於千枝萬葉底便是恕。若以忠恕並論，則只到那地頭定處，枝成枝、葉成葉底便是恕。

大概忠恕本只是學者工夫事。程子謂：『維天之命，於穆不已，忠也；乾道變化，各正性命，恕也。』天豈能盡己推己，此只是廣就天地言，其理都一般耳。且如維天之命，元而亨，亨而利，利而貞，貞而復元，萬古循環，無一息

之停，只是一個眞實無妄道理。而萬物各具此以生，洪纖高下，各正其所賦受之性命，此是天之忠恕也。在聖人，也只是此心中一個渾淪大本流行泛應，而事事物物莫不各止其所當止之所，此是聖人之忠恕也。聖人之忠便是誠，更不待盡。聖人之恕便只是仁，更不待推。程子曰：『以己及物，仁也；推己及物，恕也。』無他，以己者是自然，推己者是著力。

有天地之忠恕，至誠無息，而萬物各得其所是也。有聖人之忠恕，『吾道一以貫之』是也。有學者之忠恕，『己所不欲，勿施於人』是也。皆理一而分殊。

聖人本無私意，此心豁然大公，物來而順應，何待於推？學者未免有私意錮於其中，視物未能無爾汝之間，須是用力推去，方能及到這物上。既推得去，則亦豁然大公矣。所以子貢問『一言而可以終身行之者』，『其恕乎』。蓋學者須是著力推己以及物，則私意無所容而仁可得矣。

忠是在己底，恕是及人底。單言恕，則忠在其中。如曰『推己之謂恕』，『己所不欲，勿施於人』，只已之一字便含忠意了。已若無忠，則從何物推去？無忠而恕，便流爲姑息，而非所謂由中及物者矣。《中庸》說『忠恕違道不遠』，正是說學者之忠恕。曾子說『夫子之道忠恕』，乃是說聖人之忠恕。聖人忠恕是天道，學者忠恕是人道。

夫子語子貢之恕曰：『己所不欲，勿施於人。』此卽是《中庸》說『施諸己而不願，亦勿施於人也』。異時子貢又曰：『我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人。』亦卽是此意，似無異旨。而夫子乃以爲『賜也，非爾所及』。至程子又有仁恕之辨，何也？蓋是亦理一而分殊。曰『無加』云者，是以己自然及物之事。曰『勿施』云者，是用力推己及物之事。

自漢以來，恕字義甚不明，至有謂『善恕己量主』者，而我朝范忠宣公亦謂『以恕己之心恕人』，不知恕之一字就己上著不得。據他說，恕字只似個饒人底意。如此則是己有過且自恕己，人有過又並恕人，是相率爲不肖之歸，豈古人推己如心之義乎？故忠宣公謂『以責人之心責己』一句說得是，『以恕己之心恕人』一句說得不是。其所謂恕，恰似今人說『且恕』，『不輕恕』之意。字義不明，爲害非輕。

眞德秀《問答・問忠恕》 不知聖人之爲聖人，須向忠恕二字求其入德之基。蓋天地與聖人，只是一誠字。誠者，眞實無妄之謂也。晝必明，夜必闇。夏必熱，冬必寒。春必生，夏必長。亘千萬年如一日，不曾有少差繆，此天地之誠也。仁眞個仁，義眞個義。存於心，無一念之不實。見於事，無一件之不實。形於言，無一句之不實。而百行萬善，備足無餘，此聖人之誠也。天地只是一個誠字，萬物自然各遂其生。聖人只是一個誠字，萬物自然各當其理。此乃天地聖人之事，學者未到此地位，且須盡忠恕二字。忠者，盡己之心也。恕者，推己之心以及人也。忠盡乎內者也，恕形於外者也。己之心旣無一毫之不盡，則形之於外亦無一毫之不當。如事親當孝，事兄當弟，處朋友當信，事物物各盡其所以當然之理以處之，卽是恕也。有忠而後有恕。忠者形也，恕者影也。如有形而後有影。在聖人則曰誠，在學者則曰忠。誠是自然而然，忠則須用着力。在聖人則不必言恕，在學者則當言恕。蓋聖人不待乎推，學者先盡己而後能及人，故有待乎推也。然學者若能於忠恕二字上着力，於盡己盡人之間無不極其至，久之亦可以到至誠地位。誠是自然底忠，忠是着力底誠。孔子告曾子一貫之理，本是言誠。曾子恐門人理會未得，故降下一等而告之以忠恕。要之忠恕盡處卽是誠。但學者須是自卑而高，自淺而深，不可躐等。妄意於高遠，而實無所得耳。

孝

劉子翬《聖傳論・曾子》 孝爲百行之宗。行純則性通，行虧則性賊，二者常相因焉，本同故也。孝以敬爲本，而敬者修性之門也。自天子達於庶人，孝之事雖不同，同本於敬。事親而不敬，何以爲孝乎。成百善，戢千非，惟此心而已。敬心而發，孝於其親矣。推於兄弟，恭而友者，是其應也。推於夫婦，和而順者，是其應也。推於親黨朋友，恭而睦，同而信者，是其應也。推於事君治人，忠而恕，廉而勤者，是其應也。是數也，一不應焉，非孝也。借曰孝焉，敬心必不純也。海之支流必鹹，玉之棄屑必潤。中存是心，發無不應也。是知孝子之心，萬慮俱忘，惟一敬念而已。視如對日星，聽如聲雷霆，食如盤誦銘，寐如几宣箴。坐如立記過之史，行如隨糾非之吏。不期肅而自肅焉。念之所通，無門無旁。塞乎天地，橫乎四海，莫知其紀極也。昔人有發塚而夢通，齧指而心動者。在其知覺中，有如影響。至於鬼神之

秘，禽魚之微，草木之無知，皆可感格，非譎異也，自然也。敬心既純，大本發露，虛明洞達，躍如於兢兢肅肅之中，此至孝之士，所以行成於外，而性修乎內也。曾子之於孝也，立身揚名。惟此一節，而於聞道最爲超詣。生死之際，粲然明白。蓋由始則因孝心而致敬，終則因敬心而成已。驗其平日服膺，念茲在茲而已。啓手足，則見於戰戰兢兢之時。發善言，則存乎容貌辭氣之際。皆敬之謂也。戴經所記，奧義甚多。首文三語，已盡其要。學者非弗知也，然皆有愧於曾子者，行之弗至也。恭於昭昭者，孝之名也。謹於昏昏者，孝之實也。求其名，匹夫匹婦能焉。核其實，聖人以爲難矣。曾子曰，養，可能也。敬爲難。敬，可能也。安爲難。安，可能也。卒爲難。斯須之敬，人能勉強。至於能安能卒，非確然自信，毅然必爲，未有能樂其常，而至其至也。此無他，疑情未除也。學者之害，疑情爲大。彼窮搜博覽，惟恐不聞者，疑情未除也。朝咨夕叩，請益不休者，疑情未除也。博量揣摸，求合乎似者，疑情未除也。情既有疑，則中不安。不安則輕聽而易移。輕聽則不能尊其所聞，易移則不能行其所知。二者交亂其間，方且以禮法爲拘囚，專精爲滯着。求其有始有卒，難矣。曾子遊聖門，最爲年少。夫子與之言道，唯諾而已。夫豈有毫髮疑情哉。宜其成就巍巍，度越諸子矣。

張九成《橫浦集》卷一五《孟子拾遺》 申之以孝悌之義。

謹庠序之教，爲何事哉。爲孝悌而已。孝悌之心，自孩提以至壯長，固自行之。第未有人發明之，使之知其義以見於用也。所謂義者何也。事親時愛戀眷慕，則孝心見矣。孝心見，仁之實也。從兄時，恭謹唯諾，則悌心見矣。悌心見，義之實也。孟子以謂智，知此二者。禮，節文此二者。樂，樂此二者。其義豈不深哉。然其數可陳也，其義難知也。知其義而敬守之，天子之所以得天下也。行孝悌而不知其義，安能見於天下國家哉。夫申有舉起之義，精神全在此字上，學者不可忽也。

學則三代共之，皆所以明人倫也。

學校之設，本爲何設，爲明人倫而已。夫父子君臣夫婦兄弟朋友，皆有天理在其間。日用之中，天理每於此而發見。第以人欲所汩，無自而識之耳。大學之道，以格物爲主。格物則能窮盡天下之理。人倫之理，惟格物者能識之。識者，明也。惟能識之，則能用之，以爲天下國家。舍人倫而曰學，此異端邪說，先王之所誅者也。學者不可不謹。

朱熹《延平答問》 問，子曰父在觀其志，父沒觀其行，三年無改於父之道，可謂孝矣。東坡謂可改者不待三年。熹以爲使父之道有不幸不可不即改者，亦當隱忍遷就於義理之中，使事體漸正，而人不見其改之之迹。則雖不待三年，而謂之無改可也。此可見孝子之心。與幾諫事亦相類。

先生曰，三年無改，前輩論之詳矣。類皆執文泥迹，有所遷就失之。須是認聖人所說，於言外求意乃通。所謂道者，是猶可以通行者也。三年之中，日月易過。若稍稍有不愜意處，即率意改之，則孝子之心何在。如說《春秋》者，不忍遽變《左氏》有官命未改之類。有孝子之心者，自有所不忍耳。非斯須不忘極體孝道者，能如是耶。東坡之語，有所激而然，是亦有意也。事只有個可與不可而已。若大段有害處，自應即改何疑。恐不必言隱忍遷就，使人不見其改之之迹。此意雖未有害，第恐處心如此，即駸駸然所失處卻多。吾輩欲求寡過，且謹守格法爲不差也。幾諫事，意恐不相類，更思之。

問，孟武伯問孝，子曰，父母唯其疾之憂。舊說孝子不妄爲非，唯疾病然後使父母憂。熹恐夫子告孟孫之意不然。蓋言父母之心，慈愛其子，無所不至。疾病，人所不免，猶恐其有之以爲憂。則餘可知也。爲人子者，知此而以父母之心爲心，則所以奉承遺體而求免於虧辱者，豈一端而已哉。此曾子所以戰戰兢兢，啓手足而後知免焉者也。不遠遊，遊必有方。不登高，不臨深，皆是此意。

先生曰，父母唯其疾之憂，當如上所說爲得之。舊說不直截。聖人之告人，使知所以自求者，惟深切，庶可用力也。

問，子游問孝，子曰，今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養。不敬，何以別乎。熹謂犬馬不能自食，待人而食者也。故蓄犬馬者，必有以養之，但不敬爾。然則養其親而敬有所不至，不幾於以犬馬視其親乎。敬者，尊敬而不敢忽忘之謂，非特恭謹而已也。人雖至愚，孰忍以犬馬視其親者。然不知幾微之間，尊敬之心一有不至，則是所以視其親者，實無以異於犬馬而不自知也。聖人之言，警乎人子，未有若是之切者。然諸家之說，多不出此。熹謂當以《春秋》所書歸生許止之事觀之，則所謂犬馬之養，誠不爲過。不然設譬引喻，不應如是之疎。而子游之賢，亦不待如此告戒之也。

先生曰，此一段，恐當時之人習矣而不察，只以能養爲孝。雖孔門學者，亦恐未免如此。故夫子警切以告之，使之反諸心也。苟推測至此，孝敬之心

一不存焉，卽陷於犬馬之養矣。孟子又有養口體養志之說，似亦說破學者之未察處，皆所以警乎人子者也。若謂以《春秋》所書之事觀之，則所謂犬馬之養，誠不爲過。恐不須如此說。歸生許止，各是發明一例也。

又《論語集注・學而》 有子曰：「其爲人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。

弟，好，皆去聲。鮮，上聲，下同。○有子，孔子弟子，名若。善事父母爲孝，善事兄長爲弟。犯上，謂干犯在上之人。鮮，少也。作亂，則爲悖逆爭鬬之事矣。此言人能孝弟，則其心和順，少好犯上，必不好作亂也。

又《甲寅行宮便殿奏劄一》 臣竊聞之，天下之事，有常有變，而其所以處事之術，有經有權。君臣父子定位不易，事之常也。君令臣行，父傳子繼，道之經也。事有不幸，而至於不得盡如其常，則謂之變。而所以處之之術，不得全出於經矣，是則所謂權也。當事之常而守其經，雖聖賢不外乎此，而衆人亦可能焉。至於遭事之變而處之以權，則唯大聖大賢，爲能不失其正，而非衆人之所及也。故孔子曰，可與立，未可與權。蓋言其難如此。而夷齊季札之徒，所以輕千乘之國，以求卽乎吾心之所安。寧隕其身，亡其國，而不敢失其區區之節者，亦爲此也。乃者天運艱難，國有大咎。天變爲之見於上，地變爲之作於下，人情爲之哀恫拂鬱，而皆有離叛散亂之心。方此之時，宗廟社稷危於綴旒，是則所謂天下之大變，而不可以常理處焉者也。是以太皇太后躬定大策，皇帝陛下寅紹丕圖，未及號令之間，不越須臾之頃，而鄉之危者安，離者合，天下之勢，翕然而大定。此亦可謂處之以權，而庶幾乎有以不失其正者矣。然自頃至今，亦既三月，而天變未盡消，地變未盡弭，君親之心未盡慊，學士大夫羣黎百姓，或反不能無疑於逆順名實之際，至於禍亂之本，又已伏於冥冥之中，特待時而發耳。臣雖至愚，亦知竊爲陛下憂之，而未知其計之所出。故嘗反覆以思，而參以所聞，則尙猶有可諉者。亦曰陛下之心，前日未嘗有求位之計，今日未嘗忘思親之懷而已爾。嗚呼，此則所謂道心微妙之全體，天理發用之本然，而所以行權而不失其正之根本也。誠卽是心以充之，則孔子所謂求仁得仁而無怨，孟子所謂終身訢然樂而忘天下者，臣有以知陛下之不難矣。借曰天命神器不可以無傳，宗廟社稷不可以無奉，則轉禍爲福，易危爲安，亦豈可以舍此而他求哉。充吾未嘗求位之心，則可以盡吾負罪引慝之誠。充吾未嘗忘親之心，則可以致吾溫清定省之禮。始終不越乎此，而大倫可正，大本可立矣。陛下誠能動心忍性，深自抑損，所以自處常如前日未嘗有位之時，內自宮掖燕私之奉，服食器用之須，不敢一毫有所加於潛邸之舊，外至百辟多儀之享，恩澤匪頒之式，不敢一旦而全享乎萬乘之尊，專務積其誠意，期以格乎親心，然後潛發德音，痛自克責，嚴飭羽衞，益勤問安視膳之行，十日一至而不得見，則繼以五日。五日一至而不得見，則繼以三日。三日而不得見，則二日而一至。以至於無一日而不一至焉。俯伏寢門，怨慕號泣，雖勞且辱，有所不憚，然而親心猶未底豫，慈愛猶未復初，逆順名實之疑，不渙然而冰釋，則臣不信也。若夫災異之變，禍亂之幾，有未盡去，則又在乎陛下凝神恭默，深監古先，日與大臣講求政理，可否相濟，惟是之從，必使發號施令，無一不出乎朝廷。進退人材，無一不合乎公論。不爲偏聽以啓私門。則聖德日新，聖治日起。而天人之應不得違，釁孽之萌不得作矣。今日之計，莫大於此。惟陛下深留聖意，而亟圖之。若復因循，日復一日，所以行權者遂失其正，則臣恐禍變之來，不但禮樂不興，刑罰不中而已也。人心易離，天命難保，厥監不遠，深可畏懼。臣山野戇愚，不識忌諱，罪當萬死，惟陛下寬之。取進止。

又《朱子語類》卷二〇《論語二・學而篇上・有子曰其爲人也孝弟章》 問有子言孝悌處。先生謂：「有子言語似有些重復處，然是其誠實踐履之言，細咀嚼之，益有味。」

因說陸先生每對人說，有子非後學急務，又云，以其說不合有節目，多不直截。某因謂，是比聖人言語較緊。且如孝弟之人豈尙解犯上，又更作亂！曰：「人之品不同，亦自有孝弟之人解犯上者，自古亦有作亂者。聖賢言語寬平，不須如此急迫看。」

陸伯振云：「象山以有子之說爲未然。仁，乃孝弟之本也。有子說：『君子務本，本立而道生。』起頭說得重，卻得。『孝弟也者，其爲仁之本與』，卻說得輕了。」先生曰：「『上兩句汎說，下兩句卻說行仁當自孝弟始。所以程子云：『謂孝弟爲行仁之本，則可；謂是仁之本，則不可。』所謂『親親而仁民』也。聖賢言仁不同。此是說『爲仁』，若『巧言令色，鮮矣仁』，卻是近裏說。」因言有子說數段話，都說得反覆曲折，惟『盍徹』一段說得直截耳。想是一個重厚和易底人，當時弟子皆服之，所以夫子沒後，『欲以所事夫子者事之』也。

『其爲人也孝弟』，此說資質好底人，其心和順柔遜，必不好犯上，仁便從此生。鮮，是少，對下文『未之有也』，上下文勢如此。若『巧言令色，鮮矣仁』，鮮字則是絕無。『君子務本，本立而道生』，此兩句泛說凡事是如此，與上下不相干。下文卻言『孝弟也者』，方是應上文也，故《集注》著個『大凡』也。

或說：『世間孝弟底人，發於他事，無不和順。』曰：『固是。人若不孝弟，便是這道理中間斷了，下面更生不去，承接不來，所以說孝弟仁之本。』李敬子曰：『世間又有一種孝慈人，卻無剛斷。』曰：『人有幾多般，此屬氣稟。如唐明皇爲人，於父子夫婦君臣分上煞無狀，卻終始愛兄弟不衰，只緣寧王讓他位，所以如此。這一節感動，終始友愛不衰。或謂明皇因寧王而後能如此，這也是他裏面有這道理，方始感發得出來。若其中元無此理，如何會感發得！』

問：『干犯在上之人，如「疾行先長者」之類？』曰：『然。干犯便是那小底亂，到得「作亂」，則爲爭鬬悖逆之事矣！』問：『人子之諫父母，或貽父母之怒，此不爲干犯否？』曰：『此是孝裏面事，安得爲犯？然諫又自下氣怡色柔聲以諫』，亦非淩犯也。』又問：『諫爭於君，如「事君有犯無隱」，如「勿欺也而犯之」，此「犯」字如何？』曰：『此「犯」字又說得輕。如君有不是，須直與他說，此之謂「犯」。但人臣之諫君，亦有個宛轉底道理。若暴揚其惡，言語不遜，叫喚狂悖，此便是干犯矣，故曰：「人臣之事君當孰諫。」』㑹。

問：『有犯上者，已自不好，又何至於「作亂」？可見其益遠孝弟之所爲。』曰：『只言其無此事。論來犯上，乃是少有拂意便是犯，不必至陵犯處乃爲犯也。若作亂，謂之「未之有也」，絕無可知。』

『犯上者鮮矣』，是對那『未之有』而言，故有淺深。若『鮮矣仁』，則是專言。這非只是少，直是無了！但聖人言得慢耳。

『犯上者鮮矣』之『鮮』，與『鮮矣仁』之『鮮』不同。『鮮矣仁』是絕無了。『好犯上者鮮』，則猶有在，下面『未之有也』，方是都無。

問：『「君子務本」，注云：「凡事專用力於根本。」如此，則「孝弟爲仁之本」，乃是舉其一端而言？』曰：『否。本是說孝弟，上面「務本」，是且引來。上面且泛言，下面是收入來說。』曰：『君臣父子夫婦兄弟皆是本否？』曰：『孝弟較親切。「於親孝，故忠可移於君；事兄弟，故順可移於長」，便是本。』

問：『合當說「本立而末生」，有子何故卻說「本立而道生」？』曰：『本立則道隨事而生，如「事親孝，故忠可移於君；事兄弟，故順可移於長」。』

問『本立道生』。曰：『此甚分明。如人能孝能弟，漸漸和於一家，以至親戚，以至故舊，漸漸通透。』

孝弟固具於仁。以其先發，故是行仁之本。

子上說：『孝弟仁之本，是良心。』曰：『不須如此說，只平穩就事上觀。有子言其爲人孝弟，則必須柔恭；柔恭，則必無犯上作亂之事。是以君子專致力於其本。然不成如此便止，故曰：「本立而道生，孝弟也者，其爲仁之本歟！」蓋能孝弟了，便須從此推去，故能愛人利物也。』昔人有問：『孝弟爲仁之本，不知義禮智之本。』先生答曰：『只孝弟是行仁之本，義禮智之本皆在此：使其事親從兄得宜者，行義之本也；事親從兄有節文者，行禮之本也；知事親從兄之所以然者，智之本也。「不愛其親而愛他人者，謂之悖德；不敬其親而敬他人者，謂之悖禮。」舍孝弟則無以本之矣。』

問：『孝弟是良心之發見，因其良心之發見，爲仁甚易。』曰：『此說固好，但無執著。觀此文意，只是云其爲人孝弟，則和遜溫柔，必能齊家，則推之可以仁民。務者，朝夕爲此，且把這一個作一把頭處。』

或問『孝弟爲仁之本』。曰：『這個仁，是愛底意思。行愛自孝弟始。』又曰：『親親，仁民，愛物，三者是爲仁之事。親親是第一件事，故「孝弟也者，其爲仁之本與」。』又曰：『知得事親不可不孝，事長不可不弟，是爲義之本；知事親事長之節文，爲禮之本；知事親事長，爲智之本。』張仁叟問：『義亦可爲心之德？』曰：『義不可爲心之德。仁是專德，便是難說，某也只說到這裏。』又曰：『行仁之事。』又曰：『此「仁」字是偏言底，不是專言底。』又曰：『此仁，是仁之一事。』

胡兄說：『嘗見世間孝弟底人，少間發出來，於他事無不和順，慈愛處自有次第道理。』曰：『固是。人若不孝弟，便是這個道理中間跌斷了，下面生不去，承接不來了，所以說「孝弟也者，其爲仁之本歟」。』

問：『「孝弟爲仁之本」，是事父母兄既盡道，乃立得個根本，則推而仁民愛物，方行得有條理。』曰：『固是。但孝弟是合當底事，不是要仁民愛物方從孝弟做去。』可學云：『如草木之有本根，方始枝葉繁茂。』曰：『固是。但有本根，則枝葉自然繁茂。不是要得枝葉繁茂，方始去培植本根。』

陳敬之說「孝弟爲仁之本」一章，三四日不分明。先生只令子細看，全未與說。數日後，方作一圖示之：中寫「仁」字，外一重寫「孝弟」字，又外一重寫「仁民愛物」字。謂行此仁道，先自孝弟始，親親長長，而後次第推去，非若兼愛之無分別也。

問「孝弟爲仁之本」。曰：「此是推行仁道，如「發政施仁」之「仁」同，非「克己復禮爲仁」之「仁」，故伊川謂之「行仁」。學者之爲仁，只一念相應便是仁。然也只是這一個道理。「爲仁之本」，就事上說；「克己復禮」，就心上說。」又論「本」字云：「此便只是《大學》「其本亂而末治者否矣」意思。理一而分殊，雖貴乎一視同仁，然不自親始，也不得。」

問：「孝弟仁之本。今人亦有孝弟底而不盡仁，何故？莫是志不立？」曰：「亦其端本不究，所謂「由之而不知，習矣而不察」。彼不知孝弟便是仁，卻把孝弟作一般善人，且如此過，卻昏了。」又問：「伊川言「仁是本，孝弟是用」，所謂用，莫是孝弟之心油然而生，發見於外？」曰：「仁是理，孝弟是事。有是仁，後有是孝弟。」

直卿說「孝弟爲仁之本」，云：「孔門以求仁爲先，學者須是先理會得一個「心」字。上古聖賢，自堯舜以來，便是說「人心道心」。《集注》所謂「心之德，愛之理」，須理會得是個甚底物，學問方始有安頓處。」先生曰：「仁義禮智，自天之生人，便有此四件，如火爐便有四角，天便有四時，地便有四方，日便有晝夜昏旦。天下道理千枝萬葉，千條萬緒，都是這四者做出來。四者之用，便自各有許多般樣。且如仁主於愛，便有愛親，愛故舊，愛朋友底許多般道理。義主於敬，如貴貴，則自敬君而下，以至「與上大夫、下大夫言」許多般；如尊賢，便有「師之者，友之者」許多般。禮智亦然。但是愛親愛兄是行仁之本。仁便是本了，上面更無本。如水之流，必過第一池，然後過第二池，第三池。未有不先過第一池，而能及第二第三者。仁便是水之原，而孝弟便是第一池。不惟仁如此，而爲義禮智亦必以此爲本也。」

仁如水之源，孝弟是水流底第一坎，仁民是第二坎，愛物則三坎也。

問：「「孝弟爲仁之本」，便是「物有本末，事有終始，知所先後」之意？」曰：「然。」

問：「「孝弟爲仁之本」，此是專言之仁，偏言之仁？」曰：「此方是偏言之仁，然二者亦都相關。說著偏言底，專言底便在裏面；說專言底，則偏言底便在裏面。雖是相關，又要看得界限分明。如此章所言，只是從愛上說。如云「惻隱之心仁之端」，正是此類。至於說「克己復禮爲仁」，「仁者其言也訒」，「居處恭，執事敬，與人忠」，「仁，人心也」，此是說專言之仁，又自不同。然雖說專言之仁，所謂偏言之仁亦在裏面。孟子曰：「仁之實，事親是也。」此便是都相關說，又要人自看得界限分明。」

問「孝弟爲仁之本」。曰：「論仁，則仁是孝弟之本；行仁，則當自孝弟始。」又云：「孟子曰：「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也；智之實，知斯二者弗去是也；禮之實，節文斯二者是也；樂之實，樂斯二者是也。」以此觀之，豈特孝弟爲仁之本？四端皆本於孝弟而後見也。然四端又在學者子細省察。」祖道

問：「「有子以「孝弟爲仁之本」，是孝弟皆由於仁矣。孟子卻說「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也」，卻以弟屬義，何也？」曰：「孝於父母，更無商量。」

楊簡《慈湖遺書》卷一二　子曰，昔者明王之以孝治天下也，不敢遺小國之臣，而況於公侯伯子男乎。故得萬國之歡心，以事其先王。治國者不敢侮於鰥寡，而況於士民乎。故得百姓之歡心，以事其先君。治家者不敢失於臣妾，而況於妻子乎。故得人之歡心，以事其親。夫然，故生則親安之，祭則鬼享之。是以天下和平，災害不生，禍亂不作。故明王之以孝治天下如此。《詩》云，有覺德行，四國順之。此章發明道心之至和，何其深切著明也。此心虛明變化，至和至順，爲孝爲弟，爲博愛，無一點己私置其中。如春風，如和氣，如簫韶九成之音，可言而不可盡，烏睹至矣。簡每誦此章，每每樂生，亦如春風和氣，油然動於中而自不能喻。如身在唐虞三代之盛世。其親安鬼享，天下和平，災害不生，禍亂不作，灼知其可致。聖人非虛言，斯道天地同之，四時鬼神從之，宜四國順之。

子曰，昔者明王事父孝，故事天明。事母孝，故事地察。長幼順，故上下治。天地明察，神明彰矣。故雖天子必有尊也，言有父也。必有先也，言有兄也。宗廟致敬，不忘親也。修身順行，恐辱先也。宗廟致敬，鬼神著矣。孝弟之至，通於神明，光於四海，無所不通。《詩》云，自西自東，自南自北，無思不服。愛敬父母之心，即天地之心。天地之變化。孔子循循善誘，姑以類言。父天母地，明猶察也，謂曉達也。明王之事父母孝，異乎未明者之孝。

未明者之孝，雖孝而未通故。於事天不明其天，事地不明其地，不特不明其天地，亦不明其父母。雖知父母之情意，不知父母之正性。人惟不自明己之正性，故亦不明父母之正性，亦不明天地之性。人皆曰我惟知父母，不知天地，此不知道者之言。明者觀之，父母即天地。人生而執己私起意，彼此牢不可解。一日醒覺，吾性清明廣大，無際無畔，誠不見其有天地之殊。苟未明通，則事父母實不識父母，況能事天地。孝子之心，即天地之道。惟不自知。故《易》曰，百姓日用而不知。於天地明察，則神明彰著。融一無間，不可度思，矧可歎思。天子祀乎明堂，釋奠先老，有尊也，言有父也。食三老五更，有先也，言有兄也。宗廟致敬，不忘親也。修身慎行，恐辱先也。至孝之發用，即天地之變化也。致敬於宗廟鬼神，實在實著，融明靜虛，是謂孝弟之至。道心見諸事親謂之孝，見諸事長謂之弟。渾然神明，本無間隔。如日月之光，光於四海。而非思非爲，無所不通。引《詩》爲證，所以無思不服者，以東西南北之心，同此道心，故默感而應也。有道則應，無道則離。《易》曰，聖人以神道設教而天下服矣。以此道至神，無所不通故也。

真德秀《大學衍義》卷六　臣按父母者，子之天地。天地者，人之父母。其實一也。故事父孝，則事天之理明。事母孝，則事地之理察。明察云者，謂昭然顯著，洞悟於心也。夫父兮生我，母兮育我，此所謂子之天地也。大哉乾元，萬物資始。至哉坤元，萬物資生。此所謂人之父母也。事父母之道無他，全其所以與我者而已。故樂正子曰，天之所生，地之所養，無人爲大。父母全而生之，子全而歸之，可謂孝矣。不虧其體，不辱其先，可謂全矣。故壹舉足而不敢忘父母，壹出言而不敢忘父母。人子之孝，未有大於此者。然則事天地之道，亦豈有異是乎。夫人有此身，則有此心。有此心，則有此性。此天地之所與我者也。五常萬善，本來全具。一毫有虧，是嫚其所與矣。故孟子曰，存其心，養其性，所以事天也。成湯所以顧諟天之明命者，正恐瞬息之不存，非所以事天也。文王所以陟降在帝左右者，正恐跬步之或違，非所以事天也。即是而觀，事父母事天地，豈有二道乎。天下之道，其妙而不可測者謂之神，顯而不可欺者謂之明。吾之事天明，事地察，則天地神明所以鑒臨在上者，昭著而不可揜。即下文通乎神明之義也。長幼指兄弟而言。孔子既言孝，又兼言弟。故謂雖天子之貴，所尊者父，而所先者兄。然自宗廟致敬以下，則惟言孝而已，末始及於弟也。蓋孝弟一心。孝既至，則弟亦至矣。天人一理，通乎神明，則亦光乎四海矣。此蓋推言孝弟之極功。爲人君者，所當深體也。【略】

臣按孝之爲孝，不出愛敬二者而已。推愛親之心以愛人，而無所疾惡。推敬親之心以敬人，而無所慢易。則天下之人，皆在吾愛敬中矣。愛敬盡於事親，非求以律人也。躬行於上，而德教自形於下，天下之人無不皆愛其親矣。其守豈不約乎，其施豈不博乎。故曰，此天子之孝。

又《問答・問父母惟疾之憂》　問，身體髮膚受之父母，不敢毀傷，孝之始也。自古忠臣義士，奮不顧身，視死如歸，如此則是不孝矣。此又何也。

曰，此與其他毀傷不同。蓋殺身所以成仁。既成仁，則孝在其中矣。因爲說殺身成仁，則形雖虧，其理不虧。身雖殞，其性不失。乃所以爲孝也。昔晉周處死於戰陣，其母猶在太常。賀循諡之曰孝。以常情言之，母在而死於國，可以爲忠，而不可以言孝矣。而晉人乃稱周處爲孝者，蓋忠孝一理。能忠於君，乃所以爲孝也。然捐身蹈難，乃處臣子之變。如曾子之戰兢自守，乃處人子之常。要當參觀可也。

又，《西銘》推事親之心以事天。蓋父母生我者也，而所以生之者天地也。天賦以氣，地賦以形。父母固我之父母也，天地亦我之父母也。朱文公曰，父母者，一身之父母也。天地者，人與物，己與人，皆共以爲父母也。父母之生我也，四肢百骸，無一不全。必能全其身之形，然後爲不忝於父母。天地之生我也，五常百善，無一不備。必能全其性之理，然後爲不負於天地。故仁人事親如事天，事天如事親。此又《西銘》之妙指，不可以不知也。

呂喬年《麗澤論說集録》卷六　子曰，事父母幾諫。見志不從，又敬不違，勞而不怨。此一章發明人子孝愛之心，彌縫救正，使親不致於有過之地。非是純孝全體父母之心者不能。所謂事父母幾諫者，不待過之已形，略有萌芽發見，便去救正。然須是自朝至夕，全體父母爲心，視於無形，聽於無聲，此心常在父母身上，方察得幾之形。且如扁鵲治病。齊侯之病，二十日已前便知在腠裡。蓋扁鵲專以治病爲事，故見其幾微。人子不專以父母爲心，安能見幾。見志不從，又敬不違。是養其慈愛，不至於傷恩。見父母過失，萌芽形見便諫。諫時乃是從容宛轉諷諭，非是忿戾剛狠。見略有不從處，又去做工夫，常養成此恩意。此一句最要看。若諫時忿戾剛狠，致父母

怒時，父子之恩已傷。須是見得意思，略不從便做工夫。又須看又字。初見父母過，有幾微便諫。到父母略有不從，君子必自反必自言，我之愛敬未盡處。又重新添一重工夫。而不違諫之初心。勞而無怨，此一句亦要看。救正父母於無過之地，左右前後，千方百計，盡其心力。到得形神雖弊，亦不敢怨。此人子之職當然，此見得人子於父母，無己意思。夫左右周旋，救正其過，亦不勝其勞。所以勞而不怨者，蓋不做分外事看。子身是父母之身，盡身以救正父母，何怨之有。若如此，雖瞽瞍爲父也，會底豫。工夫到此地位，能委曲和順，忿戾剛狠，常致父母之怒。至於諫不從便止，既不加敬，又復憚勞，皆舜之罪人也。

姚勉《講學三》 有子曰，其爲人也孝弟，而好犯上者鮮矣。不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本歟？

《論語》第一篇所記者，多務本之意。朱夫子所謂入道之門，積德之基，乃學者之先務。有子者，聖門高弟。《論語》之書，多成於有子曾子門人之手。故首篇即以有子之言繼於夫子三言之後。而孝弟爲仁一事，又學者入道之門，積德之基，最急先務。故又以有子此言先之。其詔萬世，蓋有深意。孝悌之心，人皆有之。乃本心中自有，非外邊生來。孟子曰，孩提之童，無不知愛其親者。及其長也，無不知敬其兄者。此皆自然而然，所謂良能良知也。天高地下，萬物散殊，而禮制已行乎其間，蓋皆是自然底道理。有天地即有男女，有男女即有夫婦，有夫婦即有父子。既有父子，則子受父母劬勞鞠育之恩，而孝已在乎其中矣。人既有子，非一子而止。先生者爲兄，後生者爲弟。兄生在弟之先。長者尊而幼者卑。則弟之卑者，必敬其兄之尊，而兄弟爲己子之伯叔，父之兄弟則又爲己子之伯祖叔祖。由是而爲再從三從，由是別而爲大宗小宗。有父則有母，有夫則有婦。而父族母族妻族，皆由是而有，而謂之三族九族矣。九族即三族。合父族而論，則原於一人之身。合母族妻族而論，則原於夫婦二人之身。故一人之身，散而爲千萬人之身，則理一而分殊。千萬人之身，皆原於一人之身，則分殊而理一。但自陽變陰合以來，鍾爲人物，合下自有許多。於許多中自然有高有下，故由是而有長幼。長幼者，父子之積也。既有一家之長幼，則又散而爲千萬家之長幼。有千萬家之長幼，則不可無一人大爲之長者以治之，使其下皆聽命焉。由是而有君臣。君臣者，又長幼之積也。至於朋友，則是自有長幼以來，同門異戶，自然有志相同而道相合者。相與講明義理，而朋友立焉。故三綱五常，非聖人強立之，皆順天下自然之理也。孝悌者，不過一順而已。孝悌兩字，能盡其道，便治得天下，何也。通天下皆有父子，皆有兄弟，皆有夫婦。使天下之人，家家孝而父慈，家家弟恭而兄友，家家夫義而婦聽。朋友者專只講明此理，以明敎詔，則天下太平矣。君臣之分，萬世常定矣。又豈待爲之君者，威驅勢迫，操刑罰法制以臨制天下，而強天下以爲臣哉。故孟子曰，人人親其親，長其長，而天下平。人人皆知親其親，皆知長其長，天下豈有不平之理。孟子敎諸侯，必曰謹庠序之敎，申之以孝悌之義。又曰，壯者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其長上，可使制梃以撻秦楚之堅甲利兵矣。孝悌兩字，可敵堅甲利兵，是豈小事。蓋甲兵者，主於爭而已。其心未必順也。人徒見聖人說平天下在於治國，治國在於齊家，齊家在於修身，修身在於正心，正心在於誠意，誠意在於致知，致知在於格物。平天下許大事，卻只原頭如此甚小，遂以爲聖人迂濶不切之談，而言管商功利，申韓刑名者，往往相與笑之。殊不知聖人乃是執要以御詳，因心以爲敎。從聖人之言，則天下自然順服。從管商申韓等言，則天下不過強服。強服者，豈能得其心服哉。故強服者，其勢則必爭。爭則亂。順服者，其心必順，順則治。亂者以逆，治者以順也。夫聖人豈自修其身而不問他人之身修與不修，自齊其家而不問他人之家齊與不齊哉。自修其身，所以使天下皆化而修其身。自齊其家，所以使天下皆化而齊其家。一國之人皆身修而家齊，則國治矣。天下之人皆家齊而國自治，國治而天下自平矣。所謂格物致知，誠意正心，皆是理會修身事。誠意正心，要全此理。格物致知，要窮此理。無非是理上推去也。有子謂其爲人也孝悌，而好犯上者鮮矣。不好犯上而好作亂者，未之有也。亦正是此意。程夫子曰，孝弟，順德也。故不好犯上，豈復有逆理亂倫之事。程夫子順德兩字，說得極好。孝悌是子愛其父，弟愛其兄，故謂之順德。因人所固有，亦謂之順德。德順則無逆矣。天下所以不治者，只是民好作亂。好作亂者，豈不是平日以下犯上之人。敢於以下犯上，豈不是平日不能孝悌

之人。惟其不知有父，則不知有兄。不知有父兄，則不知有長上。不知有長上，則豈知有君。不知有君，則乖爭凌犯之習成，寇攘姦宄之俗熾，反逆纂弒之事兆矣。不孝悌，其原甚微。縱而至於犯上，極而至於作亂，其禍甚大。人可以不孝悌哉。孝悌是爲仁之本，故有子曰，君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本歟。言孝悌乃是本。君子專務爲此，則本根既立，而道自生。孝悌是本，仁是道。故曰孝悌爲仁之本。爲仁是爲仁者之事，猶言行仁也。程夫子曰，言行仁自孝悌而始。又曰仁主於愛，愛莫大於愛親，故曰孝悌爲仁之本。孝悌者，乃爲仁之本，非孝悌是仁之本也。譬之造屋，孝悌是個屋基，爲仁是後來就上面造屋。儻若不先築基，如何可以造屋。孝悌之人姿質好坏，壞正便做得求仁底事。仁者天理之公。合天地萬物爲一體。自吾親之愛，推而至於無所不愛。孝悌者愛親，故爲仁之事，從上面起去，聖人又何以專教人以求仁哉。蓋仁者吾性中之所固有也。人不求吾之仁，則是不識吾之性。不識性，安識心。不識心，終日猖狂妄動，逆天悖理，至於犯上作亂，是去禽獸不遠矣，何以爲仁。故孟子曰，仁，人心也。又曰，仁也者，人也。謂仁者乃人之心體，得此仁而後可以爲人。《易》曰，君子體仁足以長人。蓋天下之人，皆同此性，同此仁。吾體得仁，則可以爲天下人之長，則是體仁不特可以爲人，又可以長人也。人爲天地之心，盡得人道，然後撐拄得天地。故曰爲天地立心。此是多少大事。吾聖人教人只是從孝悌上起。夫子又曰，弟子入則孝，出則悌，謹而信，汎愛衆，而親仁。孝悌謹信，便要愛衆親仁。愛衆即是要盡仁之用，親仁即是要爲求仁之助。聖人何嘗一語不教人求仁哉。學者又豈可不以此爲第一事哉。

黃震《黃氏日鈔》卷二《有子孝弟章》　按《論語》首章言學，次章即言孝弟。聖門之教人，莫切於孝弟矣。此章象山斥其爲支離，固不可知。程子言爲仁以孝弟爲本，論性則以仁爲孝弟之本，性中只有仁義禮智，曷嘗有孝弟來。其說性尤精。而性中曷嘗有孝弟之語，後覺乍見，亦或以爲疑。蓋實則父子之道天性，而其說微覺求多於本文之外也。晦庵《或問》中云，孝弟則固仁之發而最親者。此語爲婉而切，似當收置《集註》，使學者知孝即仁之事，而仁即性之有可也。因嘗思，理一而已。聖賢發明，則愈久愈備。大舜時，止說克諧以孝，未曾說仁。湯時，方說仁，乃與寬對說。孔子說仁，又多與智對說。至孟子方說仁義禮智四者，而理益大備。程子謂曷嘗有孝弟，蓋以孟子之說釋有子之說爾。要之有子時未有四者之說，亦未專主於說性。孝弟爲仁之本，理脈固自渾融。且孟子雖分仁義禮智爲四端，他日又嘗謂仁之實，事親是也。聖賢立論，惟理是務。亦未嘗拘一端。其言仁義，亦未嘗不根於孝弟。故孔子嘗曰，夫言豈一端而已，夫各有所當也。

又《入孝出弟章》　晦庵於《或問》載蘇氏之說云，今之教人者，引之極高，示之極深。教者未必能，學者未必信。務以誕相勝。風俗之壞，必自此始。夫晦庵豈不悟蘇氏此語之爲讖伊川哉。而載之《或問》，其懲伊川門人之弊歟。

又《三年無改章》　晦庵於《集註》取尹氏之說曰，如其道，終身無改可也。如其非道，何待三年。三年無改者，孝子之心有所不忍故也。次取游氏之說曰，三年無改，亦在所當改，而可以未改耳。其於《或問》，則斷以尹氏得用心之本，游氏得制事之宜。又設《或問》曰，必若尹游之說，則夫子之言，得無有所不盡者乎。蓋不可改，則終身不改，固不待言。其不可以待三年。又非常之事，不可以預言矣。此又晦庵足尹游之說，而完其義者也。愚按尹游二說，皆因禮有三年之喪，而釋三年爲親喪之三年。因孟莊子不改父之臣與父之政，而釋不改爲親沒三年之間，不改其行事。竊意此章本意，本不爲親沒而發。特三年字，與不改字，與它處說人子居喪事，偶同耳。夫人子於其父之道，誰不知體之，而持久爲難。父在之時，隱於志者，三年無改其道。父歿之後，見於行者，三年無改其道。則其拳拳於親而不敢違，始爲可知耳。三年者，概言其久，似與顏子三月不違仁，語脈相近。且夫子既明舉父在與父歿兩事而言，則非獨指居喪而言也。明言於父之道，又非獨指其居喪行事而言也。必如古者之說，徒主其三年之文，而不暇顧其父在之文矣。三年有成，三年大比，三年成都，三年視敬業樂羣，皆要久而言，豈徒三年之喪稱三年哉，而必以三年爲居喪耶。

三綱五常

朱熹《朱子語類》卷六《性理三・仁義禮智等名義》　在天只是陰陽五行，在人得之只是剛柔五常之德。

大而天地萬物，小而起居食息，皆太極陰陽之理也。又曰：『仁木，義金，禮火，智水，信土。』祖道。

或問：「仁義禮智，性之四德，又添「信」字，謂之「五性」，如何？』曰：「信是誠實此四者，實有是仁，實有是義，禮智皆然。如五行之有土，非土不足以載四者。又如土於四時各寄王十八日，或謂王於戊己。然季夏乃土之本宮，故尤王。《月令》載「中央土」，以此。』

問：『向蒙戒喻，說仁意思云：「義禮智信上著不得，又須見義禮智信上少不得，方見得仁統五常之意。」大雅今以樹爲喻：夫樹之根固有生氣，然貫徹首尾，豈可謂榦與枝、花與葉無生氣也？』曰：『固然。只如四時：春爲仁，有個生意；在夏，則見其有個亨通意；在秋，則見其有個誠實意；在冬，則見其有個貞固意。在夏秋冬，生意何嘗息！本雖彫零，生意則常存。大抵天地間只一理，隨其到處，分許多名字出來。四者於五行各有配，惟信配土，以見仁義禮智實有此理，不是虛說。又如乾四德，元最重，其次貞亦重，以明終始之義。非元則無以生，非貞則無以終，非終則無以爲始，不始則不能成終矣。如此循環無窮，此所謂「大明終始」也。』

得此生意以有生，然後有禮智義信。以先後言之，則仁爲先；以大小言之，則仁爲大。閎祖。

問：『先生以爲一分爲二，二分爲四，四分爲八，又細分將去。程子說：「性中只有仁義禮智四者而已。」只分到四便住，何也？』曰：『周先生亦止分到五行住。若要細分，則如《易》揲分。』

嘗言仁義禮智，而以手指畫扇中心，曰：『只是一個道理，分爲兩個。』又橫畫一畫，曰：『兩個分爲四個。』又以手指逐一指所分爲四個處，曰：「一個是仁，一個是義，一個是禮，一個是智，這四個便是個種子。惻隱、羞惡、恭敬、是非便是種子所生底苗。」

人只是此仁義禮智四種心。如春夏秋冬，千頭萬緒，只是此四種心發出來。

吉甫問：『仁義禮智，立名還有意義否？』曰：『說仁，便有慈愛底意思；說義，便有剛果底意思。聲音氣象，自然如此。』直卿云：『六經中專言仁者，包四端也；言仁義而不言禮智者，仁包禮，義包智。』方子。

仁與義是柔軟底，禮智是堅實底。仁義是頭，禮智是尾。一似說春秋冬夏相似，仁義一作『禮』。是陽底一截，禮智一作『義智』。是陰底一截。方子錄云：『仁義是發出來軟底，禮智是堅硬底。』

問仁義禮智體用之別。曰：『自陰陽上看下來，仁禮屬陽，義智屬陰；仁禮是用，義智是體。春夏是陽，秋冬是陰。只將仁義說，則「春作夏長」，仁也；「秋斂冬藏」，義也。若將仁義禮智說，則春，仁也；夏，禮也；秋，義也；冬，智也。仁禮是敷施出來底，義是肅殺果斷底，智便是收藏底。如人肚臟有許多事，如何見得！其智愈大，其藏愈深。正如《易》中道：「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。」解者多以仁爲柔，以義爲剛，非也。卻是以仁爲剛，義爲柔。蓋仁是個發出來了，便硬而強；義便是收斂向裏底，外面見之便是柔。』

仁禮屬陽，義智屬陰。袁機仲卻說：『義是剛底物，合屬陽；仁是柔底物，合屬陰。』殊不知舒暢發達，便是那剛底意思；收斂藏縮，便是那陰底意思。他只念得『於仁也柔，於義也剛』兩句，便如此說。殊不知正不如此。又云：『以氣之呼吸言之，則呼爲陽，吸爲陰，吸便是收斂底意。《鄉飲酒義》云：「溫厚之氣盛於東南，此天地之仁氣也；嚴凝之氣盛於西北，此天地之義氣也。」』

『仁禮屬陽，屬健；義知屬陰，屬順。』問：『義則截然有定分，有收斂底意思，自是屬陰順。不知智如何解？』曰：『智更是截然，更是收斂。如知得是，知得非，知得便了，更無作用，不似仁義禮三者有作用。智只是知得了，便交付惻隱、羞惡、辭遜三者。他那個更收斂得快。』

生底意思是仁，殺底意思是義，發見會通是禮，收一作『深』。藏不測是智。

仁義禮智，便是元亨利貞。若春間不曾發生，得到夏無緣得長，秋冬亦無可收藏。

問：『元亨利貞有次第，仁義禮智因發而感，則無次第。』曰：『發時無次第，生時有次第。』

百行皆仁義禮智中出。

仁義禮智，性之大目，皆是形而上者，豈可分也！

問：『仁得之最先，蓋言仁具義禮智。』曰：『先有是生理，三者由此推之。』

仁，渾淪言，則渾淪都是一個生意，義禮智都是仁；對言，則仁與義禮智一般。

鄭問：『仁是生底意，義禮智則如何？』曰：『天只是一元之氣。春生時，全見是生；到夏長時，也只是這底；到秋來成遂，也只是這底；到冬天藏斂，也只是這底。仁義禮智割做四段，一個便是一個；渾淪看，只是一個。』

問：『仁是天地之生氣，義禮智又於其中分別。然其初只是生氣，故爲全體。』曰：『然。』問：『肅殺之氣，亦只是生氣？』曰：『不是二物，只是斂些。春夏秋冬，亦只是一氣。』

仁與智包得，義與禮包不得。

仁所以包三者，蓋義禮智皆是流動底物，所以皆從仁上漸漸推出。仁智、元貞，是終始之事，這兩頭卻重。如坎與震，是始萬物、終萬物處，艮則是中間接續處。

味道問：『仁包義禮智，惻隱包羞惡、辭遜、是非，元包亨利貞，春包夏秋冬。以五行言之，不知木如何包得火金水？』曰：『木是生氣。有生氣，然後物可得而生；若無生氣，則火金水皆無自而能生矣，故木能包此三者。仁義禮智，性也。性無形影可以摸索，只是有這理耳。惟情乃可得而見，惻隱、羞惡、辭遜，是非是也。故孟子言性曰：「乃若其情，則可以爲善矣。」蓋性無形影，惟情可見。觀其發處既善，則知其性之本善必矣。』

問：『孟子說仁義禮智，義在第二；《太極圖》以義配利，則在第三。』曰：『禮是陽，故曰亨。仁義禮智，猶言東西南北；元亨利貞，猶言東南西北。一個是對說，一個是從一邊說起。』

四端猶四德。逐一言之，則各自爲界限；分而言之，則仁義又是一大界限，故曰：『仁，人心也；義，人路也。』如《乾・文言》既曰『四德』，又曰：『乾元者，始而亨者也；利貞者，性情也。』

正淳言：『性之四端，迭爲賓主，然仁智其總統也。「恭而無禮則勞」，是以禮爲主也；「君子義以爲質」，是以義爲主也。蓋四德未嘗相離，遇事則迭見層出，要在人默而識之。』曰：『說得是。』

學者疑問中謂：『就四德言之，仁卻是動，智卻是靜。』曰：『周子《太極圖》中是如此說。』又曰：『某前日答一朋友書云：「仁體剛而用柔，義體柔而用剛。」』

問：『仁義禮智四者皆一理。舉仁，則義禮智在其中；舉義與禮，則亦然。如《中庸》言：「舜其大智也歟。」其下乃云：「好問，好察邇言，隱惡而揚善」，謂之仁亦可；「執其兩端，用其中於民」，謂之義亦可。然統言之，只是發明「智」字。故知理只是一理，聖人特於盛處發明之爾。』曰：『理固是一貫。謂之一理，則又不必疑其多。自一理散爲萬事，則燦然有條而不可亂，逐事自有一理，逐物自有一名，各有攸當，但當觀當理與不當理耳。既當理後，又何必就上更生疑！』

陳淳《北溪字義・仁義禮智信》 五者謂之五常，亦謂之五性。就造化上推原來，只是五行之德。仁在五行爲木之神，在人性爲仁；義在五行爲金之神，在人性爲義；禮在五行爲火之神，在人性爲禮；智在五行爲水之神，在人性爲智。人性中只有仁義禮智四位，卻無信位。如五行木位東，金位西，火位南，水位北，而土無定位，只寄旺於四季之中。木屬春，火屬夏，金屬秋，水屬冬，而土無專氣，只分旺於四季之間。四行無土便都無所該載，猶仁義禮智無信，便都不實了。只仁義禮智之實理便是信。信卻易曉。仁義禮智須逐件看得分明，又要合聚看得脈絡都不亂。

且分別看，仁是愛之理，義是宜之理，禮是敬之理，智是知之理。愛發見於外乃仁之用，而愛之理則在內。事物各得其宜乃義之用，而宜之理則在內。恭敬可見處乃禮之用，而敬之理則在內。知個是，知個非，是智之用，而知之理則在內。就四者平看，則是四個相對底道理。專就仁看，則仁又較大，能兼統四者，故仁者乃心之德。如禮義智亦是心之德，而不可以心之德言者，如人一家有兄弟四個，長兄當門戶，稱其家者只舉長兄位號爲言，則下三弟皆其家子弟，已包在內矣。若自曰三弟者之家，則拈掇不起。道理只如此。然仁所以長衆善，而專一心之全德者，何故？蓋人心所具之天理全體都是仁，這道理常恁地活，常生生不息。舉其全體而言則謂之仁，而義禮智皆包在其中。自爲仁而言，纔有一毫人欲之私插其間，這天理便隔絕死了，便不得謂之仁。須是工夫至到，此心純是天理之公，而絕無一毫人欲之私以間之，則全體便周流不息，無間斷，無欠闕，方始是仁。所以仁無些少底仁。

仁義起發是惻隱羞惡，及到那人物上，方見得愛與宜，故曰『愛之理，宜之理』。

仁道甚廣大精微，何以用處只爲愛物，而發見之端爲惻隱？曰：仁是此心生理全體，常生生不息。故其端緒方從心中萌動發出來，自是惻然有隱，由惻隱而充及到那物上，遂成愛。故仁乃是愛之根，而惻隱則根之萌芽，而愛則又萌芽之長茂已成者也。觀此，則仁者愛之理，愛者仁之用，自可見得脈絡相關處矣。

義就心上論，則是心裁制決斷處。宜字乃裁斷後字。裁斷當理，然後得宜。凡事到面前，便須有剖判，是可是否。文公謂：『義之在心，如利刃然，物來觸之，便成兩片。』若可否都不能剖判，便是此心頑鈍無義了。且如有一人來邀我同出去，便須能剖判當出不當出。若要出又要不出，於中遲疑不能決斷，更何義之有？此等處，須是自看得破。如韓文公以行而宜之之謂義，則是就外面說，成『義外』去了。

禮者，心之敬，而天理之節文也。心中有個敬，油然自生便是禮，見於應接便自然有個節文。節則無太過，文則無不及。如做事太質，無文采，是失之不及；末節繁文太盛，是流於太過。天理之節文乃其恰好處，恰好處便是理。合當如此，更無太過，更無不及，當然而然，便卽是中。故濂溪《太極圖說》『仁義中正』，以中字代禮字，尤見親切。

文公曰：『禮者，天理之節文，人事之儀則。』以兩句對言之，何也？蓋天理只是人事中之理，而具於心者也。天理在中而著見於事，人事在外而根於中，天理其體而人事其用也。『儀』謂容儀而形見於外者，有粲然可象底意，與『文』字相應。『則』謂法則，準則，是個骨子，所以存於中者，乃確然不易之意，與『節』字相應。文而後儀，節而後則，必有天理之節文，而後有人事之儀則。言須盡此二者，意乃圓備。

智是心中一個知覺處，知得是是非非恁地確定是智。孟子謂『知斯二者弗去』是也。知是知識，弗去便是確定不易之意。

問：智是知得確定，在五行何以屬水？曰：水清明可鑒似智，又是造化之根本。凡天地間萬物，得水方生。只看地下泉脈滋潤，何物不資之以生？亦猶萬事非智不可便知，知得確定方能成。此水於萬物所以成終而成始，而智亦萬事之所以成終而成始者也。

孟子四端之說，是就外面可見底以驗其中之所有。如乍見孺子入井，便自然有惻隱之心，便見得裏面有這仁。如行道乞人，蠛蠓嘑爾而與之，便自羞惡而不肯食，便見得裏面有這義。如一接賓客之頃，便自然有恭敬之心，便見得裏面有這禮。一件事來，非底便自覺得爲非，是底便自覺得爲是，便見得裏面有這智。惟是裏面有是四者之體，故四者端緒自然發見於外，所謂『乃若其情，則可以爲善，乃所謂善也』。以見性不是個含糊底物，到發來方有四端，但未發則未可見耳。孟子就此處開發人，證印得本來之善甚分明。所以程子謂『有功於萬世者，性善之一言』。

信在性只是四者都實底道理，及發出來便爲忠信之信。由內面有此信，故發出來方有忠信之信。忠信只是一物而判作二者，便是信之端緒，是統外面應接事物發原處說。

四者端緒，日用間常常發見，只是人看理不明，故茫然不知得。且如一事到面前，便自有個是，有個非，須是知得此便是智。若是也不知，非也不知，便是心中頑鈍無知覺了。既知得是非已明，便須判斷，只當如此做，不當如彼做，有可否從違，便是義。若要做此，又不能割捨得彼，只管半間半界，便是心中頑鈍而無義。既斷定了只如此做，便看此事如何是太過，如何是不及，做得正中恰好，有個節文，無過無不及，此便是禮。做事既得中，更無些子私意夾雜其間，便都純是天理流行，此便是仁。事做成了，從頭至尾皆此心眞實所爲，便是信。此是從下說上去。若從上說下來，且如與個賓客相接，初纔聞之，便自有個懇惻之心，怛然動於中，是仁。此心既怛然動於中，便肅然起敬去接他，是禮。既接見畢，便須商量合作如何待，或喫茶，或飲酒，輕重厚薄，處之得宜，是義。或輕或重，或厚或薄，明白一定，是智。從首至末皆眞實，是信。此道理循環無端，若見得熟，則大用小用皆宜，橫說豎說皆通。

真德秀《大學衍義》卷六 漢《白虎通義》，章帝時論五經同異於白虎殿，作此書。三綱者，何謂也。謂君臣父子夫婦也。六紀者，何謂也。謂諸父兄弟族人諸舅師長朋友也。故君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱。何謂綱紀？綱者，張也。紀者，理也。大者爲綱，小者爲紀。所以張理上下，整齊人道也。人皆懷五常之性，有親愛之心，是以綱紀萬化，若羅網之有綱紀，而萬目張也。

臣按三綱之名，始見於此。非漢儒之言，古之遺言也。蓋天下之事衆矣，聖人所以治之者，厥有要焉。惟先正其本而已。本者何，人倫是也。故

三綱正，則六紀正。六紀正，則萬事皆正。猶舉網者，提其綱紀，而衆目畢張也。若綱紀不正，雖事事而理之，猶整亂絲，其能治乎。即三綱而言之，君爲臣綱，君正則臣亦正矣。父爲子綱，父正則子亦正矣。夫爲妻綱，夫正則妻亦正矣。故爲人君者，必正身以統其臣。爲人父者，必正身以律其子。爲人夫者，必正身以率其妻。如此則三綱正矣。繇古洎今，未有三綱正於上，而天下不安者。亦未有三綱紊於上，而天下不危者。善訐天下者，亦察乎此而已矣。

又《召除禮侍上殿奏劄一》 臣聞國於天地，必有與立焉，三綱五常是也。夫自高卑貴賤，而大分已明。帝降之衷，而善性均有。然維持而主張之，繫君師是賴。故聖人者作，躬行此道，以標的乎天下。君臣之綱正於上，而天下皆知有敬。父子之綱正於上，而天下皆知有親。夫婦之綱正於上，而天下皆知有別。三者正，而昆弟朋友之倫，亦莫不正。凡使生人之類，各有寧宇，不相鬬暴賊殺者，此唐虞三代數聖人之功，所以與天地同其大也。夫所謂五常者，亦豈出乎三綱之外哉。父子之恩即所謂仁，君臣之敬即所謂義，夫婦之別即所謂禮。智者知此而已，信者守此而已。未有三綱正而五常或虧，亦未有三綱廢而五常獨存者。嗚呼，是理也，其扶持宇宙之棟幹，奠安生民之柱石歟。人而無此，則冠裳而禽犢矣。國而無此，則中夏而裔夷矣。臣嘗讀《詩》至《六月》之序曰，《小雅》盡廢，則四夷交侵，而中國微。夫《小雅》之詩財二十餘篇，而綱常之義略備。中國之所以爲中國者，賴此而已。而至於盡廢焉，是自爲夷也。四夷交侵之禍，安得不以其類至乎。又嘗攷觀古昔，有當衰微削弱之世，而綱常未至泯絕，猶足以僅存者。亦有治安強盛之世，綱常隳弛，卒至於大壞而不可拯者。周自東遷，日以卑矣。然威文出力以奬王室，則猶有君臣也。諸侯會盟以定世子，則猶有長幼也。故能擁持虛器尚數百年。晉氏之興，奄有吳蜀。再傳而至惠帝，可謂極盛矣。而陽德不剛，陰慝內熾。讒巧交煽，國本遽搖。諸王跋扈，主威遂奪。三綱盡廢，而劉石之變興。唐至明皇，亦太平極治之日，而宮闈怙寵，黷亂天常，姦諛肆欺，潛竊國命，兇邪造釁，戕伐本支。三綱盡廢，而羯胡之難作。即晉唐之事以驗，序《詩》者之言，千載相望，若合符契。有天下者，奈何其不監哉。惟我祖宗，繼天立極。其於事親敎子之法，正家睦族之道，尊主御臣之方，大抵根本仁義。故先朝名臣，或以爲家法最善，或以爲大綱甚正，或以爲三代而下，皆未之有。猗歟休哉。聖子神孫，所當兢兢保持而勿墜也。恭惟陛下天啓叡明，肇膺大寶，此正端本澄源之時。臣來自遠方，竊聞朝野之論，以謂陛下有承順太母之孝，有憂憫元元之仁。苟推是心，何往非善。獨不幸處天倫之變，有未盡其道者。雖棣華之愛方篤，而布粟之謠遽興。流聞四方，所損非淺。夫一政之行，一令之出，苟乖於理，害且隨之。綱常大端，是謂人極。人極不立，國將柰何。且民無(曾)〔常〕情，惟上所導。《大學》曰，上老老而民興孝，上長長而民興弟。又曰，一家仁，一國興仁。一家遜，一國興遜。蓋情雖無常，而性則本善。倡之則應，作之則興。故慈孝隆於上，則下有忠順之風。愛敬虧於上，則下有陵犯之俗。影響相從，至爲可畏。伏惟陛下深懲往悔，而思所以補過者焉。夫天子之孝，與臣庶不同。陛下欲報先皇之大德，則繼志述事，所當先。衰麻之數，哭踊之節，其次也。欲報慈闈之至恩，則先意承志者不可後，觴豆之奉跪拜之恭其末也。兢兢朝夕，惟寶德是充，惟大政是習。使朝廷以治，而宗社以安，則子道修矣。誦二南正始之詩，而思異時之擇配者，不可不謹。玩《大易》正家之義，而思平居之反身者，不可不嚴。近而九族，必有以廣親睦之仁。內而六官，必有以示肅雍之化。則家道正矣。委任臣工者，人君之大體。躬親聽斷者，人君之大權。二義並行，初不相悖。必使政令出於公朝，而絕多門之私，威柄歸於王室，而無倒持之失。則君道立矣。子道修者，仁之本。家道正者，禮之源。而君道之立，則又天下大義所由定。陛下儻能明此三者而行之，一本於誠，則不求感人而人自孚，不求正俗而俗自化。姦雄不得爲辭以動衆，夷狄不得伺隙以生心。治安長久之計，無越諸此。臣以迂踈，誤蒙召擢，實在春官，實掌邦禮。深惟治亂安危之本，豈在玉帛鍾鼓之間。故於進對之初，首以大經大法爲陛下告。狂愚無取，惟聖明擇焉。取進止。

吳泳《論三綱》 舜命契敷五敎，孟子以爲君臣父子夫婦兄弟朋友是也。《左氏傳》晏子曰，君令臣共，父慈子孝，兄愛弟敬，夫和妻柔，姑慈婦聽。去朋友而言婦姑，又曰君令而不違，臣共而不貳。父慈而敎，子孝而箴。兄愛而友，弟敬而順。夫和而義，妻柔而正。姑慈而從，婦聽而婉。五者之中，惟兄弟婦姑，專主於和順。至於君雖得以令臣，不可違於理而妄作。臣雖所以共君，不可二於道而曲從。父慈其子，必敎以義方。子孝其父，必箴其闕失。夫以和倡婦，尤當制之以義。妻以柔從夫，尤當自守以正。蓋三者，乃

三綱也。所繫尤重。故於睦雍敬愛之中，必有檢防規正之道。庶幾各盡其分，而三綱立矣。

王邁《高帝論六》 國於天地必有與立，三綱五常是也。堯舜之所以帝，湯武之所以王，不能外是以立國矣。余嘗怪高帝之造漢也，規模經畫，莫不盡其精神心術而爲之。獨於綱常之大者，曾不留一毫之念。立國無本，不知所以垂裕後昆之道。豈其資稟雖高，不濟以學。氣質之偏，終不能以自克歟。且君臣父子兄弟夫婦嫡庶昭穆，人道之大綱也。帝於斯數者，莫不有遺恨焉。其故可得而論也。古人以君臣之典，秩之於天。曰職曰位，皆以天名之，其義精矣。古之君臣，純乎以誠相與者，求其無愧於天也。帝以羣臣，戮力以取天下。而既得之後，疑臣下之心，終始不置。韓彭英盧反狀未萌，帝先露其機以激之，此猶可諉曰駕馭英雄，不可以無術也。蕭相國在諸臣間，最爲謹厚者。與帝相從於急難之中，何負於帝。迨至末年，韓彭英盧之血肉已盡，而相國亦不免於囚，此何爲者乎。蓋帝於君臣之間，終日以智術相籠，以巧詐相遇，一念之誠不加焉。古人天秩有典之義，掃地無餘。是君臣之綱失矣。經曰，故雖天子必有尊也，必有親也。帝得天下於羣盜之手，慷慨自負。及置酒未央之日，此正以天下悅其親之時也。觀其告語上皇，德色驕氣浮於眉宇，曾不思前日彭城之役，乃翁幾不免楚人之鼎鑊。天不祚漢，曷至今日。方且挾所就之業，與父兄較短長，若閭巷之子驟致千金之產，則施施然驕其妻妾焉。帝王以天下養，不如是之薄也。擁篲迎門之際，家令之言，背道傷教，不過以媚帝爾。不惟不鄙之，而且心善之。彼知自天子至庶人，同乎一本者，爲何等義理耶。是父子之綱失矣。舜爲天子，不念井廩之怨，此固聖人盛德事。然人倫天顯之念，誰獨無之。帝既定大業，其茅胙土，幾偏天下。顧乃唧微時羹釜之譬，其兄之子纖賞不及。且英雄困蹙之中，庸人孺子因得而易之。帝之心度如此，按此處有脫訛峪峒之野，曾謂一飯之忿，尚得以芥蒂於其間乎。以一人之私忿，滅萬世之義，是兄弟之綱失矣。立繼以嫡不以庶，古之道也。恩不能以奪乎義，夫人之所知也。帝至晚年，溺閨闥之愛，建儲之議一發，殆將以艱難辛苦所得之天下，嘗試而輕擲之。在廷諸臣多方開說，如以水投石之難入。及用留侯計，致四皓以劫其從太子乃得不廢。方且引盃歌舞，悲鳴躑躅，不能自禁。且帝最爲易曉者，一旦溺於所愛，謬戾如此。是夫婦之綱，嫡庶之分，俱失之矣。古者定世系，奠昭穆，故曰繫之以姓而弗別；綴之以食而弗殊，周道然也。帝以項伯有鴻門之功，禮敬有關中之說。既裂地以侯之，猶謂未足，而又賜之以姓焉。先王建國，因生以賜姓，胙之土而命之氏，則有之矣。未聞變異姓爲同姓也。殽亂其宗支，顛倒其昭穆，則其置宗正以叙九族者，殆爲何事乎。是世系昭穆之別又失之矣。夫君臣父子兄弟夫婦之義，與夫嫡庶之分昭穆之別，此其道非有難知難行者也。以高帝之明，猶蔽於此。蓋其平日無學以救其氣質之偏，而磨其聲色之好，加之朝無格非之臣，正救其失，而彌縫其不逮，遂使王道之純全，君子竟絕望於帝。厥後如文帝之兄弟，武帝之父子，絕滅恩義，淪斁禮法，尤可憫笑。哀平末祚，公卿大臣駢首就戮，舅后外姓肆爲異圖，皆高帝貽謀不善，無以示子孫之訓，故應有此，豈不重可嘆哉。因是而觀，我朝祖宗之立國，張三綱以爲綱，建五常以爲常，其於君臣父子兄弟夫婦嫡庶昭穆之間，可得端拜而論矣。

方逢辰《講義》 齊景公問政於孔子，孔子對曰，君君臣臣，父父子子。公曰，善哉。信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸。

夫彝倫者，人道之大綱，政事之根本也。第彝倫之在人，內而至尊者，無出乎父子。外而至大者，無出乎君臣。苟在家，父焉而能盡父之慈，子焉而能盡子之孝，則必有以正倫理，篤恩義，小大咸得其宜，而家道齊矣。在國，君焉而能盡君之道，臣焉而能盡臣之忠，則必有以正朝廷，平庶務，上下咸得其所，而國體治矣。然則爲政之本，又豈有出於君臣父子之外者哉。是時齊之景公，內多嬖媵，太子不立，而父子之道暌。外則陳氏厚施，擅用國政，而君臣之分亂。故聖人因景公之問政，而以君臣父子之說告之，可謂至要切矣。景公亦深有感於斯，故以善哉之言贊之，又從而嘆之曰，果使君而不君，臣而不臣，父而不父，子而不子，上下之序紊，綱維之義隳，而法令不行，禍亂尋起矣。雖有穀粟之多，尚安得而食之哉。此必然之理也。其後卒不免於篡弒之禍，蓋由景公知善其言，而不能自振故也。間嘗論之。國土至廣也，人民至衆也。苟欲使之安如泰山，固如磐石，非上下之分定不可也。不然，一日之間，其或君不能君，臣不能臣，父不能父，子不能子。則家不可爲家，國不可爲國，而生民之命，有不可得而保者矣。論至此，而後知吾儒之道大，而眞有以扶植天命，維持世教，而爲生民休戚之所繫者，正在於君臣父子，秩然有序而不亂也。若《易》之六十四卦，而以乾坤爲之首。《春秋》之大一統，

而以王正月爲之先。其他如《詩》、《書》之勸戒，禮樂之防範，無非欲詳夫君臣父子彝倫之道而已，無他事也。然則爲政者，不此之務，而規規於事爲之末，而欲致國家於平治者，無此理也。讀此章者所當知。

中

張浚《紫巖易傳》卷一　九二曰見龍在田，利見大人，何謂也。子曰，龍德而正中者也。庸言之信，庸行之謹，閑邪存其誠，善世而不伐，德博而化。《易》曰見龍在田，利見大人，君德也。

中之用大矣。言靡不信，行靡不謹，自然之符，莫可掩也。君子方且閑邪於耳目所聞見，以內守其誠。謂夫有而爲之，不可易耳。閑邪而誠自存。曰閑邪存其誠，善世不伐，謙德行也。德博而化，人心格也。一則潛，二則見，爲言行。上下俱陽爲閑邪，一在中爲存誠。

劉子翬《聖傳論・子思》　聖賢之言有六似，學者不可不察也。明易者似膚淺，發微者似迂濶，循誘者似秘吝，廣譬者似支離，直指者似陵施，樂告者似強聒。察其似，領其要，可以因言會道矣。子思之學，見於《中庸》一篇。發明後進，其心甚切。章微析妙，惟恐人不解了。學者不能聞一而知舉隅，而反泥於言語之偏，中學幾於暗矣。且未有天地便有此中，人孰不稟是以生哉。方其一性不虧，眞誠自守，混然而已。知者夸，愚者賊，然後中之名立焉。外狥物，內忘己，然後中之本著焉。情封欲閉，篡其靈明，久而習安，認贅爲嫡，是中也，豈遂銷滅破壞，而不復存哉，弗知有耳。故以中爲難知耶，則昭昭乎日用之間。以中爲易知耶，或沒齒終身而不自覩焉。何哉，以其近也。目察秋毫，不見其睫，以其近也。執柯伐柯，猶以爲遠，以其近也。近而弗察，遠慕高奇。或探妙於形聲之外，或談微於意類之表。是猶駕餘轅而索舟，策飛黃而問駿，豈不惑哉。自昔聖賢講論發明，無非此事。口傳心受，初甚秘密。發端指縱，使人反求諸己焉。敬以立之，誠以明之。擴之達之，充之足之。日就月將，自強不息。及其至也，心融神會，釁綻氷釋，默爾自契焉。世衰學弊，子思懼斯文之遂絕也，顯然論著，筆之於書。其言曰，喜怒哀樂未發謂之中，發而中節謂之和。夫喜怒哀樂，人皆有之。蘧以未發之前，則茫然自失。孰主張是耶，孰施爲是耶。子思抽關啓鑰，發其秘奧，使學者洞然開曉，如得其遺物自懷袖間，豈不樂哉。然喜怒哀樂，與生俱生，子思姑約此以明中，非舍此而中可得也。唐李翺自謂得子思《中庸》之學，著《復性》三篇。會理者稱其卓絕，然差之毫釐，異乎吾所聞矣。其說曰，人之所以惑其性者，情也。喜怒哀懼愛惡欲，皆情之所爲也。情者，妄也，邪也。妄情息滅，本性清明。又曰，循理而動，所以教人忘嗜欲，歸性命之道也。迹其推衍，大約皆以滅情爲言。其言非不高妙，然非子思《中庸》之學也。《中庸》之學，未嘗滅情也。夫情與生俱生，果可滅耶。情可滅，性可滅矣。今持一葉以示嬰兒，與之則笑，奪之則啼。此喜怒哀樂之端也，情之所發也。與生俱生，而欲滅之，猶惡水之波而涸之，其源益流。惡木之花而截之，其根浸傷。聖人不過節之防之止之，不使其爛熳害性而已。善養性者，不汩於情，亦不滅情。不流於喜怒哀樂，亦不去喜怒哀樂，子思所謂中也。即喜怒哀樂以爲中，不可離喜怒哀樂以爲中。亦不可如金石之有聲，如飲食之有味，非合非離，中即幷焉。故喜怒哀樂未發謂之中，子思姑約此以明中，非舍此而中可得也。李翺滅情之論，是並聖人於木石之倫，棲學者於枯槁之地，非子思所謂中也。中幷則性自復。七情之生，如臂運指，如將將兵，惟吾是使，莫敢肆逸。發而中節，順理而和。造次顚沛於庸言庸行之間，動容周旋君臣父子兄弟夫婦朋友之際，事事物物，無非中者。情何滅云。

范浚《洪範論》　《洪範》九疇，所謂道之大原出於天者也。上天錫之，大禹明之，武王訪之，箕子申之。論其所以爲大法，則古聖人皆得之，天下之人共由之，百世之王莫不法之。其類雖九，而天地人神，事物萬殊，無不綜貫。極其同歸，則一於皇極而已矣。蓋皇極者，大中也。天下之道，至中而極，無餘理矣。宜乎九疇之叙，皇極居中，總包上下，爲其至極而無餘，可以盡天下之理故也。今夫易有太極，是生兩儀，是天地之道本乎皇極也。人受天地之中以生，是人亦本乎皇極也。中庸之道，與鬼神之道相似，是神亦本乎皇極也。凡所立事，無得過與不及，當用大中之道，是事亦本乎皇極也。春爲陽中，萬物以生。秋爲陰中，萬物以成。是物亦本乎皇極也。天地人神，事物萬殊，一皆本乎皇極。則九疇之義，非皇極主於其間可乎。是故一五行得皇極，則水潤下，火炎上，木曲直，金從革，土稼穡，無不得其中矣。二五事得皇極，則貌恭言從視明聽聰思睿，無不得其中矣。三八政得皇極，則

食貨與祀司徒司空司寇賓師無不得其中矣。四五紀得皇極，則歲月日星辰曆數，無不得其中矣。六三德得皇極，則正直剛克柔克，無不得其中矣。七稽疑得皇極，則卜五占用二衍忒無不得其中矣。八庶徵得皇極，則雨暘燠寒風，無不得其中矣。九五福得皇極，則壽富康寧攸好德考終命，無不得其中矣。然則大法之類，雖曰有九，而九類所以能綜貫天地人神事物萬殊之理者，實一本乎皇極也。蓋五行五紀庶徵之類，言天地萬物之中也。五事八政三德五福六極之類，言人與事之中也。八政之祀五紀之曆數與夫稽疑命卜筮之類，言人與神之中也。天地人神事物，莫不有中，而九疇該之，皇極一以貫之，可不謂大法耶。

史浩《尚書講義》卷一二　二，五事。一曰貌，二曰言，三曰視，四曰聽，五曰思。貌曰恭，言曰從，視曰明，聽曰聰，思曰睿。恭作肅，從作乂，明作晢，聰作謀，睿作聖。

一陰一陽之謂道。道者，中也。偏陰偏陽則非道矣。其不偏者，天地之大中也。大中之道，運於天地之間。四時以之行，萬物以之生。氤氳磅礴於上下，而和自此見也。其在人，則爲皇極。皇極者，天地萬物同賦之大中也。人得是中於胚渾未兆之前，所謂喜怒哀樂之未發也。寂然不動，何以驗之。及夫發而皆中節，始得以驗。其中若於一事不中節，則知其非由中出也。鯀之治水可見矣。和安得而生哉。夫既中節，則事得其敘，貌必恭，言必從，視必明，聽必聰，思必睿。自恭而作肅，有端莊之貌焉。自從而作乂，有法度之言焉。自明而作晢，於是乎澄徹矣。自聰而作謀，於是乎審訂矣。自睿而作聖，於是乎大而化之。由體以致用，皆順大中之理。苟或失中，則不恭而暴慢矣，何由作肅。不從而淫詖矣，何由作乂。不明而昏蒙矣，何由作晢。不聰而聾聵矣，何由作謀。不睿而狂愚矣，何由作聖。洪範五事，貴於敬用者，在乎致而發。發而皆中節，乃表夫中之用也。然而必曰敬者，敬出於心，以思爲主也。惟中虛而順理，故能敬以直內，而主張乎貌言視聽也。則夫思者，是總括五事之要道也。蓋萬善惟心，心者虛而無我。若人欲汨之，心不在焉，則五事無一中節矣。此皇極之見於人身，以敬用爲主之證也。【略】

四，五紀。一曰歲，二曰月，三曰日，四曰星辰，五曰曆數。

人者，天地之德，陰陽之交，五行之秀氣。孟子曰，萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。歲月日星辰曆數，在我一身而具。蓋無我一身，則歲月日星辰曆數，何所用之。有我，則四時行矣，晦朔平矣，昏旦定矣，星辰明矣，曆數章矣。堯曰，天之曆數在汝躬。以是知歲月日星辰曆數，有我則皆有也。然則五紀者，雖爲天道之綱維，所以順行而循軌者，在人以中而協用之也。故傳曰，天不人不因，人不天不成，良以此也。人能以中而應天，則天亦以和而應人，此必至之理也。所以致中和而天地位焉，萬物育焉，協用之效也。夫歲者，春夏秋冬之四時也。月者，晦朔之三十日也。日者，昏旦之十二時也。星辰者，五緯十有二躔次也。曆數者，所以齊歲月日星辰行度之盈縮也。歲雖成於四時，必有分至爲之中。月雖成於晦朔，必有弦望爲之中。日雖成於昏旦，必有子午爲之中。星辰雖成於躔次，必有日中宵中爲之中。曆數雖所以齊歲月日星辰，必有陽中陰中爲之中。人能贊其化育，使之中節，而無繆戾之變，此所以爲協用也。協者，和也。向使人於五事八政不用其中，則歲月日星辰曆數，亦皆失其中矣。和何自而生哉。欲望璇璣之正，玉燭之明，或如合璧，或如連珠，不可得也。五者既已紛亂乖錯，則卜世卜年，寧有長久者耶。此堯之咨舜，舜之命禹，皆以曆數在躬，而屬其允執厥中也。儻天人之際和同無間，則大中之道備，可以言皇極矣。此箕子於皇極之正位，必在五行。五事八政五紀，皆順其序而後陳之也。

又　喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中與和非二事也。中則無不和，和則無非中。二者爲一致，所謂發而皆中節也。中節則皇極之道也。致中和，能使天地位而萬物育，而況人之一身，貌言視聽思之五事乎。夫苟得中，於此五事無不中節，則雨暘燠寒風，無不應時而至，不時則爲恒矣。此箕子所以以時繼五者之後也。夫五事不遠，在吾一念。一念得中，五者之和應焉。恭從明聰睿，皆自然作肅作乂作晢作謀作聖，亦自然之理也。夫是之謂中節。則天地之和應，故雨暘燠寒風以時而至。失是，則五者皆繆戾，爲凶歲，爲亂國，知其失中也。間有一事或順，亦出僥倖。若得中，則無不中節也。譬之一身，苟得其養，則和氣充塞乎頂踵之內，周流於脉絡之間，四體既正，膚革充盈，而見於外者，無非順動。苟一藏有病，則一身之氣血消縮，四藏亦爲之不寧，和安在哉。是以五事，一不中節，則四事皆廢。和不生而天地應之者亦闕矣。此箕子貴於五者來備，各一其序也。庶草蕃廡，天地位而萬物各極其高大也。若不以其敘，則非中節。人不和，而天地之和不應

矣。極其至也，至備則太過，所謂一極備也。至無則不及，所謂一極無也。過與不及，皆非從中出也。是一事失中，則五者不備，而爲凶矣。和何自而生哉。和不生，則雨暘燠寒風，常有以爲災，常無亦爲災，故皆曰凶也。五事中節，天地以休徵應之。不中節，則以咎徵應之。貌足以作肅，時雨順之。萬物潤澤矣。其咎狂，則常雨順之，萬物苦澇矣。言足以作乂，時暘順之，萬物熙明矣。其咎僭，則常暘順之，萬物苦旱矣。視足以作哲，則時燠順之，萬物溫養矣。其咎豫，則常燠順之，萬物被焦枯之害矣。聽足以作謀，則時寒順之，萬物結實矣。其咎急，則常寒順之，萬物被僵凍彫落之害矣。思足以作聖，則時風順之，萬物條暢矣。其咎蒙，則恒風順之，萬物被偃禾拔木之害矣。夫霜降而鐘鳴，雲蒸而礎潤。古之爲君爲臣者，所以正心誠意於一堂之上，而仁風德氣應於四方萬里之遠，若桴鼓之速者，在吾一念之萌得中爾。然則休咎之徵，豈不較然明白。箕子之言，眞萬世之藥石也。曰王省惟歲，卿士惟月，師尹惟日者，凡此庶徵，君臣上下皆當念用也。省者，念也。王之所省惟歲，歲者四時之運，無不該括。日月所照，霜露所墜，有目有趾。飛潛動植，偏覆包含，無不動化。王之所省大矣。五事可不念哉。代天理物，輔佐吾君，行其命令，率其民人，晦朔弦望，無所差忒。春行春令，夏行夏令，卿士所省其次也。其於五事，可不念哉。祿以爵賦，政以職受，委吏乘田，各有所掌。師尹所省，抑又小矣。其於五事，亦豈可不念哉。王與卿士師尹，皆能敬用五事，因其所省之大小，而致意焉，此所謂歲月日時無易也。百穀之用成，雨暘燠寒風順，而爲時矣，則治之著明，俊民在上，家之平康，必至之理也。彼王與卿士師尹不能敬用五事，失其所省大小之序焉，所謂日月歲時既易也，百穀之用不成，雨暘燠寒風不順而爲常矣，則治之昏昧，俊民在下，家之不寧，亦必至之理也。至於庶民，則不可責以所省。蚩蚩而生，林林而處，猶星在天，繁然垂象。其於皇極日用不知，但依王與卿士師尹以爲命，率之以中則中，率之以暴則暴，無常心也。蓋星之麗天，主風者有風，主雨者有雨。冬而有寒，夏而有暑。天道之運，有待於王與卿士師尹各得其中，以應天之中，則休徵應之。否則咎徵隨之矣。彼徒見日月運行而有寒暑，不知寒燠得敘，乃上之人謀時哲時之休徵。寒燠失敘，乃急恒豫恒之咎徵也。彼徒見月之從星，而以風雨。不知風雨得敘，乃上之人聖時肅時之休徵。風雨失序，乃蒙恒狂恒之咎徵也。安其居，樂其生，則鑿井耕田，咸曰帝力何有於我。不悟休徵出於王與卿士師尹也。罹其凶被其害，則祁寒暑雨惟曰怨咨，不悟咎徵出於王與卿士師尹也。其亦可哀矣。故經曰，民心罔中，惟爾之中。聖君賢臣一念之間，豈容失序，而不思惟皇上帝降衷之意乎。武王至是知陰騭下民者，不在於天矣。然則皇極之道，夫豈他求而得之哉。嘗謂皇極之道，本之一身。一身之內，以心爲主。苟不思，貌言視聽皆不能用，無主故也。聖人之人心惟危道心惟微，以惟精惟一之道，上而應天，是以人心感天心也。執其兩端，而用其中於民，《易》曰，聖人感人心而天下和平。箕子於此，當以心傳。武王於此，亦當以心受。所以不得已而有皇極之敷言者，爲後世設也。故孔子於己，則曰四時行焉，百物生焉。於人則曰，視聽言動皆復於禮。子思曰，致中和，天地位焉，萬物育焉。孟子曰，萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。子思又以謂至誠之道，可以贊天地之化育，而與天地參也。嗚呼，天人豈殊致乎。然則箕子於五事，必曰敬用。於庶徵，必曰念用者，蓋指皇極之本原，曾不外乎人心也。

九，五福。一曰壽，二曰富，三曰康寧，四曰攸好德，五曰考終命。六極，一曰凶短折，二曰疾，三曰憂，四曰貧，五曰惡，六曰弱。

箕子答武王陰騭下民，相協厥居，彝倫攸敘之問，明言皇極大中之道。以爲天之用中，在於五行。而五行之運，天不自爲，在於人能好德以應之。所謂好德者，虛心無我，敬用五事。五事之修，則天下之理不得遁，而皆存存以事天，則天心應於上。錫以予民，則民心應於下。皇極之道，豈不優優大哉。前章言天有庶徵，人心感召之應。此章言人有福極，君心錫予之應也。何者，皇天無親，惟德是輔。德惟一動，罔不吉。德二三動，罔不凶。天何爲哉，在於上之人，君臣同德，敬用五事，以召休徵。民何知哉。在於上之人，好德而錫之福。此虛心無我，順理而行之明效大驗也。蓋以天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德故也。然則天有好德之心，不能自爲，在於聖君用中而感召。民有好德之心，不能自治，在於聖君用中而敷錫。總其大要，在於一心之克念。克念故能虛心無我，順理而行。休咎之應，福極之來，豈由天乎。在吾一心爾。箕子答武王之意，可謂深切著明也。是故君既作聖，則三光全而風雨時，草木茂而五穀熟。斯民含哺而嬉，鼓腹而游，皆得盡其天年，而不中道夭，此錫之壽也。不奪其時，深耕易耨，居者有積倉，行者有裹糧，此錫之富也。六合之內，和氣充塞，災害不生，疫厲無有，此錫之康寧也。

申之以孝悌之義，濟之於禮讓之塗，《關雎》之化行，《麟趾》之風盛，此錫之攸好德也。啓手啓足，正而斃焉，棺椁衣衾，得盡其禮，此錫之考終命也。民之五福，豈不在君乎。夫嚮，猶饗也。威，猶畏也。饗者，民之所願欲。畏者，民之所趨避。聖君在上，順理而行，得所願欲，以其中也。則彝倫豈不敘乎。儻一失中，則干戈相尋，肝腦塗地，凶，短折也。疫毒流行，枕藉而死，疾也。外陵內患，憂也。饑饉薦臻，貧也。峻罰淫刑，民無所措手足，惡也。親戚畔之，兼之者至，弱也。夫君之六極，民實尸之，民何罪哉。嚮用威用，人君可不致意乎。嗚呼，皇極之道，箕子之言，至是無餘蘊矣。夫福五而極六，何也。蓋五陽也，六陰也。皇極之道，降在人。秉彝之性，人人本具。迷者衆而得者寡，故極多於福也。在國則治少而亂多，在人則從善難而從惡易，是以五事一不中節，則在天者咎徵必應。咎徵一應，則餘四事不得爲休矣。蓋風火水旱焦灼僵凍有一於此，則四者不能成功。箕子所以貫於五者來備，各以其敘，然後爲休徵也。五福一事不中，則在人者六極必應。六極應，則餘四者皆不足爲福矣。蓋人之有生，不壽則短折矣。不富則貧矣。不康寧則憂矣疾矣。不好德，則剛而爲惡柔而爲弱矣。不考終則凶矣。五福以全爲福，六極有一於此，皆足以爲禍。禍則無福矣。蓋福者，備也，無所不順之謂備。五者備則爲福，此其證也。然則上而爲王，中而卿士師尹，下而爲庶民，可不兢兢業業，正心誠意，保此皇極之道乎。保之之道，敬用五事而已。蓋修己以敬，則正心誠意，修其五事，兢兢業業，順理而行，則無不中節。天應之而爲休徵，人得之而爲五福矣。中節，則君君臣臣，父父子子，夫婦朋友長幼，無不得其敘。泰和充塞，百祥臻萃。王道蕩蕩，平平正直，而會其有極，歸其有極矣。此箕子所以告武王陰騭下民，相協厥居，彝倫攸敘之符驗也。雖然大中之道降而在人，日用不知，待上之勸率者，皆下民也。若夫豪傑之士，雖無文王猶興，則正心誠意自求多福，所謂無不自己求之者，非爲凡民道，爲士君子言也。武王之時，五福全備於《既醉》之詩。序《詩》者曰，醉酒飽德。是武王錫之福。必又曰，人有士君子之行者，以明當時之人，皆能好德，有以召之。故武王錫之福也。茲所以爲太平之極至歟。非二聖相逢，力闡其祕，何以致皇極之效，巍巍若是。嗚呼，盛哉。

吳沆《易璇玑・貴中篇第三》 上下之理貴乎中，通聖賢之道貴乎中庸。是故一卦之內，有二中焉。五位正陽，天之中也。二位正陰，地之中也。天地之中，君臣之正位也。苟得其中，否、剝亦吉。苟失其中，泰、復亦凶。否之九五曰：『休否，大人吉。』剝之六五曰：『貫魚，以宮人寵，无不利。』是否、剝得中，亦有時而吉也。泰在三則曰，无平不陂。在上則曰，城復於隍。復在三則曰，頻復厲。在上則曰，迷復凶。是泰復失中，亦有時而凶也。否者，亂之極。泰者，治之極。剝者，陽之窮。復者，陽之通。卦之吉，莫甚於泰、復。卦之凶，莫甚於否、剝。而中之爲道，得失相反乃至於此，況其餘哉。歷觀諸卦，大抵以中爲貴。是故比以中而顯，謙以中而鳴，臨以中而知，節以中而甘。蒙以發，師以吉，萃以聚，升以亨，漸以正邦，渙以有廟，兌以應人，蠱以幹母。自考者復也，朋來者蹇也，利用獄者噬嗑也。晉以受福，益以有慶，姤以含章，履以光明。未亡者睽也，无喪者震也，不敗者大有也。旅、巽以之小亨，而離、訟以之元吉。以至坎之心，損之志，艮之輔，鼎之耳，井之寒泉，需之酒食，豐以弗憂，夫以勿恤，恒悔以亡，屯正以吉，孚鶴以鳴，解狐以獲，歸妹之行，家人之饋，大觀之在上，同人君子之正，困大人之吉，孰有不由中而致然者。如睽之卦，以柔而得中，則小事吉也。小過之卦，以剛而失中，則不可大事也。輿說輻一也，在小畜之三，則不免反目。在大畜之二，則終於无尤。曳其輪一也，在既濟之初，則僅能无咎。在未濟之二，則遂獲中正之吉。爲利一至此乎。故一卦之內，有一言中者，有再言中者，有三言中者。在二而言者九：乾、謙、蠱、大畜、恒、大壯、晉、家人、損。在五而言者六：坤、隨、復、賁、艮、歸妹。二五俱言者三。泰、豫、夬。在《彖》獨言者十有四，蒙、觀、噬嗑、无妄、大過、睽、益、升、漸、旅、兌、渙、中孚、小過。彖二俱言者九，小畜、履、大有、離、解、萃、中孚、既濟、未濟。彖五俱言者九，訟、比、同人、臨、蹇、蠱、井、鼎、節。《彖》二五俱言者五。需、師、坎、困、巽。有曰剛中也，柔中也，中正正中也，在中得中也，中道中行中直也，所以爲中則異，而爲吉則同也。《易》之爲道，非中則正。而言正者，猶有所謂可正有不可正，有不可疾正，有利君子正，有不利君子正，有曰艱正，正厲正凶正吝。至於言中，乃未有言利不利可不可者，亦无所謂艱厲凶吝之辭。是正有時而不可，中无時而不可也。歷觀六十四卦，而言中者乃五十有五，其不言者特否、剝、屯、頤、咸、革、賁、遯、明夷九卦而已。否、剝雖不言中，而爻之得中亦未嘗不吉。故知《易》之爲道，貴中而已也。《法言》云，龍之潛亢，不獲其中矣。是以過中則惕，不及中則躍，是乾道以中爲貴也。《文言》曰，君子黃中通理，正位居體，美在其中，而暢於四

支，發於事業，美之至也。是坤道以中爲貴也。爲人君者，將體乾效坤以治天下之民，而以中道行之，不亦宜乎，不亦善乎。

朱熹《孟子集注・尽心上》 孟子曰：「楊子取爲我，拔一毛而利天下，不爲也。

爲我之爲，去聲。○楊子，名朱。取者，僅足之意。取爲我者，僅足於爲我而已，不及爲人也。列子稱其言曰：「伯成子高不以一毫利物」，是也。

墨子兼愛，摩頂放踵利天下，爲之。

放，上聲。○墨子，名翟。兼愛，無所不愛也。摩頂，摩突其頂也。放，至也。

子莫執中，執中爲近之，執中無權，猶執一也。

子莫，魯之賢人也。知楊墨之失中也，故度於二者之閒而執其中。近，近道也。權，稱錘也，所以稱物之輕重而取中也。執中而無權，則膠於一定之中而不知變，是亦執一而已矣。程子曰：「中字最難識，須是默識心通。且試言一廳，則中央爲中；一家，則廳非中而堂爲中；一國，則堂非中而國之中爲中，推此類可見矣。」又曰：「中不可執也，識得則事事物物皆有自然之中，不待安排，安排著則不中矣。」

所惡執一者，爲其賊道也，舉一而廢百也。

惡，爲，皆去聲。○賊，害也。爲我害仁，兼愛害義，執中者害於時中，皆舉一而廢百者也。○此章言道之所貴者中，中之所貴者權。楊氏曰：「禹稷三過其門而不入，苟不當其可，則與墨子無異。顏子在陋巷，不改其樂，苟不當其可，則與楊氏無異。子莫執爲我兼愛之中而無權，鄉鄰有鬬而不知閉戶，同室有鬬而不知救之，是亦猶執一耳，故孟子以爲賊道。禹、稷、顏回，易地則皆然，以其有權也；不然，則是亦楊墨而已矣。

又《己發未發說》 《中庸》未發已發之義，前此認得此心流行之體。又因程子凡言之者皆指已發之云，遂目心爲已發，而以性爲未發之中，自以爲安矣。比觀程子《文集》、《遺書》，見其所論，多不符合。因再思之，乃知前日之說，雖於心性之實未始有差，而未發已發，命名未當。且於日用之際，欠卻本領一段工夫。蓋所失者不但文義之間而已。因條其語，而附以己見，告於朋友，願相與講焉。恐或未然，當有以正之。

《文集》云，中卽道也。又曰，道無不中，故以中形道。

又云，中卽性也。此語極未安。中也者，所以狀性之體段，如天圓地方。

又云，中之爲義，自過不及而立名。若只以中爲性，則中與性不合。

又云，性道不可合一而言。中止可言體，而不可與性同德。

又云，中者性之德。此爲近之。又云，不若謂之性中。

又云，喜怒哀樂之未發謂之中。赤子之心，發而未遠乎中。若便謂之中，是不識大本也。

又云，赤子之心，可以謂之和，不可謂之中。

《遺書》云，只喜怒哀樂不發便是中。

又云，既思，便是已發喜怒哀樂一般。

又云，當中之時，耳無聞，目無見。然見聞之理在，始得。

又云，未發之前，謂之靜則可。靜中須有物，始得。這裏最是難處，能敬則自知此矣。

又云，敬而無失，便是喜怒哀樂未發，謂之中也。敬不可謂之中。但敬而無失，卽所以中也。

又云，中者，天下之大本。天地間亭亭當當，直上直下之者也。中和，蓋所以爲寂感也。觀言字者，字可以見其微意矣。

又《皇極辨》 洛書九數，而五居中。《洪範》九疇，而皇極居五。故自《孔氏傳》訓皇極爲大中，而諸儒皆祖其說。余獨嘗以經之文義語脉求之，而有以知其必不然也。蓋皇者，君之稱也。極者，至極之義，標準之名，常在物之中央，而四外望之以取正焉者也。故以極爲在中之準的則可，而便訓極爲中則不可。若北辰之爲天極，脊棟之爲屋極，其義皆然。而《禮》所謂民極，《詩》所謂四方之極者，於皇極之義爲尤近。顧今之說者既誤於此，而並失於彼。是以其說展轉迷繆，而終不能以自明也。卽如舊說，姑亦無問其它，但卽經文，而讀皇爲大，讀極爲中，則夫所謂惟大作中，大則受之，爲何等語乎。今以余說推之，則人君以眇然之身，履至尊之位，四方輻湊，面內而環觀之，自東而望者，不過此而西也。自南而望者，不過此而北也。此天下之至中也。既居天下之至中，則必有天下之純德，而後可以立至極之標準。故必順五行敬五事以修其身，厚八政協五紀以齊其政，然後至極之標準，卓然有以立乎天下之至中，使夫面內而環觀者，莫不於是而取則焉。語其仁，則極天下之仁，而天下之爲仁者莫能加也。語其孝，則極天下之孝，而天下之爲孝

者莫能尚也。是則所謂皇極者也。由是而權之以三德，審之以卜筮，驗其休咎於天，考其禍福於人，如挈裘領，豈有一毛之不順哉。此洛書之數，所以雖始於一終於九，而必以五居其中。《洪範》之疇，所以雖本於五行，究於福極，而必以皇極爲之主也。若箕子之言，有曰皇建其有極云者，則以言夫人君，以其一身而立至極之標準於天下也。其曰斂時五福用敷錫厥庶民云者，則以言夫人君能建其極，則爲五福之所聚，而又有以使民觀感而化焉，則是又能布此福而與其民也。其曰惟時厥庶民於汝極錫汝保極云者，則以言夫民視君以爲至極之標準而從其化，則是復以此福還錫其君而使之長爲至極之標準也。其曰凡厥庶民無有淫朋人無有比德惟皇作極云者，則以言夫民之所以能有是德者，皆君之德有以爲至極之標準也。其曰凡厥庶民有猷有爲有守汝則念之不協於極不罹於咎皇則受之云者，則以言夫君既立極於上，而下之從化，或有淺深遲速之不同，其有謀者有才者有德者，人君固當念之而不忘，其或未能盡合而未抵乎大戾者，亦當受之而不拒也。其曰而康而色曰予攸好德汝則錫之福時人斯其惟皇之極云者，則以言夫人之有能革面從君，而以好德自名，則雖未必出於中心之實，人君亦當因其自名而與之以善，則是人者亦得以君爲極而勉其實也。其曰無虐煢獨而畏高明人之有能有爲使羞其行而邦其昌云者，則以言夫君之於民一視同仁，凡有才能皆使進善，則人材衆多而國賴以興也。其曰凡厥正人既富方穀汝弗能使有好於而家時人斯其辜於其無好德汝雖錫之福其作汝用咎云者，則以言夫凡欲正人者，必先有以富之，然後可以納之於善，若不能使之有所賴於其家，則此人必將陷於不義，至其無復更有好德之心，而後始欲教之以修身，勸之以求福，則已無及於事，而其起以報汝，唯有惡而無善矣。蓋人之氣稟，或清或濁，或純或駁，有不可以一律齊者。是以聖人所以立極乎上者，至嚴至密。而所以接引乎下者，至寬至廣。雖彼之所以化於此者，淺深遲速，其效或有不同，而吾之所以應於彼者，長養涵育，其心未嘗不一也。其曰無偏無陂遵王之義無有作好遵王之道無有作惡遵王之路無偏無黨王道蕩蕩無黨無偏王道平平無反無側王道正直會其有極歸其有極云者，則以言夫天下之人，皆不敢徇其己之私，以從乎上之化，而會歸乎至極之標準也。蓋偏陂好惡者，己私之生於心者也。偏黨反側者，己私之見於事者也。王之義王之道王之路，上之化也，所謂皇極者也。遵義遵道遵路，方會其極也。蕩蕩平平正直，則已歸於極矣。其曰皇極之敷言是彝是訓於帝其訓云者，則以言夫人君以身立極，而布命於下，則其所以爲常爲教者，皆天之理，而不異乎上帝之降衷也。其曰凡厥庶民極之敷言是訓是行以近天子之光云者，則以言夫天下之人，於君所命，皆能受其教而謹行之，則是能不自絕遠，而有以親被其道德之光華也。其曰曰天子作民父母以爲天下王云者，則以言夫人君能立至極之標準，所以能作億兆之父母，而爲天下之王也。不然，則有其位無其德，不足以首出庶物，統御人羣而履天下之極尊矣。是書也，原於天之所以錫禹。雖其茫昧幽眇，有不可得而知者。然箕子之所以言之而告武王者，則已備矣。顧其詞之宏深奧雅，若有未易言者。然嘗試虛心平氣，而再三反復焉，則亦坦然明白，而無一字之可疑。但先儒未嘗深求其意，而不察乎人君所以修身立道之本，是以誤訓皇極爲大中。又見其詞多爲含洪寬大之言，因復誤認中爲含胡苟且不分善惡之意。殊不知極雖居中，而非有取乎中之義。且中之爲義，又以其無過不及，至精至當，而無有毫釐之差，亦非如其所指之云也。乃以誤認之中，爲誤訓之極，不謹乎至嚴至密之體，而務爲至寬至廣之量，其弊將使人君不知修身以立政，而墮於漢元帝之優游，唐代宗之姑息，卒至於是非顛倒，賢否貿亂，而禍敗隨之，尙何斂福錫民之可望哉。嗚呼，孔氏則誠誤矣。然迹其本心，亦曰姑以隨文解義，爲口耳佔畢之計而已，不知其禍之至此也。而自漢以來，迄今千有餘年，學士大夫不爲不衆，更歷世變不爲不多，幸而遺經尙存，本文可考，其出於人心者，又不可得而昧也。乃無一人覺其非是，而一言以正之者，使其患害流於萬世，是則豈獨孔氏之罪哉。予於是竊有感焉，作《皇極辨》。

又《與張欽夫》先生自注云，此書非是。但存之以見議論本未耳。下篇同此。

人自有生，卽有知識。事物交來，應接不暇。念念遷革，以至於死。其間初無頃刻停息，舉世皆然也。然聖賢之言，則有所謂未發之中，寂然不動者。夫豈以日用流行者爲已發，而指夫暫而休息不與事接之際爲未發時耶。嘗試以心求之。則泯然無覺之中，邪暗鬱塞，似非虛明應物之體。而幾微之際，一有覺焉，則又便爲已發，而非寂然之謂。蓋愈求而愈不可見。於是退而驗之於日用之間，則凡感之而通，觸之而覺，蓋有渾然全體，應物而不窮者，是乃天命流行，生生不已之機。雖一日之間萬起萬滅，而其寂然之本體，則未嘗不寂然也。所謂未發，如是而已。夫豈別有一物。限於一時，拘於一

處，而可以謂之中哉。然則天理本眞，隨處發見，不少停息者，其體用固如是。而豈物欲之私所能壅遏而梏亡之哉。故雖汩於物欲流蕩之中，而其良心萌蘖，亦未嘗不因事而發見。學者於是致察而操存之，則庶乎可以貫乎大本達道之全體，而復其初矣。不能致察，使梏之反覆，至於夜氣不足以存，而陷於禽獸，則誰之罪哉。周子曰，五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。其論至誠則曰，靜無而動有。程子曰，未發之前，更如何求。只平日涵養便是。又曰，善觀者，卻於已發之際觀之。二先生之說如此，亦足以驗大本之無所不在，良心之未嘗不發矣。

又先生自注云，此書所論尤乖戾，所疑語録皆非是。後自有辨説，甚詳。　前書所扣，正恐未得端的。所以求正，玆辱誨喻。乃知尚有認爲兩物之蔽，深所欲聞。幸甚幸甚。當時乍見此理，言之唯恐不親切分明，故有指東畫西，張皇走作之態。自今觀之，只一念間已具此體用。發者方往，而未發者方來，了無間斷隔截處。夫豈別有物，可指而名之哉。然天理無窮，而人之所見有遠近深淺之不一。不審如此見得，又果無差否，更望一言垂教。幸幸。所論龜山《中庸》可疑處，鄙意近亦謂然。又如所謂學者，於喜怒哀樂未發之際，以心驗之，則中之體自見，亦未爲盡善。大抵此事渾然，無分段時節先後之可言。今著一時字，一際字，便是病痛。當時只云寂然不動之體，又不知如何。語錄亦嘗疑一處說存養於未發之時一句，及問者謂當中之時耳目無所見聞，而答語殊不痛快，不知左右所疑，是此處否，更望指誨也。向見所著《中論》有云，未發之前，心妙乎性。既發，則性行乎心之用矣。於此竊亦有疑。蓋性無時不行乎心之用，但不妨常有未行乎用之性耳。今下一前字，亦微有前後隔截氣象如何如何。熟玩《中庸》，只消著一未字，便是活處。此豈有一息停住時耶。只是來得無窮，便常有個未發底耳。若無此物，則天命有已時，生物有盡處，氣化斷絕，有古無今久矣。此所謂天下之大本，若不眞的見得，亦無揣摸處也。

又《答張敬夫》　中字之説甚善，而所論狀性形道之不同，尤爲精密，開發多矣。然愚意竊恐程子所云只一個中字，但用不同，此語更可玩味。夫所謂只一個中字者，中字之義未嘗不同，亦曰不偏不倚，無過不及而已矣。然用不同者，則有所謂在中之義者，有所謂中之道者是也。蓋所謂在中之義者，言喜怒哀樂之未發，渾然在中，亭亭當當，未有個偏倚過不及處。其謂之中者，蓋所以狀性之體段也。有所謂中之道者，乃即事即物自有個恰好底道理，不偏不倚，無過不及，其謂之中者，則所以形道之實也。只此亦便可見來教所謂狀性形道之不同者。但又見得中字，只是一般道理。以此狀性之體段，則爲未發之中。以此形道，則爲無過不及之中耳。且所謂在中之義，猶曰在裏面底道理云爾，非以在中之中字解未發之中字也。愚見如此，不審高明以爲如何。忠恕之說，竊意明道是就人分上分別淺深而言，伊川是就理上該貫上下而言。若就人分上說，則違道不遠者，賢人推之之事也。一以貫之者，聖人之不待推也。若就理上平說，則忠只是盡己，恕只是推己。但其所以盡，所以推，則聖賢之分不同，如明道之說耳。聖人雖不待推，然由己及物，對忠而言，是亦推之也。大抵明道之言，發明極致，通透灑落，善開發人。伊川之言，即事明理，質愨精深，尤耐咀嚼。然明道之言，一見便好，久看愈好。所以賢愚皆獲其益。伊川之言，乍見未好，久看方好，故非久於玩索者不能識其味。此其自任，所以有成人材，尊師道之不同。明道渾然天成，不犯人力。伊川功夫造極，可奪天巧。所引盡心知天，恐是充擴得去之意，不知是否。

秦漢諸儒解釋文義，雖未盡當，然所得亦多。今且就分數多處論之，則以爲得其言，而不得其意。與奪之際，似已平允。若更於此一向刻核過當，卻恐意思迫窄，而議論偏頗，反不足以服彼之心。如向來所論《知言》不當言釋氏欲仁之病矣。大率議論要得氣象寬宏，而其中自有精密透漏不得處，方有餘味。如《易傳序》中說，秦漢以來儒者之弊，及令人看王弼、胡安定、王介甫《易》之類，亦可見矣。況此序下文，反復致意，不一而足。不應猶有安於卑近之嫌也。又所謂言雖近，而索之無窮。指雖遠，而操之有要。自謂此言頗有含蓄，不審高明以爲如何。

以愛論仁，猶升高自下，尚可因此附近推來，庶其得之。若如近日之說，則道近求遠，一向沒交涉矣。此區區所以妄爲前日之論，而不自知其偏也。至謂類聚言仁亦恐有病者，正爲近日學者厭煩，就簡避迂求捷，此風已盛，方且日趨於險薄。若又更爲此以導之，恐益長其計獲欲速之心，方寸愈見促迫紛擾，而反陷於不仁耳。然卻不思所類諸說，其中下學上達之方，蓋已無所不具。苟能深玩而力行之，則又安有此弊。今蒙來喻，始悟前說之非，敢不承命。然猶恐不能人人皆肯如此懇實用功，則亦未免尚有過計之憂。不知可以更作一後序，略采此意，以警後之學者否。不然，或只盡載此諸往返議

論以附其後，亦庶乎其有益耳。不審尊意以爲如何。

又《朱子語類》卷一八《大學五・或問下・傳五章》「然則吾子之意亦可得而悉聞一段」 問：「天道流行，發育萬物，人物之生，莫不得其所以生者以爲一身之主，是此性隨所生處便在否？」曰：「一物各具一太極。」問：「此生之道，其實也是仁義禮智信？」曰：「只是一個道理，界破看，以一歲言之，有春夏秋冬；以乾言之，有元亨利貞；以一月言之，有晦朔弦望；以一日言之，有旦晝暮夜。」

問：「《或問》中謂『口鼻耳目四肢之用』，是如何？」曰：「『貌曰恭，言曰從』，視明，聽聰。」又問：「『君臣父子夫婦長幼朋友之常』，如何？」曰：「事君忠，事親孝。」

問由中而外，自近而遠。曰：「某之意，只是說欲致其知者，須先存得此心。此心既存，卻看這個道理是如何。又推之於身，又推之於物，只管一層展開一層，又見得許多道理。」又曰：「如『足容重，手容恭，目容端，口容止，聲容靜，頭容直，氣容肅，立容德，色容莊』，這便是一身之則所當然者。曲禮三百，威儀三千，皆是人所合當做而不得不然者，非是聖人安排這物事約束人。如《洪範》亦曰，貌曰恭，言曰從，視曰明，聽曰聰，思曰睿」，以至於「睿作聖」。夫子亦謂「君子有九思」，此皆人之所不可已者。」

問「上帝降衷」。曰「衷，只是中也。」又曰：「是恰好處。如折衷，是折兩者之半而取中之義。」

陶安國問：「『降衷』之『衷』與『受中』之『中』，二字義如何？」曰：「《左氏》云：『始終而衷舉之。』又曰：『衷甲以見。』看此『衷』字義，本是『衷甲以見』之義，爲其在裏而當中也。然『中』字大概因過不及而立名，如『六藝折衷於夫子』，蓋是折兩頭而取其中之義。後人以衷爲善，卻說得未親切。」

德元問：「《詩》所謂秉彝，《書》所謂降衷一段，其名雖異，要之皆是一理。」曰：「誠是一理，豈可無分別！且如何謂之降衷？」曰：「衷是善也。」曰：「若然，何不言降善而言降衷？『衷』字，看來只是個無過不及，恰好底道理。天之生人物，個個有一副當恰好，無過不及底道理降與你。與程子所謂天然自有之中，劉子所謂民受天地之中相似；與《詩》所謂秉彝，張子所謂萬物之一原又不同。須各曉其名字訓義之所以異，方見其所謂同。」云：若說降衷便是秉彝，則不可。若說便是萬物一原，則又不可。萬物一原，自說萬物皆出此也。若統論道理，固是一般，聖賢何故說許多名字？」衷，只是中；今人言折衷去聲。者，以中爲準則而取正也。「天生烝民，有物有則」，「則」字卻似「衷」字。天之生此物，必有個當然之則，故民執之以爲常道，所以無不好此懿德。物物有則，蓋君有君之則，臣有臣之則；「爲人君，止於仁」，君之則也；「爲人臣，止於敬」，臣之則也。如耳有耳之則，目有目之則；「視遠惟明」，目之則也；「聽德惟聰」，耳之則也。「從作乂」，言之則也；「恭作肅」，貌之則也。四肢百骸，萬物萬事，莫不各有當然之則；子細推之，皆可見。」又曰：「凡看道理，須是細心看他名義分位之不同。通天下固同此一理，然聖賢所說有許多般樣，須是一一通曉分別得出，始得。若只儱侗說了，盡不見他裏面好處。如一爐火，四人四面同向此火，火固只一般，然四面各不同。若說我只認曉得這是一堆火便了，這便不得，他裏面玲瓏好處無由見。如「降衷於下民」，這緊要字卻在「降」字上。故自天而言，則謂之降衷；自人受此衷而言，則謂之性。如云「天所賦爲命，物所受爲性」，「命」便是那「降」字；至物所受，則謂之性，而不謂之衷。所以不同，緣各據他來處與所受處而言也。「惟皇上帝降衷於下民」，此據天之所與物者而言。「若有常性」，是據民之所受者而言。「克綏厥猷，猷卽道，道者性之發用處，能安其道者惟后也。如「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」三句，亦是如此。古人說得道理如此縝密，處處皆合。今人心粗，如何看得出。佛氏云：「如來爲一大事因緣故出現於世。」某嘗說，古之諸聖人亦是爲此一大事也。前聖後聖，心心一符，如印記相合，無纖毫不似處。」劉用之曰：「『衷』字是兼心說，如云衷誠，丹衷是也，嘗天與我以是心也。」曰：「恁地說不得。心、性固只一理，然自有合而言處，又有析而言處。須知其所以析，又知其所以合，乃可。然謂性便是心，則不可；謂心便是性，亦不可。孟子曰「盡其心，知其性」；又曰「存其心，養其性」。聖賢說話自有分別，何嘗如此儱侗不分曉！固有儱侗一統說時，然名義各自不同。心、性之別，如以碗盛水，水須碗乃能盛，然謂碗便是水，則不可。後來橫渠說得極精，云：「心統性，情者也。」如「降衷」之「衷」同是此理。然此字但可施於天之所降而言，不可施於人之所受而言也。」

天降衷者，衷降此。以降言，爲命；以受言，爲性。

陳問：「劉子所謂天地之中，卽周子所謂太極否？」曰：「只一般，但名不同。中，只是恰好處。上帝降衷，亦是恰好處。極不是中，極之爲物，只是

在中。如這燭臺，中央簪處便是極。從這裏比到那裏，也恰好，不曾加些；從那裏比到這裏，也恰好，不曾減些。」

問：「天地之中與程子天然自有之中，是一意否？」曰：「只是一意，蓋指大本之中也。此處《中庸》說得甚分明，他日自考之。」

問：「天地之中，天然自有之中，同否？」曰：「天地之中，是未發之中；天然自有之中，是時中。」曰：「然則天地之中是指道體，天然自有之中是指事物之理？」曰：「然。」

問：「以其理之一，故於物無不能知；以其稟之異，故於理或不能知。」曰：「氣稟之偏者，自不求所以知。若或有這心要求，便即在這裏。緣本來個仁義禮智，人人同有，只被氣稟物欲遮了。然這個理未嘗亡，才求便得。」又曰：「這個便是難說。喚做難，又不得；喚做易，又不得。喚做易時，如何自堯舜禹湯文武周孔以後，如何更無一個人與相似？喚做難，又才知覺，這個理又便在這裏。這個便須是要子細講究，須端的知得，做將去自容易。若不知得，雖然恁地把捉在這裏，今夜捉住，明朝又不見了；明朝捉住，後日又不見了。若知得到，許多蔽翳都沒了。如氣稟物欲一齊打破，便日日朝朝，只恁地穩穩做到聖人地位。」

問「《或問》中云，知有未至，是氣稟、私欲所累」。曰：「是被這兩個阻障了，所以知識不明，見得道理不分曉。聖人所以將格物、致知教學者，只是要教你理會得這個道理，便不錯。一事上皆有一個理。當處事時，便思量體認得分明。久而思得熟，只見理而不見事了。如讀聖人言語，讀時研窮子細，認得這言語中有一個道理在裏面分明。久而思得熟，只見理而不見聖人言語。不然，只是冥行，都顛倒錯亂了。且如漢高帝做事，亦有合理處，如寬仁大度，約法三章，豈不是合理處甚多。有功諸將，嫚罵待他，都無禮數，所以今日一人叛，明日一人叛，以至以愛惡易太子。如此全錯，更無些子道理，前後恰似兩人，此只是不曾眞個見得道理合如此做。中理底，是他天資高明，偶然合得；不中理處多，亦無足怪。只此一端，推了古今青史人物，都只是如此。所以聖人教學者理會道理，要他眞個見得了，方能做得件件合道理。今日格一件，明日格一件。遇事時，把捉教心定，子細體認，逐旋捱將去，不要放過。積累功夫，日久自然見這道理分曉，便處事不錯，此與偶合者天淵不同。」問去私欲，氣稟之累。曰：「只得逐旋戰退去。若要合下便做一次排遣，無此理，亦不濟得事。須是當事時子細思量，認得道理分明，自然勝得他。次第這邊分明了，那邊自然容著他不得。如今只窮理爲上。」又問：「客氣暴怒，害事爲多，不知是物欲耶，氣稟耶？」曰：「氣稟物欲亦自相連著。且如人稟得性急，於事上所欲必急，舉此一端，可以類推。」又曰：「氣稟、物欲生來便有，要無不得，只逐旋自去理會消磨。大要只是觀得理分明，便勝得他。」

問：「『或考之事爲之著，或察之念慮之微。』看來關於事爲者，不外乎念慮；而入於念慮者，往往皆是事爲。此分爲二項，意如何？」曰：「固是都相關，然也有做在外底，也有念慮方動底。念慮方動，便須辨別那個是正，那個是不正。這只就始末上大約如此說。」問：「只就著與微上看？」曰：「有個顯，有個微。」問：「所藉以爲從事之實者，初不外乎人生日用之近；其所以爲精微要妙不可測度者，則在乎眞積力久，默識心通之中。是乃夫子所謂『下學而上達』者。」曰：「只是眼前切近起居飲食、君臣父子兄弟夫婦朋友處，便是這道理。只就近處行到熟處，見得自高。有人說，只且據眼前這近處行，便是了，這便成苟簡卑下。又有人說，掉了這個，上面自有一個道理，亦不是，下梢只是誤人。聖人便只說『下學上達』，即這個便是道理，別更有道理。只是這個熟處，自見精微。」又曰：「『堯舜之道，孝弟而已矣』，亦只是就近處做得熟，便是堯舜。聖人與庸凡之分，只是個熟與不熟。庖丁解牛，莫不中節。古之善書者亦造神妙。」

問，「《或問》云：『天地鬼神之變，鳥獸草木之宜，莫不有以見其所當然而不容已。』所謂『不容已』，是如何？」曰：「春生了便秋殺，他住不得。陰極了，陽便生。如人在背後，只管來相趕，如何住得！」淳。寓錄云：「春生秋殺，陽開陰閉，趕來趕去，自住不得。」

或問：「理之不容已者如何？」曰：「理之所當爲者，自不容已。孟子最發明此處。如曰：『孩提之童，無不知愛其親，及其長也，無不知敬其兄。』自是有住不得處。」人傑。

今人未嘗看見當然而不容已者，只是就上較量一個好惡爾。如眞見得這底是我合當爲，則自有所不可已者矣。如爲臣而必忠，非是謾說如此，蓋爲臣不可以不忠；爲子而必孝，亦非是謾說如此，蓋爲子不可以不孝也。道夫。

問：『《或問》，物有當然之則，亦必有所以然之故，如何？』曰：『如事親當孝，事兄當弟之類，便是當然之則。然事親如何卻須要孝，從兄如何卻須要弟，此卽所以然之故。如程子云：「天所以高，地所以厚。」若只言天之高，地之厚，則不是論其所以然矣。』謨。

《或問》：『莫不有以見其所當然而不容已，與其所以然而不可易者。』先生問：『每常如何看？』廣曰：『「所以然而不可易者」，是指理而言；「所當然而不容已」者，是指人心而言。』曰：『下句只是指事而言。凡事固有所當然而不容已者，然又當求其所以然者何故。其所以然者，理也。理如此，固不可易。又如人見赤子入井，皆有怵惕、惻隱之心，此其事所當然而不容已者也。然其所以如此者何故，必有個道理之不可易者。今之學者但止見一邊。如去見人，只見得他冠冕衣裳，卻元不曾識得那人。且如爲忠，爲孝，爲仁，爲義，但只據眼前理會得個皮膚便休，都不曾理會得那徹心徹髓處。以至於天地間造化，固是陽長則生，陰消則死，然其所以然者是如何？又如天下萬事，一事各有一理，須是一一理會敎徹。不成只說道：「天，吾知其高而已；地，吾知其深而已；萬物萬事，吾知其爲萬物萬事而已！」明道詩云：「道通天地有形外，思入風雲變態中。」觀他此語，須知有極至之理，非冊子上所能載者。』廣曰：『大至於陰陽造化，皆是「所當然而不容已」者。所謂太極，則是「所以然而不可易者」。』曰：『固是。人須是自向裏入深去理會。此個道理，才理會到深處，又易得似禪。須是理會到深處，又卻不與禪相似，方是。今之不爲禪學者，只是未曾到那深處；才到那深處，定走入禪去也。譬如人在淮河上立，不知不覺走入番界去定也。只如程門高弟游氏，則分明是投番了。雖上蔡龜山也只在淮河上游游漾漾，終看他未破；時時去他那下探頭探腦，心下也須疑它那下有個好處在。大凡爲學，須是四方八面都理會敎通曉，仍更理會向裏來。譬如喫菓子一般：先去其皮殼，然後食其肉，又更和那中間核子都咬破，始得。若不咬破，又恐裏頭別有多滋味在。若是不去其皮殼，固不可；若只去其皮殼了，不管裏面核子，亦不可，恁地則無緣到得極至處。《大學》之道，所以在致知、格物。格物，謂於事物之理各極其至，窮到盡頭。若是裏面核子未破，便是未極其至也。如今人於外面天地造化之理都理會得，而中間核子未破，則所理會得者亦未必皆是，終有未極其至處。』因舉五峰之言，曰：『「身親格之以精其知」，雖於「致」字得向裏之意，然卻恐遺了外面許多事。如某，便不敢如此說。須是內外本末，隱顯精粗，一一周徧，方是儒者之學。』

問：『「格物」章《或問》中如何說表裏精粗？』曰：『窮理須窮究得盡。得其皮膚，是表也；見得深奧，是裏也。知其粗不曉其精，皆不可謂之格。故云：「表裏精粗，無所不盡。」』

問以類而推之說。曰：『是從已理會得處推將去。如此，便不隔越。若遠去尋討，則不切於己。』

問：『《或問》云：「心雖主乎一身，而其體之虛靈，足以管乎天下之理；理雖散在萬物，而其用之微妙，實不外乎一人之心。」不知用是心之用否？』曰：『理必有用，何必又說是心之用！夫心之體具乎是理，而理則無所不該，而無一物不在，然其用實不外乎人心。蓋理雖在物，而用實在心也。』又云：『理徧在天地萬物之間，而心則管之；心既管之，則其用實不外乎此心矣。然則理之體在物，而其用在心也。』次早，先生云：『此是以身爲主，以物爲客，故如此說。要之，理在物與在吾身，只一般。』蕭。

『《或問》云：「萬物生於天地之間，不能一日而相無，而亦不可相無也。」如何？』曰：『萬物生於天地，人如何少得它，亦如何使它無得？意只是如此。』

又卷七八《尚書一・大禹謨》 程子曰：『人心人欲，故危殆；道心天理，故精微。惟精以致之，惟一以守之，如此方能執中。』此言盡之矣。惟精者，精審之而勿雜也；惟一者，有首有尾，專一也。此自堯舜以來所傳，未有他議論，先有此言。聖人心法，無以易此。經中此意極多，所謂「擇善而固執之」，擇善，卽惟精也；固執，卽惟一也。又如「博學之，審問之，謹思之，明辨之」，皆惟精也；「篤行」，又是惟一也。又如「明善」，是惟精也；「誠之」，便是惟一也。《大學》致知、格物，非惟精不可能；誠意，則惟一矣。學則是學此道理。孟子以後失其傳，亦只是失此。

問「惟精惟一」。曰：『人心直是危，道心直是微。且說道心微妙，有甚準則？直是要擇之精！直是要守之一！』

因論「惟精惟一」曰：『虛明安靜，乃能精粹而不雜；誠篤確固，乃能純一而無間。』

『惟精惟一』，舜告禹，所以且說行；不似學者而今當理會精也。

精，是識別得人心道心；一，是常守得定。允執，只是個眞知。

問『精一執中』之說。曰：『惟精，是精察分明；惟一，是行處不雜；執中，是執守不失。』

漢卿問『惟精惟一，允執厥中』一段。曰：『凡事有一半是，一半不是，須要精辨其是非。惟一者，既辨得是非，卻要守得徹頭徹尾。惟其如此，故於應事接物之際，頭頭捉着中。惟精是致知，惟一是力行，不可偏廢。』

問：『堯舜禹，大聖人也。「允執厥中」，「執」字似亦大段喫力，如何？』曰：『聖人固不思不勉。然使聖人自有不思不勉之意，則罔念而作狂矣！經言此類非一，更細思之。』

符舜功問：『學者當先防人欲，正如未上船，先作下水計。不如只於天理上做功夫，人欲自消。』曰：『堯舜說便不如此，只云：「人心惟危，道心惟微。」渠只於兩者交界處理會。堯舜時未有文字，其相授受口訣只如此。』方伯謨云：『人心道心，伊川說，天理人欲便是。』曰：『固是。但此不是有兩物，如兩個石頭樣，相挨相打。只是一人之心，合道理底是天理，徇情欲底是人欲，正當於其分界處理會。五峰云「天理人欲，同行異情」，說得最好。及至理會了精底，一底，只是一個人。』又曰：『「執中」是無執之「執」。如云「以堯舜之道要湯」，何嘗「要」來？』

舜功問：『人多要去人欲，不若於天理上理會。理會得天理，人欲自退。』曰：『堯舜說不如此。天理人欲是交界處，不是兩個。人心不成都流，只是占得多；道心不成十全，亦是占得多。須是在天理則存天理，在人欲則去人欲。嘗愛五峰云「天理人欲，同行而異情」，此語甚好。』舜功云：『陸子靜說人心混混未別。』曰：『此說亦不妨。大抵人心、道心只是交界，不是兩個物，觀下文「惟精惟一」可見。』德粹問：『既曰「精一」，何必云「執中」？』曰：『「允」字有道理。惟精一，則信乎其能執中也。』因舉子靜說話多反伊川。如『君子喻於義，小人喻於利』，解云：『「惟其深喻，是以篤好。」渠卻云「好而後喻」，此語亦無害，終不如伊川。』通老云：『伊川云：「敬則無己可克。」』曰：『孔門只有個顏子，孔子且使之克己，如何便會不克？此語意味長！』

舜禹相傳，只是說『人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允執厥中』。只就這心上理會，也只在日用動靜之間求之，不是去虛中討一個物事來。『惟皇上帝降衷於下民』，『天叙有典』，『天秩有禮』，天便是這個道理，這個道理便在日用間。存養，是要養這許多道理在中間，這裏正好着力。

林恭甫說『允執厥中』，未明。先生曰：『中，只是個恰好底道理。允，信也，是眞個執得。堯當時告舜時，只說這一句。後來舜告禹，又添得「人心惟危，道心惟微，惟精惟一」三句，是舜說得又較子細。這三句是「允執厥中」以前事，是舜教禹做工夫處。說道「人心惟危，道心惟微」，須是「惟精惟一」，方能「允執厥中」。堯當時告舜，只說一句。是時舜已曉得那個了，所以不復更說。舜告禹時，便是怕禹尚未曉得，故恁地說。《論語》後面說「謹權量，審法度，修廢官，舉逸民」之類，皆是恰好當做底事，這便是執中處。堯舜禹湯文武治天下，只是這個道理。聖門所說，也只是這個。雖是隨他所問說得不同，然卻只是一個道理。如屋相似，進來處雖不同，入到裏面，只是共這屋。大概此篇所載，便是堯舜禹湯文武相傳治天下之大法。雖其纖悉不止此，然大要卻不出此，大要卻於此可見。』次日，恭甫又問：『道心，只是仁義禮智否？』曰：『人心便是饑而思食，寒而思衣底心。饑而思食後，思量當食與不當食；寒而思衣後，思量當着與不當着，這便是道心。聖人時那人心也不能無，但聖人是常合着那道心，不教人心勝了道心。道心便只是要安頓教是，莫隨那人心去。這兩者也須子細辨別，所以道「人心惟危，道心惟微」。這個便須是常常戒愼恐懼，精去揀擇。若揀得不精，又便只是人心。大概這兩句，只是個公與私；只是一個天理，一個人欲。那「惟精」，便是要揀教精；「惟一」，便是要常守得恁地。今人固有其初揀得精，後來被物欲引從人心去，所以貴於「惟一」。這「惟精惟一」，便是舜教禹做工夫處。它當時傳一個大物事與他，更無他說，只有這四句。且如「仁者先難而後獲」，那「先難」便是道心，「後獲」便是人心。又如「未有仁而遺其親，未有義而後其君」，說仁義時，那不遺親而後君自在裏面了。若是先去計較那不遺親，不後君，便是人心，便不是天理之公。』義剛問：『「惟精惟一」，也是就心上說否？』曰：『也便是就事說。不成是心裏如此，臨事又別是個道理。有這個心，便有這個事；因有這個事後，方生這個心。那有一事不是心裏做出來底？如口說話，便是心裏要說。如「絺兄之臂」，你心裏若思量道不是時，定是不肯爲。』

問：『曾看無垢文字否？』某說：『亦曾看。』問：『如何？』某說：『如他說：「『動心忍性』，學者當驚惕其心，抑遏其性。」如說「惟精惟一」，精者深

入而不已，一者專致而不二」。』曰：『「深入」之說卻未是。深入從何處去？公且說人心、道心如何？』某說：『道心者，喜怒哀樂未發之時，所（爲）〔謂〕「寂然不動」者也；人心者，喜怒哀樂已發之時，所謂「感而遂通」者也。人當精審專一，無過不及，則中矣。』曰：『恁地，則人心、道心不明白。人心者，人欲也；危者，危殆也。道心者，天理也；微者，精微也。物物上有個天理人欲。』因指書几云：『如墨上亦有個天理人欲，硯上也有個天理人欲。分明與他劈做兩片，自然分曉。堯舜禹所傳心法，只此四句。』

寶初見先生，先生問前此所見如此，對以『欲察見私心』云云。因舉張無垢『人心道心』解云：『「精者，深入而不已；一者，專志而無二」，亦自有力。』曰：『人心道心，且要分別得界限分明。彼所謂「深入」者，若不察見，將入從何處去？』寶曰：『人心者，喜怒哀樂之已發，未發者，道心也。』曰：『然則已發者不謂之道心乎？』寶曰：『了翁言：「人心即道心，道心即人心。」』曰：『然則人心何以謂之「危」？道心何以謂之「微」？』寶曰：『未發隱於內，故微；發不中節，故危。是以聖人欲其精一，求合夫中。』曰：『不然。程子曰：「人心，人欲也；道心，天理也。」此處舉《語錄》前段。所謂人心者，是氣血和合做成，嗜欲之類，皆從此出，故危。道心是本來稟受得仁義禮智之心。聖人以此二者對待而言，正欲其察之精而守之一也。察之精，則兩個界限分明；專一守着一個道心，不令人欲得以干犯。譬如一物，判作兩片，便知得一個好，一個惡。堯舜所以授受之妙，不過如此。』

問『允執厥中』。曰：『書傳所載多是說無過、不及之中。只如《中庸》之「中」，亦只說無過、不及。但「喜怒哀樂之未發謂之中」一處，卻說得重也。』

既『惟精惟一，允執厥中』，又曰『無稽之言勿聽，弗詢之謀勿庸』。因言舜禹揖遜事，云：『本是個不好底事。被他一轉，轉作一大好事！』舞干羽之事，想只是置三苗於度外，而示以閒暇之意。

張栻《又答朱元晦秘書》 中字之說甚密。但在中之義，作中外之中未安。詳蘇季明再問，伊川答之之語，自可見。蓋喜怒哀樂未發，此時蓋在乎中也。只如是涵養，才於此要尋中，便不是了。若只說作在裏面底道理，然則已發之後，中何嘗不在裏面乎。幸更詳之。又《中庸》之云中，是以中形道也。喜怒哀樂未發之謂中，是以中狀性之體段也。然而性之體段，不偏不倚，亭亭當當者，是固道之所存也。道之流行，即事即物，無不有恰好底道理，是性之體段，亦無適而不具焉。如此看，尤見體用分明，不識何如。忠恕之說，如來諭精義序引，亦已亡疑。言仁已載往返議論於後，今錄呈。所論一字，若如老子以形而下者言，則可與二三通數。若如《知言》指道而言，則難於復與器通數二三也。心譬之水一節，某意謂孟子只將水無有不下比人無有不善，意味極完，性情之理具矣。今將心譬之水，去水上用意，差錯許多。字固不爲無義，但恐終費力耳。所論《知言》中餘說，再三詳之，未有疑可復也。

又 天命之謂性。所解立言極明快。但率性之謂道，竊疑仁義禮智是乃道也。今云循性之仁，則有所謂父子之道。卻恐費力，更幸瑩之。又如審其是非而修之，則知之敎無不充之類，亦未穩當。兼此首章三語，以某所見更須詳味。伊川先生《遺書》中語，某亦方欲下一轉語，俟卻錄去求敎也。在中之說，前書嘗及之，未知如何。中者，性之體。和者，性之用。恐未安。中也者，所以狀性之體段，而不可便曰中者性之體。若曰性之體中，而其用則和，斯可矣。

崔敦禮《中庸發題》 《禮記》一書，其言制度文爲之用，刑名度數之學備矣。而根原所自，皆由《中庸》、《大學》中出。學者於此苟有覺處，則威儀三千，曲禮三百，皆吾性分中物耳。今日之說，請先自《中庸》始。中之一字，聖人傳心之機要，授道之關鍵。子思之學出於曾子。曾子之在聖門，其傳道之際，蓋辛苦艱難而後有得，非如古者，以聖傳聖之易也。古者自堯舜至於禹湯文武周公，相傳是道。或應於猝遽之間，或契於數百年之遠。彼以心傳，此以心受。心機所照，一一相印。天地鬼神，四時日月，不能間礙。至於夫子，從而游者，皆中智之士。難疑答問，其言無不及。惟中一字，未嘗敢以語人。夫子之不語人，非祕也。蓋中智之士，人欲未除，利心猶存。其於道也，可使得之於自覺，不可使受之於聽聞。得之於自覺，則其得也難而功大。聽之於所聞，則其得也易而無力。是故必託宿於物，假途於事，隨其根性，示以入路。敎人以禮樂，使人於禮樂上求中。敎人以仁義，使人於仁義上求中。敎人以忠信，使人於忠信上求中。敎人以孝悌，使人於孝悌上求中。庶乎觸於彼，應之於心。一念了然，中固我有。然而七十子、三千之徒，竟無一人能領其機者。幸而有一顏子，不幸交臂而失之。夫子憂焉，於是舉其極處示之，而名之曰一。夫一也者，所謂吾無隱乎爾者也，所謂如有

所立卓爾者也。夫子嘗以此示之子貢，曰：賜也，女以予爲多學而識之者與。對曰：然，非與。曰：非也。予一以貫之。使子貢能領此機，則必一語之下，雷驚風動，間不容髮。惜乎不能識之，默無一辭以措於是。不得已，又以此示之曾子。曰：參乎，吾道一以貫之。惟曾子識夫執中之要，正在於此。故略不嫌避，當機而發，應之曰『唯』。一『唯』之對，大中豁焉。夫子平生憂勤焦勞，求得其人，分付是道。而曾子一『唯』，畢其能事。嗚呼，大聖人之門，陶鍊人物，可謂難也已矣。曾子既得是道，見夫傳受之難如此，故常覆護此機，不敢輕示。觀其答門人之問，則曰夫子之道，忠恕而已矣。是亦聖人設教之遺意也。乃若子思，親得其傳於曾子者也。謂夫子沒，不及見而師之。又世無曾子，此問此唯，寂寥誰傳。於是盡以所學，作爲《中庸》，以示後學。《中庸》之書出，而聖人傳心之機要，授道之關鍵，一切陳露而不可掩。漏天之機，泄神之秘，而出於子思之不得已。學者讀其書，識其原，苟能於意言之外，自有覺處，則無負於子思，無負於曾子，無負於吾夫子矣。其勉之哉。

員興宗《黨錮論》 聖人域天下有道。雖千萬億世，而未易輕動。豈其爲術虛誕惝恍杳冥而不可執守歟，抑亦有至極者維持其間而不可易也。蓋人生性情之始，猶水之始也。方其分散四出，各循其故，則被冒萬物，而可至於無憾。惟其有所衝決蕩溢而失道，則橫潰直裂，而無有底止，求其安行於中，不可也。嗚呼，是豈水之罪哉。流之不中而激之者之故也。故夫聖人六經之道，要以範圍百世而歸之。極者雖堯舜禹湯文武之心，所以用世亦如此而已矣。今其道見於書者，皆執中建中用中惟皇作極之文。周旋反覆，不汲汲於爲異以振驚天下，而天下卒以大服於此者，中力也。其見於《易》者，亦亡異乎《書》之云也。卦而象，象而爻，俾君子精微純一，而有所法守者，亦未始離乎中也。其道虛徐曲折而當於義，凡此人而此爲者也則吉，則有慶，則无不利。未有不麗乎中正者也。非此人而此爲也則凶，則有悔，則无攸利。未有不遠乎中正者也。是中之道四，布於易者甚密如此。若夫爲之節文，爲之訓導，君子雖怨而不至於害，小人雖憤而不至於亂，止乎禮義，而警乎褒貶。於《禮》、《樂》、《詩》、《春秋》之書，又所以默具夫中之旨，而消天下之異論，是六經明著乎辭，而見於用，無所往而不中。周衰，天下不由大道，其學縱橫非僻，天下莫知其當。子思子則見而嘆曰，白刃可蹈也，中庸不可能也。當其時，盜名苦節之徒，不難於蹈白刃，而難於中庸。則中之至此也，可易爲力哉。惟其得之難，而見之不一也。則天下之士，自激爲介而失之高，自卑求佞而失之汙。智有遺謀而不足用，巧有餘技而不足施。其禍浸淫於戰國，天下駸然以亂，而蕩然以衰。秦者攻戰之餘也，其蔽固無如何。至西漢之起，天下固有望於先王矣。而一時之君，不爲碩大悠遠之圖，不知乎中之實，失之錙銖，而其漸卒至於不可振。偷墮苟且，是以其子孫喑喑默默，使公孫張禹之徒布滿朝廷，彼無所往而不爲佞者。即孟子所謂無所往而不爲原也。而中庸於何有哉。西京既以鄉原之俗敗天下，東漢之際，仁勝之士，知天下之治頹墮散渙，而久不立也。起而承之，以爲朝廷非翹然有所振刷，念不足以收天下。是以諸公操不循常之行曰，我能是，我能是。是足以有立矣。其道沽激而不止，耿介而不親。雖無世俗抵摧嗜利之嫌，而好名之弊不殺也。蓋天下之相遇，不得其平則怨，怨起於爭，爭起於好勝。而好勝誠足以亂天下。彼黨錮之士，皆好勝之弊，流爲不中，而激之者之過也。使當時之人皆協於極，破鄉原之弊而不入於狂狷，其道循循有制，而無決裂狂介自異之意，則漢室之禍，必不至若是烈也。然則不得中行而與之，致黨錮之欲存漢者，乃所以亡漢也歟。或曰黨錮如膺蕃之徒，任天下之責，歸之固也。其餘名勝千百，非盡負天下之責，可深責之乎。吾曰不免也。聖人復起，亦必深嫉之而已矣。蓋中庸於天下，大本也，達道也。所謂黨人言行，既戾乎中庸已矣，吾豈以人人能亂天下哉。實天下之亂所從出也。昔者太公治齊，齊有二士，制矯激之行，國不可得而祿，君不可得而臣。太公聞之曰，嘻，國不可得而祿，是望無以爲賞。君不可得而臣，是望無得而罰。賞罰不行，何以君爲哉。其誅之。齊誅二人而國靖。今黨錮制行，召之則不進，不召則或怨。漢之賞於是不行。分黨與，立名字，私標榜，漢之罰於是不聽。賞罰之所不及，此黨人之所以自高，太公之所深惡之也。故曰，聖人復起，亦必嫉之而已矣。嗚呼，天下制行，當本中庸，愼無若黨人猖狂，敗人國哉。

薛季宣《皇極解》 《洪範》九疇，次五曰建用皇極。次皇極於中數，九疇用中於建也。堯舜之禪，傳是中也。孔顏之學，明是中也。自章句之說起，《洪範》爲箇異之書。儒者間以意明之，其已駁矣。無證而民不信，故君子難言之。雖然，極之數言，帝之彝訓也。帝訓不明於天下，走病焉。數求厥中，顓以經學爲解。

大中所謂命，中立而百順備矣。各正性命，民之中。中以生也。率性之

謂道，中非自外至也。於時保之，莫匪爾極也。《洪範》曰，皇建其有極。斂時五福，用敷錫厥庶民，惟時厥庶民於汝極，錫汝保極。人之過也，各於其黨。人能弘道，非道弘人也。是故立之斯立，道之斯行，綏之斯來，動之斯和，無入而不自得者。惟不害者能之。天理之滅，人欲害之也。反身而誠，至誠則無他事矣。百爲事守，造次必於是，顚沛必於是，而後可以弗畔執中之道。無他，拳拳服膺而已矣。《洪範》曰，凡厥庶民，無有淫朋，人無有比德，惟皇作極。凡厥庶民，有猷有爲有守，汝則念之。子言之，可與共學，未可與適道。可與適道，未可與立。可與立，未可與權。君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。孟軻有言，所謂大人者，言不必信，行不必果，惟義所在。執中無權，猶執一也。是故識輕重之爲貴。識輕重，則知權矣。君子之時中，時中爲權。君子所過者化，所存者神。上下與天地同流。夫大受者，不可以小知也。《洪範》曰，不協於極，不罹於咎，皇則受之。語中德之盛也。性無有不善，心無有不正。存心養性，所以事天也。爲仁由己，而由人乎哉。復其見天地之心。不遠復，無祗悔。一日克己復禮，而天下歸仁焉。一言善而千里之外從之，是集義所生也。《洪範》曰，而康而色。曰，予攸好德，汝則錫之福。時人斯其惟皇之極。道不遠人，在推其所爲而已。有一言而可以終身行之者，其恕乎。己所不欲，勿施於人。我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人。夫子之一以貫之，非多學而識之也。所貴乎坐進此道。《詩》不云乎，人亦有言，柔則茹之，剛則吐之。惟仲山甫，柔亦不茹，剛亦不吐。不侮鰥寡，不畏彊禦。故大人正己而物正，修身而天下平。《洪範》曰，無虐煢獨而畏高明。人之有能有爲，使羞其行而邦其昌。富有之謂大業，充實之謂美。淵泉溥博而時出之。有本者如是也。古之欲明明德於天下者，必先修其身。欲修其身，必先正其心。欲正其心，必先誠其意。意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治。內外正，天地之大義也。一正家而國定矣。舜刑於二女，文王刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦。身不行道，不行於妻子。《洪範》曰，凡厥正人，既富方穀，汝弗能使有好於而家，時人斯其辜。有諸中，斯必形諸外。是故誠之爲貴。誠之不息則著，著則通，通則放乎四方上下而準，不誠未有能動者也。故曰，不誠無物。《洪範》曰，於其無好德，汝雖錫之福，其作汝用咎。子言之，道其難行矣乎。智者過之，愚者不及也。賢者過之，不肖者不及也。中庸其至矣乎，民鮮能久矣。舜執其兩端，而用其中於民。兩端非執一也。其爲物也不貳，則其動罔不中。在舜之命禹曰，人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。人各有心，知微之顯，則本心灼見，而中一之見矣。《洪範》曰，毋偏毋頗，遵王之義。讀如俄毋有作好，遵王之道。毋有作惡，遵王之路。毋偏毋黨，王道蕩蕩。毋黨毋偏，王道平平。毋反毋側，王道正直。會其有極，歸其有極。天不言而四時行，百物生。以行與事示之而已。聖人代天理物，修辭以盡意，知風霆雨露之無非教也，則可以言天矣。在《易・恒》之繇曰，不恒其德，或承之羞。故君子言有物而行有常。有常之吉，不言之教也。《洪範》曰，曰皇極之敷言，是彝是訓，於帝其訓。人無有貴賤，道無有高下。不獲乎上，無以使下。不獲乎下，無以事上。中極之道，立九經以行三德者也。故曰欲爲君盡君道，欲爲臣盡臣道。中其天下之道本乎。記曰，喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。致中和，天地位焉，萬物育焉。不能達之天下，而可乎。《詩》云，文王陟降，在帝左右。不識不知，順帝之則。又曰，夙夜匪懈，以事一人。豈弟君子，民之父母。於乎，其有進於是夫。《洪範》曰，凡厥庶民，極之敷言，是訓是行，以近天子之光。曰，天子作民父母，以爲天下王。

又《中庸解》 喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。

人生而靜，天之性也。感物而動，性之欲也。喜怒哀樂，皆性中之物也。方其未發，不可謂之有。及其既發，不可謂之無。喜怒哀樂，正於未發，可不謂中乎。發而不失其所謂中，可不謂和乎。中者，道之所自出，故謂之大本。和者，物之所同歸，故謂之達道。天地之大，萬物之夥，未有離乎道者也。泯中和而不離，開物成務之道也。

仲尼曰，君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中。小人之中庸也，小人而無忌憚也。

君子之中庸，中庸也。小人之中庸，反中庸也。時中，時措之宜也。中節者也。反中庸，則安於不善。此小人之中庸也。

子曰，中庸其至矣乎，民鮮能久矣。

中，正性也。庸，常道也。居正有常，所謂至德，安之爲貴。安之，悠久之道也。擇中庸而不能守，非所謂安之者也。【略】

子曰，舜其大知也與。舜好問而好察邇言。隱惡而揚善。執其兩端，用

其中於民，其斯以爲舜乎。

所惡於知者，爲其鑿也。舜好問而好察邇言，蓋未始自用，而亦不輕信之也。邇言猶察，況其遠者乎。天下之理，未有無二端者。好問而察邇言，過惡而揚善，此執兩端而用其中之道也。欲求中而二端之棄，吾見其執一而非中也。【略】

子曰，天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。

天下之事，可以強爲者，是皆可能者也。中庸，天道也。不可以能之也，能之非道也。執中而無方者也。故曰神而明之，存乎德行。

李過《西谿易說》卷六　大過棟橈，利有攸往，亨。彖曰，大過，大者過也。棟橈，本末弱也。剛過而中，巽而說行，利有攸往，乃亨。大過之時，大矣哉。

剛過乎陰大者，過也。天下之理，惟中而已，安可過也。然有過而後中者，君子之時中也。卦中六爻，陽雖過，而陽得中。故雖過而可用，古之聖人有行之者，湯武之君也。湯武之過，不害爲湯武之中。周公之（殺）兄弟，周公之過也，不害爲周公之中，所爲過而中也。然太過必曰棟橈，卦中四陽在中，上下皆柔，猶之棟柱。然中實而上下橈也。六爻分明有此象。古之聖人，有不得已而於過中取中者，皆出於橈敗之世。故湯武處君臣之變，然後以弒君爲中。周公處兄弟之變，然後以殺兄弟爲中。彼其犯大義虧人倫而不顧者，其所遇然也。使所處者在平世，安用過以取中哉。故大過必曰棟橈，曰利有攸往，亨者，不以橈敗而止也。必求所以濟橈敗者，往則亨也。彖曰，大過，大者過也。謂陽過也。棟橈，本末弱也，謂上下皆柔也。剛過而中，巽而說行，以六爻言之，剛雖過，而二五得中。以二卦之義言之，則下巽而上說，以此而行，宜可以濟，故往而亨也。當大過之時，而不往求濟，是聽其橈敗，而委之无可奈何也。自古聖人，固有以身當天下之變者，蓋因時而制宜也。故曰大過之時，大矣哉。全卦之象，上下皆橈，故曰棟橈。分上下卦而觀之，上卦上橈而下實，下實則猶可立。故四居上卦之下，而曰棟隆吉。下卦下橈而上實。下橈則上必傾，故三居下卦之上，而曰棟橈。他爻不取棟象，而三四爻取者，分上下體而言也。初爻言過謹，上爻言過勇，二五言陰陽之過，三四言棟橈，此六爻之大略也。

王宗傳《童溪易傳》卷二　九三重剛而不中。上不在天，下不在田，故乾乾。因其時而惕，雖危无咎矣。九四重剛而不中，上不在天，下不在田，中不在人。故或之。或之者，疑之也。故无咎。

子曰，過猶不及。以言過與不及，皆非中也。九三重剛而不中，過乎中也。下乘九二初九之剛，故曰重剛。而不中。九四重剛而不中，不及乎中也。上乘九五上九之剛，故亦曰重剛。而不中。《易》以中爲貴，以不中爲戒。故三與四均致意於此。上不在天，謂非五也。下不在田，謂非二也。而四處人物之表，近君之地，謂之中不在人，又不得爲九三也。三既惕矣，四烏得而不或邪。

陳淳《北溪字義・皇極》　《書》所謂「皇極」，皇者，君也。極者，以一身爲天下至極之標準也。孔安國訓作大中，全失了字義。人君中天下而立，則正身以爲四方之標準，故謂之皇極。若就君德論，則德到這處，極至而無以加。以孝言之，則極天下之孝；以弟言之，則極天下之弟。德極其至，而天下之人以爲標準，《周禮》所謂「以爲民極」，正是此意。

《詩》說「立我烝民，莫匪爾極」，又是就牟麥上論。后稷以此教民，民亦以此爲準則。

皇極，域中之大寶，又是就崇高富貴之位而言。大君，極至之位，四面尊仰，無以復加，所以謂之大寶，亦謂之寶極。商邑，四方之極，則以其居中爲四方之極，而四方輻輳，至此而無以復加也。

自孔安國訓「皇極」爲「大中」，後來谷永《疏》言「明王正五事，建大中以承天心」，便都循習其說，更不復知古人立字本義。且如「皇則受之，皇之不極」訓爲「大則受之，大之不中」，「惟皇作極」訓爲「惟大作中」，成甚等語？義理如何通得？

又《北溪字義・權》　用權須是地位高方可。經與權相對，經是日用常行道理，權也是正當道理，但非可以常行，與日用常行底異。《公羊》謂「反經而合道」，說誤了。既是反經，焉能合道？權只是濟經之所不及者也。

權字乃就秤錘上取義。秤錘之爲物，能權輕重以取平，故名之曰權。權者，變也。在衡有星兩之不齊，權便移來移去，隨物以取平。亦猶人之用權度揆度事物以取其中相似。

經所不及，須用權以通之。然用權須是地位高方可，非理明義精便差，卻到合用權處亦看不出。權雖經之所不及，實與經不相悖，經窮則須用權以

通之。柳宗元謂『權者，所以達經也』，說得亦好。蓋經到那裏行不去，非用權不可濟。如君臣定位，經也。桀紂暴橫，天下視之爲獨夫，此時君臣之義已窮，故湯武征伐以通之，所以行權也。男女授受不親，此經也。嫂溺而不援，便是豺狼，故援之者，所以通乎經也。如危邦不入，亂邦不居，此經也。佛肸召，子欲往，則權也。然須聖人理明義精，方用得不差。

權，只是時措之宜。『君子而時中』，時中便是權。天地之常經是經，古今之通義是權。

問權與中何別？曰：知中然後能權，由權然後得中。中者，理所當然而無過不及者也。權者，所以度事理而取其當然，無過不及者也。

《論語》從共學至可與立，方可與權。天下事到經所不及處，實有礙，須是理明義精，方可用權。且如武后易唐爲周，張柬之鞏於武后病中抉策中宗出來。胡氏《管見》說武后乃社稷之賊，又是太宗才人，無婦道，當正大義，稱高祖、太宗之命，廢爲庶人而賜之死。但天下豈有立其子而殺其母？南軒謂此時當別立個賢宗室，不應立中宗，他也只見得後來中宗不能負荷，故發此論。文公謂：南軒之說亦未是，須是身在當時，親見得人心事勢是如何。如人拳拳中宗，中宗又未有失德，如何廢得？人心在中宗，纔廢便亂。須是就當時看得端的，方可權度。所以用權極難。【略】

文中子說：『權義舉而皇極立。』說得亦未盡。權固義精者然後用得不差，然經亦無義不得。蓋合當用經時須用經，當用權時須用權，度此得宜便是義，便是二者都不可無義。如秦王世民殺太子建成，是不當用權而用權者也。王魏不死於建成而事太宗，是當守經而不守經者也。自魏晉而下，皆於國統未絕，而欺人孤寡，託爲受禪，皆是當用經而不用經，不當用權而用權者也。又如季札終於固讓而不肯立，卒自亂其宗國，是於守經中見義不精者也。張柬之等五王反正，中宗誅諸武而留一武三思，卒自權禍之慘，是於用權中見義不精者也。

陽枋《說經・子路問强章》　南方之强，北方之强，以勇馭勇，南方失之不及，北方失之太過，皆非中也。不流不倚者，當不偏於南，亦不偏於北。矯當如矯揉之矯。過與不及者，當矯之使歸於中也。塞字，文公以未達之所守言之。若更以淵塞充塞求之尤善。至死不變，元只是此實理。所以更不必言塞。矯字，詩訓強貌。若以矯正釋亦通。矯其偏以適於中也。

又《說經・素隱章》　素隱，《漢書》作索。若以無德而隱爲素隱，如素履之素講亦通。索隱行怪，庸而不中，半塗而廢，中而不庸，弗爲是能，而弗爲弗能，是必爲而弗能已。惟聖者能之。聖無時自滿，自是至誠無息，天之道也。非謙辭。

黃震《黃氏日鈔》卷二五　《語錄》問取極厚極薄之二說而中摺之，則此爲中矣。曰，不然。或極厚者，說得是，則用極厚之說。極薄之說是，則用極薄之說。厚薄之中者，說得是，則用厚薄之中者之說。至於輕重小大，莫不皆然。惟其說之是者用之。不是棄兩頭不用，而但取兩頭之中者用之也。

金履祥《尚書表注》卷上　中者，無過不及之正理。舉天下事物，莫不各有自然之中。民心所本具，而不能自明。故聖人建之以爲準則。以義制事，以禮制心，卽建中之綱目也。立之義以制天下之事，使每事各得其時中至善之宜，而無過不及。立之禮以制天下之心，使人心各循其規矩準繩之則，而不偏不倚，經制旣立，人心風俗旣正，雖傳之後世，固有餘裕。豈有來世口實之憂哉。

又　衷，朱子謂卽中也。民受天地之中以生是也。天以一理化生斯人，莫不各有自然之中。無過不及者付在人心，故謂之降衷。人受此以有生，則謂之恒性。達於人倫事物日用之間，莫不由之，則謂之猷。安全之，使各遂其性，以由是道之中，此則爲后之職。《中庸》天命之謂性，率性之謂道，修道之謂敎，卽此意。

和

黃震《黃氏日鈔》卷二一　樂由中出，指和之發於心者言，故云靜。禮自外作，指敬之形於貌者言，故云文。和未嘗不達於外，敬未始不根於中也。大樂必易，如朱弦疏越是也。大禮必簡，如玄酒腥魚是也。樂，至和之極也。禮，至順之極也。下文樂行禮行，皆言其效也。同和，言樂順天地之氣。同節，言禮順天地之數。和，故能生物而贊化。節，故能成物而報功。

明之禮樂，即幽之鬼神。此明禮樂之與天地同也。與天地同，則四海之內無一不歸於禮樂矣。以敬四海之內，言能使之知敬徧於四海。故禮之尊卑異等，其事雖殊，而合敬之情則同也。樂之宮商異調，其文雖異，而合愛之情則同也。惟其情同，故明王得相沿襲。禮變而從時，此事與時並禮之相沿者也。樂所以象功，此名與功偕樂之相沿者也。綴謂舞位相連，兆謂位外營域。裼者，袒上衣。襲者，掩上衣。禮盛而尚質者襲，禮不盛而尚文者裼。情者文之本，故知其情者能作禮樂。而聖之事文者，情之飾。故識其文者，能述禮樂而明之事。○此章自樂由中出禮自外作而下，皆言禮樂之情。自鐘鼓管磬籩豆而下，皆言禮樂之文。知其情而作者爲聖，識其文而述者爲明。此明禮樂以情爲本，而文，其情之飾也。【略】

亂，失其序也。暴，失其和也。過者，違也。制作本於天地，則和且序。苟違此理，則亂且暴也。論，論說也。倫，理也。論倫無患，言條理順序也。官，猶事也。越，發越也。金石聲音主樂言，宗廟社稷山川鬼神主禮言。○此章申明禮樂從天地而來。王者明於天地，然後能興禮樂。樂之情與官，禮之質與制，皆其所尊。若夫發於聲音，用於祭祀，則文物之末，所與民同者也。【略】

天高地下，尊卑有自然之序。萬物散殊，小大有自然之別。不待人爲，而天高地下，萬物散殊之際，禮制已行於其間矣。天地運化，流行而不息。陰陽合同，萬物自然而化生。不待人爲，而流而不息，合同而化之際，樂亦自然而興矣。春作夏長，元亨之仁也。仁主合愛，樂主和同。故仁近於樂。秋斂冬藏，利貞之義也。義主斷制，禮主限節，故義近於禮。和者，沖和。樂能敦之，而使厚神者，陽之類。而天者，陽之所積。率者，引而上之之名。曰率神而從天，則樂者，崇之道也。宜者，物宜。禮能別之使辨。鬼者陰之類，而地者，陰之所積。居者，俯而就之之名曰居。鬼而從地，則禮者，卑之道也。作樂以應天，制禮以配地。謂禮樂非聖人之私，蓋因天地之理。禮樂明備，而天地官。謂天地之間，各有司存。因禮明樂備以贊相協和之。故雖天地之大，亦無不各得其職。《中庸》所謂致中和而天地位者也。○此章申言禮樂配於天地，禮樂備具，而天地各得其宜。【略】

性者，人物之所得以生，相近而不能盡同者也。命者，生而長短壽夭，隨所賦而不同者也。化不時則不生，此承上文樂者天地之和而言，以反明樂之所以和者，以百化之興以時也。男女無辨則亂，升升之言成。此承上文禮者天地之別而言，以反明禮之所以別者，以男女之有辨也。樂以法天化，得其時則物生。否則不生，此天之情也。禮以法地，男女有別則治興，否則亂成，此地之情也。及其極天蟠地，則禮樂無所不之。樂以著乾之大始，禮以處坤之成物。樂以著明不息之天，禮以著明不動之地。一動一靜者，天地闔闢之兩間，故聖人言禮樂云。

中和

朱熹《中庸章句》 喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。

樂，音洛。中節之中，去聲。○喜、怒、哀、樂，情也。其未發，則性也，無所偏倚，故謂之中。發皆中節，情之正也，無所乖戾，故謂之和。大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之體也。達道者，循性之謂，天下古今之所共由，道之用也。此言性情之德，以明道不可離之意。

致中和，天地位焉，萬物育焉。

致，推而極之也。位者，安其所也。育者，遂其生也。自戒懼而約之，以至於至靜之中，無少偏倚，而其守不失，則極其中而天地位矣。自謹獨而精之，以至於應物之處，無少差謬，而無適不然，則極其和而萬物育矣。蓋天地萬物本吾一體，吾之心正，則天地之心亦正矣，吾之氣順，則天地之氣亦順矣。故其效驗至於如此。此學問之極功、聖人之能事，初非有待於外，而修道之教亦在其中矣。是其一體一用雖有動靜之殊，然必其體立而後用有以行，則其實亦非有兩事也。故於此合而言之，以結上文之意。

又《朱子語類》卷六二《中庸一・第一章》 問：「《中庸或問》說，未發時耳目當亦精明而不可亂。如平常著衣喫飯，是已發，是未發。」曰：「只心有所主著，便是發。如著衣喫飯，亦有些事了。只有所思量，要恁地，便是已發。」

問：「《或問》中『坤卦純陰不爲無陽』之說，如何？」曰：「雖十月爲坤，十一月爲復，然自小雪後，其下面一畫，便有三十分之一分陽生，至冬

至，方足得一爻成爾。故十月謂之「陽月」，蓋嫌於無陽也。自姤至坤亦然。」曰：「然則陽畢竟有盡時矣。」曰：「剝盡於上，則復生於下，其間不容息也。」

問「喜怒哀樂未發謂之中」。曰：「喜怒哀樂如東西南北，不倚於一方，只是在中間。」又問「和」。曰：「只是合當喜，合當怒。如這事合喜五分，自家喜七八分，便是過其節；喜三四分，便是不及其節。」又問：「『達』字，舊作『感而遂通』字看，而今見得是古今共由意思。」曰：「也是通底意思。如喜怒不中節，便行不得了。而今喜，天下以爲合當喜；怒，天下以爲合當怒，只是這個道理，便是通達意。『大本，達道』，而今不必說得張皇，只將動靜看。靜時這個便在這裏，動時便無不是那底。在人工夫卻在『致中和』上。」又問「致」字。曰：「而今略略地中和，也喚做中和。『致』字是要得十分中，十分和。」又問：「看見工夫先須致中？」曰：「這個也大段著腳手不得。若大段著腳手，便是已發了。子思說『戒慎不睹，恐懼不聞』，已自是多了，但不得不恁地說，要人會得。只是略略地約住在這裏。」又問：「發要中節，亦是倚於一偏否？」曰：「固是。」因說：「周子云：『中也者，和也，天下之達道也。』別人也不敢恁地說。『君子而時中』，便是恁地看。」

「致中和」，須兼表裏而言。致中，欲其無少偏倚，而又能守之不失；致和，則欲其無少差繆，而又能無適不然。銖。

「致中和」。所謂致和者，謂凡事皆欲中節。若致中工夫，如何便到？其始也不能一一常在十字上立地，須有偏過四旁時。但久久純熟，自別。孟子所謂「存心，養性」，「收其放心」，「操則存」，此等處乃致中也。至於充廣其仁義之心等處，乃致和也。

周樸純仁問「致中和」字。曰：「『致』字是只管挨排去之義。且如此煖閣，人皆以火爐爲中，亦是須要去火爐中尋個至中處，方是的當。又如射箭，纔上紅心，便道是中，亦未是。須是射中紅心之中，方是。如『致和』之『致』，亦同此義。『致』字工夫極精密也。」

問：「未發之中是渾淪底，發而中節是渾淪底散開。『致中和』，《注》云：『致者，推而至其極。』『致中和』，想也別無用工夫處，只是上戒愼恐懼乎不睹不聞，與愼其獨，便是致中和底工夫否？」曰：「『致中和』，只是無些子乖戾。若大段用倚靠，大段有乖戾底，固不是；有些子倚靠，有些子乖戾，亦未爲是。須無些子倚靠，無些子乖戾，方是『致中和』。」

存養是靜工夫。靜時是中，以其無過不及，無所偏倚也。省察是動工夫。動時是和。才有思爲，便是動。發而中節無所乖戾，乃和也。其靜時，思慮未萌，知覺不昧，乃復所謂「見天地之心」，靜中之動也。其動時，發皆中節，止於其則，乃良之「不獲其身，不見其人」，動中之靜也。窮理讀書，皆是動中工夫。

問：「中有二義：不偏不倚，在中之義也；無過不及，隨時取中也。無所偏倚，則無所用力矣。如呂氏之所謂『執』，楊氏之所謂『驗』，所謂『體』，是皆欲致力於不偏不倚之時，故先生於《或問》中辨之最詳。然而經文所謂『致中和，則天地位焉，萬物育焉』，『致』之一字，豈全無所用其力耶？」曰：「『致』者，推至其極之謂。凡言『致』字，皆此意。如《大學》之『致知』，《論語》『學以致其道』，是也。致其中，如射相似，有中貼者，有中垛者，有中紅心之邊暈者，皆是未致。須是到那中心，方始爲致。致和亦然，更無毫釐絲忽不盡，如何便不用力得！」問：「先生云：『自戒愼而約之，以至於至靜之中，無所偏倚，而其守不失，則天地可位。』所謂『約』者，固異於呂楊所謂『執』，所謂『驗』，所謂『體』矣，莫亦只是不放失之意否？」曰：「固是不放失，只是要存得。」問：「孟子所謂『存其心，養其性』，是此意否？」曰：「然。伊川所謂『只平日涵養底便是也』。」僩錄云：「問『致』字之義。曰『致者，推至其極之謂』云云。問：『呂氏所謂「執」，楊氏所謂「驗」，所謂「體」，《或問》辨之已詳。延平卻云：「默坐澄心，以驗夫喜怒哀樂未發之時氣象爲如何。」「驗」字莫亦有呂楊之失否？』曰：『它只是要於平日間知得這個，又不是昏昏地都不管也。』」

或問：「『致中和，位天地，育萬物』，與喜怒哀樂不相干，恐非實理流行處。」曰：「公何故如此看文字！世間何事不係在喜怒哀樂上？如人君喜一人而賞之，而千萬人勸；怒一人而罰之，而千萬人懼；以至哀矜鰥寡，樂育英才，這是萬物育不是？以至君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友、長幼相處相接，無不是這個。即這喜怒中節處，便是實理流行，更去那處尋實理流行！」

問：「『致中和，天地位焉，萬物育焉。』只『君君、臣臣、父父、子子』之分定，便是天地位否？」曰：「有地不得其平，天不得其成時。」問：「如此，則須事就人主身上說，方有此功用？」曰：「規模自是如此。然人各隨一個地位

去做，不道人主致中和，士大夫便不致中和！』學之爲王者事。問：『向見南軒上殿文字，多是要扶持人主心術。』曰：『也要在下人心術是當，方可扶持得。』問：『今日士風如此，何時是太平？』曰：『即這身心，亦未見有太平之時。』三公燮理陰陽，須是先有個胸中始得。

『天地位，萬物育』，便是『裁成輔相』，『以左右民』底工夫。若不能『致中和』，則山崩川竭者有矣，天地安得而位！胎夭失所者有矣，萬物安得而育！

元思問：『「致中和，天地位，萬物育」，此指在上者而言。孔子如何？』曰：『孔子已到此地位。』可學。

問：『「致中和，天地位，萬物育」，此以有位者言。如一介之士，如何得如此？』曰：『若致得一身中和，便充塞一身；致得一家中和，便充塞一家；若致得天下中和，便充塞天下。有此理便有此事，有此事便有此理。如「一日克己復禮，天下歸仁」。如何一日克己於家，便得天下以仁歸之？爲有此理故也。』

『致中和，天地位，萬物育』，便是形和氣和，則天地之和應。今人不肯恁地說，須要說入高妙處。不知這個極高妙，如何做得到這處。漢儒這幾句本未有病，只爲說得迫切了，他便說做其事即有此應，這便致得人不信處。

問：『「靜時無一息之不中，則陰陽動靜各止其所，而天地於此乎位矣。」言陰陽動靜何也？』曰：『天高地下，萬物散殊，各有定所，此未有物相感也，和則交感而萬物育矣。』問：『未能致中和，則天地不得而位，只是日食星隕、地震山崩之類否？』曰：『天變見乎上，地變動乎下，便是天地不位。』

陳淳《北溪字義・中和》　中和是就性情說。大抵心之體是性，性不是個別物，只是心中所具之理耳。只這理動出外來便是情。中是未接事物，喜怒哀樂未發時，渾淪在這裏，無所偏倚，即便是性。及發出來，喜便偏於喜，怒便偏於怒，不得謂之中矣。然未發之中，只可言不偏不倚，卻下不得過不及字。及發出來皆中節，方謂之和。和是無所乖戾，只裏面道理發出來，當喜而喜，當怒而怒，無所乖戾於理，便是中節。中節亦只是得其當然之理，無些過，無些不及，與是理不相拂戾，故名之曰和耳。

中者，天下之大本，只是渾淪在此，萬般道理都從這裏出，便爲大本。和者，天下之達道，只是這裏動出，萬般應接，無少乖戾而無所不通，是爲達道。

中有二義：有已發之中，有未發之中。未發是就性上論，已發是就事上論。已發之中，當喜而喜，當怒而怒，那恰好處，無過不及，便是中。此中即所謂和也。所以周子《通書》亦曰：『中者，和也。』是指已發之中而言也。

堯舜禹『允執厥中』，皆是已發之中。若是裏面渾淪未發，未有形影，如何執得？及發出來方可執。此事合當如此，彼事合當如彼，方有個恰好準則，無太過不及處，可得而操執之也。

《中庸》篇只舉喜怒哀樂四者，只是舉個大綱而已。其實從裏面發出來底，當然而然，無所拂於理者，都是和。

釋氏之論，大概欲滅情以復性。李翺作《復性論》二篇，皆是此意。翺雖與韓文公遊，文公學無淵源，見理不明瑩，所以流入釋氏去。釋氏要喜怒哀樂百念都無，如何無得？只是有正與不正耳。正底便是天理，不正底便是人欲。

大抵中和之中，是專主未發而言。中庸之中，卻又是含二義：有在心之中，有在事物之中。所以文公解『中庸』二字，必合內外而言，謂『不偏不倚，無過不及，而平常之理』，可謂確而盡矣。

陽枋《說經・致中和節》　天地位，萬物育。但只致我之中和，自有我之天地可位，我之萬物可育。若說我能致中和，則大而天地便可位，散而萬物便可育，恐無是理。致中和，用盡字說固好，然亦須待致得，方會盡致。曲用曲盡說亦好。

天地位萬物育，不是聖人去位，他只是位序那天理，令不失次序。如春時便敷民耕種，夏時長養，秋冬斂藏。天尊地卑，乾坤定矣。天地是如此位，不是當初天在地下，待聖人來正他方位。

中庸

朱熹《中庸章句》　子程子曰：『不偏之謂中，不易之謂庸。中者，天下之正道，庸者，天下之定理。』此篇乃孔門傳授心法，子思恐其久而差也，故

筆之於書，以授孟子。其書始言一理，中散爲萬事，末復合爲一理，「放之則彌六合，卷之則退藏於密」，其味無窮，皆實學也。善讀者玩索而有得焉，則終身用之，有不能盡者矣。【略】

仲尼曰：「君子中庸，小人反中庸。」

中庸者，不偏不倚、無過不及，而平常之理，乃天命所當然，精微之極致也。惟君子爲能體之，小人反是。

「君子之中庸也，君子而時中；小人之中庸也，小人而無忌憚也。」

王肅本作『小人之反中庸也』，程子亦以爲然。今從之。○君子之所以爲中庸者，以其有君子之德，而又能隨時以處中也。小人之所以反中庸者，以其有小人之心，而又無所忌憚也。蓋中無定體，隨時而在，是乃平常之理也。君子知其在我，故能戒謹不睹、恐懼不聞，而無時不中。小人不知有此，則肆欲妄行，而無所忌憚矣。

右第二章。此下十章，皆論中庸以釋首章之義。文雖不屬，而意實相承也。變和言庸者，游氏曰：『以性情言之，則曰中和；以德行言之，則曰中庸是也。』然中庸之中，實兼中和之義。

子曰：「中庸其至矣乎！民鮮能久矣！」

鮮，上聲。下同。○過則失中，不及則未至，故惟中庸之德爲至。然亦人所同得，初無難事，但世教衰，民不興行，故鮮能之，今已久矣。《論語》無能字。【略】

君子依乎中庸，遯世不見知而不悔，唯聖者能之。

不爲索隱行怪，則依乎中庸而已。不能半塗而廢，是以遯世不見知而不悔也。此中庸之成德，知之盡、仁之至、不賴勇而裕如者，正吾夫子之事，而猶不自居也。故曰唯聖者能之而已。

楊簡《慈湖遺書》卷一三　中庸，不偏不倚之謂。《洪範》曰，無偏無陂，無黨無偏。子曰，人之過也，各於其黨。學者往往以中爲實體而致意焉，則有所倚。倚卽偏，非中也。堯舜允執厥中，亦不過不偏不倚耳。意微動則偏倚，卽謂不中。既曰中矣，而又曰庸，何也。至哉聖言，可謂深切著明矣。庸，常也。中道初不深遠，不過庸常而已。而智者自過之，愚者又自不及。賢者自過之，不肖者又自不及。切實言之曰，庸，常而已矣。又曰，庸言之信，庸行之謹。明其初無奇也。所謂視者是也，所謂聽者是也，所謂言者是也，所謂動者是也，所謂心思者是也。其有不思之時，不言不動不視不聽之時，亦是也。故孔子曰，誰能出不由戶，何莫由斯道也。又曰百姓日用而不知，而人自不知，自不信，如終日懷玉而索諸人，此喻猶未切也。正猶孩提未辨寒暖，終日流汗而曰寒也。人日用此道而自不知，何以異此。及其省也，其言常言也，其行常行也。不必加微意焉，不必損微意焉，而渾渾融融，蕩蕩平平，皞皞之妙，我所自有。雖終日思慮，而如不思慮也。雖終日云爲，而如不云爲也。似動而未嘗遷也，似靜而未嘗止也。是妙也，惟覺者自知，而不可以語人。雖強言之，終不可以盡也。故孔子曰，中庸之爲德也，其至矣乎，民鮮久矣。

子思曰，喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。孔子未嘗如此分裂，子思何爲如此分裂，此乃學者自起如此意見，吾本心未嘗有此意見。方喜怒哀樂之未發也，豈曰此吾之中也。謂此爲中，則已發之於意矣，非未發也。及喜怒哀樂之發也，豈曰吾今發而中節也。發則卽發，中則卽中，皆不容私。大本達道，亦皆學者徐立此名，吾心本無此名。學者放逸馳騖於心外，自起藩籬，自起限域。孔門惟曰吾道一以貫之，未嘗分裂也。《書》曰，善無常主，協於克一。吾心渾然，無涯畔，無本末。其未發也，吾不知其未發。其既發也，吾不知其既發。故孔子曰吾有知乎哉，無知也。文王不識不知，順帝之則。知則失帝則矣。事親事君，非無知也。應物從事，非無知也。周公仰而思之，孔子臨事而懼，好謀而成，非無知也。如四時之錯行，如日月之代明。油然而生，忽然而止。生不知所生，而是非自明，利害自辨。止不知所止，止無其所，止無其事，如此而知，猶無知也。如此而爲，猶無爲也。子思覺焉，而未大通者也。其卒章曰，上天之載，無聲無臭，至矣。此又分裂之意也。孔子之言則不然，曰，夫孝，天之經也，地之義也。明乎孝，卽天之經、地之義，未嘗分本末也。又曰，哀樂相生。是故正明目而視之，不可得而見也。傾耳而聽之，不可得而聞也。卽哀樂而發，明其至未嘗外哀樂而發明其至也。衆人自以爲哀樂之可見可聞也，孔子則以爲實不可見不可聞也。此惟洞達者知之，未至於洞達者終疑也。

汲古問，子曰，中庸其至矣乎，民鮮能久矣。又曰，中庸不可能，何謂鮮能與不可能。先生曰，《中庸》能字，此子思聞孔子之言，不審孔子未嘗云能。

在《論語》，止曰民鮮久矣。無能字。如子曰中庸不可能也，此能是用意矣。道無所能，有能即非道。

孔子曰，道之不行也，我知之矣。智者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣。賢者過之，不肖者不及也。人莫不飲食也，鮮能知味也。子曰，道其不行矣夫。夫人心即道，本不假求。學者自昏，誤求之外。愚不肖固然不自知，固爲不及。賢知又加之意，故又過之。聖人歷觀天下自古人心，不失之不及，即失之過。故爲之屢言再歎，而深念之也。愚不肖之不及，不足多論。賢知者之過，皆於清明無體無意中，而加之意。或有動之意，或有靜之意，或有難之意，或有易之意，或有多之意，或有寡之意，或有實之意，或有虛之意，或有精之意，或有粗之意，或有古之意，或有今之意，或有大之意，或有小之意。意態萬狀，不可勝窮。故孔子每每止絕羣弟子之意，亦不一而足。他日記者欲記，則不勝其記，故總而記之曰，子絕四。毋意毋必毋固毋我。必如此，必不如此。固滯而不通。行我行，坐我坐，衣我衣，飲食我飲食。儼然有我者存。凡此皆意中之變態，不省吾心虛明，牢執氣血，堅持意態，守焉而不知其非，固焉而不省其妄。雖賢雖智，難逃四者。惟顏子自知其受病之所，曰仰之彌高，鑽之彌堅。瞻之在前，忽焉在後。雖欲從之，末由也已。蓋自知欲從之意，去道猶遠，至於三月不違仁，則脫此患矣。默省寂然不動之妙，何思何慮，自清自明，何高何堅，無勞鑽仰，何今何昔，無體無意。夫如是，故三月如一日，莫究厥始，莫窮厥終。變化云爲，如四時之錯行，如日月之代明。渾渾融融，又如萬象畢見於水鑑之中。夫是之謂仁，又謂之道。此道可以默識，而不可深思。可以略言，而不可詳議。自省自信，則終日思爲而未嘗或動。未省未信，則終日靜默而未嘗少閑。《易》曰，百姓日用而不知。孔子於此曰，人莫不飲食也，鮮能知味也。視聽言動，聖愚則同。一明一昏，聖愚斯異。此誠非告語之所及也。雖以孔子之聖，亦未如之何已。故良久而復歎曰，道其不行已夫。若夫於行言知愚，於明言賢不肖者，正以明夫行即明，明即行。今夫人之所以不行道者，以其不明也。是明也不以思，是行也不以爲。不思即不爲。明猶強名，而況於行乎。此又非告語之所及。

史堯弼《中庸論下》 中庸之道，萬世之所通行，而不可違者也。故聖人之在上也，舉是道而措之於用，使人油然而皆化。聖人之在下也，斂是道而施之於教，使人默然而皆識。堯舜禹湯文武成康之際，措之於用者也。故修諸身，謂之執中。觀於民，謂之取中。舉而措之，謂之用中。又大爲之名，謂之皇極。當時聖人，未嘗不本乎此以化人。而當時之人，未有不由此而得爲君子者。故能剛不吐，柔不茹，寬而有制，從容以和。行之當世而無弊矣。此唐虞三代之士俗，所以爲大過人也歟。晚周之衰，斯道不復行於上矣。故孔孟汲汲以誨其徒，斂而施之於教。而其說曰，中庸其至矣乎，民鮮久矣。民既鮮，則卑者必入於污，高者必入於僻。智不制而至於詐，勇不學而至於蕩。聖人憂其然也，故極高明以導中庸，而躬率之，要使天下皆入於中庸，而不爲小人之無忌憚。是以獨取顏氏之子爲庶幾，不取狂者之過，而深嫉鄉原之害德，以爲天下之勸焉。嗚呼，聖人之欲行中庸之道，其切也。有人焉，於中庸則過，然猶可以入於善。則聖人雖無取，而猶或可取也。又有人焉，近似中庸，而反有害於德，則聖人之所切惡，而不可復教矣。狂狷之徒，是過中庸，而猶可爲善者也。鄉原之徒，是近似於中庸，而有害於德者也。執是而論西漢之士，斯可得而議矣。汲黯之直，蕭望之之剛，得非近於狂狷者歟。鄭莊之推賢，倪寬之下士，韋元成之讓遜，平當之通明，得非入於鄉原者歟。何則，汲黯之面折廷諍，可以爲直矣。而失之憨。蕭望之堂堂，折而不撓，可以爲剛矣，而失之太剛而必折。雖可謂賢，而於中庸則過。豈非嘐嘐有大志，狂而進取，猶而有所不爲哉。彼鄭莊之流，則異於是矣。屈志以下賢，棄產以市義。鄭莊以此爲善而力行之。卑體以下士，循默以遠名，倪寬以此爲善，而力行之。疑若近似中庸者矣。然二人處武帝之世，莊有趨和之譏，寬有封禪之請，是失之佞也。其可以之入德乎。避侯以爲遜，自劾以爲謙，元成以此爲善而力行之。逡巡而有恥，堅卧以辭封，平當以此爲善而力行之，疑若近似中庸矣。然二人處元哀之間，元成不能守正，平當無所建明，則是失之懦也。其可與之入德乎。然則是四人之爲善，不過同乎流俗，合乎污世，奄然以媚於人者而已。由是觀之，汲黯望之雖過乎中庸，然而用心之剛，有聖人而引之，猶可復也。彼四子之所爲，自以爲善，而固執之，不知其失之佞，失之懦，沒溺而不可復返，雖有堯舜，不可化之於道矣。茲不亦鄉原之害德者哉。使之用於世，必無益於成敗之數。而汲黯望之之賢，猶足以爲近古社稷臣。此孔孟之深疾夫鄉原，而或取於狂狷也歟。嗚呼，聖人雖不輕許人以中庸，而欲使天下盡入於中庸之道，其所以望於人者，皆欲其剛不吐，柔不

茹，如唐虞三代之士俗而後已也。至於狂狷，猶或取。而於鄉原，則深疾之。學者之志於道者，其可不求其意哉。

王宗傳《童溪易傳》卷二 九二曰，見龍在田，利見大人，何謂也。子曰，龍德而正中也。庸言之信，庸行之謹，閑邪存其誠，善世而不伐，德博而化。《易》曰，見龍在田，利見大人，君德也。

庸言之信，庸行之謹，閑邪存其誠，善世而不伐，德博而化，此正九二正中之德也。昔者夫子嘗有言曰，中庸之德，其至矣乎，民鮮久矣。九二之於庸言庸行，但知謹信而止爾。積而至於德博而化，此中庸之至德也。原其所以然，則亦不忽於細微故也。吾嘗論之矣。正中之德，无他事也。如日必作，夜必息，暑必絺，寒必裘，順吾常而已矣。吾常之不順，則必作意於此，作意於此則易弃矣，非正中之德也。邪者，誠之賊也。邪之不閑，不能存是誠也。誠之不存，善世不能不伐也。善世不能不伐，則累於心者，未必決去也。夫累於心者，未能決去。吾見其小耳，何博之云。吾見其有所繫矣，何化之云。若夫德博而化，則天地之大，即吾之德也。天地之運，即吾德之所不窮也。原其初，則亦自庸言庸行中出也。《中庸》曰，夫婦之愚，可以與知。夫婦之不肖，可以能行。所謂庸言庸行也。

陳淳《北溪字義・中庸》 文公解庸爲平常。非於中之外復有所謂庸，只是這中底發出於外，無過不及，便是日用道理。平常與怪異字相對，平常是人所常用底，怪異是人所不曾行，忽然見之便怪異。如父子之親，君臣之義，夫婦之別，長幼之序，朋友之信，皆日用事，便是平常底道理，都無奇特底事。如堯舜之揖遜，湯武之征伐，夷齊之立節，三仁之制行，又如視之思明，聽之思聰，色之思溫，貌之思恭，與夫足容之重，手容之恭，頭容之直，氣容之肅，及言忠信，行篤敬，居處恭，執事敬等類，論其極致，只是平常道理。凡日用間人所常行而不可廢者，便是平常道理。惟平常，故萬古常行而不可易。如五穀之食，布帛之衣，萬古常不可改易，可食可服而不可厭者，無他，只是平常耳。故平常則自有不可易之義。其餘珍奇底飲食衣服，則可供一時之美，終不可以爲常。若常常用之，則必生厭心矣。

程子謂"不易之謂庸"，說得固好，然於義未盡，不若文公平常之說爲明備。蓋平常字包得不易字意，不易字包不得平常字意，其實則一個道理而已。游定夫謂："中和以性情言，是分體用動靜相對說。中庸以德行言，是兼行事相合說。"

錢時《融堂四書管見》卷一三《中庸》 中者不偏之名，庸者平常之號，豈高深幽遠，荒忽誕漫而謂之道哉。《虞書》曰典者，此也。禹曰彝倫者，此也。乾坤曰易簡者，此也。斯道不明，世教日壞。爲楊爲墨，而民性亂於兼愛爲我。爲儀爲衍，而民性亂於朝縱暮衡。爲申爲韓，而民性亂於刑名。爲孰爲斯，而民性亂於功利。爲黃爲老，而民性亂於楯提。絕滅浮屠晚出，其禍尤大。三綱九法，人道之所賴以立者，一切斷棄。鼓雄誕之說，以愚民幻衆。往往世俗安之若當然。而先王教法，生民日用之經，反視之以爲異矣。中庸二字，古所未命。吾夫子揭而名之，示萬世大道之標準。而一書三十三章，又幸成於子思之手，此正後學之所宜汲汲也。爲吾聖人之徒者，乃復支離傳註，轉相熒惑。然則中庸之德，民眞鮮能矣夫。【略】

天命者，天之與我之謂也。至善而無惡，至靈而不昧，所謂性也。順乎此性，斯之謂道。無所不在，無所不通，本何假於修哉。惟夫昏於意念，汩於情欲，動於血氣，蔽於物我，淪於習俗，而拂亂其所固有者焉，是故不可以不修也。修之如何，順其固有而已。成湯曰，維皇上帝降衷於下民，若有恒性。克綏厥猷惟后。降衷，即天命之性也。若，即順也。猷，即道也。非君師則不能綏之。性何由。若聖人之教，所以闡斯道，覺斯民，而使之修，以順其性者也。是教也，大經大法之所由以立。外是而曰修道云者，君子不由也。【略】

道者，率性之謂。纔不率性，即爲非道。安可須臾離乎此。君子所以戒謹恐懼，於不睹不聞之時也。睹而後戒謹，聞而後恐懼，則已晚矣。此正是做不可須臾離工夫。一意之起，一念之動，便離了。方其不睹也，不聞也，自以爲隱也。而不知莫見於此焉。自以爲微也，而不知莫顯於此焉。隱即見，微即顯，非二事也。可不謹歟。故又申之曰，謹其獨。獨即是心之隱微不睹不聞處。舜之兢兢業業，文王之小心翼翼，吾夫子之顯沛造次必於是，皆謹獨之謂也。所以修也，所以爲教者也，所以率性而不離於道也。【略】

喜怒哀樂之未發謂之中，寂然不動者也，故曰大本。發而皆中節謂之和，感而遂通天下之故者也，故曰達道。中則和矣，和則無非中矣。非中之外別有所謂和也觀大本二字，豈是尋流逐末者所可知哉。學者往往於喜怒

哀樂未發之先，不知所以用力之地，而但求中節於既發之後，是猶無根之木，無源之水，望其流行而暢茂，無是理也。人性本善，本無非道。其走作處，往往全在喜怒哀樂上。喜怒哀樂之發而偏焉，是以不能順耳。戒謹恐懼而謹其獨者，所以保是中，全是和，而順其固有之性者也。順固有之性，則無所不通矣。是達道也。天地廣大，我實範圍。萬物衆多，我實發育。天地萬物豈在吾性之外也哉。【略】

中庸平常，初非奇異。百姓日用，匪高匪難。君子者，順此者也。小人者，反此者也。斯道也，無所不在，無所不通。必達乎權，而後無須臾離耳。君子時中，所以中庸。而小人則以無忌憚爲中庸者也，猶言以妄爲常也。嗟夫，小人之爲不義，不能自知其非，庶幾其或變焉。冥然妄行，自以爲是，是以終身而不悔也。可勝嘆哉。異端邪說，是無忌憚之尤者。【略】

世道衰微，以無忌憚爲中庸者，皆是是以鮮能。能者鮮，愈見其爲至耳。三復久矣之嘆，可以想見三代之民。

袁甫《蒙齋中庸講義》卷一　仲尼曰，君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中。小人之中庸也，小人而無忌憚也。

中庸者，通貫天人，融會事物，至精至當，毫髮不差，而平常日用之間，舉目皆是，盈耳皆是，本非難知難行。惟君子循之，小人則反之，此塗轍所由判也。君子而時中，當其可之謂時。天有四時，時時皆中。祁寒盛暑似偏矣，乃中也。何獨不寒不暑爲中哉。時中字，釋中庸字尤明。庸，常也。常中者，無時非中也。君子順性凝命，雖萬變交錯，而謹獨常存，此其所以常中也。小人之性，夫豈本與君子異哉。惟小人不知天命而不畏也。人欲橫流，悖理傷道，此固無忌憚之顯。顯者亦有外似君子，而內非謹獨。反借不執一之名以蓋其無忌憚之實，是則深可罪耳。故不執一者，在愼獨之君子行之，則爲時中。在不愼獨之小人行之，則爲無忌憚。吁，可畏也。王肅本作小人之反中庸也，不知無忌憚即反也，何必贅。

君子即中庸也，小人反之。君子愼獨，上帝臨汝，故時時常中，言中節也。小人豈無降衷之性，不知天命而不畏也，故無忌憚。

子曰，中庸其至矣乎，民鮮能久矣。

中庸非動亦非靜，而又非無動靜。非虛亦非實，而又非無虛實。一而非執一，無在無不在，可謂至也已矣。夫子緊切教人，欲人於不睹不聞而謹其獨，欲人知喜怒哀樂雖發而實未嘗發，故曰中庸其至矣乎　且傷世衰教失，民之鮮能亦已久矣。所以深警其難職也。

中庸即中和也。大本端的，一毫不差。達道普平，萬古無異。函陰陽該動靜，一而非執一，無在無不在。是所謂常中也　此道其至矣哉。噫，民之鮮能，何其久也。

又　堯舜禹相授受曰中。中者何，非動靜而動靜函，非剛柔而剛柔具。渾焉不可名狀，而又未嘗不可名狀，是之謂中。一中之外，秋毫不容加也。夫苟曰秋毫不容加，今子思名其書曰中，而繼以庸，何哉。庸，常也。常，中也。上天下地，萬象昭布，往古來今，萬變參錯，所謂中者，只如此而已。是之謂常中。然則繼之曰庸，實未嘗加一秋毫也。雖未嘗加一秋毫，然中字得庸字而愈明，何也，太極未分，包括陰陽。分陰分陽，太極在中。一而萬，萬而一，故是書之作，或獨言中，或獨言庸。或並言中庸。獨言中，而庸未嘗不在也。獨言庸，而中未嘗不在也。並言中庸，而無所不在也。嘗斷之曰，不差之謂中，不異之謂庸，端端的的，何差之有。日用普平，何異之有。不差故名曰中，不異故名曰庸。中庸言其常不差也。

道統之傳尚矣。孔子傳之曾子，曾子傳之子思，子思傳之孟子，曰忠恕，曰中庸，曰仁義。參天地，配陰陽，發性命之蘊，會事物之極。筆之於書，以詔天下來世，使之因彝訓識指歸。聖賢相傳之道統，所以到於今不泯也。蓋自堯舜禹之相授受，不過曰中而已。何謂中，非動靜而動靜函，非剛柔而剛柔具。本無中之名，不得已而名立焉。一中之外，秋毫莫加。夫苟不可加秋毫也，今此書言中而繼以庸何哉。庸，常也。常不在中之外也。中在是，而常已在。是雖繼之以庸，而實未嘗加一秋毫也。學者知中與庸俱，名與實同，則堯舜禹約以一辭而非少也。又知繼之以庸無所加益，則子思子並明二義而非多也。易有太極，是生兩儀。兩儀生四象，四象生八卦。太極之中固自有兩儀，四象八卦之理存焉。兩儀四象八卦，又曷嘗有外於太極哉。中者，先天地而存，即太極也。而其充滿乎宇宙之間，日用常行，秩然粲然而不違乎自然之彝倫者，庸也。而無非中也。一中之外，豈有秋毫之可加耶。故《中庸》之書，或獨言中，或獨言庸，或並言中庸。獨言中，而庸未嘗不在也。獨言庸，而中未嘗不在也。並言中庸，而無所不在也，其實一而已矣。忠恕猶是也，仁義猶是也。吾夫子嘗言忠矣，嘗言恕矣。及告曾子以一貫，而曾

子心領神會，出告門人曰，忠恕而已矣。視吾夫子之言，未嘗加一秋毫也。夫子嘗言仁矣，嘗言義矣，孟子得吾夫子之傳最爲端的，是以七篇之書，首曰仁義而已矣。視吾夫子之言，亦未嘗加一秋毫也。斯道也，無罅之可指，無間之可容。不識不知，而順帝則。從心所欲，而不踰矩。則者何，非中庸乎。矩者何，非中庸乎。曰矩曰則，加一秋毫固不可也，損一秋毫可乎。有加有損，則爲有餘不足。不可加不可損，是中庸也。亦忠恕也，亦仁義也。斯其爲孔子曾子子思孟子相傳之道統乎。自孟子沒，世儒非無得其髣髴者。然此道寖失其傳。至我朝伊洛之學興，實源流於洙泗。而其發揮之功，亦不細矣。中興以後，儒宗繼出。以明道爲己任，其大端大旨可以概見。而習其學者，未明師傳，易生流弊。固滯紙上之言說，依倣前人之近似，某竊深病之。嘗謂儒者之患，慕上達者，每欲超乎形器之表。務下學者，未深造乎一貫之妙。道之不明，實基於此。噫，焉有眞知中庸之味者乎。孰遠孰近，非無遠近，遠之近也。孰微孰顯，非無微顯，微之顯也。孰高孰下，非無高下，上下察也。孰洪孰纖，非無洪纖，語小大也。孰爲人己，即人即己，成己成物也。孰爲天地，即天即地，參乎天地也。是故《中庸》一書，涵宏大而析物微切，極奧妙而指事平近，行乎彝倫者皆皦皦之妙，塞乎宇宙者即肫肫之誠。學者於是而省察焉，勿忘勿助，弗得弗措，則於孔子曾子子思孟子相傳之道統，其庶矣乎。某不敏，敢誦所聞，而與學子共之。

陽枋《說經》 君子中庸節。

中庸則中和矣，中和則中庸矣。庸字更該些已發之中，方言得擇字執字。然聖人不待擇執。

中庸其至節。

民鮮久矣，有兩說。民少有能之者，亦已久矣。是一說。中庸之德極至，民鮮能久於中庸。如乍見孺子，而怵惕惻隱是中。少間便有內交要譽，惡其聲之類，便私欲不中，民鮮能久。文公不取少能久於中庸之說，用今已久說，則上下章意貫而活。道之不行章，都說鮮能。

黃仲元《四如講稿》卷三《中庸》 中庸二字，先民格言。故吾夫子嘗曰，中庸之爲德。子思以名其書。是書也，語高而不遺卑，語末而不遺本。始如決萬斛之泉，自源而流。終如登九級之臺，自下而上。一而萬，萬而一。天而人，人而天者也。三十三章，凡三起伏。第一章言性道教，原於天，備於我。乃一篇體要。下十章即夫子嘗言中庸及仁智勇者，以盡其緐。十二章言道費隱，以明不可離之意。下七章又雜引夫子所言，以證費隱之義。二十章舉夫子言誠，結上生下。以後諸章，乃推誠者誠之之別以終。此章而應首章，首尾脈絡，融會貫通，不可看後失前也。天命謂性，此是第一起頭處，始言一理者也。天命之性，是說渾淪大本處。率性謂道，又就渾淪大本中，分別條貫脈絡處。率是循其性之自然，不涉一毫人力。猶待教者，理同而氣異也。聖人因其性道之本然發見者而修飭之耳。教者如此，學當何如。萬理萬事在天下，而具萬理應萬事在吾心。靜而存，主乎敬，以存天命之性於未發之前，而大本之中立。動而察，謹其幾，以驗率性之道於所發之始。而達道之和，行極其至，則天地自我位，萬物自我育。大賢希聖，其致則一。始言理之同，中言功之密，終言效之極。下十章皆明此章之義。二三章皆變和言庸。分之則中性而和情，總之則中庸皆德行也。時中之義，可與權者方足語此。四章言道不明不行，以起下文知仁勇之說。五章言道不行，以起六章大舜之知。七章言不能守，以起顏回之仁。九章言不可能，以起子路之勇。不倚即中，不流即和。十一章又總知仁勇說。索隱過於知，行怪過於仁。半塗而廢，不及於勇。依中庸則無過，不悔則無不及矣。君子之道費而隱章，又是第二起頭。至武王周公達孝，凡八章中，散爲萬事者也。實明道不可離之意。費者率性之道，用無適而不在。隱者天命之性，體至微而難見。夫婦之可知可能者費，聖人之不知不能者亦費，天地大猶有憾者亦費。所以然者，至隱存焉。故舉詩極言天地上下流動充滿之妙，然都從戒懼謹獨處做來。所以觸處洞然，有此實見實樂。下數章大抵推明其用之費而已。十三章道不遠人，即不可離也。下三節皆不遠人以爲道之事。以衆人望人，則道在人。以愛己之心愛人，則道在己。以責人之心責己，則人己一道也。此章人己不同，而其道同。下章時位不同，其道亦同。舜禹之不與，顏子之不改，夫子之欲居九夷，周公之赤舄几几是已。君子之道，行遠自邇，升高自卑。又包下文妻子鬼神，及舜文武周公之事。妻子兄弟，道之至邇至卑者也。鬼神造化之迹，歷代帝王之事，道之至高至遠者也。然盡性至命必本於孝弟，窮神知化由通於禮樂。下學人事，即上達天理。此又紬繹修道之教。雖然，費之外豈復有所謂隱者哉。哀公問政，又是第三起頭。至末章，復合爲一理者也。上結費隱之旨，下起誠道之

端，一章大意，重在誠字。

修身即九經之首，事親即下文之親親。曰尊賢，曰取人，曰知人，即下文之尊賢。達道五，又應上文夫婦兄弟。君子之道四，達德三，又應上文舜與顏回子路。上言和者達道，總言事物通行之理。此又於事物中掇其大者言之。達德者，天地之性。三知三行者，氣質之性。故說天命之性，又說知愚賢不肖之過不及。說達德，又說知行。此學問變化氣質之性，而復天地之性者也。豎看三知皆知，三行皆仁，至於成功者皆勇。橫看生而安者知之事，學而利者仁之事，困而勉者勇之事。修身以下，九經之目。道立以下，九經之效。齋明盛服以下，九經之事。事豫則立數語，又引下文在位不獲乎上。達道達德，通上下說。九經說在上者獲上，信友說在下者三段，極言其費。而兩以行之者，一結之，一以誠身結之，又以起下文言誠之義。誠包費隱，兼小大，又一總腦處。然自有聖人君子之別。一是天，一是人，中間又各包知仁勇。不勉者，安行之仁。不思者，生知之知。從容中道者，其勇無迹。擇善而學問思辨者，學知之知。固執而篤行者，利行之仁。五弗措者，困知勉行之勇。知是知底事，仁是行底事。勇只是個知行做得徹頭徹尾。然必曰誠者何。天命者，誠之源。性者，誠之體。道者，誠之用。中和者，體之所以立，用之所以行。所以不偏不倚，無過不及，平常而不可易者，皆實理之異名。夫婦之知行，鬼神之體物，帝王之盡倫制者，皆實理之無不在，豈獨三德九經而已哉。以下諸章，反復誠者誠之之義，而貫命性道教中和費隱之妙。天命之性，誠明之性，非二也。修道之教，明誠之教，亦非二也。此一章，又下諸章總腦。誠而明，故先言不勉，後言不思。明而誠，故先言擇善，後言固執。能盡其性章，誠者之誠，仁之屬。可以前知章，誠者之明，知之屬。至誠無息章，極其功効證驗之著，至於純亦不已，亦聖人自然之勇，誠之至明之盡矣。贊仲尼章，乃即夫子之能盡誠明者以實之。大德者，天命之全體，不戒謹而大本自立。小德者，率性之大用，不謹獨而達道自行。

至聖章，致和者也。至誠章，致中者也。此一套皆天道之誠。致曲乃言誠之者之自明而入，猶知皆擴而充之之意，誠之者之知也。誠者自成章，著重在誠之爲貴。正與上文誠之二字相應。成己成物，誠之者之仁也。聖人之道章，言尊德性，道問學，與上文擇善固執，是一仁一知之事。行先知後，以入德爲序也。不驕不倍，各以所處之時位言。下二章因而詳之耳。末章又自下學立心之始言之。衣錦尚絅，此是鞭辟近裏，切實爲己。知遠之近三句，引帶謹獨戒懼二意來。人所不見，謹獨之事自此致。和則溥博淵泉而時出之，可至於聖。不動不言不賭不聞之事自此致。中則立大本贊化育，可至於誠。不賞而勸不怒而威，此誠之者之動則變也。民莫不信，民莫不說，此誠者之動則變也。篤恭天下平，此誠之者之變則化也。淵淵其淵，浩浩其天，此誠者之變則化也。節節與上文相應。至於不顯之妙，則明誠之極功，而勇之迹泯。所謂成功則一，自人而入於天矣。下文三引《詩》，只用一兩句輕輕接過。大意形容不顯之德，必若天無聲臭，方始打貼得不顯氣象，故以至矣二字結之。看三大節了，又須合看。性體也，萬殊所以一本。道用也，一本所以萬殊。無思無爲，寂然不動，故曰大本。感而遂通天下之故，故曰達道。言中庸則體用一，言費隱則體用二。道不遠人以下，則因費以明隱，即用以見體。言誠以下，則自隱而之費，由體以達用。大哉聖道章，乃總言道之體用。發育峻極，體之極於至大而無外。三百三千，用之入於至小而無間。仲尼一章，又言聖人該道之體用。唯至聖，用之所以行。唯至誠，體之所以立。天無聲臭，則用即體，體即用，吾道之極致。然首章言道之在天，由體之用。此聖人一理渾然，泛應曲當之事。末章言人之造道，由用之體。此學者於枝葉零碎處，一一用工而後合成一個大本也。一部《中庸》，只如此看，便見日用之間，無一事一物不是合做底事件。聖賢之言，無一字半句不是分明底指訣。先儒所以中夜以思，不覺足之蹈之，手之舞之也。雖然，用之不盡，理亦無盡，暇日當細論之。

君子小人

李石《大人論》 聖人以立言爲法，非苟而已也。大者小之積也。《易》始於三畫。八而八之，三而重之，以成六十四卦三百八十四爻。《易》因是以定象立言，聖人因是以制法。取其變化不窮，以推其所積之效，非一日之力，皆習而成之也。傳曰，性相近也，習相遠也。此人變化之習也。繇之言大人者，主一卦之義。爻之言大人者，主一爻之義。其爲大人則均，其所

以定象立言，因言制法，則有間矣。乾者，卦之首。二五者，爻之尊。以乾統天，則爲天之大人。以二五爲君，臣之大人。以此調一天下，亭毒萬物，措諸事業，而關諸百世，皆大人職也。積此以臨涖於有作者，大人之聖也。積此而鼓舞於不測者，大人之神也。凡《易》所謂天之陰陽，人之性命，以探賾索隱，極深研幾者，大人聖神之運，則總之曰，《易》道之變化也。且以文王重《易》，而曰以繇立言。明憂患所自，以爲大人者始於乾之爻。故夫子釋大人之辭曰，天地合德，日月合明，四時合序，鬼神合吉凶。其極也，先天後天。天且不能違，則其大之積，爲聖爲神，有不能名其大。文王之說，吾夫子之說，唯孟子知之。自可欲之善，有諸己之信，充實之美，至於光輝之大人者，已四其等矣。皆積小成大之序，則聖神者，果《易》道之變化無疑矣。且以文王之處憂患也，皆因卦寓詞，因詞寄意。以爲大者，對小之稱也。大人能容小人，小人必不能包大人。豈止倍蓰，十百千萬之間哉。否之六二曰，包承，小人吉大人否，亨。否則閉塞不出爲義。此大人容小人，包承含忍，無所不至，以避其患害而已。革之五，則曰大人虎變。上九則曰，小人革面。其始也，大人用其大者，以受小人。小人自當悔罪，革面聽命不暇。大人特取其順上，不責以全也。故曰，大者對小之稱也。以訟則鬬，以巽則順，以小受大之術也。其處困也，守正以待時。其處蹇也，無終蹇不振之理。此言大人能養成其大，以受天下小人之託，亦有時也。其所謂時者，處憂患消息之時，天之時也。若夫萃者，文王受命之符也。假廟用牲，可以有爲之時。於其象曰，君子以除戎器，戒不虞。此爲文王設也。於升則曰，勿恤南征者。文王爲西伯，紂猶在上，太公未歸，曰大人者，以爲紂與太公設。如乾之二五，不以紂爲獨夫而怨之。文王之以此授武王，武王用十亂之佐，君臣相爲利見，如乾二五也。至釋離之象，則昌言之曰，大人繼明照四方。以明武王爲子，繼其父西伯之明。重光奕奕，丕顯丕承，以周代商。《易》之大象言大人者，異乎爻之詞，唯此而已。然則作《易》者之憂患，乃文王憂患見於躬行者，如此其審矣。夫子潛心文王，孟子願學夫子，推明次序所積，不可超躐而至。曰聖曰神，文王爻詞繇詞未嘗及之。觀之《彖》曰聖人。觀之《彖》曰神道。而《繫辭》所稱聖神，猶曰自畫《易》以來，至文武相爲授受。以其聖聖神神，妙《易》道於天下，所以爲立言制法者。故曰文王之意，夫子知之。夫子之意，孟子知之。

又《君子論》

《易》之爲書也，文王初爲爻繇之詞，吾夫子益以大象，統一卦意而爲之詞。曰君子者，謂天下後世君子公稱之也。凡有三說焉。一曰行道之君子，二曰修身之君子，三曰治世之君子。而《易》之見於用者盡矣。伏羲三畫，索而八之。文王六十四，因而重之。孔子十翼，繫而翼之。包六極統三才，以倡其學於後世。凡《易》之道，率本三聖，爲五經所祖，行道之君子也。窮於性命，達於死生，洗濯德業，研極幾微，咸恆以息其謬用之心，損益以擇其可爲之事。六氣以調節，四叙以消息。出處語默，無一不在此。修身之君子也。五常所紀，三王所尚，文質不同，剛柔各異。禮樂法度，律曆法象，治亂之術，安危之符，愈取愈有，受命如響，此治世之君子也。三君子者，天下後世之君子，其施於《易》甚公。所以行道，所以修身，所以治世，則有別矣。吾夫子因以統一卦之體，先總其數，命之曰大象者，六十四卦。而君子用《易》之目，特五十三。而爻之所謂君子，凡十爻。八卦無預焉者，蓋一卦以總其體，一爻以散其用，不可一概，莫不皆有序也。《禮》曰，潔淨精微，《易》教也。文王之淵懿，孔子五十學《易》無大過，君子先體《易》道之大，以範圍此世。斂以修身，推以治世。而體之爲用，無乎不在。故大象所統，君子之外，有所謂先王者七，有所謂后者三，有所謂上者一。且伏羲至周文武，制作甚備。所稱先王，知其爲周之王也。告命省方，亦知其爲周之后也。其所謂上者，以上對下爲義也。周之衰也，君子少而小人多，猶剝以五陰剝一陽無難者。故以君子容小人而爲廬，小人載君子而爲輿。上下相養，苟於無事，如春秋戰國之世。孔子讀《易》，傷周道之衰，而有感於此，故不復以君子統象，而以上對下爲言也。嗚呼，天下後世之君子，盡矣。自伏羲畫《易》以降，五帝三王，周公孔子，凡有得於《易》者，不論有位無位，爲君爲臣，皆其公稱也。如詩人則以王者爲君子，《左氏春秋》則以人臣爲君子，或以孔子爲君子。《論語》則以子產子賤爲君子。此君子公稱之例也。至於《易》之所謂君子，往往間有對小人爲言。何也，君子小人之辨，亦天下後世公心之憂也。文王憂之，孔子亦憂之。文王書之於爻繇，孔子書之於大小象。其於憂世之心，一也。其於否、泰，致其去來消長之勢，於遯，則曰君子以遠小人，不惡而嚴。若夫《春秋》筆削，褒善貶惡，於君子小人，黑白涇渭之。不啻《易》致其理，《春秋》致其法。此又專出吾夫子之意，其憂又倍於文王也。

袁説友《東塘集》卷一一《子謂子夏曰女爲君子儒無爲小人儒》

臣聞聖人之教人，必貴於辨名實也。君子小人，其爲實也，固如天淵之有間。一以虚名緣飾焉，則其近似者難辨矣。自非聖人，其孰能明之。夫口道先王語，而行如市人，此亦儒也。名實之不辨，則道先王語者，豈不曰君子之儒哉。惟其所見者狹，所志者小，多欲以爲奸，操説以謀利。以私滅公，適己自便。此所謂小人者耳。使在上而無聖人，則其毒有不可已者。一有聖人爲之别白，而是正之，則所以爲小人者，毫髮不能欺人矣。此聖人之所甚惡，而學者之所深戒也。子夏之在孔門，固非有此。然聖人作炳於眇緜，每不敢忽。子夏方出，見紛華靡麗而悦，意其名實之辨或昧焉，故聖人以此預告之，使其知君子之儒，其道以誠而不以僞，以義而不以利，以本而不以末，以公而不以私，斯可以爲君子之儒矣。臣觀三代以後，凡爲小人儒者，幸而見用，小則如漢張禹孔光之徒，大則爲唐許敬宗柳璨之輩，其爲患何可既也。然則君天下者，其於用人之際，庸可忽諸。

真德秀《直前奏劄》　臣聞君子小人之分，義利而已矣。君子之心純乎爲義，故其得位也將以行其道。小人之心純乎爲利，故其得位也將以濟其欲。二者操術不同，故所以導其君者亦異。夫爲人君者，受諫則明，拒諫則昏。明則君子得以自盡，昏則小人得以爲欺。故爲君子者，唯恐其君之不受諫。爲小人者，唯恐其君之不拒諫。彼小人者，豈以受諫爲不美哉。蓋正論勝則邪説弗容，公道行則私意莫逞，故其術不得不出於此。昔唐憲宗嘗謂李絳曰，比諫官多朋黨，論事不實，皆陷謗訕，欲黜其尤者，若何。絳曰，此非陛下意，必憸人以此營誤上心。因極陳其説，以明人臣進諫之難。帝曰，非卿言，我不知諫之益。憲宗，唐之英主也。憸人之言一入，幾至於黜諫臣。蓋朋黨謗訕，皆人之所深惡。因其所惡而激怒之，雖憲宗之明，不能無惑。非絳深知小人情狀而極辨之，則皇甫鎛李逢吉之徒，豈必末年而後用事。嗚呼，人主爲社稷計，其可不致察乎此哉。臣嘗歷考前古，凡小人欲排正論，大抵數端。不曰立異，則曰好名。不曰賣直，則曰歸過。而其甚者，則曰朋黨也，謗訕也。蓋爲君子者，以引君當道爲心。政有得失，必不苟從。不苟從，則近乎立異矣。竭忠論事，必合人情。既合人情，必得時譽。如此，則又近乎好名矣。好直鄰於賣直，救過類於歸過。乃至持論偶同，則可謂之朋黨。盡言無隱，則可謂之謗訕。凡此數端，皆迷誤君心之酖毒，窒絶言路之榛荆也。自非至聖至明，未有不爲所惑。仰惟本朝聖哲相承，招徠讜言如恐弗及。方其盛時，天下之士仇然獻議。固有踈往謬戾不切事體，沽激矯亢不本忠誠者，亦皆優容，不以爲辜。其間小人不便，或進巧説。若景祐中范仲淹既坐言事絀，議者因請敕牓朝堂。有曰儉邪罔上者有辟，挾私立黨者必懲。自謂足以梗言路矣。而仁宗尋卽悔悞，誕降明詔，敷求直言，召還仲淹，竟至大用。而慶歷之治以成。哲廟初，用司馬光之言，下詔求諫。當時有不欲者，豫設六事以排之。曰，若陰有所懷，犯非其分。或扇搖機事之重，或迎合已行之令，上以觀望朝廷之意以徼幸希進，下以眩惑流俗之情以干取虚譽。若是者必罰無赦。光復上疏爭之，以爲此非求諫，乃拒諫也。人臣惟不言，言則入六事矣。哲宗宣仁垂簾其請，而四方言利病者始獲上聞。元祐之治，實基乎此。向使二宗納姦言而不悟，遠正論而不容，則小人之計行，君子之道喪。豐功大業，安能傳示永久，爲本朝極盛之日乎。若乃指公論爲流俗者，王安石之私心。分上書爲邪等者，蔡京之姦計。斥忠賢爲僞黨者，韓侂胄之狡謀。覆轍甚明，厥鑒非遠。臣愚伏望陛下恢洪聖度，以徠天下之忠言。昭晰聖鑒，以察姦臣之心術。

袁甫《蒙齋集》卷一　臣聞欲善惡惡，人人所同。此上帝降衷之良心也。今語人曰，汝爲天下之善，人則莫不躍然而喜。推己欲善之心，人之有善，則必喜談而樂道之，又從而左右羽翼之，惟恐其美之不成也。又語人曰，汝爲天下之惡人，則莫不拂然而怒。推己惡惡之心，人之有惡，則必哀矜而憫念之。又從而訓誨正救之，惟恐其惡之終成也。此其用心，洞洞乎其公也，休休乎其大也，是眞可以爲君子人也。乃若小人則反是。人之有美，惟恐其成也，嫉之壞之而已耳。人之有惡，惟恐其不成也，誤之陷之而已耳。此其用心，知有己而不知有人，知有私而不知有公，是眞可以謂之小人也。嗚呼，人主每病於君子小人之難察也，豈知觀人之道，不必觀諸他，而當觀諸心。人孰無欲善惡惡之心哉。能視人猶己者，則爲君子。不能視人如己者，則爲小人。此觀人之法也。

聖人（大人）賢人

胡宏《知言・中原》　《易》、《書》、《詩》、《春秋》者，聖人之道也。聖

人之道若何？曰：聖人者，以一人理億兆人之德性，息其爭奪，遂其生養者也。

誠者，天之道也。心涵造化之妙，則萬物畢應。彼夫懷之以恩，令之以義，憚之以威，結之以信者，末矣。《易》曰：「雲從龍，風從虎。」此之謂也。

人君不可不知乾道。不知乾道，是不知君也。君道何如？曰：天行健，人君不可頃刻忘其君天下之心也。如天之行，一息或不繼，則天道壞矣。【略】

黃帝、堯、舜安天下，非封建一事也，然封建其大法也。夏禹、成湯安天下，亦非封建一事也，然封建其大法也。齊桓、晉文之不王，亦非一事也，然不能封建，其大失也。秦二世而亡，非一事也，然埽滅封建，其大繆也。故封建也者，帝王所以順天理，承天心，公天下之大端大本也；不封建也者，霸世暴主所以縱人欲，悖大道，私一身之大孽大賊也。人今聞黃帝、堯、舜、文王、武王，則尊之貴之，以爲聖人；聞齊桓、晉文，則皆之笑之，以爲霸者；聞始皇、胡亥，則鄙之賤之，以爲小人之雄爾。及聖人所行則不從，而霸者暴人之所行則從之，歷代不能改。是何也？弗思之甚也。

天地根於和，日月星辰根於天，山川草木根於地，而人根於天地之間者也。有其根，則常而靜，安而久。常靜安久，則理得其終，物遂其性。故封建者，政之有根者也，故上下辨，民志定，敎化行，風俗美，理之易治，亂之難亡，扶之易興，亡之難滅。郡縣反是。

聖人周萬務而無爲，故博施濟衆，不期應於物而物應；功用配天地，悠久無疆，而人道立矣。

又《知言・好惡》 胡子曰：寡欲之君，然後可與言王道。無欲之臣，然後可以言王佐。

志仁則可大，依仁則可久。

仲尼從心所欲不踰矩，可謂盡心矣。天卽孔子也，孔子卽天也。釋氏無障礙，而所欲不能不踰矩，吾知其未見心之全也，猖狂妄行而已。

有其德，無其位，君子安之；有其位，無其功，君子恥之。君子之遊世也以德，故不患乎無位；小人之遊世也以利勢，故患得患失，無所不爲。

一噓吸，足以察寒暑之變；一語默，足以著行藏之妙；一往來，足以究天地之理。自陋者，不足與有言也；自小者，不足與有爲也。

人雖備天道，必學然後識，習然後能，能然後用。用無不利，唯樂天者能之。

有之在己，知之在人。有之而人不知，從而與人較者，非能有者也。

水有源，故其流不窮；木有根，故其生不窮；氣有性，故其運不息；德有本，故其行不窮。孝悌也者，德之本歟！

有是心則有知，無是心則無知。巧言令色之人，一失其心於浮僞，未有能仁者也。

等級至嚴也，失禮樂則不威；山河至險也，失禮樂則不固。禮乎樂乎，天下所日用，不可以造次顚沛廢焉者乎！富可以厚恩，貴可以廣德，是君子之所欲。有求之而得者，有不求而得者，有求而不得者，命有定矣。信而不渝，然後能爲君子。

有爲之爲，出於智巧。血氣方剛，則智巧出焉；血氣既衰，則智巧窮矣。或知功之可利而銳於立功，或知名之可利而進以求名，或知正直之可利而勉於正直，或知文詞之可利而習於文詞，皆智巧之智也。上好恬退，則爲恬退以中其欲；上好剛勁，則爲剛勁以中其欲；上好溫厚，則爲溫厚以中其欲；上好勤恪，則爲勤恪以中其欲；上好文雅，則爲文雅以中其欲；皆智巧之巧也。年方壯則血氣盛，得所欲則血氣盛，壯邁往失則血氣挫折消懦而所爲屈矣，無不可變之操也。無爲之爲，本於仁義。善不以名而爲，功不以利而勸，通於造化，與天地相終始，苟不至德，則至道不凝焉。

聖人不可得而見矣，其遺言猶龍之蛻，猶虎之皮。用其文章，猶足動觀聽，況能充其蛻，復其皮。得其精神以設施於天下，其撥亂興治如反覆手足。不得其道，與天下之人角智力者，嵽嵲乎殆哉！

有聚而可見謂之有者，知其有於目，故散而不可見者謂之無。有實而可蹈謂之有者，知其有於心，故妄而不可蹈者謂之無。

馬牛，人畜也。御之失道，則奮其角踶，雖有猛士，莫之敢攖；得其道，則三尺童子用之，周旋無不如志焉。天下分裂，兆民離散，欲以一之，固有其方，患在人不仁，雖與言，而不入也。

知幾，則物不能累而禍不能侵。不累於物，其知幾乎！

郡縣天下，可以持承平而不可支變故；封建諸侯，可以持承平，可以支變故。

自觀我者而言，事至而知起，則我之仁可見矣；事不至而知不起，則我之仁不可見也。自我而言，心與天地同流，夫何閒之？

處己有道，則行艱難險厄之中無所不利；失其道，則有不能堪而忿慾興矣。是以君子貴有德也。

黃震《黃氏日鈔》卷四 履帝武敏歆。

鄭氏謂姜嫄履巨人跡，歆動而生后稷。近世大儒如晦庵東萊皆從之。惟歐陽公嘗斥其誕。至華谷，復力主歐陽之說。然如諸儒之說，姜嫄正因履巨跡而生子，而驚異之也。是以棄之隘巷，棄之平林，棄之冰，是以名之曰棄，是以曰上帝豈不寧乎，豈不康我之禋祀乎，何乃居然而生子也。則其訓釋，於上下經文皆協。今華谷力排履武之說，止以不難產爲神異，而亦襲用諸儒之語曰，上帝豈不寧乎，豈不康我之禋祀乎，使之安然而生子也。則其說不通矣。蓋不難產，正可言獲神之祐。豈反以此疑天之不康禋祀耶。不難產，正人情之所喜，豈反以爲怪而棄其子耶。難產者偶然，不難產者皆是也，豈獨后稷而異之耶。且無災無害，特詩人形容后稷始生之一事，此詩豈專爲不難產而作耶。

有相之道。

鄭曰，若有神助。此語未爲怪也。諸家乃多不從之。不知詩人形容鋪張，設爲之辭。如降神降種之類，多矣。此乃詩人之體，雖今時亦然。今恐其涉怪，止以去草爲相助，此乃農人之常耳，豈所以誇后稷。

又卷二四 清明在躬，氣志如神。耆欲將至，有開必先。天降時雨，山川出雲。其在《詩》曰，嵩高維嶽，峻極於天。惟嶽降神，生甫及申。惟申及甫，惟周之翰。四國於蕃，四方於宣。此文武之德也。耆，市志反。

耆欲謂所可願之事。《祭統》載衛悝鼎銘亦曰，乃考文叔，興舊嗜欲。晦菴據《家語》云，有物將至，其兆必先。疑有物訛爲耆欲，其兆訛爲有開。生甫及申，鄭氏註謂仲山甫，申伯。其後《詩箋》又依毛氏，以甫爲穆王時甫侯。然此宣王時詩，注爲仲山甫申伯者近之。今依本文之注，此宣王詩而稱文武之德者。先儒謂推本其所自，由文武積德感召，而生賢也。○清明在躬，志氣如神，養於中者也，同於天者也。耆欲將至，有開必先，徵於外者也，應於天者也。天降時雨，山川出雲，指其顯然爲驗。謂國家將興，天必爲之生賢佐。時雨將至，山川必爲之出雲。時至氣應，其理則一。因引嵩嶽降神之詩以證之。

鄧牧《伯牙琴・見堯賦》 吳君自號漁隱，富春老儒也。以見堯名齋，予爲賦之。

古有聖人，作君作師。憂民之溺，由己之溺。憂民之飢，由己之飢。故能治九年之昏墊，播艱食於烝黎。其德澤所浸，如時雨之化。其功用所及，如春陽之熙。蓋聖人在位，問之朝野，而朝野已不知。今也寥寥數千載之下，悠悠我思先生見之。若之何其先生不言，浩然長噫。余請逆先生之志，而爲之辭。昔者芒芴之間，無形之忽，化而爲有形也。圓而在上者，蕩蕩乎無涯。方而在下者，廣廣乎不可圍。紛而處乎中者，繇繇乎，淫淫乎，其相攜而相持。蓋終古而融結，豈隨時而變移。瞻四方之無窮，感吾生之有期。既不得遊於康衢，見堯服之微。又不得廬於平陽，見堯風之遺。撫河洛而念禹功，揖南風而思舜詩。今吾仰而觀天，見日月星辰，風雨霜露之晃耀沾滋，則必憮然歎曰，昔堯之事此天也，蓋嘗欽若歷象，而授人以時。今雖不見其端黻冕以事上帝，亦想見咨汝羲和之心事，兢兢祇祇。則吾俯而觀地，見山川草木，羽毛鱗介之崔錯柴池，則必愴然傷曰，昔堯之治此地也，蓋嘗平水土烈山澤，使百獸率舞，而鳳凰來儀。今雖不見疏河瀹濟，決汝排淮之神績，亦想見十有二州之制度，畇畇齊齊。又吾中而觀人，見君臣父子典章文物之雍容委蛇，則必蹙然憂曰，昔堯之愛此人也，蓋嘗使契教人倫，有典樂之龍，有典禮之夷。今雖不復見垂衣裳之化，然寤寐思服，若將見都俞吁咈之氣象，堂堂巍巍。吾進吾簞豆而餐也，則見其糲粱與藿藜。吾正吾章甫而出也，則見其黃收而純衣。吾倚吾華門圭竇而以爲安也，則見其不雕之樸桷，不析之素題。在萬世以如見，豈蘭陵之我欺。舜之見堯，見於父子之間，存沒之道。君之見堯，乃見於君民之隔絕，今古之乖睽。爲舜者慕，爲君者悲。嗚呼，茫茫九原，龍蛇居之。衣冠禮樂之封，交鳥跡與獸蹄。洪水之患豈至此。聖人不復起已而已。而嗚呼高高，巢由言危行危。揖讓之水燋然，恐污牛腹。若高論怨誹，離世異俗，今君其庶幾。所得同者，巢由之心。所不得同者，巢由之時。陶唐世遠，吾將誰歸。嗚呼，千萬世一日之所推，千萬人一氣之所爲。死生不出於天地之間，變化不過乎人物之孳。反復始終，孰知端倪。安知君不嘗見堯於黃屋清閒之上，堯不復見君於耕田鑿井之卑。雖然，請妄言之。奚吾願君，澡雪而精神，寧極而天機，而與四子者，逍遙乎無何有，放蕩乎遙

恣睢。御六氣之辯，而道不窮。游四海之外，而物不疵。此君所耕之山，即藐姑射之陽。所釣之澤，即汾水之湄。堯固將往見君矣，君何以見堯爲哉。

養氣

朱熹《延平答問》 丁丑六月二十六日書云，承諭涵養用力處，足見近來好學之篤也。甚慰甚慰。但常存此心，勿爲他事所勝，即欲慮非僻之念自不作矣。孟子有夜氣之說，更熟味之，當見涵養用力處也。於涵養處著力，正是學者之要。若不如此存養，終不爲己物也。更望勉之。【略】

來喻以爲人心之既放，如木之既伐。心雖既放，然夜氣所息，而平旦之氣生焉。則其好惡，猶與人相近。木雖既伐，然雨露所滋，而萌蘖生焉，則猶有木之性也。恐不用如此說。大凡人，禮義之心何嘗無，唯持守之即在爾。若於旦晝間，不至梏亡，則夜氣存矣。夜氣存，則平旦之氣未與物接之時，湛然虛明氣象自可見。此孟子發此夜氣之說，於學者極有力。若欲涵養，須於此持守可爾。恐不須說心既放，木既伐，恐又似隔截爾，如何如何。又見喻云，伊川所謂未有致知而不在敬者。考《大學》之序則不然。如夫子言非禮勿視聽言動，伊川以爲制之於外，以養其中數處，蓋皆各言其入道之序如此，要之敬自在其中也。不必牽合貫穿爲一說。又所謂但敬而不明於理，則敬特出於勉強，而無灑落自得之功，意不誠矣。灑落自得氣象，其地位甚高，恐前數說，方是言學者下工處，不如此則失之矣。由此持守之久，漸漸融釋，使之不見有制之於外，持敬之心，理與心爲一，庶幾灑落爾。某自聞師友之訓，賴天之靈，時常只在心目間。雖資質不美，世累妨奪處多，此心未嘗敢忘也。於聖賢之言，亦時有會心處，亦間有識其所以然者。但覺見反爲理道所縛，殊無進步處。今已老矣，日益恐懼。吾元晦乃不鄙孤陋寡聞，遠有質問所疑，何愧如之。

又《孟子集注・公孫丑上》 孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也。

言孟施舍雖似曾子，然其所守乃一身之氣，又不如曾子之反身循理，所守尤得其要也。孟子之不動心，其原蓋出於此，下文詳之。

曰：「敢問夫子之不動心，與告子之不動心，可得聞與？」「告子曰：「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可。夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：「持其志，無暴其氣。」

聞與之與，平聲。夫志之夫，音扶。○此一節，公孫丑之問。孟子誦告子之言，又斷以己意而告之也。告子謂於言有所不達，則當舍置其言，而不必反求其理於心；於心有所不安，則當力制其心，而不必更求其助於氣，此所以固守其心而不動之速也。孟子既誦其言而斷之曰，彼謂不得於心而勿求諸氣者，急於本而緩其末，猶之可也；謂不得於言而不求諸心，則既失於外，而遂遺其內，其不可也必矣。然凡曰可者，亦僅可而有所未盡之辭耳。若論其極，則志固心之所之，而爲氣之將帥；然氣亦人之所以充滿於身，而爲志之卒徒者也。故志固爲至極，而氣即次之。人固當敬守其志，然亦不可不致養其氣。蓋其內外本末，交相培養。此則孟子之心所以未嘗必其不動，而自然不動之大略也。

「既曰「志至焉，氣次焉」，又曰「持其志無暴其氣」者，何也？」曰：「志壹則動氣，氣壹則動志也。今夫蹶者趨者，是氣也，而反動其心。」

夫，音扶。○公孫丑見孟子言志至而氣次，故問如此則專持其志可矣，又言無暴其氣何也？壹，專一也。蹶，顛躓也。趨，走也。孟子言志之所向專一，則氣固從之；然氣之所在專一，則志亦反爲之動。如人顛躓趨走，則氣專在是而反動其心焉。所以既持其志，而又必無暴其氣也。程子曰：「志動氣者什九，氣動志者什一。」

「敢問夫子惡乎長？」曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」

惡，平聲。○公孫丑復問孟子之不動心所以異於告子如此者，有何所長而能然，而孟子又詳告之以其故也。知言者，盡心知性，於凡天下之言，無不有以究極其理，而識其是非得失之所以然也。浩然，盛大流行之貌。氣，即所謂體之充者。本自浩然，失養故餒，惟孟子爲善養之以復其初也。蓋惟知言，則有以明夫道義，而於天下之事無所疑；養氣，則有以配夫道義，而於天下之事無所懼，此其所以當大任而不動心也。告子之學，與此正相反。其不動心，殆亦冥然無覺，悍然不顧而已爾。

「敢問何謂浩然之氣？」曰：「難言也。

孟子先言知言而丑先問氣者，承上文方論志氣而言也。難言者，蓋其心

所獨得，而無形聲之驗，有未易以言語形容者。故程子曰：『觀此一言，則孟子之實有是氣可知矣。』

其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。

至大初無限量，至剛不可屈撓。蓋天地之正氣，而人得以生者，其體段本如是也。惟其自反而縮，則得其所養，而又無所作爲以害之，則其本體不虧而充塞無間矣。○程子曰：『天人一也，更不分別。浩然之氣，乃吾氣也。養而無害，則塞乎天地；一爲私意所蔽，則歉然而餒，卻甚小也。』謝氏曰：『浩然之氣，須於心得其正時識取。』又曰：『浩然是無虧欠時。』

其爲氣也，配義與道；無是，餒也。

餒，奴罪反。○配者，合而有助之意。義者，人心之裁制。道者，天理之自然。餒，飢乏而氣不充體也。言人能養成此氣，則其氣合乎道義而爲之助，使其行之勇決，無所疑懼；若無此氣，則其一時所爲雖未必不出於道義，然其體有所不充，則亦不免於疑懼，而不足以有爲矣。

是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰，告子未嘗知義，以其外之也。

慊，口簟反，又口劫反。○集義，猶言積善，蓋欲事事皆合於義也。襲，掩取也，如齊侯襲莒之襲。言氣雖可以配乎道義，而其養之之始，乃由事事合義，自反常直，是以無所愧怍，而此氣自然發生於中。非由只行一事偶合於義，便可掩襲於外而得之也。慊，快也，足也。言所行一有不合於義，而自反不直，則不足於心而其體有所不充矣。然則義豈在外哉？告子不知此理，乃曰仁內義外，而不復以義爲事，則必不能集義以生浩然之氣矣。上文不得於言勿求於心，即外義之意，詳見《告子》上篇。

必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。無若宋人然：宋人有閔其苗之不長而揠之者，芒芒然歸。謂其人曰：「今日病矣，予助苗長矣。」其子趨而往視之，苗則槁矣。天下之不助苗長者寡矣。以爲無益而舍之者，不耘苗者也；助之長者，揠苗者也。非徒無益，而又害之。」

長，上聲。揠，烏八反。舍，上聲。○必有事焉而勿正，趙氏、程子以七字爲句。近世或並下文心字讀之者亦通。必有事焉，有所事也，如有事於顓臾之有事。正，預期也。《春秋傳》曰『戰不正勝』，是也。如作正心義亦同。此與《大學》之所謂正心者，語意自不同也。此言養氣者，必以集義爲事，而勿預期其效。其或未充，則但當勿忘其所有事，而不可作爲以助其長，乃集義養氣之節度也。閔，憂也。揠，拔也。芒芒，無知之貌。其人，家人也。病，疲倦也。舍之不耘者，忘其所有事。揠而助之長者，正之不得，而妄有作爲者也。然不耘則失養而已，揠則反以害之。無是二者，則氣得其養而無所害矣。如告子不能集義，而欲強制其心，則必不能免於正助之病。其於所謂浩然者，蓋不惟不善養，而又反害之矣。

又《孟子集注・告子上》 孟子曰：「牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以爲美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以爲未嘗有材焉，此豈山之性也哉？

蘖，五割反。○牛山，齊之東南山也。邑外謂之郊。言牛山之木，前此固嘗美矣，今爲大國之郊，伐之者衆，故失其美耳。息，生長也。日夜之所息，謂氣化流行未嘗間斷，故日夜之間，凡物皆有所生長也。萌，芽也。蘖，芽之旁出者也。濯濯，光潔之貌。材，材木也。言山木雖伐，猶有萌蘖，而牛羊又從而害之，是以至於光潔而無草木也。

雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以爲美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所爲，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以爲未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？

好、惡，並去聲。○良心者，本然之善心，即所謂仁義之心也。平旦之氣，謂未與物接之時，清明之氣也。好惡與人相近，言得人心之所同然也。幾希，不多也。梏，械也。反覆，展轉也。言人之良心雖已放失，然其日夜之間，亦必有所生長。故平旦未與物接，其氣清明之際，良心猶必有發見者。但其發見至微，而旦晝所爲之不善，又已隨而梏亡之，如山木既伐，猶有萌蘖，而牛羊又牧之也。晝之所爲，既有以害其夜之所息；夜之所息，又不能勝其晝之所爲，是以展轉相害。至於夜氣之生，日以浸薄，而不足以存其仁義之良心，則平旦之氣亦不能清，而所好惡遂與人遠矣。

故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。

長，上聲。○山木人心，其理一也。

孔子曰：「操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉。」惟心之謂與？」

舍，音捨。與，平聲。○孔子言心，操之則在此，舍之則失去，其出入無定時，亦無定處如此。孟子引之，以明心之神明不測，得失之易，而保守之難，不可頃刻失其養。學者當無時而不用其力，使神清氣定，常如平旦之時，則此心常存，無適而非仁義也。程子曰：「心豈有出入，亦以操舍而言耳。操之之道，敬以直內而已。」○愚聞之師曰：「人，理義之心未嘗無，惟持守之即在爾。若於旦晝之間，不至梏亡，則夜氣愈清。夜氣清，則平旦未與物接之時，湛然虛明氣象，自可見矣。」孟子發此夜氣之說，於學者極有力，宜熟玩而深省之也。

又《朱子語類》卷五二《孟子二・公孫丑上之上・問夫子加齊之卿相章》 知言，知理也。

知言，然後能養氣。

孟子說養氣，先說知言。先知得許多說話，是非邪正人傑錄作「得失」。都無疑後，方能養此氣也。

孟子論浩然之氣一段，緊要全在「知言」上。所以《大學》許多工夫，全在格物、致知。

知言養氣，雖是兩事，其實相關，正如致知、格物、正心、誠意之類。若知言，便見得是非邪正。義理昭然，則浩然之氣自生。

問：「養氣要做工夫，知言似無工夫得做？」曰：「豈不做工夫！知言便是窮理。不先窮理見得是非，如何養得氣。須是道理一一審處得是，其氣方充大。」

知言，則有以明夫道義，而於天下之事無所疑；養氣，則有以配夫道義，而於天下之事無所懼。

「敢問夫子惡乎長？」曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」公孫丑既知告子之失，而未知孟子之所以得，敢問焉，而孟子告之。「我知言」者，能識蟄言之是非也。浩然，盛大流行之貌，蓋天地之氣，而吾之所得以充其體者也。孟子能知人言之是非，告子乃自以其言爲外，而不復考其得失，孟子善養其氣，而告子乃以爲未而不求，其得失可見矣。

胡文定說：「知言，知至也；養氣，誠意也。」亦自說得好。

胡氏云：「格物，則能知言；誠意，則能養氣。」

問：「知言在養氣之先，如何？」曰：「知是知得此理。告子便不理會，故以義爲外。如云『不得於言，勿求於心』，雖言亦謂是在外事，更不管著，只強制其心。」問：「向看此段，以告子『不得於言』，是偶然失言，非謂他人言也。」曰：「某向來亦如此說，然與知言之義不同。此是告子聞他人之言，不得其義理，又加讀古人之書，有不得其言之義，皆以爲無害事，但心不動足矣。不知言，便不知義，所以外義也。如詖、淫、邪、遁，亦只是他人言，故曰「生於其心」；「其」字，便是謂他人也。」又言：「聖門以言語次於德行，言語亦大難。若非燭理洞徹，胸次坦然，卽酬酢應對，蹉失多矣。」因論奏事而言。問：「此須要記問熟，方臨時一一舉得出？」曰：「亦未說記問。如沙中之事，張良只云：『陛下不知乎？此乃謀反耳！』何嘗別有援引？至借箸發八難，方是援引古今。」問：「伊川龜山皆言張良有儒者氣象，先生卻以良爲任數。」曰：「全是術數。」問：「養虎自遺患等事，（切）〔竊〕謂機不可失。」曰：「此時便了卻項羽，卻較容易。然項羽已是無能爲，終必就擒也。」今按：「聞他人言」之說，與《集注》異。

有問「知言」。先生曰：「言之所發，便是道理。人只將做言看，做外面看。且如而今對人說話，人說許多，自家對他，便是自家己事，如何說是外面事！」坐中有番尉，亦建昌人，與謙言：「先生向日說：『傅子困是天理戰罷，人欲宅眷。』又云：『傅子困是擔著官綱擔子，到處胡撞人，胡把競人。』」

氣，一氣。浩然之氣，義理之所發也。

張栻《孟子說》卷二 敢問夫子惡乎長。曰，我知言，我善養吾浩然之氣。敢問何謂浩然之氣。曰，難言也。其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其爲氣也，配義與道。無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰，告子未嘗知義，以其外之也。

孟子謂我善養吾浩然之氣，而先曰，我知言。蓋不知言，則詖邪淫遁可以亂之，而失養氣之理故也。公孫丑問浩然之氣，則應之曰，難言也。詳味此語，固可以見孟子之所自得者至矣。夫人與天地萬物同體，其氣本相與流通而無間，惟人之私有以害之。故自局於形體之間，而失其流通之理。雖其自局之，而其所爲流通者，亦未嘗不在也。故貴於養之。養之而無害，則浩然塞乎天地之間矣。其充塞也，非自外來，氣體固若此也。所謂至大至

剛以直者，以此三者形容氣體也。大則無與對，剛則不可陷，直則無所屈。此三者闕一，則於氣體爲未盡。曰，至大至剛，而曰以直者，文勢然也。養之而無有害之者，則充塞於天地之間也。在坤爻六二，所謂直方大，即此所謂至大至剛以直也。塞乎天地之間，則易所謂不疑其所行之地也。又曰配義與道，配之爲言，合也。自氣而言，故可云合。道，體也。義，用也。自不知養者言之，一身之氣，與道義爲得而合。若養成此氣，則其用無非義，而其體則道也。蓋浩然之氣，貫乎體用，一乎隱顯而無間故也。無是餒也，言無使是之餒也。其不可使之餒者，以其集義所生故也。集義者，積衆義也。蓋得於義，則慊。慊則氣所以生也。積之之久，則一息之必存，一事之必體。衆義輻湊，心廣體胖，俯仰無怍，而浩然之氣充塞矣。其生也非自外也，集義所以生也。故曰非義襲而取之也。非氣爲一物，義在外，襲取爲我有也，我固有之也。故所行有一毫不足於吾心，則缺然而餒。餒則息其生理矣。然則告子以義爲外，是不知義之存乎人心也。則其養氣，豈不有害乎。

必有事焉而勿正。心勿忘，勿助長也。無若宋人然。宋人有閔其苗之不長而揠之者，芒芒然歸。謂其人曰，今日病矣，予助苗長矣。其子趨而往視之，苗則槁矣。天下之不助苗長者寡矣。以爲無益而舍之者，不芸苗者也。助之長者，揠苗者也。非徒無益，而又害之。

此言養氣之法。有事者，有所事云也。而勿正者，無期之之意也。心勿忘者，勿忘其所事也。勿助長者，待其自充，不可強使之充也。此爲循天理之當然，而不以人爲加之。雖然，欲不忘則近於助長，欲不助長則或忘之。是二者之間，守之爲難也。此言以必有事爲主。孟子之所謂有事者，其集義乎。然學者多知忘之爲害，而未知助長之爲害尤甚也。故引宋人揠苗爲喻。閔其苗之不長，猶憂其氣之不充者也。揠之以助其長，猶作其氣而使之充也。芒芒然曰，今日病矣。言雖勞如此，無益而反有害也。天下之不助苗長者寡矣，謂天下之學者往往墮於助長之病也。以集義爲無益而忘之者，不芸苗者也。不芸苗則苗日瘠矣。不集義則氣日餒矣。強作其氣而使之充者，揠苗者也。拔苗反以傷其本，助長反以害其氣。蓋私意橫生，害乎天理，則其枵然愈甚矣。若夫善養氣者，則集義而已，無必其成之意也。惟其功不舍，而亦不迫切，故氣得其養，而浩然者可以馴致焉。猶夫善養苗者，耘耔浸灌，不失其時，雨露之滋，天時之至，其長也，蓋有不期然而然者，是皆循天理之固然，行其所無事而已。其道豈不要乎。或曰，二程先生多以必有事焉爲有事乎敬，而孟子則主於集義，有異乎。曰，無以異也。孟子所謂持志者，即敬之道也。非持其志其能以集義乎。敬與義，蓋相須而成者也。故坤六二之直方大，君子體之，亦本於敬以直內，義以方外也。此孔孟之意，程子蓋得之矣。學者所宜深思焉。

陸九淵《陸九淵集・語録上》　『志壹動氣』，此不待論，獨『氣壹動志』，未能使人無疑。孟子復以蹶、趨，動心明之，則可以無疑矣。壹者，專一也。志固爲氣之帥，然至於氣之專一，則亦能動志。故不但言『持其志』，又戒之以『無暴其氣』也。居處飲食，適節宜之宜，視聽言動，嚴邪正之辨，皆『無暴其氣』之工也。

楊簡《慈湖遺書》卷一四　孟子言，我善養吾浩然之氣。養而無害，則塞乎天地之間。其爲氣也，配義與道。無是，餒也。夫人廣大，與天地同體。惟自乳稚，梏束於氣血形骸之中，失其本體之大。孟子既明固有之心，漸復本體之廣大，故蔽漸脱，體漸明，廣大漸著。孟子明見廣大漸著之體，無以名言之，曰，是殆吾氣之浩然者也。養而無害，則塞乎天地之間。然而非的也。性體本大，因蔽而小，復因蔽去而大。其實復我本有之大耳，非體有消長也。自人物言之謂之性，自人物萬化莫不由之而言謂之道，自其綱縕和育發達言之謂之氣，自其萬事各有宜謂之義，自其惻隱謂之仁，自其恭敬謂之禮，自其誠實謂之忠信，其實一物，特所從言之異，非果有紛紛實殊，本不可同之體也。鑑中之氣，水中之形，性中之變化，有小有大，有消有長，有動有靜，有實有虚，有多有寡，有異有同，變態萬狀，不可勝窮，而實一性也，一貫也。凡是皆人性所自有，惟衆人蔽之，君子明之。其蔽也，似無。其明也，似有。非衆人本無也。

孟子又曰，其爲氣也，配義與道。道即義，不可言與。氣即道，亦不可言配。孟子謂游聖人之門者難爲言，豈有自覺其言之未能無疵乎。

黄榦《講義・漢陽軍學》　公孫丑問曰，敢問夫子惡乎長。曰，我知言，我善養吾浩然之氣。至聖人復起，必從吾言矣。

孟子嘗言養心矣，又嘗言養其性矣。性即理也，心具此理者也。有以養之，則人欲不能爲天理之害。操存寡欲，養之之方也。而又有所謂養浩然氣者，何哉。陰陽五行，氣也。所以然者，理也。精粗本一源，微顯本無間也。

陽一噓而萬物生，陰一翕而萬物成。寒暑之往來，風雷之鼓舞，無非是氣之用也。負陰抱陽以生，則吾之氣固與天地相爲流通矣。是則所謂浩然，而至大至剛者也。有以養之，則富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。堯舜之事業，孔孟之道德，孰非是氣之所爲乎。苟失其養，則委靡巽懦，卑陋凡猥，錐刀之得，則躍躍以喜。毫末之失，則戚戚以悲。聞公卿大人之名，則側肩帖耳，若不可及。語賢人君子之道，則望洋向若，怳然以驚。爲媚竈，爲墦間，爲妾婦，此豈氣之本然哉。養不養之間，君子小人之所由分也。孟子發明養氣之論，有功於後世，大矣。然其所以養氣者，必先於集義。所以集義者，必先於知言。能知言，則是非邪正，曉然於胸中。動容周旋，無適而不合於義。夫是以仰不愧，俯不怍，有以全吾浩然剛大之體矣。養性也，養心也，養氣也，蓋亦一理而已。然養氣之論，何獨至於孟子而後發耶。夫子固嘗言之矣。內省不疚，夫何憂何懼。此養氣之論所由來也。屈子曰，寧昂昂若千里之駒乎，將汎汎若水中之鳧，與波上下，偷以全吾軀乎。諸君其謹擇之。

蔡模《孟子集疏》卷三　告子謂，於言有所不達，則當舍置其言，而不必反求其理於心。於心有所不安，則當力制其心，而不必更求其助於氣。此所以固守其心，而不動之速也。孟子既誦其言，而斷之曰，彼謂不得於心而勿求諸氣者，急於本而緩其末，猶之可也。謂不得於言而不求諸心，則既失於外，而遂遺其內，其不可也必矣。然凡曰可者，亦僅可而有所未盡之辭耳。若論其極，則志固心之所之，而爲氣之將帥。然氣亦人之所以充滿於身，而爲志之卒徒者也。故志固爲至極，而氣卽次之。人固當敬守其志，然亦不可不致養其氣。蓋其內外本末，交相培養。此則孟子之心，所以未嘗必其不動，而自然不動之大略也。

浩然之氣

朱熹《朱子語類》卷五二《孟子二・公孫丑上之上・問夫子加齊之卿相章》　浩然之氣，是養得如此。

浩然之氣，清明不足以言之。才說浩然，便有個廣大剛果意思，如長江大河，浩浩而來也。當貴、貧賤、威武不能移屈之類，皆低，不可以語此。公孫丑本意，只是設問孟子能擔當得此樣大事否，故孟子所答，只說許多剛勇，故說出浩然之氣。只就問答本文看之，便見得仔細。

氣，只是一個氣，但從義理中出來者，卽浩然之氣；從血肉身中出來者，爲血氣之氣耳。

問：「浩然之氣，是稟得底否？」曰：「只是這個氣。若不曾養得，剛底便粗暴，弱底便衰怯。」又曰：「『氣魄大底，雖金石也透過了！』」

或問：「孟子說浩然之氣，卻不分稟賦清濁說。」曰：「文字須逐項看。此章孟子之意，不是說氣稟，只因說不動心，滾說到這處，似今人說氣魄相似。有這氣魄便做得這事，無氣魄便做不得。」

文振說浩然之氣。曰：「不須多言，這只是個有氣魄，無氣魄而已。人若有氣魄，方做得事成，於世間禍福得喪利害方敵得去，不被他恐動。若無氣魄，便做人衰颯懾怯，於世間禍福利害易得恐動。只是如此。他本只是答公孫丑「不動心」，纔來纔去，說出許多「養氣」、「知言」、「集義」，其實只是個「不動心」。人若能不動心，何事不可爲？然其所謂「不動心」，不在他求，只在自家知言集義，則此氣自然發生於中。不是只行一兩事合義，便謂可以掩襲於外而得之也。孔子曰：「不得中行而與之，必也狂狷乎！」看來這道理，須是剛硬，立得腳住，方能有所成。只觀孔子晚年方得個曾子，曾子得子思，子思得孟子，此諸聖賢都是如此剛果決烈，方能傳得這個道理。若慈善柔弱底，終不濟事。如曾子之爲人，《語》、《孟》中諸語可見。子思亦是如此。如云：「摽使者出諸大門之外。」又云：「以德，則子事我者也，奚可以與我友！」孟子亦是如此，所以皆做得成。學聖人之道者，須是有膽志。其決烈勇猛，於世間禍福利害得喪不足以動其心，方能立得腳住。若不如此，都靠不得。況當世衰道微之時，尤用硬著脊梁，無所屈撓方得。然其工夫只在自反常直，仰不愧天，俯不怍人，則自然如此，不在他求也。』又曰：『如今人多將顏子做個柔善底人看。殊不知顏子乃是大勇，反是他剛果得來細密，不發露。如個有大氣力底人，都不使出，只是無人抵得他。孟子則攘臂扼腕，盡發於外。論其氣象，則孟子粗似顏子，顏子較小如孔子。孔子則渾然無迹，顏子微有迹，孟子，其迹盡見。然學者則須自粗以入細，須見剛硬有所卓立，然後漸漸加工，如顏子、聖人也。』

問：『浩然之氣，卽是人所受於天地之正氣否？』曰：『然。』又問：『與

血氣如何？』曰：『只是一氣。義理附於其中，則爲浩然之氣。若不由義而發，則只是血氣。然人所稟氣亦自不同：有稟得盛者，則爲人強壯，隨分亦有立作，使之做事，亦隨分做得出。若稟得弱者，則委靡巽懦，都不解有所立作。唯是養成浩然之氣，則卻與天地爲一，更無限量！』

或問：『浩然之氣，是天地正氣，不是粗厲底氣。』曰：『孟子正意，只說人生在這裏，便有這氣，能集義以養之，便可以充塞宇宙，不是論其粗與細、正與不正。如所謂「惻隱之心，人皆有之」，只是理如此。若論盜跖，便幾於無此心矣。不成孟子又說個「有惻隱之心，無惻隱之心」。』

問『浩然之氣』。曰：『這個，孟子本說得來粗。只看他一章本意，是說個不動心。所謂「浩然之氣」，只似個粗豪之氣。他做工夫處雖細膩，然其成也卻只似個粗豪之氣，但非世俗所謂粗豪者耳。』

『浩然之氣』一章說得稍粗。大意只是要「仰不愧於天，俯不怍於人」，氣便浩然。如『彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾義，吾何慊乎哉』！如『在彼者皆我所不爲也，在我者皆古之制也，吾何畏彼哉』！自家有道理，對著他沒道理，何畏之有！

『孟子「養氣」一章，大綱是說個「仰不愧於天，俯不怍於人」。上面從北宮黝孟施舍說將來，只是個不怕。但二子不怕得粗，孟子不怕得細。』或問：『「合而有助」「助」字之訓如何？』曰：『道義是虛底物，本自孤單；得這氣帖起來，便自張主皆去聲。無所不達。如今人非不爲善，亦有合於道義者。若無此氣，便只是一個衰底人。李先生曰：「『配』，是襯帖起來。」又曰：「若說道『襯貼』，卻是兩物。氣與道義，只是一滾發出來，思之。」「一滾發出來」，說得道理好。「襯帖」字，說「配」字極親切。』蓋卿錄云：『先生因舉延平之言曰：「『配』是襯帖起來。若道個『襯帖』，卻是兩物。道義與氣，只是一滾發出來，思之。」「一滾發出來」，說得道理好。『襯帖』字，卻說得『配』字親切。孟子分明說『配義與道』，只是襯帖。不是兩物相襯貼，只是一滾發出來。但道理得此浩然之氣襯貼起，方有力量，事可擔當。若無是，則餒矣。」又曰：「義與道，若無浩然之氣襯帖起，縱有一二合於道義，未免孤單。」』後蓋卿錄、震錄記黎季成所問兩條，疑同聞，而有詳略。

『浩然之氣』一章，孔子兩句盡之，曰：『內省不疚，夫何懼憂何！』

問：『他書不說養氣，只孟子言之，何故？』曰：『這源流便在那「心廣體胖」，「內省不疚，夫何憂何懼」處來。大抵只是這一個氣，又不是別將個甚底去養他。但集義便是養氣，知言便是知得這義。人能仰不愧，俯不怍時，看這氣自是浩然塞乎天地之間！』

問：『「養氣」一章，皆自《大學》「誠意」一章來。』曰：『不必說自那裏來，只是此一個道理，說來說去，自相湊著。』

問：『向看「誠意」章《或問》云：「孟子所論浩然之氣，其原蓋出於此。」道夫因誦其所謂浩然之說。先生謂：「也是恁地，只是不要忙。」不知此語是爲始學者言養氣之理如此？』曰：『不是恁地。這工夫是忙不得，他所以有「勿忘、勿助長」之論。』

問：『「浩然之氣如何看？」曰：『仁義禮智充溢於中，睟然見面盎背，心廣體胖，便自有一般浩然氣象。』曰：『此說甚細膩，然非孟子本意。此段須從頭看來，方見得孟子本意。孟子當初如何便當大任而不動心？如何便「過孟賁遠矣」？如何便「自反而縮，千萬人吾往矣」？只此勇爲不懼，便是有浩然之氣。此說似粗而實精。以程子說細考之，當初不是說不及此，只門人記錄緊要處脫一兩字，便和全意失了。浩然之氣，只是這血氣之「氣」，不可分作兩氣。人之言語動作所以充滿於一身之中者，卽是此氣。只集義積累到充盛處，仰不愧，俯不怍，這氣便能浩然。』問：『「配義」之「配」，何謂「合而有助」之意？』曰：『此語已精。如有正將，又立個副將以配他，乃所以助他。天下莫強於理義。當然是義，總名是道。以道義爲主，有此浩然之氣去助他，方勇敢果決以進。如這一事合當恁地做，是義也。自家勇敢果決去做，便是有這浩然之氣去助他。有人分明知得合當恁地做，又惡縮不敢去做，便是餒了，無此浩然之氣。如君有過，臣諫之，是義也。有到冒死而不顧者，便是浩然之氣去助此義。如合說此話，卻惡縮不對，便是氣餒，便是欲然之氣。只是一氣餒了，便成欲然之氣，不調和，便成忿厲之氣。所以古人車則有和鸞，行則有佩玉，貴於養其氣。』問：『「氣一則動志」，這「氣」字是厲氣否？』曰：『亦不必把作厲氣。但動志，則已是不好底氣了。「志動氣者什九，氣動志者什一」，須是以志爲主，無暴其氣。孟子當初乃剩說此一句，所以公孫丑復辯。』問：『集義到成此浩然之氣，則氣與義爲一矣。及配助義道，則又恐成二物否？』曰：『氣與義自是二物。只集義到充盛處，則能強壯，此氣便自浩然，所以又反來助這道義。無是氣，便餒而不充了。』問：『「配者，助也。是氣助道義而行。又曰「集義所生」，是氣又因義集而後生。莫是

氣與道義兩相爲用否？』曰：『是兩相助底意。初下工夫時，便自集義，然後生那浩然之氣。及氣已養成，又卻助道義而行。』

厚之問：『浩然之氣，迫於患難方失。』曰：『是氣先歉，故臨事不能支吾。浩然之氣與清明之氣自不同。浩然，猶江海浩浩。』

浩然之氣乃是於剛果處見。以前諸儒於此卻不甚說，只上蔡云：『浩然，是無虧欠處。』因舉屏山喜孫寶一段。

問：『上蔡嘗曰：「浩然之氣，須於心得其正時識取。」又曰：「浩然，是無虧欠時。」竊謂夜氣清明，以至平旦，此氣無虧欠而得其正，卽加「勿忘、勿助長」之功以存養之，如何？』曰：『夜氣者，乃清明自然之氣。孟子示人要切處，固當存養。若浩然之氣，卻當從「吾嘗聞大勇於夫子」之語看之，至「配義與道，無是餒也」。於此得其正而無虧欠，則其氣浩然，天下大事何所做不得！』又問：『浩然之氣，原本在於至大至剛。若用工處，只在「必有事焉，而勿正，心勿忘、勿助長」否？』曰：『「勿忘、勿助長」，亦只是涵泳底意思。用工全在集義。』

信州刊李復《濶水集》有一段說：『浩然之氣，只是要仰不愧，俯不怍，便自然無怯懼。』其言雖粗，卻盡此章之意。前輩說得太高，如龜山爲某人作《養浩堂記》，都說從別處去。

《孟子》「養氣」一段，某說得字字甚仔細，請子細看。

浩然之氣，須是識得分明，自會養得成。若不見得直是是，直是非，欲說不說，只恁地含含胡胡，依違鶻突，要說又怕不是，這如何得會浩然！人自從生時受天地許多氣，自恁地周足。只緣少間見得沒分曉，漸漸衰颯了。又不然，便是「有不慊於心」，氣便餒了。若見得道理明白，遇事打併淨潔，又仰不愧，俯不怍，這氣自浩然。如猪胞相似，有許多氣在裏面，便恁地飽滿周徧；若無許多氣，便厮了，只有許多筋膜。這氣只論個浩然與餒，又不然，只是驕吝。有些善，只是我自會，更不肯向人說。恁地包含，這也只會餒。天地吾身之氣非二。

兩個「其爲氣也」，前個是說氣之體段如此，後個是說這氣可將如此用。

問：『伊川以「至大至剛以直」爲絕句，如何？』曰：『此是趙岐說，伊川從之。以某觀之，只將「至大至剛」爲絕句，亦自意義分明。』燁曰：『如此卻不費力。』曰：『未可如此說，更宜將伊川之說思之。』燁。

問：『程子以「直」字爲句，先生以「以直」字屬下句。』曰：『文勢當如此說。若以「直」字爲句，當言「至大至剛至直」。又此章前後相應，皆是此意。先言「自反而縮」，後言「配義與道」。所謂「以直養而無害」，乃「自反而縮」之意。大抵某之解經，只是順聖賢語意，看其血脈通貫處爲之解釋，不敢自以己意說道理也。』

養心

朱熹《朱子語類》卷一二《學六・持守》 自古聖賢皆以心地爲本。

聖賢千言萬語，只要人不失其本心。

古人言志帥、心君，須心有主張，始得。

心若不存，一身便無所主宰。

纔出門，便千岐萬轍，若不是自家有個主宰，如何得是！

心在，羣妄自然退聽。

人只有個心，若不降伏得，做甚麼人！一作：『如何做得事成！』

人只一心。識得此心，使無走作，雖不加防閑，此心常在。

人精神飛揚，心不在殼子裏面，便害事。

未有心不定而能進學者。人心萬事之主，走東走西，如何了得！

『只外面有些隙罅，便走了。』問：『莫是功夫間斷，心便外馳否？』曰：『只此心纔向外，便走了。』

人昏時，便是不明；纔知那昏時，便是明也。

人心常炯炯在此，則四體不待羈束，而自入規矩。只爲人心有散緩時，故立許多規矩來維持之。但常常提警，敎身入規矩內，則此心不放逸，而炯然在矣。心旣常惺惺，又以規矩繩檢之，此內外交相養之道也。

今人心聳然在此，尙無惰慢之氣，況心常能惺惺者乎！故心常惺惺，自無客慮。

古人瞽史誦詩之類，是規戒警誨之意，無時不然。便被他恁地炒，自是使人住不着。大抵學問須是警省。且如瑞巖和尙每日間常自問：『主人翁惺惺否？』又自答曰：『惺惺。』今時學者卻不如此。

人之本心不明，一如睡人都昏了，不知有此身。須是喚醒，方知。恰如磕睡，彊自喚醒，喚之不已，終會醒。某看來，大要工夫只在喚醒上。然如此等處，須是體驗教自分明。

人有此心，便知有此身。人昏昧不知有此心，便如人困睡不知有此身。人雖困睡，得人喚覺，則此身自在。心亦如此，方其昏蔽，得人警覺，則此心便在這裏。

『學者工夫只在喚醒上。』或問：『人放縱時，自去收斂，便是喚醒否？』曰：『放縱只爲昏昧之故。能喚醒，則自不昏昧；不昏昧，則自不放縱矣。』

心只是一個心，非是以一個心治一個心。所謂存，所謂收，只是喚醒。

人惟有一心是主，要常常喚醒。

須是猛省！

人不自知其病者，是未嘗去體察警省也。

只是頻頻提起，久之自熟。

學者常用提省此心，使如日之升，則羣邪自息。他本自光明廣大，自家只着些子力去提省照管他，便了。不要苦着力，着力則反不是。

試定精神看一看，許多暗昧魍魎各自冰散瓦解。太祖《月詩》曰：『未離海底千山黑，才到天中萬國明！』日未上時，黑漫漫地，才一絲線，路上便明。人常須收斂個身心，使精神常在這裏。似擔百十斤擔相似，須硬着筋骨擔！

大抵是且收斂得身心在這裏，便已有八九分了。卻看道理有窒礙處，卻於這處理會。爲學且要專一。理會這一件，便只且理會這一件。若行時，心便只在行上；坐時，心便只在坐上。

學者須常收斂，不可恁地放蕩。只看外面如此，便見裏面意思。如佛家說，只於□□都看得見。才高，須着實用工，少間許多少都爲我使，都濟事。若不細心用工收斂，則其才愈高，而其爲害愈大。又曰：『昔林艾軒在臨安，曾見一僧與說話。此僧出入常頂一笠，眼視不曾出笠影外。某所以常道，他下面有人，自家上面沒人。』

學者爲學，未問眞知與力行，且要收拾此心，令有個頓放處。若收斂都在義理上安頓，無許多胡思亂想，則久久自於物欲上輕，於義理上重。須是敎義理心重於物欲，如秤令有低昂，卽見得義理自端的，自有欲罷不能之意，其於物欲，自無暇及之矣。苟操舍存亡之間無所主宰，縱說得，亦何益！

今於日用間空閑時，收得此心在這裏截然，這便是『喜怒哀樂未發之中』，便是渾然天理。事物之來，隨其是非，便自見得分曉：是底，便是天理；非底，便是逆天理。常常恁地收拾得這心在，便如執權衡以度物。

人若要洗刷舊習都淨了，卻去理會此道理者，無是理。只是收放心，把持在這裏，便須有個眞心發見，從此便去窮理。

大概人只要求個放心，日夕常照管令在。力量既充，自然應接從容。

今說求放心，說來說去，卻似釋老說入定一般。但彼到此便死了；吾輩卻要得此心主宰得定，方賴此做事業，所以不同也。如《中庸》說『天命之謂性』，卽此心也；『率性之謂道』，亦此心也；『修道之謂敎』，亦此心也；以至於『致中和』，『贊化育』，亦只此心也。致知，卽心知也；格物，卽心格也；克己，卽心克也。非禮勿視聽言動，勿與不勿，只爭毫髮地爾。所以明道說：『聖賢千言萬語，只是欲人將已放之心收拾入身來，自能尋向上去。』今且須就心上做得主定，方驗得聖賢之言有歸着，自然有契。如《中庸》所謂『尊德性』，『致廣大』，『極高明』，蓋此心本自如此廣大，但爲物欲隔塞，故其廣大有虧；本自高明，但爲物欲係累，故於高明有蔽。若能常自省察警覺，則高明廣大者常自若，非有所增損之也。其『道問學』，『盡精微』，『道中庸』等工夫，皆自此做，儘有商量也。若此心上工夫，則不待商量賭當，卽今見得如此，則更無閑時。行時，坐時，讀書時，應事接物時，皆有着力處。大抵只要見得，收之甚易而不難也。

學者須是求放心，然後識得此性之善。人性無不善，只緣自放其心，遂流於惡。『天命之謂性』，卽天命在人，便無不善處。發而中節，亦是善；不中節，便是惡。人之一性，完然具足，二氣五行之所稟賦，何嘗有不善。人自不向善上去，茲其所以爲惡爾。韓愈論孟子之後不得其傳，只爲後世學者不去心上理會。堯舜相傳，不過論人心道心，精一執中而已。天下只是善惡兩端。譬如陰陽在天地間，風和日暖，萬物發生，此是善底意思；及暴陰用事，則萬物彫悴。惡之在人亦然。天地之理固是抑遏陰氣，勿使常勝。學者之於善惡，亦要於兩夾界處攔截分曉，勿使纖惡間絕善端。動靜日用，時加體察，持養久之，自然成熟。

求放心，乃是求這物；克己，則是漆着這一物也。

許多言語，雖隨處說得有淺深大小，然而下工夫只一般。如存其心與持其志，亦不甚爭。存其心，語雖大，卻寬；持其志，語雖小，卻緊。只持其志，便收斂；只持其志，便內外肅然。又曰：『持其志，是心之方漲處便持着。』

再問存心。曰：『非是別將事物存心。賜錄云：『非是活捉一物來存着。』孔子曰：『居處恭，執事敬，與人忠。』便是存心之法。如說話覺得不是，便莫說；做事覺得不是，便莫做；亦是賜錄作『只此便是』。存心之法。』

存得此心，便是要在這裏常常照管。若不照管，存養要做甚麼用！

問存心。曰：『存心不在紙上寫底，且體認自家心是何物。聖賢說得極分曉。孟子恐後人不識，又說四端，於此尤好玩索。』

或問存心。曰：『存心只是知有此身。謂如對客，但知道我此身在此對客。』

記得時，存得一霎時，濟得甚事！

但操存得在時，少間他喜怒哀樂，自有一個則在。

心存時少，亡時多。存養得熟後，臨事省察不費力。

『平日涵養之功，臨事持守之力。涵養，持守之久，則臨事愈益精明。平日養得根本，固善，若平日不曾養得，臨事時便做根本工夫，從這裏積將去。若要去討平日涵養，幾時得！』又曰：『涵養之則，凡非禮勿視聽言動，禮儀三百，威儀三千，皆是。』

明底人便明了，其他須是養。養，非是如何椎鑿用工，只是心虛靜，久則自明。

持養之說，言之，則一言可盡；行之，則終身不窮。

或言靜中常用存養。曰：『說得有病。一動一靜，無時不養。』

惜取那無事底時節。因說存養。

人之一心，當應事時，常如無事時，便好。

平居須是儼然若思。

三國時，朱然終日欽欽，如在行陣。學者持此，則心長不放矣。

或問：『初學恐有急迫之病？』曰：『未要如此安排，只須常恁地執持。待到急迫時，又旋理會。』

學者須敬守此心，不可急迫，當栽培深厚。栽，只如種得一物在此。但涵養持守之功繼繼不已，是謂栽培深厚。如此而優游涵泳於其間，則浹洽而有以自得矣。苟急迫求之，則此心已自躁迫紛亂，只是私己而已，終不能優游涵泳以達於道。

大凡氣俗不必問，心平則氣自和。惟心粗一事，學者之通病。橫渠云：『顏子未至聖人，猶是心粗。』一息不存，卽爲粗病。要在精思明辨，使理明義精；而操存涵養無須臾離，無毫髮間；則天理常存，人欲消去，其庶幾矣哉！

人能操存此心，卓然而不亂，亦自可與入道。況加之學問探討之功，豈易量耶！

人心本明，只被物事在上蓋蔽了，不曾得露頭面，故燭理難。且徹了蓋蔽底事，待他自出來行兩匝看。他既喚做心，自然知得是非善惡。

或問：『此心未能把得定，如何？』曰：『且論是不是，未須論定不定。』此人曾學禪。

心須常令有所主。做一事未了，不要做別事。心廣大如天地，虛明如日月。要閑，心卻不閑，隨物走了；不要閑，心卻閑，有所主。

人須將那不錯底心去驗他那錯底心。不錯底是本心，錯底是失其本心。心得其正，方能知性之善。

今說性善。一日之間，動多少思慮，萌多少計較，如何得善！

學者工夫，且去翦截那浮泛底思慮。

人心無不思慮之理。若當思而思，自不當苦苦排抑，反成不靜。異端之學，以性自私，固爲大病。然又不察氣質情欲之偏，率意妄行，便謂無非至理，此尤害事。近世儒者之論，亦有流入此者，不可不察。

凡學須要先明得一個心，然後方可學。譬如燒火相似，必先吹發了火，然後加薪，則火明矣。若先加薪而後吹火，則火滅矣。如今時人不求諸六經而貪時文是也。

人亦須是通達萬變，方能湛然純一。

一者，其心湛然，只在這裏。

把定生死路頭！

扶起此心來！

又卷五二《孟子二・公孫丑上之上・問夫子加齊之卿相章》 今人把『守氣不如守約』做題目，此不成題目。氣是實物，『約』是半虛半實字，

對不得。守約，只是所守之約，曾北宮黝之守氣，不似孟施舍守氣之約；孟施舍之守氣，又不如曾子所守之約也。孟施舍就氣上做工夫，曾子就理上做工夫。

尋常人說『守約』二字極未穩。如云『守氣不如守約』，分明將『約』字做一物，遂以『約』字對『氣』字。所謂『守約』者，所守者約耳。

孟子說『曾子謂子襄』一段，已自盡了。只爲公孫丑問得無了期，故有後面許多說話。

『不得於言』，只是不曉這說話。『言』，只似『道理』字。

『不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣』，此告子不動心之法。告子只就心上理會，堅持其心，言與氣皆不理會。『不得』，謂失也。有失於其言，則曰無害於心。但心不動，言雖失，不必問也。惟先之於心，則就心上整理，不復更求於氣。

『不得於言，勿求於心』，此正孟子告子不動心之差別處。當看上文云：『敢問夫子之不動心，與告子之不動心。』孟子卻如此答，便見得告子只是硬做去，更不問言之是非，便錯說了，也不省。如與孟子論性，說『性猶杞柳也』，既而轉『性猶湍水也』。他只不問是非，信口說出，定要硬把得心定。『不得於言』，謂言之失也；『勿求於心』，謂言之失非干心事也。此其學所以與孟子異。故孟子章末云：『我故曰：「告子未嘗知義，以其外之也。」』

『不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣』。『不得』，猶曰失也。謂言有所不知者，則不可求之於心；心有不得其正者，則不可求之於氣。孟子謂言有所不能知，正以心有所不明，故『不得於言，勿求於心，不可』。其不得於心者，固當求之心。然氣不得所養，亦反能動其心，故『不得於心，勿求於氣』，雖可而未盡也。蓋知言只是知理。告子既不務知言，亦不務養氣，但只硬把定中間個心，要他不動。孟子則是能知言，又能養氣，自然心不動。蓋知言本也，養氣助也。三者恰如行軍，知言則其先鋒，知慮識實者；心恰如主帥，氣則卒徒也。孟子則前有引導，後有推助，自然無恐懼紛擾，而有以自勝。告子則前後無引助，只恁孤立硬做去，所以與孟子不動心異也。『不得於言』以下，但作如此看，則此一章血脈貫通，而於知言養氣，詖、淫、邪、遁之辭，方爲有下落也。至於集義工夫，乃在知言之後。不能知言，則亦不能集義。言，如觀古聖賢之言，與聽今人之言，皆是。

『不得於心，勿求於氣』者，不失其本，則猶可也。不得於言，而不求於心以考其所失，則其中頑然無所知覺，無以擇其義之所安，故斷之以『不可』。『不得於言，勿求於心』，是心與言不相干。『不得於心，勿求於氣』，是心與氣不相貫。此告子說也。告子只去守個心得定，都不管外面事。外面是亦得，不是亦得。孟子之意，是心有所失，則見於言，如肝病見於目相似。陸子靜說：『告子亦有好處，今人非但不識孟子，亦不識告子，只去言語上討不著。』陸子靜卻說告子只靠外面語言，更不去管內面。以某看，告子只是守著內面，更不管外面。

問：『告子謂：「不得於言，勿求於心。」是自己之言耶，是他人之言耶？若要得後面知言處相貫，則是他人之言。』曰：『這一段，前後都相貫，卽是一樣言語。告子於此不達，則不復反求其理於心。嘗見陸子靜說這一段，大段稱告子所見高。告子固是高，亦是陸子之學與告子相似，故主張他。然陸氏之學更鶻突似告子。』至云：『陸氏之學不甚教人讀書看文字，與告子相似否？』先生曰：『便是。』先生又謂：『養氣一段，緊要處是「自反而縮」，「以直養而無害」，「是集義所生者」。緊要處在此三句上看。』

林問『不得於言，勿求於心』。曰：『此章文義節節相承，須逐節次第理會。此一節只言告子所以「先我不動心者」，皆是以義爲外，故就告子所言以辯其是非爾。』又問：『浩然之氣，便是《西銘》意思否？』曰：『考論文義，且只據所讀本文，逐句逐字理會教分明。不須旁引外說，枝蔓游衍，反爲無益。如論浩然之氣，便直看公孫丑所問意思如何，孟子所答如何，一徑理會去。使當時問答之意，一一明白了，然後卻更理會四旁餘意未晚。今於孟子之意未能曉得，又卻轉從別處去，未梢都只恁休去。』又問：『詖、淫、邪、遁之意，如何辨別？』曰：『詖、淫、邪、遁雖是四般，然機有一般，則其餘牽連而生，大概多從詖上起。詖只是偏，才偏，便自是一邊高一邊低，不得其正。如楊氏爲我，則蔽於仁；墨氏兼愛，則蔽於義。由其蔽，故多爲蔓衍，推之愈濶。如爛物相似，只管浸淫，陷在一處，都轉動不得。如墨者夷之所謂「愛無差等，施由親始」。「愛無差等」是其本說，又卻假托「施由親始」之言，栽接以文其說是也。淫辭如此，自不知其爲邪。如列子達生之論，反以好色飲酒爲善事，而不覺其離於道也。及其說不行，又走作逃遁，轉從別處去。釋氏毀人倫，去四大。人謂其不可行，則曰：「雖不毀棄人倫，亦可以行吾說。」此其所

以必窮也。』又問：『性善之論與浩然之氣如何？』曰：『性善自是性善，何與於此？方理會浩然之氣，未有一些涯際，又卻說性善，又如適來《西銘》之問也。譬如往一處所，在路留連濡滯，正所要往之地愈不能達。何如且一徑直截去，到此處了，卻往他所，何害？此爲學者之大病！』

問『氣，體之充』。曰：『都是這一點母子上生出。如人之五臟，皆是從這上生出來。』

問：『血氣之氣與浩然之氣不同？』曰：『氣便只是這個氣，所謂「體之充也」便是。』

志乾，氣坤。

問『志至焉，氣次焉』。曰：『志最緊，氣亦不可緩。「志至焉」，則氣便在這裏，是氣亦至了。』

李問：『「志至焉，氣次焉」，此是說志氣之大小，抑志氣之先後？』曰：『也不是先後，也不是以大小，只是一個緩急底意思。志雖爲至，然氣亦次那志，所爭亦不多。蓋爲告子將氣忒放低說了，故說出此話。』

鄭太錫問『志至焉，氣次焉』。曰：『志最緊要，氣亦不可緩，故曰：「志至焉，氣次焉。」』『持其志，無暴其氣』，是兩邊做工夫。志，只是心之所向。而今欲做一件事，這便是志。持其志，便是養心，不是持志外別有個養心。』問：『志與氣如何分別？』曰：『且如喜怒言之：有一件事，這裏便合當審處，是當喜，是當怒？若當喜，也須喜；若當怒，也須怒，這便持其志。若喜得過分，一向喜；怒得過分，一向怒，則氣便粗暴了，便是「暴其氣」，志卻反爲所動。「今夫蹶者趨者是氣也。」他心本不曾動，只是忽然喫一跌，氣纔一暴，則其心志便動了。』

或問：『「志至焉，氣次焉」，此是說養氣次第。志是第一件，氣是第二件。又云「持其志，無暴其氣」，此是言養氣工夫，內外須是交盡，不可靠自己自守其志，便謂無事。氣纔不得其平，志亦不得其安，故孟子以蹶趨形容之。告子所謂「不得於心，勿求於氣」，雖是未爲全論，程子所以言「氣動志者什一」，正謂是爾。』曰：『然。兩者相夾著，方始「德不孤」。』

『志至氣次』，只是先後。志在此，氣亦隨之。公孫丑疑只就志理會，理會得志，氣自隨之，不必更問氣也，故云。』又曰：『「持其志，無暴其氣」，何也？孟子下文專說氣，云蹶趨之氣，亦能動心。』

「持其志，無暴其氣」，內外交相養。蓋既要持志，又須無暴其氣。持志養氣二者，工夫不可偏廢。以「氣一則動志，志一則動氣」觀之，則見交相爲養之理矣。

既持其志，不必言「無暴其氣」也。然所以言者，聖賢有這物，便做這事。公孫丑猶疑而問曰：『既曰「志至焉，氣次焉」，又曰「持其志，無暴其氣」者，何也？』持其志，只是輕輕地做得去；無暴其氣，只是不縱喜怒哀樂。凡人縱之。

問：『「持其志，無暴其氣」處，古人在車聞鸞和，行則鳴佩玉，凡此皆所以無暴其氣。今人既無此，不知如何而爲無暴？』曰：『凡人多動作，多語笑，做力所不及底事，皆是暴其氣。且如只行得五十里，卻硬要行百里；只舉得五十斤重，卻硬要舉百斤，凡此類皆能動其氣。今學者要須事事節約，莫教過當，此便是養氣之道也。』

先生問：『公每讀「無暴其氣」，如何？』鄭云：『只是喜怒哀樂之時，持之不使暴戾。』曰：『此乃是「持其志」。志者，心之所向。持志卻是養心，也不是持志之外別有個養心。持者，把提教定。當喜時，也須喜；當怒時，也須怒；當哀時，也須哀；當樂時，也須樂。審教定後，發必中節，這是持志。若無暴其氣，又是下面一截事。若不當喜而喜，與喜之過分，不當怒而怒，與怒之過分，不當哀樂而哀樂，與哀樂之過其節者，皆是暴其氣。暴其氣者，乃大段粗也。』

或問：『人之氣有清明時，有昏塞時，如何？』曰：『人當持其志。能持其志，則氣當自清矣。然孟子既說「持其志」，又說「無暴其氣」，聖賢之言不偏於一類，如此。蓋恐人專於志，而略於氣故也。正如說「必有事焉」，又說「勿正心」，說「勿忘」，又說「勿助長」，皆此意也。』問：『伊川論持其志曰：「只這個也是私，然學者不恁地不得。」』先生曰：『此亦似涉於人爲。然程子之意，恐人走作，故又救之，曰：「學者不恁地不得。」』因舉程子云：『學者爲習所奪，氣所勝，只可責志。』又問：『既得後，須放開。不然，卻只是守。』曰：『如「從心所欲，不踰矩」，是也。然此理既熟，自是放出，但未能得如此耳。』

或疑氣何以能動志。曰：『志動氣，是源頭濁者，故下流亦濁也。氣動志者，卻是下流壅而不泄，反濁了上面也。』

氣若併在一處，自然引動著志，古人所以動息有養也。

『《遺書》曰：「志一動，則動氣；氣一動，則動志。」《外書》曰：「志專一，則動氣；氣專一，則動志。」二者孰是？』曰：『此必一日之語，學者同聽之，而所記各有淺深，類多如此。「志一動則動氣，氣一動則動志」，此言未說「動氣動志」，而先言「志動氣動」，又添入一「動」字，不若後說所記得其本旨。蓋曰志專一，則固可以動氣；而氣專一，亦可以動其志也。』

『蹶者、趨者是氣也，而反動其心。如人於忙急之中，理會甚事，亦是氣未定也。而心不定，是氣之能動其心。』今人奔走而來，偶喫一跌，其氣必逆

問：『蹶趨反動其心。若是志養得堅定，莫須蹶趨亦不能動得否？』曰：『蹶趨自是動其心。人之奔走，如何心不動得？』曰：『蹶趨多遇於猝然不可支吾之際，所以易動得心。』曰：『便是。』

陸九淵《與陳正己》 開歲得報書，切承體中尚未脫然，比日不審調護如何？亦已平復否？

足下不獨體病，亦有心病。足下之體病，亦心病有以重之。足下近日謂所學與衆者異，直去遵入蔔耳。向在都下，見足下行步瞻視，若忘若遺，夜卧多寐語，肢體屈伸不常，皆由足下才氣邁往而學失其道，凡所經營馳騖者，皆適以病其心耳。古之學者以養心，今之學者以病心。古之學者以成事，今之學者以敗事。足下嘗言：『事外無道，道外無事。』足下今日智慮，非知此者，特習聞其說，附會其私意耳。如此讀書，殆將食蛾蜚矣。前言往行所當博識，古今興亡治亂，是非得失，亦所當廣覽而詳究之。顧其心苟病，則於此等事業，奚啻聾者之想鍾鼓，盲者之測日月，耗氣勞體，喪其本心，非徒無益，所傷實多。他日敗人事，如房琯之車戰，荆公之均輸者，可勝既乎？向言排遣，排遣亦安能有濟？

足下固大丈夫，今責足下以大丈夫事。足下之過，非一節一事之小過，乃平日害心之大過。天地之閉，日月之蝕，其他尚復何言？足下性本孝弟，惟病此過，故遷徙展轉，所存無復眞純。此董生所謂以善爲之，而不知其義者也。能頓棄勇改，無復回翔戀戀於故意舊習，則本心之善乃始著明。營營馳騖之私，憂思抑鬱之意，當冰釋霧晴矣。喜進參苓等藥，補助氣血，俟體力強健，乃博觀前言往行，詳考古今興亡治亂，是非得失，苟不懈怠，自當循循以進，不至左見背馳矣。

楊簡《慈湖遺書》卷一四 孟子曰，養心莫善於寡欲。雖有不存焉者寡矣。且心非有體之物也。有體則有所，有所則可以言存。心本無體，無體則何所存。孟子之言存，乃存意也，存我也。有存焉，有不存焉，非其眞者也。人心即道，喜怒哀樂，神用出入，初無體之可執。至虛至明，如水如鑑，寂然而變化，萬象盡在其中，無毫髮差也。彼昏迷妄肆，顚倒萬狀，而其寂然無體之道心，自若也。道心自若，而自昏自妄也。一日自覺，而後自信，吾日用未始不神靈也，未始動搖也。不覺其未始動搖者，而惟執其或存或不存者，是棄眞而取僞也。此不可不明辯。

黄榦《講義・漢陽軍學・孟子曰養心莫善於寡欲一章》 孟子嘗言求放心矣，又言存其心矣。操之則存舍則亡。心之存亡，決於操舍。而又曰莫善於寡欲，何也。操存固學者之先務，然人惟一心，而攻之者衆。聲色臭味交乎外，榮辱利害動乎內。隨感而應，無有窮已。則清明純一之體，又安能保其常存而不放哉。夫心之所以易放而難操者，以其有欲也。塵去則鏡明，風靜則水止。凡天下之可喜可嗜者，舉不足以爲吾之慮。則心之虛靈，淡然泊然，有不待操而自存矣。出門如賓，承事如祭。夫子之告仲弓，操存之謂也。非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動，夫子之告顔淵寡欲之謂也。二子之問仁則同，而夫子告之之異者，豈其所到固有淺深歟。高城深池，重門擊柝，固足以自守矣。內姦外宄，投隙伺便，一有少懈，而乘之者至矣。良將勁卒，堅甲利兵，掃除妖氛，而乾清坤夷矣。此孟子發明操存之說，而又以爲莫善於寡欲也。雖然，寡欲固善矣。然非眞知夫天理人欲之分，則何以施其克治之功哉。故格物致知，又所以爲寡欲之要，此又學者之所當察也。聖賢諄諄之誨，無非爲人心慮也。學者讀此書而不知養其心，謂之非愚可乎。

真德秀《大學衍義》卷二 臣按禹既以謹之一言戒帝矣，猶謂未盡其義，又爲三言以敷析之。安汝止者，謂安其心之所止也。人之一心靜，而後能動。定，而後能應。若其膠膠擾擾，將爲物役之不暇，又何以宰萬物乎。先儒謂心者，人之北辰。辰惟居其所，故能爲二十八宿之綱。維心惟安所止，故能爲萬事之樞紐。然欲其常安，則有道焉。幾者念慮萌動之初，康者治安愉佚之際。幾微之不察，則喜怒哀樂有時而失節。治安之不戒，則般樂怠敖有時而或肆。如是而欲安所止，其可得乎。曰安止曰幾康者，聖人養心

之要法也。心得其養，則能愼乃在位矣。又必輔弼之臣，莫非正直。則內外交養，無時而不安。非惟人應之，天亦應之矣。舜以精一執中告禹，禹復以安止幾康告舜。用功若異，而歸宿實同。欲知舜禹之學者，合而玩之可也。【略】

臣按此仲虺勉湯之辭，欲其於身心用其功也。德修於身者，日新而不已，則萬邦惟懷，所謂多助之至，天下順之也。心之所存者驕盈自足，則九族乃離，所謂寡助之至，親戚畔之也。日新則日進一日，堯舜兢業之事也。自滿則日怠一日，後世人主不克終之事也。治亂之分，在此而已。懋昭大德，卽所謂日新其德也。懋者，欲其常勉。昭者，欲其常明。此心無時而不勉，則其德無時而不明。懋之一言，乃其機栝也。《大學》所引湯之《盤銘》，卽其事也。懋昭大德者，修身之事。《大學》所謂明明德也。建中於民者，以身率人之事。《大學》所謂新民也。中者，民性之本然。惟因物有遷故失其正。聖人以一身爲民之極，使望而趨之，皆歸於中，此所謂建中於民也。然其道豈有他哉。以義制事，以禮制心而已。蓋事有萬端，未易裁處。惟揆之以當然之理，則舉措適當，無一事之不中矣。心有萬慮，未易執持，惟內主於敬，而視聽言動不敢肆焉，則周旋中禮，而無一念之不中矣。己之中，乃民之所由中也。夫王者所以爲法後世者，義與理而已。道備於身而無闕，則法垂於後而有餘。然必不恃己之善，以資夫人之善，乃可以興。反是，則危亡之道也。虛心好問，則天下之善皆歸於我，豈不裕乎。矜能自任，則一己之善，其與幾何，豈不小乎。成湯，聖人也。而仲虺勉之以學，丁寧切至有如此者。後之人主，可不深味其言。

盡心

朱熹《盡心說》 盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。言人能盡其心則是知其性，能知其性則知天也。蓋天者，理之自然，而人之所由以生者也。性者，理之全體，而人之所得以生者也。心則人之所以主於身，而具是理者也。天大無外，而性稟其全。故人之本心，其體廓然，亦無限量。惟其梏於形器之私，滯於聞見之小，是以有所蔽而不盡。人能卽事卽物，窮究其理，至於一日會貫通徹，而無所遺焉，則有以全其本心廓然之體，而吾之所以爲性，與天之所以爲天者，皆不外乎此，而一以貫之矣。

天理人欲

胡宏《知言・紛華》 胡子曰：行紛華波動之中，慢易之心不生；居幽獨得肆之處，非僻之情不起；上也。起而以禮制焉，次也。制之而不止者，昏而無勇也。理不素窮，勇不自任，必爲小人之歸，可恥之甚也。

堯、舜以天下與人，而無人德我之望；湯、武有人之天下，而無我取人之嫌。是故天下無大事，我不能大，則以事爲大，而處之也難。

人欲盛，則於天理昏。理素明，則無欲矣。處富貴乎，與天地同其通。處貧賤乎，與天地同其否。安死順生，與天地同其變，又何宮室、妻妾、衣服、飲食、存亡、得喪而以介意乎？

一身之利，無謀也，而利天下者則謀之；一時之利，無謀也，而利萬世者則謀之。存斯志，行斯道，躬耕於野，上以奉祀事長，下以慈幼延交遊，於身足矣。《易》曰：「不家食，吉。」是命焉，烏能舍我靈龜而逐人之昏昏也？

仁者，人所以肖天地之機要也。

人之於天地，有感必應，猶心之於身，疾痛必知焉。

物不獨立必有對，對不分治必交焉，而文生矣。物盈於天地之間，仁者無不愛也，故以斯文爲己任，理萬物而與天地參矣。

或問王通曰：「子有憂疑乎？」曰：「樂天知命，吾何憂？窮理盡性，吾何疑？雖然，天下皆憂，吾獨得不憂？天下皆疑，吾獨得不疑？」又曰：「心迹之判久矣，吾獨得不二言乎！」或問曰：「通有二言，何也？」曰：「仁則知通之言一，不仁則以通言爲二。若心與迹判，則是天地萬物不相管也，而將何以一天下之動乎？」

天下莫大於心，患在不能推之爾；莫久於性，患在不能順之爾；莫成於命，患在不能信之爾。不能推，故人物內外不能一也；不能順，故死生晝夜不能通也；不能信，故富貴貧賤不能安也。

事物屬於性，君子不謂之性也，必有心焉，而後能治；裁制屬諸心，君子

不謂之心也，必有性焉，然後能存。

不仁見天下之事大，而執天下之物固，故物激而怒，怒而不能消矣；感物而欲，欲而不能止矣。窮理盡性以成吾仁，則知天下無大事，而見天下無固物。雖有怒，怒而不遷矣；雖有欲，欲而不淫矣。

莊周曰『伯夷死名於首陽之下』，非知伯夷者也。若伯夷，可謂全其性命之情者矣。謂之『死名』可乎？周不爲一世用，以保其身可矣，而未知天下之大本也。

智不相近，雖聽言而不入；信不相及，雖納忠而不愛。是故君子必謹其所以言，則不招謗誹，取怨辱矣。

士學於文而知道，則關鍵節目之言未嘗不三復也；君學於政而知道，則幾會本原之事未嘗不三令五申也。知之，則因非而知是；不知，則指是以爲非。

人君盡下，則聽明開，而萬里之遠親於衽席；偏信，則昏亂，而父子夫婦之間有遠於萬里者矣。人君欲救偏信之禍，莫先於窮理，莫要於寡欲，窮理寡欲，交相發者矣。去聖既遠，天下無人師，學者必因書記語言以知理義之精微。知之，則適理義之周道也。不然，則爲溺心志之大穽矣。

人盡其心，則可與言仁矣；心窮其理，則可與言性矣；性存其誠，則可與言命矣。

敬則人親之，仁則民愛之，誠則鬼神享之。

『窮則獨善其身，達則兼善天下』者，大賢之分也；『達則兼善天下，窮則兼善萬世』者，聖人之分也。

或問人可勝天乎？曰：人而天，則天勝；人而不天，則天不勝。

學貴大成，不貴小用。大成者，參於天地之謂也；小用者，謀利計功之謂也。

人者，天地之精也，故行乎其中而莫禦。五行，萬物之秀氣也，故物爲之用而莫違。

三王，正名與利者也，故其利大而流長；五霸，假名爭利者也，故其利小而流近。

形形之謂物，不形形之謂道。物拘於數而有終，道通於化而無盡。

古之學者求天知，今之學者求人知；古之仕者行己，今之仕者求利焉。

朱熹《甲寅擬上封事》

五月二十六日，朝散郎秘閣修撰權發遣潭州軍州事兼管內勸農營田事主管荆湖南路安撫司公事馬步軍都總管借紫臣朱熹謹昧死百拜，上疏皇帝陛下。臣近者竊聞陛下過宮一事，多有論諫，未蒙採納。屢降指揮，尋復寢罷。觀聽惶惑，傳聞駭異。如臣孤賤疏遠，竊伏草茅，不聞外廷未議，初不敢妄有開說，塵瀆聖聽。特以今此蒙恩，起當藩屏之任。靜思所職，上關國體。若朝廷正，綱紀立，主德修，人心悅，則守土之臣雖極駑鈍，尚可憑藉威靈，勉自驅策，以稱任使。儻根本動搖，腹心蠹壞，大勢傾壓，無復可爲。則中外之臣，雖有奇才遠略，亦無所施。況如迂愚，雖欲捐軀報國，亦何所用其力哉。是以不能自已，有不容不爲陛下言者。然臣所讀者，不過《孝經》、《語》、《孟》六經之書。所學者，不過堯舜周孔之道。所知者，不過三代兩漢以來治亂得失之故。所講明者，不過仁義禮樂天理人欲之辨。所遵守者，又不過國家之條法。考其歸趣，無非欲爲臣者忠，爲子者孝而已。今者取此以爲言，則在廷之臣，言之悉矣。陛下聽之亦熟矣。捨此以爲言，則自古天下國家，未有可以外此而爲治者。臣今亦不敢廣引前言，備禮上疏，以釣敢言之名，而歸過於陛下。請獨以父子天性之說，爲陛下流涕而陳之。臣聞人之所以有此身者，受形於母，而資始於父。雖有強暴之人，見子則憐。至於襁褓之兒，見父則笑。果何爲而然哉，初無所爲而然。此父子之道，所以爲天性，而不可解也。然父子之間，或有不盡其道者，是豈爲父而天性有不足於慈，亦豈爲子而天性有不足於孝者哉。人心本明，天理素具，但爲物欲所昏，利害所蔽，故小則傷恩害義而不可開，大則滅天亂倫而不可救。假如或好飲酒，或好貨財，或好聲色，或好便安，如此之類，皆物欲也。清明之地，物欲昏之。則父或忘其爲慈，子或忘其爲孝。然後造爲讒慝者，指疑似以爲眞實，指毫髮以爲丘山。譖之於其父，則使施之於其子者，不無少過。譖之於其子，則使施之於其父者，寖失其常。然後巧爲利害之說以劫之，蓋謂如此則必受其利，不如此則必蹈其害。利害既有以蔽其心，此心日益猜疑。今日猜疑，明日猜疑。猜疑不已，子一舉足而得罪於其父，父一出言而取怨於其子。父子之情壞，而禍亂作矣。試於暇時，或於中夜，或於觀書之際，或於靜坐之頃，捐去物欲之私，盡祛利害之蔽，默觀此心之本然，則父子之間，固未嘗不慈且孝也。臣竊觀陛下，天資仁孝，初政清明，進退人才，動合公論。一言之善，天下誦之。豈獨於天性至親，反用其薄。況備物

之養，無大虧闕。政事之間，無大更革。過宮定省，本非難行。猶豫遲回，動踰時月，亦獨何也。無乃事起於纖微，情阻於疏闊。方間隙之將萌，羣臣不能逆之於早。及形迹既著，又不能察陛下事親之本心，且無以和陛下父子之情，往往語言拙直，援引過當，其心雖忠於陛下，而不足以感悟陛下之聽，徒以激怒陛下。故近日臨欲過宮而復輟者，陛下未必不曰，身爲萬乘之主，乃不得一事自由乎。故不肯屈獨斷之權，爲羣論所迫耳。而陛下父子之情所以至此者，臣竊料陛下即位之初，便有姦人造爲邪說，離間陛下之父子。如一飲宴之失，壽皇慮陛下或怠於爲政。一言動之愆，壽皇憂陛下或至於成疾。此皆愛陛下之至切，故或形於言，而不自以爲嫌。其意惟欲陛下遷善改過，正心修身，以奉天地，以承祖宗，爲有宋萬年無疆之休而已。曷嘗有纖芥忿恨，如浚井塗廩之意哉。而姦人因之造爲危語，往來間諜以誤聖聽。不唯使陛下之身常懷疑懼，而使陛下之宮中亦皆嚴憚重華，而不敢親近。日遠月疏，間隙愈大。天下之人但見壽皇慈覆天下，而於陛下爲尤篤。陛下所以事壽皇者，乃不以孝聞，而以失禮聞。又不知其爲羣小之姦，而直以爲陛下之失。街談巷議，偶語族談，至有臣子所不敢聽者。臣恐不惟如此，一旦上帝震怒，匹夫流言，草野僭亂，將仗義而起。夷狄外侮，興問罪之師。當是時，六軍之情能使之親附乎，萬姓之心能使之固結而不解乎。讒邪之人，雖復鬻而食之，其能有及於國家之敗乎。如臣之愚，雖百千輩咸欲粉身赤族爲陛下死，其能有補於社稷之存亡乎。又聞壽皇聖躬，比者小愆和豫。雖未必因此，而天下後世寧不曰意念鬱鬱而至此乎。夫事固有失於毫釐之間而遂至於不勝悔者。臣子之所不忍言，而忠於事君者亦不敢隱也。昔漢文帝徙淮南王，少失思慮，而尺布斗粟之謠終身病之。夫以兄而不能容其弟，雖賢主不敢自恕其過也。況以天下之大，而不能容其父乎。爲今之計，先遣大臣謝罪於重華，次發明詔告諭在廷。言前日之所以不能無疑者，以讒邪惑亂之故。誅此姦人以謝天下，屏斥餘黨，還始初之清明。即日駕過重華，問安侍膳，以盡父子之驩。如此則天下歌舞，四夷尊仰，書之信史，以爲美談。反危而安，特在陛下反覆手之間耳。今愛陛下之切者，中宮也，嘉邸也。忠陛下之至者，二三大臣也。願出臣章與之參訂，必有以知臣之惓惓於君父，而其言雖陋，實宗社之至計也。限守遠郡無由請對，而忠憤所激不能自已，是以冒死拜疏，痛哭流涕而極言之。

又《延和奏劄二》

臣聞人主所以制天下之事者，本乎一心。而心之所主，又有天理人欲之異。二者一分，而公私邪正之塗判矣。蓋天理者，此心之本然。循之則其心公而且正。人欲者，此心之疾疢，循之則其心私而且邪。公而正者逸而日休，私而邪者勞而日拙。其效至於治亂安危，有大相絕者。而其端特在夫一念之間而已。舜禹相傳，所謂人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中者，正謂此也。臣嘗竊怪陛下以大有爲之資，膺受付託，憂勤願治，恭儉愛民二十年於此矣，而間者臨軒慨然發歎，乃或未免以治效之不進爲憂。因竊以是推之而得其說，請昧萬死爲陛下一二陳之。夫天下之治，固必出於一人。而天下之事，則有非一人所能獨任者。是以人君既正其心誠其意於堂陛之上，突奧之中，而必深求天下敦厚誠實剛明公正之賢以爲輔相，使之博選士大夫之聰明達理直諒敢言忠信廉節足以有爲有守者，隨其器能，寘之列位，使之交修衆職，以上輔君德，下固邦本。而左右私褻使令之賤，無得以奸其間者。有功則久其任，不稱則更求賢者而易之。蓋其人可退，而其位不可以苟充。其人可廢，而其任不可以輕奪。此天理之當然而不可易者也。人君察於此理，而不敢以一毫私意壞於其間，則其心廓然大公，儼然至正。泰然行其所無事，而坐收百官衆職之成功。一或反是，則爲人欲私意之病。其偏黨反側，黯闇猜嫌，固日擾擾乎方寸之間，而姦僞讒慝，叢脞眩瞀，又將有不可勝言者。此亦理之必然也。恭惟陛下即政之初，蓋嘗選建豪英，任以政事矣。不幸其間不能盡得其人。或以庸陋鬼瑣不堪委寄，或以朋比欺罔自速罪辜，而陛下之心又本有前日權臣跋扈之疑，是以不復廣求賢哲，而姑取軟熟易制承順不違之人以充其位。於是左右私褻使令之賤，始得以奉清閒，備驅使。而宰相之權日輕。既而陛下亦慮其勢有所偏，而因重以壅己也，則又時聽外庭之論，雖甚狂訐無所違忤，意者將以陰察此輩之負犯而操切之，欲其有所忌憚而不敢肆於爲惡。陛下之用力則已勞矣，而其翕張禽縱之機，周防畏備之計，又可謂無遺巧矣。然而天下之勢，終不免於偏有所重，而治亂安危之效，又未能盡如聖志之所欲，蓋既未能循天理公聖心以正朝廷之大體，則固已失其本矣。而又欲兼聽士大夫之公言，以爲駕馭之術。則士大夫之進見有時，而近習之從容無間。士大夫之禮貌既莊而難親，其議論又苦而難入。近習便僻側媚之態，既足以蠱心志，其胥史狡獪之術，又足以眩聰明。此其生熟甘苦既有所分，則恐陛下未及施其駕馭之策，而先

已墮其數中矣。是以比來陛下雖欲微抑此輩，而此輩之勢日重。雖欲兼採公論，而士大夫之勢日輕。重者既挾其重，以竊陛下之權。其輕而姦者又借力於陛下之所重，以爲竊位固寵之計。中外相應，更濟其私。至於姦窮惡稔，蹤跡敗露，然後其素輕者，不免於譴何，然猶委蛇盤礴，不失其崇資峻秩，而攫取陛下之厚賜優禮以去。其素重者，則陛下固未嘗一問其朋比援引之姦也。日往月來，浸淫耗蝕，使陛下之德業日隳，綱紀日壞，邪佞充塞，貨賂公行。兵怨民愁，盜賊間作，災異數見，饑饉荐臻。蓋羣小相挺，人人皆得滿其所欲。唯有陛下了無所得，而國家顧乃獨受其弊。是則陛下之勞既不足以成天下之務，而反以敗之。其巧既不足以勝羣小之姦，而反以助成其勢。若彼之所以蔽遮天理，濁亂聖心，則將益深錮而遂至於不可解。蓋其失，萌於一念之疑大臣。而其爲害，展轉至此。所謂差之毫釐，謬以千里者。臣恐陛下於此偶未察也，是以往歲蒙恩賜對，去年應詔言事，皆以明理正心之說，陳於陛下之前。惓惓深衷，實在於此。而學淺辭拙，不足以起發聖意。恐懼至今，乃幸復以職事得望清光。敢畢其餘忠如此，誠願陛下深察天理，以公聖心。廣求賢忠，以修聖政。則夫左右私嬖，使令之賤，固已無隙可投，以誤恩顧。則又痛斥而遠屏之，以求除後日蔽遮，濁亂深錮之害。庶幾天下之事，猶可復爲。而陛下之國家，將不至於卒受羣小之弊。臣至愚極陋，學無所成。獨有螻蟻愛君憂國之心，不能自已。妄論至此，悲憤塡臆。伏惟陛下赦其罪而納其忠，深爲宗廟社稷大計。不俟終日，斷然行之。則不唯愚臣之幸，實天下之幸。

又《孟子集注・滕文公上》　天理人欲，不容並立。

又《孟子集注・梁惠王下》　王曰：「寡人有疾，寡人好色。」對曰：「昔者大王好色，愛厥妃。《詩》云：『古公亶甫，來朝走馬，率西水滸，至於岐下。爰及姜女，聿來胥宇。』當是時也，內無怨女，外無曠夫。王如好色，與百姓同之，於王何有？」

大，音泰。○王又言此者，好色則心志蠱惑，用度奢侈，而不能行王政也。大王，公劉九世孫。《詩・大雅・緜》之篇也。古公，大王之本號，後乃追尊爲大王也。亶甫，大王名也。來朝走馬，避狄人之難也。率，循也。滸，水涯也。岐下，岐山之下也。姜女，大王之妃也。胥，相也。宇，居也。曠，空也。無怨曠者，是大王好色，而能推己之心以及民也。○楊氏曰：「孟子與人君言，皆所以擴充其善心而格其非心，不止就事論事。若使爲人臣者，論事每如此，豈不能堯舜其君乎？」愚謂此篇自首章至此，大意皆同。蓋鐘鼓、苑囿、遊觀之樂，與夫好勇、好貨、好色之心，皆天理之所有，而人情之所不能無者。然天理人欲，同行異情。循理而公於天下者，聖賢之所以盡其性也；縱欲而私於一己者，衆人之所以滅其天也。二者之間，不能以髮，而其是非得失之歸，相去遠矣。故孟子因時君之問，而剖析於幾微之際，皆所以遏人欲而存天理。

又《朱子語類》卷一三《學七・力行》　有個天理，便有個人欲。蓋緣這個天理須有個安頓處，才安頓得不恰好，便有人欲出來。

「天理人欲分數有多少。天理本多，人欲便也是天理裏面做出來。雖是人欲，人欲中自有天理。」問：「『莫是本來全是天理否？』曰：『人生都是天理，人欲卻是後來沒巴鼻生底。』

人之一心，天理存，則人欲亡；人欲勝，則天理滅，未有天理人欲夾雜者。學者須要於此體認省察之。

大抵人能於天理人欲界分上立得腳住，則儘長進在。

天理人欲之分，只爭些子，故周先生只管說『幾』字。然辨之又不可不早，故橫渠每說『豫』字。大雅。

天理人欲，幾微之間。

或問：「先生言天理人欲，如硯子，上面是天理，下一面是人欲。」曰：「天理人欲常相對。」節。

問：「飲食之間，孰爲天理，孰爲人欲？」曰：「飲食者，天理也；要求美味，人欲也。」節。

有天理自然之安，無人欲陷溺之危。

不爲物欲所昏，則渾然天理矣。

天理人欲，無硬定底界，此是兩界分上功夫。這邊功夫多，那邊不到占過來。若這邊功夫少，那邊必侵過來。

人只有個天理人欲，此勝則彼退，彼勝則此退，無中立不進退之理。凡人不進便退也。譬如劉項相拒於滎陽成皋間，彼進得一步，則此退一步；此進一步，則彼退一步。初學則要牢劄定腳與他捱，捱得一毫去，則逐旋捱將去。此心莫退，終須有勝時。勝時甚氣象！

人只是此一心。今日是，明日非，不是將不是底換了是底。今日不好，明日好，不是將好底換了不好底。只此一心，但看天理私欲之消長如何爾。以至千載之前，千載之後，與天地相爲始終，只此一心。讀書亦不須牽連引證以爲工。如此纏繞，皆只是爲人；若實爲己，則須是將己心驗之。見得聖賢說底與今日此心無異，便是工夫。

學者須是革盡人欲，復盡天理，方始是學。今去讀書，要去看取句語相似不相似，便方始是讀書。讀書須要有志；志不立，便衰。而今只是分別人欲與天理，此長，彼必短；此短，彼必長。壽昌。

未知學問，此心渾爲人欲。既知學問，則天理自然發見，而人欲漸漸消去者，固是好矣。然克得一層，又有一層。大者固不可有，而纖微尤要密察！

凡一事便有兩端：是底卽天理之公，非底乃人欲之私。須事事與剖判極處，卽克治擴充功夫隨事著見。然人之氣稟有偏，所見亦往往不同。如氣稟剛底人，則見剛處多，而處事必失之太剛；柔底人，則見柔處多，而處事必失之太柔。須先就氣稟偏處克治。

義理身心所自有，失而不知所以復之。富貴身外之物，求之惟恐不得。縱使得之，於身心無分毫之益，況不可必得乎！若義理，求則得之。能不喪其所有，可以爲聖爲賢，利害甚明。人心之公，每爲私欲所蔽，所以更放不下。但常常以此兩端體察，若見得時，自須猛省，急擺脫出來！

徐子融問：『水火，明知其可畏，自然畏之，不待勉強。若是人欲，只緣有愛之之意，雖知之而不能不好之，奈何？』曰：『此亦未能眞知而已。』又問：『眞知者，還當眞知人欲是不好物事否？』曰：『如「克、伐、怨、欲」，卻不是要去就「克、伐、怨、欲」上面要知得到，只是自就道理這邊看得透，則那許多不待除而自去。若實是看得大底道理，要去求勝做甚麼？要去矜夸他人做甚麼？「求仁而得仁，又何怨！」怨個甚麼？耳目口鼻四肢之欲，惟分是安，欲個甚麼？見得大處分明，這許多小小病痛，都如冰消凍解，無有痕迹矣。』

『今人日中所爲，皆苟而已。其實只將講學做一件好事，求異於人。然其設心，依舊只是爲利，其視不講者，又何以大相遠！天下只是「善惡」兩言而已。於二者始分之中，須着意看教分明。及其流出去，則善者一向善，但有淺深爾。如水清泠，便有極清處，有稍清處。惡者一向惡，惡亦有淺深。如水渾濁，亦有極渾處，有稍渾處。』問：『此善惡分處，只是天理之公，人欲之私耳。』曰：『此卻是已有說後，方有此名。只執此爲說，不濟事。要須驗之此心，眞知得如何是天理，如何是人欲。幾微間極索理會。此心常常要惺覺，莫令須刻悠悠憒憒。』大雅云：『此只是持敬爲要。』曰：『敬不是閉眼默坐便爲敬，須是隨事致敬，要有行程去處。如今且未論齊家、治國、平天下，只截自格物，致知，誠意，正心，修身爲說，此行程也。方其當格物時，便敬以格之；當誠意時，便敬以誠之；以至正心，修身以後，節節常要惺覺執持，令此心常在，方是能持敬。今之言持敬者，只是說敬，非是持敬。若此心常在軀殼中爲主，便須常如烈火在身，有不可犯之色。事物之來，便成兩畔去，又何至如是纏繞！』

學無淺深，並要辨義利。

看道理，須要就那個大處看。須要前面開闊，不要就那壁角裏去。而今須要天理人欲，義利公私，分別得明白。將自家日用底與他勘驗，須漸漸有見處。若不去那大壇場上行，理會得一句透，只是一句，道理小了。

人貴剖判，心下令其分明，善理明之，惡念去之。若義利，若善惡，若是非，毋使混殽不別於其心。譬如處一家之事，取善舍惡；又如處一國之事，取得舍失；處天下之事，進賢退不肖。蓄疑而不決者，其終不成。

或問義利之別。曰：『只是爲己爲人之分。纔爲己，這許多便自做一邊去。義也是爲己，天理也是爲己。若爲人，那許多便自做一邊去。』

須於日用間，令所謂義了然明白。或言心安處便是義。亦有人安其所不當安，豈可以安爲義也！

義利之辨，初時尚相對在。若少間主義功深後，那利如何着得！如小小竊盜，不勞而卻矣。

事無大小，皆有義利。今做好底事了，其間更包得有多少利私在，所謂『以善爲之而不知其道』，皆是也。

才卿問：『應事接物別義利，如何得不錯？』曰：『先做切己工夫。喻之以物，且須先做了本子。本子既成，便只就這本子上理會。不然，只是懸空說《易》。器之問：『義利之分，臨事如何辨？』曰：『此須是工夫到，義理精，方曉然。未能至此，且據眼前占取義一邊，放令分數多，占得過。這下來，縱

錯亦少。」

才有欲順適底意思，即是利。

仁義根於人心之固有，利心生於物我之相形。

人只有一個公私，天下只有一個邪正。

將天下正大底道理去處置事，便公；以自家私意去處之，便私。且以眼前言，虛實眞僞是非處，且要剔脫分明。

「只是理會個是與不是，便了。」又曰：「是，便是理。」

凡事只去看個是非。假如今日做得一件事，自心安而無疑，便是是處；一事自不信，便是非處。

閑居無事，且試自思之。其行事有於所當是而非，當非而是，當好而惡，當惡而好，自察而知之，亦是工夫。

講學固不可無，須是更去自己分上做工夫。若只管說，不過一兩日都說盡了。只是工夫難。且如人雖知此事不是，不可爲，忽然無事又自起此念。又如臨事時雖知其不義，不要做，又卻不知不覺自去做了，是如何？又如好事，初心本自要做，又卻終不肯做，是如何？蓋人心本善，方其見善欲爲之時，此是眞心發見之端。然纔發，便被氣稟物欲隨即蔽錮之，不教它發。此須自去體察存養，看得此最是一件大工夫。

學者工夫只求一個是。天下之理，不過是與非兩端而已。從其是則爲善，徇其非則爲惡。事親須是孝，不然，則非事親之道；事君須是忠，不然，則非事君之道。凡事皆用審個是非，擇其是而行之。聖人教人，諄諄不已，只是發明此理。「十五志學」，所志只在此；「三十而立」，所立只在此；「四十而不惑」，又不是別有一般道理，只是見得明，行得到。爲賢爲聖，皆只在此。聖人恐人未悟，故如此說，又如彼說；這裏既說，那裏又說，學者可不知所擇哉！今讀書而不能盡知其理，只是心粗意廣。凡解釋文義，須是虛心玩索。聖人言語，義理該貫，如絲髮相通，若只恁大綱看過，何緣見得精微出來！所以失聖人之意也。

所謂道，不須別去尋討，只是這個道理。非是別有一個道，被我忽然看見，攫拏得來，方是見道。只是如日用底道理，恁地是，恁地不是。事事理會得個是處，便是道也。近時釋氏便有個忽然見道底說話。道又不是一件甚物，可摸得入手。

學，大抵只是分別個善惡而去就之爾。

論陰陽，則有陰必有陽；論善惡，則一毫著不得！

學者要學得不偏，如所謂無過不及之類，只要講明學問。如善惡兩端，便要分別理會得善惡分明後，只從中道上行，何緣有差。子思言中，而謂之中庸者，庸只訓常。日用常行，事事要中，所以謂「中庸不可能」。

凡事莫非心之所爲，雖放僻邪侈，亦是此心。善惡但如反覆手，翻一轉便是惡。只安頓不著，亦便是不善。

人未說爲善，先須疾惡。能疾惡，然後能爲善。今人見不好事，都只恁不管他。「民之秉彝，好是懿德」，不知這秉彝之良心做那裏去，也是可怪！

有問好惡。曰：「好惡是情，好善惡惡是性。性中當好善，當惡惡。泛然好惡，乃是私也。」謙。

聖人之於天地，猶子之於父母。

佛經云：「佛爲一大事因緣出現於世。」聖人亦是爲這一大事出來。這個道理，雖人所固有，若非聖人，如何得如此光明盛大！你不曉得底，我說在這裏，教你曉得；你不會做底，我做下樣子在此，與你做。只是要扶持這個道理，教它常立在世間，上拄天，下拄地，常如此端正。才一日無人維持，便傾倒了。少間腳拄天，頭拄地，顛倒錯亂，便都壞了。所以說：「天佑下民，作之君，作之師，惟其克相上帝，寵綏四方。」天只生得你，付得這道理。你做與不做，卻在你。做得好，也由你；做得不好，也由你。所以又爲之立君師以作成之，既撫養你，又教導你，使無一夫不遂其性。如堯舜之時，眞個是「寵綏四方」。只是世間不好底人，不定做底事，才遇堯舜，都安帖平定了。所以謂之「克相上帝」，蓋助上帝之不及也。自秦漢以來，講學不明。世之人君，固有因其才智做得功業，然無人知明德、新民之事。君道間有得其一二，而師道則絕無矣！

又卷四一《論語一三・顏淵篇上・顏淵問仁章》　顏子生平，只是受用「克己復禮」四個字。不遷，不貳。三月不違。不改其樂。

顏子克己，如紅爐上一點雪！

「克己復禮」，間不容髮。無私便是仁。

「克己復禮」，如通溝渠壅塞，仁乃水流也。

「克己復禮」，「如火烈烈，則莫我敢遏」！

克己亦別無巧法，譬如孤軍猝遇強敵，只得盡力舍死向前而已，尚何問哉！

龔郯伯說：「克去己私後，卻方復禮。」曰：「『克己復禮』，一如將水去救火相似。又似一件事，又似兩件事。」

克己，則禮自復，閑邪，則誠自存。非克己外別有復禮，閑邪外別有存誠。此非定說。

『克己復禮』。所以言禮者，謂有規矩則防範自嚴，更不透漏。

『克己復禮爲仁』，與『可以爲仁矣』之『爲』，如『謂之』相似；與『孝弟爲仁之本』『爲仁由己』之『爲』不同。

一於禮之謂仁。只是仁在內，爲人欲所蔽，如一重膜遮了。克去己私，復禮乃見仁。仁、禮非是二物。

問：「『克己復禮』，『如見大賓』之時，指何者爲仁？」曰：「存得心之本體。」

因說克己，或曰：「若是人欲則易見。但恐自說是天理處，卻是人欲，所以爲難。」曰：「固是如此。且從易見底克去，又卻理會難見底。如剝百合，須去了一重，方始去那第二重。今且將『義利』兩字分個界限，緊緊走從這邊來。其間細碎工夫，又一面理會。如做屋柱一般，且去了一重粗皮，又慢慢出細。今人不曾做得第一重，便要做第二重工夫去。如《中庸》說『戒愼乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子愼其獨』。此是尋常工夫都做了，故又說出向上一層工夫，以見義理之無窮耳。不成『十目所視，十手所指』處不愼，便只去愼獨！無此理也。」

元翰問：「克去己私，最是難事。如今且於日用間每事尋個是處。只就心上驗之，覺得是時，此心便安。此莫是仁否？」曰：「此又似說義，卻未見得仁。又況做事只要靠著心。但恐己私未克時，此心亦有時解錯認了。不若日用間只就事上子細思量體認，那個是天理，那個是人欲。著力除去了私底，不要做，一味就理上去做，次第漸漸見得，道理自然純熟，仁亦可見。且如聖賢千言萬語雖不同，都只是說這道理。且將聖賢說底看，一句如此說，一句如彼說，逐句把來湊看，次第合得，都是這道理。」或說：「如今一等非理事，固不敢做。只在書院中時，亦自有一般私意難識。所謂『孜孜爲善，孜孜爲利』，於善利之中，卻解錯認。」曰：「且做得一重，又做一重，大概且要得界限分明。」遂以手畫扇中間云：「這一邊是善，這一邊是利。認得善利底界限了，又卻就這一邊體認纖悉不是處克將去。聖人所以下個『克』字，譬如相殺相似，定要克勝得他！大率克己工夫，是自著力做底事，與他人殊不相干。緊緊閉門，自就身上子細體認，覺得才有私意，便克去，故曰：「爲仁由己，而由人乎哉！」夫子說得大段分曉。呂與叔《克己銘》卻有病。他說須於與物相對時克。若此，則是併物亦克也。己私可克，物如何克得去！己私是自家身上事，與物未相干在。」

林安卿問：「克復工夫，全在『克』字上。蓋是就發動處克將去，必因有動，而後天理、人欲之幾始分，方知所決擇而用力也。」曰：「如此，則未動以前不消得用力，只消動處用力便得。如此得否？且更子細。」次早問：「看得如何？」林舉《注》中程子所言「『克己復禮』乾道，主敬行恕坤道」爲對。曰：「這個也只是微有些如此分。若論敬，則自是徹頭徹尾要底。如公昨夜之說，只是發動方用克，則未發時，不成只在這裏打瞌睡懵懂，等有私欲來時，旋捉來克！如此得否？」又曰：「若待發見而後克，不亦晚乎！發時固是用克，未發時也須致其精明，如烈火之不可犯，始得。」

或問：「『克己之私有三：氣稟，耳目鼻口之欲，及人我是也。不知那個是夫子所指者？」曰：「三者皆在裏。然非禮勿視聽言動，則耳目口鼻之欲較多。」又問：「『克者，勝也』，不如以克訓治較穩。」曰：「治字緩了。且如捱得一分，也是治；捱得二分，也是治。勝，便是打疊殺了他。」

或曰：「『克己』是勝己之私之謂克否？」曰：「然。」曰：「如何知得是私後克將去？」曰：「隨其所知者，漸漸克去。」或曰：「南軒作《克己齋銘》，不取子雲之說，如何？」曰：「不知南軒何故如此說。恐只是一時信筆寫將去，殊欠商量。」曰：「聞學中今已開石。」曰：「悔不及矣！」

「『克己復禮』，不可將『理』字來訓『禮』字。克去己私，固卽能復天理。不成克己後，便都沒事。惟是克去己私了，到這裏恰好著精細底工夫，故必又復禮，方是仁。聖人卻不只說克己爲仁，須說『克己復禮爲仁』。見得禮，便事事有個自然底規矩準則。」

「克己，須著復於禮』。賀孫問：「非天理，便是人欲。克盡人欲，便是天理。如何卻說克己了，又須著復於禮？」曰：「固是克了己便是理。然亦有但知克己而不能復於禮，故聖人對說在這裏。卻不只道『克己爲仁』，須著個

「復禮」，庶幾不失其則。下文云：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」緣本來只有此禮，所以克己是要得復此禮。若是佛家，儘有能克己者，雖謂之無己私可也，然卻不曾復得禮也。聖人之教，所以以復禮爲主。若但知克己，則下梢必墮於空寂，如釋氏之爲矣。」亞夫又問。曰：「如『坐如尸，立如齊』，此是理；如箕踞跛倚，此是非理。去其箕踞跛倚，宜若便是理。然未能『如尸如齊』，尚是己私。」此下三條，疑聞同錄異，而植錄尤詳。

亞夫問「克己復禮」章。曰：「今人但說克己，更不說復禮。夫子言非禮勿視聽言動，即是『克己復禮』之目也。顏子會問，夫子會答，答得來包括得盡。『己』字與『禮』字正相對說。禮，便有規矩準繩。且以坐立言之：己便是箕踞，禮便是『坐如尸』；己便是跛倚，禮便是『立如齊』。但如此看便見。」又曰：「克己是大做工夫，復禮是事事皆落腔窠。克己便能復禮，步步皆合規矩準繩；非是克己之外，別有復禮工夫也。釋氏之學，只是克己，更無復禮工夫，所以不中節文，便至以君臣爲父子，父子爲君臣，一齊亂了。吾儒克己便復禮，見得工夫精細。聖人說得來本末精粗具舉。下面四個『勿』字，便是克與復工夫皆以禮爲準也。『克己復禮』，便是捉得病根，對證下藥。仲弓主敬行恕，是且涵養將去，是非猶未定。涵養得到，一步又進一步，方添得許多見識。『克己復禮』，便剛決克除將去。」

亞夫問：「『克己復禮』，疑若克己後便已是仁，不知復禮還又是一重工夫否？」曰：「『己與禮對立。克去己後，必復於禮，然後爲仁。若克去己私便無一事，則克之後，須落空去了。且如坐當如尸，立當如齊，此禮也。坐而倨傲，立而跛倚，此己私也。克去己私，則不容倨傲而跛倚；然必使之如尸如齊，方合禮也。故克己者必須復此身於規矩準繩之中，乃所以爲仁也。」又問：「若以禮與己對看，當從禮說去。禮者，天理之節文，起居動作，莫非天理。起居動作之間，莫不渾全是禮，則是仁。若皆不合節文，便都是私意，不可謂仁。」曰：「不必皆不合節文。但才有一處不合節文，便是欠闕。若克去己私，而安頓不著，便是不入他腔窠。且如父子自是父子之禮，君臣自是君臣之禮。若把君臣做父子，父子做君臣，便不是禮。」又問：「克己復禮」與「主敬行恕」之別。曰：「仲弓方始是養在這裏，中間未見得如何。顏子『克己復禮』，便規模大，精粗本末，一齊該貫在這裏。」又問：「『克己復禮』如何分精粗？」曰：「若以克去己私言之，便克己是精底工夫，到禮之節文有所欠闕，便是粗者未盡。然克己又只是克去私意，若未能有細密工夫，一一入他規矩準繩之中，便未是復禮。如此，則復禮卻乃是精處。」時舉因問：「夜來先生謂『坐如尸，立如齊』是禮，倨傲跛倚是己。有知倨傲跛倚爲非禮而克之，然乃未能『如尸如齊』者，便是雖已克己而未能復禮也。」曰：「跛倚倨傲，亦未必盡是私意，亦有性自坦率者。伊川所謂『人雖無邪心，苟不合正理，乃邪心也』。佛氏之學，超出世故，無足以累其心，不可謂之有私意。然只見他空底，不見實理，所以都無規矩準繩。」曰：「『佛氏雖無私意，然源頭是自私其身，便是有個大私意了。」曰：「他初間也未便盡是私意，但只是見得偏了。」時舉曰：「先生向所作《克齋記》云：『克己者，所以復禮；非克己之外，別有所謂復禮之功。』是如何？」曰：「便是當時也說得忒快了。明道謂：『克己則私心去，自能復禮；雖不學禮文，而禮意已得。』如此等語，也說忒高了。孔子說『克己復禮』，便都是實。」曰：「如此，則『克己復禮』，分明是兩節工夫。」曰：「也不用做兩節看。但不會做工夫底，克己了，猶未能復禮；會做工夫底，才克己，便復禮也。」先生因言：「學者讀書，須要體認。靜時要體認得親切；動時要別白得分明。如此讀書，方爲有益。」

亞淵問「克己復禮」。曰：「人只有天理、人欲兩途，不是天理，便是人欲。即無不屬天理，又不屬人欲底一節。且如『坐如尸』是天理，跛倚是人欲。克去跛倚而未能如尸，即是克得未盡；卻不是未能如尸之時，不係人欲也。須是立個界限，將那未能復禮時底都把做人欲斷定。」先生又曰：「禮是自家本有底，所以說個『復』，不是待克了己，方去復禮。克得那一分人欲去，便復得這一分天理來；克得那二分已去，便復得這二分禮來。且如箕踞非禮，自家克去箕踞，稍稍端坐，雖未能如尸，便復得這些個來。」又問：「如磨昏鏡相似，磨得一分塵埃去，復得一分明。」曰：「便是如此。然而世間卻有能克己而不能復禮者，佛老是也。佛老不可謂之有私欲。只是他元無這禮，克己私了，卻空蕩蕩地。他是見得這理元不是當。克己了，無歸著處。」又問：「所以喚做禮，而不謂之理者，莫是禮便是實了，有準則，有著實處？」曰：「只說理，卻空去了。這個禮，是那天理節文，教人有準則處。佛老只爲元無這禮，克來克去，空了。只如曾點見處，便見這意思。」又問：「曾點見得了，若能如顏子實做工夫去，如何？」曰：「曾點與顏子見處不同：曾點只是見他精英底，卻不見那粗底。顏子天資高，精粗本末一時見得透了，便知得

道合恁地下學上達去。只是被他一時見透，所以恁做將去。曾點但只見得這向上底道理，所以胸中自在受用處從容。」因問：「曾點資質，莫是與顏子相反？」曰：「不是與顏子相反，卻與曾參相反。他父子間爲學大不同。曾參是逐些子推將去，曾點是只見他向上底了，便不肯做。」又問：「子路若達「爲國以禮」道理，如何便是這氣象？」曰：「若達時，事事都見得是自然底天理。既是天理，無許多費力生受。」又問：「子路就使達得，卻只是事爲之末，如何比得這個？」曰：「理會得這道理，雖事爲之末，亦是道理。「暮春者，春服既成」，何嘗不是事爲來。」又問：「三子皆事爲之末，何故子路達得便是這氣象？」曰：「子路才氣去得，他雖粗暴些，纔理會這道理，便就這個比及三年，可使有勇且知方」上面，卻是這個氣象。求赤二子雖似謹細，卻只是安排來底，又更是他才氣小了。子路是甚麼樣才氣！」先生又曰：「曾點之學，無聖人爲之依歸，便是佛老去。如琴張曾晳，已做出這般事來。」又曰：「其克己，往往吾儒之所不及，但只他無那禮可復。」叟再舉「未能至於復禮以前，皆是己私未盡克去」。曰：「這是旋克將去。」叟因說：「夜來說「浴乎沂」等數句，意在言外。本爲見得此數句，只是見得曾點受用自在處，卻不曾見得曾點見那道理處。須當分明先從這數句上體究出曾點所以如此灑落，因個甚麼。」曰：「這數句，只是見得曾點從容自在處，見得這理處卻不在此，然而卻當就這看出來。」又曰：「只爲三子見得低了，曾點恁地說出來，夫子所以與之。然而終不似說顏子時。說他只說是狂者，正爲只見得如此，做來卻不恁地。」又曰：「「爲國以禮」之「禮」，卻不只是繁文末節。」叟問：「莫便是那「克己復禮」之「禮」？」曰：「禮是那天地自然之理。理會得時，繁文末節皆在其中。「禮儀三百，威儀三千」，卻只是這個道理。千條萬緒，貫通來只是一個道理。夫子所以說「吾道一以貫之」，曾子曰「忠恕而已矣」，是也。蓋爲道理出來處，只是一源。散見事物，都是一個物事做出底。一草一木，與他夏葛冬裘，渴飲飢食，君臣父子，禮樂器數，都是天理流行，活潑潑地。那一件不是天理中出來！見得透徹後，都是天理。理會不得，則一事各自是一事，一物各自是一物，草木各自是草木，不干自己事。倒是莊老有這般說話。莊子云：「言而足，則終日言而盡道；言而不足，則終日言而盡物。」」叟因問：「「這「禮」字恁地重看？」曰：「只是這個道理，有說得開朗底，有說得細密底。「復禮」之「禮」，說得較細密。「博文、約禮」、「知崇、禮卑」、「禮」字都說得細密。知崇是見得開朗，禮卑是要確守得底。」又曰：「早間與亞夫說得那「克己復禮」，是克己便是復禮，不是克己了，方待復禮，不是做兩截工夫。就這裏克將去，這上面便復得來。明道說那「克己則私心去，自能復禮；雖不學禮文，而禮意已得」。這個說得不相似。」又曰：「「克己復禮」，是合掌說底。」

孔子告顏淵，只說「克己復禮」，若是克得己，復得禮，便自見仁分曉。如往長安，元不曾說與長安有甚物事如何。但向說向西去，少間他到長安，自見得。」

因論「克己復禮」，洽歎曰：「爲學之艱，未有如私欲之難克也！」先生曰：「有奈他不何時，有與他做一片時。」謙之錄云：「有言私欲難去。曰：「難。有時忘了他，有時便與他爲一片了！」」

非禮卽己，克己便復禮。「克己復禮」，便是仁。「天下歸仁」，天下以仁歸之。

問：「「克己復禮」卽仁乎？」曰：「「克己復禮」當下便是仁，非復禮之外別有仁也。此間不容髮。無私便是仁，所以謂「一日克己復禮，天下歸仁」。若眞個一日打併得淨潔，便是仁。如昨日病，今日愈，便不是病。」

一日「克己復禮」，則一日「天下歸仁」；二日「克己復禮」，則二日「天下歸仁」。

或問「天下歸仁」。曰：「「一日克己復禮」，使天下於此皆稱其仁。」又問：「「一日之間，安能如此？」曰：「非是一日便能如此，只是有此理。」

或問：「「一日克己復禮」，天下何故以仁與之？」曰：「今一日克己復禮，天下人來點檢他，一日內都是仁底事，則天下都以仁與之；一月能克己復禮，天下人來點檢他，一月內都無不仁底事，則一月以仁與之。若今日如此，明日不如此，便不會以仁與之也。」

問：「「一日克己，天下歸仁。」若是聖人，固無可克；其餘則雖是大賢，亦須著工夫。如何一日之間便能如此？雖顏子亦須從事於「四勿」。」曰：「若是果能「克己復禮」了，自然能如此。呂氏曰：「一日有是心，則一日有是德。」」【略】

某解「顏淵問仁」章畢，先生曰：「克，是克去己私。己私既克，天理自復。譬如塵垢既去，則鏡自明；瓦礫既掃，則室自清。如呂與叔《克己銘》，則初未嘗說克去己私。大意只說物我對立，須用克之。如此，則只是克物。

非克己也。」

《克己銘》不合以己與物對說。

「呂與叔說克己，從那己、物對處克。此說雖好，然不是夫子與顏子說底意。夫子說底，是說未與物對時。若與物對時方克他，卻是自家己倒了幾多。所謂己，只是自家心上不合理底便是，不待與物對方是。」又曰：「呂與叔《克己銘》只說得一邊。」

包詳道言：「克去勝心、忌心。」先生曰：「克己有兩義：物我亦是己，私欲亦是己。呂與叔作《克己銘》，只說得一邊。」

問：「公便是仁否？」曰：「非公便是仁，盡得公道所以爲仁耳。求仁處，聖人說了：『克己復禮爲仁。』須是克盡己私，以復乎禮，方是公。公，所以能仁。」問：「《克己銘》：『痒痾疾痛，舉切吾身。』不知是這道理否？」曰：「某見前輩一項論議說忒高了，不只就身上理會，便說要與天地同其體，同其大，安有此理！如『初無吝驕，作我蠢賊』云云，只說得克己一邊，卻不說到復禮處。須先克己私，以復於禮，則爲仁。且仁譬之水，公則譬之溝渠，要流通此水，須開浚溝渠，然後水方流行也。」

問：「《或問》深論《克己銘》之非，何也。」曰：「『克己』之『己』，未是對人物言，只是對『公』字說，猶曰私耳。呂與叔極口稱揚，遂以『己既不立，物我並觀』，則雖天下之大，莫不皆在於吾仁之中，說得來恁大，故人皆喜其快。纔不恁說，便不滿意。殊不知未是如此。」道夫云：「如此，則與叔之意與下文克己之目全不干涉。此自是自修之事，未是道著外面在。」曰：「須是恁地思之。公且道，視聽言動干人甚事！」又問「天下歸仁」。曰：「『克己復禮』，則事事皆是，天下之人聞之見之，莫不皆與其爲仁也。」又曰：「『有幾處被前輩說得來大，今收拾不得。謂如『君子所過者化』，本只言君子所居而人自化：『所存者神』，本只言所存主處便神妙。橫渠卻云：『性性爲能存神，物物爲能過化。』至上蔡便道：『唯能『所存者神』，是以『所過者化』。』此等言語，人皆爛熟，以爲必須如此說。纔不如此說，便不快意矣。」

林正卿問「天下歸仁」。曰：「『痒痾疾痛，舉切吾身』，只是存想『天下歸仁』。恁地，則不須克己，只坐定存想月十日，便自『天下歸仁』，豈有此理！」」

時舉問程先生曰：「事事皆仁，故曰『天下歸仁』。是如何？」曰：「『事事皆仁』，所以『天下歸仁』。於這事做得恁地，於那事亦做得恁地，所以天下皆稱其仁。若有一處做得不是，必被人看破了。」

林正卿問：「呂與叔云：『痒痾疾痛，舉切吾身。』不知此語說『天下歸仁』如何？」曰：「聖人尋常不曾有這般說話。近來人被佛家說一般大話，他便做這般底話去敵他。此『天下歸仁』，與『在邦無怨，在家無怨』一般，此兩句便是歸仁樣子。」又問：「『怨』是人怨己怨？」曰：「人怨。」

問：「《克己銘》只說得公底意思？」曰：「《克己銘》不曾說著本意。揚子雲曰：『勝己之私之謂克。』『克』字本虛，如何專以『勝己之私』爲訓？『鄭伯克段於鄢』，豈亦勝己之私耶！」

上蔡說『先難』，便生受。如伊川『制之於外，以安其內』，其說平。『以我視，以我聽。』若以爲心先有主，則視聽不好事亦得，大不便也。『以我視，以我聽』，恐怕我也沒理會。

游定夫有《論語要旨》。「天下歸仁」，引龐居士云云。黃簡肅親見其手筆。

曾天游見陳幾叟，曰：「『克己復禮』，舊曉不得。因在京師委巷中下轎涉泥看謁，方悟有個快活處。後舉以問薛丈。薛昂，曾之外甥。薛云：『情盡性復，正是如此。』」陳曰：「又問薛丈做甚？」曾又曰：「又嘗以問游丈，亦以爲然。」陳復曰：「又更問那游丈。」蓋定夫以『克己復禮』與釋氏一般，只存想此道理而已。舊南本游氏《語解》中全用佛語解此一段，某已削之。若只以想像言克復，則與下截『非禮勿視』四句有何干涉！

陸九淵《陸九淵集・語録下》　天理人欲之分論極有病。自《禮記》有此言，而後人襲之。《記》曰：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。」若是，則動亦是，靜亦是，豈有天理物欲之分？若不是，則靜亦不是，豈有動靜之間哉？

陳文蔚《信州州學講義》　《大易》損之《象》曰：山下有澤，損。君子以懲忿窒慾。益之象曰：風雷益。君子以見善則遷，有過則改。山下有澤，深下以增高，損之象也。君子觀象而反之於身，懲忿窒欲而已。風以雷而勢愈烈，雷以風而聲益震，交相益焉，益之象也。君子觀象，用之以進德，遷善改過而已。人之一身，可損者多矣，而止曰懲忿窒欲，何哉。蓋爲身之累者，不過忿慾二端。不能懲忿窒慾，不足以爲君子。懲忿如救火然。方其勢之將熾，有以懲之，則忿然之氣平。平心定志，觀理之是非，而不逞其怒，懲忿

之方也。窒慾如防水然。方其慾之將萌，有以窒之，則私心邪念自然退聽，防微杜漸而謹之於獨，窒慾之要也。益於人者，若不止於遷善改過，今止曰見善則遷，有過則改，何哉。蓋世人以利於身者爲益，君子以修身爲事。則爲益者，孰大於遷善改過。善不遷則無以盡天下之善，過不改則招損者多矣，固無望其益也。聖人於二卦，深致其意。學者可不深體之哉。

又《答崇甫所辯講義二條》 蒙見教。懲忿窒慾二事，較之鄙見尤覺條暢，足以補其缺漏，甚感甚幸。但謂忿害淺故懲之，慾害深故窒之。愚意恐忿慾之爲害，不可以分淺深。蓋忿之來也暴，不知不覺之間，已致於肆橫而不可制，故必懲之。懲則尤欲其用力也。程子謂治怒難，治懼亦難。明理可以治懼，克己可以治怒，正謂此耳。慾心發於隱微之中，其來也以漸，只要早覺，纔覺便可制。然非恬於世味者不能也。以此觀之，忿慾之爲害，不可以分淺深。尊兄以爲如何。儻有未然，更俟開曉。

仕學二端，謂理無窮，學寧有窮。援漆雕開事以證，可謂名言，良用敬嘆。但引周公事，恐孔子只說凡人，雖有周公之才之美，使驕且吝，其餘不足觀也矣。驕吝二字，非指周公而言也。來教以爲聖人尚爾，況其未至者乎。似便以周公爲驕吝也，未免語病。更幸思之，詳以見教。

吳泳《欲辯》 惟天生民有欲。父乾母坤，分陰分陽，於是乎有男女之欲。物生必蒙，蒙穢不可不養，於是乎有飲食之欲。形既生矣，五性感動，而萬事出矣。又於是乎有臭味聲色安佚之欲。然是數者，亦豈其性之所能無哉。傳曰，人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。夫既謂之性，則不當以言欲。而曰性之欲者，蓋有生則有欲，有感則有應。今不即性以窮其原，而徒惡物之感於己，乃欲一切屏而去之，則是必閉口枵腹，然後可以得飲食之正。絕滅種類，然後可以全夫婦之別。棄而形色，黜而肢體，然後可以見眞性之本。此佛老者之流，而聖人大中至正之道，不如是也。然聖人亦豈混天理人欲爲一體哉。但其間自有可者與不可者而已。可欲之謂善，天理也。元者，善之長也。無欲其所不欲，人欲也。好惡無節，而人化物者也。人能於其所可欲者而欲焉，樂善如貪，好德如色，悅理義如芻豢，則吾之一身，萬物皆備，何欲而不善哉。學者殆未可以欲字作人欲看也。作《欲辯》。

徐鹿卿《復齋記》 士莫病於過，莫善於復。非過之病，過而不能復者病也。何謂復，人欲去而天理還也。夫人之所以爲人者，以其有是理耳。彼其旦晝之梏亡，是五陰之剝也。平旦之清明，是一陽之復也。復而固之，其爲臨爲泰也。孰意復之者甚微，而梏之者反覆，則夜氣不足以存，其得爲人矣乎。人而欲充其所以爲人之理，則毋恥於過，毋吝於改過。無過則無復。復者，過之反者也。非必曰一言之差，一行之失，而後爲過也。理即心也，心即天也。使吾胸中所存，揆之於理，微有一毫之不相似，則過矣。過則必知，知則必復，復則必固。固則與天爲一矣。是故一念之悖於理者，皆過也。一念之還於理者，皆復也。復非自外至也。惟能不失其初而已。子路之復，有過喜聞。子張之復，篤敬書紳。曾子之復，曰三省吾身。顏子之復，有不善未嘗不知，知之未嘗復行。方其過時，鏡昏於塵。及其既復，塵開鏡明。然而諸子之復，復於既慾。顏子之復，復於未形。莫非復也，而遲速之間，又有間焉。此諸子之所以爲諸子，而顏之所以爲顏也耶。若夫小人之爲不善，動於心，形於色，發於聲音，未有不自知其所由然者。過而曰不知，與夫知而不能復者，是欺心也。欺心，即欺天也。天可欺乎。是故君子貴復。天地復，萬物生。人心復，萬物明。士而志於德，其必自復始矣。當復而速復，既復而固復，其顏之徒乎。西昌倪公孺粹而和，清而文，以復名其齋，而屬余記之。故余樂與之言復之理。公孺儻有意焉。是則《復齋記》矣。

陽枋《又與誼儒姪昂書》 比承附到伯強書，而賢姪謂思無邪之難。此不過念頭初萌時著功夫，便似船開頭乘水脉樣。到是行處，十分要照顧兩邊，令無觸礙。直待泊得安穩，方是所止處。所言欲字，善惡相半，是矣。又謂多惡少善。算來善亦未曾少。萬事萬物，皆有善惡存乎其間。天理人慾，同行異情。循天理處便是善，徇私欲處便是惡也。可欲爲善，欲善而民善，欲誠意正心修身齊家治國平天下，欲無言，欲行王政。何往非欲，何欲非善。夫子言我欲仁斯仁至矣，只欲得好處，便皆善已。所以七情不可去一，只要在道心惟微上著意也。

又 既於性分義理用功已深，覺得胷懷浩蕩活潑，又當詳悉討究九經一遍。觀聖賢心法治法，立經陳紀規模。法度所以防人情，立人極，與世迭遷遞降，不拘不執。曲盡古今事物之變，與夫天文地理風俗之異，物產之宜，其間推遷更改，淳漓厚薄，治亂興亡之故，一一看過，使自心通貫曉解，然後見得爲國爲邦，致理制治，自有時措之宜。如此方爲有用之才，有用之學。

不然，只做得個談經說史秀才，與坐禪入定一般，有事到面前便排遣不去。聖人謂觀其會通以行其典禮，不是觀會通便了，須要行其典禮方得。繫辭焉以斷其吉凶，不只繫辭便了，須要斷其吉凶方可。夫子又言居則曰不吾知也。如或知爾，則何以哉。學者須要自家了得人事分。一日得君行道，須是使天地萬物四海九州，含靈動植，我有酬酢對副他，教各自順道理的著數手段，方得如此了。方只說得用之則行，舍之則藏。方只說得窮則獨善，達則兼善。方只說得如不可求，從吾所好，曲肱而枕之，樂亦在其中。仰不愧於天，俯不怍於人。若猶未也，只是瞞人自欺，爲有愧怍亦多矣。姪更勉之。

汪夢斗《華亭縣九峯書院開講・子曰古之學者爲己今之學者爲人》 人患不知學。既知學矣，又當知天理人欲之辯。六經不言學字，言學始於《說命》。秦漢隋唐以來，字義不明。訓一學字，極是舛錯。近來所謂儒者之學，不過讀書作文，沽科第釣爵祿而已。吁，曾是可以言學，此固非夫子所謂古之學，亦非夫子所謂今之學。且夫子之時，尚無所謂讀書作文之弊，而夫子已有爲己爲人之分，何也。朱子之說未著，諸老先生訓童蒙解學字，必曰學者，學先王之道也。何謂先王之道。昔者帝舜使契爲司徒，敬敷五教，曰父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信，所謂道也，所謂民性之本善者也。學者學此而已。夫子之時，既無近世讀書作文之俗學，何莫非學乎此者。夫子何以又有爲己爲人之分。然是五者，莫非己也。人當以此五事爲己分上事。一有未盡，則己分未盡。是故父子有親，或有未親。必求先覺所以有親者，效而則之。至於必有親矣，亦己分合當爲者耳。君臣必有，義或有未盡，必求先覺所以有義者，效而則之，至於必有義矣，亦己分合當爲者耳。夫婦長幼朋友亦然。如使學爲父子有親者，不曰己分合如此有親，而乃曰吾能如此有親，則人知我能處父子也。學君臣有義者，不曰己分合如此有義，而乃曰吾能如此有義。則人知我能處君臣也。推之夫婦長幼朋友，莫不皆是。欲見知於人，以若所爲，皆似不干己事，是之謂爲人。人於五者上著力，把作己分合爲，便是爲己。纔把作求人知而後爲，便是爲人。爲己便是天理，爲人便是人欲。聖人教人，直是如此分別。毫釐有差，便有理欲之判。若使聖人見後世之學讀書作文，專於沽科第釣爵祿，又豈不大可哀哉。夢斗不才，辱雲臺部門，不遠六七百里，專使招致，俾正皋比之席。夫亦固以其家學之承，可以相與發明。不知其中空空如此，何以爲說。嘗聞先大父康範先生云，天下事惟天理人欲兩塗。出乎彼則入乎此。人最患路頭之差，今且發明夫子所以爲古今之學，而致辯於理欲之分，以先正其所由之塗。過此以往，無非可商量之日。諸賢其尚勉之哉。

又《天理人欲》 夢斗少聞先大父康範家庭之訓有云，天理人欲四字，隨處體認，自受用不盡。某奉此於讀書行事間，每見一言一事，便分天理人欲兩途。始自人生而靜觀之，渾然天理，沖漠無朕，萬善畢備，無一毫人欲雜乎其中，何惡可言。及夫感物而動，天理人欲兩途，於此乎分。所謂幾善惡，是時人欲雖生，天理未損。所謂善惡二字最好看，幾字正是理欲勝負分兩個路頭處。去而之善固在此，去而之惡亦在此。然是時，天理人欲方交戰於胷中，勝負未分。天理勝則本然之善固在，不幸而人欲勝，則下趨於惡，本然之善，始喪亡無餘矣。某近日病中看得此話，猶覺親切。嘗作一圖，分天理人欲宗旨二途以自警。吁，天下無獨必有對，理與欲爲對者也。天下有獨無對，天理是也。正如天有陰陽。陰陽迭運而成歲功，此無獨必有對也。古人謂陽以成歲爲名，而陰以助之。故陽者有獨無對也。天理屬陽，人欲屬陰，故亦如此。凡善皆天理，爲剛爲健，爲正大爲光明。凡惡皆人欲，爲柔爲順，爲邪曲爲暗昧。學者於此而愼其所趨，則陽明用事，而陰濁不行。此所謂能處置者也。聖賢所謂修道，所謂立命，所謂存心，所謂復性，所謂求仁，曰修，曰立，曰存，曰復，曰求，此處置之說，要不過使人克去人欲，復還天理云爾。此學者最急務也。某向在雲間義塾三年，只以此說與友朋相切磋。初時似迂闊。及說到通透時，行持體驗，亦自有得處。一日某舉子罕言利與命與仁問諸從遊曰，聖人之教學者，務在闡明開剖，此話分曉，塞其所不可由之途，必導其所可入之門。今利固罕言，而命與仁又罕言。既窒之於彼，又不關之於此。聖人之意何也。此亦是一大議論。時會下有一衛生答曰，利是人欲，命與仁是天理。聖人固不以欲誘天下，而亦不輕以此理瀆天下也。當時劈一下，直是使人稱快。某臨歸時，又爲講姤，復二卦。姤復者，天理人欲消長之幾也。紹彼柔道牽，是陰生而將盛，當有以抑絕之。閉關息商旅，是陽生而猶微，當有以保培之。乃是於善惡交戰時，作處置工夫。此席實舉晦庵先生《感興詩》以爲說。衛生聽畢又拱手曰，先生眞是一摑一掌血。某切謂學者，必如此方爲有益。不特學者有益，某又得以自信其謬見，亦爲有益。某自離雲間以來，聞衛生一向長進。今某忝據皋比五載於茲，亦常常以

此語相切磋，惟慮諸講而不聽，聽而不思，思而不行，行而不力，亦徒講耳。聖賢說學，必說知行互進。某不勝區區之見，輒以天理人欲消長勝負之說，不嫌爲迂闊，而重告焉。前日周公甫所講，君子食無求飽，居無求安章，摘出求之一字，有說也。夫人不食，則饑而死，固不能不食。食以充饑足矣。若求飽焉，卽有貪婪饕餮之意。夫人木處而顚，土處而病，固不能不居。居以蔽風雨足矣。若求安焉，卽有縱肆之意，此便是天理人欲之分。食以充饑，天理也。求飽而流於貪婪饕餮，人欲也。居以蔽風雨，天理也。求安而蕩於縱肆，人欲也。以某推之，卻是如此。先康範嘗言，天理人欲兩塗，本無難辯。人誰不願存天理而去人欲。然學者不患於分曉處差，只患於近似處差。紫之亂朱，鄭聲之亂雅樂。近似者最可患也。張以洪所講貞而不諒一章，正是此說。夫貞出於天理，諒出於人欲。貞，正固也。有執之意。諒非貞，而亦有執之意。諒之執，所執者一。貞之執，所執者中。人若以諒爲善，則是爲近似乎貞者，誤矣。聖人故斷然曰，君子貞而不諒。雖然，以洪之說，得其意，乃引而不發。更有一說。同一欲也，而其實有不同。如其欲逐逐將以求吾所大欲。欲敗度，欲速則不達，皆是欲之惡者。直謂之人欲是也。至於我欲仁斯仁至矣，從心所欲不踰矩，可欲之謂善，皆是欲之好者。此欲正是善端，謂之天理亦可也。欲於此則可，欲於彼則不可。夫既欲於此又欲於彼，則胷中無所主甚矣。故當有處置之說。生我所欲，義我所欲。兩欲字是一個好一個不好。生我所欲，出於人欲。義我所欲，出於天理。到舍生取義，便是去人欲而存天理。此是善處置者。然又有一字分爲兩塗。富與貴，是人之所欲也。不以其道得之，不處也。此一個欲字，兼該好與不好在中。富貴人之所欲，此欲字善惡未分。不以其道得之而處，則全向人欲邊去。不以其道得之而不處，則自向天理邊來。前日吳吉甫所講此章，亦已有得處。連日聽諸賢講，躍然自喜，不可謂無益。不知諸賢之聽者，能思而擇，擇而行，行而力否耶。吁，人每患知而不行。今說天理人欲消長勝負，如此較明。理主於靜。渾然天理，不雜人欲。欲生於動。動而復乎靜，其欲終歸於天理。動而一向動，更無靜時，其欲流於人欲而不返，此是知一截話。既知矣，於靜處則敬以涵養，到動時則又須防閑。不使動而爲欲，於靜而歸於天理。不使之動而無靜，而其欲流於人欲。此是行一截話。仲夏告朔，此爲何時。朱光遍炎宇，微陰眇重淵。是月也，陰長而陽消，善惡爭勝負之際也。某追念先訓，方作此圖以自警。夙興夜寐，無忝所生，自期他日可見先人於地下。而連日諸賢所講，適有關於此說，故不敢自隱，輒出此圖，以致對時珍護之祝，因得以發圖外未盡之意。諸賢其勿以迂闊視之，而相與懋勉之。

誠意

朱熹《大學章句》 所謂誠其意者：毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必愼其獨也！

惡、好上字，皆去聲。謙讀爲慊，苦劫反。○誠其意者，自修之首也。毋者，禁止之辭。自欺云者，知爲善以去惡，而心之所發有未實也。謙，快也，足也。獨者，人所不知而己所獨知之地也。言欲自修者知爲善以去其惡，則當實用其力，而禁止其自欺。使其惡惡則如惡惡臭，好善則如好好色，皆務決去，而求必得之，以自快足於己，不可徒苟且以殉外而爲人也。然其實與不實，蓋有他人所不及知而己獨知之者，故必謹之於此以審其幾焉。【略】

右傳之六章，釋誠意。

經曰：『欲誠其意，先致其知。』又曰：『知至而后意誠。』蓋心體之明有所未盡，則其所發必有不能實用其力，而苟焉以自欺者。然或己明而不謹乎此，則其所明又非己有，而無以爲進德之基。故此章之指，必承上章而通考之，然後有以見其用力之始終，其序不可亂而功不可闕如此云。

又《答張敬夫》 昨陳明仲轉致手書，伏讀再三，感幸交集。蓋始見尊兄道未伸而位愈進，實不能無所憂疑。及得此報，乃豁然耳。向者請對之云，乃爲不得已之計。不知天意慇懃，既以侍立開盡言之路，而聖心鑒納，又以講席延造膝之規，此豈人謀所及哉。竊觀此舉，意者天人之際，君臣之間，已有齊合之勢。甚盛甚盛，勉旃勉旃。凡平日之所講聞，今且親見之矣。蓋細讀來書，然後知聖主之心乃如此，而尊兄學問涵養之力，其充盛和平又如此。宜乎立談之頃，發悟感通，曾不旋踵，遂定腹心不契，貞所謂千載之遇也。然竊之私計，愚竊不勝十寒衆楚之憂，不審高明何以處之。計此亦無他

術，但積吾誠意於平日，使無食息之間斷，則庶乎其可耳。夜直亦嘗宣召否。夫帝王之學，雖與章布不同。經綸之業，固與章句有異。然其本末之序，愚竊以爲無二道也。聖賢之言平鋪放著，自有無窮之味。於此從容潛玩，默識而心通焉。則學之根本於是乎立，而其用可得而推矣。患在立說貴於新奇，推類欲其廣博，是以反失聖言平淡之眞味，而徒爲學者口耳之末習。至於人主能之，則又適所以爲作聰明自賢聖之具，不惟無益，而害有甚焉。

又《朱子語類》卷一五《大學二・經下》　致知、誠意，是學者兩個關。致知乃夢與覺之關，誠意乃惡與善之關。透得致知之關則覺，不然則夢；透得誠意之關則善，不然則惡。致知、誠意以上工夫較省，逐旋開去，至於治國、平天下地步愈闊，卻須要照顧得到。

知至、意誠，是凡聖界分關隘。未過此關，雖有小善，猶是黑中之白；已過此關，雖有小過，亦是白中之黑。過得此關，正好著力進步也。

《《大學》》所謂「知至、意誠」者，必須知至，然後能誠其意也。今之學者只說操存，而不知講明義理，則此心憒憒，何事於操存也！某嘗謂誠意一節，正是聖凡分別關隘去處。若能誠意，則是透得此關；透此關後，滔滔然自在去爲君子。不然，則崎嶇反側，不免爲小人之歸也。』『致知所以先於誠意者如何？』曰：『致知者，須是知得盡，尤要親切。尋常只將「知至」之「至」作「盡」字說，近來看得合作「切至」之「至」。知之者切，然後貫通得誠意底意思，如程先生所謂眞知者是也。』

論誠意，曰：『過此一關，方是人，不是賊！』又曰：『過此一關，方會進。』一本云：『過得此關，道理方牢固。』

鍾唐傑問意誠。曰：『意誠只是要情願做工夫，若非情願，亦強不得。未過此一關，猶有七分是小人。』

意誠、心正、過得此關，義理方穩。不然，七分是小人在。又曰：『意不誠底，是私過；心不正底，是公過。』

深自省察以致其知，痛加剪落以誠其意。

知與意皆出於心。知是知覺處，意是發念處。

致知，無毫釐之不盡。守其所止，無須臾之或離。致知，如一事只知得三分，這三分知得者是眞實，那七分不知者是虛僞。爲善，須十分知善之可好，若知得九分，而一分未盡，只此一分未盡，便是鶻突苟且之根。少間說便爲惡也不妨，便是意不誠。所以貴致知，窮到極處謂之「致」。或得於小而失於大，或得於始而失於終，或得於此而失於彼，或得於己而失於人，極有深淺。惟致知，則無一事之不盡，無一物之不知。以心驗之，以身體之，逐一理會過，方堅實。

說爲學次第，曰：『本末精粗，雖有先後，然一齊用做去。且如致知、格物而後誠意，不成說自家物未格，知未至，且未要誠意，須待格了，知了，卻去誠意。安有此理！　聖人亦只說大綱自然底次序是如此。拈著底，須是逐一旋旋做將去始得。常說田子方說文侯聽樂處，亦有病。不成只去明官，不去明音，亦須略去理會始得。不能明音，又安能明（官）〔宮〕！或以宮爲商，以角爲徵，自家緣何知得。且如「籩豆之事，則有司存」，非謂都不用理會籩豆，但比似容貌、顏色、辭氣爲差緩耳。又如官名，在孔子有甚緊要處？　聖人一聽得郯子會，便要去學。蓋聖人之學，本末精粗，無一不備，但不可輕本而重末也。今人閒坐過了多少日子，凡事都不肯去理會。且如儀禮一節，自家立朝不曉得禮，臨事有多少利害！』

吳仁甫問：『誠意在致知、格物後，如何？』曰：『源頭只在致知。知至之後，如從上面放水來，已自迅流湍決，（以）〔只〕是臨時又要略略撥剔，莫令壅滯爾。』

問：『誠意莫只是意之所發，制之於初否？』曰：『若說制，便不得。須是先致知、格物，方始得。人莫不有知，但不能致其知耳。致其知者，自裏面看出，推到無窮盡處；自外面看入來，推到無去處；方始得了，意方可誠。致知、格物是源頭上工夫。看來知至便自心正，不用「誠意」兩字也得。然無此又不得，譬如過水相似，無橋則過不得。意有未誠，也須著力。不應道知已至，不用力。』

知若至，則意無不誠。若知之至，欲著此物亦留不住，東西南北中央皆著不得。若是不誠之人，亦不肯盡去，亦要留些子在。

問：『知至到意誠之間，意自不聯屬。須是別識得天理人欲分明，盡去人欲，全是天理，方誠。』曰：『固是。這事不易言。須是格物精熟，方到此。居常無事，天理實然，有纖毫私欲，便能識破他，自來點檢慣了。譬有賊來，便識得，便捉得他。不曾用工底，與賊同眠同食也不知！』

周震亨問知至、意誠，云：『有知其如此，而行又不如此者，是如何？』

曰：『此只是知之未至。』問：『必待行之皆是，而後驗其知至歟？』曰：『不必如此說。而今說與公是知之未至，公不信，且去就格物、窮理上做工夫。窮來窮去，末後自家眞個見得此理是善與是惡，自心甘意肯不去做，此方是意誠。若猶有一毫疑貳底心，便是知未至，意未誠，久後依舊去做。然學者未能便得會恁地，須且致其知，工夫積累，方會知至。』

『「知至而后意誠」，須是眞知了，方能誠意。知苟未至，雖欲誠意，固不得其門而入矣。惟其胸中了然，知得路逕如此，知善之當好，惡之當惡，然後自然意不得不誠，心不得不正。』因指燭曰：『如點一條蠟燭在中間，光明洞達，無處不照，雖欲將不好物事來，亦沒安頓處，自然著它不得。若是知未至，譬如一盞燈，用罩子蓋住，則光之所及者固可見，光之所不及處則皆黑暗無所見，雖有不好物事安頓在後面，固不得而知也。炎錄云：『知既至，則意可誠。如燈在中間，纔照不及處，便有賊潛藏在彼，不可知。若四方八面都光明了，他便無著身處。』所以貴格物，如佛、老之學，它非無長處，但它只知得一路。其知之所(以)及者，則路逕甚明，無有差錯，其知所不及處，則皆顛倒錯亂，無有是處，緣無格物工夫也。』問：『物未格時，意亦當誠。』曰：『固然。豈可說物未能格，意便不用誠！自始至終，意常要誠。如人適楚，當南其轅。豈可謂吾未能到楚，且北其轅！但知未至時，雖欲誠意，其道無由。如人夜行，雖知路從此去，但黑暗，行不得。所以要得致知。知至則道理坦然明白，安而行之。今人知未至者，也知道善之當好，惡之當惡。然臨事不如此者，只是實未曾見得。若實見得，自然行處無差。』

欲知知之眞不眞，意之誠不誠，只看做不做如何。眞個如此做底，便是知至、意誠。

問『知至而后意誠』。曰：『知則知其是非。到意誠實，則無不是，無有非，無一毫錯，此已是七八分人。然又不是今日知至，意亂發不妨，待明日方誠。如言孔子「七十而從心」，不成未七十心皆不可從！只是說次第如此。白居易詩云：「行年三十九，歲暮日斜時。孟子心不動，吾今其庶幾！」詩人玩弄至此！』

舜功問：『致知、誠意是如何先後？』曰：『此是當初一發同時做底工夫，及到成時，知至而后意誠耳。不是方其致知，則脫空妄語，猖狂妄行，及到誠意方始旋收拾也。孔子「三十而立」，亦豈三十歲正月初一日乃立乎！白樂天有詩：『吾年三十九，歲暮日斜時。孟子心不動，吾今其庶幾！』此詩人滑稽耳！』

學者到知至意誠，便如高祖之關中，光武之河內。

問『「知至而后意誠」，故天下之理，反求諸身，實有於此。似從外去討得來』云云。曰：『「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也」，弗思耳矣！』㝢聲言『弗思』二字。又笑曰：『某常說，人有兩個兒子，一個在家，一個在外去幹家事。其父卻說道在家底是自家兒子，在外底不是！』

或問：『知至以後，善惡既判，何由意有未誠處？』曰：『克己之功，乃是知至以後事。「惟聖罔念作狂，惟狂克念作聖」。一念纔放下，便是失其正。自古無放心底聖賢，然一念之微，所當深謹。纔說知至後不用誠意，便不是。「人心惟危，道心惟微」，毫釐間不可不子細理會。纔說太快，便失卻此項功夫也。』

問椿：『知極其至，有時意又不誠，是如何？』椿無對。曰：『且去這裏子細窮究。』一日，稟云：『是知之未極其至。』先生曰：『是則是。今有二人：一人知得這是善，這是惡；又有一人眞知得這是善當爲，惡不可爲。然後一人心中，如何見得他是眞知處？』椿亦無以應。先生笑曰：『且放下此一段，緩緩尋思，自有超然見到處。』

誠意，方能保護得那心之全體。

問『實其心之所發，欲其一於理而無所雜』。曰：『只爲一，便誠；二，便雜。「如惡惡臭，如好好色」，一故也。「小人閒居爲不善，止著其善」，二故也。只要看這些便分曉。二者，爲是眞底物事，卻著些假攙放裏，便成詐僞。如這一盞茶，一味是茶，便是眞。才有些別底滋味，便是有物夾雜了，便是二。』

意誠後，推盪得渣滓靈利，心盡是義理。

意誠，如蒸餅，外面是白麵，透裏是白麵。意不誠，如蒸餅外面雖白，裏面卻只是粗麵一般。

『心，言其統體；意，是就其中發處。正心，如戒懼不睹不聞；誠意，如愼獨。』又曰：『由小而大。意小心大。』

又卷一六《大學三・傳六章釋誠意》：『誠其意』，只是實其意。只作一個虛字看，如『正』字之類。

說許多病痛，都在「誠意」章，一齊要除了。下面有些小爲病痛，亦輕可。若不除去，恐因此滋蔓，則病痛自若。

問：「誠意是如何？」曰：「心只是有一帶路，更不著得兩個物事。如今人要做好事，都自無力。其所以無力是如何？只爲他有個爲惡底意思在裏面牽繫。要去做好事底心是實，要做不好事底心是虛。被那虛底在裏面夾雜，便將實底一齊打壞了。」

詣學升堂云云，教授請講說大義。曰：「大綱要緊只是前面三兩章。君子小人之分，卻在「誠其意」處。誠於爲善，便是君子；不誠底便是小人，更無別說。」

器遠問：「『物格，知至了，如何到誠意又說「毋自欺也」？毋者，禁止之辭？」曰：「『物既格，知既至，到這裏方可著手下工夫。不是物格、知至了，下面許多一齊掃了。若如此，卻不消說下面許多。看下面許多，節節有工夫。」

亞夫問：「『欲正其心者，先誠其意。』此章當說所以誠意工夫當如何。」曰：「此繼於物格、知至之後，故特言所謂「誠其意者，毋自欺也」。若知之已至，則意無不實。惟是知之有毫末未盡，必至於自欺。且如做一事當如此，決定只著如此做，而不可以如彼。若知之未至，則當做處便夾帶這不當做底意在。當如此做，又被那要如彼底心牽惹，這便是不實，便都做不成。」

問：「知不至與自欺者如何分？」曰：「『小人閒居爲不善，無所不至。見君子而后厭然，揜其不善，而著其善。』只爲是知不至耳。」問：「當其知不至時，亦自不知其至於此。然其勢必至於自欺。」曰：「勢必至此。」頃之，復曰：「不識不知者卻與此又別。論他個，又卻只是見錯，故以不善爲善，而不自知耳。其與知不至而自欺者，固是「五十步笑百步」，然卻又別。」問：「要之二者，其病源只是欠了格物工夫。」曰：「然。」

問劉棟：「看《大學》自欺之說如何？」曰：「不知義理，卻道我知義理，是自欺。」先生曰：「自欺是個半知半不知底人。知道善我所當爲，卻又不十分去爲善；知道惡不可作，卻又是自家所愛，舍他不得，這便是自欺。不知不識，只喚欺，不知不識卻不喚做「自欺」。」

或問「誠其意者毋自欺」。曰：「譬如一塊物，外面是銀，裏面是鐵，便是自欺。須是表裏如一，便是不自欺。然所以不自欺，須是見得分曉。譬如今人見烏喙之不可食，知水火之不可蹈，則自不食不蹈。如寒之欲衣，飢之欲食，則自是不能已。今人果見得分曉，如烏喙之不可食，水火之不可蹈，見善如飢之欲食，寒之欲衣，則此意自實矣。」

自欺，非是心有所慊。外面雖爲善事，其中却實不然，乃自欺也。譬如一塊銅，外面以金裹之，便不是眞金。

「所謂誠其意者，毋自欺也。」《注》云：「心之所發，陽善陰惡，則其好善惡惡，皆爲自欺，而意不誠矣。」而今說自欺，未說到與人說時，方謂之自欺。只是自家知得善好，要爲善，然心中卻覺得微有些沒緊要底意思，便是自欺，便是虛僞不實矣。正如金，已是眞金了，只是鍛鍊得微不熟，微有些渣滓去不盡，顏色或白，或青，或黃，便不是十分精金矣。顏子「有不善未嘗不知」，便是知之至；「知之未嘗復行」，便是意之實。又曰：「如顏子地位，豈有不善！所謂不善，只是微有差失，便能知之；才知之，便更不萌作。只是那微有差失，便是知不至處。」

所謂自欺者，非爲此人本不欲爲善去惡。但此意隨發，常有一念在內阻隔住，不放教表裏如一，便是自欺。但當致知。分別善惡了，然後致其愼獨之功，而力割去物欲之雜，而后意可得其誠也。壯祖。

只今有一毫不快於心，便是自欺也。

看如今未識道理人，說出道理，便恁地包藏隱伏，他元不曾見來。這亦是自欺，亦是不實。想他當時發出來，心下必不安穩。

國秀問：「《大學》誠意，看來有三樣：一則內全無好善惡惡之實，而專事掩覆於外者，此不誠之尤也；一則雖知好善惡惡之爲是，而隱微之際，又苟且以自瞞底；一則知有未至，隨意應事，而自不覺陷於自欺底。」曰：「這個不用恁地分，只是一路，都是自欺，但有深淺之不同耳。」

次早云：「夜來國秀說自欺有三樣底，後來思之，是有這三樣意思。然卻不是三路，只是一路，有淺深之不同。」又因論以「假託」換「掩覆」字云：「「假託」字又似重了，「掩覆」字又似輕，不能得通上下底字。又因論誠與不誠，不特見之於外，只裏面一念之發，便有誠僞之分。譬如一粒粟，外面些皮子好，裏面那些子不好。如某所謂：「其好善也，陰有不好者以拒於內；其惡惡也，陰有不惡者以挽其中。」蓋好惡未形時，已有那些子不好，不惡底藏在裏面了。」

人固有終身爲善而自欺者。不特外面有，心中欲爲善，而常有個不肯底

意思，便是自欺也。須是要打叠得盡。蓋意誠而後心可正。過得這一關後，方可進。

問「自慊」。曰：「人之爲善，須是十分眞實爲善，方是自慊。若有六七分爲善，又有兩三分爲惡底意思在裏面相牽，便不是自慊。須是『如惡惡臭，如好好色』方是。」

「如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊。」慊者，無不足也。如有心爲善，更別有一分心在主張他事，卽是橫渠所謂「有外之心，不可以合天心」也。

「自慊」之「慊」，大意與《孟子》「行有不慊」相類。子細思之，亦微有不同：《孟子》慊訓滿足意多，《大學》訓快意多。橫渠云：「有外之心，蜀錄作『自慊』。不足以合天心。」初看亦只一般。然橫渠亦是訓足底意思多，《大學》訓快意多。問：「《大學》說『自慊』，且說合做處便做，無牽滯於己私，且只是快底意，少間方始心下充滿。孟子謂『行有不慊』，只說行有不滿足，則便餒耳。」曰：「固是。夜來說此極子細。若不理會得誠意意思親切，也說不到此。今看來，誠意『如惡惡臭，如好好色』，只是苦切定要如此，不如此自不得。」

字有同一義而二用者。「慊」字訓足也，「吾何慊乎哉」，謂心中不以彼之富貴而懷不足也；「行有不慊於心」，謂義須充足於中，不然則餒也。如「忍」之一字，自容忍而爲善者言之，則爲忍去忿慾之氣，自殘忍而爲惡者言之，則爲忍了惻隱之心。「慊」字一從「口」，如胡孫兩「嗛」，皆本虛字，看懷藏何物於內耳。如「銜」字或爲銜恨，或爲銜恩，亦同此義。

「誠意」章皆在兩個「自」字上用功。

問：「『毋自欺』是誠意，『自慊』是意誠否？『小人閒居』以下，是形容自欺之情狀；『心廣體胖』是形容自慊之意否？」曰：「然。後段各發明前說。但此處是個牢關。今能致知，知至而意誠矣。驗以日用間誠意，十分爲善矣。有一分不好底意思潛發以間於其間，此意一發，便由斜徑以長，這個卻是實，前面善意卻是虛矣。如見孺子入井，救之是好意，其間有些要譽底意思以雜之；如薦好人是善意，有些要人德之之意，隨後生來；治惡人是好意，有些狼疾之意隨後來，前面好意都成虛了。如垢卦上五爻皆陽，下面只一陰生，五陽便立不住了。《荀子》亦言：「心卧則夢，偷則自行，使之則謀。」見《解蔽篇》。彼言「偷」者，便是說那不好底意。若曰「使之則謀」者，則在人使之如何耳。謀善謀惡，都由人，只是那偷底可惡，故須致知，要得早辨而豫戒之耳。」

或問「自慊」、「自欺」之辨。曰：「譬如作蒸餅，一以極白好麵自裏包出，內外更無少異，所謂「自慊」也；一以不好麵做心，卻以白麵作皮，務要欺人。然外之白麵雖好而易窮，內之不好者終不可揜，則乃所爲「謂」「自欺」也。」

問：「『誠其意者，毋自欺也。』近改注云：「自欺者，心之所發若在於善，而實則未能，不善也。」『若』字之義如何？」曰：「『若』字只是外面做得來一似都善，其實中心有些不愛，此便是自欺。前日得孫敬甫書，他說「自慊」字，似差了。其意以爲，好善「如好好色」，惡惡「如惡惡臭」，如此了然後自慊。看經文，語意不是如此。「此之謂自慊」，謂「如好好色，惡惡臭」，只此便是自慊。是合下好惡時便是要自慊了，非是做得善了，方能自慊也。自慊正與自欺相對，不差毫髮。所謂「誠其意」，便是要「毋自欺」，非至誠其意了，方能不自欺也。所謂不自欺而慊者，只是要自快足我之志願，不是要爲他人也。誠與不誠，自慊與自欺，只爭這些子毫髮之間耳。」又曰：「『自慊則一，自欺則二。自慊者，外面如此，中心也是如此，表裏一般。自欺者，外面如此做，中心其實有些子不願，外面且要人道好。只此便是二心，誠僞之所由分也。」

問「『誠意』章。曰：「『過此關，方得道理牢固。』或云：『須無一毫自欺，方能自慊。必十分自慊，方能不自欺，故君子必愼獨。』曰：「固是。然『欲誠其意者，先致其知』。知若未至，何由得如此？蓋到物格、知至後，已是意誠八九分了。只是更就上面省察，如用兵禦寇，寇雖已盡翦除了，猶恐林谷草莽間有小小隱伏者，或能間出爲害，更當搜過始得。」

問：「『知至而後意誠』，則知至之後，無所用力，意自誠矣。《傳》猶有愼獨之說，何也？」曰：「『知之不至，則不能愼獨，亦不肯愼獨。惟知至者見得實是實非，灼然如此，則必戰懼以終之，此所謂能愼獨也。如顏子「請事斯語」，曾子「戰戰兢兢」，終身而後已，彼豈知之不至。然必如此，方能意誠。蓋無放心底聖賢，「惟聖罔念作狂」。一毫少不謹懼，則已墮於意欲之私矣。此聖人教人徹上徹下，不出一「敬」字也。蓋「知至而後意誠」，則知至之後，意已誠矣。猶恐隱微之間有所不實，又必提掇而謹之，使無毫髮妄馳，則表裏隱顯無一不實，而自快慊也。」

問：「或言，知至後，煞要著力做工夫。竊意致知是著力做工夫處。到

知至，則雖不能無工夫，然亦無大段著工夫處。』曰：『雖不用大段著工夫，但恐其間不能無照管不及處，故須著防閑之，所以說「君子愼其獨也」。』行夫問：『先生常言知既至後，又可以驗自家之意誠不誠。』先生久之曰：『知至後，意固自然誠。但其間雖無大段自欺不誠處，然亦有照管不著所在，所以貴於愼其獨。至於有所未誠，依舊是知之未眞。若到這裏更加工夫，則自然無一毫之不誠矣。』【略】

問：『「誠於中，形於外」，是實有惡於中，便形見於外。然誠者，眞實無妄，安得有惡！有惡，不幾於妄乎？』曰：『此便是惡底眞實無妄，善便虛了。誠只是實，而善惡不同。實有一分惡，便虛了一分善；實有二分惡，便虛了二分善。』

『誠於中，形於外。』《大學》和『惡』字說。此『誠』只是『實』字也。惡者卻是無了天理本然者，但實有其惡而已。

陸九淵《陸九淵集・語録上》『所謂誠其意者，無自欺也』一段，總是修身、齊家、治國、平天下之要，故反覆言之。如惡惡臭，如好好色，乃是性所好惡，非出於勉強也。自欺是欺其心，愼獨即不自欺。誠者自成，而道自道也，自欺不可謂無人知。十目所視，十手所指，其嚴若此。

真德秀《講筵卷子・誠意章》臣按自欺自慊音慊兩言，乃此章之綱領。常人之情，本非眞欲爲善，但假飾於外以欺人。然人不可欺，徒以自欺而已。惟眞心爲善者，純於爲己。故好善則如好好色，非爲人而好也。惡不善如惡惡臭，非爲人而惡也。蓋必力於爲善而去其不善，然後己之心快且足焉。夫是之謂自慊。然又必曰謹獨云者，常人爲善，初非實意，故處顯明之地，則尚或知勉。至處幽隱之地，則肆然無所忌矣。此即所謂自欺也。自古聖賢之學，以謹獨二字爲入德之門。故此篇言之。而《中庸》首章亦曰莫見乎隱，莫顯乎微，故君子謹其獨也。末章又曰，《詩》云潛雖伏矣，亦孔之昭。故君子內省不疚，無惡於志。君子之所不可及者，其惟人之所不見乎。《詩》曰相在爾室，尚不愧於屋漏。故君子不動而敬，不言而信。聖賢心法相傳，莫要於此詩。人稱文王之德，曰不顯亦臨，無斁亦保。言其雖居幽隱之地，亦若有臨乎其上者。雖無厭倦之意，亦常有以自守焉。此所謂純亦不已也。漢成帝臨朝淵默，尊嚴若神。論者以爲有穆穆天子之容。其在宮中，則湛於酒色，淇與妃同。委政外家，迄成新莽之篡。計其當時，必謂人無知者。而其荒淫之行，播之天下，書之史冊，卒不可揜。由其昧於謹獨故也。惟陛下以文王爲法，臨朝必敬。而退居深宮，亦必敬。對羣臣必敬，而退與嬪御近習處，亦必敬。如此則於謹獨之道得矣。若漢成之縱欲，無足爲聖明道者，亦願眡以爲監焉。實天下幸甚。

又《講筵卷子・大學致知誠意二章》臣某昨於二章，已嘗各貢愚論矣。又嘗聞朱熹之說，以爲致知誠意，乃學者兩關。致知者，夢與覺之關。透得此關方是覺，不然則夢。誠意者，惡與善之關。透得此關方是善，不然則惡。大學之道，惟此兩節爲最難。故熹以關譬之。過此兩節，則根基已立，有用力之地矣。若知有未至，則見理不明。雖彷彿一二，未免如夢寐之恍惚，非眞見也。意有未誠，則爲善不實。雖假竊一二，猶以文錦蒙敝絮，又豈眞無惡者乎。然爲善所以不實者，自見理不明始。故曰，欲誠其意者，先致其知。

臣某又嘗恭聞高宗皇帝有曰，人欲明道見理，非學問不可。惟能務學，則知古今治亂成敗，與夫君子小人善惡之迹。善所當爲，惡所當戒。正心誠意，率由於此。夫務學然後能明道見理，明道見理然後能誠意正心，與《大學》之言脗若合符。高宗皇帝是時春秋二十有五爾。而聖學高明，深造其極已如此，陛下可不服膺而加勉乎。

金履祥《大學疏義》富潤屋，德潤身，心廣體胖。故君子必誠其意。

潤，浸漬灌注，自然光澤之謂。富之潤屋，引以喻德之潤身也。心無愧怍，是廣大寬平，而體常舒泰。心無愧怍者，自慊之功也。行有不慊於心，則心有愧怍，而氣餒矣。尙何體胖之有乎。此君子所以必實用其力於內也。

右傳之六章，釋誠意。

誠意一章，大要自欺是誠意之反說，自慊是誠意之正義，而謹獨是誠意之工夫。則所以無自欺而常自慊者也。一章之中，分爲四段。合而觀之，首段之言最爲切密，其餘三段皆首段之反證耳。何者，首段之義以毋自欺解誠意之本文，復以自慊數語說毋自欺之意態，而以謹獨結之，已爲切密。故二三段申明自欺敗漏之可畏，此首段之反也。第四段終言自慊功效之著，形此首段之證也。此皆聖賢喫緊爲人，所以卽首段之意，而反覆丁寧之也。又以四段分而觀之，前兩節一正一反，而皆以謹獨爲結語。則後兩段一反一正，皆所以言謹獨之形著耳。何者，首段正說君子誠意之工夫，固當在於謹獨。

第二段反說小人自欺之極弊，則不可不先於謹獨。第三段則申言幽獨之形見可畏，第四段則接言謹獨之形著可樂。而其間語意相續，終始相生，前後相應，無一語不切者。於諸章工夫，最爲痛切。朱子嘗以是爲善惡之關矣。學者將學爲君子，而此關未渡，則聰明才智，祇爲小人飾情矯行之資，行皆大盜，而何以爲君子也哉。然不先於致其知，則必不能誠其意。而致知誠意，如車兩輪，廢一不可。故朱子於此章之後，復申明之。謂心體之明有所未盡，則其所發必有不能實用其力。而苟焉以自欺者，蓋其知之也糊塗，則其行之也必苟且。其見之不眞切，則其爲之也必不痛快。然世固有知之而未嘗行之者。借曰其知之有未眞，然亦其意之不能實。故朱氏又曰，然或已明而不謹乎此，則其所明又非己有，而無以爲進德之基。蓋致知不過知之而已，誠意則是果然行之，乃爲君子之實地。故曰進德之基。基者，實地之謂也。不誠其意，則無以行之。而其所知者，亦徒知之而已矣。又況知之明而心不實，則下者耀明智以爲誇，高者玩道理以爲易。而其甚者，明知故犯，吾未如之何矣。故朱子嘗曰，未過此關，猶有七分小人在。以爲知之雖明，而未能保其不爲小人也。是以於此章之下附注之，又復扣關而言之，以爲其序不可亂，其功不可闕。序之不可亂者，蓋欲誠其意，必致其知，非謂知未至而意可實也。功之不可闕者，蓋致知而又誠其意，非謂知既至則意不待誠而自誠也。間嘗載考《大學》諸章之傳，其首辭結語，皆承上接下言之。而其中間亦發明一節生一節之意。是以序言也。獨誠意一章，上不接致知，爲言曰，所謂誠意在致其知。下不接正心，爲言曰，所謂正心在誠其意。而乃單言之。至於致知補傳，誠意正傳，亦只各發本章之意，是截斷而不以序言也。然則自正心以下，皆以序言。自正心以上，獨不以序言何也。蓋心身家國，天下各是一節之事。而致知誠意二者，同爲心上之事。心統知意者也。知者，心之知。意者，心之發也。上而致知誠意，乃正心之材料。下而修身齊家治國平天下，乃正心之推拓。故於下諸節，以序推，此獨不以序推也。若自致知而推其序，以至誠意。自誠意而推其序，以至正心。則是一心之中，又自截作三節，而心上工夫卻自分成三次，豈其理耶。聖賢於此，皆以序言於經，而獨不以序言於傳。蓋經言工夫節次之大綱，而傳明工夫端緒之一致。經傳固互相發也。所謂聖賢言語，直看橫看，無非道理，是意也，聞之先師魯齋王文憲，北山何文定言爲然。

正心

林之奇《尚書全解》卷一六

伊尹拜手稽首曰，修厥身，允德協於下，惟明后。先王子惠困窮，民服厥命，罔有不悅。並其有邦厥鄰，乃曰，後我后，后來無罰。王懋乃德，視乃厥祖，無時豫怠。奉先思孝，接下思恭。視遠惟明，聽德惟聰。朕承王之休無斁。

伊尹於是而盡敬於太甲，拜手稽首以致其言，而又陳其所以告戒之意也。孟子曰，惻隱之心，人皆有之。羞惡之心，人皆有之。是非之心，人皆有之。辭遜之心，人皆有之。凡有四端於我者，知皆擴而充之。若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海。苟不充之，不足以事父母。人有仁義禮智也，豈以獨善其一身而已哉。其心擴而充之，使其四端之充實，輝光發見於外，使四海之人咸受其賜，然後爲能盡其性之所固有。此古聖人之治天下，所以始於致知格物，正心誠意，以修其身矣。而遂舉斯心以加諸彼，至於家齊國治而天下平也。太甲之居於桐宮，既能自怨自艾，處仁遷義，以聽伊尹之訓己，其於欲敗度縱敗禮以速戾於厥躬者，亦已悔而不復爲矣。於是伊尹以冕服奉之，以歸於亳，始踐天子之位。於是時也，既能處仁遷義，則是既以伊尹之訓，正心誠意以修厥身，而成其允德矣。故在夫以其仁義禮智之實，擴而充之，使天下咸受其賜，然後爲能盡爲君之道。是以伊尹於其始踐位，既言君之與民，其勢相須以生，蓋其爲皇天之所眷佑，克終允德，以爲萬世無疆之休矣。於是又欲善推其所爲，以惠及斯民也。故遂告之曰，人君之正心誠意，以修厥身，必使允行之德，協於羣下之心，然後可以爲明后也。蘇氏曰，允德，信有德也。下之協從，從其非僞者。蓋欲天下中心，悅而誠服。苟非其德出於固有之誠心，未有能至者。既言其理之如是，於是又以祖成湯之允德所以協於下者，發明其意，而盡其義也。孟子曰，人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運於掌上。蓋先王之治天下，所以能使天下中心悅而誠服者無他，惟其不忍人之政，出於不忍人之心而已。其愛養百姓之心，惟恐一夫之失。其所視民之有困窮而無告者，哀矜惻隱，若己實致之於困窮之地者，故其愛惠之

心也若子然。既視之若子矣，豈有不能盡其所以撫字鞠育之道哉。故困窮之民，先王之所以受天命之本於困窮而能子惠之，則其深仁厚澤，無所不被，蓋可見矣。惟其子惠及於困窮，則斯民信其有愛人利物之心矣。

史浩《尚書講義》卷三　堯曰，格汝舜。舜曰，格汝禹。堯以道治，舜德升聞，故以禪舜。舜遜於德弗嗣，已而嗣位，德足以堪之故也。是以《禹謨》所敘，罔匪以德。至是帝堯大學之道，得所付矣。大學之道，在明明德。舜得是道，所言所行，罔非明德。史謂明德是虞帝始，蓋以此也。今舜告老，復欲禪禹。禹曰朕德罔克，民不依。此亦舜遜於德弗嗣之意也。舜弗遜其人而禹遜皐陶，且曰皐陶邁種德，夫德貴於根深而柢固也。皐陶種德，如農者之深耕易耨，固其根本，所以能穫。蓋大學之道，以正心誠意爲本，所以能明明德於天下也。正心誠意，可謂種之德也。進而至於平天下，可謂遠也。蓋一年之計，莫如種穀。十年之計，莫如種木。百年之計，莫如種德。種德及遠，故曰邁也。皐陶之德既下於民，民懷其德，素望已著，禹自以爲不足，是以遜之。蓋知其德可以平天下也。帝念哉者，欲舜念念不忘皐陶之德。禹所以爲皐陶地者，至矣。念者，心不暫捨，造次顛沛必於是，念之在茲德也，釋之在茲亦德也。名之必可言，言之必可行，亦德也。出而見於事業，亦德也。惟帝念功，念皐陶種德之功也，其亦可以付託矣。舜因其言，故曰皐陶惟茲臣庶罔或干予，正是其下皆正也。汝作士以刑輔教，而吾彝倫得敘也。期於予治而民協於中，刑乃措而不用，是皐陶懋此大德，而教中於民之功，不可不念也。而皐陶不自以爲德，歸德於舜，謂刑之所以不用者，帝以好生之德，洽於民心，而其所致之實，本於帝德之罔愆也。

又卷四　皐陶曰，俞，師汝昌言。禹曰，都，帝，慎乃在位。帝曰，俞。禹曰，安汝止，惟幾惟康，其弼直。惟動丕應徯志，以昭受上帝，天其申命用休。帝曰，吁，臣哉鄰哉，鄰哉臣哉。

皐陶曰，俞，信如其言也。然帝實欲師汝昌言，今汝言益稷之功固美矣，而帝之所以覬聞於汝者，汝未嘗言也。禹於是乃言曰，都，帝，謹乃在位。夫舜以大德得位，而禹猶欲其謹乃在位，則位之難保可知矣。舜視棄天下如敝屣，兢兢業業，夫豈以位爲樂哉。其曰俞者，敬領其昌言也。禹又以無安厥位，惟危，欲安汝止，以盡其保位之道。《大學》所謂人君止於仁。君苟能仁，斯安厥位。然而仁豈外求而得哉，在吾心爾。凡人之心，生無不直。惟幾惟康，可以弼直。不然，是罔之生也。是故聖人惟幾也，戒謹於微而弗著。惟康也，戒謹於安而弗危。輔之翼之，吾之直心於是乎在。淵乎其靜，皎乎其明，故能止其所也。此帝王治心之要，《大學》所謂正心誠意之旨也。禹之昌言，可謂破的矣。心既直矣，以吾之心合天下之心，天下之期待於我者，莫不丕應矣。是人予之也。人予之，則天予之矣。天予之，則申明用休，所謂宜民宜人，受祿於天也。此禹之昌言，徑指人心，明白如此。舜安得而不師之乎。禹既以正心之要專責於舜，舜方嘆曰，吁，爲天下豈不在君臣相得，何獨在我乎。於是臣鄰之助，股肱耳目之喻，方發於口矣。禹非不知此理也。顧其君方有意師其昌言，不得不端本澄源，而責效於其君之心也。

朱熹《壬午應詔封事》　八月七日，左迪功郎監潭州南嶽廟臣朱熹，謹昧死再拜，上書於皇帝陛下。臣恭惟太上皇帝，再造區夏，受命中興，憂勤恭儉三十六年，春秋未高，方內無事，乃深惟天下國家之至計，一旦而舉四海之廣，天位之尊，斷自宸衷，傳之聖子。皇帝陛下恭承慈訓，應期御歷，爰初踐阼，曾未幾何，而設施注措之間，所以大慰斯民之望者，新而又新，曾靡虛日，其規摹固已宏遠矣。然猶且謙沖退託，不以聖智自居，首下明詔，以求直言，此尤足以見帝王之高，致知爲治之先務也。天下幸甚。臣竊伏草茅，深自惟念，天下之大，不爲無人，忠言嘉謨，崇論宏議，計已日陳於陛下之前，尚恐不足仰望清光，無以少備採擇，況臣之愚，雖欲效其區區，豈能有補於萬分之一哉。又惟即位求言，累聖相承，以爲故事，則未知今日陛下之意，姑以備故事而已耶，抑眞欲博盡羣言以冀萬一之助也。臣誠愚昧，不知所出。然愛君尊主，出於犬馬之誠，有不能自已者。故昧死言之，惟陛下留聽。臣伏讀詔書有曰，朕躬有過失，朝政有闕遺，斯民有戚休，四海有利病，並許中外士庶直言極諫者。臣竊以陛下潛德宮府，幾三十年，不邇聲色，不殖貨利，無一物之嗜好，形於宴私。無一事之過失，聞於中外。昧爽而朝，嚴恭寅畏，仁孝之德，孚於上下。所以大繫羣生之仰望，儲發太上之深慈，以至於膺受付託，奄有萬方者，其必有以致之矣。然則聖躬之過失，臣未之聞也。今者臨御未幾，而延登故老，召用直臣。抑僥倖以正朝綱，雪冤憤以作士氣。貢奉之私，不輸於內帑。恭儉之德，日聞於四方。凡天下之人，所欲而未行，所患而未去者，以次罷行，幾無遺恨。然則朝政之闕遺，臣亦未之聞也。至於斯民之戚休，四海之利病，則有之矣。然臣屏伏閭陬十有餘年，足迹未嘗及乎四方，

其見聞所及之一二，內自隱度，皆非今日所宜道於陛下之前者。不敢毛舉以瀆聖聽。至若陰拱拱嘿，終不爲陛下一言，則又非臣之所敢安也。臣聞召公之戒成王曰，若生子，罔不在厥初生，自貽哲命。孟子之言亦曰，雖有智慧，不如乘勢。方今天命之眷顧方新，人心之斬向方切，此亦陛下端本正始，自貽哲命之時，因時順理，乘勢有爲之會也。又況陛下聖德隆盛，天下之人傳誦道說，有年於茲。今者正位宸極，萬物咸覩，其心蓋皆以非常之事，非常之功，望於陛下，不但爲守文之良主而已也。然而祖宗之境土未復，宗廟之讐恥未除，戎虜之姦謀不常，生民之困悴已極，方此之時，陛下所以汲汲有爲以副生靈之望者，當如何哉。然則今日之事，非獨陛下不可失之時，抑國家盛衰治亂之機，廟社安危榮辱之兆，亦皆決乎此矣。蓋陛下者，我宋之盛主。而今日者，陛下之盛時。於此而不副其望焉，則祖宗之遺黎裔胄，不復有所歸心矣。可不懼哉，可不懼哉。臣愚死罪，竊以爲聖躬雖未有過失，而帝王之學不可以不熟講也。朝政雖未有闕遺，而修攘之計不可以不早定也。利害休戚，雖不可偏以疏舉，然本原之地不可以不加意也。蓋學不講則過失萌矣，計不定則闕遺大矣，本不端則末流之弊不可勝言矣。臣請得爲陛下詳言之。臣聞之，堯舜禹之相授也，其言曰，人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。夫堯舜禹，皆大聖人也。生而知之，宜無事於學矣。而猶曰精，猶曰一，猶曰執者，明雖生而知之，亦資學以成之也。陛下聖德純茂，同符古聖，生而知之，臣所不得而窺也。然竊聞之道路，陛下毓德之初，親御簡策，衡石之程，不過諷誦文辭吟咏情性而已。比年以來，聖心獨詣，欲求大道之要，又頗留意於老子釋氏之書。疎遠傳聞，未知信否。然私獨以爲若果如此，則非所以奉承天錫神聖之資，而躋之堯舜之盛者也。蓋記誦華藻，非所以探淵源而出治道。虛無寂滅，非所以貫本末而立大中。是以古者聖帝明王之學，必將格物致知，以極夫事物之變。使事物之過乎前者，義理所存，纖微畢照，瞭然乎心目之間，不容毫髮之隱。則自然意誠心正，而所以應天下之務者，若數一二辨黑白矣。苟惟不學，與學焉而不主乎此，則內外本末顛倒繆戾，雖有聰明睿智之資，孝友恭儉之德，而智不足以明善，識不足以窮理，終亦無補乎天下之治亂矣。然則人君之學與不學，所學之正與不正，在乎方寸之間。而天下國家之治不治，見乎彼者如此其大，所繫豈淺淺哉。《易》所謂差之毫釐，繆以千里，此類之謂也。蓋致知格物者，堯舜所謂精一也。正心誠意者，堯舜所謂執中也。自古聖人口授心傳，而見於行事者，惟此而已。至於孔子集厥大成，然進而不得其位以施之天下，故退而筆之以爲六經，以示後世之爲天下國家者。於其間語其本末終始，先後之序，尤詳且明者，則今見於戴氏之記，所謂《大學》篇者是也。故承議郎程顥，與其弟崇政殿說書頤，近世大儒，實得孔孟以來不傳之學，皆以爲此篇乃孔氏遺書，學者所當先務，誠至論也。臣愚伏願陛下捐去舊習，無用浮華之文。攄斥似是而非邪詖之說，少留聖意於此遺經，延訪眞儒深明厥旨者，置諸左右，以備顧問。研究充擴，務於至精至一之地，而知天下國家之所以治者，不出乎此。然後知體用之一原，顯微之無間，而獨得乎堯舜禹湯文武周公孔子之所傳矣。

又《庚子應詔封事》 四月二十一日，宣教郎權發遣南康軍事兼管內勸農事提轄本軍界分諸鋪遞角借緋臣朱熹，謹齋沐奉疏，東向再拜，昧死獻於皇帝陛下。臣伏覩三月九日，陛下可議臣之奏，申敕監司郡守，條具民間利病，悉以上聞，無有所隱。臣以布衣諸生，蒙被聖恩，待罪偏壘，乃獲遭值仁聖求言願治，不問踈遠如此，其敢不悉心竭慮，以塞詔旨。然臣嘗病獻言者不惟天下國家之大體，而毛舉細故以爲忠。聽言者不察天下國家之至計，而抉摘隱伏以爲明。是以獻言雖多，而實無所益於人之國。聽言雖廣，而實無以盡天下之美。臣誠不佞，然不敢專以淺意小言仰奉明詔，惟陛下幸於其大者，垂聽而審行之，則天下幸甚。臣嘗謂天下國家之大務，莫大於恤民。而恤民之實在省賦，省賦之實在治軍。若夫治軍者賦以爲恤民之本，則又在夫人君正其心術，以立紀綱而已矣。董子所謂正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正萬民，正萬民以正四方，蓋謂此也。

又《己酉擬上封事》 具位臣朱熹，敢拜手稽首言曰，臣竊惟皇帝陛下，有聰明睿智之資，有孝友溫恭之德，有寬仁博愛之度，有神武不殺之威。養德春宮，垂二十年。一旦受命，慈皇親傳大寶。龍飛虎變，御極當天。凡在覆載之間，稍有血氣之屬，莫不延頸舉踵，觀德聽風。而臣適逢斯時，首蒙趣召，且辱賜對，得近日月之光。感幸之深，其敢無說，以效愚忠之一二。蓋臣聞古之聖賢，窮理盡性，備道全德。其所施爲，雖無不中於義理，然猶未嘗少有自足之心。是其平居所以操存省察，而致其懲忿窒欲遷善改過之功者，固無一念之間斷。及其身之所履，有大變革，則又必因是而有以大警動於其心焉，所以謹初始而盡自新也。伊尹之告太甲曰，今王嗣厥德，罔不在初。

又曰，今嗣王新服厥命，惟新厥德。召公之戒成王曰，若生子，罔不在厥初生，自貽哲命。今天其命哲，命吉凶，命歷年，知今我初服，肆惟王其疾敬德。蓋深以是而望於其君，其意亦已切矣。今者陛下自儲貳而履至尊，由監撫而專聽斷，其爲身之變革，孰有大於此者。則凡所以警動其心而謹始自新者，計已無所不用其極矣。而臣之愚，猶竊有懼焉者。誠恐萬分有一所以警動自新之目或未悉舉，則釁孽之萌將有作於眇綿之間，出於防慮之外者。是以輒忘踈賤，而妄以平日私憂過計之所及者，深爲陛下籌之。則若講學以正心，若修身以齊家，若遠便嬖以近忠直，若抑私恩以抗公道，若明義理以絕神姦，若擇師傅以輔皇儲，若精選任以明體統，若振綱紀以厲風俗，若節財用以固邦本，若修政事以攘夷狄。凡是十者，皆陛下所當警動自新，而不可一有闕焉者也。臣不勝犬馬愛君憂國之誠，輒敢事爲之說，而昧死以獻。謹條其事如左。

其一，所謂講學以正心者。臣聞天下之事，其本在於一人。而一人之身，其主在於一心。故人主之心一正，則天下之事無有不正。人主之心一邪，則天下之事無有不邪。如表端而影直，源濁而流汙，其理有必然者。是以古先哲王欲明其德於天下者，莫不壹以正心爲本。然本心之善，其體至微。而利欲之攻，不勝其衆。嘗試驗之一日之間，聲色臭味，游衍馳騁，土木之華，貨利之殖，雜進於前。日新月盛，其間心體湛然，善端呈露之時，蓋絕無而僅有也。苟非講學之功有以開明其心，而不迷於是非邪正之所在，又必信其理之在我而不可以須臾離焉，則亦何以得此心之正勝利欲之私，而應事物無窮之變乎。然所謂學，則又有邪正之別焉。味聖賢之言，以求義理之當。察古今之變，以驗得失之幾。而必反之身以踐其實者，學之正也。涉獵記誦，而以雜博相高。割裂裝綴，而以華靡相勝。反之身則無實，措之事則無當者，學之邪也。學之正而心有不正者鮮矣，學之邪而心有不邪者亦鮮矣。故講學雖所以爲正心之要，而學之邪正其繫於所行之得失，而不可不審者又如此。《易》曰，正其本，萬事理。差之毫釐，繆以千里。惟聖明之留意焉，則天下幸甚。

又《答張敬夫》 奏草已得竊觀，所論該貫詳明，本末巨細，無一不舉。不欲有爲則已，如欲有爲，未有舍此而能濟者。但使介遂行，此害義理失幾會之大者。若虜人有謀，不拒吾請，假以容車之地，使得徃來朝謁，不知又將何以處之。今幸彼亦無謀，未納吾使。不若指此爲釁，追還而顯絕之，乃爲上策。若必待彼見絕而後應之，則進退之權，初不在我，而非所以爲正名之舉矣。尊兄所論，雖不見郤，然只此一大節目，便已乖戾。而他事又未有一施行者。竊意虞公亦且繆爲恭敬，未必眞有信用之實。不若早以前議與之判決。如其不合，則奉身而退，亦不爲無名矣。蓋此非細事。其安危成敗，間不容息。豈可以坐縻虛禮，遂巡閔默，以誤國計，而措其身於顚沛之地哉。必以會慶爲期，竊恐未然之間，卒有事變，而名義不正，彌綸又踈，無復有著手處也。彼若幸而見聽，則更須力爲君相極言學問之道，使其於此開明，則天下之事，不患難立。詳觀四牘，卻似於此有未盡也。嘗常謂天下萬事，有大根本。而每事之中，又各有要切處。所謂大根本者，固無出於人主之心術。而所謂要切處者，則必大本既立，然後可推而見也。如論任賢相，杜私門，則立政之要也。擇良吏，輕賦役，則養民之要也。公選將帥，不由近習，則治軍之要也。樂聞警戒，不喜導諛，則聽言用人之要也。推此數端，餘皆可見。然未有大本不立，而可以與此者。此古之欲平天下者，所以汲汲於正心誠意以立其本也。若徒言正心，而不足以識事物之要。或精覈事情，而特昧夫根本之歸，則是腐儒迂闊之論，俗士功利之談，皆不足與論當世之務矣。吾人向來非不知此，卻是成已功夫，於立本處未甚端的。如不先涵養而務求知見是也。故其論此，使人主亦無下功夫處。今乃知欲圖大者，當謹於微。欲正人主之心術，未有不以嚴恭寅畏爲先務，聲色貨利爲至戒，然後乃可爲者。此區區近日愚見之拙法，若未有孟子手段，不若且循此塗轍之無悔吝也。不審高明以爲如何。

又《大學章句》 所謂修身在正其心者，身有所忿懥，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正。

程子曰：『身有之身當作心。』忿，弗粉反。懥，勅值反。好，樂，並去聲。○忿懥，怒也。蓋是四者，皆心之用，而人所不能無者。然一有之而不能察，則欲動情勝，而其用之所行，或不能不失其正矣。

心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。

心有不存，則無以檢其身，是以君子必察乎此而敬以直之，然後此心常存而身無不修也。

此謂修身在正其心。

右傳之七章。釋正心修身。

此亦承上章以起下章。蓋意誠則眞無惡而實有善矣，所以能存是心以檢其身。然或但知誠意，而不能密察此心之存否，則又無以直內而修身也。○自此以下，並以舊文爲正。

又《朱子語類》卷一五《大學二・經下》 康叔臨問：『意既誠矣，心安有不正？』曰：『誠只是實。雖是意誠，然心之所發有不中節處，依舊未是正。亦不必如此致疑，大要只在致知格物上。如物格、知至上齒弄，雖見得似小，其病卻大。自修身以往，只是如破竹然，逐節自分明去。今人見得似難，其實卻易。人入德處，全在致知、格物。譬如適臨安府，路頭一正，著起草鞋，便會到。未須問所過州縣那個在前，那個在後，那個是繁盛，那個是荒索。工夫全在致知、格物上。』

問：『心，本也。意，特心之所發耳。今欲正其心，先誠其意，似倒說了。』曰：『心無形影，教人如何撐拄。須是從心之所發處下手，先須去了許多惡根。如人家裏有賊，先去了賊，方得家中寧。如人種田，不先去了草，如何下種。須去了自欺之意，意誠則心正。誠意最是一段中緊要工夫，下面一節輕一節。』或云：『致知、格物也緊要。』曰：『致知，知之始；誠意，行之始。』

或問：『意者心之所發，如何先誠其意？』曰：『小底卻會牽動了大底。心之所以不正，只是私意牽去。意才實，心便自正。聖賢下語，一字是一字，不似今人作文字，用這個字也得，改做那一字也得。』

格物者，知之始也；誠意者，行之始也。意誠則心正，自此去，一節易似一節。

致知、誠意兩節若打得透時，已自是個好人。其它事一節大如一節，病敗一節小如一節。

格物者，窮事事物物之理；致知者，知事事物物之理。無所不知，知其不善之必不可爲，故意誠。意既誠，則好樂自不足以動其心，故心正。

格物、致知、正心、誠意，不可著纖毫私意在其中。楊錄云：『便不是矣。』致知、格物，十事格得九事通透，一事未通透，不妨；一事只格得九分，一分不透，最不可。凡事不可著個『且』字。『且』字，其病甚多。

格物、致知、誠意、正心，雖是有許多節次，然其進之遲速，則又隨人資質敏鈍。

大學於格物、誠意，都煅煉成了，到得正心、修身處，只是行將去，都易了。

致知、誠意、正心，知與意皆從心出來。知則主於別識，意則主於營爲。知近性，近體；意近情，近用。

敬之問誠意、正心、修身。曰：『若論淺深意思，則誠意工夫較深，正心工夫較淺；若以小大看，則誠意較緊細，而正心、修身地位又較大，又較施展。』

誠意、正心、修身，意是指已發處看，心是指體看。意是動，心又是該動靜。身對心而言，則心正是內。能如此修身，是內外都盡。若不各自做一節功夫，不成說我意已誠矣，心將自正！則恐懼、好樂、忿懥引將去，又卻邪了。不成說心正矣，身不用管！則外面更不顧，而遂心迹有異矣。須是『無所不用其極』。

或問：『意者，乃聽命於心者也。今曰「欲正其心，先誠其意」，意乃在心之先矣。』曰：『「心」字卒難摸索。心譬如水；水之體本澄湛，卻爲風濤不停，故水亦搖動。必須風濤既息，然後水之體得靜。人之無狀汙穢，皆在意之不誠。必須去此，然後能正其心。及心既正後，所謂好惡哀矜，與修身齊家中所說者，皆是合有底事。但當時時省察其固滯偏勝之私耳。』

問：『心者，身之主；意者，心之發。意發於心，則意當聽命於心。今曰「意誠而后心正」，則是意反爲心之管束矣，何也？』曰：『心之本體何嘗不正。所以不得其正者，蓋由邪惡之念勃勃而興，有以動其心也。譬之水焉，本自瑩淨寧息，蓋因波濤洶湧，水遂爲其所激而動也。更是大學次序，誠意最要。學者苟於此一節分別得善惡、取舍，是非分明，則自此以後，凡有忿懥、好樂、親愛、畏敬等類，皆是好事。大學之道，始不可勝用矣。』

問：『心如何正？』曰：『只是去其害心者。』

或問正心修身。曰：『今人多是不能去致知處著力，此心多爲物欲所陷了。惟聖人能提出此心，使之光明，外來底物欲皆不足以動我，內中發出底又不陷了。』

心機不正，其終必至於敗國亡家。

『誠意正心』章，一說能誠其意，而心自正；一說意誠矣，而心不可不正。

問：『修身齊家亦然否？』曰：『此是交會處，不可不看。』又曰：『誠意以敬爲先。』

或問：『正心、修身，莫有淺深否？』曰：『正心是就心上說，修身是就應事接物上說。那事不自心做出來！如修身，如絜矩，都是心做出來。但正心，卻是萌芽上理會。若修身與絜矩等事，都是各就地頭上理會。』

毅然問：『「家齊，而后國治，天下平。」如堯有丹朱，舜有瞽瞍，周公有管蔡，卻能平治，何也？』曰：『堯不以天下與丹朱而與舜，舜能使瞽瞍不格姦，周公能致辟於管蔡，使不爲亂，便是措置得好了。然此皆聖人之變處。想今人家不解有那瞽瞍之父，丹朱之子，管、蔡之兄，都不須如此思量，且去理會那常處。』

『壹是』，一切也。《漢書・平帝紀》『一切』，顏師古注：『猶如以刀切物，取其整齊。』

李從之問：『「壹是皆以修身爲本」，何故只言修身？』曰：『修身是對天下國家說。修身是本，天下國家是末。凡前面許多事，便是理會修身。「其所厚者薄，所薄者厚」，又是以家對國說。』

問：『《大學解》：「所厚，謂家。」若誠意正心，亦可謂之厚否？』曰：『不可。此只言先後緩急。所施則有厚薄。』

又卷一六《大學三・傳七章釋正心修身》　或問：『「正心」章說忿懥等語，恐通不得「誠意」章？』曰：『這道理是一落索。才說這一章，便通上章與下章。如說正心、誠意，便須通格物、致知說。』

大學於『格物』、『誠意』章，都是鍊成了，到得正心、修身處，都易了。

問：『先生近改「正心」一章，方包括得盡。舊來說作意或未誠，則有是四者之累，卻只說從誠意去。』曰：『這事連而卻斷，斷而復連。意有善惡之殊，意或不誠，則可以爲惡。心有得失之異，心有不正，則爲物所動，卻未必爲惡。然未有不能格物、致知而能誠意者，亦未有不能誠意而能正心者。』

或問『正心』、『誠意』章。先生令他說。曰：『意誠則心正。』曰：『不然。這幾句連了又斷，斷了又連，雖若不相粘綴，中間又自相貫。譬如一竿竹，雖只是一竿，然其間又自有許多節。意未誠，則全體是私意，更理會甚正心！然意雖誠了，又不可不正其心。意之誠不誠，直是有公私之辨，君子小人之分。意若不誠，則雖外面爲善，其意實不然，如何更問他心之正不正！意既誠了，而其心或有所偏倚，則不得其正，故方可做那正心底工夫。』

亞夫問致知、誠意。曰：『心是大底，意是小的。心要恁地做，卻被意從後面牽將去。且如心愛做個好事，又被一個意道不須恁地做也得。且如心要孝，又有不孝底意思牽了。所謂誠意者，譬如飢時便喫飯，飽時便休，自是實要如此。到飽後，又被人請去，也且胡亂與他喫些子，便是不誠。須是誠，則自然表裏如一，非是爲人而做，求以自快乎己耳。如飢之必食，渴之必飲，無一毫不實之意。這個知至，意誠，是萬善之根。有大底地盤，方立得腳住。若無這個，都靠不得。心無好樂，又有個不無好樂底在後；心無忿懥，又有個不無忿懥底在後。知至後，自然無。』

敬之問：『誠意、正心。誠意是去除得裏面許多私意，正心是去除得外面許多私意。誠意是檢察於隱微之際，正心是體驗於事物之間。』曰：『到得正心時節，已是煞好了。只是就好裏面又有許多偏。要緊最是誠意時節，正是分別善惡，最要著力，所以重複說道「必愼其獨」。若打得這關過，已是煞好了。到正心，又怕於好上要偏去。如水相似，那時節已是淘去了濁，十分清了，又怕於清裏面有波浪動蕩處。』

問：『意既誠，而有憂患之類，何也？』曰：『誠意是無惡。憂患、忿懥之類卻不是惡。但有之，則是有所動。』

意既誠矣，後面忿懥、恐懼、好樂、憂患、親愛、賤惡，只是安頓不著在。便是『苟志於仁矣，無惡也』。

問：『心體本正，發而爲意之私，然後有不正。今欲正心，且須誠意否？未能誠意，且須操存否？』曰：『豈容有意未誠之先，且放他喜怒憂懼不得其正，不要管它，直要意誠後心卻自正，如此，則意終不誠矣。所以伊川說：「未能誠意，且用執持。」』

誠意，是眞實好善惡惡，無夾雜。又曰：『意不誠，是私意上錯了；心不正，是公道上錯了。』又曰：『好樂之類，是合有底，只是不可留滯而不消化。無留滯，則此心便虛。』

問：『忿懥、恐懼、憂患、好樂，皆不可有否？』曰：『四者豈得皆無！但要得其正耳，如《中庸》所謂「喜怒哀樂發而中節」者也。』

心有喜怒憂樂則不得其正，非謂全欲無此，此乃情之所不能無。但發而中節，則是；發不中節，則有偏而不得其正矣。

好、樂、憂、懼四者，人之所不能無也，但要所好所樂皆中理。合當喜，不得不喜；合當怒，不得不怒。

四者人所不能無也，但不可爲所動。若順應將去，何「不得其正」之有！如顏子「不遷怒」，可怒在物；顏子未嘗爲血氣所動，而移於人也，則豈怒而心有不正哉！

正心，卻不是將此心去正那心。但存得此心在這裏，所謂忿懥、恐懼、好樂、憂患自來不得。

問：「忿懥、恐懼、好樂、憂患，皆以「有所」爲言，則是此心之正不存，而是四者得以爲主於內。」曰：「四者人不能無，只是不要它留而不去。如所謂「有所」，則是被他爲主於內；心反爲它動也。」

《大學》七章，看「有所」二字。「有所憂患」，憂患是合當有，若因此一事而常留在胸中，便是有。「有所忿懥」，因人之有罪而撻之，才撻了，其心便平，是不有；若此心常常不平，便是有。恐懼、好樂亦然。

「心有所忿懥，則不得其正。」忿懥已自粗了。有事當怒，如何不怒。只是事過，便當豁然，便得其正。若只管忿怒滯留在這裏，如何得心正。「心有所好樂，則不得其正。」如一個好物色到面前，眞個是好，也須道是好，或留在這裏。若將去了，或是不當得他底，或偶然不得他底，便休，不可只管念念著他。

問：「伊川云：「忿懥、恐懼、好樂、憂患，人所不能無者，但不以動其心。」既謂之忿懥、憂患，如何不牽動他心？」曰：「事有當怒當憂者，但過了則休，不可常留在心。顏子未嘗不怒，但不遷耳。」因舉樓中：「果怒在此，不可遷之於彼。」

心不可有一物。喜怒哀樂固欲得其正，然過後須平了。且如人有喜心，若以此應物，便是不得其正。 人傑

看《心有所喜怒說》，曰：「喜怒哀樂固欲中節，然事過後便須平了。謂如事之可喜者，固須與之喜，然別遇一事，又將此意待之，便不得其正。蓋心無物，然後能應物。如一量稱稱物，固自得其平。若先自添著些物在上，而以之稱物，則輕重悉差矣。心不可有一物，亦猶是也。」

「四者心之所有，但不可使之有所私爾。才有所私，便不能化，梗在胸中。且如忿懥、恐懼，有當然者。若定要他無，直是至死方得，但不可先有此心耳。今人多是才忿懥，雖有可喜之事亦所不喜；才喜，雖有當怒之事亦不復怒，便是蹉過事理了，便「視而不見，聽而不聞，食而不知其味」了。蓋這物事才私，便不去，只管在胸中推盪，終不消釋。設使此心如太虛然，則應接萬務，各止其所，而我無所與，則便視而見，聽而聞，食而眞知其味矣。看此一段，只是要人不可先有此心耳。譬如衡之爲器，本所以平物也，今若先有一物在上，則又如何稱！」頌之，復曰：「要之，這源頭卻在那致知上。知至而意誠，則「如好好色，如惡惡臭」，好者端的是好，惡者端的是惡。某常云，此處是學者一個關。過得此關，方始是實。」又曰：「某常謂此一節甚異。若知不至，則方說惡不可作，又有一個心以爲爲之亦無害；以爲善不可不爲，又有一個心以爲不爲亦無緊要。譬如草木，從下面生出一個芽子，這便是不能純一，這便是知不至之所爲。」或問公私之別。曰：「今小譬之：譬如一事，若係公衆，便心下不大段管；若係私己，便只管橫在胸中，念念不忘。只此便是公私之辨。」

「忿懥、好樂、恐懼、憂患，這四者皆人之所有，不能無。然有不得其正者，只是應物之時不可夾帶私心。如有一項事可喜，自家正喜，驀見一可怒底事來，是當怒底事，卻以這喜心處之，和那怒底事也喜了，便是不得其正。可怒事亦然。惟誠其意，眞個如鑑之空，如衡之平，妍媸高下，隨物定形，而我無與焉，這便是正心。」因說：「前在漳州，見屬官議一事，數日不決，卻是有所挾。後忽然看破了，道：「這個事不可如此。」一向判一二百字，盡皆得這意思。此是因事上見這心親切。」

先之問：「心有所好樂，則不得其正。」曰：「心在這一事，不可又夾帶那一事。若自家喜這一項事了，更有一事來，便須放了前一項，只平心就後一項理會，不可又夾帶前喜(之)之心在這裏。有件喜事，不可因怒心來，忘了所當喜處；有件怒事，不可因喜事來，便忘了怒。且如人合當行大門出，卻又有些回避底心夾帶在裏面，卻要行便門出。雖然行向大門出，念念只有個行便門底心在這裏，少刻或自拗向便門去。學者到這裏，須是便打殺那要向便門底心，心如何不會端正！這般所在，多是因事見得分明。前在漳州，有一公事，合恁地直截斷。緣中間情有牽制，被他撓數日。忽然思量透，便斷了，集同官看，覺當時此心甚正。要知此正是正心處。」

敬之問：「「正心」章云：「人之心要當不容一物。」」曰：「這說便是難。

才說不容一物，卻又似一向全無相似。只是這許多好樂、恐懼、忿懥、憂患，只要從無處發出，不可先有在心下。看來非獨是這幾項如此，凡是先安排要恁地，便不得。如人立心要恁地嚴毅把捉，少間只管見這意思，到不消恁地處也恁地，便拘逼了。有人立心要恁地慈祥寬厚，少間只管見這意思，到不消恁地處也恁地，便流入於姑息苟且。如有心於好名，遇著近名底事，便愈好之；如有心於爲利，遇著近利底事，便貪欲。」

陳亮《上孝宗皇帝第二書》 臣恭惟皇帝陛下厲志復讎，不肯圖安於一隅，是有大功於社稷也。而天下之經生學士講先王之道者，反不足以明陛下之心。陛下篤意恤民，每遇水旱，憂見顏色，是有大德於天下也。而天下之才臣智士趨當世之務者，又不足以明陛下之義。論恢復則曰修德待時，論富強則曰節用愛人，論治則曰正心，論事則曰守法。君以從諫務學爲美，臣以識心見性爲賢。論安言計，動引聖人，舉一世謂之正論，而經生學士合爲一辭，以摩切陛下者也。夫豈知安一隅之地，則不足以承天命；忘君父之讎，則不足以立人道。民窮兵疲而事不可已者，不可以常理論；消息盈虛而與時偕行者，不可以常法拘。爲天下之正論而不足以明天下之大義，宜其取輕於陛下也。論恢復則曰精間諜，結豪望；論富強則曰廣招募，括隱漏；論治則曰立志，論事則曰從權。君以駕馭籠絡爲明，臣以奮勵驅馳爲最。察事見情，自許豪傑，舉一世謂之奇論，而才臣智士合爲一辭，以撼動陛下者也。夫豈知坐錢塘浮侈之隅以圖中原，則非其地；用東南習安之衆以行進取，則非其人。財止於府庫，則不足以通天下之有無；兵止於尺籍，則不足以兼天下之勇怯。爲天下之奇論而無取於辦天下之大計，此所以取疑於陛下者也。

唐仲友《館職備對劄子》 自古直道之行，本於正心誠意之間，顯於舉賢放佞之際。故伯益告舜，先以儆戒無虞，罔失法度，繼以任賢勿貳，去邪勿疑。仲虺告湯，先以不邇聲色，不殖貨利，繼以德懋懋官，功懋懋賞。惟陛下防私如禦寇，存公道如護元氣。內察諸存心之初，勿使一毫或出於嗜好之私，而非先王之法度；外察諸用人之際，勿使一職或出於左右之譽，而咈天下之公議。儻有，則斷而去之；既去，則敬而守之。

楊簡《慈湖遺書》卷二　上《繫》曰，聖人洗心。《大學》曰，先正其心。 故後學因之。不察夫上《繫》之洗心，《大學》之正心，皆非孔子之言也。不繫子曰之下。某二十有八而覺，三十有一而又覺。覺此心清明虛朗，斷斷乎無過失。過失皆起乎意。不動乎意，澄然虛明，過失何從而有。某深信此心之自清明，自無所不通，斷斷乎無俟乎復。清之於本虛本明無所不通之中，而起清之之意，千失萬過，朋然而至矣，甚可畏也。某懼學者此心未明，又惑乎洗心正心之論。某朝夕居乎清心堂之中，而不以爲非是，清心洗心正心之說果是也。清心洗心正心之說行，則爲揠苗。非徒無益，而又害之。矧古者堂室，名不三字。今更曰燕堂，燕居之堂也。又郡圃有堂名蓼草。夢草，蓮社之所不納也。今更曰詠春。詠春，孔子之所與也。更企賢堂曰知樂堂，前有水，孔子曰，知者樂水。又曰，水哉。水哉，孔子無說。孟子爲之說。孔子豈特秘其說哉，不可得而說也。更燕衎堂曰艮光。艮，《彖》曰，時止則止，時行則行。動靜不失其時，其道光明。光如日月之光，無思無爲，而無所不照。行止動靜，無非變化。而未始不寂然，是謂艮止，是謂光明。是堂，慤止之所也。亦由是而登也。有行有止，於是因明艮道光明動靜一貫之妙。瀕水小亭曰澄光，卽水之澄光，明此心之澄然而光照。

又卷一三　言有似是而非，似深而淺，似精而粗，足以深入學者之意。 其流毒淪肌膚浹骨髓，未易遽拔者。正以其與學者心術之病同，故合。夫學者心術之中，其潔清無滓濁者寡矣。孔子誨仲由曰，知之爲知之，不知爲不知。學者以不知爲知者，徃徃如是。蓋其用力之久，積學之深，自以爲窮高極遠，蔑以加此。惟無詰焉，詰則必窮，否則好己勝而已矣，其中心亦豈能洞焉而無少留阻。自近世二程尊信《大學》之書，而學者靡然從之。伊川固出明道下，明道入德矣，而尤不能無阻。惟不能無阻，故無以識是書之疵。《大學》曰，欲治其國者先齊其家，欲齊其家者先修其身，欲修其身者先正其心。判身與心而離之，病已露矣，猶未著白。至於又曰欲正其心者先誠其意，欲誠其意者先致其知，致知在格物。噫，何其支也。孔子無此言，顏曾亦無此言，孟子亦無此言。孔子曰忠信，曾子曰忠恕，孟子亦曰天下之本在國，國之本在家，家之本在身而已。他日又曰，仁，人心也。未嘗於心之外起故作意也。又曰，人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。又曰而勿正心。豈於心之外必誠其意，誠意之外又欲致知，致知之外又欲格物哉。取人大中至正之心，紛然而繫之，豈不爲毒。又曰有所恐懼，則不得其正。有所好樂，則不得其正。有所憂患，則不得其正。孔子臨事而懼，作《易》者其有憂患。好賢樂善，何所不可。而惡之也，是安知夫恐懼好惡憂患

乃正性之變化，而未始或動也。又曰，心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。孔子謂心莫知其鄉，而此必曰在正云者，正意象之凝結。孔子所以止絕學者之意者，謂是類也。又曰，在止於至善。夫所謂至善，卽明德之別稱，非有二物，而又加止於之意。禹曰安女止。非外加止於之意也。穆穆文王，於緝熙敬止。渾然圓貫，初無心外作意之態也。而《大學》於是又繼之曰，爲人君止於仁，爲人子止於孝，爲人父止於慈。大禹之安止，文王之敬止，豈頑然無用之止哉。其見於事親曰孝，見於與子曰慈，發於博愛曰仁，見於恭曰敬。而此曰君止於仁，臣止於敬，父止於慈，子止於孝，何其局而不通也。又曰，無所不用其極，是又意說也。致學於性外，積意而爲道，異乎子思無入而不自得矣。胡不觀箕子爲武王陳洪範乎。箕子之言極曰，無偏無陂，遵王之義。無有作好，遵王之道。無有作惡，遵王之路。無偏無黨，王道蕩蕩。無黨無偏，王道平平。無反無側，王道正直。論極如箕子，誠足以發揮人心之極矣。蓋人心卽道。作好焉始失其道，作惡焉始失其道。微作意焉，輒偏輒黨，始爲非道。所以明人心之本善，所以明起意之爲害。而《大學》之書則不然。曰無所不用其極，曰止於至善，曰必正其心，曰必誠其意。反以作意爲善，反蔽人心本有之善，似是而非也，似深而淺也，似精而粗也。又曰道盛德至。德可以言至也，道不可以言盛也。於道言盛，是又積意之所加，而非本也。又曰知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。吁，此膏肓之病也。道亦曷嘗有淺深，有次第哉。淺深次第，學者入道，自爲是不同耳。是人也，非道也。學者學道，奚必一一皆同，而欲以律天下萬世，無益於明道，而反壅之。道無淺深，無次第，而反裂之。人心自直自一，自無他顧。作而起之，取而繫之，豈特大學之士不可以是告之，雖小學亦不可以是亂之也。小學雖未壯，其良心固未斷喪也。作是書者，固將以啓佑後學，非欲以亂後學。而學者讀之，愈積其意，愈植其山逕之茅，愈喪其正也。孔子大聖，其啓佑學者，當有造化之功，而三千之徒，猶尙勤聖人諄諄絕四之誨，有意態者，則絕之曰毋意。有必如此必不如此者，又絕之曰毋必。有固執而不通者，絕之曰毋固。其胷中隱然有我者存，則又絕之曰毋我。如是者不勝其衆，故門弟子總而記之曰，子絕四，毋意毋必毋固毋我。然則學者難乎脫是四者，自古則然。而況後世乎。然則無訝乎《大學》之書盛行於今，未聞有指其疵者，不可不論也。

先生曰，某少年不知《禮記》多非聖人語，甚喜《大學》心有所忿懥，則不得其正一章。後因覺，卻於此章知非知道者所作。夫忿懥則斷不可有，至於恐懼，若以威武恐懼則不可，或君父震怒而恐懼，何不可。好樂而好色好貨則不可，若好善好學何不可。憂患如爲貧而憂患失而憂則不可，若憂其不如舜，或憂慮國家，則何不可。蓋不知道者，率求道於寂滅。不知日用交錯，無非妙用。覺則於日用應酬交錯間，自無毫髮非禮處。故《大學》無子曰者，非聖人之言。孔子曰，心之精神是謂聖。孟子道性善，心未始不正，何用正其心，又何用誠其意，又何須格物。

薛季宣《大學解》 中庸之學，以率性爲道。喜怒哀樂未發謂之中，有所忿懥恐懼，則非所謂中，而本性昏矣。心者，神明之舍，居中虛以治五官者也。心爲事奪五官，皆失其正，非所以安神明也。一正心，而本性正矣。【略】

有一言而可以終身行之者，其恕乎。己所不欲，勿施於人。君子之道無他，善推其所爲而已。譬所親愛，譬所畏敬，譬所哀矜，譬所敖惰。取譬反覆，視我心之輕重，則失其正者見矣。好而不知其惡，惡而不知其美，皆有所偏也。心有所偏，則吾之是非，錯謬失倫，輕重無準，失其所以成己。近而無以齊家，猶愛而不知其子，貪而不知其苗也。無偏無黨，王道蕩蕩，則會歸於極矣。是故修身以正心爲本，心正而天下平矣。

黃幹《聖賢道統傳授總叙說》 有太極而陰陽分，有陰陽而五行具。太極二五妙合，而人物生。賦於人者，秀而靈。精氣凝而爲形，魂魄交而爲神。五常具而爲性，感於物而爲情，措諸用而爲事。物之生也，雖偏且塞，而亦莫非太極二五之所爲，此道原之出於天者然也。聖人者，又得人中之秀而最靈者焉。於是繼天立極，而得道統之傳，故能參天地，贊化育，而統理人倫，使人各遂其生，各全其性者。其所以發明道統以示天下後世者，皆可考也。堯之命舜，則曰允執厥中者，無所偏倚，無過不及之名也。存諸心而無偏倚，措之事而無過不及，則合乎太極矣。此堯之得於天者，舜之得統於堯也。舜之命禹，則曰人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執厥中。舜因堯之命，而推其所以執中之由，以爲人心形氣之私也。道心，性命之正也。精以察之，一以守之，則道心爲主，而人心聽命焉。則存之心，措之事，信能執其中。曰精曰一，此又舜之得統於堯，禹之得統於舜者也。其在成湯，則曰以

義制事，以禮制心。此又因堯之中，舜之精一，而推其制之之法。制心以禮，制事以義，則道心常存，而中可執矣。曰禮曰義，此又湯之得統於禹者也。其在文王，則曰不顯亦臨，無射亦保。此湯之以禮制心也。不聞亦式，不諫亦入，此湯之以義制事也。此文王之得統於湯者。其在武王，受丹書之戒，則曰敬勝怠者吉，義勝欲者從。周公繫《易》爻之辭曰，敬以直內，義以方外。曰敬者，文王之所制心也。曰義者，文王之所以制事也。此武王之所以得統於文王也。至於夫子，則以博學於文，約之以禮。又曰文行忠信，又曰克己復禮。其著《大學》，則曰格物致知，誠意正心，修身治國平天下。亦無非數聖人制心制事之意焉。此又孔子得統於周公者也。顏子得於博文約禮，克己復禮之言。曾子得之《大學》之義，故其親受道統之傳者如此。至於子思，則先之以戒懼謹獨，次之以知仁勇，而終之以誠。至於孟子，則先之以求放心，而次之以集義，終之以擴充。此又孟子得統於子思者然也。及至周子，則以誠爲本，以敬爲戒。此又周子繼孔孟不傳之緒者也。至二程子，則曰涵養須用敬，進學則在致知。又曰非明則動無所之，非動則明無所用，而爲四箴，以著克己之義焉。此二程得於周子者也。先師文公之學，見之《四書》。而其要則尤以《大學》爲入道之序。蓋持敬也，誠意正心修身，而見於齊家治國平天下。外有以極其規模之大，而內有以盡其節目之詳，此又先師之得其統於二程者也。聖賢相傳，垂世立教，燦然明白。若天之垂象，昭昭然而不可易也。雖其詳略之不同，愈講而愈明也。學者之所當遵承而固守也。違乎是則差也。故嘗撮其要旨而明之。居敬以立其本，窮理以致其知，克己以滅其私，存誠以致其實，以是四者而存諸心，則千聖萬賢，所以傳道而教人者，不越乎此矣。

度正《書晦菴所釋西銘後》 程子嘗謂韓退之《原道》之文，非其胷中識見之高，安能於千百載之下，辨別是非斷然如此。然其言止及於治天下之道，而未及乎性命之蘊。其於本末，猶有未備。若張子之《西銘》，則《原道》之祖宗也。自今觀之，漢魏晉以來，溺於權謀功利之習，無有能言《大學》之道，以覺當世者。獨韓子於《原道》之篇，主正心誠意以爲說，是其所見，固已超出乎諸儒之等夷矣。然其所以爲言，則斷自正心誠意以下，而不及夫所謂致知格物者，何哉。夫欲明《大學》之道，而不自致知格物以推之，豈惟天下國家之理有所未盡。反之吾身，亦將有所不察。此張子《西銘》之書所從以作也歟。先生嘗謂正曰，乾陽坤陰，此天地之氣塞乎兩間，人物之所資以爲體。乾健坤順，此天地之志爲氣之帥，而人物之所得以爲性。某初讀《西銘》時，便得此意。其後因補葺之，以釋《西銘》云。先生之於《西銘》，因張子之意而推明之。精粗本末，無不曲盡。然此二語者，蓋先生之《釋西銘》之綱領，而學者之所當知也。覽者更自求之。

陳文蔚《答蘭溪張伯誠》 某再拜，復書於張君足下。相距之遠，無從聞問。便郵辱惠書，始知名鄉之有賢士，孜孜爲學，有志於聖賢之域。恨前此未得承晤，以講究其一二，豈勝嘆羨。承諭爲學數條，甚善。但始學必先致知，致知必先格物。物必有理。於物物之中，窮究其理，是謂格物。至於日用應接，遇事皆然。事接於己，處之必得其當。與人議論，就其中審訂是非，亦格物也。況聖賢垂訓立言，莫非示人以天理之正。讀書之際，尤欲精熟，必得於心，與聖賢相契，然後爲至。草草讀過，貪多務廣，而中無所得，雖曰讀書，亦如不讀。然致知存養，非有二事。其讀書也，與人議論也，處事接物也，心無不存。心存則養心，莫大於此。蓋存養莫如敬。敬者，主一之謂也。文公先生於《敬齋銘》，謂不貳於二，不參以三，惟心惟一，萬變是監。以是觀之，心豈有一時不存乎，豈有一事不存乎。格物存養既盡其功，所謂力行者，尤不可不加勉強之力。故《大學》謂正心在誠其意，誠意以正其心。疑無餘事矣。然正心之功，又不可廢。修身在正其心，正心以修其身，疑無餘事矣。然修身之功又不可廢，以至於齊家治國平天下也，莫不皆然。蓋道不可須臾離也。學者無往而不用其力，則心無間斷。雖不美之質，可變而美矣。後所謂雖強加操存，則有急迫不舒之態。心雖解悟欲出諸口，則有囁嚅之患。是無他，特未純熟耳。惟隨事省察，無令少間。久之純熟，則樂在其中。豈有急迫不舒之患哉。勉之勉之。滄洲鉛山某，未識其人。後便示及，未即良會。願言益厚遠業，以光吾道。區區至禱。

真德秀《講筵卷子》 修身在正其心章。

臣某謹按，此章要切，全在有之一字。蓋聖人之喜，以物之當喜。聖人之怒，以物之當怒。聖人未嘗先有喜怒以待物之至也。故朱熹嘗言，忿懥好樂恐懼憂患，只要自無中發出，不可先有在心下。又嘗取譬曰，衡惟其無物，故物至而輕重不差。鑑惟其無物，故物至而妍(蚩)(媸)可見。學者之於此理，固不可以不知，而人主尤所當知。蓋人主之喜怒哀樂，所關爲甚大故也。

臣願陛下於平居未應物之時，澄靜此心，湛如太虛。不使有喜怒哀樂之私先入乎胷中。隨物而應，當喜則喜，當怒則怒，當哀樂則哀樂。而有我之私一不與焉。則此以常正而不偏，其於修身之道有餘裕矣。

齊家在修其身章。

臣某按，親愛而下，五者皆指處家而言。父子兄弟夫婦之間，一泊於私情，則於所親愛而偏焉。於所哀矜而偏焉，則慈憫之意勝，而不知其惡矣。於所賤惡而偏焉，於所敖惰而偏焉，則憎疾之意勝，而不知其善矣。若子弟之畏敬父兄，固所當然。若但知畏敬，而不能諭於道，而爭其過，是亦偏也。闈門之內，五者之失，往往有之。而父母之於子，夫之於婦爲尤甚。有子如舜，所當愛也。瞽瞍不之愛，而愛傲象。有子如鄭莊公，亦所宜愛也。姜氏不之愛，而愛不弟之叔段。非偏乎。有夫人如莊姜，宜愛也。衛莊公不之愛，而惟嬖人之愛，卒召州吁之變。有后如王氏宜愛也，唐玄宗不之愛，而惟惠妃之愛，旋致開元之禍。非偏乎。愛惡一偏，善惡易位，其患有不可勝言者。故曰身不修，不可以齊其家。

又 《大學》修身在正其心章。

臣某前日進讀此章，蒙玉音，有槁木死灰之問，臣已具陳。吾道有體有用，與異端寂滅之教不同。陛下已兪之矣。臣退而思之，此心當如明鑑止水，不可如槁木死灰。鑑明水止，其體雖靜，而可以鑒物，是靜中涵動，體中藏用。人心之妙，正是如此。若槁木之不可生，死灰之不可然，是乃無用之物。人之有心，所以具衆理而應萬事者也。其可委之無用乎。吾道異端之分，正在於是，不可不察。

治國必先齊其家。

臣某按，此章辭義明白，不待贅陳。但恕之一字，學者多認爲寬厚闊略之意，其實不然。蓋己有善，亦欲人如我之有善。己無惡，亦欲人如我之無惡。又《論語》所謂己所不欲，勿施於人，皆是推己及人之謂。舊說如心爲恕，其義卻通。彼以寬厚闊略爲恕者，誤矣。

臣某又謹按，此章既引《桃夭》之詩，以明夫婦相宜，然後可以教國人。又引《蓼蕭》之詩，以明父子兄弟足法，而後國人法之。爲人君者，要當實體乎此，非可以徒誦說而已也。漢高帝，賢君也。以戚姬之寵而疎呂后，以致後日人彘之禍。然則處夫婦之間，其可不盡其道乎。唐太宗，英主也。然於事親友兄弟一有慙德，三百年之家法遂不復正。然則處父子昆弟之間，其可不盡其道乎。觀漢唐之事，然後知《大學》之垂訓，眞不可不佩服也。

金履祥《大學疏義》 所謂修身在正其心者，身有所忿懥，則不得其正。有所恐懼，則不得其正。有所好樂，則不得其正。有所憂患，則不得其正。

知既至矣，而於正心之章，復有所謂忿懥恐懼好樂憂患之偏，何耶。蓋未誠意以前，凡有病痛，皆惡也。既誠意以後，凡有病痛，則過也。忿懥恐懼好樂憂患，四者心之用，人之所不能無者。但或不能加密察之意，則少鞭辟之功。失節制之宜，而心不得其正耳。其原則無過也。然其爲病，則大害。故此章之傳，復推明之。大率看來，誠意是善惡生死之關限，自此則是檢點存養之工夫。所謂四者心之用者，蓋以人之一心，寂然不動者，其體也。所謂喜怒哀樂未發之時也。感而遂通天下之故者，其用也。所謂發而中節之時也。忿懥恐懼，好樂憂患四者，喜怒哀樂之發，乃心之用，而人之所不能無者。夫苟心之用，而人之所不能無也，則何惡於是四者，而便以爲不得其正哉。蓋喜怒憂懼，固所以爲心之用，而欲動情勝，則深所以爲心之累。何者，夫當怒則怒，怒而不忤。當懼則懼，懼而非礙。可好則好，好而非欲。可憂則憂，憂而非傷。是爲得此心體用之正，而非可以有無言之也。今以傳文觀之，一則曰有所，二則曰有所。卽有所之辭，則是心之所主者在此，其失也固矣。忿而曰忿懥，懼而曰恐懼，好而曰好樂，憂而曰憂患，卽其重疊之辭，則見情之所勝者，至此其滯也深矣。夫以心主於此，而失之固。情勝至此，而滯之深。則此心能得其正乎。朱子所謂一有之而不能察，則欲動情勝者，此也。夫無所喜怒憂懼而歸於寂滅，固非此心之正體。有所喜怒憂懼而失之滯固，亦非此心之正用。夫惟事至而隨應，物去而不留，其斯以爲正乎。非聖賢，其孰能若此。

心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。

此謂修身在正其心。

此承上段而爲言也。夫心在於忿懥恐懼好樂憂患之中，則便不在腔子裡爲主。所以視而不見，聽而不聞，食而不知其味。蓋此心一有不存，則照管其身不及。卽此推之，事之所遺者多矣。豈獨視聽飲食之間哉。所謂君子必察乎此而敬以直之，然後此心常存，而身無不修者，蓋敬則此心主一而

無適，故直。此心常存而不偏，所以四肢百骸莫不順令，動靜周旋莫不中禮，而身修矣。

右傳之七章，釋正心修身。

正心一章，分爲兩段。前段所以明心不得其正之原，後段所以言心不得其正之弊。朱子於後章總註，又復發明誠意正心工夫之不可缺。夫未誠其意，則此心將復有私邪之流而不自知，是身不可得而修矣。此誠意正心相爲先後，而功不可缺如此也。然而註言正心處不曰正心，而曰存是心，曰密察此心之存否，何耶。心本正也，存之則得其正，捨之則失其正。心無有正不正之殊。但以存亡爲正不正之異耳。故欲正其心者，無他焉，曰操存之而已矣。

修身

胡宏《知言・大學》 胡子曰：孔子十五而志於學，何學也？曰：大學也，所以學修身、齊家、治國、平天下之道也。孔子三十而立，何立也？曰：居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道，不退轉也。孔子四十而不惑，何不惑也？曰：富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，卓然立乎萬物之表也。孔子五十而知天命，何知也？曰：元亨利貞，乾之四德，行之昭明，浩然與萬物同流，處之各得其分也。孔子六十而耳順，何耳順也？曰：所過者化，所存者神，幾於天矣。孔子七十而從心所欲不踰矩，何不踰也？曰：以其動也天故也。子貢曰：『夫子之得邦家者，所謂立之斯立，道之斯行，綏之斯來，動之斯和。』非天能如是乎？嗚呼！伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子、孟軻之學，立天地之經，成萬物之性者。然則請問大學之方可乎？曰：致知。請問致知。曰：致知在格物。物不格，則知不至。知不至，則意不誠。意不誠，則心不正。心不正而身修者，未之有也。是故學爲君子者，莫大於致知。彼夫隨衆人耳目聞見而知者，君子不謂之知也。

自高則必危，自滿則必溢，未有高而不危、滿而不溢者。是故聖人作《易》，必以天在地下爲《泰》，必以損上益下爲《益》。陽中有陰，陰中有陽，陽一陰，陰一陽，此太和所以爲道也。始萬物而生之者，乾坤之元也。物正其性，萬古不變，故孔子曰：『成之者性。』

允恭者，堯帝也。溫恭者，大舜也。懿恭者，文王也。恭而安者，孔子也。克勤儉於邦家者，舜之所以美大禹也。謹乃儉德者，伊尹之所以訓太甲也。恭儉惟德者，成王之所以戒百官也。

陳文子之時，天下無王，政自諸侯出，諸侯又不爲政，政自大夫出。滔滔者，天下皆是也。仁者處斯世，久思有以易天下，因污隆而起變化，無可無不可也。陳文子則不然，乃幾至無所容其身，則可謂有知乎？故孔子曰：『未知，焉得仁？』

春秋之時，天下無王。楚，古之建國也。子文輔佐楚成，曾不知首出庶物之道，安於僭竊，以荊楚而侵陵諸夏，與齊桓、宋襄、晉文爭衡，務強大以濟其私欲而已，則可謂有知乎？故孔子曰：『未知，焉得仁？』

春秋之時，周政已失，禮樂征伐者，皆天下之賢諸侯、賢大夫也。子繼厥父，孫繼厥祖，自以爲能子能孫，人亦以爲孝悌之人矣，曾不察其所行動皆犯上之事，陵夷至於作亂而不自知，未有一人能承天命，由仁義行者也。故有子本仁而言，以正一世之失，其旨深且遠矣。此孔子《春秋》所以作也。

仁者臨機發用而後見，不可預指，故季路、冉有、公西華之仁，孔子不得而言也。孟武伯不知仁，故又問，孔子各以材答之。夫學於聖門者，皆以仁爲本，三子者今之所能若是，後日之進未已也。其進未已，雖聖人安得而預言之？故孔子不知其仁。

又《知言・修身》 胡子曰：修身以寡欲爲要，行己以恭儉爲先，自天子至於庶人，一也。

道不能無物而自道，物不能無道而自物。道之有物，猶風之有動，猶水之有流也，夫孰能閒之？故離物求道者，妄而已矣！

釋氏之學，必欲出死生者，蓋以身爲己私也。天道有消息，故人理有始終。不私其身，以公於天下，四大和合，無非至理，六塵緣影，無非妙用，何事非眞，何物非我？生生不窮，無斷無滅，此道之固然，又豈人之所能爲哉？夫欲以人爲者，吾知其爲邪矣。

道非仁不立。孝者，仁之基也。仁者，道之生也。義者，仁之質也。

未能無欲，欲不行焉之謂大勇。未能無惑，惑不苟解之謂大智。物不苟應，務盡其心之謂大仁。人而不仁，則道義息。

強暴慼仁義而服者有矣，未聞以強暴服強暴而能有終者也。

孝莫大於寧親，寧親莫大於存神。神存天地之間，順其命，勿絕滅之而已矣。死生者，身之常也。存亡者，國之常也。興廢者，天下之常也。絕滅者，非常之變也。聖人制四海之命，法天而不私己，盡制而不曲防，分天下之地以爲萬國，而與英才共焉。誠知興廢之無常，不可以私守之也。故農夫受田百畝，諸侯百里，天子千里；農夫食其力，諸侯報其功，天子享其德。此天下之分，然非後世擅天下者以大制小，以強制弱之謀也，誠盡制而已矣。是以虞、夏、商、周傳祀長久，皆千餘歲。論興廢，則均有焉；語絕滅，則至暴秦郡縣天下，然後及也。自秦滅先王之制，海內蕩然無有根本之固。有今世王天下，而繼世無置錐之地者。有今年貴爲天子，而明年欲爲匹夫不可得者。天王尚焉，況其下者乎？是以等威不立，禮義難行，俗化衰薄，雖當世興廢之常，而受絕滅之禍也。其爲不孝孰大焉！悲夫！秦、漢、魏、晉、隋、唐之君，眞可謂居絕滅之中而不自知者也。是故大《易》垂訓，必建萬國而親諸侯；《春秋》立法，興滅國而繼絕世。

義有定體，仁無定用。

道無不可行之時，時無不可處之事。時無窮，事萬變，惟仁者爲能處之，不失其道而有成功。權數智術，用而或中則成，不中則敗。其成敗係人之能否，而權變縱釋不在我者也。豈不殆哉！

天命不已，故人生無窮。具耳目口鼻，手足而成身，合父子、君臣、夫婦、長幼、朋友而成世，非有假於外而強成之也，是性然矣。聖人明於大倫，理於萬物，暢於四肢，達於天地，一以貫之。性外無物，物外無性。是故成己成物，無可無不可焉。釋氏絕物遁世，棲身冲寞，窺見天機有不器於物者，遂以此自大。謂萬物皆我心，物不覺悟而我覺悟；謂我獨高乎萬物。於是顚倒所用，莫知所止，反爲有適有莫，不得道義之全。名爲識心見性，然四達而實不能一貫。展轉淫遁，莫可致詰。世之君子信其幻語而惑之。孰若卽吾身世而察之乎？

先道而後言，故無不信之言。先義而後行，故無不果之行。

陰陽成象，而天道著矣。剛柔成質，而地道著矣。仁義成德，而人道著矣。

萬物生於天，萬事宰於心。性，天命也。命，人心也。而氣經緯乎其間，萬變著見而不可掩。莫或使之，非鬼神而何？

法制者，道德之顯爾。道德者，法制之隱爾。天地之心，生生不窮者也。必有春秋冬夏之節，風雨霜露之變，然後生物之功遂。有道德結於民心，而無法制者爲無用。無用者亡。劉虞之類。有法制繫於民身，而無道德者爲無體。無體者滅。暴秦之類。是故法立制定，苟非其人，亦不可行也。

學進，則所能日益。德進，則所能日損。不已而天，則所能亡矣。

事成則極，極則變。物盈則傾，傾則革。聖人裁成其道，輔相其宜，百姓於變而不知。此堯、舜所以爲聖也。

造車於室而可通於天下之險易，鑄鑒於冶而可以定天下之妍醜，蓋得其道而握其要也。治天下者何獨不觀乎此而反求諸身乎？是以一正君心而天下定矣。

朱熹《中庸章句》 凡爲天下國家有九經，曰：修身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體羣臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也。

經，常也。體，謂設以身處其地而察其心也。子，如父母之愛其子也。柔遠人，所謂無忘賓旅者也。此列九經之目也。呂氏曰：「天下國家之本在身，故修身爲九經之本。然必親師取友，然後修身之道進，故尊賢次之。道之所進，莫先其家，故親親次之。由家以及朝廷，故敬大臣、體羣臣次之。由朝廷以及其國，故子庶民、來百工次之。由其國以及天下，故柔遠人、懷諸侯次之。此九經之序也。」視羣臣猶吾四體，視百姓猶吾子，此視臣視民之別也。

修身則道立，尊賢則不惑，親親則諸父昆弟不怨，敬大臣則不眩，體羣臣則士之報禮重，子庶民則百姓勸，來百工則財用足，柔遠人則四方歸之，懷諸侯則天下畏之。

此言九經之效也。道立，謂道成於己而可爲民表，所謂皇建其有極是也。不惑，謂不疑於理。不眩，謂不迷於事。敬大臣則信任專，而小臣不得以間之，故臨事而不眩也。來百工則通功易事，農末相資，故財用足。柔遠人，則天下之旅皆悅而願出於其塗，故四方歸。懷諸侯，則德之所施者博，而威之所制者廣矣，故曰天下畏之。

齊明盛服，非禮不動，所以修身也；去讒遠色，賤貨而貴德，所以勸賢也；尊其位，重其祿，同其好惡，所以勸親親也；官盛任使，所以勸大臣也；忠信重祿，所以勸士也；時使薄斂，所以勸百姓也；日省月試，既稟稱事，所以勸百工也；送往迎來，嘉善而矜不能，所以柔遠人也；繼絕世，舉廢國，治亂持危，朝聘以時，厚往而薄來，所以懷諸侯也。

齊，側皆反。去，上聲。遠、好、惡、斂，並去聲。既，許氣反。稟，彼錦、力錦二反。稱，去聲。朝，音潮。○此言九經之事也。官盛任使，謂官屬衆盛，足任使令也；蓋大臣不當親細事，故所以優之者如此。忠信重祿，謂待之誠而養之厚，蓋以身體之，而知其所賴乎上者如此也。既，讀曰餼。餼稟，稍食也。稱事，如《周禮》稟人職，曰「考其弓弩，以上下其食」是也。往則爲之授節以送之，來則豐其委積以迎之。朝，謂諸侯見於天子。聘，謂諸侯使大夫來獻。《王制》比年一小聘，三年一大聘，五年一朝」。厚往薄來，謂燕賜厚而納貢薄。

陸九淵《陸九淵集・語録下》 予因隨衆略説些子閑話，先生少頃曰：「顯道今知非否？」某答曰：「略知。」先生曰：「須要深知，略知不得。顯道每常愛説閑話。」

學者要知所好。此道甚淡，人多不知好之，只愛事骨董。君子之道，淡而不厭。朋友之相資，須助其知所好者，若引其逐外，即非也。

人皆可以爲堯舜。此性此道，與堯舜元不異，若其才則有不同。學者當量力度德。

初教董元息自立，收拾精神，不得閑説話，漸漸好，後被教授教解《論語》，卻反壞了。

人不肯心閑無事，居天下之廣居，須要去逐外，着一事，印一説，方有精神。

惟精惟一，須要如此涵養。

無事時，不可忘小心翼翼，昭事上帝。

老子爲學、爲道之説，非是。如某説，只云：「著是而去非，捨邪而適正。」

有道無道之人，有才無才與才之高下，爲道之幸不幸，皆天也。

我無事時，只似一個全無知無能底人。及事至方出來，又卻似個無所不知，無所不能之人。

朱濟道説：「前尚勇決，無遲疑，做得事。後因見先生了，臨事即疑恐不是，做事不得。今日中只管悔過懲艾，皆無好處。」先生曰：「請尊兄即今自立，正坐拱手，收拾精神，自作主宰。萬物皆備於我，有何欠闕。當惻隱時自然惻隱，當羞惡時自然羞惡，當寬裕温柔時自然寬裕温柔，當發強剛毅時自然發強剛毅。」

無思無爲，寂然不動，感而遂通天下之故。

惡能害心，善亦能害心。如濟道是爲善所害。

心不可汩一事，只自立心。人心本來無事，胡亂被事物牽將去。若是有精神，即時便出便好。若一向去，便壞了。

人不肯只如此，須要有個説話。今時朋友盡須要個説話去講。

後生有甚事，但遇讀書不曉便問，遇事物理會不得時便問，並與人商量，其他有甚事。

自家表裏内外如一。

因説金谿蘇知縣，資質好，亦甚知尊敬。然只是與他説得大綱話，大緊要處説不得。何故？蓋爲他三四十年父兄師友之教，履歷之事幾多，今胸中自有主張了，如何掇動得他？須是一切掇動剗除了，方得如格。君亦須如此。然如吏部格法，如何動得他。

朱濟道説：「臨川從學之盛，亦可喜。」先生曰：「某豈不愛人人能自立，人人居天下之廣居，立天下之正位。立乎其大者，而小者弗能奪。然豈能保任得朝日許多人在此相處？一日新教授堂試，許多人皆往，只是被勢驅得如此。若如今去了科舉，用鄉舉里選法，便不如此。如某卻愛人試也好，不試也好，得也好，不得也好。今如何得人盡如此？某所以憂之，過於濟道所憫小民被官吏苦者，以彼所病者在形，某之所憂人之所病者在心。」

與濟道言：「風俗騙人之甚，如人心不明，如何作得主宰。吾人正當障百川而東之。」

先生曰：「某閑説話皆有落着處，若無謂閑説話，是謂不敬。」

某與濟道同事，濟道亦有不喜某處，以某見衆人説好，某説不好，衆人説不好，某解取之。

某與人理會事，便是格君心之非事。

舉徐子宜云：「與晦庵月餘說話，都不討落着，與先生說話，一句卽討落着。」

說濟道滯形泥迹，不能識人，被人瞞。

薛季宣《中庸解》 九經之治，自修身始。所謂行之者一，皆行其所無事也。尊賢先於親親，所以立道也。大臣之敬，不敢褻也。小臣之體，恐踈之也。子庶民，來百工，內之所以安治。柔遠人，懷諸侯，外之所以信服。皆行其所無事，而以修身爲本。君子之於天下也，將以安全之也。非徒有之而已。修身以敎，各因其材而篤，使人得之觀感，咸事其事，不敢不勉，以遵乎治者，先王修道之敎也。皆自我出也。所以行之者，廣求諸己者，豈不約乎。【略】

治天下國家有九經，所以行之者一，曰豫而已。事不可以意知，不可以己能，皆以修身爲本。誠明乎善，所以立事也，道也，行也，事也，言也，豫皆前定之矣。見之事業，寧有窮乎。所貴乎坐進此道。誠者，所以立豫也。至誠與天地同流，不誠無物矣。不誠無物，則不明於善。交人之際，將何以有行乎。道之不行，不誠故爾。《易》曰，君子安其身而後動，易其心而後語，定其交而後求。率此而行，則無往而不濟矣。【略】

性，本然者也。敎，當然者也。本然者未嘗不著。由當然以卽本然，則本然之性見矣。故雖聖人，未有不由學而至者，所謂致曲也。知所謂敎，自愚而聖無難者。誠明蓋一道爾。誠，天道也。誠之，人道也。明者，誠之著也。至誠復性，則上下咸察。吾性中之本然者，而焉有不盡哉。贊天地之化育，則可以言命矣。立命之道，自反身始也。參乎天地，非盡性者能之乎。致曲無所不用，其至者每用其至，至則誠矣。至誠不息，則形而發見，故變化自我出也。【略】

君子之道，其可知者，非其至也。至不可以意知，而可與有行也。小道的然，則的然而已矣。其將何以爲遠。知行遠之自邇，登高之自卑，則可以適君子之道。淡而不厭，簡而文，溫而理，所謂不顯之德也。知德之不顯，則知的然之惡矣。子夏以謂小道可觀，而泥於致遠，非可觀則何以爲小道歟。【略】

莫見乎隱，莫顯乎微，君子所以戒愼恐懼也。自反而縮，吾何慊乎哉。故君子敬其獨爾。內自不欺，曾何人所不見之有。人所不見而謂之雖也，況己所不見乎。此君子所以大過人也。相在爾室，室非身之外也。況室以爲喻也。內且不愧於屋漏，敬信其日用爾。不動之敬，不言之信何有哉。【略】

君子之道本諸身，加乎天下，莫不以修身爲本也。修身本乎誠敬，所謂篤恭也。篤恭而天下平。修道之敎也。奏假無言，不顯惟德。至於時靡有爭，百辟刑之。惟至誠之格物如此，民心悅而誠服，天下有不平乎。慶賞刑威，勸懲之道也。不用而民不倍，誠之至也。

黃榦《講義・漢陽軍學》 「孟子曰，伯夷，聖之清者也」至「其中非偏力也」。

道之在天下，無古今之異。聖賢之敎人，入道之要，亦古今一轍也。堯舜禹之授受也，曰，人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。聖賢言道，自此始也。人心者，形氣之私。道心者，義理之正。人心危而難安，道心微而難著。始而精以察之，終而一以守之，則無適而不合乎中也。傅說之告高宗也，曰，王，人求多聞，時惟建事。學於古訓，乃有獲。事不師古，以克永世，匪說攸聞。惟學遜志，務時敏。厥修乃來，允懷於茲，道積於厥躬。聖賢言學，自此始也。古人之所行，方策之所載，無非道也。始而多聞以求之，終而遜志以守之，則無適而不合乎道。至周以來，學校之敎益修，聖賢之道益著。若比年入學，中年考校。自離經辨志，以至於知類通達，強立而不反。離經者求之於方策，辨志者察之於性情，知類通達者見之明，強立不反者守之固。其敎甚詳，其法甚密也。至於夫子，旣無位以行其道，於是博採古先帝王敎人之法，而著爲《大學》之書。其言大學之道，必先之以格物致知，而繼之以誠意正心，以修其身。亦不過於知與行而已。《大易》曰，學以聚之，問以辨之，寬以居之，仁以行之。《中庸》曰，博學之，審問之，愼思之，明辨之，篤行之，皆此意也。一知一行，相爲終始。知有不至，則不能以徒行。行有不篤，則雖知無益也。入道之要，無以復加於此矣。是以孟子歷叙伊尹夷惠之事，而繼之以孔子。非好方人也，所以明入道之要也。始條理者，知之事。終條理者，聖之事。知與行之謂也。孔子之異於三子者，知之至，行之盡。三子之不及孔子者，知有所蔽於始，而行有所缺於終也。此孔子之所以獨得其全，而三子僅得其偏也。知有不至，行有不盡，雖以伊尹夷惠之資，尙不能無愧於孔子，而況學者乎。世之學者，溺於卑近淺陋之習，旣未嘗有志於聖賢之道。其有志焉者，則或騖於方策，而踐履有所不察。或專於性情，而知識

有所不周。道之不明不行，由此其故也。誠能即孟子之說而思之，則始終兩盡，而無惑乎紛紛之論矣。

又《講義・南康白鹿書院》 乾之九三曰，君子終日乾乾，夕惕若厲，无咎。《文言》曰，君子進德修業。忠信所以進德也。修辭立其誠，所以居業也。坤之六二曰，直方大。不習无不利。《文言》曰，君子敬以直內，義以方外。敬義立而德不孤。直方大，不習无不利。則不疑其所行也。

聖人作《易》，於乾、坤二爻，首言學問之事以誨人，其旨深矣。乾之九三，以陽居剛，得乾之正。而當下卦之上。坤之六二，以陰居柔，得坤之正，而居下卦之中。以其居中得正，而復在下。故即二爻以明問學之道也。乾，天道也，至健而動。故曰，君子終日乾乾，夕惕若厲。以言其自強而不息。故雖憂危，而實无咎也。坤，地道也。至順而靜，故曰直方，以言其守正而不撓。故所蓄者大，而不習无不利也。人能自強如乾，守正如坤，學問之道無復加矣。不能自強，則怠惰乘之。不能守正，則放僻乘之。尙何學問之有哉。爻詞之義，亦已備矣。聖人慮夫天下後世，未明夫所以自強者何事，所以守正者何道也。故爲《文言》以廣之曰，所以自強者，內以進其德，外以修其業。皆當終日乾乾，而不息也。所以守正者，內以存吾敬，外以行吾義。敬立則內直矣。義形則外方矣。乘五行之秀以生，而具仁義禮智信之理者，德也。充是德，而見之應事接物者，業也。德不充之以業，則不進。業不本之以德，則不修。學者所志，孰有先於此者乎。主一無適，而虛明不昧者，敬也。窮理度宜，而品節不差者，義也。不敬則所主紛擾矣，不義則所行悖繆矣。學者所務，又孰有急於此者乎。知所以進德修業，又知所以居敬集義，則乾之自強，坤之守正，學問之道，無餘蘊矣。又嘗因其義而推之。乾言德業，坤言敬義。雖若不同，而實相爲經緯也。欲進乾之德，必本之以坤之敬。欲修乾之業，必制之以坤之義。非敬則內不直，德何由而進。非義則外不方，業何由而修。終日乾乾，雖進修夫德業，而所以進修者，乃用力於敬義之間。用力於敬義，固可以至於大。而所謂大者，乃德之日新，而業之富有也。即是而思之，則知二爻之詞，《文言》之旨，誨人之意愈明，而所謂學問，不待他求而得之。夫《易》之爲義廣矣，大矣。乾、坤二卦，又諸卦之首也。乃拳拳以學問爲言。而提綱挈領，反復詳盡又如此。有志於學者，不於此而加意焉，則亦無所用力矣。

又《講義・新淦縣學》 子貢問曰，何如斯可謂之士矣全章。

子路問曰，何如斯可謂之士矣一章。

爵有五，士居其間。民有四，士爲之首。謂之士者，誠可貴也。人物並生天地之間，而人爲最靈。謂之人，則宜其舉相似也。而士爲貴，何哉。以其記誦之多，文辭之工耶。則由與賜優爲之矣。乃汲汲然以士爲問，何也。夫子之於二子，非有所隱也。至其告之者，不過於行己事君，入孝出弟，言信行果，與夫處兄弟朋友之間，又何也。人之大倫五，父子也，君臣也，夫婦也，兄弟也，朋友之交也。父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。五者，人之大端也。舜命契爲司徒，必先於敷五教。三代之學，皆所以明人倫也。則謂之士者，捨是無急焉矣。後世則不然，父子之所告詔，師友之所訓誨，有司之所選掄，記誦而已耳，詞章而已耳。人道之大端，不暇講也。如是而謂之士，其果可以當此名耶。謂之可貴，未見其眞可貴也。雖然，天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。孩提之童，無不知愛其親。及其長也，無不知敬其兄。孺子入井，而怵惕惻隱之心，油然以生者，人莫不有是心也。聖賢慮夫人之莫覺也，又爲之推明演繹，載之簡策，炳然易見。學者誠能端居靜慮，察吾心之固有。博學審問，以求聖賢之格言。存之於心，體之於身。措之於事，則人道之大端，既有以得之。而士之美名，始可以無愧矣。此豈溺於記誦詞章之習者，所可望哉。敢以所聞於師友者，爲諸君誦之。

陳淳《严陵講義・用功節目》 道之浩浩，何處下手？聖門用功節目，其大要亦不過曰致知與力行而已。致者，推之而至其極之謂。致其知者，所以明萬理於心，而使之無所疑也。力者，勉焉而不敢怠之謂。力其行者，所以復萬善於己，而使之無不備也。知不致，則眞是眞非無以辨，其行將何所適從？必有錯認人欲作天理而不自覺者矣。行不力，則雖精義入神，亦徒爲空言，而盛德至善竟何有於我哉？此《大學》『明明德』之功，必以『格物致知』爲先，而『誠意、正心、修身』繼其後。《中庸》擇善固執之目，必自夫博學、審問、謹思、明辨而篤行之。而顏子稱夫子循循善誘，亦惟在於『博我以文，約我以禮』而已，無他說也。然二者亦非截然判先後爲二事，猶之行者目視足履，動輒相應，蓋亦交進而互相發也。故知之明則行愈達，而行之力則所知又益精矣。其所以爲致知力行之地者，必以敬爲主。敬者，主一無適之謂，所以提撕警省此心，使之惺惺，乃心之生道而聖學之所以貫動靜徹終

始之功也。能敬，則中有涵養而大本清明。由是而致知，則心與理相涵，而無顯冥之患。由是而力行，則身與事相安，而亦不復有扞格之病矣。雖然人性均善，均可與適道，而鮮有能從事於斯者，由其有二病：一則病於安常習故，而不能奮然立志，以求自拔。二則病於偏執私主，而不能豁然虛心，以求實見。蓋必如孟子以舜爲法於天下而我猶未免爲鄉人者爲憂，必期如舜而後已，然後爲能立志。必如顏子以能問於不能，以多問於寡，有若無，實若虛，然後爲能虛其心。既能立志而不肯自棄，又能虛心而不敢自是，然後聖門用功節目循序而進，日日有惟新之益，雖升堂入室，惟吾之所欲而無所阻矣。此又學者所當深自警也。

又《讀書次第》 書所以載道，固不可以不讀，而聖賢所以垂訓者不一，又自有先後緩急之序，而不容以躐進。程子曰：『《大學》，孔氏之遺書，而初學入德之門也。於今可見古人爲學次第者，獨賴此篇之存，而《論》、《孟》次之。學者必由是而學焉，則庶乎其不差矣。』蓋《大學》者，古之大人所以爲學之法也。其大要惟曰『明明德』，曰『新民』，曰『止於至善』三者而已。於三者之中，又分而爲格物、致知、誠意、正心、修身以至於齊家、治國、平天下者，凡八條。大抵規模廣大而本末不遺，節目詳明而始終不紊，實萃經之綱領，而學者所當最先講明者也。其次，則《論語》二十篇，皆聖師言行之要所萃，於是而學焉，則有以識操存涵養之實。又其次，則《孟子》七篇，皆諄諄乎王道仁義之談，於是而學焉，則有以爲體驗充廣之端。至於《中庸》一書，則聖門傳授心法，程子以爲其味無窮，善讀者味此而有得焉，則終身用之有不能盡者矣。然其爲言，大概上達之意多，而下學之意少，非初學者所可驟語。又必《大學》、《論》、《孟》之既通，然後可以及乎此，而始有以的知其皆爲實學，無所疑也。蓋不先諸《大學》，則無以提挈綱領，而盡《論》、《孟》之精微；不參諸《論》、《孟》，則無以發揮蘊奧，而極《中庸》之歸趣：若不會其極於《中庸》，則又何以建立天下之大本，而經綸天下之大經哉？是則欲求道者，誠不可不急於讀『四書』。而讀『四書』之法，毋過求，毋巧鑿，毋旁搜，毋曲引，亦惟平心以玩其旨歸，而切己以察其實用而已爾。果能於是四者融會貫通，而理義昭明，胸襟洒落，則在我有權衡尺度。由是而進諸經，與凡讀天下之書，論天下之事，皆莫不冰融凍釋，而輕重長短截然一定，自不復有錙銖分寸之或紊矣。嗚呼！至是而後可與言內聖外王之道，而致開物成務之功用也歟！

陳文蔚《六月朔旦講義》 孔子曰，興於詩。蓋詩者，所以吟咏情性，出於天機之自動。學者於吟哦諷誦之間，可以興起其善心。故古人於成童之時，已學樂誦詩。教者必以此爲先，而學者必自兹始也。《詩》之言進德成德之序，無若《淇（澳）〔奧〕》一篇，最爲明白。請得而講之。蓋《淇（澳）〔奧〕》，美武公之德也。首章以綠竹猗猗，興其如切如磋，如琢如磨者，學問自修之功，進而不已，精而又精之意。二章以綠竹青青，興其充耳琇瑩，會弁如星。蓋德之盛者，服飾必尊嚴。《中庸》言修身之道，亦以齋明盛服爲言。三章以綠竹如簣，興其如金如錫，如圭如璧。如金如錫者，鍛鍊之精。如圭如璧者，生質之粹至成，爲成德之君子矣。蓋竹之猗猗者，始生而柔弱。青青，則寖長而剛勁矣。至其如簣，則密比而盛之至也。武公之進德，自粗而精，自微而著，亦若是焉。故一章二章，皆言瑟兮僴兮，赫兮喧兮。瑟僴者，矜莊嚴毅之意，蓋矜持而不敢少肆也。是以赫兮喧兮，宜著盛大而不可掩遏。三章則積久而德盛仁熟矣。故寬綽戲謔而不爲虐。蓋寬裕自得和平樂易，雖不事防閑，而自然中節。雖未至於孔子從心所欲不踰矩，蓋已近之矣。雖然，學者苟未能如一章二章進學之精深，操持之嚴密，而遽欲如末章之寬綽戲謔，則流而不知節矣。君子所深懼也。

詹初《日録下》 卜式當初以阿意得官，後來乃能直諫。君子交譏刺之。謂其自知無益於時，乃作此二事以塞責。然自知無益而欲塞責，這便是好意，還勝是以諂爲得計，全然不顧人是非者。若以君子之道論之，固是賣直，不足取。自小人中論之，卻又是他廉恥之心，猶未盡泯處。

吳氏有一兒，纔二三歲。衣以羅綺，飾以金銀。此甚非養蒙之道。自小以儉養之，後來猶怕入於奢。以奢養之，後來將如何收拾。此必是天資極高底人，後來或自能擺脫。不然，鮮有不流於放僻邪侈者矣。

門外舊常鑿三塘，塘水止而不流。今歲始穿一渠，使三塘相通。水常旋轉，流通不息。一本息下有『覺有生意』四字。名曰流塘。觀此，人心亦須要於靜中，尋個流動活潑處。

余每常遇事，輒自期於心曰，無私欲。以此去私，不知此一念期必底心，便已不是好意。且一欲自事事物物上去求無私，則此事物無個盡底時，此私亦無個去盡底時。是就外面去用功了，不知反之於內，自有個無私底本體事

物固也。須總歷知其善惡然本等工夫，卻還在吾心本體上用功。蓋吾心本來至虛至明，不惟無一毫私意，亦無一毫不知。卻被外物來掩了他，所以有不明耳。祇於此心上摩去，這外來掩他底私欲，這本來底自在，其明如鏡，自無所不知矣。明則事至物來，皆有理以處之。不期其無私而自無私矣。不然，祇去外面求之，全然不到心上來用功，與吾心終是無相干。原頭不曾好得，外面縱要他好，也自防閑不得許多。

或問心上如何用功。曰，《中庸》天命之謂性章，都說得明明白白。在那裡祇是不曾悟破這一關，放在面前也不識得。

讀書不但是記文義，正須要理會於心。若不會理，徒記文義，亦祇是記憶之學，無得於心。

趙普當初佐太祖，做出許多好事來。後來佐太宗，祇是固位之心不能脫，遂有太祖已誤之說，甚可嘆息。嘗自言，以一本《論語》，佐太祖取定天下。至及其老也戒之在得這一句，他自家卻正不曾看得。

程子論詩云，費盡一片心，用在五字上。言作詩之無益也。愚謂詩以理性情，祇是道性情之眞，取以適吾性而已。若字字句句去雕琢出來，便覺費力。費力便不是性情之眞了。且一心攻他，亦是玩物喪志之例。

李陵降匈奴時，分明是畏死。後來答蘇武，謂別欲立功，以圖報國，此全是矯飾之言。人臣之功，非成事卽死事。卽不能成事，又不能死事，除此之外，更何功可立。

銀，陰物。火，陽物。以火銷銀，銀便融化。此可見陽制陰，陰從陽之義。

上午思正心一章，不得其意。適有客來過，急往出迎，不覺失足，幾至於蹶。因悟心不在焉之義，可見心斯須不檢，便是錯底。

昔在朝堂時，見諸用事者固寵專權之心，千計百較去做，究竟是要遂他心中所欲而已。只此欲心，害事甚大。一要遂其所欲，便是國家甚大事，他也不顧。

寢嘗半夜不寐，乃思此是心不定之過。因立心必要定靜。然不知立心去靜定，這一個立底念頭，卻便是動，如何得靜。程子曰，無欲故靜，有主則虛。欲客理主，無欲卽爲理。立心要靜，要則欲也，欲則動也。有欲則客便得以乘主，而動擾之，如何能靜。故學者求靜，必須是主靜之功。主靜者，以靜爲主，澄然而無思無慮也。無思慮則一念不動，欲何從生。靜固靜矣。然至於一念之動處，又不可不察。靜存動察，則不但靜時無欲，而動亦無欲。靜固定，而動亦定，聖人主靜之全功也。

朱子是個有工夫底人，陸子是個天資極高底人。陸子惟他天資高，所以一覺便見道，再不待到事物上去尋。他心上本來底已明，則萬物萬事之理皆在其中。其於事物物，不過以吾心之理應之耳。朱子卻似曾子，是隨事精察力行，到一旦豁然貫通時候，乃悟一貫之妙。是朱子見道，自工夫上寸寸銖銖積來得底，陸子自他本然知覺上一合下便得底。此可見二公之論不同者，乃是二公之資質不同，各就其所得者而言也。就各人資質用功，所以有敏鈍之異。然至其俱能入道處，則又是一般。陸子自知覺上盡見得底，固此道。朱子自事物上窮究至貫通處，亦是此道。所謂及其成功則一也。然學者用功，若是資質至高底，固應學陸子。若是尋常學者，祇當傍朱子作工夫爲是。

大凡作事須看己力量何如。

人立志不可不大，處心不可不小。志不大則器量褊淺，規模狹隘，不能大作。用心不小，則放肆而不知謹愼，一作事便敗，亦成不得大事。

人有過，切不可自掩。人非聖人，不能無過。且吾有過而吾能改之，雖與人知何害。改之則此時雖有過，後來猶可望至於無過。若不與人知，則此人便無心去改過，祇去掩過上作工夫矣。況過又不能掩，而人必知之。掩之又掩而不知改，則過日長，必至於過大而不可掩底田地。

尚學之心，不可不急。求成之心，不可不緩。至於成學之功，不可緩亦不可急。緩則怠惰而無功，急則進銳而退速。

用心與其巧也，寧拙。作事與其奢也，寧儉。發言與其多也，寧少。

凡事之成，敬而已。凡事之敗，肆而已。敬肆之間，有幾存焉，作事者不可不知也。

謀大者不計小，謀小者不計大。大小之分，用心之異也。張子十五年學恭而安不成。曰，學則非安矣。曰，安則非學矣。所謂安者，在涵養以俟其自安而已。非力所可學也。故曰雖欲從之，末由也已。

學以敬爲主。戒愼恐懼，靜而敬也。愼獨，動而敬也。敬者，聖學之所以成始而成終也。始之乎立心之始，終之乎篤恭而天下平。

君子自立德以福子孫。而已不自立德，而緣引他人之祖，以侈其宗，其

不智也孰甚焉。

予，婺人也，自慶源至此，蓋三世矣。

程氏之貴也，而鮮禮焉。

吳氏之至，自少微公始也。吳氏之中微也，久矣。有吳伯駿者，父子兄弟姪，皆以好學能文著於州里，而吳氏之聲復振。君子曰，是可以觀有子矣。故人不知其父，視其子。

黃氏之族樸。

凌氏之子孫，後世其微矣。何以知之，積德不厚。

方逢辰《講義・子夏曰日知其所亡月無忘其所能可謂好學也已》 子夏，聖人之徒也。子夏之學，聖人之學也。聖人之學何學也，入乎耳，存乎心，修於身，行於事。明五常之理，盡五倫之道也。顏子之博文約禮，曾子之致知誠意，子思之明善誠身，孟子之盡心養性，皆是也。夫人之生，以天地儲精，以五行鍾秀。無極之眞，二五之精，合而爲方寸之靈，聚而爲百骸之形，所以備萬物而參三才者，其原有自來，而其本已素立矣。然才稟於氣，而性原於理。窮古今亘宇宙，寓於流行而不易者，理也。往來盪摩雜揉交錯，而無一定之體者，氣也。氣惟無一定之體，故以流行於兩間者驗之。光風霽日之景恆少，風雨晦冥之變恆多。則人生而隨遇者，至清極淳之氣不易得，而偏倚濁駁之分不能齊，固其所也。惟聖人之生也，得其秀之秀，故氣清而義理無不明，質淳而邪穢不能入。由聖人以下，雖大賢之資，一有纖毫之累，亦必資學問之力以修治之。自帝堯有臣直輔翼之言，大舜有直寬剛簡之命。其轉移變化之功，已見於當時矣。然學之道，至三代而益明。其見於《書》，則曰學於古訓，曰惟學遜志，曰終始典於學，曰學古入官，曰不學牆面。見於《詩》，則曰學有緝熙於光明。降古聖王，未有不以學爲要務者也。吾夫子生於衰周，不得位以行其道，而天命在躬，夙夜祇畏。閔當世之人去堯舜禹湯文武之世遠，而不聞大道之要。當楊朱墨翟異端之說行，而不免他岐之惑，乃以身任大教，繼往聖而開來學，推明大學之道，昭示明德之方，使人人皆得以消磨其物欲，變化其氣質，而爲聖賢君子之歸，何其幸也。夫以常人之資，而欲爲聖賢之事，耳目口鼻之蠢然，聲色臭味之交接。愚者欲明而懦者欲立，頑者欲廉而薄者欲敦。以一心而明五常之理，以一身而全五倫之事。天下之義理無窮，而工夫有限。代間之人生有期，而白日不再。苟非勉焉，孳孳克勤無怠，則查滓未融，而邪穢已入。己之所學，其能迄用有成也，幾希矣。此夫子所以拳拳於學，有時習之誨。而又曰學如不及，猶恐失之者，此也。聖門之徒三千，夫子獨稱顏子爲好學。蓋以顏子明心力行，克己復禮，所學者得聖人之道也。學之得其道，而又能竭其才，夫子所以既許其不惰，而又惜其未見其止也。顏子終能至於去聖人一間者，豈繆悠之功所能及哉。子夏之在聖門，篤實之功亞於曾子，而身居文學之科。其所謂學者，皆人倫日用之道，誠篤切實之功也。其垂訓以勉人曰，日知其所亡，月無忘其所能，可謂好學也已矣。夫爲學之道，內明五常之理，外盡五倫之事。變氣質於有生之初，絕物欲於有知之後。必資師友之講明，方冊之誦習，然後能開其心術，見於躬行。然其殫日夜之力，嚴理欲之辯，使朝有所詢，夕有所考，晝有所作，夜有所思。則志於緝熙，功無間斷。人心之罅隙不開，本體之虛靈不昧矣。其或玩物弛心，廢時亂日，於學問思辯不能致，耳目手足無所加。至於時弛歲去，老死無聞，豈不重可惜也。爲學之道，若陟遐必自邇，若升高必自卑。故當自強不息，勉勉循循。爲山未成，而加一簣之土。掘井未已，而見九仞之泉。溫故而知新，崇禮而廣業。向之得於講明而見於誦習者，既有默契於心，知而行之，拳拳奉持服膺弗失，此古之人所以一飯不違，跬步必思，盤器有銘，几席有戒，參倚之有見，顧諟之弗忘，所以固守其德也。其或執之不固，守之弗專，或存或亡，乍得乍失，則一暴十寒而生意弗存，半途中畫而前功盡廢。義理之性，既無學問之推充。血肉之軀，不勝外誘之紛擾。則杯水不救於車薪，五穀不踰於粢稗，雖具人之形，當士之名，飲食男女，無以異於衆人。存心制行，不能遠於禽獸。中心冥冥，醉生夢死，豈不重可哀也。子夏之訓，蓋深勉夫有志於學者，必當日新其功，有以自考。一日之間，自旦至暮，我於義理未知未能，則深以爲恥。一月之間，自朔至晦，我之學問已知已能，則固守而弗失。夫如是，故曰引而月長，日就而月將，自有學之初，以至於一息尚存，勉焉以盡其力，惕焉以殫厥心，其得不謂之好學之人乎。子夏之所以居文學之科者，此道也。故言此以示人，欲人人皆然，而厎於道也。學者觀此，豈可荒嬉而不知所以自勉耶。某負戴經籍而來，山中諸友不以某爲不肖，而屑與某交修游息。嘗不自揣而述所聞於先師者，告諸友矣。今觀氣化之流行，寒暑之迭興，以春而夏，夏而秋，秋而冬矣。竊以諸友之日有所亡，而月未有所能爲憂也。良月初吉，冬序伊始，故述子夏之訓

以相告語，冀諸友思齊於聖人之徒，而景行於聖人之徒也。非徒守方冊以爲勤，誇誦說以爲能而已。當以明物察倫，治心修身爲要務。在乎爲人子者必盡孝於其親，爲人弟者必盡悌於其兄。爲卑幼者必盡敬於其長。手足動靜，必知天理之所存。耳目口鼻，毋爲人欲之所汨。以消融其查滓，以蕩滌其邪穢，子夏之所謂學也。深致其力，復考其成。使進修之效，日異而月不同。此子夏之所謂好學也。苟爲不然，徒事口耳，虛費歲月，堯言孔誦，而不知求聖賢之心。禹行舜趨，而不免爲禽獸之行。若是則非徒爾父兄之所憂，抑亦吾師友之所羞。秦穆公有言曰，我心之憂，日月逾邁，若弗云來。此某之所以區區告勉學者，當痛心刻骨而致力於學也。

文天祥《西澗書院釋菜講義》《易》曰：『君子進德修業，忠信所以進德也，修辭立其誠，所以居業也。』中心之謂忠，以實之謂信，無妄之謂誠，三者一道也。夫所謂德者，忠信而已矣。辭者，德之表，則立此忠信者，修辭而已矣。德是就心上說，業是就事上說，德者統言。一善，固德也。自其一善以至於無一之不善，亦德也。德有等級，故曰進。忠信者，實心之謂，一念之實，固忠信也。自一念之實以至於無一念之不實，亦忠信也。忠信之心，愈持養則愈充實，故曰忠信所以進德。修辭者，謹飭其辭也。辭之不可以妄發，則謹飭之，故修辭所以立其誠，誠即上面忠信字。居有守之之意，蓋一辭之誠，固是忠信，以一辭之妄間之，則吾之業頓隳，而德亦隨之矣。故自其一辭之修，以至於無一辭之不修，則守之如一，而無所作輟，乃居業之義。德業如形影，德是存諸中者，業是德之著於外者。上言進，下言修，業之修，所以爲德之表也。上言修業，下言修辭，辭之修，即業之修也。以進德對修業，則修是用力，進是自然之進。以進德對居業，則進是未見其止，居是守之不變。惟其守之不變，所以未見其止也。辭之義有二，發於言則爲言辭，發於文則爲文辭。『子以四教：文、行、忠、信。』雖若歧爲四者，然文行安有離乎忠信？有忠信之行，自然有忠信之文，能爲忠信之文，方是不失忠信之行。子曰：『言忠信，行篤敬。』則忠信，進德之謂也。言忠信，則修辭立誠之謂也。未有行篤敬而言不忠信者，亦未有言不忠信而可以語行之篤敬者也。天地間只一個誠字，更顯撲不碎。觀德者，只觀人之辭，一句誠實，便是一德，句句誠實，便是德進而不可禦，人之於其辭也，其可不謹其口之所自出而苟爲之哉！嗟乎！聖學浸遠，人僞交作，而言之無稽甚矣。誕謾而無當謂之大言，悠揚而不根謂之浮言，浸潤而膚受謂之游言，遁天而倍情謂之放言，此數種人，其言不本於其心，而害於忠信，不足論也。最是號爲能言者，卒與之語，出入乎性命道德之奧，宜若忠信人也。夷考其私，則固有行如狗彘而不掩焉者，而其於文也亦然，滔滔然寫出來，無非貫串孔、孟，引接伊、洛，辭嚴義正，使人讀之，肅容斂衽之不暇。然而外頭如此，中心不如此，其實則是脫空誑謾。先儒謂，這樣無緣做得好人，爲其無爲善之地也。外面一幅當雖好，裏面卻踏空，永不足以爲善。蓋由彼以聖賢法語，止可借爲議論之助，而使之實體之於其身，則曰：『此迂闊也，而何以便吾私？』是以心口相反，所言與所行如出二人。嗚呼！聖賢千言萬語，教人存心養性，所以存養此眞實也，豈以資人之口講而已哉！俗學至此，遂使質實之道衰，浮僞之意勝，而風俗之不競從之。其陷於惡而不知反者，既以妄終其身，而方來之秀，習於其父兄之教，良心善性，亦漸漬汩沒而墮於不忠不信之歸。昔人有言，今天下溺矣！吾黨之士，猶幸而不盡溺於波頹瀾倒之衝，纓冠束帶，相與於此，求夫救溺之策，則如之何？噫！宜亦知所勉矣。或曰：『至誠無息，不息則久，積之自然如此，豈卒然旦暮所及哉！今有人焉，平生無以議爲，而一日警省，欲於誠學旋生用工夫，則前妄猶可贖乎？』曰：『無傷也。溫公五六歲時，一婢子以湯脫胡桃皮。公紿其女兄曰：「自脫也。」公父阿之曰：「小子何得謾語！」公自是不敢謾語。然則溫公腳踏實地，做成九分人，蓋自五六歲時，一覺基之，猶未免一語之疵也。元城事溫公凡五年，得一語曰誠，請問其目，曰：「自不妄語入。」元城自謂：「予初甚易之，及退而自檃括，日之所行與凡所言，自相掣肘矛盾者多矣。力行七年而後成。」然則元城造成一個言行一致，表裏相應，蓋自五年從遊之久，七年持養之熟。前乎此，元城猶未免乎掣肘矛盾之媿也。人患不知方耳，有能一日渙然而悟，盡改心志，求爲不謾不妄，日積月累，守之而不懈，則凡所爲人僞者，出而無所施於外，入而無所藏於中，自將消磨泯沒，不得以爲吾之病，而縱橫妙用，莫非此誠，《乾》之君子在是矣。』或曰：『誠者，道之極致，而子直以忠信訓之，反以爲入道之始，其語誠若未安。』曰：『誠之爲言，各有所指，先儒論之詳矣。如周子所謂「誠者，聖人之本」，即《中庸》所謂「誠者，天之道」，蓋指實理而言也。如所謂「聖，誠而已矣」，即《中庸》所謂「天下至誠」，指人之實有此理而言也。溫公、元城之所謂誠，其意主於不欺詐，無矯僞，正學者立心之初所當從事，

非指誠之至者言之也。然學者其自溫公、元城之所謂誠，則由乾之君子，以至於《中庸》之聖人，若大路然，夫何遠之有？不敏何足以語誠！抑不自省察，則不覺而陷於人僞之惡，是安得不與同志極論其所終，以求自拔於流俗哉！愚也請事斯語，諸君其服之無斁。」

金履祥《大學疏義》 自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。

蓋壹者，齊也。是者，此也。猶言齊如此也。正心以上，皆所以修身也。蓋格物致知，誠意正心，皆所以爲吾身自修之事。故獨舉修身而言之。自天子以至於庶人，雖其所施有天下國家大小之不同，然皆未有不修其身而能行者。固不以大小貴賤而有減也。齊家以下，則舉此而措之耳。蓋其本既立，則舉而施之於家，於國，於天下，唯其所施，而各得其所止也。大抵《大學》之條目，分爲八事，合則兩節。自修身以上，正心誠意致知格物，皆爲己也。自齊家以下，治國平天下，皆推所以爲己者爲人也。爲己者，明明德也。爲人者，新民也。明德者，得之於天。得之於天者，理所同有。故自天子至於庶人，壹是皆以修身爲本。新民者，施之於人。施之於人者，勢有廣狹。故齊家治國平天下，隨其所施而已矣。然而本明之德，得於天而明於己者，惟其所施，初無限量。不以天子之施於天下而有餘。不以庶人之施於一家而不足。天子雖施之天下，然未有不先於家而能達者。庶人雖修於一家，然而變化國俗風行於天下，亦分內事而已。

其本亂而末治者，否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。

本，身也。以身對家國天下而言，則此爲體，彼爲用。所厚，謂家也。以家對國與天下而言，則此爲親，彼爲疎。其身不修，未有家可齊國可治天下可平者也。莫親於家，而不致厚焉，未有能厚於國人天下者也。大抵上文之意，以修身以上爲本。則家齊以下，治國平天下皆爲末矣。然而一家之內，天倫之至愛存焉。又不可同於國人天下之例，而一以末視之也。苟以末視之，而不過以先後之序而已焉。則是流於愛無差等，施由親始之說矣。此經文所以於本末之後，而又發明所厚之義也。故嘗謂《大學》八事，合而言之爲兩節。而就中析之，又爲四節。蓋自修身以上，固一節也。然格物致知，則窮此理。誠意正心修身，則體此理也。齊家以下，固一節也。然家則所厚，國與天下則所薄也。右經一章。蓋孔子之言，而曾子述之。其傳十章，則曾子之意，而門人記之也。

慎獨

朱熹《中庸章句》 莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。

見，音現。○隱，暗處也。微，細事也。獨者，人所不知而己所獨知之地也。言幽暗之中，細微之事，跡雖未形而幾則已動，人雖不知而己獨知之，則是天下之事無有著見明顯而過於此者。是以君子既常戒懼，而於此尤加謹焉，所以遏人欲於將萌，而不使其滋長於隱微之中，以至離道之遠也。

陳淳《君子戒謹所不睹恐懼所不聞箴》 天命之性，其於吾心。流行日用，無往不臨。即物即道，孰非吾事。與身而俱，須臾弗離。曷其體之，其要無他。只於平時，事未萌芽。己所未聞，己所未睹。即須自力，戒謹恐懼。戰戰兢兢，臨深履氷。一主於敬，中常惺惺。從事於斯，乃全所性。本體渾淪，無間厥命。天理生生，如坤之陽。萬化根原，的在其中。咨爾靈臺，所宜深警。此第一功，毋容昏暝。

又《君子謹其獨箴》 天命之性，不能常靜。感自外來，動即中應。由乎天理，中節爲和。蹉諸人欲，則爲偏頗。若何用功，粹然一正。事稍萌初，念微闇境。人所未聞，己獨聞知。人所未睹，己獨見之。善惡之幾，於焉兆朕。毫釐易差，當切致謹。扶持天理，發達敷榮。防遏人欲，無使勞生。茲續前功，相次加密。大本達道，表裏爲一。咨爾靈臺，敬止緝熙。契天合聖，的其在茲。

姚勉《講義二》 顏淵問仁，子曰克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉。顏淵曰，請問其目。子曰，非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。顏淵曰，回雖不敏，請事斯語矣。

《大學》曰，所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也。小人閒居爲不善，無所不至。見君子而后厭然，揜其不善，而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣。此謂誠於中形於外，故君子必慎其獨也。

《中庸》曰，道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞，莫見乎隱，莫顯乎微。故君子慎其獨也。

某聞諸久軒蔡先生曰，顏子四勿之學，謹獨之學也。爲學之要，莫大乎謹獨。克己復禮爲仁，此至大至重之事。而顏子請問其目。夫子指其要處，只是非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動四句。以此見其謹獨之學，乃學者用力之至緊至切處也。某時聞此言，竦然領會。因悟《中庸》率性修道，非易能也。而首章兩端，必歸重於君子謹其獨。《大學》正心誠意，非細事也。而誠意一章，兩歸重於君子必謹其獨。顏淵問仁一段，乃夫子傳授心法之精微。《大學》、《中庸》二書，乃聖門教人爲學之要妙，而旨意融貫如此，學者不可不知所用其力也。朱夫子曰，獨者，人所不知，己所獨知之地也。人所不知，而己獨知之，乃常情之所共忽。苟於此隱微之際，人慾一萌動乎其間，不知警覺，至於放肆，則人心之危者愈危，道心之微者愈微，天理之公，奪於人慾之私矣。仁者，天地生物之心，而人得之以爲心者，即所謂道，即所謂天理之公。人皆有之。苟無此仁，是無此心，非所以爲仁矣。故學者以求仁爲第一事。求仁則是求其心也，求其心是求其所以爲人也。人皆有此仁，蔽於私慾，則仁之本體若有虧欠，然而本未嘗虧欠也。克去己私，復還天理，仁之本體全矣。禮者，天理之節文。動合於禮，即天理之公也。然而何以能復，必克去己私則復。何以能克，必謹四勿於四非則克。程先生曰，非禮即是私意。既是私意，如何得仁。須是克去己私，復歸於禮，方始是仁。四勿者，所以禁絕四非，即謹獨之學也。非禮一念方萌於中，即已禁止而遏絕之。非用功於人所不知己所獨知之地乎。人所不知，若可以隱微言也。而已則知之，明白昭晰，孰甚於此。果隱而微乎，抑見而顯乎。於此之時，操存不力，放心一恣，奔進四出。隱者見，微者顯矣。故曰，莫見乎隱，莫顯乎微也。人鮮克謹之。惟顏子勇於任道。聞夫子之言，即請事斯語。平時用力，專在乎此。有不善未嘗不知，知之未嘗復行是也。所謂有不善未嘗不知者，非知他人之不善也。己之一念微有不善，即已知之。既知之即絕之，不復更見於言行。此即是非禮勿視勿聽勿言勿動也。非禮之視聽，物誘自外而來。非禮之言動，情慾自內而出。惟顏子先謹於視聽，不惑於非禮，則言動之間，自能謹之，不陷於非禮矣。勿字是用力緊要字，非不可有，勿不可誣。非纖一萌，即以勿之一念制之，天理勝而人慾泯矣。非者即是人心，勿者即是道心也。人有非心邪念，第患不能自覺。既能自覺，即當思所以制之。成湯以禮制心，亦不過如此。君子之所不可及者，其惟人之所不見乎。有不善未嘗不知，此顏子有覺於非處。知之未嘗復行，此顏子用力於勿處。顏子工夫到此，故聖人於《易》贊其不遠復，於《語》稱其三月不違仁，稱其不遷怒不貳過也。顏子有不善未嘗不知，此一知字即是覺，即是《大學》致知、知至之知。知者，此心神明，朱夫子所謂妙衆理而宰萬物者也。人莫不有此知，而或不能使之表裏洞然，則隱微之間，眞妄錯雜。雖欲勉強以誠其意，有不可得。然則學者於念慮方萌之動，人所不知，己所獨知之際，必也眞知其孰爲善，孰爲惡，孰爲禮，孰爲非。燦然明白，然後禁絕其不善，則意誠而心正矣。此克己復禮久而誠矣之說也。故曰，謹獨工夫，乃學者用力之至緊至切處也。人不知用此工夫，故其爲心，出入而無鄉，流蕩而忘返。人所不知，己所獨知之地，不知所謹，至於爲惡之著，人所共知，而己則不知。其爲士也，顯迷於姦聲亂色，放曠於博奕飲酒，自以爲豪而不知，人指目之爲不才子矣。其爲吏也，白晝攫金，掩耳盜鐘，而謂他人爲不覺。暮夜受餽，四知昭列，而謂他人爲無知。自以爲可以欺人，而不知人指目之爲狼籍人矣。既是私意，如何得仁。人之心不存，則人之形徒具，失其所以爲人，此其去禽獸不遠矣。《大學》曰小人閒居爲不善，無所不至，見君子而後厭然，揜其不善，而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣。此數語，如畫出一小人情狀也。與其作僞而勞且拙，孰若作德而逸且休哉。人所知亦如此，人不知亦如此。內外洞貫，隱顯一如。工夫至此，打成一片。本立效形，又豈不不動而敬，不言而信哉。又豈不不篤而勸，不怒而威哉。又豈不篤敬而天下平哉。謹獨之驗如此，謹獨即是持敬。聖賢立言雖異，爲旨則同。敬者入道之門，躋聖之級。端正徑直，更無他歧。自古至今，由聖及賢，莫不於此用力。彼有謂敬非聖門先務者，是不知所用力也。敬非所務，不知心何從而存，性何從而養。陸氏之學，所以大異於我文公者以此。陸氏動曰只信此心，而乃不以敬爲存心之要，直不可曉。慈湖楊氏，陸門高弟。每疑夫子毋意，而《大學》乃欲誠意，以爲《大學》非孔門之書。殊不知毋意是絕意之私，誠意是存意之公。意之私固不可有，意之公又豈可無。以意之公者爲可無，是惡非禮而併與勿者去之矣，可乎哉。一超頓悟，不用工夫，決無是理。學者循序漸進，但當學顏子之學。顏子何學，不過自謹獨持敬始而已。此某聞於蔡先生者，願與同舍之同志者，共學以求仁焉。判府寺丞既新夫子燕居之堂，而於諸老先生從祀之中，徹舊來陸氏之像，厥有深意。故某既敷述謹獨之說，而末因及陸氏之所

以異於程朱二先生者，而與同志正其指歸，是審進學之路頭也。同志諸君其然之否。

黃震《黃氏日鈔》卷二五　或問諸家之說，皆以戒愼不睹，恐懼不聞，即爲謹獨之意。予乃分之曰，既言道不可離，則是無適而不在矣。又言莫見乎隱，莫顯乎微，則是要切之處，尤在於隱微也。既言戒謹不睹，恐懼不聞，則是無處而不謹矣。又言謹獨，則是其謹者尤在於獨也。○又嘗答門人呂燕云，是謹上更加謹。

金履祥《大學疏義》　所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必愼其獨也。

《大學》條目，始於格物致知，而誠意則以爲自修之首，何也。格物者，知之始。誠意者，行之始。故格物致知者，道學之首。而誠意者，自修之首也。知及之，而行之有不實，則終不能有諸己矣。故自修者，必以誠意爲首務焉。毋者，禁止之辭，絕之而不敢之謂也。自欺者，知爲善以去惡，而心之所發有未實者，蓋知爲善而不能實爲之，知去惡而不能實去之。外雖苟且以從善，而內則含糊以容惡，是自瞞其本心之所知也。故曰自欺。謙，快也，足也。然書所用，或以爲恨爲少，而《或問》則謂其並行不悖，何也。謙有二訓，而實一意。蓋慊者，恨而必欲快，少而必欲足之辭也。自慊者，力求自盡，必欲至於快足而後已也。獨者，人所不知，而己所獨知者。蓋獨者，非特幽隱無人之地謂之獨，凡昭明有人之地，而己心一念之發，皆獨也。是則自知而已，而豈人之所能知哉。務決去者，惡惡臭也。求必得者，好好色也。惡惡臭，好好色者，借人情以爲喻也。先言惡惡臭而後好好色者，其去惡不決，則其爲善必不勇也。苟且則惡每自容，狥外則善非爲己。徒苟且以狥外，則是惡常在內，而善時在外，是自欺之人，全不自慊也。審其幾者。幾，動之微也。善惡之所發雖微，而形著之所基自此。天下未有微之不顯者，故於其幾不可不審也。傳文之意，以爲誠其意者，蓋實用其力，而絕其自欺也。所以絕其自欺者，蓋惡惡則眞如惡惡臭，好善則眞如好好色，是皆出於其決然而無所緩，與其所自然而不容己者，此之謂自盡而已，豈他人所能與，亦豈他人所能知者。在君子必謹之於其獨焉。間嘗論之，善與惡，相反也。善固天理之所當爲，惡則人情之所易狥。此則在其自欺自慊何如耳。自欺自慊，相反也。自欺者，自瞞之謂。自慊者，自盡之謂。此則在其一念之獨知何如耳。謹之於獨則自慊，自慊則絕惡。樂善，君子也。不謹之於獨，則自欺。自欺則內惡外善，小人矣。此誠意所以爲善惡之關，而謹獨所以爲誠意之要。是以誠意一章，於謹獨兩言之，學者可不愼哉。

小人閒居爲不善，無所不至。見君子而后厭然，揜其不善而著其善。人之視己，如見其肺肝。然則何益矣。此謂誠於中形於外，故君子必愼其獨也。

夫閒居爲不善無所不至者，是其人欲陷溺之極，見君子而厭然揜其不善者，是其天理羞惡之端也。於人欲陷溺之餘，而有天理羞惡之發，於此可以知其心之未嘗終泯矣。迹其揜不善以著善之時，此其初心亦豈憒然不知善之爲美，而惡之爲醜哉。但其不謹於獨，一向自欺。雖外知爲善之美，而內狥夫人欲之私，所以日深日甚，以至於無所不至也。夫縱恣其欲於平日，以極爲惡之欲，乃欲揜覆於一時，以詐爲善之形。然其形見之實，揜覆之態，動於氣象之眞僞，見於辭色之虛實。君子視之，一見而決，固如肺肝之呈露，有不可毫髮揜覆者。然則平時之過惡不改，而一時欲揜覆，何益哉。此無他，蓋其實有諸中，則必然形見於外，此君子所以必謹於平時之獨，而不敢不力爲善之實也。

曾子曰，十目所視，十手所指，其嚴乎。

引此以結上文之意也。夫人之爲不善，在於人之所不見。而其形見呈露，終不能揜於人之所見，則是閒居獨處之地，非幽隱得肆之境，乃衆人視指之場也。豈不可畏之甚乎。傳者引此，所以警夫人之謹其獨者，益切矣。此其語意，與《中庸》所謂莫見乎隱，莫顯乎微者，正相似。

主敬

沈該《易小傳》卷五下　論曰，震者，因其震而自震也。微而震之，保其終也，是以亨也。雷者，天之震也。迅雷風烈，君子變其容。號令者，上之震也。發號施令，天下聳其聽，所以威懾怠而肅柔慢也。震，動也。動者吉凶悔吝之所生也。事之來，驚而懼，然後終獲其福，是以恐懼致福，笑言有則也。震次鼎，明器之傳也，出爲祭主長子也。恐懼修省，持盈守成之道也。

是以可守宗廟而爲祭主也。持守之道，以敬爲主。敬主於內，則臨大震懼，能安於所守而不自失。是以震驚百里，不喪匕鬯也。蓋人之致敬，莫大於祭祀。祀以載鼎實而升之俎，鬯以灌而求神。方灌薦之始，雖震雷之威不能使之懼而失守，敬主於內故也，守器主祭之道也。守器主祭而知敬畏，是以遠者驚而邇者懼，主威所以大震也。故初主卦首，恐懼有則，故二喪貝，五居尊位。守中不失，致上躋躋。夫已資尚喪，視且不逸，寧暇窺神器乎。且震爲雷，猶人主之威也。雷之奮，必隱隱然出於地，漸奮而上達，然後轟然震驚。必浹動而後震，固未嘗遽也。如人主之震，亦須有漸。必先加以聲，隱而未發。及其不得已，然後赫斯怒，則天下莫不震慴矣。象言洊雷震之意也。震，諸侯之象也。諸侯之地方百里，是以震驚百里也。天子者，奉天之威以震動乎天下，必震懼而後能守其社稷也。諸侯者，奉天子之威，以行乎一國，必震懼而後能守其宗廟也。皆初震而有其後者也。

朱熹《答余正叔》　示喻已悉。前日所論，正爲敬義工夫不可偏廢。彼專務集義，而不知主敬者，固有虛驕急迫之病，而所謂義者，或非其義。然專言主敬，而不知就日用間念慮起處，分別其公私義利之所在，而決取舍之幾焉，則恐亦未免於昏憒雜擾，而所謂敬者，有非其敬矣。且所謂集義，正是要得看破那邊物欲之私，卻來這下認得天理之正。事事物物，頭頭處處，無不如此體察，觸手便作兩片。則天理日見分明，所謂物欲之誘，亦不待痛加遏絕，而自然破矣。若其本領，則固當以敬爲主，但更得集義之功，以祛利欲之蔽，則於敬益有助。蓋有不待著意安排，而無昏憒雜擾之病。上蔡所謂去卻不合做底事，則於用敬有功，恐其意亦謂此也。正叔本有遲疑支蔓之病，今此所論，依舊墮在此中，恐亦是當時鄙論不甚分明，致得如此。故今復如此剖析，將去使正叔知得鄙意。不是舍敬談義，去本逐末，正欲兩處用功，交相爲助。正如程子所謂敬義夾持，直上達天德，自此者耳。今亦不須更生疑慮，別作商量。但請依此實下功夫，久遠純熟便自見得也。前日三詩，首篇計功程字是大病根，而其下亦未見的實用功得力之處。後二篇亦未見踐言之効，只成虛說，尤犯聖門大禁。大概皆是平日對塔說相輪慣了意思，致得如此。須是勇猛決烈，實下功夫，力拔此病，不可似前泛泛悠悠，虛度時日也。

又《朱子語類》卷六《性理三・仁義禮智等名義》　問仁、敬。曰：「上蔡以來，以敬爲小，不足言，須加『仁』字在上。其實敬不須言仁，敬則仁在其中矣。」

恭主容，敬主事。有事著心做，不易其心而爲之，是敬。恭形於外，敬主於中。自誠身而言，則恭較緊；自行事而言，則敬爲切。

初學則不如敬之切，成德則不如恭之安，敬是主事。然專言，則又如「修己以敬」，「敬以直內」。只偏言是主事。恭是容貌上說。

問：「『恭敬』二字，以謂恭在外，功夫猶淺；敬在內，功夫大段細密。」曰：「二字不可以深淺論。恭敬，猶『忠信』兩字。」文蔚曰：「恭卽是敬之發見。」先生默然良久，曰：「本領雖在敬上，若論那大處，恭反大如敬。若不是裏面積盛，無緣發出來做得恭。」

吉甫問恭敬。曰：「『恭』字軟，『敬』字硬。」直卿云：「恭似低頭，敬似擡頭。」

因言「恭敬」二字如忠信，或云：「敬，主於中者也；恭，發於外者也。」曰：「凡言發於外，比似主於中者較大。蓋必充積盛滿，而後發於外，則發於外者豈不如主於中者！然主於中者卻是本，不可不知。」

忠信者，眞實而無虛僞也；無些欠闕，無些間斷，樸實頭做去，無停住也。敬者，收斂而不放縱也。

忠自裏面發出，信是就事上說。忠，是要盡自家這個心；信，是要盡自家這個道理。

又卷一二《學六・持守》　聖人相傳，只是一個字。堯曰「欽明」，舜曰「溫恭」。「聖敬日躋」。「君子篤恭而天下平」。

堯是初頭出治第一個聖人。《尚書・堯典》是第一篇典籍，說堯之德，都未下別字，「欽」是第一個字。如今看聖賢千言萬語，大事小事，莫不本於敬。收拾得自家精神在此，方看得道理盡。看道理不盡，只是不曾專一。或云：「『主一之謂敬』，敬莫只是主一？」曰：「主一又是『敬』字注解。要之，事無小無大，常令自家精神思慮盡在此。遇事時如此，無事時也如此。」

孔子所謂「克己復禮」，《中庸》所謂「致中和」，「尊德性」，「道問學」，《大學》所謂「明明德」，《書》曰「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」：聖賢千言萬語，只是教人明天理，滅人欲。天理明，自不消講學。人性本明，如寶珠沉溷水中，明不可見；去了溷水，則寶珠依舊自明。自家若得知是人欲

蔽了，便是明處。只是這上便緊緊着力主定，一面格物。今日格一物，明日格一物，正如遊兵攻圍拔守，人欲自消鑠去。所以程先生說『敬』字，只是謂我自有一個明底物事在這裏。把個『敬』字抵敵，常常存個敬在這裏，則人欲自然來不得。夫子曰：『爲仁由己，而由人乎哉！』緊要處正在這裏！

聖賢言語，大約似乎不同，然未始不貫。只如夫子言非禮勿視聽言動，『出門如見大賓，使民如承大祭』，『言忠信，行篤敬』，這是一副當說話。到孟子又卻說『求放心』，『存心養性』。《大學》則又有所謂格物，致知，正心，誠意。至程先生又專一發明一個『敬』字。若只恁看，似乎參錯不齊，千頭萬緒，其實只一理。道夫曰：『泛泛於文字間，祇覺得異。實下工，則貫通之理始見。』曰：『然。只是就一處下工夫，則餘者皆兼攝在裏。聖賢之道，如一室然，雖門戶不同，自一處行來便入得，但恐不下工夫爾。』

因歎『敬』字工夫之妙，聖學之所以成始成終者，皆由此，故曰：『修己以敬。』下面『安人』，『安百姓』，皆由於此。只緣子路問不置，故聖人復以此答之。要之，只是個『修己以敬』，則其事皆了。或曰：『自秦漢以來，諸儒皆不識這「敬」字，直至程子方說得親切，學者知所用力。』曰：『程子說得如此親切了，近世程沙隨猶非之，以爲聖賢無單獨說「敬」字時，只是敬親，敬君，敬長，方着個「敬」字。全不成說話！聖人說「修己以敬」，曰「敬而無失」，曰「聖敬日躋」，何嘗不單獨說來！若說有君，有親，有長時用敬，則無君親，無長之時，將不敬乎？都不思量，只是信口胡說。』

問：『二程專教人持敬，持敬在主一。浩熟思之：若能每事加敬，則起居語默在規矩之內，久久精熟，有從心所欲，不踰矩之理。顏子請事四者，亦只是持敬否？』曰：『學莫要於持敬，故伊川謂：「敬則無己可克，省多少事。」然此事甚大，亦甚難。須是造次顛沛必於是，不可須臾間斷，如此方有功，所謂「敏則有功」。若還今日作，明日輟，放下了又拾起，幾時得見效！修身，齊家，治國，平天下，都少個敬不得。如湯之「聖敬日躋」，文王「小心翼翼」之類，皆是。只是他便與敬爲一。自家須用持著，稍緩則忘了，所以常要惺惺地。久之成熟，可知道「從心所欲，不踰矩」。顏子止是持敬。』

因說敬，曰：『聖人言語，當初未曾關聚。如說「出門如見大賓，使民如承大祭」等類，皆是敬之目。到程子始關聚說出一個「敬」來教人。然敬有甚物？只如「畏」字相似。不是塊然兀坐，耳無聞，目無見，全不省事之謂。只收斂身心，整齊純一，不恁地放縱，便是敬。』

程子只教人持敬。孔子告仲弓亦只是說『如見大賓，如承大祭』。此心常存得，便見得仁。

敬，只是收斂來。程夫子亦說敬。孔子說『行篤敬』，『敬以直內，義以方外』。聖賢亦是如此，只是工夫淺深不同。聖賢說得好：『人生而靜，天之性也；感物而動，性之欲也。』物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣！

爲學有大要。若論看文字，則逐句看將去。若論爲學，則自有個大要。所以程子推出一個『敬』字與學者說，要且將個『敬』字收斂個身心，放在模匣子裏面，不走作了，然後逐事逐物看道理。嘗愛古人說得『學有緝熙於光明』，此句最好。蓋心地本自光明，只被利欲昏了。今所以爲學者，要令其光明處轉光明，所以下『緝熙』字。緝，如『緝麻』之『緝』，連綿不已之意。熙，則訓『明』字。心地光明，則此事有此理，此物有此理，自然見得。且如人心何嘗不光明。見他人做得是，便道是；做得不是，便知不是，何嘗不光明。然只是才明便昏了。又有一種人自謂光明，而事事物物元不曾照見。似此光明，亦不齊得事。今釋氏自謂光明，然父子則不知其所謂親，君臣則不知其所謂義。說他光明，則是亂道！

今說此話，卻似險，難說。故周先生只說『一者，無欲也』。然這話頭高，卒急難湊泊。尋常人如何便得無欲！故伊川只說個『敬』字，教人只就這『敬』字上捱去，庶幾執捉得定，有個下手處。縱不得，亦不至失。要之，皆只要人於此心上見得分明，自然有得爾。然今之言敬者，乃皆裝點外事，不知直截於心上求功，遂覺累墜不快活。不若眼下於求放心處有功，則尤省力也。但此事甚易，只如此提醒，莫令昏昧，一二日便可見效，且易而省力。只在念不念之間耳，何難而不爲！

『敬』字，前輩都輕說過了，唯程子看得重。人只是要求放心。何者爲心？只是個敬。人纔敬時，這心便在身上了。

人之爲學，千頭萬緒，豈可無本領！此程先生所以有『持敬』之語。只是提撕此心，教他光明，則於事無不見，久之自然剛健有力。

『而今只是理會個敬，一日則有一日之效，一月則有一月之效。』因問《或問》中程子謝尹所說敬處。曰：『譬如此屋，四方皆入得。若從一方入到這

裏，則那三方入處都在這裏了。」

程先生所以有功於後學者，最是「敬」之一字有力。人之心性，敬則常存，不敬則不存。如釋老等人，卻是能持敬。但是他只知得那上面一截事，卻沒下面一截事。覺而今恁地做工夫，卻是有下面一截，又怕沒那上面一截。那上面一截，卻是個根本底。

今人皆不肯於根本上理會。如「敬」字，只是將來說，更不做將去。根本不立，故其他零碎工夫無湊泊處。明道延平皆教人靜坐。看來須是靜坐。「敬」字工夫，乃聖門第一義，徹頭徹尾，不可頃刻間斷。

「敬」之一字，眞聖門之綱領，存養之要法。一主乎此，更無內外精粗之間。

先立乎其大者。

敬則萬理具在。

仲思問「敬者，德之聚」。曰：「敬則德聚，不敬則都散了。」

敬勝百邪。

只敬，則心便一。

敬，只是此心自做主宰處。

人常恭敬，則心常光明。

敬則天理常明，自然人欲懲窒消治。

人能存得敬，則吾心湛然，天理粲然，無一分着力處，亦無一分不着力處。

敬是個扶策人底物事。人當放肆怠惰時，才敬，便扶策得此心起。常常會恁地，雖有些放僻邪侈意思，也退聽。

敬不是只恁坐地。舉足動步，常要此心在這裏。

敬非是塊然兀坐，耳無所聞，目無所見，心無所思，而後謂之敬。只是有所畏謹，不敢放縱。如此則身心收斂，如有所畏。常常如此，氣象自別。存得此心，乃可以爲學。

敬不是萬事休置之謂，只是隨事專一，謹畏，不放逸耳。

敬，只是一個「畏」字。

敬無許多事。

「敬，只是收斂來。」又曰：「敬是始終一事。」

問敬。曰：「一念不存，也是間斷；一事有差，也是間斷。」

問：「敬何以用工？」曰：「只是內無妄思，外無妄動。」

「心走作不在此，便是放。夫人終日之間，如是者多矣。「博學，審問，愼思，明辨，力行」，皆求之之道也。須是敬。」問敬。曰：「不用解說，只整齊嚴肅便是。」

持敬之說，不必多言。但熟味「整齊嚴肅」，「嚴威儼恪」，「動容貌，整思慮」，「正衣冠，尊瞻視」此等數語，而實加工焉，則所謂直內，所謂主一，自然不費安排，而身心肅然，表裏如一矣。

或問：「主敬只存之於心，少寬四體亦無害否？」曰：「心無不敬，則四體自然收斂，不待十分着意安排，而四體自然舒適。着意安排，則難久而生病矣。」

何丞說：「敬不在外，但存心便是敬。」先生曰：「須動容貌，整思慮，則生敬。」已而曰：「各說得一邊。」

「坐如尸，立如齊」，「頭容直，目容端，足容重，手容恭，口容止，氣容肅」，皆敬之目也。

今所謂持敬，不是將個「敬」字做個好物事樣塞放懷裏。只要胸中常有此意，而無其名耳。

元思問：「持敬易散漫，如何？」曰：「只喚着，便在此。」

或問：「持敬患不能久，當如何下功夫？」曰：「某舊時亦曾如此思量，要得一個直截道理。元來都無他法，只是習得熟，熟則自久。」

問：「人於誠敬有作輟。」曰：「只是在人，人須自責。如「爲仁由己」，作與輟都不干別人事，須是自家肯做。」又問：「如此時須是勉強？」曰：「然。」

或問：「先持敬，令此心惺惺了，方可應接事物，何如？」曰：「不然。」伯靜又問：「須是去事物上求。」曰：「亦不然。若無事物時，不成須去求個事物來理會。且無事物之時，要你做甚麼？」

「動出時也要整齊，平時也要整齊。」方問：「乃是敬貫動靜？」曰：「到頭底人，言語無不貫動靜者。」

問：「敬通貫動靜而言。然靜時少，動時多，恐易得撓亂。」曰：「如何都靜得！有事須着應。人在世間，未有無事時節；要無事，除是死也。自早至暮，有許多事。不成說事多撓亂，我且去靜坐。敬不是如此。若事至前，

而自家卻要主靜，頑然不應，便是心都死了。無事時敬在裏面，有事時敬在事上。有事無事，吾之敬未嘗間斷也。且如應接賓客，敬便在應接上；賓客去後，敬又在這裏。若厭苦賓客，而爲之心煩，此卻是自撓亂，非所謂敬也。故程子說：「學到專一時方好。」蓋專一，則有事無事皆是如此。程子此段，這一句是緊要處。』

學者當知孔門所指求仁之方，日用之間，以敬爲主。不論感與未感，平日常是如此涵養，則善端之發，自然明著。少有間斷，而察識存養，擴而充之，皆不難乎爲力矣。造次顛沛，無時不習。此心之全體皆實乎動靜語默之間，而無一息之間斷，其所謂仁乎！

『敬且定下，如東西南北各有去處，此爲根本，然後可明。若與萬物並流，則如播糠眯目，上下四方易位矣！如伊川說：「聰明睿知，皆由是出。」方曰：『敬中有誠立明通道理？』曰：『然。』

大率把捉不定，皆是不仁。人心湛然虛定者，仁之本體。把捉不定者，私欲奪之，而動搖紛擾矣。然則把捉得定，其惟篤於持敬乎！』

問：『主敬時私欲全不萌，此固是仁。或於物慾中打一覺悟，是時私慾全無，天理盡見，即此便是仁之全體否？』曰：『便是不如此。且如在此靜坐時，固敬。應事接物，能免不差否？只才被人叫時，自家便隨他去了。須於應事接物上不錯，方是。這個便是難。』

問：『人如何發其誠敬，消其欲？』曰：『此是極處了。誠，只是去了許多僞；敬，只是去了許多怠慢；欲，只是要窒。』

誠、敬、寡欲，不可以次序做工夫。數者雖則未嘗不串，然其實各是一件事。不成道敬則欲自寡，卻全不去做寡欲底功夫，則是廢了克己之功也。但恐一旦發作，又卻無理會。譬如平日愼起居，節飲食，養得如此了，固是無病。但一日意外病作，豈可不服藥。敬只是養底功夫。克己是去病。須是俱到，無所不用其極。

敬如治田而灌溉之功；克己，則是去其惡草也。

問持敬與克己工夫。曰：『敬是涵養操持不走作；克己，則和根打併了，教他盡淨。』又問《敬齋箴》。曰：『此是敬之目，說有許多地頭去處。』

問：『且如持敬，豈不欲純一於敬？然自有不敬之念，固欲與己相反，愈制則愈甚。或謂只自持敬，雖念慮妄發，莫管他，久將自定，還如此得否？』曰：『要之，邪正本不對立，但恐自家胸中無個主。若有主，邪自不能入。』又問：『不敬之念，非出於心。如忽慾之萌，學者固當自克，雖聖賢亦無如之何。至於思慮妄發，欲制之而不能。』曰：『纔覺恁地，自家便挈起了。但莫先去防他。然此只是自家見理不透，做主不定，所以如此。《大學》曰：「物格，而后知至；知至，而后意誠。」才意誠，則自然無此病。』

問：『嘗學持敬。讀書，心在書；爲事，心在事，如此頗覺有力。只是瞑目靜坐時，支遣思慮不去。或云，只瞑目時已是生妄想之端。讀書心在書，爲事心在事，只是收聚得心，未見敬之體。』曰：『靜坐而不能遣思慮，便是靜坐時不曾敬。敬只是敬，更尋甚敬之體？似此支離，病痛愈多，更不曾做得工夫，只了得安排杜撰也。』

『大凡學者須先理會「敬」字，敬是立腳去處。程子謂：「涵養須用敬，進學則在致知。」此語最妙。』或問：『持敬易間斷，如何？』曰：『常要自省得。才省得，便在此。』或以爲此事最難。曰：『患不省察爾。覺得間斷，便已接續，何難之有！「操則存，舍則亡」，只在操舍兩字之間。要之，只消一個「操」字。到緊要處，全不消許多文字言語。若此意成熟，雖「操」字亦不須用。「習矣不察」，人多錯看此一語。人固有事親孝，事兄弟，交朋友亦有信，而終不識其所以然者，「習矣，而不察也」。此「察」字，非「察物」之「察」，乃識其所以然也。習是用功夫處，察是知識處。今人多於「察」字用功，反輕了「習」字。才欲作一事，卻又分一心去察一心，胸中擾擾，轉覺多事。如張子韶說《論語》，謂「察其事親從兄之心，靄然如春，則爲仁；肅然似秋，則爲義」。只要自察其心，反不知其事親、從兄爲如何也。故夫子教人，只說習。如「克己復禮」，是說習也；視聽言動，亦是習；「請事斯語」，亦是習。孟子恐人不識，方說出「察」字。而「察」字最輕，「習」字最重也。』次日，陳一之求先生書「涵養須用敬，進學則在致知」字以爲觀省之益。曰：『持敬不用判公憑。』終不肯寫。

或問：『一向把捉，待放下便覺恁衰颯，不知當如何？』曰：『這個也不須只管恁地把捉。若要去把捉，又添一個要把捉底心，是生許多事。公若知得放下不好，便提掇起來，便是敬。』曰：『靜坐久之，一念不免發動，當如何？』曰：『也須看一念是要做甚麼事。若是好事，合當做底事，須去幹了。或此事思量未透，須着思量教了。若是不好底事，便不要做。自家纔覺得如

此，這敬便在這裏。」

敬，莫把做一件事看，只是收拾自家精神，專一在此。今看來諸公所以不進，緣是但知說道格物，卻於自家根骨上煞欠闕，精神意思都恁地不專一，所以工夫都恁地不精銳。未說道有甚底事分自家志慮，只是觀山玩水，也煞引出了心，那得似教他常在裏面好！如世上一等閑物事，一切都絕意，雖似不近人情，要之，如此方好。

敬有死敬，有活敬。若只守着主一之敬，遇事不濟之以義，辨其是非，則不活。若熟後，敬便有義，義便有敬。靜則察其敬與不敬，動則察其義與不義。如「出門如見大賓，使民如承大祭」，不敬時如何？「坐如尸，立如齊」，不敬時如何？須敬義夾持，循環無端，則內外透徹。

涵養須用敬，處事須是集義。

敬、義只是一事。如兩腳立定是敬，才行是義；合目是敬，開眼見物便是義。

方未有事時，只得說「敬以直內」。若事物之來，當辨別一個是非，不成只管敬去。敬、義不是兩事。

敬者，守於此而不易之謂；義者，施於彼而合宜之謂。

敬要回頭看，義要向前看。

敬。○義。義是其間物來能應，事至能斷者是。

「明道教人靜坐，李先生亦教人靜坐。蓋精神不定，則道理無湊泊處。」

又云：「須是靜坐，方能收斂。」

靜坐無閑雜思慮，則養得來便條暢。

又卷四二《論語二四・顏淵篇下・仲弓問仁章》　問：「程先生說云云，『看其氣象，便須「心廣體胖」，「動容周旋中禮」。』看來也是平日用功，方能如此。非一旦『出門如見大賓，使民如承大祭』，便能如此。」曰：「自這裏做去，方能如此。只是常能存得此心，便能如此。」又問：「『克己復禮』乾道：『主敬行恕』坤道。」曰：「『乾道者是見得善惡精粗分明，便一刀兩段斬截了。坤道便順這一邊做將去，更不犯著那一邊。』又云：『乾道是創業之君，坤道是繼體守成之君。』」

「或問伊川：『未出門，未使民時如何？』曰：『此「嚴若思」時也。』聖人之言，得他恁地說，也好。但使某答那人，則但云：『公且去「出門如見大賓，使民如承大祭」。』」因曰：「那未出門，使民時，自是當敬。不成未出門，使民時不敬，卻待出門時，旋旋如見大賓；使民時，旋旋如承大祭，卻成甚舉止！聖人所以只直說『出門如見大賓，使民如承大祭』，更不說那未出門，使民時如何。如今恁地說，卻較淡了。」夔孫錄云：「伊川答此問固好，足以明聖人之說，見得前面有一段工夫。但當初正不消恁地答他，卻好與他說：『今日就出門，使民時做去。若是出門使民時果能如見大賓，承大祭，則未出門，使民以前，自住不得了。』」

子升問：「『克己復禮』，乾道也。」此莫是知至已後工夫否？」曰：「也不必如此說。只見得一事，且就一事上克去，便是克己。終不成說道我知未至，便未下工夫！若以《大學》之序言之，誠意固在知至之後，然亦須隨事修爲，終不成說知未至，便不用誠意、正心！但知至已後，自不待勉強耳。」

袁子節問：「『克己復禮』，何以謂之乾道？「主敬行恕」，何以謂之坤道？」曰：「『乾道奮發而有爲，坤道靜重而持守。』一作『有守』。」

或問：「『克己復禮』者乾道，莊敬持守者坤道，如何分別？」曰：「『乾道奮發而有爲，如「庸言之信，庸行之謹」，「閑邪存其誠」之類是也。「忠信，所以進德；修辭立其誠，所以居業」。坤道靜重而持守，如「敬以直內，義以方外」之類是也。觀夫子告二子氣象，各有所類。」

或問：「顏冉之學，何以有乾道、坤道之別？」曰：「顏子是奮發而有爲，冉子是謙退而持守。顏子高明強毅，夫子故就其資質而教以「克己復禮」之學。冉子溫厚靜重，故以持敬行恕教之。」

問：「『「克己復禮」，乾道；主敬行恕，坤道」，如何？』曰：「仲弓資質溫粹，顏子資質剛明。「克己復禮，天下歸仁。爲仁由己，而由人乎哉！」顏子之於仁，剛健果決，如天旋地轉，雷動風行做將去！仲弓則斂藏嚴謹做將去。顏子如創業之君，仲弓如守成之君。顏子如漢高祖，仲弓如漢文帝。伊川曰：「質美者明得盡，渣滓便渾化，卻與天地同體。其次惟莊敬以持養。」顏子則是明得盡者也，仲弓則是莊敬以持養之者也，及其成功一也。」潛夫曰：「舊曾聞先生說：『顏冉二子之於仁，譬如捉賊，顏子便赤手擒那賊出！仲弓則先去外面關防，然後方敢下手去捉他。』」

周貴卿問「『克己復禮』乾道，「持敬行恕」坤道」。曰：「『乾道是「見羣龍无首吉」。既變則成坤，故「先迷失道，後順得常，西南得朋，東北喪朋」。坤則都無頭，但「利牝馬之貞」而已。所以乾卦自「君子進德修業」，以至於「知

至至之，可與幾也；知終終之，可與存義也」，從知處說來。如坤，則但說「敬以直內，義以方外」，只就持守處說，只說得一截。如顏子「克己復禮」工夫，卻是從頭做起來，是先要見得後卻做去，大要著手腳。仲弓卻只是據見成本子做，只是依本畫葫蘆，都不問著那前一截了。仲弓也是和粹，但精神有所不及。顏子是大故通曉。向時陸子靜嘗說，顏子不如仲弓。而今看著，似乎是「克己復禮」底較不如那「持敬行恕」底較無事，但「克己復禮」工夫較大。顏子似創業之君，仲弓似守成之君。仲弓不解做得那前一截，只據見在底道理持守將去。」又一條云：「『克己復禮』，是要見得天理後，方做將去。仲弓卻只是據見在持將去。」又問：「『仲弓寬洪簡重』，如何見得？」曰：「也只想得是恁地。夫子許他南面，非如此不可。如『不佞』等處，也見得他簡重。而今觀他說『居敬行簡』之類，見得仁工夫也大故細密。」婁孫錄云：「坤是個無頭底。其《繫辭》曰：『利牝馬之貞，先迷後得。』乾爻皆變而之坤，其《繫辭》曰：『見羣龍无首吉。』乾便從知處說起，故云：『知至至之，知終終之。』《坤》只是從持守處說，故云：『敬以直內，義以方外。』『克己復禮』，也是有知底工夫在前。主敬行恕，只是據見定依本分做將去。或說仲弓勝似顏淵，謂『出門如見大賓，使民如承大祭』，勝如克己底費腳手。然而顏子譬如創業底，仲弓是守成底。顏子極聰明警悟，仲弓儘和粹。」

問：「顏子問仁與仲弓問仁處，看來仲弓才質勝似顏子。」曰：「陸子靜向來也道仲弓勝似顏子，然卻不是。蓋『克己復禮』，乾道也，是喫一服藥便效。主敬行恕，坤道也，是服藥調護，漸漸消磨去。公看顏子多少大力量，一『克己復禮』便了！仲弓只是循循做將去底，如何有顏子之勇！」祖道曰：「雖是如此，然仲弓好做中人一個準繩。至如顏子，學者力量打不到，不如且學仲弓。」曰：「不可如此立志，推第一等與別人做。顏子雖是勇，然其著力下手處也可做。」因舉釋氏云，有一屠者放下屠刀，立地成佛底事。或曰：「如『不遷，不貳』，卻是學者難做底。」曰：「重處不在怒與過，只在『遷』與『貳』字上看。今不必論怒與過之大小，只看『不遷，不貳』是甚模樣。」又云：「貳，不是一二之『二』，是長貳之『貳』。蓋一個邊又添一個，此謂之貳。」又問：「『守之也，非化之也』，如何？」曰：「聖人則卻無這個。顏子則疑於遷貳與不遷貳之間。」又問：「先生適說：『克己復禮』，是喫一服藥便效。」可以著力下手處，更望力爲開發。」曰：「非禮勿視，勿聽，勿言，勿動處，便是克己。蓋人只有天理人欲。日間行住坐卧，無不有此二者，但須自當省察。譬如「坐如尸，立如齋」，此是天理當如此。若坐欲縱肆，立欲跛倚，此是人欲了。至如一語一默，一飲一食，盡是也。其去復禮，只爭這些子。所以禮謂之「天理之節文」者，蓋天下皆有當然之理。今復禮，便是天理。但此理無形無影，故作此禮文，畫出一個天理與人看，教有規矩可以憑據，故謂之「天理之節文」。有君臣，便有事君底節文；有父子，便有事父底節文；夫婦長幼朋友，莫不皆然，其實皆天理也。天理人欲，其間甚微。於其發處，(子)〔仔〕細認取那個是天理，那個是人欲。知其爲天理，便知其爲人欲。既知其爲人欲，則人欲便不行。譬如路然，一條上去，一條下去，一條上下之間。知上底是路，便行；下底差了，便不行。此其所操豈不甚約，言之豈不甚易！卻是行之甚難。學者且恁地做將去，久久自然安泰。人既不隨私意，則此理是本來自有底物，但爲後來添得人欲一段。如「孩提之童，無不知愛其親；及長，無不知敬其兄」，豈不是本來底。卻是後來人欲肆時，孝敬之心便失了。然而豈眞失了？於靜處一思念道，我今日於父兄面上孝敬之心頗虧，則此本來底心便復了也。只於此處牢把定其功，積久便不可及。」

問：「『出門如見大賓，使民如承大祭』，伊川謂：『大賓、大祭，只是敬也。』今若專主於大賓、大祭之心，而不容其私欲之害，亦可爲仁否？」曰：「下一節所謂『不欲，勿施』與『無怨』，此乃以接物而言。敬是此心，接物亦以此心。」

問『仲弓問仁』。曰：「能敬能恕，則仁在其中。」問：「呂氏之說卻是仁在外？」曰：「說得未是。」又問：「只用敬否？」曰：「世有敬而不能恕底人，便只理會自守，卻無溫厚愛人氣象。若恕而無敬，則無以行其恕。」問：「『在家，在邦無怨』，諸說不同。」曰：「覺得語脈不是。」又問：「伊川謂怨在己。卻是自家心中之怨？」曰：「只是處己既能敬，而接人又能恕，自然是在邦、在家人皆無得而怨之。此是爲仁之驗，便如『天下歸仁』處一般。」

又《論語二四・顏淵篇下・司馬牛問仁章》 或問「仁者其言也訒」。曰：「仁者常存此心，所以難其出。不仁者已不識痛痒，得說便說，如人夢寐中讓語，豈復知是非善惡！仁者只知『爲之難』，『言之得無訒乎』！」寓。

宜久問「仁者其言也訒」。曰：「仁者心常醒在，見個事來，便知道須要做得合個道理，不可輕易；便是知得道『爲之難』，故自不敢輕言。若不仁底

人，心常如睡底相似，都不曾見個事理，便天來大事，也敢輕輕做一兩句說了。」

仲蔚問：「『仁者其言也訒』，只是『訥於言』意思否？」曰：「訥於言而敏於行」。是怕人說得多後，行不逮其言也。訒，是說持守得那心定後，說出來自是有斟酌，恰似肚裏先商量了方說底模樣。而今人只是信口說，方說時，它心裏也自不知得。」

仁者之人，言自然訒。在學仁者，則當自謹言語中，以操持此心。且如而今人愛胡亂說話，輕易言語者，是他此心不在，奔馳四出，如何有仁！「仁者其言也訒」。這是司馬牛身上一病。去得此病，方好將息充養耳。「爲之難，言之得無訒乎」！心存，則自是不敢胡亂說話。大率說得容易底，便是他心放了，是實未嘗爲之也。若不敢胡亂做者，必不敢容易說，然亦是存得這心在。」或曰：「言行常相表裏。」又曰：「人到得少說話時，也自是心細了。」

問：「聖人答司馬牛「其言也訒」，此句通上下言否？」曰：「就他身上說，又較親切。人謹得言語不妄發，即求仁之端。此心不放，便存得道理在這裏。」

學者千章萬句，只是理會一個心。且如『仁者其言也訒』，察其言，便可知其本心之存與不存，天理人欲之勝負。

或問：「顏子仲弓司馬牛問仁，雖若各不同，然克己工夫，也是主敬；「其言也訒」，也是主敬。」曰：「司馬牛如何做得顏子仲弓底工夫。須是逐人自理會。仁譬之屋，克己是大門，打透便入來；主敬行恕是第二門；言訒是個小門。雖皆可通，然小門便迂迴得些，是它病在這裏。如「先難後獲」，亦是隨它病處說。」

張栻《南軒集・答問・答游誠之》　問，居敬而行簡，不知敬存而簡自行。爲復居敬而尚當行其簡。

答：固是敬存而後簡行。然亦須居敬而行其簡。

又　問，或問伊川先生，必有事焉，當用敬否。曰，敬只是涵養一事。必有事焉，須當集義。只知用敬，不知集義，卻是都無事也。九思思之，若能敬，則能擇義而行。伊川謂知敬而不知集義，爲都無事。不曉其旨。又集義所生，義生於心，不知如何集。

答居敬集義，工夫並進，相須而相成也。若只要能敬，不知集義，則所謂敬者，亦塊然無所爲而已，烏得心體周流哉。集訓積。事事物物，莫不有義。而著乎人心，正要一事一件上集。

又《敬齋銘》　乾道四年，建安劉公自樞庭出鎮豫章，闢室於聽事之側，朝夕燕處。扁曰敬齋。廣漢張某聞而歎曰，公之志遠矣。夫敬者，宅心之要，而聖學之淵源也。敢爲之銘，以廣公意。銘曰：

天生斯人，良心則存。聖愚曷異，敬肆是分。事有萬變，統乎心君。一顏其綱，泯焉絲棼。自昔先民，修己以敬。克持其心，順保常性。敬匪有加，惟主乎是。履薄臨深，不昧厥理。事至理形，其應若響。而實卓然，不與俱往。動靜不違，體用無忝。惟敬之功，協乎天德。嗟爾君子，敬之敬之。用力之久，其惟自知。勿憚其艱，而或怠遑。亦勿迫切，而以不常。毋忽事物，必精吾思。察其所發，以會於微。悠悠之萌，則杜其源。有過斯改，見善則遷。是則天命，不遐於躬。魚躍鳶飛，仁在其中。於焉有得，學則不窮。知至而至，知終而終。嗟爾君子，勉哉敬止。成己成物，匪曰二致。任重道遠，其端伊邇。毫釐有差，繆則千里。惟建安公，自力古義。我作銘詩，以諗同志。

又《主一箴》　伊川先生曰，主一之謂敬。又曰，無適之謂一。嗟乎，求仁之方，孰要乎此。因爲箴書於坐右，且以諗同志。

人稟天性，其生也直。克順厥彝，則靡有忒。事物之感，紛綸朝夕。動而無節，生道或息。惟學有要，持敬勿失。驗厥操捨，乃知出入。曷爲其敬，妙在主一。曷爲其一，惟以無適。居無越思，事靡它及。涵泳於中，匪忘匪亟。斯須造次，是保是積。既久而精，乃會於極。勉哉勿倦，聖賢可則。

葉適《敬亭後記》　初，鮑爾霖有屋於鴈池，河南張思叔命曰敬亭，且記之，由此名聞天下百餘年。亭廢，歸薛氏子舒，按舊基復作亭，刻記其上。程氏誨學者必以敬爲始，故思叔曰：「敬則實，實則虛，虛則無事矣。」以余所聞，學有本始，如物始生，無不懋長焉，不可強立也。孔子教顏子「克己復禮爲仁」。請問其目，曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏子曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」是則復禮者，學之始也。教曾子曰：「安上治民莫善於禮。禮者，敬而已矣。故敬其父則子悅，敬其兄則弟悅，敬其君則臣悅，敬一人而千萬人悅。」是則敬者，德之成也。學必始於復

禮，故治其非禮者而後能復。禮復而後能敬，所敬者寡而悅者衆矣，則謂之無事焉可也。未能復禮而遽責以敬，內則不悅於己，外則不悅於人，誠行之則近愚，明行之則近僞；愚與僞雜，則禮散而事益繁，安得謂無！此敎之失，非孔氏本旨也。

然則何爲？曰：禮之未復，是身固非禮之聚爾，耳目百體罔罔然擇其合乎禮者斯就之，故其視聽言動必以禮。當孔子時，禮尚全完，勤苦用力，皆有條目可見也。後世雖禮闕不具，然是身之非禮者固常在爾。出於己，加於人，小則紛錯潰亂，大則爛漫充斥，蓋若白黑一二之不可掩，其敢忽乎！故非禮則不以視聽言動，而耳目百體罔罔然擇其不合乎禮者期去之。晝去之，夜去之，旦忘之，夕忘之，誠使非禮之毫髮皆盡，則所存雖丘山焉，殆無往而不中禮也，是之謂禮復。禮復而敬立矣，非強之也。因以補思叔之遺，爲《敬亭後記》。

廖行之《答劉史君所問》　問雍也敬簡，可使南面，不可及已。自《史記》漢唐以下，莫不有循良之吏。試舉一二人，誰可以庶幾古人，使知向慕焉。竊謂古者聖賢之學，一主於敬。此心純至，無或間斷，初非小廉細謹之謂也。其施於臨民，綱維正大，簡之至也，即此敬之推也。二帝三王之君天下，如是而已。三代以還，吏之循良者，稍有志於民，亦隨以見效。然求如古聖賢敬簡之治，難乎其全矣。漢世如河南守吳公，蜀守文翁，班孟堅謂其謹身率先，居以廉平，不待嚴而民從化，髣髴有古人氣象。今之君子，盍先修己以敬，養成正大之德，則施於有政，其庶幾乎。

黃榦《敬說》　古人論爲學之方多矣。自程子始，專以敬爲言。近世朱張二先生，復申其說。至於爲箴以自警。朱先生於《大學》之書，首言小學之學惟敬，足以補其缺。裒集程門之語，如所謂主一無適，常惺惺法，整齊嚴肅，收斂身心，不容一物者以明之，其說詳且密矣。然爲學而必主於敬，與主敬之必有其義，諸說既各不同，而其說亦未易曉。是以學者雖知主敬之切於爲學，而莫有能用功於敬者，則亦其說之有未明也。人稟陰陽五行之氣以生，其爲是氣也，莫不各有是理。人得是氣以爲體，則亦具是理以爲性，又必有虛靈知覺者存乎其間以爲心。事物未接，思慮未萌，虛靈知覺者，感而遂通。一寂一感，而是理亦爲之寂感焉。使夫虛靈知覺者，常惺然而不亂，炯然而不昏。則寂而理之體無不存，感而理之用無不行矣。惟夫虛靈知覺，既不能不囿於氣，而又不能不動於欲也。則將爲氣所昏，爲欲所亂，而理之體用，亦隨之而昏且亂矣。此敬之說所由以立也。虛靈知覺，我所有也。吾惟慢怠而無以檢之，則爲氣所昏，爲欲所亂矣。惕然悚然，常若鬼神師父之臨其上，常若深淵薄冰之處其下。則虛靈知覺者，自不容於昏且亂矣。故嘗聞之先師曰，敬字之說，惟畏近之。誠能以所謂畏者驗之，則不昏不亂可見矣。曰然則諸說之不同，何也。曰惺惺者，不昏之謂也。主於一，而不容一物撓亂之謂也。整齊嚴肅，則制於外以養其中也。是皆可以體夫敬之意矣。然而不昏不亂者，必先敬而後能如此。制於外以養其中者，必如此而後能敬。以之體敬之義，必欲眞見夫所謂敬者，惟畏爲近之也。蓋畏即敬也，能畏則能整齊嚴肅，整齊嚴肅則能敬。能敬則不昏不亂矣。此朱先生不得不取夫諸說以明夫敬，而又以畏字爲最近也。

陳淳《北溪字義・敬》　誠與敬字不相關，恭與敬字卻相關。

程子謂「主一之謂敬，無適之謂一」。文公合而言之，曰「主一無適之謂敬」，尤分曉。敬一字，從前經書說處儘多，只把做閒慢說過，到二程方拈出來，就學者做工夫處說，見得這道理尤緊切，所關最大。敬字本是個虛字，與畏懼等字相似，今把做實工夫，主意重了，似個實物事一般。

人心妙不可測，出入無時，莫知其鄉。敬所以主宰統攝。若無個敬，便都不見了。惟敬，便存在這裏。所謂敬者無他，只是此心常存在這裏，不走作，不散慢，常恁地惺惺，便是敬。

主一只是心主這個事，更不別把個事來參插。若做一件事，又插第二件事，又參第三件事，便不是主一，便是不敬。文公謂「勿貳以二，勿參以三」，正如此。

無事時，心常在這裏，不走作，固是主一。有事時，心應這事，更不將第二第三事來插，也是主一。

無適者，心常在這裏，不走東，不走西，不之南，不之北。

程子就人心做工夫處，特注意此字。蓋以此道理貫動靜，徹表裏，一始終，本無界限。閒靜無事時也用敬，應事接物時也用敬。心在裏面也如此，動出於外來做事也如此。初頭做事也如此，做到末梢也如此。此心常無間斷，纔間斷便不敬。

格物致知也須敬，誠意正心修身也須敬，齊家治國平天下也須敬。敬

者，一心之主宰，萬事之根本。

《禮》謂「執虛如執盈，入虛如有人」，只就此二句體認持敬底工夫，意象最親切。且如人捧個至盈底物，心若不在這上，纔移一步便傾了。惟執之拳拳，心常常在這上，雖行到那裏也不傾倒。「入虛如有人」，雖無人境界，此心常嚴肅，如對大賓然，此便是主一無適意。又如人入神祠中，此心全歸向那神明上，絕不敢生些他念，專專一一，便自不二不三，就此時體認，亦見得主一無適意分曉。

整齊嚴肅，敬之容。如坐而傾跌，衣冠落魄，便是不敬。

上蔡所謂常惺惺法，是就心地上做工夫處，說得亦親切。蓋心常醒在這裏，便常惺惺，恁地活。若不在，便死了。心纔在這裏，則萬理森然於其中。古人謂「敬，德之聚」，正如此。須實下持敬工夫，便自見。

文公《敬齋箴》，正是鋪敘日用持敬工夫節目，最親切，宜列諸左右，常目在之，按爲準則做工夫，久久自別。

又《恭敬》 恭就貌上說，敬就心上說。恭主容，敬主事。

恭有嚴底意，敬字較實。

身體嚴整，容貌端莊，此是恭底意。但恭只是敬之見於外者，敬只是恭之存於中者。敬與恭不是二物，如形影然，未有內無敬而外能恭者，亦未有外能恭而內無敬者。此與忠信、忠恕相關一般。

『坐如尸，立如齋』，便是敬之容。『正其衣冠，尊其瞻視，儼然人望而畏之』，便是恭之容。

敬，工夫細密；恭，氣象闊大。敬，意思卑屈；恭，體貌尊嚴。

文公曰：『以成德而論，則敬字不如恭之安。以學者做工夫而言，則恭字不如敬之切。』

古人皆如此著力，如堯之欽明，舜之溫恭，湯之聖敬日躋，文王之緝熙敬止，都是如此。

又《敬恕齋銘》 天地之性，惟人爲貴。由其有仁，於我素備。胡爲不仁，私欲間之。欲求仁者，敬恕是宜。出門如賓，承事如祭。以主於中，對越上帝。己所不欲，勿施於人。以是而行，與物皆春。內外敬恕，私欲何寓。

銘詩。

希程賢友，扁是齋於明道堂之後，蓋師慕明道先生，內主於敬，而行之以恕之說。嗚呼，此正夫子所以告仲弓求仁之方，至爲要切。而明道所以學問造到，而得聖心之傳者，有在乎是也。輒爲之銘以相之。

度正《眉山蘇氏思敬亭記》 眉山蘇梓存規謂正曰，梓之先君子，去文忠、文定之世爲未遠。生平自力於學，當世賢士大夫聞其風者，率以禮幣羅致，使子若弟從受業。而士之從吾先君子遊者，往往多有聞於世。獨先君子不偶，齎志以沒。今既葬矣，重惟先君子以敬名其燕居之室，而其平生之所自得者，實在於此。梓兄弟不肖，不學，懼無以祗承遺訓，今將作墓道之牓，扁以思敬，蓋將朝夕瞻仰，凡以致人子終身之思慕也。子盍爲我記之。正謝不敢，而存規足數及門，叙其兄樟之意，請之不置。正惟存規兄弟，拳拳之誠，有不得而終辭者。則揖之坐而問焉。夫人受天地之中以生，其所以爲性者，既無有不善，則其發於身接於事物者，宜亦無有不至，而無所事乎存養持循之力也。然一氣之流行於天地間者，有清濁之不齊。而人生乎其間者，遂有昏明之異。苟不知所以復其固有之性，而澄其易溺之情，則物交物而喜怒哀樂之發，膠膠擾擾，將蕩然莫知其所止矣。是故君子之學，以敬爲本。敬者，所以一其心，定於內，以禦乎其外者也。天高地下，萬物散殊，君子敬而無失，則內外實主，本末精粗，有不可得而亂。夫經禮三百，威儀三千，其要在於毋不敬。則敬之爲用，至是有不可勝用者矣。子之先君，所以周旋環堵之室，所以存諸心，履諸身，以及於後世子孫者，不在於是乎。雖然，子之所以致其思者，豈徒思之云爾哉。夫人之一身，父母之遺體也。於父母之遺體，苟焉而莫知愛，委焉而莫知重，則不敬莫大乎是。世之君子，曷嘗自以爲無哉。父母之几杖，則知所以藏之。父母之犬馬，則知所以養之。至於父母之遺體，獨不知所以貴重之。戕賊其良心，毀傷其善性，蓋有憯然而不自知者，豈愛父母之遺體，不若几杖犬馬哉。弗思而已矣。今子既知所以思矣，子之先君平日之所以用其敬者，何如也。子思子之先君，所以敬身者，而敬其身焉可也。由是而推之，子之先君敬道義焉，子思道義而服行之，以用其敬焉可也。子之先君，敬師友焉，子思師友而尊事之，以用其敬焉可也。子之先君，敬古聖人之格言焉，子思古聖人之格言，探求之充廣之，以用其敬焉可也。由是而推之，至於一草一木，如南國之人，愛召伯之甘棠焉。亦無

所不用其敬。夫如是，則窮不失義，而有以安其窮。達不離道，而有以致其用。思敬之義，庶乎其得矣。子以爲如何。存規躍然曰，是吾心也。遂書以與之，使歸刻焉。敬堂諱恭孫，字伯儉。事具後溪先生所述墓誌。

真德秀《大學衍義》卷二八 臣按，堯舜禹湯文武，皆天縱之聖。而《詩》、《書》之敘其德，必以敬爲首稱。蓋敬者，一心之主宰，萬善之本原。學者之所以學聖人之所以聖，未有外乎此者。聖人之敬，純亦不已，卽天也。君子之敬，自強不息，由人而天也。聖人之敬，安而行之。然成湯之日躋，文王之緝熙，雖非用力，亦若未嘗不用其力者。蓋日躋者，進進不已之意。緝熙者，續續無窮之功。此湯文之所以聖益聖也。人主而欲師帝王，其可不用力於此乎。【略】

臣按《曲禮》一篇，爲《禮記》之首。而毋不敬一言，爲曲禮之首。蓋敬者，禮之綱領也，曰毋不敬者，謂身心內外，不可使有一毫之不敬也。其容貌必端嚴而若思。其言辭必安定，而不遽。以此臨民，民其有不安者乎。此章凡四言，而修身治國之道略備，其必聖賢之遺言與。【略】

臣按程頤之說，以爲常人之情，纖簡束則日就規矩，纖放肆則日就曠蕩。學者猶爾，況於人君，處宮闈之邃，極富貴之奉，儻非以莊敬自持，凜然肅然如對神明，如臨師保，其不流於放蕩者幾希。彊與偷，主心志而言。莊敬則志立而日彊，安肆則志惰而日偷。彊則毅然以進德修業自任，視天下之善無不可爲者。雖天行之健，亦思企及。一或偷焉，則視陸荀安，惟知燕嫚娛樂而已。趙武、晉卿爾。一有偷心，事功遂以不競，況人君乎。臣因推衍其說，以爲溺心安肆者之戒。【略】

臣按孔子答子路之問，其言雖甚約，其理則極至而無餘。蓋自堯舜以來，世相傳授，惟此一敬。臣旣列之於前矣。至若禹之征苗，曰昏迷不恭，侮慢自賢。啓之伐有扈，曰威侮五行，怠棄三正。武王之數紂曰，狎侮五常，荒怠弗敬。謂己有天命，謂敬不足行。夫堯舜禹湯文武，天下之大聖也。苗扈商辛，天下之大惡也。而其所以爲大聖大惡之分者，敬與弗敬而已。君子之爲君子，其能外是乎。子路未知而復問，故孔子再以安人安百姓者言之。蓋修己非求於安百姓，而百姓自安，理之必然無可疑者。然此修身極至之驗也。故雖堯舜，猶病其難，曾謂子路而易之乎。異時子思作《中庸》，亦曰君子篤恭而天下平。程頤推明之曰，上下一於恭敬，則天地自位，萬物自育。氣無不和，而四靈畢至。聽明睿知，皆由此出。惟聖明之主深體而力行之，則天下幸甚。以上論修己之敬。臣按自漢以來，世之諸儒，未有深知敬之爲義者，惟程頤有曰，主一之謂敬，無適之謂一。又曰，整齊嚴肅，則心自一。而朱熹又爲之箴曰，正其衣冠，尊其瞻視，潛心以居，對越上帝。足容必重，手容必恭，擇地而蹈，折旋蟻封。出門如賓，承事如祭，戰戰兢兢，罔敢或易。守口如瓶，防意如城，洞洞屬屬，罔敢或輕。不東以西，不南以北，當事而存，靡他其適。此四言釋無適之意。不貳以二，不參以三，惟心惟一，萬變是監。此釋主一之義。從事於斯，是曰持敬。動靜弗違，表裏交正。此二言乃箴之綱領。須臾有間，私欲萬端。不火而熱，不冰而寒。毫釐有差，天壤易處，三綱既淪，九法亦斁。九法謂《洪範》九疇也。斁，敗也。烏乎小子，念哉敬哉。墨卿司戒，敢告靈臺。敬之爲義，至是無復餘蘊。有志於聖學者，宜熟復之。【略】

臣按璣衡，正天文之器，今渾天儀是也。舜方歷試之時，納於大麓。納，入也。大麓，大山林麓也。而烈風雷雨弗迷矣。不迷錯也。使之主祭，而百神享之矣。逮茲卽位，猶懼己之未當天心焉。察璿璣以揆日月五星之運，其循軌耶，是天之與我也。其失度耶，是天之警我也。正如人子之事親，候伺顏色，惟恐一毫少咈於親心，此大舜事天之敬也。【略】

臣按帝王居天之位，其所職無非天之事者。君臣父子夫婦長幼朋友之典，其別有五。天之所敘也，待我而厚。君臣父子夫婦長幼朋友之禮，其別亦有五。天之所秩也，自我而不失其常，其可不敬乎。寅與恭，皆敬也。君臣一心，恪奉天職，是謂之和衷。有德者，天之所命也。五服之章，則在我。有罪者，天之所討也。五刑之用，則在我。其可不敬乎。大而命討之政，小而命討之事，勉之又勉，是亦敬也。天之聰明在民，天之明威在民。民心所在，卽天心也。天人一理，通達無間。有民社者，其可不敬乎。此皐陶之告舜者如此。隆古君臣之間，講論政治，無一事不本於天，無一事不主於敬，眞後王所當法與。【略】

臣按，此太甲不惠於阿衡之時也。惠，順也。阿衡，伊尹之號。故尹作書，以湯之所以敬天者告之。夫天之明命，至可畏也。常人視之，邈乎幽顯之隔。聖人視之，瞭然心目之間。故常瞻顧，而不敢斯須間斷，惟恐己之所爲少咈天意，則明命去之。推此一心於天神地示，社稷宗廟，無不祗肅。天視成湯之德如此，故大命集焉。俾任撫安萬民之責，湯惟敬天，天亦眷湯。曰

顧曰監，可見天人之交，至近而非遠也。嗚呼，爲人主者奈何弗敬。【略】

臣按，此太甲悔過思庸之後也。伊尹猶恐其持守之未篤，則儆之以三言，使知天道之無私親，惟敬則親。民心之無常懷，惟仁則懷。鬼神之無常享，惟誠則享。而終之以敬德之一言。蓋敬則仁，不敬則私欲賊之而不仁矣。敬則誠，不敬則私欲雜之而不誠矣。曰誠曰仁，何所用力。惟敬而已。夫有德則必治，與治同道則必興。成湯之敬德，至與天合，太甲其可不與之同道耶。能與湯合，則亦與天合矣。斯言也，豈獨爲太甲謀。萬世人主，皆當取法。【略】

臣按，此伊尹將告歸之時也。太甲處仁遷義，伊尹之責塞矣，猶慮其德之未一，故以斯言儆之曰，天難諶者，謂今日而善，則福之。明日而淫，則禍之。難必信也。曰命靡常者，有德則歸於我，無德則去而之人，無定在也。吉與祥爲類。德之吉，則祥應之。凶與災爲類。德之凶，則災從之。天雖難信，然常厥德者，必保厥位，乃所以爲可信也。命雖靡常，然有吉德者，必降祥，乃所以爲有常也。【略】

臣按，召公一誥，丁寧反覆。老臣事少主惓惓之心也。始則謂皇天上帝改厥元子大邦殷之命。蓋紂，元子也。殷，大邦也。其命若未易改，而天遽改之，豈不可畏也哉。次言今王受命，雖有無窮之美，亦有無窮之憂。蓋以天命之靡常，而去留之難必此，其爲可憂也。既又舉夏商言之。謂其既服受天命矣，其歷年之永不永，我皆不敢知。所可知者，惟不敬厥德，迺早墜厥命。此則灼然不誣者也。既又以生子喻之。凡人之生子，其明智其壽考，皆定於初。講學則明，愛身則壽。今王受命之始，亦猶子之初生。況肇卜新大邑而居之，是又一初也。天之命以哲，命以吉凶，命以歷年，皆自今日始，其可不謹乎。既又曰王惟德之用，祈天永命。夫天命至公，不可以求而得也。今曰祈天永命，何哉。蓋一於用德，乃不祈之祈也。然天命至重，必君臣同德，然後可保，故曰上下勤恤，恤卽所謂無疆之恤也。上下一心，勤而憂之，則夏商之歷年，庶乎其可冀矣。末則欲王以小民受天永命。命在天，於小民乎何與。蓋天無心，以民爲心者也。一篇之中，言敬者凡七八，曰，嗚呼，曷其奈何不敬，曰王敬作所，曰不可不敬德，曰王其疾敬德。言之諄，望之切。臣故曰，此老臣惓惓之心也。異時成王享百年之壽，而周家卜世過於夏商，然後知召公之言，真有補於周室。【略】

臣按此詩周公所作，舉文王之事以戒成王也。首章言文王在上，其德之昭明，上徹於天，與之爲一。周之有邦，自后稷公劉以來，綿歷千載，可謂舊矣。惟文王與天同德，故天錫以維新之命焉。有周不顯，蓋言其甚顯也。帝命不時，蓋言其甚時也。詩人之辭，類如此。德既顯矣，命既時矣，然文王一陟一降，常若在上帝之左右，而未嘗少間。此所謂文德之純也。四章言穆穆哉文王，緝熙其敬，純亦不已。故大命集焉。夫以商之孫子，其數不止於億。然天命既歸於周，商之孫子亦皆侯服於周。周固嘗臣商矣，今乃反臣於周，可見天命之靡常也。故五章之首申言之。又呼王之蓋臣而告之曰，得無念爾祖文王之德乎。蓋臣者，忠誠篤至之臣。周公言之，欲其申戒於王也。六章又言，欲念文王，惟在述修其德而已。能修德則可以長配天命，而福祿自來矣。孟子曰，禍福無不自己求之者。商自求禍，周自求福，天何容心其間哉。方有商未失衆之時，蓋嘗克配上帝矣。今其子孫乃至於是，宜以爲鑒而自省焉。則知天命之難保矣。末章又謂命之難保，毋使僅及爾躬而止。周至成王，再世爾。周公已憂其命之不延，而欲成王布昭善問，而度商之所以失天命者。蓋博詢衆言，然後知商之所以亡，則知周之所以興矣。讀毋遏爾躬一語，至今猶使人凜然震懼，況周公親言之，而成王親聽之乎。亦猶堯之告舜曰，天祿永終也。以後世言之，必且謂此不祥之語。而古者君臣更相告戒，不諱危亡如此，斯其所以不危亡也。篇將終，乃斷之曰，凡欲配命者，當法天然。天無聲臭可求，惟法文王，則合乎天，而萬邦所以信服也。《文王》之詩七章，蓋周公親筆。後之王者欲保天命，所宜列之屏幛，書之簡牘，晝讀而夜思之。則將若上帝之實臨其上，雖欲斯須之自放，有不可得，惟聖明其深念之。【略】

臣按明明在下，指君德而言。赫赫在上，指天命而言。君有明明之德，則天有赫赫之命矣。觀赫赫在上之言，則其威明可畏，曾不違咫尺之間，此天之所以爲難忱，而爲君之所以不易也。以商紂言之，所居之尊，則天位。所傳之正，則殷適。一旦失道，雖欲挾四方而有之，有所不能。此與《召誥》皇天改厥元子之命同意，皆所以深警成王也。既言商紂之失，又言文王之得，謂其小心恭順，以昭事上帝，遂能懷來百福，由其德不違於天，故天使膺受四方之國。此又所以深勉成王也。上帝臨女，無貳爾心。此言武王以諸侯伐紂，衆寡不侔。所恃者，上帝之臨而已。汝者，武王自謂也。商紂無道，

天命討之。其可以強弱貳其心乎。此二言也，雖爲伐商而發，然玩其辭，則若上帝實臨其上。人主而能時時誦味，則非心邪念，自當潛弭於冥冥之中矣。豈小補哉。【略】

臣按成王即政之初，羣臣進戒，首以敬天爲言。蓋帝王所當尊者，莫如天。所當從事者，莫如敬。故重言以求其聽。夫天道甚明，不可欺也。天命惟難，不易保也。昧者徒曰高高在上，不與人接。而不知人君一升一降，於事爲之間，天之鑒視，未嘗一日不在此也，豈可忽哉。當時羣臣之學，以格心爲主，故其言純粹如此。人主宜深味之。【略】

臣按此即《孝經》所謂宗祀文王於明堂以配上帝者也。此頌作於成康之時。古人謂受福曰嘏。夫既受福於文王，而享吾之祭矣，然豈敢自滿哉。必也夙興夜寐，亹亹忱惕，畏天之威，於是以保其天命爾。後世人主，一行郊祀明堂之禮，類哆然有矜大之心，如漢武諸詔是也。其視《我將》之頌，可愧多矣。【略】

臣按迅雷烈風之屬，天之怒也。日食星變之類，天之渝也。人君爲天所子，其事天如事親。然親之容色少有不懌，人子當痛自咎責，敢有輕忽傲慢之意耶。天之變異有少失常，人君當深自戒懼，敢爲戲渝馳驅之失耶。《易》之『洊雷震(巳)，君子以恐懼修省』。孔子於迅雷風烈必變。而記禮者亦曰，若有疾雷迅風甚雨必變。雖夜必興，衣服冠而坐。古之人主於日食星變之類，必減膳徹樂，或責己求言。凡皆所以示敬也。然天道昭明，凡人君出入往來之頃，優游暇逸之時，天之監臨，無乎不在。又不待變異失常，然後當知警也。吁，此文王在帝左右之事。而凡伯迺以刺厲王。古之忠臣，不敢謂君不能類如此。惜厲王之終不悟也。

又卷二九　臣按，孟子曰，水逆行謂之洚水。其災雖起堯時，至舜攝位害猶未息。故舜自謂此天之所以儆我也。聖帝明王之畏天省己，類如此。其後成湯憂旱，亦以六事自責曰，政不節與，使人疾與，何以不雨至此極也。宮室崇與，女謁盛與，何以不雨至此極也。苞苴行與，讒夫昌與，何以不雨至此極也。夫以成湯之聖，安得有此。而反躬自責，若是其至。湯之心，卽舜之心也。至漢武帝時，公孫弘對策乃曰，堯遭洪水，使禹治之。未聞禹之有水也。若湯之旱，則桀之餘烈也。夫舜以水自儆，而弘歸之於堯。湯以旱自責，而弘歸之於桀。姦諛之情，所以惑誤其君，使傲忽天戒者。凡皆若此，不可以不察。【略】

臣按《咸乂》四篇今亡。而《史記》敘之曰，帝太戊立，伊陟爲相。桑穀生於朝，一暮大拱。太戊懼，問伊陟。伊陟曰，臣聞妖不勝德。帝之政其有闕與。帝其修德。太戊從之，而祥桑枯死。夫太戊遇災而聽忠言，修闕政，亟以銷復。故周公稱之曰，昔在殷王中宗，嚴恭寅畏天命。自度謂其能盡敬畏之誠，而以天命律己也。可謂知中宗之心矣。【略】

臣按載所謂以象類求者，謂《洪範》五行之說也。嗚不於它而於鼎耳。蓋鼎者，祭祀之器耳。主聽。聽不聰，則災孽生焉。漢儒之論災異，大抵若此。成帝時，博士行大射禮。有飛雉集於庭，登堂。而雒又集太常宗正丞相御史車騎府，又集未央宮承明殿。御史大夫王音進言，天地之氣，以類相應。譴告人主，甚微而著。雉者聽察，先聞雷聲。故經載高宗雊雉之異，以明轉禍爲福之驗。今以博士行禮之日，大衆聚會，飛集於庭，歷階登堂。歷三公之府，典宗廟骨肉之官，然後入宮。其宿留告，曉人具備。雖人道相戒，何以過是。後帝使詔音曰，聞捕得雉，毛羽頗摧折，類拘執者，得無人爲之。音復對曰，陛下安得此亡國之語。不知誰主爲佞諂之計，誣亂聖聽如此。陛下卽位十五年，繼嗣不立，日日駕車而出，失行流聞，海內傳之，甚於京師。皇天數見災異，欲人變更，尙不能感動陛下，臣子何望，宜謀於賢哲，克己復禮以求天意，則繼嗣尙可立，災異尙可銷也。漢去三代未遠，一雉之異，而君臣相儆如此，故附著焉。【略】

臣按此詩，蓋宣王憂旱責躬之詞。其首曰靈漢燗然，雨未有兆。今之民何罪，而數罹饑饉之厄乎。神之能爲雨者，無不禱矣。牲牷不敢愛，圭璧不敢惜，而神不我聽，何也。二章則言旱已太甚，暑威熾然。自郊至廟，所以祭享者，無不至矣。莫親於后稷，而不能抶，莫尊於上帝而不見臨。與其耗敗下土，民受其害，寧使我躬當之。三章又言，致旱之由，不可推知。兢畏危懼，殆如雷霆之在上。周自厲王板蕩之餘，民之僅存者無幾。今又重之以旱，將無復有子遺者矣。四章則言旱甚而不可止，我將無所自容。民之大命，死亡無日。莫有顧視之者。羣公先正之與祀者，曾不我助。而父母以及先祖，亦何忍使予至此乎。五章言旱之已甚，雖山川亦爲槁竭。使我心如焚灼。羣公先正不我聽聞。天既見譴，寧使我遯而去位，以謝罪於天。不可使民被其毒。五章而下，大略申復前意。詳味其辭，敬天憂民之心，側身修行之實，至

今猶可想見。此其所以爲中興之治與。【略】

臣按正月純陽用事，爲正陽之月，天地長養之時，而多霜焉，其異大矣。而民言爭爲訛僞，其異又大於繁霜也。曰訛言者何。以是爲非，以非爲是，以忠爲佞，以佞爲忠，此所謂訛言也。訛言興，則君子小人易位，而邪正混淆，所以致繁霜之災也。在位之君子爲之憂，爲之病，而王莫知焉。其致禍敗也，宜哉。【略】

臣按四月繁霜，幽王不知戒也。於是十月之朔，日有食之。考諸先儒之論，以爲日月之食，雖有常度，然王者修德行政，用賢去姦，能使陽盛足以勝陰，陰衰不能侵陽，則日月之行，雖或當食而不食焉。若國無政，不用善，臣子背君父，妾婦乘其夫，小人陵君子，夷狄侵中國，則陰盛陽微，當食必食。雖曰行有常度，而實爲非常之變矣。正陽之月，日有食之，古之深忌也。十月純陰而食，詩人亦刺之者，蓋純陽而食，陽弱之甚。純陰而食，陰壯之甚。故均於爲異焉。亦孔之醜，言其甚可醜也。月有虧微，理之正也。日亦虧微，豈不甚可哀乎。原日月之告凶，不用其行者，以四國無政，不用其良故也。月食，陽勝陰也。日食，陰勝陽也。陽尊陰卑，陰亢陽而不勝，乃其常也。陰勝陽而掩之，可以爲常乎。曰於何不臧，言何由而有此不善之證也。雷發聲於春，收聲於秋。今既十月矣，而雷電交作，山傾川涌，陵谷改易，高深易位，此爲何景，而幽王曾莫之懲。刺王而曰今之人者，不欲斥言也。前云不用其良，謂善人失職也。善人失職，由小人之用事也。小人用事於外者，由婦人主之於中也。故至此歷叙其人焉。卿士司徒而下，皆王朝貴近之官。而皇父之屬，分據其位。所以然者，有褒姒爲之地也。女子小人內外交締，此災異所以併至也。善人君子遭值此時，黽勉從事，未嘗敢以勞苦自言。而無罪無辜，橫罹讒毀，以此知山崔川沸之變，非天爲之，實噂沓背憎之人爲之也。蓋上天仁愛，非有意於降災，乃人自取之耳，可不戒哉。【略】

臣按，晏子於是知天道矣。古之應天者，惟有敬德而已。禱禳非所恃也。後世神怪之說興，以爲災異可以禳而去，於是人主不復有畏天之心，此爲害之大者也。【略】

臣按《易》曰，言行君子，所以動天地也。景公三言之善，而法星爲徙三度。天人相應，其捷如此，可不畏哉。【略】

臣按，漢儒之言天者，衆矣。惟仲舒最爲精粹。其曰人之所爲，美惡之極，與天地流通往來相應者，尤古今之格言也。匡衡以下，其言亦足以警世主。故劉其略著於篇云。

以上論遇災之敬。【略】

臣按，君之與民，以分言之，則若霄壤之不侔。以情言之，則若心體之相資。故可親而近之，不可卑而遠之也。國之有民，猶木之有根。根搖則木拔，民離則國危。匹夫匹婦，若無所知，然離而聽之則愚，合而聽之則聖。故大禹自謂天下之愚夫愚婦，有能勝我者，蓋衆多之智慮，雖聖人有不能加焉。敢以己之聖爲可恃，而民之愚爲可忽乎。三失謂失之衆也。一失猶不可，況至於三。凡民情之怨忿，其端甚微。其極至於不可禦。圖於未形則易，救於已著則難。六馬者，駕車之馬。而六轡所以馭之。車賴馬，馬賴轡，猶君之賴民也。朽索馭馬必危，非道臨民必離。故大禹之心，常慄乎其不自保也。然則爲人上者，奈何不敬。後世之君，以一人而肆於民上者，視大禹之訓，宜知戒矣。【略】

臣按成王幼冲在位，召公元老，恐其未知民之可畏也。則歎息而言，王之年雖小，而任則重。若能大和於小民，則善矣。蓋小民雖甚微，而至爲可畏。王其毋或敢後用，顧畏於民之嗇險可也。夫民若何其險邪，曰，朽索馭馬，前聖言之。水能覆舟，後賢喻之。天下之險，孰逾乎此。召公此篇，言畏天必及民，是畏民當如畏天也。周公作《康誥》，亦曰迪畏天顯小民。《多士》曰，罔顧於天顯民祗。周召之啓告其君者，如出一口，人主其可不深念哉。【略】

臣按君者，神人之主。君爲貴，社稷次之，而民又次之，乃其常也。而孟子顧反言之，何哉。戰國之時，視民如草芥，不知廢興存亡皆此焉出。故其言若此，使知民之貴，甚於社稷。其敢以君之貴，而慢其民乎。【略】

臣按，奉天時以興農功，事之至重。故命羲和，敬以授民。敬之見於經者始此。其分命曰寅賓出日，曰寅餞納日，蓋於日之出入，必敬候之也。至於咨鯀以治水，曰往欽哉。釐降二女，亦曰欽哉。此堯之敬見於事者也。其於卽刑，於敷教，於典禮，於咨牧，不曰欽則曰寅，不曰寅則曰敬，此舜之敬見於事者也。天下萬事，莫不本之一心。敬則立，慢則隳。雖至細微，亦不可忽。故堯舜之敬，不獨修身爲然，至於應事，亦莫不然。後世人主既鮮知以敬治身，而臨事尤多輕忽，此禍敗所由基也。臣故摭二典所記，以爲後王之

法云。

以上論治事之敬。【略】

臣按，此詩言文王之在宮中，則雝雝然而和。在宗廟，則肅肅然而敬。從容中道如此。然持守之功，未嘗斯須廢也。故其所處雖非顯明之地，常若天地神明之在其上也。父母師保之在其前也，雖未嘗有厭倦之心，而嚴於自保，常恐燕安怠惰之私萌於中，邪僻嫚易之氣設於體也。斯其所以爲純亦不已與。【略】

臣按，此衛武公自警之詩也。人之常情，祗敬於羣居者易，兢畏於獨處者難。況人君之尊，臨朝廷之上，接對士大夫，儼如朋友，則和柔顏色，防遠過失。雖庸君猶或知勉。至於宮庭屋漏之中，蝘蜓蠖濩之地，無法家拂士之在側，有近習褻御之旁環，而能凜然自持不媿屋漏者，雖明主猶或難之。故武公自謂毋曰，此非顯明之地，而莫予見也。當知鬼神之妙，無物不體。其至於是，有不可得而度者。況可有厭斁之意乎。子思作《中庸》，推明其說曰，微之顯，誠之不可揜也。嗚呼，武公，其聖賢之徒與。

又《問答・問敬字》 伊川先生言，主一之謂敬。又恐人未曉一字之義，又曰，無適之謂一。適，往也。主於此事，則不移於他事，是之謂無適也。主者，存主之義。伊川又云，主一之謂敬，一者之謂誠。主則有意。在學者用功，須當主於一。主者，念念守此而不離之意也。及其涵養既熟，此心湛然，自然無二無雜，則不待主而自一矣。不待主而自一，卽所謂誠也。敬是人事之本，學者用功之要。至於誠則達乎天道矣。此又誠敬之分也。

所謂主一者，靜時要一，動時亦要一。平居暇日未有作爲，此心亦要主於一。此是靜時敬。應事接物有所作爲，此心亦要主於一。此是動時敬。靜時能敬，則無思慮紛紜之患。動時能敬，則無舉措煩擾之患。如此則本心常存而不失。爲學之要，莫先於此。更當以胡致堂一段參觀。

主靜

羅從彥《豫章文集》卷一四 先生令愿中，靜中看喜怒哀樂未發之謂中，未發時作何氣象，不惟於進學有力，亦是養心之要。

李先生云，侗昔於羅先生得入處，後無朋友，幾仆倒了。

晦菴《年譜》云，朱松，字喬年。甫冠擢進士，第入館爲尚書郎。少以詩文名，從豫章先生羅某遊，則聞龜山楊氏所傳伊洛之學。

晦翁云，羅公清介絕俗，雖里人鮮克知之。

又云，羅仲素先生都是著實，仔細去理會。

又云，羅先生嚴毅清苦，殊可畏。

龜山先生脫句潛思力行，任重詣極，如羅公者，一人而已。

羅博文云，延平先生之傳，適某伯祖仲素先生之道。河洛之學，源流深遠。

晦菴《年譜》云，延平先生受學於豫章羅先生，與韋齋爲同門友。

晦菴門人問云，李延平先生靜坐之說，聞先生不以爲然，如何。曰，此亦難說。靜坐理會道理，自不妨。只是討要靜坐則不可。若理會得道理明透，自然是靜。嘗見李先生說，舊見羅先生云，說《春秋》頗覺未甚愜意，不知到羅浮極靜後，義理會得如何。某心嘗疑之。以今觀之，是如此。蓋心下熱鬧，如何看得道理出。

晦翁《祭延平文》云，惟時豫章傳得其宗，一簞一瓢，凜然高風。

朱熹《延平答問》 與劉平甫書云，學問之道，不在於多言。但默坐澄心，體認天理。若見雖一毫私欲之發，亦自退聽矣。久久用力於此，庶幾漸明，講學始有力也。

又與劉平甫書云，大率有疑處，須靜坐體究，人倫必明，天理必察，於日用處著力，可見端緒，在勉之爾。

又《延平答問附錄》 李延平初間也，是豪邁底人。到後來也，是磨琢之功，在鄉若不異於常人。鄉曲以上底人，只道他是個善人。他也略不與人說，待問了方與說。

羅仲素先生，嚴毅清苦殊可畏。

李先生終日危坐，而神彩精明，略無隤墮之氣。

問延平先生言行，曰，他卻不曾著書，充養得極好。凡爲學也，不過是恁地涵養將去，初無異義。只是先生睟面盎背，自然不可及。

明道敎人靜坐。李先生亦敎人靜坐。看來須是靜坐，始能收斂。

羅仲素都是著實，子細去理會。

延平先生氣象好。

熹初爲學，全無見成規模。這邊也去理會尋討，那邊也去理會尋討。後來見李先生，較說得有下落，更緝密。

李先生說人心中大段惡念，卻易制伏。最是那不大段計利害，乍往乍來底念慮，相續不斷，難爲驅除。今看得來是如此。

或問，近見廖子晦言，今年見先生問延平先生靜坐之說。先生頗不以爲然，不知如何。曰，這事難說。靜坐理會道理，自不妨。只是討要靜坐，則不可。只是理會得道理明透，自然是靜。今人都是討靜坐以省事，則不可。嘗見李先生說，舊見羅先生說《春秋》，頗覺不甚好。不知到羅浮靜極後，又理會得如何。是時羅已死。某心常疑之。以今觀之，是如此。蓋心下熱鬧，如何看得道理出。須是靜，方看得出。所謂靜坐，只是打叠得心下無事，則道理始出。道理既出，心下愈明靜矣。

行夫問，李先生謂常存此心，勿爲事物所勝。先生答之云云。頃之復曰，李先生涵養得自是別，眞所謂不爲事物所勝者。古人云終日無疾言遽色，他眞個是如此。

又《朱子語類》卷一二《學六・持守》　或問：『疲倦時靜坐少頃，可否？』曰：『也不必要似禪和子樣去坐禪方爲靜坐。但只令放敎意思好，便了。』

始學工夫，須是靜坐。靜坐則本原定，雖不免逐物，及收歸來，也有個安頓處。譬如人居家熟了，便是出外，到家便安。如茫茫在外，不曾下工夫，便要收斂向裏面，也無個着落處。

或問：『不拘靜坐與應事，皆要專一否？』曰：『靜坐非是要如坐禪入定，斷絕思慮。只收斂此心，莫令走作閑思慮，則此心湛然無事，自然專一。及其有事，則隨事而應；事已，則復湛然矣。不要因一事而惹出三件兩件。如此，則雜然無頭項，何以得他專一！只觀文王「雖在宮，肅肅在廟，不顯亦臨，無射亦保」，便可見敬只是如此。古人自少小時便做了這工夫，故方其灑掃時加帚之禮，至於學詩，學樂舞，學弦誦，皆要專一。且如學射時，心若不在，何以能中。學御時，心若不在，何以使得他馬。書、數皆然。今既自小不曾做得，不奈何，須着從今做去方得。若不做這工夫，卻要讀書看義理，恰似要立屋無基地，且無安頓屋柱處。今且說那營營底心會與道理相入否？會與聖賢之心相契否？今求此心，正爲要立個基址，得此心光明，有個存主處，然後爲學，便有歸着不錯。若心雜然昏亂，自無頭當，卻學從那頭去？又何處是收功處？故程先生須令就「敬」字上做工夫，正爲此也。』

人也有靜坐無思念底時節，也有思量道理底時節，豈可盡爲兩塗，說靜坐時與讀書時工夫迥然不同！當靜坐涵養時，正要體察思繹道理，只此便是涵養，不是說喚醒提撕，將道理去卻那邪思妄念。只自家思量道理時，自然邪念不作。『言忠信，行篤敬』，『立則見其參於前，在輿則見其倚於衡』，只是常常見這忠信篤敬在眼前，自然邪妄無自而入，非是要存這忠信篤敬，去除那不忠不敬底心。今人之病，正在於靜坐讀書時二者工夫不一，所以差。

一之問：『存養多用靜否？』曰：『不必然。孔子卻都就用處敎人做工夫。今雖說主靜，然亦非棄事物以求靜。既爲人，自然用事君親，交朋友，撫妻子，御僮僕。不成捐棄了，只閉門靜坐，事物之來，且曰：「候我存養！」又不可只茫茫隨他事物中走。二者須有個思量倒斷始得。』頃之，復曰：『動時，靜便在這裏。動時也有靜，順理而應，則雖動亦靜也。故曰：「知止，而後有定；定，而後能靜。」事物之來，若不順理而應，則雖塊然不交於物以求靜，心亦不能得靜。惟動時能順理，則無事時能靜；靜時能存，則動時得力。須是動時也做工夫，靜時也做工夫，兩莫相靠，使工夫無間斷，始得。若無間斷，靜時固靜，動時心亦不動，動亦靜也。若無工夫，則動時固動，靜時雖欲求靜，亦不可得而靜，靜亦動也。動、靜，如船之在水，潮至則動，潮退則止；有事則動，無事則靜。此段，徐居甫錄。說此次日。見徐。云：『事來則動，事過了靜。如潮頭高，船也高；潮頭下，船也下。』雖然，『動靜無端』，亦無截然爲動爲靜之理。如人之氣，吸則靜，噓則動。又問答之際，答則動也，止則靜矣。凡事皆然。且如涵養，致知，亦何所始？但學者須自截從一處做去。程子：『爲學莫先於致知。』是知在先。又曰：『未有致知而不在敬者。』則敬也在先。從此推去，只管恁地。』

心於未遇事時須是靜，及至臨事方用，重道此二字。便有氣力。如當靜時不靜，思慮散亂，及至臨事，已先倦了。伊川解『靜專』處云：『不專一則不能直遂。』閑時須是收斂定，做得事便有精神。

心要精一。方靜時，須湛然在此，不得困頓，如鏡樣明，遇事時方好。心要收拾得緊。如顏子『請事斯語』，便直下承當。及『犯而不校』，卻別。

靜便定，熟便透。

靜爲主，動爲客。靜如家舍，動如道路。不爲，則不能直遂。

靜時不思動，動時不思靜。

靜中動，起念時。動中靜，是物各付物。

人身只有個動、靜。靜者，養動之根；動者，所以行其靜。動中有靜，如『發而皆中節』處，便是動中之靜。

問：『動、靜兩字，人日間靜時煞少，動時常多。』曰：『若聖人動時亦未嘗不靜，至衆人動時卻是膠擾亂了。如今人欲爲一事，未嘗能專此一事，處之從容不亂。其思慮之發，既欲爲此，又欲爲彼，此是動時卻無那靜也。』

『爲人君，止於仁；爲人臣，止於敬。』止於仁敬者，靜也；要止於仁與敬者，便是動。只管是一動一靜，循環無端，所以謂『動極復靜，靜極復動』。如人噓吸：若噓而不吸，則須絕；吸而不噓，亦必壅滯著不得。噓者，所以爲吸之基。『尺蠖之屈，以求信也；龍蛇之蟄，以存身也；』精義入神，以致用也；利用安身，以崇德也。』大凡這個都是一屈一信，一消一息，一往一來，一闔一闢。大底有大底闔闢消息，小底有小底闔闢消息，皆只是這道理。

古人唯如此，所以其應事敏，不失機。今人蹉擾，卻失機。○今隨事忽忽，是以動應動，物交物也。○以靜應。兵家亦言。主靜，點着便有。

因看『心，生道也』，云：『不可以湖南之偏而廢此意。但當於安靜深固中涵養出來。此以靜應動，湖南以動應動。動靜相涵。』○應物。物與我心中之理本是一物，兩無少欠，但要我應之爾。方謂『沖漠無朕』一章通此。物心共此理。定是靜，應者是動。○《通書》云：『無欲，則靜虛動直。靜虛則明，明則通；動也。動直則公，公則溥。』其致公平，靜也。不可無應者。動處亦是仁，定者是義。亦是各正性命，所謂貞也。如木開花結實，實成脫離，則又是本來一性命，元無少欠。方云：『人自是一個天地。木實不能自知，而物則如此。人靈，能知之者矣。』

吳公濟云：『逐日應接事物之中，須得一時辰寧靜，以養衛精神。要使事愈繁而心愈暇，彼不足而我有餘。』其言雖出於異說，然試之亦略有驗，豈周夫子所謂主靜者邪！

被異端說虛靜了後，直使今學者忙得更不敢睡！

問：『心存時也有邪處。』曰：『如何？』泳曰：『有人心、道心。如佛氏所謂「作用是性」，也常常心存。』曰：『人心是個無揀擇底心，道心是個有揀擇底心。佛氏也不可謂之邪，只是個無揀擇底心。到心存時，已無大段不是處了。』

要得坐忘，便是坐馳。

靜坐久時，昏困不能思；起去，又鬧了，不暇思。

與好諧戲者處，卽自覺言語多，爲所引也。

又卷九四《周子之書・太極圖》 問：『《太極》「主靜」之說，是先靜後動否？』曰：『「動靜無端，陰陽無始。」雖是合下靜，靜而後動，若細推時，未靜時須先動來，所謂「如環無端，互爲其根」。謂如在人，人之動作及其成就，卻只在靜。便如渾淪未判之前，亦須曾明盛一番來。只是這道理層層流轉，不可窮詰。《太極圖》中盡之。動極生靜，亦非是又別有一個靜來繼此動；但動極則自然靜，靜極則自然動。推而上之，沒理會處。』

主靜，看『夜氣』一章可見。

問：『又言「無欲故靜」，何也？』曰：『欲動情勝，則不能靜。』

濂溪言「主靜」，「靜」字只好作「敬」字看，故又言「無欲故靜」。若以爲虛靜，則恐入釋老去。

『聖人定之以中正仁義而主靜』，正是要人靜定其心，自作主宰。程子又恐只管靜去，遂與事物不相交涉，卻說個『敬』，云：『敬則自虛靜。』須是如此做工夫。

問：『「聖人定之以中正仁義而主靜」，是聖人自定？是定天下之人？』曰：『此承上章「惟人也得其秀而最靈」言之，形生神發，五性感動而善惡分，故「定之以中正仁義而主靜」，以立人極。』又問：『此恐非中人以下所可承當？』曰：『二程教學者，所以只說一個「敬」字，正是欲無智愚賢不肖皆得力耳。』久之，又曰：『此一服藥，人人皆可服，服之便有效，只是自不肯服耳。』

問：『周先生說靜，與程先生說敬，義則同，而其意似有異？』曰：『程子是怕人理會不得他「靜」字意，便似坐禪入定。周子之說只是「無欲故靜」，其意大抵以靜爲主，如「禮先而樂後」。』

《太極圖》首尾相因，脈絡貫通。首言陰陽變化之原，其後即以人所稟受明之。自"唯人也得其秀而最靈"，所謂最靈，純粹至善之性也，是所謂太極也。"形生神發"，則陽動陰靜之爲也。"五性感動"，則"陽變陰合而生水火木金土"之性也。"善惡分"，則"成男成女"之象也。"萬事出"，則萬物化生之義也。至"聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉"，則又有以得乎太極之全體，而與天地混合而無間矣。故下又言天地、日月、四時、鬼神四者，無不合也。

《太極》首言性命之源，用力處卻在修吉、悖凶，其本則主於靜。

林問："《太極》：'原始反終，故知死生之說。'南軒解與先生解不同，如何？"曰："南軒說不然，恐其偶思未到。周子《太極》之書如《易》六十四卦，一一有定理，毫髮不差。自首至尾，只不出陰陽二端而已。始處是生生之初，終處是已定之理。始有處說生，已定處說死，死則不復變動矣。"因舉張乖崖說："斷公事，以爲未判底事皆屬陽，已判之事皆屬陰，以爲不可改變。《通書》無非發明此二端之理。"

問："《太極圖》自一而二，自二而五，即推至於萬物。《易》則自一而二，自二而四，自四而八，自八而十六，自十六而三十二，自三十二而六十四，然後萬物之理備。《西銘》則止言陰陽，《洪範》則止言五行，或略或詳皆不同，何也？"曰："理一也，人所見有詳略耳，然道理亦未始不相值也。"

或問《太極》、《西銘》。曰："自孟子已後，方見有此兩篇文章。"

陽枋《與趙傳之書》（《字溪集》卷五） 來諭云，學問是靜中涵養爲第一義。令人竟日欣然，此便是文公靜觀靈臺，妙萬化從此出的氣象。賢友識見廣大，自得已深，云胡不喜。但又云體驗省察，隨所發處，逐件整頓。則臨事讀書，都覺有力如此，卻是涵養而後體認，意似倒些。所謂聖人將許大始終萬物，着在艮卦上。以靜爲本，動爲用。恐着在兩字未瑩。八卦之義皆是自然，不待聖人安排。然終萬物處亦不都是靜，煞有作用在。自出震至成艮，都是運動流轉，無一時停息。如秋斂冬藏，看他斂藏亦多少用功着力，所以聖人言貞固足以幹事。幹是十分用力。在艮是時止時行，動靜不失，然後其道光明。靜中元有動也。夫子仕止久速，便是如此。前賢以明鏡止水比聖人，他終萬物始萬物，便去了。寂然不動之心，畢竟形容不盡。賢友言屈伸至崇德數語，某都要如此看，高意以爲如何。文公賜祖師帖中語，賢友看得甚好，足見大有長進矣。某老矣，掩門兀坐於，十二時中，觀三百八十四爻，焜耀流轉，就其間求乾健不息之理，而捉摸不得，徒切浩嘆而已。聖人遥庭，遠不可到。

遼金元部

世界觀分部

天

《遼史》卷六《太祖紀下》（天贊三年） 六月乙酉，召皇后、皇太子、大元帥及二宰相、諸部頭等詔曰："上天降監，惠及烝民。聖主明王，萬載一遇。朕既上承天命，下統羣生，每有征行，皆奉天意。是以機謀在己，取舍如神，國令既行，人情大附。舛訛歸正，遐邇無愆。可謂大含溟海，安納泰山矣！自我國之經營，爲羣方之父母。惠章斯在，胤嗣何憂？升降有期，去來在我。良籌聖會，自有契於天人；衆國羣王，豈可化其凡骨？三年之後，歲在丙戌，時值初秋，必有歸處。然未終兩事，豈負親誠？日月非遥，戒嚴是速。"聞詔者皆驚懼，莫識其意。

又卷九九 耶律石柳，字酬宛，六院部人。祖獨攬，南院大王。父安十，統軍副使。

石柳性剛直，有經世志。始爲牌印郎君。大康初，爲夷離畢郎君。時樞密使耶律乙辛誣殺皇后，謀廢太子，斥忠賢，進姦黨，石柳惡其所爲，乙辛覺之。太子既廢，以石柳附太子，流鎮州。

天祚即位，召爲御史中丞。時方治乙辛黨，有司不以爲意。石柳上書曰：

臣前爲姦臣所陷，斥竄遠郡。幸蒙召用，不敢隱默。

恩實明則賢者勸，刑罰當則姦人消。二者既舉，天下不勞而治。臣見耶律乙辛身出寒微，位居樞要，竊權肆惡，不勝名狀。蔵先帝之明，誣陷順聖，

構害忠讓，敗國周上，自古所無。賴廟社之休，陛下獲纂成業，積年之冤，一旦洗雪。正陛下英斷，克成孝道之秋。如蕭得裹特實乙辛之黨，耶律合魯亦不爲早辨，賴陛下之明，遂正其事。

臣見陛下多疑，故有司顧望，不切推問。乙辛在先帝朝，權寵無比。先帝若以順考爲實，則乙辛爲功臣，陛下豈得立耶？先帝點逐斃后，詔陛下在左右，是亦悔前非也。陛下詎可忘父讎不報，寬逆黨不誅。今靈骨未獲，而求之不切。傳曰，聖人之德，無加於孝。昔唐德宗因亂失母，思慕悲傷，孝道益著。周公誅飛廉、惡來，天下大悅。今逆黨未除，大冤不報，上無以慰順考之靈，下無以釋天下之憤。怨氣上結，水旱爲沴。

臣願陛下下明詔，求順考之瘞所，盡收逆黨以正邦憲，快四方忠義之心，昭國家賞罰之用，然後致治之道可得而舉矣。謹別錄順聖升遐及乙辛等事，昧死以聞。

書奏不報，聞者莫不歎惋。

乾統中，遙授靜江軍節度使，卒。子馬哥，同中書門下平章事。

論曰：《易》言「履霜，堅冰至」，謹始也。使道宗能從巖壽、撒剌之諫，后何得而誣，太子何得而廢哉？速撒、撻不也以忠言見殺，國欲無亂，得乎？石柳之書，亦幸出於乙辛既敗之後，獲行其說。有國家者，可不知人哉！

又卷七三　及太祖爲迭剌部夷離堇，討奚部，其長朮里傿險而壘，攻莫能下，命曷魯持一笥往諭之。既入，爲所執。乃說奚曰：『契丹與奚言語相通，實一國也。我夷離堇於奚豈有輊軒之心哉？漢人殺我祖奚首，夷離堇怨次骨，日夜思報漢人。顧力單弱，使我求援於奚，傳矢以示信耳。夷離堇受命於天，撫下以德，故能有此衆也。今奚殺我，違天背德，不祥莫大焉。且兵連禍結，當自此始，豈爾國之利乎！』朮里感其言，乃降。

又　會遙輦痕德堇可汗歿，羣臣奉遺命請立太祖。太祖辭曰：『昔吾祖夷離堇雅里嘗以不當立而辭，今若等復爲是言，何歟？』曷魯進曰：『曩吾祖之辭，遺命弗及，符瑞未見，第爲國人所推戴耳。今先君言猶在耳，天人所與，若合符契。天不可逆，人不可拂，而君命不可違也。』太祖曰：『遺命固然，汝焉知天道？』曷魯曰：『聞於越之生也，神光屬天，異香盈幄，夢受神誨，龍錫金佩。天道無私，必應有德。我國削弱，齮齕於鄰部日久，以故生聖人以興起之。可汗知天意，故有是命。且遙輦九營基布，非無可立者，小大臣民屬心於越，天也。昔者於越伯父釋魯嘗曰：「吾猶蛇，兒猶龍也。」天時人事，幾不可失。』太祖猶未許。是夜，獨召曷魯責曰：『衆以遺命迫我。汝不明吾心，而亦佞隨耶？』曷魯曰：『在昔夷離堇雅里雖推戴者衆，辭之，而立阻午爲可汗。相傳十餘世，君臣之分亂，紀綱之統隳。委質他國，若綴旒然。羽檄蠭午，民疲奔命。興王之運，實在今日。應天順人，以答顧命，不可失也。』太祖乃許。明日，即皇帝位，命曷魯總軍國事。

李純甫《鳴道集説》卷一　橫渠曰：在天而運者爲七曜，垣星爲書夜，以地氣乘機，左旋於中，故使垣道河漢。因此而南，孔子不言天地日月星辰者，以顏淵鞏已知之矣。古人所謂天左旋，此至粗之論耳。

屏山曰：此説孔子未嘗談也。大《易》止言乾動坤靜，《尚書》止言在璇璣玉衡，以齊七政而已。張子敢於高論，果於自信，斬然臆斷，謂天靜地動，惟七曜行，當問天古星翁，吾亦不知也。

又卷五　晦菴曰：皇極之無偏無陂，不以私言有所去就耳。無作好惡，不以私意自爲憎愛爾。豈但包容，漫無分別，流於老莊依阿無心之説。

屏山曰：朱子皇極之辨，固美矣。謂包容漫無分別，爲老莊依阿無心之説則疎矣。老子曰：『上德爲之而無以爲，下德爲之而有以爲。』莊子曰：人之君子，天之小人。天之小人，人之君子。不曰上仁不仁，不曰人之小人，天之君子。其明白委曲如此，豈漫無分別乎？又曰：澤及萬世，而不少爲仁；擠萬物而不爲義，豈依阿乎？又曰：禍莫大於德有心而心有眼。所謂無心於無心者，天之天也。有心於無心者，人之天也。如老莊者，豈有心於無心乎？朱子之誣人，亦太厚矣！

郝經《陵川集・五經論并序》　邵子曰，昊天之四時者，春夏秋冬之謂也。聖人之四經者，《易》、《書》、《詩》、《春秋》之謂也。昊天以時授人，聖人以經法天。是則《四經》也，謂之五何哉。其一則《禮》、《樂》也。夫論性者言四端而不及信，序五行者土配王於木、火、水、金。故《易》、《書》、《詩》、《春秋》之間，《禮》、《樂》爲之經緯，雖五而爲四也。惟齊非齊奇耦錯綜，所以成變化而行鬼神，乃作《易》、《書》、《詩》、《春秋》、《禮》、《樂》論。

又《陵川集・五經論・易》　盡天下之情者《詩》也，盡天下之辭者《書》也，盡天下之政者《春秋》也，《易》也者盡天下之心者也。昔者聖人之於《詩》、《書》也，刪定之而已矣。於《春秋》也，筆焉削焉而已矣。其於易也，則

上下數千載歷四聖人焉。或畫焉或重焉或辭焉，不敢率易而備，爲之沒齒剖心焉，始就於一端而已。何獨如是之艱且遠也。蓋顯天下之至神，必待天下之至聖。探天下之至幽，必待天下之至明，況於以天下之至神於天下之至幽而爲大經大法也哉。非至明者與至聖者迭興繼作，艱且遠而爲之，則不能也，所謂至神至幽者何也。凡天下之物非主不立，無精粗巨細大小皆有主焉者。一戶之闔闢主之者樞也，一裘之裼被主之者衽也，一鐍之啓閉主之者鑰也。是物也而猶有所主。夫仰而目之蒼蒼然，俯而足之廣且厚者，昭然而往來而爲晝夜者，粲然而麗天晝隱而夜顯者，起於青蘋之末怒於土囊之口而撓天下者，勮然而遍空殷然而驚世油然而潤物突然而高沛然而就下者，蓍蔚葱鬱而夭且茂翼焉飛雲蹄焉走陸者，而其中有黔首而橫目衣冠而飲食有男女夫婦之別父子兄弟之親君臣上下之分化化生生無時而已焉者，是至大而至衆也，主之者果何物耶。唯其所爲者至顯，故其所主者至幽，其所造者至妙，故其所主者至神，索之而不可得也，聽之而不可聞也，視之而不可見也，浩浩乎其無津涯而無畔岸也。漠乎其無紀極而無朕兆也，搏之而無迹語之而無徵也。於是衆人之中有聖人焉，曰吾民之性甚善而其智甚靈也，是不可與草木並朽而無知焉，乃盡己之心推而盡天下之心，假天地萬物畫而爲卦以垂道之統，明夫所以主之者至矣盡矣，不可以復加矣。衆人之中又有聖人焉，曰吾民之情甚易遷而其智甚易變也，不可與草木並變而同盡。乃盡己之心推而盡天下之心，引而信之以盡天下之變而重其卦，明夫雖變而主焉者在也，至矣盡矣不可以復加矣。衆人之中又有聖人焉，曰吾民之欲甚大而其惡甚易長也，懼其淪於非類而不返也，乃盡己之心推而盡天下之心，而作爻彖繫之辭發理形象數之幾命性心迹之本以明夫吉凶消長之道進退存亡之理而垂教焉，使不失其所主，而至幽者顯至神者著煥乎日月之正中而弗昃也，於是而始成夫《易》。故《易》也者，四聖人之所以盡天下之心而爲之者，非他經之所得比也。《詩》、《書》、《春秋》如夏冬各一其時，《易》則一元之氣貫天地而通四時也。大哉《易》乎，在天爲神，在人爲心，其在經也則爲《易》，合而言之一也。形而上謂之道，形而下謂之器，合而言之亦一也。嘗觀之於吾心於寂靜感通而見無盡之《易》，觀之於書於奇偶變動而見有盡之《易》，觀之於造化也於至賾而見無體之《易》，觀之於天地萬物也於至大至衆而見有體之《易》。吁，《易》果何物也。《大傳》曰，《易》與天地準。或曰《易》準天地而已乎，天地之外無復有物乎。曰，天地無外。其有外，聖人存而弗論也。聖人垂世立教以有徵者傳信也，豈爲是忽恍不可測者引而自高以惑世也哉。老氏能言之矣而入於偏，釋氏能窮之矣而入於誕。二氏之所以得罪於吾聖人也。其曰《易》與天地準，至矣。

又《陵川集・辨微論・贋志》

與時而奮者衆人也，無時而奮者豪傑也。士結髮立志挺身天地間，稟天地之正性，屬天地之正氣，備五行之秀，孕萬物之靈，豈偶然也哉。彼一草木一花實一鳥獸魚鼈，得五行二氣之一偏而已，猶且無無用者，或以藉或以構或以茹以餌而皆有用，矧於人乎。故天下無無用之物，亦無無用之人。人之於世，治亦有用，亂亦有用。天生斯人，豈欲其治而安於享利，亂而安於避禍，治亦無用，亂亦無用，徒樂其生，全其身而已乎，必有用也。己必有用故亦必有爲，必有爲故天下無不可爲之世，亦無不可爲之時。雖然嗜常而厭變，安逸而惡勞，徇苟且而偷生者，衆人之性也。與時而進退，逐世而俯仰者，衆人之情也。知己之有用與己之有爲者，百千人一焉而已矣。知己之有用與己之有爲而必於用必於爲者，又萬億人一焉而已矣。至治之不興，天下之恆於亂也，此故之以夫。故士之聰明睿智而達乎此者，必以天自處，以生民爲己任而不偷也。是以禹稷當平世，三過其門而不入；伊尹五就湯五就桀，一夫不獲若撻於市；文王不遑康寧，自朝至於日中昃不遑暇食；周公仰而思之夜以繼日，幸而得之坐以待旦；孔子去魯奔衛，不用於齊譖於楚畏於匡逼於宋餓於陳蔡之郊，而窮於天下；孟子不果於梁不遇於魯臣於齊諄諄於滕薛。是數聖賢者，豈不知安逸之爲樂哉。知己之有用與己之有爲，俛焉日以孳孳而不敢自棄而私焉耳，或遇或不遇，或窒或亨，有所成無所成，繫之天而已矣。顏子所以安於陋巷而不動者，有仲尼任天下之責而無與於己也。嗚呼，季世孰知有此哉。公道不立而人人自私也，山林之士往而不返，槁其形灰其心以絕絃人，自同於麋鹿，安視天民之斃而莫之恤也。市朝之士溺而不回，狃於利徇於欲既得而患失，自同於孤鬼，安視天民之斃而莫之顧也。文章之士華而不實，工麗縟銜辭令以沽名而賈利，自同於絺繡，安視天民之斃而莫之濟也。由是而言，道不喪天下不亂，可得乎。孟子曰，待文王而後興者凡民也。若夫豪傑之士，雖無文王猶興。今而天下既若此矣，文王其有乎爾，亦無有乎爾。誦書學道之士，將安坐而待之乎，將亦有爲乎。必有其時而後有爲乎。

鄧牧《伯牙琴・逆旅壁記》 己亥季秋，余以貧故，館逆旅。樓廣不二丈，深不八九椽，牀榻几案外無餘地；瓶無粟，衣弊履穿，漫不省。日得尊酒，醉吟而已。

或者問曰：『丈夫生不願仕，猶當置田數千頃，築五畝之宮，爲子孫門地；子居逆旅之舍，若將久焉，何也？』

余笑應曰：『子惡乎知予哉！余家世相傳，不過書一束。雖不敢謂盡古人能解，然游公卿，莫不倒屣；行鄉里，莫敢不下車。自以爲富貴不足致。方欲南道三湘、八桂，行薄海，乘桴略搏桑，登魯泰山，發古封識，讀峯：此下疑有闕文。馬冀北，西游入秦，過昧谷，觀日之所入，十年然後歸，使營一丘一壑老焉。今既不得如意，且臥琴挂劍，歌詩縱酒，暫爲斯樓遇；使數百年後，父老過其下者，思而稱之，何必爲子孫計！門地之大，莫大於劉漢中、李晉陽矣，傳世不數十，子孫已無置錐；子謂求田問舍，爲足以遺子孫邪？』

曰：『唯。』

余又曰：『六骸耳目，非吾有也，自天地委形，而不得與之遺；及大化之往，如土委地。向之欲高名、厚利，彊有力者，而今安在！子謂足以久居乎哉？是小逆旅也。』

曰：『唯。』

余又曰：『天地者，萬物所同有也。自古及今，幾何百千歲，其閱萬物亦多矣。計萬物之在天地間，隨世隨化，乃如劍首一吠，子謂足以久居乎哉？是大逆旅也。』

曰：『唯。』

然則逆旅之舍，獨不可以久焉乎哉！因識諸壁。

俞琰《周易集説》卷一一 天行健，君子以自强不息。

天行健，謂天之運轉無停也。按《説卦》：乾爲天，乾不特爲天也。又爲圜、爲君、爲父、爲玉、爲金、爲寒、爲冰、爲大赤、爲良馬、爲老馬、爲瘠馬、爲駁馬、爲木果。今曰，天行健，舉其大者言之也。紫陽朱子曰，凡言重卦皆取重義，此獨不然者，天一而已。但言天行，則見其一日一周，而明日又一周，若重復之象，非至健不能也。又曰，天無體，只二十八宿便是體。愚謂天如雞卵，地在天中，如雞卵中黄。二十八宿繞而轉，則地之東、南、西、北四圍上下皆虚空，虚空即天也。天虚空無形，無以見其行，二十八宿之行蓋即天之行也。乾，君象也。不言君而言君子者，君子乃上下之通稱也。以，用也。安定胡氏曰，六十四卦象辭皆著一以字，蓋以明其用易也。自，與晉自昭明德之自同。用功在我，非由乎人也。強者，發於一念之烈也。不息者，不間斷也。自強象乾之健，不息象乾而又乾。夫聖人與天爲徒，則至誠無息。今不言無息而言不息，何也。曰，誠者天之道也，聖人之無息是也。誠之者人之道也，君子之自強不息是也。伊川程子曰，乾道覆育之象甚大，非聖人莫能體。欲人皆取法，故取其行健而已。至健固不足見天道也。君子以自強不息，法天行之健也。深居馮氏曰，天一晝夜行九十餘萬里，人之一呼一吸謂之一息，每一晝夜一萬三千五百息，則一息之間天行已八十餘里，亘古亘今未嘗止息，何其健哉。嵩山晁氏曰，天行健當作天行乾。趙氏輯聞云，按《集韻》，乾或作隤，當是隤訛爲健也。河南吳氏曰，六十三卦始於地勢坤，終於火在水上未濟，皆有卦名。獨乾曰天行健者，《字書》乾一作隤，豈本作隤而傳寫之訛，遂以爲健耶。或謂諸卦皆舉卦名，惟乾言健者，乾爲君爲父，不指斥其名，所以尊君父也。愚謂或者亦不過強爲此異論耳，其實乾、健二字乃聲之訛也。

又卷三一 天垂象見吉凶，聖人象之。

天垂象謂日月也。日月往來有盈戾薄蝕，循其度則吉，失其度則凶，此天之垂象以見吉凶也。聖人作《易》而示人以吉凶，蓋象之而已。象者，像也。天地變化有理可測，故言效，日月往來有象可見，故言象。【略】

《易》曰，自天祐之吉无不利。子曰，祐者，助也。天之所助者順也，人之所助者信也。履信思乎順，又以尚賢也，是以自天祐之吉无不利也。

大有上九《爻辭》云，自天祐之吉无不利。孔子於《繫辭傳》凡三言之，此則兼言，所乘所應皆發明文王言外之意也。天之所助者順也，順則不悖於理，是以天祐之。人之所助者信也，信則不欺於人，是以人助之。爻但言天此又兼言人，天人蓋一理也。當大有之時，六五以柔德居中而在下，衆陽皆助之，以其信也。上九居六五之上，是履信也。身雖在外而乃心未嘗不在君，是思乎順也，順則天助之矣。九三，賢人也。上之應在三，又與之同德相尚，故曰又以尚賢也。其德如此，是以自天祐之吉無不利。紫陽朱子曰，在此無所屬，或是錯簡。橫渠張子曰，此篇宜在立心勿恆凶下。蓋上言莫益之，故此言多助也。白雲郭氏曰，當在憧憧往來，困於石，公用射隼，皆稱

《易》曰故自天祐之，宜在其前也。下篇七爻自憧憧往來皆稱《易》曰，與天祐之同，宜從郭氏。

又卷三七 帝出乎震，齊乎巽，相見乎離，致役乎坤，說言乎兌，戰乎乾，勞乎坎，成言乎艮。

八卦始於震、歷巽、離、坤、兌、乾、坎而終於艮，此氣化運行之序也，帝即天也，以其主宰萬物故謂之帝。自震而出，出而後齊，齊而後相見，相見而後致役，致役而後戰，戰而後勞，勞而後成，成則復出矣。他卦不稱言而兌、艮稱言，蓋兌即說之謂，艮即成之謂。康節邵子以此爲《文王八卦》，所謂《後天》之學也。崔憬曰，帝者，天之王氣也。春分震王而萬物發生，立夏巽王而萬物潔齊，夏至離王而萬物皆相見，立秋坤王而萬物皆致養，秋分兌王而萬物之所悅，立冬乾王而陰陽相薄，冬至坎王而萬物之所歸，立春則艮王而萬物之所成終成始也，以其闕王天下故謂之帝。平菴項氏曰，《後天》卦之序，播五行於四時。震、巽二木王春，故震在東南。次之離火主夏，故爲南方之卦。兌、乾二金王秋，故兌爲正秋。乾次之。坎水王冬，故爲北方之卦。土王四季，故坤土在夏秋之交，爲西南之卦。艮土在冬春之交，爲東北之卦。木金土各二者，以形王也。水火各一者，以氣王也。坤陰土故在陰地，艮陽土故在陽地。震陽木故正東，巽陰木故近南。而地接乎陰。兌陰金故正西，乾陽金故近北，而接乎陽。此其序甚明，而世之言《後天》者，或未之思也。

又卷三八 乾爲天，爲圜，爲君，爲父。

天積陽而居上，乾三畫純陽，故爲天。物之體圓者，常動。乾陽體而運轉不息，故爲圜。尊而居上，君之象也。萬物資之以爲始，父之象也。白雲郭氏曰，包犧氏始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情，此皆所謂類萬物之情也。乾之於八卦，天之於三才，君之於臣，父之於子，皆一道也。是之謂類也。平菴項氏曰，乾道大而无極，唯天足以盡之，運而无極，唯圜足以盡之。故以二象爲首句也。在國則君，在家則父，皆物之元也。

王義山《講義》（《稼村類稿》卷一八） 《湯誥》曰，惟皇上帝降衷於下民，若有恒性，克綏厥猷惟后。《泰誓》曰，惟天地萬物父母，惟人萬物之靈，亶聰明作元后。

董仲舒曰，道之大原出於天而堯受之。堯授舜舜授禹，三聖相授守一道也。蓋嘗論之，堯之授舜則曰咨爾舜允執厥中，堯只說出一個中字，於是中之名立，道之名未有也。至舜則曰人心惟危道心惟微，惟精惟一允執厥中。舜於中之外又說出一道字，於是道之名立。舜於道之外又說出一個心字，所謂性理等說未有也。古今論斯道之相授受，必曰堯、舜、禹。至湯武，則曰二聖人以征伐取天下。豈知二聖人有功於斯道甚大，皆堯、舜、禹之所未嘗言。近世眞西山雖能爲《湯誥》發明而不及武王。武王《泰誓》中語學者，又只作誓師等語。讀過試與諸君評之。按《尚書・湯誥》曰，惟皇上帝降衷於下民，若有恒性，克綏厥猷惟后。斯言也，前乎《典》、《謨》未發也。千餘年後子思得之爲《中庸》。西山云，《中庸》首章全是總括此數語。《中庸》曰天命之謂性，即惟皇上帝降衷於下民也，率性之謂道，即若有恒性也，修道之謂敎，即克綏厥猷惟后也。讀《中庸》者，誰知自湯發之。《泰誓》曰，惟天地萬物父母，惟人萬物之靈，亶聰明作元后。斯言也，前乎《典》、《謨》、《訓》、《誥》未發也，二千餘年後橫渠得之爲《西銘》。《西銘》起語全是總括此數句。乾稱父坤稱母，即惟天地萬物父母也。民吾同胞物吾與也，即惟人萬物之靈也。大君者吾父母宗子，即亶聰明作元后也。讀《西銘》者，誰知自武王發之。《中庸》、子思所述，先儒《西銘》與濂溪《太極圖》、伊川《易傳序》、《春秋傳序》，是四件大文字。二書之作，其原皆始於湯、武。不特此也，湯歸自亳作《湯誥》曰，嗟爾萬邦有衆，明聽予一人誥。其在《湯誥》曰，凡我造邦，無從匪彝，無即慆淫，各守爾典，以承天休。武王訪箕子乃言曰，我聞在昔鯀湮洪水，汩陳其五行，帝乃震怒，不畀《洪範》九疇，彝倫攸斁，禹乃嗣興，天乃錫禹《洪範》九疇，彝倫攸叙。彝，常也。人受天地之中以生，均有此常也。即民之秉彝，好是懿德之彝也。二聖人於《書》，一則曰《彝典》，一則曰《彝倫》。彝之一字又前乎堯、舜、禹之所未發者，謂非上聖人大有功於斯道可乎。今觀惟皇上帝降衷於下民，若有恒性克綏厥猷惟后等語，不特爲子思《中庸》發端，且爲千萬世發出一個性字。《孟子》謂堯、舜性之湯、武身之，謂湯、武身之可乎。惟天地萬物父母惟人萬物之靈亶聰明作元后，武王此語不特爲《西銘》一篇綱領，夫子作《易》，乾父坤母之說亦自《泰誓》中來。二聖大有功於斯道也如此。

方回《天原發微前序》 天有原乎，曰，有。太極是也。太極果何物乎，曰無物也。太極判，有天有地有人有萬物，皆物也，獨太極則非物也。物

器也，有道焉。物氣也，有理焉。物形質也，有命焉有性焉有心焉。圍乎器成乎氣凝乎形質而爲物，則有象有數有色有聲有臭有味有長短大小重輕多少，皆顯者也。有微者焉，合顯微而一貫之則得之矣。是故言器不言道，言氣不言理，言形質不言命性心，滑於土苴爲小伎，不知天者也。乃若言道而遺器，言理而舍氣，言性命心而外形質，淪於空虛爲異端，亦不知天者也。吾友鮑景翔述聖賢格言，著《天原發微》，其知天者歟。且周子所謂無極而太極者何也，此之謂道，此之謂理。上帝以此降衷之謂命，庶類以此秉彝之謂性，人得此以爲喜、怒、哀、樂未發之中之謂心，總其原而言之，則謂之太極。欲求所謂極之太者而不可得也，則謂之無極。萬有粲然畢具而無端倪無方所無兆聯，朱子所謂造化之樞紐，品彙之根柢，以爲非物而實則爲物之祖，以爲無物而未嘗不行乎有物之中。學者知此，則知天之原矣。景翔取程子語發之，名之曰冲漠。微乎哉，此知天第一義也。由冲漠有二氣，故動靜靜動之說次之。曰動靜者，以一元對待流行之氣兼言之也。動而生陽靜而生陰，太極非能動也，動者氣也。氣亦非始於動也，動前有靜，莫知其端。以其動者先言之，元爲四德之首也。所以聖人體元出庶物外之著見者也曰靜。動者以一歲流行之氣專言之也。剝、復之間有坤卦，四時有冬，一日有夜，非謂有靜無動也。靜爲動體，貞爲四德之幹也。所以聖人主靜立人極，內之存養者也。其次曰辨方者，北方也。陰終子半陽始子半。在書朔易，在玄罔冥，故正固二義，龜蛇象之。曰，玄渾者天形也，天之外不可知也，天之內皆氣也，天包地體而氣貫之海，地爲底流至無地則天氣吸水一涸無迹，以日行地底消之也。曰分二者陰陽也，曰衍五者，水火木金土也，缺一不可。二氣五行，無極二五妙合俱精。《淮南》、《大戴》，日火外景，金水內景。道家者流謂金水潛光，收視返聽，以養其生，謂日有食，火有滅，不欲外明，先儒非之。當明而明爲離，晉，當晦而晦爲明夷。天不可廢日火，異端乃欲廢日與火，可乎。曰觀象者，日月星辰也。太陽日，太陰月，少陽星，而少陰無象。天之十二次，天壞也。七八九六有變不變，寒暑晦明無乎不在，舉其大者言之也。曰天樞者，北辰也。北辰無星，在北極星內一度有半，至宋人始知之。斗杓所建以正四時，故謂之辰。曰歲會者，邵子經世書也。以一歲十二月推一元十二會，氣北而南則治，氣南而北則亂，疫癘藥療旱潦貯儲輔相裁成又在乎人。曰司氣者，七十二候。曰卦氣者，六日七分。月更六候，出大、小《戴》。四卦配四時，六十卦配三百六十五日四分日之一，出於焦京。知天之一端也。曰盈縮者，弦氣盈朔虛以置閏也。曰象數者，《河圖》八卦《洛書》九疇也。曰先後者，伏羲《易》先天也，文王、周公《易》後天也。孔子兼先後天傳《易》者也。天未然而我先之，天已然而我後之，先後之義也。曰左右者，天左旋七曜右轉也。南面而觀，《易》之初畫其字爲一，即有左有右有中。再畫爲二，交二爲十，即又有上有下有中。以一爲圜置十於內，則天圓地方，左東右西，前南後北，上午下子，六合虛而包地，四維實而承天。《河》、《洛》先天五圖皆然。曰二中者，天數五居中，地數六居中，圖書一居五中，人居天地中，心居人中，即三聖授受之中也。曰陽復者，復卦七日來復也。曰復者，若失之而再得之，喜之也。自午至子爲七，以日代月爲日，聖人於姤不言崇陽也，隔中孚一卦六日七分，卦氣之說亦巧矣。姑存之。若夫《數原》、《鬼神》、《變化》三篇，景翔猶未輕繕寫，其大綱莫要於《易》，莫備於關、洛以來諸老所言矣，幸卒成之以惠後學。昔朱子嘗欲爲《大爾雅》，而近世有爲《性理字義》者，未若此知天之原而能發其微也。雖然體用一原顯微無間，言天而滑於小伎，則稗竊梓愼洛下閎鮮於妄人耿壽昌巫咸甘石之徒，皆能之。言天而淪於異端，則老子之道生一有生於無，列子、莊子之太始、太素、太初、王輔嗣之寂然至無，孔穎達之不生而物自生，與夫釋氏之無形本寂寥，皆誕也。天道之與器也，天理之與氣也，天命天性天心之與形質也，未始相離。屈伸消息幽明死生之故，初非二致，一以貫之可也。而所以貫之如何，其惟敬之謂乎。敬則誠，誠則一，立坤二之直方，至乾二之闕存。誠之通動爲先而貞動，此敬也。誠之復靜爲先貞而元靜，此敬也。自太極析而言之，心性命理道。合而言之，道而已，一太極而已。無媿於太極之所以與我者，敬而已，敬之至誠而已。探原發微致知也，始事也。窮原造微力行也，終事也，吾儕不可不勉也。景翔名雲龍，與予同邑而長一歲。今年六十有六，寶祐戊午鄉貢進士其書二十五篇，擬天數二十有五云。

又《天原發微後序》 知其然不知其所以然，可乎。其然如何，形而下者也。其所以然如何，形而上者也。蒼蒼天也。孔子曰，知我者其天乎。孟子曰，知其性則知天矣。此亦蒼蒼者非歟。天有形，有象，有氣，有數，有萬物，皆形而下者也。藝精術專，讀多見博，或知之。形而上者，一言以蔽之曰道。析而言之，天理、天命、天性、天心、天則、天德、天威、天討，在圖爲圖，

在書爲書，在易爲易，在範爲範，不測謂神，不息謂誠。何謂元亨利貞，何謂剛健中正，巫祝、醫卜知乎哉。江之南紫陽山之北黃山之下有隱君子魯齋鮑公，精於《易》學，無書不讀，妙年冠計偕選年七十一長回一歲，與回兄弟交。終其身客於同里廣西道儒學副提舉敬齋鄭公之家，師友相得貸之著書，其書曰《天原發微》，五卷二十五篇。天果有原乎，曰有，即所謂形而上之道也。漢儒曰道之大原出於天，如此則是先有天而後有道。原，本也。宜當曰，道者天之原，而天之形象氣數萬物，道之末也，器也。公之書，首太極陰陽末生，先有此道。故孔子曰太極。我求太極，其實無物，故周子曰無極。陰陽既生，道在陰陽。既有天地，道在天地，既有萬物，道在萬物。故朱子曰，一物各具一太極。次二曰動靜，次三曰靜動，人皆知對待流行之動靜，而不知天與聖人主靜，實爲動之君。動靜自元起，靜動自貞起也。後二篇明造化之鬼神，非老釋之鬼神。述造化之變化及學問之變化，皆有功斯道。往聖先賢前作後述，搜玄獵冥，參以己見，天原之微備矣。是書也，往復難問將十年。敬齋梓其書行世，回宿諸魯齋以序文。序文成以今年十一月十七日南至，而魯齋前十日以疾不起，家僅有一孫。嗚呼痛哉。牖下尚有一卷未刻，敬齋爲竟其事。回聞之，輒增書魯齋生謝本末，囑敬齋改刻併就書。敬齋樂善尚義之美，能盡師友之義。而回所書亦庶乎不負兄弟之義云。魯齋名雲龍，字景翔。敬齋名昭祖，字孔明，與回皆古歙州歙縣人。元貞丙申十二月里友弟方回萬里序。

吳澄《原理有跋》 天地之初，混沌鴻濛，清濁未判。莽莽蕩蕩，但一氣爾。及其久也，其運轉於外者漸漸輕清，其凝聚於中者漸漸重濁。輕清者積氣成象而爲天，重濁者積塊成形而爲地。天之成象者日月星辰也，地之成形者水火土石也。天包地外旋繞不停，地處天內安靜不動。天之旋繞其氣急勁，故地浮載其中不陷不墜。岐伯所謂大氣舉之是也。天形正圓如盧毬，地隔其中。人物生於地上。地形正方如博骰，日月星辰旋繞其外。自左而上自上而右，自右而下自下而復左。天之積氣爲辰，凡無星處皆是，猶地之土也。積氣之中有光耀爲星，二十八宿及衆星皆是，猶地之石也。日月五緯乃陰陽五行之精，成象而可見者。浮生太虛中，與天不相係著，各自運行，遲速不等。天左旋於地外，一晝夜一周匝。自地之正午觀之，則其周匝之處，第二日子時微有爭差，蓋周匝而過之。觀天者定其濶狹，名曰一度。每日運行一周匝而過一度，至三百六十五日三時有奇，則地之午中。所直天度，始與三百六十五日以前子時初起之處合，故定天度爲三百六十五度四分度之一有奇。日亦左行。晝行地上，夜行地下，晝夜一周匝。但比天度，則不及一度。蓋日之行也，與地相直處，日月齊同，無過不及。而天之行也，與地相直處，一日過一度，二日過二度，三日過三度，故歷家以日之不及天而退一度者爲右行一度，蓋以截法取其易算爾。天傾倚於北，如勁風旋繞，其端不動曰極。上頂不動處謂之北極，高出地上三十六度。其星辰常見不隱。以偏依於北方，故曰北極。下臍不動處謂之南極，低入地下三十六度。其星辰常隱不見。以其偏近於南方，故曰南極。南北二極相去之中，天之腰也。謂之赤道日所行之道。春秋二分正與天之赤道相直，故其出沒與地之卯酉相當，是以晝夜均平。春分以後行赤道北，夏至則去北極最近，故曰日北至。而其出沒與地之寅戌相當，是以景短而晷長，晝刻多而夜刻少。夏至以後又移而南至，秋分則與赤道相直。秋分以後行赤道南，冬至則去南極最近，故曰日南至。而其出沒則與地之辰申相當，是以景長而晷短，晝刻少而夜刻多。冬至以後又移而北，至春分則又與赤道相直。日極於南而復北，則爲冬至。上年冬至至下年日道極南復北之時，三百六十五日餘三時不滿，故天度一周之時三百六十五日四分日之一而有餘。日道一周之時三百六十五日四分日之一而不足。天度有餘，日道不足，故六十餘年之後，冬至所直天度率差一度，是謂歲差。月亦左行，猶遲於日。一晝夜不及天十三度十九分度之七。蓋日行疾於月，而退度不及天一度，反若遲。然月行遲於日，而退度不及天十三度有奇，反若速。然日之行三十日五時有奇，而歷一辰則爲一月之氣。月之行二十九日六時有奇，而與日會，則爲一月之朔。每月氣盈五時有奇，朔虛六時不滿。積十二氣盈，凡五日三時不滿十二，朔虛凡五日七時有奇。一歲氣盈朔虛共十日十一時有奇，將及三歲則積之三十日而置一閏日之有餘，爲氣盈。月之不足爲朔虛。氣盈朔虛之積，是爲之閏餘。五星之行亦猶日月，其行有遲速。其行過於天則爲逆，其行與天等則爲留，其行不及天則爲順。日月五星之與天體相值也，由北直南而從分之謂之度，由東至西而橫截之謂之道。月之行也二十九日半有奇，而與日同度，是爲朔。十四日九時有奇而與日對度，是爲望。合朔之時，從雖同度，橫不同道。若橫亦同道，則月掩日而日蝕。對望之時，從雖對度橫不對道，若橫亦對道，則日射月而月蝕。

其蝕之分數，由同道對道所交之多寡。月朔後初生明時，昏見於庚，下明上暗象震。上弦時，昏見於丁，下明已多而上猶暗象兌。望之時昏見於甲，全體皆明象乾。望後初生魄時，晨見於辛，下暗上明象巽。下弦時晨見於丙，下暗已多而上猶明，象艮。晦之時晨見於乙，全體皆暗象坤。地西北高而多山，東南下而多水。《先天》方圖法地，乾始西北坤盡東南。故天下之山，其本皆起於西北之崐崘，猶乾之始於西北也。天下之水，其流皆歸於東南之尾閭，猶坤之盡於東南也。天有四象地有四象。日月天之用，星辰天之體。水火地之用，土石地之體。立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛。日陽中陽，月陰中陰。星陰中陽，辰陽中陰。水柔中柔，火柔中剛。土剛中柔，石剛中剛。錯而言之，則天亦有剛柔，地亦有陰陽。日陽也月陰也，星剛也辰柔也，水陰也火陽也，土柔也石剛也。日火之精爲夏之暑，月水之精爲冬之歲寒。星體光耀爲晝之明，辰體昏暗爲夜之晦。水氣下注而爲雨，火氣外旋而爲風。土氣上蒸而爲露，石氣內搏而爲雷。人稟氣於天賦形於地，耳目口鼻爲首，猶天之日月星辰也。脈髓骨肉爲身，猶地之水火土石也。心膽脾腎四臟屬天，肺肝胃膀胱四臟屬地。指節十二合之二十四，有天之象焉。掌文後高前下，山峙川流有地之法焉。物有飛走木草四類，細分之十六。飛飛者鴻鵠鷹鸇之屬，性之飛飛之性也。飛走者鵞鷄鴨鳧之屬，情之飛飛之情也。飛木者隹鳩燕雀之屬，形之飛飛之形也。飛草者蜂蝶蜻蜓之屬，體之飛飛之體也。走飛者蛟龍之屬，性之走走之性也。走走者熊虎鹿馬之屬，情之走走之情也。走木者猿猴之屬，形之走走之形也。走草者蟻蛇之屬，體之走走之體也。木飛者松栢之屬，性之木木之性也。木走者樟櫸之屬，情之木木之情也。木木者棫樸荆榛之屬，形之木木之形也。木草者楮穀木芙蓉之屬，體之木木之體也。草飛者竹蘆之屬，性之草草之性也。草走者藤葛之屬，情之草草之情也。草木者蒿艾之屬，形之草草之形也。草草者菘芥之屬，體之草草之體也。陽本實陰本虛也。陽爲氣陰爲精，陽成象陰成形。陽主用陰主體，則陽反似虛，陰反似實，是不然。天之積氣雖似虛，然其氣急勁如鼓皮，物之大莫能禦，故曰健曰剛，曰靜專曰動直，則實莫實於天。地之成形雖似實，然其形疎通。如肺氣升降出入其中，故曰順曰柔，曰靜翕曰動闢，則虛莫虛於地。然則陽實陰虛者，正說也。陽虛陰實者，偏說也。

往年因郝仲明見問，一時答之之辭如此。聽者不能悉記吾言，故命史從旁書之。皆先儒之所已言，非吾之自言也。有人傳錄以去，題其名曰《原理》，殊非吾意。今廬陵士郭成子又逐節畫而爲圖，可謂有志。然此特窮理之一端爾。人之爲學猶有切近於己者，當知所先後也。泰定丁卯六月朔臨川吳某識。

許衡《語録上》(《魯齋遺書》卷一) 天之低，以濁者又復清而浮。地之裂，以洩者又復凝而塡。人物之歇滅萎敗者，又復生息而繁滋。比陰陽運氣泰而通，則前日之混沌者復爲之開闢矣。

天地陰陽精氣爲日月星辰。日月不是有輪郭生成，只是至精之氣到處便如此光明。陰精無光，故遠近隨日所照。日月行有度數，人身血氣周流亦有度數。天地六氣運轉亦如是，到東方便是春，到南方便是夏，行到處便主一時。日行十二時亦然。萬物都隨他轉過去，便不屬他。

萬物皆本於陰陽，要去一件去不得。天依地地附天，如君臣父子夫婦皆然。

天有寒暑晝夜，物有生榮枯瘁，人有富貴貧賤。風雨露雷無非教也，富貴福澤貧賤憂戚亦無非教也。此天地所以造化萬物，日新無敝者也。

長生長春如何長得，春夏秋冬寒暑代謝，天之道也。如春可長，亦不足貴矣。南北東西是定體相對，春夏秋冬是流行運用，卻便相循環，一體一用。

人生天地間，生死常有之理，豈能逃得卻，要尋個不死，寧有是理。

凡言性者便有命，凡言命者便有性。

貧賤富貴死生修短禍福，稟於氣，皆本乎天也。是一定之分，不可求也。其中有正命，有非正命者。盡其道而不立乎巖牆之下，修身以待之。然此亦有吉凶禍福死生修短，來當以順受，所謂莫之致而至者，皆正命也，乃係乎天之所爲也。非正命者，行險徼幸，行非禮義之事，致於禍害桎梏死者，命亦隨焉，人之自召也。

雲從龍風從虎氣從志，龍虎所在而風雲從之，志之所在而氣從之。

劉玉汝《大雅一》(《詩纘緒》卷一三) 此篇本述文王之德以戒成王。然傳於首章不言文王之德而言其神。蓋首言文王既沒而如在，故知其專以神言。然神亦德也。有是德則有是神，言神則德在其中矣。新謂成王初嗣位而新受命，卽伊尹稱嗣王新服厥命之新。顯者昭之極至，時謂新於此

時。又言不顯不時者，申詠上文以覆說下文文王也。天以形體言，帝以主宰言。天與帝非有二，文王與天帝亦非有二。故於昭言其全體之昭著，陟降言其妙用之流行。於昭於天言其與天並明，陟降帝側言其與帝同運。天之造化非運用無以見其妙，非妙用無以見其神。故詩人以是詠文王，以見文王之神與天無間，有所在而無不在。極昭顯而尤神妙，政與易後天先天之義同。先天後天亦非有二，然非後天入用之位，無以見先天全體之妙。又如《中庸》言聖人同於天地。既言天地不二，又言不測之意。必如是，而後天地造化聖人德業一而二二而一之意可見。此固非聖不能與，亦非聖不能知。故曰此詩非聖人不能作也。此爲是詩之首章，中含三意。一見文王有顯德，上帝有成命，故子孫蒙其福澤以有天下。二見文王與天同其體用而無間。三則此詩爲戒成王而作。首章雖未有戒辭，而已含戒意。故極言文王如在，欲成王思慕感發不能自已。先有是心而後可進其言，亦作詩陳戒之微意也。大抵讀詩者既觀本章之旨，又當觀一篇之旨，以求作者之意。如此章爲一篇之首章，其起意發辭廣大精微，如此即可以見大雅之正體矣。

次章至五章皆詠文王之德，分爲二節，各以文王起辭。先言亹亹後言穆穆，先言令聞不已後言不已其敬者，言之序也。不言純亦不已而言其若有所勉，不言其敬不已而言不已其敬，蓋後章將戒成王，故此先寓文王可法之意爲之張本，非文王眞有所勉而猶待於緝熙也。文王孫子成王與焉見上章命新命時，當指成王可知。

二章從文王存時之德順說到今，三章承二章末語從今日逆說歸文王存時事。思皇多士以下言文王存時得人之盛，是以周士傳世之顯如此。次章以下皆說文王之德不復語其神矣。克生謂能用之使不徒生，夫然後謂之能生也。此以二章爲一節。觀前以文王起辭，此承用前末語可見，後二章倣此。

文王之德莫盛於敬，故以於字嘆之。假哉天命有商孫子是順說，下文逆說，後章又順說，與前二章相似，反覆詠嘆也。

五章言殷士服周助祭而服殷服，則殷亡之禍極矣，寓戒之意切矣。故下文即呼王蓋臣而告之。然告王之言不以爲下章起辭，而於此章末言之，蓋此章在一篇之中結前起後，既欲前有歸宿，尤欲後相連續。若意連語斷，則意雖相接，而語不切至。又前以文王起辭，此若以成王起辭，則是以成王與文王相對，非所以尊文王而欲成王之念之矣。故特於此章之末忽呼王臣而告之，欲成王感動而警發也。此措意行文之妙，亦大雅大篇長章之一體也。

六章言無念爾祖惟在於修德，前後無非言文王之德。然不說出，至此方說一德字。蓋特爲成王言之，見我之德即文王之德，不待他求。故下言永言配命，即修德之功。自求多福，即修德之效。永言則不息矣，配命則無間矣。命則天之與我，而我所以爲德者，德之本也。配命則德既成，而即文王矣。多福則福在我而無殷禍矣。修德之本效，二語盡之，可謂簡而要矣。非周公孰能之。法文王以自修，監殷道以自省，亦承前章周興殷亡之意，而反覆丁寧之也。

無遏爾躬，承上求福而言。遏絕天命皆由我以致之，所謂禍福無不自己求之者也。宣昭義問承上配命而言。能修其德則有以宣昭其善譽矣。德之不修，義問何有，而欲宣昭之乎。虞殷自天承上鑒殷而言，雖能宣昭義問，又當度殷而折之於天。其曰自天，蓋將轉歸天與文王也。此篇首言文王之神如在而與天無間，末言天之事無迹而文王可法，皆反覆以明文王與天一，而尤欲成王之法文王。與首章相應。又自求多福效見於一己，萬邦作孚則效見於天下。後世效莫大於此，故以終篇焉。此篇起結相應，中間承接轉折，血脈相貫。反覆歎詠意味無窮。非聖人有意於爲是，皆自然之文理也。

【略】

德明而又明，則命顯而又顯。難忱不可恃，不易不可忽。起語泛說正理，次即轉入殷亡以起後章，言文武詩體文法也。

次章以下言天命文武。文王以德言，武王以功言。而言武王之功爲多。疑當以此篇爲追述武王之功，與前篇相對。蓋武王有天下者也，故篇內雖分言文武而推本王季以及文王者，實欲推本文王以及武王也。又前篇既專述文王，故此篇惟重在於武王歟。前篇呼王蓋臣明見戒詞，此篇戒意寓於首章。

翼翼恭愼。恭見乎外愼主乎中，兼內外言。昭事上帝，顯然事帝於動靜作止語默之間。文王有事君之小心，即事上帝之小心也。懷言福自來。或謂懷即予懷明德之懷，言帝自懷與之。受言方國自來己不拒之，即歸斯受之之受。

許謙《讀書叢說》卷二《舜典》 濬哲體而文明用存於中者，深沉而智哲。則見於外者，文理而光明。溫恭用而允塞體見於外者，知粹而恭敬。則知存於中者，誠信而充實。此卽玄德而重華協於帝者也。

讓德弗嗣之下，王魯齋先生謂堯試舜如此之詳，而讓德弗嗣之下無再命之辭，異位之際亦無丁寧告戒之語何也。按《論語·堯曰篇》首二十字，乃此脫文也。

以形體謂之天，以主宰謂之帝。上帝者，昊天上帝也。昊，廣大也。言廣大之天，主宰之帝也。《祭法》曰，燔柴於泰壇，祭天也，瘞埋於泰折，祭地也，用辭懠埋少牢於泰昭，祭時也，相近於坎壇，祭寒暑也，王宮祭日也，夜明祭月也，幽宗祭星也，雩宗祭水旱也，四坎壇祭四方也。山林川谷丘陵能出雲爲風雨見怪物皆曰神，有天下者祭百神。蔡傳全用此語釋肆類至羣神四句。祭天卽類上帝，所以於泰昭以下至雩宗釋六宗至於四方以下，皆該在羣神中。○相近當爲禳，祈宗當爲祭，皆誤字也。泰昭王宮夜明幽宗雩宗，皆壇名。坎壇，則坎爲下地而壇封土也。時，四時。謂陰陽之神。陰陽之氣出入地中，故埋其牲。寒暑不時，或禳之，或祈之。祭暑必於國南之壇，祭寒必於國北之坎，求其類也。王尊名宮壇之營域。天以日爲君，故號之曰君。而爲宮以祭之。夜之有明者月也，故以名月壇。榮，營也，亦謂營爲壇也。幽者暗也。星見於夜爲幽暗之時，故祭星之壇爲幽祭。星，五緯也。或司中司命之類亦是於昏始見祭之。雩，吁嗟而祭龍也。建巳之月，龍星見之時，於北祭之。或水或旱亦於此祭。言辟懠於上，以見祭天之用特。埋少牢冠於泰昭之上，則以下皆用少牢可知。羣神如山林川谷丘陵墳衍，民所取財用。又如法施於民，以死勤事，以勞定國，能禦大菑能捍大患則祀之之類。然此皆常祀，舜蓋特祭之而告攝位也。

六宗，疏中名不一，今記於此，以廣異聞。歐陽大小夏侯皆云所祭者六。上不謂天，下不謂地，旁不謂四方，在六者之間，助陰陽變化，實一而名六宗。孔光、劉歆謂《乾》《坤》六子，水火雷風山澤。賈逵謂天宗三日月星，地宗三河海岱。馬融云天地春夏秋冬，鄭玄云禋與祭天同名，六者皆天神，謂星五緯辰十二次司中司命文昌第五第四星風師箕雨師畢。張髦云祀祖考三昭三穆，司馬彪云天宗日月星辰寒暑之屬，地宗社稷五祀之屬，四方之宗四時五帝之屬。

凡數，天子用十二，天地之極數也。自上公以降則用九以至於二，凡八等。君用其奇而臣用其偶，陰陽之義也。故上公九，而侯伯七，子男五。天子之三公八，卿六而大夫四。凡車旗冠服圭璧器用皆以此爲節。上可以兼下，隨所宜而用也。君則兼其奇，臣則兼其偶。【略】圭者天之用，璧者天之體。盡其用者必盡其體，得其體未必盡其用。圭璧所以不同也。愚謂子男之國止五十里，所以謂之未成國。圭爲天之用，其數奇也。璧爲天之體，其形圓也。

燔柴以祀天，蓋以牲燔，其香氣上達於天也。柴字古注祭傳皆作祭天。若巡狩四岳，一歲四祭，不亦瀆乎。金先生謂祭山則埋，祭水則沈，禮也。今不能偏沈埋，故亦柴之，使氣旁達。舊說柴作一句，非當連下讀。

又卷三 天聰明至敬哉有土一章，此專戒君所以當迪德者也。明威，天之所以加於君身者也。天難諶命靡常，善則降祥不善則降殃，必然之理也。天豈有意哉，亦以民爲聰明爾。勑我自我之不惇，庸命德討罪之不當，則民怨而天怒矣。末又明言之曰，天人一理，上下通達，無有少間。有土者可不敬哉。能敬則能安民矣。

袁桷《昊天五帝議》（《清容居士集》卷四一） 言昊天者有三說。鄭玄六天之妄，攻之者衆矣。王肅謂祭天有二，冬郊圜丘，春祈農事。若明堂迎氣，皆祭人帝。歷唐而下，則謂郊祀配天者爲昊天，明堂配上帝者爲五帝。甚者因其說之不通，併《孝經》后稷配天本文而非之。其說紛雜，良由天與帝之號不明故耳。夫在郊者謂之天，在明堂者謂之帝。河南程氏曰，萬物本乎天，人本乎祖。故冬至祭天而以祖配之，以冬至者氣之始也。萬物成形於帝，人成形於父。故季秋饗帝而以父配之，以季秋者物成之時也。胡宏氏曰，天言其氣，帝言其性。其說是矣。故由其在郊則以其遠祖配，尊而無文之義也。由其在明堂則以其父配，尊而親之之義也。鄭氏六天本於讖緯，攻之者雖力而卒莫敢廢。漢魏以來名號不一。漢初曰上帝，曰太一，元始曰皇天上帝，魏初元間則曰皇皇天帝，梁則曰天皇大帝，至唐始曰昊天上帝。從長孫無忌之議而廢六天之謬，後復尊鄭而不敢廢者，蓋鄭氏謂《星經》之天皇，卽周官之昊天。上以合夫周官，而下復合夫從祀。於是郊之所主爲昊天，而其壇之二等復有天皇焉。此存鄭之說，至於唐宋而不敢廢者，以此也。王肅言明堂爲人帝者固非，而攻王者未嘗不泥於五帝。至以明堂之祀五帝

其來已久，或者又謂禮祀五帝爲祭天。以此病肅，然卒無以歸於一當之論。愚嘗獨謂五帝非人帝，其所謂人帝者，五帝之配耳，且五帝非天也。新安朱氏之定五帝，有取夫《家語》五帝之說。天有五行，木火土金水分時化育以成萬物，其神謂之五帝，而不敢加天以混之。唐永昌之勅，亦曰天無二稱，帝是通名。承前諸儒互生同異，乃五方之帝亦謂爲天。自今郊祀，惟昊天上帝稱天，餘五帝皆稱帝。證以二說，則六天之說不攻而自破，五帝之誤可證而不誣矣。獨黃榦泥夫鄭學，謂饗帝於郊而風雨節寒暑時，非人帝所能爲。殊不知五人帝者若太皞是也，五人神者若勾芒是也。今以五行之官名佐成上帝而稱五帝，何憂不能寒暑節風雨時，獨不可稱天帝以混夫昊天上帝之號耳。陳祥道言五帝無預乎昊天上帝，其說良是。而下文言上帝則五帝兼存焉，此亦泥夫鄭說。又謂明堂之上帝兼昊天與五帝而一之，其說又不通。獨三山林岊言古之祭上帝與祭五帝之禮，以總推之，禮莫盛於周。周之祭上帝亦曰祀天，郊祀之天明堂之上帝即一也。郊祀從簡爲報本反始以稷配，明堂從備爲大饗報成以文王配。稷王業所始，文王王業所成，從其類也。祭於郊曰天，於明堂曰上帝。天言兆朕，帝言主宰也。《周官》先言祀上帝次言祀五帝亦如之。謂大臣之賛相有司備具，至其圭幣則五帝各有方色，未嘗與上帝混同也。愚嘗妄謂《周官》無明堂郊天之文，先儒必欲合於《五經》，其說愈不可解。《天官・大宰》祀五帝則掌誓戒，後云祀大神示亦如之。鄭謂大神示即天地也，是重五帝於大神示也。五帝之說盛於呂不韋之《月令》，先儒嘗言《周官》爲戰國時書，故《周官》之言五帝多於祀天，而其禮之大者未嘗不與祀天並。玉樂雖重於上帝，而充人掌牲牲止於五帝。《小司寇》之實鑊水納亨士師之沃尸及王盥，皆止於五帝。《詩》、《書》所載未嘗有五帝之號，尊上帝而黜五天帝，要不爲無據也。

又《祭天名數議》（《清容居士集》卷四一）　天歲有九祭，鄭玄之說也。何以謂之九祭。祀昊天於圜丘，五天帝於四郊，復立郊祀明堂而爲二，龍見而雩帝於南郊，此九祭也。王肅之祭有二，謂天惟有一，歲有二祭。南郊之祭爲圜丘以冬祭，其祈農事也以春祭，謂之二祭。梁崔靈恩宗鄭而黜王，不過謂郊丘不可爲一，而五帝之祀同爲天帝。明堂之不可廢，猶大雩之不可廢也。自唐以後，非六天者皆是，而九祭之名微與鄭異者，則謂春祈穀，夏大雩，秋明堂，冬圜丘，兆五帝於四郊爲九祭。歷代尊黜異同，不過出於三者之說。愚獨以爲其說皆無足取證。鄭氏之五天帝不得爲天，前已辨之詳矣。以圜丘南郊爲二者，分帝爲太微爲天皇，而非昊天之本名也。王肅之祈農事，先儒之言大雩，愚請得而論之。按月令元日祈穀於上帝，噫嘻之小序春夏祈穀於上帝。祈穀之祭非郊與明堂之比也。善乎廬陵胡氏之論曰，鄭謂此郊郊，按《郊特牲》云郊之用辛，此云元日善日則不必辛。《郊特牲》又云郊迎長日之至，註引《易》說謂春分日漸長，則此未春分也。《易》說三王之郊一用夏正，孟獻子云啓蟄而郊，則此未啓蟄也。獻子又云郊祀后稷以祈農事，此不祀后稷而祀帝也，足明此但祈穀非郊天大祭。《詩》云春夏祈穀豈謂郊乎。先儒亦言，祈者以民食之重有求於天，不得與南郊明堂並，而大雩之祭尤不宜與二大祭同議。按《春秋》之書，雩，旱祭也。司巫女巫之舞雩，皆不得已吁嗟乎而求之義，其甚者則歌哭而請，禮之變也。《爾雅》曰，雩，號祭也。《春秋》書雩之例三。傳雖有異同，大較紀其旱災之極。若昭公之季年一月而兩書焉，足以見夫旱之極矣。謂夫子紀魯之僭者，非也。魯之雩壇，舞詠而歸者非歟。又按鄭注周雩壇在南郊之旁，則非郊天之壇明矣。《詩》之小序，自歐陽氏、蘇氏、朱氏疑而去之者已久。詳小序之箋則先已有疑於本文，故其箋曰，《月令》孟春祈穀於上帝，夏則龍見而雩是與。夫是與者，疑之之辭也。春猶得以祈穀言，夏不得以祈穀言矣。孔疏知是與爲若不審之辭，復引仲夏大雩以祈穀實爲證，是徇小序之失，不若毛氏之置疑也。祀天之禮有常有變，有因事之祭。若國故之旅於上帝，師行之類於上帝，天地之大災疾病水旱，皆不得不禱於天，孰謂雩旱而可爲常祭者也。今定以南郊爲一，明堂爲二，此爲一歲之大祭。若祈農事雖非變禮，要爲祭之次者。呂令固有議之者矣。獨祈農於上帝誠不可廢，而元日之祭不得與郊祭並，故兩存而復議之。

陳櫟《定宇集》卷七　問，虛谷云，地者靜而不動之物，故朱子詩曰，隤然千古存。鄭註考靈曜地有四遊升降之說，竊所未喻，關洛諸儒並不言及。日行南陸則短，行北陸則長。南而北則短而漸長，北而南則長而漸短，日有黃道是也。緯書所傳恐當商略。又按四游之說，詳見《爾雅疏・釋天・第八》末云，或據理是實，或搆虛不經，似微詆鄭註，惟張橫渠亦有升降之說。仁宗朝，太史局著《景祐新書》，論天體，削去四遊升降之說。鮑荅云，張子曰地有升降，日有修短。曰陽日上，地日降而下者，虛也，陽日降，地日進而上

者，盈也。又曰，一晝一夜之虛盈升降，則以海水潮汐驗之，非四遊之說乎。朱子曰，四遊升降，不過三萬里，東西南北皆然。又以大盆盛水，以盧器浮其中驗之。四邊定四方。若器浮過東三寸，以一寸折萬里，則去西三寸。亦如地之浮於水上蹉過東方三萬里，則遠去西方三萬里。南北亦然。然則冬夏晝夜之長短，非日晷出沒之所爲，乃地之遊轉四方而然耳。鮑又謂天包地外，浮之以水。虛谷云，此語體認未至。程子曰，地特天中一物耳，凡有氣莫非天，有形莫非地，未聞地之附乎水也，五行謂天一生水，而土者水之渣滓以成地，天之形半覆地上半繞地下。苟如此，則天形之內，水居一半也。有天然後有地，有天地然後有五行，地固不能敵天之大水，亦不當過地之多。以意推之，天形之內皆氣運轉，其南北兩輪後高前下，乃其樞軸不動之處。其運轉者亦無形質，但如勁風之旋。當晝則左旋而向右，向夕則自前降而歸後。當夜則自右轉而復左，將旦則自後升而趨前。升降不息，是爲天體，而實非有體也。地則氣之渣滓聚成形質者，但以其束於勁風旋轉之中，故得以隤然浮空，甚久而不墜爾。黃帝問岐伯曰，地有憑乎。岐伯曰，大氣舉之。亦謂此也。又曰，天之氣運轉不息，故關得地在中間，如弄椀珠者，運轉不住，故在空中不墜，少有息則墜矣，當以此說爲是，如何。

答曰，此條所疑良是，見甥之學識進處可喜。四遊之說，平昔不信之。《朱子語錄》此條可疑，非定說也，末所引二條卻是定說。所疑水浮地之說，端的是如此，不必說有撐之者。孰綱維是，孰居無事而披拂是，莊子之論已及此。造化之機緘，必有主宰之者。但地端的至靜不動，無水浮而移動之理。鮑老大概好奇喜異，易曉易見者不信，必尋難曉難見者。虛翁之說皆穩當，橫渠縱偶及四遊，亦何足憑。吾儕所信，理而已矣。多有雜書引孔子之言，可盡信乎。只《禮記》中載孔子之言，吾所不信者多。橫渠之學，其所著述雖《西銘》極精粹，《正蒙》中間有極好處，亦有不可信處，不如二程之精粹者多，其可疑者，多是門人記錄之訛。

胡震《周易衍義》卷一　乾、元、亨、利、貞。

乾，天道也，君道也，父道也。聖人名卦不曰天而曰乾者，伊川曰，天者天之形體，乾者天之性情。又曰，乾，健也。健而無息謂之乾。剛健是天之本體，不息是天之運用處。說過乾字，便包括了天之形體性情都在內。天則物也，乾則理也。天則器也，乾則道也。舉其理則統其物，舉其道則統其器。名卦以乾，所以見天道也。元、亨、利、貞，乾之四德。乾道主宰造化，施生萬物，四德其運用也。有元之德爲春之發生，有亨之德爲夏之敷暢，有利之德爲秋之斂飲，有貞之德爲冬之閉固。在五行爲木、火、金、水，在卦爲震、離、兌、坎，在物爲生長收藏，在人性爲仁、義、禮、智。以終始言之，周子曰，元亨者，實理之通。繼之者善，理之方出而付於物者也。利貞者，實理之復。成之者性，理之各得而藏於物者也。四德之運用，元而亨，亨而利，利而貞，貞下又起元。循環無窮，迭爲四序。此乾之所以爲乾。然天道有此四德而造化成，君道有此四德而天下治，父道有此四德而家政理。橫渠曰，天下之理得，元也。會而通，亨也。說諸心，利也。一天下之動，貞也。乾卦其變則成坤。其象爲天爲圜，爲君爲父，爲龍爲馬，爲玉爲金，其占大亨而利於正也。

《彖》曰，大哉乾元，萬物資始乃統天。

此釋乾之元也。元，大也，始也。天德之元，爲品彙之權輿，貫天德之始終。萬物之類衆多矣，資始於乾元，而發生之機始露。天之形廣大矣，總攝於乾元而昭昭之多萬古如一。此乾之大，以元而大也。伊川曰，四德之元，猶五常之仁。偏言則一事，專言則包四者是也。

雲行雨施，品物流形。

此釋乾之亨也。由元而亨，一氣之升而爲雲，一氣之降而爲雨。陰陽之氣亨通而成膏澤，故萬殊之物稟氣而成形質者，皆流通融暢矣。

王結《與臨川吳先生問答》　問曰，朱文公《論語或問》云，胡氏以社爲祭地之禮，曰未可知也。然其言則有據矣，存而考之可也。胡氏曰，古者祭地於社，猶祀天於郊也。故《泰誓》曰，郊社不修。而周公祀於新邑，亦先用二牛於郊，後用太牢於社也。《記》曰，天子將出，類於上帝，宜於社。又曰，郊所以明天道，社所以神地道。《周禮》以禋祀昊天上帝，以血祭社稷而別無地祇之位。四圭有邸舞雲門以祀天，兩圭有邸舞咸池以祀地，而別無祭社之說，則以郊對社可知矣。後世既立社又立北郊，失之矣。謹按《或問》，胡氏此說朱子雖以未可知也答之，然亦謂其言有據矣。但祀天於郊祭地於社，非惟有所據依，以理論之，似合禮意。但天子得祭天地，郊社對舉固爲達禮。然三代之制，曰國、曰邑、曰鄉，皆得祭社。若以社爲祭地之禮，是有國之君鄉邑之長俱得祭所分之地，無乃涉於僭越乎，此可疑者一也。且說者謂

社者乃五土之神，能生五穀者。既以社爲五土之主，生育五穀之神，雖舉大社之禮，其能盡大地之體乎。此可疑者二也。北郊之禮論辨紛然，竟未能定於一。今以社爲祭地，則北郊聚訟之言何以弭之，此可疑者三也。況此乃典禮中一大條貫，伏惟先生禮樂精深，必素有定論，切望詳爲敷陳，以示善誘。非惟寡陋之幸，天下學者之幸也。

答曰，冬至祀天於南郊之圜丘，夏至祭地於北郊之方澤。此二禮相對，唯天子得行之。天猶父也，父尊而不親，故冬至祀天之外，孟春祈穀於郊亦於圜丘，五時祀帝則於四郊，亦唯天子得行之。其他非時告天，禮之重者，則亦謂之郊，禮之輕者則謂之類，言非正郊也，有類於郊祀焉爾。然亦唯天子得行之　蓋祀天之禮，天子之外無敢僭之者。地猶母也，母親而不尊，故唯北郊方澤一祭爲至重，其次則祭地於社。北郊之祭，天子所獨。社之祭，天子之下皆得行之，母親而不尊故也。天子之社謂之王社，諸侯之社謂之國社，大夫士庶人之社謂之里社，此皆正祭。除正祭之外，天子諸侯或因事告祭，重者爲社，輕者但謂之宜，言非正社之祭。其禮與社祭蓋相稱焉爾。胡氏因不信周禮，但見他書皆以郊社對舉而言，遂以爲天子祭地亦只是社祭而已，不知天子之尊所以異於諸侯者，有方澤祭地之禮爲至重，而諸侯不得行也。

袁俊翁《四書疑節》卷三　子曰，不怨天。又曰，知我者其天乎。夫既以不得於天而不怨天，寧復有人不及知而天獨知之妙哉。

聖人托言而曰天，有自釋之辭，有自信之辭。凡曰天者，皆出於聖人不得已之心也。

不怨天云者，聖人自釋之辭。吾雖不遇於世，初亦不怨於天也。知我其天云者，聖人自信之辭。我雖不爲人所知，知我者其惟天乎。

聖人德與天合，惟聖人其知天，而天其知聖人也。不得於天而不怨天，此聖人之知天也。人不及知而天獨知之，此天之知聖人也。夫子轍環天下，其爲困厄之遭際，有若匡之圍雖之害爲尤甚。一則曰天之未喪斯文也，匡人其如予何。一則曰天生德於予，桓魋其如予何。二者雖皆以天爲辭，然其辭意雍容不迫，初無毫髮怨天之意。而隱然有人不及知而天獨知之之妙寓其中。論者唯即此二節觀之，則聖人之不怨天而獨以天爲知我者，蓋可見已。

又《封人荷蕢之見聞孰優》　儀封人一見夫子，而知天將以爲木鐸，是乃見而知之者也。荷蕢者一聞擊磬，而知其有心於行道，是乃聞而知之者也。或曰二子者，一見一聞，得毋深淺之辨乎。嗚呼，二子皆衛人。彼見而知此，聞而知本，均之爲知聖人者也。及究其所以知之之實，則不能無淺深焉。何則，聖人之道雖不行於斯世，而其心未始一日忘天下。聖人蓋本以兼善爲心也。封人得於一見之頃，遽稱其將爲木鐸而歸之天，則其望於夫子者深，而其知夫子者不淺。但觀何患於喪一語，則其拳拳救時行道之心爲何如。彼荷蕢者一聞擊磬，遽以有心稱之。本未始不知聖人之心者，奈何既而有鄙哉之譏，又且謂莫己知也，斯已而已矣。

王充耘《四書經疑貫通》卷六　孟子言樂天者保天下，畏天者保其國。又言知性則知天，所以事天也。四者之義何以分。

天者理而已矣。自然循之則爲樂，勉強而行之則爲畏，究極其所以則爲知，奉順而不違則爲事。而天之所爲天，則一也。但樂天、畏天因事大恤小而言，所指者在事之理。知天、事天從心性上言，直指性分之理。此爲小不同耳。然事物之理即性分之理，亦豈有二致哉。

史伯璿《管窺外篇》卷上　或問，《晉志》論渾天，以爲天外是水，所以浮天而載地，如何。文公曰，天外無水，地下是水載。

陳氏《木鍾集》曰，地浮在天中間，上下四方皆空虛，只有茫茫無畔岸的水，所以謂之太虛。水即氣。

竊以康節天依形地附氣之說推之，則知日月星辰是就氣中運行，地外是水水外是氣，地浮於水之上，水東乎勢氣之中。地屬形天屬氣，水雖亦屬形，而流動洋溢無定體，介乎形氣虛實之間。內爲地所載，外爲天所依。半虛自內而視外則水是漸虛。半實，自外而視內則水是漸實。此是天地相依附之關捩活絡處。先儒有言日月星辰運行從水中過者，即《晉志》之意，其說非是。

《朱子語錄》，伊川見康節指食桌而問曰，此桌安在地上，不知天地安在何處。康節與之極論其理，至六合之外。伊川曰，平生惟周茂叔論至此。康節之子伯溫所記，但云極論，而不言其所論云何。今按康節之書，有曰天何依曰依乎地，曰地何附曰附乎天，曰天地何所依附曰自相依附。天依形地附氣，其形也有限其氣也無涯。蓋竊意康節當時所論與伊川所聞於周先生者，亦當如此。

康節此論，朱子深有取焉。但俗儒猶以爲形實氣虛，虛如何載得實。殊不知形小氣大，形亦是氣之所凝結。氣雖運乎形之外，而實未嘗不行乎形之中。若非氣之至健，則形雖實，豈能以自立哉。所以朱子曰，使天之運有一息之停，則地便陷下。以此觀之，何嘗不是虛載實。且如人之一身所以能運動能奔走者，莫非氣之所載。及此氣一絕，則形即仆矣。又如鳥之翔魚之躍及諸獸之騰驤，以至於蚊虻蠕蟻之蠢動，莫不皆然。可見健是氣之體，即形之健也。虛能載實，此理甚明。何疑之有。

朱子曰天外無水地下是水載。

天包水水載地，則天外不當有水。地載水而浮明甚，俗儒以爲地是積土所成，甚大極重，何由浮得在水面。今且以器盛水置土其上，豈有不沉而浮之理。此雖無理致之談，亦不可不辨。蓋天地是活物事。天以極健至勁之氣運乎外，而東水與地於其中。地雖甚大極重，然天之氣亦未嘗不行乎其中。地惟容受得天之氣在內，故能浮於積水之上而不沉耳。以此觀之，則地與水水與氣只是一個物事，亦猶人之一身，須是血氣骨肉合湊方成形質，方能活動。今但以塊土置在水上，而責其浮不浮，則謂地未嘗浮，亦猶割人身一處骨肉，而責其能活動，不動則謂人之亦未嘗能動也。殊不知器中之水死水，一塊之土死土，無氣以舉之，安得而浮。必大地全成方是活物事，方能浮而不沉。以一塊土方之，不亦左乎。

《渾天說》曰，天之形狀似鳥卵，地居其中天包地外，猶卵之裹黃圓如彈丸，故曰渾天。言其形體渾渾然也。

佛氏以爲有須彌山，山之四畔有四大部洲，總名娑婆世界。日月星辰皆遶山腰而行。南晝則北夜，東以爲夕西以爲旦，其在三方亦然。

如渾天之說，則天大於地。如須彌山之說，則地大於天。天大於地則以無涯之氣入有限之形，所謂大氣舉之，勁氣所束是也。若然，則伊川所疑桌置於地上地置何處之問，此說可以答之。地大於天，則須彌山與四部洲至大極廣，不知當於何處安放。此不通之論也。如渾天之說，則天半覆地上半在地下，惟北極去地三十六度，故遶北極七十二度常見不隱可也。如須彌山之說，則山既極高，北鬱單越與南閻浮提、西兜率尼東汾維岱，皆隔山不相見。日月星辰遶山腰而行，方其在北者則南皆不之見可也。今遶北極七十二度，星辰何故常在山腰，南畔並不行到。其餘三方並不爲山所遮隔邪。此又不通之論也。佛氏往往竊蓋天、周髀之說而小變之以爲此說，反不如蓋天斗極居中故常見之說爲可通。蓋佛氏本不知天之形狀，又不肯自以爲不知，故謬爲此說，且務欺誣愚世，以掩覆其所不知之闕。以此觀之，佛氏無所往而非欺誣，又豈特此一事爲然哉。

四書、六經言天帝，與釋、老二氏言天帝之同異處。

子程子謂，夫天專言之則道也，天且勿違是也。分而言之，以形體言之謂之天，以主宰言之謂之帝云云。此語最爲切當。聖賢言天與帝雖不一，然大意不過如此。二氏蓋不足以知此也。二氏非能知天者，而妄自以爲知，故卑天自尊，妄誕無所不至。蓋以爲天猶屋也，帝猶屋之主也。其所謂帝，不過具人之形，但主管在天之事耳。如此則帝與天爲二，豈理也哉。愚嘗以一人之身譬之。蓋天之形體如人之有身，天之有帝如身之有心，如此則帝與天一而非二矣。天之形體非特穹然高蒼然圜者爲是，凡三百六十五度所運，日月星辰所麗之處，與夫囿乎其中者，如空虛如大地如人物，莫非天之形體。亦猶人之一身，內而五臟六腑，外至膚髮百骸，莫非人之形體也。帝爲天之主宰，則凡上下四方之宇，與夫囿乎其中者，帝固無所不統，雖人與物亦天之形體所具，帝亦何往而不在。人而爲善帝固知之，爲惡帝亦知之。所以聖賢之訓常若帝在目前，戰戰兢兢而不敢戲豫者，正以此也。亦猶心爲一身之主宰，則凡屬乎形體者心無不統，雖一膚一髮之變心亦爲動也。蓋萬物共是天地之一體，天是活動有主宰有作用之物。萬物生生化化皆是爲天之所有，而帝卽其主宰乎是者。天非虛空無所事爲之區域，但爲萬物棲息之所，任萬物自生自死也。佛氏惟以天爲空空然無所事爲之物，卻又設爲六道輪迴之說。如此則萬物皆自生自死，與天原不相干，但假天地間爲棲息之所耳。夫旣無所事爲，雖帝亦具人之形，亦在六道輪迴數內。惟佛氏則超出輪迴在六道之上，所以雖天之帝亦不容不卑於佛也。殊不知具天之形則有天之靈，具人之形則有人之靈。萬物形不如人，則其靈亦不能及人。若天之帝但具人之形，則亦何足主宰萬物乎。陳北溪字義論此，意極分明，後假見之。嗟夫，佛尙不知其身亦天之所生，而妄自尊大，以天爲小，以帝爲卑，豈爲知天者邪。其意不過欲人移敬天尊帝之心以敬己尊己，則己得以肆其謬妄而人不敢非議之耳。老氏又是效其尤以欺世者，不足道也。老氏知天之至大，帝具人形爲天之主，患其不能遍及於天下也。故必設爲天帝何日下降之說，以警懼愚俗。

如此則帝所不降之日，與帝所不到之處，皆可肆行而無所忌憚邪。或疑人亦既是天之形體所有，則人之所爲即天之所爲，及至人爲不善卻又獲罪於天，不知又何說也。嘗猶人之一身，康寧悦豫心之所欲也，至癢痾疾痛雖人所不能免，然非心之所欲也。非心所欲則必思除治而去之矣。天理有善無惡，人而爲善則順乎天心，爲惡則天心不順，而天亦厭惡之矣。獲罪於天，不亦宜乎。

戴良《禱雨詩序》（《九靈山房集》卷六） 中書左丞某公署事之初年，天不雨。自夏六月至於秋七月，禾盡槁，民以病告，公愀然憂形於色。於是公之賓佐合辭進曰，公毋憂也。古有桑林之祝，雲漢之祀，皆所以致力於神也。天而不雨，盍禱之神乎。越翌日丙午夜漏半，公躬率郡縣有司走神所，而雨即嘉應。公復與神約，三日雨足。丁未雨，戊申雨，己酉又雨，連雨數日而止。民乃大喜，咸以爲神之所賜而歸德焉。金華戴良獨不謂然。天以神和四時乳百穀，於以煦養其生息者也。今乃當其施以病民，必希吏之懇禱而後應，是豈神之本心哉。非神之本心而乃章章如是者，蓋公之精誠有以上格於天故也。公之所以上格於天者，非在乎禱之之日也，其素行固已合於冥冥也久矣。是故無求而不得，無感而不應也。然則禱之神非歟，曰是也。夫雨暘者天之所權也，山川者神之所伏也。雨暘不時歲有饑饉，則禱之山川之神，豈非天之高且遠也。不可以自聞，不可以自見，而寄之神，是神用天之權也。故天使之雨，神得而雨之。天不使之雨，神固不得而雨之也。公是以神其聽，而天無不聞也。神其明，而天無不見也。無不聞無不見，此公之所以致夫雨也。夫如是，民固當視公爲神也。於是民愈喜，咸退而爲喜雨之詩，以歸德於公，且俾次第其言爲之序。詩曰：

維浙之東，維泰苅苅。今既穉矣，伊誰之功。維我相君，視民如子。撫綏輯寧，俾安田里。俾耕俾種，俾耘俾耔。苗則既秀，雨澤不時。相君曉焉，爲民憂之。誠之所感，天不我違。山川出雲，降以甘雨。既優既渥，厥施斯普。今之上腴，昔也焦土。今之發榮，昔也槁莽。農人相慶，蹈舞謳謼。且歌且謠，擊壤以言。維今之雨，匪降自天。維我相君，錫此豐年。稼之有秋，匪由民力。維我相君，錫此膏澤。我有童烏，捧腹歡如。亦有蒙老，今可以飽。我聞我兵，將討不庭。有鋌有糧，可以啓行。相君有心，與天爲一。維國維民，咸食其德。田之多稼，周人所美。時之有年，魯史所紀。爰作此詩，志今之喜。頌我相君，令聞不已。

趙汸《答徐大年書》 鄭康成三禘、五帝、六天緯書之說，豈特足下疑之，自王肅以來莫不疑之。而近代如陳陸葉林諸公，其攻擊亦不遺餘力矣。竊嘗究觀諸名家論著，於經旨似猶有未盡者，於禮意似猶有弗類者，此先生所以不能已於言也。雖然，去古遠矣，豈易言哉。汸嘗嘆王子雍有高才好著書，又與典午氏爲婚姻，勢望赫然，苟非高明博洽眞有據依，安能議其所短。而孫仲然獨取聖證論駁而釋之，其所辨証必有可觀。陳史既不作志，其書復不傳，千載而下無所稽考，可惜哉。是以先生行狀中，凡諸經疑義皆略存梗概，良以此也。其於歷代聚訟之說，雖千百一二，而本源制作悉已包涵，懼觀者忽而弗思耳。今足下乃能反求經傳，具示所疑，豈非區區所望於同志者乎。幸甚幸甚。楊子雲曰，衆言淆亂折諸聖。禮家異同之說，其來遠矣。苟不反求於經，將安所折衷乎。謹據《周禮》述舊聞，以答來貺，足下其察焉。經曰祀天，曰祀天神，曰祀昊天上帝，曰旅上帝，曰大旅上帝，曰享上帝，曰類上帝，曰類造上帝，曰祀五帝，曰禋祀五帝，皆因官屬職掌器物司存言之。然其間尊卑遠近親疏隆殺異同分合，有序有倫。聖經簡奧無費辭，非後世文字比也。蓋典瑞言祀天旅上帝，祀地旅四望。四望別言，既非祀地，則旅上帝別言，非祀天明矣。《大宗伯》國有大故則旅上帝及四望，亦以上帝對四望言。而《小宗伯》兆五帝於四望，四類亦如之，始以五帝對四望言，五帝即上帝明矣。旅者會而祭之名，上帝非一帝也，猶四望非一方矣。《大宗伯》禮天地四方皆有牲幣，各放其器之色。而《詩》曰，來方禋祀，以其騂黑。四方之神即五帝也，故曰禋祀。而得與天地通稱六器，日月星辰四望不與焉。《大宗伯》以禋祀實柴槱燎祀神之在天者，以血祭貍沈疈辜祭祀神之在地者。禋者升煙以祭之名，三祀皆積柴實牲體玉帛燎而升煙以報陽也，自非天神之尊者不得言禋祀明矣。《大司樂》祀四望祭山川各有樂，而五帝樂無文，以其皆天神，同六變之樂也，又豈但與昊天上帝同禋祀同祭服而已哉。雖然，五帝之非人帝可無疑矣。其總言上帝與專言祀天者，豈無別乎。其祭曰旅，曰享，曰類，曰類造，其事曰天子將出，曰師甸，曰國有大故以及曰祈穀，與《大司樂》冬日至祀天神於圜丘，夏日至祭地祇於方澤，孔子謂之大郊者，其於尊卑遠近親疏隆殺之節，亦辨而詳矣。若來書所謂天與帝爲一，惟兼言分言有異，則經中神號祭名禮物徒異同而已矣。先王制爲一代大典，豈爲是辭費，以來後世之紛紛乎。《大宗伯》禮四方作六玉言，《小宗

伯》兆五帝主建神位言，足下謂大小名從其類，決五帝爲人帝，非經旨也。夫五行之神爲五帝，而太皞之屬配焉亦云帝，此孔子聞諸老聃而告季康子者也。公羊子曰，自內出者無匹不行，自外至者無主不止，此郊之所以尚配也。今將迎氣於郊而廢其所配者，主其配者太皞以降，雖有功德亦人鬼也，人鬼豈能司天時而布五氣者乎。陳祥道楊復齋之言曰，天有五行四時則有五帝，帝者氣之主也。果以五人帝，則人帝之前其無司四時者乎。朱子又謂，凡說上帝者總昊天上帝與五帝言之，意與陳氏同。諸公雖不主康成，至此亦不能異也，足下豈弗考乎。《王制》祭天地之牛角繭栗，宗廟之牛角握，此天神人鬼之別也。《國語》曰，郊帝之牛角繭栗，謂郊爲禘而牲無異文，此所謂禘非人鬼之祭矣。又曰，凡郊禘祖宗報五者，國之祀典也。加之以社稷山川三辰五行而別，不言祭天地，則韋昭注禘爲圜丘，不誣也。《祭法》以禘郊祖宗對舉言之，與《國語》同。則四者皆大祭，而事體相似可知。其四代配食之帝，一以先後爲次，則四大祭者輕重必有差矣。王氏謂禘者宗廟之殷祭，而郊爲圜丘祀天。以其祀言，則先廟而後郊。廟言人鬼，而郊不及天神。以其實言，是重祖以配天，而輕所自出之帝，惟廟享也。又謂祖宗乃二廟不遷之名，是禘郊以祭言，祖宗以廟言也。大廟之不遷，又非世室比。顯頊之於夏，契之於商，其廟視周文武世室亦可同倫乎。二世室一曰祖一曰宗，此毋論禮意如何，古人制言有序名物以類，必不如是之舛駁弗倫也。六天之神，陰主化育，著爲星象，下應人事。北辰中居御極，而五帝隨天運轉，以散精布氣於四時，與開闢之初五天之精感爲帝王之祖，皆非有得於化原，有見於古初者，信不足以及之。然中垣太微昭布森列，不可誣也。況周人立閟宮以祭姜嫄，《大司樂》享先妣序於先祖之上，則南郊祀感生帝何必異乎。緯書焚於隋，《河圖》《洛書》至宋始大顯，使無陳邵二公，亦妖妄之類耳。學者初不見全書，往往望風詆排，先生嘗謂恐尚有如圖書蓍策之數在其中，可謂惡而知其善者，賢於孫仲然遠矣，安得起陳林諸君子而質之。然先生論宗廟之禘，與鄭氏三禘亦不苟同，行狀中可見。其謂成王以殷禮祀周公，因詩言白牡以辨明堂位之誣也。足下乃取何休氏周公生有王禮之云，誣斯甚矣。魯郊非禮，《春秋》所書非一端，但非成王賜之耳。其謂魯帝文王於周廟者，因魯有文王廟，而辨於周公廟禘文王之僭也，譬無廟主藏於稷廟也。魯既有文王廟，安可虛而不祭，但爲藏主之所乎。明堂位之夸無不至矣。上言配帝於郊配以后稷，下言以禘禮配周公於大廟，自車服旌旗以至樂舞廟皷，皆天子也，而獨不敢言上及文王。吾家伯循欲推王禮以說魯禘，其論起於唐末，而不兼羣廟之說。子程子、蘇子由、陳祥道諸公皆無取焉。足下謂之古今通論可乎。向來嘗感楊信齋譏鄭玄讀《祭法》不熟，杜佑讀《大傳》不熟。杜氏主康成，而兼存王肅，未知讀書生熟如何。然康成所得有在《祭法》外者，雖信齋未可忽也。王肅親注《家語》，而自廢五天帝之說，苟無卓然之見，讀書雖熟猶不足恃，而況不熟者乎。罔乎後世而傲視古人如此，每爲續《禮儀通解》君子惜之，此先生教人所以貴乎致思也。足下如有意斯事，則聖經賢傳與諸名家成書歷代史志具在，區區廢忘久矣，何足辱下問乎。

天命

李純甫《鳴道集說》卷一　迂叟曰：窮理盡性，以至於命。世之論命者，競爲幽僻之說以欺人，使人跂懸而不可及，憒瞽而不能知，則盡而舍之，其實奚遠哉！是不是，理也。才不才，性也。遇不遇，命也。

屏山曰：《易》有窮理盡性，以至於命之說：孔子之心學也。自顏子、曾子、子思傳之孟子。曰：盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。知天之與我者，萬物皆備，然後能踐其形，雖夭壽不貳也。豈爲幽僻之語，高論於世哉！惜乎後世不得其傳，跂懸而不能窮，憒瞽而不能盡，畫而捨之，不能至，文蹇淺之說，以自欺則可矣。理有是不是耶？性有才不才耶？命有遇不遇耶？吁！

又　橫渠曰：釋氏不知天命，而以心法起滅天地，以小緣大，以末緣本，其不能窮，謂之幻妄。眞所謂（凝）（疑）冰之夏蟲歟！反以六根之微，誣天地日月，蔽其用於一身之小，溺其志於虛空之大，此所以語大語小，流遁失中。其大也，塵芥六合，謂天地爲有窮也。其小也，夢幻人世，不能究所從也，謂之窮理可乎？不知窮理，謂之盡性而無不知可乎？儒者窮理，固率性可以謂之道。佛不知窮理，故其說不可推而行。

屏山曰：孔子知《易》有太極，是生兩儀。老子知有物混成，先天地生。莊子知道生天生地，列子知渾淪之始，言天地空中之細物也。張子烏知有此

理耶！孔子之太極，老子之混成，莊子之道，列子之渾淪，是何物耶？四子同在天地中，必非二物，學者溟涬一千五百年矣。而佛書遂東。《首楞嚴》云：空生大覺中，如海一漚發有漏微塵國，皆依眞所生。然則其不出於此心乎？何以信之？張子亦有夢否？五尺之軀，栩然一席之地，謦欬之間，天地、日月、山川、聚落、人物、衣冠、俯仰、酬酢自成宇宙，皆從汝一念生，此特佛書所謂第六分離意識之所影現者耳。其力之所成就，廣大如此，與此天地亦殊不相罣礙，此卽邵康節所謂：一身自有一乾坤者，況其根本！第九：白淨無垢，妙眞如性，豈不能生此天地乎？此眞如性，大包天地而有餘，細入微塵而無間，寧有小大與生滅乎？老子謂尹文子曰：吾與汝皆幻也。孔子謂瞿鵲子曰：丘也與汝皆夢也。且有大覺而後知此萬世之後一遇大聖，如(旦)(旦)暮夢遇之，張子豈其人乎？此理固未易窮，張子欲率其性，而自謂之道。將推而行之，眞夢中語，未知孰爲夏蟲也歟！悲夫！

又卷五　南軒曰：天命之全體流行無間，貫乎古今，通乎萬物者衆人自昧之，而是理也，何嘗間斷，而聖人盡之，亦非有所增益也。若釋氏之見，則以爲萬法皆吾心所起，是昧乎太極本然之全體，而反爲自利自私，是亦人心而已，非識道心者也。

屏山曰：張子之所謂天命之全體，釋氏之所謂心也。其言全出於佛老無毫髮異矣。雖無疑萬法非心所爲而歸之太極，是不知太極爲何物。如父出而忘其家，見其子而不識，與劉儀同何異哉？蓋以情識卜度，雖言道心而不知耳，反謂佛自私於人心。惑矣！

郝經《命論》　命者道之令，居陰行陽，主性立心，而不易焉者也。故有本然一定之理，判然一定之分，截然一定之數，沛然一定之氣。所以賦予授受窮天地亘萬世化化生生而不已也。故其體則一定，而賦予則不定。其體則一本，而賦予則萬本。由其體而及於用，自其殊而反於一，則惟齊非齊，參天兩地，奇耦錯綜，天地萬物皆受之而卒歸之。莫不聽焉，莫能易焉。出乎道，號召天地人物而使用乎道，千變萬化不能離乎道，而皆維繫焉，是以謂之命也。故其大本著於太極。自其爲動靜，爲陰陽，爲剛柔，則太極之賦予而天地受之也。爲二氣，爲五行，爲寒暑晝夜，爲生長收藏，則天地之賦予而萬物受之也。人受太極天地之全，爲心性，爲形體，爲男女夫婦，爲父子君臣，爲禮樂刑政，爲生殺與奪而萬事萬物聽焉。故道造太極之命，太極造天地之命。天地造人物之命，人造萬事萬物之命，而且成太極天地之命者也。始則受命，次則聽命，次則造命，終則復命。夫道德、仁義、孝悌、忠信則得之於天，是受命也。壽夭、窮達、貴賤、得喪則定之於天，是聽命也。宰制、施爲、成己、成物則出之於己，是造命也。全而受之無所棄，全而歸之無所違，盡其在我，與天爲一，是復命也。受者修之而弗敢壞，聽者順之而弗敢違，造者操之而弗敢失，復者終之而弗敢怠，則太極天地能造我而我亦能造太極天地。與太極爲一，與天地爲三，夫是之謂聖人。仲尼曰，窮理盡性以至於命。又曰，君子居易以俟命，小人行險以徼倖。夫窮理盡性學也，至於命則知矣。居易以俟則聽也，行險徼倖則違矣。故又曰，不知命無以爲君子。嗟夫，世之人不能爲學以知命，又不能修身以俟命。動而棄擲，終以違悖，至於顚連跋踶，則曰是吾命也，可乎哉。凡棄父之命者則曰不孝，反君之命者則曰不忠，違師之命者則曰不敬，矧於悖天之賦予而恣爲戕伐，不返躬責己而曰在天之人也，可以謂之不仁。故聖人安命，賢人俟命，而小人委命。安命者道化，俟命者德全，委命者自棄。

俞琰《周易集說》卷一一　雲上於天，需。君子以飲食宴樂。

上，上聲，與澤上於天之上同音。夫取決義，故言澤而不言雲。需取待義，故言雲而不言雨。今夫雲之上於天也，必待其族而雨。君子之飲食也，必待其類之聚而宴樂。君子於此，蓋居易以俟命，不行險以徼幸也。享以訓恭，儉以禮爲主。燕以示慈，惠以恩爲主。故宴飲不以醉爲度，取樂而已。飲食象坤水之潤，宴樂象乾體之健。平菴項氏曰，飲食以養陽象坎，宴樂以養陰象乾。飲食宴樂，需客之具也。古語燕客爲需，今人謂之待客，亦此意也。【略】

火在天上，大有。君子以遏惡揚善，順天休命。

離在坤下則爲明入地中，明夷。離在乾上則爲火在天上，大有。夷則明入地中而不見，有則明在天上而大也。紫陽朱子曰，火在天上，所照者廣，爲大有之象。所有既大，無以治之，則釁孽萌於其間矣。天命有善而無惡，故遏惡揚善，所以順天。反之於身，亦若是而已矣。愚謂物有善有惡，宜有以彰別之。不然則善惡混淆，惡者日茂，而善者莫之能伸。君子以惡不可縱，善不可隱，於是見人有惡卽止遏之，使之不復爲惡。有善卽顯揚之，使之勇於爲善。所以然者，非君子之私意也，順天命也。蓋天命有德，作善則降之

百祥，故君子揚之也，以天。天討有罪，作不善則降之百殃，故君子遏之也，亦以天。君子豈容心於其間哉。不過順承天之休命耳。休，美也。天之命蓋有善而無惡也。誠齋楊氏曰，同人明在下而不敢專，故止於類而辯，大有明在上而由己出，故極於遏而揚。準齋吳氏曰，此象大義，是謂人君有高明之德，則爲去小人用君子獲天祐也。節齋蔡氏曰，遏惡揚善離象，順天休命乾象。

又卷一三　木上有火，鼎。君子以正位凝命。

伊川程子曰，以木從火爲然之象。火之用，惟燔與烹。燔不假器，故取烹象而爲鼎。以木巽火，烹飪之象也。制器取其象也，乃象器以爲卦乎。曰，制器取於象也，象存乎卦，不必先器。聖人制器，不待見卦而後知象。以衆人之不知象也，故設卦以示之。卦器之先後，不害於義也。或疑鼎非自然之象，乃人爲也。曰，固人爲也。然烹飪可以成物，形制如是，則可用。此非人爲，自然也。在井亦然。器雖在卦先，而所取者乃卦之象，卦復用器以爲義也。愚謂鼎卦下巽木上離火，中互乾金兌澤，有鼎釜烹飪之象。位，君位也。命，天命也。君子之正位也，如鼎之不敬傾，則其命之凝也，亦如鼎之不動搖。蓋君位至尊，天命靡常，非正則不凝也。水結爲凝，凝則不動，與坤初六爻傳陰始凝之凝同。鼎乃金液凝聚而成者也。君子體離之明，端拱南面，儼然人望而畏之，則如鼎之端正，體巽之順，協於上下，以承天休，而天亦不庸釋之，則如鼎之凝固。或曰禹之興也，聚九州所貢之金以鑄九鼎，夏亡而鼎遷於殷，殷亡而鼎遷於周，周衰而楚強大，遂覬而問焉。周大夫王孫滿對曰，成王定鼎於郟鄏，卜世三十，卜年七百，天所命也。周德雖衰，天命未改，鼎之輕重，未可問也。蓋三代之鼎猶秦漢以後之璽，皆以爲傳國之寶。

又卷一六　无妄，剛自外來而爲主於內。動而健，剛中而應，大亨以正，天之命也。其匪正有眚，不利有攸往。无妄之往何之矣，天命不祐，行矣哉。

无妄之爲卦，內震外乾　乾之三畫皆剛爻也　今曰剛自外來而爲主於內，自何爻而來耶。曰，无妄乃大畜倒體，无妄內卦初九之剛，蓋從大畜外卦上九而來，非從本卦升降也。或謂訟與无妄皆自遯來，訟九二无妄初九，皆遯九三降而爲之，非也。動謂震，健謂乾　動而健者，君子之動以天，是以无妄也。剛中而應，大亨以正，天之命也。謂九五剛德居中，與六二正應，而其所以大亨者，以其正也，是則天命之祐也。无妄之往何之矣，天命不祐行矣哉。謂君子所行雖无妄，其或有非常之變，而天不我祐，則不宜有所往，往將何之，往則悖理，悖理則逆天。逆天而行，天其祐哉。行矣哉，猶《論語》云行乎哉。正言之曰，何之矣。又反言之以歎之曰，行矣哉。蓋甚言其不宜往也。夫无妄與臨，皆大亨以正。臨則爲天之道，无妄則爲天之命，何也。曰，運於上而自然者，道也，降於下而靡常者，命也。命即道也，處此之時，逢此非常之變，則君子奈之何哉，順天命而已矣。今諸解者莫不曰，彖辭言利貞，蓋法无妄之道，利在貞正，失貞正則妄，故其匪正則爲過眚。蓋以爲人之匪正，如六三九四之不正則有災眚也。吁，既无妄矣，則安有所謂匪正者乎。當知彖辭所謂匪正，蓋謂天之變，非謂人之不正也。

許衡《小大學或問》（《魯齋遺書》卷三）　人稟天地之德五行之秀所以爲人，故人之德有五，仁、義、禮、智、信。人之倫亦有五，父子、君臣、夫婦、長幼、朋友。以人之德行於五者人倫之間各盡其分，乃所謂奉天命立人道也。然人生氣稟不齊。上品之人不教而善，中品之人教而後善，下品之人教亦不善。凡上品下品之人分數常少，而中品之人分數常多。聖人立教，使民生八歲皆入小學，及十有五歲學有長進，始與王公卿士之子同入大學。小學教人自下事上之道，如子孝於父，臣忠於君等之類。大學教人自上臨下之道，如敬天修德，節用愛民之類。上知所以臨下則下順，下知所以事上則上安。上安下順，此古昔治平之興，必本於小學大學之教也。

許謙《湯誓》（《讀書叢說》卷五）　《湯誓》一篇，首尾皆以天命言。蓋生成萬物者天之道，而福善禍淫者亦天之道也。爲君者體天而教養其民，而仁愛之心流及庶黨，能參贊化育者則可謂之天子，天則錫之福。居於其位而暴虐烝民，是逆天生生之意。尸其位而不克肖天不能任責，則天必降之禍，易有德者而任之。

絕命受命，雖曰聖人之心與天爲一，其感召契合之妙，有非人所能知者。然天聰明自我民聰明，亦以彼之惡極天下之人無不怨，我之仁至天下之心無不歸。只就民心上看天意。得時即動，動則如意。即是受天命。張子所謂間不容髮者，蓋非聖人之聰明睿知洞見天理人心，而有一毫私意於其間者，

則爲妄作僭亂，其間何啻千里。

又《讀四書叢説》卷一　天命謂君師，天非能諄諄然命之也。天理只在人心。天下朝覲訟獄謳歌皆不之堯之子而之舜禹，人心既歸，即知天命歸之矣。故《孟子》曰，天與之，人與之。

王惲《命説》（《秋澗集》卷四六）　姬仲實者名思誠，眞定靈壽人。幼業儒，兼該陰陽氣數之學。今年四十有九，以耕稼歸隱孤虛取名非本志也。至元二十五年，自趙過衛，將還裕之方城縣合河鄉之新居，爲予作一日之留，得略談三命之理。知姬之所得，絶與衆人不同。其法大抵取先天二氣五行萃合一處，以盛衰偏枯剋陷扶助，就其胚胎截長補短，互相乘除，度其造化虛實得中與否，然後斷其衰旺成敗何如耳。且謂予身自乙巳至甲辰兩運極安靜，得壽垂老。若無疾恙。予莞而謂曰，所獲多矣，尚何冀云。又云，人不富貴者，若有學問即與享用者同樂。又曰，品秩入格局者極難。因説賤庚，即今大運見在乙巳，巳中闇戊，人皆以破丁官者戊也。然戊居巳，若無力不妨。姬曰，不然。祗爲戊字居巳無力，故官氣不旺。何則，日居丁卯火取月壬子爲水丁之官，子卻爲卯相刑剋使壬子散漫卒不得用。若戊土建旺即成涯岸，其水自可浮舟楫潤物類。今年歲君雖是戊子，戊旅寓於子，非土之正位，亦不克助燥。開歲己丑用神戊辰皆土，恐卻得扶藉，作内作外皆獲助益。蓋上下氣體皆順故也。又以六壬占得一課，其名見幾，初傳功曹，次傳從魁，末傳天網。中間所有動靜，不涉虛妄。其占云，功曹者，官府之吏長，起發其事者也。從魁，氣母之杓，斟酌與奪，是大人之主斷者。天網，即斗之標，係從而贊輔者也。謂如杓有挹用柄自然來隨，將來所應多是武秩文用。今歲窮臘來春孟仲間，其事可驗。門下自來占決無得似此課，皆順無逆有成不妄也。幸切記勿忘。時歲八月十二日甲子未刻事也。因念遠凶近吉，君子之恆心，故數占而不厭。惡直喜諛，世俗之常態，多願聞而受。愚至有求其所不可得，避其所不可免。中無蔽志，一聽於卜神，亦不爲之占矣。且不測者，陰陽之神也。孰爲細人寡聞者可得臆而度，思彼妄意受愚者，是特疏釋一時之隕穫耳。苟非理之所在，義之所當行者，其將憤謬俗虛高務悦之説，君子雖聞之而弗由也。然所以見其彼之云云者，試以吾之所在而當行者，且念夫彼之殊異於衆人之所謂者，果孰得而孰失哉。作《命説》。

袁桷《清容居士集》卷四二　問窮理盡性以至於命。又不知命無以爲君子也，與公伯寮其如命何。又知命者不立乎巖牆之下。其義同否。

答，命也者，稟於有生之初也。夫人之生，天所與者有一定而不能移。先儒雖有理氣之分，以命言之，其實一也。天以命人者氣，人受於天者理。若仁、義、禮、智，則理也。貧、賤、壽、夭，則氣也。是豈命有二也哉。析之雖殊，命則一也。尚論古聖賢之言命者，其辭旨蓋有不同，亦各從其所由而發之。啓道德之門者有之，達微妙者有之，有不得已而言之者有之，又有有爲言之者有之。故《易》曰，窮理盡性以至於命。孔子言知命，孟子亦曰知命。知其命者，夫是之謂君子。君子之所以知之者，修身成德順其正而已。至若見危亡身不苟去，就死宗廟社稷城郭封疆者，皆得其正者也。自罹刑戮，此以罪致，而不知命者矣。孔子曰，公伯寮其如命何，言公伯寮何預焉。在我者豈委而廢，在天者豈強以必。今之言命者悖於此，至若不保其身死於巖牆之下，當在不弔之義。然所謂命者，乃天命之命，孟子之言詳矣。

劉岳申《性存説》（《申齋集》卷三）　昔者堯有天下，天下之人被堯之澤者七十年，堯樂之。昔者舜有天下，天下之人被舜之澤者五十年，舜樂之。其間堯未得舜，曰與驩兜共鯀之徒吁咈於朝，堯何其憂也。舜未得禹稷、四岳族未去位，舜何其憂也。禹自懷襄以後作十有三載。以前，稷未播奏艱食鮮食，民未知藝五穀，當是時，與湯未放桀，文王未伐崇密，武王周公未誅紂伐奄戮飛廉惡來，其心又豈有異耶。雖孔子不得位而轍環而老於行，又豈有異耶。以數聖人所憂，則所不憂而樂可知也。然而數聖人所得於天者，皆不繫此，何也。使堯、舜、禹、稷、湯、文、武、周公不得志行乎中國，而僅僅爲孔子，其生知安行者固不爲之減少。使孔子而爲堯、舜、禹、稷、湯、文、武、周公，又豈有增多於其生知安行者哉。故聖人者其心所存即爲道，所欲即爲義。其德之潤身者即如富之潤屋，其動容周旋中禮者即其盛德之至，此所謂天所畀付。天理之在人，無窮達，無得志不得志者也。故曰，由堯、舜至於湯，由湯至於文王，至於孔子，其五百歲同，其聞知同。故曰，禹、稷當平世爲君爲相，顔子當亂世一簞食一瓢飲，其道同。古滕王守德字性存，求字説於余。余爲《孟子》疏義，作《性存説》以示之。守德有如知生民物則，上帝降衷，雖凡民果不異乎上聖大賢。雖爲天子宰相爲庶人，果無加損乎物則，無少多乎降衷，則所以明善復初者，當無所不用其至矣。〔此〕孟子道性善意也。

陳櫟《定宇集》卷七《九五福一曰壽論》　疇止於陽數之終，故知慶

尤備於聖人。壽立於陽數之始，當知年尤永於聖人。夫福壽爲基，疇該聖人之全，有此福必首願聖人之長有此壽也。疇終於一，書聖人之福固有必俱有。數始於一，疇聖人之壽實有必久有。乃知壽聖人以享此全福者，天也。聖人之長享此壽，乃所以全享此福歟。此箕疇至九而言福，明疇必於一而言壽也。且《洪範》之疇有九，而五福之疇居其九。是福也，蓋持衆美而效之君者也。《洛書》之數至九而全，聖人之福亦至五而全。以此五者之福，總於五福之疇。福者備也，固全備於聖人矣。然全享此福必壽，則可以長享此福。宜箕子以一曰首明之，謂天生聖人豈偶然者，天命長久是曰壽焉。壽爲福之基。天所以壽聖人，乃常以全福福聖人歟。衆疇有所終，固願聖人之全得其福。一疇有所始，首願聖人之必得其壽。必得其壽始可以全得其福，五福以壽爲先，厥有旨哉。請暢發厥旨。嘗謂人生之福以備爲貴，尤以久爲貴。故叙疇中之福至於五而全。福以久爲貴，故明福中之壽居於一之始。論福必先論壽。其諸以得壽則有其基以得福歟。何以言之。洛出書聖人則之，《洛書》終於九數而《洪範》之則之也，五福終於九疇治天下之大法至此而全，故享天下之大順。惟聖人爲能全之。全不歸之聖人而誰歸，然何莫非福也。聖人以一身備諸福，亦何莫非所以享此福也。而君子之明疇必以壽居衆福之先，夫豈強爲是之次第者。豈不以五常理之備者也，而非仁無以包之。故言五常者必先於仁。五行氣之備者也，而非水無以生之。故言五行者必先於水。五福者福之備者也，而非壽無以享之。故言五福者必先於壽。天之生聖人也不數，洪龐碩大之氣，悠遠久長之數，其逢之也猶不數。聖人之身實洪碩之氣之所鍾，固宜其全享此福也。聖人之生悠遠久長之數之所屬，尤宜其長享此壽也。天將以多福福聖人，則必以上壽壽聖人。故品第一定其疇，而福皆該焉。權衡以定其論，而壽獨先焉。以多福歸聖人，而先以上壽。願聖人得非福固足以該夫壽，壽則永可以享夫福。其壽如山則其福如川，其壽如松則其福如茨，壽等箕翼則福齊岡陵。君子誠非強爲是之次第者，然則行基不惟言介爾景福也，而必曰壽考惟祺。《甫田》不惟言報以介福也，而必曰萬壽無疆。詩人以壽爲福基，其與箕疇該五福於衆疇之中而首曰壽於一疇之終始者，蓋亦相表裏者歟。今夫履一而載九者，《洛書》數也。始於一五行而終於九五福者，聖人則《洛書》之數也。《洪範》大法至是極備，聖人治功至是成終。於是備大順而享全福，亦可以無愧矣。疇之九於斯而終，福之五於斯而萃。降年有永壽之福也，充積有餘富之福也。安靜無虞，康寧之福也。樂善不倦，而好德之福備。修身以俟，而考終之福備。此所謂五福也。非聖人，信不足以全享之矣。然備於九疇之終者爲福，而歸夫疇之始者爲壽。人生天地中，莫難備者福。人於衆福中，尤難得者壽。得此壽則衆福享之百年而不難，不得此壽則衆福享之一日而未易。此當然之理，必至之符，閱千古而不易焉。所謂接千齡而聖人生，天之所賦山川之所鍾靈，實天地間最高厚之氣，最悠長之數。其超越等倫冠絕庸衆，不知其幾也。常人如蠛蠓之不知春秋，其於諸福不過寵利之幸邀耳。聖人之壽等龜鶴，則所以享此全福者，何莫非安富尊榮之日。凡人如朝菌之不知晦朔，則於諸福不過榮華之飄風耳。聖人之壽遇松栢，則所以受此全福者何莫非優悠怡愉之時。聖人關天地而出享有道之長，蓋將與日月分齊光，長千古而不老者。壽綿於千萬歲則千萬歲此福也，壽歷於億萬年則億萬年此福也。壽延於無窮無極則此福亦無窮無極。福以壽而久，壽爲福之基。明疇君子其以長享此壽願聖人者，蓋將以全享此福歸聖人，夫豈諛乎哉。抑論之，聖人無心於福與壽，天自有心於福壽乎聖人。然聖人非聽之天而已。《語》曰仁者壽，《易》曰有大德者必得其壽。好德之中自有有永之壽有餘之福焉。壽居福之先。壽之福豈出於好德之福之外哉。觀箕疇之論福者，又當以是而求之。昔曾攷之矣，九疇之序雖至五福而終，五福之本實自皇極而出，曰皇建其有極斂時五福是也。五福之斂本於皇極之建，然則皇極者五福之根本，五福者皇極之效驗歟。然箕子之明疇不以他爲福之先，而獨於壽推先焉，抑又何也。豈非以天下無壽外之福，綿此壽則能享此福。壽聖人者天也，則願聖人壽以全有此福，君子之願蓋同符於天也。《洪範》九疇，始於五行中於皇極終於五福，武王之壽蓋與五行相胚胎皇極相終始。善必先知，九齡見夢。天之壽武王，實畀之以五行正氣之永長，而使之長爲皇極至理之宗主者。由是以此上壽，基此全福，富有四海，身其康強，富與康寧之福也，以壽享之也。勤用明德，高朗令終，好德考終之福也，無非壽享之也。長有此壽以全有此福，箕子明疇之深意。深乎旨哉，抑又有說。福有基，以壽爲之基。豈惟聖人爲然哉。自天子以至於庶人皆然。斂時五福，錫厥庶民。是福也聚之武王之一身，而散之於百千萬億人之身。蓋一人有慶而兆民賴之耳。君之壽即民之壽，君之福即民之福。華封之祝，祝聖人壽。堯之上壽如彼，故堯之民多仁壽。而壽

域開於唐，則萬邦協和之福壽之餘效也。德爲聖人，必得其壽。舜上壽如許，故舜之民多仁壽。而壽域開於虞，則萬邦咸寧之福壽之餘慶也。豈特建極斂福之武王爲然。猗歟休哉，何幸爲壽域中之一民，而願聖人壽。

又卷一三《天命之謂三句》 此爲《中庸》首章第一節，雖有命性道教之分，一以貫之仁、義、禮、智之理而已。天以是理賦於人謂之命，人受是理於心謂之性，循是理而行之於身謂之道，品節是理以善天下謂之教。天能與人以是性而不能使人皆全其性，是故不可無聖人之教也。天與人以性而人不能皆全其性，何也，以氣質之稟有不齊也。人皆以此章所云爲天地之性，殊不知已兼氣質言之矣。天以陰陽五行化生人物，氣以成形而理因賦焉，所謂命也。理何理也，即太極之理，流行而爲元亨利貞者是也。元、亨、利、貞天道之常，仁、義、禮、智人性之綱。天人非二理也。人未受而爲性，則惟可以元、亨、利、貞言，而未有仁、義、禮、智之名耳。得天命之元在人性爲仁，得天命之亨在人性爲禮，得天命之利與貞在人性爲義與智，天所賦之命即爲人所受之性，此所謂天命之謂性也。率，循也。循其性之自然而行之於身，即道也。循其仁之性則自父子之親以至仁民愛物，仁之道也。循其義之性則自君臣之分以至於敬長尊賢，義之道也。循其禮與智之性則恭敬辭讓之節文是非邪正之分別，禮與智之道也。率非用力之謂順。其所受之性而行其所當行者耳，此所謂率性之謂道也。使人皆全其天命之性而共由其率性之道，則何待於教哉。惟夫性道雖同而氣質有異，太極動靜而爲陰陽，陰陽變合而爲五行，而人生焉。太極之理已不能離乎二五之氣之中，人稟太極之理以成性，稟二五之氣以成形。天地之性其能離乎氣質之中乎。氣清質粹之極者爲聖人，故性焉安焉，而氣質不能拘焉。自聖人以降，則氣有清濁質有粹駁，隨其分數之多寡而智愚賢不肖於是乎分。賢智之於道不免於過，愚不肖之於道不免於不及，過不及皆差也，其不能全天命之性一也。斯人也，何可無聖人之教哉。聖人之道亦非外立一道以爲教也，不過因人所率循之道而品節之以爲教。使過不及者有以取中焉耳。辨親疏之殺而使各盡其情則仁之教立矣，別貴賤之等而使各盡其分則義之教行矣，爲之制度文爲使之守而不失，則禮之教得。爲之開導禁止使之有別而不差，則智之教明矣。品節仁、義、禮、智之道以爲仁、義、禮、智之教，使不能知其性之所有而全之者，今皆不拘於氣質不蔽於私欲，而無過不及之差，以復全其仁、義、禮、智之性焉，此所謂修道之謂教也。常人之性不免拘於氣質，清濁粹駁之雜，固不能全其所受於天者而有待於教。聖人之性超然於氣質極清極粹之表，故其功能有助於天而爲天下以立教。有降命之天，不可無立教之聖人也如此夫。噫，此子思子之言也，亦嘗知其所自來乎。六經言性自《湯誥》始，子思之言性實自《湯誥》出。惟皇上帝降衷於下民，以天賦之命言也。於下民之三字已略見人所受之意矣，若有恆性以人受之性言也。若之一字已略見率性之意矣。克綏厥猷惟后，猷即率性之道，而后之克綏厥猷即修道之教也，謂子思之言不自成湯來可乎。下文所謂大本之中，性也，達道之和，道也。自誠明謂之性，性焉之聖，無待於教而爲人立教者也。自明誠謂之教，復焉之賢，已不能無待於教，而況愚不肖乎。篇首之天命始乎言天，篇末之上天之載終乎言天，夫然後知道之大原出於天，深矣乎。

袁俊翁《四書疑節》卷一《子罕言命而又曰不知命無以爲君子也何歟》 罕言云者，非不言也。不過言之少也。按《魯論》有五十而知天命之說，又有道之行廢命也之說，是則聖人非不言也，特言之者少而已。言之難少君子可不求所以知之哉。要之命一字有二義，有命令之命，有命分之命。命分之命以氣言，命令之命以理言。命令云者，所以安天理之常，命分云者，所以順人事之變。先儒嘗謂命之正者出於理，命之變者出於氣，正此意也。罕言命者，古註謂天之命也，不知命之命，古註謂窮達之分。伊洛諸儒率因是而申言之：一則罕言，一則不可不知，二章本無馳背。然命令之命固罕言命分之命亦豈聖人所常言哉。命分之命固不可不知，命令之命又豈君子可不知哉。罕言命云者，先儒嘗謂理精微而難言，天之氣數又不可盡，委之而至於廢人事，故聖人罕言之也。不知命云者，先儒嘗謂命爲窮理盡性至命，豈止窮達而已，此君子皆不可不知也。要之二者之命皆聖人所罕言，皆君子所不可不知，正何庸各爲理氣之辨。吁，命令之命，天命也，吾不可得而褻天，命分之命，亦天命也，吾不可得而違天。理歟氣歟，正歟變歟，一言以蔽之曰，天而已。

又《子罕言命而論語有曰知天命又曰不知命何歟》 命一字有二義，有以理言者，有以氣言者。以理言者不可以易言，以氣言者不可以屢言，何則？命以理言而或易，言之則不足以盡天道之精微，命以氣言而或屢，言之則適以滋人事之廢置。此聖人所以寧罕言也。《魯論》二十篇，而其

所言命者不過七八，則門人記其爲罕言者，豈不信乎。向使門人記其爲不言，而或一二言之，是則可疑也。今特謂之罕言，證諸《魯論》爲得其實，論者復何疑乎。雖然罕言命之命，通理氣而言可也。知天命之命，似主乎理，不知命之命，似主乎氣。要之二者之命皆不可以不知，一則正言其知天命，一則反言其不知命，皆主乎知之爲貴。小人不知天命而不畏也，可不戒哉。

王充耘《四書經疑貫通》卷一　《大學》《釋明明德章》引《書》曰，顧諟天之明命。《新民章》引《詩》曰，其命維新。《平天下章》引《詩》曰，峻命不易。《書》曰，惟命不於常。明德、新民皆以命言之，何歟。

《釋明德》而引天命，蓋得天之賦予以爲德也，於新民而言天命，蓋受天命以有天下也。一以天理言，一以天眷言，其言天命則同，其所指則不無少異也。

又卷二　《論語》首章言人不知而不慍不亦君子乎，末言不知命無以爲君子也，首末之言果亦相貫通歟。且夫子既曰不慍不知爲君子，而《中庸》則曰遯世不見知而不悔，唯聖者能之，何歟。

德成於己而人知之，命也，其不知之，亦命也，人不知而不慍，是能安於命者矣，故足以爲君子。荀不知命，則必怨天尤人，亦可以爲君子哉。首末兩章之言實相貫通者也，且《論語》以不慍不知爲君子，而《中庸》以遯世不見知而不悔爲聖人，蓋君子通上下而言，成德之君子是亦聖人而已。【略】

《論語》言五十而知天命，畏天命，皆合天命言，子夏曰死生有命富貴在天，孟子亦曰所以事天也，所以立命也，又曰莫之爲而爲者天，莫之致而致者命，天與命何以分。

自理而言謂之天，自稟受而言謂之命。析而言之則天與命對而各有所重，合而言之則曰天命而所重者在命。蓋命者天之命也。夫天譬則君也，命譬則令也。分而言之則君自君而令自令，合而言之則曰君令而已，非有二也。

又　子曰，天生德於予桓魋其如予何，是主德言。又曰，天之未喪斯文也匡人其如予何，是主文言。又曰，道之將行也與命也，道之將廢也與命也，公伯寮其如命何，又主道而言。三者不同，何也。兩言其如予何，一言其如命何，又何也。

公伯寮欲沮夫子之行道，宋桓魋則妬夫子之有德，故夫子一以道言，而一以德言。匡人以疑似而致圍，非有意於害夫子者也。故夫子雖以道自任，必其不能爲己害。然以己繼文王之後，故爲謙退之語，不直曰道而曰文。桓魋匡人皆欲害夫子之身，故以身之死生歸之天，而曰如予何。伯寮之愬不能爲聖道之行廢，故因曉景伯安子路而云如命何。在衆人則須聽命於天，在聖人則天命在我。此其所以有不同也。

樊遲問仁，子曰先難後獲。司馬牛問仁，曰爲之難。原憲問仁，曰克伐怨欲不行焉。夫子謂可爲難仁則不知，何也。

仁者固先難而後獲。仁者固以爲之難而言之訒，要未可以難爲仁也。知難自難而仁自仁，則知所以用力於仁矣。

子曰，君子博學於文，約之以禮。顏淵曰，博我以文約我以禮。孟子曰，博學而詳說之，將以反說約也。又曰，守約而施博。四言博約，其旨有同歟。

博學於文約之以禮，是以知行對言，而以行爲重。博我以文約我以禮原闕。

樊遲問仁，子曰居處恭執事敬與人忠。後篇樊遲問知，則曰務民之義敬鬼神而遠之。問仁，則曰仁者先難後獲。十三篇樊遲問仁，則曰愛人。問知，則曰知人。所答何以不同。

聖人之教學者，或就其所明而通之，或因其所失而救之。故雖以一人，每問而聖人每答有不同者，此也。故先儒有曰樊遲問仁者三，恭敬忠之說當在先，先難後獲次之，愛人其最後乎，卽此可以推其餘矣。是故告之以恭敬忠，欲其知所以用力也，次告以先難後獲，使之阻勉從事而無欲速計功也，最後告以愛人，則德成於己而推以及物之事也。務民之義敬鬼神而遠之，此亦因其所不足而告以用功於智，至於知人，則亦語用之及物者焉。然則先後所答雖有不同，其語以仁智之道則無以異也。

子貢問博施濟衆爲仁。子曰夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。至問終身可以行者，則曰其恕乎，己所不欲勿施於人，若與前篇之言無異矣。及其以我不欲人之加於我，吾亦欲無加諸人者爲問，則又曰賜也非爾所及，何歟。

欲立而立人，欲達而達人，此自然及物，故爲仁者之事，能近取譬，而推以及物，則恕之事而仁之方　恕則子貢或能勉之，故因其問而告以勿施於人，仁則非子貢所及，故言無加諸人，則夫子之不許。蓋無者自然而然，勿者

禁止之謂，此所以爲仁恕之用。

又卷三　宋桓魋欲害孔子，曰天生德於予桓魋其如予何。伯牛有疾，子曰亡之命矣夫。公伯寮愬子路於季孫子，曰公伯寮其如命何。魯臧倉沮君，孟子曰吾之不遇魯侯天也。一以身之死生歸之天，而一以歸之命，一以道之行廢歸之命，而一以歸之天，何歟。

賢者則聽命於天，聖人則天命在我。故死生窮通在衆人則言命，在聖人則言天，命不足言也。孟子欲學孔子者也，故亦以天言之。

又　曾子獨得聖人之學者也，其自修宜有異乎衆人。至於自省其身，惟三事耳。傳習固爲入德之方，而孝悌大節乃不之省，獨於爲人謀交朋友切切焉。且忠信爲存心制行之本，而獨二者省之，其亦有意耶。

曾子以孝行稱，其於孝親弟長蓋有不待言者矣，且其以三者省身，必非爲子弟時事，足以見其進學之功，老而彌篤耳，何以明之。古者四十方物，出謀發慮，爲人謀豈年少不更事者所能乎。且方其從師受學，則在己固有所嚴憚，苟或怠惰則有師之鞭辟，雖不習而不可。及其年長而學成，離墓而索居，於是昔之所傳乃或怠荒而不加習，則所得易以忽忘。故當此時尤不可不時加省察。推此而觀，則必其爲父兄之時，而非復昔者爲子弟以事親事長之歲月矣，不言孝弟者，此其故歟。忠信固爲存心制行之本，然忠見於爲人，信施於交友，則固其節目之大者。於此二者而忠且信焉，則其他可知矣。

楊維楨《命説贈夫容子》（《東維子集》卷二七）　客有夫容子過余，譚壽富貴人之命曰，某不道也，而算踰大（老至）（耋），某不仁也，而貲連鉅萬。不學無術也，而官極隆品。吁，德之不勝於命也，奈何。予莞爾曰，甚矣，夫容子之不讀書也。子不讀郭先生之議北宮西門二子之厚薄歟，則知命有亡癘乎德者。西門子之達，非智得也。北宮子之窮，非愚失也，皆天也。西門以命厚自務，北宮以得厚自愧，皆失固然之理也。先生之言一出，西門不敢言達，北宮退而衣褐，有狐貉之溫，食菽有膏粱之腴，蓬廬有廣廈之廕，華輅有文軒之飾，終身卣然，不知有榮辱之在人在我也，此德勝命説也。夫容子談貴富人命屢矣，未見譚德人之德浮於命者。予游東州，金華有鹿皮子，武夷有清碧君，會稽有梅梁道人，皆窶而有隱德，不願乎人之食肉繡衣連懼之居，結駟之騎者也。子往見之，試以吾言扣之，其識德命勝不勝之辨已，夫容子行書其説以去。

天心

俞琰《周易集説》卷一六　復，亨。剛反動而以順行，是以出入无疾，朋來无咎。反復其道，七日來復，天行也。利有攸往，剛長也。復其見天地之心乎。

反者，自外而來歸於內也。孔子釋復亨而曰剛反，蓋謂復之所以亨者，剝上九之剛反而爲復之初九也。按郭京《易舉正》，剛反下有也字。動指下體之震，順指上體之坤。向在剝時，君子之道不行，則唯順而止之。今倒轉爲復，則君子之動也，以順而行。時雖不同，君子之行止則无非順也。順者何，順夫理也。君子於此順理而行，則无往不可。故總而結之曰，是以出入无疾，朋來无咎。天行，謂天道之運行也。剝窮於上而反於下，則止者復動，往者復來，猶天道之運行，周則復始也。剛長謂初九之剛自此而長也。釋利有攸往而曰剛長，蓋贊初九之德，初九乃復生之主爻也。天地之心，謂天地生萬物之心也。天地生物之心，无乎不在。獨不觀果核中心一點其名曰仁者乎。當其氣候之肅殺，寂然不動无端倪之可見。迨夫氣候之發生，則其仁萌芽自核中而出。卽此觀之，天地生物之心亦可見矣。《詩・周頌》云，維天之命，於穆不已。天地生物之心蓋未嘗一日息也，聖人於剝反爲復，靜極動初見天地生物之心未嘗一日息，故曰復其見天地之心乎。夫天地之心在在有之，聖人則於復卦見天地之心爾。非謂唯復卦見天地之心也。或謂靜爲天地之心，非也。或又謂動爲天地之心，亦非也。

王義山《殿策・對》（《稼村類稿》卷一四）　何修而臻此。臣有以見陛下身任三才之責而又知人者，所以統乎天地之心也。臣嘗求三才之理於太極未判之先矣。道之隱於渾淪而藏於未雕未斷之天者，未滴也。是故未有人心先有五行，未有五行先有陰陽，未有陰陽先有無極太極。自無極而太極，太極動而生陽，靜而生陰。分陰分陽，兩儀立焉，得氣之輕清者爲天，帝王則以一心之微而天道之統繫焉，得氣之重濁者爲地，帝王則以一心之妙而地道之統關焉。陛下謂三極之道立於聖人，是知帝王此身乃仁義之宗主，貫三才爲一者也。臣嘗證之《易》矣。《易》六十四卦或以

后言，或以君子言，或以先王言，不一而足，獨於聖人則罕言之。蓋聖人非可以常論，是故《易》言聖人必於天地並言。故《易》於彖辭言聖人者凡四，未嘗不兼天地而言之。在頤則曰天地養萬物聖人養賢以及萬民，在咸則曰天地感而萬物化生聖人感人心而天下和平，在豫則以天地聖人一於順動，在恆則以天地聖人同於悠久。由是言之，聖人與天地爲一明矣。陛下謂陰陽之未和，然與其求陰陽和於陰陽，不若求陰陽和於此心，蓋此心中自有二氣也。陛下謂風雨之未時，然與其求風雨時於風雨，不若求風雨時於此心，蓋此心中自有四時也。九州攸同此心之一，天寬地容也，水土平治此心之一，地平天成也。蓋是理之在吾心，即陛下所謂立人之道曰仁與義者，蓋人道立則天地之極與之俱立。千古在前仁義之道不息，萬古在後仁義之道無窮，則天地亦與之相爲無窮。朱熹有言，天高地下人位乎中。天之道不外乎陰陽，地之道不外乎柔剛，捨仁與義亦無以立人道。臣謂，捨仁與義天地亦無以自立矣，豈特人道哉。乾德間有言於僞蜀者曰，宋氏啓運不類漢周，一統海內其在此乎。是三才之道不幸而否於漢周，而又幸而泰於藝祖開基之日，陛下能以藝祖之所以主張三才而主張之，則生民之極立而天地之心立矣。臣伏讀聖策曰，自漢儒傅會而《春秋》、《洪範》爲災異之書，今陽居大夏而陰沴未全消，欲和順乎陰陽何所考。自強敵侵擾而一家文軌有南北之限，今義當混一而海宇未全清，欲柔遠能邇何所賴。自邪說充塞而諸子百家壞吾仁義，今表章正學而弊習未全革，欲正人心何所先。或曰兩儀之道皆存乎人，民極立而天地自位。仰觀俯察不若近取，亦有仁義而已矣。臣有以見陛下念天變之未消，思地圖之未復，而又慮人道之不得其常也，何謂天變之未消。臣聞《書》曰，皇天無親，惟德是輔。又曰，惟天佑於一德。然則天命之所以去留者，德實爲之。本朝以道德永天命，中間大變故大災異雖間見層出，然上天仁愛之心則未嘗一日忘，最是去夏之水尤可以見天之仁愛，陛下也至矣。漢永始中日有食之，京師見四方不見，谷永以爲在內之兆。明年日又食之，四方見京師不見，谷永以爲在外之兆。蓋四方見而京師不見者其禍淺，京師見而四方不見者其禍深。陛下景定以前，如星變如火災，天之出災異以譴告者固不一而足。然而多難乃興邦之基，殷憂乃啓聖之漸。獨是去夏以來洪流暴浸不見於四方，而獨見於京師之近畿。不特京師之人見之，陛下將親見之矣。陛下爲之減膳撤樂，爲之救災卹貧，即此一念已足以回天意矣。然而人主之答天也，因恐懼而加修省則可，徒恐懼而不修省則不可。今陽居大夏，天時雖已順，而陰濁尚干於陽明，豈非人道猶有未至歟。繼自今以往能以《易》之恐懼修省者爲心，則人道立矣。如是而陰沴未全消，臣不信也。

劉將孫《見心堂記》　天地之所異於人者，無形體之累也，而奚獨有心人心之不同，所謂不可知者也。人者如不可知，而天地者乃可見，然則非也。聖賢之心即天地之心，故指其可見者以啓後之人，夫豈獨見其心而已。其隱其賾，深極而幾，研其至也，與之同流。故曰，乾者天之性情也。情性猶可識，而況心乎。天地之心，一言而可以盡者，生意也。然生意者不在於春而在於冬，聖賢之所謂見之者不以泰而以復。復之所以爲心者以雷，不以乾。而復之爲雷者，又潛於地而未升於天。吾嘗求是心於陰陽升降之間，而知天地之不得已者，往往而如人也。造化莫大於陰陽，而陰陽之極爲水旱，水旱之亢若恆。所以變動而開闔之者莫神於雷，而其事亦動且苦矣。夫水，陰極也，方時茫茫而濛濛者，六合而一雲。其蘇蘇隱隱，亦欲披重靄而舒陽采。然沈冥之氣隔而在下者逾積，則或不能以出日，而適以增雨。夫旱，陽亢也，如倏如焚片雲者興焉，或陰不足以敵火，霹靂之所回旋，常五合六聚，垂垂欲澍，而一離一散，卒不能爲霖霖之潤。當其驅風走電傾河倒海之不足，而寂然悄然，亦若無可奈何而聽之若數。蓋天地之心於是而可感，而復之道亦若是矣。閉塞之不得不然陰陽循環之不可以已，猶水旱之不能以遽平也。天地豈欲以陰陽爲人間沴哉，直一氣之積，偏勝者有所不免而入於過。及其過也，天地之力不能使之回，而雷未嘗不經營是間，此所謂心也。復之爲道，非失而後爲得，無而後爲有也。特一往一來一消一長之間，於其動而悟其本然者焉，此所謂心也。古今運數之推移，治亂之反覆，仁人志士之所爲驅馳展轉，聖賢憂患之所爲不改其操，亦以待於茫茫，俟百世而不惑者，皆有見於此也。微此心，亦且無以爲此世，豈獨雷也哉。

宋褧《灾異封事》　監察御史臣宋褧，伏惟天心仁愛人君，凡灾異之見所以示警戒也。人君畏懼必修德以答天意，然後久安長治享祚無疆。此有國之常經，古今之通義也。我國家承平百年有餘，列聖臨御未嘗不兢惕畏天。故至今日皇上即位以來，垂衣拱手未有過舉。然而一歲之內日月薄蝕

星文垂象，洪水爲患闕前火灾。又自八月十四日夜京城地震，自夜達旦連日不定。太廟前殿一室牆圮，神靈震驚。其餘官廨民居間有毀塌。蓋京師天子所居，宗廟社稷所在，是以民心皇皇上下憂恐。灾異迭見萃於此時，豈國政猶有所未修，民瘼猶有所未愈以致然歟。理宜奏聞集議，講求弭灾之道。務求實惠不尚虛文，然後可以上答天譴下遂民生。

天道

俞琰《周易集説》卷一四　大明終始六位時成，時乘六龍以御天。

終謂下乾之終，九三是也。始謂上乾之始，九四是也。九三九四乃乾下乾上之交接處。一乾方終一乾又始，則生意於此續而不絕，故不曰始終而特曰終始。《説卦》云終萬物始萬物，亦是此意。彼言艮東北丑寅之交，此則言兩乾上下之交也。或以初爲始上爲終，初上乃一卦之始終，非此之謂也。或以元爲始貞爲終，元貞乃四德之始終，非此之謂也。大明終始，謂聖人大明天道之終始以示人也。六位，卦之六畫也。《易》六畫而成卦，一畫有一畫之位，一位有一位之時。乾六位各以時成，則乾道於是乎備矣。乾而止於三畫則終而无繼，豈生生之謂《易》哉。所謂大明終始，所謂六位時成，皆發明重乾六畫之義。六龍，乾之六爻也。六位言六畫之定分，六龍言六爻之變象，六位乃諸卦之所同，六龍則純乾之所獨也。時乘六龍以御天，謂聖人當此之時，乘六陽之亨通以行天道，與天道同一亨通也。紫陽朱子曰，此言聖人之元亨也。

乾道變化各正性命，保合大和乃利貞。

紫陽朱子曰，此言乾道變化无所不利，而萬物各得其性命以自全，以釋利貞之義也。愚謂乾道天之道也，變化陰陽之變化也，陰變爲陽陽化爲陰，寒暑之往來是也。寒往則暑來暑往則寒來，一往一來而不已，是之謂道。天道之所以爲變化者何，變化萬物也。萬物蓋雜四時之推移而爲之變爲之化也。天所賦爲命，物所受爲性。物受天之所賦，自形自色，自生自長，莫不小遂其小大遂其大，是爲各正性命，謂各得其性命之正也。大音泰，大和即元氣也。保謂保全而无虧，合謂合聚而不散。物皆斂華就實，而保合大和則又爲來春發生之地也。乃利貞者，由是而利貞也。承上文之意推本元亨而言也。蓋自元而亨亨而利利而貞貞則又元，不貞則无以爲元。元乃物之萌芽初出時，亨乃物之長茂時，利乃物之收斂時，貞乃物之結實而歸宿處。唯有此歸宿處，是以貞下起元，靜極而復動，冬極而復春，生意常周流而不絕。若使元亨而不利貞，春夏而不秋冬，則元氣磔裂發散無餘，而乾道或幾乎熄矣，何變化之有。

又卷一五　謙亨。天道下濟而光明，地道卑而上行。天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。謙尊而光，卑而不可踰，君子之終也。

謙卦艮下坤上。艮本坤體，乾交之而成艮。艮之光明即乾之光明也。艮陽畫在上，而陽氣發見於外，是以光明。天道下濟而光明，謂天本居上，其道則謙，降而下交於地，故其光无不著明也。地道卑而上行，謂地道卑處於下，而能謙順以奉上，故其氣騰而上行也。天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙，謂三才鬼神其理皆如是也。謙尊而光，謂在上君子而能體天道之謙，則愈有光也。卑而不可踰，謂在下君子而能體地道之謙，則我既自卑矣，人亦无以加於我也。文王曰，君子有終。孔子釋之曰，君子之終以之字易有字。孔子蓋又發明文王之意，非謂謙道唯君子乃能終身行之也。孔子先以天地之道言謙，次以天地鬼神合人事而言謙，所謂謙尊而光，即天道下濟而光明也。卑而不可踰，即地道卑而上行也。曰天道下濟，曰地道卑，釋謙字。曰光明，曰上行，釋亨字。餘釋君子有終之義。或曰謙乃一陽五陰之卦，九三乃成卦之主爻也。凡卦以一陽統五陰者，彖傳皆以剛言。故復曰剛反，師曰剛中而應，豫曰剛應，比曰以剛中也，剝曰柔變剛也。而謙之彖傳獨不言剛，何也。曰謙以止順爲德，不可以用剛也。伊川程子曰，濟當作際，下際謂下交也。

又卷一六　臨，剛浸而長，説而順，剛中而應，大亨以正，天之道也。至於八月有凶，消不久也。

臨，十二月之卦也。二陽在下，四陰在上。二陽以漸而長，與四陰相逼，故曰臨剛浸而長，此以卦體釋卦名也。象辭言澤上有地，臨。蓋謂上臨下，尊臨卑，此言剛浸而長，則謂內臨外，大臨小也。浸猶水之浸物，以漸而浸進也。天地間一氣不頓長，一形不頓虧，必以其漸。《陰符經》謂天地之道浸是

也。說而順，以二體言。臨之德說，則與物相得，順則與物无忤。說而順，則非以強暴相臨也。剛中而應，謂九二以剛中之德上應乎柔中之君也。大釋元字，正釋貞字。天道謂陰陽之消長也，陽剛之長雖以其漸，而大亨亦必以其正，不正則乖戾乘之而爲寇矣。君子當此大亨之時，雖有應於上，亦不可過用其剛，是必行之以正，不正則小人乘之而爲害矣。故曰大亨以正，天之道也。消不久，謂陽之消不久可待也。以月數論之，尚有八月，孰謂不久。以卦體觀之，臨倒轉卽爲觀，蓋不過反掌間耳。是故二陽長於下而以漸，亦未足爲喜。倒轉爲觀，則二陽消於上而不久，深可憂也。嗚呼，陽之長也以漸，其消也亦必以漸。今論其長則曰浸，論其消則曰不久，聖人豫爲君子憂蓋如此。

戴表元《天原發微序》　古之言天道者必兼人事。自羲和來絕地通天，以前書傳之所睹記不可考也。由是而有曆象，有律呂，有龜策，有祠祭磔禳盟詛之類，其法與仁義、道德、紀綱、制度之說通行於世。至其緒聞餘論，春秋之季猶人人能道之。先儒有云，《河圖》、《洛書》，聖人以神道設教。通經者病其固，豈天人所以然之故，在當時小人之所易喻，而後世縉紳先生以爲深遠而難言耶。天之未喪斯文而仲尼出，仲尼曰，天何言哉，四時行焉百物生焉。至哉，其自爲言乎。再傳而子思子明之曰，天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教，而充其極至於三千三百。禮樂之美，九州四海聲容文物之盛，而其妙又歸於無迹。又再傳而孟子明之曰，知性則知天，曰存心養性以事天。而諸事一一以天行之能治其人曰天吏，能自治其身曰天民。位曰天位，職曰天職，爵曰天爵。道之將行而爲堯、舜也，曰天使之。道之不行而退不失爲孔氏徒也，曰天止之。嗚呼，至乎哉。秦禍息漢學興，傳言者雜災祥讖緯，尙象者拘巫史推步，明理者溺清虛釋老，千有餘年之間，學者醒行寤語，諺天爲茫茫無預吾事。於是有周、程、張諸大儒同時參立於隆平之代，藥其狂昏震其冥聾。迨其說之流傳未久而將惑也，又得新安朱子卽爲之釐析剖決，然後微言要指粲然一趨，於是瞭然而無復遺憾。士之幸而逢於其會，亦可謂知天之福矣，而奈之何學之者又以易廢。城闕之童耳熟而心荒，市朝之夫口然而身悖。前所謂秦漢以來之弊夫，何以相遠。余行憂患，展轉百折，竊意深山窮谷中輕功名拙進趨之士，必有精其學而藏於家者。一日，新安方使君出其平生故人鮑景翔所著《天原發微》五卷相示。讀之自太極渺茫之始，至於行之所倚氣之所使數之所起器之所擬，精粗內外無所不紀，而綱提領挈出於使君指畫不少。景翔嘗以鄉貢進士一詣春官，不售，歸食，貧終身。鄉長者提學鄭君孔明館穀之，朝夕與共講學。書成遂爲板傳之，以成其勤名，以慰其遺志。魯無君子斯焉取斯，詎不信然，屬使君已爲序，俾予附書其後，謹不敢辭。

黃澤《易學濫觴》　天道主於變，人道主於常。天道變中有常，人道常中有變。天道變而不可違乎常，人道常而不可不知變。所謂天道主於變者，如月令雷乃發聲，卻亦或先或後，又有非時之雷。如治日少而亂日多，盛衰興廢常出於意料之外。又如孔子不得位，顏子不幸短命，泰伯之賢不能得國，而有文王、武王之事。仲子非嫡也，而子孫有魯國。三桓由之而盛，此皆所謂變也。人道則君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友有一定之倫，上下、貴賤有一定之分，居處、飲食、耕田、鑿井有一定之法，其應事接物必隨時制宜。雖是變然大抵終不可踰越常理，此所謂人道主於常也。

王充耘《四書經疑貫通》卷二　《曾子一貫章》，先儒曰忠者天道，恕者人道。《中庸》二十一章，先儒曰，自誠而明聖人之德所性而有天道也，自明而誠賢人之學由教而入人道也。二書之言不同，先儒皆分屬天人，何歟。

自誠明之與忠，自明誠之與恕，抑有同歟。

凡事之出於天者皆自然，出於人者皆用力。故《中庸》以誠者爲天道，誠之者爲人道。蓋誠者自誠而明，聖人之德，所性而有出乎自然，故以之屬天道。自明而誠者賢人之學，由教而入出於用力，故以之屬人道。程子以忠恕分屬天人，蓋亦倣《中庸》而立言者也。忠者盡己而無少僞妄，不假人力出於自然，故曰天道；恕者以己度人而推以及物，不能不用乎人力，故曰人道。初非以誠明忠恕爲有同也。

又卷八　《中庸》曰，誠者天之道也，誠之者人之道也。《孟子》曰誠者天之道，思誠者人之道。程子曰，忠者天道，恕者人道。思、孟以誠者言天道，而程子以忠言之，以誠之思誠言人道，而程子又以恕言之，何也。程子又曰，此與違道不遠、異者動以天爾，又兼忠恕以言天道，何也。

天道、人道之言本於《中庸》，孟子述《中庸》之言，而程子又倣《中庸》以立言者也。蓋天者出於自然，人者由於用力。以誠者與誠之者對言，則誠者自然，故爲天道。誠之者用力，故爲人道。以忠與恕對言，則忠者盡己而無

妄，故爲天道。恕者推己以及物，故爲人道。以聖人之忠恕與學者之忠恕對言，則聖人之忠恕出於自然，故云動以天。學者之忠恕本於用力，故云動以人。大抵自然者皆可以言天道，用力者皆可以言人道。

天體結構論

史伯璿《管窺外篇》卷下　按其氣無涯之答，與焉、繫焉加安放、安屬之問，可謂語簡而意盡矣。但若只以氣之逼塞充滿者言，如此可也。若以氣之旋轉不停者言，則有所未易曉，何則？夫天體大，周圍三百六十五度四分度之一，計其里數，凡百有餘萬里。此特以日月星辰所麗之處言之耳，而人一呼一吸之間，已行八十餘里之多矣，然此未可爲無涯也。政恐愈外則愈廣，愈廣鈔本無愈廣字則里數愈多。且試言，其外十倍於此，則當有千餘萬里之廣，而人一息之間當運八百里矣。若止於此，則猶是有涯也。又其外百倍於此，則當有萬餘萬里之廣，而一息之項又當運八千里矣。若止於此，亦未可謂之無涯也。又其外千倍於此，則當有十萬餘萬里之廣，而一息之頃又當運八萬里矣。若但止於此，又豈可謂之無涯哉。又其外萬倍十萬倍百萬倍千萬倍萬萬倍於此，則運行之里數亦當如此倍加，而亦不可謂之無涯也。如此則運行之數無乃太疾，而行或有所不逮乎。此愚所未曉一也。又按兩端樞軸不動之言，本至當之理，無難曉者。但曰地束於勁風旋轉之中，故得以兀然浮空，甚久而不墜，則地之四外是海水。以理推之，地之所以不墜者，水載之也，水之所以不洩者，氣束之也，氣之所以束得水住者，以其運之至勁，故水無可洩之耳。今南極入地三十六度乃其樞軸不動之處，氣於此處一日之間亦只運一周，其勢必不甚勁而在下。水性就下，安得不於此處洩去邪。此愚所未曉二也。又按其轉運但如勁風之旋，實非有體之言，此固至論。但天若全無形體，則日月星辰所麗之處，其外皆是無窮無極之空虛。天之氣固浩然盛大，若渾無形體以範圍之，愚恐其只管如勁風之旋轉，散出茫無邊際之空虛，則在外者雖厚亦豈能如此之皆厚，在內者雖勁亦豈能如此之常勁。蓋氣雖與形質有限者不同，然亦只是形而下者之器。既有終時寧無極處，豈可但以無涯言之哉。觀於《乾・彖傳》保合太和之闢。《語錄》曰，天地氤氳，乃天地保合此生物之理，造化不息及萬物化生之後，則萬物各自保合其生理，不保合則無物矣。又曰，天之生物莫不令有軀殼，如人之有體，果之有皮核，有個軀殼保合以全之，能保合則眞性常存，生生不窮。蓋人物之氣必在軀殼之中乃能運動生活。若氣但依乎軀殼之外，則人物豈能生活而運動哉。天之所生者倘如此，況於天而自無以範圍其氣，則氣散於外，將何以囿夫鈔本作天。地生人物於內乎。此愚所未曉三也。又按當其氣之盛處，精光發越，與日月星辰，乃精氣中之有光耀者言之，此固不易之論。但日月星辰雖亦氣之中成象者，恐與勁風旋轉之氣亦有間。若三光亦只如勁風之氣一般，安得成象如此久，次舍如此定哉。況經星一定不移，以爲積氣中之有光耀者，故但隨氣運轉猶可。至於七政則運行各各不同，若果自無其體，無所附麗，亦只如勁風之旋，則全體大氣轉運之中，又豈容七政之氣各各自爲旋鈔本有風字。轉也哉。此愚所未曉四也。凡此所未曉處，窮鄉無可質之人，姑以愚意度之。竊以爲先賢所以謂天無體氣無涯者，蓋以有體有涯，而何可無所加無所屬，而其說有所不通耳。愚竊以日月星辰之象推之。夫日月星宿其體雖不如有形質者之實，其象當亦不但如氣之虛而已。且如日之爲象，大明盛實，圖經有度，炎赫可曙，豈可謂其但如氣之純乎虛哉。其質純乎實，氣純乎虛，既謂之象，則非虛非實，而亦不可謂其漠然全無形體矣。月之與星亦然。以此推之，則天之運乎外者，烏知其亦不有如此非虛非實之體，至圓至大至厚至剛，內爲勁氣所充，上爲三光所麗，渾渾然浮空而獨懸者。但所可疑者，地已大矣，又將以何爲極大之天體乎。殊不思有是氣則有是體，有蠉蟻之氣則有蠉蟻之體，有人獸之氣則有人獸之體，有天地之氣則有天地之體，又何患無以爲天體之大乎。又有可疑者，天體既如此大，若無所加屬，安得懸空久而不墜乎。殊不思在地成形，成形者屬陰，在天成象，成象者屬陽。陰之性重而下墜，陽之性健而上升。天以純陽之氣成象而運乎地外，地以純陰之質成形而囿乎天中。陽氣本健而升上以依乎地，故久墜而不升。陰質本重而墜下以附乎天，故久浮而不墜。不升不墜，是以相持合一，渾渾然浮於太空之中，亘十二萬九千六百年之久不待有所加放而自定爾。況於天大地小，以一分之形兩倍之氣挾之以浮，則其久不墜亦何足怪乎。如此則其在外者，有涯亦得，無涯亦得，又何患乎愈外則里數愈廣，愈廣則運行愈疾之有不可曉哉。況天既有體，則水不患其不動處洩去，氣不患其於極廣處散薄，

日月星辰不患其無所附麗矣。穿鑿而謬妄決不可信，姑記於此，以俟知者而請問焉爾。

或謂邵子其氣無涯之言至矣。若非氣之無涯，則天懸空無所寄，何以久而不墜乎。曰，此亦易曉，請以天開之初明之。夫天之始開，理宜自小而大，故無始開氣卽無涯之理。若始開氣卽無涯，又何待一萬八百年之久而成哉。當此氣未無涯之時，天固已嘗懸空無所寄寓，經一萬八百年之久而不墜矣。一萬八百年不墜，則雖十二萬九千六百年無所寄寓，宜亦終不墜矣，又何必杞人之憂哉。

或又謂《列子》云，天積氣耳，日月星辰亦積氣中之有光耀者。信如斯言，則是冰無異體，但氣有異色耳。今曰冰不但如氣之虛，則是冰與氣爲有辨也。請言其所以有辨之狀曰，此亦易見。蓋冰可以從氣中過，氣不可以從冰中過，冰每隨氣而行，氣非隨冰而運，此冰與氣之辨也，何以知之。以七政之有順逆遲疾而知之也。夫七政在氣中運動，氣若堅勁不容其過，則七政爲其所梏而不得動矣。今七政或遲或疾，運動自由，是七政所至，氣開以容其過也。若七政之體如日之大明盛實，吾意其雖有至剛至勁之氣，亦不可貫從日體之中而過去也。其他星象皆然，特經星不動不可見爾。天體東升西沒，經星七政各隨其運。其運而有動不動焉。運者冰也，所以運乎冰者氣也。同此一氣之運，而冰之或動或不動，與動者之或遲或疾各不同。譬則流水之中有冰焉，水凝而成冰，猶氣結而成冰也，冰而可從水中過，水不可從冰中過，是水可入而冰不可入也。水行而冰隨之行，水流而冰隨之流也，其流而行，或疾或徐，各因其勢，豈可必其同哉。卽此可見冰與氣不容無辨之狀矣。或又謂，既曰天有體矣，則天體之外虛空無極，安知不又有此之天地乎，然則佛氏四方上下恆河沙數世界之言，未必皆是虛妄，亦不必深訾之也。曰，佛氏亦略有見於無涯之意，故揣度而有此說。但聖賢教人欲其知所當知而已，與我無相干者不必知可也。人生天地間，戴天履地，則覆載乎我者，不可不知其如何。至於天地外事，與我有何相干，政不必求其知也。故六合之外聖人不論，非莫之曉而不敢論也，論之無所證據，初無益於人，祇足以惑人耳。佛氏自欲衒其無所不知之高，所以每每稱說他方世界之事，以疑駭愚俗而夸耀之。初豈耳聞目見其實有是，則不過亦以臆度之私，創此荒唐之論而已。縱如其言果有恆河沙數世界在此天地之外，然空虛終是無涯，又豈有終極之處哉。況佛氏尙不識此天地形狀爲何如，而妄爲須彌山之說以肆其欺誕，則其所言六合外事，又豈有可信者哉。

氣化流行論

俞琰《周易集說》卷三七　萬物出乎震，震東方也。齊乎巽，巽東南也，齊也者，言萬物之潔齊也。離也者，明也，萬物皆相見，南方之卦也。聖人南面而聽天下，嚮明而治，蓋取諸此也。坤也者，地也，萬物皆致養焉，故曰致役乎坤。兌正秋也，萬物之所說也，故曰說言乎兌。戰乎乾，乾西北之卦也，言陰陽相薄也。坎者水也，正北方之卦也。勞卦也，萬物之所歸也，故曰勞乎坎。艮東北之卦也，萬物之所成終而所成始也，故曰成言乎艮。

萬物隨帝而出入者也。前言帝，此言萬物，其致一也。震居東方，位在卯，於時爲春。氣化之運行，自東而始，故曰出乎震。巽居東南辰巳之間，於時爲春夏之交，物之長短不齊者至此畢達而無不潔齊，故曰齊乎巽。離居南方，位在午，於時爲夏，氣之旺，嘉之會也，故曰相見乎離。離，明也。聖人南面而聽天下，嚮明而治，蓋取之此者，取其大明當天，而位居正中也。坤居西南未申之間，於時爲夏秋之交，氣至西南則稍息，而役役者休致矣。致猶曲禮致事之致，老而休息也。坤地也，萬物之役役者至此皆休致而養於地，故曰致役乎坤。兌居西，位在酉，於時爲正秋。氣至西而肅斂，萬物無不說澤，故曰說言乎兌。乾居西北戌亥之間，於時爲秋冬之交，氣至西北則陰之終而陽之始也。蓋自巽至兌四卦皆陰，今也忽與乾遇，則陰陽相薄而戰，故曰戰乎乾。坎居正北方，位在子，於時爲冬，氣至此藏伏而弗見。坎，水也。物之勞者莫若水，是爲勞卦。既戰而後勞，勞而後歸，萬物之所歸，由其勞也，故曰勞乎坎。艮居東北丑寅之間，於時爲冬春之交，一歲之氣於此乎終，又將於此乎始。始而終終而始，終始循環而生生不息，此萬物所以成終成始於艮也。艮，止也。不言止而言成，蓋止則生意絕矣，成終而復成始，則生意周流，故曰成言乎艮。眞西山《夜氣箴》云，子盍觀夫冬之爲氣乎。木歸其根，蟄坯其封，凝然寂然，不見兆朕，

而造化發育之妙，實胚胎乎其中。蓋閎者闢之基，貞者元之本，而艮所以爲物之始終。西山以閎闢貞元發明終始兩字，其說明矣。閎也貞也，即萬物之終也，闢也元也，即萬物之始也。或曰兌不言正西而言正秋者，萬寶告成實在正秋，不特在西也。正秋，秋分也。以兌爲秋分，則震爲春分，而他卦皆可以類推也。坤不言西南而言地者，地即土也。萬物皆產於坤土，而土王四季，不可以一方言也。坎爲正北方之卦，又兼言水者，天一生水實在於此，所以爲生物之根也。他卦皆言萬物而乾獨不言者，戰不係於物也。他卦皆无所取而離獨有所取者，以其居中而正當聖人南面之位也。節齋蔡氏曰，震、巽、離、乾、坎、艮皆以方言，兌以時言，坤以地言。所以然者，夫子欲備三者之義而互言之耳。

右第五章。言文王八卦方位，始震終艮，爲運行四時生成萬物之序。白雲郭氏曰，自天地定位之後，皆論八卦。此章獨異，復有重釋之辭。蓋上論八卦之位，不明言其所，故下復明言之曰，震東方也，巽東南也。如是則無嫌於重釋也。

天人感應

郝經《變異事應序》（《陵川集》卷二九）　孔子作《春秋》，書日食地震星變，議而不辨，故不言其事應。至左氏作《傳》，始具載占候之辭與其事應，於是《史記》《漢書》歷代諸志皆宗其法，事與變符，而象占有徵矣。夫人之善惡兆乎思慮，必動乎四體，而其憂喜必徵於聲色，見於氣貌，蘊於內則必發於外而不能掩，況事變之大者乎。將有大故，陰幾沈潛而鬼神已知其氣焰，朕兆必見於天。不能恐懼修省以圖消弭，則事必效而無及矣。嚴哉，懍懍乎天人之際，甚可畏也。君子所以懲忿窒慾，愼獨而戒於屋漏，絕惡於未萌，弭變於幾先也。邵康節曰，思慮未發，鬼神莫知，不由乎我，更由乎誰，思慮之先，藏密之地，閑邪存誠，可不務乎。故修省於無變之時者上也，遭變而修省者次也，事變尋至而不悟者，刑戮之民也。紀變異，徵事應，布列簡牘，以詔以告，其扶助道教。至班固《漢志》曰，古曆五星之推亡逆行者，至《甘氏石氏經》以熒惑太白爲有逆行。夫曆者正行也。古者天下太平，五星循度，亡有逆順，日不食朔，月不食望。自周室衰，亂臣賊子師旅數起，刑罰失中，雖其亡亂臣賊子師旅之變，內臣猶不治，四夷猶不服，兵革猶不寢，刑罰猶不錯，故二星與月爲之失度，三變常見，及有亂臣賊子，伏屍流血之兵，大變乃出甘石氏，見其常然因以爲紀，皆非正行也。劉向亦言日月食及五星逆行，非太平之常。自周以來人事亂，故天文應之遂變耳。是殆不然。夫有人事即有天變，雖聖王在位極治之世，不免於疾病憂戚，死喪誅罰，更革廢置，予奪征討，而天地日星亦不無崩震鳴裂薄食移徙飛流逆順伏見犯守。第治世鮮而小，亂世多而大耳。以黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武、周公之治，亦有征伐、戰鬬、流放、誅殛、拘幽、誣誚、叛逆、崩殂之事。其九年之水七年之旱，桑穀共生大風拔木等，亦書於策，豈天地無變，二星不逆行乎。且仰觀俯察，推測占稽，皆聖賢之能事，其書之必備。第以秦人焚滅典籍，二帝三王之簡策暨西周之行事，皆沒而不得聞。故其變於事不可徵也。賴孔子作《春秋》，左氏爲《春秋》作內外《傳》，東都以來纔見一二，變應可得而述。固向據之，遂爲周衰日月始食，五星始逆行，甘、石所紀非正，豈通識哉。今據《春秋左氏傳》、《國語》，託始於周幽王，據《史記》、《三國志》、《晉書》，終於晉恭帝、宋高祖之篡。上記其變，下列其事，各別爲章，凡一千一百六十九年，君臣父子之間，中國外域之際，兵戎之起，誅殺之行，崩薨之象，襄弒之端，僭叛之由，割裂之勢，專擅之故，亂亡之本，自王而霸，自霸而雜，日流日下，兆變於上，應之於下者，亦已備極，姑爲占候之案。其占法已各具經星緯曜諸星氣本宮下，故皆略而不書。

許謙《讀書叢說》卷六　福極本天之所與，而君民共之者也。君建皇極於上，則能備受五福，而六極不足以及之矣。君則順天以理，民集五福於身，而尊之使之避極而趨福，所謂斂福以錫之也。其予奪蓋可與天同功，而不可有一毫私意於其間。有一毫之私則有不當錫之福，不當加之極矣。此蓋係於皇極之建不建也。夫鰥寡孤獨者常有養，水旱凶荒則賙其急。仁政以閑其良心，醫藥以濟其夭死，錫之壽也。分井廬以生其財，輕賦斂以厚其用，錫之富也。諸侯用命盜賊屏息，則民以康，徭役不興游政有時，則民以寧。修身以先之，學校以教之，則能攸好德。明德於良心未喪之前，愼罰於惡幾未甚之際，則可考終命。反是則用極於民矣。然民之一身，天所以與之者素有分，而秉彝好德之心又上下之所同。然是民欲受天之福，則惟好德之

一節耳。能好德則四福亦莫不隨之，而六極自遠矣。雖其分有厚薄之不同，而知富貴之在天能殀壽而不貳，是皆好德者爲能，而所以承四福者也。故《洪範》之書言錫之福，惟曰有猷爲能守好德者也。此福雖主於祿而言，然亦可見上之導下，下之敬天，惟在於好德而已。上之人能使下好德，則可遂其錫福之公，下之人能攸好德，則可享天所賦之分。上之人好德則能建其有極，下民好德則能錫汝保極矣。故《洪範》惟言錫福而不言錫極，蓋入此則出彼，而善固人之所本有也。【略】

歲統十二月，月統三十日。故觀五紀而法之者，王自省如歲，卿士省如月，師尹省如日。蓋師尹統於卿士，卿士統於王，其事任大小可見，故各以其位之大小，以盡其職分之所當然。儻上不逼下，下不僭上，則上和下順，而有百穀用成以下之善應。無易者，不僭不逼之意也。或僭逼橫生，所謂既易而有用不成以下，不善之應。星宿雜陳於天，亦猶庶民之處於下也。師尹以上治人者也，庶民治於人者也。其所好不同者蓋無窮，而治之者則以常道而已。苟徇民之欲，則枉常道而亂矣，故日月之從星則以風雨也。然兩日月字不同，上日月統於歲者也，下日月麗乎天者也。蓋上取法於歲月日，而下取法於星故也。五紀不言曆數言歲月日星，則曆數固在其中矣。

陳則通《辛丑亳社災》（《春秋提綱》卷一〇） 嗚呼，《春秋》之於宮室也，非僭禮不書，非志災不書，災之餘而再役也亦不書。御廩不無作也，大室不無修也，新宮不無再營也，攷之《春秋》無復興役之文，獨雉門兩觀災於定公二年之夏五而新作於二年之冬十，豈雉門兩觀則有再役，而御廩大室新宮魯人不復爲之乎。吁，不然。宜新不書，必不宜新也，而書之以見其侈。宜作不書，必不宜作也，而書之以見其僭。雉門，天子之應門。兩觀，天子之外朝。覩災不戒而又爲之，君子謂定公於是乎棄王度矣。書災則造者之罪，魯先君當之也。書新作則復者之罪，魯定公當之也。《春秋》之於宮室，豈徒志災而已。災御廩而嘗，非禮也，新宮而哭，非地也，夷伯廟震，有隱慝也，大室屋壞，志不敬也，西宮之災，暗室屋漏之地，不可不謹也，桓僖之災，三家擅魯之私，不可不禁也，此猶可也。至哀四年六月之亳社災，天之示變於魯豈小也哉。昔武王克殷，使諸侯皆置殷社以爲戒，亳社災則天奪之鑒，而魯亦隨之矣。《春秋》志災亦止於此矣。嗚呼，宣榭火則宣王中興之迹無復望於周，亳社災則殷人已覆之車將復見於魯。悲夫，《春秋》之於宮室也，豈徒志災而已矣。

又 嗚呼，自漢儒以《春秋》附《洪範》，而後世之言天也誣矣。一災則一事之應，一異則一徵之召，其言天人相與，若甚密而不謬者。何休之解《春秋》，又祖其說而波蔓之。嗚呼，天乎。若二三子之所見則小矣，不曰《春秋》書災異而不言其故乎。夫先事而至謂之異，隨時而應謂之災。《春秋》事應具存，未嘗條而分之目而析之若漢儒之所言者。日有食之不指其何物者，缺其所不聞也。孛入北斗必以有書者，志其不常見也。星隕如雨，已隕之後其象何爲。隕石於宋，方隕之初其物爲何。聖人未嘗不究其所以然而終不敢言其所以然，爲言之近於誣也。聖人之重言天如此，而況指某災某異而爲某事之應哉。隕霜殺菽舉重也，隕霜不殺草舉輕也，無冰燠甚也，雨木冰寒甚也，雨雹時或有之而大則爲妖也，震電雨雪天時之常而過則爲災也。其類如地震火災水旱之變，爲人君者盍引而自咎，曰君道廢歟，臣失節歟，宮闈之不正歟，民事多失和歟，何變異之荐臻耶。意者兵役繁興而不務職歟，宮室過盛而不知量歟，不然何以至此。《春秋》書災異而不言其故，正欲人君廣修德以應天也。雖然天文之異雖可憂，物象之妖深可畏。鸜鵒吳禽也，蜮南越之妖也，蜚亦魯國之所無也，有之則爲異。故《春秋》書之曰有巢，魯所有也。有不爲異，而多則爲異，故《春秋》書之曰多。螟螽蜂天下所多也，多不爲異，而災則爲異，故《春秋》但書之曰螟螽蜂。物反常爲妖，《春秋》謹之而又謹之者也。或曰，外災外異惟宋爲多，何邪。宋魯乃赴弔相通之國，其見於簡書最密，仲尼於宋，其聞之祖父也最詳。史記有可得而書者，《春秋》有可得而詳者。石隕鷁飛，蓋有不必告而告之者，故《春秋》書外災外異莫詳於宋。其他諸國至有廢興存亡不以告者矣，災異云乎哉。或又曰，三國五季之世，祥瑞之列於汗青者相望。二百四十二年之《春秋》專書災異，無一祥瑞之足言者，何故。《春秋》祥瑞不書，惟有年則書，今有年所以爲上瑞也。吁，桓宣之世兩書有年，《春秋》以爲瑞乎，以爲異乎，聖人以爲喜乎，以爲憂乎。蓋思之。

氣

李純甫《鳴道集說》卷一 橫渠曰，氣坱然太虛，升降飛揚，未嘗（少）

〔止〕息：《易》所謂絪縕，《莊子》所謂生物之以息相吹，野馬者歟。此虛實，動靜之機，陰陽，剛柔之始，浮而上者陽之清，降而下者陰之濁，其感遇聚散，爲風雨，爲霜雪，萬品之流形，山川之融結，糟粕煨燼，無非教也。

屏山曰：張子略取佛、老之語，力爲此說，正《首楞嚴》五十種魔第三十二，行陰未盡，見諸十方，十二衆生，畢殫其類。雖未通其各命由緒，見同生基，猶如野馬，熠燿清擾爲浮塵根究竟樞穴。張子誤認此言，以爲至理；而又摹彫佛答富樓那，大地山川生起之說。莊周矢溺瓦礫之說，而不甚明，可付一笑！

橫渠曰：氣之爲物，散入無形，適得吾體，聚爲有象，不失吾常。又曰，太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物，物不能不散而爲太虛，循是出入，皆是不得已而然也。聖人盡道其間兼體而不累者，存神其至矣。又曰，聚亦吾體，散亦吾體，知死而不亡者，可與言性矣。知虛空即氣，則有無隱顯，聚散出入，能推本所從來，深於易者也。

屏山曰，張子竊聞《首楞嚴》性覺眞空性空眞覺之言，而未見如來藏中妙眞如性，妄起計度，立圓常論，正墮三十三種顛倒，見魔是人，觀妙明心，偏十方界，湛然以爲究竟，神我從是則，計我偏十方，凝明不動，一切衆生，於我心中自生自死，則我心性，名之爲常。張子誤認此語，厚誣聖人，指爲易道。聖人之言曰，神無方，易無體，寧有我耶？吁！可憐也夫！

又卷二 橫渠曰，太虛者，氣之體。氣有陰陽，屈伸相感之無窮，故神之應也無窮；其散無數，故神之應也無數。雖無窮，其實湛然。雖無數，其實一而已矣。陰陽之氣，散則萬殊，人莫知其爲一也，合則混然，人莫見其殊也。形聚爲物，物潰反源，其遊魂爲變歟？所謂變者，對聚散存亡爲文。非如螢雀之化，指前後身說也。

屏山曰，此說非孔子之言，非佛氏之言也。張子憑私臆決，力爲此說，固亦勞矣！雖然，敢問張子：其湛然而一者，與無數無窮者，其一物乎？其二物乎？胡爲而散？胡爲而合？螢雀之化，有前後身，安知游魂之變，無前後身耶？既同生於太虛之氣、陰陽之神，何參差萬狀，苦樂之不齊，賢愚之絕異耶？誠如此言，飲食、男女之外，無復餘事。壽夭、貧富之別，出於自然。名教不足貴，道學不必傳，桀、紂、盜跖爲達人；堯、舜、孔子，徒自困耳。此姦雄之所以藉口，泯滅生靈之語，而張子又說而鼓之，吾不忍後世之愚民，將胥而爲鬼爲蜮爲血爲肉也。悲夫！試讀《首楞嚴經》，則此語冰銷瓦解矣。

又卷三 伊川曰，凡物之散，其氣遂盡，無復歸本原之理。天地如洪鑪，雖生物銷鑠亦盡，既散之氣，豈有復在？如海潮然，涸則無矣。

屏山曰，程氏自以爲窮盡物理，常有此語，海潮吾不知也。雖然莊子言通天下二氣耳，其分也，成也，其成也，毀也。佛言性水眞空，性空眞水。故百川注之而不滿，尾閭泄之而竭，此《易》之所謂一闔一闢之理。程子以人之生死以比天地，而不學道，愚矣！

又 伊川曰，太古之時，人與物同，出純氣爲人，繁氣爲物，人乃五行之秀氣，此是天地精明純粹所生。如柳上露一島，便有草木禽獸生焉，安知海外無氣化之人。又如衣服蟣虱，氣化後便以種生，此理甚明。

屏山曰，孔子雖言有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，亦不言其所以然也。今程子力爲此說，謂天地之氣所生，即西方梵天之語。又謂與草木之類同生，亦外道先尼之言也。雖然，自生民以來，未始有突然而自生，倏然而獨化者，何也？此言乃異於三聖人之教乎？孔子曰，天地絪縕，萬物化醇。莊子曰，天地與我並生，萬物與我爲一。佛曰，性覺眞空，性空眞覺。然則兩儀未判，有物混成，自有生天生地者，天地焉能生我哉？夫心化而空，空化而天地生，我與萬物同生，如念化而暝，暝化而境界，我與游魂同夢，忘念即無夢矣。彼無心者，其有生死於天地者乎？此聖人之所以絜天地者也。學者思之！

郝經《氣論》 道統天地萬物之理，氣統天地萬物之形，道入於氣則理入於形。氣也者，所以用道造形成變化而行鬼神者也。故天地萬物在於屈信消長之間，流峙融結之內，爲寒暑，爲晝夜，爲死生，爲覆載，爲闢爲壯褆，榮瘁爲晦明，剛柔精聚而爲物，游散而爲變，貫四時閱千歲振古而不弊焉者也。人稟是氣以生，而理無不具，混涵於性而斡旋於心，發揮於情而著見於事業。體於仁，用於義，撙節於禮，昭徹於智，充塞於誠。其力則爲勇，其才則爲斷。其油然莫之能雜則爲善，浩然莫之能禦則爲大。當於理則融然而喜，悖於義則勃然而怒。惻焉而內悲則爲哀，懽然而暢豫則爲樂。委曲於幾微之間，而圓轉於變通之際。覆冒於公普之地，而挺特於正大之域。其爲體也，則動容周旋而無不至。其爲聲也，則合比律呂而無不和。其爲容也，則

莊厲溫恭而無不正。其爲色也，則睟然見於面盎於背，故能與天地同流而貫萬物爲一。是氣也，自聖人而至於下愚，其稟之也一也。自赤子而至於耄期，其用之也一也。自生而至於死，自死而至於生，其本之也一也。然其所以爲聖，所以爲賢，所以爲君子，爲小人者，存養之功至與不至也。安然而運化，不待存養而莫或傷之者，聖也。養而存之而莫使傷之，則賢也。暴而傷之至於消沮悖逆，則下愚而小人也。存養之道積於義理，止於分位。出處以時，動容以中。齊莊中正而有立，寬裕溫柔而有容，發強剛毅而有執。振於毉散之中，收於流蕩之際。重警省以作志氣，去虛驕以除客氣，斷嗜慾以安血氣，暢冲和以宣滯氣，致恬淡以充道氣。去絕人欲之私，一以天理之公，則雖小人而可以爲君子，雖下愚而可以爲聖。自局脊索盡之中，可以至於剛大矣。嗚呼，天之賦予者甚大，而人往往自爲小之。氣所以載道，而人往往自爲壞之。天地兩間無有限量，則孰不當高視闊步而浩然莫之違也。或者乃至於無所容，俯仰慚怍，手足莫措，皇恐戰汗。雖或爲鷇張誕妄，猖狂恣肆，其中則枵然而莫之有，一旦臨小利害，則屈喪俱盡，皆人也，而獨若是，獨不知其所自耶。

俞琰《周易集說》卷一四　雲行雨施，品物流形。

紫陽朱子曰，此釋乾之亨也。愚謂乾之亨乃陽氣亨通，而物皆暢達之時。是時天油然作雲，沛然下雨，凡昔之凝滯者皆至此而流動，昔之潛伏者皆至此而形見。故曰，雲行雨施，品物流形。施，去聲，始豉反。前言萬物此言品物，萬與品同歟異歟。曰，元爲稟氣之始未可區別，故總謂之萬，亨則流動形見而洪纖高下各有區別，故特謂之品。或謂孔子贊乾四德獨不言亨，何也。誠齋楊氏曰，言元、言利、言貞而不言亨，非不言亨也。雲行雨施品物流形即亨也。節齋蔡氏曰，雲行雨施，亨之見乎氣也，品物流形，亨之見乎形也。

陳櫟《定宇集》卷七　問，虛谷云，西山《夜氣箴》亦是偏見。本是戒衽席之欲，參之《孟子》本旨則全失之。且氣晝氣夜氣者，以爲且晝梏亡太甚，則雖有夜氣亦不足存。人須於旦晝應酬之際，省察克治，爲善而不爲惡，然後暮夜休息又加存養，而其氣愈全，又足以爲平旦清明之助。乃若小人終日爲非，而望其於暮夜收拾悔艾，則本然之眞已流蕩忘返多矣。一榻偃卧，身心雖逸，其何以救之。故西山婦翁楊圭辨所作爲不然，有王敬岩瑜爲說以闢之，如何。

答曰，《孟子》正意，朱子盡之，西山豈不曉而過爲是《箴》哉。正爲沈酣富貴之人荒耽色慾，於色易縱，故特出己意發《孟子》意外之意，而於《孟子》本旨實互相備而無相妨也。楊、王、方三公之論，皆執《孟子》本意以非之，過矣。西山《大學衍義》中亦載此《箴》以獻理宗，但截去後數語自砭處。蓋以自玉者玉其君，芹其上明，謂於《孟子》本旨若相違而是相成。凡《孟子》本旨皆該括備盡，可謂盛水得住，無點滴滲漏，不須過疑。

唐元《贄見夢臣張侍御書》　夫天地至大也，一氣之所同貫也。故氣之所貫，可以透金石通山澤。一寸之草與千尺之木同其榮，一滴之溜與江海之大同其潤，蓋形有小大，而氣無小大，物有精粗，而理無精粗。莊生所謂齊物，物本不能齊，亦以其小大一氣之所鍾，一理之所命故云耳。且夫風雨之所會，晦冥蔽山谷，揮霍動天地，其勢力非不赫然大也。而一蜉蝣之微，則知雨之將至而紛翔，一鵲之細，則知風之將至而卑棲。故《易》曰，同聲相應，同氣相求。釋者則曰，聖人通天下之聲爲一聲，不見有異聲，故無一聲之不相應。通天下之氣爲一氣，不見有異氣，故無一氣之不相求。至矣哉，斯言也。吁，王公大人之居世，則甚超也。其量廓而無外，比天地於物無不容。其勢力奮迅，比風雨於物無不披拂而沾濡之。世之士一聞王公大人之門，則畏其大而不敢進，苟進矣，復畏其大而不敢盡其情，此亦無怪其然者。後世公卿大夫不下士久矣，見一丞簿倘作難於皂隸，況王公大人之門乎。

史伯璿《管窺外篇》卷上　《易·下繫》，天地絪縕萬物化醇，男女媾精萬物化生。

《太極圖說》，無極之眞二五之精，妙合而凝。乾道成男坤道成女，二氣交感化生萬物，萬物生生而變化無窮焉。《中庸》，天命之謂性。《章句》，天以陰陽五行化生萬物。

佛氏有輪廻生死之說。

小德川流大德敦化，此天地之所以爲大。蓋自天開於子地闢於丑，時方有天地而未有人物，至寅而天地之氣自相交感，化生萬物。凡歷一萬八百年之久，而所生之物種類始備，只是自無而有，所謂氣化者然也，夫子所謂絪縕化醇，周子所謂交感化生是已。既有種類，然後天地、嚮也生物之氣不復自

生，皆只從其所生之種類源源生出，以至於今，所謂形化者然也，夫子所謂媾精化生，周子所謂生生無窮是也，雖則形化，其實依舊。是天地生物之氣各從其種類中流行生出，非人物自相生也，朱子謂天以陰陽五行化生萬物，豈不信哉。惟其爲天地之氣，根源盛大，故其所生之物不勝其多，而未嘗雜亂乏絕爾，就其根源極其盛大者言，所謂大德之敦化，就其生多而不雜亂乏絕者言，所謂小德之川流也。以此觀之，則天地人物只是一氣之流通，人物生生化化皆是天地之能事，非人物之所自能也。其有靈有識，只是二氣既合，則能神能知如此，非有他也。佛氏原不知有生生化化之本如此盛大，人生人物生物各有有靈有識如此，遂以私意揣度，以爲此有無數魂息，就人物種類中借其胞胎托生成形，出此入彼無有窮也，故其數如此衆多爾，不然一度生一度死，死則盡矣，又以何而來再有一度生者邪，況古往今來不知生幾度死幾度，安得一度有一度魂息之衆多邪。如此則前生爲人，今生爲牛，後生爲魚，爲鳥，爲蟲豸，又或爲人。佛氏之詖淫邪遁無所不至，其惑世誣民亦甚矣。若果如其言，則人物之生與天地皆無相關，天地乃是空空區域無所事爲，但假人物爲棲息之所而已，豈理也哉。殊不知今日人生人物生物，萬古常然無一毫差謬者，爲其共一個大本原，故主宰得如此定爾。若人物雜然而生無所總統，則人亦不成人，物亦不成物，改頭換面不可辨認久矣。蓋天地之化往者過來者續，如大川之流所以不舍晝夜如此者，其爲源之極深極盛，故愈出而愈不盡耳，初不假其既往之氣爲方來之用也。佛氏但見其流而不知其有原，但見得萬殊者而不知其同出於一本，雖髣髴見得物物各具之意而不眞，卻全不知有萬物體統之妙是其總腦處，故自欺欺人無所不至如此耳，盍亦將動物植物相參而驗其實乎。夫動植同爲有生之類，皆稟天地之氣以爲質，特以動物有息則氣通於天，植物無息則根著於地爲有異耳。今乃謂植物爲天地所生，動物爲魂息所生，甚矣其無見也。譬之耳目爪髮皆吾身血氣所生，而耳鼻知痛癢爪髮可剪可削，不知痛癢，豈亦一爲自生，一爲吾身所生乎。動物植物之不容異，觀其理亦猶是耳。姑記臆說以俟知者。

橫渠曰，動物者本諸天，以呼吸爲聚散之漸，植物者本諸地，以陰陽升降爲聚散之漸。佛氏有輪迴死生之說。

動植本一理，而佛氏以動物爲輪迴死生，詖辭知其所蔽。佛氏惟心有所蔽，不知有造化本原，故其辭偏詖如此爾。其實動物植物各有種類，其所由來皆是天地開物之時二氣交感之所生。自此各從其類生生不息，而天地生物之氣實未嘗不行乎其間，今且以植物驗之。植物亦各以種類相傳，雖謂之物自生物可也。然從生至死歲一枯榮，生於春者必待春氣應而後生，春氣未應彼亦不能自生也，生於夏生於秋生於冬者莫不皆然，蓋以開物之始所稟之氣各有不同，故自是以來所生之氣感之，則應候而生爾。謂植物自相生，不有資於天地之氣可乎。動物之始終雖與陰陽升降之候不相應，然其一呼一吸，卽其所稟之氣各有不同而已。若其所生之物各有靈有識，由男女媾精陽氣合而成形，則自然有靈有識，非男女媾精之外又假其他魂息參入以爲之靈也。《大傳》所謂精氣爲物遊魂爲變，是故知鬼神之情狀，正謂此靈識皆天地生生化化之妙用，豈人物之所自能爲哉。蓋凡事之不由乎人者，皆天也。今夫愚夫愚婦一無所能，及其交感而有所生，則所生者內自五臟六腑，外自四肢百骸無不具備，而其材知器識又有百倍其父母者，亦有父母才智過人，其子反不及者，是豈人之所能爲哉，天也。人且如此，況於物乎。然則人物皆是天地所生，此理甚明。人物既皆是天地所生，則何假其他魂息參入以爲之靈乎。況自人類之外，羽毛鱗介之屬，蠕蟻蟲豸之類，不勝其多。既曰各自有魂息，輪迴生死，吾不知天未開地未闢之前，似此無數魂息從何而來，將來酉戌人物消閉之後，似此無數魂息又於何處托生邪。佛氏知其說之不通也，故有恒河沙數世界微塵數劫之說，此皆所謂遁辭，非實有此事也。噫，佛尙不知天地形體如何，日月星辰運行之躔次又如何，而妄爲須彌之說，以自欺欺世，見在六合內事猶且如此，況於過去未來與六合外事，人所不聞不見者，則亦何所不用其欺哉。其言皆不足信也明矣。愚亦未敢自信，姑記臆說以俟知道而就正焉。

又卷下 《天問集註》，地則氣之渣滓聚成形質者，但以其束於勁風旋轉之中，故得以兀然浮空，甚久而不墜耳。黃帝問於岐伯曰，地有憑乎。岐伯曰，大氣舉之。亦謂此也。

按邵子天地自相依附之言，至矣盡矣。朱子此答亦不過推廣邵子之說而言耳，本無可疑。所未曉者，氣運水動，地若無所根著，則不免有隨氣與水而動之患。況地之廣厚，雖曰以氣行乎其中，故得浮而不沉，然以極重之物無所根著，乃能久浮而不沉，於心終有所未達者，不知如何。

愚竊以意度之。地若有所根著，則其勢當在下，則當在天之南極，入地

三十六度處。何以知之？蓋天半在地上，半在地下。此特就地面言之爾。地有如此之廣博，則必有如此之深厚。今地之在水面者可見，在水下者不可見，是則地之深厚皆在下也。深厚既皆在下，則天之半在地下者，宜皆爲容水與地之所，不得如半在地上者之空虛矣。況水面之地，北高南下，而東南又有不滿之處。以此度之，則天之兩樞所以北高而南下者，正以地形勢亦北高而南下也。如此則南方水下之地當極深極厚，其下宜必有所根著之處矣。天體繞地左旋無停息時，地若有所根著，宜在南樞不動之處，非地之形質根著乎天也。天若果有非虛非實之體運乎地外，則南樞所在必當亦有非實非虛之體與地相貫通矣。如此則地之所以兀然浮虛久而不墜者，非惟大氣有以舉之，亦天體有以貫之也。譬如花中之實，其根蒂若不相連，則生意何由而相通哉。至於氣之運乎地外，水之束乎氣中者，自與此不相妨也。臆度之說如此，豈其然哉。姑志於此云爾。

按書傳引渾天之說曰，天之形狀似鳥卵，地居其中，天包地外，如卵之裹黃，圓如彈丸，故曰渾天，言其形體渾渾然也。其說以爲天半覆地上，半在地下，其天居地上，見者一百八十二度半強，地下亦然。北極出地上三十六度，南極入地下亦三十六度。以此觀之，是地正當天之中也。然地有如此之廣博，宜必有如此之深厚。今閻地面正當天之中耳，是地之深厚皆在下也。愚既已言於前矣。又按文公《天問註》曰，地則氣之渣滓聚而成質者，但以其東於勁風旋轉之中，故得以兀然浮空甚久而不墜耳。今自地上，何嘗見有所謂如勁風之氣哉。地下若亦如此，則水與地何所承載而自立邪。意者自地以上皆爲化生人物之區域，若卽有如勁風之氣行乎其間，則化育何以寧息而得遂哉。如此則至勁至剛之氣，宜在去地幾萬幾萬里之上，近天象所麗之處而後運也。以在上者推之，則四方與在下者宜亦皆然。如此，則地與水之在下者，當極厚，在四方者，當極廣極博，必充滿逼塞於大氣旋轉之中而後可。是故地與水之外，卽是勁氣之所旋轉，勁氣之中，卽是地與水之所充塞。氣之與水與地，相去無毫髮間。然則地下閻形終極之處，與天體相接，非愚所能及也。姑志所疑，以俟知道者而請問焉爾。

以前所論觀之，則在內者上虛而下實，皆是寧靜之區，在外者東升而西沒，方是剛勁之氣，內外相依附，動靜相表裏，而天地之體段可識矣。愚嘗於清夜之間仰瞻星象之森羅，可以想見崑崙磅礴四方高廣之度矣。雖曰天大地小，然形氣固當各有分量。若形自有限氣獨無涯，則氣與形遼絕已甚，毋乃陰陽不相稱乎。以愚度之，氣是運動發散之物，若無以範圍之於外，則空虛無極。非惟無極，則在外周遍之勢難，亦恐外散，則在內剛勁之力減，故必有範圍者。然後至剛至勁之氣外薄乎範圍之體而不得出，則內依乎寧靜之區而不停運，而相依相附自有不容不然者矣。

又按《易》離之《彖傳》曰，日月星辰麗乎天，百穀草木麗乎土。聖人以日月星辰對百穀草木而言，以天對土而言。以此觀之，則土之體不可但以百穀草木當之明矣。以百穀草木不可爲土之體推之，則天之體與日月星辰之體二歟，一歟。愚亦不得而知之也，姑志於此，以俟知天道者而請問焉。【略】

《禮記·鄉飲酒義篇》曰，烹狗於東方，祖陽氣之發於東方也。洗之在阼，其水在洗東，祖天地之左海也。陳澔《集說》引方氏曰，海有四止。言東者，取夫水之所歸也。水位居坎，而其流歸東者，由其生於天一行於地中故也。天傾西北而不足，故水之源自此而生。地缺則其形下矣。而言善下者水之性也，故其理如此。然則水位俱北，本天位也。其流歸東者，因地勢也。南與北合，水位居北而流不歸南者，蓋東方之德木，木則水之所生，南方之德火，火則水之所勝，生之爲利，勝之爲害，而善利者水之德也，故趨其所生焉。

愚竊謂海有四止，言東者卽人所共見者言之也，亦猶天包地外，則地之上下四旁皆天也，而人但言上天下地者，亦卽人所共見者言之耳。今止言東者取夫水之所歸也云云，竊恐未然。蓋地之形中高而四旁下，水性就下。中國之地其勢西北高而東南下，故江河淮濟之水皆東趨於海焉。東既如此，則南西北三方其絕遠人所不到之處，烏知其水不亦歸乎三方之海乎。朱子嘗謂崑崙地之中，蓋崑崙至高而在中國之西。中國在崑崙之東，故地勢漸東漸下，而中國之水皆東歸於海耳。推此則崑崙以西之地，亦必漸西漸下，而其水亦歸乎西海矣。南與北莫不皆然，識者可以意會。今觀禹貢弱水既西，與黑水入於南海之文，則天下之水不專歸東可知。至於水位居坎水位居北，此可以論海中之水，而不可以論地上之水。蓋海中之水載地者也，地上之水地所載者也。載地之水其外際天，與元氣相應，故海潮之長必自北而南。其說見前，非江中浦中潮。此以水位居坎居北言之可也。地所載之水因乎地勢，隨方歸海，卽方氏謂之流東歸海是已。此與居坎居北之水位有何相干，而以此爲說乎。天傾地缺之言，顯見附會。天傾西北，不知凡水源所在皆可指爲天

一之所在水位之所在乎。東木南火，水趨所生不趨所勝之言，尤不可曉。然黑水入於南海而不趨所生，何邪？殊不思海潮之長必自北闕南正闕此何說乎闕又按天闕《朱子集註》天問嘗闕其亦無稽之言闕，其得失又可得言歟。天傾西北，是本蓋天之誤。地不滿東南，正因崑崙是地之中，而偏在西方故爾。蓋天謂斗極居中，其意正以斗極當居中而偏倚於地，故謂之傾。西北言北併言西者，蓋以日月星辰之運皆沒於西故爾。殊不思天有南北二極，非北極傾北，乃北極去地三十六度爾。以渾天圖說正之，其誤甚易見。朱子謂洛陽天之中，崑崙地之中，上下相對，則崑崙須在洛陽可也。今崑崙不在洛陽在西極，意者崑崙四面之地廣狹宜皆相當。今地中既淪於西，則東南自宜有不滿之處，無足怪者。不知識者以爲何如？

又 白本，冲漠無朕，萬象森列，渾然至理，無乎不在，是曰太極。註本，至理渾然，冲漠無朕，造化樞紐，品彙根柢，是曰太極。

按，太極有萬物統體一太極，物物各具一太極之二義，攷之周子《太極圖》及《說》可見也。白本前二句卽萬物統體一太極之義。圖中之旨，與說中無極而太極之言，皆是也。後二句卽物物各具一太極之義。圖中說中陰陽五行男女萬物各一其極者是也。註本前二句卽說中太極本無極一句之義，後二句卽朱子註中所以解無極而太極之旨者，似乎四句但只說得萬物統體一太極之意，而於物物各具一太極之理有所未盡。以此觀之，白本、註本之優劣似亦易見。不知識者以爲何如？

白本有太和無元氣，註本有元氣無太和。二本互見，不知當以何者爲定？

道

趙秉文《滏水集》卷一《太學・原教》 夫道何謂者也，總妙體而爲言者也。教者何，所以示道也。傳道之謂教，教有方內，有方外。道不可以內外言之也，言內外者，人情之私也。聖人有以明夫道之體，窮理盡性，語夫形而上者也。聖人有以明夫道之用，開物成務，語夫形而下者也。是故語夫道也，無彼無此，無小無大，備萬物通百氏。聖人不私道，道私聖人乎哉。語夫教也，有正有偏，有大有小，開百聖通萬世。聖人不外乎大中，大中外聖人乎哉。吾聖人之所獨也，仁者人此者也，義者宜此者也，禮者體此者也，智者知此者也，信者誠此者也。天下之通道五，此之謂也。五常之目何謂也，是非孔子之言也。孟子言四端而不及信，雖兼言五者之實主仁、義而言之，於時未有五常之目也。漢儒以天下之通道莫大於五者，天下從而是之。揚子曰，事繫諸道、德、仁、義、禮，闢老氏而言也。韓子以仁、義爲定名，道德爲虛位，闢佛、老而言也。言各有當而已矣。然自韓子言仁、義而不及道德，王氏所以有道德性命之說也。然學韓而不至不失爲儒者，學王而不至，其弊必至於佛、老，流而爲申韓。何則，道德性命之說，固聖人罕言之也。求其說而不得，失之緩而不切，則督責之術行矣。此老、莊之後所以爲申、韓也與。過於仁，佛、老之教也，過於義，申、韓之術也，仁義合而爲孔子。孟子法先王，荀卿法後王，荀、孟合而爲孔子。

李純甫《鳴道集說》卷一 濂溪曰：動而正曰道，用而和曰德，匪仁匪義，匪禮匪智，匪信悉邪也。

屏山曰：此韓愈氏之遺說耳。道無動靜，不動其無道虖虖，古乎字。德無用舍，不用其無德乎。孔子謂：『仁者見之謂之仁，則非仁也。智者見之謂之智，則非智也。』聖人之所見，豈邪見歟？

濂溪曰：聖人之道，仁義中正而已矣。

屏山曰：志於道，據於德，依於仁。和順於道德，而理於義，皆孔子之言，與老子之言將無同乎？善夫！莊子之言也，和理出其性。理，道也。和，德也。德，仁也。道，義也。然則搥提仁義者搥提仁義，出揚子《法言》，捨棄仁義也。其揚子乎？離道德仁義者，其韓子乎？自以爲大中至正，恐未免爲曲士也夫！

又 橫渠曰：大和所謂道，中極沉浮升降動靜相感之性。其來也幾微易簡，其究也廣大堅固。起知於《易》者乾，効法於簡者坤。散殊而可象爲氣，清通而不可象爲神，不如野馬絪縕不足謂之大和。語道者知此，謂之見道。學《易》者見此，謂之見《易》。不如是，雖周公才美，其智不足稱也。

屏山曰：吾嘗學《易》矣，保合大和，各正其性命也，屈伸往來者，陰陽之相盪也，易簡者，乾、坤之德也，形而上下者，道器之謂也，天地絪縕者，萬物之化也。聖人之意，各有所謂。張子襍取其說，而談天地未生之初，謂眞見

《易》之道，而竊比周公，躁矣！

又　橫渠曰：彼釋氏之語，雖似是，本與吾儒二本。道一而已，此是則彼非，彼是則此非，固不可同日而語。其言流遁失守，窮大則淫，推行則詖，一卷之中，數數有之。

屏山曰：道本無一，而有二乎？道本無是，而有非乎？如來不說墮文字法，四十九年初無一字，維摩不離文字，而說解脫不二法門，終於默然。張子欲以口舌滓汚太虛，多見其不知量也。未讀《南華》第二篇耳！吾夫子『予欲無言』之旨，想亦未曾夢見也！

又卷二　明道曰：老子失道而後德等語，自不識道，已不成言語。

屏山曰：孔子謂一陰一陽之謂道，而繼之者善也，豈非道降而爲德乎？仁者見之謂之仁，豈亦不成言語哉！況志於道，據於德，依於仁，自有次序。程子之言，何其峻也！

又　明道曰：人活物也，又安得爲槁木死灰，除是死也。既活須有個動作思慮，非禮而勿視聽言動耳。又幾時要如槁木死灰，又如絕四後，畢竟如何？又幾時須如槁木死灰，大小直捷也。

屏山曰：顏子之克己也，先黜聰明，墮肢體，徑造坐忘之妙，然後視聽言動，無非禮也，又進一堦矣。雖然孔子止稱其庶乎者，以其未能絕四，如孔子之絕四，始於無意，豈止心如死灰乎？終於無我，豈止形如槁木乎？顏子疑其畢竟如何，恐亦未可以直捷論聖人也。

明道曰：今語道，須要形如槁木，心如死灰，所貴乎知周萬物而不遺，幾時要如死灰？動容周旋而中禮，幾時要如槁木？論心術無如孟子，孟子謂必有事焉，今既如死灰槁木，卻於何處有事？

屏山曰：心如死灰矣，故知周萬物而不遺；形如槁木矣，故動容周旋而中體。此孔子之所以鑄顏淵者也。孟子亦謂生於其心，害於其事，蓋教人事上無心耳。豈欲人心上有事乎？

又卷三　明道曰：一陰一陽之謂道，自然之道也。

屏山曰：一陰一陽，卽列禦寇之所謂非陰非陽，能陰能陽者也。王弼輩謂之無陰無陽已疏矣。此何物耶？見於外者善，成於內者性，仁者誤認以爲仁，知者誤認以爲知，百姓日用之，而不知其所以然？卽圓覺之珠能現五色；衆生終日圓覺，而未嘗圓覺者。程子亦誤以爲自然，知吾夫子之道者誠鮮矣！

又　伊川曰：道不可須臾離也。毀人倫，去四大，其分於道也遠矣！彼釋氏之學，於敬以直內則有之，義以方外則未之有也。故滯固者入於枯槁，疏通者死於放肆。此佛之教，所以爲陰。吾道則不然，率性而已。斯理也，聖人於《易》備言之。

屏山曰：率性之謂道，修道之謂教。故聖人之教不同，同修其道，以復於其性耳。古之博大之眞人，澹然獨與神明俱，與聖人洗心退藏於密，而吉凶與民同患者，固不同也。況瞿曇氏夢幻其身，塵垢其心，倜然高舉於天人之表，獨示天下後世，以妙湛元明，眞妙自性，與中國聖人之言，不必全同。學其道而未至，或墮於寂滅之坑，或流於聲色之境者，亦或有之。止如賢者過之，不肖者不及，非其師之道本然也。吾道率性而已，談何容易。白刃可蹈也，中庸不可能也，未知喜、怒、哀、樂未發謂之中者，多見其爲小人無忌憚耳。豈中庸哉！

又卷五　晦菴曰：大抵目前所見，只是儱侗底，得個大本達道底影像，便執認以爲是了。自覺殊無立腳下工夫處，蓋只見得個直截根源，傾湫倒海，如在洪濤之中，不容少頃停泊，一向如是！故應事接物處，但覺猛利，勇敢增倍於前，而今而後，乃知浩浩大化之中，一家自一個安身立命處。所以立大本行達道之樞要，所謂體用一源，顯微無間者，乃在於此。

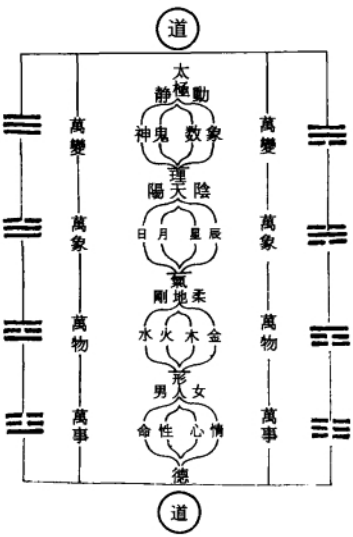
屏山曰：朱子之於性學，蓋嘗深體之矣。惜乎未聽佛書之多，而見禪者之少也！方其一向如是，知理而不知有事，知正而不知有偏，知有文殊而不知有普賢也。及其一家，知事而不知有理，知偏而不知有正，知有普賢而不知有文殊也。至於體用一源，顯微無間，始知有理有事，有正有偏，有文殊有普賢而已。顧豈知理事無礙，正偏回互，文殊、普賢爲一法身哉。至於周遍含融，兼中到位與善財入法界品，海印三昧，帝網相羅，未嘗夢見。所以未免科分三段，話作兩橛，暗中摸索，止出於情識卜度耳。謂道在於此，談何容易哉！自謂浩浩大化之中，安身立命，不覺識浪湛然之頃已滔天矣。如急流水，苦不自知耳。學者當審思而明辨，各自體之，或信予言之不妄云。

晦菴曰：大抵天下事物之理，無無對者，惟道無對。以形而上下論之，未嘗無對也。或以左右，或以上下，或以前後，或以多寡，或以類而對，或以反而對，反覆推之，天地之間，眞無一物兀然無對而孤立者，此程子所以中夜

以思，不覺手舞而足蹈也。

屏山曰：惜乎朱子之才，未讀佛書也。入《楞伽經》一百八句皆對待法，豈止上下、前後、左右、多寡哉？此眞生死心也。程子未能洗去此心，謂有生則有死，任之以自寬耳！豈道也哉？蓋榮啓期之徒爾。或謂法界中，無孤單法。豈程子意歟？是又不然，程子安知有十玄門哉？一入一切，一切入一，亦會歸於一耳。程子求之於二，止謂世間法而已。

郝經《一貫圖說》 道本於一，行於二，復於一。靜者一之體也，動者一之用也。動所以行夫靜，二所以終夫一也。一動一靜，道有太極而理之體具矣。極信而長，神則生矣。極屈而消，鬼則生矣。一二生三，數則生矣。奇耦具兩，象則生矣。神鬼數象是生萬變，理之用具矣。一動生陽，一靜生陰。一陰一陽，太極有天而氣之體具矣。陽精焞麗，日則生矣。陰魄分曜，月則生矣。陽暉昭布，星則生矣。陰體潛構，辰則生矣。日月星辰是生萬象，氣之用具矣。靜陰生柔，動陽生剛，一剛一柔，太極有地而形之體具矣。一剛化柔，水則生矣。一柔化剛，火則生矣。剛根於柔，木則生矣。柔蘊於剛，金則生矣。水、火、木、金是生萬物，形之用具矣。動靜有理，陰陽有氣，剛柔有形，五行、八卦合爲一《易》。乾道成男，坤道成女，一男一女，太極有人，德之體具矣。靜陰不易，命則生矣。動陽變易，性則生矣。剛宰不易，心則生矣。柔見變易，情則生矣。命性心情是生萬事，德之用具矣。道形而



上，推而下之。貫極而爲一理，貫天而爲一氣，貫地而爲一形，貫人而爲一德，而道之大體具。人形而下，推而上之。貫己之一德，貫地之一形，貫天之一氣，貫極之一理，而道之大用具。於是道貫天地人，理貫氣形德，人貫地天道，德貫形氣理，而上下一道。一理貫萬變，一氣貫萬象，一形貫萬物，一德貫萬事，而從橫一道。神貫鬼、數、象，日貫月、星、辰，水貫火、木、金，命貫性、心、情，而始終一道。動貫陽剛男，靜貫陰柔女，變貫象物事，事貫物象變，而反復一道。故孔子謂吾道一以貫之，其理蓋如是矣。然而道之功用委之太極，著之天地萬物而歸之人。人必一其德而後可復歸於道。故人得其道則謂之德，失其道則謂之不德。必立命、養性、存心、制情以一其德而致諸道。人得其道則天地萬物得其道，人失其道則天地萬物悖其道。故孔子又謂一日克己復禮，天下歸仁焉。以道觀人則道貫人，以人觀道則人貫道。人能貫道然後可以踐形，下學上達乘化入聖，盡在是矣。

又《道論》 道統夫形器，形器所以載夫道。卽是物而是道存，卽是事而是道在。近而易行，明而易見也。謂夫虛無惚恍而不可稽極者，非道也。謂夫艱深幽阻高遠而難行者，非道也。謂夫寂滅空濛而恣爲誕妄者，非道也。道不離乎萬物，不外乎天地，而總萃於人焉。天地至大，萬物至衆，而人至靈，非是則道無以見也。故動靜相根，道之幾也，陰陽相乘，道之氣也，剛柔相錯，道之形也，消長相尋，道之變也。其包綿長，貫上下，統中外，使天地萬物各受其成，守其則，而不可易者，則謂之太極。其迭生死，互往來，環始終，使天地萬物各全其理，新其氣，續其形，生生而不已者，則謂之造化。其湛靜方一而不可易，變動周流而不可測者，則謂之鬼神。其全太極之體，乘造化之幾，盡鬼神之情，而與道爲一者，則謂之聖人。故天地者，道之區宇也，萬物者，道之郵傳也，聖人者，道之主宰也。莫不出乎道，莫能離乎道，而人爲甚焉。故道之賦予則謂之命，其得之理則謂之性，其制宰之幾則謂之心，其發見酬酢則謂之情，其血氣之所嗜則謂之欲，其義理之所得則謂之德，全心之德則謂之仁，盡心之德則謂之忠，推心之德則謂之恕，實心之德則謂之誠，德之品節則謂之禮，德之中和則謂之樂。敬者持夫此者也，智者知夫此者也，勇者行夫此者也。修夫此者賢也，盡夫此者聖也，昧夫此者愚也。推而行之，則天地萬物各得其所。悖而怒之，則天地萬物各失其序。致而極之，則天地萬物各臻其極。奈之何人之心甚易放而其德甚易亡也，聖人有憂

之，懼夫不克負荷而道因之以壞也。於是觀其時而佐其極。生人之初，欽欽顒顒，醇而又醇也。天地自若也，萬物亦自若也，各載夫道而莫有失也，聖人弗言焉。見解出矣，聰悟開矣，於是宓犧氏始泄道之幾而畫夫卦，猶未見夫辭也。情欲生矣，血氣勝矣，流於偏而入於左也，於是陶唐氏始曰中，有虞氏曰道心曰人心。偏既勝矣，欲日張矣。桀侈紂肆，禍生人而毒天下也。於是湯曰建中，武曰皇極，伊尹陳一德，周公制禮樂。其革道之弊可謂至矣。厥後陵夷於幽厲，爭奪於五伯。德不足而力，禮不足而刑，先王之制於是大壞，人心放紛而道日敗也。於是仲尼氏出，作爲六經，建道之極，而俾與天地並。爲之男女、夫婦、父子、兄弟、君臣、朋友，而人之大倫正，爲之禮樂、刑政、文物、制度，而人之大法立，爲之士農、工賈、服食、居室，而人之生理存。根刮推致因仍損益各底其極，道之用盡而其體具矣。既而顏子以之言仁，曾子以之言恕，子思以之言中庸，孟軻以之言浩然之氣，皆所以羽翼夫道也。道所以生形器，人所以居形器，大聖大賢所以修形器也。道之所生，聖賢之所修，斯人居之而已矣。彼昏無知，棄而弗居，放心亡德，昏濁戕坯，血氣肆而道心亡矣，嗜慾張而天理滅矣。靜動相違，則道之幾乖矣，陰陽舛悖，則道之氣紊矣，剛柔失中，則道之形繆矣，不能運會則太極差，不能始終則造化熄，則道之原幾乎塞矣。天原於道，道原於天。萬物原於天地，人原於天地萬物。人不蹈道則天地萬物壞，天地萬物壞則道壞矣，道具於形器亦壞於形器，形器所以載道亦所以壞道也，則天地萬物之中安用夫人乎。曾鳥、獸、草、木之不若也，鳥、獸、草、木雖不能純具乎道，亦不能壞道，孰謂人而反壞道乎。於是高遠者欲遺形器而離人類，遂入於虛無，誕妄者欲滅形器而絕人類，遂入於空寂。遺者而卒莫能遺，滅者而卒莫能滅，所以爲異端，自以爲是而不知其非也。盍於吾形器之中求吾之所不壞乎。吾之所固有者，道之所不壞者也。一形器壞則有一形器，道固無恙也。存而居之，則道在於是。故道一壞而在聖人，再壞而在六經，道雖屢壞而固在也，天地萬物者，道之形器也，六經者，聖人之形器也。道爲天地萬物以載人，聖人著書以載道。故《易》即道之理也，《書》道之辭也，《詩》道之情也，《春秋》道之政也，《禮》、《樂》道之用也。至中而不過，至正而不偏，愚夫愚婦可以與知，可以能行。非有太高遠以惑世者，惟夫未有見夫此也，故以爲高遠以爲幽深以爲艱阻也。莊周雄辨過於高，荀卿著書求夫異，後世百家衆流力探遠蹈，欲出聖人之上，卒在聖人之下，曾不知至易者乾，至簡者坤。聖人所教六經所載者，多人事而罕天道。謂盡人之道則可以盡天地萬物之道，能盡天地萬物之道則三才之蘊一貫於我矣。嗟夫，天地萬物具在聖人之六經，日星而昭昭也，而由之者鮮。潰亂於嗜欲，撐裂於爭奪，誘瀆於富貴，浮靡於文章，沈溺於訓詁，破碎於決科，支離於穿鑿，蕩於高遠，惑於異端，窮於詐，昧於私，而塞於不行。悲夫，聖人之形器將遂壞也歟。

方回《劉高士伯淵道雲詩序》 道一而已矣。孔老並世而言道不同。《易·繫》曰，一陰一陽之謂道，道不離陰陽也。曰形而上者謂之道，形而下者謂之器，道不離器也。《中庸》曰，率性之謂道。以哀、樂、喜、怒言道不離性性不離情也。韓子曰，由是而之焉之謂道，指仁與義言，道不離乎博愛行宜之謂也。程子曰，天運而不已，水流而不息，物生而不窮，皆與道爲體，道不離物，物之外無道也。老氏之言異乎是，曰有物混成先天地生，吾不知其名，字之曰道。蓋謂未有天地之先已有此道。其曰道生一，則道者一之母乎，故一生二二生三三生萬物，古今注解俱不通。道之後始有一，吾疑之。其曰道法自然，則自然者道之師乎。故曰人法地地法天天法道，古今註解皆不通。道之上又有自然，吾疑之。大抵以無言道，以有言物，謂有生於無。無所以生有，此身之生本出於無，故以天地萬物爲土苴，而視此身如太空之雲。今老氏、釋氏之徒皆言雲遊者此也，而釋氏又與老氏不同。釋氏見夫此身之死悉歸於空，立爲無生之說，故亦以天地萬物爲土苴，而視此身如夢幻泡影露電。老氏有見於人物之生前，以無言道，故曰恍兮惚兮其中有物。釋氏有見於人物之死後，以空言道，故曰生滅滅已寂滅爲樂。老氏之說，戰國而後莊、列以來，儒者多從之而不察，揚子亦然。《太玄》先曰罔，而後生直蒙酋冥。又曰罔者有之舍，必謂有形生於無形，於有之前，缺崇讚美乎。無之爲寂，爲寥，爲高，爲深，爲不測，自爲一家之說。孔門源流不如是也，或謂孔子曰《易》有太極是生兩儀，周子曰無極而太極太極本無極，豈非先無後有歟，老子之旨何以異。曰，不然也。孔子言畫卦之法固有次第，周子所謂無極謂太極本無方所形狀，如太極生陰生陽生乾、坤六子五行，有則俱有生則俱生，與老氏謂先有道後有天地後有人物迥乎不同。渾淪剖判天開地闢，猶人之生胚胎於腹，四肢百骸五臟九竅爲形，心爲神，仁、義、禮、智之道在其中，初不相離。眉、眼、口、鼻孰爲先生孰爲後生，氣、情、心、性孰爲先無孰爲

後有。朱子曰，一物各具一太極，形而上形而下誰得析而二之。老氏生而本無之見，釋氏死而皆空之見，吾儒原始反終知死生精氣遊魂知鬼神之見，三說鼎立，體用一原顯微無間。道非精，氣非粗，一本而萬殊，萬殊而一本。理必有事，事必有理，無須臾而可相離。此則吾儒之見之學也。平潔劉君伯淵棄孔子而從老氏之所謂道，而以乍起倏滅之雲視天下之萬物與其身，龍虎山天師書道雲二大字媲之。今之世三教並行各師其師各學其學，希聖賢求神仙分律論禪不同久矣。愚亦姑誦其所聞以求教於當世之君子云爾。伯淵吾未識也，吾友張君仲實以諸公所題詩見示，書此以相琢磨云。

戴表元《尚書小傳序》 古之君子欲明道於天下者，不能使人無異，而嘗惡人之苟同。以爲異，則道可因人而明。苟同之情雖一時懽然無失，而初不能以相發。故以仲尼百世師，西家之鄰夫猶不知其賢，而鄉國之人至以爲不知禮。故舊交游門弟子之徒，雖達如原壤，賢如晏嬰，親且久如仲由陳元，猶或愕而疑之。及乎事久論定，則亘古今之遠，窮天地之廣，家傳其書而人習其道，此豈人情眉睫旦暮之所可期哉。徽士大夫嘗爲余言，朱文公無恙時，同里閈有雙溪王先生炎，字晦叔，亦以學行爲諸儒宗。兩家議論時相糾切。文公既沒，而諸生方脫黨禍，起而尊獎先說，非朱氏者皆廢格不用。王先生之書與其爲人，後生輩不及盡知以爲惜，余不暇論其何如也。己亥之夏，有王君傳自京口來，以《尚書小傳》五十八卷相示，蓋雙溪先生所著，而於君爲四世矣。曰，自吾先君子遭喪亂，遷徙不一，舊物皆不得存，而此書儼然獨完，竊自喜幸。余以餘隙稍取問習其發蒙之義，破的之辭，大抵訓詁家所未及。文公居閒多於諸經釐正不遺餘力，而獨《尚書》及《春秋》遜避，若有所待先生此書。藁脫於開禧末，而板行於嘉定初，於時文公易簀之日既久。假令尚在，必相與網繆。桑梓雅舊相樂，當有莫逆於言辭文字之間者。殊鄉晚出，各立名字，聚開門戶，遂生異同之論，豈復一一盡出其師意耶。且經師自漢以來，專門尚不相一，惟其不相一，而眞是出焉。而今人謂獨視單聽可以盡天下之耳目，無是理也。王先生又有《易上下經解》六卷，《易繫辭總說》若干卷，余次第將盡求而學之，大德三年四月日。

陸文圭《凝道堂記》 有物混成先天地生，吾不知其名，字之曰道。道猶路也。路者人之所共由。道即理也，理者人之所同得。二氣停分五行錯布，人得之而爲人，其端有四。益之以信而爲五常，其綱有三。附之以兄弟、朋友而爲五品，百骸九竅皆有妙用，萬善衆美必有要樞。孰主張是，道也，非耶。道之源遠矣。經子可攷者十有二人，泝文、武而上至堯、舜而止。沿仲尼而下，至孟軻而止。愈《原道》曰，堯以是傳之舜。是之一字果何所主，此非鑿空撰語，愈殆有所見耶。執中之旨略於《魯論》，詳於《禹謨》。愈學不至此，其見道分明，豹一斑耳。至謂軻死不得其傳，則非也。道散宇宙間，無古無今。有其人則聚，無其人亦未嘗息。荀、揚、王諸子，謂非知道不可，謂之知道不可。得其一遺其一，非不志道，德不至也。夫道者事物當然之理，德者行道而有得於心者也。而異端之說曰，雖有拱璧以先駟馬不如坐進此道，夫道在我者也。豈眞有一物，而待於人進已乎。又曰，失道而後有德。是道德爲二物，而先後之分，尤非也。異端起，正學墜。悠悠千四百年後，道出於春陵，再出於河南，幾於顏子不死，復出於建安，幾於仲尼復生。由其氣質清明，學術純正，窮探力踐，默契道體，而用工亦精密矣。道備於諸君子之身，吾聞而知之，反而求之吾身，則無有乎爾。豈降才爾殊哉，德性不尊無以進高明之域，問學不道無以造精微之閫。道自道人自人，血肉之軀與義理不相管攝，塊然物爾。嗟夫，道不遠人而人去道遠矣。【略】夫道者修己治人之術。上士聞道順而行之，中士聞道勉而行之，下士聞道則笑之。雖不笑不足以爲道，而勉強者亦未易多得。公於道有聞亦既勉強而行之矣，惟至聖達天德，此古聖賢潛心不息者也。本於率性成於謹獨，擇善以誠身而已。《中庸》之學，公服膺久矣。學固所以致道也，然學道則愛人。天下顒顒方賴於公，公豈山中人乎。《中庸》之二十七章既開修德凝道之端，終以明哲保身之義，語意前後不類。朱子釋曰，道之大小無所不體，故居上居下在治在亂無所不宜。嗚呼，此義精矣。

胡祇遹《論道》（《紫山大全集》卷二〇） 道者，理也，路也。天爲自然之理，在人爲日用之間當行之路。德者，得也，得於天之五常萬善也。

以《語》、《孟》六經說道會爲一處，比較老、莊之談道，見老、莊不親切明白細密，《語》、《孟》六經則致廣大而盡精微，極高明而道中庸。

道一也。曰王道，曰二帝三王之道，曰聖人之道，曰君子之道，所稱各不同，何也？曰能由是路用此理者，二帝三王聖人君子耳。背是理舍正路而妄行者，五霸小人也。聖人在上，則曰天下有道，又曰國有道。天位無聖明，則曰天下無道，國無道，人能弘道。無聖明則天理不明，達道廢塞矣。

聖人制字，便有理義。中心爲忠，如心爲恕。人之爲善，能自中心流出，不外鑠假借苟且自欺，是之謂忠。未能便如此，必推窮反求諸己，己欲立而立人，己欲達而達人。己所不欲，勿施於人，如《大學》所謂絜矩，以己方人，推而及之，是之謂恕。故曰忠爲一貫，恕爲萬殊。忠卽體，恕卽用。忠者天道，恕者所以行乎忠也。忠卽大本，恕卽達道。物物之生死壽夭各有數乎，曰，有，可逃乎，曰，不可，但知命者順受其正耳。大而天而地，細而一草一木昆蟲，皆有數，人日見之而不察耳。曆書七十二候，一草一木一昆蟲之死生，應期而不差毫釐，孰爲此者，天地。此卽天地之數也。四時之序，功成數盈則去，雖天地亦不能違其數也，間有愆陽伏陰則謂之邪氣奸正。然數也，一六爲水，二七爲火，三八爲木，四九爲金，五十爲土，此五行所受之數也。四千三百二十時，三百六十日，十二月，四時，而周天，此天地一歲所受之數也。邵氏曰，有萬歲之物，千歲之物，百歲之物，十歲之物，一歲一時一月一日之物，所稟之氣數豈能逃之哉。若氣數能逃，則學長生者得之，而顏子不夭矣。聖人所以不屑言數者，恐人爲惡而不爲善，一歸於數耳。曰，然則聖人曷曰仁者壽。曰，天地所賦之壽，惟仁能充滿而不戕。不仁者於天與之數，亦不能充足。他人遇顏子之氣稟，雖三十之壽亦不能至矣。此陳圖南謂穆伯長君不娶可得中壽，娶則戕伐天年也。果如其言。醫書言人，女子不過七七，男子不過八八，天癸竭地道不通，一節節而詳言之，此人生所受之常數而不可逃者。中間短長強弱不齊者，亦胎稟之不一，人爲之百殊以致然也，非常數也。至於人之天資爲善爲惡，亦氣稟之偏而不可移。故曰，惟上智與下愚不移。五行之氣，木仁、火禮、金義、水智、土信，得此氣之正，純粹清明而不偏者，聖人也，大賢也，偏駁乖戾則爲下愚，爲凶人。有教無類，可與爲惡，中人之氣稟也。得健順五行之氣而爲人，或仁或不仁，豈非氣數乎。堯、舜在上則民仁壽，桀、紂在上則民鄙夭，未有君仁民不仁，君不仁而民仁者。此天之氣數生大君，而上以風化下。天地豈欲立不仁者之爲君哉，亦氣數適然也。堯九年之水，湯七年之旱，豈人爲之所致也。然爲學知命者，當盡人道以立而俟天命耳。

天地有數，故萬物莫不有數，何謂之數？一歲四時二十四氣十二月七十二候，晝夜十二時百刻，豈不昭昭然，毫髮之不可差越。日月之蝕尤爲著明。五行之生成衰旺亦無僭忒，聖人見之明審之准推之詳度之定。故邵康節《觀物篇》曰，有一時一月一日一歲，十歲、百歲、千歲、萬歲、十萬歲、百萬歲之物，蓋其氣稟一定，短長之量不可增損於其間也。惟人也得天地之秀而最靈，聖人定之以仁義中正立人極焉。順受其正，得終天年保安天祿，能吉其凶，不桎梏巖牆。若壓溺戕伐而死，是又數之所不能拘也。邵康節每歲便作四段看，以天地觀物也。天有四時，故每物不出四節，蓋爲氣數所囿，不能逃生長收藏之數也。物無再盛，盛於春，盛於夏，盛於秋於冬，各有其時。人百年之物，舉盈數則百年皆不能滿，當以八十歲爲四段。弱冠春也，年四十以前夏也，至六十則秋，八十則冬，聖人故戒之色戒之鬬戒之得。蓋人之血氣，卽天地生長收藏，血氣之使然也必不能免，故不可不戒。

一氣之生消，巨而大家，細而一物，稟受已有定數。當其生也曰聚曰盛曰興，在人則爲才智賢明，爲貴爲富，爲子孫繁衍，百物百須，皆廣積豐厚。及其消也，曰散曰衰曰減爲愚不肖，爲賤爲貧乏，爲子孫削弱，百物百須皆從而夭折消耗。故明哲之人至於富貴高滿，則恐懼修省。蓋見其危溢之禍將至矣。故曰慶者在門，弔者在閭，一氣倚伏，必不可免。此自然之數，不可逃者也，然則胡爲而設教。曰，積善之家必有餘慶。又曰，大德必得其壽。無乃誣誕，姑務誘人欲使畏戒而不爲惡耳。聖人豈爲誣誕哉，人自不察耳。譬如一氣之水，置之熱風炎日之前易涸。置之陰靜固密之室，則難乾。一拳之火，灰養之則運燼，風飄薄則易消。人之盛衰亦猶是也。積善之家當富貴之在躬，省嗜欲薄滋味遠聲色務勤儉疎貨財抑驕矜，兢兢業業，一事一言常恐太過。是志也，是氣也，以修己養身之餘，型而爲家法，流而爲子孫。其進也不銳，故其退也不速，順受充滿稟受之定數。小人則反是，不能充滿所受之數而促之。秦二世周八百年，蓋可見矣。顏子何爲而夭夭者，氣數之定也，點水星火是也，雖聖人亦無如之何矣。無顏子之聖德，三十之年亦不得而至矣。盜跖之壽蓋己自促之矣，非元壽之數也。大而天地細而萬物，消息盈虛進退存亡，無一不同，但氣稟長短或異耳。所以然者，一氣之聚散分合也，故無斯須而或停，無斯須而不變。《易》，聖人觀物，得始終於盛衰，審吉凶於異同逆順，故圖爲闢基，貞爲元本，敗爲成首，成爲敗基。恩生於害，害生於恩，吉凶悔吝，互相倚伏。故聖人見此而能進退存亡不失其正，庸人見已然，哲人見將然，明理故也。理本易明，人自不察，日中則昃，月盈則虧，寒往則暑來，壯極而衰，豈難知哉。不知者，貪而不學也，所以知得而不知喪。古人料

事無一不中，以理而言也。所以見微而知著，以往而知來，因明以知晦，卽盛以知衰。太極不能不動，動極不能不靜，動生陽靜生陰，陽生木火陰生金水，理勢然也。故萬物萬事無不對待倚伏，故曰慶者在門弔者在閭。有無故之福，必有無故之禍。易成必易敗，進銳必退速，輕諾必寡信，面諛必背非。君子小人每每相反。至於萬物升沈用舍貴賤多寡，無一不然。

聖人觀物窮理，自源而委自榦而枝。反之則復至於源榦，故能自太極而至於庶物，自一而推至萬萬無窮，反之則復歸於一。統之有宗會之有原，通神明之德類萬物之情，本末、表裏、小大、精粗莫不畢備，是之謂神聖。觀聖賢傳道之言，可以見人品而觀變。堯、舜、禹之授受以中者，以聖授聖不在費辭，但於天性人心天理人倫之善，或少有過不及耳。孔顏之授受，以仁開明其性命之原也。子思之《中庸》，明性道以歸至誠。孟子之言仁義，見時君世與一時之大夫士不仁不義，漸失天性，滅天理，壞人倫，惡已甚矣。故諄諄然命之曰，萬物皆備於我矣，反身而誠樂莫大焉。又曰，堯、舜性之也，湯、武身之也，五霸假之也。觀孟子曉諭齊宣梁惠之言，旣詳且明，二君終莫之悟。當時未去三代之世遠，未經暴秦之不仁，人心已如是矣。又數千年而下，欲以性命之學王霸之異而與之言，誰其聽之哉。

道之體用包括天地，細而一草一木，蚊睫微塵，自一身言之，上下前後左右，無非氣也。理將其氣，聖人得氣理之全，內則修身外則應物，尊則朝廷卑則瞽者齊衰者，皆盡其道。故顏子喟然嘆曰，仰之彌高鑽之彌堅，瞻之在前忽焉在後。又曰，如有所立卓爾，雖欲從之末由也已，良以此也。

許謙《讀四書叢說》卷一　凡言道有二意。天理氣化運行不息者謂之道，人由義理而行亦謂之道。聖人贊《易》多言天之道，餘經中所言皆是言人所行之道也。此《大學》之道又非二者之謂，卻是言《大學》中教人修爲之方爾，如君子深造之以道之道。

陳櫟《定宇集》卷七　問，虛谷云，道之大原出於天，此董子語，疑尚有病。是太極也，未有天先有道。旣有天，道在天中。及有地，道在地中。至於有人有物，則道亦不離人物之中。故曰一物各具一太極。邵子曰，太極已見氣也，亦有病。則太極有迹矣。謂道之大原出於天，則是先有天而後有道矣。原，本也。宜曰道者天之原。而天之形象氣數萬物，道之末也，器也。彬謂道猶路也。當初命此字，是從道上起意。人所通行方謂之路。道之大綱，是日用間人倫事物所當行之理，衆人所共由者。須是就日用人事上說，方見得人所通行之意親切。若就此推原來歷，不是人事上刻地有個道理如此，其根原皆自天來，故曰道之大原出於天。此語似無可疵，如何？

答曰，道之大原出於天，此語自穩當，包涵無盡道理，無可瑕疵也，文公嘗引以解《中庸》首三句。觀子思自源頭說下來，率性之謂道，原於天命之謂性，豈不是道之大原出於天，不必引太極生兩儀爲證。道出於天，是下一截說話，天出於道，又是推上去上一截說話，兩不相妨。邵子此句可略。已見氣固非，未見氣亦不好。

又卷一三　問，經史所載皆時務也。讀虞書則知堯、舜之務，讀夏、商、周之書則知禹、湯、文、武、周公之務，讀史亦然。至於史，則時與務靡然俱下，何歟？無乃知爲務以救時，而不知稽經以爲務歟。欽惟皇上神聖冠倫嗣大歷服，祗若祖訓以科舉取士，豈徒務以經術變前代設科之陋而已，蓋務得眞儒而用，使風移俗易臻至治也。混一以來垂四十年，草創因循至於今日，官冗、吏污、民嗇、俗敝有矣。欲致隆平當去太甚，然則官冗不可不汰也，當如漢光武吏職減損十置其一歟。吏污不可不懲也，當如隋文帝使人遺以錢帛受者加罪歟。民嗇而爭訐相尙，當如趙廣漢者鉤距求情痛繩以法歟。俗敝而奢侈無節，但令如賈誼者太息於庶人帝服倡優后飾歟。自古一法立一弊生，弊生則又爲之法。於是法如牛毛，弊如蠭午。時與務靡然俱下，由此故也。然則使人何以無倖爵之心而不壅銓曹，何以使吏消黷貨之念而不干邦憲，何以使民知遜悌，何以使俗知禮節。古之治天下者，經具焉而何務爲之本。知經之要明務之本逢今之時，平天下猶運之掌上耳。魏徵論五帝三王不易民而化，封德彝非之曰，魏徵書生豈識時務，彼不知敎化乃時務也。魏徵言焉，太宗納焉，是以有貞觀之治。嘗聞取法於上僅得其中。使皇元之治止如貞觀而不進於唐虞三代之隆，果有眞儒出焉，將其心愧恥矣。諸君欽聽明詔以來，念此至熟也。其稽經以對，副聖天子側席眞儒之意。

對，恭惟皇上聰明天生，緝熙聖學，行聖祖神宗欲行未行之事，肇新科舉，一是以經學訓多士。執事先生欽若明詔，發策鄉闈，析經與史時與務，而以官吏民俗四事貫穿經史，責眞儒之用焉。大哉問也。愚竊謂經所以載道，而道非有體無用之道也。道之體必達於事之用，史所以載事，而事非有用無體之事也，事之用必當本於道之體。惟道能制乎時，而今可返之古，徒事則

制於時，惟見古寖隆於今。清官冗濫，吏污化民，醫移俗敝，皆事也，即所謂時務也。惟以道之實行之，則事無非實事。有唐虞三代之得而無由漢迄隋之失矣。讀虞、夏、商、周之書，則知堯、舜、禹、湯、文、武之道。知堯、舜、禹、湯、文、武之道，則知堯、舜、禹、湯、文、武之務。由今考之，唐虞官百夏商倍周三百六十允釐董正，皆責以實也。官爵由冗。九德及於簡廉，三風列夫殉貨，論遷戒其貝玉，皆訓以實也。吏爵由污。鼂訟雖胤子猶非之，頑鼂不友之凶必罪焉，皆警以實也。民何患其鼂。禹之克儉，文之卑服，商俗之服，美矜夸至於風移，皆化以實也。俗何患其敝。唐虞三代，聖人皆以道之實，時務之中教化興焉。有體有用，稽之經者然也，茲其爲帝王之時乎。自漢以下具見於史，所載時務而已矣。事多不本於道，是天下有無體之用也，徒知爲務以救時，而時卒不可救。漢光武併省州縣，減損吏員，無可議者。隋文患吏之污，使人遺以金帛而陷之罪，自爲欺而責人以廉，豈爲君之道。趙廣漢爲鉥箭事鉤距發姦擿伏一時若可快，終非循吏所爲。漢文帝恭儉朴素爲天下先，而庶人帝服倡優后飾，尚有如賈生所云。執事枚舉四事，謂官冗不可不汰，吏污不可不懲，民鼂當去其訐，俗敝當戢其奢，是皆以事言之，而未及道之本也。一法立一弊生，一弊生而一法又立，豈非徒知時務而不知教化者爲之乎。時務事也，教化道也，不徒時務之末必本之以教化之道，於平天下乎何有。土廣則民稠，民稠則事夥，事夥則官不得不冗，僥倖者爭奔競焉，愈冗矣。豈不可擇其可汰者而汰之，而嚴銓選之法歟。然此猶事也，必欲革其倖爵之心，非得教化之道則不可。徒知吏之道當重祿以養其廉，而制官刑以警其貪，或糾之者自犯之，是漢人所謂姦法與盜法也。必痛革此，則污吏庶可懲。然此猶事也，必欲化其黷貨之心，非得教化之道則不可。珥筆當禁，譖訐當懲，今禁權豪亦嚴矣。然或上下相蒙，而鼂訐未可變，毋乃徒爲其事而未修教化之道，以生其遜悌之心歟。服色之僭當限，奢靡之習當更，如銷金珠翠皆禁矣，猶視爲具文，而僭奢未遽變，毋乃徒爲其事而未崇教化之道，以使其自知有禮節之心歟。事必本於道，道必本於心，惟在於正心以正人心而已。今國家溥海內外悉主悉臣，唐虞以來之天下未是有也。得其道以平天下，眞猶運之掌耳。治天下具於經，而何經爲之要，其《大學》一書乎。經言平天下務具焉，而何務爲之本，其絜矩乎。朱子之論絜矩有云，所操者約而所及者廣，此平天下之要道也。絜矩之大者，務在與民同好惡而不專其利

耳。與人同好惡者，用人之事也，不專其利者，用財之事也。今輔相大臣，皆皐夔周召其人，叅錯天下，爲邦伯皆龔黃召杜，其人民之所好好之，民之所惡惡之，用人允合平天下章之旨矣。生財之道，前世未及，藏富於民，而不徒藏富於國，得無尚有可思者乎。絜矩者，平天下之要道，正心者，又絜矩之要道。透格物致知之夢覺關而理無不明，透誠意正心之善惡關而心無不正，心之正卽心之可以爲矩者也。正一心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正萬民，正萬民以正四方，正四方而天下平矣。官之冗吏之污民之鼂俗之敝，一不變之易易耳。魏徵以行仁義勸唐太宗，而以當今爲鬼爲蜮者，非封德彝是矣。使徵能以《大學》平天下之要道進其君，則貞觀之治豈止如今之所觀而已。不屑爲貞觀，而躋世於唐、虞、夏、商、周，愚不無望於今之致君者。謹對。

又《大學之道全章》

《大學》全章之經，詳分之其節有七，略分之其節有二。前列三者之綱，本末終始之說所以結之也。後列八者之目，本末厚薄之說又所以結之也。明明德者《大學》之體，新民者《大學》之用，止至善者明德新民之準。則自知止以至能得，所以言止至善之次第也。格物、致知、誠意、正心、修身者，明明德之條目。齊家、治國、平天下者，新民之條目。物格知至則知所止，誠意而下則得所止之序也，凡此皆先儒之所已言，亦學者之所通知，辭不待贅矣。愚嘗摘二本末之辭而味之。物有本末之云，以明德新民而分本末也。本亂末治之云，以身與家國天下而分本末也。以明德新民分本末，則明德爲本，而新民爲末矣。以身與家國天下分本末，則格物、致知、誠意、正心、修身者爲本，而齊家、治國、平天下爲末矣。本者體之謂，末者用之謂。由本而末，其體立而後用行之謂乎。於三者之綱而論其體，用必當極其所止以爲歸宿之地。於八者之目而論其體用，必當知其所始以爲從入之塗。何謂極其所止以爲歸宿之地，止於至善是也。何謂知其所始以爲從入之塗，格物、致知、誠意是也。明明德者明己之明德，新民之體也。新民者明民之明德，明明德之用也。然明明德新民皆當止於至善之地以爲歸宿之準則，然後有以盡天理之公而無一毫人欲之私。使明德新民而不止於至善，則所以修己治人者終苟道也。故必知其所止而漸進以求得其所止，則明德新民之體用始無遺憾矣。於三者之綱而論其體用必當極其所止以爲歸宿之地，此之謂也。格物、致知、誠意正心以修其身，明明德之事也，《大學》之

體所以立也。齊家、治國、平天下新民之事也，《大學》之用所以行也。身苟修矣，齊家以下舉而措之而已。然身則未易修也。修身之事有二關，致知爲修矣，齊家以下舉而措之而已。然身則未易修也。修身之事有二關，致知爲夢覺關，誠意爲善惡關。能格物以致知，則爲覺，否則夢。能誠意而意誠，則爲善，否則惡。透過此二關，則知至而知以明，意誠而行以達。由是而進進不止心，以是而正身以是而修，則體立矣。家以是而齊，國以是而治，天下以是而平，則用行矣，其孰禦焉。於八者之目而論其體用，必當知其所始以爲從入之塗，此之謂也。抑又嘗有味於明明德於天下者之辭，以爲篇首之言明明德與新民爲對，則《大學》之體用猶二。此言明明德於天下而新民在其中，則《大學》之體用非二矣。明明德於天下，其貫《大學》之體用而一之者歟。故《大學》一章之經，十章之傳之綱領也，篇首三言，八者條目之綱領也。要而言之，則明德一言又三言之綱領，而亦《大學》一書之綱領也。博學而詳說之，將以反說約也，讀《大學》者其思之。

盧集《會試策問》 昔者神禹盡力溝洫，制其畜洩導止之方，以備水旱之虞者，其功尚矣。然其因其利而利之者，代各有人。故鄭渠鑿而秦人富，蜀堋成而陸海興。漢唐循良之吏所以衣食其民者，莫不以行水爲務。今畿輔東南河間諸郡，地勢下，春夏雨霖輒成沮洳。關陝之交土多燥剛不宜於麥，至冀、河南北平衍廣袤，旱則千里赤地，水溢則無所歸，往往上貽宵旰之憂，至發明詔修庶政出粟與幣，分行賑貸，恩德甚厚。然思所以永相民業以稱旨意者，豈無其策乎。五行之材水居其一，善用之則灌溉之利，瘠土爲饒，不用之則泛溢墳淤，湛潰巘食。茲欲講究利病，可使畿輔諸郡歲無墊溺之患而樂耕桑之業。其疏通之術何先。使關陝河南北高亢不乾而下田不浸，其隄防決引之法何在。江淮之交陂塘之跡古有而今廢者，何道可復。願詳陳之以觀諸君子之學。

又《廷試策問》 洪惟太祖皇帝受天明命，肇興景祚，列聖繼作，四征不庭，鋒旗攸指，靡不率服。迨我世祖皇帝混一區宇，職方所載振古未有，於是建國紀元，立官府置郡縣，制禮樂定貢賦，帝德王功之盛，粲然如日星之行天，四時之成歲也。六七十年之間，講之益明，治之益習，天下晏然守其盈成者，又何以加之哉。朕纘承正緒，夙夜祗懼，承我聖祖神考之心，比歲再祼太室，仰而思之求盡其道而未能也。夫親親莫內於九族，今百世本支繁衍盛大，則既尊位重祿矣，尚有以勸之之道乎。尊賢莫先於百姓，今世臣大家勳業昭茂，則亦既富方穀矣，尚有以體之之道乎。多方內附之衆，因其俗而導之者亦既久矣，一而同之之道尚有可充者乎。生聚教養之民，因其生而厚之者亦既周矣，協而雍之之道尚有可致者乎。《書》曰：鑒於先王成憲其永無愆，朕之志也。子大夫咸以道藝來造於廷，其備陳之，朕將親覽焉。

吳師道《原士》 士之名何始乎。生人之初，冥愚蚩蚩，有聰明才智者出爲之君，始求其才智者自輔，而爲之公卿大夫。於是舉賢於愚，拔秀於庸，而士之名立焉。其後制度益修，選舉益精，納言試功察德考藝，自家而舉於鄉，自鄉而升於國都王朝。上之取者無異途，下之進者無他道，學焉而後仕耳。當是之時，四民並稱。次則農工商，惟士得仕焉。夫農竭其力者也，其財者也，其人貪冒以嗜利，狡詐以厲民，故不可以仕。外是則處官府職簿書有吏焉，下是而任奔走服役有胥徒焉，皆治於人而不可以治人者也。《傳》曰：辨上下定民志，使士農工商交致其能，吏胥各守其分，上下有章貴賤有則，禮樂刑政有所措，善治天下者不出此道而已。後世不然，士焉失其所以爲士，農工商吏胥失其所以爲農工商吏胥，侵紊汩亂，凌越倒置，蕩無經常，民志之不定上下不止其所，若是而求治，猶適粵而北轅也。蓋數者之中必有一重焉，重焉者士而已。治國平天下之道必出於士，而爵祿名位皆士所宜有。今也士不專有，而彼得以有焉，安得不雜然而興，悍然而爭而驚其嗜欲無涯之心哉。故士者衆民之綱，綱先壞而餘隨之必也。變今之道，反古之制，使士有常用，用有常尊，而賢者出焉，爲之範防裁制，則一正而民定，何亂之足云。嗚呼，天之生斯人也，畀之所以生之道，必使知是道者司其生焉。彼農工商之徒，守一能匪不足，知道焉鮮耳。士雖不能皆知道，學焉者衆耳，人而不學不足以爲人，猶衿裾而禽獸，舉而加諸人之上，而令其治人也，可乎哉。夫欲治天下者，必定天下之民，而定民者，必先定天下之士。愚故作《原士》。

袁俊翁《四書疑節》卷二《夫子一貫之旨何以獨語參、賜二子》 曾子平日所學，蓋已隨事精察，但未知其體之一耳。夫子知其眞積力久，將有所得，故一呼其名而直語之以此。子貢平日所見蓋已能識多學，但未知所本之一耳。夫子知其積學功至，亦將有得，故先發其問，而申言之及此也。曾子一聞其說即曰唯而無疑，固已深領聖道之妙。子貢雖未能如曾子之即唯，而亦未始如門人有何謂之問。是則子貢蓋亦默會於片言之下矣。要之

聖門自顏子之外，曾子篤實者也，子貢穎悟者也，諸子皆所不及。故此二子得聞諸子之所未聞也。

又《曾子、子貢俱聞一貫之旨，參以魯稱，乃能申以忠恕之說，子貢以言語稱，反無一語及此，何歟》 大抵論聖門悟道之淺深，要當究其平昔講論之素，不可徒以一節觀也。曾子、子貢之在聖門，俱聞一貫之妙。參以魯稱，乃能申以忠恕之說，賜以言語稱，反無一語申明之，豈二子誠有悟未悟之間歟。吁，是本無足疑也。曾子因有門人之問，故得以申其說，子貢則當時偶無問者耳。向使有人於此亦有何謂之問，吾知穎悟如子貢，言語如子貢，必將有以發明夫子所言之理矣。曾子、子貢易地則皆然，論者果可徒即此以論二子之悟未悟哉。要之當時子貢之悟道其不及曾子者，不能如曾子之曰唯耳。及要其他日之所就，蓋與曾子亦無大相遠也。《朱子語錄》或問：夫子之牆數仞不得其門而入，豈夫子之道高遠，故不得而入邪。答曰，不然。顏子得入，故能仰高鑽堅，瞻前忽後，如有所立卓爾；曾子得入，故能言夫子之道忠恕而已；子貢得入，故能言文章可得而聞，性與天道不可得而聞；他人自不能入，非高遠也。

又卷三《答子貢問士何其以孝弟爲士之次》 孝弟百行之冠冕，雖堯舜之道，亦曰孝弟而已矣。然而愛親敬長，乃夫人之良知良能。其所貴者，正在於推廣之也。孝於親而忠移於君，事兄弟而順移於長，忠順不失以事其上，斯爲孝弟之大者矣。倘曰止於區區世俗之所謂孝弟，則亦豈足爲士君子之至行哉。今觀夫子之言曰，宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉。斯人也，殆不過爲宗族鄉黨之所稱，未能達而爲天下國家用。以其爲士之次，豈不宜乎。先儒嘗謂宗族稱孝鄉黨稱弟是守一夫之私行，而不能廣其固有之良心，斯言爲得之矣。吁，後之學者正當因是自勉，而推廣其孝弟之道，切毋諉孝弟爲士之次以自怠。

甚矣士君子之修行，不可徒足乎己而不能及於人也。夫孝弟爲百行之冠冕，而夫子答子貢之問士，乃以孝弟爲士之次。之人也，徒足乎己而不能及於人耳。何以言之？古之人所以大過人者，無他焉，善推其所爲而已矣。有人於此，事親孝而忠移於君，事兄弟而順移於長，忠順不失以事其上，可謂士君子之至行者也。倘曰孝弟之行盡於己而不能移之於忠順，則亦未免爲鄉人而已矣。是以夫子之答子貢，止以宗族稱孝鄉黨稱弟言之，是特不過見稱於宗族鄉黨之間，未能達而爲天下用。回視行己有恥使不辱命出而有爲於世者，能無慊乎。先儒嘗謂宗族鄉黨皆稱孝弟，豈不是第一等人。然聖人未以爲士之至行者，僅能使其身無過而無益於人之國，不足深貴也。斯言得之。《大學》嘗曰，孝者所以事君也，弟者所以事長也。士君子不可不以遠大自勉。

又卷六《二達道同異》 和者天下之達道，蓋自人之常情言之也。五者天下之達道，蓋自人之大倫言之也。夫自人之常情觀之，孰無喜、怒、哀、樂發而中節之和者乎，此其爲天下之達道也。又自人之大倫觀之，孰無君臣、父子、夫婦、長幼、朋友之交者乎，此其爲天下之達道也。前所謂達道者，以大本對言之，大本主於內，達道主於外。後所謂達道者，以達德對言之，達德主於內，達道主於外。道之云者，皆指行諸外而言。日用常行之謂道，由是而之焉之謂道也。其所謂達者，正言天下古今之所共由，自天子至於庶人，無貴賤一也。

和者之達道，在《禮運》即所謂七情，五者之達道，在《禮運》即所謂十義。治七情修十義又不可無聖人之教，不然，《中庸》何以曰率性之謂道，修道之謂教。

又《首章曰大本達道，三十二章曰大經大本而不曰達道，何也》 首章所謂大本達道者中也和也，三十二章曰大經大本而不曰達道者，大經即達道也，何也？先儒嘗以經綸爲致和，立本爲致中。如是則立大本者即中之所謂大本，經綸大經者即和之所謂達道矣。且《中庸》又曰，天下之達道五，先儒又謂大經者五，品之人倫，是又即所謂五者之達道矣。要之二大本皆言道之體也，前達道指言道之用，後大經亦指言道之用也，特前所謂大本達道者先體後用而順言之，後所謂大經大本者先用後體而遡言之，前以中和而分言，是蓋析體用而辨天理之名義，後以至誠而統言，是蓋貫體用而論天理之功用，本皆異辭而同旨者也。

又《天下之達道五，夫子乃止謂君子之道四，何與》 達道云者，通上下而言，無古今、無貴賤、無知愚賢不肖，本夫人之所同。故歷舉五者，而謂之天下之達道也。至如君子之道四，丘未能一焉。其大旨蓋謂事父、事君、事兄與朋友，先施之道，吾所以求諸他人者，反諸己皆有所未能，此乃聖人以責人之道責己，而爲是自反之辭耳。其於夫婦之道正無所施其自反焉，

故於此獨不及也。要之天下之達道五，乃泛求諸人之論，故五倫並舉而無遺，君子之道四，乃自反諸己之論，故五倫有一之或略，道之爲道，則一而已矣。

況上章論君子之道，則首明其造端乎夫婦，下章論君子之道，則又引妻子妻孥之詩。是則夫子論君子之道者，夫婦未始不列其間，特於此自反之辭不之及耳。《易》，吾夫子之所繫；《詩》，吾夫子之所刪；《禮》，吾夫子之所定。《易》重《咸》，《恆》，《詩》始二《南》，《禮》重大婚。至此益足證夫婦之道爲最重。

又《至誠至聖同異》 周子嘗曰，誠者聖人之本。又曰，聖，誠而已矣。知乎此，則聖即誠也，誠即聖也。《中庸》言至聖者一，而言至誠者三，惟三十二章，舉天下至誠，而言大經大本者，與三十一章舉天下至聖而言聰明睿知者，二章相承。先儒嘗謂至聖以德言，至誠以道言，析之明矣。今觀上章論至聖也，章末結之以故曰配天。蓋誠者天之道，至聖之配天，亦唯其誠而已，於此見至聖之德非至誠不能爲也。下章論至誠也，章末明謂苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之，於此見至誠之道非至聖不能知也。合而證諸周子之說，聖誠而已矣，此至聖之德也，無不主於誠。誠者聖人之本，此至誠之道所以成乎聖。聖以德言，誠以道言，其理一而已矣。雖然至聖以如天如淵言，至誠以其天其淵言，似不能無淺深之間。及究其極，至聖之德言其用，至誠之道言其體，以用言則人與天合，故以配天言之，以體言則人與天一，故直以天德言之。溥博即浩浩也，淵泉即淵淵也，二者未可以差殊觀。

又《至誠兩章同異》 《中庸》言天下至誠者有二，一則以盡性言之，一則以經大經立大本言之。夫所謂性，即所謂大經大本也，所謂盡，即所以曰經曰立也。特前章三言盡性者，是從裏面說將出，自微而之顯，後章言大經大本者，是從下面說上去，由博而反約。故此二章於天地之化育，一以贊言，而曰可與天地參，一則以知言，而曰夫焉有所倚，蓋亦各就上文言之耳。何則？贊以事言，尚有形迹之可擬。故曰可與天地參，此指至誠之用言也。知以心言，初無方體之可名。故曰夫焉有所倚，此指至誠之體言也。合而論之，贊非不足，知非有餘，可與參者非劣焉，有倚者非優。體立而用行，其理一而已矣。

王申子《大易緝說》卷九 《易》與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反終，故知死生之說。精氣爲物，游魂爲變，是故知鬼神之情狀。與天地相似故不違，知周乎萬物，而道濟天下故不過。旁行而不流，樂天知命故不憂，安土敦乎仁故能愛，範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神无方而《易》无體。

《易》之作也，法乎天地，及既作也，與天地準。準者，具其道而與之齊也，故《易》能彌綸天地之道。彌者，周遍之意，極其體統之大也。綸者，經理之意，盡其節目之詳也。天地之道者，陰陽進退消息盈虛之理也。此言《易》道之大也。故聖人仰觀日月星辰之所以運行，俯察山川草木之所以形著，而知形象則明其理則幽之故。故者，其事理之已然也。又推原氣形之所始，反而求氣形之所終，故知陽伸而生陰屈而死之說。說者，其事理之明著也。陰陽至精之氣聚而成形則爲物，散而无形則爲魂而變矣。即此可以知鬼神造化之情狀。情者可以意而求，狀者可以理而測也。此言聖人作《易》本乎天地，天地之道不出乎陰陽之進退屈伸也。故《易》與天地相似，而彼此无一毫之相違相戾也。蓋《易》也，其知足以周偏乎萬物，其道足以輔相於天下。雖變通无窮而不過乎中正，雖旁行天下而不流於邪僻。使人樂其天而順其理，知其命而安其分，故无不足之憂，故曰樂天知命故不憂。使人隨所處而安其居，篤所性而推其仁，故能不忘其濟物之心，故曰安土敦乎仁故能愛。蓋《易》之道知仁而已。極而範圍裁制天地之運化而无或過，委曲成就萬物之生息而无所遺。晝夜者即幽明生死鬼神之謂也。通而知之，則消息盈虛之理又在《易》而不在天地矣。此《易》之神妙无有方所之可指，《易》之變化无有形體之可執也。

右第四節，言《易》道之大，聖人用之亦極其大也。

一陰一陽之謂道。繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。顯諸仁藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂。盛德大業，至矣哉。富有之謂大業，日新之謂盛德。生生之謂易，成象之謂乾，效法之謂坤，極數知來之謂占，通變之謂事，陰陽不測之謂神。

陰陽未分爲太極，太極既分爲陰陽，故天地一陰一陽而已。而所以爲一陰一陽者，道也，故曰一陰一陽之謂道。道安在哉，即《易》是也。《易》者，生生不窮之理也。故繼此道者謂之善，善即元也，成之在人謂之性，性則各具

是道也。善自道而出，道由性而成。然性之而能成之者，聖人也。自非聖人，有性之而得其一二，各隨所見者，仁者謂之仁，知者謂之知是也。有得之而行不著習不察者，百姓日用而不知者是也，此君子之道所以全之者鮮也。然天地生生不窮之至理，著於萬物，其跡可見者，顯諸仁也。天地生生不窮之妙用，運於一元，无跡可見者，藏諸用也，此天地所以鼓動萬物，而變化无窮也。然物有不能遂其生者，天地則不顧，聖人則憂一物之不得其所，是天地不與聖人同其憂。蓋天地无心，聖人則有心故也，此《易》之所以作也。天地雖不與聖人同其憂，而德業盛大則一，萬物盈天地，天地之富有，萬物備於身，非聖人之富有乎。造化生生而无窮，天地之日新，《易》道變通而无窮，非聖人之日新乎，故聖人德業與天地同其盛大也。何以能然，聖人用《易》而已。《易》者，生生不窮之理也。是理也具於太極未判之先，散於天地有形之後。著於《易》而用於聖人，故《易》之初於无象而首成有象者乾也，法乎乾而效之者坤也。乾、坤一陰陽，《易》之象也，陰陽一奇耦，《易》之數也。因其象推極其數，以知方來者，占也。窮則必變變則通以應无窮者，事也。此陰陽之道可測而知者，至於陰陽之妙用，不可測而知者，其《易》之神乎，故曰陰陽不測之謂神。

右第五節，言道不外乎陰陽，而陰陽之理則備於《易》。至其所以然，則又不可窺測，而未嘗倚於陰陽也。

夫《易》，廣矣大矣。以言乎遠則不禦，以言乎邇則靜而正，以言乎天地之間則備矣。夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。廣大配天地，變通配四時，陰陽之義配日月，易簡之善配至德。

乾、坤，《易》之蘊也，而廣大生焉。大則无外，故於乾曰大，廣則有方，故於《坤》曰廣，合乾與坤而言，則所謂廣矣。大矣云者，《易》也，故曰《易》廣矣大矣。以言乎遠則不禦，謂《易》道散於天地之間，无往不可行也。以言乎邇則靜而正，謂《易》道寓於人心之中，至正而可守也。是道也，无物不有，无時不然，故天地之間備矣。專，專一也。直，直遂也。乾，陽也。靜則專一，動則直遂。蓋其體健，其用无所不周，是以大生焉。翕，斂聚也。闢，發達也。坤，陰也。靜則翕聚，動則發達。蓋其體順，其用无所不至，是以廣生焉。然乾、坤廣大未易見也，配以天地而言則廣大可知矣；乾、坤之變通未易知也，配以四時而言則變通可見矣。陰陽往來之義，配以日月之代明則可見矣。《中庸》至德，愚夫愚婦與知與能，即易知易從之道，故乾、坤易簡之善配以《中庸》之至德而言，則易簡亦可見矣。

右第六節，言求《易》廣大之道，當求之乾、坤。

子曰：《易》其至矣乎。夫《易》，聖人所以崇德而廣業也。知崇禮卑，崇效天卑法地。天地設位，而《易》行乎其中矣。成性存存，道義之門。

上言廣矣大矣，此復言至矣，皆以言《易》之道无以加也。《易》之道何道也？在天曰陰陽，在地曰柔剛，在人曰仁義之道也。有生之所固有，聖人唯能盡之，故德崇業廣。聖人德業所以崇廣，又有其由，以言其知則高明，高明所以效乎天也。以言其禮則卑遜，卑遜所以法乎地也。崇也卑也，非聖人強爲之，蓋天地設位卑高以陳，而《易》之道已行乎其中。聖人之知與禮，亦不過取《易》而用之耳。是《易》之道具於有生之初，而固存者也。固存者性也，存其固存者，成其性也。能成其性，則天下道義皆從此出矣，故曰道義之門。

右第七節，言聖人用《易》之道，以成其德業。

王充耘《四書經疑貫通》卷二　夫子告曾子曰，吾道一以貫之。曾子曰，夫子之道忠恕而已矣。夫子告子貢曰，賜也女以予爲多學而識之者與。對曰，然，非與。曰，非也。予一以貫之。

曾子學聖人之道，於道有所未達，故夫子語以道之一貫。子貢學聖人而未能測識乎聖人，故夫子語以己之所得。其言一貫則同，而一言道一不言道，此也。借學者之忠恕以明夫子之一貫，則忠恕即所以爲道，聖人之忠恕也。下學忠恕而上達聖人之道，則忠恕與道猶爲二，學者之忠恕也。

又卷四　曾子曰，夫子之道忠恕而已矣。而已矣者，竭盡無餘之詞。忠恕學者之事，果足以盡聖人之道歟。《中庸》言忠恕違道不遠，則忠恕與道爲二，何歟。曾子於《吾日三省章》言，爲人謀而不忠，而不及恕，於《大學》之九章，言所藏乎身不恕，而不及忠，又何歟。

聖人內盡諸心，則表裏如一，是之謂忠，外焉及物，則人己如一，是之謂恕。聖人之道，惟此二者而已。但在聖人則出於自然，在學者則必須用力，此其所以有不同，而非聖人與學者有異道也。出於自然者與道爲一，所以爲聖人；出於用力者猶未能自然，此其所以去道不遠。爲人謀而不忠，是愛人不如愛己，即所以爲不恕；藏乎身不恕，是無以有諸己矣，即所以不忠。蓋

忠與恕猶形影，然二者初未嘗相離也。

又卷七　《中庸》言君子之道凡七，其旨果有同異之分歟。二十四章言至誠之道，二十七章言大哉聖人之道，至誠聖人君子其道果有大小之殊歟。

道者事理之當然，唯君子爲能體之，故曰君子之道。體道而造乎其極者爲聖人，故又曰聖人之道。道有諸身皆眞實無妄，則又謂之至誠之道。其名雖有不同，然其爲道則一而已。

又　《中庸》六章言知，八章言仁，十章言勇，正以中庸不外乎三者之中。至九章言知仁勇之事可能，而中庸不可能，然則中庸又在三者之外歟。

中庸之道，非知無以知之，非仁無以守之，非勇無以強之。故舍知仁勇則不足以行此道，非以爲知仁勇即中庸也。使所行合乎知仁勇之事，然非適可而平常，則亦豈足爲中庸哉。故天下可均，爵祿可辭，白刃可蹈，而中庸不可能。蓋亦姑借三者之難，以形容中庸之尤難耳。

《中庸》言仁者人也，親親爲大，義者宜也，尊賢爲大。《孟子》曰仁之實事親是也，義之實從兄是也，契敎人倫曰父子有親君臣有義。言仁若無異也，其言義則各有所主，何歟。

父子主恩，君臣主敬。仁之於父子，義之於君臣者，此人道之大端也。若《孟子》以從兄爲義之實，蓋以君臣之敬始於敬兄，而《中庸》以尊賢爲義之大，則自爲政者言之，而皆義之正也。

《中庸》言君子之道者六，其旨亦有殊歟。二十七章言大哉聖人之道，其與君子之道亦有同歟。

《中庸》爲傳道而作，故一書所言無非道。前半篇自入德而言，則多言君子之道，蓋自其公共者言之，人人皆可與知而能行也。後半篇自成德而言，故皆言聖人之道，蓋能體此道者聖人所獨也。此所以行君子聖人之分，而其爲道則一也。其言君子之道凡六，雖所從言之不同，要皆反覆推明此道而已。道固未嘗有異也。

《中庸》君子之道費而隱章，言極其至聖人有所不知不能，是雖聖人亦未至於造其至也。然其後言至聖至誠至德至道，皆聖人也，何歟。

自道而言之，則天地有憾，惟道爲大。故極其至，雖聖人有所不知不能。自聖人言之，則體道如聖人，可謂造乎其極矣。故皆可以言至也。

《中庸》自致曲至能化，即繼之以至誠如神。孟子自可欲之謂善，至於大而化之之謂聖，即終之以聖而不可知之之謂神，其曰化曰神，意旨異矣。而皆由化以至神，請言其次第之所以同。

致曲而至於能化，其化屬乎人。自可欲之善積至大而化之，其化屬乎己。至誠如神，以其鬼神之能前知。聖不可知之謂神，以其神妙不測。其所謂化固不同，其所謂神亦異，其間次第不可強同。但其論積累擴充以造乎其極，則一而已。

《中庸》一書言道者多矣，而言君子之道者凡七，其旨亦有同異之分歟。二十七章言大哉聖人之道，聖人君子其有大小之殊歟。朱子《章句》謂二十二章以下承上章天道人道之意以立言，二十七章既言大哉聖人之道，則是言天道矣，而章句謂其言人道，何歟。

《中庸》憂道學失傳而作，故一書專言道。前言君子之道，以道爲衆人之所同，雖愚不肖可以與知能行也。後言聖人之道，以體道爲聖人之所獨行，道而造乎其極，非聖人莫之能也。且所謂君子通上下言之，雖聖人亦在其中也，其所謂道一而已，果何嘗有小大之分歟。二十二章以下承上章天道人道以立言，其言自然者皆天道，用力者皆人道。二十七章首言聖人之道，似乎言天道矣。然其中間言尊德性而道問學，備言修德凝道之大端，示人以入德之方，莫詳於此，則謂其言人道，不亦宜乎。

《中庸》有曰不誠無物。攷之《魯論》主忠信章，程子曰人道惟在忠信，不誠則無物，居敬行簡章，程子曰居敬則心中無物。兩言無物不同，何歟。

不誠無物者，恐其無物也，居敬則心中無物者，欲其無物也。蓋誠爲事物之根柢，言而不誠則爲妄言，行而不誠則爲妄行矣。故曰不誠則無物，而物不可無，則誠不可已也。人之一心所以酬酢萬變，然使外物紛擾乎其中，則酬應必顚倒乎其外。惟主於敬則整齊嚴肅而外物不得以入其間，其所行自矜持而不擾矣。故曰居敬則心中無物，物不有於心，則敬不可已矣。

篤恭而天下平者，乃聖人至德淵微自然之應，《中庸》之極功也。樊遲問仁章，謂推而達之天下則篤恭而天下平；子路問君子章，謂修己以安百姓篤恭而天下平，何也。

篤恭而天下平，故爲《中庸》之極功，然其原起於恭敬。則凡爲恭敬皆可以推之以造乎其極，是故居處恭執事敬推而極之，則篤恭而天下平；修己以

敬而至於安人安百姓，是亦篤恭而天下平。《中庸》要其終，《論語》言其始，故程子有推而極之之言，而引《中庸》以實之也。

《中庸》言修道以仁，而繼之以仁者人也；《孟子》言仁也者人也，而繼之以合而言之道也。二書之所謂仁者人也，仁也者人也，其亦有不同乎。道人所共由之路，卽五典之達道。或以人修之，或以人合而言之，學者之用功其亦有不同乎。

《中庸》言仁者人之所以爲人之理，《孟子》言仁爲理而人爲物，以仁之理合於人之身言之則謂之道，是《孟子》之言雖本於《中庸》，以下文推之所指各異。然以外國本於仁也者人也之下，有義也者宜也等語推之，則與《中庸》所言固無以異。蓋《中庸》因論修道，而下文析之爲仁、義、禮、知，《孟子》條列仁、義、禮、智，而總之所以爲道，其實一而已。道卽五典之達道，修之固存乎人。若以合而言，則推原道之所以得名者如此，而非學者用功之謂也。

《中庸》言君子之道費而隱，語大莫能載，語小莫能破。十三章至十五章言費之小，十七章至十九章言費之大，二十章又言小德川流，大德敦化。下文申言天地之所爲大而不言小，何歟。抑《中庸》之三言大小同歟，異歟。

自衆人所公共言之謂之道，自道有諸身言之謂之德。大莫能載小莫能破，所以見道之大。小德川流大德敦化，所以見聖人之德與天地同其大。兩章雖兼大小言之，其實皆所以形容其大也。此其所以言夫天地之大而不言小歟。

史伯璿《管窺外篇》卷下《性理第二》　白本仁義禮智當然而然，是曰人道；註本人倫日用當然而然，是曰人道。

按上條訓天道爲元亨利貞自然而然。考白本以仁、義、禮、智對言，蓋必仁、義、禮、智而後可以言道。人倫日用四字似不如仁、義、禮、智精當，不知如何。

白本，善之繼也，流行賦予變化無窮是之謂命。性之成也，賢愚厚薄稟受一定是之謂分。註本，天道流行賦予萬物是之謂命，人所稟受賢愚厚薄是之謂分。

按《大傳》繼善成性正承上文一陰一陽之謂道而言，正不必再言其爲天道而命分之訓已明。況白本下有變化無窮稟受一定二句，而二字之訓益備乎，註本似不及也。

戴良《朴太素字說》　聖如孔子賢如老、莊，其言不過曰繪事後素，曰見素抱朴，曰明白入素，無爲復朴。蓋朴也素也，皆質之所始也。質之所始，其道之根榦乎。是故中虛外無不可爲像，是謂溟涬，道之根也。有物混成先天地生是謂庬鴻，道之榦也。斯道也不特儒道二教爲然，雖釋氏之教亦然。嘗讀《止觀》書，悟卽假卽空之理，六度萬行自一眞出，眞卽道也。道卽質之所始，而朴與素之說也。周氏慈溪右姓，詩禮世其家，有奇比邱出焉，東皐宜朴字太素者是已。太素幼嶷，染具戒後，習內外學，奉師祖圓智翁居冢間。大方之士多招以清職，而祖老辭不就。其卓識高行固已振於叢林，如玉之就琱木之就斲，駸駸乎其向用矣。予懼其離朴而散素也，故爲之字說以祝之曰，充耳琇瑩，玉之就琱以成珮者也，而質弗朴則難乎其爲珮矣。樑楠豫樟，木之就斲以爲梁爲棟者也，而質弗素則難乎其爲梁爲棟矣。學者質之弗朴弗素也，然亦安能受道乎。所以字朴曰太素者，蓋以受道之質許之矣。雖然太素禪子也，知所謂翠竹黃花之說，則於是道可一笑而領。

又《太素說》　《易》卦有復，所以復乎其本始也。本始也者，朴而未散之謂也。朴而未散是名太素，老子之抱朴見素，莊子之復朴入素，又皆求復乎太素之說也。然則曷爲而復之。復之之道惟神是守，守而勿失與神爲一。惟其一也故不雜，惟不雜也故能純。傳曰能體純素謂之眞人，斯言豈欺我哉。浦陽趙君，儒家子也。晚好《老》、《莊》之學，從伯氏太初先生遊，弊衣糲食，絕去華靡，是蓋有志乎純素者矣。以其字思復，而別號太素子。一日求其說於嘗嘗生，生曰，越席疏布物之素也，質先禮後人之素也。而道家之素，《易》與《老》、《莊》之說一也；《易》言其復，而《老》、《莊》言其素也。然所以復乎其素，會儒道而爲一者，又君之所自得，非予之所能知，而亦非可以言告也。太素子拊手稱善，遂書之以爲說。

理

李純甫《鳴道集說》卷二　明道曰：日之形似輪似餅，其形有限，其光亦須有限。只在三万里中，須有光不到處，安有此理？地無適而不爲中，日無適而不爲精，譬如鋪一束柴，從頭爇火，若火到處，便一般。非是有一塊

物行將去，這上頭得個意思，便知生物之理。

屏山曰：此言與橫渠地氣（在）〔左〕旋之說，如出一口，吾不知也。謂日有生物之理，月有殺萬物之理乎？

又卷四 上蔡曰：諸子百家，人人自生出一般見解，欺誑衆生；聖門得天理，故敢以天自處，佛氏卻不敢恁地做大。明道嘗曰：吾學雖有所受，天理二字，卻是自家拈出來。

屏山曰：禪者有言，盡法界是沙門一雙眼，更須瞑卻，有何見解？衆生與諸佛，一口吞盡，喚甚作天理。天理圓無盡矣。可惜明道拈弄出來，止有天理二字而已。嗚呼！

又 上蔡曰：伊川曾問某，近日事何如？某對曰：天下何思何慮？伊川曰：是則是有此理，賢者卻發得太早。當見得這個事，經時無他念，終有不透脫處。若不得他一句救援，便入禪家去矣。聞此語後二十年，不敢道「何思何慮」。

屏山曰：列子學於壺丘子也，三年心不敢念利害，口不敢言是非，始得一眇；六年心更念利害，口更言是非，始得一笑；九年橫心所念，更無利害，橫口所言，更無是非，始並席而坐。至於口如耳，耳如目，目如鼻，即造乘風之妙，此入道之階也。奈何以少時無他念爲禪乎？

上蔡曰：釋氏與吾儒，須認取精微，最非同非不同處，才有私意，便支離。

屏山曰：精微之理，無同無異，有支離處，即私意耳。

上蔡曰：釋氏有言，不怕念起，只怕覺遲！豈免念起，須識念起時。

屏山曰：此念起時，已變滅矣。須欲識認，其可見乎？學者試思之。

上蔡曰：吾儒下學而上達，窮理之至，自然見道，以我爲天也。佛氏不從理來，故自不信，必待人證明然後信。吾儒從裡面做，豈有不見。佛氏只從外見之，卻不肯入來做，不謂佛氏無見處。

屏山曰：孔子游於方內，訴流而上；老子游於方外，沿流而下；至於瞿曇氏，則無上無下，無內無外，無來無去，亦無見處。大包太虛而有餘，細入微塵而無間，同天同人，非天非人。以其言大有逕庭，故其徒必相訂正，眞僞之楩，間不容髮。果有所得，如雙鑒然，非自信也，恐高談自欺，誤學者耳。

上蔡曰：佛之論性，如儒之論心；佛之論心，如儒之論意，循天之理。但是，性不可容些私意，纔有私意，便不能與天爲一。

屏山曰：性如水也，心如海也，意如漚也，此天理之自然者，豈不了然，初無同異。漚生漚滅，其如海何。儒佛妙處，皆無私意。

上蔡曰：敬是常（惺惺）〔惺惺〕法，心齊事事放下，其理不同。

屏山曰：見道者敬，即是觀，是慧，是照，是無上菩提；齊則是止，是定，是寂，是大般涅槃，了無差別。如未見道，敬即無明，齊即無記，正孟子之所謂助長與忘，固不同矣。

上蔡曰：釋氏所以不如吾儒，無義以方外一節，義以方外，便是窮理。釋氏以理爲障礙，然不可謂釋氏無見處，但見了不肯就理。諸公不須尋見處，但且敬以窮理。

屏山曰：佛以八萬四千塵勞煩惱，爲八萬四千清涼解脫法門。豈無義以方外一節，以謂理爲障乎？果有所見，事事無礙，無非理也。何所就耶？如無所見，敬以防心可矣。其能窮理乎？學者欲有所見，不必他求，我無所見，即無不見矣。

俞琰《周易集說》卷二八

易簡而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。

易如乾之易，簡如坤之簡，則天下萬事萬物雖衆，而其理得矣。天下之理得，則成位乎天地之中，而與天地參矣。龜山楊氏曰：行其所無事，不亦易乎。一以貫之，不亦簡乎。如是而天下之理得矣。又曰，行其所無事，一以貫之，只是一個自然之理。嵩山晁氏曰，而成位乎其中矣，王肅作易成位乎其中矣。

右第一章。紫陽朱子曰，此章以造化之實，明作經之理。又言乾、坤之理，分見於天地，而人兼體之也。

聖人設卦觀象，《繫辭》焉而明吉凶。

《玉篇》云，卦，兆也，謂占事知來，而有吉凶先見之兆也。或曰卦者，掛也。古人筮占，則畫奇偶於板而懸卦於前，所以謂之卦。象者物理之似，有取六畫之象者，有取三畫之象者，亦有取一畫之象者，無非象也。辭謂卦之彖辭，爻辭。聖人作《易》，每設一卦，則先觀卦中之象，然後係之以辭而明其吉凶之理以示人。蓋有畫斯有象，有象斯有辭，有辭而後吉凶之理始明。今人捨象而玩辭，但求辭之理，不求象之理，淺矣。

陰陽

李純甫《鳴道集說》卷三　明道曰：佛氏不識陰陽、晝夜、死生，今古！安得謂形而上者與聖人同乎？

屏山曰：列禦寇知非陰非陽者，通乎晝夜矣。莊周之不生不死，此入於無古今矣，而況於佛乎？非止形而上者與聖人同，形而下者亦與聖人無毫髮異。但或出或處，殊塗而同歸耳。

俞琰《周易集說》卷一一　雲雷屯，君子以經綸。

陽承陰則陰氣騰而爲雲，陰鬱陽則陽氣奮而爲雷，陰陽和洽然後化而爲雨。屯之爲卦，坎水在上謂之雨可也，不言雨而言雲，陰陽之氣方屯結而未通也。雷動於雲中而未成雨，故曰雲雷屯。屯難之世，君子有爲之時也。君子將以解天下之屯難而爲之緝謀締慮，反覆紬繹，猶治絲然。既經之，使不亂其常。又綸之，使不失其序也。經綸猶言經理。綸，理之也。綸與倫通。平菴項氏曰，《彖》言世變之屯，《象》則自言人道之常。經者立其規模，綸者糾合而成之，亦有艱難之象焉。經以象雷之振，綸以象雲之合。

又卷一二　雷在地中，復。先王以至日閉關。商旅不行，后不省方。

復，十一月之卦。是時天氣正寒，而井泉初溫，陽氣在下故也。先王以至日閉關而不通往來，故商旅於至日不行，后於至日不省方，蓋安靜以養其稚陽之氣，不敢先時而動。夫震陽初復於坤地之下，其氣至微，唯安靜而後能長，是宜愛護以養之，未可勞動。人或動而泄之，是爭天地之先而分奪其氣也。先王謂古先哲王，后謂時王。或謂后乃繼體守成之君，言先王而又言后，所以別於先王也。至日閉關乃先王之遺法，至日不省方，後王遵先王之遺意也。平菴項氏曰，《彖》取陽之復來，故可以出入。《象》取雷之在地中，故不可以行不可以出。《彖》與《象》取義不同，諸家與《彖》同說，則非衆象之例，亦非此象之義也。愚按《書·舜典》云，十有一月朔巡狩，正當省方之時。今乃曰后不省方，蓋爲冬至之一日爾，他日不然也。夫關所以通來往，豈可閉，商旅皆欲出於塗，豈可使之不行。今曰至日閉關商旅不行，亦不過謂冬至之一日而已。閉關象坤之闔戶，商旅象坤之衆。震爲大塗，商旅所行之路。坤爲迷不行之象也，坤爲地方之象也，顏師古訓方爲常，謂不省方爲不視常務，殆非也。【略】

風雷，益。君子以見善則遷，有過則改。

恆言雷風恆，益言風雷益，並无所謂上下。蓋風雷相遇於天地間，上下無常，不可以上下言也。若曰雷下有風恆，風下有雷益，是何言與。今人見益之象辭但曰風雷益，遂以爲風雷相益，未之思爾。撓萬物者莫疾乎風，動萬物者莫疾乎雷。二者固不相悖。然而風乃陰氣也，唯能撓物而已。其所以成發育之功者，得雷之陽氣動而爲之助耳。如山下有澤損，謂艮山因兌澤之寇而爲損，非爲山澤相損也。風雷益謂巽風得震動之助而爲益，非爲風雷相益也。《易》以陽爲善，陰爲不善。風陰氣，動則撓物，則謂之不善可也。物爲所撓，而衰者以損，枯者以折，豈非過甚者乎。得雷之陽氣相助，遂爲之鼓舞於兩間。變其昔者殺物之不善，轉而爲今日生物之善，夫是之謂益。君子見人爲善則喜而遷就之，知己有過則悔而改更之，亦猶風得雷助而爲益也。震出也，入而在內。巽入也，出而在外。遷改之象也。與恆之立不易方蓋相反。或謂《彖傳》之意，蓋謂損下益上爲損，損上益下爲益，皆以下卦爲重。今曰山爲澤所寇而爲損，風得雷之助而爲益，則以上卦爲重，無乃與《彖傳》之意相悖乎。曰，《彖傳》言六爻剛柔之義，《象辭》言二體上下之象。非相悖也，各有所發明也。《彖傳》自是《彖傳》意，《象辭》自是《象辭》意，豈可併而爲一，而必欲求其同哉。節齋蔡氏曰，遷善震象，改過巽象。

又卷一五　小畜，柔得位而上下應之，曰小畜。健而巽，剛中而志行，乃亨。密雲不雨，尚往也。自我西郊，施未行也。

柔指六四。六柔爻，四柔位。以柔居柔，得其位之正，而上下五陽皆應之，是爲小畜。故曰柔得位而上下應之，曰小畜。伊川程子曰，解成卦之義而加曰字者，皆重卦名，文勢當然。單名卦唯革有曰字，亦文勢當然。健而巽，合二體之德，釋小畜之所以亨也。剛中指九五，志行指六四，此又以九五六四兩爻釋小畜之所以亨也。亨而謂之乃，蓋謂六四雖爲成卦之主爻，然陰柔不能自亨，必得九五剛中之君主於其上，而六四之志上與之合，夫然後得以行其志而亨，不然不能亨也。紫陽朱子曰，《易》中說陽處

便扶助，推移到陰處便抑遏壅絕，蓋不特小畜爲然，他卦以陰爻爲主者皆然。密雲不雨，尚往也。自我西郊，施未行也。謂陰氣包畜，陽氣不往，則陽氣尚往，而爲雨不成，故其施未行。蓋太陽出時，雲從西來布滿空中，則陰陽相迎和洽而爲雨。《詩・蟲（蝀）蝀》云，朝隮於西崇朝其雨是也。若夫太陽在東，而雲往於西，安能成雨。今也雲在密邇而不雨，以喻六四陰小力弱，欲籠絡天下賢士以爲己用，而三陽雖與己密邇尚往，而不肯附已。六四雖能繫其情，而未能全制之也。以諸爻觀之，初與四爲正應，所當相從也且不肯從，二非四之應，又焉得從。三與四則近而不相得，又豈能遽使之從。此所以施未行。然上有九五與之志合，則其終必行，今特未爾。

大有，柔得尊位，大中而上下應之，曰大有。其德剛健而文明，應乎天而時行，是以元亨。

柔得尊位，大中而上下應之曰大有者，六五以陰柔居人君之尊位，在羣陽之大中。上而上九，下而初九二九三九四，皆應之更无他爻分其應，此卦名所以爲大有，而六五所以獨擅其尊稱也。諸爻得位失位並无凶咎，以其皆應於六五也。其德剛健而文明，總言二體之德。應乎天而時行，則專指六五，六五乃大有之主爻也。謂六五當大有之時，下應乎乾之九二，順天時而行也。是以元亨者，謂大有二體如是，大有六五之主爻又如是，所以元亨也。六五以一陰統衆陽，雖得尊位大中而上下皆應之，然其才終是柔弱不能自亨，故必應乎乾而後亨也。小畜下卦亦乾也，六四亦以一陰統五陽也，然柔弱不能以自亨，則曰剛中而志行乃亨。履之上卦亦乾也，六（二）（三）亦以一陰統五陽也，然柔弱不能以自亨，則曰應乎乾，是以履虎尾不咥人亨。同人之上卦亦乾也，六二亦以一陰統五陽也，然柔弱不能以自亨，則亦曰應乎乾，又曰乾行也。凡此皆以陰柔不足爲主，必有待乎陽剛而後亨也。或曰同人與履皆云應乎乾，大有乃云應乎天，同歟異歟。曰，彼應其德故言乾，此應其時故言天，其義各有所取也。或又曰大有比純乾只爭一畫，若以九居五則爲乾而御天矣，不言應天也。

又卷一七　睽，火動而上，澤動而下。二女同居，其志不同行。說而麗乎明，柔進而上行，得中而應乎剛，是以小事吉。天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，萬物睽而其事類也。睽之時用大矣哉。

睽之爲卦，下兌上離，皆陰卦也。火與澤雖俱動，而火自動於上，澤自動於下，竟不相同，非若坎、離之陰陽相逮也。中女少女雖同處一家，及其有行，則各適其所歸，其志蓋不同，非若坎、離之陰陽相合也。夫上火下澤爲睽，上澤下火爲革，革亦二女同居，而其志又且不相得，乃大亨，何歟。曰，革以九居五，以六居二，大亨者以其正也。睽則反是，此所以僅爲小事吉也。夫物極必反，睽久必合，聖人於此有合睽之道焉何則，說而麗乎明也。當是之時，二志乖睽，雖說亦見疑，非麗乎明不可也。睽乃家人之倒體。《家人》六二之柔本居下，倒轉爲睽則六二進爲六五而上行，又得中而應九二之剛，則睽者合矣，是以小事吉也。古今蓋无久睽不合之勢，聖人亦无視亂不救之理。且如天地異位，睽也。而陰陽升降共成化育之功，則其事同。男女異姓，睽也。而婚嫁往來俱有室家之願，則其志通。萬物散殊，睽也。而在大化中均稟陰陽之氣，則其事類。天地也，男女也，萬物也，其體雖睽，其用則合。當睽之時，合睽之用，則不止小事吉而已。孔子恐人不明其大，故贊之曰天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，萬物睽而其事類也。睽之時用大矣哉。

又卷二七　陰疑於陽必戰，爲其嫌於无陽也，故稱龍焉。猶未離其類也，故稱血焉。夫玄黃者天地之雜也。天玄而地黃。

疑謂似也。坤至上六，陰盛而與陽相似也，陰當從陽也。盛極則不能降以相從也，不相從則與陽爲敵，故曰陰疑於陽必戰。乾，君象也。故乾之《彖傳》謂乾之六爻爲六龍。龍，君象。坤乃臣，而上六亦稱龍，何也。聖人以坤之上六處臣道之盛極，而天下不知有君，故特以龍言，故曰爲其嫌於無陽也，故稱龍焉。爲，去聲。《爾雅》云，十月爲陽。鄭玄曰，十月純坤用事，嫌於無陽，故名此月爲陽。天道不可一日無陽，人道不可一日無君也。節初齊氏曰，蓋與《春秋》天王狩於河陽同一書法。狩於河陽非天王而曰天王，嫌於無王也。聖人於陽亦然。血，陰物也。臣雖強不離陰類，故曰猶未離其類也，故稱血焉。離，去聲。玄者，天之色。黃者，地之色。血言玄黃，則天地雜類，而陰陽無別矣。故曰夫玄黃者，天地之雜也。陰陽相戰，雖至於天地之雜亂，然而天地定位於上下，其大分終不可易。故其中又分而言之曰，天玄而地黃。

又卷二八　方以類聚，物以羣分，吉凶生矣。

方，有陽方，有陰方，各以其類聚。物，有陽物有陰物，各以其羣分

吉，善也。凶，不善也。卦有二體之上下，爻有六位之遠近。陰陽分合，其情不同，此吉凶所由生也。

在天成象，在地成形，變化見矣。

在天成象，日月星宿之屬是也。在地成形，山川草木之屬是也。變化謂陰變爲陽，陽化爲陰也。仰觀乎天俯察乎地，其成象成形者如此，則《易》中陰陽之變化於是乎見矣。自天尊地卑至此，言聖人作《易》因陰陽之實體爲卦爻之法象。

是故剛柔相摩，八卦相盪。

《易》中凡言剛柔，皆指爻畫之奇偶。摩，錯也。盪，推盪也。《易》卦之畫皆起於一奇一偶。自一奇一偶兩相摩錯而爲八卦，又自八卦兩相推盪而後爲六十四卦，觀《先天圖》可見。是故者，以此之故也。接上文以起下文也，後倣此。

鼓之以雷霆，潤之以風雨。日月運行，一寒一暑。

雷霆指震，風雨指巽、坎，日月指離、坎。雷霆也，風雨也，日月也，無非皆乾、坤之變化也。或疑不言山澤，何哉。曰，山澤在地，成形者也。此但以在天成象者言之耳。然山澤出雲，雲騰而致雨，蓋出於山澤者也。雖不言山澤，而山澤在其中矣。雨以潤而風亦謂之潤，以風能滋物之氣也。

乾道成男，坤道成女。

男女謂六子。乾交坤，故震、艮、坎得乾道而成男。坤交乾，故巽、離、兌得坤道而成女。在人亦然，人自不察耳。在物亦然，凡牝皆得乾道者也，凡牝皆得坤道者也。

乾知大始，坤作成物。

知，猶主也。萬物資乾之陽爲始，而乾主始物，故曰乾知大始。作猶動也。坤之陰從陽而動，代乾之終而成生物之功，故曰坤作成物。紫陽朱子曰，知訓管，字如知州知縣之知，不當解作知見之知。白雲郭氏曰，自《易》言之則始於乾、坤，而乾又爲坤之始，是爲大始也；自物言之，則萬物始於坤，坤始於乾，是爲大始也。

乾以易知，坤以簡能。

乾之始物，以其易也。坤能成物，以其簡也。易者平易而不難，非輕易之謂。簡者簡約而不煩，非苟簡之謂。乾主乎健，要動便動，故易。坤順乾而行，凡其所能皆順從乎乾而不敢爲主，故簡。然則乾知大始於其前，坤作成物於其後。坤之能，蓋成乾之能也。嵩山晁氏曰，姚信謂能字當作從。

又　齊小大者存乎卦。

陽爲大陰爲小，陰卦多陽以陰爻爲主，陽卦多陰以陽爻爲主，如復、姤之類是也。王肅曰，齊猶正也。陽卦大陰卦小，卦列則小大分也。紫陽朱子曰，齊猶定也。

又卷二九　生生之謂易。

陰生陽陽生陰，陰陽相生而其變無窮，故曰生生之謂易。夫是太極動而生陽，靜而生陰，是爲兩儀。既生兩儀又生四象，既生四象又生八卦，八而十六，十六而三十二，三十二而六十四。等而上之，蓋生生而無窮也。

成象之謂乾，效法之謂坤。

成象，已成之象也。效，陳也。法，謂造化之詳密而可見者。乾主氣，故言象。坤主形，故言法。後章觀象於天，即此象也，觀法於地，即此法也。紫陽朱子曰，效，呈也，陳也，一似說效羊效犬效馬。又曰，效字難看，如效順效忠效力之效，有陳獻意思，言陳出許多物事。

極數知來之謂占。

數，蓍之策數也。窮極其數而知方來，是之謂占。

通變之謂事。

變，卦之爻變也。通達其變見之於行，是之謂事。或言通變或言變通，同歟。曰，窮則變，變則通，《易》也。通其變使民不倦，聖人之用《易》也。

陰陽不測之謂神。

陰陽動靜不可測度是之謂神。橫渠張子曰，一物兩體，氣也。一故神，兩在故不測。或曰方其揲蓍之初，卦猶未成。或爲陰爻或爲陽爻，蓋不可以測度，非神而何。

右第五章。紫陽朱子曰，此章言道之體用不外乎陰陽，而其所以然者則未嘗倚於陰陽也。

又　夫乾其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。

守一之謂專，兩闔之謂翕。乾盡奇而實，不變則其靜也專，變則其動也直。直乃坤之德也。坤盡偶而虛，不變則其靜也翕，變則其動也闢。闢乃乾之德也。廣生大生，謂乾、坤廣大，而生生之道無窮也。乾，天道也。無所不包故大。坤，地道也，無所不受故廣。大則極於有形之外，廣則限於有形之內，此乾、坤之辨也。明道程子曰，不專一則不能直遂，不翕聚則不能發散。紫陽朱子曰，乾一而實，故以質言而曰大；坤二而虛，故以量言而曰廣。秀巖李氏曰，此章專以乾、坤言《易》。

廣大配天地，變通配四時。陰陽之義配日月，易簡之善配至德。

廣大配天地，謂乾、坤之廣大如天地之廣大也。變通配四時，謂乾、坤之變通如四時之變通也。陰陽之義配日月，謂乾、坤陰陽之義與日月之陰陽相似也。易簡之善配至德，謂乾、坤易簡之善與人心之至德相似也。至德即中庸之德。橫渠張子曰，得天下之理之謂德，故曰易簡之善配至德。深居馮氏曰，陰陽之義配日月。復之七日陽之義也，臨之八月陰之義也。

右第六章。誠齋楊氏曰，此章言聖人所以贊《易》之道，其極至於廣大之二言，其原生於乾、坤之二卦。

又　聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。

賾當依紫陽朱子訓雜亂，與《春秋傳》噴有煩言之噴同擬比度也。天下之物亦衆矣，賾則雜亂不一，未易見也。聖人有以見之，而比擬卦畫有健順陷麗動入止說之形容，則象其物之所宜而名之，是故謂之象。如乾陽也，乾之三畫純陽而其性健，則其象宜以爲天。坤陰物也，坤之三畫純陰而其性順，則其象宜以爲地。震亦陽物，震之一陽動於二陰之下，則其象宜以爲雷。巽亦陰物，巽之一陰入於二陽之下，則其象宜以爲風，如《說卦》所列者是也。環溪吳氏曰，苟明乎象，則天地之大可坐而窺，鬼神之奧可默而知，聖人之已言者可曉然而無疑，其未言者可以類而推之。

又　擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化。

前云言天下之至動謂《易》。此云擬之而後言，議之而後動，謂人。擬議猶言比評，謂裁度其當否使合於理也。擬於未言之先，則其言合乎理而無失。議於未動之先，則其動合於理而無差。是故聖人之於《易》也，設此卦觀此象擬其形容而後係之以言，議其時位而後斷之以動，所以成《易》道陰陽變化之功而與天地參也。或曰前言剛柔相推而生變化，蓋伏羲作《易》之事。此言擬議以成其變化，乃文王用《易》之事。卦爻之陰陽變化出於伏羲之畫，故言生。文王以辭述而成之，故言成。紫陽朱子曰，觀象玩辭，觀變玩占，而法行之。此下七爻則其例也。

又卷三一　是故闔戶謂之坤，闢戶謂之乾。

戶一而已。闔之闢之則二。陰陽之動亦一氣耳。靜則氣入萬物皆由之而入，此闔戶也。動則氣出萬物皆從之而出，此闢戶也。戶之闔猶坤陰之靜，故曰闔戶謂之坤。戶之闢猶乾陽之動，故曰闢戶謂之乾。先言坤之闔者，由靜而動也。人之呼吸必先闔而後闢，亦陰陽之義也。伊川程子曰，涵養之道出入之息者，闔闢之機而已。又曰，闔闢往來見之鼻息。橫渠張子曰，人之有息，蓋剛柔相摩乾、坤闔闢之象也。

一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。見乃謂之象，形乃謂之器，制而用之謂之法，利用出入民咸用之謂之神。

闔已則復闢，闢已則復闔，一闔一闢而互換，故謂之變。陰往則陽來，陽往則陰來，往來循環而不窮，故謂之通。見謂陰陽之發見。陰陽初發見乃謂之象。形謂陰陽之有形。陰陽既有形乃謂之器。因陰陽之全體裁制而用之以昭示天下，故謂之法。即陰陽之妙以利民生之日用，使之出乎此入乎此，民咸用之。由於其中而莫知其所以然，故謂之神。白雲郭氏曰，坤陰物也，故有闔戶之象；乾陽物也，故有闢戶之象。既能闔復能闢，是所謂變也。朝闢之暮闔之，日復一日往來闔闢不窮，是所謂通也。通也者，通其變也。至於戶之可見則曰法也，其有形則曰器也，制而用此者則曰法也，利於出入之用而天下之民無不用之者，又其所以爲神也。如是則一戶之設豈苟然哉。故治天下之道無他焉，如制一戶之法使之變通可久斯得之矣。雖黃帝、堯、舜之治不過如此。

又卷三三《繫辭下傳》二　是故《易》者，象也。象也者，像也。象者，材也。爻也者，效天下之動者也。是故吉凶生而悔吝著也。

是故兩字承前章而言。《正義》云，前章皆取象以制器，以是之故。《易》卦者，寫萬物之形象也。愚謂《易》有畫乃有象，如乾象天坤象地，巽下坎上而爲井，巽下離上而爲鼎之類皆是也。豈特十三卦之象而已哉。象即像之謂。既謂之像，則不過其理近似而已。學者深求其義則過，過則必至於鑿也。象乃一卦之全材，爻則分而爲六，所以效天下萬事萬物之動

也。其間有得有失，是以吉凶由動而生，悔吝由動而著也。生謂從此而生出，著謂自微而著見。悔有改過之意，至於吉則悔之著也，吝有文過之意。至於凶則吝之著也。原其始而言，則吉凶生於悔吝之小疵。要其終而言，則悔吝著而爲吉凶也。括蒼龔氏曰，像者體也，以上下言也。材者用也，以內外言也。

陽卦多陰，陰卦多陽，其故何也。陽卦奇陰卦耦。其德行何也。陽一君而二民，君子之道也。陰二君而一民，小人之道也。

震、坎、艮三男，陽卦也。曷爲而多陰，三男皆坤體，乾交坤而得之也。巽、離、兌三女，陰卦也。曷爲而多陽，三女皆乾體，坤交乾而得之也。陽卦皆一陽而二陰，是爲陽卦多陰。陰卦皆一陰而二陽，是爲陰卦多陽。其所以然者何哉，陽卦奇陰卦耦也。陽卦奇者，震、坎、艮皆五畫也。陰卦耦者，巽、離、兌皆四畫也。其德行何也，一與不一也。陽卦一陽而二陰，是謂一君而二民。陰多陽少，以二民共事一君。一也，故爲君子之道。陰卦一陰而二陽，是謂二君而一民。陽多陰少，以二君共爭一民，不一也，故爲小人之道也。紫陽朱子曰，君謂陽民謂陰。

右第四章。僅兩節，疑錯簡。前一節當屬前章，後一節當在貞夫一之下。

又卷三四　子曰，乾、坤其《易》之門邪。乾，陽物也。坤，陰物也。陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德。

《易》三百八十四爻，凡九皆乾陽之闔，凡六皆坤陰之闔，故曰乾、坤其易之門邪。門猶闔戶關戶之義。或以爲學《易》自乾、坤兩卦而入，非也。乾，陽物也。坤，陰物也。一闔一闢爲《易》之門，而其變至於四千九十六，皆此二物也。以二物之德言，則陰與陽合，陽與陰合，而其情相得。以二物之體言，則剛自剛柔自柔，而其質不同，故曰陰陽合德而剛柔有體。以，用也。撰，爲也。天地之所爲，可見者也。《易》則以此二物體之。神明之德不可測者也，《易》則以此二物通之。故曰以體天地之撰以通神明之德。釋文云，本又作《易》之門戶邪。愚案，魏伯陽《參同契》亦作乾、坤者《易》之門戶。紫陽朱子曰，乾、坤便是《易》，只一個陰陽做底，如一門二戶，一闔一闢也。又曰六十四卦，只是一陰一陽闔闢而成。下文云，乾陽物也，坤陰物也，陰陽合德而剛柔有體，便見得只是這兩個。又曰，諸卦剛柔之體，皆以乾、坤合德而成，故曰乾、坤，《易》之門。誠齋楊氏曰，明乎乾之陽，則知舉六十四卦之陽，本乎陽者皆乾也；明乎坤之陰，則知舉六十四卦之陰，本乎陰者皆坤也。知《易》之道陰陽合德剛柔有體，則知《易》之道所以體天地之所爲，而與天地爲一體，通神明之德，而使神明無遯情矣。天地之撰如三子者之撰。撰之言爲也。童溪王氏曰，撰所以造物也。

其稱名也雜而不越。於稽其類，其衰世之意邪。

名不特謂卦名，凡卦爻所稱事物之名皆是也。其稱雖雜亂不一，然不越乾陽坤陰二物而已。於此而稽考其事物之類，則非一言而盡，與淳古不侔矣。故曰其衰世之意邪。於字，侯果以爲嘆辭。紫陽朱子曰，萬物雖多，無不出於陰陽之變。故卦爻之義雖雜出而不差謬，然非上古淳質之時思慮所及也。故以爲衰世之意，蓋指文王與紂之時也。

又卷三六　觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻。

陰陽，氣也。觀陰陽二氣之變而立八卦，故曰觀變於陰陽而立卦。剛柔質也。重而爲六畫，則分散剛柔於六十四卦，而生三百八十四爻，故曰發揮於剛柔而生爻。漢上朱氏曰，立卦之前象未著，故曰陰陽；立卦之後象乃見，故曰剛柔。節齋蔡氏曰，陰陽者即所以爲爻矣。此復言剛柔而生爻者，蓋未入用則謂之陰陽，已入用則謂之剛柔，未入用故止曰觀，已入用故曰發揮。【略】

天地定位，山澤通氣。雷風相薄，水火不相射。八卦相錯。

乾南坤北，離東坎西。兌居東南震居東北，巽居西南艮居西北。康節邵子以此爲伏羲八卦，所謂先天之學也。夫天上地下一高一卑，此定位也。故乾南坤北上下正相對。山通澤之氣，澤通山之氣，往來相通，故艮居西北，兌居東南，上下斜對。風得雷而烈，雷得風而迅，雷風相薄而相爲用，故震居東北，巽居西南，上下斜對。水火本一燥一濕而相害者也，今一東一西而橫對，則不相犯也。八卦相錯，謂八卦列於八方，其畫皆以一陰對一陽，二陰對二陽，三陰對三陽，而有交相錯雜之象。康節邵子曰，八卦相錯者，相交錯而成六十四也。馬融曰，薄，入也。射字，虞陸董姚王肅皆音亦，云厭也。紫陽朱子曰，射音石，射猶犯也，不相射是不相害之義。又曰，《先天圖》本一邊都是陽，一邊都是陰，陽中有陰陰中有陽，便是陽往交易陰，陰來交易陽，兩邊各各相對，其實非此往彼來，只其象

如此。

胡祇遹《雜言》(《紫山大全集》卷二〇)　天地之大，以二言之，天地氣質。乾之大始，坤之成物，以一言之。氣無質則無所依恃，無所包宇留蓄，無所出入往來。質無氣則枯槁壞爛，磨滅而不能永久，不能生植神化。由是而言，天依乎地，地附乎天，闕一不可。二則舉乎體，體藏乎氣。一之則體立而用行，雖爲一物可也。

陰陽以二言之。陽剛陰柔，陽舒陰慘。陽溫陰寒，陽生長陰收藏。以一言之，靜極不能不動，動極則不能不靜。動則生長溫舒，極則復靜。靜則收藏寒慘。然則靜爲動之始，動爲靜之根。故周子曰互爲其根，雖曰一氣可也。何以言之，亦只是始終消長聚散而已。人以動靜寒暑而言，故曰陰陽。四之則爲四時，有四時則又分而爲二十四氣，七十二候，三百六十六日，四千三百二十時，四十三萬二千刻。此蓋聖人作曆，度陰陽氣候之遲速，愈細密則愈精微矣。是猶太極兩儀四象八卦，八之十六，十六之三十二，三十二之六十四，引而伸之無有窮已。物無兩大，地非能配天。地體有根，天體無窮。地包天內，如鷄卵黃。以天之內更無大於地者，故曰天地如父子，君臣，夫婦之並稱，豈敢與之敵體哉。使地無天，不惟不能生萬物載華嶽振江海，其本體亦不能以自舉。地動，地震如人肌肉蠕動，肌肉所以蠕動，氣使之然也。凡地之變，皆天使之然也。故春生，夏長，秋收，冬藏，皆天也。人之四體不仁者，氣不充也。故曰氣傷痛，形傷腫。故聖人之於《易》，以陽爲大而陰爲小，天尊而地卑。故孟子浩然之氣充塞乎天地，形軀則六七尺耳。

陰陽，只是太極一氣之動靜耳。動則便溫，動極則熱，熱極則火。靜則便凉，凉極則寒，寒極則水。木、金乃火、水之徵耳。凡物，氣屬陽，質爲陰。氤氳而爲氣，氣積盛而急則爲風。積盛而急，鬱結而不伸，爲陰所乘，激烈成聲而爲雷。陽光在雷之前，排突而擊則電。陽極則爲火，陰極則爲水，爲雨露霜雪。江淮、河漢、海澤，陰之至，凝結而爲土，爲山石金鐵。陰未極而柔則爲木。在天成象者，陽氣也，陽光也。在地成形者，陰質也。雪自天，雷雨自地出。既分天地，則陽歸於天，陰歸於地。在天地則各有氣質也。陰陽者，一氣之動靜也。靜極則不能不動，動極則不能不靜。靜則凉，靜極則寒。動則溫，動極則熱。動靜絪縕，化生五行。五行推盪，化生萬物。溫生木，熱生火，凉生金，寒生水。土者溫凉中和之氣。萬物雖多，不出五行，各從其類也。五行，萬物之父母也。動靜，五行之父母也。太極，動靜之父母也。四時晝夜，天動之五行也。木、火、土、金、水，地動之五行也。在天則成象，在地則成形。氣輕清則爲日月、星辰、風雲、雷電、雨露、霜雪，聲響、光耀、潤澤，氣濃厚結實則爲人物、草木、土石、江河、飛走、鱗介、形質，剛柔、香臭。動靜不偏則二氣和平，二氣和平，則其爲物也不苦窳不夭折不乖戾。惟人也，得精氣於父母。父母交感之際，精氣中和盛厚，則其爲子也仁壽，否則不仁不壽。曰，然則丹朱商均受形於堯舜，其所感爲何如。曰，此非常理，善惡至於極至之變也，天地和平之極，則乖戾從而生焉。既極則不能不反常也。是故盛極則衰，聚極則散，治極則亂，樂極則哀，生極則消。是又不出於靜極而動動極而靜故也。《易》曰，日往則月來，寒往則暑來，其勢不得不爾也。人爲氣數所拘，得失、聚散、貧富、壽夭，非人之所能爲。然則悲喜、哀樂、愛惡百感紛亂，徒自苦也，如是果何益哉。天地之小，終始四時成歲也。故一歲十二月三百六十日四千三百二十時，擴而充之極其始終之大，則一元十二會三百六十運，四千三百二十世。每世三十年，計十二萬九千六百年，是爲一元之數。以一歲觀之，陽開而陰闔，陽生而陰殺，陽和而陰慘。四分之，則氣有生長收藏，而時爲春、夏、秋、冬。四時一陰陽也，陰陽止一氣也。春乃陽之微，夏乃陽之盛。秋乃陰之微，冬乃陰之盛。豈非四時亦陰陽乎。一氣不能長動而無靜，長靜而無動。動則溫，溫則暑，故名之曰陽。動極則漸靜。靜則凉，凉則寒，故名之曰陰。豈非陰陽乃一氣之動靜乎。天地之大，亦囿於形氣。當其暑，不能不爍石流金，其寒也，不能不坼地凝海，形氣之使然也。既囿於形氣，不能永盛而無衰，不能永恆而無變。以小觀之，積十二時爲一日，積五日爲一候。氣至與物類已不同矣。積三候爲一氣，氣至與物類又不同矣。積四時而爲一歲，氣至物類始而終，爲之一周矣。是知形氣之稟賦，長短雖不同，而變化盛衰則一也。稟之厚者其變遲，稟之薄者其變速。蚊蚋朝菌得一日之氣數者，生成衰死在乎一日之間也。天地之數，豈非在一元之間乎，故康節中分之。前六萬四千八百年爲開物，後六萬四千八百年爲閉物。故以大觀之，積十二世爲一運，積三十運爲一會，積十二會爲一元。而中間氣至之變，物類之化，豈能恆久而若一哉。日月

之蝕雖天地不能易，水旱之厄雖聖人莫能逃，莫非數也。然則恐懼修省之教，知不可免而強爲之，誣民也。曰，非也。天地萬物之父母也。父母之怒，父母之疾厄，爲子者，漠然安處，不自責，不哀禱，一歸之於數，可乎。此聖人垂訓之意也。故陰勝則水，陽勝則旱；陽勝則多暑，陰勝則多寒；陽勝則聖人生君子多而治平安舒，陰勝則暴君作小人熾戈兵鬬亂，一氣之使然也。細分之，則木運生發慈仁，土運鎮靜安泰，金運剛勁殺戮，火運猛烈焚蕩，水運飄泊尙智多事。雖然，亦不出陰陽之一氣也。五行之生也，其先後之次第，則水火木金土。其衰廢也亦然，既廢則復生矣。以身觀之，四十已後肌膚方長，而腎氣衰，心力已衰矣。

莊子曰，《易》以道陰陽。此一句可謂詞約而用博，知《易》之深者也。市井諺語曰，萬事不離陰陽。此言雖鄙，直是有理。萬物一陰陽也，靜觀之，則物物象數皆在其中。

陽，春，夏，晝，君子，男，動，吉，長進，一三五七九，剛，開，少，壯，神，伸，直。

陰，秋，冬，夜，小人，女，靜，凶，消退，二四六八十，柔，閉，老，死，鬼，屈，枉。

陽，顯，成，正，德，仁，禮，出，生，喜，舒，先，倡，行，有，變，往。

陰，悔，敗，邪，刑，義，智，入，殺，悲，慘，後，和，隨，無，化，來。

陽，春，復，賢，生，明，巧，榮，始，奇，清，氣，善，得，行，存，盛，聚。

陰，否，剥，愚，死，幽，拙，悖，終，偶，濁質，惡失，止，忘，衰，散。

陽，白，治，明，振，揚，神，奇，五福，精英，寤。

陰，黑，亂，暗，隱，伏，腐臭，六極，渣滓，寐。

胡一桂《周易啓蒙翼傳下篇・舉要・氣陰陽氣之始》 有理而後有氣。氣之始莫先於陰陽。天地、山澤、雷風、水、火與夫人物之萬殊，何莫非陰陽之爲者。《易》卦爻辭无陰陽二字，惟中孚鳴鶴在陰，特以地言。夫子於乾初九爻小象曰陽在下也，於坤初六爻小象曰陰始凝也。陰陽之稱始於此。蓋以六十四卦陰陽之初爻，卽太極所生三十二卦陽儀之一，三十二卦陰儀之一，以爲諸卦初九初六陰陽爻之通例也。陰陽之名一立，而動靜、健順、剛柔、奇偶、小大、尊卑、變化、進退、往來之稱，亦由是而著矣。

又《周易啓蒙翼傳下篇・易尊陽卑陰》 天尊地卑，陰陽固有自然尊卑之象。然於《易》上欲見其尊卑處，何者最爲親切。曰，自太極生儀象卦最可見。太極動而生一陽，然後靜而生一陰。則陽已居先矣。至於陽儀之上生一陽一陰，先陽固宜也。陰儀之上當以陰爲主矣，其生一陽一陰，亦以陽居先焉。又至於四而八，八而十六，十六而三十二，三十二而六十四，其生一陽一陰，莫不先陽而後陰。於是首乾終坤。乾不期尊而自尊，坤不期卑而自卑，於此見尊陽卑陰，非聖人之私意，卦畫自然之象，而亦造化自然之位也。

又《周易啓蒙翼傳下篇・卦分爻位之陰陽》 卦有初二三四五上爲位之陰陽，初三五位之陽，二四上位之陰。九六爲爻之陰陽。九陽爻，六陰爻。位之陰陽一定而不易，爻之陰陽變易而无常。或以陽爻居陽位，或以陽爻居陰位，或以陰爻居陰位，又或以陰爻居陽位，皆无常也。《易》曰剛柔雜居而吉凶可見矣，又曰上下无常剛柔相易，正謂是也。占法有九六七八。九爲老陽，七爲少陽，六爲老陰，八爲少陰。老變而少不變。《易》以變者名爻，故稱九六不稱七八。其實每卦七八九六皆具。然初上兩爻陽爻不曰一而言初九，不言九六而言上九；陰爻不曰六一而言初六，不曰六六而言上六。蓋初者有始之謂，上者有終之謂。言初言上，卦之首尾可見也。又《易》言陰陽不言陽陰，言終始不言始終，猶言晦朔不言朔晦，言死生不言生死，取其有生生循環不窮之意也。

王充耘《讀書管見》卷下《三公燮理陰陽》 燮理陰陽別無他道，惟區處人事各得其宜，則天地之氣自順。故堯、舜在上而天災滅熄，庶徵太和，有夏懋德而罔有天災。考其所爲，不過咨四岳九官十二牧分任庶政，使人人各遂其性而已，初未嘗特設燮理陰陽之官，亦未聞別有燮理陰陽之政。太戊修德以弭桑穀之妖，亦不過早朝晏罷弔死問生，勤於政治而已，然以道經邦乃所以燮理陰陽也。故天災少見於治平之世，而迭見於衰亂之時者，以其所爲有以召之也。彼四夫衡冤猶足致三年之旱，況政乖民困而千萬人訛詛歎恨，豈不足以傷兩間之和。今論者不察此，徒曰吾能治一身之中和，則心正氣順而天地自位萬物自育，世寧有是理哉。甚者災變之來則歸過於三公而策免之，謂其燮理無狀。夫論燮理之道者三公也，而行燮理之政殆君相之責，非盡三公所得爲也。使三公而無所建明，則策免之誠不爲過，若其言之而不聽，聽之而不行，君相所爲自有以召天變，不知

自反，徒歸咎於三公，豈不過哉。且後世三公居散地，經邦之事全不干與，而徒責其燮理陰陽，其訛謬益甚矣。

丙吉逢墓鬬死傷不問而問牛喘，以爲三公調陰陽職當憂，不知當春而熱陰陽失序，吉憂之當如何而調之邪。夫治爭鬬固非宰相之職，然使有司失職而死傷冤抑無所告訴，其干陰陽之和不亦大可慮邪。故爲吉者，問爭鬬則不可，至於戒飭有司審理冤濫，不可不加之意也。

又《三孤貳公弘化》 三孤爲三公之佐，故曰貳公，言其爲三公副貳也。弘化與經邦爲對。化者敎化，卽所用以經邦者也。寅亮天地與燮理陰陽爲對，亮者相也，與惟亮天工之亮同謂補助其所不及也。弼予一人，弼者匡輔其不逮也。此皆就行事上說，與三公之職微有不同。蓋三公長官，三孤佐貳，均此職也。長官尊，主張其事於上；佐官卑，身任其事於下。是故三公經邦，是運天下於掌上者。三孤弘化，則是因其已成之化而推廣之耳。三公燮理陰陽，是範圍天地之化者。三孤寅亮天地，只是輔相其不及而已。三公論道是敎訓天子者，三孤弼一人只是彌縫其闕失而已。此所以爲公孤之別。

傳謂呂氏說，謂陰陽之理恆而不變者爲道，天地之用運而無迹者爲化。牽強附會，但圖對偶親切耳。而不察實事，不知天地之化運於無迹，將使三公何如張而大之。

三公上言立而下言官不必備惟其人，而三孤六卿不言者，蓋立凡例於前，而後皆蒙其語耳。傳者不察，謂三公非始於此。立爲周家定制，則始於此。三孤六卿獨非立爲周家之制者乎，何以不言立也，夫立與建同。建官惟賢，豈亦必自武王設官而謂之建邪。蓋立官建官設官皆恆言耳，且三公必其人而不必備員，三孤六卿獨可備員而非其人乎。以此知特發例於此耳，非專爲三公言也。

史伯璿《管窺外篇》卷下 天問，夜光何德，死則又育。厥利維何，而顧菟在腹。《集註》云云，惟近世沈括之說爲得之。括之言曰，月本無光，猶一銀丸，日耀之乃光耳。光之初生日在其傍，故光側，而所見纔如鉤，日漸遠，則斜照而光稍滿。大抵如一彈丸，以粉塗其半，側視之則粉處如鉤，對視之則正圓也云云。性理會元文公曰，緯星是陰中之陽，經星是陽中之陰。蓋五星皆是地上木、火、土、金、水之氣，上結而成，卻受日光，經星卻是陽氣之餘凝結者，亦受日光。但經星則閃爍開闢，其光不定，緯星則不然，縱有芒角，本體之光亦自不動。

按沈氏之說，愚竊有所未曉者。夫《集註》又曰，或者以爲日月在天如兩鏡相照，而地居其中，四旁皆空，水也。此乃實見，非臆度之論。但曰月本無光，日耀之乃光，如此則日光必照著月乃有光耳。若日光爲物所遮隔，照不著月，則月乃何以爲光乎。今或者既曰日月在天如兩鏡相照，而地居其中，則是日月之行不免有隔地之時。若日光爲地體所障，月體爲地影所蔽，則月必無日光可受，又將何以爲光乎。愚嘗以此爲月食之說，終是不慊於心。何者？蓋地體甚大。若謂其有影，則凡物之影必倍於形。地之與水豈無十萬里之廣厚，則對日之衝其影又當倍此。以天倍言之，一度纔二千六百三十二里有餘耳，九行爲黃道近者，只在一度間，極遠者不過六度，便以六度計之，不過一萬五千七百九十二里有餘而已。而地與水之影在對日之衝者，乃有一二十萬之廣大，可以遮六七十度。不知月行入在此影中，日光亦能照及之否。故謂地爲無影則可，若不免有影，政恐月若本自無光，須待日耀之乃光，則爲地影所蔽失光之時，豈一夕兩夕而已。今則月自生明之後，無夕不光。雖有時而食，亦不過一時兩時之頃而已，不知又何說也。又按文公星亦受日光之說，朱子又嘗言天地間本無光，光乃是日之光，故月與星有光者，皆是受日之光以爲光，亦此意也。愚亦有所未達者。夫旣曰月與星皆是受日之光，則月之生明必在合朔之第三日，是時月去日已三四十度矣。然始生之明不過一線之微耳，漸增以至於半，而弦又漸增至於滿而望，望後漸虧以至於晦亦然，無生明頓滿之理也。今經星緯星近日遠日，光皆圓滿，滿皆無以漸者。姑以金星言之，金星附日而行。自距合後，或進在日前，只去日十八度便夕見西方。或退在日後，亦只去日十八度便晨見東方。是時去日如此之近，皆見圓滿，不如月之生明有漸，亦不知此何說也。

愚竊以意度之。夫星去日雖近，而光亦滿，不如月之生明有漸，則似乎星自有光，不待受日光以爲光者。星若果自有光，烏知月之不亦有光乎。若月之所以有魄者，蓋日月與星雖總謂之三光，而陰陽大小則異焉。是故日爲太陽，太陽猶四象之老陽，六十四卦之乾卦，是純乎陽之象也；月爲太陰，太陰猶四象之老陰，六十四卦之坤卦，是純乎陰之象也。日純

乎陽，故其光尤盛，而其體四面皆光；月純乎陰，故光不及日，其體半光而半晦。光乃其面，晦乃其背，背卽所謂魄耳。日全體光而月半體光者，陽全陰半之意也，至於星則陰陽合體而不純矣。文公謂緯星是陰中之陽，經星是陽中之陰。陰中之陽陽中之陰，猶四象中之少陽少陰。六十四卦中凡陰陽合體之六十二卦，是不純乎陽不純乎陰之象也。不純乎陰，故其光皆全，不如月之半明半晦。不純乎陽，故其光雖全而不如日之獨盛也。三光之體不同，恐或如此。星旣本自有光，則近日遠日光皆圓滿，不必疑可也。獨月之近日遠日而光有盈虧之異，則未得其說。竊以爲日君象，臣主敬君，故月常面日而不敢背。此其光所以自生而滿，自滿而虧，皆以漸而進退也。此卽沈氏彈丸以粉塗半側視對視之說。但彼主日耀之光，此主月自有光爲異耳。至於日君月臣，月常面日之說，何以知其然邪。曰以九行與黃道離合遠近之勢而知之也。觀九行與黃道相交去之勢，則知月之與日旣不敢當日道而行，不敢去日黃道太遠。去不過六度而已，甚則日失中道，則月亦變行。月於行之常變，皆不遠乎日。如此非臣敬君之意而何如。此則常面日而不敢背，亦何足怪乎。旣曰月自有光，則地影遮隔之疑可釋矣。然則日月有時而食，何也。曰，月常面日，魄乃其背。則朔月掩日而日食，亦自與先賢之說不相悖。但望月之蝕，則張衡所謂對日之衝，有暗虛者。月若望行黃道，則適與之値，故爲所掩而食耳。曰，然則對日之衝何故有暗虛在彼。曰，天象所掩有非人所能盡知者。對日之衝與太陽遠處，往往常自有幽暗之象在焉。其大如日，與日仝運，亦未可知也。旣不能凌倒景傍日月以目擊其實，則只當以古人此說爲據而已。尙何言哉，尙何言哉。鑿說謬妄，豈曰可信。疑不敢著，姑筆於此，以俟知道云爾。

或疑在《易》坎爲水又爲月。水光在內可以監形於內，而不以照物於外。故月之體亦如水之黑，非受日光則無以鈔本作不。照物於鈔本作之。外。今曰月自有光，則與水異矣。曰，日月在天之象也，豈可以爲盡同於在地之水火哉。假如日月盡同於水火，則合朔月或食日之時，火何以不熄，水何以不燥，而日月尙得兩無恙乎。況辰星明謂之水星，其體尙不如水之黑，而自有光。則月之自有光，又何可疑之有。

又 白本健而無息，靜專動直，易而始物，是之謂乾；順而有常，靜翕動闢，簡而成物，是之謂坤。氣動而施，數奇而一，德爲全善，爲剛，爲明，爲公，爲正，是之謂陽。氣靜而承，數偶而二。德爲善惡，爲柔，爲閉，爲私，爲險，是之謂陰。得乾之道輕清而浮，以氣依形運乎地外，是之謂天；得坤之道重濁而沉，以形附氣囿乎天中，是之謂地。

註本，氣動而健，能始萬物，其數也奇，是之謂陽；氣靜而順，能成萬物，其數也偶，是之謂陰。得氣之陽，輕清成象，渾乎地外，大無不覆，主於生物，是之謂天；得氣之陰，重濁成形，函於天中，廣無不載，主於成物，是之謂地。爲陽之性，爲天之德，健而無息，是之謂乾；爲陰之性，爲地之德，順而有常，是之謂坤。

按，白本以先乾、坤，次陰陽，次天地爲序，是先言德，次言氣，次言形；註本以先陰陽，次天地，次乾、坤爲序，是先氣次形而後德。其序不同，不知優劣如何。但先儒平日議論，皆言先有理而後有氣，有氣而後有形，則白本似優。白本論乾、坤，只言其理並不及形氣；註本論乾、坤，則就陰陽天地上言。白本論陰陽則備言其氣其數其德；註本但言其氣與數而不及其德。白本論天地則以得乾、坤之道先之，而後言形氣相依附之義；註本但先言其得陰陽之氣，似乎於天地之德有所遺者，況立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，亦不可言天專得氣之陽，地專得氣之陰也。白本以始物成物之功屬之乾、坤，而於說陰陽天地處不再言之。蓋以先言乾、坤鈔本有則乾、坤字。之始物成物，則陰陽天地之始物成物不假言矣。註本於陰陽天地皆言始物成物，而乾、坤則不言之，則似陰陽之始物成物與天地之生物成物有二，而乾、坤初無與者。殊不思始物成物繫《易》，聖人正於乾、坤二卦言之。豈白本有見於此而改註本之誤乎。又白本以施字承字訓陰陽，健字順字訓乾、坤，立義最精；註本於陰陽乾、坤皆以健順訓之。旣欠分別，而於陰陽又不以施字承字訓之，恐亦是註本不及白本處，不知然否。

．白本，乾施而大，氣爲少陽，時爲春生。在人爲仁，爲善之長，是之謂元。乾通而美，氣爲太陽，時爲夏長，在人爲禮，爲嘉之會，是之謂亨。乾遂而宜，氣爲少陰，時爲秋成，在人爲義，爲分之和，是之謂利。乾正而固，氣爲太陰，時爲冬藏，在人爲智，爲事之幹，是之謂貞。

註本，萬物之生，於時爲春，氣爲少陽，天道之始，是之謂元。萬物之

長，於時爲夏，氣爲老陽，天道之通，是之謂亨。萬物之遂，於時爲秋，氣爲少陰，天道之宜，是之謂利。萬物之成，於時爲冬，氣爲老陰，天道正固，是之謂貞。

按，白本揭乾始而大等四句於前，便訓盡四德之義，似優於註本。言萬物之生等四句於前，似乎四德皆因萬物而後有者，豈理也哉。況註本言天道之始等四句於後，但言始而不言大，似亦未備，亨利亦然。言乾亦優於天四德。蓋乾之四德，言乾則天不外是矣。白本春生二字，可該鈔本作味。註本萬物之生爲春二句之義。白本在人爲仁爲善之長二句，註本所無。下三條皆然。如此則白本似優可見。

白本，氣運於天，以木爲先，木火爲陽，金水爲陰，土爲冲氣，旺於四季，是曰五行。質具於地，以水爲首，水木爲陽，火金爲陰，土位乎中，一生一成，是曰五材。

註本，氣運於天，循環無端，春木夏火，秋金冬水，土爲冲氣，寄王四時，是曰五行。質生於地，自微而著，潤下炎上，曲直從革，土兼載之，而能稼穡，是曰五材。

按，白本以木爲先之言，與註本循環無端之言相反，蓋先即端也。以木爲先，則不可謂之無端矣。意者循環無端之言，可以言陰陽，不可以言五行。以五行配四時，四時必始於春，終於冬，謂之無端可乎。但惟陰陽無端，故終於冬必始於春耳，未知然否。白本木火爲陽，金水爲陰，自對五材水木爲陽火金爲陰言之，以見五行五材陰陽所屬不同。雖不配之春夏秋冬，而下曰土旺四季，則四時之義四行，蓋與土行互見不假言矣。此曰土旺四季，註本曰土旺四時。季字似亦的當，言時則泛而不切矣。註本春木夏火秋金冬水之序雖實然，不見四行分配四時之所以然者何如。似亦不如白本木火爲陽金水爲陰之言序與義俱見之爲盡也。訓五材處，白本質具於地之具，優於註本質生於地之生。蓋質具於地而氣行於天，乃先儒成說，無以加焉。註本自微而著之言雖精，然白本以水爲首之言已足以該之矣。蓋水體最微，人所共曉，首水則自微之意寓矣。白本木木爲陽火金爲陰，與註本潤下炎上曲直從革之言不同，亦與論五行處相類。白本以陰陽對待爲序，註本以五材微著爲序。白本本《太極圖》，註本本《洪範》。其義但以五行五材對言，其原出於《太極圖》及其說，曰陽變陰合而生水火木金土，五材之序然也。曰五氣順布四時行焉，五行之序然也。攷於圖系及朱子註釋，可見《洪範》五行卽是五材，不以二者對舉，故白本本《圖說》而不本《洪範》耳。

王元杰《春秋讞義》卷一 讞曰，日月者陰陽之精。陰陽者天地之氣，其精形於其上而爲日月，其氣運於兩間以生人物者也。故日月運行，陰陽之氣亦隨之而運行。日者人君之象，衆陽之宗。月者后妃之象，羣陰之會。人事動乎下，天變應乎上。故日食修德，陽明勝而陰慝消。月食修刑，亢陽消而陰氣正，自然之理也。《易》豫之《彖》曰，天地以順動，故日月不過。蓋過則不依軌度而致灾。春秋二百四十二年，日食三十有六，月食不書。當是時王綱解紐，刑罰不修，妾婦乘其夫，臣下叛其上，正淫陰乘陽之兆，安有亢陽以消陰慝乎。此月食所以不見於經也。是知人君克謹天戒，則有其象而無其應。弗克畏天，則有其象而有其應矣。天人一理，其可誣乎。

又卷三 讞曰，《易》曰，懸象著明莫大乎日月。夫日月者陰陽之精，陰盛而陽消，則日爲之食也。按，《禮》，天子救日，伐鼓於社。諸侯用幣於社，伐鼓於朝。社陰也，鼓者所以衝陽也。天子尊於社，故伐鼓於社以攻之。諸侯卑於社，故用幣於社以請救，伐鼓於朝以自攻也。人事感於下，天變動於上。克謹天戒，修德以禳之，復天理也。伐鼓救變，崇陽抑陰，盡人事也。修德以謹於內，伐鼓以救於外，天人之理合矣。乃莊公伐鼓於社，（僭）〔僭〕天子之事。用牲於社，非請救之禮。行（僭）〔僭〕禮而欲救災，是誣天也。《春秋》書用牲以著其非禮，書鼓於社以正其（僭）〔僭〕典，莊公於天人之理胥失之矣。

五行

王申子《大易緝説》卷二《問五行之説》 或問曰，玉井雞子之説云，王氏兩儀生四象圖與説，指水爲老陰火爲少陽，木爲少陰金爲老陽，先儒未嘗如此説。周子《太極圖》朱子註曰，火陽盛故居左，水陰盛故居右，木陽穎故次火，金陰穎故次水。蓋五行生成之數與四象太少之數各自爲説，不可

強通。又邵子《經世》書，水火土石地之四象，太柔爲水，太剛爲火，前亦未聞水是老陰，火是少陽也，子以爲如何。

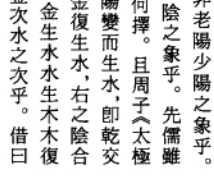
曰，天地間只一個五行。彼有所謂大五行之說，則不經。愚案《洪範》五行之次，一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。周子《太極圖說》亦曰，陽變陰合而生水火木金土，皆從《河圖》生數順數起，則以六七八九十五成數配爲五行。一六成水，二七成火，三八成木，四九成金，五十成土也，明矣。六七八九非陰陽老少之數乎。此固或者未之前聞，然盛陽盛陰之於火水，稱陽稱陰之於木金，太柔太剛之於水火，朱邵未生之前諸人其亦有如是之前聞乎。且天下惟金爲至剛，火雖陽而有陰者存，故易滅，非老陽少陽之象乎。天下惟水爲至柔，木雖柔而有剛者存，故易折，非老陰少陰之象乎。先儒雖不如此說，然天地之文聖人之經，則說之甚詳，善學者其何擇。且周子《太極圖》所畫，特見五行相生之序云耳。水金火木土。蓋左之陽變而生水，即乾交於坤之中而爲坎之水也。水生木木生火火生土土生金金復生水，右之陰合而生火，即坤交於乾之中而爲離之火也。火生土土生金金生水水生木木復生火，其餘四畫則聚於下小圈者也，又安有所謂木次火金次水之次乎。借曰有次，則木於水金於土土於火三畫將如何次邪。學者案圖而觀，即自可見，不可堅執先賢一時之言，而失先賢所望於後學之意。若曰五行生成之數與四象太少之數各自爲說，不可強通，案《易》曰太極生兩儀，兩儀生四象。《太極圖說》曰太極動而生陽，靜而生陰。分陰分陽兩儀立焉，陽變陰合而生水火木金土，是《易》之四象。即《洪範》、《太極圖》之五行。《洪範》、《太極圖》之五行即《易》之四象。特《易》取《河圖》象數之生者言之，猶未離乎氣也。故止言四象。二書取河圖象數之成者言之，則已具其質矣，故言五行。謂之各自爲說，不可強通，得乎。

太極

李純甫《鳴道集說》卷一　橫渠曰：一物而兩體，其太極之謂歟！

屏山曰：太極生兩儀，而張子云爾。是胚胎未兆，而自爲男女也夫？

郝經《圖說》（《陵川集》卷一六）　《易大傳》曰，《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。至宋濂溪先生周茂叔推廣其義，作《太極圖》而爲之說。夫《大傳》之言固自有次第，雖未爲圖而圖已具乎其中矣。《易》有太極即此也○。是生兩儀即此也◎。陰靜陽動。兩儀生四象即此也○。四象生八卦即此也○。坤道成女，乾道成男。八卦定吉凶吉凶生大業即此也○。萬物化生。茂叔乃爲此圈圖，指明其次第。以太極本無極，爲天地人物五行根柢，以動陽靜陰爲太極妙用，分陰分陽爲太極體段。陰陽既分則兩儀立，兩儀立則二氣五行行乎其中，而八卦成列，太極之跡著矣。乾統三男坤統三女，善惡分而吉凶定，太極之功用無窮，而人道立矣。是以死生化萬物，吉凶生萬事，而太極之大業成。故易窮則變，變則通，通則久。此爲圖之大旨也。其說曰，○無極而太極。◎陰靜陽動。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動，動極復靜。一動一靜互爲其根，分陰分陽兩儀立焉。陽變陰合而生水、火、木、金、土，五氣順布四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。坤道成女，乾道成男。五行之生也，各一其性。無極之眞，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。○萬物化生。二氣交感化生萬物，萬物生生而變化無窮焉。惟人也得其秀而最靈。○形既生矣神發知矣。◎陰靜陽動。五性感動，而善惡分，坤道成女，乾道成男。萬事出矣○。萬物化生。聖人定之以中正仁義，聖人之道，中正仁義而已矣。而主靜，無欲故靜。立人極焉。故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰



仁與義，又曰原始反終故知死生之說。大哉《易》也，斯其至矣。無極而太極者，包本末，貫隱顯，一體用，極始終而爲言也。屈信消長之幾，氣形象數之蘊，命性心跡之原，天地人物之理，造化之樞紐，鬼神之情狀，道德之統體無不在焉。其曰無極而太極，猶曰莫能極盡而莫不極盡焉爾。故極者，極盡無餘之稱也。其上則盤薄無顛而不可窮，其下則滃蓄無底而不可測，其外則周匝遍滿而不可出，其內則旋繫嚴密而不可入；渾淪圓轉而無上下內外，開廓布置而皆上下內外；含弘天地人物，包括鬼神造化；混然一大活物，旁行而不流；無所不往而未嘗去，居其所而變動無窮焉。聖人無以指名，故名之曰太極。《易》之全體大用，皆在夫是矣。故孔子謂《易》有太極，邵康節謂畫前有《易》。則太極者，《易》之所固有也。庖犧所以畫其故，文王所以演其故，周公所以效其故，孔子所以說其故，周茂叔所以圖其故也。不畫、不演、不效、不說、不圖，太極自若也，而無所損；畫之、演之、效之、說之、圖之，太極亦自若也，而無所益。聖人將明《易》道，必指其故以爲法，於是畫、演、效、說、圖之爾。學者將求其故，必自圖以求說，自說以求效，自效以求演，自演以求畫。稽諸天地考諸萬物，本諸聖人反諸吾身，混然一太極，皆吾所固有，而後可以言《易》矣。六經無無極二字，出於《老子・知其雄章》。先儒謂周子得是圖於穆伯長，伯長之傳出於陳希夷。希夷初爲老氏之學，故以無極冠太極。雖然，作圖之義本於《易》，不本於老子。言太極之本然無聲無臭，而無所不具無所不極，雖非六經所有，假以明道，故謂之無極而太極，非太極之外復有無極也。太極動而生陽，動極則靜，靜而生陰，靜極復動，動極復靜，一動一靜互爲其根，分陰分陽兩儀立焉者，言太極之體以一具兩而本靜也。靜極則動動極則靜所以爲兩，靜者動之根而動者靜之根，互爲其根如環之無端，所以爲一造化之幾，生而理具夫是矣。動而生陽靜而生陰，動靜爲陰陽之幾，陰陽爲動靜之氣。變化相乘流行不已，各造其幾。於是分陰分陽一定不易，兩儀之象成而氣具夫是矣。陽變陰合而生水、火、木、金、土五氣順布四時行焉者，天數五地數五五位相得而各有合，陰陽動而倡，陰感應而合。陽一變而六，陰合則生水。陰二合而七，陽變則生火。陽三變而八，陰合則生木。陰四合而九，陽變則生金。陽五變而十，陰合則生土。互變互合迭陰迭陽，相生相克而成五行。陰陽氣也，五行質也。質具乎地而氣行於天，故謂之行也。二氣變而爲五行之氣，布而爲四時之行，則人與萬物生而數具夫是矣。理入於氣，氣形於象，象別爲數，而太極之統體具矣。自無極至此，由本及末，自隱至顯，一極之終也。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也者，復自一極之終而反之始也，非五行之外復有一陰陽，陰陽之外復有一太極，太極之外復有一無極。夫所以爲五行者，祇一陰陽也。所以爲陰陽者，祇一太極也。太極之所本，祇一無極也。自其分而言之，則有陰陽五行之別。自其本而言之，則皆一太極也。五行之生也各一其性者，再推本立說也。夫動靜相根而陰陽立，則命之賦予而不已者也。五行變化而陰陽分，則性之付畀而不易者也。分陰分陽五氣順布，則水、火、木、金、土各一太極而謂之性，性命之原著矣。性命之原著，則人與萬物自是而出矣。無極之眞二五之精妙合而凝者，推本人物之始也。無極之眞則道之本然也，二五之精陰陽五行之精氣也，妙合而凝脗合凝聚精氣爲物也。於是天地絪縕萬物化醇復具一太極，而人物生矣。乾道成男坤道成女者，言人物之所以生也。二氣五行凝聚爲物，得動陽剛之精者，爲乾道而成男，得靜陰柔之精者，爲坤道而成女。乾統三男坤統三女，分男分女八卦成列，人與萬物各一太極而三才具美。二氣交感化生萬物萬物生生而變化無窮焉者，男女構精萬物化生，人自生人物自生物，命流而性正，質變而氣化，生生而不窮。自無極太極陰陽五行生出人物，而人物以陰陽五行各自相生，又一極之終也。陰陽分而兩儀立，五氣布而四時行，眞精凝而男女成，乾、坤位而八卦列，二氣交而萬物生，太極之道於是備矣。惟人也得其秀而最靈，形既生矣神發知矣五性感動而善惡分萬物出矣者，此復自萬物推人道之極也。夫人於眞精凝聚之處，天命流行之際，義理付予之時，獨得其秀而爲最靈。得二氣五行之全而備萬物之理，所以配乾道而爲男，合坤道而成女，而其心之神靈，復自爲一太極。分陰而形生，分陽而神發，具水、火、木、金、土之氣爲仁、義、禮、智、信之性。物欲感動，或得或失，或是或非，善惡分而萬事出，如萬物之生而爲事業，亦自爲一極之終也。聖人定之以中正仁義而主靜立人極焉者，善惡既分，萬事既出，非修道立教則人極不立，故復以聖人立教爲說也。太極之在人，其本體則靜，其標準則中，其位置則正，其發生則仁，其行用則義。聖人定此五者，使人無欲而主靜。存夫吉善，去夫凶惡，以全太極之本然，則人極立矣。故聖人與天地合其德日月合其明四時合其序鬼神合其吉凶者，聖人，人極之極也。德合天地，明合日月，序合四時，行合鬼神，則與太極同體而主乎太極

矣。君子修之吉小人悖之凶者，氣質之不同，學問之不至，故自聖人等而下之，又有君子有小人，而其德有吉有凶。五者有所不至，克己修身以至之。雖不能如聖人之自然而不假修爲，則可以爲吉人君子以保人極。五者有所不至惟欲是從，而不中不正不仁不義，亂而不能靜，則爲凶徒小人，而人極喪矣。故曰立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。陰陽既分兩儀既立，五氣既布四時既行，八卦既列男女既別，人極既立善惡分而吉凶定，陰陽之氣行於天而爲天極，剛柔之質具於地而爲地極，仁義之性充於人而爲人極。分一極而立三極，則太極之功用顯而三才道備。兼三才而兩之，六位時成，而太極之全體具，《易》行乎其中，而造化無窮本末具舉，始終道著死生之說可知矣。故又曰，原始反終故知死生之說。自無極太極發而爲動爲陽爲剛爲仁，則原其始而生也。自無極太極復而爲靜爲陰爲柔爲義，則反其終而死也。終根於始始根於終，死根於生生根於死，互爲其根。迎之而不見其首，隨之而不見其後，而天地人物截然而不亂，判然而不雜，混然而不昧，開闔變動生生而不窮，主張維持泯然而無間。自天地觀之，則天地各一太極。自五行觀之，則五行各一太極。自八卦觀之，則八卦各一太極。自人與萬物觀之，則人與萬物各一太極。合天地五行人物觀之，則共一太極。一生一死一見一隱，而有不生不死不見不隱者存。此所謂無極而太極也。《易》之爲道至是極矣。故復贊之曰大哉《易》也，斯其至矣。此圖既本於《易大傳》，而其說皆掇拾《大傳》之要，區以爲言，以明《易》之大義。《大傳》謂生生之謂《易》，故每節皆以生言。動而生陽靜而生陰，陽變陰合而生水、火、木、金、土，二氣交感化生萬物，萬物生生而變化無窮。於其末始言生死以爲結，以一生字貫天地萬物，則生者太極之本原也，非生則天地萬物皆莫得而見也。故讀其說但見生意一篇塞於天地，溢於肝膽，一太極混含流轉無一息之或死。而發育萬物造起天地，生生不窮數圖幾字，範圍法象，自太極內推出動靜，自動靜內推出陰陽，自陰陽內推出五行，並陰陽五行推出人物，自萬物內復推出人，自人內推出聖人，其次又推出君子小人，末乃自始終上推出死生，合而爲之《易》，以盡《易》之道，仲尼以來無此作也，可謂幾聖之學矣。初宓犧氏畫八易卦而不及五行，箕子作《洪範》九疇而不及八卦，至仲尼贊《易》，說卦之本，謂天地定位山澤通氣，雷風相薄水火不相射，五行在其間而其數不備，天數五地數五五位相得而各有合，其數備而不舉爲行。蓋八卦成列則五行不復見矣，故八卦可以備五行，五行不能兼八卦。八卦備三才之道，五行則備二氣而已。是以五行僅爲《洪範》之一法，而八卦則具《易》之全體，所以言卦而不言行也。《洪範》本於人，故以皇極言。《易》本於道，故以太極言。故《易》能兼《洪範》，而《洪範》不能兼《易》。是以此圖上推無極，下窮變化，中備三才。陰陽五行，八卦人物，各分四段。太極著二氣之本，陰陽著二氣之儀，五行合二氣之變，乾、坤男女備八卦之索，八卦備二氣五行人物之道。精粗巨細無不具，賅而合之爲一太極。非天下之至精，其孰能與於此。嗚呼，按《河圖》以畫卦，先天之《易》漸著於人道。文王備於宓犧，周公備於文王，仲尼備於周公。由宋以來，邵康節圖先天以盡卦之理，周茂叔圖太極以盡《易》之道，張子厚爲《西銘》合《先天太極》之旨，總爲人道，探於宓犧氏之先，繼於仲尼之後，再造一極而天人之事益備。始則天出圖以示人，末乃人爲圖以契天，而始終一圖。始則以先天爲後天，末乃以後天爲先天，而先後一天。於是太極之道貫萬古而無弊焉。伊、洛諸儒承受開闡，推尊擬議，以爲千載不傳之緒，不爲妄矣。

俞琰《周易集說》卷三一

是故《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。

太音泰。《易》無體而有至極之實理，故曰《易》有太極。唯實故有，唯有故生。是以太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。原夫兩儀之未生也，是爲太極，渾渾淪淪一而已矣。逮夫動而生陽爲陽畫之奇，靜而生陰爲陰畫之耦，則陽一陰二是爲兩儀。儀也者，一陽一陰對立之狀也。《爾雅》云，儀，匹也。謂其陰陽相並也。自兩儀而上每畫各生一奇一耦，則太陽一少陰二少陽三太陰四是爲四象。自四象而上每又各生一奇一耦，則乾一兌二離三震四巽五坎六艮七坤八是爲八卦。合太極之一兩儀之三四象之(十八卦之)三十六，則其數五十，即大衍之數也。大衍之數五十，而其數四十有九者，存太極本體之一，而用兩儀四象八卦之四十九也。自漢唐諸儒論大衍之數者，莫不知五十去一爲太極之本體，但兩儀四象八卦之用數則無一語及之。徒知其體不知其用，何哉。蓋索之高遠而不復近思之爾。

八卦定吉凶，吉凶生大業。

八卦具而定吉凶，則足以斷天下之疑矣。吉凶定而生大業，則有以成天下之務矣。夫《易》之爲書，六十四卦具乃可以占吉凶，何爲獨言八卦也。平

庵項氏曰，凡《繫辭》之稱八卦，即六十四卦也。八卦更相上下爲六十四卦，故例以八卦稱之。其言伏羲始作八卦者，亦謂六十四卦。夫吉凶乃《易》之占辭，何爲生大業也。橫渠張子曰，有吉凶利害然後人謀作而大業生，若無施不宜，則何業之有。

吴澄《無極太極説》（《吴文正集》卷四）　太極者何，曰道也。道而稱之曰太極，何也？曰，假借之辭也。道不可名也，故假借可名之器以名之也。以其天地萬物之所共由也，則名之曰道。道者大路也，以其條（汎）〔流〕縷脉之微密也，則名之曰理。理者五膚也，皆假借而爲稱者也。眞實無妄曰誠，全體自然曰天，主宰造化曰帝，妙用不測曰神，付與萬物曰命，物受以生曰性，得此性曰德，具於心曰仁。天地萬物之統會曰太極。道也，理也，誠也，天也，帝也，神也，命也，性也，德也，仁也，太極也，名雖不同，其實一也。極，屋棟之名也。屋之脊檁曰棟。就一屋而言，惟脊檁至高至上，無以加之，故曰極。而凡物之統會處，因假借其義而名爲極焉，辰極皇極之類是也。道者，天地萬物之統會。至尊至貴，無以加者，故亦假借屋棟之名而稱之曰極也。然則何以謂之太曰？太之爲言，大之至甚也。夫屋極者屋棟，爲一屋之極而已。辰極者北辰，爲天體之極而已。皇極者人君，一身爲天下衆人之極而已。以至設官爲民之極，京師爲四方之極，皆不過指一物一處而言也。道者，天地萬物之極也。雖假借極之一字強爲稱號，而曾何足以擬議其髣髴哉。故又盡其辭而曰太極者，蓋曰此極乃甚大之極，非若一物一處之極。然彼一物一處之極，極之小者爾。此天地萬物之極，極之至大者也，故曰太極。邵子曰，道爲太極。太祖問曰，何物最大？答者道理最大，其斯之謂與。然則何以謂之無極，曰道爲天地萬物之體而無體謂之太極，而非有一物在一處可得而指名之也，故曰無極。《易》曰神無方《易》無體，《詩》曰上天之載無聲無臭，其斯之謂與。然則無極而太極者何也，曰，屋極、辰極、皇極、民極四方之極，凡物之號爲極者，皆有可得而指名者也，是則有所謂極也。道也者無形、無象、無可執着，雖稱曰極而無所謂極也，雖則無所謂極而實爲天地萬物之極，故曰無極而太極。

劉因《櫝蕃記》（《靜修集》卷七遺文一）　蓍之在櫝也寂然不動，道之體立，所謂《易》有太極者也。及受命而出也，感而遂通，神之用行，所謂是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業者也。猶之圖也，不用五與十。不用云者，無極也，而五與十則太極也。猶之《易》也，潔靜精微。潔靜云者，無極也，而精微則太極也。知此則知夫櫝中之蓍，以一而具五十，無用而無所不用。謂之無則有，謂之實則虛也。而其數之流行於天地萬物之間者，則亦陰陽奇偶而已矣。故自掛扐之奇而十二之，則陽奇而進之，不及夫偶者爲少陰。陰偶而退之，不及夫奇者爲少陽而四之，則三四五六，合夫畫奇全偶半。合夫數，而畫亦於是焉，合其多少，則合其位之陽少而陰多。故有自一進一而爲偶，自偶退一而爲奇之象也。自過揲之策而十二之，陽奇而退之，不及夫偶者爲少陰。陰偶而進之，不及夫奇者爲少陽而四之。則六七八九，合夫數奇三偶二，合夫畫而數亦於是焉。合其多少，則合其數之陽實而陰虛，故有自一虛中而爲偶，自二實中而爲奇之象也。蓋掛扐之奇徑一，而過揲之奇圍三，而掛扐過揲之偶，鈎用半也。故分掛扐過揲而橫觀之，則以陰爲基，而消長有漸。分四象而縱觀之，則亦以陰爲平，而低昂有漸。其十二之，則自右一而二，自左二而三。其四之，則自右三而六，自左六而九。如水之流行，觸東而復西。其消長，則其自然之滴瀝。其判合，則其盈科而後進者也。此皆自夫一行邵子之説而得之。知此則知夫誤推一行三爻八卦之象，謂陰陽老少不在乎過揲者，爲昧乎體用之相。因而誤推邵子去三用九之文，謂七八九六不在乎掛扐者，又昧乎源委之分也。由此而極其奇偶之變，以位則陽一而陰二也，以數則天三而地兩也。初變之徑一而圍三，以爲奇者三而得之，是以老陽少陰之數多也。後二變之圍四用半，以爲偶者二而得之，是以少陽老陰之數少也。分陰分陽，則初一變皆奇，而後二變皆偶也。迭陰迭陽，則去掛一，初一變皆偶，而後二變皆奇。又如畢中和天地人之説也，其變也，自一生二二生四，而又四之，四生八八生十六而言，則畫卦之象也。自四乘而十六，十六乘而六十四，則重卦之數也。故初變而得兩儀之象也，二畫卦之數也。再變而得四象之象者，四畫卦之數也。三變而得八卦之象者，六畫卦之數也。自兩儀之陰陽而言，其用數則乾、兌、離、震皆十二，而巽、坎、艮、坤皆四也。自八卦之陰陽而合其體數，則乾、坎、艮、震三十二，而巽、離、坤、兌三十二也。自二老二少之陰陽而言，其饒之之數則又如四象之七八九六也。六變而得四象之畫，則每位之靜變往來得十畫卦之數也。又二畫則總其數矣。其數也，皆靜者爲多，變者爲少，而一爻變者居中。其靜與變皆老陰爲多，老陽爲少，而二少居中。積畫成卦，則每卦

之靜變往來，得十五畫卦之數也。又三畫則總其數矣，其數也亦皆靜極者爲至多，而變極者爲至少。而又一爻二爻進退於其間，其靜與變則皆坤爲至多，乾爲至少，而三男三女進退於其間。因而重之，則每卦之靜變往來，得二十畫卦之數也。又六畫則總其數矣，其進退多少皆與八卦之例同也。此皆自歐陽子七八常多九六常少之一言而推之，與夫後二變不掛不知其爲陰，而使二老之數與成卦同，二少之數與二老同，而參差益甚。其初一變必鈎，不知其爲陽，而於乾、坤六子之率勉強求合，乃若四十九蓍而虛一，與五十蓍虛一而掛二者，固有間矣，此以蓍求卦者也。若夫以卦而求變也，則自夫交易已成之體爲變易應時之用，由兩儀而上自紆而促八卦循環而其序不亂，以遠御近，以下統上，而皆有文之可尋也。以變而求占也，則自靜極而左之一二三四五，自動極而右之一二三四五，極自用其極，而一則專其一，居兩端而分屬焉。二則分其爻，居次兩端而分屬焉。動則上爻重，而靜則下爻重也。三則分其卦居中，自爲兩端而分屬焉。前則本卦重，而後則之卦重也。動中用靜，靜中用動。靜多主貞，動多主悔，而皆有例之可推也。然自此而極言之，則以六甲納之，其卦之序不亂也。以玄取之，其序有漸而亦不亂也。以伏求之，其序亦有漸而不亂也。以世位反圖而推之，則一而二二而四四而八八而十六，進退有序，逆順以類而不亂也。

許謙《答或人問》《太極圖》之原出於《易》，而其義則有前聖所未發者，周子探大道之精微，而筆成此書，其所以包括大化，原始要終，不過二百餘字，蓋亦無長語矣，謂之去無極二字而無所損，則不可也。太極者，孔子名其道之辭。無極者，周子形容太極之妙。二陸先生適不燭乎此，乃以周子加無極字爲非，蓋以太極之上不宜加無極一重，而不察無極卽所以贊太極之語。周子慮夫讀《易》者不知太極之義，而以太極爲一物，故特著無極二字以明之，謂無此形而有此理也。以此防民，至今猶有以太極爲一物者，而謂可去之哉。朱子辨之精，而曉天下後世者亦至矣，此固非後學之所敢輕議也。此外則無可疑可辨者矣，非朱陸二子之思慮不及也。太極兩儀之言圖，本於《易》也。而兩儀之義，則微有不同，然皆非天地之別名也。《易》之兩儀，指陰陽奇偶之畫而言。《圖》之兩儀，指陰陽互根之象而言也。《易》以一而二，二而四，四而八，八而十六，十六而三十二，三十二而六十四。《圖》以一而二，二而五，五而一，一而萬者也。《易》以陰陽之消長而該括事物之變化，《圖》明陰陽之流行而推原生物之本根。《圖》固所以輔乎《易》也，惟以兩儀爲天地則大不可。以《易》之兩儀爲天地，則四象八卦非天地所能生。以《圖》之兩儀爲天地，則五行亦非天地所可生也。夫太極理也，陰陽氣也，天地形也。合而言之，則形稟是氣，而理具於氣中。析而言之，則形而上形而下不可以無別，所謂《圖》以陽先生於陰，與太極生兩儀者異，此猶有可論者。太極之中，本有陰陽。其動者爲陽，靜者爲陰，生則俱生，非可以先後言也。一元混淪而二氣分肇，譬猶一木折之爲二，兩半同形，何先後之有。《易》之辭簡，故惟曰生兩儀。《圖》之言詳，故曰動而生陽。動極而靜，靜而生陰，靜極復動。陰陽既有兩端，出言下筆必有先後，其可同言而並書之乎。況下文繼之曰，一動一靜互爲其根，則非先後矣。而下文又曰，分陰分陽兩儀立焉，乃先言陰而後言陽，此周子錯綜其文，而陰陽無始之義，亦可見矣。當以上下文貫穿觀之，不可斷章取義也。雖然，動靜亦不可謂無先後。自一氣混沌，其初始分，須有動處，乃其始也。元會運世，歲月日時，大小不同，理則一也。其氣之運行，皆先陽而後陰。一歲之日，春夏先而秋冬後，春夏陽也。一元之運，子先而午後，子至巳陽也。數以一爲陽，二爲陰，一固先於二。人以生爲陽，死爲陰，生固先於死。孰謂陽不先於陰乎。但未動之前，亦只爲靜。此乃互根之體，終不可定以爲陽先爾。所謂太極之下生陰陽，陰陽之下生五行，及乎男女成形，萬物化生，《圖》中各有次序，則是太極與天地五行相離，則又不可也。陰陽不可名天地，前旣已言之矣。太極陰陽五行，下至於成男女而化生萬物，此正推原生物之根柢，乃發明天地之秘，而反以爲病，何其異耶。太極剖判，此世俗相承之論，非君子之言也。太極無形，何可剖判。其所判者，乃一元之氣，閉物之後，溟涬玄漠。至開天之時，則輕清者漸澄而爲天，則重濁者漸凝而爲地，乃可言判爾。太極陰陽五行之生，非果如母之生子，而母子各具其形也。太極生陰陽，而太極卽具陰陽之中。陰陽生五行，而太極陰陽又具五行之中，安能相離也。何不卽五行一陰陽，陰陽一太極之言而觀之乎。所謂乾道成男坤道成女，則二氣不待交感而各自生物，又不可也。此一節自無極之眞二五之精妙合而凝乾道成男坤道成女二氣交感化生萬物作一貫說下，安得謂不交感而自化生耶。成男成女，朱子謂此人物之始，以氣化而生者。氣聚成形，遂以形化而無窮，眞精合而有成。而所成者，則有陰陽之異。其具陽之形者乾之道，具陰之形者坤之道。又合則又

生，至於無窮，皆不出乎男女也。今所問之言，果有所疑耶。或直以周子之言未當也。如其果疑，則以前說求之，或得其梗概。直以言爲未當，則非敢預聞。此不題也，待承下問，敢以爲復。

陳櫟《定宇集》卷七　問：《發微・天樞篇》引馬季良曰，太極，北辰也。盧谷曰，苟如此，則太極有此北辰之可指，涉於物矣，涉於氣矣。周子無極太極，恐未有此北辰也。彬謂以北辰爲天極則可，謂太極爲北辰則不可，如何。

答曰，北辰北極，天之樞也。如何生兩儀天地，如何是北辰生日月四時五行十二月二十四氣，如何自北辰而生他。尚曉北辰不破。周天三百六十五度四分度之一，運轉不停，而以南北極爲樞，兩頭如椿局定不動，以斡旋十二辰二十八宿之運動者也。如磨然，亦如射糖盤子。然謂磨齒之數百路，射糖盤子之百數十黑點，自內之磨心與盤中椿子而生，可乎。

胡一桂《周易啓蒙翼傳下篇・舉要・理太極理之原》　朱子曰，伏羲文王於《易》只就陰陽以下說，夫子卻就陰陽上發出太極來。《易》固是如此。先儒未嘗道破者，蓋以釋極儀象卦章從前未有分曉，至康節邵子傳先天《易》而後此章大明。朱子從而別白言之，其義益著。《易》本是卜筮書，有卦爻便可占。然伏羲畫卦，豈但從陰陽起，必有不雜乎陰陽而實不離乎陰陽者以爲之本，太極是也。此《易》之有太極，如木之有根，水之有源。必知乎此，則六十四卦三百八十四爻莫不有極至之理在乎其間，所謂六爻之動三極之道者是也。文王、周公雖嚴利貞貞吉之教，貞固便是理，但未嘗明說出太極來。夫子恐人惟以卜筮視《易》，則卦爻涉於粗淺，故推本太極爲言。太極者，是理至極之稱，而爲兩儀四象八卦六十四卦三百八十四爻之祖。太極之名一立，而仁、義、禮、智、性命、性情、道德、道義、忠信、誠敬、中正之教，發揮无餘蘊矣。（文言）乾九二言仁誠，坤六二言敬義，九三言忠信。乾《彖》言性命，《說卦》言盡性至命，《文言》言性情，《上繫》言知崇禮卑，言道義之門，《說卦》言和順道德，《彖傳》小象傳說中正尤多。程沙隨謂《易》以道義配禍福，故爲聖人之書。陰陽家獨言禍福而不配以道義。詭遇獲禽則曰吉，得正而斃則曰凶，故爲技術。斯言最有補於世教，且使小人盜賊不得竊取而用，深得夫子之遺意。吁，以夫子之教如是，而後世猶有流爲技術之歸者。微夫子之教，如之何其可也。

史伯璿《管窺外篇》卷上《雜輯》　《太極圖說》無極而太極。〇節齋蔡氏曰，《易》有太極。《易》變易也，夫子所謂無體之《易》也。太極至極也，言變而無體，而有至極之理也。先儒皆以太極二字便爲萬化之原，而於易之一字但目爲《易》書，故周子《太極圖說》特以無極而太極發明《易》有太極之旨。其所謂無極而太極者，蓋亦冒其無體之《易》，而有至極之理也。是其無極之眞實有得於夫子之一言，而或者以爲周子妄加者，謬也，且其《圖說》皆本於《易》。其生陰生陽即生兩儀之義也，其五行之用即天地數五之義，以至於二氣之化，萬物之生，聖人與合之數，三才立道之數，始終生死之義，無非本於《易》者。而其末也，又以大哉《易》也結之。況其所謂無極者又一篇之發端，而謂無取於《易》乎。蔡說兼氏《近思錄》注亦引之

按無極二字陸象山非之，朱文公所以明周子之旨。闢今蔡氏以無體之《易》而有至極之理之言釋之，於文勢義闕出之以備一說。但周子《圖說》又有太極本無極與無極之眞之言，不知蔡說亦可通否。又按《易本義》釋《易》有太極之旨，曰《易》者陰陽之變，太極者其理也。則朱子固已如此說易字矣。獨朱子釋無極而太極之義，曰上天之載無聲無臭，而實萬化之樞紐品彙之根柢也。則蔡說似與微異，未知如何。疑不敢質，當俟有道而折衷焉。

王申子《大易緝說》卷二《太極圖或問》　或問曰，玉井難子之說云，周子《太極圖》自上而下，第一圈无極而太極也。朱子曰，无極者理之極至而无以復加，非太極之上別有无極也。其次左陽動而中根陰，右陰靜而中根陽，其中又有一小圈，則陰陽一太極也。其次五行，而水火之交系乎陰陽，謂火陽根陰，水陰根陽也。又系以相生之序次，以水火金木各系於一小圈，言五行各具一太極也，亦猶陽動陰靜之中，又有一小圈也。其次一大圈，傍註乾道成男坤道成女，則男女各一太極也。王氏說既與先賢異矣，又於乾道成男坤道成女下乃曰，此言乾、坤之六子，非人道之男女也。其下卽曰，化生萬物，若以爲人道之男女而化生萬物，豈理也哉。愚謂天地始判之初，未有人也。忽然而人生其間，則凡爲男者豈非乾道之所成，爲女者豈非坤道之所成邪。此氣化也，亦猶人着新衣裳忽然而生蟣虱也。及至生生化化之後，始有人道之感，而生生不窮，此形生也。凡爲男者亦乾道之成，爲女者亦坤道之成也。故周子特作一圈，以明男女各具一太極也。若止以乾、坤生六子言

之，則拘矣，況周子立言自爲兩節。既曰乾道成男坤道成女以結上文，又更端曰二氣交感化生萬物，其文意亦不謂男女生萬物也。若周子之意止以乾、坤生六子言之，則其上已有陰陽五行，亦不應重作一圈以象乾、坤之六子也。王氏又曰，猶恨周子多陰陽內太極一小圈。愚謂此圖先賢說者已多，朱子又有詳註，反復辨論无以復加。其曰中圈者，有其本體也，謂一陰一陽各具一太極也。既恨其多此一圈，曷不刪而去之。爲辭甚厲。子聞過而不知改，其可乎。

曰，玉井賜教，誠非後學淺見所及。然竊自守其固陋，未敢輕捨其故步者，蓋詳周子名圖止曰太極，其上止有一圈，而其說則曰无極而太極。於圖名太極字上着无極二字，又着個而字，是所謂太極者畢竟先无而後有。況《易大傳》有曰生生之謂《易》，而後言成象之謂乾效法之謂坤。又曰，《易》有太極是生兩儀，是未有太極兩儀之先，已有個生生之理在，是卽周子之所謂无極也。陸象山乃曰《易》言有今乃言无，指易字只作一本書。果如象山所云，今《易》書中指何者爲太極邪。以夫子之言觀周子之圖，是不可以第一圈合无極而太極也。若謂第一圈爲无極而太極，是无極太極共此一圈，則周子不着個而字矣。蓋无極止是有其理，无象可象，无名可名，初无形影可狀，然天地萬化至極之理具焉。故曰无極太極，則所以爲萬化之根本者，全體已具。所謂萬化之根本者，卽愚於先天太極下所論理氣象數之全體渾然未分者是也。雖渾然未分，然舉天地萬物之至極，盡无以出於此，亦无以加於此，故曰太極。周子无極而太極云者，謂厥初有其理而无可象无可名者，今其體已具也。其體既具，則不能不動。纔動便是陽，纔靜便是陰。故圖陽動陰靜於第二圈，而爲之說曰，太極動而生陽，靜而生陰。一動一靜互爲其根，分陰分陽兩儀立焉。動靜互根，則必有陽中之陽，陽中之陰，陰中之陽，陰中之陰。故圖水、火、木、金老少四象，土居其中。而爲之說曰，陽變陰合而生水、火、木、金、土，五氣順布四時行焉。其曰五行一陰陽，陰陽一太極，太極本无極者，則又沿流而溯其源以示人，非謂陰陽內又具一太極也。況周子止說五行一陰陽，陰陽一太極，卽不曾說五行一太極，且必曰太極本无極，則是太極與无極亦有間矣。蓋太極本於理，正所謂有理而後有氣，亦非謂第一圈爲无極而太極也。若謂陰陽內合有陰陽各具一太極底圈，則合有陰一圈陽一圈五行各具一太極。既有五圈，則男女各具一太極合有兩圈，至於物物各具一太極又合有幾圈邪，則各具一太極之說，豈周子圖意哉。其曰五行之生各一其性者，於此方言氣以成形之後，物物各具一太極之理以結上文，而起下文乾、坤六子化生萬物之序也。故下圖一小圈而說曰，无極之眞，二五之精，妙合而凝，是再從无極上說起，卽不在二氣交感上更端。謂太極既判兩儀既分，惟理與氣之眞精者，妙合而凝於天地間，爲六子以化生萬物。故周子於此不說太極而止說无極二氣五行也。此下一大圈傍註乾道成男坤道成女，朱子本圖註水、火、木、金下各系一畫於小圈上，而曰此无極二五所以妙合而无間也。果如是，其畫不三則八，今止四畫，是著四象之生八卦也。然則乾道成男坤道成女，非人道之男女也明矣。況此下方說二氣交感化生萬物，是乾、坤六子陰陽老少相交相感而化生萬物也。萬物之中人爲最靈，蓋人亦物中之一耳。豈有忽然而人生其間，如新衣生蟣虱之理。況下文始曰萬物生生而變化无窮，惟人也得其秀而最靈，方從人道上說去。愚見如此，故敢以河圖五與十爲太極，敢謂无極爲无，太極爲有，敢謂圖之五行卽《易》之四象，敢謂乾道成男坤道成女非人道之男女，敢謂周子多陰陽內太極一小圈也。玉井又曰，若周子之意止以乾、坤生六子言之，則其上已有陰陽五行，亦不應重作一圈以象乾、坤之生六子也。不思其上陰陽自是兩儀，其上五行自是四象，於乾、坤六子之八卦何與焉。昔先子龍溪常舉魏鶴山答友人書訓申子曰，須從諸經字字看過，思所以自得，不可只從前賢言語上做工夫。又曰，近時講性理者，幾於捨六經而觀《語錄》。甚者將程、朱《語錄》而編之若策括策套，此其於吾身心不知果何益乎。又曰，要做窮理格物工夫，須將三代以前規模在胸次。若只在漢晉諸儒脚跡下盤旋，終不濟事。又曰，向來多看先儒解說，近思之不如一一自聖經看來，蓋不到地頭親自涉歷一番，終是見得不眞，又非一一精體實踐，則徒爲談辨文采之資耳。又曰，學者不求之周、程、張、朱固不可，徒求之周、程、張、朱而不本之六經，是捨禰而宗兒也。不求之六經固不可，徒求之六經而不反之吾心，是買櫝而棄珠也。

太虛

李純甫《鳴道集說》卷一　橫渠曰：太虛爲清，清卽無碍，無礙故神，

反清爲濁，濁則礙，礙則形。又曰：氣聚散於太虛，猶氷凝釋於水，知太虛即氣則無，無故聖人；但明幽明之故，不云有無，諸子淺妄。以分有無，非窮理之學也。

屏山曰：老子所謂常無，即佛之所謂眞空，非斷滅之空也。老子之所謂常有，即佛之所謂妙有，非碍色之有。無非眞無，有非眞有，空即是色，色即是空，張子自分太虛與氣之聚散，又分形與神之清濁，自比聖人，以爲窮理。淺妄如此，豈知吾夫子形而上者之謂道，形於下者之謂器乎？

橫渠曰：由太虛有天之名，由氣化有道之名，合虛與氣，有性之名，合性與知覺，有心之名。

屏山曰：孔子云，『《易》有太極，是生兩儀』。老子云，『有物混成，先天地生』。佛云，『空生大覺中，如海一漚發』。夫道生天生地，以爲氣母；自根自本者，即此心也。張子之言如此，無乃異於三聖人歟？

橫渠曰：若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限。體用殊絕，入老氏有生於無，自然之論，不識其所謂有無混一之常，若謂萬象爲大虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，陷於浮圖以山河大地爲見病之說，略知體虛空爲性，不知本天道爲用，反以人見之小，因緣天地，謂世界爲幻化，躐等妄意而然，遂使儒、佛、老、莊，混然一塗，因於恍惚夢幻，定以有生於無，爲窮高極妙之論，不知入德之門，多見其蔽於詖，而陷於淫矣。

屏山曰：張子之所謂老氏有生於無之論，正老氏之所謂"常有以觀其徼者，常無以觀其妙"者，張子不知也。張子所謂混一之常，正老子所謂建之以常無有，張子果知之乎？張子又謂：浮圖以山河大地爲見病之說，正佛之所謂眞如之生滅者，俗諦之幻，有所謂眞如之不生滅者，眞諦之本空，張子不知也。

張子所謂體虛空爲性，本天道爲用，正佛之所謂眞如有體有用，空而不空，是名中道第一義諦。張子果知之乎？謂佛有人見，躐等妄意，誣爲幻化，學道者其知之矣。或因於恍惚夢幻，或遂以爲有生於無，爲窮高極妙，皆望道而未之見耳。不知入德之塗，蔽於詖而陷於淫，或亦有之，非三聖人之罪也。所謂儒、佛、老、莊，混爲一途者，十方諸佛，異口同音，萬古聖人，同轍俱注，張子獨能岐而外之乎？雖吾夫子復生，不易吾言矣。

玄

吳師道《讀太玄經》 聖人之作《易》也，果有心乎哉。法象著形，龍馬獻圖，假手於羲皇。一而二二而四四而八，又三重而六十四，猶木之有幹，幹之有枝，秩然而成，整然而序，縱橫上下，錯綜參伍，無往弗合，殆若極天下之至巧者。而史遷謂伏羲至淳厚畫八卦，蓋自然而然，巧者固無庸其間。雖以文王、周公、孔子爲之爻、彖、彖、繫，不過因理以明數，即卦而示道，而其爲道也變動屢遷，不爲典要。三百八十四爻不三百八十四用而止，故天地鬼神之秘，萬事萬物之理，包攝而無外，貫通而無遺，觸之而值，象之而合，筮之而靈。天下之人神之而莫知其故，信夫天之爲之而非聖人心思智慮之所爲也，千載而下，豈有加哉。揚雄作《太玄》，以一生三，三生九，極於八十一，其策準以三，虛三用三十三，此其法大與《易》異者也。《易》有彖，《玄》有首，《易》有爻，《玄》有贊，《易》有象，《玄》有測，《易》有文，《玄》有玄，《易》有《繫辭》，《玄》有攡瑩捥圖告，《易》有《說卦》，《序卦》，《雜卦》，《玄》有《數》，有《衝》，有《錯》。此又同其義例而異名者也。且《玄》以準《易》，實將模放擬議自比於聖人。漢儒以識其非聖人而作經，後之爲之辭者曰，《玄》所以贊《易》。其大異於《易》者如是，不識何以爲贊也。蓋雄深沉好思，嘗覃思渾天三摹而四分之，本有見於歷爾，因歷作《玄》，而巧求其合。其思幽苦，故其詞艱深。《易》以天，《玄》以人。《易》以無心，《玄》以有心。孰謂《玄》足準《易》哉。故其紀日不及月，無弦望晦朔。以冬至爲天元，三月人元，而夏至反在地元之中。陰陽之爲氣也二，歲之爲物也方。以三數乘之，則皆不可得。四分而加一，率四歲而加一日。則千載之後大冬爲大夏。且筮用三經，夕筮用三緯，日中夜中用二經一緯。吉凶不在其逢而在其時，日中夜中夕筮無大休咎，而旦筮者不大休則大咎。數者昔人嘗論之，是皆不得乎自然而強出於心思智慮之爲，毋怪乎支離舛謬之至此也。或曰折（尊）（簿）毀瓦可知吉凶，《易》道無往弗存，況《玄》十餘萬言。高者出蒼天，深者入黃泉。其言奧頤，悉寓至理，詎無謂耶。曰，折（尊）（簿）毀瓦將以求卦也，卦者無心之具，故假之無心之物求之，而後吉凶之理得。今《玄》也出於有心之爲，殆

猶設不平之權衡而稱物之輕重，烏可信已。昔者雄自謂後世復有揚子雲，則知好《玄》。君子立法爲其當爲而已，《玄》之書今猶昧昧也。吾誠惜其人而非天，將自附於《易》而逾遠，卒勞而無所用之。後之才智出雄下而好爲穿鑿附會以求《易》者，可不戒哉。

理氣

李純甫《鳴道集說》卷五　晦菴曰：有是理則有是氣，氣則無不兩者。故《易》曰：太極生兩儀。而老子所謂道先生，而後一乃生二，其察理亦不精矣。老、莊之失，大抵類此。

屏山曰：理一而氣二，太極未有氣也，豈有二哉？吾夫子既謂太極生兩儀，生之一字，自無而有之，言與老子一生二之言，將無同乎？孰察理不精耶。程子之失，大抵類此。

許謙《讀四書叢說》卷二　《章句》天以陰陽五行化生萬物，氣以成形而理亦賦焉。蓋人物之生雖皆出於天理，而氣有通塞之不同，則隨所遇有生人物之異。氣通者爲人而得人之理，氣塞者爲物亦得物之理。雖曰有理然後有氣，然生物之時其氣至而後理有所寓。氣是載理之具也，故《章句》先言氣以成形，後言理亦賦焉。

天生人物是氣也，而理即在其中。理主乎氣，氣載乎理，二者未嘗可離。故本文天命之性雖專言理，而《章句》必須兼氣說。若不言氣以成形一句，則理著在何處，安有所謂人物。蓋言氣則有善有惡，言理則全善無惡。故子思專舉理以曉人，謂此理具於心者謂之性，即道心也。率者循此而已，修者品節此而已，學者學此而已。自可欲之善進而至於大而全化之，全此而已。《章句》云，天以陰陽五行化生萬物是總說，卻分言氣以成形理亦賦焉。兩句下猶命令也一句，獨接理亦賦焉說。於是人物之生以下，卻是專說理以釋性字。蓋若不兼氣來說，則教字說不去。既全是理，則人無不善，又何須教。

動靜開闔往來屈伸，只是兩端而已。故古之聖人定陰陽之名，然消必不能遽長，暑必不能遽寒，皆有其漸，故又定五行之名。五行之名既立，則見得造化或相生以循環，或相制以成物，錯綜交互，其用無窮矣。然而陰陽生五行，而五行又各具陰陽，亦不可指其先後也。

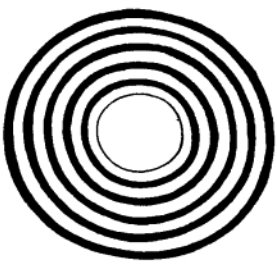
王充耘《四書經疑貫通》卷四　先儒曰，論理不論氣不備，論氣不論理不明，孔子言性相近也。《集註》謂兼氣質而言，抑有不明歟。《孟子》道性善，《集註》謂性即理也，抑有不備歟。告子生之謂性，食色性也，《孟子》闢之詳矣，至動心忍性，性也有命焉。又指食色氣稟而言，何歟。

氣理並論，此自後世註釋者言之。聖賢隨學者之通塞而施教，各隨所見而立言，要不必盡同也。孔子言性相近，自夫子之所見而立言，後世因其相近二字推之，則以爲兼氣質。孟子道性善，自孟子所見言之也，後世因其專言性善則爲專指理言，而在當時初無理氣之分也。且夫子雖言性相近，而於《大傳》言繼之者善，成之者性，何嘗不專指理言。孟子雖道性善，然於動心忍性性也有命，何嘗不兼氣質。但如告子生之謂性食色性也，專指氣爲性，而不復知有理，則有所不可耳。此孟子所以闢之也。

數

郝經《先天圖說》　先儒謂康節先生得是圖於李之才，之才得之於穆修，修得之於希夷先生陳摶。蓋自宓犧氏畫卦，已具此圖而未爲之圖。其意言象數心傳口授，至希夷而傳諸其徒，至康節而遂爲之圖，示之人而筆之書爾。其圖自圓而方，有畫無文。其制作本意則具於《皇極經世書·觀物》諸篇，其言論風旨則凡而不目。曰圖雖無文，吾終日言而未嘗離是。蓋天地萬物之理盡在其中矣。曰先天之學心也，後天之學迹也，出入有無生死之間道也。曰先天之學主乎誠，至誠可以通神，不誠不可以得道。曰先天圖者環中也。有是數語而已。蓋引而不發，欲學者潛心究意以求心法，知天地萬物不外此心。無盡之卦，無體之《易》，無方之神，盡在於是，則圖亦爲筌蹄矣。經自束髮問學，即以是圖心觀意會，迄今二十餘年。始則見黑白於紙上，後乃見動靜於心中。涵如既久推而放之，則見開闔於天地，參錯於萬物，變化於鬼神，重重相因，井井不紊，死生消息，莫非自然。反之於心，會爲一圖，乃申而爲之說，以明先生之意云。按乾之《文言》曰，大人者與天地合其德，與日

月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。先天之文昉乎此，仲尼以之贊大人也。先生之學，大人之學也。以爲能造天地者太極，能先天地者此心也。盡心窮理與道不違，默執左契無往不合。我亦一太極，亦能造一天地。於是謂畫前有《易》，而以先天名圖，先天即太極也。故濂溪先生則圖太極，先生則圖先天，其原則皆本於《河圖》。昔者宓犧氏當制作之時，將造書契以代結繩，開斯文之統，作《易》以明道。面目太極以爲萬世用，則必假物以示象，於是因《河圖》而畫卦。仲尼曰，河不出《圖》吾已矣夫，言雖無《圖》亦當制作也。故伊川見賣兔者，謂此兔亦可作八卦。宓犧見《河圖》而畫卦，孔子感麟而作《春秋》，取神物之至著者以發端爾。故有理而後有象，有象而後有數，象數既具理在其中，而當其可，即物而皆可畫也。前乎宓犧豈無聖人，不當其可，雖有《河圖》而弗畫也。後乎宓犧豈無聖人，不當其可，復有《河圖》亦弗畫也。當其可而《圖》出焉，則宓犧所不得辭，是以畫之，以爲大經大法之始。雖曰《後天》，其實《先天》也。然不知何以爲圖，何以爲書。按《大傳》河出《圖》洛出《書》聖人則之，而不言其何者爲《圖》何者爲《書》，何以爲則。《書・顧命》謂天球河圖在東序，則河圖乃一物，歷代以爲寶。然亦不知其爲何物，與其《圖》之所以制作度數。孔子又嘗嘆鳳鳥不至河不出《圖》，終不知其所以爲畫所以爲卦。《周官》雖有太卜筮人，並言三《易》，而亦不言《圖》、《書》之所以爲卦。由漢以來，孔安國、劉歆、關朗謂《大傳》之天一地二天三地四天五地六天七地八天九地十爲《河圖》，去十用九而爲《洛書》，遂以《河圖》爲八卦，《洛書》爲九疇。而《大傳》與《書》皆無明文，亦無點誌。孔子則並稱《河圖》、《洛書》聖人則之，不別爲八卦九疇。然《河圖》之數凡五十五，《洛書》之數凡四十五。而《河圖》十位《洛書》九位，不知其何以畫三卦八重，而爲六錯綜爲六十四。若以位言，則去九與十，而一二三四五六七八合夫乾、兌、離、震、巽、坎、艮、坤之序，然不知其所以爲卦所以爲畫。雖爲推衍湊定，不免牽合，不能合夫畫三卦八之所以然。若以生成之數而言，則一六爲水，二七爲火，三八爲木，四九爲金，五十爲土，祇成五行而無八卦，亦無三畫。若以五十爲衍母，一九爲衍數，則揲蓍求卦之法，非按圖畫卦之本《河圖》。卦之本數，蓍策擬卦之數，故謂之衍，謂之象，謂之參天兩地而擬數。衍則推之，象則放之，擬則比之也。蓍策出於卦畫，非卦畫出於蓍策也。夫神生數，數生象，象生畫，畫生卦，而後蓍贊神，神蘊象，象成數，數成畫，畫成卦。十有八變而成卦，八卦而小成，六十四而大成。故卦畫非點誌之牽合，《河圖》之象固有之，宓犧因而畫之也。按《大傳》曰，《易》者象也。象也者，像此者也。圖則圖像云耳。《易》之爲畫，象《河圖》之像也。夫道有一即有二，二者一之耦也。至於三四五六七八九十，皆本然之一二，至十而終之耳。至於百千萬億皆是也。故有靜即有動，有陰即有陽，有奇即有耦，死爲生根，實爲虛形，地爲天體，月爲日魄，莫不兩兩對待以成變化，而後生生不窮所以爲《易》也。故《大傳》謂天一地二天三地四天五地六天七地八天九地十，天數五地數五五位相得而各有合，天數二十有五地數三十，凡天地之數五十有五，此所以成變化而行鬼神也，即《河圖》本然天地相錯，初



無點誌亦無文字，祇如是耳。天地象數卦畫蓍策皆具其中，太極爲道之物，主靜而本陰。以靜生動，以陰含陽。故此○即太極，所謂天地之中也。從中因起，以一具兩。一奇爲陽◎，三耦爲陰❍。陽旋轉而上而爲天，陰翕聚而下而爲地。相銜相次，兩兩相因，各環乎中。內則參天兩地而爲五，外則參地兩天而爲十。於是一三五之間而有二四，以奇兼耦。天中有地而陽根陰，六八十之間而有七九，以耦兼奇，地中有天而陰根陽。參天兩地則陰從陽，參地兩天則陽從陰，於是參伍錯綜互相依附。陽伏乎陰陰伏乎陽，天依乎地地依乎天。陰陽相爲倚伏，天地互相依附。陽變陰化天推地遷，開闔聚散擺拉旋轉，人與萬物莫不各具一天地以本太極。三才兼兩，卦畫自成。不假作爲，而莫非自然。故一三五之三，天而自爲乾，二四六之三，地而自爲坤，一天依二地而自爲震，一地依二天而自爲巽，二天間一地而自爲離，二地間一

天而自爲坎，二天依一地而自爲兌，二地依一天而自爲艮。太極動而生陽，一變爲天。自子變而進，信而爲神。繼道成性，左旋行健。故一天爲震，二天爲離，兌，三天爲乾。至午則極奇而窮上。靜而生陰，二化爲地。自午化而退，屈而爲鬼。歸根復命，右轉處順。故一地爲巽，二地爲坎，艮，三地爲坤。至子極耦而窮下。故一奇一耦合而爲三，錯綜天地，爲《易》眞數。陽卦則天包乎地，陰卦則地包乎天。三奇三耦自成本然，三畫奇耦相參自成本然，六位重卦已在其間矣。又益之以兩，而天地各五者，所以極數之終，著重卦之六，爲著策之本也。太極不動而居中，則不用之一也。非不用之一，無以爲有用之兩，故五天五地各一太極而爲六。太極則成始之一，十則成終之一。天地之數各五而不用者各一，故一與十如初上，其四則中爻也。乾知太始，故有一而無十；坤作成物，故有十而無一。分而言之，內各具天地之三，因一以生三；外各因天地之三，加兩以成三。合而言之，天無十，因地以成十。地無一，因天以爲一。於是乎奇因十以成耦，耦因一以成奇。始則陽因陽陰因陰，終則陽因陰陰因陽。重重相因，從中因出。如水之漣漪，卵之渾淪，而無間斷。道之體用備，內外合，胎而爲一，別而爲兩，畫三卦八，重而爲六，錯綜而爲六十四。《易》於是乎與天地準矣。故《大傳》復曰參伍以變，錯綜其數。通其變遂成天地之文，極其數遂定天下之象。極道之變所以爲《易》，固無點誌之牽合也。此則《河圖》之本然，卦畫之具體具在，而未畫未分也。故《大傳》復明畫三卦八之所以然，曰《易》有太極是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。夫太極一也，非一莫能生兩。故太極以一具兩爲《易》之樞機，天地萬物之根柢。旋轉而生，生而又生，所以爲《易》，而爲奇耦之原也。故一分而爲二，二分爲四，四分爲八，別圖定象，其序如此。

鄧牧《伯牙琴・實說》　天下有至寶，貴甚夜光，重甚垂棘，而未易識者，一介之士是已。珠隱於蚌，玉藏於璞，與螺蛤，瓦石未始不類；然剖之鑿之，愚者知爲珠與玉。一介之士道德仁義，文章學問蘊諸其心胸，非如蚌可剖，璞可鑿也；脫使得天下高位，則禮樂興，教化成，天地清寧，神明降格，民物阜殷，舉天下至美願見不可得者，坐而致之。其爲至寶，豈止如夜光，垂棘，一可玩而已哉！　奈何一蚌一璞至微，蘊諸大山至高，滄海至深，天下盡心力求之，鮫鰐虎兕有所不避，故爲珠玉者迄未嘗不得遇；一介之士與人類並居，其求之甚易，非有高深足以勞其力，異類足□□□，□□□□目棄，非如藐然無情之物，委諸遐僻幽深而遂已，天下既無求於此，方且鄙薄非笑，不得與螺蛤瓦石均爲有用，何也？

夫一事成敗，一物完毀，莫不有數行其間；豈有天地大運，治亂廢興，非是數所爲者。一士窮達，常關係天地之大運，豈人力哉！　舉天下非蠹謬無知，孰不能憂亂思治，哀廢樂興；及治亂興廢所分，日與同處而卒莫之識。則是窮天下智慮，卒無以自別於蠹謬無知，亦可哀已！　故嘗謂一介之士未嘗絕於天下。天無日月星辰，空然氣耳，地無山河草木，莽然塊耳；人無一士之道德仁義，文章學問，蠢然萬物耳。日月星辰未嘗一日不麗乎天，山河草木未嘗一日不著乎地，一士之道德仁義，文章學問乃不得常爲人類所宗。何人類不幸，獨不得如天地之粲然有章，炳然有文也？

要之，道德仁義，文章學問亦未嘗一日不與日月星辰，山河草木並立不悖，特類晦不同耳。當天運之泰，則達爲《稷契皐陶》，《伊傅周召》；及天運之否，則窮爲《夷齊》孔顏，長沮桀溺。故雖窮而在下，未嘗不隱然爲扶植人類地。使一日無所扶植，人之類絕滅久矣。天下之士，常陰被一士之澤而不自知也。世之假士自名侈然曰：「我良治天下國家」，世亦徒以爲士；且惡知眞所謂士者，與天地相爲表裏，豈易得哉！

一介之士足以關係天地大運者，世既不之識，而號爲士者又眇然不足道，則是通天下之惑，有甚於瞽，其何以救之？　後之欲治天下國家者，其亦以求夜光垂棘之心，而求一介之士，則天地大運，不可得泰乎？　然亦曰有數。

又《寓屋壁記》　杭往建國，湖絕境，並湖而家數千，率貴臣邸第，毀民舍入者十九，惟佛寺僅存。易世已來，歌臺舞榭日就頹圮，僅存者或闢而廣，良有天數。

壬午秋，余卜數椽葛嶺下，面湖背山，景象清美。是屋介兩寺間，故往不爲強有力者所並；鄰第迄毀，故今得湖山最多。俯仰三十年，非偶然者！

客過問曰：「西湖一勺水，閱興廢多矣。向之闢豪競奢，而今安在？吾始也未生，本無父母兄弟妻子，而今也良有。目欲美色，耳欲聲音，身欲寧居，忽忽百年後，墳墓生荊棘，廬舍爲瓦礫；前日搖精神，逐聲（者）〔嗜〕欲，安知至此！　君知其說乎？　畫舫日數百，登酒肉，載歌舞，朝出水滸，夕去城

闕，去則不知所之，君據梧而觀，亦有悟乎？』

余亟取《離騷》案上，鼓唇歌之，謝客曰：『子往矣，毋落吾事！』

俞琰《周易集說》卷三〇　天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。

此二十字，韓康伯在夫《易》何爲者也之上。案班固《律曆志》在天數五地數五之上。伊川程子曰，宜在此。紫陽朱子遂移在此章之首。愚謂陽數奇，故以一三五七九爲天，陰數偶，故以二四六八十爲地。天地者，陰陽對待之定體。一至十，則陰陽流行之次序。以五行言之不過一二三四五，蓋正數也，六七八九十乃其配耳。一屬水，其位居北。二屬火，其位居南。三屬木，其位居東。四屬金，其位居西。五屬土，其位居中央。以五加北方之一則爲六，加南方之二則爲七，加東方之三則爲八，加西方之四則爲九。復以四方之一二三四會而歸於中央則成十。或曰自一至十天地之全數也，五六居中天地之中數也，以五十有五去其五餘得五十是爲大衍之數。以五十有五去其六餘得四十有九是爲揲蓍之數。虛齋趙氏曰，天一生水位乎北，地六成之。地二生火位乎南天七成之，天三生木位乎東地八成之，地四生金位乎西天九成之，天五生土位乎中央地十成之。舊說以此爲《河圖》或以爲《洛書》，皆無所據。其實天地五行生成之數，五位相得而各有合者此也。

天數五地數五，五位相得而各有合。天數二十有五地數三十，凡天地之數五十有五。此所以成變化而行鬼神也。

天數五至行鬼神也四十四字，韓康伯本置在再扐而後掛之下，紫陽朱子移置在此。愚謂天數五指一三五七九之五者皆陽也，地數五指二四六八十之五者皆陰也。氣有二而行有五，二非五不能變化，故天數有一三五七九，地數有二四六八十。五非二不能自行，故一三五七九則爲天，二四六八十則爲地也。五位相得者，一二也，三四也，五六也，七八也，九十也。猶甲陽得乙陰，丙陽得丁陰，戊陽得己陰，庚陽得辛陰，壬陽得癸陰。五者之陰陽皆相得也。各有合者，一六也，二七也，三八也，四九也，五十也。猶甲陽合己陰，乙陰合庚陽，丙陽合辛陰，丁陰合壬陽，戊陽合癸陰。五者之陰陽各自相合也。天地二十有五謂一三五七九積而爲二十五也，地數三十謂二四六八十積爲三十也，總而計爲五十有五是皆天地之數也。一三五七九乃天之五行，二四六八十乃地之五材。一生一成一往一來造化功用皆不出乎此，故曰此所以成變化而行鬼神也。伊川程子曰，變化言功，鬼神言用。又曰，有理則有氣，有氣則有數。行鬼神者數也。數，氣之用也。紫陽朱子曰，變化謂一變生水而六化成之，二化生火而七變成之，三變生木而八化成之，四化生金而九變成之，五變生土而十化成之。鬼神，謂凡奇偶生成之屈伸往來者。

大衍之數五十其用四十有九，分而爲二以象兩，掛一以象三，揲之以四以象四時，歸奇於扐以象閏。五歲再閏，故再扐而後掛。

宋咸《易辨》云，天地之數是自然之數，大衍之數是推衍之數。愚謂推衍者，自太極生兩儀則陽一陰二衍而爲三，兩儀生四象則太陽一少陰二少陽三太陽四衍而爲十，四象生八卦則乾一兌二離三震四巽五坎六艮七坤八衍而爲三十六。通太極之一，兩儀之三，四象之十，八卦之三十六，則其數五十。今曰大衍之數五十，其殆是乎。崔憬曰，捨一不用者，以象太極虛而不用也。憬蓋知太極爲數之體而不用矣，而未知兩儀四象八卦爲數之用也。鄭武子《揲蓍古法》云，天地之數五十有五，而大衍不盡天地之數，何也。蓋太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，所衍者不及五也。又云大衍之數五十其用四十有九，言於五十中虛一不用也。蓋蓍四十九合成一圍，辟猶渾沌未分乃所虛之一是其用之本也，此《易》之太極也。愚謂太極之一非數也，數自此而起是爲數之體非數之用，故不用。不用而虛其一，所以存太極之本體。而其用則惟兩儀四象八卦所衍之數，則其用四十九也。聖人用四十九蓍，如下文所云之法。掛其一而以四揲之，則四其九而爲三十六，四其六而爲二十四，四其七而爲二十八，四其八而爲三十二。蓋出於理勢之自然，而非人之智力所能增損，此大衍之數五十而用惟四十有九，是爲不可易之法。蓋不可易者聖人之法，可易則非聖人法也。分而爲二，謂以四十九蓍信手分而爲二以置左右也。象兩，謂自一而生二，凡所謂兩者無不象之，豈特象兩儀故不實言之也。掛，懸也。掛一者，於所分右邊蓍中取一蓍懸於前，與左右蓍鼎立而爲三也。象三者自二而生三，凡所謂三者亦皆象之，不特象三才也。夫其所以掛一者何也，有所待也，以待兩手四揲之餘歸併而爲一也。舊法掛一乃掛於小指間，則與扐同矣。既有中指兩扐又加以小指則爲三扐，是五歲之中不待再閏乃有三閏矣。

蓋掛自掛扐自扐，詎可以在前之掛雜於指間之扐哉，揲時設反連數之也。《說文》云，揲，閱持也。揲之以四者，先取左蓍四四而數之置於左，次取右蓍亦四四而數之置於右也。象四者，象一歲之春夏秋冬也。奇，紀宜反。與畸同。奇者所揲四數之餘也，歸者歸併而爲一也。既四四而數左右之蓍，而得正策之數，則其四四之後必有餘數。或一或二或三或四也。扐即得反。扐者勒也。歸奇於扐以象閏者，先以左揲所餘之數勒於左手中指外，以象三歲一閏也。閏者月之餘，日積分而成月者也。五歲再閏者，三歲一閏之後再積日而再成月，則五歲之間又再閏也。古者閏法之置，起於氣盈朔虛。氣謂二十四氣，朔謂日月之合朔。何謂氣盈朔虛。蓋周天有三百六十五度四分度之一，日之行一晝夜一度。三百六旬有六日則周天而爲一朞。月之行一晝夜十三度有奇，常以二十九日半而與日合，故曆法以兩月而置一小盡。氣之行常以十五日二時五刻爲一氣，以三十日五時二刻爲一月之氣，故朔常不足而氣常有餘。併朔虛氣盈計之，則一年所餘十一日有奇。三而積之，則一閏常不及三歲。又以其餘計之，則再閏常五歲有餘。今曰五歲再閏故再扐而後掛者，一變之中有五節。掛一爲一節，揲左爲二節，扐爲三節，揲右爲四節，再扐爲五節。一節象一歲，三節之扐象三歲一閏，五節之再扐象五歲再閏，是謂第一變也。既再扐而象再閏，然後置前掛扐之蓍於一處，而以所揲見存之正策合而爲一，是爲第二變。如初法再分再掛再揲再扐也。不言分揲而獨言掛者，以明再變三變以至十有八變每變皆當掛也。或曰近世有第二第三變不掛之說，雖其初揲不五則九，再揲不四則八，其數亦同。然其三變之餘爲老陽少陰皆二十七，爲少陽者九，爲老陰者十。其於陰陽多寡既已乖戾，而所謂老陰蓋絕無僅有。若用三變皆掛之說，則六十四變而爲老陽者十二，爲少陰者二十八，爲少陽者二十，爲老陰者四。老則陽多而陰少，少則陽少而陰多，然而陰陽之變各三十二，而其數適平。以此論之，則再變三變皆當掛一也明矣。林至《易裨》云，蓍數之變九六，各一乾、坤之象也。七八各三，六子之象也。蓋以六十四變而八分之，老陽得八，老陰得八。三少陽，三其八得二十四。三少陰，三其八得二十四。此體數也。用數則不能無增損於其間，體數則陰陽各半。用數則陰侵陽陽侵陰，是以少，則陽少而陰多。少陽（多）（少）陰均二十四，而少陽之四益於少陰，則少陽二十而少陰二十八也。老則陽進而陰退。老陰之四歸於老陽，則老陽二十而老陰四也。以此證之，則再變三變皆當掛一也抑明矣。紫陽朱子曰，《繫辭》言蓍法想別有文字，今不可見，但如天數五地數五此是舊文。五位相得而各有合是孔子解文。天數二十有五地數三十凡天地之數五十有五，此是舊文。此所以成變化而行鬼神也，亦是孔子解文。分而爲二是本文，以象兩是解文。掛一揲之以四歸奇於扐皆是本文，以象三以象四時以象閏之類皆是解文也。乾之策二百一十有六坤之策百四十有四，孔子則斷之以當期之日。二篇之策萬有一千五百二十孔子則斷之以當萬物之數，於是可見。案韓康伯本此下有天數五至行鬼神也，凡四十四字參錯於其間，朱紫陽移置於天一至地十之後。

乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，當期之日。

策，籌也，即蓍之筮數也。筮法初變，掛扐之數不五則九，再變不四則八，三變亦不四則八，凡三變之後，得五與四四，通計十三，則其過揲所得者，四其三十六而其數九。得九與八八通計二十五，則其過揲所得者，四其二十四而其數（合）（六）。十有八變計之，則爲乾之策二百一十有六，爲坤之策百四十有四，合之爲三百六十，則當一期之日數。期即朞，音基，周歲是也。日行天一歲一周，凡三百六十五度四分度之一。《書·堯典》云，朞三百六旬有六日是也。今略其餘舉其成數言之耳。若得五與八八，或九與四八，通計二十一，則其過揲所得者四其二十八而其數七，亦乾策也。若得九與四四或五與四八，通計一十七，則其過揲所得者四其三十二，而其數八，亦坤策也。合十有八變計之，則爲乾之策一百六十有八，爲坤之策一百九十有一，合之則亦三百六十。聖人不書者，以乾、坤用九六之變而不用七八也，七八蓋不變也。若併七八與九六合爲三十以應乾、坤十二爻之數，亦爲三百六十，蓋九六七八皆乾、坤之策也。或者止認九六爲乾、坤之策，遂以七八爲子之策，誤矣。

二篇之策萬有一千五百二十，當萬物之數也。

二篇謂《易》之上經下經也。上下經六十四卦凡三百八十四爻。陽爻百九十二每爻各四九三十六策，積之得六千九百一十二策。陰爻百九十二每爻各四六二十四策，積之得四千六百八策。合之則萬有一千五百二十策，應總秤一鈞爲銖萬有一千五百二十之數，而曰當萬（物）之數者，萬蓋盈數也。

取其盈數言之，不論其餘也。若以陽爻之七計之，則每爻各四七二十八策，積之得五千三百七十六策，亦乾策也。以陰爻之八計之，則每爻四八三十二策，積之得六千一百四十四策，亦坤策也。合之亦爲萬有一千五百二十，此乾坤所以爲易中之蘊也。若併七八與九六合爲三十以應六十四卦三百八十四爻之數，亦爲萬有一千五百二十。《易》所以言九六而不言七八者，九六乃可參兩七八則不可參兩也。兼山郭氏曰，以畫言之，則雖六子亦皆乾、坤之畫，無六子之畫也。如震之初，乾畫也，乾策也。震之二三，坤畫也，坤策也。在震初無是畫無是策也。乾畫不得不稱九，坤畫不得不稱六也。故惟乾、坤有用九用六之道，諸卦之得奇畫者皆用乾之九也，得偶畫者皆用坤之六也。終無用七用八之道，故九六者有象，七八無象。

是故四營而成《易》。

是故二字連上文而言也。童溪王氏曰，營，求也。用蓍之法以四而揲之成《易》之數。以四而求之，故老陽數九〔四而求之，則其策三十有六。老陰數六，〕四而求之，則其策二十有四。少陽數七，四而求之則其策二十有八。少陰數八，故四而求之則其策三十有二。陰陽老少六爻之本也，故曰四營而成《易》。若夫乾、坤之策三百有六十，而二篇之策萬有一千五百二十，亦以四而求之，故乾陽爻六。六九五十有四，四而求之，則二百一十有六。坤陰爻六，六六三十有六。四而求之，則百四十有四。以乾之五十有四合坤之三十有六，爲九十焉。亦四而求之，則三百有六十。而二篇之策陽爻一百九十有二，其數一千七百二十有八。陰爻一百九十有二，其數一千一百五十有二。總而言之，二千八百八十，亦四而求之，則萬有一千五百二十也。凡此皆求以四而得之，此《易》之書所以成於四營也。愚謂童溪之說是也。《正義》乃云四度經營蓍策乃成《易》之一變，誤矣。先儒皆祖其說，以分二掛一揲四歸奇爲四營，非也。因又謂分掛揲扐只可以謂之《易》之變，未可以謂之變，亦非也。夫掛揲扐者一是爲一變，分掛揲扐者十有八乃爲十有八變。若從其說，則是一易而十七變矣，非十有八變也。況歸奇於扐者，再併二掛一揲四則爲五營矣，豈可以爲四營也哉。

十有八變而成卦。

十有八變者，每一度分掛揲扐爲一變，三度分掛揲扐爲三變，則成一爻。九變則成三畫之卦於內，又九變則成三畫之卦於外，凡十有八變而後成六畫之卦也。

八卦而小成，引而伸之觸類而長之，天下之能事畢矣。

八卦乃三畫之卦，小成謂內卦成於下也。引而伸之者，外卦又成於上，則爲六畫之卦六十四也。觸類而長之者，八卦可伸而爲六十四卦，則六十四卦可伸而爲四千九十六卦也。以四千九十六卦以斷吉凶，則天下所能之事畢盡矣。

又卷三六　參天兩地而倚數。

天地之正數，不過一二三四五而已，六七八九十乃其配也。倚者相依傍之謂。天數倚天地數倚地，各從其類也。參者三之也，兩者兩之也。參天者天一天三天五也，兩地者地二地四也。倚者一三五相倚而爲九，二四相倚而爲六也，七八亦從此出。但二五爲七三四爲七，則一地而一天矣。一三四爲八，一二五爲八，則一地而二天矣，皆不得謂之參天兩地也。聖人用蓍以起數，其所謂參兩實本乎此。是故蓍法三變之末，其餘三奇相倚而成一畫之陽，三偶相倚而成一畫之陰，九變皆三畫之陽，參之則三其三也。三三爲九，則其過揲之策爲四九三十六，參之則三其十二也。九變皆三畫之陰，兩之則二其三也。二三爲六，則其過揲之策爲四六二十四，兩之則二其十二也。乾六爻之策二百一十六，參之爲七十二者三。坤六爻之策一百四十有四，兩之爲七十二者二。至於三百八十四爻之策數，悉皆參之兩之，則乾策六千九百十二者，三其二千三百四也，坤策四千六百八者，二其二千三百四也。是故孔子於易之二篇，止言九六之策，不言七八之策，七八亦乾、坤之策也。但七八不可以參兩耳，故不言也。何謂七八不可以參兩。七則兩其一而一其三，八則兩其三而一其一，不可得而參兩也。其餘過揲之策與六爻之策三百八十四爻之策，莫不皆然。蓋唯九六則可參兩，七八則不可參兩。故《易》之三百八十四爻，唯言九六而不言七八也。說者但知七八少陽少陰不變故不用，而不知七八不可參兩故亦不用也。

又　數往者順，知來者逆，是故《易》逆數也。

數往者順，知來者逆，觀《先天圖》可見。橫圖以左往右爲順，自右來左爲逆。圓圖以自北往南爲順，自南來北爲逆。二圖皆從中起，故自震而往，歷離、兌至乾則順，自巽而來，歷坎、艮至坤則逆。來往既以逆順言，而獨以逆數言《易》，何也。曰，自乾一兌二離三數至震四，逆也，又自巽五坎六艮七

數至坤八，亦逆也。或曰《易》之筮占專爲知來設，故曰《易》逆數也。如所謂占事知來，所謂逆數之謂也。紫陽朱子曰，以橫圖觀之，有乾一而後有兌二，有兌二而後有離三，有離三而後有震四，有震四則巽五坎六艮七坤八亦以次而生焉，此《易》之所以成也。而圓圖之左方，自震初爲冬至，離、兌之中爲春分，以至於乾之末爲夏至焉，皆退而得已生之卦，猶自今日而追數昨日也，故曰數往者順。右方自巽之初爲夏至，坎、艮之中爲秋分，以至於坤之末而交冬至焉，皆進而得未生之卦，猶自今日而逆計來日也，故曰知來者逆。然本《易》之所以成，則其先後始終如橫圖右方之序而已，故曰《易》逆數也。

右第三章。言先天八卦相錯，而有往來順逆之象。

雷以動之，風以散之，雨以潤之，日以晅之，艮以止之，兌以說之，乾以君之，坤以藏之。

此卦位相對，與前章同，之字蓋指萬物而言。雷以動之則發其萌，風以散之則舒其氣，所以生萬物也。燥則雨潤之，濕則日晅之，所以長萬物也。止之以成其質，說之以遂其性，此則收萬物之功也。至於君藏之，則又以爲來歲發生之地，故以乾、坤終之。前章以乾、坤爲始而後言六子者，八卦之序也。此章先言六子而以乾、坤居終，蓋終而復始，則生生不息造化無窮，《易》之道也。郭京曰，乾以居之，居誤作君。紫陽朱子曰，雷以動之四句取象義多，故以象言，艮以止之四句取卦義多，故以卦言。

右第四章，言六子之功用皆出於乾、坤。

陳櫟《定宇集》卷七《問大衍之數》 答曰，天一至地十共五十五，《河圖》之全（書）（數）也。取其中之天五乘地十而得之爲五十，是五數大而衍之，此大衍之數也，只當如此說。按《朱子語錄》問大衍之數曰，天地之數五十有五，虛其中金、木、水、火、土五數，便只五十。又虛天一，故用四十有九，此一說也。參天兩地便是虛去天一，只用天三對地二爾。又五是生數之極，十是成數之極。以五乘十以十乘五，亦皆五十，此一說也。又數始於一成於十，十衍之而成十，大衍之成五十，此又一說也。數家之說皆不同本義，此說某自謂卻分曉。按《本義》云大衍之數五十，蓋以《河圖》中宮天五乘地十而得之，其說不過如此。文公自謂分曉者，蓋苦上三說之費力也。《語錄》又云，《河圖》五十五是天地自然之數，大衍五十是聖人去這《河圖》裏取那天五地十衍出這個數。大概《河圖》是自然底，大衍是用以揲蓍求卦底。愚謂《河圖》全數五十五而大衍只用五十，於全數中除卻五便是五十。此說自直截，但全解大衍字不通。內五數以五乘十爲五十，此《本義》之說極穩當。但當初若云大乘數則妙，云大衍數亦欠通。竊以爲《河圖》全數皆自內五數而生。一得五成六，二得五成七，三得五成八，四得五成九，五得五成十。是內五數者，乃一二三四生數之極，而六七八九十成數之本也。宜其以此中宮之數而衍之至於五十歟。一數之始，十數之終。一數小衍之成十五個一大衍之成五十如此，則五十五中挑五數以爲大衍之本，衍之成五十以爲大衍之成。如此說然後方周備細密，有情有理，有味有據。康節云陽數一衍之爲十，陰數二衍之爲十二，此說證吾之說極妙。

胡一桂《周易啓蒙翼傳下篇・舉要・數》「圖書數之原蓍策數之衍掛扐定卦爻過揲定乾坤策及育萬物之數」 《河圖》、《洛書》爲作《易》而出也。《河圖》自一至十爲數五十五，《洛書》自一至九爲數四十五，合之爲數者百。蓍策大衍爲用《易》而生也。王道得則其叢生滿之數亦百，可當大衍之數者二，則作《易》與用《易》之不外乎數者，非出於聖人之私意也，天也。故《圖》、《書》位數隱然與羲文之卦合，而揲蓍掛扐之數所以定卦爻，過揲之數所以定乾、坤之策而當朞之日，合二篇之策而當萬物之數也。或曰數固不能相通歟。曰，《圖》、《書》不過列數之文以發聖人之獨知而已，蓍則眞可執持分合進退以求卦，故不同也。然《圖》、《書》虛中之外，其餘九六七八可以盡卦蓍策用全用半之後，亦視九六七八以別陰陽之老少，二者初未嘗不同也。若夫卦爻中言數，例只就六爻取，別見於後。

楊維楨《數說贈吳鍾山》 予讀《吳志》，觀趙達九宮一算之術，其計飛蠻推鹿肉，算某年月日時中之類，其應如神。公孫滕事之爲師，欲得其術，而爲此術，父子不相授受也。夫聖賢道學固有授受，而術者之本雖父子不能相授受也，學不難於聖賢乎。松江吳鍾山以太一九宮諸算之術鳴江湖間，自謂其學傳之父竹所君，竹所有傳之其父一峰君。趙達父子不能傳其傳而傳，鍾山之傳祖父孫三世，非其天授之性異於庸衆人遠甚，能之乎。故公卿士庶咸知推尊其術，而鍾山亦自闕其術不輕以語人。余在姑胥時，鍾山持助教宇文氏詩來見。予不扣其能，鍾山亦不言也。余遊松，鍾山又見余瑣溪之上。乃曰，先生棄官已十年，數盈十必變，數豈有徃

而不復，詘而不信者哉。截自四十九而往，爲余下箸，籌前來之事。某年曰起某官，某年曰移某所，某年曰當調內，某年曰年來致事，而先生已在水之南山之北矣。余爲之莞爾曰，日中則移，月滿則虧，天地之恆數也；進退盈縮，與時變化，君子之用數也。故君子得時則義行，失時鵲起。數之一定者在天，而用之隨變者在人。故君子以理占數也，子徒能視吾以一定之數，其能之乎用數之道，不爲數禍福窮亨者乎。鍾山謝曰，吾能知吾之所知，特不能知先生之所能也。請書其說，將循海而歸，見余方外有道原衍禪師。禪師靜閱萬物之盛衰，而其所傳之道有不物之者在，與吾不異也，出余言以質之。

王申子《大易緝説》卷二《問象數二字》 或問曰，案玉井雞子之説云，王氏謂《河圖》數耦而象奇。耦謂數至十，奇謂一六之類。《洛書》數奇而象耦。奇謂數至九，耦謂一九之類。不思一六一九皆數也，而謂之象，審爾則十與九亦可言象也，而可乎。奈何。

曰，《易》中自一至十，其字雖同，而所以取象取數則異，此《易》之大本旨也。蓋天地間數无耦象无奇，人皆曰二四六八十，耦數也，不思二之前已有一，則已成三矣。自二至十數之皆然，故曰數无耦，非奇不行。故纔耦止可以言象，而不可以言數。天地間事物物有對有待而後成象，如有父斯有子之象，有子斯有父之象，有陰斯有陽之象，有陽斯有陰之象，獨則不成象矣。故曰象无奇，非耦不立，故纔奇止可以言數，而不可以言象，必以。一配九，以九配一，以一配六，以六配一，然後成象。所以朱子之言四象，不但只曰六七八九者四象也，而必曰以一二三四爲六七八九者四象也。所以周公繫三百八十四爻之辭，必於初九六二之類兩字上取象義，而夫子釋之亦云象曰。所以《易》言蓍，則曰大衍之數，曰天地之數，言蓍惟言數者，蓍七七而奇故也。《易》言卦，則曰設卦以觀象，曰八卦以象告，言卦惟言象者，卦八八而耦故也。《易》之爲易，象數而已。理與氣時寓乎其中，學《易》者若不識得這兩字分曉，何以言《易》。

王申子《大易緝説》卷九 大衍之數五十，其用四十有九，分而爲二以象兩，掛一以象三，揲之以四以象四時，歸奇於扐以象閏。五歲再閏，故再扐而後掛。天數五地數五，五位相得而各有合。天數二十有五，地數三十，凡天地之數五十有五，此所以成變化而行鬼神也。乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，當期之日。二篇之策萬有一千五百二十，當萬物之數也。是故四營而成《易》，十有八變而成卦。八卦而小成，引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣。顯道神德行，是故可與酬酢，可與佑神矣。子曰，知變化之道者，其知神之所爲乎。

晦庵更次此節，首以天一至地十，次以天數五至行鬼神也，次以大衍之數五十，至再扐而後掛，然後次以乾之策，至其知神之所爲乎。文理雖順，今且依本文釋之。大衍之數其旨有七，已詳著於衍數圖下。然數之本，一二三四五而已。謂天地眞元之數不出此五者，此五者小衍之爲十五，大衍之爲五十，故曰大衍之數五十。其用四十有九者，虛其一也。蓋天數地數皆生於一，一者太極也。故揲者虛其一，分而二以象兩儀，掛其一以象三才，四揲之以象四時，歸其餘於扐以象閏。謂一掛一揲一扐以象三歲一閏，又再揲再扐通前凡五以象五歲再閏。蓋閏之積以周天三百六十五度四分度之一，而日止日行一度有奇。朞三百六旬以成數約言，是歲餘六度。朔又虛其六，是歲餘十二度，積三歲而餘三十六度，積五歲而餘六十度。故三歲一閏，五歲再閏。此天道所以運行而无窮，易一歸餘，而《易》之道亦與天地同其變化而无窮也。天一至地十二，十字合在天數五上，簡編失其次，此即五十有五《河圖》數也。天數五者，一三五七九奇也，積之爲二十有五。地數五者，二四六八十耦也，積之爲三十。天數地數五位各有合而生五行。其陰陽之一生一成，即一變一化也。造化功用實行乎其間，故曰成變化而行鬼神。乾，老陽，九也。揲過而得四者，九四因九是爲三十六，六因三十六是爲二百一十有六，此乾一卦之策也。坤老陰，六也。揲過而得四者，六四因六是爲二十四，六因二十四是爲百四十有四，此坤一卦之策也。總乾、坤二卦之策，凡三百有六十。當期之日，期，周歲也，舉成數耳。二篇謂上下經，陽爻一百九十二，乾之屬也，以三十六因之，得六千九百一十二；陰爻一百九十二，坤之屬也，以二十四因之，得四千六百零八。合之是萬有一千五百二十也。少陽七也，以四七二十八因之。少陰八也，以四八三十二因之。二篇亦萬有一千五百二十也，以象萬物之數。此三才之內，大而天地，微而萬彙，所不能逃者也。四營者，分二掛一揲四歸奇也。易者變也，成易，成一變也。三變成爻，十有八變而成卦。由八卦而言，則爲小成。引而伸之觸類而長之，而成六十四卦三百八十四爻，盡天地古今事物之理，以極天下之情僞，以定天下之吉

凶，《易》之能事於是畢矣。此其道甚顯，而其德行甚神也。其顯也可與酬酢乎事物之變，其神也可與佐佑乎造化之功。故夫子贊之曰，知變化之道者，其知神之所爲乎。

右第十節。言聖人卽天地自然之象數，以爲揲蓍求卦之法，示人以用《易》之神也。

《易》有聖人之道四焉。以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。是以君子將有爲也，將有行也，問焉而以言。其受命也如嚮，无有遠近幽深，遂知來物。非天下之至精，其孰能與於此。參伍以變，錯綜其數。通其變遂成天地之文，極其數遂定天下之象。非天下之至變其孰能與於此。《易》无思也，无爲也。寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此。夫《易》，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志。唯幾也，故能成天下之務。唯神也，故不疾而速，不行而至。子曰，《易》有聖人之道四焉者，此之謂也。

《易》者无形之聖人，聖人者有形之《易》。故指《易》以言聖人，亦可，指聖人以言《易》，亦可。故曰《易》有聖人之道。尚者，尊之貴之之謂。辭者，所以明《易》之理，或吉或凶，或悔或吝之不同，故以言者尚之，則言无不當矣。變者，所以通《易》之用，或凶變而吉，或吉變而凶，故以動者尚之，則動无不宜矣。象者，像其物宜也。故制器者尚之，則可以盡制物之智。占者，極數知來也。故卜筮者尚之，則可以窮先知之神。四者《易》之道，亦聖人之道也。是以君子將有所爲也，將有所行也，以蓍問《易》，求其卦爻之辭而以發言，而以處事，則《易》受人之命而告之，其速也如嚮應聲，雖遠而六合之外，近而目睫之間，幽如鬼神深如淵海，皆有以燭其未然之朕兆，決其未來之吉凶，此非至精至一者，孰能與此。此尚辭尚占之事也。參音三。伍以變者，參音叅。三爲參，音三。伍五爲五也。蓋天地之數立於三而成於五也。乾之畫三，坤參音叅。之而爲巽、離、兌。坤之畫三，乾參之而爲震、坎、艮。是參音叅。其參音三。而成八卦。八卦又各參音叅。之而成六十四，此參音三。以變也。天一地六伍而生水，地二天七伍而生火，天三地八伍而生木，地四天九伍而生金，天五地十伍而生土，此伍以變也。錯者，交而互之一左一右之謂。綜者，總而挈之一低一昂之謂。錯綜以通其陰陽之變，遂成天地剛柔相雜之文。錯綜以極其奇耦之數，遂定天下五行生成之象，非天下之知變通不窮者，孰能與於此。此尚變尚象之事也。然精則猶有思也，變則猶有爲也。《易》則无思而无不思，无爲而无不爲，故其不動而寂然也。天下事物吉凶悔吝之理已具於中，及其有感而動也，天下事物吉凶悔吝之故无不通者，此則《易》之神也。故曰非天下之至神孰能與於此。深者理之奧，能極深則先知先覺，而有以通天下之志矣。幾者事之微，能研幾則審是擇非，而有以成天下之務矣。合深與幾而至於利用出入而不知，其所以然而然則神矣。此其所以不疾而速不行而至也。此《易》之道亦聖人之道，故曰《易》有聖人之道四焉者，此之謂也。

《易》之爲書也不可遠，爲道也屢遷。變動不居周流六虛，上下无常剛柔相易，不可爲典要，唯變所適。其出入以度，外內使知懼。又明於憂患與故。无有師保如臨父母，初率其辭而揆其方。既有典常，苟非其人道不虛行。

日用事物之間，何莫非《易》，不可須臾離也，可離非《易》矣，故曰不可遠。然《易》者變易也。故其爲道也屢遷，變動不居其所，而周流於卦之六虛。六虛者，六位也，謂虛以待變動之事也。如乾初九上居於坤，則坤變爲剝矣；坤上六下居於乾，則乾變爲姤矣。上下安有常哉。故或以剛而易柔，或以柔而易剛，不可拘以典常，繩以要約，此《易》之用存乎變也。然變變无常者，固《易》之用；常而不變者，《易》之體也。故其一出一入也以度，有度則吉。或內或外也知懼，不懼則凶。又能明於憂患及事理當然之故，使用《易》者凜凜然知戒懼而不敢肆。雖无師保在前，亦如臨父母之慈且嚴也。如此方能率循其吉凶之辭，揆度其趨向之方，是於變動不居之中，蓋自有典常不可變者在也。然其常其變行之，則又存乎其人。故曰苟非其人道不虛行。

右第七節。言《易》之用主乎變，而《易》之體則有不可變者存。宜常而常，宜變而變，用之則存乎其人也。

《易》之爲書也，原始要終以爲質也，六爻相雜，唯其時物也。其初難知，其上易知，本末也。初辭擬之，卒成之終。若夫雜物撰德，辯是與非，則非其中爻不備。噫，亦要存亡吉凶，則居可知矣。智者觀其彖辭，則思過半矣。二與四同功而異位，其善不同。二多譽四多懼，近也。柔之爲道，不利遠者。其要无咎，其用柔中也。三與五同功而異位，三多凶五多功，貴賤之等也。其柔危，其剛勝邪。

質謂卦體。聖人設卦必原其始要其終。原缺四字。卦之全體也。爻則各隨其事及其時而爲變通者也。初與上，一卦本末也。聖人之繫爻辭，初則其事未定故難知，上則其事已成故易知。初猶擬議以爲辭，上則成其初辭而已。若夫雜陳一卦之事，論撰一卦之德，辯其或是或非，又非其中四爻則不能備。通而求之，則存亡吉凶於所居之或當或否，可得而知矣。至於統論一卦之體，則彖辭盡之。蓋括一卦大義於數語之間，智者未觀爻辭先觀彖辭以思之，則得其意已過半矣。同功者，二與四皆陰，三與五皆陽也。異位者，二與四近君遠君之不同，三與五君貴臣賤之不同也。四近君故多懼，柔本不利乎遠。而二多譽者，以柔居中也；五多功三多凶者，君臣之別也。然又以柔居之則危，以剛居之則勝，當位與不當位也。

右第八節。言聖人繫爻辭之義例，示人以推求六爻之法也。

《易》之爲書也，廣大悉備。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而兩之。故六六者非它也，三才之道也。道有變動故曰爻，爻有等故曰物，物相雜故曰文，文不當故吉凶生焉。

《易》之爲書，廣且大也。故三才之道皆備焉。未重之先，初爲地二爲人三爲天時也。廣而未大，孤故也。既重之後，初與二爲地，三與四爲人，五與上爲天，於是有對有待有數有象。廣原缺八字。而成卦。六者非他，三才之道也。道有變動，故錯雜而成爻。等者，謂貴賤之有等也；物者，謂剛柔之成質也；相雜者，或以剛居柔，或以柔居剛，交相錯雜而成章也。故曰文。其文之物，隨其所處當與不當而吉凶於是生焉，此六爻之義也。

右第九節。極言六爻之義，例以承上章之文。

幾

郝經《辨微論・禮樂》（《陵川集》卷一九）　天下之事有幾有時，與喪成敗繫焉爾。事有不舉，而無幾與時則已矣。其不舉，天也，非人也。見其幾，忽易而不乘；遇其時，苟且而不進。而遂至於不舉者，人也，非天也。夫可乘之時，可爲之事，千載一會。邈乎其難哉。故三代之後禮樂不興，非不興也，失其幾而違其時也。失其幾而違其時，雖有知者亦無如之何矣。文中子曰，使諸葛而無死，禮樂其可興乎。諸葛而無死，天假之年，誅魏復漢，則有之矣。禮樂之興喪，何諸葛之足繫哉。天下襲訛踵陋，蹈枉興僞，五百有餘年矣。禮樂之興喪，留侯叔孫通孝文不任其責，尚何諸葛之足責哉。昔周公攝政，遠焉而管蔡誚，邇焉而公奭疑，上焉而王不知。戎商始革，未洽周化。千載之下聞者猶危公，公乃雍雍皇皇不芥蒂。七年之間收六代之典，制禮作樂頒之於明堂。竊嘗計之，管蔡公奭之禍大而公不懼，禮樂之事甚迂而緩也，公汲汲而爲之，何哉。蓋幾不可失，而時不可違也。苟計一己之私，廢萬世之典，公不知也；使天下淪於非類，公不仁也。故公之不計一己之危，而必爲萬世之典，此周公之所以聖也。留侯佐高帝誅暴秦蹶彊楚平定天下，灑上一言直作伊周，借箸之籌便同湯武。天下既平納履而去，其遺倫之節亦高矣，保身之知亦明矣。而漢制皆因秦敝，不爲之革。蕭何之圖書，皆秦人奮私智破古法吞噬天下之汙跡也，而遂用之。使漢之禮樂不興，不能比隆三代，雖而不純者，留侯誤之也，豈留侯言之而高帝不聽邪。《詩》、《書》之綿邈陸賈稱之，使爲之著書矣。仁義之迂濶三老言之，即爲之縞素矣。遷都之重婁敬陳之，即日而西駕矣。矧留侯腹心之臣，禮樂天下之大事，創業垂統子孫之所儀刑也。帝有從諫如流之美，豈言之而不聽哉。禮樂之興適其幾而會其時。留侯者外無管蔡之誚，內無公奭之疑。上無成王之不知，而乃忽易而不爲，苟且而不進，何哉。此留侯之所以能爲漢世佐命之大賢，而不能如周公之聖也與。蓋留侯才知有餘而學術未備，故不足獨任禮樂之責，誤之者又有叔孫通也。叔孫通上及遺周之緒，仕於秦臣於漢。周之完典嘗見之矣，秦漢之事盡知之矣。當漢室創制，而不舉三代之懿，顧乃剽掠秦餘俯仰隨世，使禮樂曄光沈耀葬於九京，泯然無聞於後。帝乃謂朕今日知爲皇帝之貴，使帝而有知通之罪，其容誅乎。雖然，通以腐儒之姿，乘時徼利，觀其徇二世者可知矣。當紛紛征伐之衝，士未息肩。強梗之將搖蕩疆場，謀畫大臣不爲之啓，禮樂之事通又何足獨任之。故留侯任其責於上，通任其責於下，孝文任其責於終而已矣。漢承秦敝，至於孝文，天下屬安治。賈誼言宜改正朔興禮樂，而孝文乃謙讓未遑，遂因常蹈故，亡秦之制訖爲盛典。後王後帝繼繼承承，恬然處之而不以爲非也，或欲革之而反以爲異也。是以後世知者而不能行，行者而無其時，禮樂終於無興矣。嗚呼，漢初之幾一失，禮樂之治遂百千祀而不能復。彼二臣一君不得不任其責。

俞琰《周易集說》卷三三　子曰，知幾其神乎。君子上交不諂，下交不瀆，其知幾乎。幾者動之微，吉之先見者也。君子見幾而作，不俟終日。《易》曰，介於石不終日，貞吉。介如石焉，寧用終日，斷可識矣。君子知微知彰，知柔知剛，萬夫之望。

知幾之幾，與前幾事不密之幾同。蓋幾者始動之微，吉凶之端先見而未著，人所難知者也。知幾其神乎，謂君子生有定見之明，事未著而先已知也。衆人皆不知而君子獨先知之，不謂之神可乎。諂，佞也。瀆，亂也。交於上以恭巽，過則爲諂。交於下以和易，過則爲瀆。君子當豫之時，不屈己以徇人，而無上交之諂。不屈人以徇己，而無下交之瀆，其知幾乎。衆皆迷而忘返，君子則見幾而動，何待終日。他日吉凶既判，果如所料，然則君子之不諂不瀆者，非其有先見之明曉克爾耶。知幾以理言，見幾以事言，知在內見在外也。如豫之六二曰，介於石不終日，貞吉。石者至重之物，定而不動者也。君子之不諂不瀆，介然自守而如石焉，則胸中自有定見。若吉若凶一覽卽決，何待終日。柔指六五，剛指九四。豫之時，九四之剛，上逼六五之柔，而威震主矣。衆人所不察，君子獨先知之，豈非先覺之賢乎。君子知今日之微如是，遂知他日之彰必如是。知今日之柔如是，遂知他日之剛必如是，此君子先有定見之明，高出衆人之表，是乃萬夫之望也。望，與詩彼都人士萬民所望同。叶韻音亡。或曰豫之九四，恐亦不至乎僭叛，聖人豫防之爾。如坤之初六方言履霜，便言堅冰至，《易》之爲戒例如此也。橫渠張子曰，幾者象見而未形也。伊川程子曰，知幾者君子之獨見，非衆人所能及。又曰，斷，別也。其判別可見也。紫陽朱子曰，漢書吉之間有凶字。或問朱子曰，幾者動之微，何以獨於上交下交言之。曰，上交要恭遜，便不知不覺有個諂底意思在裏頭。下交不瀆，亦是如此。所謂幾者，只才覺得近諂近瀆，勿令如此，便是知幾。進齋徐氏曰，上交交於三也，下交交於初也。當豫之世四爲權臣，三比而初應之，皆權臣之與也。二之於四本無係應，以位在初三之間，所比非人，易爲所累。一或不謹，而諂瀆焉，則陷於逸豫，不能見幾而作矣。括蒼龔氏曰，豫六二知幾，神之事也，非精義不足以明之。

子曰，顏氏之子其殆庶幾乎。有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。《易》曰，不遠復，无祇悔。元吉。

殆，將也。庶，近也。聖人知幾，賢人則近幾耳。聖人無過故無不善，賢人則或有過故猶有不善。但賢人有不善則未嘗不知，知之則未嘗復行也。顏子之不貳過，蓋近道矣。如復初九曰，不遠復无祇悔，元吉。則顏子其殆庶幾乎。東坡蘇氏曰，世所以不食烏喙者，徒以知之審也。如使知不善如知烏喙，則世皆顏子矣。所以不及聖人者，猶待知爾。括蒼龔氏曰，復初九殆庶幾，所謂精義也。

天地絪縕，萬物化醇。男女構精，萬物化生。《易》曰，三人行則損一人，一人行則得其友，言致一也。

天地絪縕，謂乾、坤陰陽之感也。男女構精，謂六子陰陽之合也。萬物化醇，謂氣化者也，皆二而一者也。如損六三曰，三人行則損一人，一人行則得其友，蓋言致一也。男女卽是六子，非眞謂人之男女。若以爲人之男女，則人之男女止能生人，豈能生萬物也哉。括蒼龔氏曰，精義則足以致一，若損之六三是也。

動靜

俞琰《周易集說》卷一四　屯，剛柔始交而難生。動乎險中，大亨貞。雷雨之動滿盈。天造草昧，宜建侯而不寧。

《易》六十四卦，惟乾、坤二卦純剛純柔，无所謂上下之乘承，亦无所謂內外之配應。其餘六十二卦則皆剛柔錯雜，乃有乘承配應。既有乘承配應，則其說千變萬化而無窮矣。剛謂乾之九，柔謂坤之六。始交謂乾之初交坤而成震，雖生謂坎水之險在前。此合上下二體釋卦之名義也。動者震之德，險者坎之德。震在坎中是謂動乎險中。此雖具上下卦二體之德並言，其意則在初九。初九蓋屯之主爻也。大釋元字。大亨貞，謂屯之時，動則可以出險而大亨，固不容不動，然又不可遽動，唯以貞道固守則利也。陽在陰中則激而爲雷，陰陽和洽則烝而爲雨。雷雨之動滿盈，謂震雷坎雨閉固鬱塞，必至於滿盈而後動，以象屯道艱難而未能遽通也。天造，時運也。草，震象，謂雜亂而未定也。昧，坎象，謂幽暗而未明也。屯之時如此，豈宜有所往。唯宜建侯，建侯所以濟難也。不寧，不遑寧，處也。

難生故不寧。侯未建則難未解，欲寧處得乎。【略】

需，須也。險在前也，剛健而不陷，其義不困窮矣。需，有孚，光亨貞吉。位乎天位，以正中也。利涉大川，往有功也。

須，待也。險在前，謂前遇坎水之險也。剛健而不陷，謂乾不陷於坎也。坎雖險，乾以剛健能需而不躁，進則无陷溺之憂矣。揆之以義，蓋不至於困窮也。卦互兌，兌爲澤。坎水在兌澤之上，則澤有水而其象亦爲不困窮也。位乎天位，謂以九居五也。上五兩爻皆屬天位，而五爲天之正位，故言天位正中，謂正得其中也。需之時，剛明之君與剛明之臣同德相孚，五也又能以正道固守，而其剛明之德不爲二陰所揜，是以亨且吉也。正中以明有孚與貞，位乎天位以明光亨與吉，往有功謂需極則當往，往則有難濟之功，蓋无不往而坐待險平之理也。此卦《彖傳》先以卦德釋卦名義，而曰需須也，險在前也。剛健而不陷，其義不困窮矣。蓋合二體而言。次曰需，有孚，光亨貞吉，位乎天位，以正中也，蓋贊九五之主爻。終曰利涉大川往有功也，蓋又合二體之德言。或曰需之爲卦，以乾遇坎而爲之辭。故乾雖剛健，而以險難在前不能不爲之需。乃若遇巽，則其剛健爲陰小所畜，遇艮則其剛健爲陽大所畜，各因其所遇而爲之辭也。同是坎也，以震遇之則動乎險中而能濟難，屯卦是也。以艮遇之則見險而能止不犯於難，蹇卦是也。需則知險難在前遂不躁進，又有剛健濟難之才遂不卽止，必有待焉而後進，與屯、蹇異矣。

又卷一五 豫，剛應而志行，順以動，豫。豫順以動，故天地如之，而況建侯行師乎。天地以順動，故日月不過而四時不忒。聖人以順動，則刑罰清而民服。豫之時義大矣哉。

豫之九四，以一陽統衆陰爲成卦之主爻，而衆陰无不宗之，謂之柔應剛可也，謂之上下應之可也。今特曰剛應，何也。曰豫之時，君弱臣強，聖人嫌之，故抑之也。九雖剛不與柔相應，則其志亦不能行。四也以一陽居五陰之中，爲天子近臣，上承六五之柔君，下與初六之民相應，而坤衆皆順從之，遂得以行其志，故曰剛應而志行。天下之事，逆理而動者，往往心勞而事艱。唯以順而動，不悖於理，則從容不迫，而此心安和悅樂，故曰順以動，豫。夫豫之所以爲豫者，順理而動也。順理而動，雖天地亦然，豈獨人事爲然。故曰豫順以動，故天地如之，而況建侯行師乎。是故天地以順動而不違乎理，則日月之數不過，四時之序不忒。聖人以順動而不違乎理，則刑罰不煩而民畏服。時義謂豫之時其義如此，大謂三才之道天下萬事萬物之理皆不過如此也。《易》六十四卦各有其時，亦各有其義與用。孔子贊其大矣哉者，十二卦或言時義，或言時用，或止言時，何也。項平庵曰，豫、隨姤、旅皆若淺事而有深義，故曰時義大矣哉，欲人之思之也。坎之險難睽之乖異蹇之跋涉皆非美事，有時或用之，故曰時(義)〔用〕大矣哉，欲人之別之也。頤、大過、解、革皆大事大變，故曰時大矣哉，欲人之謹之也。

隨剛來而下柔，動而說，隨。大亨貞，无咎。而天下隨時。隨時之義大矣哉。

《彖傳》凡言剛來柔來，與剛柔上下，皆以兩卦反對取義。如訟九二云剛來，蓋自需九五來。无妄云剛自外來，蓋自大畜上九來。或曰訟在需後，謂訟自需來可也。无妄在大畜先，奚可謂无妄之剛自大畜來耶。曰，泰極爲否，否極則爲泰。損極成益，益極則成損。前後之相仍也。知泰、否、損、益之相仍，則知无妄倒轉爲大畜，大畜倒轉爲无妄。後卦蓋兼前卦而言，前卦亦兼後卦而言，不以先後拘也。夫隨倒轉則爲蠱，蠱倒轉則爲隨。隨初九之剛實自蠱上九來，而居六二之下，故曰剛來而下柔。下，去聲。或謂自否而來，非也。動而說，隨，蓋合二體之德而言隨也。剛不下於柔，則其勢離。動而不說，則其情乖，烏得隨。故唯剛來而下柔，動而說，乃可以爲隨也。天下隨時，當作天下隨之。紫陽朱子曰，王肅本時作之。胡旦曰，轉蓋者誤增日爲時。愚按古篆之爲侹，時爲㪷，蓋傳者之誤也。隨時之義當作隨之時義。紫陽朱子曰，王肅本時字在之字下。愚按豫、遯、姤、旅四卦例，則之時倒爲時之，蓋由上文之誤而誤也。夫所謂大亨貞无咎而天下隨之，蓋指九五。謂九五處隨道亨通之時，能固守以正而无咎，則天下皆隨之也。隨之爲卦，大抵以下隨上，故初交二，二係三，三係四，四隨五。凡在下者无不隨上，是謂天下隨之。雖然，隨之義一也。又言交，又言係，何也。曰初九乃成卦之主爻，主不可以隨人，故不言隨而言交。係者隨而攀戀不捨之義。六二六三上六，其性皆陰柔，而攀戀相隨不捨，故皆言係。隨道貴乎正，故諸爻雖取其相比相隨，而不必其應。然非陽居陽位，陰居陰位，則必有戒之之意。隨之時其義甚大，蓋不可以爲

細故末節而不思其義，故特贊之曰大矣哉。

吳澄《答王參政儀伯問》（《吳文正集》卷二） 問目凡四。

第一節，朱子靜而不知所以存之，則天理昧而大本有所不立，此言當矣。但謹按朱子曰以下朱子之言，間有未瑩者，執事已自能知之，今不復再言。欲下實工夫，惟敬之一字是要法。然《中庸》先言戒慎所不睹恐懼所不聞，而後言愼其獨，此是順體用先後之序而言。學者工夫，則當先於用處着力。凡所應接，皆當主於一。心主於一，則此心有主，而閒室屋漏之處自無非僻，使所行皆由乎天理。如是積久，無一事而不主一，則應接之處心專無二。能如此，則事物未接之時把捉得住，心能無適矣。若先於動處不能養其性，則於靜時豈能有其心哉。言不能詳，即此推之，循其先後之次而着功焉，自見效驗。至若平日讀書窮理，其功又在此之先，而皆以敬爲之主也。依小學書習敬身明倫之事，以封培大學根基，此又在讀書窮理之先者。

第二節，周子太極動而生陽靜而生陰之說，讀者不可以辭害意。蓋太極無動靜，動靜者氣機也。氣機一動，則太極亦動。氣機一靜，則太極亦靜。故朱子釋《太極圖》曰，太極之有動靜，是天命之有流行也。此是爲周子分解太極不當言動靜，以天命之有流行故只得以動靜言也。又曰太極者，本然之妙也。動靜者，所乘之機也。機猶弩牙。弩弦乘此機，如乘馬之乘。機動則弦發，機靜則弦不發。氣動則太極亦動，氣靜則太極亦靜。太極之乘此氣，猶弩弦之乘機也。故曰，動靜者所乘之機，謂其所乘之氣機有動靜，而太極本然之妙無動靜也。然弩弦與弩機卻是兩物，太極與此氣非有兩物，只是主宰此氣者，便是非別有一物在氣中而主宰之也。機字是借物爲喻，不可以辭害意。以冲漠無朕，聲臭泯然爲太極之體，以流行變化各正性命爲太極之用，此言有病。蓋太極本無體用之分，其流行變化者皆氣機之闔闢，有靜時有動時。當其靜也，太極在其中，以其靜也，因以爲太極之體。及其動也，太極亦在其中，以其動也，因以爲太極之用。太極之冲漠無朕，聲臭泯然者，無時而不然，不以動靜而有間，而亦何體用之分哉。今以太極之根柢造化者爲體之靜，陰陽五行變合化育者爲用之動，則不可。元亨，誠之通者。春生夏長之時，陽之動也，於此而見太極之用焉。利貞，誠之復者。秋收冬藏之時，陰之靜也，於此而見太極之體焉，此造化之體用動靜也。至若朱子所謂本然未發者，實理之體。善應而不測者，實理之用。此則就人身上言，與造化之動靜體用又不同。蓋造化之運，動極而靜，靜極而動，動靜互根，歲歲有常，萬古不易，其動靜各有定時，至若人心之或與物接，或不與物接，初無定時，或動多而靜少，或靜多而動少，非如天地之動靜有常度也。朱子以繼之者善爲陽之動，成之者性爲陰之靜，蓋以造化對品彙而言。就二者相對而言，則天命之流行者不息，而物性之稟受者一定，似可分動靜。然專以命之流行屬陽之動，性之稟受屬陰之靜，則其言執滯而不通，蓋不可也。至若中庸未發之中爲體，已發之和爲用，難以造化之誠通誠復爲比。言之長也未易可盡，姑以吾言推之。至若謂靜非太極之本體也，靜者所以形容其無聲無臭之妙，此言大非動亦一靜亦一，即無動一靜一之可疑。蓋因誤以太極之本然者爲靜，陰陽之流行者爲動故爾。太極本無動靜體用也，然言太極則該動用靜體在其中，因陽之動而指其動中之理爲太極之用爾，因陰之靜而指其靜中之理爲太極之體爾，太極實無體用之分也。

又《靜寄堂說》 靜靜與，曰否。靜壽與，曰未。請問，曰，靜莫如山，稽諸《易》，山艮象也，艮時靜時動，曷嘗一於靜哉。山，地之隆起者，地，坤象也，坤靜翕動闢，曷嘗一於靜哉。山塊然靜，雲雨不作，草木不生，朽壤爾，壤朽斯陁，而奚壽焉。夫人也，如槁木如死灰，曰靜可矣，榦遂枯火遂滅，曰壽可乎。養生家有言，戶樞不蠹，流水不冰，日月之明，不息則久，豈必一於靜而後壽哉。仁者靜，仁者壽，人知夫子之所已言，不知夫子之所未言。武仁夫以靜壽扁齋居，余爲發夫子未發之蘊。仁在天地爲元，元無頃刻之不運。貞下之元，靜極之動也。靜根動，動根靜，天地之機也。天地之壽無窮者以此，人亦然。體靜而用動，動貞而靜主。可相有不可偏無，故曰靜而無動，物也。物也惡能壽。靜而無靜神也，神也是以壽。吾聞之周子云。

許謙《讀四書叢說》卷二 或問戒愼恐懼工夫如此，與不思善惡及致虛靜篇之說何以異。曰，冰炭不相入也。彼學專務於靜，吾道動靜不違。彼以靜定爲功，惟恐物來動心，故一切截斷，然後有覺。聖人之學，事來即應，事去則靜。應事時既無不敬，至無所睹聞時亦敬以存之，自然虛靜。惟虛靜故愈靈明。而發以應事無不當。雖無睹聞，若有當思固思之

無害，但所思者正爾，非以靜爲功，而置心如牆壁也。

陳榘《定宇集》卷七　問：鮑魯齋著《天原發微》，先論太極。由太極有二氣，故動靜動之說次之。虛谷云，動靜者，舉周子太極動而生陽靜而生陰者對言之。陰陽有對待有流行，而理則無形。所以動靜者，陰陽之氣爲之也。謂太極含動靜有動靜則可，謂太極便是動靜則不可。黄勉齋謂太極動而生陽靜而生陰，太極不是會動靜底。動靜陰陽也，氣也。所以《圖解》曰，動靜者所乘之機也。所乘之機四字最難看。蔡季通嘗問朱子，所乘之機如何下得恁地好。朱子微笑。執事又引蔡季通動而生陽以上更不容言此十字尤精。論陰陽而求其端於動靜之前，論天地而求所以然於天地之外，此皆不容言也。靜動者舉一歲流行者觀之，而見其動根於靜言之也。有十月之坤而後有十一月之復，然坤非無陽，天之生意未嘗絕也。九月十月而齊麥蒜生，早梅水仙花發，萬木葉落，一葉之本各有一芽，枯而非死，此乃元貫四德，貞中有元，春貫四時，冬中有春，第風霜之凜冽者在外，萬物於茲歸根復命以避肅殺，龍蛇蠖蟻蛙龜燕鴈以蟄全生，則暖在土中。井泉不竭，則陽在地底，雖靜極而未嘗無動也。以此觀之，則王弼天地若以有爲心則異類未獲存之語，不攻而自破矣，決當去之。鮑云朱子謂王輔嗣說與濂溪同，朱子已說過亦未可少先生皆以爲老氏之論，然乎哉。虛谷云，王弼曰，天地以本爲心者也。凡動息則靜靜非對動者也，雷動風行運化萬變寂然至無是其本矣。故動息地中乃天地之心見也。若以有爲心，則異類未獲矣。故回斷斷然非之曰，此老氏之說也。《易》乾卦之《象傳》曰，乾元者始而亨者也，利貞者性情也。朱子曰元亨是動發用在外，利貞是靜伏藏在內。又曰性情如言本體，元亨是發用處，利貞是收斂歸本體處。又曰天地之心別無可做，只是生物而已。又引碩果不食而爲說曰，到冬時若無生意矣，不知此卻又收斂在下。每實各具生理，便見生生不窮之意。朱子明言天地之心與生生不窮之意如此，而弼乃云寂然至無是其本矣，則是死殺了天地之心。木實草子之在地中者，凍至死乎。既無凍死之理，則是有生生之意。有生生之意，則是天地以生爲心。其謂若以有爲心則異類未獲存矣，當一筆勾去。虛谷又云，周子曰元亨誠之通，利貞誠之復。朱子曰，元者動之端也，本乎靜，貞者靜之質也，著乎動，一動一靜循環無端，而貞也者萬物之所以成始而成終者也。故人雖不能不動，而立人極者必主於靜。惟主於靜，故其著於動也無不中節，而不失其本然之體矣。此執事先論動靜次論靜動也，卽通復復通四字之異名也。但先論動靜次論靜動，其歸於坤也意其必有所主。鮑答曰，乾元者始而亨者也，利貞者性情也。朱子曰元亨是動發用在外，利貞是靜是收斂歸本體處，雲龍謂此與下段通復之意同。人能主靜而不失其本然之性，則動無不中其節矣。詳味此條，歸重貞字上。朱子曰，正者貞之體也，謂之體，則體用一原之體，萬象森然已具之時。又曰貞者誠之復也，謂之復，卽實理歸藏在內如成之者，惟萬物各正性命是也。其寂然不動之時，卽感而遂通之際。貞之前是利，是動極而將靜之時，而貞之體卽自利中來，故曰利貞者性情也。貞之後便是元，是靜極而將動之時，而貞之體卽由元而見。故曰乾元者始而亨者也。然則貞也者，其居動極而靜之終，靜極而動之始乎。動靜之間以貞居之，程子以正固二字釋之，正卽純粹至善固則凝定有守。邵子曰，一動一靜之間，天地人之至妙。至妙者此之謂也。周子曰，聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉。此時此際無欲故靜，而仁義中正粲然畢具於內，此所謂誠之復而性之貞也。果而確，至正而明達。以之酬酢萬變而一天下之動，則動自定中發矣，非所謂元亨誠之通乎。朱子曰，衆人具動靜之理，而常失之於動。愚曰，衆人動而無靜，靜而無動，物也，蓋於貞固上欠下工夫。又曰聖人全動靜之德，而常本之於靜。愚曰，動而無動靜而無靜，神也。此聖人所以於貞靜之地而加之意焉。彬謂勉齋，所謂太極不是會動靜底，動靜陰陽也，氣也三句有病。當云動靜陰陽也氣也，所以能一動一靜一陰一陽者，太極之理爲之也。鮑謂朱子謂王弼說復與濂溪同，必非朱子之言。王弼幽沈仁義，罪浮桀紂。鮑宗周朱之說，而又取王弼之說，是祖述堯舜而憲章桀紂也。其學不純正。虛谷提出通復復通四字亦誤，如何。

答曰，吾初在郡，於石梅林所見《天原發微》，閱其目錄，太極下偏註云，元名沖漠。嘗笑曰，如此不可知何年改今名太極乎。徐閎之，見其攬取議論亦有不可少處，亦不易得，惜未見其全集，雖爲剖判。太極者，本然之妙也。動靜者，所乘之機也。太極如人，動靜如馬。馬之出入往來，人乘之，則如此《語錄》中嘗說矣。細味之，自見勉齋鮑語之非。甥所指摘皆是。元亨利貞天道也，仁義禮智人性也。周子變禮智爲中正，仁屬元，義屬利，中屬亨，正

屬貞。聖人定之以中正仁義而主靜，主乎義與正之靜，以行乎仁與中之動。蓋體天道以爲用工之地，非是於貞上下工夫也。天道人性混言而無別，不可也。大概鮑之語不精，徒泛濫而無歸宿。虛谷切磋之，一一皆是他不肯遽服義，又騁辨以應之。執迷處固全非，稍服者亦近贅。如甥所指貞之前是利一段欠精妥，當云貞之已然是利，是動極，而將靜之時貞之體即自利中來。貞之將然是元，是靜極，而將動之時貞於元中見。是貞居動極而靜之終，靜極而動之始，此艮所以爲終萬物始萬物者也。至引周子動而無動至靜而無靜來解文公之註，眞贅矣。聖賢先儒所說，移一步換一形，有南北相遼而可引證者，有只隔一兩步而不可引證者，必能致廣大而盡精微，始玲瓏精透，殆難乎其人也。虛老其庶幾乎。

王結《與臨川吳先生問答》 問曰，周子曰太極動而生陽，動極而靜靜而生陰，靜極復動。又曰聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉。《圖說》全書，朱子解義備矣，獨於動靜之義竊有說焉。夫太極有體有用，冲漠無朕，聲臭泯然者，其體也，流行變化各正性命者，其用也。其體則靜而含動，其用則動而有靜。太極之理樞紐造化根柢品彙而泯無聲臭焉，體之靜也。陰陽五行變合化育而生生不窮焉，用之動也。周子所謂寂然不動者，誠也。元亨誠之通，利貞誠之復，朱子所謂本然而未發者實理之體，善應而不測者實理之用，政此義也。然神妙之動實出於本體之靜，而用動之極自有專翕之靜，故曰其體則靜而含動，其用則動而有靜也。但周子所謂動極而靜靜而生陰者，乃用中之靜，動之息耳。雖具太極之本體，而非冲漠無朕之靜矣。蓋陰陽動靜時位雖殊，其爲一氣之流行則一也。且冲漠無朕而萬象森然已具，是舉本然之體而用之理在其中。陰陽五行開闔變化，而太極之妙無不在。是即形器之中，而理之體斯可見。雖一源無間初無二致，然體用動靜之大分則不可不別也。周子以乾道變化各正性命爲誠之立，朱子以圖之右方陰靜，與夫正也義也寂也爲太極之體所以立，亦非以流行之靜即爲本然之體也。蓋太極之實理流行以賦於人者，繼之者善，陽之動也。萬物各得受其所賦之理者，成之者性，陰之靜也。萬物既受其所賦之正，則實理於是乎各爲一物之主矣，乃一物一太極也，非誠斯立焉而何。然萬物受其所賦之正，而成之者乃陰靜也。實理之具於心而爲性者，乃太極之體也。道器之間，區別精矣，亦豈遽以陰靜爲本然之體哉。朱子以陰靜爲太極之體，所以立者亦誠斯立焉之義也。周子所謂中正仁義者，即五行之性，皆太極之理具於人心，而體用完具者也。蓋寂然而未發無所偏倚者，其體也。隨感而著見各有條理者，陰陽五行變合化育，實爲天命流行之用。以象類言之，則中正仁義皆道之用也。今朱子乃以正也義也爲太極之體所以立者，特以分屬陰靜爲言耳。且朱子以中也仁也爲行，發而見於外實太極之用，所以行曰正曰義爲裁處而主於內，又以正爲中之幹，而義爲仁之質，乃誠之復而性之貞，故以爲太極之體所以立，是亦有誠斯立焉之義，其大要則以象類言之也。且元亨利貞天道也，仁義中正人道也。天人之際，理則一而分則殊，以象類所屬而言之，則其理初無二致也。以分言之，則在天在人或有不同也。何者？天之元亨利貞由序而見，亘古亘今不與易也。中正仁義之在人隨感，不以序而見先後終始，各有所宜也。豈可以正與義因陰陽之象類，獨爲太極之體所以立哉。此以分殊之理言之也，則四者同爲道之用也亦可知矣。若夫寂然不動者以天道言之，乃太極之本然。冲漠無朕之體以人道言之，乃未發之中，道之體性之德也。今亦以分屬陰靜之類而爲太極之體所以立，非惟與周子之言不合，與朱子他說亦相矛盾也。周子曰寂然不動者誠也，又曰誠無爲，又曰誠者聖人之本。朱子釋之曰本然而未發者實理之體，實理自然何爲之有。誠者至實而無妄之謂，即太極也。以此說比而觀之，則寂然不動者乃太極之本然，實理之本體，亦不待辨而明矣。夫誠者寂然不動，道之體也。中正仁義道之用也。然則周子之所謂主靜者，何所指而云也。蓋人之生也，形成於陰而神發於陽，太極之理各具於心而以爲之性。及其感物而動，則善惡分而萬事出矣。聖人教人使之居仁由義，存心養性，以復其太極本然之妙，故定之以中正仁義之道而主於靜焉。此所謂靜乃寂然不動之實理，道之體而性之德也，非以中之幹仁之質而爲言也。以天道論之，則冲漠無朕之體太極本然之妙也，亦非指夫用中之靜動之息者爲言耳。是即子思所謂未發之中，學者果能戒愼恐懼於不睹不聞之前，養其寂然不動之體以爲之主，則大本立而達道行，無聲無臭之妙復全於我矣。或謂人事之有動靜，實本於太極之動而陽靜而陰也，今論主靜之義，乃舍夫陰靜之云，而不取乎爲之質幹者，何人事之不本於天道也。且陰陽動靜一而已矣，今以天命之流行爲太極之動靜矣，而又以無聲無臭者爲本體之靜，是太極之道動一而靜二，恐非周子之意也。愚謂天人之理則一，而分則殊，前固已言之矣。夫無聲無臭者，太極之本然。寂

然而未發者，實理之自然，道之本體豈有二致哉。故人事之動靜實本於天道。蓋一陰一陽者太極之動靜，作止語默之事中正仁義之用，人道之動靜，未發之中已發之和，尤動靜之大者，作止語默中正仁義，象陰陽之迭運，未發已發乃體靜而用動。主靜云者，乃主乎寂然未發之體，無聲無臭之妙。果能此道矣，則大本之所以立，達道之所由行，中正仁義舉在是矣。又豈泥於流行之陰靜，而指夫中之幹仁之質而謂之靜哉。周子之言與子思未發之旨，實相表裏。雖詳略不同，其揆一也。夫靜非太極之本體也，靜者所以形容其無聲無臭之妙耳。猶中非性也，中所以狀性之德。且無極之云，非靜而何。又周子所謂靜無者，亦指此本然之體爲言耳。周子之書不言本體之靜，今必言之者，蓋以主靜之義推之人道，寂然未發之體即太極無聲無臭之妙也。陰陽之運動靜之機，同一而已，亦何必嫌乎以靜形容太極本然之體哉。況以靜名狀道體，其來尚矣。人生而靜，《樂記》之語也。其本也生而靜，程叔子之論也，是豈無所本而爲言歟。但動靜之理以天道言之，實天命之流行，乃太極所乘之機，所以生陰生陽者。二氣交感五行順布，則人物之衆性命之微天地鬼神之奧，皆原於此，故即此形器之中而太極之理在焉。所以本體之靜不假言也。人之動靜，其作止語默，乃肖象之微者，未足言也。中正仁義，實本於陰陽動靜天人之理，賅合無間。中也仁也，陽之動也。正也義也，陰之靜也。又以乾坤專一翕聚，與夫性之貞誠之復而推之，則正爲中之幹，義爲仁之質也明矣。今主靜之云不屬之此，而乃主乎寂然不動之體，無聲無臭之妙何哉。蓋周子之所謂中正仁義，道之用也。人道動靜，實兼體用。靜乃未發之中，道之體也。動乃已發之和，道之用也。此在天在人，分殊之義也。但天道動靜主於太極流行之用，然即用之體可見人道動靜，主於體用兼備，而理無乎不在，則天人之理又未嘗不同也。然則朱子所謂體立而後用有以行者，亦當以寂然未發之體言之歟。往歲溫繹舊聞，偶見及此。逮再入都門，與一二朋友論之，咸以動一靜二爲疑。惟伯生獨以爲然，終未經質正於先生。鄙懷憒憒未敢自以爲是，然先儒有言，理愈精微言易差失，況寡陋之人乎。此理義之大原，學問之大端，伏惟先生精加剖析，因風下教，以開其愚蒙。幸甚。

答曰，周子太極動而生陽靜而生陰之說，讀者不可以辭害義。蓋太極無動靜，動靜者氣機也。氣機一動則太極亦動，氣機一靜則太極亦靜。故朱子釋《太極圖》曰，太極之有動靜，是天命之有流行也。此是爲周子分解太極不當言動靜，以天命之有流行故只得以動靜言也。又曰太極者本然之妙也，動靜者所乘之機也。機猶弩牙，弩弦乘此機如乘馬之乘，機動則弦發，機靜則弦不發。氣動則太極亦動，氣靜則太極亦靜。太極之乘此氣，猶弩弦之乘機也。故曰動靜者所乘之機，謂其所乘之氣機有動靜，而太極本然之妙無動靜也。然弩弦與弩機卻是兩物，太極與此氣非有兩物，只是主宰此氣者便是，非別有一物在氣中而主宰之也。機字是借物爲喻，不可以辭害意。以冲漠無朕聲臭泯然爲太極之體，以流行變化各正性命爲太極之用，此言有病。蓋太極無體用之分，其流行變化者皆氣機之闔闢，有靜時有動時。當有靜也太極在其中，以其靜也，因以爲太極之體。及其動也太極亦在其中，以其動也，因以爲太極之用。太極之冲漠無朕聲臭泯然者，無時而不然，不以動靜而有間，而亦何體用之分哉。今以太極之根柢造化者爲體之靜，陰陽五行變合化育者爲用之動，則不可。元亨誠之通者，春生夏長之時，陽之動也，於此而見太極之用焉。利貞誠之復者，秋收冬藏之時，陰之靜也，於此而見太極之體焉。此造化之動靜體用也。至若朱子所謂本然未發者實理之體，善應而不測者實理之用，此則就人身上言，與造化之動靜體用又不同。蓋造化之運，動極而靜靜極而動，動靜互根，歲歲有常，萬古不易。其動靜各有定時。至若人心之或與物接或不與物接，初無定時。或動多而靜少，或靜多而動少。非如天地之動靜有常度也。朱子以繼之者善爲陽之動，成之者性爲陰之靜，蓋以造化對品彙而言。就二者相對而言，則天命之流行者不息，而物性之稟受者一定，似可分動靜。然專以命之流行屬陽之動，性之稟受屬陰之靜，則其言執滯不通，蓋不可也。未發之中爲體，已發之和爲用，難以造化之誠通誠復爲比。言之長也未易可盡，姑以吾言推之。至若謂非太極之本體也，靜者所以形容其無聲無臭之妙，此言大非。動亦一靜亦一，即無動一靜二之可疑。蓋因誤以太極之本然者爲靜，陰陽之流行者爲動故爾。太極本無動靜體用也，然言太極則該動用靜體在其中，因陽之動而指其動中之理爲太極之用爾，因陰之靜而指其靜中之理爲太極之體爾。太極實無體用之分也。

王申子《大易纘說》卷九　聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮。

《繫辭》焉以斷其吉凶，是故謂之爻。言天下之至賾而不可惡也，言天下之至動而不可亂也。擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化。

聖人之說卦繫爻也，有以見天下之賾。賾者，理之含畜未露，幽深難見者也。聖人有以見之，於是遠取諸物，近取諸身，擬其形容，象其物宜，立爲之象以示人。擬，猶比也。象，猶像也。如擬乾健之形容而象以馬，擬坤順之形容而象以牛之類。取物之宜，以此而像彼也。既有此象，則天下之賾人皆可得而見矣。又有以見天下之動。動者，事之變化无窮，至不一者也。聖人有以見之，於是觀其要而有網之會，變而无窮之通。行其典之有常焉，行其禮之有節焉，而繫之以辭。謂如是而吉，如是而凶，將以處其事之失得，而斷其報之吉凶，故卽諸爻以示人。既有此爻，則天下之動人皆可得而見矣。故其言天下之至賾也，若虛若誕，然皆理之所有，不可厭而惡也。其言天下之至動也，若參若錯。然皆隱然有緒，不可紛而亂也。是以聖人於一言一動之間，必擬之得其當而後言，議之得其宜而後動。其所以擬議而不敢忽者，所以成其變化也。變化謂陰陽進退消息之時義，不可爲典要者，卽易也。

右第八節。贊聖人設卦象繫爻辭之極功也。

變化

李純甫《鳴道集說》卷二　明道曰：天地陰陽之變，如二扇磨，升降盈虛，未嘗停息，如磨既行，齒都不齊，便生出萬變，物之不齊，物之情也。莊周強要齊物，然而物終不齊也。

屏山曰：天地如二扇磨之說，吾不知也。謂莊子齊目前之物，不亦陋乎？是未嘗讀《齊物論》耳。彼知天地之與我並生，故彭祖、殤子無壽夭矣，萬物與我爲一，故太山秋毫無大小矣。修之以胡蝶之夢，所以忘物我而齊死生也。證心地法門，豈惠施堅白、鄧(折)析(析)兩可之說乎？

俞琰《周易集說》卷一三　*澤中有火，革。君子以治曆明時。*

澤中有火，謂有非其地，不當有而有也。澤中當有水，今乃有火焉，是變革之象也。古者黃帝迎日推策，始造曆法。曆所以象日月星辰所會之次，而授民以分至啓閉之時也。積久閏差而四時不明，則曆又不能不治。故君子觀此變之象以治曆明時，庶幾曆不差而四時明也。治，修也。當修則修，蓋不待改歲而後修也。兌爲史巫，故言治曆。離爲明，故言明時。揚庭鄂氏曰：澤中有火燼故根也。深居馮氏曰：大澤之中，水落而有火，革故之象。益烈山澤而焚之，澤中之火也。如雲夢跨江南北，霜降水落半爲平陸，火時有之。澤者水之所也，而火在其中。高岸爲谷，深谷爲陵，澤將革矣。時運之變，有數存焉，曆所以步其數也。治其曆法而天時可明矣。三代而下，漢之《太初》，唐之《大衍》，其始未嘗不精且密。行之歲久，未有不差，差則復革之以求合。自古逮今，曆不知幾革也。是非術之罪也。天，動物也。曆，定法也。天無時不動，而欲以一定之曆步之，宜其久而必差，差而必革也。洪容齋曰：大衍之用四十有九，一行以之起曆，而革卦之序，在《周易》正當四十九，諸儒贊《易》皆不及此。【略】

山上有木，漸。君子以居賢德善俗。

山上有木，與平地之木不同。地氣溫厚，則木之生也易。山枯骨燥，則木之生也難。易則長茂速，難則長茂遲。此升、漸二卦之木所以不同也。若山下未有木，而遽爾栽木於山上，則空闊而無所依，不爲山風搖落者鮮矣。今夫山上之有木，蓋自山下以漸培，然後延亘長茂，相因而至於山之巔，是積漸之象也。君子觀此象以居賢德善風俗，亦必以其漸。《書·畢命》云，既歷三紀，世變風移，是豈一朝一夕所能使之善哉。君子之居賢德亦須以漸而進，皆非一朝一夕之故也。居訓積，與《書·益稷》懋遷有無化居之居同。釋文云，善俗，王肅本作善風俗，郭京亦云脫風字。紫陽朱子曰，二者皆當以漸而進，疑賢字衍，或善下有脫字。平菴項氏曰，居賢德象艮之止，善俗象巽之入。德不積則其入人也不深，不足以善俗。

又《周易集說》卷一六　*剝，剝也。柔變剛也。不利有攸往，小人長也。順而止之，觀象也。君子尚消息盈虛，天行也。*

上剝字卦名，下剝字訓剝之義。趙氏楙聞云，以剝訓剝，猶以巽釋巽，爲其不可以他釋也。或曰，下剝字音撲，擊果而墮落之也。與豳七月詩八月剝棗之剝同。柔變剛，謂上九一剛將爲衆陰所變也。夫五陽而一陰則曰剛決柔，剝五陰而一陽則曰柔變剛，何也。曰，陽性剛果，一旦勇決則不可禦。陰性柔緩，必積日累月以漸而變也。柔之變剛也，蓋始於一陰之生，變乾爲姤，

變姤爲遯，又變遯爲否，又變否爲觀。及其變觀爲剝，則又將變剝而爲坤也。否言小人道長，此但言小人長，又何也。曰，否之時三陰在下，與三陽勢均，小人有長之道，蓋猶未長。今則一陽孤立於上，而五陰羣處於下。小人勢盛，故孔子直言小人長，不言其道也。順者順夫天理，止之者止而弗動，非謂順小人之勢而止其惡也。觀象謂觀此剝卦之象也。觀此剝卦之象，遂得處剝之道。不然，則逆而悖理，動而激變，非徒无益，反受其害，如漢之黨錮，唐之白馬是已。夫小人之與君子，猶陰之與陽，相爲盛衰，殆无終窮之理。消則息，息則盈矣。亦无久盈之道，盈則虛，虛則消矣。易窮則變，變則通。剝之終乃復之始，剝窮上返下，不久則又將爲復。是以君子觀剝之象，而尚消息盈虛，不敢妄動。但順時而止，以待天道之還耳。故曰順而止之，觀象也。君子尚消息盈虛，天行也。

又卷一八 革，水火相息，二女同居，其志不相得曰革。已日乃孚，革而信之，文明以說，大亨以正，革而當其悔乃亡。天地革而四時成。湯武革命，順乎天而應乎人，革之時大矣哉。

離爲火兌爲澤，革之兌不言澤而言水，何也。曰，坎水之流，兌澤之瀦，雖有陰水陽水之分，均是水也。故屯、需之坎爲雲，小畜之互兌亦爲雲。需、訟之坎爲川，大畜之互兌亦爲川。師、比之坎爲水，革之兌亦爲水。《易》之取象大率如此。革以兌上離下成卦，故曰革，水火相息。又曰二女同居其志不相得曰革。息，止也。水在火上而勝於火，則火冷成灰，滅而後止。火在水下而勝於水，則水熱成湯，涸而後止。此乃水火之變也。變則水火之本性，革矣，此卦名所以謂之革也。不特此也。離長女兌少女，合爲一卦有二女同居之象。若一男一女如咸，則上感下應以相與。今也二女同居，則其志彼此不相得，不相得則變生焉，變則二女之情革矣。此卦名所以謂之革也。睽亦二女同居，但曰不同行。睽之二女，中者在上少者在下，中少順序不過，其志各有所向而已。革之二女，少者反在上，中者乃在下，上下紊亂而名分差忒，則變爭自此而始，此不同行不同居之別也。事之變革即日不孚，必至於已日乃孚者，其革之也有信之之道也，故曰已日乃孚革而信之。苟无以信之，則雖已日亦不孚也。內有離之文明，故能照察事理於未革之先，而不至乖其是非。外有兌之和說，故能和順人心，而不至駭其觀聽。知其理有大亨，又能以正道固守如此，則所變革之事合於理而當於人心，是以悔亡。故曰文明以說，大亨以正。革而當，其悔乃亡。天地之間，寒往則暑來，暑往則寒來。春已盡則革而爲夏，夏已盡則革而爲秋，秋已盡則革而爲冬，冬已盡則又革而爲春。故曰天地革而四時成。王者之興，受命於天，故易世謂之革命。桀紂无道而天災流行，人心離散，此天命當革之時也。於時夏命訖而湯革之，商命訖而武王革之。上以順夫天意，下以應夫人心。故曰湯武革命順乎天而應乎人。時當天道之變更，人事之改易，此蓋革之至大者也。故贊之曰，革之時大矣哉。

又卷二六 乾元用九，乃見天則。

歐陽文忠公曰，初無不變，變無不通，此天理之自然也。故曰乾元用九乃見天則。廣平游氏曰，將來者進，成功者退，天之則也。愚謂天則則天道也。寒極而變暑，暑極而變寒，是之謂則。乾所以用九而不用七者，九變而七不變也，故用九則見天則。

又卷二八 剛柔相推而生變化。

剛柔者，爻之九六也。九六相推故生變化。不然，則一卦止爲一卦而已，變化從何而生。何謂變化。柔爻動而變爲剛，剛爻動而化爲柔。一卦爲六十四卦，六十四卦爲四千九十六卦也。白雲郭氏曰，《易》稱剛柔皆指九六。

是故吉凶者，失得之象也。悔吝者，憂虞之象也。

《易》言吉凶，在人則爲失得。《易》言悔吝，在人則爲憂虞。聖人觀彖爻有失得之象，則係以吉凶之辭。觀彖爻有憂虞之象，則係以悔吝之辭。君子玩吉凶悔吝之辭，則見所謂失得憂虞之象也。上文止言明吉凶，而不言明悔吝，蓋吉凶既明，則悔吝亦明矣，舉重以見輕也。紫陽朱子曰，吉凶悔吝者，《易》之辭也。得失憂虞者，事之變也。得則吉，失則凶。憂虞雖未至凶，然已足以致悔而取羞矣。蓋吉凶相對而悔吝居其中間，悔自凶而趨吉，吝自吉而向凶也。又曰悔是吉之漸，吝是凶之端。又曰過便悔，不及便吝。悔屬陽，吝屬陰。亦猶驕氣是盈，吝氣是歉也。節齋蔡氏曰，憂，慮也，虞，度也。能慮能度，則可免失而至得矣。此言上文觀象係辭明吉凶之義。

變化者，進退之象也。剛柔者，晝夜之象也。

柔變而爲剛，進之象也。剛化而爲柔，退之象也。剛屬陽而明，晝之象也。柔屬陰而暗，夜之象也。然有進則有退，有退則有進，未有常進而不退，

常退而不進者也。有晝則有夜，有夜則有晝，未有常晝而不夜，常夜而不晝者也。是故剛雖晝之象，退而化爲柔，則夜之象也。柔雖夜之象，進而變爲剛，則晝之象也。通乎晝夜進退之道，則知剛柔變化之道矣。

又　象者言乎象者也，爻者言乎變者也。

象者，每卦之下彖辭也。爻者，每畫之下爻辭也。象謂一卦之全體，彖指全體而言，變謂九六之一節，爻指一節而言。《國語》云，王饗有體薦燕有折俎。又云禘郊之事則有全烝，王公立飫則有房烝，親戚燕享則有殽烝。韋耀注云，全烝全其牲體而升之俎。凡禘郊皆血腥。房，大俎也。《詩》云籩豆大房，謂半解其體升之房也。殽烝體解節折升之俎也，謂之折俎。愚謂《易》中所謂彖，乃是彖之全體，亦猶禘郊之全烝，故彖字與象字相似，而字皆從豕。《易》中所謂爻，乃是彖之分體，亦猶燕饗之殽烝。後人加肉於爻下而爲肴字，蓋別於易也諸說。惟東坡蘇氏曰，爻，折俎也。實得古人稱爻之義。及論彖之義乃云，彖者，豕也。則於彖之外添出一豕矣。象雖彖屬，然非豕也。或謂彖爲六牙象，則無問其六牙不六牙，畢竟彖卽是象。或又謂彖形如豕，則彖又非象矣。至謂彖九竅，惟鼻不具，而其尾甚長，夜欲寐則返其尾以遮鼻。夫返尾窒鼻，此雖也。《周禮》有雖彝，記可以《周禮》之雖爲《易》之彖哉。

又卷三〇　參伍以變，錯綜其數。通其變，遂成天地之文。極其數，遂定天下之象。非天下之至變，其孰能與於此。

紫陽朱子曰，參伍錯綜皆古語也，而參伍尤難曉。案荀子云，窺敵制變欲伍以參。韓非云，省同異之言以朋黨之分，偶參伍之驗以責陳言之實。又云參之以比物，伍之以合參。《史記》云，必參而伍之。又云，參伍不失。《漢書》云，參伍其價以類相準，此足以相發明矣。參與伍兩數自是參差不齊，故舉以爲言。如云什伍其民，如云或相什伯，非直爲參與伍而已也。揲蓍本無三數五數之法，只是交互參考錯者。交而互之一左一右，有迭相爲用之意。綜者總而挈之，一低一昂如織者之綜索也。愚謂蓍無三數五數之法，則參非謂數之三，伍非謂數之五也。參伍以變錯綜其數，不過以分掛揲扐之餘數驗過揲之正數，一出一入更相考覈以審其多寡之實，究九六七八以定卦爻之動靜耳。參，雜也。伍，猶行之成列也。筮法初變，不五則九。再變，不四則八。三變，亦不四則八。或得五四四，或得九八八，或得五八八，或得九四八，或得五四八，遂成一爻。凡十有八變而成卦，此所謂參伍以變也。如左揲右揲得四九三十六策，而其數九，則其掛扐之策得一五兩四謂之三少，而其數亦九。或左揲右揲得四六二十四策，而其數六，則其掛揲之數得一九兩八謂之三多，而其數亦六。或左揲右揲得四七二十八而其數七，則其掛扐之策或一九一八而一四，或一五而兩八，謂之兩多一少，而其數亦七。或左揲右揲得四八三十二策，而其數八，則其掛扐之策或一九而兩四，或一五一四而一八，謂之兩少一多，而其數亦八，此所謂錯綜其數也。知參伍以變之變而通其變，則爻之文在是，天地之文盡在是矣。此所謂成天地之文也。知錯綜其數之數而極其數，則卦之象在是，天地之象盡在是矣。此所謂定天下之象也。變者數之未定，數者變之已成。文者象之未成，象者文之已定。通變以成文，極數以定象，《易》其至變矣乎。非聖人不能通其變，故曰非天下之至變其孰能與於此。世之通於數者論參伍錯綜，則以九宮言之。九宮縱橫皆三五十五也。東坡蘇氏曰，九宮不經。蓋緯書所言之數，非《易》數也。

又　深，蘊奧而難見也。幾，細微而未著也。極深謂以《易》之至精窮天下之至精，研幾謂以《易》之至變察天下之至變。不極其深無以研其幾。深蓋其體，幾蓋其用也。紫陽朱子曰，研猶審也。幾，微也。所以極深者，至精也。所以研幾者，至變也。【略】

子曰，《易》有聖人之道四焉者，此之謂也。

前言《易》有聖人之道四焉，此又重言之，蓋總此章所言之意。紫陽朱子曰，變化之道，莫非神之所爲也。故知變化之道，則知神之所爲也矣。《易》有聖人之道四焉，所謂變化之道也。觀變玩占可以見其精之至矣，玩辭觀象可以見其變之至矣。然非有寂然感通之神，則亦何以爲精爲變而成變化之道哉。變化之道所以爲神之所爲也，所以極深者以其精也，所以研幾者以其變也。極深研幾所以不疾而速不行而至者，以其神也。此覆明上文之意，復以聖人之道四焉者結之也。平庵項氏曰，自將有爲以下，專論尙其占一事。猶以四事終之者，占則有辭，變則有象。舉其一，則四事皆在其中也。

右第十章。紫陽朱子曰，此承上章之意言《易》之用有此四者。愚案韓康伯本此下有天一至地十二十字，紫陽朱子連以天數五至行鬼神也四十字，共移置於大衍之前。秀巖李氏雖依朱子，以天一地二與天數五合而爲一，卻仍依康伯置於此章之末。

又卷三一　天地變化，聖人效之。

天地變化謂四時也，暑往則寒來寒往則暑來是謂變化。聖人效之如卦爻之動靜，蓋倣效天地之變化。

又卷三二　八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。

八卦，三畫之卦也。列而爲八，則一卦有一卦之象，蓋不特天地雷風水火山澤之象，凡天地間所有之象無不具在其中也。因而重之，謂伏羲既畫八卦又因而重之，則自二而四，自四而八，八而十六，十六而三十二，三十二而六十四也。爻在其中，謂三百八十四爻皆在其中也。伏羲畫卦自下而起，其始畫也惟一奇一耦，再畫則於一奇一耦之上又生一奇一耦，第三畫亦然。於是乾一兌二離三震四巽五坎六艮七坤八自然成列。及其重爲六十四，則乾居八之一，兌居八之二，離居八之三，震居八之四，巽居八之五，坎居八之六，艮居八之七，坤居八之八，又皆成列而各有次序，無非理之自然也。方其畫時雖出於聖人之手，聖人亦不知其所以然也。秀巖李氏曰，言因而重之，則重卦非文王明矣。

剛柔相推，變在其中矣。

剛柔謂爻九六。剛柔相推，則一卦變而爲六十四卦，而四千九十六變無不在其中矣。

又　神農氏沒，黃帝、堯、舜氏作。通其變使民不倦，神而化之使民宜之。易窮則變，變則通，通則久。是以自天祐之吉无不利。黃帝、堯、舜垂衣裳而天下治，蓋取諸乾、坤。

時當變則變，不變則窮，於是乎有變而通之之道焉。變而通之所以趣時也。民之所未厭聖人不強去，民之所未安聖人不強行。夫惟其數窮而時將變，聖人因而通之則民不倦。不然，則民皆以爲紛更，安得不倦。由之而莫知其所以然者，神也。以漸相忘於不言之中者，化也。神而化之，所以使民宜之也。不然，則民皆以爲不便，何宜之有。易無有窮也，窮者數也。陽數窮於九，陰數窮於六。窮則變，變則通，通則久，久則窮。是以自天祐之，吉无不利也。乾用九，六爻俱變則爲純坤。坤用六，六爻俱變則爲純乾。羲農之時人文未著，世未知有禮。黃帝、堯、舜化天下以禮，而使民宜之。遂垂衣裳以示天下，蓋取諸乾、坤九六之變。而衣上裳下，蓋取乾尊坤卑之象也。或曰自此以下，如舟楫牛馬皆通變宜民之事，而特以衣裳爲先者，羲農之後人害固已消，食貨固已足，衣則爲獸之羽皮，而斯民耳目猶塗於聞見，未識所謂尊卑上下也。上之人無以示而教之，則強弱相陵鬬攘爭奪，與禽獸何異。於是黃帝、堯、舜體乾、坤之象，示人以衣裳之儀，一上一下不可顛倒，一尊一卑不可紊亂，使黎民皆觀感而化。不惟得其宜，且知有禮，而不至於陵僭。則名分正而民志定，此天下所以治也。《正義》云，黃帝制其初，堯、舜成其末。故連云黃帝、堯、舜。橫渠張子曰，立法須是過人者乃能之，若常人安能立法。凡變法須是通，通其變故使民不倦，豈有聖人變法而不通也。涑水司馬公曰，聖人守道不守法，故能通變。白雲郭氏曰，垂衣裳而天下治，謂無爲而治也。能無爲而治者無他焉，法乾、坤易簡而已。雲間田氏曰，衣六幅裳十二幅，而乾、坤奇、耦之畫備矣。翁庶善曰，乾之數極於九，故王之司服九章，《坤》之數終於六，故后之司服六章。【略】

又卷三五　是故變化云爲吉事有祥，象事知器占事知來。

變化謂《易》之陰陽，云爲謂人之言動。《易》道之變化，人事之云爲，初無二理。凡吾所云所爲，吉事則必有上天之禎祥，蓋可以理推也。至於象事則知制器之法，占事則知方來之兆，此所謂易簡而天下之理得也。平庵項氏曰，云爲即尚其辭尚其變也，象事占事即尚其象尚其占也。

方回《四峯堂記》　天地人之道，易而已矣。易，變也，有變有不變，有易有不易。不易不變其體也，不容不易不容不變其用也。以變訓易，易難知而變不難見也。天道陰陽，陰變陽陽變陰。地道柔剛，剛變柔柔變剛。人道仁義，仁變義義變仁。故曰易變也。而曰有變有不變，有易有不易何也。天圓而動，北極居北，南極居南，北斗以杓指四時，二十八宿爲日月五星之次舍，萬古不易者也。一晝一夜，天行三百六十五度四分度之一，而又過一度，爲曆法者歲久必差，寒燠雨暘旦暮而異，福善禍淫若有物焉，則天道之變易者也。地靜而方，九州四海五嶽四瀆一大，塊爲土濕爲水燥爲火堅爲金石秀爲草木，萬古不易者也。山有崩落川有移徙，潮汐有盈虛土壤有肥瘠，頑石出水大阜生雲，倉廩梁棟始於芽甲，鳥獸魚鱉孕育無窮，則地道之變易者也，於是天地之中有人焉。君君臣臣父父子子，長幼有次，男女偶有夫婦，講習有朋友，萬古不易者也。皇而帝王而霸，忠質文異尚，子丑寅殊時。以祚緜爲父而有舜禹，以堯舜爲父而有朱均。太公伐紂而夷齊非武王，比干諫死而箕子微子歸周，孔孟不得位，顏夭原貧，盜跖橫行，儀秦詭辯，亭長取天下，屠

販侯王，多欲雜霸，苟且爲治，黨錮於東都，老莊於晉，佛於齊梁，詞章於唐，世異事殊，千端萬狀。君子於此內學外行，斟酌寬嚴，劑量損益，語默屈伸，進退出處，將有爲也。隨時不同，則人道之變易者也。是故古之聖人作《易》，預知天下後世之變，盡爲八卦重爲六十四卦，析爲三百八十四爻，撰之以蓍，一卦有六十三變而一不變，始於伏羲中於文王周公，終於孔子，俾天下後世於是《易》也，不占而靜，則觀象玩辭可以窮理盡性。占而動，則觀變玩占可以避凶就吉。嗚呼微矣。《易》之《說卦》有曰，天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射八卦相錯。說者曰，此伏羲卦位也。又曰，帝出乎震齊乎巽相見乎離致役乎坤說言乎兌戰乎乾勞乎坎成言乎艮，說者曰，此文王卦位也。伏羲之卦位以明夫天地大全之《易》也。乾南坤北天上地下，離東坎西日生月出，艮、兌、震、巽各據一隅，不變也。地天交泰水在火上既濟，澤山咸風雷益，交互相資則不容不變也。味八卦相錯一語，則知天地之全易變而有不變焉，不變而有必變焉。文王之卦位以明夫四方四隅四時之易，專指地而言，而天之氣行乎地中者也。震、離、兌、坎東西南北四方以指夫春夏秋冬之四仲也，乾、坤、艮、巽四隅以指夫四時季孟之交也。四方四隅不變，四仲四孟四季則八卦流行爲八節，十二月二十四氣而後庶物備歲功成。味出震成《艮》等語，則又知地中有天之易變而有不變焉，不變而有必變焉。睦之分水王氏世宦達徽猷閣待制葆眞先生諱昇，以布衣受山陰陸公佃奏薦至從官，深明《易》學，逆知靖康陽九之厄，所著《易》解寓以微言。五世孫森林叟世其先業，得辭變象占之四道。林叟又築讀《易》之室三間，據西北面東南乾、坤、艮、巽四峯環於戶外，因扁曰四峯堂，然則此文王《易》之四隅也。小而言之一室之乾、坤、艮、巽耳，大而言之則西北乾晉西南坤蜀東北艮燕東南巽吳。又大而言之，則晉之西北皆乾，蜀之西南皆坤，燕之東北皆艮，吳之東南皆巽。地皆數萬里，震、兌、離、坎四正之位皆然。天地至廣，未可以小觀也。然不於其形於其理，則小可以知大。林叟歸而求之四峯之突焉而起，與四峯之間窪焉而平者，八卦之位也，不變者也。以理求之，則出齊見役說戰勞成春生而夏長秋收而冬藏少陽而老陽少陰而老陰，時變也，氣變也。吾之此生，觀四時四氣之變不能百年。少變壯壯變老歲八卦變而天地之功成。吾豁髮屢變而猶不爲聖賢之歸乎。守道知命法《易》之不變者，應事物察時義法《易》之不容不變者。《易》之全體大用在吾胸中，運之而已。嗚呼微哉。

陳櫟《定宇集》卷七

問，《發微》有《辯方篇》。虛谷云，辨方者，謂造化以北方爲首。朔易二名，龜蛇二物，罔冥二義，人身二腎，以明冬至子半前半月屬舊年，後半月屬新年。分一月而二之，亦見前段主靜之意。回謂執事之學稱揚子雲者多，而參以邵子陰陽之間之見。然考之《先天圖》，萬化生於子。復卦之下，惟震之一畫見天地心。靜不終靜，靜爲動根。動靜靜動，間不容髮。執事謂合王、周、程、邵數說觀之是也，然王弼與《正義》不是吾儒學問，終可疑。又云冬至子半，前半月屬舊年，後半月屬新年，夜半子時前四刻屬昨日，後四刻屬明日，因而衍爲玄武龜蛇之說。又謂正而固爲貞有二義是也。然《堯典》朔易二字與東作南訛西成，並是一義。若謂西北方爲朔，豈非《詩》所謂城彼朔方。今云靈武曰朔方，在長安之西北，凡燕代長城以北，皆謂之朔漠。北方之首爲朔首，劉摯東平府人爲朔黨。古註北稱朔亦稱方，言一方則三方見矣，北稱幽則南稱明可知也。蔡九峯曰，朔方北荒之地，今分西北爲朔，恐未安，謂朔易爲二義以配罔冥亦未安。朔指地之方所，易指事之更易，非二義也。伊川書解北方曰，朔方者，朔初也。陽生於子，謂陽初生之方也。平察終卒而反始，所當更易之事也。成今歲之終，又慮來年之始。如彼北方終其陰而始其陽，故曰朔易，此解極佳。方以所言，易以事言，終始二字尤佳。鮑答云，以地理方所言之，則曰北方，曰朔方，以包涵義理爲言，則變文曰朔易。《堯典》三方皆言東西南獨不言北，而言朔易，三方皆言平秩，而獨此言平在。蔡九峯解朔字，謂萬物至此死而復穌，猶月之晦而有朔。既明其有二義矣，又解易字謂冬月歲事已畢，除舊布新所當改易之事。《月令》言數將幾終歲且更始。程子又曰北方終其陰而始其陽，朔易二字分爲二義尤明白。玄有罔有冥，釋者謂乾貞一德而罔冥二焉，謂冥當爲北罔當爲中，正與朔易相爲對待者也。此正固兩義，龜蛇兩物，人身兩腎，皆謂得於北方朔易之象。因是推之，坎北方卦也，亦二義。在《先天圖》本一坤卦在此，乾以九二之奇下入於坤六二之耦，於是成坎之象。兩合爲一，一又分兩。奇耦耦奇生生化化，變爲十百千萬之不齊者，不逃乎坎精之兩。彬謂動靜無端陰陽無始，動前是靜陽前是陰，所以難截然界斷言之。造化以東方爲始，如夏時首寅，正論也。以北方爲始，如周殷首子丑。又推本窮原之論亦可

通。但謂朔易爲二名，非也。又引《太玄》罔冥尤非。伏羲畫卦未嘗名之曰易。一曰《連山》，二曰《歸藏》，三曰《周易》。易之名始於周，然《周易》之名雖始於文王之彖卦，而朔易之義先見於帝堯之授時。其曰東作，即《易》所謂萬物出乎震。南訛即《易》相見乎離，西成即說言乎兌，朔易即勞乎坎，成言乎艮。西成三時，農事之成也。艮之成，四時歲事之成也。文公解易曰變易交易朔易，即今歲之終來歲之始，終始之間有交易之義。歲事將畢，除舊更新，有變易之義。朔以方言，易以人事言。方公盡之尚復肆辨，鮑所主者在玄乃差處。玄，黑色也。《老子》多言玄，取暗昧幽深之義。《書》言玄德，取幽潛之義。《易》言天地玄黃，以色言。今以之名其書，有何道理，只《太玄》之名便自可惡。揚雄學不識性，仕於新莽。朱子書曰莽大夫。揚雄死，其人其學可知。鮑喜談揚雄、王弼、京房，可見其學不純。末言坎卦，亦贅一兩奇耦之語，尤謬。

答曰，北方終其陰而又始其陽，如艮終萬物始萬物，是朔之一字自具二義，不是朔之與易二字分具二義也。不言北而言朔，如月晦而復朔，有終而復初之義。《記・禮運》或云皆從其初，或云皆從其朔。朔即初也。可見朔字自具二義，易字亦自具二義。易今歲之終爲來歲之始，凡兩年交界間所當變易之事是也。

胡一桂《周易啓蒙翼傳下篇・變說》　夫所謂變者何也，卦爻陰陽之變也。《說卦》曰，昔者聖人之作《易》也，幽贊於神明而生蓍。則伏羲畫卦固已贊神明而生蓍以用之矣。有蓍筮則有九六七八。九六爲陰陽之老，七八爲陰陽之少。老變而少不變。《易》以變爲占，非卜筮固无由而得變。然想古人用《易》，亦不盡假卜筮，而遇事之來，動以應之。必先隨意所發，主在一卦。又就一卦上隨意變爻，看變得何卦何爻，一如筮法以斷之。此所謂以動者尚其變也。案《春秋左氏傳》宣公六年，王子伯廖引《易》論鄭公子曼滿曰，其在《周易》豐之離，弗過之矣。間一歲，鄭人果殺曼滿。又如宣公十二年，智莊子引《易》論先穀與楚戰於邲曰，《周易》有之，在師之臨，曰師出以律，否臧凶，遇敵必敗。雖免而歸，必有大咎。及戰果敗。後晉人歸罪先穀殺之之類是也。然此特尚變以論他人之事爾。往往己事亦如是尚其變以爲斷決焉，但於傳未見其例也。二事詳見後筮法下。

又《周易啓蒙翼傳外篇・卜筮合象占爲一說》　案《朱子語錄》，吳必大問，何以得爻辭與所占之事相應。曰，自有此道理。如今抽籤者亦多與占意相契。若爻辭與占意相契，即用爻辭斷，如屯利建侯。屯只是卦，何如去利建侯，乃是占得此卦者之利。晉文公嘗占得此卦，屯、豫皆有此辭，果能得國。萬一占病，卻得利建侯，又須卦爻上別討義。愚謂晉文公之占，可謂辭與占意相應，然《左傳》占法亦多。有只用卦爻而不用其辭者，故朱子有別討義之說也。而鄱陽汪深所性，先人私淑之友也。嘗作占例自爲之序曰，昔者聖人用《易》以明民，托之卜筮，然所得之辭或有懸隔者。如問婚而得田獵，問祭祀而得涉川。問此答彼，闇然不相對，豈有遷就迂誕而用之者哉。若是則卦爻之辭皆贅言矣。《傳》曰其言曲而中，其事肆而隱，因貳以濟民行，以明得失之報。又曰明於天之道而察於民之故，是興神物以前民用。又曰探賾索隱，鉤深致遠，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龜。故《繫辭》焉所以告也，定之以吉凶所以斷也。今占筮所得之辭，乃不應合，而在於遷就用之，則奈何哉。蓋嘗思之，《易》以卜筮設教，古人之卜筮蓋少也，非有大事不疑不卜也。其見於書者，虞有傳禪之筮，周有征伐之卜而已。故《洪範》曰，汝則有大疑，謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮。而從逆之間，人謀先之，卜筮次焉。蓋誠以事有兩可之疑，而後托之卜筮也。而其占又必誠敬專一，積其求決之眞情至誠以達於神明，故神明感應之誠亦正告之以利害趨向，而不浪漫也。且《易》之初，其以六十四卦示人以占之例亦已廣矣。求君父之道於乾，求臣子之道於坤，桀紂於咸、恒，漸、歸妹，待於需，進於晉，行師於師，爭訟於訟，聚於萃，散於渙。以至退於遯，守於困，安於泰，鼎，厄於夷，蹇，盈於豐，大有，壞於損，蠱。家人之在室，旅之在塗，既、未濟，損、益，大小過，大小畜得失進退之義，雖卦名之爲七十九字，文義明白條例具足，亦可決矣。此未有文王卜辭之前，已可占而斷者，況又三百八十四爻而示之以變乎。夫人誠有大疑，謀及卜筮，必積其誠意備其禮物，齊戒專一以占之。《大傳》曰，是以將有爲也，將有行也，問焉而以言，其受命也如嚮。无有遠近幽深，遂知來物。此占筮必得應合之辭。受命者，神明受禱占者之命辭也。如嚮者，應之端的，而不漫浪以告也。儻有一毫不敬不誠不一之心，則問此而告彼，闇焉而不與事相酬答，實神明之所不主而不告者也，又何受命如

之六龍。聖人居天下之上，措天下之安，所以達天道於天下國家也。大明乾道之終始，則見潛見惕躍飛亢，六位各以其時成其德。聖人能明天道，故奮然乘六龍以當天運，不失其時，所以行天道也。所以當天運，卽用九也。用潛龍而盡養晦之道，用見龍而盡普施之道，用惕龍而盡戒懼之道，用躍龍而盡進止之道，用飛龍而盡上治之道，用亢龍而盡持盈之道。此皆循天理之當然而行之耳。

首出庶物，萬國咸寧。

此釋聖人之利貞也。聖人明天道而行諸己，有以盡己之性。推天道而措天下之安，又有以盡人之性。尊居人上表儀衆正，由修身而齊家，則家人循乎天理而一家安。由家而國，則國人循乎天理而一國安。由國而天下，則億萬人循乎天理而天下安。然盡己爲天道之始，而元亨所以成始。盡人爲君道之終，而利貞所以成終。此聖人之參配造化固如此。伊川曰，乾爲萬物之祖，君爲萬邦之宗。乾道首出庶物而萬彙亨，君道尊臨天下而四海從。王者體天之道則萬國咸寧。

又卷一二　革，巳日乃孚。元亨利貞，悔亡。《彖》曰，革，水火相息，二女同居，其志不相得曰革。巳日乃孚，革而信之，文明以說，大亨以正。革而當其悔乃亡。天地革而四時成。湯武革命，順乎天而應乎人。革之時大矣哉。

此因通變之效而推通變之理，因通變之理而推通變之效也。巳日革之而人心之孚者，以大亨而得其正也。巳日革之而吾心之悔亡者，以大亨而得其正也。是知變革之道，唯知天理之不容變者可與言革，唯知四端五典之不容變者可與言革，唯知隨時變易以從道者可與言革。泥更革之名而不究更革之理，則絕君臣絕天性忘仁義廢禮樂亦可以言革乎。且革之巳日乃孚者，民可與習常，難與通變。可與樂成，難與圖始。變革之初人未之信，故必巳日而後信。其所謂革者，非取先王大經大法而紛亂之也，非取三綱五常之道而變易之也，非喜新尙奇以駭天下之觀聽也，非變制易令以矜一己之聰明也。異端有累於正道者革之，弊法有害於正法者革之，非禮有污於正禮者革之，薄俗有敗於綱常者革之。是皆大通而得其正也。革異端以從正道，是以人心无疑，是以吾心无悔。革弊法以從正法，革非禮以從正禮，革薄俗以從正俗，是以人心无疑，是以吾心无悔。是理當於人心則必快於吾心。荀人心

譬之云。曷不卽卦辭考之。文王於蒙嘗起其占筮之教矣。其言曰，匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三瀆，瀆則不告，利貞。周子曰，筮者，扣神也。再三瀆，瀆則不告矣。此文王之所以起其例也。夫占而揲蓍，積十有八變必成一卦，卦必有卦辭，爻必有爻辭，何以言其告不告也。蓋誠意專一而筮，則神之告之，卦辭爻辭應合所問。如占榮姻與之咸，恒，曰納婦吉，曰勿用取女，曰歸妹征凶，无攸利。占征伐曰，利用侵伐，曰在師中吉，曰不利行師，曰勿用師。占田獵，曰田獲三狐，曰田獲三品，曰卽鹿无虞，曰田无禽。若此者皆所謂告也。若夫卦辭爻辭不應所占之事，此則誠意不至，二三之瀆，而所謂不告者也。此卽文王之所謂不告也。不然則得卦爻必有辭以告之，又何以有不告之云。夫誠敬不至，則吾心之神明不存，而神明之神亦爽。得不合之辭而猶曰神明之告我也必有他意，揣摩臆度，遷就曲推，彊取以定吉凶，以至狂妄僥倖悖亂之念皆自此生者，古有之矣，是惑之甚也。況世之占者忽略滅裂，褻瀆瑣細，不敬尤甚。乃欲以此求神明之指其所之，至於不驗，又妄以爲卜筮之理不可信，彼豈知夫告不告之道哉。余之有見乎此也，乃取卦爻辭以人事分門別例，編爲一書，俾世之占者以類求之，必本乎誠敬專一之道，而知占之不妄以告人也。豈不有以解千古之惑，而發聖人之蘊乎。羲、文、周、孔在天之靈，不易吾言矣。愚謂此論眞足以發朱子之所未發，而且有以得文王告不告之旨，故詳識之。若夫超於言辭之表，而參以卦爻之象，斯亦占法之所不可省云。

胡震《周易衍義》卷一　乾道變化，各正性命，保合太和乃利貞。

此釋乾之利貞也。變者自無而有，陽之爲也。化者自有而無，陰之爲也。天所賦爲命，物所受爲性。保謂常存，合謂常和。天道變化，無所不利，而萬物之稟賦各得其正，而不失其冲和之理。則向之生長者，至此而成物，物得其宜而無傷害也，物物各保其正而無偏倚也。惟其無不宜而無不正，是爲天德之利貞。伊川曰，天之道長久而不已者，保合太和也。石氏曰，物之與人雖有正性正命，何以得其利正。須保全性命之理合於太和，然後性命各得其道，乃爲利貞。童溪曰，保合太和，謂網縕之氣所以始萬物者，至此而不離散也。

大明終始，六位時成。時乘六龍以御天。

此釋聖人之元亨也。以上下定位言之，謂之六位，以陽氣變化言之，謂

之不孚，則吾心亦不能无愧。論通變之事而不本諸天理之常，但見外不足以有孚，內不足以免悔，其爲革也，祇見其紛更多事，敗常亂俗，其悔有不可勝言者，安在其爲革耶。《彖》曰，水火相息，二女同居，其志不相得，革。以卦象釋卦名也。伊川曰，澤火相滅息，又二女志不相得故爲革。息爲止息，又爲生息。物止而後有生，故爲生又革之相。息謂止息也。王氏曰，澤火非如坎、離有陰陽相運之道，其相遇則相息滅而已。其相息也，唯勝者能革其不勝者耳。已日乃孚革而信之，言事業之變革，必久而後信於人也。文明以說大亨以正，革而當其悔乃亡。伊川曰，離爲文明，兌爲說。文明則理无不盡，事无不察。說則人心和順，革而能照察事理和順人心，可致大亨而得其正。如是變革得其至當，故悔亡也。革有悔之之道。革之至當，則新舊之悔皆亡，此以卦德釋卦辭也。圍城曰，明則有以燭天下之正理，說則有以順天下之正理。如是而革，宜其外无嫌於人，內无嫌於心也。天地革而四時成，湯武革命，順乎天而應乎人，革之時大矣哉。極言而贊革之大也。革是徹底從新鑄造，非止補苴罅漏而已。湯武順天應人，是如此順乎天者，順理也。順天應人之革，就革命上說，言順天理應人心。後世務名不務實，以兵取國者曰，吾應天順人也。相承而罔察，至以爲尊號，其失遠矣。楊氏曰，革者，聖人之不得已，豈細故哉。故曰已日乃孚，又曰元亨利貞，又曰革而信，又曰革而當。聖人之懼於革也如此，灼知其理於未革之先，當如離之文明。相慶其舉於既革之後，當如兌之說。如是者可以革而信，革而當。武王之反商政，漢祖之除秦苛法，革而信革而當也。秦之變法，趙之胡服，莽之革漢，靈寶之革晉，豈得謂之革而信革而當乎。此卦其變爲蒙，其象澤火相遇水火相息，有變革之象。其占大亨而利於正也。

象曰，澤中有火，革。君子以治曆明時。

澤火相滅，變革之象。治曆明時，所以推天運之變革也。夫時序之變，朝晝夕夜之迭運，弦朔晦望之相代，春夏秋冬之相易，元會運世之不窮，此變革之大者。君子治曆數以明之，使夫一歲之內氣之二十有四，候之七十有二，刻之三千六百者，皆煥然以明。三歲一閏，五歲再閏。極之於章會統元，皆有以推究其變革之所以然，此又體革象之大要也。朱氏曰，日，火也。月，水也。冬至日起於牽牛一度，右行而周十二次，盡斗二十六度則復還牽牛之一度，而更端矣。牽牛者，星紀也，水之位也。日月會於此，此澤中有火之象也。黃帝迎日推策，始作調曆。閱世十一，歷年五千而更七曆。至漢造曆，歲在甲子，乃十一月冬至甲子朔爲入曆之始，是時日月如合璧，復會於牽牛，距上元太初十四萬三千一百二十七歲，蓋日月盈縮與天錯行，積久閏差，君子必修治其曆以明四時之正。冬至日月必會於牽牛之一度，而弦朔晦望分至啓閉皆行得其正。日月不會者，司曆之過也。朱氏問郭忠孝曰，古曆起於牽牛一度，沈括謂今宿於牽牛六度何也。郭曰，日久必差，差久必復於牽牛。牽牛一度者，乃上元太初起曆之元也。楊氏曰，食者人之天，曆者食之天。事之至大，變易之道，莫大於曆也。

初九，鞏用黃牛之革。《象》曰，鞏用黃牛，不可以有爲也。

甚矣，變革之難也。方其未革人憚之，其將革人疑之，及其已革人駭之。典章有不容不新也，人或以變亂舊章而議我。文物有不可因循也，人或以不合古不通今而訕我。或可以整頓乾、坤於一轉移間，或可以動搖人情於一呼吸頃。毫釐有差，天壤易處。吁，甚可畏也。況變革之初，物論不能遽泯，人情不能遽安，事功不能遽成。執持至理，尚庶幾焉。所守不堅，階之爲禍，革之爲革，豈可輕乎。變革之事，必有其時，有其位，有其才，審慮而動，方可以无悔。今革之初九，以時則初也。動於事初，而无審愼之意。以位則下也无援，居下而有僭妄之咎。以才則剛也躁於用剛，而无體勢之重。其才如此，有爲則凶咎至矣。故聖人戒之曰，鞏用黃牛之革，謂宜以中順之道自固，而不妄動可也。《象》曰不可以有爲也，以初九之時位與才，皆不可以有爲也。後世商鞅之徒持刑名之學，以爲紛更之舉，變法易令，當時苦之。卒於毒天下禍其身，此皆好革之說敗之也。晁錯起七國之禍，豈非好革乎。

六二，巳日乃革之，征吉无咎。《象》曰，巳日革之，行有嘉也。

變革之事，人惟失於紛擾也，於是有欲速則不達之失。人惟失於因循也，於是有緩不及事之愆。二者皆非時中也。革之六二，以中正文明之臣，遇九五陽剛相應之君。有應在上，則有可革之時。居中得正，則有可革之位。文明中正，則有可革之才。於此時而不爲，何時而可爲乎。然臣道不可爲革之先，不有所倡不可以和，不有所主不可以贊。曰巳日乃革之必也。待吾君已有可革之日而主之，吾乃可以贊而革之，庶无紛更躁動之失。曰征吉无咎，不進則失可爲之時爲有咎也。《象》曰行有嘉也，守臣道而不爲革之先，又不失可爲之時，行則必有嘉慶也。楊氏曰，季孫問二邑之叛，然後孔子

可以陳堕費之言。趙鞅无君命而逐君側之惡人，則《春秋》以爲叛。六二獨得而專於《革》乎。伊川曰，臣道不當爲革之先，又必待上下之信，故巳日乃革之也。

王申子《大易緝説》卷九　聖人設卦觀象，《繫辭》焉而明吉凶，剛柔相推而生變化。是故吉凶者失得之象也，悔吝者憂虞之象也，變化者進退之象也，剛柔者晝夜之象也。六爻之動，三極之道也。是故君子所居而安者，《易》之序也，所樂而玩者，爻之辭也。是故君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占，是以自天祐之吉无不利。

象者，有事物之理可見，无事物之形可執者也。《易》之初也，有象而未有卦。及八卦既設，而象寓焉。象者，一奇一耦，似像乎事物之形者也。及八重而六十四，聖人又觀是卦有如是之象，則繫之以如是之辭，蓋卦以象而立，象又以辭而見也。明吉凶者，謂有是象而吉凶之理已具，繫之辭而吉凶之象始明也。如陰陽奇耦相交相錯，順則吉逆則凶，當則吉否則凶，因其順逆當否而繫之辭，吉凶明矣。其卦爻之中，一剛一柔又相推盪。或陰變爲陽，或陽化爲陰，則吉凶又起於剛柔之變化矣。吉凶悔吝者《易》之辭也，失得憂虞者事之變也。是故得則其辭吉，失則其辭凶。事理可憂可虞則其辭有悔有吝，失得憂虞雖未見，觀吉凶悔吝之象則可知矣。蓋吉凶者失得之象也，悔吝者憂虞之象也。凡此者《易》所以明人道，而天地之道存焉。變者自无而有，如陰極則陽生，退極而進之象也。化者自有而无，如陽極則陰生，進極而退之象也。是變化者進退之象也。剛動而明昱乎晝也，柔靜而昏昱乎夜也，是剛柔者晝夜之象也。凡此者《易》所以明天地之道，而人道存焉。三極者天地人之至理，三才各一極也。卦之始也，初爲地中爲人上爲天，及其既重，則初二爲地三四爲人五上爲天，是故六爻之象一動，而三極之道皆著見於《易》中矣。動卽變化交錯之謂也。序者六位時成之次序，時與事當然之所用也。用《易》君子所居而安者，得其序也，所樂而玩者，有其辭也。故平居无事觀卦爻之象而玩其辭，則可以察吉凶悔吝之故。及動而應事，觀卦爻而玩其占，則可以決吉凶悔吝之幾，故有不動，動无不吉。雖天祐之，亦用《易》之功也。

右第二節。言聖人設卦觀象繫辭以明吉凶悔吝，使用易者觀玩之以避凶趨吉也。

象者言乎象者也，爻者言乎變者也，吉凶者言乎其失得也。悔吝者言乎其小疵也，无咎者善補過也。是故列貴賤者存乎位，齊小大者存乎卦，辯吉凶者存乎辭，憂悔吝者存乎介，震无咎者存乎悔。是故卦有小大，辭有險易。辭也者，各指其所之。

象者，總言一卦事理已具之全體也，故曰象。象者，如物有象全具而未成形也。爻者，錯言六位剛柔進退之无常也，故曰變。變者，言剛柔變易而不可爲典要也。其凶其吉，所以言其事之失得也。悔未純乎吉，吝未純乎凶，如物之有疵瑕也。无咎本有咎者，能以善而補其過，故咎得无也。謂諸卦彖辭爻辭所著吉凶悔吝无咎者，皆以此也。列，分也。陽貴陰賤，上貴下賤，亦有貴而无位，有位而在下者，故曰列貴賤者存乎位。位者，六爻之位也。齊，均也。陽大陰小，陽卦多陰則陽爲之主，陰卦多陽則陰爲之主。雖小大不齊，而得時爲主則均也，故曰齊小大者存乎卦。卦者，全卦之體也。辯，明也。辯一卦一爻之吉凶者，辭也，故曰辯吉凶者存乎辭。介者，善惡已動而未形之幾也，於此而憂之，則不至悔吝矣，故曰憂悔吝者存乎介。震，動也。知悔則有以動其補過之心，故可以无咎，故曰震无咎者存乎悔。是以聖人於陰陽小大之卦，繫之以危險安易之辭。各不同者，所以指人所之，使去危而就安，趨吉而避凶也。

右第三節。釋卦辭爻辭之通例以示人也。

認識論分部

知

郝經《辨微論・學》　智一而不鑿者，故學純而不駁。一而不鑿則得者精而成者大，純而不駁則守者固而行者正。是以建大節處大變斷大惑紛然而至而不紊，翛爾而起而不動。以一身而鎮天下，天下與之。以一言而率天下，天下從之。此大人君子之爲學所以安天下也。小人之學異乎此，所以亂天下也，天下之安危繫夫學而已矣。大人君子之爲學也，用智之公也。公

則一，故其學純，外物不能間入以相擾也，故能御物而不屈。夫學純故有器，有器故有節，有節故不爲私奪，所以天下恃之以安也。小人非不學也，用智之私也。私則有欲，有欲則屈於物。一心也而萬物屈之，是以中無主而外無正，天下因之以亂也。學而因以亂天下，曷若不學之愈乎。不學則樸魯重厚而無欲，猶足以鎮天下而不至於亂天下也。夫人而有智而資之以學，不至於大聖而必至於大姦。故周公王莽皆學也，而周公以之安周，王莽以之篡漢。周勃霍光無學也，而勃能誅諸呂而立太宗，光能廢昌邑而立宣帝。臨大節而不奪，故學之以亂天下，不若不學之爲愈也。嗚呼，後世之學又異於此矣。既不能至於大聖，又不能至於大姦，又惡其名而不能爲之不學，或徇時爲觚靡之文，或爲人爲纖巧之利，或射利而爲瑣末之業。既不能安天下而亦能亂天下，孳孳矻矻，學之而無用，爲之而無益。智分而不一，業駁而不純。器促而淺無以容，節錯而卑無以立。使先聖人正大之道墜而不舉，民俗日僞以偷，而曰吾學矣，果何學也。噫，天下其無學者耶，則執筆綴辭者多矣，裁大冠襜大裾堯都而舜俞者多矣。其有學者耶，未聞有以正大之學安天下者也。故道之不行天下之不治，非時君衆人之罪，余學者之罪也。

俞琰《周易集説》卷二六　亢之爲言也，知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪。其唯聖人乎。知進退存亡而不失其正者，其唯聖人乎。

九三居下體之極，知至而又知終。上九居上體之極，乃知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪。三所以無咎，上所以有悔，知與不知之異也。苟知進退存亡而不以得喪累其心，又於進退存亡之間不失其在我之正，又豈有悔乎。首言進退存亡而兼言得喪，次言進退存亡乃不及得喪，何也？曰，進退存亡，天道也。得喪，乃人事耳。孔子所以兩致其唯聖人乎之辭者，謂其眞知天道進退存亡而不失其正者，非聖人則不能也。人事固亦有進退存亡，若僅釋以人事，則凡有識知而安於分義者能之，何待聖人而後可耶。此章句法與《繫辭傳》天下何思何慮同。又如《論語》禹吾無間然矣，稱顏子曰賢哉回也，蓋皆兩致其辭而贊歎之也。紫陽朱子曰，再言其唯聖人乎，始若設問而卒自應之也。王肅疑兩言聖人爲重複，遂改其一爲愚人，謬矣。

又卷二八　仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。

觀，視也，察視之詳也。幽，陰之不可見者也。明，陽之可見者也。幽明之故，謂陰陽之所以然也。聖人何以知之？曰，仰以觀於天文，俯以察於地理，故知之也。天在上屬陽而明，故言文。其文可以仰而見，故言觀。地在下屬陰而幽，故言理。其理亦可以俯而知，故言察。以者，用也。用《易》中陰陽之理而觀察之也。

又卷一九　知崇禮卑，崇效天卑法地。

高明莫如天，卑順莫如地。知欲其高明而不卑污，蓋效天也。禮欲其卑順而不高傲，蓋法地也。紫陽朱子曰，人之知識不可不高明，而行之在乎小心。如《大學》格物致知，是智崇處，正心修身，是禮卑處。

天文則有晝夜上下，地理則有南北高深。晝明夜幽，上明下幽，觀晝夜之運，日月星辰之上下，可見天文幽明之所以然也。南明北幽，高明深幽。觀南北高深，可見地理幽明之所以然也。平庵項氏曰，伏羲之始作《易》也，仰觀於天見陰陽之象，俯察於地見剛柔之形，於是制爲奇偶之畫以準之，使萬物之情皆以類從，而天文地理遂與人事物情相通爲一，而幽明之故可得而知矣。

原始反終，故知死生之説。

死生有説乎，曰有。説可知之乎？曰，可知。何以知之？曰，原始反終，則知之。原始者，推原其始。反終者，於其終而反求其始也。人能原其始而求其所以終，又能反其終而求其所以始，則知死生之説矣。夫天地大化，雖生生不窮，然有生則有死，未有生而不死者。生則氣聚而成形，蓋出於大化。死則氣散而形潰，復歸於大化。茲萬理之所必然，無他説也。人惟不窮其理，故不知其説，往往以死爲諱，而臨終則怖。窮理則知其説，而視死如歸，亦無所怖，豈以死爲諱哉。伊川程子曰，原始則足以知其終，反終則足以知其始，死生之説如是而已矣。故以春爲始而原之，其必有冬，以冬爲終而反之，其必有春，死生其與是類乎。又曰，理窮則自知生死之説，不必以死生別是一道理而求。

又卷三五　噫，亦要存亡吉凶，則居可知矣。知者觀其彖辭，則思過半矣。

噫，嘆辭。要，約也。存謂得位，亡謂失位。得位則多吉，失位則多凶。約之以此則若是，若非瞭然在目，而吉凶居可知矣。馬融曰，彖辭，卦辭也。《正義》云，彖辭，謂文王卦下之辭。聰明知達之士，觀此卦下彖辭，則能思慮有益以過半矣。何謂文王卦下之辭？曰，乾元亨利貞之類是也。彖辭蓋統

論一卦六爻之體，知者觀之則已得其大要，雖未十分詳盡，而亦思過半矣。今諸解者往往指彖傳爲彖辭，誤矣。大哉乾元之類，乃孔子之所述，是彖傳也。豈可以爲彖辭哉。思過半者，省半思索也。思字當依正義作平聲。括蒼龔氏曰，居可知矣，言無待於動也。觀其彖辭則思過半矣，言無待於爻也。

又　將叛者其辭慚，中心疑者其辭枝。吉人之辭寡，躁人之辭多。誣善之人其辭游，失其守者其辭屈。

厚齋馮氏曰，六辭與《易》全不相關，恐斷簡錯見於此。王介甫郭子和蓋嘗疑之。或曰此指尙占命筮之辭。上傳曰君子將有爲也，將有行也，問焉而以言，其受命也如嚮。此六辭恐是占者所問之言。蓋言者心聲也，有諸中則必形諸外也。孟子所謂詖淫邪遁之四辭，其意亦如此。虞翻曰，將叛者其辭慚，坎人之辭也；中心疑者其辭枝，離人之辭也；吉人之辭寡，艮人之辭也；躁人之辭多，震人之辭也；誣善之人其辭游，兌人之辭也；失其守者其辭屈，巽人之辭也。平庵項氏曰，六辭之中，吉一而已，躁叛疑誣失居其五，猶吉凶悔吝之分吉居其一，凶悔吝居其三也。叛非叛逆之叛，但背實棄信者皆是也。言與實相叛故慚。吉者靜，躁者動，叛者无信，疑者自信，誣者敗人，失守者自敗，皆相反對也。以類推之，艮吉也，震躁也，兌叛也，巽疑也，坎喜陷爲誣善，離喜麗而失守，大約不出於六。仁者默，勇者譫，能言者寡信，善巽者少決，智人多險，文士罕守，剛柔之變盡於此矣。又曰，上繫鋪敘《易》道之廣大，而至於德行之成，自博而約也。下繫指示爻象之精要，而極於辭情之辨，自本而末也。誠齋楊氏曰，此言學《易》而有得者，可以知言矣。孟子曰，我知言，蓋得乎此。大抵歉於中者必愧於外，秦舞陽色變而荊軻爲之辭謝是也。故曰將叛者其辭慚，將有言於人而逆，疑其不售也，必左右其說以嘗之，此不有售焉，則彼必售矣，商鞅之說孝公是也，故曰中心疑者其辭枝。直情無所煩言，至正無所揣摩，申公之對武帝是也，故曰吉人之辭寡。人惟無躁競也，人而躁競，則屑言以眩世，而無所忌，強聒以撼人，而不能已，能令人厭，亦能令人喜，厭者察其空空，而喜者意其有挾也，淳于髡之見梁惠王，連語三日三夜是也，故曰躁人之辭多。小人之疾君子而欲毀君子也，必深匿其毀之迹，疾之愈甚則毀之愈緩，或顯譽其人而陰寓其忮，或泛爲之說以旁見其意，故毀行而人不悟，公孫弘之譖仲舒汲黯是也，故曰誣善之人其辭游。人之心未有無所主者，所主者義乎，攻之者愈衆而主之者愈堅，所主者不義乎，外必周爲之防，而內必深窒其隙，幸而遇庸人，雖欲攻之莫知所以攻之者，不幸而遇智者，先得其隙而入之，逆奪其防而據之，則一語而折，夷之之見孟子是也，故曰失其守者其辭屈。西山眞氏曰，緘默不言者，有似乎寡。敷陳無隱者，亦近乎多。聽言者苟不察焉，則懷姦者得吉士之名，盡忠者入躁人之目，豈不誤哉。

右第十二章。言得乾、坤易簡之理，則辭變象占之理無不知也。

袁俊翁《四書疑節》卷五　知止以下曰定靜安矣，然又曰能慮而後能得何歟。

此數語雖一貫說來，卻當分作兩節看。知止以下是說平時所知如此，能慮以下是說臨時而行之者如此也。惟其平日知得所止者當在是，則此志有所定向矣。志有定向則心不妄動而能靜矣。心既能靜，則吾身隨所處而安矣。曰定曰靜曰安，皆指未與事接時存諸我者然也。及其事至物來而措諸用者，必須詳細思慮而後得其所止。《書》所謂慮善於動動惟厥時是也。先儒嘗謂知是門時知得慮是到手後須要處置得宜，又謂定靜安是未接事時，胸次洒然。慮是正與事接處，對同勘合，此說爲得之矣。雖然定靜安慮得五字是功效次第，不是工夫節目。定靜安三者雖分節次，其實知止後皆容易進，慮能得最是難得。何則？定靜安致知之事也，慮得乃力行之事。知之非艱，行之惟艱。學者不可不勉。

知止者，知其所止，如射者之省其的。能得者得其所止，如射者之中其的。徒省其的之所在而未至於中其的，亦奚取哉。平時於此理知所當止之地，則心有定見。所見既定，則心不爲外物之搖奪，所以能靜。心既靜，則吾身隨所處而安，如處富貴貧賤患難，無往而不自安。是以定靜安三者固爲知止之功效，而未始見於用也。及其事至物來身與之接，必須詳審思慮而後得其所止之地。如平日知爲子當孝爲臣當忠，及事君親時則能思慮其曲折精微，而后得所止矣。

謝應芳《無知生說》　夫人與萬物同生兩間，而其所以不同者，心知之靈耳。彼巢而知風，穴而知雨，鳴而司晨，吠而警盜，知恩而返哺，知機而避去，若此者亦未嘗蠢然而已。人而無知，可以不如物乎。吾友趙君執中，生而聰明，又嘗用力於格致之學，行年三十，號無知生，故聞者不能無疑焉。或謂執中以時俗尙智術，飾巧詐，狡獪萬狀，深疾之，將欲塗其聰，塞其明，矯

俗之弊，以返乎不知不識之天，寧爲蚩蚩之氓而不辭也。予曰，不然。若是則因噎而廢食矣。吾意執中讀孔氏書，尚友千古，觀聖門高弟，賢如顏子，聞一知十，方且有若無，實若虛，終日如愚人然，況學者乎。故雖多識前言往行，而自視欿然，猶無所知也。然則名爲無知，實欲求知。其所見之大，爲何如哉。予嘗扣之執中，執中笑而不答。故筆此解或人之疑，並勵吾執中，亦以自勵云。

誠

趙秉文《誠說》　夫道何爲者也。非太高難行之道也。今夫清虛寂滅之道，絕世離倫，非切於日用。或行焉，或否焉，自若也。至於君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友之大經，可一日離乎。故曰可離非道也。其所以行之者一，曰誠也。誠自不欺人，固當戒愼恐懼於不見不聞之際，所以養夫誠也，而誠由學始。博學、審問、愼思、明辨、力行五者，所以學夫誠也。故曰不明乎善，不誠乎身矣。聖人又懼夫貪高慕遠空談無得也，指而示之近曰，不欺自妻子始。身不行道，不行於妻子。使自身行家，自家行國，由近以及遠，由淺以至深。无駭於高，无眩於奇，无精粗小大之殊，一於不欺而已，所以致夫誠也。不欺盡誠乎，曰未也。无妄之謂誠，不欺其次矣。今夫雷始發聲也，蟄者奮萌者達，譬猶啐啄相感，無有先後。及乎十月而雷，物不與之矣。故曰天下雷行，物與无妄。使伏羲垂唐虞之衣裳，文王制周公之禮樂，亦妄矣。无妄盡誠乎，曰亦未也。無息之謂誠。天一日一夜運周三百六十五度，自古及今未嘗少息也。天未嘗一歲悞萬物，聖人未嘗一息非天道。若顏子三月不違仁，其與文王純亦不已，則有間斷矣。天其有間乎。無息盡誠乎，曰亦未也。贊化育之謂誠。聖人盡其心以知性，盡性以盡人物之性。德至乎天則鳶飛戾天，德至乎地則魚躍於淵。上際下蟠，無一物不得其所，此成己成物合內外之道也。可以盡誠乎，曰至矣，未盡也。抑見而敬，言而信，動而變，行而成，猶有言動之迹在。至於不動而變，不行而誠，不怒而威，神也，不言而信，天也。上天之載無聲無臭，此文王之德，孔子之所以爲大也。

俞琰《周易集說》卷一二　天下雷行物與，无妄。先王以茂對時育萬物。

六十四卦之象例作一句，无分爲兩句者。先儒皆以天下雷行爲句，物與无妄爲句，誤矣。唯胡旦與深居馮氏雲間田氏，以天下雷行物與作一句，今從之。无妄之爲卦，上乾天下震雷，雷之動於天下而无妄行，物之動於天下亦无妄與，故曰天下雷行物與，无妄。與者應也，无妄誠也。天以誠動，物以誠應，皆无妄也。兼山郭氏曰，天无私覆，地无私載，日月无私照，率歸之自然而已，此无妄之本也。愚謂无妄則誠，誠者天之道也。天之道自然而已矣。天道出於自然，雷之行於天下，物之動於天下，亦莫不皆出於自然。夫唯其皆出於自然，是以雷發聲，則萬物出而與之俱動。有翼者動而飛，有足者動而走。生於山林者動於山林，生於川澤者動於川澤。其動也時至而氣自化，蓋無一物不由乎天理之自然，豈有妄耶。先王以茂對天時長育萬物，夫何爲哉。亦不過順天理之自然，而一出於誠耳，豈有妄耶。夫天有是時，先王非能先後之也，對而循之耳。物有是生，先王非能損益之也，育而成之耳。《中庸》之所謂誠，即《易》之所謂无妄也。《中庸》云，唯天下至誠爲能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性則能盡物之性，能盡物之性則可以贊天地之化育，可以與天地參矣。子思之說蓋本乎此。伊川程子曰，茂對之爲言猶盛行永言之比，無他說也。節齋蔡氏曰，對與對上帝之對同，言至誠之動無時不動，無物不育也。平菴項氏曰，時以象天，物以象震。節初齋氏曰，象言育者三卦，蒙也蠱也无妄也。蠱上艮互震在下，蒙、无妄皆下震互艮在上。震者物之生理，而艮所以育之也。一陽入於坎出於震，而艮在坎、震之間，此育之意也。

又卷一三　澤上有風，中孚。君子以議獄緩死。

澤體中虛而善受。澤上有風，則澤中之水隨動，天下之孚蓋無有速於此者。伊川程子曰，澤體虛故風能入之，人心虛故物能感之。風之動乎澤，猶物之感於中，故爲中孚之象。愚謂中孚之道近乎誠，誠則物至而善應，議獄特其一端耳。獄成而又議之，以獄乃人命所係也。罪至此而又緩之，以死者不可以復生也。君子蓋知古人立法用刑之初意，故不敢不盡其誠。不然則嚴刑峻法，常以刑法存於胸中，唯恐不能致其罪，況望其有哀矜之心，而思所以緩其死哉。或曰，旅之《象》云明愼用刑而不留獄，中孚之《象》乃云議獄緩

死，何也。曰獄不可留，豈可緩，所可緩者惟重囚之死罪爾。若併輕繫緩之，則留獄日久瘐死者不少矣。隆山李氏曰，議獄如《周官》之八議。秀巖李氏曰，緩死即三宥之意。平菴項氏曰，兌爲口舌，爲附決，有議獄之象，巽爲進退不果，有緩死之象。深居馮氏曰，皐陶典刑。帝命之曰，惟明克允。《易》象於噬嗑、賁、豐、旅四卦言刑罰獄法者，皆離也。中孚爲兌、巽之重，何取於獄歟。中孚肖離也。疊六爻爲三爻，即離也。

胡震《周易衍義》卷一四　中孚豚魚，吉。利涉大川。利貞。《彖》曰，中孚，柔在內而剛得中，說而巽，孚乃化邦也。豚魚吉，信及豚魚也。利涉大川，乘木舟虛也。中孚以利貞，乃應乎天也。

中孚者，信之由中而感於人者也。豚躁魚冥，難感之物也。飼之以信則應期而集，況於人乎。故曰豚魚吉。忠信可以蹈水火，況涉川乎。故利涉大川。守信之道在於堅正，故利貞也。夫天下之言誠者多矣，而知誠之所以爲誠者鮮矣。小人硜硜而必信者不足以爲信，好信而蔽於賊者不足以爲誠。尾生白公之信不足以爲誠。《大學》之必先格物致知而後能誠意正心者非它也，欲其先知天下之至理，然后誠意之功不差焉。《中庸》之必先明善而後誠身者非它也，欲其先明善道之正，然後誠身之道不悖焉。元亨誠之通，利貞誠之復。誠非正不誠，正非誠不正。大而天道於穆不已，資始萬物此誠也，廣而地道厚載不匱，資生萬物此誠也。大本達道此誠之體用，爲天下國家有九經此誠之見於推行也。誠而不失其正有實心以爲之機括，有實理以爲之綱維，冥頑不靈之豚魚可以感之也，顓沛流離之世變可以濟之也。古之聖賢，魚鱉則致其咸若，百獸則致其率舞，鳳凰則致其來儀，非至誠之正孰能如是耶。流言之變赤舄几几，陳蔡之厄絃歌自如，非正誠之正足以彌綸歟。《彖》曰，中孚柔在內而剛得中，說而巽，孚乃化邦也。以卦體卦德釋卦名義。以全體言，則二陰居中爲中虛。中虛者信之本。以二五言則二五陽剛爲中實。中實者信之實。內外皆實而中虛，爲中孚之象。上巽下說。上至誠以順巽於下，下有孚以說從其上，如是其孚乃能化於邦國也。豚魚吉，信及豚魚也。利涉大川，乘木舟虛也。此卦義卦象釋卦辭也。中孚以利貞乃應乎天也。誠者天之道。在人則曰性，在性則曰正。正者中孚之本。中孚所利者正，而此性之正發爲是孚。无非用中之信也。天人相感通之理盡在是。蔡氏曰，虛者所以受信，實者所以爲信，中孚之義也。孚字從爪從子，如鳥抱子之象，所抱者實有物也。實有物所以人自信之。覆乳者必剛外而柔內，雖柔外非陽剛則不生，故剛得中而爲孚也。楊氏曰，中孚所動，至微而信豚魚，至危而蹈水火，至顯而化邦國，至幽而應乎天，一誠所感焉。往而不動哉，海客之機心。海人未知而鷗鳥先知。此中孚之至信所以及豚魚，燕客之忮心秦人未覺而白虹先覺，中孚之利貞所以應乎天。此卦其變爲小過卦，其象風順而入澤孚於物之象，其占則利貞也。

《彖》曰，澤上有風，中孚。君子以議獄緩死。

澤虛而善受，風順而善入，爲孚於物之象。君子觀其象以議獄緩死，此以獄成而得其情爲孚。議獄者詳其輕重之宜，求其入中之出，緩死者思其可生之路，求其死中之生。獄成矣而猶議之，罪至死矣而猶緩之，唯恐失其實而傷其生，所以用中孚也。象兌口以議獄，象巽之委曲不果以緩死。若夫元惡大姦，不在是典。四凶無議法，少正卯無緩死。楊氏曰，好生治民，舜之中孚也。不犯有司，天下之中孚也。天下中孚，則萬心一心矣。鳥巢可窺，況豚魚乎。《中庸》曰，誠不可掩。

初九，虞吉，有它不燕。《象》曰，初九虞吉，志未變也。

君子之於人，固不可以輕信，亦不可以縱所信也。不度其可信而信之，非也。得其所信而又復它者，亦非也。未得所信則貴審不貴妄，既得所信則貴專不貴二也。世固有輕信凶人而自陷於凶德者，亦有輕信亂人而反貽身禍者。始之不謹固難致吉，幸而能定交而求擇善而從矣。然信道不篤秉志不堅，亦何以爲信哉。審其所從則吉，亂其所從則凶。此聖人初九而係以虞吉者。初與四爲正應。四巽體而居正，無不善也。初而應四，是能審度善人而得其所從吉道也。

袁俊翁《四書疑節》卷五　傳釋致知格物至於平天下，皆兼舉先後而言。六章乃舉誠意何也。

上章釋致知在格物，出於朱子所補者姑勿論。七章以下各舉先後兩節而互言之，正以天下之本在國，國之本在家，家之本在身，而心又爲身之主。此其身心家國天下二者皆當相合而不相離也。至於誠意一節，經文雖皆具言先後之序，然意者心之所發，其所以欲正心修身齊家治國平天下者，何莫非出於吾心所發之意邪。故曾子於此特舉誠其意者毋自欺也，末又結之以故君子必誠其意。朱子嘗謂此章乃誠身之本，在初學尤爲當務之急。斯言

爲得之矣。雖然六章專釋誠意者無足辨，五章兼辨格物致知者有可疑，何則。誠意既出專釋，格物致知亦當析言之也。愚恐聽訟無訟數語本在致知傳內，先儒特因有此謂知本遂指此以釋本末，要之本末正不必傳也。合於四章釋所謂格物，五章釋所謂致其知者如此，則正與第六章專釋誠意者相合。通十章而論之，前三章分釋三綱領，次三章專釋三條目，後四章兼釋五條目。如此則文義各相類，而傳釋爲始備矣。

誠意章言小人陽善陰惡，而亦以誠於中目之者何歟。

誠者眞實無妄之謂，先儒有是言也。然以此而論，則出於天理之自然，當純乎善而無惡也。及即小人而觀之，爲善者有實有虛，爲惡者亦有實有虛，豈可專指誠爲有善而無惡耶。特專以善言則可釋之以眞實無妄，兼善惡言則但可釋之以眞實，而未可以無妄言耳。朱子《大學章句》於誠意云者，止釋之曰誠實也，其亦有見於此矣。按傳之六章釋誠意兼善惡而論，於人心最爲切至。初言如好好色如惡惡臭，蓋謂好善惡惡之出於誠也。其下申言小人陰惡而陽善，斷之以誠中形外，此誠字蓋指實有是惡於中而不能掩於外也。原其立言之意，蓋欲使學者因彼之實有是惡者不容掩，則知人之實有是善者亦然。夫如是則孰不思所以愼其獨而誠其意邪。聖賢君子啓迪學者之意深矣，論者安得謂其陽善陰惡，而不當例以誠於中者目之哉。竊嘗論之，《大學》之誠意，《中庸》之誠身，同此誠也。特《中庸》之謂誠身者，專以明善言，故其於天理也純。《大學》之謂誠意者，兼以善惡言，故其於人心也切。後之學者要當先於《大學》之誠意而省察之，然後於《中庸》之誠身而操存之，則誠於中者無不善，形於外者無不美，惟學者其勉之。

王充耘《四書經疑貫通》卷七　《中庸》言其次致曲，曲能有誠。誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠爲能化。《孟子》曰，至誠而不動者未之有也，不誠未有能動者也。《中庸》以能化爲至誠之功，《孟子》以能動爲至誠之功，何歟。

《中庸》論至誠之效語其詳，《孟子》述至誠之效摘其要，然動者化之漸，化者動之極。未有動而不至於化，化而不本於動者。

又　《中庸》言至誠無息，不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。下言博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。又先博厚而後悠久，何歟。先儒以久爲內，以悠久兼內外，又何歟。悠遠而後高厚，高厚而後悠久，其先後不同以此。久者常於中，悠遠者驗於外。故合悠久言之，則爲兼內外。

又　《中庸》言惟天下至誠爲能化，又言惟天下至誠爲能盡其性，以至盡人之性盡物之性而贊化育。又曰惟天下至誠爲能經綸天下之大經，而終於知化育。其言至誠之能若異，何歟。其於化育，一則曰贊一則曰知，又何歟。

化非至誠不能盡性，以至於贊化育經綸大經，以至於知化育，非至誠亦莫之能也。其所能雖異，其爲至誠則同。贊化育猶以人助天，知化育則脗合默契，而聖人即天矣。

明

俞琰《周易集說》卷一二　明兩作，離。大人以繼明照於四方。

離，明也。下卦離上卦又重之以離，是爲明兩作，非並作也。水就下，故坎言水洊至。火炎上，故離言明兩作也。秀巖李氏曰，明兩作雷雨作，二象皆當以作字爲句。深居馮氏曰，日出曰明，沒曰昏。作，起也，發也。與詩薇亦作止之作同。解言雷雨作，亦此義也。明作猶言明發，兩猶再也。日一而已，而且旦明作，以見重離之象。愚謂離爲日，不稱日而言明，天无二日也。他卦之離有在上者，有在下者，亦皆不稱日何也。日，君象也。易道无所不通，稱曰則唯人君可用，如士庶皆不可用也。大人以德言，乃王公之通稱。蓋有大德而與天地合德日月合明者也。繼明者今日之明繼前日之明而不絕，其明相繼不絕，故能偏照四方。不然則耳目所及且不能照，又安能偏照於四方萬里之遠哉。繼明即是明兩作。謂前日在下位而其明如此，今日在上位而其明亦如此，前後自相踵，蓋皆一人之明，非謂後王而繼前王之照而世襲其明也。紫陽朱子曰，明兩作，猶言水洊至。今日明來日又明。若說兩明，卻是兩個日頭。白雲郭氏曰，六十四卦唯離象獨稱大人，大人者與日月合其明，故稱大人。伊川程子曰，諸象或稱先王或稱后，或稱君子或稱大人。稱先王者，先王所以立法制，建國作樂省方勅法閉關育物享帝皆是也。稱后者，后王之所爲也。財成天地之道施命誥四方是也。君子則上下之通稱，大

人者王公之通稱。【略】

明出地上，晉。君子以自昭明德。

明謂離日之明。不言日而言明，詳見離象。或謂日君象也，不敢指斥，故稱明以代之，非也。日者衆陽之宗，若月若星若河若電若霞若霓，皆假日以爲明。日之明乃自己之明也，未出地則其明爲地形所蔽。及其出也，漸漸升騰而起，則其明昭著於上，晉之象也。明德，君子固有之德也。自昭者自有此明德而自明之也。夫人之德本明，其不明者人欲蔽之耳。人欲蔽之不能不少昏昧，而其本然之明固未嘗息也。忽爾省察而知所以自明焉，則吾本然之明亦如日之出地，而其明昭著初無增損也。自之一字蓋謂由吾自己爲之耳，非由乎人也。大學所謂明明德，所謂自明，與此同旨。乾之象曰，天行健，君子以自強不息，我竭我力也。晉之象曰，明出地上，晉，君子以自昭明德。我明我德也。君子唯盡其在我而已矣。平菴項氏曰，明德以象日，自昭以象地。

明入地中，明夷。君子以涖衆用晦而明。

按渾天之說，天包地，地在天中，猶雞卵中黃。天虛空無體，日行於虛空，邊地而轉。其出也在虛空之中，與地相去懸絕。其沒也亦然，何嘗入於地中。此卦下坤上離，離日在坤地之下，其明隱而不見，故曰明入地中。地之中惟有水耳，日何嘗入之哉。涖，臨也。涖衆不用晦而明，則衆心瞭疑。以此爲明，則亦不明甚矣。用晦而明，則衆乃安和。是以君子之明必用晦也。用晦於外而明於內，君子蓋觀此明入地中之象，而得涖衆之道。故唯韜光晦迹以遠害，不察察以爲明也。家語云，水至清則無魚，人太察則無徒。明其可盡用哉。伊川程子曰，古之聖人設前旒屏樹者，不欲明之盡乎隱也。深居馮氏曰，所涖者衆，安得人人而察之涖之，象離明也而入坤地之中爲晦之象。虛齋趙氏曰，自昭者治己之德，用晦者涖衆之道。

風自火出，家人。君子以言有物而行有恒。

齊家之道自修身始，此風自火出，所以爲家人之象也。君子知風之自，於是齊家以修身爲本，而修身以言行爲先。言行之接莫親且久於家人，豈容有一毫矯飾。是以君子言必有物而无妄，行必有恆而不改。物謂事實。言而誠實則有物，不誠實則無物也。恆謂常度。行而常久則有恆，不常久則無恆也。深居馮氏曰，體巽以言有物，入人之謂言也。體離以行有恆，可見之謂行也。

又卷一三　山上有火，旅。君子以明慎用刑而不留獄。

賁互坎水，火在山下，而又有坎水照映於其間，故其火光歸聚而爲賁。旅互巽風，火在山上，而又有巽風吹乎其中，故其分散而爲旅。茲蓋野燒延緣而過者耳，猶旅寓而不久留也。君子觀此象以明慎用刑而不留有罪者於獄，蓋旅與獄皆非久處之地也。王制云，刑者倆也，倆者成也，一成而不可變，故君子盡心焉。夫用刑之道不明，則冤固，唯明者能用之。然過於明則又傷於察，是必謹慎而後可。然過於謹慎則又恐優柔不決而失之滯，故又戒之曰不留獄。或曰以六十四卦反覆觀之，獄蓋起於訟，終於中孚。賁當聽訟之初，故雖守噬嗑先王之法，猶哀矜而無敢折者，懼乘快之濫也。旅猶在中孚議獄之前，是當將斷之時，故雖得豐卦折獄之情，猶明慎而不敢留者，懼淹禁之瘐也。深居馮氏曰，噬嗑與豐，以之明罰敕法，以之折獄致刑，象離之明震之威也。若賁與旅離明不易而震易爲艮止矣。故以之無敢折獄，以之明慎用刑而不留獄。曰無敢曰慎曰不留，震變爲艮之象。紫陽朱子曰，止在外明在內，故不敢折獄。止在內明在外，故不敢留獄。平菴項氏曰，明象火慎象山，不留獄象火之過山。

又卷一六　頤中有物曰噬嗑。噬嗑而亨，剛柔分，動而明。雷電合而章。柔得中而上行。雖不當位，利用獄也。

頤，口中兩旁肉，二三五柔爻是也。中有物，謂九四之剛爻橫於柔爻之間也。初上兩剛爻，如齒有噬嗑之狀，故曰頤中有物曰噬嗑。其取象蓋因於頤，非自頤而變也。頤下震上艮，上下兩剛中則四柔。噬嗑下震上離，上下亦兩剛中則三柔，亦有頤之象。但以九四一剛間於其中，故其象爲頤中有物，而卦名乃曰噬嗑。或曰噬嗑倒轉爲賁，亦有頤中有物之象，亦可以爲噬嗑，而以爲賁何耶。曰，凡噬者必下動，賁无震，故不得爲噬嗑也。夫頤而中虛，則无事於噬而自可合。今有物焉，則窒塞矣。苟不以齒決之，烏得而合。故噬已則嗑。嗑者，窒塞者去而上下亨通，故曰噬嗑亨。文王曰噬嗑亨，孔子添一而字，蓋謂噬而嗑之則亨，不噬則不嗑，不嗑則不亨也。剛柔分，謂一剛一柔分居內外也。剛柔分而不亂，有明辨之象。明辨乃察獄之本也。內震動外離明，動而明也。雷動於內，電明於外，相資而並見，合而章也。合而章則威與照並行，用獄之道也。柔得中而上行，指六五上行，謂居尊位也。

六五雖以陰爻居陽位而不當，然施之用獄則宜。蓋用獄之道，剛固不可，過柔亦不可，唯柔而得中，乃得用獄之宜也。進齋徐氏曰，剛柔分未噬之象，動而明方噬之象。合而章已噬之象，猶噬嗑然。噬則頤分噬則頤合，此三句解噬嗑而亨之義。

又卷一七　明入地中，明夷。內文明而外柔順，以蒙大難，文王以之

利艱貞，晦其明也。內難而能正其志，箕子以之。

明入地中，明夷。此以卦象釋卦名也。《繫辭傳》云，《易》之興也，其當殷之末世，周之盛德耶，當文王與紂之事耶。孔子釋六十四彖，无非皆推廣文王彖辭之義，而獨於明夷稱文王，蓋明入地中明夷，正文王與紂之事之象也。紂无道而國將亡，文王有大明之德而幽囚於羑里，豈非明入地中，其明隱而不見之象乎。或以明入地中爲衍文，非也。晉言明出地上，蒙言山下有險，豈皆衍文耶。內卦離，故曰內文明。外卦坤，故曰外柔順。大難謂羑里之囚也。其難關係天下之大，民命之所寄，故曰大難。文王之德，內蘊文明外施柔順，是故蒙被大難，而不與九侯同受其害。不然，在大難之中亦難乎免矣。以之，謂用此道也。文王處明夷昏闇之時，三分天下有其二，以服事殷，卒能脫身羑里，蓋用此道也。故曰文王以之。晦其明，謂隱其明以自晦也。紂之時，小人雖衆，皆不能窺見箕子之所爲，箕子之明蓋不彰於外也。若使逞其智而內不文明，矜其能而外无柔順，有如後世楊修曹子建之徒，則被害久矣。豈能蒙此大難哉。內難謂家難也。其難關係一家之內，宗社之所寄也。箕子爲紂之近親，身處其國內而切近其難，故曰內難。紂淫酗日甚，箕子諫之則勢不可，去之則義又不可，未免佯狂自晦，而其志則以道自任，固守以正而不變，此箕子所用之道也。故曰箕子以之。文王總一卦而言，箕子則指內卦六二而言，非指六五也。白雲郭氏曰，明夷獨爲聖人明德遭難之事，初无衆人之象，故止言文王箕子。

學知

俞琰《周易集說》卷一三　麗澤，兌。君子以朋友講習。

兌爲澤。上下皆兌，則兩澤相附麗，有交相滋益之象。君子以朋友講習，蓋朋友相與切磋琢磨，則彼此皆有滋益也。講者講其所未明，講多則義理明矣。習者習其所未熟，習久則踐履熟矣。此朋友講習所以爲有滋益，而如兩澤之相麗也。若獨學無友，則孤陋而寡聞，故論語以學之不講爲憂，以學而時習爲說，以有朋自遠方來爲樂，蓋極天下之至樂，未有如朋友講習之爲樂也。兌爲口講也。習，重習也。卦疊兩口，講而又講也。節齋蔡氏曰，講兌說象，習重兌象。

方回《虛谷桐江續集序》　予自桐江休官閉居，萬事廢忘，獨於讀書作詩未之或輟也。客或過予廬，見予之無一時不讀書，無一日不作詩也。則問之曰，讀書作詩亦各有法乎。予應之曰，讀書有法，作詩無法。客疑之，則先問予讀書之法。予謂學也者，所以學爲人而求見道也。聖人人之極，賢人聖之亞。欲學爲是人，而不讀書不可也。無聲無臭道不可見，一動一靜之爲陰陽，一陰一陽之爲鬼神，天之所以運地之所以載，日月之所以代明星辰之所以昭布，風雨霜露之所以變化聚散，水之所以流而不息，物之所以生而不窮，鳶之所以飛魚之所以躍，皆與道爲體也。欲求見是道，而不讀書不可也。然則天下之書可讀者不亦多乎，曰不多也。予之讀書，五經一聖之言以爲律令，九賢之言以爲格式，申明天下之書無所不讀以爲斷案。五經者，《易》、《書》、《詩》、《春秋》、三《禮》也，一聖者孔子也，九賢者周之四子顏、曾、思、孟，宋之五子周、二程、張、朱也。天地人物有理有氣有性有情，故有正必有變。五經一聖九賢之言，所以扶正而馭變者也。予讀《易》而知陰陽大化有正有變，生必有死存必有亡，於進退得喪勿競勿憾可也。讀《書》而知禪讓之典謨征伐之誓誥，九德之剛柔三仁之去就，有正有變，亦各自靖自獻可也。讀《詩》而知君臣父子兄弟夫婦朋友人倫之間，有正有變，樂不淫哀不傷怨不亂可也。讀《春秋》而知天子、諸侯、大夫、陪臣內夏外夷之名分，有正有變，權善惡衡是非正其誼明其道可也。讀三《禮》而知尊卑上下等殺衰隆，以節天理之正以防人情之變，由今之變返古之正可也。蓋人性無不善，道體無不該。自伏羲始作一畫，以至二帝三王之君之臣，世守之未嘗不明不行。至周之末靡正不變，而幾於不明且不行矣。孔子雖不能行，賴孔子之言正其變而復明。孔子之言，賴顏、曾、思、孟而益明。更秦涉漢歷唐，荀、董、揚、韓醇疵莫掩。不行之害小，而不明之害大。賴宋有周子、二程、子張子而復明。王氏之學，分裂宇宙塗炭生靈，其後高者入虛卑者入陋，賴吾州子朱子力正其

變而又大明。曰無極太極，曰道心人心，曰天命之性氣質之性，曰命曰氣曰仁曰誠曰中曰敬，曰陰陽曰鬼神曰五經之精四書之蘊，吾儕小生得以坐而享其成說，於是塞門反玷之功利，摩頂惜毛之仁義，乞鄰證父之賣直，避兄離母之沽名，棄灰徙木之威信，減竈糞金之戰攻，非馬有毛之辨說，專氣寓言之虛寂，皆已截然限隔於區域之外。

劉因《敘學》 性無不統，心無不宰，氣無不充。人以是而生，故材無不全矣。其或不全，非材之罪也。學術之差，品節之紊，異端之害惑之也。今之去古遠矣，衆人之去聖人也下也。幸而不亡者，大聖大賢惠世之書也。學之者，以是性與是心與是氣即書以求之，俾邪正之術明，誠僞之辨分，先後之品節不差，篤行而固守，謂其材之不能全，吾不信也。保下諸生從余問學有年矣，而余梗於他，故不能始卒成夫敎育英才之樂，故其爲陳讀書爲學之次叙，庶不至於差且紊而敗其全材也。先秦三代之書，六經、《語》、《孟》，爲大世變。既下風俗日壞，學者與世俯仰，莫之致力，欲其材之全，得乎。三代之學，大小之次第，先後之品節，雖有餘緒，竟亦莫之適從，惟當致力六經、《語》、《孟》耳。世人往往以語孟爲問學之始，而不知語孟聖賢之成終者。所謂博學而詳說之，將以反說約者也。聖賢以是爲終，學者以是爲始。未說聖賢之詳，遽說聖賢之約，不亦背馳矣乎。所謂顏狀未離於嬰孩，高談已及於性命者也。雖然句讀訓詁不可不通，惟當熟讀不可強解，優游諷誦涵詠，胸中雖不明了，以爲先入之主可也。必欲明之，不鑿則惑耳。六經既畢，反而求之，自得之矣。治六經必自《詩》始。古之人十三誦《詩》，蓋《詩》吟詠情性，感發志意，中和之音在是焉。人之不明，血氣蔽之耳。《詩》能導情性而開血氣，使幼而常聞歌誦之聲，長而不失刺美之意，雖有血氣焉得而蔽也。《詩》而後《書》。《書》所謂聖人之情見乎辭者也。即辭以求情，情可得矣。血氣既開，情性既得，大本立矣。本立則可以徵夫用。用莫大於《禮》。三代之禮廢矣。見於今者，漢儒所集之《禮記》，周公所著之《周禮》也。二書既治，非《春秋》無以斷也。《春秋》以天道王法斷天下之事業也。《春秋》既治，則聖人之用見。本諸《詩》以求其情，本諸《書》以求其辭，本諸《禮》以求其節，本諸《春秋》以求其斷。然後以《詩》、《書》、《禮》爲學之體，《春秋》爲學之用。一貫本末具舉天開窮，理窮而性盡矣。窮理盡性以至於命，而後舉夫《易》。《易》也者，聖人所以成終而所成始也，學者於是用心焉。是故闢《禮》、《樂》不明則不可以學《春秋》，五經不明則不可以學《易》。夫不知其粗者，則其精者豈能知也。邇者未盡，則其遠者豈能盡也。學者多好高務遠，求名而遺實，蹐分而遠探，躐等而力窮。故人異學，家異傳，聖人之意晦而不明也。六經自火於秦，傳注於漢，疏釋於唐，議論於宋，日起而日變。學者亦當知其先後，不以彼之言而變吾之良知也。近世學者往往舍傳注疏釋，便廢諸儒之議論，蓋不知議論之學自傳註疏釋出，特更作正大高明之論爾。傳注疏釋之於經，十得其六七。宋儒用力之勤，劇僞以眞，補其三四而備之也。故必先傳注而後疏釋，疏釋而後議論。始終原委，推索究竟。以己意體察，爲之權衡。折之於天理人情之至。勿好新奇，勿好辟異，勿好詆訐，勿生穿鑿。平吾心易吾氣，充周隱微，無使虧欠。若發強弩，必當穿徹而中的。若論罪囚，棒棒見血而得情。毋慘刻，毋細碎，毋誕妄，毋臨深以爲高。淵實昭曠開廓懇惻，然後爲得也。六經既治，《語》、《孟》既精，而後學史。先立乎其大者，小者弗能奪也。胸中有六經、《語》、《孟》爲主，彼興廢之迹不吾欺也。如持平衡如懸明鏡，輕重寢興在吾目中。學史亦有次第。古無經史之分，《詩》、《書》、《春秋》皆史也。因聖人刪定筆削，立大經大典即爲經也。史之興自漢氏始。先秦之書，如《左氏傳》、《國語》、《世本》、《戰國策》，皆掇拾記錄無完書。司馬遷大集羣書爲《史記》，上下數千載，亦云備矣。

許謙《八華講義》 《書》曰，惟學遜志，務時敏，厥修乃來。允懷於茲道積於厥躬。人生無知無能，必學而後有所得。學者當順遜其志，虛心以求專，以是爲務，無時而不敏，則所修者即源源而來矣。蓋爲學之要甚速，人病不求爾。苟專力以求之，則無時無處非益也。其效之速既如是，能篤信而深念於此，攻之愈深則道之積於身者日盛矣。遜志則有細密之功，時敏則無間斷之患。其來其積，皆自此得之。古來論學，實始於此，固萬世之成憲也。然而所學果何事耶，學爲聖人而已。聖人果可學而至耶。聖人之性非與人殊，不過盡人倫之至而已。學者以聖人爲之標準，知其的，日行以求其至，明其道而不計其功。至於聖賢之分量，成效之淺深，皆自然而然，己不得預也。一有計較期必之心，則非所以爲學矣。且天之生人也，其倫有五，曰君臣、父子、夫婦、長幼、朋友。五者天下之達道。舉天下之事，錯綜萬變，莫不畢在五倫之中。天之賦人以形，即命之以性，其類亦有五，曰仁、義、禮、智、信。五者天下之常道。舉天下之理，枝流萬殊，莫不畢在五性之中。《詩》曰天生

蒸民，有物有則。人倫，物之大者也。五常，物之則也。昔者聖人使契爲司徒，敎以人倫。父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。曰勞之來之，匡之直之，輔之翼之，使自得之，又從而振德之。使敎者以是而敎，學者由是而學，蓋人倫之外無餘事也。五常之外無餘理也。父子之所以親，爲人心本有此仁。君臣之所以合，爲人心本有此義。心本具乎禮，長幼所以有序。心本具乎智，夫婦所以有別。朋友之所以交，非心本有此信乎。五常之理原具於吾心而無少虧，人倫之事日接於吾身而不能舍，此道之所以不可須臾離也，此學之所以當遜志而務時敏也。五常之道配乎人倫雖各有所主，然而未嘗不互相爲用。父子主於仁，而深愛、和氣、愉色、婉容是仁之仁，父母有過諫而不逆是仁之義，應唯、敬對、周旋、愼齊是仁之禮，先意、承志、樂心，不違是仁之智，生敬、死哀、事親，有終是仁之信，此子事父之大略也。君臣主於義。而以君成禮弗納於淫爲義之仁；道合則從不可則去爲義之義，責難於君陳善閉邪爲義之禮，達不離道澤加於民爲義之智，托孤寄命節不可奪爲義之信，此臣事君之大略也。由是而推之，保身以盡夫孝，致身以盡夫忠，細微委曲，莫非五常之用也。又反而推之，父慈其子，君使其臣，亦莫非五常之用也。又廣而推之，夫婦之別，長幼之序，朋友之信，而五常不可勝用矣。鈞是人也，鈞賦是性也。聖人生而知之，安而行之。衆人則迷而漸遠，故效先覺之所爲，乃可明善而復其初。然而天下之理豈易窮，天下之事豈易周，非盡博學審問愼思明辨之功不可也。自中古君師之職分，則敬敷五敎之任不出於司徒，而切磋琢磨之責全在於朋友。或扶持開導獎勸誘掖於人欲未萌之先，或攻擊淬礪防閑禁遏於天理既虧之後。心之方虛，則使戒懼於不睹不聞之際。意之初動，則使謹愼於己所獨知之時。是以講貫乎仁之理明，則父子得其正。義之理明，則君臣得其正。禮智之理明，則夫婦長幼無不得其正矣。是故朋友之名雖居五倫之後，而於學問之事實先。朋友之職較之四倫若輕，而於學問之功實重。學者欲極夫四倫之理，實盡朋友之道。欲盡朋友之道，在明夫信而已矣。天之道一於誠，其流行則爲元亨利貞之德。人之性一於信，其昭著則爲仁義禮智之綱。故曰誠者天道，思誠者人道。信者誠之異名。能盡人之信，則可契於天之誠矣。朋友講習，非信無以成德也。

王充耘《四書經疑貫通》卷二　子曰下學而上達，又曰君子上達小人下達。曾子忠恕章，先儒曰中庸忠恕違道不遠者，斯乃下學上達之義。孟子求放心章，先儒謂自能尋向上去下學而上達。梓匠輪輿章，先儒謂下學可以言傳上達必由心悟。其說同歟。

上達下達與下學上達不同。君子日進乎高明，此之謂上達。小人日究乎汙下，此之謂下達。若下學則學人事，上達則達天理。蓋人事爲形而下，天理爲形而上故也。下學忠恕而可以上達一貫，此下學而上達，從事於求放心者也。下學之工夫。然此心常存則可以窮理盡性以至於命，非上達而何。然人事有可指陳以示人者，故言下學可以言傳，天理無形而難知。非默識於言意之表者不可。故云上達必由心悟。三章所指不必盡同，然其所謂下學上達則一而已。

知行

王充耘《四書經疑貫通》卷一　《大學》致知工夫在誠意正心之先，《中庸》尊德性道問學一節，朱子又以致知居存心之後，何言之不同歟。

以知行分先後，則格物致知在先，而誠意正心之功在後。以大小分先後，則先存心盡乎道體之大，然後致知以盡乎道體之細。

史伯璿《管窺外篇》卷下　《中庸章句》以生知安行爲知，學知利行爲仁，與《論語》仁者安仁知者利仁之旨若有不同，如何。

《章句》之知仁主於理而言，以資質之高下而定。《論語》之仁知主於仁而言，以知行之所至而分。蓋知主知，仁主行，理無不同，而資質則有異焉。生知安行，資質之高者也。學知利行，資質之次者也。既是生知則自能安行，故以知爲重而主知，聖人之知也。既是學知，則必須利行，故以行爲重而主仁，學者之仁也。《章句》蓋兼知與行而互主其所當重之理，則如此也。若夫人之於仁，則有行之已至者，亦有知之始至者。安其仁者則其行之已至矣，既行之至則不必言其已知矣。故但因其行之至而謂之仁者，此成德之事也。利於仁者，特其知之始至耳。雖知至而行有未至，未可言其行也。故但因其知之至而謂之知者，此進德之事也。《論語》蓋分知與行而各主其所能至之人，則如此也。

《大學》八條目爲知者二，爲行者六。《中庸》誠之之目爲知者四，爲行者

一。知行詳簡互有不同，如何。

《大學》以知行用功之地而言，《中庸》以知行所用之功而言，此詳簡所以互有不同也。蓋知所以造其理。用功之地雖簡，而所用之功則詳。行所以履其事。用功之地雖詳，而所用之功則簡。《學》、《庸》互相發明而已。夫知一也，而《大學》言之簡，《中庸》言之詳者，蓋致知所當用功之地，不過曰知與物而已。物有未格則知有未至，故格物之理乃所以致其知也。三者之外，他無以爲用功之地矣。《大學》言之也簡，夫豈有所遺哉。然用功之地雖簡，若所用之功不如《中庸》之詳，則理之無窮，必有不能盡明者矣。故必博學之以周乎事物之理，審問之以盡乎師友之情，愼思之以究其精微，明辨之以析其歸趣。用功之詳如此，然後物格知至，而所以造其理者無餘蘊矣。至於行一也，而《大學》言之詳，《中庸》言之簡者，蓋力行所當用力之地，則內之爲意爲心爲身，外之爲家爲國爲天下皆是也。六者有一之不至，則於力行所當用力之地有所遺矣。故必誠其意正其心而修其身，而後明明德之道盡，必齊其家治其國而極於平天下，而後新民之道盡。六者既無不盡，則力行用功之地無所遺矣。《大學》言之也詳，豈爲過哉。然用功之地雖詳，若所用之功不如《中庸》之簡，則不能專心致志而行之，反不力矣。故其所用之功唯在於篤。而己行之既篤，則意誠心正，而身修家齊國治，而天下平。所以履其事者不外是矣。

窮理盡性

俞琰《周易集說》卷三六　和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。

和，不乖也。順，不逆也。理，析之而有條理也。和順於道德，統言一卦之體。理於義，析言六爻之用。且如乾爲天道而健爲其德，爻之潛見躍飛則其義也。窮理謂窮天下之理，盡性謂盡人物之性，至命謂合於天道。紫陽朱子曰，此聖人作《易》之極功也。又曰和順於道德是默契本原處，理於義是應變合宜處。物物皆有理，須一一推窮。性則是理之極處，故云盡。命則性之所自來處，故曰至。又曰窮理是理會得道理窮盡，盡性是做到盡處。如能事父然後盡仁之性，能事君然後盡義之性。又曰窮理是知，盡性是行。如爲子知所以爲孝，爲臣知所以爲忠，此窮理。爲子能孝爲臣能忠，此盡性也。能窮其理而充其性之所有，方謂之盡。又曰，窮理盡性本是就《易》上說。《易》上皆說物理，便是窮理盡性，卽此便是至命也。又曰窮理盡性本論《易》，非論人。諸家皆借以論人亦通。誠齋楊氏曰，天之授人者曰命，人之受天者曰性。在物情之所具者曰理，在人事之處物者曰義，會義理而行之通者曰道，體斯道而充乎己者曰德。命非通塞短永之謂也。天以道德義理之性而授之於人之謂也，猶父之命子君之命臣也，命令而付授之也。然則理與義有辨乎。曰，理者物情各具其所本然之謂也，義者人之處物各宜其所當然之謂也。今有二器於此，其一樽也，其一簋也。問樽奚事，曰，其器酒也。問簋奚事，曰，其器飧也。此物情所本然者也。斯之謂理。今有人焉，見其爲器而不知其用，或置飧於樽焉，或置酒於簋焉，是得爲處物而宜其所當然者乎。若易窮之則宜其所當然矣，斯之謂義。然則理若何而可窮，性若何而可盡，命若何而可至。理也性也命也爲三乎，爲一乎。曰，理譬則路也，性譬則足也，命譬則家也。人有自百里之外而歸其家者，或十里而止，或五十里而止，或九十里而止，是能至其家乎否也。夫百里之近也，而家無可至者何也，非以其路有所未窮而足力有所未盡乎。是故家无不可至，路无不可窮，而足有不能盡也。性有不能盡，而理无不可窮命无不可至也。是窮理盡性以至命之說也。理於義，謂治於義也，非窮理之理。

右第一章。先言蓍次言數，次言立卦生爻，此聖人作《易》之本。卦爻具然後言，道德義理性命，此聖人作易之極功。或疑先言生蓍後言立卦，以爲伏羲畫卦初不假乎蓍，何乃先蓍而後卦耶。曰，此以筮言也。明道程子不云乎，生蓍謂用蓍以求卦，非謂有蓍而後畫卦也。或又疑先言立卦後言生爻，以爲六爻具然後成卦，何乃先卦而後爻耶。曰，此亦以筮言也。紫陽朱子不云乎，方其立卦時，只見得是卦，及細別之則有六爻。

昔者聖人之作《易》也，將以順性命之理。是以立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。兼三才而兩之，故《易》六畫而成卦。分陰分陽迭用柔剛，故《易》六位而成章。

前章云窮理盡性以至於命，理與性命似乎判而爲三。此云昔者聖人之作《易》也將以順性命之理，則性命與理一而已矣。天以此理與人謂之命，人得此理於天謂之性。性也命也蓋一理也。天之道有陰與陽，地之道有柔與

剛，人之道有仁與義。陰陽以氣言，剛柔以質言，仁義以德言。氣也質也德也，其理一而已矣。是以通天地人皆以道言，道卽理也。前章云立卦謂（八）卦也，此云兼三才而兩之，故《易》六畫而成卦，謂六十四卦也。三畫之卦象三才，六畫之卦則兩其三才也。方其三畫而未重也，下一畫爲地，中一畫爲人，上一畫爲天。重爲六畫，則天地人之道各兩，而上二爻爲天道之陰陽，下二爻爲地道之柔剛，中二爻爲人道之仁義。道非兩不立，偏於一非道也。是故立天之道則曰陰與陽，立地之道則曰柔與剛，立人之道則曰仁與義。其間皆著一與字，蓋天地人之道各兩，而其所謂兩者，要皆相與爲用，蓋不可舉一而廢一也。《繫辭傳》亦言三才之道矣。彼以人道居天地之中，此則以人道居天地之後，何也。曰，彼謂《易》有三才之道，故以上中下次序而言。此謂聖人作《易》立三才之道，故先言天地後言人。分陰分陽迭用柔剛，故《易》六位而成章，謂伏羲畫卦之始，不過一陰一陽而已。自一陰一陽上各生一陰一陽，則分一爲二，又分二爲四，分四爲八，分八爲十六，分十六爲三十二，分三十二爲六十四，於是剛柔交錯而有文，六位自然成章。試以一卦觀之，初三五爲陽位者三，二四上爲陰位者三。陰陽各半故謂之分。位之陽者剛居之，柔亦居之。位之陰者柔居之，剛亦居之。或剛或柔更相爲用，故謂之迭。昔者聖人，指伏羲。作《易》，謂六十四卦如此一畫。

右第二章。言爻畫之位兼具天地人之道，爲陰陽柔剛仁義。又以爻畫之奇偶爲陰陽剛柔，而不及仁義。蓋人之道卽天地之道也。紫陽朱子曰，仁與義當作義與仁，仁當對陽。秀巖李氏曰，不必。然如繫辭傳卑高以陳，貴賤位矣，亦不必須以高對貴。廣大配天地，亦不須以大對天。蓋聖人之文不如此拘也。愚謂先陰後陽以上與五兩位言，先柔後剛以二與初兩位言，先仁後義蓋以四與三兩位而言。上陰而五陽，二柔而初剛，則四仁而三義也。

格物致知

方回《汪虞卿鳴求小集序》（《桐江續集》卷三四）　造道以知道爲先。《大學》曰致知在格物，物格而後知至，知至而後意誠，世儒或於此乎疑之，謂爲扞格外物如止遏情欲云者。中人所能，而於知道乎何閡。格者，窮而至之之謂。物者，事中有理之謂也。物格則知至，非有上下截之分也。格物而能窮其理則知道矣。知是道也，而意始可誠。道之不知，而曰吾意已誠可以造道者，妄也。東西之不知，而欲趍都邑，雖以誠，趍之不至也。酸鹹之不知，而欲調滋味，雖以誠，調之不和也。藥有良有毒，不知而以誠服之者。舟有完有漏，不知而以誠乘之者，皆將有不測之憂。是故必先知而後誠。知謂知道，誠則所以行是知而造道也。顏子有不善未嘗不知，知道也。孟子知言知性知天，皆知道也。夫然後服膺，允蹈有所施其力。近世陸子靜專指乎心精神情之發見者以爲學，則近乎從事於氣而不根於性，本源涵養似有虧欠，一超直入流爲釋氏，其於道知之而未至者歟。

許衡《語録上》（《魯齋遺書》卷一）　二程以格物致知爲學，朱子亦然。此所以度越諸子。《大學》，孔氏之遺書也，其要在此。凡行之所以不力，只爲知之不眞。果能眞知，行之安有不力者乎。博學之，審問之，愼思之，明辯之。只是要個知得眞，然後道篤行之一句。聖人教人只是兩字，從學而時習爲始，便只是說知與行兩字。不惑知命耳順是個知字，只是精粗淺深之別耳。耳順是並無逆於心者，到此則何思何慮，不思而得也。從心不踰矩，則不勉而中。

或問窮理至於天下之物，必有所以然之故，與其所當然之則，所謂理也。曰博學審問愼思明辯，此解說個窮字。其所以然與其所當然，此說個理字。所以然者是本原也，所當然者是末流也。所以然者是命也，所當然者是義也。每一事每一物，須有所以然與所當然。

不聽父命者則爲不孝，不聽君命者則爲不忠。其或不聽天命者，獨無責耶。君父之命或時在可否之間，設教者猶曰勿逆勿怠，況乎天命，大公至正無有不善，何苦而不受命乎。

志伊尹之所志，學顏子之所學。出則有爲，處則有守。丈夫當如此。出無所爲，處無所守，所志所學將何爲。

責得人深者，必自恕。責得己深者，必薄責於人。蓋亦不暇責人也。自責以至於聖賢地面，何暇有工夫責人。見人有片善，早去倣學他。蓋不見其人之可責。惟責己也，顏子有之。以衆人望人，則皆可。以聖賢望人，則無完人矣。子曰賜也賢乎哉，夫我則不暇。

正心兩個字，心正的勾當，在上的正呵在下的也正，一家正呵在下孩兒

每都正，一國正呵天下的人心都正。備細思量，正心是大學的好法度。

許謙《讀四書叢說》卷一　言欲致吾之知，在卽物而窮其理，是先解致知卽是格物。一事見在字意明。人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，是推知與理之原。惟於理有未窮，故其知有不盡，是言氣稟拘物欲蔽者，不可不致格。《大學》始教，是言《大學》教人以格物致知爲始，是《大學》用功起頭。卽凡天下之物莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。此正是格物用功處，但只把致格兩事統說在裏。推極我之心，知在窮究事物之理。格物之理所以推致我之心。知用力之久一旦豁然貫通，是言格物本是逐一件窮究格來格去。忽然貫通，如知事人之理便知事鬼之理，知生之理便知死之道。又如曾子聞一貫之說便說出忠恕來。蓋事雖萬殊，理只是一。曉理之在此，事如此便可曉。理之在彼，事亦如此，到此須有融會貫通脫然無碍如冰消雪釋然渙然處。格物工夫至此方極。物之表裏精粗無不到，是言格物於一事之中須推得到底透徹全無疑碍方是。然後又去格一物。不可於一事之中做半節工夫了便且住。譬如看文字，且於一章中窮究其訓詁辭語旨意隱微處，無不洞曉了，然後看第二章。此是一物中表裏精粗無不到。事事如此詳細，是衆物表裏精粗無不到。天下事物至多，固不可件件窮格。但格得物多後，不揀見甚麼物來，只把這道理格將去，自然貫通。文公曾把破竹譬喻。大意謂初破時逐節破，數節之後一節節開去，更無凝滯。此喻最切吾心之全體大用無不明。全體卽前具衆理，大用卽前應萬事。程先生教人格物有三事，或讀書講明義理，或論古今人物而別其是非，或應接事物而處其當否。文公取在格物致知或問中，然三事又當以讀書爲先。

程端學《與單良能論學書》（《積齋集》卷三）　昨奉談論，竟日甚樂也。格言奧旨謹已服膺，其間二三疑義敢質之左右。僕聞孔子之教人也，仁而已。當時惟顏子爲庶幾，故其問仁直告之克己復禮。及請其目，直答之四勿而已。其次告以爲仁之方。爲仁之方，敬恕是也。敬所以存仁也，恕所以推仁也。故其語仲弓曰，出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲勿施於人。及其告諸子，雖因其質之高下淺深而藥之，大概不出乎敬恕之間。故其語樊遲曰，居處恭執事敬與人忠。語子貢曰，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。雖其設教多端，不過使人復其本心焉耳。及觀其爲仁之具，則又不過詩書禮樂而已。射御書數其末也。故曰興於《詩》立於《禮》成於《樂》。《禮》曰十三學樂誦《詩》，雖其學《樂》於童子之時，而乃所以爲終身成仁之地，而《詩》、《禮》固其始事也。故曰不學《詩》無以言，不學《禮》無以立。故曰子所雅言《詩》、《書》執《禮》。不特孔子也，成周亦然。《禮》曰樂正崇四術立四教，順先王《詩》、《書》、《禮》、《樂》以造士。春秋教以《禮》、《樂》，冬夏教以《詩》、《書》。又曰春誦夏絃秋學《禮》冬讀《書》。一壞於秦火，再壞於漢儒訓詁，三壞於老佛異說，四壞於文章記誦。《詩》《書》雖存而其用泯矣。然幸而孔子之書存乎世，幸而曾子、子思、孟子之徒誦而述之，幸而程、朱之徒理其湮究其蘊而其言已明。今學者苟能因程、朱以求孔、孟之說，因孔、孟以求《詩》、《書》之用，庶乎有以知堯、舜、禹、湯、文、武、周公之所以相傳者如此，孔子之所以教人者如此，權衡丈尺秩然在我，又以身體而力行之，敬以存之恕以推之。接物之際，合聖人之法爲之，非聖人之法改之。積力旣久，自至一貫之地，則禮雖廢樂雖壞爲仁之具雖缺，而爲仁之方尙有賴也。至於不勉不思從容自得者，乃生知之事，學者之極功，非一舉而可得者也。故曰先難後獲。近世學者好簡厭煩，喜上達而厭下學，樂升高而忘自卑。孔子曰吾十有五而志於學，三十而立四十而不惑，五十而知天命六十而耳順，七十而從心所欲。進德豈無漸乎。謝顯道謂朱子曰，天下何思何慮。程子曰，是則是賢，卻發得太早。然則程朱教人與孔子不相悖也。此天下所熟聞而僕之所陳爲贅者也。今足下曰吾服孔子而已，曾子、子思、孟子、程、朱皆秋殺之氣，得其一體者也。禮廢矣樂壞矣，譬之十間之屋壞其九矣。得其一者謂十爲一可乎。且云朱子許曾子、子思、孟子傳道過也，此僕所未喻也。夫聖賢有不同者，化之守之之謂也。其曠然大公不以私意累其本心，則一也。故曰或生而知之，或學而知之，及其知之一也。或安而行之，或利而行之，及其成功一也。得一體者可以語子貢宰我游夏之徒。若夫曾子、子思、孟子，則具體而微者也。傳所載曾子、子思之事，有過焉者其中年事也，晚年所造蓋不終於此也。且曾子傳道之說其亦有自。孔子弟子顏子蚤死，一貫之旨獨告曾子。觀其易簀之言曰，得正而斃焉，非朝聞夕死之謂乎。韓子亦曰，諸子之學皆出於聖人，其後愈遠而愈失其眞，獨曾子得其宗。又曰孟子醇乎醇者也，軻之死不得其傳。故《大學》、《中庸》、《孟子》者，三子憂後世之心也，傳述之以輔翼聖人者也。今因其言以求其心，其有悖於孔子者幾希。雖當禮廢樂壞之餘，而聖賢修己治人之大經大法固因之而有在也，何得

遂謂無傳乎。至於程朱之言，則又其遺意也。史果齋有言，程朱之徒述孔孟之意，而不敢毫髮損益於其間者，得其心矣。且屋雖有壞，堂室苟存，可遂不理乎，遂不居乎，遂不遺子孫乎。夫自禮樂廢於千載之上，程朱之徒盡力於淪沒破碎之餘，剖析於毫釐，得失之際，求聖賢之心而以身體之，鞠躬至死其亦勤矣。雖其立論辨析馳騁不如孔子之渾然簡易，其不得已而救弊之辭，故曰衰世之志也。昔者孔子當三代盛時，《春秋》亦不作也。韓子曰，孟子功不在禹下。僕於程朱亦云。足下又謂聖人復起果止此乎，僕謂聖人復起亦不失其本心而已。如其得位必將損益古今，制禮樂正人心，然六籍之大法不易也。如不得位，則亦如孔子之補殘缺存聖軌，裁後學詔來世而已。曾子、子思、孟子、程、朱之言，有所不廢也。故曰雖有其德苟無其位，不敢作禮樂焉。足下又謂聖人復起，必不拘拘先《大學》次《論》、《孟》次《中庸》次五經之誦讀而已。僕謂聖人復起，必用孔子教人之法，必不置《大學》於一隅而別爲法也，必不先五經而後四書也，必不先《春秋》而後《詩》、《書》也，必不先行而後知也。故曰述而不作信而好古。傅說亦曰事不師古匪說攸聞。且就致知論之。讀書亦無序乎。賢之人生孩提而童，童而冠，冠而娶，娶而仕，自然之勢也。孩提而冠則非禮，童而娶則夭矣。故子夏曰，孰先傳焉，孰後倦焉，焉可誣也。足下謂讀書者學者之一事，斯言是也。僕謂讀書者致知中之一事，致知已不止此，況致知爲力行之地乎。程子論此備矣。然致知之始，舍讀書又將焉務。今禮樂壞矣，射御書數又無其法。處今之世者，惟有循序讀書以明其理，理明而後有以辨古人之得失，察事物之是非，而後可由敬恕以養本心也。況禮樂既壞，本心有不壞者乎。《大學》所以先致知而後誠意者，正以此也。未有所知而欲行，猶不知南而遊越，不知北而遊燕也。大學者，指燕越之路者也。若必待聖人復起制禮作樂而後學焉，吾恐死而有不及也。足下論朱陸之爭，往往多陸少朱，謂陸氏之徒躬行者衆，朱子之徒辨論過多。僕謂人當觀其理不當觀其迹。傳曰尊德性而道問學。夫尊德性誠意正心也，道問學致知格物也。就《大學》論之，致知格物先也，誠意正心後也。道問學以爲尊德性之地也。陸氏之學舍問學而尊德性者也，朱子之學尊德性而道問學者也。生之者謂之自誠明，學之者謂之自明誠。陸氏之學欲自誠而明，以聖自居，而實不易至者也。朱子之學自明而誠，由學而至，人所可及者也。佛氏之說一悟即了，儒者之說勞而後通也。朱陸門人大略如此。足下又謂周子太極無極之說端自佛老，《通書》之語淺近甚多，朱子釋太極強爲斡旋，僕謂此事可以心體難以口辯。以心體當自得之，以口辯則朱陸辯之詳矣。不在畫蛇添足也。足下謂程朱者時之所尚，故吾之教人不得不然，尤所未安也。王安石曰，時然而然衆人也，己然而然君子也。足下苟知程朱之謬，當自爲一法以教人可也。教人者本諸心，見諸體貌，形諸議論，懇懇而導之，猶懼其不能論，況非其本心而姑從其說。僕恐受業者疑其所從也。僕與足下同此心者也。足下好義樂善，非好勝己者。昔者之論其有激乎。世之人上孔孟下程朱給談鋒衍辭藻如陸氏之爲者尚少故也。僕恐聞足下之言者，將謂曾子子思孟子程朱不足學，孔子生知又不易，進德者終不得其門也。鄙見如此，足下幸終教之。

袁俊翁《八條目何其致知格物物格知至兩語獨異》（《四書疑節》卷五）　古之欲明明德以下，自流遡源以求其本。物格而後知至以下，自源徂流以明其效。八條目上下交互，莫不兩易其說。然明治修齊正誠皆以欲言，獨於致知則直曰致而不曰欲。治齊修正誠致皆以欲言，獨於格物則直曰在而不曰先。此致知在格物一語爲可疑。物格意誠心正身修家齊國治，皆不過易轉一字言之。獨於知至則不仍用此致字，而別易此物格而後知至一語爲可疑。以愚觀之，遡論八條目則致知格物最是第一關處，故其立言頓挫，不曰欲曰先以緩其辭，乃一言以蔽之曰，在參諸傳辭。有謂修身在正其心，齊家在修其身，治國在齊其家，平天下在治其國，正與此同一語意。在字較之，先字意最緊切。又參諸篇首，在明明德在新民在止於至善，在之云者，皆指喫緊下工夫處，豈徒曰欲曰先者比哉。至若上以致言者，未然而欲使之然，權而極之之謂。下以至言者，已然而出於自然，造乎其極之謂。於此足見其上言本而下言效也。至於平天下一節，初言欲明明德於天下，末以天下平言之，亦與上文不相應。蓋八條目之效，先莫先於知至，大莫大於天下平。故於此兩節特異也。究至此極，八條目之中先言其本，繼言其效，獨於致知格物物格知至兩語逈別，此聖人極力提醒學者處，學者不可不勉。

又《致知格物無傳不知其所謂物與知者何也》　《大學》經傳互相發明，獨於致知格物之傳不存，竟不知其所謂知者何所知，所謂物者又何物邪。要之傳既不存，求之經文斯得之矣。此物字即經所謂物有本末之物，此知字即經所謂知所先後之知，初不待於外求也。物者即天下國家身心意是

已，知者不過知此平治修齊正誠之理而已矣。夫豈自此六者之外，而別有所謂物與知哉。先儒嘗謂傳有此章而今亡矣，或者原無此章，蓋亦未可知也。

王充耘《四書經疑貫通》卷一　《大學》曰，物格而後知至，知至而後意誠。先儒何以曰但立誠意以格之。

以《大學》之序言之，則先格物致知，然後能誠意。蓋用意有不實者，皆由所知有未透徹故也。先知後行，理固如此。然以用工言之，凡有動作，未有不關於心者，意固心之所發也。使格物而用意不專一，則鹵莽滅裂豈能反覆究極，使事物之精粗表裏無所不到乎。此欲格物者所以亦必立誠意以格之而後可也。

史伯璿《管窺外篇》卷下　白本，理明義精，聲入心通，洞徹無疑，是曰知言。

註本，物格知至，聲入心通，洞徹無疑，是曰知言。

按，物格知至與理明義精無甚來去，而滋味則別。一則物格知至只是知止之事，意誠以下方是能得之功。孟子大賢，其知言不但知止而已。蓋是知行俱到方能如此。觀其言我善養氣可見。二則下文有聲入心通之言。聲入心通是夫子耳順之事，不惑知天命已非物格知至者，不能遽以聲入心通。爲格物致知者言，則傷於早矣。以此論之，白本固若優於註本。雖然，愚竊於二本下二句皆有疑焉。夫聲入心通雖體貼得知言意出，但孟子之知言恐尚與夫子之耳順有間耳。順是不思而得，而知言恐亦必思而後得。《集註》曰知言者，盡心知性，於凡天下之言莫不有以究極其理而識其是非得失之所以然者。謂之究極而識，豈皆不思而自得邪。姑志管見於此，以俟知者。盡心知性究極所聞，識其所由是曰知言。擬改。

邏輯名辯論分部

名實

鄧牧《伯牙琴・名説》　善譽人者，人譽之；善毀人者，人毀之…施報之常也。世有好名之士，以其高天下者自負，恐天下之人挾其所長，有以軋己，於是毀之爲不足道，爲不足與吾並，以表見其高；天下之人不堪其毀，爭起而毀之。其始也求得美名，而終也反爲天下之惡所歸，是不得取名之道也。是以古之君子道高而愈謙，德尊而愈恭。其於人也，遏惡而揚善；人之有善，若己有之，唯恐其不得聞，而以爲己所不逮；不幸聞人之過，則亦含容覆護，不忍其不得爲君子。故天下之人不堪其譽，爭起而譽之。其始也雖若自貶，其終也乃爲天下顯人，是得取名之道也。夫以口勝天下，天下之口不猶衆乎！

或曰：『吾道高矣，德尊矣，豈天下所得而強毀者？』曰：『在己有可譽之實，人固不得而毀之；然道誠高，德誠尊者，決不至於善毀人，而善毀人未有不爲道德之累也，奚其高且尊！』

或曰：『我誠善譽人，不幸人之毀己也；惡聲至，反之如何？』曰：『不然。我之譽人也多，則人之譽我也亦多；一人之毀，不足勝衆人之譽矣。叔孫武叔毀仲尼，仲尼未嘗毀叔孫武叔；嬖人臧倉毀孟子，孟子未嘗毀臧倉。此孔孟之所以爲孔孟，適所以重毀者之惡歟！』

或曰：『君子語默，唯義而已，何暇恤人之是非，必欲爲阿世苟容者乎？』曰：『阿世苟容，固君子所不取；如知語默之爲義也，則是非固有分矣。夫善譽人者，於己爲盛德，於人爲令名，此之謂兩益；善毀人者，於己爲薄德，於人爲惡名，此之謂兩損。兩損兩益之間，其相去亦遠矣，不可不察也！』

陳櫟《定宇集》卷一三　好名之人一節。

觀人之法當於名實誠僞之間辨之。慕其名而爲之者僞耳，非實焉而誠也，故或矯情於其大，而不覺露眞情於其小。知此則可與講《孟子》此章矣。夫讓千乘之國惟聖賢能之，然好名之人亦有能之者矣。聖賢所以眞能者，誠也實也，故徹表裏貫小大一於誠實而已。其安然而讓千乘之國者也如此，克勤其小物而不忽於其小也亦如此，好名之人能之，非出於誠實也。徒出於一時之釣名干譽而勉強爲之耳，非本能輕富貴之人也，乃僞也。惟其僞也，故於大處雖勉強而於小處不覺發露，是以千乘之大國能矯情修飾以讓之，而於一簞食豆羹之小不覺其情發露而較之，其心蓋以爲千乘之國辭受之間萬目瞪之，不止十目所視而已。近可以盜名於一時，遠可以眩名於千載，故爲之。

然名也，非實也。勉也，非安也。表也，非裏也。簞食豆羹得失之際則微矣，必謂人何暇注目於斯焉，所以不覺鄙吝之眞情實態，乃發露於忽易不慮之地也。蓋好名之僞不及僞爲於此焉之表，而鄙吝之誠於中者反露焉，忽之故也。是以聖賢觀人之法不於其所勉，而於其所忽，然後見其所安之實也。蘇氏曾曰，人能碎千金之璧，而不能不失聲於破釜，正此意也。或曰是則然矣，聖賢之眞能讓國者，其於食羹之小之類，亦克勤不忽焉。有可證乎，曰有堯舜泰伯能讓天下，尙矣，不待言矣。眞能以國讓者，其夷齊季札乎。夷齊讓孤竹，季札讓吳，皆誠也，非名也。故夷齊則聞加富二等就官一列之盟，相視而嘻笑之，卒能食薇而餓焉。季札則一劒之微心許徐君卒掛於其墓，至於舍室而耕以食焉。大者固純全於小，得失亦何嘗漏綻乎。是蓋徹表裏實小大一於誠實者也。其與好名之人僞於表而非誠於裏，勉於大而不覺露於小者，所以不可同年而語也。或又曰，人之度量相去甚遠，有斗筲之量有江海之量，好名之人能以國讓，此江海之量者。如鄧彪劉愷以國讓弟，使弟受非服而已，厚其名者近之。苟非其人，則簞食豆羹見於色，此斗筲之量者。如羊斟之羊羹不與而敗華元，劉殷之鵝炙不得而怨庾悅者近之，蓋謂兩等人也，奚必以是論哉。曰斯意也，廣漢張氏之說也。然較之《集註》之說則味不同矣。且朱子答問嘗有曰，苟非其人。其人指其能讓國者，非指好名之人也。其說章章明矣。講學者其能深繹之否乎。

有無

李純甫《鳴道集說》卷一　橫渠曰：《大易》不言有無，言有無，諸子之陋也。

屏山曰：形而上者謂之道，形而下者謂之器，非老子之常無常有，佛之眞空妙有乎？張子之陋也！

又　橫渠曰：釋氏(謂)(語)實際，以人生爲幻妄，有爲爲贅疣，世界爲陰濁，遂厭而不有，遣而不存，乃誠而惡明者也。儒者因明致誠，因誠致明，故學而可以成聖。天而未始違人，《易》所謂不遺不流不過者也。彼所謂實際，徒能語之而已，未始心解也。

屏山曰：釋氏知實際矣。故以人生爲幻妄，雖實際理地，不受一塵，萬行門中，不捨一法，不以無爲破有爲界，不以出世間法壞世間法，豈嘗有所厭惡而排遣哉！定慧圓成，止觀雙泯，因該果海，包法界而有餘，果徹因源，(人)(入)微塵而無間，與吾聖人之道，將無同乎？第恐張子竊聞《易》道，未嘗心解，而況於實際乎？

又卷二　明道曰：釋氏言成住壞空。曰成壞則可，住與空則非也。

屏山曰：人人一念有生住異滅。一日有朝夕晝夜。一月有弦望晦朔。一歲有春夏秋冬。然則成住壞空之說，可廢其一哉？

本末

俞琰《周易集說》卷一二　山附於地，剝。上以厚下安宅。

山之根深藏於地中，不可得而紀極。而曰山附於地以衆人所共見者言之耳。莫高匪山。今乃附著於地，剝之象也。山之巓高出於地上，安靜而不搖，蓋以地厚故也。宅，居也。爲人上者欲安居於上，可不使下之厚乎。《書・五子之歌》云，民惟邦本，本固邦寧。蓋本固則邦寧，下厚則上安。未有本不固而邦寧，下不厚而上安者也。謂之上者，凡居衆人之上者，皆不可剝剝其下，非但人君爲然也。隆山李氏曰，《易》中《象辭》曰大人、曰君子、曰先王，而此獨曰上者，剝之世在下，故指在上之一陽而爲之辭也。圭叔呂氏曰，厚下坤象，安宅艮象。上九一爻爲廬，亦宅之義。卦取柔變剛義，象取上安下義，各有所主也。平菴項氏曰，凡彖所言皆六爻消長之象，凡象所言皆八卦取物之象，大抵卦有吉凶善惡，而象无不善者。蓋天下所有之理，君子皆當象之。遇卦之凶者既不可象之以爲凶德，則必於凶之中取吉以爲象焉，剝與明夷是也。人君无用陰剝陽之理，則當自剝以厚下。君子无用暗傷明之事，則當自晦以涖衆。凡此皆於凶中取吉，諸象之例皆然。

又卷三一五　《易》之爲書也，原始要終以爲質也。六爻相雜，唯其時物也。

質謂卦體。初爻原其事之始，上爻要其事之終，所以爲一卦之體質也。

時謂所占之卦，遇乾爲乾之時，遇坤爲坤之時。物謂所值之爻。陽爻爲陽物，陰爻爲陰物。六爻之剛柔雖相雜而不一，然占者其物則不雜也。《易》之爲書蓋如此。

其初難知，其上易知，本末也。初辭擬之，卒成之終。

物有本末，事有終始，況《易》乎。初爻乃一卦之本，事未成之始，故隱而難知。上爻乃一卦之末，事已成之終，故顯而易知。惟其難知，故其辭但擬之而已。惟其易知，故卒其辭以成之於終。

袁俊翁《四書疑節》卷五《本末終始先後果何所指》　《大學》有曰，物有本末事有終始，知所先後則近道矣。朱子《章句》謂明德爲本，新民爲末，知止爲始，能得爲終。本始所先末終所後，此結上文兩節之意言之，可謂明矣。然按經文求之，此雖結上文兩節，而亦所以引下文兩節。其爲本末終始先後六者之義，皆昭如也。何也，初言古之欲明明德以下，明治、修齊、正誠、知格，皆揭逐節事目，字在上自流溯源以求其本，蓋申言事有終始終必有始也。次言物格而后知至以下，物知意心身家國天下，皆舉逐項物件，字在上自源徂流以明其效，蓋申言物有本末由本而末也。以此而論，則曰事曰物既有分別，終始本末亦有倫理。且先字引下文六個先字，後字引下文七個後字，尤爲明白。於此見亦所以引下文兩節之意者，信矣。

又《物有本末與格物之物同異》　經曰物有本末，又曰致知在格物，二物字本無異義。自朱子作《章句》及《或問》，物有本末則以明德新民釋之，於致知在格物則又謂今日格一物明日格一物是爲事物之物，又非指德與民也。然則二物字有異義與。吁，事物之物，初豈出德與民之外乎。明德新民之外，學者又果何事乎。朱子《章句》於格物之下釋曰，物猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。是則朱子於格物之物，固明以物猶事也言之矣。然朱子《語錄》嘗謂物與事對言，則事自事物自物，獨言物則兼事在其中。由此推之，上文物與事對言者，物字本止是指德與民而言，事字則是指其所以明德新民者而言。特物以本末言之，不得不以明德新民析之也。下文專以格物言者，則是從人事上說來，正是求所以明德新民。如今日格一物明日格一物云者，亦只於明德新民上今日窮得此一事，明日窮得那一事，豈於明德新民之外而他有所謂事哉。論至此極，則朱子釋二物字初不見有異義也。

又《經傳言本末者四同歟異歟》　經所謂本末者二，皆以先後之序言也，本爲先而末爲後。傳所謂本末者二，皆以輕重之倫言也，本爲重而末爲輕。何以言之。經曰物有本末，釋者謂明德爲本，新民爲末，是蓋先明德而後新民也。又曰其本亂而末治者否矣。上文明謂修身爲本，是蓋先修身而後及國家天下也。傳之十章德者本也財者末也，又曰外本內末，承上文言之。蓋爲治之道以德爲本者，在其所當重。以財爲末者，在其所當輕。今也外其本而內其末，則失其輕重之倫矣。合而言之，本末云者，或以先後言，或以重輕言，皆不過重者所當先，輕者所當后，後先輕重一而已矣。《大學》之道必以知本爲務。本既舉而末自隨，故傳之四章釋本末者，必以此爲知本結之。良有以夫。

王充耘《四書經疑貫通》卷一　《大學》言物有本末，固以本末相對爲言矣。章末言一是皆以修身爲本，而不及末，何歟。四章釋本末，又專言聽訟無訟，末章又專以德才言之，又何歟。

《大學》首章言本末，以明德新民對言。明德爲本新民爲末，所以結上文也。章末一是皆以修身爲本，修身以上皆所以明德也。舉修身爲本，則所謂末者不言可知矣。四章以聽訟釋本末，依舊是以明德爲本，蓋必己德既明，自有以大畏民志，訟不待聽而自無，則治其本而末自舉矣。末章以德爲本，依舊指明德言。但所謂末則以財用對言耳。【略】

《大學》經言物有本末事有終始，言本亂末治不言終始。至平天下之傳言德者本也財者末也，其旨同歟。

明德爲本新民爲末，知止爲始能得爲終，承上文而總結兩段，故以本末始終並言。章末承上文備列八條目而總結之，故以身爲本而在所當修，家爲要而在所當厚。蓋修身爲明明德之終，而齊家乃修身之首也。故於八者之中摘取二者，而以本末厚薄反復論之，其不及於終始宜矣。德者本也，德即所謂明德。但以與理財對言，則德又爲本而財爲末耳。大抵其言本末雖各有所指，然其爲本則一而已。

一多

李純甫《鳴道集説》卷五　東萊曰：一固萬也，不待一塵萬境，而後

知其一而萬也。萬固一也，不待萬境一塵，而後知其萬而一也。千載一念，一念千載，（切）〔竊〕意乾竺之學，俱不免近於辭費也。不生而說生，不滅而現滅，不生之生，不滅之滅，果固然之理耶？何爲而復加現之一辭也。

屏山曰：參萬歲而一成純，莊周氏之語也。生之所生者死矣，而生之者未嘗生，列禦寇之語也。豈乾竺之書，獨云乎哉？如法界觀，亦中國書，有理法界，萬固一也。有事法界，一固萬也。有理事無礙法界，一而萬，萬而一。有事事無礙法界，一自一，而萬自萬，而一一之中，萬萬之一，萬中之一，一一之萬，如水之一，如漚之萬，水中之漚，一而萬，漚中之水，萬而一。水即漚也，一自一而萬。漚即水也，萬自萬而一。論至於此，豈非一中之萬，萬之一。萬中之一，一之萬。寧有周遮之費辭乎？呂子於其所不知，蓋闕如也。

俞琰《周易集說》卷二九　言天下之至賾而不可惡也，言天下之至動而不可亂也。

聖人惟能見天下之賾，故能言天下之至賾。聖人惟能見天下之動，故能言天下之至動。天下之物雜而不一，可謂賾之至矣。聖人於《易》象言之，則犁然當心蓋不可惡也。天下之事變而不常可謂動之至矣，聖人於《易》爻言之，則井然有條蓋不可亂也。惡，烏故反。紫陽朱子曰，惡，厭也。

心性論分部

精神

李純甫《鳴道集說》卷一　橫渠曰：寤所以知新於耳目，夢所以緣舊於習心，醫言專語氣於五藏之變，有取焉耳。

屏山曰：此言常夢，其得爲多，如非常之夢，傅說之夢，武丁豎牛之夢穆叔，橫渠之言敗矣！當以東萊之言爲解，語在左氏博議。

王結《與臨川吳先生問答》　問曰，文公家禮，士人祭及高祖。其說原於伊川。附註云，或曰今人不祭高祖，如何。伊川先生曰，高祖自有服，不祭甚非。某家卻祭高祖。又曰，自天子至於庶人，五服未嘗有異，皆至高祖。服既如是，祭祀亦須如是。晦庵先生曰，考諸程子之言，則以爲高祖有服，不可不祭。雖七廟五廟，亦止於高祖。雖三廟一廟以至祭寢，亦必及於高祖。但有疏數之不同耳。疑此最爲得祭祀之本。今以《祭法》考之，雖未見祭必及高祖之文，然有月祭享嘗之別，則古者祭祀以遠近爲疏數，亦可見矣。禮家又言，大夫有事省於其君，干祫及其高祖。此則可謂立三廟而祭及高祖之驗，亦來教所疑私家合食之文，因可見矣。但干祫之制，他未有可考耳。愚謂先王制禮因於人情，所以正名分而昭等殺。夫人倫之至親者，父子也。泝流而上之，曰祖曰曾曰高，親親之恩一也。其服紀有輕重差等者，以著其遠近之異耳。且高祖之服，自天子至於庶人，上下同之，無有降殺。故祭祀之禮雖貴賤有殊，俱及於高祖，況三世之祖乎。此乃人之至情，禮之達節也。但以廟制揆之，則其說有不能盡通者。蓋古者宗廟之制，天子七，諸侯五，大夫三，適士二，官師一。所謂名位不同，禮亦異數者。其制適士以上，都宮別殿，廟奉一主。而又廟必南向，主必東向，非如後世同堂異室之制也。今謂天子諸侯雖七廟五廟，祭亦止於高祖者，蓋天子除始祖及文世室武世室三廟外，餘四廟則高曾祖考也。諸侯除始封之君之廟外，所祭者亦高曾祖考之廟耳。此其禮之可行，而其說可通者也。若謂大夫而下咸得祭及於高祖，則大夫之廟所奉者曾祖以下之主也，適士之廟所奉者祖考之主，官師之廟所奉者考妣之主也。廟數之外，當祭之主奉安於何所而祀之乎。既各有廟，亦無祭於正寢之義。是時又無同堂異室之制。如謂同祭於子廟或孫曾之廟者，尤非禮意。此乃禮之合於人情，說之不可行者也。故朱子雖著之家禮，而《語錄》復有祭三代已爲僭之說，豈亦疑此曲折歟。其月祭享嘗之別以遠近爲疏數者，所疑與前亦無異也。禮家又言，大夫有事省於其君干祫及其高祖。雖以爲祭及高祖之驗，而復謂干祫之制他未有可考耳，豈又疑祫祭非大夫以下之禮也。朱子又謂今宗子主祭者，或宦遊四方或貴仕於朝，非古人越在他國之比，不得使支子代祭。必欲酌其中制適古今之宜，則宗子所在奉二主以從之，上不失萃聚祖考精神之義，其自注云，二主常相依，則精神不分矣。下使宗子得以田祿廩享祖宗。按此乃古人所未有，朱子以義起者，可謂處禮之變而得其中矣。但所謂二主者，未知指何主而言也。說者謂四代考妣之主耳。若果如此，止謂之主，則考妣即可知矣，何故謂之二主哉。其自注二主常相依則精神不分說者，又謂考妣之主常依於宗子，則精神不散。既謂二主相依，

恐非依於宗子也。更以下文留影於家奉祠版而行恐精神分散之語證之，朱子之意似非謂二主依於宗子精神不散也。凡此所陳雖大小不同，其疑一也。伏望先生誨其未至而祛其所疑，庶幾倀倀之人略有定向。久渴善訓曷勝跂仰之至。

答曰，古者天子祭七廟，初受命之王爲太祖，其廟居中。東三昭西三穆凡六，東西之南廟爲禰爲祖，東西之中二廟爲高爲曾，此謂之四親廟。東西之北二廟祭高祖之父與高祖之祖，爲二祧廟。親廟四，祧廟二，合之爲三昭三穆。其有功德之主，親盡廟當毀，則別立一廟於昭穆北廟之北，謂之宗，百世不毀，與太祖同。周之文世室武世室是也。合太祖二宗三昭三穆，則謂之九廟，此天子之制也。若諸侯，則始封之君爲太廟，高曾祖禰爲四親廟，是曰二昭二穆，無二祧，亦無有功德之宗，故其祫祭也，但有時祫，而無大祫。時祫者，遷二昭二穆之主合祭於太廟也。大祫者，三昭三穆二宗之外，凡廟之已毀者皆得合食於太祖之廟也。大夫三廟。初爲大夫者，居中曰太廟，一昭一穆祖禰也。上士二廟，唯祖與禰，無太廟。中士下士一廟，禰廟而已，無祖廟也。庶人無廟祭，父於其寢而已。中士下士之常祭，但得祭禰。若欲祭祖，則於禰廟祭之。上士欲祭曾高，則於祖廟中祭之。大夫欲祭祖以上，則於太廟祭之。古者唯天子諸侯有主，大夫士無主，祭則設席以依神而已。伊川所制之禮，大夫士皆有主，皆得祭及高祖，僭諸侯之禮也。至若冬至祭始祖，立春祭先祖，則僭天子禘祫之禮矣。故朱子初亦依伊川禮舉此二祭，後覺其僭，遂不復祭。後世既無封建，則斟酌古今之宜。三品以上得如古之諸侯，祭及四世。但既無封國，則不當有主。六品以上如大夫禮，七品如上士禮，八品九品如中士下士禮，如此庶幾近之。朱子所謂二主者，此言繼禰之宗子，載其考妣二主以行耳。所謂二主常相依，則精神不分者，言其考妣之精神常與神主相依，不別立祠板之類也。干祫及其高祖者，干謂由下而達於上也。高祖本無廟。若或立功於國君寵錫之，則得合祭四代，上及高祖。大夫則祭於其太廟，上士則祭於其祖廟，中士則祭於其禰廟。以上姑舉其大概，不及詳悉也。或曰禮隨時制宜，有損有益。大夫士有主，自伊川所定之禮始。然亦無害於義。但是有廟者有主，其無廟者其主埋於墓所。若欲追祭，則設席依神，而祭於有主者之廟，況如今制皆非古則，只當且因循伊川所定之禮行之。

魂魄

李純甫《鳴道集説》卷三　伊川曰：魂謂精，魄謂死也。魂歸於天，消散之意。

屏山曰：夫子之言，游魂爲變耳，不言消散。

史伯璿《管窺外篇》卷下　白本，口鼻噓吸爲陽之靈，思慮謀畫爲氣之神，是之謂魂。耳目聰明爲陰之靈，記憶辨別爲精之神，是之謂魄。

註本，口鼻噓吸氣之神也，是之謂魂。耳目聰明記憶辨別精之靈也，是之爲魄。

按此二訓，白本多爲陽之靈爲陰之靈二句，便見以靈對神言之。靈是自然，神有功用。所以爲此神者是靈，所以用其靈處是神。陰精陽氣皆然，不可分也。註本分言之可乎。或疑陰精陽氣似不可分，今以耳目聰明屬陰，記憶別辨屬精。以口鼻噓吸屬陽，思慮謀畫屬氣。如此分別，似乎陰自陰而精自精，陽自陽而氣自氣者，抑有説乎。竊意耳目口鼻各是一竅，可以分而言之。陰陽有大有少，亦可以分而言之。故配之如此。參以先儒口體動，用動是太陽，鼻體靜，用靜是少陽，耳體靜，用靜是太陰，目體動，用動是少陰之論，則耳目口鼻陰陽之分當矣。思慮謀畫記憶辨別同出一心，有則俱有。人必精與氣合而後有生。精氣不可相離，相離則一升一降而人死矣，豈復有神乎。思慮謀畫記憶辨別之同出一心，有則俱有，亦猶精氣之不可相離也。故配之如此耳。未知然否。

鬼神

李純甫《鳴道集説》卷一　橫渠曰：鬼神者，二氣之良能也。又曰：天道不窮，寒暑已；衆動不窮，屈伸已；鬼神之實，不越二端而已。

屏山曰：聖人有言，天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？天自天，人自人，鬼神自鬼神，非二氣也。天之寒暑，氣之屈伸，鬼神何預焉！伊川

亦曰：鬼神者，造化之跡，江東諸子，至有以風雨爲鬼神，其疏甚矣！此說亦有所從來，其源出於漢儒，誤解《中庸》鬼神體物而不可遺句，訓體爲生，說者謂萬物以鬼神之氣生，故至於此。予謂：鬼神雖弗見弗聞，然以物爲體，而影附之，不可遺也。故洋洋乎如在其上與左右也！何以二氣爲哉？

又　橫渠曰：聖不可知謂神，莊生謬妄，又謂有神人焉。

屏山曰：莊子所謂有天人、至人、神人，皆聖人之別稱耳。大抵居帝王天子之德，謂之聖人。言素王玄聖之道，謂之神人。謂聖人之駕世，神人未嘗過而問焉，正吾夫子之所謂跂萬物而不與者，豈有二人哉。莊子寓言，而學者惑之！是對癡兒不得說夢。迨佛書至，有法身、報身、化身之說，其理甚明。禪者又分五位，至於禮用交參，正偏回互之際，區區章句之學，未嘗曾見此事，宜其譏咲以爲謬妄也歟！

又　橫渠曰：物之初生，氣日至而滋息，物生既盈，氣日反而游散，至之謂神。以其伸也，反之謂鬼，以其歸也。

屏山曰：此說出於漢儒，以木火爲生物之神，以金水爲終物之鬼，訓神爲伸，訓鬼爲歸，亦曲說耳。今證以孔子之言，精氣爲物，謂人物也。游魂爲變，謂鬼神也。人物有形之鬼神，鬼神無形之人物，可以知鬼神之情狀，蓋無異於人物，故其禍福，亦從吾之好惡焉。豈神主生而鬼主死？又強爲分別耶。

橫渠曰：氣生於人，生而不離，死而游散謂魂。聚而成形質，雖死而不散謂魄。

屏山曰：異乎吾所聞！鄭子產論伯有曰：人生始化曰魄，陽曰魂。用物精多則魂魄強。故伯有之死，猶能爲祟而殺駟帶。蓋魂魄者，動靜之精神耳。形質既成，生而不能離，形質既壞，死而不能散，游然而變，或爲鬼神，卽此一物也，豈有二物哉？

又　橫渠曰：浮圖明鬼，謂有識之死，受生循環，厭苦求免，可謂知鬼。以人生爲妄見，可謂知人乎？天人一物，輸生取舍，可謂知天庫？指游魂爲變，爲輪廻，未之思也！

屏山曰：此說出於原始反終，知死生之說，莊子推而明之。謂生者死之徒，死者生之始，死生相尋乎無端。列子亦謂死於此者，安知其不生於彼，萬物皆出於機，皆入於機，非輪廻而何，老子謂生者（暗）（喑）噫物也。莊子亦有久憂不死，何其苦也之言？古之眞人，有人之形，無人之情，彼且擇（月）（日）而登假，乘彼白雲，至於帝鄉。忻則與造物爲人，厭則出六合之外。如老子之柱下，莊子之漆園，列子之鄭圃，孔子之魯國，體性抱神，遊於世間可也。自此以降，遽欲泯其眞妄，同天人，無取舍，均死生，嗤其誕矣！

橫渠曰：浮圖必謂，死生轉流，非得道不免，謂之悟道。自其說熾傳中國，雖眞才閒氣，生則溺耳目恬習之事，長則師世儒崇尚之言，遂冥然被驅，謂聖人可不修而至，大道可不學而知，故未識聖人心，已謂不必求其迹；未見君子志，已謂不必事其文；此人倫所以不察，廢物所以不明，治所以忽，德所以亂，異言滿耳，上無禮以防其僞，下無學以稽其蔽，詖淫邪遁之詞，翕然並興，一出於佛氏之門者，千五百年。自非獨立不懼，精一自信，有大過人之才，可以正立其間，與之較是非，計得失乎？

屏山曰：自孔孟云亡，儒者不談大道，一千五百年矣，豈浮圖氏之罪耶？至於近代，始以佛書訓釋《老》、《莊》，浸及《語》、《孟》、《詩》、《書》、《大易》，豈非諸君子所悟之道，亦從此入乎？張子憮然爲反噬之說，其亦弗仁甚矣！謂聖人不修而至，大道不學而知，夫子自道也歟。詖淫邪遁之辭，亦將有所歸矣。所謂有大過人之才者，王氏父子，蘇氏兄弟是也。負心如此，寧可計較是非於得失乎？政坐爲死生心所流轉耳。

又　橫渠曰：大率知晝夜陰陽，則知性命，知聖人，知鬼神。釋氏未免陰陽晝夜之累，而談鬼神，妄也！

屏山曰：晝夜之往來，陰陽之消長，眞死生之理也。聖人窮理盡性，以至於命，通乎晝夜之道，而知其未嘗往來，未見其陰陽不測之神，初無消長。以此洗心退藏於密，雖鬼神不之知也。鬼神之情狀，聖人其知之矣。此釋氏之說，與吾正同，而張子言其往來消長者，推而任之，聽其自然，自以爲免陰陽晝夜之累，而正流於生死中矣。誣爲《易》道，豈知聖人所謂生生之謂易，而生生者，未嘗生耶。夫學道者，一念萬舉初無首尾，豈有陰陽晝夜之累哉！

又卷二　橫渠曰：今所謂死，雖奴僕廝間，皆知是空。釋氏所謂，不可思議，亦是小人所共知者。文士學之，增飾其間，或引入《易》中之意，又以他書文之，故其書亦有文者，實無所取。如莊子者，其言如此，實是畏死，亦爲事不得。

屏山曰：今所謂死，奴僕廝間，共知是空，王侯將相，奸雄豪傑之士，無有不畏死者。強者至於弒君篡國，弱者止於偷生避罪，養成天下腐脅疽根。貧賤之士，吮癰咂痔，敗名失節，皆以貪生故耳！自佛書之來，知此革囊不足甚惜，一念蹉跌，千劫淪落，其於名教，殆非小補。彼以如來不可思議境界，爲小人所共知；疑文士文之，何不縷數某經出某書，某說止於某事，五千餘卷，今偏天下，試寓目焉！則張子之言，但欺瞽者可矣。謂隣人之井，盜吾井之水，癡兒語也。又咲莊周畏死，何等語耶？周果畏死，亦將三聖人之後，別著一書，爲此無忌憚人矣。

又　明道曰：佛學只是以生死恐動人爲怪，一千年來，無一人覺此是被他恐動也。聖賢以生死爲本分事，無可懼故不論死生。佛爲怕死生，故只管說不休。本是利心上得來，故學者亦以利心信之。莊生云：不怛化者意亦如此。楊墨今已無，道家之說，其害終小。唯學佛人，人談之彌漫浴天，其害無涯。《傳燈錄》千七百人，敢道無一人達者，有一人得易簀之理，須尋一尺布帛裹頭而死，必不肯胡服削髮而終。

屏山曰：聖人原始反終，知死生之說，豈不論生死乎？程子不論生死，正如小兒夜聞不敢說鬼，病人諱死，其證難醫者也。害人而利我者，楊朱也。利人而害我者，墨翟也。學道者，既利於我，又利於人，何害之有？至於聖人，無一毫利心，豈無利物之心乎？故物亦利之，此天理也。聖人之道，或出或處，或嘿或語。殊途而同歸，百慮而一致，故並行而不相悖。程子必欲八荒之外，盡圓冠而方履乎？【略】

明道曰：學禪者曰，草木鳥獸，生息於春夏，至及秋冬，便卻變壞，便以爲幻，何不付與他物，生死成壞，自有此理，何者爲幻？

屏山曰：幻者妄也。以其初無生死成壞，妄見生死成壞，故以爲幻。眞見其無生無死，無成無壞，卽非幻者，自不滅矣。此老子之幻學，如來之爲幻師也。故能遊戲以轉造物，定止任其自然，爲造物者之所轉耶！孔子之所以教顏子者，日虛室生白，鬼神將來舍，此萬物之化也，其止於世間法耶。其亦出世間法耶！子程子不知耳。

又　明道曰：好譚鬼神者，皆是燭理不明，傳以爲信，假使實見，或是目病，如邵堯夫猶不免致疑。嘗言有人空中聽人馬之聲，某謂人馬須有鞍轡，何處得來？物生則氣聚，死則散，有聲則須是口，既觸則須是身，其質既壞，又安得有？

屏山曰：鬼神，五經同載，千古共傳，雖吾夫子，存而勿論者也。程子竊阮修衣裳之遺說，范（縝）〔縝〕刀刃之陳言，謂神滅而無鬼，其窮理之學，不及康節遠矣！

又卷三　明道曰：釋氏地獄之類，怖下根之人爲善，至誠貫天地，人尙不化，豈有立僞教，而人可化乎？

屏山曰：《周易》自言鬼神害盈而福謙。《莊子》亦謂：作不善於幽冥之中，則鬼神得而誅之。地獄之說也，豈立僞教乎？一念之誤，化而爲終宵之夢。一生之惡，豈不能長夜之苦耶？況申生之訴，厲公之訟，李娥之復生，賈充之所見，書於經史，可不信哉？！

又　伊川曰：幽則有鬼神，明則有禮樂，何也？鬼神只是一個造化，天地尊卑，鼓之以雷霆，潤之以風雨，是也。

屏山曰：明則有禮樂，幽則有鬼神，聖人教人之有所忌憚耳。天地雷霆風雨，豈幽乎哉？謂有鬼神主之可也，謂卽鬼神可乎？

又卷四　上蔡曰：人死時氣盡也。予嘗問明道有鬼神否？明道曰：道無，儞怎生信？道有，儞但去尋討看。橫渠云：這個是天地間妙用，這裡有妙理，於若有若無之間，須斷直得去，不是鶻突，自家要有便有，要無便無。始得鬼神在虛空中辟塞滿，觸目皆是。爲他是天地間妙用，祖考精神，便是自家精神。

屏山曰：明道之說，出於未能事人，焉能事鬼。橫渠之說，出於精氣爲物，遊魂爲變，是故知鬼神之情狀。上蔡之說，出於盛哉鬼神之德洋洋乎！如在其上，如在其左右。三子各得聖人之一偏耳。竟墮於或有或無，若有若無之間，不免鶻突。子觀聖人之言，各有所主，大抵有生有死，或異或同，無生無死，非同非異。人卽有形之鬼，鬼卽無形之人，心有卽有，心無卽無耳。聖人復生，不易吾言矣。

鄧牧《伯牙琴・楚佞鬼》　楚佞鬼。有鬼降於楚曰：『天帝命我治若土，余良威福而人。』衆愕然，共命唯謹。祀之廟，旦旦薦血食，跪而進之，將幣。市井亡賴附鬼益衆，以身若婢妾然，不厭，及其妻若女。鬼氣所入，言語動作與鬼無不類，乃益倚氣勢，驕齊民；凡不附鬼者，必譖使之禍。齊民

由是重困。

天神聞而下之，忿且笑曰：『若妖也，而廟食於此，作威福不已！』爲興疾霆，碎其廟，震亡賴以死。楚禍遂息。彼以鬼氣勢可常倚哉！

俞琰《周易集説》卷一三　風行水上，渙。先王以享於帝立廟。

渙者，水之融液而泮渙也。字從水從奐。《太玄》以文準渙。范望注云，奐有文章故謂之文。《説文》云，奐，文采明見也。奐之旁加以火，則奐乃火焰之光，加以水，則渙乃水波之文。渙卦上巽風下坎水，風來水面而水有文，故曰風行水上，渙。夫風者，無形之物也。無所寓則無以見之。今行於水上而水動成文，然後見其爲風之至。鬼神亦無形者，非設壇於郊立廟於宮，則其享上帝祭祖考也，亦何所寓哉。先王觀此象以享於帝立廟，於是郊焉而天神格，廟焉而人鬼饗，有所寓故也。深居馮氏曰，享帝以坎，坎爲酒，立廟以巽，巽爲木。愚謂古者立廟必於國之東南，祭享必以血。故《易》中凡言廟與祭享之事，皆取巽、坎二卦。巽居東南而坎爲血也。帝出乎震，互震故言帝。

又卷一八　萃，聚也。順以説，剛中而應，故聚也。王假有廟，致孝享也。利見大人，亨，聚以正也。用大牲吉，利有攸往，順天命也。觀其所聚，而天地萬物之情可見矣。

萃者聚也。下坤順上兑説，下之順從蓋以上之和説也。上以説道使民而順於人心，則下亦欣説而順從其上。既上下順説，而九五又以剛德居中，與六二正應，是以人心翕合，天下皆相聚而願歸之，故曰萃聚也。順以説，剛中而應，故聚也。王者之祭祖考必有廟，廟必有尸主，所以聚祖考之精神而致其孝享也。享與饗同。《禮記・祭義》云，饗者鄉也。鄉之然後能享焉。又云致齋於內，散齋於外。齋之日思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜。祭之日，入室，僾然必有見乎其位。周還出戶，肅然必有聞乎其容聲。出戶而聽，愾然必有聞乎其歎息之聲。如是則自己之精神既聚，而後祖考之精神乃於此乎聚。蓋祖考精神即吾自己精神也。謝上蔡謂，鬼神要有便有，要無便無。蓋有以聚之則有，無以聚之即無也。人之生也，魂氣聚而成形，死則魂氣游散而無不之。祭於廟而廟有尸主，則鬼神有所依歸。故明道程子謂魂氣必求其類而依之。人與人既爲類，骨肉又爲一家之類。己與尸既已潔齋，至誠相通，以此求神，宜其饗之。又謂古者用尸極有深意，不可不深思。蓋人之魂氣渙散，孝子求神而祭，無尸則不享，无主則不依。故《易》於萃、渙皆言王假有廟。今夫王者於萃聚之時，大立宗廟以聚祖考之精神。既致極其孝道，又致極其享禮，故曰王假有廟致孝享也。大人者，萃之主也。正己而物正者也。萃而見九五，大人則聚以正矣。故曰利見大人，亨，聚以正也。郭京曰，亨下脱利貞二字。九五以中正之德尊居天位，九四大臣用大牲以助祭在下。初六、六二、六三皆往而奔走於廟，蓋知天命之所在矣。故曰用大牲吉，利有攸往，順天命也。天地萬物高下散殊，其情何以見之。觀其所聚則見之也。蓋觀其所感則見其通，觀其所恆則見其久，觀其所聚則見其同，其道一也。天地萬物之情既於此而可見，則死生之説鬼神之情狀，亦於此而可知也。

又卷二八　精氣爲物，游魂爲變，是故知鬼神之情狀。

人爲萬物之靈，亦萬物中之一物耳。以變對物而言，則物者有是物也，變則無矣。人之生也，氣聚而精凝，則顯而可見是爲物。及其死也，氣散而魂游，則隱而不可見，是爲變。謂之變，則與物異矣。伊川程子曰，既是變，則存者亡，堅者腐，更無物也。愚謂古人以死者爲物故，又爲物化，蓋生則爲物，死則爲故，故即變也。化即變之成也。在《易》則爻有等謂之物，得乾之陽爲陽物，得坤之陰爲陰物。變猶乾變爲坤，坤變爲乾之類是也。或以物爲太玄之物，物音歿，非也。鬼神之情狀，隱顯聚散而已。隱顯理也，聚散氣也。自其理之隱顯者言之，則知鬼神之情。自其氣之聚散者言之，則知鬼神之狀。理其情也，氣其狀也。橫渠張子曰，形聚爲物，形潰反原。反原者，其游魂爲變歟。所謂變者，對聚散存亡爲文，非如螢雀之化，指前後身而爲説也。又曰精氣者自無而有，游魂者自有而無。自無而有故顯而爲物，自有而無故隱而爲變。又曰動物本諸天，以呼吸爲聚散之漸。植物本諸地，以陰陽升降爲聚散之漸。物之初生，氣日至而滋息。物生既盈，氣日反而游散。至之爲神，以其伸也。反之爲鬼，以其歸也。紫陽朱子曰，精氣爲物，是合精與氣而成，氣魂而精魄也。變則是魂魄相離。雖獨説游魂而不言魄，而離魄之意自可見矣。【略】

故神无方而《易》无體。

神妙而不可測，或在陽或在陰，故無定方。《易》惟變所適，或爲陽或爲

陰，故無定體。橫渠張子曰，語其推行故曰道，語其不測故曰神，語其生生故曰《易》，其實一物，指事異名爾。

右第四章。鄭玄、虞翻皆以是故知鬼神之情狀，與天地相似故不違相連解說。紫陽朱子曰，此章言《易》道之大，聖人用之如此。平庵項氏曰，自仰以觀於天文，至故知鬼神之情狀，此三知者言《易》之所知與天地準也。自與天地相似故不違，至安土敦乎仁故能愛，此四故者言《易》之所能與天地準也。自範圍天地之化而不過，至神無方而《易》無體，此四而者言彌綸之功也。

又卷二九　天地設位，而《易》行乎其中矣。

天位乎上地位乎下，《易》則行乎天地之中，非謂知崇禮卑爲天地設位，而《易》行乎知禮之中也。明道程子曰，天地設位而《易》行乎其中，何不言人行乎其中。蓋人亦物也。若言神行乎其中，則人只於鬼神上求矣。若言理言誠，亦可。而特言《易》者，欲使人默識而自得之也。

又卷三〇　顯道神德行，是故可與酬酢，可與佑神矣。

《易》之道變化無窮，未易見也。顯之者辭也。顯而可見則幽者闡矣。是謂顯道《易》之德行，至簡至易亦可測也。神之者數也，神而莫測則顯者微矣，是謂神德行道之顯，故可與酬酢。德行之神故可與佑神。紫陽朱子曰，道因辭顯，行以數神。酬酢謂應對，佑神謂助神化之功。又曰德行以人事言。惟決之於鬼神則德行神矣。又曰神不能自說吉凶，必俟《易》始見，是《易》能佑助於神也。

子曰，知變化之道者，其知神之所爲乎。

自陰而陽者變也，自陽而陰者化也。所以一變一化而無窮者道也。神者何，陰陽不測之謂也，豈可以遽知。若夫神之所爲，則可以變化之道而知之。何謂神之所爲，如上文所言蓍數之法，變化往來，進退分合，此乃神之所爲也。紫陽朱子曰，變化之道即文數法是也，皆非人之所能爲，故夫子歎之，而門人加子曰字以別上文也。節齋蔡氏曰，變化之道即下文至精至變之事，神即下文至神之事。

右第九章。紫陽朱子曰，此言天地大衍之數揲蓍求卦之法，然亦大略矣。意其詳具於太卜筮人之官，而今不可考耳。

《易》有聖人之道四焉。以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。

《易》有聖人之道四焉，曰辭、曰變、曰象、曰占，得其主而用之者，各有所主。是故用之於言者主乎辭，用之於動者主乎變，用之於制器以盡創物之智者主乎象，用之於卜筮以明龜策之吉凶者主乎占以用也。尚，主也。如《漢書》尚食、尚方之尚是也。紫陽朱子曰，《易》有聖人之道四焉，今且以乾之一爻明之。如初九潛龍勿用辭也，有九則有六，九老陽也，六老陰也。陽至九而極則變爲陰，陰至六而極則變爲陽，此變也。潛龍象也，勿用占也。推之三百八十四爻，莫不皆然也。

是故君子將有爲也，將有行也。問焉而以言。其受命也如嚮。无有遠近幽深，遂知來物。非天下之至精，其孰能與於此。

君子將動而有爲有行，必求之《易》。所爲所行有疑，必告蓍而問其所占之吉凶。蓍也受人之命而答之，其速如響之應聲，無有遠近幽深，悉以告人，遂使占者前知未來之物。《易》其至精矣乎，非聖人不能研其精。故曰非天下之至精，其孰能與於此。紫陽朱子曰，命，乃將筮而告蓍之語。冠禮，筮日宰自右贊命是也。

又　唯深也，故能通天下之志。唯幾也，故能成天下之務。唯神也，故不疾而速不行而至。

天下之志不一，何以通之。唯深也，故能通天下之志。天下之務至衆，何以成之。唯幾也，故能成天下之務。疾則速，行則至，未有不疾而速不行而至者。唯神也，故不疾而速，不行而至。深就心言，在內者也，故能通志。幾就事言，在外者也，故能成務。深與幾皆言能，而神獨不言能，蓋神之所爲，非人力之所能也。上文以至精至變與至神並言，此以深幾神並言。蓋至精所以極深，至變所以研幾，神則統言《易》之妙也。精也、變也、深也、幾也，皆神之所爲也。紫陽朱子曰，通志猶言開物也。人所以閉塞者，爲其淺耳。深則能開通之矣。又曰所以通志而成務者，神之所爲也。平庵項氏曰，至精、至變、至神，《易》之體也。唯深、唯幾、唯神，《易》之用也。物情難盡，唯精於占者能極遠近幽深之情，而係其辭，故雖深而無不至也。事變至微人所易忽，唯明於變者能推分合錯綜之文，而見其象，故雖微而無不察也。至於神則無所用其力矣。或指精變深幾爲四者。精主占而言，深即占之辭，變主變而言，幾即變之象，亦不出於四事也。

又卷三七　神也者，妙萬物而爲言者也。動萬物者莫疾乎雷，撓萬物者莫疾乎風，燥萬物者莫熯乎火，說萬物者莫說乎澤，潤萬物者莫潤乎水，終萬物始萬物者莫盛乎艮。故水火相逮，雷風不相悖，山澤通氣，然後能變化既成萬物也。

神，无方，妙而不可測者也。八卦各居一方，雖各有所在，神則无在无不在。萬物之出入皆有迹可見，神則无迹可見。蓋妙乎萬物者也。卽其妙萬物者而爲言，則雷之動萬物，風之撓萬物，火之燥萬物，澤之說萬物，水之潤萬物，艮之終始萬物，此非神之所爲乎，固皆神之所爲，而其神之妙則又在乎終始之間。艮乃萬物之終始也，莫盛乎艮之盛，鄭玄作成。明道程子曰，大抵終始萬物莫盛乎艮，此儘神妙，須儘研窮此理。愚謂萬物出乎震，成乎艮。艮居東北，與震相連。是爲靜極復動，是爲貞下起元。萬物蓋於此而終，又於此而始。終始之間動靜相接，此乃天地造化之至妙者也。故曰始萬物終萬物者莫盛乎艮。且夫物之方萌，雷以動之。萌而未舒，風以撓之。舒而尙柔，火以燥之，堅其艮也。澤以說其外，水以潤其內。既說且潤矣，於是艮以止之。止則終，終則復始。此六子各一其用，而其所以妙萬物者如是也。乃若能變能化畢成萬物，則又在乎兩相爲用。不然則獨陽不生，獨陰不成，有何變化。遂又以六子兩兩相對，而曰故水火相逮雷風不相悖，山澤通氣，然後能變化既成萬物也。橫渠張子曰，一故神兩故化。蓋謂此。節齋蔡氏曰，逮，及也，悖，逆也，既，盡也。

右第六章。先言六子之功用，而其方位用文王八卦。後言水、火、雷、風、山、澤之相偶，則又用伏羲八卦。紫陽朱子曰，文王八卦則兌、震以長男而合少女，艮、巽以長女而合少男，皆非其耦。故自動萬物者莫疾乎雷，至終萬物始萬物者莫盛乎艮，皆別言六子之用。故以四時之次言，而用文王八卦之序。下則推其所以成用於陰陽各得其偶，故用伏羲八卦。若上用伏羲卦次，則四時失其序。下用文王八卦，則兌、震、艮、巽皆非其偶矣。或疑此章但言六子而不言乾、坤，非不言乾、坤也。六子之神妙功用，卽乾、坤之神妙功用也。紫陽朱子曰，除了乾、坤著一句神也者妙萬物而爲言引起，則乾、坤在其中矣。崔憬曰，艮不言山，獨舉卦名者，以動撓燥潤之功，是雷風水火。至於終始萬物於山，義則不然，故言卦。而餘皆稱物，各取便而論也。

趙文《贈李見心序》　世有所謂道法者，能使雷霆鬼物，其理誠有如釋氏所謂萬法由心生者。人一身五藏皆有神，而心爲之主。存吾之神，雖天地可動也，而況於雷霆鬼物乎。夫子不語怪神，世固非無怪神也。聖人道其常而不語耳。李見心從事雷霆諸法以濟人，治鬼物靈甚。私有所欲問於君，造化之顯然而可畏者莫如雷霆。經史所稱震夷伯廟，震武乙射天，碎元祐黨碑，此其尤大彰明較著者也。世或言顏魯公爲神於雷，蓋有是理。竊疑之，雷霆之擊一樹也，以其怪妖蛇虺之所伏爲人害也。世之爲人害者不少矣，則必有爲之伏也。雷默然未有討焉，而徒時時小樹小蟲之是震，得無舍豺狼而問狐狸乎。君有職司於雷霆者，嘗試爲我問之。

又《文昌閣記》　文昌閣者，故丞相文公所書梓潼元皇帝君之閣也。梓潼神相傳以爲士之貢舉隸焉，以故科舉士多奉之，而其祀始被於東南。予讀其《化書》，自言其或爲神，或爲人，凡七十有三化。他日神又降又言，益二十一化爲九十四化。其爲神不可知，其爲人，必世所謂忠臣孝子。其書所云如此異甚。予嘗思之，通宇宙一氣耳，天地間正氣之所在，幽則爲鬼神，而明則復爲人。其爲人也，不爲忠臣必爲孝子。雖越宇宙而一日，合聖賢而一人可也。吾夫子不語怪神，蓋欲學者道其常而不溺於其變，知其所可知而不必求其所不可知，而豈並與其理而無之哉。神以忠孝，一念上通乎天端。受帝命，典司下土，遏惡揚善，何所不總。而天曹桂籍曰隸攸司，杳冥荒忽似難致詰。然自唐以來科舉取士，號稱得人。爲國名臣，前後相望。非神所相人豈其能往。時科舉探籌學校傳舍，士大夫致身貴富，卒負君父者亦多矣。夫獨於科舉學校將廢之際，則有傑人魁士迭生其間。譬之滄海欲竭而至寶橫陳，以爲數百年崇重斯文之報。雖嶔崎歷落可爲流涕，然天地得不壓不墜，人類得不盡死滅，尙賴有此。嗚呼，此豈偶然之故哉。至此而後知神之功大矣。夫神豈惟能相之而出之，將是英英者未必非神之所化，而人莫之知也。由七十三化廣而爲九十四化，吾意九十四化之後又不知其幾化也。吾黨之士登斯閣者，試以是思之，則其所以視吾身者有不容自薄者矣，而豈直區區科舉興廢之感而已哉。

許衡《魯齋遺書》卷五　子曰鬼神之爲德，其盛矣乎。鬼是陰氣之靈，神是陽氣之靈。氣之伸處便是神，氣之歸處便是鬼。這是天地之功用，造化之迹。這德字不是德行，只是說性情功效。性情是鬼神之體，功效是鬼

神之用，這便是德。子思引孔子之言，說鬼神在天地間無所不在，無所不能，豈不極盛矣乎。

視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。體物是爲物之體，子思又引孔子之言，說鬼神無有形象，目視之而不可見。無有聲音，耳聽之而不可聞。其體雖至隱，而其用則至顯。凡物之生都是陰陽之氣合，凡物之死都是陰陽之氣散。是鬼神爲物之體，凡物都遺他不得。此鬼神之德所以爲盛也。

使天下之人齊明盛服以承祭祀，洋洋乎如在其上如在其左右。齊是齊戒，明是明潔。盛服是美盛的衣服，洋洋是流動充滿的意思。左右是兩旁。子思又引孔子之言，說鬼神之靈能使天下的人齊明以齊其內，盛服以飾其外。畏敬奉承以供祭祀。當此之時，但見那鬼神之靈洋洋乎流動充滿，仰瞻於上便恰似在上面一般，顧瞻於旁便恰似在左右一般，這便是體物而不可遺之驗。

《詩》曰神之格思，不可度思，矧可射思。《詩》是《大雅·抑》之篇，格是來，度是測度，矧字解做況字，射是厭。三個思字都是語辭。孔子論鬼神爲德之盛於此，引《大雅·抑》之詩說鬼神之來格，視不見聽不聞，不可得而測度，況可厭怠而不敬乎。

夫微之顯，誠之不可掩如此夫。誠是眞實無妄之謂。孔子又說鬼神視之不見，聽之不聞。雖若微妙難知，然體物不遺，洋洋如在，卻又甚是顯著。夫鬼神之德，微之所以顯者，何哉。蓋鬼神不過是個陰陽合散，而陰陽之合散無非是個眞實無妄的。故其發見昭著之不可掩如此，這又是總結上文的意思。

許謙《讀四書叢說》卷二　齋明二字只就心上說，盛服乃說身。齊是用功屏其思慮之不齊者，而一於所祭之鬼神。明是既齊而心之體明潔不雜，可交於鬼神也。

凡祭有三，曰天神、地祇、人鬼。總言之亦通謂之鬼神。大率天之神皆陽類也，其中亦有陽中之陰，如月，如五星之金，水如雨師之類，然終是麗於天者。地之祇皆陰類也，亦有陰中之陽。山林與川澤對，則山林陽也。原與隰對，則原陽也。然終是麗於地者。惟祭人鬼則求魂於天，求魄於地，是合陰陽而祭之。鬼雖是陰，其中卻是合陰陽來格。

如在上如在左右，不是或在上或在左右，是言在上又在左右也。辯塞滿都是鬼神，此是於祭祀時見體物不可遺處，所以《章句》言乃其體物不可遺之驗。這是就祭祀人所易知之鬼神上指出，使人知夫鬼神之德如此。

神之格思不可度思矧可射思，謂神之來格也。既不可測度，是有祭則鬼神必臨之矣，其可厭怠而不敬乎。

微者隱不可見聞也，顯者理之昭著也。此是誠之不可掩覆者也。

第二節言鬼神之大者，三節主祭祀而言鬼神之小者，四節與三節同，五節又總贊鬼神之德。誠卽鬼神之德也。

《章句》天地之功用，天主神而言，地主鬼而言。此以天地間二氣往來大體言之，是橫說鬼神造化之迹。造是造就萬物，以神而言。化是物既成氣盡時至而消化去，以鬼而言。是豎說鬼神所以造化萬物者，其理之妙不可見。至於鬼神往來始可見爾，故曰造化之迹。

天地之功用，造化之迹。功如功業，是能如此者。用如用事，是見如此施爲者。天地無非生成萬物，其功用於生成處見。此是合說鬼神。造化乃天地陰陽之妙用，亦是造化萬物也。其所以然者不可見，其可見者則於物之成敗生死上顯，故曰迹。此是開說鬼神天地之功用，是陰陽相合者，總言鬼神也。造化之迹是兩頭說，鬼神是見他如此成，又見他如此敗，其蹤迹皆有實，是見如此者。見，賢遍反。

天地言其形，造化言其理。造化之理妙不可見，惟見其成敗之迹。

二氣之良能，謂二氣自然之善道，能如此屈伸消息者。良能二字精妙。

鬼神者陰陽之靈。靈字易見。靈字便包含着祭祀之鬼神。

二氣是開說，前節是陽後節是陰，如春夏是陽秋冬是陰，如有二物相磨盪。一進一退一氣是合說。共是一個氣，來則全來便是陽，去則全去便是陰。鬼神於二者之間皆可見，都只是這氣，在人體驗，故曰實一物而已。

視弗見聽弗聞性也，體物不可遺情也。使人承祭祀者，功效也。

前以天地造化二氣一氣言鬼神，是言鬼神之全，是大底鬼神。後所謂承祭祀者，如天神地祇人鬼及諸小祀，亦皆鬼神。卻是從全體中指出祭祀者，是小底鬼神。使人因此識其大者。

物之終始，莫非陰陽合散之所爲。陰與陽合爲物之始，陰與陽散爲物之終。上言氣至而伸，爲陽爲神，氣反而歸，爲陰爲鬼，是就兩頭說。此又言陰陽二氣合而生離而死，是就中間混同處說。陰陽鬼神無往不在，只要人看

得活。

陰陽合散，又是陰與陽之氣。二者相合生物，爲物之始。及其久也，此物中之陽氣上升，陰氣下降，其物即死，爲物之終，是就一物中說陰陽。

體物者爲物之體也，幹事者爲事之質幹也。此倒用之，則體字幹字俱是用字。

《禮記・祭統》曰，齊之爲言齊也，齊不齊以致齊也。君子將齊也，防其邪物，訢其嗜慾。耳不聽樂，心不苟慮，必依於道。手足不苟動，必依於禮。君子之齊也，專致其精明之德。精明之至，然後可以交於神明也。此齊明之說也。

《祭義》，宰我曰，吾聞鬼神之名不知其所謂。子曰，氣也者神之盛也，魄也者鬼之盛也。合鬼與神教之至也。衆生必死死必歸土，此之謂鬼。骨肉斃於下，陰爲野土。陰讀與蔭同。其氣發揚於上，爲昭明焄蒿悽愴，此百物之精也，神之著也。注，焄謂香臭，蒿謂氣蒸出貌。朱子謂昭明是人死時自有一般光景，焄蒿是其氣。升騰悽愴是使人慘慄感傷之意。因說修養人死時，氣衝突，知得焄蒿之意親切。謂氣襲人，知得悽愴之意分明。此百物之精爽也。何文定曰，此是陰陽乍離之際，有此聲臭氣。此是《祭義》所言正意。若《中庸章句》所引，乃是借來形容祭祀來格洋洋如在之氣象，此是感召復伸之氣，與《祭義》所指自不同。讀者詳之。

舒頔《袪邪説》　鬼神之事，聖賢之所不論。非不論也，理不可經詰也，不語怪亂神是也。由是觀之，杳冥茫昧，千變萬化，聖人且不可詰，而況常人乎。張子曰，鬼神二氣之良能。程子曰，造化之迹。斯説最妙，但未易窺測耳。能窺鬼神者，其惟知人乎。姻高仲汪氏家世儒者，受父師之訓，讀書達時務，於性命禍福之説，亦嘗討論而推究之。吁，鬼神之情狀，抑知之乎，抑究其所以然乎，抑其中亦有所感而篤信之乎。説者謂施符水祛邪魔，捷如影響，斯道家者流。予孔子徒也，於鬼神之事未嘗究心。夫學所以明理，杳冥茫昧豈敢信言之。暇日仲江攜是卷過予，予嘉其聰敏而多能也，懼其惑而誣也，復憂其泥於誕而致沈也，作是説以貽之。

史伯璿《管窺外篇》卷上　陳北溪《字義》曰，大凡不當祭而祭皆曰淫祀，淫祀無福。由脈絡不相貫之故。後世祀典只緣佛老來都亂了。如老氏設醮以庶人祭天，有甚關繫。如釋迦亦是胡神，與中國人何相關。假如忠臣義士配享元勳，若是禮不當祭，皆與我無相干涉。自聖學不明，鬼神情狀都不曉得。如畫星辰都畫個人，以星君目之。如泰山曰天齊仁聖帝，在唐封爲天齊王，至本朝以東方主生加仁聖二字封帝。帝只一上帝而已，安有一個山而謂之帝。今立廟儼然人形貌，垂旒端冕衣裳而坐。又立后殿於其後，不知又是何山可以當其配而爲夫婦邪。據泰山魯封內地，惟魯公可以祭。今隔一江一淮與南方地脈全不相干涉，而在州縣皆立東嶽行祠，亦失於講明之故。〇又曰南嶽廟，向者回祿劉太尉欲再造，問於五峰先生。先生答以天道人事本一理，在天爲皇天上帝，在人爲大君。五嶽視三公，與皇天上帝並爲帝，則天道亂矣。大君有二，則人道亂矣。而世俗爲貌象爲立配，爲置男女屋而貯之，褻瀆神祇之甚。後南軒又評之曰，山川流峙是其形也，而人之也何居。其氣之流通可以相接也，而宇之也何居。皆可謂正大之論，開醒愚蒙聾瞶者矣。〇又曰伊川破橫渠定龍女衣冠，從夫人品秩事，謂龍，獸也，豈可被人衣冠。且大河之塞，乃天地祖宗社稷之佑，乃吏卒之力，龍何功之有。其言可謂正大。可以見張程學識之淺深不同。世俗事眞武呼爲眞靈，只是北方玄武神。眞宗尚道敎，避聖祖諱，改玄爲眞。北方玄武乃龜蛇之屬，後人不曉其義，畫眞武作一人，散髮握劒，足踏龜蛇，競傳道敎中某代某人修行如此。玄武乃北方斗牛女虛危室壁七宿之總名。

觀此三條，可見不當爲天帝眞人之形，非愚之臆說矣。愚按以天地山川之神皆具人形之說，其原皆出於佛氏。蓋佛氏妄爲六道輪廻之說以欺誑世人，則上而天下而禽獸皆可爲人，人亦皆可生天，皆可爲禽獸。故天之主宰則謂之天帝，從鈔本作釋而降之使具人之形。禽獸之靈如龍女之類，亦進之使具人之形。是天人禽獸無以異也。如此則日月星辰河海山嶽皆誣之使具人之形，又何爲而不可哉。其惑世誣民亦甚矣，不可不辨。又按北溪此說不惟可以證天地山川與人形狀不同之實，而淫祀之失與鬼神稱號之僭亦皆可見。吁，五嶽之神尚不可與天之主宰並稱爲帝，況於閭里村墟之間非係祀典之神，受十數家之血食者，今則皆得被袞冕號帝王矣，是何稱號之僭，帝王之多也。陰陽之理一而已，享數十家之祭祀者即可號爲帝王，則凡一巷一村之事，如里胥社長者亦可以帝王號之乎。此大亂之道也。吾知人雖以此僭呼諂媚鬼神，使鬼神有知，必不敢朦朧僭處其號也。雖諂竟何益哉。竟何福之可得哉。

此等謬妄，惟至愚極陋之人乃爲所惑，稍有所見者即知其僞，無足辨者。但俗儒無知，亦有崇信其說。以爲縱無其事，亦豈不足以勸善懲惡，爲天理國法一分之助哉。愚謂不然。或問於明道先生，釋氏地獄之類皆是爲下根之人設此怖鈔本作使，《程氏遺書》作佈。令爲善。先生曰，至誠質天地。人尚有不化，豈有立僞鈔本作僞立。《遺書》作立僞。教而人可化乎。至哉斯言。然此特爲其有名無實，不足以化人耳。若原其有爲之私心而言，則非徒無益於事，又且有害於人。何則。佛氏立此僞說，雖陽爲勸善而懲惡，其實但欲脅誘世人籠取其財，以養育其徒爾。嚮使立教之初，即曰爲善即生天堂，受諸快樂。爲惡則入地獄，受諸苦楚。爲善爲惡皆由人。是其人若不爲善而爲惡，吾亦無如之何矣。如此則人皆慕天堂之樂，畏地獄之苦，心無所恃，但當勉於勸善而盡務去其惡矣。今生天堂入地獄之故，名雖係於善惡，而出地獄上天堂之權，實則由於佛氏。則世之爲善而無誠心者，孰不恃佛氏接引之力而怠於善，爲惡而不肯改悔者亦孰不恃佛氏救度之力而益肆其惡哉。生而爲善雖有未至，死而供佛飯僧亦可以生天堂矣。吾又何必強於爲善哉。生而爲惡雖已貫盈，而歸依佛法亦可離地獄矣，吾又何憚而不遂其惡哉。況爲惡者不惟仗佛力得出地獄而已。佛有神力反使之得生天堂焉。如此則爲善者有所恃而益怠，爲惡者有所恃而益力。吾見其適足以沮人之善而長人之惡耳，何懲惡勸善之有。不知識者以爲何如。

又卷下　白本，物生未盈，氣至而息，以其伸也，是之謂神。物生既盈，氣反而散，以其歸也，是之謂鬼。造化之迹，屈伸聚散，魂魄之著，焄蒿悽愴，皆曰鬼神。

註本，以二氣言，陽靈爲魂，陰靈爲魄。以一氣言，氣至而伸，氣往而屈，皆曰鬼神。

按白本於鬼神二字既分訓之，又合訓之。分訓即註本以二氣言之義，合訓即註本以一氣言之旨，似亦無甚來去。但白本詳而註本略，詳者備則略者不得爲備矣。何則，蓋有造化自然之鬼神，有百物精爽之鬼神。考於《中庸》十六章可見。白本造化之迹屈伸聚散二句，即《中庸》之爲德至體物不可遺之理。魂魄之著焄蒿悽愴二句，即《中庸》使天下之人齊明盛服以承祭祀以下之意，大小俱備矣。註本不惟義理似有未備，分別亦有所未精，合而觀之可見矣。

白本，闔闢不常爲物之遷，寖長有形爲化之漸，是之謂變。推行有漸爲物之迹，消融無迹爲變之成，是之謂化。註本，寖長有形爲化之漸，消融無迹爲變之成，是曰變化。

按變化二字，白本分訓之，註本合訓之。詳略不同，不知如何。但白本闔闢不常推行有漸二句，是就造化上言。爲物之遷爲物之迹二句，是就物上言。如此則寖長與消融四句方有著落處。註本不言造化與物之理，但言寖長消融四句，恐無著落處，又不知如何。必有能辨其優劣者，愚則豈敢。

右造化一篇。白本四十一條，註本二十四條。白本若眞若精若通若復若繼善若成性若氣化若六子，皆註本所無。此皆性理節目之大者，不應皆莫之訓，則註本未得爲定可知，況二本次序亦異。如乾坤陰陽先後不同，既已言之於前矣。又如白本以道器天帝居四德之前，以五行五材居四德之後。而註本則以五行五材居四德之前，道器天帝居四德之後，次序亦不如白本之精密。蓋道器天帝是就造化總腦上說，在所當先。五行五材是就造化條件上說，在所當後，而註本反之，則白本之優似亦於此可見。

謝應芳《辨惑編》卷一《祭祀》　應芳生長吳楚間，每見邑里之人歲時烝嘗，皆非然食飲而已。至於山川鬼神，妄意徼福，動輒致大牲以祀享之。問之則曰，名山大川，禮所當祭。其亦不思之甚矣。夫禮莫大於分。今以一夫之微，而欲僭王侯公卿之祭，其越分踰禮爲何如哉。若是者不獲戾於鬼神，幸也。況求福乎。故愚采輯前言，獨詳於上下之分。祭各不同，以破不知者之惑。若夫籩豆之事，則不盡錄。

又《卜筮》　卜筮之說尚矣，予但嫉夫今之卜筮者誣罔百端，與古相戾，無足取信。如占疾，苟能斷其安危決其吉凶可也。今也必曰某神禍之，某鬼祟之。禱則生，不則死。吁，何其卦兆之間灼見鬼神如是耶。其他妖妄，大率類此。予之所以不信者，此也，非謂無薯鬼之靈也。歷傳記述見聞，集此篇與知者道。

又卷二《擇葬》　擇地以葬其親，亦古者孝子慈孫之用心也。但後世惑於風水之說，往往多爲身謀，使其親之骨肉不得以時歸土，又不若不擇之愈也。今予首述前輩端確之論，以破偏信者之惑，後以考亭西山之言折衷之。

又《辨惑編附録・答陳先生禱疾書》　趙生來辱書，謂古之君子莫不言陰陽鬼神而敬信之。今有疾而禱於神者，亦敬信之心所由發也。吾友何力詆其非耶。是不然。平居日用暗室屋漏，豈不知天地鬼神之足畏。迨其有疾，惟巫是聽。必曰某鬼某神禍之，祈禳百端，炳楮錢如內賂然。甚者破家蕩産，且乞諸鄰里親戚而爲之助。幸而愈，則欣欣然歸德於巫。如其不幸，則曰禱之或遲也，祠之之禮或未至也。鬼神怒而奪之也。於乎，愚哉。人之死生，命於初。其有疾疢，由於氣之乖戾，猶陰陽戾而兩間之災眚見焉。苟以人之有疾，禍由鬼神，則兩間之災眚又孰禍夫天耶。理固灼然，人莫之信。如應芳者，賴以經訓之力，頗明是理，不爲巫祝所惑，故鄉俗有秀才不信陰陽鬼神之謗，惟先生嘗之。先生儒林，老成人所敬服，遇有可語者，賜一言曉之，吾道幸甚，風俗幸甚。先生名師可，字伯大，應芳父執也。雅相愛爲忘年交。以予痛斥巫祝，吠雪之犬所在成羣。故貽書見語，予答是書。時同郡趙師侶張德遠錢拱之何中行翟用德僧玉林等是之轉相傳錄，不事祈禱。金壇蘇景瞻先輩索謂同志，甚加歎賞。且能訓其子若孫力行於家。

又《辨惑編附録・與盛教授請除土地夫人書》　自先生之教於常也，講明義理，多士悦服。繕修廟學，亘構一新。應芳竊嘗與鄉之諸老論之，國朝置郡博士以來，未有如先生用心之勤者也。功其懋哉，功其懋哉。特有細故一端，尚宜改作。敢以狂瞽之言上瀆清聽。應芳伏覩本學重建地靈祠於戟門之外，其神本無有也。使誠有之，是豈不知廉恥者哉。今肖像之設，夫婦偶坐，楚楚乎裙釵之飾，盈盈乎朱粉之妝。侍從旁立，男女雜處，儼然坐聖人清廟之下，能無恥乎。禮曰，男子居外，女子居內。又曰，女子出門必擁蔽其面。雖近世禮俗之弊，亦未嘗無男女之別。至於閭閻細民，客或過之，其妻猶避而不出。豈有身爲神妻，迺不知內外之分，呈身露面，眉案並食，以鑿士大夫籩豆之薦，反不若閭閻匹婦乎。吁，幽明雖殊，理則一致，決無是理矣。比聞先生有見於此，止欲設地靈一像。今乃不然，豈先生以此爲細微之故，不欲矯世違俗而姑從衆也歟。先生之心固然矣。但學校者風化所出之地，凡有作爲，衆所矜式。愚恐四方來觀，將謂禮或宜然。轉相倣效，而卒莫知其非也。又恐禮法之士從而議之，又安知先生初見之明如彼，其後從衆之意如此耶。此愚所以不避譴訶，僭伸尺喙，以罄其芻蕘之誠，惟先生以義揆之，勇爲撤去。非惟雪神羞，明禮數，不淪胥於習俗之謬，抑亦可見先生不以人廢言矣。抑愚又有説焉。夫地之靈者，莫靈於賢者也。若吴季子張文靖胡文恭鄒忠公諸賢，皆毗陵土產之英靈。學有舊祠，庫隘弗稱。即以此祠奉之，豈不勝夫無名氏之鬼乎。程子曰，除神祠而民爲善。夫如是而有獲戾於鬼神者，其爲殃咎宜加於應芳之身，無悔。

又《辨惑編附録・與盛教授請除土地夫人書・第二書》　應芳比見地靈祠塑夫婦之像，殊未合禮，僭越有言，冀先生聽之。亦庶乎他山之石云耳。書去未蒙回示，或有誚予者曰，怪神之事，聖人不語。非不語也，不易語諸人也。夫地靈之神，配偶有無，儒先君子必嘗論説。今吾子以一介之微，言雖或中，恐未足取信於人，奈何。余聞之，既謝不敏，退而考諸五峯胡先生之論南嶽曰，世爲廟貌，男女屋居，褻瀆之甚。北谿陳先生曰，自聖學不明，鬼神情狀都不能曉。如泰山封帝儼然人形，且立后殿，不知又是何山配之爲婦耶。然則土地之於山嶽，類也。像貌之説已爲不經，況復加之配偶乎。惟先生撤而去之，以祛衆惑。其有未喻者，請以前二公大儒之言曉之，其誰曰不然。況當今天下之所通祀者，曰三皇，曰孔子，曰社稷。或廟貌焉，或壇壝焉，皆無配偶。何物地靈，乃獨有之。愚也稽之古訓已如彼，參之祀典又如此。反覆思繹，決無是理。不免再用塵瀆，以殫其千慮一得之愚，惟先生垂察焉。常學舊有土地祠，多設土偶，盛先生嘗與議除之。既而重構此祠，爲俗論所惑，仍作地靈夫婦之像。以余連貢二書，乃爲除去。時至正八年三月也。先生名昭字克明，維揚人。後爲淮南省都事，守節死。

又《辨惑編附録・與王氏諸友論齋醮書》　敬惟賢昆仲居喪三年，祥禫有日。將欲命羽士設醮以助先君子冥福，計以粟費幾四百石，是亦出乎孝敬之心，循乎世俗之禮如此。然冥福之實，果何有哉。愚意不若以三日醮筵之費，賑一鄉人戶之飢。當此凶年，使鄉之食貧者免爲溝中之瘠，其歡欣贊頌奚止百倍黃冠師哉。更欲致追遠之誠，則盛設一祭，亦庶乎終喪之禮矣。但今人於親歿之後，凡言做好事者，非佛氏之齋，即老氏之醮。二端之外，餘無用情。雖祭祀亦苟焉而已。此蓋汩於習俗，不自知其非也。愚請引古證今，以二端無足信者，爲諸友詳言之。佛氏以釋迦爲師，其書無設齋之説也。至梁武帝信惑因果，俾僧流爲之。厥後亡滅宗國，餓死臺城，因果無足徵矣。道家以老子爲師，書亦未嘗有設醮之論也。至宋徽宗妄意求福，命羽流爲之。未幾傾危宗社，流落金營。所求之福絕何有哉。二君昏迷，不明

物理，特以此爲緇黃衣食之計焉耳。前代名賢，當今豪傑，卓然有見而不惑者，固常有之。惟閭閻小人，惑者什九，諸友無足效也。諸友皆明達之士，平居高論，迥出人表，豈至是亦淪胥陋俗而不能踐其言乎。僕與先君子心交幾三十年，忠告之語多蒙聽從。前所陳者，吾友但從而行之，其必含笑冥冥中矣。餘懷未盡，旦夕面言諸親，或有以俗論沮之者，謂以吾言折之。至正十有五年，時方擾攘，齋醮有禁，其親戚倘多非議之者，書去，乃從吾言。

又《辨惑編附録・論吴人不當祀范蠡書》 應芳投老異鄉，如龜藏殼，未嘗造公卿大夫之門也。今一造焉，固不敢如方朔自譽，毛遂自薦，以求其用。亦非有富國強兵之策，驚世駭俗之論，以售其能。特以古人一事，關繫風化，敢請爲閣下陳之。僕近過吴江，嘗遊三高祠，顧瞻遺像，覽前人記載金石之文，見所謂三高者，曰范蠡，曰張翰，曰陸龜蒙。謂其清風峻節，天下共高之。邑人爲東家正而祀之，僕於是竊有感焉。夫季鷹魯望，吴産也，吴人視爲東家是已。鴟夷子皮，始終事越，聞以行成留矣，其心未嘗一日忘乎越也。進美女，獻寶器，以惑吴之君臣。乘虚進兵，以滅吴之宗社，大率皆蠡之謀。越人論功，蠡居第一，豈非吴之大仇乎。惟其功成名遂，遯跡而去，其識見固高於常人。然浮海之裝，捆載珠玉，在齊復營致千金之産。自齊居陶，父子耕畜，轉物逐利，復積蓄累鉅萬。太史公前後不一書者，蓋深鄙之，非美之也。較諸子房辭漢倏然從赤松子遊，相去多矣。杜牧之蘇子瞻皆謂蠡私西施，以申公夏姬爲比。由是觀之，謂其人爲貪爲穢，亦不爲過，尚何風節足慕乎。今也以吴人馨香之黍稷，享敵國貪穢之仇讐，於理其可乎哉。《禮》云，民不祀非族，況仇敵乎。或曰有其舉之，不可廢也。僕應之曰，吴有三高人，特未之思耳。若泰伯仲雍延陵季子，眞天下所共高者也。凡爲吴人，苟非土木，孰不有高山景仰之思。顧僕流落羈旅，微如草茅，雖欲正之不能，惟當道君子循名責實，改而易之，足以稱三高之名，雪千載之羞，而厭服輿人之心。然斯言也，僕不往告之他人，而特聞於閣下者，誠以閣下心正而理明，學廣而識高。見義所在，勇於有爲。凡於正人心厚風俗之事，知無不行，特此一端，偶未之及。聞僕行說，必不以人廢言，此僕所以發其久鬱之口也。惟閣下參乘鈞衡之暇，稽諸祀典，以理裁之，以義決之，爲之改作。尊三讓至德之聖祠，於堂上配以二賢，仍以季鷹魯望列之從祀。如此則正前人之謬戾，新斯民之耳目。振高風，崇禮讓。激衰世薄俗而勸之，於風化豈小補哉。惟大人君子垂察焉。若謂蠡有功而祀之，則越人祀之宜矣。如諸葛武侯之賢，蜀人祀之。吴魏未嘗有祠焉。斯理之公，古今一致。所謂賢諸鬼神而無疑者也。第恐不知者，以僕所言既不足以謀身，又不急於世用，斥其迂而笑之。然僕之心誠無愧焉。古語云，可與智者道，難爲俗人言。所恃高明，必蒙鑒察。是書上，饒公參政方議移文有司，會世變而止。今姑錄之，以俟知者。

又《辨惑編附録・呈長洲縣請除淫祀文》 嘗謂古昔名賢，合奉烝嘗之禮。世俗淫祀，豈容混雜其間。竊見晉常侍贈侍中驃騎將軍開府儀同三司顧元公，相門華裔，文武全才。負三俊之盛名，平六州之大亂。自餘勳業，具載史編。今墓在長洲縣黃天蕩南，舊有祠堂，爲蘇人奉嘗之地。近被無知小民將比近廢廟中俗稱金家神等像移入本祠，置諸元公之上。復有木偶數輩，列坐兩旁。薰猶混淆，或亂觀聽。按古祭法，以勞定國則祀之。今愚民所增妖邪，俱係妄言禍福，搖惑人心。徵求祭賽，在王法之所必誅。僥倖獲免，詎容祭享乎。如蒙尊禮前賢，官爲致祭，去除淫祀，禁止褻瀆。至如祠宇廢壞，墓地侵削，併乞整治施行。

縣令周元凱以所言甚當理，即期同詣祠筵命爲文祭之，且令毀去雜像，及勸募邑人張君實重建祠宇。屬鄱陽周伯温爲文刻石祠下。余又集《懷古録》三卷，並載諸公歌詠云。

又《辨惑編附録・厲鬼辨》 往予過無錫，適州人出郭逆神。赤髮青面，吻出兩牙，狀極詭異。旗旄鼓吹，衛從而舁之。予嘗訝而問焉，人曰此唐張巡也。且言公死時，自謂當作厲鬼，故世以公爲疫厲之神而崇奉焉。嗟夫，是何邪説者附會如此耶。按唐史，公守睢陽，如一木支大廈之踣。兵盡力竭，死不忘君。故發憤曰，生不能報陛下，死當爲厲鬼以擊賊。此蓋忠義激烈之辭，豈謂爲疫厲之鬼以害天下後世之人哉。所謂厲鬼，乃汎言剛厲之鬼，若韓文驅厲鬼之厲相似，非疫厲之鬼也。誣枉前賢，罔惑後世，邪説之害一至於此，可不辨哉。第恨老無能爲，不能爲州人毀除淫祠，一洗習俗之陋。區區瞽言用告來者。

又《辨惑編附録・辨訛》 夫江南淫祠，在唐爲狄梁公盡毀。唐衰禮廢，繼以五季之亂，妄意徼福，諂非其鬼，泛然以大號加封，紊雜祀典，祠廟滋多。里巷閭土地有祠，蓋肇於此。然以民情推之，其始也必以農穀之功本乎地土，歲時祀享，亦近乎報本之意。迨夫廟貌之設，無可爲像，遂以鄉之有齒爵者當之。既久而世代變革，承訛踵繆，至有可笑可怪而不可曉者。姑以目

前之郡城西南三十里曰梅村，廟稱三姑。其初必曰某姓三孤之官，後乃訛爲三姑也。按周禮，三孤之貴次於三公，卽後世所謂少師少傅少保是也。村甿巫祝之流，無知妄作，以孤爲姑。又城之東北有稱十姨者，必拾遺之訛稱。雨淋者，必羽林也。夫以十姨爲一婦人，以雨淋而不室處，是則可笑也已。至若三姑乃儼然塑少艾三人，冶容美飾，衆所具瞻，且復變九里塘爲九女，以附會其無根之談，蠱惑人心，傷風敗俗，有不容不辨者。改而正諸，宜自茲始。吁，甚矣，人之好怪也。昔蘇長公之詩有曰，舟中賈客莫謾狂，小姑前年嫁彭郎。蓋江州有大孤小孤之山，澎浪之磯，其俗亦訛孤爲姑，澎浪爲彭郎，公戲而謾之，意甚明白，有足以破其惑矣。如應芳者，雖究明是理，灼見其非，奈無狄梁公在位之權，又無蘇子名世之詩，請與鄉之士君子追原俗情，遵依法律，徹去繆像，題其主曰土地三孤之神，如此則可以正訛傳，息邪說，合今朝之令典，釋舊俗之羣疑，且不失其初報本之意。若夫掃滌淫祠，行之四方，有不在我者，不喋喋也。務堯有詢尙俟他日。

又《辨惑編附録・請除淫祠文》 先王祭法載諸禮經，曰法施於民，曰以勞定國，曰以死勤事，曰捍菑禦患者則祭之。非此之屬，皆淫祠也。是故狄梁公盡毀淫祠。程子言除淫祠而後民爲善。蓋淫祠不除，則愚民無知，將謂福可詔求而得，罪可妄祈而免。所以爲惡者多，而爲善者鮮矣。欽惟聖朝更化之初，詔誥多方，淫祠有禁。革諸神大號之僭稱，斷婦人燒香於祠廟。釋道菴院不許擅立，況淫祠乎。此國家洗陋俗之新條，息邪說之要務。普天率土，罔敢不遵。切見本府西城門外有不得姓土男子，突然於大驛路傍創立金家神廟，煽惑羣氓，燒香不絕。若不早爲禁止，將來爲患可勝言哉。如蒙官司毀實當里甲人等，果有實跡，諭令折毀，庶免無知之民誤陷刑憲。如此則梁公忠國之心，程子敎民之意，一舉而兼得矣。區區耄言，因國家正大之氣，而應之如豐山之鐘，霜降而發聲也。僭越之咎，必蒙矜恕。賜諸施行，公論幸甚，風俗幸甚。

又《辨惑編附録・讀易肅》 秦燔六經，藐《大易》爲卜筮書，不爲埃燼。夫豈一經之幸而已哉，實千萬億載斯世斯民之幸也。是書出羲、文、周、孔四大聖人之手，天也，地也，人也，萬物萬事之理也。洪纖高下包括無遺，學者當蕭沐稽首北面而讀之。口誦其文，心維其義，見聖人於羹牆之間，燭妙理於形器之表，全體妙用或庶幾焉。所謂卜筮之理固在其中，特不專於此用耳。先正程朱二先生所次至舉而兼得之，奈何近代以來去聖遼邈，邪說害正，假禍福託妖幻以誣蓍策之靈。又有宗九師而異其傳，吞三畫以神其術，如是自謂探賾索隱者滔滔也。至若目之以遁不佳，手之而消世慮，凡如此類，不幾乎侮聖人之言者乎。吾友辛彬甫自早歲讀《易》，如悅芻豢猶恐不及而或失之，故以讀《易》名齋，需予言者數月。予惟《大易》之義，天高海深，豈管窺蠡測者敢贊仡乎。惟尊之敬之，對越前聖如神明父母，口誦心維，假以歲月，將見源頭活水之來，涵泳乎先天後天也。洪武十七年十月既望毘陵龜巢謝某。

甘復《祭杜文》 古之有國者，必立社木焉以專其主，壇焉以奠其位，春秋祈穀報功嚴祀，事無虧缺。至於後世田野之氓，尸木而祠，歲時率厥里閭，竭精誠以享時物，不敢違古之意焉。今年冬春之交，寒溫爽候，繼以淫雨。民先時以旱憂。且方今海內兵爭，大軍所過，民不得耕種。饋餉之給，亟斂於南。土神苟不相厄之以旱，則民將不克自存，流逋無所底居矣。幸神之靈賜以時雨，非惟民得不去鄉土，神亦且永受其饗。茲因里人率恆典享時物於神，故敢爲神告。

又《卜筮集要序》 易者，造化吉凶消長之理。後之述之者或發其微，或究其象，或推其數，皆所以廣夫易之用。自卜筮古法不傳，後之言卜者往往以撰合穿鑿多言誇嚴相矜，鮮有得其要者。同邑章子漁所授傳德興傅氏卜筮書，蓋出麻衣民所述也，子漁又約而次之爲二十四章，名曰卜筮集要義。精而不鑿，類分而甚明。上啓鬼神之閟，下驗人事吉凶之實，世之君子咸有取焉。觀者毋以小道而忽之也。

戴良《靈仁廟碑》 寧海縣南行六十里曰桑洲，靈仁廟在焉。廟始居洲之上流，唐貞觀中，壞於水居。民見所漂神像止洲澨，遂卽其地重構之，而廟制未完也。五代時有陳氏盧氏者，嘗以事禱之應，因捐己貲爲寢殿門廡，規制稍備，而廟額未錫也。至宋端平初，神假夢所司以賜今額，而爵號未頒也。入國朝，盜起婺之玉山，蔓延是縣。至則陰兵四起，若有所見。盜遂驚潰不入境。事聞禮部，遂降璽書賜以嘉惠王封，而庭曲之碑無文以刻也。予方避地東海，目覩斯事，礱石請記，遂不獲辭。竊聞名山大川，往往儲精孕靈，出雲興雨，以安祥隕祉於吾民。而嘉惠王之廟食茲土，由唐暨今靈異迭見，然姓諱里第未之前聞，豈非山川之氣有所憑依而致耶。國家褒祚受籙，

懷柔百神，凡天下郡縣能禦菑捍患，載在祀典者，靡不崇秩異數以昭答洪惠。寧海僻居東南，去天萬里，而綸綍渙汗所以寵錫於爾神者，何其盛哉。是不宜以無述，乃因其請爲作迎送神樂歌二章，俾歌以祀神。其辭曰，台嶽青，台水明，靈之來，杳冥冥。唱歌發，牲酒馨，天章煥，神意寧。右《迎神樂歌》。台嶽萃，台水沛，靈之歸，祥曖曖。雨暘若，歲時泰，民欣欣，禾旆旆。右《送神樂歌》。

楊維楨《拆字説贈陳相心》 拆字之術原出於蒼頡，而説得於子華子。頡之制字象形諧聲，各有其義。子華子於制字之破，嘗推其説曰，韋革雖揉，擴之則裂。礦石雖堅，攻之則碎。以此知物之剛柔雖不同，而同於一也。盡使字之寓意義之一若是，揚雄許慎之説不亦闇哉。永嘉相心生以拆字術鳴於公卿間，其推原禍福考索成敗亦既驗矣，生亦能以子華子之所推推之乎。子華子曰，無數無有隆庫，無形無有成虧。生能洞其數形，勿使庫有隆之因，成有虧之漸。吾且許子得道於頡之初，而游於河未圖洛未書之天。已字之制，拆何有哉。

又《神鑒説贈薛生》 嘉禾相者薛氏，生以神鑒自命。裝潢名公卿所贈鑒卷訪余雲間次舍，自乞一言。余莞然笑曰，生知夫人鑒乎。物之善鑒，若鏡若珠，若糅若靈石，若止水，若白日明月，而鑑之神，至人則莫能洞物之徵。其鑑之神者，大無外小無内，前無古後無今。遁説莫之遁，庾説莫之庾，此人之鑒之至也。君子談神鑒者，曰叔向氏之於伯有也，子輿氏之於盆城也，郭泰氏之於史淑賓，許劭氏之於曹阿瞞也。又高而神之，圖澄之鑒河龜也，辛有之鑒被髮也，延陵子鑑國，姬公旦之鑑世也。已經乙鑑，愚愈推而愈神。若是者，斯可與語神鑑也已。嘻，是豈許負氏之細伎乎。生之神鑒，其亦識是乎。生逡巡拜手於額曰，牛馬走於賢聖之鑒乎，吾知顧學焉。庶先生大人之大余鑑，不啻許負氏之細伎也。請書卷首，爲薛氏月鑑誌。

又《説相贈王生》 予史鼓之言曰，敗天下之士而亂天下之事者，相者之言也。相韓信者當背而後貴，啓信之叛者相也。相鄧通者當貧而餓死，激帝之富通者相也。相英布者曰當黥而後王，縱布之爲過坐法者相也。相章昭達者曰貌虧而後貴，縱章之毀傷遺體者相也。劉惔相桓(元)〔玄〕子曰，子仲謀晉宣王之流亞也，啓溫之懷異而亡軀者非惔之言歟。來和相晉王廣曰，眉上骨隆貴不可言也，啓隋文之廢嫡而喪國者，非和之言歟。故曰敗天下之士亂天下之事者，相者之言也。客有術唐許之術者，曰王生松溪，來訪余睦州。談其術於廣坐中曰，某人下吏也，術經業可封侯。某人存心孝恭，當享遐算。某人夙有隱德，當及上第。余義之曰，善哉，生之言相也，異乎吾史鼓之所陳者乎。吾聞嚴君平之卜也，其語於人以忠孝，得曾子之教。若生之語相於人，不得曾子之教者乎。生別余，上京師，求一言叙行卷。故引余史鼓而復有取於生之言者書以爲贈。

心

李純甫《鳴道集説》卷一 迂叟曰：或謂聖人之心如死灰，是不然，聖人之心如宿火爾！夫火宿之則晦，發之則光，引之則然，鼓之則熾，深而不銷，久而不滅者，其宿火乎，豈若死灰哉！

屏山曰：野哉斯言！聖人之心，未嘗生死，豈如宿火之乍明乍暗耶？深而不消者，終消也。久而不滅者，終滅也。聖人之心如日月焉，但以塵念蔽之，如浮雲之翳，陰氣之蝕耳。塵念消爍既如死灰，而天光始發，初無增損，其有滅乎？此孔子所謂與日月合其明，莊子又謂進於日者與？世俗不知也。

迂叟曰：或問釋老有取乎？曰：有。曰：何取？曰：釋取其空，老取其無爲自然。舍是無取也。空、取其無利欲心。無爲自然，取其因任耳。

屏山曰：釋氏之所謂空，不空也。老子之所謂無爲，無不爲也。其理自然，無可取舍。故莊子曰：無益損乎其眞。般若曰：不增不減。故以愛惡之念，起是非之見，豈學釋老者乎？取其無利欲心，卽利欲心。取其因任，卽是有爲，非自然矣。

迂叟曰：學黄老者，以心既如死灰，形如槁木爲無爲。迂叟以爲不然，作無爲贊：治心以正，保躬以靜，進退有義，得失有命，守道在己，成功則天，夫復何爲？莫非自然！

屏山曰：顔子黜聰明，隳肢體，入道之門耳，豈在道耶？列子知黄帝書者，其言曰：積塵聚塊，雖無爲而非理也。莊子學老子者，其言曰：若羽之旋，若磨石之隧，乃死人之行；非生人之理也。聖人之得道者，尸居而龍見，

淵默而雷聲，神通而天隨，豈心如死灰槁木？然無爲贅固佳矣！但改莫字作終字，學者當漸進一階或自此入。

又卷二　明道曰：禪者謂此跡也，何不論其心？夫心迹一也，如兩腳之行，指其心曰：我不欲行，豈有此理？莊子曰：遊方之內，遊方之外，方何有內外？則是道有間隔，內面是一處，外面是一處，豈有此理哉？

屏山曰：禪者之心迹，即莊周之方內方外也。如聖人以此洗心，退藏於密，而吉凶與民同患者是也。雖聖人之神，固無方所，其心迹豈無內外乎？文中子深於易者，故曰：心迹之判久矣！樂天知命吾何憂？窮理盡性吾何疑？天下皆憂，吾獨不憂乎！天下皆疑，吾獨不疑乎！此心迹之說也。雖然，請以近喻：聖人之心，如天上之月；聖人之迹，如水中之月，亦即亦非，或同或異，此文中子之所未言者，表而出之。

又　明道曰：必有事焉，必主於敬，而勿正心，勿作爲也。勿忘必有事也。勿助長乃正也。二歌伊川必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長爲一句亦得。因舉禪話爲說，曰：事則不無，擬心則差。

屏山曰：明道之言，不及伊川遠矣。雖然，不須如此破句。孟子自謂生於其心，害於其事，必有事來，勿正其心，或忘或助，皆正其心之過也。不生此心，不害其事矣。正心謂將安排生此心耳。

又卷三　明道曰：彼所謂識心見性，是也。若存心養性，則無矣。

屏山曰：佛書謂文殊等諸大菩薩，無量劫中，修習聖道，云見佛性，如隔羅縠以觀月。況不修而得見耶？禪者見道，止要保任，長養聖胎，學道者自知之矣。

又卷四　上蔡曰：學佛者，欲免輪回，是利心，私而已矣。此心有止而太虛無盡。必爲輪回，推之於始，何所付受？其終何時間斷？且天下人物，各有數矣。上蔡（即）謝良佐。

屏山曰：佛說輪回，愛爲根本。有愛我者，亦愛涅槃。不知愛者眞生死，故何利心之有？彼圓覺性，非作非止，非任非滅，無始無終，無能無所，豈有間斷哉？故衆生本來成佛，生死涅槃，猶如昨夢，夢中人物，豈有數乎？上蔡夢中之人，猶作夢語，終不識圓覺，認爲太虛。悲夫！

上蔡曰：目視耳聽，見於作用者心也。自孔子沒，天下學者，向外馳求，不識自家寶藏，被他佛氏窺見一斑半點，遂將擎拳竪拂底事，把持在手，敢自尊大，輕視中國學士大夫。而世人莫敢與爭，又從而信向歸依之，使聖學有傳，豈至此乎？

屏山曰：諸子知目視耳聽爲心爾，亢倉子耳視而目聽，其知之乎？阿那律無目而見，跋難陀無耳而聽，摩訶迦葉久滅意根，圓明了知，不因心念，必不知也。而況佛說身心，皆爲幻垢？正如孔子之廢心而用形，逕造四絕之妙。顏子屢空而未達，子貢多學而不識者。上蔡果得其傳乎？中國學士大夫，不談此事者，千五百年矣！今日頗有所見，豈非王氏父子，蘇氏兄弟之力歟？自家寶藏，自家不識，爲隣翁指似，憎而詬之，癡兒亦不忍爲也！吁！

又　上蔡曰：佛說直下便是動念即乖，此是乍見孺子已前底事。乍見孺子底，吾儒喚做心地，便喚做前塵忘想。見得本高，吾儒要就上面體認做工夫。他卻一切掃除，說大乘頓教，一聞便悟，須是顏冉已上底姿質始得。乍見孺子底心，是自然底天理，怎生掃除得？

屏山曰：陋哉謝子之言也！觀音以大悲爲名，彌勒以慈氏爲首，豈以乍見孺子者爲妄想乎？所謂動念即乖，正恐謝子如此分別爾。大乘菩薩，念念度阿僧祇衆生，不見一衆生得度者，正當乍見孺子時也。儒者果體認得此心？直下便是豈太高耶！不做工夫，更無掃蕩，雖非顏閔？一聽此說，將有徑悟者乎？

上蔡曰：佛大概私心，學佛者欲離生死要度一切衆生，亦是爲自己發願，那一個不拈香禮佛。儒者直是放得下，更無多事。

屏山曰：佛者無心，亦無生死，無衆生可度，亦無發菩提心者。拈香禮佛，無所不可。謝子放下此心，卻成多事矣！

又卷五　南軒曰：佛學所謂存心，與吾儒所謂存心，存字雖同，而有公私之異。吾（學）儒學操而存者收其放，則公理存，故於所當思，而未嘗不思也。於所當爲，而未嘗不爲也。學佛之所謂存心者，無所爲而已矣。於所當思，而不知思也。獨憑藉其無所爲者，以爲宗！日用間將眼前光燦燦地，弄爲作用耳。目前一切，以爲幻妄，自利自私，不知天地也。

屏山曰：存之一字，非唯佛者儒者不同，儒者之所謂存之一字亦自不同！操之則存，乃求放心之謂也。至於成性存存，又存其所當存者，道義之門也。方其無思也，無爲也，則道是已。其感而遂通天下之故，則義是已。

此莊子所謂尸居而龍見，淵默而雷聲，老子所謂：孰能濁以靜之徐清，孰能安以動之徐生，佛之所謂清水現前，名爲初伏，客塵煩惱，去泥純水名爲求斷根本無明。一切變現，不爲煩惱，皆合涅槃清淨。妙法，華嚴八地菩薩，得無生法忍，菩提心，涅槃心，佛心菩薩心，皆不現起。況復起於世間之心。諸佛摩頂而言曰：善男子！汝適得此一說耳。此諸法之住，若不出世，此法常住，無有變易，諸佛不以得此法，故名爲如來。一切二乘，亦能得此，無分別法。諸佛有無量法門，佛子當學，故焦芽敗種，淨名所譏，積塵聚塊，冲虛所笑。禪者亦謂：死水不藏龍，亦欲絕後重甦耳。張子不知也。祖師以弄精魂爲野狐精，豈以眼前光燦燦地爲日用哉？倘止以枯槁竪拂爲佛法，是以吟哦之輩爲孔子之道也。悲夫！

南軒曰：異端之惑人，未必非賢士大夫。今日異端之害，烈於申韓。蓋以其說有若高且美矣。故明敏之士，樂從之！惟其近似而非，逐影而迷眞，憑虛而捨實，拔本披根，自謂其直指人心，而初未識心也。使其果識其心，則君臣，父子，夫婦，是乃人道之經，而本心之所存也。其忍斷弃之乎？天下之禍莫大於似是而非，學者有志於學，必也於此一毫而不屑，而後可以得其門而入也。

屏山曰：張子比佛老於申韓，三尺之童，亦不信也。意其近似而非。爲天下之禍，又豈獨佛老乎？以世間法爲眞實，出世間法爲虛妄，學道者當自知之矣。奚待予言！學者有志於學，必也於此一毫不可不辨其所以然，而後可以得其門而入也。雖然，學者內有三疵，外有四孽。何謂三疵？識，鑿之而賊。氣，憑之而亢。才，蕩之而浮。何謂四孽？學，封之而塞。辨，譁之而疑。文，甘之而狂。名，錮之而死。此七物者，心之奴也。乘其心，則爲寇盜之媒也。叛其道，則爲仇，此其所以蔽而不開，泥而不化，放而不反也。皆物翳於方寸之地，礙然而落，霍然而散，洗然而淨，無介然之私，或見其彷彿矣。

又卷五《心說上》 大哉！心之爲物也。強名眞宰，而字曰眞君。渾渾淪淪，自本自根。天地以之生，鬼帝以之神。緼緼絪絪，萬物化醇。生生化化，精氣游魂。原始反終，知死生之說。死有所乎歸，生有所乎萌。始終相反乎無端，而骨骸歸其根，精神入其門，出於機而入機，死於此而生於彼。以形相禪，其形化而心與之然，百骸九竅六藏，又賅而存，今一犯人之形，而曰人耳。若人之形者，萬化而未始，有極而無損，益乎其眞也！不離於眞，謂之至人，彼至人者神矣！挾宇宙，旁日月，河漢迤而不寒，金石流而不熱，疾雷破山而不驚，辨(土)(士)不得惑，善人不得蠱，盜賊不得劫。高古今於交臂，志毀譽於一哄。喜則與造物者爲人，厭則出六極之外。不知死之可惡，生之可悅，雖視聽不用耳目，在八荒之遠，苟有介然之有，唯然之音，而近於眉睫。夫若然者，綽約若處子，肌膚若冰雪，吸風飲露，騎飛龍而游乎四海，乘白雲而至於帝鄉。彼且擇日而登遐，氣毋可襲，而天地可挈矣。有此道者，目擊之妙，殆不容聲。可得不可見，思之則征禽。可傳而不可受，言之則嚙缺。故三問而三不知，四問而四不說也。嗟！此無他爾，或能瞳焉，如初生之犢，魄焉如未孩之子。有口如鼻，有眼如耳，形如木槁，心如灰死，光耀至於無無，虛白生於止止。明如不垢之鑑，清如不襍之水。所謂深根固蒂，長生久視。不導引而壽千歲，厭世去而上仙者歟，不出乎吾心而已。

又《心說下》 有物混成，先天地生。又曰：太極是生兩儀，生生而不生，化化而不化。色色而未嘗顯，聲聲而未嘗發。視之不見，聽之不聞，瞻之在前，忽焉在後。故曰：常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼，此兩者同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門。又曰：形而上者謂之道，舉而措之天下之民，謂之事業，及其神降明出，聖生生成，不知成之者性繼之者善也。失道而後德，失德而後仁。仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，雖愚者預有焉。終身由之而不知其道者衆矣！誰能出不由戶？譬如飲食，鮮能知味，益甚易知，甚易行，特不失其赤子心而已。然操之則存，舍之則亡，出入無時，莫知其鄉，而其熱焦火，其寒凝水，其疾俛仰之間，再撫四海之外。古人有言：『道心惟微，人心惟危，惟精惟一，允執厥中。』又言：喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本，和也者，天下之達道。賢者過之，不肖者不及也。智者過之，愚者不及也。夫極高明而道中庸者，體性抱神，以遊世俗之間，寂然不動，感而遂通天下之故，既獨立而不改，周行而不殆，雖過者化，而所存者神，然顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，洗心退藏於密，而吉凶與民同患，蓋瘝心而用形，有人之形，無人之情，毋意、毋必、毋固、毋我，而無己，無功，無名。所謂無可而無不可。無爲而無不爲，固有尸居而龍見，淵默而雷聲者耶。故無言亦言，無所不言，而亦無所言。無知亦知，無所不知，而亦無所知，皆顯道神德行耳。以此在下，素王玄聖之

道，以此在上，帝王天子之德，此非天地之全，古人之大體，與其塵垢粃糠陶鑄聖人緒餘土苴，以治天下，亦吾心而已矣。

郝經《心論》　命之賦予則謂之性，性之發見則謂之情，性情之幾則謂之心。命者性之本原，情者性之功用，心者性之樞紐。性與情爲體段，充周而無不具。命與心爲主宰，發微而無不在。帝出乎震而成乎艮，神則妙萬物而爲言。人稟於命而終於情，心則妙衆理而爲用。自動靜而爲陰陽，自陰陽而爲天地，其所以然者太極也。自命而爲性，自性而爲情，其所以然者心也。故太極者天地之心，心者人之太極也。其幾則神妙，其本則靜虛，其才則施爲，其用則不測，而惟正是生，惟變是適。動以道而裁以時，雖終日動而未嘗動也。動以欲而滑以私，雖終日存而莫能存也。專而制之則入於錮滯，委而任之則入於流放，巧而用之則入於機械，悖而行之則入於欺罔。思欲靜之乃所以動之也，思欲安之乃所以危之也，思欲養之乃所以害之也。故以思爲用，復以思爲害。不思則妄，過思則妄。不應物則妄，逐物則妄。以意爲才，復以意爲害。踰越則妄，虧欠則妄。當舉而不舉則妄，不當廢而廢則妄。以知爲導亦以知爲害。蔽昧則妄穿鑿則妄。當知而不知則妄，不當知而知則妄。妄則非心也。故命可事也，性可存也，情可制也。惟心也則難。幾微而易昧，知覺而易動，出入而易放，圓轉而易流。光明閃鑠，容理必入。不疾而速，不行而至。無所不體而莫能執其體，是以難也。惟仁可以全其德，惟義可以盡其用，惟智可以充其才，惟勇可以弘其力，惟畏敬可以閑其邪，惟克治可以去其害。不然則無不傷也，無不忘也。夫性非氣質無以見，則氣質之害至於惡。心非思慮無以見，而思慮之差至於亡。所以有學問之道，而聖人相與爲傳而謹之也。堯傳之舜曰允執厥中。中者何，心之全體也。允執則不放矣。舜傳之禹，曰道心曰人心。道心則其理，人心則其欲也。禹傳之湯曰無間，此心則混然而一也。湯傳之文武周公曰建中，以吾心之中建於吾民也。文武周公傳之孔子曰純，純則一而不二，其心無物欲之雜也。曰皇極，自太極而爲君極，皆心之用也。曰禮樂，心之品節則謂之禮，心之中和則謂之樂也。孔子傳之曾顏曰仁，言本心之全德也。曰一貫，一心而貫萬事也。曾子傳之子思曰忠恕，忠所以盡夫心，恕所以行夫心也。子思傳之孟子曰中庸。中者心之體，庸者心之用也。至孟子而著其所傳曰浩然氣，言心之廣大無限量也。曰不動心，言動而得其理則本然之靜也。前聖後聖一心相傳，若合符節，所以爲道德，爲六經，爲萬世立教，爲生民立極，至於今而人之類不至爲草木鳥獸，至於今而知有父子君臣長幼上下是非邪正。善可爲惡不可爲，直可行枉不可行，是爲霸是爲王，是爲中國是爲夷貊，是爲君子是爲小人，昭昭然不可欺，則萬世一心也。故不爲今之虛無而自棄，不爲今之誕幻而自誣，不爲今之差謬而殺天下後世。則吾之心明白正大如白日之正中，猶夫昔日帝堯之所傳。則吾亦一太極，有亘萬世而不死者。苟溺於虛無，惑於誕幻，心術之差流毒縉紳，雖幸而生，吾見其爲行尸矣。

鄧牧《伯牙琴・元無人傳》　西湖之陽有畸士，不詳姓氏，自稱元無人。其言曰：昔予祖、父所出，與少所學業，具能識。以難故，遯逃山谷間，予心惴懼，若得陽里華子疾，今皆忘之。

有物在吾上，空空然，捫以手弗及，或告予曰：『其名天。』有物在吾下，廣廣然，踐以足弗窮，或告予曰：『其名地。』又有光景之麗乎空空中者，又有形象之突乎塏乎廣廣前者，或不盡以名告。又有物與吾並，交交然，憧憧然，往來且不已，以目計之，不得其數，或告予曰：『其名人。』自是三物者入吾胸腑，予明而關目，已紛芴錯委而與予心鬬；予晦而閟目，則四方上下，不召而至，不觸而應，而與予夢爲接。

予怠且病，則有教予曰：『子之未生，子目安有？雖有三物，子安從知？今子既生，子形日與三物居，而使交於目，接於夢，病於其心，猶嘘鏡以氣，涸水以泥，則惡得無累！　犀牛之角，豈有月哉？得月而翫之，月生其角；欲復爲完角，不可得已。今此三物既生子胸腑，安得復爲完心；易不及子未生，明不得而見，晦不得而夢，子之初心空然如太虛，孰能病焉！』

予病愈，行歌而去曰：『元無人，風爲馬兮霆爲輪，上天下地三千春，俯視萬物如游塵。一聚之蟻胡不仁，鼠肝蟲臂爭紛紜，折股裂喙隕其身，天機日淺嗜欲深。愀然長嘯登層雲，交友混沌揖大鈞，百千萬世名無聞。名無聞，元無人。』

又《友古齋記》　錢君德平，吳越國王後也。性嗜讀書，扁『友古』其齋，請余記。

余聞所謂友者，其志同，其道合也。愈己不得以言友，不愈己若不足以爲友。使抱關擊柝友列國之君，蓬戶桑樞友千金之子，人必惑之。古人遠矣，辭色弗相接，出處弗相及，聲名事業又弗得同日語；君今人，乃奮乎千百

世下，強與爲友，豈果前所云者？

君曰：『吾取友斯世也多，固不敢以人爲不己若，又幸愈於己者退然友之，幼而入學，以至於居鄉，以至於往來東西，概乎有所益矣，安得遺所見而追所聞哉！　顧孟氏子以爲友天下善士未足，又尚論古之人者，竊有慕焉。故吾讀古人詩，則李、杜之飄窮，韋、柳之放達，李陵、蘇武之慷慨激烈，如支頤搖膝，在我左右，以爲未也，則讀古人文章，又如與漢太史公，唐韓、柳，宋歐、蘇，王、黃輩，終日辯論而弗已；則猶以爲未也，正冠肅衽，取聖經賢傳讀之，於是皐夔稷契伊傅周召孔孟之大聖大賢，與吾神交意接於唐、虞、三代之上，於是悲焉喜焉，手舞足蹈而不知焉。是之謂「友古」，然乎，否乎？』

余曰：『有一於此：齊桓公讀書堂上，輪扁笑之，以爲古人糟粕。蓋書所載者，古人之粗；所不可載者，古人之精。粗爲言，精爲心也。今誠有志於古，乃嗜其粗而忽其精，泥其言而不得其心，所謂友而不心，面友爾。敢以爲君規。』

君矍然起謝曰：『可矣！』遂識其語。

又《集虛書院記》　餘杭孟君字集虛，築室苕溪上，爲讀書地，以其字扁之。

予聞老氏云：『三十輻共一轂，當其無，有車之用。』知虛者，萬有所從集也。竅虛而風集；坎虛而水集；谷虛而雲集；室屋之虛也，人集焉；天地之虛也，日月星辰、山河草木、羽毛鱗介集焉，孰謂吾一心虛而不爲道所集乎？然心爲物，可虛可窒；道之爲物，惟恍惟惚。向焉所謂集，皆可得見，而此不可知。故虛者每爲異物所窒，恍兮惚兮者將弗集矣。一心無樊，攻焉者衆，喜怒哀樂薶其內，是非得喪寇其外，欲斯須之虛，有不可得者。若是求道，亦擊鼓而求亡子也。

吾孟君不然。君儒者，而寄迹道家者流。爲詩文咸有法度。鍊元養素九鎖山中，齋居者三年；既乃爲世故役，弗遂其志，戚戚然惡之。所蓄書數千卷，將室成而藏焉，且與方外奇士游居講習於此，所得殆未可量。

然余謂君無志於道則已；苟有志，書亦累也。比見世讀書者，四方萬里無所不通，上下數千載無所不聞；歸而求其本心，則虛焉者寡矣。聖人之道，遂爲絕學，可歎也！　願君悉棄所蘊於無何有之鄉；然後即方寸之地，朝而闢焉，暮而滌焉，使介然之有，不得累乎其中，君益矣。顏子始好學，終坐忘；唯道集虛，蓋深造自得之妙。顏何人哉！

又《亦山齋記》　余聞方外士云：『靜與喧，境也；所以知靜與喧者，心也。境無趣舍，未嘗以靜爲是，以喧爲非；亦未嘗以靜爲非，以喧爲是。惟心有趣舍，是非生焉。於是崇殖貨利，馳騖嗜欲之人，必舍靜趣喧而之市矣；飲冰食蘗，怡神養性之士，必舍喧趣靜而隱山矣。二者莫不自以爲是，而更相非也。知道者則曰：趣喧之市非矣，趣靜隱山亦豈得爲是哉！　心居魏闕而身在巖穴，嬰情好爵而假容江皐，山果靜乎？　屠羊楚國者不願三旌，賣卜成都者無求苟得，市果喧乎？　昧者由境不由心，達者由心不由境。心苟喧也，雖山而亦市；心苟靜也，雖市而亦山。』予識之久矣。

會四明舒君來杭，爲予言：『某性嗜山，而家平壤，無攀躋之快，臨眺之適，病之。間嘗羅數石庭下，寫數峯壁上，盤桓其間，久與相忘，忽若千巖萬壑，自獻左右，則欣然笑曰：「是亦山也。」故以「亦山」名齋。子謂何如？』予曰：『未也。』舉前說告之。君起謝曰：『得之矣！　將歸識諸壁。』

俞琰《周易集說》卷一七　咸，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與。止而說，男下女，是以亨利貞，取女吉也。天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平。觀其所感，而天地萬物之情可見矣。

書咸有一德之咸訓皆，今曰咸感也。謂咸之爲卦，有上下相感之義，非以感訓咸，亦非以咸爲无心之感。或者泥於字說，遂以咸爲无心之感，非也。夫人之所以相感者，心也。既謂之感矣，以爲无心可乎。但不可容心而有所私耳。若其无心，又焉能感。剛上而柔下，二氣感應以相與，釋咸之所以亨也。柔上謂上卦兌之陰爻，剛下謂下卦艮之陽爻。二氣卽山澤之氣。感應以相與，謂山澤之氣往來相通，此感則彼應，彼感則此應，一感一應而彼此相與也。但曰二氣而不言山澤者，山澤形也，言山澤則不見陰陽感應以相與之義也。止而說，釋咸之所以利貞也。夫婦之道，止而不說則離，說而不止則亂。今也內止而外說，則其止不至於固，而其說亦不至於亂也。男下女，釋咸之所以取女吉也。《禮記·郊特牲》云，男子親迎，男先乎女，剛柔之義也。蓋古者婚禮自問名至於親迎，皆以男先下女。今以艮男下兌女，是得婚禮之正也。總而結之，故曰柔上而剛下，二氣感應以相與，止而說男下女，是以亨利貞取女吉也。天地感，天地氣交相感也。聖人感人心，謂聖人之心與衆人之心交相感也。然天氣不下降則地氣不上騰，萬物安得化生。聖人不通天

下之志，則下情无由上達，天下安得和平。天地之間，有感斯有應也。故曰天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平。觀天地之所以感者如此，萬物之所以應者如此，則大而天地小而萬物，其情理皆可得而見之也。故又贊之曰觀其所感，而天地萬物之情可見矣。天地與萬物既皆以情言，則感感之道不可以爲无心也抑明矣。

趙文《此心堂記》 自有天地而此心行乎其間矣。傳有之，人者天地之心。均謂之人，則人人皆天地之心。自羲農黃帝堯舜以來，所謂開物成務，所謂位天地育萬物，人人皆當視之爲己分內事，顧用之有大小爾。吾鄉鍾君瑞伯醫士，名其堂曰此心。瑞伯此心，即自有天地以來此心。書曰欲並生哉。天地間有一人焉不得其生，於我心有戚戚焉。古之聖賢所以皇皇汲汲爲斯人計者，凡以自盡其心而非爲他人計也。充此心也以爲醫，即何葬夜風雪之敢辭，何金錢豐約之敢較。瑞伯拳此心以名堂，天之明命粲然心目之間，所以發深省者多矣。自古聖賢之經世皆醫也。堯之世患在洪水，禹醫之。夏商之季患在無君，湯武醫之。周成王之時患在戎狄猛獸，周公醫之。春秋之患在亂臣賊子，孔子醫之。戰國之患在楊墨，孟子醫之。皆此心也。自漢唐以後雖號爲賢君相者，亦不過隨證施治，以偷目前之安，而千百年長治之計莫之省憂，此心不盡者多矣。吾爲瑞伯記此心，嘗嘗及此，欲君知此心之體之大，益充而盡之也。吾老矣，所謂聖賢經世之事無復夢見矣。顧自少時亦嘗有志於岐黃之書而未得其說，且夕當升瑞伯之堂叩心法焉。故樂爲之記。

又《虛室記》 有一比丘名曰志一，而號虛室。作禮青山，請山受記。山言，汝室何處。若在虛空，虛即非虛。既言虛者，不涉名義。著一虛字，即是實相，何況以室而來說虛。室言，我此虛室，指我此心，實無有室。山言，汝心何處。室既無對，山即爲設方便法門。比丘，汝住何山。室言，我所住處名武功山，其山綿亘跨吉潭袁可八百里。我於山中結草爲菴，今後增修作大寶剎。汝剎何處，云在山上。汝山何處，云在虛空。虛空何處，室言虛無邊際，安得有處。汝知虛空無有邊際，云何將空來說汝心。汝從卓菴以至建剎，不論大小，其室皆有四維上下。汝今將室來說汝心，則汝此心亦應有此。室言，我心豈有東西南北上下。山言，汝知此心無有東西南北上下，則知此心非一室比。虛空無盡，世界無盡，當知汝心亦復如是。汝此幻身從無得有，如虛中山，如山上剎，而汝元心本無住着。若言此心有住着相，即同剎中百種莊嚴，龍象幡幢，鐘鼓香花，淪於一物。汝之此心不在身內，亦不在外。即虛空是不可言，虛只在室中。從汝室中無非虛處，室是汝身虛是汝心，室有限量虛無限量。無量爲主有者爲客。汝室未壞，則汝主人寄在室中。汝室壞時，則汝主人曾無不壞。隨汝所業即汝住處。譬如窮人陷落坑塹，譬如賈人移居別所，譬如富人囊橐有餘，隨所住處無不快樂。我今與汝云何證知到快樂處。於此，比丘合手贊嘆，得未曾有。山作記已，重說偈言，志一汝當知，心非虛非室。若言非虛者，將心來示我。若言非室者，云何生萬法。名一號虛室，虛一意云何。有一即非虛，言虛並無一。萬法歸於一，一歸於何處。若知一歸處，虛室字亦無虛。室字既無，安用記與偈。受記求記，人當作如是觀。

胡祇遹《原心》/《紫山大全集》卷二〇 世之人於外物，事事皆能著力。或名或利，以死守之。惟於心不知著力，隨物屈撓，遇威武則便屈，遇富貴則便驕淫，遇貧賤則便戚戚。卑諂有餘不足隨時毀譽。身不知所以立，己不知所以行。譬猶於水隨物賦形。孔子言三十而立，此心此身挺然不移也。世之人以氣血爲心，性一隨氣血。氣血所欲者惟恐不得，既得則惟恐去矣。凡可以不去失之方無不爲己無所不至，至此則豈有心乎。形則人，心則犬彘豺狼牛馬也。五常萬善之性，靈於萬物之才，配天地而三之。尊爵，天與之而不能有，可哀也哉。

吳澄《放心説》/《吳文正集》卷四 其體則道，其用則神。一眞主宰，萬化經綸。夫如是心是爲太極。或已放去，所宜收也。於名於利於色於味，妄念紛擾私意纏滯，夫如是心是爲劇賊。或未放下不宜留也。不可以放還家即次者歟，不可不放解懸棄屣者歟。雖然，放故不放，不放故放，二者相通而不相戾，此學之全。知不放心，不知放心。二者相尚而不相同，此學之偏。虛豁豁地無毫髮累，常惺惺法無須臾離，其放不放如是如是。吾會其全以救其偏，在吾可聖在彼可仙。於乎至矣。安得起鄒叟蒙吏而與之言。

許衡《魯齋遺書》卷一《語録上》 愼思。視之所見聽之所聞，一切要個思字。君子有九思，思曰睿是也。要思無邪。目望見山，便謂之青，可乎。惟知故能思。或問心中思慮多，奈何。曰，不知所思慮者何事。果求所當知，雖千思萬慮可也。若人欲之萌，即當斬去，在自知之耳。人心虛靈，無

稿木死灰不思之理，要當精於可思慮處。

或問心也，性也，天也，一理也，何如。曰，便是一以貫之。又問，理出於天，天出於理。曰，天卽理也。有則一時有，本無先後。有是理而後有是物。譬如木生，知其誠有是理，而後成木之一物。表裏精粗無不到，如成果實相似。如水之流溢出，東西南北皆可。體立而用行。積實於中，發見於外，則爲惻隱，爲羞惡，內無不實，而外自無不應。凡物之生，必得此理，而後有是形。無理則無形。孟子所謂妄人者，無此理。何異於禽獸哉。事物必有理，未有無理之物，兩件不可離。無物則理何所寓。讀史傳事實文字，皆已往粗迹。但其中亦有理在。聖人觀轉蓬便知造車，或觀擔夫爭道而得運筆意，亦此類也。但不可泥於迹而不知變化。雖淺近事物亦必有形而上者，但學者能得聖神功用之妙，以觀萬事萬物之理可也。則形而下者事爲之間，皆粗迹而不可廢。

仁爲四德之長。元者善之長。前人訓元爲廣大，直是有理。心胸不廣大，安能愛敬，安能敎思無窮容保民無疆。仁與元俱包四德，而俱列並稱，所謂合之不渾，離之不散。仁者性之至，而愛之理也。愛者情之發，而仁之用也。公者，人之所以爲仁之道也。元者，天之所以爲仁之至也。仁者，人心之所固有而私或蔽之，以陷於不仁。故仁者必克己，克己則公，公則仁，仁則愛。未至於仁，則愛不可以充體。若夫知覺，則仁之用，而仁者之所兼也。元者四德之長，故兼亨利貞。仁者五常之長，故兼義禮智信。此仁者所以必有知覺，不可便以知覺名仁也。

五常性也。天命之性，性分中之所固有。君臣父子夫婦長幼朋友所行之道也。率性之道，職分之所當爲。

聖人以中道公道應物而已，無我無人無作爲，以天下才治天下事，應之而已。但精微之理，聖人之能事也。末二句疑有誤字。

天運時刻不暫停，聖人明睿，所照見於無形，非常人智慮所及者。

先賢言語皆格言，然亦有一時一事有爲而言者。故或不可爲後世法，或行之便生弊。唯聖人言語萬世無弊，雖有爲而言，皆可通行而無弊。

凡爲學之道，必須一言一句自求己事如六經《語》《孟》《中》，我所未能，當勉而行之。或我所行不合於六經《語》《孟》《中》，便須改之。先務躬行，非止誦書作文而已。

聖人之心如明鏡止水，物來不亂，物去不留。用工夫主一也，主一是持敬也。

東萊嘗云，南軒言心在焉，則謂之敬。且如方對客談論，而他有所思，雖思之善亦不敬也。纔有間斷，便是不敬。凡事一一省察，不要逐物去了。雖在千萬人中，常知有己。此持敬大略也。

日用間若不自加提策，則怠惰之心生焉。怠惰心生不止，於悠悠無所成，而放僻邪侈隨至矣。

耳目聞見與心之所發，各以類應，如有種焉。今日之所出者，卽前日之所入也。同聲相應，同氣相求。未嘗少差，不可不愼也。

庸人之目，見利而不見害，見得而不見失。以縱情極欲爲益己，以存心養性爲桎梏，不喪德殞身而不已。惟君子爲能見微而知著，遏人欲於將萌。

劉岳申《初心說》 三山林宗起以漢果守被檄與余同校文湖廣。嘗謂余曰，掾吏周克明者，幕之良也。問齋居之名於我，我將告之曰初心，子以爲何如。余聞而韙之曰，此赤子之心也。本心最初無如赤子，惟此時四端萬善之根已具，惟此時四肢百骸九竅之欲未開，惟時雖怵惕惻隱之心其情可以爲善者猶未發，又安有內交要譽惡其聲而然者雜於其中也哉。此最初心也。故又曰本心。惟是心可與天地日月四時鬼神合。惟是心可以正己而物正，惟是心可以格君心之非。而大人者安有一毫付畀增益於其初，僅能存養之不失之而已。由是而舉斯心加諸彼，由是引而伸之觸類而長之，由是達之天下一致而百慮同歸而殊途，人見其爲大人也，以爲其心有異乎億兆人之心，而不知億兆人者爲赤子之心，則赤子之心未嘗不與大人同。及其長也，往往失其本心，往往放其心而不知求，浸浸爲細人之歸，豈不大可哀也哉。克明於此蚤夜孜孜求其本心，以明善復初而有志乎大人之事，其誰能禦之。余嘉宗起能反求其初，又喜克明善取諸人，故作初心說，以與共學者講求之焉。元統乙亥重九日廬陵劉岳申書。

陳櫟《道不欲雜論》《定宇集》卷一三 論曰，聖人以一心貫道，非深於道者未易知也。夫道之體一而已矣，而其用則散於萬殊。雖萬殊也而實不外乎一本也。天下無心外之道。聖人之於道，亦惟以一心貫之。道之萬殊不外乎一本。聖人以一心貫道，則一本可該乎萬殊。以一本言無雜也，以萬殊言亦不可以雜言也。道本無雜，可雜非道也。而奚以不欲雜爲

哉。莊生述仲尼答顏淵之問，而以道不欲雜爲言，此殆莊生之寓言，而非夫子之言也。雖其末焉，要歸之論能究極於心，欲以心之虛集道之實。若於一貫之旨有見者，其論似焉而實非也。吾故曰非深於知道者未易言也。請因莊生之言而辨之。聖道其天矣乎。天之道至誠無息，其爲物不貳也。不貳者一也，無雜也。而萬物自爲之，各得其所焉。不過於一中分造化，雖萬也而實一之，散殊也亦未嘗雜也。蓋至誠無息者道之體，萬殊之所以一本也。萬物各得其所者道之用，一本之所以萬殊也。天地以生物爲心，亦惟以一心貫通而已。天之道猶以一心貫之，孰謂聖人之於道而不以一心貫之乎。聖人之道其泛應曲當，用各不同，若雜然而無倫也。然聖人之心則惟渾然一理之貫通而已，曷嘗有一毫之駁雜者。故曰吾道一以貫之，而曾子所以深契於一唯也。曾子猶然契於一唯，而況顏子乎。夫子於回終日與言，博之以文，凡於斯道之萬殊，無不言矣。其以一心貫萬殊而歸一於本者，則博之餘未嘗不約之以禮也。夫豈務博而陷於支離分雜者，若莊生述孔顏問答則異是矣。顏子雖王佐才志在爲邦，然未嘗汲汲焉。陋巷簞瓢終身自樂，安有之衛之行哉。謂衛君年少行獨而輕其國，或者曰衛君蒯聵也，或曰蒯聵方以魯哀之末年復國時，顏子已不在矣，殆出公輒也。吁，周子之兄之前，果可與談莊周之化蝶哉。使誠有之二君者，一得罪於父，一據國拒父，悖於三綱大倫，道之大本已絕，奚論其行獨而輕用其國哉。莊生之說謂夫子欲止其行，而首以道不欲雜言，且謂雜則多且擾而憂隨之。嗟夫，是非夫子之言也。聖人之一本散爲萬殊，以一心貫通之。其萬殊者不外於一本。一而萬萬而一，無所謂雜也，亦正不必言不欲雜也。天下同歸而殊塗，一致而百慮。天下何思何慮，何患其多，何患其擾，而又何憂焉。夫子博顏子以文，而約之以禮。博則廣之以萬殊，而約則貫之於一本也。是眞夫子所以與顏子言者也。今是言也，無乃莊生之於道略見其體之一者，反覆數千百言而未有攸當也。歸之於心齋而曰唯道集虛。虛者心齋也。不求道於道而求道於心似矣，若欲以心之虛集此道者，則實非也。蓋道不外於心，心之外無道。道也心也，本一也，而非二也。豈道爲心外物，必有假於集之而後有所得哉。且又先之曰無聽之以心而聽之以氣。舍心之本而求之氣之末，何始言道之不欲雜，而終焉之論求道如是其雜哉。愚故曰非夫子之言也。莊生爲是言似是焉而實非也。豈無所見而敢云爾哉。噫，聖道本無雜也，而異端欲雜之。莊周之於聖道，非愚者之不及，殆智者之過也。凡其書載夫子之言與夫譏議夫子之言，大率皆過於荒唐之論，無一如魯論之可信可稽者。是聖道本無雜，而周欲雜之也。夫子嘗曰攻乎異端斯害也已，異端則深爲聖道害，豈徒雜之而已哉。噫，莊生非深於聖道者，宜其於聖道未易言而反雜之也。謹論。

歐陽玄《圭齋文集》卷一二　制曰，朕聞聖賢之君之治天下也，或恭己無爲，或不遑暇食。或寬仁恭儉，或力於爲善。其所以致治雖殊，及乎民安物阜，風淳俗美，刑辟措而鮮用，頌聲作於田里，制禮作樂，翕然太和，而麟鳳龜龍嘉禾朱草甘露醴泉諸福之物莫不畢至，雖帝王之美不徒在是，亦其氣之應也。舜文之德化尚矣。若漢之文帝唐之太宗猶能致治如彼，況薄漢唐而不居者乎。今天下雖久寧謐，戶口雖甚蕃滋，而稼穡或傷於水旱，細民或致於阻飢，未能家給人足，時猶仰濟縣官，豈行仁義有未盡效耶。子大夫明古以識今，知常而通變，毋迂闊於事情，毋乖戾於典則。明以對朕，朕將親覽焉。

臣對。臣聞有志者事竟成。人主之致治莫先於立志。故善觀人主之治者先觀其志。夫人主以能致之資，操可致之勢，所圖無不獲，所欲無不成。以求乎天而天應之，以求乎人而人從之。所以然者，以其志之先定也。其或致理之效偶有未備，天人之間偶有未和，則當守之以專，達之以彊，以俟夫悠久之效，不可以疑貳阻之也。臣草茅賤士，何敢上揆淵衷。然以臣切觀陛下之所爲，眞近古以來大有爲之君也。陛下龍在東宮，仁孝之資英毅之略聞於天下也久矣。既而徵四方書以考古今，飛龍之初大召宿儒詢問要道，臨御之後不邇聲色不事遊畋，凡耳目之娛營繕之事，秋毫不經於心，惟經籍史傳日接於前。於是大興儒科，翩敷至治。祖宗以來百餘年之曠典，一旦舉而行之。遂使臣之淺陋亦獲叨奉大對於明時。雖然，臣之望陛下者，以陛下爲有大志。而陛下之策臣者，亦適有以發臣之愚。臣伏讀聖策曰，朕聞聖賢之君之治天下也，或恭己無爲，或不遑暇食。或寬仁恭儉，或力於爲善。其所以致治雖殊，及乎民安物阜風俗淳美，刑辟措而鮮用，頌聲作於田里，制禮作樂翕然大和，而麟鳳龜龍嘉禾朱草甘露醴泉諸福之物莫不畢至，雖帝王之美不徒在是亦其氣之應也。舜文之德化尚矣。若漢之文帝唐之太宗猶能致治如彼，況薄漢唐而不居者乎。嗟夫，薄漢唐一語，此乃聖志之發見也。陛下此志，可與四三王，可與六五帝矣。其曰或恭己無爲，或不遑暇食，或寬仁恭

儉，或力於爲善。臣愚以謂此未可以觀致治之殊，當有以驗立志之同也。古人有言曰，始於憂勤終於逸樂。若以恭己無爲異乎不遑暇食，則隆古之恭己無爲者莫舜若也。然而一日二日萬幾，舜何不少自逸豫乎。若以恭儉寬仁異乎力於爲善，則近代之恭儉寬仁者莫漢文若也。然而拊髀思賢夜半前席，漢文何不爲是(元)(玄)默乎。由是觀之，未有不自憂勤始者。自憂勤始，志之同也。陛下既薄漢唐，臣不復膚引漢唐之事，請以舜文終焉。舜文之道布在典策，陛下既慕舜文，亦法其所爲而已矣。如欲民安而物阜，風淳而俗美，則當思夫利用厚生之何急也，惇典敷教之何先也，由庚魚麗何自而多也，《關雎》《麟趾》何從而厚也。陛下能法舜文即舜文矣。如欲刑辟措而鮮用，頌聲作於田里，則當求如皐陶者，命之明刑。有如虞芮者，俾之息訟。《九歌》可使勿壞也，《大雅》可使無廢也。陛下能法舜文即舜文矣。如欲制禮作樂翕然太和，則當求如伯夷、后夔、周公者，命之制作於其間，六典之制或尚可講也，九韶之音或尚可學也。陛下能法舜文亦舜文矣。至如麟、鳳、龜、龍諸福之物莫不畢至，聖策有曰亦其氣之應也。臣愚以謂知氣則知志矣。聖人志氣清明若神，一動則天地隨之。諸福之物皆自聖人方寸中來，非自外至也。《中庸》曰，致中和，天地位焉，萬物育焉。蓋吾之氣順，則天地萬物之氣亦順。吾之氣和，則天地萬物之氣亦和。天地之氣見於萬物同一和順，則百獸自舞於舜之庭，鳳凰自鳴於文之岐矣，又何祥瑞之足羨哉。臣伏讀聖策曰，今天下雖久寧盛，戶口雖甚蕃滋，而稼穡或傷於水旱，細民或致於阻飢。未能家給人足，時猶仰濟縣官，豈行仁義猶未盡效耶。臣愚以謂此天以堅陛下之志也。古人有言曰，天心仁愛人君。若曰稼穡或傷於水旱，則舜之所謂洚水驚予者猶有甚於今之傷稼者也。若曰黎民或致於阻飢，則文王所謂小人怨汝詈汝者猶有危於今日之阻飢者也。顧二聖人之所以弭災恤患者，罔游罔淫皇自敬德之外無聞焉。陛下既法舜文，詎知天之所以啓舜文者不以啓今日耶。陛下以敬天爲志，則水旱可變爲豐穰。陛下以恤民爲志，則阻飢可變爲足食。在方寸一轉移之間耳。若諉之曰豈行仁義而未盡效耶，臣愚竊以爲未然。夫仁義之效如炊之必熟，種之必生。行仁義而未至者有矣，未有行仁義不效者也。陛下如以悠久待之。或曰聖問如此，而臣輒以爲可以四三王可以六五帝者，何自而知之。蓋因其已行者知之也。其未行者擴而充之斯無難。蓋仁義之積禮樂必興。彼漢唐之治，如身衣弋綈一臺惜費，以致海內殷富，與夫斗米三錢外戶不閉，自三代而下亦可謂盛矣。然賈生勸漢文以禮樂而辭曰未遑，祖孝孫杜淹勸太宗以禮樂而曰治之隆替不繫於此，臣以是知二君於仁義之效若有所不知也。今陛下銳情儒科日議禮樂，而拳拳於仁義之二字，視漢唐何啻相千萬耶。此志所充宜其儷美於五三盛時也。大概國家之治當先論其根本，不可責效於目前。古之聖賢之君未嘗不憂勤於其始，逸樂於其終。灾異於其先，祥瑞於其後。今日之不遑暇食力於爲善，他日之恭己無爲恭儉寬仁也。今日之水旱傷稼黎民阻飢，他日之麟鳳龜龍嘉禾朱草也。若夫備禦之不可無術，救荒之不可無政，求爵之不可不擇，一賢相事耳，奚以多言。爲臣伏讀聖策曰，子大夫明古以識今，知常而通變。毋迂闊於事情，毋乖戾於典則，明以對朕，朕將親覽焉。臣愚以謂事有古今，志無古今。事有通變，志無通變。聖人之志與天地之正氣相通。志定於此氣應於彼，有理之必然者。倘論水旱而牽合於夏侯生鞏《洪範》五事之說，則鄰於迂闊矣。論民飢用乏而附會於權萬紀等建利之謀，則流於乖戾矣。臣非不知，實所不敢。臣之拳拳者，惟曰有志者事竟成。陛下留意焉。國家幸甚，天下幸甚。臣謹對。

又《敬心齋銘》 人之有學，治心爲先。心得其理，乃聖乃賢。賢聖之爲，其要曰敬。清明在躬，齋莊中正。敬不於貌，敬於其心。思而儼若，上帝汝臨。無貳無度，惟精惟一。紡我天君，守而勿失。學之終始，惟敬靡他。身之主宰，非心而何。克敬在心，亦敬亦聖。聽明爲克，溫恭者舜。湯曰日躋，姬文緝熙。孔嚴三畏，顏謹四非。孟子養身，尤善養氣。彼何人哉，希之則是。勗爾敬心，心以銘媽。爲此銘者，太史氏玄。

戚友劉君思清以其猶子尚敬謁予瀏上，予嘉其好古，將掖而進道，乃爲之銘其敬心齋。請事斯語，余日望之。

王充耘《讀書管見》卷上《傳授心法之辨》 堯命舜允執其中，其說見於《論語》。今推其意，若曰咨爾舜，天之歷數在爾躬者，言己之禪位出於天，非有所私於汝也。允執其中，猶言汝好爲之，凡不中之事愼不可爲也。四海困窮天祿永終，言若所爲不中而致百姓困窮，則汝亦休矣。蓋古人授人以職位，必有警飭之辭。如舜命九官皆勉以欽哉之類，欲其知所戒愼而不敢縱恣云耳。大舜聖人也，豈有蹈不中以亡天下。然古人兢業自持，日愼一日，訓飭之語，觀禹戒舜以無若丹朱好慢游作傲虐，則堯之戒舜豈其過哉。

中土呼事之當其可者謂之中，其不可者謂之不中。於物之好惡人之賢不肖，皆以中與不中目之。孟子所謂中也養不中，才也養不才，卽是指人之賢不肖言之也。其所謂中不中，猶南方人言可與不可，好與不好耳。蓋其常言俗語，雖小夫賤隸皆能言之，初無所謂深玄高妙也。傳者不察其中爲一方言，遂以爲此聖賢傳授心法也矣。夫所謂心法者，蓋言治心之法耳。其意以爲人能操存製伏此心，使之無過不及，然後能治天下。故聖賢以此相授受，其說固若有理，且足以醒人耳目。然初學之士於道未知向方，必有先知先覺之士爲之開示蘊奧則可。舜自側微以至徵庸，觀其居家則能化頑嚚傲很者使不爲奸，命以職位則能使百揆時叙而四門穆穆，過者化存者神，治天下如運諸掌，斯時蓋未聞執中之旨也，而所爲已如此，豈其冥行罔覺邪，抑天質粹美而暗合道妙邪。迨卽位而後得聞心法之要，則其年已六十矣。然自授受之後未聞其行事有大異於前日者，是堯之所傳不足爲舜損益也。舜生三十徵庸卽命禹治水，則禹生後舜不過十餘年耳。舜老期而後授禹，則且八九十矣。使禹果可聞道，及此而後語之，不亦晚乎。且舜之稱禹以克勤克儉，不矜不伐，而禹所陳克艱之謨，所論養民之政，皆判然於理欲之間，而其言無纖豪過差者，此豈猶昧於人心道心而行事不免有過不及之失者，必待帝舜告語而後悟邪。方其未聞也，其心不見有所損　及其旣聞也，其心不見有所益。則謂此爲傳授心法者，吾未敢以爲然也。仲虺告湯以建中於民，成王告蔡仲以率自中無作聰明亂舊章。成湯聖王，蔡仲賢臣，猶或可以與此。盤庚告羣臣以各設中於乃心。盤庚之臣皆傲上從康總於貨寶者，亦得與聞心法之訓何邪。蓋嘗論之，堯之告舜僅曰允執厥中，而舜亦以命禹，則其辭一而已當，無所增損也。《禹謨》出於孔壁，後人附會，竊取《魯論・堯曰篇》載記而增益之，析四句爲三段，而於允執其中之上，妄增人心道心等語。傳者不悟其僞，而以爲實然。於是有傳心法之論，且以爲禹之資不及舜，必益以三言然後喻，幾於可笑。蓋皆爲古文所誤耳，固無足怪也。不特此也，孔子告顏子以非禮勿視聽言動，蓋教學者不得不爾，而亦以爲傳授心法切要之言，非顏子之明健不得聞。不知今之教者於初學之士動作不循禮度者，將禁制之使不爲乎，抑姑聽之待其至顏子地位而後約之以禮也。是其爲說固有所不通耳。孟子叙堯舜至於孔子，以爲見而知之。韓昌黎謂堯傳之舜舜傳之禹、湯、文、武、周公、孔子者，皆言其聖聖相承，其行事出於一律，若其轉相付授然耳。豈眞有所謂口傳面命邪。道者，衆人公共之物。雖愚不肖可以與知能行，而謂聖人私以相授者妄也。湯、文、孔子相去數百歲，果如何以傳授也邪。若謂其可傳，則與釋氏之傳法傳衣鉢者無以異，恐聖人之所謂道者不如是也。孔子告曾子以吾道一貫，此亦尋常之語言，而今人亦推崇以爲其師弟子密相授受，而以爲曾子得一貫之妙。且以一與貫字相爲對待而訓釋之，如此爲一，如此爲貫，皆不成文理。何以知之，以曾子告門人以夫子之道忠恕而已矣知之也。蓋夫子恐曾子以爲己之道施於己是一般，施之人又是一般，不知聖人之道退則修己，出則治人，成己爲忠，成物爲恕。人己雖有不同，而道則安有二致。故曰吾道一以貫之。門人不喻其意，而曾子曉之曰，夫子之道忠恕而已矣。蓋卽其實以曉之，知忠恕出於一致，則知夫子之道果是一以貫之矣。此與子貢論多學而識而告以予一以貫之者，語意不同。此則言我之道是人己一貫，彼則言余之於學非多學而識乃一以貫之，猶所謂通於一而萬事畢云爾。

又《四書經疑貫通》卷五

孟子曰仁人心也，義人路也，又曰仁人之安宅也，義人之正路也，義皆言路而言仁若殊，何歟。又曰夫仁天之尊爵也，人之安宅也，而不及義，又何歟。

仁與義對。然專言仁則義在其中。仁就所存言之，故或曰人心或曰安宅。義就所行言之，故皆曰人路。此以仁與義對言者也。又言仁爲尊爵安宅而不及義，此舉仁而義在其中也。

孟子曰存其心，卽孔子所謂操則存矣。而又曰君子以仁存心者，同歟。又曰存乎人者豈無仁義之心，又曰人之所以異於禽獸者庶民去之君子存之，將所存各異歟。

存其心者謂操而不舍，以仁禮存心謂存此仁禮於心。存乎人者，猶言在人豈無仁義之心存，非用力之謂。君子存之，言君子所以異於庶民者，以其能存此心也。存者操存之稱，是則存之字雖同，而其所指之義則不能無少異也。【略】

孟子旣以仁爲人心矣，至言失其本心，則又指義言之。旣以義爲人路矣，又曰夫道若大路，然則又指道言之，何歟。

仁爲人心，所以見其爲此身酬酢萬變之主，而不可須臾失。然羞惡之心亦人所固有者也，則義獨非本心乎。義爲人路，所以見其爲出入往來之所必

由，而不可須臾舍。然道亦人所共由者也，獨非大路乎。大抵專言義指其親切者言之，至於道則概言之，而義固在其中矣。

又卷六　孟子言仁義禮智之端，又言仁義禮智之實。端與實何所別歟。言端則具惻隱羞惡辭讓是非四者之目，而言實則止於事親從兄二者之推。其目不同何歟。先儒謂誠心爲四端，則信在其中矣。四實又益之以樂斯二者樂則生矣，抑有說歟。

端是指良心萌動發見之初而言，實則指其行事之切近而精實者言。論此心發見則感物而動，其端有四。論其見於行事之切實，則不出乎事親從兄之兩端。善端之萌動非有所計較而僞爲，是卽所以爲信。事親從兄皆出乎自然而不待於強爲，是又所以爲樂。前章論心之發見，故其目止於四。後章論天下之道皆原於事親從兄，故又推而及於樂。各有所因而言，不可一概論也。

《孟子・仁人心章》，以人心人路言仁義而已。章末獨言求放心不及義。《人皆有所不忍章》，以充無欲害人之心無穿窬之心言仁義。章末獨言無爾汝與詬人而不及仁，何歟。

能求放心則心不違仁，而所行自無非義矣。故章末專論求放心而不及義。仁爲惻隱，充之則止是愛人一路。義爲羞惡，充其所不爲則精明曲折有非一端。故孟子於人皆有所不忍不爲章末，獨詳於義而略於仁也。

又　仁義禮智，道德中條目也。而孟子言尊德樂義，以義配德。又言士窮不失義達不離道，以義配道。然則義又居道德之外，而所謂道與德不足以該之歟。

義固道德之一物也。然義與利相爲消長。孟子欲正人心，莫先於明義利之辨。故每每以義對道德言之，蓋取其切於救時也。

又　孟子言詖淫邪遁生於其心害於其政，發於其政害於其事，聖人復起不易吾言矣。或先政而後事，或先事而後政，何歟。或先之以詖淫邪遁之辭，或終之以邪說詖辭，又何歟。

孟子之時楊墨爲害，其說爲邪說，其行爲詖行，其辭爲淫辭。使人惑於其言而喪所守，故孟子力排之。其所謂知言者知此而已，其所距絕而放之者亦放此而已。其言生於心害於政事者，凡兩見於其書，而其先後有不同者，蓋錯綜以爲文耳，非有異同之意於其間也。猶其首章先言何必曰利亦有仁義而已矣，末乃云亦曰仁義而已何必曰利，皆反覆以成文，初未嘗膠於一定也。學者何可以此而疑其先後有異哉。

又　孟子言仁人心也，而夫子稱顏子其心三月不違仁。心與仁果二乎。曾子言夫子之道忠恕而已矣，而《中庸》言忠恕違道不遠，忠恕與道果一乎。

人之本心莫不有天理而無人欲，故心與仁本不可判而爲二。孟子所謂仁人心是也。自其爲私意之所隔絕，然後其心有時而不仁，顏子能克己私，此其所以心不違仁也。道者天理自然大公而無我，忠恕人事，蓋勉強推己以及人。聖人之忠恕不待用力而自然及物，是卽所以爲道。學者必勉強行恕，庶幾可以造乎自然。此忠恕所以與道相去不遠，而未可以爲道也。

李存《與友人書》　古今天下有志於學問者，孰不以孔孟爲標的。有志於事業者，孰不以伊周爲程度。孔孟之學問固所以爲伊周之事業者，然孔門之學則拳拳在於求仁，孟子願學則亦不過求放心而已矣。心苟不放，斯仁也矣。古之人有若伊尹者，則毅然以堯舜其君堯舜其民爲己任，故其克享天心者，在於有一德也。又有若周公者，則亦思兼三王以施四事，故天嘗動威以彰其功，此豈小才小智所能然哉。要其旨歸，大概不失其本心之仁耳。今者朝廷興科舉以取士，此政吾黨彈冠相慶之秋，而爲蠹之初六幹父之蠱之義。聖君賢相之心，豈不以爲吏道之弊瀆而敷政，思四海九州之廣，涵煦養育之久，宜必有眞儒學孔孟之學，志伊周之志者而用之，庶幾見於躬行而有以振起斯民也。爲之儒者，亦豈可不感君相之盛心，而以伊周孔孟自矜式哉。使伊周之業孔孟之學可行於古而不可行於今，則自爲申韓可也，自爲黃老可也。義不當含糊假借其名以徒爲進取之資耳。若曰言其言而不必心其心，則是心與言自爲二矣，亦豈慥慥乎君子言行相顧之義哉，亦豈不孤朝廷所以抑刀筆吏而以高科顯仕相待之道哉。《易》曰，言行，君子之樞機也。言行，所以動天地也。不然，則吏固有吏之弊，而儒亦有儒之僞者矣。若以孔門之學專在於言語之間，則何以有予欲無言之說。專在於文字之際，則何以有行有餘力則以學文之言。當時孔子爲見正學不明人心昏蔽無所歸命，異端塞途邪說蜂起而已又不得其位以行其志，刪《詩》定《書》繫《周易》作《春秋》垂之萬世，皆所以明乎人心。及其衰也，而後始不復夢周公。而孟子而亦欲正人心以承三聖，取好辨之譏。彼聖賢之用心，亦豈不可悲矣夫。嗚

呼，使此心苟得其正，則所謂《書》者此心之行事，《詩》者此心之詠歌，《易》者此心之變化，《春秋》者此心之是非，《禮》者此心之周旋中節。至若孝友睦婣任恤，皆此心之推也。是故古之學者先其本而後其末。既得其本，則於其末也若目之有綱，衣之有領，振而齊之而已耳。故《大學》之道由其明德而後有新民之功，《中庸》一書由其率性而後有致中和天地位萬物育之效。學問之實政將所以臨民涖政者也。讀其書者書此事，續其文者文此事也。初不相悖。謂之一以貫之，謂之舉斯心而加諸彼，但不過有先後次序耳。今若不務其本而徒事其末，吾恐非有志者。平日所以自許自期之意，亦恐非伊周孔孟及當今聖君賢相之所以望於後世天下者也。況今吏弊民瘼何可勝言，詐僞多端奸詭百出，徇私而不徇公，知利而不知義，雖使伊周孔孟復生於斯世，亦必精求方略可也。吾黨之間若但疲精神於文藝之末，縱使幸而獲選，弱者爲羣逐隊拱手署紙尾持祿保位而已，強者爲矯爲亢爲奮蠭螘之臂以當車轍，而不足以立事功其高爲納履爲掛冠而已耳。若然者，將以求榮反以取辱，將以行志反以喪志。其故在於學非其所用，用非其所學也。可不懼哉。其必曰當其未仕也，姑從事乎言語文字以取之。既得之也，然後從事於實行。殊不知言之非艱，行之惟艱。亦非古人幼學壯行之義矣。且其未得之也，則汲汲然患所以得之。既得之，斯慼慼然患所以失之者有矣。苟患失之，無所不至。其得之道既不能粹然一出於正，則其失之之心又安能恬然泰然而不以爲患者哉。嗚呼，其表直者其影直，其源清者其流清，此必然之理也。又設使幸而得之猶云可也，不幸而終身不得之，豈不虛負光陰虛負平生精力矣哉。是故有本有末者是爲明體適用，若有源之水而波瀾混混，若有根之木枝葉扶疏。他日爲有司所取，爲朝廷所宜用也。設或命不足以得之，亦不失爲天爵之貴。事理短長又豈不較然甚明矣哉。雖然，本末倒置先後舛逆，此非一人之過，而亦非一朝一夕之故也。但卓然有志於古，而不肯自甘於流俗者，恐或未能以自安耳。試請於清晨靜夜而思之，今日自立之志果有以合於當時伊周孔孟之志否乎，今日自勵之業果有以不悖於當時伊周孔孟之業否乎。此心之靈，有不可得而自欺者。自心既不可欺，則上而吾君，下而吾民，豈可欺哉。先聖賢之既往，後聖賢之方來，又豈可欺哉。只此不敢自欺之處，即伊周事業孔孟學問之根源也。然世亦有有其力量有其材美得之於娄稟之厚行之於轇轕之間恢恢乎有餘力者矣，但其所見所聞者少而不自知其言之過也。古之人有言曰，言之者無罪，聞之者足以戒。愚非敢自謂能從事於伊周孔孟者也，聞之師友實深信之而不敢不爲吾黨有志者告耳。

楊維楨《人心論》 夫人心者，天命之所繫，國脈之所關也。劉文叔之中興也，民見者曰，不圖今日復見漢官威儀。此人心之思漢，而文叔收之以中興也。郭子儀李光弼之匡難也，民見者曰，不圖今日復見官軍。此人心之思唐，而李郭收之以匡難也。故曰，人心者，天命之所繫，國脈之所關。收人心者，要當使之如父兄子弟之親親，出於天情之固結，而不可一日離而去也。人心一歸，天下事無不可爲。人心一去，天下之事解體矣。載論三蜀之人心在於關，江漢之人心在於城。一關失則三蜀皆無以自存，一城破則江淮無以自守。此無他，人心所固者在關與城也。二廣之人心在於嶺，兩浙之人心在於江。一夫越嶺，則二廣之民皆憂惶而不可禁。一舟渡江，則江左之民皆潰發而不可支。此無他，人心之所固者在嶺與江也。善用兵者，必先有以收天下之人心，又有以固天下之要害。天下之要害固，天下之人心固矣。今日之人心，閣下所知也。其收之固之之術，閣下所行也。然有離而去者何也。官軍所之，先以花猫金鎗之黨蕩覆我民舍，離析我人心，使之荷擔以待襁負而去，吾之屋廬皆爲彼之營砦，吾之牛羊皆爲彼之膰炙，妻妾子女皆爲彼之奴婢，金寶財物皆爲彼之裹囊，城郭之民養卒如養虎，田野之民避軍如避寇。今日人心離離而去者以此，尚能爲閣下守要害乎。閣下以誅討賊虜恢復王土尊奬王室爲己任，則請以收人心固人心爲第一義也。吾故斷之曰，人心者天命之所繫，國脈之所關也。作《人心論》。

又《總制論》 吾聞兵法在古有五乘之制。五乘者，軍法之根本，而人心之所由以一者也。人心不一，而欲守之固戰之克者，無也。俚語曰，十人一心，有利買金。十人十心，無利買針。夫使百人操兵而攻虎者，虎勝。使父子三人荷鋤而攻虎者，人勝。何也，百人之心殊，父子之心一也。此言雖小，可以喻大。總制之所以名者，一衆心以制敵者也。非徒一號令一服色一旗幟一金鼓七投虎龍八陣之法也。夫一衆心以制敵，則非律以五乘之法不可也。人心有所不一，雖十萬百萬之衆，而心各心於百萬，則固不如十人一心之爲利也。故戰之勝負不在士之多寡，而在於心之一不一也。秦誓受有億萬人，離心離德。予有亂臣十人，同心同德。是商民之衆心不一，雖衆無所用之。周臣之心一，則雖十人而可敵億萬人之衆也。後世伍乘之法廢，士

心既不一，而將帥又無所統，至於忌能爭功，一麾之下自分疆界，一捷之中妄分彼我，諸物之心如此，況可一知士之心乎。吾求賢將帥於三代而下，如春秋郤克士燮欒書者，亦可稱賢將帥矣。於秦之捷，克之言曰，君之訓也，二三子之力也，臣何力之有焉。燮之言曰，庚所命也，克之制也，燮何力之有焉。書之言曰，燮之詔也，克之用命也，書何力之有焉。二三將帥更相推讓，不自有其功，而中軍統屬未當紊也。今秣陵之喪師者，衆心不一也。建德金華之繼喪者，衆心不一也。各帥之出鎮東鹵者，曰漢曰惟曰猫曰砦，部落衆矣，而衆心果能一之乎。總制者果能盡制之乎。諸部之心未能如周之亂臣，又未能如於鬯之諸將，吾恐繼爲秣陵建德金華者可畏也。故以古者伍乘之制，周亂臣與晉三帥之事爲總制論。

性

趙秉文《性道教説》　性之説難言也。何以明之。上焉者雜佛老而言，下焉者兼情與才而言之也。佛則滅情以歸性，老氏則歸根以復命，非吾所謂性之中也。荀卿曰人性惡，揚子曰人性善惡混，言其情也。韓子曰性有上中下，言其才也。非性之本也。《記》曰，人生而靜，天之性也。又曰，中者天下之大本也。此指性之本體也。方其喜怒哀樂未發之際，無一毫人欲之私，純是天理而已，故曰天命之謂性。孟子又於中形出性善之説曰，惻隱也，羞惡也，辭讓也，是非也。孟子學於子思者也，其亦異於曾子子思之所傳乎。曰，否，不然也。此四端含藏而未發者也，發則見矣。譬之草木萌芽，其茁然而出者必直。間有不直物礙之耳。惟大人爲能不失其赤子之心，此承性而行之者也，故謂之道。人欲之勝久矣，一旦求復其天理之眞，不亦難乎。固當務學以致其知，以先明乎義利之辨，使一事一物了然吾胸中。習察既久，天理日明，人僞日消，庶幾可以造聖賢之域。故聖人修道以教天下，使之遏人欲存天理，此修道之謂教也。孟子之後不得其傳，獨周程二夫子紹千古之絶學，發前聖之秘奥，教人於喜怒未發之前求之，以戒慎恐懼於不見不聞爲入道之要。此前賢之所未至，其最優游乎。其徒遂以韓歐諸儒爲不知道，此好大之言也。後儒之扶教，得聖賢之一體者多矣。使董子揚子文中子之徒游於聖人之門，則游夏矣。使諸儒不見傳注之學，豈能遽先毛鄭哉。聞道有淺深，乘時有先後耳。或曰韓歐之學失之淺，蘇氏之學失之襍，如其不純何。曰，歐蘇長於經濟之變，如其常自當歸周程。或曰中庸之學孔子傳之曾子，曾子傳之子思而後成書，不以明告羣弟子何也。曰，《詩》《書》執禮皆雅言也。雅之猶言素所言耳。至於天道性命，聖人所難言。且《易》之一經，夫子晚而喜之，蓋旣言之也。孟子不言《易》，荀卿曰始乎爲士，終乎讀《禮》，於時未嘗言《易》。後世猶曰孟子不言《易》，所以深言之也。聖人於尋常日用之中，所語無非性與天道，故曰吾無隱乎爾，但門弟子有不知者。迨子貢曰夫子之言性與天道不可得而聞也，子貢聞一貫之後，蓋知之矣。然亦未嘗以窮高極遠爲得也。自王氏之學興，士大夫非道德性命不談，而不知篤厚力行之實。其弊至於以世教爲俗學，而道學之弊亦有以中爲正位，仁爲種性，流爲佛老而不自知，其弊又有甚於傳注之學，此又不可不知也。且中庸之道何道也，天道也，大中至正之道也。典禮德刑，非人爲之私也。且子以爲外是別有所謂性與天道乎。吾恐貪高慕遠空談無得也。雖聖學如天，亦必自近始。然則何自而入哉，曰愼獨。

李純甫《鳴道集説》卷一　橫渠曰：海水凝則冰，浮則漚，然冰之才，漚之性，海不得而預焉。推是足以究生死之説。

屏山曰：性猶海水也，情猶浮漚也，漚有生滅，而水無生滅，情有生死，而性無生死。雖吉凶以情遷，而原始反終，知之未嘗生，亦未嘗死也。則死生之説盡矣。雖然，漚卽水也。水卽漚也。情豈非性，性豈非情歟？生滅而有不生滅者，有其死生中，蓋有不生不死而生死者乎？以水喻之，則不類乎？性外而又言才，吾不知其爲何物也？

又　橫渠曰：飲食男女皆性也。是烏可滅！莊老佛氏爲此説久矣。果暢眞理歟？有無不能爲一，非盡性也！

屏山曰：飲食男女，氣血之嗜欲耳。豈其性耶？必欲混然而一，與禽獸奚擇哉？此正夫子之所謂：小人之中庸而無忌憚者，佛之所謂無礙禪也。莊子固有不食五穀，綽約如處子者，張子自不見耳。以近喻之，世間近道之士，辟穀而齊居者多矣，豈盡失其性哉！自殘其性，而必患天下後世者，必此言也夫！

又卷二　橫渠曰：萬物皆有理，若不知窮理，如夢過一生。釋氏便不

窮理，皆以爲見病所致，莊子儘能明理，及至窮極，亦以爲夢，不知《易》之窮理也。又曰：釋氏所謂萬物之性，猶告子生之謂性耳。

屏山曰：張子果能窮《易》之理，將亦通乎晝夜之道，而知夫生死之說難窮，惟以寤寐求之，且暮得此其所以生乎？夢中之境，果爲何物？夢中之人，孰爲眞我？夢中說夢者多矣，豈非猶在夢中？然則，今張子未覺，咲佛與莊周之夢，亦夢語耳。擧世之人，同一大夢。知夢覺之爲一身，即無夢覺；知死生之爲一性，即無死生；未知無生，焉知不死，故朝聞道夕死可矣。張子未有所聞，不信死生之如夢，豈知夢覺即生死乎？此釋氏之所謂一性者，豈告子所謂人之性，猶牛之性歟！

又　明道曰：如說妄說幻，爲不好底性，請別尋一個好底性來。撲了此不好底性也，若道外尋性，性外尋道便不是。蓋自家元是天然完全自具之物，若無汙壞，不消修治是義也。亦有汙壞，合修治之，亦是義也。禪學者總是強生事，至如山河大地之說，於佗何事？孔子曰：予欲無言，顏子則默識！其他疑問，又曰天何言哉？可謂明白矣。若能於此上看得破，便信是會禪也。

屏山曰：程子之說，幾於道矣。全出於《楞嚴》、《圓覺》之書，曹溪江西之語。雖然，遽譏禪者爲強生事，切恐向上大有事在。以顏子之才，面遇聖師，始於克己，終於屢空，方有其庶乎之類，其言性也，子貢不可得而聞焉。蓋惡忘之妙，殆不容聲，割心去智，子夏未之能也。故冉求發未有天地而有天地之問，昔也(照)[昭]然，今也昧然，先以神者受之，後以不神者求之耳。此子路之所以升堂未入於室也。今程子去聖人千五百年，唱千載絕學，其言固可尙已，予何人也？安忍復興之異同乎？區區之心，蓋以鏡猶有垢，鑛未成金，喫詬索之，而玄珠遂亡；儻忽鑿之，而混渾必死；但有纖毫，已成滲漏，疑情將盡，勝解還生，胸中既橫禪學之人，目前尙礙山河之境，未能無我，徑欲忘言，流入異端，浸成邪說矣。悲夫！

又　明道曰：生之謂性，性即氣，氣即性，氣稟有善惡，然不是性。中元有此兩物，有自幼而善，自幼而惡者，是氣稟然也。善固性也，然惡不可不謂之性，蓋人生而靜以上不容說，纔說性時，便已不是性也。

屏山曰：言性而樸之以氣，程氏膏肓之病也。孟子所謂浩然之氣，即以志爲帥；蓋以心能使其氣耳。程氏謂氣稟自生而有善惡，而又能奪其性，非孟子意也。雖然，孟子之言性善，亦微異孔子。孔子之言曰：性相近也。初無善惡，習相遠也。善惡分焉。至其甚也。上智與下愚不移，亦所習使之然耳。生而惡者，其所從來者遠矣。獨無垢之言然，學道者自知之耳。請看《論語詳說》張九成字子韶號無垢。

又　明道曰：告子生之謂性，不分人牛之性，正如釋氏蠢動含靈，皆有佛性之語。

屏山曰：告子以萬物之性爲同而已。佛氏之言性也，即同而異，即異而同，亦同亦異，非同非異。請以近喻：如溫水然，水中之溫，即同而異。溫中之水，即異而同。水生溫中，亦同亦異。溫滅水中，非異非同。豈可以告子一偏之語，爲佛氏圓融之論乎？此魚目像珠之說也。

又　明道曰：窮理盡性，以至於命，則全無著力處。

屏山曰：先窮其理，解也。方盡其性，修也。後至於命，證也。正是學道者著力處。張子譏程氏失於太快，恐誤後生。

明道曰：成性存存，便是道義之門。

屏山曰：天成之性，存而勿失方得。其喜怒哀樂未發之中，則道是也。又得其發而皆中節之和，則義是也。道入而靜，義之體也。義出而動，道之用也。一闔一闢，故謂之門；成性存存，便是道義之門。其說太徑直也。矣。

又卷三　伊川曰：禪家之言性，猶太陽之下置器耳。其間方圓小大不同，特欲傾此於彼耳。然在太陽幾時動，又其學者善遁。若人語以此理，必曰：我無修無證。

屏山曰：此語出於徐鉉誤讀《首楞嚴經》。佛言：五陰之識，如頻伽毗盛空，以餉他方，空無出入，遂爲禪學。豈知佛以此，喻識情虛妄，本無來去。其如來藏妙眞如性，正太陽元無動靜，無修而修，無證而證，俱是識情，即如來藏，妙眞如性，非遁辭也。

伊川曰：神與性一元不相離，則其死也何合之有？如禪家所謂：別有一件物，常在偸胎奪陰之說，即無是理。

屏山曰：神即性也，非離非合。性即神也，不生不滅。偸胎奪陰之言，佛書不道也。

又　伊川曰：或欲以金作器，比性成形，某謂金可以比氣，不可以

比性。

屏山曰：性化而爲氣，氣化而爲形耳。豈有二物哉？

又　伊川曰：孟子言人性善是也。荀楊亦不知性。性無不善，而有不善者才也。性卽是理，堯舜與塗人一也。才稟於氣，氣有清濁。稟其清者爲賢，濁者爲愚，亦可變。惟自棄者不移也。

屏山曰，荀楊之言，固不足取，程氏之言性也，雜之以氣，亦與孟子不合。又言才稟於氣，而有清濁。孟子之言曰：志者，氣之帥，故謂之浩然之氣。又曰：若夫爲不善，非才之罪也。豈有清濁之間也。雖然，孟子之所謂性，已落第二，蓋孔子之所謂習耳。其所由來遠矣，故有生而愚知卽相懸者。豈有清濁之氣，自然聖人哉。此《首楞嚴》之所謂：無始菩提涅槃，元清淨體識精元明，能生諸緣，緣所遺有，卽此物也。其無始以來，生死根本，用攀緣心，以爲自性，亦此物也。非一非二，非同非異，非卽非離，程子焉能知此理哉。

又　伊川曰：喜怒出於性，感於外而發於中，猶水之有波也。湛然平靜，水之性也。或遇沙石與風爲波濤，豈水之性哉？！人性中只有四端，豈有許多不善事耶？然無水安得波浪，無性安得有情也？

屏山曰：此程氏之學，與李翺不同者。翺之言曰：聖人有性，未嘗有情。故舜之用十六相，內而非喜也。投四凶而非怒也。此說出於《莊子》曰：聖人有人之形，無人之情，不以好惡傷其生，蓋出怒不怒，則怒出於不怒矣。故學佛者，有卽空卽水卽泥之說。聖人之靈府故異於常人，喜怒哀樂不解入者久矣！雖喜怒哀樂，而非喜怒哀樂也。以喜怒哀樂未發之中，卽喜怒哀樂未發之和，故皆中其節焉。有喜有怒，而後有仁義；有哀有樂，而後有禮樂；豈以喜怒哀樂爲仁義禮樂哉？學聖人之道者，遂以仁義禮樂求聖人也。

程子未嘗反復商確，故至於情性之論，每致疑焉。雖有水波之喻，自相矛盾。至於崇安，錫子翬著論，以爲李翺並聖人於木石之倫，栖學者於枯槁之地，蓋亦未之思耳。故深辨之。或曰：程子亦有聖人之心，此似境之說，卽其論聖人之心，此論常人之心耳。曰：不然，論至於性，聖人豈遠於常人哉？但聖人能致中和，常人未能致耳。如喜怒哀樂，眞出於性；雖聖人安能去之？性猶水也。喜怒，猶塵垢也。故《首楞嚴》云：清水現前名爲初

伏；客塵煩惱，去泥純水名爲永斷根本無明。一切變現，不爲煩惱，皆合涅槃清淨妙德。故常人澄之尙濁。聖人揚之亦清；此佛氏水波之喻也。

又卷四　上蔡曰：人之氣稟不同，顏子似弱，孟子似強，孟子壁立萬仞，非恁地手腳，撐住此事不去。雖然，猶有大底氣像，未能消磨盡。所以見他未至聖人之地位，不然，藐大人等語，不說出來。

屏山曰：此伊川語也。他人之唾，其可食乎？正孟子所謂，不得於言，勿求於心，不得於心，勿求於氣。劍去遠矣，爾方刻舟！孟子之所以爲孟子者，其可見耶？爲出於氣稟，蔽於詖，而陷於邪。

又　上蔡曰：血氣之屬，有陰陽牝牡之性，而釋氏絕之，何也？

屏山曰：飲食男女，正血氣耳！性何與焉，故饑則思飽，飽則厭，壯則喜，老則倦，性無變易，豈有此耶？血氣方剛人能戒之。人不能戒，其去禽獸無幾矣。世有辟穀而齋居者豈遂喪其性乎？以女子爲難養，故孔子三世而出娼，孟子惡敗而去妻，鼂錯氏去其嬪嬙，而有革囊之喻，蜜刃之說，猶世俗有烝通之姦，亡國喪家，以殺其身者，踵相接也！仁人君子，忍爲此言乎？

上蔡曰：釋氏以性爲日，以念爲雲，去念見性，猶去雲見日。釋氏之所去，正吾儒之所當事者，釋氏不窮理，以去念爲宗。

屏山曰：佛以妄念翳其眞心，故有此喻，眞心發光爲正念，名佛出世，誰能去之？故《維摩經》以貪愛爲母，無明爲父，若去無明與貪愛者，名爲殺佛父母。《首楞嚴》亦謂：令汝速登解脫，卽汝六根，更非他物，此吾儒之所當事者，但恐未見眞心耳。非窮理者不知也。

又　上蔡曰：釋氏指性喻天，故蠢動含靈，與我同性。明道謂：吾儒雖若與釋氏無異，然而不同。

屏山曰：凡有血氣之屬，其心識不相遠也。上古神聖之人知之，吾儒與釋氏之道本同，其教不同耳。以其不同，是以同也。程子亦以性爲天，天其有異乎？

又卷五　江民表性說曰：性無古今，習通今古。唯通於今古，羊舌肸之賄死，豈一日之積哉？其來有自矣。是以神靈岐嶷，不獨私於黃帝，不通乎故習者，未能究之也。又曰：性如珠在泥，雖未嘗變，如白受色，隨染而化，無有定色。

屏山曰：江子之性說，幾於盡矣，諸儒皆莫及也。雖然，當改數字，如珠在泥，未嘗變者，正性也；如白受色，隨染而化，名故習也。白受色則亡其白矣，習可亡也，性可亡乎？

又　南軒曰：《樂記》謂人生而靜，天之性。感物而動，性之欲。性不能不動，未見其不善，好惡無節，則流爲不善矣。譬諸水：泓然而澄者，其本然也。其水不能不流，流亦其性也。至於因其流激，泊於泥沙，則其濁也。豈其性哉？

屏山曰：張子之言誠辨矣！既知人生而靜，天之性。卽感物而動，非天之性，特人欲耳。謂不能不動，至流爲不善，則以其性，水旣流矣，其能不濁乎？是不知泥沙之所以來，又不知何物爲泥沙也。惜哉！

又　晦菴曰：性固不能不動，然無所不有，然不能不動。其無所不有者，易嘗有虧欠哉！釋氏之病，錯認精神魂魄爲性。果能見性，不可謂之妄見。旣曰妄見，不可言性之本空。此等立語（未）〔未〕瑩，恐亦是見得（未）〔未〕分明也。

屏山曰：性無動靜，亦無虧成。釋氏有語：『學道之人不識眞，只爲從來認識神。』豈以精神魂魄爲性哉？！不見性空，謂之妄見，見性空矣，豈妄見耶？見見現。之時，見猶非見，豈不分明？恐未分明，朱子之語，並未瑩耳！

郝經《性論》　凡物之生莫不有所本而爲之性。天地本太極則太極爲之性，萬物本天地則天地爲之性。人官天地府萬物，得於賦予之初，見於事物之間，而復於眞是之歸。則其所性根於太極，受於天地，備於萬物，而總萃於人。所以爲有生之本，衆理之原也。故無所不本之謂命，無所不有之謂性，無所不統之謂心，無所不著之謂情。則性也者，命之地心之天而道德之府也。啓道之善，體乾之元，發陽之端，與生俱生，而能生生。不與生俱壞而能不壞，與天地周流不入於僞妄，萬事萬變莫能外焉。其體則靜，其用則動，其位則中，其理則善，其氣則生，其德則仁。其繼也充實，其積也輝光。混然而無間，粹然而不雜。所以復太極之本，而得本然之全也。然而有理而後有氣，有氣而後有情。情復於氣，氣復於理，則能仍全。氣徇於情，理昧於氣，則用夫修道之教而資於學問之功也。夫氣稟不能移，知覺不能奪，不待問學安然而化，則聖之事也。奪而知所以存，移而知所以復，盡夫問學以充夫性，則賢者之事也。溺於氣稟之偏，誘於嗜欲之差，不爲問學，亡而不復，則小人之事也。雖然，天之賦予者，一受其成而不壞。聖自聖，賢自賢，小人而自小人，本然而固有者無加損焉。所以與太極爲一，爲命之地心之天也。大聖大賢立極垂訓必本於是。仲尼曰一陰一陽之謂道，繼之者善成之者性。又曰成性存存道義之門。又曰利貞者性情。則推本然而言也。曰性相近習相遠，上智下愚不移，則兼生質而言也。蓋有本然之性，則有生質之氣。性統氣氣載性，相須而一也。故劉康公謂人受天地之中以生，而言其位。《樂記》謂人生而靜，而言其體。子思子則謂天命之謂性，而言其所受。孟軻氏道性善，而言其理之本然。則無不盡也，無不備也。其言之差自告子始。告子曰生之謂性。生固可謂性矣，而所以生之理則不言也，是以差也。至荀卿則斷然而謂之惡，惡豈性也哉。生質之情則有之，其本則非惡也。揚雄則爲淆亂之言曰善惡混。性之理無不善，其惡則情之流也。源泉而滑石同。之以泥，其清潔之本在焉，而遂謂之濁。日月而蔽之以雲，其昭徹之本在焉，而遂謂之昏。清濁不相入也，昏明不相易也，而可混乎哉。本然之善蔽而爲惡，修而復之則性自在焉。源泉清而日月明也，烏可謂之混也。至韓愈氏則以五性七情並，義理氣質合而爲言，則過夫荀揚遠矣。弟謂性與情之品三，則太拘而有未盡焉者。蓋自其同者而言則萬殊一本，自其異者而言則一本萬殊，非三品所能限也。至乎蘇軾則曰，言性之差自孟子之定名爲善也。曾不知孟子之言本諸孔子。孔子曰元者善之長，繼之者善，則性善者孔子言之也。向無定名則人亦無定性哉，是亦一偏之言也。蓋孔孟之言性也本夫理，諸子之言性也本夫氣，是以至於謬戾而不知其非也。夫通天下一理，會萬物一氣，無非本然之全也。堯、舜、幽、厲之性同，而其生質則異。稷、契、顏、曾則謂之人，商均丹朱楊食我子越椒可不謂之人乎。堯、舜由之，而幽、厲不由。彼能安全，此則恣而不返也。語其本然則人與草木鳥獸異，語其生質則人與草木鳥獸同。雖曰人也而不能存，則亦草木鳥獸也。雖曰草木鳥獸也，如虎狼之父子蜂蟻之君臣豺獺之報本荀能存焉，則亦人也。故孟子曰，人之異於禽獸也者幾希。庶民去之君子存之。嗚呼，物欲肆而天理亡，能存之者鮮矣。自言性者不一，而善惡之說差。又非惟不能存，而爲惑世蠹道者竊之。誘人以善而導人以利，懼人以害而驅人以惡。以僞亂眞譸張誕妄，入於人也深。仁義道德之說不行，使天下之人皆忘其本然之說，無復人道。子焉而不

父其父，臣焉而不君其君，遂底於亂而淪於血肉，悲夫。

又《五經論・春秋》 六經一理爾。自師異傳人異學，各窮其所信而遂至於不一。《易》、《春秋》之學相戾相遠相捍，蔽特其甚焉者。《易》載聖人之心，《春秋》載聖人之迹。心迹一也，何遠之有。彼學者見《易》之神妙不測變通無盡，範圍天地曲成萬物而知鬼神之情狀，探賾索隱而逆知來物，乃臨深以爲高而遺其跡，視拘拘於世教法度之間者以爲沈於流俗而不返也。而學《春秋》者於一言一動一事一物必律之以禮而繩之以法，惟恐其弛而不嚴濶略而不切也，而狹其心，不知有變動不拘周流六虛上下無常不可爲典要者。故各極其所執相乖相格，無有爲貫而一之者。蓋《易》窮理之書，而《春秋》盡性之書也。《易》由正以推變，《春秋》由變以返正者也。人之性甚大而其理甚備，在於行而盡之而已。一行之不當，一性之不盡也。於是聖人因其性之分與夫分之節而制夫禮。故人有是性必以禮行之，而後能盡是性。雖然，行不可必也。時得而行，行之於時，見於事業而已矣。時弗得也，行之於身，著書立言垂訓於後而已矣。舜、禹、湯、文時得而行，盡性於事業者也。孔子弗得時行，盡性於《書》者也。而《春秋》者盡性之跡也，故即性以觀性，莫若即跡以觀性。即性以觀性，無聲無臭不可得而觀也。即跡以觀性，有徵而可觀也。故觀性之書皆莫若《春秋》。孔子之著書也，於《易》則翼，於《書》則定，於《詩》則刪，而其於《春秋》也則謂之作，何哉。權天下之輕重，定天下之邪正，起王室之衰，黜五伯之僭，削大夫之專，治亂臣賊子之罪，以魯國一儒行天子之事，而斷自聖心。書國、書爵、書人、書氏、書名、書字、筆則筆削則削，游夏不能贊一辭，非若《易》、《詩》、《書》之因其舊而加修之也。至矣哉，大經大法百王不易萬世永行。舜、禹、湯、文盡其性而行之於一時，孔子之作《春秋》盡其性而行之於無窮也。信乎其生民以來未之有，而賢於堯、舜遠矣。故世之學者觀於《春秋》而行之，足以盡性而學夫聖。蓋性盡而理窮，則《易》在其中。《易》在其中則聖在其中矣。嗚呼，三《傳》之禍興而論說紛紛，豈惟不知與《易》一，而各標異議莫知所從。彼以爲是而此以爲非，彼以爲非而此復以爲是。彼出乎彼則曰余出乎此，至於師弟異而父子不同，己之僞是非侈聖人之眞是非喪，則性烏可盡，跡於是乎泯泯也。下此而又有甚焉者，誕妄者入於讖緯，馮藉者入於叛逆，深刻者入於刑名。有王者起，則必削而去之。蹈聖人之跡以求聖人之心，用《易》以窮理，用《春秋》以致天下，則舜、禹、湯、文之功業可指顧而至，不然則其亦已矣。

又《讓説》 性純乎義理，無非善也。而人之多欲役於血氣，遂至於不善。蓋血氣勝則義理亡，義理亡則嗜欲張，嗜欲張則爭奪起，非篡弒鬬狠不能厭也。性於是乎惡矣。聖人有憂之，乃尊卑之而制夫禮，等殺之而明其分。懼其欲勝而不能自克，至於廢禮亂分削繩墨而自肆也，乃強勉而致夫讓。使謙抑遜退沮縮椎魯以鑠其剛銳陵犯果猛之氣。卑以自牧，枯去角牙。虛而不有，推而弗受。彼軒軒堂堂蚩蚩怒騰勇如飄風暴雨蕩忽而至，吾則逡巡而退拱揖而避之耳。彼之血氣肆而吾之義理存，本然之分彰彰而著，所獲多矣。至矣哉，讓之於人。扶持成就者甚大，而樹立宏廓者甚遠也。故堯舜以天下讓而天下爲公矣，夷齊以國讓而天下友悌矣，稷契以官讓而朝廷和睦矣，子臧守節而季札不受，挺特於末流叔世覩覩僭亂之風少變矣。由此觀之，天下國家猶且讓，矧其下乎。惟此義不行，嗜欲張而血氣勝義理亡，至有父子稱兵推刃同氣，如魯桓衛出楚商臣宋元凶劭者。始而不讓一至於是，誠可畏也。雖然，是特不讓篡弒奪攘而已矣。是其跡不可揜，人得以凶惡逆類而目之矣。讓者如彼，而不讓者如此，昭昭然白黑分矣，猶無足深憾也。世有讓非所讓，而反以取敗者。有以讓而濟其姦者。紫之奪朱，莠之亂苗，賊德之甚者也。燕噲欲以舜子之，漢哀欲以禹董賢，唐中宗欲以天下與韋玄貞，皆致大亂幾絕其祀，是讓非所讓也。新莽構僞以欺天下，欲重己勢而彰己善。例加恩秩，已則遜避。當塗盜漢，戕滅劉宗賊弒母后。既取之矣，而始命其子禪讓。司馬懿欲傾魏，益曹爽之勢而稱疾不出。王安石初入仕，每遷一小官。

又《與漢上趙先生論性書》 經頓首再拜啓。日幸一拜，得聞高誼。望江漢之驚瀾，漸伊洛之餘波。晉之鄙人，庶幾終用楚材以爲堂，構造大成之室，求仲尼之意。然羽毛齒角其肯傾困倒廩而遂畀之乎。垂橐而入，必稆載而後歸爾。靖康之亂，吾道遂南矣。自伊洛入於江漢，自江漢入於閩越，百有餘年之間，蟬聯荆楚，蔓衍巴蜀，蠭湧旁魄，彌亘嶺海，如冬之日至南而極，極則復北矣。蓋天之道也。於是近歲以來，吳楚巴蜀之儒與其書浸淫而北，至於秦雍，復入於伊洛，泛入三晉齊魯，遂至燕雲遼海之間。而先生巍然以師道自處，學者雲從景附。又爲伊洛發揮一書，布散天下，使孔孟不傳之緒，家至日見。則道之復北雖存乎運數，其倡明指示心傳口授，則自先生始。嗚呼，先生之有功於吾道德，於北方學者抑何厚耶。而經牽制於時，不能奉

杖屨備弟子之列，抑又何不幸耶。不能親炙，而以書，先生其忍棄之哉。經自十有六始知爲學，今復十有餘年矣。世之科舉文章記問之學，強勉爲之，弗好也。非六經、孔孟之書，弗讀也。富貴利達紛華之事，弗志也。獨於性分之內，求之甚力，體察之甚熟，究竟之甚專。弟恨諸儒之說相與雜亂，使自信之弗篤也，敢以爲質乎。夫道之在人謂之性，所謂仁義中正而主靜焉者也。統而言之，則太極之全體也。分而言之，則命陰而性陽也，命靜而性動也，天命而人性也，人性而物理也。合而言之，祇一道焉爾，又何有論說之多乎哉。道之在人，一而靜，純粹至善，充實之理而已。又焉有異端之多乎哉。《書》曰，惟皇上帝降衷下民，若有恆性。《詩》曰，天生烝民有物有則，民之秉彝好是懿德。則性之善，《詩》、《書》已言之矣。孔子曰，元者善之長。大哉乾元，萬物資始。又曰一陰一陽之謂道。繼之者善也，成之者性也。成性存存道義之門，則性之善，孔子備言之矣。於是孟子道性，斷然以爲善而不惑，而以已天下萬世之惑也。荀卿大儒也，學孔子者也，而謂之惡。揚子雲大儒也，學孔孟者也，而謂之善惡混。始惑於情，而以氣質之稟受者爲言。於是大起天下後世之惑，至於今而不已也。至今先儒謂性非學者所急。又謂顏狀未離於嬰孩，高談已及於性命，於是不言性。縱或言之，不過夫性習之說，不辨夫理性與夫氣質之別。遂謂揚子雲之善惡混爲最得，又謂論性之差自孟子始。孟子不當定名爲善。復談空說無入於老佛氏，皆自以爲是而不知其非，又在荀、揚之下矣。是以人之有性不能自知自盡而至於命，其說不可復聞矣。自漢至唐八九百年，得大儒韓子始以仁義爲性，復乎孔子孟子之言。其《原性》一篇高出荀、揚之上。至其徒李翺爲《復性書》，反復於《中庸》、《大學》之間，以復乎曾子、子思之言。恨不得親炙之而問其所以然；質心之所素定者。自唐至宋復四五百年，得大儒周子、邵子、程子、張子、朱子之書，明六經、孔孟之旨，接續不傳之妙。論道、論理、論才、論氣、論質、論情，又備於韓子之書，皆先儒所未道者。又恨不得親炙之而問其所以然；質心之所素定者。由宋迄今，朔南分裂復二百餘年矣。先生及朱子之門而得其傳，衮然傳道於北方之人，則亦韓子、周子之徒也。又不得親炙之而問其所以然；質心之所素定者。性理，問學之本也。敢以書爲請，不大鄙外以爲可教則幸教焉，指其要歸焉，則幸甚矣。經雖不佞，亦敢爲北方學者之倡，使吾道復明於中國，兼晉楚之富，必不乾沒先生之材矣。經再拜。

趙文《復初堂記》　人以生爲初，天地以開闢爲初。吾言初異也。昔者混沌之未始有一物也，天地而既開闢矣，然後人與鳥獸草木生焉。於是有范金合土，鑿泉窾穴，刊山墾田，築城浚隍，而又窺以渾儀，算以巧歷，腥以殺伐，辱以偃溲，日中之火，月中之水，靡不智取力索，斫樸破圜，乃毒其天，斷荒鏟頑，朴略不還，而天地爛漫矣。爛漫之極，而天地精英之氣衰耗而無餘，其所鍾日日趨於憔僞天閼，然後山傾海運日埋星沉。而向之五伯七雄之所爭，伯夷季札之所讓，一皆澌泯滅沒化爲黃流。蓋自是息之，以至所不知何年之久，是爲天地之復初。迨夫其氣休息之久，盤礴欝積不能以不發泄，則又一開闢，如羲農黃帝出焉者，是乃天地憂患之始，而非初也。人之未生也，所謂性者，與一氣同遊於渾淪亭毒之表，耳目口鼻四肢且不知其何所寄也，夫焉有所欲。俄而有生矣。生者賦性之始也。耳而聲，目而色，口而味，鼻而臭，四支而安佚，而去未生之初遠矣。然後有得則喜，失則悲，以至於相靡以力，相戲以智，而去生之初又遠矣。人能返觀內照以游乎未始有生之初，然後知血肉之身固未始有一物也。則亦可以蕭然於事物之外，而得吾之所謂性者矣。此之謂復初。劉君明國名其堂曰復初，而求記於余。明國嘗有聞於吾書之外者，故樂以斯言就正焉。

胡祇遹《性說呈鄭司直》　性也者，與生俱生，天之所以予我，虛靈秀發，四肢百骸之生，仁義禮樂萬善之府也。感於物而動，性之情也。蘊之於身，與德爲行。施之於外，成事成業，性之才也。寂然不動感而遂通，無物不備配地參天者，性之全體也。性其性者，堯舜也。力行而愼思反身而踐形求全其性者，湯武也。以先覺覺後覺，立言垂訓，過化存神，使人絕惡於未萌，棄小人而成君子，人倫日用之間曉然知性之理者，孔子也。闢楊墨之害以明先聖之道，使人存心養性事天立命不失其正者，孟子之功也。噫，楊墨甫息於前，而佛老大熾於後。性之理泯泯而無傳焉。不惟無傳，信其說而陷於邪悖其性者，皆是也。爲佛之教者曰，寂滅空虛無往無返者性。教人枯木死灰，舉天下萬事一歸之於無。然則天地之性恆久而不已，生生而無窮，必若是，則是絕滅天地也。爲老氏之教者，以長生久視清淨無爲，永福田利益爲養性之說。福果可求乎。有物必有則，人果可凝坐而無爲乎。人百年之物，果可長生久視乎。二氏謂之知性，可乎。二氏之說盛，周孔之教衰。宗公巨儒又從而主盟張大之，不入於佛則入於老，是以其放肆爛漫而不可

遏也。然則復性有道乎，曰君君臣臣，父父子子，夫夫婦婦，兄兄弟弟，各盡其道者，順性之用也。居仁由義，節之以禮，和之以樂者，養性之源也。如是，則窮通壽夭富貴貧賤順受其正命之理，亦昭昭矣。佛老之所謂性與命者，吾不知之矣。司直先生，善人也，信人也，以法律進身，而無傷嚴寡恩之習。悉其聰明致其忠愛，蕩然有古良吏之風，樂出善言行善事，暇日語及性命之說以餂僕，故特舉所得於六經語孟之旨，與僕躬行心得之妙者以言上之，某頓首上。

或問於胡子曰，人果靈於物乎。曰，以天與言之，物得其偏人得其全，人固靈於物。以人爲觀之，靈於物者十二，不靈於物者十八。或者又曰，夫婦之有別，雎鳩鴻雁鷙鳥之屬能之。人雖有外來之分別，則非禮之視非禮之情烝通淫納姦私之惡往往有之。父子之親，天性也。虎狼能之。惟人也反漠然無情，甚者責善怨懟，至於逆弒者亦有之。君臣之義如天尊地卑而不可易也，蜂蟻能之。惟人也載其位食其祿寵其名爵，不知感恩戴德仗節守義，至於仇怨逆殺亦有之。昆弟朋友之愛，天性也。然鳲鳩鶯鹿能然。惟人也，甚者至於鬩牆紾臂老死不相往來者，亦有之。是數者禽獸能守其固有，而人皆棄暴，安在其靈於物也。且以一身言之，草木鳥獸自生而至於死，莫不有所營爲。能鳴者鳴，能飛走者，飛走振刷其毛羽，洗濯其文華，營其巢窟，求其飲食，生生而不絕，一步趨一飲啄，擇安而避禍，溫飽孳尾之外，淡然而無欲。今觀於人也，不當言而言，與當言而不言，是不如鳥之鳴以時也。怠惰嬉遊博奕飲酒而不務學，處家而不修身，居官而不事事，臨事應對矇然無所知，是不若鳥獸振其羽毛營其巢穴各盡其材也。知口體之欲，見利而貪，盈滿而不知懼，禍至而不知逃，安富尊榮之外，孜孜皇皇，多欲而不知止，是又不若禽獸之無欲也。安在其爲靈於物歟。胡子應之曰，過矣。踐形率性，修道立教，此人之恆性也。聖賢明哲，何常斯須毫髮背之哉。知而不遵，固有而不守者，衆也。使聖教行而人知務學，則人道燦然而備矣。子毋以世變而昧其源。或者曰，唯。

又《論性》(《紫山大全集》卷二〇) 格物窮理，捨近而求遠，背源而討流，學愈博而愈遠。至於論性，不求之於我，紛紛然求之於人，囂囂然辨之以口舌，誇奇鬥異，何不思之甚也。性情者，與生俱生。才有此心，便有此性。未發已發，眞好眞惡，寧不自知自覺。上智下愚固有等級。今雖至愚之人，有人稱之曰汝聖汝賢，汝才汝能，則必喜。有人短之曰汝凶汝頑，汝不善汝不才，則必怒而不悅。若然，則性果好善歟，好惡歟。有人稱之曰，汝所言良是，所爲良是，則必喜。或曰，汝所言所爲皆非，則必怒。此好惡之常情也。然則好是而惡非歟，好非而惡是歟。安在其爲性惡邪，安在其爲善惡混邪。所爲上智下愚氣稟清濁之不齊也，非性也。性卽理也。天地生物寧有二理哉。曰，然則韓文公所爲堯舜朱均莫敖越椒皆非歟。有常理者，理也，故曰恆性。又曰秉彝，又曰民受天地之中以生。變者，反常也。堯舜者，常之至美至善之極也。中人者，常之中也。莫敖越椒，氣變之至惡者也，反常之極者也。且左氏立言好神怪。前知者多聲入心通。聞聲知德者莫如聖人，聖人閱人多矣。孔鯉顏子之聲音言語，孔子日聞而日聽之矣，何以不知其夭以死歟。韓子舉二人之言概生民之性既不可信，左氏之誣知其滅族斷無是理。夫聲之喜怒剛柔，心之發也。啼泣有是心哉。就令氣稟之惡而有是聲，特二人感受之異，又惡可以爲天地之正理正氣，斯民之恆性也哉。

人以毫末之身，宰萬物贊化育配天地者，性而已。以此性稟受上天之付與，則曰命。循性而行人倫當行之路，則曰道。循此性自然之理立法於天下後世，則曰教。此性之不偏倚無過不及則曰中。發中節則曰和。眞實無妄則曰誠。稟仁義禮智之良能萬古不變則曰五常。具此衆美得之於天則曰德。見諸行事則曰行。感物而動則曰情，成就功業則曰才，欲有所爲則曰志，曰意，曰念慮。既有此身此性，則有父子兄弟夫婦長幼朋友君臣，則曰人倫。合乎天理則爲正性，徇人欲則爲氣質。語言者性之聲也，文章威儀者性之光華也，氣者性之徒卒也，心者性之安宅也，君主也，郛郭也。聖人得氣之純全正大靈明豐厚，性之性也。賢人則不能純全，愚人則物物。反是一隨乎氣稟矣。人之言行凡有不得者，皆當求之於性。至於禮樂刑政一切典故制度文爲，亦不出於各人之性情，故曰生於其心害於其事，發於其事害於其政。韶舞盡美鄭衛哇淫，豈不明驗。有唐虞之德性，則有唐虞之文辭政治。博聞強識學藝爲易，而存心養性爲難。道者何也，此身日用當行之行也。在天則爲自然之理，故曰身外無道，性外無道。物者事也，萬事皆自性上流出。內聖外王下至於六藝百工得失巧拙，莫不出於性。故凡行有不得，皆當求之性。不求之於內而求之於外人，求之於口耳手足，愈勞而愈無所得。此莊子所以有效顰學步之喻，斫輪解牛斫堊承蜩之說。

人性萬物之靈，而爲百欲汩沒反不靈於物。何以言之。有功名以感其心志，事業以敝其精神，嗜欲紛華甘旨輕肥以眩其耳目，縱其口腹，亂其血脈。甚則貪饕迷謬君子犯義小人犯刑，於是醉生夢死恬而不寤。然則機心見而鷗去，人反不如鳥矣。人得其全反陷於偏，物得其偏反能全其偏，是以人而不如鳥也明矣。狼虎之父子，蟻蜂之君臣，鴻雁之夫婦，豺獺之報本，人則兼有之。然物能全其一偏而不失其秉彝之性，是反得其全也。人雖兼之，而爲物欲所蔽而失其良心，是反得其偏而又不能全之也。然則所謂靈於物者果何在哉。孟子不曰，堯舜性之也，湯武反之也，此聖人教人求全其全之切言也，可不思之可不勉之可不戒之哉。

人之文章事業大小工拙之不同，莫不係乎德性氣稟之厚薄。氣稟清明德性純正，不遭時則已，萬一遭時，吐爲文章發爲事業，煥爛盛大必有大過人者。荀氣稟德性偏駁，發乎外者必不相掩。雖學問該博言語無愧，求其行事，則心與舌違。故先儒之言曰，身外無道，性外無物。又曰治性之道必審己之所有餘，強其所不足，可謂先務矣。湯武所以爲湯武，而有湯武之事業，亦由身之反之而能然也。聖人所以教人格物致知，正欲使人明其性分之固有也。後人之博聞強記，徒以外物填塞胸臆，臨事不爲己用，就能學步效顰，物不能成，己亦喪失。故孟子教人以學貴自得，資深取之左右逢其源，亦窮理養性而已耳。

吳澄《答人問性理》（《吳文正集》卷二）

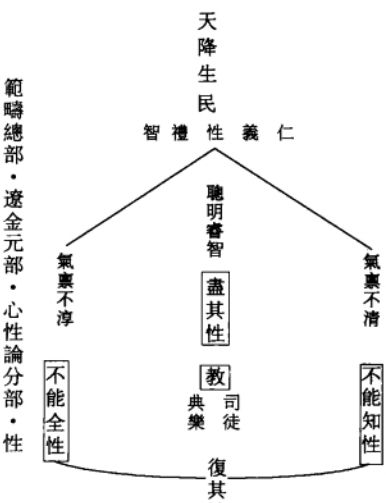
自未有天地之前至既有天地之後，只是陰陽二氣而已。本只是一氣，分而言之則曰陰陽。又就陰陽中細分之，則爲五行。五氣即二氣，二氣即一氣。氣之所以能如此者何也，以理爲之主宰也。理者非別有一物在氣中，只是爲氣之主宰者即是。無理外之氣，亦無氣外之理。人得天地之氣而成形，有此氣即有此理。所有之理謂之性。此理在天地，則元亨利貞是也。其在人而爲性，則仁義禮智是也。性即天理，豈有不善。但人之生也，受氣於父之時，既有或清或濁之不同。成質於母之時，又有或美或惡之不同。氣之極清質之極美者爲上聖，蓋此理在清氣美質之中，本然之眞無所污壞，此堯舜之性所以爲至善，而孟子之道性善所以必稱堯舜以實之也。其氣之至濁質之至惡者爲下愚，上聖以下下愚以上，或清或濁或美或惡，分數多寡有萬不同，惟其氣濁而質惡，則理在其中者被其拘礙淪染，而非復其本然矣。此性之所以不能皆善，而有萬不同也。孟子道性善，是就氣質中挑出其本然之理而言，然不曾分別性之所以有不善者，因氣質之有濁惡而污壞其性也。故雖與告子言，而終不足以解告子之惑。至今人讀孟子，亦見其未有以折倒告子而使之心服也。蓋孟子但論得理之無不同，不曾論到氣之有不同處，是其言之不備也。不備者謂但說得一邊，不曾說得一邊，不完備也。故曰論性不論氣不備，此指孟子之言性而言也。至若荀揚以性爲惡，以性爲善惡混，與夫世俗言人性寬性褊性緩性急，皆是指氣質之不同者爲性，而不知氣質中之理謂之性，此其見之不明也。不明者謂其不曉得性字，故曰論氣不論性不明。此指荀揚世俗之說性者言也。程子性即理也一語，正是鍼砭世俗錯認性字之非，所以爲大有功。張子言形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉，故氣質之性君子有弗性者焉，此言最分曉。而觀者不能解其言，反爲所惑，將謂性有兩種。蓋天地之性氣質之性兩性字只是一般，非有兩等性也。故曰二之則不是。言人之性本是得天地之理，因有人之形，則所得天地之性局在本人氣質中，所謂形而後有氣質之性也。氣質雖有不同，而本性之善，則一但氣質不清不美者，其本性不免有所污壞，故學者當用反之之功。反之，如湯武反之也之反，謂反之於身而學焉，以至變化其不清不美之氣質，則天地之性渾然全備，具存於氣質之中。故曰善反之則天地之性存焉。氣質之用小，學問之功大。能學，氣質可變，而不能污壞吾天地本然之性，而吾性非復如前污壞於氣質者矣。故曰氣質之性君子有弗性者焉。

所謂性理之學，既知得吾之性皆是天地之理，即當用功以知其性，以養其性。能認得四端之發見謂之知，既認得，日用之間隨其所發見保護持守不可戕賊之謂養。仁之發見莫切於愛其父母，愛其兄弟。於此擴充則爲能孝能弟之人，是謂不戕賊其仁。義禮智皆然。有一件不當爲之事而爲之，是戕賊其義。於所當敬讓而不敬讓，是戕賊其禮。知得某事之爲是，某事之爲非，而不討分曉，仍舊糊塗，是戕賊其知。今不就身上實學，卻就文字上鑽刺，言某人言性如何，某人言性如何，非善學者也。孔孟教人之法不如此。如欲去燕京者，觀其行程節次，即日雇船買馬起程，兩月之間可到燕京，則見其宮闕是如何，街道是如何，風沙如何，習俗如何，並皆了然，不待問人。今不求到燕京，卻但將曾到人所記錄，逐一去挨究參互比校。見它人所記錄者有不同，愈添惑亂。蓋不親到其地而但憑人之言，則愈求而愈不得其眞矣。

天與七政，八者皆動。今人只將天做硬盤，卻以七政之動在天盤上行。古來歷家蓋非不知七政亦左行，但順行不可筭，只得將其逆退與天度相直處筭之，因此後遂謂日月五星逆行也。譬如兩船使風皆趨北，其一船行緩者，見前船之快，但覺自己之船如倒退南行。然其實只是行緩，趕前船不着故也。今當以太虛中作一空盤，卻以八者之行較其遲速。天行最速，一日過了太虛空盤一度。鎮星之行比天稍遲，於太虛盤中雖略過了些子，而不及於天。積二十八個月則不及天三十度。歲星之行比鎮星尤遲，其不及於天，積十二個月與天爭差三十度。熒惑之行比歲星更遲，其不及於天，積六十日爭差三十度。太陽之行比熒惑又遲，但在太虛之盤中一日行一周匝無餘無欠，比天之行一日不及天一度，積一月則不及天三十度。太白之行稍遲於太陽，但有疾時。遲疾相準，則與太陽同。辰星之行又稍遲於太白，但有疾時。遲速相準，則與太白同。太陰之行最遲。一日所行比天爲差十二三四度，其行遲，故退度最多。今人不曉，以爲逆行，則謂太陰之行最疾也。今次其行之疾遲，天一土二木三火四日五金六水七月八。天土木火其行之速過於日，金水月其行之遲又不及日，此其大率也。

許謙《讀四書叢說》卷一　自天運循環至篇終爲第三節。前段言程子應運而生，上接孟子後段言補程子而全孔曾之書。

復性圖



陰陽五行相涵圖



陰陽五行合下齊有，非是先有陰陽後生五行。古人察氣之來往便立陰陽之名，又見流行者有微有甚又立五行之名。康節推天地，自開闢至於復闢十有二萬九千六百年爲一元。一元之間不過陰陽來往而已。一元有十二會，則子至巳會六萬四千八百年，爲氣之來，爲陽。午至亥會六萬四千八百年，爲氣之往，爲陰。一元十二會三十運，一運十二世一世三十年，一年十二月一月三十日，一日十二時。小而歲月日時，大而元會運世，只一般。今於一歲之氣上易見。冬至之日陽氣生於九泉之下，至春則上至地面漸舒布。夏而盛秋則收斂冬而伏藏，又復起於九泉矣。循環無端以歲序則自春始爾。一元亦不過如此。然則元會運世歲月日時之間各有陰陽，有陰陽則有五行矣。

木神爲仁，火神爲禮，金神爲義，水神爲智，土神爲信。凡言往來開闔只是說氣。然心有理爲之主。氣譬如舟，所以乘載神，譬如楫所以運舟者也。此所謂神，卽理之妙者也。大抵說陰陽五行只是說氣，而理自然在其中。

太玄木爲性仁，金爲性義，火爲性禮，水爲性智，土爲性信。五性本於五行者如此。細玩其理無不脗合。鄭康成乃謂水神爲智土神爲信者，非是。

天之生人，理氣俱到。然有此氣故理有所泊，是以談者多是先說氣。如中庸章句，天以陰陽五行化生萬物，氣以成形理亦賦焉是也。此序卻先單說理然後言氣質，又著然字反接。蓋要見人性本善而全，皆可以爲聖賢，卻被氣質有偏，故受而生者不等。是人皆可以學，又不可不學也。

氣稟不齊，大約且分四等，曰清濁純駁。清者智而濁者愚，純粹者賢而駁雜者不肖。此以四者不雜兩端極處言之。若清多濁少濁多清少，純多駁少駁多純少，或清而駁或純而濁，萬有不齊，故人之資質各各不同。

聰明睿智聖人之資質，聰明不專在耳目，蓋主於心而言也。聽得精審見得明了，皆是心上事。睿是思通乎微，智是知識周遍，睿如物格，智如知至。

禮智之智性之名，睿智之智質之稱。

盡其性，是知之到行之極。

又　人之初生，稟天地之氣以爲形，稟天地之理以爲性。理無有不善則其性亦皆善。所謂德也，以其虛靈而能具萬物之理而可應萬事，故謂之明德。氣則有清濁純駁之不同。得清者爲智，得濁者爲愚，純者爲賢，駁者爲不肖。此朱子所謂氣稟所拘。及其有知又爲物欲牽引於外，內有私意逐物而起，此朱子所謂物欲所蔽也。氣稟所拘就有生之初言之，物欲所蔽就有知之後言之。因此二者，所得之明德竟被昏昧。學者當憑開發磨瑩之功變化其氣質，消去其物欲，使此德復明，此明明德之意。人之生同此理，與我無異。既自明德，又當推以及人，使亦如我之用功明其德，此新民之意。

天以善理賦人，而人受之存於心者爲性。故性字從心生，是有此心即有此理也。得此性存於心，其體則盡具萬物之理，其用則可應天下之事，故謂之德。然性是單說理，德是就汨在氣上處說，故如此光明洞徹縱橫妙用應物無窮。不可雜氣言之，然不可離氣言之。蓋此理搭在正通氣上方能如此明，若搭在物之偏塞氣上如何會具衆理應萬事。是故不可離氣言之也。但不可道明德是氣耳，此要體認。

又卷二　始言一理者，首章是也。約而言之，首三句是也。又約而言之，天命之謂性一句是也。末合爲一理，末章是也。約而言之，不顯惟德以下是也。究其極言之，上天之載無聲無臭二語是也。

首章

首三句言性道教之名義。總人物言之而主於人。率性之謂道一句，該上句而貫下句，故篇中皆是說道，而性教在其中。蓋氣化流行不息者，天之道也。是理也。人得天道之流行者爲性。當順此而行者，人之道也，所謂率性也。亦是理也。然率性惟聖人爲能之。聖人之治己，則盡己之性。接人用物，則盡人物之性。以衆人當率之而不能以失其生之本，故以己之安行者品節之以爲教，使各知治己接人用物之道。處之既各得其宜，則人與物莫不各得遂其性矣。則雖開說名義，而未嘗不貫而爲一也。自道也者，至篇終皆是明人當行之道，而教其進之之方也。

首三句是總說人物，第三句修道固是人上意思多，然聖人修處亦和物都修了。物雖不可教，是教人處物之道。如春田不圍澤不殺胎不妖夭，草木黃落斧斤入山林，魚不滿尺不粥之類，皆是順物之性而成就之。不逆生意之意，如馬絡頭牛穿鼻亦是也。妖，於老反。夭，烏老反。

性即理也。在天地事物間爲理，天賦於人物爲命，人物得之以生爲性。只是一物所爲。地頭不同，故其名不同。

陳櫟《問性理二字如何解以下四十一條俱先生之甥吳仲文所問》　曰天所賦爲命，人所受爲性。所賦所受不過此理而已。理，道理也。然道字大綱包涵說，理字就道字中分析精細說，如言文理條理是也。在物爲理。理雖散在萬物，而實具於人之一性。故程子曰性即理也。性中之理何物也。就其大者言之，仁義禮智是也。故朱子大學序曰，天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性，觀此豈可見矣。天下之理，此四者足以該之。天下道理千般萬樣，皆自此四者出耳。故言道理之學，須兼着性理二字言之。言性不言理則不知性中實具此理，性爲何物乎。未免如荀揚之言性矣。以理言性，則可見天下無不善之理，則無不善之性可知矣。言理不言性，則但知理之散在萬物，而不知理之具於一性。是理自理我自我，與吾性有何交涉哉。知在物爲理，又知性之即理，則物我貫內外合矣。以理言性則性非氣稟食色之粗，就性求理則理即吾仁義禮智之實，天下無性外之理，亦不於性外而求理。此物我一理之妙，而合內外之道也。以此言性理，其庶幾乎。

吳師道《異端說》　自佛老禍中國垂二千載，莫盛於今日。昔者其徒屬於有司而未嘗自爲官府，別爲異教而未嘗假以名位。棄家舍身也無妻妾子女之畜，惡衣菲食也無財貨車服之養。當度者給牒於朝，未有捐數十緡於主者而即去民籍也。金紫銀青開府之號間見前代，特記其異，未有設大宦僚政府在外者與州縣並也。主其教者尊禮若神，王公在其下，宮居玉食服御擬萬乘，天下塔廟一郡動千百區，其後率占民籍十三，貲產半有司之賦，商賈室家無異衆庶。是以惰游者入焉，無賴者入焉，退官豪民見懲於有司者入焉，假借以肆貪邪，而言之者以爲諱，治之者不得逞。甚盛之勢，曠古未有也。

余聞二氏之教，以清靜寂滅離世棄俗爲務，凡紛華盛麗皆彼所禁而不得爲者，今一切反是，則其教固不行矣。二氏之立言，高者直指性命爲宏濶勝大之說，聰明者惑焉。卑者談禍福緣業輔以禳禱禁呪，愚昧者信焉。今之目之者曰，是能祈天永命也，是能救災致福也。如是而已，不知其誕也。是尊信其粗而未始及其精也。夫其能自立者在禁欲忍難，而其溺人心則性命之說爲尤甚。今也爲其徒而不知其道，尊其教而不及其精，徒曰佛老之盛蓋眩於耳目之外，而不察其實固未嘗盛也，是猶橫潦之無根贏人之盛氣，豈足恃也哉。昔者進取詞章之學方行於世，遂以爲儒道之盛。已而大弊，議者猶未悟今之大經大法綱常之教，禮樂刑政之具，修明於上，海內乂安，兵寢刑措，此儒之效也。向使佛老之實用，則旦大亂，烏睹今日之治哉。進取詞章之不用，而儒道之實用於隱然之中，所謂盛者不在茲乎。彼之盛者實則衰，而吾之衰者實則盛。本則立矣，持之以久，勝之以漸，異端之害有不息者乎。

袁俊翁《四書疑節》卷六　天命之謂性之下，曰率性，曰盡性，曰尊德性，不同何歟。率者循理之謂。人生而後各循其性之自然，此通上下而言也。盡者極其至之謂。巨細無一之不盡，此指聖人之事言之也。尊者恭敬奉持之謂。所以存養其心，此指賢人之事言之也。尊德性直指君子言之，盡性則曰惟天下至誠爲能之，卽此可見其有聖賢之間矣。學者苟能循其性而行之，加以尊德性之功，以造於盡性之極，則不惟己性之能盡，而人物之性無不盡矣。他日子思傳之孟子，孟子曰天下之言性則故而已矣。故者以利爲本，蓋故者本然之善。利者順也，順其本然是卽率性之謂，亦通上下而言也。盡心知性以知天，是卽盡性之謂，聖人之事也。存心養性以事天，是卽尊德性之謂，賢人之事也。《中庸》性學淺深之論，証諸孟子而益明。

前後二性教同異首章曰天命之謂性率性之謂道修道之謂教，以三句作一貫說來，推原性教之所從出，蓋指性教二者之名義云爾。二十一章自誠明謂之性自明誠謂之教，以兩句相對說，推原性教二者之所由分，蓋指性教二者之功用云爾。故首章曰之謂性之謂教，後章曰謂之性謂之教。學者但卽之謂謂之二字觀之，大旨蓋可見矣。要之，凡言性出於天理之自然，凡言教者出於人事之使然。此曰性曰教之所同也。合此兩章而論之，天命之謂性者，天下之所同。以自誠明謂之性言之，則聖人之所獨修道之謂教者，聖人之事。以自明誠謂之教言之，則爲賢者之事。論至此極，則二章之言性教，彼此不免互有淺深高下之殊，然皆先性而後教。於此尤見性者教之本，而教自性中出也。後之學者欲明二者之名義，而求二者之功用，將何如。一言以蔽之曰，誠而已矣。

篇首三語以性道教兼言之。誠明明誠乃止言性教而不及道何耶。

《中庸》何爲而作邪。子思憂道學失其傳而作也。篇首揭性道教三語以示其綱領，下文不復申言性教之何如，直謂道也者不可須臾離也，可離非道也。其於道之不明不行尤拳拳焉。味其辭旨，蓋謂性者道之所從出，教者道之所自行，無非所以明斯道也。及觀誠明謂性明誠謂教之論，乃止言性教而不及道，何歟。吁，《中庸》明道之書，顧安有舍道而不言者哉。此章之於道非不言也，不言乃所以深言之也。何也，先儒釋此章者，謂子思承上章夫子天道人道之意而立言也。按上章自章首修身以道修道以仁，次舉天下之達道五，以至於獲乎上信乎朋友順親誠身皆曰有道，然後結以誠者天之道誠之者人之道也。子思承上文而復舉誠明明誠二語，雖不明以道言而道在其中矣。故集註明謂德無不實而明無不照者，聖人之德，所性而有者也。天道也。先明乎善而後能實其善者，賢者之學，由教而入者也。人道也。自此以下皆子思反覆推明上章之意，每章章旨不以天道言則以人道言，以誠言者居其半。蓋誠之一字爲《中庸》全篇之樞紐。書中舉天道人道之下，申以誠明誠之語，篇首性道教之妙用，至是發之無餘蘊矣。

王充耘《四書經疑貫通》卷二　夫子言性相近也習相遠也，惟上知與下愚不移。而《中庸》言雖愚必明雖柔必強，何歟。

上知與下愚不移，此以生稟論。愚必明柔必強，此以學問言。自生稟論之，則知者爲知愚者爲愚。愚之不肯爲知猶知之不肯爲愚，是固一定而不移也。以學問言之，愚者知擇善則亦有時而通，柔者能固執則亦有時而立，此學問之所以能變化氣質也。愚者豈眞不可移哉，人自不肯移耳。

又卷三　性與天道，子貢親炙且未易得聞。孟子去聖遠矣，何自而知性善。達如賜也方有不可得聞之嘆，而未嘗學問如滕世子者，乃遽與道性善，何耶。

孔子教人，使之下學人事而自然上達，故性與天道不易以語人。然人同此心心同此理，文武固未嘗親承於堯舜，孟子亦豈必親炙於夫子。其私淑諸人是卽夫子教誨之所及也。觀子思《中庸》具言性命之蘊，則性善之理豈待

孟子而後發哉。且孟子時去聖遠而異端起，人之爲不善者咸以爲其性本然，而不思所以變化克治以歸於善，故孟子與滕世子言，輒與道性善，且稱堯舜以實之，使知聖賢可學，而能而不爲流俗之所惑。蓋其時世不同，故其施教不得不異，而非求異於孔子也。

又卷五　告子曰性無善無不善也，或曰性可以爲善可以爲不善，與孔子所謂性相近習相遠，惟上智與下愚不移，將無同歟。

無不善者性也，無善者非性也。可以爲善者性也，而不可以爲善者非性也。蓋凡爲不善者皆汩於氣稟濁惡而然，非性之本然也。告子不知性之本然，又不知其混於氣質，但見人之所爲有善有惡，故以爲皆出於性，非也。孔子言性相近，亦非言性本然，但指其雜於氣質者言之，故云相近。如胡越之人生而同聲，嗜欲不異，謂其相近可也。及其長也，有累數譯而不能相通者，習使然也。然就其相近之中又有美惡一定而非習所能移者，上智下愚是也。此皆性爲氣稟所拘而然，故云氣質之性。若告子則既不知性，亦不識所謂氣，但暗想而臆度之耳，豈可以夫子之言性者例論哉。

告子曰性猶杞柳也，曰性猶湍水也，曰生之謂性，曰食色性也，曰性無善無不善也。是固荀楊佛氏蘇胡言性之說矣。而先儒或謂之近，或謂之略相似，抑有說歟。

告子以善惡皆性之所無而生於習，楊子以善惡皆性之所有而成於修，故云楊子善惡混之說。佛氏以作用爲性，如目之視耳之聽手之執持足之趨走即所以爲性。告子生之謂性，指人之活動而能知覺運動者爲性言，未嘗直指作用爲性。故云與佛氏之說大略相似。

又　孟子曰，堯舜性者也，湯武反之也。性之性者意果同歟，身之反之義果異歟。

性之身之假之，所謂之者，指仁義而言。性者反之，指人品而言。堯舜之於仁義，出乎天性者也。湯武之於仁義，躬行實踐而有之者也。五伯之於仁義，則假借其名而已非眞有也。此三之字所謂指仁義而言。堯舜之爲聖人不假修爲，所謂自明誠謂之性者。湯武之爲聖人則既失而復得，修爲以復其性者也。此二者所以爲論人品。

孟子兩言四端，仁皆曰惻隱之心，義皆曰羞惡之心，智皆曰是非之心。獨於禮一則曰辭讓之心，一則曰恭敬之心。其言禮不同，何歟。或言端或不言端，何歟。

人心感物而動大約有此四者，故孟子取而言之，以明人心有仁義禮智耳。然細求之，豈特四者而已哉。故均之爲發於禮也，而或爲辭讓或爲恭敬，其形於外者雖不同，然要其根，於禮則一。則恭敬與辭讓故同一類，而非猶水火之相反也。豈獨禮而然哉，仁之發爲惻隱矣，然又有所謂怵惕惻隱之心。夫怵惕者戰動之貌，惻隱則有傷痛之意焉。二者未始盡同而其根於仁則一也。夫寧有不同哉。欲人因其發見之始而擴充之，故以端言。若直因其用之見於外以明其體之有於中，則雖不言端可也。

孟子曰仁之實事親是也，義之實從兄是也，禮之實節文斯二者是也。中庸曰仁者人也親親爲大，義者宜也尊賢爲大。親親之殺尊賢之等，禮所生也。一以義爲從兄，一以義爲尊賢，一以禮爲事親從兄之節文，一以禮爲親親尊賢之所生，何以不同。

仁主於愛而愛莫先於愛親，義主於敬而敬莫先於敬兄。然敬兄亦此敬也，敬賢亦此敬也。論其切實則以從兄爲先，論其施於政事則以尊賢爲大。親親尊賢而有等殺，即事親從兄之有節文者，其爲理一也。

又　孟子乃若其情則可以爲善，若夫爲不善非才之罪也，則以才對情。及言天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也，則以才對心言者，何歟。

性不可見，所可見者情耳。孟子論性善，故反覆心與情與才言之，以明人性之本善者，於其情其心其才見之，而非以才對情對心言之也。

孟子言性，或以善，或兼心，或言天下之言性也，則故而已矣。故者以利爲本。或又以性命命性互言其理氣賦稟之分別。

性即實理，無形而難明。故孟子道性善，必指惻隱羞惡辭讓是非之心言之。且云天下之言性也則故而已矣。故者以其已然之迹，皆即其可名之粗，以明其不可名言之妙。至於命性性命反覆互言，則又欲人於養則付命，於天道則責成於已耳，非正論性也。【略】

孟子道性善，故言盡心知性存心養性也。天下之言性則故而已者，以理言也。夫子言性相近，是固以氣言之也。然告子杞柳湍水以喻食色無善無不善之說，孟子辭而闢之何歟。至其言動心忍性性也有命，則又若以氣質言之。又何歟。

孟子道性善，是固專主理言。夫子性相近，則固兼以氣言。而孟子動心

忍性性也有命，未嘗不兼氣質之性。若告子杞柳湍水之喻食色無善無不善之說，則但知有氣而不復知有理，此孟子所以辭而闢之也。

又卷七 《中庸》曰天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。又曰自誠明謂之性，自明誠謂之教。所言若不同，何歟。首章以下文專言道而不言性教，後章但言性教而不及道，何歟。

首章原性道教之名義，自義理上言。後章論性教之異同，自人品上分。故之謂謂之其文法自別。首章下文專言道而不言性教，性爲道之原，教由道而出，道足以該性教也。二十一章但言性教而不言道性者，所性而有此道。教者由教以入此道。性教足以該道也。

又 《中庸》言率性盡性尊德性，《孟子》言知性養性忍性。二書之所謂性其亦有不同者乎。盡性聖人之事，忍性又聖賢之事。知之與率，尊之與養，學者之用功其亦有同乎。

性爲實理，賦予於天。盡之尊之知之養之則存乎其人。盡兼知行而言，謂知之盡而行之至也。知性專以知言，尊德性與養性專以存養言。若率性謂道，則言道之所以得名者。循其性之自然而各有條理之謂率，非用力之謂也。至於忍性則又指氣稟食色之性言，非性善之性也。

謝應芳《貓捕雀圖評》 物之性有微近人性之義者，貓捕鼠犬吠盜獒多觸邪是也。貓舍鼠而捕雀，失其性也。失其性斯不義矣。夫雀耗倉廩耳，比鼠之害什有其一。今畫工貌啖雀之貓，銛牙利爪，吻流饞涎，踞坐而猛若虓虎，是張其可畏也。嗚呼，張網已矣。埋輪之語世莫得聞，故良工用史法遺意，以警夫繡衣多冠之屬，微而著，隱而顯，觀者宜默識焉。

情

郝經《論八首・情》 情也者，性之所發，本然之實理也。其所以至於流而不返者，非情之罪，欲勝之也。蓋有性則有氣，有情則有欲。氣勝性則惡，欲勝情則僞。上智下愚所以不移，賢不肖所以別也。故情之生也，發於本然之實，而去夫人爲之僞，惻隱羞惡是非辭讓，其理則根於性。爲仁爲義爲禮爲智，其端則著於心。喜怒哀樂好惡，其發見則具於情。可喜而喜，可怒而怒，可哀而哀，可樂而樂。至於好惡皆當其可而發，則動而不括無非其實，得時中之道。惻隱羞惡是非辭讓之端不妄，仁義禮智之德全，則能制夫欲而復於性，統夫氣而安於心。如喜而溢美，怒而遷怒，哀之也而至於傷，樂之也而至於淫。善者惡之，惡者好之。忿懥恐懼憂患好樂皆不得其正，忍而至於不仁，悖而至於不義，傲狠而至於無禮，昧沒而至於無智，則不能制夫欲。失則踰閑放僻邪侈，一入於僞。亡本心之德，昧本然之實，則不能復夫性。爲下愚，爲凶人，與草木鳥獸並而絕夫人道。所以必加修治斷絕之功，而用夫省責推致之力也。修致既切，功力既至，則欲節而後情定，情定而後心存，心存而後性復，性復則人之道盡。人而盡夫人之道，則可以謂之人矣。故曰情也者，性之所發，其至於流而不返者，非情之罪，欲勝之也。仲尼曰，形而上謂之道，形而下謂之器。又曰學而上達。夫性，形而上者也。情，形而下者也。性爲命之地，情爲心之地。故學問之道始於下而終於上，始於近而終於遠，始於無所知而終於無所不知。所以盡夫心，盡夫心所以盡夫性也。是以君子用力於日用之間，慥慥於躬行之地。非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。即灑掃應對進退以盡夫性與天道，則一僞不容，無非實理也。後世虛空誕妄之學行，務乎上而不務乎下，務乎僞而不務乎實。談天說道，見性識心。斬然而絕念，塊然而無爲。而不及情。其所謂性與心者，則安在哉。可謂不情之學也。造化之情著於天地，天地之情著於萬物。人之情則參造化而通萬物。能盡人之情則能盡物之情，能盡物之情則可以見天地之情矣。是下學上達之道，自流徂源之事，名教有用之學也。

又《五經論・詩》 天下之治亂在於人情之通塞。甚矣人之情惡塞而好通也。故天下之亂恒生於塞，而其治恒生於通。君人者亦審夫通塞而已矣。激揚疏暢導之而使就於通，剔抉滌蕩達之而使去乎塞。蓋塞則上不信下下不信上，上下交惡蘊賊崇圮，反目以相睽憤心以相戾，板板憤憤以及於亂，在《易》則爲否。通則上孚於下下孚於上，上下相孚郁乎相扶煥乎相輝，濟濟洋洋以臻於治，在《易》則爲泰。夫人之情猶水也，湮其流窒其源則必壅汩而內潰，穴地而突出，湍奔而肆行。不爲疏之而又障之，則必沈沈淪淪洶湧旁魄礴發之而上行，愈障之而愈深，愈防之而愈沛。久且遠溢，而一決則必襄山懷壑，放激衝觸，肆其所之，其害有不可勝言者。故善治水者疏而通之而已矣，淪而注之而已矣，適其性因其勢道之而已矣。昔者聖人懼民

情之塞而弗通也，於是乎觀乎詩。詩者述乎人之情者也。情由感而動，故喜怒哀樂隨所感而發。感之淺也，或默識之而已，或形乎言而已。感之深也，言之不足長言之，長言之不足詠歌之，詩之所由興也。喜而爲之美，怒而爲之刺，其哀也爲之閔，其樂也爲之頌。美而不至於諛，刺而不至於訐，哀之也而不至於傷，樂之也而不至於淫。己不能盡而託之於人，人不能盡而託之於物，物不能盡而歸之於天。上焉公卿大夫，下焉薪翁筍婦，有所感而必有所作。君而知之，天下之情無不通矣。故致治之君觀乎人情也，必於此乎取之。於是婦寺言之，史書之，瞽歌之，於其巡狩而采之，朝貢而陳之，太師聲之，君人者儼然而坐聽之。聞其安樂之音，循己而省之曰，吾何德何修而臻此歟。乃兢業祇懼，德日益加修，行日益加檢。潔齊粢盛作爲樂歌，薦之郊廟。曰茲先王之致也。其聞怨以怒哀以思之音也，矍然而起愀然而變，循己而省之曰，予得罪於天下矣，予負責於後世矣，予其遷往行何者之愆，禮樂刑政何者之紊，惴惴乎蹈深淵也，憧憧乎履虎尾也。德日益修，行日益檢，以銷神人之怒，猶可及也。其不幸而萬民怨嗟，四海扼腕，而君人者無聞知。患生而弗之覺，禍至而弗之悟，卒僨其社而沈其宗，此文武周召之所以治，宣王之所以中興，厲之奔幽之死，平桓之所以失政也。至矣哉，詩之於王政如是之切也，於人之情如是之通也，於治亂如是之較且明也。故有國君人者不可以不讀詩。

俞琰《周易集說》卷一七　大壯，大者壯也。剛以動，故壯。大壯利貞，大者正也。正大而天地之情可見矣。

《易》以陽爲大。大壯者，謂四陽長而強盛也。剛以動，故壯。就二體釋卦名，謂乾剛在內，加以震動於外，是以壯也。然而過於剛則爲暴而已，奚足以爲壯。故又曰大者正也。謂大者貴乎正，唯正然後可以爲大，不正則血氣之壯，徒壯耳，非大也。大者壯，以卦體爻畫言。大者正，則以理言。正大，謂既正且大也。極正大之理，則至公無私，可以見天地生物之情，故曰正大而天地之情可見矣。或曰觀四陰二陽，陰長而消，陽之卦也。大壯四陽二陰，陽長而消，陰之卦也。觀之四陰進則五九消矣，大壯之四陽進則六五消矣。五，君位也。故二卦象傳皆不言消長，聖人之意微矣。伊川程子曰，天地之道常久而不已者，至正至大也。正大之理，學者默識心通可也。不云大正，恐疑爲一事也。趙氏輯聞云，易於咸於恆於萃言天地萬物之情，而此不及萬物者，萬物之情正者未必大，大者未必正，不得與天地並也。不言大正而言正大，別於大正小正也。復言天地之心，大壯言天地之情。心蘊於中，情則外見。復雷在地中，天地生物之功伏而未露，故聖人有以見其心。大壯雷在天上，天地生物之心已達於外，故聖人有以見其情。

又卷三五　變動以利言，吉凶以情遷。

變動謂爻之變動。以利言者，爻之變動本敎占者趨吉避凶而無不利焉耳。然或變動而吉，或變動而凶，何也。曰，以其情而遷也。情有善有不善。善則轉凶而爲吉，不善則轉吉而爲凶也。

是故愛惡相攻而吉凶生，遠近相取而悔吝生，情僞相感而利害生。

是故兩字承上文而言。上文曰吉凶以情遷，故下文又詳言之也。曰相攻曰相取曰相感，即所謂情也。其情有以愛而相攻者，有以惡而相攻者，有以遠而相取者，有以近而相取者。有以情實而相感者，有以虛僞而相感者。此吉凶悔吝利害之所由生也。或曰愛惡相攻因於遠近相取，遠近相取因於情僞相感。蓋相感而後相取，相取而後相攻也。感者情之始動，利害之開端也。取則情已露，而悔吝著矣。攻則情至橫極而吉凶分也。橫渠張子曰，情僞相感而利害生，此則是以人事言，故有情僞利害也。屈信相感而利生此，則是理也，惟以利言。

凡《易》之情，近而不相得則凶。或害之，悔且吝。

上文曰遠近相取而利害生，兼遠近利害並言。下文獨舉其近與害，而曰近而不相得則凶。或害之悔且吝，必其相感之初不以情實而以虛僞也。感以情實則利生，感以虛僞則害生。今乃僞焉，則其不相得也，終必至於惡而相攻。蓋不但有害，又有凶與悔且吝。紫陽朱子曰，此疑是指占法而言，蓋遠而不相得，安能爲害。惟切近，則凶害便能相及也。一個凶人在五湖四海之內，安能害自家。若與之爲鄰近，則有害矣。平菴項氏曰，相感者情之始交，故以利害言之。相取則有事矣，故以悔吝言之。相攻則其事極矣，故以吉凶言之。遠近愛惡情僞，其居皆有遠近，其行皆有情僞，其情皆有愛惡也。故末句總以相近一條明之。近而不相得則以惡相攻而凶生矣，以僞相感而害生矣。以近相取而悔吝生矣。是則一近之中備此三條也。凡爻有比爻有應爻，有一卦之主爻，皆情之當，相得者也。今稱近者，止據比爻言之。反以三隅，則遠而爲應爲主者，亦必備此三條矣。但居之近者其吉凶尤多，故聖

人概以近者明之。

才

郝經《辨微論・學》 天下之無全才也，學使之然也。古之學者一而要，今之學者雜而僞。一而要也故能爲己，而其才所以全也。雜而僞也故不能爲己，而其才所以不全也。嗟夫，學而不能爲己，不能全其才，尙何學之貴也哉。蓋人之爲學，所以致吾之知也。一則其智不分而見者博也，要則用力不匱而蓄者厚也。雜則其智分而見者寡也，僞則用力勞而蓄者鮮也。見者博而蓄者厚，此才之所以全也。見者寡而蓄者鮮，此才之所以不全也。今夫日一而已，故能光臨天下，照耀萬物，物不能欺。星非不衆也，的焉而自照之不暇，矧能及於他乎哉。何者，日一而星雜也。雖然，後世之不能古也，抑亦有由焉。古之爲學也，道一而已矣。後之爲學也，異端之多也。故古之爲學也易，今之爲學也難。古之爲學也，幼而灑掃應對，長而性與天道。比年三十而必有立焉，如此而已。後世之爲學也，何多乎哉。有科舉之學，有文章之學，有典故之學，有經史之學，有星數卜筮之學，有地理之學。其至者有性理之學，有象數之學。其誕者則有老莊之學，浮屠之學，申韓孫吳之學。至於百家衆流，又有不可勝數者。其書萬億卷，有終身不能遍觀者。是以各以其所習者鳴。或以徼名，或以射利，或以欺世誤天下，或以干仕祿，或以全身自樂，是以智不能一，而才不能全。擾擾紛紛，日趨於亂而卒不能及古也，悲夫。昔仲舒嘗言之，武帝欲罷黜百家，表章六經，使道術歸於一，而武帝不能用也。以漢之懿，仲舒之純賢，武帝之雄材大略，而猶不能一道術，使天下遂無全才。學者無所歸，不入於彼，而必入於此。後世其亦已矣。

楊維楨《求才論》 可緩而不必求者，天下之常才。不可緩而必求者，天下之奇才也。蓋事變出不測者，非常才之所能丁，而必濟之以奇才。奇才不可咄嗟而得也，必求之至蓄之素也。譬之醫家之蓄物也，蟲魚草木之劑出於市之所易得者，不必蓄也。至於山海之奇產，非市之可常得者，則固旁搜素蓄，而爲吾卒急之用也。今寇之窺覦於我患有不測而起者，吾猶夫常才以處之，以爲其人易得也，其術易曉也，其需易應也。譬之治奇疾而欲用草木蟲魚之常劑，其不誤而敗者幾希矣。今夫提市井之衆以與悍敵抗，出奇謀祕策以應其變而制其勝，或單詞片檄而下其城於帶甲百萬之衆，則必用夫不常之才乃可耳。其人於千百人中或一人焉，千萬人中或一人焉，不可朝取而暮得也，必先君以求之至蓄之素，而應吾不測之用。如山河之奇產，然後有以應天下之奇疾也。於乎，天下之奇才，王伯之佐乎。聞之謀主也，代未嘗乏求之而不得者，以求者非其道。求得其道，而又用之或非其所也。急奇才者，不咎吾求之非其道，用之非其所，而咎天下之無奇才也，不亦過乎。劉備苻堅嘗知奇才於葛亮王猛，故求之急而任之爲謀主。周亞夫亦知奇才於劇孟，求之緩幾資謀於野。蕭寶寅亦知奇才於蘇湛，用之失其所，而乞錢以去。李密亦知奇才於徐洪客，用之失於緩而其人已在泰山之巓矣。惟閣下立賓賢之館於奇才也，亦知所求矣。然求之非其道，用之非其所，則孰愈安坐而不知求者哉。吾以爲閣下圖伯必得謀主，欲得謀主必求奇才。故作求才論。

性情

郝經《五經論・禮樂》（《陵川集》卷一八） 喜怒哀樂之未發，性也。其既發，情也。可喜而喜可怒而怒可哀而哀可樂而樂，則情之所以率乎性也。喜怒哀樂不當其可而發，則非性情之正而人欲之私也。夫人之有性也而必有情，有血氣也而必有欲。情欲常相勝也，非情勝欲則欲勝情，情勝欲則爲君子，欲勝情則爲小人。情勝欲則治，欲勝情則亂。故天下之治亂，在夫情欲之相勝也。聖人者懼天下之欲勝情也，於是因其本然之分而爲之禮以節制之，因其本然之和而爲之樂以宣暢之。爲之禮雖有欲而不能踰，爲之樂雖有樂而不能悖。天下有僭越之姦狂狡之戾，則有禮以折之。有忿疾之亂鬱塞之愿則有樂以釋之。洋洋乎發育萬物峻極於天。故禮樂者王政之大綱也。得則治否則亂，聖人致治之功必於此乎取之而不敢易也。以性情治天下以天治人，非有我之得私也。故禮樂之治，王者之極治也。自宓犧而上理具而無器，宓犧而下器具而無文。至乎唐虞，文具矣而未備。至乎周公，理與器與文於是乎大備。故其中間有堯舜之治，有夏后氏之治，有殷湯之治，有周文武成康之治。夷厲而下欲勝而情亡，禮樂之理寖以昧，而其器

寖以缺，致治之功寖以墮，而王政之大綱寖以不舉。繼以幽而周室大壞，平王而東，禮樂遂爲虛文矣。陵夷至於孔子，雖欲興之焉得而興之。乃曰夏禮吾能言之，杞不足徵也。殷禮吾能言之，宋不足徵也。我觀周道，幽厲傷之，舍魯何適矣。於是因魯史而修春秋以明禮，就大師而正雅頌以明樂。然而無其位無其權，明王不興，卒不能復禮樂之實，第存其名而已。子貢欲去告朔之餼羊。子曰爾愛其羊我愛其禮。夫告朔之禮不行是實亡矣，羊存而何益。而孔子惜之者，謂名存而實亡，愈於名實之俱亡也。嗟夫禮樂根於性情，而其弊至於虛名之不能存，天下之治從何而興乎。自是而下判爲十二，折爲七國，並爲孤秦，燔燒詩書，削禮痞樂，置生民於鈇鉞之上。用鞅斯申韓之術，一以刑法繩下，而遂至於亡。嗚呼，禮樂根於性情。文與器雖亡，而生民之性情未亡也。有明主舉而行之，禮樂之治可復矣。

自然

俞琰《周易集說》卷一三　木上有水，井。君子以勞民勸相。

井卦，下巽木上坎水，而曰木上有水井，何以見其爲井之象也。先儒皆因彖辭言瓶，遂以彖辭之木爲轆轤，爲桔槔，爲汲水桶。然彖辭取象自是一義，象辭取象又自是一義，豈可以彖辭之瓶爲象辭之木哉。準齋吳氏曰，象辭不言木上於水，而明言木上有水，是謂水之下有木明矣。蓋井之爲井，水下無木爲底，則泥隨汲水而動，其水必濁。故周回甃砌，雖磚累而底則用木而不用磚。底若用磚，則泥實而泉眼不通。唯用木則泥有所護，汲不至濁，而水木之性相宜，泉眼且無窒塞之患，此木上有水所以爲井之象也。或謂六十四卦之取象，皆據自然，無用人爲者。木上有水，乃自然之理，如木根入地，而津液上行達於木杪，有井水自下而上之象。古人鑿井蓋取諸此。今欲知木上有水之說，當求之未有井之先。若謂木爲轆轤爲桔槔爲汲水桶爲井底幹，此皆有井以後之說，出於人爲，非理之自然也。愚謂井卦之名命於文王，非伏羲也。伏羲畫卦之時，蓋未有井。而文王名卦之時，則有井矣。文王以伏羲所畫坎上巽下之卦有井象而名之曰井，是故象辭因以爲木上有水。井實取象於有井之後，如鼎卦之象亦若是而已矣。然鼎用烹飪井用汲，亦皆自然之道也。君子觀此井象而以爲井田之法，於是方里而井，井九百畝。其中爲公田，八家皆私百畝，同養公田。使民服田力穡勤勞於下以奉養其上，又勸其相助而不敢惰。農自安，亦猶井中之水養人濟物，而以上出爲功也。坎，勞卦也，故言勞民。互兌爲口故言勸，巽順故言相。相，悉亮反。秀巖李氏曰，此言亦爲井地設。勸相即相友相助相扶持之意。亨仲鄭氏曰，先儒勞作力報反，非也。準齋吳氏曰，以卦義詳之，勞字當爲勤勞之勞。

又卷三三　《易》曰，憧憧往來，朋從爾思。子曰，天下何思何慮。天下同歸而殊塗，一致而百慮。天下何思何慮。

此以下釋咸九四爻義。思者，索其所欲慮者防其所惡。何思何慮，謂天下萬事萬物之往來甚衆，若以思慮爲感，則是自取其憧憧也。如日月寒暑未嘗不往來，而其往來也任氣之自運，何思何慮。又如尺蠖龍蛇未嘗不屈伸，而其屈伸也委形之自然，何思何慮。天下之理本同歸，而殊其塗者自不同。天下之理本一致，而百其慮者自不一。蓋往來者人事之常，安能使之不往來，但不可加以思慮之憧憧爾。若加思慮之憧憧，則徒自紛紛然，豈咸感之道哉。兩稱天下何思何慮，蓋甚言咸感之道。君子以虛受人，無所事乎思慮也。龜山楊氏曰，《易》所謂無思者，以爲無所事乎思云爾。故其於天下之故，感而通之而已。今曰不可以有思，又曰不能無思，此何理哉。

日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。往者屈也，來者信也，屈信相感而利生焉。

日月相推而明生，寒暑相推而歲成，此皆自然之往來，非憧憧往來也。往者屈來者信，屈信相感而生生之不息，則其利無窮矣。信，音伸。伊川程子曰，此以往來屈信明感應之理。屈則有信，信則有屈，所謂感應也。故日月相推而明生，寒暑相推而歲之功用由是而成，故曰屈信相感而利生焉。感，動也。有感必有應。凡有動皆爲感，感則必有應。所應復爲感，感復有應，所以不已也。又曰，近取諸身，百體皆具屈信往來之義。只於鼻息之間見之。屈信往來只是理，不必將既屈之氣復爲方信之氣，生生之理自然不息。如復言七日來復，其間無所斷續。陽已復生，物極必返，其理須如此。橫渠張子曰，屈信相感而利生焉，感以誠也。情僞相感而利害生，雜以僞也。

尺蠖之屈以求信也，龍蛇之蟄以存身也。精義入神以致用也，利用安身以崇德也。過此以往，未之或知也。

尺蠖屈而求信，龍蛇蟄而存身，此皆物性之自然也。義卽《易》中之義，致與《大學》致知之致同。精研義理無毫釐之差，而深造於神妙，所以致之於用也。見於用而利，施於身而安，所以爲崇德之資也。精義入神，內也。致用，外也。自內而達外，猶尺蠖之屈以求信也。利用安身，外也。崇德，內也。卽外以養內，亦猶龍蛇之蟄以存身也。屈信之道不過如斯而已。故又曰，過此以往未之或知也。伊川程子曰，前云屈信之理矣，復取物以明之。尺蠖之行先屈而後信，蓋不屈則無信，信而後有屈。觀尺蠖而知感應之理也。龍蛇蟄藏所以存息其身，而後奮迅也。不蟄則不能奮矣。動息相感乃屈信也。君子潛心精微之義入於神妙，所以致用也。潛心精微，積也。致用，施也。積與施，乃屈信也。利用安身以崇德也，承上文致用而言。利其施用安處其身所以崇大德業也。紫陽朱子曰，因言屈信往來之理，而又推以言學，亦有自然之機也。又曰精義二字聞諸長者，所謂義者宜而已矣。物之有宜有不宜，事之有可有不可，吾心處之知其各有定分而不可易，所謂義也。精義者，精於此而已。所謂精云者，猶曰察之云耳。精之之至而入於神，則於事物所宜，毫釐委曲之間，無所不悉，有不可容言之妙矣。此所以致用，而用無不利也。誠齋楊氏曰，精於庖者其刀入神，精於射者其矢入神。苟入神矣，其致用於庖與射也，何有。精於技猶若是，而況精於義理而入神者乎。是故以之致用則用必利，以之安身則身必安。

謝應芳《聽其自然說爲黃仲器作》 老友黃仲器以聽其自然四字揭諸齋居，一日載酒過龜巢需予文。予以不知其言出何書意何在，莫敢妄爲之說。仲器曰，吾意天爲自然，餘無所知也。予於是臆度而告之曰，物本乎天，而天宰之者，理也。夫所謂自然者，如陰陽之消長，日月星辰之運行，江河之所以流，山嶽之所以峙，草木鳥獸昆蟲之所以動植變化。至如人，大者三綱五常富貴貧賤死生壽夭之類，小者如四肢百骸飲食衣服宮室車馬之屬，皆本乎自然之天。昧者乃欲以人勝天，而不聽之。若季孫氏以魯大夫僭天子禮樂，富於周公。秦皇漢武欲長生不死者，未嘗不自禍其身也。孟子曰，順天者存，逆天者亡，斯言盡之矣。仲器作而謝，以故書此警諸紳示諸人亦庶乎有所警云。

人心道心

李純甫《鳴道集說》卷二 明道曰：人心惟危，人欲也；道心惟微，天理也。惟精惟一，所以至也。允執厥中，所以行也。

屏山曰：人心惟危，知而無知。道心惟微，無知而知。擇之惟精，無入而隨。守之惟一，無出而離。允執厥中，四無所依。可以神會，難以理推。程說非也！

胡祇遹《道心人心》 人惟一心。發於義理之正者，道心也。發於利欲之私者，人心也。精察一守可也。聖人恐危者勝而汨沒喪失其微者，又直示之以法。故曰允執厥中。譬如一險徑，前半途良人，後半途寇賊。一失執守防護，輕則爲賊混擾，重則爲賊戕滅，可不謹獨誠信而固守之耶。中者，善惡之分也。守之固久，則賊亦化而爲良矣。

許謙《讀四書叢說》卷二 《論語・堯曰》，咨爾舜至天祿永終，王文憲以爲舜典脫典當在舜讓於德弗嗣之下，此正傳心之要也。

理與氣合而生人，心爲一身之主宰。又理氣之會而能知覺者也。人心發於氣，如耳目口鼻四肢之欲是也。然此亦是人身之所必有，但有發之正不正爾，非全不善。故但云危，謂易流入於不善，而沒其善也。道心發於理，如惻隱羞惡辭遜是非之端是也。亦存乎氣之中。爲人心之危者晦之，故微而難見。心只是一，於心上加人字道字看，便見不同。若只順讀人心道心字，卻似有二心矣。謂之道則是天理之公，謂之人則是我身之私。雖我身之私亦非全是不善。因身之所欲者，發而正卽合乎道，而爲道心之用矣。如鄉黨所言飲食衣服之類，皆人心之發。在聖人則全是道心，君子於每事皆合乎理義，則亦無非道心也。大抵人心可善可惡，道心全善而無惡。

朱子書傳曰，心者人所知覺，主於中而應於外者也。指其發於形氣者而言，則謂之人心。指其發於義理者而言，則謂之道心。人心易私而難公，故危。道心難明而易昧，故微。惟能精以察之而不雜形氣之私，一以守之而純乎義理之正，道心常爲之主而人心聽命焉。則危者安微者著，動靜云爲自無過不及之差，而信能執其中矣。大旨皆同而傳注與作文之體自不同，故此語

尤簡潔易看。

人心是所欲爲之事，道心是發應事之理。人心聽命於道心只是事皆順理耳。危者既安則便是道。

微只是隱微之意，故難見。今添妙字，是貼襯微字，不必重看。

精則察夫二者之間，是察人心道心之間，要察到疑似纖毫之際。此言心是指動處。當時告大禹，故言如此。若學者則用格物致知之功，辨別衆理，明至善審，然後可精其動處也。

私字就形氣上來。蓋既見此形氣而成人，則此人爲一人之私，故必欲得於外以濟乎己，所以易流於欲。下當與公字對，卻用正字者，謂性命之正則是得之於天者，固與天地人物同言正，則公意自在其中，而正字於己切。

繼往聖開來學。此學字應前道學字。前道學是總包上古以來相傳者。此學字是夫子教後人者言繼往聖，是明夫子教人，亦是述上古聖聖相傳者耳。則子思所憂者，豈專指夫子之教哉。

更迭交互，推演紬繹。

切言深要，詳言周備，憂深爲道之不明也，故言之深而要。慮遠恐久而復失也，故說之周而備。

天命卽道也，能率性卽道心也。擇善者察之精也，固執者守之一也。時中卽中也，惟君子爲能執之也。

綱維言道體之大，蘊奧言節目之詳。及精密隱微之理明，言綱維盡言蘊奧。

孟子推明此書，謂見之行事及著七篇。

上言異端下言老佛，是異端至多。楊朱墨翟許行之徒以及諸子百家各立門戶，議論不合聖道者皆是。

爲其彌近理，所以大亂眞。蓋其說宏遠幽微，陳說道德指明心性或有類乎吾道之言，故爲所亂，非如百家之淺近易見也。然而道德非聖賢所言之道德，心性非聖賢所指之心性，固亦不難辨也。

陳櫟《定宇集》卷一三　人心惟危道心惟微，惟精惟一允執厥中。

對：心統性情者也。執中，則以精一而能性其情者也。人心生於情欲之私，道心原於性命之正。心之所發雖有情與性之殊，能精且一而明誠之兼盡，則性其情而情其性，而無過不及之中在是矣。此舜所以發明堯之一言以授禹也。夫心之虛靈知覺，其本一而已矣。而其用之發，則有人心道心之分。雖上智不能無人心，以人不能無情欲之私也。雖下愚不能無道心，以人無不稟此性命之正也。然情欲之動易危而不安，性命之發易微而難著。危者愈危，則微者愈微，而天理之公卒不能勝人欲之私矣。誠能精以致其明而察夫情與性之間而不雜，一以致其誠以守夫性情之正而不離，則危者安微者著。道心之正足以宰制夫人心，人心之發無不聽命於道心，情之發皆性之正，人心之動皆道心之純，是所謂性其情者也。雖不規規然求以執守夫中，而動靜云爲之間自無過不及之差，中道不期其合，而自無不合矣。聖人之所以爲聖，自安然而行之而合於中焉。其曰允執云者，蓋聖人不自聖之盛心雖無待於執，實自謙而謂之執云耳。堯以是傳之舜，惟曰允執其中而有餘。舜以是傳之禹，非加以微危精一則不足，得非舜之聖不異於堯，故堯之授舜惟止於一言，禹入聖域而未優，故舜之授禹不容不益之以三言歟。此非道心之外他有所謂中也。自心之發於此理者而言則謂之道心，自道心之形於事爲而無過不及者言之則曰中，無二致也。惟心之發有情與性之分，是以必貴於精一之功。能性其情而無過不及之差，蓋無非精一之驗。其執中也，豈如復焉執焉之賢拘拘持守而謂之執哉。歷觀前聖之書繫乎道統之傳者，莫要乎三聖授受之言。而脗合乎斯言者，有子思之《中庸》焉。喜怒哀樂卽人心也，率性謂道卽道心也。明善非惟精乎，誠身非惟一乎，君子時中又何異於執中乎。中之一言，不特三聖傳心之要道，百世相傳實不外此中道焉。允執厥中，書以此始。咸中有慶，書以此終。吁，旨哉。

氣質之性

史伯璿《管窺外篇》卷下　白本，稟氣於天，或通或塞。通有清濁爲明爲昏，是之謂氣。賦形於地，或偏或正。正有美惡爲粹爲雜，是之謂質。註本，稟於天者有清有濁有美有惡，是之謂氣。受於人者或明或昏或粹或襍，是之謂質。

按氣質必兼人物而言，郤以人爲重而後備。白本二條上二句兼人物，下二句專言人是已。註本但言人而不及物，恐有未備，如何。

趙汸《答倪仲弘先生書》 汸頓首拜覆仲弘先生翰制尊右。近嘗扣謁館下，獲聞至論，殊慰離索。雖相距不遠，然別去不能不悵然也。去歲蒙尊翰緘示教答疑義，佩服之餘再具求教，而書竟未達。茲復掇其一二錄呈並平昔所欲請益而未能者，以徼終惠。倘辱不棄，幸孰大焉。尊翰太極不離乎陰陽而亦不雜乎陰陽，則天命之性不離乎氣質明矣。按此語滇子朱子而實出勉齋。勉齋曰天命之性自其理言之，不雜乎氣質而爲言爾。向亦未得其說。後見朱子有云，某解太極圖云，某此句當(子)〔仔〕細看。今於某解說尚未通，如何論太極。因此求之，方悟朱子微意所在，蓋非有以離乎陰陽也一句，是正說太極。本體二句，是發明周子立言之旨。謂無極而太極五字，乃是卽陰陽而指其本體不雜乎陰陽而言之耳，非謂太極眞不雜乎陰陽也。故曰卽太極不離乎陰陽而亦不雜乎陰陽而爲言，皆是深致意處。張子曰形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。勉齋恐讀者未達此旨，誤以稟受於天者爲兩性也，故以朱子釋太極圖之意釋之。蓋謂此理既賦於人，則已墮於形氣中，非復本然之全體，不可純以天地之性言。今曰天地之性乃是自其理而言之，不雜乎氣質而爲言爾，非謂天地之性眞能不雜乎氣質，而可以舍彼而全此也。尊翰又云若以理之不離乎氣者言之，則天命之性得於有生之初。若以理之不雜乎氣言之，則天所賦於有生之初而我受之以爲性者，本無不善也。此初字是指天命人性賦受之初言，所謂不離乎氣者也。用前二句觀之，則是得於有生之初者，果有兩性也。通後二句觀之，則是理之在人者有二，而所謂復其初者乃是舍彼而全此也。氣質之性雖曰形而後有，然使得之於天無是本然之性，則亦何以爲是氣質之性哉。故程子以本然之性爲極本窮原之性，又謂二之則不是，意可見矣。愚意如此，未知是否。尊翰云尊德性者存心之事，靜時工夫也。道問學兼致知力行而言，動時工夫也。致廣大而盡精微，存心而致知也。極高明而道中庸，存心而力行也。此一節尤不能無疑。蓋動靜工夫皆是就心上說，如所謂存養省察是也。與致知名義事意不同，可疑一也。且以尊德性專爲靜時工夫，則與存心而致知力行者自相牴牾，可疑二也。謂存心爲尊德性之事則可，謂尊德性爲存心之事則不可，可疑三也。昔有以問爲致知學爲力行者，朱子不以爲然。今欲並包力行爲說，可疑四也。汸昔年讀書，最患多疑。每一開卷，則如蝟毛而起，雖聖賢書亦然。嘗謂程朱二先生發明斯道，庶無復餘蘊。若於其原有一字不通，則是道體之全猶有所昧，故亟欲求教。倘以不爲瀆，則繼此當有不一之請也。惟是昨承誨論，深歎夫踐履之難，則小子猶不能無憾於斯，然不敢遽請其目者，誠有所待而不敢輕也。

歷史哲學分部

古今

俞琰《周易集說》卷一一 地中有水，師。君子以容民畜衆。

師卦上坤地下坎水，而曰地中有水，何也。曰水由地中行也。水由地中行，未見其有水也。鑿之則有水，水不外於地，而普天之下皆水也。古者井田之法，隱兵於農，未見其爲兵也。用之則爲兵，兵不外於農，而普天之下皆兵也。此地中有水，所以爲師之象也。民者農也，兵者衆也。容民畜衆在平居无事之時，則散處斯民，爲大司徒之比閭族黨州鄉，無非農也。一旦用之於有事之時，則聚處其衆，爲小司徒之伍兩卒旅師軍，無非兵也。深居馮氏曰，容民如地之受水，畜衆如水之有坊。坤容而坎畜也。師臨二卦爲坤，故一以容民，一以容保民。

又卷一三 天下有風，蠱。后以施命誥四方。

天下有風與風行地上不同。行者，在地而行各以其方。故觀之《象》曰省方觀民設教。有者自天而下無往不遇，故蠱之象曰施命誥四方。省方必親臨而觀之，先王之事也。誥四方則施命而已，后王之事也。先王既設教矣，后王不過遵先王之命施於四方而誥戒之，不親臨也。至尊者王，至卑者民。一尊一卑，豈能相遇，而況四方萬里之遠，又安能一一與之遇哉。今也施命誥於四方，則猶風之降自天而无不遇矣。風之在天下，水遇之則波，谷遇之則鳴，草遇之則偃，木遇之則撼。凡天下之物與之相遇，蓋無有不感動者。是故天之鼓舞萬物，而萬物皆感動者，風也。后王之所以鼓舞萬民，而萬民皆感動者，命也。命自后王而出，猶風自天而降也。四方，東西南北。乾天之下皆是也。巽爲風而有聲，命與誥之象也。

正統

楊維楨《正統辨》　至正二年壬午春三月十有四日，上御咸寧殿，中書右丞相托克托等奏，命史臣纂修宋遼金三史，制曰可。越二年甲申春三月，進《遼史》本紀三十卷、志三十一卷、表八卷，列傳四十六卷。冬十一月，進《金史》本紀一十九卷，志三十九卷，表四卷，列傳七十三卷。又明年乙酉冬十一月，進《宋史》本紀四十七卷，志一百六十二卷，表三十二卷，列傳世家二百五十五卷。初會稽楊維楨嘗進《正統辨》，可謂一洗天下紛紜之論，公萬世而爲心者也。惜三史已成，其言終不見用。後之秉史筆而《續通鑑綱目》者，必以是爲本矣。維楨字廉夫，號鐵崖，人咸稱之曰鐵史先生。泰定丁卯李黼榜相甲及第，以文章名當世。表曰，至正三年五月日，伏覩皇帝詔旨，起大梁張京兆杜本等，爵某官，職專修宋遼金三史。越明年，史有成書，而正統未有所歸。臣維楨謹撰《三史正統辨》凡二千六百餘言，謹表以上者。右伏以一代離合之殊，固繫乎天數盛衰之變。萬年正閏之統，實出於人心是非之公。蓋統正而例可興，猶綱舉而目可備。前代異史，今日兼修，是非之論既明，正閏之統可定。奈三史雖云有作，而一統猶未有歸。恭惟世祖皇帝以湯武而立國，皇帝陛下以堯舜而爲君。建極建中，致中和而育物。惟精惟一，大一統以書元。嘗怪遼金史之未成，必列趙宋編而金備。芸臺大啓，草澤高升。宜開三百載之編年，以垂千萬代之大典。豈料諸儒之諫筆，徒爲三國之志書。春秋之首例未聞，綱目之大節不舉。臣維楨素讀《春秋》之王正月，《公羊》謂大一統之書。再觀《綱目》之紹《春秋》，文公有在正統之說。故以始皇二十六年而繼周統，高祖成功五年而接秦亡。晉始於平吳而不始於泰和，唐始於滅盜而不始於武德。稽之於古，證之於今，況當世祖命巴延平江南之時，式應宋祖命曹彬下江南之歲。親傳詔旨，有過唐不及漢之言。確定統宗，有繼宋不繼遼之禪。故臣維楨敢痛排浮議，力建公言。挈大宋之編年，包遼金之紀載。置之上所，用成一代可鑒之書。傳之將來，永示萬世不刊之典。冒干天聽，深懼冰兢下情無任瞻天望闕激切屏營之至。辨曰，正統之說何自而起乎，起於夏后傳國，湯武革世，皆出於天命人心之公也。統出於天命人心之公，則三代而下愿數之相仍者，可以妄歸於人乎。故正統之義立於聖人之經，以扶萬世之綱常。聖人之經，《春秋》是也。《春秋》，萬代之史宗也。首書王正於魯史之元年者，大一統也。五伯之權非不強於王也，而《春秋》必黜之，不使奸此統也。吳楚之號非不竊於王也，而《春秋》必外之，不使僭此統也。然則統之所在，不得以割據之地強梁之力僭僞之名而論之也，尚矣。先正論統於漢之後者，不以劉氏之祚促與其地之偏而奪其統之正者，《春秋》之義也。彼志三國，降昭烈以僭吳魏，使漢嗣之正下與漢賊並稱，此《春秋》之罪人矣。復有作元經自謂法《春秋》者，而又帝北魏黜江左，其失與志三國者等耳。以致尊昭烈繼江左兩魏之名不正而言不順者，大正於宋朱氏之《綱目》焉。或問朱氏述《綱目》主意曰在正統，故《綱目》之挈統者在蜀晉，而抑統者則秦昭襄唐武氏也，至不得已以始皇之廿六年而始繼周，漢始於高帝之五年而不始於隆秦，晉始於平吳而不始於泰和，唐始於羣盜既夷之後而不始於武德之元，又所以法《春秋》之大一統也。然則今日之修宋遼金三史者，宜莫嚴於正統與大一統之辨矣。自我世祖皇帝立國史院，嘗命承旨百一王公修遼金二史矣。宋亡，又命詞臣通修三史矣。延祐天曆之間，屢勤詔旨，而三史卒無成書者，豈不以二史正統之議未決乎。夫其議未決者，又豈不以宋渡於南之後，拘於遼金之抗於北乎。吾嘗究契丹之有國矣，自呼紐氏之部落始廣。其初枯骨化形戴豬服豕荒唐怪誕中國之人所不道也。八部之雄，至於按巴堅披其黨而自尊，追耶律（德）光而其執浸盛。契丹之號立於梁貞明之初，大遼之號復改於漢天福之日。自按巴堅訖於天祚凡七主，歷二百一十有五年。夫遼固唐之邊夷也。乘唐之衰，草竊而起。石晉氏通之，且割幽燕以與之，遂得窺釁中夏，而石晉氏不得不亡矣。而議者以遼乘晉統，吾不知其何統也。再考金之有國矣，始於完顏氏，實又臣屬於契丹者也。至阿固達荀逃性命於道宗之世，遂敢萌人臣之將而篡有其國，僭稱國號於宋重和之元。相傳九主，凡歷一百一十有七年。而議者又以金之平遼，尅宋帝有中原，而謂接遼宋之統，吾又不知其何統也。議者又謂完顏氏世爲君長，保其肅愼，至太祖時南北爲敵國，素非君臣。遼祖神冊之際，宋祖未生。遼祖比宋前興五十餘年，而宋嘗遣使卑辭以告和，結爲兄弟。晚年且遼爲翁而宋爲孫矣，此又其說之曲而陋也。漢之匈奴，唐之突厥，不皆興於漢唐之前乎。而漢唐又與之通和矣。吳魏之於蜀也，亦一時角立而不相統攝者也，而

秉史筆者必以匈奴突厥爲紀傳，而以漢唐爲正統。必以吳魏爲分繫，而以蜀漢爲正統，何也。天理人心之公，閱萬世而不可泯者也。議者之論五代，又以朱梁氏爲篡逆，不當合爲五代史。其說似矣，吾又不知朱晃之篡克用氏父子以爲仇矣，契丹氏背唐兄弟之約而稱臣於梁，非逆黨乎。《春秋》誅逆重誅，其黨契丹氏之誅爲何如哉。且石敬瑭事，唐不受其命而篡唐，謂之承晉可乎。縱承晉也，謂之統可乎。又謂東漢四主，遠兼郭周。宋至興國四年，始受其降。遂以周爲閏，以宋統不爲受周禪之正也。吁，苟以五代之統論之，則南唐李昇嘗立大唐宗廟，而自稱爲憲宗五代之孫矣。宋於開寶八年滅南唐，則宋統繼唐不優於繼周繼漢乎。但五代皆閏也，吾無取其統。吁，天之曆數自有歸，代之正閏不可紊。千載曆數之統，不必以承先朝續亡主爲正，則宋興不必以膺周之禪接漢接唐之閏爲統也。宋不必膺周接漢接唐以爲統，則遂謂歐陽子不定五代爲南史爲宋膺周禪之張本者，皆非矣。當唐明宗之祝天也，自以德薄不任社稷生靈之主，願天早生聖人以主生靈。自是天人交感，而宋祖生矣。天厭禍亂之極，使之君主中國，非欺孤弱寡之所致也。朱氏《綱目》於五代之年，皆細注於歲之下，其餘意固有待於宋矣。有待於宋，則直以宋接唐統之正矣，而又何計其受周禪與否乎。中遭陽九之阨，而天猶不泯其社稷。瓜瓞之系，在江之南。子孫享國，又凡百五十有五年。金泰和之議，以靖康爲游魂餘魄，比之昭烈在蜀。則泰和之議固知宋有遺統在江之左矣，而金欲承其絕爲得統，可乎。好黨君子遂斥紹興爲偽宋，吁，吾不忍道矣。張邦昌迎康邸之書曰，由康邸之舊藩，嗣宋朝之大統。漢家之厄十世，而光武中興。獻公之子九人，而重耳尚在。茲惟天意，夫豈人謀。是書也，邦昌肯以靖康之後爲游魂餘魄而代有其國乎。邦昌不得革宋，則金不得以承宋，是則後宋之與前宋，卽東漢前漢之比耳，又非劉蜀牛晉族屬疏遠馬牛疑迷者之可以同日語也。論正閏者，猶以正統在蜀，正朔相仍，在江東矧嗣祚親切比諸光武重耳者乎，而又可以僞斥之乎。此宜不得以南渡爲南史也明矣。再考宋祖生於丁亥，而建國於庚申。我太祖之降年與建國之年亦同。宋以甲戌渡江，而平江南於乙亥丙子之年。而我王師渡江平江南之年亦同。是天數之有符者不偶然，天意之有屬者不苟然矣。故我世祖平宋之時，有過唐不及漢宋統當絕我統當續之喻，是世祖以曆數之正統歸之於宋，而以今日接宋統之正者自屬也。當時一二大臣又有奏言曰，其國可滅，其史不可滅也。是又以編年之統在宋矣。論而至此，則中華之統正而大者，不在遼金而在於天付生靈之主也昭昭矣。然則論我元之大一統者，當在平宋而不在平遼與金之日，又可推矣。夫何今之君子昧於春秋大一統之旨，而急於我元開國之年，遂欲接遼以爲統，至於哮天數之符，悖世祖君臣之喻，逆萬世是非之公論而不恤也。吁，不以天數之正華統之大屬之我元承乎有宋，如宋之承唐，唐之承隋，承晉，承漢也，而妄分閏代之承，欲以荒夷非統之統屬之我元，吾又不知今之君子待今日爲何時，待今聖人爲何君也哉。於乎，春秋大統之義，吾已悉之，請復以成周之大統明之於今日也。文王在諸侯凡五十年，至三分天下有其二，遂誕膺天命以撫方夏，然猶九年而大統未集，必至武王十有三年代商有天下，商命始革，而大統始集焉。蓋革命之事，間不容髮。一日之命未絕，則一日之統未集。當日之命絕，則當日之統集也。宋命一日而未革，則我元之大統亦一日而未集也。成周不急文王五十年，武王十三年，而集天下之大統，則我元又豈急於太祖開國五十年及世祖十有七年，而集天下之大統哉。抑又論之，道統者，治統之所在也。堯以是傳之舜，舜以是傳之禹湯文武周公孔子。孔子沒，幾不得其傳百有餘年，而孟子傳焉。孟子沒，又幾不得其傳千有餘年，而濂洛周程諸子傳焉。及乎中立楊氏，而吾道南矣。既而宋亦南渡矣。楊氏之傳爲豫章羅氏，延平李氏，及於新安朱子。朱子沒，而其傳及於我朝許文正公，此曆代道統之源委也。然則道統不在遼金而在宋，在宋而後及於我朝，君子可以觀治統之所在矣。於乎，世隔而後其議公，事久而後其論定。故前代之史必修於異代之君子，以其議公而論定也。晉史修於唐，唐史修於宋，則宋史之修宜在今日而無讓矣。而今日之君子又不以議公論定者自任，而又諉曰付公論於後之儒者，吾又不知後之儒者又何儒也。此則予爲今日君子之痛惜也。今日堂堂大國，林林鉅儒，議事爲律，吐辭爲經，而正統大筆不自堅立，又闕之以遺將來，不以貽千載綱目君子之笑爲厚恥，吾又不知負儒名於我元者，何施眉目以誦孔子之遺經乎。洪惟我聖天子當朝廷清明四方無虞之日，與賢宰臣親覽經史，有志於聖人《春秋》之經制，故斷然定修三史，以繼祖宗未遂之意，甚盛典也。知其事大任重，以在館之諸賢爲未足，而又遣使草野以聘天下之良史才，負其任以往者，有其人矣。而問之以《春秋》之大法，綱目之主意，則概乎其無以爲言也。於乎，司馬遷易編年爲紀傳，破《春秋》之大法，唐儒蕭茂挺能議之。孰謂林

林鉅儒之中，而無一蕭茂挺其人乎。此草野有識之士之所甚惜而不能倡其言於上也。故私著其說，爲宋遼金正統辨，以伺千載綱目之君子云。若其推子午卯酉及五運之王以分正閏之說者，此日家小技之論，君子不取也。吾無以爲論。

政治哲學分部

德政

俞琰《周易集說》卷一八 益，損上益下，民說无疆。自上下下，其道大光。利有攸往，中正有慶。利涉大川，木道乃行。益動而巽，日進无疆。天施地生，其益無方。凡益之道，與時偕行。

損下益上爲損，損上益下爲益，二卦皆主下而言。益之爲卦，下震上巽。損上指六四之陰爻虛而不足也，益下指初九之陽爻實而有餘也。上有所裁損而民受其益，則喜悅無有窮極，故曰損上益下民說无疆。益乃損之倒體，向爲損之上九，今爲益之初九，此自上而下於下也。爲人上者躬儉節用，膏澤下於民，則其損上益下之道大而且顯，故曰自上下下其道大光。益之時无所往而不利，況九五中正而无過，爲往則有慶，故曰利有攸往，中正有慶。木謂舟楫。上巽下震皆木，故曰利涉大川，木道乃行。伊川程子改木道作益道，紫陽朱子以爲不須改。今以渙之乘木有功，中孚之乘木舟虛準之，宜從紫陽爲是。動而巽，則日進一日，其益悠久而无疆，猶天氣施於地而化生萬物，其益廣大而無方也。凡此益道，時行則行，亦行其所當行耳。故曰益動而巽，日進無疆。天施地生，其益無方。凡益之道，與時偕行。然在損，曰損益盈虛與時偕行，言損必兼益。在益曰凡益之道與時偕行，而不言損。蓋損之所謂損下益上，上未必有所益，下實有所損。聖人惡其損，故兼益言之。益之所謂損上益下，上實無所損，蓋其益下亦所以自益，不得謂之損也。故言益而不及損。《論語》云，百姓足君孰與不足，百姓不足君孰與足。明乎此，則知損益之道矣。

君臣

鄧牧《伯牙琴・君道》 古之有天下者，以爲大不得已；而後世以爲樂，此天下所以難有也。生民之初，固無樂乎爲君；不幸爲天下所歸，不可得拒者，天下有求於我，我無求於天下也。

子不聞至德之世乎？飯糲粱，啜藜藿，飲食未侈也。夏葛衣，冬鹿裘，衣服未備也；土階三尺，茅茨不翦，宮室未美也。爲衢室之訪，爲總章之聽，故曰「皇帝清問下民」，其分未嚴也。堯讓許由而許由逃，舜讓石戶之農而石戶之農入海，終身不反，其位未尊也。夫然，故天下樂戴而不厭，惟恐其一日釋位而莫之肯繼也。

不幸而天下爲秦，壞古封建，六合爲一。頭會箕斂，竭天下之財以自奉，而君益貴；焚《詩》、《書》，任法律，築長城萬里，凡所以固位而養尊者，無所不至，而君益孤。惴惴然若匹夫懷一金，懼人之奪其後，亦已危矣！

天生民而立之君，非爲君也。奈何以四海之廣，足一夫之用邪？故凡爲飲食之侈、衣服之備、宮室之美者，非堯舜也，秦也。爲分而嚴、爲位而尊者，非堯舜也，亦秦也。後世爲君者歌頌功德，動稱堯舜，而所以自爲乃不過如秦，何哉？《書》曰：「酣酒嗜音，峻宇雕牆，有一於此，未或不亡。」彼所謂君者，非有四目兩喙，鱗頭而羽臂也。狀貌咸與人同，則夫人固可爲也。今奪人之所好，聚人之所爭，慢藏誨盜，冶容誨淫，欲長治久安，得乎！

夫鄉師、里胥雖賤役，亦所以長人也；然天下未有樂爲者，利不在焉故也。聖人不利天下，亦若鄉師、里胥然，獨以位之不得人是懼，豈懼人奪其位哉！夫懼人奪其位者，甲兵弧矢以待盜賊，亂世之事也。惡有聖人在位，天下之人戴之如父母，而日以盜賊爲憂，以甲兵弧矢自衛邪？故曰：「欲爲堯舜，莫若使天下無樂乎爲君；欲爲秦，莫若勿怪盜賊之爭天下。」

嘻，天下何常之有！敗則盜賊，成則帝王。若劉漢中、李晉陽者，亂世則治主，治世則亂民也。有國有家，不思所以拯之，智鬬相籠，強弱相陵，天下之亂，何時而已乎！

又《吏道》 與人主共理天下者，吏而已。內九卿、百執事，外刺史、縣令，其次爲佐、爲史、爲胥徒。若是者，貴賤不同，均吏也。

古者軍（君）民間相安無事，固不得無吏，而爲員不多；唐、虞建官，厥可稽已，其去民近故也。擇才且賢者，才且賢者又不屑爲。是以上世之士高隱大山深谷，上之人求之，切切然恐不至也。故爲吏者常出不得已，而天下陰受其賜。後世以所以害民者牧民，而懼其亂，周防不得不至，禁制不得不詳；然後小大之吏布於天下，取民愈廣，害民愈深，才且賢者愈不肯至，天下愈不可爲矣。今一吏，大者至食邑數萬；小者雖無祿養，則亦並緣爲食，以代其耕，數十農夫，力有不能奉者。使不肖游手，往往入於其間。率虎狼牧羊豕，而望其蕃息，豈可得也！

天下非甚愚，豈有厭治思亂，憂安樂危者哉！宜若可以常治安矣，乃至有亂與危，何也？夫奪其食，不得不怒；竭其力，不得不怨。人之亂也，由奪其食；人之危也，由竭其力。而號爲理民者，竭之而使危，奪之而使亂！二帝三王平天下之道，若是然乎！

天之生斯民也，爲業不同，皆所以食力也。今之爲民不能自食，以日夜竊人貨殖，摟而取之，不亦盜賊之心乎！盜賊害民，隨起隨仆，不至甚焉者，有避忌故也。吏無避忌，白晝肆行，使天下敢怨而不敢言，敢怒而不敢誅；豈上天不仁，崇淫長姦，使與虎豹蛇虺均爲民害邪！

然則如之何？曰：「得才且賢者用之，若猶未也；廢有司，去縣令，聽天下自爲治亂安危，不猶愈乎！」

俞琰《周易集說》卷一一 天地交，泰。后以財成天地之道，輔相天地之宜，以左右民。

乾上坤下，天地之定位也。泰之爲卦，則下乾而上坤，上下易位，蓋象天氣之下降，地氣之上騰，故曰天地交，泰。所以不曰地天交泰，而必曰天地交泰者，天君象也，地臣象也，地不可以先天，臣不可以加於君也。后謂時王。古者天子與諸侯皆稱后。天子爲元后，君天下也。諸侯爲羣后，各君其國也。或以后爲繼體守文之君，其說亦通。天地之道以陰陽言，天地之宜以時勢言。財裁通用。左右古佐佑，字財成者，因其全體而財成之，所以制其過也。輔相者，隨其所適而輔相之，所以補其不及也。氣化流行，有寒有暑，后則財成其道，分春夏秋冬而爲四時。地形廣袤，有燥有濕，后則財成其道，分東西南北而爲四方。春宜耕，夏宜耘，秋宜穫，冬宜藏，此天時之宜也。后則輔相其宜，使之高者種黍，下者種稻，無不得其當。如《堯典》之曆象日月星辰，而以閏月定四時成歲。《禹貢》之別九州，則三壤皆財成輔相，以左右斯民之法也。后觀天地交泰之象，以任財成輔相之責於兩間，以左右斯民，使之用天之時因地之利以遂其生養，所以贊天地之化育也。左右即輔翼匡直之謂，與益稷左右有民之左右同。紫巖張氏曰：陽爲左陰爲右，左右之而使歸中也。愚謂在天地則財成之以制其過，輔相之以補其不及，在斯民則左右之以救其偏，無非皆欲其中也。《易》道之貴中蓋如此。

又卷一七 晉，進也。明出地上，順而麗乎大明。柔進而上行，是以康侯用錫馬蕃庶，晝日三接也。

晉以日之進言，與升、漸木之進不同。晉下卦坤，地也，上卦離，日也。日出地上，其明進而盛。升、漸雖亦有進義，而無明盛之象。升，恒自下而進；漸特進而有序，皆非晉之比也。以明夷對觀之彼日之入，此日之出也。大明指離之六五，謂明王在上尊居君位，猶晝日之大明也。順指坤之三陰，謂諸侯在下盡臣道之順，而附麗乎大明之君也。上明下順，君臣相得。在君上而言，則進而至於光大也。在臣下而言，則進而承其光寵也。明出地上，以上下二體之象言。順而麗乎大明，以上下二體之德言。柔進而上行，謂六五之柔進居上卦之尊位也。晉乃明夷之倒體，在明夷爲六二，倒轉爲晉則進而爲六五。謂自臨卦而來者，非也。或曰三女之卦，在上者獨離爲得尊位，則謂之上行。乃若巽在上，則六四皆謂之上合，又謂之上同。合者合於五，同者同於五，不得謂上行也。是在上則上六皆謂之上窮，亦不得爲上行也。是以兩字乃總結一卦彖辭之義，與咸之彖傳同。康當作亨。今以亨爲康，蓋因彖辭之誤而誤爾。按郭京《易舉正》云，王弼舊本有亨字，彖傳是以下亦脫亨字。

又卷一八 姤，遇也。柔遇剛也。勿用取女，不可與長也。天地相遇，品物咸章也。剛遇中正，天下大行也。姤之時義大矣哉。

姤乃夬之倒體，五陽在下而一陰乘之於上，爲衆陽決去之，故曰剛決柔也。五陽在上而一陰承之於下，與陽終不期而會，故曰姤遇也，柔遇剛也。夬一陰在上而曰剛長乃終，欲其終而爲乾也。姤一陰在下而曰不可

與長，恐其進而爲遯爲否而至於剝也。茲蓋聖人崇陽抑陰之微意也。郭京曰，勿用上脱女壯二字。姤爲五月卦，五月建午，午屬南方，物皆相見於此而品目章。章於天地間，故曰天地相遇品物咸章也。姤以初爲成卦之主爻，其應在四。剛蓋指九四，中正則指九五。姤九四即夬九三，向爲夬九三之時，有九四隔於其上，不得與九五相遇合。倒轉爲姤之九四，則近比九五而君臣際遇矣。此九四之剛所以獲遇九五之中正也。夬、姤皆主一陰，聖人則取其應爻，不以陰爲主。故在夬則盛言九三，在姤則盛言九四，蓋爲君子謀不爲小人謀。夫以九四之剛不幸而與初六小人適相應，亦幸而際遇九五中正之君，則在下衆陽無不際遇，而君子之道得以大行於天下，故曰剛遇中正天下大行也。或以九二遇九五爲剛遇中正，非也。又以九居五爲剛遇中正，亦非也。姤之時義，蓋謂天地相遇，又謂剛遇中正，非但謂柔遇剛也。天地不相遇則品物不咸章，君臣不相遇則其道不大行於天下，故曰姤之時義大矣哉。

又卷一九　渙，亨。剛來而不窮。柔得位乎外而上同。王假有廟，王乃在中也。利涉大川，乘木有功也。

渙之剛來，與隨之剛來同，皆指後卦而言。渙乃節之倒體。渙九二之剛，蓋來自節之九五。既非自漸來，亦非自否來。夫剛之來也，雖在下卦坎險之內，而險難蓋已渙散，不至乎窮極，故曰剛來而不窮。渙六四之柔，在節爲六三，本在下體，又不得位。倒轉爲渙之六四，則得巽位陰柔之正，而上與九五同是巽體又同其正，故曰柔得位乎外而上同。此據成卦之由而釋亨之義也。剛來濟柔，動乎內而無險困之難。柔往輔剛，止乎外而無違逆之乖。此所以能渙散險難而致亨也。王謂九五，渙之君也。有九二剛中之臣相與渙散其險難，又有六四同體之正人爲之輔，由是九五之王得以大建宗廟，中天下而立，使民望有所屬。故曰王假有廟，王乃在中也。巽木以爲舟楫，有致遠之功。當此風行水上之時，冰釋而舟楫可通，故曰利涉大川乘木有功也。童溪王氏曰，不及利貞，疑有逸文。郭京《易舉正》云，利涉大川下脱利貞二字。誠齋楊氏曰，濟難才也，散難非才也，德也。巽之才，木也，其德，風也。水之深能溺萬物，然乘一木則悠然而濟。水之怒能決九川，然遇一風則欻然而散。才以濟之，德以散之，天下之大難一朝渙散而不復聚，渙之所以亨也。

義利

郝經《辨微論・學》（《陵川集》卷一九）　學者學夫舜而已矣。學焉而不至，達不失爲伊呂，窮不失爲顏孟。所謂刻鵠不成猶類鶩也。下此而何學焉。噫，後世功利之說行，學顏孟者鮮矣，矧於舜乎。其以舜爲無功利歟，任禹而水土平，任稷而烝民粒，任契而五品遜，去四凶而天下安。則有大功大利及於萬世者矣。其以舜大而難學歟。舜人也，我亦人也。舜性也，我亦性也。舜心也，我亦心也。苟篤力行而有所至，則亦不難矣。其以舜非豪傑歟。匹夫而爲天子，則亦豪傑矣，何遽而不爲哉。夫舜之爲舜而所以如是，非直有赫赫大過人而人不可跂及者，亦修其本然之德積而化之也，何難之有，顧弗弗學耳。彼世之人見小利而忘大利，見小功而忘大功。邇者迂之而騖於遠，細者忽之而謀於著。悖仁義中正，而直以取富貴。聞堯舜之事，莫不羣聚笑之而以爲愚。且誕自謂翹楚豪邁過之也。及計之於終，其所成與其所至，乃不能睎伊呂顏孟之末光，矧於舜乎。故曰後世如有作者，虞舜不可及已。嗚呼，功利之誤世也深矣。自其說一行，而三代之學遂廢，聖人亦從而不作，以及於今泯泯也。蓋天下之人有血氣之性，故有利欲之心。有利欲之心，故有功名之志。有利欲之心必爭奪以充其心，有功名之志必爭奪以充其志。莫有自反而以本然之分制之者，此亂之所由生也。是以秦漢而下，詐醉戰酣，灑人之血以爲池，積人之骸以爲壘，磨牙而爭之，力相軋而計相勝，以千萬人之命易尺寸之功，以千萬人之生易毫末之利，籍籍紛紛魚腐肉蔽，竭天下倒四海不足以充利欲之心塞功名之志也，又惡知天下之有舜哉。

俞琰《周易集說》卷二六　乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉。

乾始即乾元也，元乃生物之始也。美即亨也，亨乃衆美之會也。乾能生育萬物以利天下，而天下皆獲其美利，故曰乾始能以美利利天下。乾之利天下，無往而非利，不可以名焉。故曰不言所利。如坤言利牝馬之貞，屯言利建侯之類，皆指其所利而名言之。名言則小，不言則大，故又贊其亨也。

不言所利，而特曰大矣哉。或者疑之曰不言所利，而二五之爻以利見稱何也。曰，孔子之意蓋爲乾之彖辭不言所利，非謂乾之爻辭不言所利也。

王霸

俞琰《周易集說》卷一一 地上有水，比。先王以建萬國親諸侯。

地上有水，水與地最相親而無間者也，是爲比之象。先王以封建萬國，親撫諸侯，亦如水之與地相比也。先王非謂周王，蓋謂古先王天下者，如堯舜禹湯皆是也。聖與都氏曰，萬國猶地也。諸侯之得國，猶水之居地也。深居馮氏曰，象稱先王凡七卦，比之建國，豫之作樂，觀之省方，噬嗑之明罰，復之閉關，无妄之育萬物，渙之享帝立廟，皆王者之事。從古而然，故稱先王。節初齊氏曰，唐虞萬國，周止千八百國，而孔子猶言萬國者，衆建而少其力也。衆建則多助，少其力則易制。周制殆非孔子意也，然則曰先王，其不爲周言歟。

又卷一四 師，衆也。貞，正也。能以衆正，可以王矣。剛中而應，行險而順，以此毒天下而民從之，吉，又何咎矣。

師者衆也。周禮以五人爲伍，五伍爲兩，二十五人也。四兩爲卒，百人也。五卒爲旅，五百人也。五旅爲師，二千五百人也。卦唯一陽而有五陰之衆，故曰師，衆也。正，謂兵出而有名也。《書·武成》云，將有大正於商。注云，大正，以兵征之。蓋謂武王伐紂，以有道誅無道，是爲大正也。《孟子》云，征之爲言，正也。能役天下之衆而以之討亂禁暴，弔民伐罪，然後謂之正，不正則兵出無名，人心不服，何以王天下。今興師動衆，而名正言順，可以王天下矣。故曰貞，正也。能以衆正，可以王矣。九二剛得中而無過，爲上與六五柔中之君相應，故曰剛中而應。行此危險之道，而上順天理下順衆心，故曰行險而順。夫兵者不祥之器，用之則傷財害民，是毒天下也。蓋蠻夷寇賊毒害於民，聖人不得已而伐之，用兵乃所以去其害，猶用瞑眩之毒藥以攻毒疾。疾既毒，則其用藥亦不容不毒也。如此而民皆從之，既吉而又無咎之者，以其剛中而應，行險而順也。故曰以此毒天下而民從之，吉，又何咎矣。不然，則雖欲无咎且不可得，而況吉哉。涣水司馬公曰，夫治衆不以剛，則慢而不振。用剛而不獲中，則暴而无親。上無應於君，下無應於民，則身危而功不成。所施不在於順，則衆怒而民不從。四者非所以吉而无咎也。吉而無咎，則唯剛中而應，行險而順乎。

法

俞琰《周易集說》卷一一 雷電，噬嗑。先王以明罰勅法。

諸卦象皆順說，唯泰與噬嗑倒說。泰不言地天而言天地，此聖人崇陽抑陰尊君卑臣之微意也。噬嗑不言電雷而言雷電，伊川程子紫陽朱子皆以爲倒置。或曰按噬嗑之《彖傳》云雷電合而章，蓋取其交而相合耳。不交則爲電雷，交則爲雷電也。愚則曰噬嗑之象豈有他哉，不過取其威明二者之並行耳。先王以明罰勅法，則威明並行亦如電與雷相合而震耀，使天下知所畏而莫敢犯也。或又疑之曰，若然，則噬嗑與豐取象何以異哉。曰，豐則光明後動，猶電閃而雷繼之，震而擊物。故豐之《彖》曰折獄致刑。噬嗑則不然。雷先動於下，電乃明於上，唯震耀而已，不擊物也。故噬嗑之《象》但曰明罰勅法。明罰如金作贖刑，所以懲其過也。勅法如象以典刑，所以防其惡也。言之於設教之後，所以輔教之不逮也。秀巖李氏曰，《釋文》云，勅，俗字也，《字林》作敕。圭叔呂氏曰，明罰離象，勅法震象，明而示之，雖愚知避，嚴而勅之，雖悍知畏。深居馮氏曰，離，火也。而不爲火者五卦，其遇雷則爲電，噬嗑、豐是也。遇地則爲明，晉、明夷是也。而重離亦以明言之。

又卷一二 山下有火，賁。君子以明庶政，无敢折獄。

艮山靜而止，質也。離火動而明，文也。火明於山下，則質而以文，故曰山下有火，賁。夫山下安得有火。所以有火者，有人於此居之也。人居於山下則煙火轇轕，與荒山寂寞之境不同矣。庶，衆也。與庶物之庶同，非謂其小也。秀巖李氏曰，政與獄皆有小大，不當執庶字以爲小也。君子以明庶政無敢折獄者，修明庶政之治具則可飾之以文，若斷獄則不可也。《書·呂刑》曰，非佞折獄，唯良折獄。佞爲口才也。口才且不可斷獄，矧可以文而飾之乎。荀恃其明察而深文巧詆，緣飾以沒其情，在小人則敢如

是，在君子則无敢如是也。君子而如是，則非君子矣。豐卦明於內而動於外，故其象曰折獄致刑。賁則明於內而止於外，故其《象》曰明庶政無敢折獄。深居馮氏曰，明庶政者離之明，無敢折獄者艮之止。又曰先之以臨、觀之教賁，後之以噬嗑、賁之刑政，刑特以輔教而已。

雷雨作，解。君子以赦過宥罪。

深居馮氏曰，《易》有兩卦自爲義例者，雲雷爲屯，雷雨作爲解。愚謂震雷在下而坎水在上，則水氣結而爲雲屯之象也。震雷在上而坎水在下，則水氣散而爲雨解之象也。秀巖李氏曰，明兩作雷雨作二象，皆當以作字爲句。愚謂作者動也。明兩作，動而又動也。雷雨作謂二者俱動也。君子觀此解散之象以赦過宥罪，凡有過誤而非故犯者，則赦而釋之。有罪惡而當刑罰者，則宥而寬之。號令如雷之震，而天下無不聳動。恩澤如雨之霈，而天下無不喜悅。使幽閉久繫之人一旦弛其禁，錮脫其桎梏，如陷穽中出而復見天日，則其憂悶鬱結之氣無不解散，所以體天地與物爲新之意，而與民爲新也。過言赦罪言宥，聖人之意可見矣。蓋過誤可赦，故犯不可赦也。故唯寬之而已，若赦之則非義也。赦過宥罪，固君子之仁心。然小過可赦，過之大亦不可赦也。小罪可宥，罪之大亦不可宥也。赦宥之令數出，則長姦滋惡，豈良民之幸與。當知《易》之所謂赦過宥罪，特因險難解散而與民更始，故有是也。不然何以於蹇卦之後言之。節齋蔡氏曰，赦有解義，過動震象，罪陷坎象。

又卷一三　雷電皆至，豐。君子以折獄致刑。

雷光曄曄而滿目，雷聲轟轟而盈耳。無歉於心者亦掩耳蔽目之不暇，何況獲罪於天而其心有歉者乎。今夫雷聲與電光二者皆至，則豐盛可畏之甚矣。以此之豐照臨其歉，則凡有歉於心者莫不震懾而知服，又何所逃罪哉。君子觀此象以折獄致刑，亦猶是也。是故折獄則獄得其情而無有敢隱，致刑則刑當其罪而無有不服，蓋其威明並行如雷電聲光之皆至也。折獄即斷獄也。致刑，致之於刑也。伊川程子曰，噬嗑言先王敕法，豐言君子折獄，以明在上而麗於威震，王者之事，故爲致刑立法。以明在下而麗於威震，君子之用，故爲折獄致刑。旅明在上而云君子者，旅取愼用刑與不留獄，君子皆當然也。平菴項氏曰，折獄用明象電，致威用刑象雷。

無爲

李純甫《鳴道集說》卷三　伊川曰：老子曰無爲，又曰無不爲。當有爲而以無爲爲之，是乃有爲爲也。聖人言之無爲也，戒夫作爲，即曰感而遂通，未嘗爲一偏之說。

屏山曰：伊川此言似之矣，猶未也。《華嚴》曰菩薩於有爲界示無爲性，亦不破壞有爲之相。於無爲界示有爲相，亦不分別無爲之性。故非有爲，亦非無爲也。古人嘗問一禪者曰：『何爲曰無爲？』曰：『何以知之。』曰：『閑坐。』曰：『如許即有爲也。』此非三聖人之心歟？此事如大火聚不容着眼，如金剛劒無處下足。程子劃爲兩端，去道遠矣！

俞琰《周易集說》卷三〇　《易》無思也無爲也。寂然不動感而遂通天下之故，非天下之至神其孰能與於此。

人莫不有思，《易》則無思也。人莫不有爲，《易》則無爲也。未有所感，則言在冊象在畫著在櫝，寂然不動若無與於物。既有所感則凡天下萬事萬物吉凶悔吝之理無有不通者，《易》其至神矣乎。非聖人不能窮神，故曰非天下之至神其孰能與於此。夫寂然不動《易》也，感之者人也。未占之時寂然不動，如鑑之明如谷之虛。及其占也感而後應遂通天下之故，則如鑑之照形谷之應聲，有何思有何爲。平庵項氏曰，蓍之變策之數爻之文卦之象，皆寂然不動之物，初不能如人之有思，亦不如人之有爲，皆純乎天者也。及問焉而以言，則其受命也如嚮，無有遠近幽深遂知來物，則感而遂通天下之故，皆同乎人也。

夫《易》，聖人之所以極深而研幾也。

教化

俞琰《周易集說》卷一一　風行地上，觀。先王以省方，觀民設教。

風之行於地上，則卑而及物。所加者偃，所觸者動，有周遊歷覽之義，故

爲觀之象。先王以省察四方，俯觀民之風俗，而就爲之設教。如《王制》所謂天子五年一巡守，命太師陳詩以觀民風，令市納賈以觀民之好惡，修其教不易其俗是也。夫風行地上各隨其時，時爲二月則谷風至自東，時爲五月則凱風至自南，時爲八月則閶闔風至自西，時爲十有一月則廣莫風至自北。四時所至無有差忒。先王之省方，二月則東巡守，五月則南巡守，八月則西巡守，十有一月則朔巡守，亦猶風行地上而無不周及也。平菴項氏曰，方與民屬地，省之觀之教之屬風。

又卷一三　隨風，巽。君子以申命行事。

巽爲風。上下卦皆巽，如風之陣陣相繼，故曰隨風巽，申重也。君子以申命行事者，重復申明其命令，如風陣相繼而至也。既告戒之，又丁寧之，使人聽信其說，然後見之行事，則民之從之也亦如風之迅速也。大抵命令之出，務在必行，不行則徒爲虛文耳。今夫上順下下順上，上下皆順，而所行者皆順理之事，是以命出則無敢或違與停滯也。申命行事取兩巽之象。深居馮氏曰，巽以順爲體，以入爲用，故取象爲風。《詩》以風言教化，猶《易》以巽言教命。用觀以設教，用蠱以施命，而用重巽以申命，皆巽也。

又卷一六　大觀在上，順而巽。中正以觀天下，觀。盥而不薦，有孚顒若。下觀而化也。觀天之神道而四時不忒。聖人以神道設教而天下服矣。

陽大陰小，大壯四陽，卦主陽而言，故曰大者壯也。觀四陰，卦則當主陰而言，今乃獨贊九五而曰大觀在上，又曰中正以觀天下，何也。曰，此聖人崇陽抑陰，尊君卑臣之微意也。按郭京《易舉正》，彖辭脫觀亨二字，此下脫是以亨三字。大觀者，仰而觀天，俯而觀民，无所不觀也。在上以九五之位言，順而巽以二體之德言。中正以觀天下，則又贊九五之德既中且正，足以爲觀以示天下也。《書·君牙》云，爾身克正罔敢弗正，民心罔中惟爾之中。今九五爲觀於上，而中正如此，況又以順巽相遇，感則必通，天下其有不化者乎。下觀而化，謂方盥之時，四陰在下，見其至誠而悉皆觀感而化也。《中庸》云，至誠如神。又曰，唯天下至誠爲能化。此之謂也。聖人以不言之教寓於祭祀之時，使人可望而不可即。雖在下者盡皆羣小，自當觀感於形迹之表，而莫不肅然畏聳然服，此之謂神道設教也。彖以祭祀言，故聖人曲暢神道之義。神道，天道也。天道不言而化，無爲而成，如雨行於地，春則東，夏則南，秋則西，冬則朔。自然而然，莫測其所以然。是爲神道。聖人仰觀乎天，以天之神道設教，初不求天下之服，而天下自皆心悅而誠服。如舜恭己正南面，而天下自治。文王不大聲以色，而萬邦作孚。自然之感固如是也。服謂四陰順服於下。既皆觀感而化，則莫敢進逼以犯其上也。平菴項氏曰，觀字，卦名並一卦內並是平聲，唯觀天下一字是去聲。

又　賁亨。柔來而文剛，故亨。分剛上而文柔，故小利有攸往天文也。文明以止，人文也。觀乎天文以察時變，觀乎人文以化成天下。

賁乃噬嗑之倒體，柔來而文剛，謂六二之柔自噬嗑六五而來。分剛上而文柔，謂分噬嗑初九之剛上爲賁之上九，即非自泰來。或謂一陰一陽卦皆自復、姤來，二陰二陽卦皆自臨、遯來，三陰三陽卦皆自泰、否來，非也。或又謂彖傳凡言剛來柔來，皆從乾、坤二卦來，亦非也。夫乾、坤者，衆卦之父母。三百八十四爻，無非皆乾、坤也，又豈但一爻爲然哉。小字當依郭京作不字，上九乃陽畫之大，不可以小言也。柔來而文剛，則文在內而內文明，故亨。分剛上而文柔，則文在外而止，止則不可動，故不利有攸往。郭京曰，天文上脫剛柔交錯一句。紫陽朱子曰，先儒說天文上當有剛柔交錯四字，理或然也。天文謂七政之錯行，列宿之森布。人文謂君臣父子兄弟夫婦之倫序，文明謂尊卑貴賤上下大小燦然有文以相接也。止謂君君臣臣父父子子兄兄弟弟夫夫婦婦各安其分之所止也。文貴乎明，不明則無別。又貴乎止，不止則流。明以止則無過與不及之患，然後不害其爲文。禮以節文，爲義者此也。夫賁，人文也。而兼言天文，天人同一理也。聖人仰觀天文以審察四時之變，蓋觀夫賁之剛柔交錯也。俯觀人文而爲之移風易俗以化成天下，蓋觀夫賁之文明以止也。剛上之上，上聲。

又卷一九　兌，說也。剛中而柔外，說以利貞，是以順乎天而應乎人。說以先民，民忘其勞。說以犯難，民忘其死。說之大民勸矣哉。

說，和說也。兌以一陰居二陽之上，其柔外見而和說，故曰兌說也。卦疊兩兌，則二五以剛爻居中，有中心誠實之象。三上以柔爻居外，有接物和柔之象。中心誠實則不欺於天，接物和柔則不拂於其人。說也以道，而所守者正，是以上順天理下應人心，故曰剛中而柔外，說以利貞，是以順

乎天而應乎人。向使外柔而中不剛，則內無所守，其說必流，殆將無所不爲，而違道干譽，又何順天應人之有。順天指上兌而言，應人指下兌而言。乃若說以先民，說以犯難，此兩說字亦爲重兌而發。夫和說之道若內若外，無施不可。在內而以之先民，則民皆欣然效力，忘其勞而不辭。在外而以之犯難，則民亦欣然赴敵，忘其死而不顧。茲蓋說之以道故也。說之以道，《孟子》所謂以佚道使民，雖勞不怨，以生道殺民，雖死不怨殺者是也。以至父語之子，兄語之弟，遞相勸勉，皆忘其勞與死而无怨心，則其說也豈不大矣哉。故曰說以先民，民忘其勞。說以犯難，民忘其死。說之大民勸矣哉。民勸謂民自勸，非勸之使然也。孔氏《正義》云，先以悅豫勞民，然後使之犯難，則民皆授命忘其犯難之死。伊川程子曰，說道之大，民莫不知勸。人君之道，以人心說服爲本，故聖人贊其大。

道德修養論分部

德

俞琰《周易集說》卷一一　山下出泉，蒙。君子以果行育德。

水出山下，泉之象也。泉方出而未達，如人之蒙穉未知所適，故曰山下出泉，蒙。德者，心之所得者也。行者，身之所行者也。行貴乎果決，德貴乎涵養。德乃行之源也。君子觀泉之出於山下，涓涓不已，終將通達，是以果決其行。又觀其發源自山中來，源頭深遠，而有涵養，是以育養其德。平菴項氏曰，果行象泉之出，育德象山之深。力行者似戇，養德者似愚，皆有蒙之象焉。《彖》言治人之蒙，此言君子以蒙自治也。【略】

風行天上，小畜。君子以懿文德。

風有氣而無質，能畜而不能久，況行於天上而未能下及萬物，則其畜也小。君子以懿文德，猶風行天上，僅能舒卷煙雲而成文耳。懿者柔淑粹美之謂，如容儀之溫恭，言辭之和婉，皆足以爲德之文飾。不能如大畜之前言往行所識者多，而所畜者大也。懿取巽體柔順之象，德取乾體剛健之象。文象互離之文明。平菴項氏曰，以山畜天，則其所畜大矣。以風畜天，則其力之所至，止於盪摩披拂，是以謂之小。懿者，小德之名。君子以小懿而文大德，雖不若前言往行啓發培灌之多，然而和氣令辭婉容愉色，所以輔成其德者，不可廢也。

又　山下有風，蠱。君子以振民育德。

小畜之風在天上，觀之風在地上，渙之風在水上，並無所阻，故皆言行。蠱之風則止於山下，爲山所阻而不能條達，故不言行而言有。康節邵子曰，蠱者風之族也。蠱以風化，故風字從虫。今夫山下有風，則木多滯涯而蠱生焉，蠱之象也。振，起也。君子以振民育德者，民心偷惰而風俗澆薄，則當振起之，使之深耕易耨歡於生業，而壯者以暇日修其孝悌忠信，則庶乎民德歸厚也。育德與蒙取象同，而其意則異。蒙言育德乃君子之德，蠱言育德乃民之德。紫陽朱子曰，振民有風之象，育德有山之象。

澤上有地，臨。君子以教思无窮，容保民无疆。

澤上之地，岸也。岸在澤上而下臨於澤，故曰澤上有地。臨言其相臨而最親近也。君子之臨民，豈以威加而力制之，蓋以德教容保之而已。若以刑政臨民又施以威力，是不能容，又安能保民乎哉。教取兌口之象，容取坤腹之象。節齋蔡氏曰，教思无窮，澤潤地之象也。容保民无疆，地容澤之象也。蛟峰方氏曰，思訓斯，語辭。

許衡《魯齋遺書》卷三《論明明德》　古之聖人以天地人爲三才。天地之大，其與人相懸不知其幾何也。而聖人以人配之何耶。蓋上帝降衷，人得之以爲心。心形雖小，中間蘊藏天地萬物之理，所謂性也，所謂明德也。虛靈明覺神妙不測與天地一般，故聖人說天地人爲三才。明德虛靈明覺，天下古今無不一般，只爲受生之初，所稟之氣有清者有濁者，有美者有惡者。得其清者則爲智，得其濁者則爲愚。得其美者則爲賢，得其惡者則爲不肖。若得全清全美則爲大智大賢，其明德全不昧也。身雖與常人一般，其心中明德與天地同體，其所爲便與天地相合，此大聖人也。若全濁全惡則爲大愚，大不肖，其明德全昧。雖有人之形貌，其心中暗塞與禽獸一般。其所爲顛倒錯亂，無一是處。此大惡人也。若清而不美，則爲人有智而不肖。若美而不清，則爲人好善而不明。其清而美者，類鏡之明而平。其濁而惡者，類鏡之不明而又不平也。其清而不美者，類鏡之

平而不明也。清美之氣所得的分數，便是明德存的分數。不敵濁惡所得的分數，便是明德暗塞了的分數。明德止存得二三分，則爲下等人。存得七八分，則爲上等人。存得一半，則爲中等人。明德在五分以下則爲惡常順，爲善常難。明德在五分以上則爲善常順，爲惡常難。明德正在五分，則爲善爲惡常交戰於胸中。戰而未定，外有正人正言助之，則明德長而爲善。外有惡人惡言助之，則明德消而爲惡。清的分數濁的分數美的分數惡的分數參錯不齊，所以便有千萬般等第。

論生來所稟氣陰陽也，蓋能變之物，其清者可變而爲濁，濁者可變而爲清。美者可變而爲惡，惡者可變而爲美。縱情欲則清美變爲濁惡，明明德則濁惡變爲清美。天生聖人明德全明，不用分毫功夫，於天下萬事皆能曉解，皆能了幹。見天下之人皆有自己一般的明德，只爲生來的氣稟拘之，又爲生以後耳目口鼻身體的愛欲蔽之，故明德暗塞與禽獸不遠。聖人哀憐，故設爲學校以變其氣。養見在之明，開未開之明，使人人明德皆如自己一般。此聖人立教之本意。然爲學之初先要持敬，敬則身心收斂，氣不粗暴。清者愈清而濁者不得長，美者愈美而惡者不得行。靜而敬，常念天地鬼神臨之不敢少怠。動而敬，自視聽色貌言事疑忿得一日省察，不要逐物去了。雖在千萬人中常知有己，此持敬之大略也。《禮記》一書近千萬言，最初一句曰毋不敬。天下古今之善皆從敬字上起，天下古今之惡皆從不敬上生。在小學便索要敬，在大學便索要敬。爲臣爲子爲君爲父皆索要敬，以至當小事當大事都索要敬。這一件先能著力，然後可以論學。學先要窮理，且如論人才如何知得高下云云。

許謙《讀四書叢說》卷一　凡言德亦有二意。得天理而存於心者德也，行道有得於心亦德也。此明明德字就得處言，則是上一意。及加明明之功而有得於己，然後有下一章。

胡震《周易衍義》卷一　《文言》曰，元者善之長也，亨者嘉之會也，利者義之和也，貞者事之幹也。君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。君子行此四德者，故曰乾元亨利貞。

前一節指理之所以然而言也，後一節指事之所當然而言也。元者仁也，在造化爲始物之理。天地之大德曰生，莫先於此。在人心爲公愛之理，而萬善之理莫大於此，是爲善之長。亨者禮也，在造化爲長物之理，而品物豐美，於時爲夏。在人心爲文明之理，而儀文粹美皆聚於此，是爲嘉之會。利者義也。在造化爲遂物之理而無所妨害，於時爲秋。在人心爲宜之理而無所乖戾，是爲義之和。貞者智也，在造化爲成物之理，而生理各具。於時爲冬。在人心爲知之理，而定見不移，是爲事之幹。統而言之曰四德，是爲天命之性，是爲道之形體。以君子而行乎元之德，則自惻隱之心推而合天地萬物爲一體，仁之大也。體仁，體元也。比而效之謂之體。體法於乾之元，而滿腔惻隱，則仁道大而足以長人矣。行乎亨之德，則自辭遜之心推而爲節文儀物之美，君明臣忠父慈子孝兄友弟恭夫義婦順，上下皆美，際會交通，禮之合也。行乎利之德，則自羞惡之心推而至於耻一物之不利，順物理而行之，使各得其所欲，義之宜也。行乎智之德，則自是非之心推而至於無一物之不知，有定見有定守，異議不足以傾之，衆力不足以奪之，知之正也。豈非事之幹耶。以情則貫情之正，以道則顯道之用。君子行四德，乃合於乾也。

乾元者，始而亨者也。利貞者，性情也。乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉。

前一節合四德爲兩端而言也，後一節以一德包四德而言也。元亨者一氣之始乎物也，利貞者萬物之各具其性情也。元亨者陽動之屬。元則必亨，舉元而亨之理已具。利貞者陰靜之屬。利不離正，舉利而貞之理已該。以四時則春夏屬陽，而夏即春之餘。秋冬屬陰，而冬即秋之餘。舉春秋而四時之綱舉矣。伊川曰，始則必亨，不亨則息矣。童溪曰，始物者乾元也，而亨物者亦乾元也。利貞者性情也。利得其正，是性其情也。夫乾始以嘉美之功利天下，元之亨也。乾以兼利之功利天下，元之利也。乾不言所利，元之貞也。故天有四時曰春夏秋冬，而春生之氣無不貫。性有四德曰仁義禮智，而仁之理無不包。情有四端，曰惻隱、羞惡、辭遜、是非，而惻隱之心無不通。四者之間生氣流行，本無間斷。美利之本始於乾元，美利之功及於天下。大而無方，不可言其所以，此元之所以包四德而統天也。西溪曰，見就元始中能以美利利天下，則利字已在元字中。至於利盡萬物，而天道又歸於不言之中，則正字又在元字中矣。此又見元亨利貞功用之不分也。故贊之曰，大矣哉。

歐陽玄《圭齋文集》卷一二　翕受敷施九德咸事俊乂在官百僚師師百工惟時。

自古者以成德觀人，而人才治效之盛爲不可及也。夫成德者，君子自然之德。然君子有是德而不能以是德自見於事功，惟古之聖人有以知之，而每以爲觀人之法焉。凡有司百執事之臣，莫不由是而取材。故嘉謨之入告，庶績之咸熙，無往而非是德之形著也。人才治效之盛，無越於帝舜之朝，此其故歟。《書》曰云云，所謂九德者，非《皋陶》所謂人之有九德歟。訓《書》者以爲成德之自，然非以彼濟此之謂也。自帝世以知人爲難，而《皋陶》陳九德之目，或養直而溫和，或簡易而廉隅，或果毅以爲擾，或塞實以爲強。其他或六或三，不一概也。有六德而嚴祗者，則錫之以有邦。有三德而宣明者，則任之以有家。觀人之法拳拳於九德焉。生斯世者不患其無位也，而患其不能有是德。於是莫不精白以承休，勤敏以趍事者。以聖人能翕合而受之，敷布而施之也。人見其俊乂在官也，而不知九德之時措也。故夫九官相遜，兹非百僚師師之興起乎。十有二牧，惟時亮天工，兹非百工惟時之則傚乎。所以相遜所以亮天工者，非九德之君子孰能與於斯。由是觀之，九德咸事之一語，其虞朝觀人之法得人之本歟。後世惟殷周之宅俊灼俊，意爲近之。故其人才之盛，亦髣髴有虞之世。秦漢而降，急於功利懽謀之近效，而用區區勝德之小才，於是九德之目僅存於書耳。或曰虞廷君子之多，而舜猶以知人爲難者，蓋慮靜言庸違之在朝譸說殄行之震驚朕師者，未盡杜絕，聖人觀人之法不可一日廢也。然吾觀百僚師師百工惟時之後，則君子多而不仁遠矣。故又曰何畏乎巧言令色孔壬。

袁俊翁《經何以不曰平天下而曰明明德於天下》《四書疑節》卷五　《大學》一書，先儒嘗以三綱領八條目釋之，章旨固昭如矣。然明明德一語尤爲此書一大統會。明明德者，固明在己之明德。新民者，所以明在人之明德。止至善者，又言明在己在人之明德，皆當止於至善也。八節目之中，修身以上明在己之明德也，齊家以下明在人之明德也。故經文首舉八節目，謂古之欲明明德於天下者，正以見下文八節目皆出於明明德之事，特其間不能不微有人己之間耳。先儒釋之曰，明明德於天下者，使天下之人皆有以明其明德，斯言蓋盡之矣。或者疑此不曰平天下，而曰明明德於天下。明明德乃爲己之學，於天下何與焉。吁，此本無足疑也。前言在明明德者，雖曰明在己之明德，而在人之明德亦在其中。此言明明德於天下者，正言明在人之明德也，豈特平天下爲然哉。治國齊家無非所以明在人之明德也，此乃聖人言外之意，自可以類推已。倘使天下之人皆有以明其明德，則人人親其親長其長，而天下平矣。此雖不以平天下言，而平天下之道實出於此。故傳文嘗舉所謂平天下在治其國者，正所以經傳互相備也。雖然傳舉平天下者，特舉其致治之效。經言明明德於天下者，直舉其出治之本。舉出治之本者其旨深，舉致治之效者其旨淺。此其爲聖人賢人之言與。不然，聖經先賢傳發之久矣。

又《傳釋明明德引書曰明德又曰明命何歟》　曰德曰命本無足疑，所疑者二明字有不同耳。何則，經所謂明明德，二明字本有二義。上一明字是用力使然之明，下一明字是本體自然之明，其義固判如也。傳內所謂命，卽所謂德。蓋人得此理於天則謂之德，天畀此理於人則謂之命。命外無德，德外無命。其理一而已矣。所謂克明德，克明俊德，及下文總結曰皆自明也，此三明字皆是釋上一明字。獨於明命之明乃是釋下一明字，此所謂明命卽經所謂明德也。究至此極，曰德曰命，辭雖異而實則同。諸明字字雖同而義實異。審乎此，則經旨自粲如矣。

王充耘《四書經疑貫通》卷一　《大學》言明德新民，固以內外相對爲言矣。至言明明德於天下，又若指新民言之。引湯盤日新之銘，又若指明明德言之，何歟。且經言明明德而傳釋之以明命，經言新民而傳釋之以其命維新，又何歟。

《大學》綱領有三，總而言之不過明德新民二者而已。又總其要，則明德足以該之。蓋明明德固所以修己，至於新民亦不過使人各明其明德而已。是新民亦明德也。故不曰平天下而曰明明德於天下，引盤銘以釋新民，蓋自新者新民之首也。釋明德而先之以明命，所以推此德之原。釋新民而終之以其命維新，所以著新民之效。

仁

李純甫《鳴道集說》卷二　橫渠曰：老子言天地不仁是也。聖人不仁非也。天地鼓萬物，而不與聖人同憂，聖人則仁矣。

屏山曰：鼓萬物而不與聖人同憂，卽聖人之神也。吉凶與民同患，蓋聖

人之形跡耳。聖人之神，與天地相似。天地之德曰生，豈有生萬物之心乎？故聖人之喜，曠然侶春，澤及萬世而不爲仁，特仁者見之謂之仁耳。張子強於分別，不惟不知老子，恐吾夫子之言，亦有所未解也。【略】

明道曰：醫書言手足痿痺爲不仁，此言最善名狀。仁者，以天地萬物爲一體，莫非己也。認得爲己，何所不至。

屏山曰：程氏初有此言，寖有桃仁杏仁之說，遂欲訓仁爲覺，其穿鑿過於王氏之學矣。仁自仁耳，何以此說爲哉？

明道曰：佛學大概是絕倫類，世上不容有此理，又其言待要出世，出那裡去？其迹須要出家，要脫世網，學之者不過似佛。佛一懶胡爾，他本是個枯槁山林自私而已。若只如此，不過世上少這一個人，卻又要周遍，決無此理。敢言世網，只爲些秉彝，又殄滅不得，當忠孝仁義之際，處於不得已。只和這些秉彝都消煞得盡！然後爲道。如人耳目口鼻既有些氣，須有此識聲色飲食喜怒哀樂，性之自然必盡絕，爲得天眞，是喪天眞也。又曰：若盡爲佛，天下卻都沒個人去裡。

屏山曰：嗟乎！程氏竊聞小乘教相語，不能盡信，略取其說而反攻之。烏知《維摩》、《華嚴》之密旨，誤認阿羅漢爲佛，而不知其然，遽加詬罵，是豈識文殊、普賢之秘行哉?!圓敎大士，知衆生本空，而度脫衆生，知國土本淨，而莊嚴國土。不以世間法礙出世法，不以出世法壞世間法，以世間法卽出世法，以出世法卽世間法，八萬四千塵勞煩惱，卽八萬四千清涼解脫。又豈止觀音之三十二應？善財之五十三參耶？衆生念念常有成正覺，仁者自生分別耳。但無我相、人相、衆生相、壽者相。何妨居士身、長者身、宰官身乎？吾聞謗佛毀法，中有冥權，大悲闡提，逆行魔說，程氏豈其人耶？不然，則非利根衆生，爲世智辯聰所障，具足無間業報，哀哉！弗可悔也！

又卷四　上蔡曰：仁者人也，活者爲仁，不知痛痒爲不仁，學佛者知此，謂之見性，遂以爲了終歸妄誕，聖門見此消息，必加功焉。

屏山曰：佛者有言：無爲雖眞，趣之則道果難證，有爲雖僞，弃之則功行不成。故三賢將滿，加行，初圓八地以前，無功未至，理則頓悟，無刹那間，事則漸除，有僧祇劫。謝氏爲伊川所傳，不敢譬效，死於語言矣。果知痛痒否乎？

又　上蔡曰：世上說仁，只管著愛上，怎生見得仁？只如力行近乎仁，關愛甚事，呂晉伯因悟曰：公說仁字，正與尊宿說禪字一般。

屏山曰：仁固非愛，愛豈非仁。仁者，自生分別，去禪遠矣！

郝經《論八首・仁》　理之統體則謂之道，道之功用則謂之德，德之充全則謂之仁。故仁也者，道德之要，所以盡性存心焉者也。其大原則出於天。天之體曰乾，而乾之德有四，曰元曰亨曰利曰貞。元者萬物之所資始，而各一其性。其中則亨利貞具焉。而各一其元，故爲善之長，生物之本。其於氣也則爲春，其於德也則爲仁。人稟是德以生，其理則具於性，其用則蘊於心。其端則爲惻隱，其情則爲愛利，其體則爲公普，其所宜曰義，其品節之分曰禮，其眞是之知曰智，其充實不妄曰信，無非本然之全也。在夫充之而已。運會變化，萬物紛錯。天地之間莫不得其所者，天之所充也。動容周旋，中禮合道，天下之人莫不得其所者，人之所充也。天而充之則人與萬物皆得其仁，人而充之則亦天之仁也。其或不能而至於不充者，有害之者也。天之仁而莫大也，而或害之，則本然之差不齊之氣也。日月之晦食，寒暑之舛謬，風霆雨雹之陵暴，草木鳥獸之夭折，則於天之仁有未既盡焉，然非天之罪也。天之仁而猶或未既盡，況於人乎。人之不仁也，嗜欲之私生質之氣其害之也。有甚焉其至於不充，咸其自取也。夫理者天之公也，欲者人之私也。一理之不當，一事之不仁也。夫婦之道不盡，則夫婦爲不仁。父子之道不盡，則父子爲不仁。君臣之道不盡，則君臣爲不仁。至於酬酢萬變經理萬事宰制萬物，私欲一萌，則於其理莫能盡。惛惑欺妄放僻邪侈忍鷙殘賊作於其心，則戕性毀己。見諸事業，則病人害物。至於窮極則毒天下禍四海，滋蔓於後世，而傷天地之仁。噫，天之有戾氣而害於仁也，小人之有欲而害仁也，若是之酷也。是之謂人勝於天。惟克己制欲，庶幾乎復而充之也。仲尼贊《易》曰，立人之道曰仁與義。又曰，顯諸仁藏諸用。則仁也者，配三極而爲用，如是之至也。於其授七十子之徒，則各因其材而篤之。與孝與忠與智與勇與仁之一事，而不與仁之全。於顏子則僅與其三月不違，於堯舜則曰博施濟衆其猶病諸，何若是其重且難也。蓋人之與仁，其受之也無不全。充其所受，則雖天地聖人有時而不能，是以難也。其傳諸顏氏子也，曰克己復禮爲仁，則敎之以學問之道。曰一日克己復禮天下歸仁，則勉之以功用之歸。而猶未既盡與不一而足。嗚呼，以仲尼之爲敎，顏子之爲學，而猶若是，又矧其下乎。如是則仁不可爲也。仁者人所固有也。一念之合理，一念之仁也。

一事之中節，一事之仁也。一物之得所，一物之仁也。若是其易也，豈不可爲哉。苟惟欲之從而不復於理，則雖賢也而爲之難。苟克其私而反之也，雖衆人也而爲之易。故極其所充，則天地聖人有不能盡。語其固有，則愚夫愚婦可以能行。則非難能也，不爲也。嗟夫，去欲則如拔山，爲惡則如走壙，古通曠反躬則如倒海，克己則如登天。語之曰有仁焉，則亦難焉耳矣。

吴澄《仁本堂説》（《吴文正集》卷四）　天之爲天也，元而已。人之爲人也，仁而已。四序一元也，五常一仁也。人之有仁，如木之有本。木有本，榦枝所由生也。人有仁，萬善所由出也。人而賊其仁，猶木之戕其本也。木無本則其枝瘁而榦枯，人不仁則其心死，而身雖生也奚取。《論語》一書，無非教人以求仁，讀之而能知之者鮮矣。廬陵鄧熙學可以仁本名其堂，大哉名乎。夫立是名者，蓋欲既其實也。既其實者如之何。體仁之體，敬爲要，用仁之用，孝爲首。孩提之童無不愛親，此良心發見之最先者。苟能充之，四海皆春。然仁，人心也。敬則存，不敬則亡。夫子之言仁，以居處恭執事敬語樊遲，以出門如見大賓使民如承大祭語仲弓，於此實用其力焉，本其庶幾乎。學可資質靜重可與求仁者也，其思所以實斯堂之名哉。

陳櫟《定宇集》卷一三　伯魚過庭聞《詩》聞《禮》。孟子學孔子者也，乃曰君子之不教子。古者易子而教，何耶。

對：古人之於子也，有親傳之教，有師傅之教。親傳之教，仁之至也。師傅之教，義之盡也，亦仁之至也。師傅之教，蓋所以濟親傳之教。而親傳之教，亦所以助師傅之教。所以道並行而不相悖者也。孔子之教伯魚也，不以師傅廢親傳耳。曷嘗以親傳廢師傅哉。易子而教，古法也，亦孔氏家法也。孟子學孔子者也。孟子之言未嘗悖於道也。謂孟子之言教子異於孔子之所以教其子，疑之過矣。請詳陳之。父子之道，天性也。而父子主恩，責善，朋友之道也。而朋友以義合。人倫有五，而父子居其首，朋友居其終焉。而師不與。非師不與也。師也，朋友之尊者也。人生於三事之如一，君父師是也。天生時而地生材，人其父生而師教之，四者君以正用之。是師也者，上參乎君父之尊，而下爲朋友之倫中之最尊者也。使君子必盡親教其子而不使之從師，則師道不立，而師可廢矣。父子主恩而責善，則義得以賊恩，故易子而教之，使主恩之仁全於己，而以責善之義望之師。兹道也，所以濟此仁也。以師傅之教託之師，而或有當抽關啓鑰身率言傳者，亦不容不以親傳之教喻其子焉。此亦天理人情之至，而不容已者。三代之隆，法教寖備。王宫國都以及閭巷莫不有學。家之塾黨之庠術之序國之學，必有師焉。《記》曰，生子十年出就外傅。穀梁子曰，鸝黄成童不就外傅，父之罪也。未聞必親教其子也。孔子之教伯魚也，今特無以考其所從何師，而其必從師可知矣。不徒證之他書，只以過庭聞《詩》、《禮》一章證之，自可知也。若孔子自親教其子，則《詩》、《禮》之終始，孔子自耳提面命，口講而指畫，其所以學未學，了然心知之矣。何待問其嘗學《詩》學《禮》乎。陳亢又何爲而曰君子之遠其子乎。吾故曰，孟子之言未嘗悖於孔子也。教子以親傳之，教仁也。教子以師傅之，教義所以全此仁也。伯夷之兒無奪席，后稷之孫無惰穑，耳濡目染之化，身率言傳之功，自有不容以師傅廢親傳者，豈盡以教之責付之師，而純以姑息之愛禽犢之愛待其子，噤不以一語教之，而後爲合於君子之教子哉。請證之朱子。或問朱敬之有異聞乎。曰，得一日教看《大學》，此即陳亢之問伯魚之對之意也。敬之，朱子第三子也。今雖未知敬之所從何師，然公之長子塾，特命之遠親傳之教而求師傅之教，不遠千里由建而婺以師小東萊先生呂成公焉可見。文公教子之法矣，其遺塾之婺也，親書數千百言，細大不捐，詳曲必盡，末策警數十語，深切著明。終之曰夙興夜寐，無忝爾所生，勉之勉之，在此一行。曷嘗以從成公師傅之教，而盡嘿嘿於親傳之教乎。吁，孟子學孔子者也，朱子學孔子孟子者也。其於教子也，仁之至義之盡也，一而已矣，而有二乎哉。謹對。

又　子貢問爲仁一章，一鄉之善士一章。

人之大倫有五，朋友居其一。友也者，所以輔仁，所以責善者也。師弟子云者，其名雖不列於大倫，然朋友之尊者爲師，其幼者爲弟子，皆朋友之屬也。孔門之教莫大於求仁，孟氏之教莫大乎性善。子貢問爲仁，而孔子以友士之仁答之。孟子言性善，而今以友士言之。蓋以友所以輔仁，所以責善，欲資之以輔我之仁，責我以善，則不容不友其仁者，不友其善者也。然取友之道安有限量哉。勢有貴賤道無貴賤，時有古今道無古今。孔子言友其士之仁者，而必先之曰事其大夫之賢者，豈非欲人之取友不當拘於勢之貴賤歟。孟子言友天下之善士，而必繼之曰又尚論古之人，豈非欲人之取友不當限於時之古今歟。孔子答問仁者多矣。若克己若敬恕若先難後獲，或直指全體或明示切要，獨於此以事賢友仁言，何也。程子曰，此爲仁之資也。藝

成而下者之工欲善其事，猶必先利其器，豈有道成而上之君子欲爲仁而可獨學無友，不廣其爲仁之資乎。十室之邑必有忠信，豈有居是邦也而無大夫之賢士之仁者乎。賢以事仁以德言，非大夫賢而未仁士仁而不賢也，大夫已仕而其仁已著於事業，士未仕而其賢方蘊於德性，故曰仁。子謂子賤君子哉若人，然必謂魯多君子，故子賤得資取之而爲君子。今以君子而居是邦也，安有不友士之仁而能資之以輔我之仁者。然使拘於友士之仁，而不知事其大夫之賢，則取友之道狹矣。事之爲言，師之之謂也。比之於友，則有尊嚴敬事之意，又加一等矣。大夫之於我，勢雖不同，道無不同。士之仁者固我爲仁之資也，大夫之賢亦我爲仁之資也。大夫之一言一行一政一教，其德可師其行可法，我能尊而事之資而取之，則於士之仁者有相觀而善之益，於大夫之賢者有下觀而化之工，而爲仁之助弘矣。此孔子答子貢問仁之大意也。孟子道性善，朱子嘗謂學者能體會孟子之意，則七篇之中無非性善之理。誠哉是言。孟子此章雖主取友言之，然善之一言諄諄，凡數言無非性善之意也。人性本無不善也。今曰一鄉之善士則以善蓋一鄉言，一國天下之善士則以善蓋一國天下言。以人性之皆善而此有蓋一鄉一國與天下之善，豈其性獨與人異乎哉。均此賦予之善者，雖人性之所同，能不失於賦予之善而充極之者，則善士之所獨，此所以有善士之名也。然善士之善雖蓋乎一鄉一國與天下也，善士之心則未嘗自謂其善之足以蓋一鄉一國與天下也。善士之善雖充其極，善士之心則無紀極，是以貴於取友也。一鄉之善士，曷嘗謂其善蓋一鄉而不友一鄉之善士哉。一國與天下之善士，曷嘗謂其善蓋一國與天下而不友一國天下之善士哉。一鄉之善士而能好善不已，資責善之益而不已，則進進而爲一國之善士矣。一國之善士而能好善不已，資責善之益而不已，則進進而爲天下之善士矣。能爲天下之善士非自爾也，以其能友一鄉一國與天下之善士，故能兼一鄉一國與天下之善而爲我之善也。士而能爲天下之善士，性雖充其極矣，而其心則安所極哉。使止於友天下之善士而不尚論古之人，則取友之道猶未免於狹也。古之人於我時雖不同，道無不同。以友天下之善士爲未足，又尚論古之人。古之人不可得見矣，然古之人之德行事業言辭則載於書，詠於《詩》，未嘗不可於今之世而見古之人也。人之好尚各以類合。或曠百世而一心，或同堂席而異意，何也。有心中之善而後能取古人之善，有方寸之古人而後能知方冊之古人，我能爲天下之善士矣。豈有誦《詩》讀《書》而不知古人之爲人者乎。是以必論其當時行事之迹也。行事之迹也者，考其托之行事與《詩》、《書》之載諸空言者合也，是尚進而取友也。上進而取友者，不徒取今人之善，必等而上之而取古人之善也。善無終窮，取友以爲我之善者，亙今古而無窮。至於此豈獨爲一世之善士而已乎。此孟子論友一章之大意也。

歐陽玄《經疑・問夫子以小器稱管仲而又以如其仁許之何也》

對，聖人之用人，有以德之體言者，有以德之用言者，不可以一概觀也。夫以德之全體而言，則天之所以賦於人，人之所以得於天者，其體甚大也。惟聖人爲能踐形。下聖人幾等而以德之全體論之，烏得不少爲之貶哉。故喻之以器。器者如物之所受，淺深限量自有不可得而誣者也。若夫有以德之用言者則不然。夫德非徒貴乎足己，以其有及物之功也。而王霸之會，世變之來，有人於此乃能明大義以安斯民，聖人卽是論之，安得不深許之哉。故稱之曰仁。仁者之用，莫大於愛物也。迹其惠之在民心，功之在天下，亦安得而泯之哉。昔夫子之論管仲，或曰小器，或曰如其仁，其體用之殊乎。夫仁之一字，夫子未嘗輕以許人。是以顏冉之流，工夫造詣之高下，夫子於言仁之際若有分寸較於其間。獨於管仲則曰如其仁如其仁。既許而又不一許之，豈有他哉。蓋自姬轍既東，楚氛浸盛。生民之擾擾紛紛者，未有紀極也。仲也出而相桓公，合諸侯匡天下，不以兵車之力焉。其仁之及物爲何如邪。求之當時，未見仲比也。至於其器之易盈，不能使己無三歸之僭，公無多嬖之失，齊政旋踵而衰，則器之所受不過如是而止。使其擴而充之，以至於一初之全體，則可以拓聖賢之業，載宇宙之重。惜乎，非仲所能及也。蓋必至是，然後爲大器之體段焉。仲之爲小，不亦宜乎。然則聖人之論，何往而非公乎。

吳師道《秦隋論》

三代而後混一天下者凡六姓，秦漢晉隋唐宋。享國長久稱漢唐。晉未久而分裂，宋稍久而播遷，秦隋最先亡。夫合天下而爲一，強盛之勢，秦隋唐一也。而僨身喪邦或若是亟者何哉。昔人以忠厚者延長，暴虐者不永，固不易之論。愚嘗因而求之朔始之君，艱難經營角智力而得之，非若三代之積德累仁者。獨漢爲近正，其餘已不能然，況秦隋乎。以仁得之以仁守之，不可尚已。以不仁得之以仁守之，獨不愈於不仁乎。當其取之之際，威武之時多，惠澤之日少，無以大相過。必其子孫有賢聖者出，於

一再傳之後，有以結天下而固人心，然後植長久之計。文帝之於漢，太宗之於唐是已。彼秦隋一傳而又得暴虐之主，無怪也。晉武之興，繼以惠帝，特以昏庸召禍，已不可救，其實非若二世隋煬之惡也，民猶哀之而戴其後。宋興數世，守文當靖康間，享國已幾二百年，故亡而猶存。而混一之盛，終不可以復得。彼論徒知忠厚者足以延長，而不知忠厚之澤，當上承開國之初而爲之。斯時也，治亂修短之決也。武帝窮兵縱欲，虛耗海內。向使繼高帝之後，高宗中宗孱庸不君。向使居太宗之先，漢唐之祚不保其往，而扶藟不廢楊廣不立，秦隋之爲秦隋，亦未可知也。是故善觀人者，不於其先，不於其後，惟於其一再傳之君之賢否而知之。千金之家有子不肖，蕩其貨財，而曰其孫猶賢也。不知孫雖賢而其富已不得而有矣。吾觀子嬰慨然誅趙高，似果而材。隋之末世亦仁柔無罪，天下大勢已去，其何救於亡。嗚呼，以是觀之，則知前說之益可信矣。

袁俊翁《四書疑節》卷一　夫子言仁多矣，而記者謂夫子罕言何也。

仁者天地生物之心，而人得以生者。是以仁者人之所以爲人之道，故於日用常行之道最爲切至。然《魯論》自門弟子問答之外，聖人之言仁者無幾，此門人所以記其罕言也。昔紫陽夫子之門亦嘗議及此矣，謂夫子與門人問答不勝其多，而言仁尤最切要，故門人備記之。而所記止此，則亦可謂之罕言矣。況所言之仁亦不過泛及爲仁之事，至於仁之本體則未始直指以告人，此數語可謂深得《魯論》言仁之本旨矣。

《魯論》有曰，子罕言利與命與仁，又曰子不語怪力亂神。參諸集注有曰，答述曰語，自言曰言。由此推之，《魯論》所記語言二字蓋自不同，是以《魯論》言仁大率多聖人答述之語，而見於聖人之自言者能幾，故門人記夫子之罕言仁者，罕自言也。其他答述之尚多者，不在論也。且當時記子所罕言三者之序，二與字尤有微意。蓋罕言三者之中，利爲最，命次之，仁又次之。試即《魯論》而觀言利比之命仁爲最少。言命頗多於言利，言仁又多於言命。然則聖人之言仁未爲太罕者，亦信矣。

夫子答顏淵子貢問仁何以不同。

答顏子者以仁之理言也，求在我者也。答子貢者以仁之事言也，求在外者也。大概顏子之學多務內動，皆反己以自克，故夫子告以爲仁由己而由人乎哉。是蓋因顏子所學之得處而許之也。子貢之學多務外每或方人以自高，故夫子告以事大夫之賢者，友其士之仁者，是蓋從子貢所學之失處而警之也。要之言爲仁之理，則未有不求諸己，言爲仁之事，則容或亦求諸人。求諸己者體仁之本，求諸人者輔仁之資，學者皆不可不究心焉。

夫子答顏淵子張問仁皆以天下言之，氣象同否。聖門之問仁多矣，而聖人答之者甚不一。言仁而及於天下，惟答顏淵子張二子之問爲然。其答顏淵也，謂一日克己復禮天下歸仁焉，此二語蓋盡其在我，而有天下爲公氣象。其答子張也，謂能行五者，於天下爲仁矣。此一語蓋達之於天下，而有兼善天下規模。竊詳聖人之答問，往往因其材而篤焉。顏淵之爲人，學力樸實，務內而不務外。言無不悅，終日不違。得一善則拳拳服膺，見其進而未見其止。故聖人所以告之者，不過說學者切已下工夫處，而自有守約施博之道，此蓋因其問而長其善也。子張之爲人，天資高邁，務外而不務內。或問行或問達，或問從政或學干祿，無往非以干祿求進爲心，故聖人警之以能行五者於天下，斯可以爲仁。五者有一之未能行之，未遍於天下，皆不足以爲仁。此蓋因其問而救其失也。長善救失均爲善答，然而顏淵隨有請事之辭，子張迄無半語，此顏子之所以不違仁也。此子張之所以難爲仁也。後之有志於求仁者，當爲顏子之務實，毋爲子張之好高。顏何人哉，希之則是。

樊遲兩問仁智所答不同。

樊遲兼問仁智之外，又嘗專以仁爲問。胡氏謂專以仁爲問者最先，先知後仁者次之，先仁後智者又次之。究其功用一節深一節，即此可見其歲月有少壯。學力有淺深，故聖人答之者不能以無異。蔡氏有云，樊遲問仁，而所答各異者，因其所學之至而發也。要之聖人答樊遲問知之有異者亦然。切嘗論之，愛人知人之說，極言仁智之功用。此必遲晚年學力有進處，而後告之及此。若曰務民義敬鬼神，先難後獲數語，先儒固嘗謂此必因樊遲之失而告之耳。他日聖人嘗以先事後得告樊遲，正與先難後獲同一旨。先儒嘗論遲粗鄙近利，故告之以此而救其失，即此亦可見遲之爲人矣。論至此極，則先智後仁之問，此是遲晚年時事，聖人因所見之失處而警之。先仁後智之問，此是遲初年時事，聖人因所學之得處而進之，故不同耳。

樊遲問仁子曰愛人。又曰唯仁者能好人能惡人。何歟。

仁者之心公而已矣。好其所當好，惡其所當惡，好惡一出於正，則好之者固所以愛之也，惡之者尤所以愛之也。論者或曰夫子嘗以愛人爲仁，又謂

唯仁者能好人能惡人，何歟。嗟夫，好人者愛人也，惡人者容非所以愛人邪。特患好惡不得其正耳。苟得其正，則好人者所以成人之美，惡不仁者所以不成人之惡，均之爲愛人也。嘗觀樊遲問仁一章，下文雖兼知而言，然舉直云者，卽好人也。錯枉云者，卽惡人也。卒於能使枉者直，則舉直固愛人也，錯枉尤所以愛人也。愛人云者所包者廣，豈可專以好人者爲愛人，惡人者非愛乎。善者好之，而不善者惡之。仁者之心一以公而處之耳。公則正，正則好惡當於理，此所謂唯仁者能好惡人也。

孟武伯問子路冉有之仁，夫子皆曰不知而各言其所可使。曾謂不知其仁而可使之任國家之事乎。

甚矣仁道之難言也。方謂之仁，則仁道至大，夫豈易盡。稍有一蔽之未純，一息之或間，皆不得以謂之仁矣。方謂之不仁，則人心天理，誰獨無此，仁者特不過有純未純之間耳。故孔門論及門弟子之仁否，聖人往往托之以不知。不知二字婉矣哉。不知云者，未始許其仁而亦未始斥其不仁。孟武伯問子路冉有之仁，夫子皆曰不知，而乃明許由可治賦，求可爲宰。曾謂不知其仁而可使之任國家之事乎。吁，夫子所謂不知其仁者，豈果其人之不仁耶。特日月至焉，或在或亡，不能必其有無耳。論者可因是而疑其不足以任國家之事哉。且武伯之問仁者，以德言也。夫子各稱其可者，以材言也。由也果，求也藝，於從政乎何有。夫子嘗明指其材，以答季康子可使從政之問矣。由也爲之可使有勇，求也爲之可使足民。二子且嘗自言其志矣，正與夫子所謂可使者適相脗合。信乎夫子初非泛然過許之也。由求二子他日獨得以列政事之科者，良有以夫。

或曰雍也仁而不佞，子曰不知其仁。曾謂不知其仁而可使南面且在德行之科乎。

聖門諸子以仁爲問，非無其人。然一聞聖人之言，其能請事斯語者，僅見顏淵仲弓二子而已。愚想仲弓之爲仁，固未及於顏子三月不違之域，然視其餘日月至焉者，亦有間矣。門人會集《論語》，以顏冉問仁兩章相次，亦可見仲弓亞於顏子者也。當時或人固美其仁，而特病其不佞。夫子乃曰不知其仁。竊原夫子之意，蓋以仁道至大，非全體而不息者不足以當之。若仲弓者，謂之未仁固不可，直許其仁亦不可，故不若托之以不知。至於佞則焉用佞哉，或人謂其不佞，而夫子則曰焉用，是則仲弓誠不佞矣。巧言者鮮仁，木訥者近仁，不佞正可見其仁矣。先儒釋可使南面者曰仲弓，寬弘簡重有人君之度也。釋仁而不佞者曰仲弓，爲人重厚簡默。然則卽仁而不佞一句而觀，則其可使南面斷可識已，安得反因不知其仁之語，而遂致疑哉。不知云者，夫子蓋亦以是而論由求赤三子之仁矣。彼三子者平日未嘗以仁爲言，其存否未易窺測。仲弓請事與顏子同，其去顏子必不遠矣。夫子於仲弓之仁而曰不知，議者未可以諸子例論也。

夫子言仁多不輕許，至論管仲則稱其仁何歟。

仁之爲仁一也，而聖賢所以爲仁則不一也。何也，有以心言者，有以事言者。以事言者言仁之功，以心言者言仁之德。此言仁有難易之殊也。《魯論》言仁，如論子文文子，皆曰未知，焉得仁，姑置勿論。聖門諸高弟，自回也三月不違之外，其餘則日月至焉而已矣。如雍也與由求赤三子，皆曰不知其仁。及答原憲之問，又曰仁則吾不知也。此數章蓋皆以心言之，言仁之理者耳。若夫管仲之事，子路有未仁之疑，子貢有非仁之疑，夫子乃極稱其九合諸侯一匡天下之力。其答子路也如其仁，如其仁，凡再言以深許之，蓋管仲雖未得爲仁人，而其利澤及人，則有仁之功矣。然則此章正以事言之，言仁之功也。合而論之，前論諸子以心言者，言仁之理也，非全德不足以盡夫仁。後論管仲以事言者，言仁之功也，雖一事亦足以許其仁。故言仁不無難易之殊者以此。先儒嘗論仁有粗細，說細處孔門諸子多有未能，說粗處伯者之臣卻能之。蓋管仲乃仁者之功，斯言爲得之矣。雖然，孔門諸子豈果不及管仲邪，特未得君以行其道耳。使孔門諸子果得君以行其道，則其功必不在管仲下也。當時聖門論仁，要不可作一律論。稱管仲者據已試之效言也，論諸子者尙不免爲方來之望也。指言已試之效者，隨其事而許之可也。欲爲方來之望者，其望之也不淺，則其許之也不輕，聖人之言豈苟云乎哉。

比干之仁以其忠，伯夷之仁以其清，子文文子之忠清乃不許其仁，何歟。

聖賢論人之法，有指一事言者，有指全德言者，初不可以概論。是以比干之忠，全德之忠也。子文之忠，一事之忠耳。伯夷之清，全德之清也。文子之清，一事之清耳。此所以不能無仁未仁之間也。朱子嘗論當理而無私心則仁矣。夫當理以事言，無私以心言。事旣當理而心無或私，則體用一源內外無間，夫是之謂仁。自今觀之，子文喜怒不形，物我無間。忠固忠矣，然其所以三仕三已，而所以告新令尹，安知其果出於天理而無人欲之私否耶。

文子潔身去亂，清固清矣，然安知其心果見義理之當然而能脫然無所累耶。抑不得已於利害之私，而猶未免於怨悔耶。此朱子論二子制行之高若不可及，然皆未有以見果當於理而眞無私心也。斯言爲得之矣。程氏、范氏、朱氏諸儒，皆常合三仁夷齊之事與二子並論，而其大要不過如此。信矣，子文文子之忠清者，一事之忠清也。比干伯夷之忠清者，全德之忠清。此其爲仁未仁之間也，夫仁豈易言哉。

又　子曰君子去仁惡乎成名，君子無終食之間違仁。

又曰君子而不仁者有以夫何歟。

聖人立言，有正言以誘人者，有設言以警人者。正言以誘人者其辭確，設言以警人者其辭疑。是以君子去仁惡乎成名之論，申以君子無終食之間違仁，造次必於是顚沛必於是，此蓋正言以誘人，故其辭也確。至於君子不仁之論，既君子矣則無不仁，既不仁矣則非君子，其曰君子而不仁者有以夫，蓋甚言之，以起下文未有小人而仁者之語。君子而不仁初非實有是事，此乃設言以警人，故其辭也疑。論者固未可因其一時設言之辭，而致疑於平日正言之辭也。

子曰君子而不仁者有以夫。既曰君子矣何爲而有不仁乎。

此章大旨，重在未有小人而仁者一語上。姑借君子而不仁者有以夫以開端耳。其言君子而不仁者有以夫，乃所以甚言未有小人而仁者也。是以有矣夫者其辭疑，初非可視以爲確然之論。議者安得偏摭此一語而爲之疑邪。愚於此章深有見小人之不仁，而不敢信以爲君子之不仁也。君子去仁惡乎成名，聖人垂訓固自昭然。如不仁，則不足以謂之君子矣。

又卷二　子曰，有能一日用其力於仁矣乎，我未見力不足者。顏淵問仁，又曰一日克己復禮，而天下歸仁。又稱回也其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。又曰君子無終食之間違仁，如有王者必世而後仁。仁一也，其歲月功效遲速之不同，何歟。

有能一日用其力於仁者，歎人之莫肯用力於仁。一日克己復禮而天下歸仁者，言用力於仁則其效爲甚速。顏淵之三月不違，是能用力於仁者也。諸子之日月至焉者，是用力而未至者也。論仁之爲道則不可違於終食之間，天理周流無間可容息也。論王者易姓受命則必一世而後仁，蓋教化浹洽非積久不能致也。歲月之久近，功效之遲速，所以有不同歟。

又　顏淵問仁，子曰克己復禮爲仁。原憲問克伐怨欲不行焉可以爲仁矣，曰，可以爲難矣，仁則吾不知也，何也。

仁者何，此心純乎天理而無一毫人欲之私者，是以爲仁者能克去己私以復還天理，是故足以爲仁。若但禁制其克伐怨欲之私，而使不行，方之衆人固已爲難。然其病根終存，遇事有時而發見。其與人欲淨盡天理流行自然無克伐怨欲者，相去遠矣。此夫子所以謂其難，而不許其爲仁。

顏淵問仁，子曰克己復禮爲仁。仲弓問仁，曰出門如見大賓使民如承大祭，己所不欲勿施於人。司馬牛問仁，曰其言也訒。子張問仁，曰恭寬信敏惠。樊遲問仁者三，夫子一則曰居處恭執事敬與人忠，二則曰仁者先難而後獲，三則曰愛人。問仁一也，夫子答之各異，何耶。

夫子之言因人而變化，隨問而答。其言雖若有不同，然其切於學者之身，而皆足以入德，則固無異也。

子曰知者不惑仁者不憂勇者不懼，又曰仁者不憂知者不惑勇者不懼，或先言知或先言仁，何歟。又曰君子不憂不懼。內省不疚，夫何憂何懼。內省不疚似未足以該仁勇，而曰不憂不懼，又何歟。

不惑而後不憂，不憂而後不懼，此入德之序也。不憂則自然不惑，不惑則自然不懼，此成德之驗也。成德故以仁爲先，進學故以知爲先也。君子反求諸己，則動皆天理而無一毫有歉於中，是即所以爲仁矣。仁者必有勇。雖刀鋸在前鼎鑊在後且有所不避，外患之至豈有可動其中者哉。此非踐履之純存養之熟者，不足以與於此。故惟君子能之。

又卷三　子貢問博施濟衆，夫子以爲何事於仁必也聖乎，堯、舜其猶病諸。而其自言，則曰若聖與仁則吾豈敢。所謂吾豈敢者，其即堯、舜病諸者歟。抑聖仁地位終未易及歟。

聖如堯、舜未嘗有自足之心，故博施濟衆其心猶以爲病。聖如孔子，亦未嘗自謂其德已造乎其極，故於聖人則有所不敢當。然必如堯、舜、孔子而後足以當聖人之名，亦惟堯、舜、孔子而後足以稱仁人之名。其所以不自居者，乃其心不自以爲足也，而豈以聖人地位終不可及歟。使孔子而不得爲聖爲仁，則天下無復有聖且仁者矣。

又　《論語》言君子去仁惡乎成名。夫仁已分事，造次顚沛之所不可違者，豈爲成名而後爲之。一有爲名之心，則好仁之心必不誠矣。然孟子亦曰仁則榮不仁則辱，以榮辱論仁不仁，亦似有爲名之意。何耶。

爲仁者固不可有求名之心，然名者實之賓。名之有無亦足以見其實之

修廢。況利而行之聖門所則，因其好樂惡辱之心而進之以強仁之事，亦豈爲過哉。

子曰何事於仁必也聖乎，以仁聖並言，不及智。孟子曰始條理者智之事也，終條理者聖之事也，以智聖並言，而不及仁。何歟。子夏曰，夫子學不厭，智也。教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣乎。是又合仁智而言聖，又何歟。

子貢有博施濟衆爲仁之問，故夫子言此何止於仁，雖聖人猶有所病。所以即仁與聖並言而不及智，智者知之所及，故爲始條理之事。聖者德之所就，故爲終條理之事。因論始終條理，此所以以聖智並言而不及仁。要之智與仁爲定名，聖與仁爲虛位。仁智而各造乎其極，皆可以言聖。所謂聖於智聖於仁是也。智以成己而學不厭，仁以成物而教不倦。二者兼備，非聖人其孰能之。

楊維楨《仁醫贈劉生》（《東維子集》卷二七）　仁人不得爲良相，顧爲良醫。則伎之仁而善濟世者，莫如醫已。及讀扁鵲倉公傳，則怪其方術之仁，而鵲不能令終，倉匿跡當刑。微少女，幾不免焉，何也。史謂美好者不祥之器。予觀鵲秘所傳方，時昭名譽於諸侯，此取媚得死之道。倉挾鵲秘書，決人死不爲人療病，使病家冤之，此又取怨得刑之道。何尤於器不祥耶。倉之師，陽慶公孫光也。慶亦不屑理人病。光屬倉，積方勿令教人。嘻，師弟子一何不仁之甚耶。河間醫師劉本仁，壯負遠志，北上京師。不得志，輒放遊名山，至廬阜遇至人，授以《肘後》書，洞究醫家微奧，遂以其伎翱翔吳中。吾喜其視人疾病若己有之，施藥不以貴賤富貧貳厥志。其蓄奇祕不異於扁倉，而施方伎職理病實上於扁倉者。若本仁者，可稱仁醫。知本仁而謂之器不祥可乎。若至仁者授鵲之祕，又孰愈授祕本仁乎。蓋本仁儒家子，臨江教授之孫，宜其得仁之實，而又能廣仁之施如此。本仁字起元，既自號其藥室曰仁，而求言於余，故爲作仁醫贈云。

義

袁俊翁《四書疑節》卷一　義以爲質知及之兩章，互言五常之目不全。

《論語》一書，於四端且未始並言，而況五常乎。四端自孟子而始言，五常至楊子而後見。君子言理之詳，可以觀世道之益薄。吾何暇計魯論二章之議論於五常之目其有所未盡乎。當春秋時，人心天理猶有存者。其餘天理之名目僅舉其一二足矣，初何待其枚舉而條列哉。且《魯論》二章意各有主。義以爲質一章，蓋以義爲之本。禮以行之信以成之，皆所以因此義而行之成之耳。然自非其仁之公知之明，則惡足以盡此義。雖未嘗言仁知，而仁知在其中矣。知及之一章，蓋以知爲之先。仁能守之而動以禮，皆所以因此知而守之動之耳。然自非其義之斷信之實，則烏足以全此知。雖未嘗言義信，而義信在其中矣。向使義以爲質，止言義而不及禮信，知及之止言知而不及於仁禮，吾見五常之理亦未始不備其間，而況間舉其一二而言之。愚斷斷謂五常之理一，而初何拘五者之並言哉。況當時門人會集《論語》，此二章雖不聯屬，而同在衛靈公一篇，安知其非欲後之學者舉此互相補而兼相備歟。雖然，兩章於義信知仁互相有無，獨於禮則兩章皆有之。且前章曰禮又曰孫，後章曰禮又曰莊，何其皆於禮過詳耶。要之禮者天理之節文，人事之儀則，故於天理人事爲最要而不可闕者，善窮理者試詳之。

君子義以爲質一章禮與孫何辨，行與出何分，五常何以不及仁知。

《記》曰，君子恭敬撙節退讓以明禮，是以世之所爲禮者不出此三者而已。向使專以禮言，則三者皆具其中矣。今既以禮對孫言，則孫者爲退讓之禮。禮者爲恭敬之禮，撙節則兼存乎二者之間也。當時夫子先言禮而次言孫，蓋孫本於禮明矣。至於行與出之分者無他焉，行之者動之於容貌，出之者出之於辭氣。至此益足見禮以行之者爲恭敬之禮，孫以出之者爲退讓之禮，又何疑哉。雖然人有五性，闕一不可。今乃曰義曰禮曰信，而獨不及仁知又何歟。吁，知所以知此也，仁所以體此也。凡知所以義以爲質，而行之出之成之者當何如。是即知也至於義禮孫信之兼盡，會到私欲淨盡天理流行，是即所以爲仁也。初何必言仁而後謂之仁，言知而後謂之知哉。

夫子答顏淵問仁何止曰復禮而不及義知

此禮字本與己字對言。己者人欲之私，禮者天理之公。二者相對而立，出乎此則入乎彼，出乎彼則入乎此。故己私一克，天理即復。此其所以爲仁。是則禮之一字所包者廣，豈可專以節文言之，則

於克己復禮之中，蓋亦有義知之功用存焉。何則，此心知己之當克，知禮之當復，必有辨別之，知而後能也。卒而己之當克者克之，禮之當復者復之，非有斷制之義而能之乎。顏淵請問其目，夫子復以四非四勿告之。夫知其四非之爲非，是卽有辨別之。知主四勿之當勿，是卽有斷製之義。可徒謂所復者禮，而於義與智無與哉。可徒謂惟禮可以爲仁，而義與知不可以爲仁哉。此愚謂仁義禮知之理一而已矣，論者不必求其顯然之名義，而但卽其隱然之功用求之可也。

仁義

俞琰《周易集說》卷二六　元者善之長也，亨者嘉之會也，利者義之和也，貞者事之幹也。

元亨利貞，莫非善也。元居亨利貞之首，故曰善之長。亨者通也，亨而無不盡美，故曰嘉之會。利者宜也。利而無有乖戾，故曰義之和。貞者正而固也。處事而固守以正，則何事不立，故曰事之幹。乾之元亨利貞，卽人之仁、義、禮、智。今於元亨利貞不言仁禮智，而於利獨言義，以見君子不以利爲利，而以義爲利也。

君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。

伊川程子曰，比而效之謂之體。紫陽朱子曰，此語未安。體仁如《中庸》體物之體相似。仁，理也。人，物也。以人之身而體仁之理，乃足以長人矣。愚謂君子以仁爲體，則痒痾疾痛舉切吾身而無一毫之非仁，故足以長人。長人者，居人之上而爲之君長也。輔世長民莫如德，則無一物不在所愛之中，蓋惟仁者則宜在高位。不仁而在高位，是播其惡於衆也。故曰君子體仁足以長人。禮者天理之節文，嘉會謂事事盡美，而動容周旋無不中節也。禮以會而後行，會以嘉而合禮，故曰嘉會足以合禮。利與義皆訓宜。利自義中來，義安處便是利，非義之外別有利也。大凡利於己不利於物則爲悖於義而不和，豈所宜哉。蓋唯利物而不以己害物，則足以和於義而不悖，斯得其宜。故曰利物足以和義。貞固謂擇善而固執之也。固而不正則衆議得以屈之，正而不固則衆力得以傾之。唯知正之所在而固守之，乃足以立事。故曰貞固足以幹事。言利貞而不言元亨，言仁義禮而不言智，蓋互文見意，將使學者觸類而長之也。紫巖張氏曰，不言智而言貞，惡夫智容有不貞者。

王充耘《四書經疑貫通》卷二　子曰君子義以爲質，禮以行之，遜以出之，信以成之。又曰知及之，仁能守之，莊以涖之。動之不以禮。或言義禮信而不及仁知，或言仁知禮而不及信義，何歟。

仁、義、禮、智、信五者，其所施用雖各不同，然其道蓋未始相離也。是故君子未有能以義爲質，行之以禮，成之以信，而有不仁不知者。亦未有知及仁守動之以禮，而有不信不義者。

又卷五　《孟子》首言亦有仁義而已矣。一書之中以義配仁，至言窮不失義，達不離道，則以義配道。無義無命，則以義配命。進以禮退以義，則以義配禮。尊德樂義，以義配德。理也義也，以義配理。其不同，何歟。

仁義二者固人道之大端。仁而非義則傷於流，義而非仁則傷於忍。然世之人能卓然自立者不一二，而隨俗雅化者常千百，以其不知有義故也。故君子之行也，則義以方外。其施於事也，義以爲質，而不敢須臾離焉。然後能不爲世利之所搖動，不爲嗜欲之所驅役。而動容周旋泛應酌酢，自然不出乎規矩準繩之外。孟子之言所以或以義配仁，或以義配道，或以義配禮，或以配德，或以配理，所以見義之爲道無所不在，而君子之於義當不可須臾舍也。

《孟子》曰，堯舜之道孝弟而已矣。而已矣者，竭盡無餘之辭。孝弟之心人所同有，果足以盡堯舜之道歟。夫子宗族稱孝鄉黨稱弟，又以爲士之次，何歟。有子以孝弟爲仁之本，孟子又以事親從兄分屬仁義，又何歟。

孝親爲仁敬長爲義，二者根於人性之自然。堯舜人倫之至，亦率是性而已，豈於孝弟之外而他有所謂道哉。人能擴而充之，親親以及人之親，長長以及人之長，始於家邦終於四海，是亦堯舜而已。若其孝弟之僅見稱於宗族鄉黨焉，是則士之次者耳。有子以孝弟爲仁之本，是言仁而義在其中。孟子以事親從兄爲仁義之實，是指仁性之發見而切近精實者。

又　墨氏兼愛，孟子闢之詳矣。觀《孟子》曰，人之於身也兼所愛。又曰仁者以其所愛及其所不愛，非兼愛而何。

墨氏兼愛者，謂視其至親無以異於衆人。仁者以所愛及所不愛，則行之必有漸次，施之必有等差。如親親而及於仁民，仁民而及於愛物。雖同一愛

之心，而其間自有輕重厚薄，是未可以爲墨氏之兼愛也。夫愛而施之於人，則有所擇。無所擇則謂之兼愛。若其施之於身，則豈有所擇哉，而何惡於兼愛也。

《孟子》曰，仁之端曰惻隱，義之端曰羞惡，禮之端曰辭讓，智之端曰是非。仁義禮智並立而爲四也。又曰仁之實事親是也，義之實從兄是也。惟仁義並而爲二。禮之實則曰節文斯二者。言知之實，則曰知斯二者弗去是也。其對待不同，何歟。一則言端，一則言實，又何歟。

人之性，細分之則有四。觀其惻隱羞惡辭讓是非之發而可見。究其大分，則不出乎仁義二者。卽其孩提之童皆知愛親敬長而可知。自其萌動之初言之則謂之端，就其行事之切實言之則謂之實。

又　孟子居廣居立正位行大道謂大丈夫。又曰居仁由義大人之事備矣。一則以仁義禮並言，一則言仁義而不及禮，豈大人與大丈夫有間歟。

仁義爲人道之大端，禮特節文斯二者而已。世固未有居仁由義而所處有非禮，亦未有能備大人之德而不足稱大丈夫者。但謂之大丈夫，則對妾婦而言。謂之大人，對衆人而言耳。

公都子好辨章，言堯舜禹之抑洪水，武王周公之寧百姓，孔子之作《春秋》，孟子之闢邪說，而不及湯文。《離婁篇》言舜由仁義行，至禹、湯、文、武、周公、孔子之事，終於孟子私淑諸人而不及堯。末篇言堯、舜、禹、湯、文王、孔子見之聞之之異，而不及武王周公，豈有說歟。

孟子答公都子好辨章，歷序羣聖之功，而終之以己之闢邪說。於《離婁篇》歷序羣聖之德，而終之以己之私淑諸人。末篇歷序羣聖道統之傳，而終之以自任之重有不得辭者。三章語雖不同，而大意則皆相似。其間所叙羣聖或詳或略，則亦彼此互見，而非有所去取於其間也。

《孟子》曰，今有仁心仁聞而民不被其澤者，不行先王之道故也。又曰仁言不如仁聲之入人深也。又曰是乃仁術也，其所言如何。

仁心謂有愛人之心，仁聞謂愛人之聲聞於人，仁言則仁厚之言，仁術則行仁之術。是蓋有所指，不可比而同。至於仁聲，卽所謂仁聞也。

又　《孟子》人心人路章以仁義並言，至章末惟言求放心而不及義。不忍不爲章以仁義並言，至章末惟言無受爾汝以言餂人以不言餂人而不及仁。矢人函人章言不仁不智無禮無義四者，章末止言莫如爲仁而不及義禮智，何歟。

仁、義、禮、智四者性之德也，而仁、義二者又其中對立之關鍵。其分雖則不同，其理實亦未嘗不相關涉。故世之人未有此心放失而能處事適宜，亦未有多行不義而不足以戕其心之德者。故言仁足以該義，而言義亦足以該仁。此孟子所以每以仁義並言也。若論其極則仁又爲萬善之長，而義禮智皆統於其間。此所以又或專言仁而不及義禮智也。

禮

李純甫《鳴道集說》卷二　橫渠曰：孔子過周，問禮於老聃，老聃、未必是今老子。觀老子薄禮，恐非其人，猶左丘明別有所傳者也。

屏山曰：老子知禮之本，故薄其末，前後區區於升降揖讓之間者，烏知禮意哉？張子必欲斬伐道學，力誣老子，遂及左氏，然則孔子所謂：背見周公，未必非黑肩，文王既沒者，豈楚子熊申乎？宋儒之敢爲狂言，遂至於此！吁！

又　明道曰：《中庸》言禮經三百，威儀三千，方說優優大哉！又卻非如異端之說，如死灰槁木也。

屏山曰：善乎柳子之言也！曰舍『禮』則不可以言儒，舍『戒』則不可以言佛。雖然惟克已者，然後視、聽言動無非中『禮』，以其心如死灰槁木矣。故能踐履三千威儀，八萬細行，故受具足大乘身口意戒，其理蓋同。

又卷五　龜山曰：老子言禮者忠信之薄，是特見後世爲禮者之弊，先王之禮，本諸人心。雖然，老子薄之者，其意欲民還淳反朴，以救一時之弊而已。然天下豈有此理哉？

屏山曰：吾夫子問禮於老聃，豈不知禮哉？爲此言者，欲學者知禮之所自起，將有得之於俛仰聲欬之間，徑造忘言之妙，卽無懷氏之境，不難到也。彼西晉之狂人曰：禮豈爲我輩設者。假老聃之說，以爲嵇爾！悲哉！

又　橫浦曰：禮以少爲貴者，寂然不動之時也，喜怒哀樂未發之時也。《易》所謂敬以直內也。孟子所謂盡其心也。釋氏疑近之矣。然止於

此而不進，以其乍脫人欲之營營，而入天理之大，其樂無涯，遂謂廓然無物者爲極致。是故以堯舜禹湯文武之功業爲塵垢，以父子，君臣，夫婦長幼之節爲贅疣，以天地日月春夏秋冬爲夢幻。離天人，絕本末，決內外，煢煢無偶，枯槁索寞，無滋潤之氣，如秋冬之時，萬木彫落，無復婆娑蔽蔭之狀。殆將滅五常，絕三綱，有孤高之絕體，無敷榮之大用，此其所以得罪於聖人也。又曰：人有四端，如人之有手足也，若釋氏則無手足矣，徒有腹心耳。安知運用行止之理哉！

屏山曰：張子之言，以欺儒者可也。頗知佛書者，其可欺乎？維摩詰弟子，比之焦芽敗種，《華嚴》謂定性二乘退墮，無爲廣大深坑，正恐以出世法壞世間法爾。張子豈知世間法，卽出世間法哉！藥山有言：或枯瘡也得，或光明燦爛也得！禪者謂之枯樹糞華，寒灰發焰。彼欲通身是眼，豈兀然無手足乎？釋氏未嘗得罪於聖人，但得罪於俗儒耳。

俞琰《周易集說》卷一一　上天下澤，履。君子以辨上下定民志。

澤，如湖海之類是也。兌澤潴水於下，而乾天運行於上，履之象也。君子以辨別上下之分，蓋將定民之志，使士農工商各安其業，而不生覬覦之心也。《序卦》云，物畜然後有禮，故受之以履。履乃有禮之卦也。《曲禮》云，夫禮者，所以定親疏，決嫌疑，別同異，明是非也。今夫君子以辨上下定民志，不言於上天下水之訟，又不言於上天下地之否，而必言於上天下澤之履，何也。曰，上天下地，其分自遼絕，又何必辨上天下水，其行自相違亦不必辨。唯上天下澤，則有不可不辨者焉。蓋澤水漫漶，遠望則與天相連，不知孰爲天孰爲澤，此君子所以觀此象以辨上下定民志也。伊川程子曰，古之時，公卿，大夫而下，位各稱其德。終身居之，得其分也。位未稱德，則君舉而進之。士修其學，學至而君求之，皆非有預於已也。農工，商賈勤其事，而所享有限，故皆有定志。愚謂民志不定，蓋由尊卑無等貴賤無別，則不知孰爲上孰爲下也。上下不辨，則卑踰尊，賤妨貴，天下紛紛，何時而治乎。上下既辨，民知尊卑有等，貴賤有別，截然如天淵之不侔，則其志一定，各安其所履，而莫敢覬覦，然後可以言治也。聖人之於《易》象疑似之間，必致意焉。故不曰天下有澤，亦不曰澤在天下，而必曰上天下澤者，所以嚴君臣上下之大分也。

又卷一二　雷在天上，大壯。君子以非禮弗履。

雷在地中，則陽氣潛藏。出地，則陽氣奮發。在天上則陽氣甚盛，是大壯之象也。大壯二月卦，雷乃發聲之時也。雷之發聲必以其時，非其時則不發。君子之舉動必由乎禮，故非禮則弗履。禮者天理之節文，取乾天之象。履者足之動，取震足之象。或曰乾爲首震爲足，以足加於首，此非禮之甚者也。冠雖敝猶不可加以履，何況乎首而可加以足乎。聖人以震在乾上足無加首之理，故特曰非禮弗履。漢上朱氏曰，雷在天上，非所履而履，故史墨謂雷乘乾爲臣強之象。君子以是動必以正，非禮弗履也。

又卷一三　山上有雷，小過。君子以行過乎恭，喪過乎哀，用過乎儉。

雷出地奮爲豫，雷在天上爲大壯。今山上有雷，較之出地之豫則過矣，然未至如天上之大壯，則其所過亦小也。君子修身謹行，行惟恐不恭，過乎恭何害。喪致乎哀而止，喪唯恐不哀，過乎哀何害。禮，與其奢也，寧儉。用唯恐不儉，過乎儉亦何害。此三者雖有所過，乃小過耳，聖人不以爲過也。故特於小過言之。平菴項氏曰，行喪用皆見於動以象震，恭哀儉皆當止之節以象艮。

又卷二九　聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮。繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。

天下之事亦多矣，不動則不見也。會謂理之所聚處，通謂理之無礙處。典禮謂法度之常，而天下通行者也。聖人之作《易》，既有以見天下之動而觀其會通以行其典禮，則其係六爻之辭以斷吉凶亦莫不觀其會通以行其典禮。前言設卦觀象繫辭焉而明吉凶乃指象辭，明則使人有所知而不昧也。此言繫辭焉以斷其吉凶，乃指爻辭，斷則使人決於行而不疑也。紫陽朱子曰，如庖丁解牛，會則其族而通其虛也。典禮只是常事，猶言常禮常法。又曰會而不通則窒礙而不可行，通而不會則亦不知許多曲直錯雜處，故必觀會通而後可以行典禮。又曰一卦之中自有會通，六爻又各自有會通。且如屯卦初九在卦之下未可以進爲屯之義，乾，坤始交而遇險阻亦屯之義，似草穿地而未甲亦屯之義。凡此數義皆是屯之會聚處。若盤桓利居貞便是一個合行底，卻是通處也。

劉因《唯諾說》（《靜修集》卷七遺文一）　唯恭於諾，何也。曰，各有所施也。呼之則其音必內，故唯以趨赴之，若取物而奉之也。命之則其

聲必外，故諸以承受之，若與物而受之也。失其所施，則文理從而亂矣。豈但是乎，凡物無無對者，無無陰陽者，而聲亦然。其意象之清濁闔闢，亦莫不合也。姑以進退存亡吉凶消長體之，則可見矣。此天機之所發，而禮樂之所由生。雖天地亦不知其所以然者，豈但人乎。物之聲亦然，豈但聲乎。凡形色氣味皆然也，而況古今之時變，事物之倫理，聖人何嘗加損於其間哉。雖然妙此理而宰此事者，心焉而已矣。必盡夫心也，然後聲爲律而身爲度。苟爲不然，幾何其不爲無適非道之道，作用是性之性也。

又《唯諾後說》 天之聲清而上，地之聲濁而下。形感而聲出焉，理於是乎在。來之聲必來，去之聲必去。事感而聲出焉。理亦於是乎在。初無心曰天地去來也。至於一草一木，其聲亦必象其形。曰樹有植立之象焉，曰枝有散殊之象焉。至於曰鵝曰鴨曰鵝曰雀曰鴉之類，則又因其聲而聲焉者也。鵝鴨所以協鵝也，喈喈所以協鷄也。言語生於有聲之後，而其理具於有聲之前。有聲之後則古今方域日益不同，人惟見其不同而不知其同也。知其同則知吾之所以說唯諾者，不但說唯諾也。授坐而立，授立而跪，齟齬於其形也。當唯而諾，當諾而唯，齟齬於其聲也。聖人之所以制禮者，非誠有制也，特知之焉爾。

袁俊翁《四書疑節》卷一 克己由己復禮非禮二己字二禮字同異。

此章章旨，若專以二己字二禮字論之，則二己字有不同，二禮字無以異。若以克己由己之工夫而論，則二己字不免爲異中之同。以復禮非禮之氣象而論，則二禮字不免有同中之異。何以言之。上己字與禮字對言，則此己字屬乎私。下己字與人字對言，則此己字出於正。上下二禮字則皆指天理言之而無異旨。此夫人之所共知也。然究其立言之旨，二己字皆是就學力上說來，試即學力究之。克己者自治之謂，由己者自任之謂。蓋皆求其在我而已也。二禮字皆是向天理中提出，試即天理推之。復禮者統言天理本然之體，非禮者特言天理當然之則。蓋不免有顯微精粗之間也。要之由己之己善也，克己之己本非善，以克己言之則亦善矣。復禮之禮正也，非禮之禮本亦正，以非禮言之則不正矣。學者惟能以非禮爲戒，則自足致復禮之效。惟能以由己爲心，則自足成克己之功。互而觀之，克己乃所以制其非禮，由己乃所以求其復禮。反復玩味，會異爲同，究其功用一而已矣。他日顏淵仰鑽瞻忽之嘆，嘗謂夫子博我以文約我以禮。合而言之，此二我字蓋能以由己爲心，而成克己之功矣。此一禮字蓋能以非禮爲戒，而致復禮之效矣。宜乎夫子贊《易》之復，獨稱其庶幾，論心之仁，獨稱其不遠，良有以夫。

王充耘《四書經疑貫通》卷三 子曰能以禮讓爲國乎何有。《集註》謂讓者禮之實也。及至子路言志之對，則又曰爲國以禮，其言不讓是故哂之。然則所謂禮之實者，惟於言語之間見之歟，抑有勇知方固爲禮之實，特其言不讓故少之歟。

國之不治起於爭，爭起於不讓而無禮。使有禮，則上下之分截然，亂何從起。耕者讓畔，行者讓路，士讓爲大夫，大夫讓爲卿，爭何所生。故曰能以禮讓爲國乎何有。然讓倡於上，今子路有志於治千乘之國而率爾之對，其言不讓。爲民上者如此，將何以化其下乎。夫子所以哂之，蓋禮之實雖不專在言語之間，而禮之有無固可於其言語動作之間覘之矣。

智

俞琰《周易集說》卷一七 蹇，難也。險在前也。見險而能止，知矣哉。蹇利西南，往得中也。不利東北，其道窮也。利見大人，往有功也。當位貞吉，以正邦也。蹇之時用大矣哉。

難，謂跋涉之艱苦。險在前，謂前有坎水之險。下卦艮止，中互離明，明則知止而不陷於險也。險之在前人皆見之，固不待智者而後見。見險而能止，則其所見蓋有出於衆人之外者，非衆人所能及，故孔子特贊之曰，見險而能止，知矣哉。往得中，謂以九居五，往而得其中也。道窮謂九三處下卦之終，而又在艮止之極也。往有功謂往而濟蹇，必見大才大德之人，乃有功也。夫處險之時，見險而不知止固不可謂之智，見難而弗往救，則非《易》之教也。故彖言利見大人，孔子釋之曰往有功，蓋恐其終於止而弗往也。九五尊居君位不失其正，近而上六六四，下而九三六二，其位皆正。初六位雖不正，然以陰而處下，蓋亦正也。則是通國上下各守其分而無有不正，故曰當位貞吉，以正邦也。卦雖名蹇，而諸爻皆无凶辭，亦以其正故也。用謂變動而用事，蹇之時非終於止而不用，亦非小有才者之所能用，故曰蹇之時用大矣

哉。平菴項氏曰，險而止爲蒙，止於外也。見險而能止爲知，止於内也。止於外者阻而不得進，止於内者有所見而不妄進，此蒙與蹇之所以分也。屯與蹇皆訓難。屯者動乎險中，經綸以濟難者也。蹇者止乎險中，崎嶇以涉難者也。此屯與蹇之所以分也。

胡祇遹《尚智説》 爲學莫先於智識，故《大學》以格物致知爲八目之首。一物即具一理，知之不明，見之不審，行之不著，習之不察，雖終身孜孜矻矻，果何益哉。故曰終身由之而不知其道者，衆也。察己觀人觀事沉機先務遠見未然將然必然然不覺而獨覺，見患於未萌，絶惡於未形，詐僞眞實，君子小人，貌言視聽，一動一靜之間，洞徹其爲人，見禮知政，聞樂知德，故能避世避地避色避言，不罹其禍，非智周於世而能之乎。魚麗於網罟筌笱鈎餌，人死於聲利權位，不識不知故也。智及之，則此身與外物孰多哉。不知者不知格物之用力，加以物欲蔽於前，攫金而不見人也。物欲薄則天理明矣。前人謂衆人之處世，如燕子巢幕，突焚其幕將及其巢，猶以爲安。可以人而同於鳥乎。故君子異於衆者，見微而知著耳。故曰一日二日萬幾。幾者動之微，吉凶之先見者也。

史伯璿《管窺外篇》卷下 饒氏輯講補智字之訓曰，智者知之理，心之别。程勿齋字訓訓智字之義曰，具别之理，爲心之覺。

愚嘗於《大學》論胡氏沈氏補智字之訓義有未當，引此二説，以俟識者擇取其一。然竊又有疑焉，而未敢於彼發之。今請遂言之。愚意知覺一字不可偏舉。知則當下思索之功，覺有自然開悟之妙。知是零碎之覺，覺是純全之知。故曰用之間思而得者即屬知，豁然悟者即屬覺。觀於朱子釋孟氏先知先覺之義曰，知謂識其事之當然，覺謂悟其理之所以然。然則二者偏舉之，則義有所不備矣。今雙峰言知之理而不及覺，勿齋言心之覺而不及知，恐不免皆有所偏。此其可疑一也。况别之一字是知覺之已施於物事者，而雙峰以爲心之别。則人心但有此知覺而已。知覺措之於事，是乃所謂别也。心譬如燈一般，知覺便如燈之光一般。别便如光著於物，各各見得分曉者。以爲心之别，似隔一膜。此其可疑二也。兼之言别，則理在其中，非理何以有别。亦猶義爲事之宜相似，言宜則理亦在其中矣。若又言宜之理，則於意爲重複矣。勿齋惟以知爲别之理，故亦以義爲宜之理，殊不思别字宜字與愛字不同。愛只是情，故言愛之理則可。别與宜已含理在内，故言别之理宜之理則不可。不然，朱子釋義字何以不曰宜之理而曰事之宜乎。以此觀之，則智爲别之理恐亦未安。此其可疑三也。雙峰以别對知言，勿齋以别對覺言，恐亦未安。蓋發於心則謂之知覺，施於事則謂之别，其實一也。豈有謂之知覺而不足以别，謂之别而有不屬於知覺者哉。今或以知對别字言，或以覺對别字言，似皆重複。與朱子訓鈔本有知字義字鈔本作理者不同。此其可疑四也。又如知覺與别皆只是智之用，朱子訓仁必兼體用。今訓智而皆不及智之體如何。此其可疑五也。姑志所疑於此，當俟知道而就正焉。

間嘗妄以愚見補智字之訓曰，知者心之靈，事之别。心之靈三字，是竊取朱子心之德句法。事之别三字，是竊取朱子事之宜句法。蓋智之體與仁相似，智之用與義相似。體之與仁相似者，以其皆該此心之全體，但有虚實動靜之殊耳。用之與義相似者，以其皆與事接，但有知行先後之異耳。心之德是仁之體，德是實理。鈔本有故字。實理具於心，故静是固該此心之全體也。愚妄以爲心之靈亦是智之體，靈則但能知覺而已。非虚乎，雖虚而妙應無方。非動乎，然亦未嘗不該此心之全體也。事之宜是義之用，在物之理處之無失之謂宜。愚妄以爲事之别則亦是智之用。事之是非辨之無差之謂别。何莫不與事接乎。合而言之，别屬知而宜屬行，非有以别之於先，亦何以宜之於後。此鈔本有意字。所以妄以此六字爲智之訓釋也。况朱子嘗曰仁之體靜而用動，智之體動而用靜。今觀心之德三字，非仁之體靜乎。愛之理三字，非仁之用動乎。愚亦僭自謂心之靈三字，靈有神妙不測之意，亦智之體動也。事之别三字，别有理各有定之意，亦智之用靜也。不知識者以爲如何。或疑先儒饒氏程氏以知字覺字爲智之訓，既謂其皆，只説得用爲未備矣。今曰心之靈，靈字似亦與知覺二字無甚異處。徒使知覺二字泯而不彰，恐亦未爲的當也。愚竊以爲靈具於心，無間乎已發未發。若知覺，則但可爲靈之已發，而不可爲未發，是固未可謂靈與知覺全無異矣。况言靈則知覺在其中，非靈則何以能知能覺。曰心之靈，靈即知覺之所本。曰事之别，别即知覺之所施。雖不言知覺而知覺不外是矣。然則以此六字爲智字之訓，似乎有一分之得。僭妄之罪實不可逃。姑誌一夫私見於此，以俟知道指示云爾。

信

郝經《五經論・書》 孚於中則不徵於言，徵於言者皆未孚於中者也。故言之愈簡則其孚愈篤，辭之愈繁則其疑愈肆。然則無言可乎，不然也。言，心聲也。心有所用則言以宣之，雖欲勿言焉得而勿言。夫孚於中者其言自可徵也，不孚於中而第徵於言，誣讒誕妄可勝也哉。嘗觀夫《書》，自宓犧至於帝嚳則泯而不錄。唐虞二代之聖也，五篇而已。而夏后氏之書四，商之書十有七，周之書三十有二。周踰於商，商踰於夏，夏踰於唐虞。豈唐虞不及夏，夏不及商周與，何唐虞之寡而商周之多也。上世聖人之垂統也，宜其多而反寡。後世聖人之繼承也，宜其寡而反多，何也。昔周豐之言曰，有虞氏未施敬於民而民敬，夏后氏未施信於民而民信，殷人作誓而民始畔，周人作會而民始疑。謂去古遠而俗日益薄，狙詐日益盛，馴致而然也。蓋信則不言而喻，故其書寡，不信則言而不喻，故其書多。自伏犧至於帝嚳其俗樸以誠，其政簡以一。不徵於言而天下信，是以聖人存而弗論也。堯禪舜舜禪禹三聖授受，以天下與人而不疑，有人之天下而不與。然而授受之際，猶懼其不克負荷而始有疑焉。故堯之語舜曰允執厥中一言而已矣。及舜之命禹又有疑焉，加之以人心道心之分，喻之以惟精惟一之戒，三言而已矣。厥後湯武以臣誅君作爲誥誓，以信天下之信。伊尹以臣放君作太甲三以明己之不篡，周公攝政召公不說羣叔流言，於是啓金縢之書，作洛召誥命諄諄誥誓，以一己之誠破天下之惑。是以彼如是之無如是之寡，此則如是之重且多也。雖然是皆孚於中而有徵之言，由疑而發之耳。自周室東傾五伯更政刑牲歃血而愈疑，登壇載書而愈叛，交質子而愈弗信。骨肉睽爲仇讐，肝膽濶爲楚越。朝執牛耳暮尋干戈，不孚於中不徵於辭，惟欲是變。聖人傷而憂之，乃斷自唐虞訖於周，而定有徵之言以垂教。以明夫堯舜三代之世其中甚孚，其言甚信，足以傳大道破大惑已大亂立大政，不曾是喋喋虛飾而已也。嗚呼，日昃而羣陰作，聖人沒而異端起，曼衍之言慘刻之論從橫不根恐愒之談蝟然而興，豈惟不孚於中而不足徵也哉。卒之以言亂天下而莫知適從，激毒發戾一債而火於秦，悲夫。

俞琰《周易集說》卷一六 習坎，重險也。水流而不盈，行險而不失其信。維心亨，乃以剛中也。行有尚往，有功也。天險不可升也，地險山川丘陵也。王公設險以守其國，險之時用大矣哉。

卦疊兩坎內外皆險，是爲重險。險者何，以二陰而陷一陽也。八卦中唯險非吉德，而又重焉，險亦甚矣。坎本坤體，乾交之而成坎，其中乾畫則水也。乾行不息，故坎水之流亦不息。夫坎水，流水也，與兌澤不同。澤乃水之所瀦，瀦而後盈，盈而後流，《孟子》所謂盈科而後進者是也。坎水則不然。坎水乃江河大川之水，晝夜常流，流則不盈，故曰水流而不盈。水之源出於西北，其流則趨於東南，迂迴曲折不知更歷幾險而終至於海，茲非行險而不失其信者乎。最有信者莫如潮，一日兩至，隨月之盈虧以爲消長。凡月到坎、離，潮水亦到。隨月早暮以爲期信，未嘗差失也。剛中指二五兩爻。剛中則遇險而不窘也。同舟共濟，胡越無患乎異心。今二五同在險中，則彼此同心而相維，所以亨也。往有功，謂不可憚勞也。坎，勞卦也。凡坎用事皆曰往有功，需、蹇、解皆然。漸雖無坎，三四五互坎也。天險指上坎，地險指下坎，蓋發明重坎之義也。天險无形之險也。不可升，與《論語》天之不可階而升同。地險乃有形之險也，山川丘陵是也。然天下豈皆山川丘陵，王公於是鑿斯池築斯城以爲封疆之衛，故曰王公設險以守其國，險之時用大矣哉。時用謂有時乎用，而非用之常也。

虞集《趙孟頫以信字說》（《道園學古録》卷三九） 浚義趙孟頫以信，其父亦名而字之久矣，他日亦求其字之說焉。誠，難言也。而信，亦未易言也。周子曰，誠，五常之本。而信，則五常之一焉。夫誠者惟天，惟聖人能盡之。《詩》曰，維天之命於穆不已。於乎不顯，文王之德之純。天與聖人之所以爲誠者如此。然而一言有一言之誠，一事有一事之誠，學者可以致力焉。子思、孟子之相傳，曰誠之，曰思誠，皆人之所以希乎天也。古之爲學者，學此而已，而世之不講者多矣。而姻親之間有以此命其子者，予安得不爲略言之乎。夫信也者，先儒以以實釋之。傳所謂主忠信，所謂言忠信，皆求誠之之方也。《孟子》所謂有諸己之謂信。而漆雕開之答孔子曰，吾斯之未能信，此皆學者用力於此，而反求諸己，而有以知其至不至者也。是故誠難言也，而知以信者，其亦善學者乎。昔先正君子有教其門人以誠者。學者請曰，誠自何入。曰，自不妄語入。此雖未爲論誠之究極，而不妄語則以信

之一端也。以信之道自不妄語推之，察之於方動之幾，謹之以行事之際，而一一皆求其所謂不妄者焉，則庶幾矣。

忠

趙文《恕堂記》　孔子曰，能近取譬，可謂仁之方也已。孟子曰，强恕而行，求仁莫近焉。孔孟言恕如此。先儒又釋之曰，以己及物仁也，推己及物恕也。仁，聖之事。恕，賢之事。抑聖固不待推，謂賢者必待推，則亦未必盡然。儒者說義太密，下字太謹，尊聖人太過，而自待太薄。仁，人心也。人心未有不仁，亦豈無自然流動處，而必待推。乍見孺子將入井，亦豈有待於推而後能怵惕惻隱哉，又豈必聖人而後能爾哉。而況夫醫者，以生人爲業者也。人方呻吟於一榻之上，蹙而望療者百口，亟起而圖之，如救焚拯溺猶懼不及，而方爲之强恕，爲之近取譬而後推己以及之人，果然並亦不得謂之賢矣。陳君祥甫世業儒，又得禁方於其外舅傅氏，遂爲醫儒。名其燕坐之所曰恕堂。余謂恕第二念也，見人之疾而爲之惻然者第一念也，是卽所謂仁也。祥甫自其第一念而充之，亦不待復近取譬矣。病者望君如望歲，吾豈止以强恕望之祥甫哉。祥甫自尊夫人存時施藥，迄於今不廢。吾升恕堂，其伯仲怡然以春，其諸少彬彬然以文，皆能爲儒爲醫以昌其家。恕之生意流動充滿如此。

陳櫟《擬唐處士陽城除諫議大夫誥》（《定宇集》卷一三）　問，曾子曰，夫子之道忠恕而已矣。《中庸》曰，忠恕違道不遠。同一忠恕也，而聖人學者異焉。先儒謂迹雖同而心實異，其論確矣。然此直爲施諸己而不願亦勿施於人者言之爾，至若我不欲人之加諸我也吾亦欲無加諸人，則與勿施於人異矣。使子貢果及此，可謂與聖人之心不異乎，其猶有間乎。母率爾而對，將以觀深造焉。

對，夫子之道忠恕，言聖人之道也，動以天者也。《中庸》違道不遠之忠恕，言學者之於道也，動以人者也。朱子《集註》曰，盡己之謂忠，推己之謂恕。又曰，中心爲忠，如心爲恕。聖人之道安而行之，何待於盡己推己哉。惟曾子能悟一貫於一唯，門人則不能矣。曾子之答門人，所以必借學者盡己推己之目以著明之。忠字在聖人爲誠，恕字在聖人爲仁。聖人之道本不當以忠恕言也。《中庸》所謂忠恕，方是正言學者之忠恕爾。違猶去也。朱子《章句》云，如齊師違穀七里之違，言忠恕之去道不遠也。所以程子於語之忠恕曰，忠者體，恕者用。忠者無妄，恕者所以行乎忠也。此與違道不遠異者，動以天爾。豈非夫子之道忠恕，自然而然，以動以天者言之。《中庸》所謂忠恕，勉而行之，以動以人者言之乎。先儒謂迹雖同而心實異。迹之同者，同以忠恕言也。心之異者，動有天人之分也。施諸己而不願亦勿施於人，雖繼忠恕違道不遠之後，乃獨以恕言而不及乎忠。蓋忠恕如形與影，不可相離，單言恕則忠行乎其中矣。所謂無忠做恕不出，必忠而後所如之心始得其正耳。至若子貢所謂我不欲人之加諸我，吾亦欲無加諸人，與《中庸》之施諸己而不願亦勿施於人，辭若不異，而夫子以爲非爾所及，何也。此以仁言者也。朱子嘗以對終身可行之恕章而辨之曰，無者自然而然，勿者禁止之辭。此所以爲仁與恕之別，至矣盡矣。今明問惟卽《中庸》之勿施於人，與子貢之欲無加諸人對言以示疑，而不及夫子對子貢所謂己所不欲勿施於人者，毋乃欲窺見學者之所蘊歟。聖門雖自顏子以下，顓悟莫如子貢，子貢自謂何敢望回。顏子於仁尙不能無違於三月之後，況子貢乎。夫子明謂非爾所及，則子貢之不能及此可見矣。使其晚年得聞性與天道之妙，而庶幾及焉。亦恐守之也非，化之也愚。敢斷之曰無加諸人流出於心，不待勉強自然行仁之事也。其自曾子所謂夫子之道忠恕，動以天之道而爲者歟。勿施於人，以心度心勉強行之強恕求仁之事也。其自子思所謂忠恕違道不遠，動以人之道而推之者歟。

孝

虞集《趙孟昌以順字說》（《道園學古録》卷三九）　浚儀趙孟昌以順，其父命其名與字久矣。他日請爲之說焉。順德者昌，其有取於三老董公之言乎。吾聞順其德也，昌其効也。德進則效斯進矣。乃爲說順之義云。順也者，子道也。傳曰，不順乎親，不可以爲子。而順之爲道，非直阿狥曲從之謂也。順乎理而無違，斯可以爲順已。故又曰，順乎親有道。反諸身不

誠，不順乎親矣。誠，實也。無妄也。人之所以事天者，此也。子之所以事親者，此也。是故不順乎理者，皆妄也。所謂理者何也？仁義禮智之所以爲德，君臣父子夫婦長幼朋友之所以爲倫者也。不聞良師友之言，則無以開其端而啓其識。不得於聖經賢傳之旨，則無以致其力而造其成。是故明乎理而無敢違之。無敢違之者，所以爲順也。無違則無妄矣。無違無妄，則德之所致安有不昌大者乎。記禮者曰，嚴威儼恪，非所以事親。先儒謂有諍者，雖所執皆是，猶爲不順，此又所以行乎順之節也。其要在於順乎理，則無所不順矣。以者能左右之謂也。夫如是，故可謂之以順，於今清門可不務乎。

王充耘《四書經疑貫通》卷三　子曰事父母幾諫，孟子曰中也養不中，才也養不才，故人樂有賢父兄也。而孟子答公孫丑之問，乃謂古者易子而教之，父子之間不責善，何以不同歟。且君子之不教子，而伯魚之過庭，夫子教之學《詩》學《禮》，又教之以爲《周南》、《召南》，非教其子之謂歟。且聖賢之教子，而於《詩》教獨詳焉，又何歟。

父母有過而委宛諷諫，非責善之謂也。中養不中才養不才，非必親教其子弟也。過庭之訓問其曾學詩學禮與否，又問其爲周南召南與否，卽非親教其子明矣。聖賢之教子而獨詳於詩，自小學所急者言之耳，非有所厚薄也。

又卷五　《孟子》以瞽瞍底豫而天下化爲舜之大孝，《中庸》以德爲聖人尊爲天子富有四海之內宗廟享之子孫保之爲舜之大孝，其不同何歟。

常人之孝則悅於親而已，而舜之孝能使瞽瞍底豫，而天下之爲父子者定。此其爲孝，豈衆人所能及哉。謂之大孝宜矣。然孝者百行之原，非特順乎親而已。舜之德爲聖人，是能不虧其行以辱其親。尊爲天子富有四海，是能以天下養其親。上則宗廟享之，是能推愛親之心以追崇乎其先。下則子孫保之，是能廣愛親之心以垂裕乎其後。不謂之大孝可乎。觀夫子以事君不忠涖官不敬戰陳無勇爲非孝，則所謂孝者豈其飲食供養父母爲哉。

三綱五常

李純甫《鳴道集說》卷四　元城曰：孔子、佛之言，相爲終始。孔子之言毋意、毋必、（毋必、）毋固、毋我。佛之言曰：無我、無人、無衆生、壽者。其言次第，若出一人。但孔子以三綱五常爲道，故色色空空之說，微開其端，令人自得爾爾。孔子之心佛心也，假若天下無三綱五常，則禍亂又作，人無噍類矣！豈佛之心乎？故儒釋道其心皆一，門庭施設不同耳。如州縣官不事事，郡縣大亂。禮佛、誦經、坐禪，以爲學佛可乎！

屏山曰：元城之論，固盡善矣。惜哉！未嘗見《華嚴》圓教之旨。佛先以五戒十善，開人天乘，後以六度萬行，行菩薩道；三綱五常，盡在其中矣。故善財五十三叅，比丘無數人耳。觀音三十二應，示現宰官居士長者等身，豈肯以出世法，壞世間法哉！

梁武帝造寺、度僧、持戒、捨身，嘗爲達磨所笑。跋摩尊者謂宋文帝，王者學佛，不同匹夫。省刑罰則民壽，薄稅斂則國富，其爲齋戒不亦大乎?!惜一禽之命，輟半日之飡，匹夫之齋戒爾！此儒者學佛，不龜手之藥也。

三從四德

俞琰《周易集說》卷一三　澤上有雷，歸妹。君子以永終知敝。

震爲長男，兄也。兌爲少女，妹也。澤上有雷，猶兌妹之上有震兄也。婦人在家從父兄，父死則兄嫁之。澤之從雷，猶兌妹之從震兄也。是故澤上有雷爲歸妹之象。卦名歸妹，則當從兄嫁妹之義。推之說者，皆以爲娶婦。唯楊誠齋憑深居以爲兄嫁妹，今從之。嫁妹蓋與嫁女不同。女乃己之所出，妹與己同父者也。不幸父亡而以孤女遺我，則吾爲之兄也當任其責以早嫁之，使身有所托，得以偕老而永終，則亦庶乎其可也。若過時不嫁，華落色衰，而身無所托，則怨曠興焉。蓋其敝必至於此也。君子以永終知敝，豈特嫁妹爲然。凡事事物物皆然。有始則有終，有新則有敝。將欲永久其終，蓋不可不先知其敝，早爲之謀，則不至於敝永終之道也。若待其敝而後救之，則晚矣。是豈永終之道哉。《書·蔡仲之命》曰，愼厥初惟厥終，終以不困，不惟厥終，終以困窮。此之謂也。歸妹，女之終也。兌爲毀折，敝也。互離爲明，所以知其敝而永其終也。

中

趙秉文《中説》　蘇黄門云：喜、怒、哀、樂之未發謂之中，即六祖所謂不思善惡之謂也。發而皆中節謂之和，即六度萬行是也。藍田呂氏曰：寂然不動中也，赤子之心中也。伊川又云：性與天道中也。若如所論，和固可位天地育萬物矣。只如不思善不思惡寂然不動赤子之心謂之中，果可以位天地育萬物乎。又言性與天道中也，何不言喜怒哀樂未發謂之性與道耶。或者謂物物皆中，且不可溟涬其説。請指眼前一物明之，何者謂中。只如權衡亦中之類，如何得襍佛老之説而言之，而明聖人所謂中也。或云無過與不及之謂中，此四者已發而中節者也。言中庸之道則可，言大本則未可。若然，則寂然不動赤子之心皆中正也，非耶。

試論之曰：不偏之謂中，不倚之謂中。中者天下之正理。夫不偏不倚正理，似涉於喜、怒、哀、樂已發而中節者也。然未發之前亦豈外是哉。學者固不可求之於氣形質未分之前，老胞胎未具之際。佛只於尋常日用中試體夫喜怒哀樂未發之際果是何物耶。此心未形，不可謂有。必有事焉，不可謂無。果喜與，果怒與。喜怒且不可得，尚何過與不及之有邪。亭亭當當，至公至正，無一毫之私意，不偏倚於一物。當是時不謂之中，將何以形容此理哉。及其發之於人倫事物之間，喜無過喜，喜所當喜。怒無過怒，怒所當怒。只是循其性固有之中也。其間不中節者，人欲襍之也。然則中者和之未發，和者中之已發。中者和之體，和者中之用。非有二物也，純是天理而已矣。故曰天命之謂性，中之謂也，率性之謂道，和之謂也。所以不謂之性與道者，蓋中者因無過與不及而立名。所言中，以形道與性也。言各有當云耳。何以知其爲天理。今夫天地之化，日月之運，陰陽寒暑之變，四時不相貸，五行不相讓，無適而非中也。大夏極暑至於鑠金，而夏至一陰已生。隆冬祈寒至於凍海，而冬至一陽已萌。庸非中乎。后以裁成天地之道輔相天地之宜，經綸君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友之大經，不亦和乎。由是而天地可位，萬物可育，此聖人致中和之衆也。曰，然則中固天道，和人道與。曰，天人交有之。乾道變化各正性命，中也。保合太和乃利貞，和也。民受天地之中以生，中也。能者養之以福，和也。然則寂然不動赤子之心非中與，曰皆是也。方喜怒哀樂未發之時不偏不倚非寂然不動而何，純一無僞非赤子之心而何。直所從言之異耳。但蘇黄門言不思善不思惡，與夫李習之滅情以歸性，近乎寒灰槁木，雜佛而言也。佛老之説皆非與，曰非此之謂也。天下殊塗而同歸，一致而百慮。殊塗同歸世皆知之，一致百慮未之思也。夫道一而已，而教有別焉。有虚無之道，有大中之道。不斷不常不有不無，釋氏之所謂中也。中論有五百問。彼是莫得其偶謂之道樞，樞始得乎環中以應無窮，老莊之所謂中也。非吾聖人所謂大中之道也。其所謂大中之道者何也，天道也。即堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔之道也。《書》曰執厥中，《易傳》曰易有太極。極，中也，非向所謂佛、老之中也。且雖聖人喜、怒、哀、樂亦有所不免，中節而已，非滅情之謂也。位天地育萬物，非外化育離人倫之謂也。然則聖人所謂中者，將以有爲言也。以言乎體，則謂之不動。以言純一，則謂之赤子。以言稟受，則謂之性。以言共由，則謂之道。以言其修，則謂之教。以言不易，則謂之庸。以言无妄，則謂之誠。中則和也，和則中也，其究二而已矣。

李純甫《鳴道集説》卷二　明道曰：中者天下之大本，天地之間，亭亭當當，直上直下之正理，出則不是，惟敬而無失，最盡。

屏山曰：喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中者，天下之大本；和者，天下之達道。善乎蘇子由之言也！曰中者，佛性之異名。和者，菩薩行之總目。中之一字，最難形容，即曹溪所謂「不思善，不思惡。」正當恁麽時，還我明上坐本來面目來。」纔入思惟便成利法，瞥然一念，已隔多生。何處著得敬而無失？學者當自求之。

又卷五　晦菴曰：中者，天下之大本。學者於此，涵養栽培，亦皆日用分明底事，不必待極力尋究，忽然有感，然後爲得。必若此，云是溺於佛氏之學而已！彼自謂有見，而於四端五典，皆（未）（未）嘗見。甚者披根拔本，顛倒錯謬，無所不至。夫所謂見者，殆亦用心太過，端的履踐，豈可同日語哉！

屏山曰：水即波也，無風則不名波。中即和也，無感則不名和。吾夫子有言，無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故，豈無所感而然耶？朱子知中，而不知所以爲中，止於程氏涵養之説，既是自披根拔本，瞥見其影像耳。人無眞實知見，寧有端的履踐乎？

又　晦菴曰，莊子謂：『爲善無近名，爲惡無近刑，緣督以爲經。』督者中也。老莊之學，不論義理之當否，但欲依阿於其間，以爲全身避害之計，正程子之所謂：閃爍打兜者也。爲善無近名，語或似是。爲惡無近刑，則尤悖理。擇其不至於犯刑者，而竊爲之。巧其途以避禍，小人而無忌憚，甚矣！子莫執中，但無權耳。老莊則不明義理，專計利害，又非子莫之比，迹其本心，實無異於鄉原。其揣摩精巧，又非鄉原之所及，乃賊德之尤者。王通謂非老莊之罪，吾不知其何說也。

屏山曰：下士聞道大笑之，如朱子者幾罵矣。督非中也，當訓督爲迫耳。莊子之言曰：迫而後動，感而後應，不得已而後起，當而不自得，過而不悔其理然也。雖或以爲善而遠於名，或以爲惡而遠於刑，不以僞喪其眞耳。朱子詬之以鄉原小人，波及王通，吾亦不知其何說耶！

俞琰《周易集說》卷十四　訟，上剛下險。險而健，訟。訟有孚，窒惕中吉。剛來而得中也。終凶，訟不可成也。利見大人，尚中正也。不利涉大川，入於淵也。

上剛指乾，下險指坎。在上者恃其剛以陵下，在下者懷其險以伺上。一剛一險，訟之由也。險者狡而工於爭，健者強而力於爭，險而健是以訟也。夫上剛下險，分兩體之上下，而以彼此言。險而健，則合兩體爲一而總言之也。若使險而不健，亦不能訟。健而不險，亦不生訟。唯險而又健，則內懷險惡而多蓄智謀，外恃壯健而不畏敵扑，訟之所以成也。此以卦德釋卦名義也。健字句絕乃及於訟，或以健訟相連，誤矣。剛來而得中，指九二，九二蓋成卦之主爻也。自彼而此謂之來，訟乃需之倒體。需主爻在五，訟主爻在二，向爲需之主，則剛處於五。今爲訟之主，則剛來於二也。或謂訟爲四陽，卦自遯來，而九三降爲九二，非也。得中，謂居下體之中也。訟不可成，謂非吉德得已，則己不得已而爲之，亦不可極其終也。中正指九五。訟唯中正而有理，則宜見中正之人，故曰利見大人，尚中正也。淵指坎水。訟之時，人情乖違，深入險地，必遭陷溺，故曰不利涉大川，入於淵也。伊川程子曰，據卦才而言，更取成卦之由爲義者，此是也。卦義不取成卦之由，則更不言所變之爻也。據卦辭二乃善也，而爻中不見其善。蓋卦辭取其有孚得中而言乃善也。爻則以自下訟上爲義，所取不同也。

又　比，吉也。比，輔也。下順從也。原筮元永貞无咎，以剛中也。不寧方來，上下應也。後夫凶，其道窮也。

紫陽朱子以比吉也三字爲衍文，郭京以比吉兩字爲彖辭，但誤增也字。凡彖傳先舉彖辭後以義結，彖辭下並無也字。姑蘇潘氏曰，比輔者，臣親其君也。下順從者，民親其君也。愚謂比以九五爲主，輔謂六四不懼其勞而輔己也。下順從謂在下三陰皆順而從己也。近有六四順而爲之輔，下有三陰順而無不從，此九五所以爲比之吉也。坤，順也。初至四皆坤畫，有衆皆順從之象，上六不與焉。今但曰下順從而不及上，蓋斥上六在外也。剛中謂九五剛而得中也。卦有內外二體。筮法，先成者爲內卦，後成者爲外卦。故蒙以內卦爲初筮，比以外卦爲原筮。孔子釋蒙之初筮曰，以剛中也。釋比之原筮亦曰，以剛中也。蒙之剛中乃九二比之剛中，則九五是也。剛則所守者固，中則無過，爲此所以原筮元永貞无咎也。厚齋馮氏曰，萃之與比，下體坤地則同，而上體水澤之象亦不相遠。萃以九四一爻有分權之勢，故元永貞於五言之。若比下無分其權者，故元永貞言之於象，義各有在也。上下應，謂九五與初二三上下之情相通也。衆方歸附之初，上下之情蓋猶未通，四居其間不懼其勞，以下之意達於上，又以上之意達於下，然後上下之情通。故曰不寧方來，上下應也。上六處比之極，有不得其比之象。窮而无所歸，故曰後夫凶，其道窮也。

趙文《得中齋記》　中難，得中於此時尤難。過乎中，則亢然而取忌於人。不及乎中，則靡然而失其所以爲我儒者。於是曰，我且守中。然而如里克之中立，胡廣之中庸，其究歸於靡然而已矣。中難，於此時尤難。其隱不違親，貞不絕俗，不可得而親疎者，而後免於此世矣。黃得中鉅江佳士，朋友皆稱曰心隱得中，謙厚不欲自標牓也。曰，我實得中，奈何必心隱我。乃大書其齋曰得中，而屬余爲之記。余復於得中曰，中之爲物，宜若一定而不可易。而又曰時中，又曰執中無權猶執一，是中之爲中特未定也。今君之得中也何如。得中曰，何知許事。吾平且而起，爲今人，着今服，命唐天，食唐土。露香對天已，吾書教兒，常飯留客。茶罷清談，商略未有天地之先，既有天地之後。或問時事，吾不知。酒取交歡不至亂性，詩貴言志不必忤時。或基或壺，各取適意，爭則敗興。爲商頌固不敢，名項籍亦不能。大官貴人未嘗敢數踏其門。歲時稱觥上壽，爲民之禮不敢不盡。吾所謂得中者如此。其時耶，權耶，我何與知焉。吾然後知君之友稱君心隱甚當。不隱則汙，迹

隱則矯。隱不以迹而以心，斯得中矣。是心隱即得中，得中即心隱也。得中相視而笑，莫逆於心。遂書爲序。

劉將孫《天地之中數如何論》 陰陽之消長，其漸可知也。一氣不頓進而惟中，可以候之。中不立則漸不可見。中者漸之積也。論氣則積漸以求中，論數則即中以明漸。天地之化雖渾淪磅礴而不可知，然原始要終而往來屈伸見矣。理無獨必有對，不離而爲配，則亦無獨也。原其始而知一之所由生，要其終而知十之所以成。執其兩端而五六見矣。自此而進，進而爲盈，而其七其九其漸可知也。自此而退，退而爲減，而其四其二其漸可知也。五六者天地之中合，故中五爲衍母，而黃鍾爲律本。不觀於黃鍾，則吾何從而知其損與益哉。夫數生於律，律生於氣固也。或者謂非數無以知律，雖謂數先於律亦可也。數猶繩也。律以權氣，則氣亦物也。氣至權移而低昂者責於繩。凡天下之物首高而尾下者，特無定在。以尾權首，則一高一下，其定在終古不可得也。繩一立而天下之銖兩定矣。寸尺數也。以寸尺衡氣，則雖謂律生於數無不可也。人無能知律者，非不能知律也，不知數也。吾且即數以明之，自一而十三尺之章所能知也。而一之所從生也，亦知之乎。一之生也始於畫，畫則其乾也。命之以乾，則所謂九也。天地之初止此矣。有乾而後有坤，則一者離而二也。非二之外別有所謂一也。此氣之所以有配，而數之所以不能無待者也。進而至於五焉，中矣。然而猶有待也。何也，非六則無配也。配五而爲六，則五五配而爲十，亦沿是而推之矣。及其爲十也，遡而求之，則六者亦中矣。五位相得而各有合，人以其自六而上爲順長之數，以爲積而至十者，猶其積而至五也。然而非也。五六合而生者，皆其子矣。故其九也，即其始焉之一者也。所謂乾也，逆而數之，則六即坤也。今之所謂六者，即昔之爲二者也。雖積而爲十，十亦耦也，耦則其二也。故從中而論，自一積五，則五爲中。自十遡六，六不立則五無配也。若以十配五，則十者遠而在乎三世之後也，不能以有所待也。故五者陽之盛也，六者陰之極也。天地之中，合五六而已。其進而爲九爲十，即其爲一爲二者也。雖謂爲九爲十者亦退可也。何也，由六以降也。自其始而觀之，則五者自少而壯之候也。自其既合而觀之，則六者既中而戾之候也。進而語其生之序，則十者其盈也。樂之徹如繹如，退而語其生之本，則一者其減也。木之必歸於根也，而非立中數以準之，則無進無退也。無進無退，則三分黃鍾損一下生林鍾者，何從而知之也。三分林鍾益一上生大蔟者，亦何從而知之也。故黃鍾者，四面而輻湊者也。蓋常論中無所不在。自縱橫而言之，南者愈南北者愈北，各不可得而合，猶適燕者必背越也。使先立乎中者，則少南少北者從是而見矣，不必極所至而言之，而分寸不可易矣。故其道貴中。昔者吾嘗欲觀天地之中而不可得也，蓋候於寒暑而得其漸至者焉。漸積而中，中降而漸，雖其極至於冰炭之相反，其暴至於潮汐之不可以瞬，其移也不能以寸其應也，可前知其然也。人者與大化升降而不知爲之。有聖人者，參天兩地，而天地之情見矣。參兩而五也，二三而六也。其二三者猶其參兩也。凡倚於數者不得不參兩也。莊周之徒，有見於滋而後數，而卒墮於虛無，乃認夫聲之忽微以爲配。故曰一與言爲二。知一之有二，而不知言之非他也。意者一與一爲二，而周末之知也。復有證於理者曰，一生二二生三三生萬物，然而三者何也，即其爲一爲二者也。二合而長子生焉。其自三而往者，雖巧歷不能知也。然則三獨無配乎。三二合而爲五，一配五而爲六。其自六以往者亦有窮乎，此所謂十也，而非窮於十也。數之自一而五，猶卦之自震至乾，其數順也。數之自六而十，猶卦之自巽至坤，其數逆也。數往者順，知來者逆。中者，其順逆往來之會也。天地一噓吸也。《河圖》、《洛書》，一體之不言而喻者也。故以五爲中，則六不得與於中矣。以六配五，則五之爲中者猶未定也。一虛一實參伍錯綜，而無形者形，無聲者聲矣。彼以五爲聲，六爲滯於形者，非惟不知參伍錯綜之變，亦不知配合之理與對待之數者也。中之爲物，豈直數而已。天地之道離虛坎實。不知其變而玩其象，則河者其離乎，洛者其坎乎。其不離不坎而無往而非乾、坤乎。《易》之中也，曰二也，五也。不知其變而玩其占，則五者中也，六者其上之位乎。其中不在五，上不在六，而猶在二體之間乎。《易》逆數也，隨時變易之謂也。不四面求中則中不可見，必四面求中而曰中在是，則中者亦滯於數矣。故夫五也六也，所以測之者然也。若其參天兩地成變化而行鬼神者，無往而無此中也。故論律以黃鍾爲中，而黃鍾始於子，子非中也。其由黃鍾以往，無一而非黃鍾，則亦無一而非中也。有善爲數者，以其六也從而六之，而得三十六焉。即自一至十，亦無往而不三十有六也。是其數也。然則其用六也，六者其中，五者非中乎。曰，非然也。

又《學易可無大過論》 《易》道至中而止，而中難言也。天下之事莫

不有中，而智者常過之。學至於聖人，則以身爲《易》者也，而何過之有。然聖人之心猶以爲過焉者何也。嗟夫聖人之過，其非智者之比也。其道則中矣。而一念之初猶有所擬之而後動，而其時其事未能無概於予心，而勉焉以立於中道，則其志亦過矣，是嘗過而後得中也，而非過於中也。固亦未嘗過也，而聖人則自以爲過矣。此非人之所知也。是過也過於心，而非事之謂也。因其事而遡其心，則聖人之過正自不可無者。而聖人則曰，吾今而後其亦可以免矣，則其無意無必而無不自得者，固亦可見。至論其爲《易》，則聖人之於斯世也決矣。由今視昔則皆過也，惟聖人自知之。知聖人之心者知之。而謂聖人爲無過者，亦未爲知聖人也。學《易》可無大過。嗚呼，自中道不明，而後之君子往往認過以爲中矣。或出或處，或語或默，使皆如饑食而渴飲，則雖聖人與人同也，而未足以爲異也。故有反之而後名節立，而中愈遠矣。原其心，未嘗不至於道。就其所立，而亦未有不自以爲時義適當然者。而自聖人視之，則正其過也。人人以名節先乎其心，而認過以爲中矣。每見史傳間特立獨行者，使人想望而不可及。信矣其不可及也，而豈可常也哉。惟中故庸，庸而萬世不可易，斯以爲不可及矣。而中難言也。其過也未有以爲非易也，而未必中也。於是有束帛賁之而舍車而徒者，於是有恆其德凶而浚以求深者，於是有壯於前趾不勝而不悔者，於是有蹇之六二而高不事之心者。學道無聞而制行無節，其流弊一至於此，而世之學者方且深歎而極慕之，不知聖人復起，其出處語默亦即吾心之所安，固無以異於常人而萬世不可易矣。然則聖人何過也。而假我數年可無大過之歎，又何也。噫，夫子之過則有矣，而非後之諸君子之過也。於是又有以爲夫子之謙辭而未嘗有其過者，亦非也。《易》在夫子，以夫子學《易》而猶有過，吾不信也。自夫子言之，則循其初意，亦非有化焉。而不存於今者，而亦必謂之過矣。此非後人之所知，而夫子自知之爾。人之言曰，衛靈魯哀之見，在《易》爲隨。公山中牟之欲往，在《易》爲需。去齊去魯之時，在《易》爲豫。固無一事之不合中，亦無一日而不用《易》。然而此繫《易》之《易》爾，非夫子之《易》也。夫子之《易》，玩於心。而其過也，心獨知之。《易》之言出處者，其概也。而精義不若是。中者，《易》道之極也，而中難言也。固有昔以爲中，而今見其非中者。固有不天不田以爲中，而二五爲非中者。而夫子之過亦不在是也。夫子之過直在於一念之初，擬之而後動者。及其動則中矣。而擬之之始意者，其不能無過也，而非人之所知也。故常常而念之曰，吾今之見其猶昔乎，其又有愈於昔者乎。昔固未嘗非也，然可以仕則仕，安知可仕之時不猶有止之意乎。可以久則久，安知可久之時不猶有速之意乎。是吾過也。而其過在心矣。嗟乎，此非學者之所知也，而惟顏子知之。故夫子謂之曰，用之則行舍之則藏，惟我與爾有是夫。所謂是者何也，用而行則必有是矣。舍而舍而豈必其有是而後能藏哉。是聖人之心而學者不知也，不知其心則不知其過宜也。聖人何心也，其未嘗不志於用也。不用而藏，豈予心哉。蓋至於不復夢見周公而後安之耳，故夫子曰吾今而後可以無大過矣。此用舍之決也，而其於《易》何如也。且夫子之於《易》也老矣，於今而後以爲無過，則昔之過果安在乎。即其舍而藏也爲得，則其用與行也亦必謂之過矣。夫子之於《易》也，其知之矣。自其適齊以至於反魯也，抑嘗筮而後行乎，其行而後筮乎。使觀其變而玩其占，則其於時也爲屯爲剝，其於人也爲睽爲否爲困命之矣，豈待獲麟而後決哉。然而終不敢忘周公之志周流其身也，有占道焉而非占於《易》之謂也。天之未喪斯文也，《易》之道固將與我爲無窮，而天地之運陰陽之數固將於我乎卜之。而《春秋》之作不作，特未前定也。此聖人之盛心也，而其過亦在是矣。太史公曰，夫子晚而喜《易》，非也。蓋晚而繫《易》，而尤拳拳於出處語默藏器待時不俟終日者三致其意焉。嗟乎，吾過矣，吾過矣。吾今而後可以無大過矣。而於世道爲何如也。嗚呼，《易》者中也，出處者人之所自知也。以聖人用《易》而猶自以爲過，是欲中焉而不可得也。而世嘗求其過也。故耦耕荷蕢之流未嘗不以夫子爲過，而耦耕荷蕢者之過則夫子有所不爲也。出處一中道也，中之過也，直在於從容與不從容之間耳，而非彼之謂也。後之君子不爲耦耕荷蕢猶可爲也，甚而爲沈湘爲黨錮亦以爲時爲義爲名爲節。《易》曰知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪。知進退存亡而不失其正者，其唯聖人乎。而聖人猶以爲有過也。人能知聖人無過之過，而後知諸君子蓋過之過也。

許謙《讀四書叢說》卷二　《章句》上既言隨時處中矣，下卻言戒謹恐懼而無時不中。時中當是愼獨事而言，如此事有可疑。今詳朱子意，蓋言本文，但言君子中庸，未見有專指用處。且安有無體之用，故復如前解題而全舉曰，不偏不倚無過不及，而平常之理，是則所謂君子中庸者，體用兼全，動靜一貫者也。故下文先言以其有君子之德，而又能隨時以處中，以德字貼襯

在君子字上。其下卻云戒謹恐懼而無時不中。戒懼是言平日存中之體，應上德字。而無時不中則發處皆中庸矣。君子而時中，時字當用力看，便見意。中庸二字凡七章，見餘六章皆與此不同，故於此章全解。次章則曰過則失中不及則未至。

王惲《中說》（《秋澗集》卷四六） 聖人垂教，千言萬論，獨以中爲天下之達道者，天體如是也。且天地周圍三百六十五度，而南北二極揆上崧高乃天之中心也，故定極焉。然後天地位，而萬象則其法爲。故過則爲差，不及則氣不能成。歲折而中半，二九一十八，則度之數，又稱停不偏矣。人出於兩間，受其中以生，是謂之理。理者，仁義禮智之謂。由是觀之，聖人之爲教，所以因其材而篤焉。舍是何以爲物，何以爲則。故董子有言，道之大原出於天，其斯之謂歟。於是述《中說》。

王結《與臨川吳先生問答》 問曰，泰定初年陪侍函丈，曾聞先生論中庸未發之旨，大概以爲常人失於存養，雖燕居獨處未嘗有未發之時。至於夢寐之間亦皆已發也。君試用功體驗自見其義。仍云此與朱子《章句》、《或問》之說不同。結當時未能領會，且以朱子靜而不知所以存之，則天理昧而大本有所不立之言參考，意謂與朱子之說不甚殊。然存之於心未嘗舍置。去歲歸休於家，重復思繹，似方略見涯涘。謹按朱子曰，衆人之心莫不有未發之時，亦莫不有已發日用之間，固有自然之機不假人力。方其未發本自寂然，其學者問云，恐衆人於未發昏了否。

答曰，這裏未有昏明，須是還他未發。

袁俊翁《四書疑節》卷六 中庸中和二中字同否。

中一字有二義。有性理本然之中，有事理當然之中，理一而已。方其未發渾然一中，不偏不倚，所謂喜怒哀樂未發之謂中。中者天下之大本是也，及其既發隨時取中無過不及，所謂君子之中庸，君子而時中是也。

中和之所謂中者，性理本然之中。中庸之所謂中者，事理當然之中。性理本然之中是體，事理當然之中是用。合體用而觀之，二中字豈二理哉。當時子思子作《中庸》，終篇極言中庸之道，而章首必先舉中和二字言之，正所以明其體立而後用行也。中和大本之中，蓋自天命謂性一語中發來。中庸時中之中，蓋自率性修道二語中提出。中庸時中之中，實自中和大本之中爲之體。中和大本之中，發而爲中庸時中之中，是乃由體而達用，其理一而已矣。體用一源顯微無間，一言以蔽之曰中，可也。

中庸二字何以析言而偏舉之。

中庸云者，正指此中之道常久而不易，初非中之外他有所謂庸也。子思子因之以名書者，要不過闡明此中之道而已矣。故中庸之中，大旨只在時中上。若推其本，則自喜怒哀樂未發之中，發而爲時中之中。未發之中是體，時中之中是用。體用均此中耳。時中之中惟其無時而不中，此中庸之所以爲中庸也。或者徒見中庸二字可相合而不可相離，遂謂中和時中言中而不及庸，庸德庸言言庸而不及中，何歟。豈知程子以不偏釋中，不易釋庸，其下復以正道定理對言。誠若中自中而庸自庸，二者似不可以偏舉。然先儒嘗論程子正道定理之說，緊要在正字與定字上，中字只是一個恰好道理，爲間不得。是亘古亘今不可變易底，故更着個庸字。此數語可謂明且盡矣。《朱子語錄》有謂有中而後有庸者，有謂中必有庸，庸必有中者，又有謂未有中而不庸，亦未有庸而不中者，是皆一貫之論而猶未明也。侯氏謂中可常也，可常則中矣。輔氏謂惟中故平常，中卽平常也。此二說者蓋互中庸二字正言之矣。徐氏謂中而後常，不中則不能常。范氏謂中庸者無過不及而可常矣，過與不及則不可常。此二說者蓋又兼不中則不庸反言之矣。以至《朱子集註》，乃謂中庸者不偏不倚無過不及，而平常之理。然則曰中曰庸雖二義而實一理，中卽庸也，庸卽中也。言庸則中寓其內，言中則庸在其間。偏舉而言之，何傷哉。況時中一語，正以發明君子之中庸。曾謂其言中而不及庸乎。以性情言則曰中和，以德行言則曰中庸。中庸中和本一理也。和也者天下之達道，達道者天下古今之所共由，非庸乎。至於庸德庸言雖不及中，下文有謂有所不足不敢不勉，有餘不敢盡，此正所以俯就企及以求合乎無過不及之地，非中乎。要之中之外無庸，庸之外無中。唯中故庸，中庸本一理也。

擇中庸依中庸同歟異歟。

《中庸》一書大抵以知行言也。與知與能行對稱，三知及三行並論。道之不行以行言，道之不明以知言。大抵不出乎知行二者而已。所謂擇乎中庸者，是就知上說。依乎中庸者，是就行上說。以地位言，則依者造道已深，而擇者造道伊始。以工夫言，則擇者用力尤難，而依者不待於用力。是故擇中庸者誠之者之道，賢人事也。依中庸者誠者之道，聖人事也。誠之者擇善固執，所以爲中庸之擇。誠者從容中道卽所以爲中庸之依。夫子於擇乎中

庸則申之以回之爲人，依乎中庸則申之以唯聖者能之，卽此可見其爲聖爲賢之別矣。然聖賢豈二道哉。始於擇而終於依，同此一中庸之道也。

王充耘《讀書管見》卷上《精一執中》 惟精惟一，兩惟字乃其用功之方。精與一蓋其效驗，猶視遠惟明聽德惟聰，其工夫全在思惟上，明與聰非用功之謂也。至於允執則猶中庸固執。然確然執之而不搖奪，正其用功所在。若謂信能執其中，則是稱美之辭，而非戒勉之意。堯告舜以允執厥中，豈亦是稱美其信能執中也邪。況下文所謂勿聽勿庸，曰欽哉愼乃有位敬修可願，無非教其用力持守。而所謂中者，豈眞有高遠難行之事，非聖人不可企及邪。今恆言俗語於事當其可者則謂之中，其不可者則謂之不中，雖愚夫愚婦皆能言之，又何有傳授心法之祕。

又《四書經疑貫通》卷七 《中庸》首言中者天下之大本，和者天下之達道。中言五者天下之達道，末言至誠立天下之大本。所謂大本達道者同歟。且或言達道達德而不言大本，或言大本大經而不言達道，又何歟。

《中庸》首章言中爲大本，和爲達道。其後言達道大本，皆以申明首章之意而已。言天下之達道五，所以詳言道之條目。然達道可以條目言，未發之大本未可以條目言也。此所以不言大本。三十二章言經綸大經立大本，而不言達達道。然大經爲五品之人倫，是卽所謂天下之達道，果何嘗不言也哉。

《中庸》首章言致中和，二章又言君子中庸，其說同歟。六章言用其中於民，而不言庸。十三章言庸德庸言而不言中。十章又言和而不流中立而不倚，又先言和而後言中。其說異歟。

以性情言之則曰中和，以德行言之則曰中庸。然中節者未有不可久行，可常行者未有不中節。是用中可以不言庸，而庸德亦可以不言中也。先中後和自體以及用，先和後中自易而之難。

貢師泰《中中子說》 金華王子章，故宋文憲公魯齋先生之諸孫也。以文學倅海寧。既代且老，猶日孜孜進德不已，更號中中子。今年春，予以戶部尚書總漕閩廣道出海寧，子章首來謁問所以中中者。予曰，子以文學世家而能自立若此，其將有得於中中矣。夫人以稊米之身，而能備萬物之理參天地之大者，心也。其寂然不動無少偏倚者，中之未發也。隨感而應使無過與不及者，中之已發也。存之於未發之先而復察之於已發之際，則中其有不中者乎。自堯之執以授舜，舜益之以命禹，湯武建之以立極，孔顏擇之以爲教，子思子發中之用，孟軻氏明中之權，而中中之道始備矣。夫《易》之爲書，凡其曰正中，曰得中，曰在中，曰居中，曰遇中，曰利中，曰尙中，曰以中，曰久中，曰大中，曰中行，曰中正，皆得位而有應者也。曰過中，曰失中，曰中未得，曰中未變，曰中未光，皆失位而未得應者也。然則神聖設教以前民用，亦莫先於中。天下之道，其有加於此乎。天得中而清，地得中而寧，天地一失其中，則日月薄蝕而四氣不順，山川沸崩而萬物僭差，而況於人乎。是故農失其中則不得以爲農，工失其中則不得以爲工，賈失其中則不得以爲賈，以至於醫卜百家之流，莫不欲得其中，而況於士乎。自世衰道微，往往汩於私意以淪胥其恆性，是以存乎內者不能無偏倚之患，著乎外者不能無過與不及之差，不及不知所以進之，過又不知所以抑之，而中道或幾乎其息矣。中道既息，其視農工商賈醫卜百家之爲，反有弗若，亦可悲夫。今子章能以中中自勉，而不知年之老，庶幾知所用力者，由是而日加敬畏焉。使靜有以養其天理之公，動有以遏其人欲之私，則體用相須內外無間，而堯、舜、湯、武、孔、孟相傳之統，與夫《大易》進退存亡之道，舉不外乎此矣。嗚呼，微哉。遂書以爲中中子贈。

又《中中子問》 客有號中中子者，請問中中於戾契子。戾契子曰，天不中則日月薄蝕而四序僭差矣，地不中則山崩川竭而萬物不育矣，人不中則倫理廢而入於禽獸矣。聖人之道大莫大於中者，子亦何能遽領其要哉。中中子曰，固矣。天烏乎中，地烏乎中，人烏乎中，吾不得而知之也。且子之於中，亦戾契矣。又孰知中之爲中哉。戾契子啞然而笑曰，夫道散若牛毛，得若麟角。而子不知戾契之非中，又烏知中中之非戾契乎。子必欲聞至道之要，其斂爾形，收爾聲，反爾聽，使心如止水，澹然而靜，不撓於物，不汩於私，庶其可論此乎。中中子退而齋三日，迺敢復請。戾契子遂揚袂簪冠箕坐曰，可哉，天之道以陰陽而立，地之道以剛柔而立，人之道以仁義而立。消於上者息於下，往居外則來居內。晝夜寒暑各司其半。陰不終於陰而陽生焉，陽不終於陽而陰生焉。陰陽合德則三光明六氣順，此天之中也。剛以克柔柔以克剛，剛柔相濟五才互用，則煦嫗孕和而生植蕃，此地之中也。存心以仁制事以義，或施而恩或果而斷，喜怒愛惡不失其偏，則家齊國治而天下平，此聖人之中也。雖然，天地不能以自中，必得聖人以爲中。聖人之所以能中天地者，毋亦損其過益其不及，治其偏使歸於正而已矣。其見於經者，曰裁成，

曰輔相，曰彌綸，曰參贊，曰經綸，曰成變化而行鬼神。凡若此者，豈非天地待聖人而後中乎。中中子曰，博矣，微矣，中中之辨矣。然而天人相去遠甚，果何道以中哉。戾契子曰，蟋蟀以秋吟，蜉蝣相陰出。物性猶能知天地之故，孰謂夫天人相遠哉，孰謂夫天地之中不中於聖人乎，孰謂夫聖人之中不中於天地乎。況人與天地本同一體，吾之耳目口鼻，其天地之日月風雷山岳河海乎。吾之骨肉毛髮，其天地之土石草木乎。吾之噓吸出入，其天地之噫氣乎。是故運動法乎周流，張弛法乎闔闢，憂喜法乎慘舒。吾心既正，則天地之心其有不正者乎。吾氣既順，則天地之氣其有不順者乎。其感通之妙，如機之發矢，如樞之運戶，如桑之鼓風。神用不測，自有不期然而然者矣。中中子矍然起曰，吾問中中而聞聖人之中，因聖人之中而聞天之中，地之中，又聞戾契之爲中也。幸哉幸哉。中中子者，金華王藻子章。戾契子則宣城貢師泰父也。

謝應芳《景中字説》　尼山聖人筆六經以詒萬世，中之一言間見特出。既而子思子著書以授孟子，寥寥千五百年，知者蓋鮮。至伊洛諸賢發明蘊奧，昭如日星，後之人敢畫蛇而添足乎。然所謂景者，景慕以冀及之，學者之志也。中則人所受於兩間，與生俱生，無物不具。學之道，必先知無不明而後行無不當。竊嘗以射譬之。物理之中猶射之的，凡射必先知其的之所在，謹乃弓矢，正己而射之，斯可言中矣。不知其的而射者，妄也。妄而或中，乃偶然耳，吾無取焉。惟時中君子，從容中道，無適不然，是妙於射者也。詩曰高山仰止，景行行止。如此則思過半矣。景中勉乎哉。不然，執中如子莫，中庸如胡公，不免爲天下後世之誚，此又不可不知也。

和

趙秉文《和説》　聖人未嘗無喜，天命有德五服五章是也。未嘗無怒，天討有罪五刑五用是也。未嘗無哀，哀而不傷是也。未嘗無樂，樂而不淫是也。孰知夫至喜無喜。天地變化草木蕃，聖人之至喜也。至怒無怒。敔之以雷霆，聖人之至怒也。至哀無哀。寒暑不時則疾，風雨不節則饑，聖人之至哀也。至樂無樂。鳶飛魚躍，聖人之至樂也。又孰知夫樂天知命，哀之大者也。窮理盡性，樂之極者也。然則舉八元非喜也，誅四凶非怒也，號泣於天非哀也，被袗衣鼓琴非樂也，當理而已。當理則常也，何以謂之和。蓋和者因喜怒哀樂中節而名之也。譬如陽並於陰則喜，陰毗於陽則怒。則亦二氣之失和也。聖人之心，無私如天地，喜怒哀樂通四時。和氣冲融於上下之間，則天地安得不位，萬物安得不育，四時安得不序，故此和之致也。

俞琰《周易集説》卷一二　上火下澤，睽。君子以同而異。

火性炎上而又在兌澤之上，澤性潤下而又在離火之下，上不逮下下不奉上，二卦合體而性不同，睽之象也。君子以同而異，是謂於大同之中有不同者焉，非謂求異於衆也。猶之飲酒，雖與衆同飲而不同沉湎耳。《論語》云，君子羣而不黨。《中庸》云，君子和而不流。此即同而異之謂也。同象二女之同，異象火澤之異。伊川程子曰，在人理之常則莫不同，於世俗之失則異。不能大同者，亂常拂理之人也。不能獨異者，隨俗習非之人也。要在同而能異耳。秀巖李氏曰，彖言睽中有合，所以責君子之濟睽。象言同中有異，所以論君子之不苟同。

又卷一五　履，柔履剛也。説而應乎乾，是以履虎尾不咥人，亨。剛中正，履帝位而不疚，光明也。

履，柔履剛也。謂兌六三之柔，履乾九四之剛，蓋以二體釋卦名義，非謂六居三也。夫以柔而履剛，其危如蹈虎尾。而虎不見咥，何耶。蓋有道也，和説而應之也。履者，君子行己之道。君子非禮勿履，故履爲有禮之卦，非以履訓禮也。禮之用，和爲貴。人有剛暴難制者，宜以和柔之道制之。若以剛制剛，則兩剛相遇必有一傷，況居下者乎。此履道所以貴乎和説而應乎上也。事上之道，如賤事貴，卑事尊，皆當和説。不和説則犯顏忤旨，適以激怒而取辱，非亨道也。今乾剛在上如虎，兌柔盡和説之禮以應之，夫然後亨。蓋履以六三陰柔爲成卦之主爻。陰柔不能以自亨，必待陽剛而後亨，故曰説而應乎乾，是以履虎尾不咥人，亨。疚，病也。陰干陽則陽爲之病。今九五以剛德處上，得乾之中，居乾之正，而尊履君位，彼六三者雖爲成卦之主爻，然以柔德處下，不能爲我之病，而九五之德光明自若，故曰剛中正履帝位而不疚光明也。《易》六十四卦，以乾居上者不特一卦，未嘗於九五言帝位。唯履九五獨言帝位，聖人之意可見矣。履者辨名分之卦也。六三雖以一陰統衆陽，然而臣也，其位則處下也。上有九五之君在焉，六三蓋不可僭也。故

特稱贊九五之尊，而名其位曰帝位。《易》道崇陽而抑陰，尊君而卑臣，其例嚴密蓋如此也。

姚燧《地天交泰后以財成天地之道輔相天地之宜》（《牧庵集》卷三一）

造化之奠位，必合兩而成其和。聖人之成位，必參兩以用其中。蓋和者致泰之極功，中者致和之大本也。徒知保合太和而氣化之流行者固所以通乎兩間之天地，乃不知允執厥中而道化之運行者實有以位乎一身之天地，吾恐道化之中有時而偏，則氣化之和亦有時而息矣。聖人之宗主是泰，豈其然哉。且天秉陽而居上，確然其體也。而氣則下交乎地。地秉陰而居下，隤然其形也。而氣則上交乎天。氣化交感，絪縕磅礴，至和流通，在在無間。造化之泰何其盛也。其必有致此者矣，曰，有元后焉。天地之道或太過也，而元后則以此之中而財成之天地之宜。有不及也，而元后則以此之中而輔相之。道化潛通，無過不及。一中懋建，天地不悖。聖人之泰不亦溥乎。合兩以致化者，造化之泰，此泰之蟠際也。參兩以贊化者，聖人之泰，此泰之宗主也。有聖人以宗主是泰，則成位乎上下者無非中，而奠位乎上下者無非和矣。泰之象云云其意如此。嘗謂有致泰之實應，有致泰之實感。應者其驗，感者其本也。應者其流，感者其源也。應者其和，感者其中也。應者其在天地，感者其在聖人也。是故天地絪縕萬物化醇，陰陽妙合萬物化生，天地固以和應矣。何應非感。天地設位聖人成能，皇極茂建雨暘時若，聖人固以中感矣。何感非應。應者非先，感者非後。天地聖人蓋相爲因成爾。或者昧之往往爲高明博厚天地之體也，下降上騰天地之氣也。體立而氣行，交通而旁達。則形和氣和而天地之和應矣，於聖人奚賴焉。吁，是未知有感應之實理相爲流通者矣。天地之化，而範圍者聖人也。天地化育，而參贊者聖人也。聖人者擬天地而參諸身，以一身而贊化育。陰陽闔闢，我轉其機。寒暑推遷，我總其運。此精神之感召，和氣之流通，使之三光全而日月無薄蝕之虞，五紀協而風雨無凄苦之變。財之成之輔之相之而無過不及之偏，何莫非大中之感者，亦何莫非太和之應者。嗚呼，和在天地，則天地一聖人之應也。中在聖人，則聖人一天地之感也。要其所應，則太和所播，上際下蟠無彼此也，無間斷也，天地之泰天地之氣化所由通也，而位天地育萬物，元后之於天地實有功焉。太過其財成之，不及其輔相，以斯中也，致斯和也。氣化之和，即道化之所由驗也。原原其所感，則大中一建萬物咸覩，無偏黨也，無反側也。聖人之泰，聖人之道，化所由通也。而亶聰明作父母，天地之於元后實有賴焉。寒暑其敎化之，日月其順動之，以斯和也，驗斯中也。道化之中，即氣化之所由基也。然則中和無二致，感應無二機。在天地者非有餘，在聖人者非不足。渾渾乎一中和之盛，此其所以爲泰治之極歟。今夫得氣之清，穹然而高，天之位固奠於上矣。得氣之濁，隤然而卑，地之位固奠於下矣。上下不相紊也，而有氣以行焉。兩者交合，二氣絪縕。天稟陽之清，而至陽赫赫必下交乎地。地秉陰之濁，而至陰肅肅必上交乎天。其未交也，則上下異位。交焉，則二氣蒸蒸而成和。其未交也，則陰陽異質。交焉，則二氣流通而成泰。交斯和矣，和斯泰矣。將見協氣嘉生，蕩爲太平，時和歲豐，百祥交致，天地固和矣，而萬物則咸和。天地固泰矣，而萬物則咸泰。甘露降醴泉出，溢而爲和氣之祥也。嘉禾生芝草植，鬱而爲和氣之應也。由此和而推之，其往不窮，其施生無方，其噓吸變化無非此和之升降飛揚也。不然，則和氣一乖，天地否矣。非《大易》有取於乾坤交泰之象也。然成氣化之泰者在天地，而開道化之泰者在聖人。聖人者出，父乾母坤，而藐然中處，則成位乎天地矣。大生廣生，而大寶曰位，則成能乎天地矣。聰明作元后也，而有道以運焉。兩儀同流，一中不踰。慘慘而陽舒，天地之道也。過則不能和。春生而秋斂，天地之宜也，不及不能和。一喜怒有間乎陰陽之慘舒，惟皇作極而財成之，則無愆陽無伏陰，而天地之道所由泰，一賞罰有同乎乎秋之生殺。惟皇作極而輔相之，則無暑雨，無祁寒，而天地之宜所由泰。協斯中矣，中斯泰矣。將見王道正直，蕩蕩平平，會其有極，是行是訓，吾之道無非天地之道，吾之宜無非天地之宜。鼓元氣雷域中，天地之豫也，即聖人之中也。騰百川雨天下，天地之解也，即聖人之中也。由此中而推之，其平秩平在寅餞寅賓，其在璿璣玉衡，無非此中之彌綸曲成也。不然，則中道不立天地否矣。非《大易》有取於財成輔相之義也，大抵有氣化之泰，有道化之泰。氣化之泰一天地之和也，道化之泰一聖人之中也。若不相關也而實相因，若不相與也而實相爲用。其殆一道氣之相爲貫通者乎。何者，有道斯有氣。降而而氣，其在天地則爲陰陽之運，其在聖人則爲中節之和。氣統於道。其在天地則爲陰陽之粹，其在聖人則爲未發之中。天地以氣運，則有上下交通之妙。氣即道之流行焉耳。聖人以道運，則有財成輔相之功。道氣，氣之主宰焉耳。融道氣致中和，天地大造化也。聖人權造化也，天地聖人同

一中和之泰也。使天地徒以氣化之泰奠位乎上下，而不有聖人以道化之泰成位乎其中，則陰陽失其道，寒暑失其宜，日月失其經。和者流矣，其何泰也哉。抑嘗考泰之爲卦而有疑焉。天尊地卑而乾坤以定，皇極建中而彝倫以叙。今而象泰之卦則有取於乾下而坤上，元后之任則有及於天地之道與宜，何也。蓋天地以形言，乾坤以氣言。天地奠位而乾下坤上者，氣也。天地之交以氣而交是謂之泰。乾坤其父母也，元后其宗子也。乾坤以氣化而賦形賦色於元后，元后其可不存吾順事而財成輔相之以盡其宗子之職哉。是知乾下坤上氣化以交而成和矣。而乾坤以定，則和者未有不中。曰道曰宜，元后財成輔相之以中矣。而彝倫攸叙，則中者未有不和。此其所以有取於泰之象歟。雖然聖人之用中，其應在天地，其感在民心。民心罔中，惟爾之中，則人和而天時地利無不應矣。古之聖人端居乎宥密之中，而尸財成輔相之職，豈必曰夏則致天地之陽氣而導行之，冬則閉藏之歟。又豈必曰秋則取天地之陰氣而施用之，春則閉止之歟。夫乖氣致異，和之反也。和氣致祥，泰之極也。禮樂所以合天地之化，中和所以致萬物之育。吾之於民，苟能以禮樂導其中和之教，以中和行其左右之道，則吾民之中即天地之中也，吾民之和即天地之和也。聖人象泰，以財成輔相之任屬之聖人，而必以左右民繼言之，厥有旨矣。昔之言泰和者必曰唐虞，則唐虞之時，地天交泰之時也。以言其治，則地平天成也。以言其道，則精一執中也。以言其化，則黎民於變也。中和之應，未有盛於此時也。然要其所以致中和，無非用中於民。始之作訛成易有其時，析因夷隩有其序。六府則孔修，三事則允治。彼其潛通天地之和，默制造化之機，固有左右爾民之治存焉。如曰舍斯民而他有所謂財成輔相之事，特陰陽固閉之學，巫醫瞽史之爲。堯舜其然乎，不然也。春秋以來，日蝕有書，地震有書，不雨又有書。是何陰陽繆戾如是耶。得非治不唐虞，世則春秋，大中之治不建，而太和之治不復乎。吁，是必有瘖喑堯舜於千百載之上，而爲天地立極，爲萬世開太平者。

中和

吴澄《中和堂説》（《吴文正集》卷四）　吉水高根名讀書之所曰中和堂，而問其説於予。夫室屋以居此身也，豈必有其名哉。倘或名之，亦爲是聲稱焉爾，豈必究其實哉。根之名堂也，不取他名而以中和名，大哉名也。根之意殆異於人乎。中和二字見於子思子書之首章，蓋以狀性之體凝誠之用也。學而求諸性情，秦漢以下之儒所不知。逮宋數大賢始及乎此，而玩繹其遺言踐修其實功者，甚寥寥也。大率漁獵博襍之書以爲博，飣餖浮淺之文以爲工而已。於性情之學，其孰留意。根也因堂之名而有意究中和之實，予也雖嘗從事於斯然未易爲子言之也。姑就子所當入之門所當由之路而言其概。然則如之何。其必愼動於人所不見之處而不然則動應之，宜如天氣之順，略無太溫太涼太寒太熱之忒情之用，庶乎不乖其和矣。靜而有主心不外馳以至於無時而不然，則靜定之極如地形之正，略無少東少西少南少北之偏，性之體庶乎不失其中矣，是其效也。若其本，則愼動在集義，主靜在持敬。噫，此舉世儒者之所不肯爲，而根欲聞之乎。予於是誦所聞以告。根字良友，大父諱君轍，宋登仕郎史館編校云。

劉將孫《中和堂記》　中和者，天地間之元氣也。陰陽以調，寒暑以正，四時以化，萬物以生。人得之以爲人，聖賢充之以爲學問，措之以爲事業。雖洪纖高下精微廣大，其極至於不可知，而無物不有，無時不然。日由之而與之俱化，盛哉。以言乎宇宙之情則備矣，而知者鮮矣。今夫熙然而春也，人知其爲春而已，不知其所以春者也。春者陽之中也，亢則夏，溢則秋，降則冬。然就其時言之，流風麗日，山明川媚。未及則陰曀之來往，小過則煙霧之橫斜。即其夏其秋，亦必有夜旦之間適其宜者焉。即四序爲冬，雪霜申之，而寒燠之節亦必有不改其度者焉，此所謂中也。中在此則和在此矣。和者，所以生殖長養成就而收藏者也。故百昌之芳有不專於三春，而一氣之清猶足以傲於歲寒。中者所以爲和，和而天地萬物之理不可以復加矣。人生一天地也，吾身立而子孫著焉，兄弟並焉，條分彙列而莫不各遂其生焉。近來遠説而莫不各盡其心焉。非中和何以哉。人身一天地也。呼吸運動既與元氣者相表裏，充周流動猶有以補造化之所不及。燥濕之推移不足以動素定之體，流峙之變化不能有加於保合之用，非中和何以哉。天下之大本達道如此，而其端其究不過家庭之間，日用之常，人情之不能無，物理之所必至者。內而父子兄弟長幼之各盡其分，外而酬酢出入泛應曲當之各中其節。擴而充之，乃彌綸之用至。此中和一理非二物，而道常並行。中未有不和，

和又必致其極。吾以元氣體之，豈不油油然如鳶天魚淵意哉。虎溪之上蕭德高之堂以中和名，謁記於予，乃以是記之。德高昆弟並興，至子姪競爽光於前人。枝茂根蕃，雍容輯睦，方來未艾，則所以名斯堂者，蓋有得於其意矣。抑斯義大，前修固云家有家之中和，在充之而已。中無定體，隨事有中。和無止法，隨時有和。致中和者，推而極之之謂致。吾爲一家一堂言之，則積卽致也。有此積則無不可推。中錫福，和致祥。福如其事，事稱其心。有必至者。則凡居斯堂也，仰斯顏也，其必有以自勉而自廣乎哉。

中庸

趙秉文《庸說》 《易》稱天尊地卑，《書》稱天秩天叙，《春秋》書天王，《詩》稱天生蒸民有物有則。明此道出於天，皆《中庸》所謂庸也。孟子言經正則庶民興，此孟子所傳於子思子者也。經卽庸也，百世常行之道也。親親、長長、尊賢、貴貴而已，而有親親之等、尊賢之差，又在夫時中而已。此權所以應時變也，呂氏論之詳矣。見《中庸解》。譬猶五穀必可以療饑，藥石必可以治病。今夫玉山之禾八瓊之丹則美矣，果可以療饑乎，果可以治病乎。則太高難行之論，其不可經世也亦明矣。其不及者，猶食糠糲而不美五穀之味也。故夫接輿之狂、沮溺之狷、仲子之廉、師商之過不及，高柴之過哀、宰我之短喪、管仲之奢、晏嬰之儉，與夫非禮之禮、非義之義、隘與不恭，皆非庸也。然則夷齊非耶。聖人有時乎清，清而至於隘，非庸也。有時乎和，和而至於不恭，非庸也。其要不出乎中而已。

李純甫《鳴道集說》卷三 伊川曰：小人之中庸，小人而無忌憚也。小人更有甚中庸，脫一反字。

屏山曰：不然，君子雖知率性之謂道而修之，故無時而不中。小人率性而已，自以爲中庸之道，無復忌憚。雖似中庸，而實反之。不須添此（反）一字，其理自通。正學者之所謂無礙禪也。

許謙《讀四書叢說》卷二《解題》 偏則不在中而在一邊，倚則斜迤而不正，過是越過於中，不及是未至於中。不偏不倚是賢說。中字指未發之體而言。無過不及是橫說，中字指已發之用而言。此皆是反說。以四旁影出中字。平如地之平而無杌隉危處。常者一定之理無詭異，又常久而不可變易。惟其平正便可長久，奇異險怪便不可長久。平橫說常賢說，此字正解庸字。總而言之，惟中故可庸，中而又須可庸，乃中庸之道。

程子謂不偏之謂中，固兼舉動靜。朱子不偏不倚，則專指未發者。譬如置物，不偏者在四方之正中，不略近東西南北之一邊。不倚者非傾倚於一邊而不正。以心體而言，不偏者渾然中正而無頗，不倚者不著於喜怒哀樂之一事。雖皆指未發而言，然自有兩意。不偏指其性之本然，不倚指其用之未發。

常字該前後。自前而言則常定而無異，自後而言則常久而不易。

不偏不倚兩句是中庸之訓詁。正道定理兩句是釋中庸之義。

王充耘《四書經疑貫通》卷八 《中庸》曰好學近乎知，力行近乎仁。子夏博學而篤賢者行之過。《論語》言不得中行而與之，必也狂狷乎。先儒曰狂者知之過，狷者行之過。然則狂者其知者歟，狷者其賢者歟。

道以中庸爲至，而知者過之。以其深求隱僻之理，務欲知人之所不必知，傷於鑿而非所以爲中庸也。賢者過之，以其過爲詭異之行，欲行人之不能行，淪於怪而亦非所以爲中庸也。若狂狷者則異於是。狂者志願太高而行不掩，是其所行不及乎其所知，故以爲知之過，然非知者之過也。狷者知未及而守有餘，是其所知不及乎其所行，故以爲行之過，然非賢者之過也。然聖賢之取狷者，亦取其能有所不爲。蓋能守者耳，非過於行者也。

《中庸》言知者過之，愚者不及。賢者過之，不肖者不及。《論語》言師也過商也不及。先儒謂賢知之過，雖若勝於愚不肖之不及，然其失中一也。然則師其賢知商其愚不肖歟。

道以中庸爲至，而人之資稟鮮有不偏。賢知者必失之太過，愚不肖者必失之不及。子張之在聖門，每好爲過高，是固賢知者之流。子夏每失於不及，是固愚不肖者之類。然《中庸》泛言人品有此三等，自未嘗學問者而言，若子張、子夏得聖人爲之依歸，抑其過引其不及，豈終爲賢知愚不肖者哉。

《中庸》言修身以道，則曰仁者人也。《孟子》曰仁也者人也，合而言之道也。又曰仁人心也。所謂仁者同歟異歟。《中庸》則以仁者人也對義者宜也言，《孟子》又以人心對人路言。《中庸》既曰修道以仁，而《孟子》又曰合而言之道也，抑有說歟。

《中庸》因論道而及於仁，《孟子》因言仁而及於道。其實仁卽所以爲道，道卽所以爲仁。但謂之仁者人也，則以人爲仁之訓。謂之仁也者人也，則以人之身對仁之理。此爲小不同耳。以人訓仁見仁卽人，所以爲人之理。以心言仁又以見此理不外乎心，而其所以爲仁則固未嘗有異也。《中庸》訓其名義，則以仁訓人而宜訓義。《孟子》論其切於人身，則以義爲人路而仁爲人心。言有所主也。《孟子》汎論其理，則人與仁合而爲道。《中庸》論其行事，則修身必始於行仁。要之仁與道其名義雖各不同，貫而通之其理未嘗不一。二章之旨不同，先儒皆以篤恭而天下平言，何也。

篤恭本乎吾身，而治平之效見於天下。此固非聖人不能。然論其本，則居處之恭修己之敬，其與篤恭之恭亦何以異哉。能推而達之，固可以平天下。

《中庸》言君子之道費而隱，章內專言費而不及隱，正以隱在費之中。至十六章又兼費隱而言。然則費之外別有所謂隱歟。

道無不在，而無形聲之可驗。故云君子之道費而隱。而又引鬼神以明之。鬼神視不見而聽不聞，謂之隱可也。然體物如在，所以見其爲費。雖體物而不可遺，洋洋乎如在其上如在其左右，然實未嘗有聲之可聞有形之可視，則固未嘗不隱也。謂之費而隱者蓋如此，而何嘗謂費之外別有隱乎。

《中庸》曰成己仁也，成物知也。《孟子》曰學不厭智也，教不倦仁也。先儒謂學不厭所以成己，教不倦所以成物。一則成己屬仁而成物屬知，一則成物屬仁而成己屬智，不同何歟。

成德以仁爲先，進學以智爲先。然二者又各有所重，而有賓主之分。不但爲成德入德之殊而已。

《中庸》首言性道教，其下卽以道也者不可須臾離也言，而遺性教。至二十一章則止言性教而不及道，何歟。十六章之章句則曰，此前三章以其費之小者言，此後三章以其費之大者言，此章兼費隱包小大而言。至二十章則曰包費隱兼小大以終。十二章之意，小大費隱以道之體用言也。性之與教豈無小大，費隱而何以不言歟。曰兼曰包，其義復不同，又何歟。

《中庸》爲傳道之書，故一篇之中專以道爲主。性爲道之大原，本於天者也。教爲道之形著，成於人者也。故首章言性道教，而其下專言道，性教不外乎道也。二十一章言性教而不言道，以道不外乎性教也。蓋性而有此道者，聖人也。由教而入道者，賢人也。道無不包，語大語小無不在，而不可以形跡求，故曰費而隱。性妙於無形，不可以言費教著於有跡，不可以言隱，此道所以言費隱小大，而性教不可以費隱小大言也。對舉而並言之則曰兼，舉此以該彼則曰包。十六章言費言隱而不言小大，故曰兼費隱包小大。二十章言小大而不言費隱，故曰包費隱兼小大。

《中庸》二十章言三知三行三近。先儒曰生知安行者知也，學知利行者仁也，困知勉行者勇也。又言三知爲知，三行爲仁，三近者勇之次也。三知爲知，困知亦知也。三行爲仁，勉行亦仁也。於好學止言近知，力行止言近仁，困知勉行何以異於力行歟。既曰困知勉行者勇也，又言三近爲勇之次。好學力行果不及於困知勉行者歟。困知爲知，勉行爲仁，而又謂之勇，何也。且好學既近知，力行既近仁，又皆以爲勇之次，又何歟。

中庸之道，非知無以知之，非仁無以行之，非勇無以強之。故知仁勇三者所以造道而成德者也。以其分而言，則知者屬知行者屬仁，所以造乎知行之極者爲勇。又以其等而言，則生知安行者既爲生知，自能安行，所重在於知而爲知。學知利行者既爲學知，必須力行。所重在於行，而爲仁。困而知勉而行，知行各須致力，所以爲勇。要知生而知之者知也，學知者不及於生知，近乎知而已。安而行之者仁也，利行者不及於安行，近乎仁而已。生知安行者勇也，學知利行者恥不及於生知安行，困知勉行者恥不及於學知利行，近乎勇者也。雖近乎知，是亦知之屬，則謂困知爲知亦可也。雖近乎仁，是亦仁之屬，則謂勉行爲仁亦可也。而非以爲好學不逮於困知，而力行不及於勉行也。知仁兼至者爲勇，則近知近仁者爲勇之次，亦宜矣。

《中庸》十二章曰鳶飛戾天，魚躍於淵，言其上下察也。先儒謂此一節子思喫緊爲人處，活潑潑地。又曰與必有事焉而勿正心同活潑潑地，何歟。謝氏又引夫子與點之意，何歟。

道無不包而無迹可見，然因其有形之粗，足以得其無形之妙。是故鳶飛戾天魚躍於淵，其飛其躍是孰使之然哉。飛與躍可見而所以飛所以躍者不可見。然卽其可見者觀之，而不可見者已瞭然於心目之間矣。故程子以爲

此子思喫緊爲人處，活潑潑地者。此譬之孟子之論氣曰必有事焉而勿正心，第言用力之方，而不言氣得其養之效，然其所不言者已躍然於心目之間矣。夫子與點亦以點之所言者，童冠風雩詠歸之樂耳，而其胷次與天地萬物上下同流，各得其所之妙，隱然自見於言外。其與子思鳶飛魚躍之意何以異哉。不必泥其言之異同，但能即其所已言而得其所不言，則思過半矣。【略】

《中庸》十二章言君子之道費而隱，二十七章言大哉聖人之道，其下皆言大無不包小無不貫，而一以爲君子之道，一以爲聖人之道，何歟。且前章及其至也，雖聖人有所不知不能。後章繼之以君子尊德性而道問學。然則君子之道聖人有所不能盡，而聖人之道君子反能之，何歟。

詳味此書之旨，前章汎以道之在天下者言之，乃衆人所公共，故云君子之道。明君子而後能中庸，小人則反之矣。後章則自成德而言，乃君子能體此道於身，大無不包小無不備，而可以爲聖人矣。故云聖人之道。是故極其遠大而言，則發育萬物，以聖人體道之至，而能使萬物遂其生。其峻極於天，以聖人有道而能使天地安其所也，是其大也何所不至。自其近小言之，則禮儀三百威儀三千，皆充足有餘。蓋聖人動容周旋中禮無少欠缺，是其小也何莫不有此。所謂大小皆自道有於身者言，非前章汎言大小莫不有道之比也。是故汎言道在天下無不有，則聖人或有所不能盡。若聖人以身體道大小各極其至，則君子亦可以企而及之。蓋言學聖之事也。故繼以君子尊德性道問學之條目。

君子小人

俞琰《周易集說》卷一一　天地不交，否。君子以儉德辟難不可榮以祿。

否卦上乾天下坤地，上下不交而窒塞不通，否之象也。是時小人道長君子道消。君子以儉嗇其德，所以遠避小人之害也。儉者，收斂於內而不敢呈露也。辟與避通用。君子於此，唯欲全身遠害而已，豈以爵祿爲榮，雖繫馬千駟弗顧也。萬鍾於我何加焉。是故人君之爵祿，不可得而榮之也。紫陽朱子曰，收斂其德不形於外，以辟小人之難，人不得以祿位榮之。秀巖李氏曰，歐陽公《集古錄》跋尾，載漢玄儒婁先生碑云，父缺安貧守賤，不可榮以祿，與朱子說同。紫巖張氏曰，坤吝嗇爲儉德，三陽在外爲辟難，坤邑爲祿。平菴項氏曰，儉德辟難，不與害交也。不可榮以祿，不與利交也。此君子所以體天地不交之象也。世固有假避禍之名以保榮祿者，故聖人必兼言之。不可榮，猶言不可得而榮，非戒其不可也。儉德又屬地之嗇，不可榮以祿又屬天之高。金華唐氏曰，夫而不施祿，是去小人以爲己利也。否而榮以祿，則邦無道而富貴也。

天與火，同人，君子以類族辯物。

不曰天下有火，亦不曰火在天下，而必曰天與火者，天覆於上，火炎於上，是天與火相同也。是故天與水相違則爲訟，天與火相同則爲同人。卦名同人，而象辭乃云君子以類族辯物，得無異乎。蓋族有遠近之不同。類聚之則近者同乎近，遠者同乎遠。物有高下之不同，辯別之則高者同乎高，下者同乎下，而無不得其同也。準齋吳氏曰，泰乃君子之卦，否乃小人之卦，同人乃分別君子小人之卦，故取高明之象言之。深居馮氏曰，類族象天之兼覆，辯物象火之鑒形。

又　澤中有雷，隨。君子以嚮晦入宴息。

雷發聲於春，收聲於秋。兌，正秋也。時爲秋則雷亦隨時而收聲，故曰澤中有雷，隨。若言雷震於澤中，澤隨震而動，則是歸妹之象，非隨之象也。君子以嚮晦入晏息者，時動則動，時靜則靜。時當止息，君子亦隨時而止息。禮，君子晝不居內，夜不居外，隨時之道也。夫當旦晝之時，事物交接於前，君子蓋不能不與之酬酢。至昏晦之時，羣動既息，則君子不能不與之俱息。若乃終日役役，至暮夜而不知止息，則神疲力竭而弗能繼矣。豈隨時之道哉。或曰，然則周公坐以待旦，孔子終夜不寢，非歟。曰，嚮晦入晏息，君子之隨時處常也。待旦不寢，聖人之救時處變也。震東方之卦，日出之地曰暘谷。兌西方之卦，日入之地曰昧谷。今自震東而趨於兌西，有嚮晦之象。卦互巽入艮止，有入而止息之象。

又卷一二　山上有澤，咸。君子以虛受人。

山上何爲而有澤，澤氣上蒸於山而山受之也。山上而有澤，則山體中虛可知矣。山唯中虛乃能受澤，心唯中虛乃能受人。心有私主而物欲窒之則自滿自是，必將拒人。故君子觀此山上有澤之象而以虛受人也。《家語》云，

損其自多以虛受，故能成其博也，與此同旨。圭叔呂氏曰，虛取山之虛象，受人取山受澤之潤象。節初齊氏曰，所謂受者，歸斯受之也。若有心於受則已非虛矣。又曰，澤非山上所有也，而有焉，蓋爲山之虛也，使止欲。象澤之通於山，則豈不可如蹇之山上有水，而必曰澤，非以其有水也，以其虛也。彼實也故爲蹇，此虛也故爲咸。趙氏輯聞云，彖辭爻辭與象辭義各有攸主，《易》變無窮，聖人之取義未嘗執一。釋彖言感感，釋象言虛受，唯圓機之士可以學《易》。

雷風，恒。君子以立不易方。

雷迅則風烈，風飛則雷厲，二者常相從而不厭。故曰雷風，恒。方，謂事情所向。立不易方，謂君子卓然自立有定向而不妄動也。平菴項氏曰，巽，入也，而在內。震，出也，而在外。二物各居其位，故謂之恒。雷入而從風，風出而從雷。二物易位而相從，故謂之益象。於恒言立不易方，於益言則遷與改，其義明矣。

天下有山，遯。君子以遠小人不惡而嚴。

紫陽朱子曰，天體無窮山高有限，遯之象也。愚謂遯之義雖是退避，亦取遠去之意。以象言之，山止於下，天行於上。天蓋遠於山，而相去甚遠絕也。君子觀象以遠小人，豈有他哉，不過危行言遜而已。遜其言則不惡，不使之怨也。危其行則有不可犯之嚴，不使之不遜也。此君子遠小人之道也。若怒悻悻然見於面目，發於聲音，則疾之已甚，適致小人之忿怨以激其變耳，豈全身遠害之道哉。遠，去聲。惡，入聲，張橫渠讀爲憎惡之惡亦通。不惡，是君子待小人之禮。嚴，是君子守己之節。天下有山，遙望之天與山若相接連，何惡之有。及到山頂，則山自止於下，天自行於上，山於天邈不可干，豈非嚴乎。隆山李氏曰，大畜之爲卦，天在山中。蓋艮在上而乾在下，乾之健進艮而止之，故曰大畜。遯之爲卦，天下有山，則是乾在上而艮在下，乾之健行於外，艮在下而不能止之，故曰遯。

又卷一三　澤上於地，萃。君子以除戎器戒不虞。

澤上於天則決而爲雨，夫之象也。澤上於地則聚而爲湖，萃之象也。川壅爲澤，澤乃衆水之所聚，如彭蠡震澤之類是也。聚之衆者莫若戎器。君子以簡治戎器之敝壞者，易而新之，所以戒備不虞之變，庶幾有備而無患也。虞，度也。戒不虞，謂戒謹虞度之所不及也。《大雅・抑》詩云，用戒不虞。箋云，用備不億度而至之事。兌西方殺氣，屬金，故言戎器。互巽體，故言除。坤藏而不露，故言不虞。兌爲口，故言戒。王肅曰，除猶修治也。伊川程子曰，除謂簡治去敝惡也。紫陽朱子曰，除如詩天保何福不除之除。秀巖李氏曰，除本文亦作儲，又作治。深居馮氏曰，除舊置新曰除，亦猶治亂曰亂，馴擾曰擾。【略】

澤无水，困。君子以致命遂志。

坎水在上而兌澤在下，則澤上有水，節之象也。兌澤居上流坎水居下流，水流下則澤中無水，困之象也。或謂卦互離日，離又爲乾卦。蓋離日以燻之則坎水乾涸，猶人之精疲神乏而憔悴也，是之謂困。遂志猶言從吾所好，困而致命遂志，非君子則不能。小人處此，則凡可以幸免者無不爲也，卒亦不得免焉，徒喪其所守而已。君子則不然。君子所志，將以身救天下之困窮，見危則委致其命，死則含笑入地，無憾也。諸說多有以致命爲推致於天，付窮達於天，而遂吾之志而已，豈《易》之教哉。紫陽朱子曰，致命猶言授命。致者持以與人而不之有也。又曰，《論語》中致命都是委致之致。事君能致其身，與士見危致命見危授命，皆是此意。深居馮氏曰，體坎陷以致命，體兌說以遂志。

李純甫《鳴道集説》卷三　伊川曰：釋氏之學，更不消對聖人之學比較，要之必不同。今且以跡觀之：逃父出家，便絕人倫。自家獨處於山林人，鄉里豈容有此物。大率以所賤施於人，不惟非聖人之心，亦不可爲君子之心。以此率人，是絕倫也。至如言理性，亦只是怖死愛生，是利心也。

屏山曰：太伯奔於句吳，名爲至德。伯夷餓於首陽，稱以仁人。皆吾夫子之語也。程子剽佛説以解經，極口反噬，誣之以怖死愛生，雖三尺之童，亦不信也！奚待予言。

王充耘《四書經疑貫通》卷二　《論語》以君子小人對言者，十三章。曰君子周而不比小人比而不周，曰君子懷德小人懷土，君子懷刑小人懷惠，君子坦蕩蕩小人長戚戚，君子喻於義小人喻於利，君子成人之美不成人之惡小人反是，君子和而不同小人同而不和，君子泰而不驕小人驕而不泰，君子易事而難説小人難事而易説，君子求諸己小人求諸人，君子不可小知而可大受小人不可大受而可小知，君子學道則愛人小人學道則易使，君子有勇而無義爲暴小人有勇而無義爲亂。其旨同歟，異歟。

君子小人所爲，如陰陽晝夜每每相反。然究其所以分，則惟在用心之公私，故其行事，自然若薰猶冰炭之不相入。聖人每以君子小人並言，政欲學者於此察識其所不同，而以君子自期小人自警也。

又卷三 有子曰，孝弟也者其爲仁之本歟章，先儒曰仁者愛之理心之德。子張曰令尹子文章，先儒曰當理而無私心則仁矣。是皆先言理而後言仁。《孟子》亦有仁義而已矣章，先儒曰仁者心之德愛之理。《孟子》曰其趨一也章，先儒曰仁者無私心而當於理。是皆先言心而後言理。及三月不違與仁人心也章，則先儒言心而不言理。博施濟衆與人而不仁章，先儒言理而不言心。仁一也，所釋不同，何歟。

仁主於愛，故爲愛之理。仁該義禮智，故又爲心之德。《論語》次章是因孝弟而言仁，故先言愛之理。《孟子》首章是泛言仁義，故釋之者先言心之德。子文文子是就其行事而論其心，故先言當理而後言無私心。伯夷、伊尹、柳下惠是其心公而行事自當乎理，故先言無私心而後言當於理。三月不違與人心章，是專就人身上言，故第言無私心而不言理。博施濟衆與人而不仁章，是專就行事上言，故第言理而不言心。要之心當乎理而理具於心，二者本不相離。特言者各有所切耳，非以求異也。

有子曰，孝弟也者其爲仁之本歟。《集註》言心之德愛之理。令尹子文章，曰仁者無私心而合天理之謂。是皆合心與理言仁矣。或先言心先言理，何歟。《論語》仁遠乎哉章，與《孟子》人心章，又曰仁者心之德。若聖與仁章，又曰仁以理言。人而不仁章，又曰仁者天下之正理。或專言心或專言理，又何歟。

仁主於愛，故爲愛之理。仁該全體，故又爲心之德。汎言仁義，皆以心之德爲先。自孝弟而言，則以愛之理爲切。此所以有先後之不同。子文文子自其行事而論，必其事既合理，心又無私，二者交盡，然後得爲仁人，故云仁者無私心而合天理之謂。合心與理而言仁，此其故也。仁遠乎哉仁人心章，專言心之德者，蓋自求仁者言之，仁爲本心之德，非有待於外也，而豈必遠求哉。以仁與聖並言，則仁以理言通乎上下，聖以地位言則造其極之名也。以禮樂待仁者而後行，則仁爲天下之正理。失正理則無序不和，而不足以興禮樂。是蓋所從言之意各有不同，故訓釋之者亦隨以異。然仁之爲道初無二也。

又 《論語》若聖與仁則吾豈敢，何事於仁必也聖乎，是皆以仁與聖配。《孟子》智譬則巧，聖譬則力，又以智與聖配。及曰仁且智夫子聖矣乎，則聖又足以與仁與智，何歟。

聖者德造其極之名，仁與智皆其中條目也。然仁又爲心之全德而次於聖者也。故以仁與聖配，是以德之高下對言。言上而聖，次而仁也。以智與聖配，卽以知與行對言。智者知之所及，聖者德之所就也。

李存《上李明通先生書》 士固有鬱出於千載之下，而其志行乃或慨然於千載之上之爲者。何哉，豈非以其氣類之所感續自然之理耶。然而賢者則或之許，而不肖者至相聚而譏非之。而求其許之者於譏非之中，百千不一得也。存生二十有八年矣，其行已其文辭雖不敢自負於先達，要亦未後於紛紛紜紜者流。舉天下之富貴貧賤，上而公卿大夫，下而奔走寒餓，以至顚委溝壑一無所於動，而堯、舜、湯、文、周、孔之道，經之爲天地，華之爲三辰，流之爲江河，未嘗不欣焉慕之，賀賀焉而望之。夫其志行如此，而鄉邦之老，僅在三二百里間，學博而聞多不之歸而弗恥，惡在其爲志行也。然而自炫以求乎人之知，宜見絕於有道之士。而思之再至，則又以爲未盡然。夫奧隘之室戶牖不啓，則日月之光弗屑，終亦冥焉而已矣。存之固陋奧隘之室也，先生日月也。餘光豈惜於存者哉。謹獻嘗所著雜文十篇，存之志行往往而在。辱一許而振之，俾無惑於譏非者之口，是所願也，非所敢望也。

戴良《求諸己齋箴 爲四明方士敬作》 懿茲君子學以求己，彼也小人求人而已。求己之學在彼厥初，仁義禮知而勿謂無。失而求之實主於我，成己成物推之則可。求人之學營營外馳，不黜其德獨華以辭。金臺玉堂是居是遊，小人之榮君子之羞。惟己惟人其端甚邇，毫釐弗察謬則千里。有倬方生克逐前猷，不務人知惟己之求。爰闢斯齋左圖右史，日新之功庶其在此。咨爾方生念之敬之，弗怠弗荒其惟自知。古人遠矣此學罔傳，我作銘詩式訛是觀。

聖人賢人

鄧牧《伯牙琴・見堯賦》 吳君自號漁隱，富春老儒也，以「見堯」名齋，予爲賦之。

古有聖人，作君作師。憂民之溺，由己之溺；憂民之飢，由己之飢。故能治九年之昏墊，播艱食於烝黎。其德澤所浸，如時雨之化；其功用所及，如春陽之熙。蓋聖人在位，問之朝野，而朝野已不知。今也，寥寥數千載之下，悠悠我思，先生見之，若之何其？先生不言，浩然長噫。余請逆先生之志，而爲之辭：

昔者芒芴之間，無形之忽化而爲有形也，圓而在上者，蕩蕩乎無涯；方而在下者，廣廣乎不可圍；紛而處乎中者，繇繇乎，淫淫乎，其相攜而相持，蓋終古而融結，豈隨時而變移。瞻四方之無窮，感吾生之有期。既不得遊於康衢，見堯服之徽；又不得廬於平陽，見堯風之遺。撫河洛而念禹功，揖南風而思舜詩。今吾仰而觀天，見日月星辰、風雨霜露之晃曜沾滋，則必憮然歎曰：『昔堯之事此天也，蓋嘗欽若曆象，而授人以時。今雖不見其端黻冕以事上帝，亦想見「咨汝羲、和」之心事，兢兢祗祗。』則吾俯而觀地，見山川草木、羽毛鱗介之崔錯柴池，則必愴然傷曰：『昔堯之治此地也，蓋嘗平水土，烈山澤，使百獸率舞，而鳳凰來儀。今雖不見疏河淪濟、決汝排淮之神績，亦想見十有二州之制度，畇畇齊齊。』又吾中而觀人，見君臣父子、典章文物之雍容委蛇，則必慼然憂曰：『昔堯之愛此人也，蓋嘗使契教人倫，有典樂之龍，有典禮之夷。今雖不復見垂衣裳之化，然寤寐思服，若將見都俞吁咈之氣象，堂堂巍巍。』吾進吾簞豆而餐也，則見其糲粱與藿藜；吾正吾章甫而出也，則見其黃收而純衣；吾倚吾華門圭竇而以爲安也，則見其不唯之樸桷，不析之素題：在萬世以如見，豈蘭陵之我欺！

舜之見堯，見於父子之間，存沒之遺；君之見堯，乃見於君民之隔絕，今古之乖睽。爲舜者慕，爲君者悲。嗚呼！茫茫九原，龍蛇居之，衣冠禮樂之封，交鳥跡與獸蹄，洪水之患豈至此！聖人不復起，已而已而！嗚呼！高高巢、由，言危行危，揖讓之水燋然，恐汚牛腹。若高論怨誹，離世異俗，今君其庶幾。所得同者，巢、由之心；所不得同者，巢、由之時。陶唐世遠，吾將誰歸！

嗚呼！千萬世一日之所推，千萬人一氣之所爲，死生不出於天地之間，變化不過乎人物之孽，反覆終始，孰知端倪。安知君不嘗見堯於黃屋清問之上，堯不復見君於耕田鑿井之卑？

雖然，請妄言之矣。吾願君澡雪而精神，寧極而天機，而與四子者逍遙乎無何有，放蕩乎遙恣睢；御六氣之辯，而道不窮；游四海之外，而物不疵。此君所耕之山，即藐姑射之陽；所釣之澤，即汾水之漏。堯固將往見君矣，君何以見堯爲哉！

又《伯牙琴・代旌德觀祭先賢文》 維諸賢，茲土之達人也。或尚以德，或崇以言。夫既爲百世之師，盍通祀乎歷年。佳哉吾杭，鬱鬱芊芊，納以曼原層城，繚以崇山徑川。茲秀氣之所鍾，故其人俶偉而靜□。

昔宋之南，有尹氏袁，介湖塘而建祠，立石史而磨鐫。自箕山之高風，迄橫浦之鴻先，三十九人，有婦人焉。後附祠以爲方士之居，使之潔粢盛而奉豆籩。豈不能厚美風化，作新觀瞻，使後來其永思，彼何恃而得傳？

夫何歲月不居，谷陵變遷，屋委蔓草，碑沈斷煙。雖樵童牧豎，過者莫不歎息，何有責有守者，素餐而不厭？某奉檄來居，心酸涕漣，闢西偏以爲堂，安明靈而告虔，幸當路之景行，不謂余以不然。

噫！何地無材，何代無賢，況東南之鉅邦，宜接踵而摩肩。自陶唐以來，三千六百餘年之間，所祀者止若此，使生抱痛而死銜寃。

噫！遠莫遠於仲尼，略莫略於馬遷。豈無浮游大方，老死丘園，偶信史之失稽，遂湮沒而不宣。有神有靈，洋洋在天。當鞭雲駕風，相顧一笑，勿以姓名之不及紀，而遐蜚獨騫。撫大塊而永歎，安得盡南山之竹而爲編。況我輩從容浮沈，與時周旋，既無高節茂行，表表自見，幾何不與草木同腐，而遺恨於九原。三酹以告，孰知余心之拳拳！

俞琰《周易集說》卷一四 首出庶物萬國咸寧。

紫陽朱子曰，此言聖人之利貞也。愚謂聖人聰明睿知冠乎羣倫，超出庶物，足以有臨，足以表正萬邦而天下皆得其所安，故曰首出庶物萬國咸寧。首即元也。萬國願戴聖人爲首，亦猶萬物資始於乾之元也。孔子贊乾之利貞，而又言首，其意亦可見矣。蓋曰貞不終於貞，而貞之後又繼以元也。聖人體乾之元，出而君臨萬國，是爲萬國之元首。萬國各有其君，則又各爲其國之首。蓋推廣乾元之大以見生生之道无窮也。乾《彖傳》三言物。初言萬物，次言品物，又言庶物，何其異耶。曰萬物偕天而言也，品物以在地而言也，庶物即品物對人君而言則謂之庶。庶者，衆也。

胡祇遹《立言》(《紫山大全集》卷二〇) 聖人立言，皆出於不得已，憂世救亂而作。使人俯仰之間洞見天道，一循天性行正路，不背吉不陷

凶悔，則八卦不盡六十四卦不重矣。卦象成列，人人如文王、周公、孔子之聖，明見《易》之理，則彖辭爻辭十翼不用作矣。至於二典三謨，《書》之百篇，《詩》之三百篇，亦不得已而有是言也。亂臣賊子接迹於時，三綱淪九法斁，故《春秋》作異端起，而楊墨出。故孟子辭而闢之。聖學失其傳，故子思作《中庸》。孟子沒而道學不傳，故韓子作《原道》。科舉極盛不適用而言不成章，浮淫鄙俚之極，故周子作《太極圖通書》。聖經雖存而詁訓乖繆義理昏昧，故二程朱張輩爲之注解。前聖後賢心實若此，非求名也，非華世取寵也，非誇多而鬬靡也，非不知而自欺強以爲知而作也。以聖人視庶人，何啻天壤之相懸。使天下有道，庶人尚且不議，聖人寧肯無益無用而漫立虛言耶。以賢不肖之或過或不及，故聖人言中。以徇人欲而不及天理，故聖人言復。以欺詐誕妄而不實，故聖人言誠。以失其本心而不仁不義不忠信不孝弟，故聖人歷言之，使復人性之固有，天理之當然。以救其君子犯義小人犯刑之禍而已。然則聖人豈好多言哉。此韓文公所謂害至而爲之備，患生而爲之防。聖人之立言如制器然。大而城郭宮室甲兵衣服飲食，細而權衡度量規矩繩墨百千器皿，一一適其用補其闕，奚有無用者哉。今人之教子，不明經窮理，不養性不積德不廣才，不盡人之職業，不治事不窮古今，不達時變，自童蒙入學，便學對句吟詩課賦作雜文。勞心思苦智慮，敝精竭神，剽竊補綴，自旦達夜，爲無用之空言，以苟取一朝之聲名，富貴利達，何不思之甚也。不惟不得所欲，雖得之亦不能久居而失。故孔子曰不患無位，患所以立。又曰仁不能守之，雖得之必失之。六經、《語》、《孟》可合而爲一乎，曰，可。同乎，曰，同。請問其說。曰，分而言之，則《易》言陰陽，剛柔，乾坤六子，《書》言政事之得失，命令之懇切，《詩》言性情之好惡，《春秋》言君臣上下之名分，《禮》言人事之儀則，天理自然之節，《樂》言雍容不迫相敬相愛曠然自得之和，《周官》言天工人其代之庶政之條綱，《論語》孔子之言行，《孟子》推明《論語》，六經，傳道救弊。以是觀之，距能合而爲一。不一，則曷謂之同。非此之謂也。理一而分殊也，萬殊而一本也，異途而同歸也。譬人之身，耳目鼻舌手足，所主之名異，若不相干涉。然闕一則不爲完人，必周身元氣爲無缺。然有是理而後有天地，而後有萬物。一理總攝萬物，而萬物各具一理。惟人也得其秀而最靈，萬物皆備於我。具於心則爲五性，發於外則爲七情。發不已則形於言，是非好惡得其正而無邪心，此《詩》之所以作也。形既生矣，則有夫婦，父子，兄弟，朋友，長幼，貴賤，君臣，日用當爲之事。內則有一家之政，推而極之則爲天下之政。此禮樂，刑賞，命令云爲自然而生。中間不能無得失，無過不及，此《書》、《春秋》、《禮》、《樂》、《周官》之所以作也。傳至孔孟，則聖君不作，陪臣放恣，天道不明，人欲日橫。聖人不得已，垂訓拯溺，此《語》、《孟》之所以作也。其源則實出於《易》。《易》非聖人之私言。四時行百物生，日月寒暑雨風露雷，無非教也。內而一身百骸，外而人倫庶物，莫不各有當然之理。愚者昧而不知，賢者知而弗盡。知之至，其惟聖人乎。聖人而不言不訓不教，是有負於天地矣。聖人之責，不亦重乎。微聖人，則去禽獸爲不遠。然則《語》、《孟》六經可不終身誦之，日玩味而力行之，死而後已。

劉因《希聖解》 歲丁卯閏，是月既望，秋容新沐。明河皎潔，天高氣清。萬動俱息。於是易川劉子乃起坐中庭，有酒一尊，飲之無味。有琴一張，絃之無聲。有書一編，周子所傳，是謂《易通》。微妙難詮。仰而求之，高入青天。卽而探之，深入黃泉。余乃取而讀之。星月之下，至士希賢，賢希聖，聖希天。余不覺而嘆曰，迂哉，言瀁瀁乎，浩浩乎。天高明神睿，孰可希焉。欺我後人，迂哉此言。於是乎吟清風弄明月，扣大塊飲太和，誦太古滄浪之詞，仰天而噓，喟而歌曰，湛爾太虛兮性命之所居兮，皓爾太素兮元氣之所寓兮，羲軒遼兮吾誰歸兮，孔吳邈兮吾將疇依兮。諷詠不已，坐而假（寐）〔寐〕，良久而起，忽見中庭勃勃然有佳氣，如聞足音。拾杌而視之，三老丈也。其一人襟懷灑落，如光風霽月。其一人有風月情懷，江湖性氣。其一人有淳古君子之風。三人同行，謹迎揖延之上座，乃再拜下風。進侍於前，請其姓字與其所安止。一曰吾稟太極之眞二五之精而生，位太極而君天下。今老矣無所成，退居浯溪拙翁也。一曰吾借太極之面，假太極之形，先天而生。太初氏吾母，皇極君吾兄。欲名之而無名，閒居西洛無名公者也。一曰天地之帥吾其性，天地之塞吾其體。乾吾父坤吾母，吾其孑焉藐然中處，寓居西土誠明中子者也。余聞而疑之，神耶人耶，出此言耶。且喜且懼，且驚且怖。乃上手而言曰，因也庸俗鄙陋，後學晚生，未嘗接縉紳先生之談論，覩大人君子之儀形。庭無人迹，門無車聲。窮廬屏息，終日冥冥者，蓋有年矣。吾三先生之言如是高大，何不遊乎神明之域，與天爲友，與造物爲徒，胡爲乎來哉。無名公曰，子向者招我以太虛之歌，引我以滄浪之詞，吾不子拒。今予赴之，子何忘之，母乃昧乎天理，蔽於人欲耶。誠明中子曰，子吾同胞之

弟，吾不忍子英才而墮子不肖之地，吾欲子育而成之，子何棄我而忘之耶。拙翁先生沉默不言，久之乃曰，士希賢，賢希聖，聖希天，小子疑吾言乎。吾應之曰，聖可希乎。曰，可。有要乎，曰，有。請聞焉。曰，一爲要。一者何，曰無欲。孰無欲，曰天下之人皆可無欲。然則天下之人皆可爲聖人，然。若是，則弟子之惑滋甚而不可不解矣。先生曰，子坐，吾與爾言。子其聞之天地之間，理一而已。爰執厥中，散爲萬事。終焉而合，復爲一理。天地，人也。人，天地也。聖賢，我也。我，聖賢也。人之所鍾，乃全而通。物之所得，乃偏而塞。偏而塞者固不可移，全而通者苟能通之，何所不至矣。聖希乎天，至則天，不至則大。聖賢希乎聖，過則天，不至則大賢。士希乎賢，過則聖，至則賢，不至則猶不失乎令名。此聖之所以爲聖，賢之所以爲賢也。子受天地之中，稟健順五常之氣。子之性，聖之質。子之學，聖之功。子猶聖也，聖猶子也。子其自攻，而反以我爲迂。子迂乎，先生迂乎。苟子修而靜之，勉而安之，踐其形盡其性，由思入睿，自明而誠，子希聖乎，聖希子乎。子其自棄，而反以我爲欺。子欺先生乎，先生欺子乎。予於是叩首而謝曰，因也昧道懵學倥侗顓蒙，坐井觀天，戴盆仰日。捫舌之罪，豈敢避之。然而辱令教命，剔開茅塞，洞見天君。因雖不敏，鑽仰之勞豈敢負先生之知乎。無明公誡明中子拊吾背曰，吾子勉之。他日聞天地間有一清才者，必子也。夫余辭而不敢當。三先生不久留，余亦驚悟。醒然視之，不見其處。

許謙《讀四書叢說》卷二《讀中庸叢說序》　《中庸》專言道，故起首便言道學道統。道學主於學，兼上下言之。道統主於行，獨以有位者言之。至孔子之生，他無聖人在位，則道統自在孔子。凡言統者，學亦在其中。學字固可包統字。

上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。此是言堯舜以前。夫子翼《大易》始於伏羲，今之言聖人者必自伏羲始。然自開闢生物以來，只有首出庶物之聖人與天同道，而立乎其位者。但前聖所未道，故不知其名。此但言上古聖神，蓋混言之。又不知《大學章句序》專以伏羲爲始否也。

聖人大率有兩等。有自然之聖，生知安行所謂性者也。有學而成之聖，積而至於大而化之，所謂反之者也。此不言聖人而言聖神，是指性之自然神明，不測之聖也。此言上古創始有位，道與天合之聖人。言動皆可爲天下法則者，爲道統之始。下此皆是接傳其統者。

繼立二字不要重看。天道流行無物不在，衆人所不能知，惟神聖自然與天合，而言動皆可爲萬世標準。非是有意繼續天道，特爲人而立法也。

虞集《延試策問》/《道園學古録》卷二一　朕聞伏羲、神農、黄帝之事見於《易》，堯、舜、禹、湯、文、武之治存乎《書》，皆聖人也，其號名雖殊而治化則一。日月星辰之爲天，丘陵川澤之爲土，君臣父子夫婦長幼之爲人，三極之道有以異乎。宗廟也，朝廷也，師旅也，禮樂也，佃漁也，耕桑也，時之所尚雖小有損益，其爲治之具豈有易於此者乎。然而伏羲、神農、黄帝之所以爲伏羲、神農、黄帝，堯、舜、禹、湯、文、武之所以爲堯、舜、禹、湯、文、武，可得而別歟。伏羲之卦文王申之，神禹之疇武王詢之，文無異也道無異也。然伏羲之作造化備矣，何以有待於文王、武王之心。神明通矣，何以猶待於箕子。然則羣聖之奥有待於後世者，猶無窮乎。子大夫習之於師，考之於古，得之於心，宜之於今，亦素有其説乎。朕誠以爲非伏羲、神農、黄帝無以爲道，非堯、舜無以爲德，非禹、湯、文、武無以爲功，心術之精微制作之會通，子大夫其悉陳之。朕將親覽焉。

歐陽玄《圭齋文集》卷一二　問，孟子以隘與不恭稱夷惠，而又以聖人百世之師推之，何也。

對，人有絶世之行，可以爲聖矣，而未至於化也，故不能無一偏之弊焉。夫聖而至於化，則世無得而名。有聖人之一事而至其極焉，始有絶世之名矣。由其有絶世之名，是以清者一於清而未必和，和者一於和而未必清。於是不廣之意擴，不恭之氣象生焉。雖不害其爲聖人也，而君子至公之論，豈得以此廢彼哉。孟子之稱夷惠，或曰隘與不恭，或以聖人百世之師推之，非異論也。自今觀之，讓國而逃，諫伐而餓，與夫不羞污君，不卑小官，聞其風者，頑廉而懦立，薄敦而鄙寬，則百世一夷惠而已，誠聖人也。然而朝冠塗炭之偏，袒裼我側之污，不幾疾惡之已甚，同流之無別乎。大抵清不期於隘，和不期於不恭，特其不能化而馴致其弊焉。彼夷惠亦不自知其然也。由是觀之，負絶世之名者，夷惠之得爲聖人以此也。其不得爲大而化之之聖人，亦以此也。若吾孔子則不然。絶孺悲拒陽貨，見小君於衛國，應佛肸於中牟，時乎清時乎和，無適而不可也。夷惠能之乎。故不觀孔子，無以見夷惠。雖然，亦豈可以是遽少夷惠哉。孟子曰，伯夷聖之清，柳下惠聖之和，孔子聖之時。然則二子亦孔子之徒歟。

王充耘《四書經疑貫通》卷二　子夏曰，有始有卒者其惟聖人乎。夫子自十五志學以至於從心所欲不踰矩，此固足以見聖人始終之學矣。至謂可與共學可與適道可與立而未可與權，豈學者終不可語聖人之終事乎。借使學者而至於可與權，不知與聖人之不踰矩果可同乎。二章所謂學與立，抑又有異乎。他日孟子以善人信人許樂正子，則有始有卒，又非特聖人爲然，何歟。且不踰矩爲聖，不可知之神，抑又有所似歟。

聖人從心所欲不踰矩，是雖應變而不失其常。學者可與立而未可與權，是能守常而尤未能應變。夫以聖人而猶必七十而後從心所欲，豈學者驟然可至之地乎。使學而至於可與權，則與聖人從心所欲者無以異矣。然則始焉之可與共學，與聖人之十五志學無有不同。其可與立與聖人之三十而立亦無以大相遠矣。聖人不輕以行權許學者，而孟子望樂正子以爲聖爲神，蓋以聖神地位不出乎善信之間，充極與否則存乎其人而已。人皆可以爲堯舜。聖學之所至，亦豈非人所可至哉，但患不爲耳。聖而至神，則非衆人所能測識也。然其道實不離乎日用之間。其與從心所欲，似不可以法度拘，而實未嘗踰越乎規矩之外者，本無以異也。

浩然者氣之本體，其充周乎吾身，卽其充塞於天地，而無所間者也。夜氣則此氣之息而復生，旦氣則平旦未與物接其氣清明之時也。雖各有所指，而其爲氣則未始不同。但養浩然之氣所以爲不動心之本，夜氣旦氣可以驗良心之發見而爲收放心之機。故於浩然之氣有養之之工夫，而夜氣旦氣則無所用其力矣。

養氣

王充耘《四書經疑貫通》卷三　孔子言少壯血氣不同，當隨時知戒。孟子言浩然之氣當集義以養之。血氣與浩然之氣其有同乎。隨時知戒與集義之工夫其有同乎。孟子旣以塞乎天地者爲氣，而又以蹶者趨者爲氣，又果有不同乎。

人之所生者血氣也，故當隨時知戒以保養之。語其本體則曰血氣，其充塞無間則曰浩然之氣。人之身豈有二氣哉。能隨時知戒則所行自無不義，能以集義爲事豈有貪色好鬬貪得之失哉。然血氣有時而衰，浩然之氣善養之則雖老而不憊也。塞乎天地者氣之本體，蹶者趨者乃吾身之氣爲蹶趨所動，其爲氣又寧有不同乎。

又卷六　孟子曰，我善養吾浩然之氣。又曰平旦之氣好惡與人相近，梏之反覆則夜氣不足存。旦氣夜氣浩然之氣，其旨同歟。

養心

王充耘《四書經疑貫通》卷六　孟子言存心、養心、盡心、求放心，不動心、存其心、失其本心，立言不同，將何所用力歟。

自其心之已失者言之，則以求放心爲先。自心之已收者言之，則以存養爲急。蓋能存能養，則此心必不至於放逸。能寡欲以養之，則此心自無時而不存。心旣存而不爲欲所昏，則義理昭著而有以盡乎此心之量。知之明而守之固，則外物之至又豈足以動其心。

又　孟子曰持其志無暴其氣，是志氣必交相養也。又曰我善養吾浩然之氣，不言持志而言知言，何歟。且旣曰其爲氣也配義與道矣，又曰是集義所生者。一則以氣爲道義之配，一則以氣爲集義所生，又何歟。

以志氣並言，則當交致其力。專言養氣，則持志固在其中。蓋念慮之發聽其所如，往而無以主之必有不合於義，而無以集義生浩然之氣矣。養成此氣則可以配道義而爲之助。而養之之始乃由事皆合義，而後此氣自然發生於中，是道義以氣而助，而氣以義而生也。

孟子稱堯舜而有性之性者之異，稱湯武而有身之反之之殊。

前章帝王伯之不同，以堯舜湯武對五伯而言，則堯舜由仁義行，湯武身履仁義，而五伯假仁義以濟其貪欲之私耳。此之字指仁義而言也。後章言生知學知之分，以堯舜方之湯武，則堯舜所性有者也，湯武力行以反之也。前章所以使時人知眞僞之當明，後章所以使學者知聖人之可學，意各有在也。

孟子我善養吾浩然之氣，又曰存其心養其性，又曰養心莫善於寡欲。抑養其一而二者皆得其養歟，三者皆當致其養歟。

三者固當兼致其力，而養心爲要。何也，志爲氣帥，是氣聽命於心。心統性情，是性具於心。苟心爲欲所害而失其養焉，則性氣與之俱喪矣。

天理人欲

史伯璿《管窺外篇》卷下　白本，以禮制心，勝其私欲，是曰克己。閑邪存誠，還其天理，是曰復禮。

註本，獲勝其私，物欲淨盡，是曰克己。善反其初，天理流行，是曰復禮。

按，克己復禮本相關切。白本於克己言以禮制心，是本四非四勿而言。曰勝其私欲，則克己之訓至矣。於復禮言閑邪存誠，是本程子聽箴而言。曰還其天理，則復禮之訓亦至矣。況於克己曰以禮，於復禮曰閑邪，正是相關之意。非克己自克己，復禮自復禮也。註本所訓不爲不明，但以白本較之，則不能無優劣於其間耳。

右學力一篇，白本註本皆三十二條。白本較之註本不訓敎字，而分格物窮理爲二訓。竊意敎雖不可謂之學，然敎字不可無訓，而別無所附，以附於此，猶愈於不之訓也。格物窮理本是一事，合而訓之似亦優於分訓之纏絆。此二者似皆當以註本爲是。未知然否。

正心

袁俊翁《四書疑節》卷五　傳之七章八章皆枚舉病證而不及其方何歟。《大學》傳之七章釋正心修身，言心有所忿懥恐懼好樂憂患則不得其正，而不言所以正之之道。八章釋修身齊家，言人之其所親愛賤惡畏敬哀矜敖惰而辟焉，而不言所以修之之術。或者遂疑其枚舉病證而不及其方，學者當何從而用力與。吁，曷亦考之經文斯得之矣。經曰欲正其心者先誠其意，誠意卽所以爲正心之方也。欲修其身者先正其心，正心卽所以爲修身之方也。然則誠意所以爲正心之方也將何如，上章釋誠意揭必愼其獨二語以爲訓，乃其要也。正心所以爲修身之方者將何如，上章釋正心揭心不在焉一語以爲戒乃其要也。至始論四者之不正，五者之或辟，正如用藥治病，此特其所忌耳。學者誠能用其治病之方而戒其所當忌，如是則意誠而心正，心正而身修，皆必然之效也。誠意章末結之以故君子必誠其意，正心修身章末結之以此謂修身在正其心，一必字與一在字，此正指學者所當用力處。

先儒嘗論《大學》傳之七八章忿懥等是心與物接時事，親愛等是身與物接時事，是故心與物接則忿懥恐懼好樂憂患四者不可泥於有，身與物接則親愛賤惡畏敬哀矜敖惰五者不可陷於辟。有者何，或事未至而先有所期待，或事方來而專有所偏重，或事已過而尙有所留滯，此皆所以泥於有也。辟者何，偏於好而不知其惡，偏於惡而不知其美，以曲爲直，以直爲曲，此皆所以陷於辟也。論修身在正心，則以四者之有爲戒。論齊家在修身，則以五者之辟爲戒。但各從其病處用力攻之，是卽所以爲治病之方矣。泥於有之失其失在念慮，陷於辟之失其失在事爲。先儒謂忿懥之類在心上理會，親愛之類在事上理會，斯言得之。學者但於心上省察，而不泥於四者之有，則心無不正。於事上警省而不陷於五者之辟，則身無不修。修身正心之方不出乎此。究其要，亦惟曰誠之爲貴。

傳之八章釋修身齊家，何以皆言正心之事。

按此章親愛賤惡畏敬哀矜敖惰既主於心，而皆以辟言之，誠若專爲心發也。豈知上章釋正心已謂有所忿懥恐懼好樂憂患則不得其正矣。上章論四者之有，皆止稱一所字，是蓋指其心與物接時方萌於中者言之也。此章論五者之辟，一一稱以之其所，是蓋指其身與物接時已交於外者言之也。且此五者之辟，殆皆出於好惡之偏正，修身齊家之大節目處。昔嘗有問朱子曰，大學修身齊家章而不言修身何也，曰，好而不知其惡，惡而不知其美，是以好爲惡，以曲爲直，可謂之修身乎。此數語正論上五者之（辟）（弊），學者要當以此用力，以爲修身之先務可也，復何疑哉。

修身

郝經《養說》（《陵川集》卷二二）　人皆可以爲大也。唯其忽之而自

暴，委之而自棄，狹之而自小也。是以固滯戕賊，窘束流溺，卒不能以之大。夫人之性，天之理也。其氣則一元之氣也，其形則五行二氣萃其精而結之者也，其心則官天地府萬物一智周知泛應無量如是之大也。有其大必養之以充其大，不能養之何以充之。故古之大聖大賢，莫不有以養之者。遵養時晦時純熙矣，此武王之所以養其武也。公孫碩膚赤舄几几，此周公之所以養其聖也。三省其身犯而不校，此顏曾之所以養其賢也。至大至剛養而無害浩然塞於天地間，此孟子之所以養其氣也。由此觀之，聖之所以爲聖，賢之所以爲賢，大之所以爲大，皆養之使然也。嗟夫吾衆人者，去古之大聖大賢也遠矣。古之大聖大賢皆知所以養之者，吾衆人者乃不知所以養之，卒爲小人而不能大也，卒爲下愚而不能聖賢也。昭昭矣嘗觀夫蹄涔之水至小也，有魚焉而至微也，知所以養之，潛溺沉滯，會雨集而達於溝洫。循就因仍，自溝洫而達於川澤。圉圉拘拘，自川澤而達於江河。軒昂踴躍，自江河而達於海。由寸而尺，由尺而丈，以至於爲鯨爲鯤，拉扶桑翳暘谷，激水三千里，其大不知其幾千里。至於爲神蠶，負九地而橫騷，冠三山而卻走，如是之大也。何者，養之使然也。苟不知其所以養，倔強於蹄涔，跳踉於泥沙，忘其河海淵藪之大，使薪翁筍婦動其食指而墮其機構，雖遇子產之愛，寧免烹乎。豈惟魚哉，凡物皆然。故孟子曰，苟得其養，無物不長。苟失其養，無物不消。物之至微而賤者，猶必得其養而後大也。矧人之至貴至靈乎，而可無養也。故必明義理以養其性，寡嗜欲以養其心，禦奔蕩以養其情，致中和以養其氣，節飲食以養其體，盡孝友以養其本，執堅剛以養其節，擴正大以養其度，撤壅蔽以養其智，別邪正以養其習，愼細微以養其行。欲其養也，必先有容也。欲其容也，必先有勇也。欲其有勇也，必先有敬也。蓋敬則心不散，而齊莊中正，足以有執，則勇可致也。勇則私不犯而發強剛毅，足以有爲，則容可能也。容則物無不受而寬裕溫柔，足以有養矣。如是則雖小而可以大，雖愚而可以智，雖凡夫而可以至於聖。而昧者不知也，乃輕佻以侮之，不忍以傾之，忿激以擲之，撐裂分披以壞之，淫佚以沈之。天地付吾者大，而吾自小，可乎哉。嗚呼，是特不養自小之而已矣，猶無足深憾矣。如蔽匿以養其姦，文飾以養其過，嚴深以養其惡，掩覆以養其機，樸野以養其詐，高抗以養其傲，締搆以養其黨，縱肆以養其淫，執錮以養其偏，絞切以養其毒。以是而養之，小而喪身，大而敗國，又大而亂天下，不若不養之爲愈也。故養一也，有可者有不可者。可者養之，不可者去之，不可不愼也。

俞琰《周易集說》卷一二　山下有雷，頤。君子以愼言語節飲食。

山者，禽獸草木生植之地。雷動則禽獸草木皆動，蓋不可非時而動也。雷動而在山上，則聲已出山，是爲小過。在山下，則聲猶未出山，其動不至於過，是頤養之象也。人之所養，在乎言語飲食。言語妄出於口則禍至，飲食妄入於口則病生，二者皆養身養德之切務。君子知禍從口出，病從口入，是以愼節其出入。頤乃口頰之象，故取其切於頤者言之曰，愼言語節飲食。充此言語之類，則凡號令政教之出於己者，皆所當愼而不可悖出。充此飲食之類，則凡貨財賦稅之入於上者，皆所當節而不可悖入。虛齋趙氏曰，言語飲食取其動，愼與節取其止。【略】

山上有水，蹇。君子以反身修德。

坎水本流通之水，若出於艮山之下則爲蒙。泉之始達，今在艮山之上，壅滯而不流通，蓋爲土石所礙耳。夫以艮山之峻阻，而有坎水之險陷在其前，則險阻艱難不勝跋涉勞苦矣，蹇之象也。君子之遇蹇則反求諸身自修其德而已。有所未善則必改，無歉於心則唯加勉，不行險以徼倖也。《孟子》云，愛人不親反其仁，治人不治反其智，禮人不答反其敬，行有不得皆反求諸己，此之謂也。虛齋趙氏曰，反身取艮之背，修身取坎之心。節齋蔡氏曰，反身者止乎外，艮象。修德者養乎中，坎象。【略】

山下有澤，損。君子以懲忿窒欲。

咸、損二卦以山澤上下取義，所重皆在山，與彖傳之說不同。夫彖傳自是一說，象辭自是一說。其說或相通或不相通，蓋不可強同。如必欲合爲一說，則豫之作樂崇德，豈可以爲建侯行師。復之閉關不行，豈可以爲利有攸往哉。夫山澤二者，其氣相通者也。山體中虛而受潤，於是澤氣上通，而山上有澤，是爲咸之象。山下有澤則澤寇山而山塞澤，澤也日壅，山也日削，是爲損之象。揚子雲曰，山殺瘦澤增高，其說是已。人之忿怒氣湧，與山之突兀相似，況多忿如少男者乎。故君子懲之必如山之傾摧。人之意欲無厭，與澤之汗下相似，況多欲如少女者乎，故君子窒之必如澤之填塞。紫陽朱子曰，懲忿如摧山，窒欲如填壑。亨仲鄭氏曰，通互體論之，震動忿也，艮山止之是爲懲忿。兌說欲也，坤土塞之是爲窒欲。

又卷一三 洊雷，震。君子以恐懼修省。

洊之義，與坎卦水洊之洊同。震爲雷，上下卦皆震，故曰洊雷震。古之人聞迅雷風烈必變，況洊雷之震乎。君子以恐懼而又修省，體此兩震之象也。恐懼者，心之敬畏也。修者，修敕其善而進之也。省者，省察其不善而改之也。恐懼取內震之象，修省取重震之象。

兼山，艮。君子以思不出其位。

艮爲山，以艮遇艮，則上下皆山，而兩山之勢相連，有兼並之象。然其大小高下，則各有其分。其發育之功，亦各隨其分而止。君子觀此以思不出其位，則亦安其所止而已矣。位不特爵位。凡人之安分，如尸祝不越樽俎而代庖，卽不出其位之謂，其義與《論語》同。大抵人之所爲，或至於出位者，不思耳。思則知其所止而不犯分，安得出位。思象互坎之心，出象互震之出。在上之山止於上，在下之山止於下。上下各止其所，故言不出其位。

袁俊翁《四書疑節》卷六 思修身知所以修身兩節皆以修身爲本，其所以思之知之者將何如。

《中庸》第二十章首曰爲政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。修身一語固爲此章之綱領，然下有謂思修身，又有謂知所以修身兩節，不知其所以思之知之者將何如。吁，前一節所謂思者，卽《大學》所謂致其知也。後一節所謂知者，卽《大學》所謂知之至也。何也，前一節是論修身之本，後一節是論修身之效。故曰思修身不可以不事親，思事親不可以不知人，思知人不可以不知天。蓋天乃理之所從出，能知天則知人事親修身皆得其理矣。所思必極之於天，此乃遡而言之以求其本也。又曰知所以修身則知所以治人，知所以治人則知所以治天下國家矣。蓋人者對己之稱，天下國家則盡乎人矣。所知必至於治天下國家，此乃順而言之以推其效也。然則遡求其本者所以致其知，順推其效者所以知之至，斯言爲盡之矣。不寧惟是。下文舉凡爲天下國家有九經，修身最居其首，益足證修身爲此章之綱領矣。其曰修身則道立，首言修身之效者，知所以治人治天下國家之事皆在其中矣。其末曰齊明盛服非禮不動所以修身也，此言修身之本者，知天知人事親之理皆具其中矣。末又歸之於誠身。誠身云者，合內外貫始終本末盡在於是，學者不可不察。

又 三德九經皆曰所以行之者一何歟。《中庸》一書，以誠字爲一篇之樞紐。聖賢君子之道，孰有外於此誠者哉。是以初言三德，曰所以行之者一也。及言九經，又曰所以行之者一也。一者何，誠是已。夫以三德者，德之蘊於內者也。九經者，事之見於外者也。三德乃九經之根本，九經乃三德之枝葉。三德九經實相爲之表裏。初豈三德自三德九經自九經哉。惟其三德九經同此理也，故二者皆曰所以行之者一也。朱子《章句》皆以誠字釋之。程子論三德之誠則曰，所以誠者止是誠實，此三者之外更別無誠，此三德之實也。朱子論九經之誠則曰，一有不誠則是九者皆爲虛文矣。此九經之實也。合而論之，皆不過一眞實無妄之謂耳。三德行之者一，所以實其德。九經行之者一，所以實其事。德蘊於內，事見於外，皆主於誠而已矣。雖然有諸內者形諸外必也。三德之蘊於內主於誠，而後九經之見於外無非誠。使內之三德有未誠，則何望其外之九經一於誠哉。是以聖人立言之序，先三德而後九經，良有以夫。知道者不可不察。

《中庸》以知仁勇三達德爲入道之門，故於篇首卽舉大舜顏淵子路之事以明之。至第二十章反覆言之而無餘蘊。曰三德所以行之者一也，又曰九經所以行之者一也。論者遂謂三德與九經異矣。而皆曰所以行之者一何歟。徐而攷之，前一个行之者一，其指三德言者明矣。後一个所以行之者一，雖明指九經而言，然究其本旨，則亦正指三德而言。九經乃三德之見於行事者耳。何以言之，上文三德之下，歷舉三知三行以言之矣。於此初無問辭，乃特舉子曰二字，舉三近之目，遂謂知斯三者，則知所以修身。知所以修身，則知所以治人。知所以治人，則知所以治天下國家矣。由是申之，以凡爲天下國家有九經而歷歷言之，然後結以行之者一之辭。按上文所謂知斯三者，指三近而言。其下九經之事，皆自此三近而推行之耳。是則九經之行之者一，是卽三德之行之者一。一者非他，誠而已矣。雖然前所謂行之者一，指此三德之見於行事之五者而言也。後所謂行之者一，指此三德見於經之九者而言也。行道之五者足於己也，爲經之九者及於人也。足於己者此誠，及於人者亦此誠。正所謂誠者非自誠己而已也，所以誠物也。

王充耘《四書經疑貫通》卷一 《大學》一書，言明明德新民。經曰自天子以至於庶人，一是皆以修身爲本。先儒謂正心以上，皆所以修身也。

齊家以下，則舉此而措之爾。然考之傳文，意既誠矣，猶不能無欲動情勝之失。心既正矣，猶不能無五者之偏。身既修家既齊國既治，又不能無務財用任小人之害，何歟。

以修身治人對言，則修身以上皆所以修己，齊家以下皆所以治人。未有治人不本乎修己者。故自天子至於庶人，凡有國家天下者，一切皆以修身爲本。然身之所以修，由於誠意正心。身既修，然後能齊家治國平天下。故經曰意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊國治天下平者，亦曰意既誠矣，然後可以正其心。心既正矣，然後可以修其身。此身既修，然後可以漸而推之，以及國家天下。初非謂意誠則心不待存養而自正，心正則身不待檢束而自修，身修則家不待教而自齊，國不待治而自治，天下不待平而自平也。使修其一，其餘不必用力焉，則一格物而修己治人之事畢矣，又何待節目之詳有八耶。

《大學》曰，國治而後天下平。《孟子》曰，修身而後天下平。又曰人人親其親長其長而後天下平。《中庸》言篤恭而後天下平。天下平一也，其致之之功不同，何歟。

語其序則始於治國，論其本則在於修身，論其道則在於愛親敬長，語其要則篤恭足以盡之。蓋君子修己以敬，修己以安人安百姓。修己以敬所謂篤恭也，安人安百姓所謂天下平也。

慎獨

王充耘《四書經疑貫通》卷二

《大學》誠意一章兩言愼獨，《中庸》首末兩章亦兩言愼獨。一主誠而言，一主隱微而言，其旨同歟。程子於《論語》子在川上章，言其要只在愼獨。仲弓問仁章，言愼獨便是守之之法。灑掃應對章，言君子只在愼獨。程子之言，於二書本旨將奚取歟。

聖賢之言愼獨雖各有爲而言，然其欲學者致謹於閒居獨處之地則一也。是故《大學》於誠意章兩言愼獨，而《中庸》首末二章亦於愼獨而言之，皆以致其丁寧之意耳。蓋閒居爲不善，則意不可得而誠於隱微處而縱恣焉。則體道之工亦爲間斷，人欲肆而天理滅矣。道之在天地間，如川流之運乎晝夜，何(常)〔嘗〕有毫髮之間。學者能修身愼行，勉強於人之所見，而不免縱弛怠惰於人之所不見，則與天地不相似矣。故其要只在愼獨。爲仁者出門如見大賓，使民如承大祭，其執事之敬如此，私意固無所容矣。然使其居處而不恭恪焉，則天理安能以常存。故曰唯謹獨便是守之之法。惟其於閒居獨處而恭謹焉。故其出門使民之時自不至於懈怠也。灑掃應對事之粗，而小人之所易忽者也。修身治平事之大，人之所致意者也。然事有小大而理無精粗，於小者而不加謹焉，則大者亦有時而虧廢矣。故君子只在愼獨，要不可以爲近且小而忽之也。

己發未發

王結《與臨川吳先生問答》

又曰，程子諸說，似皆以思慮未萌事物未至之時爲喜怒哀樂之未發。當此之時，卽是此心寂然不動之體，而天命之性全體具焉。又申解中和之義曰，當其未發，此心至虛如鏡之明，如水之止。則但當敬以存之，不使少有偏倚。竊詳朱子之意，似謂人之應事接物之著，思索念慮之微者，皆已發也。事物未接思慮未萌，卽未發也。故以動爲已發，靜爲未發。未發之時能敬以存之，則大本之立日以固矣。蓋朱子以上智剛明之資，濟之以窮理致知之學，又素有持敬功夫，殆如明道所謂質美者明得盡者歟。所謂念慮未萌，便自寂然。天命之性渾然在中，非未發而何。蓋以已之造理聞道自得之功章灼著明者發明經旨，是以動爲已發，靜爲未發。兩者日用之間不假人力，固有自然之機。衆人之心莫不皆然，老稚賢愚無所殊異。但靜而未發之時，無莊敬存養之功，故天理昧而大本有所不立。此文公釋經之大意也。然衆人天命之性全具於心，固與聖人無異。但蔽於氣稟誘於物欲，邪思妄念雜然紛擾，又不知涵養澄治之方。雖燕居獨處不與物接，又安能寂然不動如鏡如水，若子思之所謂未發者哉。反復尋繹，似與先生之說不同。蓋先生之意，以爲一心性情之德體用之全固皆完具，但衆人不知盡心知性之學，又無存心養性之功，雖未及出門使民，而燕閒潛默深居獨處，其心之所生思慮意念膠擾紛糾，一起一仆，所謂淵淪天飛凝冰焦火出入無時亦無定處者，又豈能虛明靜一而有未發之時乎。既不能存養於未發之

前，使吾之一心如明鏡止水。雖性之德道之體尚皆完具，亦且昏昧，而大本有所不立矣。此先生辨析精微之極，深有益於學者。妄意如此，未知中否。然先生之說與文公不同者，蓋謂衆人之心特無未發耳，其性情體用大綱大節之論則無不同。今良心放逸念慮雜擾，未嘗有未發之時，幸聞命矣。然欲用功存養於未發之前，使本心漸致於虛明靜一，以復其止水明鏡之體，以立於未發之域，但其所從入之路用力之方存養之道未能曉會，伏望先生精加剖析，詳示訓誘，雖於建立大本經綸大經不敢妄議，亦庶幾心存理得，不爲君子之棄而小人之歸也。抑又嘗聞洙泗伊洛教人之旨，有所謂致知誠意，居處恭，無不敬，儼若思，戒愼恐懼，愼獨，存心養性，求其放心，涵養須用敬，入道莫如敬，未有致知而不在敬者，主一之謂敬，無適之謂一，是皆可以爲存養之方矣，但庸鄙之人終未融貫，如何而可至於未發之域。又因先生之言反已體驗，所患者事物未至之時，意慮紛擾，一念未已一念又生，未嘗有思慮未萌澹然虛靜時節。由此言之，衆人無未發之時益可見矣。或者教以習爲靜坐忘慮絕念，如昔人用白黑豆澄治思慮者，久之並白，豆亦不復有，斯亦善矣。得無流於二氏槁木死灰心齋坐忘之學乎。又朱子謂此只是個死法，若更加以窮理工夫，則去不正之思慮何難之有。但拙者未能灑然於心，是以卒無定見罔知適從，而竊自悼其無進道之功也。惟先生矜其庸愚諒其忱懇，終教之。幸甚。

答曰，朱子靜而不知所以存之則天理昧，而大本有所不立，此言當矣。但謹按朱子曰以下，朱子之言間有未瑩者，執事已自能知之，今不復再言。欲下實工夫，唯敬之一字是要法。然中庸先言戒愼所不睹，恐懼所不聞，而後言愼其獨，此是順體用先後之序而言。學者工夫則當先於用處着力。凡所應接皆當主於一。心主於一則此心有主，而閨室屋漏之處自無非僻，使所行皆由乎天理。如是積久，無一事而不主一，則應接之處心專無二。能如此則事物未接之時把捉得住，心能無適矣。若先於動處不能養其性，則於靜時豈能存其心也哉。言不能詳，卽此推之，循其先後之次而着功焉，自見效驗。至若平日讀書窮理，又在此之先，而皆以敬爲之主也。依小學書習敬身明倫之事，以封培大學根基，此又在讀書窮理之先者。

主敬

俞琰《周易集說》卷一八　震，亨。震來虩虩，恐致福也。笑言啞啞，後有則也。震驚百里，驚遠而懼邇也。出可以守宗廟社稷以爲祭主也。

恐者，心動而悚然也。震來而恐，此致福之道也。後謂既震之後，有則謂有法則。既震之後敬畏如此，可以爲法則也。《論語》云，迅雷風烈必變。蓋古人敬天之威出於中心之誠，非僞也。驚遠謂聞其聲而變動乎其外，懼邇謂見其威而戰栗乎其中。遠謂卦之外體，邇謂卦之內體。內體外體皆震，故有遠邇驚懼之象。以人事言之，遠爲一國近爲一家，遠在百里近在一身，由遠及近，因其驚而爲之恐懼修省，故曰震驚百里，驚遠而懼邇也。古者主祭必以嫡子之長。震爲長子，故言祭主。爲震之長子者，能常存敬畏之心不間乎遠近，則出而可保守宗廟社稷，以爲祭祀之主。故曰出可以守宗廟社稷以爲祭主也。出可以守宗廟社稷以爲祭主，卽解不喪匕鬯四字。郭京與伊川程子皆云脫不喪匕鬯一句。紫陽朱子曰，出謂繼世而主祭也。或云出卽鬯字之誤。

又卷二七　直其正也，方其義也。君子敬以直內，義以方外。敬義立而德不孤。直方大，不習无不利，則不疑其所行也。

發明六二之直方，而曰直其正也，方其義也，則下文當曰正以直內，義以方外。今乃曰敬以直內，而不曰正以直內，何也。或曰劉元城嘗改敬以直內爲正以直內矣，然正無下功夫處，故須敬。言敬則正在其中。敬則有所操守而不失其本然之正也。或又曰，《禮記》云直其正也，政乃敬之訛爾。敬訛爲政，政又轉而爲正，亦猶詩體無咎言，《禮記》乃云履無咎言，體訛爲禮，禮又轉而爲履，理或然也。敬者主一於此而無他適之謂，義者裁制於彼而合其宜之謂。敬以操守於內而心不他適，則其直於內也洞然而略無私曲。義以裁制於外，而事皆合宜，則其方於外也截然而不可移易。君子蓋無往而非敬，無往而非義也。敬義立，謂內不枉己外不徇物，而卓然自立也。二所主者敬，而義則自此而出焉。故有內外之辯。敬在是則義在是，內直則外自方，

非謂敬必在內義必在外也。德不孤謂擇善而得所從也。六二在羣陰之中，不與羣陰爲黨，其勢似孤，其德則不孤。蓋以敬義自立，捨坤陰從乾陽，又焉得孤。不疑謂擇善之明而不惑也。坤德雖柔順，而六二所行者正，不習初六之陰邪，則其從乾陽而行也，夫復何疑。此章以敬釋直字，義釋方字。又以敬以直內是持守功夫，義以方外是講學功夫。從程子朱子之說，則坤六二之所謂不習可以爲不學乎。平菴項氏曰，習，重習也。二之所習，謂習初也。地利陰邪，不可使盛。若朋類相習積陰不已，則賊亂之所由興也。初二二陰方生，聖人積慮其習，曰積曰漸曰馴曰順，皆深絕之。六二之陰淳至，位當重習獨能不習，故聖人喜之。蓋初不正而二正，初不中而二中，每事相反而不相重，是以知其不習也。又曰陰與陰相敵則孤，孤則小。陰從陽則不孤，不孤則大。婦能如此則得乎夫，臣能如此則得乎君，皆陰德之不孤者也。張播本直方大上有《易》曰二字。

方回《河洛言敬序》 古書之可攷者《神農本草》，專言藥物。後世如《素問》、《難經》醫藥之書皆出此。《堯典》專言天文，後世如曆法、《百中經》天文之書皆出此。《舜典》專言命官，《周禮》六官，唐《六典》及後世官制之書皆出此。《禹貢》專言地理，後世如《水經》、《寰宇記》地理之書皆出此。至於孔門贊《易》專言吉凶，刪《詩》專言情性，定《書》專言治亂，作《春秋》專言功罪賞罰。《禮》、《樂》散亡，《詩》爲《樂》之一，而漢儒有《禮記》、《樂記》。曾子門人專以孝爲經，司馬遷八書、班固十志、劉向之傳列女、揚雄之記方言皆後世類書之祖也。伊川程氏教學者將聖賢言仁處類聚體認，南軒張氏始類聚洙泗言仁爲一書。《易》曰方以類聚，唐歐陽詢撰《藝文類聚》是也。楊敬仲乃謂言仁未有《論語》、《孟子》時無可類聚，類聚體認無非意路。陸子靜至謂伏羲時無堯文章，堯舜時無周禮樂，未有孔子已前未有人言仁。殊不知孔子之杞而得夏時，之宋而得坤乾，韓宣子適魯見《易》象春秋，季扎聘魯觀周樂。自有文字以來，古天子諸侯之國皆有先王之典章，類聚言仁爲學之至切要者也。何至執私見立異論以攻之。老子操槌提絕滅之心欲剖斗折衡，莊子因之爲筌蹄糟粕之論，實開呂政李斯焚書之端。彼拈花面壁乃至無有言語文字，西域之教漸於中國，忘君背父呵佛罵祖掇拾老莊之緒餘，大不敬而甚不仁，異端之之爲吾道患也久矣。眉山楊君清父謂洙泗言仁，由仁入聖。河洛言敬，由敬入誠。非禮勿視聽言動，敬也。敬則仁矣。故曰克己復禮爲仁。洙泗言仁，有功萬世。河洛言敬，有功聖門。故亦類聚程子之言敬者，其目六，其條七十，以開後學。與南軒類聚言仁之書相表裏。今夫世之類書，七絲之琴，一先之奕，九章之算，五采之繡，射評印格，姓纂諡號，酒經茶錄，金石香具，筆墨紙硯，花果竹筍，莫不有譜有訣。農有《齊民要術》，工有《營造法式》，兵有《七書》，《經武要略》，刑有刑統律令格式。《急就章》、《博古圖》、《實賓錄》、《初學記》、《兔園》、《策府》、《記室》、《新書》、《御覽》、《元龜》，及《太平廣記》之小說，歷代會要，諸家詩話，皆不可廢。昌黎痛闢二氏，而道家之僞度人經，釋子之一大藏，終不可遏。宋再傳，集天下妄談陰陽星命之人，流配沙門島，止存《易》筮，而秤星撥沙鮮鬻遁甲等經，及近人繆著《五行精紀》、《三辰通載》猶行於世。惟是音切偏傍之韻，篆隸行草之帖，《爾雅》、《廣雅》、《埤雅》、《翼雅》之類物宜，選粹文鑑觀瀾層瀾崇古正宗之類詞章，乃書生所不可少。其大者近世晦庵朱氏，以平生之力輯爲《四書》。又有儀禮經傳集解，二陳禮書樂書，北溪陳氏《字義》，東萊呂氏同晦庵述《近思錄》，又有讀詩記》，西山眞氏之《讀書記》，鶴山魏氏之《十六家易集義》，九經要義八十五類，義理完制度備。得其精微可爲大儒，次亦不失爲該洽之士。然言仁言敬則尤爲希聖之捷徑也。彼欲一掃而空之者，傳禪鉢而煽秦火，哀哉。清父名汲，前朝大理寺丞典郡先尊公平舟先生嘗參大政，其亦如張魏公之有子云。

王充耘《四書經疑貫通》卷二 《論語》言修己以安百姓，亦《中庸》篤恭而天下平之類耳。然《中庸》首章言致中和天地位焉，萬物育焉，程子於此章亦言上下一於恭敬，則天地自位，萬物自育。且推其極至聰明睿知，皆由此出。而以此祀天享帝，何歟。

天下平本於篤恭，而安百姓由於修己，以恭爲敬，一而已。致中和即所以爲篤恭，故天地位萬物育，一本於恭敬。且推其極，則聰明睿知皆由此而出。蓋人持敬則此心無欲，而靜虛動直，聰明睿知安得不由此而出。以之郊則天神格，以之廟則人鬼享，豈不足以祀天享帝。敬之功用如此夫。

李純甫《鳴道集說》卷三 伊川曰：或問敬，莫是靜否？曰：才說靜，便入於釋氏之說也。

屏山曰：人生而靜，天地之性也。豈釋氏之說乎？敬，卽有所感矣。

明代部

世界觀分部

天

劉基《天説上》《明文衡》卷一二　或曰，天之降禍福於人也，有諸？曰，否。天烏能降禍福於人哉。好善而惡惡，天之心也。福善而禍惡，天之道也。爲善者不必福，爲惡者不必禍，天之心違矣。使天而能降禍福於人也，而豈自戾其心以窮其道哉？天之不能降禍福於人亦明矣。曰，然則禍福誰所爲與？曰，氣也。曰，氣也者，孜孜焉爲之與？曰，否。氣有陰陽，邪正分焉。陰陽交錯，邪正互勝，其行無方，其至無常。物之遭之，禍福形焉，非氣有心於爲之也。是故朝菌得溼而生，晞陽而死。靡草得寒而生，見暑而死。非有心於生死之也，生於其所相得，而死於其所不相得也。是故正氣福善而禍惡，邪氣禍善而福惡。善惡成於人，而禍福從其所遇，氣有所偏勝，人不能禦也。曰，然則天聽於氣乎？曰，否。天之質，茫茫然氣也，而理爲其心，渾渾乎惟善也。善不能自行，載於氣以行。氣生物而淫於物，於是乎有邪焉，非天之所欲也。人也者，天之子也，假於氣以生之，則亦以理爲其心。氣之邪也，而理爲其所勝，於是乎有惡人焉，非天之欲生之也。朱均之不肖而以爲子，非堯舜之所欲也。蟯蛔生於人腹而人受其害，豈人之欲生此物哉？曰，然則天果聽於氣矣？曰，否。天之氣本正，邪氣雖行於一時，必有復焉。故氣之正者謂之元氣，元氣未嘗有息也，故其復也可期，則生於邪者亦不能以自容焉，秦政王莽是已。曰，跖之壽，操、懿之得其志，而子孫享之，豈天之有所私邪？曰，氣之復也，有遲有速，而人之生也不久，故爲惡之人或當其身而受罰，或卒享福祿而無害。當其身而受罰者，先逢其復者也。享福祿而無害者，始終乎其氣者也。以懿繼操，以裕繼懿，不於其身而於其後昆，謂天之有所私，不可也。故見禍福而謂之天降於人者，非也；氣未復而以禍福責於天，亦非也。不怨天不尤人，殀壽不貳，修身以俟，惟知天者能之。

又《天説下》《明文衡》卷一二　或曰，天灾流行，陰陽舛訛，天以之驚於人與？曰，否。天以氣爲質。氣失其平則變。是故風雨雷電，晦明寒暑者，天之喘吁呼噓，動息啓閉收發也。氣行而通，則陰陽和，律吕正，萬物並育，五位時若，天之得其常也。氣行而壅，壅則激，激則變，變而後病生焉。故吼而爲暴風，鬱而爲虹蜺，不平之氣見也。抑拘憤結，迫薄切錯，暴怒溢發，冬雷夏霜，驟雨疾風，折木漂山，三光蠆摩，五精亂行，晝昏夜明，瘴疫流行，水旱愆殃，天之病也。霧濁星妖，蟲背襲氛，病將至而色先知也。天病矣，物受天之氣以生者也，能無病乎。是故癘癘夭札，人之病也。狂亂反常，顛厥披猖，中天之病氣，而不知其所爲也。雖天亦無如之何也。惟聖人，有神道焉。神道先知，防於未形，不待其幾之發也。堯之水九載，湯之旱七載，天下之民不知其灾。朱均不才，爲氣所勝，則舉舜禹以當之。桀紂反道，自絕於天，則率天下以伐之。元氣之不汨，聖人爲之也。曰，然則人勝天與？曰，天有所不能，而人能之。此人之所以配天地爲三也。曰，《書》曰，作善降之百祥，作不善降之百殃。非與？曰，此天之本心也，而天有所不能，病於氣也，惟聖人能救之。是故聖人猶良醫也。朱均不肖，堯舜醫而瘳之。桀紂暴虐，湯武文醫而瘳之。周末，孔子善醫而時不用，故著其方以傳於世，《易》、《書》、《詩》、《春秋》是也。高、文、光武能於醫而未聖，故病少愈而氣不盡復。和、安以降，病作而無其醫。桓、靈以鉤吻爲參苓，而操、懿之徒又加鴆焉，由是病入於膏肓而天道幾乎窮矣。曰，然則元氣息矣乎？曰，有元氣乃有天地，天地有壞，元氣無息。堯舜湯武立其法，孔子傳其方，方與法不泯也，有善醫者舉而行之，元氣復矣。作《天説》。

葉子奇《草木子》卷一　天主神，地主鬼。神主伸，鬼主屈。伸主聚，屈主散。此二者所以生萬物死萬物之大端也。

包含偏覆無非天也。天包水，水承地，地載萬物。

天南爲陽，北爲陰。地北爲陽，南爲陰。對待之理也。山以南爲陽，北爲陰。水以北爲陽，南爲陰。亦對待之理也。

天動而無靜，亘古亘今無息也。地靜而無動，亦亘古亘今無息也。此天

地之道，所以爲物不貳也。及其生物益久，莫知其所以然而然也，故不測焉。

空卽天也，自地而上無非空也，卽天也。地間亦有動時，亦氣動之耳。

天依形，地附氣。天地自相依附。康節之言盡之矣。

天道不以理言，則歸於幻妄耳。

天之生物，匪物物刻而雕之也，而世之善雕刻者莫能及此，其所以爲妙也。

天地得其位，則萬物莫不循其常也。一或有失，則爲灾，爲妖，爲亂矣。

【略】

又卷二　傳花接菓，當接傳之上，則爲是花是菓。當接傳之下，或有斷折，及其萌蘖再出，則爲元花元菓。此見造物之主宰處。

物之氣類萬古不移，此主宰所以謂之帝也。

方孝孺《遜志齋集》卷一《九箴・敬天》　人之有生，受命於天。動作起居，奉以周旋。苟或弗敬，是慢天理。既違天常，亦紊人紀。是以聖哲，祇愼小心。事無鉅細，罔有弗欽。逸欲靡存，怠肆靡作，順天而行，俯仰無怍。純乎天德，與聖爲徒。保國撫民，可不敬夫！

薛瑄《讀書録》卷三　海其大乎？曰，非也。岳其大乎？曰，非也。地其大乎？曰，非也。然則孰爲大？曰，天爲大。海者天氣之流萃，岳者天氣之流峙，地者天氣之流結，是皆天之所爲也。天之所爲者若有方矣，而其所以爲者則未有方也。以其無方，則天之大不亦宜乎？

又卷五　天誠可畏，近而吾心吾身，密室顯地，無非天也，敢不畏乎！人爲不善者，將以欺天，而天不可欺。將以欺人，而人不可欺。曷若不爲之愈也。

又卷七　動多靜少，故地對天不過。

地無根，附於天耳。

自頂以及踵皆天之所與，但當順天而已。

先儒謂天包地外。竊謂不但包乎地外，實行乎地中。是則上下內外皆天也。

氣無涯而形有限，故天大地小。

地於天中一毫毛耳。

天地之大德曰生，無間斷無空缺。

又卷八　父母生子，耳目口鼻四肢百骸無不備。人子能體其全而歸之，斯謂之孝。天之生人，五常百行之理無不全，人能以事親之心事天，於天所賦之理無一之或失，則亦天之孝子矣。

湛若水《甘泉文集》卷一《樵語》　甘泉子曰，君子之志法乎天，行法乎地，其變化法乎四時，故能與天地並。志法乎天，故遠而無外。天包乎地，行法乎地，故近而無遺。變化法乎四時，時而出之，故出而無窮。

又卷八《新泉問辨録》　石簡一日與周用賓論及祭義。曰：『天地以生物爲心，爰而用牲何也？豈眞所謂萬物之蠢也乎？用賓不荅，久之曰，血食也。又曰，此等處須於二十年後當自得之，某亦求之二十年始得。簡惑焉。』『天地人物一氣也，而人得天地之中氣以生，爲最貴，非人卽亦無天地矣。故天地以生物養人，人以生物報祭，亦猶水土之養五谷然，無足異者。仁中有義，但用之有道耳。鮮食粒食犧牲粢盛皆古也，梁武以麵爲犧牲，釋氏不殺牲，然不能不食五穀，五穀亦生也，豈爲能充其類也乎？仙人譚景昇論殺生，云吾疑自古無君子。誤矣。』

聶豹《困辨録・辨心》　知天事天立命，其義微矣，非達乎心之本體，與本體之所從來者，不足以語此。故性曰天性，德曰天德，理曰天理。存心養性，而意念纔有所着，便非事天。孟子言盡心養性，皆有充拓涵養意，只一毫矜持把捉，便是逆天。物所受爲性，天所賦爲命。性命之從來曰天。

鄧元錫《潛學編・復郡主敬庵許公書》　本朝之學，一時風會，不能脫本心根源。天命之性，至精而一，至一而精者，又復未易窺測。古人本天，變化曲成之妙，有自出於言解辨質之外者。默兄深造居安，已自成學，而我之自我，卽上聖大賢猶患之。名山峻嶽，大冶良金，一犯其形，猶不能以自還，況於人乎。在高明博厚者，亦獨聽其質，自流自峙，幣自上自中，物自生自化，則仲尼所謂以人治人，改而止焉已爾。

楊慎《升庵集》卷七四《宋儒論天》　邵堯夫曰，天何依，依乎地。地何附，附乎天。天地何依附，曰自相依附。自斯言一出，宋儒標榜而互贊之，隨聲而妄衍之。朱子遂云，天外更須有軀殼，甚厚，所以固此氣也。天豈有軀殼乎，誰曾見之乎。既自撰爲此說，他日遂因而實之，曰北海只挨著天殼邊過，似曾見天殼矣。自古論天文者《宣夜》、《周髀》、《渾天》之書，甘石、洛下閎之流，皆未嘗言，非不言也，實所不知也。若邵子、朱子之言人所不言，

亦不必言也，人所不知，亦不必知也。莊子云，六合之外聖人存而不論。此乃切要之言，孰謂莊子爲虛無異端乎。元人趙緣督始稱正邵子之誕，而今之俗儒已交口議之。又丘長春，世之所謂神仙也。其言曰，世間之事尚不能究，況天外之事乎。由是言之，則莊子、長春固爲正論，而康節、晦翁之言似不足取矣。本朝劉伯溫亦古甘石、洛下之流，其言曰，天有極乎，極之外又何物也。天無極乎，凡有形必有極，理也，勢也。是聖人所不能知也，非不言也。故天之行，聖人以曆紀之；天之象，聖人以器驗之；天之數，聖人以算窮之；天之理，聖人以《易》究之。天之所闕，人無術以知之，豈惟此爾。今不曰不知，而曰不言，是何好勝之甚也。嗚呼，伯溫此言，其確論乎。其曰好勝者，蓋指宋儒之論天者。予嘗言，東坡詩不識廬山眞面目，只緣身在此山中，蓋處於物之外，方見物之眞也。吾人固不出天地之外，何以知天地之眞面目與。且聖賢之學，切問近思，亦何必求知天外之事耶。

來知德《周易集注》卷一三　天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。動靜有常，剛柔斷矣。方以類聚，物以羣分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，變化見矣。

天地者，陰陽形氣之實體也。乾、坤者，《易》中純陰純陽之卦名也。卑高者，天地萬物上下之位。貴賤者，《易》中卦爻上下之位也。動者陽之常，靜者陰之常。以天地論，天動地靜。以萬物論，男外而動，女內而靜。雄鳴而動，雌伏而靜也。剛柔者，《易》中卦爻陰陽之稱也。斷，判斷，乃自然分判，非由人也。方者，東南西北之四方也。方以類聚者，以天下言之，冀州之類與冀州相聚，荆州之類與荆州相聚是也。以職方言之，南方之類與南方相聚，北方之類與北方相聚是也。物者，萬物也。羣分者，角之羣分別於毛，毛之羣分別於羽，羽之羣分別於裸是也。吉凶即善惡，以方言之，中土四邊，有腹裏邊方之善惡。天下九州，有君子小人之善惡。以物言之，牛馬則善，虎狼則惡。此皆陰陽淑慝之分也。故吉凶生矣，吉凶者《易》中卦爻占決之辭也，此皆聖人仰觀俯察，列於兩間之表表可見者，故以一尊一卑，一卑一高，一動一靜，一類一羣，一形一象言之。前儒以方謂事情所向恐不然矣。象者，日月星辰之屬。形者，山川動植之屬。兩間形象，其中有往有來，有隱有見，有榮有枯，有生有死，千變萬化。《易》中變化，則陰之極者變乎陽，陽之極者化乎陰也。○此一條，言天地萬物，一對一待，《易》之象也。蓋未畫《易》之前，一部《易經》已列於兩間，故天尊地卑，未有《易》卦之乾、坤，而乾、坤已定矣。卑高以陳，未有《易》卦之貴賤，而貴賤已位矣。動靜有常，未有《易》卦之剛柔，而剛柔已斷矣。方以類聚，物以羣分，未有《易》卦之吉凶，而吉凶已生矣。在天成象，在地成形，未有《易》卦之變化，而變化已見矣。聖人之《易》，不過模寫其象數而已，非有心安排也。孔子因伏羲圓圖，陰陽一對一待，陰錯乎陽，陽錯乎陰，所以發此條。

陳第《一齋集・謬言・論性》　得罪於父，可因叔伯兄弟解也。得罪於君，可因公卿大臣解也。得罪於天，曷解乎。故君子畏天。

人之知人也，及爾出言，及爾作事。天之知人也，及爾念慮，及爾存主。

高攀龍《高子遺書》卷八上《與洪桂渚》　邇來道況何如？世局如此，吾輩自檢處，欲日虛日密，自信處欲日堅日泰也。近因一二事觀天人之際，如呼吸相應。《詩》云，胡不相畏，不畏於天。甚矣，天之可畏也！甚矣，天之可恃以無畏也！丈自可默識於言意之表矣。

天命

胡翰《衡運論》（《明文衡》卷九）　皇降而帝，帝降而王，王降而霸，猶春之有夏，秋之有冬也。由皇等而上始乎有物之始，由霸等而下終乎閉物之終，消長得失，治亂存亡，生乎天下之動，極乎天下之變。紀之以十二運，統之以六十四卦。乾，天道也，健而運乎上。坤，地道也，順而承乎下。天地既判，其氣未交爲否，既交爲泰。始乎乾，訖乎泰，四卦統七百二十年，是爲天地否泰之運。乾一索得男而爲震，坤一索得女而爲巽。震，長男也，巽長女也，夫婦之道也，始成爲恆，既交爲益。乾再索得男而爲坎，坎，中男也。坤再索得女而爲離，離，中女也。中男中女，夫婦之道成，爲既濟，既交爲未濟。乾三索得男而爲艮，艮，少男也。坤三索得女而爲兌，兌，少女也。少男少女夫婦之道成爲損，既交爲咸，是爲男女交親之運。男治政於先，女理事以承其後。男之治也從父之道。大壯也，无妄也，長男從父者也。需也，訟也，中男從父者也。大畜也，遯也，少男從父者也。六卦統一千一百五十有二年，是爲陽晶守政之運。女之治也從母之道。觀也，升也，長女從母者也。

晉也，明夷也，中女從母者也。萃也，臨也，少女從母者也。六卦統一千有八年，是爲陰毉權行之運。坤陰也，得陽育而生男。乾陽也，得陰化而生女。男歸於母，女應於父。豫也，復也，長男歸母者也。比也，師也，中男歸母者也。剝也，謙也，少男歸母者也。六卦統九百三十有六年，是爲資育還本之運。小畜也，姤也，長女應父者也。同人也，大有也，中女應父者也。夬也，履也，少女應父者也。六卦統一千二百二十有四年，是爲造化符天之運。乾、坤父母之道也，必有代者焉，代父者長男也，從長男者中男少男也。解也，屯也，中男從長者也。小過也，頤也，少男從長者也。四卦統六百七十有二年，內外以剛陽治政，是爲剛中健至之運。陽剛之極，陰必行之。代母者長女也，從長女者中女少女也。家人也，鼎也，中女從長者也。中孚也，大過也，少女從長者也。四卦統七百九十有二年，內外以陰柔爲治，是爲羣愚位賢之運。陰隨於陽爲順。豐也，噬嗑也，中女從長男者也。歸妹也，隨也，少女從長男者也。節也，困也，少女從中男者也。六卦統一千八百年，是爲德義順命之運。陽隨於陰爲不順。渙也，井也，中男從長女者也。漸也，蠱也，少男從長女者也。旅也，賁也，少男從中女者也。六卦統一千八十年，是爲惑妬留天之運。長男既息，爲男之窮也，長女既息，爲女之窮也，於是中男與少男相搏焉。蹇也，蒙也，二卦統三百三十有六年，是爲寡陽相搏之運。陽之搏也，陰必隨之，於是中女與少女會焉。睽也，革也，二卦統三百八十有四年，是爲物極元終之運。十二運，上下萬有一千七百八十載。陽來陰往，太乙臨之。不浸則不極，不極則不復。復而與天下更始，非聖人不能也。聖人非天不生也。天生仲尼，當五伯之衰，而不能爲太和之春者何也。時未臻乎革也。仲尼沒，繼周者爲秦，爲漢，爲晉，爲隋，爲唐，爲宋，垂二千年猶未臻乎革也。泯泯棼棼，天下之生欲望其爲王爲帝爲皇之世，固君子之所深患也。余聞之廣陵秦曉山，乃推明天人之際，皇帝王伯之別，定次於篇。

蘇伯衡《書徐進善三命辨後》（《明文海》卷三一六） 以五十一萬八千四百八十載之內，往者過來者續，而星翁包括之以五十一萬八千四百之四柱而不能外，則何以異。殆亦未可遽以二者多寡之懸絕而詆之也。其四柱同其賢愚異者有之，其四柱同其貴賤異者有之，其四柱同其修短異者有之，其四柱同其休咎異者有之，存乎世運焉爾，存乎地域焉爾，存乎氣候焉爾，存乎稟賦焉爾。否泰理亂，升降消長，此之謂世運。五方九州，山川限隔，此之謂地域。一時離爲八刻，一刻離爲初中末，此之謂氣候。受形之初，胎氣所鍾，此之謂稟賦。稟賦有厚薄，氣候有早晚，地域有南北，世運有盛衰。明盛衰之機，別南北之辨，審早晚之節，權厚薄之等，以斷賢愚貴賤修短休咎之故。此談命者之所以徵也，豈惟四柱哉，豈惟四柱哉。原性讀書而邃於方技，進善之論如彼，余之說如此，原性其亦能折衷之也夫。

薛瑄《讀書録》卷四 天地者，吾之父母也。凡有所行，知順吾父母之命而已，遑恤其他！

又《讀書續録》卷一 命有以理言者，「天命之謂性」是也；有以氣言者，「死生有命」是也。

蔡清《易經蒙引》卷一二上 「昔者聖人之作《易》也，將以順性命之理」一章。

昔者聖人之作《易》也，將以發揮乎性命之理而已。以性命之理言之，天道所以立者，曰陰與陽也。地道之所以立者，曰柔與剛也。人道之所以立者，曰仁與義也。性命之理如此，作《易》聖人則兼舉三才之位而各兩之，故《易》六畫而成卦，不止三畫而成也。且於六畫之內，分初三五爲陽位，二四上爲陰位，則初剛而二柔，三剛而四柔，五剛而上柔，而剛柔之迭用矣。故《易》之六位，自以陰陽相間而成章焉。夫既六畫而成卦，又六位而成章，則以天道言之，五爲天之陽，上爲天之陰。以地道言之，初爲地之剛，二爲地之柔。以人道言之，三爲人之仁，四爲人之義。盡天地人之道，皆不出乎卦之六爻矣。故曰，聖人之作《易》，將以順性命之理。

羅欽順《困知記》卷上 「六經」之中，言心自帝舜始，言性自成湯始。舜之四言未嘗及性，性固在其中矣。至湯始明言之曰：「惟皇上帝，降衷於下民，若有恆性，克綏厥猷，惟后。」孔子言之加詳，曰：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而

不知，故君子之道鮮矣。」又曰「性相近」。子思述之，則曰：「天命之謂性，率性之謂道。」孟子祖之，則曰「性善」。凡古聖賢之言性，不過如此。自告子而下，初無灼然之見，類皆想像以爲言，其言益多，其合於聖賢者殊寡，卒未有能定於一者。及宋、程、張、朱子出，始別白而言之，孰爲天命之性，孰爲氣質之性，參之孔孟，驗之人情，其說於是乎大備矣。然一性而兩名，雖曰「二之則不是」，而一之又未能也，學者之惑，終莫之解，則紛紛之論，至今不絕於天下，亦奚怪哉！

愚嘗寤寐以求之，沉潛以體之，積以歲年，一旦恍然，似有以洞見其本末者。竊以性命之妙，無出理一分殊四字，簡而盡，約而無所不通，初不假於牽合安排，自確乎其不可易也。蓋人物之生，受氣之初，其理惟一，成形之後，其分則殊。其分之殊，莫非自然之理，其理之一，常在分殊之中。此所以爲性命之妙也。語其一，故人皆可以爲堯舜，語其殊，故上智與下愚不移。聖人復起，其必有取於吾言矣。

命之理，一而已矣，舉陰陽二字，便是分殊，推之至爲萬象。性之理，一而已矣，舉仁義二字，便是分殊，推之至爲萬事。萬象雖衆，即一象而命之全體存焉。萬事雖多，即一事而性之全體存焉。

天道

薛瑄《讀書録》卷七　天道，屈伸兩端而已。

天道甚可畏，感於此則應於彼，但有淹速不同耳。

天道只是往復而已，觀否泰剥復之類可見。

又卷九　大而無外，天道之於穆也。久而無窮，天道之不已也。動靜者陰陽也，所以動靜者太極也。蓋太極有動之理，故動而生陽。太極有靜之理，故靜而生陰。

又《讀書續録》卷一　仁義禮知，道也。道出於天之元亨利貞，故曰「道之大原出於天」。

天地常久之道，元亨利貞而已；天下常久之理，仁義禮知而已。

又卷五　「道非亡也，幽厲不由也。」不由則道之在人者亡矣，而道之在天者則未嘗亡矣。

道不爲堯存，不爲桀亡。萬古常如此。

又卷七　道則萬古不易，氣化則日新。萬物皆有始終，惟道無始終。

又卷九　道體無内外，無古今。

焦竑《澹園集》卷四七《崇正堂答問》　問「知天」。先生曰：《中庸》一書，無非發明此「天」字。首言「天命之謂性」；中言「不可不知天」，「誠者天之道」，「天之所以爲天」；末言「上天之載，無聲無臭」。舍此他求，便屬用智自私，皆成邪道。問「何謂天」。先生曰：今人謂仁義禮皆人力做出。然人人相親，便是仁；相親中一有賢者，自能尊之，便是義；親賢中不知不覺，自有等（殺）〔差〕，禮即於此生焉。此等皆莫之爲而爲，莫之致而致，非天而何？此處不知，一切應酬舉動皆是安排牽強，豈修身修道者事哉！

問：誠爲天道，何以有擇善固執之功？先生曰：擇者，擇此天道；執者，執此天道，非天之外有人道也。「不勉不思，從容中道」，正摹寫此天道，欲人擇而執之耳。蓋人有思與不思，不思是善；有勉與不勉，不勉是善。能擇此善，守而勿失，即爲固執。「博學之，審問之，愼思之，明辨之，篤行之」，五「之」字皆指此天道而言。

劉宗周《劉子遺書》卷三　周天三百六十五度四分度之一。日一歲一周天，而天以一氣進退平分四時，溫涼寒燠，不爽其則。一歲如此，萬古如此，即其間亦有愆陽伏陰釀，爲災祥之數，而終不易造化之大常。此所謂大哉乾乎，剛健中正，純粹精也。

天道有氣，盈朔虛積而成閏，最是窮則變，變則通，通則久處。其在人心即是一中，趨出過，不及之端，如大舜之不告而娶，周公之破斧東征，皆處時勢之不得不然，而委曲旁行，以全其愛親敬長之心，所謂過而不過也。

天理

薛瑄《讀書續録》卷一　天之道祇是陰陽之理，人之道祇是動靜之理。

祇循理便是行道。

又卷三　元亨利貞仁義禮知，祇八個字包括盡天地萬物之理，其旨深矣！

滿天地間皆一實理，萬古常然不易。

又卷九　天理發見流行之實，不但四時行百物生而已，如雨露霜雪風霆，鬼神星辰雲物，山峙川流，凡有形有色，有動有息者，皆天理發見流行之實也。

胡居仁《居業錄》卷八　程子言善惡皆天理。非言有不善之天理，言善惡皆天理中出來的，是理處便是善，非理處便是惡。蓋太極流行，便有動靜陰陽是非邪正，亦是理之自然，不能無者，非言惡者亦可名爲天理也。

湛若水《甘泉文集》卷七《復洪峻之侍御》　涵養根本之說，甚爲切要。然所謂根本者，天理是也。所謂血脈骨髓者，亦天理是也。天理之外無餘蘊矣。天理者吾心中正之本體，而貫萬事者也。此外何有血脈，此外何有骨髓！　卽由仁義行之學，集義所生之學也。天理二字，不落心事，不分內外。何者？理無內外心事之間故也。而或者以爲襲影響者，自或者觀之而云然耳。《易》曰，仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，而君子之道鮮矣。君子之道自在中間。近來陽明之徒又以爲行格式，整菴之說又以爲禪，眞我只在中間也，影響了不干涉。磨鏡之喻最切，此直是百世以俟聖人而不惑耳。幸以自信自養以有諸己，以至美大聖神耳。行使匆匆，言不盡意。敬復。

又卷八《新泉問辨錄》　天理只是自家體認，說便不濟事。然天理亦從何處說得？可說者路頭耳。若連路頭也不說，便如何去體認？　其全不說者，恐是未曾加體認功夫。如未曾行上路的人，更無疑問也。所云心求中正便是天理，良是。然亦須達得天理乃可。中正而不達天理者有之矣，釋氏應無所住而生其心是也，何曾達得天理。

觀此可見吾契曾實心尋求來，所以發此語。天理在心，求則得之。夫子曰，我欲仁斯仁至矣。但求之自有方，勿忘勿助是也。千古惟有孟子發揮出來，須不費絲毫人力，欠一毫已便不是，纔添一毫亦不是。此語最是，只不忘助時便添減不得，天理自見，非有難易也，何用硬格尺量耶？　孟子曰，物皆然，心爲甚。吾心中規矩，何用權度！

又卷一〇《問疑錄》　善惡皆天理，此非程子之言也。《遺書》中被門人論差了。其謂『善固性，惡亦不可不謂之性』，又當連下文看。水之清者固水，水之濁者亦不可不謂之水。水原本清，其清者固水，及流而爲泥沙所汩而濁者，亦不可不謂之水。予謂名爲天理者，天之理純粹至善，又安得有惡？　與性字少間，故性惡之言或有之，而謂天理爲惡未之前聞也。體認天理，理卽性，故明道又云性卽理也，理無不善。體認天理卽是復性，更不須以體認爲復性之功。如以彼復此，如二物然也。

又卷二〇《福山書堂講章》　天理在宇宙間，又渾然在性分內。

天數

來知德《周易集注》卷一四　日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。往者屈也，來者信也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈以求信也，龍蛇之蟄以存身也。

以造化言之，一晝一夜相推而明生，一寒一暑相推而歲成。成功者退，謂之屈。方來者進，謂之信。一往一來，一屈一信，循環不已，謂之相感。利者，功也，日月有照臨之功，歲序有生成之功也。應時而往，自然而往。應時而來，自然而來。此則造化往來相感一定之數，惟在乎氣之自運而已，非可以思慮而往也，非可以思慮而來也。以物理言之，屈者乃所以爲信之地，不屈則不能信矣，故曰求必蟄而後存其身以奮發，不蟄則不能存身矣。應時而屈，自然而屈。應時而信，自然而信。此則物理相感一定之數，惟委乎形之自然而已，非可以思慮而屈也，非可以思慮而信也，正所謂一致而百慮也。造化物理往來屈信既有一定之數，則吾惟安其一致之數而已，又何必百慮而憧憧往來哉。

過此以往，未之或知也。窮神知化，德之盛也。

過此者，過此安一致之數盡同歸之理也。以往者，前去也。未之或知者，言不知也。言相感之道，惟當安數盡理，如此功夫，過此則無他術，無他道也。故同歸之理，窮此者謂之窮神。一致之數，知此者謂之知化。能窮之知之，則不求其德之盛，而德之盛也無以加矣，又何必憧憧往來也哉。天下何思何慮者，正以此蓋盡同歸之理，是樂天功。夫神以理言，故言窮

安一致之數，是知命功夫。化以氣言，故言知理即仁義禮知之理，氣即吉凶禍福之氣。內而精義入神，已有德矣。外而利用安身，又崇其德。內外皆德之盛，故總言德之盛。崇字即盛字，非崇外別有盛也。一部《易經》，說數即說理。

天體演化論

薛瑄《讀書續録》卷八　今天地闔闢之前，方其明白時天地萬物亦如今之所有。若天地再闔再闢之後，天地間萬物亦與今無異。誠以太極有一定之理，雖萬闔萬闢而天地萬物不易也。

崔銑《士翼》卷一　人言曰，天地混沌，又復開闢。不然也。天地之始，元氣息之，故自無而有。天地之終，元氣消焉，故自有而無。終焉者，非二者之合也。不得元氣之息，故天無以運而裂，地無以凝而墜，由是混沌昏暗，日化而無。元氣之母，別生新氣而復開闢矣。

天體結構論

薛瑄《讀書録》卷三　天包地外，水在地中。地中之水，即天所生也。人知水生於地中，而不知乃天所生也。蓋天包地外，地處天中，地外之天氣無時止息，而鬱積流通於地中，故能生水而不窮也。

胡居仁《居業録》卷六　先天以爲水泛地，故地不沈。日晝升天，夜入水。此誤也。朱子謂，天以剛風旋滾得地在內不陷。伯岐曰，大氣舉之。邵子曰，天依形，地附氣，天地自相依附。三說皆通，邵說尤精當。

天依形，地附氣。此二語說得天地規模最精切。凡有氣者盡屬天，有形者盡屬地。凡物皆然，氣屬陽，形屬陰。天只是氣，有甚形質？地則有形質矣。地雖有形質，非附乎氣，必不能存立。天之氣，亦必依地之形以行也。

蔡清《易經蒙引》卷九上　天尊地卑，乾、坤定矣。

天尊在上，地卑在下也。天在上，確然其健，一乾也。地在下，隤然其順，一坤也。是天地所在，即乾、坤所在也。以尊卑分健順，健者自尊，順者自卑。即尊卑而言之，尊者居上而臨下，有健之道。卑者居下而承上，有順之道。故乾、坤定。乾、坤者，《易》中純陰純陽之卦名。蓋乾者健也，陽之性也。坤者順也，陰之性也。在上可見其健，在下可見其順，故天地尊卑，有乾、坤之象。○又云，天地者，陰陽形氣之實體。或曰，天，積氣也。地則形也。實體對《易》中法象言也，所以兼言形氣，而又曰實體。○按程傳曰，以形體而言謂之天。《本義》曰，成形之大者爲天。則此不可分屬形氣於天地。天固有形，地亦有氣也。○乾爲天，爲父，爲君之類，皆以其健而在上。坤爲地，爲母，爲大輿之類，皆以其順而在下。此亦自其大者言。○愚嘗即是推之，雷動風散，震、巽定矣。雨潤日暄，坎、離定矣。山澤通氣，艮、兌定矣。夫子獨言乾、坤者，蓋亦舉其一，使人知所以例其餘也歟。況其餘諸卦，實在乾、坤之變所成。觀彖、傳所謂乾、坤交，及《說卦》後天八卦次序可見。

王廷相《王氏家藏集》卷三七《答孟望之論慎言八首》　先儒謂『太虛之氣，輕清上浮者爲天，重濁下隤者爲地』，似是一時並出，僕乃著此以明其不然。蓋天自是一物，包羅乎地，地是天內結聚者，且浮在水上。觀掘一二十丈，其下皆爲水泥，又四海環於外方，故知地是水火凝結，物化糟粕而然。山是古地結聚，觀山上石子結爲大石可知。土是新沙流演，觀兩山之間，但有廣平之土，必有大川流於其中可知。

因思得有天即有水火，水火二者，元氣之先化故也。有水則必下沉，水結而土生焉。有土則木生，有石則金生，其次序之實理如此。五行家謂金能生水，殊非化理本眞之序。今曰『天必生地而後生物』，不應先後懸絕如此。僕又思地上之物與水中之物相等，無地之先，水亦自能生物矣，何俟於地？故知水亦地道，不相懸絕。

又《雅述》上　七曜之躔，遇極外方，一晝一夜，旋轉一周。近極則日躔當天體之高度，故晝日照三面而北面不照，遠極則日躔當天體之低度，故晝日照南面而三面不照。所不照者，非日不歷也，日遠而低，人自不見耳。或曰：『近極晝夜之度宜過短，而遠極之度宜過長，似也。何冬夏日度皆百刻？』曰：『天體雖有遠近高低，運行一周，遠近舉皆一周，管於樞故耳。觀日近極之時，則影移之遲，遠極之時，則影移之速，可測矣。如蟻在磨盤，一在邊，一在近臍，雖有內外遠近，皆磨一周而同至，安得刻候不同？此蓋天

之術，所以難算，必至於失傳。而混天之法籠同渾取，反能行之後世而無議也。使萬世之下有神解之士出，必以吾之論爲當而取之矣。今曰北者至陰之地，陽之根窟，故日照三面而北方不照，此據人所及見爲論，非天道之本眞。且日月隨極而轉，夜不於北而何往？使極之下無人則已，有則必見日之環照而無夜矣。北方有國，日落麥羊髀，未熟而日已出。由此觀之，彼國之日亦有北照者矣。其謂北方至陰，爲陽之根窟，故日不照北，殊爲穿鑿，論失精到。」

又《雅述》下　北辰乃天體之中，觀極星不動而衆星四面旋繞，可知。中國在天之南，日月之光有限，故光照之處則爲晝，光不到處則爲夜。明亦以次而明，暗亦以次而暗，非在一處而天下皆明也。然亦常常在天，非入地下。其遠日而寒，近日而暑，四方無不然矣。在極之南，則北多寒而南多暑；在極之北，則北多暑而南多寒，無疑矣。何也？極不運轉，日有常次，以南而推三方，其理一爾。至於日之正午，杳無定端，各從得明得暗之中，以爲午位。如閩、廣午末，梁州午正，印度午初，以西之國尚在己卯，西北之國日光未出，雖有遲早，同是一日耳。寒暑四時無少差別，以日進退之度同也。但人以眼所及見處爲論，而不推及所不見者，故謂日入地下爾，其實不然。古以《周髀》之法論天，言天如覆蓋，日月繞蓋緣而行，正合予之所論，惜乎其法今不傳也。觚竹、北戶，北向日也。

《四術周髀宗序》曰：「漢成帝時，學者問蓋天，揚雄曰：「蓋哉，未幾也。」問渾天，曰：「洛下閎爲之，鮮於妄人度之，耿中丞相之，幾乎莫之息矣。」此言蓋差而混密也。蓋器測影而造，用之日久，不同於祖，故云「未幾也」。渾器量天而作，乾坤大象隱見難辯，故曰「幾乎」。是時大史令尹咸窮研晷蓋，易古周法，雄乃見之，以爲難也。自昔周公定影王城，至漢朝，蓋器一改焉。渾天覆觀，以《雲》《靈》《憲》爲文；蓋天仰觀，以《周髀》爲法。覆仰雖殊，大歸是一。古之人制者，所表天效玄象。芳以渾算精微，術幾萬首，故約本爲之省要，凡述二篇，合六法，名《四術周髀宗》。」惜乎今不見其書也。

邵子云：「天依乎地，地附乎天，天地自相依附。」愚謂地附乎天則可，天依乎地則不可。何也？天乘氣機，自能運，自能立，非藉乎地者；況地在天內，勢不能爲天之繫屬乎！釋家謂風輪能持水輪，水輪能持大地，此論甚眞，勝於邵子矣；但言風輪而不及天，爲未盡耳。今以理揆，天行健疾，有剛風生焉，故能承水不洩；地有洞虛之氣，水不能入，故浮而不沉，觀瓶盎倒浮水上可知也。天之轉動，氣機爲之也。虛空即氣，氣即機，故曰天運以氣，地浮以虛。

《列子》曰：「天傾西北，日月星辰就焉；地不滿東南，百川水潦歸焉。」此非大觀之見也。天左旋，處其中順之，故日月星辰，南面視之，則自東而西，北面視之，則自西而東。北極居中，日月星辰四面旋繞，非就下也，遠不可見也。日月星辰恆在天也，人遠而不及見，如入地下耳。《論衡》曰：「日不入地，譬人把火，夜行平地，去人十里，火光藏矣，非滅也。」此語甚眞。崑崙山地中極高之所，故山南之水皆入南海，山東之水皆入東海，山西之水入西海，山北之水入北海，此《西域記》之論。中國當崑崙之東，故江、淮、河、漢皆入東海，而云「地不滿東南」者，知其委而不知其源者也。

氣化流行

葉子奇《草木子》卷一　天始惟一氣爾，莊子所謂溟涬是也。計其所先，莫先於水。水中滓濁，歷歲既久，積而成土。水土震蕩，漸加凝聚，水落土出，遂成山川，故山形有波浪之勢焉。於是土之剛者成石，而金生焉。土之柔者生木，而火生焉。五行既具，廼生萬物。萬物化生，而變化無窮焉。

朱右《物初論》（《白雲稿》卷二）　或問，天地果有初乎。曰，有。人物果有初乎。曰，有。然則有初必有終。曰，惡乎無。方噫氣之大息也，混混沌沌，冲漠無始。一氣既復，陰陽遂判。清濁以分，高下以形，非天地之初乎。於時萬象森羅已具，有初而迹未形也。天地一陰陽而已，人物固囿於陰陽以生者也。陽生有六，是謂之乾。陰生有六，是謂之坤。陽生子中，極於午中，乾道立矣。陰生午中，極於子中，坤道成矣。乾、坤者，萬物之父母也。當一陽初復，二陽既臨，陽在地中，草木生焉。故草木之本皆居下，而末反居上，陽在下也。三陽既交，四陽漸壯，鱗介羣生，羽蟲次之，故魚鼈身橫，飛鳥兩足而昂首，陽未足也。五陽健而決，膏脂生焉。故獸形近人。至於六陽既全，乾道始備，人斯立矣。故人首居上，足固在下，得天地之全氣以生者

也。陽以生之，陰以成之，自午至子爲六陰，成物之氣。故能全乾、坤之德者爲聖人，聖人得天地之全氣，而盡性踐形者也，詎非人物之初乎。然則曷謂終。曰，生長斂藏，一歲之終，滋育消滅，一物之終，非吾所謂終也。若夫生物屏息，天地無有，斯爲終矣。曰，終當奈何。曰，有終必有初，作《物初論》。

薛瑄《讀書録》卷二　天之氣一着地之氣即成形，如雪霜雨露天氣也，得地氣則成形矣。

雨露霜雪近地方有形，若太虚至高，則氣愈清而不能凝聚。嘗在湖南，登山之極高處，日色晴霽，俯視山下則雲合而雨，以此知雨露霜雪之類皆得地氣而成形也。觀陰陽互根之微，則知治亂盛衰之端，其來遠矣。

又卷四　雨皆地氣自下而上蒸騰而成。天愈高則氣愈清，不能成雨也。

雲濃則成雨，氣濃則生物，《易》曰：『天地絪縕萬物化醇。』雷、電、風、雲、雨、露、霜、雪之類，皆氣聚而有聲有形，既散則無迹矣。神矣夫！

細看天地萬物皆氣聚而成形。有聚必有散，雖散有大小遲速之不同，其散一也。

天地之初總是氣化，今則氣化形化並行而不息。

天地之初，人物無種，純是氣化。自人物有種之後，則形化雖盛，而氣化亦未嘗息。自今觀之，人與禽獸五穀之類，凡有種者皆形化。至若昆蟲草木之類，無種而生者尚多。試以一片白地驗之，雖掘至泉壤，暴晒焚燒其土，俾草木之遺種根蘖皆盡，然一得雨露滋潤，風日吹煦，則草木復生其處。此非氣化而何？又若腐草爲螢，朽木生蠹，濕氣生蟲，人氣生虱之類，無非氣化也。或謂形化盛而氣化消者，竊以爲不然。

又卷六　氣化眞實是一往而遂盡，其來者乃方生之氣。自十一月一陽生而爲復，至四月換盡六陰而爲純陽之乾，則已往之陰遂盡，而方來之陰已生。至五月成一陰而爲姤，至十月換盡六陽而爲純陰之坤，則已往之陽遂盡，而方來之陽已生。至十一月成一陽而又爲復。以是見天地之氣，往者遂消而向盡，來者方息而無窮，初非已往之氣又爲方來之氣也。程子以是辯釋氏之誕，信矣。

又卷七　氣合精凝爲神，遊魂降魄爲鬼。

鬼者一往而不復，觀天地之化可見。

又《讀書續録》卷二　春而元始，夏而亨通，秋而利遂，冬而貞固，一實氣實理貫通流行，如循環之無端。

王廷相《慎言》卷一《道體篇》　山澤水土，氣皆入乘之，造化之大宅也，故洪而育物。氣乘之無息，故育物而無息。生而循化者，造化之小物也，與日俱銷矣，氣不得久而乘之也。盡化其初，氣乃已。

天地之始，靜而無擾，故氣化行焉。化生之後，動而有匹，故種類相生焉。種類繁則氣擾，而化生之機息矣。然有之者，肖翹之屬也。

天者，太虚氣化之先物也，地不得而並焉。天體成，則氣化屬之天矣；譬人化生之後，形自相禪也。是故太虚眞陽之氣感於太虚眞陰之氣，一化而爲日星雷電，一化而爲月雲雨露，則水火之種具矣。有水火，則蒸結而土生焉。日滷之成鹺，煉水之成膏，可類測矣。土則地之道也，故地可以配天，不得以對天，謂天之生之也。有土，則物之生益衆，而地之化益大。金木者，水火土之所出，化之最末者也。五行家謂金能生水，豈其然乎，豈其然乎？

木石之有火，母藏於子也。求其化始，曰，火宗也；星，火隕也；雷，火擊也，皆能焚灼，此火之元氣也。謂木能生火，是以子掩其母，非化理本然之序矣，大觀造化者所不取焉。

有太虚之氣而後有天地，有天地而後有氣化，有氣化而後有牝牡，有牝牡而後有夫婦，有夫婦而後有父子，有父子而後有君臣，有君臣而後名教立焉。是故太虚者，性之本始也；天地者，性之先物也；夫婦父子君臣，性之後物也；禮義者，性之善也，治教之中也。

有聚氣，有游氣。游聚合，物以之而化。化則育，育則大，大則久，久則衰，衰則散，散則無；而游聚之本，未嘗息焉。

氣通乎形而靈。人物之所以生，氣機不息也；機壞則魂氣散滅矣。惡乎靈？有附物而能者，亦乘其氣機者也。頃亦散滅而已矣，故鬼者，歸也，散滅之義也。子路問死，孔子曰：『未知生，焉知死？』子貢問死而有知，孔子曰：『賜也，爾終當自知之，未晚也。』夫仲尼聖者也，豈不能如後儒之辨乎？而終不言者，聖人之意可以識矣。

莊子曰：『百昌皆生於土，皆歸於土。』土者，所以始萬物而終萬物也，得矣，而未盡焉物。有不生於土者矣，不如氣焉。『出於機，入於機』，至矣哉！

氣至而滋息，伸乎合一之妙也；氣返而遊散，歸乎太虛之體也。是故氣有聚散，無滅息。雨水之始，氣化也；得火之炎，復蒸而爲氣。草木之生，氣結也；得火之灼，復化而爲烟。以形觀之，若有有無之分矣，而氣之出入於太虛者，初未嘗減也。譬冰之於海矣，寒而爲冰，聚也；融澌而爲水，散也。其聚其散，冰固有有無也，而海之水無損焉。此氣機開闔，有無、生死之說也，三才之實化極矣。

氣得濕而化質，生物之塗也，百昌皆然矣。氣之靈爲魂，無質以附麗之則散，燈火離其膏木而光滅是矣。質之靈爲魄，無氣以流通之則死，手足不仁而爲痿痺是矣。二者相須以爲用，相待而一體也。精也者，質盛而凝氣，與力同科也，質衰則疎弛，而精力減矣。神也者，氣盛而攝質，與識同科也，氣衰則虛弱，而神識困矣。是故氣質合而凝者，生之所由得也；氣質合而靈者，性之所由得也。

萬物巨細柔剛各異其材，聲色臭味各殊其性，閱千古而不變者，氣種之有定也。人不肖其父，則肖其母，數世之後，必有與祖同其體貌者，氣種之復其本也。

木有津液卽血，暢發卽氣，心之堅強卽骨，皮之柔潤卽肉，結實卽精。石者土之結，金者石之精。五金之質異者，氣之種殊也。是金木之生，與人物類也者。是故水火得陰陽之精，先萬物成；昆蟲草木金石，後天而化。謂金木四水火而能生物，其探道化之不精者與！

有太虛之氣，則有陰陽，有陰陽，則萬物之種一本皆具。隨氣之美惡大小而受化，雖天之所得亦然也。陰陽之精，一化而爲水火，再化而爲土，萬物莫不藉以生之，而其種則本於元氣之固有，非水火土所得而專也。

上世論五行以材用，取其養民之義也，故曰天地之生財也，本不過五。聖人節五行，則治不荒。後世以五行論造化，戾於古人之論遠矣，誕矣！水火土，似也；昆蟲草木金石，厥生類也，假借於造化，何居？始也小儒異端鑿之，終也大儒大賢信之，壞人心之正，亂六經之言，吾爲仲尼嗟哉！

春夏陽漸達於上，火氣薰蒸而遠，水泉湧溢，土釋而潤泛，金氣鬱熱，化石成鐵，木發育而茂。秋冬陰漸盛於上，火氣斂而近，水泉消涸而冰，土結燥而凍，金以石寒而不滋，水氣歸根而凋落。此五行消息之大分，達人神聖之大觀也。五行家假配四時，以論盛衰，謬矣。周衰，處士橫議，邪說成俗，至於今由之，惜哉！

又《雅述》上　水在下，地在上，若浮乘然。氣激於虛，泉湧而上，卽地下之水，非別有生化者。人之脉，出自湧泉，而升於百會，可推矣。陰乘乎陽，雲升而雨，卽地水之氣，非別有種子者。人之液，鬱熱於中，汗瀝於外，可推矣。由是觀之，地上地下，而雲而雨，一貫之道也，但有升降變化之殊耳。東流者卽上湧者，上湧者卽地下者，地下者卽東流者。上湧無窮，故東流亦無窮耳。觀此則升雲無窮，降雨無窮，亦可推矣。『然則有消散乎？』曰：『有之，微乎微耳，水之大勢大機無與焉。謂沃焦釜，乃出妄度。』『海何不溢？』曰：『地下皆水，四海會通，地浮水面，有何滿溢？』

又《雅述》下　衆形皆化於氣，氣純一則不化，氣偏勝則一化而盡，交勝則交化，雜揉則屢化而轉，精靈則化神矣，不得已之道也。鷹化爲鳩，鳩復化鷹；田鼠化駕，駕復化鼠；兔以潦而化蠙，蠙以旱而化兔；鶉化爲鷃，鷃化布穀，布穀復爲鶉；魚卵之化蝗，蝗子之化魚，陰陽以時相勝，故交化也。雀入海爲蛤，雉入淮爲蜃，腐草爲螢，老韭爲莞，男化爲女，女化爲男，陰陽偏勝，故一化而滅，不復再化。蜣蜋爲腹育，腹育爲蟬，蟬之子爲緣蠌；糞壤爲蠐螬，蠐螬爲土蛹，土蛹爲蝴蝶；松脂爲茯苓，茯苓爲虎珀，陰陽雜揉，故屢化而極。狸化好女，猴化老人，人化爲仙，精氣蘊靈，機入於神也。

鴻荒之先，人與禽獸等，蚩蚩共居，不相並遊，至與物合而不知擇，故精氣雜揉，有馬人、犬人之異象。是以人入獸羣不亂，鳥巢之卵可探而得。久而愛惡情盛，各利所生，人擇其人相匹，遂與禽獸日遠，而禽獸見之驚且疑矣。又久而人道日利，其類日廣，禽獸日被其害，漸微而漸遠矣。中古之時，猶有蛇龍犀象，遍於中國；今山澤開治，盡爲民居，而毒蟲猛獸之類滅其跡，豈非勢所必至乎哉？

崔銑《士翼》卷三　問曰，神仙長生之言信乎？答曰，使天有書而無夜，有春而無冬，吾斯信之矣。夫物之鮮槁，花之開落，人之生死，卽化之消長也，故疫歲人鮮不病者。得之太虛，還之太虛，我何容心之有！

氣化一往而盡，方生之氣爲來一歲之運，小消息也。天地之終，大消息也。舊者已消，新者漸息，比其成而後明，故混沌之久，不然則陷造化於輪

迴矣。

楊慎《升庵集》卷四一《天一生水》 《易傳》曰，天一生水，地六成之。鮑景翔曰，神爲氣主，神動則氣隨。氣爲水母，氣聚則水生。人之一身，貪心動則津生，哀心動則淚生，愧心動則汗生，欲心動則精生，可以爲天一生水之證地。六成之，如上天同雲而雨雪，至地則六出，六爲陰，地數也。凡雨露之點亦皆六出，但碎而不可見耳。大陰玄精，石皆六稜，是其證也。

又卷六五《瑣語》 水涵太一之中，精潤百物而行乎地中。風涵太玄之中，精動百物而行乎天上。

來知德《周易集注》卷一三 是故，剛柔相摩，八卦相盪，鼓之以雷霆，潤之以風雨。日月運行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。

八卦，以天地水火山澤雷風八卦之象言，非乾坎艮震巽離坤兌也。若舊註以兩相摩而爲四，四相摩而爲八，則將下文日月男女說不通矣。八卦者，剛柔之體，剛柔者八卦之性。總則剛柔，分則八卦。摩盪者，兩儀配對，氣通乎間，交感相摩盪也。惟兩間之氣交感摩盪，而後生育不窮。得陽氣之健者爲男，得陰氣之順者爲女。然成男雖屬乾道，而男女所受之氣皆乾以始之。成女雖屬坤道，而男女所生之形皆坤以成之。分之則乾男而坤女，合之則乾始而坤終，此造化一氣流行之妙，兩在不可測者也。知者知此事也，作者能此事也。蓋未成之物，無所造作，故言知。已成之物，曾經長養，故言作。言乾惟知始物，別無所知。坤惟能成物，別無所能。此所以易簡也。凡人之知，屬氣，屬魂。凡人之能，屬形，屬魄。故乾以知言，坤以能言也。大者完全之意。譬之生人，止天一生水也，而二之火爲心，三之木爲肝，四之金爲肺，五之土爲脾。一身之骸骨臟腑，皆完全備具矣。蓋不惟始，而大始也。〇此一條言天地陰陽之流行。一施一受，易之氣也。言天地萬物，惟有此對待，故剛柔八卦，相爲摩盪。於是鼓雷霆，潤風雨，日月寒暑，運行往來，形交氣感，男女於是乎生矣。故乾所知者惟始物，坤所能者惟成物。無乾之施，則不能成坤之終。無坤之受，則不能成乾之始。惟知以施之，能以受之，所以生育不窮。孔子因文王圓圖，帝出乎震，成言乎艮，又文王序卦，陰綜乎陽，陽綜乎陰，所以發此條。

吕坤《呻吟語》卷四之一 天地不可知也，而吾知天地之所生。觀其所生而天地之性情，形體俱見之矣。是故觀子而知父母，觀器而知模範。天地者，萬物之父母而造物之模範也。

天，積氣所成，自吾身以上皆天也。日月星辰去地八萬四千里，囿於精氣中，無纖隔微障，徹地光明者，天氣清甚，無分毫渣滓耳，故曰太清。不然，雖薄霧輕烟，一里外有不見之物矣。

六合中洪纖動植之物，都是天出氣，地出質，鎔鑄將出來；都要消磨無迹，還他故物。不怕是金石，也要歸於無。蓋從無中生來，定要都歸無去。譬之一盆水，打攪起來，大小浮漚以千萬計，原是假借成的；少安靜時，還化爲一盆水。

先天立命處，是萬物自具的，天地只是個生息培養；只如草木原無個生理，天地好生，亦無如之何！

氣化無一息之停，不屬進，就屬退。動植之物其氣機亦無一息之停，不屬生，就屬死。再無不進不退而止之理。

形生於氣。氣化沒有底，天地定然沒有；天地沒有底，萬物定然沒有。生氣醇濃渾濁，殺氣清爽澄澈，生氣牽戀優柔，殺氣果決脆斷；生氣寬平溫厚，殺氣峻隘涼薄。故春氣絪縕，萬物以生；夏氣蘊蒸，萬物以長；秋氣嚴肅，萬物以入；冬氣閉藏，萬物以亡。

一呼一吸，不得分毫有餘，不得分毫不足；不得連呼，不得連吸；不得一呼無吸，不得一吸無呼，此盈虛之自然也。

天地發萬物之氣，到無外處止；收斂之氣，到無内處止。不至而止者，非本氣不足，則客氣相奪也。

春夏後看萬物繁華，造化有多少淫巧，多少發揮，多少張大；元氣安得不斷喪，機緘安得不窮盡，此所以虛損之極成否塞，成渾沌也。

形者，氣之橐籥也；氣者，形之線索也。無形則氣無所憑藉以生，無氣則形無所鼓舞以爲生。形須臾不可無氣；氣無形，則萬古依然在宇宙間也。

要知道雷霆霜雪都是太和。

濁氣醇，清氣漓；濁氣厚，清氣薄；濁氣同，清氣分；濁氣溫，清氣寒；濁氣柔，清氣剛；濁氣陰，清氣陽；濁氣豐，清氣嗇；濁氣甘，清氣苦；濁氣喜，清氣惡；濁氣榮，清氣枯；濁氣融，清氣孤；濁氣生，清氣殺。

一陰一陽之謂道，二陰二陽之謂駁，陰多陽少、陽多陰少之謂偏，有陰無

陽，有陽無陰之謂孤。一陰一陽，乾、坤兩卦，不二不雜，純粹以精，此天地中和之氣，天地至善也，是道也。上帝降衷，君子衷之，是故繼之卽善，成之爲性，更無偏駁，不假修爲，是一陰一陽屬之君子之身矣，故曰君子之道。仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，此之謂偏；百姓日用而不知，此之謂駁。至於孤氣所生，大乖常理：孤陰之善，慈悲如母，惡則險毒如虺；孤陽之善，嫉惡如讐，惡則凶橫如虎。此篇夫子論性，純以善者言之，與「性相近也」稍稍不同。

天地萬物只是一個漸，故能成，故能久，所以成物。悠者，漸之象也；久者，漸之積也。天地萬物不能頓也，而況於人乎？故悟能頓，成不能頓。

萬物發生，皆是流於既溢之餘；萬物收斂，皆是勞於既極之後。天地一歲一呼吸，而萬物隨之。

天地萬物到頭來皆歸於母，故水、火、金、木有盡而土不盡。何者？水、火、金、木氣盡於天，質盡於地，而土無可盡。故眞氣無歸，眞形無藏，萬古不可磨滅；滅了更無開闢之時。所謂混沌者，眞氣與眞形不分也。形氣混而生天地，形氣分而生萬物。

天地萬物，只是一氣聚散，更無別個。形者，氣所附以爲凝結；氣者，形所托以爲運動。無氣則形不存，無形則氣不住。

問：天地開闢之初，其狀何似？曰：未易形容。因指齋前盆沼，令滿貯帶沙水一盆，投以瓦礫數小塊，雜穀豆升許，令人攪水渾濁，曰：此是混沌未分之狀，待三日後再來看開闢。至日，而濁者清矣，輕清上浮，曰：此是天開於子。沉底渾泥，此是地闢於丑。中間瓦礫出露，此是山陵。是時穀豆芽生，月餘而水中小蟲浮沉奔逐，此是人與萬物生於寅。徹底是水，天包乎地之象也。地從上下，故山上銳而下廣，象量穀堆也。氣化日繁華，日廣侈，日消耗，萬物毀而生機微。天地雖不毀，至亥而又成混沌之世矣。

雪，非薰蒸之化也。天氣上升，地氣下降，是乾涸世界矣。然陰陽之氣不交則絕，故有留滯之餘陰，始生之嫩陽，往來交結，久久不散，而迫於嚴寒，遂爲雪爲霰。白者，少陰之色也，水之母也。盛則爲雪，微則爲霜。冬月片瓦半甎之下着濕地皆有霜，陰氣所呵也；土乾則否。

又《去僞齋文集・說天》 或曰：「『天命之謂性』，性有三，天亦有三乎？」曰：「此未易言也。無極之先，理氣渾淪而不分；氣化之後，善惡同源而異流。理道之天，先天也，惟一；降衷所秉，繼善所成是已，吾無論。氣運之天，後天也，有三。一曰中正之氣：一陰一陽，純粹以精，極精極厚，中和之所氤氳秀靈之所鍾毓；人得之而爲聖，爲賢；草木得之而爲椿桂芝蘭；鳥獸得之而爲麟鳳龜龍，騶虞鸞鶴。二曰偏重之氣：孤陰孤陽，極濁極薄，各恣其有餘，各擅其所能，爲邪爲毒；人得之而爲愚，爲惡；草木得之而爲荊棘樗櫟，鉤吻斷腸；鳥獸得之而爲梟鴟豺虎，虺蝮蜮蝓。三曰駁雜之氣：多陰多陽，少陰少陽，不陰不陽，或陰陽雜揉而不分，爲昏爲亂，爲細爲浮；人得之而爲蚩爲庸；草木得之而爲虛散纖茸；鳥獸得之而爲羊豕燕雀，蠛蠓蚜蝱之屬。至於五行之氣，根陰根陽，其所生者，各從其類。得金氣多者，善爲堅貞，爲果斷；惡爲頑愎，爲刻削。得木氣多者，善爲質樸，爲慈祥；惡爲矯拂，爲岐惑。得水氣多者，善爲德慧，爲柔嘉；惡爲淫污，爲奸巧。得火氣多者，善爲光明，爲振拔；惡爲凶暴，爲放恣。得土氣多者，善爲厚重，爲信實；惡爲狂愚，爲險險。至其爲黑白，爲妍媸，爲短長，爲聾瞽聰明，皆有所鍾，以成其質。匪自壞也，匪自爲也；與之者無心也，受之者不知也；皆陰陽五行所賦予，萬物所稟受，而兩不自由也。」

或曰：「萬物不善，失之有形之後，非過在未形之前，陰陽五行奚病？」

予曰：「不知其子，視其母。萬物子，而陰陽五行母也，陰陽五行果皆善乎？雨暘時若，善也；而淫陰沒溺萬家，亢陽赤地千里，疾風迅雷，酷霜大雹，濃霾臭霧，傷人害物，怨咨號呼者億兆同聲，茲非陰陽之惡乎？金有金銀銅錫鐵，善也；而砒礵硫鉼，同產於金谷。木有楩楠松柱，善也；而荊棘樗櫟，同列於木。水有甘溫醴壽泉，善也；而毒溪苦澗，同出於泉。以至火有六徑，土有九壤，善惡之性，種種不一。其母已非純善矣，其子安能無惡乎？」

或曰：「此氣質也，非德性。」

余曰：「氣者，天所爲乎？萬物所爲乎？氣既天所爲，豈有善氣生物而惡氣獨無所生乎？豈有惡氣獨鍾之草木鳥獸而不鍾之人乎？恐造物者不能如是一一也。至於氣運之天，又非一種。以自然爲盛衰，挾人事爲得失，萬有不齊，括之爲九。洪荒之初，渾噩洪灝，人物雍熙，相樂相忘，此淳龐之天；唐虞夏時，一帝當天，五臣輔運，四海歡欣，幾二百年，此泰寧之天；

三代迭興，一姓終始，有隆有替，以衰以亡，氣運所驅，人事隨之，此平常之天；訛言讒說，捭闔從橫，顛倒是非，混淆黑白，朝無國是，野無公言，以亂天下，此巧僞之天；春秋戰國逮於秦項，三百餘年，國無清土，歲無寧時，原野厭人膏血，麥菽化爲荆榛，此殺戮之天；武羿當陽，穢德彌宇，易廟屠宗，污宮亂朝，郊則天格，廟則神享，此淫濁之天；癘疫時行，妖孽爲祟，旱以七歲，水以九年，或門無噍類，或里無人烟，此虐厲之天；君子小人禍則同禍，福則同福，玉石不分，薰蕕雜處，此混沌之天；小人得志，安富尊榮，君子潛身，危亡困辱，此倒置之天。當是時也，氣運當權，化劫爲政。仁覆閔下之旻天，曰明曰旦之昊天，好生惡殺、福善禍淫之帝天，剖心嘔血，搶地哀號，若無聞也，若無見也。所謂氣天惟危，道天惟微時也。是故西北寒燠，東南濕溫；春夏發生，秋冬收斂；時行物生，無心爲之任從；偶遭適值，無爲爲之張主。談性者歸之理義，氣質；談天者歸之理道，氣運。言理不言氣，爲世教也；諸儒闕肆而敷演之，以多萬世紛紛之口，則誣矣。予因虞廷十六字而演之曰：「氣天惟危，道天惟微，惟變惟贊，聖人是持。」

又《逝者吟》　大道有三逝，鑪錘此萬羣。丈人且安坐，聽我《逝者吟》。有個形逝者，一去成千古。雨露不上天，花謝成泥土。彭殤等一盡，盡後皆朽腐。天仙不羽化，尸解還歸母。萬有總成無，萬無歸一空。不聞久枯木，枝葉又重榮；不聞久枯骨，復爲血肉形。此身亦大難，胡爲戕其生？有個氣逝者，不隨形而滅，薪盡火不盡，陶鑄無休歇。尾閭按崑崙，滄桑互盈竭。精氣復爲物，遊魂變爲孽。五帝歸天氣，還可釀三王；桀紂之餘氛，安知非始皇？總之此造物，不離此氣化，純則舜跖分，雜之爲五霸。氣化無終窮，輪迴成代謝。百代前頭我，知我是誰身？千秋後來我，知我是何人？貞元互終始，無舊不爲新；混沌又開闢，千番無主賓。有個不逝者，斡旋此逝者；若無不逝者，逝者亦舍也。戶扉日開闔，有樞爲轉移；車輪千里行，恃軸爲主持。傀儡宛如生，線索爲攝提；線索一斷絕，活機爲死機。造化司生滅，是爲萬物君；先天有元氣，又爲造化根。在理爲太極，在天爲北辰，在地爲坤維，在物爲命門。無物不顯道，泥物失其眞；君子得樞柄，道體會吾身；可以成變化，可以行鬼神。欲遊川上者，請吟《逝者吟》。

趙樞生《潮汐論》（《明文海》卷九七）　潮汐之說，古今論之詳矣。自余襄公《海潮論》一出，而諸說皆廢。於是張子、邵子宗之，而朱子信之。張子謂：地有升降。地純陰凝靜之物，豈有升降之理。邵子謂：地有喘息，不知地塊然一物，豈有喘息之理。故謂地有升降，不若謂氣有升降。謂地有喘息，不若謂氣有喘息也。喘息卽升降也，是乃元氣之氣，絕地浮天，而非地之所得而囿者也。故噓之而若浮，吸之而若縮，譬猶湯之在釜，其沸也足以騰藉乎釜之外，而非釜之有升降也。然則元氣曷爲而有是升降與喘息。曰：陰陽相蒸也，水火旣濟也。元氣非陰陽則不能生化，陰陽非蒸激則不能生物。水者陰，火者陽。水生於天一，而地六成之。火生於地二，而天七成之。是水火旣濟，天地相交，造化之至精也。海者陰也，其有潮汐者陽所蒸也。猶水在釜而熱之薪也。人徒見火附於木，而陽無所附，不知天地間有熅鬱燠煖之氣，固無形之烈焰，而天地之大火也。以是爲薪，宜其能灼海水而騰大地矣。或曰：如子之言，則凡水皆有火，皆能蒸之而使沸矣。江淮河漢之水，何以獨無潮汐耶。曰：江淮河漢之水，皆發源於山，而流行於地中者也。此其爲物，與始生之元氣固不能無間矣。若夫海水則發源於天一，而絕地浮天者也。故能與元氣相爲升降。夫與元氣相爲升降，則能使陰陽盪薄而生潮汐。不與元氣相爲升降者，則陰陽隔絕，雖火性未離，而其盈縮之機息矣，猶之人身血氣然。其聚而在心，則元氣會合而升降有候。若散而在四肢，則空竅閉塞而有不能者。然則山川在地，皆所以爲元氣障也。使有排山倒海，舉大地而沈之，則吾但見鯨波濁浪，盪雲沃日，混然太虛中，不知孰爲海也，孰爲江淮河漢也，孰爲有潮汐也，孰爲無潮汐也，安得謂爲地之喘息乎。然則所謂應月者其義何在。曰，此尤非知理者。夫月陰精也，水陰氣也。蓋其類同矣，然月之行於天則有方位，潮生於海亦有方位乎。且彼所謂月臨卯酉則潮漲於東西也，豈獨不漲於南北乎。謂月臨子午則潮平於南北也，豈獨不平於東西乎。今以居東海者言之，此海之西也以爲月臨於酉，而東海之潮左來是矣。不知有人居東海之東者，潮獨不右去乎。推之四海，莫不皆然。故潮之生也，東西南北靡不橫溢，非流於東則不流於西，非流於南則不流於北，而不可以子午卯酉論也。然則潮何以有盈縮。曰，盧肇之言近之矣。日激海而潮生是也。獨其言日而不言月耳。一日之間，日月出於海者各一，而潮汐之生於海者亦各一。方其日月始出，則升而爲盈。及其日月遠於海，則降而爲縮。禮有之，祭日曰朝，祭月曰夕。江海之水朝生爲潮，夕至爲汐。則潮應乎日，汐應乎月。日月迴環於上，元氣盪薄於下，而海水爲之沸。此所謂陰

陽相蒸，水火既濟，而其理適相符合者也。安得謂之獨應月而不應日乎。今夫聚一泓水於盆盎中，有一物從中躍出，則其水必然四溢妄行，少焉則復還其故，此理至明者。至於潮汐，則以爲陰類之應月，吾不知其何說也。且月既已離海而上升於天矣，潮胡爲而亦從之。苟謂精氣相感，則何不從之於天，而惟於地中與之懸應乎。且水與月既以陰類相從矣，則火與日亦陽類也，日行於天，火獨何不從之乎。至所謂一月之潮大於朔望，一歲之潮大於春秋，則係氣之盛衰。如冬夏有寒燠，日晷有修短，理之自然，不待論矣。

錢一本《黽記》卷二 天地無息不絪縕，無息不是太和元氣流行。兌本秋而謂之說，秋而說無時不和可知。艮兌配合之卦，在咸則曰，天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平。在損則曰，天地絪縕萬物化醇。都此理。

宋應星《論氣・形氣化》 天地間非形即氣，非氣即形，雜於形與氣之間者，水火是也。由氣而化形，形復返於氣，百姓日習而不知也。氣聚而不復化形者，日月是也。形成而不復化氣者，土石是也。氣從數萬里而墜，經歷埃壒奇候，融結而爲形者，星隕爲石是也。氣從數百仞而墜，化爲形而不能固者，雨雹是也。初由氣化形人見之，卒由形化氣人不見者，草木與生人、禽獸、蟲魚之類是也。

氣從地下催騰一粒，種性小者爲蓬，大者爲蔽牛干霄之木，此一粒原本幾何，其餘則皆氣所化也。當其蓊然於深山，蔚然於田野，人得而見之。即至斧斤伐之，制爲宮室器用，與充飲食炊爨，人得而見之。及其得火而燃，積爲灰燼，衡以向者之輕重，七十無一焉；量以多寡，五十無一焉。即枯枝、椔莖、凋芒殞墜漬腐而爲塗泥者，失其生茂之形，不啻什之九，人猶見以爲草木之形。至灰燼與塗泥而止矣，不復化矣。而不知灰燼枯敗之歸土與隨流而入壑也，會母氣於黃泉，朝元精於沍穴，經年之後，潛化爲氣，而未嘗爲土與泥，此人所不見也。若灰燼塗泥究竟積爲土，生人豈復有卑處之域，滄海不盡爲桑田乎？

人身食草木之實與禽獸之肉，不居然形耶？強飯之人，有日啖豚肩與斗粟，而腑臟燥結，甚至三日而通，量其所入，而度所出，百無一焉。形之化氣，只在晝夜之間，雖由人身火候，足以攢族五行，而原其始初，則緣所食之物皆氣所化，故復返於氣耳。或曰：『皆氣所化，胡爲不俱化而猶存一分滓穢耶？此非形耶？』曰：『糞田而後，滓穢安在？』其旨與灰燼之潛化又何以异乎？人身從空來，亦從空化。佛經以皮毛骨肉歸土，精血涕汗歸水，其亦見膚之義。開數百年古墓而視之，石椁而外有剩土餘骸否？覆載之間，草木之朽燼，與血肉毛骨之委遺，積月而得寸，積歲而得尺，積世而得尋，積運而不知紀極，非其還返於虛無也，顓頊之丘陵，入土千仞矣。是故草木之由萌而修暢，人與禽獸蟲魚之自稚而壯強，其長也無呼吸之候不長。此即離朱之善察，巧歷之窮推，不能名狀其分數，而況於凡民乎。故其消化而還虛，亦若是而已矣。

又《論氣・形氣二》 形而不堅，氣而不隱者，水火之體也。坎水爲男，布置道途，耕耘畎畝，貴臨賤役，在人耳目之前。離火爲女，正位宮中，隱藏奧室，見人而回避，此水火之情也。二者介乎形氣之間，以爲氣矣而有形，以爲形矣而實氣。其與氣相於化也，剎那子母，瞬息有無。是故，形氣相化，遲而微，而水火與氣化，捷而著。氣火相化，觀其竅於流爍電光，而不於傳薪之候。水氣相化，觀其妙於密雲不雨，而不於沸釜之間。氣火化疏，而水氣化數，此又大陰大陽旋天遲速之義也。

人身五官百骸，天地全形具焉。魚無息而不食水，人無息而不食氣。夫固有日飲數石，而小遺不過一升者，水入臟而化氣也。有勺飲未進，而晚溲頻溢者，氣入臟而化水也。有患痢之人，兩旬絕食而日糞盈溷者，終日食清淑之氣，集於谷室，溫者不能化火，涼者不能化水，則窒滯如漚漿。見暵逢火，先化水而旋化氣，氣水相化，而實非形也。此倉公之所不能辨，而盲醫誤以爲腎腸之夙物也。夫近取諸身，而形氣水火之道思過半矣。

又《論氣・形氣三》 有形之物，有化速與化遲者，何也？曰：化，視其生也。化之速者，其生必速，生之遲者，其化亦遲也。

匏瓜之爲物也，自清明之初至於秋分之末，其藤蘩，其葉蓬，其實枵然大；及其殞落而化也，亦以百八十日而返於無。杉檜之質，有經百年者，其化之至於淨盡亦須百年。經五百年者，化之至於淨盡，亦五百年也。墓門之內，使彭殤合葬，壙中殤骨必先化，而彭骨必久延。猶之雛鷄與母同入湯鑊中，雛已熟爛，而母鷄皮肉方堅韌也。至於同一地穴，而陳人之身，有三年而朽者，有數十年而朽者，此由地脈蒸氣盛衰不同之故。譬之釜內烹鷄，有熾薪者，數刻而熟；薪力微者，時久亦數倍也。

然則蒸氣盛者，即百歲之人，葬入其中，三年盡矣，何以符所生久載乎？曰：蒸氣盛而速朽者，非虛無之化，乃熔化之化。骨肉土泥混雜，必待百年而後虛無淨盡也。至人力不欲速朽者，灌以水銀，斂以珠玉，土中蒸氣原避此數物而不相侵逼，不然，蓋藏之下，水火蒸氣，無尺寸不充到也。曰：殤子之柩，百年不葬，有化日乎？曰：不入泥土之中，合會混元蒸氣，何由得化？焦尾之琴，其質非草木乎，即至今存可也。

曰：杉檜之木百年矣，爲人梁棟，又百年，其逢火與入土也，毋乃速化乎？曰：爲梁棟之時，未嘗生，何論化？准化必以生，此棟與梁逢火入土即百年。少一日不能至於盡也。

又《論氣・形氣四》　或問：有形必化氣，黃泉蒸者，化不借火燃，燃火成灰者，必持入泉而後化否？曰：其質有灰者，非地氣蒸混，必無由化。草木有灰也，人獸骨肉借草木而生，即虎狼生而不食草木者，所食禽獸又皆食草木而生長者，其精液相傳，故骨肉與草木同其氣類也。即水中魚蝦所食滓沫，究竟源流，亦草木所爲也。

若夫見火還虛，而了無灰質存者，則朱砂、雄雌石、硫黃、煤炭、魁、朴硝之類。此數物者，精意欲成金而形骸尚類石，天地眞火融結而成，而人間凡火迎合而化，不待頃刻而立見虛無本色也。彼水銀流自嫩砂，明珠胎於老蚌，此其無質與灰又不待言也。是故，火生於木，其化物之功，有一星而敵地氣之萬鈞，一刻而敵百年者。造化之妙，不可思議也。

又《論氣・形氣五》　或曰：草木生化之理，既聞命矣，飛潛動植而外，土石五金，居然形也，其終不化乎？亦有化有不化乎？

曰：土以載物，使其與物同化，則乾坤或幾乎息矣。劫盡之時，再作理會也。沙與石，由土而生，有生亦有化，化仍歸土，以俟劫盡。深山之中，無石而有石，小石而大石，土爲母，石爲子，子身分量由虧母而生。當其供人居室、城池、道路之用，石工斫削，萬斛委餘，盡弃於地，經百年而復返於土。故古今家國廢基，掘井及泉，見土而已，不見石餘也。其經火而裂爆者，化土又更速焉。若陶家合土以供日用，萬室之國，日取萬鈞而堰埴之，積千年萬年，而器未見盈，土未見歉者，其故胡不思也？蓋陶器以水火調劑而成，以見火失水而敗，敗仍歸土。人世祝融之爲災也，小者亳社，大者咸陽。經年陶穴所爲，頃刻還其故質。即器缶效煎煮之用，當其內者水枯，外者火盛，則此器去剛而還本色，機已動於介然之頃矣。是故由土而生者，化仍歸土，以積推而得之也。

至五金生化，又請縷析而辨之：其生希者其化疏，其生廣者其化數。土爲母金爲子，子身分量，由虧母而生。大地鐵冶之生，十倍於鉛錫；鉛錫之生，兩倍於銅；銅冶所生，百倍於銀；銀礦所生十倍於黃金。凡鐵之化土也，初入生熟爐時，鐵華鐵落已喪三分之一。自是錘鍛有損焉，冶鑄有損焉，磨礪有損焉，攻木與石有損焉，閑住不用而衣銹更損焉，所損者皆化爲土，以俟劫盡。故終歲鐵冶所出億萬，而人間之鐵，未嘗增也。銅錫經火而損，其義亦猶是已。若夫白銀黃金，則火力不能銷損者，祇可以生與耗求而化土還虛，以俟劫盡。凡銀爲世用，從剪斧口中損者，積累絲忽，合成丘山。賤役淘厘鎔者，只救三分之一。金之損也，以粘物之箔，而刮削化灰而取者，亦救三分之一，其二則俟淘沙開礦者之補足。此其大端也。夫不詳土石五金，而生化之理未備也。

天道自然

葉子奇《草木子》卷一　物性可齊乎。曰，不可也。曰，何也。子獨不見乎物有直行者，狗馬是也。有曲行者，蛇蚓是也。有橫行者，郭索是也。有卻行者，夔踵考也。有兩頭行者，率然是也。有屈伸行者，尺蠖是也。有動其脅腹，縮縮循行者，蜣蜋之蟲是也。是固然矣。聞以有翼飛者焉，得非鷹鸇乎。聞以有翼而不飛者矣，得非鴨鶩乎。未聞以無翼飛者焉，然亦有之，龍與螣蛇是也。是其形既異，不能不與之變，豈非形動而天隨者乎。之諸蟲也又何知。

妙矣哉，造物之生羣動也，隨大隨小，無不各自取足焉，無所待於外也。是故夔一足也，人兩足也，馬四足也，蜘蛛六足也，螃蠏八足也，蜈蚣四十足也，蚿百足也，帶無足也。無者不資於多而後行，多者不見其多而反遲於行。動其天機，不言而喻。多者不見其爲有，少者不見其爲無。故曰，惟蟲能蟲，惟蟲能天。

王廷相《王氏家藏集》卷三七《答孟望之論慎言八首》　上古聖人

敬天畏天，以人生自天地之氣，安得不敬而畏之？尊本原始之道也。然天命幽微，罔可察識，故論天人之際，渾不以迫，正不以誣，觀於仲尼之言可測矣。

秦漢以還，董仲舒、劉向之徒，論啓謬枉，而郎顗、李尋、京房之徒，繼倡大誣，延至南宋儒者極矣。談天之惑，豈止說夢？道習如此，正宜稍加匡救，以抑其說，使不至誣世，斯聖賢拯時扶正之學也。故僕拳拳持辯，請教朋輩，復古聖人論天之道，渾大正直，不必瑣屑分搆，務求人主行政之非爲宜。何以言之？且如日月薄食，星緯彗孛，曆家可以逆而推之。《天文志》云：『歲星辰見東方，行疾則不見，遲則變爲賊星，爲機槍，爲孛彗。』既可以推而知之，是天道一定之度當然，謂應人主之行政，豈不誣乎？此則其說不可通也。

至於物怪災異之來，尤爲誣天之甚。物理感怪氣而化，陰陽值戾氣而變，自適然爾。必曰：『人君失政，天降水旱，以災害示之。』嗟乎！何其不智之言如是耶！上帝無意惠民則已矣，使有意焉，天之威靈無往而不得行，何不殛其躬自作孽之人與其誘引之徒，以絕其惡政之所自？何反出此水旱蟲蝗之災，使百穀不成，民食用絕，流離轉徙以死，豈非天欲用警人君，先自殺其民耶？天之拙果如是耶？不待智者決知其不然矣。而儒者之論，往往昧之，甘心厚誣，假此以爲警戒人主之耳。夫君有僻政，足以危殆社稷，直言極諫，冀其聽而改之，豈不至誠？豈不明信？顧乃假此不可知者以伸己志，與佛氏之愚人何異乎？若有持天人之眞、事理之正者，卽以『天變不足畏』之罪加之，是何愚狠奸欺、誣天枉人之如是耶！

今僕所著，大較以敬天畏天爲主本，以修德行政爲實事，其瑣屑紛搆，如巫史所陳，《天文志》所載，必欲一洗而空之，以歸於眞誠正直之域，使聖君、賢相、達人、正士見而思之，未有不以爲然者，而迂謬淺俗之人，恐亦未免駭其守常之見，逆其先入之心，而以爲異說矣。

又《答顧華玉雜論五首》 和氣致祥，乖氣致異，物理感召，亦不盡然。堯仁如天，洪水降災；孫皓昏暴，瑞應式多，謂堯乖皓和，可乎？嘗謂君仁臣忠，父慈子孝，雖山崩川竭，虹貫星彗，不足以累其清平之治；君驕臣諂，政僻刑淫，小人進而賢哲抑，雖鳳儀麟游，景星慶雲，不足以救其危亡之禍。何也？天道遠而難知，祥異有無，不足憑也；人事近而易見，治亂之形，由政致也。聖人之贊化育，裁成輔相，乃其實事，謂能感格天地，亦神道設教之義乎？

又《愼言》卷二《乾運篇》 乾運之度，七政之躔，有常次也，故天之象數可得而推。風霆流行，變異突出，無機兆也，故天之神用不可得而測。

陰不離於陽，陽不離於陰，曰道。故陰陽之合，有賓主偏勝之義，而偏勝者恒主之，無非道之形體也。日陽精，星陽餘，風陽激，雷陽奮，電陽洩，雲陽乘；月陰精，辰陰餘，雨陰施，雪如之，露陰結，霜如之，皆性之不得已而然也。故造化之道，陽不足，陰有餘，而陰恒宗陽，陽一陰二，而陰恒含陽。

四時寒暑，其機由日之進退，氣不得而專焉。日南至而寒甚，北至而暑甚，所積既深，不可驟變也。日出而蒼涼，夜陰之積未遽消，光不甚於旁達也。日中而暄熱，晝陽之積盛，光復熾於下射也。陰雨之氣，雖夏亦寒；晴明之日，雖冬亦熱，此不可以時拘者也。向陽多暖，背陰多寒，洼下春先，高峻雪積，此不可以南北大分拘者也。雖然，亦由日之氣得行與否耳。斯皆變也，非常也。

風揚塵土於下，濛雨自上而降，遇結而爲霾。風之微不足以散雨，雨之微不足以斂塵，陰陽緩弱之氣也夫。

雹之始，雨也，感於陰氣之冽，故旋轉凝結以漸而大爾。其陰陽之濁而不和者與！謂蜥蜴所爲者，得乎哉？

陰遏乎陽，畜之極，轉而爲風。大遏則大吹，小遏則小吹。夏無巨風者，陽盛之極，陰不能以遏之也。陽伏於陰，發之暴，聲而爲雷。其聲緩者，厥伏淺，其聲迅者，厥伏固。冬而雷收其聲者，陰盛之極，陽不得以發之也。時有之者，變也，非常也。

雪之始，雨也，下遇寒氣乃結。花必六出，何也？氣種之自然也。草木枝幹花葉，人耳目口鼻，物蹄角羽毛，胡爲而然耶？氣各正其性命，不得已而然爾。應陰數，有諸？曰：傅會之擬矣！孰主宰爲之？花萼亦有然者矣，四出、五出、六出同時而成，又奚應哉？

人之世也近，天地之世也久，是故先者罔以審而稽也，後者難以俟而證也。惟跡與理可以會通矣。山石之欹側，古地之曾傾墜也。山有壑谷，水道之蕩而日下也。地有平曠，水土之漫演也。高峻者日以剝，下平者日以益，江河日趨而下，咸勢之不得已也夫！

三垣、十二舍，經星終古不移，天亦有定體矣。曰浮氣載之，寧無一之變

動也乎？

星之隕也，光氣之溢也，本質未始窮也，隕而即滅也。天之關至於今，經緯之象盡矣。隕而散滅者，光氣之微者也。墮而爲石，感地氣而凝也，陰陽妙合之義也。上下飛流不齊者，隕之機各發於所向也，如迸激而噴也。

地氣夜則鬱達，故遇物而凝。清則氛氳，爲霜，爲露；濁則烟霧，爲濛，爲木稼。日高而散，風冽而不凝者，陰化於陽之義也。

月食日，形體掩之也；日食月，闇虛射之也。日光正灼，積彙成蔽，故曰闇虛。觀夫燈燭，上射黑焰，蔽光不照，足以知之。

天亦有定體，遠不可測也。觀恒星河漢終古不移，可以驗之。七曜麗天，而非附天也，故自爲運行。其動也，乘天之機也，雖遲速不齊，皆順天。（日）（月）中闇黑，非地影也，質有查滓，不受日光者爾。月行九道，勢有高下東西。果由地形，則人之視之，如鏡受物，影當變易。今隨在無殊，是由月體，而匪外入也。月與日火皆外景，安能受物？

天乘夫氣機，故運而有常；地竅於山川，故浮而不墜。磁之轉於水，機在外也；匏之浮於水，空在內也。地，天內之物，無可倚之道。故曰天以機動，地以竅浮。

天體近極者高，遠極者下。黃道橫斜交絡，故日行近極，則光之被於人者久，故晝長夜短而氣暑；遠極，則光之被於人者不久，故晝短夜長而氣寒。行兩極之中，則晝夜均而氣清和。何也？日，大火也，近人則暑，而遠人則寒也。是故陰陽過盛，四時寒暑，咸日之進退主之。謂氣自有升降，何待日遠近乃成寒暑？謂地有四遊，何人去極無有高下？

兩儀未判，太虛固氣也；天地既生，中虛亦氣也，是天地萬物不越乎氣機聚散而已。是故太虛無形，氣之本體，清通而不可爲象也；太和氤氳，萬物化醇，生生而不容以息也，其性命之本原乎！

天之運無已，故無度數，以日行所歷之數爲之。日行三百六十五日有餘與天會，故天之度有三百六十五度四分度之一也。是日與度會爲一日，與月會爲一月，與天會爲一歲。月之晦、朔、弦、望，歷於日之義也。月會日而明盡，故曰晦；初離日而光蘇，故曰朔；月與日相去四分天之一，如弓之張，故曰弦；月與日相去四分天之二，相對，故曰望。

向月熟摩其蛤，則水生，謂之方諸；向日熟摩其鑑，則火生，謂之夫遂。相去甚遠，而相感甚速，精之至也。

本乎天者，親上，謂氣之屬，雲霧烟火之類，其氣必騰上是也。本乎地者，親下，謂質之屬，土石水金之類，其質必下沉是也。

又卷一〇《五行篇》　天，一也，天下之國，何啻千百，譬父之於子，雖有才不才，厥愛惟均也。天象之變，皆爲中國之君譴告之，偏矣。以爲千百國皆應之，而國君行政之善惡，又未必一日月而均齊也。參之中正普大之道，茫然未之有合。蕩於私數，戾於聖心，必自災異之學始。

日祓淫祀也，而瀆鬼神之感應；日擊妖道也，而信天人之休咎，是啓源而欲塞流矣，得乎？曰可以動人主之趨善也。嗟乎！是則然矣。君有邪心，不務格而正之；君有僻政，不務諫而反之，乃假不可知者而恐懼之，是捨本而務末也。久而無應，將自喪其術，何善之能趨？幾於佛氏之愚人矣。是故聖人通於性命之本，立於中正之塗，雖以神道設教也，尊天地而不瀆，敬鬼神而遠之，守經正物，不飾妖誕，則風俗同而百家息矣。

天地道化不齊，故數有奇耦之變，自然之則也。太極也，君也，父也，不可以二者也。天地也，陰陽也，牝牡也，晝夜也，不可以三者也。三才不可以四。四時不可以五，五行不可以六。故曰：『物之不齊，物之情也。』夔一足，人兩足，蟾蜍三足，馬四足，（知）〔蜘〕蛛六足，蠏八足，蚓蛆四十足，蚿百足，是豈物之所能爲哉？一天之道也。邵子於天地人物之道，必以四而分之，膠固矣。異於造化萬有不齊之性，戾於聖人物各付物之心，牽合傅會，舉一而廢百者矣。

或問：『治世之有災沴，君德不協於天而譴告之乎？』曰：『非然也。亂世之有瑞，夫又誰感格之？是故堯有水，湯有旱，天地之道遠然爾。堯、湯柰何哉？天定勝人者，此也。堯盡治水之政，雖九年之波，而民罔魚鼈；湯修救荒之政，雖七年之亢，而野無餓殍。人定亦能勝天者，此也。水旱何爲乎哉？故國家之有災沴，要之君臣德政足以勝之，上也。何也？天道悠而難知，人事近而易見，凡國家危亂者，咸政之不修，民之失所，上之失職也。孰見天帝訶詆乎哉？孰見天帝震怒乎哉？此應天以實不以誣者，堯、湯自修之意也。《書》曰：「我不敢知曰有殷受天命，惟有歷年；我不敢知曰不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命。」可謂善言天道者矣。』

又《雅述》上　人物之生於造化，一而已矣。無大小，無靈蠢，無壽夭，

各隨氣之所稟而爲生，此天地之化所以無心而爲公也，故曰『各正性命』。但人靈於物，其智力機巧足以盡萬物而制之，或敺逐而遠避，或拘係而役使，或戕殺而肉食，天之意豈欲如是哉？物勢之自然耳。故強凌弱，衆暴寡，智戕愚，通萬物而皆然，雖天亦無如之何矣！

又《雅述》下 地理風水之術，三代以上原無是論，觀《周禮》族葬皆於北郭之外，可知矣。後世如唐呂才、宋程子、司馬公、張南軒皆以爲謬而不信，獨朱子酷以爲然。《葬書》曰：『乘生氣也』，儒者皆以爲有理。且夫死者氣已散爲清風，體已化爲枯腐，於生者何所相涉？而謂其福蔭於子孫，豈非荒忽繆悠無著之言乎？況若子若孫，有富有貧，有貴有賤，或壽或夭，或善或惡，各各不同；若曰善地，子孫皆被其蔭可也，而何不同若是？豈非人各自性自立乎？若以爲風水能致人福祿，則世間人事皆可以棄置不爲；農者不論天時耕耨，商者不論貴賤美惡，工者不論習熟工巧，士者不論講學摛詞，一惟聽於風水，以俟其自至可也；然而能之乎？且世之術士又以子平星數範圍《皇極》，論人貴賤、壽夭，是人之生一也，而所攝以爲生若是其多，俗人小儒既信乎此，又信乎彼，倀倀貿貿，渺無定向，不過貪慕富貴之心使之然耳。惟風水之害，使人盜葬(疆)(彊)瘞，鬥爭愬訟，死亡罪戾，無處無之，豈非遺禍於世乎？崇信以爲人望，文公大儒，不得辭其責矣。

呂才《陰陽書序》舉論祿命、地理、擇日之謬，大賢之識鑒也，而後世謂之儒者反泥之，何哉？其論祿命云：『長平阬卒，未聞盡犯三刑；南陽貴人，豈必俱當六合？同年同祿而貴賤懸殊，共命共胎而壽夭各異。』其論葬法云：『古之葬者，皆於國都之北，兆域有常處，是不擇地也。今葬書以爲子孫富貴、貧賤、壽夭皆因卜葬所致，可乎？楚子文爲令尹而三已，柳下惠爲士師而三黜，計其丘隴未嘗改移，亦何所關耶？』其論擇日云：『按禮，天子、諸侯、大夫葬有月數，是古人不擇年月也。《春秋》九月丁巳葬定公；雨，不克葬；戊午日下昃，乃克葬，是不擇日也。鄭葬簡公，司墓之室當路，毀之，則日中而窆，子產不毀，是不擇時也。』嗟乎！其論正矣哉！而儒者反爲鄙俗惑之，安足以言學？

康節《先天圖》乃挨排陰陽卦畫爲之，但知《易》者皆可能也，何有精造玄詣寓其間？細推六十四卦，皆各自據卦義爲說，復相對待爲次，與圖了無相涉；未有圖之先，《易》道不見其不明而少，圖既出之後，《易》道不見其益明而多。朱子乃的然信之，遂牽強附入《繫辭》，豈非惑耶？濂溪《太極》之論，本乎『易有太極』而言，非杜撰也，但着一『無』字稍異耳！蓋卓乎先天之義，造化之本，雖天地、日月、四時猶在其後。朱子乃曰《太極》不如《先天》之大，何耶？據《先天圖》論之，有陰陽，有天地，有四時，有象數，皆太極已形之餘，而謂之『先天』，何居？義不符名，率然標取，學者迷而不察，豈不可哀！或曰：『圖乃方士煉氣之術，託《易》而作，與《參同契》類』，無乃其然乎！

呂柟《涇野子內篇》卷四 問：『嘗謂人之生也，陶冶於造化，其猶傀儡在技兒之手乎！及其死也，歸根復命，其猶傀儡在技兒之囊橐乎！可笑也，亦可悲也。』曰：『人之生如泡聚於水上，其死如泡散於水上。如傀儡在技兒之手，則天地爲用力矣。傀儡在囊橐之內，則魂魄不散類輪迴。』

又卷一二 光祖問曰：『《禹貢》所載九州田賦，上上者今反爲下下，下下者今反爲上上，如雍、冀、豫不如揚、荆是也。豈風氣有遷轉邪？』先生曰：『風氣遷轉雖亦有之，但堯之時，禹治洪水既平，西北最高，故水初落時，田壤方沃饒，是以田賦爲上；而荆、揚一帶地勢卑淤，水盡渰沒，故其土爲泥塗，財賦不及。至後來水既歸壑，流行日下，地之高者無所潤澤，故西北之土多乾枯，甚至深掘猶未見泉；而東南田壤猶禹時之西北，是以其產勝也。此皆土地因水勢高下而有肥磽，不專委之風氣遷轉，人事勤惰也。田下而賦上，田上而賦下，據一時言之。賦不止田中所，如山林川澤之財皆是，故總計之爲上爲下也，如此方不與田等相遠。孔氏言：「田下賦上，人功修；田上賦下，人力廢。」亦未爲得。』

呂坤《呻吟語》卷四一 天地全不張主，任陰陽；陰陽全不擺布，任自然。世之人趨避祈禳，徒自苦耳！其奪自然者惟至誠。

靜生動長，動消靜息。息則生，生則長，長則消，消則息。

萬物生於陰陽，死於陰陽。陰陽於萬物原不相干，任其自然而已。雨非欲潤物，旱非欲熯物，風非欲撓物，雷非欲震物，陰陽任其氣之自然，而萬物因之以生死耳。《易》稱『鼓之以雷霆，潤之以風雨』，另是一種道理；不然，是天地有心而成化也。若有心成化，則寒暑災祥得其正乃見天心矣。

天極從容，故三百六十日爲一噓吸；極次第，故溫暑涼寒不驀越而雜至；極精明，故晝有容光之照而夜有月星；極平常，寒暑旦夜，生長收藏，萬古如斯而無新奇之調；極含蓄，併包萬象而不見其滿塞；極沉默，無所不分

明而無一言；極精細，色色象象，條分縷析而不厭其繁；極周匝，疎而不漏；極凝定，風雲雷雨變態於胸中，悲懽叫號怨德於地下，而不惡其擾；極通變，普物因材，不可執爲定局；極自然，任陰陽氣數理勢之所極所生而已不與；極堅耐，萬古不易而無欲速求進之心，消磨曲折之患；極勤敏，無一息之停；極聰明，亘古今無一人一事能欺罔之者；極老成，有虧欠而不隱藏；極知足，滿必損，盛必衰；極仁慈，雨露霜雪無非生物之心；極正直，始終計量，未嘗養人之奸，容人之惡；極公平，抑高舉下，貧富貴賤，一視同仁；極簡易，無瑣屑曲局，示人以繁難；極雅淡，青蒼自若，更無炫飾；極靈爽，精誠所至，有感必通；極謙虛，四時之氣常下交；極正大，擅六合之恩威而不自有；極誠實，無一毫僞妄心，虛假事；極有信，萬物皆任之而不疑。故人當法天。人，天所生也，如之者存，反之者亡，本其氣而失之也。

黃省曾《葬墓有吉凶論》《明文海》卷九二　按《周禮》，冢人掌公墓之地，辨其兆域而爲之圖。先王之葬居中，以昭穆爲左右，凡諸侯居左右以前，卿大夫士居後，各以其族。凡死於兵者不入兆域，凡有功者居前，以爵等爲丘封之度與其樹。數墓大夫掌凡邦墓之地域，爲之圖。令國民族葬，而掌其禁令，正其位。掌其度數，使皆有私地域。先王之世，君臣宗族葬同一墓，生相愛親，死相依昏，仁之至義之盡也。其爲葬道若是而已。後世變剽富貴之人衆，而奇邪之流乃興。故爲堪輿風水之說，以簧鼓於萬世。以爲天下之人貴賤，由墓地之興衰。貧富本葬辰之凶吉，與凡一切顯晦替隆之事，皆關於三尺之黃土。上自鼎鉉，下至闤閈，莫不俛心帖耳而信之。迎術師若綺皓，尊青囊如六經。登高相脉，揑怪指空，陟險求龍，談虛恣僞，日侵月盛，至於家無不相之墓，墓無不點之穴，穴無不選之葬。天下之人皆慣昏望冀於爵冕金玉之榮，聾眊於其小術之中而不悟，亦可悲矣。今其言曰，葬者所以乘生氣也。五氣行於地中，人受體於父母。本骸得氣，遺體受蔭。予以其說爲虛也，信以爲然，則本骸宜常得氣，遺體宜常受蔭，帝王之後常爲帝王，公侯之嗣常爲公侯，朱頓之胤常爲朱頓，然後其說爲可信也。然葬埋之術莫尚於唐宋，亦莫慎於唐宋。自當時而觀之，唐則有若三原高祖之獻陵，敬宗之莊陵，武宗之端陵。九嵕太宗之昭陵，梁山高宗之乾陵，龍泉中宗之定陵，豐山睿宗之橋陵，金粟玄宗之泰陵，武將肅宗之建陵，檀山代宗之元陵，嶸峨德宗之崇陵，金蟾順宗之豐陵，金幟憲宗之景陵，堯山穆宗之光陵，天乳文宗之章陵，仲山宣宗之貞陵，紫金懿宗之簡陵。宋則有若鞏縣昭武太祖太宗眞仁英神哲之八陵，會稽寶山徽高孝光寧理度之七陵，皆師極天下之妙工，土極天下之貴穴，日極天下之良辰，可謂卜之嚴，審之極矣。生氣可謂乘矣，本骸可謂得氣矣，何唐之祚卒移於五代，宋之祚卒移於元。陵寢之地，今爲蔓草牧羊之所，而帝王之後，或流而爲氓伍，化而爲僕隸，而遺體不爲之受蔭乎。帝王不能蔭子孫以帝王，則知公侯不能蔭子孫以公侯，朱頓不能蔭子孫以朱頓也，亦明矣。

又曰，氣乘風則散，界水則止。古人聚之使不散，止之使不行，故謂之風水。風水之法，得水爲上，藏風次之。予以其說爲虛也。夫地氣流行，何所不貫。毫髮之塊，膏潤咸達者也。若無風之地，草木榮麗。多風之地，草木凋落，斯迺可謂乘風則散也。今觀無風之地草木榮麗，多風之地草木未嘗不榮麗也。若水之此方草木盛長，水之彼方草木不生，斯乃可謂界水則止也。今觀水之此，方草木盛長，水之彼方，草木未嘗不盛長也。大地之氣，充霄塞漢，非風之所能散。貫金通石，非水之所能止。況風亦氣也，以風乘氣，是謂以氣入氣，可謂之聚，不可謂之散也。水者氣之液也，氣行土中，獨不行於液中乎。陸有草木，水有萍藻，生氣未嘗爲之間隔也。山譬人之骨也，土譬人之肉也，水譬人之血脉也，氣行乎骨肉之中，獨不行乎血脉之中乎。人氣無血脉骨肉之間，知地氣無水土之間也。水雖界也，氣安得而止乎。又曰，骨者人之生氣，死而獨存，故葬者返氣納骨，以陸所生之法。予以其說爲虛也。人以氣聚而生，氣散則死，骨既朽枯，氣安可返。若可納氣，人應再生，人不再生，是氣不返骨，骨不納氣之徵也。又曰，千尺爲勢，百尺爲形。勢來形止，是謂全氣。以止爲氣之全，則以形爲氣之不全矣。蜿蜒曼衍之地，皆虧消虛之所，萬物宜不育產可也。今蜿蜒曼衍，勢行之地，未嘗不產乎物，則氣未嘗不全也。又曰，地有吉氣，隨土所起。以起爲吉，則以伏爲凶矣。天下之地隆起者少，平伏者多，是吉氣少而凶氣多也。氣一而已，吉則俱吉，凶則俱凶。一起一伏，千伏千起，是一吉而間一凶，千凶而亂千吉也。紛紜錯糅，坤元之氣豈其然乎。既以平伏爲凶，則今城郭人民之居，何多居於平伏至凶之地乎。城郭人民居於平伏之地者，未嘗皆凶。居於隆起之地者，未必皆吉。山鄉之民未必皆富且貴，平鄉之民未必皆貧且賤。是以起伏爲吉凶者，虛也。又曰，左爲青龍，右爲白虎，前爲朱雀，後爲玄武。玄武垂頭，朱雀翔

舞，青龍蜿蜒，白虎蹲踞。勢形反此，法當破死。予以其說爲非也。青龍白虎朱雀玄武之說，本起於天文之家。天文家以角亢氐房心尾箕，東方七宿爲蒼龍。斗牛女虛危室壁，北方七宿爲玄武。奎婁胃昴畢觜參，西方七宿爲白虎。井鬼柳星張翼軫，南方七宿爲朱雀。即史所謂東宮蒼龍房心，南宮朱雀權衡，西宮參爲白虎，北宮玄武虛危者也。

凡天星之名，皆天文家以人物形器名之，而實無其形，況二十八宿隨天而運，初無定方，今借以爲東西南北之定象固已非矣。至以東方爲青龍，實求其蜿蜒之狀，西方爲白虎，實求其蹲踞之狀，南方爲朱雀，實求其翔舞之狀，北方爲玄武，實求其垂頭之狀，則誣謬之甚也。仰觀天文，東方七宿果有青龍之蜿蜒乎，南方七宿果有朱雀之翔舞乎，西方七宿果有白虎之蹲踞乎，北方七宿果有玄武之垂頭乎。天象無青龍白虎朱雀玄武之實，則地勢不當求蜿蜒蹲踞翔舞垂頭之形也。況天之東方七宿常名爲青龍，西方七宿常名爲白虎，未或之改也。今一山也，北墓目之爲朱雀，南墓目之爲玄武，東墓目之爲白虎，西墓目之爲青龍。是於一山之間，可爲四象之目，無是理也。既欲其蜿蜒，又欲其蹲踞，既欲其垂頭，又欲其翔舞，是則山雖人可造爲朝營夕設，亦難爲衆墓形勢之各給也。況青龍吉也，何又嫌其嫉主。白虎凶也，何又樂其蹲踞。是皆詰之而可窮者也。又曰，土以紅黃紫爲生氣，以青黑爲死氣。予以其說爲虛也。按《禹貢》，兗州，厥土黑。徐州，厥土赤埴墳。梁州，厥土青黎。雍州，厥土惟黃壤。則天下之土，惟徐、雍爲黃赤，則惟徐、雍爲生氣，吉善可葬之地。惟兗、梁爲青黑，則惟兗、梁爲死氣，災惡不可葬之地。若然，則天下之人，死者皆當求徐、雍而葬之，可乎。然未聞徐、雍多墓，而兗、梁無墓也。兗、梁之人死者，所葬者皆青黑之土矣。未聞兗、梁之人皆罹災受禍，履貧蹈賤，覆家絕宗，如堪輿人之說也。今兗、梁之人，仍多富貴吉慶之族，則青黑土爲死氣之說爲無驗也。又觀宣聖之墓，在兗州曲阜之孔林。顏子之墓，在兗州之防山。孟子之墓，在兗州之四基山。皆葬於黑壤死氣之地也。今孔子之後世爲上公，萬祀不替。顏、孟之後，皆有常官。天下之善祥吉慶，莫大於是。是青黑土爲死氣之說爲無驗也。又其法以山形之圓者爲金，方者爲土，曲得爲水，頂圓身聳者爲木，尖峭者爲火，支脉之行以相生爲吉，以相剋爲不吉。予以其說爲虛也。設使後山爲金，前山爲木，是爲金之剋木。金既剋木，則後山產物，前山不能產物，斯爲驗矣。未聞前後兩山相依，圓者產物，頂圓身聳者不能產物也。五形之山，皆能產物，各擅生氣，則相生相剋之說爲無驗也。況世有貧而無墓之家，往往出草茅而公卿，由布素而臺閣，此其遺體果受何蔭而然也。且同一祖墓也，或父貧而子富，或子賤而孫顯，或孟夭而季壽，或兄華而弟枯，以爲父子子孫孟季兄弟同一遺體也，以爲本骸得氣耶，則父不宜貧，子不宜賤，孟不宜夭，弟不宜枯，而有不受其蔭者也。以父子子孫孟季兄弟有貧富賤顯壽夭華枯之不同，則以遺體受蔭之說爲無徵也。世人欲信其說，試先觀於堪輿之人乎。堪輿之人，爲其祖先父母相度墳兆，安厝棺槨，必竭目力之巧，盡心思之營，過於爲人相度當百倍矣，而卒無一人之富一姓之顯者，不過朝游暮陟，餬口四方，鼓舌揚唇，資生巨室而已。堪輿之人既不能相善墓，而福利其身與其子孫，則必不能與人相善墓，利人之身與其子孫也。此其術之誕假明著大驗也。推原其始，不過因人情之澆壞，世皆希慕富貴之人，學究之徒覬爲卿相，倚桑之女庶爲后妃，搴旗之輩思爲建牙，不軌之徒仰爲王侯，故術者造爲不經之說，迎其情中其欲，預爲之兆，遠爲之期，故得行其術而竊其貴爾。長掊奪之風，作叛亂之氣，起非分之望，騰無將之心，甚非國家之福也。

今一世之人，方且羅網於其內，如夢不寤，如醉不醒。雖圭璋特達之士，亦且甘其誣僞之說，而亦何罪於庸庸瑣瑣，貪污細下之人乎。

又《難八字射決論》

今之術家，爲珞琭三命之說者，以人肇生年月日時支干，次列四柱，謂之八字。其法務取諸五行之平建日干爲身主，年爲根幹，月爲提綱，時爲翼佐。以三者支干加臨於日，因其旺弱用忌而消息之。其剋乎日干者爲官星爲子，其生乎日干者爲印綬爲父母。日干之所剋者爲才爲妻。然是三等又以陽見陽爲偏，陽見陰爲正也。日干之所生者，偏爲食神，正爲傷官。與日干雷同者，偏爲比肩，正爲劫財，爲兄弟。又以十干爲天元，十二支爲地元。支下所藏，如子中壬癸水，丑中癸水辛金己土之類，爲人元。以逐歲干支加臨爲流年，以十年干支加臨爲大運，專以五行生剋爲論者，謂之子平家。其爲耶律之說者，以二十八宿爲天經，四餘爲地緯，日月五星爲七政，於肇生之日分宮配垣，以所臨生剋而論剖吉凶者，謂之五星家。治其術者，上自京師大藩，每方不啻千萬，雖鄉邑之小亦有百輩盤集，以豐食於其間，大抵多婪越之人也。蓋由盡一世之人，承迷襲暗，舉皆崇信而樂尚之，自公卿至於民庶，一切沒溺其必驗。引薦者爲之先容，延欵者爲之倒屣，

凡誕舉一子，經營片事，罹搆末疾，角鬬天水，之官服賈，幹利求名，莫不取決於斯流，是以工學而餬食者紛紛也。究而言之，是乃誣惑詼妄之術爾，君子不道也。人之生也，富貴貧賤生死壽夭，皆已冥宰而默定，特非人之所能預識爾。蕭條亭長，敘起帝王。憔悴織夫，俄登將相。莫爲而爲，時至自成所謂造化之神，茫昏不測也。今星命之家，則以人之貴富貧賤生死壽夭，皆可終身了了，前決而先定。操方寸之紙，斷百年之數，則是造化之神，反司於庸夫之手，聖人難明而順受者，皆可左契而取也。有皇上帝，乃失玄運之權矣，寧有是乎。其術八字雷同者，則貴富貧賤生死壽夭同，其決射可也。

今夫天子之生，其爲年月日時，將盡遏天下之生者而獨生之耶，抑亦有同之者耶。四海九州之寥廓，窮隅遐壤之衆夥，其爲八字上與天子雷同者不知幾何矣。使凡與天子雷同者皆得貴爲天子，其術斯驗也。苟爲不然，此其術之不可信也。予嘗執此以詰術人沈生。沈生曰，天子不言命，超乎五行之外者也。其言似矣。予又詰之曰，天子而下，不有世襲爲王爲公爲侯爲伯爲揮戶者乎。今之天下，若人也不啻數萬輩矣，皆生而享成爵食定祿者也。其生之年月日時也，亦將盡遏天下之人，使之不生而獨生之乎，抑亦有同之者乎。若人也數萬輩，則同其年月日時者不啻百萬輩矣。則百萬之民，何不盡得爲王爲公爲侯爲伯爲揮戶也。不能盡得爲王爲公爲侯爲伯爲揮戶，斯八字之說無驗也。沈生曰，先生且休矣。僕誠無以應先生矣。則又詰之曰，爾治子平之學者，必自信其術之必然而後可以望人之信之也。爾今不先自信其術矣，而何以望人之信之也。沈生曰，何謂也。予曰，汝苟自信其術也，必當自審其八字，於某年月日時爲財者相旺而宜於金錢也。於某年月日爲財者衰虛而不利於金錢也。則當止擇其饗利之年月與日，而爲之列肆行遊以求之。其不利之年月與日，爲之閉關息趾可也。今爾歲無不求之月，月無不求之日，勞勞皇皇，奔走於塵埃，伺候於臺府，浮翱於國都，蓋無曠時矣。豈爾之年月與日，盡宜於金錢者乎。不盡宜於金錢，而爾輩求之不置，蓋緣自本不信其術何時必利，何時必不利。故一切冒昧而求之，則是已先不信其術矣，安能望人之信之也。沈生曰，先生且休矣，僕誠無以應先生矣。

或曰，然則術者之言，往往昭驗者何也。予曰，其驗者乃其操術之巧耳，非有決然之數可憑而驗也。天下之惑溺於是，久且深矣。何謂操術之巧。夫人之生斯世也，其身之所遭，不過貧也富也賤也貴也生也死也壽也夭也，大要八端而已。天下之人，不貧則富也，不貴則賤也，不死則生也，不壽則夭也，術者操此八言，而曰爾貧爾富，爾貴爾賤，爾死爾生，爾壽爾夭。曰爾貧爾富也，其不貧不富者已矣。其貧者富者，則驗合其言而驗矣。曰爾賤爾貴也，其不賤不貴者已矣，其賤者貴者則驗合其言而驗矣。其於死生壽夭也亦然。蓋其所執者八端，而盡古今合天下之人咸槩於此矣。凡扣其術者，不驗驗其言貧，則驗驗其言富，不驗驗其言賤，則驗驗其言貴，不驗驗其言生，則驗驗其言死，不驗驗其言壽，則驗驗其言夭。非術者之能言貧賤富貴生死壽夭也，人自以其貧賤富貴生死壽夭驗合而驗之也。何必日者，卽使不辨菽麥，不識奇觚之人，使之列日者之肆，有咨命祿者，皆告之亨吉。則千萬人之中，必有亨吉者矣。其亨吉者則以厥人爲昭驗也。皆告之窒困，則千萬人之中必有窒困者矣，其窒困者則以厥人爲昭驗也。有咨商賈者，皆告之倍利，則千萬人之中必有倍利者矣，其倍利者則以厥人爲昭驗也。皆告之貲喪，則千萬人之中必有貲喪者矣，其貲喪者則以厥人爲昭驗也。有咨疾疚者，皆告之眉耇，則千萬人之中必有眉耇者矣，其眉耇者則以厥人爲昭驗也。皆告之凋殞，則千萬人之中必有凋殞者矣，其凋殞者則以厥人爲昭驗也。殊不知列肆之人，乃不辨菽麥，不識奇觚者也。人自以其亨吉窒困，倍利貲喪，眉耇凋殞而輳合驗之爾。由是觀之，則斯術也，可以不挾籌策，不談五行，不陳衆曜，而可以論人者也。可見斯術之誣惑而詼妄也。

且天之生人無異於生物。人之生也，既有年月日時，則物之生也，亦有年月日時也。人之年月日時可據以爲凶吉，則物之年月日時亦可據爲凶吉者也。則魚之育子，一生累萬。累萬之子，累萬之魚也。萬魚之生同時，而散於江湖也，其果一魚中罟，而萬魚俱中罟耶。豚豕之孕，鷄雛之出，同時而生常有十餘，其割而烹之果有先後耶，抑亦同時而割烹之耶。其中罟割烹不同，則其生年月日與時無據也。知生物之年月日時無據，則知生人之年月日時亦無據也。且天之生人，陰陽之交，五行之會，無所不具者也。今日者，於八字之中無甲乙寅卯者則曰無木，無丙丁巳午者則曰無火，無戊己辰戌丑未者則曰無土，無庚辛申酉者則曰無金，無壬癸亥子者則曰無水。若云無木，必其人之內焉無肝，外焉無目者也。內不無肝，外不無目，則無木之言虛也。若云無火，必其人之內焉無心，外焉無舌者也。內不無心，外不無舌，則無火之言虛也。若云無土，必其人之內焉無脾，外焉無肉者也，內不無脾，外不無

肉，則無土之言虛也。若云無金，必其人之內焉無肺，外焉無聲者也。內不無肺，外不無聲，則無金之言虛也。若云無水，必其人之內焉無腎，外焉無耳者也。內不無腎，外不無耳，則無水之言虛也。今觀八字之有缺者，其形體未嘗缺也，則是五行之生未嘗少也。且日者常云，金多善義，木多善仁，水多善智，火多善禮，土多善信。則是以無金者必無義，無木者必無仁，無水者必無智，無火者必無禮，無土者必無信。無義是無羞惡之心矣，無仁是無惻隱之心矣，無智是無是非之心矣，無禮是無辭讓之心矣，無信是無誠實之心矣，必非人而後可。豈有名之人也，而於斯五者乃有多少有無之分乎。其論六親，亦以四柱爲之準驗。以印綬爲父母，則無印綬者將謂人非屬毛離裏者乎。以比肩爲兄弟，則無比肩者，將謂舉無鵜鴒急難者乎。以財爲妻，則釋老之家未必甲乙俱無戊己，丙丁俱無庚辛，戊己俱無壬癸，庚辛俱無甲乙，壬癸俱無己午者乎。以官爲子，則貂閹之輩，未必甲乙俱無庚辛，丙丁俱無壬癸，戊己俱無甲乙，庚辛俱無丙丁，壬癸俱無戊己者乎。君子之可干祿，果皆庚辛臨於甲乙，甲乙臨於戊己，戊己臨於壬癸，壬癸臨於丙丁，丙丁臨於庚辛者乎。一財一妻也，則天子一后，二妃，九嬪，二十七世婦，八十一御妻者，八字之中何所見乎。一官一子也，則嗣胤之繁至於累十者，八字之中何所藏乎。樂妓之命亦有正官，則若夫果正否乎，其爲淫鑒皆涉犯威桃者乎。世臣武弁，果皆年挾官印者乎。鴻鴈亂離，果皆丑北卯東，而柱多隔角者乎。四殺庫墓，辰戌丑未之運，果皆蹭蹬者乎。筋拘目瞽，果皆木被金傷，而火遭水剋者乎。田疇萬頃，於井授之日，當何驗乎。納粟買爵，於鄉選之代，當何取乎。於父干而衝擊，子可曰吾命然也，而當悖其父乎。於子干而乖背，父可曰吾命然也，而當虐其子乎。於兄弟之干而矛盾，兄弟可曰吾命然也，而當胥戕其兄弟乎。於妻之干而有配合之多也，夫可曰吾命然也，而當不修帷薄可乎。雙舉之子，一吉一凶，一貴一賤，何以異乎。命而富也，可曰吾命然也，吾德無修不妨其富，而不義之貨雖皆可以取乎。命而貴也，可曰吾命然也，吾德無修不妨其貴，而不義之軒冕皆可以居乎。

且其五星之說，係風捕影，益爲誕謬，略爲折斥。如日月皆一也，則曰太陽僅一，太陰有五。五星皆一也，則曰木土與水皆六，火金皆二，其理何在乎。又以十二地支，布之爲宮。命宮爲一，財帛爲二，兄弟爲三，田宅爲四，男女爲五，奴僕爲六，妻妾爲七，疾厄爲八，遷移爲九，官祿爲十，福德爲十一，相貌爲十二。其次第相生，命名取義，何所本乎。命宮何榮於二曜，財帛何耗於土，兄弟何局三人於金，田宅何失祖業於火，男女何定五二於日，奴僕何豐於羅，妻妾何蕕於木水，疾厄何瘢痕於金，計遷移何客旅於炁土，官祿何卑薄於計字，福德何減破於火土，相貌何陷弱於日月。是皆尋繹其說，而不可通解者也。其宮十二，人皆有之矣。廉潔之臣，財帛何儲。列仙之儔，疾厄何論。驅走之賤，奴僕何徵。閨房之姬，妻妾何應。不羈之輩，男女何徵。不毛之鄉，田宅何準。舟楫之子，豈盡遷移。誅戮之徒，豈無福德。戚施籧篨，而得相貌。齊氓編庶，而宜官祿。是皆尋繹其說，而不可通解者也。且其援古爲證，又曰河上之懼七殺也，宣父之畏元辰也，峨眉之闡三生也，鬼谷之播九命也，魏武首風以爲水火相尅也，夷齊餓死以爲貴值耗空也，劉阮棲隱以爲印逢水木也，項籍自裁以爲四大空亡也，淮陰見縛以爲天地轉殺也。凡此古人之迹，何策書之，而伊誰傳之也。書之無策，傳之無人，則爲是言也，誠誕語也。且術者之家，以貧夭歸之愚人，富豪屬之賢士，蓋以富而貴者目爲嘉命，以貧而賤者目爲醜命。則是劫鈔鑿窬之富，莽操懿溫之貴，乃財旺生官，是其羨貴者也。尼軻之坎躓，回憲之貧窶，乃身衰遇鬼，是其嗤鄙者也。而不知人之爲命，自天子至於庶人一也，無二命也。何也。民受天地之中以生，中即命也。能者養之以福，不能者敗以取禍。養是中，而善者斯爲嘉命也。敗是中，而不善者斯爲醜命也。命之嘉醜，人之禍福，在於善否之分，而非以富貴貧賤論也。使其善也，富貴亦福，貧賤亦福，無往不得，富貴貧賤皆嘉命也。使其不善也，富貴亦禍，貧賤亦禍，無往而利，富貴貧賤皆醜命也。

或曰，不善而富貴之禍，善而貧賤之福，何以見其然也。予曰，子見富貴者揮霍盈侈，洋洋赫赫之盛，以爲無禍之形乎。富貴而不善，則百姓怨之，詛之，鬼神害之，天地損之。其心惴惴然，茫茫然，焦憂以保之，所履者危機，所趨者殺阱，所遺於子孫者，皆覆宗亡家之胚胎也。斯非其禍者乎。子見貧賤者式微涼寡，卑卑瑣瑣之陋，以爲無福之徵乎。貧賤而善，則百姓頌之，美之，鬼神護之，天地益之。其心優優然，坦坦然，熙樂而安之。所踐者吉門，所升者亨階，所遺於子孫者，皆昌族顯家之基幹也。斯非其福者乎。故人爲命，當以善否爲嘉醜，而毋徒以富貴貧賤爲也。故曰，人之命一也。一者善也，無往而非福也，無若是之紛紛也。故仲尼曰，齊景公有馬千駟，死之日民

無得而稱焉。伯夷叔齊餓死首陽之下，民到於今稱之。其無得而稱者，非其不善而爲命之醜者乎。其稱之不已者，非其善而爲命之嘉者乎。是知景公富貴，保僅一躬。而夷齊之榮華，萬世饗之也。斯言也，日者不足與語也，所以語夫儒家者流，熒惑沒溺而信之者也。今也猾黠之流，則又羅集一郡一縣之八字，戶聯家次其貧賤富貴生死壽夭之已然者，皆默鈐而私記之，謂之春法。凡踵肆而扣者，靡有不驗，殊不知已往則神，將來竝昧也。其作姦騁僞若此，而世之信之者，果哉其不智也。

天人之分

王廷相《慎言》卷一〇《五行篇》　董子論高廟災，曰去諸侯；高（原）〔園〕便殿災，曰去大臣。嗟乎！誣天人甚矣。黜百家，尊仲尼，何有哉？是謂累德，不直累學也。

妖祥，人也；論者由物，惑矣。父慈子孝，君仁臣忠，兄友弟恭，夫和婦順，雖山崩川竭，不足以爲殃。父子逆而君臣離，人道乖而彝倫斁，雙倖得志而賢哲退抑，雖鳳鳥慶雲，不足以救其危亂之禍。何也？國家之興替，人事之善否也。是故責人敬天者其道昌，棄人誣天者其道亡。

雨暘時若，風霆流行，天地之德化也。世有風雷之師，雲雨之巫，是人握其權矣；土主木偶，行禱求應，是鬼司其機矣。然乎？儒者假借而罔正於道，傷造化之大倫，邪誣之俗，誰其責哉？

『禍福有所由主乎？』曰：『積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃』，人事之相感招也，而鬼神不與焉。』曰：『福善禍淫非與？』曰：『比干剖心，盜蹠老死，子謂天攝物耶？殘賊暴虐，人切憤之，而禍卒被焉者，人道之不容已者也。非人力也，故歸之天爾。善之得福亦如是。干、蹠幸不幸爾，非常道也。』

或問：『天開於子，地闢於丑，人生於寅，必待一萬八百年，有諸？』王子曰：『生成固有序矣，數何拘若是？又何齊若是？豈非以十二辰之數，而強附之耶？地闢，物即生之，陸也草木昆蟲，水也蛟螭魚鼈，人亦類也，與俱生矣。蓋氣化之不容已如此，安能若是久乎？自堯至於茲止三千餘年爾，今視之亦甚遠。曰萬八百年物始生焉，謂實理然乎哉？』

天地之生物，勢不得不然也，天何心哉？強食弱，大賊小，智殘愚，物之勢不得不然也，天又何心哉？世儒曰天地生物爲人耳，嗟乎！斯其昧也已。五穀似也，斷腸裂腹之草，亦將食人乎？雞豚似也，蚖蜿蝮蝎之屬，亦將爲人乎？夫人之食夫物，固曰天之爲夫人之生之也，然則虎狼攫人而食，謂天爲虎狼生人可乎？蔽於近小而不致大觀也矣。

又《內臺集》卷四《答何栢齋造化論十四首》　人之神與造化之神一也，故能相動，師巫之類不可謂無。浚川舊論天地無知，鬼神無靈，無師巫之術。今天地鬼神之說變矣，而師巫猶謂之無，如舊也，何哉？此三事一理也，特未思耳。神能御氣，氣能御形，造化人物無異，但有大小之分耳。造化神氣大，故所能爲者亦大，人物神氣小，故所能爲者亦小，其機則無異也。州縣小吏亦能竊人主之權以行事，此師巫之比也。行禱則求於造化之神也。設位請客，客有至不至；設主求神，神有應不應。然客有形，人見之；神無形，人不能見也。以目不能見，遂謂之無，淺矣。此木主土偶之比也。蒸水爲雲，灑水爲雨，搖扇起風，放炮起雷，皆人之所爲也，皆人之所共知也。此雖形用，主之者亦神氣也。師巫則專用神氣，而不假於形者也。通此，則邪術之有無可知矣。浚川論人道甚好，特天道未透耳。蓋其自處太高，謂人皆不及己，故謂己見不可易耳。吾幼時所見，與浚川大同，後乃知其非，吾料浚川亦當有時而自知其非也。

《慎言》此條，乃爲師巫能致風雲雷雨而言，故曰：『雨暘風霆，天地之德化，而師巫之鬼不能致耳，或能致者，偶遇之也。』至於邪術，亦未嘗謂世間無此，但有之者，亦是得人物之實氣而成，非虛無杳冥，無所憑藉而能之也。如採生折割，如滌目幻視等類，與師巫之虛無杳冥能致風雨不同，皆藉人物之實氣。栢齋又謂『造化之神氣大，故所能爲者亦大，人物神氣小，故所能爲者亦小，其機則無異（矣）〔也〕。』愚則謂天所能爲者人不能爲，人所能爲者天亦不能爲之。師巫若能呼風喚雨，何不如世俗所謂吹氣成雲，嘆唾成雨，握手成雷，拂袖成風，頃刻之間，靈異交至，又何必築壇敕將，祭禱旬朔，以待其自來，豈非誣惑耶？俗士乃爲信之，悲哉！栢齋又謂『州縣小吏亦能竊人主之權』。以爲師巫能竊天神之權，愚以爲過矣。小吏人主皆人也，所竊皆人事也，故可能；師巫人也，風雨天也，天之神化，師巫安能之？投鐵於淵，龍

起而雨，此乃正術，亦非冥祈，不可同也。又謂『設主請客，有至不至，如師巫求神，有應不應』，此皆爲師巫出脫之計。請客不至，或有他故，求神不應，神亦有他故邪？此可以發笑。又謂『蒸水爲雲，灑水爲雨，搖扇起風，放炮起雷，爲人神氣所爲。』不知此等雲雨風雷，眞邪，假邪？若非天道之眞，不過物象之似耳，與師巫以人求天，有何相類？且師巫專用神氣而不假之以形，不知是何神靈聽師巫之所使，抑師巫之精神邪？此類說夢，愚不得而知之。其謂愚『論人道甚好，特天道未透，蓋自處太高，謂人皆不及己，故執己見不可易』；又謂『向時所見，與浚川大同，後乃知其非，吾料浚川亦當有時自知其非』。此數言敎愚多矣。但謂『自處太高，謂人不及己』，此則失愚之心也。夫得其實理則信，不得其理，此心扞格不契，何以相信？使蒭蕘之言，會於愚心，卽躍然領受，況大賢乎？謂『人不及己，執所見而不易』，此以人爲高下，而不據理之是非者之爲也，愚豈如是？望體恕，幸甚！栢齋又云『神能御氣，氣能御形』，似神自外來，不從形氣而有，遂謂『天地太虛之中，無非鬼神，能聽人役使，亦能爲人禍福』。愚則謂神必待形氣而有，如母能生子，子能爲母主耳。至於天地之間，二氣交感，百靈雜出，風霆流行，山川冥漠，氣之變化，何物不有？欲離氣而爲神，恐不可得。縱如神仙尸解，亦人之神乘氣而去矣，安能脫然神自神而氣自氣乎？由是言之，兩間鬼神，百靈顯著，但恐不能爲人役使，亦不能爲人禍福耳。亦有類之者，人死而氣未散，乃憑物以祟人；及夫罔兩、罔象、山魈、水魊之怪，來遊人間，皆非所謂神也。此終古不易之論，望智者再思之，何如？

又《雅述》下 《呂氏》月令乃牽合傅會之書，柳子厚論之詳矣。『聘名士，禮賢者』，何時不可？獨於季春之月何居？『令奄尹，申宮令』，『謹房室必重閉，省婦事勿得淫』，四時皆不可不謹者，何獨於仲（秋）〔冬〕之月行之？季夏之月，『不可以合諸侯，起兵動衆』，時有亂民敵國之變，將止而不舉耶？孟冬之月，『命太史釁龜筴占兆，審卦吉凶』，使他時有大疑大事，將不得占邪？故曰：有俟時而行之者，敬授人事者也；有不俟時而行之者，此類是也，不可以概擬也。嘗謂《月令》之書，出於《夏小正》，成於《周時訓解》，其日次、星中、東風解凍之類，皆以天時授民事，與《夏小正》義同，至當而不可易者。其反時令，則有大水、寒氣，寇戎來、征夫多、沉陰、淫雨早降、兵革並起之類，卽《時訓解》所謂『風不解凍，號令不行；獺不祭魚，時多盜賊；鷹不化鳩，寇戎數起』之類是也，此皆術士災應誣罔之論，非聖人之所擬。其謂『日甲乙，帝太皡，神勾芒，其蟲麟，其音角，其數八，其味酸，其臭羶，天子居青陽左個，乘鸞輅，載青旂，衣青衣，服蒼玉』等類，無非牽合傅會之義。說者謂其採三代之文而爲之，不無古意，其所許亦淺矣。君子講學，在辯其義理是非而已，古與不古，又烏足論？柳子謂瞽史之語，非出於聖人，予以爲至論。

邪術異端，禍人國家多矣，惟天文識緯爲禍尤甚。世有等不上不下之人，略知文義，專務駁雜，以惑愚俗，每遇災祥，卽有竊議。幸君臣政化淸平，無釁而起。但稍有頹隳，以侵紀綱，而庸愚之徒的然信之，遂生異謀，結扇竊發，縱事無成，亦能始禍，有國者不可不預爲之計也。北虜占太白以寇中國，亦此。

山川林藪，巖洞島澤，氣所欝積，靡不含靈。人有魂魄知覺，物有變幻精怪，雖肖翹之微，蠕動之蠢，皆契陰陽妙合之道，況天得元氣之全且大，而其神靈有不尤異者乎？但人物細夥，與天相去遠甚，譬諸蟯蚘在人，不能盡攝耳。責以善惡賞罰之應，固不能一一盡然矣。《抱朴子》曰：『體大綱疏，不必機發而應』，亦求其實理而不得者之云也。

徐光啓《徐光啓集》卷一二《爲之自我者當如是論》 論曰：古之聖賢求可見於世，必先求獨責於己。夫人爲天地之心，俛仰之間而再撫方外，非士之分歟？顧環觀宇內，而其屬我者僅我一身，過此以往，誰可藉者？誰可分者？卽又安能釋我而責之重耶？是以禹親胼胝，灑沈澹災，曰溺由己矣！稷降嘉種，獲畝任負，曰飢由己矣！伊稱先覺，匹夫不獲，曰予內之溝中矣！古之人以眇然一躬自信，以提衡宰割，而且舉天下之大，自引爲一身之事而不敢弛，蓋其責於我者若此之隆，而爲之自我者若此之果毅以堅決也！洵若肩鉅任，行遠道，不至則不得已，彼其中曷嘗借資於分外，又何嘗幾幸於或然者；非徒無借亦亡所可借，非徒無幾亦亡所可幾。何者？禍福、凶吉、災祥、修短數者懸之於天，密移而難測者也；稱譏、憎愛、順逆、成撓數者聽之乎人，各心而多變者也；利害、得喪、進退、存亡數者權之乎運命，事至而後明者也。吾不惟分業之是亟，而營營逐逐惟三者之顧慮，此令其心如縣旌，事如轉轂，如射景，如捕風，都無所益於成敗之數耳。豈惟無益也，慕鴻鵠者忘其奕，遊博塞者忘其羊，彼於所當爲者且有丘山之損，而又何崇閎之足望焉！何者？人之心力不兩用也，馳騖於彼者闊略於

此，自然之勢也；不求諸身而失諸鵠，迨其無成則又從而尤之，曰天耶？人耶？運命也，孰爲我任之哉？夫惟知當如是，而我之志堅，雄入九軍，弗可奪也。惟知有我，而我之事實，勤勞心力，弗可辭也；惟知當如是，而我之氣定，毛髮利害，弗可動也；惟知有我，而我之智詳，審計熟慮，弗可略也；惟知有我，而我之力強，安危榮辱，威怵利疚，弗可劫也。其精神才技靡所愛惜，亦靡所遺漏，靡所不注向，亦靡所不磅礴，天人運命夫將後起而應之，其孰爲我難焉？蓋古之人正誼不謀利，罔敢以成敗利鈍分其肩鴻任鉅之志，而爲之說曰：其不在我者，不可必也！若夫天地之常理，古今之已事，遞相左驗，夫安在其不可必者？泰山之霤，不難穿石，專也；匹夫匹婦，激厲至精，一也。愚公之移山也，計及於子之子、孫之孫，而山靈懼之，帝爲役操蛇之神焉。精誠所加，金石爲開，而況乎與我同氣爲人，又況乎同事爲友朋，又況乎上之而臨我，而君父我，相與稱腹心手足者哉！人力或有未盡，而天意或有所未定；人苟盡矣，天必從之。《易》曰：『天且弗違』，聖人之言豈欺我哉！孔子之不遇，所用者弱魯也；孔明之不克以炎祚興，其所當者孱土也，其所值則又周、漢之未造也。藉令生當景運，弼諧神聖之主，一聖一賢，其所成就詎可量？或先難後易，或始揆終合，要以格天之勳，方之禹、稷、伊尹，其揆一也。夫惟爲禹、稷、伊尹而後可稱盡其在我，亦惟如仲尼孔明而後可委之天人運命，故嘗隱括古今天人之際而爲之言曰：人事盡天意合者什九，禹、稷而下是也；人事盡天意違者什一，孔子而下是也；若夫人事之不盡而求天意之合，此則萬不得一，古今無之有也。敢以是足希文氏之旨。謹論。

天人合一

宋濂《龍門子凝道記》卷中《河圖樞》　龍門子曰：天氣之運也，一晝一夜行九十萬餘里；人氣之運也，一晝一夜行一萬三千五百通。是人與天無一息止也，天止一息，則箇害生；人止一息，則疢疾起。君子法天之健以自強，故聖；小人違天以自肆，故狂。是一息不法天，則心死一息也；一朝不法天，則心死一朝也。人心既死，是行尸耳，其行事果能合天乎？然則法天亦有道乎？曰有，存心之謂也。

又《樂書樞》　或問龍門子曰：『《樂》書不幸久亡，而《禮經》亦出漢儒修補，殊非先王盛典，故自相矛盾者多。禮壞樂崩，何時得見三代之治乎？』龍門子曰：『天尊地卑，萬物散殊，禮之序也；陰陽訢合，萬物化生，樂之和也。天地之禮樂未嘗亡也，則人心禮樂，千古一日，曷得而亡之哉？嗚呼！《禮》以飭躬，躬斯治矣，儀章度數云乎哉！《樂》以治心，心斯和矣，聲音遲疾云乎哉！』

劉基《郁離子・天地之盜》　郁離子曰：『人，天地之盜也。天地善生，盜之者無禁，惟聖人爲能知盜，執其權，用其力，攘其功，而歸諸己，非徒發其藏，取其物而已也。庶人不知焉，不能執其權，用其力，而遏其機，逆其氣，暴夭其生息，使天地無所施其功。則其出也賈，而盜斯窮矣。故上古之善盜者，莫伏羲、神農氏若也。惇其典，庸其禮，操天地之心以作之君，則既奪其權而執之矣，於是教民以盜其力以爲吾用。春而種，秋而收，逐其時而利其生；高而宮，卑而池，水而舟，風而帆，曲取之無遺焉。而天地之生愈滋，庶民之用愈足。故曰惟聖人爲能知盜，執其權，用其力，非徒取其物，發其藏而已也。惟天地之善生而後能容焉，非聖人之善盜，而各以其所欲取之，則物盡而藏竭，天地亦無如之何矣。是故天地之盜息，而人之盜起，不極不止也。然則，何以制之？曰遏其人盜，而通其爲天地之盜，斯可矣。』

葉子奇《草木子》卷二　天生萬物，有色聲香味，使無目耳鼻口以收攝之，則天地之工或幾於熄矣。故色爲之目，聲爲之耳，香爲之鼻，味爲之口，此天人之所以交也。人則得其正者也，物則偏焉，此其所以靈於萬物也。如蠅攻臭穢，鴟鴞嗜鼠，麋鹿食薦，螬蛆甘帶，數者孰知天下之正味哉。至於義理，則惟心可以通之。人則可以貫全體，物則局於一偏也。物之偏者，如蜂蟻君臣，虎狼父子，雎鳩有別，豺獺報本是也。然人稟其氣之濁且塞者，則亦有偏者也，惟聖賢則全。

曹端《通書述解・順化第十一》　此明天地聖人同一道而已也。

天以陽生萬物，
天以陽氣生萬物，觀春夏之生長可見矣。
以陰成萬物。
天以陰氣成萬物，觀秋冬之收成可見矣。
生，仁也。

天之生物之道便是仁。

成，義也。

天之成物之道便是義。蓋陰陽無二氣，仁義無二道，道氣無二機，只是一個消長而已耳。

故聖人在上，

故聖人在君師之位，而參天地以贊化育。

以仁育萬物，

則以所得天地生物之心而曰仁者，養萬物，而使之無不遂其生。

以義正萬物，

以所得天地成物之心而曰義者，正萬民，而使之無不得其正。所謂定之以仁義。

天道行而萬物順，

天道之仁義行，而萬物順者，榮悴開落之不違時也。

聖德修而萬民化。

聖德之仁義修，而萬民化者，語默行止之各得其正也。

大順大化，不見其迹。

天地之大順，聖人之大化，不待徵於色，發於聲。故不見其迹。

莫知其然之謂神，

人莫知其所以然之妙，故謂之神焉。此言天地聖人，其道一也。

故天下之衆，本在一人。

天下之本在君，而君正莫不正也。

道豈遠乎哉。

君之道在心，則至近也。

術豈多乎哉。

心之術在仁義，則至簡也。

又《西銘述解》 大意明理一而分殊。文公註之，明且備矣。然初學者或未得其說。端爲分經布註以解之，或者便之，而請書焉。辭不獲已，於是乎書。

乾稱父，乾天也。

天陽也，至健而位乎上，父道也。然不曰天而曰乾者，天其形體也，乾其性情也。乾者，健而無息之謂，萬物所資以始者也。是乃天之所以爲天，而父乎萬物者。故指而言之，曰乾稱父。

坤稱母，坤地也。

地陰也，至順而位乎下，母道也。然不曰地而曰坤者，地其形體也，坤其性情也。坤者，順而有常之謂，萬物所資以生者也。是乃地之所以爲地，而母乎萬物者。故指而言之，曰坤稱母。

予茲藐焉，乃混然中處。予亦人也。藐，微小貌。混然中處，言混合無間。

蓋人稟氣於天，賦形於地。此身便是從天地來。今以藐然微小之身，乃與天地混合無間而位乎中，子道也。

故天地之塞，吾其體。

乾陽坤陰，此天地之氣，塞乎兩間，而人物之所資以爲體者也。故曰，天地之塞吾其體。

天地之帥，吾其性。

乾健坤順，此天地之志，爲氣之帥，而人物之所得以爲性者也。故曰，天地之帥吾其性。深察乎此，則父乾母坤，混然中處之實可見矣。且人物並生於天地之間，其所資以爲體者，皆天地之塞；其所得以爲性者，皆天地之帥也。然體有偏正之殊，故其於性也，不無明暗之異。

民吾同胞，民即人也。吾謂我也。

言惟人也得其形氣之正，是以其心最靈，而有以通乎性命之全體，於並生之中，又爲我之同類而最貴焉，故曰同胞。則其視之也，皆如己之兄弟矣。惟同胞也，故以天下爲一家，中國爲一人，如下文之云爾。

物吾與也。與即黨與之與也。

言物則得夫形氣之偏，而不能通乎性命之全。故與我不同類，而不若人之貴。然原其體性之所自，皆以本之天地，而未嘗不同也，故曰吾與。則其視之也，亦如己之儕輩矣。惟吾與也，故凡有形於天地之間者，若動若植，有情無情，莫不有以若其性遂其宜焉。此儒者之道，所以必至於參天地贊化育，然後爲功用之全，而非有以強於外也。

大君者，吾父母宗子。

且乾父坤母，而人生其中，則凡天下之人，皆天地之子矣。然繼承天地，統理人物，則大君而已，故爲父母之宗子。

其大臣，宗子之家相也。

輔相大君，綱紀衆事，則大臣而已，故爲宗子之家相。

尊高年，所以長其長。

天下之老，一也。故凡尊天下之高年者，乃所以長吾之長。

慈孤弱，所以幼其幼。

天下之幼，一也。故凡慈天下之孤弱者，乃所以幼吾之幼。

聖其合德，

聖人與天地合其德，是兄弟之合德於父母者也。

賢其秀也。

賢者才德過於常人，是兄弟之秀，出乎等夷者也。

凡天下疲癃殘疾煢獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。疲癃，謂罷病者。殘疾，謂傷害者。煢，謂無兄弟者。獨，謂老而無子者。鰥，謂老而無妻者。寡，謂老而無夫者。顛連，言其老急困苦之甚也。

是皆以天地之子言之，則凡天下之疲癃殘疾困獨鰥寡，非吾兄弟困苦無告者而何哉。君子之爲政先必施此道一等人

於時保之，子之翼也。翼，敬也。

畏天以自保者，猶其敬親之至也。

樂且不憂，純乎孝者也。

樂天而不憂者，猶其愛親之純也。

違曰悖德，

不循天理，而徇人欲者，不愛其親而愛他人也，故謂之悖德。

害仁曰賊，

戕滅天理，自絕本根者，賊殺其親，大逆無道也，故謂之賊。

濟惡者不才。

長惡不悛，不可教訓者，世濟其凶，增其惡名也，故謂之不才。

其踐形，惟肖者也。此即形色天性也，惟聖人然後可以踐形之意，非若上文悖賊不才者矣。

若夫盡人之性，而有以充人之形，則與天地相似而不違矣，故謂之肖。

知化則善述其事，

且孝子，善述人之事者也。聖人知變化之道，則所行者，無非天地之事矣。

窮神則善繼其志。

孝子，善繼其志者也。聖人通神明之德，則所存者無非天地之心矣。此二者，樂天踐形之事也。朱子曰：聖人之於天地，如孝子之於父母。化者，天地之用，一過而無迹者也。知之，則天地之用在我如子之述父事也。神者，天地之心常存而不測者也。窮之，則天地之心在我如子之繼父志也。得其心而後可以語其用，故曰「窮神知化」。而《中庸》曰「致中和，天地位焉，萬物育焉」，亦此之謂歟？

不愧屋漏爲無忝，屋漏，室西北隅也。忝，辱也。

《孝經》引《詩》曰，無忝爾所生。故事天者，仰不愧俯不怍，則不忝乎天地矣。

存心養性爲匪懈。

又曰，夙夜匪懈。故事天者，存其心養其性，則不懈乎事天矣。此二者，畏天之事，而君子所以求踐夫形者也。

惡旨酒，崇伯子之顧養。崇，國名。伯爵也。子，指禹也。

好飲酒而不顧父母之養者，不孝也。故遏人欲如禹之惡旨酒，則所以顧天之養者，至矣。

育英才，潁封人之錫類。潁封人，潁考叔也。隱元年，鄭伯克段於鄢，遂置姜氏於城潁，誓之曰：「不及黃泉，無相見也。」考叔聞之，有獻於公，賜之食。啜羹而舍肉。公問之，曰：母在，請以遺之。公曰：爾有母，我獨無。考叔問之，公語之故，且告之悔。對曰：君何患，若闕地及泉，隧而相見，其誰曰不然。公從之，母子如初。《詩》曰「孝子不匱，永錫爾類」，其是之謂乎？

性者萬物之一源，非有我之得私也。故育英才如潁考叔之及莊公，則所以永錫爾類者，廣矣。

不弛勞而底豫，舜其功也。底，致也。豫，悦樂也。

舜盡事親之道，而瞽瞍底豫，其功大矣。故事天者盡事天之道，而天心豫焉，則亦天之舜也。

無所逃而待烹，申生其恭也。申生，晉太子也，遭驪姬之讒而死。

申生無所逃而待烹，其恭至矣。故事天者夭壽不貳，而修身以俟之，則亦天之申生也。

體其受而歸全者，參乎。（會）〔曾〕參，皙之子，事孔子而傳道者也。

孔子曰，父母全而生之，子全而歸之，可謂孝矣。若曾子之啓手啓足，則體其所受乎親者而歸其全也。況天之所以賦與我者，無一善之不備，亦全而生之也。故事天者，能體其所受於天者而全歸之，則亦天之曾子矣。

勇於從而順令者，伯奇也。伯奇，尹吉甫之子。吉甫惑後妻之讒，採芰荷爲衣，作履霜操而死。履霜操，履朝霜兮凌晨寒兮，不明其心兮聽讒言。孤恩別離兮摧肺肝，何辜皇天兮遭斯愆。痛沒不同兮息有偏，誰說顧兮知我冤。

且子於父母，東西南北，唯令之從。若伯奇之履霜中野，則勇於從而順令也。況天之所以命我者，吉凶禍福，非有人欲之私。故事天者，能勇於從而順受其正，則亦天之伯奇矣。

富貴福澤，將厚吾之生也。

富貴福澤，所以大奉於我，而使吾之爲善也輕。卽父母愛之而恩育以加之也。

貧賤憂戚，庸玉女於成也。

貧賤憂戚，所以拂亂於我，而使吾之爲志也篤。卽父母惡之而懲戒以加之也。

天地之於人，父母之於子，其設心豈有異哉。故君子之事天也，以周公之富而不至於驕，以顏子之貧而不改其樂。其事親也，愛之則喜而弗忘，惡之則懼而無怨，其心亦一而已矣。

存吾順事。

孝子之身存，則其事親者，不違其志而已。仁人之身存，則其事天者，不逆其理而已。

沒吾寧也。

孝子之身沒，則安而無所愧於親也。仁人之身沒，則安而無所愧於天也。蓋所謂朝聞夕死，吾得正而斃焉者，故張子之銘以是終焉。

薛瑄《讀書録》卷四　觀天之道，皆公而自然。不爲何而春夏生物，不爲何而秋冬成物。人之道亦公而自然。不爲何而行仁義，不爲何而行禮智。若有爲而行，卽私而不公矣。

又卷八　人雖各是一體，其實與天地萬物渾融相合，無一毫之間。

又卷一〇　在天爲命，在人爲性，一而二二而一者也。

天地之塞吾其體，得天地之氣以成形也。天地之帥吾其性，得天地之理以成性也。踐形則能全天賦我之體，盡性則能全天賦我之理。知化窮神者，樂天而能踐形盡性也。無愧無忝者，畏天而求踐形盡性也。

人動作皆以天則無妄，不以天則妄矣。

又《讀書續録》卷一　天人合一，流通往來之理無間。

天之道公而已，聖人法天爲治，一出於天道之公，此王道之所以爲大也。

又卷八　滿天地是生物之心，滿腔子是惻隱之心。

胡居仁《居業録》卷八　天視自我民視，天聽自我民聽，只是天人一理。豈有得了民心，天命不歸者！天理卽在民心上。後世爲政者，反欲愚其民，何哉！

湛若水《甘泉文集》卷一《樵語》　一呼一吸，生生之理。生理根乎中，呼吸應乎外，內外皆天之氣。下根乎上，上根乎下，下根上根，萬物一體，消息升降，盈虛之間，有不得已焉。彼隔以皮膚，昧者不察，因以起私爾矣！

又卷二《新論》　一陰一陽之謂道，外陰陽則道不可言矣，陰陽息則無以見道矣。繼之善者其孝乎，成之性者其仁乎！是故惟孝子仁人爲能事天。

又卷三《雍語》　甘泉子曰，天行健，君子以自強不息。君子終日乾乾，夕惕若。昊天曰明，及爾出王。昊天曰旦，及爾游衍。聖人若是切切然者何也？其天理流行不息乎？天人一也，我心少懈，則天理息矣。

陳論問天下歸仁。甘泉子曰，仁也者，天地萬物一體者也。己克而禮復，則天地萬物在我矣。

記曰，人者天地之心。最是精微。若看得破，則人與天地只是隔一形骸皮膚耳。其氣未嘗不貫通。人之心卽天地之心，人之性情卽天地之性情。性情正而和，而萬化生焉。故曰，天地之用皆我之用。是天地萬化在我矣。孟子說樂莫大焉，大不足以言之也，特就人言耳矣。

羅欽順《困知記》卷上　天之道莫非自然，人之道皆是當然。凡其所當然者，皆其自然之不可違者也。何以見其不可違？順之則吉，違之則凶，是之謂天人一理。

又卷下　視聽思慮動作皆天也，人但於其中要識得眞與妄爾。動以天之謂眞，動以人之謂妄。天人本無二，人只緣有此形體，與天便隔一層，除却形體渾是天也。然形體如何除得？但克去有我之私，便是除也。

又邵子云：「中庸非天降地出。揆物之理，度人之情，行其所安，斯爲得矣。」愚竊以爲，物理人情之所安，固從天降地出者也。子思作《中庸》一書，

首言『天命之謂性』，終以『上天之載，無聲無臭』二語，中間散爲萬事，有一不出於天者乎？故君子依乎中庸，無非順天而已，不容一毫私智有所作爲於其間也。以邵子之高明，固已妙達天人之蘊，而其言如此，豈其急於誘進學者，姑指而示之近歟？記《禮》者亦有此言，要非深意之所存也。

謝上蔡有言：『心之窮物有盡，而天者無盡，如之何包之？』此言不知爲何而發。夫人心之體即天之體，本來一物，無用包也，但其主於我者謂之心爾。心之窮物有盡，由窮之而未至爾。物格則無盡矣，無盡即無不盡，夫是之謂盡心。心盡則與天爲一矣，如其爲物果二，又豈人之智力之所能包也哉！

人呼吸之氣，即天地之氣。自形體而觀，若有內外之分，其實一氣之往來爾。程子云：『天人本無二，不必言合。』即氣即理皆然。

呂柟《涇野子內篇》卷一九　問塞於天地之間：『六合是恁的大，吾人以眇然之軀，何以能塞之？』先生曰：『吾與天地本同一氣，吾之言即是天言，吾之行即是天行，與天原無二理，故與天地一般大。塞，猶是小言之也。』

毛愷《答曹紀山御史》《明文海》卷一六八）　承諭曰：鳶飛魚躍，上下昭著者何，莫非性太極，自然而然者哉。固知日用之間，莫非天理流行。能察識而體認之，則即所謂四時行，百物生，而禮儀威儀皆在其中。至哉，言乎。某何幸得與聞此。某性蒙固，始以四時百物無與於禮儀威儀，而禮儀威儀亦於四時百物無與。意見支離，未能打成一片。以故，天道自天道，人事自人事也。今拜至言，恍若有悟。果然瓦礫皆金，原來燈即是火，迺知天道人事本同一理，三千三百常生常行，烏可以差殊觀哉。誠會乎此，則盈天壤間物皆鳶魚，理盡飛躍，頭頭觸著，無不是這個面目。蓋在四時則日常行，在百物則曰常生，在鳶魚則曰飛躍，在吾人則曰禮儀威儀，隨在異名，實則一個。譬如人焉。對父謂之子，對君謂之臣，對兄謂之弟，對朋儕謂之友，名雖種種，其實只一人耳。雖則一人，卻又不可混亂。雖則一理，卻自有條分縷析處。此吾儒之學，所以析之極其精，合之盡其大也。由是觀之，則凡大而禮樂刑政，微而食息起居，精而窮神知化，粗而洒掃應對，一刻一步，皆離不得是。雖敷教明農，許大事業，亦只是日用常事，夏葛冬裘，飢食渴飲一般。故曰，道也者，不可須臾離也，非不可離也，不能離也。因悟東廓翁四時百物皆太極，禮儀威儀皆眞性之說，非因顯知微，離體求用也。蓋顯即是微，用即是體耳。又悟伊川放之則彌卷之則密之說，亦多卻放、卷二字。蓋此性本無所放，而未嘗不彌，本無所卷，而未嘗不密。常密常彌，常彌常密，無時不彌，無時不密。彌者自彌，何待於放。密者自密，何待於卷。一邊密一邊彌。道密又不得，道彌又不得，亦禪家所謂無有中邊能所者也。管窺如此，然非蒙諭開示明白，何遽至是。伏乞更進教之。

楊慎《升庵集》卷六五《璅語》　命也者，動而有生有成焉。性也者，靜而無染無著焉。心腎相去八寸四分，天地相去八萬四千里，人肖天地也。道以器寓，人與天期。故雷霆之聲可以鼓鐘寫，風雨之變可以音律知。大寶無爲而首物，太極不動而構天。瑟不鳴，而二十五絃各以其聲應。軸不運，而三十二輻各以其力旋。萬事紛糺，易之芻狗。萬物形色，神之糟粕。

來知德《周易集注》卷一三　乾以易知，坤以簡能。易則易知，簡則易從。易知則有親，易從則有功。有親則可久，有功則可大。可久則賢人之德，可大則賢人之業。易簡，而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。

易知者，一氣所到，生物更無凝滯。此則造化之良知，無一毫之私者也，故知之易。簡能者，乃順承天，不自作爲，此則造化之良能，無一毫之私者也，故能之簡。蓋乾始坤成者，乃天地之職司也。使爲乾者用力之難，爲坤者用力之煩，則天地亦勞矣。惟易，乃造化之良知，故始物不難。惟簡，乃造化之良能，故成物不煩也。人受天地之中以生，其性分之天理，爲我良知良能者，本與天同其易，而乃險不可知，本與地同其簡，而乃阻不可從者，以其累於人欲之私耳。故易則易知，簡則易從。易知者，我易知乎此無私之理也。易從者，我易從乎此無私之理也，非人知人從也。○此一條，言人成位乎中也。言乾惟知大始，是乾以易知矣，坤惟能成物，是坤以簡能矣。人之所知，如乾之易，則所知者皆性分之所固有，而無一毫人欲之艱深，豈不易知。人之所能，如坤之簡，則所能者皆職分之所當爲，而無一毫人欲之紛擾，豈不易從。易知，則此理之具於吾心者，常洽浹親就，不相支離疎隔，故有親。易從，則此理之踐於吾身者，常日積月累，無有作輟怠荒，故有功。有親則日新不已，是以可久。有功則富有盛大，是以可大。可久則賢人之德，與天同其悠久矣。可大則賢人之業，與地同其博大矣。夫以易

簡而天下之理得，成賢人之德業，則是天有是易，吾之心亦有是易。地有是簡，吾之身亦有是簡，與天地參而爲三矣。易中三才成其六位者此也。理得成位，卽致中和，天地位萬物育之意。賢人卽聖人，與天地並而爲三，非聖人而何。

《易》與天地準，故能彌綸天地之道。

準者，均平也，言《易》之書與天地均平也。彌者，彌縫，包括周密，合萬爲一而渾然無欠，卽下文範圍之意。綸者，絲綸，條理分明，析一爲萬，而燦然有倫，卽下文曲成之意。彌綸天地者，如以乾卦言，爲天爲圜，以至爲木果，卽一卦而八卦可知矣。如以乾卦初爻潛龍言，在君得之則當傳位，在臣得之則當退休，在士得之則當靜修，在商賈得之則當待價，在女子得之則當愆期，在將帥得之則當左次。卽一爻，而三百八十四爻可知矣，豈不彌綸天地。

廣大配天地，變通配四時。陰陽之義配日月，易簡之善配至德。

配者，相似也，非配合也。變通者，陰變而通於陽，陽變而通乎陰也。義者，名義也。卦爻中剛者稱陽，柔者稱陰，故曰義。易簡者，健順也。至德者，仁義禮知，天所賦於人之理而我得之者也。仁禮屬健，義知屬順。○《易》之廣大得於乾、坤，則《易》卽乾、坤矣。由此觀之，可見《易》之廣大亦如天地之廣大，《易》之變通亦如四時之變通。《易》所言陰陽之義，與日月之陰陽相似。《易》所言易簡之善，與聖人之至德相似。所謂遠不禦而近靜正，天地之間悉備者在是矣，此《易》所以廣大也。

呂坤《呻吟語》卷四之一　天地既生人物，則人物各具一天地。天地之天地，由得天地；人物之天地，由不得天地。人各任其氣質之天地至於無涯，牿其降衷之天地幾於澌盡，天地亦無如之何也已！其吉凶禍福，率由自造，天何尤乎而怨之？

吾人渾是一天，故曰用起居食息，念念，時時，事事，便當以天自處。

朱子云：『天者，理也。』余曰：『理者，天也。』

有在天之天，有在人之天。有在天之先天，太極是已；有在天之後天，陰陽五行是已。有在人之先天，元氣，元理是已；有在人之後天，血氣，心知是已。

王艮《王心齋先生遺集》卷一《語録》　或問智者不惑，仁者不憂，勇者不懼。曰，我知天何惑之有，我樂天何憂之有，我同天何懼之有！

又卷二《孝箴》　父母生我，形氣俱全。形屬乎地，氣本乎天，中涵太極，號人之天。此人之天，卽天之天。此天不昧，萬里森然。動則俱動，靜則同焉。天人感應，因體同然。天人一理，無大小焉。一有所昧，自暴棄焉。惟念此天，無時不見。告我同志，勿爲勿遷。外全形氣，內保其天。苟不得已，殺身成天。古有此輩，殷三仁焉。斷髮文身，泰伯之天。采薇餓死，夷齊之天。不逃待烹，申生之天。啓手啓足，曾子之全。敬身爲大，孔聖之言。孔曾斯道，吾輩當傳。一日克復，曾孔同源。

羅汝芳《近溪子集》數字卷　問，萬物皆備一章，其說何如？曰，有宋大儒，莫過明道。而明道先生入手，則全在學者先須識仁。而識仁之說，則全是體帖萬物皆備於我一章。今學者能於孔門求仁宗旨明了，則看孟氏此章之說，其意便活潑難窮矣。蓋天地無心，以生物而爲心，心本不生，以靈妙而自生。故天地之間，萬萬其物也，而萬萬之物，莫非天地生物之心之所由生也，天地間之物萬萬其生也，而萬萬之生亦莫非天地之心之靈妙所由顯也。謂之曰萬物皆備於我，則我之爲我也固盡品彙之生以爲生，亦盡造化之靈以爲靈，此無他，蓋其生其靈，渾涵一心，則我之與天原無二體，而物之與我又奚有殊致也哉！是爲天地之大德，而實物我之同仁也。反而求之，則我身之目誠善萬物之色，我身之耳誠善萬物之音，我身之口誠善萬物之味，至於我身之心不誠善萬物之情也哉！故我身以萬物而爲體，萬物以我身而爲用。其初也，身不自身，而備物乃所以身其身。其既也，物不徒物，而反身乃所以物其物。是惟不立，而身立則物無不立。是惟不達，而身達則物無不達。蓋其爲體也誠一，則其爲用也自周。此之謂君子體仁以長人，亦所謂仁人順事而恕施也。豈不易簡，豈非大樂也哉！其有未誠者，事在勉強而已。勉強云者，強求諸其身也，反求諸身者，強識乎萬物之所以皆備焉爾也。果能此道，則雖愚必明，雖柔必強。物我相通之機既體之信而無疑，則生化圓融之妙，自達之順而靡滯矣。倘何恕之不可行，又奚仁之不可近也哉。故欲思近仁，惟在強恕，將固行恕必務反身。然反身莫要於體物，而體物尤貴於達天。非孔門求仁之至蘊，而軻氏願學之的矩也歟哉！

會中有問及人家宗法者。先生爲嘆曰，豈惟此身然哉？人心亦有之。或問曰，吾心之宗何如？曰，宗也者，所以合族人之渙，而統之同者也。吾

人之生，只是一身，及分之而爲子姓，又分之而爲曾玄，久分而益衆焉，則爲九族。至是各父其父，各子其子，更不知其初爲一人之身也已。故聖人立爲宗法，則統而合之，由根以達枝，由源以及委，雖多至千萬其形，久至千萬其年，而觸目感衷，與原日初生一人一身之時光景固無殊也。董子曰：道之大原出於天，天不變則道亦不變。夫天之爲命，本只一理。今生爲人爲物，其分其衆，比之一族又萬萬不同矣。於萬萬不同之人之物之中，而直告之曰，大家只共一個天命之性。嗚呼，其欲信曉而合同也，勢亦甚難也。苟非聖賢有個宗旨以聯屬而統率之，寧不愈遠而愈迷亂也哉！於是苦心極力，說出一個良知，又苦心極力指在赤子孩提處見之。夫赤子孩提，其眞體去天不遠，世上一切智巧心力都來着不得分毫。然其愛親敬長之意，自然而生，自然而切，濃濃藹藹，子母渾是一個。其四海九州誰無子女，誰無父母，四海九州之子母，誰不濃濃藹藹，渾是一個也哉！夫盡四海九州之千人萬人，而其心性渾然只是一個天命，雖欲離之而不可離，雖欲分之而不能分。如木之許多枝葉，而貫以一本。如水之許多流派，而出自一源。其與人家宗法正是一樣規矩，亦是一樣意思。人家立宗法意思，是欲知得千身萬身只是一身。聖賢明宗旨意思，是欲後世學者知得千心萬心只是一心。既是一心，則說天即是人可也，說人即是天亦可也。說聖即是凡可也，說凡即是聖亦可也。說天下即一宗可也，說一宗即天下亦可也。說萬古即一息可也，說一息即萬古亦可也。《四書》五經中，無限說中說和說精說明說仁說義，千萬個道理也只是表出這一個體段。前聖後聖，無限立極立誠主敬主靜致虛致一，千萬個工夫也只是涵養這一個本來。往古來今，無限經綸宰制輔相裁成底績運化，千萬個作用功業，也只是了結這一個志願。若人於這一個不得歸着，則縱言道理終成邪說，縱做工夫終是詖行，縱經營事業亦終成霸功，與原來不慮而知不學而能天然不變之體，又何啻霄壤也哉！卻如人家子孫衆多，各開門戶，各立藩籬，無宗以統而一之，其不至於相殘相賊，而流蕩無歸者無幾矣。會衆躍然起而謝曰，今日乃知合天下萬世以爲宗而宗始大也。請書以示天下萬世。

又《近溪子續集》卷下　問，孩提之不慮而知不學而能，與今人之逐慮爲知執學爲能者，其大小久暫，固彰彰較著矣。但乾坤之易而知也雖亦似乎不慮，簡而能也雖亦似乎不學。及細觀世上孩提，各各有身，各各有心。其身心各殊，中間知能已自不可比而同矣。況造化知能，尤去人遠甚，如何卻云共成一個，而無分兩般也哉？予默然久之，徐復嘆曰，此段話頭，非某敢作聰明，妄生杜撰。緣孟子盡心知性則知天，存心養性以事天，分明謂天之心性即吾之心性也。孔子易知有親，而爲賢人可久之德，易能有功，而爲賢人可大之業，分明謂吾之知能即天之知能也。大衆愕然曰，聖賢經書果然說得明曉，吾儕可無惑矣。予復嘆曰，爾曹據此幾句言說，便自喜心性了了，是則終無了了之日矣。蓋造化之底蘊，原至精至妙，而吾儕之習氣，至拙至粗。以粗拙之功當精妙之理，所謂操麻線以透針關也，左亦甚矣。《易》曰，窮理盡性以至於命，你看窮到甚麼底裏地方？故欲明造化之微，須講造化之學。今世聖人之學已被集說等書妄肆探究，於性則辨析有幾許條件，於心則指陳有若個景光。且無奈心性原屬化機，變見隨時，本無實體。求以條件則似有條件，索以景光則似有景光。譬則寶珠之照耀，青紅赤綠，瞹物以成，昧者指爲定色。水銀之活潑，小大斜圓，因盤以散，誤者謂爲殊方。不知此樣工夫，只著在一己見上。此等理趣，亦只自己見上生來。一見作祟，則萬種皆病。聖學可恨可憂，根芽全在乎此。有志豪傑，須蚤覓明眼眞師，下翻辛苦氣力。凡從前見解伎能盡數通身剝落，到牙關再開不得處，腳步再進不得處，不計日子年歲，不畏些小便宜，到那水窮山盡之鄉，自有闖卒轉頭時候。方信孩提之知能與造化之知能，欲擬一個也非一個，欲擬兩樣也非兩樣。統天統地而爲心，盡人盡物以成性，大似混沌而卻實伶俐，大似細碎而卻實渾全。從此徑途以躋聖域，則不徒孔孟經書建設有功，且於羲軒闔奧共享逸豫。非斯世斯文一大快也哉。

問，先生於天人之際，每敷陳心性，縷縷而不已，且懇懇而可聽。吾儕願學未能，敢求指示。曰，孔門宗旨，止要求仁。究其所自，原得之《易》，又只統之以生生一言。夫不止曰生，而必曰生生，生生云者，生則惡可已也！生惡可已，則《易》不徒乾，乾而兼之以坤，坤不徒坤，坤而統之以乾。蟠天薄地而雷動滿盈，形森已盎，而霞蒸赫絢，橫亘直達，邃入旁周，固皆一氣之運化，而充塞乎兩間。然細觀此氣之流行順布，節序無不停妙。絪緼構結，條理無不分明。則氣也，而實莫非精之所凝矣。精固妙凝一氣而貫徹墨黮，然深究精氣之浩渺而無涯，妙應而無跡，莫之爲而爲焉，莫之至而至焉，則氣也精也，而又莫非神之所出矣。興言至此，則下至九泉，上至九天，中及萬民，旁

及萬物，渾是一個生惡可已。渾是一個生惡可已，則渾是一個神不可窮。孔子曰，心之精神是謂聖。解之者曰，聖也者，通明者也。又曰，聖也者，神明而不測者也。天下古今，豈有神而不明者哉，抑豈有神而不通者哉。明則無不知矣，通則無不能矣。明通皆自神出，則空洞絕無畔岸，微妙迥徹纖毫。藏用於溥博淵泉，而實昭然聖體。天也而未嘗以人異也。顯仁於語默云爲，而實總是天機，人也未嘗與天殊也。曰，此等去處，恐是大賢大聖乃足承當，難以遽望初學。曰，古人論學，的有次第，所以本末始終，知所先後，乃可近道。故修齊治平，必先正心誠意。正心誠意，必先格物致知。今不先求知得明白，乃即胡亂使下手去做。今世上千百萬人，難得一二個思爲聖賢，及講求作聖之方，輒復草草，如考論幾場事物，貫串幾段經書，便云是明理要。如執持一點念頭，滯著方寸胷襟，便云是存心體。至於威儀行止以彷彿儒先，動履靜坐端凝以希畧聖神境界。及至終無成就，反委咎聖爲絕學。卻不思起初種子一差，末後何有果結。今須詳細爲子言之。夫不思而得，聖人也，其終是神不可測，其始則只是不慮而知。不勉而中，聖人也，其終是化不可爲，而其始則只是不學而能。難說吾今此身不從孩提生長，則難說吾身知能便非不慮不學。但一縱觀，天機滿目。如此而視聽言動，如此而食息起居，人人俱有，個個現成。孟子謂，道在邇而求諸遠，事在易而求諸難。又謂，行矣而不著，習也而不察，是以終身由道，而不知爲道。聖賢極口傷嘆，我亦頻年叫喚，不想吾子今日猶說此個知能非初學可望，豈果先人之言習熟成性，而終迷不復也耶。幸急急猛省猛省。

耿定向《耿天臺先生文集・大人説》 記曰，人者天地之心。夫仰觀俯察，茫茫蕩蕩，天地何心。唯是虛化形成而人，人便是天地之心之所寄託也。吾人合下反身默識，心又何心。唯此視聽言動所以然處，便是此心發竅處也。此心發竅處，便是天地之心之發竅也。是故程子曰，視聽言動皆天也。大人者，與天地合德，只此識取，非有異也。吾儕於此信得及，味得深，何天非我，何地非我，何我非天地哉。即日用尋常，便自合德天地。故曰，反身而誠，樂莫大焉。昔象山云，宇宙即吾心，吾心即宇宙。又曰，纔一警策便與天地相似。斯其爲見大者與。見大，則所爲大人者可識矣。彼斤斤諵諵於末節，齷齷齪齪於胞中者，斯其爲人也，藐乎小哉。

又《耿天臺光生文集・知天説》 前三説因人就事言耳。《中庸》本指，蓋欲人自思所以爲人者原與天無二，非故以此合彼也。世人執悃目前七尺之軀，員首方趾，橫目噉吻以爲人耳，而不知人之所以爲人者，其視聽言動皆天也。只此方寸之靈，本自通貫天載。只此一息之氣，本自充塞兩間。陸象山曰，雖欲自異於天地不能也。信然哉。吾儕默而識之，一旦豁然，知人不異天，天不離人，則視爲天明，聽爲天聰，動爲天機，合之爲天德。在親爲孝子，在身爲仁人，其於愛憎取舍，經世宰物，焉往而非天道哉。苟不知人之爲天，則耳目形骸雖是人也，實則行屍坐肉已耳。媿於天，怍於人，忝於所生矣。故曰思知人不可不知天。末章又曰，誠者天之道也。博學審問慎思明辨，無非思知此耳。

錢一本《疐記》卷三 性是天地萬物一原之理，參三才籠萬物唯人。人底分量若是乎不小，須是舉心動念時處，與天地萬物相爲流通，做得天地萬物之主，位得天地，育得萬物，方始成得個人。纔開眼不是這個便喚做不覩。纔動耳不是這個便喚做不聞。凡皆盲聾之人也。君子萬分有忌憚不勝戒愼恐懼，以此。

又卷四 天地望人之克肖，奚啻父母望子之克肖。子不克肖，爾道父母安得其所。而父母一家之人得遂其生否，便見中和位育是人分中決不可少有欠缺底事。

今之言天者在心外，而不知心之即天。邵子開眼見天猶有病，舉頭尋處更無緣。此不知心天之說也。今之言命者在身外，而不知身之即命。邵子禍如許免人須禱，福若待求天可量。此不知身命之說也。然所以不知心即天者夫何故。以舍性言心。先不識心，何由知天。所以不知身即命者夫何故。以夭壽爲貳，先不識身，何由知命。故《孟子・盡心》一章，最爲身心性命天人合一之微旨。

盡其心者，知其性也。以性爲心，人心之盡處便都是天性之盡處。天不在心外求，故曰知天。夭壽不貳修身以俟之。以夭壽身所自爲，能修何夭非壽，不修何壽非夭。命不在身外求。故曰立命。

求在我者，天不在心外求，命不在身外求。求在外者，求天於心之外，求命於身之外。

顧憲成《小心齋劄記》卷六 人言佛氏只是理會生死，愚謂不但佛氏，即吾儒亦只是理會生死。孔子曰，人之生也直，罔之生也幸而免。又曰，

志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。又曰，自古皆有死，民無信不立。又曰，民之於仁也，甚於水火。水火吾見蹈而死者矣，未見蹈仁而死者也。又曰，朝聞道，夕死可矣。孟子曰，殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。又曰，莫非命也，順受其正。是故，知命者不立乎巖牆之下，盡其道而死者正命也，桎梏死者非正命也。又曰，生我所欲，所欲有甚於生者，故不爲苟得也。死我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不避也。這都是理會生死。或曰，味孔孟兩夫子之言，似看生死甚輕也，何謂理會生死？曰，以生死爲輕，則情累不干，爲能全其所以生，所以死，而生死重。以生死爲重，則惟規規焉軀殼之知，生爲徒生，死爲徒死，而生死輕矣。然則以生死爲重者，正不免墮生死，而其以生死爲輕者，乃其深於理會生死者也。

關尹子曰，若有厭生死心，超生死心，止名爲妖，不名爲道。夫何故？道無生死也。有厭生死心，超生死心，則有生死也。吾聖賢於此卻只去盡心而知性，存心而養性，求個仰不愧俯不怍，及其至也，與天地合德，與日月合明，與四時合序，與鬼神合吉凶。蓋完完全全是一太極，而陰陽五行都不得而囿之矣。此之謂盡其道而生，盡其道而死，此之謂不以生而生，不以死而死，此之謂理會生死。

又曰，人身之生死，有形者也。人心之生死，無形者也。眾人見有形之生死，不見無形之生死，故常以有形者爲主，情欲勝而道義微，即其耳目人也，口鼻人也，四肢人也，不過行屍走肉已耳。聖賢見無形之生死，不見有形之生死，故常以無形者爲主，道義勝而情欲微，即其耳目人也，口鼻人也，四肢人也，固已超然與造物者游矣。而今理會生死，須把這二字勘得明白然後可。

高攀龍《牛山之木章》（《高子遺書》卷四）　從古聖人未曾說氣，至孟子始說浩然之氣，始說夜氣，最爲喫緊。何也？天地間渾然一氣而已，張子所謂虛空即氣是也。此是至虛至靈有條有理的，以其至虛至靈，在人即爲心，以其有條有理，在人即爲性。澄之則清便爲理，淆之則濁便爲欲。理便是存主於中的，欲便是梏亡於外的。如何能澄之使清？一是天道自然之養，夜氣是也。一是人道當然之養，操存是也。操者何？志也。志，帥氣者也。操存愈固，夜氣愈清。夜氣愈清，操存愈固。此是天人相合處。平旦幾希，正見道心之微。操存舍亡，正見人心之危。若養之純熟，莫知其鄉之心便是仁義良心，更無出入可言。仁義良心便是浩然之氣，亦無晝夜之別矣。

又卷五　有友論天人。先生曰，天人原是一個。人所爲處即天，譬之命該做官者必須讀書做文字。讀書做文是人，然肯讀書做文又是天。彥文曰，命之所有先天也，人之肯爲後天也。無先天不起後天，無後天不成先天。先生曰，然。

又卷八上《與子往四》　弟觀此道既爾充塞，形色即是天性，但隨身所在，一切整齊嚴肅，許大乾坤便樞紐在此，總無餘事矣。

又卷九上《就正録自序》　人之所以爲人者，性而已矣。性之所以爲性者，天而已矣。人在天中爲至虛，天在人身爲至靈。虛靈者於人無朕，於天無際。性之所以妙於天人之間而爲心，呈天之體顯天之用，而非徒以梦然思慮者，供其塊然官骸者，晝夜接搆之妄而已也。自夫人認塊然者爲身，梦然者爲心，至舉吾之與生俱生者，卒與死俱死而不自知。其不自知由不學也。蓋聖賢具言之，存乎人之好古而敏求之。其事至近，其近在目前。

劉宗周《劉子遺書》卷三　一心也，而在天謂之誠，人之本也。在人謂之明，天之本也。故人本天，天亦本人。

天有四德，運爲春夏秋冬四時。而四時之變，又有風雨露雷以效其用。謂風雨露雷即春夏秋冬，非也。人有四德，運爲喜怒哀樂四氣，而四氣之變又有笑啼恚詈以效其情。謂笑啼恚詈即喜怒哀樂，非也。故天有無風雨露雷之日，而決無無春夏秋冬之時。人有無笑啼恚詈之日，而決無無喜怒哀樂之時。知此可知未發已發之說矣。

天道八風之氣，一一通之人心。如風自東，則雲滃而雨，萬物資生。自南，則雨潤之後繼以日暄，萬物長養。自西，則雲斂而霽，天道清肅，萬物自長而成。自北，則重陰凝結，氣乃沍寒，萬物自成而實。四時各循其序，八風適得其調，分明喜怒哀樂中節之象。若動不以時，或互相淩越，或紛然飆舉，則八風皆能殺物，而金氣爲甚。金氣盛則雨澤不降，萬物受刑。故西方之教行於中國，吾道之賊也。

又卷四　配天達天，其始不離下學立心耳。天豈遠乎哉，心得其所以

爲心，則達乎天矣。人得其所以爲人，則配乎天矣。又曰其天，天卽我，我卽天。今必云有物先天，得之者，天自我出。何故將天亦私爲一己之物乎。

黃道周《榕壇問業》卷二　明師問：聖門言一貫者二，參言下便承指出忠恕，何等直捷。賜言下默然，後談性道尙有疑關，豈是從人貫者心地易尋，從天貫者命前難語，抑是魯者蹤實言在意中，慧者課虛意在言外耶。某云，此則未能，要解者，須是曾參不死，端木復生。陳明師固問，張德聲亦以是請。某退避曰，若說者，又是被人惶怪一場。德聲曰，何事。某云，某前在浙江曾發此義，及至毘陵，與謙止參證，殊未慊心。某生平謂，人心頭學地，須積精而成。如一片日頭，晃赤赤無一點昏昧。團團天中只一片日子，日北則晝長氣熱，萬物皆生。日南則晝短氣寒，萬物皆死。觸鹵而出則爲雷霆，迫氣而行則爲風雨，餘光所照以爲星辰，餘威所薄以爲潮水，爆石爲火，融金爲液，出入頂踵，照於心繫。如此，世間無一物一事，不是日頭串透。人生學問精誠常如此日，然後能貫串六虛，透徹上下千里萬里，無有障隔。如此便到十世百世，更無芥礙了。稍不如此，雖杵針鐵線，穿鑽不來，何況鋼城，十重內外。明師唯唯。德聲曰，此是天道，抑是人理耶。某云，隨賢穿串，莫問阿誰。

朱君薦問，《左》、《國》爲春秋正傳。春秋災異不指事應，而左氏言之，歷歷不疑。將左氏補仲尼之缺，抑賢人所詳，聖人置不論與。某云，史失之誣，易失之賊，只看他無失處，不要看他失處。君薦曰，現前失在何處。某云，君子之失也，如日月之食也。日月何曾樂要食在。

天人感應

宋濂《蔚遲樞》《龍門子凝道記》卷中）　龍門子曰：天之愛人君者，不其至哉！天，無言者也。人君行事有失，天則出災異以譴告之。若父之於子然：子有過，則詔之飭之，甚則撲之。此無他，愛之至也。父若棄子，則刻苦之辭不加之矣；天若棄人君，則生祥下瑞遍四方矣。是知災異迭興，人君懼而修德，則治如漢之盛世是也；祥瑞數見，人君矜而徇欲，則亂如五季之時是也。祥瑞之興國之妖，災變之臻國之福，信哉！

劉基《郁離子・荀卿論三祥》　楚王好祥，有獻白烏、白鸛鴿、木連理者，羣臣皆賀。荀卿不來，王召而謂之曰：「寡人不佞，幸賴先君之遺德，羣臣輯睦，四鄙無事，鬼神鑒格而降之祥，大夫獨不喜焉，願聞其故。」荀卿對曰：「臣少嘗受教於師矣。王之所謂祥者，非臣之所謂祥也。臣聞王者之祥有三：聖人爲上，豐年次之，鳳凰、麒麟爲下。而可以爲祥可以爲妖者，不與焉。故凡物之殊形詭色，而無益於民用者，皆可以謂之祥，可以謂之妖者也。是故先王之思治其國也，見一物之非常，必省其政。以爲祥與，則必自省曰吾何德以來之？若果有之，則益勉其未至；無則，反躬自勵，畏其僭也，畏其易福而爲禍也。以爲妖與，則必自省曰吾何戾以致之？若果有之，不待旦而改之；無則，夙夜祗惕，檢視聽之所不及，畏其蔽也，畏其有隱慝而人莫之知也。夫如是，故祥不空來，而妖虛其應。今三閭大夫放死於湘，鄢、郢夷陵皆舉於秦，耕夫牧子莫不荷戈以拒秦，老弱餓餉，水旱相仍，饑饉無蓄，雖有鳳凰、麒麟日集於郊，無補楚國之罅漏，而況於易色之鳥，亂常之木乎？王如不省，楚國危矣。」王不寤，荀卿乃退於蘭陵，楚遂不振以亡。

方孝孺《深慮論二》《遜志齋集》卷二）　古之聖人，知天下後世之變，非智慮之所能周，非法術之所能制，不敢肆其私謀詭計，而惟積至誠用大德，以結乎天心。使天眷其德，若慈母之保赤子而不忍釋，故其子孫雖有至愚不肖者，足以亡國，而天下不忍遽亡之，此慮之遠者也。夫苟不能自結於天，而欲以區區之智籠絡當世之務，而必後世之無危亡。此理之所必無者也，而豈天道哉！

薛瑄《讀書録》卷二　天於善惡必有其報，但人以淺近之見窺測天道，便謂茫昧差爽而不可信，如夏商之後皆統承先王，修其禮物，作賓於王家。雖改姓易物而宗廟血食，子孫之封爵，皆與時王匹休而不泯，非其先世有大德大功於民能如是乎？因是以觀魏晉以來，以及五胡南北朝，楊堅五代之世，皆素無功德於天下，徒以狙詐兵力竊命一時，皆不數傳，而子孫無容足之地，廟祀遂以絶饗，則天於善惡之報豈不明甚矣乎！

又卷一〇　古語云「天定能勝人，人定亦能勝天。」如古者無道之世，若秦若隋，若武氏之流，方其勢盛之時，虐焰如烈火，不可近，此人定勝天也。及其罪盈惡稔，人怨天怒，勦絶覆亡之無遺育，此天定勝人也。善惡之報，豈不明甚！信古語之不誣。

吴與弼《康齋集》卷一一《日録》　人生但能不負神明，則窮通死生皆不足惜矣。欲求如是，其惟愼獨乎。董子云，人之所爲，其美惡之極，乃與天地流通往來相應。噫，天人相與之際，可畏哉。

天道福善禍淫，君子但當謹守先聖賢名教，居易以俟命而已。

章綸《修德弭災》（《明文衡》卷八）　臣聞之，天人相與之際，甚可畏也。人事爲於下，則天道應於上。天戒示於上，則人事謹於下。此感彼應，捷於影響，不可誣也。以故，上天垂戒而災異屢見者，此必人事之失，不知自省有以致之。而譴告警懼，仁愛人君如此之至也。然人事之失，必有其故。或用非其人，或政有缺失，虐及於民。民不安生，而疾苦嗟怨之聲上聞於天。以故天知之，而屢出災異以垂戒於下。當時上下或不知其由，而天下之人知之。故自古帝王，以及漢唐宋，賢君之於天戒，必下求言，使凡臣民各陳所見，極言時政缺失而不忌諱，以見致災之由，而朝廷聞之，亟改其失，庶幾可回天心而弭災變。若徒祈禱宥罪，及蓄糧儲修堤岸者，此特有司之常事耳。至於用人是否，政事得失，因循姑息而不修改，則天心回否未可知也。或又謂，已嘗詔許諸人直言無隱，不必下詔求言，此則爲臣者失於稽古，而不以古之聖帝明君期望故也。伏乞皇上法古帝王及祖宗列聖，斷自宸衷，下詔求言，務使臣民人等直言極諫，各指時政缺失，以見致災之由。取其切當而隨事修改。又乞皇上於是，而示徹樂減膳之勅。大臣於是，而推捐俸救民之仁。停工役不急之務，節侈用濫賜之財。愼差遣之擾民，罷補官之俸給，備救荒之義倉，汰僧徒之蠹食，懲逃運人夫之苦，薄收斂糧儲之重。寬農民之運糧，恤軍士之勞役。止納粟以抑僥倖，勸屯種以蓄邊儲。嚴考察以明黜陟，信賞罰以示勸懲。清天下刑獄之冤滯，罪軍民越訴之誣陷。修學政以養人才之本原，採善言而戒大臣之自用。重公輔之名爵，杜署職之奔競。凡此之類，悉勅諸司修改而舉行之，乃所以修政事而安生民，回天心而弭災異。天下生民何其幸也。

胡居仁《居業録》卷六　天人氣脈常相關，《春秋》凡災異必書，以見人爲所感。《洪範》咎徵休徵，各以類應。如此則戒懼修省，自不能已，國家可保也。

蔡清《四書蒙引》卷四　至誠之道可以前知。

禎，貞也，正也，明非妖邪也。麟鳳瑞禾之類，皆天地正氣精英所鍾，故爲禎。祥，祥瑞也，非常有者也。然祥與瑞義不同，瑞信也，符瑞也。祥便是個瑞，如所謂禎符。禎祥者，鳳鳴麟出之謂。妖孽者，山崩川竭之類。周之興也，鳳鳴岐山。伏羲之王也，龍馬負《圖》出於河。夏商之亡也，河洛水竭。周之亡也，川塞山崩。禎祥妖孽，於此可概見矣。見乎蓍龜，如《左》昭七年所載，孔成子筮立衛公子元，遇屯曰利建侯。僖十五年所載，秦伯伐晉，筮之遇蠱，曰貞風也，悔山也，歲云秋矣，我落其實而取其材，所以克也。遂獲晉侯以歸。此類甚多。動乎四體。四體，四肢也。謂動作威儀之間，人之威儀動作，全在乎手足。故只曰四體，與身字不同。身，一身也。體有百體，手足各二，爲四體耳。其實語言視聽之間，皆可驗人之吉凶。無一毫私僞留於心目之間。僞對誠，私卽僞也，謂私僞不留於心足矣，乃兼目言者，蓋人之常情，蔽交於前，其中則遷。目與心最相爲用者也。禍之兆，禍之萌。一曰兆，一曰萌，亦互文也。吴說以禎祥妖孽，皆見於蓍龜四體。按，《章句》曰，禎祥者，福之兆。妖孽者，禍之萌。蓍所以筮，龜所以卜。四體，謂動作威儀之間，如執玉高卑，其容俯仰之類。然後蔽之曰，凡此皆理之先見者也。凡此二字總包上云云。不見是只承蓍龜四體說。春秋常紀災異，安得謂蓍龜四體之外，無禍福之兆也邪。鬼神如何見其能知來。蓋將興之禎祥，將亡之妖孽，卜筮之吉凶，四體之得失，皆鬼神體物之爲也。則知來孰有如鬼神者哉。惟至誠，則如鬼神之知來。

陳獻章《慰馬默齋喪子》（《陳獻章集》卷三）　吾子得數之奇孰與孟郊？孟郊產三子，哭之連日，今吾子之哭凡幾？抑又有不盡者焉。郊爲詩盡泄天地鬼神之秘，而不爲造物所予，不知其後何如。吾子厚積陰德，終必有鳳雛麟種降爲家寶。此未足深惜也。

又《與林友三則》　地理之說，有專主吉凶應驗言者，術家是也；有專闢吉凶應驗言者，東萊是也。有雖知吉凶應驗之理不可無，而不泥於其術者，程子是也。據愚見，術家專取必於術，故其說泥；東萊專闢其術，故其說偏；不若程子謂神靈安則子孫盛，以土色草木占地之美惡，則既不遺乎地理，而又不眩乎吉凶，如此方爲通論。至朱子師友之間，論議尤多，大抵本程子之說，而又兼取術家所長地理，至是無餘蘊矣。今若以術家卑陋，盡廢其說而不問，則前輩初無是也，必以其言吉凶應驗差舛而疑之，則亦必有至當之論。愚以爲，吉人得吉地，吉地獲吉應，此常理也。若凶人得吉地，吉地獲

凶應，譬諸僞僞纂奪，雖得之，必失之。當其始謀之遂，便如得吉地，獲吉應，及其卒也，凶殃隨之矣。故有始吉而終凶，宜吉而凶，宜凶而吉。以此推之，術家之說雖泥，然亦不可謂全無此理也。

又《天人之際》 天人一理通，感應良可畏。千載隕石書，《春秋》所以示。客星犯帝座，他夜因何事？誰謂匹夫微，而能動天地！

王艮《答黎洛溪大尹》（《王心齋先生遺集》卷二） 來書所謂動之即中，應之至神，無以加矣。是故人受天地之中以生，而動之即中，隨感而應，而應之即神。先生爲民父母，如保赤子，率眞而行。心誠求之，當擬議則擬議。是故擬議以成變化，又何惑之有哉。民受海潮之難，往者不可追，見在者仁政自能存恤，以爲生生不息之國本。是故近者悅而遠者來，何俟贅言矣。昔者堯爲民上而有九年大水，使禹治之而後天平地成。湯有七年大旱，能以六事自責，大雨方數千里，此人事變於下，而天象應於上也。所謂位天地育萬物參爲三才者，如此而已。高明以爲何如？

王襞《勉諸生》（《王東崖先生遺集》卷一） 世界上有兩般人，子知之乎？成就人爲善者君子也，破敗人爲善者小人也。子識此兩般人而向背之，則子方是聰明之士，子愼察之。子知爲善之人天厚之乎？芝蘭生於善者之庭，而麟鳳產於善者之宅，所謂賢孝人生賢孝兒是也。所謂門內有君子，門外君子至是也。子知之乎？

焦竑《氣志天人交勝之理何如》（《澹園集》卷四） 天人之際，至難言矣。蓋天非蒼蒼之謂，乃萬物之總名也。故謂志帥氣則可，謂氣之勝志則不可。謂人感天則可，謂天之勝人則不可。何者？以氣志、天人，非二物也。

夫志氣之分，古無其說，而昉於孟氏。嘗繹而思之，「持其志，無暴其氣」，固也。而所以能無暴者，誰乎？蹶者、趨者，固氣也，而所以爲蹶若趨者，誰乎？儻不索諸感召之原，而謂氣志、天人，理相交勝，是氣之休咎，人不能常主，天乃以其積氣之偏雜出而與吾角也，豈理也哉？《書》曰：「天視自我民視，天聽自我民聽。」《記》曰：「人者，天地之心也。」夫天也而視聽自民，是天待命於人，而非以命人也。人也而爲天地之心，是人主持乎天，而非待主於天也。何者？「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也。」志之所在，日可同，月可揭，水可蹈，石可遊，龍可下，馬可角，故燕臣拊膺而霜飛，秦女籲號而風振。天固無如匹夫匹婦何，況聖人乎？聖人者，權足以樞萬化，政足以柄四時，言脫於口而和，可以翔海甸；意動於心而精，可以通鬼神；行成於身而效，可以格象緯。是故其始也，嘉祥災眚聽之乎我；其既也，彌綸調燮藉之乎我；其終也，宇宙造化生之乎我。蓋人於天，若通呼吸，若鼓宮商，叩靡不鳴，求靡不應。乃執其常以爲志動氣，人勝天，當其變以爲氣動志，天勝人，亦過爲剖析而不達於天人之理矣。豈知人者，天之志；天者，人之氣，志即氣，氣即志，人即天，天即人，惡有兩相亢而相勝，如敵國者然之謂哉。

曰：此以論於盛世之理也，乃叔季之代，災慘橫生，人不自主，安得不舉而歸之天？曰：殆非也，人志正，天以其善氣應之；人志佚，天以其戾氣應之，無非志者。由是有驕陽亢旱以應其紆結閒阻，恩不下逮之象，由是有凄風苦雨以應其冤抑無聊，情不上通之象，由是有彗孛飛流，山鳴地震以應其偏頗窮極，政多疵癘之象。是何也？則在上者，人不修而志多爽也。然則堯湯之水旱何繇乎？曰：謙遜靜慤，天表之應，應之以福，有不必於德者，是驕之而速之敗耳。驕佚靡麗，天表之應，應之以異，有不必於暴者，是警之而相之興耳。

《洪範》之言庶徵也，其休徵曰：「肅時雨若，乂時暘若，哲時燠若，謀時寒若，聖時風若」，其咎徵曰：「狂恆雨若，僭恆暘若，豫恆燠若，急恆寒若，蒙恆風若。」蓋休與咎在人，而天不過爲之徵耳，天固未嘗爲休咎也，至此然後知中和、位育皆吾度內，而人主之責，毫髮不可自委已。然而亦有難致詰者，宋之五石六鷁，可爲異矣。而內史叔興以爲非吉凶所生，魏王基筮於管輅。輅曰：「君家有三怪，而無凶兆，非所憂也。」基之家，卒無患。夫由管輅之言，而知家不可以變怪論也；由叔興之言，而知國不可以災祥論也。然則君子亦道其常而已矣。

錢一本《瞳記》卷四 國家將興，必有禎祥，將亡，必有妖孽。禎祥以貞正爲祥，妖孽以巧艷爲孽，皆有國有家者所自作所自爲。興亡見乎蓍龜，動乎四體。人人之四體盡蓍龜。禍福將至，善必先知之，不善必先知之。作善必自爲福，作不善必自爲禍，此理原來前定。此理即民彝用之之神。至誠前知，至誠如神，不過知此神此，固至平至庸事耳。

高攀龍《知天說》（《高子遺書》卷三） 人莫要於知天，知天則知感

應之必然。今人所謂天，以爲蒼蒼在上者云爾，不知九天而上，九地而下，自吾之皮毛骨髓以及六合內外皆天也。然則吾動一善念而天必知之，動一不善念而天必知之。而天又非屑屑焉，知其善而報之善，知其不善而報之不善也。凡感應者如形影然，一善感而善應隨之，一不善感而不善應隨之，自感自應也。夫曰，自感自應，而何以謂之天，何以謂天必知之也？曰，自感自應，所以爲天也，所以爲其物不貳也。若曰有感之者又有應之者，是貳之矣。惟不貳所以不爽也。然則人之爲善乃自求福，爲不善乃自求禍，故曰，禍福無不自己求之。知此則爲善去惡之意必誠，惡淨而善純，人乃天矣。

又《同善會講語》 這個同善會專一勸人爲善。所以勸人爲善者，且不要論善是決當爲，惡是決不當爲的道理，中間極有大利害不可不知。我等同縣之人，若是人人肯向善，人人肯依着高皇帝六言，孝順父母，尊敬長上，和睦鄉里，教訓子孫，各安生理，毋作非爲，如此便成了極好的風俗。家家良善，人人良善，這一縣一團和氣，便感召得天地一團和氣。當雨便雨，當晴便晴。時和年豐，家給人足，豈不人人享太平之福！若是人心不好，見識歪邪，見個善人便叫他是沒用的滯貨，見個惡人便叫他是有本事的好漢，看這六句言語是喫不得，著不得，用不得的古話，一味憑著自己的意力，一切非爲要做便做，一人作歹十人看樣，便成了極不好的風俗。這一團惡氣便感召得天地一團惡氣，雨暘不時，五穀不登，人民疾病，疫癘交作，兵火盜賊出於意外。不知者皆謂氣數當然，不知氣數是人心風俗積漸成的。

天人交相勝

呂坤《呻吟語》卷三之一 人定眞足勝天；今人但委於天，而不知人事之未定耳。夫冬氣閉藏不能生物，而老圃能開冬花，結春實；物性蠢愚不解人事，而鳥師能使雀奕棋，蛙教書。況於能爲之人事，而可委之天乎？

又《去僞齋文集・與喬聚所撫臺》 夫山不可移，海不可塡，固也。然有移之塡之之心，卷石寶土，計世計年，究竟山海之高大不無少虧。天之難回，固矣；協衆之力以回天，天豈無分毫回乎？

氣

薛瑄《讀書録》卷一 孟子言，「浩然之氣，至大至剛」。至大，則大而六合，細而一塵，無非此氣之充周。至剛，則寶崖石而草木生，透金鐵而鏽澁出。人之氣即天地之正氣也，能直養而無害，則塞天地貫金石，至大至剛者可見矣。

又卷三 一氣流行，一本也。著物則各形各色，而分殊矣。

胡居仁《居業録》卷六 天地間物只是一個消息，有息必有消，消則必息。然息者自息，消者自消，自然之理，亦不是已消者再來做息。故釋氏輪迴，老氏歸根返元，不成造化矣。如人家富而貧，貧而富，不是取得元財來致富，是再生出財來。

不必以既返之氣，爲方伸之氣，此可謂識造化之妙矣。

天地間無處不是氣，硯水瓶須要兩孔，用一孔出氣，一孔入水。若止有一孔，則氣不能出而塞乎內，水不能入矣。以此知虛器內皆有氣。故張子以爲虛無中卽氣也。然天地間氣剛者勝柔，實者勝虛，強者勝弱，重者勝輕，疾者勝緩，謂之無氣則不可。

無處不是氣，只是人不見耳。有形影人方見，有形影是質，質是氣之融者。

氣之發用處卽是神。陳公甫說無動非神，他只窺測至此，不識裏面本體，故認氣爲理。

張橫渠言，氣之聚散於太虛，猶冰之凝釋於水。予未敢以爲然。蓋氣聚則成形，散則盡矣。豈若冰未凝之時是此水，既釋又只此元初水也？

天地間氣化無一息之停，人物之生，無一時欠。今天下人才儘有，只因聖學不講，故昔倒在這裏。

又卷八 晝夜者，死生之道也。晝是息，夜是消。晝是伸，夜是屈。晝是始，夜是終。不是將消者再來做息，屈者再來作伸。晝則必夜，夜則必晝，是自然之理。昨日晝夜，自是昨日底晝夜。今日晝夜，自是今日底晝夜。不是將昨日晝夜，來作今日晝夜。是昨日晝夜盡了，今日晝夜再生。造化不

窮，往者過，來者續，舊者滅，新者生。自然而然死生便是此理。精氣爲物，物便生，是聚也始也。游魂爲變，物便死，是散也終也。造化自能聚散，自能始終，豈將既往之聚散，來作新來之聚散，將既往之始終，來作新來之始終？如寒來暑往，是寒極必暑，暑極必寒。亦不是將去年寒暑，來作今年寒暑，是今年新生底寒暑。故歸根返元，死生輪迴之說，是不識造化也。

湛若水《甘泉文集》卷二《新論》 虛無即氣也，如人之噓氣也，乃見實有，故知氣即虛也。其在天地萬物之生也，人身骨肉毛面之形也，皆氣之質，而其氣即虛無也。是故知氣之虛實有無之體，則於道也思過半矣。

空室空木之中有物生焉，虛則氣聚，氣聚則物生。故不待種也，氣即種也，得之氣化而生也，故虛者生之本。

宇宙間一氣而已，自其一陰一陽之中者謂之道。自其成形之大者謂之天地，自其主宰者謂之帝，自其功用者謂之鬼神，自其妙用者謂之神，自其生生者謂之易，自其生物而中者謂之性，自其精而神虛靈知覺者謂之心，自其性之動應者謂之情，自其至公至正者謂之理，自其理出於天之本然者謂之天理，其實一也。

孔子夢周公，志氣之感應也，一理也，與高宗之夢說一也。周公之道傳之孔子，精神之所在也，故感應之機，志一之動氣耳。如曰孔子思行其道，故有是夢，是妄動也，何以爲孔子！

又卷三《雍語》 蔣信問，橫渠先生曰，氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水。然則氣有聚散乎？甘泉子曰，然。曰，白沙先生曰，氣無聚散，聚散者物也。然則氣果無聚散乎？曰，然。曰，何居？曰以一物觀，何詎而不爲聚散？自太虛觀，何處而求聚散？

又卷四《知新後語》 天地間萬物只是一氣而已。氣之偏者即蠢然爲物，氣之中正者則渾然爲聖人，及氣之病而痿痺者即謂之不仁，病風狂者即不知有義理。故知氣爲定品，性爲虛位。

又卷一四《書問》 天下古今只是感應而已矣，何以感之即應，疾於影響？宇宙內只是同一氣，同一理，如人一身呼吸相通，痛癢相關，刺一處則遍身皆不安，又如一池水，池中之魚皆同在此水，擊一方則各方之水皆動，羣魚皆驚躍。此與孔子夢周公同，以其氣一理一也。否則何以能感應？此可以知道。

王廷相《慎言》卷一《道體篇》 象者，氣之成；數者，象之積。氣，物之原也。理，氣之具也。器，氣之成也。《易》曰：『形而上者爲道，形而下者爲器。』然謂之形，以氣言之矣。故曰『神與性乃氣所固有者』，此也。

陰陽也者，氣之體也。闔闢動靜者，性之能也。屈伸相感者，機之由也。縕絪而化者，神之妙也。生生不息，亹亹如不得已者，命之自然也。

又《雅述》上 《列子》曰：『太易者，未見氣也；太初者，氣之始也；太始者，形之始也；太素者，質之始也。』此語甚有病，非知道者之見。天地未形，惟有太空，空即太虛，冲然元氣。氣不離虛，虛不離氣，天地日月萬形之種，皆備於內，一氤氳萌孳而萬有成質矣。是氣也者乃太虛固有之物，無所有而來，無所從而去者。今曰『未見氣』，是太虛有無氣之時矣。又曰『氣之始』，是氣復有所自出矣，其然，豈其然乎？元氣之上無物，不可知其所自，故曰太極；不可以象名狀，故曰太虛耳。

又《內臺集》卷四《答何栢齋造化論十四首》 老氏謂『有生於無』，周子謂『無極而太極，太極生二、五』，橫渠謂『太虛無形生天地糟粕』，所見大略相同。但老氏、周子猶謂『神生形，無生有』，橫渠則謂『虛與形止由氣之聚散，無神形有無之分』，又不同也。予竊謂論道體者《易》象爲至，老子、周子次之，橫渠爲下，蓋以其不知神形之分也。

神形之分，魂升而魄降也。古今儒者，孰不知之？今謂老氏、周子知之，橫渠不知，豈不冤哉！大抵老氏、周子不以氣爲主，誠以爲無矣，與栢齋以神爲無同義，與橫渠『氣之爲物，散入無形，適得吾體』大相懸絕。夫同道相賢，殊軌異趨，栢齋又安能以橫渠爲然？嗟乎！以造化本體爲『空』爲『無』，此古今之大迷。雖後儒扶正濂溪無極之旨，曰『無聲無臭，實造化之樞紐，品彙之根柢』，亦不明言何物主之，豈非談虛說空乎？但形神之分，能知陰陽果不相離，則升而上者氣之精也，降而下者氣之跡也。精則爲神，爲生，爲明靈，跡則爲形，爲死，爲糟粕。神之氣終散歸於太虛，不滅息也；形之氣亦化歸於太虛，爲腐臭也。則造化本體，安得不謂之有？安得不謂之實？老、釋之所謂有『無』有『空』者，可以不攻而自破。世儒謂理能生氣者，可以三思而自得矣。望栢齋以意逆志，除去葛藤舊見，當自契合。【略】

地上虛空處皆天，天氣可謂聚矣，是豈有形而可見乎？天變爲風，風之

猛者排山倒海，氣之聚益顯矣，謂之離明得施，有形可見，得乎？故曰『陽爲神，無聚散之迹，終不可見』，而張子之論未至也。予初著《管見》，多引而不發，蓋望同志深思而自得之也。忽而不察者皆是，復引而伸之，然不能盡言也，其餘則尚有望於世之君子焉。甲午冬至前三日書。

地上虛空，謂之皆氣則可，謂之皆天則不可。天自有體，觀星象河漢確然不移，可以測知。且天運於外，無一息停，虛空之氣未嘗隨轉，謂地上皆天，恐非至論矣。風之猛者排山倒海，謂氣之動則可，謂氣之聚則不可。夫氣之動，由力排之也；力之排，由激致之也；激之所自，天機運之也。此可以論風矣。謂天運成風則可，謂天即風則不可。氣雖無形可見，卻是實有之物，口可以吸而入，手可以搖而得，非虛寂空冥無所索取者。世儒類以氣體爲無，厥覩誤矣。愚謂學者必識氣本，然後可以論造化。不然，頭腦既差，難與辯其餘矣。

又《慎言》卷一〇《五行篇》 虛者氣之本，故虛空即氣；質者氣之成，故天地萬物有生。生者，『精氣爲物』，聚也；死者，『遊魂爲變』，歸也。歸者，返其本之謂也。返本，復入虛空矣。佛氏、老、莊子徒見其然，乃以虛空、返本、無爲爲義，而欲棄人事之實，繆矣。嗟乎！有生則生之事作，彼佛氏、老、莊，父子、君臣、夫婦、朋友之交際能離之乎？飲食、衣服、居室之養能離之乎？不然，是生也爲死之道者也，夫豈不繆？古之聖人非不知其然也，以生之事當盡而萬物之故當治，故仁義禮樂興焉。其虛空返本之義聖人則禁之，恐惑亂乎世矣。

呂坤《呻吟語》卷一之一 氣無終盡之時，形無不毀之理。

又卷一之四 氣者形之精華，形者氣之渣滓。故形中有氣，無氣則形不生；氣中無形，有形則氣不載。故有無形之氣，無無氣之形。星隕爲石者，先感於形也。

宇宙內主張萬物底只是一塊氣，氣即是理。理者，氣之自然者也。

高攀龍《高子遺書》卷五 眞元之氣生生無窮，一息不生便死矣。草木至秋冬凋謝，是霜雪一時壓住。彼之生生，無一息之停也。不然春意一動，其芽何以即萌？人之爪髮即草木之枝葉也，飲食是外氣，不過借此以養彼耳。其實眞元之氣何藉乎此哉？人之借飲食以養其身，即草木之滋雨露以潤其根。

鼻息呼吸乃闔闢之機也，非眞元之氣。眞元之氣生生不息。

劉宗周《劉子遺書》卷三 盈天地間一氣也，氣即理也，天得之以爲天，地得之以爲地，人物得之以爲人物，一也。人未嘗假貸於天，猶之物未嘗假貸於人，此物未嘗假貸於彼物。故曰，萬物統體一太極，物物各具一太極。自太極之統體而言，蒼蒼之天亦物也。自太極之各具而言，林林之人，芸芸之物，各有一天也。

元氣

王廷相《雅述》上 老、莊謂道生天地，宋儒謂天地之先只有此理，此乃改易面目立論耳，與老、莊之旨何殊？愚謂天地未生，只有元氣，元氣具，則造化人物之道理即此而在，故元氣之上無物，無道，無理。

《三五曆紀》云：『渾沌未分，狀如雞子，溟涬始芽，濛鴻滋萌；歲在攝提，元氣肇始。』此論俱非精到。天地未分，元氣渾沌而已；天地既闢，乃元氣化成，始如雞子也。今言渾沌狀如雞子，是顚越矣。天地初分，人尚未生，而云歲在攝提，孰見而傳，孰論而紀？天形圓轉，眞始難圖。今言歲在攝提，元氣肇始，豈非無據之誕說乎？

又《內臺集・答何柏齋造化論十四首》 道體兼有無。陰爲形，陽爲神，神無而形有，其本體蓋未嘗相混也。釋、老謂『自無而有』，誠非矣。浚川此論，出於橫渠，要其歸，則與老氏無而生有者無異也。釋氏則實以有無並論，與老氏不同，此不可不知也。所未精者，論真性與運動之風爲二，及以風火爲形耳。《陰陽管見》中略具此意，有志於道者詳之可也。浚川所見，出於橫渠，其文亦相似。

栢齋言道體兼有無，亦自神無形有來，此不須再辯。愚謂道體本有本實，以元氣而言也。元氣之上無物，故曰太極，言推究於至極，不可得而知，故論道體必以元氣爲始。故曰有虛即有氣，虛不離氣，氣不離虛，無所始無所終之妙也。氣爲造化之宗樞，安得不謂之有？執事曰：『釋、老謂自無而有，誠非矣』；又謂余論『出於橫渠，要其歸，則與老氏合』。橫渠之論，與愚見同否，且未暇辯。但老氏之所謂虛，其旨本虛無也，非愚以元氣爲道之本

體者，此不可以同論也，望再思之。

又　天地未生，蓋混沌未分之時也，所謂太極也。天神地形，雖曰未分，實則並存而未嘗缺一也。太虛之氣，天也，神也，以形論之則無也。地則形也，非太虛之氣也，以形論之則有也。分爲天地，與未分之時無異也。謂儒之道無「無」無「空」者，非也。神與形合則物生，所謂「精氣爲物」也。神去形離則物死，所謂「遊魂爲變」也。神存人心，性是也，無形也。形在人，血肉是也，無知也。方其生也，形神混合，未易辯也。及其死也，神則去矣，去者固無形也，形雖尚在，固已無知而不神矣。此理之易見者也，乃謂儒道無「無」無「空」，何也？此說出於橫渠，不足爲據，蓋橫渠見道亦未真也。老氏謂「萬物生於有，有生於無」，誤矣。橫渠力辯其失，及自爲說，則謂「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形耳」。客形，有也，生於無形，此與老氏「有生於無」者何異？是無異同浴而譏裸裎也。釋氏猶知形神有無之分，過於橫渠，特未精耳。

太虛、太極、陰陽有無之義，已具於前，不復再論，但源頭所見各異，故其說遂不相入耳。愚以元氣未分之時，形、氣、神冲然皆具，且以天有定體，安得不謂之有？不謂之實？栢齋以天爲神爲風，皆不可見，安得不謂之無？不謂之空？今以其實言之，天果有體邪？果止於清氣邪？遠不可見，故無所取證耳。若論天地水火本然之體，皆自太虛種子而出，道體豈不實乎？豈不有乎？栢齋謂儒道有「無」有「空」，不過以天爲神，遂因而誤之如此。且夫天包地外，二氣洞徹，萬有莫不藉之以生，藉之以神，藉之以性，及其形壞氣散，而神性乃滅，豈非生於本有乎？栢齋以愚之論出於橫渠，與老氏「萬物生於有，有生於無」不異，不惟不知愚，（及）〔即〕老氏亦不知矣。老氏謂「萬物生於有」，謂形氣相禪者，「有生於無」，謂形氣之始本無也。愚則以爲萬有皆具於元氣之始，故曰「儒之道本實，本有，無『無』也，無『空』也」。栢齋乃取釋氏猶知形神有無之分，愚以爲此栢齋酷嗜仙佛，受病之源矣。【略】

又　五行生成之數誠妄矣，有水火而後有土之說則亦未也。天地水火造化本體，皆非有所待而後生也。木金則生於水火土相交之後，《正蒙》一段論此甚好。但中間各有天機存焉，天神無形，人不能見，故論者皆遺之，此可笑也。浚川所見，高過於函谷。函谷所見，多無一定，細觀之自見，今不暇與辯也。嘉靖甲午十月晦日，書於栢齋私居。

栢齋謂「天地水火，造化本體，皆非有所待而後生」，愚則以爲四者皆自元氣變化出來，未嘗無所待者也。天者，氣化之總物，包羅萬有而神者也。天體成，則氣化屬之天矣。故日月之精交相變化而水火生矣，觀夫燧取火於日，方諸取水於月，可測矣。土者水之浮滓，得火而結凝者，觀海中浮沫久而爲石，可測矣。金石草木，水火土之化也，雖有精粗先後之殊，皆出自元氣之種。謂地與天與水火一時並生，均爲造化本體，愚切以爲非然矣。

又　張子謂「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形」，形生於無形，此與老子「有生於無」之說何異？其實造化之妙，有者始終有，無者始終無，不可混也。嗚呼！世儒惑於耳目之習熟久矣，又何可以獨得之意強之哉？後世有揚子者，自相信矣。

愚嘗謂天地、水火、萬物皆從元氣而化，蓋由元氣本體具有此種，故能化出天地、水火、萬物。如氣中有蒸而能動者，即陽即火，有濕而能靜者，即陰即水，道體安得不謂之有？且非濕則蒸無附，非蒸則濕不化，二者相須而有，欲離之不可得者，但變化所得有偏盛，而盛者嘗主之，其實陰陽未嘗相離也。其在萬物之生，亦未嘗有陰而無陽，有陽而無陰也，觀水火陰陽未嘗相離可知矣。故愚謂天地、水火、萬物皆生於有，無「無」也，無「空」也。其無而空者，即橫渠之所謂「客形」耳，非元氣本體之妙也。今栢齋謂「神爲無，形爲有」，且云「有者始終有，無者始終無」，所見從頭差異如此，安得強而同之？栢齋又云「後世有揚子雲自能相信」，愚亦以爲俟諸後聖，必能辯之。

呂坤《呻吟語》卷四之一　乾坤是毀的，故開闢後必有混沌；所以主宰乾坤是不毀的，故混沌還成開闢。主宰者何？元氣是也。元氣亘萬億歲年終不磨滅，是形化、氣化之祖也。

精氣

蔡清《易經蒙引》卷九下　精氣爲物，游魂爲變。

所受以生者，本謂之精氣，就既成物言，則謂之魂魄矣。〇要兼動植說。或曰，據草木之類，何處爲精魄，何處爲魂氣。曰，此說人未能便信，但實有此理。且草木俱有香、臭、光采，此便是魂也，即其所受之陽氣也。亦俱有個

漿液津潤處，此便是魄也，即其所得之陰精也。是雖不得如動物之分明，然上句死生既兼動植，鬼神則物之所以死生者也，安得爲不兼動植言耶。〇清初爲此說數年，朋友間多不能深信。近得理學類編，鬼神一門所載朱子一說，都頗符合，今特抄出相示。或問：草木土石有魄而無魂否。朱子曰：《易》說精氣爲物，則是有精氣方有魂魄，草木土石不可以魂魄論。但出底氣便是魂，精便是魄。譬如燒香，煙便是魂，燒出漿汁來便是魄。魂者魄之光燄，魄者魂之根本。又問：體魄有分別，如耳目是體，聰明是魄。曰：然。魂者氣之神，魄者體之神。《淮南子註》謂：魂人陽神，魄人陰神。此說好。〇精氣爲物，謂成個物也。精重濁，故屬陰。氣輕清，故屬陽。精氣非物之精氣也，是陰陽之精氣，聚而始有物者也。〇游魂者，游是漸漸散去，無所不之也。魂既游，則魄亦降矣。

呂坤《呻吟語》卷三之二　氣有爲而無知；神有知而無爲。精者，無知無爲，而有知有爲之母也。精，天一也，屬水，水生氣。氣，純陽也，屬火，火生神。神，太虛也，屬無而麗於有。精盛則氣盛，精衰則氣衰，故甑涸而不蒸；氣存則神存，氣亡則神亡，故燭盡而火滅。

道

宋濂《潛溪前集》卷之六《七儒解》　儒者非一也，世之人不察也。有游俠之儒，有文史之儒，有曠達之儒，有智數之儒，有章句之儒，有事功之儒，有道德之儒。儒者非一也，世之人不察也，能察之然後可入道也。

威以制之，術以凌之，才以駕之，強以勝之，和以誘之，信以結之，夫是之謂游俠之儒。上自羲、軒，下迄近代，載籍之繁，浩如烟海，莫不擷其玄精，嚼其芳腴，搜其闕逸，略其渣滓，約其支蔓，引觚吐辭，頃刻萬言而不之止，夫是之謂文史之儒。三才以之混也，萬物以之齊也，名理以之假也，塗轍以之寓也，雖有智者，莫測其所存，夫是之謂曠達之儒。沈驚寡言，逆料事機，翼然凝然，規然幽然，漆漆然，逮逮然，察察然，玁玁然，千變萬化不可窺度，夫是之謂智數之儒。業擅專門，伐異黨同，以言求句，以句求章，以章求意，無高而弗窮，無遠而弗即，無微而弗探，無滯而弗宣，無幽而弗燭，夫是之謂章句之儒。謀事則鄉方略，馭師則審勞佚，使民則謹畜積，治國則嚴政令，服衆則信刑賞，務使澤布當時，烈垂後世，夫是之謂事功之儒。備險陽之和而不知其純焉，涵鬼神之秘而不知其深焉，達萬物之理而不知其遠焉，言足以爲世法，行足以爲世表，而人莫得而名焉，夫是之謂道德之儒。儒者非一也，世之人不察也，能察之然後可入道也。游俠之儒，田仲、王孟是也：弗要於理，惟氣之使，不可以入道也。文史之儒，司馬遷、班固是也：浮文勝質，纖巧斲朴，不可以入道也。曠達之儒，莊周、列禦寇是也：肆情縱誕，滅絕人紀，不可以入道也。智數之儒，張良、陳平是也：出入機慮，或流譎詐，不可入道也。章句之儒，毛萇、鄭玄是也：牽合傅會，有乖墳典，不可以入道也。事功之儒，管仲、晏嬰是也：跡存經世，心則有假，不可以入道也。道德之儒，孔子是也：千萬世之所宗也。

我所願則學孔子也。其道則仁、義、禮、智、信也，其倫則父子、君臣、夫婦、長幼、朋友也。其事易知且易行也，能行之則身可修也，家可齊也，國可治也，天下可平也。我所願則學孔子也。今指三尺之童子而問之，則曰：「我學孔子也。」求其知孔子之道者，雖班白之人無有也。嗚呼！上戴天，下履地，中函人，一也。天不足爲高，地不足爲厚，人不足爲小，此儒者之道所以與天地並立而爲三也。司馬遷以儒與五家並列，荀卿謂儒有小大，揚雄謂通天地人曰儒者，要皆不足以知儒也。必學至孔子，然後無媿於儒之名也。然則儒亦有異乎？曰：有之，位不同也。三皇儒而皇，五帝儒而帝，三王儒而王，皋陶、伊、傅、周、召儒而臣，孔子儒而師，其道則未嘗不同也。雖然，自有生民以來，未有盛於孔子者也，我所願則學孔子也。

葉子奇《草木子》卷二　堯、舜傳心以中，周、孔論《易》以元，武箕作《範》以極，孔、曾傳道以一，思、孟語德以誠，皆聖賢講道會要之總名，所以爲傳心之典也。

高不可貶，卑不可抗，道有定體也。語不能顯，默不能藏，道無定形也。

善者，萬理之總名也。性者，萬理之全體也。仁者，萬理之全德也。孔門傳道以仁，大學言道以善，中庸原道以性。誠者理之實，元者善之長，一者數之始，中者物之心，極者理之至，皆聖賢論道之極則也。

莊子曰：道在秕稗，在瓦礫，在尿溺，每況愈下。蓋以道無乎不在也。

關尹喜曰：瞻之在前，忽焉在後。用之彌滿太虛，廢之莫知其所。亦非

有心者所能得遠，亦非無心者所能得近。

曹端《通書述解・道第六》 此明聖人之道，而見動之愼，幾之明也。

聖人之道，仁義中正而已矣。

聖人卽伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯、文武、周公、孔子也。道則得於天而全於己而同於人者也。中卽禮，正卽智。仁義禮智之道，乃其性分之所固有，日用之所常行，固非淺陋固執之可倫，亦非虛無寂滅之可擬。而已矣者，無他之辭也。

守之貴，

守仁義禮智，則天德在我，何貴如之。

行之利，

行仁義禮智，則順理而行，何往不利。

廓之配天地。

廓，充也。配，合也。人而充其仁義禮智之道，則與天地合其德，非有待於外也。故曰，充其本然並立之全體而已矣。

豈不易哉，

道體本然故易簡。易者不雜之謂，簡者不煩之謂。

豈爲難知。

人所固有，故易知。

不守不行不廓耳。

但世之人不肯行此道，不肯充此道耳。言爲之則是，而嘆學者自失其幾也。

薛瑄《讀書錄》卷一 教本於道，道本於性，性本於命。命者，天道之流行而賦於物者也，故曰道之大原出於天。

中夜思凡聖賢之書所載者，皆道理之名也，至於天地萬物所具者，皆道理之實也。書之所謂某道某理，猶人之某名某姓也。有是人之姓名，則必實有是人。有是道理之名，則必實有是道理之實，學者當會於言意之表。

又卷六 道是總體，義是支節。道如水之源，義則流而爲支派者也。分而言之則二，合而言之則一，所謂體用一源也。

又卷七 道無聲之可聞，無形之可見，惟因夫形而下之器，默識夫形而上之理，則謂之見道。非若天地萬物眞有形之可見也。

又卷八 「鳶飛魚躍」卽取之左右逢其原之意，言道無所不在也。鳶而必戾於天，魚而必躍於淵，父必慈，子必孝，君必仁，臣必敬，兄必愛，弟必恭，夫必義，婦必從，以至四體百骸之有其則，昆蟲草木之若其性，陰陽日月風霆雨露之各以其時，皆鳶飛魚躍之意，所謂「活潑潑地」也。

又卷九 道以渾淪言之，義以條理言之。

又《讀書續錄》卷三 《易》者，陰陽之氣交錯往來是也，而性命之理實具於氣之中，故曰，「《易》爲性命之源」。

又卷四 希夷陳氏曰：「羲皇始畫八卦，重爲六十四卦，不立文字，使天下之人觀其象而已。能如象焉則吉凶應，違其象則吉凶反。後世卦畫不明，《易》道不傳，聖人於是不得已而有辭。學者謂《易》止於是，而不知有盡矣。」觀希夷之言如此，則卦象者，其《易》之本與！

如《先天圖》陽交於陰，陰交於陽，天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射，八卦相錯，是交易之易，朱子所謂「交易爲體」也。自坤而復以至於乾，自乾而巽以至於坤，一動一靜，互爲其根，寒暑往來，循環不已，是變易之易，朱子所謂「變易爲用」也。易有交易、變易之義如此。【略】

交易爲體，以定位而言，天地上下四方是也。變易爲用，以流行而言，晝夜寒暑往來是也。陰陽奇偶，天地之易；卦畫奇偶，《易》書之易。天地之易，《易》書之易，同一陰陽而已。

交易爲體，以定位而言，天地上下四方是也，在圓圖上卽乾坤坎離之定位。變易爲用，以流行而言，晝夜寒暑往來是也，在圓圖上卽卯酉子午之流行。

胡居仁《居業錄》卷八 在天曰命，在人曰性，在物曰理，在五常爲道，其實非有二也。然道又通乎天地人而言，故曰天道、地道、人道。

只是這個道理，更有甚事！聖賢隨其所指分別出來，貫通後萬物只一理。以其流行不息，賦與萬物者，謂之命。萬物各有稟受，而此理無不全具，謂之性。性中生意粹然，爲衆善之長，謂之仁。裁度斷制，處得其宜，乃性之義。儀章品節，天秩燦然不亂，乃性中之禮。分別是非，條理分明，乃性中之智。實有此理，元無虛假，謂之信。見於日用，各有所當行者，謂之道。通天地人物，莫不各有當然之理，總謂之道。其所以闔闢天地，終始萬物，無窮無盡，謂之太極。無非是這道理。

道一也，所指不同。孔子曰，一陰一陽之謂道。邵子以道爲天地之本，又以道爲太極。朱子曰，元亨利貞，天道之常。子思曰，率性之謂道。然道即理也，一陰一陽之謂道，形而上者謂之道，是指此理行於形氣之中也。道爲太極，爲天地之本，是指此理爲造化之主也。率性之謂道，是指此理見於人身日用也。元亨利貞，是指天理之流行而言也。

蔡清《易經蒙引》卷九下 一陰一陽之謂道。

朱子曰，陰陽何以謂之道，當離合看。此句最好。蓋道不離於陰陽，故當合看，而又不雜乎陰陽，故當離看。此正猶所謂道之體用不外乎陰陽云云，倚於陰陽也。下文節節都有個一陰一陽之道，則亦節節都有個陰陽不測之神。總註所以然即指道，不是道之所以然，道便是陰陽之所以然，此外更何物爲道之所以然乎。此章陰陽正指動靜言，靜其體，動其用也。道字便兼有動靜，舍陰陽則道無安泊處，故曰一陰一陽之謂道。〇兩個一字最活，迭運意思全在兩一字上。言陰陽只管恁底迭運，而道不外是矣。蓋孔子本直串說下，而朱子則恐人誤指氣爲道，而失其所謂形而上者之意，故別而言曰，陰陽迭運者氣也，其理則所謂道。正所謂離合看者也。〇此一句只當云，夫所謂道者非他也，即其所以一陰而復一陽者之謂道也。蓋道不離乎陰陽，而亦不雜乎陰陽，乃太極之謂也。太極動而生陽，靜而生陰，動靜無端，陰陽無始，是即一陰一陽之謂道也。〇陳北溪《字義》曰，陰陽，氣也，形而下者也。道，理也，形而上者也。孔子此處是就造化根原上論，如志於道，可與適道，道在邇等類，又是就人事上論，聖賢與人說道，多是就人事上說，惟此一句，乃是贊《易》時說來歷根原。儒中竊禪學者，又直指陰陽爲道，指氣爲理。〇何不曰，陰陽之謂道，而曰，一陽一陰之謂道。且《中庸》首章性道教，則曰天命之謂性，率性之謂道。至於中和，則曰喜怒哀樂之未發謂之中云云和。其後章又曰，自誠明謂云云之教。此章下文曰，仁者見之云云知至。韓子《原道篇》曰，博愛之謂仁，行而宜之之謂義。或之謂，或謂之，一字之間，不容易位也，皆有義存，讀者宜思之。〇一陰一陽之謂道，所該甚廣，不止如下文所云，如繼善成性，顯仁藏用，仁智及成象效法，都取大頭腦來說，未暇細及。若細言之，就成象效法上，亦各有陰陽，如乾、坤之各有四德是也。近而一日之內，也有個陰陽之運。一息之微，也有個陰陽之運。〇此章所言陰陽，大抵皆以流行者言。〇合天地萬物之理謂之太極，此太極二字之本指也。若謂一物各具一太極者，則指散殊者之全體而言。天地間無他物，只是道而已。道無他，只是一陰一陽而已。是陰陽也，在天者此也，在地者此也，在人者此也，在物者此也。在此一物有是陰陽，在彼一物亦有是陰陽，皆道之所在也。而實有定在，所謂無在無不在也。故此章夫子備言之，然其實尚不止於下數條所云。下數條，只是舉其大端言之。〇朱子曰，若只言陰陽之謂道，則陰陽是道。今曰一陰一陽，則是一陰了又一陽，往來循環不已乃道也。此便可見陰陽不測之謂神，不待外求矣。〇太極無不在，且如一年春夏發生之候爲陽，秋冬收藏之候爲陰，是一年之內有個太極也。然只春夏發生之候，亦自有個陰陽之分。春爲陽之陽，夏爲陽之陰，亦一動靜之理也。是即陽而道亦在陽矣。只秋冬收藏之候，亦自有個陰陽之分。秋爲陰之陰，冬爲陰之陽，又一動靜之理也。是即陰而道亦在陰矣。是即所謂動靜不同時，陰陽不同位，而太極無乎不在者也。自此推而上之，是氣機也，運轉不停，不但今年如此，明年又如此。不但明年如此，後年又如此。積而至於十年而一周紀，三十年而爲一世，十二世而爲一運，三十運而爲一會，十二會而爲一元，十二萬九千六百年而猶未已也。可謂其大無外矣。此不謂之太極乎，此不謂之動靜無端，陰陽無始乎。又自四時推而下之，一時有三月，一月有三十日，一日有十二時，一時有八刻，一刻有百三十五息，一息有一噓一吸。然物類不同，噓吸亦有長者，亦有短者。其微至於蚑蟜蠕蠕，噓吸之氣必亢短數，而其一噓一吸均一造化動靜之機也，可謂其小無內矣。斯又不謂之動靜無端，陰陽無始乎，非太極之理乎。自一呼一吸之微，積而至於一元之十二萬九千六百年之久，只是此一氣之動靜也，此一理之統貫也。又自一元而二元三元，以至於十元百元之無窮，獨非此一氣之動靜，獨非此一理之統貫乎。信乎，君子語大天下莫能載，語小天下莫能破矣。聖人以其無窮無盡，而無以名狀之，故強而加之以太極之名，蓋太極只是此理之尊號而已。〇《地理發微剛柔篇》註曰，動則太極開闢而散於動，靜則太極混合而歸於一。故曰，混兮闢兮，其無窮兮。〇語道體之全，則謂之太極。語太極之流行，則謂之道。語道之妙則謂之神。〇兩在故不測。朱子《太極圖解》曰，自其著者觀之，則動靜不同時，陰陽不同位。太極無不在焉，此之謂兩在。兩在則爲不測矣。此如所謂顯微無間。〇又曰，自其微者而觀之，則沖漠無朕，而動靜陰陽之理已悉具於其中矣。此如所謂體用一原。〇道惟不倚於陰陽，故能隨所在

而無不該。在繼善成性亦有此道，在仁智之稟亦有此道，在顯仁藏用成象效法亦有此道，在知來通變亦有此道也。如此看較活。

《易》與天地準，故能彌綸天地之道。

《易》何以見其能彌綸天地之道耶。蓋天地之道，不過一陰陽之變也。而《易》書卦爻，亦一陰陽之變也。《易》書只一陰陽之變，凡幽明死生鬼神智仁之屬，易皆有以象之而無遺矣。○《本義》具有天地之道二句，正是本文彌綸乎天地之道者也，本文故字要看得活，不可拘泥。○若曰，《易》書與天地同大，不然何其能彌綸乎天地之道哉。兩句實一理，故本義亦會其意而解之，下文彌如彌縫之彌云云，以上文二義未明，故特覆解之以示人，非謂上段只解《易》與天地準，而此方解彌綸天地之道也。○《本義》與天地準內，發出具有天地之道，亦猶智崇禮卑一節，發出智崇如天而德崇，禮卑如地而業廣一般，其實具有天地之道，德崇業廣，即是下面彌綸天地之道，成性存存，而道義出之理。皆上面順勢發下，故下句、下條，俱不重解其意，只訓字義而已。○問，天地間物有萬類，事有萬殊，時有萬變，《易》卦只有六十四，爻只有三百八十四而已，豈能盡彌綸之耶。○曰，子以爲乾一卦只當得一件物，初九潛龍一爻只當得一件事而已耶。如乾爲天，爲圓，爲君，爲父，爲玉，爲金，爲大赤，爲良馬，爲老馬，爲瘠馬，爲駁馬，爲木果之類，而猶有未盡也，猶止爲三畫之卦也。如乾初九之潛龍，在士夫得之則未可仕也，在學者得之則正當藏修之時也，在商賈則當深藏待價也，在女子則寧歸妹愆期也，作事者則未可行也，有言者則當愼默也，雖得位之聖人得之，一日萬幾亦有當止而不行者。如此推之，庶幾《易》道之無窮，而所謂神無方易無體者，正以其能彌綸乎天地之道也。況一卦可變而爲六十四卦，以定吉凶，其所以顯道神德行者，亦云備矣。故曰，天下之能事畢矣。又如，咸之一字，孔子既解其名義與卦辭矣，而猶有未盡之蘊也。乃於其末云，天地感而萬物化生。又曰，聖人感人心而天下和平。若可足矣，而又曰，觀其所感，而天地萬物之情可見矣。如此看《易》，又何道理不在其所彌綸耶。○或曰，彌綸天地之道，還就有《易》以後說，謂天地間物混雜籠統，聖《易》之作，其中卦爻陰陽井井有條，卻能綸之更不紊，總而言之則爲彌矣。曰，非也，天地生物何嘗亂雜籠統。《中庸》曰，萬物並育而不相害，道並行而不相悖。小德川流，大德敦化。何待《易》作而後不紊耶。《易》曰彌綸，只是能象之而已，準之而已。如此，先儒所謂神無方，《易》無體，故能同乎天地萬物之有體者，亦繆也。天地生生之化，何嘗有方體耶。張子曰，一神兩化。神化都是說天地之道，若有方體，不謂之神化矣。化即易也，易能變化，豈有定體。○莫大乎天地，而《易》書與天地同其大焉，何也。如所謂死生鬼神知仁之類，莫非陰陽之變，天地之道也。《易》書於是道也，自其外而統觀之，則幽明死生鬼神之類，無一不包括於其中，有以彌之而無遺焉。自其內而細觀之，則於所彌之中，或幽或明，或死或生，或鬼或神，或仁智之類，人皆有以綸之而不紊焉，夫《易》能彌綸天地之道如此，信乎《易》與天地準也。

又卷一〇下 形而上者謂之道，

此亦承上文而言。蓋卦爻陰陽之設，正以爲寓理之具。理無形者也，卦爻有形者也。始初聖人，因見天地間有許多道理，故設爲此卦爻變化以該載之，即所爲立象以盡意，設卦以盡情僞者也。是先有是理而後有是氣也。即今只把逐卦逐爻來看，個上面都有一層道理在，而卦爻不過其象貌耳。如乾道大通而至正，形而上者也，而六畫皆奇之卦，則形而下者矣。如坤道之順而健，形而上者也，而六畫皆偶之卦，則形而下者矣。如初陽在下之理，形而上者也，以初九一畫象之，形而下者也。剛健中正出潛離隱之理，形而上者也，以九二一畫象之，形而下者也。諸卦爻皆然。此乃《本義》之正意。其後先儒引用，或至以太極爲形而上者，陰陽爲形而下者，則皆是借用之。猶寂然不動，感而遂通，本指蓍卦，先儒盡借以論人心，亦無不可。《語類》，問形而上下何以形言。朱子曰，此言最的當，設若以有形無形言之，便是物與理相間斷了。愚謂，此《大學》所以不言窮理而言格物也，便見吾儒之言道與佛、老不同。朱子曰，指器爲道固不得，離器言道亦不得，指此一節用形而上者謂之道一句冠在上面極不苟。蓋先有此道理，而後有此卦爻變化之器以象之。既有此卦爻之器，則有化裁之變，又有推行之通，又有舉而措之天下之事業，一皆此道之所灌注流行者也。故或問朱子曰，裁也，行也，措也，都只是裁行措這個道。曰，是。

又《四書蒙引》卷一 《大學》之道，

道者，事物當然之理也。如在《大學》，則明德，新民，止至善，即其理之當然者也。故《章句》亦有三個當字。道字，前輩訓作方法。一說道以理言，

非方法也。此蓋但知其所異，而不知其所同。蓋方法即道也。《孟子》君子行法以俟命條，《集註》曰，法者天理之當然也。天理之當然，獨非道乎。又《大學》序文云，古之《大學》，所以教人之法也。《大學》所以教人之法，非即大學之道乎。

又卷三　率性之謂道，

《章句》云，人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。或者於此多錯認道屬事物，不知道自屬我也。蓋道由性而出，惟我有是性，則臨事物時只據吾性所發，便一一有個當然不易之理在，若天素所安排者矣。故曰，率性之謂道。只是觸事物而見道，道初不屬事物也。或問曰，程子之論率性，正就私意人欲未萌之處，指其自然發見各有條理者而言，以見道之所以得名，非指修爲而言也。此說於率字義解得分曉，精矣哉。蓋率，循也，猶言依也，不是持循遵循之謂。性道教三者，一中庸也。何則。天命之性，不偏不倚之中也。率性之道，無過不及之中也。修道之教，又只是裁其過不及者，而使之無過不及，以中天下之不中也，而庸不外是矣。性出於天，故曰天命之謂性。道者，性之動處也，故曰率性之謂道。教者，道之準則也，準則必出於聖人，故曰修道之謂教也。天命之性，率性之道，皆不涉人爲。至教方是聖人所立，然亦非以己之私意爲之也。故曰，原其所自，無一不本於天，而備於我也。

不可須臾離也。

今人多說做須臾離道不得，以不得二字當不可二字。愚以爲，只當用不可二字還他，觀《或問》有曰，循之則治，失之則亂，若是離他不得，又何以能失之。《章句》又曰，不使離於須臾之頃。又曰，以至於離道之遠，若是離他不得，又何消說不使離，又何以能至於離道之遠。須臾非專指不覩不聞時也，惟是道不可離於須臾，故雖不睹不聞之時，亦須戒愼恐懼也。雲峯就以不聞不睹爲須臾，則泥矣。不睹不聞，即是末睹末聞，以其未與物接，故無所睹聞也。人一應事，則耳目便有所屬，而有所睹，有所聞矣。《章句》，道也者，日用事物當行之理，此處不可讀斷了，須連下面皆性之德而具於心，無物不有，無時不然，總做一大句讀，方於道之不可須臾離之意爲盡。或者乃謂，日用事物當然之理數字，爲釋道字之義，則誤也。○既曰日用事物當行之理矣，而又曰皆性之德而具於心，自表而言及裏也。既曰皆性之德而具於心矣，而又曰無物不有，無時不然者，又自裏而言及表也。夫何故。蓋心雖主乎一身，而其體之虛靈，足以管乎天下之理。理雖散於萬事，而其用之微妙，實不外吾之一心。理與心本是相爲表裏者，故朱子於訓義間亦一表一裏言之，以見道之不可須臾離者如此。或問云，循之則治，失之則亂。此治亂非就天下國家言。治，理也，事得其緒之謂理。亂，則不理也。

君子之道費而隱。

謂之費者，以道體之散殊無乎不在者也。謂之隱者，所以贊費之妙也。費，用之廣也。隱，體之微也。註本文只是言此道之用廣，而其所以廣則有不可知者耳，未必將體用做個骨子也。《章句》云者，朱子解經法例如此。費是率性之道，隱則天之命也。天命之所以爲隱者何也。上天之載，無聲無臭，其所以造化萬物而各付以是理者，皆莫可得而見聞也。故曰，視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。但此章言費而隱，先用而後體。後章言夫微之顯，則先體而後用。蓋此以君子之道言，道乃日用事物當然之理，故先自其著者言之。後章主鬼神言，鬼神無形與聲者也，故必先言其體之隱。然後章之言，亦以明此章之義。合而觀之，則是君子之道雖費而實隱，雖隱而能費也，一理也。請問隱之義。按，朱子云，鳶魚飛躍，費也。必有一個甚麼物，使得他如此，便是隱。愚謂，此非天命而何。蓋天道雖曰無心而成化，而實陰陽五行之外無餘理也，即是無心之心也。費只是無物不有，無適不在。隱只是上天之載，無聲無臭。如此說，似不費辭。自古聖賢論道者多矣，未有如子思費隱一章之精妙而該括者也。

鳶飛戾天，魚躍於淵。

化育流行，上下昭著。化育流行，就物上言。或謂，道者率性之謂，今云化育乃天之命，非物之性也。曰，此知性命之分，而未知性命之實也。易曰，各正性命，豈不就物言邪。或曰，此氣也，又何以言道。曰，鳶魚之飛躍，氣也。而其所以飛躍者，理也。氣便載得許多理出來，故理氣自相依而不離。言其上下察也。題謂即鳶魚之飛躍，而見道之昭著於上下則可。謂上下止於天淵，道之昭著於上下，止於鳶魚之飛躍，則不可。

曰上下察，則凡際天所覆，極地所載，或大或小，皆在其中矣。又以上文大小參之，即上下之昭著，固所以爲大，而上下昭著之中，一物之細，一塵之微，亦莫不有是道，則自有極其小者矣。《章句》以鳶飛魚躍爲道之用，而或

問必兼體用言之，且用之廣者固可以言昭著，體之微者亦可以言昭著乎。曰，是有說也。蓋道之體用自判然，不容以混而無別。然其實則體用一原，顯微無間。用在是，體亦在是矣。故朱子於章句屢析言之，而於或問則又混言之，所以互相發也。如即鳶飛魚躍，固可以見道之用廣。然其所以爲體之微，豈有外於是哉。活潑潑地，即上下察也之意。

子思喫緊爲人處，活潑潑地，是自外面者言之，謂其有以洞見夫道體之妙也。必有事焉而勿正心之意，同活潑潑地，又是就吾心內言之，謂心存則道存，而自有以洞見道體之妙也。非必仰而視夫鳶之飛，俯而觀夫魚之躍，然後可以得之也。蓋雖有鳶飛魚躍之天機，而無必有事焉之心，則道體之妙雖勃勃於目前，其如吾之憒憒不了何。此程子所以合子思孟子之言，而流爲活潑潑地之論也。精矣哉，蓋實見得者自別也。本文既曰費而隱，而或問乃曰全體呈露，妙用顯行，是隱者亦不爲隱矣，何謂也。曰，此正以其體用一原也。蓋其體之呈露，亦止是於其用之昭著處呈露耳，其實非有二也。

及其至也，察乎天地。

此聖人所以有不能也。察乎天地，即所謂洋洋乎，發育萬物，峻極於天。而天地，聖人之所不能盡者皆在其中矣。若鳶魚一節，則不必專屬於遠大，亦不必專屬於近小，總申上意也。讀此一章，直是能使人有不敢離道之心。蓋知夫婦之愚不肖皆可以與知與能乎此道，則吾之未至如此之愚不肖者，其可以自絕於此道乎。知聖人之於此道猶有所不能盡處，則吾之去聖人遠甚者，又可不百倍其功，而冀其有所造詣乎。知天地之猶有憾，則又當知天地雖大，尚未能得太極之全體，吾身雖微，而太極之全體則實具足於吾之一心。故潛天而天，潛地而地，苟弘其道，則兼天地贊化育，又可以能天地之所不能矣。知鳶魚之飛躍各以道，則又當思吾爲萬物之靈者，當區處一世之民物，使大以成大，小以成小，各得其所，所謂鳥獸魚鱉咸若可也。由是論之，益信乎道之不可須臾離也已矣。

又卷四　大哉聖人之道。

大字包衆小而言。此道字即率性之道，以其非聖人不能盡也，故以屬之聖人。然非就聖人身上說道也。謂之聖人之道，猶云學者之事爾。若以爲聖人所盡者言，則下文待其人而後行，苟不至德，至道不凝焉，都說不去了。語意正與君子之道費而隱同，彼固非就君子身上說道之費隱也。

洋洋乎，發育萬物。

萬物之所以發育者，皆道之所在也。道體物不遺，無物不有，故曰發育萬物。即是陰陽五行，化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉。知一陰一陽之謂道，則知道之發育萬物矣。物兼動植。峻極於天，謂其高際天天也，凡盈穹壤間皆道也。程子曰，天運而不已，日往則月來，寒往則暑來，水流而不息，物生而不窮，皆與道爲體也。張子曰，氣塊然太虛，升降飛揚，未嘗止息。浮而上者，陽之清。降而下者，陰之濁。其感遇聚散，爲風雨，爲霜雪，萬品之流形，山川之融結，糟粕煨燼，無非教也。此程張二夫子之言，皆是極道之全體而言也。所謂發育萬物峻極於天者，於此可見矣。凡此道理，雖若泛然，無與於人事者，不知其實皆在學者所融會貫通之中，又其踐行處，亦往往有與造化相符合，如所謂與天地相似者，故曰凝道。洋洋乎，發育萬物，峻極於天。此以外面規模言。優優大哉，則就裏面許多物項事目來說。夫人特天地中之一物，而其禮之至微，乃至於三千三百之多。如此，則天地許多物，其理之細微可勝言哉。此所以爲至小而無內也。

陳獻章《陳獻章集》卷一《論前輩言銖視軒冕塵視金玉》　道至大，天地亦至大，天地與道若可相侔矣。然以天地而視道，則道爲天地之本；以道視天地，則天地者，太倉之一粟，滄海之一勺耳，曾足與道侔哉？天地之大不得與道侔，故至大者道而已，而君子得之。一身之微，其所得者，富貴、貧賤、死生、禍福，曾足以爲君子所得乎？君子之所得者有如此，則天地之始，吾之始也，而吾之道無所增。天地之終，吾之終也，而吾之道無所損。天地之大，且不我逃，而我不增損，則舉天地間物既歸於我，而不足增損於我矣。天下之物盡在我而不足以增損我，故卒然遇之而不驚，無故失之而不介。舜、禹之有天下而不與，烈風雷雨而弗迷，尚何銖軒冕塵金玉之足言哉！然非知之眞，存之實者，與語此反惑，惑則徒爲狂妄耳。

或曰：『道可狀乎？』曰：『不可。此理之妙不容言，道至於可言則已涉乎粗迹矣。』『何以知之？』曰：『以吾知之。吾或有得焉，心得而存之，口不可得而言之。比試言之，則已非吾所存矣。故凡有得而可言，皆不足以得言。』曰：『道不可以言狀，亦可以物乎？』曰：『不可。物囿於形，道通於物，有目者不得見也。』『何以言之？』曰：『天得之爲天，地得之爲地，人得之爲人。狀之以天則遺地，狀之以地則遺人。物不足狀也。』曰：『道終不可狀

歟？」曰：「有其方則可。舉一隅而括其三隅，狀道之方也。據一隅而反其三隅，按狀之術也。然狀道之方非難，按狀之術實難。人有不知彈，告之曰：彈之形如弓，而以竹爲弦。使其知弓則可按也。不知此道之大，告之曰：道大也，天小也，軒冕金玉又小。則能按而不惑者鮮矣。愚故曰：道不可狀，爲難其人也。」

又《仁術論》　昔周公扶王室者也，桓、文亦扶王室也。然周公身致太平，延被後世；桓、文戰爭不息，禍藏於身者，桓、文用意，周公用心也。是則至拙莫如意，而至巧者莫踰於心矣。

孟氏學聖人也。齊王不忍見一牛之死，不有孟氏不知其巧也。蓋齊王之心，即聖人之心，聖人知是心之不可害，故設禮以預養之，以爲見其生而遂見其死，聞其聲而遂食其肉，則害是心莫甚焉，故遠庖厨也。夫庖厨之禮至重，不可廢；此心之仁至大，不可戕。君子因是心，制是禮，則二者兩全矣。巧莫過焉。齊王之心一發契乎禮，齊王非熟乎禮也，心之巧同也。

『聖人誅民害而進之，四裔之民鬽罪焉？』亦曰：『戮之則傷仁，存之遺害。』故聖人之仁有權焉，使之遠寓魑魅，則害去而惡亦不得施矣。夫人情之欲在於生，聖人即與之生；人情之惡在於死，聖人不與之死，惡衆人所惡也。聖人即迸除裔夷，惡難施也。聖人以投惡，聖人一舉而迭中。聖人未嘗巧也，此心之仁自巧也，而聖人用之。故天下有意於巧者，皆不得厠其間矣。周公一《金縢》，大發寤時主。以後世事觀，至巧矣。周公豈有意耶？亦任心耳。

又《送張進士廷實還京序》　蓋廷實之學，以自然爲宗，以忘己爲大，以無欲爲至，即心觀妙，以揆聖人之用。其觀於天地，日月晦明，山川流峙，四時所以運行，萬物所以化生，無非在我之極，而思握其樞機，端其衡綏，行乎日用事物之中，以與之無窮。然則廷實固有甚異於人也，非簡於人以爲異也。若廷實清虚高邁，不苟同於世也，又何憂其不能審於仕止，進退，語默之概乎道也。

又《題吴瑞卿采芳園記後》　瑞卿，天下未有不本於自然，而徒以其智收顯名於當年，精光射來世者也。《易》曰：『天地變化草木蕃。』時也。隨時屈信，與道翱翔，固吾儒事也。吾志其行乎，猗歟休哉！

又卷二《復張東白内翰》　承諭。義理須到融液處，操存須到灑落處。僕僻處海隅，相與罷澤者，某輩數人耳。抱愚守迷，無足以副内翰期待之重。然嘗一思之，夫學有由積累而至者，有不由積累而至者；有可以言傳者，有不可以言傳者。夫道至無而動，至近而神，故藏而後發，形而斯存。大抵由積累而至者，可以言傳也；不由積累而至者，不可以言傳也。知者能知至無於至近，則無動而非神。藏而後發，明其幾矣。形而斯存，道在我矣。是故善求道者求之易，不善求道者求之難。義理之融液，未易言也；操存之灑落，未易言也。夫動，已形者也，形斯實矣。其未形者，虚而已。虚其本也，致虚之所以立本也。戒慎恐懼，所以閑之而非以爲害也。然而世之學者不得其說，而以用心失之者多矣。斯理也，宋儒言之備矣。吾嘗惡其太嚴也，使著於見聞者不睹其眞，而徒與我嘵嘵也。是故道也者，自我得之，自我言之，可也。不然，辭愈多而道愈窒，徒以亂人也，君子奚取焉？僕於義理之原，窺見髣髴，及操存處大略如此，不知是否？疾病之餘，言不逮意，惟高明推而盡之。還示一字，僕之幸也。

又《與張廷實主事六十九則》　時矩語道而遺事，秉常論事而不及道；時矩如『師也過』，秉常如『商也不及』，胥失之矣。道無往而不在，仁無時而或息，天下何思何慮，如此乃至當之論也。聖人立大中以教萬世，吾儕主張世道不可偏高，壞了人也。

又　傳曰：『道在邇而求之遠，事在易而求諸難。』又曰：『行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者，衆矣。』聖賢教人，多少直截分曉，而人自不察，索之渺茫，求諸高遠，不得其門而入，悲乎！《次韻廷實見寄》二首，其言因廷實而發，非專爲廷實也。

又卷四《示湛甫》　有學無學，有覺無覺。千金一氘，萬金一諾。於維聖訓，先難後獲。天命流行，眞機活潑。水到渠成，鳶飛魚躍。得山莫杖，臨濟莫渴。萬化自然，太虚何說？繡羅一方，金針誰掇？

又《示黄昊》　高明之至，無物不覆。反求諸身，霸柄在手。

又《和楊龜山此日不再得韻》　能飢謀藝稷，冒寒思植桑。少年負奇氣，萬丈磨青蒼。夢寐見古人，慨然悲流光。吾道有宗主，千秋朱紫陽。說敬不離口，示我入德方。義利分兩途，析之極毫芒。聖學信匪難，要在用心臧。善端日培養，庶免物欲戕。道德乃膏腴，文辭固粔籹。俯仰天地間，此身何昂藏！胡能追軼駕，但能漱餘芳。持此木鑽柔，其如磐石剛。中夜

攬衣起，沉吟獨徬徨。聖途萬里餘，髮短心苦長。及此歲未暮，驅車適康莊。行遠必自邇，育德貴含章。邇來十六載，滅迹聲利場。閉門事探討，蛻俗如驅羊。隱几一室內，兀兀同坐忘。那知顛沛中，此志竟莫強。譬如濟巨川，中道奪我航。顧茲一身小，所繫乃綱常。樞紐在方寸，操舍決存亡。胡爲謾役役，斷喪良可傷。願言各努力，大海終回狂！

又《撥悶》 久病在牀，展轉莫舒。我欲觀化，有握其樞。人有善願，天必從之。我病幾時，我念西馳，我行趍趙。如饑思食，如寒思衣。動惟厥時，匪亟匪徐。魚躍鳶飛，乃見眞機。天豈不知？天偶遺之。吾將尤誰，我聊任之，撥悶以詩。

又《可左言贈僉憲王樂用歸瑞昌》 可可可，左左左，費盡多少精神，惹得一場笑唾。百年不滿一瞬，煩惱皆由心作。若是向上輩人，達塞一齊覷破。歸來乎青山，還我白雲滿座。莫思量，但高卧。

又《夢觀化，書六字壁間曰：造物一場變化》 孔子曳杖歌，逍遙夢化後。我夢已逍遙，六字書在牖。聖愚各有盡，觀化一遭走。問我年幾何，春秋四十九。死生若晝夜，當速何必久？卽死無所憐，乾坤一芻狗。

又卷六《次韵姜仁夫留別》 今古相望日已賒，包羲已上孰名家？不識乾坤眞易簡，借人門戶甚搏沙。

進到鳶飛魚躍處，正當隨柳傍花時。今人不見程明道，只把《中庸》話子思。

又陳獻章詩文續補遺《與林緝熙書三十一則》 前日告秉之等只宜靜坐。子翼云：『書籍多了，擔子重了，恐放不下。』只放不下便信不及也。此心元初本無一物，何處交涉得一個放不下來？假令自古來有聖賢，未有書籍，便無如今放不下。如此，亦書籍累心耶，心累書籍也？夫人所以學者，欲聞道也。苟欲聞道也，求之書籍而道存焉，則求之書籍可也；求之書籍而弗得，反而求之吾心而道存焉，則求之吾心可也。惡累於外哉！此事定要覷破，若覷不破，雖日從事於學，亦爲人耳。夫子語爲政曰：『足食，足兵，民信之矣。』子貢曰：『必不得已而去，三者何先？』曰：『去兵。』必不得已而去，二者何先？』曰：『去食。』必不得已而去，非惡而去之，三者不可得兼，則亦權其輕重次第，取舍之而已。

夫養善端於靜坐，而求義理於書冊，則書冊有時而可廢，善端不可不涵養也，其理一耳。斯理也，識時者信之，不識時者弗信也。爲己者用之，非爲己者弗用也。詩、文章、末習，著述等路頭，一齊塞斷，一齊掃去，毋令半點芥蒂於我胸中，夫然後善端可養，靜可能也。終始一意，不厭不倦，優游厭飫，勿助勿忘，氣象將日進，造詣將日深。所謂『至近而神』，『百姓日用而不知』者，始自此進出體面來也。到此境界，愈聞則愈大，愈定則愈明，愈逸則愈得，愈易則愈長。存存默默，不離頃刻，亦不着一物，亦不舍一物，無有內外，無有大小，無有隱顯，無有精粗，一以貫之矣。此之謂自得。

又《語録》（《明儒學案》卷五） 三代以降，聖賢乏人，邪說並興，道始爲之不明；七情交熾，人欲橫流，道始爲之不行。道不明，雖日誦萬言，博極羣書，不害爲未學；道不行，雖普濟羣生，一匡天下，不害爲私意。

湛若水《甘泉文集》卷二《新論》 或問道。曰，其五倫之間乎！盡其誠卽道也，過之非誠也，不及非誠也。誠者天理也，理者天之理也，非人之私也。意必固我不得與於斯，意必固我有一焉卽人矣。

又卷四《知新後語》 誠者自成也，而道自道也。誠者實心，有是實心則盡是實理，而道自我行矣，故曰而道自道也。此章專主誠言，故下文不說而道自道一句，只說立誠，直至故時措之宜也一句，便是道。道原於實心也。

又卷七《答王德徵易問》 問曰，《易》有太極一章，夫子之至言也，推而要之《周易》盡在是矣。然而讀者誦言忘味，容有溺而弗察，混而無別。吾恐仲尼贊《易》之初意，不明於天下後世也。仲尼曰，太極生兩儀，非道生天地乎？兩儀生四象，非有天地卽有陰陽剛柔乎？四象生八卦，非陰陽之往來，剛柔之錯綜，斯八卦之所由出乎？答云，若如此生，是有二物相生也。道一而已矣，天地陰陽道一物也，豈有如此相生之理？此一段只說卦畫之生，由一而分爲二，二分爲四，四分爲八，而八卦成矣。一是太極，要之一理由微而著也。

問曰，八卦定吉凶，吉凶生大業，豈不以陽而剛，陰而柔，斯人事吉凶之兆乎？夫天下萬事何莫由吉凶也？故曰，吉凶生大業。答云，此承上言，《易》卦旣成，人體之，得其中正者卽道，而不中不正者非道。人之得中正爻者爲吉，不中正者爲凶。避凶趨吉，成天下之亹亹，而大業生矣。問曰，此以上言聖人未生，道在天地，似但論其理而已。若夫古者伏羲氏之王天下，仰

則觀象於天，至《易》逆數也，此則言聖人既生，道在聖人，以理繼天而立極，先天之學也。答云，亦難以此便分先天後天。凡《易》卦皆就象上說，欲人會其理，體之於身而成德，則《易》在我矣。

王守仁《王陽明全集・見齋說》　辰陽劉觀時學於潘子，既有見矣，復學於陽明子。嘗自言曰：「吾名觀時，觀必有所見，而吾猶懵懵無睹也。」扁其居曰「見齋」，以自勵。問於陽明子曰：「道有可見乎？」曰：「有，有而未嘗有也。」曰：「然則無可見乎？」曰：「無，無而未嘗無也。」曰：「然則何以爲見乎？」曰：「見而未嘗見也。」觀時曰：「弟子之惑滋甚矣。夫子則明言以教我乎？」陽明子曰：「道不可言也，強爲之言而益晦；道無可見也，妄爲之見而益遠。夫有而未嘗有，是眞有也；無而未嘗無，是眞無也；見而未嘗見，是眞見也。子未觀於天乎？謂天爲無可見，則蒼蒼耳，昭昭耳，日月之代明，四時之錯行，未嘗無也；謂天爲可見，則卽之而無所，指之而無定，執之而無得，未嘗有也。夫天，道也；道，天也。風可捉也，影可拾也，道可見也。」曰：「然則吾終無所見乎？古之人則亦終無所見乎？」曰：「神無方而道無體，仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。是有方體者也，見之而未盡者也。顏子則如有所立，卓爾。夫謂之「如」，則非有也；謂之「有」，則非無也。是故雖欲從之，末由也已。故夫顏氏之子爲庶幾也。文王望道而未之見，斯眞見也已。」曰：「然則吾何所用心乎？」曰：「淪於無者，無所用其心者也，蕩而無歸；滯於有者，用其心於無用者也，勞而無功。夫有無之間，見與不見之妙，非可以言求也。而子顧切切焉，吾又從而強言其不可見，是以瞽導瞽也。夫言飲者不可以爲醉，見食者不可以爲飽。子求其醉飽，則盍飲食之？子求其見也，其惟人之所不見乎？夫亦戒愼乎其所不睹也已。斯眞睹也已，斯求見之道也已。」

羅欽順《困知記》卷上　「天命之謂性」，自其受氣之初言也；「率性之謂道」，自其成形之後言也。蓋形質旣成，人則率其人之性，而爲人之道；物則率其物之性，而爲物之道。均是人也，而道又不盡同，仁者見之則謂之仁，知者見之則謂之知，百姓則日用而不知，分之殊也，於此可見。所云「君子之道鮮矣」者，蓋君子之道，乃中節之和，天下之達道也，必從事於修道之教，然後君子之道可得，而性以全。戒懼愼獨，所以修道也。

又卷下　《居業錄》云：「婁克貞見搬木之人得法，便說他是道。此與「運水搬柴」相似，指知覺運動爲性，故如此說。夫道固無所不在，必其合乎義理而無私，乃可爲道，豈搬木者所能？設使能之，亦是儒者事矣。其心必以爲無適而非道，然所搬之木苟不合義，亦可謂之道乎！」愚讀此條，不覺慨然興嘆，以爲義理之未易窮也。夫法者道之別名，凡事莫不有法，苟得其法，卽爲合理，是卽道也。搬木者固不知道爲何物，但據此一事，自是暗合道妙，與「夫婦之愚不肖，與知能行」一也。道固無所不在，若搬木得法而不謂之道，得無有空缺處邪？木所從來或有非義，此其責在主者，夫豈搬者之過邪？若搬者卽主，則其得法處自是道，得之非義自是非道，願可舉一而廢百邪！禪家所言「運水搬柴，無非妙用」，蓋但以能搬能運者卽爲至道，初不問其得法與否，此其所以與吾儒異也。克貞雖是禪學，然此言却不差，敬齋乃從而譏之，過矣。

又四續　明道先生嘗歷舉《繫辭》「形而上下」數語，乃從而申之曰：「陰陽亦形而下者，而曰道者，惟此語截得上下最分明。元來只此是道，要在人默而識之也。」截字當爲斬截之意。蓋「立天之道曰陰與陽」及「一陰一陽之謂道」二語，各不過七八字耳，卽此便見形而上下渾然無間，何等斬截得分明！若將作分截看，則下句「原來只此是道」更說不去，蓋道器自不容分也。

王廷相《王氏家藏集》卷二八《與彭惠長論學書》　慨自戰國先秦，上無聖帝明王祛邪衛道，立民之常，故九流異端之學，紛然竝作，以惑愚蒙。漢興，諸儒鄙俗，復寡神鑒，雖有董子之純，推明孔氏，以罷黜百家爲任，惜非命世之才之識，亦不能拔本塞源，使仲尼之道獨昭日星之天也。況自泥於五行災異之術，已畔出於聖人之蹊逕矣，又安以號召正論於斯人乎哉！雖然，附會牽合之論猶未熾也。下逮唐、宋，甚矣！惑氣運者因之以盜國，信讖緯者因之以行刑，泥風水者棄親以謀利，尙術數星命者憑虛妄想而棄人事之實。嗟乎！天下何其囂囂也！爲之儒者方且靡然從之，恬不爲怪，不直身自行之，又附會其說以訓經著論，俾後之學者少而習之，長而行之，老而安之，不知無是理而爲邪，豈不大可哀邪！故曰「聖經以諸儒而明，亦以諸儒而晦」，謂附會牽合之私也。推其本，識鑒詮擇未眞害之爾。故僕拳拳時加辯白，實有以見夫援邪附儒，亂道之正故焉。

蓋六經，仲尼之道，嘉穀也；異端邪說，莨莠也。嘉穀待種而雜植，莨莠不種而易茂，譬聖道中庸，而異端怪誕幽玄，易以惑人也。使不揭其亂道之

實以排斥之，百世之後，迷其本源，邪正同途，仲尼之道將與巫史異端同祖宗，竝賞罰也，豈不大可懼乎？故於儒者之論，合於聖者，卽聖人也，則信而守之；戾於聖者，卽異學也，則辯而正之，斯善學道者也。

若夫人者，舍置古人之善，昧昧焉炫其私智，摘其疵而議之，斯輕躁迫切之徒，非忠厚之道也。若曰出於先儒之言，皆可以篤信而守之，此又委瑣淺陋，無以發揮聖人之蘊者爾，夫何足與議於道哉！齊客有善爲鷄鳴者，函關之鷄聞之皆鳴，不知其非眞也。學者於道，不運在我心思之神以爲決擇取舍之本，而惟先儒之言是信，其不爲函關之鷄者幾希矣！

嗟乎！古今人一也，後之視今，卽今之視昔爾。顏子居春秋之世，蕭然一布韋也，其視重華協帝之舜，得時行道，何啻霄壤？顏子則曰：『舜何人也？予何人也？有爲者亦若是。』當時之人，亦未必以舜許之，而後世之論，乃曰顏子優於湯、武。夫湯武之上卽堯、舜，曰優，則顏卽舜之儔矣，而何有於古今乎哉！若曰『天下之理，先儒言之，皆善而盡，但習以守之可也』，是不知道無終窮，忽忽孟浪之徒爾，謂之誣道。若曰『後世之人必不能及於古之儒者』，是不知造化生人，古今一軌，中人以下，以己而論量天下者也，謂之誣人。是皆流俗積習，貴耳賤目，任書籍而不任心靈者也，亦何望於聖人大方之域也哉？望終教之，幸甚！幸甚！

又卷三〇《策問三十五首》 問：漢儒修經術，宋儒明道學，孔、孟以往，此其最正者也，然亦有達於治理之實效與？夫君子之學所以爲政，而國家之養士亦欲其輔佐以經世也。徒習之而不能推之，謂之學道也何居？今二代史籍炳炳，諸儒學道用世之跡，皆可稽而知也。通經而能達於治，修道而能適於用者誰耶？夫今學校之士，皆修經術而明道德者，其平居何以致力，臨政何以施措，必有一定之學以窺附於古人，不徒曰舉業文詞而已也。願以所得者陳之，毋諱曰『學尚不逮』。

問：戡禍定亂資於兵，養民裕國資於財，雖聖帝明王，未之或廢者。何今之儒者，一涉於韜略者則曰談兵，少及於理財者則曰言利，視之不啻道德之荼毒，仁義之奴虜，拒絕之嚴，不少假借，何邪？箕子《洪範》，先食與兵；孔子爲政，足兵足食。是則聖賢之談亦莫切兵與財爾，而儒者擯之，不亦自異乎？以爲非儒之所務邪，而破斧缺斫，作禮樂者主之；九府圜法，陳丹書制之。以爲非國政之急邪，市人執兵而天子出幸，廩無斗儲而睢陽失守。謂非急務不可也，而儒者不屑言之，其故安在？豈國之政治尤有要於此者，而學非所先圖也邪？諸生其懋陳之！

問：昔人云：『孟子沒而仲尼之道不傳。』是固然矣。要之，秦、漢以下諸儒，雖所造醇疵不齊，而斯道託以不墜，亦不可誣。學者欲趨於孔孟之途，不可不博求於此，以爲學道之助也。姑舉一二之有疑者，試相與論之，可乎？尊王賤霸，增光孔氏矣，而何以指爲申、韓之流？潛心求道，所得於聖人者多矣，而何以謂其自不識道？明道義而黜功利，學之醇者也，何以曰終未能窺大道之全？倣古作經，聖之修者也，何以曰累於好高自大欲速之心？玩心高明，達於天地陰陽之化者，而曰要之不可以治天下國家，其意何居？忠孝誠實，天下無賢不肖浩然歸重者，而曰只是天資元不知學，其說何指？所著《知言》，或以爲勝《正蒙》矣，又病其有過高之論。然乎？跡其平生見道之實，果背於中庸邪？天性高明，獨以孟子爲師，道術正矣，又疑其有類禪之學，然乎？據其終身所得之妙，果離於聖人邪？夫是數賢者，舉皆間代之豪傑矣，其不繆於仲尼者誰邪？自孟氏之後，孰可以繼邪？夫誦其詩，讀其書，不知其人不可也，幸悉其說以對。

又《慎言》卷五《見聞篇》 道無二本，心之理一故也。事變萬殊，聖人乃時措。

又卷八《小宗篇》 道，常也。非常者，異象而干順，寡見而駭衆，故怪之；亦二氣鈞胚也，知道者亦常之。是故岐角山趾，赤髮綠睛，人之生亦有然者矣。角端體甲，牛尾馬蹄，物之生亦有然者矣。老槐生火，久血成燐，積冰育蠶，結石藏龜，變化不可測也。婆罔兩，龍罔象，鳥畢方，井貫年，常理不可執也，故世俗駭之。夫陰陽之化，杳無定端，有常氣而禪者，有間氣而化者，一人之世，不得以概覩也。惟聖人神明，通宇宙而觀物，斯獨見而不眩惑矣。故曰知道者亦常之。

又卷九《保傳篇》 唐隸問：『福善禍淫如何？』程子曰：『此理之自然，善則有福，淫則有禍。』曰：『天福禍之乎？』曰：『理卽天道也。《書》云：「皇天震怒」，將有人在上怒之乎？蓋理應如此耳。』『善惡之報不直者何也？』曰：『幸不幸也。』此善言天道者矣。

又《雅述》上 天地人之道，有至正至實之體，不可得而益，亦不可得而損。但自開闢以來，有誣罔而行者，有假託而行者，世代云遠，踵謬習陋，

迷而弗察者衆矣。予欲矯正上古質朴之見，祛除後世謬悠之習，眇乎無以翼之者，將俟諸後聖焉耳矣！

王畿《王龍溪全集・天泉證道紀》　陽明夫子之學，以良知爲宗，每與門人論學，提四句爲教法：『無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。』學者循此用功，各有所得。緒山錢子謂，此是師門教人定本，一毫不可更易。先生謂，夫子立教隨時，謂之權法，未可執定。體用顯微，只是一機，心意知物只是一事。若悟得心是無善無惡之心，意卽是無善無惡之意，知卽是無善無惡之知，物卽是無善無惡之物。蓋無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神。天命之性，粹然至善，神感神應，其機自不容已，無善可名，惡固本無，善亦不可得而有也，是謂無善無惡。若有善有惡，則意動於物，非自然之流行，着於有矣。自性流行者，動而無動，着於有者，動而動也。意是心之所發，若是有善有惡之意，則知與物，一齊皆有，心亦不可謂之無矣。緒山子謂，若是，是壞師門教法，非善學也。先生謂，學須自證自悟，不從人腳跟轉。若執着師門權法，以爲定本，未免滯於言詮，亦非善學也。時夫子將有兩廣之行，錢子謂曰，吾二人所見不同，何以同人？　盍相與就正夫子。晚坐天泉橋上，因各以所見請質。夫子曰，正要二子有此一問。吾教法原有此兩種，四無之說爲上根人立教，四有之說爲中根以下人立教。上根之人，悟得無善無惡心體，便從無處立根基，意與知物皆從無生，一了百當，卽本體便是工夫，易簡直截，更無剩欠，頓悟之學也。中根以下之人，未嘗悟得本體，未免在有善有惡上立根基，心與知物皆從有生，須用爲善去惡工夫，隨處對治，使之漸漸入悟，從有以歸於無，復還本體，及其成功一也。世間上根人不易得，只得就中根以下人立教，通此一路。汝中所見，是接上根人教法。德洪所見，是接中根以下人教法。汝中所見，我久欲發，恐人信不及，徒增躐等之病，故含蓄到今。此是傳心秘藏，顏子明道所不敢言者，今旣已說破，亦是天機該發泄時，豈容復秘？然此中不可執着，若執四無之見，不通得衆人之意，只好接上根人，中根以下人無從接授。若執四有之見，認定意是有善有惡的，只好接中根以下人，上根人亦無從接授。但吾人凡心未了，雖已得悟，仍當隨時用漸修工夫，不如此不足以超凡入聖，所謂上乘兼修中下也。汝中此意，正好保任，不宜輕以示人，概而言之，反成漏泄。德洪卻須進此一格，始爲玄通。德洪資性沉毅，汝中資性明朗，故其所得亦各因其所近。若能互相取益，使吾教法上下皆通，始爲善學耳。自此海內相傳天泉證悟之論，道脉始歸於一云。

張元忭《朱子摘編序》（《明文海》卷二一三）　考亭朱子之學，蓋得之延年豫章，以遡龜山，而上接周程之緒。其統系之相承，若此其正也。乃世之號爲朱學者，往往得其膚，而未窺其髓。是以馳騖於考索，而不知吾心有不慮之知，拘泥於格式，而不知吾心有天然之則，斯豈善學考亭者哉。陽明先生首揭致良知之旨，以捄其弊。而當時騁聞之者，輒以其畔於考亭而攻之。夫惟陽明亦有不自安者，乃取考亭之書而檢求之，咀其華，鈎其玄，輯爲《晚年定論》。自《定論》出，而後考亭之學其精髓始透露於此，其拳拳於培本原，收放心，居然延平之家法也。而後考亭之學始爲質之濂洛而無疑。是陽明不惟不畔於考亭，抑亦有功於考亭者也。忭少也讀《大學》格致章補，則掩卷而思曰，何哉，無乃倒言之也乎，無亦曰吾心之全體大用無不明，而後庶物之表裏精粗無不到乎。果若所言，何以爲知本也。稍長，得《大學》古本讀之，而後知聖人之學固如是乎，易簡而無難也已。又得《定論》讀之，而後知考亭之學其究竟固若此，而傳註所云乃其論之未定者也已。又每誦性理所載考亭詩，則躍然曰，此非《定論》之餘響乎，如曰識東風面，聞夜半雷，春水生而蒙衝自在，風浪息而山樹依然。此非以神遇不以言解者乎。頃邸舍多暇，復取集中諸詩，偕一二朋友徧閱之，得其調之同者凡若干首，類而錄之，曰悟後詩。蓋《定論》雖曰晚年，猶有未必晚年之疑，而是詩見於平時，則皆到岸棄舟之句，合書與詩觀之，而考亭之學益見其博大圓融，洞朗無礙。前陸後王，氣求聲應，無復異同之紛紛矣。於是合二編而刻之，曰《朱子摘編》，而叙其始末如此。嗚呼，道一而已矣。學不會於一，非學也。是編也，豈獨三先生之學可會於一乎，千古聖學之正傳，吾知其無三徑矣，雖謂之儒宗參同契可也。

鄒守益《東廓鄒先生文集》卷四《原道堂記》　聖人之道，盡其性而已矣。性也者，天地萬物一體者也。充其一體之量而無弗愛焉謂之仁，裁成輔相而各適其宜焉謂之義。故君臣父子昭其倫也，冠昏朝聘昭其儀也，車服放冕昭其政也，籩豆燕獻酬酢昭其養也，詩書禮樂昭其文也，斗斛權衡昭其用也。夫是以仁育義爾，四達而不悖，天得以清，地得以寧，禽獸得以畜，草木得以蕃。大哉，聖人盡性之學乎。由此以治民，堯、舜、湯、武之爲君也。由此以

事君，伊、傅、周、召之爲臣也。由此以範後，孔、顏、曾、孟之爲師也。聖學不明，而老與佛之徒乘其廢壞而入之，自以爲道德，自以爲性命，而藐視仁義，若有所不屑者。故其爲教，外倫理，蔑禮法，遺棄事物，以得罪於聖門。後之儒者，蒐獵綴緝以求宣暢先王之典，則又多其辭說，繁其儀文，而未能反身而誠，以距詖行。或乃陷於子子鴟鴟，以爲二氏所哂，甚者至於靜言而庸違之，賊仁與義而莫之省憂也。嗚呼，聖道何由而興乎。

又《至止堂記》 夫廣居正位大道者，烝民所同受也，而能至其止者鮮矣。子不聞東家之子與西家之叟乎，東家之子富家也，厭其岑寂而遨遊於市，酣歌恒舞猖狂而忘歸，所親憐而勸之，嗔而不從。西家之叟富與東家等，惡其煩囂而逃諸深山，蔭巖松飲澗泉，枯形黧色，(之)〔至〕死而不變。世之逐紛競華，眩於名利而拂惻隱羞惡之良，其遨於市之類也。世之沉空守寂，外人倫遺事物，而自以爲明心見性者，其逃於深山之類也。其爲失所止均也。夫受親之居棄而曠焉，則衆閑然以爲逆其親矣。受天之廣居而蕩然曠之，其將不爲逆天乎。君子知天命之可畏也，戒愼恐懼以求復其初。事親以孝，從兄以弟，事上以敬，撫下以慈，接朋友以信，而岑寂煩囂舉無所滑焉，終食必於是，是曰時至。終日必於是，是曰日至。終月必於是，是曰月至。終時必於是，是曰三月之至。終身必於是，是曰純亦不已之至。純亦不已，則與天合德矣。是之謂至止之極。二三子之學於師也，以體認天理爲宗旨也。天理也者，吾心之得其中正而無過不及也。過也者，賢知之助也。不及也者，愚不肖之忘也。勿忘勿助以求至乎其極，而式光於師訓，茲二三子之責也。洞喜而識之，歸以告其兄，登諸石以詔同志。

聶豹《困辨録・辨神》 由氣化而後有道之名，故迭運者氣也，即道也。自有天地後此氣常運，自有生民後此心常發。外常運而求太極，外常發而求本體，是二之也，是有外也。二氣氤氳，於穆不已，純粹至善，天地之性也。形而後有氣質之性，則不能無偏倚駁雜之弊，故乾道成男，有屬乎陽而爲仁者。仁則率其剛明之過，而震動奮作之意多，遂以道惟仁而已，仁之外無道也。坤道成女，有屬乎陰而爲知者。知則率其陰靜之過，而翕聚凝斂之意多，遂以道爲知而已，知之外無道也。至於百姓則偏駁尤甚，囿於仁知之中，而不知有所謂仁知也。於是乎君子之道鮮矣。君子之道，知來藏往性之德也，合內外之道也，固非百姓之溺焉不知，亦非仁知者之著於所見。蓋善反之，天地之性存焉。觀天地之顯仁藏用，不與聖人同憂，則知君子之知來藏往，不與仁知同用。

羅洪先《念庵文集》卷二《奉李谷平先生》 孟子曰，人皆可以爲堯、舜。是眞謂其皆可爲也。夫孝弟之道，不出尋常言語奉養之節，以致其愛敬之誠。此誠易能矣。若無所不知，無所不能，光被四表，明察庶類，不可謂非堯、舜之道，將亦人皆可爲歟。古人固有知不知，能不能者，將於道亦有未盡歟。精微與崇禮，果何所指歟。

又卷四《答蔣道林》 往承惠書論《大學》之旨，並《孟子講義》，縷縷數千百言，極感提誨。當時讀之至三，理極明暢，第於言下未有灑然快心處，以是未敢率意奉答。未幾入深山，靜僻絕人往來，每日塊坐一榻，更不展卷，如是者三越月，而旋以病廢。當極靜時，恍然覺吾此心，虛寂無物，貫通無窮。如氣之行空，無有止極，無內外可指，動靜可分，上下四方，往古來今，渾成一片，所謂無在而無不在。吾之一身，乃其發竅，固非形資所能限也。是故縱吾之目，而天地不滿於吾視。傾吾之耳，而天地不出於吾聽。冥吾之心，而天地不逃於吾思。古人往矣，其精神所極，即吾之精神，未嘗往也。否則，聞其行事，而能憬然憤然矣乎。四海遠矣，其疾痛相關，即吾之疾痛，未嘗遠也，否則聞其患難，而能惻然盡然矣乎。是故感於親而爲親焉，吾無分於親也。有分於吾與親，斯不親矣。感於民而爲仁焉，吾無分於民也，有分於吾與民，斯不仁矣。感於物而爲愛焉，吾無分於物也，有分於吾與物，斯不愛矣。是乃得之於天者，固然如是，而後可以配天地。故曰，仁者渾然，與物同體。同體也者，謂在我者亦即在物，合吾與物而同爲一體。則前所謂虛寂而能貫通，渾上下四方往古來今內外動靜而一之者也。故曰，視不見，聽不聞，而體物不遺。體之不遺也者，與之爲一體故也。故曰，誠者非自成己而已也，盡己之性則亦盡人之性，盡物之性。宇宙內事乃己分內事，東南西北之四海，與千萬世之上下，有聖人出焉，此心同此理同，其有不同焉者，即非此心與此理，乃異端也。是故爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平，非自任也。先知覺後知，先覺覺後覺，匹夫匹婦不蒙澤如己推而納之溝中，天下之飢溺由己飢溺之也。孔孟之皇皇，豈孔孟之得已哉。天下有道，丘不與易。如欲平治，舍我其誰，分定故也。故曰，一日克己復禮，天下歸仁焉。隱居求志，行義達道，在孔子蓋已未見其人，況於學絕道喪之後

哉。是故自小其心，自私其身，執一隅之見以爲學若二氏者，有見於己，無見於物。養一指而失其肩背，比於自賊其身焉耳。諸儒闢二氏矣，猥瑣於掃除防檢之勤，而迷謬於體統該括之大，安於近小而弗睹其全，矜其智能而不適於用。譬之一家，不知承藉祖父之遺，光復門祚，而顧栖栖於一室身口是計，其堂奥未窺，其積聚未復，終無逃於樊遲細民之譏，其視夫子禮義與信之云，終莫知其爲何說也。則亦何以服二氏之心也哉。自是而後，回視向之書冊所載，有若先得我心之同然。向之心志所趍，又若未嘗必以聖人爲可學。蓋知吾心體之大，則回邪非僻之念，自無所容。得吾心體之存，則營欲卜度之私，自無所措。然此亦自知之耳，持以語之人人，第應曰，此萬物一體之舊說，未有省也。歸而復取執事數千百言，反復觀之，而後知良工苦心，不覺有默契者。凡予之所欲言，固已盡於執事，而執事之所未言者，又若有待於予。獨不解向之未快於心者，果何爲。今之有契於心者，復何自也。以執事之懇到，與予之向慕有年矣，然猶參差若此，彼一時議論之異同，一言意氣之賞許，又烏足稱爲離合哉。今夫《大學》言學之大，將以別於異端，則明德親民是也。至善言其體也，虛寂而又能貫通，何善如之。知止則自定靜安慮，復其虛寂而能貫通者，是謂能得。知止者言其功也。格物以致知，知止矣。通天下與吾爲一物，莫非物也，而身爲本。有身則天下國家兼之矣。莫非事也，而修身爲始，身修則齊治平兼之矣。知所先後而後，所止不疑。得其一，萬事舉。執事所謂覷破此物是也。致知者，至所知也。致知何在，在吾與天下，感動交涉，通爲一體，而無有乎間隔，則物格知至，得所止矣。知本故也。是故知所先後，眞知也。所謂識仁，所謂明善，所謂知性是也。致知而不於格物，則不足以開物成務，此聖學與二氏端緒同異所由辯也。故格物而後，知行合一，聖學之全功也。白沙所謂，見得體統該括後，更有分殊處合當理會。義理儘無窮，工夫儘無窮者，要皆於格物盡之。非必覷破時一齊便了，只須守之而已。此執事之所未言者，今果以爲如何哉。如有異同，卽姑舍是。所恨年來衰病日侵，禍變繼作，將來日月幾何，不知能了此事否。

又《與胡正甫》《大學》工夫，始於致知格物，然皆爲絜矩。絜矩是明明德天下實事，第絲毫此間尺寸不眞，便絜矩不得。縱云與物一體，終然向外馳逐，未是聖賢有天下不與法度。此處倒一邊不得。學脈從來非一句便盡得，要人承領如何耳。故堯舜事業只如一點浮雲過空，此與胼手胝足非是兩事。執事謂此如何，若自家未是絲毫不染，一切學脉皆拈不起也。風便示一言，果證之。

又卷一一《諸儒理學要語序》　古之學者無多言也，各得其本心爾耳。方其未得也，必皆由悟以入，所入之途雖有不同，而其爲力皆若有不容已者。惟其不已於力，而後所求者不阻於難。惟其有待於悟，而後所得者不假於外。既得矣，於其心已不能有所意必，況欲執其所從入哉。於心且然，況於人之言哉。譬之適國，跬步者其不容已也。自問途至國門，雖有遠近之殊，則皆所由入也。居國中矣，回視向之所問者，猶不免於駭而闖焉，則得與未得之辨也。六經四子，聖賢所以示人適國者也。吾之資有難易，力有勤怠，故於擇言亦因以殊。惟夫用力者鮮，而不究其所以難，則既未有得矣，乃或病其略而求益之。嗚呼，果言之罪耶。自有宋至於今，諸儒之語六經四子者，不啻六經四子之多也。彼既未有得於六經四子矣，求之諸儒而猶阻於難，於是乃更病其繁而約取之。嗚呼，果言之罪耶。夫未跬步，而談登坂涉川穿林入箐之宜，雖詳略何補於道路。六經四子所以未大明於世者，非皆阻於難而未之有求矣乎。如使其一日不能自安於心，而奮然有不容已者焉，則必求所以爲用力之方。欲求用力之方，則必效聖賢已試之法，用其說而取足於自得，則是終身誦之非略也，終日語之非詳也。蓋吾得以爲用力之方，雖道聽亦益矣。況於六經四子乎。如反之而不爲吾用，雖義畫亦贅矣，況於六經四子乎。甚矣，夫人之身未出戶，而言則觀國也。方其言之不已合也，則亦以爲不容已而力爭之，不知所不容已者日吾過而不自覺。蓋有大辨焉，而不免於爲言欺。嗚呼，其必有待其人乎。

胡直《胡子衡齊》卷四　曰，孔子志何學也。曰，古者十五而入大學，大學者卽習乎古大之學，所謂在明明德，在親民，在止至善者是也。凡十五入大學者，未必能志學。唯孔子十五卽志於學焉。所謂志，卽孔子所自言發憤忘食者是也，非曰其心嚮慕而已也。曰，發憤何與於明德、親民、止至善哉。曰，明德者，人心有本明，卽朱子所謂本體之明是也。此本體者，以爲君爲仁德也，以爲臣爲敬德也，以爲子爲孝德也，以爲父爲慈德也，以爲交於國人爲信德也，是謂明德。憤之義從心，從賁，賁卽明也。唯孔子發之，不以氣昏，不以欲蔽，於仁敬孝慈信，而不失其體也，故曰在明明德。於爲君而仁以治民也，爲臣而敬以事君也，爲子而孝以事父也，爲父而慈以育子也，爲國人

而信以相交也，而皆不失其體也，故曰在親民。於爲君而止於仁也，爲臣而止於敬也，爲子而止於孝也，爲父而止於慈也，爲國人交而止於信也，而所謂不失其體者，無不用極也，故曰在止於至善。凡皆啓於一念之貢，一發憤之功，故發憤即爲孔子明明德親民止至善之學。他人非不憤也，而或作焉輟焉者多也，孔子發憤則至於忘食，可見孔子之志於學焉者，與他異也。故曰，吾十有五而志於學。

又卷七　問，中心安仁，天下果一人而已乎？曰，非也。言中心安仁，則視天下之人即我，視我即天下之人，故曰一人，所謂一體是也。若孔子謂『止於一人』，則亦非安仁者語矣。故又曰，大人耐以天下爲一家，中國爲一人，非意之也。曰耐，曰非意，則即安仁之謂也。

問曰，人能弘道，非道弘人。道豈無用之物哉。曰，夫人能靈萬物，參三才者，以有覺也。充其覺，則無往非道，是謂弘道，非曰人身之外別有一道而可以弘人也。故曰，非道弘人。《記》曰，道不遠人。《傳》曰，成性存存，道義之門。可見道在人身，非謂道無用也。

問何事於仁。先儒謂何止於仁，信乎。曰，施者，以物與人之謂也。博者，廣與之謂也。子貢以此爲仁之事，夫子謂此何事於仁哉。蓋言此非從事於仁之意，若以博施爲事於仁，必也聖如堯舜而猶病不能矣。其辭意亦非抑仁而揚聖也。若抑仁，則下文又何以專言仁，若揚聖，則不當以堯舜之聖爲病也。大意不在以博施爲事，而當以一體爲心，己立立人，己達達人，乃得其本然一體之心，則不必博施而自無不博矣。其次能近取辟，亦惟取諸己而已矣。又何事以博施爲。問，中人以上可以語上，中人以下不可以語上。是孔子之教人有序，固如此也。今也，不顧中下而概語以心性，此與孔子循序之教，其終協乎。曰，吾於六籍詔之矣。曰，未達。曰，今也，誠有中人以下者問於子，子且語之以物理乎，抑以心性乎。若語以物理，則大而天地，幽而鬼神，散而萬事萬物，求其所當然與其所以然，窮高測深，蓋頃暫而馳千里撫六合者數矣，是爲語上乎，語下乎，有序乎，無序乎。曰，是未可言序也。然則當何以語之。曰，中下者，正當語之以收放心，約其情合於性焉可也。夫心性在上智不增，在下愚不損，愚不肖可以與知與能者此也。非當以心性獨爲語上也。故有語中下者，曰斂爾身心，約爾性情，則雖窮奇未有不瞿然而反顧。至告以物理，則茫乎莫之索矣。何則，物理遠而心性近也。孰謂心性爲非序哉。曰，若是，則語上語下何謂也。曰，學之不明，則上下之序不明久矣。古者自十五而入大學，大學之道先明明德，非致力心性乎。大學豈概語人以上，而失之素乎。乃不知古之人，舍心性無爲學。故凡致力於心性者，均謂之下學。凡得力於心性者，均謂之上達。若中下者，方其求明明德也，而遽示之以止至善，則爲不顧其安，而概以得力者語之，不免致其狂惑之非，是果爲無序之失矣，非當以心性而獨爲語上也。雖然，明明德之中又有序焉。苟方其致知格物也，而遽語以知止，方其求知止也，而遽語定靜安，方其求定靜安也，而遽語能慮與能得，凡此皆謂之失序，然則致力心性者之爲序，不尤爲次第乎。若也窮至物理，則所謂未能定靜安而遽語慮與得者也，不以是爲失序，而反謂心性爲非序，不亦左乎。曰，今之學者誤在格物，終何以明。曰，《大學》上文曰物有本末，下文曰格物，言知本也。本豈在外哉。故其傳曰，此謂知本，此謂知之至也。是經文初無不明，而世儒乃增言物理，而補竄傳義，及泛濫而不得也，乃始贅以居敬之說。夫居敬則又非以心性爲先乎。大抵學既不明，則序亦不明，復何說之辭。弟子悟曰，諒哉，所謂未能定靜安而遽言能慮，猶之未磨鏡而先照物，未平衡而先稱物，失其序矣。曰，吾與子皆中人，吾語子以序也，請自求放心始。

問，世多以爲魚爲上下察，其與君子費隱之道何與哉。曰，此正所謂遠人以爲道者也。夫《中庸》本語率性之道，率性孰踰聖人。其次莫如君子，故於是曰君子之道，曰大哉聖人之道，皆不遠人以爲道也。今以鳶飛於上者爲道之上察，魚躍於下者爲道之下察，則不但無與於君子之身，且鳶魚之外所遺者多矣，曷足以見道之費隱哉。蓋子思言君子之道，其具於心而率於性，不可睹聞者爲隱。其率於性而見於倫物，可睹聞者爲費。是費而隱者，雖愚不肖之夫婦可以與知與能者，即性也，即孩提知愛知敬之類是也，非止居室之間而已也。蓋此與知與能，在愚不肖不爲損，在聖人天地不爲加。故充其量之所極，究其實之所在，誠有聖人所不知不能，而天地猶有遺憾者焉。可見此道雖至隱，而其費則無不至。鳶飛戾天，自人語之鳶之飛也，而不知吾與知與能者之察於上者也。魚躍於淵，自人語之魚之躍也，而不知吾與知與能者之察於下者也。故是道也，造端乎夫婦之與知與能，而其至則察乎上下，以際於天地。此子思語君子之道本如是也，奈何訓者必外君子之身，而專求天地，以及草木，不過遠於人乎。且鳶之飛魚之躍，雖曰無心，然不過爲

形氣驅之使然，非鳶魚能一一循乎道也。卽如蛙之鳴，蟬之噪，皆氣使然也，豈道之謂哉。曰，鳶魚旣非道，然在《記》者又曷以風雨露雷爲教，而莊子亦曰道在稊稗，在瓦礫，然則彼皆非與。曰，風雨露雷稊稗瓦石，何莫而非與知與能者之所察，何莫而非吾率性之道之所至也。夫旣爲率性之道之所至，則孟子所謂萬物皆備，大程子所謂天地之用卽我之用是矣。何但曰鳶魚卽道而已哉，又何但曰風雨露雷稊稗瓦石卽道而已哉。若必謂天地萬物皆有道，而人獨無道，則何以稱曰君子之道。故曰，道不遠人，人之爲道而遠人，不可以爲道。

問，尊德性道問學，果一乎。曰，大哉，聖人之道。具諸德性，見諸倫物，隨處充滿。洋洋乎，發育峻極。優優乎，三千三百，其本也。廣大精微，高明中庸，則故而已矣。學之者，苟非德性之至，又何能凝此大道。故君子必以尊德性爲主。然非道問學，則德性莫之尊矣。廣大精微，高明中庸，則皆尊德性事。致之，盡之，極之，道之，則皆道問學事。非有二也。如是，則吾所故有者溫矣。能溫故則日新又新，而大德敦化，始足以崇三千三百之禮，而道於是凝矣。然則，聖人之道，不外德性，昭然可見。又豈德性之外，別有道問學哉。夫惟崇禮，故能居上不驕，爲下不倍。有道足興，無道足容。皆道德之至，自然而然者，固如此，非有二也。

有一弟子問於胡子曰，先生奚學。曰，吾學以盡性至命爲宗，以存神過化爲功，然獨慚老未得也。曰，神化豈易言哉。曰，性也者，神也。神不可以意念滯，故常化。程伯子所謂明覺自然，言存神也。所謂有爲應跡，言過化也。而今之語盡性者失之，則意念累之也。曰，是非弟子所能企也，請下之。曰，以仁爲宗，以覺爲功，以萬物各得其所爲量，以通晝夜忘物我爲驗，以無聲無臭爲至。曰，亦非所企也，復請下之。曰，以一體爲宗，以獨知爲體，以戒懼不昧爲功，以恭忠敬爲日履，以無欲達於窒則爲至。曰，若是，則弟子欲請事矣。曰，是與性命神化豈有二哉。第見有遲速，故功有難易，習有生熟。要之，皆非可以意念滯也。雖然，其惟在眞志乎。

又《衡廬精舍藏稿》卷一〇《刻濂溪先生集序》 甚哉，學術之難言也。非學之難言，言之者異也。嘗試譬之，祖父之造家，莫不肇蹟南畽，樹穀務本，然後能操贏以殖其貨，此非獨人事，亦其勢然也。而後之子孫徒見貨殖之利，唯旦夜持籌，課算子母，記籍充棟而居積自矜，遂捐舍南畽，任其汚萊。有務之者，則詆之曰，是西鄙野人之事，吾祖父無有也。力本之論不勝其逐末之說，故談者恒難於言。雖然，亦取衷於祖父而已矣。堯舜者，中古之祖父也。文王孔子，近古之祖父也。濂溪、明道二先生，又近世祖父也。堯舜語學曰，人心道心，精一執中。何其詳也，豈不以心一也，惟動於欲，而失其本然者爲人心。惟不動於欲，而不失其本然者爲道心。然則，道誠不出於心，而欲固賊道者與。至哉道心，精精是而不以欲雜，一一是而不以欲貳。蓋自堯舜千百載之前，而無欲之旨已彰彰較著矣。其在文王，無然畔援，無然歆羨，乃造於穆穆。孔子江漢以濯，秋陽以暴，乃底於皜皜，皆是旨也。四代聖人先天聞人，鮮不自道心精一，而盛德大業繇斯以出始，未聞外心而專求物理也。濂溪先生去孔子千有餘載，其著書不多，唯獨揭示聖道曰，聖誠而已矣。而指其學聖之要，則曰，一爲要。一者，無欲也。無欲則靜虛動直。靜虛則明，明則通。動直則公，公則溥。夫誠非道心乎，無欲非精一乎，靜虛動直，明通公溥，非執中乎。是近世開先肇家，遠與四代聖人異言同符，固孰與濂溪先生。今先生遺書具在，其旨尤彰彰較著，亦未聞外心而專求物理也。異時學者惑影響之間，眇忽道心之旨，謂理不生心而出於物，乃至鯁鯁睍睍，博求諸物。以有涯隨無涯，至於當年莫究，累世莫殫，迄不自知其遠人以爲道，而猶尊近聞珍未見，以相雄長。其間有能原本道心，亟先無欲者，則反詆之曰，是不爲老必爲禪。嗟乎，是不知老與禪相去且千里也，乃俾學者盡棄南畽，專趨貨殖，而重怖於西鄙之訶，將益爲逐末者增赤幟，而堅壁壘。天下後世莫不畏形避影，聞聲悸響，孰敢爲力本者一置其喙。吾故曰，非學之難言，言之者異也。嗟乎，是當如祖父何哉。且夫天地之運不息，自窮天地觀之，後千百年將不知有幾聖人者作，而爲之開先肇基，以祖父乎天下，斯學豈不復大明中天哉。彼區區兢逐末者，又何虞其不終醒且瘳耶。直獨慮今之未逮乎醒且瘳者，將俱焉，適燕而越轅，避渴而海飲，而卒莫之球也，可不爲悲乎。雖然，亦取衷於祖父而已矣。

又卷一五《申說贈蕭希之太守北上》 是道也，可存而識，不可以億而中。可養而充，不可以襲而行。世之億度事理，因襲往行者，其樹非不偉然，然與存久自著養盛自茂者有徑庭焉。何則，居貨者非家珍，而經年成楮葉者，異天葩也。故由知止而至能慮，由深造而達逢原，其先存存乎。

又卷一七《策問》 三代而上，道術出於一，故行道者衆，而言道者希。

三代而下，道術出於二，故言道者衆，而知道者希。夫道之在天下，有本有末。本者，人見其藏於內也，而不知非內也。末者，人見其散於外也，而不知非外也。非強一之也，雖頃暫不得而二也。不觀諸日月乎，今夫日月，貞明之體，至約也，而其耀下土，皦八埏，鉅而山川，細而草木，莫非日月之末光，豈嘗有二物哉。自人之求日月者，或獨索諸貞明之體，則嘗拒山川草木之光而眇忽之，是固謂失也。而愚者謂日在淵，而逐於淵。狂者謂月在江，而攫於江。則其失益遠矣。是本末二之也。嗟乎，此所謂後世之語道術者也。夫道之本果安在哉。心者，斯道之日月也。性，其貞明之體也。率之爲五倫，散之爲萬行，置之塞天地，橫四海，貫古今，則貞明之寓於山川草木者也。是則有本卽有末，夫惡得二。唯孔子旣沒，大義旣乖，微言幾絕，而天下之異議起。異議則二之爲患也，雖孟氏獨得其傳，而當其時固已有楊、墨諸子，並駕其說於天下。故孟子曰，吾爲此懼。閑先聖之道，距楊、墨，放淫辭邪說者不得作。彼楊、墨，孟子旣距放之矣，庸知其後愈熾愈盛。言人人殊，何啻駕五車，汗九牛哉。然則廓而正之者他作者百家咸弗論。嗟乎，自周秦而下，何其多言哉，何其多言哉。不有周程，則漫然無旦，天下曷所趨。國朝儒臣宋氏嘗著諸辨，以爲震矛非自著，於老子，稱豪傑士，傷其本之未正，而末流之弊，至貽虛玄長晉亂之機。於莊子，則惜其未見孟子。於列子，則疑其多同竺法。於荀子，則譏其才甚高而不見道。於楊子，則云雜黃、老。於文中子，則辨其附託，而取其爲近。其他評騭是非，鑑別眞僞，若辨白黑。而於篇終，則惟以周、程爲歸宿，其旨瞭矣。然而未究本末之實，未致幾微之辨，則趨者終莫已也。蓋孔子旣沒，其本末一貫之宗，先本後末之序，傳諸曾子，以逮軻沒不得其傳。獨西河以文學名，其學尊聞見，謹器數，後代傳之寖失其眞，至有累世不能通，當年不能究。故譏者曰，儒者博而寡要，勞而少功。不幸老氏直窺本原，已出久矣，而其言彙帝之先，知常曰明。其與大易光天不違，神明其德之旨，無以大異，謂其無得於本不可也。雖然，至於此，而愚有二慨焉。嚮令老子者，從是而培其本，順達其末，不使失序，則何惡於老哉。彼則以本爲精，以物爲粗，嗒然獨與神明居，而竟棄其末，追焉後動，不得已而後應，此則所謂獨索貞明之體，而拒山川草木之光，謂其本之能正亦未可也。此一慨也。當其時，又令吾儒咸務其大而先其本，不牽於聞見器數而漸進其末，則爲老之徒必曰，儒者之道有本有末，而大學之序，先本後末，一何其全且中也。彼之賢而蚤智者，必有歸也。然吾儒者猶復以末爲先，以六藝爲工，以聞見器數爲上，至爭一典一器之是非，攻若聚訟，膠若刻舟，誠有累世窮年而莫殫者。則彼將憚其艱，苦其多，而悲其泛，不反顧而走哉。是吾儒之騶也，甚矣，又何異乎。逐日於淵，攫月於江，而竟忘其本，此所謂益失之遠者也。此二慨也。由是，莊、列鼓其波，諸子煽其焰，而天下不之儒而之老者，蓋紛如矣。是故，谷神不死，玄牝之門，則神仙家之焉。聖人不仁，芻狗萬物，則刑名家之焉。將奇必張，將弱必強，則縱橫家之焉。以奇用兵，以無事取天下，則黃石、張良之徒之焉。我好靜而民自正，我無事而民自富，則蕭、曹與漢文帝之焉。然蕭、曹、文帝，卒使天下食寧一之福，致刑措之盛，終漢之世而老氏不爲無功。雖然，使語以五倫萬行，塞天地橫四海，貫古今，若堯之協和，舜之風動，以及鳥獸魚鼈咸若若此者，老氏寧有之歟。然則有志斯道者，欲廓而正之者，果何以也。嗟乎，本末之序愚既言之，乃若幾微之辨，謂不以老氏常窗於其內，而後儒徒涉於其外，將本末胥病之歟。漢儒他勿論，若揚子蓋嘗考其年，無仕莽之實，而宋氏已病其涉黃老矣。文中子雖近而附託淆訛，終駁書耳。執事謂人各蔽所見，愚不意一蔽而千百年之久也，其不足以回數十子之轅亦曷疚哉。天運旣復，於是乃有周、程二君子出。周子《通書》則以無欲爲明通公溥之本。程子則以大公爲順應之本，而尤致意於性無內外之一語。其於聞見器數未皇急焉。當此時，非獨有老，蓋亦有釋，獨賴二君子倡明其間，天下乃知學之有本末，而先後之序亦彰，其視二氏與他諸子，猶日月一出而星辰不得以肆其芒。孟子以後，至是一明，豈非廓而正之者之得其人歟。然廓之者未幾，而蔽之者復來，所謂蔽者又非若諸子之舛謬怪賊也。蓋末詳則本略，此重則彼輕，其勢然也。於是天下士莫遡其源，則又鮮之老，而多之釋焉。然而儒者猶復增壘濬塹，以拒其來歸。乃至吾儒中有詳於立本之旨，明於先後之辨者，則概以二氏拒之。嗟乎，《大學》訓曰，物有本末，事有終始。知所先後，則近道矣。又曰，此謂知本。後儒咸倒置焉，愚不知斯道之奚所底也。我朝成化間，海上櫚道君子，若陳獻章者，初非不知求諸繁也，蓋其始從臨川，繁而無得，乃反觀而求之約。體道於勿忘勿助之間，悟道於至近至神之妙，固已近登濂洛，上窺孔孟，而多自得矣。其時天下識者至稱之活孟子云。愚讀其言曰，我大而物小，物有盡而我無盡。則我物猶二也，其於程子性無內外之旨猶未盡也。雖然，其亦今時之詳

於立本者歟。其間博極羣書者，反詆之爲禪。然則今天下之語學者，蓋轉喉而觸之諱矣。學何由入，道何由正。學者既莫取衷，而彼嘵嘵若數十子者，何以回也。雖然，執事已言之矣，斯道猶日月也。日月之明體未光，雖各因於所見，而日月自若也。知本之學，非曾子始言之。孔子蓋曰，女以予爲多學而識之者與，然非也。予一以貫之。由是上稽帝王之業弘矣，而其學曰精一，曰建中，曰懋昭，曰緝熙敬止，蓋未有不始自吾心本體之明者也。吁，世之任道君子，豈無有揭日月而行之者與，而執事曷憂。愚生竊有志焉，幸進詔以竟其旨。

又卷一八《書王庠經說》　昔王庠以經說寄蘇軾，謂二帝三王之臣皆志於道。唯其自得之難，故守之至堅。自孔孟作六經，斯道有一定之論，士之所棄反不逮古，乃知後世見六經之易忽而不行也。軾以爲名言。予以爲，孔孟作六經，歸於一定。非孔孟故爲定也，性至一也。然孔孟大要在知本反約，而後儒註疏，乃至逐末騖博，腐臆杜撰，往往強孔孟之言以就己意，蓋騁其射覆之見，著爲畫一之論。《大學》親民，《易・繫》窮理，皆孔子之訓也。其在《書》曰，百姓不親，五品不遜，此親民之旨也。今必改曰新民，新民雖亦通，而不知其與《大學》本旨有間也。其在《繫》曰，和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命，此其本文相屬也。今必訓曰，窮至事物之理，舍理於義之本文，而增贅事物於其間，而不知與《繫辭》本旨彌遠。是則孔孟雖定，而後儒不以爲定，何尤孔孟哉。夫孔孟在知本反約，故常定於一，而其萬之不齊不必定也。後儒逐末騖博，故常取其萬者而定之，不獨萬之難齊，而終失其一也。噫，孰知其愈趨於末，愈騖於博，而愈悖而馳也。暇日偶讀庠之言，感而書之。

王時槐《友慶堂合稿・答蕭兑嵎》　歸田以來，一切刊落，全身擔荷此事，久之漸覺有省。今雖未敢謂爲大徹，然似於舊時種種同異學術，盡皆不取不捨。此體廓然，充塞宇宙，形形色色，條理脉絡，不置不紊，非由造作，道固如是。然非有直還天地之志，非有洞視萬古之識，徒欲將此身與世上凡夫較量得失，爭論同異，護持門戶，則藐乎其小矣，似不足以語於大道之域也。佛、老、孔子誠當有辨，但近世談者以管窺天，總成戲論，欲恃此以撐持宇宙，恐難矣。弟雖妄意及此，然年來愈覺了事之難，蓋既識程途，方知遙遠，今更無他念，惟誓用全力畢此生耳。

又《友慶堂合稿・答李見羅》　學問一事，大抵有志者所從以入，各有方便之門，固難以一律齊。然深造遠詣至所會歸處，必合轍於孔門乃爲諦當。弟向所入手試出入於傍歧，蓋輾轉參尋端緒頗多，已而於傍歧中見其極致之理不越孔門之旨。乃知孔子之道，誠大中至正，萬古不可易，非強爲也，道固本然如是也。惟世儒判有無，分寂感，離體用，即未論孔門，彼二氏亦且排斥以爲二見。若混有無寂感體用以爲一者，又彼家所謂顧頇佛性，其不足語孔門之旨均也。

又《友慶堂合稿・答錢啓新邑侯》　天地之間，只有屈伸往來而已，即此是道，此外更無道也。屈伸往來便是鬼神，便是生生之易，凡意念之闔闢，視聽云爲之動靜，一語一默，一寤一寐，皆屈伸往來，皆鬼神也。舍鬼神無道矣。然則子思之言乃常談，未足爲異也。何如。

又《友慶堂合稿・三益軒會語》　道即心也，心即道也。今人以道爲心外之理，必以心合道而後可，則是吾心本有欠缺，必外求以增益之也，聖學之晦甚矣。

孔子之道，即人倫物理而造天載之神，精粗本末一以貫之。至遠而近，至高而卑，至虛而實，道其至矣乎。彼役其識於是道之下者，俗學也。恣其見於是道之上者，異學也。均之不可以語孔子中庸之道。

又《友慶堂合稿・靜中偶書》　吾之靈智天也，吾之形質地也。存神踐形，則天地位於清寧。忘形泯智，則天地歸於混沌。混沌先天而非無，清寧後天而非有。有無不二，不可得而名，強名曰道。

何瑭《栢齋集・儒學管見序》　或問儒者之學。曰，五經、四書之所載，皆儒者之道也。於此而學之，則儒者之學也。或問其要。曰，莫要於《大學》。程子曰，《大學》，孔氏之遺書，而初學入德之門也。學者必由是而學焉，則庶乎其不差矣。請問其指。曰，人之有生，莫不有身焉，亦莫不有家焉。仕而在位，則又有國與天下之責焉。修身齊家治國平天下，莫不有道，此則道之實體也。具此道於心神性情之間，明德也。行此道於家國天下之際，新民也。明德爲體，而實見於新民之用。新民爲用，而實本於明德之體。蓋內外合一者也，而莫不各有至善之所當止焉。然斯道也，非知之於先，則不能行之於後。故聖經有知止能得之訓焉。物有本末，事有終始，知所先後則近道矣。此《大學》之要指也。請問其詳。曰，人之生也莫不有心，以爲此

身之主。忿懥、恐懼、好樂、憂患，皆心之用也，情也。其未發則性也。方其未發也，必廓然大公，無所偏倚，心之本體方得其正。一有偏倚，則不正矣，此善惡之根也。

或曰，朱子謂，心之未發如鑑空衡平，無正不正之可言。必其既發，則正不正始有可見。故《章句》謂，用之所行，或不能不失其正。今乃謂未發之時心已不正，何也。曰，心之正不正雖見於既發之後，實根於未發之前，如鑑之不明，衡之不平，雖未照物懸物，而其體固已不正矣。至於用之所行，或不能不失其正，則修身章內親愛五者之偏，正指此而言，所謂已發而爲情者也。若謂正心傳內，不得其正即指已發，則修身傳內五者之偏，又何指耶。朱子《章句》，蓋一時之誤也。其以正心次誠意之後，何也。曰，意不誠者，明知善之當好而不能行，明知惡之當惡而不能去，蓋自欺之小人也，又何暇論其心之正不正哉。其或誠於好善而惡惡矣，而氣稟識見之偏，心有未正，則接人處事之際，往往隨其所偏而發，不復加察，則雖誠於好善而惡惡，不免有時而失理。此則君子有所不免，誠意之後繼以正心，蓋欲其涵養省察，使其心未發之時無少偏倚，感物而動之際，又加察焉，使情之所發，用之所行，無一不中乎理。此則儒者之極功，而聖人之能事也。然五者之情，各行於接人處事之際，接家人國人天下人蓋無不然也，而所接莫先於家人，故於修身齊家傳內發之，非謂接他人不然也。情之正者，善也。不正者，惡也。行於家則有孝弟慈焉，有仁讓焉，善也。不孝不弟不慈貪戾，惡也。行於國則有事君事長使衆之道焉，有與仁興讓之教焉，皆善也，反乎此者惡也。行於天下則有與民同好惡者焉，不專利者焉，善也。好惡狥一己之偏者焉，專利而病民病國者焉，惡也。格物致知云者，格修齊治平之道，而眞知孰善孰惡者也。誠意云者，行修齊治平之道，誠行其善而去其惡者也。至於天下之治亂，天命之得失，則善惡之效而萬世之勸戒也。此儒學體用之大全也。

或曰，《中庸》、《語》、《孟》五經何如。曰，《中庸》與《大學》相表裏者也，然詳於善而略於惡，有所勸而無所戒，故視《大學》爲緩。《語》、《孟》則或因一人一事而發，五經各自一體，亦多因一人一事而發，非統論也。學者誠能於《大學》而有得焉，則三書、五經所載者，孰爲修身，孰爲齊家，孰爲治國平天下，孰爲通論，可以一貫而無遺矣。儒者之學豈復有他蘊哉。或曰，論學可矣，如爲政何。曰，學與政非二道也。學以政爲大，餘小節也。天下之政總於六部，以《大學》之傳考之，平天下之用人，吏部兵部之政也，理財則戶部工部之政也，治國興仁讓之善則禮部之政也，而禁貪戾之惡則刑部之政也。然國與天下一也，傳者特因其遠近大小而互舉之耳，實則無二道也。吏部兵部之用人，能同天下之好惡，而不狥一己之偏。戶部工部之理財，能節用愛人，而不爲聚斂之計。禮部刑部能興善而禁惡，則謂之賢公卿有可可也。本之以《大學》之道，而行之以國家之法，爲政之道思過半矣。嗚呼，此儒者之正學也。或者乃舍而不由，其徒從事於記誦詞章者，既不足道，所謂道學者，又多用心於性與天道之間，及存心養性之說，名雖可觀，實則無補，其可歎者多矣。功倍於小學而無用，高過於《大學》而無實，宜朱子之太息也。

或曰，科舉如何。曰，科舉之學，不患妨功，惟患奪志，先儒已有定論。儒者之學，明德新民。新民之功，必欲治國平天下。苟不出仕，何由治平。苟不科舉，何由出仕。然則習舉業以應科目，亦儒者之正也。《易》乾之九三曰，君子終日乾乾，夕惕若，厲無咎。夫子傳之曰，君子進德修業，忠信所以進德也。修辭立其誠，所以居業也。其九四曰，或躍在淵，無咎。夫子傳之曰，上下無常，非爲邪也。進退無恆，非離羣也。君子進德修業，欲及時也。深知此意，則習舉業以應科目，爲儒學之正也，明矣。嗚呼，天理人欲，同行異情。學者其尚繹思之也哉。《大學》之道，明德爲體，新民爲用。體卽用之體，用卽體之用，如耳目與視聽然，非二物也。朱子發明已至，而欠明切。眞西山作《大學衍義》，所言雖切於勸戒，而於《大學》之道，實則不知。諸儒之論，亦多謂先治己後治人，不免離體用爲二。予懼學者不知所用心也，故著儒學管見以救之，但所言簡略未備，學者詳之可也。

又《栢齋集・懷慶府重修儒學廟記》《孟子》曰，庠序學校，皆所以明人倫也。人倫明於上，則小民親於下矣。公之意豈不在此哉。父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信，此人之大倫也，吾夫子盡之而聖，七十子之徒修之而賢。五經、四書之所陳皆是物也，國家用之則治，舍之則亂，全棄之則亡，明效大驗，稽諸古可見已。我朝設學校徧天下，咸廟祀夫子，俾士皆誦法五經、四書，夫豈徒哉然。則公作新廟學意斷可識矣。吾黨之士，可不知所以敬承之哉。稽之以經書，驗之以事物，質之以師友，體之以心思，凡父子之所以親，君臣之所以義，夫婦之所以別，長幼之所以序，朋友之所以信，皆究其極。下則措諸言行以修其身，以齊其家，以化其鄉黨。上

則敷爲政教，以行於官府，以通於邦國，以達於天下後世。不幸遇艱難擾攘之時，則秉經揆義，可進進，可退退，可生生，可死死。務使人之大倫無少虧玷，以自立於世，以無負朝廷作養之意，以無愧於古聖賢，此學之本也，可貴也。否則，竊取前聞，妝綴語言，以希世取寵而已，抑末矣。

又《栢齋集・表彰先儒許文正公碑記》　聖賢之道雖本於性命之微，而寔見於綱常之著。雖極於彌綸參贊之功，而亦不遺乎洒掃進退之節。本末兼該，鉅細畢舉。蓋切於民生日用，而非杳冥昏默之謂也。至入道之方，則必先之以小學以立其基本，繼之以大學以收其成功，又有不可躐等而進者。孔、孟既沒，道學失傳。有宋諸儒繼出，而考亭朱夫子寔集其全。既章句《大學》一書，復蒐葺小學一編，其示士子以入道之方，可謂明且切矣。魯齋幼而讀書，即志於聖賢之道。後得考亭小學四書，晒盡棄故習，一從事於其間。故立身行己，立朝事君，及啓迪後進，莫不以朱子爲依歸。學以躬行爲急，而不徒事乎言語文字之間。道以致用爲先，而不徒極乎性命之奥。其所得者，蓋純乎正而不可加矣。近世之士，有志乎聖賢之道者，往往刻意著述，留心性命，至於修齊治平之方，義利取舍之分，則多忽焉而不省。夫著述以明道，聖賢固不廢，然非所急也。性與天道，夫子罕言，而四教之施，必以文行忠信，則其所先者可知矣。周子有言，聖人之道，蘊之爲德行，行之爲事業，彼以文詞而已者陋矣。或問，程子何不以太極圖示人。曰，恐滋學者入耳出口之弊。然則刻意著述，留心性命，而忽於躬行致用之實者，不幾於陋而弊乎。予病此久矣而未能救也。巡撫公縣侯表彰魯齋許文正公之雅意，其有在於斯乎。有志於聖賢之道者，可以省矣。

又《栢齋集・唐昌黎伯韓文公廟祀記》　儒者之學，以明道爲重。孟子既沒，異端競起，佛老之言盈天下。老氏以虛無爲道，失道則爲德。佛氏以寂滅爲性，修性則爲道。異言喧豗，天下貿貿然，無所適從久矣。文公乃獨以仁義爲性，由仁義而之焉爲道，足乎己無待於外爲德，其見於原性原道之篇者炳如也。由是天下皆知異端之非，吾道之是，其有功於世多矣。或者謂，公以博愛爲仁，指用爲體，見道未爲眞切。此固責備之意，而實則不必然也。樊遲問仁，子曰愛人。孟子亦曰，仁者愛人。則以愛言仁，固孔孟之所不廢也，夫何不可之有。

又《語録》（《明儒學案》卷四九《文定何栢齋先生瑭》）　有問「一貫約禮」之説者，曰：「儒者未得游、夏之十一，而議論即過顏、曾，以聖賢心法爲初學口耳，此道聽塗説之最可惡者。」

門人請梓文集，曰：「聖賢之道，昭在六籍，如日星，後學愧不能知而行之。自宋以來，儒者之論，常苦太多，此吾之所深懼也。」

有言先生銖視軒冕，塵視金玉者，曰：「此後世儒者輕世傲物之論也。金玉自是金玉，如何塵視得？　軒冕自是軒冕，如何銖視得？　此何異老、莊爲狗飄瓦。」曰：「如是孔子何以謂富貴如浮雲？」曰：「浮雲在不義，不在富貴也。」

黄綰《易經原古序》（《明儒學案》卷一三）　《易》者，三才之道，聖人之學，憂患之樞也，有先天，有後天。先天之時，以氣流行，憂患尚淺，後天之時，以事成用，憂患日深。流行者，以象效法，成用者，以象趨避。先天以天地山澤雷風水火八者爲象，變爲六十四，以示人之效法。非此則憂患興，人道不彰。效而法之，其要始終於天地，觀天行健，以自強不息，觀地勢坤，以厚德載物。後天以言動、制器、卜、筮四者爲事，變爲六十四，以示人之趨避。非此則憂患甚，人道危。趨而避之，其要亦始終於天地，爲知崇，爲禮卑，崇效天以厲志，卑法地以受物。此先天後天之教，予少學也。觀其卦，考其圖，玩其辭，繹其義，昧焉無知也。中涉世故，乃試於世，初見不誠非理之異，欲用其誠，行其理，而反羞之。既不羞而任諸己，則皆憤世疾邪，有輕世肆志之意。既知憤疾輕肆之不可，則反而修諸己。修諸己未得，每遭毀譽機穽之交，則多鬱鬱疑思，幽憂困心，若無所容其生者，則進之於窮理盡性，以求樂天知命，庶幾可安矣。然猶未也，又求而進之，則見理在於我，性在於我，天在於我，命在於我，無容窮於我，無容盡於我，無容樂於我，無容知於我，乃一而無二矣。惟艮其止，止於其所，時止而止，時行而行，以觀萬象，以進觀天健，以進觀地厚，又觀辭變象占，以進觀天崇，以進觀地卑，然後動靜可不失其時，其道可光明矣。然亦不敢爲足，實不知予之爲予，《易》之爲《易》，聖人之爲聖人，衆人之爲衆人，執此以往，以履憂患，惟健惟厚，惟崇惟卑之當，孳孳日見其未已，然後知《易》之在予，皆因憂患而得之。學之不易，有如此者。

又《書經原古序》（《明儒學案》卷一三）　古言功業之大，道德之盛無過於唐、虞、三代，言君則無過於堯、舜、禹、湯、文、武，言臣則無過於皋、

夔、稷、契、伊、傅、周、召。人皆知其大矣，而不知其所以大；皆知其盛矣，而不知其所以盛。夫不知者，知爲功業而不知所以爲功業，知爲道德而不知所以爲道德。夫功業由道德，道德由其學，其學由於其心，必知其學，然後其心可得知也。蓋自伏羲以來，以『艮止』啓存心之法，至堯以『允執厥中』示由道之要，至舜、禹以『人心道心』、『危微精一』、『安止幾康』明『允執厥中』之要，至湯、文、武以『欽止艮背』明『建中綏極』之要，其實皆『艮止』也。苟得其要，雖在數千載之下，可見數千載之上。

又《明道編》卷一　堯之傳舜，曰『允執厥中』；舜之傳禹，曰『人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中』，此萬世聖學之的也。其傳自禹至湯，至文武，至皐夔稷契，至伊傅周召，至允執厥中也，由此言之，則孔門之傳授可知矣。

堯舜之傳，曰人心、道心，孔子之傳，曰視、聽、言、動，曾子曰，忿懥、恐懼、好樂、憂患，孟子曰，口味、目色、耳聲、鼻臭、四肢安逸，皆不外乎吾身，而吾身之近而切者，惟在於人心道心。視聽言動，喜怒哀樂，聲色臭味之間，古人因其近而切者，精之一之，而允執厥中，此其爲學所以無虛妄，而人道不遠，人德易立也。宋儒之傳，則云：『無極、太極』，又云『無欲則靜虛動直，明通公溥』，又云『清虛一大』，又云『太虛無形，至靜無感』，又云『廓然大公，物來順應』，又云『主一謂敬，無適謂一』，又云『其心收斂，不容一物』，又云『不起意』，又云『起意則昏』，又云『涵養須用敬，進學則在致知』，又云『今日格一物，明日格一物，衆物之表裏精粗無不到，然後吾心全體大用無不明』；蓋宋儒之學，自是宋儒之傳，原非堯舜之傳；堯舜之傳，至孟子而絕，在今則無傳矣。

人爲學若不知止，則必流於禪；若不知志道，則處事必不中節；若不知據德，則氣性必不好；若不知依仁，則心術必不良；若不知游藝，則所守必不固。縱或勉爲苦節以終身，後必不可繼也。

行之於身，無不中節，謂之道；成之於身，溫、良、恭、儉、讓，謂之德；全其仁、義、禮、智，信於心，謂之仁；切於民生日用，衣食居處必不可無，謂之藝。故道曰志，德曰據，仁曰依，藝曰游。此乃聖學之所有事者也。

又卷三　《易》曰『艮其止』者，言艮之德，在於止也。曰『止其所』者，止得其所也。《大學》曰『知止』者，知其止之所也。凡物之止，皆有自然之止，況心之神明出入無時，非知其出之所，能得其自止乎？故曰『知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安。』云『安』者，蓋以人心之動，惟『安』爲難，得其『安』，則得心之體矣，故曰『安而後能慮，慮而後能得。』不安而動，皆妄動也，故曰『憧憧往來，朋從爾思』，此極言妄動之非，所以去道之遠也。能不妄動，故曰：『時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明。』此千古聖學之的也。

崔銑《士翼》卷二　古無理氣之名而道明，後有理氣之辨而道晦。夫乾陽也，坤陰也。乾則靜專而動直，坤則靜翕而動闢，皆於生物驗之。言其迭運曰道，言其妙用曰神。後人曰，所以一陽一陰者道。又曰，其理則所謂道。又曰，太極形而上之道，陰陽形而下之器。夫太極者，陰陽之全，陰陽者太極之分。故以已判未判言太極，不知太極者也。況岐而二哉！

呂柟《涇野子內篇》卷四　問：『草木何以無知也？禽獸何以有知也？意者，草木之偏於氣者乎！禽獸其兼氣血，有知者乎！夫惟有知，故有牝牡之性，生育之道矣。』曰：『草木本乎地者多，故無知；禽獸本乎天者多，故有覺。人兼天地之道，故靈於草木鳥獸。人而不能盡天地之道，是亦草木鳥獸也。』

問：『飲以養陽，食以養陰，生民之恒，故觀便液之清濁而陰陽可見。夫道不離乎日用，故男女、飲食，道之端也。彼求於人事之外，無乃非道乎！』曰：『此等陰陽論道，恐亦太淺。若謂求道於人事之外非道者，則甚切。』

又卷七　堯舜之道，孝弟而已矣，只在行步疾徐間。如『孔子登東山而小魯，登泰山而小天下』，亦自卑近始。

又卷九　問：『「費隱」分體用否？』先生曰：『此體用分不得。指門腔是體，爲人出入是用；燈能照滿室是用，光是體。此極言君子之道大也。先舉衆人與天地，聖人而言，後又舉盈天地間飛潛動植而言，皆是道也。自何處做起？造端乎夫婦耳。能乎此，便與天地萬物爲參伍。』

陳世瞻與大器進見。先生曰：『某連日多事。』世瞻曰：『皆道之所在。』先生笑曰：『但須要一言一行，一事一物皆常看見此道在，不可既退放在背後，做兩件事也。孔子曰：「造次必於是，顚沛必於是。」』及送過屏風，又叮嚀曰：『可當一件事行，便是得了路頭也。』

又卷一〇　問：『顏子簞食瓢飲，在陋巷，不改其樂，如父母何？』

曰：「當時顏子父母在，必能諭之於道。不然，則以簞瓢奉親，而親或不悅，則顏子雖欲樂，得乎？以是知求手舞足蹈之樂有處也。先儒謂周茂叔令程子尋顏子之樂處，所樂何事。伊川只答：「或人云，若說有道可樂，便不是顏子。」此語極好。夫顏子心胸何等宏大，何等灑落，視世之富貴、貧賤、利害、殀壽，舉無足以動其中者，此誠見大心泰，無不足也。顏之樂處正在於此。」

又卷一五　先生曰：「天下無一事非理，無一物非道，如《詩》云：「灑掃庭內，惟民之章。」夫灑是播水於地，掃是運箒於地，至微細的事，而可爲民之章。故雖執御之微，一貫之道便在是也。」

楊慎《升庵集》卷六五《璅語》　張子曰，造化之妙，則糟粕煨燼，無非教也。猶莊子云，瓦礫粃稗，無非道也。例是而言，東坡深於文者也，故嬉笑怒罵皆成文章也。張旭深於書者也，故歌舞戰鬬皆草書也。

管子曰，道之在天者日也，其在人者心也。關壽亭云，日在天之上，心在人之內。

張居正《張太岳文集》卷一五《翰林院讀書說》　玉堂夫子學統天人，道通今古，主盟於詞賦之壇，樹幟於文章之府。天子嘉其誼，重其望，選四方文學之士二十有餘人往從之游。於是文學之士，彬彬然望風景附，雲集於函丈之下。鼓筴既竣，升席而坐，迺進諸文學於庭，而告之曰，方今治道休隆，德化浹洽，夔龍稷契，比翼於廊廟。羣臣百寮，師師濟濟，一時人物之盛，篾以加矣。聖天子廼猶傾念豐芑，網羅草澤，特選爾諸士，登諸詞苑，開木天之館，以爲藏修，聯師儒之任，以爲董正。其於爾諸士，亦有厚望焉。若亦知天子之所以儲養之意乎。諸文學揖而對曰，自代謝繩結，文旨肇興，謨誥拾於簡編，大雅入而不作，王風既萎，體格世殊。迨至有漢方隆，董賈擅其芳聲，遷雄端其榘矱。渢渢乎，猶有三代之遺音焉。既而淳氣益漓，駢麗乃作。濫觴於齊梁，猖狂於盧駱。唐宋而還，風斯下矣。夫鳴盛華國，潤色鴻葉，非文其熟能爲此也。廼今聖化昭明，觀人文以化成天下，而某等適遇其會，又有夫子倡於上，而起其衰，踵作者之芳規，嗣前獻之遺軌，此其時矣，又何讓乎。於是，夫子輾然微哂，愀然作色而嘆曰，噫，吁嘻。陋哉。測淺者不可以圖深，見小者不可以慮大。子實佔僤之儒，未聞昭曠之論，是以爲此言也。來，吾語汝。蓋學不究乎性命，不可以言學。道不兼乎經濟，不可以利用。故通天地人，而後可以謂之儒也。造化之運，人物之紀，皆賴吾人爲之輔相。綱紀風俗，整齊人道，皆賴吾人爲之經綸。內而中國，外而九夷八蠻，皆賴吾人爲之繼述。故操觚染翰，騷客之所用心也。呻章吟句，童子之所業習也。二三子不思敦本務實，以眇眇之身，任天下之重，預養其所有爲，而欲籍一技以自顯庸於世。嘻，甚矣，其陋也。且道德者，事之實也。文詞者，德之華也。故尚行則行有枝葉，尚言則辭有枝葉。訓誥典謨，聖人豈殫精極慮作意而爲之者哉。幾微內洞，文采外章，揚德考衷，啓發幽秘，不求文而自文耳。乃吾見一人焉，辨若懸河，藻若春工，含吐鄒枚，方駕陸謝。及考其實，曰是人也，德薄人也，才辨之流，虛浮之黨也。若而人者，諸君願爲之乎。又嘗見一人焉，辨不驚世，譽不響俗，其言吶，身不勝其衣，粥粥若無能。及考其實，曰是人也，忠信人也，君子之徒，聖賢之歸也。若而人者，諸君願爲之乎。何則，根本固者，華實必茂。源流深者，先瀾必章。是以君子處其實不處其華，治其內不治其外。夫恢皇王之緒，明道德之歸，研性命之興，窮經緯之蘊，實所望於爾諸君也。是之不務，而文焉從事，若曰文詞而已也，豈徒爲爾諸君之累，母亦忝天子之命，而虛其望乎，又何令名之有。於是，諸文學赧焉自失，蹶然負墻，逡巡而退，曰，夫不聞建鼓之音者，不知拊瓴之足羞也。不覩懸藜之珍者，不知燕石之非寶也。某等智識淺昧，未燭於理，又執固陋之見，足己而不問。夫子發以閎深之辭，引以大道之要。廼今廓然發朦已昭矣，敢不夙夜以求，無負於天子之寵命。

又卷二九《答南司成屠平石論爲學》　成均任重，宜借高賢。簡命渙頒，輿情胥慶。在僕素心，喜可知矣。雖然，亦有區區之愚，不敢不以告也。往聞公好譚理學，雅稱同志意，必實有所得，非空言者。顧僕奉教之日淺，未能仰窺精蘊，獨見公之督學浙中，秉公執憲，屹然不搖，則誠務躬行，不事空談者。故今日之舉，亦願公以浙事行之也。夫昔之爲同志者，僕亦嘗周旋其間，聽其議論矣。然窺其微處，則皆以聚黨賈譽，行徑捷舉。所稱道德之說，虛而無當。莊子所謂，其嗌言者若哇。佛氏所謂，蝦蟇禪耳。而其徒侶衆盛，異趨爲事。大者搖撼朝廷，爽亂名實。小者匿蔽醜穢，趨利逃名。嘉隆之間，深被其禍，今猶未殄。此主持世教者所深憂也。《記》曰，凡學官先事，士先志。士君子未遇時，則相與講明所以修己治人者，以需他日之用。及其服官有事，即以其事爲學，兢兢然求所以稱職免咎者，以共上之命。未有舍其本事，而別問一門以爲學者也。孔子周行不遇，不得所謂事與職者而

行之，故與七十子之徒切磋講究，其持論立言亦各隨根器，循循善誘，固未嘗專揭一語，如近時所謂話頭者概施之也。告魯哀公曰，政在節財，齊景公曰君臣父子。在衛曰正名，在楚曰近悅遠來，亦未嘗獨揭一語，不度其勢之所宜者而強聒之也。究觀其經綸大略，則惟憲章文武，志服東周，以生今反古爲戒，以爲下不倍爲準，老不行其道，猶取魯史以存周禮。故曰，吾志在春秋。其志何志也，志在從周而已。春秋所載皆周官之典也，夫孔子殷人也，豈不欲行殷禮哉。周官之法，豈盡度越前代而不可易者哉。生周之世，爲周之臣，不敢倍也。假令孔子生今之時，爲國子司成，則必遵奉我聖祖學規以教胄，而不敢失墜。爲提學憲臣，則必遵奉皇上勅諭以造士，而不敢失墜。必不舍其本業而別開一門，以自蹈於反古之罪也。今世談學者皆言遵孔氏，乃不務孔氏之所以治世立教者，而甘蹈於反古之罪，是尚謂能學孔矣乎。明興二百餘年，名卿碩輔，勳業烜赫者太抵皆直躬勁節，寡言愼行，奉公守法之人。而講學者每詆之曰，彼雖有所建立，然不知學，皆氣質用事耳。而近時所謂知學，爲世所宗仰者，考其所樹立，又遠出於所詆之下，將令後生小子何所師法耶。此僕所未解也。僕願今之學者，以足踏實地爲功，以崇尚本質爲行，以遵守成憲爲準，以誠心順上爲忠。兔魚未獲，無舍筌蹄。家當未完，毋撤藩衛。毋以前輩爲不足學，而輕事詆毀。毋相與造爲虛談，逞其胸臆，以撓上之法也。嗟乎，斯言也，使出於他人，則以爲謗，而僕固素有志於學者也，其所以言此，必有概於中者，惟高明裁之。

來知德《周易集注》卷一三　顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉。富有之謂大業，日新之謂盛德。

仁者造化之心，用者造化之功。仁本在內者也，如春夏之生長萬物是顯諸仁。用本在外者也，如秋冬之收斂萬物是藏諸用。春夏是顯秋冬所藏之仁。秋冬是藏春夏所顯之用。仁曰顯，用曰藏，互言之也。不憂者，乾以易知，坤以簡能，無心而成化，有何所憂。富有者，無物不有，而無一毫之虧欠。日新者，無時不然，而無一毫之間斷。天地以生物爲德，以成物爲業。〇此一陰一陽之道，若以天地言之，自其氣之噓也，則自內而外顯諸其仁。自其氣之吸也，則自外而內，藏諸其用。然天地無心而成化，雖鼓萬物出入之機，而不與聖人同憂，此所以盛德大業不可復加也。富有日新，乃德業之實，此一陰一陽之道在天地者也。

生生之謂《易》，成象之謂乾，效法之謂坤。極數知來之謂占，通變之謂事，陰陽不測之謂神。

效法者，承天時行，惟效法之而已。極數者，方卜筮之時，究極其陰陽七八九六之數，觀其所值何卦，所值何爻，以斷天下之疑，故曰占。通變者，既卜筮之後，詳通其陰陽老少之變，吉則趨之，凶則避之，以定天下之業，故曰事。以其理之當然而言曰道，以其道之不測而言謂之神，非道外有神也。〇此一陰一陽之道，若以《易》論之，陽生陰，陰生陽，消息盈虛，始終代謝，其變無窮。此則一陰一陽之道在《易》書，《易》之所由名者此也。聖人作《易》之初，不過此陰陽二畫，然乾本陽，而名爲乾者，以其健而成象，故謂之乾。坤本陰，而名爲坤者，以其順而效法，故謂之坤。此則一陰一陽之道在卦者也。故究極此一陰一陽之數以知來，則謂之占，詳通其一陰一陽之變以行事，則謂之事，此則一陰一陽之道在卜筮者也，若其兩在不測，則謂之神。蓋此一陰一陽之道，其見之於人則謂之仁知，見之於天地則謂之德業，見之於《易》則謂之乾、坤。占事人皆得而測之，惟言陽矣，而陽之中未嘗無陰，言陰矣，而陰之中未嘗無陽。兩在不測，則非天下之至神不能與於此矣，故又以神贊之。

右第五章。此章言一陰一陽之道不可名狀，其在人則謂之仁知，在天地則謂之德業，在《易》則謂之乾、坤。占事而終，贊其神也。通章十一個謂字相同，一陰一陽貫到底。

是故，形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而措之天下之民謂之事業。

道器不相離，如有天地，就有太極之理在裏面。如有人身此軀體，就有五性之理藏於此軀體之中。所以孔子分形上形下，不離形字也。裂布曰裁。田鼠化爲駕，周宣王時馬化爲狐，化意自見矣。化而裁之者，如一歲裁爲四時，一時裁爲三月，一月裁爲三十日，一日裁爲十二時是也。推行者，將已裁定者推行之也，如《堯典》分命羲和等事，是化而裁之。至敬授人時，則推行矣。通者達也，如乾卦當潛而行潛之事，則潛爲通。如行見之事，則不通矣。當見而行見之事，則見爲通。如行潛之事，則不通矣。事者業之方行，業者事之已著。此五謂言天地間之正理，聖人之教化禮樂刑賞，皆不過此理。至於下文六存方說卦爻，不然下文化而裁之二句說不去矣。蓋謂者名也，存者

在也。上《文言》化而裁之名曰變，下文言化而裁之在乎其變，字意各不同。說道理由精而及於粗，故曰形而上者謂之道。《說卦》爻由顯而至於微，故曰默而成之存乎德行。〇陰陽之象皆形也，形而上者超乎形器之上，無聲無臭，則理也，故謂之道。形而下者，則囿於形器之下，有色有象，止於形而已，故謂之器。以是形而上下，化而裁之則謂之變，推而行之則謂之通。及舉此變通，措之天下之民，則所以變所以通者，皆成其事業矣，故謂之事業。此盡前之《易》也，與卦爻不相干。

又卷一四　《易》之爲書也，廣大悉備。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而兩之故六。六者非他也，三才之道也。

廣大者，體統渾淪也。悉備者，條理詳密也。兼三才者，三才本各一，因重爲六，故兩其天，兩其人，兩其地也。天不兩則獨陽無陰矣，地不兩則獨陰無陽矣，人不兩則不生不成矣，此其所以兩也。才者，能也，天能覆，地能載，人能參天地，故曰才。三才之道者，立天之道曰陰與陽，五爲陽，上爲陰也。立人之道曰仁與義，三爲仁，四爲義也。立地之道曰柔與剛，初爲剛，二爲柔也。〇《易》之爲書，廣大悉備，何也。以《易》三畫之卦言之，上畫有天道焉，中畫有人道焉，下畫有地道焉，此之謂三才也。然此三才，使一而不兩，則獨而無對，非三才也。於是兼三才而兩之故六，六者豈有他哉，三才之道本如是。其兩也，天道兩則陰陽成象矣，人道兩則仁義成德矣，地道兩則剛柔成質矣。道本如是，故兼而兩之，非聖人之安排也。《易》之爲書，此其所以廣大悉備也。

道有變動，故曰爻。爻有等，故曰物。物相雜，故曰文。文不當，故吉凶生焉。

變動者，潛見躍飛之類也。等者，剛柔大小遠近貴賤之類也。物者，陽物陰物也。爻不可以言物，有等則謂之物矣。相雜者，相間也。一不獨立，兩則成文。陰陽兩物，交相錯雜，猶青黃之相兼，故曰文。不當者，非專指陽居陰位，陰居陽位也，卦情若淑，或以不當爲吉，剝之上九，豫之九四是也。卦情若慝，反以當位爲凶，大壯初九，同人六二是也。要在隨時變易，得其當而已。一變動之間，即有物有文，有吉凶，非有先後也。卦必舉始終而成體，故上章以質言，曰兼三才，猶上章之所謂質也。爻必雜剛柔而爲用，故此章以文言，曰變動者，猶上章之所謂時物也。〇三才之道，變動不居，故曰爻。爻也者，言乎其變，效天下之動者也。爻有等，故曰物。物相雜，故曰文。文不當位，故吉凶生焉。夫一道也，爲爻爲物，爲文爲吉凶，而皆出於《易》，此其書所以廣大悉備也。

呂坤《呻吟語》卷一之四　堯、舜、周、孔之道，只是傍人情依物理，拈出個天然自有之中。行將去不驚人不苦人，所以難及。後來人勝他不得，卻尋出甚高難行之事，玄冥隱僻之言，恠異新奇偏曲幻妄以求勝，不知聖人妙處只是個庸常。看六經、《四書》，語言何等平易，不害其爲聖人之筆，亦未嘗有不明不備之道。嗟夫，賢智者過之，佛、老、（揚）〔楊〕、墨、莊、列、申、韓是已。彼其意見，纔是聖人中萬分之一，而漫衍闊肆，以至偏重而賊道。後學無識，遂至棄菽粟而餐玉屑，厭布帛而慕火浣，無補饑寒，反生奇病。悲夫。

道有二然，舉世皆顛倒之。有個當然，是屬人底，不問吉凶禍福要向前做去。有個自然，是屬天底，任你躑躅咆哮，自勉強不來。舉世昏迷專在自然上錯用工夫，是謂替天忙，徒勞無益。卻將當然底全不着意，是謂棄人道，成個甚人。聖賢看着自然可得底，果於當然有碍，定不肯受，況未必得乎。只把二然字看得眞守得定，有多少受用處。

予欲無言，非雅言也，言之所不能顯者也。吾無隱爾，非文辭也，性與天道也。說便說不來，藏也藏不得，然則無言即無隱也，在學者之自悟耳。天地何嘗言，何嘗隱。以是知不可言傳者，皆日用流行於事物者也。

道不可言，纔落言詮，便有倚着。

人問：君是道學否？曰：我不是道學。是仙學否？曰：我不是仙學。是釋學否？曰：我不是釋學。是老、莊、申、韓學否？曰：我不是老、莊、申、韓學。畢竟是誰家門戶？曰：我只是我。

又卷二之一　大道有一條正路，進道有一定等級。聖人教人只示以一定之成法，在人自理會。理會得一步，再說與一步，其第一步不理會到十分，也不說與第二步。非是苦人，等級原是如此。第一步差一寸，也到第二步不得。孔子於賜、纔說與他一貫，又先難他「多學而識」一語；至於仁者之事，又說：「賜也，非爾所及。」今人開口便講學脈，便說本體，以此接引後學，何似痴人前說夢？孔門無此教法。

道者，天下古今共公之理，人人都有分的。道不自私，聖人不私道，而儒者每私之，曰「聖人之道」；言必循經，事必稽古，曰「衛道」。嗟夫！此千古

之大防也，誰敢決之？然道無津涯，非聖人之言所能限；事有時勢，非聖人之制所能盡。後世苟有明者出，發聖人所未發而默契聖人欲言之心，爲聖人所未爲而膽合聖人必爲之事，此固聖人之深幸而拘儒之所大駭也。嗚呼！此可與通者道，漢、唐以來鮮若人矣。

形神一息不相離，道器一息不相無，故道無精粗；言精粗者，妄也。因與一客共酌，指案上羅列者謂之曰：這安排必有停妥處，是天然自有底道理。那僮僕見一豆上案，將滿案樽俎東移西動，莫知措手；那熟底人眼便有定位，未來便有安排，新者近前，舊者退後，飲食居左，匙箸居右，重積不相掩，參錯不相亂，布置得宜，楚楚齊齊。這個是粗底，若說神化性命不在此，卻在何處？若說這裏有神化性命，這個工夫還欠缺否？推之耕耘簸揚之夫，炊爨烹調之婦，莫不有神化性命之理，都能到神化性命之極。學者把神化性命看得太玄，把日用事物看得太粗，原不曾理會。理會得來，這案上羅列得天下古今萬事萬物都在這裏，橫豎推行，撲頭蓋面，腳踏身坐底都是神化性命，乃知神化性命極粗淺底。

又《去僞齋文集・答孫月峰》 道統正脈，闢自虞廷。堯、舜是一截氣象，夏、商、周是一截氣象，孔門是一截氣象，此時道如海闊天空，人似鳶飛魚躍。宋儒又一截氣象，議論繭絲牛毛，繩墨如躍橛緣榷。濂溪、明道識見規模，自是不同，宋儒之翹楚；伊川、晦菴，橫渠似又不及，然均之孔、孟正學術。我朝如陳白沙之守靜篤，薛敬軒之躬踐履，學問尤爲得力。兄欲道問學，只有八字：「涵養德性，變化氣質」；而妙訣只有兩字，曰「不苟」。弟亦向此努力，老而不倦，無奈不美之質，依稀如相見時，以爲嘆恨！

又《去僞齋文集・與總河劉晉川論道脉圖》 來教云：『無聲無臭，斯爲至論；不覩不聞，斯爲道脈。』是君子之道隱而不費也。謂八字爲道體則可，謂八字爲道脈則不可。蓋脈之流行於一身，猶水之流行於地中，只分正派旁流，不分動靜隱顯。況此八字者是二氏宗祖，二氏之學亦可謂之道脈乎？

又《去僞齋文集・答姜養冲》 弟老矣，吾丈以壯行之年，當小歇之際，無以重名節、遠勢利便爲歸宿，無以標門戶、咀緒餘便爲實際。近日學問，不歸陸則歸朱，不攻陸則攻朱。假設推尊兩家，是於陳卷中多添故紙；駁正兩家，是於聚訟中起滅官詞。不如斬斷一握千頭萬緒，專探六部、四書、五經；更有餘閒，講求胡註《資治通鑑》，或《紀事本末》，考鏡已往，有藉將來。若舍光明正大之途，鑿窈冥昏滅之竅；索金珠璧玉之異，厭菽粟布帛之常；貴清奇古怪之人，薄篤實蘊藉之士；濟一水附和之偏，惡五味相成之美，此高明者之大戒也，吾丈必不然。

又《去僞齋文集・易廣引》 道非聖人所得專也，聖人亦未嘗專道。亘古今，盈六合，瓦礫廁牖間，何莫非道？卦六十四，爻三百八十四，聖人特偶見《河圖》而推極之耳。萬物皆有象以顯道，不必圖；萬物皆可指以盡道，不必卦與爻也。

夫道，人人能言之，人人得言之矣；第恐言雜而支，言邪而畔。匪是，則千言萬語，皆前聖之所樂聞也；苟發其所欲言，補其所未及，皆前聖之所樂取也。坐井守株者，見後人之窺經，輒瞋目吐舌，指而罪之，曰擬經，曰僭聖，鳴鼓而聲其罪，俾不容於天地間，是聖人不專道而學者爲之專也，聖人與進人而學者爲之攻也。山林之木，公輸用爲巨室，而輪輿舟楫之工禁毋入山；百川之水，神禹用爲溝洫，而桔槔汲挹之人禁毋取水，可乎？若斬木爲禦，激水病隣，斯禁之矣。夫談道者，不至於爲禦而病隣，其人皆吾徒，其言皆吾心也，何可罪也？守藏者之於所守也，期保故物，不敢一毫加損；賈人之子，其父予之貲惟便，歲倍之百之，固愈益喜也。道之無窮也，猶貨財也，學者倍之百之，而不喪本貲，聖人而罪之哉，非聖人矣！奈之何但爲聖人守藏吏也？

夫龍馬出《圖》，天地之一見也；則爲之卦，伏羲之一見也；卦之爲吉凶，文王之一見也；爻之指事，周公之一見也。在天地爲偶然呈象，不足以盡造物之秘；在四聖爲因象見道，不足以盡萬物之理。而謂圖外無象數，則入洛書》贅書也；《易》外無道，則經史贅談也。假設墓千古之聖人，同日而試之《易》，其卦之吉凶，爻之事物，豈能盡同耶？此無他，理一而象數萬也。卦與爻，所謂萬者也，惡能同？又惡可以是限道也，而無容贊一辭哉？《易》固有之，其曰：『引而伸之，觸類而長之』，用知夫《易》之有百家也，聖人之流派也，非聖人之所禁也。

又《去僞齋文集・明庸》 道具於人心，散於事物，行於日用。不日用，非道也；離事物，非道也；不合於天下萬世公共之人心，非道也。

夫淺深精粗，高下幽明，豈有二哉？深者發見而爲淺，精者散殊而爲

粗，高者流行而爲下，幽者著見而爲明。無淺者、粗者、下者、明者，則深者、精者、高者、幽者無所附屬。無深者、精者、高者、幽者，則淺者、粗者、下者、明者何以推行？譬一身，舍耳目口鼻，四肢百骸，則精氣神散；舍精氣神，則耳目口鼻、四肢百骸死。故人倫庶物皆性天之流布，日用常行皆性天之張弛。棄其然而求所以然，舍可知而探不可知，是二之也；不知日用常行皆所以然不可知者也。

嗟！嗟！求不可知，探所以然，猶不害爲語上，猶不失爲窮神；君子惡之，惡其舍卑近而騖高遠耳。至於立身行己，自有正大光明，切近精實、易簡平通之道，推行於起居食息、語默酬酢，子臣弟友之間。乃有視彝倫爲鄙俗，謂點檢爲拘泥；離經叛道，倡虛寂放蕩之談；履險趨邪，逞奇譎恣縱之好；臣事瞿曇，戈戟孔、孟，此斯道之寇讐也。吾欲勤王，而世無倡我者，吾力又不足以倡人，乃明庸。

陳第《一齋集・謬言・論學》 言道而高非難也，言道而卑在幾席，非熟於道者不能也。言道而玄非難也，言道而粗在糞土，非精於道者不能也。

又《一齋集・謬言・論經》 《禹貢》，田賦也。《甘誓》，征伐也。《盤庚》，遷都也。《酒誥》，戒斂也。《呂刑》，贖鍰也。《泰誓》，悔過也。聖人皆列之於《書》。《車攻》之決拾弓矢也，《吉日》之發兕殪兕也，《大田》之穫稚斂穉也，《賓筵》之立監佑史也，《抑》抑之威儀洒掃也，《韓奕》之親迎相攸也，聖人皆列之於《雅》，以見無之非道也者，無之非學也者。今儒者於論道則謂精，齒於篇之內矣。論事則謂粗，擯千篇之外矣。既分別而去取，斯障礙而藩籬，無惑乎事之不能盡善也。天下安有道外之事乎。

又《一齋集・意言》 方書所條，爲有病而設。藥石所酌，常因病而施。吾懼夫談玄說妙，而使人不履實地也者。又懼夫提旨揭宗，而使人不獲實益也者。

王艮《王心齋先生遺集》卷一《語録》 論道理若祇見得一邊，雖不可不謂之道，然非全體也。譬之一樹，有見根未見枝葉者，有見枝葉未見花實者，有見枝葉花實卻未見根者，須見得一株全樹始得。

愚夫愚婦與知能行便是道，與鳶飛魚躍同一活潑潑地，則知性矣。聖人之道無异於百姓日用，凡有异者皆謂之异端。

百姓日用條理處即是聖人之條理處。聖人知便不失，百姓不知便會失。即事是學，即事是道。人有困於貧而凍餒其身者，則亦失其本而非學也。夫子曰，吾豈匏瓜也哉，焉能系而不食！

天下有道以道殉身，天下無道以身殉道，未聞以道殉人者也，以道殉人，妾婦之道也。先生常誦此，教學者以立本。

王襞《王東崖先生遺集》卷一《語録遺略》 鳥啼花落，山峙川流，饑餐渴飲，夏葛冬裘，至道無余蘊矣。充拓得開，則天地變化草木蕃殖，充拓不去則天地閉賢人隱。

從古以來，祇有一個學字不明，必待於外而循習焉，則勞且苦矣。寧知性本具足，率性而衆善出焉，天命之也，率天命之性即是道。故聖者知天之學也，志此曰志道，學此曰學道。

又《率性修道説》 吾人至靈之性，乃天之明命於穆不已之體也，故曰天命之謂性。是性也，剛健中正純粹至精者也。率由是性而自然流行之妙，萬感萬應適當夫中節之神，故曰率性之謂道。此聖人與百姓日用同然之體，而聖人者，永不違其眞焉者耳。而顏子者，則亦三月不違者也。若百姓，則不自知其日用之本眞而護持之，一動於欲，一滯於情，遂移其眞而滋其蔽，而有不勝之患矣。聖人者憫之，而啓之修道焉，去其蔽復其眞。學利困勉之不一其功，亦惟求以率夫天命之性，而歸之眞焉而已矣。此修道之所以爲教也。故曰，修道之謂教。率之云者，本不假纖毫人力於其間，故曰誠者天之道也，即邵子所謂若問先天一字無。修之云者，因其體之失眞反之，亦將以求至人力之不煩而絲毫不設於造作，故曰誠之者人之道也，即邵子所謂後天方要着功夫。天然而見成者，故曰天。由人而反復乎天者，故曰人。天人有二乎哉！此《中庸》因人品而設教之旨也。

大凡學者用處皆是，而見處有未融。先至見處是似，而用處似若不及，何也？皆坐見之爲病也，定與勘破。窺以舜之事親，孔之曲當，一皆出於自心之妙用耳，與饑來吃飯倦來眠，同一妙用也。人無二心，故無二妙用。得此豈容一毫人力與於其間！其以不及舜孔之妙用者，特心不空而存見以障之耳。故以有滯之心，烏足以窺聖人圓神之妙！不務徹其心之障，而徒以聖人圓神之效，畢竭精神恐其不似也，是有影響之似之說。

王棟《王一庵先生遺集》卷一《會語正集》 孔門教弟子不啻千言

萬語，而記《論語》者首曰學而時習之，不亦悅乎，是夫子教人第一義也。蓋人之心體本自悅樂，本自無慍，惟不學則或憧憧而慮，營營而求，忽忽而恐，戚戚而憂，而其悅樂不慍之體遂埋沒矣。故時時學習則時時復其本體，而亦時時喜悅。一時不習則一時不悅，一時不悅則便是一時不習，可見聖門學習祇是此悅而已。由是爲人信與，而得志行道，則此悅發而爲樂。不爲人信與，而不得志不行其道，則此悅不改爲慍。悅即樂之來而幾微，忻忻以向榮者也。不慍即樂之守而堅固，安安以自得者也。學不離樂，孔門第一宗旨，信而悟之，思過半矣。

孔子勵發憤忘食之志，祇是做樂以忘憂底工夫。其自叙終身好學之至，亦惟於此一樂而已，豈獨教人然哉。

周子教二程尋仲尼顏子樂處，是教於自己心上尋求得來。蓋孔顏之樂，原是人心所共有者。二程悟之，便即一尋而得，故能吟風弄月以歸。

同志中有終日游歌笑舞以爲樂者。戒之曰，游歌笑舞固非行樂事件，然若恣肆猖狂，太涉暴氣，反失天性中自在和平之眞體。孔顏周程之樂，都祇無聲無臭。今日用間但覺忻忻融融，無憂愁煩惱處，即是樂也。

有歌程明道《春日偶成》之詩者。曰，此詩上兩句，人知其爲賞心樂事無非學也。其下云，時人不識予心樂，將謂偸閑學少年。此意豈但時人不知，古今嘗從事於學者或亦有不知也。吾儒之學主於經世，合下便在裁成天地輔相萬物上用功。日用間一切明物察倫，齊家治國，主張學術，植立人材，莫非裁成輔相之用。任大責重如此，苟無和順悅樂胸懷，則其天理大公之體竟埋沒於自私自利物欲堆中，何處出頭幹辦公事。故其汲汲行樂，蓋欲導養中和，以立天地萬物之本耳。當時孔子與點正是此意，若不識此意，卻祇是偸閑學少年，自了一身而已。晉代諸賢曲水流觴，竹林宴坐，非不樂也。而遺落世事，不明經綸主宰位育杷柄，豈不流於偸閑學少年矣乎。前輩名儒亦多有自成一段清虛高曠之懷者，恐亦不能無議。

又《會語續集》 君子謂，百姓日用是道，特指其一時順應不萌私智者言之。謂雖聖賢處此，不過如是。惟其冥然暗合，而不知其即此是道是性，是聖是賢，故轉眼便作蹺蹊，非自私則用智，忽入於禽獸之域而亦不自知也。故與道合者才什一，而背於道者恆什九矣。

一友謂，某之教人，祇反身樂學兩件工夫爲要旨。曰，此亦祇是一事。何謂一事？曰，事事反身以自誠，則障礙不生而眞樂在我，所謂學便然後樂也。時時尋樂以爲學，則天機不滯而反己益精，所謂樂便然後學也。故孟子曰，反身而誠，樂莫大焉。又曰，樂則生矣，生則惡可已！故曰一也，二之則不是。

又卷二《尋樂吟四首念同志》 周子當年教兩程，祇將尋樂每先令。聖功多少堪拈出，此意如何最要明。一點靈機從此發，萬般玄用此中生，些兒活計眞消息，借問諸君信未曾？

孔、顏眞樂不難尋，尋動天然樂在心。打起精神認本體，放開懷抱即靈襟。休將雅興疑狂興，且向元音覓太音。自是不尋尋便樂，凡砂煉出是精金。

眞樂原從樂處生，大家同樂共薰成。向榮碧草都春色，對語黃鸝盡好聲。歸咏能知偕點爾，偸閑詎敢笑程兄。分明入聖超凡路，說與時人莫浪驚。

人言尋樂要尋眞，試把眞尋看古人。弄月吟風方着意，傍花隨柳更留神。時時悅是時時習，日日春爲日日新。眞樂即從行樂始，信之及者見之親。

又《答友人首尾吟》 著察當觀日用民，一民還具一天眞。看他用處皆條理，使若知之即聖神。智向智中惟見智，仁於仁上祇偏仁。偏仁見智皆非道，著察當觀日用民。

顏鈞《顏鈞集・論大學中庸》 辛巳臘月之望，重晰《大學》、《中庸》，易知易能緒功，垂示及門多士。

今夫《大學》以修身爲家國天下之本。身之中，涵以心、意、知、格，爲時日運用之妙。是妙運也，皆心之自能在中也。此中幾動森融曰意，此意擬測貫通曰知，知中自出分寸矩節曰格。格知自善乎身形顯設也，爲視明聽聰，爲言信動禮，爲孝弟慈讓，以絜矩上下四旁，直不啻乎如保赤子之蒸蒸也。

今夫《中庸》以愼獨，致中和，位育之至。獨之中運以天命性道教，爲戒愼恐懼，而莫乎顯見隱微，無聲臭也。皆心之神工莫測，測乎大也無外際，究其中也無內隙。學聚以時庸也，則爲御天造命，憤樂在中，無入而不自得焉。忘食忘憂，忘寢忘年，至止乎神焉已矣。

夫是中也，主乎大之生。夫是大也，家乎中之仁。是故爲學以翕麗乎萬

善之妙，晰庸而適達乎中正之道。是道是妙，根乎氤氳，化工天成，知格明哲，以律修齊治平，出類拔萃。震乎樂在其中，巧力覆載持幬，以峙三綱九經，此尼父獨慎中和，以止至善，聚斐切磋琢磨，瑟僴喧赫於杏壇者也。耕樵神會心領，亦矢誓必有爲，曰：志氣硬如鐵，精神活如水，身子軟如綿。雙瞳炯炯，察於日月之並臨。樞機發動，察於四時之不忒。立達己人，察於霖雨之時布。遂亦七日來復，利有攸往，三年有成，如孔顏設，將信時乘六龍，以御天造命，不違終食，造次顚沛之必於是焉者也。因是作力，幸獲天與此日，盍頤精神，以有加於少壯者也。故晰剖《大學》《中庸》之緒功，合晰仁道翊運之矢毅，表彰杏壇邱隅之獨致。凡我同心，盍賜矜察，交盟何如。未可擬忌爲誕誕，又諉罪爲匪文哉！

又《顏鈞集・論大學中庸大易》　己丑八月十三日自紀。直言仁神正學，以決今天下之沍擬。

《大學》《中庸》《大易》六龍，三宗學教，乃夫子一生自操仁神爲業，晚建杏壇，聚斐明道，易世傳世，破荒創造，爲神道設教以生心人師，代司造化，專顯仁神，同乎生長收藏，莫爲莫致，無聲無臭於天下萬古，即今日之時成也。是故學乎其大也，則曰在明明德，在親民，在止於至善，知在格物，心不在焉，如此而曰五在，昭揭其大以爲學。庸乎其中也，則曰率性，曰修道，曰愼獨，曰致中和，如此而晰四緒，緒揚其中爲時庸。易乎其六龍也，則曰潛見，曰惕躍，曰飛亢，如此而爲時乘，即變適大中之易，以神乎其學庸精神者也。合而規之，多見夫子出世有爲，居肆止至，脫化造化，專業神仁，憲生天下萬世人心，皆知好仁無尙，同入"從心所欲不逾矩"，以爲樂在其中，正道也，皆曉易知易能，不慮不學，不失乎胎生三月赤子之丹蒸也。所以有曰："仁遠乎哉，我欲仁斯仁即至矣。但人未之思爾，何遠之有！"有曰："一日克復，天下歸仁。爲仁由己，豈由人哉。"有曰："七日來復，利有攸往。剛柔相易，惟變所適。"如此數旨，皆出夫子躬造神能，面授羣賢的傳，以爲信從鈐鍵者也。果哉！易知易能，不啻祕掌。樂哉！農造有得，運指折枝，且於自得，樂生心性，尤獲造命神幾，叨享年八十有六，將歷頤百之外，自能自致，無疑諺憚焉者也。

又《顏鈞集・邱隅爐鑄專造性命》　孔子一生精神，獨造《大學》、《中庸》，晚創杏壇，聚斐居肆，肩承師任，陶冶己心人性。同修睟盎，自適乎左右逢源之身。各善立達，誘掖乎家齊國風仁天下。故揭提凡要，曰致知在格物，以緒端誠意正心，性命道教之大本。馴歷及至，曰修齊治平，獨致中和位育之達道。若孝弟慈讓，若子臣弟友，則皆沛乎庸德。從學從中，以大天地之生化。各秉造仁知之明哲，以翊運天下萬世。人心皆易知易能，各擅時習日用者也。故曰，親生之，君養之，師教之。又曰，師無當於五倫，五倫非師弗明焉。此爲仁道專生人心之師口，範圍曲成，成人道，成子道，同教五倫，歸止中和之至也，豈今日句讀時藝之師哉，抑豈名位法度之教哉。叨天降生陽明，引啓良知，直指本心，洞開作人正路。繼出淘東王心齋，自師孔仁，印正陽明之門，晚造大成之止。授傳耕樵，肆力竭才，於七日閉關默識，洞透乎己心人性，若決沛江河，幾不可遏。如左右逢原，惟變所適，三年五年，自得孔子師道之法程，翼後《大學》《中庸》之繩脉。雖縱四方之游衍，頗操精神日完固。雖遭患難臨死生，益麗聰明有神武，所以遂生保命，全歸一廬。乃按索不明，難成直遂，營圜程式，式程仁知，允宜學教，聚斐邱隅。取譬爲夫子循循善誘，三月克復，皆好仁無尙，是之爲爐鑄。及期年，各各身有一心，心通睟盎大成，將各宜家宜鄉邦，各興國仁讓風動天下，血氣無不尊親，如影響如運掌矣。是故杏壇也，邱隅也，創始自孔子，繼襲爲山農。名雖不同，歲更二千餘年，學教雖各神設，而鎔心鑄仁，實無兩道兩雙理也。豈夫子愼獨之至止，大成之化工，眞爲千古無及哉！若九條緒程，二歌一結跋，尤明哲也。羣斐合志，翕麗各憤，未可畏憚而不深察。庸可暴弃，自甘下愚，若諉羞鰥有道遭此危難，豈知羞鰥獲保大生於憂患，增益明哲，蔭庇形躬，羣斐可知所傾究也。

又《耕樵問答・道原》　耕者問曰："道本日用常行者也，而又原哉？"

樵夫曰："咈也。人不自知日用即道，故推原。道者，不可須臾離也。須臾不離，蓋通天地之大，無外際也，雖隱微之小，無內隙也。達古今之久，無停息也。懸日月之明，察有無也，顯諸形器也。視自明，聽自聰，言自信，動自禮。喜怒哀樂自宜節，孝弟慈讓自順德，家國天下自齊治均平。位天地，育萬物，無有一人不秉具，自能中和，範圜不遺，而無敵於天下者也，故曰道原。道本自如，人習罔危，幸而免耳。誰識同蓋日用，自知自明哉！"

又《耕樵問答・晰大學中庸》　耕者問曰："大中學庸，學大庸中，

中學大庸，庸中學大，互發交乘乎心性，吻合造化乎時育。是故中也者，帝乎其大，主積萬善，從中孚，夫子所謂天下之大本。是大本也，家乎萬有，爲大畜，孟子所謂「萬物皆備於我」。我中既無朕兆，致和亦無聲臭。中和御運天道性命，從心爲學，入道成德，三年大成，宜家教國風天下如視掌。豈不易簡，豈難致哉。是故學之自造以成己也，必先聚精凝神，遂性致命，崇德達道也。教在立達以成人也，即精麗神，怡性融命，口德至道行也。」

樵夫曰：「然則學教之內，又有精、神、性、命、德、道六別歟？」

耕者曰：「咈，吾心精神只是一片，學教盤桓，亦惟在此片中，自融性命德道爾。是故指一片之變化莫測曰神，聰明睿知曰精，生生無已曰性，分定不易曰命，一心直行曰德，曲暢旁通曰道。實出一片，自顯自設，即學即教，自哲自晰，無貳無息也。合而通之，根心生色，形貞睟盎而渾麗焉。互而致之，學爲教之蘊蓄，教本學之成憲，淑蓄緒澤則先事於學，其後獲也即能爲教。學教自成其身，言動悉如心矩，將以事親從兄，宜家敎鄉邦，風國仁天下，自可期月，三年必大成，四方歸化，不爽誣也。」

樵夫曰：「大中學庸，緒造既可知可能矣。然則《易》曰潛、見、惕、躍、飛、亢之序歷，將何爲躬造符節此大中學庸哉？」

耕者曰：「大中學庸，即易運時宜，無二道，無二學，無二教也。是以潛之修也，得於七日閉關以凝神。見於世也，竟獲一陽來復，利有攸往。惕乎中也，統率陽長爲愼獨。躍諸庸也，憤發樂學入大成。是至無上獨仁，無敵自神，往來中立，時宜飛御乎性天之樂，莫御乎覆載持幬之大中。如此安身以運世，如此居其所，而凡有血氣莫不尊親，是爲亢。麗神易仁道，無聲臭乎上下四旁，所謂時乘六龍以御天，獨造化也。如此哲晰大中大易，以變化學庸。仁道必身親，易善易天下，彰順化，自將迸滅百代蓁蕪，千家注集之糜濫也。此爲耕樵一生，既竭精神心思，知及仁守，莊莅動禮成樂之極至深涵，如是嚴造脫穎，如是樂止自神，不貳息也。」

樵夫曰：「審如是也，則夫子曰知禘之說之於天下也如視掌，不即其幾乎！」

耕者曰：「善哉。但今天下久倒懸於水旱兵戈征亂，達虜倭夷酷虐，侵漁危患，阱陷生靈，無告無謀，可謂水益深，火益烈也。曾有一仁臣如文王之心、伊尹之志，欲救堯湯七年九年水旱之苦，憂皇皇思回天心，即可運今日顚危如反掌，即可如孔子入魯三月國大治耶！豈終諉曰，一言興邦，一人定國，爲虛誕哉！豈耕樵過信此學此道，非身有心得而敢狂罔誣欺至此哉。」

程學顏《衍述大學中庸之義》　《大學》、《中庸》書名篇也。自漢以來皆諉視爲書名，未有以爲聖學精神，識達此四字作何用焉。我師顏山農獨指判曰：「此尼父自造傳心口訣也。兩篇緒緒皙章，並出夫子手筆，非曾子、子思所撰也。不然，何於《大學》引曾子之言，《中庸》直以仲尼名祖哉？」是故我師心造神會，確信參詳其爲不刊之典。顏叨面受心領，退省足發，遂申申錯綜曰：「大中學庸，庸中學大。」天下人聞之，皆曰：「此老好怪也。」顏初及門，聽之亦曰：「此老眞怪也。」自燕南旋，勿迎此老，同舟聯榻，不下三旬，日朝夕聽受，感悟隱思，漸次豁如。不覺自釋其明辨，乃知此老竭力深造，自得貫徹，未爲怪誕。故信此四字果尼父從心而身有，乃爲筆刊，如《易》、《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《春秋》之題旨也。此老亦操心弁身，神通不貳，所以毅乎直述其義爲不刊，不啻陽明直指良知爲顚頭面也。天下之人不皆有之，焉得而能。信使人人身有之，則皆大自我大，中自我中，學自我學，庸自我庸。縱橫曲直，無往不達，又焉得而指爲怪誕？夫身有之者，豈易擬哉。擬爲見解，擬爲格套，擬爲新奇，皆非也，擬其有自新神焉耳。故曰，心之精神是爲聖，又是仲尼晚造直捷口訣，含章大中學庸爲憲徵，脫化化工任我昭晰。是故自我廣遠無外者，名爲大。自我凝聚員神者，名爲學。自我主宰無倚者，名爲中。自我妙應無迹者，名爲庸。合而存存，一神也。尼父之學，不可知之學也。尼父以前非無聖，尼父以後非無賢，先聖後賢非無學。學未入神，故不達此四字之森嚴，亦莫知晰尼父之獨致。故曰「開辟以來惟仲尼，仲尼之後惟孟子，孟子之後又誰之？」蓋發於淘東王心齋不刊斷案，准范宰我、子貢，有若之智者也。伊欲學慕聖慕賢之學，則千蹊萬徑皆可適長安，但蹊險徑小，適多拂勞苦也。若果有志學尼父也，則由我自竭心思，獨御神巧之外，無它技也。故曰大，曰中，曰學，曰庸，析之雖有四名，用之井井如一。心神凝凝，知格麟麟，持載覆幬，時出錯行，代明並育，不害不悖，此天地所以爲大，甚非他倫可擬譬而後趨也，亦非前聖後賢所同貫也。且孔子沒後，此神不傳，我朝天啓，篤生陽明及心齋，三傳此老獨契神，遂作員神書丹句，斫輪之巧可喻微，射者巧力百步外，得手箭箭中紅心。鄒魯斯文取印正，學顏揚筆札心憑。萬世天下有人杰，大中學庸神傳神。

何心隱《何心隱集》卷一《原學原講》　必孔子其學其講，乃學乃講，乃顯顯以學以講名家，其原也。乃不容不學不講，其原也。乃必學必講，其原也。且孔子與顏、與曾、與二三子自無一事而無有乎不學不講也。有不啻若羲、若堯、若舜、若禹、若湯、若尹、隱隱學而隱隱講也。又不啻若高宗、若傅說、若箕、若文、若武、若周，顯顯學而隱隱講也。

而孔子又有學之不講憂者，何耶？必孔子必以所學所講於其所事事者，乃其所學所講之不容不學不講於事事者也，乃其所必學而必講於事事者也。或有所學而非其所學，或有所講而非其所講，卽不學不講也，卽學之不講也，容不憂耶？

亦或有顯顯隱隱其學其講，雖若高宗、傅說，雖若文、武、周之相統相傳者，乃其所學所講者，而孔子亦必以其所學所講，亦非其所學所講於顏、於曾、於二三子之不容不學不講於事事者也，亦非其所必學而必講於事事者也。亦不學不講也，亦學之不講也，容不憂耶？

況又有所學所講於相統相傳者，又非若高宗、傅說，又非若文、武、周，其相統相傳之所學所講於顯顯隱隱者，而孔子尤必以其所學所講，尤非其所學所講於顏、於曾、於二三子之不容不學不講於事事者也，尤非其所必學而必講於事事者也，尤不學不講也，尤學之不講也，容不憂耶？

是故凡有所憂於學之不講者，必孔子必非汎然憂，亦必非徒然憂也，必與顏，必與曾，必與二三子，必無一事而無不講其所學，必無一事而無不學其所講，必相與相樂於所學所講，以相忘乎其憂於不學不講者也。《遺集》有「以相忘乎其憂於學之不講者也」。豈徒然泛然憂耶？不然，不徒然憂耶？不然，不汎然憂耶？以上二十一字，《遺集》作「不然，不徒然汎然憂耶」九字。是故孔子與顏、與曾、與二三子所學所講於事事者，亦惟事仁其事以學以講者也，亦惟事孔子仁其所仁，以事事，以學以講者也。苟不孔子仁其所仁，以事事，以學以講，亦不學不講者也，亦學之不講者也。容不憂耶？徒然汎然憂耶？

又卷二《道學》　性之於道，譬則水達於江河淮海者也。性之於學，譬則達水於江河淮海者也。道之學，性之命也。學之道，命之性也。水之自江而江，自河而河，自淮而淮，自海而海者，性也，道也。水之必江而江，必河而河，必淮而淮，必海而海者，命也，學也。學以學其道也，有道必有學，有性必有命也，而後可以達之天下也。道之中而大也，聖人之道也。道以道其學也，有學必有道，有命必有性也，而後可以達之天下也。學之大而中也，聖人之學也。

又卷三《又上海樓書》　樵語一軸，雖達鄙情，然實欲父母謀出樊籠，而爲大道之宗主也。若在樊籠戀戀，縱得以展高才，不過一效忠、立功、耿介之官而已，於大道何補。直須出身以主大道，如孔、孟復生於世，則大道有正宗，善人有歸宿，身雖不與朝政，自無有不正矣。大道之明，莫明於孔子。而孔子之所以明大道者，亦惟出身於春秋以與國政，於朋友之交信也，何嘗戀戀樊籠？且樊籠甚窄，而又多猜多忌，縱有高才，從何以展？此在父母不可不早謀也。如謀出身爲隱士，而無補於朝政，是欺君矣。欺君之人，安能主明大道，必不敢爲父母設此拙謀，以蒙欺君之誅也。卽欲父母出身爲伯夷，爲下惠，是亦爲謀之拙者也。何敢欲父母爲隱士耶？無非欲父母出身以主朋友之大道，而繼孔子之賢於堯、舜者也。堯、舜，立政之盡善者也。孔子，設教之至善，而身不與政者也。不與政而賢於立政。然則出身以繼孔子，以主大道之宗，其於朝政豈小補哉？伏惟並樵語詳加察焉，不勝幸幸。

又《又與艾冷溪書》　某靜夜爲公細搜，天下無一空處可補，以報朝廷。惟仲尼之道，海內寥寥莫聞，誠爲一大空爾。此空一補，豈小補哉？補之何如？亦不過聚英才以育之，將使英才佈滿於下以待上用，卽周子所謂善人多而朝廷正，天下治矣。補報亦豈小哉？且有大精神力量而後能補此大空。公精神力量不可謂不大矣，但恐抵家，日見人之華屋，便以己屋之不華爲空；日聞人之多田，便以己田之不多爲空。日亦急急思所以補之也，又何暇於補天下之大空耶？縱有大精神大力量，惟在華屋多田以洩之耳，大安見其大哉？某至此，又欲再言。言愈謬矣，何敢再言。乃敢乘此南還新味，忘分再言，以冀補空於萬萬也，何如？

趙貞吉《復廣西督學王敬所書其三》《明文海》卷一六四）　領來諭，示以眞之訓。其說曰，苟其意眞矣，雖從入之途稍異，彼顧無害於聖人之中道。雖萬舉千差，吾猶信之，而況其不至於差乎。確哉，其言之矣。非公仁爲己任，擔荷之重，誰能的然爲斯語哉。夫眞未易言也，黜妄而後歸眞。公謂狂狷皆有生意，而愿者之根芽則焦爛不復入土，此最眞僞之別也。至以訟事喻，尤切於三人者之情。僕亦紬繹爲數喻以酬來教，可乎。夫黜妄者，如蕉之喻。眞種者，如蓮之喻。僞作者，如姚黃之喻。今夫剝蕉身者無蕉，

然不有蕉之根乎。故黜妄者重重汰之，則根本露而眞體見矣。蓮生淤泥而無所染，非君子履世行己之則乎。然蓮之爲花，非啻揚采質已耳，爲蓬爲殼爲仁。仁之中復爲薏焉，則又一蓮矣。此天機最眞之處也，君子力學履世，而自得有似於此。夫姚黃非不美觀，與蓮奚以異。然其爛然露者，徒以供王孫俄頃之玩，則委諸泥沙耳，竟何成哉。今之論者，欲胥率其徒同出一途，則千萬一喙，而眞妄茫然無別，遂令剝竊緣飾之僞得窠臼其中，此不剝蕉之故也。夫觀蕉之外，非不蒼然大也，而不知中實無有。今持此術以履於世，則剝竊緣飾之情亦易以見。蓋利害得失毀譽幾微之際，而肝膽盡章矣。此其不能如蓮之潔也明矣。公謂斯人得志，則益足以驅市人夥而從之，非僕謂之俄頃把玩之際乎。而不實之心，虛浮之質，徒慚負神明，而幻其生平，寶山空手，可慨也哉。故君子之學，必若意之爲蓮，而後謂眞得。夫如此，則可以隱，可以顯，可以默，可以訓，可以接前人之緒，可以開後人之智，可以格物經世而行敎化，天下之善行美名皆歸焉而不得辭。自與世作則，而世自戴之若尊親焉，雖沒世而不能已。此謂之至善大人之學，非耶。以其始之眞故也。僕方有志於此，而未之力學。聞公高論，不自禁持縷縷如此，然辭未達意，爲之歉然。語云，心之精微，口不能宣。殆謂是哉。先生其何以敎之。

羅汝芳《近溪子集》禮字卷　問，古本《大學》其義何如？曰，大人者，以天下爲一人者也。以天下爲一人者，古之明明德於天下者也。古之明明德於天下者，由本以及末而善斯至焉者也。故學大人以明明德以親民者，其道必在止於至善焉。若爲圓必以規，爲方必以矩。規矩者，方圓之至者也。學者於明親之至而能知所止焉，則有定向而意誠，不妄動而心正，所處安而身修。由是而齊家治國平天下，自可慮之明而得其當矣。一知止而大學之道得焉，是以明德親民者必貴知止於至善。然至善之所當知者謂何？物有本末，是意心身爲天下國家之本也。事有終始，是齊治平之始於誠正修也，是有物必有則，有事必有式，一定之格，而爲明德親民之善之至者也。故知所先後即知止矣，道其不庶幾乎。觀夫古人之欲平天下治國齊家以明明德於民者，固必先修身正心誠意以明明德於己焉。欲人己之間悉得其當者，又貴先明諸心，知所往焉。致所往之知果何在？在於誠意正心修身之如何而爲本之始，齊家治國平天下之如何而爲末之終。若下文所言，毋自欺，以至於國不以利爲利，以義爲利，物皆當其則，事皆合其式，而格之必止於至善之極焉耳。誠格之而知至善之所止焉，則意可誠，心可正，身可修，家可齊，國可治，而天下可平矣。故自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲天下國家之本。本亂則末不能治，何也？躬自厚而薄責於人，所厚既薄，無所不薄矣。夫知亂本末者之非善，則知格本末者之爲至善。故申之曰，此謂知本，此謂知之至也。自大學之道至此，凡言知者八。初言知止，次言知所先後，可見知先後即知所止也。次言致知在格物，又次言物格而後知至，末則復言知本則知至。然則至善之爲本末，而本末之爲格物也，又不彰彰著明也哉。所謂誠其意者以後，則皆格物以致其知者也。蓋所謂誠其意者，即大學之本之始事也。毋自欺以至歷引《淇（澳）（奧）》諸詩，《康誥》諸書，而及夫無訟之說者，皆求知夫誠意之所以爲物之本，所以爲事之始，而一一須合夫至善之格者也。或曰人能誠意則善矣，何必復求合格也哉？曰，程子不云乎，用天其明德親民之必得所止，如文王之仁敬孝慈信之浹洽於父子君臣朋友間也。然總是從知止至善中來。知止至善從知所先後來，知所先後又是從知立本以及其末來。故於意之能誠者而曰大畏民志，此謂知本也。此段於明明德親民止至善詳說備舉，然却都是形容學大人者知本以後一段精神，如《易》謂擬而後言，議而後動，擬議以將成乎身家國天下之變化者也。正心即接着定而後能靜說，蓋其見已明透，其志已堅定，自然外誘不動，內念不生，又安有所忿懥恐懼憂患好樂而爲中心之累也哉！意誠心正則安其身而動自足以端本善，則與不知立本而狥好惡於倫物之間者萬萬不同。故其孝則足以事君，其弟則足以事長，其慈則足以使衆，是又將仁敬孝慈信而約言之，且引《康誥》以推極於不學而能，見孝弟慈悉出於良心自然，君子立本之功至是愈精而愈微矣。則國之興仁興讓，天下之興孝興弟，應之甚速而至大者，又豈不愈神而愈妙也耶。故絜矩以下即是老者思所以安，朋友思所以信，少者思所以懷，己欲立而立人，己欲達而達人，而凡用人者用夫意。懇切固是意誠，然着力把持反成私意，是則誠意而出格者也。例之修齊治平，節節爲格物致知也明矣。但誠意緊接着知本知至說來，即所謂知止而後有定也。蓋學大人者，只患不曉得通天下爲一身，而其本之重大如此。若曉得如此重大之本在我，則國家天下攢湊將來，雖狹小者志意也着弘大，雖浮泛者志意也着篤實，怠緩者志意也着緊切，自然欺不過。自欺不過，便自然已不住，如好色惡臭，又自然滿假不得，而謙虛受益。其凝聚一段精神於幽獨之中者，又非其

勢之所必至也哉。幽獨者是未接國家之先，愼則是知得本立於此而敬謹嚴切，卽前定其志意之謂也。此言君子之孳孳於至善者惟日不足，下言小人之孳孳於不善者亦惟日不足。但其中旣誠，則其外必形。如財富者必潤其屋，涵養者必潤其身。君子明德之意旣已誠切，則自然明明德於天下矣。故引淇澳引烈文二詩，以見有切磋琢磨之盛德至善，則民自不忘。而民不能忘者，正以其盛德之有可賢可親可樂可利也，是非誠中形外之徵也耶。所以《康誥》、《太甲》帝典皆自明其德不已，而通諸安養之人，行政者行乎安養之政。孔子七十從心而不踰者，不踰此絜矩，而十五所志於學者，志此大學而已矣。是道也，惟堯舜實始之，故曰克明峻德，以親九族。九族旣睦，平章百姓。百姓昭明，協和萬邦。黎民於變時雍，光於四表，格於上下。是非明明德於天下也耶。惟孟子實繼之，故道在邇而求諸遠，事在易而求諸難，人人親其親長其長而天下平。又曰，七十衣帛食肉，頒白者不負戴於道路。黎民不饑不寒。又曰，老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運諸掌。是非用人行政以盡絜矩之義也耶。嗚呼，孔子一生求仁，而曰中心安仁者，天下一人者也。其心將以仁其身者，仁萬世人人之身，而恐無憑據，故旣竭心思而繼以先王之道，於是取夫六經之中至善之旨，集爲《大學》一章，以爲修齊治平規矩，所謂格也。其旨趣自孟子以後知者甚少，宋有晦菴先生，見得當求諸六經而未專以孝弟慈爲本。明有陽明先生，見得當求諸良心，亦未先以古聖賢爲法。某自幼學卽有所疑，久久乃稍有見，黽勉家庭已數十年，未敢著之於篇，惟居鄉居官常繹誦我高皇帝聖論，衍爲鄉約，以作會規。而士民見聞處處興起者，輒覺響應。乃知大學之道在我朝果當大明，而高皇帝眞是挺生聖神，承堯舜之統，契孔孟之傳，而開太平於茲天下萬萬世無疆者也。輒述鄙見以便請正於諸先覺云。

又射字卷　問，遇事之變，必須善權。然程子謂漢儒以反經合道爲權爲不識權字，是否？曰，非是漢儒不識權字，乃不識經字也。蓋經卽道也，統天徹地，貫古貫今，不可須臾離，不可毫髮爽。萬物萬事，無一可出其外，豈有行權乃獨與之相反也耶！但權非聖人不能用，蓋聖人天聰明之盡者，經常之道，纖微透露妙應不拘，所謂精義入神以致用也。雖是人所同得，却獨能先得。以其得之獨先而過，疑其非經常之見，遂謂反經合道，正不識經字之誤也。然此須是善用功者默而識之，而難以口說盡者。

又數字卷　問，君子深造以道，其道卽率性之道否？曰，近世諸儒亦有如此作解者，但熟讀《孟子》語意，則甚未安帖。曰，然則果如《集註》舊說乎？曰，雖近似，而亦未得的確。若要的確，則須從頭說將起來。蓋維天之命於穆不已，則人之所性皆可率而爲道，然而非其至者，必修道成全，而爲大聖人，然後性命之學可以立教，而曰大人之學之道也。蓋隆古聖神，自克明峻德以親睦九族，平章百姓，協和萬邦，而爲人倫之至。故大學之道，在明德、親民、止至善也。今時爲學者，皆以意爲學，而說學者亦皆以意爲說，故雖有可觀，而道實小道，達之天下通之萬世，而致遠則泥也。是以孔夫子之志學，孟夫子之願學，所學則皆大學之道，以此深造，則雖忘食忘憂却信古好古，以直探性命之微，而悉憑至善之矩，着力固極其奮銳，辨擇尤極其精詳，久之渙然冰釋。怡然理順。則我卽聖心，聖卽我體，豈不渾渾融融，聯屬中國爲一身，統會萬古爲一息哉。如是而自得之妙，居安資深之益，以至左右逢原之歸，固不待辯說而其理自見矣。

又《近溪子續集》卷上　問，君子之道費而隱，舊說另作《中庸》一大枝看，是否，何如？曰，今日吾儕聚講憑虛，是天下文明一大幾會。大宗師諸僚屬及諸俊彥不下千人，皆應期而集，以昌明昭代聖化，於道脉固當光顯，卽文字精英，亦於此須發露妙義矣。諸君試看六經中語道之文，曾有如此費字之奇特者乎？蓋是吾夫子學易到廣生大生去處，滿眼乾坤如百萬富翁，日用奢費浩蕩無涯，乃說出這個字面。善體聖心者，便從費字以求隱字，則富翁之百萬寶藏，一時具見矣。故費用是說乾坤生化之廣大，而隱藏是說生不徒生，而存諸中者生生而莫量，化不徒化，而蘊諸內者，化化而無方。若孟夫子所謂源泉混混，不舍晝夜。老子所謂虛而不屈，動而愈出。蘇子所謂取之無窮，用之不竭，而爲造物者之無盡藏也。故費字之奇，不如隱字之尤奇。費字之重，又不如隱字之尤重。費則只見其生化之無疆去處，而隱則方表其不止無疆而且無盡去處。要之，總是顯仁藏用，而極力形容天命之不已也。下面一篇，其論說雖多，總是詳言此道神化無疆而無盡也。如云，我君子這個妙道極其浩費，而又極其藏蓄。四海九州，萬萬生靈，都說他是夫婦之愚不肖，而其實個個可以與知與能。愚不肖的夫婦可與知能，而聖人却又不可與知能。莫說聖人只是個人，卽如天地一團神氣，要載也載他不得，要破也破他不得，而災祥順逆且往往有不當恰好處，到是鳶魚微物却又能顯見造化

處。君子之妙道如此其浩費無邊，如此其隱藏無盡，故其用功須是造端乎夫婦，以愚不肖之知能來作日用，又當昭察乎天地，盡知聖人之所不知，盡能聖人之所不能，位天地育萬物，而盡釋天地之憾而後已也。上一段是《易經》所謂天行健，後一段便是君子以自強不息處也。上一段是《詩經》所謂維天之命於穆不已，後一段便是聖人純於天道亦不已也。大約《中庸》只天命之謂性一句，把天地人的精髓一口道盡。繼之曰，率性之謂道，則見得萬民萬物各循其性之自然，無處不是道，而此體遂充塞乎兩間矣。又繼之曰，道不須臾離，則見得萬民萬物各安其性之本然，無時不是道，而此體不止充塞兩間，而且貫徹千古矣。想像吾夫子當時仰觀俯察，遠取近求，到得生生謂易去處，其靈爽暢發，心目躍然，遂思作此《中庸》，昭布王道之蕩蕩平平，完全活潑於民生日用之間。形骸雖殊而些子了無隔礙，風氣雖別而毫髮總可融通。君子只知得這個天命，便嚴恭寅畏時中以成君子。小人只不知得這個天命，便無所忌憚，反中庸以成小人。君子小人兩種學術，其根源皆分自此。但今人說君子時中，說得淺陋。說小人無忌憚，也說得淺陋，無怪乎《中庸》一篇，其大旨埋沒千載而直至今日也。要之聖人，他的確見得時中分明，發得時中透徹，不過只在此個費隱。你試看溥博淵泉而時出之，繼而又說溥博如天，淵泉如淵。夫時中即是時出。時時中出，即是浩費無疆，寶藏無盡。平鋪於日用之間，而無我無人，常在目睫之下，而無古無今。果真如鉅富之家，隨衆穿也穿不了，隨衆吃也吃不了，隨衆受用也受用不了。隆古聖神，序之以六十四卦，分之以三百八十四爻，演之以《繫辭》十翼，布之以洪範》九疇，至於極力顯著，則又是《中庸》此書。君子之所以尊德性者，是尊此個德性。敬畏天命者，是敬畏此個天命。樂其日用之常者，是樂此個日用之常。大人之所以不失赤子良心者，是不失此個赤子良心。後世道術無傳，於天命之性漫然無知。不知人之有生原是稟受天命而生，便把吾儕日用百性，全看不上在眼界，全不着在心胷。或疑其爲惡，或猜其爲混，或妄第其爲性有三品，遂至肆無忌憚而不加尊奉畏敬，敝則卒至於索隱行怪，而反中庸矣。蓋由其不見大用顯行，偏滿實窮，便思於靜僻幽隱，謂就中須養出有個端倪。又謂看喜怒哀樂以前作何氣象，不見孩提愛敬與夫婦知能渾是天然大道，便思生今反古，刻意尚行，而做出一翻奇崛險怪，驚人以駭俗焉。此豈不是不知天命而不畏，遂至反中庸而逆眞常也哉！不肖每談《中庸》至於費隱，眞覺痛心切慮，感激不能自已。竊謂聖人一綫道脉最是無多，而其關係天地造化，人物生靈，呼吸盛衰，大捷於桴鼓而影響也。即此費而隱，隱而費，若合併其妙趣神機，以來彰顯天命，點撥人心，則頃刻之間，宇宙之內生生化化皞皞熙熙，寸土盡是黃金，纖塵皆成法界。也不負爲聖世之遭逢矣。若不務明張道目，朗擴胸襟，以領納天錫元和，而只拘泥舊聞，人私其身，己私其學，執一念以爲天眞，任猜求以還性地，豈惟端倪竟不可圖，聖修竟不可得，而眼前錦繡乾坤，徧界總成凄楚苦趣矣。語傷太激，寔切由衷，惟至仁長者，其共憐之憐之。

問，吾十有五而志學章，其旨何如？曰，古書中言道雖多，至學之一字則間或見之。惟是吾夫子則專志平生，而論學不輟。古之聖人成道雖多，如清任與和，各以資質所近而力造其極。惟是吾夫子則述而不作，必求隆古至聖而學之。故曰吾十五而志於學，此意幸得晦菴先生又能默而識之，其註疏云，學者大學也。夫謂曰大學者，所以學乎其大者也。夫子平生亟稱至聖者惟是文王，亟稱大聖者惟是帝堯，則其所祖述，其所憲章，竭精會神以學之者，非二三聖人而何哉。夫惟道之極其至，道之極其大，則闔域幽遐，境界浩蕩，雖其性靈天縱，而求以主張負荷，卓然屹立於宇宙之中，也須到三十而後能之。即今《大學》聖經，首言道在明明德，親民，止至善，知止而後定靜安也。定而且安，非志之既立而何哉。自此之後，則於古聖，信好愈益精專，敏求愈益奮勵。意以此而誠，心以此而正，身以此而修，齊治均平亦以此而明明德於天下。物則本末兼善，事則終始渾全，不惟放勳之睦族平章，光格上下。文德之刑於友善，運掌化成，若合符節，而先後一揆。即徧考三王，俟聖百世，不外十年而俱可不謬不惑也已。想象吾夫子於此二十餘年，精神意氣，近而本諸其身以有立，遠而徵諸今古以不疑。世道之經常，人情之懿好，聯屬統同，通天下國家而爲一已。所謂仁者人也，親親爲大，已是融通透徹。一以貫之而無怨矣，忠恕求仁之宗，的確必在此時。至於假我數年，五十以學易，而猶自言可無大過，則又以此學大至範圍天地，難免無過。今考《易經》卦象於大過則曰：「君子以獨立不懼。」却是聖人以天自處之實際。所謂天命於穆不已，聖人亦純而不已，不惟中心安仁，天下一人，而且時乘六龍，統天獨御也。故贊《易》首言，大哉乾元，萬物資始。至哉坤元，萬物資生。可見上律下襲，與祖述憲章，純是吾君子一個學。學總是一個大，範圍

天地固自不過，曲成萬物亦自不遺。而子思子極其形容，則曰譬如天地之無不持載，無不覆幬。譬如四時之錯行，如日月之代明，道並行而不悖，萬物並育而不相害。小德川流，大德敦化。此天地之所以爲大也。故不惑，知命，始是學《大學》之到家去處。此後耳順，從心，則俱學《大學》之到家的徵驗去處。但耳順是感乎其外，而順以應之，無非此學此大也。從心是動乎其中，而廣以運之，無非此學此大也。蓋大學只是明明德親民，明親之實只是絜矩上下前後左右。老吾老以及人之老，長吾長以及人之長，幼吾幼以及人之幼，惻怛慈愛之眞，盎然溢於一腔。誠感神應之妙，沛然達諸四海。吾夫子學至此時，果是大人赤子念念了無二體，聖心天德生生純是一機。隨衆問辯，其所酬答更無非此個孝弟慈。隨機感觸，其所好欲亦無非此個孝弟慈。卽如子路問志，便曰老者安之，少者懷之。子貢問仁，便曰己欲立而立人，己欲達而達人。要之耳順只是一個絜矩，欲不踰矩，又豈不只是一個順應也哉。如此以觀吾夫子，其志方爲大志，其仁方爲純仁，而其聖方爲至聖也已。

耿定向《耿天臺先生文集・馮道論》　道非終淪於無，而曾曾爲幻也。蟠際於天地，昭著於庶物，統會於心性，燦然示人顯矣。聖人明物察倫，因性牖民，於是敷綏爲經常，秩敘爲倫紀。以一德敎臣忠，以一本敎子孝，以從一敎婦貞。非故狃於名義以強世也，實本於天命之自然，而根底於人心之不容自已者。何以明其然，蓋嘗仰觀諸天，天位乎上，地位乎下，無二天也。日明於晝，月明於夜，無二日也。近反諸身，心惟一，乃有主而不棼。性惟一，乃有常而不亂。汎觀於庶物，若蜂蟻之羣聚也。而上下之分，凜然若睢鳩之鵲居也。而匹耦之介，斬然若虎狼之暴戾也，而撫掬之恩藹然。是皆其道之昭著於兩間而可象者。故合天下而名之曰有道，以有此道也。舉一人而稱之曰有道，以明此道也。

李贄《焚書・答耿中丞》　昨承敎言，深中狂愚之病。夫以率性之眞，推而擴之，與天下爲公，乃謂之道。既欲與斯世斯民共由之，則其範圍曲成之功大矣。『學其可無術歟』，此公至言也，此公所得於孔子而深信之以爲家法者也。僕又何言之哉！然此乃孔氏之言也，非我也。夫天生一人，自有一人之用，不待取給於孔子而後足也。若必待取足於孔子，則千古以前無孔子，終不得爲人乎？故爲願學孔子之說者乃孟子之所以止於孟子，僕方痛憾其非天，而公謂我願之歟？

且孔子未嘗敎人之學孔子也。使孔子而敎人以學孔子，何以顏淵問仁，而曰『爲仁由己』而不由人也歟哉！何以曰『古之學者爲己』，又曰『君子求諸己』也歟哉！惟其由己，故諸子自不必問仁於孔子；惟其爲己，故孔子自無學術以授門人。是無人無己之學也。無己，故學莫先於克己；無人，故敎惟在於因人。試舉一二言之。如仲弓，居敬行簡人也，而問仁焉，夫子直指之曰敬恕而已。雍也聰明，故悟焉而請事。司馬牛遭兄弟之難，常懷憂懼，是謹言愼行人也而問仁焉，夫子亦直指之曰『其言也訒』而已。牛也不聰，故疑焉而反以爲未足。由此觀之，孔子亦何嘗敎人之學孔子也哉！夫孔子未嘗敎人之學孔子，而學孔子者務舍己而必以孔子爲學，雖公亦必以爲眞可笑矣。

夫惟孔子未嘗以孔子敎人學，故其得志也，必不以身爲敎於天下。是故聖人在上，萬物得所，有由然也。夫天下之人得所也久矣，所以不得所者，貪暴者擾之而『仁者』害之也。『仁者』以天下之失所也而憂之，而汲汲焉欲貽之以得所之域。於是有德禮以格其心，有政刑以繫其四體，而人始大失所矣。

夫天下之民物衆矣，若必欲其皆如吾之條理，則天地亦且不能。是故寒能折膠，而不能折朝市之人；熱能伏金，而不能伏競奔之子。何也？富貴利達所以厚吾天生之五官，其勢然也。是故聖人順之，順之則安之矣。是故貪財者與之以祿，趨勢者與之以爵，強有力者與之以權，能者稱事而官，憒者夾持而使。有德者隆之虛位，但取具瞻；高才者處以重任，不問出入。各從所好，各騁所長，無一人之不中用。何其事之易也？雖欲飾詐以投其好，我自無好之可投；雖欲揜醜以著其美，我自無醜之可揜。何其說之難也？是非眞能明明德於天下，而坐致太平者歟！是非眞能不見一絲作爲之迹，而自享心逸日休之效者歟！然則孔氏之學術亦妙矣，則雖謂孔子有學有術以敎人亦可也。然則無學無術者，其茲孔子之學術歟！

公既深信而篤行之，則雖謂公自己之學術亦可也，但不必人人皆如公耳。故凡公之所爲自善，所用自廣，所學自當，僕自敬公，不必僕之似公也。公自當愛僕，不必公之賢於僕也。則公此行，人人有彈冠之慶矣；否則同者少而異者多，賢者少而愚不肖者多，天下果何時而太平乎哉！

又《藏書・世紀列傳總目前論》　李氏曰，人之是非，初無定質。人

之是非人也，亦無定論，無定質，則此是彼非並育而不相害。無定論，則是此非彼亦並行而不相悖矣。然則今日之是非，謂予李卓吾一人之是非可也，謂爲千萬世大賢大人之公是非，亦可也。謂予之是非，信乎其可矣。前三代，吾無論矣。後三代，漢唐宋是也。中間千百餘年，而獨無是非者。豈其人無是非哉？咸以孔子之是非爲是非，故未嘗有是非耳。然則予之是非人也，又安能已？夫是非之爭也，如歲時然，晝夜更迭，不相一也。昨日是而今日非矣，今日非而後日又是矣。雖使孔夫子復生於今，又不知作如何非是也，而可據以定本行罰賞哉。老來無事，爰覽前目，起自春秋，訖於宋元，分爲紀傳，總類別目，用以自怡，名之曰《藏書》。《藏書》者何？言此書但可自怡，不可示人，故名曰《藏書》也。而無奈一二好事朋友，索覽不已，予又安能以已邪？但戒曰，覽則一任諸君覽觀，但無以孔夫子之定本行罰賞也，則善矣。

又《藏書・德業儒臣前論》 李生曰，道之在人，猶水之在地也。人之求道，猶之掘地而求水也。然則水無不在地，人無不載道也審矣，而謂水有不流，道有不傳可乎。顧掘地者，或棄井而逃，或自甘於涸竭鹹苦，終身不見甘泉而遂止者有之，然而得泉者亦已衆矣。彼謂軻之死不得其傳者，眞大謬也。惟此言出，而後宋人直以濂洛關閩接孟氏之傳，謂爲知言云。吁，自秦而漢而唐，而後至於宋，中間歷晉以及五代，無慮千數百年。若謂地盡不泉，則人皆渴死久矣。若謂人盡不得道，則人道滅矣，何以能長世也。終遂泯沒不見，混沌無聞，直待有宋而始開闢而後可也。何宋室愈以不競，奄奄如垂絕之人，而反不如彼之失傳者哉。好自尊大標幟，而不知其詬誣，亦太甚矣。今夫造爲謗言，誣陷一家者，其罪誅。今以一語而誣千百載之君臣，非特其民無道，其臣無道，其君亦且無道，一言而千古之君臣皆不免於不道之誅，誣罔若此，有聖王出，反坐之刑，當如何也，而可輕易若此矣乎。晚年多暇，意欲一洗千古之謗，而力不能致全書，又老來好書，目力既竭，計有行游四方，就正有道，日聞所不聞，庶幾快之。而筋力衰矣，出門復難，就正未易。噫，耳目無功，聞見自狹。予雖欲尚論古人，以知其世，何可得也。姑即平生所知者，錄而別之，目爲有德之儒。雖師友淵源莫詳次第，而僅存什一，要當知道無絕續，人具隻眼云耳。

又《續焚書・三教歸儒說》 儒道釋之學一也，以其初皆期於聞道也。必聞道然後可以死，故曰：『朝聞道，夕死可矣。』非聞道則未可以死，故又曰：『吾以女爲死矣。』唯志在聞道，故其視富貴若浮雲，棄天下如敝屣然也。然曰浮雲，直輕之耳，曰敝屣，直賤之耳：未以爲害也。若夫道人則視富貴如糞穢，視有天下若枷鎖，唯恐其去之不速矣。然糞穢臭也，枷鎖累也，猶未甚害也。乃釋子則又甚矣：彼其視富貴若虎豹之在陷阱，魚鳥之入網羅，活人之赴湯火然，求死不得，求生不得，一如是甚也。此儒道釋之所以異也，然其期於聞道以出世一也。蓋必出世，然後可以免富貴之苦也。

堯之讓舜也，唯恐舜之復洗耳也，苟得攝位，即爲幸事，蓋推而遠之，唯恐其不可得也，非以舜之治天下有過於堯，而故讓之位以爲生民計也。此其至著者也。孔之疏食，顏之陋巷，非堯心歟！自顏氏沒，微言絕，聖學亡，則儒不傳矣。故曰：『天喪予。』何也？以諸子雖學，未嘗以聞道爲心也。則亦不免仕大夫之家爲富貴所移爾矣，況繼此而爲漢儒之附會，宋儒之穿鑿乎？又況繼此而以宋儒爲標的，穿鑿爲指歸乎？人益鄙而風益下矣，無怪其流弊至於今日，陽爲道學，陰爲富貴，被服儒雅，行若狗彘然也。

夫世之不講道學而致榮華富貴者不少也，何必講道學而後爲富貴之資也？此無他，不待講道學而自富貴者，其人蓋有學有才，有爲有守，雖欲不與之富貴，不可得也。夫唯無才無學，若不以講聖人道學之名要之，則終身貧且賤焉，恥矣，此所以必講道學以爲取富貴之資也。然則今之無才無學，無爲無識，而欲致大富貴者，斷斷乎不可以不講道學矣。今之欲眞實講道學以求儒道釋出世之旨，免富貴之苦者，斷斷乎不可以不剃頭做和尚矣。

焦竑《澹園集》卷二二《讀莊子七則》 《莊子》一書，以明道也。儒之語道，不離仁義禮樂，《莊子》絕而棄之，疑於不類。夫瓦礫稊稗，無非道妙，獨仁義禮樂爲其所不載，明乎非蒙莊之意矣。何者？仁義禮樂，道也；而世儒之所謂仁義禮樂者，迹也。執其迹不知其所以迹，道何由明？故不得已擯而棄焉，使人知道也者，立象先，超《繫》表，而吾所挾者之無以爲也，庶幾能進而求之也乎。有如求之而契焉，然後知象無非眞，《繫》無非理，而仁義禮樂亦可不必絕而棄之也已。《莊子》之自言有之：『遠而不可不居者義也，節而不可不積者禮也。』學者知其一說，不知其又有一說，幾何而不河漢其言也！

又卷四七《崇正堂答問》 人須是識得道是何物，學是何事，如《中

庸》言：『致中和，天地位焉，萬物育焉。』都將做天大事看。其實無人不中和，無時不中和，識得時處處是道，處處是學，不然都無著落處。

一友言：『自少即慕先輩講學，及特地往聽，都不說及一道字，只是尋常閒話而已。』先生曰：『纔言及細話，都歸第一義。此尋常閒話，無不是道。汝自信不及，卻別尋一理解，方有抓壁。不知道全解偏，解生道喪。

問：『蓬伯玉行年五十而知四十九年之非，行年六十而六十化，如何爲化？先生曰：『此「化」字說得極好。胸中情識意見，一毫消融未盡，不可言化。昔李宏甫曾問羅先生於余曰：『渠胸中已得乾淨否？』乾淨即是化。吾輩未易到此，須從知非始。老子曰：『滌除玄覽，能無疵乎？』知其爲疵，即是滌除。若以爲玄覽，此物方耿耿於中，如何能化？曹溪云：『人能一念自知非，自己靈光常顯見。』

問：既是玄覽，如何又要滌除？先生曰：此中勿論有得無得，雖深造之人，若自以爲是，無不是病；雖積愆之人，若自以爲非，無不是道。故曰：『惟其病病，是以不病。』

先生曰：學道別無奇特，只是休歇貪求，尋明眼人直下指出，便歸本家鄉，更有何事？耿師語余曰：『余學實自仲弟子庸發之。予以行人還里中，仲弟適自遠方參訪，歸意充然，如有得也。余時與彭東崖刻厲爲學，仲弟意不然，曰：「聖賢千經萬典，其要語頗不多。諸汎汎酬應之言，不足究心。」余訝曰：「何語爲要？」曰：「喜怒哀樂之未發謂之中，此語最要。」余未信。然學道久，苦未有入處，不能無疑。一日晨起，就問曰：「孰爲中？」弟舉手示之，余豁然有省。後以語人，亦多開悟者。』

耿師嘗論道義由師友有之。人儘將此身心頓放師友中，道在此，學亦在此矣。殷宗伯一日問之曰：『道本淡然，今以交情濃豔爲學，可乎？』師曰：『人之情非濃於師友，即濃於嗜欲。吾欲以此而易彼，奚爲不可？五倫惟夫婦之情易溺，故聖人下一別字；朋友之情易離，故下一交字。蓋親仁、依仁，眞聖門第一義也。』

又卷四八《古城答問》　先生曰：『此寶人人有之，《中庸》說一「費」字，正言終身用不盡，終古用不盡，所謂「萬物皆備於我」也。此理現現成成，故又謂之「誠」。人能反求，如窶人驟還富家，一旦取之無盡，用之不竭，何樂如之？蓋此理不離人倫庶物，能明而察之，則信手拈來，無非仁義，所謂「由仁義行」也。若不著不察，不免挨傍格式，所謂「行仁義」也。彼雖不著不察，道亦未嘗離之，故曰「不可須臾離」。非不可離，不能離耳。』一友起曰：『「不可離」二語，親切簡易，最宜體驗。此先生三字符也。』

問『《師冕見》一章』。先生曰：『聖人平日以道體直截示人，莫踰此章。子張問：「與師言之，道與？」因有此一問，遂直示之曰：「道也。」及階，道也；及席，道也；坐，道也；與之言階，言席，言某在斯，某在斯，皆道也。子張之問，聖人之答，無非道也。是道也，人人有之，人人行之，人人不自知，不自信，向外尋求，愈遠愈迷，愈難愈悖。陽明先生詩：「拋卻自家無盡藏，沿門持鉢效貧兒。」此之謂也。記得《大戴禮》中，公語孔子曰：「是非吾言也，吾一聞於師也。」子吁焉其色曰：「嘻，公行道矣。」公曰：「道耶？」子曰：「道也。」楊敬仲謂：「自有載籍以來，未有發明大道平易明白如此者。」正與此章同。』

問：『曾子聞一貫心道，如何以忠恕當之？』先生曰：『忠恕是門人日所服習，但習而不察，以爲此外更有道也。曾子悟後，直舉此示之，所謂信手拈來，頭頭是道。然非憤悱之人，驟而語之，眞成說夢。余友邵敬吾齋中閒步，聞論此，不覺洞然，因曰：「此非玄語。即云夫子之道，舉足而已矣也得。」』衆有省。

又卷四九《明德堂答問》　友問：『佛氏之道與吾道不同，於何處分別？』先生曰：『道是吾自有之物，只煩宣尼與瞿曇道破耳，非聖人一道，佛又一道也。大氐爲儒佛辨者，如童子與鄰人之子，各託其家之月曰：「爾之月不如我之月也。」不知家有爾我，天無二月。』

又《焦氏筆乘續集》卷一《讀論語》　問上達下達，曰：形而上者謂之道，形而下者謂之器，非二物也。君子見性，故不得有，但見其道而不見其器；小人執相，故不得無，但見其器而不見其道。君子上達，故大道可受，而以小知囿之，則非不器之大道；小人下達，故小道可觀，而以大道畀之，則爲無忌憚之中庸。

道不可知，求之者爭爲卜度，皆孔子所謂億也。毋論億而弗中，中亦奚益？《關尹子》曰：不知道，妄意卜者，如射覆盂，高之存金存玉，卑之存石存瓦；是乎，非是乎？唯置物者知之。噫，藉令覆盂之下，而無所置也，射者不爲徒勞乎？一旦徹其覆而親見其無一物也，然後知向之金玉瓦石，意

見棼棼，皆爲妄想。

顧憲成《小心齋劄記》卷一三　或問。《大學》。曰，曾子不云乎，夫子之道，忠恕而已矣。一部《大學》，只如此看。曰，何也？曰，誠意、正心、修身，忠也。齊家、治國、平天下，恕也。格物，其入門也。至善，其極則也。物格則知致矣。知本之如何而爲本，則知何以盡己之性。知末之如何而爲末，則知何以盡人之性。於是意可誠，心可正，身可修，家可齊，國可治，天下可平，而至善在我矣。故曰，吾道一以貫之。

顧允成《小辨齋偶存》卷三《劄記》　《中庸》：『喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。』發與未發就喜怒哀樂說。道也者不可須臾離，何言發未發也？程子曰：『寂然不動，感而遂通。此言人分上事。若論道，則萬物皆具，更不說感與未感。』最爲的當。

又卷六《簡高景逸大行》　不晤許久，時時在念，及會面又復默然。要以道理經古人發揮已盡，直是無開口處，願力行何如耳。

高攀龍《高子遺書》卷一　亘古亘今，塞天塞地，只是一生機流行，所謂易也。

終日乾乾，與時偕行。只一時字，便見繼之者善。

天地之化息息而易，故萬古不易。謂有不易之易，變易之易，是二之也。大《易》教人息息造命。臣弒其君，子弒其父，其所由來者漸也。既已來矣，寧可逃乎？辨之於蚤，如地中無此種子，秧從何來！

六十四卦，大象皆曰以，聖人渾身是易也。以此洗心，以此齋戒，原來非此不爲洗心，不爲齋戒。

先儒謂，天地間原有一部《易》，開眼便見。聖人不過即其所見者摹寫之耳。信然哉，天尊地卑章，《易》已昭昭於吾前矣。

易心體也，無思無爲，人以妄思妄爲失之。故夫思也者，思其無思者也。爲也者，爲其無爲者也。思則得之之謂思其無思，行所無事之謂爲其無爲。

自感自應，非有別物。

天地間感應二者循環無端，所云定數莫逃者皆應也，君子盡道其間者皆感也。應是受命之事，感是造命之事。聖人祈天永命皆造命也。我繇命造，命繇我造。但知委順而不知盡道，非知命者也。

道也者不可須臾離，天體物而不可遺。《詩》所謂上帝臨女，出王游衍。實體如是，雖不戒謹恐懼不可得也。

又卷三《示學者》　古人何故最重名節？只爲自家本色原來冰清玉潔，着不得些子污穢。纔著些子污穢，自家便不安。此不安之心，正是原來本色，所謂道也。今人却將道做一件物事安頓了。自家以外一切不管，反把本色眞性弄得頑鈍了，不知這個道是甚麼道。

又卷五　希顏問《易》。先生曰，《易》即人心。今人有以《易》書爲易，有以卦爻爲《易》，有以天地法象爲《易》，皆《易》也。然與自家身心不相干，所以書自書，卦自卦，天地自天地也。要知此心體便是易。此心變易從道者，便是易之用。所以六十四卦，聖人說六十四個以字，如君子自強不息者，以乾也。厚德載物者，以坤也。非乾而何能自強不息，非坤而何能厚德載物乎？餘卦又以時言之，君子所以如此者，以此時也。時者易也，總是以此也。

有言以《易》洗心是二物，何如？先生曰，此言固好，然須知《易》方是心，心未必是《易》。到得憧憧往來之心，變成寂然不動之心，渾是《易》矣。豈不是以《易》洗心？

彥文曰，近日吳覲華先生講《繫辭》謂，聖人作《易》，總只要人能變化，一部《易》只說得變化二字。先生曰，然。彥文問夫子大象。先生曰，此是夫子之《易》。夫子特地教人用《易》之方，故六十四卦六十四個以字。《繫辭》內又總記兩個以字，看來讀《易》又只是以此齋戒，以此洗心耳。又曰，一部《易》只是說一個中字。又曰，不曾看過六十四卦看不得《繫辭》，若不知得《繫辭》卻也看不得卦。《繫辭》是《易》原，若有入處便可聞道。

又《重刻諸儒語要序》《明文海》卷二二三）　唐荆川先生輯《諸儒語要》十卷，其六卷皆諸先生所自得語，四卷則辨析同異，而考亭之語爲多。吾友黃雲竇讀之而奮然起曰，道在茲乎。重刻於浙中，而徵言於不佞。夫不佞烏知道，竊以善觀聖人之道者觀其學，善觀聖人之學者觀其教，善觀聖人之所言者觀其所不言，觀聖人而後乃知諸先生也。夫聖人之憂患天下後世遠矣，故不難於自盡其心，而難於盡衆人之心，不難於開一世人之心，而難於稽萬世人之心。聖人知不學之害小，而學術之害尤大，不學之害害其身，而學術之害害萬世。故能言而有所不敢言，欲言而有所不敢盡，欽欽然守先王之法，文則先王之文，禮則先王之禮，聖人特示之博，特示之約，使萬世之賢且智者，有所裁而不敢恣其意，愚不肖者有所循而得以殫其力，如是而已矣。

夫道，人所自道也。譬之適長安者，聖人第示以至之之途，示以至之之具爾。途不辨，不可得而至。用不具，不可得而至。及其至，則長安自見，不以言而見也。後之教者不然，每侈言長安，而學者亦婉若身親其地，然而心遊千里，身不越跬步也。彼其侈言長安者，夫豈非身至之者乎。以爲言途與具，非長安也，乃不知徒言長安者之非眞長安也。夫然後知聖人之憂患天下後世之遠，故於其所不言而知其所言也。斯義也，由孔子而來惟周、程、張、朱五先生得之。自五先生外，諸先生各有獨至。而學聖人者，必以五先生爲其辨途之正，其用之備也。吾觀聖人之教而知諸先生，觀諸先生之教而益知聖人。甚哉，教之關萬世生人命脉也。是以聖人視如河堤蟻穴知其必決而愼之。

張元忭《重刻伊洛淵源序》（《明文海》卷二一三）　《伊洛淵源》前後二編，蓋考亭朱子與黃巖謝氏之所輯，有宋諸大儒先生及其門人之嘉言善行略備矣。今太宰海豐楊公朝省而暮讀之，既已獨會於心，又將重梓之以公諸四方之學者，而屬序於忭。小子夫何知，蓋嘗竊聞長者之餘教矣。夫道猶水也，水必有源。源未嘗不一，而其流之所之，支分派別，至不可究詰。要之，晝夜不舍，而至於海則一而已矣。何者，源深而流長也。儒者之於道，有不原於心者，非學也。而稟有高下，見有大小，入有頓漸，則亦安可强而同哉。要之不二其心，而皆足以至於道，亦一而已矣。是編所載，無論其門人，即以諸大儒先生言之，濂溪開其源者也。二程得之於濂溪，既已衍而大之，而伊川終不同於明道。伊川之論橫渠，謂其得之考索，非明睿所照。其於康節，則以爲聖門之別派。豫章、延平並得之於龜山，爲程氏之適傳明矣。而考亭集諸儒之大成，顧於師門主靜求中之旨，自以爲有所未契。是諸先生所不同有如此者，然此特其所稟所見所入之小有差別焉耳，乃其精神心術之微，本之以誠，而守之以敬，惴惴兢兢，務去人欲而還天理，則諸先生者其心同其道同，寧有毫髮之異乎。是以表裏洞然，可以動天地，質鬼神，前乎千百世而無疑，後乎千百世而不墜，所謂源深而流長者，非歟。若夫俗學與異端者流，非不可矯飾眩惑於一時，而要其心既有愧於周孔，則何怪乎其術易窮，而其傳易泯。此亦漢汙行潦之水，乍盈而易涸者也。然則學諸先生之學者，可徒循其流而不遡其源哉。抑忭又聞之，大臣以道事君，而冢宰坮於三公，與有論道經邦之責。夫道未有不須學以至者，今太宰公孜孜問學，潛心伊洛之奧，且將率天下而誦法之，是宜上贊一人，下進退百官，一出於道而無遺議也。豈非斯世之幸，斯道之幸歟。忭何敢爲佞焉。

徐光啓《徐光啓集》卷二《跋二十五言》　昔遊嶺嵩，則嘗瞻仰天主像設，蓋從歐羅巴海舶來也。已見趙中丞吳銓部前後所勒《輿圖》，乃知有利先生焉。間邂逅留都，略偕之語，竊以爲此海內博物通達君子矣。亡何，齎貢入燕，居禮賓之館，月急大官飧錢。自是四方人士，無不知有利先生者，諸博雅名流，亦無不延頸願望見焉。稍聞其緒言餘論，即又無不心悅志滿，以爲得所未有。而余亦以間遊從請益，獲聞大旨也，則余向所嘆服者是乃糟粕煨燼，又是乃糟粕煨燼中萬分之一耳。蓋其學無所不闚，而其大者以歸誠上帝，乾乾昭事爲宗。朝夕瞬息，亡一念不在此。諸凡情感誘慕，即無論不涉其躬，不挂其口，亦絕不萌諸其心，務期掃除淨潔，以求所謂體受歸全者。間嘗反覆涘難，以至雜語燕譚，百千萬言中，求一語不合忠孝大指，求一語無益於人心世道者，竟不可得，蓋是其書傳中所無有，而教法中所大誡也。啓生平善疑，至是若披雲然，了無可疑，時亦能作解，至是若遊溟然，了亡可解，乃始服膺請事焉。間請其所譯書數種，受而卒業，其從國中携來諸經書盈篋，未及譯，不可得讀也。自來京師，論著復少。此《二十五言》成於留都，今年夏，楚憲馮先生請以付梨棗，傳之其人，是亦所謂萬分之一也，然大義可睹矣。余更請之曰：『先生所携經書中，微言妙義，海涵地負，誠得同志數輩，相共傳譯，使人人飫聞至論，獲厥原本，且得竊其緒餘，以裨益民用，斯亦千古大快也，豈有意乎？』答曰：『唯，然無竢子言之。向自西來，涉海八萬里，修途所經，無慮數百國，若行枳棘中。比至中華，獲瞻仁義禮樂聲明文物之盛，如復攙雲霧見青天焉。時從諸名公遊，與之語，無不相許可者，吾以是信道之不孤也。翻譯經義，今茲未遑，子姑待之耳！』余竊韙其言。嗚呼！在昔帝世，有鳳有皇，巢閣儀庭，世世珍之。今茲盛際，乃有博大眞人，覽我德輝，至止於庭，爲我羽儀，其爲世珍，不亦弘乎？提挾歸昌，音聲激揚，以贊贊我，文明之休，日可竢哉！日可竢哉！

又卷二《大司馬海虹先生文集敍》　頃先生之冢孫司隸君數千里寄緘，則先生之全集已壽諸梨棗，而又命啓爲之敍。啓受而讀之，大都本原六經，探子史諸儒之精而用之，而根極要渺之處，能卓然獨見其大，故一切譚說義理不能隨人，身後而綜統至意，即以俟之百世，確乎不可易也。規政立事，猝不及思，劃然已解，智巧之士不能闖其藩籬，而盎然仁恩，若陽春之被物；

其或同事異議，互有執詞，而先生所持，獨爲千古正經。卽目前計效，亦終倍蓰相去以至無算。綜其實，則譽所稱無所不眞者，一言蔽之矣。夫眞者，於物爲本爲實。本實者，其扶疎條散不如枝葉，其葩藻麗美不如華萼，而枝葉華萼者於此成始焉，成終焉，故扶疎葩藻者不能爲本實，而能爲本實者，卽有扶疎葩藻，不與易也。先生之文，非不能繩其聲帨，而意自夷然不屑，至於矢一辭，建一畫，其關於身心性命者，必足以師世淑人；其關於謀謨政治者，必足以濟庶類，無論雕章繢采者不能與之程功課績，卽經術經世自命而猶不能無徑庭，則眞與不眞，各自爲本末，所繇致相遠也。啓不佞，竊以爲盡先生之用，足以登閎一世，復還古初。

劉宗周《劉子遺書》卷一　一陰一陽之謂道，卽太極也。天地之間一氣而已，非有理而後有氣，乃氣立而理因之寓也，就形下之中而指其形而上者，不得不推高一層以立至尊之位，故謂之太極，而實本無太極之可言，所謂無極而太極也。使實有是太極之理爲此氣從出之母，則亦一物而已，又何以生生不息，妙萬物而無窮乎。今曰理本無形，故謂之無極，無乃轉落註腳。太極之妙，生生不息而已矣。生陽生陰，而生水火木金土，而生萬物，皆一氣自然之變化。而合之只是一個生意，此造化之蘊也。唯人得之以爲人，則太極爲靈秀之鍾，而一陰一陽分，見於形神之際，由是殺之爲五性，而感應之塗出，善惡之介分，人事之所以萬有不齊也。惟聖人深悟無極之理，而得其所爲靜者。主乃在中正仁義之間，循理爲靜是也。天地此太極，聖人此太極，彼此不相假，而若合符節，故曰合德。若必捐天地之所有而畀之於物，又獨鍾畀之於人，則天地豈若是之勞也哉。自無極說到萬物上，天地之始終也。自萬物返到無極上，聖人之終而始也。始終之說卽生死之說，而開闢渾沌，七尺之去留不與焉。知乎此者，可與語道矣。主靜要矣，致知亟焉。○愚按，《太極圖說》其要歸之知生死。何以故，此佛氏所謂第一大事因緣也。但佛氏向父母未生前討分曉，吾儒則向天地未生前討分曉，比佛氏因緣殊大。佛氏討過分曉，便以無生爲了義。吾儒討過分曉，便以生生不窮爲了義。以無生爲了義，只了得一生。以生生而不窮爲了義，並天地萬物一齊俱了，其爲大小之分，更自天淵。夫佛氏之生死本小，而看得以爲極大，便是難了處。吾儒直作等閒看過，生順沒寧而已。周子此言，殆亦有爲而發與。

又卷二　心無物累便是道，莫於此外更求道。此外求道妄也，見爲妄見，思爲妄思。有見與思卽與消融去，卽此是善學。君子之道，廓然而大公，物來而順應。

但言道不可離，卽睹聞時已須臾無間斷矣。正爲道本之天命之性，故君子就所睹而戒愼乎其所不睹，就所聞而恐懼乎其所不聞，直是時時與天命對越也。

又卷三　盈天地間皆道也，而歸管於人心爲最眞。故慈湖有心易之說。太極、陰陽、四象、八卦而六十四卦，皆人心之撰也。聖人近取諸身如此，既而遠取諸物如此，大取諸天地亦如此，方見得此理平分物我，無大無小，直是活潑潑地，令人不可思議。

聖人於道體，指出一易字，大是奇特。只此一字，將天地間有無動靜終始大小常變之故，一齊托出。天地間更有何事不該其中。

學者須是見道分明，見道後方知所謂道不可離者，不是我不可須臾離道，直是道不能須臾離我。

君子之所謂道者，率性而已矣。盈天地間皆性也，性一命也，命一天也。天卽心卽理，卽事卽物，而渾然一致，無有乎精粗上下之歧，此所以謂中庸之道也。故學以盡性爲極則。盡性者，道中庸者也。療飢者，取資於菽粟，禦寒者取適於布帛，而天下之至味異采，反寓於平淡之中，亦率性然也。後之言道者，視平淡爲平淡，於是妄意所謂形而上者，而求之虛無。既遯有而入無，又遯無而入有，有無兩遺，善惡不立，其究歸之斷滅性種，以爲神奇，則天下之眞神奇矣。譬之山珍海錯不可以療飢，明珠翠羽不可以禦寒，然且率天下之衆而奔走之。此佛老之教所以惑世誣民，流禍天下無已時也。

又卷四　君子之道卽小推大，故曰費而隱。以心言則曰莫見乎隱，以道言則曰費而隱。故自夫婦之居室，推之以極於天地聖人所不能盡，以見大莫載小莫破，卽夫婦聖人天地固不足極大小之量也。又引詩以指點隱體，如鳶魚之在天淵，超於睹聞之表，不可端倪有如此者，君子之學請姑自居室造端，而自有以闚至隱之堂奧，則天地聖人之量亦卽此而在，無事他求矣。費而隱，所以顯而微也。

又《人譜・人極圖說》　無善而至善，心之體也。

卽周子所謂太極，太極本無極也，統三才而言謂之極，分人極而言謂之善。

繼之者善也，
動而陽也，乾知大始是也。
成之者性也。
靜而陰也，坤作成物是也。
蘇是而之焉，達於天下者道也。放勳曰，父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。此五者，五性之所以著也。五性既著，萬化出焉。萬化既行，萬性正矣。

五性之德各有專屬，以配水火木金土，此人道之所以達也。

萬性一性也，性一至善也，至善本無善也。無善之真，分爲二五，散爲萬善。上際爲乾，下蟠爲坤。乾知大始，吾易知也。坤作成物，吾簡能也。其俯仰於乾坤之內者，皆其與吾之知能者也。

乾道成男即上際之天，坤道成女即下蟠之地，而萬物之胞與，不言可知矣。《西銘》以乾坤爲父母，至此以天地爲男女，乃見人道之大。

大哉，人乎，無知而無不知，無能而無不能，其惟心之所爲乎。《易》曰，天下何思何慮，天下同歸而殊塗，一致而百慮，天下何思何慮。

無知之知，不慮而知。無能之能，不學而能。是之謂無善之善。

君子存之，善莫積焉。小人去之，過莫加焉。吉凶悔吝，惟所感也。積善積不善，人禽之路也。知其不善以改於善，始於有善，終於無不善，其道至善，其要无咎，所以盡人之學也。

君子存之，即存此何思何慮之心，周子所謂主靜立人極是也。然其要歸之善補過，所繇殆與不思善惡之旨異矣。此聖學也。

又《劉蕺山集》卷四《敬陳聖學疏》 其一曰明聖學以端治本。臣聞天下無無本之治。本一端而萬化出焉，則人主之心是已。虞廷之訓曰，人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執厥中。此萬世心學之源也。聖聖相傳，迄於文武，不離緝熙執競之說。其後孔門脩衍其旨，於《大學》首揭三綱，表人心之道體。舊言人心是人欲，道心是天理，非是。次詳八目，示精一之全功，而執中之義已蘊於此矣。至子思子，直指喜怒哀樂未發謂之中，闡堯舜以來相傳之意。其言未發之中，即意誠之眞體段。舊指正心義云，知此則知未發之中。非是。故皆以愼獨爲本教。正以本於誠意，故曰本教。知本者，知此而已。而十六字精神，盡括於此。乃知《學》、《庸》二書相爲表裏，示後人以入道之旨，未有深切著明於此者也。慨自聖學不講，而心宗遂晦。言《大學》者，以把持念慮爲誠意之功，而道心竟溺於危殆。念有克罔，意無善惡。以念爲意，何啻千里。言《中庸》者，以靜觀氣象窺未發之朕，而中體或落於偏枯。於是二書自相矛盾，未發爲本，既以靜生動。誠意爲本，如何又以動生靜。學術浸以支離。從危則近於功利，偏執則蔽於虛無。虛無功利之說昌，而佛、老與申、韓遞起用事，轉相出入，惑世誣民。更數千年，流禍未已，則亦吾儒之說有以啓之也。

又卷六《與陸以建年友》 道，形而上者，雖上而不離乎形，形下即形上也，故曰，下學而上達。下學非只在洒掃應對小節，凡未離乎形者皆是。乃形之最易溺處，在方寸隱微中，故曰，人心惟危，道心惟微，即形上形下之說也。是故，君子即形色以求天性，而致吾戒懼之功焉。在虞書所謂精一，在孔門所謂克己，在易所謂洗心，在大中所謂愼獨，一也。後儒所謂一，所謂主敬立大本，致良知，一也。又安見形色之爲下，而性天之爲上哉。是故無顯微，無精粗，無內外，無動靜，無大小，無之非下學，則無之非上達，又安見視聽言動非所以求仁，喜怒哀樂非所以致中和，人情事變非所以立大本哉。道固不涉空虛，學亦不落象罔，此古聖名典賢相傳心法，所以迥別二氏。今世俗之弊，正在言復而不言克，言藏密而不言洗心，言中和而不言愼獨，言立大本而不言心官之思，言致知而不言格物，遂不免離相求心，以空指道，以掃除一切爲學。以不立文字，當下即是性宗，何怪異學之紛紛也。故曰，道不遠人，人之爲道而遠人，古人十五年學恭而安不成，有多少病痛在。孔子所謂聞義不能徙，不善不能改，顏子三月之不免於違，此學問思辨之功，所以終身不容已，而不厭之學，孔子所以成大聖也。執事提主腦之說，蓋慮頻失頻復，日月之至，無當於學問，而不知孔顏已難之矣。是將不免爲躐等之見也。

黃道周《榕壇問業》卷九 盧孝登因問，好學善道二者合一功夫，抑學是平居求志，道是出世事業耶。某云，如是出世事業，又學甚麼孝。登云，如是志上事，何消從危亂否泰上著眼。某云，天下是道場，學是科儀，引身躲閃不得。只有人信守不定，便隨風落魔耳。孝登云，信守如何靠得。狄梁公之事女主，張德遠之扶衰祚，巢許之遇讓朝，務夷之遭鼎革，此豈是信守不到。又如李元禮、范孟博、樊英、盧藏用輩，豈是不學，亦成就他一種道理耳。某云，如是學道人於此再開心眼。盧云，如道字看透，纔於危亂否泰看得明白。學是學此，守是守此，天下身心，別無兩道。窮通興廢，合節明通。某

云，此處顏閔低頭。唐偉倫云，篤信好學，不是理明識深，如何便可出處無憾。如王荊公一種人，好學而入於賊。揚子雲一種人，好學而入於愚。皆自謂知道而卒去道甚遠。且如霍光、金日磾皆未嘗好學，而受顧命行大事，如其夙習者。然似於此處有先一著法，學道猶是第二義者。某云，誰受此說。王荊公、揚子雲總繇不學道耳。金秺侯要於篤守上得力，看他撲殺弄兒，分明合道。霍子孟不學，卒以權死。周亞夫木强似父，亦不善終。絳侯沈識，晚年亦與陸賈諸公往來，長多少學問。如要尋先一著，當從何處著眼。偉倫又云，夫子爲龍德一人，曰無可無不可，又曰天生德於予。如此信守，豈是學問得來。今謂篤信兩語便括出處大事，亦附會帖括，如何便可施行。某云，汝想仲尼自信不死，此不死處的是何物。上天生德，未喪斯文，從此入心，發憤敏求，百年苦短，如何說是帖括上事。凡世上搬弄聰明者，切莫開口。

某云，初無不同，但看過去，聖賢初無呆事留於後生，擘頭信他，擘頭好他，只爲此物兼善天下。孟子云，窮則獨善其身。說一窮字更無去處，信得過者，荼苦如飴，守得過者，孤城萬里。任是千部詩書，不過是此道理。兼善亦得，獨善亦得，只是不爲俗物所敗耳。而德云，此處豈復可敗。某云，萬物不敗，聖丹只有兩字。功名是敗丹蛇蝎，纔有兩字，季路傳書亦篤信不得，神禹嬰城亦守死不保也。而德云，孔子夏據經名儒而委隨於安漢公，荀文若紆籌善士而竭誠於曹孟德。唯此兩臣，天下學者。唯此兩主，天下無道。譬如此時，委身王室，盡言効忠，內扶主后之傾，外折權奸之釁，治亂持危，有何不可，而必以功名爲嫌乎。某云，看得功名者，只是看道不精。看道既精，自然於有道無道處領得十分分明。而德云，此豈可學而至乎。魏玄成、王叔炎亦是學人，不能相幾於武德。褚淵、王儉非知道者，乃能密契於蘭陵。王魏出入危亂不以益愚，淵儉攀附鳳麟不以益智。且如寇萊公之才，韓樊圭之膽，王子明之慧，李復古之識，此豈盡從學問中來耶。某云，呂而德多讀書，莫以學道讀書判爲兩事。而德亦云，極知善學不倦，只是至道難聞。

楊元實云，至道既不可聞，則燭來信字學字守字，從何處歸著。道之深者莫過於易，其大者莫過動天地。而易云，言行所以動天地也。夫子說，邦有道危言危行，邦無道危行言孫，想只是這個樞機。學到盡頭更無尤悔，愧怍既盡，禍亂不生。《詩》曰，永言配命，自求多福，更無甚出世入世、至精至神的道理。某云，如賢看得極是。此等道理不是富貴之先資，亦不是貧賤之瘡藥，只要躬體不在言說之下耳。

朱右《性理本原序》（《明文衡》卷三九） 道之大原出於天，而天亦氣化中一物爾。然其所以爲造化，必有尸之者，理而已矣。故曰，天生蒸民，有物有則。又曰，體物而不可遺。則理者又天地萬物之本原也。是故君子即物以察理，未嘗有無理之物。即理以觀物，未嘗有物外之理。子程子曰，沖漠無朕，萬象森羅已具。殆難以迹求之也。自夫河洛出圖，神聖闡閟，所以立萬世人極者，固已昭然於簡策矣。孔孟既沒，道學不傳，世之言治皆苟而已。幸天未喪斯文，濂洛間出，太極有圖，東西有銘，與夫定性好學之論，百世不惑，揭日月於中天，昭矇瞍於既昧，眞來學之指南，後世之衡鑑也。右生也晚，於道靡聞，父師有訓，敢不祗承。熟讀詳味，恍乎有覺，安敢自私。故錄其尤要而切近者，輯而爲編，名曰《性理本原》，且以《河圖》、《洛書》揭之首，本諸天以示乎人。次叙《太極圖說》、《定性書》、《好學論》、西東二銘，擴諸人以復乎天。蓋異世而同符者，性理之本原，至矣。復以《通書》一卷、《感興詩》一卷附於後。若《正蒙》諸書或有未純，茲不復輯。學者苟能於是書，讀之習而講之精，知之明而行之力。氣化之流行，人心之妙用，有不待他求而能知。天人之蘊奧，聖學之淵源，亦可指顧而得。豈不爲得其要乎。至於盡心知性以知天，存心養性以事天，殀壽不貳修身以俟，生順死安，無復遺憾，於出治乎何有。學者其毋忽焉。

周思兼《嗤道學》（《明文海》卷九七） 世之庸醫，挾其術而不售於天下也，曰天下無知己。有痺疾者，庸醫謂之曰，而必無飲酒，而必無食肉。聽其言則疾者速死，死而猶咎其不盡從。嗚呼，庸醫之誤人，危矣哉。知其爲庸醫而不試其術，而庸醫之名幸以聞於後世。而世之君子猶以不試爲庸醫悲，是亦大惑而已矣。宋之小人，才不足以自達於上，故必爲高天下之行，以矯天下之名。名不足以震於人，故必取天下之所共駭且愕，非昔日之所聞見者，旦夜而習之以自表。是故，漢以節義稱，唐以文章稱。居宋之時，非學不足以顯於世。於是儻然易其冠裳而不以爲恥，俄然倡爲異論而無恤於天下之議且怪。其師與弟皆若狂然，奔走而遠從之，以爲眞足以窺仲尼之門墻，而不察其果與否。吁，師知其非仲尼也，而謾欺其弟子。弟子亦知其師之非仲尼也，而亦謾從而聽之。相與延譽於世，以盜天下之名。是故，道學之名興，人君聞其名之可喜，而不察其實之不足以副

也。故累辟而屢召之，以庶幾於賢者之一至。而道學亦忘其材之不足以用於世也，故偃蹇高卧而後出，以睥睨天下之高位，而人君亦從而授之。及其叩之而易窮，用之而易竭，與之謀而卒無奇偉之略以拔於衆人。則人君亦遂厭之而不親。於是激一豪論一事憤然決去，以自附於天下之清議以掩其所短，而曰吾以不用去國。吁，吾不失天下之名，而所以孤吾君之心亦多矣。世之淺夫，疾其盜天下之名，而憤其孤君之心，則建爲僞學之論，以逐天下之道學。而天下之溺於道學者，遂以小人目之，而其人亦遂不齒於清議。少正卯言奸行僻，孔子執而戮之。吾未知少正卯之黨，其所以目夫子者果何如也。而今之君子，有能嘵道學者，舉世譁之，曰此陳同父之流。然則，同父之論果非也哉。

鄒觀光《答顧叔時》（《明文海》卷一六七） 昨偶得孫文融書，若謂弟不宜移文章之好，而登理學之航。想是見弟衡言稍涉論理語，虞我兩墮而兩無所成，愛我甚忠。弟不謂然。學與文豈可岐而二哉，理學不入於文章，以多葛藤語，而又故爲淺俚以示易。文章不入於理學，以多浮佻語，而又多軼檢飭以取譽。夫是二者，合之則雙美，離之則兩傷。文無事理，則所謂文者必盡汰六經《語》、《孟》道德仁義之言，而後可。而理必不文，則曾子之所謂出辭氣似亦無用遠鄙倍爲也。弟本一椎拙木訥人耳，雖嘗謬意觚翰，然實不能窺文章之藩。而近時稍知所爲緹身立命，又不能食理學先生之餘。蓋不能爲文人，又不能爲道學，我爲我而已矣。文融虞我兩失之，而我故未嘗兩得之也。今夫文章之爲文也，其油然而意，森然而法，斐然而藻，鏗然而聲，蒼然而色，此必不可易者也。若乃翼經垂教，徵事取材，談苦空慧定，世不曰文人，而釋子矣，談叅同悟眞，世不曰文人，而道流矣。方且侈奇而競博以相高也。若談六經《語》、《孟》道德仁義之語，獨避其涉道學先生，而虞不得爲文人哉。至弟所拈出躬行二字，又講學先生所斥以爲藩籬外語，而弟自信以爲聖人復起不易吾言。由今之道，無變今之俗。談悟談宗，其實能反而求諸本心良知者幾人。吾懼其祗恣而爲蕩爲虛，而必無益於世教也。吾丈將斥弟爲藩籬外語耶，抑亦訝徙業而無成，如文融所慮耶。弟固未嘗徙也。

理

葉子奇《草木子》卷二 天命，實理之原也，性其在物之實體，道其當然之實用，而教也者，又因性道之實而品節之也。

費隱是在人在物上看此理，因用以原體，見此理之無物不在也。鬼神就無形無影上看此理，由微而驗顯，見此理之無物不體也。

曹端《通書述解・理性命第二十二》 厥彰厥微，匪靈弗瑩。

此言理也。彰言道之顯，陽之明也。微言道之隱，陰之晦也。瑩，明也，言道之陽明陰暗，非人心太極之靈，孰能明之。

薛瑄《讀書録》卷二 於聖賢言理處，若天理、若人心、若性命、道德、誠善、忠恕、一貫、太極之類，要當各隨其旨而知所以異，又當旁通其義而知所以同也。

又卷三 天地萬物形體皆虛而理則實。

又卷四 聖賢之迹固當考，而己之所行者又當隨時揆之以理，而不必其事之同。如禹、稷、顔回，迹雖不同而道則同也。所謂理者，萬事萬物自然之脉絡條理也。循其脉絡條理而行，本無難事。惟不知順理，妄行所以崎嶇險阻，不勝其難也。

又卷六 未應不是先，已應不是後，造化亦然。

如此物未生時，此理不是先。此物已生時，此理不是後。一以貫之。

理無所不有，如天地之初都無一物，只有此理，而天地萬物自能生。假使後世天地萬物一時俱盡，而此理既常存又自能生萬物。可謂萬物必待有種而後能生乎？

又卷七 一理也，得之爲天，得之爲地，得之爲萬物。

又卷八 張之極者必翕，強之極者必弱，興之極者必廢，與之極者必奪，乃造化消息盈虛自然之理。《老子》『將欲翕之，乃固張之。將欲弱之，乃固強之。將欲廢之，乃固興之。將欲奪之，乃固與之。』此程子所謂『竊弄闔闢而爲術也』。

又卷一〇 四方上下往來古今，實理實氣無絲毫之空隙，無一息之間斷。

繼之者善，就造化流行上說。成之者性，就人物稟受說。萬物至大者皆有外，惟理之大無外。萬物至小者皆有內，惟理之小無內。

天地萬物皆虛，惟理最實。

陰陽五行男女萬物，太極都在裏許。

尹和靖謂動靜一理。伊川曰試喻之，適聞鐘聲，尹曰：「譬如未撞時聲固在也。」伊川喜曰：「且更涵養。」竊謂鐘未撞時聲固在，即心未感時理已存，陰未動時陽已具，皆動靜一理也。

吳與弼《康齋集》卷一一《日錄》 雖萬變之紛紜，而應之各有定理。

陳獻章《陳獻章集》卷二《與林郡博》 承諭，進學所見，甚是超脫，甚是完全。病卧在牀，忽得此柬，讀之慰喜無量，自不覺呻吟之去體也。終日乾乾，只是收拾此而已。此理干涉至大，無內外，無終始，無一處不到，無一息不運。會此則天地我立，萬化我出，而宇宙在我矣。得此霸柄入手，更有何事？往古來今，四方上下，都一齊穿紐，一齊收拾，隨時隨處，無不是這個充塞。色色信他本來，何用爾腳勞手攘？舞雩三三兩兩，正在勿忘勿助之間。曾點些兒活計，被孟子一口打併出來，便都是鳶飛魚躍。若無孟子工夫，驟而語之，以曾點見趣，一似說夢。會得，雖堯、舜事業，只如一點浮雲過目，安事推乎？此理包羅上下，貫徹終始，滾作一片，都無分別，無盡藏故也。自茲已往，更有分殊處，合要理會。毫分縷析，義理儘無窮，工夫儘無窮。書中所云，乃其統體該括耳。

又卷三《與林時矩》 宇宙內更有何事，天自信天，地自信地，吾自信吾；自動自靜，自闔自闢，自舒自卷；甲不問乙供，乙不待甲賜；牛自爲牛，馬自爲馬；感於此，應於彼，發乎邇，見乎遠。故得之者，天地與順，日月與明，鬼神與福，萬民與誠，百世與名，而無一物奸於其間。烏乎，大哉！前輩云：『銖視軒冕，塵視金玉。』此蓋略言之以諷始學者耳。人爭一個覺，纔覺便我大而物小，物盡而我無盡。夫無盡者，微塵六合，瞬息千古，生不知愛，死不知惡，尚奚暇銖軒冕而塵金玉耶？

又卷五《隨筆》 人不能外事，事不能外理。二障佛所名，吾儒寧有此？

湛若水《甘泉文集》卷一《樵語》 君恪曰，諸欲同根而異發，有諸？甘泉子曰，然。萬理同根而異感，故在君爲仁，在臣爲敬，在父爲慈，在子爲孝，在友爲信。在所以感之者，是故君子敦本。

又卷二《新論》 宇宙間其一氣乎，氣一則理一矣。如池渾渾，羣魚生焉，是謂同體。溢則同生，涸則同死，一體之謂也。其形體呼吸性情潛躍之異者，分之殊爾。見之者謂之知道。

又卷三《雍語》 余裕問，程子曰，當怒而觀理之是非，觀人乎，觀己也？甘泉子曰，理也者，心之本體也。即人可怒而又觀之，怒斯已甚，是之謂遷。故必反觀本體遷與否與，是故好惡在人，而已不與矣。【略】

門人問獲罪於天。甘泉子曰：「天即理也，理即心也，自然也。夫有媚之心，斯有所爲而逆自然，逆理逆天，自滅其心也。」

又卷五《二業合一訓》 謝生禧問讀書之益。甘泉子曰，學於古訓。自傳說以來孰能廢之！然而天下之善讀書者寡矣。《易》曰，多識前言往行以畜其德。識其知也，所以聞發其聰明也。周子曰，聖賢之訓，入乎耳，感乎心，所以擴其知也。若夫從事而記焉，則今之從事口耳者與！是故，古昔聖賢之經書禮樂也，皆所以培養乎此也，夫然後能開發其知識，感通其義理。夫非由外得之也，我固有之也。藉是焉以開發感通之耳。昔舜居深山，及聞人善言，見人善行，若決江河沛然莫之能禦也。其感應之速焉，何也？以此心固有之也。

又卷七《與楊士德》 書中所問陽明立志之教，與鄙見理一分殊之說，本並行而不悖者。立志其本也，理一分殊乃下手用功處也。蓋所立之志，志此耳。若不見此理，不知所志者何事。如人欲往京師，此立志也。京師之上自有許多文物，先王禮樂之遺教，一一皆有至理，此理一分殊之說也。惟其見此可慕可樂，是以志之益篤，求必至而不能自已也。

又《答太常博士陳惟浚》 天下非身外也一句甚好，甚得《西銘》理一及程子仁者渾然與天地萬物同體之意。但理一之中自有分殊，不能不別也，此仁義並行而不悖者也。昔朱元晦初見延平，甚愛程子渾然同體之說。延平語云，要見理一處卻不難，只分殊處卻難，又是一場鍛鍊也。愚以爲，未知分殊則亦未知理一，未知理一亦未必知分殊，二者同體故也。敬以直內，義以方外，所以體夫此者。

又卷八《新泉問辨録》 蓋物我一體理無內外，萬物皆備於我之說盡之矣。然謂之在物爲理則不可，此理畢竟在心，通貫乎萬物萬事。

又卷一四《書問》 此天理也，更無二體。德與一指全體渾然，善指散殊粲然處。全體散殊非是二物，原是一本，但學者或只理會這理一處，便遺了分殊。如釋氏之學，則連所謂理一者非聖人之理一矣。又或只理會這分殊處，便遺了理一如後世俗儒之學則連所謂分殊者亦非聖人之分殊矣。聖道分殊理一只是同體，更分不得。理一之中自具分殊，《心性圖》正寓此意。昔吾嘗有示學詩云，萬物宇宙間，渾淪同一氣，充塞與流行，其體實無二。就中有粲然，卽一爲萬理。外一以索萬，舍身別求臂。故伊尹告君，於此互言之，只是一本。言不可專師於理一之德，而必求師於分殊之善。又不可專主於萬分之善，而必協於理一之體。博約並用，便爲聖學之全功。吾契所謂廣大精微之學，非有始終之序者，是矣。

又卷二三《語録》 理無動靜，時有動靜，如何？曰，理無動靜而有流行，因時而有動靜流行者，感應之機耳。粗譬之車然，機動則動，機靜則靜。總此一車，而機之動靜由人，動靜不失其時，其道光明。總此一理而機之感應由心，光明者心之至正明達也。

理只是一個理，而謂之天理者，明其爲自然，不由安排耳。象山從而非之，淺矣。

李世用問理一分殊作何用功。曰：『斯理渾渾，本無殊也。其有殊者，感於物耳，爲應用之則耳，故功夫無內外耳，功夫之可見則在於感時。心本無生，因境而有，前境若無，心亦無，毫釐千里。』

王守仁《傳習録》卷上 『義理無定在，無窮盡，吾與子言，不可以少有所得，而遂謂止此也；再言之十年，二十年，五十年，未有止也。』他日又曰：『聖如堯、舜，然堯、舜之上善無盡；惡如桀、紂，然桀、紂之下惡無盡。使桀、紂未死，惡寧止此乎？使善有盡時，文王何以「望道而未之見？」』

問：『「析之有以極其精而不亂，然後合之有以盡其大而無餘」，此言如何？』先生曰：『恐亦未盡。此理豈容分析！又何須湊合得！聖人說「精一」自是盡。』

王廷相《雅述》下 儒者曰：『天地間萬形皆有敝，惟理獨不朽』，此殆類癡言也。理無形質，安得而朽？以其情實論之，揖讓之後爲放伐，放伐之後爲篡奪；井田壞而阡陌成，封建罷而郡縣設。行於前者不能行於後，宜於古者不能宜於今，理因時致宜，逝者皆芻狗矣，不亦朽敝乎哉？

世儒曰：『靜而寂然，惟是一理，感而遂通，乃散爲萬事』，誤矣。寂然不動之時，萬理皆會於心，此謂之一心則可，謂之一理則不可；一理安可以應萬事？蓋萬事有萬事之理，靜皆具於一心，動而有感，乃隨事順理而應，故曰『左右逢原』者此也。感之不同，應之不同，可推矣。

胡直《胡子衡齊》卷一 弟子問曰，先生之不恃言也，亶哉。雖然，今之學術棼拏膠轕，是非異同，其爭若訟，其拒若攻。惟理內外，爲辯各工，弟子蓋聞之矣。自漢儒來咸言物理，至宋程叔子則訂之曰在物爲理。紫陽夫子推曰，天下之物莫不有理，窮理者窮究物之當然與其所以然之故，則物格知至矣。此非自儒者，《詩》有之曰，天生蒸民，有物有則。如有耳目則有聰明之德，有父子則有慈孝之德，未有物而無理者也。然則理之在物，所從來遠矣。近代儒者，欲挽之入內，曰理不外心，而子故張之，甚是。不將絀古而溺今也哉。吾懼後之覆議今也。胡子曰，嗟矣乎。此非子所謂難言者乎。夫以千百載之惑而僅暴於近代之一言，宜其緘滕而不可解，聞聲而開其非也，言何用益聽。雖然，子安知古之爲今而今之非古哉。子不聞昔人有先世之廬，稱穹廣焉，不幸罹罪，偕其妻拏幽於犴狴。厥子長育圓扉，罕覩天日。一日釋罪，復其故居，厥子猶以圓扉爲家，日促母以歸。母曰，是乃家也。子終恇惑。已而其父證之，然後肯信。又有富人子，自童亡外，既長行乞，過家而不識也。其父議之，引子復家，授以帑藏，退不敢當。已而其祖證之，然後肯從。若此者，彼豈不欲有先世之室廬，慈父之帑藏哉。彼固無以奪習見之先入也。況夫理者，非可以形體求而證佐定也，又惡能回是非於先入哉，故難言也。雖然，子今誠以爲理在外與。弟子曰，吾嘗求之矣，將爲內乎，則天高地下，萬物散殊，雖三尺童知其在物也，強爲內不可也。將爲外乎，則維皇降衷，若有恒性，雖三尺童知其在心也，強爲外亦不可也。若是則果無內外歟。曰，理豈有內外哉。雖然，子之信外，非信理也，而信程叔子之一言乎。姑以叔子一言明之。昔者先府君嘗讀叔子之言，乃著論駁之曰，既曰在物爲理，而又曰處物爲義。謂義非理也可乎。既曰在物爲理，而又曰性卽理也，謂性爲在物可乎。是二語者可謂明矣。叔子之非，寧待攻而破哉。惜先府君之論散佚不全，而世之聽之亦猶圓扉行乞之子，恇惑疑懼不肯自信，非借

證其父祖終必不信也。請舉其證。今夫理之說曷始乎。《詩》曰，我疆我理。釋之者曰，理定其溝塗也。謂人定之也，非謂溝塗自定也。然則謂理在溝塗可乎。《書》曰，燮理陰陽。釋之者曰，燮理，和調之也。謂人調之也，非謂陰陽之自調也。然則謂理在陰陽可乎。夫子贊《易》曰，黃中通理。言至正至中而理通焉，未聞中正之在物也。曰，易簡而天下之理得。言易知簡能，而理得焉。未聞知能之在物也。最後曰，和順於道德而理於義。其下文即曰，窮理盡性以至於命。蓋言聖人作《易》，咸理於吾性之義，故窮理者窮斯，盡性者盡斯，以逮夫致命者咸繇之矣。吾未聞理不在義而在物也，亦未聞窮理之理非理於義之理也。故夫子又明言之曰，聖人之作《易》，將以順性命之理。嗟乎，吾夫子固明言性命之理，而世必以爲在物，何哉。《易》、《書》、《詩》與吾孔子之語理若此，是吾不得已借證於父祖之說也。世既不自信，又捨父祖而不信，則誠莫之何焉已矣，而又惡用言爲。弟子曰，弟子得夫子性命之理一言，已冰解十五矣。不然，是叛父絀祖，而猥從衆子之謬也。然《詩》所言有物有則，何哉。曰，今子也以耳目父子語物，以聰明慈孝語則，近矣。然謂聰明慈孝果在於物乎，抑不在物乎。世固有病風狂者矣，其耳目父子人也，曷爲其不聰明慈孝也哉。子也寧知聰明慈孝之則，不則於耳目父子，而則於人心也。故謂則能則乎物可也，謂則在物焉不可也。是以詩人稱之曰秉彝，又曰懿德。審如世儒之說，則秉彝懿德，皆當爲在物，而不在人矣。抑與書所稱降衷恒性，記所稱生而靜，孟子所言根心固有，非由外鑠我者，一何其盡戾也。彼世儒者，信子所謂叛父絀祖而不知反顧者耶。而世之徒猶狂奔倒馳，唯恐叛之不先，絀之不至，若怒濤然鼓書夜而掀河海，終不知風之自也，悲哉。故難言也。

曰，理之不在物，弟子已冰解十七矣。蓋嘗繇聰明孝慈推之，則人之統爲五常，率爲五倫，發爲四端，修爲四德，敷爲五教，爲五事，爲三物四術，爲五禮六樂，其極爲九德，其事六府三事九疇九經，其著爲百行，爲萬善。其放之準四海，施之天下後世無朝夕。堯舜之禪，湯武之伐，周公之制作，孔子之刪述，爲之裁成輔相，爲之範圍曲成，斷天下之疑，定天下之業，成天下之亹亹，贊天地之化育，鮮不自人心出之。是則內者乃未嘗不外也，謂之無內外，誠然也。然而天之高而覆也，地之厚而載也，日月之明而照也，星辰之列而燦也，雨露之潤，雷風之薄，四海之廣，六合之大，歲序之行而不紊，鬼神之幽而不遺，河海之流而不息，山嶽之峙而不毀，鳥獸草木之繁而不一。其性火之炎，水之潤，木之文，石之脉，金之精，玉之光，是孰理之哉，謂皆出人心可乎。螻蟻之君臣，虎狼之父子，鴻雁之昆弟，雎鳩之夫婦，騶虞之仁，鵲之智，烏之孝，神羊之正，犬馬之義，麋鹿之慈，獺之祭魚，豺之祭獸。玄鶴之珠，黃雀之環。象不拜叛，而秦吉了之不願爲夷，是孰理之哉，謂皆出人心，可乎。夫人之百骸九竅，五臟三關，莫不有經，而醫之治也，寒燠溫涼，君臣制使，投之各循其軌，又孰理之哉，謂皆出人心可乎。是則弟子未之徹也，子其謂何。胡子於是復仰屋拊膺嗥曰，是奚獨子一人未徹哉。蓋昔者孔門語理，咸不遠人而語之也，故無內外。今世之語理，遠人而語之也，故有外而已矣。子惡得徹。子不聞孟子之闢告子，曰且謂長者義乎，長之者義乎。知義則知理矣。子又不聞子思上下察之旨乎，今夫鳶飛戾天，自人視之，鳶在上也，而不知斯人與知與能者之上察也。魚躍於淵，自人視之，魚在下也，而不知斯人與知與能者之下察也。大哉察乎，其諸人心神理之昭，誠之不可揜夫。是故察之外，無理也，子知之乎。曰，聞諸先儒之言，謂道自察也，而未屬人也。曰，嗟乎。此所謂遠人爲道者也。夫子思本以費隱言君子之道，而世儒必欲推費隱於君子之外，何其與孔門千百徑庭哉。此正數千載之惑，母父語之而不信者，而奚子尤。子見皎日乎，吾請爲子譬之。方其未有皦日也，勰墨荒忽，未始有天地萬物也，已而皦日照之，則天地萬物列矣。然是皦日也，其體在天，而其光與氣散於天地萬物之間。人之執其光，挹其氣者，一盤盂，一皦日也，一甕盎一皦日也，一淵谷一皦日也，一江漢一河海，有萬皦日也。今如有夸父焉，逐日於谷，彼亦惡知皦日之體不在是也。子知皦日之體之所在，則知理之所繇來矣。是故，天者，吾心爲之高而覆也。地者，吾心爲之厚而載也。日月，吾心爲之明而照也。星辰，吾心爲之列而燦也。雨露者，吾心之潤。雷風者，吾心之薄。四時者，吾心之行。鬼神者，吾心之幽者也。江河山嶽，鳥獸草木之流峙繁植也，火炎水潤木文石脈，疇非吾心也。螻蛾虎狼，鴻雁雎鳩，疇非吾心也。一身而異竅，百物而殊用，疇非吾心也。是故，皦日者，所以造天地萬物者也。吾心者，所以造日月與天地萬物者也，其惟察乎。匪是，則亦勰墨荒忽，而日月天地萬物熄矣。日月天地萬物熄，又惡覩夫所謂理哉。予故曰，察之外無理也。曰，若是，則子之言理，亦猶夫燮理疆理之謂理，卽孟子長之者之謂義也。所謂不遠人而語之也，果非外亦非內

也。然則天地之高厚，日月之照臨，萬物之各有區別，卒不爲理乎。曰，子之見皦曰，方其在盤盂甕盎，池沼淵谷，江漢河海，雖指之曰是盤盂甕盎池沼淵谷江漢河海之日，何不可也。然而莫非在天之日之所括也。天地之高厚，日月之照臨，萬物之區別，雖指之曰是天地日月萬物之理，亦何不可也。然而莫非吾心之理之所察也。故子思又曰，君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。孟子承子思者也，則又直指之曰，萬物皆備於我。程伯子得孟子於千載之後者也，則又直指之曰，仁者以天地萬物爲一體，莫非己也。又曰，天地之用皆我之用。噫，亦皈皈乎矣，乃世之末儒，棄父母而不信，而猥從衆子之言，則誠莫之何焉已矣。曰，理之不外心，弟子已冰解十九矣。雖然，猶有請焉。《易》言，乾道變化，《詩》言維天之命，上天之載。子思言天命之性，孔子繫《易》曰，立天之道，立地之道。曰天地之道貞觀，日月之道貞明。子思又曰，天地之道可一言而盡，凡皆自天地言之，未可以人心槩也。曰，善乎，而之問也。夫君子之語道，有語乎其所自者，有語乎其所有者。古之人恒語所自，以明所有。今之人則執所自，以疑所有。非徒疑之，又從而仇之。今夫先世之室廬，慈父之帑藏，方其在先世，慈父則謂之父祖之物，及其自人子承之，則疇非子物也。於此有人焉，對人子而談曰，此乃若先世之室廬，慈父之帑藏，若不得以有也，則人子必艴然怒。夫人子之怒，非無故也，誠以父祖之物，自己承之，卽己物也，而必執父祖而拒之，謂人子不得有，則將置人子何地，人子惡得不艴然怒也。故語父祖之所自，以明人子之所有則可，執父祖之所自，以疑人子之非有則必不可。乃若《繫辭》所言天地日月之道，子思所言天地之道，皆自父祖之物言也，而亦莫非子物也。推而語之，則曰天地之道，散而語之則曰萬物之道，合而語之則疇能外吾心，盤盂甕盎池沼淵谷江漢河海之皎日已詔之矣，子則曷疑。且也，先天地長上古而不爲老，後天地毀萬物而不爲弊者，詎外是哉，詎外是哉。子未可語此也。曰，是未敢語。然弟子知天下無心外物矣，況理乎。曰，若是則子能信其父祖，進而自信，幾夫。

又卷二　然則何謂虛實之錮，曰昔者世儒立教，以萬理爲實。是天地實天地，萬物實萬物，父子實父子，君臣實君臣。夫唯其實，而後天下不以幻視。若唯求理於心，則將幻天地萬物於無何有矣，又何有於父子君臣哉。此與釋氏所稱三界惟心，山河大地皆妙明心中物，又何以殊也。胡子曰，然非也。夫萬理之實豈端在物哉。其謂實理，卽實心是也。孟子曰，萬物皆備於我。而下文卽繼之曰，反身而誠，樂莫大焉。若實理皆在於物，則萬物奚與於我，又奚能反身以求誠哉。何則，人心唯誠，則其視天地也實天地，視萬物也實萬物，父子之親，君臣之義，不可解於心者，皆實理也。若人心一僞，彼且視父子君臣浮浮然也，其極至弒父與君而弗之忌，彼烏覩父子君臣之爲實理哉。彼其視天地萬物夢夢然也，其極至褻天瀆地而弗之顧，彼烏覩天地萬物之爲實理哉。故曰，不誠無物者，此也。子欲求實理乎，孩提之愛親敬長，則實理較著焉。今人乍見孺子入井，有怵惕惻隱之心，則實理較著焉。見牛觳觫而不速殺，則實理較著焉。豈當求實理於親長孺子以逮牛羊哉。故理莫實於盡心，而莫幻於索物。而世儒者，自幻視其本實之心，而反瞿瞿焉，獵獵焉，索物以求理，認外以爲實，曾不知其所索而認者，乃其日吻之爲名也，楮墨之爲書也，影響之爲傳也，意念之爲執也，而自謂實也，而實固不居乎此也。是所謂以幻求幻，其幻不可以究竟矣，而強以爲實而不亦左乎。若夫釋氏所稱三界惟心，山河大地爲妙明心中物，其言雖少偏，而亦不至大繆。蓋釋氏者，雖知天地萬物之不外乎心，而卒至於逃倫棄物。若是異者非心之不實也，則不盡心之過也。蓋釋氏主在出世，故其學止於明心。明心則雖照乎天地萬物，而終歸於無有。吾儒主在經世，故其學貴盡心。盡心則能察乎天地萬物，而常處之有則。是吾儒與釋氏異者，則盡心與不盡心之分也。所謂毫釐千里者，此也。而奚以罪心哉。今夫心之能察物，猶水之能流，火之能炎也。苟有人焉，瀦水不流，而欲其常澄，宿火不炎，而欲其常熾，亦豈水火之罪哉。而世乃獨以虛幻不實歸罪於人心，則又烏取實哉。雖然，使世儒誠有得於盡心之旨，則實者未嘗不虛，而虛者乃所爲實也。實無不虛，費而隱也，無聲無臭是也。虛無不實，微之顯也，三千三百是也。其究一也，而世儒未達也。

又卷七　弟子問曰，昔之語物理者曰，菱芡皆水物，然菱寒而芡暖者，以菱華背日，芡華嚮日故也。稻皆土物，然稻滋而麥燥者，以稻生卑濕，麥生高壤故也。此其理在人乎，在物乎。曰，子卽以背向卑高爲理乎，抑以別擇其背向卑高爲理乎。如以背向言，則向日理也，而背日豈理哉。夫此四者，方其在背向卑高也，塊然物而已矣，物各無有也。及其離背向卑高也，塊然物而已矣，物亦各無有也，而奚理之言。惟自人而理之，則曰是爲背向，故有

寒暖，是爲卑高，故有滋燥。品而題之，區而用之，鮮不自人心，故理在人不在物也。且夫參蓍世謂補物，芩連世謂洩物，而內熱者則以芩連爲補。蘇麻，世謂泄物，薑桂世謂補物，而氣虛者則以薑桂爲泄。然則補泄之理，亦在人不在物也。天下之草木多矣，其具寒暖燥滋補泄之質，奚啻此數物哉。自人弗識之，而品題之未加，區別之弗逮，則烏覩其爲理哉。夫點蒼之石備山水之態，桂林之洞繁人禽之形，苟人跡之弗至，與至而弗遵者，寧復有山水人禽哉。是故，知山水人禽之從出者，則知理矣。昔有國工善畫鬼者，盡鬼之怪，異時見而畏之，以爲眞怪也，不知其怪自己出也。善畫妹者，盡妹之美，異時見而愛之，以爲眞美也，不知其美自己出也。今之求理於物者，亦何異國工之畏怪而愛美者哉。然則理之不在物而在人也，益明矣。

弟子問曰，庖丁氏之解牛也，曰循乎天理，言循其經絡天然之理者也，然則經絡不謂理乎。今人恒言地理、脈理、腠理、膚理。韓非子曰，理者，成物之文也。故人有文理。今皆不謂理乎。曰，經絡與地理、脈理、腠理、膚理、文理，此取類而言之，曷不謂理哉。猶之曰物情，曰藥性，水性，金性。又猶之杜子美曰岸容山意，亦皆取類言之，曷不謂情與性，容與意哉。雖然，盤盂甕盎池沼江河湖海之日，畸非上天之日之所括也。然則經絡與地理，脈理、腠理、膚理、文理，畸非人心之理之所該也。苟無人心，則惡覩所謂經絡、地理、脈理、膚理云哉。曰，天之高也，地之厚也，苟無人焉，高厚之理不自存乎，理豈盡在人哉。曰，苟盡無人焉，則天地且荒忽久矣，又焉有高厚。而況經絡、地理、脈理、膚理云乎。弟子思之三日夜，復曰，諒哉。苟盡無人焉，尙無天地，理孰從生。蓋聞之曰，人者天地之心，豈謂是歟。曰，然。問，殺人者必償，貸債者必酬。世以爲償之理起殺人，酬之理繫貸債。不曰士師殺至十百，則曷爲不償。父子相取至十百，則曷爲不酬。殺而必償，貸而必酬，是將孰區之，又孰行之，此理之在人易辯矣。曰，若也使雞司晨，使犬司夜，夏葛而冬裘，燕車而越舫，謂理不在物，則未易辨。曰，苟非人心，則焉有晨夜，又焉有雞犬，矧曰使司之者哉。夏葛冬裘，燕車越舫，莫不皆然。問，理一分殊，宋儒語之審矣。苟非有分殊，鮮不入墨氏兼愛乎。子弗之然，何耶。曰，非謂無分殊也，謂分殊卽所以爲理也。夫理，條理也。唯其條理，故無不一，亦無不殊。今以理一分殊對舉言之，似乎理與分爲二物，理不可以分言，分不可以理言也。一與殊爲二事，一者不復能殊，殊者不復能一也，其旨岐矣。故不若曰，一本萬殊，則渾而未嘗不析。

又卷八　有雞於弟子者曰，子之先生以菱芡稻麥雞犬，決理之不在物也，輒曰理自人。理自人斯疏矣，且天下之物衆矣，物若無理，則子午針曷爲不東西指也。嶰谷之竹，曷爲能制律。子谷之黍，曷爲能起侖也。陽燧曷爲致火，方諸曷爲召水，磁石曷爲引芥，葵何以嚮日，珠何以應月，橘柚曷不度江，芍藥曷不踰嶺，此皆無知之物也，寧不有定理乎。星辰未必其有知也，乃若龍角見而雨畢，天根出而水涸，帝車正而四時調，三能著而上下和。景星見於中道，則泰運昌。旄頭盛於街北，則胡狄熾。亦不有定理乎。鳥獸之鬻也無知，乃亦有貴賤之異。龍以骨貴，龜以殼貴，犀以角貴，翡以膽貴，象以牙，玳瑁以甲，猩猩以血，鱉以膠，故皆可庸，亦可器。其次若蟾蜍之合玉，翠羽之屑金，烏糞之塵石，犬膽之槃樹，龜溺之漬木，蟹黃之解漆，鰻骨之消蚊，巨勝之延年，威喜之辟兵，又不有定理乎。然則謂物無理，未可也。曰，子之擬也，詳矣。子豈不知氣類之有相感者，寧獨此物哉。雖然，太陽無不照矣，而蜀犬曷爲其吠日也。太陰無不貫，而嶺犬曷爲其吠雪也。水至清冷，而有溫谷之湯泉。火至炎烈，而有蕭丘之寒焰。重類宜沉，而南海有浮石之山。輕物宜浮，而牂牁有沉羽之流。古人有云，不可以一槩斷之，然則理奚在哉。夫品而題之，區而用之，制自人心。臚然有條，是乃所謂理也，而不在物也。曰，然則理氣二乎。曰，盈天地間氣也，疇非吾心之理之爲絲也。先儒曰，性卽理。子必以氣類之感者爲理，則謂性在子午針與陽燧方諸可乎。難者無以應。異時以告，先生曰，誠如難者之求理也，我則不暇。

雞者曰，漢儒有言，子順父，臣順君，妻順夫，何法，法地順天也。男不離父母，何法，法火不離木也。女離父母，何法，法水流去金也。娶妻親迎，何法，法日入陽下陰也。長幼何法，法四時有孟仲季也。朋友何法，法水合流相承也。其他言君臣父子兄弟，善善惡惡，皆有法，其法皆不出乎陰陽四時五行之數。魏徐氏曰，太昊觀天地而畫卦，燧人察時令而鑽火，帝軒聞鳳鳴而調律，倉頡視鳥跡而作書。斯大聖之學乎神明，而發乎物類也。後之言本天而窮物理者，豈不出此。而子之先生胡非之也。曰，由漢儒言，則無人性矣。先儒之本天亦豈至如漢儒之謬哉。雖然，先儒與漢儒不信人心而信氣與物者，則其弊一而已。夫二五之氣，鼓行乎萬物者，天命宰之也。天命具於人心曰性，惟人性爲萬物之靈。故二五者，得天命之散殊氣用者也。人心

性靈，得天命之主宰神明者也。聖人先得人心性靈之全，故能理變二五，和調四時，綱紐造化，贊佐民物。蓋天地之賴於人心多矣。今儒者於萬物，則曰此出於天而爲理，故即物窮理以求天也。於人心，則曰此出於人而易私，故一涉人心，輒譏訶仇敵之不遑。嗟夫，吾姑不言天地之賴於人心也，吾獨莫知本天者之能外人心否也。吾恐先儒外心以本天，其不爲漢儒之繆，亦無幾矣。雖然，吾聞莊列之言天，曰曲者不以鉤，直者不以繩，圓者不以規，方者不以矩。附離不以膠漆，約束不以纏索。馬不以羈韁，簧不以扃鐍，魚不以網罟，鳥不以畢弋，治天下不以斗斛權衡與符璽。推先儒之本天，反若陰與於莊列之言多矣。然則聖人之理變和調，咸當爲私，而《易》所謂裁成輔相云者，不將爲誣歟。此先儒與漢儒所爲均非也。曰，魏徐氏之言何如。曰，古之聖人，先得人心性靈之全。以故仰觀俯察，近取遠取，觀鳥獸類萬物，將以開物成務，制器尚象，以成理變和調之功，裁成輔相之道。蓋其先有本也，非曰以是窮至物理爲學者事也，而徐氏未諳也。異時以告。先生曰然。

曰，近儒曰，理只是氣之理，當於氣之轉折處觀之，往而來，來而往，乃轉折處也。若是，則兩頭皆無理，唯在中轉處乃有理，如春夏固無理，唯春夏之交始有理。秋冬固無理，唯秋冬之交始有理。然則性亦當於二時求之，可乎。曰，噫，吁。何以辨爲。

曰，近儒自謂，於朱子小有未合。蓋朱子云理與氣決是二物，氣強理弱，理管攝氣不得。近儒又自謂，於程朱語累年不能歸一，及以理氣二字參互體認，亦竟不能歸一。一旦於理一分殊有悟，於是始渙然自信。至語理一分殊，則曰人物受氣之初，其理惟一，成形之後，其分則殊。良以爲得矣，吾不知受氣與成形相去幾何，而理一分殊乃爾頓異。其果然乎。又曰，若有恆性，理之一也。克綏厥猷，則分之殊。成之者性，理之一也。仁知百姓，則分之殊。天命之性，理之一也。率性之道，則分之殊。觀此，則凡以屬天地者均爲理一，而無分殊。屬夫人者，均爲分殊，而無理一，恐未可也。且仁者智者百姓日用不知者謂爲分殊，則是楊子之義，墨子之仁，百姓由之而不知道者，皆當爲分定，不可移易，而人無責焉耳矣，恐未可也。夫近儒謂先儒爲未歸一，吾恐楚固失之，而齊亦未爲得也。曰，然。

曰，朱子曰，思慮未起，知覺不昧。近儒易之曰，所覺不昧。不知思慮之未起也，而覺者奚其所。曰，思未起而覺存，覺即理焉，而覺無迎也。感既通而理行，理即覺焉，而理無將也。無迎無將，曷求其所。弟子悟曰，思未起而覺不昧，即所謂喜怒哀樂未發之中者是也，又奚其所。曰，然。

曰，近儒所引程伯子之言曰，天地間有亭亭當當，直上直下之正理。此正理孰存乎。曰，嘗試觀之，井有人焉，孩自井上，則爲正理。其從之也，則非正理。是正理在井乎，在人心乎。昔者司馬公，兒時嘗舉石擊甕，以拯溺子。是正理在石乎，在甕乎，又嘗考物而爲之乎。抑亦在司馬之心乎。皆可辨矣。稽伯子本言，中者天下之大本。繼曰，天地間亭亭當當直上直下之正理，出則不是。以是知伯子所謂中，所謂大本，所謂正理，固不在物也。曰，然。

王時槐《友慶堂合稿・答鄒南皐》　惟此理逼眞處，生向來苦於難入，只得謝絕一切，掩戶息機，將聖賢書冊言語道理盡皆拋捨，不留一字，密密識取自己，直到水窮山盡之處，畢竟父母未生前是何物。久之稍有透入，乃信天地萬物總是此件，千聖萬賢偶留一影，三教微言猶是強名，亦無庸吾輩今日再添箋註，尤恐著句便差，所謂識法者懼也。此理貴珍重，亦難輕與人言，但隨機接人，雖方便多門，而根宗有在。要之立教最是難事，貴使後學不因吾言而生流弊，不得已而言，似當示以直透眞原，令其苦心深造，庶幾狂慧者不得恣逞，冒認者不得張皇，自當切已反求，步步穩實，謹倫愼行，不失孔門家法，即於世道有裨，若其上根者竭才密證，則尤當別論耳。此事全憑自己眞精神與後學作榜樣，不貴言說。果有眞精神，在宇宙間自耿耿不磨，可以俟後聖，垂無窮。

又《友慶堂合稿・潛思劄記》　窮目之原無視矣，窮耳之原無聽矣，窮心之原無思矣，窮身之原無覺矣。故天地萬物皆以無爲本，無非斷滅之謂，是寂然未發之實理也，故曰反身而誠樂莫大焉。

又《友慶堂合稿・三益軒會語》　問，程子言理在物，陽明先生言理在心，是有異乎？　曰，泥其詞則似異，悟其旨則無異也。程子之言物，不獨指山川品彙爲物，即方寸之情識思慮皆物也。故物無內外，理無內外，其言何嘗不是。惟後學不悟，乃誤認理在心外，必以內心而格外物之理，所謂以己合彼，自作二見，而聖學幾乎絕矣。陽明先生憂之，乃曰理在心。夫陽明先生所謂心者，非指方寸之情識思慮而言也，是虞廷所謂道心，彌宇宙亘古今，常爲天地萬物之根者也。故心無內外，理亦無內外，其視程子之言詞若

反，而義實不相悖矣。而後學又不悟也，乃復執方寸之情識思慮以爲心，而曰理專在是，此外一切山川品彙皆爲外物，則皆無理之可言。若然則此心甚小，此理甚隘，不知天地萬物又安從生。噫，學之難明也如此。

問，宋儒言物物有理，既未爲不是，則隨物而窮其理亦可矣。陽明先生乃力辨之者何？曰，物物有理，即所謂一物各具一太極，萬物統體一太極也。是在潛心默會而自得之，惟實悟良知則此理自明矣。不然，隨事隨物一一窮索，則正所謂無用之辨，不急之察，徧物之知也。假令能之，亦祇以誇多鬥靡焉耳，何益於道哉。此是實學與虛見之所由分，陽明先生安得不辨。

又《友慶堂合稿・偶書所見》 孔子言克己復禮爲仁。言能反求諸己，復還其生生之理，則天下皆歸，即孟子言反身而誠，萬物皆備之旨也。視聽言動一於禮，即一以貫之。理者天則也，即乾元用九見天則也。先儒言克己復禮爲乾道，信哉。仁者乾元也，是生生之性涵於無朕而不可睹聞，所謂未發之中也。彼以愛爲仁，是但見仁之萌芽，而猶未徹仁之根柢。故愚謂必達乾元統天之宗，乃可以言孔門求仁之學。

乾元之理充塞宇宙，萬古常生而無生相，一切羣有賴其胎育顯現，而此理無成壞，無始終，無欠剩，程子所謂識仁體者此也。此理可默會而不可以力求，識得此理，惟敬以存之，小心翼翼而了無安排，順萬事而無情，渾然同物而不留物我之見，造次顚沛一於是，直養無害，塞乎天地。至於至誠無息，浩浩其天之境，惟聖者能之，學者當以此爲標的而自勉也。

學者終日專心致志體認乾元之理，勿作天想，勿作地想，勿作人物想，惟見此理彌滿宇宙，貫徹古今，大廓於無外，細入於無間，無一處不該，無一息不運，身心世界渾成一片，雖欲頃刻離之而不可得，本來如是，非意之也。於此眞契而深信，實有諸己，宇宙間更有何事，又何內外始終成壞生死之可言。到此乃爲道眼豁開，庶幾乎可與達天德矣。

又《友慶堂合稿・仰慈膚見》 宇宙此生理，以其萬古不息謂之命，以其爲天地人物所從出謂之性，以其不可以有無言謂之中，以其純粹精至極而不可名狀謂之至善，以其無對謂之獨，以其不二謂之一，以其天則自然非假人力謂之天理，以其生生謂之易，以其爲天地人物之胚胎如菓核之含生謂之仁。

會得此生理充滿宇宙，天地人物本同一體，非有我之得私，庶可默契孔門求仁之學。彼俗學之役於物者固非也，異學之欲超於物者亦非也。

此理浩然無涯，宇宙即吾心，吾心即宇宙，一也非有二也，時時體認乎此，便時時俱立俱達，時時發育峻極，此之謂學。

即一身而言，目之視，耳之聽，鼻之嗅，口之嘗，四肢之動，心之思，一生理之充塞，以爲視爲聽爲嗅爲嘗爲動爲思也。即宇宙而言，天之覆，地之載，日月之明，草木之萌，鳥獸之育，一生理之充塞，以爲覆爲載爲明爲萌爲育也。此理非動非靜而常動常靜，非體非用而即體即用。故曰，其爲物不二，則其生物不測。若分動靜，歧體用，則不識生理眞面目，是二見矣。

生理之前無寂也，生理之後無感也。生理之前無無也，生理之後無有也。生理亦無前也，亦無後也，寂感不二，有無不分，前後無際，故曰獨。聖學之要，愼獨焉盡矣。

談異學者，喜談父母未生前，言思路絕，爲最上第一諦。殊不知萬古此生理，充塞宇宙，徹表徹裏，徹始徹終，豈離一切，別有未生前可容駐腳。若云即於一切中，要悟未生前乃爲見性，亦未免落空有二見，非致一不二之學也。

思慮知識皆生理之發見，不可執思慮知識爲生理。思慮知識可斂可放，而生理不可得而斂放也。思慮知識有起滅，有明暗，有晝夜生死，而生理則無起滅明暗晝夜生死之可言也。

《詩》言，上天之載無聲臭，不言無天載。《易》言神無方易無體，不言無神易。故張子曰，《大易》不言有無，言有無諸子之陋也。又曰，聖人作《易》，但言知幽明之故，不言知有無之故。此皆張子見道之言。

維天之命，於穆不已，此道體也。於穆則無聲臭，不已則無前後邊際。此理人人具足，物物圓成，原無彼此，無剩欠，此之謂本心。有志於聖學者，必先默識此體，乃爲得其門而入。不然非卑之爲俗學，必高之爲異端。何哉？以其不識道之本原，遂趨小徑惑異說，而孔門正學竟迷焉而不悟也矣。

盈宇宙一生理而已，本無空也，亦無相也。若云內不著空，外不著相，得無未達生理，猶少存空相之二見乎。惟達生理，則空相二字總爲剩語。

生理浩乎無窮，不可以方所求，不可以端倪執，不可以邊際窺。彼以一念初萌爲生理者，殊未然。

黃綰《明道編》卷三　學以致知爲先，必眞見物則之當然，不容已，不容增，不容減方有得。自語默、動靜，至辭受、出處、至利害死生，無一而非物則之當然。若堯之禪舜，舜之禪禹，禹之傳子，湯之放桀，武王之伐紂，文王之三分事殷，伊尹之放太甲於桐，微子之去紂，箕子之佯狂爲奴，比干之諫而死，太伯、仲雍之遜季歷，皆物則之當然也。孟子言：伊尹、伯夷、孔子，使行一不義，殺一不辜，得天下，不爲，子思言"威儀三百，禮儀三千"，"庸言之信，庸行之謹"，皆物則之當然也。

又卷六　觀天地之物雖無窮，究天地之理則可知。由可知者而觀之，則天地之物盡矣。

崔銑《士翼》卷二　夫《易》者何也？聖人內崇其德，外廣其業也。知以通故貴乎崇，禮以踐故貴乎卑。崇則徹於遠，卑則履其實，乃法乎天地焉。效法而不失，與天地並立而爲三。天上地下，聖人易行其中。成性存存，道義之門，易即理也。理乃性中之固有也。存其固有者，性之成，是故知禮成性，道義由此而出。明道曰，盡天理便是《易》。一言盡之矣。方《易》未作止行天地，及《易》已作乃見卦畫。卦者何也？聖人蘊之爲德行，行之爲事業。筆是二者於象爲《易》。《易》因聖人有作而名也。諸儒之言，若《易》別有物焉，而聖人體之用之，不其舛與！

來知德《周易集注》卷一五　和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。

《易》中所言之理，一而已矣。自其共由而言謂之道，自其蘊畜而言謂之德，自其散布而不可移易謂之理，自其各得其所賦之理謂之性。道德理性四者，自其在人而言謂之義，自其在天而言謂之命。和順於道德者，謂《易》中形上之道，神明之德，皆有以貫徹之，不相悖戾拂逆也。理於義者，六十四卦皆利於貞，其要無咎者義也，今與道德不相違背，則能理料其義，凡吉凶悔吝無咎，皆合乎心之制事之宜矣。窮理者，謂《易》中幽明之理，以至萬事萬物之變，皆有以研窮之也。盡性者，謂《易》中健順之性，以至大而綱常，小而細微，皆有以處分之也。至於命者，凡人之進退存亡得喪皆命也。今既窮理盡性，則知進知退，知存知亡，知得知喪，與天合矣，故至於命也。惟聖人和順於道德，窮理盡性，是以文王發明六十四卦之彖辭，周公發明三百八十四爻之爻辭，有吉有凶有悔有吝有无咎者，皆理於義至於命也。使非理義立命，安能彌綸天地，觀象玩辭，觀變玩占，自天佑之，吉无不利也哉。幽贊二句，言蓍數也。蓍與《河圖》皆天所生，故先言此二句。立卦者，伏羲也。生爻者，周公也。理義至命者，文王周公之辭也。上理字，料理之理。下理字，義理之理。自聖人之作《易》也下六句皆一意。幽贊於神明，參天兩地，觀變於陰陽，發揮於剛柔，和順於道德，窮理盡性，一意也。生也，倚也，立也；生也，理也，至也，一意也。聖人作《易》，不過此六者而已。言蓍數卦爻而必曰義命者，道器無二致，理數不相離，聖人作《易》惟教人安於義命而已，故兼天人而言之，此方謂之《易》，非舊註極功之謂也。故下文言順性命之理，以陰陽剛柔仁義並言之。

> 昔者聖人之作《易》也，將以順性命之理。是以立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。兼三才而兩之，故《易》六畫而成卦。分陰分陽，迭用柔剛，故《易》六位而成章。

性人之理，命天地之理也。陰陽以氣言，寒暑往來之類是也。剛柔以質言，山峙川流之類是也。仁義以德言，事親從兄之類是也。三者雖若不同，然仁者陽剛之理，義者陰柔之理，其實一而已矣。蓋天地間不外形氣神三字，如以人論，骨肉者剛柔之體也，呼吸者陰陽之氣也，與形氣不相離者，五性之神也。理也，特因分三才，故如此分爾。天無陰陽則氣機息，地無剛柔則地維墜，人無仁義則禽獸矣。故曰，立天立地立人，兼三才而兩之者，總分三才爲上中下三段，而各得其兩。初剛而二柔，三仁而四義，五陽而上陰也。分陰分陽，以爻位言，分初三五爲陽位，二四上爲陰位也。既分陰分陽，乃迭用剛柔之爻以居之，或以柔居陰，以剛居陽爲當位，以柔居陽，以剛居陰爲不當位。亦有以剛柔之爻互居陰陽之位，爲剛柔得中者。故六位雜而成文章也。〇昔者聖人之作《易》也，將以順性命之理而已，非有所勉強安排也。以性命之理言之，立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。而性命之理，則根於天地具於人心者也。故聖人作《易》，將此三才兼而兩之，六畫而成卦，又將此三才分陰分陽，迭用而成章者，無非順此性命之理而已。

呂坤《呻吟語》卷一四　天下事皆實理所爲，未有無實理而有事物者也。幻家者流，無實用而以形惑人。嗚呼！不窺其實而眩於形以求理，愚矣。

公卿爭議於朝，曰天子有命，則屏然不敢屈直矣。師儒相辯於學，曰孔子有言，則寂然不敢異同矣。故天地間惟理與勢爲最尊。雖然，理又尊之尊也。廟堂之上言理，則天子不得以勢相奪，卽相奪焉，而理則常伸於天下萬世。故勢者帝王之權也，理者聖人之權也。帝王無聖人之理，則其權有時而屈。然則理也者，又勢之所恃以爲存亡者也。以莫大之權，無潛竊之禁，此儒者之所不辭，而敢於任斯道之南面也。

又《去僞齋文集・經書斷取引》 斷取者，斷本章而取他義也。河有定流，吾取以灌園，則南北東西無所決而不可；木有定體，吾取以爲器，則榱桷梁棟無所截而不宜。非矯拂也，理本無執，用各有當也。『穆穆文王，於緝熙敬止』，《詩》言敬也，而《大學》言止；『惟孝友於兄弟，施於有政』，《書》言推家於國也，孔子以家爲國。言何嘗有定，惟其理而已。

余讀六經，每觸類而通其似焉，隨事引用，久而成帙。守株者以爲離經畔道，非其指歸；吾不敢謂其無稽，則明於窮經而闇於引經者也。窮經者，因聖言而探其心，繭絲牛毛通眞矣，而猶懼其疑似；引經者，借聖言而廣其義，海闊天空破界矣，而猶懼其拘泥。故能窮經則理精，能引經則理暢。君子觀於引經，而後知一貫之道也已。

羅汝芳《近溪子集》樂字卷 問，某今日用工儘去致知力行，如何學問不見長進？曰，子之致知是知個甚的，力行是行個甚的？曰，是要此理親切爾。曰，既主意如是，便當先求此理矣。豈有此理不求而能得親切，理不親切而能致知力行，又能學問長進也哉？曰，某輩平日說理，只事物之所當然便是。曰，汝初要求此理親切，今却舍了此時，而言平日，便不親切。舍了此時問答，而言事物當然，又不親切。曰，此時問答，如何是理之親切處？曰，汝把問答與理看作兩件，却求理於問答之外，故不親切。不曉我在言說之時，汝耳凝然聽着，汝心熠然想着，則汝之耳汝之心何等條理明白也。言未透徹則默然不答，言纔透徹便隨衆欣然而是，則汝之心汝之口又何等條理明白也。曰，果是親切。曰，豈止道理爲親切哉，如此明辨到底，如此請教不怠，又是致知力行而親切處矣。衆皆躍然有醒。

李贄《焚書・答鄧石陽》 穿衣吃飯，卽是人倫物理；除却穿衣吃飯，無倫物矣。世間種種皆衣與飯類耳，故舉衣與飯而世間種種自然在其中，非衣飯之外更有所謂種種絕與百姓不相同者也。學者只宜於倫物上識眞空，不當於倫物上辨倫物。故曰：『明於庶物，察於人倫。』於倫物上加明察，則可以達本而識眞源；否則只在倫物上計較忖度，終無自得之日矣。支離，易簡之辨，正在於此。明察得眞空，則爲由仁義行；不明察，則爲行仁義，入於支離而不自覺矣。可不愼乎！

昨者復書『眞空』十六字，已說得無滲漏矣，今復爲註解以請正何如？所謂『空不用空』者，謂是太虛空之性，本非人之所能空也。若人能空之，則不得謂之太虛空矣，有何奇妙，而欲學者專以見性爲極則也耶！所謂『終不能空』者，謂若容得一毫人力，便是塞了一分眞空，塞了一分眞空，便是染了一點塵垢。此一點塵垢便是千劫繫驢之橛，永不能出離矣，可不畏乎！世間蕩平大路，千人共由，萬人共履，我在此，兄亦在此，合邑上下俱在此。若自生分別，則反不如百姓日用矣。幸裁之！

弟老矣，作筆草草，甚非其意。兄倘有志易簡之理，不願虛生此一番，則弟雖吐肝膽之血以相究證，亦所甚願；如依舊橫此見解，不復以生死爲念，千萬勿勞賜教也！

錢一本《鼂記》卷三 人心這點理，自其不著形聲謂之不睹聞，退藏於密謂之隱，入於至小謂之微，只這些子謂之獨，無偏倚爲中，無乖戾爲和，會得亦無許多名目。

又卷四 孟子言性之故，而曰千歲之日至，可坐而得。日至，陽生之分也。千歲之日至，歷千歲而陽生如一日者也。以天爲量，以星辰爲紀，歷千歲而無改陽生之初，是爲天之故，卽爲人之故。大智行其所無事，日用間事事如禹之行水，水循其故而導之下，禹何功，禹何事。人循其故而導之善，吾何功，吾何事。以水治水，以人治人，日未嘗無事，事未嘗無行，只喚做行其所無事。於人則盡人之性，於物則盡物之性，直到地平天成。反之便爲鯀，水以隄而潰，人以逆而迕，事愈棼而行愈舛，勢愈激而績愈隳。此智之大小之辨，利與不利之分。

高攀龍《高子遺書》卷一 朱子謂，人之所以爲學，心與理而已。學者必默識此心之靈，而端莊靜一以存之。知有萬物之理，而學問思辨以窮之，此聖學之全也。論者以爲分心與理爲二，不知學者病痛皆緣分心與理爲二，朱子正欲一之，反謂其二之，惑之不可解久矣。

朱子曰，致知格物只是一事。格物以理言也，致知以心言也。繇此觀

之，可見物之格即知之至，而心與理一矣。今人說著物，便以爲外物。不知不窮其理，物是外物。物窮其理，理即是心。故魏莊渠曰，物格則無物矣，此語可味也。

默坐澄心體認天理者，謂默坐之時此心澄然無事，乃所謂天理也。要於此時默識此體云爾，非默坐澄心又別有天理當體認也。

又卷二 心與理一而已矣。善學者一之，不善學者二之。識義理而心體未徹者，入於見解。見心體而義理未徹者，入於氣機。

又卷八上《答錢啓新一》 吾丈謂，心之理便是性。六字亦顛撲不破矣。尋常見世儒以在物爲理，爲程子錯認理在物上，以窮至事物之理，爲朱子錯在物上求理，頗爲絕倒。此不獨不識理，亦不識物。名爲合心理而一之，實則歧心理而二之。此程子所以吃緊謂學者先須識仁，識得此理自不作如此見解也。老丈之意，惟恐學者開剖割裂，歧心性爲二，竭力指點曰，虛靈知覺者，即精微純一之備具也。誠然誠然，然要在人之用力何如。若存養此心純熟，至精微純一之地，則即心即性，不必言合。如其未也，則如朱子曰，虛靈知覺一而已矣，而所以爲知覺者不同，不嫌於分剖也。

劉宗周《劉子遺書》卷二 一元生生之理，亘萬古常存，先天地而無始，後天地而無終。渾沌者元之復，開闢者元之通，推之至於一榮一瘁，一往一來，一晝一夜，一呼一吸，莫非此理。天得之以爲命，人得之以爲性，性率而爲道，道修而爲教，一而已矣。而實管攝於吾之一心，此心在人，亦與之無始無終不以生存，不以死亡，故曰堯舜其心至今在。

高存之以不許顏子之厚葬，及子路使門人爲臣，爲窮理盡性之至，獨異於佛氏言性處。予謂，夫子當日原自說得分明，寶車買櫝，無臣有臣，正是一副見成道理，雖夫婦可與知者。此之謂天然自有之理，此之謂天然自有之性，門人輩只爲私意所動，故憒憒。

又卷三 《太極圖說》言，太極生陰陽，陰陽生五行，五行生成萬物。物鍾靈有人，人立極有聖，聖合德天地。似一事，事有層節。豈知此理一齊俱到，在天爲陰陽，在地爲剛柔，在人爲仁義。人與物亦復同得此理，蠢不爲偏，靈不爲全，聖不加豐，凡不加嗇，直是渾然一致，萬碎萬圓，不煩比擬，不假作合，方見此理之妙。

日用之間，動靜云爲莫不各有自然之理，苟能順以應之，如飢食渴飲，夏葛冬裘，不起一見，則亦無往而非道矣。纔起一見，便屬我見，強我合道，動成兩畔。

陰陽

宋濂《龍門子凝道記》卷中《陰陽樞》 龍門子曰：吾嘗觀《易》焉，其發陰陽之精蘊乎！陽，息於子而極於巳，消於午而極於亥。故一陽之卦，三十二分之十六，而升爲二；又三十二分之八，而升爲三；又三十二分之四，而升爲四；又三十二分之二，而升爲五；又三十二分之一，而升爲六，極於巳矣。五陽之卦，三十二分之十六，而降於四；又三十二分之八，而降於三；又三十二分之四，而降爲二；又三十二分之二，而降爲一，極於亥矣。何其遲於始而速於終也！吾嘗觀《易》焉，其發陰陽之精蘊乎！

葉子奇《草木子》卷一 天爲陽宗，故風火在上。地爲陰統，故水土在下。

地爲陰，故火隱而不現。擊石有火，至剛而後生也。兩木相摩則火，至動而後生也。剛動皆陽也。

冬屬水，而一陽已生於冬。夏屬火，而一陰已生於夏。此水火之所互根也。春木秋金，而非陰陽始生之月，此金木之所以不互根也。

水生於北方，陰位而陽已生。火生於南方，陽位而陰已形。故水火互根也。木生於陽方陽時，金生於陰方陰時，而陰陽無所生，故金木不互根也。

火日外光，照影在外。金水內明，照影在內。陽施而陰受之理也。月亦受光於日，而含內影，而照物亦影在外者，光盛於金水也。

火，陽根陰，離中虛也。水，陰根陽，坎中滿也。於卦象亦可見也。

火外明而內暗，根陰也。水外暗而內明，根陽也。二物之象亦可見也。

地居天之中，地平不當天之半，地上天多，地下天少。是以日出落時見日大，近人也。日中天時見日小，遠人也。

日初出時見日大，宜當熱而尙寒凉者，陰凝而陽未勝也。日中天時見日小，宜寒凉而反漸暖漸熱者，陽積盛而陰已消也。申未熱愈於午者，陽尤積盛故也。

日爲衆陽之宗，故其暖熱之氣皆出乎日也，凉寒則日氣之不及處爾。日漸長故暖，日極長則熱矣。日漸短故凉，日極短則寒矣。暖則陽氣之盛也，而極則斯熱。凉則陰氣之盛也，而極則斯寒。

陰脅陽而爲霾，渗氣也。陰凝而未盡勝陽則爲霰，正氣也。是以春秋書霾而不書霰。以人事驗之，沸湯以器密盛之，沈於寒泉則氷，此霾之理。雪積而日炙之，先必爲後，此霰之理也。

世間特一陽氣之周流爾。陽氣不及之處則爲陰，觀之姤復之理可見。

又卷二　風雲雷雨天也，蟄動草木地也。莫不有聚，莫不有散，以成變化死生之道。聚皆屬之陽，散皆屬之陰。陰陽天地之大經也。

霖雨既霽閑雲在天皆神化之糟粕矣。

陽道日變而日生，陰道日變而日消。陽之變也有形，陰之化也無跡。一切生聚者陽之長也，一切散敗者陰之消也。

薛瑄《讀書録》卷三　晷晷而明者，日之爲乎？曰日特陽之一物耳，非能爲明也。晷晷而暗者，月之爲乎？曰月亦陰之一物耳，非能爲暗也。然則明暗孰爲之哉？曰氣機一動而墓陽闢，晝之明從焉。氣機一靜而墓陰翕，夜之暗隨之。動靜翕闢皆機之所爲，而實未嘗有爲也，是皆循環相推而不得已焉爾。

天陽也，其氣渾然無間，故其數奇，一以象之。地陰也，其形中虚而開，故其數偶，二以象之。

又卷四　天陽，地陰。陰陽之氣屈伸往來者，鬼神也。故曰鬼神者，天地之功用，而造化之迹也。

陽之能伸者神，陰之能屈者鬼，二物也。伸極而屈者，神之鬼。屈極而伸者，鬼之神，一物也。二而一，一而二，知道者默而觀之。

天之四時，貞下起元是也。然靜又根於動，動又根於靜，所謂動靜無端陰陽無始也。

又卷六　陰陽變易而理常存，所謂恒也。

所以陰陽變易者，固理之所爲。而理則一定而不易，所謂恒也。

又卷七　復爲動之始，乾爲動之極。姤爲靜之始，坤爲靜之極。靜極復動，動極復靜，循環無端，非知道者孰能識之？復之初爻，自坤之初爻來。姤之初爻，自乾之初爻來。陰陽互根，此亦可見。

陰陽迭勝，無須臾止息。

太極動而生陽，且從動處説起，其實動自靜中來，觀右半陰中之陽可見。靜又自動中來，觀左半陽中之陰可見。程子所謂動靜無端陰陽無始，張子所謂陰陽之精互藏其宅者，於是可見。

又卷八　陰陽合則魄凝魂聚而有生，陰陽判則魂升爲神，魄降爲鬼。《易大傳》所謂「精氣爲物，遊魂爲變，故知鬼神之情狀者，正以明此。《書》所謂徂落者，亦以升降爲言耳。此《中庸或問》朱子之言死生之説不過如此。

火木陽也，生於陰，陰中有陽也。水金陰也，生於陽，陽中有陰也。【略】自子至午陽氣方息而伸者，神之迹。自午至亥陰氣方消而屈者，鬼之迹也。

又卷一〇　陰陽變易，自人身以至天地萬物，無時不然。知此則知易矣。

又《讀書續録》卷一　乾知大始，坤作成物，造化生物皆乾爲之主，而坤則無所爲，惟順承天而已。

又卷五　人之寂然不動時陰也，而理具焉。感而遂通時陽也，而理亦具焉。或陰或陽，而理無不在，此在人，陰陽不測之神也。

胡居仁《居業録》卷八　陰陽只是一個消長。陽消處即是陰生，非是陽去生陰，陰消處陽即生，非是陰生出陽來。陰陽事物，到極處便變。陽長極了便消，消便變陰。陰長極了亦消，消便變陽。亦不是陰變成陽，陽變成陰，但陰變陽即生，陽變陰即生。以卦爻言之，老變而少不變。老陽一變，便換出陰來。老陰一變，即換出陽來。凡事物吉凶治亂，皆是如此，名之曰易。

生物須要陰陽交感乃生，或以氣交，或以形交。天地氤氲，萬物化醇，是氣交。男女構精，萬物化生，是形交。

古人以陽爲善，陰爲惡，陽爲君子，陰爲小人。此以類而言也。若論一陰一陽之謂道，豈可以陰爲惡！以類而言，則陽剛健，陰柔弱，陽清明，陰濁暗，非善惡而何？

一物之中，便有兩儀。陽中有陰陽，陰中亦有陰陽。如天本屬陽，又曰立天之道曰陰與陽。地本屬陰，又曰立地之道曰柔與剛。豈不是一各含兩之義？如邵子加一倍法，是《易》數之本。五行雖是五，除了土作沖氣，又只成四個，四個又只成兩個陰陽。水是太陰，火是太陽，木是少陽，金是少陰，

沖氣是陰陽會處，會則和矣，故土居中。天下無一物無陰陽，火雖屬陽，亦有陽火陰火，丙丁是也。水雖屬陰，亦有陽水陰水，壬癸是也。餘皆然。以動靜言之，動屬陽，靜屬陰。以始終言之，始爲陽，終爲陰。以先後言之，先爲陽，後爲陰。以方所言之，東爲陽，西爲陰。以屈伸言之，屈爲陰，伸爲陽。大而開闢，小而呼吸，程子言無無對者。相對處便是陰陽。只有太極無對，太極含得有動靜之理在內，中自有對也。凡事前一截屬陽，後一截屬陰。凡物頭屬陽，尾屬陰，上屬陽，下屬陰，左屬陽，右屬陰。

蔡清《易經蒙引》卷一上　其卦本伏羲所畫，有交易變易之義。

交易變易，在易有之，在實體亦有之。本是實體上物事，模寫入易中耳。本義主易，言交易從卦圖上看。變易從蓍策上看。○造化之交易變易，具見於朱子小註，宜詳玩之。朱子曰，交易是陽交於陰，陰交於陽，是卦圖上底，如天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射，八卦相錯是也。○或曰，交易是對待之定體，如何見得是交處。曰，如天上地下相對也，則天氣下降以交於地，地氣上騰以交於天，其實理固然矣。推之山澤雷風水火皆然，故山不得水不能生草木鳥獸，澤不得土不能生魚鱉蛟龍，則相交之理亦昭然也。以至雷風則相益者也，水火則相濟者也，天地間蓋無一物不然。故曰，天地暌而其事同也，男女暌而其志通也，萬物暌而其事類也。凡君臣父子，長幼朋友，內外上下，剛柔文武，以至庶物之雌雄牝牡，食味之酸鹹涼熱等類，凡其二者之對立，而其理之相須者，皆謂之交易也。雖至微之物，亦各有個面背內外，面背內外則相須而不可相無者也。是亦交易所在矣。故程子曰，天下無無對之物。易之交易即所以像乎此也。此理若實得於心，而變通於事爲之間，亦眞可以手舞而足蹈也。愚謂，若就逐卦六位言，則初陽而二陰，三陽而四陰，五陽而六陰，是亦有對待之義。又以橫圖言，在兩儀則陽與陰對，在四象則太陽與太陰相對，少陰與少陽相對。在八卦，則乾陽與坤陰相對，震陽與巽陰相對，艮陽與兌陰相對，坎陽與離陰相對。其在員圖、方圖皆然。又以卦之反對言之，則自乾剛坤柔，比樂師憂以下，一一皆有交易之義也。蓋此理無處無之，在易書皆然。○朱子曰，變易是陽變陰，陰變陽，老陽變爲少陰，老陰變爲少陽。此皆占筮之法。蓋卦爻之在圖書，初無變之可言，唯於占筮得卦之後，有九六七八之數，則九者變爲八，六者變爲七，於是有變易之義耳。大抵易有卦有蓍，有卦無蓍則易爲無用，有蓍無卦則易爲無體。交易大抵主卦爻言，變易大抵主蓍言。○朱子曰，陰陽做一個看也得，做二個看也得。做兩個看，只是分陰分陽，兩儀立焉。做一個看，只是一個消長。若專指流行者言，如寒暑只是一氣，而分陰分陽，亦有兩儀象也。朱子此段之言，蓋專指流行者。○造化之交易，所謂分陰分陽，天地四方是其至明白易見者也。故天陽與地陰相對，南陽與北陰相對，東陽與西陰相對。交易則所謂一動一靜互爲其根者也。故晝陽往而夜陰來，夜陰往而晝陽來，暑陽往而寒陰來，寒陰往而暑陽來，此氣數之相推者也。○交易、變易，在造化，在易書，俱要分合看得方是。如天地定位，合言之交易也。專就天言，則有南極北極之分。專就地言，則有南北高深之辨。此又分言之交易也。如晝夜之相推，合言之變易也。晝午前爲陽，午後爲陰。夜則子前爲陰，子後爲陽。此又分言之變易也。至於易卦亦然。又交者亦有變，變者亦有交。交易者，陰陽之質，其定位也。變易者，陰陽之氣，其相爲消長者也。近取諸身，遠取諸物，無不皆然。○交易者，陰陽之相間。變易者，陰陽之相因。交易即朱子原象蓍中所謂，交易爲體，往此來彼者也。變易即蓍所謂，變易爲用，時靜時動者也。○舉天地間物物皆是易，不是變易便是交易，二端之外更無他也。此古之聖人所以用一易字以該括之，而朱子又分爲變易交易二義以發明之也。嗚呼，盡之矣。○雖然，動靜相生而無端，故對待亦有肇於流行者，所謂體在天地後，用起天地先是也。流行亦有對待者，所謂太極動而生陽，陽極而靜，靜而生陰，陰極復動者也。

伏羲仰觀俯察云云一陰一陽之象。

天地間不外乎陰陽，陰陽之數不外乎奇耦。以其大者言之，天陽也，何以見其奇。蓋天之形包乎地之外，一而實者也，故爲奇。地陰也，何以見其耦。蓋地之爲地，盡能容載乎天之氣，以養育乎萬物，二而虛者也，故爲耦。又以在天之日月言之，日則本體自明，且萬古常盈而不虧，一而實，奇也。月本體虛，常受日之光以爲光，且有盈有虧，亦二而虛，耦也。又以地之山水言之，如水其體虛也，故投之以物，則隨而沒入，有耦象焉。山之視水，則其體實矣，非掘不入，故雖只是地之隆起者，然以對水看，則亦奇象矣。○或曰，水能載舟，萬物投之俱不沒，何謂其虛。曰投以實物，無不沒入者。木性虛，故不沒。非惟木也，雖瓦石，作巨物而虛其中，以置之水，亦不沒入，蓋受實而不受虛也。嘗有以瑪瑙碗置水面不沉者，唯其中虛，爲陽氣所聚，故也。

今以銀錫爲器盎，置水上亦自不沉。或曰，陽實陰虛，今乃以虛爲陽，何與。曰，以質而言，則實者爲陽，虛者爲陰，厚薄之分也。以氣而言，則中虛者爲陽，中實者爲陰，輕清重濁之分也。〇以日言之，午前半日爲陽，午後半日爲陰。以月言之，望以前一半爲陽，望以後一半爲陰。以山言之，則山南爲陽，山北爲陰，山面爲陽，山背爲陰。如禹貢所謂岷山之陽，與所謂至於華陰是也。如海之水，則潮爲陽，汐爲陰。如江河之水，上流爲陽，下流爲陰。又凡奔流者爲陽，停涵者爲陰，亦各有陰陽也。〇今淮安府有山陽縣，紹興府有山陰縣，又湖廣有漢陽漢陰，則以水分也。〇且陰陽之分，在人在物，無不有之。如人之男女，男陽而女陰也。然男女之身，各有血氣，血陰而氣陽也。所謂一物原來有一身，一身還有一乾坤。而人身之血氣，其界分亦自不同。如醫家診脉法，左右手，寸關尺三部，左，心小腸肝膽腎。右，肺大腸脾胃命。左寸部，輕按診心，重按診小腸。左關，輕按是肝，重按是膽。無往而無個陰陽之別。雖一草一木之微，其所以爲形氣性味者，亦莫不分陰分陽。故官桂味本辛熱，然用枝則氣薄而開表，用肉則生溫而補腎。若紫蘇主下氣開胃，然煮汁飲之，則除虫毒，其子則又安喘嗽。爲用不同者，以其性味自有別也。此皆是一分爲二之理，可見無物無對，不是陰便是陽，陽便變陰，陰便變陽，豈非一陰一陽，有各生一陰一陽之象耶。〇以上皆以交易者言對待之陰陽也，今更以變易者言之。如氣序之流行，甲年爲陽，乙年爲陰也。在一年中，春夏又爲陽，秋冬又爲陰也。自春夏言之，春又爲陽，夏又爲陰。自春一令言之，自立春至春分以前又爲陽，自春分之後至立夏之前又爲陰。餘皆以此類推之。雖一個時辰，亦分上下四刻。雖一息之微，亦分一噓一吸。凡此類非只是苟且分析，各有配屬而已。其理數之際，各以類分，至微至妙，有不容以毫髮謬亂者。故聖賢謹而辨之，如象之膽，則隨四時所在不同。如猫之目睛，則隨十二辰而變。其理數之微妙，有不可盡究詰者。〇奇者兼乎耦者也，耦者分奇之半者也。如舉日則包夜，奇也。夜則得日之半，耦也。朱子謂，天地間只是一個陽氣，下截便是陰，陽全陰半。又曰，陰陽只是一氣，陽之退便是陰之生。蓋以下截對前一截看，則有耦象矣。此以氣言者也。若從此節節推去，每一分爲二，亦自生生之數。〇問，陽進陰退，就造化人事言之則如何。曰，春夏氣之噓，秋冬氣之吸，吸則退藏矣。又如人身，四十以前日向於壯，進數也。四十以後，日浸以衰，退數也。然又須知陽全而陰半，陽無終盡之理也，而陰只是陽截後一半。如今之和尚，雖年八十而猶剃髮，蓋髮常長也，但比四十年前不同耳。〇橫圖六十四卦，總是兩儀界內截作六十四段，只爲要下次分明，姑更畫出上面來耳。以實體言，則所生之子只在母腹之中。若以卦畫言，則所生之子，不免在母腹之外。〇橫圖純陽純陰所以獨在兩頭者，蓋初畫之始，右邊爲陽，左邊爲陰耳。再畫出時，又右陽而左陰。三畫時，又右陽而左陰。右邊節節得陽，則積而爲純陽，其次則雜乎陽矣。右邊節節得陰，則積而爲純陰，其次則雜乎陰矣。此乾、坤二卦所以獨居兩頭，而兌、離、震、巽、坎、艮，皆囿其中也。

湛若水《甘泉文集》卷二《新論》 天一生水，水生於陽而成於陰。故水之消長也，隨陰陽之盛衰，是故春夏而長，秋冬而消，陽爲之也。水之行於地也，猶人之血行於百骸也。氣爲天，體爲地，血者承氣以行乎體於地之間者也。故人之老而死也，陽氣漸衰而血漸涸，天地之終也亦然。

又卷四《知新後語》 陽升則浮，陰降則沉。浮沉相蕩，而潤下生焉。陽精則明，陰精則晦，晦明相感，而炎上生焉。陽剛則伸，陰柔則屈，屈伸相循而曲直生焉。柔以溶之，剛以結之，溶結相推而從革生焉。剛以關之，柔以閡之，閡關相盪，而稼穡生焉。天地之生也，先氣而後質，故水火多氣，木金土多質。

又卷七《答王德徵易問》 問曰，理之流行，氣也。答云，此句便倒說，糊塗說了。

問曰，皆陰陽也，惟有陰陽故有屈伸，有升降，有進退，有相因，而無相違焉，非判然物也。答云，一氣充塞流行於天地，故有屈伸升降進退相乘也，元非二物。

問曰，審如是，陽則主夫動也，陰則主夫靜也。謂陽而生動可也，奈何言動而生陽也？謂陰而生靜可也，奈何言靜而生陰也？答云，只可言動而爲陽，未可言動而生陽，又安可言靜而生陰乎？只可言靜而爲陰，未可言靜而生陰，又安可言陰而生靜乎？蓋陽與動，陰與靜，本是一物，不可言生於此。見濂溪未如孔子易傳。

問曰，陰陽猶體也，動靜猶用也，聞體立而用行矣，未聞用先於體者也。答云，陰陽動靜，豈可將來分體用？

問曰，太極動而生陽，不若言有陽理，而後動生也。靜而生陰，不若言有

陰理，而後靜生也。互爲其根，未嘗偏倚，斯則於理不背，於義似優。然非敢操戈於濂溪之室也。答云，此數言皆未見得，涵養熟後自曉然矣。立言最難。

王廷相《王氏家藏集》卷二七《答何粹夫二首》 邇者，蒙示《陰陽、律呂管見》，多先儒所未發之旨，敎我多矣。但所論人死魂升爲陽而能神，則不敢奉敎。

陰陽終竟不能相離，凡以爲神者，皆陰陽之妙用也，故曰『陰陽不測之謂神』。人死魂升，乃陰陽之精離其糟粕也，不可謂獨陽而無陰。大抵陰陽論至極精處，氣雖無形，而氤氳絪蕴之象即陰，其動蕩飛揚之妙即陽，如火之附物然，無物則火不見示是也。故人死魂升而能神者，此也。執事乃離絕陰陽爲兩物，但恐陽無所附著，不能自爲形體耳。望再思之。

邇者，杏東以兄《造化論》九章見示，甚善，甚善！但有一兩處有疑者，敢緣質之，可乎？

如陽有知，陰無知，觀風則知天之說，僕實所未喻。凡有知者性也，性則陰陽妙合者也。執事既曰陽無形矣，又不麗於陰矣，何從而能知？風者，今亦不知從何而來，其大要不過二說：一曰，天之動轉爲之，如橐籥之吹噓，搖簸之往來然；一曰，太陽之氣爲陰氣之所鬱閉，激而蕩者也，陰不鬱閉，亦不作風。今曰觀風，則知天，是以天爲風之類矣。天果只此風氣，然則三垣、十二舍，經星河漢，終古不移，恐非風氣能載之矣。

大抵執事論陰陽，覺得太離絕。僕嘗謂天地未判之前，只有一氣而已。一氣中即有陰陽，如能動蕩處便是陽，其葱蒼靉靆之可象處便是陰，二者離之不可得。以造化之始，物尚不可離如此，則其餘爲造化之所生者，如天地，如萬物之屬，不得離可知矣。如天能運轉，陽也；其附綴星辰河漢處，陰也。日光炎灼處，陽也；其中閃爍之精，則陰也。月之體，陰也；其受日光處，則陽也。火，陽也；本無形，必附於木石而後形，無木石則無火矣。是陽何嘗離陰乎？水之始，雲氣也；得火之化而爲液，無火則氣而不水矣。是陰何嘗離陽乎？非不可離，不得離也。故曰『一陰一陽之謂道』，言離之非道也。

至於諸儒所論，天爲陽，地爲陰，日爲陽，月爲陰，火爲陽，水爲陰等類，蓋就其所得之分多者而名之耳。即執事所謂『火雖行於地而其盛在天，水雖行於天而其盛在地』，蓋各從其類之云也。陰陽何嘗離而爲物乎？至於太極圖、經世書二條，足以破其穿鑿附會之謬，惜不得與執事細論也。

《正蒙》『太虛不得不聚而爲萬物，萬物不得不散而爲太虛』，此自完好，爲其續以離明得施不得施之說，則自爲滯礙，亦不可以此而棄其至論也。如何，如何？

又卷三三《陽月陰月辯》 董仲舒答鮑敞曰：『天地之氣，陰陽相半，和氣周迴，朝夕不息。陽德用事則和氣皆陽，建巳之月是也，故謂之正陽之月。陰德用事則和氣皆陰，建亥之月是也，故謂之正陰之月。』愚謂陰陽相得，氣乃和暢，單陽孤陰，二氣偏頗，安得爲和？日自星紀以往，其道北行，至五月而極；自鶉首以往，其道南行，至十一月而極。此以之論寒暑往來則可，論二氣則不可。何以故？二氣之在兩間，氤氳相盪，無日無之，觀夫雲雨霜雪之澤，草木百荄之生，可測矣。時而資寒暑之勢，過分則有之，實未嘗陽盡而陰始生，陰盡而陽始生，亦未嘗純陰而無陽，純陽而無陰也。以爲純陽而無陰，則陰匿於何所？以爲陰盡而陽始生，則陽從何而來？爲此說者，不過傅會《易》卦爻數以立義耳，求諸陰陽實理之跡，殊不相符。且夫一月之內，必有雨雪霜露之感，使非陰陽之和，安能有此？參之純陽純陰，其理未通。

仲舒無以解此，又曰：『純陰純陽月中，但有未至前一日當之，倘有雨雪之澤，即爲妖氣不正。』嗟乎！是何任意放言，誣罔造化之實，至此極耶！使後後連日雨雪不絕，將爲和乎，將爲妖乎？將前後爲和，而中一日爲妖乎？穿鑿背理，害道之甚，乃至於此。

然則陰陽實理果何如？曰：山川出雲，雨雪乃作，陰陽和暢，機理自足，無冬夏也。日行南北，乃成寒暑，陰陽在中，勢有過分，無滅息也。以是求之，乃爲眞識。陽月陰月，論涉偏頗，殊非至道。

又卷三七《答孟望之論慎言八首》 先儒謂『陰陽二氣自能消長，自能寒暑』，此萬古糊塗之論，原未嘗仰觀俯察，以運人心之靈，用體天地之化也。後之學者隨聲附和，以爲定論，此正可以太息者。

故僕平生見其日近極而暑，日遠極而寒，故著爲說曰：四時寒暑，其機由日之進退，氣不得而專焉。意雖聖人復起，不得而易。何也？日，大火也，眞陽之精也。人於木火，近之則熱，況近眞陽之火，有不熱者乎？熱則地脉開矣，生物暢矣，水泉達矣，雨澤行矣，津液通矣，孰謂非日之力乎？故

日近而暑，則日遠而寒，理不過此。

謂陰陽自能寒暑，何不脫另自爲運行？何日近而暑，日遠而寒，如影之隨形，響之應聲，不相戾耶？僕亦不須他證。《書》曰：「日月之行，則有冬夏。」以日月之行而得冬夏，則寒暑由日之運行致之矣，而又何疑乎？今謂日亦氣之所爲，僕恐日之精烈光明，非冲虛暗澹之氣可得而同其功也。

又《答顧華玉雜論五首》 日躔有遠近，故氣變有寒暑，如影隨形，不能相離，此萬古不易之論。執事云：「元氣發舒翕聚，自能寒暑，不藉於日。」僕累日搆思，不得所由之故。望以發舒翕聚，離日獨運之象，明以示我。有何機緘？有何朕兆？何以寒不遽寒，以漸而寒？暑不遽暑，以漸而暑？二氣既殊施用，何以卒來相代？其往者將歸何所？其來也從何而至？極有南北，原無東西，今云東西二極，不知日道何以進退？《易》之八卦，伏羲雜取兩間陰陽法象之大者以發揮《易》理耳，與六十四卦所取大同，非合併以論造化之義也。後之儒者，不精致思，遂援《易》以解釋造化，復作圖以論消長。不知氣在兩間，非日近不熱，非日遠不寒，非日氣所及不熱，非日氣不能及不寒。秦、漢儒者，尚能達此，而宋儒乃獨昧之。後之學者，固執先入，不敢異議，致使造化實理，隱而不伸，惜哉！

又《慎言》卷一《道體篇》 木濕不燧，陰過陽也；木朽不燧，陽過陰也。火也者，陰陽得中之化與！

陰陽在形氣，其義有四：以形言之，天地、男女、牝牡之類也；以氣言之，寒暑、晝夜、呼吸之類也；總言之，凡屬氣者皆陽也，凡屬形者皆陰也；極言之，凡有形體以至氤氳葱蒼之氣可象者，皆陰也；所以變化、運動、升降、飛揚之不可見者，皆陽也。

日曝濕而氣生陰，從陽也；口呵石而水生陽，從陰也。

陰陽，氣也；變化，機也。機則神，是天地者，萬物之大圓也。陰陽者，造化之橐鑰也。水火土，陰陽之大用也。故氣得土之鬱而含，得水之潤而滋，得火之燥而堅。氣有翕聚，則形有萌蘖，而生化顯矣。氣有盛衰，則形有壯老，而始終著矣。

又《雅述》上 日有南北之躔，故陰陽有寒暑。然寒而暖，暖而暑，暑而凉，凉而寒，其所由來漸矣，非寒與暑會於一朝也。若曰二氣旋轉埃圠，以勝負爲寒暑，謂之陰陽必爭，是以二氣各相逞力拒鬥，負者退而勝者主，非因日進退自然之數矣，然乎？今觀大寒之時，暑氣滅盡無遺，大暑之時，寒氣閉藏無跡，如參伐大辰，了不相接，安得並立相激而鬥？其謂陰陽必爭，人稟其氣，故人性上人，非獨談理未的，尤見氣性不化。

又《雅述》下 雨雪者，雲氣所化；人之氣亦能化液，故閉息伏氣，可以不食，龜以吞氣而壽，即此。今之醫動以補陰滋陰爲益血之妙方，不知血必藉氣而後生，乃爲眞血；其水穀藥味之所滲入者，非元氣之精也。血必待氣而後運，使補之有餘，則陰勝於陽，久之，陽不勝陰，氣不能運血，留滯脉理，而諸熱諸瘕之病作矣。故古之養生者，只以調氣爲先，使陽爲一身之主攝，而陰自生化，眞異乎世醫之見矣。

《雅言》云：『魚陰類，從陽而上，二陽時伏在水底，三陽則魚上負冰，四陽五陽則浮在水面。』愚謂此物理之必然者。冬月水上冷而下暖，故魚潛於水底。正月以往，日漸近北，水面漸暖，故魚陟水上，冰未解而魚已上，如負冰然，謂之陟者，始升也。至三月愈暖，魚則出遊而浮於水面矣。豈獨魚爲然，萬物皆然也。蟄鳥、蟄獸，冬藏而春見，蚯蚓冬結而春鳴，鴻鴈秋南而春北。惟人也亦然，冬則塞垧墐戶，深藏以避其寒；春則露處野遊，畢出以趁其暖。由是觀之，皆性之不得已而然者。曰陰類隨陽而上，近於小儒牽合之論，非大觀造化之見矣。

又《内臺集》卷四《答何柏齋造化論十四首》 「易有太極，是生兩儀。」兩儀者，陰陽也；太極者，陰陽合一而未分者也。陰有陽無，陰形陽神，固皆在其中矣。故分爲兩儀，則亦不過分其本有者。若謂太虛清通之氣爲太極，則不知地水之陰自何而來也。

柏齋謂神爲陽，形爲陰，又謂陽無形，陰有形矣；今却云分爲兩儀，亦不過分其本有者。既稱無形，將何以分？止分陰形，是無陽矣，謂分兩儀，豈不自相矛盾？使愚終年思之而不得其說。望將陰陽有無分離之實，再爲教之！柏齋又謂「以太虛清通之氣爲太極，不知地水之陰自何而來」，嗟乎！此柏齋以氣爲獨陽之誤也。不思元氣之中，萬有俱備，以其氣本言之，有蒸有濕。蒸者能運動，爲陽爲火；濕者常潤靜，爲陰爲水。無濕則蒸靡附，無蒸則濕不化。始雖清微，鬱則妙合而凝，神乃生焉。故曰「陰陽不測之謂神」。是氣者形之種，而形者氣之化，一虛一實，皆氣也。神者，形氣之妙用，性之不得已者也。三者，一貫之道也。今執事以神爲陽，以形爲陰，此出自

釋氏仙佛之論，誤矣。夫神必藉形氣而有者，無形氣則神滅矣；縱有之，亦乘夫未散之氣而顯者，如火光之必附於物而後見，無物則火尚何在乎？仲尼之門，論陰陽必以氣，論神必不離陰陽。執事以神爲陽，以形爲陰，愚以爲異端之見矣。

曰：陽精，蓋火之精也。星雖火餘，然亦有其體矣。陰止受火光以爲光者，如水與水精之類也，猶月之小者也。風雷雖皆屬陽，然風屬天之陽，雷屬火之陽，亦不可混。至於雲，則屬陰水，今獨不可謂之陽也。

陰陽即元氣，其體之始，本自相渾，不可離析，故所生化之物，有陰有陽，亦不能相離，但氣有偏盛，遂爲物主矣。星隕皆火，能焚物，故謂星爲陽餘。柏齋謂『雲爲獨陰』矣，愚則謂陰乘陽耳。其有象可見者，陰也；自地如縷而出，能運動飛揚者，乃陽也。謂『水爲純陰』矣，愚則謂陰挾陽耳。其有質而就下者，陰也；其得日光而散爲氣者，則陽也，但陰盛於陽，故屬陰類矣。

天陽爲氣，地陰爲形，男女牡牝，皆陰陽之合也，特以氣類分屬陰陽耳。少男有陽而無陰，少女有陰而無陽也。寒暑晝夜，《管見》有論。至於呼吸，則陽氣之行不能直遂，蓋爲陰所滯而相戰耳，此屈伸之道也。凡屬氣者皆陽，凡屬形者皆陰，此數語甚眞。然謂之氣，則猶有象，不如以『神』字易之，蓋神即氣之靈，尤妙也。

愚嘗驗經星河漢位次景象，終古不移。謂天有定體，氣則虛浮，虛浮則動蕩，動蕩則有錯亂，安能終古如是？自來儒者謂『天爲輕清之氣』，恐未然。且天包地外，果爾，輕清之氣，何以乘載地水？氣必上浮，安能左右旋轉？漢郗萌曰：『天體確然在上。』此眞至論，智者可以思矣。柏齋惑於釋氏地水火風之說，遂謂『風爲天類』，以附成天地水火之論，其實不然。先儒謂『風爲天體旋轉蕩激而然』，亦或可通。今云『風即天類』，誤矣。男女牝牡，專以體質言。氣爲陽而形爲陰，男女牝牡皆然也。即愚所謂陰陽有偏盛，即盛者恒主之也，柏齋謂『男女牝牡皆陰陽相合』，是也；又謂『少男有陽而無陰，少女有陰而無陽』，豈不自相背馳？寒暑晝夜以氣言，蓋謂屈伸往來之異，非專陰專陽之說，愚於董子陽月陰月辯之詳矣。呼吸者，氣機之不容已者。呼則氣出，出則中虛，虛則受氣，故氣入；吸則氣入，入則中滿，滿則溢氣，故氣出。此乃天然之妙，非人力可以強而爲之者。柏齋謂『陽爲陰滯而相戰』，恐無是景象，當再體驗之，何如？柏齋又謂愚之所言『凡屬氣者皆陽，凡屬形者皆陰』以下數語甚眞，此愚推究陰陽之極言之，雖葱蒼之象亦陰，飛動之象亦陽，蓋謂二氣相待而有，離其一不得者。況神者生之靈，皆氣所固有者也，無氣則神何從而生？柏齋欲以『神』字代氣，恐非精當之見。

鄒守益《東廓鄒先生文集》卷五《復季彭山使君》 執事憂近時學者失自然宗旨，流於物徵，特指龍德之警惕變化以箴砭之，可謂良工苦心矣。特剛柔善惡之分，於鄙情尚未釋然，是以遲遲未敢復也。夫三才之道曰陰陽，曰剛柔，曰仁義。仁義剛柔，陰陽之流行，末節處則爲道爲善，其偏重不中節處則爲過，爲不及，爲惡。故乾之上九剛也，以過而曰有悔，坤之六五非柔乎，以中而曰元吉。君子之乾乾不息，正以能晦能顯，能屈能伸，若四時日月，錯行代明。故果行育德非以奮發也，觸晦宴息非以因循也，容民畜衆非以兼愛也。儉德辟難非以爲我也，明罰勅法非以立威也，議獄緩死非以售恩也。此皆乾德之變化，時而出之，不可以纖毫人力增損。若以剛柔蔽善惡，得無尚有未瑩乎。

又《再簡季彭山》 警惕變化，自然變化，其旨初無不同者。不警惕不足以言自然，不自然不足以言警惕。警惕而不自然，其失也滯。自然而不警惕，其失也蕩。蕩與滯皆有適有莫，不可與語比義之變化矣。向所陳乾之上九以剛而曰有悔，坤之六五以柔而曰元吉，似不可以剛柔分善惡，而來教若有未允。嘗即各爻而攷之，則需之九三不如上六之終吉，蠱之九二不如六五之用譽，噬嗑之上九不如六五之黃金，頤之初九不如六四之虎視，大過之九三不如初六之白茅，離之九四不如六二之黃離，井之九二不如上六之有孚，旅之上九不如六五之譽命。高明試思之，再以見教。夫陰陽剛柔仁義本一道也，因三才而六其名耳。故自其流行中節處便是善，其偏重處便是過與不及，便是惡。若必以陰陽剛柔分善惡，不知仁義又將安屬之乎。

羅洪先《念庵文集》卷三《與周成之論易》 書來，知留心於學，喜甚。數往者順三句，往時亦如來說，如此則與上文何相干涉。夫往者陽之舒也，來者陰之斂也。陽自內而達外，故順。陰自外而反內，故逆。即上文圖意也。自震而兌而乾，乃一陽至三陽。自巽而艮而坤，乃一陰至三陰。此天

地消息盈虛之理，自然而然也。陰之斂不極，則一陽不能復生，此復所以次剝也。易者生生也，然必本於斂靜，則所謂逆數也，造化以之，卦爻象之，所謂從中起者，始有下落。反之吾心，所謂從未發者始有印證。此逆字與地理金丹獨逆逆字，同是凝聚處。事理來者，吾以此擬議，亦即知來。到意決處，便是順應，便過化矣。解書一段亦可用。但聖賢本文之意必有深蓄，一時看不透，且勿厭煩，不然便有任意鹵莽之病矣。

何瑭《陰陽管見》 造化之道，一陰一陽而已矣。陽動陰靜，陽明陰晦。陽有知，陰無知。陽有形，陰無形。陽無體，以陰爲體。陰無用，待陽而用。二者相合則物生，相離則物死。微哉微哉，通於其說，則鬼神之幽，人物之著，與夫天文地理醫卜方技仙佛之蘊，一以貫之而無遺矣。

天爲陽，地爲陰。火爲陽，水爲陰。天，陽之陽也，故神而無形。地，陰之陰也，故形而不神。火，陽之陰也，故可見，然終無形也。水，陰之陽也，故能化，然終無知也。天變而爲風，地變而爲山，火變而爲雷，水變而爲澤，雨雪霜露，皆澤類也。觀八卦之象，則可知矣。

火，陽也，其盛在天。水，陰也，其盛在地。蓋各從其類也。何以明之？日爲火之精，月爲水之精，日近則爲溫爲暑，火偏盛也。日遠則爲涼爲寒，水偏盛也。四時之變，於是乎生矣。地雖有火而不能爲溫暑，天雖有水而不能寒涼。故曰，其盛各有在也。

或曰，水，陰也，流而不息，安在其爲靜乎？曰，流非水之本然也。水體凝而性靜者也。其融，火化之也。其流，天運之也。天火無形，實爲陰樞，而人不能見也。故謂水爲動，悞矣。何以明之？水氣爲寒，寒甚則冰，非有待於外也，水自遂其性耳，然則水之爲靜也，昭昭矣。

或曰，天有定形，故日月星宿之麗於天者，萬古不易。今謂天無形，殆未可乎？曰，此不難知也。既天有定形，日月五星，又何以有盈縮之異乎？若謂日月五星雖麗於天，而不爲天所拘，故有盈縮之異。不知上何所繫，下何所承，乃萬古而不墜乎？蓋天陽氣也，動而不息，其形至健。日月五星，皆運於天者也。天行有常，故日月星辰，萬古不易。其有盈縮，則以象有大小，天運之有難易也。譬之浮物於水，小者順流而去，故疾，中者小遲，大者愈遲，其勢則然也。如此則謂天有定形者，其惑可解。謂天左旋，日月五星右轉者，其說不攻而自破矣。

或曰，天地水火，恐未足以盡造化之蘊，不如以陰陽統之。予竊以爲陰陽者，虛名也。天地水火者，實體也。二而一者也。謂天地水火未足以盡造化之蘊，此特未之察耳。蓋人知水之爲水，而不知寒涼潤澤皆水也。人知火之爲火，而不知溫熱光明皆火也。天宰之以神，地載之以形。水火二者交會變化於其間，萬物由是而生，由是而死，造化之能事畢矣。自此之外，豈復有餘蘊乎？

或曰，乾靜專而動直，坤靜翕而動闢，《易大傳》也。今謂天專爲動，地專爲靜，何居？曰，《易大傳》之文，爲乾、坤交不交而言也。乾有時而不交坤，故謂之靜，若其本體之動者自若也。坤有時而不受乾之交，故謂之動，然其本體之靜者亦自若也。觀天地則可知矣，夫何疑乎？

或曰，《易大傳》謂，立天之道，曰陰與陽，立地之道，曰柔與剛。今謂天爲陽，地爲陰，不亦異乎？曰，乾，陽物也，其象爲天，坤，陰物也，其象爲地，茲非《易》道之彰彰者乎？曰，言若是之不同，何也？曰，各有指也。火，陽也，雖附於天，而未嘗不行於地；水，陰也，雖附於地，而未嘗不行於天。水火者，天地之二用也。故天有陰陽，地有剛柔，默識而旁通之，則竝行而不悖矣。

或曰，周子之太極何如？曰，非吾之所知也。其說謂太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動。自今觀之，則天陽之動者也，果何時動極而靜乎？地，陰之靜者也，果何時靜極而動乎？天不能生地，水不能生火，無愚智皆知之，乃謂陰陽相生，不亦悞乎！蓋天地水火，雖渾然不可離，實燦然而不可亂。先儒但見其不相離，而未察其不可亂也，故立論渾而無別。愚竊以爲陰之與陽，謂之相依則可，謂之相生則不可。

或曰，何謂太極？曰，一陰一陽之謂道。道，太極也。周子之論何如？曰，似矣而實非也。五行一陰陽，陰陽一太極，則固謂太極不外乎陰陽，而陰陽不外乎五行矣。自今論之，水，水也。火，火也。金木，水火土之交變也。土，地也。天安在乎？有地而無天，謂之造化之全，可乎？或曰，天，太極也。故朱子以上天之載釋太極，天道流行釋陰陽，豈可謂之有地而無天乎？曰，易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。八卦之中，有乾有坤，則天地皆太極之分體，明矣。以天爲太極之全體，而地爲天之分體，豈不悞甚矣哉？《太極圖》爲性理之首，而其失有如此者，

故不可不辨。



或曰，張子之《正蒙》何如？曰，太虛即氣。太虛不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛。聚則離明得施而有形可見，散則離明不得施而無形不可見。因其可見，始謂之有。因其不可見，遂謂之無。故謂聖人不言有無，言有無謂諸子之陋。此其書之大指也。殊不知造化之道，陽爲神，陰爲形。形聚則可見，散則不可見。神無聚散之迹，故終亦不可見。今夫人之知覺運動，皆神之所爲也。是豈有形而可見乎？觀人則造化之妙可知矣。張子之論，蓋以意見窺測而未至者也。

或曰，邵子之《經世》何如？曰，元會運世之分，無所依據。先儒已有議其失者，今不贅論。天以日月星辰變而爲寒暑晝夜，地以水火土石化而爲雨風露雷。此其書之大指也。自今觀之，暑寒晝夜，皆主於日月星辰而有焉。風爲天所變，雷爲火所變，雨露皆水所變，其理甚明，少思則得之矣。火爲風，石爲雷，土爲露，豈不牽強之甚哉？且其取象，乾不爲天而爲日，離不爲日而爲星，坤反爲水，坎反爲土，與伏羲之《易》象大異，乃自謂其學出於伏羲之《先天圖》，吾不知其說也。

或曰，子自謂所論皆出於伏羲之《易》，其詳何如？曰，太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，此伏羲《易》象之本也。乾、離皆生於陽，故謂天火爲陽。坤、坎皆生於陰，故謂地水爲陰。乾變其初九爲初六則爲巽，故謂風爲天之變，蓋天下交於陰也。坤變其六三爲九三則爲艮，故謂山爲地之變，蓋地上交於陽也。離變其九三爲六三則爲震，火爲陰伏則奮擊而爲雷，故謂雷爲火之變。坎變其初六爲初九則爲兌，水與陽交則相和而爲澤，故謂澤爲水之變。坤、艮、離、震相比，從其類也。乾、兌、坎、巽相遠，無乃以乾爲陽，可下行於地之分，坎爲陰之陽，亦能上入於天之分，故兩易其位耶？若以兌爲巽，以巽爲兌，則陰陽之分，尤爲明順，然非後學所敢斷也。姑發此意，以俟再來之伏羲正焉。

又《陰陽管見後語》（《明儒學案》卷四九） 造化之妙，先聖已有論者，見於《易・彖》及《禮・祭義》、《春秋左傳》諸篇可考也，但所言簡略耳。蓋以其理微妙難明，恐學者知未及此，驟而語之，反滋其惑，故等閒不論。所謂『子不語神』、『子罕言命』、『夫子之言性與天道，不可得而聞』是也。但近世儒者，不察先聖之指，未明造化之妙，輒以己見立論，其說傳於天下，後世學習於耳目之聞見，遂以爲理實止此，而不知其謬也。予惜其失，故著《管見》以救之，而爭辯紛然而起，蓋爲先入之言所梏耳。予不得已，乃著《管見後語》以發之。學者熟玩而細察焉可也。

造化之道，合言之則爲太極，分言之則爲陰陽，謂之兩儀。陰陽又分之，則爲太陰、太陽、少陰、少陽，謂之四象。四象又分之，則爲天地水火風雷山澤之象，謂之八卦。天地水火常在，故爲體；雷風山澤或有或無，故謂之變。此皆在造化之中，而未生物也，其既合，則物生矣。

陰形陽神，合則生人，所謂精氣爲物也；離則人死，所謂遊魂爲變也。方其生也，形神爲一，未易察也；及其死也，神則去矣。而去者初無形可見，形雖尚在，然已無所知矣。陽有知而無形，陰有形而無知，豈不昭然而易察哉？

天動而無形，風亦動而無形，天不息，風有時而息，下交於陰，爲陰所滯也。高山之顛風猛，蓋去陰稍遠，不大爲所滯也；雲霄之上風愈猛，蓋

將純乎天也。然則天變而爲風也明矣。春夏日近火氣盛，則雷乃發；秋冬日遠火氣微，則雷乃收。雷有電，火光也；雷所擊有燒痕，火所燎也。然則火變而爲雷也明矣。若地水之變，則有形易見，不待論也。《周易》謂「停水爲澤」，《管見》則以水之化而散者爲澤。蓋停水與流水無異，而水之化爲雨雪霜露者，於八卦遂無所歸。且澤有散義，先聖亦有雨澤之說，故不從《周易》所取之象。蓋於造化之道不合，雖文王之象，亦不敢從也。

儒者論天道之陰陽，多指四時之變而言，而四時之變，陰陽消長，實指水火而言。而天之本體，則運行水火，在四時之外無消長也。地道之柔剛，則以形論。地火相結，爲火所煅者則剛，而火氣行於地者，人不敢犯，亦謂之剛。至於地水，本體至靜而無爲，則謂之柔。此所謂地有柔剛，亦自水火而來也。

周子所謂太極，指神而言，神無所不統，故謂太極，神無形，故謂無極而太極。朱子所註亦得其意，但不言神而言理，故讀者未即悟。朱註上天之載，蓋指神而言也，殊不知太極乃陰陽合而未分者也。陰形陽神，皆在其中。及分爲陰陽，則陽爲天火，依舊爲神，陰爲地水，依舊爲形。若太極本體，止有神而無形，則分後地水之形，何從而來哉？由此化生人物，其心性之神，則皆天火之神所爲也，其血肉之形，則皆地水之形所爲也。此理先聖屢有言者，但學者忽而不察耳。蓋有形易見，而無形難見，固無怪其然也。

橫渠論「氣聚則離明得施而有形，可見，氣散則離明不得施而無形，故不可見」。夫地之上，虛空處皆天也，此儒者之所共言，亦橫渠之所知也。盈虛空處皆天，氣可謂聚矣，是果有形而可見乎？天變爲風，風之猛者，排山倒海，亦可謂氣聚矣，謂之「離明得施有形可見」得乎？故曰「神無聚散之迹」，張子窺測而未至也。

老子謂「有生於無」，周子謂「無極太極而生陰陽五行」，張子謂「太虛無形而生天地糟粕」，所見大略相同。但老子、周子猶謂神生形，無生有，至張子則直謂虛無形，止爲氣之聚散，不復知有神形之分，此則又不同也。學者詳之可也。

浚川謂「鬼神無知覺靈應」，凡經訓禍福祭享之類，皆謂「止是聖人以神道設教，實無此理」。此大誤也。人，血肉之軀爾，其知覺感應，孰爲之哉？蓋人心之神也。心之神，何自而來哉？蓋出於造化之神也。人有形聲可驗，則謂之有，神無形聲可驗，則謂之無，淺矣。

黃綰《明道編》卷六　觀日月之盈虛，則可以知陰陽之消長；觀陰陽之消長，則可以知天地之終始。

氣之輕而清者爲天，輕清上浮，此天之所以高也；氣之重而濁者爲地，重濁下墜，此地之所以深也。天包於地，是輕清者外運而動健也；地藏於天，是重濁者中凝而靜順也。動靜者，天地之氣質也。健順者，天地之性情也。

天地者，陰陽二氣之凝合也。合而言之，則天地同一陰陽；分而言之，則天地各具一陰陽。若以其性而言之，則天者純陽，故至健而動；地者純陰，故至順而靜，非曰天之體即陽也，地之體即陰也。

草木孕育於冬，發生於春，盛長於夏，萎落於秋，此一氣之消長也，於此知天地之運化。

崔銑《士翼》卷一　陽有知而陰無知，是故質受神以爲運，魄資魂以爲識。陽有去而陰常居，是故炎火熄而灰存，花色落而朽貯。人生爲陽，志則宰而氣則從，氣爲陽中之陰。人死爲陰，氣則升而魄則止，氣爲陰中之陽。

陰陽之大分嚴矣乎！是故陽倡陰和，乾尊坤卑。乾之交者曰震曰坎曰艮，皆無賴而濟。坤之交者曰巽曰離曰兌，皆有待而成。雷乃地奮，風因物吹。雷自擊而震，風入竅而鳴。水行有常，火然必麗，山厚木生，澤漑資汲。故子之無專，必父命也，臣之奉職，必君令也，婦之主饋，惟承夫也，幼之執孫，以順長也。安此而治，反此而亂。禮樂由治而作，兵刑由亂而施。

天道有相反而相成者，陰之殺物，厚陽之生也。亦有相成而相反者，風之致雨，又開霽景也。人道有相反而相成者，臣之咈旨，流君之德也，亦有相成而相反者，子之從命，乃貽親惡也。是故貞觀之治，魏徵終之。申生之恭，君子惜焉。故邪正決於一念，安危判於片言，存亡成於俄頃。微乎微乎，精知者知。危乎危乎，見幾者持。【略】虛藉於實，陽馮於陰。有陰受而后陽施，故陰爲道體。陽來物生，陽去物死。無陽造則無陰功，故陽主全能。是故月不敵日，地不配天，聖人仰觀俯察，而制君臣父子夫婦之義也。

又卷二　乾常動，其曰靜，言其收物也。坤常靜，其動，言其生物也。乾不交坤曰靜，坤上交乾曰動，乃氣也，非形也。陰陽，氣也，剛柔氣聚而有體也。乾、坤陰陽之純，否、泰陰陽之交，故《彖傳》曰，陰陽六子，惟曰剛柔，各得☰☷之一體而已。古書言氣即有理，言理即有氣。

聖人本三才以兩而成卦，故自天地定位推之既成萬物，言造化以兩而爲用也。是故天地相交，山澤相通，雷風相益，水火相濟。故曰，一陰一陽之謂道。

陰陽剛柔相勝，如二人角力云。彼勝則此負，勝者窮力而後已，負者極虧而思報，各不量其分而伺隙以逞。故中國盛而伐夷，夷狄強而猾夏，是以帝王治內而略外也。凡事莫不然，知者握其幾預處之。大壯才四陽已止，遯惟二陰已退。蓋寒始治裘，葵及乎，病革問醫，庸愈乎。小畜之上九，雨而處和合也，以德載之，否則難居也。婦貞猶厲，月望征凶。陰疑於陽，進將何爲。夫剛爲天德，猶不干時，況於陰乎，況於臣子乎。

天寒也暑也，天之二氣。此氣縮則彼氣伸，彼氣來則此氣往，無並舉者，凡死生貴賤得失進退皆然。方氣之進盛也，天弗能消之。人置愛憎於人者，惑矣。

造化，陰陽而已。國家，君子小人而已。爲學，天理人欲而已。相制相勝，迭消迭長，吉凶悔吝生矣。大治生亂，靜久而動也。大亂生治，動極而靜也。天主之，人爲之。命之所在時也，時之所向勢也，順而處之義也。

呂柟《涇野子內篇》卷四　問：「天地一元十二會，一年十二月，一日十二時。統而言之，不過六陰六陽迭相循環。然陽中未始無陰，陰中未始無陽。學者觀於陰陽之間，亦可以進德矣。」曰：「孔子斟酌四代禮樂亦此意。故曰『變則通』，又曰『通乎晝夜之道而知』。」

楊慎《升庵集》卷一一《陰陽》　《易》曰，陰陽合德而剛柔有體。又曰，陰陽之義配日月。又曰，一陰一陽之謂道，陰陽不測之謂神。不曰陽陰，而曰陰陽，何也。曰，生生之謂《易》，陽主生，陰主死。若曰陽陰則死而不復生矣，先陰後陽，有生生不窮之義焉。匪特此也，《易》曰，是故知死生之說。又曰，是故知鬼神之情狀。又曰闔戶謂之坤，闢戶謂之乾。不曰生死，而曰死生。不曰神鬼，而曰鬼神。不曰闢闔，而曰闔闢。亦猶曆家朔先於晦，不曰朔晦而曰晦朔。以此例之，思過半矣。然則商易之首坤，蓋亦有見於此。孔子曰，吾得坤、乾焉。有味其言哉。

又《地道無成》　《易・文言》，地道也，妻道也，臣道也。地道無成，而代有終也。蓋曰，地道無成，代天有終也。推而言之，亦曰妻道無成，代夫有終也。引而伸之，亦曰臣道無成，代君有終也。然則何以不言子也。曰，子有時而爲父，地無時而爲天也，妻無時而爲夫也，臣無時而爲君也。

又卷六五《璅語》　陰之行不得於春夏，月之明常墜於日光。天之伸陽而禁陰如此，易之扶陽抑陰，順天也。

呂坤《呻吟語》卷一之四　周子《太極圖》第二圈子是分陰分陽，不是根陰根陽。世間沒這般截然氣化，都是互爲其根耳。

二女同居，其志不同行，見孤陽也；若無陽，則二女何不同行之有？二陽同居，其志同行，不見陰也；若見孤陰，則二男亦不可以同居矣。故曰：『一陰一陽之謂道。』六子雖具陰陽之偏，然各成一體，故無嫌。

又卷四之一　天地間萬物，都是陰、陽兩個共成的。其獨得於陰者，見陽必避，蝸牛壁薜之類是也；其獨得於陽者，見陰必枯，夏枯草之類是也。陰陽合時只管合，合極則離；離時只管離，離極則合。不極則不離不合，極則必離必合。

定則水，燥則火，吾心自有水火；靜則寒，動則熱，吾身自有冰炭。然則天地之冰炭誰爲之？亦動靜爲之：一陰生而宇宙入靜，至十月閉塞而成寒；一陽生而宇宙入動，至五月薰蒸而成暑。或曰：五月陰生矣，而六月大暑；十一月陽生矣，而十二月大寒，何也？曰：陽不極則不能生陰，陰不極則不能生陽，勢窮則反也。微陰激陽，則陽不受激而愈熾；微陽激陰，則陰不受激而愈溢，氣逼則甚也。至七月，正月，則陰陽相戰，客不勝主，衰不勝旺；過去者不勝方來，故七月大火西流而金漸生水，正月析木用事而木漸生火。蓋陰陽之氣續接非直接，直接則絕，父母死而子始生，有是理乎？漸至非驟至，驟至則激，五穀種而能即熟，有是理乎？二氣萬古長存，萬物四時咸遂，皆續與漸爲之也。惟續故不已，惟漸故無迹。

噓氣自內而之外也，吸氣自外而之內也。天地之初噓爲春，噓盡爲夏，故萬物隨噓而生長；天地之初吸爲秋，吸盡爲冬，故萬物隨吸而收藏。噓者上升，陽氣也，陽主發；吸者下降，陰氣也，陰主成。噓氣溫，故爲春夏；吸氣寒，故爲秋冬。一噓一吸，自開闢以來，至混沌之後，只是這一絲氣；有毫

髮斷處，萬物滅，天地毀。萬物，天地之子也，一氣生死，無不肖之。

風惟知其吹拂而已，雨惟知其淋灑而已，霜雪惟知其嚴凝而已，水惟知其流行而已，火惟知其燔灼而已。不足則屏息而各藏其用；有餘則猖狂而各恣其性；卒然而感則強者勝，若兩軍交戰，相下而後已。是故久陰則權在雨，而日月難爲明；久旱則權在風，而雲雨難爲澤；以至水火霜雪莫不皆然。誰爲之？曰：陰陽爲之。陰陽誰爲之？曰：自然爲之。

陰陽徵應，自漢儒穿鑿附會，以爲某災祥應某政事，最迂。大抵和氣致祥，戾氣致妖，與作善降祥，作惡降殃，道理原是如此。故聖人只說人事，只盡道理；應不應，在我不在我，都不管。若求一一徵應，如鼓答桴，堯、舜其猶病矣。大段氣數有一定的，有偶然的，天地不能違，天地亦順之而已。旱而雩，水而禜，彗孛而禳，火而祓，日月食而救，君子畏天威，謹天戒，當如是爾。若云隨禱輒應，則日月盈虧豈係於救不救之間哉？大抵陰陽之氣，一偏必極，勢極必反。陰陽乖戾而分，故孤陽亢而不下陰，則旱無其極；陽極必生陰，故久而雨。陰陽和合而留，故淫陰升而不舍陽，則雨無其極；陰極必生陽，故久而晴。草木一衰不至遽茂，一茂不至遽衰；夫婦朋友失好不能遽合，合不至遽乖；天道、物理、人情，自然如此，是一定的。星殞，地震，山崩，雨血，火見，河清，此是偶然的。吉凶先見，自非常理，故臣子以修德望君，不必以災異恐之。若因災而懼，固可修德；一有祥瑞，便可謂德已足而罷修乎？乃若至德回天，災祥立應，桑穀枯，彗星退，冤獄釋而驟雨，忠心白而反風，亦間有之，但曰必然事，吾不能確確然信也。

水，質也，以萬物爲用；火，氣也，以萬物爲體，及其化也，同歸於無迹。水性徐，火性疾，故水之入物也，因火而疾。水有定氣，火無定氣，故火附剛則剛，附柔則柔；水則入柔不入剛也。

陽不能藏，陰不能顯。纔有藏處，便是陽中之陰；纔有顯處，便是陰中之陽。

水能實虛，火能虛實。

來知德《周易集注》卷一三　仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反終，故知死生之說，精氣爲物，游魂爲變，是故知鬼神之情狀。

天垂象，有文章。地之山川原隰，各有條理。陽極而陰生，則漸幽。陰極而陽生，則漸明。一日之天地如此，終古之天地亦如此。故者，所以然之理也。人物之始，此陰陽之氣。人物之終，此陰陽之氣。其始也，氣聚而理隨以完，故生。其終也，氣散而理隨以盡，故死。說者，死生乃人之常談也。人之陰神曰魄，耳目之聰明是也。人之陽神曰魂，口鼻之呼吸是也。死則謂之魂魄，生則謂之精氣。天地之所公共者謂之鬼神。陰精陽氣聚而成物，則自無而向於有，乃陰之變陽，神之伸也。魂游魄降散而爲變，則自有而向於無，乃陽之變陰，鬼之歸也。情狀，猶言模樣。○易與天地準者，非聖人安排穿鑿，強與爲準也。蓋易以道陰陽，陰陽之道不過幽明死生鬼神之理而已。今作《易》聖人，仰觀俯察，知幽明之故，原始反終，知死生之說，知鬼神之所以爲鬼神者，乃精氣爲物，游魂爲變也，故能知其情狀。夫天地之道，不過一幽一明，一死一生，一鬼一神而已，而作《易》聖人，皆有以知之，此所以易與天地準也。

夫《易》，廣矣大矣。以言乎遠則不禦，以言乎邇則靜而正，以言乎天地之間則備矣。

廣，言其中之所含。大，言其外之所包。不禦者，無遠不到，而莫之正也。靜者，無安排布置之擾也。正者，六十四卦皆利於正也。備者，無所不有也。下三句正形容廣大。○夫易，廣矣大矣，何也。蓋易道不外乎陰陽，而陰陽之理則遍體乎事物。以遠言其理，則天高而莫禦。以邇言其理，則地靜而不偏。以天地之間而言，則萬事萬物之理無不備矣。此《易》所以廣大也。

夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。

天地者，乾、坤之形體。乾、坤者，天地之情性。專者，專一而不他。直者，直遂而不撓。翕者，舉萬物之生意而收斂於內也。闢者，舉萬物之生意而發散於外也。乾之性健，一而實，故以質言而曰大。大者，天足以包乎地之形也。坤之性順，二而虛，故以量言而曰廣。廣者，地足以容乎天之氣也。動者，乾、坤之相交也。○《易》之所以廣大者，一本於乾、坤而得之也。蓋乾晝奇，不變則其靜也專，變則其動也直，坤晝偶，不變則其靜也翕，變則其動也闢，是以大生廣生焉。《易》不過模寫乾、坤之理，《易》道之廣大，其原蓋出於此。【略】

乾、坤其《易》之緼耶。乾、坤成列，而《易》立乎其中矣。乾、坤毀，則无以見《易》。《易》不可見，則乾、坤或幾乎息矣。

易者，《易》書也。緼者，衣中所著之絮也。乾、坤其《易》之緼者，謂乾、坤緼於《易》六十四卦之中，非謂《易》緼於乾、坤兩卦之中也。成列者，一陰一陽對待也。既有對待，自有變化。毀謂卦畫不立，息謂變化不行。蓋《易》中所緼者皆九六也，爻中之九皆乾，爻中之六皆坤。九六散布於二篇，而爲三百八十四爻，則乾、坤成列而《易》之本立乎其中矣。《易》之所以爲《易》者，乾九坤六之變易也，故九六毀不成列，九獨是九，六獨是六，則無以見其爲《易》。易不可見，則獨陽獨陰，不變不化，乾、坤之用息矣。乾、坤未嘗毀，未嘗息，特以爻畫言之耳。乾、坤即九六，若不下個緼字，就說在有形天地上去了。

又卷一四　天地絪縕，萬物化醇。男女構精，萬物化生。《易》曰，三人行則損一人，一人行則得其友，言致一也。

釋損六三爻義。絪，廁線也。縕，綿絮也。借字以言天地之氣纏綿交密之意。醇者，凝厚也，本醇酒，亦借字也。天地之氣本虛，而萬物之質則實。其實者，乃虛氣之化而凝得，氣成形漸漸凝實，故曰化醇。男女乃萬物之男女雌雄牝牡，不獨人之男女也。男女乃父母，萬物皆男女之所生也。以卦象言，地在中爻，上下皆无有，天將地纏綿之象，故曰天地絪縕。以二卦言，少男在上，少女在下，男止女悅，有男女構精之象，故以天地男女並言之。致與衰致乎哀，致字同，專一也。陰陽兩相與則專一。本卦六爻應與皆陰陽相配，故曰致一。○天地絪縕，氣交也，專一而不二，故曰醇。男女構精，形交也，專一而不二，故化生。夫天地男女兩也，絪縕構精，以一合一，亦兩也，所以成化醇化生之功。《易》曰，三人行則損一人，一人行則得其友者，正以損一人者兩也，得其友者兩也。兩相與則專一，若三則雜亂矣，豈能成功。所以爻辭言損一得友者，以此。

陳第《一齋集・意言》　問，老子貴牝而善水，何如。曰，明哲保身之道也。然牝之貴也，牡可廢乎。水之善也，火可廢乎。故能柔能剛，或先或後，投時抵勢，因應不窮，是玄德之極，配天之奧也。

物，一陰陽也。陰陽，一天性也。故柤梨橘柚，則柤梨橘柚而已矣。櫟社樗木，則櫟社樗木而已矣。奚是奚非，奚貴奚賤。順其自至，因其固然者道也。必才之非而不才之是，必用之賤而不用之貴，其觀物也偏哉。【略】

子野子遷葬其考妣。或曰，欲求福乎。曰，避水蟻也。吾惟冀死者之寧焉，敢問生者之福。

問，陰陽拘忌。曰，謂天有不吉之時，吾亦不知也。謂地有不吉之方，吾亦不知也。呂才之辨，不亦難乎。

孟思《辯惑》《明文海》卷一一六）　陰陽家以左爲上，曰青龍也。右爲下，曰白虎也。小民惑焉。龍川子曰，此術家之淺事，訛亂之甚者。愚人不之知耳。曰青龍者，東方蒼龍七宿，角亢氐房心尾箕也。曰白虎者，西方白虎七宿，奎婁胃昴畢觜參也。乃懸象於天，無與乎地。地非其所司也。地道尚右，於卦，乾始乎西北，於地，山陵。西北爲上，地不滿東南，西北高，東南下也。於兵，右後山陵，前左水澤。於人，右手足剛力。於禮，太廟太祖西坐，正東向之位。於賓，賓自西階，主自阼階。於官，不稱職爲左遷。於士，古人稱人之賢才者，無能出其右。然則，右者宜高宜大，宜弘敞而阜厚之勢也。今京師帝王之宅也，亦云右擁太行，後枕居庸，不云左有高處爲形勝也。朱子曰，中原山脈自西北來，故西北者天下之脊。三代，漢、唐皆以西北制天下，我朝建都亦必不東南，而定鼎北京者，西北之勢不可不據之也。豈非居高足以制天下哉。

錢一本《鼂記》卷三　一陰一陽之謂道。一陰就是藏諸用，一陽就是顯諸仁。物物皆然。天地因物付物，普物無心，故曰鼓萬物而不與。聖人裁成輔相於其間，合有許多處置，故曰聖人同憂。

劉宗周《劉子遺書》卷三　按，《易傳》天地定位一節，乃造化陰陽配合自然之理，非有所爲乾南坤北離東坎西之說，而處之有定位也。乃邵子圖之，以爲此伏羲先天之《易》。豈伏羲而後言《易》者，天地不當定位，水火不必相濟乎。至帝出震一章，蓋序造化四時八節之氣，自元而亨利貞，以時運旋，其象有如此者，而邵子圖之，以爲此文王後天之《易》。豈文王以前言《易》者，不得有四時八節之氣乎。若先天後天之說，尤屬附會。程子曰，體用一原，顯微無間。豈先天專以體言，後天專以用言乎。總之，《易》一而已，作《易》者一人而已。文王止以次序自別於夏商，而《繫》、《彖》互有損益，仍還之伏羲而止，安得別有所謂文王之《易》哉。後人輒圖之而象之，而種種穿鑿附會之。甚矣，其闇於大道也。

黃道周《榕壇問業》卷六　尊光云，然則《易》之吉凶，只看陽有消長。陽自復至夬，只是陽內而漸長。陰自姤至剝，只是陽外而漸消。陰不與陽爲對，猶小人不與君子並衡。何必云復邊皆從陽出，姤邊皆自陰升乎。某云，此亦有意，但恐習聞者掩耳，試舉似洪兆雲看。兆雲云，《易》稱一陰一陽，陰升則陽降，陽長則陰消。小人之與君子，倚伏互勝，寧有小人不動，君子自爲消長之理。某云，尊光亦有意，但講之未明耳。凡氣無寒暑，時無凉熱。寒暑凉熱，皆繇日道所生。日道向北，陽氣漸升，日道向南，陽氣漸降。升而日永，刻漏晝長，陽晝以多。降而日短，刻漏晝促，陽晝以少。晝之長短皆生於日，不生於月。故云陽自升降，陰無消長也。大抵寒暑凉熱，猶之氣運盛衰。氣運盛衰，聽主心高下。主心盛明，陽氣充周，則百草滋生，萬物暖燠。主心衰暗，陽氣煇謝，則百草凋枯，萬物凍折。非有一陰物當頭，與日相抗。如黑光之於曦影也。兆雲云，自有圓圖來便成兩晝，復以陽左，姤以陰右，六變相起，陰陽各分，以成卦次。如人有男女，脈分左右，明明如此，安得云陰不雙行，陽自開闢。一年十二月，只是陽光自爲進退也。某云，以日爲主，則寒暑實非兩事。以君爲主，則邪正實不雙存。君子達則小人自親，君子親則小人自遠。豈一邊生小人，則一邊去君子，如陰陽之爲代謝乎。大抵陽爻如一日行，有赤黃二道，分爲六晝，赤黃之外皆爲白道，不紀日行，便成黑道，所謂陰爻也。兆雲云，九道皆有日行月差，與日相逐，日月並在九道之中，陰陽並在六爻之內。如謂有陽無陰，實所未聞。尊光云，日能爲寒暑，而月不能爲寒暑。古今凉燠生於日道，而不生於月行。舉其大概，則云陰長陽消，核其精微，則只是一陽自爲消長。猶之月然，語其大概，則云明生魄死，要其情實，則只是此明自爲盈虛耳。某云，今日之談殊勝肇論。

五行

葉子奇《草木子》卷一《管窺篇》　《洪範》五行之生成，以微著爲漸次，蓋以數言之也。水火氣也，故微。木金形也，故著。四行莫不待土以生成焉，其質最大，故居後。蓋土所以成始而成終者也。

又卷二《鈎玄篇》　五德王天下之說，於運祚修短本無所損益。或謂，水德王，則刻深其刑以應之，則害於道矣。

薛瑄《讀書録》卷八　水能鑑物，故智屬之。金能斷物，故義屬之。木有生意，故仁屬之。火則文明，故禮屬之。土則質實，故信屬之。

又卷九　水火木金土五行雖各具一性，却總是一個太極之理。但五行之氣各有所偏，故所得不全耳。如普照萬物總是一個日光，而得其光者有偏全，由物有大小不同，而日光則本無不全也。朱子所謂，五行各一其性，而太極渾然之全體無不各具於一物之中，而性無不在者，此也。

又卷一〇　朱子謂：「《河圖》之數，不過一陰一陽，一奇一偶，以兩其五行而已。」蓋《河圖》一六水，二七火，三八木，四九金，五十土，皆兩其五行也。自其著者觀之，則動靜不同時，陰陽不同位，而太極無不在焉，所謂顯微無間也。自其微者而觀之，則冲漠無朕之中，而動靜陰陽之理已具於其中矣，所謂體用一源也。

蔡清《四書蒙引》卷三　天命之謂性，

氣以成形，註：氣謂陰陽五行之氣。氣本一也，分而爲二，則曰陰陽，析而五之，則曰五行。天之所以化生萬物者，惟此而已矣。故曰，氣以成形。如木以爲肝，火以爲心，金以爲肺，水以爲腎，土以爲脾，此五藏之出於五行者然也。又以外體言之，火爲目，水爲口，左耳居東方屬木，右耳居西方屬金，而鼻則屬土也。又通一身而論，其得於五行者，如吳文正公詩云，氣火，血脈水，骨金，毛髮木，五行皆有土，四物載於肉是也，皆氣以成形者也。有氣斯有理，木之理爲仁，火之理爲禮，金之理爲義，水之理爲智，亦各有所屬也。此所謂理亦賦焉者也。健順五常之德，註：兼人物言。自動物言之，如或問所謂，虎狼之父子，仁也。蜂蟻之君臣，義也。豺獺之報本，禮也。雎鳩之有別，智也。至於信，則其性之出於實然者，是也。又如燕鴻之去來有期，亦信也。蓋仁禮亦屬健，義智亦屬順也。若植物之五性，似當就其五味求之。蓋酸者得仁之理，辛者得義之理，苦以炎上，爲得禮之理。鹹以潤下，爲得智之理。就四味中求其中實者，則爲是得信之理矣。五者亦分隸於健順也，此可見禽獸草木之各有性也，但不得一一與人道相類。蓋氣有偏正，而理亦隨之，此自其分之殊耳。《章句》云，天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，理亦賦焉，此即理氣之際，乃程邵二先生之學之所以微有不同者也。蓋邵子之學，固未嘗不尚理，但不免多從陰陽五行氣數上着工夫，以此於數學甚精，而於修爲之功，經世之務或略。若程子，則以所賦之理爲

主，其學便用在下文所謂戒懼謹獨，以至於致中和，天地位，萬物育，務以全其所賦之理，而成其參贊之功。雖亦知有數也，然所主在理，此則自古聖人所以自家做人，與所以教人做人者之正術，所謂爲天地立心，爲生民立極者也。而邵子於此略焉，故一聞杜鵑啼，而遂無意於當世。

湛若水《甘泉文集》卷二《新論》　天地之初也，至虛。虛，無有也，無則微。微化則著，著化則形，形化則實，實化則大。故水爲先，火次之，木次之，金次之，土次之。天地之終也，至塞。塞者有也。有則大，大變而實，實變而形，形變而著，著變而微。故土爲先，金次之，木次之，火次之，水次之。微則無矣，而有生焉。有無相生，其天地之終始乎。

陰陽同道而異氣，五行同氣而異質。五常同體而異用，五聲同生而異起，五色同質而異采，五倫同理而異分，五方同性而異習。

又卷四《知新後語》　觀洪爐之鎔金，則知天地之終始矣。在爐而溶，生之也。出爐而結，成之也。溶也者，水始之象也。結也者，土終之象也。其溶也，孰不以爲屈，而不知生之始也，伸孰大焉。其結也，孰不以爲伸，而不知成之終也，屈孰大焉。始終相乘，屈伸相感，而金未嘗變，道之象也。

《洪範》五行與五事對看。五行在天，化生人物即有五事。人得其全，故五事備。物得其偏，故五事不備。植物尤其偏者，故止有心亦不能思。動物中有貌者，有言者，有視聽者，有思者，亦不能全，不通於理，氣偏故也。人獨得氣之全，故備五事。其潤下炎上，曲直從革稼穡，五行之性也。恭從明聰睿者，五事之性也。蔡氏以爲五事之德，非也。酸苦酸辛甘者，五行之用也。蔡氏以爲味，非也。肅乂哲謀聖者，五事之用也，故言作。

羅欽順《困知記》續卷上　《洪範》之五行，在《大禹謨》則謂之六府，皆以其質言之，人之所賴以生者也。蓋五行之質，惟人有以兼而用之。其他有知之物，或用其二，或用其三，更無能用火、金者，此人之所以靈於萬物也歟？若夫創制之始，裁成之妙，聖人之功誠所謂萬世永賴者矣。

又三續　五行之質根於地，而其氣則運於天。根於地者，隨用而不窮，運於天者，參錯以成化。此理之可推者也。七政之齊，書於《舜典》，五辰之撫，著在《皐謨》。孟子亦有天時之說，其來遠矣。窮其本末，不出乎陰陽兩端。夫有氣斯有神，有象斯有數，變化紛紜，胡可勝紀？然太極之妙，無乎不在。其流爲讖緯、術數之學者，良由昧於至理，而溺於偏見耳。高明之士，固宜知所決擇。如《洪範五行傳》之類，牽合附會，誠無足取，或乃並與其所當信者而不之信，至欲一例破除，將無矯枉過正已乎？

又四續　《洪範》「五行」，以其爲民生日用之最切者，故列於「九疇」之初，所謂「民非水火不生活」也。五事，固切於人身，然心稍有知識，習聞師訓，乃能以漸修其德，而弘其用，故次之。蔡傳謂「五事本於五行」，殊未見得。謂「庶徵本於五事」，詳經文「驗用」之義，本字疑亦未安。又以庶徵配五行，則箕子原無此意。蓋五行，質也，質附於地。庶徵，氣也，氣運於天。以「潤下」、「炎上」等語觀之，謂「在天爲五行」，非其實矣。看來庶徵一疇，但順經文解說，便見天人感應之理，似不必過求。

王廷相《王氏家藏集》卷二八《答何粹夫論五行書》　廷相頓首柏齋先生執事。昨承諭以五行之說，舊與僕同，今所見與僕異。竊料執事之意，似以爲今是而昨非矣。以僕觀之，執事可謂中於世俗之惑，反迷眞而舍其故智，將爲不善變者也。

何以故？甲乙丙丁，子丑寅卯，大撓作此以紀歲月日時，非有所謂甲乙屬木，子亥屬水之說；然亦偶爾定之，即以當年爲甲子歲，仲冬爲甲子月，冬至爲甲子日，半夜爲甲子時耳。不知經歷幾千百歲，後人乃以五行分配之，此半途立論，無所本始，不待智者而後知矣。執事乃信然從之，豈非不勝於世俗之嘵嘵者，而遂爲此無稽之論，以附會於仲尼之道乎？迷眞而舍其故智，非邪？

且夫五行之氣，無則已矣，有之，則一日之內，無不全體俱在，安有今日爲木，明日爲火，又明日爲土，爲金，爲水乎？何春止爲木，夏止爲火，秋止爲金，冬止爲水乎？何土惟王於四季，而餘月土氣即絕滅乎？執事試再思之，此理然邪，否邪？此論是邪，非邪？大觀眞識之儒，不惑世俗鄙謬之論者，皆足以辯之矣。不意明達物理如執事，推明孔子之道如執事，而反自失其眞如此，使僕無復望於斯世之儒，豈不爲可歎哉！

執事曰：「但世之言五行，亦有奇中者，故不耐何信之」，遂爲說曰：「如人本無姓名也，苟定其姓與名焉，他人呼之，必從而應之。氣本無金木水火土之名也，今人一定其名，則其氣隨而應之。」謂氣有神應然矣。嗟乎！執事之迷，何至此極也！僕意執事欲附會於世俗之論而不得，強爲此以自解

也，不自知其陷於怪謬誕妄之歸矣。

夫人也，氣成形體而具神識者也，故呼其名而能應之。不知五行之氣亦有形體如人之知識否邪？依附草木，人言嘯梁，如鬼物之作祟否邪？不知甲乙之日，木之神氣主之，而水土金火之氣遂能退避相遜邪，抑有所管轄分定而不敢越其職邪？不知人定其名，彼何以自知其爲金爲木爲水爲火爲土，而即順應邪？此恐決不能然矣。

執事所謂「世之言五行有奇中者」，此何足異哉！蓋多言而能中耳。僕嘗謂不用五行，能亦奇中。試以士人舉進士者十人，僕據其文學體貌而懸斷之，指某曰，後日官至某官，中間履歷，平順坎險，隨意而道，指某曰何如何如，指某曰何如何如，他日驗之，必有三四中者，且亦有一二奇中者。何也？此皆仕人之所必有者。若以爲白日飛昇，則無能驗之矣。不中者，人不傳之矣；中者，必傳之以爲神。然則假五行而奇中者，何以異此？

大抵神道設教，古聖人卜筮之微意也，然於大道無所闇蝕。至於五行星命範圍皇極等術，足以壞亂仲尼純正之道，不可一日容之以惑世也。執事必欲求通其說而附會之，何其迷之至此極也！望再虛心思之，勿爲索隱之過，幸甚，幸甚！

又卷三三《五行辯》《禹貢》言六府，《洪範》言五行，其義一也。謂此五者流行於天地之中，切於民用，不可一日而缺。治天下國家，其政所宜先者，如溝隧灌溉，水政也；昆蟲未蟄，不以火田，鑽燧改火，火政也；井田疆理，土政也；鼓鑄陶冶，金政也；仲冬斬陽木，仲夏斬陰木，木政也。水土平而後五行之政修，五行之政修而後庶政可舉，是五行者王政之根本，不然則民用有缺，民用既缺則民生不遂，雖有庶政，安得順而施之？古之聖人，其論五行之義，如此而已。

自夫聖王之政衰，而異端之術起，始有以五行分配十二支於四時者矣，始有以五行配五臟六腑者矣，始有以五行名星緯者矣，始有以五行論造化生人物者矣。斯皆假合傅會，迷亂至道，遂使後之儒者援緯附經，擬議造化，其隨聲附和者，浸淫爲怪誕之談而不知其非。嗟乎！後世何其囂囂也！

且夫水、火、土、天地之大化也；金、木者，三物之所自生，與人物所同出者也，安可與之相配？地闢矣，人物即生之。金石之質，必積久而後結，吾恐其生之必後於人物矣。謂金之氣生人，得乎哉？

且夫天地之間，無非氣之所爲者，其性其種，已各具於太始之先矣。金有金之種，木有木之種，人有人之種，物有物之種，各各完具，不相假借。五行家曰：「人一身具五行，故曰五行生人。」嘗觀於木矣，津液，血，水也；鑽燧，氣，火也；皮之柔，肉，土也；心之堅，骨，金也：又何異於人哉？然則謂人生木，不亦可乎？

此義也，惟張子《正蒙》乃獨得之。其曰：「陽陷於陰爲水，附於陰爲火。」「木、金者，土之華實也，其性有水火之雜。故木，水濱則生，火然而不離，蓋得土之浮華於水火之交也。金得火之精於火之燥，得水之精於水之濕，故水火相持而不害，燥之反流而不耗，蓋得土之精實於水、火之際也。」由是觀之，金木者，豈非水火土之所生乎？

然則周子「五氣順布，四時行焉」，非與？曰：此惑於五行家之說而爲言也。何以言之？日有進退，乃成寒暑，寒暑平分，乃成四時，於五氣之布何與焉？其曰「春木、夏火、秋金、冬水」，皆假合之論。「土無所歸，配於四季」，其繆妄尤甚焉。何也？土之氣在天地之內，何日不然？何處不有？何止流行於季月？何季月之晦尚存，而孟月之朔即滅？其滅也歸於何所？其來也孰爲命之？聖人精義之學，決不如是。

然則「天一生水」之說何如？曰：此緯書之辭，而儒者援以入經也。何以言之？水、火者，陰陽始化之妙物也，故一化而爲火，日是也；再化而爲水，雨露是也。今曰「天一生水，地二生火」，戾於造化本然之妙，可乎？夫有地即有土矣，何至天五方言生土？若曰「天地以造化言，尚未有土矣」，何天三生木，地四生金，將附於何所乎？其牴牾不合又如此。

朱子曰「五行之序，木爲之始，水爲之終，而土爲之中」，何如？曰：此以四時流行之氣論五行也。又曰：「水一、木三、土五，皆陽之生數；火二、金四，皆陰之生數」，何如？曰：此以天地奇偶之數論五行也。又曰「天地生物，先輕清以及重濁，水、火二物，在五行最爲輕清，金、木次之，土最重濁」，此論何如？曰：此出《太極圖》，所謂「陽變陰合，而生水、火、木、金、土」也。前二說出緯書假合之論，後說雖出周子，俱非造化本然之序矣。

且夫天地之初，惟有陰陽二氣而已。陽則化火，陰則化水。水之渣滓便結成地。渣滓成地即土也，金、木乃土中所生。五行本然先後之序如此。後之學者，乃不於是而求之，怪怪然惟五行家是信，亦何不思之甚哉！

或曰：「五行以氣言，非論其質也。」曰：吾已言之矣，天地之先，氣種各具於元氣，不獨五行而已也。

又《五行配四時辯》 倉頡造書，隸首造數，容成造曆，大撓作甲子，相成之道也。故書以辯物，數以衍曆，曆以紀時，甲子名數，無有窮已。然亦偶爾定之，非出考稽，卽以當年爲甲子歲，仲冬爲甲子月，冬至爲甲子日，夜半爲甲子時爾。由是以往，歲月日時，十百千萬，積而不紊，此甲子本義也。配以五行，乃後人附會之。今之言甲乙者，必曰「實有木氣主之」，此非也。偶爾立義，豈天道之本然？若誠有之，初轉之日乃其本始，天之開運，尙未有地，安能有人？孰爲傳之？孰爲記之？是初始之日不可稽矣。偶然之論，謂可以定造化耶？

或曰「以今之曆推而知之」，亦非也。天開地闢，茫然無數，縱能推之，歸止於何所耶？況曆元之度，牛斗之變，歲差遠矣。後世之曆，各自爲據，以求合時爾。古曆之法，隨世亡矣，安能算而合之？況文字未興，天運無稽，又安能推之？

今之言五行者，必曰「四時各主之」，亦非也。春止爲木，則水火土金之氣孰絕滅之乎？秋止爲金，則水火土木之氣孰留停之乎？土惟旺於四季，則餘月之氣孰把持而不使之運乎？又安有今日爲水，明日爲火，又明日爲土爲金爲木乎？秦、漢以來，鄙儒牽合附會之論類如此。是故五運、六壬、財官、星數，太乙、皇極之術興，而世乃大惑矣。

夫人上智者寡，中材者多，孰能究其不然？況窮通富貴壽夭之說，又能以中鄙俗之心，無怪乎日滋而不可除也。故曰：智者造迷，愚者造信，詭者成術，鄙者成俗，聖人純正之道荒矣。

又卷三七《答顧華玉雜論五首》 五行生剋，出自異端邪術，古今大惑，莫甚於此。夫金乃水土與火三精凝結，化理最後；水則陰精所化，萬物爲質之本。五行家曰「金生水」，自今觀之，厥類懸絕不侔，厥理顚倒失次，安有生水之理？夫木以火爲氣，以水爲滋，以土爲宅，此天然至道。五行家曰「水生木」，無土，將附木於何所？水多，火滅，土絕，木且死矣，夫安能生？今謂水中生萍，恐非大觀之論。

夫水火，元氣之先化，水火具而後土生，有土則萬物生而大化備矣。金木者，與人物同塗也。謂五行六府急於民生之用可也，與火水並立而爲生人物之本源，此則邪術小道之傅會也。

僕嘗謂天地之間，無非氣之所成，故人有人之氣，物有物之氣，則人有人之種，物有物之種。如五金有五金之種，草木有草木之種，各各具足，不相凌犯，不相假借。謂「金木之氣生人」，然則謂人物之氣能生金木，何不可之有？且夫木，津液，血類也；燧火，氣類也；皮之柔，肉類也；心之堅，骨類也；開花結實，精類也。謂人之氣生木，不亦可乎？學者眩於前言，而不大觀通矩，誤矣。

夫五行六府，古昔先王取以論政，不過重民用耳。逮夫末世，聖王不作，正道湮窒，處士橫議，怪誕紛起，始有以五行傅會於臟腑者矣，始有傅會於四時者矣，始有傅會於星緯地理者矣。下至於唐，始傅會於生命之術矣；再及於宋，則傅會於陰陽造化矣。邪論紛紜，以漸而極。不知天地大化，惟陰與陽；水火與土，化之大用；金木二氣，與人並生，緣假五行立論，遂並以附入耳。是論也，始而出自匪儒，繼而惑於愚民，久而遂爲定論。後世雖有名儒賢士，執夫古昔之舊，亦從而信之矣。此非聖君賢相繼天立極者特起於上，距邪禁誣，復正道於太古之純，恐亦未能辭而闢之，以垂信於後世也。

又《愼言》卷一〇《五行篇》 「五行分儷四時，厥義何如？」王子曰：「緯人私智強合，非聖人實正之論也。五行之氣，渾於太虛，何日無之？既曰春木矣，季土矣，何水火土金，日輪次而仍在？不幾於自爲矛盾乎？若曰日逢甲乙，木氣獨生矣，其水火金土將歸何所？不幾於誕而害義乎？氣無滅絕之理，又非遜避而然，故曰緯人私智強合，非聖人實正之論也。」

淫僻於陰陽者，必厚誣天道，傅會於五行者，必熒惑主聽。

《禮運》曰：「播五行於四時，而後月生也，是以三五而盈，三五而缺。」嗟乎！月之生與月之盈缺，由於日之遠近爲之，與五行之播何涉乎？以其實言之，日月往來，乃成四時，今曰「而後月生」，是四時生月矣，可乎？五行家之謬論類如此。

孔穎達曰：「萬物成形，以微著爲漸；五行先後，亦以微著爲次。以水最微爲一，火漸著爲二。」此附會《洪範》之說也。五行之性，火有氣而無質，當作最先；水有質而不結，次之；土有體而不堅，再次之；木體堅而易化，再次之；金體固而不鑠，當以爲終。雖五行生成先後之序，亦不外此。孔氏之說背矣。

《大禹謨》曰：『政在養民，水火金木土穀惟修。』言六者能修治之，使遂民用，則養生之具備矣。隄防祛害，灌溉通利，水行地中，則水政修矣。出火納火，鑽燧改火，昆蟲未蟄，不以火田，則火政修矣。裒蹄泉貨，鐵冶鼓鑄，金政修矣。山林有禁，取木有戒，斧斤時入，木政修矣。畫井限田，正疆別塗，高城深池，土政修矣。教民稼穡，播藝百穀，穀政修矣。六政既修，則民用皆足，王者生養萬民之功成矣。解《書》者曰：『水克火，火克金，金克木，木克土，而生五穀。或相制以洩其過，或相助以補其不足。』其後世術士算命之談乎！於六府之政之修何所取義？遂使聖經正大純雅之義，闇蝕於緯說之傅會，孰謂儒者之無異端乎？

又卷一一《君子篇》 五行生剋之說，始而識緯託經，求信其術；終而儒者援緯，以附於經，此天下之惑，固蔽而不可解矣。

又卷一二《文王篇》 《洪範》，經世之大法也。五行者，六府之義也，其利民之生不可已者乎！謂之『行』者，流通而爲世用也。此汩陳焉，生無所賴矣，大法安所施乎？故五行修治於地平之時，而九疇以錫禹焉。謂之『天』者，神之也。五行舉其體用，示民用也，非五行家之說也。五事，示人君當修德也；八政，國有所事，示當舉也；五紀，示民時當授也；皇極，君當建極，爲民之則也；三德，示君當以經權馭臣也；稽疑，神道設教也，其所由來遠矣，庶徵，示君德當驗之天也；五福六極，示民之休戚，由君政之臧否也。嗟乎！由是舉之，治世之要其備矣乎！五行利民，八疇之本，言民用足而後政可興也。首之者，其箕子之心乎！通貫諸疇，傅以休咎，漢儒邪誣之論乎！後儒信之，習染之深乎！吾爲箕子嗟嗟焉！

又《內臺集》卷四《答何柏齋造化論十四首》 土卽地也，四時無不在，故配四季。水溫爲火熱之漸，金涼爲水寒之漸，故配四時，特生之序不然耳。五行家之說，自是一端，不必與之辯也。火旺於夏，水旺於冬，亦是正理。今人但知水流而不息，遂謂『河凍川冰爲水之休囚』，而不知冰凍爲水之本體，流動爲天火之化也，誤矣。

柏齋曰『土卽地，四時無不在』。愚謂金木水火，無氣則已，有則四時日日皆在，何止四季之月？今土配四季，金木水火配四時，其餘無配時月，五行之氣不知各相退避乎？卽爲消滅乎？突然而來，抑候次於何所乎？此假象配合，穿鑿無理，甚較然者。世儒惑於邪妄而不能辯，豈不可哀！柏齋又曰『五行家之說，自是一端，不必與辯』。愚謂學孔子者當推明其道，以息邪說，庶天下後世崇正論，行正道，而不至陷於異端可也。何可謂『自是一端，不必與辯』？然則造化眞實之理，聖人雅正之道，因而蒙蔽晦蝕，是誰之咎？其謂水旺於冬，猶爲痼疾。夫夏秋之時，膚寸雲興，大雨時行，萬流湧溢，百川灌河，海潮爲之嘯逆，不於此時而論水旺，乃於水泉閉涸之時而強配以爲旺，豈不大謬？又謂『今人但知水流而不息，遂謂河凍川冰爲水之休囚，而不知冰凍爲水之本體，流動爲天火之化』。嗟乎！此尤不通之說。夫水之始化也，冰乎，水乎？使始於冰，雖謂冰爲水之本體，固無不可矣。然果始於冰乎，水乎？此有識者之所能辯也。夫水之始氣化也。陽火在內，故有氣能動。冰雪者，雨水之變，非始化之體也，安可謂之本？裂膚墮指而江海不氷，謂流動爲天火之化，得乎哉？

崔銑《士翼》卷二 五行者，聖人取地之五物，象天之五氣。陽主生主煖主動。少陽漸長，故名木。木生物之煖者，萌牙而合抱，有長之象焉。老陽爲火，則活動炎熾之極也。陰主殺主冷主靜。少陰漸收，故名金。金殺物而冷者，凝固而內明，有靜之象焉。老陰爲水，則淵澄甘寒之極也。兩陰兩陽之中，雖非其氣，然資之而不能外，名土，猶金木水火無地無附載也。陰陽環而生，薪木之傳火，火燼之變灰，厚壤之生金，金化而液，水潤而物。陰陽貞而勝，斧斤舉而林伐，草木牙而土裂，土擁而水涸，水灌而火熄，火然而金鑠。是故名義可得而推矣。夫夏當囚水而發洪濤，木因火盜而極茂暢，拘於時者泥也，夫土可一息而離乎？坤元之敦龐而夷於金木，則二物之化伊誰屬耶？夫天地之覆載，水火之變化，造物者妙於是。若《洪範》之五行，乃《禹謨》之六府，民用攸資，國脈是延，亦亂於虛浮，何哉？何粹夫曰，水體凝結本靜，爲天火所化而流，至冬凝結極寒乃遂其性也。

楊慎《升庵集》卷六五《璅語》 水者，五行之首也，萬物之宗也。浮天而載地也，載形而浮氣也，始天地而終天地也。七十二候始於東風解凍，終於水澤腹堅，天地之始終亦若是而已矣。

衆勝寡，故水勝火也。精勝堅，故火勝金也。剛勝柔，故金勝木也。專勝散，故木勝土也。實勝虛，故土勝水也。禹將受位，迅風靡木，有其德，無其咎也。成王信讒，大風拔木，修其德，免其咎也。

華鎮《五德之運如何》（《明文海》卷八九） 帝王順時以修政，而或

者以天運符之，天下始有異說矣。夫天有五行，分時遞運以成萬化。而帝王之政，則隨時修飾，以新萬民。是以定歷律，改正朔，易服色，必取諸五行，以備一代之章采儀度，而相生相勝之說不與焉。後人妄以讖緯配合，至欲援生克之運以符生降之幾。嗚呼，有德則興，無德則亡，此世道升降之幾也。彼五行之一德，孰與天命人心之向背，其不經亦甚矣。五德之論，古不經見，自鄒衍倡爲終始相勝之說，而張蒼、賈誼、公孫宏、倪寬、司馬遷之徒，則本其說而附益之。自劉向父子反其說爲相生之論，而荀悅、班固、崔昌、徐鉉、胡宿之徒，則本其論而推明之，言相勝，謂帝王易運，皆後之勝前。商以金而克夏之木，周以火而克商之金，秦以水而克周之火，漢以土而克秦之水。或謂漢以水而克秦之火，各欲從所勝也。言相生，謂五運以子承母，伏羲首出於震，以木德王，而炎帝以火承木，黃帝以土承火，少皞以金承土，顓頊以水承金，帝嚳以木承水，唐堯以火承土，虞舜以土承火，皆世更一德，而生生相承。至夏后氏以金，殷人以水，周人以木，雖代更一德，而亦生生相承。漢之從火，以承周也。唐之從土，以承漢也。莊宗中興，唐祚則土運未絕也。一傳而晉以金，再傳而漢以木，又傳而周以水，又傳而宋以火。中謂秦本西戎，餘分閏位，自魏至隋，皆非正統，求以合所生也，嗚呼。謂相勝之說出於秦之意則可，出帝王之意則不可。彼帝王之公天下也，揖遜征誅，皆無心順理，以通其治於未窮，而何有於計較之私。且秦急於法，天下受其毒，漢善反之，又豈較勝哉。然相生之說出，而相勝之說微矣，但相生之說方惑世而未已也。夫帝王之繼天理物也，黜篡竊以宗正統，略偏安而紹歷數，人則爲之耳，豈天運之自然哉。蓋世不常治，而運無停機。當末漢祚絕，而李唐未興，有天下者自魏而隋也。今皆略而不序，其時獨無所運耶。五行之運一息若不繼，則天道壞矣。或者又曰，斬蛇著符得天統也，水患多應，非人爲也，火主商丘又明驗也。嗚呼，此正晦翁所謂大德之符，有適合者耳。求其說而不得，君子弗論也。審如其說，則夏有青龍之瑞，胡爲而尚金。殷有銀山之祥，胡爲而尚水。周有白魚之兆，胡爲而尚木。其說窮矣。設謂以人承天而運數不絕，則可驗於五三之世，而不可驗於秦隋之間。設謂以天應人，而符瑞可徵，則僅見於漢唐宋之初興，而無所考於帝王之遞盛。求其說而不得，信乎其說窮矣。大抵關衍之說者向也，而啓向之說者衍也。衍之說也出乎私，向之說也流於誕。嘗考諸《家語》，老聃曰，古之易代而改號者，取法五行。五行更主，終始相生，亦象其義。孔子曰，五行用事，先起於木，故王者則之，而首以木德王天下，其次則以所生之行轉相承也。夫《家語》多漢儒所附會，而不足信，味其語意，亦五者自爲之尚耳，初未符於天命也。要之王者之欲定所尚也，特以一代之典章文物不可闕，而欲治歷明時，更制立度，以新天下之耳目焉耳。夫何與於天運之生克也哉。愚故曰，帝王順時以修政也。

呂坤《呻吟語》卷一之一　聲無形色，寄之於器；火無體質，寄之於薪；色無着落，寄之草木。故五行惟火無體，而用不窮。

陳第《一齋集・意言》　問，五行生剋之說何如。曰，水之剋火，金之剋木者，情也。若壬癸之剋丙丁，庚辛之剋甲乙，吾未之敢信也。

問兆讖之說。曰，有時而立驗，有時而不徵。君子不道也。劉項興亡，知者直決之仁暴矣。

問，光武至明哲也，而篤信讖書，何耶。曰，蓋自其所驗信之也，然而明哲者之惑也。

馬森《納甲配卦辯》（《明文海》卷一一六）　夫乾南坤北離東坎西，乃先天八卦方位，對待之體也。離南坎北震東兌西，乃後天八卦方位，流行之用。今大明曆二十四位向坐既以乾、巽、艮、坤分居四隅，而子午卯酉四正，則離、坎、震、兌居之。其震在卯位，甲乙分隸之。離在午位，丙丁分隸之。兌在酉位，庚辛分隸之。坎在子位，壬癸分隸之。合十二支四隅之卦而二十四者，此萬古不易之定位也。卽斗柄初昏所指十二辰月令之位，明徵無疑矣，配以後天八卦方位爲定猶之可也。而八干與寅申巳亥辰戌丑未之方，又何所取於配卦耶。至復以納甲之說強合先天卦配，是何義也。考納甲法祖於《先天》，以月消長盈虧出沒之方取象，震、兌、乾、巽、艮、坤卦爻奇偶，乾納甲壬，坤納乙癸，震納庚，兌納丁，巽納辛，艮納丙，而坎月離日，朝夕出沒之方，且謂二卦得乾、坤中爻。中者土位而納戊己。戊陽土也，納於坎。己陰土也，納於離。雖出邵說以明盈虛消長之理，亦似有牽合。夫《先天》，乾南也，南本午位，乾陽生於子中而極於午，由月朔以至望，亦一月陽之極也。故月光圓明，見於東方之甲日，與月合。朔在壬，故乾納甲壬。甲者陽之首，而壬陽干之終也。坤北也，北居子位，坤陰生於午中，而極於子。由月望以至晦，亦一月陰之盡也。故月光虧暗，見於東方之乙，其明虧盡無光，則在於癸也。故坤納乙癸。乙者陰干之首，

而癸陰干之終也。以乾、坤爲衆卦之父母，坎、離爲日月之門戶，故其說如此，以論盈虧，探氣候，若修養別術可矣。參之後天，配干定方位，不亦戾哉。且曰乾、坤老亢而不用，益自矛盾矣。又嘗因而考渾天甲子之說，曰乾爲天，爲君，爲父，有覆育之功，剛健正直，遂乘金德，而生呼九者，九是極陽之數。甲者陽干之首，壬者陽干之末。子氣始昇之神，而衝於午，故得納甲子，以壬午繼之。坤爲地，爲母，有發生輿載萬物之功，柔順利貞，遂乘土德而生呼六者，六是陰中之數。乙者陰干之首，癸者陰干之末，未者陰氣已昇之神，衝於丑，故得納乙未，以癸丑繼之。乾稱君父，既乘金而生，遂以六庚配與長子震，六辛配與長女巽。子午屬庚，所以震納得庚子，以庚午繼之。丑未屬辛，所以巽納得辛丑，以辛未繼之。陽倡陰和，夫倡婦隨，故以事付於坤。坤稱老母，既乘土德而生，遂將六戊配與中男坎，六己配與中女離。寅申屬戊，所以坎納得戊寅，以戊申繼之。卯酉屬己，所以離納得己卯，以己酉繼之。坤爲母之道，在家從父，出嫁從夫，夫歿從子，故以事付與子。坤乘土德，是陰土以木爲夫，夫生者爲子，故以火爲子。遂以六丙配與少男艮，六丁配與少女兌。辰戌屬丙，所以艮納得丙辰，以丙戌繼之。巳亥屬丁，所以兌納得丁巳，以丁亥繼之。其說又與以月論者不同，益支離不經矣，惡足憑信哉。若十二支月，分復爲子月，臨爲丑月，泰爲寅月，大壯卯月，夬爲辰月，乾爲巳月，姤爲午月，遯爲未月，否爲申月，觀爲酉月，剝爲戌月，坤爲亥月，則載在陽傳，以明陰陽消長歲運氣候之流行者，亦不可盡地定坐向，而不易方也。時師陋術，而併以六十四卦之圓圖，列之羅經二十四位之外，不知何據，是誣民也。

宋應星《論氣・水非勝火說》　五行之內，生剋之论生，水非胜火，見形察肤者然之。

夫由虛而有氣，氣傳而爲形，形分水火，供民日用。水與火，不能相見也，借乎人力然後見。當其不見也，二者相憶，實如妃之思夫，母之望子；一見而眞樂融焉，至愛抱焉，飲焉，敷焉，頃刻之間，復還於氣，氣還於虛，以俟再傳而已矣。是故杯水與束薪之火，輕重相若；車薪之火，與巨瓮之水，銖兩相同。傾水以滅火，束薪之火亡，則杯水已爲烏有；車薪之火息，則巨瓮豈復有餘波哉？水上而火下，金土間之，鼎釜是也，釜上之水枯渴十升，則釜下之火減費一豆。火上而水下，熨斗是也，斗上之火費折一兩，則其下衣襦之水乾燥十錢。水左而火右，罌缾是也，罌內之水消十分，則爐中之火減一寸，爐中之火不盡喪，則罌內之水不全消。此三者，兩神相會，兩形不相親，然而均平分寸，合還虛無，與傾水以滅火者同，則形神一致也。水藏泥壁之上，火爇於中庭，相去尋尺，非若鼎釜之有金爲媒，又非若傾水滅火之驟以形相交也，兩形相望於微茫之間，火方謝薪而來，水即辭泥而往。壁泥之水差重，則存其餘濕而滋，庭中之火較多，則後於燥壁乃熾，此其銖兩神合，非聖人不能定也。從釜之上，熨斗之下，罌缶之口，見鬱攸焉，此相合還虛之兆也，少待則離朱不能見矣。從釜罌之介，側耳而聽之，如泣如慕，如歌如訴，此相合還虛之先聲也。漿無繼注，而炊者撤薪，則師曠不能聞矣。是故由大虛而二氣名，由二氣而水火形。水火參而民用繁，水火合而大虛現。水與火非勝也，德友而已矣。

又《論氣・水火二》　塵埃空曠之間，二氣之所充也。火燃於外，空中自有水意會焉。火空而木亦盡。若穴土閉火於內，火無從出，空會合水意，則火質仍歸母骨，而其形爲炭，此火之變體也。

水沾物於塵中，或平流於沼面，空中自有火意會焉。物之沾者，引之燥，池沼之或平或流者，使之不凝。若地面沉陰颺刮，爲火氣於尋丈之上，則水態不能自活，而其形爲冰，此水之窮災也。蕪炭爐中，四達之水氣就焉，而炭爐矣。射日燃火於河濱，而冰形乃釋矣。

又《論氣・水火三》　或問：水火二氣均平布空，宜亦均平附物也，乃金中似饒水意，而木內獨具火精，此非彰明較著者乎？其布空也，得毋似其托物乎？

曰：惟其附物之均平，而吾乃悟通於布氣也。太清之上，二氣均而後萬物生；重泉之下，二氣均而後百匯出。凡世間有形之物，土與金木而已。今夫以土倚木不得水，而以金倚土則水生，是金中有水也。以石磨石不得火，而以金擊石則火出，是金中有火也。

至於木生於地下，長於空中，當其斧斤未伐，霜雪未殘之時，所謂木之本來面目也。二氣附麗其中，銖兩分毫無偏重也。取青葉而絞之，水重如許，取枯葉而燃之，火重亦如許也。及其斬根誅梗之後，懸於火上而不得燃者，其身火情水性正相衡抱而未離，不暇從朋於外至也。熾於日之中，火之側，風之冲，漸引水神還虛而去，而木方克燃。或火力未甚多，日光尚少射，風聲

不頻號，水性去九而尚存其一，猶且鬱結而爲烟。焚木之有烟也，水火爭出之也。若風日功深，水氣還虛至於淨盡，則斯木獨藏火質，而烈光之內，微烟悉化矣。夫二氣五行之說，至此而義類見矣。

太極

葉子奇《草木子》卷二《原道篇》　周子曰，無極而太極。無極是無有方體，就萬物統體言之。太極是會其要領，就一物根柢言之。無無極則太極無所本，無太極則無極無所寓。

曹端《太極圖說述解》　無極而太極。無極而太極，只是說無形而有理。所謂太極者，只二氣五行之理，非別有物爲太極也。

無謂無形象，無聲氣，無方所。極謂至極，理之別名也。太者，大無以加之稱。天地間凡有形象聲氣方所者，皆不甚大如此極者，雖無聲氣而有形象方所焉。惟理則無形象之可見，無聲氣之可聞，無方所之可指而實充塞天地，貫徹古今，大孰加焉。自孟子而後，眞知灼見，唯一周子耳。故其言曰無極而太極，而朱子釋之曰，上天之載，無聲無臭，載字《詩》本以事言，《中庸》引之而斷章取義，則以理言。此則本《中庸》之義而言理無聲氣。而爲造化之樞紐，品彙之根柢也。故曰無極而太極，非太極之外復有無極也。太極者本然之妙，而有動靜焉。動靜者，所乘之機也，而無止息焉。且太極之有動靜，是天命之流行也，所謂一陰一陽之謂道，誠者聖人之本，物之終始而命之道也。

太極動而生陽，

其動也，誠之通也。是繼之者善，屬陽，故曰生陽，而萬物之所以資始也。

動極而靜，

極者，終也。動不常動，故動之終則有靜焉。

靜而生陰，

其靜也，誠之復也，是成之者性，屬陰，故曰生陰，而萬物各正其性命也。

靜極復動。

靜不常靜，故靜之終則又動焉。

一動一靜，互爲其根。

太極之動，不生於動而生於靜，是靜爲動之根。太極之靜，不生於靜而生於動，是動爲靜之根。

分陰分陽，兩儀立焉。

靜則太極之體立，而陰以分。動則太極之用行，而陽以分。於是天地定位，而兩儀立矣。其曰動極而靜，靜極復動，一動一靜，互爲其根。是命之所以流行而不已也。其曰動而生陽，靜而生陰，分陰分陽，兩儀立焉。是分之所以一定而不移也。蓋太極形而上之道也，陰陽形而下之器也，是以自其著者而觀之，則動靜不同時，陰陽不同位，而太極無所不在焉。自其微者而觀之，則沖漠無朕，而動靜陰陽之理已悉具於其中矣。雖然，推之於前而不見其始之合，引之於後而不見其終之離也。故程子曰，動靜無端，陰陽無始。非知道者，孰能識之。

陽變陰合，而生水火木金土。

陽變而陰，而生水與金。陰合而陽，而生火與木。土則生於變合之中，而陰陽具。

五氣順布，四時行焉。

自是以來，木氣布而爲春，萬物以生。火氣布而爲夏，萬物以長。金氣布而爲秋，萬物以斂。水氣布而爲冬，萬物以藏。土氣則寄於四序之間，而四時行矣。大抵有太極，則一動一靜而兩儀分。有陰陽，則一變一合而五行具。然五行者，質具於地，而氣行於天者也。以質而語其生之序，則曰水火木金土，而水木陽也，以其同出乎陽，動之變也。火金陰也。以其同出乎陰，靜之合也。以氣而語其行之序，則曰木火土金水，而木火陽也，以其同居乎陽位也。金水陰也。以其同居乎陰位也。又統而言之，則氣陽而質陰也。五行之成氣而行於天者，皆曰陽。五行之成形而行於地者，皆曰陰。又錯而言之，則動陽而靜陰也。水火動而陽者也，木金靜而陰者也。蓋五行之變，至於不可窮，然無適而非陰陽之道。至其所以爲陰陽者，則又無適而非太極之本然也，夫豈有所虧欠間隔哉。

五行一陰陽也。

五行異質，四時異氣，而皆不能外陰陽。是五行只一陰陽而已。

陰陽一太極也。

陰陽異位，動靜異時，而皆不能離乎太極。是陰陽只一太極而已。

太極本無極也。

至於所以爲太極者，又初無聲氣之可言，無形象之可見，無方所之可指。是性之本體然也，天下豈有性外之物哉。

五行之生也，各一其性。

性卽太極也，然五行之生，隨其氣質，而所稟不同。如水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，所謂各一其性也。各一其性，則渾然太極之全體，無不各具於一物之中。而性無所不在，又可見矣。蓋五行具，則造化發育之具無不備焉。故又卽此而推本之，以明其渾然一體，莫非無極之妙，亦未嘗不各具於一物之中也。

無極之眞，

眞以理言，無妄之謂也。

二五之精，

二，陰陽也。五，五行也。精以氣言，不二之名也。

妙合而凝。

妙合者，理氣渾融而無間也。凝者聚也，氣聚而成形。蓋性爲之主，而陰陽五行爲之經緯錯綜，一直一橫曰經緯，往來上下曰錯綜。又各以類聚而成形，則天下無性外之物，而性無不在焉。

乾道成男，

乾者陽之氣，而性之健也。陽而健者成男，則父之道也。

坤道成女。

坤者陰之氣，而性之順也。陰而順者成女，則母之道也。

二氣交感，化生萬物。

於是陰陽二氣，自相交感，則陽施陰受，而化生萬類之物。是人物之始，以氣化而生者也。

萬物生生，而變化無窮焉。

二五之氣，聚而成形。則人有男女，物有牝牡，合而成偶，則形交氣感，遂以形化，而人物生生，而變化無窮矣。自男女而觀之，則男女各一其性，是分而言之。而男女一太極也。是合而言之。自萬物而觀之，則萬物各一其性，是分而言之。而萬物一太極也。是合而言之。蓋合而言之，萬物統體一太極也。分而言之，一物各具一太極也。所謂天下無性外之物，而性無不在者，於此尤可見其全矣。子思子曰，君子語大，天下莫能載焉。是言其大無外。語小，天下莫能破焉。是言其小無內。此之謂也。

惟人也，得其秀而最靈。

雖曰人物之生，莫不有太極之道焉，然陰陽五行，氣質交運，而人之所稟，獨得其秀。故其心爲最靈，而有以不失其性之全，所謂天地之心，而人之極也。

形既生矣，

然人之形質既生於陰靜，

神發知矣，

則人之精神必發於陽動。

五性感動，而善惡分，

於是五常之性，感物而動。而陽善陰惡，又以類分。

萬事出矣。

而五性之殊，散爲萬事。蓋二氣五行，化生萬物，其在衆人，雖曰具動靜之理，而常失於動者又如此。自非聖人全體太極，有以定之，則欲動情勝，利害相攻，人極不立，而違禽獸不遠矣。

聖人定之以中正仁義，而主靜，立人極焉。

此言聖人全動靜之德，而常本之於靜也。蓋人稟陰陽五行之秀氣以生，而聖人之生又得其秀之秀者，是以其行之也中，其處之也正，其發之也仁，其裁之也義。蓋一動一靜，莫不有以全夫太極之道，而無所虧焉。則所謂欲動情勝，利害相攻者，於此乎定矣。然靜者誠之復，而性之貞。苟非此心寂然，無欲而靜，則又何以酬酢事物之變，而一天下之動哉。故聖人中正仁義，動靜周流，而其動也必主乎靜，是主正義，以行中仁。而立人極焉。

故聖人與天地合其德，

此聖人所以成位乎天地之中，以言其德，則合乎天地之德焉。

日月合其明，

以言其明，則合乎日月之明焉。

四時合其序，

以言其序，則合乎四時之序焉。

鬼神合其吉凶。

以言其吉凶，則合乎鬼神之吉凶焉。是聖人所爲一於理，而天地日月，四時鬼神，有所不能違也。蓋必體立而後用有以行。若程子論乾、坤動靜，而曰不專一則不能直遂，不翕聚則不能發散，亦此意爾。聖人太極之全體，一動一靜，無適而非中正仁義之極，蓋不假修爲而自然也。

君子修之吉，

未至中正仁義之極而修之，則君子之所以吉也。

小人悖之凶。

不知中正仁義之極而悖之，則小人之所以凶也。修之悖之，亦在乎敬肆之間而已矣。敬則欲寡而理明，寡之又寡以至於無，則靜虛動直，而聖可學矣。

故曰，

繫《易》聖人有言。

立天之道曰陰與陽，

陰陽成象，天道之所以立也。

立地之道曰柔與剛，

剛柔成質，地道之所以立也。

立人之道曰仁與義。

仁義成德，人道之所以立也。夫道一而已，隨事著見，故有三才之別，而於其中，又各有體用之分焉。以天道言則陰體而陽用，以地道言則柔體而剛用，以人道言則義體而仁用。其實則一太極也。

又曰，

繫《易》聖人又言。

原始反終，故知死生之說。

陽也，立天之道的陽。剛也，立地之道的剛。仁也，立人之道的仁。物之始也。是陽動萬物之所資，以爲始也。陰也，立天之道的陰。柔也，立地之道的柔。義也，立人之道的義。物之終也。是陰靜萬物之所資，以爲終也。人而於此，能原始而知所以生，則反終而知所以死矣。此天地之間，綱紀造化，流行古今，不言之妙。聖人作《易》，伏羲畫卦，文王繫辭，周公明文，孔子作傳。其大意蓋不出此。故周子引之，以證其說。

大哉《易》也，斯其至矣。

大哉，歎美之辭。易，《易》書也。斯，此圖也。周子圖說之，末歎美《易》之爲書，廣大悉備。然語其至極，則此圖盡之，其旨豈不深哉。抑嘗聞之，程子昆弟之學於周子也，周子手是圖以授之。程子之言性與天道，多出於此，然卒未嘗明以此圖示人，是則必有微意焉，所謂微意，蓋欲待中人以上可以語上者語之。然學者亦不可以不知也。

又《附錄・辨戾》 先賢之解《太極圖說》，固將以發明周子之微奧，用釋後生之疑惑矣。然而有人各一說者焉，有一人之說而自相齟齬者焉。且周子謂，太極動而生陽，靜而生陰。則陰陽之生，由乎太極之動靜，而朱子之解極明備矣。其曰，有太極，則一動一靜，而兩儀分。有陰陽，則一變一合，而五行具。尤不異焉。及觀語錄，卻謂太極不自會動靜，乘陰陽之動靜而動靜耳。遂謂理之乘氣，猶人之乘馬。馬之一出一入，而人亦與之一出一入。以喻氣之一動一靜，而理亦與之一動一靜。若然，則人爲死人，而不足以爲萬物之靈。理爲死理，而不足以爲萬化之原。理何足尚，而人何足貴哉。今使活人乘馬，則其出入行止疾徐，一由乎人馭之何如耳。活理亦然。不之察者，信此則疑彼矣，信彼則疑此矣。經年累歲，無所折衷。故爲辨戾，以告夫同志君子云。

薛瑄《讀書錄》卷一 無極而太極，非有二也。以無聲無臭而言謂之無極，以極至之理而言謂之太極。無聲無臭而至理存焉，故曰無極而太極。以性觀之，無兆朕之可窺而至理咸具，卽無極而太極也。

統體一太極，卽萬殊之一本。各具一太極，卽一本之萬殊。統體者卽大德之敦化，各具者卽小德之川流。天地間只有理氣而已，其可見者氣也，其不可見者理也，故曰君子之道費而隱。

無形而有理，所謂無極而太極。有理而無形，所謂太極本無極。形雖無而理則有，理雖有而形則無。此純以理言，故曰有無爲一。老氏謂無能生有，則無以理言，有以氣言，以無形之理生有形之氣，截有無爲兩段，故曰有無爲二。

太極一圈，中虛無物，蓋有此理而實無形也。

無極而太極，惟「無形而有理」一言括盡。

又卷二　孔子所謂《易》有太極者，言陰陽變易之中而有至極之理，是就氣中指理以示人。周子「無極而太極」，言雖無形之中而有至極之理，則專以理言。至「太極動而生陽，靜而生陰」，則亦兼以氣言矣。學者知無者太極之無形，有者太極之有理，則有無合一。

太極中陰陽五行男女萬物之理無所不有，所謂冲漠無朕之中萬象森然已具也。無極是虛字，正以無聲無臭明太極之無形耳。

觀太極中無一物，則性善可知。有不善者，皆陰陽雜糅之渣滓也。

無極而太極，天地之性也。太極動而生陽靜而生陰，氣質之性也。天地之性以不雜者言之，故曰無極而太極，○是也。氣質之性以不離者言之，故曰太極動而生陽靜而生陰，◎是也。然無極而太極卽陰陽中之太極，陰陽中太極卽無極而太極。太極雖不雜乎陰陽，亦不離乎陰陽。天地之性，氣質之性，一而二，二而一者也。

無極而太極，氣未用事故純粹至善而無惡，及動而生陽，靜而生陰，則善惡分矣。

又卷三　今天地之始，卽前天地之終。其終也，雖天地混合爲一，而氣則未嘗有息。但翕寂之餘，猶四時之貞，乃靜之極耳。至靜之中而動之端已萌，卽所謂太極動而生陽也。動極而靜，靜而生陰。靜極復動，一動一靜，互爲其根。分陰分陽，兩儀立焉。原夫前天地之終靜，而太極已具。今天地之始動，而太極已行。是則太極或在靜中，或在動中，雖不雜乎氣，亦不離乎氣也。若以太極在氣先，則是氣有斷絕，而太極別爲一懸空之物，而能生夫氣矣。是豈動靜無端，陰陽無始之謂乎？以是知前天地之終，今天地之始，氣雖有動靜之殊，實未嘗有一息之斷絕，而太極乃所以主宰流行乎其中也。

無極而太極，本然之性也。太極動而生陽，動極而靜，靜極生陰。二五流行化生萬物者，氣質之性也。

水，陰也，生於陽。火，陽也，生於陰。見陰陽有互根之義。畫前之易卽太極也。所謂冲漠無朕之中而萬象森然已具也。

太極之中無所不有，所謂畫前之易也。

太極只是個性字。

周子之太極，卽《中庸》之誠。

今之學者有開口卽論太極者，不知果識否。不然，吾恐徒得其名，而不得其所以名也。

又卷四　《易》有太極。《易》者陰陽之變，而其所以爲是陰陽之變者，太極也。

聖人言太極，就陰陽中指出此理以示人，無不曾離陰陽而言。如所謂「一陰一陽之謂道」，「形而上者之謂道，形而下者之謂器」。皆不曾外陰陽而言道也。

太極理雖至妙，而其實不外乎身心動靜五常百行之間。後人論太極卽作高遠不可究詰之理求之，去道遠矣。

只於身心口鼻耳目手足動靜應事接物至近至小處，看太極尤分明，不必專論於千古之上，六合之外也。然近者小者旣盡，則遠者大者可默識而一以貫之矣。

太極乃至精至約之理，全之者聖，修之者賢。

萬物盡，天地老，超然獨存，再造天地萬物者，其太極乎。

太極中無一物，人能中虛無物，則太極之妙可默識矣。

又卷六　太極本只是天地萬物自然之理，不外乎人倫日用之間。學者因見其立名之高，欲以玄遠求之，誤矣。

又卷七　合仁義禮智信言之，統體一太極。分仁義禮智信言之，各具一太極也。

又卷八　《太極圖》只是陰陽兩端循環不已，而理爲之主。

《太極圖》天地古今陰陽寒暑晝夜死生剛柔動靜，無不括盡。

《太極圖》遠而萬古，近而一息，無能外者。

《先天圖》十月純坤，初爻中已有十一月復卦初爻之根，卽《太極圖》右半陰中陽也。先天圖四月純乾，初爻中已有五月姤卦初爻之根，卽太極左半陽中陰也。由是觀之，《先天》與《太極圖》亦未嘗不合。

程復心將《太極圖》中着一氣字，又從而釋之曰：「太極未有象數，惟一氣耳。」乃漢儒陋三爲一，老莊指太極爲氣之說，其失周子、朱子之旨遠矣。

《西銘》明理一而分殊，《太極圖》自一理二氣五行，成男成女而化生萬物，亦無往而非理一分殊也。

感應之理，於太極圖陰陽互根見之。

《太極圖》上一圈純以理言，而其下餘圈則兼以氣言。然上一圈即在下餘圈之中，所謂精粗本末無彼此也。

《太極圖》如水，一源流而爲千支萬派，却都只是源中水也。

寒暑往來有一定之節，萬物生育有一定之形，人倫綱常有一定之理，是皆太極爲之主，窮天地亘古今而不易者也。

資始資生固乾元之氣，而其理則太極也。

風霆雨露之氣所以成物者，皆太極之所爲也。

大氣發生一切有形之物，而太極爲之主。

太極只是性。

太極是性之表德。

人日用求太極，只中正仁義便是此理。然仁義中正是各具之太極，五性未發乃統體之太極也。

又卷九　先儒月映萬川之喻最好喻太極。蓋萬川總是一月光，萬物統體一太極也。川川各具一月光，物物各具一太極也。其統體之太極，即各具之一本，其各具之太極即全體之萬殊。非有二太極也。

臨川吳氏曰：『太極無動靜。』故朱子釋《太極圖》曰：『太極之有動靜，是天命之流行也。』此是爲周子分解太極不當言動靜，以天命有流行，故只得以動靜言。竊謂天命即天道也，天道非太極乎？　天命既有流行，太極豈無動靜乎？　朱子曰：『太極本然之妙也，動靜所乘之機也。』是則動靜雖屬陰陽，而所以能動靜者，實太極爲之也。使太極無動靜，則爲枯寂無用之物，又焉能爲造化之樞紐，品彙之根柢乎？　以是而觀，則太極能爲動靜也明矣。

又卷一〇　《太極圖》上一圈之中，冲漠無朕而陰陽五行男女萬物之象已具，所謂體用一源也。陰陽五行男女萬物而太極之理隨在，所謂顯微無間也。

《太極圖》見天人合一之妙。

又《讀書續録》卷一　太極合性命而統言之，其致一也。

太極者性理之尊號，道爲太極，理爲太極，性爲太極，心爲太極，其實一也。

在天爲元亨利貞，在人爲仁義禮知，太極不外乎此也。

又卷二　即《太極圖》觀之，無極而太極者，體用一源也；陰陽五行男女萬物者，顯微無間也。蓋無極而太極，冲漠無朕而萬象已具，故曰體用一源也；陰陽五行男女萬物各具太極之理，故曰顯微無間也。

即太極之理而言，已具有陰陽五行男女萬物之象，故曰體用一源也。即陰陽五行男女萬物之象而言，太極之理無所不在，故曰顯微無間也。

《太極》十個圈總是一個，而二氣五行男女萬物之外無太極。

又卷三　《太極圖》陰陽之能動靜者即是鬼神，故張子曰『二氣之良能也』。

又卷四　太極不可分者，以理無不在也。

又卷五　晝動夜靜，而太極不離乎動靜，故曰：『太極，本然之妙也；動靜，所乘之機也。』天位乎上爲陽，地位乎下爲陰，而太極不離乎陰陽，故曰：『陰陽，形而下之器也；太極，形而上之道也。』

胡居仁《居業録》卷八　太極理也。道理最大，無以復加，故曰太極。凡事到理上，便是極了，再改移不得。太是尊大之意，極是至當無以加也。

太極者理也，陰陽者氣也，動靜者理氣之妙運也。

有是理必有是氣，故有太極便生兩儀。有是氣必具是理，故兩儀既判，太極即具於其中。故曰一物一太極，又曰萬物共一太極。

蔡清《易經蒙引》卷一〇下　是故，易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。

易有太極。易者陰陽之變，太極者陰陽之所以變者也。陰陽之所以變者，太極有動有靜也。太極有動有靜，即是一每生二也。一每生二，即是太極之理也。自兩儀以上，以至於六十四卦，皆是此理，即一神兩化也。此處主易而言。蓋易是影此理者也。故此太極字亦是易中之太極，與周子《太極圖》者不同。且兩儀四象八卦等字，皆是影此理之名目。故兩儀者，兩即是那天地間陰陽，儀則謂此奇偶二畫，即是那陰陽之儀形也。四象者，四即是天地間太陽、少陰、少陽、太陰。象則謂此第二畫之分太少者，即是那四者之象貌也。象與儀一類，八卦之卦字亦然，故謂卦爲掛以示也，後來俱以兩儀四象當寔字說，如謂陰陽爲兩儀，或謂天地爲兩儀，蓋不知此字之立本主於易，而後或借用之，相承之久，遂作實字用也。〇又曰，易卦之陰陽生生，子在母腹之外，象畫所變也，造化之陰陽生生，子在母腹之内，實體本然也。實體之本然，即一分爲二之理也。且以一歲言之，一歲本一氣

耳，分之而爲寒暑，則二氣矣。又分之而爲春夏秋冬，則四氣矣。四氣分爲十二月，則每三月之中，從二至二分處析之，則四而八矣。皆一分爲二也。又如十二月，再分之爲二十四氣，則每月有二氣。如正月立春、雨水，二月驚蟄、春分之類是也。二十四氣，每氣有三候，初中終之序也，亦自其中而中分之爲二也，合之則爲七十二候矣。以至候又分日，日又分時，時又分刻，刻又分息。自息而刻，自刻而時，自時而日，自日而月，以至於一歲，其實只是一氣之運，而有動靜耳。雖積至於一元十二萬九千六百歲，亦止一氣之運。故曰，須知一本能雙斡，始信千兒與萬孫。微哉，而亦顯哉。〇又曰，畫卦揲蓍，其序皆然。畫卦之序，卽上文所謂兩儀者，始爲一畫以分陰陽。四象者，次爲二畫以分太少。八卦者，次爲三畫，而三才之象始備者也。此條所主在畫卦也。揲蓍之序，據下條八卦定吉凶，雲峰註謂一揲而有兩儀之象，二揲而有四象之象，三揲而有八卦之象，尙欠明白。愚謂，揲蓍之序，其初揲三變，非奇則偶，分明是一揲而得兩儀也。其再揲三變，奇上再得奇，則爲太陽象，偶上再得偶，則爲太陰象。分明是再揲而得兩儀也。至第三揲之三變，則又非奇則偶，隨其所湊，皆成三畫之卦，八卦隨其所值，又分明是三揲而得八卦之象矣。每揲皆有陰陽太少，此則不論，只論陰陽矣。太陽少陽俱只做陽看，太陰少陰俱只做陰看。

童軒《辨周子太極無極圖出周易列子》（《明文海》卷一一一）

周子《無極太極圖》，其原蓋出《周易》、《列子》。雖文公鬻湖往復之辨，吳草廬論數千百言，皆不言其所本，以爲無極者無形之理，太極者至大之理，是固然矣。不知果能外於《周易》、《列子》之旨乎。《易》曰，乾道成男，坤道成女。又曰，《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。又曰，天地絪縕，萬物化醇，男女構精，萬物化生。今《圖》曰，此所謂無極而太極也。又曰，五行一陰一陽，太極也。又曰，乾男坤女，男女一太極也。萬物化生，萬物一太極也。又曰，《易》有太極。如此者，謂非本於《周易》，可乎。《列子》有曰，昔者聖人因陰陽以統天地，夫有形者生於無形。又曰，天地含精，萬物化生。太極含天地者，亦如天地含萬物也。含萬物也，故不窮。含天地也，故無極。今圖曰，太極本無極，上天之載無聲無臭也。又曰，乾男坤女，以氣化者言也。萬物化生，以形化者言也。如此者，謂非原於《列子》可乎？由是觀之，是知《圖》之太極者，卽《周易》所謂太極也，《圖》之所謂無極者，非《列子》所謂無極乎。先儒謂周子不階師承，默悟道體，蓋有悟於此耳。

陳獻章《陳獻章集》卷五《太極涵虛》 混沌固有初，渾淪本無物。萬化自流形，何處尋吾一？

羅欽順《困知記》附錄《太極述》 周元公先生之《太極圖》，朱文公先生所以尊信而表章之者至矣。愚嘗熟玩其《圖》，詳味其說，雖頗通其大義，然不無少疑。首疑『無極之眞，二五之精，妙合而凝』三言，未免析理氣爲二物，其說已見於《困知記》中矣。次疑『聖人定之以中正仁義而主靜』，不審爲聖人自定耶，爲定天下之人耶？以爲自定，則『欲動情勝』乃聖人之所必無。以爲定天下之人，則主靜二字難得分曉。朱門嘗有問及此者，所答亦未見如何。至論下學工夫，僅有『君子修之吉』一言，疑亦太略。且其《圖》之作，雖極力模擬，終涉安排，視《先天圖》之易簡精深而妙於自然，恐未可同年而語也，豈元公未嘗見此圖耶？

頃因朋友間有論及周學者，愚謂：「天地造化之妙，聖學體用之全，《易》中言之甚悉，《太極圖說》殆不能有所加。」雖有此言，而意則未盡也，於是略倣周說首尾間架，錯取吾夫子《十翼》中語，組織成篇，以盡愚意。而以先天八卦揭於篇端，其象既陳，其妙因可默識，顧用心專一何如耳。凡此皆傳吾夫子之舊，不敢妄贊一辭，故名其篇曰《太極述》。錯取云者，不拘經文前後，要在血脈貫通，亦非敢自用，蓋竊比《大學》、《中庸》引用《詩》、《書》例云。

八卦	四象	兩儀	太極

「《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」

太極之名始此，述此以明太極之全體也。學者當於一動一靜之間求之。

「是故剛柔相摩，八卦相盪。鼓之以雷霆，潤之以風雨，日月運行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。」

述此以明太極之妙用也。

「天地絪縕，萬物化醇。男女構精，萬物化生。」「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」

述此以明萬物之生，無非二氣之所爲，而一物各具一太極也。

『仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。』

述此以見人性皆善，而其分不能不殊也。

『君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。君子行此四德者，故曰「乾，元亨利貞。」』

述此以明聖學體用之全，即所謂君子之道也。

『大哉乾乎！剛健中正，純粹精也。』

吾夫子贊乾道之大，累至七言，而歸結在一精字。文公謂：『純粹乃剛健中正之至極，而精者又純粹之至極。』得其旨矣。所謂『純粹之至極』，非太極而何？故述此以明太極之義，以終此篇之旨。

又四續　《先天橫圖》最宜潛玩。奇偶二畫之中，當一線空白處，着太極兩字，其旨深矣。陽奇而陰偶，二氣流行不容有纖毫間斷，但畫而爲圖，若非留一線空白，則奇偶無自而分，此即邵康節所謂「一動一靜之間，天地人之至妙至妙者也。」偶畫亦有空者，蓋二氣之分，實一氣之運，直行去爲陽，轉過來便是陰，須空一線，方見其轉折處。陰之本體，只是後半截耳。只此一奇一偶，每加一倍，其數至不可勝窮。然倍至六畫，則三才之道包括已盡。圖雖無文，而其理甚顯，要在默而識之。

王廷相《王氏家藏集》卷三三《太極辯》　太極之說，始於『《易》有太極』之論。推極造化之源，不可名言，故曰太極。求其實，即天地未判之前，大始渾沌清虛之氣是也。虛不離氣，氣不離虛，氣載乎理，理出於氣，一貫而不可離絕言之者也。故有元氣，即有元道。

南宋以來，儒者獨以理言太極而惡涉於氣。如曰：『未有天地，畢竟是有此理。』如曰：『源頭只有此理，立乎二氣五行萬物之先。』；如曰：『當時元無一物，只有此理，便會動靜生陰陽。』；如曰：『纔有天地萬物之理，便有天地萬物之氣。』嗟乎！支離顛倒，豈其然耶？

萬理皆出於氣，無懸空獨立之理。造化自有入無，自無爲有，此氣常在，未嘗澌滅。所謂太極，不於天地未判之氣主之而誰主之耶？故未判，則理存於太虛，既判，則理載於天地。程子所謂『冲漠無朕。萬象森然已具』，正此謂耳。若謂『只有此理，便會能動靜生陰陽』，尤其不通之論！理，虛而無著者也。動靜者，氣本之感也；陰陽者，氣之名義也。理無機發，何以能動靜？理虛無象，陰陽何由從理中出？此論皆窒礙不通，率易無當，可謂過矣。嗟乎！元氣之外無太極，陰陽之外無氣。以元氣之上，不可意象求，故曰太極。以天地萬物未形，渾淪冲虛，不可以名義別，故曰元氣。以天地萬物既形，有清濁牝牡、屈伸、往來之象，故曰陰陽。三者一物也，亦一道也，但有先後之序耳。不言氣而言理，是舍形而取影，得乎？

或曰：論太極以氣，出於莊、列，不可據也。嗟乎！是何言哉？儒者之爲學，歸於明道而已。使論得乎道眞，雖緯說稗官，亦可從信，況莊、列乎？使於道有背馳，雖程、朱之論，亦可以正而救之。斯言也，何論道不廣若是！陽虎何如人也？孟子亦取其『爲富不仁』之言，況其餘乎？諸儒中，惟邵子『太極已見氣』之論，獨爲有得；其餘摩揣未眞，如鮑魯齋專以理論太極，尤其附和不思之甚者。夫萬物之生，氣爲理之本，理乃氣之載，所謂有元氣則有動靜，有天地則有化育，有父子則有慈孝，有耳目則有聰明是也。非大觀造化，默契道體者，惡足以識之？

又《雅述》上　君子於老、莊，不求同術而取其同理者，亦可矣。程子謂太極未有象數，惟一氣爾，此論精實，出於宋儒風氣之外矣。薛文清以老、莊之流非之，吁嗟乎！太極果不出於氣，則生天地、生人物，何所從而來哉？所謂習矣不察，終身由之而不知』者，此之謂也。

天者，太極已形也，形則象數具而八卦章矣。先於天者，太虛之氣爾，無形也，無象與數也，故曰太極。伏羲之畫，謂無象數得乎哉？命之先天何居？或曰：『仲尼已言之。』曰：『乾之《文言》，天與人相後先也，邈遠矣。』

太極者，道化至極之名，無象無數，而天地萬物莫不由之以生，實混沌未判之氣也，故曰元氣。儒者曰：『太極散而爲萬物，萬物各具一太極』，斯言誤矣。何也？元氣化爲萬物，萬物各受元氣而生，有美惡，有偏全，或人或物，或大或小，萬萬不齊，謂之各得太極一氣則可，謂之各具一太極則不可。太極，元氣混全之稱，萬物不過各具一支耳，雖水火大化，猶涉一偏，而況於人物乎？

崔銑《士翼》卷一　問曰，（周子）太極之說何如？答曰，陸氏謂之老氏。夫无極者，氣之元也，清虛而不可象，所謂有物混成，先天地生，獨立而不改。太極者，既生二五，萬物之總號也，所謂周行而不殆，可以爲天下母。

上自二五，下至人物，皆一生之，謂无極二五合而生人者，理氣之謬自茲蔓矣。故周子之書奇哉，而下學無可修。果能實用其力於日用乎，則玄談其遠諸。

胡直《胡子衡齊》卷七　問曰，昔者羅先生贈子，有疑濂溪之語，濂溪可疑乎。曰，濂溪何可疑也。自孟子後百千年，學者耳目若蒙汚墁，得濂溪夫子抉之，人始能張目而視皎日，故濂溪近代之祖父也，吾何敢妄疑祖父哉。吾獨疑太極圖說非濂溪作也，吾所疑有十不可解者。夫以太極既稱無極，不落形體方所，又何圖而圖之，若鏡若環然。果孰視而孰傳耶。此不可解者一也。大《易》以乾坤言陰陽，取象奇偶而畫之卦，可謂明矣。今圖則左白而右黑之，右白而左黑之，陰陽果可以左右分而白黑定乎，視大易不贅乎。此不可解者二也。說曰，太極動而生陽，則未動之先果何爲耶，亦何似耶。若果有未動，則當謂之靜矣，是則先靜而生陰也，何得謂之動而生陽，抑何待生陽之後乃曰靜而生陰耶。此不可解者三也。且曰動極而靜，靜極復動。當其時，二儀未分，七政未立，不知幾何時而爲動之極也，幾何時而爲靜之極也。昔之言天者莫如《易》、《詩》與《中庸》。《易》曰，易有太極，是生兩儀。《詩》曰，上天之載，無聲無臭。《中庸》曰，其爲物不貳，則其生物不測。概未言鴻濛之先，有若是之次第也。且不知動靜者，果謂理耶，抑謂氣耶。如以理，則無始無端，不可以動極靜極求之。若以氣，則動者謂之紛擾轇轕可也，而靜者當謂何狀，其心凝結爲塊而已。此不可解者四也。無極之眞，二五之精，妙合而凝。不知未合之前，此眞此精，各置之何所，又何以見其有合時耶。此不可解者五也。上言五行之生各一其性，而下言五性感動，則此五性卽五行之性也。此五行之屬於人，果在內耶，抑在外耶。若謂五行之性卽五常之性，則何不直以五常言之，不尤爲明且當耶。且五行各一性，特其質耳，於人性何與哉。今言五行而不及人性，此不可解者六也。形既生，神發知，言其始也。方人之始生，而遽有五性之感，善惡之分，則人性果善惡混矣。此與《易·繫》言繼善，《商書》言恆性，《大雅》言秉彝，《孟子》言性善者，不大爲詖耶。此不可解者七也。立人之道曰仁與義，衆人與聖人同也。聖人特先得人性同然，而身爲之教耳。固豈人性有善惡之混，而待聖人定之以中正仁義哉。且其於通書，但言仁義中正，未嘗言中正仁義也。中正仁義果可四分而列言之乎。此不可解者八也。其始言太極也動靜兼之，今特言聖人主靜，不爲偏耶。夫心好靜，而欲擾之，致虛極，守靜篤，此老氏家貴靜語也。大學雖言定而後靜，則亦不以靜爲主也。若聖人專於主靜，則又何嫌虛無寂滅之爲教耶。或謂，周子自註曰，無欲故靜。夫周子《通書》曰，無欲則靜虛動直，是周子固未嘗以無欲爲靜也。此不可解者九也。言者曰，二程子始從周子學，周子手授是圖示之。然考二程子立教數十年，《遺書》數千萬言，未嘗一語及圖與說也，豈其師特授之而弟子特遺之歟。楊謝之徒豈眞無一人可語者歟，此其尤最明顯，不可解者十也。予有此十不可解，故疑非濂溪作也，非敢疑濂溪也。予昔在蜀時，嘗著之辨。蜀有固陵先生，讀之嘆曰，此雖周子復作，不易斯語。嗚呼，知我罪我，其在斯乎。

又《衡廬精舍藏稿》卷一三《太極圖說辯》　昔陸子辯無極太極，反覆數千言。予以爲無極可無辯，其不可無辯者，圖與說也。蓋據其說，曰無極太極。訓者曰，是無形而有理。夫既稱無形之理矣，則惡可以形圖哉。今夫圖天者，蒼蒼然日月著也。圖地者，莽莽然山川布也。而天之上，地之下，可復圖乎。豈惟不可圖，亦有不得而指言之者。假令有人指言天之上何狀，地之下何形，則世必咤爲怪誕人矣。何況太極所以生天地者，而可圖乎。今乃規之而若輪，圍之而若鏡與丸也，是孰視而孰傳之耶。非獨太極，雖陰陽亦不得圖也。據其說曰，太極動而生陽，靜而生陰。則是陰陽特一氣，猶夫水之有寒燠，亦一物也。今乃白而陽之，黑而陰之，外之則左陽而右陰，內之則左陰而右陽，是果然哉。自畫卦者以一爲陽，以一爲陰，其取象亦足矣。今又爲白黑而左右之，不既贅乎。太極陰陽之不可圖明矣。而其說則尤有不可通者。說曰，太極動而生陽，靜而生陰。是則太極先動而後靜也。夫先動後靜，則未動之先果何爲耶。且既穆乎沕乎，其無極矣，而又何動靜之可言。又曰，動極而靜，靜極復動。當其昆命未生，七政未立，不知幾何時其爲動之極也，幾何時又爲靜之極也。且太極之理果獨立而動靜耶，抑附氣以動靜耶。如以其獨立，則穆乎沕乎，固不可以動靜言。如以其附氣，則氣之膠轕塊軋不可停止，謂爲動極猶可言也，至其靜極則又何狀。是必凝久爲塊而已，其可通乎。既曰五行陰陽一太極，太極本無極，是無極與二五始無不合也，則又何待於妙合而凝。云者既曰五性感動是仁義禮智信，始無不定也，則又何待聖人先益以中正，後繼以仁義，而後爲定之者也。既曰中正，是不可以動靜偏言之矣，則又何獨以主靜云者。至以五性之感屬神發之後，善惡

之分出五性之動，則與《書》之恒性，《易》之繼善，益遠且誖也。憑其辭繹其意，非獨是非謬於聖人，卽其所自言者亦首尾衡決，而脉理始不可尋矣，是可謂周子之書哉。古之善言至理者莫若易，其次《詩》與《中庸》。《易》止言太極生兩儀，而未言兩儀未生之前，有若是次第也。《詩》止言維天之命，止天之載。《中庸》止言天命之性，天地之道，而未言天地未生之前有若是之次第也。有問天之外者，或對曰氣也。問氣何所際，際之外又何物焉，則雖伏羲不能以對。非不能對也，不可得而對也。故曰，六合之外，聖人存而不論，而況二儀之生，與其未生之故，又可得次第詳言之乎。後世唯《三墳》僞書，則有太始元胎，太極父母之說，周子豈效之乎。曰，若子之言，則周子手授二程子非歟。曰，然。蓋予嘗逆於心，而求二程子之書，其昆仲師友天人至理殆數萬言，獨未一及圖與說者。二程子豈以師之所特授者而故特遺之與。考之胡邦衡記周子祠亦未及焉。周子自爲《易通書》，言太極而不言無極，言仁義中正而不言中正仁義，則其非出周子亦明矣。或謂，出陳希夷爲之，潘興嗣誤取以入誌。予則曰，周子必不爲此，希夷亦未可誣。或者希夷之流爲是以附聖人之教，未可知也。曰，然則朱子表章亦非歟。曰，朱子尊信周子之篤者也。古之傳僞命者，雖忠臣孝子或信奉之，非察僞命，忠孝至也。朱子其亦猶古之忠孝者與，夫朱子何可尤。

又《太極圖說辯後語》 右辯，予作於蜀臺云。蜀有固陵先生者，讀之語予曰，太極未動之先，果何爲耶。此語雖周子復生無以答。予曰，予非疑周子也，疑此非周子作也。而從旁者贊曰，此必非周子作，假令出周子，二程何不以示人。程伊川作《易傳》，訓易有太極章，未嘗一語及圖，亦未及先動後靜之說。伊川豈訓《易》而反秘師說哉，此可知其非矣。予又讀宋末許白雲書，知昔人已疑動靜先後之繆，而白雲答之，殊覺矯強。近歸讀予邑羅文莊續稿載《太極述》，其序略曰，愚嘗熟玩其圖，詳味其說，雖頗通大義，不能無少疑。又曰，圖之作，雖極力模擬，終涉安排，視《先天圖》之易簡精深，恐不可同年語也，豈元公未嘗見耶。是文莊亦指其非周子作也。又謂，天地造化之妙，聖學體用之全，易中言之甚悉，於是錯取吾夫子《十翼》中語，組織成篇，以盡愚意，凡皆傳夫子之舊，不妄贊一詞，名其篇曰《太極述》。直謂，朱子表章圖說，而文莊尊信朱子素若神明，豈故於茲有異同耶，豈亦不得已而爲是耶。學者觀所述亦可知圖說之贅且謬，其非出周子明矣。

王時槐《友慶堂合稿・答錢啓新道長》 周子《太極圖》，自無極而下至陰陽五行以及萬物，此正孔子易有太極，兩儀，四象，八卦之說。蓋太極之全體本貫古今，彌宇宙，一切該括，無欠無餘，安得謂之落下數層乎。豈太極固亢然在上，而下層獨於太極無干涉乎。

呂柟《涇野子内篇》卷九 揚州有五士謁先生，中間一斬衰者，問太極剛柔。先生曰：「太極剛柔，只在目前，不是高遠的。如『居喪未葬，讀喪禮；既葬，讀祭禮』，便是太極剛柔。如此講求，方不涉於虛無。」後其人杜門守禮以終喪。

楊慎《升庵集》卷四一《無極》 《汲冢周書》云，正人莫如有極。道天莫如無極。道，言也。正人有極，謂會其有極，歸其有極也。道天無極，謂生物不測，悠久無疆也。此語甚玄奧，當表出之。然則無極而太極之言，亦不始於周子矣。

又《太極》 孔子曰，易有太極。其說有本乎。曰，有。《洪範》「皇極」是也。皇極者，人之極也。《大傳》曰，六爻之動，三極之道也。三極者何。立天之道曰陰與陽。陰陽，天之極也。立地之道曰剛與柔。剛柔，地之極也。立人之道曰仁與義。仁義，人之極也。天非陰陽不立，地非剛柔不立，人非仁義不立。天地人其形也，陰陽剛柔仁義道也。天以陰陽之道而立爲天，地以剛柔之道而立爲地，人以仁義之道而立爲人，猶屋之有極而立爲屋也。三極者參而三矣，一生二，二生三，三生萬物，獨無所謂一乎。太極者一也，一者理也。極之爲言至也。太極者，至之又至，非尋常之極，故曰太極。屋極之極有形也，無形之極則曰太極，莊子之言大塊是已。土塊之塊有限也，無限之塊曰大塊。知此者知孔子立言之意矣。老子曰，道可道，非常道。強名曰道。蓋大道本不可名，而借道路之道而強名曰道也。引而伸之，亦曰理可理，非常理，強名曰理。蓋至理本不可名，而借木理之理，文理之理，玉理之理，而強名曰理。合而觀之，極可極，非常極，強名曰極也。濂溪周子恐人滯於形，泥於象，曰無極而太極，又曰太極本無極，強名之上又加強名，千載而下未有知其解者也。陸子靜以爲贅，蓋爲昧者泥象滯形慮，然不知聖人立言爲鉤深致遠者設，不爲泥象滯形者設也。若爲昧者言，則兩儀四象昭昭矣，太極之言亦贅也已。神而明之，默而成之，則孔子太極二字，乃魚筌兎蹄，周子《太極圖》則繫風捕影，無極二字乃駢拇枝指也。象山之言不可謂無

見，而其與朱子辯，屢千言而不能自發其本旨，亦所謂意圓語滯者與。九原可作，起朱陸於寒泉精舍，而余以此說爲之調停，亦必含咲而息訟矣。

又《太極兩儀》 房氏《易傳》云，易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。固非今日有太極，而明日方有兩儀，後日而乃有四象八卦也。又非今日有兩儀而太極遯，明日有四象而兩儀亡，後日有八卦而四象隱也。太極在天地之先而不爲先，在天地之後而不爲後，此說精明，可以補注疏之遺。

來知德《周易集注》卷一三 是故，易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。

太極者，至極之理也。理寓於象數之中，難以名狀，故曰太極。生者，加一倍法也。兩儀者，畫一奇以象陽，畫一偶以象陰，爲陰陽之儀也。四象者，一陰之上加一陰爲太陰，加一陽爲少陽。一陽之上加一陽爲太陽，加一陰爲少陰。陰陽各自老少，有此四者之象也。八卦者，四象之上又每一象之上各加一陰一陽，爲八卦也。曰八卦，即六十四卦也。下文昔者包犧氏之王天下也，始作八卦以通神明之德，以類萬物之情。曰神明萬物，則天地間無所不包括矣，如乾爲天爲圜，坤爲地爲母之類是也。故六十四卦，不過八卦變而成之，如乾爲天，天風姤，坤爲地，地雷復之類是也。若邵子八分十六，十六分三十二，三十二分六十四，不成其說矣。定者，通天下之志。生者，成天下之務。蓋既有八卦，則剛柔迭用，九六相推，時有消息，位有當否，故定吉凶。吉凶既定，則吉者趨之，凶者避之，變通盡利，鼓舞盡神，故生大業。若無吉凶利害，則人謀盡廢，大業安得而生。

陸珖《太極論》（《明文海》卷九四） 太極之辨，自朱陸後若不可置喙。客復有以爲問者，予疏答之，然非敢求異也，姑存所疑爲論，尚請正於君子。

孔子曰，易有太極。太極其儀象卦爻之會乎，在造化則一氣之渾淪者耳。由一氣之渾淪者，分之爲陰陽，又分之爲五行，爲萬事萬物。統言之則一氣一物也。會歸所在，正如屋之有極，故名太極。以此言之，太極不可訓理，不可謂形而上者，蓋既名太極矣，而兩儀以下又不過即此以分之，特離合之名異耳，非有他也。太極既可以言理，則兩儀以下獨可以言器乎。蓋太極而兩儀，而四象，而八卦，以至於萬事萬物之彙，莫不有條理焉。其自然而不容已，當然而不可易，所謂形而上者，合於一，而一之所以爲一者，理也。散於萬，而萬之所以爲萬者，理也。是其不能外形器以有見，而亦不可滯形器以有求。此則理之於氣，本無先後彼此之別者。然非謂太極也。若認太極爲理，則儀象之生咸自於太極，故不得已而有理生氣之說。又謂冲漠無朕之中而此理已具，則其說理似稍懸空矣。其不善學者遂至冥思妄想，以求所謂太極於天地萬物之先。其不流於老氏之論幾希。大儒朱子反覆辨解，雖其所以訓理者則是，然恐非太極本旨，而詞說纏繞，宜其無以服陸氏之心也。要之，周子之於太極，亦就陰陽之未分者言，故曰太極動而生陽，靜而生陰。又曰，陰陽一太極，太極本無極也。

羅汝芳《近溪子集》禮字卷 問，易有太極，是生兩儀。今乾、坤之兩儀以見大意，獨太極猶未言及，恐終是無頭學問也，亦請略言大意，何如？曰，《易》理難言，不止今日。然妄意亦嘗窮索，又不敢以難言而遂已也。蓋《易》有太極，是夫子贊《易》之辭，非《易》之外又有個太極懸在空中也。即如周子云無極而太極，又以贊太極之辭，亦非太極之外又有個無極懸在空中也。曰，《易》之外固非別有太極矣，然《易》何以便謂之太極也耶？曰，竊意此是吾夫子極深之見，極妙之語也。蓋自伏羲周文三聖立畫顯象之後，世之學者觀看，便謂太虛中實實有乾、坤並陳，又實實有八卦分列，其支離瑣碎寧不重爲斯道病耶？故夫子慨然指曰，此《易》之卦象完全，只太極之所生化。蓋謂卦象雖多，均成個混沌東西也。若人於此參透，則六十四卦原無卦，三百八十四爻原無爻，而當初伏羲仰觀俯察近取遠求，只是一點落紙而已，此落紙的一點，卻眞是黑董董而實明亮亮，眞是圓陀陀而實光爍爍也。要之，伏羲自無畫而化有畫，自一畫而化千畫，夫子則將千畫而化一畫，又將有畫而化無畫也已。

焦竑《焦氏筆乘》卷二《太極》 晉顧榮有云：『太極者，混沌之時，矇昧未分。』紀瞻云：『其理極盡，無復外形。』皆善言太極者也。近吾鄉張山人好窮天地之說，謂余：『太極者，自無而之有，不可以理言。孔子曰：《易》有太極，周子曰：無極而太極。易也，無極也，乃指理言。莊子曰：「在太極之先，而不爲老」，此其證也。不然太極爲理，則在太極之先者，復何物耶？』余未有以難之。

周汝登《東越證學録・武林會語》 問，北溪陳氏謂，太極如大塊水銀，恁地圓。散而爲萬萬小塊，個個皆圓。合萬萬小塊，復爲一大塊，依舊又

恁地圓。何如。曰，吾不知太極何物，可以分而合，合而分如此喻。中卿問曰，周子言，一物各具一太極，萬物統體一太極，其義云何。曰，一物各具一太極者，非分而與之之謂，如一室千燈，一燈自有一燈之光，彼此不相假借，是爲各具。萬物統體一太極者，非還而合之之謂，如千燈雖異，共此一燈之光，彼此毫無間異，是爲統體。中卿大稱快，曰其向來疑情，於此頓釋。

顧憲成《小心齋劄記》卷一六　太極無聲無臭，有何方所，乃《河圖》、《洛書》，說者指其中爲太極。至周子作《太極圖》，又特標太極於上，何也？曰，這是假象以顯理。《易》六十四卦，以二五爲中，以初爻三爻五爻爲陽之正位，以二爻四爻上爻爲陰之正位，其義亦猶是也。

始予閱《太極圖》而疑之。《河圖》⁘爲太極，周子標○爲太極，近於老氏之所謂有物混成。河圖⁘居中，周子標○居上，近於佛氏之所謂惟吾獨尊。論者謂，周子與東林、鶴林兩禪師友，而是圖也實淵源於陳希夷，其說儻亦有自乎？已而知其非也。蓋周子標○爲太極矣，而其兩之爲陰陽也，卽繫○於陰陽，五之爲水火木金土也，卽繫○於水火木金土。是混者不嫌於析也，何也？混之以爲體，析之以爲用，體用本一原也。老氏卻曰，失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，失禮而後智。將無於體用之間，自生揀擇，卽所云有物混成，亦歸之籠統而已耳。周子標○居上矣，而其次之以水火木金土也，卽繫水火木金土於○，是上者不離於下也，何也？形而上謂之道，形而下謂之器，道器本一貫也　佛氏卻曰，迷妄有虛空，依空立世界。想澄成國土，知覺乃衆生。將無於道器之間自生取舍，卽所云惟吾獨尊，亦歸之孤亢而已耳。由此觀之，周子之爲是圖，正以匡二氏也，其指微矣。

太極超形氣之上。曰乾元，便不免落於氣矣。曰坤元，便不免落於形矣。是故以太極爲主，方能從先天出後天，以乾元爲主，恐未必不混後天作先天也。此處最宜愼辨。

顧允成《小辨齋偶存》卷三《劄記》　周子《太極圖說》「動而生陽」四句，說者以爲陰陽動靜有何等待？愚初亦疑之，細細體勘，乃知周子心通造化處。試思嬰兒在母腹中，原非一蹴立就。其間之動而靜，靜而動者，不知凡幾，而後男女成焉。度太極胞胎天地景象，亦必如此。周子之言未可容易測量也。

高攀龍《高子遺書》卷五　先生謂周穉馨曰，人生天地間，要思量一個究竟此身何來，將來何去？《太極圖》引原始反終一句，却大關係。所謂太極者，原始也要原到這裏，反終也要反到這裏。

有友問太極。先生曰，太極者據《易》而言，天地間莫非《易》，《易》有太極，非《易》之外別有所謂太極也。且以吾身觀之，吾身是《易》，當下寂然，無些子聲臭，卽是太極。周子云，寂然不動者誠也。誠卽太極也。

劉宗周《劉子遺書》卷三　子曰，《易》有太極。太極之說，夫子只就二四八與六十四中看出，非實有一物踞其上也。故濂溪曰，無極而太極。又曰，太極本無極。蓋恐人執極於有，而爲是轉語耳。乃後之人又執無於有之上，則有是無矣。轉云無是無，語愈玄而道愈晦矣。宜象山之斷斷而訟，然惜乎象山知太極之說，而不足以知濂溪也。

《河圖》左畔，陽居內而陰居外，右畔陰居內而陽居外。陽左陰右，皆以內者爲主。蓋陽生於陰，陰生於陽也。至周子圖太極，左畔言陽之動，而反以陰居內。右畔言陰之靜，而反以陽居內，將以內者爲主乎，外者爲主乎。內者生氣也，外者僞氣也，似與圖意不同。雖各有取義，而終以《河圖》爲正。蓋《河圖》陽生於陰，而周子以爲太極動而生陽。《河圖》陰生於陽，而周子以爲太極靜而生陰。是《河圖》之二氣自相生，而周子皆以太極生之也。自相生則不必有太極，若以太極生兩儀，則太極實有一物矣。爲此言者，蓋擬夫子贊《易》之說而誤焉者也。毫釐之差，千里之謬也。

太　虛

薛瑄《讀書續錄》卷一　造化萬物皆從虛中來，故程子謂，《老子》玄牝一章最善。亦謂玄中生萬化，所謂谷神也。

崔銑《士翼》卷一　此身此理，得之太虛，還之太虛，我何有焉！彼倡因果之言者，遂欲私之耶？譬之守帑之吏，尺紙下易置之矣。夫成而必毀者物也，往而必反者勢也。天地鬼神且不能違，而況於人乎！

劉宗周《劉子遺書》卷三　或曰，虛生氣。虛卽氣也，何生之有。吾遡之未始有氣之先，亦無往而非氣也。當其屈也，自無而之有，有而未始有。

及其伸也，自有而之無，無而未始無也。非有非無之間，而卽有卽無，是謂太虛，又表而尊之曰太極。

惟天太虛，萬物皆受鑄於虛，故皆有虛體。非虛則無以行氣，非虛則無以藏神，非虛則無以通精。卽一草一木皆然，而人心爲甚。人心渾然一天體也。

化念還虛，化識還虛，化氣還虛。虛中受命，德合無疆，理從此顯，數從此出。《河》、《洛》天機，一齊輻輳，所謂宇宙在手，造化生心。

道　氣

湛若水《甘泉文集》卷一一《問疑續錄》 繹問，太極之理自該貫乎陰陽，有是理卽有是氣。然周子猶謂動而生陽，靜而生陰。是陰陽必俟太極而後生之乎？其生之一字，不能無疑。

有理卽有氣矣，卻倒說了。《易》一陰一陽之謂道，卽氣卽道，氣之中正者卽道，道氣非二也。疑周子之說良是。蓋陰陽動靜，運行於天地之間無有止息，又豈待生？張子知死而不亡者可與語性，知道者也。

王廷相《慎言》卷一《道體篇》 道體不可言無，生有有無。天地未判，元氣混涵，淸虛無間，造化之元機也。有虛卽有氣，虛不離氣，氣不離虛，無所始，無所終之妙也。不可知其所至，故曰太極；不可以爲象，故曰太虛，非曰陰陽之外有極有虛也。二氣感化，羣象顯設，天地萬物所由以生也，非實體乎？是故卽其象，可稱曰有；及其化，可稱曰無，而造化之元機，實未嘗泯。故曰道體不可言無，生有有無。

有形亦是氣，無形亦是氣，道寓其中矣。有形，生氣也；無形，元氣也。元氣無息，故道亦無息。是故無形者，道之氐也；有形者，道之顯也。

氣者造化之本，有渾渾者，有生生者，皆道之體也。生則有滅，故有始有終；渾然者充塞宇宙，無跡無執，不見其始，安知其終？世儒止知氣化而不知氣本，皆於道遠。

離氣無道，離造化無道，離性情無道。

又卷四《問成性》 元氣者，天地萬物之宗統。有元氣則有生，有生則道顯。故氣也者，道之體也；道也者，氣之具也。以道能生氣者，虛實顚越，老、莊之謬談也。儒者襲其故智而不察，非昏罔則固蔽，烏足以識道！

又《雅述》上 天地之先，元氣而已矣。元氣之上無物，故元氣爲道之本。

元氣卽道體。有虛卽有氣，有氣卽有道。氣有變化，是道有變化。氣卽道，道卽氣，不得以離合論者。或謂氣有變，道一而不變，是道自道，氣自氣，岐然二物，非一貫之妙也。且夫道莫大於天地之化，日月星辰有薄食彗孛，雷霆風雨有震擊飄忽，山川海瀆有崩虧竭溢，草木昆蟲有榮枯生化，羣然變而不常矣，況人事之盛衰得喪，杳無定端，乃謂道一而不變，得乎？氣有常有不常，則道有變有不變，一而不變，不足以該之也。爲此說者，莊、老之緒餘也，謂之實體，豈其然乎？

劉宗周《劉子遺書》卷三 盈天地間一氣而已矣。有氣斯有數，有數斯有象，有象斯有名，有名斯有物，有物斯有性，有性斯有道。故道其後起也，而求道者輒求之未始有氣之先，以爲道生氣。則道亦何物也，而能遂生氣乎。

子曰，形而上者謂之道，形而下者謂之器。程子曰，上下二字，截得道器最分明。又曰，道卽器，器卽道，畢竟器在斯道在，離器而道不可見。故道器可以上下言，不可以先後言。有物先天地，異端千差萬錯，總從此句來。

理　氣

曹端《通書述解・理性命》 二氣五行，化生萬物。

此下言命也。二氣五行，天之所以付受萬物而生之者也。

五殊二實，

自其末以緣本，則五行之異，本二氣之實。

二本則一。

二氣之實，又本理之極。

是萬爲一，

是合萬物而言之，爲一太極而已。

一實萬分。

自其本而之末，則一理之實，而萬物分之以爲體。然而謂之分，不是割成片去，只如月映萬川相似。

萬一各正，小大有定。

故萬物之中，各有一太極。而小大之物，莫不各有一定之分也。《中庸》曰，如天之無不覆蓋，如地之無不持載。此是一個大底，包在中間。又有四時錯行，日月代明，自有細小走處。道並行而不相悖，萬物並育而不相害。並行並育，便是那天地之覆載底。不相悖不相害，便是那錯行代明底。小德川流，是說那細小底，大德敦化，是說那大底。大底包小底，小底分大底。千五百年間，不知人如何讀書。這都是不理會這道理。

一實萬分，萬一各正，便是理一分殊處。周子此章，其首二句言理，次三句言性，次八句言命。故其章內無此三字，而特以三字名其章以表之，則章內之言固已各有所屬矣。蓋其所謂靈，所謂一者，乃爲太極。而所謂中，乃氣稟之得中，與剛善剛惡柔善柔惡爲五性，而屬乎五行，初未嘗以是爲太極也。

薛瑄《讀書録》卷一　大而六合，小而一塵，氣無不貫而理無不寓。故曰，『君子語大天下莫能載焉，語小天下莫能破焉。』

又卷二　眼底萬物不出水火木金土，萬善不出仁義禮智信。凡大小有形之物，皆自理氣至微至妙中生出來，以至於成形而著。張子曰：『其來也幾微易簡，其究也廣大堅固。』元無虧欠，元無止息。

又卷三　氣無窮，理亦無窮。

萬物一年生一番，是得一年之氣。萬物雖銷落泯滅無餘，而氣之滾滾日新者自無窮已。而所以無窮已者，豈非太極爲之體與！

孰爲始乎？氣之息其始乎？始之前爲終，終之前復爲始。殆不可知其孰爲終孰爲始。蓋必有能始能終者居其間，而卒莫之始終也。

無極而太極，乃周子指出陰陽中之理以示人，實未嘗離乎陰陽也。若誤認陰陽別有一物爲太極則非矣。

或言，未有天地之先，畢竟先有此理。有此理便有此氣。竊謂理氣不可分先後，蓋未有天地之先，天地之形雖未成，而所以爲天地之氣，則渾渾乎未嘗間斷止息，而理涵乎氣之中也。及動而生陽而天始分，則理乘是氣之動而具於天之中。靜而生陰而地始分，則理乘是氣之靜，而具於地之中。分天分地而理無不在，一動一靜而理無不存。以至化生萬物，萬物生生而變化無窮，理氣二者蓋無須臾之相離也，又安可分孰先孰後哉！孔子曰，《易》有太極，其此之謂與！

理氣間不容髮，如何分孰爲先孰爲後！

又卷四　理氣雖不可分先後，然氣之所以如是者，則理之所爲也。只是合當如是便是理。

理氣不可分先後，只如太極圖可見。

太極動而生陽，雖自動處說起，而其根卻自靜中來。如理只在氣中，決不可分先後。如太極動而生陽，動前便是靜，靜便是氣，豈可說理先而氣後也！

理既無形，安得有盡！

理如月，氣如水。或一海水，或一江水，或一溪水，或一沼水，或一鍾水，或一盂水，水雖不同，莫不各得一月之光。或一海水盡，或一江水盡，或一溪一沼一鍾一盂水盡，水盡時，各水之月光雖不可見，而月之本體則常存，初不與水俱盡也。以是觀之，則氣有聚散，而理無聚散也，又可見矣。

『《易》有太極』，言氣以原理。『太極動而生陽』，言理以及氣。

有形者可以聚散言，無形者不可以聚散言。

天地間無別事，只一理、陰陽、五行化生萬物而已。

可見者是氣，氣之所以然便是理。理雖不離氣而獨立，亦不雜氣而無別。

看來理一齊皆具，而無一物能外之者。

氣則萬變不齊，理則一定不易。

天地生人物，不是旋安排個理來與他，蓋合下便已都定了，無添無減，無多無少，萬古只如是。有此理便有此物，有此物便有此理，元不相離。

又卷五　一片實理，徹上徹下，萬古完具，而有生之類自不能外。理如日光，氣如飛鳥。理乘氣機而動，如日光載鳥背而飛。鳥飛而日光雖不離其背，實未嘗與之俱往而有間斷之處，亦猶氣動而理雖未嘗與之暫離，實未嘗與之俱盡而有滅息之時。氣有聚散，理無聚散，於此可見。

一理古今完具而萬物各得其一。

理如日月之光，小大之物各得其光之一分。物在則光在物，物盡則光在光。

消息者氣，而所以消息者理。

程子曰人之於性，猶器之受光於日，日本不動。得此一證，則此理萬古常存而可知矣。

理爲主，氣爲客。客有往來皆主之所爲，而主則不與俱往。

『人能弘道，非道弘人。』見氣強而理弱。

氣自是新者，非既散之氣復爲方生之氣也。程子論呼吸亦如此。

萬變不齊者皆氣之所爲，而理則自若也。

此理爲氣所挾持，或善或惡至於萬變之不齊，而其體則一也。

理只爲氣所隔蔽，故不明。去其蔽隔，則天理明矣。

掃卻浮雲而太虛自清，徹去蔽障而天理自著。

又卷六　理無窮而氣亦無窮，但理無改變而氣有消息，如溫熱涼寒氣也，所以溫熱涼寒理也。溫盡熱生，熱盡涼生，涼盡寒生，寒盡溫復生，循環不已。氣有消息，而理則常主消息，而不與之消息也。氣有聚散理無聚散，於此又可見。

此理眞實無妄。如天地日月風雲雨露草木昆蟲陰陽五行萬物萬事，皆有常形定則，亘古今而不易。若非實理爲之主，則歲改而月不同矣。

一理一切穿透，又不黏帶，其妙不可言。

天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，萬物睽而其事類也。是皆物形雖異而理則同。

又卷七　有此理則有此物，及有物則理又在物中。

又卷八　理氣密匝匝地，眞無毫髮之縫隙。

無大無小，無內無外，一以貫之。

又卷九　舉天地萬物皆物也，天地萬物之理其則也。

又卷一〇　陽動之時太極在陽中，陰靜之時太極在陰中，以至天地萬物無所不在，此理不雜乎氣亦不離乎氣也。

理氣象數初不相離。如乾之健，理也，其象天象也，其所以爲象者氣也，氣之有次第節限者數也。

上下四方，理氣充塞，無窮盡，無方體。

又卷一一　卽理而物在其中，卽物而理無不在。

如未有此宮室，已有此宮室之理，及有此宮室，而理卽在宮室之中。如未有天地萬物，已有天地萬物之理，及有天地萬物，而理卽在天地萬物之中，所謂『體用一源，顯微無間』也。

又《讀書續録》卷一　先儒曰：『凡有形者皆爲氣，無形者皆爲密。』而密卽理也。

又卷二　『《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。』謂之生則一齊生就，非有片時之間斷也。

冲漠無朕之理與昭然之萬象一時俱有，非先有理而後有象也。

又卷三　有實理則有物，無實理則無物。

又卷七　理無形，只是事物所當然，所以然者。

鬼神之屈伸，伸之極爲屈，屈則伸之氣已往而遂盡。其屈而復伸者，乃方生之氣，非藉夫已屈之氣復爲方伸之氣也。程子曰：『不必將既屈之氣復爲方伸之氣，生生之理自然不息。』朱子亦曰：『往者過，來者續。』

又卷一一　理大無窮，氣亦大無窮。

理萬古只依舊，氣則日新。

以氣中有太極則可，以氣卽太極則不可。

胡居仁《居業録》卷六　二氣交運，便齊不得，故所生物萬有不齊。而剛柔善惡邪正，古今淳漓治亂盛衰，亦萬變不一。雖萬變不一，然其間莫不有一定之理。聖賢隨其事而以理處之，雖萬變交於前，而吾之心未嘗不定也。

只是一個眞實道理流行，而天理萬物，各得其性。而天地之所以爲天地，萬物之所以爲萬物，莫非實理所爲。人之處事，只當順其理之當然，則自然順治。若著些子私意，便是逆天違物，卽亂之源也。

有理而後有氣，有氣則有象有數，故理氣象數，皆可以知吉凶，四者本一也。

又卷八　有理而后有氣，有是理必有是氣，有是氣必有是理，二之則不是。然氣有盡而理無窮，理無窮則氣亦生生不息。故天地之闔闢，萬物之始終，寒暑之消長，知道者默而識之。

有理必有氣，理所以爲氣，氣乃理之所爲。生萬物者氣，理在其中即爲性。故説著性，便遺不得理與氣，但所指不同。指其本原所由生之理，則有善而無惡，故仁義禮智，何嘗不善？惻隱羞惡之發無往而不善矣。其爲不善，是物欲害之也。孟子主意是如此。然物欲如何又害聖賢不得，衆人如何動輒便爲物欲所害？是其氣質不同也。故指其本然之理而言，則爲仁義禮智，其善可知。指其稟與氣者而言，則或清或濁，或善或惡，不能齊也。或問氣何以不齊？曰，氣常運行交錯，無一息之停，所以不齊也。

理是氣之主，氣是理之具。二者原不相離，故曰二之則不是。

蔡清《易經蒙引》卷一上　萬物資始，

非以萬物之始處當元。始者，物之始也。物之所資以始者，元也。元自是天德。○請問，天德之元在何處，而萬物則從何處而資之以爲始耶。曰，此問甚善，此理甚妙。蓋天之四德，默運於冥漠之間，而萬物之所以爲元亨利貞者，惟其機之所動耳。所以然者，以物物各具一太極，蓋自其向日成始之時，其陰陽會合冲和之氣渾淪全具，而所以爲來日之元亨利貞者，悉已該載於其中而無遺矣，其來日之元亨利貞者，不過只是應天之時而行耳。今只以一粒粟言之，各有一點生意即便是天德之所在，機之所伏也。故其機發動之時，一段滋溫之氣，是得於乾之元。至其露生之時，則得於乾之亨。既而得其利而向於實，得其貞而實之成，無他也，氣候所至而物隨之，物固莫之能爲也，而天亦莫之爲也，總是體統一元之氣，流行貫通而無間然者也。不然，天雖不物物而離之，亦當一一而取之，而天亦當一一而應之，而造化亦勞矣，亦當有時而息矣。豈所謂天道無心而成化也哉，豈所謂動靜無端陰陽無始之妙道也哉。

乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞。

或泥《本義》，謂乾道變化爲利，各正保合爲貞。然則首出庶物，猶乾道之變化也，亦將以首出庶物爲聖人之利乎。萬國咸寧，猶萬物之各正性命而保合太和也，亦將以萬國咸寧止爲聖人之貞，而不兼利意乎。愚意，各正保合雖合爲乾之利貞，然細分之，各正者利也，保合者貞也。《文言》《本義》云，利者，生物之遂。物各得宜，不相妨害，非即此之各正性命乎。貞者，生物之成，實理具備，隨在各足，非即此之保合太和乎。且《本義》上云，各正者得於有生之初，保合者全於已生之後，謂其只是一時事，而不宜分屬不可也。而本義下面之所以不分貼利貞者，豈非以此二句意已顯故耶。或曰，有生之初，似非指利時而言，蓋資始時事也。曰，非也。此對下句已生之後言之，則亦爲有生之初矣，正所謂向於實者也。○或據先儒謂性命以理言，而氣在其中。太和以氣言，而理在其中，遂介然謂，各正爲得其理，保合爲全其氣。此於理氣之辨踈矣。蓋實未曉得性命以理言，而氣在其中，太和以氣言，而理在其中者耳。大抵從各正言，須用性命字，從保合言須用太和字。而各正必居於保合之先，太和必置之性命之後，則確乎其有不可移者矣。聖筆一字之間，夫豈苟哉。而《本義》所謂，萬物各得其性命以自全者，亦可見其非少了太和二字也。

各正性命獨於利貞時言之，則須於正字看得重方是。彼元亨時，萬物雖已各具生理，猶未可遽謂之正也。正者，所謂物各得宜，不相妨害之意。而本義只云，各正者，得於有生之初，似於正字看得稍輕者，以是對下句全於已生之後言，不得不少有輕重也。

又朱子曰，元亨利貞，理也，有此四段氣也。有此四段，理便在氣中。若是説時，則有那未涉於氣底四德。要就氣上看也得，有是氣則理便具。愚按，所謂未涉於氣底四德，終未可曉耳。一個四德豈容分理氣兩端，姑記所疑。

又卷九下　陰陽不測之謂神。

陰陽不測之謂神者，即陰而道亦在陰，即陽而道亦在陽。陰陽只管迭運，而道無不在焉。凡一屈一伸，一往一來，一進一退，行乎十百千萬之中，無非這一個物事，其莫測如此，此其所以謂之神也，故曰神無方。神即道也。○兩在故不測，言忽然爲陰，又忽然爲陽也。忽然爲陰則道在陰矣，忽然爲陽則道又在陽矣。是謂無在而無不在，無爲而無不爲。故曰，陰陽不測之謂神。舉其大，忽然爲晝，又忽然爲夜，忽然爲暑，又忽然爲寒，皆莫究其所從來，莫詰其何所往，所謂不測也。○愚謂，即陰而道亦在陰，即陽而道亦在陽，蓋太極之全體，無乎不在也。○朱子曰，一陰一陽之道云云，周先生《太極通書》只是這幾句，《易》之爲義也只是如此。○此章言道之體用，體用者一動一靜，合體與用然後爲道之全體，惟其兼乎陰陽，故不倚於陰陽也。○此章通以理言，然書所以摸寫此理也。六十四卦三百八十四爻，卦爻一陰陽也，陰陽一道也。學者默而識之可也。

湛若水《甘泉文集》卷二《新論》　古之言性者，未有以理氣對言之者也。以理氣對言之也者，自宋儒始也。是猶二端也。夫天地之生物也，猶父母之生子也，一氣而已矣，何別理附之有。古之人其庶矣乎，劉子曰，人受天地之中以生。中也者，和也。人也者，得氣之中和者也。聖也者，極其中和之至者也。陰陽合德，剛柔適中，理也，天之性也。夫人之喜怒氣也，其中節焉理也。《易》曰，一陰一陽之謂道。道也者陰陽之中也。形而上者謂之道，形而下者謂之器。器即氣也。氣有形，故曰形而下，及其適中焉即道也。夫中何形矣？故曰形而上。上下一體也，以氣理相對而言之，是二體也。

外氣以求性道也，吾祇見其惑也。是故夫子川上之嘆，子思鳶魚之察，《易》一陰一陽之訓，即氣即道也，氣其器也，道其理也，天地之原也。器理一也，猶之手足持行也，性則持行之中正者也，故外氣言性者鮮不流於釋。

性即氣也，然則釋者以般運之爲性也，然乎？曰，以般運之爲性也，不可也。外般運以求性，不可也。是故，般運氣也有，般運之理有焉，是故謂之性，猶灑掃應對之上達也，下學上達不容以髮。孟子曰，形色天性也，其知性乎！

又卷二三《語録》　潘洋問，理氣之說，自孟子、周、程而後鮮有能明之者。先生推明合一之學，曰氣之中正者道也，曰一陰一陽之謂道，而偏陰偏陽者非道。陽明先生亦曰理者氣之條理，氣者理之運用。夫然後理氣合一之說章明於天下矣。如曰氣以成形理亦賦焉，枯槁雖無氣而有理，則是天下有性外之物，洋竊疑之。先生曰，此卻看得是。如曰理氣爲二，請於氣之外更尋個理出來，而世儒猶不信。陽明二句近之，亦似稍分了。

王守仁《傳習録》卷中《答陸原静書》　『精一』之『精』以理言，『精神』之『精』以氣言。理者，氣之條理；氣者，理之運用。無條理則不能運用；無運用則亦無以見其所謂條理者矣。精則精，精則明，精則一，精則神，精則誠，一則精，一則明，一則神，一則誠，原非有二事也。但後世儒者之說與養生之說各滯於一偏，是以不相爲用。前日『精一』之論，雖爲原靜愛養精神而發，然而作聖之功，實亦不外是矣。

羅欽順《困知記》卷上　自夫子贊《易》，始以窮理爲言。理果何物也哉？蓋通天地，亘古今，無非一氣而已。氣本一也，而一動一靜，一往一來，一闔一闢，一升一降，循環無已。積微而著，由著復微，爲四時之溫涼寒暑，爲萬物之生長收藏，爲斯民之日用彝倫，爲人事之成敗得失。千條萬緒，紛紜膠轕而卒不可亂，有莫知其所以然而然，是即所謂理也。初非別有一物，依於氣而立，附於氣以行也。

或者因《《易》有太極》一言，乃疑陰陽之變易，類有一物主宰乎其間者，是不然。夫《易》乃兩儀、四象、八卦之總名，太極則衆理之總名也。云『易有太極』，明萬殊之原於一本也，因而推其生生之序，明一本之散爲萬殊也。斯固自然之機，不宰之宰，夫豈可以形迹求哉？斯義也，惟程伯子言之最精，叔子與朱子似乎小有未合。今其說具在，必求所以歸於至一，斯可矣。程伯子嘗歷舉《繫辭》形而上者謂之道，形而下者謂之器』，『立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義』，『一陰一陽之謂道』數語，乃從而申之曰：『陰陽亦形而下者也，而曰道者，惟此語截得上下最分明。元來只此是道，要在人默而識之也。』學者試以此言潛玩精思，久久自當有見。

所謂叔子小有未合者，劉元承記其語有云：『所以陰陽者道。』又云：『所以闔闢者道。』竊詳所以二字，固指言形而上者，然未免微有二物之嫌。以伯子『元來只此是道』之語觀之，自見渾然之妙，似不須更着『所以』字也。所謂朱子小有未合者，蓋其言有云：『理與氣決是二物。』又云：『氣強理弱。』又云：『若無此氣，則此理如何頓放？』似此類頗多。惟《答柯國材》一書有云：『一陰一陽，往來不息，即是道之全體。』此語最爲直截，深有合於程伯子之言，然不多見，不知竟以何者爲定論也。

又卷下　周子《太極圖説》篇首無極二字，如朱子之所解釋，可無疑矣。至於『無極之眞，二五之精，妙合而凝』三語，愚則不能無疑。凡物必兩而後可以言合，太極與陰陽果二物乎？其爲物也果二，則方其未合之先各安在耶？朱子終身認理氣爲二物，其源蓋出於此。愚也積數十年潛玩之功，至今未敢以爲然也。嘗考朱子之言有云：『氣強理弱』，『理管攝他不得』。若然，則所謂太極者，又安能爲造化之樞紐，品物之根柢耶？惜乎！當時未有以此説叩之者。姑記於此，以俟後世之朱子云。

《通書》四十章義精詞確，其爲周子手筆無疑。至如『五殊二實，一實萬分』數語，反覆推明造化之妙，本末兼盡，然語意渾然，即氣即理，絕無罅縫，深有合乎《易傳》『乾道變化，各正性命』之旨，與所謂『妙合而凝』者有間矣。知言之君子，不識以爲何如？

張子《正蒙》「由太虛有天之名」數語，亦是將理氣看作二物，其求之不爲不深，但語涉牽合，殆非性命自然之理也。嘗觀程伯子之言，有云：「上天之載，無聲無臭。其體則謂之《易》，其理則謂之道，其用則謂之神，其命於人則謂之性。」只將數字剔撥出來，何等明白！學者若於此處無所領悟，吾恐其終身亂於多說，未有歸一之期也。

《正蒙》云：「聚亦吾體，散亦吾體。知死之不亡者，可與言性矣。」又云：「游氣紛擾，合而成質者，生人物之萬殊。其陰陽兩端，循環不已者，立天地之大義。」夫人物則有生有死，天地則萬古如一。氣聚而生，形而爲有，有此物即有此理。氣散而死，終歸於無，無此物即無此理，安得所謂「死而不亡者」耶！若夫天地之運，萬古如一，又何死生存亡之有？譬之一樹，人物乃其花葉，天地其根幹也。花謝葉枯，則脱落而飄零矣，其根幹之生意固自若也，而飄零者復何交涉？謂之不亡，可乎！故朱子謂張子此言，「其流乃是個大輪迴」，由其迫切以求之，是以不覺其誤如此。

理須就氣上認取，然認氣爲理便不是。此處間不容髮，最爲難言，要在人善觀而默識之。「只就氣認理」與「認氣爲理」，兩言明有分別，若於此看不透，多說亦無用也。

楊方震《復余子積書》有云：「若論一，則不徒理一，而氣亦一也。若論萬，則不徒氣萬，而理亦萬也。」此言甚當，但「亦」字稍覺未安。

又續卷上　理只是氣之理，當於氣之轉折處觀之。往而來，來而往，便是轉折處也。夫往而不能不來，來而不能不往，有莫知其所以然而然，若有一物主宰乎其間而使之然者，此理之所以名也。「易有太極」，此之謂也。若於轉折處看得分明，自然頭頭皆合。程子嘗言：「天地間只有一個感應而已，更有甚事？」夫往者感，則來者應；來者感，則往者應。一感一應，循環無已，理無往而不存焉，在天在人一也。天道惟是至公，故感應有常而不忒。人情不能無私欲之累，故感應易忒而靡常。夫感應者，氣也。如是而感則如是而應，有不容以毫髮差者，理也。適當其可則吉，反而去之則凶，或過焉，或不及焉，則悔且吝，故理無往而不定也。然此多是就感通處說，須知此心雖寂然不動，其中和之氣自爲感應者，未始有一息之停，故所謂「亭亭當當，直上直下之正理」，自不容有須臾之間。此則天之所命，而人物之所以爲性者也。愚故嘗曰：「理須就氣上認取，然認氣爲理便不是。」此言殆不可易哉！

《先天圖》最宜潛玩，性命之理直是分明。分陰分陽，太極之體以立；一陰一陽，太極之用以行。若玩得熟時，便見得一本之散爲萬殊，萬殊之原於一本，無非自然之妙，有不知手之舞之，足之蹈之者矣。

天地人物，止是一理。然而語天道則曰陰陽，語地道則曰剛柔，語人道則曰仁義，何也？蓋其分既殊，其爲道也自不容於無別。然則鳥獸草木之爲物，亦云庶矣，欲名其道，夫豈可以一言盡乎？

大抵性以命同，道以形異。必明乎異同之際，斯可以盡天地人物之理。

又續卷下　千聖相傳，只是一理。堯、舜、禹、湯所執之「中」，孔子所不踰之「矩」，顏子之所謂「卓爾」，子思之所謂「上下察」，孟子之所謂「躍如」，皆是物也。上聖大賢，惟其見之眞，是以執之固，而行之盡。其次則「博文約禮」，吾夫子有明訓矣。蓋通天地人物，其理本一，而其分則殊。必有以察乎其分之殊，然後理之一者可見，既有見矣，必從而固守之，然後應酬之際，無或差謬。此博約所以爲吾儒之實學也。禪家所見，只是一片虛空曠蕩境界，凡此理之在吾心與其在事物者，竟不能識其至精至微之狀爲何如，而顧以理爲障。故朱子謂「禪家最怕人說這理字」，誠切中其病矣。

又附録《與林次崖僉憲》辛丑秋　僕從來認理氣爲一物，故欲以「理一分殊」一言蔽之。執事謂：「於理氣二字，未見落着。」重煩開示，謂：「理一分殊，理與氣皆有之。以理言，則太極，理一也，健順五常，其分殊也。以氣言，則渾元一氣，理一也；五行萬物，其分殊也。」究觀高論，固是分明，但於本末精粗，殊未睹渾融之妙，其流之弊，將或失之支離。且天地間亦恐不容有兩個理一，太極固無對也。執事又舉「形而上下」兩句，謂孔子嘗以理氣並言。僕以「只是一個形字」奉答，亦未蒙開納。近細思之，此論最是精微，多言未必皆中，但當取證於聖賢之明訓爾。《易大傳》曰：「《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」夫太極，形而上者也；兩儀、四象、八卦，形而下者也。聖人只是一直說下來，更不分別，可見理氣之不容分矣。《中庸》曰：「大哉，聖人之道！洋洋乎！發育萬物，峻極於天。優優大哉！禮儀三百，威儀三千。」夫「發育萬物，峻極於天。優優大哉！禮儀三百，威儀三千。」乃造化之流行，「三千」「三百」之儀，乃人事之顯著者，皆所謂形而下者也。子思明以此爲聖人之道，則理氣之不容分又可見矣。明道程先生「只此是道」之語，僕已嘗表出，還有可爲證者一條，「形

而上爲道，形而下爲器，須着如此說。器亦道，道亦器」是也。合此數說觀之，切恐理氣終難作二物看。據《大傳》數語，只消說一個理一分殊，亦未爲不盡也。請再加參酌，求一定論，因風見教，至感。

又《答林次崖僉憲》壬寅冬 僕雖不敏，然從事於程、朱之學也，蓋亦有年，反覆參詳，彼此交盡。其認理氣爲一物，蓋有得乎明道先生之言，非臆決也。明道嘗曰：「形而上爲道，形而下爲器，須着如此說。器亦道，道亦器。」又曰：「陰陽亦形而下者，而曰道者，惟此語截得上下最分明。原來只此是道，要在人默而識之也。」竊詳其意，蓋以上天之載無聲無臭，不說個形而上下，則此理無自而明，非溺於空虛，卽膠於形器，故曰「須着如此說」。名雖有道器之別，然實非二物，故曰「器亦道，道亦器」也。至於「原來只此是道」一語，則理氣渾然，更無罅縫，雖欲二之，自不容於二之，正欲學者就形而下者之中，悟形而上者之妙，二之則不是也。前書雖嘗舉此二條，只是帶過說，今特推明其意以見其說之無可疑。惟是默識心通，則有未易言者耳。

凡執事之所爲說，率本諸晦翁先生，僕平日皆曾講究來，亦頗有得。謂「是理不離乎氣，亦不雜乎氣」，乃其說之最精者，但質之明道之言，似乎欠合。說來說去，未免時有窒礙也。姑借來書「父子慈孝」一語明之。夫父之慈，子之孝，猶水之寒，火之熱也。謂慈之理不離乎父，孝之理不離乎子，已覺微有罅縫矣。謂慈之理不雜乎父，孝之理不雜乎子，其可通乎？抑尤有可疑者，曰「以氣言之」則如何如何，「以理言之」則如何如何，道器判然，殆不相屬。然則性命之理，果何自而明哉？良由將理氣作二物看，是以或分或合，而終不能定於一也。然晦翁《辨蘇黃門老子解》，又嘗以爲一物，亦自有兩說矣，請更詳之。

又《答林次崖第二書》 鄉親劉掌教過家，得四月望日書，再承理氣之教，慰感兼至。書詞累幅，遇警策處，老目輒爲之增明。然究其指歸，總是「不離不雜」之說。僕前書頗嘗推言其窒礙處，不意如水之投石也。人心道心，只是一個心。道心以體言，人心以用言，體用原不相離，如何分得？性命、理也，非氣無緣各正。太和，氣也，非理安能保合？亦自不容分也。「集義所生」，「配義與道」是教人養氣之方，及養成之效，若論道體，只是個浩然之氣，更從何處尋覓道義乎？今欲援此等以證理氣之爲二物，未見其爲精切也。執事之學誠博，然亦不須多引，且說「乾，元亨利貞」一句，將以爲理乎，將以爲氣乎？區區拙見，已具前書，更不欲泛引瀆陳，誠恐枝葉愈繁而本根終蔽。前書嘗就明道先生「元來只此是道」一語推明其意，以爲正欲學者就形而下者之粗，悟形而上者之妙，二之則不是也。言雖約而意已盡，義亦甚明。竊謂明道復起，亦必有取於斯言，而來教乃以爲「錯看」。偶記明道先生又嘗有言曰：「灑掃應對，便是形而上者。」《中庸》又直指君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友爲天下之達道。以此觀之，不曾錯也。參之高論，乃於「是道」之下添着「之所在」三字。明道立言，不應缺少，卻恐是錯。

又蒙見難「萬物之多，三百、三千之儀，從何處鑽出來？」謂僕「錯看了聖人立言之旨」。敢問高論以「萬物皆生於道」，道果在何處存站？存站處明白，鑽出來亦明白矣。程子釋「逝者如斯」之義云：「此道體也。天運而不已，日往則月來，寒往則暑來，水流而不息，物生而不窮，皆與道爲體。」果如高論，程子得無錯乎？且此章章首六句，明是一頭兩股，註所謂「極於至大」，「入於至小」，解得亦自分明。高論乃云：「子思明曰，『大哉聖人之道！洋洋乎！發育萬物』。將兩句一直說下來，便截斷了。只要遷就己意，更不問子思是如何立言。及說到三百、三千之儀，失了頭腦，卻去牽扯『中也者，天下之大本』一句，將來安插在上。講學似此，果何益乎？

王廷相《王氏家藏集》卷三三《橫渠理氣辯》 張子曰：「太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛，循是出入，皆不得已而然也。」「氣之爲物，散入無形，適得吾體；聚而有象，不失吾常。」「聚亦吾體，散亦吾體。知死之不亡者，可與言性矣。」橫渠此論，闡造化之秘，明人性之源，開示後學之功大矣。而朱子獨不以爲然，乃論而非之，今請辯其惑。

朱子曰：「性者理而已矣，不可以聚散言。其聚而生，散而死者，氣而已矣。所謂精神魂魄，有知有覺者，皆氣所爲也，故聚則有，散則無。若理，則初不爲聚散而有無也。由是言之，則性與氣原是二物，氣雖有存亡，而性之在氣外者卓然自立，不以氣之聚散而爲存亡也。嗟乎！其不然也甚矣。且夫仁義禮智，儒者之所謂性也。自今論之，如出於心之愛爲仁，出於心之宜爲義，出於心之敬爲禮，出於心之知爲智，皆人之知覺運動爲之而後成也。苟無人焉，則無心矣，無心則仁義禮智出於何所乎？故有生則有性可言，無生則性滅矣，安得取而言之？是性之有有無，緣於氣之聚散。若曰超然於形氣之外，不以聚散而爲有無，卽佛氏所謂『四大之外，別有眞性』矣，豈非謬幽

之論乎？此不待智者而後知也。精神魂魄，氣也，人之生也；仁義禮智，性也，生之理也；知覺運動，靈也，性之才也。三物者一貫之道也，故論性也不可以離氣，論氣也不得以遺性，此仲尼『相近』『習遠』之大旨也。

又曰：『氣之已散者，既散而無有矣，其根於理而日生者，則固浩然而無窮。』吁！此言也，窺測造化之不盡者矣。何以言之？氣，游於虛者也；理，生於氣者也。氣雖有散，仍在兩間，不能滅也，故曰『萬物不能不散而爲太虛。』理根於氣，不能獨存也，故曰『神與性皆氣所固有。』若曰『氣根於理而生』，不知理是何物？有何種子，便能生氣？不然，不幾於談虛駕空之論乎？今爲之改曰：『氣之已散者，既歸於太虛之體矣，其氤氳相感而日生者，則固浩然而無窮，張子所謂「死而不亡」者如此。造化之生息，人性之有無，又何以外於是而他求也哉！』

又《愼言》卷一《道體篇》　天內外皆氣，地中亦氣，物虛實皆氣，通極上下造化之實體也。是故虛受乎氣，非能生氣也；理載於氣，非能始氣也。世儒謂『理能生氣』，卽老氏道生天地矣；謂理可離氣而論，是形性不相待而立，卽佛氏以山河大地爲病，而別有所謂眞性矣，可乎？不可乎？由是，『本然之性超乎形氣之外』，『太極爲理，而生動靜陰陽』，謬幽誣怪之論作矣。

又《雅述》上　天地之間，一氣生生，而常而變，萬有不齊，故氣一則理一，氣萬則理萬。世儒專言理一而遺萬，偏矣。天有天之理，地有地之理，人有人之理，物有物之理，幽有幽之理，明有明之理，各各差別。統而言之，皆氣之化，大德敦厚，本始一源也；分而言之，氣有百昌，小德川流，各正性命也。若曰天乃天，吾心亦天，神乃神，吾心亦神，以之取喻可矣。卽以人爲天，爲神，則小大非倫，靈明各異，徵諸實理，恐終不相類矣。

侯一元《理氣論》（《明文海》卷九四）　子曰，予欲無言。自漢以下，抑何其言之多也。然訓詁而已，雖云無益，而亦無害。若談道而多，則吾懼道術之爲裂也。夫緩使弟墨卒以戕緩，君子歎之，可不愼哉。夫陰陽，氣也。一陰一陽，氣之自然，所謂理也，猶木之有文理，絲之有條理也。而文理豈離木哉，去絲又安得條理哉。今曰先有理而後有氣，又曰氣成形而理亦賦焉，則若二物然者，此後學之所以疑也。或曰，無人之區而人生焉，無魚之水而魚育焉，非其先有理哉。曰，不然也。氣之未滋，固無由而見其條理也。氣之既滋，則卽此而條理粲然，寧有所待哉。故人心道心，名異而心一也，天理人欲，情異而行同也。仁固惻隱也，義亦惻隱也，非惻隱則焉有辭讓，焉有是非，分之則四，合之則一而已。上蔡得玩物之言而發赤，程子以爲惻隱之心，心寧有二哉。或曰，人之與物所同者氣也，所異者非理歟。曰，非也，人有人之理，物有物之理。莊子曰，惟蟲能蟲，惟蟲能天，言盡其天也。聖人與我同類，而惟聖人能盡其天，故曰踐形。既謂之人矣，氣雖有清濁也，有厚薄也，獨如其理之一，何哉。故曰，論氣論性，二之則不是。程子則可謂深於理也已。

胡直《胡子衡齊》卷三　曰，弟子聞之，天下理一而分殊。夫分殊，故必先析，精而不亂。理一，故必後合，大而無餘。今子示理一而已，而未逮乎分殊。吾恐仁而之墨，義而之楊，忠而之荀息，信而之尾生，執中而之子莫，虛無而之老聃，寂滅而之釋迦。是何辭於無星之秤，無寸之尺之爲譏也。曰，世儒自以爲得星寸矣，然未有求星寸於所揆之物者也。若求星寸於所揆之物，則物未至而爲之先卜，境無窮而局以定畫，非獨畫餅難以球餓，膠柱難以奏瑟，吾恐星寸不生於所揆之物，而強所揆以求星寸，雖曰其巔不可得也。孟子不曰，權然後知輕重，度然後知長短。物皆然，心爲甚。心者夫人之天權，天度者也。故有天權則有天星，有天度則有天寸。之星寸也，孩提得之，知愛其親，知敬其長。鄉人得之，所敬在此，所長在彼。凡民得之，冬日飲湯，夏日飲水。孝子得之，小杖則受，大杖則走。時君得之，大賢則師，小賢則友。君子得之，親親仁民，仁民愛物。當其時也，物不得先與也。之星寸也，堯舜得之而以揖讓，湯武得之而以征誅，伊尹得之而以放伐，周公得之而以制作，孔子得之而仕止久速各當其時，羣聖得之以官天地，以族萬物，以儀日月，以翕山川，以儐鬼神，以和四時，以範圍之不過，以曲成之不遺。當其時也，物不得先與也。語其歲，則渾渾，則淵淵，則空空，一者不得不一，非必合之而後一也。語其放，則斤斤，則井井，則睽睽，殊者不得不殊，非必析之而後殊也。吾惟虞人之不理一也，而奚虞分之不殊哉。又盍先析之爲殊，後合之爲一哉。苟無分殊，則不得謂理一。無理一，又孰爲理之，使分殊也。何則，理者，吾心之燦燦者也，以其至一，理至不一者也。非謂漫漶而靡所區分之爲物也，故曰親親之殺，尊賢之等，禮所生也。此天權天度之所存也，天星天寸之所出也。荀氏曰，兼陳萬物而中懸衡。諸葛氏曰，我心如秤。則亦測而知其故矣。若夫楊墨子莫荀息尾生老釋之偏，則皆未聞盡心之學者也，

未始求諸天權天度者也，又曷有天心天寸哉。今世儒者乃自仇其心，自違其性，而索當於物，非獨懵於星寸，且並其秤尺棄之矣，夫焉得當。是故，繇世儒之學而學焉，是路天下也，路而天下之趨之也，蹇蹇爾矣。繇世儒之當而當焉，是棘天下也，棘而天下之入之也，戛戛爾矣。然而天下猶然，奔走鑽鑿而不已者，則浸潰之蔽深也。堯舜之中旨不著於天下，非一日矣，悲夫。

王時槐《友慶堂合稿・與賀汝定》 孟子言不學不慮，乃指孩提愛敬而言。今人以孩提愛敬便屬後天，而擴充四端皆爲下乘，只欲人直悟未有天地之先，言語道斷，心行處滅，乃爲不學不慮之體。此正邪說淫詞誘人，以入於敗倫傷敎之歸者，不可不察其微而愼之也。彼蓋不知盈宇宙間一氣也，卽使天地混沌，人物銷盡，只一空虛，亦屬氣耳。此至眞之氣，本無終始，不可以先後天言，故曰一陰一陽之謂道。若謂別有先天在形氣之外，不知此理安頓何處。通乎此則知灑掃應對便是形而上者，而孔子大中至正之矩，誠萬世不可易也。惟潛心入微，自得於言語之外，是幸。

又《友慶堂合稿・三益軒會語》 太極者性也，動而生陽，繞動卽屬氣矣。動之一字，乃天地萬物之所從出也。動極而靜，靜極而動，一呼一吸，一屈一伸，息息如是，無始無終，無少間斷，所謂生生之易也，固未有太極而不生者，亦非先有太極而後有生。故理氣更無先後，但謂理爲氣根則可耳。如目不自視，如指不自觸，如刀不自割，善學者於此悟入。水中鹽味，撥水而求鹽不可，卽水而爲鹽亦未可也。理與事非一非異，蓋如此。

悟性則情識爲智矣，不悟性則情識爲障矣。無極之眞，二五之精，妙合而凝。眞者性也，精則屬氣。性能生氣，非以二物而合也。然氣生而性未嘗離，又未嘗混也。離則性氣爲兩矣，混則性化爲物矣。非離非混，強名之曰妙合而凝。

又《友慶堂合稿・病筆》 性之生而後有氣有形，則直悟其性足矣，何必後天之修乎？曰，非然也。夫徹古今，彌宇宙，皆後天也。先天無體，捨後天亦無所謂先天矣。故必修於後天，正所以完先天之性也。

又《友慶堂合稿・仰慈膚見》 張子言，太和所謂道，中涵浮沉降升動靜相感之性，是生絪縕相盪勝負屈伸之始。又曰，氣坱然太虛，升降飛揚，未嘗止息，《易》所謂絪縕，莊生所謂以息相吹野馬者歟。此虛實動靜之機，陰陽剛柔之始。張子此言，蓋深明此體原無理氣之分，亦苦心之言也。

崔銑《士翼》卷一 文公謂，氣有聚散理無聚散，銑所未詳。竊意造化之原，理常聚而氣亦聚。人物之生，氣若散而理亦散。氣旣散矣，理安所附！是故天地寒暑也，人物禾稼也，暑來禾生，寒來禾死，盡矣，明年又蕃其鮮者。故曰日新之謂盛德。

謂氣無理乎，則一元之運，精而粹者何物？謂中有理乎，則一元之混，岐而二之者何居？《詩》云天生蒸民，有物有則，可謂渾合而曲盡矣。

問曰，性卽理也，有氣乎否？答曰，氣也，惟其爲理，斯謂之性。猶夫純潔而溫者，不謂之石，而謂之玉也。理之訓有條也，古用以言一事，至宋儒而言道體也。

又卷二 陽，剛也，生也。陰，柔也，成也。皆氣也，卽其理也。仁，陽也，愛也。義，陰也，敬也。皆氣也，卽其理也。古人曰陰陽，曰仁義，一而已。後人和合孔孟之言性，乃立理氣之名。學者勿泥於詞而泝其源，不可廢理而存氣也。

呂柟《涇野子內篇》卷一〇 先生曰：『灑掃應對雖下學事，然《詩》曰「灑掃廷內，維民之章」。程子曰：「從灑掃應對與精義入神貫通，只一理。」又曰：「是其然，必有所以然。」辟則子貢答太宰，言夫子之聖，「又多能也」，則以多能爲聖之外事，固非太宰之意矣。至夫子乃謂「君子多乎哉？不多也」。言不是多，皆性分中事，則多能又不在聖之外矣。又乾坤之理何其廣大，夫子繫《易》，乃比於門戶闔闢之間。可見道理至近切，不必遠求。闔闢只是動靜，甚易簡。斯可見灑掃應對、精義入神無二也。』

又卷一三 問張子說『合虛與氣有性之名』。曰：『觀合字，似還分理氣爲二，亦有病。終不如孔孟言性之善，如說「天命之謂性」，何等是好！理氣非二物，若無此氣，理卻安在何處？故《易》言「一陰一陽之謂道」。』

又卷一五 先生曰：『孔子繫《易》，言：「一陰一陽之謂道。繼之者善，成之者性。」是言性則善便在前；孟子道性善，言性則善便在後，卻源流於孔子。世儒謂孟子性善專是言理，孔子性相近是兼言氣質。卻不知理無了氣，在那裏求理？有理便有氣，何須言兼！都失卻孔孟論性之旨了。』

楊慎《升庵集》卷四五《配義與道》 《孟子》其爲氣也配義與道。朱子注云，配者合而有助之謂。近高泉謝氏云，合字是也，而有助字卻非，謂其有彼此之分也。文公此解緣信節說太過。延平先生云，配是襯貼起來。又

云，氣與道義一滾出來。一滾出來之說極精，而襯貼起來之說欠瑩。文公語錄云，配義與道不是兩物相補貼，只是一滾發出來。此說極精，則解配字只消一合字足矣。不應並取補貼之說，而添有助字也。曰有助，則又似兩物相補貼，而與一滾出來之意異矣。余謂，高泉之說善矣。張子曰，天地之塞吾其體，天地之帥吾其性。程子曰，天人一也，更不分別。浩然之氣乃吾氣也。又曰，天人合一已是賸一合字。其言妙得孟子配字之旨。余子積性書有云，氣賴輔理之美矣，理豈不能救氣之衰乎。羅整菴云，不謂理氣交相爲，暢如此。嗚呼，是即合而有助之說之病也。

又卷六五《璅語》 理者太虛之實義，數者太虛之定分。未形之初，因理而有數，因數而有象。既形之後，因象而推數，因數以推理。

來知德《周易集注》卷一三 一陰一陽之謂道。

理乘氣機以出入。一陰一陽，氣之散殊，即太極之理各足而富有者也。氣之迭運，即太極之理流行而日新者也，故謂之道。

錢一本《聒記》卷二 人見天上而地下，不知天依地，地附天，只是一個。有天地便有天地之主宰，人物生其間，既得天地之形氣爲形氣，亦得天地之主宰爲主宰。這便喚做太極，這便喚做理。氣外無理，理外無氣。然喚氣爲理不得，喚理爲氣不得。

顧憲成《小心齋劄記》卷九 問，論性者或以理言，或以氣言，或兼理氣言，何如？曰，厥初一氣也，孰主宰？是理也，所謂性，蓋自其主宰言之也。曰，如此得無遺氣？曰，既曰自其主宰言，便是就氣上點出理來，曷嘗遺氣？吾儕要識性，須從主宰處認取，方有下落。雖曰性不離於氣，亦必知其有不墮於氣者存，而後性之眞面目始見耳。若向氣上認取，他這個紛紛紜紜，清濁純駁，千態萬狀，將指何者爲性？曰，然則理與氣二乎？曰識得理是氣之主宰，如何分而爲二？曰，然則理與氣一乎？曰識得理是氣之主宰，如何混而爲一？

又卷一三 或問理與氣一乎？曰，形而上者謂之道，形而下者謂之器。曰，然則理與氣二乎？曰，一陰一陽之謂道。

高攀龍《高子遺書》卷五 有友曰，羅整菴先生言理氣最分明，云氣聚有聚之理，氣散有散之理，氣散氣聚而理在其中。先生曰，如此說也好。若以本原論之，理無聚散，氣亦無聚散。如人身爲一物，物便有壞。只在萬殊上論，本上如何有聚散？氣與理只有形上形下之分，更無聚散可言。

劉宗周《劉子遺書》卷三 理即是氣之理，斷然不在氣先，不在氣外。知此則知道心即人心之本心，義理之性即氣質之本性。千古支離之說可以盡埽，而學者從事於入道之路，高之不墮於虛無，卑之不淪於象數，道術始歸於一乎。

或問，理爲氣之理，乃先儒謂理生氣，何居。曰，有是氣則有是理，無是氣則理於何麗。但既有是理，則此理尊而無上，遂足以爲氣之主宰，氣若其所從出者，非理能生氣也。

動靜

曹端《通書述解・動靜第十六》 動而無靜，靜而無動，物也。

物謂萬物，而人在其中也。惟其有形，則滯於一偏，是謂形而下之器也。形而下者則不能通，故方其動時則無了那靜，方其靜時則無了那動。如水只是水，火只是火。以人言之，語則不默，默則不語。以物言之，飛則不植，植則不飛是也。

動而無動，靜而無靜，神也。

神則即此理耳，所謂形而上之道也，則不離於形而不囿於形，故神而莫測。方其動時未嘗不靜，故曰無動。方其靜時未嘗不動，故曰無靜。

動而無動，

則動中有靜焉。

靜而無靜，

則靜中有動焉。

非不動不靜也。

謂不是靜而不動，動而不靜也。蓋靜而能動，則陰中有陽焉。動而能靜，則陽中有陰焉。錯綜無窮是也。

物則不通，

上所謂物，則滯於一形之偏，而不能通。

神妙萬物。

上所謂神，則妙於萬物之中，而無不通。此兩句又結上文起下意。

水陰根陽，火陽根陰。

水，陰也。以河圖言而生於一。以太極言，則陽變而生水，則本乎陽也。火，陽也，而生於二。以太極言，則陰合而生火，則本乎陰也。且水陰物，火陽物也，形而下者也。所以根陰根陽，理也，形而上者也。所謂神妙萬物者，如此。

五行陰陽，陰陽太極。

此卽太極圖說所謂，五行一陰陽，陰陽一太極者。以神妙萬物之體而言也。

四時運行，萬物終始。

此卽太極圖說所謂，五氣順布，四時行焉，無極之眞，二五之精，妙合而凝者。以神妙萬物之用而言也。

混兮闢兮，其無窮兮。

體本則一，故曰混。用散而殊，故曰闢。一動一靜，其運如環之無窮，此兼舉其體用而言也。混言太極，闢言爲陰陽五行以後。故末句曰，其無窮兮，言既闢之後爲陰陽五行，以後爲萬物，無窮盡也。此章發明圖意，更宜參考。或問，周子之語，言合胡不自萬而一，言開胡不自一而萬。勉齋黃氏曰，周子之言造化，至五行處是一關隔，自五行而上屬乎造化，自五行而下屬乎人物。所以太極說到四時行焉卻說轉，從五行說太極，又從五行之生說各一其性說出，至變化無窮。蓋天地造化，分陰分陽，至五行而止。五行旣具，則由是而人物也。有太極便有陰陽，有陰陽便有五行，三者初無斷際。至此若不說合，卻恐將作三件物事認了。所以合而謂之妙合，非昔開而今合，莫之合而合也。至於五行旣凝而後有男女，男女旣交而後生萬物。此卻是有次第。故有五行而下，節節開說，然其理氣未嘗有異，則恐未嘗不合也。

薛瑄《讀書錄》卷三　太極動而生陽，但就動之端說起，其實動之前又是靜也。

天地之終翕寂之餘，「太極動而生陽」，而天復開。「動極而靜」，靜而生陰，而地復成。「一動一靜，互爲其根」，天命流行無窮，而萬物生生不息焉。其天地翕寂之前，如是之「動而生陽，靜而生陰」，如是之「一動一靜，互爲其根」，如是之「天命流行」「化生萬物」者，蓋不可勝窮也。斯所謂「動靜無端陰陽無始」也歟！

又卷七　動靜兩端雖相因無窮，竊謂動意常多。泛觀萬物若草木山石之類，皆靜植不動，而生意常流行其間。雖秋冬翕寂閉藏之餘，而生意未嘗毫髮間斷，故竊謂動多於靜也。

動靜雖屬陰陽，而所以能動靜者則太極之所爲也。如寂感雖屬人心，而所以能寂感則性之所爲也。

人之一呼者太極動而陽也，一吸者太極靜而陰也。吸爲呼之根，呼爲吸之根，卽陰陽之一動一靜而互爲其根也。以至一語一默無不皆然，則太極陰陽之妙，又豈外於人之一身哉！

又卷八　六十四卦只是一奇一偶，但因所遇之時，所居之位不同，故有無窮之事變。如人只是一動一靜，但因時位不同，故有無窮之道理，此所以爲易也。

蔡清《易經蒙引》卷九上　動靜有常剛柔斷矣。

愚謂，太極動而生陽，靜而生陰。故凡陽物，其性類皆動也，陰物，其性類皆靜也。所以謂之有常者，蓋唯其稟性於陽，故其動有常。唯其稟性於陰，故其靜有常也。陰亦或有動者，然非陰之常。陽亦或有靜者，然非陽之常也。○今以天地萬物觀之，如天左旋，一日一周而過一度，常動也。地則亘萬古而常靜也，其有震動者，乃變異也。以日月言，日爲陽，日則一日一周矣，可見其動。月雖亦逐日而運行，然其行不及日十二度有奇，其所以遲者，正以其不能如日之動而健故也，亦可見其皆爲靜矣。至於萬物，如人之男女，鳥獸之雌雄牝牡之類，其爲性之動靜，亦概可驗矣。故丈夫有四方志，婦人之得其正性者，自不輕出閨門。雄鳴而雌伏，牝雞不司晨。牝馬雖健，必非空羣之逸足。而觸藩之壯者，往往必羝羊也。斯亦可見陰陽之分動靜，而剛柔所由判也。斷是自然分判，非人斷之也。○以天地言，天之行健，動也。地之安貞，靜也。以人物言，爲男，爲牡，爲雄者，皆動。爲女，爲牝，爲雌者，皆靜。又以動植二類言，則動物爲動，植物爲靜。又以人類分言，則如智者動，仁者靜，亦是。蓋陰陽無處無之。○剛柔之斷，繫於動靜之有常者，蓋剛者必動，而動者決由於所性之剛。柔者必靜，而靜者決由於所性之柔，故曰剛柔斷矣。○定者，有尊卑各安其分之意。位者，有卑高以序而列之意。斷者，有判然不相混淆之意。或曰，斷有決知其所以然之意，亦通。大抵字字

不苟。

湛若水《甘泉文集》卷一一《問疑續録》 人心無動靜，人自有動靜，時自有動靜。學能忘其動靜，一味體認天理於勿忘勿助之間，則應酬讀書舉業一以貫之，如頑鐵之入洪爐，何足累乎乃相資也。

羅欽順《困知記》卷上 邵子云：『一動一靜者，天地之至妙者歟，一動一靜之間者，天地人之至妙至妙者歟！』性命之理，一言而盡之，何其見之卓也！又其詩有云：『須探月窟方知物，未窮天根豈識人？』朱子遂取其詞以爲之贊，又有以深達邵子之奥矣。學者不求之動靜之間，固無由見所謂月窟與天根。苟天根、月窟之不能知，則所云『至妙至妙者』無乃徒爲贊嘆之辭而已？儒先深意之所在，讀者其可忽諸！

王廷相《慎言》卷之五《見聞篇》 靜，生之質也，非動弗靈；動，生之德也，非靜弗養。聖人知乎此，精之於人事，和之於天性，順之於德義，其機若謀，其成若符，其適若休。常之謂天道，純之謂大德，是謂與神合機，非求於動而能若是哉？世之人知求養而不知求靈，致虛守靜，離物以培其根，而不知察於事會；是故淡而無味，靜而愈寂，出恍入惚，無據無門，於道奚存乎？諺有之曰：『土閉不活，不薪而塡；水閉不流，不薪而漉』，言靈之不入也。

靜而無動則滯，動而無靜則擾，皆不可久，此道筌也，知此而後謂之見道。天動而不息，其大體則靜，觀於星辰可知已；地靜而有常，其大體則動，觀於流泉可知已。

動靜者，合內外而一之道也。心未有寂而不感者，理未有感而不應者，故靜爲本體而動爲發用。理之分備而心之妙全，皆神化之不得已也。聖人主靜，先其本體養之云爾。『感而遂通』，『左右逢原』，則靜爲有用，非固惡夫動也。世儒以動爲客感而惟重乎靜，是靜是而動非，靜爲我眞而動爲客假，以內外爲二，近佛氏之禪以厭外矣。

又《雅述》上 冲漠無朕，萬象森然已具，此靜而未感也，人心與造化之體皆然。使無外感，何有於動？故動者緣外而起者也。應在靜也，機在外也。已應矣，靜自如故，謂動以擾靜則可，謂動生於靜則不可，而況靜生於動乎？

感應之機無端，故動靜無常，皆性之不得已而然也。

靜，寂而未感也；動，感而遂通也，皆性之體也。聖人養靜以虛，故中心無物；聖人愼動以直，故順理而應，此皆性學之不得已者。後儒獨言主靜以立本，而略於愼動，遂使孔子克己復禮之學不行，而後生小子以靜爲性眞，動爲性妄，流於禪靜空虛而不自知，悲哉！

『人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也』，此非聖人語。靜屬天性，動亦天性，但常人之性動以物者多，不能盡皆天耳。今曰動乃性之欲，然則聖人之動亦皆欲而非天邪？此論似爲偏頗。聖人之言徹上徹下，旁通無滯，必不如此。且性者，合內外而一之道也。動以天理者，靜必有理以主之，動以人欲者，靜必有欲以基之。靜爲天性，而動即逐於人欲，是內外心迹不相合一矣，天下豈有是理！聖人德性養成，無欲無爲，至虛至一，靜亦以天，動亦以天，物來應之而已，夫何有欲以將迎於外？若曰性動於欲，此在常人則然矣。

聖人之學有養有爲，合動靜而一之，非學顧如是，乃造化人物之道，會其極，諧厥成，自不能不如是爾。周子倡爲『主靜立人極』之說，誤矣。夫動靜交養，厥道乃成，主於靜則道涉一偏，有陰無陽，有養無施，何人極之能立？緣此，後學小生專務靜坐理會，流於禪氏而不自知，皆先生啓之也。嗟嗟！立言者，可不愼乎哉！

又《王氏家藏集》卷三七《答孟望之論愼言八首》 動靜交相養，至道也。今之學者，篤守主靜之說，通不用察於事會，偏矣。故僕以動而求靈爲言，實以救其偏之弊也，非謂主靜爲枯寂無覺者耳。

鄒守益《東廓鄒先生文集》卷四《南京禮部主客司題名記》 夫時有動靜，學無動靜者也。疲精外騖汲汲焉以求可求成，是用智者也，命之曰動而動。凝神內照而人倫庶物脫略而不理，是自私者也，命之曰靜而靜。戒愼恐懼，無繁簡無內外，無須臾之離以求復其性，是去智與私，而大公順應者也，命之曰動而無動，靜而無靜。動靜定而中和備矣，中和備而禮樂興矣。是以郊焉而天神格，社焉而地祇升，廟焉而人鬼享。遠焉而四夷柔，邇焉而百司格，庶士用章，兆民咸殖。夫是之謂位育之學。以主客之靜，宜可以學也，或厭靜焉以滑於動，或喜靜焉以溺於靜，是官不負吾輩，吾輩將不負若官乎。

又卷六《再簡雙江》 兩城公相晤論學，別後有數條相問。大意主於

收視斂聽，一塵不攖，一波不興，爲未發之時。當此不攖不興，意尚未動，吾儒謂之存存，存存則意發即誠。弟答之曰，收視是誰收，斂聽是誰斂？即是戒懼工課，天德王道，只是此一脉。所謂去耳目支離之用，全圓融不測之神。神果何在。不睹不聞，無形與聲，而昭昭靈靈，體物不遺，寂感無時，體用無界。第從四時常行，百物常生處體當天心，自得無極之眞。謹錄上求正，暇時幸批教之。老年光景，更須愛惜，及時切砥，共圖歸宿，旦夕至願，日與師泉圖之。冲玄若未能行，須聚首玄潭，無久離索乃佳。

歐陽德《歐陽南野先生文選・答陳盤谿》　故君子之學，循其良知，而不自私用智以鑿其天命耳矣。靜而循其良知也，謂之致中，中非靜也。動而循其良知也謂之致和，和非動也。蓋良知妙用有常，而本體不息。不息故常動，有常故常靜。常動常靜，故動而無動，靜而無靜。故凡動而無靜，靜而無動者，物也。良知心之神明，妙萬物者也，體用一原，動靜無端者也。知此則知致知之功矣。來教謂，無將迎，無內外，動靜功夫方成一片，無有間斷者。切實懇到，無復餘蘊。敬佩敬佩。然又謂，未應止可謂之養知，已應方可謂之致知。是猶未免少有動靜之分，而未見神之無動靜也。夫循良知而無所虧歉之謂致，致非有所推廣增益也。循良知而無所損害之謂養，養非無所充滿流動也，豈有二哉。來教又謂，若只說致知，而不說勿忘勿助，則恐學者只在動處用功夫。知忘助者良知也，勿忘助者致良知也。夫用功即用也，用即動也，故不動而敬，不言而信，亦動也。雖至於澄然無際，亦莫非動也。動而不動於欲，則得其本體之靜，非外動而別有靜也。故曰，動而正曰道，用而和曰德。故君子愼動。來教所論，動靜雖以所遇之時言，然而良知之全體大用，毫釐不察，則未免微有動靜先後之殊，而精一之旨未免微有差失。更願取《傳習錄》中《答陸原靜書》、《文錄》中《答倫彥式書》一觀，庶動靜合一之功不爽毫髮矣。

又《歐陽南野先生文選・答周陸田》　夫心無動靜，動靜其應迹也。來教所謂動中求靜，順應不擾，殆有見於動中之靜，求不擾於應酬之中，而未究夫無動無靜之良知也。夫良知無動無靜，故時動時靜而不倚於動靜。君子之學循其良知，故雖疲形餓體而非勞也，精思熟慮而非煩也，問察辨說而非聒也，清淨虛澹而非寂也。何往而不心逸，何往而不日休。故學貴循其良知而動靜兩忘，然後爲得。來教所謂興革一念不能少置，是未免倚於動矣。既倚於動，則非良知廓然大公之本體。如是而復求動中之靜，復求順應不擾，則愈動愈亂，安得而靜，安得而弗擾。又舍其動應而求之，則如來教所謂欲求心逸日休之美，而於熟思審處之功覺有間斷者，又有所不能免。愛憎取舍，相尋無窮，非良知大公順應之學矣。宜其以順應爲大賢以上之事，而別有一段下學功夫，又別有一段上達本體，此所以不免於想像太高，而日致疏漏，其原蓋始於動中求靜，而未能動靜兩忘。求良知於動靜之間，而未能循良知之動靜也。

羅洪先《念庵文集》卷二《奉谷平先生》　離師三年，學不加進。枉過歲月，此罪何極。天與之機，得師還歸，開示端的。心體本虛，良知本足，閑邪本易簡，聞之數日，向來依違疑似之病，爲之痛省。某何幸，入舟自驗此件工夫，眞是極樂，眞是極約，眞是一塵不動，萬境自融。不有我師，孰與指證。而今而後，方有可精處矣。然於聽受之間，尚有一二不甚了。敬具所見以聞。伏唯垂仁，再賜啓發，某不勝懇祈。師謂，凡說工夫，俱屬動。是矣。則靜坐時即工夫也，此屬動乎屬靜乎。謂格物只在應接事物時，則靜坐獨不爲格物乎。師謂，念頭不起，此時是靜，即是本體，不消着工夫，日間此等時候亦少。若以此言靜，是就心體言矣。然則戒愼恐懼者，存乎不存乎，亦有時間斷乎。

王時槐《友慶堂合稿・三益軒會語》　問，四時行百物生，莫非動也，而曰有不動者，豈其不與四時偕行，不隨百物以生乎？曰，非然也。所謂不動者，非塊然一物，出於四時百物之外也，能行四時而不可以寒暑代謝言，能生百物而不可以榮悴枯落言，故曰不動也。此理不即不離，學者要須識取。

何瑭《栢齋集・答婁生書》　古人謂，死而不朽者有三，曰立德，曰立功，曰立言。歐陽子援之以贈其門人徐無黨，則謂立言不如立功，立功不如立德。其論甚正。惜不明著立德之方，使學者無所用力，猶爲未備。予謂，聖賢之學，本於明德，明德之方，始於格致。自身心性情以達於家國天下，莫不各有一定之理，一一而格致之，使本心瑩然，無所不明，則德立矣。由是而形之踐履則爲善行，措諸政事則爲豐功，發於議論則爲格言。達則伊周，窮則孔孟，蓋無所往而不可也。立功立言，蓋皆在其中矣。若後世人臣勳業，司馬韓柳之文，又何足羨慕哉。賢契嘆平生學文學道建功立業而皆無

所成，亦留心於此而已矣。功崇惟志，業廣惟勤。立志而繼之以勤，何事不成。雖自今方覆一簣可也，況已有其基乎。雖然，爲不朽之計而立德立功立言，猶自立教之意言耳，大聖之心不如是也。窮神知化，獨立物表，彼其視世人之毀譽榮辱，不啻暑寒晝夜之相代乎前耳，夫豈屑屑於是哉。斯言雖未易及，然亦不可不知也。念之念之。

錢一本《聒記》卷二　周子之言動靜也，根於太極。今人之言動靜也粗，則但以形跡爲動靜，稍精亦以心氣爲動靜耳。

又卷三　人生而靜，生來一副儻太極道理，完完全全，誰曾動一動。故曰生而靜，故曰天之性。感物便要動了。動而無動，性之性。動而有動，性之欲。性與欲辨在毫釐間。毫釐有差，只爲欲，不爲性。譬之滿樹果，一個不曾動，曰靜。若被風吹落一個，或是被人採去一個，便喚做動了。

劉宗周《劉子遺書》卷二　對誠通而言，則誠復爲靜。本一氣之所從出而言，則通復皆屬之動，蓋生陽生陰，生生不息處便是動，然而孰主張是，孰綱維是。

周子主靜之靜，與動靜之靜迥然不同。蓋動靜生陰陽，兩者缺一不得。若又於其中偏處一焉，則將何以爲生生化化之本乎。然則何以又下個靜字。曰，只爲主宰處著不得註腳，只得就流行處討消息，亦以見動靜只是一理，而陰陽太極只是一事也。

陽明子曰，惡動之心非靜也，求靜之心即動也。並此二心，即無靜無動，即是無極而太極。

又卷三　或曰，周子既以太極之動靜生陰陽，至於聖人立極處，偏著一靜字，何也。曰，陰陽動靜，無處無之，如理氣分看，則理屬靜，氣屬動，不待言矣。故曰，循理爲靜，非動靜對待之靜。

乾坤合德而無爲，故曰一陰一陽之謂道，非迭運之謂也。至化育之功，實始乎繼體之長子，而長女配之，成乎少男，而少女配之。故曰，繼之者善也，成之者性也。今曰繼靜而動，亦非也。以斯知人心之獨體，不可以動靜言，而動靜者，其所乘之位也，分明造化之理。

吳朗公言，天無時不動而天樞則不動。是動靜判然二物也。天樞之動甚微，如紡車筦，一線極渺忽處，其動安可見，故謂之居其所。其實一線之微，與四面車輪同一運轉，無一息之停。故曰，維天之命，於穆不已。此可以悟心體之妙。故曰，幾者動之微，吉之先見者也。此學不明，遂令聖眞千載沉錮，而二氏之說得而亂之。

又卷四　陰陽之理無處無之，因陰陽見動靜，非以動靜生陰陽。

變化

薛瑄《讀書録》卷二　暑不生於暑而生於寒，寒不生於寒而生於暑。動不生於動而生於靜，靜不生於靜而生於動。治不生於治而生於亂，亂不生於亂而生於治。盛衰相根之理微矣。

細看萬物，皆自冲漠無朕之微，以至於形著堅固。

天地之氣相感，而物乃成形。如星在天，乃氣之精英耳，及隕於地，得地氣遂凝而爲石。

又卷六　天地之道只是消息盈虛而已。

又卷七　原始反終只是一理，故知生則知死矣。

原始而知其來者如此，則反終而知其往也亦如此。死生非有二致也。

原始而知其來也自無而有，則反終而知其自有而無也必矣。人惟不知原始反終之理，故舉俗爲異端惑。

又卷八　變化無須臾之止息。

自不知其所以然而然者造化也。

蔡清《易經蒙引》卷九上　在天成象，在地成形，變化見矣。

陰陽一氣也，在天則成象，在地則成形，而成象成形各自有變化也。以成象之變化言之，如日月之往來，寒暑之交代，雷霆雨露之或作或止之類，皆是也。○以成形之變化言之，如山川之或氣噓而品物流行，或氣吸而品物歸根。如水之往者過，來者續，或爲潮，或爲汐。如動物之有作息，植物之有榮悴之類，皆是也。○但本文變化二字，是指蓍卦象形，則實體之變化也，其理一也。故曰，變化見矣，謂陰陽變化之迹見於此矣。○又曰，或泥東坡謂就兩在字見得變化意，非也。天地萬物有千變萬化，依其說則只有一變一化而已矣。且下文《本義》云，此變化之成象者，又曰此變化之成形者。是成象成形，各有變化矣。所謂變化者，《易》中蓍策卦爻陰變爲陽，陽化爲陰者也，不

可分蓍策與卦爻爲二。《本義》以蓍策冠諸卦爻之上者，以此卦爻是蓍策中之卦爻也，不然卦爻爲《易》之體，蓍策爲《易》之用，當先言卦爻而後蓍策矣。其以蓍策冠上者，正以《易》中畫卦言，卦爻本無變化，其變化者皆是蓍策中陰陽老少之爲也。亦猶形而上者謂之道，形而下者謂之器。《本義》云，卦爻陰陽皆形而下者以卦爻冠諸陰陽之上，則知此陰陽乃指卦爻之陰陽矣。不然，當置陰陽字於卦爻之上。○其以變化分屬陰陽者，蓋陰重濁，猶以漸而變。陽輕清，則化而無迹矣。此等處，須於造化人物上實見得方是，毋徒只以變化二字分屬陰陽便了也。如雷霆風雲之類，其乍聚而乍散，一往而一來，曾見有痕迹否。若夫動植之類，其變也雖終歸於盡，然猶有渣滓在，久則亦化矣。此可見變者化之漸意。所以然者，有形故也。若陽則止是氣，故一化而無迹。然單言變，亦該得化。單言化，亦該得變。既並言，則當有別。○又曰，乾、坤以卦言，貴賤以爻位言，剛柔總卦爻言，吉凶以卦爻之占言，變化則蓍策中卦爻之變也。數段自有次第，始於乾坤，體之立。終於變化，用之行也。○愚觀此一節，是夫子從有易之後，而追論夫未有《易》之前，以見畫前之有《易》也。夫《易》有乾、坤，有貴賤，有剛柔，有吉凶，有變化。然此等名物，要皆非聖人鑿空所爲，不過皆據六合中所自有者而模寫出耳。觀夫天地之尊卑，則《易》之乾、坤定矣，蓋天地所在，卽乾、坤所在也。觀夫天地萬物之有卑高，則《易》之貴賤位矣，蓋卑高所在，卽貴賤所在也。觀夫陽物之常動，陰物之常靜，則《易》之剛柔斷於此矣。是動靜所在，卽剛柔所在也。觀夫事之以類而聚，物之以羣而分，則《易》之吉凶生於此矣。是事物善惡所在，卽吉凶之所在也。觀夫在天者之成象，在地者之成形，則《易》之變化見於此矣。是象形所在，卽變化所在也。是《易》雖未作，如《易》中許多物事，則色色皆已備於六合之內。先儒所謂，天地間元有一部《易》書，開眼卽見者也。此條本意是如此。○按，《本義》云，此言聖人作《易》，因陰陽之實體爲卦爻之法象。或者誤認以因陰陽之實體，爲貼天尊地卑等句，爲卦爻之法象，爲貼乾、坤定矣等句。不知此乃朱子總會出本文大意而發之，亦不可分貼本文也。至於莊周所謂《易》以道陰陽者，亦言《易》非有他，只是道出這個陰陽而已，正重在實體上也。至於下文剛柔相摩，八卦相盪，乃是聖人作《易》處。○以爲此節是論未畫之《易》，最爲有理，方起得剛柔相摩一段，又方見得鼓之以雷霆二段交相發處。《語錄》乃又有謂，若說做未畫之《易》也不妨者，蓋非定說也。至下條云云又自了然矣。大抵只當宗本義，更要詳本文。○雲峰云，朱子曰，此非是因有天地而始言《乾》、坤，乃言觀天地則見《易》也。雲峰必有據矣，學者再無庸疑。

陳獻章《陳獻章集》卷一《雲潭記》 於是復進而告之曰：『天地間一氣而已，屈信相感，其變無窮。人自少而壯，自壯而老，其歡悲、得喪、出處、語默之變，亦若是而已，孰能久而不變哉？變之未形也，以爲不變；既形也，而謂之變，非知變者也。夫變也者，日夜相代乎前，雖一息變也，況於冬夏乎？生於一息，成於冬夏者也。夫氣上蒸爲水，下注爲潭。氣、水之未變者也。一爲雲，一爲潭，變之不一而成形也。其必有將然而未形者乎。默而識之，可與論《易》矣。』

王時槐《友慶堂合稿・答陳蒙山年丈》 《易》者變易也，此體常運謂之生，運而無迹謂之無生。無生卽眞生，眞生之運甚微，無變易之迹而實涵變易之眞機，故名之曰易也。孔子言生生之謂《易》，一陰一陽之謂道，至明切矣。若指其呈露偏滿者而言，則自一息一念一舉動一語默一刻一時一日一月一年一紀以至元會運世之始終，皆生生也，皆變易也。故舉《易》之一字而道無餘蘊矣。此理不但吾聖人爲然，雖二氏亦然。佛氏曰，一切法不生，我說剎那義，初生卽有滅，不爲愚者說。老氏曰，天地之間其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出。皆與生生之易言異而指同也。學者必識透此理，然後可以爲學，然後可以論《易》矣。

神化

薛瑄《讀書續録》卷七 『一故神，兩故化。』近觀之人身，遠觀之天地，無不盡然。

又《讀書續録》卷一一 『一故神』，或在陰中或在陽中，皆此一也。故曰『兩在故不測』。『兩故化』，陽化爲陰，神在其中，陰化爲陽，神在其中，故曰『推行乎一』。

羅欽順《困知記》卷上 神化者，天地之妙用也。天地間非陰陽不化，非太極不神，然遂以太極爲神，以陰陽爲化則不可。夫化乃陰陽之所爲，

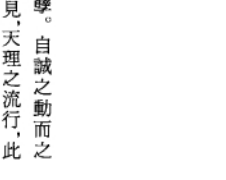
而陰陽非化也。神乃太極之所爲，而太極非神也。「爲」之爲言，所謂「莫之爲而爲」者也。張子云：「一故神，兩故化。」蓋化言其運行者也，神言其存主者也。化雖兩而其行也常一，神本一而兩之中無弗在焉。合而言之則爲神，分而言之則爲化。故言化則神在其中矣，言神則化在其中矣，言陰陽則太極在其中矣，言太極則陰陽在其中矣。一而二，二而一者也。學者於此，須認教體用分明，其或差之毫釐，鮮不流於釋氏之歸矣。

幾

曹端《通書述解・誠幾德第三》 誠無爲，誠則實理自然，何爲之有，卽太極也。

幾善惡。

幾者動之微，善惡之所由分也。蓋動於人心之微，則天理固當發見，而人欲亦已萌乎其間矣。此陰陽之象也。或問誠無爲幾善惡。朱子曰，此明人心未發之體，而指其未發之端。蓋欲學者致察於萌動之微，知所決擇而去取之，以不失乎本心之體而已。或疑以爲有類於胡子同體異用之云，遂妄以意揣量，爲圖如後。



善惡雖相對，當分賓主。天理人欲雖分派，必省宗孽。自誠之動而之善，則如木之自本而幹，自幹而末，上下相達，則道心之發見，天理之流行，此心之本主，而誠之正宗也。其或旁榮側秀，若寄生疣贅者，此雖亦誠之動，而人心之發見，私欲之流行，所謂惡也。非心之固有，蓋客寓也。非誠之正宗，蓋庶孽也。苟辨之不早，擇之不精，則客或乘主，孽或代宗矣。學者能於萌動幾微之間，而察其所發之向背，凡直出者爲天理，旁出者爲人欲。直出者爲善，旁出者爲惡。直出者固有，旁出者橫生。直出者有本，旁出者無源。直出者順，旁出者逆。直出者正，旁出者邪。而吾於直出者利導之，旁出者遏絕之。功力既至，則此心之發，自然出於一途，而保有天命矣。於此可以見，發之前有善無惡，而程子所謂，不是性中原有此兩件相對而生。又云，凡言善惡，皆先善而後惡。蓋謂此也。若以善惡爲東西相對，彼此角立，則天理人欲同出一源，未發之前已具此兩端，所謂天命之性，亦甚汙雜矣。此胡氏同體異用之意也。曰，此說得之。

德，愛曰仁，宜曰義，理曰禮，通曰智，守曰信。

道之得於心者謂之德。德則有體焉，有用焉。何謂體。仁義禮智信是也。何謂用。愛宜理通守是也。惟其別有是五者之用，而因以名其體焉，卽五行之性也。且幾善惡，便是心之所發處有個善有個惡了。德便只是善底。爲聖爲賢，只是這材料做。

性焉安焉之謂聖，

性者，獨得於天。安者，本全於己。聖者，大而化之之稱。此不待學問勉強，而誠無不立，幾無不明，德無不備者也。

復焉執焉之謂賢。

復者，反而至之。執者，保而持之。賢者，才德過人之稱。此思誠研幾以成其德，而有以守之也。

發微不可見，充周不可窮之謂神。

發之微妙而不可見，充之周徧而不可窮，則聖人之妙用而不可知也。非聖人之上復有所謂神人也。

此三句就人所到地位而言，卽盡夫上三句之理，而所到有淺深也。性焉安焉之謂聖，就聖人性分上說。發微不可見，充周不可窮之謂神，是他人見其不可測耳。勉齋黃氏曰，誠幾德一段，文理粲然，只把體用兩個字來講他便見誠是體，幾是用，仁義禮智信是體，愛宜理通守是用。誠幾只是德擘來做。在誠爲仁，則在幾爲愛。在誠爲義，則在幾爲宜。性焉復焉，發微不可見是體。安焉執焉，充周不可窮是用。性如堯舜性之也，復如湯武反之也，是既失了，卻再復得。安而行之，不恁地辛苦。執則是擇善而固執，須恁地把捉。發是源頭底，充是流出底。其發也微而不可見，其充也周而不可窮。是謂神，指聖而不可知者也。

薛瑄《讀書録》卷八　所謂知幾者，於事未形著而識其微也，非聖人其孰能之！

凡禍患伏於無形之中，惟聖人則知幾而防之於未然，故能消其禍。衆人不知幾而圖之於已著，則已無及矣。

羅洪先《念庵文集》卷四《答雙江公》　周子曰，幾者動之微。此千聖之命脉，至此始盡露其旨。無二幾也，萬動俱微，是謂知幾。稍涉於動，便是失幾。兢兢業業，喫緊在此。此幾謂之爲一亦可，謂之爲萬亦可。蓋一即一切，一切即一，佛家已識此件。若訓爲萬務，不見執中的意思。在衆人視之爲萬務，在聖人視之爲萬幾。微與不微，所由辨也。六經指工夫有要緊處，至於提掇語卻又無二。無有精粗，除卻執中，更無兢業。以兢業與行所無事作二義看，似尚可論。來諭謂，兢業蓋有所在，不知更何在也。

王時槐《友慶堂合稿・答王夢峰》　鄙意謂眞識生幾者，則必兢兢業業。故孔子所謂不足不敢不勉，有餘不敢盡，方爲實學。蓋聖人眞識生幾，則常有不敢之心。今後學亦有自謂能識生幾者，往往玩弄光景以爲了悟，蕩無檢束，則涉於無忌憚之中庸矣。故穆當顯著雖非人爲，正聖門所謂爲之不厭也。敢以請正。

又《友慶堂合稿・三益軒會語》　問，研幾之説何如？曰，周子謂，動而未形，有無之間爲幾。蓋本心常生常寂，不可以有無言，強而名之曰幾。幾者微也，言其無聲臭而非斷滅也。今人以念頭初起爲幾，即未免落第二義，非聖門之所謂幾矣。

又《友慶堂合稿・瑞華剩語》　天地之大德曰生，生而不有，聲臭泯而非頑空，故命之曰幾。《易》曰，幾者動之微。周子曰，幾微故幽。又謂，動而未形，有無之間也。

聖學以研幾爲宗，蓋中道也。幾未易言，故必極深乃爲實際。

又《友慶堂合稿・静攝寤言》　研幾者非於念頭萌動辨別邪正之謂也，此幾生而無生，至微至密，非有非無，惟綿綿若存，退藏於密，庶其近之矣。白沙先生云，至無有至動，至近至神焉。發用茲不窮，緘藏極淵泉。旨哉，言乎。

劉宗周《劉子遺書》卷四　或問幾。曰，未有是事，先有是理，曰事幾。未有是心，先有是意，曰心幾。先知之謂神，故曰知幾其神乎。

濂溪曰幾善惡，故陽明亦曰有善有惡。濂溪曰動而未形有無之間者幾也，陽明亦曰意之動，然兩賢之言相似而實不同。先儒以有無之間言幾，後儒以有而已形言幾也。曰善惡，言有自善而惡之勢，後儒則平分善惡而已。或曰意非幾也，則幾又在何處。意非幾也，獨非幾乎。

濂溪曰幾善惡，即繼之曰德愛曰仁，宜曰義，理曰禮，通曰智，守曰信，此所謂德幾也，道心惟微也。幾本善，而善中有惡，言仁義非出於中正即是幾之惡，不謂忍與仁對，乖與義分也。

《易》曰，幾者動之微，吉之先見，更不雜凶字。君子見幾而作，所謂善必先知之也。惟先見故先知，先知之謂知幾，知幾則知所止矣。或曰，吉下有凶字仍是不善，必先知之，不以禍福言也。

幾者動之微，不是前此有個靜地，後此又有動之著在，而幾則界乎動靜之間者。審如此三截看，則一心之中隨處是截流斷港，安得打並一貫。予謂，周子誠神幾非三事，摠是指點語。

周子云，有無之間，謂不可以有言，不可以無言，故直謂之微。中庸以一微字結一部宗旨，究竟説到無聲無臭處，然説不得全是無也。

善不善之幾中於感應者，止有過不及之差，而乘於念慮者則謂之惡。然過而不已，念慮乘之，亦鮮不爲大惡矣。君子知幾，端在感應上多所得力。若念慮之惡，君子早已絕之矣。

只此一點微幾，爲生生立命之本，俄而根荄矣，俄而榦矣，俄而枝矣，俄而葉矣，俄而花果矣。果復藏仁，仁復藏果，迎之不見其首，隨之不見其尾，是故知死生之説，是故知無死無生之説。

又《人譜・證人要旨》　卜動念以知幾。

獨體本無動靜，而動念其端倪也。動而生陽，七情著焉。念如其初，則情返乎性。動無不善，動亦靜也。轉一念而不善隨之，動而動矣。是以君子有愼動之學。七情之動不勝窮，而約之爲累心之物，則嗜慾忿懥居其大者。損之象曰，君子以懲忿窒慾。懲窒之功，正就動念時力扼其轉念之關，不使流而爲不善。纔有不善，未嘗不知之而止之，止之而復其初矣。過此以往，便有蔓不及圖者。昔人云，懲忿如摧山，窒慾如塡壑。直如此難，亦爲圖之於其蔓故耳。學不本之愼獨則心無所主，滋爲物化，雖終日懲忿，只是以忿

懲忿，終日窒慾，只是以慾窒慾。以忿懲忿，忿愈增。以慾窒慾，慾愈潰。宜其有取於摧山塡壑之象，豈知人心本自無忿，忽焉有忿，吾知之。本自無慾，忽焉有慾吾知之。只此知之之時，卽是懲之窒之之時。當下廓清，可不費絲毫氣力。《易》曰，知幾其神乎，此之謂也。謂非獨體之至神，不足以與於此也。

認識論分部

知

葉子奇《草木子》卷一　或問之草木子曰，物固有知乎。曰，有之。知乎知，不知乎不知。曰，物固有能乎。曰，有之。能乎能，不能乎不能。曰，物固有知而不能，能而不知者乎。曰，有之。瞽者無以與乎文章之觀，固瞽知文章矣。瘖者無以與乎康莊之途，固瞽知康莊矣。曰，固有知而不可得而知，能而不可得而能者乎。曰，有之也。且之知也，之能也，知者不自能知也，有知知。能者不自能能也，有能能。蓋語不能顯，默不能藏，可以意授，不可以言傳也。

又卷二　知者心之神明，寂而常覺，動而常定，非不動不靜也。溥萬物而無容心焉，可也。欲盡流注，其可得乎。

湛若水《甘泉文集》卷八《新泉問辨録》　知固貫始終通乎行，但《易》所謂知至至之，而必曰可與幾，是專主知。知之在先，故曰可與幾。所謂知終終之，而必曰可與存義，是主行。行之在後，故曰可與存義。此所謂始終條理也，所以聖人之學，知最重。吾所謂通乎行而知者，聖學之始終是也。但後又云空知禪也，又曰學問思辨開其知也，篤行饵其知也，則所知者天理而非空知矣。空知乃知覺之知，不可不察也。如以常知常覺卽道，則《中庸》但云聰明聖知足矣，而又云達天德者何耶？天德者，天理也。聰明聖知聖人知覺之神也，亦必須達天德。佛學原欠此一節。

王廷相《愼言》卷五《見聞篇》　耳目之聞見，善用之足以廣其心，不善用之適以狹其心。其廣與狹之分，相去不遠焉，在究其理之有無而已矣。

又卷六《潛心篇》　上者師心，其次師師。孔子聞而知之，師心也；無常師，師師也。無所不師，故其道莫踰。

錢德洪《會語》《明儒學案》卷一一《員外錢緒山先生德洪》　心之本體，純粹無雜，至善也。良知者，至善之著察也。良知卽至善也。心無體以知爲體，無知卽無心也。知無體以感應之是非爲體，無是非卽無知也。意也者，以言乎其感應也；物也者，以言乎其感應之事也，而知則主宰乎事物是非之則也。意有動靜，此知之體不因意之動靜有明暗也；物有去來，此知之體不因物之去來爲有無也。性體流行，自然無息，通晝夜之道而知也。心之神明，本無方體，欲放則放，欲止則止。放可能也，止亦可能也，然皆非本體之自然也。何也？意見使之也。君子之學，必事於無欲，無欲則不必言止而心不動。

歐陽德《歐陽南野先生文選・答劉成卿》　來書又謂，學者所以疑良知之說皆習見口耳之知，遂以爲外，初不知達天德之知。誠然誠然。然口耳在外而知，卽天德之知也。故知一而已矣，無內外也。無自欺以自慊者，知亦一而已矣，亦無內外也。今之疑者，恐未嘗有正心誠意之志，尙何內外之能辨哉。

又《歐陽南野先生文選・寄聶雙江三》　來教云，虛靈知覺，自全體不得岐而二，自功夫又不可混而一。要之，虛靈是體，知覺是用。又必虛而後靈也。無欲則靜虛，靜虛則明，無事則虛，虛則明。此是周、程正法眼藏，可容以所知所覺，混能知能覺也耶。夫知覺一而已，常虛常靈，不動於欲，欲動而知覺始失其虛靈者。虛靈有時失，而知覺未嘗無，似不可混而一。然未有無知覺之虛靈，而不虛不靈亦未足以言覺，故不可岐而二。然此皆爲後儒有此四字，而爲之分疏云耳。若求其實，而質以古聖之說，則知之一字足矣，不必言虛與靈，而虛靈在其中。虛之一字足矣，不必言靈言知，而靈與知在其中。蓋心惟一知，知惟一念，一念之知，徹首徹尾，常動常靜，本無內外，本無彼此，焉有虛而後靈，與夫能知所知種種分別也。凡種種分別者，蓋未免因數字之義，依文生解，展轉附會，非從一念之知徹底直透，而不見有所謂體用先後者。以執事之高明，未必有此，然毫釐之間，亦不可不精察也。周子立無欲之旨，動靜皆無欲也。程子所謂無事，蓋情順萬事而無情，內外

兩忘而澄然無事者也。有動靜、內外之分，則用功未免有取舍，有先後，雖未必是內非外，然要之未能兩忘，則一而已。

王時槐《友慶堂合稿・答朱易菴丁丑》 夫知者，先天之發竅也。謂之發竅則已屬後天矣，雖屬後天而形氣不足以干之，故知之一字，內不倚於空寂，外不墮於形氣，此孔門之所謂中也。末世學者往往以墮於形氣之靈識爲知，此聖學之所以滋晦也。

又《友慶堂合稿・答蕭勿菴丁酉》 辱翰示，捧誦再四，竊窺深造之學，似是性命交致其力矣。但性之一字，本不容言，無可致力，知覺意念總是性之呈露，皆命也。似不可以知爲性而意爲命也。若強而言之，只云悟性修命可也。蓋性不假修，只可云悟而已。命則性之呈露，不無習氣隱伏其中，此則有可修矣，修命者盡性之功，似不當以性命對舉而並修之也。性者先天也，知屬發竅，是先天之子，後天之母也。惟知爲先天之子，後天之母，則此知正在體用之間。若知前求體則著空，知後求用則逐物，知前更無未發，知後更無已發，合下一齊俱了，更無二功。故曰獨。獨者，無對也，無對則一，故曰不貳也。意者知之默運，非與知對立而爲二也。致知者非以知照意之謂也，若以知照意則能所爲二矣，則彼此爲二矣。此是見之未徹，自生障碍，自生窒滯，恐未然也。

又《友慶堂合稿・答友人戊戌》 承問，靜時或有一團黑境，或糊塗無分曉，或全無著落。愚意，此心之知雖見黑境，而此知不黑也。雖見糊塗，而此知不糊塗也。雖見無著落，而此知卽著落也。今不認自心之知，而妄認外境，可謂誤矣。若不認外境而直認自心，則當下靈覺，更無改換，何樂如之。

又《友慶堂合稿・答王球石己亥》 知非識之謂也，以識爲性，宜其靜坐而念愈多。又以識去念，則愈去而愈煩難矣。莫若敬以直內，收斂歸根，則不必去念而自澄然無事矣。用識則晝惺而夜昧，不用識則晝夜皆寂。是之謂乾知大始之知，晝夜不二者也。

又《友慶堂合稿・再答憲使修默龔公壬寅》 夫盈宇宙間惟此性而已，天地萬物皆此性之流形也。凡流形者，有成毀也，人在宇宙間亦惟此性而已。七情百行，皆此性之流形也。流形者有轉換，而性無轉換也。《易》曰，乾知大始，此知卽天之明命，是謂性體，非以此知彼之謂也。《易》曰，坤作成物，此作卽明命之流形，是謂性之用，非造作強爲之謂也。故知者體，行者用，善學者常完此太始之知，卽所謂明得盡便與天地同體，故卽知便是行，卽體便是用，是之謂知行一體用一也。故《大學》特揭明明德，卽齊治、均平總謂之明明德於天下，更無他道也。

又《友慶堂合稿・三益軒會語》 識察照了分別者，意與形之靈也，亦性之末流也。性靈之眞知，非動作計慮以知，故無生滅。意與形之靈，必動作計慮以緣外境，則有生滅。性靈之眞知無欲，意與形之靈則有欲矣。今人以識察照了分別爲性靈之眞知，是以奴爲主也。善學者最宜早辨。

知者意之體，物者意之用。此是形容意知物最親切之語。

問，性與知有辨乎？曰，岐而二之固不可，雖然，性不容言，若以知名性亦未可也。

問，知一也，今謂心體之知與情識之知不同者，何居？曰，心體之知，譬則石中之火也，擊而出之爲焚燎，則爲情識矣。心體之知譬則銅中之明也，磨而出之爲鑑照，則爲情識矣。焚燎之火有起滅，而蘊在石中者無起滅也。鑑照之明有開蔽，而含在銅中者無開蔽也。致知者致其心體之知，非情識之謂也。

醫書以手足痿痹爲不仁。夫手足痿痹，是不知也，而曰不仁，蓋仁知非二也。聖人與天地萬物爲一體，痛癢相關，俱立俱達，是謂致知，亦謂任仁。

夫乾靜專動直，吾心之知體寂然一也，故曰靜專，知發爲照，有直達而無委曲，故曰動直。夫坤靜翕動闢，吾心之意根凝然定也，故曰靜翕，意發爲念則開張而成變化，故曰動闢。知包羅宇宙以統體言，故曰大。意裁成萬務以應用言，故曰廣。

問，知發爲照則屬意矣，然則乾之動直卽屬坤矣。曰，不然。知之照無分別者也，意則有分別者也，安得以照爲意。非精義者，不足以語此。

又《友慶堂合稿・潛思劄記》 知者性之用也。《易》曰，乾知大始。孔子曰，吾有知乎哉，無知也。無知之知是大始之眞知也。陽明先生謂，知善知惡是良知，亦姑就初學所及而言之。若於此徹悟，便是徹上徹下之道。若未徹悟，徒執知善知惡分別照了爲究竟，卽恐落於情識，其去眞性何啻千里。孟子以孩提之愛爲良知，亦與陽明先生所指知善知惡略同，蓋皆指乾知大始之末照而言之，使學者從此透入。有志希聖者，必透到水窮山盡處

乃可。

陽明先生言，知者意之體，物者意之用。此語最精。又曰，《大學》之要誠意而已矣，乃若致知則存乎心悟。皆至言也。

崔銑《士翼》卷三　子曰，朝聞道夕死可矣。言聞道之難也。小德川流，大德敦化，斯可言聞。非眞積力久，奚由致之？異學超悟直入，雖得之，於世道何關？但寔其處死之憂爾。

呂坤《呻吟語》卷一之二　知識，帝則之賊也。惟忘知識以任帝則，此謂天眞，此謂自然。一着念便乖違，愈着念愈乖違。乍見之心歇息一刻，別是一個光景。

鄭以偉《知說》（《明文海》卷一〇九）　歐陽作《怪竹說》，以爲天下之物，若有知若無知，皆不可以窮詰。其言甚辨。然於人身亦有然者，豈特物哉。作《知說》。人之心活而能應，名之曰知。凡身皆有靈，如手足、耳目之類，有觸必知是也。而爪甲眉髮則不然，爪甲眉髮皆活，然剪爪甲剪眉脫髮落，如鋸木割絲，而人曾不之覺，是豈有知哉。附我之一體猶然有不覺之物，矧夫金石、草木之類耶。然則天地之金石草木，猶人之有爪甲眉髮耳。爪甲眉髮猶曰頑冥，液與血出於膚則與水同。斷蠐之一足，蠐已斃而足猶動。動者知，而斃者不知也。是一體之中，有半知半不知之物矣，誰頑而誰靈哉。人之至靈者心，而嬰兒之事壯必恍慌，少壯之事老或遺忘，又或少壯之事記憶而得。心，一人之心耳，或知焉或否焉，又或憶而得焉，而憶而不得者又或有焉，何也。夢騎而入鼠穴者必以爲眞，夫人之不能入鼠穴，晝必知之審矣，而夢或忘之。豈夢爲氣所蔽乎，晝之所爲不蔽。何況少壯之不相憶耶。方其不憶之時，此心與爪甲眉髮何異。爪甲之生，眉髮之長，我又不可謂之無知也。然則聖人智於衆人，衆人智於禽獸，禽獸智於蟲豸，蟲豸智於蛤蚌，蛤蚌智於草木。而龜殼、雞骨可以卜，蠛蠓之飛，蟭則知晴，春則知雨，暉目知晏，陰諧知陰，人未必能。蓍草之類，聖人借以決疑。則是禽獸、蟲豸、草木復智於人矣。故天下無物而無知，而無一物無不知。聖人之身亦有爪甲，眉髮不靈之體，而物之體亦有聖人之知。知與不知，孰與定其倪，請以質之混沌氏，混沌氏嘿然不答。

羅汝芳《近溪子集》禮字卷　問，夫子贊《易》曰，生生之謂易。夫謂之曰生，則知與能俱備矣，何以於乾則多說知，而坤則否耶？曰，乾、坤原是合體，知能亦是互用。但乾則專是陽明，而坤則不免陰晦。乾知便濟妙而足以始乎坤，坤雖厚實，而止是終乎乾。所以曰百姓日用而不知，民可使由之，不可使知之。百姓豈全無知識？奈行不著，習不察，能勝而掩其知爾。子曰，蓋有不知而作之者，我無是也。知之爲知之，不知爲不知，是知也。則實總日用皆屬於知，是以知勝而掩其能，故乾、坤皆易也。知與能皆天所以與我也，先事乎，知則日入清妙，而聖神可幾。反是則百姓日用，終身由之而不知其道者衆矣。有志於學聖者，其尚愼所先哉。

又樂字卷　問，吾儕日昨請教，或言觀心，或言行己，或言博學，或言守靜。先生皆未見許。然則誰人方可以言道耶？曰，此捧茶童子却是道也。衆皆默然。有頃，一友率爾言曰，終不然，此小僕也能戒愼恐懼耶？余不暇答，但徐徐云，茶房到此有幾層聽事？衆曰，有三層。余嘆曰，好造化，過許多門限階級，幸未打破一個鍾子。其友方略省悟，曰，小僕於此果也似解戒懼，但奈何他却日用不知？余又難之曰，他若不是知，如何會捧茶，捧茶又會戒懼？其友語塞。徐爲之解曰，汝輩只曉得說知，而不曉得知有兩樣。故童子日用捧茶是一個知，此則不慮而知，其知屬之天也。覺得是知能捧茶，又是一個知，此則以慮而知，而其知屬之人也。天之知只是順而出之，所謂順則成人成物也。人之知却是返而求之，所謂逆則成聖成神也。故曰以先知覺後知，以先覺覺後覺。人能以覺悟之竅，而妙合不慮之良，使渾然爲一而純然無間，方是睿以通微。又曰，神明不測也。噫，亦難矣哉，亦罕矣哉。

又數字卷　問，仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，百姓日用而不知。今欲知此日用却不也與仁智之見相似耶？座中有應之者曰，見之與知自是兩樣。見原敵知不過，故善學者須要不落見聞。又有辯之者曰，聖賢道統亦說見而知之，聞而知之，《易經》亦云，乃見天則，復見天心，故道理只在活看，若云不落見聞，此語則某所不解也。予曰，二君之論，意本相通而語自矛盾爾。蓋不落之云，卽所以爲活，而所云活者，亦卽不落之別名也。若理看得活，則見亦是聞，聞亦是知，何有兩樣，何得復爲相敵？若不活而落於一偏，則豈惟見聞有妨於知，卽知亦未嘗不自病自窒也。又豈待見聞而始相妨也耶！辯者又曰，詩云，不識不知，順帝之則。某意謂，聖人其初也要知識，久則知識忘而不用也。曰，此理也須活看，所云不知識而順天則者，非全不用

知識，正是不着人力而任天之便以知之識之云爾。蓋心之應感，若非知識則天則無從而顯且現也。辯者復曰，某想天則之知正不慮而知之知，此只本體之知也。若非用思慮工夫，則本體之知亦安能以擴而充之耶。予曰，心體固須擴充，但本體之知原出不慮，則擴充之工又豈容閑思而雜慮爲哉。《大學》謂慮而後得，而必先之曰安而后能慮。噫，非靜定之慮，而求天體之得也難矣哉。

問，晚來先生答友人工夫切實之問，却云今時爲學只從意念上知覺，此似切實而非切實。蓋存想意念原非本心，而住守覺照亦異眞知也。一友辨云，意念上存想，果然未徹本心。至於舍却覺照，則吾人工夫漫然無可致力處矣。余曰，心之與知原自相因，固未有其知不眞而能得本心者。今且姑置此心勿論。吾儕今日却好趁着大衆佳會，放懷盡興，將知體磨礪一番，到得知眞時則其心方眞，心知渾融，而大人能事乃可畢也。問曰，此心知體不過只是虛靈，豈復更有別物？余曰，虛靈固無別物，而人見則有淺深。若淺泛而觀，則具衆理而應萬事，即童蒙誦習已於此心虛靈似無不鮮，却原來只是個影響之見，去眞知之體何啻天淵。蓋吾人爲學，云是學聖。聖者通明者也，通明者神明而不測者也。故明可測則不神，明不神則難通。謂之通者，天地人物原是一個，即如乾知太始，坤作成物，雖乾坤亦是此個知字。今問諸公，乾之爲知，果是如何？一友答曰，知即主也，《易》之卦爻俱是以乾作主，如吾此心亦是以知作主也。余曰，人心既是以知作主，而天心却不是以知作主耶？止因今世認知不眞，便只得把主字來替知字，不想天若無知也做主不成也。《易》謂極深研幾，又謂窮神知化，俱是因此知體難到圓通，故不得不加許多氣力，不得不用許大精神。今學者纔略理會不通，便容易把個字眼來替，只圖將就作解，豈料錯過到底也。要之，欲明此心，須先見《易》，欲求見《易》，必在遇人。某至冥頑，於世情一無所了，但心性話頭却是四五十年分毫不改。蓋緣起初參得人眞，遇得又早，故於天地人物，其神理根源直截不留疑惑，所以撞頭舉目渾全只是知體著見，啓口容聲纖悉盡是知體發揮，更無幫湊，更無假借，雖聽者未必允從，而吾言實相通貫也。惟願吾儕大衆，共堅一心，共竭一力，心堅力竭則不患不通一個眞知，不患不成一個大聖也已。

又《近溪子續集》卷下　問，《大學》之首知止，《中庸》之重知天知人，而《論語》却言吾有知乎哉，無知也。博觀經書言，知處甚多，而不識不知，惟《詩》則一言之，然未有若夫子直言無知之明決者，請問其旨。曰，吾人之學，專在盡心，而心之爲心，專在明覺。如今日會堂百十其衆，誰不曉得相見，曉得坐立，曉得問答，曉得思量。此個明覺曉得即是本心，此個本心亦只是明覺曉得而已。事物無小大之分，時候無久暫之間，眞是徹天徹地而貫古貫今也。但此人明覺曉得，其體之涵諸心也，最爲精妙，其用之應於感也，又極神靈。事之既至，則顯諸仁而昭然，若常自知矣。事之未來，則藏諸用而茫然渾然，知若全無矣。非知之果無也，心境暫寂而覺照無自而起也。譬則身之五官，口可閉而不言，目可閉而不視，惟鼻孔無閉，香來即知嗅之，其知實常在也。耳孔無閉，聲來即知聽之，其知亦實常在也。然嗅之知也，必須香來始出，時或無香便無嗅之知矣。聽之知也，必須聲來始出，時或無聲便無聽之知矣。孔子當鄙夫之未問，却眞如音未臨乎耳，香未接乎鼻，安得不謂其空空而無知耶。及鄙夫既問，則其事其物兩端具在，亦即如音之遠近從耳聽以區分，香之美惡從鼻嗅以辨別。鄙夫之兩端，不亦從吾心之所知，以叩且竭之也哉。但學者須要識得，聖人此論，原不爲鄙夫之問，而只爲明此心之體。蓋吾心之能知，人人皆認得，亦人人皆說得。至心體之無知，則人人皆認不得，人人皆說不得。天下古今之人，只以緣此處認不眞，便心之知也，常無主宰，而雜擾以至喪眞。只緣此處說不出，便言之立也，多無根據，而支離以至畔道。若上智之資，深造之力，一聞此語，則當下知體，即自澄澈，物感亦自融通，所謂無知而無不知，而天下之眞知在我矣。噫，聖人於此，寧非苦心之極也哉。

問《易經》首重乾、坤，而乾、坤必先易簡。曰，乾以易知，坤以簡能。今謂易簡爲乾、坤所先，果是有見，但細細看來，學問固有先後，而其中尤有根原，論此二句，則知能又有根原也。蓋言易則必有難，言簡則必有煩，今世學者每耽靜趣，而事爲多至脫略，未必非此誤之，殊不思本經云，德行恆易以知險，恆簡以知阻。險阻則煩難未嘗可略也。又云，易簡而天下之理得。理以天下，則亦未嘗脫略乎煩難也。惟是知能則首尾俱皆徹透，易而可該難，簡而可該煩，所謂一以貫之，而爲聖學之全者也。雖然，此知能二字本是《易經》精髓，然晦昧不顯，將千百年於茲矣。古今惟是孔孟兩人默默打得個照面，如曰不慮而知，其知何等易也。然赤子孩提孰知之哉，天則知之爾。不

學而能，其能何等簡也，然赤子孩提孰能之哉，天則能之爾。想當初孟子只是從赤子孩提此處覷破，便洪纖高下，動植飛潛，自一人以及萬人，自一物以及萬物，自一處以及萬方，自一息以及萬載，皆是一樣知能，皆是一樣不慮不學，豈不皆是一個造化知能之所神明而不測也哉。故曰，盡其心者，知其性也。知其性則知天矣。今世學者，於赤子之良知，良能已久廢置不講，於孟子性善一言則咸疑貳不信，又安望其潛通默識，而上達乎乾、坤之知能也哉。有志者盍圖之。

問，乾、坤知能，世人久不講求，今欲講求，敢請指示個入處。曰，天之與人，其體原是一個，則所知所能，其機亦原是一般。今且於人的知能講得明白，便造化知能，不愁無入處也。問，今世學者，童而習之，至老未休，何嘗一時不求知，不求能哉？予聞此語，爲鬥心浩嘆，曰，世之學者，童而習之，至老未休，何嘗一時得少見所知，少見所能哉？曰，如此說來，豈是人有兩樣知能哉？曰，知能果有兩樣。曰，既有兩樣，請明白分別。曰，若粗淺分別，則知有至大的，能亦有至大的。今則忘其大，而却求其小矣。知有至久的，能亦有至久的，今則又棄其久，而求其暫矣。曰，意想公之所謂知是良知，所謂能是良能也。但良知良能何以見其大且久之爲至極耶？曰，自中國以及四夷，自朝市以及里巷，無人不有此知，無人不有此能，何等其大。自晨興以至夕寢，自孩提直至老耄，無時不用此知，無時不用此能，何等其久。此個知能平鋪偏在人間，洋溢充乎宇內，性之原是天命，率之便作聖功，爭奈他知則自然而知，不假些子思想，能即自然而能，不費些子學習。故有知之實，無知之名，有能之用，無能之跡。究竟固云久大，當下却似枯冷。後世有志之士捉摸這個不著，遂從新去學問以開明其心而求個知，從新去效法以力作於己而成個能。其功夫比之不慮之初，更有許多意趣，比之不學之始，亦又更有許大執持。遂的確信其爲入聖途徑，以更相授受，傳至於今，敷陳訓詁，蔓延解說，豈止汗牛充棟，亦且浹髓淪肌。誰能起孔聖於九原，謂其四書、五經之知能，不是如今日之集說講套所云云也哉。曰，據公所言，今之爲學，果是人自爲聞，人自爲見，其知能之纖細而不可語大，果是著力則存，不著力則失。其知能之間斷而不足語久。但不識到得純熟之時，亦能成道入聖否？曰，世間各色伎倆熟極皆可語聖，況以道而爲學乎！孟子於此處極是判斷分明，故曰，聖人之於天道也，命也。可見聖人萬千不同，天道則難得脗合。所以浩然一章，歷叙今古賢聖，而願學只孔子一人。至表揚孔子，則又只聖之時也一句，即《中庸》溥博淵泉而時出之。以窺測底裏，即曰溥博如天，淵泉如淵。又曰，淵淵其淵，浩浩其天。則聖人之言行動作，其時之足以世爲天下法則去處，已是人人所共見聞，人人所共信順，而昭彰莫掩。若乃其時之所由來，究極中藏底裏，如許之大，如許之深，竟不想去討求探索，果是作何境界，作何端倪，能使造化常出此時，以妙應無方，能使聖人常率此時以泛應曲當。所以世人認識知能，止泥滯知能之跡，而不求知能之蘊也。此今欲得其蘊，說他無知，却明白曉了，毫髮不差。說他無能，却活潑周旋，纖微悉舉。說他有知，却原非思慮，雖分曉而實冥昧。說他有能，却原非黽勉，雖活潑而實渾淪。似有而不容以有執，似無而不至於無忘。將謂幾屬於人，而人力殆難至是。將謂幾屬於天，而天心渺不可窮。如此看來，果是這個知能言忘路絕，而難輕以名狀也。曰，此在吾輩固是難言，不識古先聖人實有諸己者，其言之又當何如也？曰，聖人之論，具在四書、五經。吾獨深喜周公之頌文德，曰，不識不知，順帝之則。夫窮索以爲知，分別以爲識，皆吾人之作而致其聰明者也。今曰不識不知，則森列目中者，不一時而俱泯也耶。帝固尊高難見，則實日監在茲，然皆吾人之忽，而委諸茫蕩者也。今曰順帝之則，則知能之深遠者，不隨處而畢露也耶。夫塵念既息，則神理自彰。天德出寧，則造作俱廢。其機固每相乘除也。況吾夫子自言，吾有知乎哉，無知也。有鄙夫問於我，空空如也。孟子自言，我善養氣，至剛至大，浩然塞乎天地之間。此與周公之言文德者，不先後而一揆也哉。有志於聖神造化之蘊者，其尚於是而竭才究心也已。

焦竑《澹園集》卷四七《崇正堂答問》 問：困知是下民，如何可比生知？先生曰：困是大智量人，知學道至急，苦心求通，如四面壁立，無一罅可入，窘迫至此，忽然警地一下，便與生知安行之人把手同行，此豈下民所可辦？若雖經此一番困苦，未得徹頭，即自放下，此與全然不學者何異？故曰：「困而不學，民斯爲下矣。」困字最善摹寫憤悱氣象。憤自啓，悱自發，心花自開，匪從人得。

又卷四八《古城答問》 先生曰：「余友李沖涵嘗言：『「不知而作」，即《詩》所言「不識不知，順帝之則」。此上等事，聖人遜而不居，只以多聞、多見擇而識之自處。雖曰知之次，然其所謂知者，正知此不知者耳，實非有二

學也。與『我非生而知之者，好古敏以求之者也』同意。」」

問：「學貴冥於不知，知者人所同，休息於不知者聖所獨。觀其自謂無知可見。」先生曰：「學道門中，難著分別，纔有所偏，便成窠臼。余友王二峯嘗論此章，若曰以吾爲有知乎哉？抑無知也耶？有無雙遣，獨持一空空之心，以應鄙夫，此所以爲聖人。」

又卷四九《明德堂答問》 問曰：『學問重知。知之不得，將奈何？』先生曰：『知之爲知之，不知爲不知。知是誰，不知又是誰？都是知，有甚麼不得？』其友豁然。

凡學之難，難於知也。知及之，夫已豁然還於性矣。自此徹始終也，則曰仁；徹內外也，則曰莊；徹己人也，則曰禮，皆智也。一智而三言之，何居？夫子虞人之弗徹，而幾其徹之也，故丁寧之耳。

又《焦氏筆乘續集》卷一《讀論語》 孔子言：『知之爲知之，不知爲不知，是知也。』又言：『吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也。』其言異矣。要之，知卽無知，語非冰炭。蓋知體虛玄，泯絕無寄，居言思之地，非言所及；處智解之中，非解所到，故曰正。明目而視之，不可得而見也；傾耳而聽之，不可得而聞也。此非空空何以狀之？故子思謂之『不睹不聞』，又謂之『無聲無臭』。

子文、文子，其行卓矣，而夫子不許其仁，非忠清之未至也，以其未知也。未知而君子之道鮮矣。夫知之，則伯夷之清，柳下惠之和，皆爲聖人；不知，則子文之忠，文子之清，祇爲百姓。故知之於人，急也。

周汝登《東越證學錄・南都會語》 公曰，謂儒、釋無異，以悟爲宗。竊恐於孔門道脈稍隔一指。先生曰，悟之一字，前云卽知，卽明。知知止明善爲孔門道脈，則避卻悟字亦得。至於儒、釋同異，從來辨論已多，不必重舉。今日所辨，在儒門中之異同，如所謂由仁義行與行仁義，同一仁義，而眞僞迥殊，不可不知。學術之辨，爲此而已。

又《東越證學錄・越中會語》 問四端如何擴充。先生曰，知皆擴充，若火然泉達，工夫在知。知者，不昧此眞機也。眞機不昧，自然不匱，如火有眞種，一星可以燎原，泉有眞源，一線可以達海。不須安排，不論多寡。註中反求、默識，訓知自不能已矣，訓擴充，俱妙。

高攀龍《高子遺書》卷四《人之所以異於禽獸者章》 幾希者，差不多也。吾輩試研究，果在何處？文公先生曰，知覺運動之蠢然，人與物同。仁義禮智之粹然，人與物異。然仁義禮智者五行之德，禽獸不能外五行而生，何能外五行之德爲性？其所以偏而不全，塞而不通者何故？細看乃知孟子文字之微妙也。其下云，舜明於庶物，察於人倫。人只有這一點明察是異於禽獸處，明察者，何也？乃知覺運動中之天則，仁義禮智中之靈竅。知覺運動固物之所同，這一點天則卻不同。仁義禮智非物之獨異，這一點靈竅卻獨異。雖以舜之大聖，異處只此些子耳。謂之幾希，眞幾希也。再看行之不著習矣不察章，庶民去之，只在不著不察，所謂幾希，愈明白矣。然這個明察人人具足，卻在何處去了？知誘物化以後都變作私智小慧，在世情俗見中全不向人倫庶物上來，所以不著不察。然一轉頭，私智小慧又都作眞明眞察，這一轉亦惟人能之，禽獸不能也。吾輩提出這明察如日中天，其由於仁義之途，如明眼人行於康莊，不若行仁義者，尙是盲人，待人詔告也。

又《知及之章》 聖學由知而入，這知字却最關係學術之大小偏正，都在這裏。惟聖人方有全知，一徹俱徹，知之所及，卽仁卽莊卽禮，一以貫之。自聖人以下，便要處處著力。仁不能守，是知及上帶來的病，見不透也。涖之不莊，是仁守上帶來的病，守不固也。動之不以禮，是莊敬上帶來的病，養不熟也。而統宗會元，則在知之一字。此處透一分，以下病痛便輕一分。所以謂知之一字，關係最大。古今學術於此分岐，何者？除却聖人全知，便分兩路去了。一者在人倫庶物，實知實踐去，一者在靈明覺知，默識默成去。此兩者之分，孟子於夫子徵見朕兆。陸子於朱子，遂成異同。本朝文清與文成便是兩樣。宇內之學，百年前是前一路，百年來是後一路。兩者遞傳之後，各有所弊，畢竟實病易消，虛病難補。今日虛症見矣，吾輩當相與稽弊而反之於實，知及仁守，涖之以莊，動之以禮，一一著實做去，方有所就。

又卷五 又曰，既知習便可知性，不是除了這習別有個性，卽如喜怒哀樂，終日習於其中而不知。不知只是習，知得便是性。知者知其未發也，未發的模樣便是發的節。若喜怒哀樂發時一如未發模樣，豈不太和元氣。所以吾輩工夫，只在未發培養深厚，令四者之來搶拽不動，方是性學。中興曰，此道理眞有兩條路，但須揀正路走。先生曰，只是一條路，學者是一個明眼的人，高低凸凹，了了行去，不至蹶躓。常人却像盲者，小心的還知策杖而行，大膽的便墮落坑塹。只此一條路也。

人只要自己知不善即是善也。知不善而不復行，明善也。只要自己肯去明便好，師友只好說，說了不肯行終沒奈何。

彥文曰，近覺坐行語默皆瞞不得自家。先生曰，此是得力處。心靈到身上來了，但時時默識而存之。

有友言體認與揣摩。先生曰，體認者是實有這件在此，若與人相會，已見其人，又細認之。揣摩者是未見其人而想像之。朱子曰，因其所發而遂明之。發處即是實有這件矣。但人都覷面蹉過，是見其人不知認也。

錢一本《雋記》卷一 寂然之先，陰會陽，意與知爲一。感物之後，陽分陰，意與知爲二。纔分是個眞意運行，即意即知。即運行即明照，是個妄意錯雜，意自意，知自知。意雖有妄，知定不昧。意屬陰，知屬陽。陽生得陰，知主得意，此欲誠其意，所以必先致其知。

又卷二 有聰明照察之知，有血脉貫通之知。聰明照察之知，聞見之知也。血脉貫通之知，德性之知也。德性之知，即知即仁。不務致德性之知，而但致聞見之知者，總是個不活之人也。

又卷三 記言，物至知知。一爲性靈知善知惡之知，一爲形靈知妍知媸之知。要之，兩知即重離也。離，麗也，知無體，以麗物成體。麗之中則中，麗之正則正，是爲原於性靈之知。不中不正，則爲偏爲邪，是爲生於形靈之知。形靈之知鮮有不化於物，且多出而爲牡馬之奔，無能入而爲牝牛之畜，是以知日蔽，而物日化，至於不能反躬而天理滅。

顧憲成《小心齋劄記》卷二 性，體也，情，用也。曰知，曰能，才也。體用之間也。是故性無爲而才有爲，情有專屬，而才無專屬。惟有爲，則仁義禮智一切憑其發揮。有似乎用，所以說者謂之用也。然遂舉而概諸四端，恐兩下尙不能無毫釐之別。惟無專屬，則惻隱、羞惡、辭讓、是非一切歸其統率，有似乎體，所以說者謂之體也。然遂指而名之曰性，恐究竟且不免有千里之謬矣。陽明先生揭致知，特點出一個良字，又曰性無不善，故知無不良，其言殊有斟酌。

又卷五 朱子釋心字曰，心者人之神明，所以具衆理而應萬事者也。釋知字曰，知者心之神明，所以妙衆理而宰萬物者也。最爲親切。若以意念爲心，照察爲知，未免落第二義矣。

又卷一三 或問，朱子云，心者人之神明，所以具衆理而應萬事者也。知者心之神明，所以妙衆理而宰萬物者也。何以不屬宰物於心屬應事於知？曰，此自有說在。心與知，一而二，二而一者也。心統性情，其衆理性也，心之體也。知則在體中爲用，故以妙衆理言之。應萬事，情也，心之用也，知則在用中爲體，故以宰萬物言之。如此體認，可見此老下語十分精密，眞是一字不可移動。

又《遷經錄》 陽明以知爲性，與謝上蔡以覺爲仁正同。緣這個字作實字看亦得，作虛字看亦得，取好作弄。佛氏得手處全在此，所以能鼓動得人。卻見上蔡被人駁過，便又說個知來本無知，覺來本無覺，其善護持如此。

知與識一物而兩名，兩字而一解，要當問其所以然處何如耳。《詩》曰，不識不知，順帝之則。《語》曰，默而識之。故知亦有妄，不必純是也。識亦有眞，不必純非也。汝中直以己意差別耳。

以知還獨，是明中之誠。以獨起知，是誠中之明。

劉宗周《劉子遺書》卷三 朱子於獨字下補一知字，可謂擴前聖所未發。然專以屬之動念邊事，何耶。豈靜中無知乎。使知有間於動靜，則不得謂之知矣。

又卷四 知在善不善之先，故能使善端充長，而惡自不起。若知在善不善之後，無論知不善無救於短長，勢必至遂非文過，即知善，反多此一知，雖善亦惡。今人非全不知，但稍後，便視聖人霄壤。

黃道周《榕壇問業》卷一 唐伯玉問云，格物致知，紫陽文成兩家互觭。紫陽亦有叅合內外底說，晚年亦說象山底是。今日已盡破諸紛紛了，但如此知字，與知止、知先後是一是二，與慮字亦頗有層次異同不。某云，是問得好。明是知之晶光，慮是知之照耀，同一日光從地出來，透暑透寒，是他格物。從天穿過，有晦有朔，是他能慮。從天外看日，只是一片光明。從地中看日，要是容光必照。即此物是有本的物，即此物是先天獨存，不落後著。唐云，如此則前日課中，吳兄說先天之知極是，又如何嫌他？某云，實會的人且不要高聲。

鄭孟儲問云，格物之物若果有物，致知之知應別有知。夫子直說知之爲知之，不知爲不知，是知也。此知字豈有物在。某云，此看極細。夫子生平說無知，《中庸》都說有物。佛家極要說無物，諸乘都說有知。此是玄黃之判。然是夫子對子路說得不同，異日無端特呼子路云，由，知德者鮮矣。彼

知字若是無物，則此德字亦是無知了。此處叅透，於本始工夫定無疑悞。

又卷四　張師父亦云，學識原頭果是格物。此物條貫，初甚分明。聖人教人，先知後慮。如此，知字定是不慮之知，若知便有慮，便膠擾一番，何繇定靜得來。想此止字卽是靜定本領，知字卽是靜定法門。定靜生安，靈見自出。百千學識，俱就此處發亮生光也。某云，纍日來說此，唯此說得透。一貫如大法樹，萬葉千枝，不離此樹。學識如花葉，隨風映日，不離初根。卽此是本末條貫，不爲鳥語蟬啼所亂。師父又云，此一貫處，初不說出本末，既有本末，是一樹身如何貫得萬樹。且如格物物格，可是就身心意知，看出家國天下，纔有下手。抑是把情性形體，與飛走草木揉做一團，纔有識路也。某云，是吾道中人只要知至。知至者物不役心，任是不辨豹鳳畢方，不識藻廉貳負，亦是學問中人。知不至者，以心役物，任是識得萍實楛矢，辨得土狗商羊，亦未是一貫先生也。於是言下，大家心折。

又卷五　盧孝登問，此知是本來之知，抑窮理之知。如本來者，則不學之知，卽爲舞蹈，何須樂作轉步。如窮理者，則不改之樂只在如愚，何消知作關頭。想此知亦非發慧偶嘗，此樂亦豈層歷所到。某云，此事只須浩浸，切勿揣摩。古人嘗云，三年口不敢談利害，不敢言是非。又三年，口更言利害，更談是非。又說，忘仁義禮樂，雖是外道，到是讀書人眞消息。天下容有聖人墮體黜聰，決無賢者膠新滯故。如是本來之知，不消轉步，則周孔寤夢，只是孩提。如云不改之樂，不消破關，則伊尹耕莘，了無道義。吾人本來是本精微而來，不是本渾沌而來。如本渾沌而來，只是一塊血肉，豈有聰明關竅。如本精微而來，任是死去生還，也要窮理讀書。夫子自家說發憤忘食，樂以忘憂。又說，不知老之將至。一語下頭有此三轉，如是爲人，自然要盡人道。如是好學，自然要盡學理。孟子說盡其心者，只是此心雖盡。每事只領三分，知不到好，好不到樂，雖有十分意，量亦只是二三分精神。精神不到，滿天明月，亦是樸被度身意量。欲窮四處雷霆，自有一天風雨。切勿說雲散家家，春來樹樹也。

又卷八　林非著云，聖賢不作戲論，今日何作此說。某云，夫子發此論時，何曾莞爾，徒使顏淵喟然興歎耳。非著云，晉思大智亦好問察，深山不廢見聞。夫子如以一貫接引學識，容易說去。以空竭接引學識，如何說得去。某云，千貫萬貫，纔以空竭接引他。如無一貫，奈何以空竭接引他也。非著云，此豈是前日學問要損，德性要益之說也。某云，此亦不同。懲忿窒欲，遷善改過，此是吾人茶飯。茶飯恰好，豈常損益。縱有損益，如何併盡。此是萬寶船中，瓊林庫裏發此大義。非著云，如貧子便接引不上耶。某云，貧子已生成近道，且如顏子以下，都是貧子。非著云，纔說他仰鑽自是財多，今又作財少耶。某云，他看得夫子便是財少了。財少用大，去竭愈蹙。財少用少，去竭愈遲。有財遮蔽，不見自身，不見天命，所以懸空想億，愈去愈差。非著云，此又是日減之說也。王龍谿云，古人之學只求日減，聖人本空，賢人屢空，顏子知得減擔法，所以其庶。某云，大差了。顏子如是減擔，仲尼寧是拋擔耶。非著云，龍谿又言，入聖之方，須有主腦，不是靠聞見幫補些子耳。某云，此亦不同，多聞多見是吾用財時候。寡悔寡尤，是吾散財時候。不見不聞，是吾財竭時候。無悔元吉，是吾合財歸命時候。財少窮身，財多窮命，財空命復，財竭智全。只關工夫，不關本體上事。

良知

劉基《郁離子・良心》　郁離子曰：「人莫不親其父母也，而弗思他人之亦各親其父母也；莫不愛其子也，而弗思他人之亦各愛其子也。故有殺人之父母與子而不顧者，及其父母與子之死，則不堪其悲，是其良心之末亡，猶可道而之善也。人有不能孝於父母，而鍾愛其子者，不思父母之於己，亦猶己之於子也，是其良心雖亡，而猶有存者，亦未至於不可道而之善也。是故聖人立教，因其善端而道之，使之引而伸之，觸類而長之，侯以明之，揵以記之，格則承之庸之，否則威之。生之者天地父母，而成之者君師也，不然，名雖曰人，與禽獸何別焉？」

湛若水《甘泉文集》卷七《答洪峻之侍御》　孟子往往指出這點眞心，欲人於此生意擴充，涵養良知良能。四端諸章皆此意。這幾個達字便是學問思辨篤行功夫，吾每引大杖逃小杖受，及因童子言易簀，以見不可徒良知而不加學問耳，非爲體認之証也。

又《復歐南埜說良知良能》　舍良能而言良知，吾初不之知。乃一見汪憲副得之言之於徽州，再見張舉人文海辯之於贛州。何廷仁張之言又先

於汪者數年，而皆本於孟子先良能後良知以爲說也。吾初爲之愕然，執事以爲本於區區者，誤矣。薛黃門墓誌銘先敘事實六段，皆以良能繼於良知之後，見知行未嘗相離也。銘首設三問，以良知良能對言之及曷以致之，以後言致之功。如此則知行一，天德在我，而衆善由中出矣。諸皆發揮，以破人之惑也。執事因憤人之說而歸咎於區區，不亦過乎？恐執事者之不見察，故不得不復貢其說，惟執事其詳之。

又卷八《新泉問辨録》 良知者何？天理是也。到見得天理，乃是良知。若不見得天理，只是空知，又安得良。這個天理之知，譬如一把火在心上，又如一面明鏡在手上，隨事隨處，即時能照。故顏子有不善未嘗不知，知之未嘗復行，不待應不去，處不得，乃回頭求良知也。其有知此者，即是功夫疎脱處。所以吾每每勸諸君，終日終身體認天理也。天理即是德性之知。

只隨處體認天理，有見則所知日明，己自退聽，所謂知者，天理是也。賢輩等所言，似以知覺之知爲知，而不知《中庸》所謂或生而知之，或學而知之，或困而知之，三之字皆指天理也。知覺之理乃心之本體，而謂本體是天理，本自知覺，則彼凡有知覺運動之蠢然者皆天理與！是自墮於即心見性成佛之弊而不自知也。故良知之說最爲難信者此也。當觀《孟子》此章下面原都在達之天下一句，達之一字便是擴充，須有學問思辨篤行之功乃不差也。伯通所言隨處體認天理，隨視聽言動而體認吾心之天理，良是。但又謂就正當處，而勿其非禮之不正當處，又似太多頭緒，不若心常令中正，察見天理而非禮之萌即退聽，爲簡易直截。不須如此牽合，牽合猶似有心病也。既知一以貫之，何須更說中外，何分應制？此或是伊尹少時語也，後見體用一原，顯微無間，則無此矣。賢輩當濯去舊見以來新知。舍己從人，道當如是。

惻隱之類乃良知也，本體知覺非良知也。所謂養知，非是只養他這一點靈覺知識，乃養其所知之實理。程子曰，養知莫善於寡欲。欲乃害天理者也，克己即所謂寡欲也。而吾子以克己莫善於養知，蓋有間矣。識得此理，擴充之功在學。

謂只存此心，不放僻雜擾便是行。此說足以破後儒只以處事應物爲行之說。若謂精明不昧處便是知，則又墮於近時以知覺之知爲良知之弊矣，不可不仔細察識。蓋知覺是心，必有所知覺之理，乃爲眞知也。如此涵養便是行，久而熟之，則聖域有不可到耶！

又卷九《新泉問辨續録》 良知豈不是人人之同然，但便須尋所知者何事始得。如孟子直指人人愛親敬長這一點初心，眞心，良心者可也，此即是天理。至於世間，豈無紾兄之臂，德色詐語者乎。武王順天應人，乃出於無我，乃知之中正，乃天理也。蘇子謂，武王伐紂，非聖人。子曰，此武王之所以聖也。非聖人無我，不顧天下非議，做此事不得。夷齊叩馬而諫，爲便打量，不過便出於有我之私，其求仁亦是仁者見之謂之仁，非知之中正，仁之全體者也，非天理也。所謂這天理硬了，安得爲良知？若謂以知覺爲良知，則空矣。一章血脈，全在一良字，達字上。此孟子喫緊爲人處。

又卷一一《問疑續録》 知之中正乃爲本體，而天理見矣。所謂良，即下文愛敬眞心，非知覺之知。

非知覺之知似好，但人心只是一個知，何常更有別知？第須識所知者何事。先生又常云，人若見得道體無窮，安得不慮，不舍己，人只是見小。

又卷一二三《語録》 或言，良知是矣，而何又謂天良知者？如之曰：『先生嘗云，此語亦自造詣中來，是繼之之善也。天地，氣而已矣。氣之眞精凝聚於人爲心，其心之管攝眞精而有光明爲知，知生於心而未嘗離乎天。些子如如，無出無入，千萬劫不可泯沒者，人之極，性之根，先天道心也。過此而性成焉，而不能外乎血氣而近人矣。虛靈之光耀乘人人之氣機，或發而爲意見，或發而爲知識。其爲感也，或良或不良。斯其爲良也，則亦枝葉焉爾矣。故曰人心惟危，後天也。聰明聖智達天德，極深研幾至矣。』

致良知之致，夫謂即良知之運用，固是。然謂知之運用皆良，則恐未能也。果如言，則《大學》言明德不必言明明德矣。蓋良知之運用者心也，心運良知以體道，猶磨鏡光以照物，故運用還是功夫，良知自是本體。天理自是本體，體認還是功夫。至於熟則體認皆天理流行矣。體認皆天理流行者，聖人也。運用皆良知流行者，從心不逾矩之等也。知無不良，良與不良在意。心知運用良知以達其不良，全在誠意。

良知事亦不可不理會。觀小兒無不知愛親敬兄，固是常理，然亦有時喜怒不得其正時，恃愛打詈其父母，紾兄之臂而奪之食，豈可全倚靠他見成的？故古人在胎中始生至孩提以往，皆有教有學以擴充之。孟子爲此不過提出人之初心一點眞切處，欲人即此涵養擴充之耳。故下文曰，達之天下，學問思辨篤行皆是涵養擴充功夫。今說致良知，以爲是非非人人皆有，知

其是則極力行之，知其非則極力去之，而途中童子皆能，豈不害道！子等愼之。若云致良知亦用學問思辨篤行之功，則吾敢不服！

良知是未發之中否？曰：所不覩不聞是未發之中，良知其神機之顯見者耳。雖云天然妙用，還是照處，神發知矣。日月有明，容光必照，是平實語。

弼唐應子曰：知止定靜安卽精一之謂，慮得斯中矣。此格物之事，千聖一途，隨在合轍。或曰：良知誠意之說，先生終弗之，何也？曰：人心與天地萬物一體，大人之學只爲了此天地萬物之事。天體無雜，故衡運，爲生成之本。學者須於萬物感應時，磨礱切磋得此心體清明，良知生而意念徹，喫苦許久方見甜味。今合下便安，得良知致之於意乎？竊恐認妄爲眞，難免乎弊矣。

王守仁《傳習錄》卷上　又曰：『知是心之本體，心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是「良知」，不假外求。若「良知」之發，更無私意障礙，卽所謂「充其惻隱之心，而仁不可勝用矣」。然在常人，不能無私意障礙，所以須用「致知」「格物」之功，勝私復理。卽心之「良知」更無障礙，得以充塞流行，便是致其知。知致則意誠。』

惟乾問：『知如何是心之本體？』先生曰：『知是理之靈處。就其主宰處說，便謂之心；就其稟賦處說，便謂之性。孩提之童，無不知愛其親，無不知敬其兄。只是這個靈能不爲私欲遮隔，充拓得盡，便完完是他本體，便與天地合德。自聖人以下，不能無蔽，故須「格物」以致其知。』

又卷中《答陸原靜書》(一)　來書云，下手工夫，覺此心無時寧靜。妄心固動也，照心亦動也。心旣恆動，則無刻暫停也。

是有意於求寧靜，是以愈不寧靜耳。夫妄心則動也，照心非動也。恆照則恆動恆靜，天地之所以恆久而不已也。照心固照也，妄心亦照也。其爲物不貳，則其生物不息，有刻暫停，則息矣，非至誠無息之學矣。

來書云，良知亦有起處，云云。

此或聽之未審。良知者，心之本體，卽前所謂恆照者也。心之本體，無起無不起。雖妄念之發，而良知未嘗不在，但人不知存，則有時而或放耳。雖昏塞之極，而良知未嘗不明，但人不知察，則有時而或蔽耳。雖有時而或放，其體實未嘗不在也，存之而已耳。雖有時而或蔽，其體實未嘗不明也，察之而已耳。若謂良知亦有起處，則是有時而不在也，非其本體之謂矣。

又《答陸原靜書》(二)　性無不善，故知無不良。良知卽是未發之中，卽是廓然大公，寂然不動之本體，人人之所同具者也。但不能不昏蔽於物欲，故須學以去其昏蔽，然於良知之本體，初不能有加損於毫末也。知無不良，而中、寂、大公未能全者，是昏蔽之未盡去，而存之未純耳。體卽良知之體，用卽良知之用，寧復有超然於體、用之外者乎？

能戒愼恐懼者，是良知也。

『照心非動』者，以其發於本體明覺之自然，而未嘗有所動也；有所動卽妄矣。『妄心亦照』者，以其本體明覺之自然者，未嘗不在於其中，但有所動耳；無所動卽照矣。無妄、無照，非以妄爲照，以照爲妄也。照心爲照，妄心爲妄，是猶有妄、有照也。有妄、有照，則猶貳也，貳則息矣。無妄、無照則不貳，不貳則不息矣。

『不思善，不思惡時，認本來面目。』此佛氏爲未識本來面目者設此方便。本來面目卽吾聖門所謂良知。今旣認得良知明白，卽已不消如此說矣。『隨物而格』，是致知之功，卽佛氏之『常惺惺』，亦是常存他本來面目耳。體段工夫大略相似，但佛氏有個自私自利之心，所以便有不同耳。今欲善惡不思，而心之良知清靜自在，此便有自私自利，將迎意必之心，所以有『不思善，不思惡時，用致知之功，則已涉於思善』之患。孟子說『夜氣』，亦只是爲失其良心之人指出個良心萌動處，使他從此培養將去。今已知得良知明白，常用致知之功，卽已不消說『夜氣』；卻是得免後不知守菟，而仍去守株，免將復失之矣。欲求寧靜，欲念無生，此正是自私自利，將迎意必之病，是以念愈生而愈不寧靜。良知只是一個良知，而善惡自辨，更有何善何惡可思！良知之體本自寧靜，今卻又添一個求寧靜，本自生生，今卻又添一個欲無生，非獨聖門致知之功不如此，雖佛氏之學亦未如此將迎意必也。只是一念良知，徹頭徹尾，無始無終，卽是前念不滅，後念不生；今卻欲前念易滅，而後念不生，是佛氏所謂斷滅種性，入於槁木死灰之謂矣。

又《答歐陽崇一》　良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用；故良知不滯於見聞，而亦不離於見聞。孔子云：『吾有知乎哉？無知也。』良知之外，別無知矣。故『致良知』是學問大頭腦，是聖人教人第一義。今云專求之見聞之末，則是失卻頭腦，而已落在第二義矣。近時同志中，蓋已莫不知

有『致良知』之說，然其功夫尚多鶻突者，正是欠此一問。大抵學問功夫只要主意頭腦是當：若主意頭腦專以『致良知』爲事，則凡多聞、多見，莫非『致良知』之功。蓋日用之間，見聞醜酢，雖千頭萬緒，莫非良知之發用流行；除卻見聞醜酢，亦無良知可致矣，故只是一事。若曰『致其良知而求之見聞』，則語意之間未免爲二。此與專求之見聞之末者雖稍不同，其爲未得精一之旨，則一而已。『多聞擇其善者而從之，多見而識之。』既云擇，又云識，其良知亦未嘗不行於其間；但其用意乃專在多聞多見上去擇識，則已失卻頭腦矣。

『思曰睿，睿作聖。』『心之官則思，思則得之。』思其可少乎？沈空守寂，與安排思索，正是自私用智，其爲喪失良知一也。良知是天理之昭明靈覺處，故良知即是天理，思是良知之發用。若是良知發用之思，則所思莫非天理矣。良知發用之思，自然明白簡易，良知亦自能知得。若是私意安排之思，自是紛紜勞擾，良知亦自會分別得。蓋思之是非邪正，良知無有不自知者。所以認賊作子，正爲致知之學不明，不知在良知上體認之耳。

又卷下　庚辰往虔州再見先生，問：『近來功夫雖若稍知頭腦，然難尋個穩當快樂處。』先生曰：『爾卻去心上尋個天理，此正所謂理障。此間有個訣竅。』曰：『請問如何？』曰：『只是致知。』曰：『如何致？』曰：『爾那一點良知，是爾自家底準則。爾意念著處，他是便知是，非便知非，更瞞他一些不得。爾只不要欺他，實實落落依著他做去，善便存，惡便去，他這裏何等穩當快樂。此便是「格物」的眞訣，「致知」的實功。若不靠著這些眞機，如何去格物？我亦近年體貼出來如此分明，初猶疑只依他恐有不足，精細看，無些小欠闕。』

在虔與于中、謙之同侍。先生曰：『人胸中各有個聖人，只自信不及，都自埋倒了。』因顧于中曰：『爾胸中原是聖人。』于中起不敢當。先生曰：『此是爾自家有的，如何要推？』于中又曰：『不敢。』先生曰：『衆人皆有之，況在于中，卻何故謙起來？謙亦不得。』于中乃笑受。又論『良知在人，隨你如何不能泯滅。雖盜賊亦自知不當爲盜，喚他做賊，他還忸怩。』于中曰：『只是物欲遮蔽；良心在內，自不會失，如雲自蔽日，日何嘗失了。』先生曰：『于中如此聰明，他人見不及此。』

先生曰：『這些子看得透徹，隨他千言萬語，是非誠僞，到前便明，合得的便是，合不得的便非，如佛家說「心印」相似，眞是個試金石，指南針。』

先生曰：『人若知這良知訣竅，隨他多少邪思枉念，這裏一覺，都自消融；眞個是靈丹一粒，點鐵成金。』

崇一曰：『先生「致知」之旨發盡精蘊，看來這裏再去不得。』先生曰：『何言之易也！再用功半年看如何，又用功一年看如何。功夫愈久，愈覺不同，此難口說。』

先生問九川：『於「致知」之說體驗如何？』九川曰：『自覺不同；往時操持常不得個恰好處，此乃是恰好處。』先生曰：『可知是體來與聽講不同。我初與講時，知爾只是忽易，未有滋味。只這個要妙再體到深處，日見不同，是無窮盡的。』又曰：『此「致知」二字，眞是個千古聖傳之祕，見到這裏，「百世以俟聖人而不惑。」』

九川問曰：『伊川說到體用一原、顯微無間處，門人已說是泄天機；先生「致知」之說，莫亦泄天機太甚否？』先生曰：『聖人已指以示人，只爲後人揜匿我發明耳，何故說泄？此是人人自有的，覺來甚不打緊一般，然與不用實功人說，亦甚輕忽，可惜彼此無益；與實用功而不得其要者提撕之，甚沛然得力。』

又曰：『知來本無知，覺來本無覺，然不知則遂淪埋。』

『聖人無所不知，只是知個天理；無所不能，只是能個天理。聖人本體明白，故事事知個天理所在，便去盡個天理；不是本體明後，卻於天下事物都便知得，便做得來也。天下事物，如名物度數，草木鳥獸之類，不勝其煩，聖人須是本體明了，亦何緣能盡知得。但不必知的，聖人自不消求知，其所當知的，聖人自能問，人如「子入太廟，每事問」之類。先儒謂「雖知亦問，敬謹之至」，此說不可通。聖人於禮樂名物，不必盡知，然他知得一個天理，便自有許多節文度數出來。不知能問，亦即是天理節文所在。』

先生一日出遊禹穴，顧田間禾曰：『能幾何時，又如此長了！』范兆期在傍曰：『此只是有根。學問能自植根，亦不患無長。』先生曰：『人孰無根，良知即是天植靈根，自生生不息；但著了私累，把此根戕賊蔽塞，不得發生耳。』

黃勉之問：『「無適也，無莫也，義之與比，」事事要如此否？』先生曰：『固是事事要如此，須是識得個頭腦乃可。義即是良知，曉得良知是個頭腦，方無執著。且如受人餽送，也有今日當受的，他日不當受的，也有今日不當

受的，他日當受的。你若執著了今日當受的，便一切受去，執著了今日不當受的，便一切不受去，便是「適莫」，便不是良知的本體。如何喚得做義？」

問：「『思無邪』一言，如何便蓋得三百篇之義？」先生曰：「豈特三百篇，《六經》只此一言便可該貫，以至窮古今天下聖賢的話，『思無邪』一言也可該貫。此外更有何說？此是一了百當的功夫。」

一友問：「讀書不記得如何？」先生曰：「只要曉得，如何要記得？要曉得已是落第二義了，只要明得自家本體。若徒要記得，便不曉得；若徒要曉得，便明不得自家的本體。」

先生曰：「孔子無不知而作；顏子有不善未嘗不知：此是聖學眞血脈路。」

先生曰：「良知是造化的精靈，這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，眞是與物無對。人若復得他完完全全，無少虧欠，自不覺手舞足蹈，不知天地間更有何樂可代。」

先生曰：「『天命之謂性』，命卽是性。『率性之謂道』，性卽是道。『修道之謂教』，道卽是教。」問：「如何道卽是教？」曰：「道卽是良知；良知原是完完全全，是的還他是，非的還他非，是非只依著他，更無有不是處，這良知還是你的明師。」

又曰：「良知在夜氣發的方是本體，以其無物欲之雜也。學者要使事物紛擾之時，常如夜氣一般，就是『通乎晝夜之道而知』。」

問：「『通乎晝夜之道而知』，先生曰：「良知原是知晝知夜的。」又問：「人睡熟時，良知亦不知了。」曰：「不知何以一叫便應？」曰：「良知常知，如何有睡熟時？」曰：「向晦宴息，此亦造化常理。夜來天地混沌，形色俱泯，人亦耳目無所睹聞，衆竅俱翕，此卽良知收斂凝一時。天地旣開，庶物露生，人亦耳目有所睹聞，衆竅俱闢，此卽良知妙用發生時。可見人心與天地一體，故上下與天地同流。今人不會宴息，夜來不是昏睡，卽是妄思魘寐。」曰：「睡時功夫如何用？」先生曰：「知晝卽知夜矣。日間良知是順應無滯的，夜間良知卽是收斂凝一的，有夢卽先兆。」

先生曰：「無知無不知，本體原是如此。譬如日未嘗有心照物，而自無物不照，無照無不照，原是日的本體。良知本無知，今卻要有知，本無不知，今卻疑有不知，只是信不及耳。」

先生曰：「『惟天下至聖，爲能聰明睿知』，舊看何等玄妙，今看來原是人人自有的。耳原是聰，目原是明，心思原是睿知，聖人只是一能之爾，能處正是良知。衆人不能，只是個不致知。何等明白簡易！」

先生曰：「『先天而天弗違』，天卽良知也。『後天而奉天時』，良知卽天也。」

先生曰：「僊家說到虛，聖人豈能虛上加得一毫實？佛氏說到無，聖人豈能無上加得一毫有？但僊家說虛從養生上來，佛氏說無從出離生死苦海上來，卻於本體上加卻這些子意思在，便不是他虛無的本色了，便於本體有障礙。聖人只是還他良知的本色，更不著些子意在。良知之虛便是天之太虛，良知之無便是太虛之無形，日、月、風、雷、山、川、民、物，凡有貌象形色，皆在太虛無形中發用流行，未嘗作得天的障礙。聖人只是順其良知之發用，天地萬物俱在我良知的發用流行中，何嘗又有一物超於良知之外能作得障礙？」

朱本思問：「人有虛靈，方有良知，若草、木、瓦、石之類，亦有良知否？」先生曰：「人的良知，就是草、木、瓦、石的良知；若草、木、瓦、石無人的良知，不可以爲草、木、瓦、石矣。豈惟草、木、瓦、石爲然，天、地無人的良知，亦不可爲天、地矣。蓋天、地萬物與人原是一體，其發竅之最精處，是人心一點靈明，風、雨、露、雷，日、月、星、辰，禽、獸、草、木，山、川、土、石，與人原只一體。故五穀、禽獸之類皆可以養人，藥石之類皆可以療疾，只爲同此一氣，故能相通耳。」

「良知只是個是非之心；是非只是個好惡。只好惡，就盡了是非，只是非，就盡了萬事萬變。」又曰：「是非兩字是個大規矩，巧處則存乎其人。」

問：「知譬日，欲譬雲，雲雖能蔽日，亦是天之一氣合有的，欲亦莫非人心合有否？」先生曰：「喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲謂之七情，七者俱是人心合有的；但要認得良知明白。比如日光，亦不可指著方所，一隙通明，皆是日光所在；雖雲霧四塞，太虛中色象可辨，亦是日光不滅處；不可以雲能蔽日，教天不要生雲。七情順其自然之流行，皆是良知之用，不可分別善惡；但不可有所著。七情有著，俱謂之欲，俱爲良知之蔽。然纔有著時，良知亦自會覺，覺卽蔽去，復其體矣。此處能勘得破，方是簡易透徹功夫。」

問：「良知一而已，文王作彖，周公繫爻，孔子贊《易》，何以各自看理不

同？』先生曰：『聖人何能拘得死格，大要出於良知同，便各爲說何害？且如一園竹，只要同此枝節，便是大同；若拘定枝枝節節，都要高下大小一樣，便非造化妙手矣。汝輩只要去培養良知；良知同，更不妨有異處。汝輩若不肯用功，連筍也不曾抽得，何處去論枝節？』

問：『良知原是中和的，如何卻有過、不及？』先生曰：『知得過、不及處，就是中和。』

先生曰：『人之本體，常常是寂然不動的，常常是感而遂通的；未應不是先，已應不是後。』

問：『先儒謂「鳶飛魚躍」，與「必有事焉」同一活潑潑地。』先生曰：『亦是。天地間活潑潑地，無非此理，便是吾良知的流行不息。「致良知」便是「必有事」的工夫。此理非惟不可離，實亦不得而離也。無往而非道，無往而非工夫。』

又曰：『此道至簡至易的，亦至精至微的。孔子曰：「其如示諸掌乎。」且人於掌何日不見，及至問他掌中多少文理，卻便不知。即如我良知二字，一講便明，誰不知得；若欲的見良知，卻誰能見得？』問曰：『此知恐是無方體的，最難捉摸。』先生曰：『良知即是《易》，「其爲道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可爲典要，惟變所適。」此知如何捉摸得？見得透時便是聖人。』

又《王陽明全集》卷五《与黄勉之二》　來書云：『有人因薛文清「過思亦是暴氣」之說，乃欲截然不思者。竊以孔子曰：「吾嘗終日不食，終夜不寢以思」，亦將謂孔子過而暴其氣乎？以愚推之，惟思而外於良知，乃謂之過。若念念在良知上體認，即如孔子終日終夜以思，亦不爲過。不外良知，即是何思何慮，尚何過哉』云云。

『過思亦是暴氣』，此語說得亦是。若遂欲截然不思，卻是因噎而廢食者也。來書謂『思而外於良知，乃謂之過。若念念在良知上體認，即終日終夜以思，亦不爲過。不外良知，即是何思何慮』，此語甚得鄙意。孔子所謂『吾嘗終日不食，終夜不寢以思，無益，不如學也』者，聖人未必然，乃是指出徒思而不學之病以誨人耳。若徒思而不學，安得不謂之過思與！

又卷六《寄鄒謙之三》　某近來卻見得良知兩字日益眞切簡易。朝夕與朋輩講習，只是發揮此兩字不出。緣此兩字，人人所自有，故雖至愚下品，一提便省覺。若致其極，雖聖人天地不能無憾，故說此兩字窮劫不能盡。世儒尚有致疑於此，謂未足以盡道者，只是未嘗實見得耳。近有鄉大夫請某講學者云：『除卻良知，還有甚麼說得？』某答云：『除卻良知，還有甚麼說得！』不審邇來謙之於此兩字，見得比舊又如何矣？無因一面扣之，以快傾渴。正之去，當能略盡鄙懷，不能一一。

又《答南元善》　夫惟有道之士，眞有以見其良知之昭明靈覺，圓融洞徹，廓然與太虛而同體。太虛之中，何物不有？而無一物能爲太虛之障礙。蓋吾良知之體，本自聰明睿知，本自寬裕溫柔，本自發強剛毅，本自齋莊中正文理密察，本自溥博淵泉而時出之，本無富貴之可慕，本無貧賤之可憂，本無得喪之可欣戚，愛憎之可取舍。蓋吾之耳而非良知，則不能以聽矣，又何有於聰？目而非良知，則不能以視矣，又何有於明？心而非良知，則不能以思與覺矣，又何有於睿知？然則，又何有於寬裕溫柔乎？又何有於發強剛毅乎？又何有於齋莊中正文理密察乎？又何有於溥博淵泉而時出之乎？故凡慕富貴，憂貧賤，欣戚得喪，愛憎取舍之類，皆足以蔽吾聰明睿知之體，而窒吾淵泉時出之用。若此者，如明目之中而翳之以塵沙，聰耳之中而塞之以木楔也。其疾痛慘逆，將必速去之爲快，而何能忍於時刻乎？故凡有道之士，其於慕富貴，憂貧賤，欣戚得喪而取舍愛憎也，若洗目中之塵而拔耳中之楔。其於富貴、貧賤，得喪、愛憎之相，值若飄風浮靄之往來變化於太虛，而太虛之體，固常廓然其無礙也。

又《答魏師説》　師伊至，備聞日新之功，兼得來書，志意懇切，喜慰無盡！所云『任情任意，認作良知，及作意爲之，不依本來良知，而自謂良知者，既已察識其病矣。』意與良知當分別明白。凡應物起念處，皆謂之意。意則有是有非，能知得意之是與非者，則謂之良知。依得良知，即無有不是矣。所疑拘於體面，格於事勢等患，皆是致良知之心未能誠切專一。若能誠切專一，自無此也。凡作事不能謀始與有輕忽苟且之弊者，亦皆致知之心未能誠一，亦是見得良知未透徹。若見得透徹，即體面事勢中，莫非良知之妙用。除卻體面事勢之外，亦別無良知矣。豈得又爲體面所局，事勢所格？即已動於私意，非復良知之本然矣。今時同志中，雖皆知得良知無所不在，一涉酬應，便又將人情物理與良知看作兩事，此誠不可以不察也。

又卷七《親民堂記》 南子元善之治越也，過陽明子而問政焉。陽明子曰：『政在親民。』曰：『親民何以乎？』曰：『在明明德。』曰：『明明德何以乎？』曰：『在親民。』曰：『明德、親民，一乎？』曰：『一也。明德者，天命之性，靈昭不昧，而萬理之所從出也。人之於其父也，而莫不知孝焉；於其兄也，而莫不知弟焉；於凡事物之感，莫不有自然之明焉；是其靈昭之在人心，亘萬古而無不同，無或昧者也，是故謂之明德。其或蔽焉，物欲也。明之者，去其物欲之蔽，以全其本體之明焉耳，非能有以增益之也。』曰：『何以在親民乎？』曰：『德不可以徒明也。人之欲明其孝之德也，則必親於其父，而後孝之德明矣；欲明其弟之德也，則必親於其兄，而後弟之德明矣。君臣也，夫婦也，朋友也，皆然也。故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。故曰一也。』曰：『親民以明其明德，修身焉可矣，而何家、國、天下之有乎？』曰：『人者，天地之心也；民者，對己之稱也；曰民焉，則三才之道舉矣。是故親吾之父以及人之父，而天下之父子莫不親矣；親吾之兄以及人之兄，而天下之兄弟莫不親矣。君臣也，夫婦也，朋友也，推而至於鳥獸草木也，而皆有以親之，無非求盡吾心焉以自明其明德也。是之謂明明德於天下，是之謂家齊國治而天下平。』曰：『然則烏在其爲止至善者乎？』『昔之人固有欲明其明德矣，然或失之虛罔空寂，而無有乎家國天下之施者，是不知明明德之在於親民，而二氏之流是矣；固有欲親其民者矣，然或失之知謀權術，而無有乎仁愛惻怛之誠者，是不知親民之所以明其明德，而五伯功利之徒是矣，是皆不知止於至善之過也。是故至善也者，明德親民之極則也。天命之性，粹然至善。其靈昭不昧者，皆其至善之發見，是皆明德之本體，而所謂良知者也。至善之發見，是而是焉，非而非焉，固吾心天然自有之則，而不容有所擬議加損於其間也。有所擬議加損於其間，則是私意小智，而非至善之謂矣。人惟不知至善之在吾心，而用其私智以求之於外，是以昧其是非之則，至於橫騖決裂，人欲肆而天理亡，明德親民之學大亂於天下。故止至善之於明德親民也，猶之規矩之於方圓也，尺度之於長短也，權衡之於輕重也。方圓而不止於規矩，爽其度矣；長短而不止於尺度，乖其制矣；輕重而不止於權衡，失其準矣；明德親民而不止於至善，亡其則矣。夫是之謂大人之學。大人者，以天地萬物爲一體也，夫然後能以天地萬物爲一體。』元善喟然而嘆曰：『甚哉！大人之學若是其簡易也。吾乃今知天地萬物之一體矣！吾乃今知天下之爲一家、中國之爲一人矣！『一夫不被其澤，若己推而內諸溝中』，伊尹其先得我心之同然乎！』於是名其莅政之堂曰『親民』，而曰：『吾以親民爲職者也，吾務親吾之民以求明吾之明德也夫！』爰書其言於壁而爲之記。

又卷八《書諸陽伯卷》 妻姪諸陽伯復請學，既告之以格物致知之說矣。他日，復請曰：『致知者，致吾心之良知也，是既聞教矣。然天下事物之理無窮，果惟致吾之良知而可盡乎？抑尚有所求於其外也乎？』復告之曰：『心之體，性也，性卽理也。天下寧有心外之性？寧有性外之理乎？寧有理外之心乎？外心以求理，此告子「義外」之說也。理也者，心之條理也。是理也，發之於親則爲孝，發之於君則爲忠，發之於朋友則爲信。千變萬化，至不可窮竭，而莫非發於吾之一心。故以端莊靜一爲養心，而以學問思辯爲窮理者，析心與理而爲二矣。若吾之說，則端莊靜一亦所以窮理，而學問思辯亦所以養心，非謂養心之時無有所謂理，而窮理之時無有所謂心也。此古人之學所以知行並進而收合一之功，後世之學所以分知行爲先後，而不免於支離之病者也。』曰：『然則朱子所謂如何而爲「溫凊之節」，如何而爲「奉養之宜」者，非致知之功乎？』曰：『是所謂知矣，而未可以爲致知也。知其如何而爲溫凊之節，則必實致其溫凊之功，而後吾之知始至；知其如何而爲奉養之宜，則必實致其奉養之力，而後吾之知始至。如是乃可以爲致知耳。若但空然知之爲如何溫凊奉養，而遂謂之致知，則孰非致知者耶？《易》曰：『知至，至之。』知至者，知也；至之者，致知也。此孔門不易之教，百世以俟聖人而不惑者也。』

又卷二六《大學問》 《大學》者，昔儒以爲大人之學矣。敢問大人之學何以在於『明明德』乎？

陽明子曰：大人者，以天地萬物爲一體者也，其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物爲一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而爲一也。豈惟大人，雖小人之心亦莫不然，彼顧自小之耳。是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁之與孺子而爲一體也；孺子猶同類者也，見鳥獸之哀鳴觳觫，而必有不忍之心焉，是其仁之與鳥獸而爲一體也；鳥獸猶有知覺者也，見草木之摧折而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而爲一體也；草木猶有生意者也，見

瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而爲一體也；是其一體之仁也，雖小人之心亦必有之。是乃根於天命之性，而自然靈昭不昧者也，是故謂之『明德』。小人之心既已分隔隘陋矣，而其一體之仁猶能不昧若此者，是其未動於欲，而未蔽於私之時也。及其動於欲，蔽於私，而利害相攻，忿怒相激，則將戕物圮類，無所不爲，其甚至有骨肉相殘者，而一體之仁亡矣。是故苟無私欲之蔽，則雖小人之心，而其一體之仁猶大人也；一有私欲之蔽，則雖大人之心，而其分隔隘陋陋猶小人矣。故夫爲大人之學者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳，非能於本體之外而有所增益之也。

又語録（朱得之《稽山承語》） 心之良知謂之聖。

良知無有不獨，獨知無有不良。

古人琴瑟簡編莫非學，板築魚鹽莫非作聖之地，且如歌詩一事，一歌之間直到聖人地位。若不解良知上用功，縱歌得盡如法度，亦祇是歌工之悅人耳。若是良知在此歌，眞是瞬息之間邪穢蕩滌，渣滓消融，直與太虛同體，方是自慊之學。

黄直《陽明先生遺言録》下 問『知及仁守』一章。先生曰：『祇知及之一句便完全了，無少欠缺。自其明覺而言謂之知，自其明覺之純理而言謂之仁，便是知行合一的工夫。譬如坐於此物乃是知及，若能常在此，乃是仁守，不能久而守之，則是此智亦不及，而必失之矣。亦有大本已立小德或逾，不能莊以莅之，或一時過當，條理欠節次處，要皆未爲盡善也。大抵此章聖人祇是説個講學的規模，智及之一句便完全了。』

羅欽順《困知記》附録《答歐陽少司成崇一》 來書謂，『立言各有所當』，此語固然。《樂記》亦云『物至，知知』，不妨自爲體用也。但以理言，卽恐良知難作實體看。果認爲實體，卽與道、德、性、天字無異。若曰『知此良知』，是成何等説話耶？明道『學者須先識仁』一章，首尾甚是分明，未嘗指良知爲實體也。首云：『仁者，渾然與物同體。義禮智信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已。』中間又云：『《訂頑》意思，乃備言此體。以此意存之，更有何事！』初未嘗語及良知，已自分明指出實體了。不然，則所謂存之者，果何物耶？且《訂頑》之書具存，並無一言與良知略相似者，此理殆不難見也。其『良知良能』以下數語，乃申言『存得，便合有得』之意。蓋雖識得此理，若欠卻存養工夫，『則猶是二物有對，以己合彼，終未有之』。惟是存養深厚，自然良知日明，良能日充，舊習日消，此理與心漸次打成一片，便爲己有，夫是之謂『有得』。其語脈一一可尋也。此章之言，陳白沙嘗吃緊拈出，近時有志於學者率喜談之。然非虛心潛玩，毫釐之差或未能免，無乃上累先賢已乎！

吾夫子贊《易》，明言天地萬物之理以示人，故有志於學者，須就天地萬物上講求其理，若何謂之純粹精，若何謂之各正。人固萬物中之一物爾，須灼然見得此理之在天地者與其在人心者無二，在人心者與其在鳥獸草木金石者無二，在鳥獸草木金石者與其在天地者無二，方可謂之物格知至，方可謂之知性知天，不然只是揣摩臆度而已。蓋此理在天地則宰天地，在萬物則宰萬物，在吾心則宰吾身，其分固森然萬殊，然止是一理，皆所謂純粹精也。以其分之殊，故天之所爲，有非人所能爲者，人之所爲，有非物所能爲者。以其理之一，故能致中和，則天地以位，萬物以育。中，卽純粹精之隱於人心者也；和，卽純粹精之顯於人事者也。自源徂流，明如指掌，故曰『聖人本天』。僕之所聞蓋如此。今以良知爲天理，卽不知天地萬物皆有此良知否乎？天之高也，末易驟窺，山河大地吾未見其有良知也。萬物衆多，未易遍舉，草木金石吾未見其有良知也。求其良知而不得，安得不置之度外邪！殊不知萬物之所得以爲性者，無非純粹精之理，雖頑然無知之物，而此理無一不具。不然，卽不得謂之各正，卽是天地間有無性之物矣。以此觀之，良知之非天理，豈不明甚矣乎！

錢德洪《會語》（《明儒學案》卷一一《員外錢緒山先生德洪》） 天地間只此靈竅，在造化統體而言，謂之鬼神；在人身而言，謂之良知。惟是靈竅至微不可見，至著不可掩，使此心精凝純固，常如對越神明之時，則眞機活潑，上下昭格，何可掩得？若一念厭斁，則倪惚散漫矣。

戒懼卽是良知，覺得多此戒懼，只是工夫生；久則本體工夫自能相忘，不思而得，不勉而中，亦只一熟耳。

思慮是人心生機，無一息可停。但此心主宰常定，思慮所發，自有條理。造化只是主宰常定，故四時、日月往來，自不紛亂。

充塞天地間只有此知。天只此知之虛明，地只此知之凝聚，鬼神只此知之妙用，四時日月只此知之流行，人與萬物只此知之合散，而人只此知之精

粹也。此知運行萬古有定體，故曰太極。原無聲臭可即，故曰無極。太極之運無迹，而陰陽之行有漸，故自一生二，生四，生八，以至庶物露生，極其萬而無窮焉。是順其往而數之，故曰數往者順。自萬物推本太極，以至於無極，逆其所從來而知之，故曰知來者逆。是故《易》逆數也，蓋示人以無聲無臭之源也。

只求不拂良知，於人情自然通得。若只求不拂人情，便是徇人忘己。

去惡必窮其根，爲善不居其有，格物之則也，然非究極本體，止於至善之學也。善惡之機，縱其生滅相尋於無窮，是藏其根而惡其萌蘖之生，濁其源而辨其末流之清也；是以知善，知惡爲知之極，而不知良知之體本無善惡也；有爲，有去之爲功，而不知究極本體，施功於無爲，乃眞功也。正念無念，正念之念，本體常寂，纔涉私邪，憧憧紛擾矣。

學者工夫，不得伶俐直截，只爲一虞字作祟耳。良知是非從違何嘗不明，但不能一時決斷，如自虞度曰：『此或無害於理否？或可苟同於俗否？或可欺人於不知否？或可因循一時以圖遷改否？』只此一虞，便是致吝之端。

王畿《語録》（《明儒學案》卷一二《郎中王龍溪先生畿》） 有所不爲不欲者，良知也。無爲無欲者，致知也。

良知宗說，同門雖不敢有違，然未免各以其性之所近擬議攙和。有謂良知非覺照，須本於歸寂而始得，如鏡之照物，明體寂然而妍媸自辨，滯於照，則明反眩矣。有謂良知無見成，由於修證而始全，如金之在鑛，非火齊鍛鍊，則金不可得而成也。有謂良知是從已發立教，非未發無知之本旨。有謂良知本來無欲，直心以動，無不是道，不待復加銷欲之功。有謂學有主宰，有流行，主宰所以立性，流行所以立命，而以良知分體用。有謂學貴循序，求之有本末，得之無內外，而以致知別始終。此皆論學同異之見，不容以不辨者也。寂者心之本體，寂以照爲用，守其空知而遺照，是乖其用也。見入井孺子而惻隱，見嘑蹴之食而羞惡，仁義之心本來完具，感觸神應，不學而能也。若謂良知由修而後全，撓其體也。良知原是未發之中，無知而無不知，若良知之前復求未發，即爲沉空之見矣。古人立教，原爲有欲設，銷欲，正所以復還無欲之體，非有所加也。主宰即流行之體，流行即主宰之用，體用一原，不可得而分，分則離矣。所求即得之之因，所得即求之之證，始終一貫，不可得而別，別則支矣。吾人服膺良知之訓，幸相默證，務求不失其宗，庶爲善學也已。

念菴謂：『世間無有見成良知，非萬死工夫，斷不能生。』以此較勘虛見附和之輩，未爲不可。若必以見在良知與堯、舜不同，必待工夫修證而後可得，則未免矯枉之過。曾謂昭昭之天與廣大之天有差別否？

夫一體之謂仁，萬物皆備於我，非意之也。吾之目，遇色自能辨青黃，是萬物之色備於目也。吾之耳，遇聲自能辨清濁，是萬物之聲備於耳也。吾心之良知，遇父自能知孝，遇兄自能知弟，遇君上自能知敬，遇孺子入井自能知怵惕，遇堂下之牛自能知觳觫，推之爲五常，擴之爲百行，萬物之變不可勝窮，無不有以應之，是萬物之變備於吾之良知也。夫目之能備五色，耳之能備五聲，良知之能備萬物之變，以其虛也。致虛，則自無物欲之間，吾之良知自與萬物相爲流通而無所凝滯。後之儒者不明一體之義，不能自信其心，反疑良知涉虛，不足以備萬物。先取古人孝弟愛敬五常百行之迹指爲典要，揣摩依彷，執之以爲應物之則，而不復知有變動周流之義，是疑目之不能辨五色而先塗之以丹雘，耳之不能辨五聲而先聒之以宮羽，豈惟失卻視聽之用，而且汩其聰明之體，其不至壅且瞶者幾希！

良知是天然之靈竅，時時從天機運轉。變化云爲，自見天則，不須防檢，不須窮索，何嘗照管得？又何嘗不照管得！

知者心之本體，所謂是非之心，人皆有之。是非本明，不須假借，隨感而應，莫非自然。聖賢之學，惟自信得及，是是非非不從外來。故自信而是，斷然必行，雖遍世不見是而無悶。自信而非，斷然必不行，雖行一不義，殺一不辜，而得天下不爲。如此方是毋自欺，方謂之王道，何等簡易直截。後世學者，不能自信，未免倚靠於外。動於榮辱，則以毀譽爲是非；惕於利害，則以得失爲是非。攙和假借，轉摺安排，益見繁難，到底只成就得窮者伎倆，而聖賢易簡之學，不復可見。

耿楚侗曰：『陽明拈出良知二字，固是千古學脈，亦是時節因緣。春秋之時，功利習熾，天下四分五裂，人心大壞，不復知有一體之義，故孔子提出仁字，喚醒人心。求仁，便是孔氏學脈。到孟子時，楊、墨之道塞天下，人心戕賊，不得不嚴爲之防，故孟子復提出義，非義則仁無由達。集義，便是孟氏學脈。晉、梁而下，佛、老之教淫於中國，禮法蕩然，故濂溪欲追復古禮，橫渠

汲汲以禮爲教。執禮，便是宋儒學脈。禮非外飾，人心之條理也。流傳既久，漸入支離，心理分爲兩事，故陽明提出良知以覺天下，使知物理不外於吾心。致知，便是今日學脈。皆是因時立教。」先生曰：「良知是人身靈氣，醫家以手足痿痺爲不仁，蓋言靈氣有所不貫也。故知之充滿處，即是仁，知之斷制處，即是義；知之節文處，即是禮。說個仁字，沿習既久，一時未易覺悟；說個良知，一念自反，當下便有歸著，尤爲簡易。」

良知是造化之精靈，吾人當以造化爲學。造者自無而顯於有，化者自有而歸於無。吾之精靈生天生地生萬物，而天地萬物復歸於無，無時不造，無時不化，未嘗有一息之停。自元會運世，以至於食息微渺，莫不皆然。如此則造化在吾手，而吾致知之功自不容已矣。

良知本體原是無動無靜，原是變動周流，此便是學問頭腦。若不見得良知本體，只在動靜二境上揀擇取舍，不是妄動，便是著靜，均之爲不得所養。

良知一點虛明，便是入聖之機。時時保任此一點虛明，不爲旦晝牿亡，便是致知。蓋聖學原是無中生有，顏子從裏面無處做出來，子貢、子張從外面有處做進去。無者難尋，有者易見，故子貢一派學術流傳後世，而顏子之學遂亡。後之學者沿習多學多聞多見之說，乃謂初須多學，到後方能一貫，初須多聞，多見，到後方能不藉聞見，而知此相沿之弊也。初學與聖人之學，只有生熟不同，前後更無兩路。假如不忍穀觫，怵惕入井，不屑嘑蹴，眞機神應，人力不得而與，豈待平時多學而始能？充不忍一念便可以王天下，充怵惕一念便可以保四海，充不屑不受一念便義不可勝用。此可以窺孔、孟宗傳之旨矣。

耿楚侗曰：「一念之動，無思無爲，機不容已，是曰天根。一念之了，無聲無臭，退藏於密，是曰月窟。乍見孺子入井，怵惕惻隱之心，動處即是天根，歸原處即是月窟。纔攙和納交要譽惡聲意思，便人根非天根，鬼窟非月窟矣。」先生曰：「『良知覺悟處謂之天根，良知翕聚處謂之月窟。一垢一復，如環無端。』

良知二字，是徹上徹下語。良知知是知非，良知無是無非。知是知非即所謂規矩，忘是非而得其巧，即所謂悟也。

良知者，性之靈根，所謂本體也。知而曰致，翕聚緝熙，以完無欲之一，所謂工夫也。良知在人，不學不慮，爽然由於固有，神感神應，盎然出於天成。本來眞頭面，固不待修證而後全。若徒任作用爲率性，倚情識爲通微，不能隨時翕聚以爲之主，倏忽變化將至於蕩無所歸，致知之功不如是之疎也。

良知不學不慮。終日學，只是復他不學之體；終日慮，只是復他不慮之體。無工夫中眞工夫，非有所加也。工夫只求日減，不求日增，減得盡便是聖人。後世學術，正是添的勾當，所以終日勤勞，更益其病。果能一念惺惺，冷然自會，窮其用處，了不可得，此便是究竟話。

見在一念，無將迎，無住著，天機常活，便是了當千百年事業，更無剩欠。千古聖學，只從一念靈明識取。當下保此一念靈明便是學，以此觸發感通便是教。隨事不昧此一念靈明，謂之格物；不欺此一念靈明，謂之誠意；一念廓然，無有一毫固必之私，謂之正心。此是易簡直截根源。

良知知是知非，其實無是無非。無者，萬有之基，冥權密運，與天同遊。若是非分別太過，純白受傷，非所以畜德也。

念有二義：今心爲念，是爲見在心，所謂正念也；二心爲念，是爲將迎心，所謂邪念也。正與邪，本體之明未嘗不知，所謂良知也。念之所感，謂之物，物非外也。心爲見在之心，則念爲見在之念，知爲見在之知，而物爲見在之物，見在則無將迎而一之矣。

人之所以爲人，神與氣而已矣。神爲氣之主宰，氣爲神之流行。神爲性，氣爲命。良知者，神氣之奧，性命之靈樞也。良知致，則神氣交而性命全，其機不外於一念之微。

乍見孺子入井怵惕，未嘗有三念之雜，乃不動於欲之眞心。所謂良知也，與堯、舜未嘗有異者也，於此不能自信，幾於自誣矣。苟不用致知之功，不能時時保任此心，時時無雜，徒認見成虛見，附和欲根，而謂即與堯、舜相對，幾於自欺矣。

又《論學書》（《明儒學案》卷一二《郎中王龍溪先生畿》）　良知無分於已發未發，所謂無前後，內外而渾然一體者也。纔認定些子，便有認定之病。後儒分寂、分感，所爭亦只在毫釐間。致知在格物，格物正是致知實用力之地，不可以分內外者也。若謂工夫只是致知，而格物無工夫，其流之弊便至於絕物，便是二氏之學。徒知致知在格物，而不悟格物正是致其未發

之知，其流之弊便至於逐物，便是支離之學。吾人一生學問只在改過，須常立於無過之地，不覺有過方是改過眞工夫，所謂復者，復於無過者也。良知眞體時時發用流行，便是無過，便是格物。過是妄生，本無安頓處，纔求個安頓所在，便是認著，便落支離矣。

無欲不是效，正是爲學眞路徑，正是致知眞工夫，然不是懸空做得。故格物是致知下手實地，格是天則，良知所本有，猶所謂天然格式也。

《王龍谿全集・與魏水洲》 大抵我師良知兩字，萬刼不壞之元神，範圍三教大摠持。良知是性之靈體，一切命宗作用只是收攝此件，令其堅固，弗使漏洩消散了，便是長生久視之道。古人以日月爲藥物，日魂之光，便是良知。月魄便是收攝日光眞法象，所謂偃月爐也。其幾只在晦朔之交。不得先天眞氣爲種子，皆後天渣滓也。幸密察之。

又《王龍谿全集・答吳悟齋》 夫心無動靜，故學無動靜。後儒以不見不聞爲己所不知，屬靜。以獨知爲人所不知，屬動。或又以不見不聞爲天根，獨知爲天機，是即動靜之說也。若先師之意，則以爲不見不聞，正指獨知而言，微之顯，誠之不可掩也。所謂未發在已發之中，而已發之前未嘗別有未發者在，無前後內外，而渾然一體者也。《易》稱『復其見天地之心』，程子謂『靜見天地之心』非耶？邵子指天根，亦以一陽初動而言。蓋窮上反下，一陽初動，所謂復也。天根如樹之根，天機如根之生意，名雖異而實則一，不可以動靜分疏。若以天根爲未發之體，天機爲已發之用，分動分靜，存養省察二用其功，二則支而離矣。兄自謂，初悟時，其於此一片明白地，皎皎然在其胸中，亦且三月。其後不能行持保任，漸漸磨滅，恨不能再見此也。兄平生以此學自任，二十年勤苦修鍊。不肖豈敢以未證爲證，致議於兄？然竊窺兄之樊，尚未免以光景爲妙悟，若存若亡，入於恍惚杳冥而不自知，所以有漸漸磨滅之恨，終是信良知未及。良知是斬關定命眞本子，若果信得及時，當下具足，無剩無欠，更無磨滅，人人可爲堯舜，不肖以爲千聖學脈，非誇言也。

何謂意之所用爲物？《大學》之要務於誠意，誠意之功在於格物，誠意之極在於止至善，止至善之則在於致知，一也。心之虛靈明覺，所謂本然之良知也。其虛靈明覺之良知，應感而動也謂之意。有知而後有意，無知則無意矣。意之感動，必有所用之物。有是意斯有是物，無意則無物矣。良知者寂然之體，物者所感之用，意則寂感所乘之幾也。有物必有則，良知是天然之則。格者，正也，物者，事也。格物者，致吾心良知之天則於事事物物之中也。吾心之良知，所謂理也。物得其理之謂格。正感正應，不過其則，則物得其理矣。故曰，至善無惡者心之體也，有善有惡者意之動也，知善知惡者良知也，爲善去惡者格物也。如好好色謂之爲善，如惡惡臭謂之去惡。戒自欺而求自慊，惟在察諸一念之微，所謂愼獨也。舍愼獨之外，更無所謂格之之功矣。

《易》曰，窮理盡性以至於命。心一也，以其全體惻怛而言謂之仁，以其得宜而言謂之義，以其條理而言謂之理，以其明覺而言謂之智。仁極仁而後爲窮仁之理，義極義而後爲窮義之理。不外心以求仁，不外心以求義，獨可外心以求理乎？《繫辭》所謂窮理，兼格致誠正而言，聖學之全功也。故曰，只窮理便盡性以至於命。若專指格物爲窮理，而求理於事事物物之中，不惟於《繫辭》之義有偏，亦非《大學》之本旨矣。心之知一也，根於良則爲德性之知，因於識則不免假於多學之助。此回賜之學所由以分也。果信得良知及時，則知識莫非良知之用，謂吾心原有本來知識，亦未爲不可。不明根因之故，沿習舊見，而遂以知識爲良知，其謬奚啻千里而已哉！

又《王龍谿全集・易測授張叔學》 嗟嗟，《易》學之不傳也久矣！自陽明先師倡明良知之旨，而《易》道始明。不學不慮，天然靈竅。其究也範圍天地，發育萬物，其機不出於一念之微。良知之主宰，即所謂神。良知之流行，即所謂氣。盡此謂之盡性，立此謂之立命。良知先天而不違，天即良知也。良知後天而奉時，良知即天也。故曰知之一字，衆妙之門。伏羲之畫，象此者也。文王之辭，彖此者也。周公之爻，效此者也。孔子之《易》，贊此者也。魏子謂之丹，邵子謂之丸，致良知即所謂還丹，所謂弄丸。知此謂之知道，見此謂之見《易》，乃四聖之密藏，二子之神符也。世之學者，不明良知爲德性之所固有，乃以知識爲良知，謂良知必由見聞而得，是猶病目者不務服藥調理以去其昏翳，倀倀然求明於其外，可哀也已！

又《王龍谿全集・別言贈梅純甫》 千古聖學，只從一念靈明識取。只此便是入聖眞脈路。當下保此一念靈明便是學，以此觸發感通便是教。隨事不昧此一念靈明，謂之格物；不欺此一念靈明，謂之誠意；一念廓然，無有一毫固必之私，謂之正心。直造先天羲皇，更無別路。此是易簡直截根

源，知此謂之知道，見此謂之見《易》，千聖之秘藏也，諸友勉乎哉。

又《王龍谿全集・藏密軒說》 良知知是知非，而實無是無非。知是知非者，心之神明。無是無非者，退藏之密也。人知神之神，不知不神之爲神。無知之知，是爲眞知。罔覺之修，是爲眞修。文王所以不識不知，而順帝則也。夫以此洗心，指易道而言。寂然不動者，易之體。感而遂通者，易之用。所謂盡前之易也。釋者謂，隨時變易以從道，只說得一半。語感而遺寂，語用而遺體，知進而不知退，非藏密旨也。易卽是道，若欲從之，是猶二也，二則支矣。此古今學術之辨也，並著其說。

鄒守益《東廓鄒先生文集》卷一《贈王孔橋》 蓋吾良知之體本無障蔽，本無滯礙，本自聰明睿知，本自寬裕溫柔，本自發強剛毅，本自齊莊中正，文理密察，浩浩乎日月之常照，而淵淵乎河江之常流。故曰嘐嘐不可尙，無偏無黨是謂王道，不識不知是謂帝則，無聲無臭是謂上天之載。嗚呼，至矣。惜陰諸友過而相語焉，其亦各以吾之愧懼者交勗之。

又卷二《青原贈處》 良知之旨其天命之性乎，是性也不覩不聞，無聲無臭而莫見莫顯，體物不遺。不覩不聞，眞體常寂，命之曰誠。莫見莫顯，妙用常感，命之曰神。常寂常感，常虛常靈，有無之間，不可致詰，命之曰幾。性焉安焉，知幾其神以止至善。天運川流，不舍晝夜，復焉執焉，見幾而作，遷善改過，雷厲風飛，不俟終日。有所忿懥好樂則不寂，不寂則撓其體。親愛賤惡而辟則感不通，不通則窒其用。愼哉，其惟獨乎。獨也者，幾也。於焉戒愼，於焉恐懼。日慥慥日赫喧，日精微日廣大。禮儀威儀，無適非仁。發育峻極，無適非天。是爲誠立神通，全生全歸之學。世之擬議言動，繩趨矩步，而貞純未融，其蔽也支。獨抱玄機，與造化游，而人倫庶物脫略未貫，其蔽也虛。皆師門所弗與也。況於矮人觀場，狂犬逐塊，遊騎無歸，愈測度而愈遠，愈勤瘁而愈悖，愈擴當而愈猖狂，其獲罪於天命也滋甚。凡我同游，無智愚，無仕隱，無耄倪，從精神命脉處自恕自艾，自成自道，夙興夜寐，無負此生。

又卷五《復黃致齋使君》 夫良知一也，有指體而言者，寂然不動是也。有指用而言者，感而遂通天下之故是也。指其寂然處謂之未發之中，謂之所存者神，謂之廓然而大公。指其感通處謂之已發之和，謂之所過者化，謂之物來而順應。體用非二物也，學者果能戒愼恐懼，實用其力，不使自私用智之障得以害之，則常寂常感，常神常化，常大公常順應，若明鏡瑩然，萬象畢照，未應不是先，已應不是後矣。主靜寡欲，皆致良知之別名也。說致良知卽不消言主靜，言主靜卽不消說寡欲，說寡欲卽不消言戒愼恐懼。蓋其名言雖異，血脉則同，不相假借，不相襯貼，而工夫具足。此先師所謂，凡就古人論學處說工夫，更不必攙和兼搭，自然無不脗合貫通者也。高明深造，其何以嗣教之。武夷佳什，未得奉和。近稿寓上求正。

又《簡呂涇野宗伯》 乃知平日病痛，尙是比擬文義，想像光景，自以爲爲學工夫，而不知於良知本體反增一層障蔽。遏欲持是以抗墓論，宜長者之不許也。聖門之教只在修己以敬，敬也者良知之精明，而不雜以私欲也。故出門使民，造次顚沛，參前倚衡，無往非戒懼之流行，方是須臾不離。聖學之篇，以一者無欲爲要。而定性之教，直以大公順應學聖人之常。濂洛所以上接洙泗一洗支離纏繞之習，正在於此。未審高明深造，以爲漸可與語否。麥使君行，布此求教，何以發藥，藥其不逮。

又《答余汝定》 知是知非便是良知，行是去非便是致良知。良知之不致，正以出入於公私，紛擾於利欲也。故向所講論，皆提出修己以敬。敬也者，良知之精明，而不雜以私欲也。戒愼恐懼，常精常明，則廓然大公良知之體，物來順應良知之用。始乎爲士，終乎爲聖人。始乎致曲，終乎能化。始乎尙絅，終乎篤恭。更無二工夫，二効驗也。天理人欲同行異情，此正毫釐千里之幾。從良知精明流行，則文武之好勇，公劉大王之好貨色，皆是天理。若雜之以私欲則桓文之救魯救衛，攘夷安夏皆是人欲。先師所謂須從根本求生死，莫向支流論濁清。喫緊爲人，正在於此。如舉業一事，言行相顧便是天理。行不顧言，便是人欲。若謂因人欲以引入天理，則尙未穩也。循天理則便爲福，徇人欲則便爲禍。於此果實見得，則其求福當如饑食渴飲，眷然不能捨。其避禍如畏蛇蝎，如逃酖毒，凜然不能安。若終日悠悠則尙出入於公私，紛擾於利欲之病也。紛擾利欲之人，安危利鈍不可告語，使其可告語則憮然改圖，又孰禦之。

又《簡洪覺山》 龍溪寄所往復簡，乃知高明於良知有先天後天之疑。此於意見將無有所倚否？微有所倚，便非朊朊嘐嘐之本體，故有許多枝節出來。此未可以爲語病而忽之也。君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應大公者良知之體，順應者良知之用。原無許多包藏，粘帶，窒塞，偏枯，不停

當處，譬諸水之過類在山而認以爲水之咎，水其受之乎。長安之別十有六年，事體禮數日與昔異。所賴同志四集，時相儆惕，磨偏去蔽，勿勿向切實平易處，庶不負師訓友箴耳。

又《簡夢坡赦翰學》 良知一脈自先師發之，明德明命遠有端緒。古之人昧爽丕顯，顧諟明命，小心翼翼，昭事上帝，正是戒愼不睹恐懼不聞源流。故不邇不殖，亦臨亦保，三千三百，裁成輔相，舉天地萬物盡在吾發育峻極中，所謂無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基。又曰，不離日用常行內，直造先天未畫前。眞是下學上達宗旨。謹厚者安小成，行不能著，習不能察，而委天道於難聞。穎爽者騖虛遠，高不自卑，遠不自邇，而玩人倫庶物於不屑。雖清濁參差，其爲道術裂均也。

又卷七《龍華會語》 明明德於天下，是良知顧欲與日月體段同明。致知在格物，是從扶桑歷中天入於虞淵，無物不照，無照不眞，乃是塡實這個體段。

孳孳爲善，是從天命之性，不睹不聞眞體戒懼，故造次顚沛，無須臾離，不緣聞見起滅。擇善而從，此善是聞見中得來，於眞體尙隔一層。學者以良知爲主，則聞見皆良知運用，以聞見爲主，則良知隨聞見轉移，分動分靜，不是聖門脈絡。仰觀於天，確然常運矣。俯察於地，隤然常流矣。內省於良知，昭然常虛常靈矣。日入虞淵未嘗不照，水瀦澄潭未嘗不流，心遇閒靜未嘗不知。故愼獨之學通晝夜。日有不照雲霧翳之，水有不流沙石壅之，吾心有不知其諸雲霧沙石乎。顏氏之子，語之不惰，退省足以發，不肯須臾自翳自壅，故有不善未嘗不知。吾儕不及顏子，果天乎人乎？聖門博約之教，羣弟子共聞之，而顏子獨嘆其循循善誘，精神命脈欲罷不能，眞陽一脈迸破羣陰，方是徙義改過，潔潔淨淨手段。故曰，復其見天地之心。天地之心豈容一毫陰慝夾雜得？其曰休，曰獨，曰敦，曰頻，曰迷，非天之降才殊也。能竭不能竭，便是自進自止之機。

又《冲玄録》 張景仁問不睹不聞。曰，汝信得良知否？曰，良知精明，眞是瞞昧不得。曰，精明有形乎？曰，無形。曰，有聲乎？曰，無聲。曰無形與聲，便是不睹不聞。瞞昧不得，便是莫見莫顯。余子莊問戒懼。曰，諸君試驗心體，是放縱的是不放縱的？若是放縱的，添個戒懼卻是加了一物。若是不放縱的，則戒懼是復還本體。年來一種高妙，開口談不思不勉，從容中道精蘊，卻怕戒懼拘束。如流落三家村裏，爭描畫宗廟之美，百官之富，於自家受用無絲毫干涉。

又《書桂公輔楹卷》 象山先生曰，天下若無著述師友，不是恣情縱欲，便是各執己見。旨哉，其言之也。意見之與情欲，清濁懸矣。其爲良知本體之累，則初無差別，何也？目之本體至精至明，一塵入之則天地且易位，試以金屑玉屑入之，病與塵等。世之徇情欲而不舍者，塵病之也。執意見而不化者，金屑玉屑病之也。二病消融，而良知瑩徹矣。程門之傳曰，君子之學莫若廓然而大公，物來而順應。直與戒懼中和一派源流，此師友著實之方也。外此而學，不爲愚不肖之不及，便爲賢智之過矣。

歐陽德《歐陽南野先生文選・答陳盤谿》 奉手教，兼誦高文，皆切實踐履之言，非泛爲論說者，受教多矣。中間所引孺子入井之惻隱，嘑蹴之食之羞惡，達於面目之泚，觳觫之牛之戚戚，發明良知不學而能，不慮而知，最爲親切。後世之學正坐信此不及，乃自生枝節，自作艱難，以成其意見。不思吾身動靜語默，行止久速，視聽食息，知識思慮，莫非良知之所爲，而一毫之人力無所與焉，所謂天命之謂性，率性之謂道也。人惟不能循其良知，而作好作惡，用智自私，是以動靜語默之間，皆失其則。故曰，莫不飮食，鮮能知味也。

又《歐陽南野先生文選・答陳盤谿三》 道之不明，正惟學不知心之良知，而恨恨然求之於外。既聞良知之說矣，又或混於見聞知識之眞妄錯雜者，誤認以爲良知，而疑其有所未盡，不知吾心不學而能，不慮而知之本體，非見聞知識之可混。而見聞知識，莫非妙用，非有眞妄之可言。而眞妄是非輕重厚薄，莫不有自然之知也。故近世學者，聞而不信，信而不盡，其蔽蓋在於此。能信其說者，又不知有格物之功，不能眞實懇到，爲其善，不爲其不善。故或恣情縱意，而旦晝所爲有以梏其知而亡之，或恬淡虛靜，以爲圓融瑩徹，而人情事理偏枯缺漏，則亦不足以致其知。要皆良知本體見之未徹，而未免安於意之所習，道之所由以不行也。

又《歐陽南野先生文選・答劉道夫》 夫良知不學而能，不慮而知，故雖小人閒居爲不善，無所不至者，其見君子而厭然，亦不可不謂之良知。雖常人恕己則昏者，其責人則明，亦不可不謂之良知，而況於三子者乎。苟能不欺其知，去其不善者以歸於善，勿以所惡於人者而施於人，則亦是致知

誠意之功，而卽此一念可以不異於孔子，而況於三子者乎。三子之蔽，蓋其氣質之所重，然其萬物一體之心未始與孔子異。昔人所謂四時之氣者也。四時之氣，不可不謂之元氣。三子之心不可不謂之聖，惟其氣質之所重，消磨未盡，故不得謂之時也。況三子之蔽，三子之良知自知之，亦自克之，其所以爲聖者在乎良知之能致，而不繫乎氣質之所重，故學者之希聖，亦惟在乎不欺吾之良知，而不必希高慕遠，謂必如何而後爲良知也。

又《歐陽南野先生文選・答傅石山》 諭及知行合一於日用應接之間，恍若有得。足見近來用功眞切。忻慰忻慰。夫心之良知之謂道心，雜以私意之謂人心。知也者，致其良知於人心道心之間而不欺也。行也者，致知之功眞實懇到，恆久而不已也。孟子所謂知而弗去是也。眞知卽所以爲行，不行不足謂之知。言實致其知於人心道心而不已焉卽所以爲行，苟不實致其知，則亦不足謂之知。此聖人致知之學最爲緊切，所以異於後儒者也。後世棄其良知，從事於外知之之功，茫無下落，尙安有所謂行哉。

又《歐陽南野先生文選・答羅整菴先生寄困知記》 竊觀《記》中反復於心性之辨，謂佛氏有見於心無見於性，故以知覺爲性。又舉《傳習錄》中云吾心之良知卽所謂天理也，謂此言亦以知覺爲性者。某嘗聞，知覺與良知，名同而實異。凡知視知聽，知言知動，皆知覺也，而未必其皆善。良知者，知惻隱，知羞惡，知恭敬，知是非，所謂本然之善也。本然之善以知爲體，不能離知而別有體。蓋天性之眞，明覺自然，隨感而通，自有條理者也，是以謂之良知，亦謂之天理。天理者，良知之條理。良知者，天理之靈明。知覺不足以言之也。致知云者，非增廣其見聞覺識之謂也，循其惻隱羞惡恭敬是非之知而擴充之，以極其至，不使其蔽昧虧欠，有一念之不實者，所謂致曲以求誠，故知至則意誠矣。此與佛氏所謂圓覺，所謂含藏識者，旣已不同。而其功在於格物，益與佛氏異矣。物者事也，思慮覺識，視聽言動，感應酬酢之迹者也。上而天子之用人理財，下而農商之耕鑿貿易，近而家之事親事長，遠而天下之正民育物，小而童子之灑掃應對，大而成人之變化云爲，莫非思慮覺識，視聽言動，感應酬酢之迹，皆其日履之固然而不可易者。然而有善有惡，有正有邪。格物者，爲善而不爲惡，從正而不從邪，隨其位分，修其日履，循其良知之天理，而無所蔽昧虧欠者也。物無方體，知無方體，格物之功亦無方體。物無窮盡，知無窮盡，格致之功亦無窮盡。日積月累，日就月將，而自有弗能已者。不如是，則旦晝所爲梏其良心，而其違禽獸不遠矣。故格物者，聖門篤實眞切用力之地，沒身而已者也。彼佛氏以事爲障，以理爲障，旣不知所謂格物，而其徑超頓悟，又焉有積累就將之實哉。某之所聞如此，竊攷之孔、曾、思、孟、濂溪、明道之言，質之《楞伽》、《楞嚴》、《圓覺》、《涅槃》諸經，其宗旨異同頗覺判別。然而尊教云云，是以不能渙於中也。惟高明幸終誨之。

某竊惟教學之興，蓋聖帝明皇，憂民之欲動情勝，喪其良心，五品失序，百行乖錯，相戕相賊，罔所底極，於是勞民勸相匡直而輔翼之，使之自易其惡，自盡其性。當其時，教無異學，學無異習，不但養於庠序者知實用其力，農賈罝菟之微亦各安其業而敏於善，君卿大夫各循其職而盡其心，上下之間皆以實德實行爲學，而不騖於論說之繁，知見之多。百僚師師，比屋可封，非苟然也。世衰道微，諸子百家不知循其天性之眞，而各以其意之所見者爲道，爲我兼愛，縱橫術數，兵刑名法，寂滅虛無之習，紛然雜出，然皆力行深造，斐然成章，故足以亂實學而溺人心。聖賢者作而拯人之溺，亦惟示天性之善而道以日履之功，愼念慮之微而決其蔽陷之端，使之無爲其所不爲，無欲其所不欲，各循其本心而已。非多爲論說，使人廣其知識於外也。厥後學諸子者往往通其說以求獲，演其義以立言，其流爲訓詁爲詞章，以諸子自名而浸失諸子之宗。爲聖人之學者，亦復博通道德仁義之意，貫穿諸子百家之旨，相與並駕其說於天下，以爲講之精，辨之悉，知之明，庶乎其學之不差。其說心未爲不善也，源遠未離，枝盛本披，爲說愈繁，爲道愈難。農賈罝菟有所不能及，天子諸侯有所不暇爲，雖學校之俊秀，亦往往汨於論說，蕩其知識，依擬形似，矜飾功能，非復眞切篤實致其良知於日履之間以達之天下。

又《歐陽南野先生文選・答羅整庵先生寄困知記二》 教劄引知性知天等語，謂凡知字皆虛，下一字皆實。虛實旣判，體用自明，不可以用爲體。某竊意，字義固有兼虛實體用言者，如止至善之止，爲虛爲用。知止敬止之止，爲實爲體。知字以虛言者，如教劄所引知性知天知此事知此理，皆言其用者也。若良知之知，明道嘗言，良知良能原不喪失，以舊日習心未除，故滇存習此心，久則可奪舊習。上云良知，下云此心，似指其實體言之。《大學》致知之知，與身心意物爲類，似不得爲虛字，而與知性知天之知同爲用也。然體用一原，體之知卽用之知，則亦本無二知，殆立言各有所當耳。教

劄謂某前書隨其位分修其日履，雖云與佛氏異，然於天地萬物之理，一切置之度外更不復講，則無以達夫一貫之妙。只緣誤認良知爲天理，於天地萬物上良知二字安着不得，不容不置之度外耳。以某所聞，實異乎是。凡所謂日履者，吾心良知之發於視聽思慮，與天地人物相感應酬酢者也。夫人所以爲天地之心，萬物之靈者，以其良知也。故隨其位分日履，大之而觀天察地，通神明育萬物，小之而用天因地，制節謹度，以養父母，莫非良知之用。離卻天地人物，則無所謂視聽思慮感應酬酢之日履，亦無所謂良知者矣。若於天地萬物之理一切不講，豈所謂隨其位分修其日履，以致其良知者哉。惟是講天地萬物之理，本皆良知之用。然人或動於私，而良知有有蔽昧焉，權度既差，輕重長短皆失其理矣。必也一切致其良知而不蔽以私，然後爲窮理盡性一以貫之之學。良知必發於視聽思慮，視聽思慮必交於天地人物。天地人物無窮，視聽思慮亦無窮，故良知亦無窮。其所以用力者，惟在其有私無私，良與不良，致與不致之間，而實周乎天地人物，無有一處安著不得，而置之度外者也。【略】敎劄謂，有物必有則，故學必先於格物，今以良知爲天理，乃欲致吾心之良知於事物，則道理全是人安排出，事物無復有本然之則矣。某竊意，有耳目則有聰明之德，有父子則有慈孝之心。聰明之德，孝慈之心，所謂良知也，天然自有之則也。視聽而不以私意蔽其聰明，是謂致良知於耳目之間。父子而不以私意奪其慈孝，是謂致良知於父子之間。是乃循其天然之則，所謂格物致知也。天理之則，民之秉彝，故不待安排而錙銖不爽。即凡多聞多見，其闕疑闕殆擇善而從者，秉彝之知，其則不遠，猶輕重長短之於尺度權衡，舍此則無所據而不免於安排布置，非所謂不遠人以爲道者矣。

又《歐陽南野先生文選・答徐少湖又》 夫《大學》之道，要之於誠意，亦既切且盡矣。然而必曰致知云者，蓋意與知有辨。意者心之意念，良知者心之明覺。意有妄意，有私意，有意見，所謂幾善惡者也。良知不睹不聞，莫見莫顯，純粹無疵，所謂誠無爲者也。學者但從意念認取，或未免善惡混淆浸溺。夫眞誠知所謂良知而致之，毋自欺而求自慊，則眞安公私昭昭不昧，何至於誤認意見，任意所適也哉。故凡誤認意見，任意所適，皆是良知未眞。當此之時，其中固隱然有自疑自沮，而未能自信自慊者。此正不睹不聞之中，莫見莫顯之幾，誠之不可掩也。惟其平日所學，不知此爲精神命脈，苟於動念處認取，補塞罅漏，是以或作或輟，乍昏乍明，終無可據。蓋良知二字講之不明，其弊至此，是以不得不厭其聒且泥也。

又《歐陽南野先生文選・答陶鏡峰》 良知者，性之昭明靈覺者也。天下無性外之事，無性外之學，凡百慮殊途，無有出於良知之外者。學問思辨，皆所以致良知。然而知學問思辨者，亦良知也。良知者，學問思辨之本體。學問思辨者，良知之功用。學問思辨之功，雖至於人一己百，人十己千，無非循其本體之功用，亦無非用功於本體，體非有二也。然人各有見，則亦有不可不察者。孔子言，敬以直內。而程子云，若以敬直內，則便不直矣。夫敬以直內，與以敬直內，相去豈遠哉，而其相反乃如此。故用功於本體，與用功以求本體，亦微有毫釐之異。所以必曰致良知者，貴有辨也。誠敬存之之言，亦須善看。不然則亦有以敬直內之病矣。故君子之學，念念致其良知，終身用之有不能盡，而非徒以一言籠罩，以取一時之捷也。夫念念循其良知，則無忘。念念循其良知而無毫末之加焉，則無助。勿忘勿助云者，欲學者惟良知之循，必有事焉，而不墮於忘助之病耳。非致知之功，猶有待於勿忘勿助以裨補增益之也。有所裨補增益則爲助，助與忘等，而其害甚之矣。夫物來順應，無所用智者，事事順其良知以應之，而不用其私智。良知之所是則爲之，良知之所非則去之。良知之所不能則學之，良知之所疑則問辨之。是謂廓然大公之學，其體段本至廣，其功用本至精，其積累自有漸。來諭所謂體認漸次廣大精微，此皆良知之所固然而不容已者。故致知焉盡之矣，不待裨補增加之也。裨補增加則未免用智安排，非良知本體功用之全矣。

又《歐陽南野先生文選・答周良卿》 所問良知明誠之說，周知天下之務之說，大人不失赤子之心之說，蓋以周知庶務爲良知，而不知是非之心之爲良知也。是非之心，自一心之是非以至於庶務之是非，古今萬變之是非，無不能知。然非必周知庶務通達萬變而後謂之良知。若通達萬變而後謂之良知，則赤子焉得而有之也。猶之明能察色，非必盡察天下之色而後謂之明。聰能聽聲，非必盡聽天下之聲而後謂之聰。此聰明自赤子時已有，離婁師曠者不失其赤子之聰明者也。是非之心自赤子時已有，大人者不失其赤子之是非者也。所疑大人與赤子之心果若是同乎。試觀離婁師曠之聰明，與其爲赤子時同與不同則可知矣。知離婁師曠不能有加於其赤子之時之聰明，能勿失焉耳矣，則知大人不能有加於其赤子之時之心，能勿失焉耳矣。勿失之功，先儒所論種種色色皆是。惟其不知以赤子之心爲主，故支離

決裂，泛濫無實。苟知以赤子之心爲主，則皆所以不失其赤子之心者也。是非之心無所蔽之謂明，無所欺之謂誠，故明則誠矣，誠則明矣。吾人平生安身立命，只此是非之心是個根源。此心一蔽，則顛倒錯亂，莫之所極。此心不欺，則千變萬化，無不在道。誠知此理，雖今之世俗人情，亦莫非實學，而況先儒之所論種種色色者乎。

又《歐陽南野先生文選・答歐夢舉》 僕前書謂良知與知識有辨，執事不以爲非，獨未能釋然於其體用無二之說。凡今疑此者寔多，而未察夫言之各有所當也。請以水喻。皆水也，其源一，而其流清濁異。清者不失其本源，濁者失其本源。雖失其本源，然不可以濁者爲別一源。雖則清濁未始異源，然不可不知其源之本清也。是故不可混也，亦不可二也。良知與知識何以異於是。良知至善者也，知識則有善有惡。不知所辨，則認知識爲良知，而善惡混矣。岐而二之，則外知識以求良知，良知何從而見哉。此源流清濁之論也。來書云，良知者，知惻隱，知羞惡，不慮而知，繼之者善，而此知已具，由於義理之性者也。知識者，喻義喻利，隨念而起，成之者性，而此知方萌，由於氣質之性者也。又云，喻義者根於良知，體用同也。喻利者滯於氣稟，體用異也。夫既以喻義爲知識，而又根於良知，則非二知矣。獨其所謂滯於氣稟，體用異者，語意頗覺未瑩。若以喻利爲非良知之本體則可，若以爲別一體用，則五行陰陽，陰陽太極，繼之者善，善即性之體。成之者性，性即善之成。道一而已，豈容有二。故先儒論義理之性與氣質之性，二之則不是，人但於其中要識其善端而擴充之耳。

又《歐陽南野先生文選・答問五條》 私意一齊放下，則良心流行不息矣。學與思即是一齊放下的功夫。無所住而生其心之說，若善用之，即是情順萬事而無情。情順萬事而無情之說，苟不善用，即流於猖狂自恣。故君子之學，要其所以用力者何如，言語不足泥也。不睹不聞無思無爲，是睹聞思爲一循其良知，而未嘗有所睹聞思爲，即是情順萬事而無情者也。用功精密，自見非言說之所能盡。動而無靜，靜而無動，物也。動而無動，靜而無靜，神也。良知是心之神明，實乎動靜者也。良知上用功則動靜自一。若動靜上用功，則見良知爲二，不能合一矣。宜體驗之。

格致誠正即是養。孟子言養氣，亦只在慊於心上用功。慊於心即是致良知。後世所謂養，卻只守得個虛靜，習得個從容，與聖賢作用處天地懸隔。好惡是心之所有，作好惡是心之所無，所謂如鏡之照研媸者得之。鏡照物必有影，影者在鏡上則鏡不明矣。用功克治即是行其所無事。

又《歐陽南野先生文選・答聶雙江》 良知二字，就人命根上指出本體功夫，直是切實著明，謂之不學而能，不慮而知，則本體自然，一毫人力不與焉者，學者循其自然之本體，而無所加損，然後爲能致其良知。《大學》言如好好色，如惡惡臭，自慊而已，曷嘗致纖毫之力。故曰，大人者不失其赤子之心。赤子原無艱難蹊徑，此誠意之旨也。

又《歐陽南野先生文選・答陳明水》 屢辱翰教，知雖流離顛沛，哀痛荒迷之中，而功夫日進，其所以鞭策駑鈍者多矣。讀吾兄與緒山別紙，謂近時學者往往言良知本體流行無所用力，遂至有認氣習爲本性者。誠然誠然。吾兄謂須有以救之，不若說致知功夫不生弊端。鄙意則謂，今之認氣習爲本性者，正由不知良知之本體。不知良知之本體，則致知之功未有靠實可據者。故欲救其弊，須是直指良知本體之自然流行而無用力者，使人知所以循之，然後爲能實用其力，實致其知。不然，卻恐其以良知爲所至之域，以致知爲所入之途，未免岐而二之，不得入門內也。如好善惡惡亦是徹上徹下語，循其本體之謂善，背其本體之謂惡。故好善惡惡，亦只是本體功夫，本體流行只是好善惡惡。且故在今日良知二字尤須緊要提掇也。如何。

又《歐陽南野先生文選・答甘泉先生》 近日士夫論致良知之學，往往補良能一語，以爲良知猶有未盡。某竊疑之，乃不知本先生云爾也。然《大學》只言致知，不言致能。《孟子》亦只言知愛、知敬，而不言能。鄙意能知愛、知敬，即是能致此知，即是成能，即此是學。而問思辨此學而已，勿忘勿助者，勿忘勿助於此學而已。

又《歐陽南野先生文選・答朱芝山》 良知即是獨知，顯淺易知，簡易易從。蓋雖童穉愚蒙，獨知未嘗不明。雖放僻邪侈，獨知未嘗不良。雖昏迷蔽昧，獨知未嘗可以自欺。孩提知愛敬，乞人不屑嘑蹴之食，小人見君子而厭然，況學者乎。愼其獨知，日精日明，五常百行皆由此出。苟自欺自迷，則且晝所爲牿之反覆，雖其事親從已亦義襲而已矣。故學問之道，惟此知最眞，最近，不假強爲，不待遠取，上智下愚皆可持循，吾兄猶謂無下手得力處，何耶。夜氣之說，是爲已斷喪良知者指點端倪，使且晝有用力處，故曰好惡與人相近，言羞惡是非之知不容泯滅，佳章所謂非待夜始清者也。後世舍獨

知而求之虛明湛一，卻恐茫然無着落矣。

又《歐陽南野先生文選・寄敖純之》 學患無志。有志矣，患不知良知，不足以適道。尤爲大患者，志不精一，而遂以意見爲良知，非徒無益，而又害之矣。吾輩講習日久，豈不各見大意。然於世俗富貴勢力之習，雖未嘗沉溺根著，而隱微之間要亦未能盡忘，則亦豈得爲精一之志，而意見之爲蔽亦不可不察也。自謂寬裕溫柔，焉知非優游怠忽。自謂發強剛毅，焉知非躁妄激作。忿戾近齋莊，瑣細近密察，矯似正，流似和，毫釐不辨，離眞逾遠。居之不疑，則欲反無由矣。然非實致其精一之功，消其功利之萌，亦豈容以知見情識而能明辨之者。

又《歐陽南野先生文選・答王嶼齋》 夫良知至虛至靈，是是非非，本無方體，本自灑然者也。忽而不戒，私意時作，於是拘牽牽繫，而有不得灑然者。是非之心，一而不二，雖事物紛擾，而是非常定。所謂道心也。戒而不精，人事時雜，殆有不能專一，物交而引，而爲物所亂者。孟子言，思則得之。思也者，戒愼密察之謂，精之功也。故能得其本心，而物莫能奪，一之用也。物莫能奪，故是是非非，圓神不滯，無往而不灑然者，精一之極也。故曰，齋戒以神明其德。戒懼愼獨之外，別無巧法矣。然非眞有志於大人之學，欲明其明德於天下者，不足以語此。

又《歐陽南野先生文選・寄聶雙江二》 夫良知者，常寂常感常應常廓然。未能寂然，則其感必不通。未能廓然大公，則其應必不順。故致知之功，致其常寂之感，非離感而求寂也。致其大公之應，非無所應以爲廓然也。蓋即喜怒哀樂而求其未發之中，念念必有事焉而莫非行其所無事。時時見在，刻刻完滿，非有未發以前，未臨事底一段境界，一種功夫，免得臨事揣摩入於義襲者也。夫念念有事，毋自欺而恆自慊，即是集義，即是致和，即是致中。故曰，中也者，和也，中節也，一也。二之則所謂未發者，或近於二氏之虛靜。其發而臨事，或未免以揣摩義襲爲感通順應而不自覺，亦勢有必至者矣。

又《歐陽南野先生文選・答應徵庵》 夫學者，學其所未能。修者，修其所已學。良知知惻隱，知羞惡，知恭敬，知是非，人皆有之，不學而能者也。欲動私勝而後有所未能，故學焉以求能，而學之弗能則弗措焉。處事應物，愼其獨知而不自欺者，學之功也。讀書考古，則所以問辨其所學，而亦博學之一事。問生於有所不知，辨生於有所不明，有時乎爲之。學則無時無事而不習焉者也。孔子曰，博學於文，約之以禮。文非獨《詩》《書》六藝已也，物相雜故曰文。若視聽言動之類，燦然有文者也。於視聽言動，物物而學之，其要克己復禮而已。故博學者，博學其禮。禮一也，故曰約。約禮者，約禮於文。文不可窮也，故曰博。其實則所謂非禮勿視聽言動者也。本非二事，非有先後。孔子之言可考也。謂先博文而後約禮，孔子無是言也。謂通古今達事變爲博文，尊所聞行所知爲約禮，謂格物致知爲博文，克己復禮爲約禮，孔子無是言也，皆後儒以己意附益之也。今之學者習於附益之說，牽聖訓以就之者不少矣。其爲教謂必求文字索講論以明其知，而後愼獨知以誠其意，若秩然有條。然獨知無間可息，不可得而後也。文字講論莫非良知之用，而亦莫非愼獨之所在，不可得而二也。其流以知識爲良知，知識甚廣而良知之蔽日深。以詞說先踐履，踐履日衰而詞說之文日盛。執事所謂兢華忘實者，亦嘗深察其端識其重而亟反之乎。來教又謂，宜使人誠意正心以修其身，庶幾士有實用而淳厚之治可復。嗟乎，執事及此言也，斯民之幸也。然自三代而下，亦居可觀矣。要之格物致知之道不明，而浸淫以至於今，先講說以廣知識，漢人之蔽也，而今則以爲聖學之宗務。踐履以充良知，孔孟之教也，而今則以爲近日之特倡。二者孰實孰虛，孰淳孰漓，宜若黑白之易辨者，其在高明當既有定見矣。惟無惜諄誨，區區之祝。

又《歐陽南野先生文選・答聞啓明》 良知未嘗不靜，然不可專求順靜。凡感應酬酢，紛紜轇轕，良知昭然不動於邪妄，莫非靜也。淵默中固有恬愉春意，然七情感發，喜怒憂懼各有所當，得其當良知之所自慊，莫非春意也。順應固不至大動意念，然事有當熟思審處者，雖至於困心衡慮，夜以繼日，亦良知所不容已，非自私而用智，莫非順應也。要之，良知一念覺照，即一念大公順應，念念覺照，即時時大公順應。在志之決與不決何如耳。

又《歐陽南野先生文選・答王新甫督學》 來書謂，此心本體原自與天地上下同流，一着念起旋爲障礙，而本來分量有未能盡。誠然誠然。心之良知本自眞誠惻怛，於親本自能親，於民本自能仁，於物本自能愛。此眞誠惻怛，周流於親親仁民愛物之中，而變動不居，皆其本體之自然，而不容一毫意必著於其間，眞如天地之覆載，而與之同流。稍着意必，便不能周流變通而充塞天地矣。所謂上下同流，而着念旋生障礙者如此。近時朋友乃欲

於自心體認個上下同流體段，而應用隨作，應語隨答，任運騰騰，無作無住，以是爲見本體，爲無障礙，恐駸駸流入玄虛湮蕩，此固非新甫所云，然亦不可不知此蔽也。

又《歐陽南野先生文選・答馮州守》 良知即是獨知，獨知非閒居獨處之謂也。靜亦此知，動亦此知，雖稠人廣衆中，視聽言動，喜怒哀樂，紛交錯應，此知之明，是是非非，毫髮不能自欺。即此是良知本體。從愼獨不自欺處發用，即是良知發用，即是天理物則。雖至於勉強困衡，亦不爲造作安排。若專於靜中觀察本體，又於天理動處驗其果爲良知與造作安排與否，卻恐認虛靜爲良知，以動念爲天理，以不費心力爲無所造作，此亦語意未瑩然亦或良知有未徹處，幸更察之。

又《歐陽南野先生文選・答殷時訓》 夫萬物皆備於我，而天生蒸民有物有則。則者非他也，良知是是非非，其則不遠，不待脫而視之彼者也。事事物物循是非本然之則，而處之必得其正，爲之必用其極，則貧賤富貴夷狄患難出處進退，皆有實則而不容以任意爲之。

又《歐陽南野先生文選・答沈思畏侍御三》 良知無方無體，變動不居，故有昨以爲是，而今覺其非。有己以爲是，而因人覺其爲非。亦有自見未當，必考証講求而後停妥。皆良知自然如此，故致知亦當如此然。一念良知，徹頭徹尾，本無今昨人己內外之分也。今朋輩中致知之功未甚透徹者，正緣不知良知變動不居，而以爲有方體，有人己內外之分。故聞良知之說者亦遂疑其專持己見，不復講求，而以致知爲未盡也。聖人只是良知通明，不雜於欲。其氣質偏勝處卻有化得盡與未盡，其未盡者所謂未純乎天道，如夷惠諸聖是也。雖未純乎天道，然不害其爲聖，雖不害爲聖，然不得爲純乎天道之聖，假以之年，功深力到，則亦純乎天道矣。

良知有不思不慮時，亦自有千思萬慮時。但千思萬慮而此心是是非非，文理密察，則紛擾亦即是精明，靈爽亦即是虛明平妥。今以紛擾爲撓亂而惡之，此是好靜厭動。乃又用心省察以求所謂虛明者，卻似捏目生花，而又搖頭以避之也。臨險而驚與臨事而懼，皆是良知本體。但恐吾子之臨險而驚，或動於氣而失其本體，未必如孔子臨事之懼耳。謂臨險驚動爲非，而強制以止之，則非致知之學。惟念念致其良知，則氣不能動而得其驚懼之本然，亦即是虛明平妥矣。

又易，變易也。良知消息盈虛，變易無方。聖人先得良知之所同然者，於是立象以盡意，係辭以盡言，皆所以發明良知消息盈虛變化無方之妙，故象辭亦謂之易。致其良知，循其消息盈虛之理，盡其變化無方之用，是謂居而安乎易之序。如此，則觀象玩辭，觀變玩占自不能已，是謂樂而玩乎爻之辭。此君子學《易》之道也。良知本無過，而人之消息盈虛，則雖上聖未必能盡循良知變化無方之妙，非獨孔子爲然也。故孔子發憤忘食，齋戒神明而於象變辭占，韋編三絕，其學《易》之功須臾不離，以求免於大過。如此，知孔子學《易》之功，則凡觀天察地，遠求近取，與夫則圖書，極蓍數，其功皆可得而推矣。

又《歐陽南野先生文選・答聶雙江二》 謂良知本寂，又謂感於物而後有知，則寂無乃爲無知耶。夫神發爲知，主於身爲心，自生至死無間可息，無知則無心，無心則無寂之可名，又焉有所謂感也。又謂，心主乎內應乎外，不可以外應爲心，而逐外以求心。其以所應者爲外耶，以能應者爲外耶。譬之親親長長，親長在外，親親長長之心有內外乎。心之良知無間可息，惟動於欲而後不良。不良者爲不寂不通，不虛不靈，不中不和。精一其知，不動於欲，斯復其良。良者爲寂，爲通，爲虛，爲靈，爲中，爲和，故寡欲養知，是爲無動靜內外，而渾然一體之功。來教卻似以靜爲功，而動爲效，功在內而效在外，兼功夫效驗而渾然一體，尚覺小異也。所引師說，意旨似亦未協。蓋師以思慮無邪，光光是心之本體，爲中爲寂爲公，尊教以祛除思慮，心光光地爲中爲寂爲公。然既曰心光光地，則有光光地之心，有心必有知，則中寂不得爲無知，知非感物而後有矣。師嘗云，無有作好作惡，方是心之本體。有所忿懥好樂，則不得其正。正心只是誠意裏面體當心體，鑑空衡平，便是未發之中。夫本體只是好惡無作，鑑空衡平，只是誠意裏面，則中不當在喜怒哀樂未發之前矣。師《答汪石潭書》謂，君子之學因用以求其體，謂非別有寂然不動靜而存養之時，謂且於動上加功，勿使間斷。動無不和即靜無不中，而所謂寂然不動之體當自知之。此可見致中功夫不離乎喜怒哀樂，而所謂中立和出者，體用一原，非若標本源委，有彼此之可言也。

來教謂，某良知感應變化之說，似以原泉爲江淮河漢之所出，然非江淮河漢，則亦無以見其所謂原泉者。此非鄙人意也。夫源委與體用稍異，謂源者委所從出可也，謂非委則無以見源，源豈待委而後見乎。蓋源與委猶二

也，若夫知之感應變化則體之用，感應變化之知則用之體。猶水之流，流之水，水外無流，流外無水。非若源之委，委之源，源外無委，委外無源，首尾相資，而非體用無間者也。知之感應變化體用無間，故致知者，致其感應變化之知。致其感應變化之知，則必於其感應變化而致之，猶之曰達其流之水，則必於其水之流而達之。若曰濬水之源，必於其委而濬之，寧有可通者乎。

又《歐陽南野先生文選・答賀龍岡》 良知本虛，致知卽是致虛。眞實而無一毫邪妄者，本虛之體也。物物愼其獨知而格之，不以邪妄自欺者，致虛之功也。故格物致知，則至虛至靈，皆我固有。若有見於虛而求之，恐或離卻事物，安排一個虛的本體，以爲良知本來如是，事事物物皆從此中流出，習久得效，反成蔽障。程子謂，橫渠言清虛一大，使人向別處走，此亦不可不精察也。凡事求討格子固是舍本逐末，然心之良知，忧惕必於入井，慙憤必於嘑蹴，恭敬必於賓祭，雖屢變而不亂，至於凡事莫不皆然，謂之有格子可也，所謂有物有則者也。然變易無常，惻然而忧惕矣，忽赧然而慙憤，又忽顧然而恭敬，雖不亂而屢變，至於動靜有無莫不皆然。謂之無定格子可也，所謂無方無體者也。夫動靜有無，亦是良知變易之名，紛然而錯擾者良知之動而有，然未嘗增也。凝然而專一者良知之靜而無，然未嘗減也。動極而靜，未嘗有靜，有靜則不復能動矣。靜極而動，未嘗有動，有動則不復能靜矣。故有見於動靜，則動時無靜，靜時無動，物則不通者也。有悟於良知，則常動常靜，而無動無靜，神妙萬物者也。周子言有無動靜，本誠神以爲言，猶夫《易》言神，而不言有無。若諸子執動靜有無以求神易，則失大《易》之旨，宜橫渠以爲陋矣。來教謂，無動無靜爲虛，虛故靜無而動有，有無二者循環於一虛之中，故虛能通有無，貫動靜而神。語意似未甚瑩，幸更察之。

又《歐陽南野先生文選・從叔格庵先生別言》 良知以天地萬物爲一體，故見人之善若得其所欲而愛護之也，人之不善若疾痛在躬而撫摩之也。有善必以及人，若解衣推食於其昆弟也，不能必以問人，若足之行而取決於目也，豈有妬善嫉惡矜能耻負之意哉。故學者必視天下無物非我，無人不可入於善，然後爲致其知，是故師友之聚，日進無疆。

又《歐陽南野先生文選・答董兆時問》 良知卽是非之心，性之端也。性無不善，故良知無不中正。故學者能依着見成良知，卽無過中失正。苟過中失正，卽是不曾依着見成良知。若謂依着見成良知而未免過中失正，是人性本不中正矣，有是理乎。大杖則走，可以施於必欲殺子之父，而不必施於愛子之親。可以施於父盛怒之際，而不必施於親微怒之時。此等因應變化，良知自能知得。色斯舉矣，翔而後集，飛鳥猶然，而況人乎。此心所謂非思而得，非勉而中，天理之自然者也。只是人不能一一依着耳。曾參本可愛之子，曾皙本愛子之親，而誤斬瓜根亦非可以盛怒之事，曾皙建杖而擊曾參，想亦薄示譴戒，其斃之者誤過於重耳。若非誤過於重，則頃刻之間不復能甦矣。此等情態，曾參當時良知自是知得明白，若知其可以不走而不走，正是依着見成良知，雖誤而斃之，不失爲中正也。若其父建大杖，含盛怒以行重譴，良知亦自能知得，然而不走則正是不曾依着見成良知，而不得謂之中正矣。孔子所以責之，蓋亦意其或出乎此，若必以大杖則走爲中正，而不依着良知因應變化，則今之蔽其良知不受父譴而走者，皆可以謂之中正乎。申生之義可以類推矣。

良知固能知古今事變，然非必知古今事變而後謂之良知。孔子曰，或生而知之。生而知之者，非能生而知古今事變者也。生而無私意，不蔽其良知而已。夫生知者，以其生而無私意而不蔽其良知，則學知者亦惟學去其私意，以不蔽其良知而已。困知者，亦惟困心困力，去其私意以不蔽其良知而已，非謂其學而知古今事變，困而知古今事變者也。蓋不蔽於私者，復良知之體，知古今事變，則良知自然之用。良知誠不蔽於私，則其知古今事變莫非良知。苟有私意之蔽，則其知古今事變莫非私意，體用一原者也。今不憂私意蔽其良知之體，而憂良知無通達事變之用亦舛矣。故君子之學，惟務去其私意以不蔽其良知。夫學去其私意以不蔽其良知，則於公私理欲疑似未明，不得於心者，自然知問知思知辨，自有不容已者。故學問思辨莫非良知之用，而亦莫非求去其私意，以不蔽其良知之本體而已。不然則所學所問所思所辨者，果何事耶。夫學問之功，求以不蔽其良知，則雖未純乎良知，然蔽漸去而知漸復矣，故曰好學近乎智。由是而力行不已，則良知無復私意之蔽矣。故曰，力行近乎仁。今之學者，汲汲於知古今事變，而不學致其良知，卒至於泛濫無歸，乃是好知不好學，其蔽也蕩。不可以不察也。

又《歐陽南野先生文選・林平泉贈言》 良知一而已矣，知不能斯知學，知不知斯知問，知不得斯知思，知不明斯知辨。學問思辨皆知之用也。致知而學問思辨時出焉，一以貫之矣。謂學問思辨以開吾之知，多學而識者

之，所以二之也。一斯無外，二斯外，故謂多學而識爲求之於外者，言乎未知致一之道，二而外之也，非良知之有內外也。

有情則有所，故滯而失其常。無情則無在，故蕩而淪於空。良知者，情順萬事而無情，無所而無不在者也。然不務格物以求深造自得，而談玄索隱，居之不疑歸，失其良知而已矣。

又《歐陽南野先生文選・九卦説贈蔡衡州》 天地之復也，一陽初動，浸浸而長，充而至於六陽，其機莫之能禦，誠故也。人心之復也，善端初動，生生而不能已，充而至於五常百行，其變化莫之能窮，誠故也。是謂天下之大本，本立則不息，不息則久，久則固而後能懲忿窒慾以修身，遷善改過以長善。蓋良知既復，則凡忿慾之萌，過失之遷，如湯消冰，如陽明之破陰翳，異乎未復者之懲窒遷改矣。是故，可以處困，困剛揜也。良知天德至剛，順逆通塞無所著於中，雖頓挫拂鬱，而不見其有所謂頓挫拂鬱者，故心不失其所亨，非若中有所著者，困鬱之來，內懷憤懣而奮志以勝之，抑意以待之者也。故困可以辨德，德立而後能達，養人不窮如井，勿幕良知之達也。達而無執，過而不留，旁行曲暢，周於萬變。無所擇也，而無不各盡其精微。無所不入也，而無不各得其至善。故曰異德之制，復之極功也。良知未復，意必未融，而隨事以求，可因時而處宜，多見其爲機變之巧而已矣。大哉，復乎，天地之心見矣。

又《歐陽南野先生文選・送許廷陳歸省序》 史某曰，夫人能外良知而有知有能矣乎。雖然，多知多能非所以語良知。今夫目不眩於朱紫，曰明無不見矣，天下之色固有不及見者耳。不爽於雅鄭，曰聰無不聞矣，天下之聲固有不及聞者。良知不惑於是非公私，曰聖無不通矣，天下之故固有所不知不能者。堯舜不精曆象，稷不審八音，夔不明五種，孔子於禮不如老聃，於官不如剡子，射御軍旅詞命稼圃不如當時之名能者。諸侯喪禮，孟子不如國之祝史。其所以大過於人者，其惟人之所不見乎。後世以必不可偏物之力，窮必不可偏窮之物，皇皇然欲以大知先天下，其亦厚自蔽矣。許子曰，聖不遠觀，奚以制器，智不博綜，奚以應變。史某曰，聖希天，智希聖。天之生物，其聲色象貌皆有所取諸而肖之耶，其無所取而肖之，則物遂易其常耶。故天道靜專動直，五氣布而萬物生。良知靜無動有，四端見而萬事成。道不遠人，心非外鑠，致知焉盡矣，此謂知本。許子曰，古訓之稽，前言往行之識也，其謂之何。史某曰，良知宇宙一者也，覺之所及，匪古匪今，心之所安，孰彼孰我。故古訓也，前言往行也，稽也識也，莫非良知之用，一以貫之者也。夢說而審象，象象說也，得說忘象可矣。謂所夢所象與說三也，則人孰謂之知者乎。今天下之不二三說者寡矣，不爾則執象以爲說者也。

又《歐陽南野先生文選・徐子別言》 心之良知之謂性，循其良知之謂道。道不遠人，不可須臾離者，故君子愼獨。獨知也者，良知也。視之無覩，聽之無聞，而體物不遺，微之顯，誠之不可揜也。君子戒謹不覩，恐懼不聞，勿之有昏昧放逸焉耳。故己所不欲者勿施於人，所求乎人者反求諸其身，無所昏昧放逸者以之而明則誠矣。是故君子慥慥，而富貴貧賤夷狄患難無入而不自得。自得者，自慊於其良知者也。夫是之謂遵道而行，是之謂依乎中庸。【略】夫人之所遇，凡其可驚可愕，可憂可懼，可喜可恨者，其果有可驚愕憂喜者乎，其果生於吾心之驚之愕之憂懼之喜恨之，而後見其有可驚愕憂喜者乎。凡驚愕憂喜之生於吾心也，其能若太虛之浮雲，倏而有忽而無者乎。夫視驚愕憂喜若浮雲之聚散於太虛，而後無所昏昧放逸於其心，是故廓然而太公，物來而順應，皆良知本體之自然，而非待於外者也。夫良知本體之自然，塞四海，亘古今，無物不有，無時不然。

又《歐陽南野先生文選・諸儒理學語要序》 性者生之理，知者性之靈也。親知愛，兄知敬，入井怵惕，爾汝慚忿，以至親疏貴賤厚薄知殺，聲色臭味嗜欲知節，五常百行千變萬化，皆吾心自然之明覺，而燦乎其有倫理，故謂之良知，亦謂之天理。純粹至善，不學而能者也。動於欲而後有不善，則雖愛親敬兄之理，孩提所不學而能者，成人秀士或有所不盡能。故君子有窮理之學，學者學其所不能，然非增益其所本無者也。窮之也者，盡之也。愼其獨知，孳孳於善，無爲其所不爲，無欲其所不欲，而愼思以通之，審問明辨以精之，親師取友讀書考古皆問辨之事，致精之方也。惟精惟一，盡吾心之所不學而能者，而天下之理得，學之能事畢矣。夫窮理盡性，以言乎天地之間則備矣，而良知其要乎。佛氏以覺爲至，然謂空爲眞，諸相爲妄，圓明寂照，而非吾心燦然倫理之知。世儒以物理爲功，然謂物爲外，謂理在物，毫分縷析而非吾性自然明覺之理。故佛氏卒淪於寂滅，而儒者之論，則未免博而寡要。六經、四子一以貫之之道，或幾乎息矣。

聶豹《雙江聶先生文集・送王惟中歸泉州序》 今天下從事於良

知之學者，乃淺以失其眞，何哉。良知者未發之中，備物敦化，不屬知覺，而世常以知覺求之，蓋不得於孩提愛敬之言而失之也。孟子曰，孩提之童，不學不慮，知愛知敬。是蓋卽其所發，以驗其中之所有。故曰，親親，仁也。敬長，義也。初非指愛敬爲良知也。猶曰惻隱羞惡仁義之端，而遂以惻隱羞惡爲仁義，可乎哉。今夫以愛敬爲良知，則將以知覺爲本體。以知覺爲本體，則將以不學不慮爲工夫。其流之弊，淺陋者恣情玩意，拘迫者病己而槁苗，入高虛者遺棄簡賾，以耘爲無益而舍之。是三人者，猖狂荒謬，其受病不同，而失之於外一也。先師陽明子，恫天下以聞見爲學，而不知豫吾內以利乎外也。於是自吾性之虛靈精實者挈以示人，不謂其謨，而以知覺易聞見也。以知覺易聞見，均之爲外也。今天下爲內外之辨者亦疏矣。外固外也而內亦外也。非予之所謂內外也。予之所謂內者，未發之中，而發斯外也。知發之爲外，則知以知覺爲良知者非內也。是故，致中者學之至也，先天而天弗違也。致中而和出焉，後天而奉天時也。奉天時行感而遂通天下之故，是之謂不學不慮，未之或知也。故曰中庸之學，先天也。物格而後知致者，後天也。曾子傳之子思，乃若是其有異乎。曰，一也。知止而定，蓋已先得乎不睹不聞之意矣。□□□會曾子子思之意而一之也。不曰致知而曰致良知，蓋已逆料夫後世之將以知覺爲良知，而格物之學其不失之於外鮮矣。憂深慮遠，爲說之得已乎哉。

又《雙江聶先生文集・答歐陽南野》 來論良知本體工夫効驗，忒煞精邃，其與陽明先生答示大旨多同，於是見南野之獨到也。先生所答，多非區區問意。橫抹說過，頭頭是道，恨未緣面請耳。夫良知二字，乃是老先生特地體貼提掇出來，以破滅天下旁求外襲之弊，於學者有力，當與夜氣之說並論。而僕謬有見於孝弟者，正欲體貼良知，直將孝弟作良知看，非假之爲幫助也。孟子愛親敬長，乃是指出良知一個面目與人識認。要其極，則曰堯舜之道，孝弟而已矣。仁義智禮樂之實，事親從兄是也。推而達之，人人親其親長其長，而天下平。老老幼幼，治天下可運之掌上。《魯論》首篇大抵皆務本之意，始之以君子時習之學，而卽繼之以孝弟爲仁之本。記者之意，不可謂其漫無次第也。《孝經》十八章，相傳爲夫子授曾子微言。曾子得之，故其言曰，居處不莊，事君不忠，涖官不敬，朋友不信，戰陣無勇，皆非孝也。戰戰兢兢，臨深履薄，其實功也。手足載啓，易簀而斃，其全歸也。而世俗所謂不孝者五，則已落在第二義矣。及考之《大學》，考之《中庸》，考之《六經》，屢言而不殺，異詞而同旨者，難以僂陳。至《禮經》以草木折非其時，均之爲不孝。甚哉，孝之大也。天之經也，地之義也，民之行也，教之所由生也。置之而塞乎天地，溥之而橫乎四海，施諸後世而無朝夕。試嘗求之吾身，萬物皆備，內則心腹腎腸，外則皮毛爪甲，皆吾父母之所與者，故誠身爲說親之道，守身爲事親之本，虧體辱親，雖日用三牲之養未足爲孝。夫所謂虧體者，豈必斷體折肢，下堂而傷其足之謂哉。非禮而視則目之體虧矣，非禮而聽則耳之體虧矣，非禮而言則口之體虧矣，非禮而動則四肢之體虧矣。反身有毫髮之不誠，則本來面目卽非其故矣。此舜之孝所以爲大，參之孝所以爲純乎。降自秦漢以來，大義日乖，往往以服勞奉養，或一事一行之嗟於至情者，皆稱之爲孝。而不知夙興夜寐，無忝所生。《詩》之意要在全歸也。《西銘》一篇，明道兄弟亟稱爲秦漢以來學者所未到，豈徒以其文哉，誠以愛親敬長，譬之家常茶飯，語諸樵童牧豎，便可執而行之。而王公大人卽欲化成天下，非此不可也。愚夫愚婦之所能知能行，而聖人有所不知不能者，其在此乎，其在此乎。今世學士大夫，糜爛顚連於支離之習者，固無足道。其有卓然自樹，又率以孝弟爲常言俗說，別尋一個門路以新邇聽。厭家雞而獵野雉，外穀粟布帛之常用，而求珍奇於海隅嶺表之外。無怪乎禍亂相尋，而三代之治不復見於天下者，厥有由然。蓋天下之本在國，國之本在家，家之本在身。思修身不可以不事親。親親仁也，仁人心也。百慮而一致，殊途而同歸，良知之外無孝弟，猶孝弟之外無良知也。若曰性中曷嘗有孝弟來，則雖仁義禮智亦曷嘗有也。皆因其所裘而後見之耳。今上尊親一念，根之至性。竊意經筵獨不可請以《孝經》進講乎。若由此而充之，其於保四海何有哉。昔張南軒答象山有云，今上聰明不世出，眞難逢之會。所恨臣下未有以仰稱明意。大抵後世致君澤民事業不大見於天下者，皆吾儒講學不精之罪。竊歎今日之事，異代如見也。僕愚鄙，何足與議，第辱陽明先生之教企。吾丈數年麗澤之益，此來以此檢點，微覺得力。前書不能遣詞，致有幫助之疑。雖今書亦然，惟略其文義而亮其意可也。逆億一段，來教甚善。而盡心一章，尙容他日面悉。合並未涯，羣疑待釋，蓋種種耳。病軀日入尪羸，海邦風氣至今未習，遐想知己，每用悵然。不備。

又《雙江聶先生文集・答歐陽南野二》 立本之學，邇來何似。《傳

習錄》中自有的確公案可查，不可以其論統體景象効驗感應變化處，俱作工夫看，未有不着在支節而脫卻本原者。夫以知覺爲良知，是以已發作未發。以推行爲致知，是以助長爲養苗。王覇集襲之分，舍此無復有毫釐之辯也。夫動，已發者也，發斯妄矣。發而未發，動而無動也，其斯以爲定乎。考亭晚年有云，向來講究思索，直以心爲已發，而止以察識端倪爲格物致知實下手處，以故闕卻平日涵養一段工夫。至於發言處事，輕揚飛躁，無復聖賢雍容深厚氣象。所見之差，其病亦至於此，不可以不審也。又云，程子云，未發之中，本體自然。敬以持之，使此氣象常存而不失，則自此而發者自然中節，此是日用本領工夫。其曰卻於已發處觀之者，蓋所以察識其端倪以致夫擴充之功，一有不中則心之爲道或幾乎息矣。又曰，李先生門下，教人每令於靜中以體夫喜怒哀樂未發之中。未發作何氣象，存此則發無不中矣。時方貪聽講論，又方竊好章句訓詁之習，以故若存若亡，罕竟無一的實見處，蹉跎萃負此翁，念之流汗浹背。此是程門相傳訣竅，以上遡夫精一執中之旨，雖聖人復起不易也。陽明先生亦云，聖人到位天地育萬物，亦只從喜怒哀樂未發之中養出來。養之一字，是多少體驗，多少涵蓄，多少積累，多少寧耐。譬之山下有雷，收聲於地勢重陰之下。龍蛇之蟄，存身於深昧不測之所，然後地奮天飛，其化神，其聲遠也。復生於坤，震出乎艮，巽辨於井，其旨微矣。蓋皆反覆請正，而諸公未盡以爲然。

又《雙江聶先生文集・答歐陽南野三》　竊謂良知本寂，感於物而後有知。知其發也，不可遂以知發爲良知，而忘其發之所自也。心主乎內應於外，而後有外。外其影也，不可以其外應者爲心，而遂求心於外也。故學問之道，自其主乎內之寂然者求之，使之寂而常定也，則感無不通，外無不該，動無不制，而天下之能事畢矣。譬之鑑懸於此，而物來自照，鍾之在筍而扣無不應，此謂無內外動靜先後而一之者也，是非愚之見也，先師之見也。師云，良知是未發之中，寂然太公的本體，便自能感而遂通，便自能物來順應。又云，祛除思慮，令此心光光地，便是未發之中，便是寂然不動，便是廓然太公，自然發而中節，自然感而遂通，自然物來順應。又云，有未發之中便有發而中節之和，常人無發而中節之和，滇是知他未發之中未能全得。又云，一是樹之根本，實是樹之萌芽，體用一原，體立而用自生。此豈錄中長語哉。亦非先師創爲之也，子思子之意也。大本達道，敦化川流，遠近風自，顯見隱微，溥博時出之類，《中庸》言之屢矣，其標本原委工夫體用景象効驗之不可混居然可見。來云本體是工夫樣子，効驗是工夫證應。良知本戒愼不睹恐懼不聞，無自欺而恆自慊，工夫亦滇戒謹恐懼無自欺而恆自慊。果能戒謹恐懼無自欺而恆自慊，卽是効驗。【略】仰體尊意似云，原泉者，江淮河漢之所從出也。然非江淮河漢，則亦無以見其所謂原泉者。故濬原者，濬其江淮河漢所從出之原，非江淮河漢爲原而濬之也。根本者，枝葉花實之所從出也，培根者，培其枝葉花實所從之根，非以枝葉花實爲根而培之也。今不致感應變化所從出之知，而卽感應變化之知而致之，是求日月於容光必照之處，而遺其懸象著明之大也，何如。又云，致其感應變化之知，則必於其感應變化而戒愼不睹，恐懼不聞，密察其昭然不可欺者，以懲其忿，以窒其欲，遷其善，改其過，然後爲涵養本原之功矣。夫本原之地，要不外乎不睹不聞之寂體也。不睹不聞之寂體，若因感應變化而後有，卽感應變化而致之是也。實則所以主宰乎感應變化，而感應變化乃吾寂體之標末耳。相尋於吾者無窮，而吾不能一其無窮者，而眞之以一，則吾寂然之體不幾於憧憧矣乎。寂體不勝其憧憧而後忿則奮矣，欲則流矣，善日以泯，過日以長，卽使懲之，窒之，遷之，改之，已不免義襲於外，其於涵養本原之功，疑若無所與也，何如。又云，《大學古本序》中謂，動而後有不善，而本體之知未嘗不知也。致其本體之知，然非卽其事而格之，則亦無以致其知矣。若是，則本體之知僅足以知吾不善之動而已，而不能使吾之動無不善也。蓋不善之動妄也已，非吾本體之動也。非吾本體之動而後有不善，一惟復吾本體之妄而已。若乃卽其事而格之，不幾於隔靴爬癢乎。由是知先師之意蓋言，動於欲而後有不善，隨事隨物惟格吾本體之不善，則天下之動無不善也。非謂不善在事也，何如。又云，知覺無欲，欲者良知也，未發之中也。夫喜怒哀樂本無未發之時，卽思慮不生安閒恬靜，虛融淡泊，無名可名，名之曰樂。故未發非時也，言乎心之體也。喜怒哀樂之發，知之用也。卽喜怒哀樂之發而有未發者，故曰喜怒哀樂之未發。猶之曰聰明者視聽之未發，而非視聽有未發之時。

夫前此既以未發爲良知之體，不知與上天之載，寂然之神何以異。天之所以爲天，文之所以爲文，義亦玄矣。立天下之大本，而天下之達道一以貫之，而可以淺求之乎。故愚謂，未發非體也，於未發之時而見吾之寂體。發非和也，言發而吾之體凝然不動，萬感因之以爲節。故曰，中也者和也，何

如。又云，先師於答問中發其義曰，良知卽是未發之中，致知卽致中。念念愼其獨知，文理密察，毋自欺而求自慊。縱令精詣深造，亦只是於獨知精義深造。

又《雙江聶先生文集・答戴伯常》 良知明德，異名而同實。致得良知便是明得明德。故江漢以濯，秋陽以暴，皜皜乎，不可尙已，可以爲明明德之贊，亦可以贊良知也。自主照之靈覺而言曰良，自實理之靈瑩而言曰明。

又《雙江聶先生文集・答陳明水》 來論，良知者未發之中，天下之大本也，致之便是天下之達道，此數語的當甚。格物以致其知，喜怒哀樂之物格而良知致，蓋嘗聞是說於諸公，求諸心而不得者數年。縱使矜持到十分恰好處，已是賺入義襲科臼，與克伐怨欲不行者一樣作法。又與上文致之便是天下之達道語意微不同。物是感應之迹，寂是感應之體，寂然不動，感而遂通天下之故。此區區致知格物之說與諸公之說不合者，二也。

又《雙江聶先生文集・答王龍溪》 來云，良知是寂然之體，是以良知爲主腦，而以寂感爲兩股，故曰用則寂感所乘之機也。疑與經傳之意太別。心一也，有指體而言者，寂然不動是也。有指用而言者，感而遂通是也。此程子之言也。寂然者，感之體。感通者，寂之用。此朱子之言也。今曰良知是寂然之體，不知寂然之上又有一體也。邵子曰，先天之學心學也，陰陽消長之理，吾心寂感之機，妙哉妙哉。夫贊先天之妙，以其具陰陽，該寂感。今謂用爲寂感所乘之機，無乃遷就己意之太過乎。致知工夫在格物上用，明德工夫在親民上用。先師曾有是言，特欲以明萬物一體之學，與大學本意微有間。今曰除了親民更無明德工夫，除了格物更無致知工夫，則知止一條，所謂定靜安慮者，不知何所指。豈親民格物之前，別有一首淨身呪乎。《大學問》曰，明德親民而不止於至善，亡其本矣。故止至善之於明德親民也，猶之規矩之於方圓也。方圓而不止於規矩，爽其則矣。本末先後，五尺童子可知也。

來云，未發之豫，先天之學是也。夫旣以先天之學爲是，而豫養之功卻又要在後天上用，又謂非矯強矜飾於喜怒之末，則過矣。又云，曰奉曰乘，正是養之之豫，外此而別求乎豫是遺物而遠於人情。此皆異乎吾之所聞也。古之所謂豫者，蓋言專有前定，非臨時補湊。又謂非矯飾以制之於外，不幾於掩耳而盜鈴乎。未有此事先有此備，梏末角之牛，猶將牙之豕，《中庸》所謂前定者如此。夫學至於遺物而遠人情，無本者如是也。溥博如天，淵泉如淵，寂之體也。言而民莫不信，行而民莫不說，動而民莫不敬，言感而遂通也。幾何遠人情而遺物乎。孔子曰，先天而天弗違，天且弗違，而況於人乎，況於鬼神乎。天地人鬼，物之至大至要者也，且不能外先天以有成，而區區感應必有待於格物而後盡，是先天徒擁虛名於萬感之上，不知後天之所奉者又何天也。聖門復性之旨，當自有知者在。佛經曰，有物先天地，無形本寂寥。能爲萬象主，不逐四時凋。朱子歎曰，你看他是什麼的見識，區區小儒如何闚他下。蓋有物先天地，言先有此物而後有天地也。無形本寂寥，言其至虛至無也。能爲萬象主，言萬物統體一太極也。不逐四時凋，言其不垢不淨，不生不死，眞常得性也。

良知自然知幾，惟知之良者爲然。今之謂良，不知與孩提之愛敬，不學不慮，自知自能者，有一之相似乎。如曰致吾良知之天，則周乎物而不過，已是葛藤纏繞，全屬人爲，謂是爲出於天可乎。夫愛親敬長，神感神應，卽易於童蒙之吉也。童蒙之吉，本於純一未發者主之，大人不失其赤子之心，亦惟復其純一之體也。前旣以誠爲良知之實體，實體便是主物，從事於所主以充滿其本然之量，亦是希聖正路，謂爲測度之過，過矣。欛柄端倪，白沙亦指實體之呈露者而言，必實體呈露，而後可以言自然之良，而後有不學不慮之成。茲不求自然之良於實體之充，則所謂良者卒成一個野狐精，其與自然之覺遠矣。旣曰覺便是發，感於物而後有覺，覺不可以言未發，而可以言寂乎。不可以言寂與未發，而可以言自然之良乎。自然之良隨感而見，如火燃泉達是也。不知擴充之功，當於燃與達處擴充之耶，抑只於種火原泉處擴充之也。故曰，惻隱之心，仁之端也。不求之心而求其端，未有不爲槁苗之宋人。惟擴充仁體，則四端發見，始有火燃泉達之機。其於保四海也何有。不然只做得個假仁義的伯學。

羅洪先《念庵文集》卷二《奉李谷平先生》 嘗謂天下之大辨，存乎意而已。心體精明，意起而後有着。良知良能，本自眞切。言其眞切，則幾涉疑似，必不容含糊，而自能料理。意或兼帶，必不容迴護，而自能掃除。如此方無認欲作理之弊，如此方得功夫着實。本心靜瑩，形迹雖異，莫非此理，更不須別求義以方外功夫。不然一入較量，自尋方便，此乃在意念上作功

夫，原其所止，不過爲名節，爲見聞，爲事功，終貽門下羞耳。惟時鞭策之，幸甚幸甚。

又《寄歐陽南野》 昨暮因體得良知者可遵守，而不可思議，不可執着。本虛明靜定，以虛明靜定求，即非良知。本變化無方，以變化無方求，即非良知。然則良知者其猶止水乎，其猶太虛乎。其眞所謂無意必固我即其本體乎，其眞靜無而動有乎，其眞無動無靜者乎。然今之學者，放失一路已爲習熟，纔說順其自然，已成自馳矣。如之何而後可。

又《寄程松溪》 一別言笑，又將經年。屢得手書，只成慨歎。人生能有幾，幾番離會，便斷送壯盛。此懷更向誰言。眞州一痛，頗識生死迅速。十月初旬抵杭，又得訂正於谷平夫子。萬古良知，不假外求。頃刻放過，即非上智。主宰常健，欲自不侵。松溪珍重，相期古人。當年盟誓，時隱時顯，而心則同。少有忽忘，是爲欺天而罔人，惟此良知，自能質證，某何能盡言。

又《與王龍溪》 孤近日之學無他，惟時時刻刻直任良知，以凝然不動爲本體，亦覺有可進步處。但念頭時復有起，不得總成片段。夫懇懇切切，自謂於本體用功矣，然念頭有起，即非本無一物，猶爲克怨伐欲不行之功，已落第二義。未知孔門爲仁，顏子不貳過之旨，果何在乎。向時兄舉無照之說，孤愚不省。兄亦遷就言之。今安得促膝，盡聞此說哉。千里相違，見書如見顏色。萬萬無我棄。請示兄之所以學，使孤亦不至墮落階級，庶幾無媿爲兄之友，無若昔日之虛交也。病體服藥，不得盡拳拳，遇南來者頻寄德言，不勝懸望。

又《答羅岳霽》 夫所謂良知者，至無而至有，無容假借，無事幫補，無可等待，自足焉者也。岳霽所謂無感而常樂，此是良知本體，即是戒慎，即非放逸，即非蔽塞，不然便不應自知其樂若此矣。應而未嘗動本體，以其順應也。不得於心而有思者亦本體也，以其澄然運用而不容已者也。從而憧憧者，非本體也，以其動於外物者也。終夜以思，而未嘗涉於人爲安排，未嘗雜以智識推測，庸何傷乎。但恐安排推測之不免，故須從事於學耳。學也者，學其出於良知而無所動焉者也。下學者，學此者也。上達者，達此者也。愈下學而生意愈足，靈明愈著，日進於化矣。窮理者，窮此者也，自然條理，故曰天理，即所謂良知也。安排推測，非天理矣。下學不厭，所以窮理也。如是窮理，性始盡，命始至矣，此非有二事也。病有深淺，工有難易，安得強而同之。雖然，大匠不爲拙工改廢繩墨，學者亦安得改廢良知，而分裂其端緒，岐二其門庭，而姑以依違爲也。岳霽之慮遠矣，孟子不云乎，中道而立，能者從之。故夫貶道以從人者，非惟失待人之誠，忘直己之義，亦恐終不免於僞妄之歸，而於學終無自得爾矣。此聖人之不得已也。循序之說，古亦有之。《大學》曰，物有本末，事有終始，務培養而不急於標末之盛，循序之道也。致知之不力，而徒憂溥博淵泉之未能，何異於荷鋤而思泉者乎。岳霽其思之。願時時刻刻，常若無感之時，使眞樂不移，閒思不擾，而千變萬化，舉無以撓夫澄然之本體，則萬物自備，萬理自呈，又何事於旁求哉。岳霽其思之。

又《與夏太守》 學日新，斯世之慶。即未審所謂徒養此心流於無用之疑，曾消釋否。此正是學問本原，王伯界限，不可以不明辨者也。曾見赤子愛親敬長，而由人安排湊入者乎。夫堯舜功業，不外乎孝弟。孝弟不待學而能，而功業必待學而有，此可見世俗功利之習，支離假飾之弊，而於安安玄德之作用，蓋有相似而背馳者矣。夫古之所謂學者，全其良知者也。夫果眞良知也，吾知有規矩而無樣式，有分曉而無意見，有主宰而無執着，有變化而無遷就，有渾厚而無鶻突。見好色自好，聞惡臭自惡，不思不勉，發自中節，天下達道不外是矣。或不能盡然，而須學以致之者，非徒矯飾於形似之末，而採取其陳故之迹以爲功也，必時時事事，求其本體之善，而去其爲害之端，譬之見好色不好，聞惡臭不惡，必去其目之翳，鼻之壅，令其自好自惡，乃爲見聞本體，必非徒蹈襲其欲美之聲掩避之狀，而遂以爲得好惡之眞誠矣。此非獨詣者，夫孰能信其然哉。夫指原隰之濯濯，以爲禾黍之場，指灰燼之星星，以爲烹鮮之焰，苟不灌溉而吹噓之，其爲漫說，夫復何怪。眞志不立，眞功不繼，其自貽窮吝亦何辭也。豪傑之士，曠百世而相感，挺萬夫而獨立，必能遂覽冥悟，而信人之所不及信者。誠能人一己百，人十己千，時時事事，致力不懈，將見日精月明，日長月充，火然泉達，勃然不容已矣。是政事乃砥礪煅煉之資，而官府即講究肄習之地也，而又何疑於致用也乎。合並末期，瞻遡無任。兼之塊伏草土，病體羸然，力書布情。雖已縷縷，殊有所未盡也。便中惠以新功，孤寂至望。

又卷三《答劉月川》 立行是孔門第一義，今之言不睹不聞者，亦是欲立行至精密處，非有二義也。凡事狀之萌，有作有止，而吾心之知，無斷無續，即事狀而應之，不涉放肆，可謂有依據矣。安知不入安排道理，與打貼世

情，彌縫人意乎。卽使無是數者，事已作何歸宿，此不爲虛過日月者哉。又況處事原屬此心，心有時而不存，卽事亦有時而不謹，所謹者在人之可見聞耳。因見聞而後有着力，此之謂爲人，非君子反求諸己之學也。故戒愼於不睹不聞者，乃全吾忠實之本然。而不睹不聞，卽吾心之常知處。自其常知不可以形求者，謂之不睹。自其常知，不可以言顯者，謂之不聞。固非窈冥之狀也。吾心之知無時或息，卽所謂事狀之萌應，亦無時不有。若諸念皆泯，烱然中存，亦卽吾之一事。此處不令他意攙和，卽是必有事焉，又何茫蕩之足慮哉。此等辨別，言不能悉，要在默坐澄心，耳目之雜不入，自尋自索，自悟自解，始見覿面相見也。區區本是對塔人，然亦曾暗中摸索，遂以爲贈，不知見取否。

又《答陳明水》 今爲良知之說者曰，知是知非，不可欺瞞者，良知也。常令此知烱烱不昧，便是致吾心之良知。聞者未嘗怪之也。雖然，此言似矣，而實有辨也。夫孟子所言良知，指不學不慮當之，是知乃所以良也。知者感也，而所以爲良者非感也。《傳習錄》有曰，無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。不動於氣卽無善無惡，是謂至善。夫至善者非良乎。此陽明之本旨也。而今之言良知者，一切以知覺皷弄，終日精神隨知流轉，無復有凝聚純一之時，此豈所謂不失赤子之心者乎。恐陽明公復出，不能不矯前言而易之以他辭也。洛村常問，獨知時有念否。公答以戒懼亦是念。戒懼之念，無時可息。自朝至暮，自少至老，更無無念之時。蓋指用工而言，亦卽所謂不失赤子之心，非浮漫流轉之謂也。今之學者誤相援引，便指一切凡心俱謂是念，實以遂其放縱恣肆之習。今《傳習錄》具在，稍加玩味，亦易辨別。執事所見雖高，然大要以心屬感，似與此輩微覺相類。自未聞良知之說以前，諸公之學頗多得力。自良知之說盛行今二十餘年矣，後之得力較之先進似或不勇，此豈無故耶。不肖一二年間初有向裏之意，近日頗知用力，而日月已逝，不復可追。所論寂感與知幾之弊，皆身所經歷，且有歲年，譬之貧人得金之期雖未可知，然沿門逐戶所見多矣。因執事不鄙，且念此事關涉甚大，若不明白，不獨擔閣後生，自身將來向何結裹。故具以所知爲問，惟執事剖示之。

又《與尹道輿》 前二役去，草草發書，每相念，若有未盡言者，實又無所指，豈自家意不了耶。別後無他長進，惟於此件識認稍眞切。只是未能毅得者，總爲閒思雜念，無故擾壞，私智俗欲未能斷絕耳。然此亦只是認此件未眞切，是以互爲勝負，若烹大牢，飲醇酎，又何暇復羨草惡具耶。凡閒思雜念，私智俗欲，皆草惡具也。此件清虛完足，安樂鎭靜，大牢醇酎不啻是也。果能收斂翕聚，惟嬰兒保護，自能孩笑，自能飲食，自能行走，豈容一毫人力安排。試於臨民時驗之，稍停詳安貼，言動喜怒自是不差。稍周章忽略，便有可悔。從前爲良知時時見在一句誤卻，欠卻培養一段工夫。培養原屬收斂翕聚。甲辰夏因靜坐十日，恍恍見得，又被龍溪諸君一句轉了，總爲自家用功不深，內虛易搖，友朋總難與力也。孟子言，皆有怵惕惻隱之心由於乍見。言平旦好惡，與人相近，由於夜氣所息，未嘗言時時有是心也。末後四端須擴而充之，自然火然泉達，可以保四海。夜氣苟得其養，無物不長，所以須養者緣此心至易動故也。故引孔子之言以實之，未嘗言時時便可致用，皆可保四海也。擴充不在四端後，卻在常無內交要譽惡聲之心，所謂以直養也。養是常息此心，常如夜之所息，如是則時時可似乍見與平旦時，此聖賢苦心語也。良知二字，是陽明公特地提出，令人知聖賢不遠，方有下手處。然上面添一致字，便是擴養之意。又良知良字，乃是發而中節之和。其所以良者，要非思爲可及，所謂不慮而知，正提出本來頭面也。今卻盡以知覺發用處爲良知，至又易致字爲依字，則是只有發用無生聚矣。木常發榮必速槁，人常動用必速死，天地猶有閉藏，況於人乎？此事理至易明也。必有未發之中，方有發而中節之和，必有擴然大公，方有物來順應之感。平日作文字，只護說過去，更不知未發與擴然處何在，如何用功，誠鶻突半生也。眞擴養得，便是集義，自浩然不奪於外。此非一朝一夕可得，然一朝一夕亦便小小有驗，但不是放乎四海。譬之操舟，舵不應手，不免試以三言思之，其言充也，將卽怵惕之已發者充之乎，將求之乍見之眞乎，無亦不動於納交要譽惡聲之私已乎。其言養也，將卽好惡之已發者養之乎，將求之平旦之氣乎，無亦不梏於旦晝所爲矣乎。其言達也，將卽愛敬之已發者達之乎，將不失孩提之心乎，無亦不涉於思慮矯強矣乎。終日之間，不動於思，不梏於爲，不涉於思慮矯強，以是爲致知之功，則其意烏有不誠，而亦烏用以立誠二字附益之也。今也不然，但取足於知，而不原其所以良，故失養其端。而惟任其所以發，遂以見存之知爲事物之則，而不察理欲之混淆。以外交之物爲知覺之體，而不知物我之倒置，理欲混淆，故多認欲以爲理。物我倒置，故常牽己以

逐物，來教所謂平時不能專一翕聚，縱一時有見，安能常得炯炯。又況自私用智之心勝，往往欺其所不可欺，蓋已得之。竊意陽明公之本旨，或不若是相遠也。夫食實而不溉其根，飲流而不濬其源，世以爲亡本者之譬。今以一念之明爲極則，橫撐直駕，終是費力。眞時時培此，直信得及，卻是最密地也。近日所見所趨在此，千里而遙，不覺喋喋。此間雙江公眞是霹靂手段，千百年事許多英雄瞞昧，被他一口道着，眞如康莊大道，更無可疑。而陽明公門下，猶有云云，卻是不善取益也。吾弟居官，此件尤爲緊要，須勉之勉之。

又《答郭平川》　陽明先生良知之教，本之孟子。故常以入井怵惕，孩提愛敬，平旦好惡三言爲證。入井怵惕，蓋指乍見之時，未動納交要譽惡聲而言。孩提愛敬，蓋指不學不慮，自知自能而言。平旦好惡，蓋指日夜所息，梏之未至反覆而言。是三者以其皆未有發者存，故謂之良。朱子以爲，良者自然之謂，是也。然以其一端之發見，而未能卽復其本體，故言怵惕矣，必以擴充繼之。言好惡矣，必以長養繼之。言愛敬矣，必以達之天下繼之。孟子之意可見矣。先生得其意者也，故亦不以良知爲足，而以致知爲工。以一覺之頃爲實際，不已過於鹵莽乎。審如是，則良知二字足矣，何必贅之以致。審如是，凡怵惕者皆有火然泉達之勢矣，何必贅之以充。凡好惡者，皆有出入無時之妙矣，何必贅之以養。凡天下之人，自孩提以上者皆仁義之君子矣，何必贅之以達。此殊有所未解也。

又《寄謝高泉》　良知二字，今人皆容易說得，至如來記所云，點出此意者，不是只覺見在知是知非一念而已。蓋不由學慮，而自能分曉，主宰不失，此非經枯槁寂寞之後，一切退聽，而天理炯然，未易及此。不肖三四年間，亦曾以主靜一言爲談良知者告。以爲良知固出於稟受之自然，而未嘗泯滅。然欲得流行發見，常如孩提之時，必有致之之功，如孟子所謂日夜所息，與愛敬之達，四端之擴充，始有入手處。陽明公之龍場是也。學者舍龍場之懲創，而第談晚年之熟化，譬之趨萬里者不能蹈險出幽，而欲從容於九達之途，豈止病躓等而已哉。然聞之者惟恐失其師傳之語，而不究竟其師之入手何在，往往辨詰易生，徒增慨惜。執事如有取焉，固千里而同心也。

又卷五《夏遊記》　龍溪之言曰，先師提掇良知，乃虞廷所謂道心之微，一念靈明，無內外，無寂感。吾人不昧此一念靈明，便是格物。良知是虛，格物是實。虛實相生，天則乃見。蓋良知原是無知而無不知，原無一物，方能類萬物之情。或以良知未盡妙義，於良知上攙入無知意見，便是異學。或以良知不足以盡天下之變，必加見聞知識補益而助發之，便是俗學。吾人今日致知工夫不得力，第一意見爲害，這意見是良知之賊，卜度成悟，明體宛然，便認以爲良知。若信得良知過時，意卽是良知之流行，見卽是良知之照察。徹內徹外，原無壅滯，原無幫補，所謂丹府一粒，點鉄成金。若認意見以爲實際，不知本來靈覺，生機封閉愈密，不得出頭，便是認賊作子，此是學術毫釐之辨，不可不察也。此八條之首，亦自以爲第一義者。然質之陽明先生所言，或未盡合。先生嘗曰，良知者天命之性，心之本體，自然昭明靈覺者也。是謂良知卽天性矣。嘗觀《中庸》言性，所指在於不睹不聞，蓋以君子之學，惟於其所不睹不聞者而戒愼恐懼耳。舍不睹不聞之外，無所用其戒愼恐懼也。夫不睹不聞，可謂隱而未形，微而未著矣。然凡吾之發見於外者，卽此未形者之所爲，而未始有加。是雖至隱也，而實莫見乎隱。凡吾之彰顯於外者，卽此未著者之所爲，而未始有加，是雖至微也，而實莫顯乎微。君子可無戒愼恐懼哉。由是言之，謂良知之體至虛可也，謂其體虛而形實亦可也。今曰良知是虛，格物是實，豈所謂不睹不聞有所待而後實乎。先生又曰，至善者心之本體，動而後有不善，而本體之知未嘗不知也。是以良知爲至善矣。嘗觀《大學》之言至善，其功在於能止，蓋以吾心之體固有至善，而有知之後，得止爲難。知而常止，非夫良之能止其所，而不獲其身不見其人，不失動靜之時者，孰能與於此。譬之遠歸者，返其故廬，復其恆產，自無蕩析離居之患，徘徊逆旅之憂，雖誘以向日之馳騖，彼且謹避而不顧矣。不亦無所遷而能定乎。既能定矣，則必垣墉之高崇，扃鑰之深秘，以保有其聚積，不亦無所動而能靜乎。既能靜矣，則必飲食衎衎，婦子嘻嘻，以畢遂其天性之眞樂，不亦久於其道而能安乎。既能安矣，然後交隣睦族，布惠解紛，明無不照，用無不周，以盡其才力之所能及，不泛應曲當而能慮乎。定靜安慮者至善也，能定能靜能安能慮者，止至善也。能止而後至善盡爲己有。有諸己而後謂之有得，則明德之謂也。是故先之以定靜安者，物之所由以格，止之始也。後之以慮者，知之所以爲至，止之終也。故謂致知以求其止可也，謂物則生之於定靜亦可也。今曰虛實相生，天則乃見，豈定靜反由慮而相生乎。先生又曰，良知是未發之中，寂然

大公之本體，便自能感而遂通，便自能物來順應。又曰，當知未發之中，常人亦未能皆有。豈非以良知之發，爲未泯之善端，未發之中，當因學而後致。蓋必常定常靜，然後可謂之中。則凡致知者，亦必卽其所未泯而益克其所未至，然後可以爲誠意，固未嘗以一端之善，爲聖人之極則也。嘗觀《大學》之言致知，亦有次第。蓋以小人在閒居而爲不善也，夫孰得而指議乎。爲不善而至於無所不至也，又烏可以曉譬乎。及其見君子之時，自有不免於厭然者。旣知所爲雖不善，而吾實不可有也，必從而揜覆之。又知善雖未嘗爲，而吾實不可無也，必從而顯著之。又知君子之不可誣，恐其畢知吾之所爲，將揜與著者皆無益也，而自慚之若是者，何哉。以其本然之誠，素根於中，故一念之知，暫形於外，雖其斷喪之極，亦有不可得而滅息者。此君子所以謹其幽獨，不敢以自欺也。夫以小人之尤，而其良知猶有存者若此，而況於常人乎哉。此先生所以喫緊爲人耳提面命之也。雖然，小人之見君子亦一時之感觸云爾，自其閒居之爲不善，而至於無所不至，彼誠於中者果安在哉。故謂良知爲端緒之發見可也，未可卽謂時時能爲吾心之主宰也。知此良知思以致之可也，不容以言語解悟遂謂之爲自得也。其曰意見爲害良知之賊，卜度成悟，明體宛然，便以爲實際，不知封閉本來生機，可謂切中今時之弊矣。已而忽曰，若信得良知過時，意卽是良知之流行，見卽是良知之照察，徹內徹外，原無壅滯，原無幫補，所謂丹府一粒，點鐵成金。又若恐人不知良知之妙，當下具足，而速之悟入者。何其諷未一，而勸者百也。昔者三千之徒，皆得聖人爲之依歸，而夫子者固又誨人不倦矣。然猶曰，吾未見剛者，未聞好學，不知其人不可以語上，是何難也。今之學者幾何爲漆雕之知未信，幾何爲曾點之能進取，幾何爲子貢之穎悟而性道難聞，幾何爲仲弓之持養而渣滓未化，幾何爲參之聞一貫而卽唯，幾何爲回之見卓爾而喟然歎者乎。以利欲之盤固，過之猶恐弗止矣，而欲從其知之所發以爲心體。以血氣之浮揚斂之猶恐弗定也，而欲任其意之所行以爲工夫。畏難苟安者取便於易從，見小欲速者堅主於自信。夫注念反觀，孰無少覺，因言發慮，理亦昭然。不息之眞，旣未盡亡，先入之言又有可據。日滋日甚，日移日遠，將無有以存心爲拘迫，以改過爲粘綴，以取善爲比擬，以盡倫爲矯飾者乎。而其滅裂恣肆者，又從而譸張簧鼓之，使天下之人遂至於蕩然而無歸，悍然而不顧，則其陷溺之淺深，吾不知於俗學何如也。先生又曰，知者意之體，物者應之用，未嘗以物爲知之體也。嘗觀《大學》言物與知，自有先後。蓋有吾身之所接者皆謂之物，則天下國家是也，而身爲之本。有其身斯有天下國家，而本末形焉。物之有則蓋如此。吾身之所爲者，皆謂之事，則齊治平是也，而自修爲之始。卽其所修，推之爲齊治平，而始終具焉，事之有序蓋如此。誠知天下國家本於吾身，而自修之不懈也，而天下國家之事，皆自此而推之，則知所先後而能知本。知本則知至矣。夫處物之則本於吾身，而知本之後物始得所，《大學》之道不旣明辨矣乎。其曰，良知原是無知而無不知，原無一物，方能類萬物之情。語雖殊而意相發也。而緒山乃曰，知無體，以人情事物之感應爲體，無人情事物之感應，則無知矣。將謂物有本末者，亦有別解歟。人情事物感應之於知，猶色之於視，聲之於聽也。謂視不離色，固有視於無形者，是猶有未盡矣。而曰色卽爲視之體，無色則無視也可乎。謂聽不離聲，固有聽於無聲者，是猶有未盡矣。而曰聲卽爲聽之體，無聲則無聽也可乎。質之龍溪未發之說，則知之爲體蓋自有在，固不必若是之牽合也。或曰，緒山所言，其諸先生萬物一體之義矣乎。曰，先生拔本塞源之論，蓋亦有爲言之也。程子嘗曰，仁者渾然與物同體。蓋以仁者之視其身也，恆無以異於人之身，而忘其情焉，視聽言動雖出乎己，實則未嘗有所與也。其視夫人也，亦無以異於己之身，而同其情焉，疾痛疴癢雖在乎人，實則未始有所間也。此其至虛之體私欲不留，卽前之所謂未發，所謂天性，所謂至善，同出而異名焉耳。求仁者存乎此也，用之而行，禹稷之所以胼胝而未嘗加也。舍之而藏，顏子之所以閉戶而未嘗損也。大學者，學此者也。故在齊家，則言好惡之不可少辟。在治國，則言藏身之不可不恕。在天下，則言上下前後左右之所惡勿施。蓋視其身者，卽所以視乎家。視其家者，卽所以視乎國。視其國者，卽所以視乎天下。而天下國家之於身，雖有遠近大小之殊，吾之所以處之者未嘗不一。雖謂天下國家爲一身可也，而豈必闚闚然日以奔逐阿狥乎外，而後謂之兩相成哉。且立言有不易者，不可以無愼。如曰物莫非己，雖無訓釋，至意益然。從而易曰，己莫非物，則窒礙而不可訓矣。今夫手足之爲一體，此感彼應，不言而喻者。有號於人曰，吾之手以足爲體，吾之足以手爲體，聞者有不以爲異乎哉。一身之中，手足頭目猶有尊卑，扶傷持危，急緩不爽，而謂吾與人物渾然無別，則執言之過也。《大學》首言新民矣，而厚薄之則未嘗不舉。儒墨老釋之辨，正在於此。若夫比昵爲公而泯親親之殺，掩飾爲愛而混尊賢之

等，衣冠言動之有違謂爲形跡之不校，辭受取舍之無節而謂爲有無之相通，斯又異端之所不屑，憂世君子宜曲爲之防矣，而忍借之辭也哉。近嘗因郭平川有問，答以書曰，陽明先生良知之教，本之孟子。故常以入井怵惕，孩提愛敬，平且好惡三言爲證。入井怵惕蓋指乍見之時，未動於納交要譽惡聲而言。孩提愛敬，蓋指不學不慮，自知自能而言。平且好惡，蓋指日夜所息，牿之未至於反覆而言。是三者，以其皆有未發者存，故謂之良知。朱子以爲，良者自然之謂，是也。然以其一端之發見，而未能即復其本體。故言怵惕矣，必以擴充繼之。言好惡矣，必以長養繼之。言愛敬矣，必以達之天下繼之。孟子之意可見也。先生得其意者也，故亦不以良知爲足，而以致知爲功。試以三言思之，其言充也，將即怵惕之已發者充之乎，將求之乍見之眞乎，無亦不動於納交要譽惡聲之私乎。其言養也，將即好惡之已發者養之乎，將求之平旦之氣乎，無亦不牿於旦晝所爲矣乎。其言達也，將即愛敬之已發者達之乎，將不失孩提之心乎，無亦不涉於思慮矯強矣乎。終日之間，不動於私，不牿於爲，不涉於思慮矯強，以是爲致知之功，則意鳥有不誠，而亦何至如來教之云云也。今也不然，但取足於知，而不原其所以良，故失養其端，而惟任其所已發。謂離已發無所謂中也，遂以見在之知爲事物之則，而不察理欲之混淆。謂離常感無所謂寂也，遂以外交之物爲知覺之體，而不知物我之倒置，理欲混淆，故多認欲以爲理。物我倒置，故常牽己以逐物。來教所謂，平時不能專一翕聚，縱一時有見，安能嘗得烱烱。又況自私用智之心勝，往往欺其所不可欺，蓋已得之。竊意陽明公之本旨，或不若是相遠也。夫食實而不溉其根，飲流而不濬其源，世以爲亡本之譬。今以一念之明爲極則，以一覺之頃爲實際，不亦過於鹵莽乎。審如是，則良知二字足矣，何必贅之以致。審如是，凡怵惕者皆有火然泉達之勢矣，何必贅之以充。凡好惡者皆與人相近矣，何必贅之以養。凡天下之人，自孩提以上者皆仁義之君子矣，何必贅之以達。此殊有所未解也。龍溪聞之，亦或以爲然否。龍溪八條之末有云，一切世情淡得下，此是吾人立定腳根第一義。淡是吾心之本體，惟心體淡得下，便無許多濃釀勞攘，便自明白，便能知幾，可以入德，直入至無喜無怒無聲無臭，只是淡到極處，此卻與未發之說前後相應。蓋眞自不睹不聞中立腳，便一切世味染不上，直從此路深入，庶可以語淡矣。不肖悲覺迷之已遲，知悅言之非助，每危坐以嘿省，遂簡出而息遊。顧弱質早喪，良時易失，雖襟期之暫阻，幸緒論有可紬。疑問弗思，恐乖師商論交之義。輒緣述往，附以折衷。遊始夏中，標爲篇目。好者其必有貽也。舉筆三年，撫心一慨。念庵子書於止止所中。

又《甲寅夏游記》　東廓公謂予曰，獅泉與龍溪有未了語，待公而判。予曰，願聞。於是二兄各述所言，往復者二日。獅泉大意，以夫人之生有性有命。性妙於無爲，命雜於有貿，故必兼修而後可以爲學。蓋吾心主宰謂之性，性無爲者也，故須首出庶物以主其體。吾心流行謂之命，命有貿者也，故須隨時運化以致其用。常知不落念，是吾立體之功。常過不成念，是吾致用之功也。二者不可相雜，蓋知常止而念常微也。是說也，吾爲見在良知所誤，亟反而得之也。龍溪問，見在良知與聖人同異。獅泉曰，不同。曰，如何？曰，赤子之心，孩提之念，愚夫愚婦之知能，譬之頑礦，未經鍛煉，不可名金。其純陰無眞陽也，復眞陽者更須開天辟地，鼎立乾坤，乃能得之。以見在良知爲主，決無入聖之期矣。龍溪曰，指見在良知便是聖人體段誠不可，然指一隙之光以爲決非照臨四表之光，亦所不可。因指上天夔夔處曰，譬之今日之日，非本不光，卻爲雲氣掩昧。指愚夫愚婦爲純陰者何以異此。今言開天辟地鼎立乾坤，未可別尋乾坤，惟掃除雲氣，即成再造之功。依舊日光照臨四表。龍溪因令予斷。予曰，獅泉早年爲見在良知便是全體所誤，故從自心察識立說，學者用功決當如此。但分主宰流行兩項工夫，卻難歸一。龍溪指點極是透徹，卻須體獅泉受用。見在之說，從收攝進步處處綿密始是眞悟，不爾祇成玩弄。始是去兩短取兩長，不負今日切磋也。若愚夫愚婦與聖人同異一段，前夏游記中亦嘗致疑，但不至如獅泉云云大戴然耳。千古聖賢汲汲誘引，祇是要人從見在尋源頭，不曾別將一心換卻此心。且如兄言開天辟地鼎立乾坤，以爲吾自創業不享見在，固是苦心語，不成懸空做得。祇是時時不可無收攝保聚之功，使精神歸一，常虛常定，日精日健，不可直任見在以爲止足。此弟與二兄實致力處耳。

龍溪因問予曰，公見二氏如何？予曰，老氏窺向上根源，竊弄闔辟，傷於巧。佛氏見無始幻妄，但守寂樂，近於拙。吾儒因時立教，率本人情，萬物賴以並育，天地待之成能，其法守庸常，其功用广大，二氏不得而與也。雖然，道亦大矣。百家九流，咸有窺竊。雖不出於吾儒範圍之內，然知力之專，各有自得。後儒區區載籍以爲是非，鹵莽抹殺以爲衛道，不復究其說之由

來，吾又病其解王章而藉寇兵也。龍溪因叙《夏游記》。予謝曰，此非主異，恃兄見信，故借以顯學脈，少有間隔卽開口不得矣。龍溪從容曰，請兄面命。予曰，陽明先生苦心犯難，提出良知爲傳授口訣，蓋合內外前後一齊包括。稍有幫補，稍有遺漏，卽失當時本旨矣。往年見談學者皆曰，知善知惡卽是良知。依此行之，卽是致知。予嘗從此用力，竟無所入。蓋久而後悔之。夫良知者，言乎不學不慮自然之明覺，蓋卽至善之謂也。吾心之善吾知之，吾心之惡吾知之，不可謂非知也。善惡交雜，豈有爲主於中者乎。中無所主，而謂知本常明，恐未可也。知有未明，依此行之而謂無乖戾於旣發之後，能順應於事物之來，恐未可也。故知善知惡之知，隨出隨泯，特一時之發見焉耳。一時之發見，未可盡指爲本體。則自然之明覺，固當反求其根源。蓋人生而靜，未有不善。不善者動之妄也，主靜以復之，道斯凝而不流矣。神發爲知，良知者靜而明也。妄動以雜之，幾始失而難復矣。故必有收攝保聚之功，以爲充達長養之地，而後定靜安慮由此以出。必於家國天下感無不正，而未嘗爲物所動，乃可謂之格物。蓋處無弗當，而後知無弗明，此致知所以必在於格物，物格而後爲知至也。故致知者，致其靜無而動有者也。知苟致矣，雖一念之微皆眞實也。苟爲弗致，隨出隨泯，終不免於虛濫而無歸。是致與不致之間，虛與實之辨也。謂之曰，良知是虛，格物是實。虛實相生，天則乃見。將無言之大深乎。卽格物以致其知矣，收攝之功終始無間，則無心之流行照察，自與初學意見萬萬不侔。謂之曰，意見是良知之賊。誠似也。旣而曰，若信得良知過時，意卽是良知之流行，見卽是良知之照察，所謂丹府一粒，點鐵成金。不已言之大易乎。凡此皆欲效忠於兄，亦爲先生發所未發。今正面承可否之時，所謂不有益於彼，必有益於我者也。龍溪曰，近日覺何如。曰，一二年來，與前又別。龍溪曰，試言之。曰，當時之爲收攝保聚，偏矣。蓋識吾心之本然者猶未盡也，以爲寂在感先，感由寂發。夫謂感由寂發可也，然不免於執寂有處。謂寂在感先可也，然不免於指感有時，彼此旣分動靜爲二。此乃二氏之所深非，以爲邊見而害道者，我固堅信而固執之，其流之弊必至重於爲我，疏於應物，而有不自覺者，豈《大學》欲明明德於天下之本旨哉。蓋久而復疑之。夫心一而已，自其不出位而言謂之寂，位有常尊，非守內之謂也。自其常通微而言謂之感，發微而通，非逐外之謂也。寂非守內，故未可言處，以其能感故也。絕感之寂，寂非眞寂矣。感非逐外，故未可言時，以其本寂故也。離寂之感，感非正感矣。此乃同出而異名，吾心之本然也。寂者一，感者不一。是故有動有靜，有作有止。人知動作之爲感矣，不知靜與動止與作之異者，境也。而在吾心，未嘗隨境異也。隨境有異，是離寂之感矣。感而至於酬酢萬變，不可勝窮，而皆不外乎通微，是乃所謂幾也。故酬酢萬變而於寂者未嘗有礙，非不礙也，吾有所主故也。苟無所主，則亦馳逐而不返矣。聲臭俱泯而於感者未嘗有息，非不息也，吾無所倚故也。苟無所倚，則亦膠固而不通矣。此所謂收攝保聚之功，君子知幾之學也。學者自信於此，灼然不移，卽謂之守寂可也，謂之妙感亦可也，卽謂之主靜可也，謂之愼動亦可也。此豈言說之可定哉。是何也，心也者，至神者也。以無物視之固泯然矣，以有物視之固炯然矣。欲盡斂之則亦塊然，不知凝然不動，無一物之可入也。欲兩用之，則亦忽然在此，倏然在彼，能兼體而不遺也。故曰，操則存，捨則亡。出入無時，莫知其向。古今學術之所以異，其在茲乎。百姓日用而不知，聖人知之而又與百姓同其日用，此二氏之所不及，學者難於自信者也。使其眞寂端倪果能察識，隨動隨靜無有出入，不與世界物事成對待，不倚自己知見作主宰，不著道理名目生證解，不藉言語發揮添精神，卽此漸能自信。果能自信，則收攝保聚之功自有準則。譬之收寶物者，第不令其輕毀耳，必不至助揚其光怪，炫飾其華采，以傷其本色也。譬之保赤子者，第不恣其佻達耳，必不至阻抑其好惡，增損其言笑，以戕其天性也。惟其少有欠缺，便用作爲幫補，比擬裝綴，卽使工夫懇切，終不免影響依附。如以萇稗作五谷，較之稿苗與揠苗又有間矣，其所以充達而長養之哉。此言予之言也。明道有云，識得仁體，以誠敬存之。不須防檢窮索，必有事而勿正心，勿忘勿助長。未嘗致纖毫之力。此其存之之道，固其準則也。兄意謂何。先儒云，但得道在，不係今與後，己與人，天下之公也，公言之而已矣。龍溪曰，今於感中寂得否。予喜曰，切問也。豈曰能之，收攝保聚焉耳矣。雖然，其或免於適越而北轅已乎。龍溪笑曰，《夏遊記》豈盡非是，祇三轉語處手勢大重，便覺抑揚大過，兄已見破到此，弟復何言。

又卷八《別宋陽山語》 今之談學者，多認良知大淺，而言致良知大易。益良知本於不學不慮之虛體，而後有知是知非之流行。今認知是知非之流行盡以爲良，旣不免於浮漫而不根，又謂不學不慮之虛體無事於存，則終不免於馳逐而化物。譬之於火，謂星星之火有異於燎原固不可，謂燎原之

火不加於星星亦不可。知是知非，愚夫愚婦與聖人同也。愚夫愚婦則星星也，聖人則燎原也。自星星以至燎原，其蘊積鬱煽，廣續廣大，必有次第，而顧持星星自足措之於用，可不可耶。故吾人知是知非不足以爲事物之主宰者，以其不盡出於虛體故也。今使人順知是知非之發而一無所存，是取足於星星之譬，有不熄滅者乎。欲燎原者必能存乎虛體如赤子然，無以人爲之私雜揉乎其間，則於是非之辨，若無以甚異於夫婦之愚，至其堅凝不搖，洞徹無蔽，則與愚夫愚婦天淵迥殊。故曰，智之實知而弗去，是乃所謂致良知也。同一揖遜也，有矯媚者，有用情者。吾嘗一無所存，率吾之良知而揖遜，而以矯媚爲用情，時時有之，不自知也。同一交際也，有貪黷者，有誠享者。吾嘗一無所存，率吾之良知而交際，而以貪黷爲誠享，時時有之，不自知也。豈惟不知，又從而掩覆之。其甚焉者，又將以不事掩覆爲直遂，爲任性，而良知之發，蓋無幾矣。君子無終食違仁，造次必於是，顚沛必於是。懼其易失，而務有所存，故懇切若是也。今曰良知萬古不息，自不能泯，吾特依之而已。其有所存照，有所收攝，皆爲未悟良知眞體而然。然則聖人之兢兢業業，果何謂耶。豈亦未悟良知耶。

又卷一〇《良知辨》 予問於龍溪子曰，吾記熙光樓若何。曰，將以拔病。非言學也。曰，何。曰，良知者，感觸神應，愚夫愚婦與聖人一也。奚以寂，奚以收攝爲。予不答。已而腹飢索食，龍溪子曰，是須寂否，須收攝否。予曰，若是則安取於學。饗飧與禮食固無辨乎。他日，龍溪子曰，良知本寂，無取乎歸寂。歸寂者，心槁矣。良知本神應，無取乎照應。照應者，義襲矣。吾人不能神應，不可持以病良知。良知未嘗增損也。予曰，吾人常寂乎。曰，不能。曰，不能則收攝以歸寂，於子何病。吾人不能神應，謂良知有蔽可乎。曰，然。曰，然則去蔽，則良知明。謂聖愚有辨，奚不可。求則得，舍則失，不有存亡乎。養則長，失則消，不有增損乎。擬而言，議而動，不有照應乎。是故不可泯者理之常也，是謂性。不易定者氣之動也，是謂欲。不敢忘者志之凝命之主也，是謂學。任性而不知辨欲，失之妄。談學而不本眞性，失之鑿。言性而不務力學，失之蕩。吾懼言之近於蕩也。龍溪子曰，如子之言，固未足以病良知也。

胡直《胡子衡齊》卷四 曰，孔子之多聞多識，遠絕常人，故自謂君子不多，又自謂無知。孔子豈重遺聞見哉。曰，孔子非重遺聞見，以其本不在也。本者何，眞知是也。孔子嘗曰，蓋有不知而作之者，我無是也，多聞擇其善者而從之，多見而識之，知之次也。是孔子所作必出於眞知，而非眞知者非所作也。夫眞知者，雖不假聞見，而聞見自不違，故爲上也。若專以多聞多見爲事，則不免探索影響，而自牿其眞者多矣，故爲次耳。孔子上眞知而次聞見者，即《大學》知本之意旨也。孔子豈遺聞見哉。曰，何以見孔子之言眞知也。曰，孔子曰，知之爲知之，不知爲不知，是知也。夫知之與不知者，聞見逮不逮耳。假令孔子專上聞見，則逮者無論矣，彼不逮者乃不以疏漏斥，而概曰是知也，則所謂眞知者可知也。蓋天下莫明於不自昧，而莫不明於自昧。知之爲知之，不知爲不知，則可謂不自昧矣。天下孰有眞知如此者哉。聞見雖有疎漏，何患不能隨時位以自增耶。此眞知即所謂心之實，所謂明德，所謂本體之明，所謂覺者是也。他日孔子與顏子之學，曰有不善未嘗不知，知之未嘗復行。又他日曾子曰毋自欺，曰愼獨。子思曰自明誠，曰內省不疚，皆以明眞知也。舍眞知而曰孔門之學，蔽耶，支耶。

又卷七 曰，獨知即良知乎。曰，獨知固有誠而無僞也，非良而何。曰，或謂良知必用靜與無欲，何如。曰，言用則二也。夫良知本靜也，本無欲也。靜與無欲，皆以致吾良知之本然者也，而奚以用爲。

問，良知不慮而知，曷爲又言慮？良能不學而能，曷爲又有學？曰，慮者，慮乎其所不慮者也。學者，學乎其所不學者也。慮而復其不慮之體，則以不慮慮，而莫非良知矣。學而復其不學之體，則以不學學，而莫非良能矣。

先生答羅文莊公書曰，天性之眞，明覺自然，隨感而通，自有條理，是以謂之良知，亦謂之天理。又曰，學問思辨皆明善之功。善者，天命人心之本然，所謂良知者也。良知至易至簡，而其用至博，若孝親敬長，仁民愛物，千變萬化，不可勝窮，而其實一良知而已，故簡者未嘗不繁，而繁即所以爲簡，非有二也。又曰，蔽於私而後有不能，則必學而後能。是故，本能愛親，蔽於私則有所不愛，學愛親而後能愛矣。本能敬兄，蔽於私則有所不敬，學敬兄而後能敬矣。又曰，有蔽而後有學，然其眞妄錯襍，善惡混淆，必有不知不明者。問者問其所不知，思者思其所不得，辨者辨其所不明，皆就所學之事，眞妄善惡之間，講究研磨，察識辨別，求能其事而後已。學而能之，則善復矣。拳拳服膺而弗失，所謂篤行之者也。

其再書曰，夫人所爲天地之心，萬物之靈者，以其良知也。故隨其位分

日履，大之而觀天察地，通神明育萬物，小之而因天用地，制節謹度，以養父母，莫非良知之用。離天地人物，則無所謂視聽思慮，感應酬酢之日履，亦無所謂良知者矣。若於天地人物之理一切不講，豈所謂隨其位分，修其日履，以致其良知者哉。惟是講天地萬物之理，本皆良知之用，然或動於私而良知有蔽昧焉，權度既差，輕重長短皆失其理矣。必也一切致其良知，而不蔽以私，然後爲窮理盡性，一以貫之之學。良知必發於視聽思慮，視聽思慮必交於天地人物。天地人物無窮，視聽思慮亦無窮，故良知亦無窮。其所以用力者，惟在於有私無私，良與不良，致與不致之間，而實周乎天地人物，無有一處安着不得，而制之度外者也。

又卷八　曰，近儒曰，今以良知爲天理，卽不知天地萬物有此良知否乎。又曰，求其良知而不得，安得不置之度外耶。此近儒之憂，憂夫天地萬物無良知，而人之獨有良知者，必置之度外也。曰，近儒左矣。夫使天地萬物無良知，而人亦無良知焉，則亦孰知天地萬物之爲度內與度外也。今如草木金石之無知，則天地萬物自不相涉矣。惟人獨有良知，則固所以通天地萬物而理之者也。良知之通天地萬物而理之，是乃所謂天然條理者也。苟謂良知而反外天地萬物，是必如草木金石未始有良知者也。曰，近儒謂人物爲度內者，蓋推本其同得天地之理爲性，同得天地之氣爲形焉故也，又焉假夫良知。曰，此推本之說未爲非也。乃不知其所爲推本者，曾無良知則孰使然哉。且夫孩提知愛知敬，見入井而怵惕，見穀觫而不忍，當其時非惟不知推本，而亦不遑爲推本也，則又孰使然哉。嗟夫，使人無良知，鮮不以耳視目聽，鮮不以鼻食哉，且將朔越其肝膽，秦齊其骨肉，子不以父父，臣不以君君者，蓋比比矣。則以何者爲天地萬物度內哉。子獨不知，仁者以天地萬物爲一體，則以良知弗瘝故也，非假推本而後能也。然則謂良知爲天理明矣。曰，近儒又言，今以良知爲天理，則是理全屬安排，無復本然之則矣。此近儒之憂，憂夫良知之涉於安排也。曰，近儒又左矣。夫良知者，乃吾人之天權，天度，天星，天寸者也。吾致其良知以應物，是猶平衡定準，以稱量天下之物者也。夫是以順乎本然之則，而不涉於安排者也。今若舍吾天權、天度、天星、天寸，而惟以窮索臆度懸定物理之輕重、長短，是未嘗平衡而欲以稱物，未嘗定準而欲以量物，則非獨涉於安排，且以顚越其輕重、長短者多矣，又烏覩所謂本然之則哉。且終不知其所爲窮索臆度者，則亦良知之末光者爲之，而衡準則未見其平與定也，蓋亦反其本哉。雖然，世儒之良知固自在也，使世儒而先從事於平衡定準焉，然後知天權、天度、天星、天寸，無事於窮索臆度爲也。然則謂良知爲天理，益明矣。

曰，近儒語良知，謂良者不過自然而已。自然果可以訓良乎。曰，《說文》有之，良，善也，賢也，長也。故《書》稱元良，《孟子》曰良心，曰良知、良能，皆善義也。善固無不自然，而以自然訓良者非本義矣。近儒又以知爲虛字，知果皆虛乎。曰，一字而數義者多也，一字而虛實不倫者亦多也。如親仁字，本實義也。然而曰親民，仁民，則虛用之。言行字本虛義也，然而曰善言、善行，則實用之。又若明明德一語，上明則爲虛字，下明則爲實字。良知卽明德也，抑何疑於虛哉。甚哉，世儒泥文執義之自昏蔽也。雖然，君子明其大者，而小蔽無多辨也。或曰，世儒必以無知覺者爲性，然古今未有無知覺之性。吾請折中，曰知覺之中正者爲性可也。世儒必以事物之有名義者爲理，然名義亦人心之知覺者爲之也。吾請折中，曰名義之中正者爲理可也。弟子以告。先生曰，知覺之中正者，性善是已。名義之中正者，乃所謂善也。今必曰名義生於物，不生於人心。又曰吾憂其近禪而畏虛，而以物理別之，是天蔽無瘳者也，亦復何辨。

又《衡廬精舍藏稿》卷八《刻正學心法序》　學術之異同，非謂近代，蓋自孔門而已然矣。孔門弟子，唯曾子、子夏最少，至晚年各以其學爲列國師。蓋曾子之學一貫自得，而發之《大學》，以傳子思、孟子。孟子之後凡幾千年，始續於濂溪與明道。子夏之學篤信聖人，其言有始有卒，意以末爲聖人始事，以本爲聖人終事。故傳其學者，能遵聞見，謹器數，今著於記者可攷，波被漢儒，而訓詁繁增。太史公稱，當年莫竟其指，屢世莫究其說者，蓋其極也已，而浸淫晚宋，到於今而盛行。故二家之學，皆出孔門，傳及後世，而異同相訾，何哉。蓋爲曾子之學，以由本達末爲序，爲子夏之學，以溯末探本爲序。由本達末者，心外無理，而物無不通也。溯末探本者，索理於物，而求通其心也。是故本末異序，心理殊觀，而異同之訾興焉，此豈一朝夕之故哉。當子夏在聖門，夫子已詔之曰，無爲小人儒。夫子夏豈若後世鶩利小人哉，蓋警之無爲小儒也已。孟子論北宮孟施，一曰似子夏，一曰似曾子。已而又曰，不如曾子之守約，則學之大歸，蓋已較然辨矣。明道以後，作者非一，然斷然示人先本後末，反求諸心，則未有顯赫如近日陽明先生者也。直

長不知學，方壯遊南野念菴二師，與聞先生大旨，弗克自決。及讀濂溪無欲爲要之語，已渙然矣。已又見明道述天理由自體而得，又曰不可以窮理爲知之事，曰天理具備，元無欠少，曰以誠敬存之，不待防檢，不須窮索。其訓致知格物曰，物至知起，物各付物，不役其知，則意誠不動。又曰，人心莫不有知，惟蔽於欲則亡天德。然後益信陽明無一語不與濂溪、明道合，其遠接孔、曾，以上遡道心精一之旨，復何疑焉。乃摘取三先生語彙之，以時觀省。

又卷一九《復孟兩峯》 僕向所謂本然天則者，正卽良知本然之覺照，無內外者是也。初未嘗點覺照而言良知，亦未能外良知而求天則。卽如好惡是覺照，無有作好作惡是良知，亦卽是本然天則者也。來教所謂不以己私參之者，固已得之，若專認能覺，能照，能感應無窮者卽謂之良知，則凡人之作好作惡，淫知巧識，狂慧苛察，頃刻之間，千變萬幻者，孰非能覺照感應者爲之也，亦皆謂之良知可乎。以至恣情縱欲，戕人病物者，亦孰非能覺照能感應者爲之也，亦皆謂之良知可乎。故謂良知不外覺照可也，其專認覺照爲良知，則去良知何啻千里。此皆未見良知本然無內外之則，未悉陽明先生致知不離格物之旨，故墮於重內輕外之弊。有如此者，蓋恣情縱欲，戕人病物，則正輕外之明症也。今公反以求本然之天則者，爲是內而非外，是又未悉言者之意，而似爲認覺照者之地，以此爲平日求堯舜孔子脉路之正，恐終北行而南轅，距可至乎。至謂寂體透微，仁體謹節，似又以仁體爲不微者。蓋仁無寂感，無顯微，而亦未嘗不寂不微也。今二氏之學何嘗不寂不微，而可以言仁乎。雖然，至於微難言矣，非微不足以見本然天則。

王時槐《友慶堂合稿・答錢啓新邑侯六首丁亥》 一性之靈充塞宇宙，所謂乾知大始也，是眞知也。一涉形氣，則此知爲形氣所局，而不能無蔽，是之謂形靈也，形靈亦眞知之流注也。四肢之痛癢吾能知之，是形靈也。若果悟此形靈亦是眞知之流注，則雖謂知痛癢爲眞知亦可也。眞知乃可言仁，若局於形靈未可以言仁也。形體有痛癢，而能知痛癢之眞知則超於痛癢之外，故眞知不受痛癢者也。形體有病而眞知無病也，眞知無病故常不動，常廓然。其有動與不廓然者，是牿於形氣，而眞知不能首出者也。眞知首出，則痛癢不足爲病，是卽眞知之治病。非謂眞知只是徒知，更於此知之外別起一心以治病也。眞知爲形氣所局，故一膜之外遂分爾我，安能通天下爲一身，而視天下之人之痛癢惻然痌瘝之切己也。視天下痛癢惻然切己者，是眞知也。故學者惟眞知之爲務，捨此更無學矣。

又《友慶堂合稿・答劉以剛》 所云求之方寸則涉相，離乎方寸則落空，今欲不涉相不落空，常見其大而又常見過未能也。足知苦心矣。但此等處皆緣未識心體，而以安排布置爲功夫，是以於無事中起事，無風浪中自起風浪。雖云力學，而實自生障蔽也。夫此心之良知，不由學慮而明覺自然，本無視聞者也，何相之有。本非斷滅者也，何落空之有。本無狹小而大無邊際，然亦無大小之形可視也，何見其大之有。夫非相非空而常大不可見，此之謂心體。天之所與我者本如是，不爲堯存，不爲桀亡也。聖人但能不蔽此體而已，非聖人能特地起爐作竈，以安排布置而杜撰之也。既不蔽此體，則此體常明覺自然，不離方寸而偏滿宇宙。卽有纖芥習氣未融，自不爲習氣所惑，此之謂見過，亦非起心動念，別做一段見過功夫也。靜中默識，當自得之。但潛心體認，綿綿密密，勿冒認，勿造作，久當有悟也。

又《友慶堂合稿・再答蕭勿菴》 承翰教，具見虛懷不遺葑菲，敬服敬服。夫充塞宇宙，了無聲臭，不可名言，所謂先天也。思慮運用，萬象呈露，所謂後天也。混沌之中，一靈卓爾，既非頑空亦非情識，是謂良知。此卽先天，若於此知之外求先天，便是著空。此卽後天，若於此知之外求後天，卽是著相。故不得已而強言之曰，是先天之子，後天之母也，非謂此上有先天，此下有後天，此良知又爲先後天之間，則是裂一而爲三，殊不可也。良知者不學不慮之知，卽乾以易知，孔子之所謂無知也，非起照以爲知也。致此知者，知止而定靜安慮之謂，《中庸》所以貴於閒然不顯，以造於無聲臭而後爲至也。

《友慶堂合稿・三益軒會語》 心體之知，非作意而覺以爲知，亦非頑空而無知也。是謂天德之良知。致者極也，還其本然而無虧欠之謂也。

問，陽明先生以知善知惡爲良知，此與情識何別？曰善惡爲情識。知者天聰明也，不隨善惡之念而遷轉者也。此是陽明先生徹上徹下語。

朱子以知覺運動爲形而下之氣，仁義禮智爲形而上之理，以此闢佛氏既未可爲定論。整菴羅公遂援此以闢良知之說，不知所謂良知者正指仁義禮智之知，而非知覺運動之知，是性靈而非情識也。故良知卽是天理，原無二也。

致良知一語，是陽明先生直示心髓，惜先生發此語於晚年，未及與學者

深究其旨。先生沒後，學者大率以情識爲良知，是以見諸行事殊不得力。念菴先生乃舉未發以究其弊，然似未免於頭上安頭。夫所謂良知者，卽本性不慮之眞明，原自寂然，不屬分別者也，此外豈更有未發耶。

乾知大始。乾以是知，是太極之靈，不慮之知也，卽文王之不識不知，孔子之無知，乃眞知也。陽明先生所指良知蓋如此，彼以情識爲良知者遠矣。

又《友慶堂合稿・答蕭存忠》 所云覺體無倚靠，若還大虛，又似有所住。此疑良是。但從覺體無倚靠處悟入，到得眞悟處，則無倚靠中眞住，乃是眞無倚靠也。不然則成頑空矣。還大虛三字亦未妙，第密密自參自證，他日當自得之。

崔銑《士翼》卷二 孟子曰，大人者，不失其赤子之心者也。夫赤子之心，良知也，良能也，所謂萬物皆備焉。精知求毋迷其原，篤行求毋遏其生，其要誠而已矣。岐於意，喪於僞，大壞於足欲。夫農之治穀勤矣，不過遂其自登，助長且害苗，而況傷其種乎。

呂坤《呻吟語》卷一之二 良知何處來，生於良心。良心何處來，生於天命。

又卷一之四 良知之說，亦是致曲擴端學問，只是作用大端費力。作聖工夫，當從天上做。培樹工夫，當從土上做。射之道，中者矣也，矢由弦，弦由手，手由心，用工當在心，不在矣。御之道，用者衡也，衡由轡，轡由手，手由心，用工當在心，不在衡。

王艮《王心齋先生遺集》卷一《語録》 良知之體與鳶飛魚躍同一活潑潑地，當思則思，思通則已。如周公思兼三王，夜以繼日，幸而得之，坐以待旦，何嘗纏繞。要之，自然天則，不着人力安排。

無爲其所不爲，無欲其所不欲，祇是致良知便了，故曰如此而已矣。

知之爲知之，不知爲不知，是天德良知也。

又《復初説》 治天下有本，身之謂也。本必端。端本，誠其心而已矣。誠心，復其不善之動而已矣。不善之動，妄也。妄復則無妄矣，無妄則誠矣，誠則無事矣。故誠者聖人之本，聖誠而已矣。是學至聖人，祇復其不善之動而已矣。知不善之動者良知也，知不善之動而復之，乃所謂致良知以復其初也。東廓子構成書院，因名曰復初，故述之以此。

又《天理良知説・答甘泉書院諸友》 或問天理良知之學同乎？曰同。曰有異乎？曰無異也。天理者，天然自有之理也。良知者，不慮而知不學而能者也。惟其不慮而知不學而能，所以爲天然自有之理。惟其天然自有之理，所以不慮而知不學而能也。故孔子曰，知之爲知之，不知爲不知，是良知也。入太廟每事問，是天理也。惟其知之爲知之，不知爲不知，所以入太廟每事問。惟其入太廟每事問，便是知之爲知之，不知爲不知。曰致，曰體認，知天理也，否則日用不知矣。曰以子之言，天理良知之學同而無疑矣，人又以爲異者，何哉？曰，學本無異，以人之所見者各自以異耳。如一人有名焉有字焉，有知其名而不知其字者，則執其名爲是，而以稱字者爲非也。有知其字而不知其名者，則執其字爲是，而以稱名者爲非也。是各以己之所見者爲是，以人之所見者爲非也。既知人矣，又知名矣，又知字矣，是既以己之所見者爲是，又知人之所見者亦爲是也，夫然後洞然無疑矣。

又卷二《與俞純夫》 祇心有所向便是欲，有所見便是妄。既無所向又無所見，便是無極而太極。良知一點，分分明明，亭亭當當，不用安排思索，聖神之所以經綸變化而位育參贊者，皆本諸此也。此至簡至易之道，然必明師良友指點，工夫方得不差。故曰，道義由師友有之。不然，恐所爲雖是，將不免行不著習不察。深坐山中，得無喜靜厭動之僻乎？肯出一會商榷，千載不偶。

又《答林子仁》 來書所謂眞實二字，足見切實工夫，但其間微有毫釐之辨，不可不察。蓋良知原自無不眞實，而眞實者未必合良知之妙也。故程子謂，人性上不容添一物。

又《答朱惟賓》 得書，知尹高陽可慰。來謂既云敬愼不敗矣，又云患所以立。夫良知卽性，性卽天，天卽乾也。以其無所不包故謂之仁，無所不通故謂之亨，無所不宜故謂之利，無所不正故謂之貞。是故，君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，眞固足以幹事。終日乾乾夕惕，敬愼此良知而已，雖危無咎，卽所謂不敗也，卽所以立也。平齋求之良知，更何疑於不足？此便是盡性，自能獲乎上下。行有不得，反求諸己而已矣。能反求，自不怨天尤人，更有何事。

又《答徐鳳岡節推》 來諭謂，良知在人，信天然自足之性，不須人爲立意做作。足見知之眞，信之篤。從此更不作疑念否？知此卽者謂之知道，聞此者謂之聞道，修此者謂之修道，安此者謂之聖也。此道在天地間遍滿流

行，無物不有，無時不然，原無古今之异。故曰：鳶飛戾天，魚躍於淵，言其上下察也。孟子曰：無爲其所不爲，無欲其所不欲，如斯而已矣。所謂聖門肯綮者，此而已。聖門惟由也喏，然教之曰修己以敬。子路以爲未足。又曰，安人，安百姓。亦惟敬此而已矣。學者信不及此，則當就明師良友講明之，未可輒生疑惑。

又《和萬鹿園詩》　人生貴知學，習之惟時時。天命是人心，萬古不易兹。鳶魚昭上下，聖聖本乎斯。安焉率此性，無爲亦無思。我師誨吾儕，曰惟性者師。性即良知。宋代有眞儒，通書或問之。曷焉天下善，曰惟性者師。

又《示學者又》　能無爲兮無弗爲，能無知兮無弗知。知此道兮誰弗爲，爲此道兮誰復知。

又《次先師答人問良知》　知得良知卻是誰，良知原有不須知。而今柢有良知在，沒有良知之外知。

又《奉緒山先生書》　近有學者問曰，良知者性也，即是非之心也，一念動或是或非無不知也。如一念之動自以爲是而人又以爲非者，將從人乎，將從己乎？予謂，良知者眞實無妄之謂也，自能辨是與非，此處亦好商量，不得放過。夫良知固無不知，然亦有蔽處。如子貢欲去告朔之餼羊，而孔子曰，爾愛其羊，我愛其禮。齊王欲毀明堂，而孟子曰，王欲行王政，則勿毀之矣。若非聖賢救正，不幾於毀先王之道乎。故正諸先覺，攷諸古訓，多識前言往行而求以明之，此致良知之道也。觀諸孔子曰，不學詩無以言，不學禮無以立，五十以學《易》，可無大過，則可見矣。然子貢多學而識之，夫子又以爲非者何也？說者謂子貢不達其簡易之本，而徒事其末，是以支離外求而失之也。故孔子曰，吾道一以貫之。一者良知之本也，簡易之道也。貫者良知之用也，體用一原也。使其以良知爲之主本，而多識前言往行以爲畜德，則何多識之病乎。昔者陸子以簡易爲是，而以朱子多識窮理爲非。朱子以多識窮理爲是，而以陸子簡易爲非。嗚呼！人生其間，則孰知其是非而從之乎？孟子曰，是非之心人皆有之。此簡易之道也。充其是非之心則知不可勝用，而達諸多識前言往行，以蓄德矣。故曰，博學而詳說之，將以反說約也。嗚呼！朱陸之辨不明於世也久矣。昔者堯欲治水，四岳薦四凶。堯曰，靜言庸違，方命圮族。既而用之，果至敗績。四岳不知而薦之，過也。堯知而用之，非仁乎？不能拂四岳之情，捨己之是而從人之非，非至仁者不能與於此也。是以蕩蕩乎，民無能名焉。岳曰，胤子朱啓明。堯曰，嚚訟，可乎！是以不得舜爲己憂，不特仁乎天下，亦仁於丹朱也。舜即受堯之禪，而又避位於堯之子，使當時之人皆曰，吾君之子而立之，不幾於失堯仁丹朱之心乎？不特堯仁丹朱之心，亦失堯仁天下之心也。此是非之又難明也。舜受堯之禪，是也，而又不忍逼堯之子於宮中而避之。避之者，遜之也。是故順乎天而應乎人，皆由己之德也。孔子曰，盡美又盡善，是非明矣。故孟子曰，行一不義而得天下皆不爲也。此先師所謂致知焉盡矣。鄙見請正，高明其裁示之。

又《答林養初書（林東城子）》　來書見所述孝弟之詳，非身親履歷者不能言也。孔子曰，孝無終始，而患不及者未之有也。《中庸》謂，思事親不可以不知人，思知人不可以不知天。知人謂尊賢也，知天謂聞道也。如州中某某於道皆有所得，吾養初能愛而親就之，可謂尊賢矣。尊之明此良知之學，聞天命之性，可謂聞道矣。聞道則中和之氣在我矣，以之事親斯謂之孝，自有愉色惋容而無扞格怨尤矣。是故父母悅之喜而不忘，父母怒之勞而不怨。以之事君斯謂之忠，以之事長斯謂之弟，以至於天下之交則無所不通。故《易》曰，以言乎遠則不御，以言乎邇則靜而正，以言乎天地之間則備矣。養初能進於此，可謂大孝矣乎。

王襞《王東崖先生遺集》卷一《語録遺略》　良知在人，隨處發見，不可須臾離者，祇爲世誘在前，起情動念，自幼便染污了。應接之間，不免牽引迷溺之患，所嗜所欲沾貼心目間。伊川先生所謂開眼便錯，攪攪擾擾，全做主不得，豈不爲天下之大蠹乎！非良知之病也。

良知之靈，本然之體也。純粹至精，雜織毫意見不得。若立意要在天地間出頭做件好事，亦是爲此心之障。王安石豈不是要做好事？祇立意堅持，愈執愈壞了，卒難收拾。況不好事，取敗立見。此成天下之務之機，可不愼哉。

良知本性，天之靈而粹精之體也。誰其弗具，誰其弗神？而聖名者號也，得證則日用頭頭無非妙動，而織力不與，快樂難名。然一體之慈達，而經世之用出焉。苟不知立本之義，則世不可經，而吾之一體之慈窒矣，而非明明德於天下之大學也，至善之則不可見矣。此孔孟運世之要訣也。而談者嘵嘵，吾不知其爲說也。

《大學》明明德者，蓋言人德性未有不明者。明其明德於倫物之感，自能惻隱羞惡辭讓是非，於父子而親，於君臣而義，於長幼而序，於朋友而信，於夫婦而別，則所謂親民也。以言乎己謂之明明德，以言乎人謂之親民。親民而民親焉，明明德而德明焉，斯謂之止至善也。猶《中庸》之大本立而達道行，致中和也。致中和而位天地，則天地以位。育萬物則萬物以育，聖人之能事畢矣。盛德至善，民之不能忘也，非止於至善者乎！

又《上敬庵許大司馬書》 良知之傳，千聖之秘藏，而陽明先師翕從萬死一生中拈出者。翁何爲而犯難吃緊於此？蓋以此物不明，一切學術盡皆支離掇拾之繁，而影響形迹之似，心勞而日拙，於性命根源了無有交涉，所謂差之毫釐，謬以千里者也。我公之智豈不足以及此？特以見夫汪洋浩大之爲海，而不知其由於涓流一滴混混而積之者也。某臨別數言有曰，着衣吃飯，此心之妙用也。親親長長，此心妙用也。平章百姓而協和萬邦，此心之妙用也。舜事親而孔曲當，亦此心之妙用也。博博淵泉而時出之者也。若將迎，若意必，若檢點，若安排，皆出於用智之私，而非率夫天命之性之學也。覺其失而返之，此修道之教也。故聖人之心常虛常靜常無事，隨感而應，而應自神也。是以常休休也，坦乎其蕩蕩也，縱橫而展舒，自由脫灑而優游自在也。直下便是，豈待旁求。一徹便了，何容擬議！

又《寄廬山胡侍御書》 近入留都，得侍同志諸公教，頗覺有訂證處。見尊論中正之旨，知門下憂道之心必固有此發明也。良知即乾之體，剛健中正，純粹至精，本無聲臭，攙搭些子不上，更萬古無有或變者也。不容人分毫作見加意其間，自有本分天然之用，神感神應，原無壅滯，與鳶飛魚躍同一活潑潑地。蓋天命之性，原自具足故也。此《中庸》之旨，至易至簡，雖愚夫愚婦可以與知與能，而天地聖人有不能盡者，所謂先天無爲之學也。才有纖毫作見，與些子力於其間，便非天道，便有窒礙處。故愈平常則愈本色，省力處便是得力處也。日用間有多少快活在。故《易》曰，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可爲典要，惟變所適。原是活活潑潑的，此中不中正毫釐之辨耳。賢知者之過，祇在這裏蹉過了。正要吾人不惜口唇倡明之，使人人易入，不沮後進，則庶乎聖學源頭本可以開萬世太平者也。何待務爲高論，翻作繁難，自生歧徑。高明以爲何如？

又《寄會中諸友書》 諸公今日之學，不在世界一切上，不在書冊道理上，不在言語思量上，直從這裏轉機向自己。沒緣沒故，如何能施爲作用，穿衣吃飯，接人待物，分青理白，項項不昧的？參去參來，參來參去，自有個入處，方透得個無邊無量的大神通受用，此非異學語，蓋是爾本有具足的良知也。此知人人本有，祇是自家昧了，所以別討伎倆，逐外馳求，顚倒錯亂，愈騖愈遠，牽纏淪沒，昏沉苦惱，終身無有出頭之期，深爲可憐憫者。以故不爲小小功果，上知之士所以自甘竭盡肝腦，若救生於水火之中者，不謂干涉事大，而故乃急急於是而求之也。諸公倘試思之，當有沛然而莫之禦者。不然則所謂拋棄己寶而甘作齊人，乞余不足又顧之他，可哀也已。不知轉眼流光倏忽錯過，做個鶻突散場，豈仁人之所忍而聽之也！設方救度，此教之所以不能倦也，卻不是依稀影似於循持便教做學，而以剽掠所見差排於衆盲之前，而冒不倦之家法，愚已誣人，又深可憐。

王栝《王一庵先生遺集》卷一《会语正集》 陽明先生提掇良知二字爲學者用功口訣，眞聖學要旨也。今人祇以知是知非爲良知，此猶未悟良知自是人心寂然不動不慮而知之靈體，其知是知非則其生化於感通者耳。

明翁是於《孟子》不慮而知處提出良知二字，指示人心自然靈體，與《大學》致知不同。《大學》教人當止於至善，則其本末始終一先一後之辨，宜必有體認工夫方能知到極處，非以良知有所不足而以是幫補之也。特人氣稟習染有偏重，見聞情識有偏長，故必有格物之學體認而默識之，然後良知本體潔淨完全，眞知家國天下之本實系自修其身，而主宰確定，則誠意工夫方始逼眞。蓋立本之知既已昭明而不惑，則反身之念亦自眞實而不欺矣。故曰，欲誠其意者先致其知，致知在格物。若明翁所指之良知，乃是大人不失赤子之知，明德渾全之體，無容加致者也。蓋物格而知至，方是識得原本性靈無貳無雜，方可謂之良知。若復云致，豈於良知上有增益乎？故謂致知則可，謂致良知則不可。良知無時而昧，不必加知，即明德無時而昏，不必加明也。《大學》所謂在明明德，祇是要人明識此體，非括去其昏，如後人磨鏡之喻。夫鏡物也，心神也。物滯於有迹，神玄於無方，何可倫比？故學者之於良知亦祇要認識此體端的便了，不消更着致字。先師云，明翁初講致良知，後來祇說良知。傳之者自不察耳。

問，欲致良知，必須精察此心本無色貨名利之私夾雜，方是源頭潔淨。曰，此是以良知爲未足而以察私補之也。良知自潔淨無私，不必加察，但要

認得良知眞耳。不認良知而務察其私，其究能使色貨名利之私，一切禁遏而不得肆，安望廓清之有日哉！

良知雖人人自有，多爲見聞情識所混，認識不眞。且如古今從事於學者，往往有拘執道理而昧於變易之宜，或困襲故常而安於流俗之套，皆良知混於聞見，而誤以聞見之知爲良知也。又或牽昵恩私，如請禱夫子，厚葬顏淵之類，增減禮制，如欲去餼羊，門人爲臣之類，及一切過於厚，過於愛，矯枉而過直，救偏而過中者，皆良知混於情識，而誤以情識之知爲良知也。故必有格物之學，以良知爲靠心絜矩，務使內不失己，外不失人，彼此皆安，而本末不亂，方是良知潔淨，而不爲見聞情識之所混也。故曰，致知在格物，物格而後知至。

鄙夫雖氣質凡庸，而良知本性未嘗不與賢知者等，故聖人必竭兩端而告之。非但良知人人自明，抑道本愚夫愚婦可以與知，舉其至近，而遠者自寓乎其中耳。

有庭下草荒者，詰之曰，得無以庭草交翠與濂溪先生比乎？有濂溪之意則可，不然則無穢不治而已矣。曰，吾將命除之。曰，除之以廓清之意則可，不然則亦作好作惡而已矣。故除與除否俱不論，祇看所以然如何。良知自辨，良知自眞，凡涉於迹者皆非眞也。

聖門自顏子以下穎悟莫若子貢，然卒自歎曰，何敢望回。蓋其專以聞見測識爲學，而不反求於自性之良知，故恆以天資不及知識不如爲歉，而不知顏子之深潛默識，乃其所以潛心聖人而卓爾見道者也。曾子知此而以魯質篤實求之於內，故二字獨得其宗。

自心自性，自誠自明，不着商量，不煩意見。仁者見之謂之仁，智者見之謂之智。既有所見便是妄心。妄非自誠，見非自明。惟百姓不落意見而日用皆道，卻又由不知而終身罔蔽，故君子之道鮮矣。君子誠明根於心性，通乎晝夜而知，又何意見之有哉。

陽明先生解《大學》明明德於天下云，明我之明德於天下。合知篇首在明明德，則謂明我之明德於凡天下國家日用應酬，無適而非明德之著，正所講良知之學也。蓋吾心靈體本有良知，千古不磨，一時不息，而氣稟物欲不能拘之蔽之，所謂本明之德，莫之或昏者也，人自不用耳。故《大學》教人認此本明之德，而著之日用之間，是謂明明德，猶言用明德。體用一原，非明體以待用也。

又《會語續集》　明翁初講致良知曰，致者至也，如云喪致乎哀之致。其解物格知至曰，物格則吾良知之所知者無有虧缺障蔽，而得以極其至矣。觀此則所謂致良知者，謂致極吾心之知，俾不欠其本初純粹之體，非於良知上復加致也。後因學者中往往不識致字之義，謂是依着良知推致於事，誤分良知爲知，致知爲行，而失知行合一之旨。故後祇說良知，更不復言致字。今明翁去久，一時親承面命諸大名賢皆相繼逝，海內論學者靡所稽憑，故有虛空冒認良知，以爲簡易超脫，直指知覺凡情爲性，混入告子釋氏而不自知，則又不言致字誤之也。二者之間，善學者須識取。

明翁提掇良知立教，發千古聖學明德眞旨。人心靈體自知自明，不假思慮安排。自能殊塗百慮，一悟而入，更復何言。吾人欲得透露良知，則必反身格物，從實體認，默而識之，然後此知此明不爲見聞情識所混，不爲智愚賢不肖意見所偏，則信乎良知直指性命之機緘，格物又爲學術之把柄。

有辨於予者曰，既是良知自明，何俟學術透露？曰，夫人性體雖一，而氣質不同，故夫高明善學之士，但一收攝精神內觀本體，則其天性虛靈精粹皎潔，而良知眞竅自與聖賢同明。由此涵養充拓，知性知天更有何事。此明翁專以良知教人之本旨也。若中人以下，一時未能洞識眞體，則其方寸之中恍惚疑似，雖有知覺而氣質、習染、見聞、情識皆能混之，故必有格物工夫體識默識，方是知至，方是眞正良知。此則《大學》能爲學者立法，而先師復主格物之本旨也。予每論學，必使從格物認取良知以此。

學者一得良知透露，則時時處處，昭朗光曜，諸所動作皆在知中。故曰，蓋有不知而作者，我無是也。苟於此天性眞知不能徹底皎潔，而藉見聞爲知識，則不過知之次者耳。聖人原不藉見聞爲知識，故其教人也，雖鄙夫有問，皆可叩兩端而竭盡無餘。

鄉人有以割股愈親疾者。或問曰，割股固非中道，亦發於愛親之眞心，非卽良知歟？曰，此個眞心，亦自聞見上發來，蓋聞世有親疾而割股者，固遂發此眞心以效法之。惟其心眞，故或感應。若從良知靈竅上來，則必能知此是父母遺體，安忍刃傷。又知吾父母倘一聞知，必反痛惜。又知萬一傷命，如事親何！良知之知，全體洞徹。安有此不知而作之事哉。

今之論學者多以超脫爲見道，此祇可爲拘執道理防檢勵行者言之。觀

朋輩中凡喜超脫者率皆不盡精微，或失事廢禮，不近人情，而猶居然自以爲是，何益焉！善學者祇在反身守約默識良知，則《經禮》三百，《曲禮》三千，無一而非天機順應之玄，不求超脫而未嘗不超脫也。且超脫二字，堯、舜、孔、孟未嘗言之，言之者異學之流也，吾儒何必說此。

孩提赤子無不知愛親敬兄，則是不由學慮而知仁義之良，故謂之良知。長而漸生乖智，則便喪失其良，所存唯是知覺，此不可指爲良知者也。今人祇以不待思量自生知見者，一切認爲良知，而不論其所知所見爲何物，奚翅千里。

問，常將中正覺斯人。恐中正是學問垂成裁割恰好的地位，泛然以覺斯人，豈初學小子之所能知？曰，不然。先師不曰個個人心自中正？蓋是指點人良知所自有的中正示人，非推我所有以與之也。《中庸》言以人治人，亦謂如此耳。泉翁卻云，良知之中正處是天理。是因世之不善學者誤以一切任氣作用者指爲良知，則未免有中不中正不正者混雜其間，故有是說。若論良知本性，自無過自無不及，自無不大中至正。有不然者，非良知也。

明善，《學》、《庸》言，不明乎善，不誠乎身。學者緊要在能明善。善卽朱子所謂人性皆善之善。人人良知自具仁、義、禮、智，自知孝、弟、忠、信，所謂不加毫末，萬善趣焉者也。人而明此，則但反求諸身，色色種種都從我一念誠惻怛中自然流出，自無不藹然眞實，無不感動得人。若不明此善在我，而祇勉強從外而掇拾將來，都祇是裝點作僞而已，身何自而誠乎？不誠乎身，雖行於父母跟腳前，最所鍾愛最易取信者且不能動，而況於朋友乎，況於君上與下民乎！

又卷二《朋來亭和韻三首之一》 朋來非欲占時名，靜隔塵囂志亦清。莫把詞章拱衆樂，須將道義結同盟。千年聖學多歧惑，百代師模一鐸鳴。試向良知看易簡，本無雕刻自天成。

顏鈞《顏鈞集・日用不知辨》 夫日也，體曰陽精，運行爲晝，亘古今而懸旋，爲白日之明，曜麗天地，萬象萬形之生生化化也。夫用也，言在人身，天性之運動也。是動，從心率性。是性聰明靈覺，自不慮不學，無時無日，自明於視，自聰於聽，自信於言，自動乎禮也。動乎喜怒哀樂之中節也，節乎孝弟慈讓，爲子臣弟友之人也，故曰日用。是日用也，隨時運發，天性活潑，應感爲仁道也。惜乎人生斯世，未有父兄養之以此，未有師友教之以此，所以一生貿貿罔罔，日用此生此仁，而皆不知此卽己心之良知良能，此卽從心所欲不逾矩之《大學》《中庸》也。卽此知之，好之，樂之，時時習之，憤忘食，樂忘憂，不知老之將至，至止範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，卽是造化在我，爲獨神也。故曰，知好日用之中，以保合太和者，卽是心之精神之謂聖。任其貿貿日用之生，以過此年華，終世也亦只同草木榮枯已矣，何益哉？

又《顏鈞集・耕樵問答・失題》 耕者問曰：「人生精神，無不同具而完備者，何如夫子亦只曰心之精神卽是聖，此疑何別？」

樵叟喟然嘆曰：「此亦難言也，將直指曰此言果然歟，而夫子自十五歲發忿忘食，直至七十乃曰『從心所欲不逾矩』之樂在其中，乃出此言，以顯狀其自止至也。將擬列其言，或不然耶，而夫子積造一生，不沸片言以自衒，如何從心？自得同天時矣，乃據放此旨以置疑！噫，吁哉！孟子有曰：「夫大人者，只不失其赤子之心而已也。」夫赤子之心，天造具足其仁神者也，胎生三月之後，未有善養其天然者。所以夫子受生以至十五歲，卽便通曉其不慮之知，不學之能，遂然究竟，自養自操自信，只在此處做人，以保全其仁能者也。所以加時習之學，日用之仁，三十而立，四十不惑，五十知天命，六十耳順，七十乃止至乎從心所欲不逾矩也，乃自獲全其胎生三月不慮不學之知，能爲自樂樂，發躍其自全精神遂日用也，直透神妙莫測之變適也，豈輕易哉。吾輩欲透通夫子發此旨，須亦憤然發其『至死不變塞焉強哉矯也』之志，同默識，同造三月三年，亦卽可大成也，何疑訝哉？此又樵叟生平自強履歷，自獲止至之緒述。」

羅汝芳《近溪子集》禮字卷 問，知之爲知之一章。曰，吾輩爲學，蓋學聖也。聖者明之通，而知者明之實也。夫子告子路以知，是卽告之以通明之聖也，乃特呼其名以致其珍重，亦以當時在門高弟，自顏子以下聰明只有子貢，子貢以下勇往只有子路，皆是的確要做聖人漢子。奈緣兩個途徑都差，惟曉得要做聖人，而不曉得先去理會聖人之所以爲聖，雖曉得從知處入聖，而不曉得理會知之所以爲知，是本然之知，而非聞見之知也。故夫子直指以示之曰，由，汝欲從知以入聖乎？吾將誨汝以知之所以爲知也。蓋天下古今事理，有耳目心思到而知之者矣，有耳目心思未到而不知者矣。今汝之意必曰，盡知其所不知，方謂汝心有知，方謂汝心通明，而後爲聖耶？如

此爲知，則知從外得，而非本心之靈。況事理無窮，雖聖人亦難盡，必其皆知也，要之有不必然者，惜汝不善自理會耳。今只問汝，此理此事能知之否耶？曰吾能知之，是汝心之明，於所知者即能知之也。又問汝，此事此理能知之否耶？曰吾不能知之，是汝心之明，於所不知者又即能知之也。知者知之，不知者亦知之，則汝心之知何等光顯，何等透徹，何等簡易直截，又何必盡知其所不知者而後爲知也哉！況如此求知，則其知方可通乎晝夜而無不知之時，方可等乎賢愚而無不知之人，眞是橫四海，貫古今，而合天人物我於一點虛靈不昧中矣。聖人可學而且易學也，固如是哉。曰，如是學聖果然簡易，奈何聖門諸賢，如子路，則門人記之曰，子路有聞未之能行，惟恐有聞。子貢，則夫子問之曰，爾以予爲多學而識之者歟？想其勤力學問何等專苦，顧於簡易處乃竟錯過，何也？曰，夫子當時亦甚以二賢不相知爲憾，觀其語子路則曰，由，知德者鮮矣。語子貢則曰，莫我知也夫，知我者其天乎。及至二賢於夫子亦未相知，觀子路，當葉公之問夫子則不能對。觀子貢，答公孫朝之問夫子，則曰賢者識其大，不賢者識其小，仲尼焉不學。可見子路之心，只是要求多聞以從乎善，而子貢之心，只是要多見以識其理，且疑夫子之聖無不通亦是多聞而多識也。故夫子他日又自形容以示之曰，蓋有不知而作之者，我無是也。夫無不知而作，則所作者皆是知矣，所作皆是知，則此知果通晝夜而無間，隨酬應而無遺，方纔是不慮而知之眞體也。若彼務求多聞而從，多見而識，縱是從得如何勇往，識得如何穎敏，終是人而非天，外而非內，而次於良知數等矣。此二句分分明明是爲二賢而發，而二賢竟未見他悔悟。今欲將此兩章作個對偶，一則曰知之爲知之，不知爲不知，是知也。一則曰多聞而從之，多見而識之，知之次。令人朝夕諷誦，則此學不患不歸一矣。

問，復何以能自知也哉？曰，是則有生而知之者矣，聞一善言，見一善行，沛然若決江河，莫之能禦者也。有學而知之者矣，我非生而知之者，好古，敏以求之者也。有困而知之者矣，人一能之，己百之，人十能之，己千之，果能此道而雖愚必明者也。曰，孔子何以學而知之也？曰，孔子志於學，學乎《大學》者也。學《大學》者必先於格物。格物者，物有本末，於本末而先後之，是所以格乎物者也。曰，格物之本末何以遂能獨復而自知也哉？曰，古之平天下者必先治國，治國必先齊家，齊家必先修身，是天下本在國，國本在家，家本在身。於是能信之眞，好之篤，而求之極其敏焉，則此身之中生生化化一段精神，必有倏然以自動，奮然以自興，而廓然渾然以與天地萬物爲一體而莫知誰之所爲者。是則神明之自來，天機之自應，若銃砲之藥，偶觸星火而轟然雷震乎乾坤矣。至此則七尺之軀，頃刻而同乎天地一息之氣，倏忽而塞乎古今，其餘形骸之念，物欲之私，寧不猶太陽一出而魍魎潛消也哉。故《大學》一書，是孔子平生竭力六經而得的受用，如病人飲藥已獲奇効，卻抄方遍施，以起死回生乎百千萬衆也。後世切不可只同其他經書看過，當另作一般理會，久久有個獨復自知之時，方信予言爲不謬也已。

焦竑《澹園集》卷一二《答友人問》 孔孟之學，至宋儒而晦，蓋自伊川、元晦誤解格物致知，至使學者盡其精力，旁搜物理，而於一片身心反置之不講。陽明先生始倡『良知』二字，示學者反求諸身，可謂大有功矣。夫良知即前之所謂覺與仁也，今人乍見孺子入井，皆有怵惕惻隱之心，是人人有此良知也；呼而與之不受，是行道有此良知也；蹴而與之不屑，是乞人亦有此良知也。此豈待於外索哉？故曰：『人皆可以爲堯舜。』夫『人皆可以爲堯舜』在孝弟，而孝弟在徐行後長。天下有不能徐行後長者乎？則無不能爲堯舜可知已。即孝弟，即堯舜，與即心即佛，本非二說。蓋人心一物，而仁也，良知也，孝弟也，則皆其名耳。誠因其名以造其實，則知所謂良知，則知舍人倫物理，無復有所謂良知。即欲屏而絕之，豈可得哉？此理儒書具之，特學者爲註疏所惑溺，不得其眞，而釋氏直指人心，無儒者支離繳繞之病。故陽明偶於此得力，推之儒書，始知其理斷斷乎非後儒之所講解者。張商英云：『吾學佛而後知儒』，亦猶此也。人之不能治世者，只爲此心未得其理，故私意糾葆，觸途成窒。苟得於心矣，雖無意求治天下，而本立道生，理所必然。所謂『正其本，萬事理也』。藉令悟於心而不可治天下，則治天下果何以，而良知爲無用之物矣。孔子耳順，悟意於滄浪；孟子引言，不遺於陽貨。聖賢之心，空洞無物，何善不取，而何必過爲分別乎！佛氏有三千威儀，八萬細行，未嘗屏物理也。以淨飯王爲父，以羅睺羅爲子，未嘗滅人倫也。若學之者，如二乘斷滅之見，則其徒往往有之，非釋迦之罪也。

又卷四七《崇正堂答問》 耿師一日至六合，縣令率諸生請益。令問曰：『陽明先生但言良知，不言良能，得無遺漏否？』師曰：『如子官名知縣，不名能縣，豈亦有所遺耶？蓋此知字未易承當。如一縣窮簷鄙屋之下，其艱苦疾痛，無不了然洞晰，則其拊循之者萬方，自不容已矣。若茫然未知，縱

幹當一二興利除害事，祇爲門面計，回思朝廷設知縣之意，終屬曠官也。」

一友問：「孔子言『一貫』，陽明先生所云『良知』只是貫處，不是一處。先生曰：「夏雲峰因友人論此，問云『如何是一處』，其人曰『無聲無臭是也。』雲峰笑曰『子謂良知有聲臭耶？』座人皆有省。

又卷四九《明德堂答問》 先生曰：『近於五更睡醒時，覺萬籟俱寂，獨此知在耳。因思萬形有遷改，而此知不滅。即《楞嚴波斯匿王論》見恆河性也。乃或流浪轉徙，自失其本心，豈不哀哉！』

李贄《焚書・答周若莊》 明德本也，親民末也。故曰『物有本末』，又曰『自天子以至於庶人，一是皆以修身爲本』。荀不明德以修其身，是本亂而求末之治，胡可得也。人之至厚者莫如身，荀不能明德以修身，則所厚者薄，無所不薄，而謂所薄者厚，無是理也。故曰『未之有也』。今之談者，乃舍明德而直言親民，何哉？不幾於舍本而圖末，薄所厚而欲厚所薄乎！

且明德者吾之所本有，明明德於天下者，亦非強人之所本無。故又示之曰『在止於至善』而已。無善無惡，是謂至善，於此而知所止，則明明德之能事畢矣。故終篇更不言民如何親，而但曰明德；更不言德如何明，而但曰止至善；不曰善如何止，而但曰知止；不曰止如何知，而直曰格物以致其知而已。所格者何物？所致者何知？蓋格物則自無物，無物則自無知。故既知所止，則所知亦止；苟所知未止，亦未爲知止也。故知止其所不知，斯致矣。予觀《大學》如此詳悉開示，無非以德未易明，止未易知，故又贊之曰：『人能知止，則常寂而常定，至靜而無欲也，安安而不遷也，百慮而一致也。』今之談者，切己自反，果能常寂而常定乎？至靜而無欲乎？安固而不搖乎？百慮而致之一乎？是未可知耳。奈之何遽以知止自許，明德自任也！然則顏子終身以好學稱，曾子終身以守約名，果皆非耶，果皆偏而不全之學耶！

世固有終其身覓良師友，親近善知識，而卒不得收寧止之功者，亦多有之，況未嘗一日親近善知識而遂以善知識自任，可乎！

周汝登《東越證學錄・武林會語》 先生曰，當持行時便知持行，當不持行時便知不持行，豈非了了常知也耶？知而不知，不知而知，摠無有二。悟至此，則道亦強名，何宜復有是道非道之疑也哉？

此心自能識，自能求，以至自能忠，自能恕，自能好，自能惡，全不容一毫安排增益於其間。故謂之而已矣者，只是不安排，不增益。謂之必愼其獨者，亦只是防安排，防增益而已。既無餘旨，亦無別法，悟此則種種論說都無一言，種種修爲都無一事。孔子不惑，不惑此。顏子不違，不違此。曾子一唯，默契此。此所以爲相傳之宗也已。

又《東越證學錄・越中會語》 世道之所以常維，賴此公論。公論何來？人心所出，即是良知。一部《春秋》只是留得一個公論，千載公論，只是提得一個良知。

又《東越證學錄・剡中會語》 歌春到人間草木知之句。先生曰，汝輩且道草木如何有知？可大曰，草木自有良知在。先生曰，怎見得他有良知在？可大曰，若無良知，何以時到便能生長？先生曰，瓦礫有知否？若言無知，何與草木異？若言有知，何不生長？衆未達，請問。先生曰，汝輩正不宜向草木瓦礫上理會。當時格物之學，向物物上格，如何得了？陽明只歸本自心。且此亦非獨陽明之旨，孟子言，萬物皆備於我。萬物皆備，草木瓦礫豈在外乎？故草木瓦礫之知乃我之知，我之知即草木瓦礫之知。生長者生長，不生長者不生長，皆我之知體。知外無我，我外無草木，瓦礫。

宏甫問，情愛難割處須割，如愛戀父母之情，如何可割？一友曰，只是不着意便是。先生曰，此處如何說得着意不着意？於父母身上一念不容已處，縱百般加意，百般用情，總是意而無意，情而無情。良知無知無不知之妙，於此最是親切。故聖賢只將孝弟直指示人。有子謂孝弟爲仁之本，亦是此意。

又《東越證學錄・程門微旨序八論附》 所謂眞己者，不是說了便休，須要了了眞知。眞知得，便無餘事。故學惟知爲本，此篇俱是說知。後來陽明子亦單提良知爲宗，《大學》知而得，《中庸》明則誠，聖賢先後一旨。

又《東越證學錄・不隔絲毫卷序》 本不可名，陽明子不得已以致良知三字爲訣。苦心哉，其言之矣。知之一字，衆妙之門，學無有越於知者。知之一字，衆禍之門，知莫有妙於良者。千古聖賢單傳此竅，是爲本根。然須觀體自見，乃可言致。今有不曾灼見而謂能致良知者，如亡子尙自迷家，而遂妄言住處。又有不曾灼見而謂良知未足盡學者，如盲人不見日輪，而妄咎照用不偏。此皆所謂不得其本。俗儒窠臼，往往洗刷開示爲難。蓋可懼也。

又《東越證學錄・與張中一》 來翰謂，把良知提醒作主，則所謂不退轉者或在此。然又須認得良知明白。來翰謂，念未起時空明無物，則所謂良知或在此。然良知又不滯在念未起時，念起時如何爲良？稱量度即非良矣。再須於此一默究之也。做好人與承當聖賢都無兩樣，是則俱是，非則俱非。聖人學問只有內外之辨耳。何謂外？格套上檢點，見聞上轇轕，情識上把持，一切是外。外則雖做到無滲漏，亦非聖賢之學也。何謂內？一念入微處識取，不覩不聞上戒懼，常見己過處潛修，此方是內。內則無聖賢可爲，而亦無聖賢不可爲也。於此時時省察，不使放過，則所謂認良知不退轉方有下落耳。

錢一本《疇記》卷二 言良知，則知固有不良者矣。言良能，則能固有不良者矣。孩童知愛敬，良知良能也。到長大了，反不知愛敬，不良之知能也。良是本然，不良是自家做壞的。達之天下，知能良到底。良到底便是致。若始良而終不良，家庭不可行，州里不可行，天下鳥乎達。

又卷三 《孟子》言良知，至之端。《大學》言至知，良之極。

仁義禮智，人所固有，只不曾根之於心，便不生色者，心符故曰生色。今人乍見惻生，但是端，不是根。譬如五穀，豈不是美種。謂人無是種不得，然同有是種，不會種，只換做死粒，不喚做生粒。株守這幾粒，一人生育不來，況推之家國天下。

顧憲成《小心齋劄記》卷二 或問，陽明先生致良知之說何如？曰，自陽明以來，談良知者幾且盈天下矣。徐而察之，其於良知似猶在離合之間也，盍徵諸孟子之言乎，孩提之童無不知愛其親也，及其長也無不知敬其兄也。親親仁也，敬長義也。竊惟仁義爲性，愛敬爲情，知愛知敬爲才。良知二字，蓋通性情才而言之者也，乃主良知者既曰吾所謂知是體而非用，駁良知者又曰彼所謂知是用而非體，恐不免各墮邊見矣。曰，有言良知即仁義禮智之智，又有言分別爲知，良知亦是分別，孰當？曰，似也而未盡也。夫良知一也，在惻隱爲仁，在羞惡爲義，在辭讓爲禮，在分別爲智，非可定以何德名之也。只因知字與智字通，故認知爲用者既專以分別屬之，認知爲體者又專以智屬之。恐亦不免各墮邊見矣。孟子之所謂良知果若是乎。

又卷五 或問，世之說者何紛紛也，有以學格不學，有以不學格學，有以慮格不慮，有以不慮格慮，吾請得而折衷之。不學而能良能也，學所以致其良能也。不慮而知良知也，慮所以致其良知也。故論本體，即凡人亦不學不慮。論工夫，即聖人亦學且慮。子以爲何如？曰，是則然矣，而未盡也。程伯子曰，聖賢論天□，謂是天然完全自足之物。若無所汙壞，即當直而行之，小有汙壞，即當敬以治之。合修治而修治，義也。不消修治而不修治，亦義也。卻說得恰好。若執定一邊，孩提之童無不知愛其親也，及其長也，無不知敬其兄也。他何嘗學，何嘗慮，那時節他的良能良知亦何嘗不致。

或問，孟子人皆可以爲堯舜一語，最能撥動人，又有不學不慮之說，何也？誠不學不慮，又何爲？焉得無悖歟？敢請。曰，兩下各有個意思，須各就本文推詳，不須東牽西引。孟子不云乎，自暴者不可與有言也，自棄者不可與有爲也。又曰，人之有是四端也，猶其有是四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也。謂其君不能者，賊其君者也。蓋當戰國時，道術陵夷，人心陷溺，其庸庸者無論已，即其自負爲聰明才辨者，亦惟是，相與日夜馳□於功名富貴之中，曾不省自家性命爲何物。語及仁義，或見以爲奇特，或見以爲玄妙，或見以爲高遠，或見以爲緜難，逡巡四顧，且疑且憚莫敢承當，甚可怪也。於是孟子特爲他標個良能良知出來，若曰你看孩提之童，他何嘗曉得所謂學，所謂慮也，卻沒一個不曉得愛親。及其長也，他亦何嘗曉得所謂學，所謂慮也，卻沒一個不曉得敬兄。這愛親敬兄是甚麼，即你向來以爲極奇特，極玄妙，極高遠，極緜難。且疑且憚，莫敢承當之仁義也。卻何等平常，何等實落，何等卑近，何等易簡，你將謂學也不能，原來不學自能，你將謂慮也不知，原來不慮自知。於此轉個念頭，必有爲之歡然而踴躍者矣。既不學自能，尚安得曰學且不能。既不慮自知，尚安得曰慮且不知。於此又轉個念頭，必有爲之翻然而振起者矣。夫如是，縱欲自暴自棄自賊，如之何其自暴自棄自賊。此以歆人之必爲堯舜也，這是一個意思。曰，然則言必稱堯舜宜也，舍而取證於孩提，何也。曰，堯舜是兩個大聖人，人聞了他的名便驚起來。即去勸他做堯做舜，他且笑以爲迂，置而不理。即去嗔他不如堯不如舜，他且詫以爲奇，受而不慚。於是孟子又特爲標個孩提出來，若曰你莫認得聖人太高，自己太低，就如世間孩提，那一個不是堯舜。堯舜愛親，孩提也曉得愛親。堯舜敬兄，孩提也曉得敬兄。堯舜之愛親敬兄，不學而能，不慮而知。孩提之愛親敬兄，也不學而能不慮而知。你還於此分別得孰爲聖人，孰爲凡人否？我說你原是個堯舜，你定推讓。我說你原是個孩提，你還推

讓否？我將你與堯舜較量，你便甘心認個不如。我將你與孩提較量，你還宜認個不如否？夫如是，縱欲自暴自棄自賊，如之何其自暴自棄自賊。此以激人之必爲堯舜也，這又是一個意思。乃知人皆可以爲堯舜一語，看個爲字，委是表工夫，看個可字，卻是表本體。不學不慮之說正代可字發明，代爲字從與，總之多方設法，提掇他上這條路耳。有何悖乎。

又卷八　良能不學而能，良知不慮而知，所謂性也。說者以爲由孩提之不學而能，便可到聖人之不勉而中，由孩提之不慮而知，便可到聖人之不思而得，良是。第此猶就聖人孩提分上說來，若就性上看，應曰聖人之不勉而中，恰到得孩提之不學而能，聖人之不思而得，恰到得孩提之不慮而知耳。雖然，猶二之也。原來只是一個，沒些子界限，何處放個到字？故曰，大人者不失其赤子之心者也。

又卷一〇　良能，不學而能。概以不學而能爲良能又不得。良知不慮而知，概以不慮而知爲良知又不得。何也？孩提之童，無不知愛親也，及其長也，無不知敬兄也。是固不學而能，不慮而知也。乃孩提之童無不知甘食也，及其長也無不知悅色也，是亦不學而能不慮而知也。二者幾無以異矣。然而自愛親敬長充之，則爲聖爲賢，至於與天地同流。自甘食悅色充之，則爲愚爲不肖，至於違禽獸不遠。其究有霄壤之判焉，夫豈得一一而良之？況乎知誘物化，日增一日，則甘食悅色，日熟一日。向之所謂不學不慮者，非惟無益，而反有害。甘食悅色，日熟一日，則愛親敬長，日生一日。向之所謂不學不慮者，絕不見分毫之足恃也。今欲轉生爲熟，轉熟爲生，將必由學而入邪，抑亦可以安然無所用力而致邪，將必由慮而入邪，抑亦可以漠然無所用心而致耶？有志者願細參之。

又卷一一　或問，陽明先生之揭良知何如？曰，此揭自是痛快。往往有駁之者，予不敢以爲然也。如曰分別爲知，良知亦是分別，似矣。竊謂分別非知，能分別者知也。認分別爲知，何啻千里，恐未有以折之也。如曰知是心之發竅處，此竅一發，作善由之，作不善由之，如何靠得他作主？似矣。竊謂知善知惡是曰良知，假令善惡雜出，分別何在？恐未有以折之也。如曰所求者既是靈明，能求者復是何物？如以靈明求靈明，是二之也。似矣。竊謂即本體爲工夫，何能非所。即工夫爲本體，何所非能。果若云云，孔子之言操心也，孰爲操之？孟子之言存心也，孰爲存之？俱不可得而解矣。恐未有以折之也。曰，《傳習錄》中一段卻自可疑。《錄》云，蘇秦張儀也窺見良知妙用，但用之於不善耳。陽明言良知即天理，朱子亦云良者本然之善。若二子窺見這個妙用，一切邪思枉念都無棲泊處，如之何用之於不善乎？竊恐揆諸知善知惡之說，亦自不免矛盾也。嘗攷鬼谷子有《捭闔篇》，捭者開也，陽也。闔者閉也，陰也。蘇張二子從鬼谷游，恰就這裏窺見個妙處，將來作弄。如遂以此當良知，則何怪乎世之認識神爲良知，又何怪乎世之病良知也。曰，陽明看得良知無善無惡，故如此說。良知何病，如此說恐未能無病。陽明應自有見，恨無從就正耳。

嘉靖乙卯順天鄉試。初場第一題，《論語》仁以爲己任，不亦重乎。第二題，《中庸》必得其名必得其壽。於是典試官以聞。肅皇問徐文貞曰，仁以爲己任不亦重乎，下文云何？文貞對曰，必得其名，必得其壽。肅皇大悅。造次酬應，妙捷如此。此老救時手段，亦可以覘其一斑矣。余少時聞客談文貞立朝事，意不大滿公。已讀丙寅遺詔，乃始嘆服。近復有語及此段者，益不覺爽然自失也。

或問，聖人之不勉而中，即孩提之不學而能。聖人之不思而得，即孩提之不慮而知。信矣。論者又以爲不同，何也？曰，此亦有說在。曰，可得聞乎？曰，孩提不學而能，無有所撓之也。聖人不勉而中，則撓之而愈定矣。孩提不慮而知，無有所淆之也。聖人不思而得，則淆之而愈清矣。故不同也。且《易》言百姓日用而不知。《詩》言文王不識不知，順帝之則。這兩不知同乎，不同乎？曰，恐不同。曰，孩提之不學不慮，《易》之所謂不知也。聖人之不思不勉，《詩》之所謂不知也。以此而論，謂之不同也固宜。曰，然則於其同可以識取本體矣，於其不同可以識取工夫矣。曰，如此看甚好。

羅念菴先生曰，世間那有見成良知。良知不是見成的，那個是見成的？且良知不是見成的，難道是做成的？此個道理，稍知學者類能言之。念菴甯不曉得而云爾。只因人自有生以來，便日向情欲中走，見聲色逐聲色，見貨利逐貨利，見功名逐功名，勞勞攘攘，了無休息。這良知卻擲在一邊，全然不採。有時覿面相逢，亦漠然不認。久久習熟那一切後來添上的，日親日近，遂爾不招而集，不呼而應，反似見成。那原初見成的，日疏日遠，甚且嫌其能覺察我，能檢點我，能阻礙我，專務蒙蔽，反成胡越。於此有人焉，爲之指示本來面目，輒將見成情識冒作見成良知，這等亂話，豈不自欺欺人。於

此又有人焉，提出個致字，謂須著實去致方得良知到手，輒又言良知不慮而知，不學而能，本自見成，何用費纖毫氣力。這等大話，豈不自誤誤人，其爲天下禍甚矣。念菴目擊心恫，不得已特開此口，以爲如此，庶幾聞者驟而笑，徐而訝，已而漸漸省發，證入身來。卽今見成的是良知不是良知，原初見成的卽今還留在這裏還丟在那裏？自將慚愧驚惶，食不安，寢不安，百計圖維求復故物，於是亡者始可得而存，缺者始可得而完耳。存卽存其所未嘗亡，完卽完其所未嘗缺，謂是見成良知可也，以其由亡而存，由缺而完，謂是做成良知亦可也，直所從言之異耳，無兩良知也。然則念菴言世間那有見成良知，正所以激發怯懦，破除狂誕，俾之實致良知也，其有功於陽明大矣。乃說者反因是疑其未透性也，豈不重孤負哉。

世間那有見成良知，猶言世間那有見成聖人，久只泛泛聽過，還覺意味短淺。說個世間那有見成良知，人定要疑起來。既有疑，便須討出中間緣故。既討出中間緣故，便自住手不得，更覺意味深長也。

就良知論，非特堯舜是見成的，卽桀紂亦是見成的。然而一邊做了堯舜，一邊做了桀紂，何也？吾人須於堯舜之所以爲堯舜，桀紂之所以爲桀紂處一查，方有省發。且就桀紂論，非特良知是見成的，卽他彌天富貴亦豈不是見成的。渠謂祭無益，謂暴無傷，又豈不是要安然坐享見成的。畢竟作何結果也？然則見成足恃乎，不足恃乎？可以觀矣。

又卷一八　玉池問，念菴先生謂，知善知惡之知，隨發隨泯，當於其未發求之。何如？曰，陽明之於良知，有專言之者，無知無不知是也。有偏言之者，知善知惡是也。陽明生平之所最喫緊，只是良知二字，安得遺未發而言？只緣就《大學》提宗，並舉心意知物，自不得不以心爲本體。既以心爲本體，自不得不以無善無惡屬心。既以無善無惡屬心，自不得不以知善知惡屬良知。參互觀之，原是明白。念菴恐人執用而忘體，因特爲拈出未發。近日王塘南先生又恐人離用而求體，因曰知善知惡乃徹上徹下語，不須頭上安頭。此於良知並有發明，而於陽明全提之指，卻似均之契悟未盡也。

又《傳習錄》　陽明就《大學》中提出致知，卻於中間下個良字，何故？陽明要說這知是性，是心之本體，是未發之中，須著此一字方纔有氣力。又說良知無知無不知，何故？陽明嘗曰，知善知惡是良知。知善知惡畢竟是分別落在用一邊，若便以爲是性，是心之本體，是未發之中，奚啻千里？所以必說個無知無不知，著此一句，方纔無破綻。無知孔子之說也，良知孟子之說也，致知《大學》之說也。各自具足，將來攙搭說便不是他本色。

孟子說良知，陽明亦說良知。但孟子說良知從性善說來，故曰孩提之童無不知愛其親者，及其長也無不知敬其兄者，親親仁也，敬長義也。陽明卻從無善無惡說來，其名同，其實異矣。乃欲以告子宗旨講孟子學問，愚之所未解也。

高攀龍《高子遺書》卷一　良知卽明德也，須止於至善，故致知在格物。曾子易簀而卒，便顯出個曾子。陽明至南安而卒，便顯出個陽明。曾子曰，吾得正而斃焉斯已矣，此曾子所以爲曾子也。陽明曰，此心光明更復何言。此陽明所以爲陽明也。

人心之靈莫不有知，良知也。因其已知而益窮之至乎其極，致良知也。

又卷八上《答吳安節年伯二》　聖學不全靠靜，但各人稟賦不同，若精神短弱，決要靜中培養豐碩。收拾來便是良知，散漫去都成妄想。益驗念菴先生無見成良知之說也。

劉宗周《劉子遺書》卷三　陽明子曰，言語正到快意時，便截然能忍默得。意氣正到發揚時，便翕然能收斂得。憤怒嗜欲正到沸騰時，便廓然能消化得。此非天下之大勇不能。然見得良知親切，工夫亦自不難。愚謂，言語既到快意時，自當繼以忍默。意氣既到發揚時，自當繼以收斂。憤怒嗜欲既到沸騰時，自當繼以消化。此正一氣之自通自復。分明喜怒哀樂相爲循環之妙，有不待品節限制而然。卽其間非無過不及之差，而性體原自周流，不害其爲中和之德。學者但證得性體分明，而以時保之，則雖日用動靜之間，莫非天理流行之妙，而於所謂良知之見，亦莫親切於此矣。若必借良知以覺照，欲就其一往不返之勢，皆一一逆收之以還之天理之正，則心之與性先自相仇，而杞柳桮棬之說，有時而伸也，必矣。

思卽是良知之柄。

知無不良，只是獨知一點。

智者，良知靜深之體。良知貫乎四德，而獨於智見其體，蓋深根寧極之後，正一點靈明葆任得地處。故曰，復其見天地之心乎。

貞下起元，是天道人心至妙至妙處。

仁統四端，智亦統四端。故孔門之學先求仁，而陽明子以良知立教。良知二字，是醫家倒藏法也。

《大學》言明德，不必更言良知。知無不良，即就明德中看出。陽明特指點出來，蓋就工夫參本體耳，非全以本體言也。又曰良知即天理，即未發之中，則全以本體言矣，將置明德於何地乎。

以良知爲性體，則必有知此良知者。獨不曰知得良知卻是誰，又曰此知之外更無知。輾轉翻駁，總要開人悟門，故又曰致知存乎心悟。自是陽明教法，非《大學》之旨，《大學》是學而知之者。

又《劉蕺山集》卷一一《尋樂說》 先儒每令學者尋孔顏樂處，所樂何事？或曰樂貧，貧無可樂也。或曰樂道，樂道不足以盡顏子，而況仲尼乎。畢竟道亦無可樂故也。此中下落，直是深微，不可湊泊。近儒王心齋先生所著《學樂歌》則曰，人心本是樂，自將私欲縛。私欲一萌時，良知自然覺。一覺便消除，人心依舊樂。又曰，不樂不是學，不學不是樂。又曰，學則樂，樂則學，天下之樂無如此學，天下之學無如此樂。可爲一箭雙雕，學樂公案，滿盤托出。就中良知二字，是吃緊爲人處。良知之在人，本是惺惺，從本體上說即天理之別名。良知中本無人欲，所謂人欲，亦從良知受欺後見之。其實良知原不可欺也，吾自知之，吾自致之，此之謂自謙，只此是人心眞樂地。子云，飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。正謙此良知之謂也。顏子之樂亦然。故曰，有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。聖人直是無所不知耳，然致知工夫又自有說。子曰，不義而富且貴，於我如浮雲。義利一關，正是良知當判斷處。於此判斷得分明，便是致知工夫。然信如子所言，則將擇富貴之義者而取之，將擇不義之貧賤而去之乎。是終身無疏水曲肱分也。窮人欲而滅天理，孰大於是。子常言，非道之富貴則不處，至非道之貧賤又不去，可見道義總是無定衡，全憑良知判斷。良知安處便是義，不安處便是不義。至此方是義利關頭最精密處，亦便是致知工夫最精密處。必去富貴處貧賤者，只爲利之溺人，莫甚於富貴。學者合下從堅苦刻厲中做起，便將那人欲之根一齊砍斷，因顯得良知眞面目出來。前輩常言，天下無成見，良知是也。孔門當時教人，一則曰求飽求安，再則曰惡衣惡食，又曰懷居，又以顏氏之屢空斥子貢之貨殖，而子路縕袍，則直美之曰何用不臧。至到頭一著，猶然以人不知不慍爲君子作斷案，可爲深切著明。且夫子明以疏水曲肱言樂，雖謂之樂貧也可。疏水曲肱而可樂，雖謂之樂道也可。但昔賢不可分明說破，故懸此公案示人，要人思而自得之。他日有無欲作聖之旨，已是分明說破在，只是說得太高了，不若心齋尤爲穩當。語曰，如凡人飲水，冷暖自知。人人此良知，則人人此天理，人人此樂地。惟反求而自得之者，能識此中意，所謂只可自怡悅，不堪持贈君。即學樂一歌，亦豈有是處乎。

又《良知說》 陽明子常言良知，最有功於後學。然只是傳孟子教法，於《大學》之說終有分合。《古本序》曰，《大學》之道，誠意而已矣。誠意之功，格物而已矣。格物之極，止至善而已矣。止至善之則，致良知而已矣。宛轉說來，頗傷氣脉。至龍溪所傳《天泉問答》則曰，無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。益增割裂矣。即所云良知，亦非究竟義也。知善知惡與知愛知敬，相似而實不同。知愛知敬，知在愛敬之中。知善知惡，知在善惡之外。知在愛敬中，更無不愛不敬者以參之，是以謂之良知。知在善惡外，第取分別見，謂之良知所發則可，而已落第二義矣。且所謂知善知惡，蓋從有善有惡而言者也。因有善有惡而後知善知惡，是知爲意奴也，良在何處，又反無善無惡而言者也。本無善無惡而又知善知惡，是知爲心崇也，良在何處。且《大學》所謂致知，亦只是致其知止之知。知止之知即知先之知，知先之知即知本之知。唯其知止知先知本也，則謂之良知亦得。知在止中，良因止見，故言知止，則不必更言良知。若曰以良知之知知止，又以良知之知知先而知本，豈不架屋疊牀之甚乎。且《大學》明言止於至善矣，則惡又從何處來。心意知物總是至善中全副家當，而必事事以善惡兩糾之，若曰去其惡而善，乃至姑爲下根人說法，如此則又不當有無善無惡之說矣。有則一齊俱有，既以惡而礙善，無則一齊俱無，且將以善而疑惡，更從何處討知善知惡之分曉。止因陽明將意字認壞，故不得不進而求良於知。仍將知字認粗，又不得不退而求精於心。種種矛盾，固已不待龍溪駁正，而知其非《大學》之本旨矣。《大學》開口言明德，因明起照，良知自不待言。而又曰良知即至善，即未發之中，亦既恍然有見於知之消息，惜轉多此良字耳。然則良知何知乎，知愛而已矣，知敬而已矣，知皆擴而充之達之天下而已矣。格此之謂格物，誠此之謂誠意，正此之謂正心，學而措之謂之平天下。陽明曰，致知焉，盡之矣。予亦曰，致知焉，盡之矣。

黃道周《榕壇問業》卷五　唐偉倫問，如此看，則致知之義，深於良知。樂天之義，齊於好學。見今世達人，皆尊自然而下窮理，古來有道者皆遺好學而貴樂天，何耶？某云：《易》曰，窮理盡性以至於命。又曰，樂天知命。故不憂樂天不從好學，此樂竟從何來。如良知不繇致知，此良究竟何至。良有三訓，良言善也，言常也，言小頃也。言善者從繼善來，所稱柔順利貞者是。言常者猶稱良常，所謂厥有恆性者是。言小頃者，猶稱良久良已，所謂乍見夜氣者是。其言自然者，不過不學不慮一段而已，亦是不學不慮而良，不是不學不慮纔訓作良也。人讀書都要讀其易者，難處放過。如生成濛灑者，頑皮無礙。問他所知所好所樂，中間開放果是何物，亦復茫然。晉人道，解飲者自知飲趣，如不解飲者，聞酒輒醉，豈亦復領醉妙耶。偉倫云，如此則知如知味之知，好如好色之好，樂如在中之樂。只是自家領略，如何度得別人。某云，只指出此法人人自知，自家認得是學，大家認得是道，勿復問人此中是何學何道也。

蔣德璟《貴志懺》（《明文海》卷一四四）　萬曆四十三年月日，某某謹以清酒名香，獻懺心神之前。環少也知學科第而已，不知有聖賢之學也。卽知之，以爲聖賢去人自遠，不待學。而反以學者爲僞。嗟乎，久矣，其身之不肖也。稟弱性淳，易誘難專。讀蘇子，見其天韻生動，因欲學蘇子。讀韓子，又欲學韓子，以爲氣勁而節峻，雄奇獨出，誠能至於是焉，亦足矣。及再讀陽明子，而始知我性命之所在也，聖人之可學也。愆累之多，悲恨之至，而求一出脫之也。嗟乎，余之志不亦雜乎。余之學不亦晚乎。陽明子往矣，學無明師，其誰相予，予竟得爲聖人乎。陽明子初以立志教，繼以立誠教，最後以致良知爲教。夫待陽明子而興者，凡民也，而遂不興者，愚不肖也。陽明子之言具在，非明師乎。過時之學，非人一己百未之敢望，而猶作籩焉，可不大哀乎。猶恐見其言而慕，不見而忘，靜追而憤且訟也，交事接人，而其宿業鈍根不呼復出。故剖盡腸胃，以誓於明神之前，而使之不敢自欺，且以欺神。其辭曰，道晦學誤，人放其心。有言性命，目爲腐憨。及至阿鼻，旣慄且慙。始知賢聖，立教淑人。亦以自淑，證位高眞。余幼癖顓，恃才妄作。狂踸狷刻，剛直自若。師友不非，多疢寡藥。業障萬端，以罪爲樂。氣退心慈，愁悔激怍。拔根不猛，沈迷如昨。推鞫釁芽，由志墮落。所以良知，明滅相搏。旣雜復惰，心徒焚灼。稟告神明，自今以始，盡洗痼瘢。裸浴慧水，醫狂以謙。梏躁以止，逐狷以寬。囚刻以恥，功行默施，勿干福祉。父有詔言，長在心耳，德遠龍山，皆有哲子。勿負所學，二子是似。責重愧深，非鳳則豕。何以希聖，俾親見喜。百拜明神，陰庸其勇。日進一日，志力精銳。滌除蟊賊，助成根種。天觀地察，心誠誓重。有負神期，伏聽誅恐。

良能

歐陽德《歐陽南野先生文選・答馮州守》　近時乃又有不及良能之疑，又失却先師言良知之旨矣。舉良知則良能固在其中，然非別有所謂良能而故以良知該括之也。能者知覺之運動，知者運動之知覺。舉良能則良知亦在其中，如孟子言降才爾殊，不盡其才，則又言能而不及知。蓋身心工夫，一眞俱眞，一得俱得，若不於工夫上求實際，而於文義上求分曉，則將有無窮可疑，而辨之雖明亦無分毫干己者矣。

顧憲成《小心齋劄記》卷六　孟子以不學而能爲良能。吾以爲，不能而學亦良能也，何也？徹良能，彼其有不能也，安於不能已耳，孰牖之而使學也？孟子以不慮而知爲良知，吾以爲，不知而慮亦良知也，何也？徹良知，彼其有不知也，安於不知已耳，孰啓之而使慮也？又曰，孟子以不學而能爲良能，吾以爲學而能亦良能也，何也？能之入處異而能之究竟處同，非學不學之所得而岐也。孟子以不慮而知爲良知，吾以爲慮而知亦良知也，何也？知之入處異，而知之究竟處同，非慮不慮之所得而岐也。

致良知

蔡清《四書蒙引》卷一　先致其知，誠意者，實於爲善去惡也。然不能致知，則何者爲善，何者爲惡，蓋有不辨而錯認者矣。致知者，推極吾之知識，欲其所知無不盡也。註吾之所知是原有底，所謂人心之靈，莫不有知，乃良知也。然良知只是赤子之心，未能擴而充之，以至於無所不知。故必推而極之，使其表裏洞然，無所不盡，然後爲能盡乎此心之量也。

王守仁《傳習録》卷中《答顧東橋書》　良知、良能，愚夫、愚婦與聖人同；但惟聖人能致其良知，而愚夫、愚婦不能致，此聖、愚之所由分也。節目時變，聖人夫豈不知，但不專以此爲學；而其所謂學者，正惟致其良知，以精察此心之天理，而與後世之學不同耳。吾子未暇良知之致，而汲汲焉顧是之憂，此正求其難於明白者以爲學之弊也。夫良知之於節目時變，猶規矩、尺度之於方圓、長短也；節目時變之不可預定，猶方圓、長短之不可勝窮也。故規矩誠立，則不可欺以方圓，而天下之方圓不可勝用矣；尺度誠陳，則不可欺以長短，而天下之長短不可勝用矣；良知誠致，則不可欺以節目時變，而天下之節目時變不可勝應矣。毫釐千里之謬，不於吾心良知一念之微而察之，亦將何所用其學乎！是不以規矩而欲定天下之方圓，不以尺度而欲盡天下之長短，吾見其乖張謬戾，日勞而無成也已。吾子謂『語孝於溫凊定省，孰不知之』。然而能致其知者鮮矣。若謂粗知溫凊定省之儀節，而遂謂之能致其知，則凡知君之當仁者，皆可謂之能致其仁之知，知臣之當忠者，皆可謂之能致其忠之知，則天下孰非致知者邪？以是而言，可以知致知之必在於行，而不行之不可以爲致知也，明矣。知、行合一之體，不益較然矣乎？夫舜之不告而娶，豈舜之前已有不告而娶者爲之準則；故舜得以考之何典，問諸何人，而爲此邪？抑亦求諸其心一念之良知，權輕重之宜，不得已而爲此邪？武之不葬而興師，豈武之前已有不葬而興師者爲之準則，故武得以考之何典，問諸何人，而爲此邪？抑亦求諸其心一念之良知，權輕重之宜，不得已而爲此邪？使舜之心而非誠於爲無後，武之心而非誠於爲救民，則其不告而娶與不葬而興師，乃不孝、不忠之大者。而後之人不務致其良知，以精察義理於此心感應酬酢之間，顧欲懸空討論此等變常之事，執之以爲制事之本，以求臨事之無失，其亦遠矣。其餘數端，皆可類推，則古人致知之學，從可知矣。

又《答歐陽崇一》　「寧不了事，不可不加培養之」意，且與初學如此說，亦不爲無益。但作兩事看了，便有病痛在。孟子言必有事焉，則君子之學終身只是「集義」一事。義者，宜也，心得其宜之謂義。能致良知則心得其宜矣，故「集義」亦只是致良知。君子之酬酢萬變，當行則行，當止則止，當生則生，當死則死，斟酌調停，無非是致其良知，以求自慊而已。故「君子素其位而行」，「思不出其位」。凡謀其力之所不及，而強其知之所不能者，皆不得爲致良知；而凡「勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，動心忍性以增益其所不能」者，皆所以致其良知也。若云寧不了事，不可不加培養者，亦是先有功利之心，較計成敗利鈍而愛憎取舍於其間，是以將了事自作一事，而培養又別作一事，此便有是內、非外之意，便是自私用智，便是「義外」，便有「不得於心勿求於氣」之病，便不是致良知以求自慊之功矣。所云「鼓舞支持，畢事則困憊已甚」，又云「迫於事勢，困於精力」，皆是把作兩事做了，所以有此。凡學問之功，一則誠，二則僞。凡此皆是致良知之意，欠誠一眞切之故。《大學》言「誠其意者，如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊」。曾見有惡惡臭，好好色，而須鼓舞支持者乎？曾見畢事則困憊已甚者乎？曾有迫於事勢，困於精力者乎？此可以知其受病之所從來矣。

來書又有云：人情機詐百出，御之以不疑，往往爲所欺，覺則自入於逆、億。夫逆詐，卽詐也，億不信，卽非信也，爲人欺，又非覺也；不逆、不億而常先覺，其惟良知瑩徹乎。然而出入毫忽之間，背覺合詐者多矣。

不逆、不億而先覺，此孔子因當時人專以逆詐、億不信爲心，而自陷於詐與不信，又有不逆、不億者，然不知致良知之功，而往往又爲人所欺詐，故有是言；非教人以是存心，而專欲先覺人之詐與不信也。以是存心，卽是後世猜忌險薄者之事；而只此一念，已不可與入堯、舜之道矣。不逆、不億而爲人所欺者，尙亦不失爲善；但不如能致其良知，而自然先覺者之尤爲賢耳。崇一謂「其惟良知瑩徹」者，蓋已得其旨矣。然亦頼悟所及，恐未實際也。蓋良知之在人心，亘萬古，塞宇宙而無不同；不慮而知，恆易以知險，不學而能，恆簡以知阻；「先天而天不違，天且不違，而況於人乎？況於鬼神乎？」夫謂背覺合詐者，是雖不逆人而或未能無自欺也，雖不億人而或未能果自信也，是或常有求先覺之心，而未能常自覺也。常有求先覺之心，卽已流於逆、億而足以自蔽其良知矣，此背覺合詐之所以未免也。君子學以爲己：未嘗虞人之欺己也，恆不自欺其良知而已；未嘗虞人之不信己也，恆自信其良知而已；未嘗求先覺人之詐與不信也，恆務自覺其良知而已。是故不欺則良知無所僞而誠，誠則明矣；自信則良知無所惑而明，明則誠矣。明、誠相生，是故良知常覺，常照；常覺、常照則如明鏡之懸，而物之來者自不能遁其妍媸矣。何者？不欺而誠，則無所容其欺，苟有欺焉而覺矣，自信而明，則無所容其不信，苟不信焉而覺矣。是謂易以知險，簡以知阻，子思所謂「至誠如

神，可以前知』者也。然子思謂『如神』，謂『可以前知』，猶二而言之，是蓋推言思誠者之功效，是猶爲不能先覺者說也；若就至誠而言，則至誠之妙用，即謂之『神』，不必言『如神』，至誠則『無知而無不知』，不必言『可以前知』矣。

又《答聶文蔚二》 近歲來山中講學者，往往多說『勿忘、勿助』工夫甚難。問之，則云才著意便是助，才不著意便是忘，所以甚難。區區因問之云：『忘是忘個甚麼？助是助個甚麼？』其人默然無對，始請問。區區因與說：我此間講學，卻只說個『必有事焉』，不說『勿忘、勿助』。『必有事焉』者，只是時時去『集義』。若時時去用『必有事』的工夫，而或有時間斷，此便是忘了，即須『勿忘』；時時去用『必有事』的工夫，而或有時欲速求效，此便是助了，即須『勿助』。其工夫全在『必有事焉』上用；『勿忘、勿助』，只就其間提撕警覺而已。若是工夫原不間斷，即不須更說『勿忘』；原不欲速求效，即不須更說『勿助』。此其工夫何等明白簡易！何等灑脫自在！今卻不去『必有事』上用工，而乃懸空守著一個『勿忘、勿助』，此正如燒鍋煮飯，鍋內不曾潰水下米，而乃專去添柴放火，不知畢竟煮出個甚麼物來！吾恐火候未及調停，而鍋已先破裂矣。近日一種專在『勿忘、勿助』上用工者，其病正是如此。終日懸空去做個『勿忘』，又懸空去做個『勿助』，濟濟蕩蕩，全無實落下手處，究竟工夫，只做得個沈空守寂，學成一個癡騃漢，才遇些子事來，即便牽滯紛擾，不復能經綸宰制。此皆有志之士，而乃使之勞苦纏縛，擔閣一生，皆由學術誤人之故，甚可憫矣！夫『必有事焉』只是『集義』，『集義』只是『致良知』。說『集義』則一時未見頭腦，說『致良知』即當下便有實地步可用工。故區區專說『致良知』。隨時就事上致其良知，便是『格物』；著實去致良知，便是『誠意』；著實致其良知，而無一毫意必固我，便是『正心』。著實致良知，則自無忘之病。無一毫意必固我，則自無助之病。故說『格致誠正』則不必更說個『忘、助』。孟子說『忘、助』，亦就告子得病處立方。告子強制其心，是助的病痛，故孟子專說助長之害。告子助長，亦是他以義爲外，不知就自心上『集義』，在『必有事焉』上用功，是以如此。若時時刻刻就自心上『集義』，則良知之體洞然明白，自然是是非非，纖毫莫遁，又焉有『不得於言，勿求於心，不得於心，勿求於氣』之弊乎？孟子『集義』『養氣』之說，固大有功於後學，然亦是因病立方，說得大段，不若《大學》格、致、誠、正之功，尤極精一簡易，爲徹上徹下，萬世無弊者也。聖賢論學，多是隨時就事，雖言若人殊，而要其工夫頭腦，若合符節。緣天地之間，原只有此性，只有此理，只有此良知，只有此一件事耳。故凡就古人論學處說工夫，更不必攙和兼搭而說，自然無不脗合貫通者；才須攙和兼搭而說，即是自己工夫未明徹也。近時有謂『集義』之功，必須兼搭個『致良知』而後備者，則是『集義』之功尚未了徹也；『集義』之功尚未了徹，適足以爲『致良知』之累而已矣。謂『致良知』之功，必須兼搭一個『勿忘、勿助』而後明者，則是『致良知』之功尚未了徹也；『致良知』之功尚未了徹，適足以爲『勿忘、勿助』之累而已矣。若此者，皆是就文義上解釋牽附，以求混融湊泊，而不曾就自己實工夫上體驗，是以論之愈精，而去之愈遠。文蔚之論，其於大本達道，既已沛然無疑，至於『致知』『窮理』及『忘、助』等說，時亦有攙和兼搭處，卻是區區所謂康莊大道之中，或時橫斜迂曲者，到得工夫熟後，自將釋然矣。文蔚謂『致知』之說，求之事親，從兄之間，便覺有所持循者，此段最見近來眞切篤實之功。但以此自爲不妨，自有得力處，以此遂爲定說教人，卻未免又有因藥發病之患，亦不可不一講也。蓋良知只是一個天理自然明覺發見處，只是一個眞誠惻怛，便是他本體。故致此良知之眞誠惻怛以從兄便是弟，致此良知之眞誠惻怛以事親便是孝，致此良知之眞誠惻怛。若是從兄的良知不能致其眞誠惻怛，即是事親的良知不能致其眞誠惻怛矣；事君的良知不能致其眞誠惻怛，即是從兄的良知不能致其眞誠惻怛矣。故致得事君的良知，便是致卻從兄的良知；致得從兄的良知，便是致卻事親的良知。不是事君的良知不能致，卻須又從事親的良知上去擴充將來。如此，又是脫卻本原，著在支節上求了。良知只是一個，隨他發見流行處，當下具足，更無去來，不須假借。然其發見流行處，卻自有輕重厚薄，毫髮不容增減者，所謂天然自有之中也。雖則輕重厚薄，毫髮不容增減，而原又只是一個。雖則只是一個，而其間輕重厚薄，又毫髮不容增減；若可得增減，若須假借，即已非其眞誠惻怛之本體矣。此良知之妙用，所以無方體，無窮盡，語大天下莫能載，語小天下莫能破者也。孟氏『堯舜之道，孝弟而已』者，是就人之良知發見得最眞切篤厚，不容蔽昧處提省人，使人於事君，處友，仁民，愛物，與凡動靜語默間，皆只是致他那一念事親，從兄眞誠惻怛的良知，即自然無不是道。蓋天下之事雖千變萬化，至於不可窮詰，而但惟致此事親，從兄一念眞誠惻怛之良知以應之，則更無有遺缺滲漏者，正謂其只有此

一個良知故也。事親、從兄一念良知之外，更無有良知可致得者。故曰：「堯舜之道，孝弟而已矣。」此所以爲「惟精惟一」之學，放之四海而皆準，「施諸後世而無朝夕」者也。文蔚云：「欲於事親、從兄之間，而求所謂良知之學。」就自己用工得力處如此說，亦無不可；若曰致其良知之眞誠惻怛以求盡夫事親、從兄之道焉，亦無不可也。明道云：「行仁自孝、弟始。孝、弟是仁之一事，謂之行仁之本則可，謂是仁之本則不可。」其說是矣。「億、逆、先覺」之說，文蔚謂「誠則旁行曲防，皆良知之用」，甚善甚善！間有攙搭處，則前已言之矣。惟濬之言，亦未爲不是。在文蔚須有取於惟濬之言而後盡，在惟濬又須有取於文蔚之言而後明；不然，則亦未免各有倚著之病也。舜察邇言而詢芻蕘，非是以邇言當察，芻蕘當詢，而後如此，乃良知之發見流行，光明圓瑩，更無罣礙遮隔處，此所以謂之大知；才有執著意必，其知便小矣。講學中自有去取分辨，然就心地上著實用工夫，卻須如此方是。

又卷下　先生曰：「我輩致知，只是各隨分限所及；今日良知見在如此，只隨今日所知擴充到底，明日良知又有開悟，便從明日所知擴充到底，如此方是精一功夫。與人論學，亦須隨人分限所及；如樹有這些萌芽，只把這些水去灌溉，萌芽再長，便又加水，自拱把以至合抱，灌溉之功皆是隨其分限所及，若些小萌芽，有一桶水在，盡要傾上，便浸壞他了。」

先生曰：「吾教人「致良知」，在「格物」上用功，卻是有根本的學問；日長進一日，愈久愈覺精明。世儒教人事事物物上去尋討，卻是無根本的學問；方其壯時，雖暫能外面修飾，不見有過，老則精神衰邁，終須放倒；譬如無根之樹，移栽水邊，雖暫時鮮好，終久要憔悴。」

一友靜坐有見，馳問先生。答曰：「吾昔居滁時，見諸生多務知解口耳異同，無益於得，姑教之靜坐。一時窺見光景，頗收近效；久之漸有喜靜厭動，流入枯槁之病，或務爲玄解妙覺，動人聽聞。故邇來只說「致良知」，良知明白，隨你去靜處體悟也好，隨你去事上磨鍊也好，良知本體原是無動無靜的：此便是學問頭腦。我這個話頭，自滁州到今，亦較過幾番，只是「致良知」三字無病。醫經折肱，方能察人病理。」

一友舉「佛家以手指顯出，問曰：「衆曾見否？」衆曰：「見之。」復以手指入袖，問曰：「衆還見否？」衆曰：「不見。」佛說還未見性。此義未明。」先生曰：「手指有見有不見，爾之見性常在。人之心神只在有覩有聞上馳騖，不在不覩不聞上著實用功。蓋不覩不聞是良知本體，戒愼恐懼是致良知的工夫。學者時時刻刻常覩其所不覩，常聞其所不聞，工夫方有個實落處；久久成熟後，則不須著力，不待防檢，而眞性自不息矣。豈以在外者之聞見爲累哉？」

又《王陽明全集》卷五《答董澐蘿石》　問：「某賦性平直守分，每遇能言之士，則以己之遲鈍爲慚，恐是根器弱甚。」

此皆未免有外重內輕之患。若平日能集義，則浩然之氣至大至公，充塞天地，自然「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」；自然能知人之言，而凡詖淫邪遁之詞皆無所施於前矣。況肯自以爲慚乎！集義只是致良知。心得其宜爲義，致良知則心得其宜矣。

又語錄（朱得之《稽山承語》）　楊文澄問：「意有善惡，誠之將何稽？」師曰：「無善無惡者心也，有善有惡者意也，知善知惡者良知也，爲善去惡者格物也。」曰：「意固有善惡乎？」曰：「意者心之發，本自有善而無惡，惟動於私欲而後有惡也。惟良知自知之，故學問之要曰致良知。」

王漸逵《答王龍溪書》（《明文海》卷一六五）　來教所謂致良知之說以僕之質性魯鈍，學力粗淺，固未能窺其微奧。然以是稽之孔門，反之吾心，殆尚有可疑處。夫今之學者，多主於白沙、陽明二先生之教。白沙之學在於求孔顏樂處，陽明之學在於致良知，二者固聖賢法門。但以此爲教，恐學者流於澄蕩，無實下手得力處。夫孔顏之樂大矣，必有躬踐實際，而後可以契其樂之眞。良知之體明矣，必有涵養操持，而後可以得其明之用。不然則所謂樂，亦虛談其光景之可愛，而於獨知之地，但凝之於靜，而不能不汩之於動，融之於心，而不能不滯之於事者多矣。某嘗以《論語》一部，眞千古聖賢入手之要訣。何也，其旨在乎心與事合一而已矣。以心而實於事物，隨處致力，隨處照管，故心事合一，鍛鍊純熟，打成一片，然後謂之眞境實際，方無走作，乃有受用處。苟或玄想於胷臆，致測於景象，徒抱夫虛靈之體，而昧夫流行之用，以之資講說則可，以是而求聖賢之實學則未也。故某亦以孟子先立其大者之語爲立言太寬，然必以集義爲事，乃見入手脉路處。今之學者往往流於孟浪無依，皆以其守心太過而略於事爲。是以心事岐而爲二，支離渙散而不能相合，失孔門隨事致察之訓，以至於此。此其所以高者流於禪定之歸，而下者則混於理欲之無辨，而認賊作子者多矣。故丹書之戒，以敬怠言

之，盡矣，而又以義對欲言。《易大傳》敬以直內，可矣，而又必以義以方外德始大而不孤。皆隨事致察之明驗也。夫平地而說相輪，與由階級而直造其頂者，其所見何如也。某遠處遐陬，無明師友講習之益，其所得所聞如此，吾丈以爲何如。人便，不惜再示教愛，尤爲望幸。

錢德洪《會語》（《明儒學案》卷一一《員外錢緒山先生德洪》）

問：『致知存乎心悟？』曰：『靈通妙覺，不離於人倫事物之中，在人實體而得之耳，是之謂心悟。世之學者，謂斯道神奇祕密，藏機隱竅，使人渺茫恍惚，無入頭處，固非眞性之悟。若一聞良知，遂影響承受，不思極深研幾，以究透眞體，是又得爲心悟乎？』

良知不假於見聞，故致知之功從不睹不聞而入。但纔說不睹不聞，卽著不睹不聞之見矣。今只念念在良知上精察，使是是非非無容毫髮欺蔽。致知之功，在究透全體，不專在一念一事之間。但除卻一念一事，又更無全體可透耳。

良知廣大高明，原無妄念可去，纔有妄念可去，已自失卻廣大高明之體矣。今只提醒本體，羣妄自消。

又《答蠡雙江》 夫鏡，物也，故斑垢駁雜得積於上，而可以先加磨去之功。吾心良知，虛靈也，虛靈非物也，非物則斑垢駁雜停於吾心何所？而磨之之功又於何所乎？今所指吾心之斑垢駁雜，非以氣拘物蔽而言乎？既曰氣拘，曰物蔽，則吾心之斑垢駁雜，由人情事物之感而後有也。既由人情事物之感而後有，而今之致知也，則將於未涉人情事物之感之前，而先加致之之功，則夫所謂致之之功者，又將何所施耶？

王畿《語録・致知難易解》（《明儒學案》卷一二《郎中王龍溪先生畿》） 良知在人，百姓之日用，同於聖人之成能，原不容人爲加損而後全。乞人與行道之人，怵惕羞惡之形，乃天機之神應，原無俟於收攝保聚而後有。此聖學之脈也。堯、舜之生知安行，其焦勞怨慕，未嘗不加困勉之功，但自然分數多，故謂之生安。愚夫愚婦其感觸神應亦是生安之本體，但勉然分數多，故謂之困勉。

又《語録・維揚晤語》 致良知只是虛心應物，使人人各得盡其情，能剛能柔，觸機而應，迎刃而解，如明鏡當空，妍媸自辨，方是經綸手段。纔有些子才智伎倆與之相形，自己光明反爲所蔽。

又《語録・與獅泉劉子問答》 劉師泉曰：『人之生，有性有命。吾心主宰謂之性，性，無爲者也，故須出頭。吾心流行謂之命，命，有質者也，故須運化。常知不落念，所以立體也，常運不成念，所以致用也。二者不可相離，必兼修而後可爲學。』先生曰：『良知原是性命合一之宗，卽是主宰，卽是流行，故致知工夫只有一處用。若說要出頭運化，要不落念，不成念，如此分疏，卽是二用。二卽支離，到底不能歸一。』

又《語録・魯江別言》 良知靈明原是無物不照，以其變化不可捉摸，故亦易於隨物。古人謂之凝道，謂之凝命，亦是苦心話頭。吾人但知良知之靈明脫灑，而倏忽存亡，不知所以養，或借二氏作話頭，而不知於人情事變，煅煉超脫，卽爲養之之法，所以不免於有二學。若果信得良知及時，只此知是本體，只此知是工夫，良知之外，更無致法，致良知之外，更無養法。良知原無一物，自能應萬物之變，有意有欲，皆爲有物，皆爲良知之障。

又《語録・萬履菴漫語》 思慮未起，不與已起相對，纔有起時，便爲鬼神覷破，非退藏密機。日逐應感，只默默理會，當下一念，凝然灑然，無起無不起，時時覿面相呈，時時全體放下，一切稱機逆順，不入於心，直心以動，自見天則。

又《語録・示丁惟寅》 從眞性流行，不涉安排，處處平鋪，方是天然眞規矩。脫入些子方圓之迹，尚是典要挨排，與變動周流之旨，還隔幾重公案。

又《王龍谿全集・答茅治卿》 堯舜清明在躬，障蔽淺，是卽本體便是功夫，所謂性之之學。湯武以下，嗜欲重，障蔽深，是用功夫求復本體，所謂反之之學。其用力雖有難易深淺不同，而於良知本來實未嘗有所加損也。然非獨聖賢有是也，人皆有之。雖萬欲騰沸之中，若肯反諸一念良知，其眞是眞非炯然未嘗不明。只此便是天命不容滅息所在，只此便是人心不容蔽昧所在。此是千古入賢入聖眞正路頭，舍此更無下手用力處矣。吾人甘心不學則已，學則當以顏子爲宗。顏子不遠而復，且道顏子是何學？迺孔門易簡直截根源，先天之學，非可以知解想像而求者也。自此義不明，後世所傳，惟以聞見臆識爲學，揣摩依倣，影響補湊。種種嗜慾反與假借包藏，不肯歸根反源，以收掃蕩廓清之績。是殆壅閼靈明，而重增障蔽也。沿流以

至於今，其濫觴又甚矣，豈不可哀也哉！先師一生苦心，將良知兩字信手拈出，直是承接堯、舜、孔、顏命脈，而其言則出於孟氏，非其所杜撰也。世儒不此之察，顧一倡羣和，閧然指以爲禪。將易簡宗旨反墮於支離繁難而不自覺，豈不重可哀也哉！

又《王龍谿全集・答吴悟齋》 來教云，今時講學之弊有二。其一以良知本來無可修証，纔欲修証便落二乘，其弊使人懸空守寂，截然不著事物工夫。其一以知即是行，一切應迹皆可放過，其弊使人見這光景自以爲足，不復修行，乾沒於僞欲，而不自以爲非，是看格物爲不要緊工夫。二者緣於良知本體未曾徹悟，非教使之然也。此二者之弊，世間無志甘於染習，與稍有志而狃近利，泥虚見者或誠有之。先師設教之旨，與吾人相與講學之意，則殊不然。兄以爲傳流之誤，雖若爲吾人出脱罪過，亦時使然也。良知不學不慮，本無修証；格物正所以致之也。學者復其不學之體而已，慮者復其不慮之體而已。迺無修証中眞修証也。若曰懸空守寂，無所事事，則格物果將何所屬耶？知即是行，非謂忽於行持，正以發不行不足謂之知之意，使人致謹於應迹也。若曰見這光景，自以爲足，沒於僞欲，而不自知其非，烏得謂之良知也哉！末謂緣於良知本體未曾徹悟，可謂一句道盡。迺復曰不在本體上，不自相牴牾也耶！

又《王龍谿全集・不二齋説》 吾儒與禪家毫釐不同亦在於此。良知，性之靈也，虚明洞徹，原是無物不照。以其變化不可捉摸，故亦易於隨物。古人謂之凝道，謂之凝命，亦是苦心不得已之言。良知即道，良知即命。若不知凝聚，則道終不爲我有，命終不爲我立。吾人但知良知之靈明變化，倏忽存亡，不知所以養，或借禪家活計，而不知從人情事變煅煉超脱即爲養之之法，所以紛成二見，不能會通於一。夫養深則迹自化，機忘則用自神。若果信得良知及時，即此知是本體，即此知是功夫，固不從世情嗜欲上放出路，亦不向玄妙意解内借入頭。良知之外更無致法，致知之外更無養法。良知原無一物，自能應萬物之變，譬之規矩無方圓，而方圓自不可勝用，貞夫一也。有意有欲，皆爲有物，皆屬二見，皆爲良知之障。於此消融得盡，不作方便，愈收斂愈精明，愈超脱愈神化。變動周流，不爲典要，日應萬變而心常寂然。無善無不善，是爲至善。無常無無常，是爲眞常。無迷無悟，是爲徹悟。此吾儒不二之密旨，千聖絶學也。

又《致知議辨》《明儒學案》卷一二《郎中王龍溪先生畿》 雙江子曰：「邵子云：『先天之學，心也；後天之學，迹也。先天言其體，後天言其用。』蓋以體用分先後，而初非以美惡分也。『良知是未發之中』，先師嘗有是言。若曰『良知亦即是發而中節之和』，詞涉迫促。寂性之體，天地之根也，而曰『非内』，果在外乎？感情之用，形器之迹也，而曰『非外』，果在内乎？抑豈内外之間，別有一片地界可安頓之乎？即寂而感存焉；即感而寂行焉。以此論見成似也。若爲學者立法，恐當更下一轉語。《易》言内外，《中庸》亦言内外，今曰『無内外』；《易》言先後，《大學》亦言先後，今曰『無先後』。是皆以體統言工夫，如以百尺一貫論種樹，而不原枝葉之碩茂，由於根本之盛大，根本之盛大，由於培灌之積累。此鄙人内外先後之説也。『良知之前無未發，良知之外無已發』，似是渾沌未判之前語。設曰良知之前無性，良知之外無情，即謂良知之前與外無心，語雖玄而意則舛矣。尊兄高明過人，自來論學，只從渾沌初生無所污壞者而言，而以見在爲具足，不犯做手爲妙悟，以此自娛可也，恐非中人以下所能及也。」

先生曰：「寂之一字，千古聖學之宗。感生於寂，寂不離感。舍寂而緣感，謂之逐物；離感而守寂，謂之泥虚。夫寂者未發之中，先天之學也。未發之功，却在發上用，先天之功，却在後天上用。明道云：『此是日用本領工夫，却於已發處觀之。』康節《先天吟》云：『若説先天無個事，後天須用著工夫。』可謂得其旨矣。先天是心，後天是意，至善是心之本體。心體本正，纔正心便有正心之病，纔要正心，便已屬於意。欲正其心，先誠其意，猶云舍了誠意，更無正心工夫可用也。良知是寂然之體，物是所感之用，意則其寂感所乘之機也。知之與物無先後可分，故曰『致知在格物』。致知工夫在格物上用，猶云《大學》明德在親民上用，離了親民，更無學也。良知是天然之則。格者正也，物猶事也。格物云者，致此良知之天則於事事物物也。物得其所謂之格，非於天則之外，別有一段格之之功也。前謂未發之功，只在發上用者，非謂矯強矜飾於喜怒之未，徒以制之於外也。節是天則，即所謂未發之中也。中節云者，循其天則而不過也。養於未發之豫，先天之學是矣。後天而奉時者，乘天時行，人力不得而與。曰奉曰乘，正是養之之功，若外此而別求所養之豫，即是遺物而遠於人情，與聖門復性之旨爲有間矣。即寂而感行焉；即感而寂存焉。正是合本體之工夫，無時不感，無時不歸於寂也。若以

此爲見成，而未見學問之功，又將何如其爲用也？寂非內而感非外，蓋因世儒認寂爲內，感爲外，故言此以見寂感無內外之學，非故以寂爲外，以感爲內；而於內外之間，別有一片地界可安頓也。既云寂是性之體，性無內外之分，則寂無內外，可不辨而明矣。良知之前無未發者，良知即是未發之中，若復求未發，則所謂沉空也。良知之外無已發者，致此良知，即是發而中節之和；若別有已發，即所謂依識也。語意似亦了然。設謂「良知之前無性，良知之後無情」，即謂之「無心」，而斷以爲混沌未判之前語，則幾於推測之過矣。公謂不肖「高明過人，自來論學，只從混沌初生無所污壞者而言，而以見在爲具足，不犯做手爲妙悟」，不肖何敢當！然竊觀立言之意，却實以爲混沌無歸著，且非污壞者所宜妄意而認也。觀後條於告子身上發例可見矣。愚則謂良知在人，本無污壞，雖昏蔽之極，苟能一念自反，即得本心。譬之日月之明，偶爲雲霧所翳，謂之晦耳，雲霧一開，明體即見，原未嘗有所傷也。此原是人人見在具足，不犯做手本領工夫，人之可以爲堯、舜，小人之可使爲君子，舍此更無從入之路，可變之幾，固非以爲妙悟而妄意自信，亦未嘗謂非中人以下所能及也。」

雙江子曰：「《本意》云：『乾主始物而坤作成之。』已似於經旨本明白。知字原屬下文，今提知字屬乾字，遂謂乾知爲良知，不與萬物作對爲獨知，七德咸備爲統天。《彖》曰：『大哉乾元，萬物資始，乃統天。』是以統天贊乾元，非贊乾也。及以下文照之，則曰：『乾以易知，坤以簡能。』又以易簡爲乾、坤之德，而知能則其用也。人法乾、坤之德，至於易簡，則天下之理得而成位乎其中也。又曰：『夫乾，天下之至健也，德行恒易以知險；夫坤，天下之至順也，德行恒簡以知阻。』健順，言其體；易簡，言其德；知，言其才；阻險，言其變；能說能研，言聖人之學；定吉凶，成亹亹，言聖人之功用。六經之言各有攸當，似難以一例牽合也。」

先生曰：「乾知大始，大始之知，混沌初開之竅，萬物所資以始。知之爲義本明，不須更訓主字。下文證之曰：『乾以易知。』以易知爲易主可乎？此是統天之學，贊元即所以贊乾，非二義也。其言以體，以德，以才，以變，以學，以功用，雖《經》、《傳》所有，屑屑分疏，亦涉意象，恐非易簡之旨。公將復以不肖爲混沌語矣。」

雙江子曰：「程子云：『不覩不聞，便是未發之中，說發便屬覩聞。』獨知是良知的萌芽處，與良知似隔一塵。此處著功，雖與半路修行不同，要亦是半路的路頭也。致虛守寂，方是不覩不聞之學，歸根復命之要。蓋嘗以學之未能爲憂，而乃謂偏於虛寂不足，以該乎倫物之明察則過矣。夫明物察倫由仁義行，方是性體自然之覺，非以明察爲格物之功也。如以明察爲格物之功，是行仁義而襲焉者矣。以此言自然之覺，誤也。其曰：『視於無形，聽於無聲。』不知指何者爲無形聲而視之、聽之？非以日用倫物之內，別有一個虛明不動之體以主宰之，而後明察之形聲俱泯。是則寂以主夫感，靜以御乎動，顯微隱見，通一無二是也。夫子於咸卦，特地提出『虛寂』二字，以立感應之本，而以至神贊之。蓋本卦之止而說以發其蘊，二氏得之而絕念，吾儒得之以通感，毫釐千里之差，又自可見。」

先生曰：「公謂夫子於咸卦『提出虛寂二字以立感應之本，本卦德之止而悅以發其蘊』是矣。而謂獨知是良知的萌芽，纔發便屬覩聞，要亦是半路修行的路頭。明察是行仁義而襲，非格物之功，致虛守寂方是不覩不聞之學。日用倫物之內，別有一個虛明不動之體以主宰之，而後明察之形聲俱泯。」似於先師致知之旨，或有所未盡契也。良知即所謂未發之中，原是不覩不聞，原是莫見莫顯。明物察倫，性體之覺，由仁義行，覺之自然也。顯微隱見，通一無二，在舜所謂「玄德」。自然之覺，即是虛，即是寂，即是無形、無聲，即是虛明不動之體，即爲《易》之蘊。致者，致此而已；守者，守此而已；視聽於無者，視聽此而已；主宰者，主宰此而已。止則感之專，悅則應之至，不離感應而常寂然，故曰：「覩其所感，而天地萬物之情可見矣。」今若以獨知爲發而屬於覩聞，別求一個虛明不動之體，以爲主宰，然後爲歸復之學，則其疑致知不足以盡聖學之蘊，特未之明言耳。其曰：「二氏得之以絕念，吾儒得之以通感」，恐亦非所以議上乘而語大成也。」

雙江子曰：「兄謂聖學只在幾上用功，有無之間是人心眞體用，當下具足，是以見成作工夫看。夫『寂然不動』者，誠也；『感而遂通』者，神也。今不謂誠、神爲學問眞工夫，而以有無之間爲人心眞體用，不幾於舍筏求岸，能免望洋之歎乎？誠精而明，寂而疑於無也，而萬象森然已具，無而未嘗無也。神應而妙，感而疑於有也，而本體寂然不動，有而未嘗有也。即是爲有無之間，亦何不可？老子曰：『無無既無，湛然常寂。常寂常應，眞常得性。常應常定，常清淨矣。』則是以無爲有之幾，寂爲感之幾，非以寂感有無隱度

其文，故令人不可致詰爲幾也。知幾之訓，《通書》得之《易傳》，子曰：「知幾其神乎？」幾者，動之微，吉之先見者也，即《書》之「動而未形，有無之間」之謂。《易》曰：「介如石焉，寧用終日，斷可識矣。」此夫子之斷案也。蓋六二以中正自守，其介如石，故能不溺於豫，上交不諂，下交不瀆，知幾也。盱豫之悔，諂也；亨貞之疾，瀆也。幾在介，而非以不諂不瀆爲幾也。《易》曰：「憂悔吝者，存乎介。」介非寂然不動之誠乎？《中庸》曰：「至誠如神。」又曰：「誠則明。」言幾也，舍誠而求幾，失幾遠矣。內外先後，混逐忘助之病，當有能辨之者。」

先生曰：「周子云：『誠神幾曰聖人。』良知者，自然之覺，微而顯，隱而見，所謂幾也。良知之實體爲誠，良知之妙用爲神，幾則通乎體用而寂感一貫，故曰有無之間者幾也。有與無，正指誠與神而言。此是千聖從入之中道，過之則墮於無，不及則滯於有。多少精義在，非謂「以見成作工夫，且隱度其文，令人不可致詰爲幾也。」豫之六二，以中正自守，不溺於豫，故能觸幾而應，不俟終日而吉。良知是未發之中，良知自能知幾，非良知之外，別有介石以爲之守，而後幾可見也。《大學》所謂誠意，《中庸》所謂復性，皆以愼獨爲要，獨即幾也。」

雙江子曰：「克己復禮，三月不違，是顏子不違於復，竭才之功也。復以自知，蓋言天德之剛復全於我，而非蔓陰之所能亂，却是自家做主宰定。故曰：「自知猶自主也。」子貢多識億中，爲學誠與顏子相反。至領一貫之訓，而聞性與天道，當亦有見於具足之體，要未可以易視之也。先師良知之教，本於孟子，孟子言「孩提之童，不學不慮，知愛知敬」，蓋言其中有物以主之，愛敬則主之所發也。今不從事於所主，以充滿乎本體之量，而欲坐享其不學不慮之成，難矣。」

先生曰：「顏子德性之知，與子貢之多學以億而中，學術同異，不得不辨，非因其有優劣而易視之也。先師良知之說，倣於孟子不學不慮，乃天所爲自然之良知也。惟其自然之良，不待學慮，故愛親敬兄，觸機而發，神感神應。惟其觸機而發，神感神應，而後爲不學不慮，自然之良也。自然之良，即是愛敬之主，即是寂，即是虛，即是無聲無臭，天之所爲也。若更於其中有物以主之，欲從事於所主以充滿其本然之量，而不學不慮爲坐享其成，不幾於測度淵微之道乎？孟子曰：「凡有四端於我，知皆擴而充之。若火之始然，泉之始達。」天機所感，人力弗得而與。不聞於知之上，復求有物以爲之主也。公平時篤信白沙子「靜中養出端倪」與「欛柄在手」之說，若舍了自然之良，別有所謂「端倪欛柄」，非愚之所知也。吾人致知之學，不能入微，未免攙入意見知識，無以充其自然之良，則誠有所不免。若謂「自然之良，未足以盡學」，復求有物以主之，且謂「覺無未發，亦不可以寂言」，將使人併其自然之覺而疑之。是謂矯枉之過而復爲偏，不可以不察也。」

雙江子曰：「時人以夫子「多學而識，知足以待問」也，故凡問者必之焉。夫子不欲以知教人也，故曰「吾有知乎哉？無知也。」至於告人，則不敢不盡。「有鄙夫問於我，空空焉，無所知，我必叩兩端而竭焉。」兩端之竭，非知之盡者，不能於是見夫子待物之洪，教人不倦之仁也。今謂「良知之外別無知」，疑於本文爲贅，而又以空爲道體。聖人與鄙夫無異，則鄙夫已具聖人體段，聖人告之但與其空。如稱顏子之庶乎足矣，復何兩端之竭耶？心與耳目口鼻以空爲體是也，但不知空空與虛寂何所別？」

先生曰：「空空原是道體，象山云：「與有意見人說話，最難入，以其不空也。」鄙人之空，與聖人同，故能叩其兩端而竭。蓋是非本心，人所固有，雖聖人亦增減他一毫不得。若有一毫意見填實，即不能叩兩端矣。心口耳目皆以空爲體，空空即是虛寂，此學脈也。」

雙江子曰：「良知是「性體自然之覺」，是也。故欲致知，當先養性。盍不觀《易》言蓍卦之神知乎？要聖人體《易》之功，則歸重於「洗心藏密」之一語。洗心藏密所以神明其德也，而後神明之用，隨感而應，明天道，察民故，興神物以前民用，皆原於此。由是觀之，則致知格物之功，當有所歸，曰可見之云者，《易》言潛龍之學，務修德以成其身，德成自信，則不疑於所行，曰可見於外也。潛之爲言也，非退藏於密之謂乎？知之善物也，受命如響，神應而妙，不待致之而自無不致。今曰「格物是致知」，曰可見之行，隨在致此良知，周乎物而不過，是以推而行之爲致，全屬人爲，終日與物作對，雖免牽己而從之乎？其視性體自然之覺，何啻千里！兄謂「覺無未發，亦不可以寂言，求覺於未發之前，不免於動靜之分，入於茫昧支離而不自覺」云云，疑於先師之言，又不類。師曰：「良知是未發之中，寂然大公的本體，便自能發而中節，便自能感而遂通。感生於寂，和蘊於中，體用一原也。」磨鏡種樹之喻，歷歷可考，而謂之茫昧支離，則所未解。動靜之分，亦原於《易》，《易》曰：

「靜專動直，靜翕動闢。」周子曰：「動亦定，靜亦定。」周、程深於《易》者，一曰「主靜」，一曰「主定」。又曰：「不專一，則不能直遂，不翕聚，則不能發散，是以廣大生焉。廣大之生，原於專翕，而直與闢，則專翕之發也，必如此而後可以言潛龍之學。」愚夫愚婦之知，未動於意欲之時，與聖人同，是也，則夫致知之功，要在於意欲之不動，非以周乎物而不過之爲致也。「鏡懸於此，而物自照，則所照者廣；若執鏡隨物以鑒其形，所照幾何！」延平此喻，未爲無見。致知如磨鏡，格物如鏡之照，謂格物無工夫者，以此。」

先生曰：「欲致其知，在於格物，若曰「當先養性」，良知即是性體自然之覺，又孰從而先之耶？《易》言蓍之神，卦之知，神知即是良知。良知者，心之靈也。洗心退藏於密，只是良知潔潔淨淨，無一塵之累，不論有事無事，常是湛然的，常是肅然的，是謂齋戒以神明其德。神知，即是神明，非洗心藏密之後，方有神知之用也。公云：「致知格物之功，當有所歸。」良知即是神明之德，即是寂，復將何所歸乎？格物者，《大學》到頭，實下手處，故曰：「致知在格物」若曰「格物無工夫」，則《大學》爲贅詞，師門爲勦說，求之於心，實所未解。理一而已，性則理之凝聚，心則凝聚之主宰，意則主宰之發動，知則其明覺之體，而物則應感之用也。天下無性外之理，豈復有性外之物乎？公見吾人爲格致之學者，認知識爲良知，不能入微，致其自然之覺，終日在應迹上執泥，有象安排湊泊以求其是，故當苦口拈出虛寂話頭，以救學者之弊，固非欲求異於師門也。然因此遂斬然謂格物無工夫，雖以不肖「隨在致此良知，周乎物而不過」之說，亦以爲全屬人爲，終日與物作對，牽己而從之，恐亦不免於懲羹吹齏之過耳。寂是心之本體，不可以時言，時有動靜，寂則無分於動靜。濂溪曰：「無欲故靜。」明道云：「動亦定，靜亦定。」先師云：「定者心之本體。」動靜所遇之時，靜與定即寂也。良知如鏡之明，格物如鏡之照，鏡之在匣，在臺，可以言動靜，鏡體之明，無時不照，無分於在匣，在臺也。故吾儒格物之功，無間於動靜。故曰：「必有事焉，是動靜皆有事。廣大之生，原於專翕，專翕即寂也。直與闢即是寂體之流行，非有二也。」自然之知，即是未發之中，後儒認纔知即是已發，而別求未發之時，故謂之茫昧支離，非以寂感爲支離也。「致知之功，在意欲之不動」，是矣。「周乎物而不過」，是性體之流行，便以爲意欲之動，恐亦求情之過也。」

雙江子曰：「仁是生理，亦是生氣，理與氣一也，但終當有別。告子曰：「生之謂性。」亦是認氣爲性，而不知係於所養之善否。杞柳、湍水、食色之喻，亦以當下爲具足，勿求於心，勿求於氣之論，亦以不犯做手爲妙悟。孟子曰：「苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。」是從學問上驗消長，非以天地見成之息，冒認爲己有而息之也。仁者與物同體，亦惟體仁者而後能與物同之。「馭氣攝靈，與定息以接天地之根」諸說，恐是養生家所祕，與吾儒之息未可強同，而要以求斂爲主，則一而已。」

先生曰：「仁是生理，息即其生化之元，理與氣未嘗離也。人之息與天地之息原是一體，相資而生，《陰符》有三盜之說，非故冒認爲己物而息之也。馭氣攝靈與呼吸定息之義，不可謂養生家之言，而遂非之。方外私之以襲氣母，吾儒公之以資化元，但取用不同耳。公謂「仁者與物同體，亦惟體仁者而後能與物同之」，却是名言，不敢不深省也。」

雙江子曰：「息有二義，生滅之謂也。攻取之氣息，則湛一之氣復，此氣化升降之機，無與於學問也。予之所謂息者，蓋主得其所養，則氣命於性，配義與道，塞乎天地，生生之機也。《傳》曰：「虛者氣之府，寂者生之機。」今以虛寂爲禪定，謂非致知之旨，則異矣。佛氏以虛寂爲性，亦以覺爲性，又有皇覺、正覺、圓覺、明覺之異。佛學養覺而嗇於用，時儒用覺而失所養，此又是其大異處。」

先生曰：「性體自然之覺，不離倫物感應，而機常生生。性定，則息自定，所謂盡性以至於命也。虛寂原是性體，歸是歸藏之義，而以爲有所歸，與生生之機微若有待，故疑其入於禪定。佛家亦是二乘，證果之學，非即以虛寂爲禪定也。佛學養覺而嗇於用，時儒用覺而失所養，末流之異則然，恐亦非所以別儒學之宗也。」

鄒守益《東廓鄒先生文集》卷五《與董生兆時六章》　手札所示，具見眞切作聖之志，然未知日用工夫果能到此地位否。良知之精明，人人具足。然而或精明或障蔽，則存乎其人。學者果能戒愼恐懼，常精常明，而縱橫酬酢，無一毫間斷，則即此是善，更何所遷，即此非惡，更何所去。一有自私用智之障得以間隔之，則須雷厲風飛，遷而改之，如去目中之塵而復其本體之明，頃刻不能以安，便是實致良知手段。故嘗謂，乾乾不息於誠，所以致良知也。懲忿、窒慾、遷善、改過，皆致良知之條目也。不知兆時以爲何如。

有所未安，不惜詳示。《大學古本或問》奉覽。

又卷六《贈葛子開》 葛子開自揚來學，請問良知之教。東廓山人曰，噫，良知之教，明德之本體也，夫亦在致之而已矣。子知夫稻粱之足以飫乎？曰，知之。知夫酖毒之足以斃乎？曰，知之。曰，子知稻粱之美也，則必食之乎？曰洞朝夕食焉，未敢違也。曰，子知酖毒之害也，則亦食之乎？曰，洞雖不敏，望其氣而避之矣，矧敢嘗其味。曰，若是，則可謂能致其知矣。子亦知夫仁義之爲稻粱，利欲之爲酖毒也乎？曰，知之。曰，子之於仁義能如稻粱而時食之乎？曰，洞好焉，而未能恒也。曰，子之於利欲，能如酖毒望而避之乎？曰，洞惡焉而未能去也。曰，若是則未能致其知矣。古之君子之致其知也，好仁而無以尚之，惡不仁而不使加乎其身，如惡惡臭，如好好色，其果且確如此。閒居爲不善也，見君子而欲掩之，則其良知固明也，而病未能致之也。使能致其良知，知善而克之不必著也，知不善而克之不必掩也，則播然爲君子又孰禦焉。夫知稻粱而朝夕食之者，是自厚其生者也。知酖毒而不知避，又從而食之，是自蹙其生者也。故自欺自謙在人擇之而已。揚州之俗侈，吾懼其染於酖毒也，子之兄子東親師取友，毅然思振甘泉行窩之教，方喜稻粱之日播也。子開勉之，夫亦思致其良知而已矣。

又《答周順之》 孫友使歸久，乃得來札。所論離索既久，困挫既甚，良知亦不能作主張。此誠吾輩通患，然既知得病痛，就可於此鑱砭。衆議朋興，此志自定，便是實致良知手段。其間時勢之難遂，儀文之難倣，頹俗之難從，就良知精明處，自有天然一定之則，可遂則遂，不可遂則止。可倣則倣，不可倣則止。可從則從，不可從則止。眞是鳶飛魚躍，天機活潑，初無妨礙，初無揀擇。所患者好名好利之私，一障其精明，則播糠眯目，天地爲之易位矣。願順之更精察之。從親於昏，處貧無怨，二說皆得之，但須從良知本體上體認，庶免毫釐千里之差耳。汝光敏而篤實，宜之文藝甚爽快，正好相與切嗟，同升光大。時義數篇，覺得牽纏處多，且時於格式不合，此必順之以爲細故而略之。古人寫字作文皆是調習此心，故無大小無敢慢，若以細故略之，亦涉於不敬矣。先師謂獅子捉兔捉象，皆用全力。願順之留意焉。

又《答馬生逵世瞻》 先師一生精力提出致良知三字，本體工夫一時俱到。而學者往往分門立戶，尋枝落節，遂日遠於宗旨而不自覺，良可慨嘆。本體而謂之良，則至明至健，無一毫障壅。工夫而謂之致，則復其至明至健，一毫因循不得。故精察者不容有蔽也，磨洗者不容有汚也。聖學、仙學雖作用不同，然其本體工夫之無欲，則一而已矣。今曰，昧處姑置，則不知而作，聖門斷斷以爲無是，何也？又曰，知處每每悠悠自棄，則聖門所稱，未常復行，彼獨四目二口乎？即此學術茫無入路，不及時怨艾，求以無孤此生，無負師友，雖欲不虛度歲月，其可得乎？

又《簡復梅養粹》 所論吏事紛冗，人情愛憎，一切應酬，種種皆足爲累。粗疏夾雜，病痛多端，及至有覺，只是一番安排。非吾純甫點撿之切，安能如此。然於良知本體尚未實體認出來。明德之良原無粗疏，原無夾雜，原無安排，原自廓然大公，原自物來順應，種種爲累，皆是自私用智病症。知得病症便是良知，醫得病症便是致良知。若知病症而不能服膺眩以復本體，是忌目之昏而不求復其明，豈有了手期耶。弛擔山中，卜行窩於石屋之勝。春暖秋晴，幽尋名山，升祝融，歷石鼓，嶽麓，徘徊武功，聚華蓋、梅陂。良朋四集，天機相觸，無往非學，無往非樂。古人以禹顏同道，其知之矣。

又卷八《書廣法文會題名》 東廓子曰，噫，謂爲藥石焉者，是以題名爲善矣。謂爲標榜焉者，是以題名爲惡矣。物無善惡，善惡存乎人。故改過而遷於善者，誠之所以自成也。無實而掠名者，僞之所以自敗也。誠僞由己，而由題名乎哉。二三子亦知好惡之公乎？誠以自成，鄉之人所同好也。僞以自敗，鄉之人所同惡也。豈惟鄉之人爲然，攷於三王，俟於百世，溥於四海，是天然自有之良知也。知其同好也而好之如好好色，不使有以尚焉，斯能致其知善之良知矣。知其同惡也，而惡之，如惡惡臭，不使加於身焉，斯能致其知惡之良知矣。是致知之學，曰長幼，曰卑尊，曰智愚，曰賢不肖，無一人而不可學。有不可學焉，則良知有二矣。曰終食，曰造次，曰顚沛，曰出門，曰使民，曰立，曰在輿，無一時而不當學，有不當學焉，則良知有息矣。聖門之律令，曰若聖與仁則吾豈敢，抑爲之不厭，誨人不倦。不厭不倦，夫是之謂惜陰之功。凡我同會，其敬求之，尚不愧於廣法。

歐陽德《歐陽南野先生文選・答歐夢皐》 來書謂，僕於致知之要有引而不發之機，殆執事好學不倦，惟恐言之有未盡耳，豈固以爲然哉。夫《大學》論學之道，自天下國家而歸之正心，又舉正心之功而歸之誠意，舉誠意之功歸之致知，已是發露無餘。故致知者學之要，不容更復有要，而別有可發者也。今姑就《大學》所言以復。夫所謂誠其意者，在愼其獨知。獨知

也者，良知也，愼之者，致知也。凡人意念之善惡無有不自知者，善則慊，不善則不慊，雖小人之爲不善，無所不至，而其消沮愧悔，自有不能慊於心者。此良知之不容自欺，所謂誠不可掩者也。小人猶然，況衆人乎。夫良知不可欺也而顧欺之，欺之則有所不慊，有所不慊，則有所不致矣。良知不可欺也而不欺之，不欺則無所不慊，無所不慊則無所不致矣。程子云，天德王道，其要只在愼獨。此堯舜之所以精一於人心道心之間者也。致知在格物，格物是致知之所在，非外致知而復有格物之功。物者良知之感應酬酢實有其事，如喜怒哀樂，視聽言動，待人接物皆是也。良知感應酬酢皆有其事，而人未必皆循其良知。不循其良知，則知善或不爲，知惡或爲之，甚者掩其不善而著其善，而事事不善矣。循其良知則知善必爲，知惡必不爲，而事事善矣。爲善不爲不善者格物也，事事善則物格矣。事事善則無所不慊於心，而知致矣。昔者孔子告顏子以非禮勿視聽言動，告仲弓以主敬行恕，告樊遲以居處恭執事敬與人忠，與其告諸弟子者不一而足，蓋皆格物致知之實學，即精一之傳也。來書所論格物致知之功，蓋僕未盡其說，而執事以舊聞通之，故中間微有隔礙。執事誠於事事物物，無自欺而求自慊以致其良知，則孔子之本旨，衆說之紛紜，皆不待辨析而自明矣。

蓋古人之志，欲明其明德於天下。明其明德於天下者，欲發揮其親親仁民愛物之德於天下也。故隨時隨處隨事，無非學盡其親親仁民眞誠惻怛之本心，雖造次顚沛念念必於是而不離，少有私意間之即中心耿耿，眞如塵沙之翳目，如楔石之蔽塞口鼻，必去之而後爲快。蓋終日兢兢業業臨深履薄者，以本心之存亡爲生死，惟恐私意微動即陷溺以死而不可復救也。故凡毀譽之來皆益以感動其心，曰是告我以過而導我於善者，用益省其所未至而不敢足乎其所已能。君子無入而不自得之學，正己而不求諸人者如此。

又《歐陽南野先生文選・答吕啓明》　君子隨其所居之位，事事物物循其是非之知，毋自欺而求自慊，所是必爲，所非必不爲，果斷縝密，無所不盡，故物格而知致。此知是心之明德，是天理之昭明靈覺處，知常不欺，即是天理常流行。知致於事事物物以達之天下，即是明德明於天下。啓明謂，日用動靜，先明諸心，以致良知本體，務使念念覺照，天理流行，既得之矣。又謂，有未能豁然處，還須指點方得通快。無乃自生疑貳，自作滯礙乎。凡人心疑貳滯礙，未能自快，皆未免功利之私。牽制顧慮雖與顯顯自欺者不同，然亦未得爲無自欺也。啓明於此更加斬截，當無不豁然者矣。先明諸心，然後力行。伊川先生此語，意亦未瑩。明道先生謂，明得盡，渣滓便渾化却，與天地同體。然則不力行者，豈得謂明諸心乎。啓明引用此語，意思何如，毫釐千里，亦不可不察也。

又《歐陽南野先生文選・從叔格庵先生別言》　今之學曰讀書考古而已矣，然未探其本也。嘗聞學《詩》之道於孔子矣，曰可以興。興其良知也。可以觀，觀其良知也。是以能慕能怨，能事君父，是謂讀書。孟子曰，諸侯之禮未之學，班爵之制聞其略，而在我者皆古之制也。周公思兼三王以施四事，夜以繼日坐以待旦，其仁天下之心，若飢渴之不容已者，是謂考古。故致其良知則無適而非學，不然非周公孔子之學也。

良知是是非非，不容已也。君子是其是，非其非，學之不已，達之天下，是謂致知。惟致知者爲眞知，彼聞而省焉，見而覺焉，思索而明焉，罔有眞切懇到不能自已之實而曰知也，然則見君子而厭然者亦謂之知乎，善乎，程子曰，知道必如知虎。故見善則遷，聞過則改，如好好色，如惡惡臭，然後爲知之功，是故知行合一。

人弗道，夫人耻之，然而言道學，則退然遜。夫道者，性也，人之良知也，率之而喜怒哀樂達，故曰達道，是故易知也，易從也，遠良知以爲道則難。難斯畏，畏斯弗學。弗學弗道，耻曷已諸。故君子致其良知以致道也，是謂易簡之學。

又《歐陽南野先生文選・簡方時勉》　迺知吾輩工夫，須有必爲聖人之志，則精神命脈，眞純不雜，而穿衣喫飯，步步皆實學。若比擬文義，依憑言語，以博聞強記，測度景象，終不免落入虛見矣。虛見者，如門外而談堂，堂下而談室。雖百猜百中，終非眞實實見者。在門談門，在堂談堂，在室談室，橫說直說皆是眞實不誣語矣。時勉來札，語意猶有出入，猶是以聞見測度，非自得之功。其末謂，昏弱之甚，習蔽日深，故擺脫不開，擴充不去。此却正好商量。以時勉之質，豈是昏弱。特以平日就文義言語上測度，故不免障蔽，須是從擺脫不開處著實擺脫，從擴充不去處著實擴充。務求自快於良知，而不肯因循以自誑，則動靜自合機，內外自合原，人我自合體，有不待比擬想像而得之矣。聖門修己以安百姓之功，只是一敬字，果能實見敬字面目，則即是性分，即是禮文，又何偏內偏外之患。若岐性分禮文而二之，則已

不識敬，何以語聖學之中正乎。

又《歐陽南野先生文選・答徐波石子直》 聞諸師友，聖門之教以致良知爲要，只毋自欺一句，便是誠意正心格物之訣竅處。果無自欺，便是自謙。故自其精明之無障謂之智及，自其精明之無間斷謂之仁守。今既說良知而又求所謂智及，將無騎驢覓驢已乎。吾輩今日自檢之功，果知善而著之乎，抑如好好色而無以尙之乎？果知惡而掩之乎，抑如惡惡臭而不使加其身乎？稍有自欺便非自謙，能與不能，只從此分，更無別玄關可入也。如何如何。

又《歐陽南野先生文選・答洪子明》 春來與同志聚處崇福寺中，見得吾輩之病亦有二種。有自志來者，有自工夫來者。致良知之志直下潔淨，不容一毫染著，而或有染著，此工夫之病，非志之罪。欲致良知而沾帶一二分世味不肯潔淨，則其不潔淨處適志之病，非工夫之罪。病在工夫則一加警惕便可融化，病自志來則不免容隱，須洗心改圖方可以入堯舜之道。所望同志諸君各察其病，各用其方，大家神輝皦皦，無失本體，則千里之至祝也。世間美質亦自不少，然不文之以禮樂者，中和而已矣，周子所謂易惡至中，卽聖門之好學也。由嗜飾辟，終是有未融化，與屢空之回，畢竟殊科。已與如之三友反覆切磋，願與吾子明同勉之。

聶豹《雙江聶先生文集・答東廓鄒司成四首》 來論云，學問之道，不敢逐外，不必專內，貫內外顯微而一之，此正吾輩今日用功處。蓋嘗求其處而不得也，竊料尊意，無以致良知三字，謂足以貫內外顯微而一之者乎。夫良知二字，始於孟子孩提之童，不學不慮，知愛知敬，眞純湛一，由仁義行。大人者不失其赤子之心，亦以其心之眞純湛一，卽赤子也。然則致良知者，將於其愛與敬而致之乎，抑求所謂眞純湛一之體而致之也，以爲得乎。但不知善惡安在何處，若以虛靈本體而言之，純粹至善，原無惡對。若於念慮事爲之著而所謂善惡者，而致吾之知，縱使知之爲知去之力，不知與義襲何異。故致知者，必充滿其虛靈本體之量，以立天下之大本，使之發無不良，是謂貫顯微內外而一之也。先師有詩云，只從根本求生死，莫向支流辨濁清。其所指根本支流從何處分別？豈以良知爲根本，而以顯微內外，而支流別有所指耶。抑豈以用功之處要以立本歸根爲務，而顯微、內外俱在所不論耶。若然，則知微之顯，靜爲動根，誠於中形於外，內直則外無不方，此皆非耶。僕之所以謂致虛守寂以求未發之中者，正欲貫顯微動靜、內外而一之，縱使感應顯見交錯於吾前，而歸根一段工夫，不容少有滇臾離也。而以先後分者，實少鄙人之初意也。

又《雙江聶先生文集・答王龍溪》 來論謂，鄙人看致字與先師看得不同，敢自蓋以爲同乎。却看得與致中致曲致廣大之致字同，充養乎虛靈之寂體，而不以一毫意欲自蔽，是謂精義入神，而用在其中也。感應是良知的應迹，而曰致良知在感應上致之。物之感人無窮，而人之好惡無節，電光波影，與物輪迴若翻車然，可復有端拱清穆時耶。先師不云乎，世儒舍心逐物，將格物之學錯看了，馳求於外，終日只做得個義襲而取。又自與今之所論不同。蓋《大學》全功，要在止於致善一語。知止則能定，能靜，能安，能慮。慮卽格物也。知止則知致矣，定靜安，誠正身修也。先儒以此節爲釋致知格物之義，當不甚謬。曩聞諸公以格物爲知止，以定靜安慮爲格物的工夫，不知定靜安慮四字，於格物上何以安頓。卽使曾子面授，不敢奉命。終年談格物，矻矻不離口，曾無一語及知止定靜。

虛明不動之體，不睹不聞是也。戒愼不睹，恐懼不聞，始可以言歸根復命之學。歸根復命，始可以言致知，使致知之學，原本虛寂，而未嘗外於倫物之感應，聖學之宗也，何偏之足病。此三山麗澤中要語，與今所執格物之說大不同。其曰不離應感而常寂，然則寂爲應感之根明矣。常寂常應，而往來不窮，而後天地萬物之情可見。白沙詩云，春夏誰戶發育功，只從天地閉秋冬。《易》曰，保合太和，各正性命，乃利貞。又曰，利貞者，性情也。利貞言性而曰情，蓋言來春發育之功實原於此。故曰，不貞則無以爲元，不終則無以爲始。絕念通感之說，雖不足以議上乘而語大成，而儒釋之大端，終亦不外此也。

致知之功，要在於意欲之不動，此來論格言也。意欲不動的良知，自能知周萬物，而道濟天下，與入井之怵惕，平旦之好惡，孩提之愛敬一樣神通，又何待致此良知於事事物物之間，而後能周乎物而不過乎。致此良知於事事物物之間，而後能周乎物而不過，例之以不學不慮，自知自能者，天遠懸絕。內外先後之分亦是。《大學》本文曰，誠於中形於外。曰，知所先後則近道矣。《中庸》亦曰，知遠之近，知風之自，知微之顯。蓋言見於彼者由於此，

有諸中者形諸外，著乎外者本乎內。《孟子》亦曰，君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟面盎背，四體不言而喻。《樂記》曰，和順積中，英華發外。《易》曰，直內方外。又曰，剛自外來，而爲主於內。又曰，美在其中，暢於四肢，發於事業。內外先後，非區區一時立說，取辯於口，以聚人耳。來諭格物是《大學》到頭實下手處，則定靜安慮一條，當爲入門之蹊徑耳。神智之用，隨感而應，本由洗心藏密而後有，猶天地設位而變化行，知禮存性而道義出。崇效卑法，其間多少積漸。《大學》謂，定而后能靜，靜而後能安，安而後能慮。程子曰，無事則定，定則明明，則尙，何應物之爲累哉。佛書謂，戒生定，定生慧。今謂神知之用，不在洗心藏密之後，只因尊兄以無內外先後一言，橫亘其中，隨處掀翻說過。精者近超頓，粗者多傍借，宜其以知止爲迂鈍，以格物爲捷法。不但枝也，遁亦有之。來諭又引先師之言曰，致吾良知之天理於事事物物之間，是致知，事事物物各得其理是格物，則功在致知明矣，格物特功効耳。儒佛之辯甚微，格物與不格物乃其千里謬處。佛以吾儒之學得其精之緒餘，而以格物議之，不亦太蠡已乎。心鏡之譬甚善，但只於照上用功，而不知磨上欠精察也。先師云，心猶鏡也，聖人之心如明鏡，常人之心如昏鏡。近時格物之說如以鏡照物，照上用功，不知鏡尙昏在。先生格物如磨鏡使之明，明了後未嘗廢照。來諭砑砑說格物，亦只是說得照，未嘗一語及磨。在匣在臺，又只說得明了後鏡子也。尊兄所傳恐皆夜半密語，而《傳習錄》云云想是爲衆僧說法，非上乘所屑也。

未發之中，是堯舜相傳以來學問一個大原頭。《中庸》三十三章篇，只得一中字分曉，萬世攸賴。聖人到位天地育萬物，也只從喜怒哀樂未發之中養來。乃是先師究極精微之語。今謂是因世人在知識上求長進故設此法，是以參苓上藥爲發表時症之劑，恐不當如是舛也。來謂，良知是未發之中，如樹之根，以未發爲根，却從發上培養，又不明言枝葉花實是何物。未聞善種樹者分了根本不培灌，却從枝葉花實上培養也。謂致此良知不從知識上攙入些子，除是孩提之愛敬方可言不攙入些子知識。今之所謂致此良知者，口合補湊，渾是知識。曾有些子不學不慮，動以天之神乎。舜之明倫察物，亦是從人情事變上做工夫，却是由仁義行。由仁義行方是不攙入些子知識，方是培根。觀其居深山，聞一善言，見一善行，沛然若決江河，莫之能禦。不知此時亦須致吾良知之天則於聞見之間，而後能沛然否也。五伯義襲之學，何曾外却人情事變，此中最好包藏禍心，打發機械。一由仁義，一行仁義，便是舜跖之分。同一良知也，一以充養虛靈本體之量爲致，一以推行於事事物物之間，不攙入些子知識爲致。其充養虛靈本體之量，發無不中，便是由仁義行。推行於事物，不攙些子知識，便是行仁義。兩端是非，其幾甚明。譬之富人收錢，平日無區別精擇之功，將金銀銅鐵錫混作一罌，臨用時方纔揀擇，不知黃金已化爲鐵矣。故內省無惡，方是知幾。愼獨之獨字，即是不睹不聞，不睹不聞即是隱微。微之顯，隱之見，誠之不可掩。隱微是根，顯見是枝葉花實，幾在隱微，故培養之功當知所自。

物是物有本末之物，是也。然物字本輕，重在本末字，若曰物是從虛明靈覺凝聚出來的，又是未經前人道語。既是虛明靈覺凝聚出來，便是天精天粹流行之用，發而爲中節之和，緣何又有不正而格之，又謂是先師苦心處，恐不可以曾子反求爲悖也。師不云乎，至善是心之本體，未嘗離却事物，若於事事物物上求至善，却是義外，不知物上求正，與事物上求至善，又何所間。先師又曰，致知焉，盡之矣。乃若致知，則存乎心悟。謂非苦心苦口不可也。來云，精義本是致知工夫，致用正是格物，則功在致知又明矣。身心意物混而爲一，若不善悟，七聖皆迷。高曾祖考，取譬特明爲一氣相傳，而亦自有差等也。鄙以致虛守寂，充滿乎虛靈之體爲致知，感而遂通天下之故爲格物。感而遂通天下之故，正與明明德於天下相照應，煩以《大學》通篇參玩，亦自可見。附去臆說一冊，以資覆瓿。

羅洪先《念庵文集》卷二《與玉虛會友》 兩會孤以卧病，不得趨侍諸君子教，甚快快。不知今日議論何如。若待議論而後興，却只是要見聞底學問，却不是體當自家實下手處。若是眞實體當，即無限好商量，却不着一句言語矣。何謂好商量，相別十日，所行果能如所言所聞否。所以不能者何故。當下相對坐，還是體當自家心下有念無念乎，還是倚靠別人言語過一日乎，還是裝飾過一日乎。還是把作第一事，不容不來會乎，還是應典故來會乎。若眞切自體當，即嘿坐一日亦好，不然恐人以講學爲虛假者，亦難以解於人人矣。

又卷三《答胡督學》 夫學貴近裡密實，有足安頓，然後從此論進退。若一向支吾於見解議論之間，縱得友切磋無益也。近裡安頓，乃在收斂枯槁一番後，精神自不走透，然後得之。至此方可語良知之通塞。《論語》所論恥

惡衣惡食，不患人不己知與言之不出，皆是防走透之病，皆是枯槁收斂之功。若不從此路磨剉至極，便欲隨事隨物，流行感應，恐不止一暴十寒而已。兩年走匡廬與他境，屏棄外物，默默料理，正在於此。今歲體會得內外兩忘一言，眞是致良知之功。良知本無內外，今人未經磨剉，却都在逐外一邊走透。稍知反觀而不得其要，又容易在守內一邊執着。脫此兩種，始入內外兩忘路徑，始是近裡有安頓人。此非收斂枯槁後未易言也。兩日正作龍場祠記，發揮此件意味，只是不工於文，又無筆力，不得此件意味明白顯露以爲一快，俟脫稿請正。白鹿之聚，所謂嘉惠茲士，盛心果耿耿不已，必有能應之者，區區非其人也。夫學之在己者，既不可以見解議論抵當支吾。其推以教人者，亦不容以見解議論鼓舞興發。即能鼓舞興發，所令反所好，民且不從，況士人乎。精神感召，有不待言說而亹亹焉者，此則誠動於此，而機動於彼。教之不倦，乃學之不厭者致，然非有二也。執事其務近裡，俾有熏蒸融液之益，而毋汲汲於匪人之求，以辱多士哉。然此處亦發揮不得明白顯露爲執事一快，又足以驗區區之非其人矣。何日相對，盡此懷抱。

薛應旂《致良知說》《明文海》卷一〇五　《大學》一書，乃學者入德之門。而致知一語，實大頭腦處，實緊關下手處。世儒誤認其義，遂以爲必窮盡天下之物，然後吾之知致，則是涉於聞見之知，使人向別處走。毫釐千里，正在此處。若此處一差，則日用工夫便無安頓。陽明先生乃直指以示人，曰此致知者乃致良知也，非別有所謂知也。其言明白痛切，拯溺登岸，誠有功於吾道不小。若會悟得來，則古聖賢之精一執中，一貫忠恕，尊德性，先立乎其大之類，雖其話柄似若各別，而血脈路頭，無非所以發明人心天命之本然，實至當歸一，精義無二者也。譬諸天一也，既謂之天，又謂之乾，又謂之帝。雖若謂其有形體、性情、主宰之殊，而其實則此一天也。譬諸一人也，既有名，又有字，又有行，又有職銜，近世又有別號。雖其所稱之分與地不同，而其實則此一人也。果能見得此處透徹，則不落言筌，雖古聖賢許多話頭，皆爲剩語。奈何今之從事口耳者，執著良知之說，而不能實求諸心，其說紛紛，遂致自相牴牾枘鑿，其於道理一無所得，而古聖賢之格言至論，已一切廢棄。不惟不能爲陽明之輔翼，而其說反晦矣。敢告吾黨，求諸本心，當自有豁然眞通處，尚安以多言爲哉。

王健《復斗城子》《明文海》卷一六八　累辱手札，仰悉不自滿足，下問盛意，愧歎愧歎。以能問於不能，以多問於寡，兄其有顏氏之子之風乎。乃今何幸得見之也。夫造詣未熟，言之未瑩，先哲猶是之懼，而況淺陋如健者，兄何所取哉。尤愧歎愧歎。雖然，盛意不敢虛也，聊以平昔所聞者爲兄一言之。健聞，君子之學只是毋自欺，毋自欺只是致良知。故致良知者，千古聖賢相傳之秘，而陽明公特揭以示人者也。《大學》之言毋自欺，曰如惡惡臭，如好好色。蓋以人生大界限，惟有二者，舍是亦別無著力處矣。夫人心之靈，莫不有知。本自知善，本自知惡。知其善而不能致其知以好之，知其惡而不能致其知以惡之，是自欺其本心之明，而卒流於小人之歸者也。使知其善惡而能致其知以好惡，則吾心本體常自慊足，意誠心正而身修，而家國天下之能事畢矣。君子之學，孰要於是。是故，聞一善言，見一善行，舜之知善與人一也。若決江河，沛然莫禦，是舜能致其知以好善，而吾人未之能也。有不善未嘗不知，顏子之知惡與人一也。知之未嘗復行，是顏子能致其知以惡惡，而吾人之未能也。故有志於舜、顏者，學致吾心之良知焉爾矣。健數年以來，見同志中類能發明此學，間有不同者，則以爲天下之理無窮，一己之知有限。求之不博，講之不熟，察之不精，舍置簡編，漫無考識，而徒抱其區區之良知，則無以究極於善惡之歸，而推廣其好惡之事，終未見其能豁然貫通也。蓋其論雖多，而大都不過若此。若此者，非獨其疑畏不敢自信而然，亦由不從身心體認，不下近裏工夫，沿襲於記誦，沒溺於口耳，揣摩於影響，本無志意而泛言之也。試自反，而一一點檢平生已知之善，豈嘗行之盡乎。如已知之善尚有未行，即日究極得來知之善，恐亦如前之不行已矣，於吾身之君子何所加益也。平生已知之惡豈嘗去之盡乎，如已知之惡尚有未去，即日究極得來知之惡，恐亦如前之不去已矣，於吾身之小人何所加損也。故學者必能學致吾心之良知，則眞實之學無有虛假，完全之學無有欠缺，不待增益，不必攙合，而自足矣。比有一友，聞健曾有此說，則謂健此可與悟後者道耳，假設未悟之人用子之說，於明明而善，明明而惡者，固未見有凝處，其或似善而惡，似惡而善，將不免認子爲賊，認賊爲子，則此殆未可爲通論也。健尤謂不然。今所患者，吾人不能實致其良知，能致其良知又不能無間斷爾。誠能常常致其良知於善之易知者，既知而盡行之。惡之易知者，既知而盡去之。推此眞實一念，即有難知，自將聰明日啓而無不知矣。其或有疑似而未知，則凡所以求之、講之、察之者，又莫非良知之運用也。凡健所

論，非謂全不求、不講、不察也，謂求之、講之、察之者，求此致良知，講此致良知，察此致良知也。求之、講之、察之於此致良知者，又非謂待善惡疑似而未明，然後從而求之、講之、察之也。凡平日所求、所講、所察者，無非是致此良知也。所求、所講、所察，無非是致良知者。又非謂於古之經書一置之於不求、不講、不察也，謂求之、講之、察之於經書者，當知經書所載，不過是求致良知，講致良知，察致良知之印正也。苟求之、講之、察之於經書，而不知爲致良知之印正，則亦徒求、徒講、徒察，徒費精神於故紙爾，於吾身何益哉，於吾身之善惡何所關與哉。昔者夫子之教嘗以不講學爲憂。而所謂講學者無他，講其修德之學也。下文所指聞義而徙，不善而改，是乃所以講學以修德。夫修德者，修其明德，卽此致良知之別名，知善而徙，知惡而改，亦卽此好惡之實事也，而聖門之學蓋可知已，豈有如後世以記誦口耳爲學者乎。故明道嘗謂，錄五經語爲玩物喪志。紫陽亦謂，讀書爲學問一事。健每每覽此，未嘗不歎二子者眞得聖門傳授之要，而奈之何學者未之省悟也。夫錄經也，而猶以爲玩喪也，豈謂無事於經哉。蓋學固有要於錄經者矣。讀書也，而猶以爲一事也，豈謂無事於書哉。蓋學固有全於讀書者矣，不知其要，何取於錄經，不知其全，何取於讀書。故其他日之言，有曰自家本是天然自足之物，若無所汚壞，卽當直而行之；若有少汚壞，卽敬以治之，使復如舊。所以能使如舊者，蓋爲自家本質原是完足，若合修治而修治，若不消修治而不修治，故常簡易明白而易行。日去人欲存天理，且據所見去之存之，功夫既深，則所謂似天理而實人欲者次第可見。今大體未正，而便察及精微，恐有放飯流歠，而問無齒決之譏。用是而推，豈非卽健所謂致好善惡惡之良知，而無慮於難知者耶。其視憑伏簡編以究極善惡，與預恐善惡疑似而錯認者，所見不大異耶。而爲是之見者，乃猶謂得宋儒之正傳，何耶？本之以《大學》之道，證之以《論語》之章，稽之於舜、顏之事，參之於程朱之旨，蓋良知之說爛然可見，無復可疑。然但就事上點檢，則有起有滅，終非本體之流行，是猶落在第二義矣。必也戒愼恐懼，常精常明，一有障蔽，便與掃除，則卽此是善，更何所好，卽此非惡，更何所惡。然後可以語正本清源之學，而程朱之旨固已具此，惟在學者善觀之耳。健性質庸下，本非法器，加以志氣不立，未嘗一下致良知工夫。凡有所言，皆是渴舌飢腸談飲說食，獨以爲得聞君子之緒論，而信其舍是終非進道門路，故輒詳述以告。亦見兄明睿十倍過人，且近來一掃詞章之習，而反之身心，喜慶之極，不得不効其愚衷耳。往聞野夫間行，得海上仙方，不敢藏之私篋，乃蕪流卜日，獻之國醫。夫同一仙方也，在野夫則爲篋中長物，在國醫則可以施活人手段，能用與不能用故也。蓋今日之事，則有類此者矣。幸凡無哂其狂也。

羅汝芳《近溪子集》射字卷　問，仕優則學，學優則仕，其義何如？曰，仕學原是一事，但自成己處言則謂之學，自成物處言則謂之仕。故人之仕學患不優耳，優字卽優而游之之優，乃善致其知，而復於自然之良處也。故仕而不善致其知，則格於事勢以滯其機，乖於毀譽以戚其意，便是仕不能優矣。學而不善致其知，則拘成迹而不足以達天下之變，局形骸而不足以通天下之志，便是學不能優矣。故學者須是識認知體透徹，使圓融活潑之機不離吾身心應用之處，則一段意思長是優游充裕，見大心泰，無所不足。雖在蒞官臨民，而自己受用，不失平生。無意於學，而自有其學也。雖在窮居陋巷，而感通孚化孝友家邦，無意於仕而自有其仕也。非謂仕必優然後去學，學必優然後去仕，分作兩段工夫也。

周汝登《東越證學錄・剡中會語》　辛丑二月，會於惠安僧寺。趙學訓論良知未足盡學，須從不覩不聞上著力。先生謂諸士曰，趙師之言或以救弊，恐人不知良知而以情識爲知，故指示個不覩不聞，使知認良知不錯。若眞謂良知不足以盡，而更求之不覩、不聞，則是不慮之知尚有覩聞在，離良知之外又有個不覩、不聞，爲病不小，大須善會。夫良知卽是不覩聞，不覩聞卽是良知。今日便提個不覩聞亦可，只是不覩聞如何著力。今日大衆雲集，中亦有初入門者，未免茫然無路，不可不示之切實也。蓋《中庸》首言戒愼不覩恐懼不聞，而隨言莫見乎隱，莫顯乎微。隱見微顯無二，深明不覩、不聞卽共覩共聞。後又指喜怒哀樂未發謂中，已發謂和，而教之致中和。陽明子特鮮之曰，未發不離已發，和卽是中。又曰致和卽是致中，別無致中工夫。由此而觀，可見不覩、不聞無處著力，各人但當從日用間喜怒哀樂性情上調理。察之念慮之微，常自見過，不欺不放，綿密將去，自然打成一片，與道相當。此着實工夫，謂之戒懼所不覩、不聞固可，謂之致良知亦可，謂之愼獨，謂之致中和俱可，上根中根皆用得着。若教人懸空只說個不覩、不聞，心念個不覩、不聞，便謂玄妙，是重增學人之迷昧矣。

問，致良知只從知是知非上着力，恐非最上一乘事也。先生曰，此徹上

徹下語。下根者知是知非，而隨覺隨改，於此持循，亦與義外之學不同。上根者一般知是知非，隨覺隨改，只是他悟得知是知非時，雖知是非，而未嘗有知也。無是無非時，雖無是非，而未嘗無知也。如此謂之良知，悟與不悟存乎其人，良知之教寧有二乎！

顧憲成《小心齋劄記》卷一〇　高存之曰，陽明致良知即是明明德。予曰，然。朱子曰，明德者，人之所得乎天而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也，但爲氣稟所拘，物欲所蔽，則有時而昏。然其本體之明，則有未嘗息者。學者當因其所發而遂明之，以復其初也，即是致良知。一部《傳習錄》只恁地看。

劉宗周《劉子遺書》卷一　瘴病全在未發時。眞能致知者，工夫只於此時用。自有宋諸儒而後，學者專宗紫陽氏家法，爲入道之方。即江門崛起，直溯濂溪，猶曰，吾道有宗主，千秋朱紫陽，說敬不離口，示我入德方。獨陽明子讀《大學》至格物一解，謂朱子即物窮理之說爲支離，而求端於心。天下無心外之物，即本心以求物理，是爲致良知於事事物物之間，而意可得而誠也，遂揭致良知三字，專教學者。而答陸元靜數書，發明《中庸》之理甚奧，則其眞接濂溪之傳者。其曰未發之中即良知，即主靜立極之說也。其曰良知無前後內外而渾然一體，即性無內外之說也。其曰能戒愼恐懼者是良知，即敬無動靜之說也。其曰自私自利爲病根，即識仁之微旨也。最後病瘧一喻，尤屬居要語。所云服藥調理在未發時者，又即朱子涵養一段工夫之意。朱子他日曰，涵養須用敬，進學在致知。至陽明子則合言之耳。孰謂其果立異同於朱子乎。夫諸儒說極說仁，說靜說敬，本是一條血脈。而學者溺於所聞，猶未免滯於一指，而不能相通，或轉趨其弊者有之。致良知三字，直將上下千古一齊穿貫。言本體則是極，極不墮於玄虛，只此是仁，仁不馳於博愛。言工夫則只此是靜，靜不涉於偏枯。只此是敬，敬不失之把捉。洵乎其爲易簡直截之宗也。或疑子之學近於禪者，乃儒釋之辨直以自私自利爲彼家斷案，可爲推見至隱。學莫先於義利之辨，於此一差，無往而不異，不必禪也。於此不差，雖謂茂叔爲窮禪客亦可也，於子又何疑哉。

又卷三　孟子言本心，言良心，言人心，言不忍人之心，言四端之心，言赤子之心，不一而足。最後又言良知良能，益勘入親切處，凡以發明性善之說，此陽明之教所自來也。其曰致良知，亦即是知皆擴而充之之意，然以之解《大學》，殊非本旨。

又卷四　起一善念，吾從而知之。知之之後，如何頓放此念。若頓放不妥，吾慮其剜肉成瘡。起一惡念，吾從而知之。知之之後，如何消化此念。若消化不去，吾恐其養虎遺患，總爲多此一起。纔有起處，雖善亦惡，轉爲多此一念。纔屬念緣，無滅非起。今人言致良知者如是。

國家將興，必有禎祥。國家將亡，必有妖孽。此興亡之先兆也。蓋人心亦有兆焉。方一念未起之先，而時操之以戒懼，即與之一立立定，不至有岐路相疑之地，則此心有善而無惡。即有介不善於善中，而吾且擇之精而守之一，若明鏡當空，不能眩我以妍媸。此所謂善必先知之，不善必先知之。吾之言致知之學者如此。

誠

曹端《通書述解・誠上第一》　此明太極爲實理，而有體用之分也。

誠者，聖人之本。

誠者，實理而無妄之謂，天所賦，物所受之正理也。人皆有之，然氣稟拘之，物欲蔽之，習俗誘之，而不能全此者衆。聖人之所以爲聖人者，無他焉，以其獨能全此而已。本謂本領之本，不待作爲而然耳。此書與太極相表裏，誠即所謂太極也。

大哉乾元，萬物資始。此二句引易以明之。大哉，贊之辭也。乾者，純陽之卦，其義爲健，乃天德之別名也。元，始也。資，取也。言乾道之元，萬物所取以爲始者。

誠之源也。是乃實理流出，以賦於人之本，如水之有源，即圖之陽動，而太極之用所以行也。

乾道變化，各正性命。此二句亦《易》文。變者化之漸，化者變之成。天所賦爲命，物所受爲性，言乾道變化，而萬物各得，受其所賦之正理，如云五行之生，各一其性。

誠斯立焉。則實理於是乎立，而各爲一物之主矣。如鳶之飛，魚之躍，火之上，水之下，皆一定而不可易。即圖之陰靜而太極之體所以立者也。

純粹至善者也。純，不雜也。粹，無疵也。此言天之所賦，物之所受，皆實理之本然，無不善之雜也，故曰，復引《易》文以證之。一陰一陽之謂道。陰陽，氣也，形而下者也。所以一陰一陽者，理也，形而上者也。道即理之謂也。此句還證誠之源誠斯立焉一節。

繼之者善也。繼之者，氣之方出而未有所成之謂也。善則理之方行，而未有所立之名也，陽之屬也，誠之源也。此句又證誠之源一節。

成之者性也。成則物之已成者也，如在天成象，在地成形。性則理之已立者也，陰之屬也，誠之立也。此句又證誠斯立焉一節。然而繼成字與陰陽字相應，指氣而言。善、性字與道字相應，指理而言。此夫子所謂善，是就一物未生之前，造化原頭處說，善乃重字，爲實物。若孟子所謂性善，則就成之者性說，是生以後事，善乃輕字，此性之純粹至善耳。其實由造化原頭處有是繼之者善，然後成之者性時，方能如此之善。孟子之所謂性善，實淵源於夫子之所謂善，而非有二本也。其下復即乾之四德，以明繼善成性之說。

元亨，誠之通。元，始。亨，通。而通云者，實理方出，而賦於物善之繼也。

利貞，誠之復。利，遂。貞，正。而復云者，萬物各得，而藏於己性之成也。此於圖，已爲五行之性矣。何也。蓋四德則陰陽各二，而誠無不貫，安得不謂五行之性乎。

大哉易也，性命之源乎。易者，交錯代換之名。凡天地間之陰陽交錯，而實理流行，一賦一受於其中，乃天地自然之易，而爲性命所出之源也。作《易》聖人，得之於仰觀俯察之間，則卦爻之立，由是而已。故羲《易》以交易爲體，而往此來彼焉。以變易爲用，而時靜時動焉。及周文王豪卦，周公明爻，而命曰《周易》，復得孔子作傳而發揮之，則性命之微彰矣。周子之書本之，其旨深哉。

又《通書述解・誠下第二》 此言太極之在人者，所謂思誠者人之道也。

聖，誠而已矣。聖人之所以聖，不過全此實理而已，即所謂太極也。聖人時靜，而太極之體立；時動，而太極之用行。則聖人一太極焉。

誠，五常之本，百行之源也。五常，仁、義、禮、智、信，五行之性也。百行，孝、弟、忠、順之屬，萬物之象也。實理全則五常不虧，而百行修矣。是則五常百行之本之源，一誠而已。

靜無而動有。方靜而陰，誠固未嘗無也，以其未形而謂之無也。及其動而陽，誠非至此而後有也，以其可見而謂之有耳。

至正而明達也。靜無則至正而已，動有然後明與達者可見也。朱子又曰，某近看《中庸》鬼神一章，正是發明顯微無間只是一理處。且如鬼神有甚形迹，然人卻自然有畏敬之心，以承祭祀，便如眞有一物在上左右。此理亦有甚形迹，然人卻自然有秉彝之性，才存主著這裏，便自見得許多道理參前依衡，雖欲頃刻離而遁之而不可得。只爲至誠貫徹，實有是理，無端無方，無二無雜。方其未感，寂然不動。及其既感，無所不通。濂溪翁所謂靜無而動有，至正而明達者，於此亦可以見之。

五常百行非誠，非也。非，蓋無之意。非誠則五常百行皆無其實，所謂不誠無物者也。

邪，暗塞也。誠苟不存，則靜而不正，故邪。動而不明不達，故暗且塞也。是故學聖希賢，惟在存誠。則五常百行皆自然，無一不備也。

故誠則無事矣。事與事斯語之事，同謂用功也。言誠則衆理自然，無一不備，不待思勉，而從容中道矣。

至易而行難。實理自然，故易。人僞奪之，故難。

果而確，無難焉。果者陽之決，確者陰之守。決之勇，守之固，則人僞不能奪之矣。此是一事，而首尾相應。果而不確，即無所守，確而不果，則無所決。二者不可偏廢，猶陰陽不可相無也。朱子又因論良心與私欲交戰，須立定根腳戰退他。因舉濂溪說果而確無難焉，須是果敢勝得私欲，方確然守得這道理不遷變。

故曰：

故孔子答顏子問爲仁之語，有曰，一日克己復禮，天下歸仁焉。

克，勝也。己，身之私欲也。復，反也。禮者，天理之節文也。歸，猶與也。且克去己私，復由天理，天下之至難也。然其機可一日而決，其效至於天下歸仁。果確之無難如此。孟子曰，誠者天之道也，思誠者人之道也。固本於孔子，所謂誠者天之道，誠之者人之道。而周子此書，上章即孔孟上句之意，而下章則下句之意也。謂周子上接孔孟之傳，良有以夫。

又《通書述解・擬議第三十五》 此章合《中庸》、《易大傳》而言之。

義疑也。

至誠則動。惟至誠在己，則可以動人。動是方感動他。動則變。既感動他，則可以使之變。變則已改其舊俗，然尚有痕瑕在。變則化。直到那化時，則都消化盡了，無復痕迹矣。此上《中庸》說也。故曰：故孔子《易大傳》有言，擬之而後言。凡一言之發，必即易，擬之而後言，則言無不謹矣。

擬議以成其變化。一言一動，必即易而後爲之，此所以成其變化也。這變化是就人動作處說，與《中庸》之變化不同。今合而言之，未詳其義。或曰：至誠者實理之自然，擬議者所以誠之之事也。

薛瑄《讀書録》卷七　無所爲而爲者誠也，有所爲而爲者僞也。誠者不息，僞者易輟。

反身而誠，最爲難事。反身而誠，則實有諸己矣。

又卷八　惟誠無間斷破缺。

又卷九　感而遂通天下之故者，元亨，誠之通。寂然不動者，利貞，誠之復。元亨利貞亦於人心見之。

又卷一〇　致知力行惟在於實，一有不實，則不能造其極矣。

思量萬事萬理，不過一實。

爲學不實，無可據之地。

人之所爲，一有不實即爲妄矣。

人而不實，無一而可。

人於實之一字，當念念不忘，隨事隨處省察。於言動居處應事接物之間，必使一念一事皆出於實，斯有進德之地。

千言萬語只在實。

又卷一一　誠即五常之實理，非五常之外別有誠也。如實有是仁，實有是義，實有是禮，實有是智是也。

又《讀書續録》卷三　誠譬之精金，無銅鐵之雜。金有一分銅鐵之雜則不精，德有一毫人僞之雜則不純矣。

又卷一〇　誠即性命之理，非性命之外別有誠也。

天人之理誠而已。

克盡己私爲誠，有一毫之私未盡，則非誠矣。

純乎天理而不雜爲誠，雜則妄而不誠矣。

胡居仁《居業録》卷一　誠字大，天理之實，人心之實，人事之實，皆在其中。忠信則專指乎人而言，所以存乎天理之實，故孔門以此爲學之本。

理無不實，心無不正，謂之誠。故荀子以養心莫善於誠，周程識其不識誠。誠如五穀已成，果實已熟，又焉用養？孟子言養心莫善於寡欲，無欲即誠也，心與理爲一也。

无妄，誠也。誠，天理之實也。聖人只是循其實理之自然，無一毫私意造爲。故出乎實理无妄之外，則爲過眚。循此實理无妄而行之，則吉無不利。不幸而災疾之來，亦守此无妄之實理，而不足憂。卦辭爻辭皆此意，學者則當擇善而固執也。

蔡清《四書蒙引》卷四《其次致曲章》　誠者，性之全體也。曲者，善端發見之偏處，是一偏之誠也。曲能有誠，則自一偏之誠充之，至於全體皆誠也。形者誠之形，著者誠之著，明者誠之明，故動則變。註云，誠能動物，非只是明動物也。曲能有誠，只可謂之誠，未可謂之至誠。至於能化，則亦至誠矣。或曰，如此，則聖人之至誠乃有待於外邪。曰，非也。曲能有誠之後，豈容便無工夫邪。聖人之德，日新月盛，自不容已，而物之化隨之。未至於聖，則精義利用，交養互發之機，自不能已。至於聖，則不願亦臨，無射亦保，又豈有間斷停歇時邪。故下文乃曰，至誠之妙。妙非指化字而言，乃曲能有誠者之所進也。蓋其德至於神化，方致物之化也。不然，內面無根本以植其生意，外面又安得有許多光彩。至誠之妙，就本身言，不可以物化爲至誠之妙。謂就能化上見得至誠之妙則可，謂能化正是至誠之妙則不可。謂能化正是至誠之妙，則是謂其化不異於聖人，不是謂其至誠不異於聖人也。本文唯天下至誠爲能化，言若非至誠何以能使物化，是於能化上見其至誠之妙也。

又「今夫天」　今夫天，斯昭昭之多。如此造辭，正是子思善形容天地之道大處，故不先言斯昭昭之多，無以見無窮之爲大。不先言一撮土之多，無以見廣厚之爲大。不先言一卷石之多，無以見廣大之爲大。不先言一勺水之多，無以見不測者之爲大。此乃立言者抑揚起伏之勢，不得不爾。寶藏興焉，貨財殖焉，還另說方盡。如金生麗水，玉出崑岡，山或出銅或出鐵，海或出珠或出珊瑚之類，難以草木鳥獸龜鼈之類，爲盡山水之利。此四條，所

以發明由其不二不息，以致盛大而能生物之意。不知天地何時至誠無息，何時方盛大。曰，此難以口舌取信也。有是理則有是事。當初天開於子，地闢於丑，方其天之未開，地之未闢也，太極混一，而其所以爲至誠無息者已在其中。不然，亦安能有此天地之盛大耶。朱子曰，實有是理則有是天，實有是理則有是地，意可見矣。分明是由其不二不息，以致盛大也。致字須着還他明白。

又『故至誠無息』　此個道理，最好體驗。孔子曰，亡而爲有，虛而爲盈，約而爲泰，難乎有恆矣。朱子釋察其所安云，所由雖善，而心之所樂不在於是，則亦僞耳，豈能久而不變哉。故曰，既無虛假，自無間斷。至誠以實心言，實理固在其中矣。朱子曰，有以實理言者，誠不可掩之類是也。愚謂，以實理言者，該不得心。以實心言者，則該得理。心非虛空物也，心雖主乎一身，而其體之虛靈，足以管乎天下之理。理雖散在萬事，而其用之微妙，實不外乎人之一心。此亦朱子之言也。不息則久，不息與久有分別。不息者，今日如此，明日又如此，後日又如此，只管繩繩不已去。久則是從後來總計前頭，見得是久，久者不息之積也。故至誠無息，不息則久，都是說內邊。久則徵，方說出來由中發外也。存於中者既久，則驗於外者亦無暫。理悠遠，故其積也廣博而深厚，非悠遠如何有積博厚。故其發也高大而光明，非其積之博厚，高明從何處發達。故博厚高明，亦不可截作二件事，只是統說聖人之功業，積得來博厚，又從博厚上起高明，其載物覆物，亦因博厚而分其類所屬耳。非眞有一高明而覆之，一博厚以載之，如天地設位然。

誠者天之道也，誠之者人之道也。此二句是相承之言，非相對之言也。天之道，就人身上原其理之本然而言。人之道，以人事當然者言。蓋理本無不實，人之未實者，當實其本然之實，所謂復其初也。不勉而中以行言，但中字重，不但尋常之能行而已。不思而得以知言，但得字重，不但尋常之能知而已。按，人之道本是誠之者，惟人中之聖人則不用誠之，而自無不誠，是不囿於誠之數內矣，故亦曰誠者，又曰亦天之道也。不勉而中，不思而得，先行後知者，成德以仁爲先也。先儒此說，愚初尚以爲疑，及觀下章曰，自誠明謂之性，自明誠謂之教，然後知此說之有據也。此個誠字，卽前所謂所以行之者一也，故此當以三達德五達道爲主意。如聖人，則自然三達德無一之不實，而能行此五達道，乃生知安行之謂，正所謂則亦天之道也。其誠之者之擇善，卽學知困知也，固執卽利行勉行也。此非所以誠之之目乎。

惟天下至誠，爲能盡其性。惟天下至誠五字，是提聖人名號。若論義理，則只是一個至誠，而盡己性人性物性等都包完了，不待至誠了方去盡其性，又去盡人物之性也。《章句》謂，德無不實，故無人欲之私者，惟其能無人欲之私，方見得是德無不實耳。能盡人物之性，不在盡其性之外。贊天地之化育，不在盡人物之性之外。參天地，又不在贊化育之外。只歷舉而推言之，必有上一節，方說得下節來耳。若論學者所爲之事，所施之序，則有先後。自成德者言，則不必如此。

湛若水《甘泉文集・新論》　《易》曰，蒙以養正，聖功也。正也者誠也。灑掃應對，立誠也。明德新民，立誠而章矣。致中致和，立誠而化矣。是故聖學始終之備矣。

王守仁《傳習録》上　志道問：「荀子云：『養心莫善於誠』，先儒非之，何也？」先生曰：『此亦未可便以爲非。誠字有以工夫說者。誠是心之本體，求復其本體，便是思誠的工夫。明道說，以誠敬存之」，亦是此意。《大學》「欲正其心，先誠其意。」荀子之言固多病，然不可一例吹毛求疵。大凡看人言語，若先有個意見，便有過當處。「爲富不仁」之言，孟子有取於陽虎，此便見聖賢大公之心。』

王守仁《王陽明全集》卷七《贈林典卿歸省序》　林典卿與其弟遊於大學，且歸，辭於陽明子曰：『元敍嘗聞立誠於夫子矣。今茲歸，敢請益。』陽明子曰：『立誠。』典卿曰：『學固此乎？天地之大也，而星辰麗焉，日月明焉，四時行焉；引類而言之，不可窮也。人物之富也，而草木蕃焉，禽獸羣焉，中國夷狄分焉；引類而言之，不可盡也。夫古之學者，殫智慮，弊精力，而莫究其緒焉；靡晝夜，極年歲，而莫竟其說焉；析蠶絲，擢牛尾，而莫既其奧焉。而曰立誠，立誠盡之矣乎？』陽明子曰：『立誠盡之矣。夫誠，實理也。其在天地，則其麗焉者，則其明焉者，則其行焉者，則其引類而言之不可窮焉者，皆誠也；其在人物，則其蕃焉者，則其羣焉者，則其引類而言之不可盡焉者，皆誠也。是故殫智慮，弊精力，而莫究其緒也；靡晝夜，極年歲，而莫竟其說也；析蠶絲，擢牛尾，而莫既其奧也。夫誠，一而已矣，故不可復有所益。益之是爲二也，二則僞，故誠不可益。不可益，故至誠無息。』典卿起拜曰：『吾今乃知夫子之教若是其要也！請終身事之，不敢

復有所疑。』陽明子曰：『子歸，有黃宗賢氏者、應元忠氏者、方與講學於天台、雁蕩之間，倘遇焉，其遂以吾言諗之。』

歐陽德《歐陽南野先生文選・贈陶仲良》 誠者，性之者也。其次致曲，復其性者也。性具於心，其達於綱常倫理之間，無一念不眞，無一事不實，無一物不體，無一處不到，細微曲折，充周偏滿，蓋其本體如此。故盡性者則曲無不致，而致曲者必性無不盡，安勉之間而已矣。是故念念必眞，事事必實，物物必體，處處必到，細微曲折必充周偏滿，然後爲能致曲而有誠。誠則具體而微故形，形則微而顯故著明，明則渾融脫落，無方無體，故動。變化積累之漸，雖非朝夕所致，然其造端立基，非全體眞實不足以言具體，而亦無所用其積累者矣。後之學者，鹵莽滅裂，斷續作輟，種種疏漏缺失，而瑣瑣於一端一節，以爲致曲之功如是，其於盡性也不亦遠乎。而況徒求之聞見知識之末者也。

聶豹《雙江聶先生文集・答王龍溪》 來云良知之實體爲誠，是也。致知之功，要於存誠以立其體。存存不已，則精而明，應而妙，自然之幾也。精明屬寂，故曰無。應妙屬感，故曰有。卽所謂靜無而動有者也。萬世心學之源，惟在執中一語，未聞以有無之間爲千聖從入之中道，以是爲中道，則危微精一豈小歇之田塍乎。周子曰：寂然不動者誠也。閑邪存其誠，聖功之本也。感而遂通者，神也。神非人力所能與，德之盛，寂之至也。來諭謂，有無正指誠與神而言，則所謂過與不及，想亦不外乎誠與神也。若謂過於誠則墮於無，不及於神則滯於有，似乎不通。若謂過於誠神則無，不及於誠神則有，尤不通。既曰誠則有矣，安得謂無。既曰神則化矣，安得謂有。若以有無之間別有一個中道爲精義，恐是子莫之執，而陰陽家所謂玄空五行是也。《易》曰：陰陽不測之謂神。又曰：惟神也，故能不疾而速，不行而至。又曰：過此以往，未之或知，則神非人力所能與，明矣。詳觀豫之六二，其義自見。六二以中正自守，故能不溺於豫。溺與不溺，是幾。介然守正故不溺，便是知幾。象曰，六二貞吉以中正也。又曰，介如石焉，寧用終日，斷可識矣。介石是良知的實體，前謂良知之實體爲誠，至誠而後可以言介石。《詩》曰，我心匪石，不可轉也。介石之外，別求良知，能免駕床而疊屋乎。

胡直《胡子衡齊》卷七 問，萬物既皆備矣，何待反身而誠，而後能樂。曰，萬物之理雖備人心，然動於欲而有不誠，則自失其理而弗之慊矣，烏能樂。故必反歸於誠，而理既足，則自慊而樂矣。如爲子而能誠，則孝之理慊。爲弟而能誠，則弟之理慊。寧有弗樂乎。

又《衡盧精舍藏稿》卷一五《易說示張有書》 忠信所以進德，忠信卽誠也。修辭立其誠，所以居忠信之業。德卽體，業卽用。凡業莫不始於言辭，惟言辭無不誠，則業無不居，而德無不修矣。可與幾，卽惟幾之幾。可與存義，卽理於義之義。

王時槐《友慶堂合稿・答胡清洛》 夫誠寂然不動，卽誠無爲之謂。發微充周之神，卽感而遂通之神之謂。尊教以爲無二者是也。幾微故幽，則指本然之幾而言。幾善惡，則以善惡雖因發而後可見，然其原皆出於本然之幾。正如程子所謂善惡皆天理之說也。不執其末而深悟其本，豈有精粗之異哉。周子謂，誠神幾曰聖人。蓋指聖人能會體用之全而言。孟子以大而化爲聖，以聖不可知爲神，分而爲二。雖先儒謂非聖人之上有神人，然孔子聖域優入，與夷惠之聖不同，則孟子分而爲二亦可也。但孟子言神字又與周子言神自別。蓋周子指心之用而言，孟子指造之極而言也。鄙見如此，惟高明裁之。

又《友慶堂合稿・仰慈膚見》 《中庸》言，至誠無息，純亦不已，肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天。孟子言，直養無害，塞乎天地之間。到此境界，安有生死之可言。夫無生死可言，非斷滅之謂也。不斷滅，非精魂留住之謂也，亦非泛論此理常存而於人無與之謂也。此未易言，惟深造者自知之。

黃綰《明道編》卷三 人之應事接物，只宜以誠，切不可用術。誠者，五常之本，當仁而仁，當義而義，當禮而禮，當智而智，當信而信，久則純熟，自然中道。人無不感動，無不信從，所濟甚多，任人搜檢，終無破敗，久則益彰，所謂『至誠如神』者也。若用術，只是私智，上焉者，雖有奇才異能，偉績豐功，籠絡一世；下焉者，雖有巧謀僞計，籠絡一時，久則人必不信，必不感動，不須搜尋，自然破敗，所謂『作僞，心勞日拙』者也。昔者盆城括仕齊，孟子曰：『死矣，盆城括！』既而見殺，門人問何以知之，孟子曰：『其爲人也小有才，未聞君子之大道。』夫小有才者，用術也；君子之大道，誠也。未聞者，未知其誠也，所以必殺其身而已。有志於學者，可不以用術爲戒哉！古人云：『寧範我馳驅，終朝而不獲一；不願詭遇獲禽，一朝而獲十。』此眞聖賢

明訓，凡有志者，所當知也。

又卷五　《易》曰：『過此以往，未之或知』者，是至誠之道如此。凡人未至至誠，其事猶可測；既造至誠，則其事不可測矣。蓋人情之難翕合者，至此而皆翕合；人事之難濟者，至此而皆濟；皆出常情意料之外，故曰『未之或知』也，故君子修道，惟勉其誠而已。

楊慎《升庵集》卷六五《瑯語》　伯樂相馬，所見無非馬。庖丁解牛，所見無非牛。故曰，至誠之不盡，鳶魚之不察，精意之不致，龍蠖之不知。外典曰，子知格物矣，未知物格也。

呂坤《呻吟語》卷一之二　或問，鷄鳴而起，若未接物，如何爲善。程子曰，只主於敬便是善。愚謂，惟聖人未接物時，何思何慮。賢人以下，睡覺時合下便動個念頭，或昨日已行事，或今日當行事，便來心上。只看這念頭如何。若一念向好處想，便是舜邊人。若一念向不好處想，便是蹠邊人。若念中是善，而本意卻有所爲，這又是舜中蹠，漸來漸去，還向蹠邊去矣。此是務頭工夫，此時克己更覺容易點檢，更覺精明。所謂去惡在纖微，持善在根本也。

王艮《王心齋先生遺集》卷一《語録》　學講而後明，明則誠矣。若不誠，祇是不明。

羅汝芳《近溪子集》樂字卷　問，誠者自成一章，可能訓解直截不至如今時講說纏擾已乎？有則願樂聞之。曰，此章所重，在一成字。蓋天下之所最貴者，惟成全之難能爾。若誠之爲誠，充實完美，自然而成者也。惟成出自然而充實完美，則隨時隨處，無所不有，無所不通，而道則自爲達道也已。又復申言之曰，誠果何如其自成也。夫物皆有終始，所由以成始，所由以成終，誠則爲之，非誠則物何以能始且終也哉！此誠之所以可貴，而君子必貴之，正以反身而誠，樂莫大焉。然不惟己之完美有成已也，且充實光輝，明著動變，民物之感化而成者，亦皆自然而然矣。然誠即道也，道亦誠也，誠既能以自成，則道豈不能以自道也哉！蓋道體莫大於仁智，而其用莫妙於時措也。茲已成則純然而可言仁，物成則顯然而可言智。仁且智，則德率諸性矣。德率諸性，而道合乎內外矣。性機生活，道妙圓通，則舉而措之，與時宜之，推之四海而皆準，垂之萬世而無弊矣。然則君子所貴乎誠者，豈徒以其能自成哉，亦以其能自道也。學者其共勗諸。

焦竑《澹園集》卷四九《明德堂答問》　問『誠』。先生曰：『「誠者，天之道也」，纔著思勉，便不得。』友曰：『然則曷謂擇善，固執？』先生曰：『天道本誠，求其誠者而誠之，便是擇善。善本無執，執而無執，便是固執。』其友有省。

李贄《李温陵集・明燈道古録》　夫至誠則無事矣。未至於誠，必有物以蔽之，蔽則不亮，而未免於自欺。故必物格知至而後意誠。此《大學》所以言格物也。誠之未至，必有物以遏之，遏則不直，而不能以通流。故必致曲通礙而後誠至，此《中庸》所以言致曲也。致曲則疏暢直達，誠自在矣。誠則形不可遏也，形則著自日章也，著則明遂光顯也。然形則猶滯於象，滯則尚未活動，著則猶著於影，著則尚未變通。明則尚疑有光景，景則迹未融而誠尚在。非化也，化則乃可以言至誠。故曰，唯天下至誠爲能化。

思知人不可以不知天，而天道則不勉不思而從容自中，所謂誠者也。思知天又不可以不知人，而人道則必詳擇此不勉不思，從容自中之善，而固執之不敢失，所謂誠之者也。故誠者其道自然，是謂至善，是以謂之天也。誠之者之其所自然，是謂擇善，是以謂之人也。故道以誠爲至，而學以思誠爲功。天固未始不爲人，人亦未始不爲天，則我爲誠之，亦爲誠者，而修身之事畢矣，豈別有修之之功哉。我自有天，而我自知之耳。我自有人，而我自知之耳。一誠焉已矣，一善焉已矣。故中間兩言所以行之者一，指此誠也，指此善也。善即誠，而誠即善。一實理而無以尚，自其眞實不虛曰誠，自其物莫能尚曰善，又一也，故次言明善誠身，終言擇善固執。明則待於擇，擇則無不明。然善又如何擇。下文博學五句，正所以擇善而誠之之事也。

周汝登《東越證學録・剡中會語》　無射問，本來無一物，又云，不誠無物者何？先生曰，本來無一物即是誠。曰，如何不誠無物？曰，如耳無物然後聰，有物則聰而不聞，不成耳矣。目無物然後明，有物則視而不見，不成目矣。推而至於酬酢萬事，若有一物便顛倒錯亂，事不成事。此之謂不誠無物。

劉宗周《劉子遺書》卷二　程子曰，无妄之謂誠。无妄亦無誠。

問誠明。曰，誠中有明，明亦性也。明中有誠，誠亦教也。誠者不勉而中，不思而得，故曰，自誠明謂之性。誠之者，擇善而固執之者也，故曰，自明誠謂之教。誠失而後明，善學者誠而已矣。

又卷三　誠則必形。有誠者，天道之形。有誠之者，人道之形。天道之形，見乎蓍龜，動乎四體是也。人道之形，睟面盎背，施於四體是也。語曰，人無所不至，惟天不容僞，故君子不問其形之者，而惟問其誠之者。

又卷四　至誠，盡性之至，不學而能，即經綸大經已足見其心精密而無漏矣。又出之不窮，爲立天下之大本。運之無外，爲知天地之化育。其要歸於無能而已，無能故無倚。肫肫其仁，仁之至也。淵淵其淵，靜之至也。浩浩其天，化之至也。合而言之，誠之至也。

黃道周《榕壇問業》卷一五　戴昌祖明遠時初下教，未領前說。因問，《中庸》一書，究竟明個誠字，然不於君臣父子夫婦昆弟朋友言誠，不於天地鳶魚言誠，獨於鬼神言誠。不知此處鬼神者，果屬祭祀對越之鬼神，抑程子所謂天地功用造化之迹乎。某云，程、張所說鬼神，是天地以上事。《中庸》所說鬼神，是人身以上事。心如火也，火輒有影。天地以生物爲心，生便有屈伸。人身以交物爲心，交便有隱見。都是實形取影，或正或倒，或遠或近。在天爲災祥，在人爲寤寐，在日用爲聽睹形聲。極奇極怪，極平極常。心力大者看鬼神亦大，心力小者看鬼神亦小。精者看精，粗者看粗。善言鬼神者莫過於《易》，括之一言曰，以齋戒神明其德。其實只是誠字。不誠的人看子臣弟友天地鳶魚，亦無一物誠者。看天下無形無聲無手目無肺肝，所在個個是我心光所照，所以能酬酢一世，變化天下，故曰，知變化之道者，其知神之所爲乎。明遠云，如此看來，祭祀之鬼神是爲人心寫照，卜蓍之鬼神是爲人心傳響。有形寫照者，見之於祭祀。有聲傳響者，見之於蓍龜。何處是性命所在。某云，此無形聲者便是性命所在。明遠曰，若此者都是意，意生想，想生妄。如何得到至誠所在。某云，如此纔要誠。誠意只是愼獨，愼獨者自一物看到百千萬物，現來承受，只如好色惡臭感目觸鼻，自然曉會，不假推求，所謂知至。知至便是明誠，明誠便與天地合德，日月合明，鬼神合其吉凶。

誠明

蔡清《四書蒙引》卷四　自誠明，謂之性。

範疇總部・明代部・認識論分部・誠　誠明

承上章夫子天道人道之意而立言也。天下盡道之人只有兩樣，自誠明謂之性者，便是天道。自明誠謂之教者，便是人道。誠明二字，自上章所謂明善誠身而來。明善乃所以誠身，今聖人不待明善，合下便無不誠，故此先用誠字，然亦自無不明了，故曰誠明。若明誠，則依上章明善誠身之序以立言。自，由也。註單誠明與明誠而言，非謂自誠而明，自明而誠也。張子曰，由太虛有天之名，由氣化有道之名，即此義也。

歐陽德《歐陽南野先生文選》卷四《王汝文贈言》　善性存存，愛敬四達，明瑩光顯，不學而能，誠明之道也。修善於身，弗能弗措，形著昭明，美大而化，明誠之學也。親師取友，讀書考古，問辨其所學者也。外明誠而言博學，所學何事。學失其道，而問辨思索孜孜不厭，雖依於謨訓，然於身爲已遠，謂之切己近裏得乎。

羅欽順《困知記》卷上　動亦定，靜亦定，性之本體然也。動靜之不常者，心也。聖人性之，心即理，理即心，本體常自湛然，了無動靜之別。常人所以膠膠擾擾，曾無須臾之定貼者，心役於物而迷其性也。夫事物雖多，皆性分中所有。苟能順其理而應之，亦自無事。然而明有未燭，誠有弗存，平時既無所主，則臨事之際，又惡知理之所在而順之乎！故必誠明兩進，工夫純熟，然後定性可得而言，此學者之所當勉也。

呂柟《涇野子内篇》卷之一一　問《中庸》。先生曰：『看來只是個誠明。故「唯天下至誠」，申「自誠明謂之性」。「其次致曲」，申「自明誠謂之教」。「至誠」，「前知」，言「誠則明」也。「誠者自成」，言「明則誠」也。「至誠無息」以下，申言至誠之贊化育，參天地也。「大哉聖人」以下，申致曲者之功夫也。能有如是功夫，則亦能贊化育矣。故下遂言三重，能斯道者，其惟孔子乎！故遂言孔子，孔子誠明者也。其下「至聖」，「至誠」，皆言誠明之事。然必本之以下學，故遂言下學。』

來知德《周易集注》卷一四　精義入神以致用也，利用安身以崇德也。

精者，明也，擇也，專精也，即惟精惟一之精，言無一毫人欲之私也。義者，吾性之理，即五倫仁、義、禮、知、信之理也。入神者，精義之熟，手舞足蹈皆其義，從心所欲不踰矩，莫知其所以然而然也。致用者，詣於其用，出乎身，發乎邇也。利用者，利於其用，加乎民，見乎遠也。安身者，身安也。心

廣體胖，四體不言而喻也。惟利於其用，無所處而不當，則此身之安，自無入而不自得矣。既利用安身，則吾身之德，自不覺其積小高大矣。以吾身言之，精研其義，至於入神，非所以求致用也，而自足以爲出而致用之本。利其施用，無適不安，非所以求崇德也，而自足以爲入而崇德之資。致者自然而致，崇者自然而崇，此則吾身內外相感一定之理也，正所謂同歸而殊塗也。故天下之塗，雖有千萬之殊，吾惟盡同歸之理，精義入神以致用，利用安身以崇德而已，又何必論其殊塗而憧憧往來哉。

錢一本《疐記》卷四　鬼神章露出德字誠字。人不到通神明不是德。不到通神明，明非其明，卽誠非其誠，而誠明之性，明誠之教，一齊都無說處。

率性之謂道。誠而率者，天之道。誠之而率者，人之道。誠而率者，自誠明，謂之性。誠之而率者，自明誠，謂之教。誠而率者，如所謂絕無人力有天機，如所謂未嘗致纖毫之力，未嘗非人而不可以人言，故曰天道。誠之而率者，生安如是，學利如是，困勉如是，缺一些不得。未嘗非天，而非可徒恃乎天，故曰人道。誠明之性，人人天然之本體。明誠之教，人人當然之工夫。有天有人，所以爲至誠至聖。有天無人，將不可在人道中，莫數聖人之所不道。

乍見怵惕嗥蹴弗屑弗受，此人人之眞心，非誠而何。這點眞心分分明明，當怵惕自怵惕，當羞惡自羞惡，一毫瞞昧他不得，互混他不得，非明而何。自誠明謂之性，謂此，他無謂也。就這分分明明一點眞心擴充以滿其量，何人不做至誠至聖。自明誠謂之教，謂此，他無謂也。

率從誠始，修從明始。自誠明，人人本體之明，故曰性。自明誠，人人工夫之誠，故曰教。

顧憲成《小心齋劄記》卷一〇　自誠明謂之性，自明誠爲之教，此不必深求，只就眼前體貼來便見。何者？觀夫人於有生之初，未雕未琢，滿腔子渾然一眞而已。已而有所觸於目焉，便曉得視，已而有所觸於耳焉，便曉得聽。已而有所觸於口焉，便曉得言。已而有所觸於四體焉，便曉得持行。已而有所觸於心焉，便曉得是非可否。這喚做誠明。觀夫人於有生之後，形交物誘，往往不免受雕受琢矣，必其曉然於視也，而後所以主乎視者實爲我有，能不曠其目焉。曉然於聽也，而後所以主乎聽者，實爲我有，能不曠其耳焉。曉然於言也，而後所以主乎言者實爲我有，能不曠其口焉。曉然於持行也，而後所以主乎持行者實爲我有，能不曠其四體焉。曉然於是非可否也，而後所以主乎是非可否者實爲我有，能不曠其心焉。這喚做明誠。自誠明謂之性，蓋天命之脈絡本如是，雖聖人無異於途人者此也。自明誠謂之教，蓋修道之究竟當如是，雖途人可進於聖人者此也。故曰誠則明矣，明則誠矣，更無二樣。

又卷一二　或問，象山先生曰，夫子問子貢，女與回也孰愈？子貢曰，賜也，何敢望回。回也，聞一以知十。賜也，聞一以知二。此又是白著了夫子氣力，故夫子復語之曰，弗如也。時有姓吳者在坐，遽曰，爲是尙嫌少在？象山因語坐間有志者曰，此說與天下士人語未必能曉，而吳君通敏如此，雖諸君有志，不能及也。然否？曰，象山此論，以警世之誇多鬥靡者則善矣，而實不然，只緣看一字二字十字欠活也。蓋此三字乃假借數目，形容見地圓缺之辭。今便實作數目看，因有多少之說。註云，一者數之始，十者數之終，二者一之對也，方是子貢本旨。故聞一知十，無對之知也，了悟也，所謂一以貫之者也。聞一知二，有對之知也，影悟也，所謂億則屢中者也。子貢於此直是將顏子與自家兩人眞面目描出，呈上夫子。今曰子貢尙嫌少在，然則象山尙嫌多在也。尙嫌少在，知二誠不如知十。尙嫌多在，知十反不如知二矣，奚其可。總之，是看一字二字十字欠活也。曰，知十知二，必有個源頭在。陽明云，子貢多學而誠，在聞見上用功。顏子在心地上用功。故聖人問以啓之，而子貢所對又只在知見上，故聖人嘆惜之，非許之也。卻說得好。曰，註中亦自點破，顏子明睿所照，卽始見終。子貢推測而知，由此識彼。曰，明睿便是從心地上透出來。曰，推測便是從知見上攙入來，正與陽明之說相表裏。第謂弗如三語，是聖人嘆息之意，恐又不然。聖人無誑語，說個堯舜猶病，卽實實堯舜猶病。說個非爾所及，卽實實非爾所及。說個吾與女，卽實實吾與女。曰，賜也賢乎哉，夫我則不暇，如之何？曰，味語意與此迥然不同，恐不得援以相證也。曰，子貢既未能反到源頭，何爲而與之？曰，此自有說。吾輩試默默體察，其於自家往往只見長處不見短處，還能自知否？其於人往往只見他短處，不見他長處，還肯自屈否？這兩個病痛，淪肌浹髓，古往今來脫得的有幾？乃子貢既能自知，又肯自屈，這是第一好根器，安得而不與。卽如顏子之於孔子，步亦步，趨亦趨，旣竭吾才，猶以爲從之末由也，只是個自知。其以能問於不能，以多問於寡，有若無，實若虛，

犯而不校，也只是個自屈，便依稀趕上孔子。子貢根器爾爾，又何患不趕上顏子。故曰，弗如也，吾與女弗如也。言弗如乃所以如之也。曰，何不遂將知十知二源頭說破，使他好用功？曰，看來這件事有個時。據孔子要接引子貢的心腸，恨不立地成聖，卻亦忙不得。賜也，汝以予爲多學而識之者與？非也，予一以貫之。到此方說破矣，所謂時也。昔香嚴問潙山，如何是西來意？潙山不答。一日擊竹有悟，乃稽首遙拜曰，若含當時說破，寧有今日？此意最好，儒家卻大段鹵莽在。

劉宗周《劉子遺書》卷三　程子曰，无妄之謂誠，不欺其次矣。不欺所以致明也。天命流行，物與无妄。言實有此流行之命，而物物賦畀之，非流行之外別有個无妄之理也。

宋人云，乾坤二畫爲誠明。誠立而明至，明立而誠至，故誠不至則進之以明，明不至則進之以誠，互相鞭人上道也。《中庸》指出二字爲學問雙關鎖鑰，如連環劫子，永無敗著。凡事之不可言者，皆其不可行者也。故君子遇大事先謀慮，乃心必曰如之何如之何，甚者書之於策而後行，是以動鮮敗績。今也率意而行，卽心口且不能自語，安望其及於人乎。故曰，擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化。

又卷四　知無先後，但自誠而明便占先手。故曰，至誠之道可以前知。若自明而誠，尙得急著離誠言明，終落後著，卽明盡天下之理都收拾不到這裏，總屬狂慧。

質測

徐光啓《徐光啓集》卷二《題萬國二圖圖序》　西泰子之言天地圓體也，猶二五之爲十也。或疑焉，作正、戲，別三論解之。

正論曰：古法北極出地三十六度，此自中州言耳。唐人云南北相去每三百五十一里八十步而差一度，宋人云自交南至子岳臺六千里而差十五度，此定說也。夫地果平者，卽南北相去百億萬里，其北極出地之度宜恆爲三十六，不能差毫末也；猶山高千尺不能差毫髀量之，自此山之下稍移之平地數十里外，宜恆爲千尺，不能差毫末也。以郭若思之精辨，南北測驗二萬里，北極之差至五十度，而不悟地爲平體，移量北極之不能差毫末，何也？又因而柳札焉魯丁使其術不顯，何也？

戲論曰：嵩高之下，北極出地三十六度，自此以北每三百五十一里八十步而差一度，則嵩高之北一萬八千九百六十六里正當北極之下矣。近世渾天之說明，卽天爲圓體無疑也。夫天爲圓體，地能爲平體，北極又能爲遞差，則以《周髀》計之，北極之下自天至地裁一萬三千八百二十九里而已，次以弧矢截圓法計之，則北極之下更北行四千四百七十六里有奇，而地與天俱盡也。合計之，卽自嵩高以北二萬三千四百四十里有奇，而地與天俱盡也。倍之，則東西廣，南北袤，各四萬六千八百八十五里有奇，而地與天俱盡也。此三者以爲可不可也？

別論曰：（楊）子雲主蓋天，桓君山詘之，是也。然蓋天能知地平，則北極不能爲差，故云北極之下高於中國六萬里，但如其說者又不能爲圓天圖，天則高於中國六萬里之處，既與相及矣，故曰天之北極高於四周亦六萬里，斜倚之，合天與地不相及也。若言圓天而不言圓地，政不足以服《周髀》。

又《泰西水法序》　泰西諸君子以茂德上才利賓於國。其始至也，人人共歎異之；及騐與之言，久與之處，無不意消而中悅服者，其實心、實行、實學，誠信於士大夫也。其談道也，以踐形盡性，欽若上帝爲宗。所敎戒者人人可共由，一軌於至公至正，而歸極於『惠迪吉，從逆凶』之旨，以分趨避之路。余嘗謂其敎必可以補儒易佛，而其緒餘更有一種格物窮理之學，凡世間世外萬事萬物之理，叩之無不河懸響答，絲分理解；退而思之，窮年累月，愈見其說之必然而不可易也。格物窮理之中，又復旁出一種象數之學。象數之學大者爲曆法，爲律呂；至其他有形有質之物，有度有數之事，無不賴以爲用，用之無不盡巧極妙者。昔與利先生游，嘗爲我言：『薄游數十百國，所見中土土地人民，聲名禮樂，實海內冠冕，而其民願多貧乏，一遇水旱，則有道殣，國計亦詘焉者，何也？身被主上禮遇隆恩，思得當以報。顧已久謝人間事矣，筋力之用，無所可効。有所聞水法一事，象數之流也，可以言傳器寫，倘得布在將作，卽富國足民，或且歲月見效。私願以此爲主上代天養民之助，特恐羈旅孤踪，有言不信耳。』余嘗留意茲事二十餘年矣，詢諸人人，最多畫餅。驟聞若言，則唐子之見故人也；就而請益，輒爲余說其大指，悉皆意外奇妙，了非疇昔所及。值余銜恤歸，言別，則以其友熊先生來，謂余：

「昨所言水法不獲竟之，他日以叩之此公可也！」迄余服闋趨朝，而先生已長逝矣。間以請於熊先生，唯唯者久之，察其心神，殆無吝色也；而顧有怍色。余因私揣焉：無吝色者，諸君子講學論道，所求者，亡非福國庇民，矧茲土苴以爲人，豈不視猶敝屣哉！有怍色者，深恐此法盛傳，天下後世見視以公輸、墨翟，即非其數萬里東來，捐頂踵冒危難，牖世兼善之意耳。輒解之曰：人富而仁義附焉，或東西之通理也。道之精微，拯人之神；事理粗迹，拯人之形，並說之，並傳之，以俟知者，不亦可乎？先聖有言：「備物致用，立成器以爲天下利，莫大乎聖人。」器雖形下，而切世用，茲事體不細已。且窺豹者得一斑，相劍者見若狐甲而知鈍利，因小識大，智者視之，又何遽非維德之隅也！先生復唯唯。都下諸公聞而亟賞之，多募巧工，從受其法。器成，即又人人亟賞之。余因筆記其說，實不文。然而諸公實存心於濟物，以命余，其可辭？抑六載成言，亦以此竟利先生之志也。梓成，復命余申言其端。夫諸器利益，諸公已深言之，曷贅爲？然而有兩言焉。嘗試虛心揣之：西方諸君子而猶世局中人也，是者種種有用之學，不乃其祕密家珍乎？亟請之，往往無吝色而有怍色，斯足以窺其人矣。抑人情勞則思，佚則忘善，此器也而爲世用，誰則不佚，倘弗思而忘善乎？不乃階之爲厲矣。余願用茲器者，相與共默計之，先生之所爲蹙然而色怍也，將無或出於此？

又《赤道南北兩總星圖敍》

道有理數所不能祕者，非言弗宣；有語言所不能詳者，非圖弗顯。昔人云：爻彖敍疇之辭煩，而河洛圖書之理晦，圖之重於天下久矣。《堯典》創中星之說，所云平秩作訛，以授時而秩事，夏有《小至》，周有《時訓》，秦漢以下及唐宋皆有《月令》。《詩》詠「定中」，《春秋傳》「啓蟄而郊，龍見而雩」，又云「凡馬日中而出，日中而入」，蓋人君出政，視星施行；人臣宣猷，戴星出入，乘時急民用之前，其關於世道人心，非細故也。

我太祖高皇帝專設靈臺郎，辯日月星辰躔次，及論曆法，日惟以七政有度無差爲是。聖神欽若至意，千秋若揭。惟是古來爲圖甚多，而深切著明者蓋鮮。夫星之定位，原自分秒不移，乃於經緯度數溷而莫辯，按圖者將何據焉？昔之論星者有甘德郭璞宋均郭守敬諸賢，皆亦青藍之互出；今予獨依西儒湯先生法，爲圖四種：一曰《見界星總圖》，一曰《赤道兩總星圖》，一曰《黃道兩總星圖》，一曰《黃道二十分星圖》，業已進上，公之海寓，似無遺義。茲所刻則因前圖尺幅狹小，位次聯絡之間，恐於天象微有未合，不便省覽；復督同事諸生鄔明著鞏，從先生指授，製爲屏障八面，繪以兩大圖。就中每星每座，一一依表點定，分布既寬，體質自顯，則斜正疏密之界，殆和盤托出矣。

故以赤道爲界，圖各一周，外分三百六十度，內分三百六十五度四分度之一，是爲天之經。剖渾體二之：一以北極爲心，一以南極爲心，繇心至邊九十度，兩極相距百八十度，是爲天之緯。其去極二十三度半有奇復作一心者，黃道極也；從黃道極出曲線抵界者，十二宮也；從心至界分二十八直線者，二十八宿各距星所占度分也。又各有斜絡赤道上下，廣狹不等，疑若白練者，則俗所稱雲漢是也。南極圖自見界諸星外，尚有極旁隱界諸星，舊圖未載，此雖各省直未見，而從海道至滿剌加國悉見之，我國家大一統，何可廢也！因是測定星若干，爲座若干；增入星若干，增座若干，俱等以六，各各有黃赤經緯度，各各用崇禎戊辰年實躔度分，與他測有經無緯、有經緯無隨時隨地測候活法者逈別。

且不直此也，圖之上下隙爲《黃赤總圖》，左右隙爲《五緯圖》，以至分者合之，合者分之，具有本論。總期與皇上乙夜之觀，憬然悟天體之眞，洞然晰經緯之道，羅星斗於胸中，授人時於指掌。爲諸臣者，鑒郎官列宿尚書北斗之任之重，効職布公，時厘癸惑守斗之慮，求致五星聚奎之祥，而共奏泰階六符於無艾乎？則是圖之有裨於朝廷世道，詎小補云。

又《簡平儀説序》

揚子雲未諳曆理，而依犄法言理，理於何傳？邵堯夫未嫻曆法，而撰私理立法，法於何生？不知吾儒學宗傳有一字曆，能盡天地之道，窮宇極宙，言曆者莫能舍旃！孔子曰：「澤火革」，孟子曰：「苟求其故」，是已。革者，東西南北，歲月日時靡所弗革。言法不言革，似法非法也。故者，二儀七政參差往復各有所以然之故。言理不言故，似理非理也。唐虞邃矣，欽若授時，學士大夫罕言之。劉洪、姜岌，何承天、祖冲之流，越百載一人焉，或二三百載一人焉，無有如羲和、仲叔極議一堂之上者，故此事三千年以還悉忘也。郭守敬推爲精妙，然於革之義庶幾焉；而能言其所爲故者，則斷自西泰子之入中國始。先生嘗爲余言：西士之精於曆，無他謬巧也。千百爲輩，傳習講求者三千年，其青於藍而寒於水者，時時有之，以故言理彌微亦彌著，立法彌詳亦彌簡。余聞其言而喟然。以彼千百爲輩傳習講

求者三千年；吾且越百載一人焉，或二三百載一人焉，此其間何工拙可較論哉！先生沒，賜葬燕中，仍詔聽其同學二三君子，依止焚修。諸君子感恩圖報，將欲續成利氏之書，盡闡發其所爲知天事天、窮理盡性之學。而會中朝方修正曆法，特簡宿學名儒，蒞正其事。於時司天氏習聞諸君子之言者，爭推舉以上大宗伯，欲依洪武壬戌故事，盡譯其書，用備典章。大宗伯以聞，報可。自是一時疇人世業，亡不賈勇摩厲，以勸厥成。盛哉！堯舜在上，下有羲和，庶其將極議一堂之上乎？余以爲諸君子之書成，其裨益世道，未易悉數。若星曆一事，究竟其學，必勝郭守敬數倍。其最小者，是儀，爲有網熊先生所手創，以呈利先生，利所嘉嘆。偶爲余解其凡，因手受之，草次成章，未及詳其所謂故也。若其言革也，抑亦文豹之一斑矣。熊子以爲少，未肯傳，余固請行之，爲言曆嘅矣焉。第欲究竟其學，爲書且千百是，是非余所能終也。必若博求道藝之士，虛心揚搉，令彼三千年增修漸進之業，我歲月間拱受其成，以光昭我聖明來遠之盛，且傳之史冊，曰：曆理大明，曆法至當，自今伊始，夐越前古，亦甚快已。

又《刻幾何原本序》 唐虞之世，自羲和治曆暨司空、后稷、工虞、典樂五官者，非度數不爲功。《周官》六藝，數與居一焉，而五藝者不以度數從事，亦不得工也。襄曠之於音，般墨之於械，豈有他謬巧哉？精於用法爾已。故嘗謂三代而上爲此業者盛，有元元本本師傳曹習之學，而畢喪於祖龍之燄。漢以來多任意揣摩，如盲人射的，虛發無效，或依儗形似，如持螢燭象，得首失尾，至於今而此道盡廢，有不得不廢者矣。《幾何原本》者度數之宗，所以窮方圓平直之情，盡規矩準繩之用也。利先生從少年時，論道之暇，留意藝學。且此業在彼中所謂師傳曹習者，其師丁氏，又絕代名家也，以故極精其說。而與不佞游久，講譚餘晷，時時及之，因請其象數諸書，更以華文。獨謂此書未譯，則他書俱不可得論，遂共翻其要，約六卷。既卒業而復之，由顯入微，從疑得信，蓋不用爲用，衆用所基，眞可謂萬象之形囿，百家之學海，雖實未竟，然以當他書，既可得而論矣。私心自謂：不意古學廢絕二千年後，頓獲補綴唐虞三代之闕典遺義，其裨益當世，定復不小，因偕二三同志刻而傳之。先生曰：『是書也，以當百家之用，庶幾有羲和般墨其人乎？猶其小者：有大用於此，將以習人之靈才，令細而確也。』余以爲小用大用，實在其人，如鄧林伐材，棟梁榱桷，恣所取之耳。顧惟先生之學，略有三種：大者修身事天，小者格物窮理，物理之一端別爲象數，一一皆精實典要，洞無可疑，其分解擘析，亦能使人無疑。而余乃亟傳其小者，趨欲先其易信，使人繹其文，想見其意理，而知先生之學可信不疑，大概如是，則是書之爲用更大矣。他所說幾何諸家藉此爲用，略具其自敍中，不備論。

又《幾何原本雜議》 下學工夫，有理有事。此書爲益，能令學理者祛其浮氣，練其精心；學事者資其定法，發其巧思，故舉世無一人不當學。聞西國古有大學，師門生常數百千人，來學者先問能通此書乃聽入。何故？欲其心思細密而已。其門下所出名士極多。

能精此書者，無一事不可精；好學此書者，無一事不可學。

凡他事能作者能言之，不能作者亦能言之；獨此書爲用，能言者即能作者，若不能作自是不能言。何故？言時一毫未了，向後不能措一語，何由得妄言之。以故精心此學，不無知言之助。

凡人學問，有解得一半者，有解得十九或十一者，獨幾何之學，通即全通，蔽即全蔽，更無高下分數可論。

人具上資而意理疎莽，即上資無用；人具中材而心思縝密，即中材有用。能通幾何之學，縝密甚矣！故率天下之人而歸於實用者，是或其所由之道也。

此書有四不必：不必疑，不必揣，不必試，不必改。有四不可得：欲脫之不可得，欲駁之不可得，欲減之不可得，欲前後更置之不可得。有三至、三能：似至晦實至明，故能以其明明他物之至晦；似至繁實至簡，故能以其簡簡他物之至繁；似至難實至易，故能以其易易他物之至難。易生於簡，簡生於明，綜其妙在明而已。

此書爲用至廣，在此時尤所急須。余譯竟，隨偕同好者梓傳之。利先生作敍，亦最喜其亟傳也，意皆欲公諸人人，令當世亟習焉。而習者蓋寡，竊意百年之後必人人習之，即又以爲習之晚也。而謬謂余先識，余何先識之有？有初覽此書者，疑奧深難通，仍謂余當顯其文句。余對之：度數之理，本無隱奧，至於文句，則爾日推敲再四，顯明極矣。倘未及留意，望之似奧深焉，譬行重山中，四望無路，及行到彼，蹊徑歷然。請假旬日之功，一究其旨，即知諸篇自首迄尾，悉皆顯明文句。

幾何之學，深有益於致知。明此知向所揣摩造作，而自詭爲工巧者皆非

也。一也。明此知吾所已知不若吾所未知之多，而不可算計也。二也。明此知向所想像之理，多虛浮而不可援也。三也。明此知向所立言之可得而遷徙移易也。

此書有五不可學：躁心人不可學，蠢心人不可學，滿心人不可學，妬心人不可學，傲心人不可學。故學此者不止增才，亦德基也。

昔人云：「鴛鴦繡出從君看，不把金針度與人」，吾輩言幾何之學，政與此異。因反其語曰：「金針度去從君用，未把鴛鴦繡與人」，若此書者，又非止金針度與而已，直是教人開卯冶鐵，抽線造針；又是教人植桑飼蠶，煉絲染縷。有能此者，其繡出鴛鴦直是等閑細事。然則何故不與繡出鴛鴦？曰：能造金針者能繡鴛鴦，方便得鴛鴦者誰肯造金針？又恐不解造金針者，菟絲棘刺，聊且作鴛鴦也！其要欲使人人眞能自繡鴛鴦而已。

又《刻同文算指序》　數之原其與生人俱來乎？始於一，終於十，十指象之，屈而計諸，不可勝用也。五方萬國，風習千變，至於算數，無弗同者；十指之賅存，無弗同耳。我中夏自黃帝命隸首作算，以佐容成，至周大備。周公用之，列於學官以取士，賓興賢能，而官使之。孔門弟子身通六藝者謂之升堂入室，使數學可廢，則周孔之教蹐矣。而或謂載籍燔於嬴氏，三代之學多不傳，則馬鄭諸儒先相授何物？《唐六典》所列十經，博士弟子五年而學成者，又何書也？由是言之，算數之學特廢於近世數百年間爾。廢之緣有二：其一爲名理之儒士苴天下之實事；其一爲妖妄之術謬言數有神理，能知來藏往，靡所不效。卒於神者無一效，而實者亡一存，往昔聖人所以制世利用之大法，曾不能得之士大夫間，而術業政事盡遜於古初遠矣。余友李水部振之，卓犖通人，生平相與慨嘆此事，行求當世算術之書，大都古初之文十一，近代俗傳之言十八，其儒先所述作而不倍於古初者，亦復十一而已。俗傳者余嘗戲目爲閉關之術，多謬妄弗論，即所謂古初之文與其弗倍於古初者，亦僅僅具有其法，而不能言其立法之意。益復遠想唐學十經，必有原始通極微渺之義，若止如今世所傳，則浹月可盡，何事乃須五年也？既又相與從西國利先生游，論道之隙，時時及於理數。其言道言理，既皆返本臨實，絕去一切虛玄幻妄之說；而象數之學亦皆遡源承流，根附葉著，上窮九天，旁該萬事，在於西國謬庠之中，亦數年而學成者也。吾輩既不及覩唐之十經，觀利公與同志諸先生所言曆法諸事，即其數學精妙，比於漢唐之世十百倍之，因而造席請益。惜余與振之出入相左，振之兩度居燕，譯得其算術（如）〔若〕干卷，既脫稿，余始聞請而共讀之，共講之，大率與舊術同者舊所弗及也；與舊術異者則舊所未之有也。旋取舊術而共讀之、共講之，大率與西術合者靡弗與理合也，與西術謬者靡弗與理謬也。振之因取舊術斟酌去取，用所譯西術駢附梓之，題曰《同文算指》。斯可謂網羅藝業之美，開廓著述之途，雖失十經，如棄敝履矣。算術者工人之斧斤尋尺，曆律兩家旁及萬事者，其所造宮室器用也。此事不能了徹，諸事未可易論。頃者交食議起，天官家精識者欲依洪武故事，從西國諸先生備譯所傳曆法，仍用京朝官屬筆如吳太史，而宗伯以振之請。余不敏，備員焉。值余有狗馬之疾，請急還南，而振之方服除赴闕。儻一日者復如庚戌之事，便當竣此大業，以啓方來，則是書其斧斤尋尺哉！若乃山林畎畝有小人之事，余亦得挾此往也，握算言縱橫矣。

又《題測量法義》　西泰子之譯測量諸法也，十年矣。法而系之義也，自歲丁未始也。曷待乎？於時《幾何原本》之六卷始卒業矣，至是而後能傳其義也。是法也，與《周髀》《九章》之句股測望異乎？不異也。不異，何貴焉？亦貴其義也。劉徽沈存中之流皆嘗言測望矣，能說一表不能說重表也。言大小句股能相求者，以小股大句小句大股兩容積等，不言何以必等能相求也。猶之乎丁未以前之西泰子也，曷故乎？無以爲之藉也，無以爲之藉，豈惟諸君子不能言之，即隸首商高亦不得而言之也。《周髀》不言藉乎？非藉也，藉之中又有藉焉，不盡說《幾何原本》不止也。《原本》之能爲用如是乎？未盡也，是颺之於河而蠡之於海也。曷取是焉？先之數易見也，小數易解也，廣其術而以之治水治田之爲利鉅爲務急也，故先之。嗣而有述者焉，作者焉，用之乎百千萬端，夫猶是飲於河而勺於海也，未盡也。是《原本》之爲義也。

又《勾股義序》　《周髀算經》曰：「昔者周公問於商高曰：竊聞乎大夫善數也，請問古者庖犧立周天曆度。夫天不可階而升，地不可尺寸而度，請問數從安出？商高曰：數之法出於圓方，圓出於方，方出於矩，矩出於九九八十一。故折矩以爲勾，廣三，股修四，徑隅五。既方之外，半其一矩，環而共盤，得成三四五，兩矩共長二十有五，是謂積矩。故禹之所以治天下者，此數之所生也。」漢趙君卿注曰：「禹治洪水，決流江河，望山川之形，定高下之勢，除滔天之災，釋昏墊之厄，使東注於海，而無浸溺，乃句股之所由生

也。」又曰：「觀其迭相規矩，共爲反覆，互與通分，各有所得。然則統紘羣倫，弘紀衆理，貫幽入微，鉤深致遠，故曰其裁制萬物，惟所爲之也。」徐光啓曰：《周髀》勾股者，世傳黃帝所作，而經言庖犧，疑莫能明也。然二帝皆用造曆，而禹復藉之以平水土，蓋度數之用，無所不通者也。後世治曆之家，代不絕人，亦且增修遞進。至元郭守敬若思十得其六七矣，亡不資算術爲用者；獨水學久廢，即有崇門名家，代不一二人，亦絕不聞以勾股從事。僅見《元史》載守敬受學於劉秉忠，精算數水利，巧思絕人。世祖召見，面陳水利六事，又陳水利十有一事。又嘗以海面較京師至汴梁，定其地形高下之差，又自孟門而東，循黃河故道，縱廣數百里間，各爲測量地平，或可以分殺河勢，或可以灌溉田土，具有圖志。如若思者，可謂博大精深，繼神禹之絕學者矣。勝國略信用之，若通惠會通諸役，僅十之一二，後其書復不傳，實可惜也。至乃遡其爲法，不過勾股測量，變而通之，故在人耳。又自古迄今，無有言二法之所以然者。自余從西泰子譯得《測量法義》，不揣復作《勾股》諸義，即此法，底裏洞然。於以通變施用，如伐材於林，挹水於澤，若思而在，當爲之撫掌一快已。方今曆象之學，或歲月可緩，紛綸衆務，或非世道所急；至如西北治河，東南治水利，皆目前救時至計，然而欲尋禹績，恐此法終不可廢也。有紹明郭氏之業者，必能佐平成之功，周公豈欺我哉！勾股遺言獨見於《九章》中，凡數十法，不出余所撰正法十五條。元李冶廣之，作《測圓海鏡》，近顧司寇應祥爲之分類釋術，余欲爲說其義，未遑也。其造端第一論，則此篇之七亦略具矣。《周髀》首章，《九章》勾股之鼻祖，甄鸞李淳風輩爲之重釋，頗明悉，實爲算術中古文第一。余故爲採摭要語，弁諸篇端，以俟用世之君子不廢芻蕘者。其圖註見他本爲節解。至於商高問答之後，所謂榮方問於陳子者，言日月天地之數，則千古大愚也。李淳風駁正之，殊爲未辨。若《周髀》果盡此，其學廢弗傳不足怪；而亦有近理者數十語，絕勝渾天家，余嘗爲雌黃之，別有論。

又《勾股義緒言》 勾股即三邊直角形也。底線爲勾，底上之垂線爲股，對直角邊爲弦。勾股上兩直角方形並與弦上直角方形等，故勾三、股四、則弦必五，從此可以勾股求弦，勾弦求股，股弦求勾；可以求勾股中容方、容圓；可以各較求勾、求股、求弦；可以各和求勾、求股、求弦；可以大小兩勾股互相求；可以立表求高深廣遠，以通勾股之窮；可以二表四表，求高深、極廣遠，以通立表之窮。其小大相求及立表諸法，《測量法義》所論著略備矣；勾股自相求，以至容方容圓，各和各較相求者，舊《九章》中亦有之，第能言其法，不能言其義也。所立諸法，無陋不堪讀。門人孫初陽氏刪爲正法十五條，稍簡明矣，余因各爲論譔其義，使夫精於數學者，攬圖誦說，庶或爲之解頤。

又《測量異同緒言》 《九章算法・勾股篇》中故有用表、用矩尺測量數條，與今譯《測量法義》相較，其法略同。其義全闕，學者不能識其所繇。既具新論，以考舊文，如視掌矣。今悉存諸法，對題臚列，推求異同，以竢討論。其舊篇所有今譯所無者，仍補論一則，共爲《測量異同》六首，如左。

又卷七《禮部爲日食刻數不對請敕部修改疏》 禮部題爲日食事，祠祭司案呈奉本部送本月初三日奉上傳諭內閣：『欽天監推算日食前後刻數俱不對。天文重事，這等錯誤，卿等傳與他，姑恕一次，以後還要細心推算，如再錯誤，重治不饒。欽此。』欽遵，傳出到部送司，隨行該監查取推算官員職名，據該監五官夏官正等官戈豐年等回稱，備陳日食時刻少差，切照本監所用《大統曆》，乃國初監正元統所定，其實即元太史郭守敬等所造《授時曆》也。二百六十年來，曆官按法推步，一毫未嘗增損，非惟不敢，亦不能，若妄有竄易，則失之益遠矣。切詳曆始於唐堯，至今四千年，其法從粗入細，從疎入密，漢唐以來有差至二日一日者，後有差一二時者，至於守敬《授時》之法，古今稱爲極密。然中間刻數，依其本法尚不能無差，故向來遵用推算，每有一二刻不合，若在早晚，又不止一二刻矣。此其立法固然，非職自能更改，亦非敢鹵莽失誤也。豈惟職等，即守敬以至元十八年成曆，越十八年爲大德三年八月，已推當食而不食，大德六年六月又食而失推，載在《律曆志》，可查也。是時守敬方以昭文殿大學士知太史院事，亦付之無可奈何。蓋一時心思技術，已盡於此，不能復有進步矣。夫彼立法者尚然，況職等斤斤守法者哉！切聞創始難工，增修易善，自古以來每覺差訛，即令專門宿學之臣，爲之修改。故漢曆改五次，魏至隋改十三次，唐至五代改十六次，宋改十八次，金元改三次，獨我朝二百六十年來未經修改，中間又有年遠數盈及歲差增損諸事，致差之因非一端也。今欲循守舊法，向後不能無差；欲行修改，更非淺陋所及。遵奉聖諭嚴切，措躬無地，爲此備陳情愫等因，到部送司。案呈先該欽天監題稱：推算到崇禎二年五月初一日乙酉朔，日食三分

二十四秒，初虧巳正三刻西南，食甚午初三刻正南，復圓午正三刻東南。至期劄委本司主事黃鳴俊公同測驗，回呈據該監五官靈臺郎孔文進等手本回稱：先該曆科夏官正戈豐年等推算到崇禎二年五月初一日乙酉朔日食，候至午初一刻觀見日食，初虧西南，午正一刻食甚正南，約食三分餘，測參宿度分，午正三刻復圓東南，等因到司，與先題互異，例應罰治。案呈到部，臣等看得本月初一日日食，原題初虧巳正三刻，而今在午初一刻，則已差二刻矣；乃原推復圓在午正三刻而實在午正一刻，又差二刻矣。據推算官戈豐年等稱：此所用《大統曆》乃國初監正元統所定，實元郭守敬《授時曆》之成法也。曆官按書推步，一毫不敢擅自增減，今驗日食時刻俱不合，以爲原法固然。臣等查考近來交食，果有先後一二刻至三四刻者，其分秒之數亦有多寡不對者，必求符合，須將今曆大加修改。測驗布算，務求萬分精密，十倍勝於守敬，乃可定今日之所以差，又期他日之可以不差耳。且曆法大典，唐虞以來咸所隆重，故無百年不改之曆。我高皇帝神聖自天，深明象緯，而一時曆官如元統李德芳輩，才力有限，不能出郭守敬之上，因循至今。後來專官修正則有童軒樂護華湘等，著書考定則有鄭世子載堉，副使邢雲路等，建議改正則有兪正己周濂周相等，是皆明知守敬舊法本未盡善，抑亦年遠數盈，卽守敬而在，亦須重改故也。況《曆法》一志，歷代以來載之國史，若《史記》、《漢書》、晉唐書、宋元史尤爲精備，後之作者稟爲成式，因以增修。我國家事事度越前代，而獨此一事，略無更定。如萬曆間纂修國史，擬將《元史》舊志謄錄成書，豈所以昭聖朝之令典哉！萬曆四十年十一月朔日食，先天四刻，有兵部員外郎范守己具疏參駁，臣部曾經覆請修改，至四十一年正月十五日月食不合，又經覆請，未奉皇祖兪旨，是以迄今尙用舊法。今本監曆官旣荷聖恩寬宥，又復具呈前來，意亦謂元初至今相沿三百五十年，無能改正，而一旦於彼責成，非其識力所及。且崇禎三年應月食者一，四年應日食者一，月食者二，臨時必不能無差，又諸臣所惴惴焉不寧者。如蒙皇上垂念制作大事，伏乞敕下臣部，照依萬曆四十年原議修改，庶國典有光，而世業曉人亦藉手以免於罪戾矣。

又《條議曆法修正歲差疏》 謝外，切念：曆數一家，今爲絕學，而臣濱海豎儒，無從師授，萬曆四十等年禮臣謬相推舉者，亦爲臣能虛心採聽，庶或因人成事，以襄大典，非謂臣能創立矩矱，自勝前人也。十八年來，益加衰老，舊學遺忘，勉肩重任，亦率循素志，廣集衆長，冀幸得當，以報欽命而已。臣惟古來言曆者有二誤：其一，則《元史》曆議，言考古證今，日度失行者十事；夫已則不合，而歸咎於天，謬之甚也。其一，則宋儒言天必有一定之數，今失傳耳。夫古之曆法當時則合者多矣，非不自謂已定，久而又復不合，則豈有一定可拘哉！臣所聞者，天行有恆數而無齊數也。有恆者，如夏至日長，冬至日短，終古不易；不齊者如長極漸短，短極漸長，終歲之間無一相似。歲法如此，他法皆然，以至百千萬年，了無相似；而用法商求，仍歸輳合，遲速永短，悉依期限，此天地之所以爲大也。今所求者，每遇一差，必尋其所以差之故；每用一法，必論其所以不差之故。上推遠古，下驗將來，必期一一無爽。日月交食，五星凌犯，必期事事密合。又須窮原極本，著爲明白簡易之說，使一覽了然。百世之後，人人可以從事，遇有少差，因可隨時隨事，依法修改。且度數旣明，又可旁通衆務，濟時適用，此則臣之所志而非臣之所能，故不無望於衆思羣力之助也。謹陳急要事宜四款，分三十三條，上呈御覽。伏惟聖明裁擇施行。事緒繁多，有踰限制，懇祈聖鑒，臣不勝激切惶悚待命之至。爲此具本，謹具奏聞。

計開

一、曆法修正十事：

其一，議歲差。每歲東行漸長漸短之數，以正古來百年、五十年、六十六年等多寡互異之說。

其二，議歲實小餘。昔多今少，漸次改易，及日景長短歲歲不同之因，以定冬至，以正氣朔。

其三，每日測驗日行經度，以定盈縮加減眞率、東西南北高下之差，以步日躔。

其四，夜測月行經緯度數，以定交轉遲疾眞率、東西南北高下之差，以步月離。

其五，密測列宿經緯行度，以定七政盈縮、遲疾、順逆、違離、遠近之數。

其六，密測五星經緯行度，以定小輪行度遲疾、留逆、伏見之數，東西南北高下之差，以推步凌犯。

其七，推變黃赤道廣狹度數，密測二道距度及月五星各道與黃道相距之度，以定交轉。

其八，議日月去交遠近及眞會似會之因，以定距午時差之眞率，以正交食。

其九，測日行，考知二極出入地度數，以定周天緯度，以齊七政。因月食考知東西相距地輪經度，以定交食時刻。

其十，依唐元法，隨地測驗二極出入地度數，地輪經緯，以定晝夜晨昏永短，以正交食有無多寡先後之數。

右十事俱目前切要。其餘備細條目，未敢瀆陳，伏乞聖裁。

一、修曆用人三事：

其一，中外臣僚，臣部所舉南岡臣李之藻，已蒙錄用，仍令蚤來。其餘果有崗門名家，亦宜兼收，容臣等隨時訪求。有立法超卓、陳義精當者，具實奏聞，以待簡用。

其二，用西法。高皇帝嘗得《回回曆》法稱爲乾方先聖之書，令詞臣吳伯宗等與馬沙亦黑同事翻譯，至今傳用。惜亦年遠漸差。萬曆間西洋天學遠臣利瑪竇等尤精其術，四十等年曾經部覆推舉，今其同伴龍華民鄧玉函二臣，見居賜寺，必得其書其法，方可以較正訛謬，增補闕略。蓋其術業既精，積驗復久，若以《大統》舊法與之會通歸一，則事半而功倍矣。

其三，修曆合用人員，如測驗推步，製造儀器及能書善算者，臣部已經條列，但目前未能齊集。姑就見在堪任者，著令効用，再俟訪求招致。有實用者，半年之後聽臣部類齊考試，各取所長，不敢濫收，以滋糜費。考後在事諸人，若著述論議，推算簿籍，造作儀象，凡係進呈及見用存貯者，俱冊記本人姓名，使各見所長。且在今可以上下其食，他日可以差次其功。至諸人所用廩糧本折，容臣部分理司官，酌量案呈，另行具奏，伏乞聖裁。

一、急用儀象十事：

其一，造七政象限大儀六座，俱方八尺，木匡、銅邊、木架。

其二，造列宿紀限大儀三座，俱方八尺，木匡、銅邊、木架。

其三，造平渾懸儀三架，用銅圓徑八寸，厚四分。

其四，造交食儀一具，用銅木料方二尺以上。

其五，造列宿經緯天球儀一架，用木料油漆，大小不拘。

其六，造萬國經緯地球儀一架，用木料油漆，大小不拘。

其七，造節氣時刻平面日晷三具，用石長五尺以上，廣三尺以上。

其八，造節氣時刻轉盤星晷三具，用銅徑一尺，厚二分。

其九，造候時鐘三架，用鐵大小不拘。

其十，裝修測候七政交食遠鏡三架，用銅鐵木料。

右諸事俱目前急用。餘可接續製造者，未敢備開。其舊法須用銅者，爲費不貲，今兼以銅鐵木料成造，小者全用銅鐵，總計所費，數亦不多。懇祈敕下工部，隨時應用。臣部依前覆議，按季類奏。但木料止堪暫用，事完仍須精銅鑄式，以垂永久。伏乞聖裁。

一、度數旁通十事：

其一，曆象既正，除天文一家言災祥禍福，律例所禁外，若考求七政行度情性，下合地宜，則一切晴雨水旱，可以約略豫知，修救修備，於民生財計大有利益。

其二，度數既明，可以測量水地，一切疏濬河渠，築治堤岸，灌溉田畝，動無失策，有益民事。

其三，度數與樂律相通，明於度數即能考正音律，製造器具，於修定雅樂可以相資。

其四，兵家營陣器械及築治城臺池隍等，皆須度數爲用，精於其法，有裨邊計。

其五，算學久廢，官司計會多委任胥史，錢穀之司關係尤大；度數既明，凡九章諸術，皆有簡當捷要之法，習業甚易，理財之臣尤所亟須。

其六，營建屋宇橋梁等，明於度數者力省功倍，且經度堅固，千萬年不圮不壞。

其七，精於度數者能造作機器，力小任重，及風水輪盤諸事以治水用水，與凡一切器具，皆有利便之法，以前民用，以利民生。

其八，天下輿地，其南北東西縱橫相距，紆直廣袤，及山海原隰，高深廣遠，皆可用法測量，道里尺寸，悉無謬誤。

其九，醫藥之家，宜審運氣；曆數既明，可以察知日月五星躔次，與病體相視乖和順逆，因而藥石針砭，不致差誤，大爲生民利益。

其十，造作鐘漏以知時刻分秒，若日月星晷，不論公私處所，南北東西，欹斜坳突，皆可安置施用，使人人能分更分漏，以率作興事，屢省考成。

右十條於民事似爲關切。臣聞之《周髀算經》云：「禹之所以治天下者，

勾股之所繇生也」，蓋凡物有形有質，莫不資於度數故耳。此須接續講求，若得同事多人，亦可分曹速就，伏乞聖裁。

又《修改曆法請訪用湯若望羅雅谷疏》　先是臣光啓自受命以來，與同西洋遠臣龍華民鄧玉函等，日逐講究翻譯，至十月二十七日計一月餘，所著述翻譯曆說、曆表稿草七卷。忽因警患，臣光啓屢奉明旨，拮据兵事，因之輟業，獨兩遠臣與知曆人等自行翻譯，復得諸色曆表稿草八卷。日稽月省，臣等凜凜職業，不敢怠荒。獨念天道幽遠，曆學精奧，自古聖喆皆不能爲一定之法，獨郭守敬稱爲絕倫，今復與天不合，則其法亦未精密。臣等佔僻老儒，所誦習者不過漢唐宋元史冊之所紀載，資性愚蒙，亦豈能自出聰明，高睨往古。第今改曆一事，因差故改，必須究其所以差之故而改正之。前史改曆之人皆不其然，不過截前至後，通計所差度分，立一加減乘除，均派各歲之下，謂之改矣，實未究其所以然也。臣等昔年曾遇西洋利瑪竇，與之講論天地原始，七政運行，併及其形體之大小遠近，與夫度數之順逆遲疾，一一從其所以然處，指示確然不易之理，較我中國往籍，多所未聞。臣等自後每聞交食，即以其法驗之，與該監所推算，不無異同，而大率與天相合。故臣等竊以爲今茲修改，必須參西法而用之，以彼條款，就我名義，從曆法之大本大原，闡發明晰，而後可以言改耳。臣等藉諸臣之理與數，諸臣又藉臣等之言與筆，功力相倚，不可相無。然而布算既密，事緒亦繁，汗牛充棟之書，臣等方愁精力有限，歲月易銷；不意本年四月初二日臣鄧玉函患病身故。此臣曆學專門，精深博洽，臣等深所倚仗，忽茲傾逝，向後緒業甚長，止藉華民一臣，又有本等道業，深懼無以早完報命。臣等訪得諸臣同學尚有湯若望羅雅谷二臣者，其術業與玉函相埒，而年力正強，堪以効用。及今西洋掌教遠臣陸若漢南行，即令訪求速來，共襄盛典，事理亦便，伏乞敕下臣部，就便行文，敦諭二臣，並行所在官司，資給前來，庶令人出所長，早奏厥績。臣等竭其愚昧，諸訪商量，一則通曉曆法之人，悉宜收集京師；一則此二臣者皆係外國賓旅，請乞皇上明旨徵求，重其事亦重其人，故不免以一事之微，仰瀆聖聽。至於各省直地方，有學術能窺原本，推步確見左驗者，臣等再勤博訪取用，未敢一一瀆陳也。謹題請旨。

鄭以偉《泰西水法序》（《明文海》卷二一九）　此《泰西水法》，熊先生成利子之志而傳之者也。法五種，曰龍尾，圖凡五。曰玉衡，圖凡四。曰水庫，圖凡三。而終之以藥露諸器，圖凡一。用以取水，力省而功倍。徐太史子先，譜之最悉。一開卷則不必見其具，可按文而匠也。書成中國，不憂傳焉。蓋開闢以來，修水用者數易矣。標枝之世，掬而飲。亡何，蠡焉，盂焉，尊焉，井焉，使掬者視之，不亦最巧也乎。用矣而未廣。其後偃鴻井其田以受潤。廣矣而未備。又其後，阡陌開而陂池興，雨雲從畚鍤中出也。備矣，而未有機。又其後，桔槔出，機矣，而井田陂池亦不可復覩。古者水土共爲一官，統之司空。土行不修，則水利愈巧。巧固生於窮歟，然未有若此之利者。夫田不可復井，何者。必十年始驅民田入之官，必十年始溝官田盡之澮，墳廬城郭之阻又亡論，則必廢二十餘年耕而可，此可幾乎。意者，水田可也。而予郡徐伯繼尚賓一爲而躓，世遂懲噎而廢食。今之農仰天不雨，惟取土龍而祝之耳。予家世農，見鄉土最壚，浹旬晴則枯江而之田，浹旬雨則又決田而之江。遭苦旱，釀錢爲車，如碓加輪焉，賃傭其衷，前軒後輊，與水爲無窮。一晝夜度灌二十鍾，顧必急流而可，不然則法窮。又山之民，覓泉於竹以溉，而不費人力，顧必山泉而可，不然則法窮。茲法也而傳，急流可，即吳越緩流也亦可，山泉可，即燕齊平蕪也亦可，隨俗之便。或用中土法，或用此法，可以佐水車之不及，而全民用。所謂巧生於窮，而窮亦因巧而濟者耶。人云《考工記》可補冬官，予直謂冬官未亡，第錯於它官，如稻人溝溝之類。徐太史又既酷似《考工記》。此法即不敢補冬官，或可備稻人之采，非墨子蜚鳶比也。利先生爲歐邏巴人，偕其儕，用賓於朝。甲辰予識其人於都中，綠瞳虬鬚，與之言，恂恂有道君子也。予休斧別去，利先生已化，曾爲詩以哭之。至壬子，復趨朝，則墓草已宿矣。悲愴久之，乃訪熊先生。見其家，創者、糅者、絢者，則治水法具也。彼方曰以錢易水而飲，顧切切然思水田之利澤又可遠施，此其人豈復區區踵頂利所可及哉。永樂時，神機火槍法得之交南。嘉靖時，刀法得之佛郎機，鳥銃炮法得之日本。然金火之用耳。師金火以致利，謀水土而廢巧，則爲敢於殺人，而不敢於養人矣，而可乎。大都西洋之學，尊天而善歷法，算精於勾股。予每欲學而苦不得暇，至其言物理則願與之相質難於無窮，而此不具論。論其水法如此。

生知

王守仁《傳習録》卷中《答顧東橋書》 夫聖人之所以爲聖者，以其生而知之也；而釋《論語》者曰：「『生而知之』者，義理耳。若夫禮樂、名物、古今事變，亦必待學而後有以驗其行事之實。」夫禮樂、名物之類，果有關於作聖之功也，而聖人亦必待學而後能知焉，則是聖人亦不可以謂之『生知』矣。謂聖人爲『生知』者，專指義理而言，而不以禮樂、名物之類，則是禮樂、名物之類無關於作聖之功矣。聖人之所以謂之『生知』者，專指義理而不以禮樂、名物之類，則是『學而知之』者，亦惟當學知此義理而已，『困而知之』者，亦惟當困知此義理而已。今學者之學聖人，於聖人之所能知者，未能『學而知之』，而顧汲汲焉求知聖人之所不能知者以爲學，無乃失其所以希聖之方歟？

蔡清《四書蒙引》卷四《或生而知之一條》

或生而知之，此三知字，皆以已知者言之。或安而行之，此三行字亦以已能者言之。其曰，及其知之一也，及其成功一也，只是從上面評斷之詞耳。不然，則生知安行者，又待何時方到及其知之，及其成功之地邪。問，達德既人所同得之理，如何又說或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之一也。曰，若非性分上帶來元有此智，則雖困而亦不能知，安得至於知之一處，但未免暫爲氣稟所蔽耳。以此論之，則三達德爲人所同得之理，信然矣。本文曰，所以行之者三，智仁勇也。而智仁勇又以仁爲主，蓋智只是知所以爲仁，勇只是強於爲仁，故上文止曰，修道以仁。或生而知之一條，《章句》雖或以其分而言，又或以其等而言，然正意則須主以分言者，只看下文好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇，則智仁勇之分昭昭矣。以其分而言，則所以知者智也，所以行者仁也，所以至於知之成功而一者勇也。蓋生知者智之至，學知者智之次，困知者又其次也。安行者仁之至，利行者仁之次，勉行者又其次者也。生知安行不賴勇而裕如，學知利行，困知勉行則皆有賴於勇，無勇不能至於知之成功而一矣。故《章句》謂，所以至於知之成功而一者勇也。曰至於，則知其正指學知利行、困知勉行者矣。生知安行分明是不賴勇者，然亦自有不勇之勇在。蓋既不可以勇目之，而又不可言其不勇也。故曰，自有不勇之勇在。但至於二字，及本文及字，雖統承三或字而言，其實語意有所爲矣。《章句》分貼智仁勇於此條，既曰以其分而言，又曰以其等而言，下條三近本智仁勇之次也，而又曰通上文三知爲智，三行爲仁，三近爲勇之次，終似論得破碎，須要看到相膞合處，方是精切。善乎，節齋蔡氏之言曰，生知者，智之智也。學知者，仁之智也。困知者，勇之智也。安行者，智之仁也。利行者，仁之仁也。勉行者，勇之仁也。好學者，智之勇也。力行者，仁之勇也。知恥者，勇之勇也。如此說，則以其分而言者，固不背乎以其等而言者。以其等而言者，亦不背乎以其分而言者。三近固爲智仁勇之次，而亦不害其通上文三知爲智，三行爲仁，而均爲勇之次也。蔡氏之說妙之至矣。

李贄《焚書・答周西巖》 天下無一人不生知，無一物不生知，亦無一刻不生知者，但自不知耳，然又未嘗不可使之知也。惟是土木瓦石不可使知者，以其無情，難告語也；賢智愚不肖不可使知者，以其有情，難告語也。除是二種，則雖牛馬驢駝等，當其深愁痛苦之時，無不可告以生知，語以佛乘也。

據渠見處，恰似有人生知，又有人不生知。生知者便是佛，非生知者未便是佛。我不識渠半生以前所作所爲，皆是誰主張乎？不幾於日用而不知乎？不知尚可，更自謂目前不敢冒認作佛。既目前無佛，他日又安得有佛也？若他日作佛時，佛方眞有，則今日不作佛時，佛又何處去也。或有或無，自是識心分別，妄爲有無，非汝佛有有無也明矣。

且既自謂不能成佛矣，亦可自謂此生不能成人乎？吾不知何以自立於天地之間也。既無以自立，則無以自安。無以自安，則在家無以安家，在鄉無以安鄉，在朝廷無以安朝廷。吾又不知何以度日，何以面於人也。吾恐縱讒讒，決不肯自謂我不成人也審矣。

既成人矣，又何佛不成，而更等待他日乎？天下寧有人外之佛，佛外之人乎？若必待仕宦婚嫁事畢然後學佛，則是成佛必待無事，是事有礙於佛也；有事未得作佛，是佛無益於事也。佛無益於事，成佛何爲乎？事有礙於佛，佛亦不中用矣，豈不深可笑哉？纔等待，便千萬億劫，可畏也夫！

學知

方孝孺《遜志齋集》卷一《雜誡》 人孰爲重？身爲重。身孰爲大？學爲大。天命之全，天爵之貴，備乎心身，不亦重乎。不學則夷乎物，學則可以守身，可以治民，可以立教，學不亦大乎。學者，聖人所以助乎天也。天設其倫，非學莫能敦。人有恆紀，非學莫能序。故賢者繇學以明，不賢者廢學以昏。大匠成室，材木盈前，程度去取，沛然不亂者，繩墨素定也。君子臨事而不眩，制變而不擾者，非學安能定其心哉？學者，君子之繩墨也。治天下如一室，發於心，見於事，出而不窮，煩而不紊。不學者其猶盲乎，手揣足行，物至而莫之應。

又《宗儀九首・務學》 學者，君子之先務也。不知爲人之道，不可以爲人。不知爲下之道，不可以事上。不知居上之道，不可以爲政。欲達是三者，舍學而何以哉！故學將以學爲人也，將以學事人也，將以學治人也，將以矯偏邪而復於正也。人之資不能無失，猶鑑之或昏，弓之或枉，絲之或紊，苟非循而理之，瑩而拭之，雖至善不適於用，烏可不學乎！夫學非爲華寵名譽爵祿也，復其性，盡人之道焉耳。彼蠕而動翻而鳴者，不知其生之故與其爲生之道，是以物而不神，冥而不靈。人之爲學所以自異於物也，匪特異於物，欲異於衆人也，匪特異於衆人，上將合乎天地，拔乎庶類之上，而爲後世之則也。其說存於《易》、《詩》、《書》、《春秋》、三《禮》，其理具乎心，其事始乎窮理，終乎知天。其業始於修己，終於治人。其功用至於均節運化，涵育萬物。大得之而聖，深造之而賢，勉修之而爲君子。聖賢君子非天墜而地出，人爲之也。舉夫人之身皆可爲聖賢，而乃不能異於物，曷故哉？不知務學之方也。今世俗之儒，申申而行，繇繇而言，謄口頰播簡牘以誇乎人，知非不博，言非不華矣，而於古之學未也，何哉？爲其泛而無本也，漫而無統也，可喜而無用也。君子之學積諸身，行於家，推之國而及於天下。率而措之秩如也，奚待詞說乎？以詞說爲學，上以是取士，下以是自期，此士所以莫逮乎古也。嗚呼！無善教而天下無善士，無善士而天下無善俗。世俗之陋，其患豈微也哉！余不欲學者之類之也。方氏之學以行爲本，以窮理、誠身爲要，以禮樂、政教爲用。因人以爲教，而不強人所不能。師古以爲制，而不違時所不可。此其大較也。其小學曰，七歲而學，訓之孝弟，以端其本。訓之歌謠，諷諭之切乎理者，以發其知。羣居而訓之和，賜之以物而導之讓，愼施朴楚以養其恥。敏者守之以重，默木者開之以英慧。柔者作之，強者抑之，扶之植之，摧之激之，而童子之質成矣。其大學曰，立四教皆本於行，行不修者不與。一曰道術，二曰政事，三曰治經，四曰文藝。一道術。視其人質之端方純明，知微近道者與言，考其言行以稽其所進，試其問難以審其所造。政事、文藝，其材之所能者無不學也。二政事。視其通明才智者使學焉。治民之政八，制產、平賦、興教、聽訟、禦災、恤孤、御吏、禁暴、悉民情、知法意爲政事本。試以言授以事而觀其所堪。三治經。精察燭理，篤志不惑而長講說者爲之。四文藝。博聞多識，通乎制度名物，立言陳辭可以爲世教者其極也。試之之日皆以終月，皆欲其稱其教之名也。教之存乎師，化之遲速存乎人。得其人推而用之，不難於天下，夫豈一家之學也哉！

又卷六《學辨》 人莫不爲學，孰知所以爲學也？所以食者爲飢也，所以衣者爲寒也，至於學而不知所以，其可乎哉？夫人之有生也，則有是心，有心則有仁義禮智之性。是性也，惟聖人不假乎學，能生而盡之。非聖人之資也，苟不學安能盡其理而無過哉？故凡學者所以學盡其性而已，不能盡其性而人之倫亲矣。此人之所以不可無學也，而學必有要焉。何謂要？五經者，天地之心也，三才之紀也，道德之本也，人誰不誦說五經也？而知之者寡矣。苟不足以知其意，雖日誦諸口而不忘，謂之學則可矣，而烏足爲善學哉？夫所謂善學者，學諸《易》以通陰陽之故，性命之理。學之《詩》以求事物之情，倫理之懿。學之《禮》以識中和之極，節文之變。學之《書》以達治亂之由，政事之序。學之《春秋》以參天人之際，君臣華夷之分，而學之大統得矣。然不可躐而進也，蓋有漸焉。先之《大學》以正其本，次之孟軻之書以振其氣，則之《論語》以觀其中，約之《中庸》以逢其原，然後六經有所措矣。博之諸子以觀其辨，索之史記以責其效，歸之伊、洛、關、閩之說以定其是非。既不謬矣，參天下之理以明之，察生民之利害以凝之，踐之於身欲其實也，措之於家欲其當也，內燭之於性欲其無不知也，外困辱而勞挫之欲其著而不懈，畜而愈堅也。夫如是，學之要庶幾乎得矣。發之乎文辭以察其淺深，驗之乎事爲以考其可否，驗之乎鄉邦以勉其未至，日量而歲較，晝

省而夜思之功既加矣，德既修矣，出而任國家之重位，則澤被乎四表，聲施乎百世矣。處則折衷聖賢之道，稽纘古今之法，傳之於人，著之於書以淑來者，豈不巍巍然善學君子哉！今之學經者吾疑焉，童而誦之，勦其虛辭以資利祿，有釜庾之入以食其家則棄去而不省。問其名則曰治經也，問以經之道則曰吾未之聞也。或者談治亂，講性命於平居之時，及登乎大位則惟法律權謀是行。問其故則曰，經不足用也。於乎是可以爲學經者乎，經而無用亦可以爲經乎？然非經之過也，學之者之愚也。非學者之愚，教之者無其術也。雖學猶不學也。吾故曰，人莫不學，而知所以爲學者寡矣，爲其近利也。

湛若水《甘泉文集》卷一《樵語》 善學者如懸鑑焉，明其體矣。物至而照焉，不遷以就之。如遷就焉，本體亡矣。《易》曰，憧憧往來，朋從爾思，遷也夫。善思者如井，井不遷而泉至，故思不出其位，善思者夫。蜾蠃負螟蛉之子，封而祝之，久則肖之。其氣質之變化也，猶乎異形也，而況於人之同類者乎。故古之善師者，相禪受以意，故能變，變則化。今之相師者，不虛以受，實以信，而欲變化以至於道也，不亦難乎。

默識者，其學之至歟！學之不厭，明乎此矣。是故大本立而問學，則學有本。大本立而不問學，則不足以精義而入神。

語鍾景星、陳謨、郭肇乾、黎璽曰，汝知學之要乎？曰，請聞焉。曰，其灑而落之乎！曰，孰謂灑落？曰，其廓清乎？美或窒焉，惡或窒焉，不廓清之，不足以入道。

甘泉子語諸生曰，伊尹之言覺也，其至道乎！故學，覺而已矣。覺則正心生，不覺則邪心生。覺則達諸天，不覺則陷於人。故聽明聖知達諸天德，聖人之覺也。覺生於思，思曰睿，睿作聖，其惟覺乎。

又卷三《雍語》 陳應期問，學而時習何謂也？甘泉子曰，學其覺也，覺其心之神明也。神明之昏，習心蔽之耳。及其感於簡策，警於人言，本然之覺如寐者之喚寤，而神全焉，知斯至矣。時而存習焉，行斯至矣。悅焉樂焉，君子焉，其皆本於此乎！君子非有他也，即悅樂而不慍在焉，所性分定也。《易》曰，順乎天而應乎人，孔子深得湯武之心。

或問，學何貴。甘泉子曰，學貴疑。疑斯辯，辯斯得矣。故學也者，覺此者也。

又卷八《新泉問辨錄》 今時學者多是此見解，殊不知如此欲以療病，乃反添一病也。縱有如許大肚藏藥渣，又反是一大病也。學於古訓，古訓豈可不學？但古人學與今人別。學者覺也，古訓者聖人之心也，學之所以覺我之心也。我之心即聖人之心，覺了便不須留心，最是。用藥之氣以療吾之元氣，而不用渣也。若元氣好時，中和之藥亦不妨多。心在則古訓之學亦不妨多。子不聞君子多識前言往行以畜其德乎？毛式之曾有說，用功甚好。

王廷相《雅述》上 心者棲神之舍，神者知識之本，思者神識之妙用也。自聖人以下，必待此而後知。故神者在內之靈，見聞者在外之資。物理不見不聞，雖聖哲亦不能索而知之。使嬰兒孩提之時，即閉之幽室，不接物焉，長而出之，則日用之物不能辯矣，而況天地之高遠，鬼神之幽冥，天下古今事變，杳無端倪，可得而知之乎？夫神性雖靈，必藉見聞思慮而知。積知之久，以類貫通，而上天下地，入於至細至精，而無不達矣，雖至聖莫不由此。孔子曰：「蓋有不知而作之者，我無是也。多聞，擇其善者而從之；多見而識之，知之次也。」孟子亦曰：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。」周子亦曰：「思則睿，睿作聖。」夫聖賢之所以爲知者，不過思與見聞之會而已。世之儒者乃曰思慮見聞爲有知，不足爲知之至，別出德性之知爲無知，以爲大知。嗟乎！其禪乎！不思甚矣。殊不知思與見聞必由吾心之神，此內外相須之自然也。德性之知，其不爲幽閉之孩提者幾希矣。禪學之惑人每如此。

嬰兒在胞中自能飲食，出胞時便能視聽，此天性之知，神化之不容已者。自餘因習而知，因悟而知，因過而知，因疑而知，皆人道之知也。父母兄弟之親，亦積習稔熟然耳。何以故？使父母生之，孩提而乞諸他人養之，長而惟知所養者爲親耳。塗而遇諸父母，視之則常人焉耳，可以悔，可以置也，此可謂天性之知乎？由父子之親觀之，則諸凡萬物萬事之知，皆因習因悟因過因疑而然，人也，非天也。近世儒者務爲好高之論，別出德性之知，以爲知之至，而淺博學、審問、愼思、明辯之知爲不足，而不知聖人雖生知，惟性善近道二者而已，其因習因悟因過因疑之知，與人大同，況禮樂名物，古今事變，亦必待學而後知哉！

孔子曰：「博學於文，約之以禮。」孟子曰：「博學而詳說之，將以反說約也。」蓋博粗而約精，博無定而約執其要，博有過不及而約適中也。此爲學爲

道，千古心法。世儒教人曰：『在約而不在博。』嗟乎！博惡乎雜者斯可矣，博而正，何害？約不自博而出，則單寡而不能以折中，執一而不能於時措，其不遠於聖者幾希！

呂柟《涇野子内篇》卷二〇　蒙問：『多聞多見則學博，擇精守約矣；而「祿在其中」是修天爵，而人爵自至否？』先生曰：『古人爲學是這般切實，只一言行間，道理便盡得了。故《易》云「言行，君子之樞機」也。且祿在其中，只是《詩》之「自求多福」一般，若説人爵自至，便與子張之病不對證了。』徐又嘆曰：『今人只肯多聞多見，便亦是學了。』象先曰：『何謂也？』曰：『如古人有一善言，或不知聞的，或知聞了，久之卽厭倦的，或又謂吾自有眞知而不肯下心多聞的；古人有一善行，或不知見的，或知見了視之若不切身的，或又謂吾自有眞見而不必多見的，只這心便與道理扞格著。此吾謂孔子至聖，只在好古敏求；舜之大智，只在好問好察，況下舜、孔者乎！』頃之，問：『夏殷之禮，孔子何以皆能言之？』先生曰：『亦只從多聞多見中來爾。如一個禮不知，便問於萇弘；下至一琴不知，亦便問於師襄。學問是這樣大，是以當時一琲實之微，他亦便知得，而況二代典禮之大！』『然則何以不足徵？』曰：『或者是傷時，不能復行二代之典禮乎！　然其缺略處，亦不能無也。』

又卷二一　問：『「寡尤」、「寡悔」，何以謂「祿在其中」？』先生曰：『欲貴者，人之同心也。「祿在其中」者，人人有貴於己也。』『然則何以謂「多聞」、「多見」？』曰：『多聞如稽之典籍，詢之父老，多見如論古人之行事，觀今人之善迹是也。』楊應詔曰：『焉得盡天下之聞見乎？』曰：『有好問好察之心，則於聞見也惟憂其不多。』應詔又云：『如天下之兵戎邊務，必須讀天下之書，識天下之險阨，如何而爲要塞，如何而爲處置得宜，然後履斯任而不差。若未先明諸心，徒恃居官，專資於人，恐不可也。』先生笑曰：『予嘗謂，舜以四個耳目，禹有九個手足。蓋舜以四海之耳目爲耳目，禹以九州之手足爲手足也。舜、禹以至公至仁爲本，是故「察邇言」、「拜昌言」，自能天下風動允殖，無不在於多聞見也。邦彥如云邊務當先有聞見於己，此固是，至於中間人情之未安，土俗之未便，必須詢諸父老，度諸時勢，然後舉措克成其事。若待持一己之見，執一定之法，而應天下之變，不幾敗乃公事乎！』一至説：『舜聞善言，見善行，若決江河，其心只是虚以受人。』應詔未俟其言之畢而又問。先生曰：『一人之聞見，邦彥尚弗能取，而欲取天下之聞見，信乎難矣。看來心還要虚，如心一虚，則雖天下之聞見，不見其有餘；如或弗虚，則雖一人之聞見，亦祇見其足矣。吾輩今日聚講，亦不可徒多聞見，而心不求其虚也。』

楊慎《升庵集》卷六五《璅語》　思而重之，神將通之。精而熟之，鬼將告之。

張居正《張太岳文集》卷二二《答楚學道胡廬山論學》　承教，虚寂之説，大而無當，誠爲可厭。然僕以爲，近時學者，皆不務實得於己，而獨於言語名色中求之，故其説屢變而愈淆。夫虚故能應寂，故能感。《易》曰，君子以虚受人，寂然不動，感而遂通天下之故。誠虚誠寂，何不可者。惟不務實得於己，不知事理之如一，同出之異名，而徒兀然嗒然，以求所謂虚寂者，宜其大而無當，窒而不通矣。審如此，豈惟虚寂之爲病，苟不務實得於己，而獨於言語名色中求之，則曰致曲，曰求仁，亦豈得爲無弊哉。願與同志共勗之也。

又卷三五《答羅近溪宛陵尹》　比來同類寥落，和者甚稀。楚侗南都，廬山西蜀，公在宛陵。知己星散，僕以孤燄，耿耿於迅颷之中，未知故我何似。聞公政致刑措，不言民從，蓋皇農之再見所治，是信心任理，不顧流俗之是非，此固羅近溪本來面目。然同志數君子往來倡導，使人咸知有仁義道德，則所以助公道，緣爲不少也。學問既知頭腦，須窺實際。欲見實際，非至瑣細，至猥俗，至紛糾處，不得穩貼。如火力猛迫，金體乃現。僕每自恨優游散局，不曾得做外官。今於人情物理，雖妄謂本覺可以照了，然終是紗窗裏看花，不如公等只從花中看也。聖人能以天下爲一家，中國爲一人，非意之也，必洞於其情，辟於其義，明於其分，達於其患，然後能爲之。人情物理不悉，便是學問不透。孔子云，道不遠人。今之以虚見爲默證者，僕不信也。

呂坤《去僞齋文集・別爾瞻書》　自《大學》之教不明，而仕與學分爲兩段，家食之所誦讀，與居官之所施設，理雖無二，而事則不同。夫用世之人，明習世故，練達朝章，大之而政體之低昂，紀綱之張弛，風俗之美惡，邊防之廢修，夷情之向背，錢穀之盈縮，河漕之通滯，鹽法之調停，宗室之操縱，吏治之汙隆，人才之邪正，民情之苦樂，宦戚之盛衰，君子小人之機括，細之而古今名物，禮樂刑名，等威器數，弭盜防奸，文移簿書之簡繁，文武官吏士卒

之增損，徵解清勾賦役保甲之利弊，此非不忘天下者之所留心乎？夫才貴通，不貴一；事貴習，不貴料。故問不厭迂緩，考不厭龐雜，學不厭居積。夏索狐貉，冬索絺綌，而應之曰無，此良賈之恥也。由斯以觀，博學、審問、愼思、明辨，不專在方寸間，筆楮上矣。儒者之急務，不專在談性天，講理氣矣。

夫理可心悟而事難心悟，理可一貫而事難一貫。宋儒有言：『孔子生而知之者。言亦由學而至，所以勉進後人也』，弟竊笑之。夫氣質清明則義理昭著，道與身一則由仁義行，所謂性焉安焉，聖人誠若是矣。乃若生不見泰山而能圖泰山景象，生不見墳、典而能誦墳、典故實，聖人能之乎？夫古今事變名物，宇宙人情物理，童而習之，白首不能盡。故識商羊，辨萍實，必先聞童子之謠；防風骨，肅愼矢，必先讀夏周之典。假令問孔子以四海民情土俗，萬古因革損益，必不能臆對。若欲周知，豈得不學？又豈得知老之將至？以是知發憤忘食，好古敏求，未必不涉歷世務，未必不理會前言；期月而可，三年有成，必有經濟弘猷，必有區畫長策。而一點靈光，特一觸即透，默運不勞，斡旋無斧鑿之痕，轉移有俄頃之妙耳。兄若視爲粗迹，不屑留心，謂自有精物可以貫徹；喜釋梏老，了性明心，而欲成堯舜之事功，弟愚，誠不能望其涯涘也。

夫晉談名理，亦一代高風，而五胡之腥羶不掃者何？清空自賢，着色爲污，口吻相高，犯手爲俗也。吾兄糟粕六經，金玉一粒，誠恐入幻夢之鄉，遊彌漫之野，弟之私憂過計，不啻隣媼矣。

夫陽明者，精粗巨細，何所不能？艱大繁猥，何所不妙？蓋實實在在事物上體察，聞見中打疊。若云云，無乃得陽明之高，而略其所謂下者乎？得陽明之精，而略其所謂粗者乎？陽明之言曰：『良知不由見聞，見聞莫非良知之用。故良知不滯於見聞，而亦不離於見聞。』兄其味此言哉！昔者南陽卧龍，籌三國於容膝之室；一受昭烈委任，大計不爽分毫，小籌亦中肯綮。何者？其所庸心皆切近精實之事，其所注畫皆必然當可之猷，衆人所忽焉弗圖，彼則遠覽獨計，神會精通，不覺奇妙以至於此也。

所願吾兄，俛然着於事爲，卑之無甚高論，則他日功業與節概同高，心學與政事雙美，使弟到處逢人膾炙口頰，即老死槽櫪間，無一步騰踏，而世有伊周之爾瞻，我且贏高枕徜徉，無仰屋愁嘆，康莊九衢，豈少一駑駘之蹄跡耳！兄必勉之。夫長言厭視，再言厭聽；弟不長言，不再言。

陳第《一齋集・意言》 北人之適越也，萬里不迷其途，非智之異，得之問也。宇宙之物，昔不知而今知，非悟之捷，亦得之問也。故問之爲益，暗而明，鈍而速。

王艮《王心齋先生遺集》卷一《語録》 孔子雖天生聖人，亦必當學《詩》、學《禮》、學《易》，逐段研磨，乃得明徹之至。

焦竑《澹園集》卷一四《刻考古博古二圖序》 聖人制器尚象，厥義深遠，後世寖以不存。鼎盤量銘，間見於經，而手不拊敦彝之器，目不存蟲魚之書，抑已久矣。漢宣帝《扶風鼎》、寶憲《仲山甫鼎》，徐之邂荆楚諸古器，班班史策中，世未甚寶之。唐初東巡之石，偃師之槃，岐陽之鼓，乃有墨本，猶未見圖鐘鼎款識於録者。宋皇祐始命太常摹歷代器款以爲書，呂大臨《考古圖》出焉，劉原甫、歐陽永叔、李公麟各爲傳録，以至晏惠開、趙明誠、董逌、黄伯思、翟耆年、王俅、薛尚功紛紛論述，而莫備於《博古圖》。蓋宣和間盡人主之力，極其蒐討，窮山古冢，破掘殆盡，三代之器來獻者至六千餘數，秦漢諸物，非殊特者不收，何其富也！是時博雅好古之士，廣覽經傳，求其源委，而人主復賞其識鑒，味其議論，以爲一時之盛。然第爲玩物喪志之資，而於古制器尚象者，未嘗過而問焉。未幾，尚方所儲歷代重器，僅以給燔烹食戎馬，豈不悲哉！

《易》曰：『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』夫道無形而器有象，如犧尊之重遲，蜼敦之智辨，黄目之清明，山罍之鎮靜，壺尊、著尊之質樸，使人指掌而意悟，目擊而道存，皆有不言之教焉。故曰古之君子不必親相與言也，以禮樂示之而已。至若柱爵懲羞，饕餮戒貪，山觚防湎，觸事著警，凡以成德而礪行，抑其次也。原父謂禮家之制度，小學之文字，譜牒之證系，靡不有資，猶爲末務，乃上不能契道，下不以飭德，而持爲耳目之玩，則宣和君臣之失也，適足爲戒而已。

二圖流播既久，臨移失眞，新安吳弘甫氏重刻之，以古玉圖附焉，而屬余爲序。余閔世之不原本始，而第以玩物爲也，輒述所聞以遺之。

周汝登《東越證學録・東粤會語》 先生曰：一般是耳，聖人雖聽，無加於耳。一般是目，聖人雖明，無加於目。謂生而知者，只是生而知有此事。學知者，由提醒而知有此事。困知者，由困心衡慮，猛省回頭，而知有此事。知有此事，方能必有事工夫。問學，生知、學知、困知一也，豈生知之聖

不待學而自能哉？孔子自志學以至從心，皆非虛語。

錢一本《疐記》卷一　不學之能，不慮之知，孟子只就孩童之知愛、知敬處，照出那本來自有之善端，示人察識擴充。究其指歸，須是達之天下。要達之天下，須是學且慮。孩童有不學之能，到長大會學矣，而反能非其所能。孩童有不慮之知，到長大會慮矣，而反知非其所知。孩童愛親，到長大反至遺親，而況及人之親。孩童敬長，到長大反至慢長，而況及人之長。孟子蓋是倒說，以警人之學且慮，非謂人可以不學不慮也。

又卷三　覺止見，學乃子。凡生物滿腹是子，極其生生，無所不生。不學便要做了空殼無子之物。

又卷四　生知之生字，人人本體。學知之學字，人人工夫。謂生自足而無待於學，古來無如此聖人。

顧憲成《小心齋劄記》卷二　生而知之上也，學而知之次也，困而知之又其次也，不知而作則妄人而已矣。蓋世間有一種人自負聰明，說得去做得來，便爾前無往，古後無來今，以爲吾性本靈，不消些子依倣。吾性本足，不消些子幫添。只就個中流出，縱橫捭闔，頭頭是道矣，豈不甚偉。由聖人觀之，卻只是個不知而作，俗所謂杜撰是也。此等人看那多聞而擇，多見而識的，直笑以爲支離瑣碎不足道。由聖人觀之，生知而下便須數著他，謂之次，正見其可追隨而上，非有判然懸絕之等，故曰及其成功一也。就兩人較，一邊師心自用，偃然處己於生知之列，究竟反不如多聞而擇，多見而識的，還得爲知之次。一邊視古人無不勝似我，去多聞中參取，視今人無不勝似我，去多見中參取，歉然處己於庸衆之下，究竟卻與生知的殊途而同歸。孰得孰失，必有能辨之者。

知行

葉子奇《草木子》卷二《原道篇》　程子曰，涵養須用敬，進學則在致知。朱子曰，存之於端莊靜一之中，以爲窮理之本。窮之於學問思辨之際，以致盡心之功。可謂知行兩進矣。

薛瑄《讀書録》卷四　見得理明，須一一踐履過，則事與理相安，而皆有著落處。若見理雖明，而不一一踐履過，則理與事不相資，終無可依據之地，曾點所以流於狂也。

讀書所以不見德崇業廣者，只是講說，不曾實行。如講學而時習章，便能學而時習否？讀"其爲人也孝弟"章，便能孝弟否？讀"顏子問仁"章，便能非禮勿視聽言動否？若不能如此，只是講說耳。

看得爲學無別法，只是知一字行一字，知一句行一句，便有益。心不妄思，一心皆天理，身不妄動，一身皆天理，事不妄爲，事事皆天理。

又卷九　德是得於心，行是德之見於事者。如仁義禮智，德也。仁形於孝親，義形於事君，禮形於長幼，智形於夫婦之類，皆行也。

胡居仁《居業録》卷二　知既眞，行必正。亦有因行之差，而知亦隨而差者。

行在知之後，故子路之強勇，司馬君實之篤行，皆有差。使致知工夫至，則二賢何可及也？

聞見之知雖小，天德良知雖大，然聞見之知，亦從良知上來。非有良知，安能聞見而知？但聞見之知，則有眞僞，宜詳察而明辨也。得其眞則合內外之道矣。

良知出於天，致知在乎人，養知在於寡欲。保其知而勿喪，在於誠敬。

蔡清《易經蒙引》卷一一下　精義入神以致用云云崇德也。

精研其義，至於入神，屈之至也，然乃所以爲出而致用之本，屈之感乎伸也。利其施用，無適不安，信之極也。然乃所以爲入而崇德之資，信之感乎屈也。即此屈之感伸，而又伸感屈，屈又感伸，便是所謂交養互發之機，自不能已者也。一說，精義以致用，精義以養之，致用以發之也。利用以崇德，利用以發之，崇德以養之也。是爲交相養，互相發也。精義以養，致用之根本。致用以發，精義之英華。利用即致用之所就者，崇德即精義之所積者。以求伸也，此求字明不屈則不能信，是其屈者乃所以爲信之地。故曰，求信亦不待思也。精義是理，致用是事。利用是事，崇德是理。精義致用，易見利用，如何以崇其德。蓋外邊事事都能迎刃解將去，則胸中所得益深，所造亦遠矣。精義以致知言，義者事理之宜也。利用以行言，入神只謂到那不容言之妙處。利用故身安，若其用有不利，則亦不能在在皆安，而泰然處之矣。精義致用，內之養乎外，外之發乎內也。利用崇德，外之發乎內，內之養乎外

也。精義固爲屈，精義而至於入神，屈之至也。致用固爲信，致用而至於無適不安，信之極也。利用安身，以崇德也。蓋躬行心得，自是相關之理。小註：動作得其理，則德自崇。利用崇德，信之感乎屈也。亦有此理。惟此句有伸感屈之說，餘只從一邊說。一說，內外交相養，謂利用以崇德。互相發，謂精義以致用。故橫渠云，精義入神，素豫吾內，求利吾外。利用安身，素利吾外，致養吾內。亦可見矣。雖然，本義交互二字，終不容沒也。大抵自內而外者，似只用得發字，然發於外者實本於內。根本所在，亦自有相養之義也。利於外以崇其內者，似只用得養字，然因其外之利而所得於內者，由此日進而益增，則亦自有相發之義也。故不但曰交相養，而又曰互相發，所以見其相爲表裏也。況如彼說，本義宜將互相發置之交相養之前，乃於本文爲順耳。今既不然，可見朱子是兼說。精義以知其理言，致用以施於事言，崇德仍亦主知言。蓋此德字卽是心之所得，精於內者，如乾文言忠信進德之德，亦主知言也。蓋崇德所發，依舊是致用，對致用言之，此非主知而何。惟其崇德，又見諸致用，利用又所以崇德，此乃所謂交相養，互相發也。此乃所謂交養互發之機，自不能已也。但自其修諸內，而豫諸外者言之，則當用精義。自其利於外，而歸諸內者言之，則當明崇德。義各有當，而不容苟也。精義所養者，發之於致用。發而利用者，又以崇其所養之德。只管如此，循環不已，所謂交相養，而互相發。

湛若水《甘泉文集》卷二《新論》 行短而知長，行方而知圓。行有止而知無窮，故行一而已，造其極之謂也，非造其中之謂也。若夫知者，所以潛天地，達古今，通晝夜，盡終始之變，以至於化育，非天下之聰明睿知，其孰能盡之！

君子之學也，猶之鍛金也，不爐不錘，則金不精。事也者，學之爐錘也。不歷事則仁不熟。不熟，仁之棄也。夫仁也者，貴熟之。

又卷三《雍語》 甘泉子曰，夫學而知所疑也。學之進也如行路然，行而後見多岐，見多岐而後擇所從。知擇所從者，進乎行者也。

吳藩問思兼知行。甘泉子曰，然。然而思之義大矣，其兼乎言貌視聽，猶土之兼四行也。故曰思曰睿，睿作聖。是故思誠之功，廣矣大矣。

又卷四《知新後語》 五經、四書不可不讀，須如胡文定周而復始，玩味終身可也。蓋吾人讀書與今人夸多靡者，其意公私既不同，其用處尤不同。吾人讀書，還以知止明理，敬以存之，知行並進耳。

又卷七《答顧箬溪僉憲》 聖賢論學，只云溫故而知新。只知新處便有日新，日新之謂盛德。天道生生不已，只是盛耳，非有別一種奇特也。夫學不過知行，知行不可離，又不可混。《說命》曰，學於古訓而後有獲，知之非艱，行之惟艱。《中庸》必先學問思辨而後篤行。《論語》先博文而後約禮。《孟子》知性而後養性，始條理者知之事，終條理者聖之事。程子知所有而養所有，先識仁而以誠敬存之。若僕之愚見，則於聖賢常格內尋下手庶有自得處，乃上文所論溫故知新，前書所謂隨時隨處體認天理而涵養之者。若然，則知行並進矣。此因前書之意引而伸之，庶盡愚忱，外亦有格物致知之說，尙容嗣請。

又《答林吏部子仁春》 吾又以爲，人之求學如病求醫，必得中和之劑乃可愈病，實性命所關也。是以古人必先言學問思辨之詳，而後言篤行。既言尊德性，而又須言道問學也。吾近覺得前此言語太多，予欲無語，默而識之。此孔顏正學，其有言者實不得已也。咸之感人亦尙無心，而況騰口說乎！宜乎，人反以爲病已也。自茲可以守口矣，因告賢者知之。使還，布謝謾及。謹復。

又卷八《新泉問辨錄》 就知就行，就講就行。講者求所以爲行之地也。譬如行路，目視足行，便是知行並進，頃刻相離不得。路之中途便有多岐，三叉處，不講知之，卽一步不能行。若不行，卽不到得路岐三叉可疑處，又從何處講得？故在家時講岐路，恰似說夢也，卽一言亦不可有矣。道通所謂貴在知所先後，卻似分作兩截看了。知行，心事，無有先後。至於言，仲木說理會名物度數時，此心又卻逐物去，此則深中學者之病。夫子於夏禮、殷禮、周禮無不學，蓋聖賢學以明此心，非以累此心也。其理會時，心不逐物去，卽一舉兩得。此吾所謂皆不可廢也。夫子斟酌四代禮樂，須是能理會高手，否則五帝異樂，三王不同禮，何從理會？

又卷九《新泉問辨續錄》 忠、信、篤、敬只是一理，在言爲忠、信，在行爲篤、敬。參前倚衡，所見不是見忠信篤敬，見此道體耳。此子張問行，乃知行之行，非卽問達也。知行者，造道之功，元不相混，亦不相離。古人學問，必有頭腦，必須知所有，乃可養所有，此明道意也。子張務外，乃遽然問行，便是無頭腦學問。且不先知所有，則所行者何事？行於州里蠻

貊云者，猶言無往而不行，如云雖之夷狄，不可棄爾。但欲其隨處而力行，必先須隨處而有見始可行。故又告之以察見此道體，如參前倚衡，則見之親切，自不能舍，而行亦不能已矣。來問所謂察見天理而存之，最的當。

顯問：『聖學功夫惟知行兩端。傳說論學之首言，知之非艱行之惟艱。然知最大，知安可一時無得？《大學》言知止，知之始也，猶知之有此物也。知至，則知之終也，猶之知存此物也。始終皆此一知，故曰知通乎行。通乎行而知者，聖學之始終也。雖聖人復起，當不易斯言矣。近見論學者，一以爲先知後行，如知物可食乃食。一以爲行後乃知，如必食物然後知味。二說何如。』《易》曰：知至至之，知終終之。始終只是一知，而行在其中。故吾有天包乎地，知通乎行之說。其所謂知，亦有先後淺深。二公所論，皆見其一而未知其二也，必兼之乃盡。即知即行，知之淺者，如知物可食乃食也。行至知至，知之深者，如食物乃知味也。若不論其先後淺深，而各執其一說，則所謂先知後行者，更無食後傷永之味。《記》云，人莫不飲食，鮮能知味者，何謂？其所謂行後乃知者，如不知鳥喙砒礵之不可食，則至於殺人，何知味之有？且《記》云，冬日飲湯，夏日飲水者，何謂？故二說合而通之，然後聖學之功盡可善察識。』

王守仁《傳習録》卷上　愛因未會先生知行合一之訓，與宗賢、惟賢往復辯論，未能決，以問於先生。先生曰：『試舉看。』愛曰：『如今人盡有知得父當孝，兄當弟者，卻不能孝，不能弟，便是知與行分明是兩件。』先生曰：『此已被私欲隔斷，不是知行的本體了。未有知而不行者；知而不行，只是未知。聖賢教人知行正是要復那本體，不是着你只恁的便罷。故《大學》指個眞知行與人看，說「如好好色，如惡惡臭」。見好色屬知，好好色屬行，只見那好色時已自好了，不是見了後又立個心去好；聞惡臭屬知，惡惡臭屬行，只聞那惡臭時已自惡了，不是聞了後別立個心去惡。如鼻塞人雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡，亦只是不曾知臭。就是稱某人知孝，某人知弟，必是其人已曾行孝，行弟，方可稱他知孝，知弟；不成只是曉得說些孝、弟的話，便可稱爲知孝、弟。又如知痛，必已自痛了方知痛；知寒，必已自寒了；知饑，必已自饑了。知行如何分得開？此便是知行的本體，不曾有私意隔斷的。聖人教人必要是如此，方可謂之知；不然，只是不曾知。此卻是何等緊切着實的工夫！如今苦苦定要說知行做兩個，是甚麼意？某要說做一個，是甚麼意？若不知立言宗旨，只管說一個兩個，亦有甚用！』愛曰：『古人說知行做兩個，亦是要人見個分曉，一行做知的功夫，一行做行的功夫，即功夫始有下落。』先生曰：『此卻失了古人宗旨也。某嘗說知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知已自有行在，只說一個行已自有知在。古人所以既說一個知，又說一個行者，只爲世間有一種人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思惟省察，也只是個冥行妄作，所以必說個知，方纔行得是；又有一種人，茫茫蕩蕩懸空去思索，全不肯着實躬行，也只是個揣摸影響，所以必說一個行，方纔知得眞。此是古人不得已補偏救弊的說話，若見得這個意時，即一言而足。今人卻就將知行分作兩件去做，以爲必先知了，然後能行，我如今且去講習討論做知的工夫，待知得眞了，方去做行的工夫：故遂終身不行，亦遂終身不知。此不是小病痛，其來已非一日矣。某今說個知行合一，正是對病的藥，又不是某鑿空杜撰，知行本體原是如此。今若知得宗旨時，即說兩個亦不妨，亦只是一個；若不會宗旨，便說一個，亦濟得甚事，只是閒說話。』

問：『知至然後可以言誠意，今天理、人欲知之未盡，如何用得克己工夫？』先生曰：『人若眞實切己用功不已，則於此心天理之精微，日見一日，私欲之細微，亦日見一日；若不用克己工夫，終日只是說話而已，天理終不自見，私欲亦終不自見；如人走路一般，走得一段方認得一段，走到岐路處，有疑便問，問了又走，方漸能到得欲到之處。今人於已知之天理不肯存，已知之人欲不肯去，且只管愁不能盡知，只管閒講，何益之有？且待克得自己無私可克，方愁不能盡知亦未遲在。』

又卷中《答顧東橋書》　夫人必有欲食之心，然後知食，欲食之心即是意，即是行之始矣；食味之美惡，必待入口而後知，豈有不待入口而已先知食味之美惡者邪？必有欲行之心，然後知路，欲行之心即是意，即是行之始矣；路岐之險夷，必待身親履歷而後知，豈有不待身親履歷而已先知路岐之險夷者邪？知湯乃飲，知衣乃服，以此例之，皆無可疑。若如吾子之喻，是乃所謂不見是物而先有是事者矣。吾子又謂『此亦毫釐倏忽之間，非謂截然有等今日知之，而明日乃行也』。是亦察之尚有未精。然就如吾子之說，則知、行之爲合一並進，亦自斷無可疑矣。

知之眞切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知，知行工夫本不可離；

只爲後世學者分作兩截用功，失卻知、行本體，故有合一並進之說，眞知卽所以爲行，不行不足謂之知。卽如來書所云「知食乃食」等說可見，前已略言之矣。此雖喫緊救弊而發，然知、行之體本來如是，非以己意抑揚其間，姑爲是說，以苟一時之效者也。「專求本心，遂遺物理。」此蓋失其本心者也。夫物理不外於吾心，外吾心而求物理，無物理矣。遺物理而求吾心，吾心又何物邪？心之體，性也，性卽理也。故有孝親之心，卽有孝之理，無孝親之心，卽無孝之理矣；有忠君之心，卽有忠之理，無忠君之心，卽無忠之理矣；理豈外於吾心邪？晦菴謂人之所以爲學者，心與理而已。心雖主乎一身，而實管乎天下之理；理雖散在萬事，而實不外乎一人之心。是其一分一合之間，而未免已啓學者心、理爲二之弊。此後世所以有「專求本心，遂遺物理」之患，正由不知心卽理耳。夫外心以求物理，是以有閡而不達之處；此告子義外之說，孟子所以謂之不知義也。心一而已，以其全體惻怛而言謂之仁，以其得宜而言謂之義，以其條理而言謂之理；不可外心以求仁，不可外心以求義，獨可外心以求理乎？外心以求理，此知、行之所以二也。求理於吾心，此聖門知、行合一之教，吾子又何疑乎！

夫問、思、辨、行皆所以爲學，未有學而不行者也。如言學孝，則必服勞奉養，躬行孝道，然後謂之學；豈徒懸空口耳講說，而遂可以謂之學孝乎？學射則必張弓挾矢，引滿中的；學書則必伸紙執筆，操觚染翰；盡天下之學，無有不行而可以言學者：則學之始固已卽是行矣。篤者，敦實篤厚之意。已行矣，而敦篤其行，不息其功之謂爾。蓋學之不能以無疑，則有問，問卽學也；卽行也；又不能無疑，則有思，思卽學也，卽行也；又不能無疑，則有辨，辨卽學也，卽行也；辨旣明矣，思旣愼矣，問旣審矣，學旣能矣，又從而不息其功焉，斯之謂篤行。非謂學問思辨之後，而始措之於行也。是故以求能其事而言謂之學，以求解其惑而言謂之問，以求通其說而言謂之思，以求精其察而言謂之辨，以求履其實而言謂之行：蓋析其功而言則有五，合其事而言則一而已。此區區心、理合一之體，知、行並進之功，所以異於後世之說者，正在於是。今吾子特舉學、問、思、辨以窮天下之理，而不及篤行，是專以學、問、思、辨爲知，而謂窮理爲無行也已；天下豈有不行而學者邪？豈有不行而遂可謂之窮理者邪？明道云：「只窮理便盡性至命。」故必仁極仁而後謂之能窮仁之理，義極義而後謂之能窮義之理。仁極仁則盡仁之性矣，義極義則盡義之性矣。學至於窮理至矣，而尙未措之於行，天下寧有是邪？是故知不行之不可以爲學，則知不行之不可以爲窮理矣；知不行之不可以爲窮理，則知知、行之合一並進，而不可以分爲兩節事矣。夫萬事萬物之理，不外於吾心；而必曰窮天下之理，是殆以吾心之良知爲未足，而必外求於天下之廣，以裨補增益之，是猶析心與理而爲二也。夫學、問、思、辨、篤行之功，雖其困勉至於人一己百，而擴充之極，至於盡性、知天，亦不過致吾心之良知而已；良知之外，豈復有加於毫末乎？今必曰窮天下之理，而不知反求諸其心，則凡所謂善、惡之機，眞、妄之辨者，舍吾心之良知，亦將何所致其體察乎？吾子所謂氣拘物蔽者，拘此蔽此而已。今欲去此之蔽，不知致力於此，而欲以外求，是猶目之不明者，不務服藥調理以治其目，而徒倀倀然求明於其外；明豈可以自外而得哉？任情恣意之害，亦以不能精察天理於此心之良知而已。此誠毫釐千里之謬者，不容於不辨。吾子毋謂其論之太刻也。

又卷下　問知行合一。

先生曰：「此須識我立言宗旨。今人學問，只因知、行分作兩件，故有一念發動，雖是不善，然卻未曾行，便不去禁止。我今說個『知行合一』，正要人曉得一念發動處，便卽是行了；發動處有不善，就將這不善的念克倒了，須要徹根徹底不使那一念不善潛伏在胸中：此是我立言宗旨。」

羅欽順《困知記》卷上　『乾以易知，坤以簡能。』此人之良知良能所自來也。然乾始物，坤成物，固自有先後之序矣。其在學者，則致知力行工夫，要當並進，固無必待所知旣徹而後力行之理，亦未有所知未徹，而能不疑其所行者也。然此只在自勉，若將來商量議擬，第成一場閒說話耳，果何益哉！

王廷相《王氏家藏集》卷三三《石龍書院學辯》　石龍書院者，久菴黃子與其徒講學之所也，浚川子乃爲《學辯》遺之。

嗟乎！仲尼之敎，萬世衡準。自夫異端起而洙泗之道離，世儒繫而六經之術晦，天下始囂囂然莫知誰何矣。是故有爲虛靜以養心者，終日端坐，塊然枯守其形而立，曰「學之寧靜致遠在此矣」。有爲泛講以求知者，研究載籍，日從事乎清虛之談，曰「學之物格知至在此矣」。

浚川子曰：斯人也，空寂寡實，門逕偏頗，非禪定則支離，畔於仲尼之軌

遠矣。何以故？清心志，祛煩擾，學之造端固不可無者，然必有事焉而後可。《中庸》曰：『致中和，天地位焉，萬物育焉。』中和而曰『致』，豈虛靜其心性者可以概之哉？夫心固虛靈，而應者必藉視聽聰明，會於人事，而後靈能長焉。赤子生而幽閉之，不接習於人間，壯而出之，不辯牛馬矣，而況君臣、父子、夫婦、長幼、朋友之節度乎？而況萬事萬物，幾微變化，不可以常理執乎？彼徒虛靜其心者，何以異此？

傳經討業，致知固其先務矣，然必體察於事會而後爲知之眞。《易》曰：『知至至之，可與幾也；知終終之，可與存義也。』然謂之『至之』『終之』，亦非泛然講說可以盡之矣。世有閉戶而學操舟之術者，何以舵，何以招，何以纜，何以帆，何以引篙，乃罔不講而預也；乃夫出而試諸山溪之濫，大者風水奪其能，次者灘漩汩其智，其不緣而敗者幾希。何也？風水之險，必熟其幾者，然後能審而應之，虛講而臆度，不足以擅其工矣。夫山溪且爾，而況江河之澎洶，洋海之渺茫乎？彼徒泛講而無實歷者，何以異此？

或者曰：『即如是，乃無邦國天下之責者，終不可習而能之乎？』浚川子曰：不然。君子不有身與家乎？學能修其道於身，通其治於家，於是乎舉而措之，身即人也，家即國也，舉小而施之大，動無不準矣。何也？理可以會通，事可以類推，智可以旁解，此窮神知化之妙用也。彼徒務虛寂，事講說，而不能習與性成者，夫安能與於斯？

黃子志於聖賢經世之學者。余來南都，每得聞其議論，接其行事，竊見其心之廣大，有天地變化，草木蕃育之象；知之精至，有日月有明，容光必照之體；蓋非世儒空寂寡實之學，可以亂其凝定之性者。則夫余之所不以爲然者，先生亦不以之誨人矣。乃述此，請揭之院壁，以爲蒙引，使後生來學脫其禪定支離之習，乃自石龍書院始。

又《慎言》卷五《見聞篇》　見聞梏其識者多矣，其大有三：怪誕梏中正之識，牽合傅會梏至誠之識，篤守先哲梏自得之識。三識梏而聖人之道離矣。故君子之學，游心於造化之上，體究乎萬物之實，求中正至誠之理而執之，聞也，見也，先哲也，叅伍之而已矣。

飭怪類獨行也，足以譁衆；養交類孚世也，足以市譽，有道者恆恥之，亦要諸守道自信得矣。是故誠積而衆服，道廣而朋來。

具神明之性者，學道之本也。天不畀之以神明，命也。天與之神矣，而不學以充之，是自棄者也；學矣，襲繆踵陋，不能致精以合天人，是挈明入昧也。二者皆負於天者也，是以君子咎之；寡神識而限於命者，君子弗咎也。

或問：『義集矣而氣不充，有是乎？』王子曰：『否。凡以氣之餒者，皆理之不直者也。義集則直矣，而何不充之有？』曰：『有不敢爲者，何也？』曰：『蓋有之矣，其不明諸道而懾於利害者爾，要皆鄙夫之心爲之。君子之於道也，精於人物之理，達於天地造化之秘，而無不明；明則進退取舍，死生禍福咸有一定之擬，加之義集而氣充，所謂「介如石」者有之矣，安有利害之恐以動其中乎？安有鄙吝自私之心而反自蝕其氣乎？故明道者養氣之助，氣充者明道之成。』

事物之實覈於見，信傳聞者惑；事理之精契於思，憑記問者粗；事機之妙得於行，徒講說者淺。孔門之學，多聞有擇，多見而識也；思不廢學，學不廢思也；文猶乎人，而默躬行之未得也。後之儒者，任耳而棄目，任載籍而棄心靈，任講說而略行事，無怪乎駁雜日長而蔽其塗矣。

學道而寡通變，則無順施之政；爲政而離經術，不過徇俗之才，此道學政術岐而二塗矣。故學求適用，而政自道出，則幾也。物各得其分，謂之仁；事適其宜，謂之義；周羣倫之情，謂之智；眞實以御物，謂之誠。是道也，學之能裕於己，則禮樂刑政一以貫之，而無不可施矣。此孔孟之學術也。

世之學者，所入之塗二：穎敏者易解悟，每暗合於道，故以性爲宗，以學爲資；篤厚者待資籍，始會通於道，故以學爲宗，以純爲資。由所造異，故常相詆焉，皆非也。孔子曰：『默而識之，學而不厭，何有於我？』於己也不有焉，又何詆人也歟？

夢，思也，緣也，咸心之跡也。夢較勝否，斯驕吝之心未滅已；夢較利，斯忮求之心未滅已。

古人之學也尊師，故道德之成也足以裕己而成化。今之人於友不親焉，況師乎！無怪乎道德之不古若也。或曰：『「六經」周孔典籍，炳也。』曰：『此其大法也，其權衡之妙，不可傳者與！其人俱往矣，不可得而親炙矣，此惟默契道體者能之。其次莫如得師友，得也者於道也什九，不得也者於道也什一。』

學有記誦而能言其義者，施之治事猶杆格焉，與道二故也。情思而能言者，由乎中出矣，行猶有滯焉者，物之變極末盡也。踐履之熟而能言者，內外

之契周而參伍之變神。言無不實矣，可以宰世，可以議道，可以訓遠。

或問學，曰：『明理而躬行之。』請益，曰：『改過。』請益，曰：『堅其志，勿急其效，雖作聖可也。』

學博而後可約，事歷而後知要，性純熟而後安禮。故聖人教人，講學、力行並舉，積久而要其成焉。故道非淺迫者所可議也。

義然後可以語命，不義則畔道矣，得也謂之道倖，喪也謂之道誅。命云乎哉？命云乎哉？

務高遠而乏實踐之仁，其弊也狂；務執古而無泛觀之智，其弊也迂。狂則精實之學可以救之，迂則達變之學可以救之。

義理明，天下無難處之事，固也；緩不能斷，弱不能振，亦明而不能行矣。是故窮理養才與氣，不可偏一也。窮理在致知之精，養才氣在行義之熟。

學者於道，貴精心以察之，驗諸天人，參諸事會，務得其實而行之，所謂自得也已。使不運吾之權度，逐逐焉惟前言之是信，幾於拾果核而啖之者也，能知味也乎哉？

又卷六《潛心篇》 自得之學，可以終身用之；記聞而有得者，衰則忘之矣，不出於心悟故也。故君子之學貴於深造實養，以致其自得焉。

廣識未必皆當，而思之自得者眞；泛講未必脗合，而習之純熟者妙。是故君子之學，博於外而尤貴精於內，討諸理而尤貴達於事。

目可以施其明，何物不視乎？耳可以施其聰，何物不聽乎？心體虛明廣大，何所不能知而度之乎？故事物之不聞見者，耳目未嘗施其聰明也；事理之有未知者，心未嘗致思而度之也。故知之精由於思，行之察亦由於思。

義所當爲，勇以爲之，擇善固執之義也。以爲衆所不爲而止，流也，流則賊於性；以爲學之未及而止，畫也，畫則賊於德。

思之精，習之熟，不息焉，可以會通於道；一之，可以入神。

君子之學，博文強記，以爲資藉也；審問明辯，以求會同也；精思研究，以致自得也。三者盡而致知之道得矣。深省密察，以審善惡之幾也；篤行實踐，以守義理之中也；改過徙義，以極道德之實也。三者盡而力行之道得矣。由是而理有未明，道有未極，非其才之罪也，鹵莽邪僻害之也。是故君子主敬以養心，精義以體道。

明道莫善於致知，體道莫先於涵養。求其極，有內外交致之道，不徒講究以爲知也，而人事酬應得其妙焉，斯致知之實地也；不徒靜涵以爲養也，而言行檢制中其則焉，實致養之熟塗也。

天下之事，習之久而有得者，安焉。爲學而不契於道，未有不以存心養性爲桎梏者。是故顏見孔之卓而欲罷不能焉，契而有得故爾。

必從格物致知始，則無憑虛泛妄之私；必從洒掃應對始，則無過高躐等之病。上達則存乎熟矣。

又卷八《小宗篇》 『不學而達於政，有諸？』曰：『世未有不學而能者也。學之術二：曰致知，曰履事，兼之者上也。察於聖途，諳於往範，博文之力也；練於羣情，達於事幾，體事之功也。然而師心獨見，暗與道合，亦有不博文者也。雖然，精於仁義之術，優入堯舜之域，必知行兼舉者能之矣。』

練事之知，行乃中幾；講論之知，行尚有疑。何也？知，在我者也；幾，在事者也。譬久於操舟者，風水之故審矣，焉往而不利涉？彼徒講於操舟之術者，未涉江湖，而已不勝其恐矣，安有所濟之哉？蓋風水者，幾之會也，非可以講而預者也。故程子曰：『得而後動，與慮而後動異。』

王畿《語録》/《明儒學案》卷十二《郎中王龍溪先生畿》 問『知行合一』。曰：『天下只有個知，不行不足謂之知。知行有本體，有工夫，如眼見得是知，然已是見了，即是行；耳聞得是知，然已是聞了，即是行。要之，只此一個知，已自盡了。孟子說孩提之童，無不知愛其親，及其長，無不知敬其兄，止曰「知」而已。知便能了，更不消說能愛，能敬。本體原是合一，先師因後儒分爲兩事，不得已說個合一。知非見解之謂，行非履蹈之謂，只從一念上取證，知之眞切篤實即是行，行之明覺精察即是知。知行兩字皆指工夫而言，亦原是合一的，非故爲立說，以強人之信也。』

又《王龍谿全集・答吴悟齋》 何謂知行合一？有本體，有功夫。聖人之學，不失其本，得其本心者也。夫知行合一，發於先師而非始於先師。《中庸》曰：道之不行，知者過之，愚者不及也。道之不明，賢者過之，不肖者不及也。此便是孔門知行合一眞指訣。孟氏曰：智譬則巧，聖譬則力。智與聖，知行之謂也。巧者力之巧，力者巧之力。引弓發矢，巧力俱到。巧有餘而力不足，力有餘而巧不足，皆不足以言中，此合一之說也。先師曰，致知在

格物。良知是知行之本體，致是知行之功夫，格物正所以致之也。先師一生教人喫緊處，只有在格物三字。吾人一生學道切要處，亦只有在格物三字。此儒釋毫釐之辨，未嘗以爲易而忽之。然所謂格物者，合知行功夫而後謂之格。若以良知本體屬知，以致知工夫屬行，知之體員，易於流動而不居，格則有矩存焉，格物者其所知也。謂今之論學者只在知上發明，未曾在行上發明，則是能知而不能行。知行分而爲二，所以有不在本體上，正在行持保任上之說，自謂在格二字討得明白，而謂鄙人之說纏繞，反成穿鑿，亦無怪其然也。

鄒守益《東廓鄒先生文集》卷五《復王東石時槐》　先師格致誠正之說，初聞於虔州，以舊習纏繞，未敢遽信，及質諸孔孟，漸覺有合處，然後敢信而繹之。蓋聖門之論學，未有不行而可以爲學者，故學之弗能弗措事功。事父而未能也，則學之爲父子焉。從兄而未能也，則學之爲兄弟焉。先施而未能也，則學之爲朋友焉。故曰，我學不厭而教不倦。又曰，爲之不厭，誨人不倦。爲也者，爲仁聖之道也。誨也者，誨以仁聖之道而欲其爲之也。由此觀之，則學之爲知行合一也可知矣。聖門之論智，未有不行而可以爲智者，故知斯二者而弗去，乃爲知之實，而擇乎中庸不能期月守者，則比於自投罟擭，不得爲智。由此觀之，則智之爲知行合一也可知矣。忠信修辭一章，尤爲明盡。自其忠信之存於中謂之德，自其忠信之見於威儀言辭謂之業。德業猶形影，初未可岐而二之。知至至之，進德居業之始。知終終之，進德居業之成。以其始條理而言，故曰可與幾，所謂智之事也。以其終條理而言，故曰可以存義，所謂聖之事也。知至知終者知也，至之終之者行也。始終條理，知行未嘗離也。由此觀之，則智之不可專以知言，聖之不可專以行言，其亦可知矣。孟子大成之譬，正以比三子之爲小成也。小成之樂，亦必金以始之，玉以終之。若謂三子饒於聖而略於智，則將謂樂之小成饒於玉而略於金，世寧有此節奏乎。樂之一字，必兼金玉。射之一矢，必兼巧力。有三子之玉，必有三子之金。有三子之力，必有三子之巧。特比諸孔子，有大小偏正之殊耳。以意逆志，是謂得之。此孟子讀書之方也。《大學古本》固未可必其爲孔門之舊，然以孔門他章例之，如克己復禮，修己以敬，出門使民，忠信篤敬，皆未嘗先知後行也。曾子之自言，如仁以爲己任，臨深履薄，遠暴慢鄙倍，則皆合知行而言之。由此觀之，則《大學》之爲完本而無闕傳，其亦可知矣。大抵先師之教與諸儒不同者，以求理於心，而彼求理於物也。求理於物，則以吾心之良知爲未足，而必求諸外以增益之，故不免以探討講究爲學，以測度想像爲智。若求理於心，則良知之明萬物皆備，知善而充之，不善而遏之，如權之於輕重，度之於長短，無俟於揣摩而自得之矣。來教乃疑舍知而務行，不免毫釐千里之繆，此傳之者未審也。其謂格致是明此心之天理，誠正修是體此心之天理，則已知天理之不在物矣。然格致誠正修，皆明德之功。明德如明鏡，非用工摩擦，則自私用智之障未必能去，而大公順應之體未必能復。故明道先生曰，天理二字是自家體認出來。若未體而先明，是先求磨鏡之方，未嘗實用其功，而懸料其明，明其可得乎。

又卷六《簡蔡白石》　義利之辨，聖門舜蹠關頭，出門跬步，便是千里途程。今稱以爲舜則蹴然不敢當，目以爲蹠又兢然不肯當。志向鶻突，故工夫無所歸宿耳。果能戒懼恐懼，須臾勿離，求全天命之性。日用人倫庶物，毅然以舜爲師，而不忍失身於蹠，則參前倚衡，無往非上帝之臨，方是自昭明德功課，始可謂之深曉。今不從戒懼勿離處用力，而討論辨析，想像憶度，以求深曉，故方其閒居燜然不昧，及於對景憎然莫擇。其燜然者，秉彝之良。其憎然者，世習之錮。故曰知德者鮮。知事親從兄而弗去，始爲智之實。擇中庸而不能期月守，□比於罟擭莫避，不得爲知。故古之深曉者，以知行爲一乃爲實學。后之深曉者，以知行爲二，祇爲虛見。今欲求深曉之妙，審虛實而已矣。實見得是，實見得非，捐軀取義亦自常事，又安有臨事而迷之患乎。討論想像原是虛套，如鏡中觀花，雖極分明，畢竟不到手。

歐陽德《歐陽南野先生文選・答劉道夫》　知即行，行即知，本體固如此，此二字本以功夫言，先師所謂眞知即所以爲行，不行不足謂之知。又謂知之眞切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知。細玩此語，尊意乃更親切也。學力有覺誠爲難得，從此日就自己知得善不善處，毫髮不肯自欺，遷善改過懲忿窒慾，自然日進高明矣。

又《歐陽南野先生文選・答傅石山》　來諭謂，並進交修之功無物不有，無時不然，則近之矣。然謂之並，謂之交，猶有二也。二則不能無先後也。若無物不實致其知，無時不實致其知，則一而已矣。孰爲知焉孰爲行焉，而何先後之可言哉。來諭謂，行先於知，心有未安。誠未安也，夫知行合一者也，不可先也，不可後也。君子無時無物不致其知，語默如是，動靜如

是，學問思辯無不如是。故無時非行，無物非行，而無時無物非知矣。若謂知行略有先後，而行不可以先知，則二之也。是其用功猶非精一於人心道心之間者也。

又《歐陽南野先生文選・答李古原》 承翰教論以知行合一之說，此固今之君子向所共疑，而近乃釋然者也，敢述以請。夫聖人之學，不失其本心而已。心之良知之謂知，心之良能之謂行。良知良能一也，故行之者知之眞切運用，而知也者行之明覺精察，本合一者也。知而不眞切運用，是謂億度，非本心之知。行而不明覺精察，是謂冥冥，非本心之行矣。故學以不失其心者，必盡其知行合一之功，然後能得其知行合一之體。故事親而知行合一，則得其本心之孝。事兄而知行合一，則得其本心之友。讀書講論而知行合一，則畜其本心之德。以至事物細微，無往而不知行合一，則無往而不盡其本心之條理曲折。此合一之學，所以異於後世之知而不行，行而不知，終入於億度冥冥，而不得其本心者也。

又《歐陽南野先生文選・答季彭山二》 吾丈講經本是發明此學，使人知所用力，懲忿窒慾，遷善改過，日進於道，非但爲經書添註腳立新論，以資學者談說，助其文詞已也。而學者乃以爲談說文詞之資，如是而喜則已舛矣。有志實踐者，所貴問辨討論，明是非善惡之實，無徇偏見，無蔽曲說，然後可以造道。以講經爲病，則將任胸臆之所裁，幾何不狥於所蔽，而去道愈遠耶。此僕所謂喜者固未爲得，而病者亦復失之者也。

又《歐陽南野先生文選・答項甌東》 尊意似主先儒所說。以講論文藝爲學問爲知，以執事與人爲自修爲行，以講論自修先後相資爲知行合一。此說之蔽久矣。而後世心學不明，有志者方汲汲於讀書，以廣其知識爲首務，不知讀書乃問辨之一事，問辨乃學之一事，而學之全功固有所在也。故其蔽不能以遽解夫聖人之學，精一於人心道心而已矣。故必一念之中發強剛毅，足以有執，文理密察足以有別，乃爲知行合一之功。夫執事與人，必有講論，必有文藝，講論文藝亦必與人，蓋莫非吾心視聽言動之用，而豈有知行之分哉。惟講論文藝時，吾之用心或純乎道，或雜以人，必於二者之間致其發強剛毅，文理密察，知行合一之功，然後講論之物格，講論文藝之知致，然後念念精而不雜，一而不二，意誠心正而身修。如此則文藝亦即是德行，講論亦即是自修，不然則未免於二之，非精一之學矣。

《中庸》言博學之，而學之弗能弗措。審問之，而問之弗知弗措。《孟子》言，不學而能者其良能，不慮而知者其良知。皆以學屬能，以問辨思索屬知。蓋良知本能愛親敬兄，本能忠君信友，汩於私意始有所不能，必學焉而後能。夫學所以求能其事，而人未有不行其事而遽能者。夫不行不可以求能，則知不行之不可以爲學矣。讀書考古，親師取友，皆問辨思索之功，學中之一事，廢其一則非學。故學偏言則對問與思，如《論語》學而不思，《中庸》道問學，《孟子》學問之道之類是也。專言則兼辨問與思，如《大學》道學自修，《論語》學而時習及好學力行之類是也。偏言專言雖異，而皆未有不以篤實踐履爲學者。今則專言則包力行，殆以學屬知而不屬能，沿後儒之悞而非先聖之旨也。夫始學謂之學。加功精密謂之修。有味乎學，謂之好。悅親信友事上治民，無所不學，謂之博學。而時習謂之力行。有味乎學，則得其本心，是謂知及。及之者，得之者也。學而時習，則無復私意之雜，而本心不息，是謂仁守。守之者，拳拳服膺而弗失者也。故知及之，仁不能守之，則雖得之，必失之。夫謂之得，則行而有得。謂之守，則守其行之所得。然則知及豈未見於行，仁守非始見於行矣。知仁始終之義，知行合一之功，豈不昭然矣乎。

夫學何爲者也，人性本善，故其知本良。自親長之愛敬以達之天下，皆良知本然之用，不學而能者也。蔽於私而後有不能，必學焉以求能。學焉以求能者，去其蔽以復其良知之本能者也。故學者學其所不能，必無時無處無事不用其力。其用至博，而學之弗能則弗措焉。學而有所不知則問，問而不得於心則思，思而不明則辨。誦詩讀書者，問辨於古人。親師取友者，問辨於今人。篤行則學問思辨而不已焉者也。問辨者學之一事。讀書者又問辨之一事。而曰學問思辨單主讀書，竊所未安者此也。孔子稱好學近乎智，力行近乎仁。又曰知及之，仁守之。而其論智則曰，不惑。其論惑則曰愛之欲其生，惡之欲其死，曰一朝之忿，忘其身以及其親。論好學則曰，不遷怒不貳過，曰不求安飽，敏事愼言，就正有道。然則無纖毫忿慾惑乎其心，而後可以言智。必不以纖毫忿慾惑其心而後可謂好學，而後爲知之功。讀書則就正之事，問辨之謂也。力行則學之不已，篤行之謂也。仁則智之不息，及則守之之謂也。知及而仁不能守，則雖得之必失之，然則必得之而後可以言及矣。夫道豈有未行而能得者，未有所得則亦安所守也，則孔門之所謂知行，所謂知仁，斷可識矣。而專以讀書爲好學近智，竊所未安者此也。

又《歐陽南野先生文選・答馮州守》 近日學者固已皆知有知行合一之說，然皆未嘗用知行合一之功，故精一之旨終亦未明。夫人惟一心，心惟一念，一念之中明覺精察之謂知，眞切懇到之謂行。知不能眞切懇到，是知而不行，知而不行卽是病，卽不得謂之知。行不能明覺精察，是行而不知，行而不知卽是病，卽不得謂之行。故心之知行本一，而人之不能一者，失其本心者也。故學之道必念念明覺精察，念念眞切懇到，然後爲道心精一之功。讀書如此卽是讀書知行合一，應事接人如此卽是應事接人知行合一。蓋心體本如此，學亦如此，非若後世以讀書考古爲知，應事接物爲行，判然二事，而欲合一之也。惟愼其獨知，念念毋自欺而恆自慊，則知行無不合一者矣。

又《歐陽南野先生文選・林平泉贈言》 性之靈明爲知，知之聞見爲識。執識爲知者，誤影爲形。舍踐履而言致知者，迷夢爲寤，於明德也遠哉。然而言踐履者或亦未離於識，則豈非志之弗篤，而虛浮積習之爲深痼也歟。

聶豹《雙江聶先生文集・答戴伯常》 知行之說，蓋嘗論之矣。知而不行者，不可謂之知。行而不知者，不可謂之行。故博學、審問、愼思、明辯、篤行，繼之曰學之弗能，弗措也。可見學字原兼行字意，不然，何以曰弗能。

又《雙江聶先生文集・答董明建》 知行合一自是本體，猶云知卽行也，行卽知也，不知不得謂之行，猶不行不得謂之知也。故錄云，知之眞切篤實處是行也，則凡知之不眞切而篤實者，可謂之知乎。知必眞切篤實而後謂之知，則凡做知的工夫，必須眞切而篤實也。做知的工夫果能眞切而篤實，便是做行的工夫也。行之明覺精察處是知也，則凡行之不明覺而精察者可謂之行乎，行必明覺精察而後謂之行，則凡做行的工夫，必須明覺而精察也。做行的工夫果能明覺而精察，便是做知的工夫也。是本體也，卽工夫也。外卻明覺篤實，則求一個知行的工夫不可得也。堯舜性之，自然明覺篤實也。湯武反之，復其明覺篤實也。五伯假之，襲其明覺篤實，以施之於外也。以其離本體做工夫也，故謂之假。來諭，心之靈覺者，知也，靈覺之流行不息者也，是也。須要知得常常如此，靈覺處便是流行不息也，非靈覺之外又有所謂不息也。

胡直《胡子衡齊》卷四 五十而知天命，何也？曰維天之命，而人得之爲性。性卽人心本明者是也。孔子旣能明其本明者，而至不惑，又用力十年，則窮理盡性以至於命矣。旣至命則自能知命，辟如登泰山而居者，自能周知泰山者也。此知猶乾知大始之知，知卽主也。方其立則立此命也，不惑則可以至命，至是則主宰天命，而造化在我矣。造化在我，則非無窮通而窮亦通也，非無治亂而亂亦治也，非無死生古今而死亦生，今亦古也，卽《易》所謂先天弗違，《中庸》所謂達天德者是也。故曰，知天命。曰，若是則孔子之學與先儒所訓窮至物理者，一何其徑庭也。曰，儒者必曰先知後行，今如所訓十五而學，三十而立，則爲先行，四十不惑，則爲後知。其與先知後行之訓又有悖矣。儒者以窮至物理爲入門，所謂窮其當然與其所以然，皆始學事也。今訓不惑，則謂知其所當然，訓知天命則謂知其所以然，是孔子以四五十之年乃得爲始學之事，則在學者爲過早，而在孔子爲過晚矣，不又悖之甚乎。今操筆童子莫不曰，吾性之仁知其爲天之元，吾性之禮知其爲天之亨。以此爲知天命，是操筆童子賢於仲尼遠矣，其又可通乎。曰，然。

又卷七 渭南南大夫謂胡子曰，昔子伯大夫告馬少卿曰，知行一也，唯行乃爲眞知。馬君曰，今夫水溺人火燎人，孰不知之，亦豈必身經溺燎而後爲眞知哉。伯大夫未有以應也，子則謂何？胡子亦未有以應也。有坐客曰，古人有身親經虎者，見談虎而色變，此出於眞知，固也。然亦有未必盡然者，此不可定擬也。已而一客傳郭黃門《使琉球錄》，羣披誦之，見錄稱今琉球與杜氏《通典》載盡異。或曰，杜氏年久遠，與今異者宜也。已而又讀《星槎勝覽》，亦多異。《勝覽》載其國山形合抱，有翠麗大畸之高聳，今《錄》稱無之；載田沃穀盛，今稱則沙礫而不碩；載氣候常熱，今稱雨過遽涼，而亦有霜雪；載造酒以甘蔗，今稱以水濱米，而謂之米奇。其它不合者更夥。《勝覽》所載出本朝永樂間，今去尙未遠乃不合如此，自非郭君親歷而目較之，鮮不以《勝覽》者爲是也。然則不躬行而云眞知者，豈不誤哉。卽若吾黨今皆身履蜀地，故知蜀國之事。雖然，亦猶有不盡知者。彼由灩澦入者而談劍閣，則爲夢劍閣語也。由劍閣至者而談灩澦，則爲夢灩澦語也。然則今郭君《錄》者，其不爲夢語矣。胡子謂南大夫曰，善乎哉，其言知行者也。大夫曰，其若溺燎之辨何？胡子曰，夫人者雖未身經溺也，然日有溺者矣，故知溺爲眞。雖未身經燎也，然日有燎者矣，故知燎爲眞。且水火昕夕庸之，耳目逮

之，安得不爲眞知。其它未庸未逮而必曰知之，皆夢知也。卽若茲堂也，吾與子升其中，然後眞知斯堂之景物。彼在外者，縱工考訊，亦徒想像已耳。吾與子若久居斯堂，則所知尤詳。若遂有而主之，則何啻詳也，而且忘所爲知矣。故謂知爲行始，行爲知終可也。謂眞行卽知，眞知卽行亦可也。彼必謂知行異者，夢語也哉，想像也哉。南大夫曰，夫升斯堂而知其景物者，知及者也。久居斯堂而遂主之，終與堂相忘者，仁守者也。知行一而仁知亦一也。弟子曰，允哉，諸君子之言一也。雖然，《繫辭》有曰，百姓日用而不知。彼日用則行矣，而又不知，何也。曰，百姓雖日用之，然而冥行多矣，非眞行也。然則，何以爲眞行？曰，眞知則無不行，眞行則無不知。

王時槐《友慶堂合稿・三益軒會語》 問知行之辨。曰，本心之眞明卽知也，本心之眞明貫徹於念慮事爲無少昏蔽卽行也。知者體，行者用，非可離爲二也。

黃綰《明道編》卷一 『乾以易知，坤以簡能。』象山常與門人言曰：『吾知此理卽乾，行此理卽坤。知之在先，故曰乾知大始；行之在後，故曰坤作成物。』近日朋友有爲象山之言者，以爲知卽是行，行卽是知，以知行合爲一事，而無先後，則失象山宗旨矣。

崔銑《士翼》卷三 問曰，學何的也。答曰，《中庸》之達道五，誠之者五事是也。夫不知無由適行，不行不爲眞知。學問思辨斯盡乎知，行惟篤而已矣。問道之詳，恐其岐也。適燕南轅，行愈疾違愈遫。卽途惟進之不輟耳。問曰，此人所共知也？答曰，天地共戴且履也，日月共瞻也，穀粟共食也，布帛共衣也，舍是，必也爲蚓乎。非子所能爲也。

呂柟《涇野子內篇》卷一 先生謂子言曰：『漢匡衡治《詩》，足以說王化矣，而其身不免於贓敗。聖學之廢，豈獨今日哉！故君子貴行不貴言。』

又卷七 嘉靖□□夏，胡大器初謁先生於柳灣精舍，問：『書冊浩繁，可常讀者安在？』先生曰：『當先精通其大者。但看書必要體貼見之於行可，若只爲博覽記誦，安能不患其浩繁耶！』

大器問行。先生曰：『禹無間然，只在菲飲食；回稱爲賢，只在簞瓢陋巷不改樂處。今學者只去其一切外慕，無所繫累，方爲實學。只今夜之言果能行之，以之立身而宜，以之爲政而善，無往不可。若傳不習，雖講一年也不濟事。且力行甚難，苟非操存爲之不已，則心機又由熟路走了。須努力過此關。』

伊川舟將覆，無怖色。人或問之，曰：『心存誠敬爾。』同舟一人曰：『不若誠敬都忘卻好。』先生曰：『此意見皆高，然不如指揮權人、柁人，使順風也。』

今之學者，平日都能道仁義氣節。及遇小小利害，便改移了，何以爲學！由是知高談者之無益也。

朋友不要厭他來往，無往而非學。見讀《易》、《詩》、《書》的朋友，就講求《易》、《詩》、《書》；見讀《春秋》、《禮記》朋友，就講求《春秋》、《禮記》；見能知當時典故的朋友，就講求當時典故。得之於心而見之於行，朋友自不廢學，何厭往來！

葉監生問讀書多忘卻。先生曰：『還是未體貼。程子云：「古之經典，今之人事也。」若《禮經》，最切於日用；若《易》、《詩》、《書》，亦是人事。故《學記》曰：「善學者，師逸而功倍，又從而庸之。」蓋其能體行也。』

又卷一〇 詔問：『陸象山論心不論性，亦以心爲之主宰，性情固在所統歟？又歐陽永叔謂教人性非所先者，其亦夫子罕言性命乎？』先生曰：『性、命、理、氣固要講明，必措諸躬行，方是親切，性命自在其中，庶不爲徒講也。陸、歐之言亦有弊。』

又卷一一 問『修辭立其誠』。曰：『程子所謂修省言辭也。如所說的言語，見得都是實理所當行，不爲勢所撓，不爲物所累，斷然言之，就是立誠處。如行不得的，言之卽是僞也。』問：『如道理上見一分言一分？』曰：『然。』又問：『如道理說得十分明，於身心上全無干係，就不是修辭立誠否？』曰：『然。』

進德、修業，學者只是這兩件事。德是心上的，業自言行上做的。德是個至極的，知德爲至，則忠信以至之，而忠信之存否則己所獨知，故曰『可與幾也』。業是成終的，知業所當終，而修辭立誠以終之則義已具，故曰『可與存義也』。

君子以朋友講習，不徒講之，而又習之也。習卽是行。學者能克己，則自不尤人。

又卷一二 有問『知行合一』者。先生曰：『爾如此閑講合一不合一，

畢竟於汝身心上有何益？不若且就汝未知者窮究將去，已明白者儘力量行去，後面庶有得處。」

皋陶說九德，皆就氣質行事上說。至商周始有禮義、性命之名。宋人卻專言性命，謂之「道學」，指行事爲粗迹，不知何也？

又卷一三　問學不可不講。曰：「若徒取辯於口，而不躬行也無用。如今日看某句書，於心未穩，當行某事，心有未慊，須是與朋友相講明，然後纔得的當，纔得自慊，卽可坦然行之無疑。可見學要講明做去。」

東郭子曰：『聖賢論學，只是一個意思，如「修己以敬」，一句盡之矣。如曰「戒愼乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」，此敬也；如曰「出門如見大賓，使民如承大祭」，亦敬也；如曰「戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰」，亦敬也。我看起來，只是一個「修己以敬」工夫。』先生曰：『「修己以敬」固是，然其中還有「格物致知」、「誠意正心」許多的工夫。此一言是渾淪的說，不能便盡得。』東郭子曰：『然則「修己以敬」可包得「物格致知」、「誠意正心」否？』先生曰：『也包得。然必格物致知，然後能知戒愼恐懼耳。』東郭子曰：『這卻不是。人能修己以敬，則以之格物而物格，以之致知而知致，以之誠意而意誠，不是先格物致知，而後能戒愼恐懼也。』先生曰：『「修己以敬」，如云以敬修己也，修字中卻有工夫。如用敬以格物致知，用敬以誠意正心是。如此說，非謂先敬而後以之格物云云也。』東郭子曰：『不同處卻差這些。』先生曰：『今夜必要講同了。君嘗謂知便是行，向日登樓，云不至樓上，則不見樓上之物。』東郭子曰：『非謂知便是行，但知便要行耳。如知戒愼就要戒愼，如知恐懼就要恐懼，知行不相離之謂也。』先生曰：『若如此說，則格致固在戒愼之先矣，故必先知而後行也。』東郭子曰：『聖人原未曾說知，只是說行，行得方算得知。譬如做樓，須是做了樓，纔曉得樓；譬如做衣服，須是做了，纔曉得衣服。若不曾做，如何曉得？此所以必行得，方算作知。』先生曰：『謂行了然後算作知亦是。但做衣服，若不先問衿多少尺寸，領多少尺寸，衿是如何縫，領是如何縫，卻不錯做了也？必先逐一問知過，然後方曉得縫做，此卻是要知先也。』東郭子猶未然。

東郭子曰：『聖人教人，只是一個行。如「博學之，審問之，愼思之，明辯之」，皆是行也。「篤行之」者，行此數者不已是也，就如「篤恭而天下平」之「篤」。』先生曰：『這卻不是。聖人言學字，有專以知言者，有兼知行言者。如「學而時習之」之「學」字，則兼言之；若「博學之」，對「篤行之」而言，分明只是知，如何是行？如「好學近乎智，力行近乎仁」亦如是。此「篤恭」之「篤」，如云到博厚而無一毫人欲之私之類；若「篤行」之「篤」，卽篤志努力之類，如何相比得？夫博學分明是格物致知的工夫，如何是行？』東郭子曰：『大抵聖人言一學字，則皆是行，非是知。「知及之，仁不能守之」，「及之」亦是行，如「日月至焉」，「至」字便是一般。「守之」是守其「及之」者，常不失也。如孔門子路之徒，是知及之者，如顏子三月不違，則是仁能守之者。』先生曰：『知及之分明只是知，仁守之纔是行。如何將知及亦爲行乎！眞予之所未曉也。』

又卷一四　先生曰：『汝輩今日在此講論，不消拘拘於經史上。卽如今日用應接上下，或言語衣服，卻都是學。故當時曾子、子夏講論時，常說今日某人行冠禮差，又說某人行喪禮差，一一在這上面考究。今人說及此，便以爲粗迹了。此等處講得旣明，卻就要下手去做。若有一等人，所講者是一樣，看他穿的衣服，住的房屋又是一樣，這便不可信他。若所講者如此，著的衣服、住的房屋也是如此，這個人一向這等去，何患不成！』

又卷一五　康恕問：『羅整庵譏象山只論心，不及性。』先生曰：『只論心論性，不論行亦未是，須著自家行去方好。象山謂「六經皆我註脚」，如這等議論儘是高明的，但卻未曾如此行耳。如與朱子爭辯，便忿恨不平，甚至罵詈，躬行君子豈是如此！恐所謂論心者亦亡矣。』

先生謂：『知得便行爲是，謂知卽是行，卻不是。故知者行之始，行者知之隨，猶形影然，又猶目視而足移然。』

先生曰：『鄒東郭云：「聖賢教人，只在行上。如《中庸》首言天命之性，率性之道，便繼之以戒愼不睹，恐懼不聞，並不說知上去。」予謂：「亦須知得何者是天理，何者是人欲。不然，戒愼恐懼個甚麼？」蓋知皆爲行，不知則不能行也。』

又卷一六　先生謂諸生曰：『近日講《大學》，亦有得處否？』一生曰：『聖經一章，先生說得血脉貫通。』先生曰：『不要說我說得貫通，須是要汝自家尋得個下手處，方是貫通。不然，是猶以言語文字聽我說話，未免扞格不貫通也。』

詔云：『近日多人事，恐或廢學。』先生曰：『這便可就在人事上學。今

人把事做事，學做學，分作兩樣看了。須是即事即學，即學即事，方見心事合一，體用一原的道理。』因問：『汝於人事上亦能發得出來否？』詔曰：『來見的亦未免有些俗人。』先生曰：『遇著俗人，便即事即物把俗言語譬曉得他來，亦未嘗不可。如舜在深山、河濱，皆俗人也。』詔顧語象先曰：『吾輩平日安得有這樣度量！』

易泉云：『知行不可分先後。』先生一日語之曰：『汝近日做甚工夫來？』泉云：『只是做得個矜持的工夫，於道卻未有得處。』先生曰：『矜持亦未嘗不好，這便是「君子終日乾乾夕惕若」，戒愼不睹，恐懼不聞的工夫。』『但恐這個心未免或有時間歇耳。』曰：『然。』因問：『心下想來，怎麼便要間歇了？』泉云：『有間歇的心，只是忘了。』又問：『你心下想，怎麼便要忘了？』泉未答。先生曰：『只緣他還是不知。他如知得身上寒，必定要討一件衣穿；知得腹中饑，必定要討一盂飯喫。只使知得這道如饑寒之於衣食一般，他不道就罷了。恁地看來，學問思辨的工夫，須是要在戒愼、恐懼之前纔能別白得，是天理便做將去，是人欲即便斬斷，然後能不間歇了。故某嘗說，聖門知字工夫是第一件要緊的，雖欲不先，不可得矣。』

又卷一八　昌積又問：『昨見人謂，意之發動處就是行，如何？』先生曰：『固然，然知略或先些。如今日餞二友於寺，亦必先遣人來視客之有無，察地之污潔，容人之多寡，然後行無窒礙。使先不爲之謀，則或爲他人先入，寧不有誤！』程惟時曰：『又如請客必先發帖，以通其情，又有速帖，以促其往，然後客從其請也。夫豈因人過我門，而納於我室，強之以同飲乎？』先生笑曰：『此喻更親切。』昌積又曰：『早見程惟時與章宜之看脉，我問惟時曰：「藥可與一二劑喫乎？」惟時答曰：「未曾看你脉，如何知得病，而可以用藥乎？」看來亦與老先生之論相類。』默起曰：『這般說還不緊要。如使不知病的證候，妄意發藥，豈但不能生之，將反害之死矣，知豈獨可先邪！』先生曰：『這段議論，尤覺明白。』

又卷一九　問觀書。先生曰：『觀聖賢書，須要躬行踐履。如《論語》十九篇紀聖人之言，《鄉黨》一篇紀聖人之行。萬世之法，必擬之而後言，議之而後動，眞宗師也。如以爲我是個秀才，何敢效孔子，便是自家小了。若能厲志孔子，纔爲善讀書。』

又卷二三　先生與某先生至一寺中幽僻，某曰：『行到此寺，方知此寺模樣。可見行在知前。』先生曰：『若非知有此寺，何得行到此寺！知焉在行前乎！』某遂不能對。

陳建《學蔀通辨》卷九　或曰，陽明講學，每謂知行合一，行而後知，深譏程朱先知後行之說，如何？曰，陽明莫非禪也，聖賢無此教也。聖賢經書，如曰知之非艱，行之惟艱。曰知至至之，曰知及仁守，博文約禮，知天事天之類，未易更僕數。而《中庸》哀公問政章言知行尤詳。何嘗有知行合一，行而後知之說也。惟禪宗之教，然後存養在先，頓悟在後，求心在先，見性在後，磨煉精神在先，鏡中萬象在後。故曰，行至水窮山盡處，那時方見本來眞。此陽明知行合一，行而後知之說之所從出也。大抵陽明翻謄作弄，橫說豎說，誑嚇衆生，無一字不源於佛。

又卷一〇　朱子曰，知行常相須，如目無足不行，足無目不見。論先後，知爲先。論輕重，行爲重。此尤萬世不易之論。《傳習錄》乃謂知行合一，行而後知。其橫說豎說，誑嚇衆生甚矣。

或問有只教人踐履者。朱子曰，義理不明，如何踐履。曰，他說行得便見得。曰，如人行路，不見便如何行。陸學一派有此說，朱子闢之明矣。

朱子曰，《書》曰知之非艱，行之惟艱。工夫全在行上。上論先後，知爲先也。此論輕重，行爲重也。皆確論也。

呂坤《呻吟語》卷一之四　知是一雙眼，行是一雙腳。不知而行，前有淵谷而不見，傍有狼虎而不聞。如中州之人適燕而南，之粵而北也。雖乘千里之馬，愈疾愈遠。知而不行，如痿痺之人，數路程，畫山水。行更無多說，只用得一篤字。知的工夫千頭萬緒，所謂匪知之艱，惟行之艱。匪苟知之，亦允蹈之。知至至之，知終終之。窮神知化，窮理盡性。幾深研極，探賾索隱。多聞多見。知也者，知所行也。行也者，行所知也。知也者，知此也。行也者，行此也。原不是兩個。世俗知行不分，直與千古聖人駁難，以爲行即是知。余以爲，能行方算得知，徒知難算得行。

陳第《一齋集・松軒講義・講學辨》　客問，孔子居今之時，不知亦聚徒而講否。曰，不講。客問，何以知之。曰，春秋之末，世衰道喪，斯文無宗，故孔子與諸弟子發明大道，且刪六經垂訓。今我祖宗，郡邑立學，明經取士，即五尺之童，皆能發揮奧旨，豈患不明，患不行耳。昔子貢逐於言語。夫子曰，予欲無言。又曰，吾無行而不與。以是知聖教重行也。若汲汲然以言

教，安知應之者非酒家之婢也。客問，若是則道無傳矣。曰，何患無傳。今僧人得道，遯於深山之中，其賢弟子猶往從之也。孔子高弟獨顏曾二三子，此固從之深山者乎。孟子一生論學，僅得一樂正子，於傳道猶難。故道行於時，天也。道傳於後，亦天也。君子順天而已矣。輪扁之言非耶，故以不講而繼孔子之講，善學孔子者也。況遺言未泯，百世猶有相師弟者乎。

又《一齋集・謬言・論學》 問，知行一乎，兩乎？曰，聖人之教，有舉一而可該也者，有舉兩以爲備也者。說命曰，非知之艱，行之惟艱。士忱不艱，以底於成德可矣。一二先後奚辨焉。

王艮《王心齋先生遺集》卷一《語録》 顏子有不善未嘗不知，常知故也。知之未嘗復行，常行故也。

天行健則通乎晝夜之道而知，故知行合一。

王棟《王一庵先生遺集》卷一《會語》 或問知行。曰，知行之辨，今時論學所最苦者。予以爲，祇在明認良知爲急。陽明老先生初講知行合一，辨者紛紛，後講良知，聽者唯唯。此其見道愈精，而施教益善也。良知明，而知行之說自不辨而通矣。夫不慮而知，不學而能，此知此行，根於德行。講求其理，踐履其事，此知此行，萌於見聞。然德性無假於見聞，而見聞不離於德性。二者交錯，而變化多端。是故有合一之知行，有並進之知行，有先知後行之知行，有先行後知之知行，有先後相因之知行，有彼此相須之知行，又有專言知而行在其中，專言行而知在其中之知行。古今書傳所稱種種各別，如曰孩提之童無不知愛其親，及其長也無不知敬其兄，此合一之知行也。曰學而不思則罔，思而不學則殆，此並進之知行也。曰知之非艱，行之惟艱，此先知後行之知行也。曰行有餘力則以學文，此先行後知之知行也。曰尊其所聞則高明矣，行其所知則光大矣，此先後相因之知行也。曰道之不行，知者過之，愚者不及也，道之不明，賢者過之，不肖者不及也，此彼此相須之知行也。曰知至知終，知義存義，此言知也而行在其中，所謂明得盡滓渣便渾化是也。曰敬義夾持，上達天德，此言行也而知在其中，所謂不習無不利，則不疑其所行是也。如此之類，不可枚舉。明翁主合一，則自探本言之，示天下以默識眞體，而信之者可以一悟而成聖。甘泉主並進，則自用功言之，示天下以交修成德，而執之者可以力勉而成賢。吾人今日但當深明致良知之學，則自不混於見聞，而知行諸說寧有疑而待辨者乎！

羅汝芳《近溪子集・禮字卷》 問，君子自強不息乃是乾乾，此乾乾可是常知覺否？曰，不止常知覺。曰，可是常力行否？曰不止常力行。曰，可是知覺力行常並進否？曰，不止常並進。曰，何如乃可？曰，是要乾乾。曰，知行常進非乾乾如何？曰，未有乾乾而不知行，卻有知行而非乾乾者。曰，此處如何分別？曰，子之用工能終日知覺而不忘記，終日力行而不歇手乎？曰，何待終日，即一時已難保矣。曰，如此又可謂乾乾已乎？曰，此是工夫不熟，熟則恐無此病矣。曰，非也。《中庸》教人原先擇善，擇得精然後執得固。子之病原在擇處欠精，今乃賴他執處不固。察脉不眞，藥更作疾，恐庸醫不免殺人也。曰，吾聞此言亦甚恐恐，願施一方相救何如？曰，此個學問固是千古聖藥起死回生，卻是千聖秘方微言久絕也。蓋子之心中元有兩個知，有兩個行。曰，如何見得有兩個？曰，子纔說發狠去覺照，發狠去探求，此個知行卻屬人。纔說有時忘記卻忽然想起，有時歇手卻惕然警醒，此個知行卻是屬天。曰，如此指破，果然以前知行是落人力一邊，但除此卻難用工了。曰，聖學原是難事，若汝用不去便須回頭共人商量，可貪其容易便任你蠻做也耶！然此弊卻通天下貫古今，亦不止汝一人也。今當爲細說一番，只是天機太漏泄爾。夫聖學肇自虞廷，其初便說道心惟微。微則難見，所以要精，精始不雜，方纔能一，一則無所不統，亦又何所不知，何所不行耶？其知其行亦何所不久且常耶？但萬善中涵，泯然若寂，《中庸》形容之以視之不見聽之不聞。孟子形容之以不慮而知，不學而能。蓋自孩提以至老死，生生化化，渾全是個乾體。只因此體原極微眇，非如耳目聞見的有跡有形，思慮想像的可持可據，所以今古學人不容不舍此而移彼也。曰，今承指示，亦頗明白，但欲承當，又覺甚難。曰，若是不難，他便不說道心惟微矣。如汝實實要入此門，則先須辦個必爲聖人之志，志意堅定，方好去尋眞師友，遇着眞師友方纔有眞口訣。眞師口訣卻與如今書本講說的半句不容妄說，塞住路徑，半步不得前移。困心衡慮，忘日忘年，自然有憬然悟，默然惺。雖是得得艱苦，卻是住得安樂也。此後固說知及仁守，雖得必失，但程子更說既得而樂，不患不能守。予今也信得只要得處眞的，其後次第果儘在由得自家也，願共勉之。

耿定向《耿天臺先生文集・與周柳塘二十一》 卓吾云，人之於學，惟求知足矣，不必稽行。此語雖若駭俗，諒卓吾所云知，非聞見知解之知，是

人之所以生死，天地之所以始終者，於此透得，更何須稽行。文成所云知行合一，蓋如此。涇野後渠紛紛爭論，皆門外人也。兄云，眞知者無不能行，是矣。但語意似猶二之。蓋知是隨身貨，知尤是行之妙也，第未可與淺淺者道耳。

李贄《李温陵集・明燈道古録》 聖人言知必言行，以見行不離知。言行必言知，以見知不離行。其曰道之不行也，我知之。智者過而愚者不及，由不明故不行。道之不明也，我知之。賢者過而不肖者不及，由不行，故不明。知行相須，蓋可知矣。然則陽明先生知行合一之旨，實出於此。世間一飲一食莫不皆然，雖有嘉肴，不食不知其旨。非先行之，旨何由知。既知其旨，安肯不食乎。唯是二種人，坐在飯籮之中，強作聰明富貴之相，以爲此常飯耳，貧乞人之食，吾安能食。務求奇品異味，而奇異又卒不可得，遂餓而死。此一種也，所謂賢者智者流也，亦以不行故不得知，不知故不肯行，是自爲過，非飯罪也。又一種者，亦坐在飯籮中，妄以爲毒物所留，寧餓而死不敢輕嘗，是謂至愚至不肖，不知不行，不行不知，交相瞞者也。吁嗟，使無此二種人，天下豈不皆飽煖之夫哉。是以中庸之道，終莫之行，莫之明者，以此。

焦竑《澹園集》卷四七《崇正堂答問》 先儒言，纔學便有著力處，既學便有得力處，不是說了便休。如學書者，必執筆臨池，伸紙行墨，然後爲學書；學匠者，必操斧運斤，中鉤應繩，然後爲學匠。如何學道，只是口說，口說不濟事，要須實踐。

又卷四八《古城答問》 問「知行難易」。先生曰：「吾人終日無不是行，所欠者知耳。故曰：『民可使由之，不可使知之』，又曰『終身由之，而不知其道』。惟其不知，將自己一副家珍，置之不理，卻依依然傍人口吻，隨人跟腳。孟子所謂人役也，豈丈夫所爲？倘能回光反照，瞥地一下，乃知舉足下足，無非道場，更向何處尋覓？昔余與蘄司李極言此理，渠遂有省，曰：『正如吾輩鞠獄，只難在得情。若打板子，有何難處？』時吳念虛在坐，笑曰：『公未知，打板子亦此知也。』衆聞之躍然，歎曰：『先生可謂打開寶藏，盡數與人矣。』」

又《焦氏筆乘續集》卷一《讀論語》 非無隱也，欲隱之而不得也；非以行與也，欲不與而不能也。舉足下足，無非道場；一欬一吐，盡成法妙，此豈可以名理求，言思測哉？學者眞知行之一字，則六經爲筌蹄，千聖爲過影，釋氏之棒喝，獨屬不親，老聃之徼妙，皆爲餘食矣。

錢一本《鼂記》卷一 聖人知行合一，其次便有知而不行者，行而不知者。以爲知卽行，行卽知，此都說聖人分上事了。

又卷二 陳剩夫曰，人於此道若眞知之，則行在其中矣。看來聖人原以知行合一爲學，行因於明，明因於行。不明卽謂之不行，不行卽謂之不明。明外無行，行外無明。知行合一是爲知味，知行不合一是爲不知味。不明不行，一半在愚不肖，一半在賢智。愚不肖似不足責，賢智者不亟任其咎，將無望矣。

顧憲成《志矩堂商語》 問知行。曰，這要活看。看得活，或以知爲先，或以行爲先，或以知行爲一，或以知行爲二，一一都是。若執定，一一都非。《中庸》曰，自誠明謂之性，自明誠謂之教。誠則明矣，明則誠矣。可謂曲盡。曰，誠明明誠云何？曰，誠者不勉而中，不思而得，誠明也。誠之者擇善而固執之，明誠也。誠者言乎其本體也，明者言乎其發竅也。誠在渾淪未判之先，明在渾淪既判之後。自誠明謂之性，由先天出後天也。自明誠謂之教，由後天入先天也。薛元臺曰，看來論本體則以誠爲主，論功夫則以明爲主。曰，最是。總而論之，知行之說，《易》著其原，劈頭便推出兩個大知，使人識個來歷，乾以易知，坤以簡能是也。《中庸》詳其委，結局亦推出兩個大知行，使人識個究竟。天下之至聖，天下之至誠是也。

又《還經録》 陽明於知行合一之說最爲喫緊，卻曰見好色聞惡臭是知，好好色惡惡臭是行。曰知者行之始，行者知之成。曰知是行的主意，行是知的工夫。曰知之眞切篤實處是行，行之明覺精察處是知。又不免許多分別相也，如何合一得。

自古聖賢論學，只是隨時隨處隨意發明。其於知行或合言或分言，或專言或互言，參差不齊，各有攸當。如曰精一，曰擇善固執，曰知言養氣，曰聖智，所謂分言也。如吾十有五一章，曰不惑，曰知天命，曰耳順，知之屬也，而行在其中矣，不必更說個行也。曰立，曰從心所欲不踰矩，行之屬也，而知在其中矣，不必更說個知也，所謂專言也。如《中庸》說道之不明，卻歸於人之不行，說道之不行，卻歸於人之不明，所謂合言互言也。是故，其分言也，雖著兩個字可也。陽明乃曰，此古人補偏救弊，不得已而然。則似以兩爲多

矣。其專言也，雖著一個字可也。陽明乃曰，這工夫須著兩個字，方纔完全無弊。則似以一爲少矣。其合言互言也，雖謂因行得知可也，所云味之美惡必待入口而後知，地之險夷必待身歷而後知是也。雖謂因知得行亦可也，所云知食乃食，知衣乃服是也。陽明乃曰，是爲近聞障蔽，自不察耳。則是有見於行之爲知，無見於知之爲行，就一說之中亦且得其半，而失其半矣。紛紛之辨，不幾於自相矛盾乎。

朱子嘗曰，知行常相須，論先後則知爲先，論輕重則行爲重。此即陽明所謂知者行之始，行者知之成也。又曰，爲學須是切實爲己，則安靜篤實，承載得許多道理。若輕揚淺露，如何探討得道理？縱使探討得說得去，也承載不住。又曰，處事接物之際，常敎此心光瞪瞪地，然則其爲知也，未嘗不眞切篤實也，謂之便是行可也。其爲行也，未嘗不明覺精察也，謂之便是知可也。由此觀之，陽明之說亦無以加於朱子之說也，乃得議其析知行爲二，何哉？

又按，朱子嘗曰，只有兩事，理會踐行。曰，致知力行，用功不可偏。偏過一邊，則一邊受病。此所謂分言之知行也。曰，持敬是窮理之本，窮得理明又是養心之助。曰，方其知之而未及行，則知尙淺。既親歷其域，則知之益明，非復前日之意味。此所謂互言之知行也。曰萬事皆在窮理後，經不正理不明，如何地持守也只是空。曰，未能識得，涵養個甚？曰，講得道理明白，自是事親不得不孝，事兄不得不弟，交朋友不得不信。曰，今人未有見時，直情做去，都不見得。一有所見，始覺所爲多有可寒心處，此所謂知爲先也。曰，講學固不可無，須是更在自己分上做工夫。若只管說，不過一兩日都說盡，只是工夫難。曰，善在那裏，自家都去行他，行之久則與自家爲一。未能行，善自善，我自我。曰，爲學須是有本領，方不作言語說。若無存養，縱說得明，自成兩片。曰，學之之博，未若知之之要。知之之要，未若行之之實。曰，只是實去做工夫，議論多轉鬧了。曰，人所以易得流轉不定者，只是腳跟不點地。此所謂行爲重也。曰，涵養致知亦何所始，但學者須自截從一處做去。程子謂，學莫先於致知，是知在先。又曰，未有致知而不在敬者，則敬在先，從此推去，只管恁地。或問南軒云，致知力行互相發。答曰，未須理會相發，且各項做將去。若知有未至，就知上理會。行有未知，就行上理會。少間自是互相發。此則又言知行之後先重輕不可執一，且欲人隨其所不足處用力也。合前後觀之，朱子之說四方八面無不周徧，陽明止窺見一隅而已。

陽明雖曰知行合一，然就其言觀之，一則以見好色聞惡臭屬知，以好好色惡惡臭屬行。一則以知爲行之始，以行爲知之成。一則以明覺精察爲知，以眞切篤實爲行。是二者終自有辨也。蓋知與行原是一而二二而一。是故合言之，而條理自然清楚，不爲儱侗。分言之而血脈自然貫通，不爲破碎。專言之而全體自然具足，不爲欠缺。互言之而妙用自然周流，不爲攙和。要不可以一說拘也。陽明只執定一說，便處處窒礙，雖力爲張主，巧爲周旋，彌縫回互，幾無滲漏，攻擊論難，了無顧忌。縱橫反覆，杳無端倪。而彼此牴牾，首尾乖戾，不覺破綻迸出。試看陽明是甚聰明，一切氣節文章功業，甚事做不去。到此終自費力。蓋此理在天地間，坦坦平平，自有固然。順之則是，逆之則非，非人力可得而安排也。故曰，天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。

有弗學，學之弗能弗措也。有弗問，問之弗知弗措也。有弗思，思之弗得弗措也。有弗辨，辨之弗明弗措也。有弗行，行之弗篤弗措也。是謂主意。人一能之己百之，人十能之己千之。是謂工夫。陽明以二者分屬知行，何居？

陽明直是無端。自昔儒者有言知不是行，行不是知否？陽明乃曰，知與行不可分作兩件，而爲合一之說。有言心不是理，理不是心否？陽明乃曰，心與理不可分作兩件，而爲合一之說。此無端之爭辨也。有言一念發動，雖是不善卻未曾行，便不須禁止否？陽明乃曰，我所以說知行合一，正欲人就此克倒了，徹根徹底不使那一念不善潛伏在胸中。有言五伯做得當理，只心有未純，遂悅慕其所爲否？陽明乃曰，我所以說心理合一，正欲人來心上做工夫，不去襲義。此無端之標柄也。至其門人徐黃諸君，卻又以合一爲疑，往復不決，則分明認定知與行截然是二事，心與理截然是二物，而陽明合一之說果不可少於世矣。此無端之論難也，非吾道一厄哉。

《大學》先知止，《中庸》先擇善。雖謂必先知了然後能行，未嘗不可也。且曰我今去講習討論，做知的工夫，則未嘗不知也。又曰待知得眞了方纔做行的工夫，則未嘗不行也。乃遽斷之曰，終身不行，亦遂終身不知，何哉？

劉宗周《劉子遺書》卷二　知行自有次第，但知先而行即從之，無間

可截，故云合一。後儒喜以覺言性，謂一覺無餘事，即知即行，其要歸於無知。知既不立，一亦難言。噫，是率天下而禪也。

窮理盡性

葉子奇《草木子》卷二《原道篇》　明天地之性者，不可惑以神怪。知萬物之情者，不可罔以非類。此君子所以貴窮理也。

窮理須是用心，自有悟處。管子曰：思之思之，又重思之。思之不已，鬼神將告之。非鬼神告之也，乃精氣之極也。

薛瑄《讀書録》卷四　自一身言之，耳有耳之理，目有目之理，口鼻有口鼻之理，手足有手足之理。以身之所接而言，父子有父子之理，君臣有君臣之理，夫婦長幼朋友有夫婦長幼朋友之理，以至萬物有萬物之理。凡此衆理莫不窮而通之，所謂窮理也。既知其理，於一身之理必有以踐之，於人倫之理必有以行之，於萬物之理必有以處之，所謂盡性也。能盡其性，則理所自出之天命莫不有以造極一原，所謂至命也。理也性也命也，雖同爲一理，初無本末精粗之殊，而窮也盡也至也，則略有淺深之序，學者不可不察。

又卷九　天地公共之理，人得之爲性。人能盡其性，是亦公共之理耳，無可矜伐者。故程子曰：「達理則樂天而不競，内充故退讓而不矜。」

蔡清《易經蒙引》卷一二上　窮理盡性至命雖言，姑即一卦言之。乾，元亨利貞者，在乾之理當然也。教人如此做去者，盡人物之性也。如此，則與乾道之大通而至正之本然者合矣，至命也。六十四卦三百八十四爻，俱當以此法看。窮理盡性以至於命，合之總爲和順於道德，和順於道德即所謂順性命之理也。

《易》、《書》之作也，其規模之大，有以貫三才之道，而無所乖戾焉，此其所以和順於道德也。其條理之密，有以辨事物之宜，而無所迷謬焉，此其所以理於義也。蓋道德者，義之統體。義者，道德之發用。乃離合言之也。至於萬物之宜，萬事之變易，皆有以斅之，非所以窮天下之理乎。大而人倫，小而一物，《易》皆有以處之，非所以盡人物之性乎。然曰理，曰性，皆天道也。而《易》能窮之盡之，以合於天道之自然，又非所以至於命者乎。蓋理性者，天命之散見。天命者，理性之本原。其始窮之盡之功猶人也，其終合於天道，則人而天矣。是又以淺深而言也，先儒梁氏之説。

陳獻章《陳獻章集》卷四《與民澤》　聖人之學，惟求盡性。性即理也，盡性至命。理由化遷，化以理定。化不可言，守之在敬。有一其中，養吾德性。

又《贈世卿六首》　上上崑崙峯，諸山高幾重？望望滄溟波，百川大幾何？卑高入揣料，小大窮多少？不如兩置之，直於了處了。

又《語録》（黄宗羲《明儒學案》卷五）　爲學莫先於爲己，爲人之辨，此是舉足第一步。

疑而後問，問而後知，知之眞則信矣。故疑者進道之萌芽也，信則有諸己矣。《論語》曰：「古之學者爲己。」

歐陽德《歐陽南野先生文選・答歐夢舉》　窮理盡性以至於命，本孔子傳《易》之説。窮理者，盡性至命之功也。明道云，只窮理便盡性至命。命者性之原，性者理之體，理者性之理。離性則無從求所謂理者。但不知窮之之功，將何如作用便可以盡性至命。若如後世所謂先窮理而後盡性，恐非惟與聖門窮理之功作用不同，而所謂理字恐亦未有着落也。學問思辨行皆誠之者，所以明善。善者人心天命之本然，即所謂性，即所謂理，而非博學則無以明之。故君子有弗學，學之弗能弗措。學者學其所不能，學而能之而後已也。

聶豹《雙江聶先生文集・答戴伯常》　窮理二字不是窮事物之在外者，盡夫天理之極，而無一毫人欲之私，此是孔門窮理訣竅，而《中庸》云及其至也，雖聖人有所不能。豈以禮樂名物，古今事變，問禮問官爲至乎。是老聃剡子能聖人之所不能，而孔子反不能也。孔子志學以至於從心所欲，只是盡性至命，不知老之將至。何嘗汲汲於事物之窮索耶。

胡直《胡子衡齊》卷七　問曰：子言性一也，吾儒與二氏異者，在盡與不盡之間。曷言乎其盡也。曰：盡之義，即視喪自盡之盡，所謂知明處當無所不用其極者是也。唯盡，則莫先於盡倫，其次盡制。由盡倫盡制，至於盡物盡天地，然後吾性始盡。孟子又曰：盡其心。盡心即盡性，後儒訓盡心爲窮物理，則遠矣。二氏止明心未嘗盡心，止見性未嘗盡性。夫斯以逃倫棄物而不返也。故曰：在盡與不盡之間。然聖人雖曰嘗盡，亦若大虚浮雲然，其

歸無不空空。

又《衡廬精舍藏稿》卷一〇《別曾舜徵序》 夫研窮非不學也，然而滯物，高儒未嘗入其門焉。禔修非不學也，然而泥迹，通儒未嘗入其門焉。主敬而嚴，主靜而寂，非不學也，然而涉念，聖儒未嘗入其門焉。夫聖儒易宗，宗乎盡性而已。性之體，非有內外虛實動靜之別，亦非有先無後有，先寂後感之異，尤非可以知識求，意見測。語其量則囊括宇宙，發育萬物，而其實不越乎至微。學者誠得其微，非不研窮，由吾性而窮焉，則雖物非物也。非不禔修，由吾性而修焉，則雖迹非迹也。非不敬以靜也，由吾性敬靜，而無所主焉，則雖念非念也。是故，其學能開物成務，裁成輔相，盡人物天地之性而不爲勞。夫盡性不勞，則眞全不毀矣。故又曰：盡性以至於命性也。儒者知言之，而不達微之體，故襍百氏。微也老釋能言之，而不求盡之之功，故成二氏。甚哉，知微之難言也。

王時槐《友慶堂合稿・仰慈膚見》 程伯子曰，不可將窮理作知之事，但窮得理，即盡性至命一時俱了。窮理者，於此生理潛會密契，洞見眞體，無毫髮之疑蔽也。即此是知天命，即此是知天地之化育，即此是盡性至命，故曰一時俱了。善學者終日乾乾，欲得本心眞面目，正是窮理工夫，更無餘事。後儒乃以無用之辨，不急之察，誇多鬥靡，求知聖人之所不必知以爲窮理，失之遠矣。

天地之生理無不貫，故草木鳥獸，一塵一毛，莫不受氣而呈形。聖人之生理無不貫，故人倫庶物，一瞬一息，莫不中節而盡分。是以聖門教人大閑勿踰，細行必矜，非矯飾也，實以全吾生理，是盡性之實功也。故曰，灑掃應對便是形而上者。

又《友慶堂合稿・朝聞臆說六條》 或問，孔子曰，朝聞道夕死可矣。然則不朝聞者，顧不可以死乎？予曰，然。孔子曰，未知生，焉知死。朝聞者聊知生之謂也。曰，然則孔門亦重生死乎？予曰，知生而可夕死，是聖人盡性至命之事，安得而不重。曰，宋代大儒以孔門盡性至命之學爲宗，其於朝聞之旨亦有相發明者乎？予曰，周子著《太極圖說》，末引原始反終，故知死生之說，而曰，大哉《易》也，斯其至矣。張子著《西銘》，亦以存吾順事，沒吾寧也終焉。是孔門知生之旨，先儒皆申述以示人，意獨至矣。

問，人之生也氣聚，死也形銷，有生必死，理固常然，委運大化，何必留情？予曰，聖門之論生死，非以形氣言也。先哲有言，哀莫大於心死，而身死次之。又謂，必有不依形而立，不恃力而行，不待生而存，不隨死而亡者，斯言皆未可忽也。

問，人之死也，形既朽滅，神亦飄散。故舜、跖同歸於必朽，所僅存者，惟留善惡之名於後世耳。予曰，不然。又問，君子之修身力學，義當然也，非爲生死而爲也。倘爲生死而爲善，則是有所爲而爲矣。予亦曰，不然。夫學以全生全歸爲準的。既云全歸，安得謂與形而俱朽乎全歸者，天地合德，日月合明，至誠之所以悠久而無疆也。孰謂舜、跖之同朽乎。以全歸爲學，安得謂有爲而爲乎。虞狂之惠逆，丹書之敬怠，大易之趨避，皆以吉凶示人，豈亦有爲而爲乎。

問，天地合德，日月合明，至誠悠久無疆，特言其理耳，豈眞有精神靈爽，長存而不泯乎？是反爲沉滯不化之物矣。予曰，理果有乎，有即沉滯矣。理果無乎，無即斷滅矣。沉滯則非德非明非至誠也，斷滅則無合無悠久也。此其理殆難言哉。惟此等見解一切透過，乃可以語知生之學。

問，學而全歸，則必超生死之外乎？予曰，昧性者受役於生死，是反覆牿亡之流也。執性者厭離乎生死，是偏空絕物之見也。盡性者不役不離，而生死與無生死皆不足以名之，是至誠無息之域也。夫學者不以至誠無息爲準的，安在其爲善學哉。是故，學必優入聖域乃爲全歸，乃爲知生，乃爲朝聞矣。

羅欽順《困知記》續卷上 理無往而不定，不定即非所以爲理。然學者窮理須是看得活，不可滯泥。先儒多以善觀爲言，即此意也。若看得活時，此理便活潑潑地，常在面前。雖然如此，要添一毫亦不得，減一毫亦不得，要擡高一分亦不得，放下一分亦不得，以此見理無往而不定也。然見處固是如此，向使存養之功未至，則此理終非己有，亦無緣得他受用，故曰：『知及之，仁不能守之，雖得之，必失之。』

窮理譬則觀山，山體自定，觀者移步，其形便不同。故自四方觀之，便是四般面目，自四隅觀之，又各是一般面目。面目雖種種各別，其實只是此一山。山之本體，則理一之譬也，種種面目，則分殊之譬也。在人所觀之處，便是日用間應接之實地也。

耿定向《耿天臺先生文集・窮理說》 池守問晦庵窮理與陽明致知

之說如何。先生曰，余觀賢語意，卻只在朱子陽明身上分別話柄，恐去朱子窮理之旨且尚遠也。守曰，如何。先生曰，窮理字未可輕看。試看說個窮字，便是直窮到至盡至極處。如堪輿家卜宅兆，便直窮到祖山發脈處。替人尋河源，便直窮到崑崙星宿海而後已。先正所云窮理，不是只向書冊上辨識得些話頭就是。實是要人反身究竟，直窮自己生身立命之原始得。卽《易》云窮理盡性以至於命，便自可見。試以諸賢今日現在職業言之，如要治民，便窮到獲上，要獲上便窮到信友，要信友又窮到順親，此皆賢輩之所共明也。至於順親又窮到誠身，誠身又窮到明善，此便是夫子直窮到底言語。

李贄《李温陵集・明燈道古録》 盡性之道，唯至誠能之，蓋性盡則洞徹到底，不留一塵矣。故曰盡性，性盡則人性亦盡，物性亦盡，何也。人物與我同一性也。若猶見有人，猶見有物，未爲能盡其性也。性盡則化育在我，參贊自我，何也。天地與我同一性也，若化育不自我，參贊不自我，猶未爲能盡其性也。故中和一致，而天地自我乎位，萬物自我乎育。嗚呼，至矣，非虛言也。

顧憲成《東林會約》 經，常道也。孔子表章六籍，程子表章四書，凡以昭往示來，維世教，覺人心，爲天下留此常道也。譬諸日月焉，照耀萬古恆於斯，譬諸雨露焉，潤澤萬古恆於斯。學者誠能讀一字便體一字，讀一句便體一句，心與之神明，身與之印證，日就月將，循循不已，其爲才高意廣之流歟，必有以抑其飛揚之氣，俾斂然思俯而就，不淫於蕩矣。其爲篤信謹守之流歟，必有以聞其拘曲之見，俾聳然思，仰而企，不局於支矣。此豈非窮理盡性，曲成不遺，賢愚高下，並受其益者耶。若厭其平淡，別生新奇以見超，是曰窮鑿。或畏其方嚴，文之圓轉以自便，是曰矯誣。又或尋行數墨，習而不知其味，是曰玩物。或膠柱鼓瑟，泥而不知其變，是曰執方。至乃椷腹師心，目空千古，見子路曰，何必讀書然後爲學，則亦從而和之曰，何必讀書然後爲學。見象山曰六經註我，我註六經，則亦從而和之曰，六經註我，我註六經。烏乎，審若是，孔子大聖，一腔苦心，程朱大儒，窮年畢力，都付諸東流也已矣。然則承學將安所持循乎，異端曲說紛紛籍籍將安所取正乎？其亦何所不至哉。是故君子尊經之爲要。

高攀龍《高子遺書》卷五 聖學正脈只以窮理爲先，不窮理便有破綻。譬如一張桌子，須要四隅皆見。不然，一隅有污穢不知也。又如一間屋，一角不照，卽躲藏一賊不知也。

學問先要知性，性上不容一物，無欲便是性。

黃道周《榕壇問業》卷一 是日，唐君瓚推拓此義於象山、涑水、近代姚江異同，上下對得甚明。大要宗主紫陽，以窮至物理爲有體有用。某但云，如賢說都是，不須辨析。末後又問云，如下章峻德格上下，《中庸》云中和成位育，此格致又決不從事物上尋求。某亦云，不須辨析，如賢都說得是。是日開駁已透，意諸賢中必有舉聽訟一章爲問者，久之了不復及。意此事不過是身心中一事，蚤年亦常講過，遂可付之無言。

又卷一〇 王元槐云，宋儒說窮理卽是盡性實事。陽明說，道問學卽是尊德性工夫。此處有空有實，佛家只是空耳。又說如大藥樹上枝上葉中枝中葉，節節不同，此又於性中看得差別甚大。今身軀上下不過七尺，臟腑榮衛要盡別察尚且不能，何況萬物之性。古今唯神農之咀百毒，軒后之視癥結，皆別有神明，非謂先觀自身後觀人身，隨察得庶物也。如盡物性者須如必巍仰觀俯察，譬如天地造化一般，一草一木一鳥獸，皆如親見，別其名狀，不知周孔而下，誰復至此。某云，形象不同，性有何別。孟子以色白差等，只是闢生之爲說耳。龍蛇自放於澶，虎豹自歸於澤，木竹自宜弧矢，牛馬自解服乘，此極易曉者，只是不睹之睹，無聞之聞，有形有聲，驚天動地。此處一物未能別察，切勿學人架架叨叨。

劉賡穆問，《中庸》說盡性，《孟子》說盡心，如何分別。朱晦翁說，盡性是盡眞實本然之全體，盡心是盡虛靈知覺之妙用。如此則性是心之體，心是性之用。盡心是知性功夫，盡性是盡心妙悟。語下分明，盡性是知，盡心是行矣。及解盡其性，則云察之由之。盡人物之性，則云知之明，處之當。如此都兼知行。瀏答余長祚云，只是窮理，於無妄上眞積加功。又云，盡性前頭有格物，物格之用。如此則是知其性者盡其心也，盡心在盡性之前，猶格物在知至之前。須是靈覺併用，乃實體徐呈，此是明誠之義。如《孟子》說，卻是知性自然要盡心，猶《中庸》之盡性，自然會到參贊田地，所謂誠明也。兩義得無差殊不。某云，賡穆看書極細。盡性是萬物同原，盡心是聖賢獨著。強恕而行是明誠工夫，反身而誠是誠明田地。此處合併只是一理，歸結只是一命。命在各正之原，理在分殊之內。貞觀則各正同原，貞明則分殊不別。所以《易》說窮理盡性以至於命。難說貞觀是悟，貞明是修，盡性是知，盡心

是行也。若說盡性是明誠本體，盡心是誠明工夫，則語意淵然可會。賡穆云，如是則依晦翁所云，盡性是盡眞實本然之體，盡心是盡虛靈覺知之用也。某云，晦翁老成，自是不錯。賡穆云，晦翁說盡物性，云知之明處之當。如要知明處當，則舟車人力不到之地，霜露日月亦有時虧，安得一一裁成得盡。想此只是過化還有存神所在，使人物各正，人物不得而知。某云，觸對爾載說極分明。靜時與萬物守獨，動時與天地同節。一個中和包裹萬有，一部《中庸》同是此意。不是中和，則誠字善字更是何物。夫子說盡美矣，人盡善也。明是明此，誠是誠此，此處更無一物走作閃漏。過此以往，只是順受，湯旱堯水，亦自難齊，卻漂燻堯湯心性不得。當堯湯時，亦無一人一物，怪堯湯心性不盡者。卽此便是窮理至命的樣子。賡穆云，晦翁於此似有不同。某云，晦翁亦不錯。

虛靜

葉子奇《草木子》卷二《原道篇》 無思慮之極，無爲靜之篤。虛則理明，靜則性定。陰陽絪縕，吾以觀其始，正其命。

湛若水《甘泉文集》卷三《雍語》 甘泉子曰：『虛者，其學之本乎！夫器之容物，以中虛也。故學在澄其心，然後能虛，能虛然後受益。《易》曰，「君子虛以受人」。』

又卷七《答王宜學》 虛之一字，先儒鮮有道及者。後之學者無識見，便以爲佛老之學，怕向此中尋求。惟有張子「虛者仁之原」，何等識見！吾契語及此，非有所獨得能然乎？幸甚。夫天地至虛而已，虛則動靜皆虛，故能合一，恐未可以至靜言也。如明鏡照物之來去，而本體之明自若也。謂靜爲天地本然之心，則動非天地之心乎？故《易》曰，「復其見天地之心」，而來諭中間所謂「動靜無端，與夫動而未嘗動，靜而未嘗靜」，卽此說也。

『性虛而實』，此語甚是。然而虛實同體也，佛氏岐而二之，乃自立無有之地，以是爲見性，然彼非得眞虛也。世儒以佛氏爲虛無，佛氏烏足以及此？來諭又以言動飲食爲精蘊，知此則是合內外之道，而虛實一矣。程子曰，「道一本也。」知不二本，則是篤恭而天下平之道。

又卷二三《語録》 今之學者只怕說着一虛字。張子曰，「虛者仁之原。」先師白沙先生與予《題小圓圖屋》詩有云，「至虛元受道。」又語予云，「虛實二字可往來看，虛中有實，實中有虛。」予謂，太虛中都是實理充塞流行，只是虛實同原。

王廷相《慎言》卷六《潛心篇》 人心有物，則以所物爲主，應者非其物，則不相得矣，不戾於道者幾希！故曰「與其是內而非外，不如內外之兩忘」，蓋欲其滿然虛靜也已。

程子曰：「有意坐忘，便是坐馳」，何如？曰：「此爲有意求靜者言之也。」「然則靜不可求乎？」曰：「求則不靜矣，故曰「坐馳」。」「然則何以靜？」曰：「主敬之純，可以與此。靜有二：有境靜，有心靜。酬酢已，境靜也，心之思猶在，不思則心靜矣。」「然則心以思爲主，何謂也？」曰：「在應事可也。謂靜以思爲主，此儒之自苦者爾。有感則思，無感則不思，亦足以養神，何膠於思而爲之？」曰：「不幾於異端之虛靜乎？」曰：「異端之學無物，靜而寂，寂而滅；吾儒之學有主，靜而感，感而應，靜而不思何害？《易》曰：「無思也，無爲也，感而遂通天下之故」，然則仲尼幾異端乎？」

又《雅述》下 人心中不著一物，則虛明，則靜定；有物，則逐於物而心擾矣。《大學》所謂人有所忿懥、恐懼、好樂、憂患，則不得其正是也。釋氏之虛靜亦是盜得此意思，但吾儒虛靜其心，爲應事作主，非釋氏專爲己身而然。程子曰：「無內外，無將迎，動亦定，靜亦定，廓然而大公，物來而順應。」豈禪伯虛靜而不欲交物者乎？

許孚遠《與萬斯默年兄論易書》（《明文海》卷一六九） 凡論坤復之際，謂靈根深而後至精化，游氣息而後淑氣生。不深則不化，不息則不生，此至理之言也。然謂子輿氏稱平旦之息，謂莫善於息，莫不善於爲，爲則牿而息則存者，似亦未盡。孟氏七篇之中，僅有日夜之所息一言，而非直以息爲性命之宗也。善養浩然之氣，此其平生所獨得，而其言止曰是集義所生，行有不慊於心則餒而已。曰必有事焉而勿正，心勿忘勿助長而已。其息深深，自是老莊學術。孔孟何嘗有是耶。人心固有無思無爲，寂然不動之眞體，然而靜專動直，時止時行，乃天理自然之則。今曰莫善於息，莫不善於爲，爲則牿而息則存。然則將一無所爲，可乎。《易》所謂自強不息者，又何以說也。【略】

窺窺吾兄平生用力，在於反觀靜養，收斂退藏，歲月已久。獨於身心之間，有所自得，故不覺其親切有味而爲之言，經傳之語一以神會闚發秘密，宛若自然，其視他人沿襲舊見，無得於心，而漫爲談論著述者不啻霄壤矣。然此理在宇宙間，關涉至大。吾兄之學，將以信天下而傳將來。一絲未融，終累全體。一語未至，恐礙同然。知兄於此，必猶有所不快。得無採於一得之愚，更爲深思而詳訂之乎。弟受兄至教有年於茲，種種病根老而難拔，未發之中猶在想像。望兄深誼，何啻千里。然而辨難云然者，道之所在，不得不然。情之所在，誠不忍默默而已也。海內談學者多，明道者少。其有二三眞實同志，趣向所存，堅執自是，凡固病之矣。若云各是其是而不必有歸一之說，則孔孟以來正法眼藏誰其領之，天下後世人心學術其又何所倚賴於吾黨也。伏惟裁察，風便更望細爲指誨，以發狂愚，是禱。

劉宗周《劉子遺書》卷四　鐘虛也而鳴，心虛也而靈，耳虛也而聽，目虛也而視，四肢百骸虛也而運掉。夫道又何以加於虛乎。存之其中也，天下之大本也，發之其和也，天下之達道也。

格物致知

葉子奇《草木子》卷二《原道篇》　格物是夢覺關，誠意是人鬼關。

薛瑄《讀書録》卷三　或讀書，或處事，或論人物，必求其是處，便是格物致知之功。蓋是者天理也，非者人欲也。得其是，則天理見矣。

又卷九　在在處處，時時刻刻，事事物物，皆道也。須要識得。

又《讀書續録》卷二　一切外物皆不可思，思之又未必得之，又無所益，不若專思義理，至於久而精明純熟，則可以馴達天道矣。

又卷三　格物致知，物物各有一性，窮物之性而極其知，則物格知至矣。

物格是逐物逐事上窮至其理。知至是萬物萬事上心通其理。格物猶是物各爲一理，知至則知萬物爲一理。

又卷六　「格物致知。」在物之理與在己之理無間，故曰：「才明彼卽曉此。」

格物是方推致其知，物格則知至矣。

又卷一一　觀《大學》經文，致知格物連誠意說，則格物先於格身心之理，而後誠意之功可施。故程子曰：「格物若察之於身，其得之尤切。」

致知格物者，欲推極知識以知性也。故朱子曰：「知性則物格之謂，盡心則知至之謂也。」

胡居仁《居業録》卷二　天地萬物之理，卽吾心所具者。若到無私意處便貫通，若貫通便流行無間，此則仁也。存養工夫，只在吾身上。窮理則不分內外，皆當格物。

窮理格物，先從性情上窮究，則見得仁義禮智，渾然全具於吾心。惻隱羞惡，辭讓是非，隨感而發。就從此力加操存省察，推廣擴充，此便是源頭工夫，根本學問。又於日用事物人倫，天地山川，禽獸草木，莫不究極其所以然。明而禮樂，幽而鬼神，日月之更迭，寒暑之往來，歲月之交遷，古今風氣盛衰，國家治亂興亡，民之安危，兵之勝敗，無不窮究，方爲窮理致知之學。

窮理非一端，所得非一處。或在讀書上得之，或在講論上得之，或在思慮上得之，或在行事上得之。讀書得之雖多，講論得之尤速，思慮得之最深，行事得之最實。

窮理只是理會到底。

天下之理，洞徹無疑，然後行之沛然。

窮理須事事窮究。窮來窮去，又只是一個理。讀書須要章章精熟，精熟後亦只是一個理。此所爲萬物各具一理，萬物同出一原也。

窮理須得心專一，方有細密工夫，方見得透徹。若不專一，則麤疏草略，縱敏者亦略見髣髴而已。

學博而不精，則流於駁雜。

理雖平時窮，然必經歷試驗方熟。

道理只要熟，熟則純，純則誠。誠則心與理一，所發必不差，所發不差，則萬物順治。主一之久，至無間斷，則熟矣。

道理不用安排，只要審察得是。

察理精後，力行便不難。

又卷八　理在物上，故須格物，方窮得理。釋氏遺物，是縣空求理，故只見差去。

致知在格物，從事物上窮究，其理便實。若只管思索想像，便是思而不學則殆。

人多因不知而敗事，故《大學》先致知，知至而不能處事者鮮矣。

蔡清《四書蒙引》卷一致知在格物。 上文不曰在治其國，在齊其家云云，而必曰先云者，可見後面節節有工夫在，不是國治了而天下自平，家齊了而國自治。故下條章句下可得字，惟致知則在格物而已。格得一分物，則致得一分知。格得十分物，則致得十分知。無復先後之可言矣。然既如此，則只言致知或格物足矣，又必兼言之者，蓋格物是積漸工夫，致知是求到那一旦豁然貫通處。格，至也，謂必到之也。《章句》曰，欲其極處無不到也，明白切當，而痛快無以加矣。此格字最難解，非朱子不能定。

凡物理皆有所當然而不容已，與其所以然而不可易者，要得此二意俱到方是。物猶事也，如爲君是事，爲君而仁，事之理也。格之者，自表而至裏，自粗而至精，於仁之理，窮之無所不盡也。舉其大略，如爲君者，必使天下之賢人君子，各得其職，必使天下之羣黎百姓各得其所。必紀綱文章，謹權審量，讀法平價，無不備舉。又必有《關雎》、《麟趾》之意，以行《周官》之法度。又如必敬事而信，節用而愛人，使民以時，必不侮鰥寡，不虐無告。必有五畝之宅，百畝之田，雞豚狗彘之畜，庠序孝弟之教。又如，凡爲天下國家有九經之類。凡此皆其所當然之則也。中間有表焉，有裏焉，有精焉，有粗焉。如所謂紀綱文章，百畝田，五畝宅之類，是自其行於外者言之，表也。如所謂《關雎》、《麟趾》之意，敬事而信之類，是自其存諸心，本諸身者言之，所謂裏也。精則是其本根大本所在，所謂大德不踰閑者也。粗則是其末節細故所在，所謂小德出入可者也。行於外者有精有粗，存於內者亦有精有粗。其謂之所當然而不容已者何也。曰，但是當然，便是不容以不然，故謂之所當然而不容已。如必使天下賢人君子各得其職者，不如是則天下之事不可得而理，其可已乎。必使羣黎百姓各得其所者，如此然後可以爲民父母而無負也，其可已乎。必綱紀文章，謹權審量，讀法平價，皆不可缺者，徒善不足以爲政也，其可已乎。必有《關雎》、《麟趾》之意者，徒法不能以自行也，其可已乎。必敬事而信者，上不敬則下慢，不信則下疑也。必節用而愛人者，侈用則傷財，傷財必至於害民也。必使民以時者，不以時則力本者不獲自盡也。必不侮鰥寡，不虐無告者，哿矣富人，哀此煢獨也。必有百畝之田，然後數口之家可以無飢。必有五畝之宅，然後五十者可以衣帛。必有雞豚狗彘之畜，然後七十者可以食肉。必有庠序孝弟之教，然後老者不負載於道路。如此之類，又豈容已乎。是謂之所當然而不容已。所以然而不可易。朱子曰，君之所以仁，蓋君是個主腦，人民百姓皆屬他管。他自是用仁愛，非是說爲君了，不得已以仁愛行之。此則所謂天命之意，即爲君者所以當仁之故也。是統言之者也，事事都要說到不可易處方是。上不敬則下慢，不信則下疑，則敬事而信之理決在所不可易矣。既不可易，則是天實使爲之也。欲數口之無飢，老者之衣帛食肉，則五畝宅百畝田，雞豚狗彘之制，決不可易，亦是天實使爲之也。然究其所謂天實使爲之者，即天命之性之仁所爲也。只此便可見天體物而不遺。昊天曰明，及爾出王。昊天曰旦，及爾游衍。又所謂天之明命，其全體大用，無時而不發見流行於日用之間者也。他如臣之敬，父之慈，子之孝，以至事事物物，皆當以此類求之。只是一個所當然，一個所以然。所當然者有表裏精粗，所以然者亦如之。不可謂所當然者爲表爲粗，所以然者爲裏爲精。蓋在表在裏，各有精有粗，驗之事物則然。小註之說不足盡憑也。或曰，《大學》格物，是所當然與所以然者一時齊格。而《論語》四十而不惑，《集註》以爲知其所當然。五十知天命，《集註》以爲知其所以然。何以不同。曰，《論語》之言本夫子因其近似以自名之詞，固不必太泥。不可因《論語》四十而不惑，五十而知天命，而分格物專爲知所當然，知至專爲知其所以然也。蓋格物時便當兼求其所以然，然必至於知至時乃爲能盡得其所以然也。此有用功與成功之分，逐事與全體之別。以用功而言，則格物時不但求其所當然，便併求其所以然，乃格物以致其知者也。以成功而言，則知至時方爲盡得其所以然，而凡所當然者，不假言矣，乃物格而知至者也。凡言事理所以然之故，蓋有自統體而言者，亦有以逐事言者。如云衆物之表裏精粗無不到，則吾心之全體大用無不明，則體統之所以然者無不格矣。蓋衆物之表裏精粗無不到，非始格物時事，乃後來物格時事也。物格則與知至同時矣。知至則知天矣，故知天命當以全體言，此《論語》所謂知天命者也。是二書所註，初看若有不同，終則實無不同也。格物之理，致吾之知，是者必極其所眞是，非者必極其所眞非。善必極其本之所由來，惡必極其幾之所由起。此之謂物格。由是而往，則意可誠，而無一念之或欺。心可正，而無一息之

不存。身可修，而無一動之或偏矣。故謂致知爲夢覺關也。雖曰人心之靈，莫不有知，然不格物以致其知，則其所知者或得於此而遺於彼，或得於粗而遺其精，或失之過，或失之不及，甚者孝或陷父，而慈或敗子，信或爲尾生之信，義或爲楊朱之義，所謂理有未窮，知必有蔽，此所以貴於格物以致其知，而陸氏之學所以深見非於朱子者也。《大學》不說窮理只說格物者，形而上之道與形而下之器元不相離，此所謂道亦器，器亦道也。致知在格物，此所以異於異端之外物以爲知也。此條大概只是循八者之序，而各反其本，使人知所先務之爲要耳，非固謂必先了此。而物格而後知至，物既格，則知便至。知既至，則意可誠。意既誠，則心可正。心既正，則身可修。以至齊家、治國、平天下，逐節皆用一可字，其意方完。若曰意誠心便正，心正身便修云云，則只用一個格物，而諸事都完了，而又何用八條目，又何用曰誠意，曰正心，曰修身，云云哉。上條云，明明德於天下，而下條云天下平，便須知必是天下之人皆有以明其明德，然後爲天下平也。或以明明德於天下一條，爲明德新民之條目，物格而後知至一條，爲知止能得之條目，而以朱子後段總註爲據，是錯認矣。蓋朱子上段既曰《大學》之條目，則止至善之條目已在其中矣。《或問》於後段又曰，此覆說上文之意，則非補止至善之條目明矣。其所以不曰格物致知則知所止，誠意以下則皆得所止之序，而必曰物格知至曰意誠，以下者順知止能得之義而云，非因以貼後條意也。

湛若水《甘泉文集》卷一《樵語》 或問學何學。曰：『其《大學》乎！』曰：『有要乎？』曰：『有。止至善爲要。』曰：『何先？』曰：『先知止，而后定、靜、安、慮。是故以言乎止至善之功至矣，以言乎天下國家之大，斯其要矣。故曰在格物。物格而家國天下無餘蘊矣，至矣盡矣，其旨也微矣。』

又卷三《雍語》 袁郯問，窮理盡性至於命，何謂也？甘泉子曰，窮也者，極至之名。知至，行至，窮其理焉，性盡而命至矣，其古人所謂格物乎！

又卷七《與陽明鴻臚》 不肖孤稽顙，別來無任哀戀。昨承面諭《大學》格物之義，以物爲心意之所著，荷教多矣。但不肖平日所以受益於兄者尚多，不在此也。兄意只恐人舍心求之於外，故有是說。不肖則以爲人心與天地萬物爲體，心體物而不遺，認得心體廣大，則物不能外矣。故格物非在外也，格之致之之心又非在外也。於物若以爲心意之著見，恐不免有外物之病。幸更思之。老兄仁者之心，欲立人、達人甚切，故不免有急迫以召疑議。在《易》之咸以無心感物，物之感也深。若上六之咸輔頰舌，則曰騰口說矣。感人以心且不可，況以頰舌乎！此不肖與老兄當共戒之。潘希召黃門直諒顏無口，亦老兄禁中汲長孺也，如何？

又《答陽明》 格物之說甚超脫，非兄高明何以及此！僕之鄙見，大段不相遠，大同小異耳。鄙見以爲格者至也，格於文祖，有苗格之格。物者，天理也，即言有物，舜明於庶物之物，即道也。格即造詣之義，格物者即造道也。知行並造，博學審問愼思明辨篤行，皆所以造道也。讀書親師友酬應，隨時隨處皆隨體認天理而涵養之，無非造道之功。意身心一齊俱造，皆一段工夫，更無二事。下文誠正修功夫皆於格物上用了，其家國天下皆即此擴充，不是二段。此即所謂止至善，故愚嘗謂，止至善則明德親民皆了者，此也。如是方可謂之知至。若夫今之求於見聞之末，謂之知至可乎？知至即孔子所謂聞道矣。故其下文以修身釋格物，而此謂知之至可徵也。故吾輩終日終身只是格物一事耳。孟子深造以道，即格物之謂也。自得之，即知至之謂也。居安資深逢原，即修齊治平之謂也。近來與諸同志講究，不過如此，未審高明以爲何如？

又《答太常博士陳惟浚》 陽明格物論，未得其詳。大抵心與天下不可分內外，稍云求之本心，又云由內，便有外物之弊。心體物而不遺，何往非心？此理一也。若眞見得，亦不分高卑遠近，高卑遠近一體也。

又《答王宜學》 至靜未嘗無物，既感未嘗有物。古本《大學》僕亦數年理會，乃嘆《大學》之道不明久矣。所謂八條目正竊疑之，此兩條反復推本，皆原格物。即實一事耳，非有所謂八也。如明德親民，其下手只在止至善耳，非有三也。無令學者多岐亡羊，其疾在此。格物即止至善也，聖賢非有二事，自意心身至家國天下，無非隨處體認天理。體認天理即格物也。來諭體認之說，正與此合。但專謂審幾，恐有未盡。蓋自一念之微，以至事爲之著，無非用力處也。程子曰，格者至也，物者理也。至其理乃格物也。致知在所養，養知莫過於寡欲。僕向在山中，忽悟此一段，後檢程書見此，深得我心之同然，遂沛然自信，持之久而未敢以語人，因竊爲之說，近爲門下刻之，茲奉上一覽。陽明所見固非俗學所能及，但格物之說以爲正念頭，既於後面正心之說爲贅，又況如佛老之學，皆自以爲正念頭矣。因無學問思辨篤行之功，隨處體認之實，遂併與其所謂正者一齊錯了。如孟子所辨三子不及

孔子亦正在此者。區區所謂格物之說，則兼知行。如上文知止至能得，即知行合一，乃其功夫也。《中庸》學問思辨篤行皆是也。陽明先生亦嘗有辨論，多未同，但未可以強聒。吾惟信其同者，以俟他日之小異者自同耳。

又《答陽明王都憲論格物》 兩承手教格物之論，足徵至愛。然僕終有疑者，疑而不辨之則不可，欲辨之亦不可不辨之，則此學終不一而朋友見責。王宜學則曰，講求至當之歸，先生責也。方叔賢則亦曰，非先生辨之，其誰也辨之。則稍以兄喜同而惡異，是己而忽人，則己自聖而人言遠矣。而陽明豈其然乎！乃不自外而僭辨之。蓋兄之格物之說，有不敢信者四。自古聖賢之學，皆以天理爲頭腦，以知行爲工夫。兄之訓格爲正，訓物爲念頭之發，則下文誠意之意即念頭之發也，正心之正即格也，於文義不亦重複矣乎？其不可一也。又於上文知止能得爲無承於古本，下節以修身說格致爲無取，其不可二也。兄之格物訓云正念頭也，則念頭之正否亦未可據。如釋老之虛無，則曰應無所住而生其心，無諸相無根塵，亦自以爲正矣。楊墨之時，皆以爲聖矣，豈自以爲不正而安之？以其無學問之功，而不知其所謂正者乃邪，而不自知也。其所自謂聖，乃流於禽獸也。夷惠伊尹，孟子亦以爲聖矣，而流於隘與不恭而異於孔子者，以其無講學之功，無始終條理之實，無智巧之妙也。則吾兄之訓徒正念頭，其不可者三也。論學之最始者則《說命》，曰學於古訓乃有獲。《周書》則曰學古入官。舜命禹則曰惟精惟一。顏子述孔子之教則曰博文約禮。孔子告哀公則曰學問思辨篤行。其歸於知行並進，同條共貫者也。若如兄之說，徒正念頭，則孔子止曰德之不修可矣，而又曰學之不講何耶？止曰默而識之可矣，而又曰學而不厭何耶？又曰信而好古敏求者何耶？子思止曰尊德性可矣，而又曰道問學者何耶？所講所學所好所求者何耶？其不可者四也。考之本章既如此，稽之往聖又如彼，吾兄確然自信而欲人以必從，且謂聖人復起不能易者，豈兄之明有不及此？蓋必有蔽之者耳。若僕之鄙說，似有可采者五。訓格物爲至其理，始雖自得，然稽之程子之書爲先得同然，一也。考之章首止至善即此也，上文知止能得爲知行並進至理工夫，二也。考之古本下文以修身申格致，爲於學者極有力，三也。《大學》曰致知在格物，程子則曰致知在所養，養知在寡欲，以涵養寡欲訓格物，正合古本以修身申格物之旨爲無疑，四也。以格物兼知行，其於自古聖訓學問思辨篤行也，精一也，博約也，學古好古信古也，修德講學也，默識學不厭也，尊德性道問學也，始終條理也，知言養氣也，千聖千賢之教爲不謬，五也。五者可信，而吾兄一不省焉，豈兄之明有不及此？蓋必有蔽之者耳。僕之所以訓格者至其理也，至其理云者，體認天理也。體認天理云者，知行合內外言之也，天理無內外也。陳世傑書報吾兄疑僕隨處體認天理之說爲求於外。若然，不幾於義外之說乎。求即無內外也，吾之所謂隨處云者，隨心隨身隨家隨國隨天下，蓋隨其所寂所感時耳，一耳。寂則廓然大公，感則物來順應。所寂所感不同，而皆不離於吾心中正之本體。本體即實體也，天理也，至善也，物也。而謂求之外，可乎？致知云者，蓋知此實體也，天理也，至善也，物也，乃吾之良知良能也，不假外求也，但人爲氣習所蔽，故生而蒙，長而不學則愚，故學問思辨篤行諸訓，所以破其愚，去其蔽，警發其良知良能者耳，非有加也。故無所用其絲毫人力也。如人之夢寐，人能喚之惺耳，非有外與之惺也。故格物則無事矣，《大學》之事畢矣。若徒守其心，而無學問思辨篤行之功，則恐無所警發。雖似正實邪，下則爲老佛楊墨，上則爲夷惠伊尹是也。何者？昔曾參芸瓜，誤斷其根，父建大杖擊之，死而復甦。曾子以爲無所逃於父爲正矣。孔子乃曰，小杖受，大杖逃，乃天理矣。一事出入之間天人判焉，其可不講學乎！詰之者則曰，孔子又何所學？心焉耳矣。殊不知孔子至聖也，天理之極致也，仁熟義精也，然必七十乃從心所欲不踰矩。人不學則老死於愚耳矣。若兄之聰明非人所及，固不敢測。然孔子亦嘗以學自力，以不學自憂矣。今吾兄望高位崇，其天下之士所望風而從者也。故術不可不愼，教不可不中正。兄其圖之，兄其圖之。則斯道可興，此學可明矣。若兄今日之教僕非不知也，僕乃嘗迷方之人也。且僕獲交於兄十有七年矣，受愛於兄亦可謂深矣。嘗愧有懷而不盡吐，將爲老兄之罪人，天下後世之歸咎，乃不自揣其分，傾倒言之。若稍有可采，乞一俯察。若其謬妄，宜擯斥之。吾今可以默矣。謹啓。

又《答黃孟善》 《大學》古本好處全在以修身釋格物，今不應在全在處截。後世學者少讀古《大學》，雖見之亦以膠於章句成說，不復能疑，安望其有悟？今孟善理會至此，可謂能疑矣。但所舉二公之說皆憶說，所謂物有本末即致知在格物之物，末安。蓋物有本末，事有終始。此事物二字泛言以起下文。而格物之物，乃謂物理也。格物即所謂本始也，其指甚明白。此先後二字，即下二條先後字。南澗爲序之說，亦俟徐議之。

又卷一七《古大學測序》　甘泉子讀書西樵山，於《十三經》得《大學》古本焉。喟然歎曰：《大學》之道，其燦然示人博矣，其渾然示人約矣。明德親民，其燦然矣乎。止至善，其渾然矣乎。夫非有二之也，其燦然者乃其渾然者也。是故明德親民以言乎大體矣，止至善以言乎實功矣。夫曷謂燦然？其體用周以弘，其分成已而成物，是故以言乎大體也。曷謂渾然？其理要，其學易簡而久大，是故以言乎實功也。曰，請聞其要焉。曰，至善。至善也者，以言乎身心之於家國天下之事物之理之純粹精焉者也。純粹精焉者非他也，天理也。天理者非他也，吾心中正之本體也，明德親民之奧也，其體用一原者也。是故止至善，而明德親民之能事畢矣。曰，曷止之？曰，自知止而能定靜安慮，知行並進乎此者也。知所先後，知此者也。自天下而之格物，自格物而之天下平，始終反說要，歸乎此者也。格物也者，即止至善也。言屢而意致矣，故止至善則無事矣。或曰，子之必主乎古本，何也？曰，古本以修身申格致，其教人也力身之也，非口耳之也。學者審其詞焉，其於道斯過半矣。是故其書完，其序嚴，其文理，其反覆也屢，其義盡。大哉，博矣約矣，其道也，其至矣乎。予懼斯文之晦，求之者博而寡要，勞而無功也，誠不自揣，謹離章集訓而測焉，以俟君子。

又卷二〇《泗州兩學講章》　是至善乃明德親民之奧，是乃一章之大頭腦處。下文只說止至善的工夫，更不必說明德親民。所謂格物者，即此物也。知止，是知至善之理到至處，惟其知之深，是以能定靜安慮得，而行之至，所謂知行並進者也。譬如識寶者自能求之，知芻豢之味者自欲食之，有不能自已者矣。故知之功最先最切最大，這一段知行並進之功，乃止至善之功也。下說物有本末，事有終始，知所先後則近道矣。欲人知上文止至善，及下格物乃爲本始先務之急，以承上止至善之說，起下格物之說也。其下兩節，自古之欲明明德於天下，逆推本直至格物，又自物格順馴其效，至天下平。可見推來推去，皆在格物上致力，爲聖學一大頭腦。見首節止至善之爲獨到之地也，格物即止至善也，其後自天子至於庶人一節末，古本有此謂知本，此謂知之至也二句。蓋以修身申格物，見格物乃以身至之之義，而非聞見之知以爲格物也。伊川先生曰，格者至也，物者理也，至其理乃格物也。致知在所養，養知莫過於寡欲，涵養寡欲皆兼行義，非獨徒知，《易》所謂窮理盡性以至於命亦此意，正與古本《大學》以修身說格物之意同。

又卷二二《約言》　子以格物意、心、身皆至何居？曰，夫人之接物也，意、心、身、精神具在矣，是心身之功盡於格物矣。曰，理於未接物之時，可以預格之乎？曰，有之，可欲之善而已，廓然大公而已。然接物而後義生，義生而後格致有所措焉。理無定體，隨感而應，隨家國天下之事物而感通之，其理始著。故意、心、身皆於家國天下之物理，隨處體認而至之也。曰，體認屬知乎，兼行乎？曰，知行非二也，知而弗去，行也。故體認有體貼之義焉，有察識之義焉，其知止定靜安慮，此知行並進，乃其功也。

又卷二三《語錄》　致知窮理，於事物上尋求固不是，外事物上尋求亦不是。蓋此心原與天地萬物同體，亦與天地萬物同大。洋洋乎，優優乎，隨感而發育擴充之耳。原無內外心事之判。意必固我忘，天地萬物自在。不爾便是成念之學，非盡性也。

致良知以體道，猶磨鏡以照物，不是一空知便了，故曰格物。物即爲物不二之物，至善是也。知止定靜安慮能得則格之矣，亦不是一正念頭便了。

王守仁《傳習錄》卷上　愛問：「昨聞先生『止至善』之教，已覺功夫有用力處；但與朱子『格物』之訓，思之終不能合。」先生曰：「『格物』是『止至善』之功。既知『至善』，即知『格物』矣。」愛曰：「昨以先生之教推之『格物』之說，似亦見得大略。但朱子之訓，其於《書》之『精一』、《論語》之『博約』、《孟子》之『盡心知性』，皆有所證據，以是未能釋然。」愛曰：「昨聞先生之教，亦影影見得功夫須是如此，今聞此說，益無可疑。愛昨曉思『格物』的『物』字，即是『事』字，皆從心上說。」先生曰：「然。身之主宰便是心，心之所發便是意，意之本體便是知，意之所在便是物。如意在於事親，即事親便是一物，意在於事君，即事君便是一物，意在於仁民、愛物，即仁民、愛物便是一物，意在於視、聽、言、動，即視、聽、言、動便是一物。所以某說無心外之理，無心外之物。《中庸》言『不誠無物』。《大學》『明明德』之功，只是個『誠意』；『誠意』之功，只是個『格物』。」

愛問：「『盡心知性』何以爲『生知安行』？」先生曰：「性是心之體，天是性之原，盡心即是盡性。惟天下至誠，爲能盡其性，知天地之化育。『存心』者，心有未盡也。『知天』如『知州』、『知縣』之『知』，是自己分上事，已與天爲一。『事天』如子之事父，臣之事君，須是恭敬奉承，然後能無失，尚與天爲二。此便是聖賢之別。至於殀壽不貳其心，乃是教學者一心爲善，不可以窮

通殀壽之故，便把爲善的心變動了，只去修身以俟命，見得窮通殀壽有個命在，我亦不必以此動心。「事天」雖與天爲二，已自見得個天在面前；「俟命」便是未曾見面，在此等候相似，此便是初學立心之始，有個困勉的意在。今卻倒做了，所以使學者無下手處。』

先生曰：『子夏篤信聖人，曾子反求諸己，篤信固亦是，然不如反求之切。今既不得於心，安可狃於舊聞，不求是當！就如朱子，亦尊信程子，至其不得於心處，亦何嘗苟從？「精一」「博約」「盡心」本自與吾說脗合，但未之思耳。朱子「格物」之訓，未免牽合附會，非其本旨。精是一之功，博是約之功，曰仁既明知行合一之說，此可一言而喻。「盡心知性知天」是「生知安行」事，「存心養性事天」是「學知利行」事，「殀壽不貳，修身以俟」是「困知勉行」事。朱子錯訓「格物」，只爲倒看了此意，以「盡心知性」爲「物格知至」，要初學便去做「生知安行」事，如何做得！』

愛問：『先生以「博文」爲「約禮」功夫，深思之，未能得，略請開示。』先生曰：『「禮」字即是「理」字。「理」之發見可見者謂之「文」，「文」之隱微不可見者謂之「理」，只是一物。「約禮」只是要此心純是一個天理。要此心純是天理，須就「理」之發見處用功：如發見於事親時，就在事親上學存此天理；發見於事君時，就在事君上學存此天理；發見於處富貴，貧賤時，就在處富貴、貧賤上學存此天理；發見於處患難，夷狄時，就在處患難、夷狄上學存此天理；至於作止、語默，無處不然，隨他發見處，即就那上面學個存天理。這便是「博學之於文」，便是「約禮」的功夫。「博文」即是「惟精」，「約禮」即是「惟一」。』

先生又曰：『「格物」如《孟子》「大人格君心」之「格」，是去其心之不正，以全其本體之正。但意念所在，即要去其不正，以全其正，即無時無處不是存天理，即是窮理，「天理」即是「窮理」即是「明德」。』

問格物。先生曰：『格者，正也；正其不正以歸於正也。』

問：『「格物」於動處用功否？』先生曰：『「格物」無間動、靜，靜亦物也。孟子謂「必有事焉」，是動、靜皆有事。』

『工夫難處，全在「格物」致知」上。此即「誠意」之事。意既誠，大段心亦自正，身亦自修。但「正心」「修身」工夫亦各有用力處。「修身」是已發邊，「正心」是未發邊。心正則中，身修則和。』

士德問曰：『「格物」之說，如先生所教，明白簡易，人人見得；文公聰明絕世，於此反有未審，何也？』先生曰：『文公精神氣魄大，是他早年合下便要繼往開來，故一向只就考索著述上用功；若先切己自修，自然不暇及此；到得德盛後，果憂道之不明，如孔子退修六籍，刪繁就簡，開示來學，亦大段不費甚考索。文公早歲便著許多書，晚年方悔，是倒做了。』士德曰：『晚年之悔，如謂「向來定本之誤」，又謂「雖讀得書，何益於吾事」，又謂「此與守書籍，泥言語，全無交涉」，是他到此方悔從前用功之錯，方去切己自修矣。』曰：『然。此是文公不可及處。他力量大，一悔便轉；可惜不久即去世，平日許多錯處，皆不及改正。』

又卷中《答顧東橋書》　朱子所謂格物云者，在即物而窮其理也。即物窮理是就事事物物上求其所謂定理者也，是以吾心而求理於事事物物之中，析心與理而爲二矣。夫求理於事事物物者，如求孝之理於其親之謂也；求孝之理於其親，則孝之理其果在於吾之心邪？抑果在於親之身邪？假而果在於親之身，則親沒之後，吾心遂無孝之理歟？見孺子之入井，必有惻隱之理。是惻隱之理果在於孺子之身歟？抑在於吾心之良知歟？其或不可以從之於井歟？其或可以手而援之歟？是皆所謂理也。是果在於孺子之身歟？抑果出於吾心之良知歟？以是例之，萬事萬物之理莫不皆然，是可以知析心與理爲二之非矣。夫析心與理而爲二，此告子義外之說，孟子之所深闢也。『務外遺內，博而寡要』，吾子既已知之矣，是果何謂而然哉？謂之玩物喪志，尚猶以爲不可歟？若鄙人所謂『致知，格物』者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂『天理』也。致吾心良知之『天理』於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。是合心與理而爲一者也。

區區論致知格物，正所以窮理，未嘗戒人窮理，使之深居端坐而一無所事也。若謂即物窮理，如前所云務外而遺內者，則有所不可耳。昏闇之士，果能隨事隨物精察此心之天理，以致其本然之良知，則雖愚必明，雖柔必強，大本立而達道行，九經之屬，可一以貫之而無遺矣；尚何患其無致用之實乎？彼頑空虛靜之徒，正惟不能隨事隨物精察此心之天理，以致其本然之良知，而遺棄倫理，寂滅虛無以爲常，是以要之不可以治家國天下。孰謂聖人窮理盡性之學，而亦有是弊哉！心者，身之主也；而心之虛靈明覺，即所

謂本然之良知也。其虛靈明覺之良知應感而動者，謂之意。有知而後有意，無知則無意矣。知非意之體乎？意之所用，必有其物，物卽事也。如意用於事親，卽事親爲一物，意用於治民，卽治民爲一物，意用於讀書，卽讀書爲一物，意用於聽訟，卽聽訟爲一物。凡意之所用，無有無物者。有是意卽有是物，無是意卽無是物矣。物非意之用乎？『格』字之義，有以『至』字訓者，如『格於文祖』，『有苗來格』，是以『至』訓者也。然『格於文祖』，必純孝誠敬，幽明之間無一不得其理，而後謂之『格』；有苗之頑，實以文德誕敷而後格，則亦兼有『正』字之義在其間，未可專以『至』字盡之也。如『格其非心』，『大臣格君心之非』之類，是則一皆『正其不正以歸於正』之義，而不可以『至』字爲訓矣。且《大學》『格物』之訓，又安知其不以『正』字爲訓，而必以『至』字爲義乎？如以『至』字爲義者，必曰『窮至事物之理』，而後其說始通。是其用功之要，全在一『窮』字，用力之地，全在一『理』字也。若上去一『窮』，下去一『理』字，而直曰『致知在至物』，其可通乎？夫『窮理盡性』，聖人之成訓，見於《繫辭》者也。苟『格物』之說而果卽『窮理』之義，則聖人何不直曰『致知在窮理』，而必爲此轉折不完之語，以啓後世之弊邪？蓋《大學》『格物』之說，自與《繫辭》『窮理』大旨雖同，而微有分辨。『窮理』者，兼格、致、誠、正而爲功也。故言『窮理』，則格、致、誠、正之功皆在其中，言『格物』，則必兼舉致知、誠意、正心，而後其功始備而密。今偏舉『格物』而遂謂之『窮理』，此所以專以『窮理』屬『知』，而謂『格物』未常有『行』。非惟不得『格物』之旨，並『窮理』之義而失之矣。此後世之學所以析知、行爲先後兩截，日以支離決裂，而聖學益以殘晦者，其端實始於此。吾子蓋亦未免承沿積習，則見以爲『於道未相脗合』，不爲過矣。

意欲溫凊，意欲奉養者，所謂『意』也，而未可謂之『誠意』；必實行其溫凊奉養之意，務求自慊而無自欺，然後謂之『誠意』。知如何而爲溫凊之節，知如何而爲奉養之宜者，所謂『知』也，而未可謂之『致知』；必致其知如何爲溫凊之節者之知，而實以之溫凊，致其知如何爲奉養之宜者之知，而實以之奉養，然後謂之『致知』。溫凊之事，奉養之事，所謂『物』也，而未可謂之『格物』；必其於溫凊之事也，一如其良知之所知當如何爲溫凊之節者而爲之，無一毫之不盡；於奉養之事也，一如其良知之所知當如何爲奉養之宜者而爲之，無一毫之不盡，然後謂之『格物』。溫凊之物格，然後知溫凊之良知始致；奉養之物格，然後知奉養之良知始致。故曰『物格而後知至』。致其知溫凊之良知，而後溫凊之意始誠；致其知奉養之良知，而後奉養之意始誠。故曰『知至而後意誠』。此區區『誠意、致知、格物』之說蓋如此。吾子更熟思之，將亦無可疑者矣。

又《答羅整庵少宰書》 來教謂：『如必以學不資於外求，但當反觀，內省以爲務，則『正心誠意』四字亦何不盡之有，何必於入門之際，便困以『格物』一段工夫也？』誠然誠然！若語其要，則『修身』二字亦足矣，何必又言『正心』？『正心』二字亦足矣，何必又言『致知』，又言『格物』？惟其工夫之詳密，而要之只是一事，此所以爲『精一』之學，此正不可不思者也。夫理無內外，性無內外，故學無內外。講習、討論，未嘗非內也；反觀、內省，未嘗遺外也。夫謂學必資於外求，是以己性爲有外也，是『義外』也，用智者也；謂反觀、內省爲求之於內，是以己性爲有內也，是有我也，自私者也：是皆不知性之無內外也。故曰：『精義入神，以致用也；利用安身，以崇德也』；『性之德也，合內外之道也』。此可以知『格物』之學矣。『格物』者，《大學》之實下手處，徹首徹尾，自始學至聖人，只此工夫而已，非但入門之際有此一段也。夫『正心』、『誠意』、『致知』、『格物』，皆所以『修身』；而『格物』者，其所用力，日可見之地。故『格物』者，格其心之物也，格其意之物也，格其知之物也；『正心』者，正其物之心也；『誠意』者，誠其物之意也；『致知』者，致其物之知也。此豈有內外，彼此之分哉？理一而已：以其理之凝聚而言則謂之『性』，以其凝聚之主宰而言則謂之『心』，以其主宰之發動而言則謂之『意』，以其發動之明覺而言則謂之『知』，以其明覺之感應而言則謂之『物』；故就物而言謂之『格』，就知而言謂之『致』，就意而言謂之『誠』，就心而言謂之『正』。正者，正此也；誠者，誠此也；致者，致此也；格者，格此也。皆所謂窮理以盡性也。天下無性外之理，無性外之物。學之不明，皆由世之儒者認理爲外，而不知『義外』之說，孟子蓋嘗闢之，乃至襲陷其內而不覺，豈非亦有似是而難明者歟？不可以不察也！

又卷下 正德乙亥，九川初見先生於龍江。先生與甘泉先生論『格物』之說。甘泉持舊說。先生曰：『是求之於外了。』甘泉曰：『若以格物理爲外，是自小其心也。』九川甚喜舊說之是。先生又論《盡心》一章，九川一聞

卻遂無疑。後家居，復以「格物」遭質先生。答云：『但能實地用功，久當自釋。」山間乃自錄《大學》舊本讀之，覺朱子「格物」之說非是；然亦疑先生以意之所在爲物，物字未明。己卯歸自京師，再見先生於洪都。先生兵務倥傯，乘隙講授，首問：『近年用功何如？」九川曰：『近年體驗得「明明德」功夫只是「誠意」。自「明明德於天下」，步步推入根源，到「誠意」上再去不得，如何以前又有「格致」工夫？後又體驗，覺得意之誠僞必先知覺乃可，以顏子「有不善未嘗不知，知之未嘗復行」爲證，豁然若無疑；卻又多了「格物」工夫。又思來吾心之靈何有不知意之善惡？只是物欲蔽了，須格去物欲，始能如顏子未嘗不知耳。又自疑功夫顛倒，與「誠意」不成片段。後問希顏。希顏曰：『先生謂格物致知是誠意功夫，極好。」九川曰：『如何是誠意功夫？」希顏令再思體看。九川終不悟，請問。』先生曰：『惜哉！此可一言而悟，惟濬所舉顏子事便是了。只要知身、心、意、知、物是一件。』九川疑曰：『物在外，如何與身、心、意、知是一件？』先生曰：『耳、目、口、鼻、四肢，身也，非心安能視、聽、言、動？心欲視、聽、言、動，無耳、目、口、鼻、四肢亦不能。故無心則無身，無身則無心。但指其充塞處言之謂之身，指其主宰處言之謂之心，指心之發動處謂之意，指意之靈明處謂之知，指意之涉著處謂之物，只是一件。意未有懸空的，必著事物，故欲誠意，則隨意所在某事而格之，去其人欲而歸於天理，則良知之在此事者無蔽而得致矣。此便是誠意的功夫。』九川乃釋然破數年之疑。又問：『甘泉近亦信用《大學》古本，謂「格物」猶言「造道」，又謂窮理如窮其巢穴之窮，以身至之也，故格物亦只是隨處體認天理：似與先生之說漸同。』先生曰：『甘泉用功，所以轉得來。當時與說「親民」字不須改，他亦不信。今論「格物」亦近，但不須換物字作理字，只還他一物字便是。』後有人問九川曰：『今何不疑物字？』曰：『《中庸》曰：「不誠無物。」程子曰：「物來順應。」又如「物各付物」、「胸中無物」之類，皆古人常用字也。』他日先生亦云然。

有一屬官因久聽講先生之學，曰：『此學甚好，只是簿書訟獄繁難，不得爲學。』先生聞之，曰：『我何嘗教爾離了簿書訟獄懸空去講學？爾既有官司之事，便從官司的事上爲學，纔是眞格物。如問一詞訟，不可因其應對無狀，起個怒心；不可因他言語圓轉，生個喜心；不可惡其囑託，加意治之；不可因其請求，屈意從之；不可因自己事務煩冗，隨意苟且斷之；不可因旁人譖毀羅織，隨人意思處之：這許多意思皆私，只爾自知，須精細省察克治，惟恐此心有一毫偏倚，杜人是非，這便是格物致知。簿書訟獄之間，無非實學。若離了事物爲學，卻是著空。』

『文公「格物」之說，只是少頭腦。如所謂「察之於念慮之微」，此一句不該與「求之文字之中，驗之於事爲之著，索之講論之際」混作一例看，是無輕重也。』

先生曰：『先儒解「格物」爲「格天下之物」，天下之物如何格得？且謂一草一木亦皆有理，今如何去格？縱格得草木來，如何反來誠得自家意？我解「格」作「正」字義，「物」作「事」字義。《大學》之所謂「身」，卽耳、目、口、鼻、四肢是也。欲修身便是要目非禮勿視，耳非禮勿聽，口非禮勿言，四肢非禮勿動。要修這個身，身上如何用得工夫？心者身之主宰，目雖視而所以視者心也，耳雖聽而所以聽者心也，口與四肢雖言、動而所以言、動者心也，故欲修身在於體當自家心體，常令廓然大公，無有些子不正處。主宰一正，則發竅於目自無非禮之視，發竅於耳自無非禮之聽，發竅於口與四肢自無非禮之言、動，此便是修身在正其心。然至善者，心之本體也，心之本體那有不善？如今要正心，本體上何處用得功？必就心之發動處纔可著力也。心之發動不能無不善，故須就此處著力，便是在誠意。如一念發在好善上，便實實落落去好善，一念發在惡惡上，便實實落落去惡惡，意之所發，既無不誠，則其本體如何有不正的？故欲正其心在誠意。工夫到誠意，始有著落處。然誠意之本，又在於致知也。所謂人雖不知而己所獨知者，此正是吾心良知處。然知得善，卻不依這個良知便做去，知得不善，卻不依這個良知便不去做，則這個良知便遮蔽了，是不能致知也。吾心良知既不得擴充到底，則善雖知好，不能著實好了，惡雖知惡，不能著實惡了，如何得意誠？故致知者，意誠之本也。然亦不是懸空的致知，致知在實事上格。如意在於爲善，便就這件事上去爲，意在於去惡，便就這件事上去不爲；去惡固是格不正以歸於正，爲善則不善正了，亦是格不正以歸於正也。如此，則吾心良知無私欲蔽了，得以致其極，而意之所發，好善去惡，無有不誠矣。誠意工夫實下手處在格物也。若如此格物，人人便做得；人皆可以爲堯、舜，正在此也。』

以方問曰：『先生之說「格物」，凡《中庸》之「愼獨」及「集義」「博約」等

說，皆爲「格物」之事。』先生曰：『非也，格物卽愼獨，卽戒懼；至於「集義」「博約」，工夫只一般，不是以那數件都做「格物」底事。』

門人有言邵端峯論童子不能格物，只教以灑掃、應對之說。先生曰：『灑掃、應對就是一件物。童子良知只到此，便教去灑掃、應對，就是致他這一點良知了。又如童子知畏先生長者，此亦是他良知處。故雖嬉戲中，見了先生長者，便去作揖恭敬，是他能格物以致敬師長之良知了。童子自有童子的格物致知。』又曰：『我這裏言格物，自童子以至聖人，皆是此等工夫；但聖人格物，便更熟得些子，不消費力。如此格物，雖賣柴人亦是做得，雖公卿大夫以至天子，皆是如此做。』

又《王陽明全集》卷四《答王天宇二》 又云：『《大學》一書，古人爲學次第。朱先生謂「窮理之極而後意誠」，其與所謂「居敬窮理」，「非存心無以致知」者，固相爲矛盾矣。蓋居敬存心之說補於傳文，而聖經所指，直謂其窮理而後心正。初學之士，執經而不考傳，其流之弊，安得不至於支離邪！』《大學》次第，但言物格而後知至，知至而後意誠。若「窮理之極而後意誠」，此則朱先生之說如此。其間亦自無大相矛盾。但於《大學》本旨，卻恐未盡合耳。『非存心無以致知』，此語不獨於《大學》未盡，就於《中庸》『尊德性而道問學』之旨，亦或有未盡。然此等處言之甚長，非面悉不可。後之學者，附會於《補傳》而不深考於經旨，牽制於文義而不體認於身心，是以往往失之支離而卒無所得，恐非執經而不考傳之過也。

又卷七《博約說》 南元興之學於陽明子也，聞致知之說而恍若有見矣。既而疑於博約先後之訓，復來請曰：『致良知以格物，格物以致其良知也，則旣聞教矣。敢問先博我以文，而後約我以禮也，則先儒之說，得無亦有所不同歟？』陽明子曰：『理，一而已矣；心，一而已矣。故聖人無二教，而學者無二學。博文以約禮，格物以致其良知，一也。故先後之說，後儒支繆之見也。夫禮也者，天理也。天命之性具於吾心，其渾然全體之中，而條理節目森然畢具，是故謂之天理。天理之條理謂之禮。是禮也，其發見於外，則有五常百行，酬酢變化，語默動靜，升降周旋，隆殺厚薄之屬，宜之於言而成章，措之於爲而成行，書之於冊而成訓；炳然蔚然，其條理節目之繁，至於不可窮詰，是皆所謂文也。是文也者，禮之見於外者也；禮也者，文之存於中者也。文，顯而可見之禮也；禮，微而難見之文也。是所謂體用一源，而顯微無間者也。是故君子之學也，於酬酢變化，語默動靜之間而求盡其條理節目焉，非他也，求盡吾心之天理焉耳矣；於升降周旋，隆殺厚薄之間而求盡其條理節目焉，非他也，求盡吾心之天理焉耳矣。求盡其條理節目焉者，博文也；求盡吾心之天理焉者，約禮也。文散於事而萬殊者也，故曰博；禮根於心而一本者也，故曰約。博文而非約之以禮，則其文爲虛文，而後世功利辭章之學矣；約禮而非博學於文，則其禮爲虛禮，而佛、老空寂之學矣。是故約禮必在於博文，而博文乃所以約禮。二之而分先後焉者，是聖學之不明，而功利異端之說亂之也。

昔者顏子之始學於夫子也，蓋亦未知道之無方體形像也，而以爲有方體形像也；未知道之無窮盡止極也，而以爲有窮盡止極也；是猶後儒之見事事物物皆有定理者也，是以求之仰鑽瞻忽之間，而莫得其所謂。及聞夫子博約之訓，旣竭吾才以求之，然後知天下之事雖千變萬化，而皆不出於此心之一理；然後知殊途而同歸，百慮而一致；然後知斯道之本無方體形像，而不可以方體形像求之也；本無窮盡止極，而不可以窮盡止極求之也。故曰：「雖欲從之，末由也已。」蓋顏子至是而始有眞實之見矣。博文以約禮，格物以致其良知也，亦寧有二學乎哉？』

又卷二六《大學問》 曰：『古之欲明明德於天下者，以至於先修其身，以吾子明德親民之說通之，亦旣可得而知矣。敢問欲修其身，以至於致知在格物，其工夫次第又何如其用力歟？』

曰：『此正詳言明德、親民、止至善之功也。蓋身、心、意、知、物者，是其工夫所用之條理，雖亦各有其所，而其實只是一物。格、致、誠、正、修者，是其條理所用之工夫，雖亦皆有其名，而其實只是一事。何謂身心之形體？運用之謂也。何謂心身之靈明？主宰之謂也。何謂修身？爲善而去惡之謂也。吾身自能爲善而去惡乎？必其靈明主宰者欲爲善而去惡，然後其形體運用者始能爲善而去惡也。故欲修其身者，必在於先正其心也。然心之本體則性也。性無不善，則心之本體本無不正也。何從而用其正之之功乎？蓋心之本體本無不正，自其意念發動，而後有不正。故欲正其心者，必就其意念之所發而正之，凡其發一念而善也，好之眞如好好色；發一念而惡也，惡之眞如惡惡臭；則意無不誠，而心可正矣。然意之所發，有善有惡，不有以明其善惡之分，亦將眞妄錯雜，雖欲誠之，不可得而誠矣。故欲誠其意

者，必在於致知焉。致者，至也，如云喪致乎哀之致。《易》言「知至至之」，「知至」者，知也；「至之」者，致也。「致知」云者，非若後儒所謂充廣其知識之謂也，致吾心之良知焉耳。良知者，孟子所謂「是非之心，人皆有之」者也。是非之心，不待慮而知，不待學而能，是故謂之良知。是乃天命之性，吾心之本體，自然靈昭明覺者也。凡意念之發，吾心之良知無有不自知者。其善歟，惟吾心之良知自知之；其不善歟，亦惟吾心之良知自知之；是皆無所與於他人者也。故雖小人之爲不善，既已無所不至，然其見君子，則必厭然揜其不善，而著其善者，是亦可以見其良知之有不容於自昧者也。今欲別善惡以誠其意，惟在致其良知之所知焉爾。何則？意念之發，吾心之良知既知其爲善矣，使其不能誠有以好之，而復背而去之，則是以善爲惡，而自昧其知善之良知矣。意念之所發，吾之良知既知其爲不善矣，使其不能誠有以惡之，而復蹈而爲之，則是以惡爲善，而自昧其知惡之良知矣。若是，則雖曰知之，猶不知也，意其可得而誠乎！今於良知之善惡者，無不誠好而誠惡之，則不自欺其良知而意可誠也已。然欲致其良知，亦豈影響恍惚而懸空無實之謂乎？是必實有其事矣。故致知必在於格物。物者，事也，凡意之所發必有其事，意所在之事謂之物。格者，正也，正其不正以歸於正之謂也。正其不正者，去惡之謂也。歸於正者，爲善之謂也。夫是之謂格。《書》言「格於文祖」，「格其非心」，格物之格實兼其義也。良知所知之善，雖誠欲好之矣，苟不即其意之所在之物而實有以爲之，則是物有未格，而好之之意猶爲未誠也。良知所知之惡，雖誠欲惡之矣，苟不即其意之所在之物而實有以去之，則是物有未格，而惡之之意猶爲未誠也。今焉於其良知所知之善者，即其意之所在之物而實爲之，無有乎不盡。於其良知所知之惡者，即其意之所在之物而實去之，無有乎不盡。然後物無不格，同吾良知之所知者無有虧缺障蔽，而得以極其至矣。夫然後吾心快然無復餘憾而自謙矣，夫然後意之所發者，始無自欺而可以謂之誠矣。故曰：「物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修。」蓋其功夫條理雖有先後次序之可言，而其體之惟一，實無先後次序之可分。其條理功夫雖無先後次序之可分，而其用之惟精，固有纖毫不可得而缺焉者。此格致誠正之說，所以闡堯舜之正傳而爲孔氏之心印也。』

羅欽順《困知記》卷上　盈天地之間者惟萬物，人固萬物中一物爾。『乾道變化，各正性命』，人猶物也，我猶人也，其理容有二哉？然形質既具，則其分不能不殊。分殊，故各私其身；理一，故皆備於我。夫人心虛靈之體，本無不該，惟其蔽於有我之私，是以明於近而暗於遠，見其小而遺其大。凡其所遺所暗，皆不誠之本也。然則知有未至，欲意之誠，其可得乎？故《大學》之教，必始於格物，所以開其蔽也。格物之訓，如程子九條，往往互相發明。其言譬如千蹊萬徑，皆可以適國，但得一道而入，則可以推類而通其餘，爲人之意，尤爲深切。而今之學者，動以不能盡格天下之物爲疑，是豈嘗一日實用其工？徒自誣耳。

且如《論語》「川上」之嘆，《中庸》「鳶飛魚躍」之旨，《孟子》「犬牛人性」之辨，莫非物也，於此精思而有得焉，則凡備於我者，有不可得而盡通乎？又如《中庸》言：「大哉，聖人之道！洋洋乎！發育萬物，峻極於天。優優大哉！禮儀三百，威儀三千，待其人而後行。」夫「三百」「三千」莫非人事，聖人之道，固於是乎在矣。至於「發育萬物」，自是造化之功用，而以之言聖人之道，何耶？其人又若何而行之耶？於此精思而有得焉，天人物我，內外本末，「幽明之故」，「死生之說」，「鬼神之情狀」，皆當一以貫之而無遺矣。然則所謂萬物者，果性外之物也耶！

『格物，莫若察之於身，其得之尤切。』程子有是言矣。至其答門人之問，則又以爲『求之情性固切於身，然一草一木亦皆有理，不可不察』。蓋方是時，禪學盛行，學者往往溺於明心見性之說，其於天地萬物之理，不復置思，故常陷於一偏，蔽於一己，而終不可與入堯舜之道。二程切有憂之，於是表章《大學》之書，發明格物之旨，欲令學者物我兼照，內外俱融，彼此交盡，正所以深救其失，而納之於大中。良工苦心，知之者誠亦鮮矣。

夫此理之在天下，由一以之萬，初匪安排之力，會萬而歸一，豈容率合之私？是故，察之於身，宜莫先於性情，即有見焉，推之於物而不通，非至理也。察之於物，固無分於鳥獸草木，即有見焉，反之於心而不合，非至理也。必灼然有見乎一致之妙，了無彼此之殊，而其分之殊者自森然其不可亂，斯爲格致之極功。然非眞積力久，何以及此？

格字，古註或訓爲至，如『格於上下』之類；或訓爲正，如『格其非心』之類。格物之格，二程皆以至字訓之，因文生義，惟其當而已矣。呂東萊釋『天壽平格』之格，又以爲『通徹三極而無間』。愚按，『通徹無間』，亦至字之義，

然比之至字，其意味尤爲明白而深長。試以訓「格於上下」，曰「通徹上下而無間」，其孰曰不然？格物之格，正是「通徹無間」之意，蓋工夫至到，則通徹無間，物卽我，我卽物，渾然一致，雖合字亦不必用矣。

二程教人，皆以知識爲先。其言見於《遺書》及諸門人所述，歷歷可考。《大學》所謂：「欲誠其意者，先致其知。知至而後意誠。」此不易之序也。及考朱子之言，則曰：「上蔡說：先有知識，以敬涵養，似先立一物了。」他日卻又有云：「未能識得，涵養個甚？」嘗屢稱「明道『學者須先識仁』一段說話極好。」及胡五峯有「欲爲仁，必先識仁之體」之言，則又大以爲疑，卻謂：「不必使學者先識仁體。」其言之先後不一如此，學者將安所適從哉！愚嘗竊以所從入者驗之，斷非先有知識不可。第識仁大是難事，明道嘗言：「天理二字，是自家體貼出來。」此所以識仁之方也。然體貼工夫，須十分入細，一毫未盡卽失其眞。朱子之言，大抵多隨學者之偏而救之，是以不一，然因其不一而求以歸於至一，在我有餘師矣。

理之所在謂之心，故非存心則無以窮理。心之所有謂之性，故非知性則無以盡心。孟子言心言性非不分明，學者往往至於錯認，何也！求放心只是初下手工夫，盡心乃其極致，中間緊要便是窮理。窮理須有漸次，至於盡心知性，則一時俱了，更無先後可言。如理有未窮，此心雖立，終不能盡。吾人之有事於心地者，其盡與不盡，反觀內省亦必自知。不盡而自以爲盡，是甘於自欺而已矣，非誠有志於道者。

又附錄《與王陽明書》　「物者，意之用也。格者，正也，正其不正以歸於正也。」此執事格物之訓也。向蒙惠教，有云：「格物者，格其心之物也，格其意之物也，格其知之物也。正心者，正其物之心也。誠意者，誠其物之意也。致知者，致其物之知也。」自有《大學》以來，無此議論，此高明獨得之妙，夫豈淺陋之所能窺也耶！　然誨論之勤，兩端旣竭，固嘗反覆推尋，不敢忽也。夫謂「格其心之物，格其意之物，格其知之物」，凡其爲物也三。謂「正其物之心，誠其物之意，致其物之知」，其爲物也一而已矣。就三物而論，以程子格物之訓推之，猶可通也；以執事格物之訓推之，不可通也。就一物而論，則所謂物者果何物耶？如必以爲「意之用」，雖極安排之巧，終無可通之日。此愚之所不能無疑者一也。

執事嘗謂「意在於事親，卽事親是一物。意在於事君，卽事君是一物」。諸如此類，不妨說得行矣。有如《論語》「川上」之嘆，《中庸》「鳶飛魚躍」之旨，皆聖賢吃緊爲人處，學者如未能深達其義，未可謂之知學也。試以吾意着於川之流，鳶之飛，魚之躍，若之何「正其不正以歸於正」耶？　此愚之所不能無疑者二也。

執事答人論學書有云：「吾心之良知，卽所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物各得其理者，格物也。」審如所言，則《大學》當云「格物在致知」，不當云「致知在格物」；當云「知至而後物格」，不當云「物格而後知至」矣。且旣言「精察此心之天理，以致其本然之良知」，又言「正惟致其良知，以精察此心之天理」。然則天理也，良知也，果一乎，果非一乎？　察也，致也，果孰先乎，孰後乎？　此愚之所不能無疑者三也。

又《答允恕弟》　格物之義，程朱之訓明且盡矣，當爲萬物無疑。人之有心，固然亦是一物，然專以格物爲格此心則不可。《說卦傳》曰：「觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻，和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。」後兩句皆主卦爻而言，「窮理」云者，卽卦爻而窮之也。蓋一卦有一卦之理，一爻有一爻之理，皆所當窮，窮到極處卻止是一理。此理在人則謂之性，在天則謂之命。心也者，人之神明，而理之存主處也。豈可謂心卽理，而以窮理爲窮此心哉！　良心發見，乃感應自然之機，所謂天下之至神者，固無待於思也。然欲其一一中節，非思不可，研幾工夫正在此處。故《大學》之敎，雖已「知止」「有定」，必「慮而後能得」之，其工夫之詳密可知矣。若此心粗立，猶未及於知止，感應之際乃一切任其自然，遂以爲卽此是道，其不至於猖狂妄行者幾希！　凡象山之爲此言，誤人多矣，其流禍迄今益甚。士之好高欲速者，更倡迭和，駸駸乎有丕變於夷之勢，世道升降，將必由之。余惟恐攻之之不力，而無以塞其源，殊不覺其言之已甚也。

又《答林次崖第二書》　格物之義，凡高論所及，皆學者之所習聞，但於「豁然貫通」處，不知何故略不拈及？　程子曰：「學而無覺，則亦何以學爲哉！」此事全在覺悟，不然，雖格盡天下之物，內外終成兩片，終不能無惑也。僕言「理一分殊最盡」，只是說道體。又嘗言「所貴乎格物者，正欲卽其分之殊，而有見乎理之一」，方是說下學工夫。舉「分殊」，則事物不待言矣，說「正欲」，便是敎學者於分殊上體認。果能灼見此理之一，精粗隱顯，上下四方一

齊穿透，尚安有毫髮之不盡乎？此則所謂物格而知至也。僕雖不敏，曷嘗「徒守理一分殊之說」！但遍觀自古聖賢論學，未有專事於博，而不歸諸約者，故常以反說約爲主。

王廷相《王氏家藏集》卷三〇《策問三十五首》之五　問：格物，《大學》之首事，非通於性命之故，達於天人之化者，不可以易而窺測也。諸士積學待叩久矣，試以物理疑而未釋者議之，可乎？天之運，何以機之？地之浮，何以載之？月之光，何以盈缺？山之石，何以敬側？經星在天，何以不移？海納百川，何以不溢？吹律何以回暖？懸炭何以測候？夫遂何以得火？方諸何以得水？龜何以知來？猩何以知往？蜥蜴何以爲雹？虹霓何以飲澗？何鼠化爲鴽，而鴽復爲鼠？何蜣蜋化蟬，而蟬不復爲蜣蜋？何木焚之而不灰？何草無風而自搖？何金之有辟寒？何水之有溫泉？何蜉蝣朝生而暮死？何休留夜明而晝昏？蠲忿忘憂，其感應也何故？引鍼拾芥，其情性也何居？是皆耳目所及，非騁思於六合之外者，不可習矣而不察也。請據其理之實論之。

又《雅述》上　格物之解，程朱皆訓『至』字，程子則曰『格物而至於物』，此重疊不成文義；朱子則曰『窮至事物之理』，是『至』字上又添出一『窮』字，聖人之言直截，決不如此。不如訓以『正』字，直截明當，義亦疏通，既無屋上架屋之煩，亦無言外補添之擾。

錢德洪《答傅少岩》（《明儒學案》卷一一《員外錢緒山先生德洪》）　人生與世情相感，如魚遊於水，隨處逼塞，更無空隙處。波蕩亦從自心起，此心無所牽累，雖日與人情事變相接，眞如自在，順應無滯，更無波蕩可動。所謂動亦定，靜亦定也。若此心不免留戀物情，雖日坐虛齋，不露風線，而百念自來熬煎，無容逃避。今之學者，纔遇事來，便若攪擾，便思靜處，及到靜處，胸中攪擾猶昔。此正不思動與不動，只在自心，不在事上揀擇。致知格物工夫，只須於事上識取本心，乃見心事非二，內外兩忘，非離卻事物又有學問可言也。

又《與陳兩湖》　格物之學，實良知見在工夫，先儒所謂過去未來徒放心耳。見在工夫，時行時止，時默時語，念念精明，毫釐不放，此卽行著習察、實地格物之功也。於此體當切實，著衣吃飯，卽是盡心至命之功。

又《復周羅山》　先師曰：『無善無惡心之體。』雙江卽謂『良知本無善惡，未發寂然之體也。養此，則物自格矣。今隨其感物之際，而後加格物之功，是迷其體以索用，濁其源以澄流，工夫已落第二義。』論則善矣，殊不知未發寂然之體，未嘗離家國天下之感，而別有一物在其中也。卽家國天下之感之中，而未發寂然者在焉耳。此格物爲致知之實功，通寂感體用而無間，盡性之學也。

王畿《語錄》（《明儒學案》卷一二《郎中王龍溪先生畿》）　天生蒸民，有物有則。良知是天然之則，物是倫物所感應之跡。如有父子之物，斯有慈孝之則；有視聽之物，斯有聰明之則。感應跡上循其天則之自然，而後物得其理，是之謂格物，非卽以物爲理也。人生而靜，天之性也。物者因感而有，意之所用爲物。意到動處，易流於欲，故須在應跡上用寡欲工夫。寡之又寡，以至於無，是之謂格物，非卽以物爲欲也。物從意上，意正則物正，意邪則物邪。認物爲理，則爲太過；訓物爲欲，則爲不及，皆非格物之原旨。

又《王龍溪全集・答吳悟齋》　先師自謂格物之旨，其於《或問》兩條九條之說，皆已包羅統括於其中。但爲之有要，而作用不同，特毫釐之差耳。若曰，何在非物，何在非格，求端用力之地，果何所事事耶？良知不見不聞，微而顯以體天地之撰，而後謂之格物。良知無思無爲，寂而感以通天下之故，而後謂之格物。致知在格物，而格物本於致知，合內外之道也。其曰，儒佛之異，在於格物，則誠是矣。但未知作用之同與否果何如耳。佛氏遺棄倫物感應，而虛無寂滅以爲常，無有乎經綸之施，故曰，要之不可以治天下國家。孰謂吾儒窮理盡性之學而有是乎？大人之學，通天下國家爲一身。身者，家國天下之主也；心者，身之主也；意者，心之發動；知者，意之靈明；物卽靈明應感之迹也。良知是非之心，天之則也。正感正應不過其則謂之格物。物格則知至矣。是非者，好惡之公也。自誠意以至於平天下，不出好惡兩端。是故如惡惡臭，如好好色，而毋自欺意之誠也。好惡無所作，心之正也。無作則無辟矣，身之修也。好惡同於人而無所拂，家齊國治而天下平也。其施普於天下，而其機原於一念之微。是故致良知之外無學矣，此爲之之要，經綸之用也。

鄒守益《東廓鄒先生文集》卷六《簡復聶雙江》　懷德之約，正欲傾竭請教，而應酬所苦，彼此未能盡。吾兄憫學者格物之誤陷於義襲，卻提出

良知頭腦，使就集義上用功，可謂良工苦心矣。而遂謂格物無所用其功，則矯枉過直，其於致知在格物五字，終有未瑩。先師之旨亦曰，致吾心之良知於事事物物之間。寂感內外，通一無二。故庸德之行，庸言之謹，便是聖門致知格物樣子，即此是集義，即此是致中和。寂然不動者，未發之中。感而遂通者，發而中節之和。今曰，感而遂通者神也，未之或知也。則寂然者獨非神乎，獨可用其知乎？又曰，發而後充離道遠矣，則感通者又烏可以爲神乎？凡此皆鄙心之所未安者，不敢不竭其愚以求正。近作《心龍說》贈彭山公，大意謂渠精思妙契直追橫渠，然強探力索終與聖門明睿所照不同。謹錄以呈覽，幸虛心反復，詳以見示。

歐陽德《歐陽南野先生文選・答陳明水》 先師謂，致知存乎心悟。故古聖有精一之訓。若認意念上知識爲良知，正是粗看了。未見其所謂不學不慮，不係於人者。然非情無以見性，非知識意念則亦無以見良知。周子謂，誠無爲，神發知。知神之爲知，方知得致知。知誠之無爲，方知得誠意。來書啓教甚明，知此即知未發之中矣。格物二字，先師以謂致知之實。蓋性無體，以知爲體。知無實，事物乃其實地。離事物則無知可致，亦無所用其致之功。猶之曰，形色乃天性之實，無形色則無性可盡，惟踐形然後可以盡性云爾。大抵會得時，道器隱顯，有無本末一致。會未得，則滯有淪虛，皆足爲病。學苟知本，但當於日用實履處蕩滌習氣，盡其本心，居處必於是，執事必於是，與人必於是，自然上達天德矣。兄謂如何。

又《歐陽南野先生文選・寄聶雙江二》 來教又謂，以能知覺爲良，則格物自是功效。以所知覺爲良，是宜以格物爲功夫。此執事自謂推見先師之意，而不盡同其說者。然恐未然也。夫知以事爲體，事以知爲則。事不能皆循其知，則知不能皆極其至。故致知在格物，格物在致知，然後爲全功。後世以格物爲功者，既入於揣摩義襲，而不知有致知之物。以致知爲功者，又近於圓覺眞空，而不知有格物之知。及其宛轉湊補，斐然成章，愈習愈熟，去道愈遠矣。故格物致知之學，既不失於揣摩，而亦不墮於空虛。此先師所以發千聖之秘也。而尊意則稍異矣。雖反復究竟，自以爲說異而意同。無乃意有所主，可以推而同之，而非必自然契合也耶。惟濯去舊意，姑無自信以爲同也，姑自疑以爲或未能無異也，則千聖之秘昭然矣。執事力行卓識，非某所及，而某必竭其愚，若無所讓焉者，望執事爲吾黨宗盟，不敢自外，姑聽其小異而遂已也。

又《歐陽南野先生文選・答王嶼齋》 格物雖未嘗離卻天地萬物，然卻是身心上踐履立誠工夫，孟子所謂萬物皆備於我，強恕而行，以至於誠者也。夫人神發爲知，五性感動而萬事出。物也者，視聽言動喜怒哀樂之類，身之所有，知之所出者也。視聽喜怒之類，有禮有非禮，有中節不中節，苟密察其心之不可欺者，則莫不自知之，故知也者，事物之則，有條有理無過不及者也。物出於知，知在於物，故致知之功亦惟在於格物而已。格也者，循獨知自然之則，視聽格之，喜怒格之，以至於曲折細微，莫不格之。改非禮以復禮，改過不及以就中，然後能慊其獨知，而無不誠。事親從兄如此，即是格事親從兄之物，親師取友如此，即是格親師取友之物。讀書學文如此，即是格讀書學文之物。事神治民如此，即是格事神治民之物。自家以至於天下，自天子以至於庶人，自始學以至於成德，不可須臾離者。故格物之功，於身心則切近精實，於事爲則周徧詳細，於天地之間則備矣。今以天地萬物爲物，以靜存動察，考古質人，眞見其所當然與其所以然，而不惑知命，內外合一，然後爲格至於物。然則農工商賈必有所不能爲，而何以誠其意，何以修其身。況不惑知命，豈初學所及，又焉有不惑知命者，尚未誠意，而意誠德盛者，乃遂無格物之功乎。若意誠心正者，格物之功猶不可廢，則所謂先後者特未定也。《大學》心意知物四字，正爲後人差認謂動有意而靜無意，故外意以求心，而正心之功幾流於禪寂。謂見識爲知，而外物爲物，故即物以求知，而格物之功不得以着己。格致誠正其功既異，則如適遠者，水陸山途，舟車輻輳之用，雖道歸於同，而或交互相爲，非必秩然有序者矣。

又《歐陽南野先生文選・答陸主政子冀》 格物致知是吾人日用間身心上著實踐履功夫。心必有意，意必有知，知必有物。物也者，知之感應酬酢，若視聽言動喜怒哀樂之類，所謂萬物皆備於我者也。知也者，自知之明，視聽言動之非禮，喜怒哀樂之不中節，一切善與不善，誠密察而不自欺，則莫不知之，所謂物之則也。格如格其非心之格，是正其不正以歸於正，凡感應酬酢，察其自知之不可欺者，物物格之。視聽言動，去非禮以復於禮。喜怒哀樂，去過不及以中其節。一切事爲，必不肯掩不善而著善。使吾自知之明常自快足，極乎其至，而無有厭然不滿之處。於身如此是謂修身，於事親從兄宜其家人如此便是齊家，於事上臨民，錢穀甲兵，用人立政，莫不如

此，便是治國平天下。吾人舍此一段功夫，更無安身立命處。然非眞有明明德於天下之志，亦只是空談。

又《歐陽南野先生文選・答馮州守》 自天子以至於庶人，皆以修身爲本，故皆以格物致知爲本，而隨其位分各有其物。物者事也。讀書作文者，諸生之事。猶知人安民爲天子之事，耕田鑿井爲農夫之事，制器通貨爲工商之事，灑掃應對爲弟子之事，皆其意之所用者，而意有善不善，故事有正不正。惟愼其獨知而格之，必盡其本然之善而正其不正以歸於正，幾微之間一毫不以自欺，則灑掃應對便可到聖人事，而況於讀書作文，苟自欺其獨知，不盡其本然之善，則雖一匡天下民受其賜，猶不得謂之仁義，不得謂之學，而況若今之讀書作文，以功利爲心者乎。

陽明先師本《大學》格物致知爲教。因後世學者以知識爲知，以凡有聲色貌象於天地間者爲物，失卻《大學》本旨，故爲之說，曰致知是不欺其獨知。獨知之知，孟子所謂良知是也。物是身心上意之所用之事，如視聽言動，喜怒哀樂之類。《詩》所謂天生烝民，有物有則，《孟子》所謂萬物皆備於我是也。格物是就視聽喜怒諸事，愼其獨知而格之，必循其本然之則至於其極，以自慊於其知。如《書》言格其非心之格是也。蓋先師發明《大學》致知本旨，而引孟子以正後世之誤。

又《歐陽南野先生文選・答陸汝成秋官》 夫格物者，即日用踐履之事物，而格之必循其獨知，務極其當，而不雜以私意之謂也。致知者，致吾獨知於踐履之間，必自慊而不自欺之謂也。即以簡刑言之，動於賤惡忿疾之意。則有當宥不宥。動於親愛哀矜之意，則有不當宥而宥。動於憂患恐懼之意，則或宥或不宥。皆不得其當。此惟吾心自知之。故必循其獨知，務求其當，而不雜以私意，然後爲能格。簡刑之物，各極其當而無私意之雜，則獨知始快然滿足，而簡刑之知致。夫然後仁愛之德，克明於簡刑之中矣。由此而推之，欲明其德於天下者，其道誠無以易此。

又《歐陽南野先生文選・答項甌東》 程門論格物者，謂物物致察，宛轉歸己，如察天行以自強，察地勢以厚德。來教正亦相似。然物在彼而格在我，猶有彼此之分也。夫意用於仰觀，則仰觀爲一物。意用於俯察，則俯察爲一物。同一觀察也，而用心不同，有鹵莽滅裂者，有沉溺倚着者，有以盡職業者，有以謀功利者，有以爲暴者，有以禦暴者，有如來教反身以修德者，蓋敬怠善惡異，而格與不格由分。其心之獨知有昭然不可揜者，即觀察之事而格之，主敬勝怠，改惡從善，正其不正以盡其當然之則，然後知至而意誠。是觀天察地亦莫非日用身心性情之學。蓋意即觀察之意，知即觀察之知，觀察即是知之事。來教所謂格者格吾意之所注知之所及者之一歸於正，非格天地鬼神鳥獸草木之不正以歸於正者，得之。但上文詔意尚未瑩耳。

意用於播穀種樹芟草斬木，則播穀種樹芟草斬木爲一物。即播種芟斬之物而格之，則於草木之榮瘁開落始終本末一一用心講究，以盡吾播種芟斬當然之則，然後吾之知始自慊而意無不誠。如此則講究草木亦是誠意正心之功，非不求於內而求於外，不求諸心而求諸物者，蓋所主不同，作用自別。推而至於士之讀書作文，爲之通功易事，仕者之事君治民，童子之灑掃應對，莫不皆然。程子云，灑掃應對與精義入神通貫一理，雖灑掃應對，只看所以然如何，正此意也。故播種芟斬亦即精義之地，蓋凡盡人之性盡物之性，莫非吾良知之事。格吾盡人盡物之事以致吾良知仁知之用，合內外之道也。

又《歐陽南野先生文選・答朱鎮山》 近時學子大患，未有欲明明德於天下之志。明德吾心之良知，是是非非，虛靈不昧，衆理具萬事出者也。誠欲其昭明暢達於天下，則必隨其所出之事，循其所具之理，一切視聽言動，喜怒哀樂，居處執事與人，皆不敢苟焉自欺，以昏放其良知，夫然後視聽言動，喜怒哀樂，變化云爲達之天下者，莫非良知之發見，而明德無處不昭著明察者矣。此古人格物致知之學。蓋欲明明德於天下之志爲之主宰也，苟無主宰，則物誰與格，知誰與致，而種種講說總是聲音，種種事爲有同笑貌矣。

又《歐陽南野先生文選・林平泉贈言》 修身之要，致知而已矣。致知之實，格物而已矣。致知非增廣其知識之謂也，不欺其獨知而內省常自慊焉，慊斯致矣。格物非泛觀已往，懸擬將來，而講說思索之者也，吾心視聽言動，喜怒哀樂，感應酬酢之物，一循其良知之不可欺者，改非禮以復禮，節過中以就中，而無不各得其正焉，正斯格矣。顏子有不善未嘗不知，知之未嘗復行，格物以致知者也，故曰不遠之復。小人既厭然自知其非，然日昏日放，卒淪於迷復。非其知有異然也。掩其不善而著其善，其所爲未免於自欺而不足以自慊，牿之昏迷焉耳。故知非格物不致，物非躬行不格。

又《歐陽南野先生文選・王汝文贈言》 知好知惡者性之靈，而作好作惡，反以爲蔽。莫知其子之惡，莫知其苗之碩，有作而汨，汨而蔽者也。

好而知其惡，惡而知其美，無作而虛，虛而靈者也。知好知惡與作好作惡，猶之水湧爲波，波平爲水，危微有無之間，非物物格之以致乎其精者莫之能明，而聞見思索豈足以了此。

己所不欲者知之明，勿施於人者知之致。知其物之矩乎。格物以致知，其絜矩之道乎。物格知致而明德明於天下。故曰，一言而可以終身行之者，其恕乎。

聶豹《雙江聶先生文集・答亢子益問學》《大學》之功在誠意，誠者天之道也。如好好色，如惡惡臭，不犯纖毫人力，動以天耳。動以天而斯謂之誠。誠意之要，致知焉盡之也。知者心之體，虛靈不昧，卽明德也。致者充滿其虛靈之本體，江漢濯之，秋陽暴之，可以合德天地，並明日月，而斯謂之致。致知卽致中也，寂然不動，先天而天弗違者也。格物者，致知之功用。物各付物，感而遂通天下之故。何思何慮，後天而奉天時也。如好好色而惡惡臭之類是也。此予之說也。格其不正以歸於正，乃是陽明師爲下學反正之漸，故爲是不得已之詞。所謂不正者，亦指夫意之所及者而言，非謂本體有不正也。不善體者往往賺入夫襲取科臼，無故爲伯學張一赤幟，此予之所憂也。予固盡其說以正之。雖未嘗與先生面訂，而知先生必以予言爲然。不然，何以曰良知是未發之中，廓然太公底本體。又曰，致知焉盡之矣。乃若致知，則存夫心悟。是故知先生以予言爲然，精思而實體之。

又《雙江聶先生文集・答戴伯常》知善之當爲而爲之，如好好色。知惡之當去而去之，如惡惡臭。此是天然眞意，故曰自慊。陽明先生云無善無惡者心之體，有善有惡者意之發。知善知惡者知之良，爲善去惡者物之格。蓋恐學者墮於解悟聞見之末，故就地設法，令人合下有用力處。若愚意，竊謂知良知也，虛靈不昧，天命之性也。致者，充極其虛靈之本體而不以一毫意欲自蔽，而明德在我也。格物者，感而遂通天下之故，而修齊治平一以貫之，是謂明明德於天下也。正與知止而后有定一條，脈絡相應。知譬鏡之明，致則磨鏡。格則鏡之照，妍媸在彼，隨物應之，而已何與焉。是之謂格物。聖學本自簡易，只求復性體，知善知惡，不知從性體上看，亦只隨念頭轉。若從念頭上看，何啻千里。今之以任情爲率者類如此。

致知者，充滿其虛靈本體之量。格物者，感而遂通天下之故。致以復其心之體，格以達其心之用，均之謂求心也。或生而知之，或學或困而知之，及其知之一也。

今日格一物，明日格一物，已非《大學》格物本旨。但今之學者志在廣聞見，故力主此說而不破，而至以一物不知爲深恥，終身弊考索，而於身心一無所得者，往往有之。賢有志於聖學，但當究意於精察此心之天理，以充滿吾良知本體之量，則低昂屢變，泛應無窮，自有天則，以臻夫格物之妙，非爲兩可之說以啓多門也。

又《雙江聶先生文集・答陳明水》來諭謂，僕將格物字看得甚輕，故精義入神別作致知工夫，誠是也。物字本輕，精義入神本是致知工夫。《易》曰，精義入神以致用也。致用字方屬格物。本文言，屈信相感而利生焉，而下引蠖屈龍蟄以明之，其義自見。記得尊兄曩時有腐蟲從穀道出之戲，不惟戲之太虐，亦恐看得易義大麤淺。夫斂而入者謂之屈，達而出者謂之信。利用安身謂之利，屈信相感而利生焉，是謂天地生生之機，萬物感應之本。物與身心意知爲一，嘗聞其說而疑之。心是生身之始，猶始祖也。靈明合氣以成形，有心而後有身，而後有知有意，而意之所及則物也。身譬之高曾，知譬之祖，意譬之考，物譬之家衆。所以給使令代耕作勾當門戶不可闕焉者，謂之一氣可也。使指子爲父，指父爲祖，指祖爲高曾，爲始祖，恐隔幾重公案，未有不落影響者，況可指家衆爲祖父乎。

又《雙江聶先生文集・答王龍溪》來云，良知是天然之則，格物云者，言致此良知之天則謂事事物物也。物得其則謂之格，非謂天則之外別有一段格物工夫也。信若是，則工夫在致知，不在格物明矣。端本善，則致知致中焉盡之。況致之二字，亦非推此及彼之意，卽致廣大之致也，充滿乎虛靈本體之量，而不以一毫意欲自蔽，則自此而發者，自然中節。如孩提之愛敬，又何待於推乎。鄙以充滿虛靈本體之量爲致知，感而遂通天下之故爲格物，感而遂通天下之故，便是明明德於天下。

夫以火器譬心，以硝磺之內蘊譬寂，以引線譬感，以激射譬應，亦是僕不得已，曲爲之譬，以見火器之法惟在量其銃腹之大小，劑量火藥之多寡，猶格物之學，惟在充滿其寂體，以豫夫感而遂通之機也。蓋硝性直而遠，磺性橫而裂。遠而不裂當加磺，裂而不遠當加硝。遠且裂矣，而聲不吼怒者，又當密築其楔以固其氣，是皆在內蘊處劑量，而驗於點放，不過爲火器之印可耳。執事謂但知蓄藥而不知臨陣之不效，此病在硝磺之失，則猶格物之不通，由

吾寂體之失。則不反求天則之是否，而矻矻於物上求正，終不免爲啞銃也。

格其心之不正，以全其本體之正，謂是爲由中之學，是也。但尊兄之意，猶自看得歸於正三字在物上，如曰致吾良知之天則於事事物物之間，而事事物物各得其理。雖不言內外出入，實則有內外出入也，與何思何慮尚隔幾重公案。權度既陳，則輕重長短自見，而非求權度於輕重長短也。告子是個求心的學，卻認得心體是個死殺的，故以義爲外，從頭便要做個不動的工夫，與充養積盛致然不動者，別是一個機軸。故謂告子爲全不知所養不可，謂得其所養亦不可。

羅洪先《念庵文集》卷二《與王舜渠》　執事所解致知之致爲招而致之，所解格物爲扞格外物，律之經旨，或不其然。心意節次，中和體用，各各配貼。據以言說，可謂大鑿而且支矣。然究原工夫，起手所指，如解扞格云，凡性之所不存，皆心之所不受。又云，用而不留，應而不入，可謂切至矣。即此眞實用去，時刻不懈，巨細不易，不落支解，不涉意念，則徹上徹下，入聖入神，更何餘蘊哉。然不肖猶欲盡領此旨，固不敢有隱於執事也。夫不受之說，可謂至妙至妙矣，不猶水沃石，火煅金者乎。夫以水沃石，苟非至實，緣何不入。以火煅金，苟非至精，緣何不毀。心不受物，苟非至誠，緣何不動。執事以爲，此件工夫在誠意之前。不知當其一切不受處，作何張主。必非可以他念貼過者可能辨矣。誠則欲念不起，物即不入。是物不自入，由欲念生。物生於念，即非在外。物不在外，以扞格言，似與物對。本由我起，今指作對，於不受處尚覺支撐。支撐扞格，已爲物動。既爲物動，即名爲受。雖不受輪轉，亦受撼搖。輪轉撼搖，皆非性有。又云，水火金石，猶是二物。人心有物，自溺自焚，起滅自由。把柄非二，起滅俱滅，則水能灌石，石愈潔白，火能烈金，金愈光輝。物能感心，心愈變化。所謂天地萬物，峻極發育，孰非性之所存，又孰非心之所受。執事於此，必有妙解矣。

又卷三《答劉汝周》　前在舟中，因人贈晦菴文抄，仔細查勘一過，覺此公所論與程明道所指，只在毫髮間，非逈然別白者也。自陽明公破除即事窮理一段，學者多至率意任情以爲良知，而於仔細曲盡處略不照管，不知心感事而爲物，感之之中須委曲盡道乃是格物。理固在心，亦即在事，事不外心，理不外事，無二致也。近時執心即理一句，於事上全不委曲。既非所以致知，卻與在格物一句正相反。但後儒指理爲格式見套，稍涉拘泥支離，若知事無內外，心無內外，理無內外，即格式見套又皆在乎中，非全格去舊物乃爲精微也。

胡直《胡子衡齊》卷二　何謂格物之錮。曰，弟子荷明訓，內反諸心，外印諸經，其於致知之旨瞭矣。何則，知也者，即經文所謂明德是已。致知者，即經文所謂明明德是已。以是知東越致良知之訓，雖孔曾復生，無以易也。然東越訓格物，曰正其不正以歸於正，則似與正心義相涉，矧初學者猝難了也。蓋嘗聞之，倉頡觀鳥蹟而作字，奚仲觀轉蓬而造車。中古聖人，仰觀俯察，制器尚象，莫不取諸物。觀冠員象天，履方儆地，聘取圭璋，樂徵律呂，婚陳鴻雁，贄用雉羔。授時假諸璣璇，考祥驗諸蓍龜。三公擬自三台，五等法乎五行。帝堯之十二章，咸有取義。故曰，天生神物，聖人則之。天地變化，聖人效之。天垂象，見吉凶，聖人象之。河出圖，洛出書，聖人則之。聖人者，雖未嘗索物求理，亦鮮不因物觸心哉。然則致吾良知而無遺物，豈亦其旨與。胡子曰，然非也。夫以經訓經則經可明，移經就己則義益晦。世儒以至訓格矣，乃轉而爲窮。以物語物矣，乃增而爲理。是正所謂移經以就己，經安得不晦焉。經上文不曰，物有本末，而下文即以格物應，是寧有二物哉。格有通之義，致知在格物者，蓋言古人之致其良知，雖曰循吾覺性，無感不應，而猶懼其泛也，則恆在於通物之本末，而無以末先其本。夫是則其本即格物，而致知之功不雜施矣。故其下文曰，一是皆以修身爲本，其本亂而末治者否矣。其卒語曰，此謂知本，此謂知之至也。吁，亦明甚矣。異時夫子曰，反求諸其身。孟子曰，反求諸己。又曰，萬物皆備，反身而誠。皆格物疏義也。括而言之，曰知本而已。夫致知非遺本也，而其求端用力，茲茲反顧，尤在於本，而後能不泛也。而末學者未嘗一力其本，乃先以窮索物理爲事，濫焉浩焉，如賈船之無所歸，不倒置而拂經也哉。彼既倒置矣，而猶自以爲知序，不尤倒乎。而子又以制字造車，仰觀俯察，制器尚象者言之，是特以語聖王開物成務之故，而無裨於學者求端用力之方，此正謂先末後本，先終後始，其於《大學》之道，不尤倒而重傷乎。曰，格物則然，窮理何居。曰，窮之義，盡也，極也，而非謂窮索也。《易・繫》曰，窮神知化。夫神不可致思，矧可索乎。故窮神有極神之義焉，窮理則亦然矣。《記》曰，窮人欲，滅天理，得非謂極欲而滅理者耶。誠使極天理，則滅人欲矣，窮理者即極夫天理之謂也，豈在物哉。是即所謂致知，所謂明明德。故程伯子曰，才窮理，即盡性至