数据加载失败，请稍后重试！

哲學典

諸子百家分典

圖書在版編目(CIP)數據

中華大典.哲學典.儒家分典 /《中華大典》工作委員會,《中華大典》編纂委員會編纂.—昆明:雲南教育出版社,2007.9

ISBN 978-7-5415-3164-4

Ⅰ.中… Ⅱ.①中…②中… Ⅲ.①百科全書-中國-現代②儒家-百科全書 Ⅳ.Z227 B222.1-61

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2006)第 141948 號

中華大典·哲學典·儒家分典

編纂:《中華大典》工作委員會
《中華大典》編纂委員會

出版:雲南出版集團公司
雲南教育出版社
(昆明市環城西路 609 號 郵政編碼 650034)

發行:雲南教育出版社
(昆明市環城西路 609 號 郵政編碼 650034)

排版:南京水晶山制版有限公司
(南京市中央路 276—1 號 郵政編碼 210037)

印刷:上海中華印刷有限公司
(上海市澳門路 477 號 郵政編碼 200060)

開本:787×1092 1/16

印張:422 字數:13 640 000

2007 年 10 月第 1 版 2007 年 10 月第 1 次印刷

印數:2 500 册(絶版)

書號:ISBN 978-7-5415-3164-4

定價(全七册):3 500.00 圓

絶版編號: 2474

禮

宋濂《宋濂全集・龍門子凝道記》卷中《河圖樞》 龍門子曰：《易》有先天，聖人禮樂之源也。觀《先天圓圖》可以制禮，天高地下，貴賤以位，禮之分也。觀《先天方圖》可以制樂，陽升陰降，相盪相摩，樂之情也。禮樂之道，斂之本乎一心，放之塞乎天地。嘗聞之子柳子云。

葉子奇《草木子》卷二 禮有容，樂有聲。聲陽也，容陰也。聲容交而天地熹合矣。大抵樂惟取其和，後世樂多悲壯，所以不善。

古人云，心和則形和，形和則氣和，氣和則聲和，聲和則天地之和應之矣。今之世安得知禮樂大意之人，與之論禮樂情文之盛哉。

周子曰，樂聲淡則聽心平，樂辭善則歌者慕，故風移而俗易也。妖聲艷辭之化人也亦然。此不易之確論也。孟子謂，今樂猶古樂，救時之論也。

方孝孺《遜志齋集》卷一《九箴・謹禮》 人情難制，譬之河江。禮以正俗，爰立大防。上而朝廷，下逮閭里。自身及家，莫不有禮。君臣以定，父子以親。夫婦昆弟，舉得其倫。大法既昭，衆志咸一。綱紀相維，名分有秩。禮之爲治，析於未萌。不能謹禮，刑措奚能！賢哲知本，簡身克己。言動之微，履繩蹈矩。以此使臣，必效其忠。以此臨民，必致其恭。爲國以禮，聖有明訓。敬德罔愆，永垂令聞。

曹端《通書述解》卷上《禮樂第十三》 此論禮樂，而見定之以中正仁義而主靜之意也。禮，理也。禮陰也，故理焉。樂，和也。樂陽也，故和焉。陰陽理，而後和。合而言之，則陰陽各得其理，而後二氣和也。君君，臣臣，父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，婦婦。人倫之間，各盡其道，各安其分，無不理且和焉。萬物各得其理，然後和。天高地下，萬物散殊，而無不各得其理，然後流而不息，合同而化，而無不和也。故禮先而樂後。以其先理而後和，所以不曰樂禮，而曰禮樂云。程子論敬則自然和樂，亦此理也。學者不知持敬而務爲和樂，鮮不流於慢者。

胡居仁《居業録》卷五 天高地下，萬物散殊，而禮制行矣。蓋尊卑上下，貴賤等級，以至儀章度數，皆有一定不易之理，不過假聖人之手而制作之，便成個禮，天下後世，遵而行之。其實未制作之時，此禮之體已具也。天高地下，萬物散殊，而禮制行矣。流而不息，合同而化，而樂興焉。此禮樂之本意也。聖人制作，只是因其自然之理，曷嘗有一毫私意安排？禮樂既成，則所以節民之欲，感人之心，成人之德，乃自然之功用。故程子曰，若達便是堯舜氣象。

聖人無一事不從道理出來，如禮、樂刑政皆道也。後世道不明，禮樂刑政與道判爲二物，故禮樂廢而刑政倚於一偏也。

蔡清《四書蒙引》卷四 親親之殺，尊賢之等，禮所生也。

親親即仁，尊賢即義，其等殺處即禮。蓋比仁義禮，正與孟子仁之實，義之實，禮之實一般，是以其發用者言，非專以末發之性言也。不然，何以曰義者宜也，又曰分別事理，各有所宜也。可見是就已發者言。此章主在親親之仁。尊賢只是講明親親之道而已。

親親之殺，併及尊賢之等，而皆爲禮之所生義，禮意卻不重，重在尊賢之義，是知人親親之有殺，尊賢之有等，是知天也。仁通行乎五達道，而乃以屬之親親者何。孝弟爲爲仁之本也，其實親親之殺，言外就含君臣夫婦長幼朋友之屬，故下文或問曰，子庶民，來百工，柔遠人，懷諸侯，因親親之殺而推之也。

又卷五 禮之用，和爲貴。

禮之爲體雖嚴，而皆出於自然之理，故其爲用亦必聽其自然之理，而從容順適爲之，無拘牽急迫之態乃爲得禮之意，而可貴也。故曰，禮非強世者也。只看禮字，便是嚴的物事。君臣、上下，不可以毫髮僭差，然非出於人爲，全是天理合當如此行，人心也要如此行方安，故用和爲貴。禮之用，即禮之行處也。體者是禮之本意，本意以嚴而設也。此章之旨，謂禮之行貴於和，而又不可一於和也。一於和則和非其和矣，外禮以爲和者也，與上文和字名同而實異。

禮之用和，是無心之和，趨理而行者也。知和而和，是有心之和，越理而行者也。最要味朱子總註所謂嚴而泰，和而節，此理之自然云云。蓋禮之用而不和，則一倚於嚴，而失其中正矣，未足貴也。若知和而不知以禮節，則又一倚於和，而失其中正矣，亦不可行也。朱子註不曰嚴而和，而曰嚴而泰，見其出於人心自然之安，而非著意於和者也。又曰，和固不可便指爲樂是禮中之樂，如天子八佾，諸侯六，大夫四，士二，此樂之有節處，又是樂中之禮也。

便是禮樂不相離。

陳獻章《陳獻章集》卷二《與崔楫》　棄禮從俗，壞名教事，賢者不爲。願更推廣此心，於一切事不令放倒。名節，道之藩籬。藩籬不守，其中未有能獨存者也。

湛若水《甘泉文集》卷二《新論》　禮也者履也，樂也者樂也。禮以履之，使民無邪行。樂以樂之，使民無邪心。無邪行則風俗可得而正也，無邪心故祥瑞可得而格也。後世禮既壞，則民無所履，故手足莫措。樂既崩，則民無所樂，故怨咨日生。

禮者以定民，樂者以動民。禮以定之，故使民手足有措。樂以動之，故使民不知手之舞之足之蹈之。定以基之，動以成之，故三王之治可幾也。

王廷相《慎言》卷一二《文王篇》　或問禮樂，曰：『序也，和也，舍是不足以成化矣。鐘鼓、琴瑟、干戚、羽籥、籩豆、簠簋、玉帛、牲醍，禮樂之物也，待其人者也，非本也。』曰：『先王禮樂成化之象何如？』曰：『大道之隱也久矣，予惡乎以見之？竊嘗考之矣，禮行而志定，尊卑、上下、親疏、貴賤，各安其常分而不亂，諸侯四夷，安其職而守疆土。其極也，陰陽順軌而天地位焉；樂行而情達，君臣和於朝，卿大夫和於位，羣士和於職，庶人和於野，盜賊姦宄不興，而夷狄安於四鄙，四時平而萬物亨焉。吁！此堯、舜、三王之大物也，予惡乎以見之？』

胡直《胡子衡齊》卷七　問禮。曰，禮自中出，根於心。孔子曰，人而不仁如禮何。言不仁者失其本心，則禮不爲用。是故，禮非自外至者。曰，禮者制自先王，三千三百條貫匪一，今也概求之心，則將入於空疎，而先王意荒矣。世之譏曰，是區區心學者，且將有齋戒而無盛服，有恂慄而無威儀，有廣大高明而無精微中庸，其終不可言崇禮，不可語先王之道。曰，是不然。且子以爲先王之禮，果天降地出乎，抑自其心而制之乎。子不聞，昔宰我欲短喪，孔子不汲汲曰先王之禮不可廢也，而獨啓曰，食夫稻，衣夫錦，於女安乎。女安則爲之。然則三年之喪，自人心之弗安者制之也，非自外至也。夷子從薄葬，孟子不汲汲曰先王之禮不可廢也，而獨詔之曰，蓋上世嘗有不葬其親者矣，它日過而視之，其顙有泚，其泚也非爲人，泚中心達於面目。然則厚葬之道，自人心之有泚者制之也，非自外至也。記禮者曰，自中出，根於心。然則先王之禮，三千三百，蔑不自人心矣。孰謂心學不可崇禮，而反違先王哉。曰，聞之，禮本太一，分爲天地，轉爲陰陽，變爲四時，列爲鬼神，則果自心乎。曰，子又不聞，人者天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。然則太一天地陰陽四時鬼神之理，固皆萃人心矣。故惟人心敬而無失，則以人而官天地，和陰陽，儐鬼神，序四時，用五事，無不至也。豈自外至哉。今之心學，即毋不敬是也。既毋不敬矣，孰謂齋明而不知盛服恂慄而終無威儀，廣大高明而不能精微中庸者哉。曰，禮有器有數，有文有義，可弗知乎。曰，是何可廢。因其時位，勿之有慢焉爾矣。將周知之乎。曰，籩豆之事，則有司存。

崔銑《士翼》卷三　禮有復讐之文，銑所未詳。死者果有罪耶，有司論之。君辟之果非辜耶，直枉理冤亦上也，庶民安得而私報之。人殺我之父兄，我亦殺之。我殺人之父兄，人又殺之。是相殺無已也。蓋東遷之後，列國自爲政，如宋萬弑君，越諸異邦，故有養士結黨，多方以快志，豈盛世之政乎。周禮乃設官以調之，夫眞迂儒之言也。

許魯齋嘗病文籍之繁，曰有聖人出，必大芟而治之。大哉，志乎。雖三禮之文，亦難盡信也。

呂柟《涇野子內篇》卷一　張伊問謚法。先生曰：『後世可謂大易矣，其胡能沮勸耶！故凡爲翰林者，累官至師保，皆謚「文」，他官雖或經天緯地弗論焉；凡爲將領者，累官至侯伯，皆謚「武」，他官雖或運籌決策不論焉。不有後日之公論，則王安石、朱元晦之皆「文公」也，誰其辨之哉！』

曲沃楊杲曰：『友有娶妻於他縣者，女在途而友之母死，如之何？』先生曰：『女奔喪而不返，夫則居廬，終喪而婚，禮也。今子之友奚爲也？』曰：『婦居喪於室，夫居廬於墓。』曰：『善哉！可與幾禮矣。』

詩問周禮。先生曰：『即孔子之答諸弟子耳。』『何謂也？』曰：『天以一氣化生萬物，聖人以一貫曲成羣賢，王者以一理分統衆職，其義一也。夫周禮行，天下無窮民。』

又卷七　問《儀禮》、《周禮》。曰：『此周公傳心之要。孔子作《春秋》，本二《禮》而作。』

江西有五人來見，先生謂之曰：『若等爲實學，動靜當以禮。』一人對曰：『是橫渠以禮教人也。』先生曰：『不特張子也，曾子亦然。雖孔子「克己復禮」，「爲國以禮」，亦何嘗外是！』

先生曰：『教汝輩學禮，猶堤坊之於水。若人無禮以堤坊其身，則滿腔一團私意縱橫四出矣。』

先生謂諸生曰：『先王之禮不行久矣。一旦行之，觀者駭異，須賴知書者一講求。如孔子習禮於大樹下，雖叔孫通亦綿蕝習禮。此皆是「博學於文」，心下融會斟酌，是「約之以禮」。』

衣服、飲食，皆要見道理在。故無時非禮，則非僻之心無自而入。大器問：『禮可以義起？』曰：『固是，要合人心。』謝汝中曰：『禮可以義起，東郭子答之甚好，曰：「協諸義而協則可，不協諸義而協，亦可乎！」』

又卷八　程惟時問：『東橋論今天下徒尚繁文，如朝覲一事，天下州縣各出一項錢糧上京。若將州縣皆附之府，如古之附庸，有何不可？』先生曰：『此是大禮，如何可廢！如過用錢糧，謂之弊政，只可革去，不可因噎而廢食。且三年一朝，四海九州皆梯山航海，咸知尊君親上之禮。不然，山州草縣過三年，又過三年，久則人民不知有一統氣象矣。此亦「愛禮存羊」之意也。』

又卷九　問：『禮、樂可分否？』先生曰：『不可分。禮、樂乃行道的器物，道不過五倫，惟禮樂能舉之。如有一顯官，每朝高聲問安，父母方寢，心不安。是一於禮而失其和。敝處有一秀才，父子嘻嘻，甚是嘲戲。是失其禮而一於和。禮勝則離，樂勝則流。如司馬溫公事父兄，因寒問：「衣得無薄乎？」隨時致問，不驚人駭俗，藹然可愛。《易》曰：「中孚，豚魚，吉。」何城問：『後世君臣但見其禮，而不見其和，和復可行否？』先生曰：『只「遇主於巷」、「納約自牖」、「信而後諫」，便是和的意。』

又卷一〇　問《儀禮》。曰：『此先王經世之書，廢於後世久矣。學者不可不講而習之，如《冠》、《婚》、《祭》、《射》等篇，既講究之，尤當習演其事。非惟檢束身心，宛然可復見先王時景象。故嘗語學者當先學《禮》。』

又卷一四　邦儒撥歷後來見，先生曰：『連日大風雪中歷事，意思如何？』曰：『此等處雖是辛苦，亦未敢怨尤。但衙門中禮體太嚴，頗覺未安耳。』先生曰：『你這衙門與國子監略有不同，一切禮貌固有舊規，至於太過處，也要自家斟酌。夫禮因人情時事而爲之節文者也，不可只按著舊本。能得於此，雖他日禮讓爲國，亦不外是。』

又卷一九　問周禮。先生曰：『周禮亦非萬世常行之道，自是周家一代禮也，行之者曾有弊。若欲行之，除是斟酌損益。故孔子便欲行夏之時，而於周特取其冕。』

又卷二三　先生與定國講《論語》禮之用章，曰：『凡人看禮字，只做道字看了，殊不知禮字正是舉這道字的器具。如謂父子有親，君臣有義，其用昏定晨省等禮是舉親之道，其朝覲等禮便是舉義之道。和字只是個自然，從容便是。故禮必由中心自然形見出來，方是和。』

又卷二七　獻蓋問：『古禮可一一行否？』先生曰：『在得其意，不必泥其迹。程子曰：「生民之理有窮，聖王之制可改。」非見理之眞者，不敢如此說也。《易》「窮則變，變則通，通則久」，故行禮須要變通。先儒之言，亦有不可行者乎！』

又卷二七　張札問：『儉、戚是禮之本否？』先生曰：『這還不是禮之本。你們說本在何處？』札曰：『只是得中。』先生曰：『卻泛了。』獻蓋曰：『先生嘗言禮之本在敬，喪之本在安親。』先生曰：『我亦有此說，然此就喪與禮二者言之，禮卻不止此。當時禮尚奢，易，林放疑其本不在於此，故問之。夫子說「寧儉」、「寧戚」，乃救當時之弊，禮之本卻不止此。上章夫子不曰「人而不仁如禮何」？仁方是禮之本。不止喪、禮二者，凡禮皆然。就是軍禮亦如此，或盜賊劫殺人民，或夷狄侵害中國，出師征討，若保護斯民之仁心不甚激切，其威武亦不奮揚。可見仁爲禮之本。』

楊慎《升庵集》卷六五《璅語》　禮之心悃愊，樂之意歡欣。悃愊以玉帛效心，歡欣以鐘鼓驗意。

潘潢《郊祀疏》（《明文海》卷五〇）　臣聞，生人之道，禮爲大。禮，祭爲大。祭，大郊爲大。大郊也者，原本反初，奉天地以子道，示民嚴上也。自二帝三王以及我朝歷聖，所以祇答神休，萃聚天下，未有外此義也。今祀事未卹，一歲不郊。臣愚以爲，此非聖明所以率先天下後世，以崇重本始之道。請得據所見聞，乞陛下試垂聽焉。謹按，禮大喪，惟天地社稷，越紼而行事。《傳》曰，不敢以卑廢尊也。蓋君雖尊，不尊於天。國喪雖重，不重於郊祀。故聞郊之日，喪者不哭，不敢凶服矣。不聞有喪哭者不郊也。古者天子諒陰，冢宰攝位，有代之言，乃不言，有代之祭，乃不祭。故越紼之禮，先儒有謂，使大臣越紼而攝祭者，後世懼獨任成害，南面聽治，既不得不出於權制，所謂郊祀不宜獨責諸代矣。若能行古諒陰三年之典，則主以天子之名，祭用冢相。或如《周禮·大宗伯》，有故攝行祭事，無不可也。宋英宗時，或問程

頤郊祀當否。頤曰，今人居喪，百事皆如常，獨於祭祀廢之，不若無廢。人君無一歲不祭天，人子無一日不見父母，必曰不敢以非禮見，豈不能因人通定省之問乎。故苟事事如禮，雖不與祭可也，無祭不可也。伏覩大明會典，天地諸神皆天子親祀，有故則遣官祭告。又曰，郊祀國之大事，雖有三年之喪，亦不敢廢。又曰，每歲正月擇日行禮。是每歲必郊，遣官攝郊，喪不廢郊，皆祖宗定制也。今習見每歲用正月郊，遂以郊非正月爲不可，執一失三，非繼述之善者也。《春秋》成公十七年，書九月辛丑用郊。胡安國曰，郊之不時，未有甚於此也。此譏郊遲，爲不時，非謂自孟春後皆非郊時，而九月爲特甚也。譏其前此失時不郊，因循至是，則不可復郊也。《春秋》之法，爲旱爲雩，雖過時猶且許之，苟魯之郊禘以禮且或有故未郊，則聖人必恕之，曰有故後郊，其猶愈於已也。若曰過時矣，不如無郊，則《春秋》數書過時不郊矣，果予其不郊乎。《左氏》曰，郊祀后稷，以祈農事也。啓蟄而郊，郊而後耕。既耕而郊，宜其不從也。此魯之郊，非周天子之郊也。且舜八月，西巡狩柴望如初。是春秋皆得郊也。《郊特牲》曰，郊之祭也，迎長日之至也。是冬得郊也。今既失孟春之郊矣，又不得以時酌古通今，圖所以修歲郊之法，則春郊不可復行，亦將如漢宋三歲一郊而已。然則倘或三年之內，設又有他故焉，則如夏商叔季，罔事於天地，祇而後可耶。且祖宗之時，前用分郊，後合郊。前建圜丘方丘，後用大祀殿。前配仁祖，後配太祖太宗。前親祀，後或攝祀，前攝以皇太子，後或遣官。聖人之治因時制宜，無所不可。然則前以春後以秋冬，豈不可也。臣愚以爲，失今之時而能從古之道，縱有過時之嫌，猶免亡本之誚。況前日之過未爲失時，今者復郊，愈見祇肅。其於變通之宜，不遠之復，蓋兼得之，又何疑哉。《傳》曰，郊祀天地，所以修歲事也。今或以爲既以秋冬郊，又以明年春郊，是黷祀也。宜待嘉靖改元，新正朔易服也，乃昭告於皇天后土，不當以先帝之遺年復舉大郊上古之禮。不知一歲不郊卽不成歲，古者啓蟄長至之典與時偕行，未聞以爲黷也。先帝所欲行而未成者，陛下所宜朝訪夕思，以代有終。若處此以優游，行之以猶豫，凡所宜行，惟曰以待來年，則自今數月之間，天下事孰肯任其責耶。昔魯與齊戰，莊公謀於曹劌曰，犧牲玉帛弗敢加也，必以信。劌曰，小信未孚，神弗福也。今國家之於神祇，可謂大不信矣。十四年二月郊，十五年十二月郊。十六年春，有司定日凡三，竟不得郊。鬼神非人實親，惟誠是依，不信者三，神誰與我。若又復益之，豈惟神聽疑惑，民不用情，外藩君長聞之，皆且曰中國今廢郊矣。殆非所以尊國體之極，而耀德於四遠。況今日精門災，陰雨連日，雨暘失職，諸穀爛浥，天之譴告明矣。安得不起敬起孝，爲民求福。乃猶紆徐怠緩，固自執異，豈不重拂天怒哉。臣愚以爲，今陛下繼統先帝嗣歷，服承天地宗廟社稷之祀，以爲天下神人主，義不得忽高皇帝之命。祀宜略倣古圜丘報本之制，近守祖宗一歲一郊之法，以今冬十一月郊。其親祀攝祀，則視陛下處今日服制何如，非臣所得與也。陛下不以臣卑鄙庸妄，斷行臣言，則禮達誠通，幽明協順，今聞遐福，與天無極，臣死且不悔。

來知德《周易集注》卷一三

聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮。繫辭焉，以斷其吉凶，是故謂之爻。

觀其會通，全在天下之動上言，未著在易上去。會者，事勢之湊合難通者也，卽嘉會足以合禮會字，但嘉會乃嘉美之會，有善而無惡，此則有善惡於其間。典禮卽合禮之禮。蓋通卽典禮所存，以事勢而言則曰通。以聖人常法而言，則曰典禮。典者，常法也。禮卽天理之節文也。如大禹，揖遜與傳子，二者相湊合，此會也。然天下謳歌等皆歸之子，此通也。若復揖遜，不通矣，則傳子者，乃行其典禮也。湯武，君與民二者相湊合，此會也。然生民塗炭，當救其民，順天應人，此通也。若順其君，不救其民，不通矣。則誅君者，乃行其典禮也。所以周公三百八十四爻，皆是見天下之動，觀其會通以行其典禮，方繫辭以斷其吉凶。如剝卦五爻，陰欲剝陽，陰陽二者相湊合而難通者也。然本卦有順而止之之義，此通也，合於典禮者也。則繫貫魚以宮人寵之辭，無不利而吉矣。離卦四爻，兩火相接，下三爻炎上，上五爻又君位難犯。此二火湊合而難通者也，然本卦再無可通之處，此悖於典禮者也，則《繫》死如棄如之辭，無所容而凶矣。

呂坤《去僞齋文集・四禮疑序》

『禮儀三百，威儀三千』，吾聞之子思子云。此非虞、夏事也，然有深意焉。人情樂放縱而喜事，惡檢束之苦身；使不綢繆於禮法之中，亦必繁靡於耳目之玩。聖人曰：與其繁而放縱以流於惡也，不若繁而檢束以防其肆，此禮所由作也，此作禮者所以委曲周至，不厭纖屑也。吾又有聞焉，曰：『大樂必易，大禮必簡。』曰：『易則易知，簡則易從。』曰：『敦厚以崇禮。』曰：『忠信之人，可以學禮。』是禮也者，枝葉忠信，而後世之禮，則忠信之賊也。

禮稱情，則人以禮觀忠信，而眞者因以達其心；禮掩情，則人以禮爲忠信，而僞者藉以售其詐。彼節文習熟者，其態近情，且將襲忠信而奪之，又安事忠信爲哉？噫！禮作而忠信亡，不若禮亡而忠信無所揜，人不得不勉而爲忠信耳。本以檢人情，而至於亡忠信，則制禮者之過也。

我觀《儀禮》十七篇，每喜其節文詳密，足以檢人情；又哀其儀度繁靡，足以亡忠信，曰：始爲《儀禮》者誰？其周後進之君子乎？記禮者誰？其漢儒好禮之君子乎？禮煩則亂，文勝滅質，上嘉者悲之。夫聖人制作，廣大易直，精實切近，觀於《易》、《詩》、《書》、《春秋》，而意指大可見矣。是禮也，所從來甚久，而崇尚甚隆；豈不知一言出而彈射者徧天下後世哉？禮之檢人情者，吾不敢不尊之以爲世道衛；禮之亡忠信者，吾不敢不辨之以爲世道防。

且自有《儀禮》以來，世之率由者，海內鮮其人焉！曠世鮮其人焉！視爲鼎彝，寶玩之而弗用；非天下後世之罪，則禮之文也、繁也，自絕於天下後世耳。艱澁簡奧，宿儒窮年講之而不精；細微曲折，學士終身由之而不熟。器數文物，有力者加意辨之而始備；以責之淺學之士，嘗試之爲，貧無力者之家，雖欲行禮，得乎？則不易不簡，難知難從之故也。是好禮者之過也。

又《呻吟語》卷四之二　節文度數，聖人之所以防肆也。僞禮文不如眞愛敬，眞簡率不如僞禮文。僞禮文猶足以成體，眞簡率每至於踰閑。僞禮文流而爲象恭滔天，眞簡率流而爲禮法掃地。七賢八達，簡率之極也。舉世牛馬，而晉因以亡。近世士風崇尚簡率，蕩然無檢。嗟嗟，吾莫知所終矣。

又卷五之一　夫禮也，嚴於婦人之守貞，而疎於男子之縱欲，亦聖人之偏也。今輿、隸、僕、僮，皆有婢妾、娼女、小童，莫不淫狎，以爲丈夫之小節而莫之問，陵嫡失所，逼妾殞身者紛紛，恐非聖王之世所宜也。此不可不嚴爲之禁也。

陳第《一齋集・松軒講義・非禮辨》　朱生問非禮勿視、聽。曰，爾以何者爲非禮乎。曰，美色不可觀，淫声不可聞是也。曰，此亦其一事。然非禮在心而不在物，所包甚廣，不止一事。如見父喜色則思將順，見父怒色則思悔改，便爲禮。若因其喜而有驕倨之意，因其怒而有乖忤之意，便爲非禮之視。又如父有教我之言卽思遵行，父有戒我之言卽思懲創，便爲禮。若不遵教言，不懲戒言，便爲非禮之聽矣。且汝說美色不可觀，淫声不可聞，固是。設會長者飲酒，汝侍於側，戲子作於前，豈能避而不視乎。但見其所作孝義也則思法，見其淫穢也則思戒，便是看戲工夫，便爲視以禮矣。又如汝在此，隣舍有唱曲者，汝亦豈能禁而屏之乎。惟法其是而戒其非，便是聽曲工夫，便爲聽以禮矣。問，非禮在心而不在物，何也。曰，同一淸風明月也，思與賢人遊則禮，思與淫人遊則非禮，風月豈有異乎。同一鰥、寡、孤、獨也，哀矜之則禮，侮慢之則非禮，鰥寡豈有異乎。曰，然則物都無非禮，惟在於心。孔子曰，放鄭声遠佞人，何也。曰，佞人當遠，鄭声當放，然必先有克己復禮之心，乃能遠之放之。勢可以遠，豈容不遠。勢可以放，豈容不放。設令佞人爲我之兄弟，或我生於鄭，則蒲耳皆鄭声也，將奈之何。故求禮於心，隨在可通。求禮於迹，未免窒碍難行矣。

又《一齋集・謬言・論經》　禮樂百年而後興，信與。曰，吾聞之也，天下不能一日無禮樂。待河之淸，人壽幾何矣。

或問樂。曰，姑言政。政平則民安，民安則心和，叩瓶擊缶可也。政乖則民仳離，民仳離則心愁，怨，咸英韶濩曷益焉。

或曰，三代以後胡無樂。曰，非無樂，人不和也。故百官和於朝則吹竽鼓瑟，濟濟之風矣。萬民和於野則擊鼓考鐘，雍雍之俗矣。雖儀鳳鳳舞百獸猶近之也，何患乎無樂。

楊兆京《禮論》（《明文海》卷九八）　禮也者，聖人持天下之大權，而隱於無形者也。禮起於人心之有所不敢，聖人因而止之禮。緣於人心之有所不安，聖人因而用之。所以勇怯智愚至此，不知何故咸俛首卻步，而不能踰此。聖人之神化藏於迂濶繁重之中，人固莫得而知也。今夫天下之大，必非一人之力所能勝也。亦非嚴刑峻法所能齊一也。至治之世，君臣相安，兵革不試，若有繩尺以束之，誰爲之與。至秦並天下，始一任其威力，以愚黔首，焚滅先王之禮樂，惟恐其不盡。不旋踵天下羣然而爭，而後知先王爲慮之遠也。且夫生民，各有無涯之欲也。苟窮其欲而莫爲之止，則天下必無有安於人下者矣。先王於是命名以定之，陳數以紀之，自后王以至於氓隸，各隨其才與分之所至，而莫之競，所以悅其耳目，擾其心思者，童而習之，白首而不解其故，不惟君父樂得其尊，臣子亦樂得其卑。此豈勉強而然與。嘗試執徒隸之人，而被之以章服，不必刑罰隨其後也，己亦驚顧而不敢居矣。子弟坐於堂，父兄趨於側，不必斧鉞以誅之也，己亦跼蹐而不安矣。先王知其

有不敢與不安之心，而後知民之可以禮御也。故因其一念，而衍之爲節目，制之爲度數，其說愈繁，其事愈贅，而此不敢與不安之心，乃愈著明於天下而不可隱。於是推之天地，通之鬼神，凡吉凶軍嘉之事，逮夫一旋一折之間，莫不從而爲之說，非眞有所準則而分毫不可缺也。先王以爲禮緣義起，必如是而後快。於是賢者思其意，愚者習其數，以爲先王之制，如是其不測也，孰知皆出於不敢與不安之心哉。先王又知人心之不一也，既制禮矣，則又起而損益之，隨時而起，隨地而起。時之所趨，不知其端。或始於朝市，或出於閨闈，衣冠言動，創於一人，羣焉樂效，積久而風氣移易，雖有神禹，莫能禁止。此其人皆智雕萬物，足以奪先王之權者也。故先王畏之戒之，而又無可如何也。於是因而利導，持其本不爭其末，神而化之，使民宜之。何必古之是，而今之非與。此禮之因時而起者也。若夫荒遠之紀，不可以治商周。燕齊之俗，不可以施吳越。彼其聞見之所習，風土之所宜，性使然矣。必欲強異以爲同，則必至於扞格而難通。天下不知禮之樂，將以爲先王之禮抑何其不情也，其勢亦終莫之爲奉行。易曰，風行地上，觀先王以省方。觀民設教，此禮之因地而起者也。因乎時因乎地，而一因乎人心。雖有勇怯智愚，孰不樂爲之用哉。

王棟《王一庵先生遺集》卷一《會語續集》 成王賜周公重祭，伯禽受而藏之可也，而居然襲用則非矣。孔子入太廟，見其所陳之禮數皆非諸侯所宜有者，故必每事問之，又因或人之疑而曰是禮也，其警之深矣。此與禘自既灌而往，見天子之禮次第施行，即曰不欲觀之同意。鄭國之爲辭命，更四賢之手而各盡所長，非忠於謀國，無一毫嫌忌之私者不能與此選也，而虞廷師師相讓之風亦略可見矣。故夫子叙之以彰其美，漢、唐以來安得有此氣象。

羅汝芳《近溪子續集》卷上 問，博約之訓，孔門最重，而說者往往不同。今則願求歸一之旨。曰，吾儕有生天地之間，立志做個人品，須要先擴一大胸襟，吹張一大眼孔，雖未即經綸天下大經，而經綸規模卻該理會。雖未即立天下大本，而立本着落卻要承當。雖未即能知天地之化育，而化育來歷卻亦探索。昔顏淵問仁，夫子教以一日克己復禮而天下歸仁。子張問十世可知，夫子教以殷因夏禮，周因殷禮，而百世損益可知。至己則自云，吾學夏禮，吾學殷禮，吾學周禮，而嘆曰，周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。又曰，爲國以禮，能以禮讓爲國乎何有。若夫《中庸》末後，其謂大哉聖人之道，而歸諸禮之三百三千，王天下三重，而歸諸議禮之制度考文。故古今聖帝明王，綱維一代之乾坤世界，必有禮以綱維之，育養一代之民物生靈，必有禮以育養之，主張一代之教化風俗，必有禮以主張之。此一個禮即天地之所以爲命，帝王之所以爲心，聖賢之所以爲學。天下治亂攸分總在禮之立不立，而尤在立之善不善，與善之至不至也。天生夫子，爲萬世開太平，只有《學》、《庸》二書。其二書只重仁禮二端。蓋丈夫有生天地，頭頂脚踏，肩任念存，此身之與乾坤渾然一體，而謂之曰，仁也者人也。欲完此仁，須是有禮，欲得此禮到至善去處，則非一己之聰明所可擬議，一己之力量所可強爲。如擬議強爲出自一己，則所定之禮未必能善，縱或有善亦恐非其至也。故孔門立教，其初便當信好古先，信好古先即當敏求言行。誦其詩，讀其書，又尚論其世，是則於文而學之，學而博之。學也者，心解而躬親，去其不如帝王賢聖以就其如帝王賢聖，固不徒口說之騰，聞是之資而已也。博也者，考古而證今，雖確守一代之典章，尤偏質百王之建置。耳目固洞燭而不遺，心思一體察而無外也。此之謂博學於文，然豈徒博而已哉。博也者，將以求其約，約也者惟以崇其禮而已矣。禮者統之則爲三綱，分之則爲五常，而詳之則爲百行。會家國天下而反之本焉，則在吾之一身。身則必禮以修之，而綱常百行，動容周旋必中其節文也。推此本身而聯乎末焉，則通吾之家國天下。家國天下必禮以齊治均平之，而綱常百行道德一而風俗同也。大丈夫有生天地間，其中心之主持樹立，獨專乎此而無偏倚，謂之正心。其發念篤切懇到，獨專乎此而不他適，謂之誠意。此皆孟子所謂射之勇力，樂之玉振，而非其所先者也。若夫開心明目，則惟千古聖神之言，定爲事物本末終始之格，至善而毫忽更無差失，知止而纖悉不可悖違，是則孟子所謂射之精巧，樂之金聲，而不當或後者也。今觀《大學》一書，自首至尾總是接引六經格言，而旁加點掇發揮，便是博學於文，而曰致知格物也。其點掇發揮總是歸宗於內之中正而無偏，外之整飭而不亂，便是約之以禮，而曰誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下也。求其一言以蔽之，則其爲父子、兄弟足法而人自法之，一字以蔽之，則仁而已矣。然夫子言仁，每每先之以知，比其言禮，每每後之於仁。噫，博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣。然則所謂弗畔也者，其弗畔於仁也夫，其弗畔於仁也夫。

李贄《李温陵集・明燈道古録》 天下之事合義則已。故聖人曰，義之與比。則君子之於天下也，義以爲質焉盡之矣，何故又說禮行，又說遜出，又說信成，不既贅乎。曰，單言義，則四德皆具，故義爲總名，如乾之有四德是也。今各舉言之，正所以盡義之用耳。夫天下之事，固有在我以爲宜，而在彼或不宜者，則禮不順矣。禮者，人人各具，人人不同。若滿堂宴笑，而一人獨有向隅之泣，亦未爲各得其所也。故必禮以行之，而後彼我皆得，衆志皆洽。既得而洽之矣，若顯然自以爲功，是不遜也。故必遜以出之，而讓美與人，吾不見其爲美也。推功與人，吾不知其爲功也。則無義之名，無禮之名，是謂委曲遜出，令人不覺斯善矣。若此者，蓋出自眞心，本自實意，成始成終，表裏若一，是主之以忠信也，豈不君子其人哉。蓋天下唯讓德爲難，故夫子曰，能以禮讓爲國乎，何有。由也不讓，是以哂之。蓋能讓則天下無復事矣。今觀夫子平日唯說當仁不讓而已，可知當仁之外，更無一事不當讓也。自今觀之，伯夷、泰伯，宜有國者也。此二子之義也。然太王有欲立季歷之心，孤竹君有欲後叔齊之意，二子若執嫡長以爲義，則太王孤竹之心不遂，而二子欲順太王孤竹之禮拂矣。故決之於禮，則泰伯決不宜承宗廟之統。若顯然推之於季歷，則恐太王或未安。此委曲以從禮，尤人子所難者。故至於被髮佯狂，逃竄蠻荆，使季歷有得國之實，太王無欲傳之名，而泰伯又無讓國之迹。此義之盡，而禮之精，委曲遜讓，天下不識，古今不識，非伯之所可望明矣。伯夷只可言讓，不可言能讓，非遜也。須是連讓亦讓，方是遜。然此只就讓國一事言之耳。凡事皆然，寧獨讓國。若子房借漢祖以爲韓，義也。而卒竭謀以成漢祖之業，則禮之行也符於義。終焉，辟穀不食而辭萬戶之封，則遜之出也，協於禮。終始一心，誠信無僞，故漢祖獨深心信之而不疑。嗚呼，此非君子處世之大法哉。使韓信當其時卽能讓王而取淮陰，又何有赤族之慘邪。或曰，淮陰當年非但不讓，亦且無禮矣。假王之請，於禮何在。予謂，淮陰非但無禮，亦且無義矣。固陵之約，信已不至。非漢祖聽留侯之說，先封爵邑，則垓下之事未可知也。故一得則四善兼得，一失則連義亦失，讓其可少歟。孟子曰，辭讓之心，禮之端也。則讓乃禮之大者。古今天下以讓而得，以不讓而失者多矣。嗚呼，可不讓歟。讓又是美德，又可以不讓歟。連讓亦讓，始爲泰伯，始爲遜出。嗚呼，至矣，盡矣，無以復加矣，萬全無患矣，眞實有利矣。

今之言政、刑、德、禮者，似未得禮意，依舊說在政教上去了，安能使民格心從化也。彼蓋但知禮之爲中，齊之爲齊中，則不可使人有過不及之差。齊則欲齊人之所不齊，以歸於齊。夫天下至大也，萬民至衆也，物之不齊又物之情也。中無定在，又孰能定其太過而損之，定其不及而益之也。若一一而約束之，整齊之，非但日亦不給，依舊是走在政教上去矣。彼政教之所以不能使民格心歸化者，正以條約之密，無非使其就吾之條理，而約之於中，齊其不齊，而使之無大過不及之病也。是欲強天下使從己，驅天下使從禮，人自苦難而弗從，始不得不用刑以威之耳。是政與刑自是一套，俗吏之所爲也，非道之以德者之事也。然不知是如何乃爲道民以德者之禮乎，禮又何如去齊得他。若曰齊其所不齊，則強其所難，拂民之性，如何便肯格心。予謂，此問極好，此疑極是。蓋道之以德，則爲民上者純是一片孝、弟、慈眞心。既以其躬行實德者道之於上，則爲下者既自耻吾之不能孝、弟與慈矣，而上焉者又不肯強之使從我，只就其力之所能爲，與心之所欲爲，勢之所必爲者以聽之，則千萬其人者，各得其千萬人之心，千萬其心者，各遂其千萬人之欲，是謂物各付物，天地之所以因材而篤也，所謂萬物並育而不相害也。今之不免相害者，皆始於使之不得並育耳。若肯聽其並育，則大成大，小成小，天下更有一物之不得所者哉。是之謂至齊，是之謂以禮。夫天下之民各遂其生，各獲其所願有，不格心歸化者未之有也。世儒既不知禮爲人心之所同然，本是一個千變萬化活潑潑之理，而執之以爲一定不可易之物，故又不知齊爲何等，而故欲強而齊之。是以雖有德之主，亦不免於政刑之用也。吁，禮之不講久矣。平天下曰民之所好好之，民之所惡惡之，好惡從民之欲，而不以己之欲，是之謂禮。禮則自齊，不待別有以齊之也。若好惡拂民之性，苟且必逮夫身，況得而齊之邪。

焦竑《澹園集》卷一二《答陳景湖》 吾人應事，雖屬棼紜，乃其樞紐之者卻是一物。所謂『隨事體驗』云者，於紛紜中，識取此一物而已。得此入手，如馬有銜勒，卽縱橫千里，無不如意，此顏子之所謂禮也。顏子工夫，只是復禮。能約於禮，則視聽言動，頭頭是道，奚繁且勞之慮焉？原憲不識源頭，卻於支派求之。用力愈勤，去之愈遠，與之楚而北轅何異！蓋道近而人自遠之，道易而人自難之故耳。何者？人之在道，如魚之在水，疑生智隔，乃覺其離。苟破疑城，卽登彼岸。非無疑之外，更有彼岸可登也。幸丈悉銳

堅城之下，畢力攻之。語云：『一蔽既徹，羣疑盡亡。』到此方爲眞覺悟之人，與對塔說相輪者不同矣。

又《答友人問》 仁者，一名孝弟，一名良知，一名禮。禮也者，體也，天則也。是禮也，能視、聽，能言、動，能孝、弟，能賢賢，能事君，能交友，可以爲堯舜，可以通天地，可以育萬物，人人具足，人人渾成，所謂與天地萬物爲一體者。乃其體自如是，非我強與之一也。學者不知目之自視，又爲視以視之；不知耳之自聽，又爲聽以聽之；不知口之自言，身之自動，又爲言、動以言動之：此所謂己也。夫『不識不知，順帝之則』。苟率於己，則知識耳矣，意、必、固、我耳矣，何天則之能順乎？孔子示顏子以『克己』，正於此處一刀兩斷。當體消融則己克，己克而禮自復矣。蓋孔、顏之學，只是禮之爲體認得精。認得既精，則眞禮在我，一有非禮之禮，自無所容留參雜於其間。所謂『有不善未嘗不知，知之未嘗復行』，所謂『三月不違仁』，所謂『約我以禮』，皆指此而言。故曰：『顏氏之子，其殆庶幾乎！』幾者，動之微，言其微動於意見，卽能知之，能克之也，若待著見於聲色，浸淫於尤悔，而後徐爲之計，非但措手不及，卽果如其說，亦原憲之克伐怨欲不行者耳，何以爲不遠復，何以爲知幾也哉！來諭云：『非中先有主，而徒求之四勿，亦強制耳。』是也。但所謂主者，乃其體之固然，而非我有以主之。苟我有以主之，程子所謂『是以敬直內，非敬以直內』也。知直內，則方外可知，此正毫釐千里之辨，所當精意以擇之者也。孟子曰：『操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉。』正言心無存亡，無出入，無方所，乃心體之妙如此，非貴操而賤舍也。此於視聽言動間，一默而識之，當自得矣。

顧憲成《小心齋劄記》卷一五 或問，孔子與子張論前知，而曰，殷因於夏禮，周因於殷禮。蓋直直拈出天地開亙古亙今不可磨滅的道理，做個把柄，至精亦至確矣。卻又言及所損益，何也？竊疑既有損益，誰能知之？曰，謂之損，第有所裁定，而非革也。謂之益，第有所增定，而非創也。非革非創，則亦因也。試觀自周而後，爲秦爲漢，爲晉爲南北朝，爲隋爲唐，爲五代，爲宋。按其大規模，誰能外禮別有建立。考其細節目，誰能外禮別有商量。至其所謂禮，又誰能外唐虞、三代，別開一局也。可見前知之道，總收在這三個字內。這三個字又只收在這一個字內。曰，暴如秦，悖如隋，彼亦惡知禮乎？曰，此所以不再世而滅也。然則此一字非惟該貫常變，統攝經權，且并治亂興亡之故，都不能出其範圍矣。聖人之前知，其簡易神妙，有如是夫。

劉宗周《劉子遺書》卷三 禮之用，和爲貴。而以節爲體，體陰而用陽也。又曰，忠信，禮之本也。故哀樂相爲表裏。又曰，喪禮忠之至也。故曰，喪與其易也，寧戚。聖人以証禮本焉。

黃道周《榕壇問業》卷一 黃共爾云，顏、曾俱是聖位上人，曾子一生得力忠恕，顏子得力俱在禮上。忠恕只得聖心，禮字並得聖人作用。然如夫子說他屢空，此中更著何物。如是影話，何所恃靠便可有是行藏。如的有是纔可行藏，不知高堅的成何物。某云，極是奧藏。某亦曾於此處發憤研求，極高極堅無下手處，極博極約纔可安身。不得安身，更無利用。《易》云，精義入神。如使聖賢無此工夫，縱使發皇滿世，亦是暴虎馮河，更要空忘，如何得見龍蛇之效。共爾云，此處難言。但說禮字，一日爲邦，施此六事。此六事與復禮約禮，是二是一。抑是此處高堅一齊合從，抑是此處才情一齊罷舍耶。某云，禮如至善，復約便是止處。認得此物，天下何物分別。且如大家看顏淵與禹、湯、舜、文尙有分別，顏淵與夫子兩家對談，宛是一物一事。異日孟子述顏淵談話，與有虞別無分面，又扯禹稷與顏子合作一身。賢豈復疑爲邦過爲窮大耶。共爾意殊有省。

智

湛若水《甘泉文集》卷一《樵語》 甘泉子曰，智也者，其天道之貞，以終始萬事乎。是故智者顯於始，藏於終。顯以生之，藏以成之。生之者效發於天，成之者效存於地。故智者可以知來，可以藏往，智之功用大矣哉。

焦竑《澹園集》卷四九《明德堂答問》 問：『信不及者將奈何？』先生曰：『此事全在乎智。信不及者，智不及也。孔子云「智及之」，慧眼一開，自能徹始徹終，一得永得。顏子擇中庸，正是智及之，此其所以服膺弗失。』

信

蔡清《虛齋集》卷四《林潮字履信説》 潮，天地間之最信者也。余襄公以爲月臨卯酉，則水張乎東西。月臨子午，則潮平乎南北。蓋月與水皆陰也，從其類也。故今濱海三尺童子，亦能指日刻期，而得潮汐之候者，以其最信也。嗟夫，潮，天地間之最信者也。信，人道中之最要者也。子曰，人而無信，不知其可也。大車無輗，小車無軏，其何以行之哉。夫人而無信，則無往而可行。如其信，則將無往而不可行矣。然則信之於人道，其亦所謂一言而可以終身行之者乎。而成人之道，槩在此矣。且人道不外乎四端，四端之信，猶五行之土。仁不得信則仁非其仁，義不得信則義非其義，禮智皆然。愚故曰，信之於人道，其亦所謂一言而可以終身行之者也。故友鄉進士林順吉之從弟曰潮，既冠，字之者曰履信。履信二字出《易大傳》，於此取之者，以潮之信，而期林生之履其信也。昔唐福建觀察使王潮亦字信，夫蓋一理所在，古今舉莫之能易也。抑予於此又有所附説云，始順吉既孤，其家用之需，京師往來之費，皆出生父孟愷甫，隨取而給，有人情所難能者，亦可謂信於義之士矣。聞林生質美且知學，誠使能近取善於其父，而遠取善於古人，推而充之，則於成人，理似可期者。其友黃時達、郭文博爲請其字説於予。予多病，與筆硯疎久矣，勉爲草草。

呂柟《涇野子内篇》卷一三 先生謂諸生曰：『學者須要自信，不可先有疑心。若此心有二三，還不當作學。如天地不言，而四時行、萬物生者，只是一個信。千乘之國，不信其盟而信子路之一言，蓋素孚於人。若學者能做成一個信的工夫，則德無不立矣。故曰：「默而識之」，「不言而信，存乎德行」。』

焦竑《澹園集》卷四九《明德堂答問》 先生曰：『信者，實有諸己之謂，吾人果能信得及，則實有諸己矣。此信一眞，美大聖神相因而至。信如舉子登第出身，美大聖神則累資而升，自階極品。未信而希聖神，如未出身而覬高位，此必不得之□也。所以一信最難。』

忠恕

薛瑄《讀書録》卷七 君父人之大倫，只當竭誠敬盡所以事之之道，其合與否有所不恤也。苟慮其不合，枉道以求之，則所失者多矣。交朋友事官長皆然。

又卷八 忠信立身之本。

又卷一〇 忠如水之源，恕如水之流。一個忠做出百千個恕來，一個源流出百千道水來。即忠恕而一貫之旨明矣。自然體立用行者，聖人之忠恕也。盡己推己者，學者之忠恕也。曾子言：『夫子之道忠恕而已矣。』非謂學者盡己爲忠，推己爲恕也，姑借忠以明一之體，借恕以明貫之用。故知盡己推己，其施無窮，則知一貫之理不盡矣。

《中庸》之忠恕，乃學者盡己推己之正名，即程子所謂，『動以人也。』《論語》之忠恕，乃聖人自然之忠恕，即程子所謂『動以天也』。

吳與弼《康齋集》卷一一《日録》 因暴怒，徐思之，以責人無恕故也。欲責須思吾，吾能此事否。苟能之，又思曰，吾學聖賢方能此，安可遽責彼未嘗用功與用功未深者乎。況責人此理，吾未必皆能乎此也，以此度之，平生責人謬妄多矣。戒之戒之。信哉，躬自厚而薄責於人，則遠怨。以責人之心責己，則盡道也。

胡居仁《居業録》卷八 忠信則不雜人僞，所以爲學之本，須要理會忠信是何事。

忠信與誠一也，但忠信指人而言，誠則合人與理言之。

主忠信便是實行，知識有餘，而實行不足，無以有諸己。

天理至實，故忠信、便存天理。

忠信篤敬。忠信於進德最力，然持養處須用敬也，非忠信做敬不篤，篤敬處便是忠信。

忠信、篤敬，實孔門第一等工夫。非禮勿視、聽、言、動，也靠就這裏做去，熟處便是仁。

忠信篤敬，則隨動隨靜，心自存，理自明。

忠信、是進德之基，便是立天下之大本。

忠信是立誠處，所以能進德也，忠信二字最力。

湛若水《甘泉文集》卷一《樵語》 門人有問忠之道。曰，中心。問恕。曰如心。中心其天下之大本乎，如心其天下之達道乎。中心則體物而不遺，如心擴而充之，則天地位萬物育，故一忠恕而成位乎其中矣，大矣。

又卷二二《約言》 忠恕卽是一貫，一貫懸其虛名，忠恕道其實理，言夫子之所謂一者，乃忠恕也。被曾子一口道着了，故知忠恕乃貫天下之道。而謂一貫之道妙而難言，而借忠恕易見者明之，非也。嘗細看《論語》中所言的說話，章章皆是一貫道理，皆是內外心事體用動靜合一。但此只是於曾子子貢處發出，以啓其問耳。微開其端，無竟其說，令人悟所謂一者何物。曾子卽時不待問而唯之，說道一是忠恕，子貢便不能問，故又不能悟，以其無曾子功夫也。

聶豹《困辨録・辨仁》 道者，率性而已，中和是也。施諸己而不願，亦勿施於人。因己之所惡，公其惡於人也。所求乎子以事父未能，因己之所欲，公其欲於人也。不見所惡欲，而寂然不動者中也。欲惡不欺其本心者忠也，非中也，然於中爲近。欲惡之發，不待推而自然中節者和也。推惡欲以公於人者恕也，非和也，然於和爲近。忠恕是學者求復其本體的一段切近工夫，蓋本體自忠恕也，中心爲中，如心爲恕，中心天下之大本，如心天下之達道，聖之所以異於學者，動以天耳。求卽反求諸乎之求，蓋反求乎爲子爲臣之道，以之事君事父有未能也。慥慥，進而不已之意。訓篤實字欠切。

胡直《胡子衡齊》卷七 曰，強恕何以能求仁。曰，萬物之理，備於人心，仁體固然者也。惟如心，則亦能誠，而求仁近矣。夫人心本欲孝也，有不如其心，必勉強盡孝以如其心，則孝之理近。本欲弟也，有不如其心，必勉強盡弟以如其心，則弟之理近。求仁豈遠乎。如心卽所謂慊也，至於恒慊，則亦無不樂矣。孔子曰，能近取譬，己所不欲，勿施於人，皆勉強如心義也。曰，若是則物理固無與也。

崔銑《士翼》卷三 忠恕譬則形影也，猶爲二之。忠以行乎恕，蓋恕之當也。夫子曰，吾道有其綱而無其目，猶曰無違也。曾子曰，夫子之道忠恕而已矣，指其實，別無玄妙也。

呂柟《涇野子內篇》卷一 先生謂介曰：『非盡性不足以事親，盡性所以至命也。非執禮不足以事君，執禮所以從義也。』介曰：『何？』曰：『昔者，仲尼謂葉公子高曰：「天下有大戒二：命也，義也。子之事父，命也，不可懈於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。故事親者，不擇地而安之，孝之至也；事君者，不擇事而安之，忠之盛也。」』

忠信哉，斯司馬君實也！兼之以張子厚之禮，而王道備矣。西里子曰：『吾閱人衆矣，多言術詐可以籠民而獲上，謂忠信者無用之本也，而子獨言之何？』先生曰：『嗟乎！茲世之所以可憂也。夫忠信之行有三：一曰寂然不動，感而遂通；二曰知禮必爲；三曰朴實無聞。一焉者，聖也；二焉者，賢也；三焉者，愚也。不愚不聖又弗賢焉，某不知之矣。』

又卷八 仲常問：『賈誼獻策，未必不是。』先生曰：『但賈誼不如文帝。文帝先要生養安息，故爲政只是養民爲先。』旂曰：『是以孟子先井田。』曰：『然，這便與我們爲學一般。孔子曰：「繪事後素。」子夏曰：「禮後乎？」爲政之先井田，猶爲學之先忠信也。』

又卷二七 張仲文論岳飛當克復舊物，奉迎二帝，不當班師。獻蠡曰：『人臣以君命爲重，功名不足計也。孔子「君命召，不俟駕而行。」班師爲是。』仲文曰：『聖人自有過化存神之妙，不當以聖人來說。』先生曰：『仲文議論儘高，但論事須求中道，如何說不當以聖人來說？岳飛乃百煉之鋼，只是還不能自信。如伊尹便自信得過，放太甲，誰人敢做？他便做得。天下之人皆不疑他。後來反太甲，太甲亦不怨他。這樣事業從那裏得來？從一介不取予上來。聖賢的工夫，只從這細小隱微處做起，後來功業便是這樣博厚高明。岳飛只是無伊尹這樣功夫，故做不得這樣事業，能如伊尹，何必班師！』

陳第《一齋集・謬言・論學》 問一貫之一。曰，一者一言也，卽忠恕也。忠恕斯無不貫矣。或問，何以明之。曰，子貢問一言而可以終身行，求一貫也。子曰其恕乎。以是知聖門之學莫若仁，求仁莫若恕矣。或問，若是其淺且近與。曰，非然也。下學此忠恕，上達此忠恕，通於天下國家此忠恕，格於天地鬼神此忠恕。

焦竑《焦氏筆乘續集》卷一《讀論語》 孔子曰『主忠信』，曾子曰『夫子之道，忠恕而已矣』，人人有此忠信，而不自知其爲主；人人有此忠恕，而不知其卽爲道，舍無妄而更求，是自成妄也。故曰：『無妄之往，何之矣？』夫門人疑一貫之說如繫風捕影之難，而曾子斷斷然以忠恕盡之，然能

直信曾子之言者誰乎？楊敬仲曰：『夜半爨火滅，饑者索食，對燭而坐，不知燭之卽火也，則終於饑而已。忠恕之論，燭喻也。』

顏鈞《顏鈞集・勸忠歌》 世有欺罔臣，尸素甘碌碌。視君如路人，視民如草木。但知全身軀，豈解識心腹。嗜欲驥奔泉，貪賄犬獲肉，上不畏天憲，下不恤冤獄。苟便一己私，不顧一路哭。忌刻過求仇，諛佞類姻屬。曲徑資趨走，豪門爭附贖。既不哀恫鰥，曷望思撫鞠。肥甘富盤饌，軟美侈裀褥。所爲乃如此，自反豈能縮。嗟嗟食祿者，聖化久沐浴。引身既委贄，此心宜洗淥。置民衽席間，勿陷於溝瀆。致君堯舜上，勿志於斗斛。德當不二三，學無事四六。法律日詳明，規矩時檢束。下於己不忠，亦思上不欲。毋處己昏昏，毋責人旭旭。直道在必行，末利何須逐。僚審同寅恭，上下自修睦。惟知愛國家，不知寶金玉。古今忠與孝，開卷卽在目。脫有不幸時，焉敢顧榮辱。挺身冒鋒刃，安得戀羅縠。一時節不全，千載魂亦忸。是以君子心，舉足愼幽獨。考父嘗在宋，鼎食僅饘粥。晏嬰久相齊，敝裘不溫燠。三王思欲兼，周公夜不宿。三仁遂所志，芳名後世燭。夷齊《采薇歌》，義不食周祿。孔明《出師表》，思篤炎劉福。胡銓識和書，指金爲犬畜。文山《正氣歌》，爲國建鰲足。莫道世無知，但將史記讀。莫言天不鑒，請看萊公竹。胡爲有官守，竊位而食粟。時乎不堪用，板蕩竟誰囑。止爲妻子謀，忍將君父鬻。如何美朝政，何如美風俗。我歌匪驕矜，爲爾悉告忠。勿謂今日貴，翬飛架高屋。勿謂今日榮，錦綉衣華服。勿謂今日飽，鍾釜餘米谷。天網雖恢恢，難容不忠族。明則有王誅，幽則有鬼戮。

劉宗周《劉子遺書》卷三 問恕。曰，恕己。己所不欲，勿施於己。曰，恕己焉已乎。曰，恕己則盡乎人矣。周子曰，公於己者，公於人。未有不公於己，而公於人者也。曰，請問其方。曰，不欲勿欲，不爲勿爲。近取諸身，一飲一食，子臣弟友，如斯而已。然則古之爲方也強而難，子之言方也順而易乎。曰，以易始之，以難竟之，斯可矣。

孝弟慈

宋濂《龍門子凝道記》卷下《觀漁微》 龍門子曰：人子之身非人子有也，父母之體之分也。雖曰異形，實一身也。身之聽命者，心耳。心左焉，而身從之；心欲右焉，而身又從之。至前後皆然，無相違者也。父母譬則心也，人子譬則身也。義苟行世，豈有不順之子哉？雖然，身且不敢有，況身外之物乎？世復有因財而逆父母之命者，其丈也哉？

龍門子曰：父母之生子也，欲其善事我也，欲其能顯我也，欲其繼宗祧我也，所望甚重，而滔滔以易教，何也？嗚呼！人子身行弗飭以辱其先者，豈獨其罪哉？

方孝孺《遜志齋集》卷一《九箴・本孝》 身乎奚自？實本乎親。惟能盡孝，斯可成仁。況茲有國，神民是主？至德無虧，庶政以舉。溫顏抑氣，先意承歡。膳宰視食，司衣問寒。未言而畏，不怒而恐。志靡自專，事無妄動。正躬謹行，非禮不繇。君親既安，心乃無憂。惟古文王，事父盡孝。著於禮經，萬世是效。儲王睿哲，尙其思之。勿謂聖人，我不敢爲。

陳獻章《陳獻章集》卷四《李元春墓銘》 有道於此，匪難匪易。能者謂賢，不能者恥。母疾子侍，弟扶兄醉。堯舜之道，孝弟而已。

湛若水《甘泉文集》卷二《新論》 或問道。曰，入必孝，出必弟。他日有問道。曰，入不必孝，出不必弟。或疑焉。曰，入必孝出必弟，自我行道乎！入不必孝出不必弟，其道在我乎！我行道者，其幾也，以動人之道也。道在我者，其動也，以幾天之道也。

又卷三《雍語》 徐世禮問，孝弟爲仁之本，何謂也？甘泉子曰，仁也者吾心之生意也，孝弟也者又生意之最初者也。察識培養，推其愛以達於其所不愛，推其敬以達於其所不敬，而仁洽天下矣。而謂有子之支離，異哉，象山之惑也！

王廷相《愼言》卷八《小宗篇》 或問孝。曰：『理世之首務。君子能盡孝親之道，則衆善集而羣邪亡。始也，一鄉信之；大也，天下化之。』曰：『請事。』曰：『虞舜尊親爲大，曾子養志爲至，孔子以色爲難，茲孝之大節也。』曰：『非富貴不足以盡之乎？』曰：『玉粲錦衣而愛敬未至，如親之樂何？心敬辭婉而容色愉愉，雖蔬食水飲，歡也。君子亦貴乎悅親而已。富貴者，所遇之時，非由乎我者也，孰能必得之？庶人之孝，勤四體而通神明，豈必藉軒冕哉？』

鄒守益《東廓鄒先生文集》卷七《示諸生九條》之二 商可孝乎。

曰，自天子至於庶人，異位而同孝。身體髮膚不敢毀傷，行道顯親，揚名後世，何嘗有等級。古之人捉襟肘見，納履踵決，與被袗鼓琴並爲世典刑。俗恒羨勢位爲顯，將窶困爲玷耶？苟盡其道，則陋巷一瓢，游學七年，奚害於愛敬？如其悖也，則一歲至相，萬金積塢，奚免於唾訾？故善孝者在道，不在物。作論孝。

王時槐《友慶堂合稿・與族弟》 先儒言，天下無不是底父母。蓋人賴父母方有此身，則此身非我所得私也，此身卽父母所與之物也。此身既不屬我而屬於父母，則父母雖將我此身斬刈之、割截之、摧折之，皆任其所爲，我不當略萌怨尤之念也，況不至於斬刈割截摧折之甚，而但愛之或不周，辱之或稍過，則正所謂父母惡之，勞而無怨可矣。又況愛之無不周，辱之無少過，而爲子者妄生怨尤，每見父母之不是，豈非天地間大不孝之人乎。

又《友慶堂合稿・仰慈膚見》 談異學者每以孝弟爲粗節，別有性命爲最上乘，此大誤也。愚竊謂，孝弟卽聖門之秘傳。何則？聖學主於求仁，而仁體最難識。若未能識仁，只從孝弟實事上懇惻以盡其分，當其眞切於孝弟時，此心油然藹然不能自已，則仁體卽此可默會矣，故曰孝弟便是秘傳。《中庸》所謂致曲可以入誠，孟子以強恕爲求仁莫近，殆此意也。

崔銑《士翼》卷三 昔者夫子教曾子以孝，於是《孝經》述焉。上自天子，下至庶人，其分愈邈。天子德教刑於四海，庶人謹節養其父母，其事愈卑，並列爲孝。夫孰人無生，孰生無親，孰親無愛，孰愛無本？吾惟無遏其生而傷其本，則貴賤之德同。各享其所得，安其所限，一簞之歡，九鼎之華，則豐約之敬同。位可介，而仁直遂。噫，其夫子所謂一以貫之者乎。夫孝匪直養而已，匪直敕其身而已，雖天子必有尊也而事之，必有先也而友之，必有輔也不敢遺，必有所矜也不敢侮。自大夫以下，敬身以立事，推家以理官，不義則爭，非法不行。由是推之，如堯斯君也，如舜斯臣也。夫然乃不辱其親，不虧其體。噫，其夫子所謂一以貫之者乎！生而共，沒而葬，久而思，祭而嚴，制禮立廟，傳之子孫則不匱。是子身有終，孝無窮已也。夫一念感神明，不曰至德乎。自家達四海，不曰要道乎。噫，眞所謂一以貫之者矣。

王艮《王心齋先生遺集》卷二《孝弟箴》 事親從兄，本有其則。孝弟爲心，其理自識。愛之敬之，務至其極。愛之深者，和顏悅色。敬之篤者，怡怡侍側。父兄所爲，不可不識。父兄所命，不可不擇。所爲若是，終身踐迹。所爲未是，不可姑息。所命若善，盡心竭力。所命未善，反復思繹。敷陳義理，譬喩端的。陷之不義，於心何懌。父兄之愆，子弟之責。堯、舜所爲，無過此職。

顏鈞《顏鈞集・箴言六章・孝順父母》 天地生民，人各有身。身從何來，父母精神。形化母腹，十月艱辛。兒生下地，萬般殷勤。兒饑啼食，兒冷啼衣。乳抱縫浣，惕惕時時。兒漸長大，擇師教兒，兒長大矣，求婦配兒。人有此身，誰不賴親。幼賴養育，長賴教成。兒幼賴親，兒幼戀親。娶妻生子，何忍忘親。父母衰老，捨兒誰親。兒不孝順，親靠誰人。親不忍我，我忍忍親。忍親饑寒，饑寒我身。親不逆我，我忍逆親。我逆親心，天逆我心。我若不孝，子孫效行。陽受忤逆，陰受零丁。兒幼親憐，施德施恩。親老兒痛，報德報恩。摩痛搔癢，喘息憂驚。老人多病，順志體情。思之痛之，泪血淋淋。孝順父母，聖諭化民。

附詩曰：孝順父母好到老，孝順父母神鬼保。孝順父母壽命長，孝順父母窮也好。父母貧窮莫怨嗟，兒孫命好自成家。勤求不遂大家命，孝順父母福祿加。

又《顏鈞集・箴言六章・尊敬長上》 觀彼蜂蟻，猶知有上。看彼鴻雁，亦知有長。蜂蟻鴻雁，尙知尊長。人靈萬物，不敬長上。以己之心，度人之心。人作我尊，我作人尊。手足左右，左與右同。人爲我兄，我爲人兄。兄弟手足，血脉貫通。通則安泰，滯則疽癰。人來慢我，我必怒焉。我去慢人，人不我嫌。四海九州，個個好謙。謙則招敬，慢則招愆。要免人慢，敬自我先。尊敬長上，聖諭勸賢。

附詩曰：伯叔姑姊伯叔公，常循禮義要謙恭；有些言氣休嗔較，原是同根共祖宗；更勸人家弟與兄，相恭相友莫相爭；譬如樹大分枝葉，當念同根共本生。

羅倫《扶植綱常疏》（《明文海》卷四九） 伏讀聖策，有曰朕夙夜惓惓，欲正大綱，舉萬目，使人倫明於上，風俗厚於下。陛下是言，直可爲國家扶綱常，爲天地立民極，爲萬世開太平者也。然欲正大綱，莫先於明人倫，厚風俗。欲明人倫厚風俗，莫先於孝。孝者天之經也，地之義也。國而非此不可以爲國，家而非此不可以爲家，人而非此不可以爲人。古今以來，未之有易。故先王制禮。子有父母之喪，君命三年不過其門者，所以教人孝也。古

者求忠臣於孝子之門，誠以居家孝，故忠可移於君。爲人臣者，未有不孝於親，而能忠於君者也。爲人君者，未有不敎其臣以孝，而能得其臣之忠者也。

胡松《刻孝經序》（《明文海》卷二二二） 始余爲童子，師授今文《孝經》句讀，蓋及半而疑。夫其所云，廣至德，紀孝行，與右傳幾章，諸如此者，是誰所詔告，與記注也。求之弗得，置弗思。其後數年冠，繹故所誦反復輒大疑，不能解。偶從友人家，見今所刻晦菴先生刊誤，讀之豁然有會於心，廼知古書傳於今者，類爲後人之所竄定附益，如《禮》：《儒行》、《月令》、《檀弓》、《雜記》諸篇，其不純乎道，詭於聖人之意，諸若斯，要自不鮮。奉文公之書，信之弗疑。比仕且學，會海內名儒，與相揚搉。乃於所云刊誤又不能無疑其中。夫謂章首爲經，今試取讀之，彼其義理深醇，氣脈流貫，本自一時之言無疑。顧古文二十二章，與今文十有八章，以皆仲尼、曾子閒居間出之言，或他人有問，或曾子自問，或孔子所嘗語人。意者，仲尼既沒，曾子卽世，諸門人弟子雜記其言，私相纂輯誦法，後人相與尊之爲經爾。夫尊之誠是，而顧輒分經傳，則亦尊經之過矣。夫分經傳已無當，乃曰是章傳某，是章廣某，曰是爲天子之孝，是爲庶人之孝，是孰詔之而孰識之耶，其孔門以來之舊邪。夫聖人之言通乎上下，其遠如天，其近如地，又曷嘗顓顓然曰，是爲某人之孝之道云爾。學者試卽齊、魯《論語》，取孔子言之約者以爲經，而以他日他章之言爲傳，以詔於人曰，是章傳某，是章廣某，要之無弗通。然此可乎不可乎。此其不足據證，明者必能辨之矣。或曰，是書之傳歷數千年，學者世守之，子獨何據而疑之也。曰，以漢儒識孔子之言知之也。漢儒識孔子之言曰，吾志在《春秋》，而行在《孝經》。夫《春秋》者，本《魯史記》之名，當時固有其號。彼《孝經》者，是後人之所尊信，而夫子之生自以爲經，有是理乎。自《論語》、《大學》之書，已多出曾子、子貢、有子之門人所雜撰，而況是書。知者觀於古文今文之殊，思過半矣。若其他雜引《詩傳》，傅會成文，則宋衡山胡氏、玉山汪氏具有其說，故在學者之自得焉爾。雖然，秦漢而來，聖學不傳，寥寥數千載，自有宋諸大儒外，至於今靡矣。學者惟利是聞，高者習靜語空，下者沿俗守陋，日務脂澤其言以悅世，其於事親從兄之節，順悅翕耽之旨，曠弗省。余是用大憂，思有以救其敝，廼刻斯上黨仇氏書院中。仇氏固敦孝友之行，不沿於俗者也。嗟乎，士無志於學，則余固無望矣。志於學而弗是之先，是戕木之本而務膏其華，堙水之源而冀其行之達也。其涸與萎，要可立而俟。知我罪我，其以斯言也夫。

羅汝芳《近溪子集》御字卷 問，仲尼《祖述堯舜》一章。曰，堯、舜之道孝弟而已矣，則祖述者卽祖述其孝弟之道也。汝諦觀本章前面說舜，只說舜其大孝也歟。說孝而弟在其中，說舜而堯在其中矣。就是說文王處，也只說父作之，子述之。說武王處也只說武王周公其達孝矣乎。可見不惟祖述是祖述孝弟，而憲章亦是憲章孝弟也。至於四時之行，水土之化，無一物不有所自生，則無一物而不好生，便謂之曰，天命之性也。夫惟好生爲天命之性，故太和絪縕，凝結此身，其始之生也以孝弟慈而生，是以其終之成也必以孝弟慈而成也。人徒見聖人之成處，其知則不思而得，其行則不勉而中，而不知皆從孝弟慈之不慮而知，不學而能中來也。此個道理果是愚夫愚婦鳶飛魚躍皆可與知與能，而聖人天地有所不能盡也。惟孔子天縱聰明，其見獨超拔一世，故將自己身心總放入此個天命性中，保合初生一點太和，更不喪失。憑其自然之知以爲知，憑其自然之能以爲能，怡猶於父子兄弟之間，渾淪於日用常行之內。凡所思惟，凡所作用，凡所視聽言動，無晝無夜，無少無老。看着雖是個人身，其實都是天體。看着雖是個尋常，其實都是神化。所以下面極形容其物並育，道並行，敦化川流，而曰此個天地比之有形天地尤爲大也，不然此書說聖神功化已是極其玄妙，若千變萬化而不可方物，何爲卻總名之曰《中庸》也耶？學者但將其名書之意細去玩味，便知孔子之學原有根源，而今日之論，或亦愚者千慮之一得也已。

又書字卷 彌勒諸生講《爲政以德》一章，道之以政一章既畢，進講者問之曰，汝講爲政以德的德字，道之以德的德字，說許多以內聖爲外王，以精神心術爲倡率化導，已是詳備可聽。但不曉得個着落，則理會處便不切實，既欠切實則講貫處便不精神。我且問你，爲政以德的政字，可就是道之以政的政字否？曰，卽是此個政了。曰，無爲而民自歸的民字，可就是民免而無恥的民字否？曰，卽是此個民了。曰政爲民而立，則政之所云必民間之事，政既是民間之事，則爲政以德之德，道之以德之德，便須曉得聖人說的亦就是民間日用常行之德也。民間一家只有三樣人，父母兄弟妻子。民間一日只有三場事，奉父母處兄弟養妻子。家家日日能盡力幹此三場事，以去安頓此三樣人得個停當。如做子的便與父母一般的心，做弟的便與哥哥一般的心，做妻的便與丈夫一般的心，恭敬和美，此便是民三件好德行。然此三件

德行却是民生出世帶來的。孟子謂，孩提便曉得愛親，稍長便曉得敬兄，未學養子而嫁便曉得心誠求中，眞是良知良能，而民之秉彝好是懿德也。但這民衆無上人與他說明，此是人家第一好事大家該做，卽說與他聽叫他去做，又無人做樣子與他看，便說也不信。所以人家父子、兄弟、夫妻之間，不免相忤相争，本來美德却反成惡俗矣。故聖賢爲政，不徒只開設條款，嚴立法令，叫他去孝弟慈，而自己先去孝弟慈。如所謂老吾老以及人之老，長吾長以及人之長，幼吾幼以及人之幼。久之則其爲父子兄弟足法而人自法之，便是上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不悖。果然有耻且格，若北極一旋而衆星自環拱之，更不待上之人去刑罰他，追究他，自然大順而大化也。若泛然只講個德字而不本之孝、弟、慈，則恐於民身不切，而所以感之所以從之，亦皆漫言而無當矣。若論以德爲政，却又有個機括，俗語云，物常聚於所好。又曰，民心至神而不可欺。今只爲民上者實見得此孝、弟、慈三事是古今第一件大道，第一件善緣，第一件大功德，在吾身可以報答天地父母生育之恩，在天下可以救活萬物萬民萬世之命。現現成成而不勞分毫做作，順順快快而不費些子勉強，心心念念言着也只是這個，行着也只是這個，久久守住也只是這個。則上之所好，下必有甚焉者矣。今日閭閻豈不可並於唐虞三代而無難也哉！大衆其共圖之。

又樂字卷　問，父子之道天性也。然父之處子，與子之處父，亦自有別。卽如子尙廉潔，而父忿戾之，違則傷恩而順則損名也，柰何？曰，須要假貸曲處，不拂親意，而亦不失所守也，則善矣。曰，父有餘蓄而子必欲取之，以爲不肖，亦可從否？曰，是則必須教之以正，而决不可從也。曰，其子有不肖出於性生，雖教之必不能從。又所生一人，縱欲夭沒，終於無後，或者謂此無柰，只當付之於命，可否？曰，父子主恩，决無可忍之心，亦無可棄之理。大凡天下鳥獸虫魚皆可以感而移，况於人乎！但教亦多術，須悉心盡力，乃得奇中而妙運也。曰，若畢竟終不能感格，非命而何？曰，此命字亦當就己，說我命該當爲子孫辛苦則可，若說我命該當有不肖子孫，則生意已自本身斬了，是自己先不肖矣，又安能貫通於不肖子孫也耶！故人生萬一不幸，遭際有此，必須與之同生死患難，感通化導。力有時而盡，心無時而解，乃是慈道之極也。嗚呼，己慈既極，則子孫又安有不可移之理哉！大抵世人論理，皆是責人厚而責己薄處失之。故程子云，細思吾身在天地間有多少不盡分處，正謂此也，學者不可不加猛省。

三綱

薛瑄《讀書録》卷三　三綱五常之理萬古猶一日。非實理則月易而歲不同矣。

又卷六　論萬事皆當以三綱五常爲本。三綱五常之道，日用而不可須臾舍，猶布帛菽粟不可一日而無也。舍此他求，則非所以爲道矣。天地間至大者莫過於三綱五常之道，帝王之爲治，聖賢之爲學，皆不外是。

吳與弼《康齋集》卷一一《日録》　三綱五常天下元氣，家亦然，一身亦然。

五常

呂坤《呻吟語》卷一之四　有殺之爲仁，生之爲不仁者。有取之爲義，與之爲不義者。有卑之爲禮，尊之爲非禮者。有不知爲智，知之爲不智者。有違言爲信，踐言爲非信者。

錢一本《黽記》卷二　仁、義、禮、智皆天道，天道能造人之命。聖人又立仁、義、禮、智之極，全體天道以造人之命。人待命於天道，亦待命於聖人。如云古之時無聖人，人類之滅久矣。不仁不成其爲父子，未知聖人仁道虧欠總未盡其爲父子。不義不成其爲君臣，未如聖人義道虧欠，總未盡其爲君臣。孟子不徒以天道言性命，而以聖人言性命，蓋以聖人望人，望人皆爲聖人。不徒以衆人望人，望人但爲衆人也。

又卷四　五常，民之秉彝也。民之秉彝，好是懿德，人人同此彝常之秉，而我故無之。人人同此懿德之好，而我故無之。善根滅絕，浮華外飾，君子聖人一脉遂至不續，亡爲有，虛爲盈，約爲泰，皆此。夫是之謂無恒，皆不可救藥之人。故曰不可以作巫醫。

中

薛瑄《讀書録》卷八　昔人訓皇爲太極，爲中，皆虛字也。朱子非之，謂皇爲君。極猶屋極之極。則二字皆實矣。蓋謂極居此物之中則可，便謂極爲中則不可。近因道出武定州北隅，觀郵亭撮頂，一木居中，衆木四面輳之，此正所謂極也。因朱子之說而記余之所言如此。

夏葛冬裘，饑食渴飲，朝作暮息之得其正者，皆時中也。中是性情恰好的道理。以其平常而不可易，故又謂之庸。非中之外別有所謂庸也。

中之理所包甚大，存於心而不偏不倚，發於情而無過不及，以其可以常行不可易，故又謂之庸。

屋極北極爲有形之極，太極乃無形之極也。故曰太極本無極。皇極之極，以物之在中而言，如屋極北極之義，若卽訓極爲中，則非矣。

蔡清《四書蒙引》卷三　中者，不偏不倚無過不及之名。

偏是我這裏向去倚，便是靠着那個東西了。如七情之發，其初或偏向在喜邊去，其後也結裏成個偏喜了。偏倚之相承，亦猶意必固我之相爲次第云。子路問強章，《章句》云，倚，偏着也，加一着字，便自有辨矣。

按，自有道統之傳以來，所謂中者，大抵多就用處言之，自用處言，則只着得無過不及之說，見於經典者，如《虞書》之允執厥中，與《論語》所引允執其中，及《中庸》之爲德也其至矣乎，以至《中庸》所載中庸其至矣乎。朱子皆只釋爲無過不及之義者，蓋堯之授舜，舜之授禹，與孔子之敎詔門人者，大抵都就應用處言之，於無過不及之義爲切也。若子思之著是書，獨取中庸二字以爲名，則舉道體之全，而言該動靜體用而無遺者也。故朱子兼不偏不倚無過不及之義而釋之。道理但至於中，則不容有改易矣。故堯舜以來，只說個中。至孔門而復加之以庸，其義益精且備矣。非中自中，庸自庸也。惟中故可庸，庸字特以申贊中字耳。

喜、怒、哀、樂之未發謂之中。

本是有七情，今只言喜、怒、哀、樂四者，何也。樂兼愛，哀兼懼，怒兼惡，慾屬土而無不在也。又約而言之，只是喜怒二者而已，喜屬陽，怒屬陰，故大學言之，其所親愛而辟焉者凡五事，而下面只以好惡二字該之。喜、怒、哀、樂與惻隱、羞惡、辭讓、是非，究竟只是一個情。其未發也，渾然在中，則皆謂之性也。

又卷一五　所惡執一者，爲其賊道也。

爲我似義非義，而有害於仁，若是眞義，則何害於仁，如顏子之簞瓢陋巷是也。兼愛似仁非仁，而有害於義，若是眞仁，則何害於義，如禹稷三過其門而不入是也。蓋仁義本並行不悖，隨所在而各伸其是，所謂權而取中也。爲其賊道也，此道字卽中而合權者也。爲我害仁之仁，中而權者也。兼愛害義之義，亦中而權者也。大註道之所貴者中，中之所貴者權，此要體認精切，蓋不可於道外求中，中外求權也。道之所貴者中，不中不足以爲道。中之所貴者權，非權不足以爲中。究其實，道一中也，中一權也。此與執中無權之中不同。舉一而廢百，百者多辭也，言所執者寡，而所失者多。百字對一而生也。蓋道無定體，隨時隨事隨物，其頭面最多，若只執其一，則其餘皆廢矣。

冢宰王公嘗問《孟子·楊子取爲我》一章之指，愚對曰，楊子知有其身而不知有天下，惟恐失己者也。墨子知有天下而不知有其身，惟恐失人者也。想當是時，爲楊氏者則非墨氏，爲墨氏者則非楊氏，子莫蓋見二者之各有是處，而胸中則全無歸一主張，故兼取二者之中以爲中，而當時之人亦必有以爲勝於二家者，惟孟子精義入神，故明闢其與楊、墨同科，執中爲近之。此所謂彌近理而大亂眞者也。

湛若水《甘泉文集》卷一《樵語》　或問道。曰，於物物而求之。他日有問道，曰，合物物而求之。門人惑。曰，於物物而求之，其小者也。合物物而求之，其大者也。他日，又有問者，則告之曰，於物物之中，合物物之中而求之。夫中也者，道也。知小而不知大者，不足以語全。知大而不知小者，不足以語分。知小大而不知中，可與語器，不可以語道。夫知小大道器之爲一體，則幾矣。

或問，如何斯可爲人師矣。曰，得中而立焉，斯可矣。剛不剛，柔不柔，而剛柔者法焉，以去其不中而已矣。師也者，猶諸醫也，學者其猶諸病也。醫以就諸中和而已，醫而偏焉殺人之術也。師而辟焉，陷人之道也，可不謹乎。

或曰，學必由中出矣。甘泉子曰，何往非中矣。心體物而不遺，故無外，

無外安有中。故有外之心不足以盡性。夫惟堯之心，光被四表矣，故心也者，無遠近無內外。

甘泉子曰，善治病者先元氣而後攻疾，養元氣即攻疾矣。苟專於攻疾，是又一病也。善學道者，先正經而後救偏，正經即救偏矣，苟專於救偏，是又一偏也。今之救偏者，如立諸西以矯東之人，東西皆偏也，是故君子反經以立諸中，中道立而偏者正矣。

或問道。甘泉子曰，吾得之《洪範》矣，知偏黨反側，作好惡之非道，則知中正矣。中正者天下之至道也，是故毋意必固我，而發皆中節，君子可以知道矣。

孟氏之養氣，其養性乎。性與氣一也，示人以易見也。故問其說。曰，氣之中者性也。故其爲氣也，配道與義。

門人有問聖可學歟。曰可。曰如之何？曰在變化。士而賢，賢而聖，聖而天，變化也。今夫飛潛之類，變化則有之矣。如其學不變不化，可以人而不如飛潛乎！曰，孰變化之？曰，沉潛剛克，高明柔克。克之者其心乎！心之中正，其變化之矩也。

又卷七《答鄧君恪》 云主一是主一個中，與少默近來是主天理之說相類。然主一便是無一物，若主中主天理，則又多了，中與天理又是二矣。但主一個中，則中與天理自在其中矣。

又《與冼少芬》 所云精一執中，惟微是本體，精一是功夫。本體微則精一功夫亦微矣。蓋精一乃所以磨消其不微者以見中，中即其歸宿也，與慎獨養出中和一意，俱於動時幾時得力。若云惟精以惟一，博文以約禮，則歸宿在一與禮，而又言執中卓爾何謂！觀博學約禮以弗畔，知新崇禮以凝道諸處，皆聖門關鍵要語，豈可草草。今人喜言無聲無臭不二法門，只作好說話聽耳。果如其言也，只消言惟微，不必更言精一也。且惟精功夫更大，少涉意見則小矣。不博不微，亦非孟子所云盡心者。併寄去洪如之仲誠一勘過。夫道其猶海乎，精以開其源，一以達其流，源流皆此水，亦即海水也，然必至海而後得所歸。予嘗即知即行與諸君云精一，雖從感應一時一事，原不離乎微妙全體，乃所謂勿忘勿助。中間正當處者，即明道大公順應，自然中路，何謂支離！惟精惟一，不雜不二，即此是執，非此外更有執中功在，又曷爲支離！

又卷二三《語錄》 中道而立，能者從之，不可隨人救偏，救得東邊西邊又偏，救西邊亦然，不若只與中立。曾記白沙先生爲賀克恭黃門許多年不悟，因書勸之讀佛，蓋伊川所言謹禮不透好令讀莊、列之意。克恭之子反生疑辨，人之指爲禪大抵類此。故立教不可稍有救偏之術，救一偏是又起一偏也，惟中正乃救偏之極致。

王守仁《傳習錄》卷上 問：『孟子言執中無權猶執一。』先生曰：『中只是天理，只是易，隨時變易，如何執得？須是因時制宜，難預先定一個規矩在。如後世儒者，要將道理一一說得無罅漏，立定個格式，此正是執一。』

問：『伊川謂「不當於喜、怒、哀、樂未發之前求中，」延平卻教學者看未發之前氣象，何如？』先生曰：『皆是也。伊川恐人於未發前討個中，把中做一物看，如吾向所謂認氣定時做中，故令只於涵養省察上用功。延平恐人未便有下手處，故令人時時刻刻求未發前氣象，使人正目而視惟此，傾耳而聽惟此，即是「戒慎不睹，恐懼不聞」的工夫。皆古人不得已誘人之言也。』

澄問：『喜、怒、哀、樂之中、和，其全體常人固不能有，如一件小事當喜、怒者，平時無有喜、怒之心，至其臨時，亦能中節，亦可謂之中、和乎？』先生曰：『在一時一事，固亦可謂之中、和；然未可謂之大本達道。人性皆善，中、和是人人原有的，豈可謂無？但常人之心既有所昏蔽，則其本體雖亦時時發見，終是暫明暫滅，非其全體大用矣。無所不中，然後謂之大本；無所不和，然後謂之達道。惟天下之至誠，然後能立天下之大本。』曰：『澄於中字之義尚未明。』曰：『此須自心體認出來，非言語所能喻。中只是天理。』曰：『何者爲天理？』曰：『去得人欲，便識天理。』曰：『天理何以謂之中？』曰：『無所偏倚。』曰：『無所偏倚是何等氣象？』曰：『如明鏡然，全體瑩徹，略無纖塵染著。』曰：『偏倚是有所染著，如著在好色、好利、好名等項上，方見得偏倚；若未發時，美色、名、利皆未相著，何以便知其有所偏倚？』曰：『雖未相著，然平日好色、好利、好名之心原未嘗無，既未嘗無，即謂之有，既謂之有，則亦不可謂無偏倚；譬之病瘧之人，雖有時不發，而病根原不曾除，則亦不得謂之無病之人矣。須是平日好色、好利、好名等項一應私心掃除蕩滌，無復纖毫留滯，而此心全體廓然，純是天理，方可謂之喜、怒、哀、樂未發之中，方是天下之大本。』

羅欽順《困知記》卷上 『喜、怒、哀、樂之未發，謂之中。』子思此言，所以開示後學，最爲深切。蓋天命之性，無形象可覩，無方體可求，學者猝難理會，故卽喜、怒、哀、樂，人人所有而易見者，但不知其所謂『中』，不知其爲『天下之大本』，故特指以示人，使知性命卽此而在也。上文『戒愼恐懼』卽所以存養乎此，然知之未至，則所養不能無差，或陷於釋氏之空寂矣。故李延平敎人『須於靜中體認大本未發時氣象分明，卽處事應物自然中節。』李之此指，蓋得之羅豫章，羅得之楊龜山，楊乃程門高弟，其固有自來矣。程伯子嘗言：『學者須先識仁，識得此理，以誠敬存之而已。』叔子亦言：『勿忘勿助長，只是養氣之法，如不識怎生養？有物始言養，無物又養個甚？』由是觀之，則未發之中，安可無體認工夫！雖叔子嘗言：『存養於未發之時則可，求中於未發之前則不可。』此殆一時答問之語，未必其終身之定論也。且以爲『既思卽是已發』，語亦傷重。思乃動靜之交，與發於外者不同，推尋體認，要不出方寸間爾。伯子嘗言：『天理二字，是自家體貼出來。』又云：『中者，天下之大本。天地之間，亭亭當當，直上直下之正理，出則不是。』若非其潛心體貼，何以見得如此分明？學者於未發之中，誠有體認工夫，灼見其直上直下，眞如一物之在吾目，斯可謂之知性也已。亹亹焉，戒懼以終之，庶無負子思子所以垂敎之深意乎！

未發之中，非惟人人有之，乃至物物有之。蓋中爲天下之大本，人與物不容有二。顧大本之立，非聖人不能。在學者，則不可不勉。若夫百姓，則日用而不知，孟子所謂『異於禽獸者幾希』，正指此爾。先儒或以爲『常人更無未發之中』，此言恐誤。若有無不一，安得爲『物物各具一太極』乎？此義理至精微處，斷不容二三其說也。

程子譏呂與叔不識大本，非謂赤子無未發之中，蓋以赤子之心不能無動，動卽有所偏着，故不可謂之大本爾。然中之本體固自若也，且其雖有偏着，而常純一無僞，是以孟子取之。卽此推尋，中之爲義，亦庶乎其可識矣。

薛蕙《與王浚川》（《明文海》卷一六六） 近聞留都司馬之命，不任慶慰。今者計當還第，謹具狀馳候。前承誨劄，未能上覆。周貢士來，又蒙賜敎，並示丁亥集，有警於昏昧多矣。但於太極、陰陽諸論，思之未通，此殆爲先入之說所蔽，尙欲問難，冀煩重喩，然非筆墨之可究也。比年誦先儒之書，稍見得一處頗爲切要，敢因下問之及而就正焉。昔延平先生嘗語《中庸》，曰聖門之傳是書，其所以開悟後學無遺策矣。然所謂喜、怒、哀、樂未發之謂中者，又一篇之體要也。若徒記誦而已，則亦奚以爲哉。必也體之於身；實見是理，然後擴充而往，無所不通，則庶乎可以言《中庸》矣。晦翁亦曰，李先生敎人，大抵令於靜中體認大本未發時氣象分明，則處事應物自然中節。此乃龜山門下相傳指訣。因二先生之說而推測子思之言，旣又考之羣聖之學，六經之微言，往往若合符節。於是竊以爲此誠義理之本原，學問之綱領。外乎此者，不足謂之善學也。故凡學者，必先從事於此，體之於默識，養之於主靜。及其道之成也，內欲不能留，外物不能亂，天下之事無不各得其當，特一以貫之而已。不然內有毫釐之偏，則外有尋丈之謬，欲其中節不亦難乎。夫性情一物也，動靜一理也，何言中和而抑揚其說也，蓋有體用先後之分焉。物有有體而用弗利者，未有無體而有用者也。是故學者不先患情之不得其正，而先患性之不得其養。蓋未發而中，發而乃和。若失之於靜，俟至旣發而圖之，雖有隨事精察之勤，矯情強制之力，亦將救過之不暇，古人心學之妙，豈如斯而已乎。程子所謂孔門傳授心法，蓋止此耳。生非知言者，循行數墨，僅有一見乎此。雖然，直說之而已，未能學也。獨念先儒之說固爲詳至，第雜於衆言之中，而未及特書屢書以詔後學，亦怪近歲講道之君子，爲說頗多而顧不及此。玆以質諸左右，萬一所擇不謬，先生其益推明前人之說，庶使後生小子，聞大賢之言而信從者衆，此學其有與乎。疎嬾不能三思，辭不逮意。此外所欲言者亦不能詳布，希惟照察。

鄒守益《東廓鄒先生文集》卷五《復宗兄本固》 去偏就中，自是聖門成法。然中極難識，非立志專而用功熟者，往往以質之所近，潛制默奪而未之知也。無後之憂雖情性之正，然亦自有中處。就如父母之喪，深憂鉅痛。然先生之戒，猶曰毀不滅性。所謂性者，動亦定靜亦定，雖憂苦拂鬱中，而精明本體未嘗動搖，如明目然，雖涕泣縱橫而光明固自若也。知此則知未發之中矣，積德寡欲二味，便是種子仙方。其成不成，命也。

又卷六《簡劉中山》 近見得吾輩用功，尙各就其質之近，故或以謹厚，或以通敏，或以簡靖，或以剛柔。其得力處在此，其受病處亦在此。須是自易其惡，自至其中，方是文之以禮樂之學。禮樂也者非他也，中和而已矣。學不蘄至於中，則好仁好信皆不免於蔽，而知與不欲終未得爲成人。

又《簡程松谿司成》 古今人品初不相懸，善敎者約其偏而融化之，

則曰智曰藝，咸可以成人。不善教者就其偏而充拓之，則好仁好信，猶不免於有蔽。濂溪易惡至中之旨，正是傳得聖門文以禮樂一派丹訣。

又《白鹿聚講四條上蒙泉姜公》 古人從氣質偏處變化，今人從氣質偏處充拓。溫以療直，栗以療寬，無虐以療剛，而無傲以療簡，具見唐虞醫案。否則好仁好信渣滓未融，終不免有蔽。故自易其惡，自至其中，不論病症淺深，舉歸大和，乃是濂溪傳千聖教學正脉。

聶豹《雙江聶先生文集・復古書院記》 學有古今，故人有古今，治亦有古今。欲還古治當求古人，欲求古人當復古學。學之古何所始乎。執中一語萬世心學之源也。中者何也，天地之心也，人得之而爲人之心，其未發也五性具焉，天下之大本也。本立而天下之能事畢矣。惟夫不知中之爲未發也，索之於念慮，採之於事爲，逐逐焉役於外以襲之，而天德王道之幾，於是焉息。夫子嘆斯民之鮮能，誅小人之無忌憚，祖述憲章，惟先進之是從。夫子何慕焉，當時及門之徒，惟回也其庶，如愚屢空，三月不違，其餘至焉者或日或月，瞠乎其後矣。夫子沒而微言絕。子思子憂道學之失其傳，而作《中庸》，明堯、舜允執之中，乃喜、怒、哀、樂未發之謂。知喜、怒、哀、樂未發之爲中，則知中節之和，位育之徵，皆無爲之變化也。有宋諸儒乃有以多說淆之，惟程伯子曰，不睹不聞便是未發之中。又曰，雖無所知所覺之事，而其能知能覺者自在。知所知、所覺與能知、能覺不同，庶乎可以窺未發之蘊。吾道南矣，令人於靜中以體夫未發氣象，不一再傳而此意遂失。自是而降，記誦詞章科舉之學盛行於天下，而天下欲快志於富貴利達，舍是蔑濟。陽明先生悼俗學之塗生民也，毅然以身犯不韙，倡道東南而以良知爲宗。蓋良知者未發之中也，不學不慮，自知自能。故曰良知是未發之中，寂然太公的本體。又曰，有未發之中，便有發而中節之和。又曰，聖人到位天地育萬物，也只從未發之中養來。

又《雙江聶先生文集・答歐陽南野三》 夫中者天下之大本。大本云者，千變萬化皆由此出，而乃謂爲效驗，則將指何者爲變化之所從出乎。程、季二先生之意是否。子思之意不可知，然謂子思非堯、舜之意則不可也。堯、舜允執厥中，是以中爲本體，允執爲功夫，有未發之中便有發而中節之和，和即道心也。天理流行，自然中節，動以天也，故曰徵。先師不云乎，未發之中即良知也。今以良知爲本體，愼獨爲工夫，中和爲效驗，則堯、舜所執之中謂效驗之中可乎。知以堯、舜所執者即此中也，則又是遺卻獨知一個本體，愼獨一段工夫，其將何所信而執之乎。其於未發即良知之訓又若不相蒙也。又云，子思以率性修道爲宗，是也。率性者，堯、舜性之也。蓋人受天地之中以生，中即性也。修道者，湯、武反之也，反身修德而至道凝焉。程子曰，有天德便可語王道，其要只在謹獨。謹獨，修德之功也，如微之顯可與入德，其義可見。來諭又以未發爲體，似以中爲和之體，和由中出無疑也，卻乃不以致中爲工夫，而又以愼獨爲工夫，與前所謂工夫合得本體之說微不協。又云，以良知爲本體，似是二體也。即謂良知是未發之中，愼獨即是致中，又何不可，何如。又云，謂致中於未發以立大本，致和於已發以行達道，既已遠於子思之旨，其後又或以未發字對中節字而深求其義，以爲未發不可淺言也，必若所謂寂然不動，無聲無臭云者，而後謂之未發。夫無聲無臭，蓋贊歎上天之事。寂然感通，蓋贊歎至神之變化。不離變化與事而聲臭俱寂，猶之曰大而化之，化不離大也。詞若玄而義亦不甚深也。

羅洪先《念庵文集》卷三《答馬鍾陽都憲》 夫未發之中，自不睹不聞中戒懼養成，到無不中時，即是致和，即是達道，此是千古列聖心心相傳正本。於此不同，便屬異端。然不睹不聞，能自知之者鮮矣。知不睹不聞而能戒懼，斯又加鮮也。蓋謂之不睹不聞，是不容以形聲求，不容以形聲求，即不容以言句億中。故顏子仰鑽於高堅，必由博約而後見卓爾。夫子雖善誘，不能使全體畢露於言句間也。然則欲戒懼者，其將何所入乎。幸以實用力者示之。

胡直《胡子衡齊》卷三 弟子曰，學有至乎。胡子曰，有之，靈則至也。曰，靈則奚謂。曰，堯舜之執中是也。雖然，子不求道心之微，又焉識所謂中。

曰，心一也，曷爲有人心道心之異。曰，心之宰，性也，而形氣宅焉，是故心之動也，宰於性，不役於形氣，是爲道心。道心故有者焉。役於形氣，不宰於性，是爲人心，人心故無者焉。道心，則所謂人生而靜天之性是也。人心，則所謂感物而動性之欲是也。曰，曷以見微危之異。曰，道心者，以其無爲爲之者也。無爲者，其止若淵，其行若雲，子思所謂不睹不聞，孟子所謂不學不慮是也，微不亦甚乎，以是知其故有。向非故有，則烏能微。人心者，以其有爲爲之者也。有爲，則其動如波，其行如驟，抑詩所謂愧於屋漏，孟氏所謂

行不慊心是也。危不亦甚乎，以是知其故無。向非故無，則烏有危。曰，精一何居。曰，微哉道心，弗以人心襍曰精，弗以人心二曰一。弗襍弗二，則內無偏倚，外無過不及，中不在斯乎。故曰，允執厥中。是故外執中語學，非堯舜學旨也。外道心語中，非堯舜中旨也。

曰，允執之中，與未發之中同乎。曰，未發之中，中也。發而中節之和，亦中也。焉弗同。與中庸之中同乎。曰，發而中節焉弗中庸，亦焉弗同。與《易》之天則，《書》之皇極，《詩》之帝則，《記》之天理，孔子之矩，曾子之至善，同乎。曰，焉弗同。與約禮之禮同乎。曰，焉弗同。

然則世儒所稱至當同乎。曰，世儒所稱至當，非不同也。世儒睢睢焉，索至當於物者，非同也。夫心盡則天下無通性，性盡則天下無通理，理盡則天下之物從之矣，豈反假物哉。而世儒者必曰，一物而窮一理，一理而求一當。方其見一物一理也，則雖有萬理萬當，而弗之顧也。方其守一理一當也，則雖有非理非當，而弗之恤也。其去至當也朔越矣。子弗觀慈母之爲鞠乎，時飢時飽，時涼時燠，時懌時咈，時燥時浴，時其寢處，時其嘔唲，時其巇作而溲溺之。晨夕抑搔出入，顧復慈母之愷施而曲中者，豈索物而得哉。彼其爲處子也，身不敢離閨閣，口不敢齒兩髦，雖有姆母，焉詢鞠子。然而鞠道靡不當者，其天慈必至者，性也。故曰，心誠求之，雖不中不遠矣。未有學養子而後嫁者也，蓋言性也。苟得諸性，則雖億萬其感，億萬其應，億萬其當，而億萬亦一也，其疇能二。曩所謂盤盂甕盎，池沼淵谷，江淮河海之日，莫非在天之日之所括者是也。故曰，天下殊途而同歸，一致而百慮，性一之也。雖然，世儒區區，特小當耳，焉識大當。既未識大當，又焉知變當。

黃綰《明道編》卷一　伏羲、堯、舜以艮止、執中之學相傳。伏羲之學具於《易》，堯舜之學具於《書》。《易》之微言，莫要於艮止；《書》之要旨，莫大於執中。自是聖聖相承，率由是道。至仲尼出，而大明厥韞，以知止之止指心體，以致知示工夫，以格物示功效，以克己爲致知之實，以復禮爲格物之實，皆艮止、執中之正脈。當時惟顏曾二子獨得其傳，再傳而得子思，又傳而得孟子，軻之沒而無傳矣。是以艮止之旨不明而失存心之要，執中之旨不明而失體道之要，故異端足以惑之，而伏羲、堯、舜之相傳者漸以湮淪。由是而功利之說興，由是而禪定之學起，後之學者，出此則入彼，非一日之故矣。然功利之害人也淺，而禪學之害人也深，予恐聖人之道日晦，故恒思有以辯之。

堯、舜執中之學，卽伏羲艮止之學也。其具於《書》者，曰『危微』，以闡艮止之端；曰『精一』，以爲用功之要。曰『安思』者，以見危之安而微之著也；曰『欽明』者，以見精之極而一之常也，無非所以求止其止而已。自危微之故不明，而人不知所致力之地；自精一之學不明，而人不知所用力之方，由是而不能安思矣，由是而不能欽明矣。嗚呼！伏羲、堯、舜之道，與孔子之傳，歷千古而人莫能會，豈非以異端之故耶？異端莫甚於禪學，自禪學興，而聖人之道日爲所亂惑，近理而失眞，有道者切深憂之，尙何望其直窮艮止之本以爲言耶！

呂柟《涇野子內篇》卷一六　象先問：『平居無事之時，想所以接人待物者庶乎不謬，但纔臨事便別。就是奴僕，有不如意，雖強制不怒，未免猶有意思在，如何？』先生曰：『這處還是不曾致中，故發不中節。若預先想個接人待物，怎能勾事到相湊合不謬也？若致得中了，臨事自會不差，或有一二差處，演習行之久，便如輕車就熟路矣。』

呂坤《去僞齋文集・與總河劉晉川論道脈圖》　《道脈圖》非獨立一說，乃堯、舜、禹、湯、文、武、孔、孟之陳談。鄙人正以異派橫流，正脈堙塞，獨拈出此一字爲赤幟，以示學者，曰：一『中』之外無道矣，擇『中』之外無學矣。一師者『中』也；六友者擇『中』也。此雖老生常談，卻是萬世常道。舍是皆偏也、雜也、怪也、迂也、邪也。道丈不必旁搜卷案，只於六經、四書一一印證，有一字乖違，卽是離經叛道，當受鳴鼓之攻矣。

來敎『中無定體』五言，正是此圖本旨。若中有定體，則六合中間只於東西南北畫個十字，上天下地樹條線竿足矣。只爲中無定體，纔用六友以酌之。六友者，酌萬物之中者也。吾心之六友，酌萬事之中者也。設有千金於此，分給十人，卽善以手揣摩，豈能不爽分毫？則酌輕重之中者，權也。規矩於方圓之中，準繩於平直之中，度量於長短之中，莫不皆然。舜之執兩端而用中，顏之擇乎中庸，皆用吾心之六友以求一師者也。蓋無六則一無所據，無一則六無所用，故天然自有之一，乃天然自有之六。何六何一，不思不勉，從容中道之聖人。迷天然自有之一，賴熟思審處之六，以六求一，此博審思辨、擇善固執之賢人。聖人得一以立六之命，所謂旣竭耳目之力，繼之以規矩準繩是已。賢人藉六以求一之眞，所謂爲政必因先王之道是已。今之講學者曰：『吾心合下便是中，不待思量，不須計較。』如是則舜顏皆在下風

矣。大率除了堯舜禹湯這一派道脈，二氏百家全無一六。彼豈不言得一？其所謂一者，直是沒巴鼻底一個東西，與堯舜之一絕不相似；輕重長短，大小方圓，隨意所適，師心自是，更不管萬物死活，萬事當否，而舉世莫知其非，此《師友圖》之所由作也。

又《去偽齋文集・一中序》　理與數，皆自然者也。理無窮，數有窮。昔者龍負《圖》，龜呈《書》，皆五其中焉。五抱一而環四，理之子，數之母也，是曰一中。然《圖》窮於六十四，《書》窮於九；而彌漫六合者，皆《圖》、《書》也。一中之理，不出《圖》、《書》，而數則百有二十云。

關中李子玄育，理學士也。嘗發一中旨要，取五行而窮極之。謂五行之中，各具一中；一行迭主，四行迭輔；而一行之變凡二十有四，五之，凡百二十焉。蓋李子有神契矣。上據左旋之運，中析四時之節，羅八方水土之界，肖兩儀體用之象，辨吾身內外之宜，奠倫物高卑之等，配五德生尅之序，分上下升降之常，立前後左右之輔，指一中爲義之原，悉民情世故之隱，極小物賾事之詳。正綱常，扶世教，斥異端，屏亂賊，醒愚迷，著事應。五行之外無理，一中之外無五行。數也，理也，皆合其自然。蓋上下數千年間，獨立門戶，無所側席云。昔人謂河洛之數，表裏經緯，迄今未能會合；李子媒羲禹之精而搆締之，遂成古今大備之典，抑苦心哉！

夫理、數，人所厭談者也；余懼夫厭者以李子爲贅，因概其指歸如此。嗟夫！世必有神契李子者，而道之顯晦則自有時，作者奚與焉？

又《呻吟語》卷一之四　除了個中字，更定道統不得。傍流之至聖，不如正路之賢人。故道統寧中，絕不以傍流繼嗣。何者，氣脉不同也。予嘗曰，寧爲道統家奴婢，不爲傍流家宗子。

中之一字，是無天於上，無地於下，無東西南北於四方。此是南面獨尊，道中的天子。仁、義、禮、智、信都是東西侍立，百行萬善都是北面受成者也。不意宇宙間有此一妙字，有了這一個，別個都可勾銷。五常百行萬善，但少了這個都是一家貨，更成甚麼道理。

中之一字，不但道理當然，雖氣數離了中亦成不得。寒暑災祥失中則萬物殃，飲食起居失中則一身病。故四時各順其序，五臟各得其職。此之謂中，差分毫便有分毫驗應。是以聖人執中，以立天地萬物之極。

許孚遠《與萬思默年兄論易書》（《明文海》卷一六九）　承寄《學易齋集》，伏讀數四，窺兄密旨，窮三教之精蘊，闡性命之根源，灼然獨見，自作主張，本非淺學可及。但中間一二之疑，久蓄於中，不爲吐露求釋，非弟所以事兄之誠，亦非吾儒所爲學問思辨弗明弗措之道也。集中首明未發之中爲《易》之源，爲生生之大本。此千聖以來相傳心法，又何加焉。但以坎卦爲未發之中，謂以至陰含陽，有淵然退藏之象者，是則有說。未發之中不隨方體，不落聲臭，天地萬物性命根源固在於此。若以擬諸《易》象，謂之乾體可也，謂之太極可也，謂爲坎、離之中可也，雖謂諸卦爻象之中無所不在亦可也。而獨以屬之坎卦，然則乾之資始，坤之資生非歟。《易》有太極，豈得指坎而言歟。夫坎、離爲天地之用，《易》著之矣。以畫言之，坎得乾之中，離得坤之中，於乾、坤爲正體。以象言之，在天爲日月，在地爲水火，又坎於天地間爲雲雨。以義言之，坎爲險而離爲麗。以德言之，坎中實爲忠信，而離中虛爲虛明。稽諸坎、離二卦彖象、爻辭諸所取義可證也。惟以人身觀之，心藏神屬火象離，腎藏精屬水象坎。火欲降而水欲升，神欲斂而精欲固，養生家是以有取坎填離，坎、離交姤之說，有水爲道樞，玄含黃芽之說，有凝神入氣穴，眞人潛深淵之說。其於攝生鍊形術固有之，然非吾儒窮理盡性至命之道，《大易》所不語也。魏伯陽諸人，特借《易》以神其說耳。若謂《圖》、《書》一六居下而天一生水，坎爲水故以當未發之中。然中也者中也，上下四方皆從中出。《圖》、《書》不曰，五十居中乎，十含五，五含一，象未發之體乎。《易》之源，生生之大本當在中明甚。堯夫詩云，天向一中分造化，人從心上起經綸是也。故堯、舜、禹之授受，曰允執厥中。《易》言，黃中通理。劉子稱，人受天地之中以生。未有舍中而可以爲天下之大本者。是中也，惟其無可覩聞，故曰微。惟其不逐物而遷，故曰喜、怒、哀、樂之未發。凡曰密，曰深，曰止，曰誠，曰神，曰易，曰精，皆此理也。學者眞能戒慎不覩，恐懼不聞，洗心以退藏於密，則一身之中，天自清而地自寧，水火之用自爲既濟，豈必專以神氣爲事，如養生家所指哉。

徐渭《論中一》（《明文海》卷九三）　語中之至者，必聖人而始無遺，此則難也。然習爲中者，與不習爲中者，甚且悖其中者，皆不能外中而他之也，似易也。何者。之中也者，人之情也，故曰易也。語不爲中，必二氏之聖而始盡。然習不爲中者，未有果能不爲中者也。此則非直不易也，又難而難者也。何者。不爲中，不之中者，非人之情也。魚處水而飲，水清濁不同，悉

飲也，魚之情也。故曰，爲中似易也。而不飲水者，非魚之情也，故曰不爲中者，難而難者也。二氏之所以自爲異者，其於不飲水不異也。求爲魚，與不求爲魚者，異也。不求爲魚者，求無失其所以爲魚者而已矣。故不必求爲魚也。然而不但此也，爲中者布而衣，衣而量者也。自童而老，自侏儒而長人，其量悉視其人也。夫人未有不衣者，衣未有不布，布未有不量者。衣童以老，爲過中。衣長人以侏儒，是爲不及於中。聖不如此其量也。若夫釋也者，則不衣矣，不衣不布矣，不布而量何施。故曰，不爲中。黃之異緇也，則首譬曰尚欲爲魚也盡之矣。雖然，魚有躍者，化者，時離水而徹飲者有矣，似難而易也。魚不化不躍而不離水也，而飲必無不清者，有之乎，似易而難也。故曰，中庸不可能也。

又《論中二》（《明文海》卷九三） 天與人，其得一同也。人有骸，天無骸。無骸，則一不役於骸。一不役於骸，故一不病。一役於骸，故一病。一不病者何。堯傳舜，舜傳禹，曰道心者是也。一病者何。堯傳舜，舜傳禹，曰人心者是也。微者何。骸勝一，而一者膏日火以消矣。危者何。一不能勝骸，而骸者土日簣以高矣。中之云者，酌其人之骸而天之之謂也。猶曰半其道心者亦半其人心者之謂也，故中也。是中也，難言也。言半則幾於墮而執矣。故曰中也者，貴時之也，難言也。凡二聖人者，其始之治其心於土階者，不過三尺中。治其軀於形者，不過七尺中。治其夔及其象，九其男，二其女者，多亦不過數人中。而卒之利億兆，爭參兩者，皆是物也。是二聖人善因也，因其人而人之也，不可以天之也。然而莫非天也，亦因其不可純以一而一之也。然而莫非以一也，故精也者，精之乎此中也。一也者，一之乎此中也。精也者，治王者之切與磨也。王王而切與磨之則一也。此二聖人之中之者之功也。二聖人者，以骸治骸，以人治人者也。骸者何。竅也，鞹也，軀也，殼也。噫，二聖人不能強人以純天也，以其人人也。是二聖人之不得已也。至語其得一也，則人也，猶之天也。

王艮《王心齋先生遺集》卷一《語録》 《中庸》中字，《大學》止字，本文自有明解，不消訓釋。喜、怒、哀、樂之未發謂之中，中也者天下之大本也，是分明解出中字來。於止，知其所止，止仁，止敬，止慈，止孝，止信，是分明解出止字來。

或問中。先生曰，此童僕之往來者中也。曰，然則百姓之日用卽中乎？曰，孔子云，百姓日用而不知。使非中，安得謂之道？特無先覺者覺之，故不知耳。若智者見之謂之智，仁者見之謂之仁，有所見便是妄，妄則不得謂之中矣。

程子曰，一刻不存非中也，一事不爲非中也，一物不該非中也。知此可與究執中之學。

子見南子之謂中，子路不悅之謂正。中者自無不正，正者未必能中。

子謂子敬曰，近日工夫何如。對曰，善念動則充之，惡念動則去之。曰，善念不動，惡念不動，又如何。不能對。子曰，此卻是中，卻是性。戒愼恐懼此而已矣，是謂顧諟天之明命。立則見其參於前，在輿則見其倚於衡。常是此中，則善念動自知，惡念動自知。善念自充，惡念自去。如此愼獨，便可知立大本。知立大本，然後內不失己，外不失人，更無滲漏。使人人皆如此用功，便是致中和，便是位天地育萬物事業。

又《答問補遺》 惟皇上帝降中於民，本無不同。鳶飛魚躍，此中也。譬之江、淮、河、漢，此水也。萬紫千紅，此春也。保合此中，無思也，無爲也，無意必無固我，無將迎無內外也。何邪思，何妄念？惟百姓日用而不知，故曰，君子存之，庶民去之。學也者，學以修此中也。戒愼恐懼，未嘗致纖毫之力，乃爲修之之道。故曰，合着本體是工夫，做得工夫是本體。先知中的本體，然後好做修的工夫。

又卷二《與林子仁又》 別來不覺三載矣，屢承惠問，感激殊深。始聞高中而居要地，誠有喜而不寐之意。又得龍溪先生諸友切磋，學日益明，此第一義也。故學外無政，政外無學。是故堯、舜相傳授受，允執厥中而已矣。故孟子曰，經正庶民興，斯無邪慝矣。雖孔子必三年而後有成。有志於忠君，愛民者，求其萬全之策，必以此爲是矣。王正億者，乃吾先師一脈之孤也，愧我勢不能相隨看管，此惓惓於懷，萬望青目，幸甚幸甚。諒吾東城推此學之所自，必自能照顧矣，豈待贅言哉。

王棟《王一庵先生遺集》卷一《會語正集》 未發之中，亦卽不睹不聞底物事。《中庸》本言喜、怒、哀、樂之未發，非曰未發喜、怒、哀、樂之時。蓋謂心之生機無時不發，當其發喜、發怒、發哀、發樂之際，皆必有未嘗發者以宰乎其發，故能發而皆中節也，不然祇是亂發，豈復有中節之和哉！故養其未發之中，亦卽愼獨工夫也。

又《會語》　道以中爲至，不欲過高。如伯夷，一冠不正便望望然而去。柳下惠，袒裼裸裎尙由由與偕。是皆迥出常情，高不可及之行也。風之所動必起於高，故夷惠俱各有風，可以鼓動百世。若伊尹雖有任的意思，然近於出處之中，而平正切實，循規蹈矩，故伊尹不言其風，不見其高故也。

又《會語續集》　堯、舜以來，論道、論學祇是言中。中者何？性也。性何以謂之中也？劉子曰，人受天地之中以生。《書》不云乎，惟皇上帝，降衷於下民，若有恆性。夫衷，中也。降衷爲性，故性卽是中。仁、義、禮、智溥博淵泉而時出之，時出正所以中也。惟精惟一乃其用功之要，故如一則知中，知中則知性矣。《商書》始因精一之傳，反覆專言一德。箕子《洪範》又指極字示人，而曰無偏無黨，無反無側，是知極卽中之義也。以中爲標極，而帝與群黎百姓共會而共歸之，無非精一執中之學，而所以著夫性者無遺說矣。至孔門授受，則又挑出性中一個仁字，明白指點與學者精實用功，使之有下手處。而孟子因之，言仁言義，言禮言智，愈發揮而愈親切，眞有大造於萬世者哉。

何心隱《何心隱集》卷二《論中》　堯以不得舜爲己憂，憂難得人於中而允執也；舜以不得禹爲己憂，憂難得人於中而精一也。精於中而執之，必允無雜心也。一於中而執之，必允無二心也。莫非心也，心而主則中心，而貫則道心。人於人則不貫，不貫則此而無所主。既不能主乎人，又不能主於人人也，人亦禽獸也。人其心也，非道心也。心以貫心，而主於一人，以主乎億兆無算之人，道其心也，非人心也。人心非有減也，道心非有加也。人聚而道，道散而人，莫非心也。道乎其心者，其用心也大而難，若存若亡，似有似無，心甚微也。人乎其心者，其用心也小而易，用於此自觸乎彼，用於彼自觸乎此，彼此相觸而利害相攻，心甚危也。心如是危，又如是微，奈之何哉？惟大哉之堯自透其心，見心雖危，而若有主乎其危者，安安在中；見心雖微，而若有主乎其微者，顯顯在中。中亦心也，心之心也。象身也，身立乎天地之中，中也。中也者，主也。主乎身者，中也，心也。以身主乎人之心者，中也，心也。身以主於人之心者，中也，心也。心乎道以道人，而人乎心者亦自不容不貫而道其心也。心於道，中也。堯則允執此中以爲君。君者，中也，象心也。心在身之中，中在心之中，故名中。惟中爲均，均者，君也。允執乎中者，允執君以道其心也。道乎一己之心，以君主乎億兆無算之人之心，不惟伏羲之伏其羲而已也。必洗滌乎君以主道而成象於位，位乎上天下地之中，而允執之矣。中而必執，執而必允者，惟憂其或危也，惟憂其或微也。憂之莫解，則不容不旁求透心之人，如己之透，同見乎中之當執，執之當允，以君象中，以位尊君，而共保乎心之不危不微，化乎人，純乎道而後已也。斯人也，豈易得哉？必得人如舜而後可以解其憂也。舜何人也，人雖未及堯之大，而亦足以君也。君哉其舜也，精一人也。在堯既爲君矣，而舜何爲哉？惟精乎中，惟一乎中，惟位乎君而已矣。其曰『欽哉，愼乃有位』，精一也，位中也。位而欽而愼，位之外無雜心也，無二心也。精一也，精此中也，一之中也。精此中，一此中，所以欽此位，愼此位也。欽此位、愼此位，所以精此中、一此中也。

天位乎上，地位乎下，人位乎中。人必君，則人也。君必位，則君也。臣民亦君也。君者，均也。君者，羣也。臣民莫非君之羣也，必君而後可以羣而均也。一身，則心爲君也。君呈象於四體百骸，則元首爲君也，若臣若民莫不有身也，莫不有四體百骸也，莫不有四體百骸，則莫不有元首也。莫不有身，則莫不有心也。莫不有元首、莫不有心，則莫不有君也。君莫非中也。

堯之所以必於中而允執之者，欲人人之透心也。透心則心有主，而於四體百骸可以貫也。不惟貫乎己，貫乎人也。君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友，莫非人也。貫乎人，所以貫乎君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友，人心而道心也。道心，道其心於君也。君其心於君臣，可以羣君臣，而君臣可均也。不然，則君不君，臣不臣，不羣不均矣。君其心於父子，可以羣父子，而父子可均也。不然，則父不父，子不子，不羣不均矣。至於可以羣夫婦而夫婦均，可以羣昆弟而昆弟均，可以羣朋友而朋友均者，莫非君其心於道也，中也。中也者，道之主也，心也，不可以不執也。執之不可以不允也。惟精惟一，而後能允執也。惟欽惟愼，而後能精一也。精一惟授禹於授位之初者，亦惟憂其心之或危或微，而亦必得透心之人，如禹之無間乎己之透心，以永保其中於君於位，而自不危不微以解憂也。解舜之憂必禹，解堯之憂必舜。堯之下不獨一舜也，何爲以不得舜爲憂，舜之下不獨一禹也，何爲以不得禹爲憂？堯惟於中而允執，非舜不能受允執也。舜惟於中而精一，非禹不能受精一也。堯授位於舜而不授位於丹朱，是允執也。舜授位於禹而不授位於商均，是精一也。於中

而精一而允執，則得人亦允執而精一也。苟非惟精惟一而允執在中，何爲得舜得禹之執且允、一且精耶？

羅汝芳《近溪子集》禮字卷　問，中以立本，和以達道矣，如何却又要致？曰，致字是致物與人之致，推開一步說，雖義兼極致，而實在天地萬物上着力也。蓋聖人作《中庸》是五十學《易》之後，直見乾、坤之體，易則易知，簡則易從，有親可久，有功可大，認定個天命流行，人性皆善，無反無側，蕩蕩平平也。故從喜、怒、哀、樂未發處，指出爲天下之大本，從喜、怒、哀、樂中節處，指出爲天下之達道。夫中和既大同乎天下，則聖人必天地萬物皆中其中，方是立其大中。必天地萬物皆和其和，方是達其太和。故德曰達德，道曰達道。統之以三重，率之以九經，品節斯，斯之謂禮，鼓舞斯，斯之謂樂。相安相忘斯，斯之大順之化，而至誠至聖之所以盡己之性，以盡人之性，以盡物之性，以贊天地之化育，而與天地參也。

問，中爲人所同有，今日之論與古聖之言，原自無異。至反而求之，不惟衆人不得，即聰明才辯者亦往往難之，何哉？曰，學至心性已是精微，而況中之爲理，又其至者乎！故雖聰明而不能爲思，雖才辯而莫可爲言，以其神妙而無方爾。但自某看來，到喜得他神妙無方，乃更有端倪可求也。蓋謂曰，無方則精不住於精，而粗亦無不有也。微不專於微，而顯亦無不在也。善於思且求者，能因其理而設心，其心亦廣大周徧，而不滯於一隅。隨其機而致力，其力亦活潑流動，而不拘於一切。可微也，而未嘗不可以顯。可精也，而未嘗不可以粗。則人力天機，和平順適，不求中而自無不中矣。譬則北人言其人之可用者曰中用，言其物之可喫者曰中喫。亦以其人與事其物與口恰好相當，而遂以中形容之也。大衆同聲和曰，先生論中之論，亦甚中聽也哉。

耿定向《耿天臺先生文集・用中説》　百姓之日用皆中也。常而不恠，直而不曲，故曰中。但不能知至至之，知終終之，此百姓之所以爲百姓也。不獨百姓，即賢智者不能知至至之，常求諸深遠俶詭，是納諸罟擭陷穽之中而莫之避也。又或不能知終終之，常躭此虛見，色取行違，是擇乎中庸而不能期月守也。用其中於民，其舜也與。吁，舜何人也，惟用此中而已矣。予儕何人也，顧好異而多曲哉。

焦竑《焦氏筆乘續集》卷一《讀中庸》　『喜、怒、哀、樂之未發謂之中』者，當喜、怒無、喜怒，當哀、樂無哀、樂也。僧肇云：『知惱非惱，則惱亦淨；以淨爲淨，則淨亦惱。』知惱之非淨，即知發爲未發，可以觸類而通矣。

錢一本《黽記》卷一　喜、怒、哀、樂之未發謂之中。非透骨徹髓變化者未易言。此處認不到手，性學絕無影響。

又卷四　中節，言中之節。溫涼寒燠，各以其時，即時即節，故曰時節。時俱有節，節無不中，故曰時中。節即是禮，故曰禮節。三百三千皆中之節，故崇禮之君子，即時中之君子。

費而隱。費，用也，匪中無用，用必以中落實在言行上，故曰庸德庸言。人無未發之中，直是天下赤貧漢，無一文可使可費。

顧允成《小辨齋偶存》卷六《簡高景逸大行》　客歲承教言，弟蓋思之累月，而竟不能更端以請益於足下，不得其間也。夫論道以中，則豈復有他說哉？但弟生平左見，怕言中字。以爲吾輩學問須從狂狷起腳，然後能從中行歇腳。凡近世之好爲中行而每每墮入鄉愿窠臼者，只因起腳時便要做歇腳事也。蓋落腳即是中行，惟聖人天理渾然，毫無私欲則可。自聖人以下，便有許多私欲糾牽，所以孔子告顏子曰克己，而其稱之亦曰有不善未嘗不知，知之未嘗復行。其緊要工夫自是如此。若不向私欲處悉力斬絕而遽言中行，所謂藉寇兵而齎盜糧，未有不敗者也。足下資養純粹，大都是中行體段，當不類近世之爲。但此意切須點檢，庶幾將來不認賊作子耳。愚者千慮姑以請正，足下以爲何如？

劉宗周《劉子遺書》卷二　喜、怒、哀、樂之未發謂之中，先儒教人看此氣象，正要人在愼獨上做工夫，非想像恍惚而已。伊川謂不當於喜、怒、哀、樂未發之前求中，正恐人滯在氣象上，將中字作一物看，未便去做工夫，豈不辜負昔日。如溫公念個中字，伊川便謂他不如持戒珠。

道體本是一中。賢智者從而過之，有意過之耳，此意湊泊處只是毫末，而其究成千里之謬。

卷四　喜、怒、哀、樂中，便是仁、義、禮、智、信。故《中庸》於中字逗出誠字。或問朱子曰，《中庸》言中又言誠，何也。曰，橫看成嶺，側看成峰。

濂溪以中言性，而本之剛柔善惡。剛柔二字即喜、怒、哀、樂之別名。剛善則怒中有喜，惡則只是偏於剛，一味肅殺之氣矣。柔善則喜中有怒，惡則只是偏於柔，一味優柔之氣矣。中便是善，言於剛柔之間認個中，非是於善

惡之間認個中，又非是於剛善柔善之外另認個中也。此中字分明是喜、怒、哀、樂未發之謂中，故卽承之曰，中也者和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也。《圖說》言仁義中正，仁義卽剛柔之別名，中正卽中和之別解。變和言正者，就仁義上言也，皆酷爲《中庸》註疏。

又《劉蕺山集》卷一一《氣質說》 聖賢教人，只指點上一截事，而不及下一截，觀《中庸》一書可見。蓋提起上截，則其下者不勞而自理。纔說下截事，如堂下人斷曲直，莫適爲主，誰其信之。形而上者謂之道，形而下者謂之器。人生而有此形骸，便有此氣質。就中一點眞性命，是形而上者。惟形上不離形下，所以上下易混作一塊。學者開口說變化氣質，却從何處討主腦來。《通書》曰，性者，剛柔善惡中而已矣。中便是變化氣質之方。而《中庸》曰，喜、怒、哀、樂未發謂之中，却又無可著力處。從無可著力處用得工夫來，正是性體流露時。此時剛柔善惡果立在何處，少間便是個中節之和。此方是變化氣質工夫。若已落在剛柔善惡上，欲自剛而克柔，自柔而克剛，自惡而之於善，已善而終不之於惡，便落堂下人伎倆矣。或問，孟子說善養浩然之氣，如何。曰，纔提起浩然之氣便屬性命邊事，若孟施舍北宮黝告子之徒，只是養個蠢然之氣，正是氣質用事處，所以與孟子差別。

黃道周《榕壇問業》卷二 黃君琬隨問，中字既是未發，一善字更是何物。李延平勸人觀未發氣象，此觀字卽是擇字否。既於無可擇處著得，又於不著一善處得善。此等微渺，下文告哀公又於擇善下分派出學問思辨來，此是同是異。某云，賢問得極好。古人說此中字，只就無過不及上看。分化原頭，少不得一番鍛煉。吾人學問思辨工夫，正於此處措手。如九二大人，亦有學問聚辨的淵源耳。凡人錯處都在極微極渺，正視不到處。如在昭昭路上，不是無忌憚的，豈有差池。且如此天下根原，萬物秘藏，要銖兩不差，定費多少心力。此中工夫，切勿疑誤。

又卷一八 又舉蔣問云，聖人雖遇小事，於三才不靠一家，還靠自家耳。到得自家作主，更無三才。某云，蔣公教我陰陽剛柔仁義，在人性中只是一中。認得中字，何須陰陽、剛柔、仁義。而德云，此說靠不得。知微知彰，知柔知剛，猶怕三立無一是處，無血皮中奈何下砭。某云，試問楊峻人看。楊峻人云，六爻總是一卦，三才俱是自家。粹精見性，旁通見情，只此性情與天地合德，日月合明，鬼神合撰。不是太虛中間更無陰陽、剛柔、仁義也。某云，某說底錯，賴峻人分曉。而德又云，只靠自家，此間何能無倚。有膽有識，亦未到聖賢田地。某云，聖人何曾無膽無識，靠中而存，靠和而行，靠虛而游，靠實而成。如此獨立，始能不懼。不懼始能無悶，無悶始能無倚。楊峻人云，不長夏以革，不大聲以色，不識不知，順帝之則。此處還靠甚麼。某云，亦還有帝則在。峻人云，有物有則，亦不靠人。順帝之則，亦不靠天。則地之道，亦不靠地。三極中間，一則命貫。此命貫者，的是何物。蔣公直云，自家，所謂誠是自誠，道是自道。某云，生平讀書，只有此處未能直領，賴諸反剖析分明。

和

王畿《語錄》（《明儒學案》卷一二） 人生在世，雖萬變不齊，所以應之，不出喜、怒、哀、樂四者。人之喜、怒、哀、樂，如天之四時，溫涼寒熱，無有停機。樂是心之本體，順之則喜，逆之則怒，失之則哀，得之則樂。和者，樂之所由生也，古人謂哀亦是和，不傷生，不滅性，便是哀情之中節也。《白雲山房問答》。

李贄《李溫陵集・明燈道古錄》 有子言，禮之用和爲貴，甚是也。夫使禮而不出於和，則爲強世，非中節之和，天下之達道矣，曷足貴與，又烏在其爲美也。唯其和，所以民咸用之，萬世同之，自無不可行之理耳。彼或有窒礙而不可行者，非和之罪也，不知和之罪也。今若曰，知和而和，不以禮節之，是以亦不可行。如此則和反不如禮，和又不足爲美而可貴矣，何也。必待禮以節之故也。和而尚須禮幫助然後能中節而成和，則宜曰和之用禮爲貴可也，而何以獨貴和。吾故曰，此非有子之言也，有子弟子之言也。

中和

葉子奇《草木子》卷二《原道篇》 君子致中和而成位育之功者，此

道通乎上下。天子有天下之天地、萬物，諸侯有一國之天地、萬物，大夫有一家之天地、萬物，庶民有一身之天地、萬物。由其分有崇卑，故其功有大小。吾之心正，則天地之心亦正，是致中之功效也。吾之氣順，則天地之氣亦順，是致和之功效也。中和以性情言之，中庸以德行言之，費隱又以人物兼觀之。此理之無乎不在，信手拈來，頭頭皆是。吁，其妙矣乎。

薛瑄《讀書録》卷八　存心不失爲中，應事不差爲和。中也者至德也，和也者要道也。和從中上流出來，中是和之源頭。一而二，二而一者也。庸卽中和之理，平常而不可易者。非中和之外別有所謂庸也。中和不可須臾離，蓋靜而不存則有不中，動而不察則有不和。此中和所以不可須臾離也。

又《讀書續録》卷一　中衹是性情未發已發，不偏、不倚，無過、不及便是，非性情之外別有中也。庸衹是此中平常之理便是，非中之外別有庸也。已發之中無過不及者便是和，非已發之中、中節之外別有和也。

又卷五　靜而敬，以涵養喜怒哀樂未發之中；動而靜，以省察喜怒哀樂中節之和。此爲學之切要也。

蔡清《四書蒙引》卷三　發而皆中節，謂之和。

卽是率性者也，和者無過不及也。周子曰，中也者，和也，中節也，天下之達道也。詞雖異，而旨則同。曰，情之正也，便見那不和者非其正矣。故上文只曰其未發則性也，而此卽發個正字，以其自有不正者。情之正者，是從本性發出，隨感而通者也。其不正者，是感於物而動，所謂欲動情勝者也。故須有戒懼工夫，方存得未發之中。須有謹獨工夫，方得有已發之和。

或曰，天命之性，只有仁義禮智，及其發則爲惻隱、羞惡、辭讓、是非之情。今置此不用，而用喜、怒、哀、樂，何也。曰，子思、孟子立言雖殊，然要之亦只是一理。蓋仁義禮智之性，發而爲惻隱、羞惡、辭讓、是非之情，見於日用應事接物之間，究其目亦不過只喜、怒、哀、樂而已。如惻隱於孺子之將入井，便是哀之中節者。羞己之不善，惡人之不善，便是怒之中節者。辭讓之中，有因喜而辭讓者，亦有因怒而辭讓者。至於是非，必喜是而怒非。以此觀之，喜、怒、哀、樂之情，與惻隱、羞惡等情，初非判然二物矣。但謂之中和，則與不中不和者相對，尤見得不容不加戒懼謹獨之工夫耳。天下之達道，與率性之謂道，二道字大同小異。彼道字對性教言，則爲義理之名目。此達道字對大本言，則爲和字之名狀。若只言喜、怒、哀、樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和，而不曰中也者天下之大本也，和也者天下之達道也，則亦未見得未發之當存養，既發之當省察也。蓋未發而無以存養之，則大本不立，既發而無以省察之，則達道不行也。

致中和，天地位焉，萬物育焉。

自戒懼而約之，約是愈細意，與精字同類，乃約而不放之意，不是簡約要約之約。新安陳氏曰，收斂近裏，貴乎約。審幾微處，貴乎精。二字下得尤不苟。《章句》以至於至靜之中，以至於應物之處，此處不可讀斷了。蓋不用至靜之中字，無以起下文之無少偏倚而其守不失。不用應物之處字，無以起下文之無少差繆而無適不然。安可泥此，而以爲上面之靜猶未是至靜之中，上面之動猶未是應物之處邪。須要知中和之相爲體用，方知天地位萬物育之相因也。於此益可以見中爲天下之大本，使大本不立，達道其能自行乎。使天地不位，萬物其能自育乎。故曰，必其體立，而後用有以行也。《章句》謂，天地萬物本吾一體，靜言思之，理固然也。蓋天地之所以爲天地者，不過陰陽五行而已。而其陰陽五行之理，則悉已交付在我之身矣。是天地乃吾種也。至於萬物，亦同是出於天地之陰陽五行所生者，眞個是乾吾父也，坤吾母也，民吾同胞，物吾與也，如何不是一體。初問，天地以此理全付於我，我卻自戒懼、謹獨而充之，以至於天地位，萬物育，則能全盡其所付之理，而又有以參贊乎天地，如克肖子之能成父母之事者矣。此蓋此章之大旨也。蓋吾之心正，天地之心亦正。天地之心正，然後天地之身安，所謂位也。天地之身安，則天地之氣順矣。天地之氣順，然後萬物之得是氣以化生於天地之間者始遂，所謂育也。仔細推來，天地之氣順，與天地位處無甚分別。朱子只是於位育上各求其所以然之故，則如此云耳。大抵天下有本然之義理，有當然之工夫，有自然之效驗。性道教三者，皆出於天本然之義理也。戒懼以致中，謹獨以致和，當然之工夫也。天地位萬物育，自然之效驗也。蓋有是義理，必有是工夫以全是義理，有是工夫則自有是效驗以應是工夫。學者知此可以讀天下之書，而論天下之事矣。

湛若水《甘泉文集》卷二《新論》　天地至中而已耳，太和而已耳。至中之謂天德，太和之謂天道。於穆不已至中也，乾道變化太和也。

又卷八《新泉問辨録》 冲謂：『未發之中，唯聖人可說，若是聖人而下，卻都是致和的工夫。然所謂和者，不戾於中之謂，乃是就情上體貼此中來，中立而和生也。得中常在時，雖幷謂之致中和可也，然否？』

甘泉云：『道通所謂「情上體貼此中出來」一句與「中立而和生」皆是，其餘又何致耶？若以未發之中爲聖人分上，致知工夫爲聖人而下學者分上，則又欠明了。所不睹不聞，卽未發之中也，道之體也。學者須先察識此體而戒愼恐懼以養之，所謂養其中也。中立而和生焉。若謂自然而中，則惟聖可能也。若工夫，則正是學者本原緊要處，動以養其靜。道通徒見戒愼恐懼字，以爲致和耳。』

又卷一一《問疑續録》 元山永見吾古本《中庸》測乎？解此章之義頗切。致中和者人所初受於天，與聖人同者也。然必加戒懼、愼獨之功，方能復此本體。李延平與文公說如此，極有次第，後遂忘之，孤負此翁。不知文公既如此悔憾，何以《集註》不從如此說也？既戒懼、愼獨，養復中和，天下大本達道，致中和極矣，更致到何處？蓋致者如《春秋》致女，《儀禮》主人致爵於賓之致，自此達彼。修道之教，教於家國天下，而中和致於家國天下。滿天下皆和氣充塞，天地安得不位，萬物安得不育？蓋人與天地萬物爲體者也。孔子中和之極，而不位育者，夫子不得邦家，無致之之地。使夫子得邦家，則立斯立，道斯行，綏斯來，動斯和，而天地位育矣。舊說乃謂吾氣順，天地之氣亦順，云云。是不用政教，而自墮於佛、老清淨自定之說而不自知。其九年水七年旱，亦是一時政教所不及，如四兇庶頑之類，所謂堯、舜其猶病諸者。

王守仁《傳習録》卷上 澄在鴻臚寺倉居，忽家信至，言兒病危，澄心甚憂悶，不能堪。先生曰：『此時正宜用功，若此時放過，閑時講學何用！人正要在此等時磨鍊。父之愛子，自是至情，然天理亦自有個中和處，過卽是私意。人於此處多認做天理當憂，則一向憂苦，不知已是「有所憂患不得其正。」大抵七情所感，多只是過，少不及者。才過，便非心之本體，必須調停適中始得。就如父母之喪，人子豈不欲一哭便死，方快於心；然卻曰「毀不滅性，」非聖人強制之也，天理本體自有分限，不可過也。人但要識得心體，自然增減分毫不得。』

『喜、怒、哀、樂本體自是中和的；纔自家着些意思，便過不及，便是私。』

錢德洪《會語》（《明儒學案》卷一一《員外錢緒山先生德洪》） 春夏秋冬，在天道者無一刻停，喜怒哀樂，在人心者亦無一時息。千感萬應，莫知端倪，此體寂然，未嘗染著於物，雖曰發而實無所發也。所以既謂之中，又謂之和，實非有兩截事。致中和工夫，全在愼獨，所謂隱微顯見，已是指出中和本體，故愼獨卽是致中和。

鄒守益《東廓鄒先生文集》卷六《簡王中齋》 古聖相傳，只在自家性情上理會，博聞憶中猶是支離影響，矧求之於外乎。天命謂性，則性卽命。率性謂道，則道卽性。修道謂教，則教卽道。中卽性之體，和卽性之用。其名目雖五，而血脉則一。果能戒愼不覩，恐懼不聞，帝規帝矩，常虛常靈。則冲漠無朕，未應非先。萬象森然，已應非後。禮儀威儀，無一而非仁，發育峻極，無一而非天。方信得中和不在戒懼外，位育不在中和外。卽學卽政，安可岐而二之。

又《簡劉中山》 教言自邱生至，知道履康和，甚快馳企。洛村議論平實，足爲凌高厲空者箴砭矣。近見得吾輩用功，尙各就其質之近，故或以謹厚，或以通敏，或以簡靖，或以剛柔。其得力處在此，其受病處亦在此。須是自易其惡，自至其中，方是文之以禮樂之學。禮樂也者非他也，中和而已矣。學不蘄至於中，則好仁好信皆不免於蔽，而知與不欲終未得爲成人。

又卷七《白鹿洞聚講四條上蒙泉姜公》 多聞擇善而從，多見而識，猶在支派上點檢。須是戒愼不覩恐懼不聞，端本澄源，自聞自見。故裁成天地，輔相萬物，千枝百派，皆從中和流出，乃是學術王霸訣竅。予與二三子登陟名山，景仰先哲，尙夙夜顧諟明命，無負此生。

又卷八《寄建安程栗之上舍》 道以中和爲至，學以中和爲的。能者以學力融氣習，則智與不欲異質也，咸可以成人。不能者以氣習囿學力，則仁與剛美德也，猶不免於有蔽。故自易其偏，自至其中，乃是聖門相傳禮樂教學之矩。

聶豹《雙江聶先生文集・答戴伯常》 不患不和，但患不中。和是中之影。先儒云，無忠做恕不出。愚於中和亦云然。此心存三字，語意未備。當云此心常寂，雖感應亦未發。此心稍有所動，已不可以語寂矣。鑑空衡平，凝然不動，中之謂也。妍媸低昂，隨物而應，而不爽其當然之則，和之謂也。是將求中於和乎，求和於中乎。

胡直《胡子衡齊》卷七　問《中庸》首章，自修道以下不復言性，何也。曰，獨知卽性也。中卽獨知之未發者也，和卽獨知之發而中節者也。曰，發與未發異乎。曰，發與未發時也，而獨知則一而已。辟之鏡焉，未有物之先，鏡炯然者無增也。卽有物之後，鏡炯然者無減也。故未發而謂之中，中卽和也。發而中節謂之和，和卽中也。無有內外，無有動靜，無有先後。故曰，未應不是先，已應不是後。何者，性一故也。然則，求喜、怒、哀、樂未發以前氣象則何如。曰，豈獨未發時無氣象，卽已發時亦無氣象。有氣象者，是意想方所爲之也，而況其求之有先後乎。此則意象紛紜，辟諸皎日而加以燈炬，無論未發已發，皆非其眞體矣。曰，然則養其未發，以爲發而中節之基，可乎。曰，猶二之也。夫致中和者，固不能離和爲中，離中爲和也。

焦竑《焦氏筆乘續集》卷一《讀中庸》　或疑致中和，何以天地位，萬物育？余曰：天地萬物，自位自育。中和未致者，以爲不位不育。《淨名經》：『舍利弗言：「我見此土，丘陵坑坎，荆棘砂礫，穢惡充滿。」螺髻梵王言：「仁者心有高下，不依佛慧，故見此土爲不淨耳。譬如日月，豈不淨耶？而盲者不見，是盲者過，非日月咎。眾生罪過，不見如來，佛國嚴淨，非如來咎。」又云：「譬如諸天共寶器食，隨其福德，飯色有異。飯豈有異，異自天耳。」』

錢一本《鼂記》卷三　中和位育，只是喜、怒、哀、樂徹首徹尾無不中節。朱子曰，聖人教人，如一條大路，平平正正，自此直去，可以到聖賢地位。只是要人做得徹。做得徹也不大驚小怪，只是私意剝落淨盡，純是天理融明爾。

又卷四　太極生兩儀，兩儀一太極。太極，性也。兩儀，質也。形色天性，聖人踐形。性質合而爲道也，性質略有纖毫罅縫斯謂之離。故子思發明率性修道兩項工夫，一在耳目覩聞上較勘離與不離，一在心術隱微上較勘離與不離。到渾融合一而獨體露，斯卽情卽性，卽喜、怒、哀、樂卽元亨利貞，卽仁、義、禮、智。故曰，喜、怒、哀、樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。卽吾身卽天地萬物，卽中和卽位育，斯庶幾乎須臾不離。不到中和，性情不合一。不到位育，吾身與天地萬物不合一。一罅百罅，一隙百隙，一離百離，何貴乎爲君子，此便都是小人不知天命而不畏一項人。後面把舜來做個不離樣子，而曰用其中於民，卽民爲身，用歸於中，便是位育在天地萬物底氣象。把顏子來做個不離樣子，而曰得一善拳拳服膺，一善服膺悉有衆善，且不知足之蹈之手之舞之，這便是中和在一身底氣象。把夫子告子路之強，來做個不離樣子，而不以南北爲方，不以有道無道爲變，這便是中和位育全副底氣象。張行成曰，性質相依，動靜相養，體用斯全。合則用成而體立，離則體敗而用亡，其言甚旨。

劉宗周《劉子遺書》卷三　陽明子言良知，每謂個個人心有仲尼。至於中和二字，則反不能信，謂必愼獨之後方有此氣象。豈知中和若不是生而有之，又如何養成得。中只是四時之中氣，和只是中氣流露處。天若無中氣，如何能以四時之氣相禪不窮。人若無中氣，如何能以四端之情相生不已。故曰，哀樂相生，循環無端。正明目而視之不可得而見，傾耳而聽之不可得而聞。故曰，是故君子戒愼乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。嗚呼，其旨微矣。

黃道周《榕壇問業》卷一〇　謝爾載云，能盡人之性則能盡物之性。雖不離是喜、怒、哀、樂，然物性不齊，如何都盡。《尙書》說，上下鳥獸魚鱉草木咸若。想是制度盡善，與聚勿施，都在自家立達上體察得去，決不是自家性地上包裹一番也。《孟子》說穀與魚鱉材木，都是經制，實地做去，如肅乂哲謀聖，雨暘燠寒風一一關應。在皇極分上，亦有界。在氣質情識路上者，不知如何充擴得去，如何得一一比於中和。某云，性涵動靜，只是中和。任他萬物無情無識，有氣有知，都是中和生聚得來，蕃變得去。中和藏處只是一獨，如萬物歸根蟄伏時候，個個有戒愼恐懼的意思。中和顯處只是一節，如萬物甹條生育時候，個個有議度數制德行的意思。無過不及，不驚不怪，雖虎兕龍蛇，蜂蠆鬼蜮，於君子性上有何隔礙。凡此理極是尋常，只自家性地看不明白耳。自家性地看得明白，比人照物，動靜一般，自然喜怒不傷，哀樂得度。萬物伏藏，與他共獨，萬物蕃變，與他同節。雖有氣質情識種種不齊，都爲性光收攝得盡。此理朗然，與外道傍門，千里萬里之別。爾載云，如此則不煩作用也。某云，作用是性光，包羅是性體。如說中和，則無復體用分處。

又卷一三　非著又云，喜、怒、哀、樂中節處謂之中和。中節只是合於天理，如合天理而不順於人情，聖人亦不違道干譽。大禹之格有苗，仲尼之誅正卯，亦有寬嚴互用者。後來情恕理遣之說，恐是淸談之祖。以此

調人耳，如何可治平天下。某云，此種學問，不自輔嗣作祖，蓋自顏子若無若虛來。顏子一生學力，只在過怒兩字。見到不遷不貳，漸到中和。見到中和，猶未能不遷不貳也。非著云，中和已是極際，如何未到不遷不貳處。某云，中和是公衆廳房，不遷不貳是自家安身跕足處。各家安竈，莫占堂心。

中庸

葉子奇《草木子》卷二《原道篇》 《中庸》是直指人心見性之書。中和是就人心上指示，《中庸》是就人事上指示，費隱是就人物上指示。心統性情，事兼德行，物通彼我。

又 中者不偏不倚，無過不及，天然之體也。庸者，亘古亘今，不遷不變，當然之道也。

中對和，則中爲靜，而和爲動，故止以不偏不倚釋之。中對庸，則庸爲常，而中則該動靜二義，故以不偏不倚，無過不及而並言之。故曰，中庸之中，實兼中和之義。

薛瑄《讀書録》卷八 中庸之理不離乎動作語默人倫之間，知者鮮矣。過一分爲太過，不及一分爲不及，此中庸所以爲難也。

吴與弼《康齋集》卷一一《日録》 遇逆境暴怒，再三以理遣。蓋平日自己無德，難於專一責人，況化人亦當以漸，又一時過差，人所不免。嗚呼，難矣哉，中庸之道也。

蔡清《四書蒙引》卷三《君子中庸章》 中庸者，不偏不倚無過不及而平常之理，乃天命所當然，精微之極致也。本文中庸字屬君子，《章句》乃把作道理解者，蓋道理本自《中庸》也，故承之以惟君子爲能體之。體之者，依其本然之謂也。《章句》體字，亦從本文下句反字而生。反者，不依其本然者也。孟子註云，性本善，故順之而無不善。本無惡，故反之而後爲惡。如此看，亦見得天命所當然一句，有着落也。

精微之極致，即所謂中庸之爲德也其至矣乎，但此以理言，彼以人之得是理者言，爲小異耳。以其有君子之德，而又能隨時以處中。以其有小人之心，而又無忌憚也。朱子謂，君子而處不中者有之，小人而不至於無忌憚者亦有之。故《章句》着兩個又字，以貼本文兩個而字之義，其於動靜體用之際，剖析明白矣。無忌憚者，肆欲而妄行，其於理之是非，事之利害，都不顧也。肆欲妄行字，貼置本文無所忌憚字內，不以對上文戒謹不睹，恐懼不聞言。雖曰君子而又時中，小人而又無忌憚，其實重在時中與無忌憚上，故《章句》自蓋中無定體隨時而在以下，亦獨爲時中與無忌憚致詳也。君子知其在我。蓋中庸之道，乃日用事物當然之理，皆性之德而具於心者也，故曰在我。小人而無忌憚，或問專以胡廣、呂溫、柳宗元爲言者，蓋胡廣在當時有天下中庸有胡公之譽，則廣之所以自負可知。蓋廣本是同乎流俗合乎污世者也。宗元嘗有中庸可以入堯舜之道之論，蓋自以爲知中庸矣，而不知中庸乃堯舜之道所歸宿處，非堯舜之道由此而入也，然則其所謂中庸亦胡廣之中庸耳。呂溫中庸事無可考，但觀其贊魏徵之詞云，撫我則后，各盡其志，沈浮變通，吾道不窮，是亦妄自以爲識時中之道者。不知魏徵臣節有虧，非中庸所求乎臣之義，而沈浮變通乃適足以亂乎中庸耳。故朱子特斥此三子言之，皆以其似是而非也。不然，古之無忌憚者何可勝數，而獨斥三子何也。

此下十章皆論中庸以釋首章之義。如君子中庸，舜之智，回之仁，子路所聞於夫子之勇，以至導道而行，依乎中庸，不見知而不悔者，便是能存養以致中，而天命之性立，省察以致和，而率性之道行，教亦在其中矣。若小人之反中庸，民之鮮能久，賢智愚不肖之過不及，人之所以不能期月守，中庸之不可能，以至索隱行怪，半塗而廢，其間人品高下固有不同，然均之爲不能致中和，而無以立教於天下者也。通此十章之言，總只是首一章內所含之意，序次於其左所以相發明也。故曰以釋首章之義，又曰以明，又曰以終云。釋者，有以解其義。明者，有以申其意。曰釋曰明，則皆所以終其義也。以性情言之，則曰中和，中性而和情也。以德行言之，則曰中庸，不偏不倚之中德也，所謂君子之德也，無過不及之中行也，所謂隨時以處中者也。故曰，中庸之中，實兼中和之義，中則庸矣。

黄綰《明道編》卷三 『中庸』二字，『中』字，即堯所謂『允執厥中』。『庸』字，乃夫子所添。夫子於『中』字之下添一『庸』字，千古至道，皆在於此；聖學之明，無過於此。但人終日終身在此『庸』之中而不知其爲『庸』，此君子之道所以難也。故曰：『中庸其至矣乎！民鮮能久矣。』

呂柟《涇野子内篇》卷一　求安莫如治病，求善莫如治過。病去則體安，過去則行善。今之中庸之論，皆鄉愿之徒之爲也。是以君子深嫉焉，爲其假聖言以妨賢而病國也。

又卷七　先生送學者至門，有一友請中庸大旨。先生笑曰：『中庸之理廣大精微，非且行間便可講也。汝果欲求之，此出門間亦可見中庸。』

又卷一六　先生曰：『時中的地位儘難。如孔子說夏時、殷輅、周冕、《韶》舞，有多少不同處！與上大夫言便闇闇，與下大夫言便侃侃，麻冕純儉便從衆，拜上便違衆從下，此皆是孔子的時中處。顏子仰鑽瞻忽，每在於此。若他人要隨時便忘卻中，要執中便背了時。看來這時中君子，非是致過中和來的，怎麼能得？』朱永年曰：『時中亦可分言否？』曰：『雖不可分言，然自有此脉絡。如孔子祖述堯舜，而又憲章文武，方能酌古準今矣。雖周公仰思，亦是此物。凡聖人因人變化，對時育物，皆可玩也。蓋中雖有定理，而時則無定位。』

楊慎《升庵集》卷七五《道學》　或問，何謂道學。曰，天下之達道五，能行五者於天下而又推類以盡其餘，道學盡於是矣。何謂心學。曰，道之行也，存主於內，無一念而非道。發達於外，無一事而非心。表裏貫徹，無載爾僞，心學盡於是矣。故道學、心學，理一名殊，明明白白，平平正正，中庸而已矣，更無高遠玄妙之說，至易而行難，內外一者也。彼外之所行顚倒錯亂，於人倫事理大戾，顧異巾詭服，濶論高談，飾虛文美觀，而曰吾道學吾心學，使人領會於渺茫恍惚之間，而無可著摸以求所謂禪悟，此其賊道喪心已甚，乃欺人之行，亂民之儔，聖王之所必誅而不以赦者也。何道學、心學之有。

又《禪學俗學》　騖於高遠則有躐等憑虛之憂，專於考索則有遺本溺心之患。故曰，君子以尊德性而道問學。故高遠之蔽，其究也以六經爲註腳，以空索爲一貫，謂形、器、法、度皆芻狗之餘，視、聽、言、動非性命之理，所謂其高過於大學而無實，世之禪學以之。考索之弊，其究也涉獵記誦，以雜博相高，割裂裝綴以華靡相勝，如華藻之繪明星，伎兒之舞研鼓，所謂其功倍於小學而無用，世之俗學以之。

王棟《王一庵先生遺集》卷一《會語正集》　孟子自謂知言養氣，特對告子之病言之耳，集義亦然。若不因告子立言，而據此以觀孟子，則何不求明於在己之良知，而求明於在人之言語？何不求養於志至之主帥，而求養於氣次之卒徒？何不求慊於居仁之全體，而求慊於集義之應事？大抵吾儒之學立乎中正，無所不該，故一遇不得於言勿求於心者，則正有知言之學以對之。一遇以義爲外者，則正有集義之學以對之。不特此耳，遇爲我則正有萬物一體者爲之對，遇兼愛則正有理一分殊者爲之對，遇執中則正有隨時變易者爲之對，遇放達則正有周旋中禮者爲之對，遇清談則正有經論實用者爲之對。何也？大中而至正故也。如人立乎正室之中央，則凡自西、自東、自南、自北、自四隅之間而立者，吾無不與之相對。以是知吾儒之學之大，而孟子所以繼大成之聖也歟。

羅汝芳《近溪子集》禮字卷　問，《中庸》比之《大學》似更深奧。曰，先賢亦云《大學》爲入道之門，但以鄙見臆度，則義理勿論，而其次序則當先《中庸》而後《大學》。時坐中有一習《禮記》者愕然曰，先生豈嘗細觀《禮經》篇目耶？蓋二書雖宋時選出，而現存篇次則果《中庸》先而《大學》後也。問者曰，《大學》係曾子所作，《中庸》係子思所作，何得世次亦無序耶？曰，二書所作果相傳如是，但竊意孟子每謂願學孔子，而七篇之言多宗《學》、《庸》，則此書信非孔聖親作不能，而孔聖若非五十以後或亦難着筆也。蓋他分明自說五十而知天命，今觀《中庸》首尾，渾全是盡性至命，而《大學》則鋪張命世規模，以畢大聖人能事也。故《中庸》以至誠至聖結尾，而《大學》以至善起頭，其脉絡似彰彰明甚。自揣鄙見或亦千慮一得，而非敢鑿空杜撰也，試共思之。

問，古聖至善，亦只是父子兄弟足法，則孩提愛親敬長恐人人原自具足，何必切切謂當求諸古聖也哉？曰，中庸其至矣乎，民鮮能久矣。夫至本中庸，卽愚夫愚婦可以與知與能者也，至久鮮能，却是聖人亦有所不知不能，而必俟聰明聖智達天德者也。故曰，上天之載，無聲無臭，至矣。夫此中庸之至，能於下愚而又神於天載，神於天載而亦能於下愚。則此時心體果是四端現在，然非聖修作則，便終擴充不去。守規矩而爲方圓，夫豈不易簡也哉。若只徒求書中陳跡，而不以知能之良培植根苗，則支離無成，與徑信本心者其弊固無殊也已。

又樂字卷　問，吾儕往時只說道《中庸》是本書，今日方曉得中庸是個人也。吾人天地生成，是個中庸。又終日講解說本《中庸》，却無一個曉得我

自己即是中庸。此眞天下古今一大怪事。願先生爲我更詳言之，我將爲先生卽徧告之，庶使一世之人人盡自知之也。曰，天下古今事之怪、人之昏，豈止一中庸哉！豈止自是中庸，而不肯自認做中庸一端而已哉！卽如仁者人也，分明自己是仁，却不肯自認做仁，又如知之爲知之，不知爲不知，分明自己是知，却不肯自認做知。靜思之，我此半世，孤負天地造化付與虛靈之至寶，而甘心輕棄於塵泥，孤負父母劬勞養成軒昂之丈夫，而甘心同朽於草木，孤負千聖萬賢作經作傳，掀開天賜之寶藏，打醒降生之元神，而探取不肯伸手，觀玩不肯舉目，甘心嚚頑頹惰，將以下愚終此一生，其罪愆積久，眞已追悔無及。但願我有學諸大長者，有志諸大英傑，大家同加警覺，大家爭自濯磨，戰兢以奉若明命，戀切以期報親恩，潛思以睿通聖蘊，則仁知中和，昔在書冊者，今皆渾全在我此身，則光岳元神浩然還復充塞，至寶輝焰赫爾朗照乾坤。不惟鄙人之罪過蠲消，而且諸公之功德無量矣。

問，喜、怒、哀、樂未發是何等時候，亦何等氣象耶？曰，此是先儒看道太深，把聖言憶想過奇，便說有何氣象可觀也。蓋此書原叫做《中庸》，只平平常常解釋便自安帖，且更明快。蓋維天之命於穆不已，命不已則性不已，性不已則率之爲道亦不已，而無須臾之或離也。此個性道體段，原常是渾渾淪淪而中，亦常是順順暢暢而和。我今與汝終日語默動靜出入起居，雖是人意，周旋却是自然，莫非天機活潑也。卽於今日直至老死，更無二樣。所謂人性皆善，而愚夫愚婦可與知與能者也。中間只恐怕喜怒哀樂或至拂性違和，若時時畏天奉命，不過其節，卽喜怒哀樂總是一團和氣。天地無不感通，民物無不歸順，相安相養，而太和在宇宙間矣。此只是人情纔到極平易處，而不覺功化却到極神聖處也。噫，人亦何苦而不把中庸解釋《中庸》，亦又何苦而不把中庸服行《中庸》也哉！

李贄《李温陵集・明燈道古録》 索隱則智者欲其過，行怪則賢者欲過之。既隱既怪自然與世不同，自然超出尋常之外，天下後世自然有稱述之者矣。故夫子曰，吾弗爲。以其用心於不必用之地，無益於百姓之日用也。日用者，中庸也，本無名而又烏用有述爲哉。然天下之事，非名則誰述。無述則誰爲。故君子雖以學道爲事，遵道爲功，然既無赫赫之名，而能淡然不厭者鮮矣，此又不免半途之廢矣。故夫子曰，吾弗能已。以此自學則不敢厭，以此誨人則不敢倦，若賜之願息，求之自畫，我無是也。我唯依乎中庸而已。循吾未發之中，執吾不易之庸，雖無有一人稱述我者，直至於遯世而不我知也，我亦不因之自悔，而遂廢於半途。此則夫子之事，而夫子不以自居，故又曰，唯聖者能之。意蓋曰，必如是而後爲君子之能依於中庸也。然而未可以遽責之君子也，必也聖人乎。所謂非天下之至精，不足以與此。精則隱怪不能惑矣。非天下之至健不足以與此，健則半途不能廢矣。非天下之至神不足以與此，神則出有入無，窺乎太始，而能爲天地之先矣。此雖至平常至簡易，爲百姓之所與能，而非聖人則決不可能者。故曰，唯聖者能之。

聖人以擇中庸而能服膺弗失者，爲大賢上士。以擇中庸而不能期月守者，比之驅人於罟獲陷阱而不知避，如禽獸貪夫犯死不顧。夫中庸何物也，擇而守之則生，不知擇而守之則遂自納於死，豈非謬與。今之不知中庸者衆矣，何以不入於阱也。予實思之而未得。釋氏動以生死恐嚇人，曾謂吾聖人亦言生死乎。意者夫子十五便志學，五十猶學《易》，正謂陷阱在前，當思所以急避之邪。不如是戒愼恐懼，臨深履薄，恐此身出不得苦，是以比之禽獸，比之貪夫，比之網罟，比之牢獄，令人早依於中庸耳矣。非不義而言之太甚也，予實不知中庸之可以免死，因書之以請教四方之講道學者。

焦竑《澹園集》卷四七《崇正堂答問》 問：索隱行怪於道固無當，若遵道而行，已是君子路上人，何以孔子不爲？先生曰：此等皆是拋家失業，向外邊走的。今人但用功夫，便落此兩路。蓋於『中庸』見不眞，信不及，須作幾許玄解，幹幾許美事，方算做道。不知此中少加穿鑿，少增意氣，便是隱怪。在不知道者，或爲所傾動，聖人豈肯爲之？又有一等，取古人言行挨傍做去，亦自以爲道矣，不知有遵卽有違，有行卽有止，如何得不廢？惟所謂『中庸』者，無隱可索，無怪可行，無道可遵，無學可學，著衣喫飯之日用，擔柴運水之神通，無伎倆，無機緘，鬼神尚不能窺王老師，天魔亦尋不著金剛臍。其不見知固宜，不求知故無悔。

問『依乎中庸』。先生曰：愚夫愚婦與知與能的是中庸，彼隱怪與遵道者，亦何曾欠少？只是自信不及，向外求增，所以反失之。相傳白樂天作詩，欲人易曉，畜一嫗於家，詩成輒以問之。有不解，應時改定。今人學道，只以愚夫、愚婦爲師足矣。

又卷四八《古城答問》 問：「小人之中庸也，小人而無忌憚也。」小

人何以爲中庸？』先生曰：『君子知率性之爲道而修之，故無時而不中；小人率性而已，自以爲中庸，而無復忌憚。此正如近世之談無礙禪者。』

又卷四九《明德堂答問》 問：『仲尼不爲已甚，何也？』先生曰：『聖人事親無異行，居鄉無異稱，立朝無異節，何也？安於禮也。矯者始出於禮而爲異，出於禮，非聖人也。故曰「君子依乎中庸」。』

錢一本《黽記》卷四 小人之中庸，小人於中庸全相反了，此當首辨。其餘有一項民迷於至而鮮能久，此不干民事，當有任其責者。有一項賢智，便有超越鮮能之民之思，而忽於用其中，與愚不肖之不及等，遂將舜來立一個用其中於民榜樣。又有一項予知之人，於中庸全不知擇。又有一項予知之人，雖擇不能守，遂將顏子來立一個擇守榜樣。又有一項矜能之人，謂無不可能，將中庸亦易視了，而強非所強，遂將夫子告子路之強，來立一個強底榜樣。又有一項隱怪之人，希後世之述，又有一項遵道而行之君子，亦且不免半塗之廢，遂將依中庸遯世不悔聖人，來立一個不消有述與決不可已榜樣。是爲中庸明道術首義。費隱以下便純是君子中庸路。爲小人之反不一，故又特嚴居易行險與闇然的然之辨。

中庸自舜、文、武、周之外，惟有取於顏子、子路。中庸不可能，舜用中於民，盡忘其能者也。問寡，問不能，未之能行，唯恐有聞，若二子能心亦幾於忘矣。

顧憲成《小心齋劄記》卷七 孔子贊《周易》，刪《詩》、《書》，定《禮》、《樂》，修《春秋》，俱是述而不作，只中庸二字，是特地拈出。畢竟中字還是一種可喜可愕處，能鼓舞人探求病根，只是無柰何許多聰明才辯不肯庸，乃知這一字眞是照見天下後世學術之弊，豫爲點破。萬兩千斤，十分鄭重，不可草草看過。

高攀龍《高子遺書》卷一 聖人之所謂庸皆性命也。常人不著不察之倫物，庸而非中矣，故庸而非聖人之庸。聖人之所謂中皆日用也。二氏不倫不物之明察，中而非庸矣，故中而非聖人之中。

易簡而理得矣，中庸其至矣乎！聖人示人竭盡無餘，天理於此而見。

又卷四《中庸之爲德章》 中庸不是懸空說道理，是從人身上顯出來的。學者要識中庸，須是各各在自家身上當下認取。何者爲中？即吾之身心是也。何者爲庸？即吾之日用是也。身心何以爲中？只潔潔淨淨，廓然大公，便是。身心不是中，能廓然無物，即身心是中也。日用何以謂之庸？只平平常常，物來順應便是。日用不是庸，能順事無情，即日用是庸也。到這裏一絲不掛，是個極至處，上面更無去處了。故曰中庸其至矣乎！此是人生來天然本色，古如是今如是，聖如是凡如是，停停當當，個個如此。然人却生來個個迷昧了，何故迷昧了？緣有兩種病，一是只向外不向裏，一是只知增不知減。此兩種病生出千病萬病，賢智之過，愚不肖之不及，都坐此病，所以民鮮能久矣。然則中庸遂爲絕德乎？非也。只去得病痛淨盡，還他原來本色，便是中庸，初無難事也。

又卷五 聖人之道，中庸二字盡之。天地之道，易之一字盡之。

又卷八上《與馮少墟一》 此事不落言詮，要在心悟，由無言無象中彷彿可言可象者，中庸二字而已。由可言可象中默契無言無象者，擇執二字而已。無一毫攙和之謂擇，無一毫滲漏之謂執。弟今日惟時時刻刻覺其攙和滲漏而已，未知何日可幾道岸也。

黃道周《榕壇問業》卷二 某云，諸生讀書，泛泛言《大學》、《中庸》。《大學》中自然以至善爲要歸，格物致知爲首義，只是中庸兩字單舉名篇，於中和首義又別著眼，此處尚未理會，如何得開門見山。曹公應聲云，庸者用也，中和兩字只是日用當然。大舜所謂用中，與聖門致中皆實有下手處。以此與大學一樣著眼。某作禮云，賴有公祖開發，使諸生豁然。不然舍和趣庸，又成贅義。曹公云，正不知次章如何便說中庸不說和字。某云，先輩只教人看未發前氣象，和自庸得，不消看了。且如喜、怒、哀、樂，是庸常有的，直做到天地位萬物育，亦是尋常事業，無甚光怪。只是未發前看得不同耳。曹公云，未發前畢竟如何。某曰，只是戒慎、恐懼。且是君子小人在中庸中了無分別，只有戒懼與無忌憚，便天淵之別了。曹公云，如此看，時、中字還是一是二。某未解。曹公云，如時時守中，與時措之宜，此是一是二。某云，聖門喫緊入手處，只在慎獨。自不覩聞以至覩聞，自未發以至已發，隱微顯見，何時離得中字，何時分破得中字。聖門不把和字硬對，正是聖門明眼明手。如小人便要極通方，隨時變化，以此於中庸上看麤了。曹公云，如此看，時字便在隱微顯見未發已發處透得分明，致用極大。如小人但說得，用不得也。某爲歛衽者久之。

又　因問尤詹茹云，擇乎中庸，此中庸是散見天下的，抑是環集吾心的。得一善，是中庸融會的，是中庸揀選的。詹茹云，顏夫子與大舜一樣聰明，一樣擇法。問察之下，兩端盡融，如食知味，如行得寶，何由窺測得他。某云，顏回亦是人耳，就陋巷絃誦上體貼，如何便到虞廷上事。詹茹云，虞廷深山，想與陋巷一樣工夫。某云，賢說得好。孟夫子最善看書，顏回在陋巷，擇得一善，便拳拳服膺，此是舍之則藏一路。虞舜在深山，聞得一善，便沛然若決江河，此是用之則行一路。詹茹云，如此則得一善，不消看到至善上去也。某云，此則不同。中到庸處，如銀出火鍊，用熟成得一善，如丹頭點就，百寶所宗，且如人倫方員要有至極，得一聖人規矩握要，所會自然不同。譬如一般規矩，亦有極精極微工夫，所謂精以致一也。詹茹云，然則顏子已到知止能得地位。某云，古人學問，千聖同條，靜安生慮。雖在吾輩，何敢不勉。

呂而遠曰，小人無忌憚，是糠粃一世，不消說了。君子而時中，却是天長地久，不隨風、雨、明、晦的。然如此中庸經決擇過，尚有一不一處，是何緣故。不敢謂一善是中庸錯出單義，又說不得是中庸了義歸墟。看來中庸是舟，一善是柂，性善是中庸柂工。某云，都是。但一善不是了義歸墟，將謂終身日日買船選柂也。某憶先儒每坐講論，必問孔門所樂何事，顏子所學何學。初意以原思與顏子對照，看出不遷不貳。而諸賢紛紛爲每事擇善，隨時處中二語縛著。

張元屏云，中字既明白，只如庸字，舜、顏、武、周，許大事業，在夫子都看作庸行。誠明性教而下，篤恭治平而上，聲臭盡處，夫子都看作庸言。此中擇執何處下落。某云，看《中庸》首尾，是《中庸》下落。《大學》開頭說止至善，《中庸》婪尾說無聲無臭至矣。庸常道理，直到此處，不是舜顏，誰人領略。賴賢提掇，不使坐上淺看《中庸》，輕批至善也。

君子小人

宋濂《龍門子凝道記》卷下《君子微》　鄧奇生問於龍門子曰：『君子小人甚難辨也，欲辨如之何？』龍門子曰：『古語有之：光明正大，疏暢洞達，如青天白日，如高山大川，如雷霆之爲威，如雨露之爲澤，如龍虎之爲猛，如麟鳳之爲祥，磊磊落落，無纖芥可疑者，必君子也；依阿淟涊，回互隱伏，糾結如蛇蚓，瑣細如蟻虱，如鬼、蜮、狐、蠱，如盜、賊、詛、祝，閃倏狡獪，不可方物者，必小人也。以此觀之，雖不中，不遠矣。』曰：『然則何爲甘從小人也？』龍門子曰：『大哉問也。小人亦人耳。今指三尺之童而辱之曰：「爾小人也哉。」則面頸發赤而去；譽之以君子，則揚揚然有喜色。夫三尺之童至無知也，亦知小人爲可惡，君子爲可好，是何也？人心終不亡也。但逐逐於物，而不自返也。』曰：『欲改其行，奈何？』曰：『不難也。朝爲跖，暮可孔也；晨爲紂，夕可舜也。一反掌而已矣。周公、仲尼之道粲如也，學之則至也，不學則終身不知也。千里之遠，起於足下之一步也，一步卽千里也，雖遠可到也；若安坐，則不能也。其不能者，必自謂曰：「我何人也？而敢學周公、仲尼。」是自棄者也。』曰：『周公、仲尼，大聖人也，子乃易言之。一則曰周公、仲尼，二則曰周公、仲尼，無乃不可乎？』曰：『是誠樂之也，樂之故志之，不自知其辭之複也。目不辨白黑，謂之盲；耳不聞鐘鼓，謂之聾；鼻不知臭香，謂之塞；心不察是非，謂之蠱，身不學周公、孔子之道，謂之賊。賊者何？害其心者也。』

葉子奇《草木子》卷二《鈎玄篇》　仁人之詘，國將亂也。小人得位，亦國將亂也。是以漢之黨錮，唐之朋黨，宋之奸黨，三黨興天下遂至於衰亡矣。

方孝孺《遜志齋集》卷一七《君子齋記》　古之君子，德業赫赫著於天下流於後世者，豈特天質之美哉？蓋其操志也不畫於卑近，其爲學也不安於淺陋。平居無事固無時而不學，及乎臨政事君，聽訟接下，御家睦親，教人授業，行師奉祭，以至遊息寢處，燕語步趨，亦無一事之非學。惟其爲學之心常存而不怠，是以凡有聲者皆足以悟乎耳，不必聞琴瑟佩玉而後邪慮不萌也。有形者皆足悟乎目，不特閱《典》、《謨》、《雅》、《頌》而後至理可樂也。經乎耳目者，顯而天、地、日、月、雷、霆、風、雨、山、川、草、木，幽而陰陽寒暑之盛衰進退，無不足以濯舊蔽而啓新知，君子之心曷嘗有斯須之不進哉？是以自少而至耄老，自恒人而至聖賢，如禾黍自盈寸之苗而至於有秋，杞、梓、楩、楠自拱把之植而至於百圍，蓋有可必而不可誣者。後之士志狹而易肆，學陋而易足。口焉而無得於心，書焉而不求其道。少之所習至長而忘，長之所有至仕而棄。未貴而先驕，未老而已懈。勉強而僅得者不旋踵而失之，豈復可望其進哉！位愈高而名愈辱，年益加而德彌損，不至於小人而不止者

衆矣。求如蘊玉之進乎道而不怠者，烏可得哉！【略】蓋古之學者期至於君子，後之學者期至於公卿。爲君子矣，雖不爲公卿無害也，爲公卿而不足爲君子，其如公卿何！

曹端《通書述解》 愛敬第十五。此言君子克致愛敬之道也。有善不及。設問人或有善而我不能及，則如之何。曰，不及則學焉。答言，人有善而我不能及，則當學其善而已。問曰，有不善。問，人有不善，則何以處之。曰，不善，則告之不善。答言，人有不善，則告之以不善。且勸曰，庶幾有改乎。而且勸其改之可也。蓋告之者，恐其不知此事之爲不善也。勸之者，恐其不知不善之可改而爲善也。斯爲君子。此爲君子之用心也。有善一不善二，則學其一而勸其二。亦答詞也，言善則心一，不善則心二。人有善惡之雜，則我當學其善，而勸其惡。有語曰，又答言有人告之言。斯人有是之不善，非大惡也。此人有此過，不係大惡者。則曰，孰無過，聞人有過，雖不得見而告勸之，亦當答言，人孰無過乎。焉知其不能改。焉，何也。言何以知此人之不能改過耶。改則爲君子矣。若能改過，則便是君子。此則冀其或聞而自改也。不改爲惡。有心悖理謂之惡。無心失理謂之過。人不待別爲不善方爲之惡，只如過而不改，是有心，便謂之惡。惡者，天惡之。彼豈無畏耶。烏知其不能改。故君子悉有衆善，善無不學，故悉有衆善。無弗愛且敬焉。惡無不勸，故不棄一人於惡。惟不棄一人於惡，則無不用其愛敬矣。且君子非欲使人愛敬而後爲此，亦盡吾當然之道而已，而人之愛敬不期而至焉。

薛瑄《讀書録》卷一 余讀泰、否卦辭，『內君子而外小人，君子道長小人道消』爲泰。『內小人而外君子，小人道長君子道消』爲否。因是以念諸葛武侯之言，曰『親賢臣遠小人，此先漢所以興隆。親小人遠賢臣，此後漢所以傾頹。』嗚呼，豈獨漢室也哉！歷觀數千載以來國家天下之治、亂、興、亡，未有不原於此者。若武侯之言，可謂深得《大易》之旨，而足爲萬世之明戒矣。

又卷四 君子熟於善，小人熟於惡。

君子熟於精微之義，小人熟於機詐之巧。

君子熟於公正，小人熟於私邪。

《易》六十四卦三百八十四爻，只是君子小人迭爲盛衰。君子居君子之位，小人居小人之位，則治。反此則亂。有天下國家者，皆當親君子而遠小人。

又卷五 君子惟義是守，命有所不恤也。

君子性其氣，小人氣其性。

又卷七 勿恃其不攻，恃吾有所不可攻。非特兵法爲然，蓋可以爲防小人之法。

小人不知義理，或名或利，凡可以苟得者無不求之。

又卷九 側媚小人，惟得是務，不自知其可賤也。

吳與弼《康齋集》卷一《日録》 凡事誠有所不堪，君子處之，無所不可。以此知君子之難能也。

先哲云，大輅與柴車較逐，鸞鳳與鴟梟争食，連城與瓦礫相觸，君子與小人鬬力，不惟不能勝，兼亦不可勝也。

胡居仁《居業録》卷四 人要做事業，亦是私意。君子之學，只是明理應事。事當爲處，則汲汲爲之不倦。不當爲處，則截然不爲。故禹稷憂而顏子樂也。

顏鈞《顏鈞集・箴言六章・尊敬長上》 觀彼蜂蟻，猶知有上。看彼鴻雁，亦知有長。蜂蟻鴻雁，尚知尊長。人靈萬物，不敬長上。以己之心，度人之心。人作我尊，我作人尊。手足左右，左與右同。人爲我兄，我爲人兄。兄弟手足，血脉貫通。通則安泰，滯則疽癰。人來慢我，我必怒焉。我去慢人，人不我嫌。四海九州，個個好謙。謙則招敬，慢則招愆。要免人慢，敬自我先。尊敬長上，聖諭勸賢。

附詩曰：伯叔姑姊伯叔公，常循禮義要謙恭；有些言氣休嗔較，原是同根共祖宗；更勸人家弟與兄，相恭相友莫相争；譬如樹大分枝葉，當念同根共本生。

士君子只當守道安貧，以待君上之求，不當自求進，求進則先失其道矣。

蔡清《四書蒙引》卷三 故君子和而不流。

和以處衆，易至於隨衆而流，而乃能不流，特立於衆人之中，而無所依，其勢易至於倚，而乃能不倚。達者志得，多至於喪其所守。窮者難堪，多不能終其所守，而乃不變塞焉，至死不變焉。所謂強哉矯者，全在此四個不字上。蓋衆人都被這個打倒，他獨植立得住，不爲之倒，所以爲強也。中立而不倚，此最難言。中立者，無依而獨立也。此中字淺，與中庸之中不同。中

立猶未是強，必至於不倚乃爲強也。如舉世皆出而我獨處，是中立無依也。若非見得十分透，守得十分堅，少間未有不隨衆而出者。如伯夷、叔齊，當武王之伐紂也，天下諸侯不期而會者八百，同心同德之臣至三千人，皆以爲紂可伐而從周矣。獨伯夷、叔齊斷然以爲不可，至於不食周粟，餓於首陽之下而死。是眞能不倚者也。又如舉世皆處而我獨出，亦中立無依者也。然非知得十分透，守得十分定，少間亦未有不隨衆而處者也。孔子當衰周之季，歷聘諸侯之國，而所如不合轍環不已。當時晨門譏之，楚狂避之，荷蕢非之，沮溺丈人之徒又往往刺之。雖親炙如子路者，亦疑之數矣。而夫子以其不磷不緇之操，終不爲衆所讙而少輟其無君皇皇之心。其中立而不倚又何如哉。和與中立字輕，與下文國有道國無道亦一例。強處全在四個不字上，強哉矯，矯強貌，所以形容其強也。

湛若水《甘泉文集》卷二《新論》 士有三品。富貴之事，君子非惡之，所性不與焉。功名之事，君子非不願之，所樂不與焉。君子所樂，道德而已。道德蘊於中，享之爲富貴，施之爲功名。是故富貴不離於道德，周公樂之也。功名不離於道德，伊傅樂之也。

君子思不出其位，故能思無邪。出位之思，雖善邪也。

王廷相《慎言》卷一一《君子篇》 小人奸巧能移人，觀其貌也恭，究其心也賊；聽其言也正，察其行也盭；乘其時，諂諛便佞，無所不至，故反覆難保。

『君子仕必受祿，是爲利祿動乎？』曰：『非然也。仕以行義，聖賢之學將以濟物也，仕而受祿，義也。畔於道而仕，非其時而仕，曰苟仕。苟仕則害義矣，非貪祿而何哉？』

君子仁厚，不謗物。謗之由興，小人情也，雖聖人不免焉。處謗之道，遜順以俟其明而已矣。『赤舄几几』，周公蓋得之。

小人有才，鮮不爲惡。『與其得小人，不若得愚人』，誠哉是言也。

君子於賢之進也，若有助於己也而喜之；於賢之退也，若己有所失也而惜之。小人反是，於其進也，若將軋乎己也而沮抑之；於其退也，若己之自得也而幸之。吁！夫人也亦知夫賢之進退無損益於己也，而猶如是焉，要之，鄙心爲之爾。

君子能達人之情而歸諸道。處以形跡，適以致淺也；求以親悅，適以致鄙也。故澹而有常，敬而有禮，得之矣。小人之望於人也，異於是，然持己有道，亦卒不得犯義焉。

君子之事上也，婉言諷諫，非以避禍也，欲其順而信之也；直言正諫，非以要名也，欲其警而聽之也。是故於心不欺皆曰忠，於道能明皆曰義。

智計者，中立者也，猶戀滯矣。明哲者，幾先者也，即裁割矣。戀矣，危也，寧不及之？已斷割矣，又烏以罹之？故君子之智貴果。

自有能以驕人之不能，即無能已；自有德以驕人之不德，即無德已。道極於參化育，亦夫人所性而有者，而何驕之爲？況一二才德，以貪天之力者乎？是故『如有周公才美，其餘不足觀也』。

過剛則暴而不詳，不如和平致審之合宜；過明則察而多疑，不如物來順應之爲智。過剛雖善，亦失中矣，況惡乎？過察雖正，亦出於有意之私矣，況邪乎？是故君子之學，剛不貴暴，明不貴察。

君子基德而常其心，窒欲而不懈其情，故能處危懼之地。

君子不位而榮，道備也；不富而充，德修也。其次以名爲榮，以文章爲富，然自待亦末也已。

君子見人之過，必求其善焉；小人反是，況其過乎？

氣貌可以觀德，役使可以觀政。

言辭支遁者，其誠困；色貌變飾者，其誠矯；心氣乖戾者，其誠亂；事物伏匿者，其誠偷。是故君子直言辭，正色貌，平心氣，明事情，斯誠也可以考己，可以觀人矣。

小人平居，意氣安和，言辭柔順，使人不覺而親之；及其臨利害也，畔道亡義，雖親不知也，況他人乎？世豈有叛道亡義而無終敗者？敗必及其黨，是以君子必慎其所與也。

人無天地普大之心，則限而不能通，偏而不能公，不足以宰天下之事，亦不足以議天下之道。

事合乎道，有義存焉；利害之不由我，有命存焉。君子明於義，故不沮情於合道之事；安於命，故不動心於利害之交。孔子主於司城貞子而不苟於脫難，辭彌子瑕而不苟於得卿，安於義命云爾。

君子貴知命。知命則不疾時，不疾時則不尤人。不遘於時，裕如也，惟履道義者能之。

非吾性分所有，皆外物已。君子尊德性，故得喪重乎內，重乎內，則善日長；小人恣情欲，故得喪重乎外，重乎外，則惡日長。是故觀人者，觀其所重，而君子小人可知矣。

又《雅述》上 君子與小人同朝，則小人常勝。何以故？君子惟義是嗜，故守道而不渝；存心仁恕，故與物而不害；不與人私競，有所競者，公家之事耳，非求利己焉，故一不得意於人，則奉身而退，而小人乃得志矣。小人惟利是嗜，故犯義而不耻；存心妬忌，故隱忍以害物；好爲諂媚，以取悅於上，故有不得於人，則合黨以交詬，而君子遂受屈矣。自古盡然，唐之牛、李，宋元祐、紹聖之際，可以覩矣。是故人主爲國遠圖，當急於君子小人之辯。或曰：『世之人嗜利者多而守道者少，如小人衆而君子寡何？』曰：『此在轉樞之機得其道耳。世之人豈固欲爲小人哉？中人之可以上下者，逢其時而變耳。使君子得君信任而在高位，則引拔者皆君子，其中人從時而變，亦皆君子之流矣。故曰「舜有天下，選於衆，舉皐陶，不仁者遠」，此之謂也。此轉樞之得其道也。』

歐陽德《歐陽南野先生文選・答方三河》 嘗聞古之君子，視民如傷，故能愛。用財如己出，故能節。見不善而內自省，故能恕。心如太虛，利害毀譽如浮雲，故能應。常應常定，故動罔不當。此非戒懼、謹獨精一之至者未易言也。

又《歐陽南野先生文選・答徐少湖》 故君子立身於毀譽利害之外，而寂然無所用其心，種種施爲，如身之飽煖寒燠，必求自慊而後已。故獨立而不懼，競趨而不徇，群而諛之而不自信，群而讙之而不自廢。

聶豹《困辨録・辨仁》 學者須是識得仁體。仁，天德也，渾是人一個生身的命脈，須臾離不得者。君子以成德爲行，於是乎有成德之名，去仁則無以成身，而可以成名乎。一飯造次，須臾之頃也，顚沛則死生患難繫焉，不但富貴貧賤取舍之間而已。於是乎有殺身成仁，無求生以害仁之事。蓋一息尚存，此志不容少懈，仁以爲己任，不亦重乎。死而後已，不亦遠乎。此君子所以爲君子，非固欲以成名也。

崔銑《士翼》卷一 小人疵人之善，君子掩人之過。君子量人所不及，小人責人所難能。是故用意不如平心，制法不如議道。

呂柟《涇野子內篇》卷一 濟寧李繼祖學於雲槐精舍，問士焉。先生曰：『士有五貴。天地之氣，生物則均也，獨厚於士。是故不爲草、木、鳥、獸，爲人，一貴；不爲夷狄，爲中國人，二貴；不爲中國人之女，爲中國人之男，三貴；不爲中國男之農、工、商、賈而爲士，四貴；夫爲士則上可以爲堯、舜、周、孔，下可以爲顏、曾、思、孟，五貴。』繼祖曰：『自今敢不自貴，以卽鳥獸乎！』

周生問治亂之故。先生曰：『中人而與君子爲友，則爲君子；中人而與小人爲友，則爲小人。世多中人，不擇友，故治日少，亂日多。』

來知德《周易集注》卷一四 子曰，君子安其身而後動，易其心而後語，定其交而後求。君子修此三者，故全也。危以動則民不與也，懼以語則民不應也，无交而求則民不與也。莫之與，則傷之者至矣。《易》曰，莫益之，或擊之，立心勿恒，凶。

釋益上九爻義。安其身者，身無愧怍也，危則行險矣。易其心者，坦蕩蕩也，懼則長戚戚矣。以道義交則淡以成，故定。以勢利交則甘以壞，故無交。修者，安也，易也，定也。修此三者，則我體益之道全矣，故不求益而自益。若缺其一，則立心不恒，不能益矣。全對缺言，民者，人也，上與字黨與之與，下與字取與之與。莫之與，卽上文民不與。不應，不與也。傷之者，卽擊之也。安也，易也，定也，皆立心之恒，故曰立心勿恒，凶。

陳第《一齋集・謬言・論政》 君子之仕也，大用則大行，小用則小行。仕而爲貧，衰世之意乎。

又《一齋集・意言》 問，古之君子，泰則仕，否則隱乎。子野子嘆曰，貴乎有知之者也。故泰而無知，高遯可矣。否而有知，殺身可矣。

問，友道貴直乎。曰，尤貴識。直而無識，感其意可也，從其言不可也。

幽居暗處，正君子檢身之時。不媿屋漏，實神明降福之所。

子路之才不逮管仲，原憲之守未越晏子。謂人皆君子，君子人與。謂人皆小人，小人人與。

古之君子修其德義，今之君子修其詞說。古之君子治其性情，今之君子治其容止。古之君子讓其利名，今之君子讓其坐立。

耕耨之勞，乃有倉箱。蠶績之勤，乃有文繡。故君子爲其事，則要其功。甘美之食，本於田疇。綺麗之衣，原於杼軸。故君子享其成，則思其始。

問讀書之法。曰，朝則誦之，夜則夢之，坐則思之，作則行之。君子哉，

讀書也。

君子常恭，小人則諂。君子常儉，小人則吝。諂必驕，吝必奪。其於恭儉，不啻千里矣。

問君子之憂。曰，憂不能盡倫。問君子之懼。曰，懼人倫之難盡也。問吉凶禍福。曰，天實制之，憂懼庸益乎哉。

王艮《王心齋先生遺集》卷一《語録》　若說己無過斯過矣，若說人有過斯亦過矣。君子則不然，攻己過，無攻人之過。若有不同於己者，忠告善道之可也。

一友論及朋友之失。先生曰，爾過矣，何不取法君子！見不賢而自省之不暇，那有許多功夫去較量人過矣。

趙貞吉《復廣西督學王敬所書其二》（《明文海》卷一六四）　承示高文，讀之芒寒正色。其指同於王伯安氏，其文丰容峻整，班孟堅、荀仲豫之流也。至其中所稱士變，豈不益可慨哉。楊、墨、佛、老縱横諸家姑勿論，論其後所稱者。世之士，爲毅，爲節，爲才術，爲事功，諸種種其於性皆遠矣，其爲途何多也。夫在孔氏之門，才之異者，其總爲品也有三，其棄不與者一。狂也，狷也，中行也，此三人者，孔子之所與語也。鄉愿者，孔子自謂不願使入門，是直棄不與者也。今掩然媚世之侶似少肆，而人不知覺矣乎。忠孝之道日薄，而天常人紀，識者憂其負荷之難也。辯言澤貌，忮中強啄，以鼓於世，而便其私圖，紛紛何時已乎。安得孔子之所欲與語者不少槩見，而棄不與者乃累生於世乎。欲與共反經敦彝之學，率性依中之旨，其誰爲歸乎。宜公之憂之也。夫古之君子，以道之不明，己之罪也。人之不動，己之過也。宜公之不能恝然也。然而流風浩浩，人懷其心。欲變今之術與習而大同之，其何始乎。不曰大人者正己而物正矣乎。其義淵深，其任最重者乎。夫吾之身，天下之人之一人也。一人唱之，百人和之，其類安得不衆乎。若是則庶民安得不興，邪慝安得不變乎。夫君子者，衆人之表也，其所則而效焉者也。以言唱之，以言和之，而言有枝葉。以行唱之，以行和之，而行有枝葉。公欲變今之習俗而大同之，必使天下之行有枝葉而後可也。今天下以言唱多矣，而風靡然日下，何也。公其知之矣。一洗小儒之學，非公其誰望哉。僕流離疾病之中，幸遇高賢接引，故強爲轉語如此，非有知也。

羅汝芳《近溪子集》射字卷　問，近聞先生所論，頗有所得。曰，其見維何？曰，聞論天命之性，見得我此身隨時隨處皆是天矣，豈不快暢，又何所不順適也哉！曰，子若如此理會天命之性，是之謂失而非所謂得也。曰，如何却反是失？曰，汝既曉得無時無處不是天命，則天命之所在卽生死禍福之所在也，不知悚然生些懼怕，却更侈然，謂可順適，則天命一言反作汝之狂藥矣。曰，弟子聞言不覺渾身局促，不能自安。曰，卽此便是戒愼、恐懼，而上君子之路矣。所以曰君子之中庸也，君子而時中。小人之中庸也，小人而無忌憚也。曰，卽此二言弟子亦難理會。蓋小人而無忌憚，如何又說小人中庸耶？曰，此正見天命無所不在，故本性中庸，無分君子小人。但君子知畏天命之嚴，而小人則器量褊淺，便欲任天之便，而過於自恣，不覺流於無忌憚爾。曰，君子小人俱一樣中庸，而何又曰君子而時中，則中庸與時中豈亦有分別也耶？曰，觀聖賢之言，極是縝密。如曰率性謂道，道無須臾可離，便是人人公共。曰，喜、怒、哀、樂未發爲中，發而中節爲和。便自有個分別。中庸二字可以槩言，亦可分言。槩言則皆天命之性也，分言則必喜、怒、哀、樂更無妄發，或感而發又無踰節，方始是中。四者或過，雖亦平常之人，而中體未免傷而不和矣。細細看來，吾人情性俱是天命，庸則言其平平徧滿，常常具在也。中則言其徹底皆天，入微皆命也。故其外之日用渾渾平常，而其中之天體，時時敬順，乃爲愼獨，乃成君子。是中者庸之精髓，庸者中之膚皮，而戒謹恐懼者，則君子之事天養性以完固精華，而充潤膚體也。故前此諸大儒先，其論主敬工夫極其嚴密，而性體平常處未先提掇，似中而欠庸，故學之往往至於拘迫。近時同志先達，其論良知學脉，果爲的確，而敬畏天命處未加緊切，似庸而未中。故學之往往無所持循。某至不肖，幸父師教詔，每責令理會經書，一字一句不輕放過，故遵奉久久，不覺於孔聖心源稍有契悟，惟願諸君勿謂老耄，不相切磋而救正之也。何如何如！

錢一本《黿記》卷二　君子、小人一般覆載生成，天道、地道也。君子、小人分別區處，常使君子在內爲君，小人在外爲民，君子在內爲主，小人在外爲客，人道也。所謂裁成天地之道，輔相天地之宜，以左右民，所謂爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平。人與天、地並立爲三大端，總無以易此。

又卷三　君子不重則不威，學則不固。君子如何而後重。忠信其主，

勝己其輔，改過其功。只看他做主處忠信與不忠信，友有勝己無勝己，有過憚改勿憚改，重不重大端便可決。世固無任重君子而不忠信比匪人吝改過者。卽忠信矣而無定主，得友矣而非勝己，改過矣而有憚心，其自任猶輕，不足以語重也。

又卷四　君子務本，是已。成德之君子，其專精畢力，只是務一個孝弟，所務政其所學。夫子深恐群弟子將學文另做一事，故曰行有餘力則以學文。明文行原非兩事，道從本生文以行學。行若不足，文於何有。凡學皆末務，無望其爲君子矣。

富貴以道處，能使人人得其所欲。貧賤以道去，能使人人去其所惡。非一人成其仁，而合天下成其仁，此所以爲君子。

君子，治人者也。君子不居治人之位，操治人之柄，使天下小人得以肆其惡而稔其亂，是以謂之窮。不信仁賢則國空虛以此。居中國去人倫無君子，如之何其可以此。

今人於性命之說多屬茫然。由孟子之言，只在人身當下聲色臭味與人倫、日用間。然未能爲賢爲聖，仍是庸衆人底性命，尙不入君子性命算數。

顧憲成《小心齋劄記》卷九　舉直錯諸枉則民服，舉枉錯諸直則民不服。直明明是君子，枉明明是小人，亦何待分剖？只覺下個直字枉字，更有力。何以言之？謂之直，必然是曰是，又能匡人之是。非曰非，又能匡人之非。獨立自信，略無些子依違者。此等人，下面公論極歸向他，上面人卻最容易怪他，所以舉之爲難。謂之枉，必然是可爲非，又能阿人之非，非可爲是，又能阿人之是，曲意求媚，略無些子執持者。此等人，下面公論極鄙薄他，上面人卻最容易愛他，所以錯之爲難。是故均之爲君子也，而其品不同。若一味清苦的、朴實的、忠厚的、謹飭的，縱是昏亂之時，還不至盡見廢棄。惟危言危行，敢於犯顏的，縱清明之時，亦往往取忤矣。均之爲小人也，而其等不同，若一味貪污的、虛浮的、苛刻的、恣肆的，縱是昏亂之時，還不至盡見寵任。惟諂言諂行、巧於阿指的，縱清明之時亦往往被暱矣。乃知槩曰用君子，猶未有以見其用之之實也，必至連直者都用，方纔用得徹底，方纔喚得眞能用君子。槩曰去小人，猶未有以見其去之之實也，必至連枉者都去，方纔去得徹底，方纔喚得眞能去小人。聖人下此二字，一則將君子小人之情推勘到纖毫含糊不得處，一則將時君世主之情推勘到纖毫矯強不得處，其指精矣。長國家者，誠於此一參證焉，所舉吾所好乎，民所好乎？所錯吾所惡乎，民所惡乎？孰爲直乎，孰爲枉乎？民服乎，不服乎？自應惕然有省，豁然有悟，亦何至忠正是讐，邪媚是嬖，棄藥石而懷鴆毒，公然嬖而納之，危亡之中，而莫之避也。

高攀龍《高子遺書》卷一　君子一點畏心，至王安石滅盡；一點恥心，至馮道滅盡。後世小人無忌憚有此兩途。

天下事敗於邪見之小人，無見之庸人，偏見之君子。

事之不可救藥者，在小人不自知其爲小人，轉認君子爲小人。其始也失於上無敎化，其終也失於上無用舍。

君子必有所短，小人必有所長。君子難親，小人易比。故世人於君子惟見其短，於小人惟見其長。無怪乎好惡乖方，用舍倒置。

劉宗周《劉子遺書》卷二　世道昌明之日，其君子必身任天下之勞，而遺小人以逸。世道艱危之日，其君子必身犯天下之害，而遺小人以利。當君子相安之日，則恬者必爲君子，競者必爲小人。當君子爭勝之日，則勝者必爲小人，負者必爲君子。然則治亂之數，又誰制之乎。曰，制於人。以君子而與小人爭，是亦小人而已矣，斯亂之道也。

小人只是無忌憚，便結果一生。至《大學》止言小人閒居爲不善耳。閒居時有何不善可爲，只是一種懶散精神，漫無著落處，便是萬惡淵藪，正是小人無忌憚處。可畏哉。

凡今一切閒言語、閒勾當、閒臆想、閒是非，總是閒居爲不善情狀。所謂小人而無忌憚者，除却此等更有何事可言。只是戒愼乎其所不睹，恐懼乎其所不聞，是爲君子而時中。

又卷三　上士樂天，中士制命於禮，下士制命於刑，小人制命於欲。身置名敎之中，心融物理之妙。眞切爲己，務闇然而日章。不愧屋漏，卽上達乎天德。

又卷四　小人閒居爲不善，只爲惹却些子。聖人勘之曰，無所不至。主敬，靜也。若言主敬，便贅此主字。

聖人

宋濂《龍門子凝道記》卷下《越生微》 越生問於龍門子曰：『天地之功，與聖人孰優？』龍門子曰：『天地，不言之聖人。聖人，能言之天地。聖人之功，天地之功也。果何優哉？』曰：『非是之謂也。生物者，天地也。成物者，聖人也。茹毛飲血，而易之以稼穡；簀桴土鼓，而易之以琴瑟，窪尊抔飲，而易之以鼎俎；穴居野處，而易之以宮室；衣薪而葬，而易之以棺椁；結繩而治，而易之以書契；紉草而衣，而易之以裘裳；狉狉而羣，而教之以尊卑；狺狺而爭，而畏之以刑罰。苟無聖人，則禽而攫爾，獸而聚爾，雖生何益哉？是聖人之功不優於天地乎？』龍門子曰：『子謂聖人在天地外耶？內耶？苟內焉，亦天地之所生爾，天地不能言，故使代其言以行其教。聖人未嘗以爲功，子乃固謂優於天地，無乃不可乎？』

曹端《通書述解・聖蘊第四》 此承上章而言，聖人之所以聖者，誠神幾也。寂然不動者，誠也。本然而未發者，實理之體，即太極之靜而陰也。感而遂通者，神也。善應而不測者，實理之用，即太極之動而陽也。動而未形，有無之間者，幾也。動靜體用之間，介然有頃之際，則實理發見之端，而衆事吉凶之兆。且《太極圖》中只說動而生陽靜而生陰，此又說個幾。此是動靜之間，又有此一項似有而未有之時，在人識之耳。誠精故明，誠則清明在躬，志氣如神，精而明也。神應故妙，神則不疾而速，不行而至，應而妙也。幾微故幽。幾則理雖已萌，而事則未著，微而幽也。誠、神、幾曰聖人。惟性焉安焉之謂聖人者，則精明應妙而有以動其幽微矣。節齋蔡氏曰，誠者寂也，靜也，而其動靜之理。神，感也，動也，而妙動靜之用。蓋誠爲神本，神爲誠用。本不動而用動，故誠則靜意多，神則動意多。要其實，則各兼動靜陰陽也。幾，誠發而爲神之始也，在靜無而動有之間，雖動而微，亦未可見，實爲神之端也。

又《通書述解・思第九》 此言聖學之事，而見其主於心也。《洪範》曰，《洪範》，《周書》篇名，而有言曰。思曰睿，思，心之官也。睿，通也。人而能思則通矣。睿作聖。睿而進焉，則自然無不通，而爲聖人也。無思本也，無思，誠也。誠者，聖人之本。思通用也。思通，神也。神者，聖人之用。幾動於彼，事之幾，感於外者不一。誠動於此。心之誠，應於中者惟一。無思而無不通爲聖人。不待有所思而無所不通是聖人，所謂誠神幾曰聖人也。不思則不能通微，通微，睿也。不思索則不能通乎幾微。不睿則不能無不通。無不通，聖也。不通微，則不能造乎聖人。是則無不通生於通微，謂聖生於睿，通微生於思。睿生於思也。故思者聖功之本，而吉凶之幾也。思之至，可以作聖而無不通。其次，亦可以見幾通微，而不陷於凶咎。幾是事之端緒。有端緒方有討頭處，這方是用得思。《易》曰，君子見幾而作，不俟終日。幾者，吉凶之先見者也。作，猶行也，謂避禍也。不待終日，去之速也。言明哲之君子，見幾明，而避禍速也。即可以速則速之時耳。周子引此以證睿也。又曰，知幾其神乎。知幾比之見幾，則又神妙不測，非他人所可知耳。引之以證聖也。

又《通書述解・志學第十》 此言所志所學之正，而見聖賢之心也。聖希天，希，望也。字本作晞。大而化之之謂聖人，不敢自以爲足，而望同於天，則法天而行。《書》曰，明王奉若天道，無非法天者。大事大法天，小事小法天，則聖人一動一靜，即太極之動靜焉。賢希聖，才德出衆之賢人，不敢自以爲勝，而望同於聖人，則又法聖人而行焉。孟子曰，乃所願，則學孔子。又曰，法先王而過者，未之有也。士希賢。士，學者之稱也。學者見賢而思齊焉。伊尹、顏淵大賢也。伊尹，湯之學焉而後臣之者也。顏淵，孔子弟子也。二人，學之大者也。伊尹恥其君不爲堯、舜，堯唐，帝名。舜虞，帝名。二帝乃五帝之盛帝，百聖之至聖，爲人倫之至，爲君道之極焉。故伊尹欲其君爲堯、舜，而不得，則其心媿恥。一夫不得其所，若撻於市。撻於市，恥之甚也。且堯舜君民，一民饑，曰我饑之。一民寒，曰我寒之。一民失所，曰時予之辜。伊尹以一夫不得其所而媿恥之甚者，以己不能左右厥辟宅師其心亦堯、舜之心也。顏淵不遷怒，遷，移也。怒於甲者，不移於乙。不貳過，貳，復也。過於前者不復於後。顏子克己之功，至於如此。三月不違仁。則無私欲而有其德也。二人所爲，皆賢人之事也。志伊尹之所志，伊尹之志，致君澤民，是公天下之心。士希賢而志伊尹之所志，則亦不志於私矣。學顏子之所學，顏子之學，克己復禮，傳聖人之道。士希賢而學顏子之所學，則又豈自小之學哉。過則聖，志學伊、顏而過之，則爲聖人。及則賢，志學伊、顏而及之，則爲賢。不及則亦不失於令名。志此志，學此學，而雖不到伊顏地位，則亦不失於善名。三者隨其用之淺深，以爲所至之近遠。不失令名，以其有爲善之實也。胡氏曰，周子患人以發策決科，榮身肥家，希世取寵爲事也，故曰志伊尹之所志。患人以廣聞見，工文詞，矜智能，慕空寂爲事也，故曰學顏子之所學。人能志此志，而學此學，則知此書之包括至大而無窮矣。或問，伊尹之志，顏子之學固如此矣。而卻不知伊尹之學，顏子之志如何。端曰，伊尹之志固是在於行道，然道非學無以明，不明何以行耶。大抵古人之學，本欲行道。伊尹耕於有莘之野，而樂堯舜之道，凡所以治國平天下者無不理會。但方處畎畝之時不

敢言，必於大用耳。及三聘幡然，便一向如此做去。其自言曰，予天民之先覺也，予將以斯道覺斯民也。此便是堯舜事業。看二典之書，堯舜所以卷舒作用，直如此熟。若雖志於行道，而自家所學原未有本領，如何便能舉而措之天下乎。若夫顏子之學，固欲明道，然而又未嘗不欲其道之行也。觀其問爲邦而夫子告以四代之禮樂，及放鄭聲遠佞人，其言志，一則曰願無伐善無施勞，二則曰願得明王聖主輔相之，敷其五教，導之以禮樂，使民室家無離曠之思，千載無戰鬬之患，而勇辨者無所施用焉。然則顏子之志，又豈非堯舜君民而公天下之心哉。

薛瑄《讀書録》卷一　聖人未嘗有自聖之心。後世儒者未有所至，即高自品置，如揚雄之《法言》，王通之《續經》，皆以孔子自擬也。二子非特不知聖人，亦不自知爲何如人矣。自今觀之，豈足以逃識者之鑑！聖人作經，皆寫其身心之實耳。使非寫其身心之實，則人作一書皆可謂之經矣。

又卷二　衆人非不視也，而聖人則異乎衆人之視。衆人非不聽也，而聖人則異乎衆人之聽。蓋衆人之視聽徒得其形聲，而聖人之視聽則獨得其所以爲形聲。此聖人聰明睿知，卓冠羣倫也歟。

又卷三　聖人全體太極，渾身是天理也。

又卷四　聖賢言格物致知處，便當效其格物致知。言存養省察處，便當效其存養省察。聖賢爲教之法，無不效其所爲，則讀書有切己之益，而不爲口耳之陋矣。

聖人之心，天地之理，只是直。

聖人聞人毀己譽己元不少動，如浮雲一過而太虛湛然。

又卷五　天地之化一過而不留，聖人之心一應而無迹。

聖人之心廓然大公，與化無累。異端必求一超出陰陽之外，不生不滅之說，有是理乎？

聖人大公至正之道，開眼即見，萬世無弊。

又卷六　聖人之心應物即休，元不少動。

聖人應物，雖以此理應之，其實理只在彼物上，彼此元不移也。

聖人治人不是將自己道理分散與人，只是物各付物。聖賢之言如法律條貫，循之則安，悖之則危。其有不然者，幸不幸而已。

又卷九　聖人之博，博而約，以其有此理也。衆人之博，但務聞見之廣，而不察其理之有無，此所以異於聖人之博也。

聖人之言如蓍龜，曰吉則吉，曰凶則凶。

聖人不怨天不尤人，心地多少灑落自在。常人纔與人不合即尤人，纔不得於天即怨天，其心忿忮勞擾，無一時之寧泰，與聖人之心何啻霄壤！

《中庸》言『知天地之化育』，是聖人之心與天爲一。《論語》言『知我者其天乎』，是天與聖人之心爲一。

學者多以言語觀聖人，而不察其天理流行之實，有不待言而顯者，是以徒得其言而不得其所以言。蓋能得其所以言，則於聖人之言仁，便知聖人身上何者是仁。言義，便知聖人身上何者是義。以至聖人凡所言之理，皆於聖人身上求其實，則天理流行之實，有不待言而著者，可默識矣。

聖人教人只是文行忠信，未嘗極論高遠。

教人言理太高，使人無可依據。

聖人未嘗輕以理之本原語人也。

又卷一〇　蓍龜雖是卜筮之物，聖人卻未必用，而神靈之理已具。如武雖是殺人事，聖人卻存此神武而不殺。

天地有動靜之復，無善惡之復，人有善惡之復，有動靜之復。聖人無復者，以善惡而言也。聖人之心渾然至善，未嘗間斷，故不見其復。若動靜之復，則亦有之。

又《讀書續録》卷五　聖人千言萬語，雖有精粗本末之不同，皆說從性上來，學者當默識而旁通之。

盡性者聖人，復性者賢人至於聖人。聖人相傳之道不過於此。

吳與弼《康齋集》卷八《與徐希仁訓導書》　僕聞，天下之至美者，莫如聖人之道。昭明易見，簡易易行。然世鮮能之者，不學故耳。原其故有二焉。懵然無知而不事夫學者，庸人也。學焉而弗克者，未誠也。惟其未誠也，是以事物交前，理欲互戰。順理乎，繫累於欲。從欲乎，有所不屑。撓乎其中，懣乎其心。苟一念之或失，則聖人之道斯遠，而習俗之溺彌深。幾何不並其少有所得者而亡之，惡在能有充哉。是雖曰學，與不學同也。僕坐此患十年餘矣。抱懣朝夕，亦云至矣。今年從春來，一以《大學》、《語》、《孟》、《中庸》熟玩，一日恍然，似粗有所見。乃喟然歎曰，聖人之道果易曉也，果易行也。而今而後，吾知免夫朝夕之懣，而有以超然樂乎羣物之表矣。因益加力焉，所見益似親切，於是又歎曰，世俗固吾棄，吾庶幾以自與。世俗固吾

笑，吾庶幾以自得。吾方聖賢之親，而遑恤其他乎哉。僕辱厚於足下有年，古人重於交友者，資以輔仁，僕敢自私哉。足下嘗向僕稱道慨慕人之善，則知聖人之道之爲美。又向僕致自不足之歎，則豈非同於僕之懣耶。今將釋子之懣，而進子於樂地不難矣。蓋爲之之機在我，而爲之之方則具於聖賢之書。胡爲而不勉之也。

胡居仁《居業録》卷三　孔子教人忠信篤敬，程子教人整齊嚴肅，若著實做得，自然心安體舒，道理明瀅。今人多是無頭腦之學。聖人教人，只教以忠信篤敬，使學者便立得個根基本領，學問可次第進。

又　孔門以求仁爲要，程門亦然。仁者心之德，求仁所以全其心之德。心德既全，在我則有自然之生意，在天地萬物，則亦流通無間。故人之於仁，最爲親切，入聖人氣象，於此最近。如瓜仁、桃仁、杏仁，此亦善形容仁字，蓋物之生意，盡在於此。某嘗愛喫瓜仁、桃仁，喫著便有仁底意思。求仁必先主敬者，當體便要存得本心，本心既存，則生理自在。

又　聖人只在天理上行，無所損益。

聖人與賢人之分，只是一個生與熟，間斷與不間斷。識得如何未熟，如何間斷，從此勉勵不息，此是希聖工夫，久而聖可至矣。

聖賢見道分明，故於天下之事，只是順理以應之，未嘗用一毫智計之私。然動中機會，自然順治，雖非智計，而智計在其中。後世智計之士，雖極其智計，終是見理不明，會錯了。

付此身於天理中，不作聰明，不以造爲撓之，卽堯、舜氣象。

人皆可以爲堯、舜，是吾心之理，與聖人一也。吾之理既與聖人一，又何聖人之不可學乎！不學者皆自棄也。

盡天理不以一毫私意智力撓之便是堯、舜氣象。

道理只是這個道理，功名事業是偶然。

萬物各有自然之理，聖人只是順之，不曾加得一毫。

又卷四　天地只是一個生物之心，聖人全天地之心，故仁民愛物，自不能已。

天地之情正大，聖人之情亦正大，故不爲煦煦之仁，孑孑之議。

爲煦煦之仁，孑孑之義者，一則所見小，二則立心私。

程子曰，聖人能使天下順治，非能爲物作則也，惟止之各於其所而已。

聖人作事，動循天理，動中機會。循天理則人心服而化，中機會則事當而易治。

聖人有憂世之心，無忿世之心。蓋世道既衰，上無明主，聖人在下，只得隨時盡心拯救，不可忿世而長往也。

古之聖賢，只要盡此道理，事業則隨所遇，富、貴、貧、賤，不足道。

聖賢生於治世，有治世事業。生於亂世，有亂世事業。事業雖殊，其道則一。

聖賢治世，是從天理上展開去，所以人不可及。後世才智之士，用盡氣力，只見功業之卑。

又卷八　聖人心不離乎理，理不離乎心，所以純亦不已。大賢以下，必操存省察，乃能不離乎理，苟不操存，不省察，則與理違矣。或問聖人心與理一，不用操，不用省乎？曰，聖人固不待操而存，省而知，然亦無不操，無不省。但聖人心無放逸，人不見其操，誠明徹照，人不見其省，所以神妙不測也。曰，異端亦曰不操而存，又曰無適而非道，何也？曰，異端不事其操，只要心空無物，既空而無，則不用操矣。異端未嘗見道，只想像個道無不在，以爲無適而非道，故猖狂妄行，常與道離也。

天地發育萬物，是此理之流行。聖人應萬事，是此理之發用。學者當隨事省察，處之以理，可漸到聖人地位，只要熟也。

蔡清《易經蒙引》卷一中　龍德而正中者也。

龍德正中包下文庸言之信，以下一句搭一句，一節深一節。〇同一聖人耳，其在初九，則人但見其德之不易乎世，不成乎名，與樂行憂違，確乎其不可拔而已。至於九二，則出潛離隱，而其德已章顯於世矣。故人得見其庸言之信，庸行之謹，閑邪存其誠，善世而不伐，德博而化。此皆時位爲之也，所謂有隱顯而無淺深也。〇內卦以德學言，然亦有時位在。〇閑邪存其誠，言其德已盛，已無不信不謹矣，而猶閑邪以存其誠，恐猶有不信不謹者也。〇閑邪存其誠，與修辭立其誠同一句法。閑邪卽所以存其誠，修辭亦卽所以立其誠。〇無斁亦保，蓋常人未免有厭斁之時，是故有待於保守之功。惟文王敬常存，雖無厭斁之時，而亦自不忘乎保守焉，所謂警戒無虞之意。〇善世而不伐，雖善於世，而自不以爲善世也。而所以閑邪存誠，無斁亦保之意故在也。德博而化，澤之所施者博也，要見得是出潛離隱，澤及於物之意。〇

其德之所以博及於物而物皆爲之化者，無他，亦只是庸信庸謹云云者耳。蓋無一言之不信，無一行之不謹，又無一念之不誠，無一德之不周，則事皆天理，而人自被其澤，自蒙其化矣。豈必別有恩義之施哉。○德博而化者，非其時位之正中僅如初九之潛焉，人亦無由被其澤而化也。○上文俱是龍德，惟此一句見得是正中。○九二還是在下之大人，講化處要有斟酌。如云涵泳其德，而莫知其功。鼓舞其化，而莫測其用。及綏之斯來，動之斯和者，恐是九五大人分上事。○此條語意相承，謂庸言宜無事於信矣，而亦信焉。庸行宜無事於謹矣，而亦謹焉。庸言亦信，庸行亦謹，宜無事於閑邪矣，而猶且閑邪以存其誠，恐其發於言行者猶有不信不謹也。夫如是，是既善於世矣，然猶不自以爲善於世而或自伐也。其所以庸信庸謹者，閑邪存誠者，猶欲然若不足也。此聖人純亦不已之誠也，故其德之廣被，而物無不化焉。

又卷九下 範圍天地之化而不過。

此聖人至命之事。蓋天地之化，滔滔不窮，或不能無過也。聖人則範圍乎天地之化，而天地之化一一皆在其裁成之內，無或過焉。萬物之生，總總不齊，或不能以自成也。聖人則曲成乎萬物，使大以成大，小以成小，而無或遺焉。幽明死生鬼神相爲循環之理，一晝夜之道也。聖人則兼乎晝夜之道而知，而與默契無間焉。夫天地有是化，聖人則裁成是化。天地生萬物，聖人則曲成萬物。天地不獨有晝而又有夜，聖人則能知晝而又知夜。知夜而又知晝，是其所造，直到那天命地位了，此之謂至命。至，到也。如《孟子・序》云，學已到至處，至字當如此看方眞切。聖人之至命如此，如何是以《易》而至命。蓋天地之化，陰陽之氣也。萬物之生，陰陽之形也。晝夜之道，陰陽之運也，而《易》書陰陽之變也。則此許多道理皆在了，故於此有得，則所以至命者亦此也。○夫聖人之用《易》，至與天命爲一如此。此可見至神之妙，無有方所，《易》之變化，無有形體也，何也。蓋範圍不過，曲成不遺，通知晝夜，此聖人之用《易》無方無體也。然非神《易》之無方無體，何以能周聖人之用，一至於此哉。故《本義》曰，此可見云云。○範圍天地之化而不過，若舉其一二端來說，如一氣流行，籠統相續。聖人則裁之爲四時、二十四氣是也。地形廣邈，經緯交錯，聖人則裁之爲九州，及凡封疆之界皆是也。又如寒則敎人應時而衣裘，暑則敎人應時而服葛，此皆裁成處。又如正經界，治溝壑。使恆雨而潦，則水有所歸。使恆暘而旱，則水有所取。皆範圍之事。不然，旱則[只]管隨他旱，水只管隨他水，其不過乎。時乎暑而不爲之葛，便爲暑所烝。時乎寒而不爲之裘，便爲寒所窘，其不過乎。九州及封疆之界不辨，則四海之內只是一大塊渾淪，孰知其爲何州，孰知其爲何國，如是則過矣。四時及二十四氣，節候不分，則大運之中只是籠統一氣而已。人知何時爲春夏，何時爲秋冬，何時爲春分、秋分，何時爲夏至、冬至，如是則過矣。又如天地生人，不有以裁之，則欲動情勝，百姓不親，五品不遜，強凌弱，衆暴寡矣。能無過乎。天地生物，不有以裁之，則禽獸逼人，烏喙或不知而食之以致死矣，能不過乎。推此類而求之，不能一一書也。○此卽所謂裁成天地之道，而輔相之宜亦在其中矣。泰卦《語錄》所以謂裁成卽所以輔相者，蓋亦有見於此而偶誤耳。蓋彼是一過一不及相對，故裁成自裁成，輔相自輔相，而天地之道天地之宜中，自有萬物在此，則是以天地萬物相對說，故範圍內就該了輔相，而天地萬物又要說得子細，使不相混雜。

又卷一二上 ○夫聖人之作《易》也，肇蓍之生，起蓍之數，卦因以立，爻因以生如是。故凡吉凶消長之理，進退存亡之道，盈天地間所有物事，《易》皆一一依他樣子模寫出來。在裏許多不見有一之或遺，是和順乎道德也。而於其中何者爲吉，何者爲凶，何者爲存，何者爲亡，何者爲進，何者爲退，隨在各有其條理而不相混，是理於義也。但見天下事物之理，無一之不窮。天下人物之性，無一之不盡。而於天命之本然，又與之脗合而無間。聖人作《易》之功何以加於此哉。甚矣，蓍之功用大也。

又《虛齋集》卷一《聖人心安於正論》 昔有問於程子者曰，形貌怠惰而心不慢，可乎。程子曰，安有箕踞而心不慢者。愚嘗因是而得夫心迹相符之說，今觀《魯論》記夫子席不正不坐，而先儒謝氏以聖人心安於正釋之。嗚呼，心迹之相符也，審矣。蓋知人之箕踞由於其心之慢，則知聖人之席不正不坐，由於其心之安於正。此其心迹相符之理，正可以相形觀也。愚故特舉程子之言，以發謝氏之意。於以見學聖人者，必自治心始也。是爲論。

陳獻章《陳獻章集》卷一《書漫筆後》 文章、功業、氣節，果皆自吾涵養中來，三者皆實學也。惟大本不立，徒以三者自名，所務者小，所喪者大。雖有聞於世，亦其才之過人耳，其志不足稱也。學者能辨乎此，使心常在內，到見理明後，自然成就得大。《論語》曰：『朝聞道，夕死可矣。』孔子豈欺我哉？

又卷二《與湛民澤十一則》 孟子見人便道性善，言必稱堯舜，此以堯舜望人也。橫渠見人便告以聖人之事，此以聖人望人也。吾意亦若是耳。竊附孟子、橫渠之後。彼何人哉？予何人哉？有爲者亦若是。『文王我師也，周公豈欺我哉？』區區之意，在覽者深思而自得之。既以寄民澤，亦以告有志於門下者，咸得自勵而日勉焉，非但爲美言以悅人也。

又卷四《贈世卿六首》 可以參兩間，可以垂萬世。聖人與人同，聖人與人異。堯舜於舞雩，氣象一而已。大者苟不存，翩翩竟奚取？老夫嘗自力，玆以告吾子。文字費精神，百凡可以止。一落永不收，年光建瓴水。

又卷六《次韻張廷實讀伊洛淵源録》 往古來今幾聖賢，都從心上契心傳。孟子聰明還孟子，如今且莫信人言。

又《陳獻章詩文續補遺・與林緝熙書三十一則》 迹者，人之所共見；心者，吾之所獨知。迹著而心隱。通變者，聖人也。執其道至死不變者，賢人也。聖人任迹而無心，賢人有心而踐迹。因時有險易，故道有恆變。微乎，微乎，惟聖人然後可以與權。膠於恆而不變，賢人因不足於權也。托於權以自肆，小人之無忌憚也。

湛若水《甘泉文集》卷一《樵語》 曰小道者何也？曰，小人之道也，其諸異乎聖人之道矣。故自醫卜之曲，必信必果之硜硜，以至夷惠之清和，皆小焉以成章，然而囿於器，故致遠恐泥。夫惟聖人之道，通乎微，入乎神，而達諸天。

古訓者，其聖人之精乎。其猶之規矩矣，以規發圓，以矩發方，以精發精。規不規，矩不矩，遠於聰明之巧矣。故學則聰明日生，不學則聰明日窒。古訓者，聖人天聰明之蘊也，彼楊、墨、釋、老者，各任其私知，不講於古訓之疾歟！孟子曰，公輸子之巧，不以規矩不能成方圓。規矩，方圓之至也。聖人，人倫之至也。

公贊、仕鳴侍，問動心不動心何以異。甘泉子曰，心動乎天則生，故欲其動。心動於物則死，故欲其不動。是故能動心而後能不動心。能動之至可賢，不動之至可聖。

鄭啓範曰，吾向也不敢望於聖賢，求別於鄉人而已。聞子之言，竊有志焉。甘泉子曰，聖非分外也，如其分外，疇其強之？是故惟聖人然後能盡性，盡性然後成人。哀莫大於不成人，弗思爾矣。

又卷二《新論》 賢者寡欲，聖人無欲。寡欲之至可聖，無欲之至可天。聖則無意無必，天則無聲無臭。

性妙天地之有，情著天地之無，神妙有無之機，道參天地之一，其惟聖人乎。

或問聖。曰，有生知之聖，有學知之聖。曰，孰謂生知？曰，伏羲、神農、黃帝、堯、舜生知也，故先天開物，無所緣而知，作者也。曰，孰謂學知？曰，若禹、湯、文、武、周公、孔子學知也，故後天成務，述者也。孔子曰，我非生而知之者，好古敏以求之者也。聖學其深矣，非夫孔子之自道，其孰能知之？

禮其發聖人之蘊乎！不學儀禮，無以得聖人之用。不觀於儀禮，無以識聖人之心。

與天地竝立，故能位。與天地同化，故能育。立天地之位者其帥乎，知天地之育者其塞乎。能位然後知禮，能育然後知樂。禮樂皆極，乃臻盛德，故曰配天。

上儒吾不得而見之矣，得見中儒者斯可矣。中儒吾不得而見之矣，得見下儒者斯可矣。何謂上儒？終日乾乾，與天偕行，古之人有行之者，顏子矣。何謂中儒？敬直義方，行地無疆，古之人有行之者，閔冉雍開矣。何謂下儒？必信必果，硜硜如也，古之人有行之者，申棖矣。今之上儒，古之下儒也。孔子云，女爲君子儒，無爲小人儒。

又卷三《雍語》 陳懷曰，懷聞之師曰，周公思兼三王，思道也。道也者羣聖同然之統也，求在我者也。故禹之惡好，湯之執立，文之視望，武之不泄不忘，與周公之思兼，皆心學也。不合者心未一也，思而得之則其心一矣。坐以待旦，存存不已也。謂急於行，小之言周公之學矣。

涵養而知者明睿也，問學而知者窮索也。明睿之知，神在內也。窮索之知，明在外也。明睿者德性，德性則可以入聖矣。窮索者思慮，思慮則可以入賢矣。

問孔、顏之學。曰，其理也同，其分也異。何謂孔子之學？曰，不怨天，不尤人。何謂顏子之學？曰，不遷怒，不貳過。不怨不尤者，樂天者也。不遷不貳者，事天者也。

純一不已，文王與天爲一也，先天之學也。君子法之以自強不息，窮理

盡性以至於命，後天之學也。先天者成象之謂，後天者效法之謂。《中庸》曰，自誠明謂之性，自明誠謂之教，其致一也。

又卷四《知新後語》 不怨天不尤人，此是聖人下學工夫，非循理樂天者不能，豈學者尋常可用力！故不怨天尤人，此孔子聖人之學也。非禮勿視聽言動，此顏子大賢之學也。敬恕，仲弓賢人之學也。各有分限。

又卷八《新泉問辨録》 但要知聖人之喜、怒、哀、怨、惡者，當先識取聖人之心。聖人心如明鏡，物來妍媸自照，依舊此鏡，鏡何與焉。事物之來，喜、怒、哀、樂聖人自順應，依舊此心，聖人之心何與焉。象憂亦憂，象喜亦喜，憂喜亦象，舜無所與。憂時不改其樂，樂時不改其憂。此乃是憂樂並行而不悖也，以此涵養，何等灑落。

衝問，『擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化。此恐是賢人之事，若聖人則率性而行，無俟於擬議也。伯生云，同只是一個擬議，但有生熟不同耳。』『擬議皆在心，即所謂體認天理也而後言動者，言動由中出也。久則熟而變化即聖人矣。聖人賢人皆有功夫，但聖人聰明睿知足以照之。賢人則須體會乃通，生熟不同，蓋得之矣。』

又卷九《新泉問辨續録》 或謂此節聖人謙己以勉人者，非也。聖人無虛語，聖人實是學成。其謂生知安行者，蓋生質之異，易於合道，猶孟子言良知良能，童而知之，便從此擴充去耳，非便謂已見成，更不用學也。聖人之學，惟聖人獨覺，化而知裁。其所謂志、立、不惑、知命、耳順、從心不踰矩者，非常人所能知也。賢契謂，生知安行，豈全不學？又曰，惟聖人能自名言，實不可測。皆得之。故良知良能一章全在達字，達之者學也，而謂不須學問思辨篤行，可乎？

又卷二二《約言》 聖人嘆中庸之不可能，憂道之心其益切至矣乎。是故惟強者能之，以其有力也。唯聖者能之，以其無所用力也。有力者賢人之學，無所用力者聖神之德。

王守仁《傳習録》上 希淵問：『聖人可學而至，然伯夷、伊尹於孔子才力終不同，其同謂之聖者安在？』

先生曰：『聖人之所以爲聖，只是其心純乎天理而無人欲之雜；猶精金之所以爲精，但以其成色足而無銅鉛之雜也。人到純乎天理方是聖，金到足色方是精。然聖人之才力，亦有大小不同；猶金之分兩有輕重。堯、舜猶萬鎰，文王、孔子猶九千鎰，禹、湯、武王猶七八千鎰，伯夷、伊尹猶四五千鎰。才力不同，而純乎天理則同，皆可謂之聖人；猶分兩雖不同，而足色則同，皆可謂之精金。以五千鎰者而入於萬鎰之中，其足色同也；以夷、尹而廁之堯、孔之間，其純乎天理同也。蓋所以爲精金者，在足色，而不在分兩，所以爲聖者，在純乎天理，而不在才力也。故雖凡人，而肯爲學，使此心純乎天理，則亦可爲聖人；猶一兩之金，比之萬鎰，分兩雖懸絕，而其到足色處，可以無愧。故曰『人皆可以爲堯、舜』者以此。學者學聖人，不過是去人欲而存天理耳。猶鍊金而求其足色，金之成色所爭不多，則煅鍊之工省而功易成，成色愈下，則煅鍊愈難。人之氣質清濁粹駁，有中人以上、中人以下，其於道有生知安行、學知利行，其下者必須人一己百、人十己千，及其成功則一。後世不知作聖之本是純乎天理，卻專去知識、才能上求聖人，以爲聖人無所不知，無所不能，我須是將聖人許多知識、才能逐一理會始得；故不務去天理上著工夫，徒弊精竭力，從冊子上鑽研，名物上考索，形迹上比擬；知識愈廣而人欲愈滋，才力愈多而天理愈蔽：正如見人有萬鎰精金，不務煅鍊成色，求無愧於彼之精純，而乃妄希分兩，務同彼之萬鎰，錫、鉛、銅、鐵雜然而投，分兩愈增而成色愈下，既其梢末，無復有金矣。』

時曰仁在傍，曰：『先生此喻，足以破世儒支離之惑，大有功於後學。』

先生又曰：『吾輩用功，只求日減，不求日增。減得一分人欲，便是復得一分天理，何等輕快脫洒，何等簡易！』

德章曰：『聞先生以精金喻聖，以分兩喻聖人之分量，以鍛鍊喻學者之工夫，最爲深切；惟謂堯、舜爲萬鎰，孔子爲九千鎰，疑未安。』先生曰：『此又是軀殼上起念，故替聖人爭分兩；若不從軀殼上起念，即堯、舜萬鎰不爲多，孔子九千鎰不爲少，堯、舜萬鎰，只是孔子的，孔子九千鎰，只是堯、舜的，原無彼我。所以謂之聖，只論『精一』，不論多寡，只要此心純乎天理處同，便同謂之聖，若是力量氣魄，如何盡同得？後儒只在分兩上較量，所以流入功利；若除去了比較分兩的心，各人儘着自己力量精神，只在此心純天理上用功，即人人自有，個個圓成，便能大以成大，小以成小，不假外慕，無不具足：此便是實實落落明善誠身的事。後儒不明聖學，不知就自己心地良知良能上體認擴充，卻去求知其所不知，求能其所不能，一味只是希高慕大，不知自己是桀、紂心地，動輒要做堯、舜事業，如何做得！終年碌碌，至於老死，竟

不知成就了個甚麼，可哀也已！』

又卷下　先生鍛鍊人處，一言之下，感人最深。

一日，王汝止出遊歸，先生問曰：『遊何見？』對曰：『見滿街人都是聖人。』先生曰：『你看滿街人是聖人，滿街人到看你是聖人在。』

又一日，董蘿石出遊而歸，見先生曰：『今日見一異事。』先生曰：『何異？』對曰：『見滿街人都是聖人。』先生曰：『此亦常事耳，何足爲異。』

蓋汝止圭角未融，蘿石恍見有悟，故問同答異，皆反其言而進之。

黃直纂輯《陽明先生遺言録》上　『吾有知乎哉？』人皆以聖人爲多知，而不知聖人初不從事於知識也。故曰：『無知也。』有鄙夫問於我，我衹空空而已。但於所問，衹舉是非之兩端，如此而爲是，如此而爲非，一如吾心之天理以告之，斯已矣。蓋聖功之本，惟在於此心純乎天理，而不在於才能。從事於天理，有自然之才能，若但從事於才能，則非希聖之學矣。后人不知此意，專以聖人博學多知而奇之，如商羊平實之類，以爲聖人不可及者此，盡力追之，而不知聖人初不貴也。故曰：『君子多乎哉？不多也。』又曰：『賜也，汝以予爲多學而識之者歟？非也。』

王廷相《王氏家藏集》卷三七《答孟望之論慎言八首》　先儒謂『聖人氣象難學，必學賢者，庶易造進，庶不躐等』。此自宋儒接引中人以下，故設此論。僕觀名理，殊爲不然。自灑掃應對以至均平天下，自格物致知以至精義入神，只是一理，有始終之序，無聖賢之分。始而學賢，終而學聖，是二道矣，是兩截矣。若然，則所謂『無所擇於地而安』者，必待學至聖人而後能，則後之儒者，皆當舍置。如其不然，則成童以上，卽當以是爲法矣，何躐等之足云？大抵人生才質，中下者多，故學道造詣，上達者少。數人者往往俯就以誘引之，其法遂拘淺，而望聖人如登天矣。揆之殊非通議，由之寔敝聖途。

又《慎言》卷三《作聖篇》　作聖之塗，其要也二端而已矣：澄思寡欲，以致睿也；補過徙義，以日新也。卒以成之，曰誠。

事物沓至，惟有道者能御之，蓋心虛而氣和爾。心虛，無先物間之；氣和，無客意撓之。無間故能公，無撓故能平，君子可以御天下矣。

聖人之辭簡，其理渾；賢人之辭繁，其理辯。

『省其私，足以發』，明道之幾也。『不遷怒，不貳過』，進德之塗也。『用之則行，舍之則藏』，動以時矣。『簞瓢陋巷，不改其樂』，純乎天矣。是故顏子亞聖。

從容純熟，與道脗合，化也。學至於化，大之跡泯矣，而曰『化而後能有其大』，何也？大有跡也，猶有事於外也，在外猶有存亡也，安能保而有之？化則斂於精，貫於一矣，其出入由我也，故謂之有。

萬物累天地，而天地不以爲功，故化育不息。天地累聖人，而聖人以爲己分，故窮達一道。

聖人志氣如神，生質之美也；『精義入神』，盡性之極也。

明炳幾先，有以圍範天下之事而無遺，故『存神』。至誠盡性，有以普順萬物之情而不私，故『過化』。

聖人之道，貫徹上下。自洒掃應對，以至均平天下，其事理一也。自格物致知，以至精義入神，其學問一也。自悅親信友，以至過化存神，其感應一也。故得其門者，會而極之；異其塗者，由之而不知也。古之人寧學聖人而未至，不欲以一善成名，予竊有慕焉耳。

天地無所不容，故大。聖人與物無較，故與天地同體。

大識者外僞不能累，大氣者外侮不能動，大德者外物不能遷。

禮尙施報，聖人緣人情而爲之也。聖人自處則不然，不妄施，施無不報；不望施，亦不望報，故太上貴德。

決擇以眞，其道乃淳矣；弘毅以安，其德乃天矣，變化以微，其幾乃神矣。

聖人不以勝物爲心，勝於道也，勝道爲己也。故道勝者，物無不勝，不得已之道也。

天運不息，四時成而萬物生；聖心純一，紀綱植而萬化行。故天德王德，天道王道。

『行異者，衆則高矣，不足以明大；同俗者，衆則悅矣，不足以明義。何也？』王子曰：『求異，道不足也，非識之狹則性之偏累之，故離詭而不入聖。求同，志不足也，其累也懷利自全，故不能獨立而合汙。不入聖，安大？合汙，安義？故曰「極高明而道中庸」，不貴於行異也；「君子和而不流」，不貴於同俗也。』

義方以別羣宜，智圓以周衆志，故聖人合道。

聖人弭事於未然，先幾也，仁智之道深矣。其次，幾動而圖之，得失半也。徵於聲色者，下也，亦末之也已。

程子曰：『孔子所遇而安，無所擇焉。自子路觀孔子，孔子爲不恭。自孔子觀吾輩，吾輩便隘。』嗟乎！此聖賢氣象所由分也。使安於隘終，豈敢望聖哉？學者能求無所擇而安者處之，亦庶幾矣。

『行一不義，殺一不辜，得天下而不爲』，非有死而後已之志不能也，蓋純於仁者矣。

天下之變故，其聚也不可紀，其散也不可一，其來也不可豫，其去也不可逐，其顯設也不可跡，其倚伏也不可究。執一德，守一隅者御之，所不達者廣矣。闔厄遄至，幾於日中冥部矣。惟聖人之道術不固挈於一，而叅之，而衡之，而交午之，而翕張之，而遲速之，而檃括也，譬百川委委各至於海也，濟務長功，安有窮已？故曰：『非天下之至神，其孰能與於此？』

顏子近聖人之資，孟子近聖人之才，仲尼兼之而敦粹。

仁者，與物貫通而無間者也。『萬物並育而不相害，道並行而不相悖』，天地之仁也；『老者安之，朋友信之，少者懷之』，聖人之仁也。故物各得其所，謂之仁。

聖人，道德之宗正，仁義禮樂之宰攝，世固不獲見之矣。其次莫如得亞聖者，契道之眞，以命令於一世焉。其次莫如得大賢，嚴於守道，不惑以異端九流，以亂道眞焉。下此隨波狥俗，私智害正者，純疵交葛，吾不知其裨於道也。

忠恕，夫子之道也。以忠恕而應天下之事，無不各得其分，故曰『一以貫之』。

隨所處而安，曰『安土』；隨所事而安，曰『樂天』。仲尼居魯縫掖，居宋章甫，安土之謂也；見陽貨，見南子，樂天之謂也。

人心之靈，貫徹上下，其微妙也，通極於鬼神；其廣遠也，周匝於六合。一有所不知，不足謂之盡性。命則天道發育萬物者，人不得而與焉；然其情狀變化，不能逃吾所感之通，故聖人『窮理盡性以至於命』。

或曰：『萬物化於帝則而不知，何也？』曰：『欲其知，則非化矣。聖人不伐功，不歸德，不以心語人，行於不得已之區，宅於無所利之塗，不知天下暗而移，忽而變矣。夫誰其知之？此之謂神幾。』

道無定在，故聖人因時。堯、舜以禪授，湯、武以征伐，太甲、成王以繼序。道無窮盡，故聖人有不能。堯、舜之事，有羲、軒未能行者；三代之事，有堯、舜未能行者。

大人治國，周於智而達於幾。視之近若不足，施之遠則有餘；卽之一若不及，參之萬則適均。下士治國，求快於目前，而遠則有遺；騁志於一偏，而周則或缺，見小而幾迷也。

君子修道由己，窮達則付之天。窮達有幸不幸焉，皆天也。人有知不知焉，皆人也。君子守道，不務求知於人，亦不務求知於君，亦曰求盡臣道之實而已矣。是故『上不怨天，下不尤人。』

聖人之心未嘗忘天下，仁也。耳聞目擊，不忍民之失所也，故隨其所遇，盡心力而爲之。舍之則藏，道不合而卽去，然亦無固必矣。沮溺之徒則自私，墨翟之徒則失己，要皆固執於一隅也。

聖人心有是神，則觸處洞然，故曰『聲入心通』。聖人心有是理，則隨感而應，故曰『左右逢原』。

人能體大舜『有天下不與』之心，則舉世之利益不足動矣。人能體大舜『善與人同』之心，則一己之智能不足恃矣。

人與天地、鬼神、萬物一氣也。氣一則理一，其大小、幽明、通塞之不齊者，分之殊耳。知分殊，當求其理之一；知理一，當求其分之殊。故聖人與天地合其德，與鬼神合其吉凶，與萬物合其情性，能同體故爾。

或問生，曰：『氣機也。』問死，曰：『氣機也。』『孰機之？』曰：『大化呼吸之爾。物不求化而化至，故物生而不感；化不爲物而物成，故化存而不任。不任者，順而應，無意而游，澹而和樂者也，天之道也。是故聖人之於物也，無喜、無怒、無好、無怨、無得、無喪、無智、無功。』

順事者，無滯者也；知時者，應機者也，故聖哲如神。

能有爲者，才也；權自由者，位也；事會幾者，時也。三者失其一，皆不能以有爲，故聖人得位而猶俟時。

上世之士，修道於己，求自善爾，無意無爲也，故多遜。中古以往，操德秉道，將以餂仕。後世以文詞餂，以言貌柔順餂，益陋矣。惟恐其失之，夫安望遜？無怪乎君子贊隱逸矣。

『敬以直內，義以方外』，見聖人無私智之擾；『不識不知，順帝之則』，見

聖人循自然之天。

無我者，聖學之極致也。學之始，在克己寡欲而已矣。寡之又寡，以至於無，則能大同於人而不有己矣。雖天地之度，不過如此。

又卷一〇《五行篇》『聖人之行難符，下守賢人之槩可乎？』曰：『中人以下，可以免過也，非通議矣；久而蔽焉，局也已。』曰：『山賢入聖，何局？』曰：『獨不見水中之鱗乎？曲港之瀆，其生條條爾；洞庭彭蠡之淵，有橫江者矣；橫海之鯤，化而蔽天，不亦愈可駭哉！又獨不見櫱栝之木乎？小屈之則小就，大屈之則大就。成也不可以反，反則折矣，勢也。聖人固不易得矣，亞聖大賢之材質，世安可謂無也哉？以聖人不可易及，必守賢人之槩，習與性成，氣象殊塗，能脫故習而超以上達，吾見亦解矣。不幾於棄亞聖大賢之人乎哉？不幾於廢聖人之德業乎哉？故曰蔽焉，局也已。』

聖人之爲學，博文約禮，求其中而執之。聖人之立心，正義明道，無所爲而爲之。聖人之應事，主之以義，而由之以誠，終也得失要於命焉。夫斯道也，何簡易若諸！何要若諸！史遷曰『博而寡要，勞而少功』，蓋不得其門而入者也，宜乎清淨無爲，以黃、老先六經焉。

聖人之知來，知其理也。吉凶禍福之至，亦有不直於理者，聖人所不知也。故推測之術，聖人不貴。

又卷一一《君子篇》聖人之言有盡，聖人之道無窮。聖人處其時事也，不可以有加矣；時變勢殊，聖人應之則反是，是故聖人執道不執事。然則聖人有未言未行者，當以道求之可也。

大人公於物，小人務適己。大人得位，以其性治天下，故天下治；小人得位，亦以其性治天下，故天下亂。

又《雅述》上古聖智之人，雖任直道而行，亦酌乎時措之宜，蓋明哲自處，保身爲重耳。是故仲尼居亂國而無虞，箕子遭惡主而獲免。後人不量時勢而進，卒至以身嘗禍，雖徼赫赫之名，終失大雅之度矣。

得時得位，聖人亦所欲也，爲行道之資耳。聖人俟命焉，不苟得也；餘人不奔競以求，則諛佞而餂，可鄙也！是豈純王之道也哉？故曰有可以得天下之道，而無取天下之心，乃可與言王矣。然非有道者不能也。

聖人之心虛，故喜、怒、哀、樂不存於中；聖人之心靈，故喜、怒、哀、樂各中其節。是喜、怒、哀、樂因事而有者也，惟中本無，故事已即已，虛如常焉。程子曰『聖人情順萬事而無情』，以此。

四時行，百物生，可以觀天；動作行事，可以觀聖人。內蘊不可知，而發外者可以概覩。天除卻四時行，百物生，聖人除卻動作行事，則其道隱矣，將何以爲知天知聖之具？儒者好高，乃謂以動作言語求聖人爲末，過矣。孔子欲無言，以門人因言求道，恐墮於言語之學而不踐諸實行也，故曰『天何言哉』，觀天之運行生育則知天矣。其意以爲門人何事求諸予言，觀予之行事，則道在是矣。今乃以聖人言語並其動作而爲末焉，其亦不思甚矣。推此意也，眞欲枯禪白坐以見性乎？

又道學雖明於宋儒，而孔子高明廣大之度，反以之晦，過化存神之妙，無由而傳，乃世道幸中之不幸也。孔子之道與太虛同量，與天地同體，不競氣上人，不植立門戶，不泥惑流俗，宋儒有是哉？率性緣識，守而不化，聖規神矩，日與之遠，無怪乎旁行多歧，詭僞百出，日異乎孔子之學矣。

王畿《語録》（《明儒學案》卷一二《郎中王龍溪先生畿》）聖人所以爲聖，精神命脈全體內用，不求知於人，故常常自見己過，不自滿假，日進於無疆。鄉愿惟以媚世爲心，全體精神盡從外面照管，故自以爲是而不可與入堯、舜之道。《梅純甫問答》。

王漸逵《與方西樵》（《明文海》卷一六五）學求明諸心而已，質之先覺，所以求明乎心也。承諭致曲之訓，而以夷惠之清和明之。曰致其一偏之清一偏之和而造之，各臻其極，以至於能化。又曰，所謂化者，乃一偏之化，非大而化也。某以爲，聖賢學問皆從心性中流出。性之未發曰中，中者天下之大本。是故聖賢之學，具於心，原於性，蘊於中。故致其中，則天下之大本立，於是一以貫之，而萬殊統矣，溥博淵泉而時出之矣。未有學得其偏，而能致於聖且化者。亦未有聖人心性之學，而反流於一偏者。如尊文之訓，則心學且有二，而聖人之所爲聖人者，其本根節目亦可不同矣。竊謂，清和者氣質也。夷惠之學雖至於心無一毫之私，可以言仁。然氣質未盡丕變，渣滓未盡融液，蓋亦以其所學之未全夫中，所造之未得其大，是以未免墮於一偏，而不能全，故發見未當其可耳。觀孔子之於二子，皆稱之以賢可見。而孟子遽以聖目之，則過矣。故致曲之說，只作賢人君子希聖之學爲是。雖曰其次，然由教而入者皆可謂之次，不必以此而專論聖人之次也。

羅洪先《念庵文集》卷三《答雙江公》 孔子之志學，至於能立不惑，其力量足以自信矣。子貢猶曰，夫子焉不學，而亦何常師之有。夫子亦曰，聖人吾不得而見之，得見君子者，斯可矣。孟子論尚友，則友天下之士爲未足，而必曰古之人。夫曰不得見，曰友其人，必非斯人之我就。而當時奔走於宋、魏、齊、梁之墟，席不暇暖，食不及飽者，夫亦冀其有所遇以自益。此聖人眞實之心也。達巷黨人曰，大哉孔子，博學而無所成名。彼誠見其問禮問官，學琴學射，以爲博矣。而不知夫子之所求者在此，不在彼也。及其老也，不復夢見周公。孔子於周公，與孟子之願學孔子，皆所謂友天下之士爲未足，而尚論古人一驗也。由孔、孟而後，濂溪《太極圖》得之冲穆，伊川之易取證成都。康節歷多方，四十而後閉戶。橫渠遇二程，始撤皋比。朱陸呂張之往復，議論古之人，不敢小其身，淺其學，而皇皇於旁求又如此。夫聖賢莫如孔、孟，而傳孔、孟者莫如周、程數子。卽使其不由師傳，獨立無伍，亦將自量其力，以求其必得。蓋不惟其跡而惟其心，亦理之所不容已也，又況其事已如此。生乎其後，質居其下者，顧可假收斂之說，而遽自以爲足乎。

又卷一〇《四聖辨》 夷之淸，尹之任，惠之和，與孔子卒不同者，孟子屢引而不發，非有愛於言，不能言也。三引孔門弟子之言以告丑者，欲其深思而再問耳。至謂集大成，則已指其故矣。而所謂其中與其至者，卒未之明言，豈待人之自得哉。夫射者之於鵠，猶學者之於天命也。學不本於希天，猶射不指夫正鵠，縱力有餘或過其鵠，謂之中不可矣。夷、尹與惠忘私也，而未能盡性至命，與鵠猶有間者也。孔子希天，是謂至命。至命者至鵠也，忘私修行之極也，至命，希天之極也。學見於行則有跡，有跡則猶有可舉，有可舉則有所遺。故其流各有弊，然以其所造，皆無私意之留，故皆曰聖。學通於天則無爲，無爲而無不爲矣。孔子嘗曰，我則異於是，無可無不可。惜哉，顏子沒而此意不傳。下學上達，知我其天之語，告之子貢而不能悟。微孟子，其孰知孔子之所指乎。

胡直《胡子衡齊》卷四 曰，孔門之學之出於眞知也審矣，眞知之性生也亦審矣。孔子何乃曰，我非生而知之也，好古敏以求之者也。曰，史稱伏羲生而神靈，黃帝生而狗齊。孟子稱堯、舜性之。此必其天性靈覺，自少至老而無纖毫之雜且二也，故曰生知。孔子豈其初亦微有雜且二耶，故自曰非生知。觀其十五始志學，至三十而後立，則孔子爲學知者明矣。夫古未嘗言學也，堯、舜亦未言學，而實發其旨。孔子之好古敏求，正從事堯、舜精一執中之學也。精則不雜，一則不二。孔子自旣立至不惑，則不雜不二，而執厥中矣。從心不踰矩，則不執中自無不中也。至是，則孔子雖學知，而實與生知者等焉。是故優入聖域，直同伏羲、堯舜以逮文王，而他聖不逮矣。夫古莫古於堯、舜精一之學，今世儒者每言古則止以考古者當之，何其淺也。又或以是爲孔子謙己誨人之辭，若是則孔子且以知之爲不知，亦異乎所謂眞知者矣。是皆不信眞知，故終不識孔子。

王時槐《友慶堂合稿・三益軒會語》 聖人心彌宇宙故欲與天下之人同歸於善。心貫古今，故欲與萬世之人同歸於善。蓋本心一體之眞慈，自不容已如此。

孔子墮三都，不克則已之。請討陳恆，不可則已之。欲不見陽貨，而遇諸塗則見之。聖人之無成心如此。

性一也，材能則屬氣稟，人各不齊者也。卽如虞廷，稷專播種，夔專典樂，夷專典禮，皐陶專明刑，亦各擅所長，彼此不相兼。能者不以自矜，不能者不以自愧也。何則？惟以盡性爲宗，而不以材能論也。又如孔門由能治兵，求能足食，赤能應賓客。孔子亦各因其材而達之，未嘗責其必相兼也。可以觀古人之學矣。且如濂洛之賢，若責以用兵，必不能如韓信，草書必不能如王右軍，詩詞必不能如杜工部。然濂洛竟不以此自愧。今學者不務盡性，而惟重材華，必求多能以爲勝，聖學之不明久矣。記言，德成而上，藝成而下。孔子曰，君子多乎哉，不多也。

又《友慶堂合稿・靜中偶書辛丑》 一塵卽無邊法界，一息卽萬劫古今。孰大孰小，孰延孰促。故達延促之因者，能以萬劫爲須臾。徹大小之見者，能攝法界於指掌。此至人所以身無際量，數越終古而不可思議也。

崔銑《士翼》卷一 聖人之別於異端，皆實事也。古儒之高於後人，無過言也。談理至宋人而精，然而滋蔓矣。講學至宋而切，然而卽空矣。夫先聖之敎，載諸《論語》，他如大小戴之所記，荀卿氏之所援，《家語》之所餘。其言道曰修身從政，其言功曰孝弟敬讓，其言德曰審貴安貧厚己略外。言或可疵，旨無大戾。夫子告曾氏曰，吾道一以貫之，敎之守約也。曾子名之曰忠恕，乃合內外之道，豈若傳述者大言哉！

人非生知，義理焉能自會，工夫焉能自眞？指引者聖人之訓也。故曰，知一字，行一字；得一尺，守一尺。高遠之道，待其深造積久而得，豈可懸空而思，躐等而襲乎！但存心而餘自解，必也聖乎，夫子其猶病諸！

五行養生也，五品盡性也，五禮、五樂正德也，五刑弼教也，五兵去間也，刑所不移者也，三醫挈札也，五卜二占道吉也。九者聖人治世之全道也。

又卷二　顏子之學，克己復禮，治怒改過。莊周謂之黜聰明，墮肢體，蓋肆爲奮言，以譏孔子之致知謹禮也。使聖王在位，必以異言罪之。宋劉彥沖諸人祖述爲文，則顏子乃孔門之達磨矣。

呂柟《涇野子內篇》卷一　學者有畏嫉於俗，而欲爲內方外圓之行者，以問。先生曰：『夫內方外圓者，大賢以上事也，初學而然，爲人喪已甚矣。夫內方外圓者，乃德盛後見之，亦非聖人有意於內之方、外之圓也。』學者改之。

又卷二　大仁廢勇，大義廢利，大禮廢文，大智廢謀，大信廢盟，大化廢教，大德廢言，大孝廢命，大忠廢諫。九廢者，聖人之所以異於人也。

又卷八　仲常、子虛問『發憤忘食』。先生嘆曰：『不可作題目看過。聖人實實做去，一日間不過憤樂耳。理未得也，「發憤忘食」，則「終日不食，終夜不寢」；及其既得也，「樂以忘憂」，則「疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣」。學者須求聖人憤樂始得。但今人一日亦有個憤樂，不知憤甚麼，樂甚的！聖人只是工夫不間，吾人雖知憤樂了，又或是工夫間斷，是以數百年常無聖人也。』

又卷九　希古曰：『程子說孔子苦心如何？』先生曰：『孔子「發憤忘食」，又曰「終日不食，終夜不寢」，不知如何景象。』希古曰：『聖人未必是如此，蓋謙辭耳。』曰：『最不會說謊的是孔子。且伏羲上古聖人，仰觀俯察；顏子是一個大賢，鑽堅仰高，瞻前忽後。楊子說顏苦孔之卓，何等苦心！今人都要捷徑求自在去了，是以不能入聖。』

又卷一〇　先生謂詔曰：『古之聖人，只是虛心取善。如堯則稽衆舍己，舜則好問好察，大禹聞善則拜，孔子好古敏求。且以舜之聖知何如也，歷山、雷澤、河濱之人，其微賤又何如也，舜與之羣居並處，而其人之有善，尤樂取之，未嘗自以爲聖，亦初不見其人之微且賤也。則舜之心廣大何如哉！厥後，孔門獨有取於子賤爲君子，以其能尊賢取友以成其德也。既宰單父，猶師事賢於己者有五人，用成不下堂之治。孔子嘆之曰：「堯舜聽天下，務求賢以自輔。惜乎！不齊之所治者小也。」若子貢，則夫子但許其「器」，固未至於不器之君子矣。他日，夫子謂其日損，則好與不賢者處也。子賤其可法乎！』

又卷一一　何城說『高堅前後』。先生曰：『大略亦窺測得幾分。然顏子說個「仰鑽瞻忽」四字，道體固於是可見，其用心之密，亦可想矣。』語未終，而先生以帖子付皀人。城遽請問，先生曰：『此便比高堅前後處，此便可仰鑽瞻忽也。』又曰：『自家固不當如此說，爲爾輩謀則善矣。』諸生起問。先生曰：『此極簡易明白，而高堅前後之深微，亦卽在此。故一時卽可做得聖人，一日卽可做得聖人。但一時不放過，一事不錯過，則自成片段學問矣。』

又卷一二　伏羲在當時，想是盡了那一世人的學問，故又仰觀俯察，以習其天地萬物之理，反而配於一身，以至於四體、百骸、五臟，無不脗合，故方能畫卦。伏羲大聖也，尙爾爲學，況他人乎！

又卷一六　先生因講『仲尼祖述堯舜』處，謂諸生曰：『看孔子的學問是何等樣大！後人雖有知古的，或不能知今，便流於腐儒；雖有知今的，或不能知古，便流於曲士。知天而不知地，便是能員而不能方；知地而不知天，便是能方而不能員。酌古準今，參天兩地，這便是聖人的學問。若賢人的學問，便下聖人一等了。』一生曰：『今人連賢人的學問也到不得。』先生曰：『這卻趨下了。在汝雖曰謙之至，他人視之，便覺卑之甚矣。』問：『聖人之學，恐亦只是賢人的學問做去。』先生曰：『元來規模自是不同。』

又卷一七　竊謂：『一日無欲，可作一日聖人；一月無欲，可作一月聖人；終身無欲，便是終身聖人。不知是否？』先生曰：『有志之言也。但恐入市朝時或有欲，則與閉戶獨坐時之無欲又不同矣。故聖人無入而不無欲，一獨坐不可便了也。子如視金革百萬之衆，甲科烜赫之榮，文繡俊雕之美，財貨充積之盛，艱難拂亂之時，白刃顚沛之際，耄耋昏倦之日，皆如此號房之獨坐也，人雖曰子之非聖人也，吾不信矣。』

楊慎《升庵集》卷六五《璅語》　聖人爲天口，賢人爲聖繹。

來知德《周易集注》卷一三　與天地相似，故不違。知周乎萬物，而道濟天下，故不過。旁行而不流，樂天知命，故不憂。安土敦乎仁，故能愛。

相似即不違，下文不過不憂能愛，皆不違之事。知周乎萬物者，聰明睿知足以有臨，所以道濟天下也。不過雖指天地，若以聖人論，乃道濟天下，德澤無窮，舉天下不能過也，如言天下莫能載焉之意，與下文不過不同。旁行者，行權也，不流者不失乎常經也。天以理言，仁、義、忠、信是也。命以氣言，吉、凶、禍、福是也。樂天理則內重外輕。又知命，則惟修身以俟，所以不憂。如困於陳蔡，夢奠兩楹，援琴執杖而歌是也。隨寓而安乎土，胸中無爾我町畦，又隨寓而敦篤乎仁。所行者皆立人達人之事，所以能愛。不過，不憂，能愛，皆指天地言，至大不能過者天地之體，不憂者天地之性，能愛者天地之情。天地之道，不過如此而已。故以此三者言之，萬物天下協不過二字，樂字協不憂二字，仁字協愛字。○此言聖人與天地準也，言聖人於天地之道，豈特如上文知之哉，聖人即與天地相似也。惟其與天地相似，故聖人之道皆不違乎天地矣。何也，天地至大無外，不能過者也。聖人則知周乎萬物，而道濟天下，故與天地相似，同其不過。天地無心而成化，鼓萬物而不與聖人同憂，不憂者也。聖人則旁行不流，樂天知命，故與天地相似，同其不憂。天地以生物爲心，能愛者也。聖人則安土敦仁，故與天地相似，同其能愛。是三者，皆與天地相似者也。惟其相似，所以作《易》，與天地準也。

範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神无方而《易》无體。

範，如人範金，使成形器。圍，如人牆圍，使有界止。化者，天地之變化也。天地陰而陽，陽而陰，本無遮闌，本無窮盡，聖人則範圍之。範圍即裁成天地之道，治歷明時，體國經野之類是也。不過者，不使之過也。曲成萬物，如教之養之，大以成大，小以成小之類是也。通者，達也，通達乎晝夜之道而知之也。晝夜即幽明死生鬼神也。神指聖人，即聖而不可知之謂神。《易》指《易書》，無方所無形體，皆謂無形迹也。○聖人既與天地相似，故《易》能彌天地之道，聖人則範圍天地而不過，亦能彌之。《易》能綸天地之道，聖人則曲成萬物而不遺，亦能綸之。《易書》所具，不過幽明死生鬼神之理也。聖人則通乎晝夜之道而知，亦能知幽明死生鬼神，故聖則無方，而《易》則無體。

《易》與天地準者，因作《易》聖人亦與天地準也。

陳第《一齋集・謬言・論聖》　天生聖人，各有爲也。故非堯奚以知君道矣，非舜奚以知子道矣，非周公奚以知相道矣，非孔子奚以知師道矣。聖人談道，其老農之談耕，老婦之談織乎。洋洋纚纚不爲多，寂乎寥乎不爲寡。

聖人之道，可言而不可悉數，可行而不可窮極。故終身戴天，莫知其高也。終身履地，莫知其厚也。

問孔顏樂處。曰，不愧不怍哉。問尋孔顏樂處。曰，改過遷善哉。

戴士琳《聖人論上》（《明文海》卷九八）　民之夭札也，司命仇之也。司命之仇於民也，其釁聖人開之也。聖人蓋有功於萬民者，而實以抉眞宰之秘，發渾沌之藏，要造化之柄，而竊弄之，故司命亦還而仇於人。試觀洪濛已前及文字已後，一切作用，何者不與造物闡抉，而欲全其天也。大抵含生羣動，以不生爲生，求其生則不生矣，求其壽則不壽矣。聖人出而教民衣食，不免牋及衆生之輩以求養生，已不免微憾於天地。至剖魚鳥爲書，畫奇偶爲《易》，則兩儀之秘大爲宣洩，而且算（歷）（曆）齊衡，移山測海，令天地無可藏其竅用其權，故天地亦乘人之巧智，設爲機穽以愚之，令自牋琢以老，如聲色嗜好，人競趨而不覺，皆從開闢已後，日增月益以迄於今也。甚則治亂相尋，積骸如山，流血成池，至極慘毒，造物亦憒憒然不一置問。若曰，不如是，此其智謀巧幻安所極哉。噫，可懼矣。果聖人開其釁耶，抑學聖人者之自爲釁也。然則何道而解。曰塞其兌。

又《聖人論下》（《明文海》卷九八）　尼父已前，文章出聖人，故爲六經。尼父已後，文章出賢智者，故爲諸子。六經之統一，一故純。諸子之說散，散故漓。然其漓也，皆各立門戶，創自胸臆，以求合於大道，寧誕怪支離，不肯雷同附和。至秦漢之交，而文章之變極矣，宇宙間之情理攄洩殆盡矣。祖龍一炬，幾於混沌。假令復有尼父，必反而歸之於默。乃漢儒不解此理，襲經而訓詁之。遷固襲《春秋》而史之。其後遞襲而遞下，晉人之清言，襲老莊而誕者也。黃初已下，暨於開元，襲葩而浮靡者也。宋人之理學，襲《易》、《洪範》而支離者也。其後無可襲，則爲制舉義，又襲訓詁理學而失之鄙俚者也。吾不知尼父有知宜何如太息也。嗟乎，六經聖人之糟粕。不意此糟粕爲人心蠹一至今日。數聖人有知，又何如太息也。

王艮《王心齋先生遺集》卷一《語録》 學者但知孟子辨夷之告子有功於聖門，不知其辨堯、舜、孔子處極有功於聖門。

門人問志伊學顏。先生曰，我而今衹說志孔子之志，學孔子之學。曰，孔子之志與學與伊尹、顏淵异乎？曰，未可輕論。且將孟子之言細思之，終當有悟。

孔子謂，二三子以我爲隱乎？此隱字對見字說。孔子在當時雖不仕，而無行不與二三子，是修身講學以見於世，未嘗一日隱也。隱則如丈人沮溺之徒，絕人避世而與鳥獸同羣者是已。乾初九不易乎世，故曰龍德而隱。九二善世不伐，故曰見龍在田。觀桀溺曰滔滔者天下皆是也，而誰以易之。非隱而何？孔子曰，天下有道，丘不與易也。非見而何？

曾點童冠舞雩之樂，正與孔子無行不與二三子之意同，故喟然與之。衹以三子所言爲非，便是他狂處。譬之曾點有家當不會出行，三子會出行卻無家當，孔子則又有家當又會出行。

問，昔者仲由、端木賜、顏回侍孔子而論學。仲由曰，人善我者我固善之，人不善我者我則不善之。端木賜曰，人善我者我固善之，人不善我者我姑引之進退之間而已。顏淵曰，人善我者我固善之，人不善我者我亦善之。孔子曰，我則异於是，無可無不可。此三子之是非何如，而孔子之所以异於三子者又何如？先生曰，子路之謂直也，子貢之謂敎也，顏淵之謂德也，直可加之夷狄，敎可行之朋友，德可行之親屬。孔子之無可無不可者，在夷狄則用子路之直，在朋友則用子貢之敎，在親屬則用顏子之德，並行而不悖者也。

堯、舜、禹相傳授受，曰允執厥中，此便是百王相承之統，仲尼祖述者此也。然宰我曰，以予觀於夫子，賢於堯、舜遠矣。子貢曰，自生民以來未有夫子也。有若曰，自生民以來未有盛於孔子也。孟子亦曰，自生民以來未有孔子也。是豈厚誣天下者哉？蓋堯、舜之治天下，以德感人者也，故民曰帝力於我何有哉。故有此位，乃有此治。孔子曰，吾無行而不與二三子者，是丘也。衹是學不厭，敎不倦便是致中和，位天地育萬物，便做了堯、舜事業。此至簡至易之道，視天下如家常事，隨時隨處無歇手地，故孔子爲獨盛也。先師常有精金之喻，予以爲孔子是靈丹，可以點瓦石成金，無盡藏者。

大人者，正己而物正者也。故立吾身以爲天下國家之本，則位育有不襲時位者。

聖人雖時乘六龍以御天，然必當以見龍爲家舍。

聖人經世衹是家常事。

天下之學惟有聖人之學好學，不費些子氣力，有無邊快樂。若費些子氣力，便不是聖人之學，便不樂。

飛龍在天，上治也，聖人治於上也。見龍在田，天下文明，聖人治於下也。惟此二爻皆謂之大人，故在下必治，在上必治。

孟子曰，惟大人爲能格君心之非。孔子曰，沽之哉，沽之哉，我待價者也。待價而沽然後能格君心之非，故惟大人然後能利見大人。

又卷二《鰍鱔賦》 道人閑行於市，偶見肆前育鱔一缸，覆壓纏繞，奄奄然若死之狀。忽見一鰍從中而出，或上或下，或左或右，或前或後，周流不息，變動不居，若神龍然。其鱔因鰍得以轉身通氣而有生意，是轉鱔之身，通鱔之氣，存鱔之生者，皆鰍之功也。雖然，亦鰍之樂也。非專爲憫此鱔而然，亦非爲望此鱔之報而然，自率其性而已耳。於是道人有感，喟然嘆曰，吾與同類並育於天地之間，得非若鰍鱔之同育於此缸乎？吾聞大丈夫以天地萬物爲一體，爲天地立心，爲生民立命，幾不在茲乎？遂思整車束裝，慨然有周流四方之志。少頃，忽見風雲雷雨交作，其鰍乘勢躍入天河，投於大海，悠然而逝，縱橫自在，快樂無邊。回視樊籠之鱔，思將有以救之，奮身化龍，復作雷雨，傾滿鱔缸。於是纏繞覆壓者，皆欣欣然而有生意。俟其蘇醒精神，同歸於長江大海矣。道人欣然就車而行。或謂道人曰，將入樊籠乎？曰，否。吾豈匏瓜也哉，焉能系而不食！將高飛遠舉乎？曰，否。吾非斯人之徒與而誰與！然則如之何？曰，雖不離於物，亦不囿於物也。因詩以示之。詩曰，一旦春來不自由，遍行天下壯皇州。有朝物化天人和，麟鳳歸來堯舜秋。

王棟《王一庵先生遺集》卷一《會語正集》 大哉聖人之道，分明是說聖人豈是懸空論道。蓋聖人心通無外，思入有形，元氣周流，精神洋溢，上爲天地立心，下爲生民立命，遠之爲萬世開太平，微之爲鳥、獸、魚、鱉、昆蟲、草木遂咸若之性。其功用若是之大，與天齊準者也。所以然者，以心性本然之體，原自優優充足，自具禮儀三百，威儀三千，無限功用皆從此出。夫豈不能育萬物而等與天哉！上說功用，下說性體，非謂大小也。

又《會語續集》 後世學術不明，豈獨异端害正混眞？其最難辨者，隱以爲高，塵芥祿爵。彼固自謂孔、孟之徒，而世之誦法孔孟者，亦莫不仰視高風，歆羨愛慕，竟無辨其已爲孔孟所不與者。蓋天生聖賢，爲民物也。故聖賢盡性，必盡民物之性，必贊化育而後與天地參。此輩雖高曠不羣，鳳翔千仞，然謂得聖人之淸，岸然欲自稱爲孔孟之徒，則其潔身亂倫，同羣鳥獸，是未免於不同道也。可不辨哉！

天地生物之心無一息之停，故聖賢經世之懷亦無一時之歇。孔孟所以惓惓不忘天下，不以亂世不可爲而遂不肯爲也，必如此方是爲天地立心，爲生民立極，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平。世有離羣遁世之徒，亦莫不以此四言自名其學，不知其心先與天地不相似，往聖不同謀矣。如立何，如繼何！

大凡看士人出處，不必拘以形迹，祇看所以然如何。苟出而可以隨分得行經世之志，雖終淹而不厭，以至老死宦鄉，非貪位非慕祿也。若感慨見幾，急流勇退，而遂潔身高蹈，無復是心，便與聖賢作處天地懸隔。觀孔子歸歟之嘆，惟曰小子狂簡，不知甚心腸。讀是書，不能不令人惶愧汗出。

聖人經世之功，不以時位爲輕重。今雖匹夫之賤，不得行道濟時，但各隨地位爲之，亦自隨分而成功業。苟得移風易俗，化及一邑一鄉，雖成功不多，卻原是聖賢經世家法，原是天地生物之心。

何心隱《何心隱集》卷二《原靜》 靜，吾其主靜而靜乎？抑知止有定后靜而靜乎？知本通乎晝夜而動者也。能靜乎，必知有所止而后有定也。乃天乎天以樂天也，又奚怨乎？乃不怨也。非不怨天於知天乎！抑莫知之而不怨天乎？不怨，乃莫知也。乃不怨，莫知也。孔子之不尤人，其知人乎！乃不尤乎！必人乎人者，乃知人也，乃不尤也。必孔子之不人於人，以人乎人者，乃知人也。必孔子之無不持載而下焉，莫不學乎其學以盡人之性於所學者，乃下無可下之也，乃知人也。乃人乎人以養人也。又奚尤乎？乃不尤也。非不尤人於知人乎！抑莫知之而不尤人乎，不尤，乃莫知也，乃不尤，莫知也。是故知孔子者，天孔子也。天孔子者，知孔子也。孰天孔子而天乎？孰知孔子而知乎？乃莫知也。莫知，乃莫天也。莫天，乃莫知也。乃孔子之人其天以知天也，乃莫知也。乃孔子之天其人以知人也，乃莫知也。乃下也，乃孔子人也。乃學也，乃孔子天而人也。乃孔子知人不尤人也。乃孔子下也。乃孔『乃孔』以下，原脫一頁。知也。必孔子其學，乃知孔子之下學也。必孔子其達，乃知孔子之上達也。不然，終莫知也。又必孔子其下其學，其上其達，乃知孔子之下學而上達也。乃知人孔子人也。乃知孔子其人也。知人而人也，乃知天。孔子天也，乃知孔子其天也。知天而天也，乃知莫知孔子之莫知也。亦惟知天知人而莫知也，莫知之乎？孔子言莫我知也夫，莫知之乎？莫知之矣。何言知我者其天乎？孔子言知我者其天乎，天知之乎？天知之矣。何言莫我知也夫！若天也，天其我，莫我知也夫！若我也，我其天，知我者其天乎！知我者其天，莫我知也夫！莫我知也，知我者其天乎！莫我知也夫！

羅汝芳《近溪子集》射字卷 問，聖賢學問，須要有個宗旨方好用工。請指示，何如？曰，愚質蠢朴原不曉得去覓宗旨，但據書而論中庸，專談性道。而性道首之天命，故曰道之大原出於天。又曰，聖希天。夫天則莫之爲而爲，莫之致而至者也。聖則不思而自得，不勉而自中者也。今日吾人之學則希聖而希天者也。既欲求以希聖而直至希天，乃不尋思自己有甚東西可與他打得對同，不差毫髮，卻如何去希得他而與之同歸一致也耶？反思原日天初生我，只是個赤子，而赤子之心卻說渾然天理。細看其知不必慮，能不必學，果然與莫之爲而爲，莫之致而至的體段，渾然打得對同過也。然則聖人之爲聖人，只是把自己不慮不學的現在，對同莫爲莫致的源頭。我常敬順乎天，天常生化乎我，久久便自然成個不思不勉而從容中道的聖人也。聖如孔子，又對同得更加親切。看見赤子出胎最初啼叫一聲，想其叫時只是愛戀母親懷抱，卻指着這個愛根而名爲仁，推充這個愛根以來做人，合而言之曰仁者人也，親親爲大。若做人的常是親親則愛深，而其氣自和。氣和而其容自婉，一些不忍惡人，一些不敢慢人，所以時時中庸，而位天育物，其氣象出之自然，其功化成之渾然也。曰，赤子之心，渾然天理。果已明白矣。但謂羣聖之打對同，與孔子之尤加親切，卻認只是個覺悟，所以說復其見天地之心，便其覺悟處也。曰，謂之復者，正是原日已是如此，而今始見得如此，便天地不在天地而在吾心。所以又說復以自知。自知云者，知得自家原日的心也。曰，自家原有同天同地同聖人的心，每每迷而不悟。想只被世界一切紛華物欲蔽了而然耶？曰，嘗觀吾人，卻也有一種生來便世味淡薄，物欲輕少者。然於此一着亦往往不悟，縱說亦往往不信。此卻果如陽明先生所

謂，個個人心有仲尼，自將聞見苦遮迷也。蓋人自幼年讀書，便用集說講解，其支離甚可鄙笑。何止集說，卽漢儒去聖人未遠之日，註疏汗牛充棟，而孝弟之道卻看得偏輕，不以爲意。蔓延以至後世，又何足怪。故某嘗謂人之不悟，蔽於物欲者固多，而迷於聞見者實不少也。曰，世上紛華滿眼，又加羣言滿耳，此個宗旨將望其從天懸下來耶？曰，孟子謂以先知覺後知，以先覺覺後覺。天下廣闊，其間自有先知先覺的人，若不遇此等人說破，縱敎聰慧過顏閔，果然莫可強猜也已。

李贄《續焚書・聖教小引》 余自幼讀聖敎不知聖敎，尊孔子不知孔夫子何自可尊，所謂矮子觀場，隨人說研，和聲而已。是余五十以前眞一犬也，因前犬吠形，亦隨而吠之，若問以吠聲之故，正好啞然自笑也已。五十以後，大衰欲死，因得友朋勸誨，翻閱貝經，幸於生死之原窺見斑點，乃復研窮《學》、《庸》要旨，知其宗貫，集爲《道古》一錄。於是遂從治《易》者讀《易》三年，竭晝夜力，復有六十四卦《易因》鋟刻行世。

嗚呼！余今日知吾夫子矣，不吠聲矣；向作矮子，至老遂爲長人矣。雖余志氣可取，然師友之功安可誣耶！既自謂知聖，故亦欲與釋子輩共之，蓋推向者友朋之心以及釋子，使知其萬古一道，無二無別，眞有如我太祖高皇帝所刊示者，已詳載於《三敎品刻》中矣。

夫釋子既不可不知，況楊生定見專心致志以學夫子者耶！幸相與勉之！果有定見，則參前倚衡皆見夫子，忠、信、篤、敬行乎蠻貊決矣，而又何患於楚乎？

又《續焚書・題孔子像於芝佛院》 人皆以孔子爲大聖，吾亦以爲大聖；皆以老、佛爲異端，吾亦以爲異端。人人非眞知大聖與異端也，以所聞於父師之敎者熟也；父師非眞知大聖與異端也，以所聞於儒先之敎者熟也；儒先亦非眞知大聖與異端也，以孔子有是言也。其曰『聖則吾不能』，是居謙也。其曰『攻乎異端』，是必爲老與佛也。

儒先億度而言之，父師沿襲而誦之，小子矇聾而聽之。萬口一詞，不可破也；千年一律，不自知也。不曰『徒誦其言』，而曰『已知其人』；不曰『強不知以爲知』，而曰『知之爲知之』。至今日，雖有目，無所用矣。

余何人也，敢謂有目？亦從衆耳。既從衆而聖之，亦從衆而事之，是故吾從衆事孔子於芝佛之院。

焦竑《澹園集》卷四九《明德堂答問》 一友曰：昨見應舉友人，謂某年高，冒暑來此何爲？予詰之曰：『兄冒暑來此何爲？』曰：『爲應舉。』予曰：『兄欲做舉人，尙爾冒暑來此，卻不容他做聖人的來也。』其友語塞。先生曰：『舉人由人，故曰人爵。聖人由己，故曰良貴。由人甚難，由己甚易。易者不爲，而難者爭爲之，末之思耳。雖然，舉人信得過便是聖人，聖人亦不妨中舉人也。只要大處明耳。』

先生曰：『孟子示人，極是簡易。如說人皆可以爲堯舜，如何見得？只看徐行後長者便是弟，疾行先長者便是不弟。徐行有何難？堯舜雖聖人，遇長者也只這等徐行，豈別有奇特？人人可徐行，人人可孝弟，便人人可爲堯舜。堯舜豈難爲哉！』

又《焦氏筆乘續集》卷一《讀論語》 春秋之時有以堅白鳴者，此硜硜自好者也。孔子無可無不可，豈爲之哉？夫有堅必有磷，今不曰堅矣，我無以受磨而奚磷？有白必有淄，今不曰白矣，我無以受涅而奚淄？蓋聖人無成心，要以有濟而已。若抱堅白之空名，而一無裨補，則是匏瓜之繫而不食者耳。匏瓜，星名；繫卽『日月星辰繫焉』之繫。匏瓜本可食，此則徒有其名而不食。如《詩》言『維南有箕，不可以簸揚。維北有斗，不可以挹酒漿』者也。匏瓜說見應柳之《天文圖》。

周汝登《東越證學錄・新安會語》 洪舒民問，認得心時，顏、魯、思、孟與我一般，但今人終身講學，到底只做得個鄉人，何也？不知此心果與顏、魯、思、孟同否？先生曰，此心豈特與顏、魯、思、孟同，卽孔子與我不差毫釐，只是信不及耳。汝且道我輩今日蒲堂聚集，答問詠歌，一種平心實意，與孔子杏壇時有二乎？舒民曰，無有二也。先生曰，如此則何有鄉人之疑？舒民曰，只是他時便違了。先生曰，違則便覺，依舊不違。舒民曰，眞是常常提起方可。先生曰，違則提起，不違提個什麼。

又《東越證學錄・剡中會語》 問，聖賢畢竟與我如何，恐終難學。先生曰，我與聖人毫無差別。譬如一面鏡，聖人的不是金銀，我們的不是鉛鐵，一般是銅鑄也。不是聖人的完全，我們的缺些，一般的圓滿，只是聖人明，我們暗。暗是塵垢所障，若無塵垢，與聖人等無分別。且我們鏡內或塵不盡障，亦有一兩點明處，顯見這些明處，就與聖人全體之明無二。今日我們只要加工夫磨刮。友曰，如何是塵垢，如何去磨刮，如何是全體之明？先

生曰，只汝謂聖人難學，看得自己輕，便是塵垢。立起必爲聖人之志，便是磨刮。眞信得及，豁然無疑，便是全體之明。塵垢不是外來，磨刮非有可去，全明不用加添。

錢一本《黽記》卷一 生死有命，是聖人不將生死爲事語。富貴在天，是聖人不將富貴爲事語。

人能爲善，便是太極做得主，且生陰陽而不生乎陰陽，陰陽又惡得而囿之。

把陰陽、五行俱抹殺，光光要尋得個太極出來，天下無如此學問，祇墮異端偏曲之私見耳。

又卷二 聖人天道一般樣鑄造羣生之命，而自生民以來未有盛於孔子。子謂子貢，天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉。自春秋以前，天道在君，天下之聖人如堯、舜、禹、文。自春秋以後，天道在師，天下之聖人，此惟孔子一人耳。子貢及門而不察，故夫子云然。惟孟子知得孔子來，故說生民未有。

人固無天道不得，然使無了孔子，頃刻都做了夷狄、禽獸去，還成世界麼。

陰陽之運有不齊，仁義之極無不定，天道也。還要聖人來做個準則，故曰聖人之於天道，命也。

人生一日間，誰無聲、色、臭、味之交接，誰無父子、君臣、賓主之酬酢。口有主，目有主，耳有主，鼻有主，四肢有主，反其仁，反其義，反其禮智，爲賢則賢，爲聖則聖，性命一齊到手。

自耕稼、陶漁以至爲帝，當其耕稼，盡耕稼之人皆其所取，而無一人在所棄之中。當其陶漁，盡陶漁之人皆其所取，而無一人在所棄之中。至於爲帝，盡天下之百官萬民皆在度內，有取無棄勿問之矣。眞所謂天地無棄物，聖人無棄人，聖人無非取諸人，固如此。

又卷四 孩提不學而能，聖人不勉而中。孩提不慮而知，聖人不思而得。孩提無不是現成聖人，聖人無不是原初孩提。人未有不能爲孩提，乃有不能爲聖人，豈不學、不慮、不勉、不思爲之誤，而能而知而中而得忽弗省歟。遺能知中得，而謂學、慮、思、勉俱可以無事事，此亦殀孩提之胎，而斷聖人之脈者。君子不可以不慎，亦不可以無辨。

顧憲成《小心齋劄記》卷一五 泛泛看來，聖與仁地位峻絕，高而難攀。爲不厭，誨不倦，日用平常，卑而易企。及入細體貼，何謂聖何謂仁，還是個名耳。爲不厭，誨不倦，乃其實也。誠能爲不厭，誨不倦，更有甚聖與仁。如其不能，更說甚聖與仁。公西華曰，正惟弟子不能學也。明明將聖與仁眞面目和盤託出矣。讀者切勿等閒抹過。

顧允成《小辨齋偶存》卷三 子貢欲去告朔之餼羊。子曰，爾愛其羊我愛其禮。此見聖人以萬世爲一體處。仲弓曰，焉知賢才而舉之。子曰，舉爾所知，爾所不知人其舍諸！此見聖人以天下爲一體處。

高攀龍《高子遺書》卷三《聖賢論贊・先師》 顏之『仰鑽瞻忽』，曾之江漢秋陽，思之敦化川流，孟之金聲玉振，宰我謂賢於堯、舜，子貢，有若謂自生民未有。是皆智足知聖，未若夫子自言『知我其天』。天不可知，聖不可知，蕩蕩乎，其孰能名之！

劉宗周《劉子遺書》卷二 夫子所云異端，即近在吾心。從人欲起念者是凡，從生死起念便是佛，從成毀起念便是老，從名實起念便是申、韓，從毀譽起念便是鄉原，從人我起念便是楊、墨，從適莫起念便是子莫。四下分消，粹然立中正之極，便當下是聖人體段。

又 古人千言萬語，只要人解一下。即吾人千修萬行，亦只要求解一下。解得盡便是聖人，不盡則爲賢人。解有分數是學人，全不解是凡夫。凡夫不解，纔求解，則立地便見聖解。解則只是解此耳，今曰惟聖有解，凡夫安得解，此之謂不解。又曰，人皆不解，我獨解。此之謂凡夫。

又 喜、怒、哀、樂，性之發也。因感而動，天之爲也。忿、懥、恐、懼，好、樂、憂、患，心之發也。逐物而遷，人之爲也。衆人以人而汨天，聖人盡人以達天。

又 堯如天如神，眞是迥隻千古，爲生知安行第一人。舜學知之至者也，禹困知之至者也。大舜一生只認得自己是庸人，故執中之傳，開口說人心惟危，舜眞自道也。故一生只是舍己從人，好問好察，聞見若決，所以浸假登高造極，自庸人做到聖人地位。大禹只是克艱，口口說苦說艱，其一生得力在勤儉二字。所謂勤將補拙，儉以補過云爾，終被他做了聖人。禹治水是極大事功，只是行所無事而已。乃知禹之聰明一毫無用處，此是他大智處，

即是舜之稱大智處。後來顏子善學舜，曾子善學禹。噫，顏氏之子，吾不得而見之矣。得見似曾子者斯可矣。

舜處人倫，未免有參商，皆天理人情之不得不然者。做舜極難，不合有不是處。號泣二語，是眞實語也。予嘗斷焚廩浚井爲必無之事，只鬱陶思君一語，相傳是實錄。由此推之，可見當時兄弟依舊存大體在，但象語是僞，舜語是眞，此是分聖狂處也。當時父母與弟都坐在庸人局內，其父母與弟見得事已如此，我原無不是處。舜見得事已如此，我必有不是處。纔認無不是處，愈流愈下，終成凡夫。纔認有不是處，愈達愈上，便是聖人。要之，起腳處只是一些子，及瞽瞍允若之日，已認得有不是處，與舜只爭先後之間耳。

又卷三 聖人情順萬事而無情，何嘗有七情之累。

黃道周《榕壇問業》卷三 游鱗長見問云，《論語》一書，言仁多端，至聖字則靳言之。不知仁聖是一是二，抑有天人安勉之分。夫子辭聖，未嘗辭仁，又辭名未嘗辭實，但不知夫子所爲何事，所誨何物，一時門徒定道不出。某云，此何須疑。勿問夫子所爲何事，所誨何物，且問古來百千仁聖，所爲是何事，所誨是何物。仁聖是到頭食報之名，爲誨是三冬穗蓑之務。如富翁長者，如何敢居。下糞耕田，是吾本分。說出此話，豈有含糊。書生只爲聖字喝倒，如怕虎人，說食虎肉便怪驚謂無此理，不知是獵家常脯耳。顏淵曰，舜何人也，予何人也，有爲者亦若是。孟子曰，堯舜與人同耳。又云，亦爲之而已。兩爲字都從此出。顏孟以下於此爲字都不體貼。經師談到爲仁聖便咋舌，且說是空，空爲本分事，無爲仁聖理。不知仁聖當日亦只爲得本分事。譬如堯舜，當日兢業終年，豈曾標個堯、舜，終年去爲堯、舜耶。

賢人

曹端《通書述解・顏子第二十三》 此言顏子之樂，而見內外輕重之分也。顏子一簞食，一瓢飲，在陋巷。顏子，孔子弟子，名回，字子淵。簞，竹器。食，飯也。瓢，瓠也。陋巷，隘陋之巷也。顏子食則一簞之飯，飲則一瓢之漿，居則隘陋之巷，貧窶之甚也。人不堪其憂，而不改其樂。人，他人也。堪，勝也。在他人視之，則見顏子之困極，而有不勝之憂。而顏子處之，則其心泰然，不改所樂焉。夫富貴人所愛也。夫金玉之富，軒冕之貴，衆人之所愛而求也。顏子不愛不求，而樂乎貧者，獨何心哉。顏子之心，則不愛富貴，不求富貴，而樂貧窶者，獨何如哉。設問以發其端。天地間，有至貴至富，可愛可求，而異乎彼者，天地間至富至貴可愛可求者，仁而已。仁者，天地生物之心，而人所受以生者。爲一心之全德，萬善之總名。體即天地之體，用即天地之用，存之則道充，居之則身安。故孟子既以天之尊爵目之，復以人之安宅名之，所以爲天地間之至貴至富，可愛可求者也。豈軒冕金玉之貴之富，可同日而語哉。朱子曰，所謂至貴至富，可愛可求，即周子之教程子，每令尋仲尼、顏子樂處，所樂何事者也。然學者當深思而實體之，不可但以言語解會而已。今端竊謂，孔顏之樂者仁也。非是樂這仁，仁中自有其樂耳。且孔子安仁而樂在其中，顏子不違仁而不改其樂。安仁者，天然自有之仁。而樂在其中者，天然自有之樂也。不違仁者，守之之仁。而不改其樂者，守之之樂也。《語》曰，仁者不憂。不憂非樂而何。周、程、朱子不直說破，欲學者自得之。愚見學者鮮自得之，是爲來學說破。見其大，而忘其小焉爾，大謂天付人受之理，小謂富、貴、貧、賤之事。且顏子三月不違仁，則無私欲而有其德也。是以動靜語默，日用之間，絕無人欲之間隔，只有天理之流行。謂之見其大，是見天人之一體。謂之忘其小，是必貧富之兩忘。見其大，則心泰。既是天人一體之大，則其心若曰，吾之動靜，一天地之動靜焉。吾之卷舒，一天地之卷舒焉。則心之舒泰自若也。心泰，則無不足，心常泰，則無時而不自足焉。無不足，則富、貴、貧、賤處之一也。心常自足，則處富貴而不加焉，處貧賤而不損焉。處之一，則能化而齊。齊字意與一復字同，恐或有誤。或曰，化，大而化也。齊，齊於聖也。言人能於富、貴、貧、賤處之一般，則大而化之，齊於聖人矣，故顏子亞聖。亞則將齊而未至之稱。想來顏子已到那將化未化之地，若化則便是仲尼。

崔銑《士翼》卷二 士貴立志，須有實功以濟之，否則奪於欲而不堅。士貴有德，須見實理以居之，否則叅以人而易失。故子曰，志於道，據於德，依於仁。

呂柟《涇野子內篇》卷二 介問：『學孔子自何人始？』先生曰：『自顏子始。』『學顏子自何人始？』曰：『自程伯淳始。』『學伯淳自何人始？』曰：『自尹彥明始。故知孔子者莫如顏子，知程子者莫如尹子。』

呂坤《呻吟語》卷四之三 聖人於萬事也，以無定體爲定體，以無定用爲定用，以無定見爲定見，以無定守爲定守。賢人有定體，有定用，有定見，有定守。故聖人爲從心所欲，賢人爲立身行己，自有法度。

聖人不落氣質，賢人不渾厚便直方，便着了氣質色相。聖人不帶風土，賢人生燕趙則慷慨，生吳越則寬柔，就染了風土氣習。

何心隱《何心隱集》卷三《答戰國諸公孔門師弟之與之別在落意氣與不落意氣》 意與氣，人孰無之，顧所落有大小耳。戰國諸公之與之落意氣，固也。而孔門師弟之與，曷常非意氣之落耶？ 戰國諸公之意之氣，相與以成俠者也，其所落也小。孔門師弟之意之氣，相與以成道者也，其所落也大。意落於小則濃，落於大則淡。氣落於小則壯，落於大則索。恆人之意氣皆然也。聖賢之意氣必落於大而不落於小也。聖賢之意必誠，誠必誠其明明德於天下之誠也。誠其明明德於天下，而意與道凝矣。聖賢之氣必養，養必養其塞乎天地之間之養也。養其塞乎天地之間，而氣與道配矣。

若戰國諸公之意，亦不可謂不誠也，特誠其一己之俠之意耳。使去其所誠而易之以明明德於天下之誠，其不淡然也乎？ 戰國諸公之氣，亦不可謂不養也。特養其一己之俠之氣耳。使去其所養而易之以塞乎天地之間之養，其不索然也乎？ 是故戰國諸公之小，惟孔門師弟之大則可以議之。苟徒議彼以落意氣，宗此以不落意氣，議非所議，宗非所宗者也。

不落意氣之說，豈昌自今耶？ 當孔子之時，如聃、如喜之徒，已昌其說矣。孔子憂其害道，是故有爲毋意、爲毋必、爲毋固、爲毋我者，皆絕之。奈之何後之人昌其所絕，而爲不落意氣之說，爲毋乎意、必、固、我之說也。不知盈天地間，皆意、必、固、我之盈也，雖欲毋之，而不可毋也。毋意、毋必、毋固、毋我之說，雖欲昌之而不可昌也。天地之意、之必、之固、之我，生民生物而莫測者也。莫測其所以爲意、爲必、爲固、爲我，而莫出乎其意、必、固、我之外，天地之大也。聖賢之意、之必、之固、之我，猶天地之生民生物而莫測者也。亦莫測其所以爲意、爲必、爲固、爲我，而自莫出乎意、必、固、我之外，聖賢之大也。如軻如讓之爲意、爲必、爲固、爲我者，則俠而已矣。人見夫軻、讓之徒之意、必、之固、我之混以神也，而不知其以大而混而神。故意、必、固、我者，自天地，自聖賢，以至於一節之士，以至於一民一物之微之所咸用者也。彼爲毋意、爲毋必、爲毋固、爲毋我者，亦卽意、亦卽必、亦卽固、亦卽我之用也。合意、必、固、我而範之於大，聖賢之道之所以無不範也。夫豈任其意、必、固、我之雜出而莫之範耶？ 意、必、固、我之雜出，莫雜於孔子之時，毋意、毋必、毋固、毋我者，雜出之尤者也。孔子之道之無所不範，雖欲雜而出焉，而自不可得而出也。不可得而出，況得而害乎？ 而又何庸於絕乎？ 無庸於絕而絕者，子之創道之殷而憂其陰害乎所創也。雜於他者無害於所創，而雜於毋意、毋必、毋固、毋我者，或陰害之，子之所以絕之也，絕之則範之矣。範之則無庸乎絕不絕之贅矣。

又《答作主》 其欲某自作主，而不憑人之議論，不憑人之求，言亦切矣。人皆言某少主，奚獨某之言爲然，意者某之言未必如人之言也。然人之所謂主者則知之矣。爲農工則主於農工，商賈之議之論之求不得以入之矣。其竟也農工而已矣。爲商賈則主於商賈，士之議之論之求不得以入之矣。其竟也商賈而已矣。爲士則主於士，聖賢之議之論之求不得以入之矣。其竟也士而已矣。商賈大於農工，士大於商賈，聖賢大於士。主其大而小不入焉，可也。主其小而大不入焉，是不見大而狃於小也，而可乎？ 有爲農工而見於商賈者，商賈之求之議論得入焉。有爲商賈而見於士者，士之求之議論得入焉。有爲士而見於聖賢者，聖賢之求之議論得入焉。爲其爲，而他之入，似不自憑而憑人矣，似無主矣。不知其所爲者小而所見者大，奚容復自憑其小而不大之憑。奚容復自主其小而不大之主耶？ 農工不見商賈而商賈之憑，是無主也，猶愈於農工以終其身者也。況見商賈而憑之，是將超農工而爲商賈也，可謂之無主於商賈乎？ 商賈不見士而士之憑，是無主也，猶愈於商賈以終其身者也。況見士而憑之，是將超商賈而爲士也，可謂之無主於士乎？ 士不見聖賢而聖賢之憑，是無主也，猶愈於士以終其身者也。況見聖賢而憑之，是將超士而爲聖賢也，可謂之無主於聖賢乎？ 人情恆蔽於所不見，見之未有不超之者也。農工之超而爲商賈，商賈之超而爲士，人超之矣，人爲之矣。士之超而爲聖賢，孰實超之而實爲之，若農工商賈之超之爲者耶？ 商賈之大，士之大，莫不見之，而聖賢之大則莫之見也。農工欲主於自主，而不得不主於商賈。商賈欲主於自主，而不得不主於士。商賈與士之大，莫不見也。使聖賢之大若商賈與士之莫不見也，奚容自主其主，而不捨其所憑以憑之耶？ 豈徒憑之，必實超而實爲之，若農工之超而爲商賈，若商賈之超而爲士者矣。某之見，見人之所未見者也。某之憑，憑人之所未憑者也。則謂之見非所見，謂之憑非所憑，皆可也。未見，則非其所非矣。既見，則是其所是矣。是非者之見均也。均之不足疑也。惟自信其所見所憑之必見是於天下於萬世而已。

羅汝芳《近溪子集》樂字卷 問，夫子謂善人不踐迹，亦不入於室。謂子路升堂而未入室。其所謂室，固皆聖人之室矣。乃今子路之未入室，同

乎善人，則善人之既升堂，亦必同乎子路。但善人質美、未學，子路學於聖門，豈室則必學方可入，而堂則未學亦可升耶？曰，《論語》之於善人再三稱許，總是夫子愛他資質之美，故惓惓致意，然憐才之惜，每寓於中。至答子張則明白說出，其曰不踐迹，正是見他善處。其曰亦不入室，卻又是惜他徒有善處。觀孟子之評樂正子一段，便可見矣。若以他因不踐迹故不入室，則聖門學者無限，皆是踐迹，豈便皆可入室耶！要之，夫子之取善人眞爲其可以入聖而然。觀其嘆聖不可見而及於善人，則善人原非不可以入室者，乃卒善而不聖，則夫子安得不以亦不入室惜之也哉！細味亦之一言，則致警子張諸人之意具見詞外。蓋子張原因夫子再三致意善人，故特來質問，是有欣仰善人之意。夫子卻揚而抑之，曰豈惟現前諸人不入室，卽善人雖能不迹而善，然亦不入室也。今竊共諸君商之，吾夫子所居之室原是甚麼去處？果是甚等風光，如何及門之徒與一時賢士，竟無一個可以入選？其最當意只是顏子，然以不見其止爲惜，則他又更何說哉！某每誦德行分科，謂爲英才之盛，殊覺其爲人品之衰，復參對軻氏願學去處，把來一齊推倒，乃知所見不甚差。且知夷惠冉閔諸公，總未跳出善人窠臼中也。今想要求跳出，只須是先過信人一關。蓋善則卽爲聖堂廣大無邊，貫通不隔，萬物皆備，千載同然。中間卻有一個門限，所謂善有諸己也。夫善而固有諸己，卽孟子所言性善。只到此關，則人人生疑。信者萬無一二，既信關難過，則美大聖神，其深宮密室，又安望能窺其邃奧，而享其榮華也哉！敢因論善人而爲吾儕共致勗云。

克己復禮

薛瑄《讀書録》卷三　禮者天理之節文。孔子謂克己復禮爲仁，何也？蓋仁卽天理也，人欲熾則天理不行，必克去己私，事事皆復於禮，則天理流行而爲仁矣。

人所以千病萬病，只爲有己。爲有己，故計較萬端，惟欲己富，惟欲己貴，惟欲己安，惟欲己樂，惟欲己生，惟欲己壽。而人之貧賤危苦死亡一切不恤，由是生意不屬，天理滅絕。雖曰有人之形，其實與禽獸奚以異？若能克去有己之病，廓然大公，富貴貧賤安樂生壽皆與人共之，則生意貫徹，彼此各得分願，而天理之盛有不可得而勝用者矣。

人之克己，或能克於此，不能克於彼，此是克之有未盡也。能推其所能以及其所不能，則克無不盡矣。

私無大小，覺卽克去。

又《讀書續録》卷五　聖人衹教人求仁，蓋人之性雖有四而仁無不統。能求仁而克盡己私，復還天理，則四者之性無不全，而天下之萬善豈復有加於此哉！

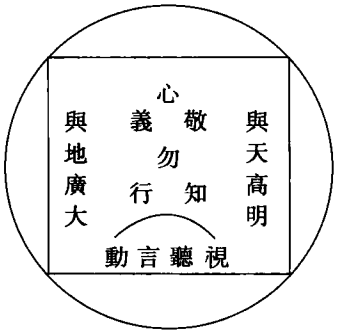
吳與弼《康齋集》卷一一《日録》　與弼氣質偏於剛忿。永樂庚寅，年二十，從洗馬楊先生學，方始覺之。春季歸自先生官舍，紆道訪故人李原道於秦淮客館，相與攜手淮畔，共談日新。與弼深以剛忿爲言，始欲下克之之功。原道尋以告吾父母，二親爲之大喜。原道吉安廬陵人，吾母姨夫中允公從子也。厥後克之之功雖時有之，其如鹵莽滅裂何。十五六年之間，猖狂自恣。良心一發，憤恨無所容身。去冬今春，用功甚力，而日用之間，覺得愈加辛苦。疑下愚終不可以希聖賢之萬一，而小人之歸無由可免矣。五六月來，覺氣象漸好，於是益加苦功，逐日有進，心氣稍稍和平。雖時當逆境，不免少動於中，尋卽排遣，而終無大害也。二十日，又一逆事，排遣不下，心愈不悅。蓋平日但制而不行，未有拔去病根之意。反復觀之，而後知吾近日之病，在於欲得心氣和平，而惡夫外物之逆以害吾中，此非也。心本太虛，七情不可有所干。物之相接，甘辛鹹苦，萬有不齊，而吾惡其逆我者可乎。但當於萬有不齊之中，詳審其理以應之，則善矣。於是中心洒然，此殆克己復禮之一端乎。蓋制而不行者硬苦，以理處之則順暢。因思心氣和平非絕無於往日，但未如此八九日之無間斷。又往日家和平，多無事之時，今乃能於逆境擺脫，懼學之不繼也。故特書於冊，冀日新又新，讀書窮理，從事於敬恕之間，漸進於克己復禮之地。此吾志也，效之遲速非所敢知。洪熙元年乙巳七月二十一日，與弼識於南軒。

胡居仁《居業録》卷八　《論語》，『一日克己復禮，天下歸仁焉』。或問，顏子克己復禮，於天下人何干，而天下皆歸其仁？曰，此正所以相干也。物我一理，人己一性，蓋緣皆自一本中來，故血脈相通，氣類相應，自然而然。易曰『天下何思何慮』，『天下歸殊而同塗，一致而百慮』，『鶴鳴子和』，皆此意也。如此則聖人爲治之道可知，區區智計之私，自不容矣。

陳獻章《陳獻章集》卷二《與張廷實主事六十九則》 得正月廿日書。百錢自喜，貧者說金，學能以此自檢，其過人遠矣。甚賀，甚賀。斬釘截鐵，工夫當自益，但須由其道耳。由其道而往，無遠不至也。或謂廷實氣高好自是，不能下人，比觀《與民澤》諸作，殊有意思，未必盡如或者之論也。大抵虛己極難，若能克去有我之私，當一日萬里，其它往來疎數不計也。睡起瞶瞶，不多及。

湛若水《甘泉文集》卷三《雍語》 蔡琳問，人與天地不相似，其起於人已之二乎？甘泉子曰，物我之初，一而已矣。形骸異而彼此分，彼此分而私意生。子不孝於父，臣不忠於君，至於利害相攻，賊滅無倫，二而已矣。惟夫克己則無我，無我則無物，無物無我則一矣，其惟天地乎。

又卷二一《雜著》



四勿總箴

四勿總箴有序

甘泉子曰，古之學者本乎一，今之學者出乎二。予以四箴存中以應外，制外以養中，惠教後世學者至矣。使其知合觀並用之功則善焉，如其不然或有分崩離析之患，而昧精一易簡之學矣。予爲此懼，推程氏之意以達孔顏之指，爲作《四勿總箴》，庶學者知合內外之道，以不貳乎一貫之教焉。

心含天靈，灝氣之精，與地廣大，與天高明。惟精惟靈，貫通百體，非禮一念，能知太始。事雖惟四，勿之則一，如精中軍，八面卻敵。精靈之至，是謂知幾。顏復不遠，百世之師。聖遠言湮，多岐支離。一實四勿，毋貳爾思。

此二圖乃聖學功夫至切至要至簡至易處。總而言之，不過只是隨處體認天理。雖言與象二圖各有不同，然實相表裏，實相發明。蓋《心性圖》專明道體，而所謂敬，所謂心，則功夫存乎其中矣。《四勿總箴圖》專明功夫，而所謂高明，所謂廣大，則道體存乎其中矣。此所謂相表裏，相發明，通一無二之實也。只是一段道體，只是一段功夫，非有兩段三段。道體功夫無內外，無大小，無始終，無包貫之分，一而已矣。然則二圖何以有圖有說有箴歟？曰，圖以象見，箴說以言形。學者觀其圖焉斯過半矣。是故上智以圖悟，其次以言悟，其次雖有言而不悟。有言而不悟，士斯爲下矣。

請聞其《箴》之圖。曰：『《總箴圖》象四勿之本於一也。蓋恐學者不得先正之旨，而溺於內外，制應之惑爲之也，於以見視聽言動皆一心也，無有內外。精中軍以應四敵也，是故知內外合一之功，所以收拾乎心性圖之道體者益密矣，以言乎視聽言動無往非敬，以足乎前圖之說也。學者苟能因前圖而知天地萬物一體之道，而吾心卽天地萬物之心，而敬生焉，是故能知所有矣。又因後圖而知前圖所謂敬，不越乎後圖視聽言動之皆心，心皆天理，而非知覺運動之謂心，則必視、聽、言、動，則必視以心，聽以心，言以心，動以心。心一而勿之者四，事四而勿之者一，而勿之者，勿忘、勿助之間，幾而已矣。顏氏之子有不善未嘗不知，知之未嘗復行，其知幾乎？知幾其神乎？學而至於幾焉至矣！幾者初念之功，力之最先進也，乾道也。乾知大始，先天之學也。勿之，勿之則誠敬立，成性存存而道義出焉，是故能養所有矣。知所有而養所有，知而勿去，聖學之事備矣。至於本體完復，與天高明，與地廣大，與天地合其德，與造化合其功，天地在我，位育在我矣。大哉，圖也，斯其至矣！然此立干涉極大，爲用極無窮，如是而后盡性，必如是而后盡爲人，必如是而后盡爲學，否則不足以爲人，不足以爲學矣。嗚呼，凡我志學之士，其何憚而不爲人乎，其何憚而不爲學乎！

王守仁《傳習錄》卷上 蕭惠問：『己私難克，奈何？』先生曰：『將汝己私來替汝克。』又曰：『人須有爲己之心，方能克己；能克己，方能成己。』蕭惠曰：『惠亦頗有爲己之心，不知緣何不能克己？』先生曰：『且說汝有爲己之心是如何？』惠良久曰：『惠亦一心要做好人，便自謂頗有爲己之心。今思之，看來亦只是爲得個軀殼的己，不曾爲個眞己。』先生曰：『眞己

何曾離着軀殼？恐汝連那軀殼的己也不曾爲。且道汝所謂軀殼的己，豈不是耳、目、口、鼻、四肢？』惠曰：『正是爲此；目便要色，耳便要聲，口便要味，四肢便要逸樂，所以不能克。』先生曰：『美色令人目盲，美聲令人耳聾，美味令人口爽，馳騁田獵令人發狂，這都是害汝耳、目、口、鼻、四肢的，豈得是爲汝耳、目、口、鼻、四肢！若爲著耳、目、口、鼻、四肢時，便須思量耳如何聽，目如何視，口如何言，四肢如何動；必須非禮勿視、聽、言、動，方才成得個耳、目、口、鼻、四肢，這個才是爲著耳、目、口、鼻、四肢。汝今終日向外馳求，爲名、爲利，這都是爲著軀殼外面的物事。汝若爲著耳、目、口、鼻、四肢，要非禮勿視、聽、言、動時，豈是汝之耳、目、口、鼻、四肢自能勿視、聽、言、動，須由汝心。這視、聽、言、動，皆是汝心：汝心之視，發竅於目，汝心之聽，發竅於耳，汝心之言，發竅於口，汝心之動，發竅於四肢；若無汝心，便無耳、目、口、鼻。所謂汝心，亦不專是那一團血肉；若是那一團血肉，如今已死的人，那一團血肉還在，緣何不能視、聽、言、動？所謂汝心，卻是那能視、聽、言、動的，這個便是性，便是天理。有這個性才能生，這性之生理，便謂之仁。這性之生理發在目，便會視，發在耳，便會聽，發在口，便會言，發在四肢，便會動：都只是那天理發生。以其主宰一身，故謂之心。這心之本體，原只是個天理，原無非禮。這個便是汝之眞己，這個眞己是軀殼的主宰。若無眞己，便無軀殼；眞是有之卽生，無之卽死。汝若眞爲那個軀殼的己，必須用著這個眞己，便須常常保守著這個眞己的本體，戒愼不覩，恐懼不聞，惟恐虧損了他一些；才有一毫非禮萌動，便如刀割，如針刺，忍耐不過，必須去了刀，拔了針。這才是有爲己之心，方能克己。汝今正是認賊作子，緣何卻說有爲己之心不能克己！』

又《王陽明全集》卷八《書王嘉秀請益卷》　君子之學，爲己之學也。爲己故必克己，克己則無己。無己者，無我也。世之學者執其自私自利之心，而自任以爲爲己；滓焉入於隳墮斷滅之中，而自任以爲無我者，吾見亦多矣。嗚呼！自以爲有志聖人之學，乃墮於末世佛、老邪僻之見而弗覺，亦可哀也夫！『有一言而可以終身行之者，其恕乎』，『強恕而行，求仁莫近焉』，『恕』之一言，最學者所喫緊。其在吾子，則猶對病之良藥，宜時時勤服之也。『見賢思齊焉，見不賢而內自省。』夫能見不賢而內自省，則躬自厚而薄責於人矣，此遠怨之道也。

羅欽順《困知記》卷上　格物致知，學之始也。克己復禮，學之終也。道本人所固有，而人不能體之爲一者，蓋物我相形，則惟知有我而已。有我之私日勝，於是乎違道日遠。物格則無物，惟理之是見。己克則無我，惟理之是由。沛然天理之流行，此其所以爲仁也。始終條理，自不容紊，故曰：『知至，至之。知終，終之。』知及之而行不逮，蓋有之矣，苟未嘗眞知禮之爲禮，有能『不遠而復』者，不亦鮮乎！

顏子『克己復禮』，殊未易言。蓋其於所謂禮者，見得已極分明，所謂『如有所立卓爾』也。惟是有我之私，猶有纖毫消融未盡，消融盡，卽渾然與理爲一矣。然此處工夫最難，蓋大可爲也，化不可爲也。若吾徒之天資學力去此良遠，但能如謝上蔡所言『從性偏，難克處，克將去』，卽是日用間切實工夫。士希賢，賢希聖，固自有次第也。

鄒守益《東廓鄒先生文集》卷四《克復堂記》　仁者以天地萬物爲一體，莫非己也。故親無弗親，民無弗仁，物無弗愛，自腹、心、手、足至於齒、髮、爪、甲，無弗在所養者，是之謂仁體。儒先成說乃以己爲私，以歸仁爲效，於心恆疑之。子所雅言，曰爲己，曰正己，曰求諸己，皆對人而稱也。《問仁》一章凡三言之，而二以爲私己，一以爲眞己，則何居？果以歸仁爲效，則畏於匡，微服於宋，絕糧於陳蔡，匪直不與而顧戕之，其果吾道非耶。蓋聖門嘗發於君子之問矣，克者修治之義也，禮者天然自有之敬也。克己復禮其修己以敬乎，天下歸仁其安人安百姓乎。故視聽言動，己之目也。非禮勿視、聽、言、動，修己之目也。除卻視、聽、言、動，便無身矣。聖人繫《易》，以復之初九歸諸顏氏子，而其《象》曰，不遠之復，以修身也。則修身之爲克己，其較章明已乎。身外無仁，故曰仁者人也。仁外無心，故曰仁人心也。知此者其知授受之蘊矣。明命赫然，兢業萬幾，放勳則天，重華協帝，性之也。盤銘丹書，乃復其初，聖敬日躋，執競惟烈，反之也。其知之而成功一也。

又《論克己復禮章》　天命之性，純粹至善，蒸民所同也。聖人率性而行，無非天然自有之中。其次則感物而動，有過有不及，故曰修道，曰修身，曰修己，其功一也。克己復禮卽修己以敬。禮者，天然自有之中也。非禮者，其過不及也。克己復禮，則天下歸仁。修己以敬，則安人安百姓。戒愼恐懼，則位天地育萬物，無二致也。顏子請問其目，故夫子以非禮勿視、聽、言、動告之。視、聽、言、動，己之目也。非禮勿視、聽、言、動，修己之目

也。除卻視、聽、言、動，更無己矣。禮也者，己之所本有也，故曰復。非禮者，己之所本無也，故曰勿。今以非禮爲己之私則可，以己爲私欲則不可。若曰己便是箕踞，禮便是坐如尸，己便是跛倚，禮便是立如齋，則如尸如齋非己其誰爲之乎？先師之言曰，心之本體原只是天理，原無非禮。戒愼不覩恐懼不聞，惟恐一毫虧損了他，一些才有非禮萌動，便如刀割，如針刺，忍耐不過，必須去了刀，拔了針，這才是有爲己之志，方能克己。正與修道修己一個塗轍。故身外無道，己外無禮。歷稽古訓，曰爲己，曰正己，曰求諸己，曰己所不欲勿施於人，未有以己爲私欲者。問仁本章三言己字，曰爲仁由己，正指己爲用力處。在《易》復卦以不遠復歸顏氏子，而《象》之辭曰，以修身，則修身之爲克己自是明證。

又《冲玄録》 濮致昭問，克去己私，如何以授顏子？曰，顏子深潛純粹，比麄鄙近利者殊科。居處恭，執事敬，與人忠。猶直指本體，不曾從去私上著腳。觀出門使民，參前倚衡，可驗聖學脈絡。某常看克己復禮，便是修己以敬。天下歸仁，便是安人安百姓。盎然一團仁體，故曰爲仁由己。認得由己，容一毫安肆因循不得，自然非禮勿履。曰，如何是非禮？曰，敬則復禮，不敬則非禮。少湖子常問非禮勿視聽言動，此非禮屬物不屬物？某亦問少湖子曰，克己復禮，此禮字屬物不屬物？徐子笑曰，禮不在物。某亦笑曰，非禮不在物。

羅洪先《念庵文集》卷二《寄鄒東廓公》 克己之教，途中已能了了。克己之己，卽由己之己，亦卽己私之己。莫非己也，稍不能忘便克。己屬己私，故己字甚微。惟堯、舜然後能舍己，惟夫子然後能無我。非顏子闕承當克己二字不得。克字只應作克治看，若訓作克去，不特不盡夫子之學，亦於文義不完。故夫子嘗言，修己以敬，卽是克己之意。使不忘有我，卽修己亦只成一個私意，豈能安人安百姓哉。但謂由己之己，更無私意可克，卻稍涉執着，俱不類當下本色話矣。先生謂如何。仲弓持養，與顏子復禮，先儒提開，作乾道坤道二項，卻是緊要語。前相對時，衆言紛紛，先生亦未直指，豈以言有時會耶。凡此皆不敢以文義煩瀆，但孔門脈絡有當辨者，乞示之。

胡直《胡子衡齊》卷四 曰，克己復禮爲仁，何也。曰，自漢儒以勝私訓，卽子夏戰勝之意，然嘗疑夫子告顏子或不然。且克己由己，一語而頓分二義，殊未愜。載觀下文，孔子止言復禮之目，更無克己之文，乃知二己當爲一義。克，能也。孔子正言能於己而復禮則爲仁矣。能己卽與由己應，蓋爲仁，功在復禮，而復在由己，夫禮何與於爲仁哉。人心莫不有靈則焉。有靈則則無不理，無不理則無不生生者矣。禮也者，理也。靈則著也。合內外而莫非生生者也，故復禮則爲仁。復禮爲仁，則天下皆在己生生中矣，故曰天下歸仁。程伯子曰，仁者以天地萬物爲一體，莫非己也。嗟乎，明矣，今人不能復禮，不能天下歸仁者，良由不知天地萬物蓋莫非己而異視之，不知禮之本無內外而獨以器數儀節者當之，不求其本而專事其文，界限日嚴，藩籬日增，生生之道反以痺焉。孔子既曰復禮爲仁，然又曰人而不仁如禮何。故仁一禮也，禮一仁也。非仁非禮，又曷有乎天地萬物之得其理而生生者哉。至哉，禮乎。大哉，己乎。禮本在己，而復之亦由己。天下歸仁，亦取諸己而已矣。天下歸仁取諸己，則器數儀節特餘事耳。故伯子又曰，認得爲己，何所不至。夫惟知伯子之認己，然後知孔子之由己。知伯子之何所不至，然後知孔子之天下歸仁。是可見孔子血脈堯舜者在是，唯顏子能傳之，唯程伯子達之。彼言勝私者，非不致力，然而猶二之也。

曰，非禮勿視、聽、言、動，何也。曰，此正言復禮之目也。夫復禮非有所加也，亦勿其非禮者，而禮自復矣。非禮者，人心一有昏蔽，而靈則忒焉弗得其理，卽爲非禮。故視而非靈則，則非禮之視也。聽而非靈則，則非禮之聽也。言動亦然。夫盡視、聽、言、動而皆出於靈則，則所以應天下者無一事非禮，而禮復矣。天下有一不在己生生之中乎，器數儀節非吾餘事乎。此不由己而將誰由。故顏子聞之，曰請事斯語。此知其由己而直爲己任，非顏子疇能之。今之言非禮者，亦止以器數儀節之失者當之，此不知禮，故不知仁也。且如猝有邪色，吾能遠之矣。若倏焉而奓聲臨之，吾不及掩耳，又何以爲非禮勿聽耶。故勿之云者，吾惟不昏蔽其靈則，而常得理焉，是謂之勿非禮。故曰，不外存心。

崔銑《士翼》卷三 克己必復禮，示人原具之則也。如人君絕宴遊，遠貨色，然拱手而不事事可乎？必求盡君道可也。夫人飲酒，克其濫與湎，然三獻旅酬，毋廢一焉。

呂柟《涇野子內篇》卷一〇 問爲學難。曰：『學者切要工夫只在克己。克己之要，須自家密察此心，一有偏處卽力制之，務有以通天下之志。

故曰：「一日克己復禮，天下歸仁。」』

又卷二二 釜初見，先生講『克己復禮』。問曰：『所謂己者，我之身也。何以欲克而去之？』先生曰：『己之與人，均受天地之氣以生，其血脈本相通也。人惟私意一生，是以人自爲人，己自爲己，元初之相通者始判然二之矣。是以君子貴克己，則一人己，平物我，直以天地萬物舉而屬之一身。是故志定於此，氣通於彼，而天下歸仁。堯、舜，一民饑，曰我饑之也；一民寒，曰我寒之也；一民有罪，曰我陷溺之也，其眞能克己復禮者乎！《西銘》一篇，全是發明此意。』又曰：『人惟有己，始有人；人惟無人，始無己。己者，人之敵也。』

又卷二七 先生曰：『人皆可以爲君子，豈惟乾道中有二程夫子，淳熙中有晦庵夫子？人只爲私欲，起了藩籬，生了物我，有了親疎，立了異同，胸中皆是一團私意，故不能爲君子。若能隨事精察，漸漸克去，撤了這藩籬，忘了這物我，知了這親疎，合了這異同，視天下之民，毛、髮、骨、爪、疾、痛、疴、癢與我相關，便可以爲君子。故曰：「一日克己復禮，天下歸仁焉。」』獻蓋曰：『「一日克己復禮，天下如何便歸仁？」先生曰：『天下歸仁不難，只是難得一日克己復禮。如顏子三月不違仁，還不筭他是一日克己復禮也。一日是舉成功之日言，前面不知用過多少工夫，不是一日纔克己復禮，天下便歸仁。歸仁就是天下歸之。如今只是沒有個克己復禮的人，若有這樣人，如文王一般，伯夷便自東海而來，太公便自北海而來，天下豈不歸仁！』曰：『巖穴孤寒之士能克己復禮，而不能行養老之政，如何？』曰：『天下亦歸之，七十子之於孔子是也。』

呂坤《呻吟語》卷一之四 或問，聖人有可克之己否。曰，惟堯、舜、文、王、周、孔無己可克，其餘聖人都有己，任是伊尹的己，和是柳下惠的己，清是伯夷的己。志向偏於那一邊便是己。己者，我也，不能忘我而任意見也，狃於氣質之偏而離中也。這己便是人欲，勝不得這己，都不成個剛者。

陳第《一齋集・松軒講義・克復敬恕辨》 蕭生問，克己復禮與主敬行恕，其工同乎，異乎。曰，同去其不敬不恕，則己克。完其敬者恕者，則禮復。言復禮，則敬恕存矣。言克己，則不敬不恕遠矣。蕭生曰，顏子亞聖，仲弓賢人，其功豈得同乎。曰，不特亞聖賢人，即聖人與初學，其工亦無不同。蓋古今只是一道，聖凡只是一工。譬如持弓矢審，固射之法也。學射必由此，善射必由此。即養由基與羿之射，亦必由此。所造雖有淺深，工夫原無二致。蓋非強之使一，不容其不一也。且不特此也，言克己亦可該復禮，言復禮亦可該克己，言敬亦可該恕，言恕亦可該敬。實用其力，當自知之矣。曰，若是則聖人之詞贅乎。曰，非贅也。並舉之不爲多，單舉之不爲欠。故他日告子貢曰，其恕乎，何嘗幇之以敬。告子路曰，修己以敬，何嘗幇之以恕。《易》曰，懲忿窒慾，何嘗幇之以復禮。又曰，不遠之復，以修身也，何嘗幇之以克己。此等處不要言語承接，直要反身體驗，方有實用。蕭生思之良久曰，自生觀之，敬字最有受用。曰，何以言之。蕭生曰，所以不見悅於父兄朋友者，只爲不能敬之耳。若敬父敬兄敬友，內外豈有不相安乎。曰，子即從事於敬可也。蕭生又曰，《中庸》何貴誠也。曰，誠者實心之謂。天下豈有敬父而不能實心以事父，敬兄而不能實心以事兄乎。言敬則誠在其中矣。蕭生曰，道若是易知歟。曰，知之雖易，行之甚難。汝知敬父，終身小心服勞，尚恐不能成個敬父。汝知敬兄，終身小心和睦，尚恐不能成個敬兄。故一言可該，終身不能諧。一字可學，百年不能履。可不懼乎，可不勉乎。

王棟《王一庵先生遺集》卷一《會語正集》 察私防欲，聖門從來無此教法。而先儒莫不從此進修，祇緣解克己爲克去己私，遂漫衍分疏，而有去人欲，遏邪念，絕私意，審惡幾，以及省、防、察、檢，紛紛之說，而學者用功始不勝其繁且難矣。然而夫子所謂克己，本即爲仁由己之己，即謂身也，而非身之私欲也。克者力勝之辭，謂自勝也，有敬、愼、修、治而不懈怠之義，《易》所謂自強不息是也。一息有懈，則欲然而餒矣。夫天陽也剛也，《易》之乾卦著陽剛之德也，故乾以自強言之，示天下以法天之學也。告顏子而以克己言之，示顏子以體乾之道也。

克己亦即修己以敬，蓋敬字本是對怠而言，丹書所謂敬勝怠者吉，怠勝敬者滅是也。程子解主一之謂敬，無適之謂一。朱子合而言之，曰敬者主一無適之謂。此皆奧而難明，某嘗更之云，不怠之謂敬。觀程子言心懈則有防，心苟不懈何防之有，是即敬之謂也。而克己之非去私，益明矣。

上蔡云，克己須從性偏難克處克將去。故以數十年去一矜字，苦費多少工夫。若孔子之告顏淵，此心才一敬勝便百度都歸天則，眞是太陽一出而魑魅潛消也。

孔子告顏淵、仲弓，辭語雖殊，旨歸則一。但顏子天資高，一言即悟。仲

弓則須指點分明耳。故顏子既已請事不疑，而仲弓又問。聖人豈有二語哉？特與指點出個克己時底景象與之認識。夫人見大賓，承大祭時，其心之精神何等凝聚，視聽言動何等精明，即此便爲克己。認得是這景象，祇須到處是這景象。至於出門處雜而易忘，使民下交而易忽時節，都祇是這景象，則克己工夫時無間斷。由是反身推己，強恕而行，自然家邦無怨。與所謂天下歸仁者，又何彼此之間哉。仲弓得夫子指點，大段分明，故亦與顏子同辭而任也。

羅汝芳《近溪子集》禮字卷 問，顏子復禮之復固《易經》復卦之復矣，但本文復不徒復而必曰復禮，不徒曰復禮而必曰克己者，何也？曰，復本諸《易》，則訓釋亦必取諸《易》也。《易》曰中行獨復，又曰復以自知。獨與自即己也，中行而知即禮也。惟獨而自，則聚天地民物之精神而歸之一身矣，已安得而不復耶？惟中而知，則散一己之精神而通之天地民物矣，復安得而不禮耶。故觀一日天下歸仁，則可見禮自復而充周也，觀爲仁由己而不由人，則可見復必自己而健行也。是即孟子所謂萬物皆備於我，反身而誠樂莫大焉者也。宋時儒者，如明道說，認得爲己，何所不至。又說，仁者渾然與物同體，義、禮、智、信皆仁也，似得顏子此段精神。象山解克己復禮作能以身復乎禮。似得孔子當時口氣。曰，克去己私，漢儒皆作此訓，今遽不從何也？曰，亦知其訓有自，但本文由己之己，亦克己己字也。如何作得做由己私？《大學》克明德，克明峻德，亦克己克字也，如何作得做去明德去峻德耶？況克字正解只是作勝作能，未嘗作去。今細玩《易》謂中行獨復，復以自知，渾然是己之能與勝處，難說《論語》所言不與《易經》相通也。曰，顏子請聞其目，而孔子歷指四個非禮，非禮不是私如何？曰，此條卻是象山所謂能以身復乎禮者也。蓋視、聽、言、動皆身也，視孰爲視，聽孰爲聽，言動孰爲言動，皆禮也。視以禮視，聽以禮聽，非禮則勿視聽，言以禮言，動以禮動，非禮則勿言動。是則渾身而復乎禮矣。此即非禮以見復禮，即如恕之以不欲勿施，而見所欲與施也，皆反言以見正意。太約孔門宗旨專在求仁，而直指體仁學脈，只說仁者人也，此人字不透，決難語仁，故爲仁由己，即人而仁矣。此意惟孟子得之最眞，故口口聲聲只說個性善，今以己私來對性善，可能合否？此處是孔顏孟三夫子生死關頭，亦是百千萬世人的生死關頭，故不得不冒昧陳說。若謂衆皆莫肯信從而且遷就，則當時子貢諸人已嘗疑孔子是求之於外，樂正子已不信孟子爲實有諸己，況七十之與三千，又況漢、唐、宋而失傳以至今日矣乎。幸大家蚤共反求，以仁其身，而仁天下，仁萬世於無疆也已。

又射字卷 問孔子於《易》言復而未嘗言禮，乃告顏子而必曰復禮者何也？曰，復者，陽而明者也。黃中通理，正位居體，是身之陽所自明也。暢於四肢，發於事業，是陽之明所必至也。故禮曰天理之節文，而又曰禮時爲大，順次之。夫復則天，天則時，時則順而理，順而理則動容周旋，四體不言而默中帝則，節而自成乎文矣。復在乎己也，夫安得不動之而爲禮也耶。是以孔、孟立教，每以仁禮並言。蓋仁以根禮，禮以顯仁。則自視聽言動之間而充之，仕止久速之際自將無可不可，而爲聖之時也已。

焦竑《澹園集》卷四七《崇正堂答問》 徐侍御巡鹽淮南，聞王東崖先生。先遣人問以『克己復禮』之義，視其學識如何，然後往訪之。耿師聞而笑曰：『克、復之義，不離彼此當下。如侍御欲訪之心，眞能好賢樂善，無一毫勢分之意夾雜其中，即侍御之克復也。如東崖承當家學，眞能與人爲善，無一毫躲閃之意夾雜其中，即東崖之克復也。若但以言句發明，總說得精妙，與孔、顏之旨何啻千里？』

又卷四八《古城答問》 程生渾之問：『「克己復禮」，如何體認？』先生曰：『「己」與「禮」難辨，蓋我所獨者爲己，是執己見而不能同人，此非禮之禮也。大氐動以天爲禮，生於人爲己；由中出者爲禮，從外入者爲己。果能克己，則言語道斷，心行處滅，入於孔子絕四之域矣。』

錢一本《黽記》卷三 孔子言克己復禮，不區區以形骸爲己，須以禮爲己。孟子言集義養氣，不區區以氣魄爲氣，須以義爲氣。故天下歸仁，方復其爲禮己。浩塞天地，方成其爲義氣。有一不歸，禮未云復，非孔子之所謂己。有一不塞，義未云集，非孟子之所謂浩。禮與己岐而二，義與氣岐而二，顏孟之學無從湊手。

仁者人也，不仁定不是人。禮者己也，非禮安成其己。約禮弗畔，可要中也。復禮爲仁，兜根生也。蓋禮生自仁，如枝生自根。若以禮爲仁，如以枝爲根，便與復義無交涉。己如田，禮如禾，仁如禾種，克如尺土盡闢，復如盈畝競秀。此盈畝競秀者，遡其生，要其成，粒粒皆嘉種也，不曰爲仁而何。養育一人由是，養育天下由是，不曰天下歸仁而何。

克己復禮，無己非禮，全己皆禮，此不待言。禮而曰復，更是透底，震動，兜根萌生。如子半陽生，而大地春迴。又如所謂玄酒味方淡，太音聲正希，而殊不見其燦然之迹。此非顏子，未易以幾。此後人尊顏子曰復聖，不難於禮，而難於復也。

高攀龍《高子遺書》卷四《克己復禮章》 聖門以禮教門弟子，皆使由禮求仁。禮與仁皆性也，何以禮之不即爲仁也？曰，克己與不克己耳。何以謂之己？人在大化中有個身子，如大海中一冰，此冰是到死不化的。若化，方知與含生之類同一海水。不克己，即使能約禮，禮只是禮。故曰博學於文，約之以禮，僅可不畔於道，未知其仁也。克己復禮，則禮即仁矣。此是聖人無我之學，一直上達天德事，惟顏子可以語此。夫子恐其易視之，故曰一日克己復禮，天下歸仁焉。克復於一日，天下即歸仁於一日，如呼吸然，最可以觀仁。夫子又恐其難視之，故曰爲仁由己，而由人乎哉？由己是旋乾坤的力量，卻是決江河的機括，全看根器何如。如顏子言下便決矣，所以略無疑滯，便問其目。何以問目？顏子是極沉潛的人，極細密的學，他便知己之蟠根固，漏竇多，正在節目細微，點滴不漏，方得根株永拔，此是何等見識，何等精神！夫子告以非禮勿視聽言動，是禮在視聽言動之先，與視聽言動爲一，非此即勿之，非簡點於視聽言動之謂也。大綱上克己手勢重，細目上復禮工夫密。綱如開創，目如守成。顏子問目，正問守法，得視聽言動之說，便刻刻有事了。故曰請事斯語。聖門爲仁法程如此。

劉宗周《劉子遺書》卷三 人心本無惡，近儒解克己不以去私言亦是。然形氣之病獨非私耶。仁者渾然與物同體，有己而後有物，安得仁。故克己復禮爲仁，此是聖學宗旨，不可草草看過。

養氣

湛若水《甘泉文集》卷七《答陳海涯》 承諭以此學根本枝葉之喻，謂先本而後末，甚慰。然本末只是一氣擴充此生意，非謂末有本而徒粧點枝葉也。在心爲明德，在事爲親民，非謂靜坐而明德，及長然後應事以親民也。一日之間，開眼便是應事，即親民。自宋以來儒者多分兩段，以此多陷支離。自少而長，豈有不應事者？應事而爲枝葉，皆是一氣擴充。

又卷一一《問疑續録》 平川見得是，二說皆非也。不先知所有，所養者何物？知言功夫即知詖淫邪遁之詞，不使蔽陷離窮乎我心，則義理昭著，即是知所有。養氣功夫即必有事，勿正勿忘勿助長，集義養氣，即是養所有。下必有事，即上所知也。所說告子之弊，皆有見。未嘗知義而外之，即不知所有也。今時人皆無功夫，只是念聖人。如無佛老功夫，只是念仙念佛過日子耳。文公說詖淫邪遁蔽陷離窮，說在知人上，知人是成德事。

呂柟《涇野子内篇》卷二七 問：『浩然之氣如何？』先生曰：『這卻難說。孟子曰：「難言也。」他說難言，便見他實有此浩然之氣。何以難言？這個氣至大至剛，不是小可的，若能直養而不作爲以害之，便塞乎天地之間，那裏到不得！夫人以眇然之身而能塞乎天地之間，此氣是何等樣大，豈不是難言？然這個氣亦不是光光的一個氣，配合著這個道義，所以能塞天地之間。若無道義，只是個血肉之軀，卻便餒了，怎麼能浩然？惟氣配義與道，故養氣者須要「集義」，今日集一義，明日集一義，久之則自反常，直不愧於屋漏，可以對天人，可以質鬼神。至大者由此而生，至剛者由此而出，然後能塞乎天地。不是只行一事，偶合於義，便可掩襲於外而得之。若「義襲」的，他心中未免有歉，要行卻趦趄，要說卻囁嚅，此氣便餒矣。告子元不知義，以義爲外，便不能集義，如何能養得浩然之氣！集義如何？只是「必有事」，如見一個人，便思他是正是邪，當敬當遠；遇一件事，便思是義是不義；一念之動，便思是正念是邪念；無一時無事，這方是有事。又不可預期其效，如夫子與樊遲說「先難而後獲」，正是此意。又不可忘其所有事，如夫子終日不食，終夜不寢，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至，只是這個工夫。就是文王之「純亦不已」，周成王之「學有緝熙於光明」，也是這一般學問。又不可助長，如做得一件事，便要當了百十件，做得一日工夫，便要當了百十日，卻是「義襲」，如何使得！故「勿助長」。看來孟子實落在此做工夫過來，故說得親切，學者亦當在此做工。就是《大學》的工夫亦與此同，他說「格物」，便是這「必有事」一般。』

楊慎《升庵集》卷四八《董子論養生》 董仲舒曰，天地之氣不致盛滿不交陰陽，是以君子甚愛氣而謹游於房。是故新壯者十日而一游於房，中年者倍新壯，謂二十日也。始衰者倍中年，四十日也中衰者倍始衰，八十日也大

衰者以月當新壯之日，十月也而上與天地同節矣。然而其要，皆期於不極盛不相遇，疏春而曠夏，涸秋而暌冬，養微陽而固天地之房，謹微陰而助收斂之藏。又曰，壽者醻也。壽有短長，由養有得失。自行可久之道者，其壽亦醻於不久，故曰壽者醻也。

焦竑《澹園集》卷四八《古城答問》 吳生用賓問：『孟子論「養氣」，此孔子所未言。』先生曰：『孟子提出「氣」之一字最妙。聖賢言心、言性，名目已多，無奈學者以意見承接，都不濟事。若氣則一毫情識參雜不得。老子言「專氣致柔」，莊子言「無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣」。氣也者，虛而應物者也。蓋心有是非，氣無分別，人能純守此氣，便是「至大至剛，以直養而無害」，則「塞乎天地之間」。』

高攀龍《高子遺書》卷四《雖存乎仁者節》 《孟子・養氣章》以集義生氣，是氣生於心也。此章以夜氣存心，是心存於氣也。然則氣與心何以別之？天地間充塞無間者惟氣而已，在天則爲氣，在人則爲心，氣之精靈爲心，心之充塞爲氣，非有二也。心正則氣清，氣清則心正，亦非有二也。孟子說不動心工夫在養氣，說養氣工夫在持志。持其志便不梏於物，是終日常息也。常人無終日之功，須假終夜之息。夜氣者，氣以夜而息，息至平旦，稍稍清明，故曰平旦之氣。梏之反覆，則終夜不足以息之，故曰夜氣不足以存。然則息之義大矣哉。氣息則清，氣清則爲仁義良心，心存則爲浩然正氣也。今人以呼吸爲息，大謬矣。息者止息也，萬念營營，一齊止息，胸中不著絲毫，是之謂息。眞能持志集義者，自能通乎晝夜而息也。

又卷五 孔子不言養氣，然三戒卻是養氣妙訣。戒色則養其元氣，戒鬬則養其和氣，戒得則養其正氣。孟子言持志，戒卽是持志也。

養性

梁寅《養生論》（《明文衡》卷九） 人之生也，參天地而爲三，其身亦一天地而小者也。天地之大而不能不終也，則人之賦形天地之間者，其必有終亦宜矣。然其生也既異於物，則亦久於物者也。故人之壽至於百歲，其大限然也。善養生者，或過乎百歲。其不善養者，皆自促其生也。善養之矣，而亦或早終，則其生氣之受，有不及者也。而謂人之爲仙，其壽可數百千歲者，吾既未之見，則固未之信也。夫天之生物者，其性也。其燭而爲日月，爲列宿，噓而爲風，濡而爲雨露，凝而爲雪霰，爲霜雹，怒而爲雷電，蒙而爲雲霧，是皆其情也。人之得天之生理者，其性也。其適意而喜，不適意而怒，中不忍而哀，中無主而懼，見所美而愛，見不美而惡，求其所願而欲，是亦其情也。夫情也者，貴合於中，而不可以過。天之情，過則爲水旱饑饉，疫癘凶札，斯天之失其常者矣。人之情，過則爲淫邪放恣，暴虐昏謬，斯亦人之失其常者矣。聖人者，天下之主也，故純德以合天，而天道以順。君子者，或未能善天下而能善其身，故修德以俟天，而吾身以安。衆人者，不能善其身，而縱於欲，故悖夫天德而促其生。世之善養生者，大槩先於治七情。舍夫七情而復有神秘之術者，吾不知也。聖賢之學所以修其身者，亦莫先於治七情，是聖賢之學卽養生之術也。或曰，山澤之士，屏華違紛，居間處幽，寂寞寡慮，優游無爲，得以治夫七情而全其天性，固爲善矣。其出而事君理民者，將欲勵其忠貞，樹其勳名，則擾而非靜，勞而非逸，或至於耗其精而竭其神，則生奚以養。曰，所謂養生者，唯視其當爲者爲之爾，固非悖乎天以私其身也。苟能循乎中，適乎義，雖不幸而隕其軀，其天也亦壽也。不循乎中，不適乎義，雖幸而全其軀，其壽也亦夭也。故治夫七情者，奚窮達之異。七情既治，可以養德，可以養智，可以養生。養德而身修，養智而官理，養生而壽固。斯一舉而三得者也。故凡有官守者，知吾身之疾唯在於多欲，必屏其欲以瘳其疾。明夫三德三行者，其六脈之和也。稽經史，務學問，諸方之良也。古之賢者以爲則，不賢以爲監。五藥之善也，至於車馬聲色，服飾器玩，凡其可羨可嗜者，皆物之毒者也，固宜一切忌之矣。吾身之疾既瘳，然後於喜怒哀樂愛惡欲一循夫理，而不至於過中焉。是於疾去之後，愼而又愼，日養之以粱肉，而助乎吾身之元氣也。如是則上能佐君以永享天祿，下能導民以躋於仁壽而已，亦獲福考終矣。孰謂養生之術非達者之宜乎。聖賢之學，所以可貴者，此也。

薛瑄《讀書續録》卷一 程子曰：『古之爲學，專養性情。』蓋性者仁義禮知，乃道之體。情者惻隱羞惡辭讓是非，乃道之用。故養性情卽學道也。

養性情便是爲善，便是學道。

又卷四　性雖無物不有，無時不然，然或心有不存，則不能體是性而與之相違矣。故道雖不可離，而存養省察之功不可間也。

蔡清《四書蒙引》卷一五　存其心養其性，

存心兼動靜，養性亦兼動靜，但養性於動上工夫居多，故曰事事順理。若喜、怒、哀、樂之未發時，固亦須有養也，故曰息有養瞬有存。存其心養其性，存養二字本該動靜。朱子解《中庸》，所謂存養省察之要者，借此存養二字用也。所以事天也，蓋心也性也，皆天之所與我者。天之與我以心者，所以爲吾一身之主，使有以酬酢萬變，而不可須臾離者也。吾而放之，則違天矣。故存心所以事天。天之與我以性者，正使吾之一動一靜事事物物，皆體是以行，不至冥行而妄作者也。吾而戕之則違天矣，故養性所以事天。

湛若水《甘泉文集》卷三《雍語》　甘泉子語袁郁曰，人能動心而後能存心，能存心而後能養性。故人心怕知，知故警動，德性斯堅定矣。然則動心忍性，其入道之門也與。

又卷四《知新後語》　看書只得文義曉然即用涵養，不可只以此議論，試看自堯、舜至孔、孟，何曾講書、辨文義異同！

朱子格物窮理之功甚精，與程子何异！只程子主於涵養，朱子主於窮索。若窮索中知有涵養之意，如手持足行，而心志有定，二者功夫夾進乃可也。

又卷二三《語録》　天地之塞吾其體，天地之帥吾其性。帥塞心氣一也。養心則氣在，心清則耳目鼻口四肢百體皆清，此乃持志無暴氣合一功夫。夫氣得而心得，言亦得矣。而今諸君只偏言知言心，未免有枯寂不到之處，須更審之。

羅汝芳《近溪子集》射字卷　問，孟子要闢楊、墨，其法度不過曰君子反經而已矣。今請示其反經之旨何如？曰，經是何物？即今織機絲線，周迴十百千遭，卻只一條引去。即如世界有個唐、虞三代，有個秦、漢、唐、宋，有個元朝，方至今日，亦數十遭周迴，然世界所以爲世界者，不過君臣父子長幼朋友夫婦，而成之者則吾仁、義、禮、智、信之性，主之者則吾神明不測之心也。世界雖有周迴，此道則恆久不變，故謂之曰經也。曰，經是如此，反之則又何如？曰，反之者，反而求之汝輩之身也。汝輩與我對坐，舉動過目其目自見，聲音到耳其耳自聞。坐間數十百人，耳目聰明卻只一般，是則虛靈不測之心也。此個虛靈，遇父母便生孝順，遇兄長便生愛敬，遇現在師友便生恭遜，是則所謂性也。認得是心，便當存之，而不至昏昧放逸。認得是性，便當養之，而不至拂逆傷殘。如此用功，久久不變，以至入微通妙，便是聖人人倫之至，雖諸童子，亦皆可學。便是經綸天下之大經也，能經綸大經，則汝等一身便是天下國家極則，所謂父子兄弟足法而人自法之，非天下之大本如何經綸？立本則中和我致，位育我成，雖天地之化亦可默契而無疑。到此地位，楊、墨之不經者，自化而歸於經綸中矣。又何足辯也耶！

焦竑《澹園集》卷一二《答友人問》　來諭云：『耽寂者謂佛氏之空足以不滅，談玄者謂老氏之虛足以長生。』夫既空矣，則不滅者何寄？既虛矣，則長生者何物？蓋二氏原無此說，而傳之者之謬也。昔人云：『黃老悲世人貪著，故以長生之說，漸次引之入道。』知黃老則知佛矣。蓋佛因人之怖死也，故以出離生死引之；既聞道，則知我本無死。老因人之貪生也，故以長生久視引之；既聞道，則知我自長生，初非以軀殼論也。觀老子曰：『死而不亡曰壽』，亦可見已。人之性體，自定自息。《大學》之『知止』，《易》之『艮』，正論此理，非強制其心之謂也。不然，既爲神明不測之物，則豈人力所能束縛之？而苟其爲束而縛之，則亦不可言定，不可言息矣。此皆忻厭之妄情，揣摩之億說，而豈足爲知性者道哉。孟子曰：『盡其心者，知其性也，知其性則知天矣。』又曰：『夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。』蓋誠知性命，則聲臭且無，何壽夭之可言乎？夭壽既無，何貳之可言乎？故曰：『朝聞道，夕死可矣。』蓋聖人無死地，故可以死也。此謂之立命，而豈區區徇生執有者倫哉。雖然，世人謂養生不可無物也，故騁無益之求；謂有身不可不愛也，故營分表之事。不知厚其生而生愈傷，養其身而身愈病耳。然則聖人之盡性、至命，即謂之養生之要訣可也，豈故遺其生哉！

又卷一六《盤山語録序》　老子，古史官也，聞先聖之遺言，閔其廢墜，著五千言以存之，古謂之道家。道也者，清虛而不毀萬物，上古南面臨民之術也，而豈異端者哉！古道不傳，而世儒顧以老子爲異，多詘其書而不講，至爲方士者所託。於是黃白男女之說，皆以傅著之。蓋學者之不幸，而亦道之辱也。

近世七眞者，始壹意清靜之說，擯棄有爲以復還太上之舊，其功甚偉。顧世人耽玩小術，未能從之爲可歎耳。一日，晤張希陽子於金陵，言與余合，

謂《盤山語錄》在《修眞十書》，學者多未之見，欲刻傳之，而屬余一言。余少喜是書，不必鉛汞龍虎別安名目，與化金御女自墮旁門，孳孳然獨治心養性之爲務，此七眞之正派也。而希陽子能知而表章之，其識遠矣。夫方士言長生者，往往穿鑿於性命之外，不知養性之卽爲長生；世儒言性命而斥養生，不知養其性者同乎天道而不亡。嗚呼，得是編而讀之，其皆能有瘳也夫！

又卷四八《古城答問》 問『養性』，先生曰：『毋害性爲養性。』問『養生』，先生曰：『毋伐生爲養生。』嘗讀《素問》，云：『情計兩忘，不爲謀府。冥心一觀，勝負都捐。故心志保安，合同於道。』又云：『恬惔虛無，眞氣從之。精神內守，病安從來？此古聖人之遺言，知養性、養生非二事也。』

養心

胡居仁《居業錄》卷一 理與氣不相離，心與理不二。心存則氣清，氣清則理益明。理明氣清，則心益泰然矣。故心與氣須養，理須窮，不可偏廢。或曰，修養家之養氣同否？曰，修養家所養，乃一身之私氣，私則邪矣。惡人氣亦盛，何也？惡人乃惡濁麤暴之氣，血氣之私也，若清純剛直，乃正氣也。嘗驗之，存心密則麤暴昏濁之氣自消，理直則剛大之氣自生。心也理也氣也，二而一也。正則俱正，邪則俱邪。

爲物欲所勝者，皆是心不能做主也。處事不得其宜者，亦是心失其職也。此涵養省察之功當盡也。

心具衆理，所患者紛亂放逸惰慢，故須主敬。主一無適，所以整其紛亂放逸。整齊嚴肅，所以救其惰慢。此存心之要法也。

涵養本原與窮索義理，實交相涉。蓋人心只有許多義理，更無別物，涵養既至，則天理自明。窮理既精，本心愈安也。

存養工夫不至，則省察功夫甚難。省察工夫不至，則存養甚難。蓋動靜體用，本非兩事，當隨處致力。

存養卽所以立本，窮理卽所以達道。存養後方能窮理，窮理後又須存養。不先存養，則心體昏放，大本不立，何能窮理？窮理後若不存養，則理無歸著，隨得而隨失矣，何能爲我有？

窮得此理於心，又須存養省察工夫到，方無罅漏。

朱子曰，學者往往多歸異教者，蓋謂自家這裏工夫欠缺，奈何這心不下，又無好藥方治得，遂入彼去。

窮得此理，須敬以存之，方不失。或曰，未窮理時如何？曰，未窮理時，固當主敬以立其本。

又卷八 或問，存養在致知之先，在致知之後？曰，未知之前非存養則心昏亂，義理之本源已喪，何以能致知？既知之後非存養則亦放逸偸惰，天理隨失，何以保其知？先儒言未知之前，非敬無以知。既知之後，非敬無以守。又曰，敬者聖學之所以成始成終者也。又問，存養屬知屬行？曰，存養乃知之本，行之事，此未行之行也。

陳獻章《陳獻章集》卷一《示學者帖》 諸君或聞外人執異論非毀之言，請勿相聞。若事不得已，言之亦須隱其姓名可也。人氣品習尙不同，好惡亦隨而異，是其是，非其非，使其見得是處，決不至以是爲非而毀他人。此得失恆在毀人者之身，而不在所毀之人，言之何益？且安知己之所執以爲是者，非出於氣稟習尙之偏，亦如彼之所執以議我者乎？苟未能如顏子之無我，未免是己而非人，則其失均矣。況自古不能無毀，盛德者猶不免焉。今區區以不完之行而冒過情之譽毀，固其所也。此宜篤於自修以求無毀之實，不必以爲異而欲聞之也。昔呂蒙正拜副相，一朝士指之曰：『此子亦參政乎？』同列欲詢其名，遽止之，曰：『知當終身不忘，不如勿聞。』賢者所存，固異於人也。諸君亦宜念之。

又卷二《與湛民澤十一則》之四 飛雲之高幾千仞，未若立本於空中，與此山平。置足其顚，若履平地，四顧脫然，尤爲奇絕。此其人內忘其心，外忘其形，其氣浩然，物莫能干，神遊八極，未足言也。承羅浮之遊甚樂，第恐心有所往，情隨境遷，則此樂亦未免俗樂耳。

林光《記白沙語》（《明儒學案》卷六《長史林緝熙先生光》） 先生初築陽春臺，日坐其中，用功或過，幾致心病。後悟其非，且曰：『戒愼與恐懼，斯言未云偏。後儒不省事，差失毫釐間。』蓋驗其弊而發也。

曾論明道論學數語精要，前儒謂其太廣難入，歎曰：『誰家綉出鴛鴦譜，不把金鍼度與人。』

先生教人，其初必令靜坐，以養其善端。嘗曰：『人所以學者，欲聞道

也，求之書籍而弗得，則求之吾心可也，惡累於外哉！此事定要覷破，若覷不破，雖日從事於學，亦爲人耳。斯理識得爲己者信之，詩文未習，著述等路頭，一齊塞斷，一齊掃去，毋令半點芥蔕於胸中，然後善端可養，靜可能也。始終一境，勿助勿忘，氣象將日佳，造詣將日深，所謂至近而神，百姓日用而不知者，自此迸出面目來也。』

王廷相《慎言》卷五《見聞篇》　心爲道主，未有不能養心而能合道者，未有不能寡欲而心得養者。

又卷六《潛心篇》　『持其志』者，存其心而不放也；『無暴其氣』者，視聽言動以禮而不任情也。心存，則所發者自不肆；氣不暴，則所守者愈固。此內外一致之道，故曰『交相養』。

又《雅述》上　先內以操外，此謂之動心，動心不可有；由外以觸內，此謂之應心，應心不可無。非不可無，不能無也。鑑之明，不索照也，來者應之矣；能應矣，未嘗留跡焉。《易》曰『無思也，無爲也』，動心何有乎？『感而遂通天下之故』，固應心之不能無也。喜怒者，由外觸者也。過於喜則蕩，過於怒則激，心氣之失其平，非善養者也。惟聖人虛心以應物，而淡然平中焉。故萬事萬物，以理順應，而無定情，於跡也何有？是故虛則公，公則不爲己有，不爲己有則不見其跡。

天下無一物能動其心，則無一物宅於心。死生大矣，順而不計；有天下不與，又不足云也。無一物宅於心，則虛，則明，則正，則公，則和，研慮處物，罔非順應矣。

心乃體道應事之主，故程子曰：『古人之學，惟務養性情，其他則不學。』雖然，君子欲有爲於天下，明經術，察物理，知古今，達事變，亦不可不講習，但有先後緩急之序耳。

爲學不先治心養性，決無入處。性情苟不合道，則百行皆失中庸之度矣。故學當先養心性。

張橫渠云：『讀書以維持此心，一時放下則一時德性有懈。』此與維摩詰數念珠何異？學者貴收養其心，不令放縱耳，何必用書以爲維持之具？但能操在純熟，則心有定向，不待持之而無不存矣。

君子有不必計於心者，有終身不可不計於心者。世間萬事，變化起伏，浮沉得失，轉盼之間，盡爲陳迹，浮雲散滅，何與太空？但當隨寓而安，不足置之胸臆以汩亂神明可也，此不必計於心者也。孟子曰：『夭壽不貳，修身以俟之』，此守道盡性，死而後已之事也，雖造次顛沛，一時不可違者。故仲由結纓，曾子易簀，至終其身不倦，此不可不計於心者也。

存養在未有思慮之前，省察在事機方蒙之際。《大學》心有所忿懥，有所好樂，有所恐懼，有所憂患，則皆不得其正，是教人靜而存養之功也。能如是，則中虛而一物不存，可以立廓然大公之體矣。《論語》非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動，以克去己私，是教人動而省察之功也。能如是，則己克而一私不行，可以妙物來順應之用矣。聖人養心慎動之學，莫大於此，學者當並體而躬行之，則聖人體用一源之域，可以循造矣。

鄒守益《東廓鄒先生文集》卷八《書艾鳴魯卷》　聖賢之學自包得仙術。吾儒說養心莫善於寡欲，若仙家便說是養身之方，養身便是利，養心便是義。鳴魯欲寡其過以希聖賢，可謂得仙方矣。日積月累，服而食之，淨洗麤穢，湛然靈明，便是蓬萊境界。若藥力間斷，不免墮落塵土，無由上升矣。

王時槐《友慶堂合稿・答東池宗丈》　向聞道體少有違和，正爲懸念，盛使至，詢已漸安。惟靜養中，只宜萬念俱灰，身世盡忘，此是第一上妙良劑也。終日渾渾然，勿認此身是病，勿計何日得安，勿慮不得安時是何境象，凡此皆妄念也。但一味任運，兀兀騰騰，視此身如虛舟，隨波蕩漾，不必更作一毫意思，支撐主宰。如是則一切不繫，與造物游，不知何者是身，何者是病。身不屬我，病將自離。即此是道，更有何道。又奚必俟病愈之後，別求究竟而後爲道耶。

又《友慶堂合稿・答曾德卿乙未》　近世號爲高明之士，或謂一悟便了，行誼上不必點檢，此是不識心體，乃舍事而認心。若如此則事是誰做，且事不點檢，則此心乃是頑空，全不管事之物矣。彼蓋不知心即事，事即心，歧而二之，彼所謂悟但得其影響耳，豈眞悟哉。又謂靜中不可著操字，則孔子所謂操則存者果爲妄語乎。彼蓋不知操者非以此操彼之謂也，此心兢兢業業即是心之本體，即是操也。故陽明先生曰，戒慎恐懼是本體，正謂是耳。若此心不操，則反爲放其心而不知求矣，而可乎。惟操即是本體純一不雜，即是靜也，非以蕩然無所用心爲靜也。何思何慮，言思慮一出於正，所謂心之官則思，思睿而作聖，非妄想雜念之思慮也，豈可以不操冒認爲何思何慮

乎。此等議論，乃是近世海內一種虛談，似是而非，大壞學術，大惑後進，其弊必至於決隄防，縱人欲而滅天理。其說似高出於孔孟之上，而其弊實誘人入於放僻邪侈之歸，不可不深畏而謹避之也。

又《友慶堂合稿・答李養端》 別楮所問數條，足見留心此學，不致虛棄光陰。惟宇宙間此理渾然，充塞無間，人人具足，不待安排。但不學者逐於物慾，初學者障於意見，總於本來渾成者不相當矣。今既信得眞機原自不息，日間不必起心動念，自生扭捏，只萬緣放下，收斂歸根，無思無爲，亦無善惡分別之想，復還渾然不鑿之體，庶幾近之矣。果能如是，到得純熟時，自有契悟，來問種種之疑，自渙然冰釋也。

崔銑《士翼》卷二 克己者，猶兵御敵，進而無卻。養心者，猶水漬物，漸而不驟。愼思者如渫井，浚其泉而愈新。辯疑者如解絲，理其序而自整。

又卷三 心貴乎虛，無私也。心貴乎實，存性也。

呂柟《涇野子內篇》卷一 君子習文不如習行，習行不如習心。習心以忠信，而文行在其中矣。

又卷四 問：『長江之上，大海之濱，風波之險可畏也。至於風恬浪息，漁人出沒其間，鷗鳥飛鳴其中，若相狎而玩者。何也？水忘機也，漁人、鷗鳥亦忘機也。若乃吾人之宅心，宜若平且易焉已矣。而反有不可測者，則其爲風波之險莫大焉。此莊生所謂「險於山川」者也。是故機心忘，而後可以進德矣。』曰：『只看如何平易，平易一差，恐靡然矣。』

問：『心其太極矣乎！心之動靜，其陰陽乎！心之四端，其五行乎！故君子莫大乎養心。』曰：『養心是學問根本，不知將何以爲養耳。願端溪子終教之。』

又卷七 先生聞施秀才家被燬，對人致勉曰：『此不必動心，教他再用功，水來溺不著，火來燒不著。』

問：『動心如何制得住？』曰：『人之動心，一日或有一二至，到渾然無欲處方無了。須於動處一刀斬截歸天理，乃定也。』

克諧曰：『無事時心清，有事時心卻不清。』先生曰：『此是心作主不定，故厭事也。如事不得已，亦當要理會。某中舉時，亦是如此，後來雖事紛至亦不厭。』

先生曰：『人心要廣大，如天之無不覆，如地之無不載可。』大器曰：『心大則萬物皆通。』曰：『然。某又常言，謙虛則寬綽而有餘，矜夸則狹迫而不足。』

或問：『靜坐心虛明固好，及事來，不免昏惰放逸，如何？』先生曰：『還是靜時未虛明也。』

又卷一〇 詔問：『程子嘗言，學者須大其心。譬如爲九層之臺，須大做腳方得。先生於《抄釋》曰：「人須思如何能大其心。」詔以爲欲大其心，莫先於克己。』先生問：『如何爲克己？』詔曰：『人之心本自廣大，但爲私意蔽之，則狹小矣。故學者之心一有偏私，卽務克去，庶以復其廣大之體，如何？』先生曰：『固是。必如曾子之「弘毅」，《西銘》所謂「民胞物與」始得。且如「尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼其幼」，人雖或力量不逮，卻不可無是心。如張子見皇子生則喜，見饑莩則戚的心方好。然此心安從生？』詔未及對。他日又問。曰：『只是預養仁心，自無己之可克矣。』

又卷一三 問存心之說。曰：『人於凡事皆當存一個心。如事父母，事兄長，不待言矣；雖處卑幼，則存處卑幼之心；處朋友，則存處朋友之心。至於外邊，處主人亦當存處主人之心，以至奴僕，亦要存一點心處之，皆不可忽略。只如此，便可下學上達。《易》之理只是變易以生物，故君子變易以生民。』

先生謂威輩曰：『我昨過碧峯寺，有個天通，是好僧，來見【略】我說：「你自後公卿來看你的，再不要說他，纔冷得心也。」』應亢問：『告子不動心，也是冷心否？』曰：『這是強制其心，他是寂滅其心，還不同些。』永年問：『心畢竟可冷得否？』曰：『這心惟恐他不生不煖，如何要冷？如私心、慾心、躁心、驕心，這樣的心要冷他。孟子那不動心，邵子收天下春歸之肺腑，卻要學。須要「必有事焉而勿忘」，然後可。一不同孟子之處墨者夷之，二不同程子欲斬放光佛頭來觀。既見，又何以與他揭蓋以濟其術？』

又卷一五 呂潛問：『學者自做秀才至中舉、中進士，心只是依舊不動，方是學。』先生曰：『此意卻好。前日顧東橋見我云，彼處有個秀才，有學識，中不得舉，心甚憂。予謂此正是無學識處。如中不得舉心憂，便爲舉人牽扯去了；中不得進士，做不得官心憂，不免又爲進士與官牽扯去了。如此等心，便不屬己身了。非是不要功名富貴，須不累於功名富貴纔是。』

王艮《王心齋先生遺集》卷一《語録》 學者初得頭腦，不可便討聞見支撐，正須養微致盛，則天德王道在此矣。六經、四書所以印證者也，若功夫得力然後看書，所謂溫故而知新也。不然，放下書本便沒工夫做。

顔鈞《顔鈞集・論長生保命》 夫生也，天地大生之性，生天地人物，不易不磨之命也。故曰，性也，有命焉。命卽性之生生成象，有定分也。性爲命之自天秉賦，無方體也。是爲無方體也，是爲有定分也，而焉以長之保之哉？此宣尼一生耽志憤樂，敏求樂止之全功合修，曰「從心所欲不逾矩」，卽長生保命之造端貞幹也。玄門變幻，其爲長，其爲保也，亦自從心所欲不逾矩中竊取衒能，以自支幻其心，誘掖人聞人信者也。詎知心所欲也，性也，繼曰矩也，命也，能從能不逾也，卽長也保也，何必改換名色，然後爲能雙修哉？是以蓬鰥篤信耽志，遇師授傳，敢自得此幾，以自樂自強，不貳不息，叨獲今日年精力齒，實確乎不拔爲定見定守者也，遂發長生保命云。

顧憲成《小心齋劄記》卷六 程子曰，孟子有功於聖門不可勝言。仲尼只說一個仁字，孟子開口便說仁義。仲尼只說一個志，孟子便說許多養氣出來。只此二字，其功甚多。愚謂孟子拈出不動心三字，其功尤多也。

千古聖學只是個不動心。佛氏也是個不動心。告子透得這個消息，過於楊墨遠矣，卻被孟子一眼覷破，將他根本上病痛一一指點出來，使後之學者得以曉然於幾微異同是非之辨，不至爲他說所惑，走差了路頭。故曰其功尤多。

劉宗周《劉子遺書》卷二 涵養與克治，是人心雙輪。入門之始，克治力居多。進步之後，涵養力居多。及至車輕路熟時，不知是一是二。

正諦當時切忌又起爐竈。

問涵養。曰，勿忘勿助。學人大概是助病，幾時得個忘也。

盡心

薛瑄《讀書録》卷一 盡心工夫，全在知性知天上。蓋性卽理而天卽理之所從出。人能知性知天，則天下之理無不明，而此心之體無不貫。苟不知性知天，則一理不通而心卽有礙，又何以極其廣大無窮之量乎？是以知盡心工夫，全在知性知天上。

湛若水《甘泉文集》卷二《新論》 今之求道者，如居室中而欲見天地四方，可得乎？或得隙光焉，侈然以爲有見。夫身在屋內，四面牆壁也，何以見天地四方之全？必超身而出，立於九層之臺，斯盡見之矣。故曰，盡其心者知其性也。故物欲也，玩好也，文藝也，皆牆壁之類也，故闢之而後可以見道。

王守仁《王陽明全集》卷七《紫陽書院集序》 豫章熊侯世芳之守徽也，既敷政其境內，乃大新紫陽書院以明朱子之學，萃七校之秀而躬教之。於是校士程曾氏採摭書院之興廢爲集，而弁以白鹿之規，明政教也。來請予言以諗多士。夫爲學之方，白鹿之規盡矣；警勸之道，熊侯之意勤矣；興廢之故，程生之集備矣。又奚以予言爲乎？然予聞之：德有本而學有要，不於其本而泛焉以從事，高之而虛無，卑之而支離，終亦流蕩失宗，勞而無得矣。是故君子之學，惟求得其心。雖至於位天地，育萬物，未有出於吾心之外也。孟氏所謂『學問之道無他，求其放心而已矣』者，一言以蔽之。故博學者，學此者也；審問者，問此者也；愼思者，思此者也；明辯者，辯此者也；篤行者，行此者也。心外無事，心外無理，故心外無學。是故於父子盡吾心之仁；於君臣盡吾心之義；言吾心之忠信，行吾心之篤敬；懲心忿，窒心欲，遷心善，改心過；處事接物，無所往而非求盡吾心以自慊也。譬之植焉，心其根也；學也者，其培擁之者也，灌溉之者也，扶植而刪鋤之者也，無非有事於根焉耳矣。朱子白鹿之規，首之以五教之目，次之以爲學之方，又次之以處事接物之要，若各爲一事而不相蒙者。斯殆朱子平日之意，所謂『隨事精察而力行之，庶幾一旦貫通之妙也』歟？然而世之學者，往往遂失之支離瑣屑，色莊外馳，而流入於口耳聲利之習。豈朱子之教使然哉？故吾因諸士之請，而特原其本以相勖。庶幾乎操存講習之有要，亦所以發明朱子未盡之意也。

羅汝芳《近溪子續集》卷下 問《盡心》一章。曰，此章書是孟夫子自述其平生之所得，且以警悟及門諸賢也。蓋孟子學問受之子思子天命之性，故於天也、命也、性也皆究極根原，了無疑貳，良由他既竭心思，而天聰明之盡，所以翻成性善一段話頭，來立個宗旨，開示後學。不想春秋戰國異言喧豗，人性雜擾，習染已久，此言一出，不徒世情拂逆，卽在門之士亦皆紛爭強

辨，更不服從。雖以樂正之質美好善，亦在疑信之間。孟子憶想，諸人皆以性在面前，漫多自許能知，而本心聰明殊未竭盡，所以浮浪言詞先入作主，眞正道脈反作尋常。故昌言曰，盡其心者知其性也，知其性則知天矣。意以人情好逸而惡勞，此心易私而難公，誰人肯於自性盡力去心上求知。心上既未盡力，而自性底蘊又何怪其不能精透，而漫隨世俗以爲惡，爲混，爲三品，而善則反疑貳不信也。夫心性固是相因，而天人原無二致。自性若能眞知，則天便卽無間隔。夫孔子用功，五十方知天命。今知性遂已知天，則知性果然非易事矣，人其可不盡心耶。至於存心一條，亦未必別有一段工夫。蓋心到盡處已是極至之辭，今但常時盡而不間卽謂人存。性者心之生理，心存則性自條暢明朗，而謂之養。存而且養，便於天體顧諟周旋，順事而無所拂矣。然事天而周旋不舍，雖比之知天更爲純密，但我去事天終是兩個，而非一也。兩而未一，則壽夭終屬於天，而我猶不免聽命，卽是以語聖神之理，恐亦難矣。惟夭壽不貳至迹化而齊，終身以俟命至情忘而一，則我命在我，而我卽天矣。譬之舜之與堯，始而受其明揚側陋，卽知之眞處，繼而蒙其館甥貳室，卽事之密處。若論曆數在躬而萬幾統一，則須是禪位稱帝乃其極至處也。但此章旨趣歸宿雖在性命，而從入則屬心知。蓋心者身之神明，則主宰於一腔之中，而貫徹於八荒之外。自其流通不已者則爲命，自其生化無遺者則爲性，自其統攝無端者則爲天。人惟心知不妙則神明不顯，於是形與天隔，性與命離，而聖不可希矣。故善觀此章者，亦重在盡心二字，便頭頭盡理。善體此章者，只專在盡心二字，便時時得力。信哉，學問之當講而機竅之當求也已。

問，盡心存心知天事天，孟子原並舉以言，而先生卻謂存心不必別用工夫，果是何如？曰，天下道理自有本源，而聖賢工夫亦自有頭腦。今言心也性也天也命也，一理也。雖意思渾融得好，然沒個頭腦，卻敎學者如何用工？今看孟子著此一章書大非小可，而一章之言，精神最吃緊者又是盡其心者一句。只一句認得眞的，則一章首尾貫徹迎刃，更無難事。如《中庸》論惟天下至誠能盡其性，則直至參天贊化總是盡此性而直窮到底也。蓋吾心分量卽天地之廣遠，而其併包民物之衆盛亦相融液。其併包融液之體，又皆玲瓏剔透潔凈微巧，總是一團神明也。所以盡之功最是爲先，亦最是爲大，然卻最是爲難也。所喜人有恆言，隨事勸人皆云盡心盡心，而況此學，獨不當先盡其心乎。故古之善言聖人者，惟曰天聰明之盡者也。心之聰明果能不憚劬勞，不計歲月，到得心思卽竭，神明自來，那時許大乾坤俱作水晶宮闕。卽是說性說天，已是強爲區別。如何存之與養，知之與事，又豈不一齊俱到也哉。奚止曰知曰事，就是最後立命一著，雖云神聖之所極難，只是他年深歲久，歡欣浹洽，我卽是天，天卽是我，而天人之間別，覓之了不可得。天人已是兩忘，壽妖又更何有。故初則必言盡心，而終則果然心盡而已。

劉宗周《劉子遺書》卷四　顏子喟然一歎，是說自家屋裏話，故不勝其苦。孟子《盡心》諸章猶是對塔說相輪，然孟子晚年造詣如此，所謂學已到聖處也。

天理人欲

曹端《通書述解・聖學第二十》　此明聖人可學而至，而要不外乎一心也。聖可學乎。設問，聖人可學而至乎。曰，可。答言可。曰，有要乎。又設問，學聖人有要乎。曰，有。答言有。請聞焉。設問，請聞其要。曰，一爲要。答言，一之一字，爲聖賢之要。一卽太極，是純一不雜之謂也。一者，無欲也。只是純然是個天理，無一點私欲，且無欲便覺自在。人只爲有欲，此心便千頭萬緒，做事便有始無終。小事尚不能成，況可學聖人耶。然周子只說一者無欲也。這話頭高，卒急難湊泊，常人如何便得無欲。故伊川只說一個敬字，敎人只就敬上睡去。庶幾執捉得定，有個下手處。無欲則靜虛動直。靜虛卽陰靜，是心之體。動直卽陽動，是心之用。靜虛則明，明則通。心纔虛便明，明則見道理透徹，故通。通者，明之極也。動直則公，公則溥。心纔直便公，公則自無物我之間，故溥。溥者，公之極也。明通公溥，庶矣乎。明而至於通，則靜而動焉。公而至於溥，則動而靜焉。況明配木仁元，通配火禮亨，公配金義利，溥配水智貞。如此，陰陽合德，而聖人其庶矣乎。此章之旨，最爲要切。然其辭義明白，不煩訓解。學者能深玩而力行之，則有以知無極之眞，兩儀四象之本，皆不外乎此心，而日用間，自無別用力處矣。

薛瑄《讀書錄》卷三　心無須臾間，理欲之幾間不容髮，此勝則彼負，此負則彼勝。

學者之心當常有所操，則物欲退聽。斯須少放，卽邪僻之萌滋矣。

又卷四　外物至輕，己德至重。重其所輕，輕其所重，不知類也已。外物爲養生之具，固不可缺，但君子取之有道，用之有節。小人則取不以道，用不以節，所謂天理人欲，同行異情也。

謹防外好以奪志。

斯須照管不至，則外好有潛勾竊引之私，不可不察。人欲如寇敵，專以窺吾之虛實，斯須防閑不密，則彼乘間而入矣。

衣食之類本爲養生之具，不可缺者，故聖人爲治必開衣食之源，以厚民生。故衣食飽煖足矣，若過求華麗之衣，欲以是誇人，而有道者無足觀也，必有極口腹之欲，養小以失大，君子不爲也。是則衣食取足者天理之公，過爲華侈者人欲之私，君子謹之。

又卷五　《書》求精一之旨，《詩》求思無邪之旨，《禮》求敬，《樂》求和，《春秋》求是非，《易》求象占。義理皆體於身心，則有實用矣。惟無欲最高，有欲則低矣。

尋思千能百巧都不濟事，只無欲是高處。

無欲如至清之水，秋毫必見。有欲如至濁之水，雖山嶽之大亦莫能鑑矣。

人欲盡而天理見，如水至清而寶珠露。人欲深而天理昏，如水至濁而寶珠暗。此先儒之成說，但先儒以氣稟言，某以人欲言。

又卷六　慾有水意，故窒慾如止水。

又卷七　君子窮以義，達以義，窮達皆天理也。小人窮以利，達以利，窮達皆人欲也。

薛瑄《讀書續録》卷二　聖人則超出萬物之上，不仁者則陷於物欲之中。聖人則役物，不仁者則役於物。此正天理人欲所由分也，學者不可不察。

大要當洗滌盡此心之欲，有一毫之欲未盡，即本體蔽昧，而用失其當矣。

又卷五　千古聖賢之學，惟欲人存天理遏人欲而已。

吳與弼《康齋集》卷一《日録》　夜枕思宋太宗燭影事，深爲太宗惜之。人須有行一不義，殺一不辜，而得天下不爲之心，方做得堯舜事業。不然，鮮有不爲外物所移者。學者須當隨事痛懲此心，剗割盡利欲根苗，純乎天理，方可語王道。果如此，心中幾多脫洒伶俐，可謂出世奇男子矣。

聖賢所言，無非存天理去人欲。聖賢所行亦然。學聖賢者，舍是何以哉。

胡居仁《居業録》卷二　學無他，只要存得天理，去得人欲。天理是人物所以生底道理，有生之初，所稟得底道理。人欲是有生之後，因氣稟之偏，情欲之感，事物之交，利害相形而生。故天理是本然之善，天所付底。人欲是失其理，動於物，縱於情，乃人爲之僞，非人之固有也。然閑邪存誠，所以保養天理，關防人欲，本原上工夫。克治省察，所以辯明天理，決去人欲，發用上工夫。故操存涵養克治省察之功，愈精愈密，無少間斷，則天理常存，人欲盡去矣。

湛若水《甘泉文集》卷五《二業合一訓》　鄭子請學。甘泉子曰：『默而思之，敬以存之，其庶矣乎！』曰：『爾學何學矣？』曰：『求寡欲而未能也。』曰：『爾之云欲者何如？』曰：『利。』曰：『匪直利欲之爲欲焉耳，心有所偏□焉，亦謂之欲也。今夫讀書，非不爲善事也，過用其心，失其時正焉，皆欲而已。』

又卷七《答洪峻之侍御》　吾《四勿總箴》云，如精中軍四面卻敵，不存天理而先欲去人欲，如中軍無主，誰與卻敵？天理長一分，人欲便消一分，天理長到十分盛大處，則人欲亦便十分淨盡。熟而化者爲聖人。

又卷八《新泉問辨録》　又問：『天理心之主也，人欲心之賊也。一心之微，衆欲交攻，日侵月蝕，賊漸內據，主反退聽。且晝所爲，時或發見，殆亦杯水於輿薪之火耳。今欲反其故，復其眞，主者主之，賊者賊之，如之何其用力也？』『這個天理眞主未嘗忘，特爲賊所蔽惑耳，觀其時或發見可知矣。體認天理則眞主常在，而賊自退聽。不是外邊旋尋討主入室來，又不是逐出賊使主可復也。只頃刻一念正卽主翁便惺，便不爲賊惑耳。二者常相爲消長。』

又卷二三《語録》　男女飲食其慾乎。凡欲皆性也，非慾也。其欲動而爲過與不及則慾也，故君子惟中之爲學。

王守仁《傳習録》卷上　子仁問：『「學而時習之，不亦說乎！」先儒以學爲效先覺之所爲，如何？』先生曰：『學是學去人欲、存天理。從事於去人欲、存天理，則自正諸先覺，考諸古訓，自下許多問辨思索存省克治工夫。然不過欲去此心之人欲、存吾心之天理耳。若曰「效先覺之所爲」，則只說得

學中一件事，亦似專求諸外了。「時習」者，「坐如尸」，非專習坐也，坐時習此心也；「立如齋」，非專習立也，立時習此心也。「說」是「理義之說我心」之說；人心本自說理義，如目本說色，耳本說聲，惟爲人欲所蔽所累，始有不說；今人欲日去，則理義日洽浹，安得不說。』

羅欽順《困知記》卷上 《樂記》所言『欲』與『好惡』，與《中庸》『喜怒哀樂』，同謂之七情，其理皆根於性者也。七情之中，欲較重。蓋惟天生民有欲，順之則喜，逆之則怒，得之則樂，失之則哀，故《樂記》獨以『性之欲』爲言，欲未可謂之惡，其爲善爲惡，係於有節與無節爾。

又卷下 《樂記》『人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也』一段，義理精粹，要非聖人不能言。陸象山乃從而疑之，過矣。彼蓋專以欲爲惡也。夫人之有欲，固出於天，蓋有必然而不容已，且有當然而不可易者。於其所不容已者而皆合乎當然之則，夫安往而非善乎？惟其恣情縱欲而不知反，斯爲惡爾。先儒多以『去人欲』，『遏人欲』爲言，蓋所以防其流者，不得不嚴，但語意似乎偏重。夫欲與喜怒哀樂，皆性之所有者，喜怒哀樂又可去乎？象山又言：『天亦有善有惡，如日月蝕，惡星之類。』是固然矣，然日月之食，彗孛之變，未有不旋復其常者，茲不謂之天理而何？故人道所貴，在乎『不遠而復』，奈何『滔滔者天下皆是也』！是則循其本而言之，天人曷嘗不一？究其末也，亦安得而不二哉？

又續卷下 《樂記》所舉『欲』與『好惡』，《大學》所舉『親愛、賤惡、畏敬、哀矜』，《中庸》所舉『喜怒哀樂』，《孟子》所舉『惻隱、羞惡、辭讓、是非』，等是人情，但名言之不同耳。凡情之發，皆根於性，其所以爲善爲惡，係於有節與無節，中節與不中節，辟與不辟而已。《樂記》、《大學》、《中庸》三說，足以互相發明。《孟子》道性善，故所舉四端，主意只在善之一邊，其說終是不備。但以《大學》證之，亦可見矣。哀矜猶惻隱也，賤惡猶羞惡也，畏敬猶恭敬也，如發而皆當，又何辟之可言哉！此可見人心之危矣。危字着在中間，操持向上，則極於《中庸》所謂『天地位，萬物育』；放縱趨下，則如《樂記》所謂『大亂之道』，固理勢之所必至也。

又三續 『人心，人欲。道心，天理。』程子此言，本之《樂記》，自是分明。後來諸公，往往將人欲兩字看得過了，故議論間有未歸一處。夫性必有欲，非人也，天也。既曰天矣，其可去乎！欲之有節無節，非天也，人也。既曰人矣，其可縱乎！君子必慎其獨，爲是故也。獨乃天人之際，離合之機，毫釐之差，千里之遠。苟能無所不致其慎，則天人一矣。到此地位甚難，但講學則不可不盡。

王廷相《慎言》卷五《見聞篇》 人有一事不合於義，則受累於一事，即非浩然之氣矣。

『不見可欲，使心不亂』，大賢以下之事也。

昏塞故狹小，虛明故廣大。

人心澹然無欲，故外物不足以動其心，物不能動其心則事簡，事簡則心澄，心澄則神，故『感而遂通天下之故』。是故無欲者，作聖之要也。

學者於貧賤富貴不動其心，死生禍福不變其守，則天下之事無不可爲矣。

貪欲者，衆惡之本；寡欲者，衆善之基。

欲多塗：好功、好名、好文章、好安逸、好諸非性分者皆是也，不直好富貴耳。夫有所好，神志不得清泰，必動心於得失之際，豈不累於所好哉？

鄒守益《東廓鄒先生文集》卷一《叙秋江別意》 天氣之清明莫逾於秋，江之澄澈亦莫逾於秋。夫天之體本清也，雰霧障之則有時昏矣。水之體本澄也，淫潦汨之則有時濁矣。良知之清明也，與太虛合德，而其澄澈也與江河同流，然而有時昏且濁者，則欲累之也。故聖學之要在於無欲。甚矣子周子之善發聖人之蘊也，聖門之教學者諄諄然，以無意無必無固無我爲戒。意必固我者，一欲而四名也。絕其意必固我之欲，而良知之本體致矣。曾子之稱聖人曰，秋暘以暴之，江漢以濯之，皜皜乎不可尙已。皜皜者，潔白昭融瑩然本體而已矣。先師之訓曰，由志學而至於立，自春而徂夏也。由立而至於不惑，去夏而秋矣。今吾行年三十有九矣，栗夫亦三十有六矣，其果能掃雰霧收淫潦，仰不愧於天，俯不怍於江河，以復其初已乎？其將終爲雰霧所障淫潦所汨，以遂枉此生已乎？嘻，可畏哉。

又《簡劉獅泉君亮》 若以貨色名利比諸雰霧魑魅則有所未穩。形色天性初非嗜慾。惟聖踐形，只是大公順應之，無往非日月，無往非郊野鸞凰，若一有增減，則妻子家事猶爲雰霧魑魅，心體之損益其能免乎。凡人與聖人對景一也，無增減是本體，有增減是病症。今日亦無別法，去病症以復本體而已矣。

又《示諸生九條》 聖學之篇以一者無欲爲要，是希聖希天，徹上徹下語。罔游於逸，罔淫於樂，不邇聲色，不殖貨利，古聖精一克一工課，猶惻惻勸規如是，吾儕自省何似，而依違逸樂貨色中，不猛洗刷，將無以拔於凡民，安望與千聖同堂，兩儀並位乎。故不從無欲而學，終不足以全歸無極之貞。近謁蓮華墓，宿欝孤祠，汗背竦髮，思與同志服膺之。

又《留別南都諸生》 學也者，將以何爲也？學以存此心之天理，而無人欲也。天理也者，降衷之良也，存之則可以事天而與天合德。人欲者，外誘之私也，狥之則物交物而化於物。鈞是人也，或與天合德，而或以化於物焉，學不學之辯其嚴矣乎。降衷之精明眞純曰仁，而外誘之交障互蔽曰富貴貧賤。障蔽不除，則精明不全，無兩勝俱立之理。聖人有憂之，嚴爲之辯而詳示其功，曰，富與貴是人之所欲也，不以其道得之則不處。貧與賤是人之所惡也，不以其道得之則不去。而功夫之縝密，曰無終食而違，造次必於是，顚沛必於是。夫顚沛也者，身之所以生死也，而兢兢弗違焉，則殺身以成仁固優爲之，尙何富貴之淫而貧賤之移乎。蓋嘗三復緼袍之章，而竊譬之曰，富貴貧賤學者之居庸關也，過焉則華，勿過焉則夷。去夷而華，直趨長安，則宗廟之美，百官之富，揖讓而居，其孰能禦之。故曰，何用不臧。過居庸而止息焉，則終身邊鄙之人而已。故曰，何足以臧。學者之閑物欲而全天德，所以求自拔於夷也，而不免終於邊鄙焉，抑豈得爲善學乎。

歐陽德《歐陽南野先生文選・答歐夢舉》 又謂，素性喜靜，人事職業兩並，殊覺此心未有脫然之時。此殆用功未精，未得眞靜故也。人心本靜，只緣名利兩端變出種種得喪利害，榮辱毀譽，貪愛憎嫌，詘迫苦惱之私，君子學以致道，誠有飯糗茹草，若將終身遯世，不見知而不悔之志。一切情欲眞如解枷脫鎖，此心眞是其介如石，凡視聽言動，喜怒哀樂，百端作用，皆是眞心發見，不染私邪，方是求其放心，方是眞靜。故灑掃應對莫非實學，造次顚沛莫非樂境，人事職業自能坦蕩蕩矣。不然未免徒爲戚戚，流浪光陰。

又《歐陽南野先生文選・答薛中離》 奉別且十年，眞朋離索，所與講習者，彼此根腳不實，精神虛泛，意氣浮動，漫濫相扇，淪胥以溺。去歲龍溪相處逾月，始覺舊習之非。新春移居道院，日與諸友求歸根復命之實，細細尋求，只是聲色貨利斬截不斷，所以放舍生產作業不下，自生纏繞，自作障蔽，種種談仁說義，只成戲戲論。始知前輩所謂在身忘身，在家忘家者，方是格物致知。然非有眞志眞功，不容以虛見虛說湊合此語也。

又《歐陽南野先生文選・答友人》 明日東行，今日促裝方遽，忽拜翰教，喜慰無量。來教無自欺三字，是心學眞訣。吾輩正坐自欺耳。人心赤子之初本自澄靜無欲，後來染習種種多欲。夫種種欲之，種種克之，是自纏自縛，逐旋自解，必無盡脫之理。要得脫盡，不如不縛。孟子言良知，是指赤子之心。《大學》言致知，亦是完全赤子之心。吾輩旦晝所爲多是梏亡，而徒想像心體，展轉話言，自欺莫甚歟。

又《歐陽南野先生文選・答曾思極》 夫良知本靈，良知本誠，千變萬化，中主常定，非強作之也。毀譽榮辱，得喪禍福，牽誘於外，心生愛憎，情存取舍，自蔽其靈，自賊其誠，故主宰搖奪而內多疑沮。如來書所謂，心有所不屑爲，而事不得不爲，有所欲爲而勢不容以爲。此正是良知本靈，是非本明，而未免爲毀譽得喪，愛憎取舍牽制搖動，凡此只緣志不眞切之故。苟有朝聞道夕死可矣之志，則所欲有甚於生，所惡有甚於死者。死生大矣，欲惡不存，而況毀譽榮辱得喪禍福之小者，果孰爲可愛，孰爲可憎耶。無可愛故無可取，無可憎故無可舍。愛憎取舍兩忘，故心同太虛，常明常定，千變萬化，眞實無妄。當行則行，當止則止，當生則生，當死則死，又何疑沮之有。

又《歐陽南野先生文選・答戚補之》 凡私意甚微處卻甚眞，卻是聖凡大界限，然須從根本究竟始得。昔人謂，齊得喪一死生者，言得喪死生皆循其良知耳。良知本體，生亦自愛，死亦自惡，得亦自喜，失亦自憂，皆其虛靈之因應變化，如太空浮雲起滅無礙，卽是死生得喪處之一也。今俗人以死生得喪爲心，固有所著，然以齊死生得喪爲心者，亦是從死生得喪上發心，亦有所著。有著卽是作好作惡，卽是凡情。惟循其良知，無所倚著，卽是眞好眞惡，卽是王道，卽是天則。此須立心之始，有著無著一一分曉，則凡情自別，天則自見。若只於不妥貼處洗滌，卻恐是支流辨濁清也。

又《歐陽南野先生文選・答沈思畏侍御》 要去此欲之根便將此事斷滅，然則要拔去好生惡死之根，亦須從性命斷滅耶。佛老恐未必如此。欲亦是七情之一，循良知則爲性之欲，不循良知則爲私欲。如饑欲食渴欲飲，良知之本然也。甘食甘飲則動於氣，而不循其良知矣。故拔去欲根在致

其良知而非動於氣，其要只在慎獨。

羅洪先《念庵文集》卷二《答翁見海》 且此身可爲天地立心，爲生民立命，何物哉，非以此心之虛而能神乎。而吾未免有所欲焉，則所以窒其源而遏其流者，不知其何紀極也。如是而以經世，適所以縱其所欲，而濟之多才。卽使其力之足以有成，其終如天地生民何哉。吾欲果能忘矣，則天地生民，固吾一體，未有一體而不知愛者。知愛其一體矣，則所以維持保護，以不拂其心而遂其命者，自不容已。知所以維持保護矣，則如來教所謂天文、地理、人材、吏治、兵政、國儲，以至民間疾苦之故，其肯略而不講，忽而不行，而有若不相涉者乎。譬之水然，自源徂流，可以幾於放四海者，而欲之難忘，則自有身以來，歲深月積，膠固根蔕，牢不可解，非夫實以聖人爲必可學，而於世俗毀譽愛惡，爭競習尚，反視易聽，使內無留滯，外無牽引，深靜明遠，惟吾心之爲安，固未能不有所藏蓄以爲科臼，而遂其滋蔓者也。能以聖人爲必可學，而於欲必無藏蓄矣，然後此心之虛不窒，而神乃流通。自其無不乘載而言，謂之博厚，而非指博文多識，以爲富靡也。自其無窮盡而言，謂之淵泉，而非指斡濟酬給，以爲權變也。蓋欲爲天地立心，必其能以天地之心爲心，欲爲生民立命，必其能以生民之命爲命。今吾人之心與其所謂命者，果安在乎。能無媿於天地而不負生民矣乎。誠有意於經世者，固不能一日悠悠爾矣。古者澹飲食，惡衣服，輕財物，卑宮室，甘苦分餘，以求得此心者，正所以爲煅煉之功，而必與諸欲不並存者也。以此從事，隨力所至以爲經綸，在家益家，在國益國，在天下益天下。大用之不媿四海，小用之不愧四境，不用亦不愧四壁。此不爲磊磊大丈夫哉。

又卷三《與李株山媚友》 來教足仍邇言必察之智，靜中正有生東滅西之苦。所以生滅者何哉。滅者是吾見聞，生者是吾眞欲。以見聞除眞欲，知其難也。此中卻有好商量，當自斟酌得之。兄所言期效責成，是欲速了當之心，此卽不耐煩根源。不耐煩已是厭惡，厭惡已是不好仁，不好仁卽好查算。必有好者在，不在此卽在彼。此處不判斷，卻於頃刻間欲速，又欲成功，知其謬也。必有除去掃蕩始樂，有此樂不能舍始憤。弟未有得，安得樂。然欲速卻有所不敢。悠悠之病不能無卻，非有欲速之心，方可免此病。欲速必至悠悠故也。兄試察之。昨暮始自青原會罷，送洛村兄歸。草草尙未入洞，附此奉復。扇已墨往，恐潦草，則困於書故也。

又卷八《書龍華會語後》 嘗自病資質凡庸，談學者二十有三年，往往逐人口吻，學人步驟，未嘗有特立不拔之志，以探千古不傳之微。邇來自驗，凡所以如此者，皆緣欲根未除，故隨在染着耳。既有染着，縱令解釋得去，亦與自己無干。當下循省，不爲無功，其視德性相將背馳，與談異時他人語又何別也。欲之有無，此心自能覺得，是謂明德。不由安排推測，時時斷絕不得，是謂德性。覺處無有不是，是謂善。無有別物，是謂約。無有不宜，是謂義。此件原無奇特，聖人如此，愚人亦如此，是謂庸德庸言。從此處作用，是謂發育峻極，爲三百三千，又謂之博。雖屬作用，卻又原無物，謂之靜動無端，無二物也。常存此覺，不得有混，是謂戒慎恐懼。有未至者求以至之，是謂徙義。錯後自反，不容停留，是謂改過。全體完足，是謂復，無二功也。而所謂官職貨賄技藝事功，雖若甚粗，然人人未有能出脫得盡者，則皆所謂欲也。夫覺處人人有之，宜易存也。然所謂欲者，亦人人未能盡皆出脫，則所謂雖有存焉者寡，豈不爲世人之患歟。夫欲者我自欲，而覺者亦我自覺也。我既欲之而亦自覺之，又從而去之，而欲竟不盡出脫，然則所謂德性者，果安在哉。我自不欲，則無所用其去之之力，而所謂覺者曉然其中，若是者亦嘗試有之乎。有之則欲之易以去，與覺之易以復者，其幾在我。顧自斷者何如耳，未有爲之而不成，求之而不得者也。然非未可以解釋求之，得其似未有不咀其眞者也。此不學者之始事也。不肖資質凡庸，年久而猶不能出脫於是。視君之銳志，誠當多讓。故申東廓先生之語復之，俟君出脫盡時書以報我，則諸解釋語可以一笑而破矣。君以爲何如。

又《書馬鍾陽卷》 聞之古之善寡欲者，非有欲之後而務去之之謂也，防於未然，不復萌動焉爾矣。吾心固不能以無欲也，防之而使不復，則亦未有自然廓清之期。如是而學，猶之聚兵峙糧以冀寇之不我侵，比於無備者遠矣。彼寇猶與我相持，非所謂儆戒無虞也。善爲治者保無虞，善寡欲者保無欲。無欲者吾心之眞體，天下無以尙之者也。辨乎此而順以存之，虛以養之，譬之於民，畊田鑿井，養生送死，以各遂其有生之樂。如是，四境之內皆吾之赤子，弧矢之利皆所以自守也，誰爲寇我，所謂天下歸仁，雖有萌動焉者寡矣。夫是之謂寡欲，率是寡欲者以施之身，是躬行也。推是寡欲者以加之民，是美政也。夫是之謂聖學。生有悟於此，而愧未之能行。君有其具，得其端，在致其精而已矣。敢述以請。若謂心無無欲之體，而以理欲交雜爲

疑，則至善終不可得而止也。若謂保無欲者頗難爲功，此則存乎其人，不可得而執一論也。矧君孳孳然問於不肖，有不曉然於是者乎。

又卷一〇《跋通書聖學章後》 右濂溪先生聖學章，以無欲爲千古入聖指要。易通始之以誠，則曰誠則無事。又曰，誠無爲。終之以艮，則曰艮非爲也，爲不止矣。夫自堯舜相傳精一之秘，莫不由兢業以得之。孔門格致戒愼，其功若不一而足也。今曰無事無爲，不已悖乎。曰，不然。無欲者至近而遠，至約而盡，至易而甚難者也。明道得之濂溪，重其言曰，所欲不必沈溺，只有所向便是欲。夫有所向者欲也，所以必向是者，有以爲之主也。夫意之所向，隨感易動，日用動靜，何往非意。於此辨別，使意無所向，自感自應，則心體泰然，他無干涉。靜虛動直，由此而得。其於用力，不已切乎。是無事者乃所謂必有事，而無爲者乃其至剛者也。

胡直《胡子衡齊》卷七 問曰，子之言無欲也，亟矣。無欲亦豈易哉。曰，子必寡之以至於無，可矣。曰，聞之淮之南之學，則異是。淮之南曰，孔門唯言欲明明德於天下，欲仁而得仁，孟子言可欲之謂善，未嘗言無欲也。曰，不然。今夫人不能欲明明德於天下，不能欲仁而得仁者，何哉。以有欲也。既有欲矣，而曰吾能欲明明德於天下者，僞也。蓋彼欲重則此欲輕，勢固然耳。故孔子曰，無欲而好仁。孟子曰，無欲其所不欲。乃謂孔孟不言無欲，不幾誣乎。昔者文王上聖，猶必無然畔援歆羨，而後登於道岸。成湯智勇，猶必不邇聲色貨利，而後建中於民。況以今學者懷多欲之私，而欲明明德於天下，未有不理欲交雜，而終歸於霸也，然則淮之南之學則左矣。雖然，今之學者苟不先見無欲本體，亦未能致其功也。曰，然則曷爲能見無欲本體耶。曰，是非眞志不可也。有一弟子問曰，弟子非不有志，然而興仆不一，若不能爲特操，則何如。曰，今之學者以意之嚮慕爲志，夫是以不能不興仆也。昔者孔子之志於學，則以憤忘食樂忘憂爲功。蓋志在是，則功在是，非曰嚮慕之而已也，故學之十五年而有立也。辟之有志長安者，必裹足啓行，以日計里，始爲眞往長安者也。若盤桓家食，未有行期，雖峙糧治具，日訊程途，則何益矣。故孔子曰，終日不食，終夜不寢以思，無益，不如學也。非學不可以言眞志。弟子曰，常聞諸先生曰，人身本在長安，此又何說也。曰，人心無不備具，無不照臨，而道義由出。辟諸人身，本在京都，苟不昏寐，則不必別求長安矣。蓋人惟昏寐不自著察，則亦夢中長安而已。故曰，百姓日用不知者，此也。今也，唯求時不昏寐，又何俟裹足而後至長安乎。雖然，唯時不昏寐乃眞裹足，唯眞裹足卽時不昏寐，可矣。甚哉，時不昏寐者之不易覯也。

問，存心養性有二功乎。曰，無二功也。性者心之體，當其放心必加操存，故曰存心。存久自明，性靈著矣，則當以涵養爲功，故曰養性。存者存於既放之後，養者養於既存之餘，但有生熟淺深之異耳，非心性有二體，存養有二功也。

王時槐《友慶堂合稿・答錢啓新邑侯二首》 承示毋意毋我之說，敬領教矣。所諭欲根盤結，則更有說。蓋理原於性，是有根者也。欲生於染，是無根者也。惟理有根，故雖戕賊之久，而竟不可泯。惟欲無根，故雖習染之深，而竟不能滅性也。使欲果有根，則是欲亦原於天性，人力豈能克去之哉。此是學問大關鍵處，不可不明辨也。智之一字，若專言之卽明德是也，仁義禮在其中矣，原無四者之別，故致知卽是明明德，所謂求仁集義復禮皆在其中矣，亦無四項工夫也。

又卷四《友慶堂合稿・三益軒會語》 性本無欲，惟不悟自性而貪外境，斯爲欲矣。善學者深達自性無欲之體本無一物，如太虛然。浮雲往來，太虛固不受也。所謂明得盡，渣滓便渾化是已。

黃綰《明道編》卷六 用心有二等：純從天理用心，愈用則精神愈完而心愈明；若略向人欲上用心，用之則精神日耗而心日昏，故衆人之聰明每不及於前時，而聖賢之知識常與日皆新。然今日學者不可以用心，不可以不用心，毫釐之間能有以辨之，則聖人之學在是矣。

程子曰：『性靜者可以爲學』，靜是寡慾。

利、害、毀、譽、稱、譏、苦、樂八者，古人謂之八風，非自能動搖人，所以能動搖者，只緣自己先有此等私心，潛藏在內，遇其一觸便動，究竟只是有我一心，不曾着實理會洗滌，去敎潔淨也。

君子從天理，而日進乎高明，故上達；小人狗利欲，而日流於污下，故下達。君子小人，殆毫釐間耳，可不謹哉！

崔銑《士翼》卷一 問曰，周子謂无欲可聖也，信乎。答曰，其言大而宜審。夫欲非欲之辨貴精，欲不欲之決貴豫。欲莫甚於酒色，然奉祀養老，酒爲元也，引嗣宜家，欲乃天也。夫聖人明於庶物，察於人倫，斯純乎仁義，豈獨守二言而可造乎。

呂柟《涇野子内篇》卷一〇 惟熙問：『「克、伐、怨、欲」，何以能使之不行？』先生曰：『卽程子「明理可以治懼」數語例看，可能也。蓋人之好勝者，多由其心之弗虛，故虛心可以治克；人之自矜者，多是爲人，故爲己可以治伐；人之動輒忿怨者，只是不知命，故知命可以治怨；人多嗜欲者，只是不能見理分明，故明理可以治欲。其究惟在求仁耳。』

又卷一三 何廷仁言：『南太守去官時，全不介意，次日就與朋友往還飲酒。』先生曰：『此亦是難處，若不著情更佳。』

有做官之憂者，則有去官之憂；無做官之憂者，故無去官之憂。天理、人欲，同行異情。若全不著情，則孟子去齊不豫色非矣。

又卷一九 問：『如何方得寡過？其肯綮處可得聞歟？』先生曰：『人惟爲聲色貨利所纏縛，如墜於井底一般。須斬去世間一切可愛、可惜、可喜、可慕的心，一於天理便好。如日月之明一般，此何等氣象！學者須從難克處克將去，久之自與天合，不患不寡過也。』

又卷二二 吾人只是貧富二字打攪，故胸中常不快活。試嘗驗之，自朝至暮，自夜達旦，其所戚戚者此貧此富也；自少至壯，自壯至老，其所戚戚者此貧此富也。君臣之相要，貧富二字要之也；父子之相欺，貧富二字欺之也；兄弟之相戕，貧富二字戕之也。縱使求而得之，尚不可爲，況求之未必得耶！孟子曰：『得之有命。』孔子曰：『如不可求，從吾所好。』

先生曰：『貧而無怨難，是多少學問大！在吾人終日只是學此，能透此關，則富貴、利達、得喪、毀譽不足眞念中矣。然其功自無欲入，無欲故寡求，寡求故無不足，無不足故能處貧如富，而無怨心。』

楊慎《升庵集》卷六五《璅語》 六欲皆得其宜，全生也。六欲分得其宜，虧生也。六欲莫得其宜，迫生也。

六欲興而眞靈缺矣，五綦熾而冲和喪矣。缺其能圓乎，喪其能融乎，圓融殞而夭閼至矣。

呂坤《呻吟語》卷一之二 童心最是作人一大病，只脫了童心便是大人君子。或問之。曰，凡炎熱念，驕矜念，華美念，欲速念，浮薄念，聲名念，皆童心也。

吾輩終日念頭離不了四個字，曰得失毀譽。其爲善也，先動個得與譽底念頭。其不敢爲惡也，先動個失與毀底念頭。總是欲心僞心，與聖人天地懸隔。聖人發出善念，如饑者之必食，渴者之必飲。其必不爲不善，如烈火之不入，深淵之不投，任其自然而已。賢人念頭只認個可否，理所當爲則自強不息，所不可爲則堅忍不行。然則，得失毀譽之念可盡去乎。曰，胡可去也。天地間惟中人最多，此四字者，聖賢藉以訓世，君子藉以檢身。曰，作善降之百祥，作不善降之百殃，以得失訓世也。曰疾沒世而名不稱，曰年四十而見惡，以毀譽訓世也。此聖人待衰世之心也。彼中人者，不畏此以檢身，將何所不至哉。故堯舜能去此四字，無爲而善，忘得失毀譽之心也。桀紂能去此四字，敢於爲惡，不得失毀譽之恤也。

學術以不媿於心，無惡於志爲第一，也要點檢這心志是天理是人欲。便是天理，也要點檢是邊見是天則。

又卷一之四 七情總是個欲，只得其正了都是天理。五性總是個仁，只不仁了都是人欲。

三氏傳心要法，總之不離一靜字。下手處皆是制欲，歸宿處都是無欲，是則同。

陳第《一齋集・松軒講義・寡欲辨》 孫生問，寡欲不若無欲乎。曰，一也。食色臭味之欲，有生以來不能解也。故上自聖人，下至匹夫匹婦，微至鳥獸昆蟲，皆不能無欲，所貴君子能節之而已矣。故自天子至庶人，皆有節欲之功。能節則天下國家各得其所矣。齊王好貨好色，孟子敎以與民同之。夫貨色與民同，則聚歛於上，妃妾無數，有所不爲也。是之謂王道，是之謂寡欲。飲食男女之欲若皆無之，則槁木死灰矣，豈謂之人乎。惟欲之縱，不復知有禮義，是自同於禽獸也，亦豈足謂之人乎。故自其有節謂之寡，自其不累謂之無，非有二也。今之高視聖人者，輒謂聖人無欲，聖人無情。然則必絕其飲食，屏其夫婦，去其喜、怒、哀、樂，而後可以爲聖人乎。抑以飲食有禮，男女有別，喜、怒、哀、樂之不失其節，而可以爲聖人乎。故節之一言，最要也。然節欲雖甚難，有推己及人之心，則欲自節矣。故孟子同民之言最有味也。

又《一齋集・意言》 問，何以謂之無欲。曰，食，欲也。衣，欲也。男女，欲也。仕進，欲也。爲之有道，制之有宜，無欲也。

王艮《王心齋先生遺集》卷一《語録》 周子曰，一者無欲也。無欲卽無極，一卽太極。無極是無欲到極處。

又 天理者天然自有之理也，才欲安排如何便是人欲。

王棟《王一庵先生遺集》卷一《會語正集》 或曰，人言去得一分人欲，便是存得一分天理，眞是倒說了。我而今卻說，存得一分天理，便是去得一分人欲。曰，此亦非也。天理一存，便卽都存。此時人欲便都消化，何以分數言之？理欲相勝，此重彼輕。尋常論人，固亦有此，然非知聖學者也。良知本體原自潔淨，才有絲毫人欲夾帶其間，便卽非眞體矣，輕重幾分濟得甚事。

孟子言，養心莫善於寡欲。荀子卻言，養心莫善於誠。非但不識誠，亦不識養字之意。人心一覺便是眞體，不善養之，則有牿亡之害。故於耳目口鼻四肢之欲人所必不能無者，一切寡少，則心無所累，得有所養而淸明湛一矣。此非敎人於遏人欲上用功，但要聲色臭味處知所節約耳。

孟子止言寡欲，周子遂說寡焉以至於無。此非其養心者有疏密之异，特二公所指欲字之意不同。周子以心之情私感物而動者爲欲，故不得不謂之無。孟子以身之形氣應迹而迷者爲欲，故不得不謂之寡。讀者不以辭害義可也。

又《會語續集》 君子之道淡而不厭，惟淡然後不厭。今人往往淡不下來，衹是趕熱鬧，如騁聞見，較事功，眩聲名，露才智，皆是厚味濃香，可歆可艷，何往不是熱鬧心腸？又如，吾輩講學朋儕，勤勤懇懇，與人爲善，豈不是好？然或就中幻出一點熱鬧心腸，濃釅愛樂。不知朋來之樂，孔子是甚心腸。他是直從憂世之志，惻隱閔念底根上發來，故謂之盡心盡性。吾輩若不是這心腸，則便是趕熱鬧，便是精神逐外，便是人欲之私。

何心隱《何心隱集》卷二《寡欲》 性而味，性而色，性而聲，性而安佚，性也。乘乎其欲者也。而命則爲之御焉。是故君子性而性乎命者，乘乎其欲之御於命也，性乃大而不曠也。凡欲所欲而若有所發，發以中也，自不偏乎欲於欲之多也，非寡欲乎？寡欲，以盡性也。盡天之性以天乎人之性，而味乃嗜乎天下之味以味，而色，而聲，而安佚，乃又偏於欲之多者之曠於戀色戀聲而苟安苟逸已乎？乃君子之盡性於命也，以性不外乎命也。命以父子，命以君臣，命以賢者，命以天道，命也，御乎其欲者也。而性則爲之乘焉。是故君子命以命乎性者，御乎其欲之乘於性也，命乃達而不墮也。凡欲所欲而若有所節，節而和也，自不戾乎欲於欲之多也，非寡欲乎？寡欲，以至命也。至天之命以天乎人之命，而父子乃定乎天下之父子，以父以子，而君臣，而賢者，而天道，乃又戾於欲之多者之墮於委君委臣委賢而棄天棄道已乎？乃君子之至命於性也，以命不外乎性也。凡一臭，一賓主，亦莫非乘乎其欲於性，御乎其欲於命者，君子亦曷嘗外之，而有不盡性至命於欲之寡乎！

又《辯無欲》 濂溪言無欲。濂溪之無欲也，其孟軻之言無欲乎？孔子言無欲而好仁，似亦言無欲也。然言乎好仁，乃己之所好也。惟仁之好而無欲也。不然，好非欲乎？孟子言無欲其所不欲，亦似言無欲也。然言乎其所不欲，乃己之不欲也。惟於不欲而無欲也。不然，無欲非欲乎？是孔孟之言無欲，孔孟之無欲也。豈濂溪之言無欲乎？且欲惟寡則心存，而心不能以無欲也。欲魚欲熊掌，欲也。舍魚而取熊掌，欲之寡也。欲生欲義，欲也。舍生而取義，欲之寡也。能寡之又寡，以至於無，以存心乎？欲仁非欲乎？得仁而不貪，非寡欲乎？從心所欲，非欲乎？欲不踰矩，非寡欲乎？能寡之又寡，以至於無，以存心乎？抑無欲觀妙之無，乃無欲乎？而妙必妙乎其觀，又無欲乎？抑欲惟繳爾，必無欲乃妙乎？而妙必妙乎其無繳，又無欲乎？然則濂溪之無欲，亦無欲觀妙之無欲乎？辯辯。

耿定向《耿天臺先生文集・與周柳塘四》 子禮云，有此道理，難過曰子。此可與絪縛於道理者道。兄禔身酬世，似未嘗爲道理絪縛者。兄云無此道理難過曰子，此當與恣肆於情慾者道。子禮非恣肆者也。若弟則皆受用之矣。昔有前輩士紳，嘗肫肫以道誼誨其門徒。一日，其徒反之曰，道義誤人。曰，何謂也。曰，本情要受用，只爲道義不得受用。本情要快樂，只爲道義不得快樂云。其師艴然訶之，曰是何言哉。晚年，其師退休林下落然，而其徒富厚受享。師語人曰，往吾徒之言是也，悔不聽之。余玆於有道理時觀其竅，無道理時觀其妙，或卽困窮沒世，不致追悔於子禮之言也。一笑一笑。兄試與子禮參會，吾觀竅觀妙之說如何。

焦竑《澹園集》卷四八《古城答問》 邵都諫言：『人惟欲念難除。』先生曰：『此要知根本。昔滕中丞問顏頭陀「如何得欲念消除」？顏不應。再三問之，曰：「如何能句得除？是得道當時。」余甚喜其言。』又問，先生曰：『去欲則不能，只有一換法，曰「賢賢易色」，曰「欲仁得仁」，曰「欲明明德於天下」，只將吾欲移於「賢」也、「仁」也、「明明德」也，何暇及其他？昔蘇瓊爲淸河守，沙門道研統資巨萬，出息常得守令爲徵，然累見瓊，輒不得言而

返。其徒問之，研曰：「每見府君徑將我入青雲，無可得論地上事。」以此觀之，吾人立志高遠，豈當逐念敺除。』

問：『孔子言「爲己」，與楊氏「爲我」何別？』先生曰：『楊墨皆是學聖人之人，未可輕看。今觀孔孟爲己、愛人，亦豈能加於楊墨？其所以異者，只多一「取」字。取者，心有所欲也。老子曰：「無名之樸，亦將不欲。」無名之樸，我所固有。若以爲重，而願欲之，則在彼矣。無取則物物皆眞，有取則雖眞亦假。況大海皆水，而取一漚則一漚之外盡廢矣；百體皆我，而取一毛則一毛之外盡廢矣，所謂舉一而廢百也。然孟子豈徒與楊墨辨哉！曰「楊子取爲我」，使人知道不可取，不取則無畔援之心，而心正矣。曰：「五霸假之」，使人知道不可假，不假則無歆羨之心，而心正矣。故孟子有功於聖門。』

顧憲成《小心齋劄記》卷九　看來看去，吾人千病百痛，只是欲爲之胎。做來做去，吾人所以趕不上聖賢，只是欲爲之祟。周子特提出無欲二字，正從咽喉下著刀，只寸鐵便能殺人。故曰拚得性命方了得性命。

又卷一三　白沙先生以自然爲宗，近世儒者皆宗之，而不思不勉之說盈天下矣。不可道他不是，只要識得。自然何也？天理也，行乎天理之不得不行，止乎天理之不得不止，所謂自然也。孟子說得好，所惡於知者爲其鑿也。如知者若禹之行水也，則無惡於知矣。禹之行水也，行其所無事也。如知者亦行其所無事，則知亦大矣。禹嘗鑿龍門，鑿伊闕。鑿大行矣，如何反說他不鑿？此其間不爲不多事矣，如何反說他無事？孟子又說得好，曰，禹之治水，水之道也。夫如是，禹曷與焉。故其鑿也，乃所以爲不鑿也。其有事也，乃所以爲無事也。此自然之說也。是故不思而得，不勉而中，自然也。未能不思而得則有思，未能不勉而中則有勉。其思其勉，都是自家眞個要求出頭，不容自己。如有癢要搔，如有痛要護，亦自然也，知不思不勉之爲自然，而不知思勉之爲自然，此只從思不思勉不勉處較量，而未及勘到所以思不思，所以勉不勉處也。故湛甘泉又拈出隨處體認天理一語，正發明自然之說也。《中庸》曰，或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之，一也。或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功，一也。一者何也？正所謂天理也。聖人就後天拈出先天，將人間世許多等級一齊埽蕩，豈不是造化乎。

如何得無欲？龜山先生門下相傳教學者看喜怒哀樂未發前氣象，此爲入門。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此爲升堂。毋意毋必毋固毋我，此爲入室。

有欲低，無欲高，有欲垢，無欲淨，有欲輭，無欲剛，有欲煩，無欲簡，有欲忙，無欲閒，有欲險，無欲穩，有欲牽纏，無欲撒脫，有欲凝滯，無欲圓通。個中妙處，難以言述。

又《涇皐藏稿》卷四《復唐大光》　足下睠焉有意乎家世道脉甚卓，求放心三字又切問也。竊以爲心之爲物與鷄犬不同，鷄犬放而在外，收而在內，有方所可求。至於心只在人欲上便是放，在天理上便是收。天理本內也，因而象之曰在內。人欲本外也，因而象之曰在外。非有方所可求。知此則知把柁之所在矣。今曰，著意收也，恐收卽成礙。任其走作，腔子裡何物把柁？似只在方所上揣摩，不見個安頓，而不於理欲關頭討個分曉，將來恰成一弄精魂漢，乃放心，非求放心也。如何如何？足下試歸而體之，或然或否，不妨再作商量耳。

得手書不勝欣慰。足下之用心如此，何患不日進也。寡欲二字極妙極妙，周元公首闡聖學亦只此二字，此是一了百了功夫，更不須疑。願與足下共勉之，亦只密切做去，不須悔前慮後，反成憧憧，令心體上多一事也。如何如何琴川耿令公大有志於學渠甚嚮往足下秋風時欲相約過此一會足下當不吝也握手之期恐卽在此矣。

高攀龍《高子遺書》卷一　龜山曰，天理卽所謂命。知命只事事循天理而已。言命者惟此語最盡。

式和民則，順帝之則，有物有則，動作禮義威儀之則，皆天理之自然，非人所爲。聖賢傳心之學在此。

其實無一事，不要惹事。

因物付物者，萬變皆在人，其實無一事也。此程門心法之要。

在物爲理，處物爲義，因物付物之謂也。

有物有則之謂在物爲理，因物付物之謂處物爲義。

儒者之學只天理二字最微可以自詣而難於名言明道津津言之伊川晦翁皆體到至處。

窮理者，天理也。天然自有之理，人之所以爲性，天之所以爲命也。在易則爲中正，聖人卦卦拈出示人，此處有毫釐之差便不是性學。

朱子曰，天地間自有一定不易之理，不容毫髮意思安排，不容毫髮意見夾雜，自然先聖後聖若合符節。此究竟處也，所謂天理者如此。

一念反躬便是天理，故曰不能反躬天理滅矣。

問，知覺之心與義理之心何如？朱子曰，纔知覺義理便在此，纔昏便不見了。又曰，提醒處便是天理，更別無天理。繇此觀之，人心明卽是天理，不可騎驢覓驢。

理欲之界截然各別，不可有一毫之混。聖凡之體渾然無二，不可有一毫之岐。

又卷四《六十而耳順二節》 人生只有理欲二途。自有知識以來，起心動念俱是人欲了。聖人之學全用逆法，如何爲逆法？只從矩，不從心所欲也。立者立於此，不惑者不惑於此，步步順矩，故步步逆欲。到五十而知天命，方是順境。故六十而耳順矣，七十而心順矣。由此觀之，聖凡之判只在順逆二字。凡人自幼與人欲日順一日，故與天理日逆一日。聖人自幼與人欲日逆一日，故與天理日順一日。天理者人所固有，原是順的。人欲者人所本無，原是逆的。此一點機括只在學與不學，學而知其固有，故順還他順，逆還他逆。不學而不知其所固有，故順者反逆，逆者反順。吾輩要學聖人耳順從心，有兩句拙法，曰逆耳之言必深察，從心之事莫輕爲。

又卷八上《與丁子行》 見新詩知況味遠矣。弟近來無他進益，惟見得人生只有一個念頭最可畏，全憑依他不得。精察天理，令這念頭只在兢業中行，久之純熟，此個念頭卽是天理。孔聖七十方到此地位，吾輩何敢說大話也。

又 早來思無欲二字最妙。無欲則虛，虛不窒矣。無欲則清，清不溷矣。無欲則剛，剛不屈矣。無欲則簡，簡不勞矣。無欲則靜，靜不擾矣。無欲則高，高不俗矣。

劉宗周《劉子遺書》卷二 此心放逸已久，纔向內則苦而不甘，忽復去之。總之，未得天理之所安耳。心無內外，其渾然不見內外處卽天理也。先正云，心有所向便是欲。向內向外皆欲也。

多事不如省事，有事不如無事。以一事還一事，則事省。以事順事，則事無。問，何以能之。曰，無欲。

天理人欲同行而異情，故卽欲可以還理。爲善爲惡毫釐而千里，故知其不善，所以明善。

又卷三 喜、怒、哀、樂雖錯綜其文，實以氣序而言。至殽而爲七情，曰喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，是性情之變，離乎天而出乎人者，故紛然錯出而不齊，所謂感於物而動，性之欲也。七者合而言之皆欲也。君子存理遏欲之功，正用之於此。若喜、怒、哀、樂四者，其發與未發更無人力可施也。後人解中和，悞認七情，故經旨晦至今。喜屬木少陽，樂屬火太陽，怒屬金少陰，哀屬水太陰。然天一生水，地六成之。地二生火，天七成之。天三生木，地八成之。地四生金，天九成之。四氣之中，又莫不各有陰陽也。

喜怒有情，而愛惡有意。好惡有理，而愛惡有欲。

凡欲，重之爲貨利，輕之爲衣飲，濃之爲聲色，淡之爲花草，俗之爲田宅、輿馬，雅之爲琴書，大之爲功名，小之爲技藝，須一一對壘過，而朱子獨約以財色兩關。

只無欲二字，直下做到聖人。前乎濂溪，後則白沙，亦於此有得。白沙詩曰，無極老翁無欲敎，一番拈動一番新。

誠意

薛瑄《讀書續録》卷三 誠意之要，在乎謹之於幽獨隱微之處，以禁止其苟且自欺之意。而凡心之所發，如日好善，則必由中及外，無一善所好之不實也。如日惡惡，則必由中及外，無一惡所惡之不實也。

蔡清《四書蒙引》卷一 欲正其心者，先誠其意。

人心之所以不正者，大概皆妄念有以撓之也，去妄然後可以存其眞。故曰，欲正其心者先誠其意。意者心之萌也，心該動靜，意只是動之端。心之時分多，意之時分少。意者心之所發也。未發之前，心固在乎。曰，然。既發之後，猶有心在乎。曰，然。然則心兼動靜。或靜而未應物，或動而應物，皆當敬以存之矣。夫心對意而言則爲本體，不必謂正心之心全是體，而以意爲用也。如彼說，則將以心意分動靜相對工夫矣。正心只是主靜之法，靜亦靜，動亦靜也。故曰，敬以直內。誠意者，致謹於動之端也，蓋一念善惡分路之始也。別是一關頭也，故另爲一目。意既誠，則善惡關已透了。其或心不

正，身不修者，只是不免有所偏滯而已，卻非惡也，正所謂正路上差了腳。故曰，意誠則眞無惡，而實有善矣。問，按傳之七章，忿懥四者，皆心之用也。若意，則心之發。同乎，異乎。本體只是心，心初發時有善惡兩路，是意。若心之用，則全行出外來，卻又在意之後矣。但誠意之後已無惡，只有偏耳。意與情不同，意者心之發，情者性之動。情出於性，隨感而應，無意者也。意則吾心之所欲也，視情爲著力矣。心之所之謂之志，心之所念謂之懷，心之所思謂之慮，心之所欲謂之慾。此類在學者隨所在而辨別之，然亦有通用者。

又卷二 所謂誠其意者，

自欺，僞也。自慊，實也。惟愼獨則自歸於實，而不流於僞矣。故《章句》以審其幾言之，蓋意卽獨也，卽幾也。誠意之功，只愼獨二字足以蔽之而無餘矣。兩個自字，要體貼得明白。蓋欺，自欺也。慊，自慊也。所以必愼其獨也。知自之爲自，則知獨之爲獨矣。愼其獨便是毋自欺，毋自欺便是必自慊，必自慊便是誠其意。

朱子曰，欲動未動之間，便有善惡，便須就這處理會。若到發出處，便怎生奈何。以此見愼獨之外再無誠意之功，毋自欺而必自慊，須就這處理會也。

毋自欺也。

此處工夫極細，如有九分義理，一分私意，便是自欺。不必以下文小人事來比，下文所云又其甚者，故傳者特舉以爲戒。自修之首也，註按修身必自格物致知始，而此以誠意爲自修之首，何歟。蓋此自修專以力行言，本上章如琢如磨者自修也。自修對道學，包誠意正心修身，故此爲之首。彼格物致知，特以啓其自修之端耳。自修之實卻正在此。毋自欺者，禁止之辭，非戒令之詞。禁止，以自己禁止不爲而言，如毋不敬，非禮勿視之類是也。戒令之詞，以我戒他人而言，如毋忘賓旅，毋專殺大夫之類是也。不曰知爲善去惡，而必曰知爲善以去其惡者，見得非爲善自爲善，去惡自去惡，其實一事也。章句皆務決去，而求必得之。朱子所以下個皆字者，蓋以學者既知爲善去惡之後，其於惡者固在所決去矣，而亦或時有苟且爲之，而未能決去者。其於善者，固在所必得矣，而亦或時有苟且安之，而未能必得者。故《章句》不但言務決去而必得之，而又必更著個皆字也。《孟子》曰，人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也。人皆有所不爲，達之於其所爲，義也。正謂此也。其曰決，曰必，則皆誠字之目也。若有不決不必，則不誠矣。小人閒居爲不善，章句幽獨之中，及閒居獨處也，此二獨字以地言，與愼獨之獨以心言者不同。愼獨之獨，人所不知者也。幽獨之獨，人得而知之者也。愼獨之獨，幾方動。幽獨之獨，迹已形。若《中庸章句》所謂幽暗之中之幽字，卻又與本文愼獨之獨字相符。

王守仁《傳習録》卷上 唐詡問：『立志是常存個善念，要爲善去惡否？』曰：『善念存時，卽是天理。此念卽善，更思何善？此念非惡，更去何惡？此念如樹之根芽，立志者，長立此善念而已。「從心所欲不踰矩」，只是志到熟處。』『善念發而知之，而充之，惡念發而知之，而遏之。知與充與遏者，志也，天聰明也。聖人只有此，學者當存此。』『種樹者必培其根；種德者必養其心。欲樹之長，必於始生時刪其繁枝；欲德之盛，必於始學時去夫外好。如外好詩文，則精神日漸漏泄在詩文上去；凡百外好皆然。』又曰：『我此論學，是無中生有的工夫。諸公須要信得及只是立志。學者一念爲善之志，如樹之種，但勿助勿忘，只管培植將去，自然日夜滋長，生氣日完，枝葉日茂。樹初生時，便抽繁枝，亦須刊落，然後根幹能大；初學時亦然。故立志貴專一。』

問立志。先生曰：『只念念要存天理，卽是立志。能不忘乎此，久則自然心中凝聚，猶道家所謂「結聖胎」也。此天理之念常存，馴至於美大聖神，亦只從此一念存養擴充去耳。』侃問：『專涵養而不務講求，將認欲作理，則如之何？』先生曰：『人須是知學；講求亦只是涵養，不講求只是涵養之志不切。』曰：『何謂知學？』曰：『且道爲何而學？學個甚？』曰：『嘗聞先生教，學是學存天理；心之本體卽是天理，體認天理，只要自心地無私意。』曰：『如此則只須克去私意便是，又愁甚理欲不明？』曰：『正恐這些私意認不眞。』曰：『總是志未切；志切，目視、耳聽皆在此，安有認不眞的道理！是非之心，人皆有之，不假外求；講求亦只是體當自心所見，不成去心外別有個見。』

先生問在坐之友：『比來工夫何似？』一友舉虛明意思。先生曰：『此是說光景。』一友敘今昔異同。先生曰：『此是說效驗。』二友惘然，請是。先生曰：『吾輩今日用功，只是要爲善之心眞切。此心眞切，見善卽遷，有過卽

改，方是眞切工夫。如此，則人欲日消，天理日明。若只管求光景，說效驗，卻是助長外馳病痛，不是工夫。』

又卷下　何廷仁、黃正之、李侯璧、汝中、德洪侍坐。先生顧而言曰：『汝輩學問不得長進，只是未立志。』侯璧起而對曰：『珙亦願立志。』先生曰：『難說不立，未是必爲聖人之志耳。』對曰：『願立必爲聖人之志。』先生曰：『你眞有聖人之志，良知上更無不盡；良知上留得些子別念掛帶，便非必爲聖人之志矣。』洪初聞時心若未服，聽說到不覺悚汗。

先生曰：『諸公在此，務要立個必爲聖人之心，時時刻刻須是一棒一條痕，一摑一掌血，方能聽吾說話，句句得力。若茫茫蕩蕩度日，譬如一塊死肉，打也不知得痛癢，恐終不濟事，回家只尋得舊時伎倆而已，豈不惜哉？』

又《王陽明全集》卷七《示弟立志說》　予弟守文來學，告之以立志。守文因請次第其語，使得時時觀省；且請淺近其辭，則易於通曉也。因書以與之。

夫學，莫先於立志。志之不立，猶不種其根而徒事培擁灌溉，勞苦無成矣。世之所以因循苟且，隨俗習非，而卒歸於污下者，凡以志之弗立也。故程子曰：『有求爲聖人之志，然後可與共學。』人苟誠有求爲聖人之志，則必思聖人之所以爲聖人者安在？非以其心之純乎天理而無人欲之私歟？聖人之所以爲聖人，惟以其心之純乎天理而無人欲，則我之欲爲聖人，亦惟在於此心之純乎天理而無人欲耳。欲此心之純乎天理而無人欲，則必去人欲而存天理。務去人欲而存天理，則必求所以去人欲而存天理之方。求所以去人欲而存天理之方，則必正諸先覺，考諸古訓，而凡所謂學問之功者，然後可得而講。而亦有所不容已矣。

夫所謂正諸先覺者，既以其人爲先覺而師之矣，則當專心致志，惟先覺之爲聽。言有不合，不得棄置，必從而思之；思之不得，又從而辯之；務求了釋，不敢輒生疑惑。故《記》曰：『師嚴，然後道尊；道尊，然後民知敬學。』苟無尊崇篤信之心，則必有輕忽慢易之意。言之而聽之不審，猶不聽也；聽之而思之不愼，猶不思也；是則雖曰師之，猶不師也。

夫所謂考諸古訓者，聖賢垂訓，莫非敎人去人欲而存天理之方，若五經、四書是已。吾惟欲去吾之人欲，存吾之天理，而不得其方，是以求之於此，則其展卷之際，眞如饑者之於食，求飽而已；病者之於藥，求愈而已；暗者之於燈，求照而已；跛者之於杖，求行而已。曾有徒事記誦講說，以資口耳之弊哉！

夫立志亦不易矣。孔子，聖人也，猶曰：『吾十有五而志於學。三十而立。』立者，志立也。雖至於『不踰矩』，亦志之不踰矩也。志豈可易而視哉！夫志，氣之帥也，人之命也，木之根也，水之源也。源不濬則流息，根不植則木枯，命不續則人死，志不立則氣昏。是以君子之學，無時無處而不以立志爲事。正目而視之，無他見也；傾耳而聽之，無他聞也。如貓捕鼠，如雞覆卵，精神心思凝聚融結，而不復知有其他，然後此志常立，神氣精明，義理昭著。一有私欲，卽便知覺，自然容住不得矣。故凡一毫私欲之萌，只責此志不立，卽私欲便退；聽一毫客氣之動，只責此志不立，卽客氣便消除。或怠心生，責此志，卽不怠；忽心生，責此志，卽不忽；懆心生，責此志，卽不懆；妬心生，責此志，卽不妬；忿心生，責此志，卽不忿；貪心生，責此志，卽不貪；傲心生，責此志，卽不傲；吝心生，責此志，卽不吝。蓋無一息而非立志責志之時，無一事而非立志責志之地。故責志之功，其於去人欲，有如烈火之燎毛，太陽一出，而魑魅潛消也。

自古聖賢因時立敎，雖若不同，其用功大指無或少異。《書》謂『惟精惟一』，《易》謂『敬以直內，義以方外』，孔子謂『格致誠正，博文約禮』，曾子謂『忠恕』，子思謂『尊德性而道問學』，孟子謂『集義養氣，求其放心』，雖若人自爲說，有不可強同者，而求其要領歸宿，合若符契。何者？夫道一而已。道同則心同，心同則學同。其卒不同者，皆邪說也。

後世大患，尤在無志，故今以立志爲說。中間字字句句，莫非立志。蓋終身問學之功，只是立得志而已。若以是說而合精一，則字字句句皆精一之功；以是說而合敬義，則字字句句皆敬義之功。其諸『格致』、『博約』、『忠恕』等說，無不脗合。但能實心體之，然後信予言之非妄也。

黃直纂輯《陽明先生遺言錄》上　夫道固不外於人倫日用，然必先志於道而以道爲主，則人倫日用自無非道。故志於道是尊德性主意也，據於德是道問學工夫也，依於仁者常在於天理之中，游於藝者精察於事爲之末。游藝與學文俱是力行中工夫，不是修德之外別有此間事也。蓋心氣稍粗則非仁矣，故《詩》《書》六藝等事，皆輔養性情而成其道德也。以志道爲主，以

修德爲工，全體使之純誠，纖悉不容放過，此明德之事也。

錢德洪《會語》（《明儒學案》卷一一《員外錢緒山先生德洪》） 眞性流形，莫非自然，稍一起意，卽如太虛中忽作雲翳。此不起意之敎，不爲不盡，但質美者習累未深，一與指示，全體廓然；習累旣深之人，不指誠意實功，而一切禁其起意，是又使人以意見承也。久假不歸，卽認意見作本體，欲根竊發，復以意見蓋之，終日兀兀守此虛見，而於人情物理常若有二，將流行活潑之眞機，反養成一種不伶不俐之心也。慈湖欲人領悟太速，遂將洗心、正心、懲忿、窒慾等語，俱謂非聖人之言，是特以宗廟百官爲到家之人指說，而不知在道之人尙涉程途也。

王畿《語録》（《明儒學案》卷一二《郎中王龍溪先生畿》） 吾人一切世情嗜欲皆從意生。心本至善，動於意，始有不善。若能在先天心體上立根，則意所動自無不善，世情嗜欲自無所容，致知工夫自然易簡省力。若在後天動意上立根，未免有世情嗜欲之雜，致知工夫轉覺煩難。顏子，先天之學也；原憲，後天之學也。

鄒守益《東廓鄒先生文集》卷六《簡兩城靳郡侯》 所示靜存動察二言，求之心而未合。而愼獨一節，申前節無疑。作如此看，方有下手，庶免捕風捉影。至以山下出泉，發明蒙養之功，非留意正學，何以及此。無極之眞，二五之精，妙合而凝。形生智發，正是山下出泉，不舍晝夜。故戒愼不睹，恐懼不聞，無須臾之離，端本澄源，便是聖功，所謂天德王道，只從此愼獨一脈。若人生而靜以上，正是水在地中，更無施力處。欽服欽服。其曰，以意對出言處事看，則意似靜。以意對寂然不動看，則意似動。寂感相形，而名義攸立。似猶以未發已發分動分靜，於所謂戒愼恐懼便是已發者異矣。其曰，收視斂聽，不攖一塵，不興一波，觀此不攖不興，意尙未動。在吾儒謂之存存，存存則意發卽誠。似誠意之前有入微一段工夫，於所謂誠意是盡頭者又異矣。未發之中，不宜與夜氣例看。不遠之復，不可與閒居爲不善論分量。惜不得促席一盡之也。往時與諸生商量，亦有與尊見相發明者，錄上求正。

聶豹《雙江聶先生文集・答錢緒山》 承諭云，學問得悟本旨，言語筆札不相涉，特爲學者設法，入門下手終當有實地可據。故老師誠意之旨，所以終年嘵嘵也。公之意，將無謂致虛守寂以養乎未發之中云云，非初學可驟語，只說誠意方有實地可據乎。註云，言欲自修者，知爲善以去其惡，則當實用其力而禁止其自欺。使其惡惡則如惡惡臭，好善則如好好色，皆務決去而求必得之，以自快足於己。是入門下手全在實用其力，而禁止其自欺十字。使好好色，惡惡臭，亦須力之實用，而其中亦有欺之可禁，是也。世顧有見好色而不好，而好之不眞者乎。有聞惡臭而不惡，而惡之不眞者乎。絕無一毫人力，動以天也。故曰，誠者天之道也。又曰，誠無爲。又曰，誠無事。又曰，誠者自然而然，稍涉人爲便是作好作惡，一有所作，便屬自欺，其去自慊遠矣。故曰，欲誠其意者，先致其知，蓋言誠意之功全在致知。致知云者，充滿吾虛靈本體之量，而不以一毫意欲自蔽。是謂先天之體，未發之中。故自此而發者，感而遂通，一毫人力與不得。一毫人力不與，是意而無意也。今不養善根，而求好色之好，不拔惡根，而求惡臭之惡。好謂苟且狥外，而爲人也而可謂之誠乎。蓋意者，心之發，亦心之障也。慈湖深病誠意二字，謂非孔門傳授本旨，而以不起意爲宗。是但知意爲心之障霧，而不知誠爲意之丹頭也。點鐵成金，來無所起，過而不留，惟誠者能之。蓋意者隨感出見，因應變遷，萬起萬滅，其端無窮，乃欲一一制之以人力，去其欺而反乎慊，是使初學之士終身不復見定靜安慮景界，勞而無功，秖自疲以速化耳。不知當時先師之意，果如文公之註乎，抑別有說耶。嘗觀平旦之好惡，孩提之愛敬，是卽好好色惡惡臭之眞體，未嘗實用其力，而用無不實。未嘗禁止其自欺，而自無欺之可禁。窮其源委，間不容髮。故曰，苟得其養，無物不長。

又《雙江聶先生文集・答戴伯常》 蓋此是指出一個本體的好惡，不犯纖毫人力，故謂之誠。誠者天之道也，若知其當好而作意以好之，知其當惡而作意以惡之，已非感而遂通之應。通而曰遂者，不疾而速，不行而至，無思無爲也。感非遂通，便有不得於心處。不得於心而心可正乎。故自慊是意誠，亦是心正。如見好色便好，而好之極其眞。聞惡臭便惡，而惡之極其眞。曾假分毫人力幫助於其間乎。必如此而後謂之誠意。則註中實其心之所發六字，疑非誠字本旨。故寂然不動，以復其本體虛靈之量，致知也。感而遂通天下之故便是格物，便是意誠，便是心正，便是明明德於天下。故自欺者，欺其本體之知。自慊者，得其本體之知也。誠意本於知致，故君子必愼其獨。獨，知也。愼獨卽致知也。以是見誠意致知

格物是一串工夫，本無闕文。闕補而蛇生足矣，蛇生足而蛇之本體失，其傳之訛也久矣。

毋有作好，毋有作惡，如好好色，如惡惡臭。動以天也，故能自慊。然此非能充滿其良知本體之量，而無一毫自欺之蔽者，不能及此。其善之當爲而爲之不疑者，知之至也。若在意上做誠的工夫，此便落在意見，不如只在良知上做誠的工夫，則天理流行，自有動以天的機括。故知致則意無不誠也。

胡直《胡子衡齊》卷七　曰，無意必固我，夫子所以爲空空也。然又曰誠意者何如。曰，意者，作而致之者也。有作則罔而不誠，故不作於意，以事親則誠孝。不作於意，以事君則誠忠。是毋意乃誠意也。然則何以驗之。曰，孩提知愛知敬，見孺子入井而怵惕，見牛觳觫而不忍，寧待作於意乎。其泚也非爲人，泚中心達於面目，寧待作於意乎。然而莫非誠者，此也。曰，存心非意耶。曰，存者，存其不作者而已矣。有作不可言存。《繫》曰，成性存存，道義之門，蓋存而非意者也。曰，古也以無意必固我求之，今也反欲以意必固我求之，此古今學術之大介也。曰，然。

王時槐《友慶堂合稿・與賀汝定》　惟生幾者，天地萬物之所從出，不屬有無，不分體用，此幾以前更無未發，此幾以後更無已發。若謂生幾以前更有無生之本體，便落二見。又以知屬體，意屬用，皆自生分別。且以知而照意卽是以一心照一心，心心相持，如鷸蚌然，大屬造作，非自然也。陽明先生曰，《大學》之要誠意而已矣，格物致知者誠意之功也，知者意之體，非意之外有知也。物者意之用，非意之外有物也。但舉意之一字，則寂感體用悉具矣。意非念慮起滅之謂也，是生幾之動而未形，有無之間也。獨卽意之入微，非有二也。以其無對，謂之獨，故程子云，其要只在愼獨。意本生生，惟造化之機不克則不能生，故學貴從收斂入。收斂卽爲愼獨，此凝道之樞要也。

又《友慶堂合稿・答賀汝定二首壬辰》　來問第一條言，生幾不可識，不可爲，則存乎悟。甚是甚是。第二條言，不逐物，不著空，庶幾中矣。不然，徒知一意向裏，而不知中，其不至於沈空守靜，厭棄倫物，墮昏塞而趨偏枯者幾希。皆是也。餘所問者語未甚瑩，然自是執事用功所得，今姑未暇詳論。惟鄙人近來自覺此心之生理本無聲臭，而非枯槁，實爲天地萬物所從出之原，所謂性也。生理之呈露脈脈不息，亦本無聲臭，所謂意也。凡有聲臭可覩聞，皆形氣也。形氣云者，非血肉粗質之謂，凡一切光景閃爍，變換不常，滯礙不化者，皆可覩聞，卽形氣也。形氣無時無之，不可著，亦不可厭也。不著不厭，亦無能不著不厭之體，若外不著不厭而內更有能不著不厭之體，則此體亦屬聲臭，亦爲形氣矣。於此有契，則終日無分動靜，皆眞性用事，不隨境轉而習氣自銷，亦不見有眞性之可執，不言收斂自得其本然之眞收斂矣。此意未嘗漫以語人，今以聞於執事，試體驗之如何。風便再希翰示，交修之益也。

又卷二《友慶堂合稿・答楊晉山辛丑》　來翰又謂，性無動靜，性中本無一念之意，意則有動靜矣，意非從性而出也。某則謂，盈宇宙間萬事萬物無一不從性中流出，何獨謂意而不從性出乎？孔子謂太極生兩儀，兩儀者動靜之謂也，是動靜從太極而出也，太極非性而何。且性固不可動靜言，而性亦非頑然在動靜之外也，若性在動靜之外，則體用本末遂成兩截矣，程子所謂體用一原顯微無間者又何說乎。且意亦不可以動靜言也，動靜者念也，非意也。意者生生之密機，有性則常生而爲意，有意則漸著而爲念，如有水而後有波，然謂波在水之外不可也，謂波有動靜而水無動靜亦未可爲至論也。天下未有性而不意者，性而不意則爲頑空。亦未有意而不念者，意而不念則爲滯機。惟學者眞能透性，則性能生一切，而不可以意言，不可以念言，故欲意之誠，必知性之爲至善，爲大本，而止之而後可也。能知止，則意無其意是謂意誠，心無其心是謂心正，而身家國天下一以貫之無餘矣。故鄙意謂，果如《石經大學》知止知本之旨，則不必更言窮物理致良知，而物理良知悉包括於知止之中矣。愚意如是，惟教之。

又《答蔡肖謙》　竊窺教指，喫緊在於誠意，可謂得希聖之要矣。惟意者此心之眞幾，動而未形，所謂獨也。意與念當有辨。誠者天道，意果能誠，卽與孔子無意之旨同，非但眞切向善而已。敢以請質，不審裁照以爲何如。

又卷四《友慶堂合稿・三益軒會語》　情識卽意也，意安從生？從本心虛明中生也。故誠意在致知，知者意之體也。若又以情識爲知，則誠意竟爲無體之學，而聖門盡性之一脈絕矣。

王艮《王心齋先生遺集》卷一《答問補遺》　子謂諸生曰，《大學》謂

齊家在修其身，修身在正其心，何不言正心在誠其意，惟曰所謂誠其意者。不曰誠意在致其知，而曰致知在格物，物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正。此等處諸賢曾一理會否也？對曰，不知也，請問焉。子曰，此亦是吃緊去處，先儒皆不曾細看。夫所謂平天下在治其國者，言國治了，而天下之儀形在是矣。所謂治國在齊其家者，家齊了，而國之儀形在是矣。所謂齊家在修其身，修身在正其心者，皆然也。至於正心卻不在誠意，誠意不在致知。誠意而後可以正心，知至而後可以誠意。夫戒慎恐懼，誠意也。然心之本體原着不得纖毫意思的，才着意思便有所恐懼，便是助長，如何謂之正心？是誠意工夫猶未妥貼，必須掃蕩清寧，無意無必，不忘不助，是他眞體存存，才是正心。然則正心固不在誠意內，亦不在誠意外。若要誠意，卻先須知得個本在吾身，然後不做差了。又不是致知了便是誠意，須物格知至而後好去誠意，則誠意固不在致知內，亦不在致知外。故不曰所謂誠意在致其知者，所謂正心在誠其意者，是誠意毋自欺之說，衹是實實落落在我身上做工夫，不可便謂毋自欺爲致知，與聖經背。不先誠意就去正心，則正心又着空了。不先致知就去誠意，則誠意又做差了。既能誠意，不去正心，則誠意又卻助了，卻不可以誠意爲正心，以致知爲誠意。故須物格而後知至，知至而後有誠意工夫，意誠而後有正心工夫，所謂正心不在誠意，誠意不在致知者，如此也。悟此《大學》微旨，諸生謝曰，此千載未明之學，幸蒙指示。今日知所以爲學矣。

王棟《王一庵先生遺集》卷一《會語正集》 舊謂意者心之所發，敎人審幾於念動之初。竊疑念既動矣，誠之奚及？蓋自身之主宰而言謂之心，自心之主宰而言謂之意。心則虛靈而善應，意有定向而中涵，非謂心無主宰，賴意主之，自心虛靈之中確然有主者而名之曰意耳。大抵心之精神無時不動，故其生機不息，妙應無方，然必有所以主宰乎其中而寂然不動者，所謂意也，猶俗言主意之意。蓋意字從心從立，中間象形太極圈中一點以主宰乎其間，不著四邊，不賴倚靠。人心所以能應萬變而不失者，衹緣立得這主宰於心上，自能不慮而知。不然，孰主張是，孰綱維是？聖狂之所以分，衹爭這主宰誠不誠耳。若以意爲心之發動，情念一動便屬流行。而曰及其乍動未顯之初用功防慎，則恐恍忽之際，物化神馳，雖有敏者莫措其手。聖門誠意之學，先天易簡之訣，安有作此用哉！

或曰，意猶主意，不與志相類乎？曰，意略在前，主意立而後志趨定矣。然篇首定而後能靜，定字本應意誠，注云志有定向，亦是說主宰定也。志與意豈相遠哉。誠意謂之毋自欺，謂不自欺其良知也。如惡惡臭，如好好色，形狀出良知之不欺者，而指之以示人耳。蓋謂不欺之形狀，正如人之惡惡臭與好好色一出於自然之良知，而無一毫作僞之私雜於其念。此便是自己慊足底眞功夫，而非有所待於多也。

誠意工夫在愼獨，獨卽意之別名，愼則誠之用力者耳。意是心之主宰，以其寂然不動之處單單有個不慮而知之靈體，自做主張自裁生化，故舉而名之曰獨。少間挽以見聞才識之能，情感利害之便，則是有所商量倚靠，不得謂之獨矣。世云獨知，此中固是離知不得，然謂此個獨處自然有知則可，謂獨我自知而人不及知，則獨字虛而知字實，恐非聖賢立言之精義也。知誠意之爲愼獨，則知用力於動念之後者悉無及矣。故獨在《中庸》謂之不睹不聞，愼在《中庸》謂之戒愼恐懼。故愼本嚴敬而不懈怠之謂，非察私而防欲者也。

愼獨，注云謹之於此以審其幾。後儒因欲審察心中幾動辨其善惡而克遏之，如此用功眞難湊泊。《易大傳》曰，君子上交不諂，下交不瀆，其知幾乎。幾者動之微，吉之先見者也。則幾字是在交際事幾上見，非心體上有幾動也。心體上幾動則是動於念。楊慈湖所以謂之起意，而非《大學》、《中庸》所謂獨也。《大傳》又曰，夫易，聖人所以極深而研幾者也。朱子解云，所以極深者至精也，所以研幾者至變也。以變釋幾，非事幾乎？後儒因又謂於心幾動處省檢而精察之，以是爲研謬亦甚矣。

《遺錄》一條云，《大學》言治國在齊其家，齊家在修其身，修身在正其心，而不言正心在誠其意，誠意在致其知。可見正心誠意致知各有工夫。何爲其然也？曰，此恐傳之或失其眞。由今而觀，物格知至實乃止至善工夫，非專爲誠意而設。但知止而後志有定向，是意亦由之而誠也。今言誠意致知工夫各別，似亦無可疑者，而曰正心不在誠意，豈誠意之外復有正心之功乎？特誠意一言關系總要，良知眞宰自慊不欺，則誠意於中者必形於外，不獨內充其心寬廣而正，抑且外潤其身舒泰而修。又不獨暢於四支，而赫暄宣著，民不能忘，抑且發於事業，而親賢樂利，沒世感化。是則誠意通於修齊，達於治平，非止爲正心之要而已。程子謂，天德王道其要衹在謹獨。意蓋

如此。故《大學》不言正心在誠其意，非誠意無關於正心，若非正心所得專耳。

問《遺錄》一詩言，念頭動處須當謹。似亦以意爲心之所發，如何？曰，謹念，是戒其莫動妄念，非於動後察善惡也，亦是立定主意，再不妄動之義。且予所謂意猶主意，非是泛然各立一意便可言誠。蓋自物格知至而來，乃決定自以修身立本之主意也。《中庸》即曰誠身，孟子即曰反身而誠。不本諸身便是妄了。不以意爲心之所發，雖自家體驗見得如此，然頗自信心同理同，可以質諸千古而不惑，豈以未嘗聞之先師而避諱之哉。

李贄《李温陵集・明燈道古録》《大學》釋誠意，即首言如好好色，如惡惡臭。蓋即此以比好惡之眞實不欺處，使人知此是誠意，誠即實也。知此是獨知，獨知即自不敢欺也。不欺則意誠矣。不欺己則慊於己，不欺心則慊於心，不欺人則自不至於消沮閉藏，而無惡之可揜矣。不患千目而視，千手而指矣，而何有於十視與十指邪。何等安閑，何等自在，心亦由此正，身亦由此修，所謂一了百了者是也。而其原只於不欺此獨知之一念耳。一念之動者意也，意之誠邪，不欺邪，吾獨知之，而天下之人亦皆知之，後世之人亦皆知之。意之不誠邪，自欺邪，吾獨知之，而天下之人又皆知之，後世之人又皆知之，何也。以此意之同也。故即此獨知之中，實爲天下後世同知之地，既爲天下後世之所同知，而又何以欺爲邪，而又烏用欺人爲邪。是以治平君子，舉此加彼不難矣。孟子告齊宣曰，王毋以好色爲疾也，王唯眞知吾之好色，則一國之男女皆得所矣。毋以好貨爲疾也，王唯眞知吾之好貨，則一國之衣食皆有餘矣。又毋以好勇爲疾也，王苟眞知吾之好勇，則一怒而一國之民舉安，民唯恐王之不好勇矣。此類而推，王若無疾則已，倘別有他疾，皆是自獨知而來，皆是自眞眞心意所發而來，不肯一毫瞞人者，非意誠而何。夫人正賴有此實意，有此眞知，故能推以及人，與人同其好，與人同其惡，便是王政了矣。使齊王自以爲疾而欲去之，又安肯容人之疾，而又安肯容百姓之疾邪。既而自己之疾又不能去，終不免瞞昧以過日，百姓之疾又欲如法以去之，而曰爾何以好色好貨好勇，而犯吾之所疾惡爲也。吁，豈非起於自欺之一念，而意不誠之故哉。故君子莫先於誠意焉。意誠則有可推之地，由此而齊家治國平天下，直推之而已。故能推即是修身，推之以及人即是齊家治國平天下之功效，再無別有修之功，齊之功，治之功，平之功也。好者推之以同其好，通天下亘萬古，此好同也。惡者推之以同其惡，通天下亘萬古，此惡同也。故意誠則推之自有餘矣。推之者，強恕之道也，取譬之道也，勿施之道也，絜矩之道也。故夫子不許子貢以無施，而自謂慥慥君子，唯在眞知，吾之未能，而不敢不勉焉。則聖人亦猶人也，無自欺而已。聖人之治平無異術也，亦惟善推其所謂毋自欺者而已。則無自欺要矣，意誠本矣，獨知之知之不可欺甚矣。然而人終不免於欺此獨知者，何哉。則以不知此知之眞實故也。故大學言誠意，而必先之以致知。嗚呼，致知焉，盡之矣。

周汝登《東越證學録・武林會語》　濂溪說誠，曰無爲，曰無事。解誠字甚切。胡安定居湖，其倅不甚加禮。一日徐積欲往見，問安定宜何以答之。安定曰，若思而後往，便是不誠。是安定以不思爲誠也。故知《大學》之誠意乃是無意，其義自明。

劉宗周《劉子遺書》卷二　慈湖言無意。陽明子謂，不免著在無意上了。可知纔言無意，便是意也。

《大學》之教，只要人知本。天下國家之本遞在身，身之本遞在心，心之本在意。意者至善之所止也。而工夫則從格致始，正致其知止之知，而格其物有本末之物，歸於止至善云耳。格致者，誠意之功。工夫結在主意中方是眞工夫，如離卻意根一步，亦更無格致可言。故格致與誠意，二而一，一而二者也。

知止而定靜安慮得所，謂知至而后意誠也。意誠則正心以上一以貫之矣。今必謂知止一節是一項工夫，致知又是一項工夫，則聖學斷不如是之支離，而古人之教亦何至架屋疊牀若是乎。

意者，心之所存，非所發也。朱子以所發訓意，非是。《傳》曰，如惡惡臭，如好好色。言自中之好惡，一於善而不二於惡。一於善而不二於惡，正見此心之存主，有善而無惡也，惡得以所發言乎。如意爲心之所發，將孰爲所存乎。如心爲所存，意爲所發，是所發先於所存，豈大學知本之旨乎。

意爲心之所存，則至靜者莫如意。乃陽明子曰，有善有惡者意之動，何也。意無所爲善惡，但好善惡惡而已。好惡者此心最初之機，惟微之體也。吾請折以孔子之言。《易》曰，幾者動之微，吉之先見者也。謂動之微，則動

而無動可知。謂先見，則不著於吉凶可知。謂吉之先見，則不淪於凶可知。曰，意非幾也。意非幾也，獨非幾乎。

心無體，以意爲體。意無體，以知爲體。知無體，以物爲體。物無用，以知爲用。知無用，以意爲用。意無用，以心爲用。此之謂體用一原，此之謂顯微無間。

又卷三　或問，子以意爲心之所存，好善惡惡，非以所發言乎。曰，意之好惡，與起念之好惡不同。意之好惡，一機而互見。起念之好惡，兩在而異情。以念爲意，何啻千里。

體用一原，顯微無間。此宋儒見道之語，後人往往信不過。看《大學》不明，只爲意字悞解，非與格致事。漢疏八目，先誠意，故文成本之，曰《大學》之道誠意而已矣。乃他日解格致，則有意在乎事親等語，是亦以念爲意也。至未起念以前工夫，反坐之正心位下。故曰無善無惡者心之體，有善有惡者意之動。夫正心而既先誠意矣，今欲求無善無惡之體，而必先之有善有惡之意而誠之，是卽用以求體也。卽用求體，將必欲誠其意者，先修其身。欲修其身者，先齊其家。又先之治國平天下，種種俱宜倒說也。此亦文成意中事。故曰，明明德以親民，而親民正所以明其明德。至以之解中庸，亦曰致中無工夫，工夫專在致和上。夫文成之學，以致良知爲宗，而不言致中，專以念之起處求知善知惡之實地，無乃粗視良知乎。其云《大學》之道，誠意而已矣，誠意之功，格物而已矣，格物之極，止至善而已矣，止至善之則，致知而已矣。此其供狀也。看來果是《大學》本文否。

慈湖宗無意，亦以念爲意也。無意之說不辨，並夫子毋意之學亦不明。慈湖只是死念法，夫意則何可無者，無意則無心矣。龍溪有無心之心則體寂，無意之意則應圓等語。此的傳慈湖宗旨也。文成云，慈湖不免著在無意上，則龍溪之說非師門定本可知。若子之毋意，正可與誠意之說相發明，誠意乃所以毋意也，毋意者毋自欺也。

子絕四，首云毋意。聖人心存太虛，一疵不存，了無端倪可窺，卽就其存主處，亦化而不有，大抵歸之神明不測而已。惟毋意，故並無必固我。自意而積成爲我，纔說得是私意。今意云私意，是以念爲意也。

又卷四　心之主宰曰意，故意爲心本，不是以意生心，故曰本，猶身裏言心，心爲身本也。

天一也，自其主宰而言謂之帝。心一也，自其主宰而言謂之意。天有五帝，而分之爲八節十二辰，故曰帝出乎震，齊乎巽，相見乎離，致役乎坤，說言乎兌，戰乎乾，勞乎坎，成言乎艮。卽主宰卽流行也，此正體用一原顯微無間處。今以意爲心之所發亦無不可，言所發而所存在其中。終不可以心爲所存，意爲所發。

陳剩夫曰，《大學》誠意是鐵門關，主一二字乃其玉鎖匙也。一者誠也，主一敬也。主一卽愼獨之說，誠由敬入也。剩夫恐人不識愼獨意，故以主一二字代之。

如惡惡臭，如好好色，蓋言獨體之好惡也，原來只是自好自惡。故欺曰自欺，謙曰自謙。既自好自惡，則好在善，卽惡在不善。惡在不善，卽好在善。故好惡雖兩意而一幾。若以所感時言，則感之以可好而好，感之以可惡而惡，方有分用之機。然所好在此，所惡在彼，心體仍是一個。一者誠也，意本一，故以誠還之。非意本有兩，吾以誠之者一之也。

心可言無善無惡，而以正還心，則心之有善可知。意可言有善有惡，而以誠還意，則意之無惡可知。子能順杞柳之性而以爲桮棬乎，將戕賊杞柳以爲桮棬也。

心無善惡，信乎。曰，乃若其意，則可以爲善矣，乃所以爲善也。意有善惡，信乎。曰，乃若其知，則可以爲良矣，乃所以爲善也。若夫爲不善，非意之罪也。吾自知之，吾自蔽之，不能知所止焉耳。

天穆然無爲，而乾道所謂剛健中正、純粹以精，盡在帝中見。心渾然無體，而心體所謂四端萬善、參天地而贊化育，盡在意中見。離帝無所謂天者，離意無所謂心者。從古本，則格致工夫畢竟毫無下落。或云，自平天下以至正心誠意，諸傳皆格致疏也，終涉附會。或云言誠意而格致在其中。意者解毋自欺句云，不自欺其知乎。又意者獨中有知，良知只是獨知時乎。皆蛇足之見也。畢竟知無可知，致無可致乎。曰，《大學》首言明明德，則德性自然之知，業已藏在其中。本明起照，何患不知，只患不知止，不知本，則一點莽蕩靈明，於學問了無干涉。故首章特揭修身爲本，後章又言知其所止，而致知格物之義已無餘蘊。至於身之托命果在何地，止之歸根果在何地，決不得不從愼獨二字認取明矣。故曰，《大學》之道誠意而已矣。知此之謂知先，知此之謂知本，知此之謂知止，知此之謂物格而知至。正不必云自欺其知，不

必云獨中有知，反傷誠意本旨。今謂格致是誠意工夫，須善會本文，不得以辭害意也。

古本聖經而後首傳誠意，前不及先致知，後不及欲正心，直是單提直指，以一義摠攝諸義。至末又云，故君子必誠其意，何等鄭重。故陽明《古本序》曰，《大學》之道，誠意而已矣。豈非言誠意而格致包舉其中，言誠意而正心以下更無餘事乎。乃陽明婉轉歸到致良知爲《大學》宗旨，大抵以誠意爲主意，以致良知爲工夫之則。蓋曰，誠意無工夫，工夫只在致知，以合於明善是誠身工夫，博文是約禮工夫，惟精是惟一工夫之說。豈不直截簡要，乃質之誠意本傳，終不打合。及考之《修身章》，好而知其惡，惡而知其美，只此便是良知。然則致知工夫不是另一項，仍只就誠意中看出。如離卻意根一步，亦更無致知可言。予嘗謂，好善惡惡是良知，舍好善惡惡別無所謂知善知惡者。好卽是知好，惡卽是知惡，非謂既知了善方去好善，既知了惡方去惡惡。審如此，亦安見其所謂良者。乃知知之與意，只是一合相，分不得精粗動靜。且陽明既以誠意配誠身約禮惟一，則莫一於意，莫約於誠意一關。今云有善有惡意之動。善惡雜揉，向何處討歸宿。抑豈《大學》知本之謂乎。如謂誠意卽誠其有善有惡之意，誠其有善固可斷然爲君子，誠其有惡豈不斷然爲小人。吾不意良知既致之後，只落得做半個小人。若云致知之始有善有惡，致知之終無善無惡，則當云《大學》之道正心而已矣始得。前之既欲提宗於致知，後之又欲收功於正心，視誠意之關直是過路斷橋，使人放步不得，主意在何處。

有善有惡意之動，知善知惡知之良二語，決不能相入，則知與意，分明兩事矣。將意先動而知隨之耶，抑知先主而意繼之耶。如意先動而知隨之，則知落後著不得爲良知。知先主而意繼之，則離照之下豈容魑魅。若或驅意於心之外，獨以知與心，則法惟有除意，不當誠意矣。且自來經傳無有以意爲心外者，求其說而不得，無乃卽知卽意乎。果卽知卽意，則知良意亦良，更不待言矣。主靜立人極，只是意誠好消息。

如惡惡臭，如好好色，全是指點微體。過此一關，微而著矣，好而流爲好樂，惡而流爲忿懥，又再流而爲親愛之僻，爲賤惡之僻，又再流而爲民好之僻、民惡之僻。濫觴之弊，一至於此，摠爲不誠意故。然則以《正心章》視誠意微著之辨彰彰，而世儒反以意爲粗根，以心爲妙體，何耶。

《正心章》云，必察乎此而敬以直之。又將主敬工夫用在正心項下，終忽視誠意關故耳。此陽明之說所自來也。治平章極口發揮好惡二字，直是王道本於誠意。

一誠貫所性之全，而工夫則自明而入。故《中庸》曰誠身，曰明善，《大學》曰誠意，曰致知，其旨一也。要之，明善之善不外一誠，明之所以誠之也。致知之知不離此意，致之所以誠之也。本體工夫，委是打合。

愼獨是學問工夫第一義，然《大學》於誠意之前尙有致知工夫，而在《中庸》爲了義，何也。曰，《中庸》後章說知說行更自完備，又臚之爲學問思辨行，而陽明則曰，學也者學此者也，問也者問此者也，思也者思此者也，辨也者辨此者也，行也者行此者也，仍只完得誠之而已，故知誠意爲了義。致知者致此者也，格物者格此者也。

篤恭而天下平，修之意也。

誠者自成也，誠於意之謂也。

誠者不思而得，良知不慮而知。良知一誠也，致知誠之者也。此文成秘旨。

物有本末，惟意該之。事有終始，惟誠意一關該之。物有本末，然不可分本末爲兩物，故曰其爲物不貳。終始雖兩事，只是一事，故曰誠者物之終始。

正心

宋濂《宋濂全集・朝京稿》卷五《正心堂銘》

元臨川監郡芒侯，嘗名其燕息之堂曰『正心』。侯既以此自治其身而化其民，又推以敎其子。入國朝，長子文縝司敎成均，思嗣侯德不墜，復以堂銘爲請。三代盛時，凡有國有家者，皆不敢不學，其學未嘗不本於心。譬之操權衡以制輕重，持規矩以裁方圓，凡有形者，皆不能違，是以事功成而習俗美。先王之道既息，居乎位者不知學，學者不知所本，竊竊焉欲以私智小數勝之，而民卒不可得而治。前代之事如此者多矣，而元爲甚。芒侯生乎其時，獨能取聖賢爲學之道治其身，其天性之過人遠矣。文縝又能推之以淑諸人，非善繼志者哉？

銘曰：

昭哉聖則，厥要甚寡。正其一心，以對天下。一心之量，天容地深。炯若日月，孰不照臨。其不正時，日月方晦。昏亂迷惑，靡有攸屆。誠其始萌，乃正之功。知不周物，思誠曷從。維知克誠，維誠克正。正以持身，罔敢違令。內以爲家，外以臨民。明盡禮樂，幽通鬼神。世降道離，人鮮由學。徇其私心，狙伺狼攫。偉茲芒侯，監於大邦。揭聖明訓，寘諸崇堂。崇堂嚴嚴，筵几具有。邦人君子，陳說古道。孰詭孰端，曷從曷違。折以片言，灼如蓍龜。豈徒其名，又能允蹈。既政以施，亦身以教。侃侃嗣子，先人是程。緝其休聲，亶爲難能。勿謂已遠，千載一心。聖謨炳然，奚古奚今。

葉子奇《草木子》卷二　《正心章》不言私之害公邪之害正，蓋意既誠，自無私邪之雜矣。惟恐人於忿懼好患等意思留滯在心，而不能察，及其應物，遂至於欲動情勝。用之所行，每過於分數，不能不失其平也。

王守仁《傳習録》卷上　守衡問：『《大學》工夫只是誠意，誠意工夫只是格物。修、齊、治、平只誠意盡矣，又有正心之功，有所忿懥好樂則不得其正，何也？』先生曰：『此要自思得之，知此則知「未發之中」矣。』守衡再三請。曰：『爲學工夫有淺深，初時若不著實用意去好善、惡惡，如何能爲善、去惡！這著實用意便是誠意。然不知心之本體原無一物，一向著意去好善、惡惡，便又多了這分意思，便不是廓然大公。《書》所謂「無有作好、作惡」，方是本體。所以說「有所忿懥、好樂，則不得其正。」正心只是誠意工夫裏面體當自家心體，常要鑑空衡平，這便是「未發之中。」』

又卷下　問有所忿懥一條。先生曰：『忿懥幾件，人心怎能無得，只是不可「有所」耳。凡人忿懥，著了一分意思，便怒得過當，非廓然大公之體了。故有所忿懥，便不得其正也。如今於凡忿懥等件，只是個物來順應，不要著一分意思，便心體廓然大公，得其本體之正了。且如出外見人相鬬，其不是的，我心亦怒；然雖怒，卻此心廓然，不曾動些子氣。如今怒人，亦得如此，方纔是正。』

王畿《王龍溪全集・陸五臺贈言》　正心，先天之學也。誠意，後天之學也。良知者，不學不慮，存體應用，周萬物而不過其則，所謂先天而天弗違，後天而奉天時也。人心之體，本無不善，動於意始有不善。一切世情見解嗜慾，皆從意生。人之根器不同，功夫難易亦因以異。從先天立根，則動無不善。見解嗜慾，自無所容，而致知之功易。從後天立根，則不免有世情之雜，生滅牽擾，未易消融，而致知之功難，勢使然也。顏子不遠復，纔動卽覺，纔覺卽化，便是先天之學。其餘頻失頻復，失則吝，復則無咎，便是後天之學。難易之機，不可以不辨也。顏子沒而聖學亡，舉世寥寥，高者蔽於見解，卑者溺於嗜慾，反覆相尋，蓋千百年於茲矣。自陽明先師倡發良知之旨，以覺天下，千載不傳之秘，始有所續，寖幽寖昌，寖微寖著，信而覺者殆遍海內，亦可以見人心之同然，機之不容自已者矣。

歐陽德《歐陽南野先生文選・答王嵎齋》　《大學》言先後，蓋秩然有序而不可少有交互者。今夫心之不正，由其意念有妄。非但邪妄俗情也，凡遲留重滯而有所着，與墮墮斷滅而無所在，皆妄也。心無妄念則得其正。誠者念念不妄，正心之功也。故欲正其心者，先誠其意。正則念念無妄，誠之極矣。故意誠而後心正。此正秩然先後之序，有不可亂者也。知也者，夫人各正性命，誠立而神發者也。故莫神於知，亦莫誠於知，雖小人習爲不善，而其厭然之意，誠中形外，自不能已。故意本誠，其不誠者自知而自欺之耳。致其自知之不可欺者，而一毫必無所欺，誠之功也。故曰，欲誠其意者先致其知，如是則內省自慊，獨知之明無少虧歉，而意無不誠，致知之極矣。故曰，知至而後意誠，此又秩然先後之序，有不可亂者也。今曰，聖人患夫欲正心者不知意感之始，心體易累尤爲切要，故示之以誠意，而意非心體則不誠，誠亦正也。又患夫欲誠意者誤認有我之心，不知常寂而至虛至明者乃爲本心，故示之以致知，致亦正也。如此則是就正心工夫中，提掇兩種救病之要，其於先後可以交互爲用，未見其秩然不可亂者，此恐是泥舊聞之辭。若經文卻是就身心上通通指出得效處，以證其必在所先，簡易明白，無牽纏繳繞艱難險阻之態。夫人皆可用力，而所以救兩種之病者，亦未嘗不在其中也。

聶豹《雙江聶先生文集・答王龍溪》　夫謂至善是心之本體，則止至善是復其心之本體，知止而定靜安慮，天下之能事畢矣。其曰心體本正，纔要正心便有正心之病。此慈湖之言，便是慈湖之學。不有孔孟之公案乎，曰洗心曰存心曰養心，而二氏亦有修心明心之語。自古聖賢未聞以此爲心病者。纔說正心便屬意，猶俗論云纔說止至善便屬物，纔說戒懼便屬睹聞，

不知正是正個甚的，止是止個甚的，戒懼是戒懼個甚的。傳謂有所忿懥則不得其正，明意之不可有也。心不在焉則視聽言動皆失其職，明心之不可以不正也。記得先師云，正心只是誠意工夫裏面，體當自家心體，常要鑑空衡平，這便是未發之中。又云，正心修身各有用功處，正心屬未發邊，修身屬已發邊。心正則中，身修則和。是聖學致正心焉盡之矣。誠意以下乃爲困知勉行者開方便法門。今曰舍了誠意更無正心工夫可用，不惟背其師說，其於孔孟之言背亦遠也。

崔銑《士翼》卷一 問《大學》正心何義？答曰，誠意者，篤切之學也。夫篤切者，恆患於固滯，故進之以正心。正者居中而待應也，鑑之照，以空有留景焉，雖臨泰山而不內。故四者有一，則心滯於一隅，發而中節鮮矣。此指本心之體，非用之失也。問曰，然必無是可乎？答曰，何爲其然？夫心非死灰，胡能不應。此四者天性也，但勿係吝，學者且持其志。橫渠曰，志公而意私。蓋志者直注也，意者營爲也，營則易岐。問曰，修身之五者何謂也？答曰，達之父子兄弟夫婦之間者也，前四者約之於心，省而易。此五者察之於物，繁而難。人能自知者鮮矣，況知人乎？況骨肉之間，恩義易掩者乎？事愈細而功愈密矣，聖如堯斯知丹朱，賢如吉甫猶罪伯奇。子思明而誠者，故恕苟變。孔明觀大略也，故失馬謖。問曰，前四者緣何而有？答曰，感也。激則多忿，難則多懼，達則多好，困則多憂。

又卷二 鬼谷子教其徒之游說也，捭闔飛箝，百用其姦，惟無欲之君則勿往。夫無欲，正心之極功也。大哉聖學乎，無對於天下矣。先儒乃惑異端，何哉。

呂坤《呻吟語》卷一之二 用三十年心力，除一個僞字不得。或曰，君儘尚實矣。余曰，所謂僞者，豈必在言行間哉。實心爲民，雜一念德我之心便是僞。實心爲善，雜一念求知之心便是僞。道理上該做十分，只爭一毫未滿足便是僞。汲汲於向義，纔有二三心便是僞。白晝所爲皆善，而夢寐有非僻之干便是僞。心中有九分，外面做得恰象十分，便是僞。此獨覺之僞也。余皆不能去，恐漸潰防閑，延惡於言行間耳。

聖人懸虛明以待天下之感，不先意以感天下之事。其感也，以我胷中道理順應之。其無感也，此心空空洞洞，寂然曠然。譬之鑑，光明在此，物來則照之，物去則光明自在。彼事未來，而意必是持鑑覓物也。嘗謂鏡是物之聖人，鏡日照萬物而常明，無心而不勞故也。聖人日應萬事而不累，有心而不役故也。夫惟爲物役而後累心，而後應有偏着。

王棟《王一庵先生遺集》卷一《會語續集》 問誠意既足以立本矣，何復有正心工夫？曰，這卻祇是一串道理。意是心之主，立本之意既誠則心有主，故不妄動而本可立，身可修，若自家不曾誠意立本，而望施之於人，僥幸感應皆是妄想，皆是邪心，皆是中無所主，憧憧往來病痛。故意誠而後心正，非於誠意後復加一段正心工夫也。

焦竑《澹園集》卷四七《崇正堂答問》 先生曰：龜山先生有言：『正心到寂然不動處，方是極致。以此感而遂通天下之故，其於平天下也何有？』余謂，有所好樂有所憂患爲不正，則知寂然不動之爲正。東坡作賦云：『嘗於既醉之適，方識此心之正。』其言可味也。

黃道周《榕壇問業》卷一二 呂而遠云，《大學》說正心，猶言從繩則正之正。今又說出眞正面目，纔曉得此心明白，不爲意欲所亂，與無妄各正對照分明，此正字便端正眞實，更無他解了。孟老如何說必有事焉而勿正。漢儒都以正爲期必，此是何解。某云，人讀書都無疑誤，賴而遠體勘。凡《爾雅釋詁》、《正字十解》，無云期必者。《說文》反正爲乏，篆書正與已相近，當是乏與已之誤也。有事勿乏，如不乏祀之乏。有事勿已，如純亦不已之已，則義暢而語順矣。而遠云，此解極是分明。以正爲必，想諸儒亦有所始。某云，此道舍爾雅亦何所始。大約期必亦猶正鵠之說，以正爲射耳。記稱諸侯自爲正之具，未嘗以正爲期也。而遠又云，魏司馬稱，陝右人稱著意爲所，想是以俗通書，非是以書通俗也。卦傳說之卦，原有偏往之義，尋常說所字，何必以區陰爲詮乎。某云，嚮纔說過，兄又判得分明。

鄭孟儲云，嚮說貞復語，比貞復尚自不同。貞復只道有忿懥等項，心便不正。如無忿懥等項，心如何正。不見聞知味爲身不修，如果見聞知味，身如何修。宛轉引導，未曾說人心本虛，著物不得。又未曾說意識等項皆是物感，不關眞心也。今日所說，與貞復夐然不同。但直以忿懥等項皆繇身起，則是正心又先要修身了。如何是正心要著。某云，如從心起則是要著，如從身起則是後著也。知見覺聞皆從心起，情欲畏惡皆從身起，人從此處看不分明，所以顚倒。如看得分明，則腑臟官骸，個個是性光所攝，身心修正豈有兩路工夫。

柯登南亦云，先正常言，此心之體，當求忿懼憂樂所不遷之地，非可就忿懼憂樂求心也。譬如巨石壓草，石下草自潛滋。惟體妙用神，始得情識絕萌，靜正自在。某云，此語極當。人從身上求心，如向國中覓王，終爲權貴所亂。從心上求身，如坐王位覓國，只覺殿宇隨身。忿懥等項所不得其正，只是從身覓心，修檢不上。戒愼恐懼所能得其正，只是從心覓身，隱顯分明也。登南又云，此章先輩雖以身爲心，亦無錯處。惟以見聞知味爲修身之驗，此處微錯。譬如禪家七處徵心，在眼曰視，在耳曰聞，在鼻聞香，在口談論，在手提攜，在足運奔。此已與食色同旨，難道知覺運動便可說心，聞見知味便可說修說正耶。某云，此處只是修身證佐。貞復諸先輩都看得分明，外道七處徵心，只說得意邊諸路，未曾就心中看得入夷出晉，赫赫如常。

柯魯生云，《大學》言正心，不言心如何正。言不在，又不言心如何在。阿難言心不在有，亦不在無，亦不在根，亦不在塵。如是見聞知味，分明心在根裏。老氏所謂綿綿若存，果是何物。不被佛老精說一番耶。某云，試問楊峻人。峻人云，吾門說正心，便是眞實端整之心。他們說者，只是猜謎。某爲許可。又問鄭孟儲。孟儲云，正心之義已盡在《誠意章》，不須再說。此就身邊發出不正不修樣子，便倒剔分明耳。猶之下章說齊家，不須更說修身，只說不修不齊樣子，亦自明白也。某云，孟儲說得是。凡心正者，只是自慊。不正者，只是消沮閉藏。在者，只是誠存於中。不在者，只是形掩於外耳。峻人又云，著有非有，著無非無，遂使空門說勝。絕內不出，絕外不入，亦爲異學開宗。理會於視聽飲食之間，簡點於喜怒哀樂之際，便是吾儒實落正修學問。不知此處於格致原流，尙有遠近淺深之別不。某云，此處說格致無復遠近淺深，世間多少讀書人博極墳典，正爲身心對簿耳。一事露出肺肝，雖千種學問亦自無益也。

修身

方孝孺《遜志齋集》卷一《四憂箴》 古人言學，修其在己。己無所得，猶不學爾。惟德之務，必勉於爲。譬諸飲食，必飽爲期。方其已飽，不憂其餒。無以繼之，餒可立待。是以賢哲，務德是修。行以終身，恒以爲憂。一事之成，一行之蹈，豈云匪德，貴乎彌卲。知不逮舜，仁不逮堯。曰伊曰周，德音孔昭。彼與吾同，作則萬世。獨爲凡民，寧不有愧。充之俾崇，擴之俾洪。主敬力行，不息其功。成無爲能，盈無爲足。聖之不如，而汝自局。汝不是思，汝年日加。暨其已晚，汝憂則那。

曹端《通書述解・幸第八》 此明人以聞過爲幸，而有恥又爲幸之大者也。人之生，不幸不聞過，不聞過，人不告也。且人受天地之中以生，無有不善，故皆可以爲堯舜，而參天地以贊化育焉。則孰不可立於無過之地乎。然而不能無過者，或氣稟之偏，或私欲之誘，或習俗之染。得人告之而聞焉，則將變化消釋以復其初，幸何如哉。不然則過不改，行同飛走，不足爲萬物之靈矣，非不幸而何。大不幸無恥，無恥，我不仁也。且仁者，天地生物之心，而人所受以生者，所以爲一心之全德，萬善之總名，而爲參天地贊化育之本體焉。人而不仁，則生理息矣，人道滅矣，而不以爲恥，則尤不足爲萬物之靈也。非大不幸而何。必有恥，則可教。有恥，則能憤發而受教。聞過，則可賢。聞過則知所改而爲賢。然不可教，則雖聞過而未必能改矣。以此見無恥之不幸爲大也。

又《通書述解・務實第十四》 此言學當務實，而不可有近名之意也。實勝，善也。學者實勝於名，則善矣。名勝，恥也。若名勝於實，則可恥之甚。故君子進德修業，孳孳不息，務實勝也。故君子之學，進己之德，修己之業，勤勉而不止，所以務實之勝而已。德業有未著，則恐恐然畏人知，遠恥也。若己之德業有未進，則其心常恐怕有善名聞於人，所以遠恥辱也。小人則僞而已，小人則無進德修業之實，而有沽名釣譽之僞焉耳。故君子曰休，休，美也。君子則實修，而無名勝之恥，故休。小人曰憂。小人則名勝，而無實勝之善，故憂。《書》曰，作德心逸日休，作僞心勞日拙。亦此意也。

薛瑄《讀書錄》卷一 博文是明此理，約禮是行此理。

又卷四 『下學而上達，知我者其天乎。』下學學人事，上達達天理也。人事如父子君臣夫婦長幼之類是也，天理在人如仁義禮智之性，在天如元亨利貞之命是也。蓋下學父子君臣夫婦長幼之人事，便是上達仁義禮智元亨利貞之天理也。謂之天知者，非聞見之知也，乃天與聖人默契爲一，是以人不能知而天獨知也。然五者姑舉事之大者而言，其實無一而非下學人事，上達天理也。

又卷五　好異端者，天資高則淪於空虛，氣稟下則惑於罪福。要見道只在存心，存心則觸處與道相值，心不存則雖至近者亦莫識其爲道矣。

程子釋《中庸》『鳶飛魚躍』曰：『與必有事焉而勿正心之意同活潑潑地。』存心之謂也。

萬事猶可力爲，只此理非力所及。

理如物，心如鏡。鏡明則物無遯形，心明則理無蔽迹，昏則反是。

惟心明，則映得理見。

道雖未嘗遠人，心有斯須不存，則人自遠道矣。

又卷六　所以爲學者，只爲人固有之善，或蔽於氣質物欲，有時而失，故須學以復之。及其既復，則本分之外不加毫末。後人不知學其所固有，而學文辭字畫之類，求工求奇，徒弊精神於無用，其失遠矣。

三代之學皆所以明人倫也，外此便是世俗之學。

守約者爲學之至要。

守約則無事矣。

守約者心自定。

所博者是，則自得其要。所博者非，則不能守約矣。

約者要也，博而約，一以貫之。

守約則能泛應。

學至於約，則有得矣。

又卷八　盡事親之道而得其仁，盡事君之道而得其義，盡夫婦之道而得其知，盡事兄之事而得其禮，盡朋友之交而得其信，皆所謂下學人事上達天理也。以至盡耳目口鼻手足之道，而得聰明正肅恭重之理，又皆所謂下學人事上達天理也。

理義之心不可少有間斷，孟子所謂『無忘』是也。

心斯須不存即與理義背馳，可不念哉！

又卷一〇　人之爲學，當於性情上用功，尤切。

實理皆在乎萬物萬事之間，聖賢之書不過摸寫其理耳。讀書而不知實理之所在，徒滯於言辭之末，夫何益之有！

又《讀書續録》卷一　心常存，即默識道理無物不有，無時不然。心苟不存，茫無所識，其所識者不過萬物形體而已。

勿忘最是學者日用切要功夫，人所以心與理背馳者，正緣忘於有所事耳，誠能時時刻刻不忘於操存省察等事，即心常存而天理不忘矣。

又卷二　爲學祇是學天理人倫，外此便非學。

又卷三　天下之理有正有邪。正者仁義禮知，聖賢之學也。邪者异端權謀術數，非聖賢之學也。謹守正理，不爲邪學所惑，則近道矣。

又卷五　聖賢之書所載，皆天地古今萬事萬物之理，能因書以知理，則理有實用。不然書自書，理自理，何以有實用哉？

吳與弼《康齋集》卷八《與傅秉彝書》　別後日新如何。區區自正月初一日至十五日，玩得《論語》一周，十五夜誦《大學》並或問亦一周，身心似少有長進。人能如此接續用工去，何患無益。祇是或作或輟，則終不濟事耳。昨日讀眞西山《大學衍義》，觀其叙堯舜三代之盛，君之所以爲君，臣之所以爲臣，皆本於《大學》格物、致知、誠意、正心、修身之功。漢唐之治，君之慕學雖或甚篤，臣之輔導雖或甚切，然於《大學》之道不明，是以卒於漢唐而已。然則人之爲學，而不本於《大學》皆非也。足下之志果何如耶。令嗣前日臨別言，或四月至吾山中。今方正月，而待四月，其惰慢不立，爲何。如且或之一字，尤可見其惰慢之實。噫，其不可敎也，明矣。足下亦踵覆車之跡乎。夜來又看《衍義》，叙經史所載，兄弟之事，宜親近而不宜疎遠，宜忠厚而不宜刻薄，痛快深切，讀之令人悚然，毛髮皆竪。念不得與士望兄弟一共觀之。

又《與九韶書》　早晚多看《中庸》，似有小益。凡人宜以聖賢正大光明之學爲根本，則外物之來有以燭之，而吾心庶得以不失。此心一失，幾何不爲水之流蕩，雲之飄揚，莫之據哉。吾之所恐此而已，所慕此而已。汲汲若不及，茫茫若有亡，不知日之夕，昏之旦也，詠懷數詩乃餘事云耳。不審吾友奉親理家之餘，用力於四書，所得何似。少壯難再得勉之勉之。大丈夫毋爲習俗所溺也。不具。

又《上嚴親書》　與弼田圃之餘，書籍雖不敢廢，然學漸覺長，而德覺愈難修矣。鄉村僻處，無師友之資，兼以多病，家務無可委託，不得大進。而歲月不延，卒墮小人，無由少望聖賢藩籬，時發浩歎，無所容身。諸弟正好用工，萬望大人善養之，俾不才而才，不中而中，甚幸甚幸。所讀書宜只以小學、四書爲急，次及諸經本文。其子史雜書，切未可輕讀。男少有所得，渾在

小學、四書、《語略》、《近思錄》、言行錄。時先生尚未見《程氏遺書》、《朱子語類》。於此數書苟無所深得，則他書易壞心術，其害非淺鮮也。大人常以訓男，今漸覺之，而用力晚矣，可勝歎哉。

又卷一〇《思善堂記》 嗚呼，流俗滔滔，知德者鮮。非徒忘先，且辱親焉。立身行道，揚名後世，幾何人哉。張君早以高科著聲郎署，其爲郡也澤加於民，令聞旁達，可謂媲美前休矣。然太山高矣，太山頂上不屬太山。則君子之志固不可滿，而事業豈有窮哉。夫惟知周萬物，然後道濟天下，故君子貴乎仕而優則學。公退必讀書也，明公持英妙之姿，當強仕之秋，萬里鵬程，高舉在我，黃卷新功，數飛示焉。

又卷一一《日録》 日夜痛自點檢且不暇，豈有工夫點檢他人耶。責人密自治疎矣，可不戒哉。明德新民雖無二致，然己德未明，遽欲新民，不惟失本末先後之序，豈能有新民之效乎。徒爾勞攘成私意也。

文公先生謂，延平先生終日無疾言遽色。與弼常歎，何修而至此。又自分，雖終身不能學也。文公先生又云，李先生初間也是豪邁底人，後來也是琢磨之功。觀此，則李先生豈是生來便如此，蓋學力所致也。然下愚末學，苦不能克去血氣之剛。平居則慕心平氣和與物皆春。少不如意，躁急之態形焉。因思延平先生所與處者豈皆聖賢，而能無疾言遽色者，豈非成湯與人不求備，檢身若不及之功效歟。而今而後吾知聖賢之必可學，而學之必可至。人性之本善，而氣質之可化也，的然矣。下學之功，此去何如哉。

自今須純然粹然，卑以自牧，和順道德，方可庶幾。嗟乎，人生苟得至此，雖寒饑死，刑戮死，何害爲大丈夫哉。苟不能然，雖極富貴，極壽考，不免爲小人。可不思以自處乎。

數日家務相因，憂親不置，書程間斷，胸次鄙吝，甚可愧恥。竊思聖賢吉凶禍福一聽於天，必不少動於中。吾之所以不能如聖賢，而未免動搖於區區利害之間者，察理不精，躬行不熟故也。吾之所爲者惠廸而已，吉凶禍福吾安得與於其間哉。大凡處順不可喜，喜心之生，驕侈之所由起也。處逆不可厭，厭心之生，怨尤之所由起也。一喜一厭，皆爲動其中也。其中不可動也，聖賢之心如止水，或順或逆，處以理耳，豈以自外至者爲憂樂哉。嗟乎，吾安得而臻茲也。勉旃勉旃，毋忽。七月初二日，書於南軒。

一事少含容蓋一事差，則當痛加克己復禮之功，務使此心湛然虛明，則應事可以無失。靜時涵養，動時省察，不可須臾忘也。苟本心爲事物所撓，無澄清之功，則心愈亂，氣愈濁。梏之反覆，失愈遠矣。

因事知貧難處，思之不得，付之無奈。孔子曰，志士不忘在溝壑，未易能也。又曰，貧而樂，未易及也。然古人恐未必如吾輩之貧，夜讀子思子素位不願乎外，及游呂之言，微有得。游氏居易未必不得窮通皆好，行險未必常得窮通皆醜。非實經歷不知此味，誠吾百世之師也。又曰，要當篤信之而已。從今安敢不篤信之也。

夜卧閣思朱子云，閒散不是眞樂。因悟程子云，人於天地間並無窒礙處，大小大快活。乃眞樂也，勉旃勉旃。

心是活物，涵養不熟，不免搖動。只常常安頓在書上，庶不爲外物所勝。

應事後即須看書，不使此心頃刻走作。

毋以妄想戕眞心，客氣傷元氣。

人須於貧賤患難上立得腳住，克治粗暴，使心性純然。上不怨天，下不尤人，物我兩忘，惟知有理而已。

蔡清《四書蒙引》卷一 自天子以至於庶人壹是皆以修身爲本。

壹是，一切也。一切，一齊也。刀之切物，至齊者也。此一切之義所由取也。或曰，自天子至於庶人，是皆有天下國家之責者，庶人是庶人中俊秀，乃養之於《大學》之中者，故亦責之以修身，以爲齊治平之本也。曰，然則天子亦當只是天子之元子而未即位者邪。是不然。《大學》說話都是虛設個規模，如齊治平一皆是後來事，未必在大學中便令家齊國治天下平了。聖經所言，只是論其道理以教人也。天子，有天下與國家者也。士，庶人有家者也。諸侯卿大夫，兼有國家之責者也。是皆當以修身爲本也。正心以上爲修身而設也，齊家以下自修身而推也。此是聖人於八條目之中舉其最要者言之，然本字還須與下文同對末字言也，見得是以身對天下國家，不可謂格致誠正亦以修身爲本，但欲修身則格致誠正四者皆不容缺矣。其本亂，題不能格致誠正以修其身者也。

又卷六 德之不修，

日新之要有四，修德也，講學也，徙義也，改過也。德必修而後成，今也不修。學必講而後明，今也不講。聞義能徙則善日益，今也不能徙。不善而

改則復於無過，今也不能改。如此則德無由成矣，學無由明矣，善日損而惡日長矣，尚何日新之有，是吾憂也。德之不修以行言，學之不講以知言，聞義不能徙以爲善言，不善不能改以去惡言。要之則德之所以修者此理，學之所以講者此理。聞義而徙者，得此理於人，而舍己以遷之。改其不善者，自覺其非理，則以理易之。此二者又皆修德內事，但不可就入在內。聖人語意是四件。德者，吾所得於天之理也，仁、義、禮、智是也。此理在吾心而不能不壞於物欲，故必常去修理也，然後德成於我，所謂立也。註云，德必修而後成如此。學必講而後明，須是常去講論他，習其所已知，究其所未知，如此則於所學之理無不明者矣。義與善不同，義者事之宜也，是個時中恰好處。不善分明是惡，不止於不合宜而已。能是四者，則日新而馴致乎聖賢之域，不然則絕望矣，亦終將爲下愚之歸耳，豈不可憂。憂字只在四個不字上，南軒推說一重，然須貼日新意。

又卷一〇　是集義所生者，非義襲而取之也。

同一義也，謂之集義，則是事事皆合義。謂之義襲，則只是一二事合義而已。蓋養氣者，只要在義上做工夫，不要於氣上着力，所謂必有事焉而勿正，心勿忘勿助長者，正以此。朱子曰，是字與非字對，襲字與生字對，其意蓋曰，此氣乃集義而自生於中，非行義而襲取之於外云爾。又曰，生是自裏面生去，取是自外面取來。雲峰曰，集義只是以直養。義襲而取即是有所作爲以害之，然則所謂直養而無害者，止該必有事焉而勿正，心勿忘勿助長也。據理而言，則有義有道。據盡此理而言，則只是集義。是集義所生，不兼言道。饒氏曰，道體，義用。體上無做工夫處，故只說集義爲是也。但其上云浩然之氣，其體配道，其用配義。此說似戾。蓋配義與道，皆是就行處說。故曰，使其行之勇，決無所疑憚也。饒氏又云，無是餒也，是無氣則道義餒。行有不慊於心則餒，是無道義則氣餒。此說尤謬。二餒字本同也，皆謂體不充。言氣雖可以配道義，而其養之之始云云，此始字正對上條註養成此氣之成字。蓋氣之始養也，則氣實資理以生，而氣之養成也，則理又資氣以行。論集義所生，則義爲主。論配義與道，則氣爲主。或說，行有不慊於心則餒，是帶下句告子未嘗知義以其外之也說，非是。蓋上文是集義所生，非義襲而取，內就有個心在。故註云，自反常直，是以無所愧怍，無所愧怍即慊於心也，非義襲而取之，則正與集義所生相反說。而行有不慊於心則餒，正所以發其意也。此三句皆見得義內處。註云，然則義豈在外哉，亦通管上三句，詞雖不管意亦自管到。

王畿《王龍溪全集・趙麟陽贈言》　趙子於學，已得大意。然密窺所見，尚依識神融解，其所履尚涉意象莊嚴，未能透得生死毀譽好醜機竅。護得性命，未能捨得性命。愛心未忘，尚未離世間豪傑作用。夫愛生者可殺也，愛譽者可毀也，愛潔者可污也，愛榮者可辱也。一愛不除，百魔盡集。河上公所謂外其身而身存，是要妙語。若是出世間大豪傑，一語之下便當了然。本無生，孰殺之？本無譽，孰毀之？本無潔，孰污之？本無榮，孰辱之？直心以動，全體超脫。不以一毫意識參次其間，淵泉溥博，是眞融解。恂慄威儀，是眞莊嚴。是非獨往獨來、超然而獨存者，何足以語此？養生家不超不脫不能成丹，吾儒不超不脫不能入聖。區區爲此言，固非循守世界入於拘攣，亦非破除世界蹈於猖狂。蓋吾人本心，自證自悟，自有天則。握其機，觀其竅，不出於一念之微。率此謂之盡性，立此謂之至命。譬之明鏡照物，鑒而不納。妍媸在彼，而鏡體未嘗有所動也。斂而不滯，縱而不溢，此千古經綸無倚之實學。

又《王龍溪全集・學易說》　予方玩《易》洗心亭上，張子叔學詢予以學《易》之道。予曰，子名益，顧名而思之，學《易》之道遷善改過而已矣。人心本善，奚事於見善而始遷？本無過，奚事於有過而始改？斯固《易》道之原也。聖遠學絕，人失其心，而習氣乘之，始不免於有過。遷善云者，復其本善之心，不使習氣得以間之，非善自外入，從而遷之也。改過云者，復其不善之動，復則無過矣。善與過相因而生，非相並而出也。自古善學《易》者，莫如顏子。復之初九日不遠復，蓋復之於初，則習氣易消，而過不貳，故能無祗於悔，而元吉也。悔者，有所懲而復也，故趨於吉。吝者，有所係而憚也，故嚮於凶。雖均之未能愼之於微，而吉凶之趨向，則相去遠矣。夫復之於初，不至悔者，上也。有所懲而悔者，次也。吝而不知所以悔者，下也。善學者，當知所辨矣。

鄒守益《東廓鄒先生文集》卷五《簡鮑復之》　學之不講，聖門所憂。所謂講者，非以資口耳，所以講修德之方法也。下文所指聞義而徙，不善而改，便是講學以修德之實下手處。明德之明，人人完足。遇親而孝，遇長而弟，遇君而忠，遇妻而別，遇朋友而信，無往非明德之流行。流行之合宜

處謂之義，其障蔽而壅塞處謂之不善。學問之道無他也，去其不善以歸於善而已矣。若舍人倫日用而別有所謂講學，則將得罪於聖門。

羅洪先《念庵文集》卷二《寄曾梅臺》 今之學者，如果有意於聖人之學也，彼自當循循爲之。蓋悟不能驟通，功不可間歇，自有不能強者，而何必爲之限量哉。果卽悟矣，速成矣，又何必阻抑之乎。然幾何而能遇斯人也。則夫憂其爲凌躐者，過慮也。使其行未足以語夫常人，而假聖人之學以自文，則雖爲之立程限，遲開發，彼不假狂狷鄉愿好名俗儒之迹以自文耶。公孫丑曰，道高美矣，而不可幾及也，胡不使人可以日孳孳也。其意亦猶是也。孟子曰，中道而立，能者從之。聖賢豈不知教人之法哉。蓋能與不能在人，而學問源頭則亦有不可混失者矣。夫希賢希聖希天，皆希天之學也。其云然者，所進之序，猶行路者必期於百里，而不能不五十六十者也。先儒所謂躐等凌節者，蓋言不度己力，助之長而揠苗者也。若夫大學之道，在明明德，在新民，在止於至善。入門使辨眞僞，便知指歸，非有待而後進步也。學者如射，辨的之學，始終一也。中與不中，久暫生熟之異，安得要諸半塗哉。若夫篤實之學，肫切之教，則當與朋輩朝暮從事者，安敢忘惠。

又《與胡仰齋》 弟每受兄切切偲偲之益，故往往詢咨行事，以助省觀，蓋以兄能矜細行也。乃今遇惡人，以他言污衊，豈惟兄心蘮蘮，弟且蘮蘮不堪矣。雖然，卽是觀之，凡自修者，於毀譽有何干涉。吾輩所致力者，豈能取足聲聞哉。要亦矜飭於獨知之地而已爾。使其心非僞耶，卽天下非之，一國非之，吾亦何疑。何也。吾信吾心，人言不足爲吾損也。使其心有僞耶，卽在邦無怨，在家無怨，吾且自慚。何也。吾未信吾心，人言不足爲吾益也。以此而進，可以幾於遯世無悶之學。在上位不陵，在下位不憂，無入不自得矣。是道也，弟聞而未之能行，然竊有志焉，故不敢以世俗兒女可憐語相解者，亦所以爲報也。

胡直《衡廬精舍藏稿》卷一五《申說贈蕭希之太守北上》 善學者譬如種樹。仁，全樹也。志，根也。師友，栽培者也。詩書，灌溉者也。君子誠有志，則未嘗一日離師友，廢詩書。苟無志，則師友爲虛器，詩書資詞章耳。曾子曰，士不可以不弘毅。嗟夫，予罕見有弘毅任仁，急師友，契詩書之原者也。

曩也，常中夜思曰，吾苟任仁，則不節著，不技揚，可乎。未可也。何則，孔子嘗言，仁爲道大，又言仁之難成。吾懼任仁之道大難成也。已而思曰，吾苟舍仁而他學，則以節著，以技揚，可乎。未可也。何則，孔子言志仁無惡，又言仁者人也。吾懼弗仁之瀕惡弗人也。二者嘗交戰胸中矣。已又思曰，道雖大，然舍之瀕惡，必不可也。仁雖難成，然棄而弗人，必不可也。雖節也嶽嶽，而中也蹙蹙。技也章章，而中也役役。二者奚裨其天。以是始戰勝，仁爲任。

古之明四目者，言以四方之目爲己目也，非謂寄目於一人二人者也。達四聰者，言以四方之聰爲己聰也，非謂寄聰於一人二人者也。夫寄目則多指而亂視，寄聰則偏聽而生奸，故君子愼辨之。

學者是古非今，臧否人物，意匠顓然，談鋒傑然，口若馳鏌鋣，心若懷詛盟，則有不冰而寒，不火而炎者焉。此無他，區別勝而愛憎繁也。是故，君子欲爲益身，莫若退然反觀，廓然自舍。鑑垢盡則明自燦，泉竇闢則流自長。我無心而物綜也。

古之修身以爲教也，有可必者，有不可必者。是故，堯舜不能必於其子，湯武不能必於其君，周公不能必於其兄，孔孟不能必於其室。然而學者以是委焉，則亦謂之痿痺。故曰，失諸正鵠，反求諸其身。又曰，行有不得者，皆反求諸己。

君子學苟至於中和，蓋曰，匪是無以成性。非將曰，吾以是立極於天下也。功苟至於位育，蓋曰，匪是無以盡性。非將曰，吾以是垂名於萬世也。雖然，爲法天下，可傳後世，則極與名在其中矣，而君子無心焉。故曰君子依乎中庸，遯世不見知而不悔。

又《易說示張有書》 初九潛龍勿用，以卦爻之時位言，當爲潛龍之勿用，非謂小人道盛時也。龍者乾陽變化之象，潛者隱而自修之義。此正幼學者事也，他時壯行，爲見，爲惕，爲躍，爲飛，爲无首，皆此潛德爲之。故舜禹始潛，至於有天下而不與。

謙，艮下坤上，其象爲山在地下。夫山至高，地至卑，以至高而處至卑之下，是有而不有，卑而又卑，其謙至矣。故謙六爻咸吉，無不利。《書》曰，有其善，喪厥善。矜其能，喪厥功。不謙而凶故也。又曰，汝惟不矜，天下莫與汝爭功。汝惟不伐，天下莫與汝爭能。謙而吉故也。老氏得謙

之一肢者也。

黃綰《明道編》卷一　《大學》所言文王緝熙敬止者，此指止之體而言也。其體既立，由是施於君臣、父子、國人之間，無不各得所止，此指止之用而言也。有敬止之止，而後有各得所止之止。敬止之止者，所謂『艮其止，止其所也』；各得所止之止，所謂『動靜不失其時，其道光明』也。文王之學，實原於伏羲；而孔子之學，又原於文王，皆在止其止而已矣。吾人於此而能存之，於此而能思之，道在是矣。

吾學之要，在於知止。『止』字之義，本於易之艮。艮之義，原於伏羲、文王，而發於孔子。孔子曰：『艮其止，止其所也。』止知其所，則氣理兼備，體用俱全，聖學之本在此矣。知其本則知所存心，故《大學》曰：『知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安。』知其本而能安，則體立而氣順，氣順而心之用行。故《大學》曰：『安而後能慮，慮而後能得。』孟子云：『心之官則思，思則得之，不思則不得。』故孔子又曰：『時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明。』『時止則止』者，當無事之時而不思也；『時行則行』者，遇有事之時而思也；『動靜不失其時』者，當思當不思皆得其時也；『其道光明』者，語默、辭受、取與、出處、死生皆得其光明也。其止當止，其行當行，行止皆當，故曰時也。

聖人傳心之學，始於伏羲八卦之艮。艮而重之，內艮之止，心也；外艮之止，背也。故文王作艮之《彖》曰：『艮其背，不獲其身；行其庭，不見其人，无咎。』不言心而言背者，內艮之一陽，不啻如粟之微，止於心竅之內；由是外艮之一陽，盎於背而洋溢，故曰『艮其背』。所以見外艮由於內艮，內艮之一陽，止於內而至靜，故不外獲其身而不出見其人，至靜不動，故無咎也。此文王明伏羲重艮之義。孔子《彖傳》先曰：『艮，止也。時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明。』此所以明伏羲艮卦之義，兼體用而言也。曰：『艮，止也』，言其體之止也；又曰：『時止則止』，言其用之止也；『時行則行』，言其用之行也；『動靜不失其時』，言其用之動靜不失其時也；『其道光明』，因動靜不失其時而得其道之光明也。後曰：『艮其止，止其所也，上下敵應，不相與也，是以不獲其身，行其庭不見其人，无咎』，此所以明文王《彖》辭之義，專言體而不及用也。曰：『艮其止，止其所也』，言止非泛止，止必有所。所即心中之竅，一陽如粟，所止之處，即所謂天地之根，陰陽之門，五性皆備於此。故曰：『成性存存，道義之門。』故謂之爲氣機，又謂之爲魂魄之合，又謂之爲帝衷之降，又謂之爲天命之性，又謂之爲神，又謂之爲仁，皆在此所也。曰：『上下敵應，不相與也』，言《易》之八純卦皆上下敵應，其七卦皆初、四，二、五，三、六相與，惟艮獨不相與；蓋艮言天地人之心，一也，不可有二，二則非心矣。合內外而言之，故謂外艮之背，由於內艮之盎，艮止於內而不動，乃性之眞也。老氏曰：『谷神不死，是謂玄牝；玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤』，亦指此性言也。又曰：『夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是曰復命，復命曰常，知常曰明』，言此性之歸根復命，則常靜而常明也。釋氏曰：『前一念不生即心，後一念不滅即佛，成一切相即心，離一切相即佛』，亦指此性言也。故予嘗曰：三教之言性皆同，而作用不同，今之爲禪學者，欲併作用而同之，所以施之修身、齊家、治國、平天下則泥。何哉？蓋人之有生，性爲之本，故儒、佛、老爲教，皆由性起；性無二道，故吾聖人與佛、老之言性皆同，至於作用則有大不同者。程伯子曰：『釋氏有體而無用』，正言其性之同、其用之不同也。後之學聖人者，於其可同者而反謂之不同，於其不可同者而反欲其同，所以混聖學於佛、老，雜經世於出世，此聖學所以不明，而天下後世皆由此斯誤也。

『谷神不死，是謂玄牝；玄牝之門，是謂天地根』，此老氏專指精、氣、神而言。『成性存存，道義之門』，此吾聖人專指仁、義、禮、智、信而言。其云門者，則專指其出入之機而言，皆此物也，故爲門皆同。

又卷二　予少年天資頗美，外祖簡庵公教之亦有方。至八歲，外祖謝世，先祖文毅公，先君選部公，皆在仕途。母舅爲予延師。所延前後一二人，皆市井浮薄之徒，及引學生，亦多市井浮薄子弟。予時雖知愧恥，然性質之美者，不覺亦爲之壞，久而方覺其非，悔恨發憤，閉戶書室，以至終夜不寐，終日不食，罰跪自擊，無所不至。又以冊刻『天理』『人慾』四字，分兩行。發一念由天理，以紅筆點之；發一念由人慾，以黑筆點之。至十日一數之，以視紅黑多寡爲工程。又以繩繫手臂；又爲木牌，書當戒之言，藏袖中，常檢之以自警。如此數年，僅免過咎，然亦不能無獵心之萌。由此益知氣習移人之易，人心克己之難。又久而思之，聖人之學，以誠爲本，誠之爲工，以毋自欺爲要，毋自欺之實，皆在獨知之中致力，雖衽席之上，不可忽也。今不覺白首，歷數十年猶未足以純德明道，其可懼何如哉！

樊遲問仁，孔子曰：『居處恭，執事敬，與人忠，雖之夷狄，不可棄也。』今之云學，則異於是。居處則以清虛亢傲爲高尚，而所謂恭者無有；執事則以慢易不屑爲豪傑，而所謂敬者無有；與人則以出入二三爲才智，而所謂忠者無有。三言者，孔子謂：『雖之夷狄，不可棄也。』今則雖君臣之際，父兄之前，妻子之上，朋友、親戚、鄉黨之間，皆不知所謂恭、所謂敬、所謂忠者爲何事，猶謂聖人之學當然，其爲弊可勝言哉！

許孚遠《觀我堂摘稿序》（《明文海》卷二四一） 余同年李孟誠父著《觀我堂摘稿》，屬孚遠爲序【略】。謹爲之言曰，《大學》孔氏之遺書也，三綱八目，犂然分明。修身爲本，垂訓萬世，無容後人贅一詞已。近世學者，恒以朱王兩先生致知格物之說爭衡聚訟，其流之弊，至於身心割裂，知行離畔，爲斯道病。孟誠憂之，故揭修身爲本一言，以明孔曾宗傳所在，使天下皆知反求諸身，卽吾彝倫日用動靜出處之間，實修實踐。精神收斂，心志凝一，更無恍惚支離，則其道乃有補於天下國家。孟誠之苦心蓋如此。其曰知止卽知本，知修身爲本而止之，乃爲止於至善。此其獨得之秘，余尚領略而未深。余竊謂，止之一言，發於虞廷，闡於《大易》，稱於文王，其道至微。而止於至善四字，則孔子立教，蓋已包括殆盡，是爲聖學不二法門。是故，由吾身而推之家國天下，一有遺漏，非其全體。由天下國家而反之吾身，一有倒置，非其眞機。究本言之，無聲無臭，渾然同源。推用言之，有物有則，毫髮不爽。故格致、誠正、修齊、治平，皆所以止於至善之實事，本末終始，一以貫之者也。於此參究分明，合下知得止於至善，則《大學》之道，樞紐在我。故曰，知止而後有定。喫緊乎，其言之矣。夫知止乃所以修身，而修身必在於知止。神而明之，豈不存乎其人也哉。《孟誠錄》中有云，止爲入竅，修爲工夫。常止則常修，常修則常止。此身體而有味之言，蓋確乎其自信者也。【略】議者類病吾儒空談無裨世用，而孟誠力學砥行，一本諸身，方將見於經綸匡濟行事之實。所謂障百川而東之，迴狂瀾於既倒者，其在修身乎，其在修身乎。

陳第《一齋集·松軒講義·學習論》 蔣生問學而時習一章。曰，學孝而時時習之，則心與父通。學弟而時時習之，則心與兄通。何說如之。又有朋友自遠而來，共講明此孝弟，共力行此孝弟，則道理日明，精神益奮，何樂如之。不幸孝矣而父不見知，可慍乎，惟負罪引慝以求格乎父。弟矣而兄不見知，可慍乎，惟自怨自艾以求格乎兄。卒也，父兄感動，仁讓浹洽，斯不亦君子乎。否則處順而不能處逆，安常而不能達變，猶爲盛德之累也。蔣生喜曰，學若是其切與，吾知所從事矣。觀下章有子之言，益信哉。蔣生退，諸生問曰，學止是乎。曰，爲蔣生言之也。學之道廣，何事非學。其宗旨在治心，故曰，說樂不慍。

王襞《王東厓先生遺集》卷一《語録遺略》 欲明明德於天下，必先云身與家與國與天下，總謂之一物。物而有本末焉耳，故曰物有本末。曰自天子，曰至於庶人，云否矣，猶身之不修而致家齊國治天下平者未之有也。末明明德而能親民者未之有也。曰正心，曰誠意，所以修身也，立本者也。知立本以齊治平，則所謂致知也。知此則知至矣，順以動者矣。如之何而能知？必以修身爲本也。格物而知至矣，格身與家國天下之物也，家國天下之弗應以齊治平者，特未反於身而修焉耳。格，正也。猶絜矩以正本，而末正者也，故曰大人正己而物正者也。

古今人人有至近至樂之事於其身，而皆不知反躬以自求也，迷閉之久則臨險阻以弗悟，至枯落而弗返，重可悲也夫。

又卷一《文類雜録·題鶴州卷》 心也者，吾人之極，三才之根，造化萬有者也。瑩徹虛明其體也，通變神應其用也。空中樓閣，八窗洞開，梧桐月照，楊柳風來，萬紫千紅，魚躍鳶飛，庭草也，驢鳴也，鷄雛也，谷種也，呈輸何限，獻納無窮，何一而非天機之動蕩，何一而非義理之克融？何彼何此，何遠何近，何大何小，何精何粗，放之則彌六合，卷之則退藏於密也。擴之而無涯，溥之而莫測，是不可以智識窺而意象得也。證乎此，斯君子之上達而至人之大觀也，焉往而非子鶴洲之樂哉！而彼鶴洲以爲樂者隘矣。若夫天光未露，宿障未融，烏足以與於此？故匹夫之賤，守之則塵垢粃糠可以陶鑄堯舜。侯王之尊，不能守則萬物不賓矣。子其愼守之哉。

何心隱《何心隱集》卷二《矩》 學之有矩，非徒有是理，而實有是事也。若衡、若繩、若矩，一也。無聲無臭，事藏於理，衡之未懸，繩之未陳，矩之未設也。有象有形，理顯於事，衡之已懸，繩之已陳，矩之已設也。矩者，矩也，格之成象成形者也，物也。

象物而象，形物而形者，身也，家也。心、意、知，莫非身也，本也，厚也。天下、國，莫非家也，厚也，本也。莫非物也，莫非形象也。是故心、意、知身

乎身，身身乎家，家身乎國，國身乎天下者也。莫非身也，莫非物也，莫非形象也。天下家乎國，國家乎家，家家乎身，身家乎心、意、知者也。莫非家也，莫非物也，莫非形象也。

象者，象也，上之象也，凡象莫非誠於上也。形者，形也，下之形也，凡形莫非成於下也。有上下，斯有前後也，斯有左右也。一身斯有一身之上下前後左右也，一家斯有一家之上下前後左右也，上下前後左右又莫非矩之形象也。

物也，即理也，即事也。事也，理也，即物也。無物不有者矩也，不容不有者也。有矩，斯有物也，斯有身也，斯有家也。家者，形象乎其身者也。身者，形象乎其物者也。物者，形象乎其矩者也。不容不有者也，無物不有者也。不有矩，則不有物也，不有身也，不有家也，不容不有者也。有矩以矩其身，而學焉，庶乎其有身也。身者伸也，必學必矩，則身以之而伸也。伸者身也，否則必不能伸其身於上下前後左右，猶無身也。如上下前後左右之身何？何可以無矩於身乎？有矩以矩其家，而學焉，庶乎其有家也。家者，嘉也，必學必矩，則家以之而嘉也。嘉者，家也，否則必不能嘉其家於上下前後左右，猶無家也。如上下前後左右之家何？何可以無矩於家乎？

仲尼十五而志學，志此矩也。三十而立，立此矩也。四十而不惑，不惑此矩也。五十而知天命，知此矩也。六十而耳順，順此矩也。至於七十而始從心所欲不踰矩矣。夫聖如仲尼，自十五而七十，莫非矩以矩乎其學，學以學乎其矩。矩也者，不容不有者也。

是故矩之於學也，猶衡之於輕重也，猶繩之於曲直也，莫非事理之顯乎其藏，不容不有者也，不可以或欺焉者也。何今之學仲尼之學者，有欺之以仙術而不自覺其欺於仙家者流也，且默以學，非仙不玄，能不爲仙家者流之所欺乎？有欺之以禪機而不自覺其欺於禪家者流也，且默以學，非禪不圓，能不爲禪家者流之所欺乎？以致身混於上下前後左右之身，而不覺其不有身也。家混於上下前後左右之家，而不覺其不有家也。不有家，不有身，奚有學乎？奚有矩乎？若自以調持乎上下前後左右之不遺爲有矩之學，是又欺於儒家者流，而亦不覺其不有身也，不有家也。儒不有身不有家，不自覺者久矣。況儒家者流，不有身不有家，而混於上下前後左右以苟成其家。苟已已而不自覺者，亦豈一朝一夕一二已乎？

羅汝芳《近溪子集》樂字卷 問，先生說形色天性一章，聞與衆不同，何如？曰，其說也無甚異，但此語要得孟子口氣，若論口氣則似於形色稍重。而今說者，多詳性而略形，更覺無意味也。大要亦是世俗同情，皆云此身是血肉之軀，不以爲重。及談性命，便更索之玄虛，以爲奇崛。軻氏惜之，故曰吾此形色豈容輕視也哉！即所以爲天性也。惟是生知安行，造位天德如聖人者，於此形色方能實踐。實踐云者，謂行到底裏，畢其能事。如天聰天明之盡，耳目方纔到家。動容周旋中禮，四體方纔到家。只完全一個形軀，便渾然是個聖人，必渾然是個聖人，始可全體此個形色。若稍稍勉而未能安，守而未能化，則耳必未盡天聰，目必未盡天明，四體動容必未盡能任天之便。不惟有愧於天，實是有忝於人也。故邵子天根月窟之詠，始之以耳目男子之身，而終之曰三十六宮都是春。蓋形軀本是屬陰，若天根月窟既相往來，則坤爻十八，總爲乾爻之所統，一似悉該四季以作長春，所以修心煉性者，亦必名之曰純陽也。

李贄《李温陵集・明燈道古録》 天子有治平之責，固宜修身齊家以爲之本，若庶人雖無治平之任，然亦各有家，亦各有身，安得不修身以齊之。苟不齊，則禍敗立至，身不可保，家不可完，又安得不以修身爲本邪。故齊家觀乎身，天子庶人壹是無別，由是推之以治國平天下，直措之耳，無容別有治平術矣。用健曰，既如此，則平天下但說老老長長，恤孤以盡孝弟慈三者足矣，何必更言理財，更言用人，添出許多政務乎。曰，子但知平天下章又說用人，又說理財，不知爲政在人，取人以身，用人亦以修身爲本也。生財有道則財恒足，理財亦不外修身大道也。試歷言之可乎。夫不察雞豚不畜牛羊，不畜聚斂，唯知好仁好義，以與民同其好惡，而府庫自充矣。則名曰理財，實公財耳。名曰生財，實散財耳。如此理財，乃所以修身者，何曾添出事耶。斷斷兮無他技，休休然如有容。人有技若己有，人彥聖心誠好。名曰用人，實不敢自用耳。名曰取人，實好人之所好耳。如此用人，亦所以修身者，又何曾添出事耶。故曰，壹是皆以修身爲本也。

人存政舉，故人道敏政。人道敏政，故爲政在人。是故必敬大臣也，必體羣臣也，必知尊賢也。知尊賢則自然知其孰爲大臣而當敬，孰爲羣臣而當體矣，等殺有不了然乎。然何以知其爲賢也。蓋取人之本在身，又必

先修身以爲取人之本焉。身又當如何修。修之以天下所共由之五達道也。道又當如何修。修之以吾身三達德之仁也，而仁又非他，反而求之，卽此人是已。故曰仁者人也。是故欲修身者不可以不知人。而仁之發，莫大於親親。有人則有義，而義之用莫大於尊賢，則修身卽爲仁，尊賢卽爲義矣。原非在外也。有人必有禮，而禮之施則尊親有序，親賢有秩，亦非在外也。夫仁卽此人，則君子固不可以不知人。而出之爲義，生之爲禮。義實天之制，禮實天之經，則君子尤不可以不知天矣。既知人，又知天，則身修而取人之本豫矣。修身則能順親可知也，取人則能尊賢而敬大臣，體羣臣，又可知也。由是而子庶民，來百工，柔遠人，懷諸侯，以爲政於天下，有不易易乎哉。故曰，爲政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。而仁者人，義與禮者天。天之未始不爲人，人之未始不爲天也。故知天知人則身修，而自能取人。嗚呼，盡矣。下文天道人道，皆說知天知人以修身事，故詳言之。蓋不患其不能爲政，而患其不能取人。不患其不能取人，而患其不能修身也。

焦竑《澹園集》卷四《大器猶規矩準繩論》 君子非用世之貴，而能自治其身者之難。何者？自治其身，乃其所以用世者也。伊、呂起隴畝之中，定商周之業，非不穎世倬羣，流光遐紀矣，然尹非幣聘之勤，望微後車之載，卽終於莘野之農，棘津之莩，有弗顧者。彼誠知身爲本，用爲末，而以末易本，固其所不屑也。譬之規矩準繩然，方員平直先在我矣，而物之爲方員平直者，自不能外焉，非大器疇能當之？

嗟夫，古之大人，道雖絲棼，行則綦布；理雖龍變，事則鳳舉。此豈爲區區法度所束縛哉？性分融則功皆命表事也，道機徹則名皆身外物也。故得其時則大行，不得其時則龍蛇。我無心而定大業者歸焉矣。何也？規矩準繩，人成之也。人自成之，而反求方員於規矩、平直於準繩者，以其無私也。儻其身之不方不員，不平不直矣，而苟以幾幸於人，廉於克己，而工於課物，此必無冀矣。故昔人惟飭躬繕性之爲亟，而經世之務且以爲土苴，且以爲浮雲，非薄之也，其一於自治，乃治人之精者也。繇斯以談，伊呂者，道在而功隨，古之博大天民哉，上也；管子者，時不必商周，主不必湯武，不羞小節，而以竟功名於天下，次也。用有小大，而中於器，一也。乃若上不足以全道，下不足以濟時，徒抱夫無用之(狗徇)〔芻狗〕以覬覦於一中，及其無濟，則又曰：『時之不能盡我也。』此則不足謂之器矣，而又何小大之校云！

又《尊德性而道問學》 『君子尊德性而道問學。』道，由也，言君子尊德性而由問學，問學所以尊德性也，非問學之外別有尊德性之功。致盡極道、溫知敦崇者，問學之目也。吳幼清《凝道山房記》曰：『德性一而問學之目八』，蓋先得我心矣。又曰：『尊德性一乎敬，而道問學兼乎知與行』，則又牽於聞見而不能自信其說矣。近王伯安曰：『聖人無二教，學者無二學。博文以約禮，明善以誠身，一也。』可謂獨得其旨矣。苟博文而不以約禮，問學而不以尊德性，則亦何用乎博文問學哉？朱子嘗譏俗儒記誦詞章之學矣，若博文不以約禮，問學不以尊德性，則與彼之俗學何異？吳氏所謂此嘉定以後朱門末學之弊，未有能救之者也。

又卷四七《崇正堂答問》 問：顏子所樂何事？先生曰：伊川曾以問學者，對曰『樂道』，伊川曰：『若說顏子樂道，孤負顏子。』鄒志完聞之曰：『吾雖未識先生面，已識先生心。』或問之，曰：『心中一毫不可留，若有心樂道，則有所倚著。世味固無足樂，道德亦無可樂。莊子所謂「至樂無樂」也。』然則何謂『不改其樂』曰：自『人不堪其憂』言之，故曰『不改其樂』耳。伊川之說，得志完而益明。文子有云：『能至於無樂則無不樂，無不樂則至樂極矣。』與此可相發。

友問：學當見其大而已，先儒言『存養』莫多事否？先生曰：學須有根本。根本既得，便要存養。如種樹者，已有生意，灌漑之功亦何可廢？古人耳之於樂，目之於禮，左右起居，盤盂几杖，有銘有戒，動息皆有所養。今已無之，獨有理義可以養心耳。《記》曰：『斯須不莊不敬，則鄙詐之心入之矣；斯須不和不樂，則暴慢之心入之矣。』鄙詐與暴慢之心入之，根本安在？

先生曰：程子言『思之思之，又重思之。思之不通，鬼神將通之。循其言可以入道』。其實吾人契悟，無不由此入。《洪範》曰：『思曰睿，睿作聖。』古人皆以思爲作聖之路，其來久矣。象山先生言：『《皐陶謨》、《洪範》乃傳道之書，信哉！』

問：妄念難除如何？先生曰：凡無而爲有曰『妄』，如妄言、妄見、妄念皆是。知其本無，如夢既醒，豈更逐夢？昔與李漸庵先生嘗論及此，李

曰：『諸妄塡胸，何得言無？』余曰：『公試自覓之。』李默然良久曰：『及根究之，卻茫無朕兆，何耶？』因悟曰：『古云三心了不可得者，此也。』自此心地開明，日有勝進，故曰思盡還源，性相常住。其如思之不盡何！

周汝登《東越證學録・武林會語》 程氏曰，未知生焉知死。人言夫子不告子路，不知已明白說了也。王氏曰，道無生死。聞道則能通晝夜，一死生。虛靜光明，超然而逝，無生死可說。故曰夕死可矣，猶云未嘗生未嘗死也。儒者謂聖人不言生死，只此數語足矣，更何用屢屢也！生死不明而謂能通眼前耳目聞見之事者，無有是理。生死不了而謂能忘眼前利害得失之衝者，亦無有是理。故於死生之說而諱言之者，其亦不思而已矣。

又《東越證學録・剡中會語》 中甫問，如何了得生死？先生曰，生死俱是心。心放下，有甚生死可了？曰，心如何一時放得下？曰，要知。孔門說知生知死。知則放下二字俱多。

喻中卿自江西歸，會於書院。先生曰，君初用心作舉業，便得科第。今用心作好官，便卓然有聲。不用心則已，用心便到家。但學問一着更須明了，人生只這件事，於此不了，其餘種種盡是浮雲，於身心毫無干涉。中卿曰，安性年來亦有志此事，每於事變上勘驗，似亦得力。只前日舟中偶遇風波，甚自着忙，始知於生死全敵不過。先生曰，然則汝畢竟如何用功？中卿曰，據安性意，還在事變上實落與他對敵磨煉。先生曰，事變上磨煉，此是實功，甚善，但須識透始得。譬如有人室中怕鬼，只在室中煉習，久之亦或不怕，然怕根仍在，移之他處，怕心復萌，不是了手。所以必須識透。中卿曰，欲識透，當如何？先生曰，在明心。人有眞心，汝平日做舉業做官的心，亦是亦不是。明心非禪語，《大學》知止，《中庸》知微，《論語》聞道，孟子知性，程子識仁，皆謂是而已。於此明了，方知本無生死，夕死可矣，更有何事？中卿曰，安性今行年四十有三矣，自識此個必不是四十三年內始有的，亦不是死後便無的，此中亦覺信得及。先生曰，此皆是影響測量，非眞見也。因語及良知。中卿曰，在江右時，有一位毘陵士子，言彼處甚不信良知之說。安性語之良知不是陽明先生的，是我各人自家的。試看終日着衣喫飯，應事接物，那一刻不受用這良知，如何自家就不信自家，不知是否？先生稱善，且曰，更須見得通乎晝夜之道而知，始爲眞信良知。

高攀龍《高子遺書》卷一 不識本體而操持念頭以爲居敬，解釋經書以爲窮理，是養荑稗者也。既識本體但保任一靈，不知精義復禮者，是五穀不熟者也。

又卷一 或曰，修身爲本，有何難知，而須物格知至。曰，莫輕看了，世間迷謬顚倒，都緣這些子不透。

曰自天子至於庶人，盡乎人矣。曰壹是，盡乎事矣。而皆以修身爲本，實信得則易簡而天下之理得矣。

又卷五 學問必須躬行實踐方有益。如某人見地最好，與之言亦相入，但考之躬行便內外不合，是以知虛見無益。

又卷八上《答史玉池》 弟極愛魏莊渠先生言，吾輩若透卻利名關，人安能軒輊我？縱毀我譽我萬方，我只消不見不聞便都了卻。我若是眞金，儘教他做烈火，倘還有些渣滓，卻藉他做洪爐猛煎熬一過，添我多少精神。此與行無忌憚而不恤人言者相霄壤，文所謂大爲警悟一番，但不可因之動忿心者，正兩得之。若於此不透，正坐爲己之根未深。怒於毀者必喜於譽，卻似平日所爲好事，不過欲人道得一個好，於自己性分都無干涉也。

又卷九下《慮得集序》 慮得集者，華貞固先生所以訓其子孫者也。【略】昔者聖人曰，人無遠慮，必有近憂。是故，飲酒而旨之，惕然曰後世必有亡於酒者。見色而悅之，惕然曰，後世必有亡於色者。謂其可欲也，凡人之所欲，未有不足以殺其身，而亡其家國。聖人慮之於遠，故得之於近。慮危而得安，慮亂而得治，慮亡而得存。推此類也，一舉口而慮無興戎矣，一舉足而慮無冥行矣，一舉念而慮無非幾矣。夫人之率然而動，皆欲也。惕然而慮，皆理也。欲動而慮止，則得失之分，而安危存亡治亂之幾也。是故，先生之訓其子孫者，總而示之曰禮義，提其要曰慮。慮以明諸心，禮義以守諸躬。自鄉黨自好，而上至爲賢爲聖率由之。

劉宗周《劉子遺書》卷一 此張子精言心學也。戲言、戲動，人以爲非心，而不知其出於心。思與謀，心之本乎人者也。過言過動，人以爲是心，而不知其非心。誠者，心之本乎天者也。心之本乎人者，當如何以省察之，而其本乎天者，當如何以克治之，則學問之能事畢矣。今也，指其本乎心者曰吾戲耳，而不知戒。又指其不本乎心者曰是亦吾心也，而不知咎。則戲而不已必長其傲，過而不已必遂其非，適以自欺其本心之明，不

智孰甚焉。夫學，因明至誠而已矣。然則《西銘》之道天道也，《東銘》其盡人者與。

又卷二 情動而溢者，昏於性也。事過而留者，歉於理也。

處紛而不亂，在樂而不淫，吾以觀其養矣，君子哉。一誠立而萬善從之。

三十年克一私字不去，背城借一，定在何日。古人云，一日用力，思之汗顏。失今不力，墮落百年，一旦挾以俱盡，形銷骨化，此垢猶存。塵土坐以無光，猩狸顧而卻步。人心不可一息藏殺機，看萬物遂生復性，各得其所，是何等氣象。

清明以養吾之神，湛一以養吾之慮，沈警以養吾之識，剛大以養吾之氣，果斷以養吾之才，凝重以養吾之器，寬裕以養吾之量，嚴冷以養吾之操。

斬釘截鐵，胸中淬一利刀，方有建豎可言。

每遇拂意事，卽須誦《孟子》三自反章，我必坐一項在。且孟子蓋爲學聖人而未至者言，若吾儕小人，直是自處橫逆，自處妄人，於他人報施平等耳，不知又經幾十回自反，方得到君子不仁無禮地位。正是鄉人亦不易及也，可愧哉。

凡人一言過，則終日言皆婉轉而文此一言之過。一行過，則終日行皆婉轉而文此一行之過。蓋人情文過之態如此，幾何而不墮禽獸也。

日用之間，漫無事事，或出入闤闠，或應接賓客，或散步庭除，或靜窺書冊，或談說無根，或思想已往未來，或理藥餌，或擇衣飲，或詬童僕，或措饔飧，恁地捱排，莫可適莫，自謂頗無大過。杜門守拙，禍亦無生。及夫時移境改，一朝患作，追原所自，多坐前日無事甲裏，如前日妄起一念，此一念便下種子，前日悞讀一書，此一書便成附會。推此以往，不可勝數。故君子不以閒居而肆惡，不以造次而違仁。

每念當世無忠告之友，吾無從抉吾過焉。幸而人言有及我者矣，則遽抵之曰，此嫉忌我者，無顧也，則亦弗思之甚矣。試反而思之，此嫉忌我者，胡爲乎來哉。苟有以當吾之過，無往而非忠告也。使吾於忌口之外求忠告，幸而一當，又安知非讒諂面諛之人乎。

人言之及我者，蓋亦寡矣。幸而及之，亦引而不發，譏稱進反之間，使人思而自得之。良工苦心，吾自不察耳。甚者或示我以意，意不可匿而徵於色。吾目擊焉，而亦意喻之，意喻之而復意阻之，使人之抱意而來者，轉失意而往，拒諫飾非之態，亦何所不至哉。

忽有告我者曰，或謗汝。則將應之曰，某未之聞也。果有之，吾反吾罪焉。又有告我者曰，或欲聚衆而辱汝。則將應之曰，夫夫也，亦何至於是。果有之，吾反吾罪焉。忽遇謗且辱我者於前，則何如。曰敢請某之罪。不得，則迴車而避。既解仇焉，則何如。曰，擇其善者而與之，其不善者而去之。然則唾面而乾者是乎。劉子憮然曰，非謂此也，吾將勵人以進吾學也。以上癸亥。

天之所以與我者，甚美且富，如子弟承父兄基業，既有良田廣宅，又有百物器皿，又有珍奇玩好，又有詩書禮樂。無所不備於此，而不能守成，至於一一蕩盡，身受飢寒，豈不辜負先人，爲不肖之甚乎。人生具有仁義禮智之性，一似好家當。總或汩沒了一端，卻又有一端。如有時不見惻隱之心，便須有羞惡之心。有時不見辭讓之心，便須有是非之心。四者更隱迭見，一見則全體皆見，終無由入禽獸一途去，似上天曲牖，扶持安全。較之祖父蔭佑尤爲百倍。於此而不能反身承受，必欲一一戕賊而後已，雖天亦無如何者，哀哉。

今世之學道者，自謂十分親切，覺此中隱隱一物，有以出乎其上，或潛或露，時有時無，此處毫釐走作，彼處十分花假，只爲其志在此而不在彼也。子曰，士志於道而耻惡衣惡食者，未足與議也。一衣食間，足以動之，何以爲志。聖人直鄙其爲無志耳。須知男兒負七尺軀，讀聖賢書，所學何事。不思頂天立地，做第一流人，直欲與蠅頭爭得，蝸角爭鬬，溷廁之中爭臭味，豈不甚可悲乎。顏淵曰，舜何人也，予何人也，有爲者亦若是。孟子曰，自暴者不可與有言，自棄者不可與有爲。最是催人上路語。若於此信不及，便無法可治。

此心絕無湊泊處，從前是過去，向後是未來，逐外是人分，搜裏是鬼窟。四路把截，就其中間不容髮處，恰是此心眞湊泊處。此處理會得分明，則大本達道皆從此出。學問之道，只有緊關一下難認得清楚，如所謂寸鐵殺人者，是聖賢之訓多隨地指點，大約使人思而自得之。此項工夫，直須五更清夢時，血戰幾場也。

端本澄源在正心誠意，提綱挈領在進賢退不肖。本正則末治，綱舉則目張。兵農錢穀各有司存。

徐光啓《徐光啓集》卷一二《正直忠厚辯》　且夫正直忠厚，豈有兩哉？或者以爲是兩者正相反也，猶水之不熱，火之不寒也。然則正直者必入於鍥薄，忠厚者必淪於回互矣，無是理也。或者以爲兩者適相濟也，猶甘以濟苦，辛以濟鹹也。然則正直者有待於刓方，忠厚者尚須於檃括矣，又無是理也。然則云何？曰，是同出而異名者！今夫水，其行地有常，萬折必東，然而普潤庶物，靡所不漸。今夫火，其焱奮猛烈，望而畏之，然而燔燎飪熟，萬類化成。水火之體質未變也，而其用殊焉。士君子立朝，其方嚴剛潔，非禮弗履，威惕利疚，節不可奪，非正直歟？是猶水之必下，而火之必上也，至性弗可回也。其含弘光大，廓如有容，優柔醇粹，甄陶孕育，非忠厚歟？是猶水之能潤，而火之能熱也。至德弗可量也，是同出而異名者也。若曰外寬而內直，即內外猶二矣；夫閭閭侃侃，外何常不直？而斷斷休休，內又何嘗不寬也？若曰時剛而時柔，即先後猶二矣；夫嚴氣正性時，何常不春煦？而委蛇茹納時，又何常不秋肅也？譬之雷霆然，有所擊盪摧折以爲威乎？然而勾者畢出，萌者盡達，烏知威者之不爲恩乎？又譬之雨露然，有所滋息滲漉以爲德乎？然而枯枿朽株，浥腐壞敗，又烏知德者之不爲刑乎？施者無二體，受者有二用，以正直視之即見正直，以忠厚視之即見忠厚，其在大臣之盛德偉量，一而已矣！虛無質，故方見方空，圓見圓空；無我，故槃得槃象，盂得盂象。聖賢惟一而不二，故一見爲正直，一見爲忠厚。不然而有意爲正直，必且爲刻深，鷹擊毛鷙，非忠厚也，並正直亦非也。有意爲忠厚，必且爲軟美，脂韋滑稽，非正直也，並忠厚亦非也。古之人言蓋有正直而兼忠厚者，如云平康正直是也；有忠厚而兼正直者，如言仁則義在其中是也。總之二者非二物而已。先儒謂士立朝以正直忠厚爲本，愚以爲苟求正直忠厚之臣，必以立心爲本；苟有其心，即兩者不得不出於一，然而詭容飾迹，彼畔此附，甚而有托以行其私矣！詮品人倫者不可不審於此。

黃道周《榕壇問業》卷四　某云，已曾領過，道亦不得頓，學亦不得漸。串得去者，磨杵亦是利根，串不去者，刺錐亦是鈍器也。諸賢寂然。某謂諸賢，豈看此中果有疑義耶。黃共爾徐云，孔聖呼參，一唯已畢。當時有人舉似，便爲忠恕下得轉語。當時若有門人請問，不知子貢如何開交。曹公云，此問最好，正要商量。某云，須此一問，然此中亦無商量處。夫子言下再無滯旨，如對懿子問孝一語不了，亦尋人開交，豈有一貫不了，頻頻閃出疑義。曹公云，如夫子生平遍知萬物，卻說無知，自認多能，又稱鄙事。設有人問，是如何轉語。某云，當日轉過，君子多乎哉，不多也。又問諸賢，君子不可及，亦無甚疑難，有何商量。林非著坐近西頭，應云，君子只是中庸人，中庸無甚過人者，反說不可及，得毋與中庸其至，中庸不可能也參看麽。曹公亦首肯之。某對曹公云，今日領略亦無遺義。但如學識，可一貫得，不可一貫得。夫子是多識人，不是多識人。下筆細勘，便自分明。言下追求，終難得盡也。曹公云，夫子只是一身，說道說學，了無夾帶，一任當體遠近推求，某亦服膺久之。良久，諸賢各就筆研。某與曹公西坐，振衣亭中。游鱗長黃少文，亦相從就坐，再舉前話。某云，紫陽以參語行，以賜語知。古人云，行可當知，知不可當行。宋儒又云，眞知可當力行，不審如何。曹公云，陽明先生亦主此說。某云，孟子亦云巧在力先，學識是力，一貫是巧，施濟是力，取譬是巧。但不知明明看得紅心者，可當彎弓透札不耳。曹公筦然，良久問云，夫子生平說無知，又說鄙夫空空，叩端而竭，此意云何。某時徑率便云，此如洪鐘，不擇莛杵，隨觸生聲，聲藏何處。

又卷八　何繇便歸聖人之道。某云，非著意思極好。吾鄉初年爲詞賦追琢之文，三山最盛。陳述古起而非之，爲知天盡性之說，與陳烈周希孟趙穆三人唱明。聞者誹笑，久之漸爲信化矣。蔡季通之出春陵，亦有名士挾才誹笑，前修者相過數次，便心服拜謁。凡人立志要定，趨向要眞，不爲流俗所惑耳，不畏異端也。制舉義原本四書，以聖門之微言，導才人之弘致，苟能眞切究心，雖淵騫接手，何必以是自薄乎。張子韶少時能默誦六經，通其奧旨，常對客問，經義如流。客曰，紙上聖賢盡在是矣。子韶置卷歛衽曰，精粗本末，原無二致。某不敢謂此是紙上之語。人能如此讀書，何患文辭之靡，訓誥之滯。非著云，學以聚之，問以辯之。自有問業來，發明大義，實開胸次。然問者僅資聞見，不無塞責。即能談論，如何實踐得去。人各爲時藝所縛，溺於故套，久且漸失立教初意，終成懈惰。博文約禮，豈容易了得。如何是下手工夫，指示門路，使各警省，可便持循。某云，是某錯了。如何七八會來，都無實指，竟落空談。某少時初讀《論語》，問先生云，頭一葉書，孔子只教人讀書，有子如何教人孝弟。孔子只教人老實，曾子如何教人省事。聞者大笑。某今老來，所見第一件猶是讀書，第二件猶是老實耳。凡人人自是聖賢，自有意思，纔說開示導引者，不是長傲便是導諛，只是讀書，大家勸勉，似

不爲過。元時有資川黃澤者，每每敎人致思。近來羅近溪只敎人打坐。致思之去仲尼，猶覺未遠。打坐之去釋子，其間幾何。新安趙汸嘗問黃澤致思之法。澤云，如經傳中難解處，自爲一例，致思之久，連類旁通耳。鄧文潔亦敎人打坐，此法自李愿中來，只有消滅，無長進法。非著云，致思只要旁通。嘗記唐宗有言，學者如鑿井，但得美泉耳，何必鑿空乎。某云，正是。美泉難遇見。人讀書長年啖土，若不致思，泉脈何來。非著默然，知是格致求仁之旨。

蔣仲旭云，夫子與參賜均言一貫，卻不把參賜竝提，只就顏子對證者，豈是曾子聰明壓不得子貢，顏回愚魯當有過於曾參耶。天下聞見決是難除，人心聰明定不可少。從德性上體會，則有屢空之與屢中，俱透靈心。從問學上體會，則有多能之與一貫，俱徵實業。陸氏既尊德性，則希顏子之空。朱氏既道問學，則宗子貢之中。子貢既聞性道，到底不放多能。豈有子貢終年封殖，不曉多能鄙事之說耶。某云，如兄實有所見，不隨人空話。子貢從門而入，見夫子百官宗廟，縱橫美富，自家欲然，如一貧家，不覺禮拜，終身投地。顏子從門而出，見一身赤體蕭然，不繫一物，的是富翁的的親子，不向人家爭氣爭財。曾子聊稍恕身，亦曾出入孔顏門第，亦曾比倣子貢家庭，見得可休便休，得足且足。如何得化度子貢，招歸顏子耶。陸氏專主德性，不入宮牆，只是貧儒自寶其身。朱氏兼道問學，若見孔子宮牆，猶是當階辦事。世人嗤嗤，剝食子貢。如與子貢共事聖門，方知屢空大難度日，屢中不是尋常耳。

仲旭又問，顏子屢空，還說有怒有過，不知怒過著在那裡。夫子說無恒之人，爲有爲盈爲泰。曾子說顏子以多問於寡，有若無，實若虛，豈顏子自勘若多若有若實，便是可怒，便自爲過耶。某云，常無常虛常約是聖心之恒體，若無若虛若寡是聖學之復機。恒云立不易方，復云不遠而復。耽着虛無，見有約寡，此亦當怒當過，何獨見有見多見實，然後爲過乎。想來過怒亦是人生之所應有，雷霆薄蝕，上載難除，只是復不可頻，悔不可祗耳。仲旭云，前日嘗言，在過怒上用工者，到底是個過怒。在學識上用工者，到底是個學識。如何從此得見本體。某云，不遷不貳上，便見本體。寡尤寡悔上，便見工夫。若要認定虛無約寡，與認定實有盈多更無差別。

洪尊光因問，夫子說子貢不受命，子貢反說夫子天縱。想是子貢終年欽服夫子美富，是天無所吝。他自家鄙陋，是天有所嗇。如顏子蕭條，賜既不安。如夫子美富，賜又有限。所以竭力蓄聚，未能拚捨，要與造物相爭，至使外人疑於夫子。微子貢自家與回對勘，誰知回賜已自不同者。三代而下，此識絕少。竹林諸賢，脫略世故，二阮幾於屢空，安豐幾於貨殖，世皆以放縱目之，不知諸賢於才命之際亦有所窺不。某云，諸賢在夫子之時，作琴張曾牧不成，何況可望回賜。回賜精明，皆在性道天人之際，諸子只是擺脫物務耳。聖門上，唯夫子說酒，諸賢皆不敢說，如處危亂之際，以酒自晦。《康誥》酗慢，豈不足以殺其身乎。嗣宗才韻最高，卻乘醉爲人起草，猶之節婦被酒行淫，雖使小人稱愼，奚如使俗子稱狂。凡人品自四科而外，皆不可學。由求宰我尙須取節，何況他人。尊光云，如山巨源具有經濟，向子期思慮精湛，何可少他。某云，以回賜照他，只有屢失屢亡，不關德性，亦不關學問。尊光云，何平叔王輔嗣奚若。某云，此猶則可虛無約寡之間。尊光云，虛無約寡，何以亦亂天下。某云，晉人常言秦尙法律，二世而亡，豈亦玄虛所致。尊光云，彼輩玄虛，於聖門恒復之旨，可亦相近否。某云，正爲世人看他相近，所賴回賜竭力支持。

戒懼

葉子奇《草木子》卷二《原道篇》 戒懼是存養工夫，是於至靜之中存天理之本然，是致其致中之功也。謹獨乃省察工夫，是於情動之時，遏人欲於將萌，是致其致和之功也。

方孝孺《遜志齋集》卷一《宗儀九首》 士之爲學，莫先於愼行。行之於人，猶室之有棟柱也，帛之有絲縷也，木之有本也，馬之有足也，鳥之有翼也。聖得之而後爲聖，賢得之而後爲賢，君子修是而爲善，小人失是而陷於異類禽獸之歸。夫焉可忽哉！積之如升高之難，而或敗於談笑。爲之於閨閾之內，而或播於四海九州。才極乎美，藝極乎精，政事治功極乎可稱，而行一有不掩焉，則人視之如汙穢不潔，避之如虎狼，賤之如犬豕，並其身之所有，與其疇昔竭力專志之所爲者而棄之矣，可不愼乎！夫口之便於甘肥，體之便於華美，耳目之耽於所思，心志之趨於所樂，家欲富而身欲尊者人之同情，聖賢之所不能無也。然而學道之士，禁制克節，惟恐是念之萌於中。蒯

衣藿食，黜好寡欲，終身而不敢怠者，誠知輕重之分也。人之身不越乎百年，善愛其身者能使百年爲千載，不善愛其身者忽焉如蚊蚋之處乎盎缶之間。夫蚊蚋之生，亦自以爲適矣，而起滅生死不踰乎旬月。當其快意於所欲，以盎缶爲天地而不知其所處之微，昧陋之民亦若是矣。迷溺於聲色勢利，以身爲之役而不以爲勞，其心以爲至樂也，而不知其可悲也。甚適也，而不知其爲汙辱也。均之爲身也，聖賢之尊榮若彼，而衆人之汙辱若此，曷爲而然哉？慎行與否致之耳。難成易毀者行也。難立易傾者名也。得之不能久於身，樂未既而憂繼之者人之欲也。以富貴利達易汙辱之名，猶食烏喙而易死也，況倏忽接於耳目者之不足恃乎！故人有殺身而徇君親者，非不愛身也，愛其身甚，而欲納之於禮義，其爲慮甚遠矣。寧死而不肯以非義食，知義之重於死也。寧無後而不敢以非禮娶，知失禮之重於無後也。僥倖苟冒於一時，而蒙垢被汙於萬世，小則閭里識之以爲訾，大則冊書著之，天下笑之，聞其名則唾噦不欲入於耳。計其所得曾不若秋毫，而賤辱其身使孝子羞以爲父，正士羞以爲友，遺裔遠胤羞以爲祖，不亦惑哉！且人不患不富貴，而患不能慎行。無行而富貴，無益其爲小人。守道而貧賤，無損其爲君子。吾家自始遷祖至於余身十五世矣，以言乎貲產則不踰於中家，以言乎爵祿則未有以位乎朝者，然而不愧於人，見推於世者，以先人世有積德蓄學，操行異乎恒人焉耳。遠者余不足知之，若曾大父西洲府君之純厚慤大，先君太守貞惠公之廉介方正，視古之賢者豈有間哉！吾族之人暨將來而未至者，烏可不效也！人莫不喜爲名人之子孫，而不知其尤難於衆人。蓋德大則難繼，行高則難稱，有善過於人，人未之取也，曰其祖之賢不但如斯而已。有惡未著，人已責之，以爲不肖，曰若之祖何人也而爲此哉！故生於微宗庸族者，過易隱而善易著，以其特出，掩於其先人皆異之故，不求其備也。生於世家者，過易聞而善難昭，以其先多顯人而不可企也。嗚呼，方氏之嗣人，奈何而不慎乎！君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友五者，天倫也。斁天倫者，天之所誅，人之所棄，生不齒，死不服，葬不送，主不入祠，譜不書其名。行和於家稱於鄉，德可爲師者，終則無服者爲服緦麻，有服者如禮。祭雖已遠猶及，雖無主祭者猶祭。如是而不能爲君子，則非方氏之子孫也，告於祠而更其姓，不列於譜。

曹端《通書述解・慎動第五》　此明幾之意，而見動之邪正，爲身之吉凶，則不容於不謹也。動而正曰道，動之所以正，以其合乎衆所共由之道也。用而和曰德。用之所以和，以其得道於身，而無所待於外也。匪仁、匪義、匪禮、匪智、匪信，悉邪也。所謂道者，仁義禮智信之五常而已。非此，則其動也邪矣。邪動，辱也。不正而動，如同流合污，則身之辱也。甚焉，害也。又甚焉，小則殞身滅性，大則覆宗絕祀。以其動之無得於道，則其用不和，而效若是焉。故君子慎動。故君子必謹其所動。動必以正，則和在其中矣。節齋黃氏曰，道卽太極流行之道，德卽五性之德。動而正卽前所謂幾也，用而和卽後所謂中節也。

王守仁《王陽明全集》卷五《答舒國用》　夫謂『敬畏之增，不能不爲灑落之累』，又謂『敬畏爲有心，如何可以無心？而出於自然，不疑其所行。』凡此皆吾所謂欲速助長之爲病也。夫君子之所謂敬畏者，非有所恐懼憂患之謂也，乃戒慎不睹，恐懼不聞之謂耳。君子之所謂灑落者，非曠蕩放逸，縱情肆意之謂也，乃其心體不累於欲，無入而不自得之謂耳。夫心之本體，卽天理也。天理之昭明靈覺，所謂良知也。君子之戒慎恐懼，惟恐其昭明靈覺者或有所昏昧放逸，流於非僻邪妄而失其本體之正耳。戒慎恐懼之功無時或間，則天理常存，而其昭明靈覺之本體，無所虧蔽，無所牽擾，無所恐懼憂患，無所好樂忿懥，無所意必固我，無所歉餒愧怍。和融瑩徹，充塞流行，動容周旋而中禮，從心所欲而不踰，斯乃所謂眞灑落矣。是灑落生於天理之常存，天理常存生於戒慎恐懼之無間。孰謂『敬畏之增，乃反爲灑落之累』耶？惟夫不知灑落爲吾心之體，敬畏爲灑落之功，歧爲二物而分用其心，是以互相牴牾，動多拂戾而流於欲速助長。是國用之所謂『敬畏』者，乃《大學》之『恐懼憂患』，非《中庸》『戒慎恐懼』之謂矣。程子常言：『人言無心，只可言無私心，不可言無心。』戒慎不睹，恐懼不聞，是心不可無也。有所恐懼，有所憂患，是私心不可有也。堯舜之兢兢業業，文王之小心翼翼，皆敬畏之謂也，皆出乎其心體之自然也。出乎心體，非有所爲而爲之者，自然之謂也。敬畏之功無間於動靜，是所謂『敬以直內，義以方外』也。敬義立而天道達，則不疑其所行矣。

錢德洪《會語》（《明儒學案》卷一一《員外錢緒山先生德洪》）

問：『戒懼之功，不能無有事無事之分！』曰：『知得良知是一個頭腦，雖在千百人中，工夫只在一念微處；雖獨居冥坐，工夫亦只在一念微處。』

鄒守益《東廓鄒先生文集》卷五《答曾弘之》　二友來，承商確戒懼

之旨，甚快離索。不睹不聞是指良知本體，戒慎恐懼所以致良知也。良知一也，自其無昏昧謂之覺，自其無放逸謂之戒懼，自其無加損謂之平等。其名言雖異，其工夫則一。今若以覺與平等爲簡易，而以戒懼爲涉於起意，非特誤認戒懼，亦誤認覺與平等矣。今且試察戒慎恐懼時，此心放逸乎不放逸乎？昏昧乎不昏昧乎？有加損乎無加損乎？得則俱得，失則俱失，未有得其一而失其二者也。自堯舜以來，曰兢兢，曰業業，曰克勤克儉，曰不邇不殖，曰亦臨亦保，曰忘食忘憂，曰不遷不貳，皆是學也。使有簡易直截如或者之說，聖人何靳以示後學而諄諄以第二義爲訓乎。慈湖所謂不起意者，不起私意也，故其《紀先訓》曰，人關防人心，賢者關防自心。天下之心一也戒謹則善，放則惡。其送子之官曰，兢業不兢業卽禍福榮辱之樞機。今厭末學之玄妙而並罪慈湖，慈湖有所不受矣。小人之起私意，昏昧放逸，作好作惡，至於穿窬剽刼，何往非水，特非心之本體耳。水之過顙在山，至於滔天襄陵，何往非水，特非水之本體矣。戒懼以不失其本體禹之所以行水也。隄而遏之，與聽其壅橫而不決不排，是二者胥失之矣。何時一來，更商新得。

又卷六《簡余柳溪》 古之達人，猶能外形體，輕毀譽，齊得喪，如鵬鳥扶搖九萬之上，不恤見咲於鷽斯。況吾聖門正脉，以戒慎恐懼求致中和爲準的。裁成天地發育萬物，無往非中和運用。若執規矩於手，千方萬圓盡從此出，雖夷狄患難，蕩蕩自得。今一被論劾，乃遽挫拂若是，其於中和脉絡天淵懸隔，不知吾友數十年講學將以何爲耶。近來講學多是意興，於戒懼實功全不着力，便以爲妨礙自然本體，故精神泛浮，全無歸根立命處。間有肯用戒慎之功者，止是點檢於事爲，照管於念慮，不曾從不覩不聞上入微。不覩不聞，無形與聲，而乾坤萬有，莫見莫顯，千聖顧諟明命，昭事上帝，正是知微知顯。故內省不疚，無惡於志，直是了得天地萬物，更何愧怍。更祝吾友敬修之。

又《簡復董生平甫》 良知眞體本自通乎晝夜，天行之健，川流之不舍，正是直指脉絡。吾儕不能繼續流貫，只是戒懼工課有窒有斷。果能慎於獨知，視無形而聽無聲，日用人倫庶物三千三百，不敢以縱弛離之，卽此便是自得，卽此便是悟，別無一種機竅也。義方閒暇，更囑細研之。聖門之學，自邇自卑，只從愛親敬兄通於神明，抽出齊明盛服，正是恂慄威儀之實際。古之人如舜如文，如武王、周公，便是孝弟通神明格式。若不肯戒慎不覩恐懼不聞，而另求微茫消息，是終望相輪而談之，空負一生矣。有所未安，不靳詳示。

又卷七《録諸友聚語答兩城郡公問學》 有天心則有天意，福善禍淫是已。有聖心則有聖意，太公順應是已。有凡心則有凡意，著善掩不善是已。主宰是心，流行是已。主宰之精明是知，流行之所在是物。天人本一道，只有欲便不能與天一。聖凡本一性，只有欲便不能與聖一。收視斂聽，果誰收之，果誰斂之？此正是戒懼工夫。白沙先生所謂去耳目支離之用，全圓融活潑之神。戒懼便是已發，不覩不聞眞體常中，莫見莫顯妙用常和。未中未和，安得謂之神？戒慎恐懼之功，命名雖同，而血脉各異。戒懼於事，識事而不識念。戒懼於念，識念而不識本體。本體戒懼，不覩不聞，帝規帝矩，常虛常靈，則冲漠無朕，未應非先，萬象森然，已應非後。念慮事爲，一以貫之。是爲全生全歸，仁孝之極。

又卷八《書謝青岡卷》 戒慎恐懼之功，命名雖同，而命意則別。出告反面，服勞奉養，珍宅兆而肅蒸嘗，戒懼於事爲也。思貽令名，必果爲善，思貽羞辱，必不果爲不善，戒懼於念慮也。視於無形，聽於無聲，全生而全歸之，戒懼於本體也。戒慎不覩，恐懼不聞，帝規帝矩，常虛常靈，則冲漠無朕，未應非先，萬象森然，已應非後。念慮事爲一以貫之，是爲事親事天，仁孝之極。

聶豹《困辨録・辨中》 或問，戒謹恐懼四字壓得太重，初學多爲所困，何也。蓋今之學者，氣輕質柔，不耐持久。纔說戒懼，便已畏縮。不知乾乾惕厲，周公亦本乾九三性體而言，蓋性體本自戒懼也。才頹惰便失性體。《易》曰，剛而不陷，其義不困窮也。自生知安行以下皆然。既曰戒懼，又曰不睹聞，則戒懼不著於有，不睹聞亦不著於無，必有事焉而勿正，心勿忘勿助長，用之不勤，綿綿若存。此丹爐火候，而因藥發病，醫家亦有過劑之戒。程子云，略經提撕，常令省覺，便是戒懼。白沙先生云，戒謹恐懼所以閑之，非以爲害也。

或問，未發之中爲靜乎。蓋靜而常主夫動也。戒謹恐懼爲動乎。蓋動而常求夫靜也。然則孰爲動，孰爲靜。蓋動靜者時也，若言其勢之相資，則動有資於靜，靜常發而爲動。如乾不專一，則不能直遂；坤不翕聚，則不能發散。尺蠖不屈不能伸。龍蛇不蟄不能奮。故三代之《易》，夏《易》《連山》，

商《易》歸藏》，周《易》首乾，而爻先潛龍，未發之學，其揆一也。佛氏以無生爲體，戒定生慧，偈云，動上有不動，不動是不動。《道經》云，生者生矣，而所以生生者未常生。化者化矣，而所以化化者未嘗化。又曰，常寂常應，貞常得性，其言皆未可輕視也。

所謂定者，動亦定靜亦定，無將迎無內外，與其是內而非外，不若內外之兩忘也。兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尚何應物之爲累哉。天地之常，以其心普萬物而無心。聖人之常，以其情順萬事而無情。故君子之學莫若廓然而太公，物來而順應。無事虛明，太公順應，渾是未發氣象。佛氏有內迷不着空，外迷不着相，亦幾於兩忘之論。蓋着相之迷，人皆知之，而着空之迷，知者鮮矣。戒慎不睹，恐懼不聞，是何等眞正切實工夫，而後知在彼者，語彌近理，亦不出吾範圍之內。佛氏之徒乃謂儒者之學得其精之緒餘，不幾於竊人之有而復訶其主耶。

羅洪先《念庵文集》卷八《書王有訓扇》　《中庸》曰，戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。斯言也，合內外，該動靜，兼巨細，貫終始而一之者也。言其收斂謂之存養，言其辨別謂之省察，言其決擇謂之克治。省察者言其明，克治者言其決。決則愈明，而後存養之功純。內不失己，外不失人，動亦定，靜亦定，小大無敢慢，始終條理，可以希聖矣。有訓勉之。

又《書門人扇》　戒慎不睹，恐懼不聞。此孔門用功口訣也。白沙先生曰，戒慎恐懼所以防存之而非以爲害也。此爲矜持太拘迫者言，乃捄病之藥，無病則此藥不應遽拈。平生不就自身緊切處用功，而爲多言所轉，垂老無成，正當爲戒。白沙先生詩云，千休千處得，一念一生持。於千休之中而持一念，正出萬死於一生者也。今言休而不提一念，便涉茫蕩，必不能休。言念而未能千休，便涉支離，亦非眞念。苟不知念，則亦無所謂能休者。能念不期休而自休矣。

毛愷《答曹紀山御史》（《明文海》卷一六八）　承諭曰，大抵於言語中見道，不若於身心上求道。苟有得焉，則會通曠覽無不融徹，千言萬語總求放心，此則在人妙悟，所謂大匠不能與人巧者耶。此眞提綱挈要痛快語也。古聖賢只爲這身心兩個字，費盡千言萬語。欲夫人由之，以不失這個身與心耳。苟得苟悟，則一個字亦用不著。後之學者，却一向只於言語上偏勝，其失彌遠，雖以聖門子貢之賢，亦不免此。故夫子示以無言。若一味闇然在身心上用功，如顏回也者，則夫子固與言之終日而未嘗以爲多矣。是故，善學者脫去言詮直求心學，則自日異而歲不同。然心學一著功夫，不外中庸戒慎恐懼二言。戒慎云者，又非矜持把捉之謂也。孟子曰，勿忘勿助，此指出眞面目與人。著些意不得，不著些意不得。蓋稍著意便失之助，稍不著意便失之忘，於此意間調習得正當，卽此是本體，卽此是工夫，更無言語可著矣。仲尼從心不踰，亦只是這個本體工夫到極熟處，所謂巧，所謂妙，俱從熟處出耳。晦菴《感興詩》云，由余昧前訓，坐此枝葉繁；發憤永刊落，奇功收一原。某願終身佩之，固所以報明公與進之盛心也。狂妄縷縷，未知是否。伏乞終教之。幸甚幸甚。

呂柟《涇野子內篇》卷一八　應德問：『觀喜怒哀樂未發之前氣象，如何觀？』先生曰：『只是虛靜之時，觀字屬知，屬動，只是心上覺得。然其前只好做「戒慎」「恐懼」工夫，就可觀也。』

王艮《王心齋先生遺集》卷一《語録》　戒慎恐懼莫離卻不睹不聞，不然便入於有所戒慎有所恐懼矣。故曰人性上不可添一物。

羅汝芳《近溪子集》樂字卷　問，君子三戒，有言其色不專是女色，凡世間一切綺麗可悅之事皆色也。如所謂目遇成色者是也。鬬不專是嚷鬬，凡一切務欲上人不肯慮下皆鬬也，如所謂其爭也君子者是也。得亦不專是貨利，凡一切汲汲，欲完事業，欲張名譽皆得也，如所謂年來了無寸得者是也。曰，君子生平，心心在道，但有損於道，卽心必思以絕去一切，豈不專在所戒。但驗以身所經歷，則某幼年多病，常去獨宿，男女之欲，夢寐多迷。中年講學，幾棄舉業，而考校落等，則終夕廢寢。平素最甘淡泊，樂施予，財利惟去己之快。及今年衰產費，稱貸日艱，悅色好勝，果全消歇，而此則獨爲所苦。以是言之，一切固所當戒，而舊說三事果尤爲重且專也。有志學道，信不可不知矣。且戒之爲言，最爲入道之首，而進德之先。其所持守，雖至道明德立亦不可緩。如曰，惡人齋戒可祀上帝，是則學之始必戒也。如曰，齋戒以神明其德，則學之終亦必戒也。況其功效捷於影響，如《中庸》論君子戒慎恐懼皆功也，而戒則先言之，論君子中和位育皆效也，而節則先言之。未有其初不戒而發時能節，亦未有戒之既慎，而節之不中者也。堯之兢兢，舜之業業，文之翼翼，無非此戒，而欽明充塞，純亦不已，則卽戒之到極處也。嗚呼，暗室屋漏，上帝照臨，不自戒嚴，神且陰殛，縱不爲善謀，將不爲禍恐

耶？一息尚存，戒之哉，戒之哉，其毋忽也已。

又書字卷　問，《中庸》天命之謂性，是說道之本源，率性之謂道是聖人分上事，修道之謂教是賢人分上事。此論是否？余曰，陽明先生修道說云，率性一言是誠者也，修道一言是誠之者也。一友復曰，豈惟陽明，《中庸》固自分之矣。不曰自誠明謂之性，自明誠謂之教乎？大衆論遂紛紛。問者難曰，然則戒懼愼獨俱只賢人分上事，所謂堯之兢兢，舜之業業者，彼皆非耶？余徐爲解曰，古人著書都是直述目前實事，今且將書本姑置，只論吾輩相聚在此爲着甚的來？豈非講究身心靈明，原日天地爲何均賦，人物如何同體？今日身心靈明如何方與天地相通，如何方與人物爲一？精光透露，神氣昭臨，使身心之靈者不失其爲靈，明者不失其爲明，所以說莫見乎隱，莫顯乎微，而不見不聞之地，無非戒謹恐懼之功。此無他，蓋天地之靈明洞徹，則身心之敬畏自嚴，賢人固以是而入，聖人亦以是而純。分位稍有不同，工夫實無二致。雖《中庸》言意，不可妄爲分析。要之天命率性二句，似啓乎修道之端，而修道一句，似卒乎天命率性之蘊。不分聖賢以至吾人，均以知性爲先，所謂智之事。均以盡性爲後，所謂聖之事。先後二字，亦只強言。其實初先知時，自然已不住修，末後盡時，自然更妙於知。試觀《中庸》一書，前頭條分縷悉，何等精詳，後面窮神知化，何等融液。分明天命三句只是一直說下，而不至盡性，不足以成教也。聊述愚忱，以俟裁正。

錢一本《黽記》卷三　只看當下一念，稍任耳目役聰明，不從天命赫赫中流出，便不是戒愼不覩，恐懼不聞。雖如此密修，這一念發來稍浮不隱，稍粗不微，稍二三不一路，亦無獨可愼，而萬有之權柄卒難輳手。

莫見乎隱，是隱見打迸做一個。莫顯乎微，是微顯打迸做一個。戒懼以養未發，愼獨以謹已發，令發未發合爲一，睹不睹聞不聞合爲一。故既言戒懼，又言愼獨。

一耳一目之覩聞有限，天下衆耳衆目之覩聞無窮。古人所以明四目達四聰，如《中庸》中所稱引，顏子擇善，大舜好問察，蓋不以一己爲覩聞，而以天下爲覩聞。是爲戒愼恐懼之實際。

徹覩徹聞，將之以戒愼恐懼之心，浮念方始盡歛。故入隱而隱，不素隱，卽隱卽見，原爲天下之至見。道心方始淵涵。故入微而微，不但微，卽微卽顯，原爲天下之至顯。這隱微一念，卽人心，卽天命，立乎天地萬物之表，做得天地萬物之主。豈曰與天地並立爲三，將天地亦不得與我爲儒。子思名獨之意，喫緊如此。

又卷四　戒謹恐懼，純是性體流行。耳目不用，聲臭俱泯。故覩聞二字亦不露出，但曰其所不覩，其所不聞。謂爲不勉而中，不思而得之本體可，謂爲不動而敬，不言而信之功夫可。

人自形生後，覩覩聞聞，物至而化於物，滅天理而窮人欲者，十人而九。其所不覩聞，如記所謂人生而靜，直追那赤子時情欲未動，耳目一無交引而言。君子於其所不覩聞須臾不戒愼，感於物而覩，覩非所覩，無復不睹之靜體矣。須臾不恐懼，感於物而聞，聞非所聞，無復不聞之靜體矣。戒愼恐懼，便如所謂不失赤子之心然。

劉宗周《劉子遺書》卷二　戒有毅然止截意，愼有恪然封守意，恐有惕然沮喪意，懼有凜然崩隕意。二義一步入一步，四字一層進一層。蓋戒愼就隱處說工夫，恐懼就微處說工夫。人心惟耳根最微，故夫子六十而耳順，誠難之也。若於此不加謹凜，仍不免一時洩漏，並其所不睹處亦成洩漏矣。末章言上天之載無聲無臭，不復兼色言意。蓋如此微字視隱字更微，顯字視見字更顯也。

又卷四　不睹不聞，本言人所不睹聞，末章已有註脚，而解者深求之，必欲分愼獨爲兩事。然則註言，雖不見聞，亦不敢忽，非乎。曰，此惟瞑目塞耳則然也。心不在焉始有視不見聽不聞，若靜中工夫愈得力，則耳目聰明亦愈加分曉。可見人一生無不睹不聞時也。若謂戒懼工夫不向睹聞處著力則可。

黃道周《榕壇問業》卷二　先是，與曹公說時中。時趙與蓮坐次稍遠，不聞講論，因舉前話云，君子時中，小人無忌憚。無忌憚只是不戒懼，時中只是戒懼。不知此戒懼時便是擇守功夫，抑是誠明前頭，不思不勉時候也。某云，此事前說已明。嚮來呂而遠亦疑時中不是戒懼，黃君琬又疑看未發氣象不是擇中。大抵戒懼則時時做得，不戒懼則時時做不得。擇乎中庸不能朞月，如何說是時中。畢竟於隱微去處工夫不到。如要刻刻致精，自然無朞月終身之別，隨他說時中變化，我只管是刻刻獨知，再勿隨他橫生手脚。

省　察

薛瑄《讀書録》卷四　余每呼此心，曰：『主人翁在室否？』至夕必自省曰：『一日所爲之事合理否？』

又卷五　省察之功不可一時而或怠，詩曰『夙夜匪懈』，其斯之謂與！

又卷七　一毫省察之不至，即處事失宜而悔吝隨之，不可不慎。

又卷一〇　時時皆道，處處皆道，事事皆道，道不可離如此，存養省察之功不可須臾或間也。

王守仁《傳習録》卷上　一日論爲學工夫。先生曰：『教人爲學，不可執一偏。初學時心猿意馬，拴縛不定，其所思慮，多是「人欲」一邊，故且教之靜坐息思慮。久之，俟其心意稍定，只懸空靜守，如槁木死灰，亦無用，須教他省察克治。省察克治之功則無時而可閒，如去盜賊，須有個掃除廓清之意。無事時將好色好貨好名等私逐一追究搜尋出來，定要拔去病根，永不復起，方始爲快；常如貓之捕鼠，一眼看着，一耳聽着，纔有一念萌動，即與克去，斬釘截鐵，不可姑容，與他方便，不可窩藏，不可放他出路：方是眞實用功，方能掃除廓清。到得無私可克，自有端拱時在。雖曰「何思何慮」，非初學時事。初學必須思省察克治，即是思誠只思一個天理，到得天理純全便是「何思何慮」矣。』

又卷下　一友問：『欲於靜坐時將好名、好色、好貨等根，逐一搜尋，掃除廓清，恐是剜肉做瘡否？』先生正色曰：『這是我醫人的方子，眞是去得人病根，更有大本事人，過了十數年，亦還用得著。你如不用，且放起，不要作壞我的方子！』是友愧謝。少閒曰：『此量非你事，必吾門稍知意思者爲此說以誤汝。』在坐者皆悚然。

羅欽順《困知記》卷上　存養是學者終身事，但知既至與知未至時，意味迥然不同。知未至時，存養非十分用意不可，安排把捉，靜定爲難，往往久而易厭。知既至，存養即不須大段着力，從容涵泳之中，生意油然，自有不可遏者，其味深且長矣。然爲學之初，非有平日存養之功，心官不曠，則知亦無由而至。朱子所謂『誠明兩進』者，以此。省察是將動時更加之意，即《大學》所謂『安而慮』者。然安而能慮，乃知止後事，故所得者深，若尋常致察，其所得者，終未可同日而語。大抵存養是君主，省察乃輔佐也。

呂柟《涇野子内篇》卷八　陳世瞻問堯舜氣象。先生曰：『若求這氣象，不在高遠，便就汝適間一言一行處求之，則滿目皆此氣象。如程子云：「會得時活活潑地。」打那裏做起？必參前倚衡，則仁道全體在此，堯舜氣象在此。』世瞻曰：『在生一二分不敢望。』大器曰：『若一二分不敢望，便一二毫不能到。』世瞻曰：『惟老先生常有此光景。』曰：『常有此光景也難。但或早起夜睡，或身之所爲，或言之所發，點檢不敢放過，有差失處則不憚改。若「擴然大公，物來順應」，則某豈敢？願思慎亦常似我這等行可。』

又卷一五　康恕問：『戒慎、恐懼是靜存，慎獨是動察否？』先生曰：『只是一個工夫。靜所以主動，動所以合靜。不睹、不聞，靜矣；而戒慎、恐懼便惺惺，此便屬動了。如《大易》「閑邪存誠」一般，邪閑則誠便存。故存養、省察工夫只是一個，更分不得。』

王棟《王一庵先生遺集》卷一《會語正集》　曾子三省，是臨時臨事，覺省自己之良知。良知一省，便即皎然瑩徹，絕無不忠不信不習之事矣。非省察於既事之後，視其有無而改勉之也。世有投豆用功，吾猶以爲當下放過，而况一日三點檢者，何以語聖學哉！

劉宗周《劉子遺書》卷三　無事時存養，有事時省察。若無事時存養不得力，且就有事時省察。有事時省察不得力，且就無事時存養。若兩者皆不得力，只合查考存養是存養個恁，省察是省察個恁，此時昭昭然揭出一本心，便須不由人不存養不得，亦並無存養可說，且不由人不省察不得，亦並無省察可說，方是眞存養眞省察。

決機審，慮患長，與人周，見利淡。四者處事之要。

存其心養其性，存得恰好處便是養，本是一個工夫，却須兩句說。正如宋儒言涵養須用敬，進學則在致知。

省察二字，正存養中吃緊工夫。如一念動於欲，便就欲處體。體得委是欲，欲不可縱，立與消融。猶覺消融不去，仍作如是觀，終與消融而後已。一念動於忿，便就忿處體。體得委是忿，忿不可逞，立與消融。猶覺消融不去，仍作如是觀，終與之消融而後已。是勿忘勿助中最得力處。

又卷四　就性情上理會，則曰涵養。就念慮上提撕，則曰省察。就氣

質上銷鎔，則曰克治。省克得輕安卽是涵養，涵養得分明卽是省克。其實一也，皆不是落後著事。

慎獨

薛瑄《讀書録》卷五 不善之端豈待應物而後見邪？如靜中一念之刻卽非仁，一念之貪卽非義，一念之慢卽非禮，一念之詐卽非智。此君子貴乎愼獨也。

湛若水《甘泉文集》卷七《答太常博士陳惟浚》 鄙見以爲，此道體用一原者也，故只是一段工夫，更無兩事。謹獨卽是戒懼，所以養其體，直擴充至位育之大用。克己格致至天下平皆一貫，然致中和平天下皆工夫，亦是謹獨充之。如云堯舜之道，不以仁政不能平治天下，豈可謂格致天下平便無所事？中間擴充，乃是至誠不息之道，如一根樹，由萌蘖至結子，皆是一氣也。

又卷二三《語録》 羅一中問如何是愼獨功夫？曰，獨卽性命，有何形容？愼則此心之眞知眞行以體之，與性命合一，亦有何形容？陽明於獨下添一知字，予初欲捄之，添以獨知之理字。今皆覺是贅了，此可默識。少有路頭蹊徑，與中和位育便不相似，末章亹亹，只爲此二字究竟也。切要切要。

王守仁《傳習録》卷上 正之問：『戒懼是己所不知時工夫，愼獨是己所獨知時工夫，此說如何？』先生曰：『只是一個工夫，無事時固是獨知，有事時亦是獨知。人若不知於此獨知之地用力，只在人所共知處用功，便是作僞，便是「見君子而後厭然。」此獨知處便是誠的萌芽；此處不論善念、惡念，更無虛假，一是百是，一錯百錯，正是王霸、義利、誠僞、善惡界頭，於此一立立定，便是端本澄源，便是立誠。古人許多誠身的工夫，精神命脈，全體只在此處，眞是莫見莫顯，無時無處，無終無始，只是此個工夫。今若又分戒懼爲己所不知，卽工夫便支離，亦有間斷。既戒懼卽是知，己若不知，是誰戒懼？如此見解，便要流入斷滅禪定。』曰：『不論善念、惡念，更無虛假，則獨知之地，更無無念時邪？』曰：『戒懼亦是念。戒懼之念，無時可息；若戒懼之心稍有不存，不是昏聵，便已流入惡念；自朝至暮，自少至老，若要無念，卽是己不知，此除是昏睡，除是槁木死灰。』

又《王陽明全集》卷七《謹齋說》 君子之學，心學也。心，性也；性，天也。聖人之心純乎天理，故無事於學。下是，則心有不存而汩其性，喪其天矣，故必學以存其心。學以存其心者，何求哉？求諸其心而已矣。求諸其心何爲哉？謹守其心而已矣。博學也，審問也，愼思也，明辨也，篤行也，皆謹守其心之功也。謹守其心者，無聲之中而常若聞焉，無形之中而常若睹焉。故傾耳而聽之，惟恐其或繆也；注目而視之，惟恐其或逸也。是故至微而顯，至隱而見，善惡之萌而纖毫莫遁，由其能謹也。謹則存，存則明；明則其察之也精，其存之也一。昧焉而弗知，過焉而弗覺，弗之謹也已。故謹守其心，於其善之萌焉，若食之充飽也；若抱赤子而履春冰，惟恐其或陷也；若捧萬金之璧而臨千仞之崖，惟恐其或墜也；其不善之萌焉，若鴆毒之投於羹也，若虎蛇橫集而思所以避之也，若盜賊之侵陵而思所以勝之也。古之君子所以凝至道而成盛德，未有不由於斯者。雖堯、舜、文王之聖，然且兢兢業業，而況於學者乎！後之言學者，舍心而外求，是以支離決裂，愈難而愈遠，吾甚悲焉！

王漸逵《答冼少芬書》（《明文海》卷一六五） 學莫貴於眞知，固也。然知後又要常常照管得到，如云戒愼恐懼，此照管之事也。此心之良知如主人翁，當其逐物於外，如主人翁在外不能照管，遂生許多弊節。然主人翁雖在內，不能一一照管，使家內不嚴肅齊整，是習於懶慣而忘，亦是失於照管，亦生弊節也。故主人翁在家，又能照管方得。是以古人於眞知後復有誠意一關。誠意一關卽是愼獨，卽是照管功夫。若夫眞知便了，如知毒物之不可食，則今人食河豚而不顧其死者，夫豈不眞知，而不能戒懼照管，是以失之耳。古人下一敬字最是，蓋敬者卽此心之惺惺主宰時，能照管者也。幸爲思之。何如何如。

鄒守益《東廓鄒先生文集》卷五《復石廉伯郡守》 所示揀擇害道，皆有我爲之根。足見新功切實處。良知之本體本自廓然大公，本自物來順應，本自無我，本自無欲，本自無揀擇，本自無昏昧放逸。若戒愼恐懼，不懈其功，則常精常明，無許多病痛。特恐工夫少懈，則爲我，爲欲，爲昏，爲放，雖欲不揀擇，有不可得爾。高州雖遠，其爲天地萬物一也。持愼獨之敎以

往，勿怠勿息，以收中和位育之效。譬諸舟堅舵固，又何巨浪颶風之患。此吾兄今日之素位實學也。索居之慮，正是吾輩通患，然獨知之明卽是嚴師，爲其所爲，欲其所欲，無爲其所不爲，無欲其所不欲，便是終日在陽明洞中矣。

又《再簡洪峻之》 所諭吾人所患，只懼此志未乾乾耳。此志不息，則性道原自具足，又安有所間隔。誠然，誠然。程門釋乾乾最爲簡易，曰乾天也，乾其乾者，言君子當終日對越在天也。故如好好色而無以尙，如惡惡臭而不加乎身，便是動以天，爲無妄。若知善而著，知不善而揜，便是多少人僞，迷謬其天則矣。《壽巖講章》所謂《誠意》一章，乃聖賢一大緊關頭腦，知得此頭腦則工夫始有著落，若徒務外近名，竊取口耳聞見之似以誇諸人，至於知有身心之學，而又摸擬想像以爲終身踐履之地者，則亦不免於行不著習不察，自欺之罪恐終不免。卽以傳示同志，無不惕然增慕也。《大學》《中庸》皆提出愼獨之功，此是孔門相傳正脉，是中隱微，十目所不能睹，十手所不能指，惟良知獨覺，莫見莫顯。於此潔淨，無往非潔淨。於此夾雜，無往非夾雜。夾雜便是自欺，潔淨便是自謙。愼獨也者，去其夾雜以復其潔淨之本體而已矣。來教乃曰，愼獨是自慊之功存主處。又曰，愼獨之功又只是個誠敬意思。雖欲混合，而語句不免開析。此莫是尙爲文義纏繞否？ 風便更批示之。用舍無恒，行藏有定，粹然一出於正，而無一毫係累。孔顏自許，正是本體潔淨，非羣弟子所及。世俗通病，只認得個有才能有勳業有著述的聖人，不認得個無技能無勳業無著述的聖人。江門之詩曰，却憐夜半留雙睫，早爲人間了六經。六經之了，繼往開來而反憐之，何也？ 程門謂，唐虞事業，自堯舜視之，不過一點浮雲過太虛。假使舜不遇四岳之薦，終於耕稼陶漁以老焉，其將不得爲天地萬物一體乎。大宰以多能爲聖，而子貢言又以兼之。夫子猶恐其起學者之病，旣學做聖人，又須學做多能，故喫緊以療之，曰，君子多乎哉，不多也。今之學士大夫，果能信其不多而無疑乎，果能視唐虞事業如浮雲乎，果能以夜半了六經爲憐乎。上天之載，無聲無臭，不識不知，順帝之則。有所意必，有所係累，不論忿懥好樂皆非天德。不論畏敬賤惡皆非王道。故曰，天德王道，其要只在愼獨。是義也，豈獨秦漢不識，自程門大公順應而下，識此義者鮮矣。無由合並，臨風懷跂，佇俟新得，一振離索。

又卷六《答夏卿謝高泉名東山》 僕嘗爲友人書愼獨二字，投筆而嘆曰，從心從眞便是愼矣，卽此是本體，卽此是工夫。故除却自欺更無病，除却愼獨更無學。高明所謂愼之爲義從心從眞，君子愼獨，順其眞心不戕其本體而已。旨哉其言之也。其曰愼思，愼言，愼行，敬愼威儀，已涉分析。而又及於九經三重，見是尙有周羅意思在。何如何如。弛擔山中，得與同志緝理舊學，於升沉譽毀，若春卉夏禽過耳目而不留也。獨於海內豪傑思欲共進此道，直究歸宿，殊切懷跂。

又卷七《示諸生九條》之八 學者果有眞切求仁之志，則知善必遷，知過必改，雖點檢未及，猶可以無惡。若立志不眞，則多少因循，多少容隱，縱強加修飭，終未得爲寡過。故聖學以愼獨爲彀率。

又《沖玄錄》 楊一寧問戒懼與愼獨分動靜。曰，戒愼恐懼非動而何？ 曰，不睹不聞是耳無聞目無見時否？ 曰，旣云戒懼，如何得耳無聞目無見？ 戒愼恐懼便是愼，不睹不聞便是獨。愼獨之功，不舍晝夜，故曰不可須臾離。

歐陽德《歐陽南野先生文選・答楊方洲》

聖人之學，莫要於愼獨。獨知也者，良知也。愼之也者，不欺其知，以致乎其至也。學者莫不講此，乃反觀內省，未能澄瑩融釋，自慊於中，則亦不免於自欺而已矣。誠不自欺，則知至意誠，而無所不慊。孟子所謂反身而誠，樂莫大焉者。學至誠且樂，而凡榮辱得喪之繫乎外者，擧不足以嬰其心。

又《歐陽南野先生文選・別楊季卿序》 蓋君子之志於道也，接人應物無不自盡其心，故常愼其獨知而不敢欺也。夫心，夫婦之愚可以自盡，而及其至，聖人有所不能，惟愼其獨知而不敢欺，則是知其所不盡而常求所以自盡。故自視不足而取人無厭，由他人觀之，則以爲己能而好問，己有而若無焉耳。故自視不足，取人無厭，自謙之實也。愼其獨知而不敢欺，自謙之本也。其志自不能已，而其德日進無疆矣。

又《歐陽南野先生文選・送魯伯愼令招遠》 人皆有不忍人之心，皆能以天地萬物爲一體。貪忿忮忌，驕吝鄙詐之私萌，而善心始賊。近之且不能，而況能仁民愛物乎。然方其徇私長惡，其獨知之微厭然不自慊者，固昭然而不可欺也。君子之學，愼其獨知。滅私去惡，以長其本然之善，而學其所不能。故凡詩書研摩，師友講論，皆所以辨別其公私善惡之端。蓋省察

克治之心所不能自已者，如療病而問藥，行者而問途，莫非實事而非徒空言也。故篤志好學則問無不切，思無不近。不學而問且思焉者，雖卽其身心之事猶爲泛遠，而況其遠於身心者乎。故問之切不切，思之近不近，當於志之篤不篤者辨之。

聶豹《雙江聶先生文集・答陳明水》 來諭謂，愼獨卽所以致中，致中卽所以爲和云云。又何說得。蓋非致中之外別有致和工夫，愼獨之外別有致中工夫也，其有謂愼獨而後中和出焉者，猶今道家者流於天地之上又推出一個元始天尊，不免駕床而疊屋。三聖授守，只說執中而未嘗及獨也。蓋獨卽是未發之中，不聞之隱，不睹之微，天下之大本也。人生只有此件，學問只有此處，自我有之，自我尊之，他人些子與不得，故謂之獨。而謂獨爲獨知，已是交於物引，而出之於外，不免雜於堂下衆人之中，豈能爲萬象之主乎。

胡直《胡子衡齊》卷七 問，獨知自朱子言之，然嘗考而證焉，《易》復卦之翼曰，有不善未嘗不知，知之未嘗復行。又曰，復以自知。孔子誨由曰，知之爲知之，不知爲不知，是知也。則古之語獨知也審矣。曰，豈惟是，向所謂中，所謂帝則皇極，所謂矩，所謂靈則，舍是奚取則哉。詩曰不媿屋漏，曾子曰自慊，子思曰內省不疚，孟子曰行有不慊於心，皆獨知之始功也。百姓日用疇非此，然而不自致其知，故君子之道鮮。使致其知，則君子矣。雖然，世之言獨知者，類皆以念慮之始功者當之，是亦未致其知者也。曰，獨知何如。曰，夫獨知者，宰夫念慮而不以念慮著，貫乎動靜而不以動靜殊也。唯得於幾先者，惟能愼獨。

問，世儒語獨知者，謂專屬於已發，而子獨無分於未發已發，無分於動靜先後，而且以鏡喻明矣。然弟子猶未釋然於世儒之說也，則謂何。曰，子試觀於未發之前，果皆冥然無覺而已乎，抑尚有炯然不昧者存也。冥冥之中，常見曉焉。蒙莊尚能言之，而世儒忽焉，何也。子思既曰莫見莫顯，而又曰隱曰微，則謂獨知專屬已發，豈其然乎。曰，嘗觀鏡之明，雖十襲之而照之用如故，雖百照之而明之體如故。明鏡不以照不照異，則獨知誠不以發不發分也。曰，鏡唯蝕焉，則無論已發卽未發，亦非其體矣。故學者愼獨，則可以無自蝕矣。愼之義，猶愼固封守之謂。功在幾先，於時保之者是矣。若曰必待動念於善惡而後愼之，則不愼多矣。

又《衡廬精舍藏稿》卷二〇《答程太守問學》 獨知一語，乃千古聖學眞脉，更無可擬議者。曾子獨得孔門宗旨，其著《大學》推極平天下，而功夫只在愼獨。子思受業曾子者也，其作《中庸》推極位天地育萬物，而工夫亦只在愼獨。斯豈可以文義求哉。往僕於晦翁獨知之訓未甚緊也，後因學問不得力，無可倚，只有其中獨知處耿耿不自安。已又觀曾子之言曰，十目所視，十手所指，其嚴乎。子思又自訓曰，內省不疚，無惡於志。所謂嚴，所謂內省，所謂疚，所謂無惡，非獨知，誰也。乃知晦翁獨知之訓，已得千古聖學眞脉。又知此訓非始晦翁，乃曾子子思自訓解已明白矣。僕嘗訊鞫大盜，雖刑之不肯輸服，及至一一語中其獨知，盜不覺服。所以然者，非盜不閑掩飾，以觸其獨知，若天所管押，雖欲掩不可得也。可見此知不容一毫虛假，乃天下至誠之動者也。在盜且然，而況於學者乎。其所謂明德，所謂天之明命，所謂虛靈，所謂天理，天則，天聰明，所謂仁體，所謂生理，所謂性，所謂人之生也直，皆不能外此。吾人舍此更何所倚，故唯愼其獨知，則可以誠意，而至平天下，可以致中和而致位育。曾子子思豈欺我哉。夫獨知如此，其顯是曾子子思自訓如此其明白，豈可視爲突兀語，而復致疑於其間哉。陽明先生雖憂傳註之蔽，所云良知卽獨知也，又豈能舍此而別爲異說哉。今吾人止當求獨知爲大頭腦，其或言必愼，或止言愼獨，而不言必，此各因行文不同，不必大泥也。【略】雖然，獨知一提便明，其能識獨知者難矣。晦翁認獨知爲動時事。不知靜時炯乎湛乎不可得而昧者，非獨知乎。是故獨知無間於動靜者也。近時學者亦嘗以念頭初動分別善惡爲獨知，以念頭既動爲善去惡爲愼獨。此雖愈於一不用工之人，然亦未見獨知之體者也。此體不假推測，不事湊泊，不生二三，非無念也，念而未嘗爲念。非無慮也，慮而未嘗爲慮。蓋立於念慮之先，而行乎感應之間，通乎天地民物古今，無所爲而不容已者是也。故古之善愼獨者唯顏子，顏子有不善未嘗不知，知之未嘗復行。所謂未嘗不知，則亦未嘗成念者也，豈以念頭初動而後分別其善惡乎。所謂未嘗復行，則亦未嘗成行者也，豈以念頭既動，而後爲善以去惡乎。此處則眞有不容混於意者，足下亦信之乎。

又《答人問獨知》 來書及仁論，俱以中在仁前，仁在獨知前爲言。此似未嘗證驗於心，而猶爲文義與舊說牽繞故也。來書曰，獨知是仁，不識未知時作如何看。此乃專泥於先儒以意念動時爲獨知，卽謂有有知時。又泥

於先儒未發前氣象一語，而謂有無知時。此大誤也。夫心虛而靈者也，即獨知是也。此獨知者不論動與靜，有念與無念，有事與無事，總之一虛而靈而已，決無有冥頑不知之候，即睡時，人固謂冥也，然觸而覺，呼而醒，不可得而冥也。今之學元嘿者，每自謂冥心坐忘，然知冥者又爲誰，可知其不可冥者，以虛而靈故也。是故當人心靜時，縱無一念一事，此虛而靈者昭乎不昧，未嘗遺物，其與應事接物者無減。故曰，未應不是先。當人心動時，縱有萬幾萬應，此虛而靈者，昭乎不昧，未嘗倚物，其與未應事接物者無增，故曰已應不是後。殆如鏡之明體，不拘有物無物，總只一明。豈有專屬知一邊之說。此知即是天之明命，人之明德，亦即是源頭，更何別有源頭可尋。亦如鏡之明即是源頭，又豈另有鏡源頭耶。若如吾子言，有未知前一段，則人心必有冥然不覺，槁木死灰時矣，此安得爲源頭，亦猶鏡子，以不明爲源頭可乎。今之語靜與寂者，適近乎此，此在二氏尚斥爲靜縛頑空，若吾儒寧有此哉。緣吾子只認念頭動時爲獨知，又爲先儒未發氣象一語所泥，故有如許層數，如許疑擾，而不知獨知本然虛靈，不倚一物，不遺一物，固不容以動靜及有念無念有事無事偏言之也。此獨知不倚處即爲中，不遺處即爲仁，又安有中在仁前，仁在獨知前之異哉。故無私當理謂之仁，即謂之中，亦即謂之性。中與仁與性，名雖異而體則一也，要之，皆獨知也。剝復數語皆是愼獨求仁工夫，故孔子語顏子曰，有不善未嘗不知，知之未嘗復行。夫有不善未嘗不知，知之未嘗復行者，以獨知之體常知故也，亦如鏡體常明，雖有纖塵不能掩也。夫是乃爲剝復眞工。大抵獨知之體，若能直下承當，常用剝復之功，俾之覿體見面，則自無如許層數，如許疑擾矣。辨之，勉之。

王時槐《友慶堂合稿・答祝士廣己丑》 來翰云，識得太虛本體，更當於發用處加省察克治之功，然亦非待既著而後省克，惟在幾之初動而致力焉，此之謂愼獨，自少至老無一息可懈。此一段發明精切，具見實用其力，故能見到此也，甚幸。願執事只如此用功，生亦無庸別爲贅語矣。但所謂幾之初動四字更要深體，蓋此幾之動無初無終，白沙先生所謂至無有至動，所謂靜中端倪，此幾生生無一刻停，豈有初終。《易》所謂動之微，吉之先見者。微者無聲臭之謂，惟常生而常微，不涉聲臭，故有吉而無凶。《學》《庸》所謂愼獨者此也。獨者無對之謂，此幾內不著空，外不著相，有無之間，不可名狀，故曰獨也。愼獨者盡性之功，不愼獨則性雖人人具足，而吾不能實有諸己，故至道必以德而凝，待人而弘也。

又《友慶堂合稿・答郭存甫乙巳》 執事此番既有見於性體之空寂，本無一物，而能生天地人物，本無生死可言。此一見良是。今云，獨者性之萌芽處，又云獨者對人之稱，此亦甚是也。大抵佛家主於出世，故一悟便了，更不言愼獨。吾儒主於經世，學問正在人倫事物中實修，故喫緊於愼獨。但獨處一愼，則人倫事物無不中節矣。何也？以獨是先天之子，後天之母，出無入有之樞機莫要於此也。若只云見性，不言愼獨，恐後學略見性體而非眞悟者，便謂性中本無人倫事物，一切離有而趨無，則體用分而事理判，甚至行檢不修，反云與性無干，則其害有不可勝言者矣。此聖門所以喫緊於愼獨，其爲萬世慮，至深遠也。惟善學者亦非一途，有徹悟本性，而愼獨即在其中者。有精研愼獨，而悟性即在其中者。總之於此理洞然眞透，既非截然執爲二見，亦非混然儱侗無別，此在自得者默契而已。執事留心眞切，鄙人深爲喜幸，茲聊布其梗概以相助發，但至理難言，願得之於言外可也。

又《友慶堂合稿・答曾德卿己亥》 手翰所問亥子中間，即所謂坤復之間，晦朔之間，一動一靜之間之說也。舉要言之，正所謂動而未形，有無之間，吾心之眞幾，聖門所謂獨也。象山先生曰，有一念要做聖賢便不是。蓋本心即聖，若起念要作聖，即是以己合彼，未免於二之也。月窟天根之說，邵子自謂，乾遇巽爲月窟，是姤也。地逢雷爲天根，是復也。復爲陽生而升，姤爲陰生而降。一姤一復，閑往閑來，即所謂一動一靜之間，無二說也。蓋通天地古今言之，如一元一歲一月一日一時，皆姤復之往來。即吾人一息，亦姤復之往來，此至理也。凡應事必圓融周旋，亦聖門禮行遜出之意，但以眞實之心行之，即道之所存矣。

又《友慶堂合稿・三益軒會語》 不睹不聞，隱且微矣，而又莫見莫顯，有無之間，不可致詰，故曰獨，謂其無對也。此是子思描盡此心以示人處。

此心之獨，無問於動靜晝夜死生，故學惟在愼獨，更無餘事。

又《友慶堂合稿・潛思劄記》 陽明先生言無善無惡心之體，蓋言性也。性之發爲意，意之微萌，動而未形，善惡未分，所謂獨也。聖學喫緊在誠意，誠意之功只在愼獨，能愼獨則意無其意，所謂脈脈常生而無生相。周子云，妄復則無妄矣，則誠矣。誠非著意迫切之謂。

敬卽愼獨之別名。謝上蔡以其心收斂不容一物言敬，最爲得之。

致知主悟，誠意主修。能知止則悟於性也徹矣，能愼獨則修於意也微矣。

黃綰《明道編》卷一　謙之《彖》按《易》原文爲卦辭。曰：『謙，亨，君子有終。』孔子釋之曰：『謙，亨，天道下濟而光明，地道卑而上行。天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。謙尊而光，卑而不可踰，君子之終也。』此聖人相傳之學，成始成終皆在於謙也。曾子得之，故作《大學》，而曰：『所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必愼其獨也。』此乃曾子明謙之學，其要在於愼獨以致其知；愼獨以致其知，其要在於毋自欺；知自欺如惡惡臭，知不欺如好好色，則意誠而謙得矣。曾子久學孔門，見同學之友眞知以謙爲務者鮮矣，惟見顏子能之，故特稱之曰：『以能問於不能，以多問於寡，有若無，實若虛，犯而不校，昔者吾友嘗從事於斯矣。』此非顏子不能以此學孔子，非曾子不能以此知顏子，則曾子之潛心虛己以取友可知矣。後世學(者)皆不知以謙爲務，專以勝心爲本；或有謙者，皆貌爲恭遜，而心實驕吝矜滿，所以後世之人，於聲名功烈、富貴榮利，凡可以自有，皆欲己勝人，不欲人勝己，無一而不爭，無往而非爭。所以猜忌日深，嫉媢日盛，人無以自立，道無以自明，功無以自建，惟事詭遇獲禽而已。苟非毀方合圓，色莊取仁，則不可以成名安身，諧世取寵，所以人才日衰，世道日降，生民卒不得蒙至治之澤。苟非深造君子深明聖人謙亨之學，則人終不可立，道終不可明矣。

又卷五　《大學》之道，『成己』、『成物』而已。『成己』者，『明德』、『親民』之事也；『成物』者，『齊家』、『治國』、『平天下』之事也；『成己』所以『成物』，合內外而一之也。其用工之要，只在『致知在格物』一句。何哉？人心之本，獨知而已，仁、義、禮、智、信者，人心獨知之秉彝也；君臣、父子、夫婦、長幼、朋友者，人身所具之五倫也；家、國、天下者，人身所必有而不能無也。凡此之理，始於知，發於意，出於心，成於身，故《詩》曰：『天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。』君臣、父子、夫婦、長幼、朋友皆民也，所謂烝民，乃天之所生也。物者事也，有君臣則有君臣之事；有父子則有父子之事；有夫婦則有夫婦之事；有長幼則有長幼之事；有朋友則有朋友之事；有其事必有其則，所謂『有物有則』也。則非外鑠，皆在人心獨知之中，所云『至善』者在是。但人生不能無習，人心不能無染，若不知愼獨而致其知，而去其習染之私，則明德日蔽，烝民不親，『成己』、『成物』之道皆不獲止於至善矣。夫所謂愼獨以致其知者，卽《中庸》所謂『博學、審問、愼思、明辨、篤行』，《論語》所謂『克己』是也。只看所遇何事，如在於君臣，卽於此求盡君臣之道；如在於父子，卽於此求盡父子之道；如在於夫婦，卽於此求盡夫婦之道；如在於長幼，卽於此求盡長幼之道；如在於朋友，卽在此求盡朋友之道。求盡其道於吾身，則吾身之物格；吾身之物既格，然後家、國、天下之物皆由之而格矣，故曰『致知在格物』。蓋人人有知，皆含天性之靈而備萬物之理，所謂『天生烝民，有物有則』是也。其理必盡人倫之道，而一毫不容差爽，所謂『民之秉彝，好是懿德』是也。故孔子讀《詩》，特贊此爲知道；孟子論性善，而特引此以明之，蓋以此詩深合『致知在格物』之旨也。知用功只在於此，則知所先後而近道矣。故自此句以上，至於『欲明明德於天下』，皆有『先』字；故自此句以下，至於『國治而後天下平』，皆有『後』字。『先』者，先此皆無所致力也；『後』者，後此亦無所致力也，則知工夫只在此一句。又自『所謂誠其意者』，以至『沒世不能忘』五節，皆明『致知在格物』一句工夫。其的實精密，始終本末，無一不具，以視紫陽《補傳》，相去何如？於此不惟見古人學問之精，其文字之精亦非後世所能及。學者苟知天下之理只在獨知之中，而盡其致知之功，則『成己』、『成物』之道畢矣。

崔銑《士翼》卷一　愼獨豈一端而已乎？靜矣，而容不莊非愼也。莊矣，而念於妄非愼也。發正言而餂人，非愼也。執爾恭而辟咎，非愼也。故君子曰兢兢焉，檢察其心而已矣。

呂柟《涇野子內篇》卷七　先生曰：『觀諸生用心而不在言語者，甚好。然只要熟，獨寢如此，獨餐如此，獨行如此。正如『丘之禱久矣』，與日月同明。孔子曰：『居處恭，執事敬，與人忠。』著著實實做，雖夷狄可行。』

又卷九　鄭若曾問動靜。先生曰：『動靜以時而言，亦以事而言。靜字不是死的，方「戒愼」便是動矣。獨則耳聞不得，目見不得，又無形容可狀，當屬己，若人不消說了。「愼獨」無有作好作惡，無纖毫私意便是。某常講「致曲」卽是「愼獨」。子思推原學問大根本在「愼獨」，故「致中和」便能「位育天地」。萬物原同一氣來歷，聖人自有「中和」，學者必先「愼獨」，而後有此。』

又卷一三　問愼獨工夫。曰：『此只在於心上做。如心有偏處，如好

慾處，如好勝處，但凡念慮不在天理處，人不能知而己所獨知，此處當要知謹自省，即便克去。若從此漸漸積累，至於極處，自能勃然上進，雖博厚高明，皆自此積。』

又卷一五　呂潛問：『欲根在心，何法可以一時拔去得？』先生曰：『這也難說一時要拔得去，須要積久工夫纔得。就是聖如孔子，猶且十五志學，必至三十方能立，前此不免小出入時有之。學者今日且於一言一行差處，心中即便檢制，不可復使這等，如或他日又有一言一行差處，心中即又便如是檢制。此等處人皆不知，己獨知之，檢制不復萌，便是慎獨工夫。積久熟後，動靜自與理俱，而人欲不覺自消。欲以一時一念的工夫望病根盡去，却難也。』

又卷一六　問：『戒懼、慎獨分作存天理、遏人欲兩件看，恐還不是。』先生曰：『此只是一個工夫，如《易》閉邪則誠自存。但獨處却廣著，不但未與事物應接時是獨，雖是應事接物時，也有獨處，人怎麼便知？惟是自家知得，這裏工夫却要上緊做。今日諸生聚講一般，我說得有不合處，心下有未安，或只是隱忍過去，朋友中說得有不是處，或亦是隱忍過去，這等也不是慎獨。』先生語意猶未畢，何堅遽問：『喜、怒、哀、樂前氣象如何？』先生曰：『只此便不是慎獨了。我纔說未曾了，未審汝解得否，若我就口答應，亦只是空說。此等處須是要打點過，未嘗不是慎獨的工夫。』堅由是澄思久之，先生始曰：『若說喜、怒、哀、樂前求個氣象，便不是。須是先用過戒懼的工夫，然後見得喜、怒、哀、樂未發之中。若平日不曾用過工夫來，怎麼便見得這中的氣象？』問：『孟子說個仁、義、禮、智，子思但言喜、怒、哀、樂，謂何？』先生曰：『人之喜、怒、哀、樂，即是天之二氣五行，亦只是打天命之性上來的。但仁、義、禮、智隱於無形，而喜、怒、哀、樂顯於有象，且切緊好下手做工夫耳。學者誠能養得此中了，即當喜時體察這喜心，不使或流；怒時體察這怒心，不使或暴；哀樂亦然。則工夫無一毫滲漏，而發無不中節，仁、義、禮、智亦自在是矣。』叔節又問：『顏子到得發皆中節地位否？』先生曰：『觀他怒便不遷，樂便不改，却是做過工夫來的。』

又卷二〇　先生謂諸生：『昨看仰鑽瞻忽，亦有得否？』諸生未及應，一生遽問『逝者如斯』。先生曰：『看來汝還未曾仰鑽瞻忽也。』一生又默然不應。先生曰：『道體本是個不息的，此處心不存，亦便是息了，與這逝水不相似。』頃之，又問：『程子云天德、王道，而歸其要於慎獨，與王道若不相及也。』先生曰：『舜之治起於嬀汭，文之化始於「刑於」。後世只從外面做將來，所以縱做得好，只是個雜霸。是故王道在慎獨：久之，「自強不息」；久之，「純亦不已」。發之事業，便是純王之治。程子把慎獨、王道打做一片說，此語甚緊切。』

又卷二二　文祿問：『道不可須臾離，朱子以靜存動察爲言。然動靜無二時，理欲無二幾，存省無二功，岐而二之，祿深疑焉。』先生曰：『此總言慎獨工夫。存省之功固不可分，能存天理，便能遏人欲；能遏人欲，便能存天理。故君子用功，惟於一念將萌之初，加之意焉。戒慎於己所不覩，恐懼於己所不聞，道在我矣。蓋此不覩不聞之境，人皆以爲隱微而可忽，孰知其至見至顯也。故君子必謹其一念將萌之獨焉，原無二截。』祿聞此語，退而思，曰：『存養之功，密於省察。既存天理，又焉用省察，以遏人欲耶！蓋克己則可以復禮，閑邪則可以存誠，矧先言存養，而後加之以省察！亦非次第之序。聞君子用功由疎以至密，未聞由密而及疎。夫子之云，實快我心。』王材曰：『陳子之言尚少體認，未得先生之旨。』

呂坤《呻吟語》卷一之二　問，慎獨如何解。曰，先要認住獨字。獨字就是意字。稠人廣坐，千軍萬馬中都有個獨。只這意念發出來是大中至正底，這不勞慎就將這獨字做去，便是天德王道。這意念發出來九分九釐是，只有一釐苟且爲人之意，便要點檢克治，這便是慎獨了。

陳第《一齋集・松軒講義・慎獨辨》　呂生問，十目所視十手所指，乃形容吾心獨覺之幾乎。抑實有衆人指視之跡乎。曰，吾心獨覺之幾，即衆人指視之跡，非有二也。蓋一念之存，必形之言動。言動之際，必徵於見聞。故善矣不求人知，而人無不知。惡矣惟恐人知，而人亦無不知。試觀天下之大，古今之遠，孰爲善惡而人不知乎。故以曹操之奸，王莽之詐，而人未有不披摘其處心者，況其他乎。故吾心之獨覺，即指示之交集。欲誣人之耳目，而忽己之眞知，多見其愚也。呂生曰，吾鄉有某子者，善爲盜，然人皆知其爲盜也。又有某子者，善爲姦，然人皆知其爲姦也。彼其初亦始於一念耳，即此一念，彼豈不知其爲非。惜其不能慎也，卒至罹刑憲，死獄市，豈非一念眞知之可畏乎。一時聞者皆惕然有警。

《一齋集・松軒講議・位育論》　李生又問，中和最難，何以能中

和。曰，中和自慎獨來。蓋情之所用必在於物，而情之所起則在於知。此知也者，性命之靈竅，吾人之眞覺也。雖至隱至微，而實至見至顯。一當百當，一差百差。此舜蹠之路頭，人鬼之關界也。誠能於此獨知之地，兢兢業業，惟恐其流於自私自利，而不足以一體民物也。久之生意盎然，純乎天地生物之心，即所謂中也。由是，時喜怒而喜怒，時哀樂而哀樂，闔闢慘舒，莫非生意之周流。天地有不位，萬物有不育乎。善乎，程子之言曰，有天德便可語王道，其要只在慎獨。中和者，天德。位育者，王道。慎獨者，修道之實功也。

王艮《王心齋先生遺集》卷二《答劉子中》 來書云，簡易工夫祇是慎獨立大本。此是得頭腦處。又謂，遇境動搖，閑思妄念不能除去。此學者通患。子中祇在簡易慎獨上用功，當行而行，當止而止，此是集義。即此充實將去，則仰不愧，俯不怍，故浩然之氣塞乎兩間，又何遇境搖動閑思妄念之有哉。此孟子集義所生，四十不動心者也。若祇要遇境不動搖，無閑思妄念，便是告子不集義，先我不動心者也。毫釐之差，不可不辨。子中當於明師良友處求之，成就此學，天下古今大事。堯舜孔曾相傳授受祇是如此，所謂道義由師友有之。子中其念之。

羅汝芳《近溪子集》射字卷 問，吾儕爲學，此心常有茫蕩之時，須是有個工夫作得主張方好。曰，據汝所云，是要心中常常用一工夫，自早至晚更不忘記也耶？曰，正是如此。蓋因忘記，故心茫蕩，若工夫常在，則茫蕩自無矣。曰，聖賢言學，必有個頭腦。頭腦者，乃吾心性命而得之天者也。若初先不明頭腦，而只任汝我潦草之見，或書本膚淺之言，胡亂便去做工夫，此亦儘爲有志，但頭腦未明，則所謂工夫只是汝我一念意思爾。既爲妄念，則有時而起，便有時而滅，有時而聚，便有時而散。有時而明，便有時而昏。縱使專心記想，着力守住，畢竟難以長久。況汝心原是活物，且神物也，持之愈急則失之愈速矣。曰，弟子所用工夫，也是要如《大學》、《中庸》所謂慎獨，難說慎獨不是學問一大頭腦也。曰，聖人原日教人慎獨，本自有頭腦，而汝輩實未見得。蓋獨是靈明之知而此心本體也。此心徹首徹尾徹內徹外更無他，有只一靈知，故謂之獨也。《中庸》形容謂其至隱而至見，至微而至顯，即天之明命而日監在茲者也。慎則敬畏周旋而常目在之，顧諟天之明命者也。如此用工，則獨便是爲慎的頭腦，慎亦便以獨作主張。慎或有時勤怠，獨則常知而無勤怠也。慎或有時作輟，獨則常知而無作輟也。何則？人無所不至，惟天不容僞。慎獨之功，原起自人，而獨之知原命自天也。況汝輩工夫，當其茫蕩之時，雖說已是怠而忘勤，已是輟而廢作，然反思從前怠時輟時，或應事或動念，一一可以指數，則汝固說心爲茫蕩，而獨之所知何常絲毫茫蕩耶？是則汝輩孤負此心，而此心却未孤負汝輩，天果明嚴，須當敬畏敬畏！

問，平日在慎獨上用工頗爲專篤，然雜念紛擾，終難止息，如何乃可？曰，學問之功，先須辨別源頭分曉，方有次第。且言如何爲獨？曰，獨者，吾心獨知之地也。又如何爲慎獨？曰，吾心中念慮紛雜，或有時而明，或有時而昏，或有時而定，或有時而亂，須詳察而嚴治之則慎也。曰，即子之言，則慎雜，非慎獨也。蓋獨以自知者，心之體也，一而弗二者也。雜其所知者，心之照也，二而弗一者也。君子於此，因其悟得心體在我，至隱至微，莫見莫顯，精神歸一，無須臾之散離，故謂之慎獨也。曰，所謂慎者，蓋如治其昏而後獨可得而明也，治其亂而後獨可得而定也。若非慎其雜，又安能慎其獨也耶？曰，明之可昏，定之可亂，皆二而非一也。二而非一，則皆雜念而非所謂獨知也。獨知也者，吾心之良知，天之明命而於穆不已者也。明固知明，昏亦知昏，昏明二而其知則一也。定固知定，而亂亦知亂，定亂二而其知則一也。古今聖賢惸惸切切，只爲這些子費却其精神，珍之重之，存之養之，爲天地立心，爲生民立命，總在此一處致慎也。曰，然則雜念俱置之而不問耶？曰，隸胥之在於官府，兵卒之在於營伍，雜念之類也。憲使升堂而隸胥自肅，大將登壇而兵卒自嚴。則慎獨之與雜念之類也。今不思自作憲使主將，而惟隸胥兵卒之求焉，不亦悖且難也哉！

錢一本《黽記》卷二 視曰明，匪其色之謂也。聽曰聰，匪其聲之謂也。不覩覩者，不聞聞者。戒慎不覩，覩有眞宰，此君子所以爲見道。恐懼不聞，聞有眞宰，此君子所以爲聞道。又曰，慎獨，獨體無對，不離乎形聲，亦不雜乎形聲。常主乎形聲而爲覩覩聞聞之所自出。隱與微，乃覩聞端倪之兆，形聲交涉之始。纔交於形則有覩，覩之初即有邪正之岐矣。纔交於聲，則有聞，聞之初即有是非之岐矣。慎獨云者，既謹於無形無聲，更加謹於將形將聲，不令其所覩聞得以淆其所不覩聞。欛柄常在覩聞之先，以立萬覩萬聞之主宰。夫是以自無形及有形，自有形入無形，無覩而非道。自無聲及有聲，自有聲入無聲，無聞而非道。此君子所以爲須臾不離道。

又卷三　慎獨定盤一針，入隱入微。得此萬感萬應，萬起萬滅，自無一毫任情信意處了。故意由此誠，性由此率。

羅整菴先生云，先儒言情是性之動，意是心之發，情是不待主張自然發動者，意是主張如此發動者。不待主張者，須是與他做主張，方能中節。由此心主張而發者便有公私義利兩途須要詳審。二者皆是慎獨工夫。由是推之《中庸》之獨，性之動幾也，故直名隱微。《大學》之獨，心之發端也，故欺謙並述。《中庸》云慎，《大學》云必慎。《大學》之獨視《中庸》之獨下一層，《中庸》之獨似虛一之一，《大學》之獨似掛一之一，故云然。然總之都是透源頭學問也。

顧憲成《小心齋劄記》卷一三　或問，《中庸》戒懼慎獨是一段事，是兩段事？曰，謂之戒慎不睹，則無所不戒慎。謂之恐懼不聞，則無所不恐懼。已包卻慎獨在其中矣，而又言慎獨者，乃就中點出一個動靜關也。如《論語》言君子無終食之間違仁，已包卻造次顛沛在其中矣，而又言造次顛沛必於是者，乃就中點出一個間忙關、順逆關也。若曰須透過這動靜關，然後成得個戒慎不睹恐懼不聞，須透過這間忙關順逆關，然後成得個無終食之間違仁也。於此看作兩段事固繆，於此看作一段事，恐亦未能識聖賢喫緊提撕之意也。

獨，內境也，人所不知，最易躲藏。造次顛沛，外境也，人所共見，最難矯飾。須要一一自查，不可待人來查我也。

與物無對，狀獨之爲至尊也。十視十指，狀獨之爲至危也。其義皆精。惟是獨知之說，尤覺親切，而二義亦兼焉。蓋一掬炯然，內不落安排，外不落色相，正所謂與物無對。而自心自照，善也無從而著，惡也無從而掩，正所謂十目十指。是故，專以天命之性爲與物無對而言獨者，但說得體之渾然莫視莫指處，未說得用之顯然可視可指處，茲乃體中之用，無對之迹，有對之朕，至尊而至危者伏焉，其於防閑最難，一則可懼。專以肺肝之見爲十視十指而言獨者，但說得用之顯然與物爲對處，未說得體之渾然與物無對處，茲乃用中之體，無指視之人，有指視之我，至危而至尊者臨焉，其於覺察最易，一則可喜。此予所以重有味乎獨知之說也。

又《虞山商語》上　問，慎獨獨字，註解作獨知。近時說者謂，獨性體也，與物無對故曰獨。孰當？先生曰，道理甚活，憑人如何體取。卽曾思二子之言獨，其指亦已微有不同了。若就文句上看，莫見莫顯之說似精於十視十指。與物無對之說，又似精於獨知，卻不可便如此較量，疑曾子之見不如子思，朱子之見不如今人也。卽如伏羲作《易》只是一奇一偶，孔子卻點出太極二字，周子又從太極點出無極二字。就文句上看，太極二字似精於一奇一偶，無極二字又似精於太極，卻亦不可便如此較量，疑伏羲之見不如孔子，孔子之見不如周子也。吾輩今日只要自家身上用得著，便是第一義。

顧允成《小辨齋偶存》卷三　《大學》曰：『小人閒居爲不善，無所不至。見君子而後厭然，揜其不善而著其善。』是個膽小的小人。《中庸》曰，『小人之中庸也，小人而無忌憚也。』是個膽大的小人。蓋時中局面寬，容得假借，獨知界限嚴，容不得假借，所以學者急須在暗地裏牢守界限，未可向的然處鋪張局面也。

高攀龍《高子遺書》卷一　復以自知，所謂獨也。不遠復，所謂慎獨也。

眞知天命可畏，是眞慎獨。

又卷四《天命之謂性章》　性卽人之性也，豈有須臾離人者哉？試看不睹不聞時何如？耳目有時離形聲，人無時可離道。君子所以戒謹恐懼也。不睹不聞，說時亦可，說體亦可。不睹不聞之時，純是此體也。玩乎其所三字便見。不睹不聞不落空，戒謹恐懼非著相矣，此天下之至隱也而莫見焉，至微也而莫顯焉，所謂獨也。獨者獨自之獨，各人自知之，自慎之而已。無他，卽人之喜怒哀樂未發者之謂也，卽喜怒哀樂發而中節者之謂也。未發謂之中，何隱微如之？中節謂之和，何顯見如之！大本達道總只在此，慎獨者慎此者也，慎之所以致之也，此天地所以爲天地，故致之而天地位；萬物所以爲萬物，故致之而萬物育。一念不慎，中不中和不和，而天命幾乎息矣。故握要只在慎獨。

又卷八上《答耿庭懷》　戒懼慎獨，亦不過一靈炯然不昧，知是必行，知非必去而已。所以然者何也？此件物事不著一毛，惟是知是必行，知非必去，斬斬截截，潔潔淨淨，積習久之，至於動念必正，方是此件。不然只是見得他光景，不爲我有。試體行不慊心之時，還是此件否耶？

又卷一二《書友人扇》　凡人而可至於聖人者，只在慎獨。獨者何也？本然之天明也，人所不知而己所獨知也。是卽知其爲是，非卽知其爲

非，匪由思而得，匪由慮而知，即此是天，即此是地，即此是鬼神。無我無人，無今無古，總是這個。知得這個可畏，即便是敬。不欺瞞這個，即便是誠。一一依這本色，即便是明。這裏打對得過，便可建天地，質鬼神，俟聖人於百世。《詩》云，溫溫恭人，如集於木。惴惴小心，如臨於谷。慎之也。

劉宗周《劉子遺書》卷一　愚按，孔門之學，其精者見於《中庸》一書，而慎獨二字最爲居要，即《太極圖說》之張本也。乃知聖賢千言萬語，說本體說工夫，總不離慎獨二字。獨即天命之性所藏精處，而慎獨即盡性之學。獨中具有喜、怒、哀、樂四者，即仁、義、禮、智之別名。在天爲春、夏、秋、冬，在人爲喜、怒、哀、樂，分明一氣之通復，無少差別。天無無春、夏、秋、冬之時，故人無無喜、怒、哀、樂之時，而終不得以寂然不動者爲未發，以感而遂通者爲已發可知也。蓋止一喜怒哀樂，而自其所存者而言謂之中，如四時之有中氣，所謂陽不亢陰不涸是也。自其所發者而言謂之和，如四時之有和氣，所謂冬無愆陽，夏無伏陰是也。由中達和，故謂之大本達道，只是一時事，所謂動靜一原顯微無間者也。中爲天下之大本，即隱即見，即微即顯。和爲天下之達道，即見即隱，即顯即微。故曰，莫見乎隱，莫顯乎微，而獨之情狀於此爲最眞。蓋獨雖不離中和，而實不依於中和，即太極不離陰陽，而實不依於陰陽也。中，陽之動也。和，陰之靜也。然則，宋儒專看未發氣象，未免落於邊際，無當於慎獨之義者。故朱子初年不喜其說，退而求之已發，以察識端倪爲下手，久之又無所得，終歸之涵養一路。其曰以心爲主，則性情之體，中和之妙，各有條理，正指獨而言，而不明白說破，止因宋儒看得獨字太淺，中字太深，而誤以慎獨之功爲致中和之功故也。陽明子曰，良知即未發之中。仍落宋儒之見。又云，無前後內外而渾然一體。庶幾得之。第以質之《中庸》，往往似合似離，說中說和，無有定指。總之，諸儒之學行到水窮山盡同歸一路，自有不言而契之妙。但恐《中庸》之教不明，將使學慎獨者，以把捉意見爲工夫，而不覿性天之體，因使求中者以揣摩氣象爲極則，而反墮虛空之病。既置獨於中之下，又拒中於和之前，紛紛決裂，幾於無所適從，而聖學遂爲絕德。故雖以朱子之精微，而層折且費辛勤，以文成之簡易，而辨難不遺餘力，況後之學聖人者乎。因稍爲之拈出，以俟學者。

又卷二　隱微者未發之中，顯見者已發之和。莫見乎隱，莫顯乎微，故中爲天下之大本。慎獨之功，全用之以立大本，而天下之達道行焉。此亦理之易明者也。乃朱子以戒懼屬致中，慎獨屬致和，兩者分配動靜，豈不睹不聞與獨有二體乎，戒懼與慎獨有二功乎，致中之外復有致和之功乎。

讀尚絅之詩，而識獨體之蘊焉，所謂闇然日章是也。天下文章莫著於是，而却藏於至闇之中，不可得而睹，不可得而聞。淡簡溫三句，正見獨體之妙，分明中庸眞面目。知遠之近三句，獨中自有之眞知也，善學者時時提醒，此便是聖路，便是天衢。故曰，可與入德。又讀潛伏之詩，而知君子慎獨之功焉。首從人所不見處杜其疚病之門，而猶慮其孔昭也。又讀屋漏之詩，而愈知慎獨之功焉。同是爾室之中，又向屋漏處討消息，並已不可得而見矣。又讀靡爭之詩，而愈知慎獨之功焉。當奏格之時，止有一湛然純一之氣象，並喜怒且不可窺，而民已化。賞謂心賞之即喜也，對下怒字。又讀不顯之詩，而愈知慎獨之功焉。一理渾然，名言莫措，並其德且歸之不顯，而百辟已刑之。當此之時，內外兩忘，而化於道。只是篤恭而天下平，慎之至也。又連咏明德之詩，而知君子慎獨之功之至焉。由人所不見處，一步推入一步，微之又微，曰不大，曰如毛，曰無聲且無臭。嗚呼，至矣。無以復加矣。可見獨體只是個微字，慎獨之功亦只於微處下一著子。故曰，道心惟微，以此。

自濂溪有主靜立極之說，傳之豫章延平，遂以看喜、怒、哀、樂未發以前氣象爲單提口訣。夫所謂未發以前氣象，即是獨中眞消息。蓋獨不離中和，延平姑即中以求獨體，而和在其中。此慎獨方便法也。後儒不察，謂未發以前專是靜寂一機，直欲求之思慮未起之先，果然犯心行路絕，語言道斷之譏矣。故朱子終不取延平之說，遂專守程門主敬之法，以教學者。特其以獨爲動念邊事，不能無弊。至湖南中和問答，轉折發明。內有以心爲主，則性情各有統理，而敬之一字，又所以流貫乎動靜之間等語，庶幾不謬於慎獨之說。最後更以察識端倪爲第一義爲悞，而仍歸之涵養一路，可爲善學延平者，然終未得《中庸》本旨。

程子云，喜、怒、哀、樂未發謂之中，此時下不得個靜字。已爲千古卓見，却不肯下個動字。然人安得有無喜、怒、哀、樂之時。而後儒苦於未發前求氣象，不已惑乎。須知一喜、怒、哀、樂，而自其所存言謂之中，自其所發言謂之和。蓋以表裏對待言，非以前後際言也。中，陽之動也。和，陰之靜也。合陰陽動靜而妙合無間者，獨之體也。

莫見乎隱，亦莫隱乎見。莫顯乎微，亦莫微乎顯。此之謂無隱見無顯

微。無隱見顯微之謂獨，故君子愼之。

不睹不聞，天之命也。亦睹亦聞，性之率也。卽睹卽不睹，卽聞卽不聞，獨之體也。

《大學》言心到極至處，便是盡性之功。故其要，歸之愼獨。《中庸》言性到極至處，只是盡心之功。故其要，亦歸之愼獨。獨一也，形而上者謂之性，形而下者謂之心。

獨是虛位，從性體看來，則曰莫見莫顯，是思慮未起，鬼神莫知時也。從心體看來，由曰十目十手，思慮既起，吾心獨知時也，然性體卽在心體中看出。或曰，愼獨是第二義，學者須先識天命之性否。曰，不愼獨如何識得天命之性。

天命之謂性，此獨體也。昊天曰明，及爾出王。昊天曰旦，及爾游衍。故君子終日凜凜，如對上帝。

問，中卽獨體否。曰，然。一獨耳，指其體謂之中，措其用謂之和。

問愼獨專屬之靜存，則動時工夫果全無用否。曰，如樹木有根方有枝葉，栽培灌溉工夫都在根上用，枝葉上如何着得一毫。如靜存不得力，纔喜纔怒時便會走作，此時如何用工夫。苟能一如其未發之體而發，此時一毫私意著不得，又如何用工夫。若走作後更覺得，便與他痛改，此時喜怒已過了，仍是靜存工夫也。

又卷三 顏子不遷怒，不是卽就怒上做工夫。蓋平日從事於愼獨之學，得力既久，卽易發難制莫如怒，已得個不遷地位。可知愼獨工夫常在，其於七情一一如是。

如云輕當矯之以重，急當矯之以緩，褊當矯之以寬，躁當矯之以靜，皆不是無本領學問。只令獨知一轉，種種瑕累如入紅爐，無所不化。

《大學》言至善，《中庸》言至德、至道、至聖、至誠及天載之至，皆指出獨中消息。《易》曰，知至至之，可與幾也。知乎此者，謂之到家漢。

誠者，天之道也，獨之體也。誠之者，人之道也，愼獨之功也。《孟子》曰，思誠者，人之道也。思字於愼獨之義更分明。思曰睿，獨體還明之路也。故夫子於艮象曰，君子以思不出其位，愼之至也。故又曰，愼思之。

示韓參夫云，力剗浮誇之習，深培眞一之心。又曰，從聞見上體驗，卽從不聞不見消歸。從思慮中研審，卽向何思何慮究竟，庶幾愼獨之學。

又卷四 愼獨是學問第一義。言愼獨而身心意知，家國天下一齊俱到。故在大學爲格物下手處，在中庸爲上達天德統宗，徹上徹下之道也。

意根最微，誠體本天。本天者至善者也。以其至善，還之至微，乃見眞止。定靜安慮次第俱到以歸之得，得無所得乃爲眞得。所謂知本，知此而已。此處圓滿，無處不圓滿。此處虧欠，無處不虧欠。故君子起戒於微，以克完其天心焉。欺之爲言欠也，所自者欠也，自處一動便有夾雜，因無夾雜故無虧欠，而端倪在好惡之地性光呈露，善必好，惡必惡，彼此兩關，乃呈至善。故謂之如好好色，如惡惡臭，此時渾然天體用事，不著人力絲毫。於此尋個下手工夫，惟有愼之一法，乃得還他本位曰獨。仍不許亂動手腳一毫，所謂誠之者也。此是堯舜以來相傳心法。

《中庸》疏獨，曰隱，曰微，曰不睹不聞，並無知字。《大學》疏獨，曰意，曰自，曰中，曰肺肝，亦並無知字。朱子特與他次個知字，蓋爲獨中表出用神，庶令學者有所持循。

陽明先生言良知，卽物以言知也。若早知有格物義在，卽止言致知亦得。朱子言獨知，對睹聞以言獨也。若早知有不睹不聞義在，卽止言愼獨亦得。

喜、怒、哀、樂一氣流行，而四者寔與時爲禪代。如春過則夏，秋過則冬，冬復春却，時時保個中氣與時偕行，故謂之時中。此非愼獨之至者不足以語此，與小人無忌憚正相反。

又《人譜・證人要旨》 凜閒居以體獨，學以學爲人，則必證其所以爲人。證其所以爲人，證其所以爲心而已。自昔孔門相傳心法，一則曰愼獨，再則曰愼獨。夫人心有獨體焉，卽天命之性，而率性之道所從出也。愼獨而中和位育，天下之能事畢矣。然獨體至微，安所容愼。惟有一獨處之時可爲下手法，而在小人仍謂之閒居爲不善無所不至，至念及揜著無益之時，而已不覺其爽然自失矣。君子曰，閒居之地可懼也，而轉可圖也。此時一念未起，止有一眞无妄，在不睹不聞之地，無所容吾自欺也，吾亦與之無自欺而已。則雖一善不立之中，而已具有渾然至善之極。君子所爲必愼其獨也。夫一閒居耳，小人得之爲萬惡淵藪，而君子善反之，卽是證性之路。蓋敬肆之分也。敬肆之分，人禽之辨也。此證人第一義也。

靜坐是閒中吃緊一事，其次則讀書。朱子曰，每日取半日靜坐，半日讀書。如是行之一二年，不患無長進。

又《劉蕺山集》卷六《答陳生二》 《大學》言格致而未有正傳，獨於《誠意章》言慎獨，明乎慎獨爲格致第一義，故《中庸》止言慎獨，而微之顯直達天載。後之入道者必於此求之矣。

又卷一一《獨箴》 聖學本心，惟心本天。維元維默，體乎太虛。因所不見，是名曰獨。獨本無知，因物有知。物體於知，好惡立焉。好惡一機，藏於至靜。感物而動，七情著焉。自身而家，自家而國，國而天下，慶賞刑威，惟所措焉。是爲心量。其大無外，故名曰天。天命何命，卽吾獨知。一氣流行，分陰分陽。運爲四氣，性體乃朕。率爲五常，殊爲萬事。反乎獨知，獨知常知。全體俱知，本無明暗。常止則明，紛馳乃暗。故曰闇章，的然日亡。君子知之，凜乎淵冰。於所不睹，於所不聞。日夕兢兢，道念乃凝。萬法歸一，不盈此名。配天塞地，盡性至命。此知無始，是爲原始。此知無終，是爲反終。死生之說，晝夜之常。吾生與生，吾死與死。夷彼萬形，非我得私。猥云不死，狂馳何異。

又《中庸首章說》 盈天地間皆道也，而統之不外乎人心。人之所以爲心者，性而已矣。以其出於固有，而無假於外鑠也，故表之爲天命云。維天之命，於穆不已，天之所以爲天也。天卽理之別名，此理生生不已處卽是命。以爲別有蒼蒼之天，諄諄之命者，非也。率此性而道在是，道卽性也，修此性而敎立焉。性至此有全能也。此三言者，子思子從大道紛紜薄蝕之後，爲之探本窮源，以正萬世之道統。然則由敎入道者，必自復性始矣。道不可離，性不可離也。君子求道於所性之中，直從耳目不交處，時致吾戒愼恐懼之功，而自此以往，有不待言者矣。不睹不聞處，正獨知之地也。戒愼恐懼四字，下得十分鄭重，而實未嘗妄參意見於其間。獨體惺惺，本無須臾之間，吾亦與之爲無間而已。惟其本是惺惺也，故一念未起之中耳。目有所不及加，而天下之可睹可聞者卽於此而在。沖漠無朕之中，萬象森然已備也。故曰，莫見莫顯，君子烏得不戒愼恐懼，兢兢愼之。喜、怒、哀、樂之未發謂之中，此獨體也，亦隱且微矣。及夫發皆中節，而中卽是和，所謂莫見乎隱，莫顯乎微也。未發而常發，此獨之所以妙也。中爲天下之大本，非卽所謂天命之性乎。和爲天下之達道，非卽所謂率性之道乎。君子由愼獨以致吾中和，而天地萬物無所不貫，無所不達矣。達於天地，天地有不位乎。達於萬物，萬物有不育乎。天地此中和，萬物此中和，吾心此中和。致則俱致，一體無間，極之至於光岳効靈，百昌遂性，亦道中自有之徵，應得之所。性而非有待於外者，此修道之敎所以爲至也。合而觀之，遡道之所自來，旣已通於天命之微，而極敎之所由至，又兼舉夫天地萬物之大，推之而不見其始，引之而不見其終，體之動靜顯微之交，而不見其有罅隙之可言，亦可爲奧衍神奇，極天下之至妙者矣。而約其旨，不過曰愼獨。獨之外別無本體，愼獨之外別無工夫。此所以爲《中庸》之道也。後之儒者，謂其說昉之虞廷，信矣。乃虞廷言心，則曰人，曰道，而《中庸》直指率性之道，無乃混人道而一之乎。此言心言性之別也。虞廷言心，非分言之則不精，不精無以爲至一之地。《中庸》言性，性一而已，何岐之有。然後之學者，無復向語言文字上生葛藤，但反求之吾心，果何處是根本一著。從此得手，方窺進步，有欲罷不能者。學不知本，卽動言本體，終無著落。學者但知卽物窮理爲支離，而不知同一心耳，舍淵淵靜深之地，而從事於思慮紛起之後，泛應曲當之間，正是尋枝摘葉之大者，其爲支離之病亦一而已。將持此爲學，又何成乎，又何成乎。

黃道周《榕壇問業》卷一三 林非著云，晉則不敢爲渺論。但問晦翁以審幾二字重註愼獨，丘文莊遂以審幾微爲謹理欲之初分。晉思審字終不如愼字，愼字是戒懼，審字是察別。獨知中間再無錯路，只常戒懼，神明便生，有何差途，開此岐徑。某云，非著看得細。邵堯夫云，思慮未起，鬼神莫知。不繇乎我，更繇乎誰。此正是愼獨要語。如審理欲之初分，便搬泥過水也。然如獨中幾微萌動，正要審察，周濂溪所謂幾分善惡者也。些子不善，亦玷著善體。只爲審察不精，使獨知錯過。嘗云，愼者聖賢所以致精，獨者聖賢所以致一。語雖分拆，意實完成。非著云，易稱動之微，吉之先見者也。此吉字已是明白。程子又加一凶字，如獨中只是一理，又加一欲字，畢竟於性體上看不分明。某云，吾儒再不要直說性體，吉凶悔吝皆生於動，加一凶字正自明白。獨中有理便有欲，加一欲字纔使人警省。如說空山無虎，何以獨行崖谷，毛管俱寒。

已發未發

薛瑄《讀書續錄》卷一 程子曰：『沖漠無朕，萬象森然已具。未應

不是先，已應不是後。』蓋未應有已發之理具，故不是先。已應有未發之理在，故不是後。

又卷三　雖未發之不偏不倚，而實爲已發無過不及之本體，故曰『未發不是先』。雖已發無過不及，而實未發不偏不倚本體之所爲，故曰『已發不是後』。

胡居仁《居業録》卷八　未發之時，事物之理已具，但未發耳。此時不容求索，只敬以自持。事物既接，思慮一動，則便是已發，便當省察。然其已發之理，便是未發時的理，體用本末實一貫。

涵養得這道理熟，發便中節。

人之學易差。羅仲素、李延平教學者靜坐中看喜、怒、哀、樂未發以前氣象，此便差卻。既是未發，如何看得？只存養便是。昔呂與叔、蘇季明求中於喜、怒、哀、樂未發之前，程子非之。朱子以爲卽已發之際，而識其未發之前者則可。愚謂，若求未發之中，看未發氣象，則動靜乖違，反致理勢危急，無從容涵養意味。故古人於靜時只下個操存涵養字，便是靜中工夫。思索省察，是動上工夫。然動靜二端，時節界限甚明，工夫所施，各有所當，不可乖亂混雜，所謂『動靜不失其時，其道光明』。今世又有一等學問，言靜中不可著個操字，若操時又不是靜，以何思何慮爲主，悉屏思慮。以爲靜中工夫，只是如此，所以流於老佛。不知操字是持守之意，卽靜時敬也。若無個操字，是中無主，悠悠茫茫，無所歸著。若不外馳，定入空無。此學所以易差也。

道理本全具，未發時敬以養之，莫令有偏也。已發時敬以察之，莫令有差。內外動靜，交致其功。

黃勉齋言，性雖爲氣質所雜，然其未發也，此心湛然，物欲不生，氣雖偏而理自正，以釋子思『未發之中』。又引朱子未發之前，氣不用事爲證。竊恐誤也。夫偏濁之人，未發之前，已失其中，故已發不能和，故子思教人致中和。先儒以存養爲致中，省察爲致和。不善之人，亦有靜時，然那時物欲固未動，然氣已昏，心已偏倚，理已塞，本體已虧。故做未發以前工夫，須是主敬。子思言『戒謹恐懼』，程子言『莊整齊肅』，朱子言『端莊靜一』。

王守仁《傳習録》卷上　劉觀時問：『「未發之中」是如何？』先生曰：『汝但戒愼不覩，恐懼不聞，養得此心純是天理，便自然見。』觀時請略示氣象。先生曰：『啞子喫苦瓜，與你說不得；你要知此苦，還須你自喫。』時曰仁在傍，曰：『如此纔是眞知，卽是行矣。』一時在座諸友皆有省。

又卷中《答陸原靜書》(二)　來書云：此心未發之體，其在已發之前乎？其在已發之中而爲之主乎？其無前後、內外而渾然之體者乎？今謂心之動、靜者，其主有事、無事而言乎？其主寂然、感通而言乎？其主循理、從欲而言乎？若以循理爲靜，從欲爲動，則於所謂『動中有靜，靜中有動，動極而靜，靜極而動』者，不可通矣。若以有事而感通爲動，無事而寂然爲靜，則於所謂『動而無動，靜而無靜』者，不可通矣。若謂未發在已發之先，靜而生動，是至誠有息也，聖人有復也，又不可矣。若謂未發在已發之中，則不知未發、已發俱當主靜乎？抑未發爲靜而已發爲動乎？抑未發、已發俱無動無靜乎？俱有動有靜乎？幸教。

未發之中，卽良知也，無前後內外，而渾然一體者也。有事、無事可以言動、靜，而良知無分於有事、無事也；寂然、感通可以言動、靜，而良知無分於寂然、感通也。動、靜者，所遇之時；心之本體，固無分於動、靜也。理無動者也，動卽爲欲。循理則雖酬酢萬變而未嘗動也，從欲則雖槁心一念而未嘗靜也。『動中有靜，靜中有動』又何疑乎？有事而感通，固可以言動，然而寂然者未嘗有增也；無事而寂然，固可以言靜，然而感通者未嘗有減也。『動而無動，靜而無靜』，又何疑乎？無前後內外而渾然一體，則至誠有息之疑，不待解矣。未發在已發之中，而已發之中未嘗別有未發者在，已發在未發之中，而未發之中未嘗別有已發者存：是未嘗無動、靜，而不可以動、靜分者也。凡觀古人言語，在以意逆志而得其大旨；若必拘滯於文義，則『靡有孑遺』者，是周果無遺民也。周子『靜極而動』之說，苟不善觀，亦未免有病。蓋其意從『太極動而生陽，靜而生陰』說來。太極生生之理，妙用無息，而常體不易。太極之生生，卽陰陽之生生。就其生生之中，指其妙用無息者而謂之動，謂之陽之生，非謂動而後生陽也；就其生生之中，指其常體不易者而謂之靜，謂之陰之生，非謂靜而後生陰也。若果靜而後生陰，動而後生陽，則是陰陽、動靜，截然各自爲一物矣。陰陽一氣也，一氣屈伸而爲陰、陽；動靜一理也，一理隱顯而爲動、靜。春夏可以爲陽、爲動，而未嘗無陰與靜也；秋冬可以爲陰、爲靜，而未嘗無陽與動也。春夏此不息，秋冬此不息，皆可謂之陽、謂之動也；春夏此常體，秋冬此常體，皆可謂之陰、謂之靜也。自元、會、

運、世、歲、月、日、時以至刻、杪、忽、微，莫不皆然。所謂動靜無端，陰陽無始，在知道者默而識之，非可以言語窮也。若只牽文泥句，比擬倣像，則所謂心從法華轉，非是轉法華矣。

羅欽順《困知記》卷上 至理之源，不出乎動靜兩端而已。靜則一，動則萬殊，在天在人一也。《樂記》曰：『人生而靜，天之性也，感於物而動，性之欲也。』《中庸》曰：『喜、怒、哀、樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。』此理之在人也，不於動靜求之，將何從而有見哉？然靜無形而動有象，有象者易識，無形者難明，所貴乎窮理者，正欲明其所難明爾。夫未發之中，即『帝降之衷』，即『所受天地之中以生』者，夫安有不善哉！惟是喜、怒、哀、樂之發，未必皆中乎節，此善惡之所以分也。節也者，理一之在分殊中也。中節即無失乎天命之本然，何善如之？或過焉，或不及焉，猶有所謂善者存焉，未可遽謂之惡也。必反之，然後爲惡。『反之』云者，好人之所惡，惡人之所好也。所以善惡之相去，或相倍蓰，或相十百，或相千萬，茲不謂之萬殊而何？然欲動情勝，雖或流而忘反，而中之本體，固自若也，初未始須臾離也。不明乎此，而曰『我知性』，非妄歟！

『凡言心者皆是已發』，程子嘗有是言，既自以爲未當而改之矣。朱子文字，猶有用程子舊說未及改正處，如《書傳》釋人心道心，皆指爲已發，《中庸序》中『所以爲知覺者不同』一語，亦皆已發之意。愚所謂『未定於一』者，此其一也。

又附錄《再答林正郎貞孚》 若夫未發之中，僕嘗即道心驗之，其義一而已矣。苟明乎道心之說，則未發之中自可不言而喻，今猶未也，當就高論之所及者講之。高論有云：『常人未發之中，有則有之，決與聖人未發之中異。』此言誤矣。中爲天下之大本，大本即天命之性，果如高論，是天命之性有二矣，豈其然乎！蓋聖凡之所以分，繫於大本之立與不立，而所謂大本者，初未嘗有兩般也。高論又以『未發之中，人物皆有』之說爲疑，豈不聞『乾道變化，各正性命』，初無分於人物耶？未發之中，性命之實體也，何獨歸之於人，而疑物之不能有耶？固知中和本指，只就人身而言，然吾人講學，須是見得此理通乎天人物我而無間，方盡《中庸》一書之義，方可進於萬物一體之仁。不然，則『鳶飛魚躍』，於人有何干涉？子思纔一拈出，程子便指爲『吃緊爲人處』耶？

王廷相《雅述》下 《中庸》『喜怒哀樂未發謂之中』，言君子平時有存養愼獨之功，故未發而能中爾，非通論衆人皆如是也。世儒乃謂人人未發皆能中焉，非矣。夫心性之於應事，如形之影，聲之響，有諸此必見於彼矣。衆人未發而能中，宜皆發而中節矣；何世之人喜非所喜，怒非所怒，哀忘其哀，樂淫其樂，發不中節者常千百乎？時有一二中節者，非天之賦性中和，必素達養性之學者；不然，既中矣，何呼吸出入之頃，而內外心跡輒爾頓異，不相關涉如此乎？聖人又何切切敎人致中和乎？由是觀之，乃強於立言矣。強言無實謂之妄，妄言害道，且以惑世，賢者病之矣。

錢德洪《復何吉陽》（《明儒學案》卷一一《員外錢緒山先生德洪》） 『人有未發之中，而後有發而中節之和。』此先師之言，爲註《中庸》者說也。註《中庸》者，謂『未發之中，人皆有之，至發時而後有不中節』。曰：『此未知未發之中也。未發之中，譬若鏡體之明，豈有鏡體既明而又有照物不當者乎？』此言未爲不確，然實未嘗使學者先求未發之中而養之也。未發之中，竟從何處覓耶？離已發而求未發必不可得，久之則養成一種枯寂之病，認虛景爲實得，擬知見爲性眞，誠可慨也。故學者初入手時，良知不能無間，善惡念頭雜發難制，或防之於未發之前，或制之於臨發之際，或悔改於既發之後，皆實功也。由是而入微，雖聖人之知幾，亦只此工夫耳。

王畿《王龍溪全集・答萬履庵》 區區『思慮未起不與已起相對』之說，執事謂如此立言則太玄遠，不免影響之疑。《中庸》言發而中節，不言不發也。但吾人戒懼之功，未發時尤爲緊要云云。此是後儒通見，不足爲異。其實未發不以時言。心無體，故無時無方，故曰出入無時，莫知其鄉。吾人思慮，自朝至暮，未嘗有一息之停。譬如日月自然往來，亦未嘗有一息之停，而實未嘗動也。若思慮出於自然，如日月之往來，則雖終日思慮，常感常寂，不失貞明之體，起而未嘗起也。《中庸》喜、怒、哀、樂觀於未發之前，可以默識矣。不論鈍根利器，皆須如此行持。此萬古人心之本體，上乘如此用力，是即本體是工夫，下學如此用力，是合本體爲功夫。若有未發之時，則日月有停輪，非貞明之謂矣。學者果能日加點檢，如痛癢之切身，實犯手做，無一毫遮飾其間，雖分未發已發亦不妨。有用力處，久久悟入，自當忘見。但既有所分，終非動靜無端破的之學。此是從一念立根基，無分無合，不可須臾離之日履。顧謂懸空妄想，捕風捉影，卒之修身應事，無一得力。是徒泥典

要，而反懼變動周流之爲虛幻也。

又《王龍溪全集・書見羅卷兼贈思默》 思默云，思慮未起之說，平居猶可取證。至如見孺子入井，怵惕惻隱之心，乃至狂奔盡氣運謀設法救拯他，分明是起了，安得謂之未起？ 予謂，此等處正好默識。若不轉念，一切運謀設法，皆是良知之妙用，皆未嘗有所起，所謂百慮而一致也。纔有一毫納交要譽惡聲之心，卽爲轉念，方是起了。《洪範》：『思曰睿，睿作聖。』思曰睿者，正是良知明白簡易之思，入聖之脈路。纔有轉念，便覺煩難紛擾，便不是睿，便不能作聖。此古今學術毫釐之辨也。

思默云，同志中有疑愛親敬長卽是已發，知愛知敬以前須有個寂然不動之體，方是未發之中。時時感應，念念歸寂，方是觀未發以前氣象。此意何如？ 予謂，良知是聖門斬關立命話頭，老師只與揭出示人，乃是聖學之的，所謂未發之中也。良知無不知而無知，神感神應，卽此是寂。若此知之前別有未發，便是守寂沉空。此知之外別有已發，便是緣情逐境。皆是落兩邊見解，非中道也。

鄒守益《東廓鄒先生文集》卷六《再答聶雙江》 枉顧文明，具感眷愛，約聚玄潭，倍沐切砥。別後善山、明水歷石峰入復古，以游二洞。而石屋、師泉、月川、三峰諸君，冒暑咸集，反覆此義。以爲寂感無貳時，體用無貳界。如稱名與字然。稱名則字在其中，稱字則名在其中。故中和有二稱，而愼獨無二功。今執事乃毅然自信，從寂處體處用工夫，而以感應運用處爲效驗，無所用其力。雖素所知愛，環起而議之。若無一言當意者，竊恐有隱然意見，默制其中，而不自覺。此於未發之中得無已有倚乎？ 良知二字，精明眞純，一毫世情點污不得，一毫氣質夾雜不得，一毫聞見推測穿鑿附會不得，眞是與天地同運，與日月同明。故致良知工夫，須合得本體。做不得工夫不合本體，合不得本體不是工夫。吾儕自鷄鳴而起，至於日昃，自日昃而息至於鷄鳴，果能戒愼恐懼保此本體，不以世情一毫自污，不以氣質一毫自雜，不以聞見推測一毫自鑿，方是合德合明，皜皜肫肫宗旨。若倚於感則爲逐外，倚於寂則爲專內，雖高下殊科，其病於本性均也。何如何如。南野子之簡詳盡而周密，其曰致知之功，致其常寂之感，非離感以求寂也。致其大公之應，非無所應以爲廓然也。時時見在，刻刻完滿，非有未發以前未臨事一段境界，一種工夫，免得臨事揣摩，入於義襲者也。而兄猶若有未合者。古之人有言，逆於汝心，必求諸道。其虛心取善，不肯以自足蓋如此。執事姑無厭其逆也，而求之，則環視同志，寧無一言之幾於道者耶。來教謂，孩提之愛敬，平旦之好惡，却只是一條路嚮往，更無有是非可否可決擇也。誠然誠然。果能從此一條路嚮往，則立愛自親，立敬自長，好以天下，惡以天下。雖堯舜更無別路，又安有不可了之疑。且既曰愛，曰敬，曰好，曰惡矣，不知尙是未發否？ 亦須以爲發而中節否？ 來教謂良知是人生一個眞種子，本無是非可否相對而言。是非可否相對，不但毫釐之差。誠然誠然。幾者動之微，吉之先見者也。言吉不言凶，正是見此天機，而又曰是非可否相對，此知之屬氣者，不知精明眞純無非無否處，將不屬氣否，亦是氣之中正否？ 兄拳拳牖誨，不以衆人見待，弟敢忘國士之報。揮汗布啓，不覺狂直。有所未安，無靳批示。

歐陽德《歐陽南野先生文選・答王嵎齋》 人心生意流行而變化無方，所謂意也。忽焉而紛紜者意之動，忽焉而專一者意之靜。靜非無意，而動非始有。蓋紛紜專一，相形而互異，所謂易也。寂然者，言其體之不動於欲。感通者，言其用之不礙於私。體用一原，顯微無間，非時寂時感，而有未感以前，別爲未發之時。蓋雖諸念悉泯，而兢業中存，卽懼意也，卽發也。雖憂患不作，而怡靜自如，卽樂意也，卽發也。喜、怒、哀、樂之未發謂之中，蓋卽喜、怒、哀、樂之發而指其有未發者，猶之曰視聽之未發謂之聰明，聰明豈與視聽爲對，而各一其時乎。聖人之常，以其情順萬事而無情，是常有意而常無意也。常有意者，變化無方而流行不息，故無始。常無意者，流行變化而未嘗遲留重滯，故無所。伊尹任的意思在，是所重在救民，故不得爲聖之時。蓋異乎無所重滯而時出之者耳。故有所者意有所重，非謂常有意爲有所，必有時未發有時而發，然後爲發之以時，而無意無所也。

聶豹《雙江聶先生文集・答王龍溪》 夫未發之功只在發上用，先天之功只在後天上用，至引程、邵語以附會之，只緣尊兄站得地步高，故敢如此立說。乃程、邵之意，實非兄之意也。程子曰，未發之中，本體自然，敬以持之，使此氣象常存而不失，則自此而發者自然中節。此是日用本領工夫。其曰却於已發處觀之者，蓋所以察識其端倪以致夫擴充之功，一有不中，則心之爲道或幾乎息矣。中是察識底標的，擴充底聖胎，故曰不如且只道敬。又曰，敬而無失便是中。邵子詩意謂，識得先天是個至虛至無之體，則奉天

時行，無所作爲以害之，便是後天的工夫，不然何別。有一首云，一片先天號太虛，當其無事見眞腴。直從宇泰收功後，始信人間有丈夫。無事眞腴，宇泰收功，將屬之先天乎，後天乎。果在發上用乎，抑自有未發之功乎。寂之一字，兄信之深矣，故謂寂是未發之中，先天之學。夫有未發之中，便有發而中節之和，有先天之學，便有奉天時行之用。感生於寂，歸寂所以通感，已無復可疑，而謂爲離感，謂爲泥虛，不知何說。願加意理會，無思無爲一條本意，及先天而天弗違，後天而奉天時，其間語意輕重，居然可見。前既以多學億中之助爲後天，不知後天之功亦只是去其學億之病，惟復以奉天時行爲功也。如以奉天時行爲功，則學在推崇先天至矣。凡引用經傳，若只摘取一言兩句，而忽其通篇大旨，如前所引程邵之言，無亦斷章之太過乎。

胡直《胡子衡齊》卷七 問，先天而天弗違，豈所謂無極而太極者爲先天耶。曰，然。曰，《老子》曰，有物混成，先天地生。《莊子》曰，長於上古而不爲老，在六極之先而不爲高。此皆語先天也。然則夫人孰得與之。曰，先天而人弗與，則聖人何以能先天而天不違，後天而奉天時耶。今夫人心莫不有本然未發之中，卽先天也，卽夫人之無極而太極者也。有本然發而中節之和，卽後天也，卽夫人之陰陽五行者也。匪先天則後天靡所宰，匪後天則先天爲幻矣。是故，聖人致中和，則先而非先也，後而非後也，一而已矣。若夫二氏，則先先天而後後天，其失則偏。雖然，老莊所言先天，亦未嘗不在人也。吁哉，古今知先天者，蓋無幾矣。

王時槐《友慶堂合稿・答錢啓新邑侯八條戊子》 戒懼愼獨者修道之功也。修道者，不能率性而必欲其率性之謂也，謂之曰莫見莫顯，則此心常發矣，發而中節，則未發之體在是矣。若捨發而別求未發，恐無是理。既曰戒懼，曰愼，非發而何。子思亦未嘗於戒懼愼獨之外別說一段未發工夫也。但今人將發字看得粗了，故以澄然無念時爲未發，不知澄然無念正是發也。

又《友慶堂合稿・答錢啓新邑侯戊子》 承示，可謂深思矣。此理難言，然以虛懷下問，不敢不盡其愚也。夫澄然無念是謂一念，非無念也，乃念之至微至微者也，此正所謂生生之眞幾，所謂動之微，吉之先見者也。此幾更無一息之停，正所謂發也。若至於念頭斷續，轉換不亡，則又是發之標末矣。此澄然無念，譬之澄潭之水也，非不流也，乃流之至平至細者也，若至於急灘迅波，則又是流之奔放者矣。惟此眞機，隨動隨靜，更無增減，常發而常微，故曰今人將發字看得粗，故以澄然無念爲未發，不知澄然無念正是發也。然則所謂未發者安在哉？此尤難言矣。澄潭之水固發也，山下源泉亦發也，水之性乃未發也。離水而求水性曰支，卽水以爲性曰混，以水與性爲二物曰歧。難言哉，難言哉。是在默契，未可筆宣，亦未可以力索，惟高明勿起知見，當自得之。但既悟此理，切忌頻頻拈出，以恣談說。惟時時冥會，研精入微，固道之所存也。

又《友慶堂合稿・再答憲使修默龔公》 承諭喜怒哀樂，當其未發何處用識。夫性不在天地萬物之外，然不隨天地萬物爲成毀，是萬古常未發也。在人則此性不在喜怒哀樂之外，然不隨喜怒哀樂爲轉換，是亦萬古常未發也。孔子曰，默而識之。若不默識此未發，則日用間但知有喜怒哀樂而不知有性，卽使七情不甚差忒，猶未免爲日用而不知也。惟不明善者必不能誠身，竊恐情不中節者多矣。然則默識之功豈可少哉。程子曰，仁是性也，孝弟是用也。性中只有個仁義禮知四者而已，曷嘗有孝弟來。觀此則性爲孝弟之本，不可執孝弟而不明性也可知矣。

又《友慶堂合稿・答王球石三條甲辰》 未發之中性也，非以時言，亦無可用功夫處。此理存乎默悟也，惟形生神發之後，不能無習氣之雜，故必戒懼以復其性，此學之不容已也。

又《友慶堂合稿・三益軒會語》 問，李延平令學者看喜、怒、哀、樂未發氣象，何如？曰，《中庸》所謂，未發者是人生而靜之眞性，所謂爲天地萬物之根，亘萬古而常不發者也，不離乎羣動而體常靜者也。此性本無聲臭，何有氣象，有氣象則發矣。時時發者其用也，時時未發者其體也，若謂有未發之時，恐未然。延平之言，姑借此令學者稍定心氣則可，要之亦非究竟法也。若以此爲《中庸》未發之本旨則遠矣。

未發之中性也，有謂必收歛凝聚以歸未發之體者，恐未然。夫未發之性不容擬議不容湊泊，可以默會而不可以強執者也。在情識則可收歛可凝聚，若本性無可措手，何以施收歛凝聚之功。收歛凝聚以爲未發，恐未免執見爲障，其去未發也益遠。

又《友慶堂合稿・潛思劄記》 未發之中性也，性本空寂，故曰未發。性能生天生地生萬物，而空寂固自若也。天地有成毀萬物有生滅，而空

寂固自若也。此空寂之性，彌宇宙貫古今，無一處不徧，無一物不具，無一息不然。無邊際，無方所，無始終，常爲天地萬物之根柢，而了無聲臭，不可睹聞，以其不可得而名，故強名之曰未發而已。

未發之性，以爲有乎則非色相，以爲無乎則非頑空。不墮有無二邊，故直名之曰中。

《大學》言知止，蓋未發之性萬古常止也。常止而能生天地萬物，故止爲天地萬物之本。學貴知止而後定靜安而能慮，故《大學》以知止知本釋格致之義，此聖門喫緊最切要之旨也。

周子言無極，言一者無欲，言主靜，又言靜則止。止非爲也，爲不止矣。程伯子言人生而靜以上不容說，皆發明未發之旨。

未發者性也，性非頑空，故常生。其在於人，一竅初闢而靈啓焉，而意萌焉，而念動焉，而出之爲萬事。蓋自一竅既闢之後，人不知有未發之本原，而一馳於外，任其靈識意念所之奔放而不返，於是性迷而情熾，萬事舛錯，而人世日趨於亂矣。故必致中而和出焉，乃可以臻位育之效。此聖學所以爲天地立心生民立命，而開萬世之太平也。

陳建《學蔀通辨》卷一一 按，子思作《中庸》，發明中和之旨，內外兼該，動靜畢舉，未嘗有所輕重。朱子釋之，亦以涵養省察交致並言，工夫不容少缺。此聖賢萬世無弊之道也。近世陸學一派，惑於佛氏本來面目之說，謂合於《中庸》未發之中，於是只說未發，不說已發，只說涵養，不說省察。陷於一偏，流於空寂，全非聖賢之旨。

按，孔子教人，未嘗言及於未發。其語門弟子，只說非禮勿視聽言動，居處恭，執事敬，與人忠，言忠信，行篤敬之類，皆是就已發處言之也。夫孔子豈不知未發之旨哉，誠以爲未發工夫微妙無形而易差，已發工夫則明顯有迹而易力。未發難於捉摸，而已發有可辯別據依。與其以無形示人，而啓學者騖虛好高之弊，孰若就有形易見處求之之爲務實而無失也。至於子思喫緊爲人，中和之論，兼該並舉，心學之祕，發洩盡矣，豈可復重彼輕此，舍孔門中正平實之道，而徇禪宗偏弊浮虛之說，亂道而誤人哉。志於學者，不可以不辯。

《朱子文集》有《觀列子偶書》云，向所謂未發者，即列子所謂生之所生者死矣，而生生者未嘗終。形之所形者實矣，而形形者未常有爾。豈子思《中庸》之旨哉。朱子論佛學剽掠莊列及此，見近世講學之弊，類如此云。

羅汝芳《近溪子集》禮字卷 問，喜、怒、哀、樂未發謂之中，陽明謂從涵養後始然，而先儒又謂須善觀未發以前氣象，其意何如？ 曰二說俱大有益於學人，但本旨却尚有說。蓋《中庸》名篇原是平常而可通達者也，今論人情性之平常應用者是喜、怒、哀、樂，而其最平且常者則又是喜、怒、哀、樂之未發也。曰，先儒謂心雖寂靜之時方是未發，難說平常即是也。曰，《中庸》原先說定喜、怒、哀、樂而後分未發與發，豈不明白有兩段時候也耶？ 況細觀吾人，終日喜、怒、哀、樂，必待物感乃發，而其不發時則更多也。感物則欲動情勝將或不免，而未發時則任天之便更多也。《中庸》欲學者得見天命性眞以爲中正平常的極則，而恐其不知喫緊帖體也，乃指着喜、怒、哀、樂未發處，使其反觀而自得之，則此段性情便可中正平常，便可平常中正，亦便可立大本而其出無窮，達大道而其應無方矣。曰，人之情欲多端，雖喜、怒、哀、樂未發，而憧憧往來亦多，安能即許以反觀自得耶？ 曰，汝於上下文意欠理會，蓋其初道不可離，是見道已徹。其次戒謹恐懼，是衛道已嚴。再加喜、怒、哀、樂一無所感，此時天性渾然，大可想見。不於此處覓中，更從何處覓中耶。予每嘗於此重嘆聖人苦心，亦嘗於此而深感聖人厚恩也。

李贄《焚書・子由解老序》 食之於飽一也，南人食稻而甘，北人食黍而甘，此一南一北者未始相羨也。然使兩人者易地而食焉，則又未始相棄也。道之於孔、老，猶稻黍之於南北也，足乎此者，雖無羨於彼，而顧可棄之哉！ 何也？ 至飽者各足，而眞饑者無擇也。

余聞之，慨然而嘆，使余之於道若今之望食，則孔、老暇擇乎！ 自此專治《老子》，而時獲子由《老子》解讀之。解《老子》者衆矣，而子由稱最。子由之引《中庸》曰：『喜、怒、哀、樂之未發謂之中。』夫未發之中，萬物之奧，宋儒自明道以後，遞相傳授，每令門弟子看其氣象爲何如者也。子由乃獨得微言於殘篇斷簡之中，宜其善發《老子》之蘊，使五千餘言爛然如皎日，學者斷斷乎不可以一日去手也。《解》成，示道全，當道全意；寄子瞻，又當子瞻意。今去子由五百餘年，不意復見此奇特。嗟夫！ 亦惟眞饑而後能得之也。

焦竑《澹園集》卷四七《崇正堂答問》 問：潁濱以曹溪『不思善、不思惡』之語，論『未發之中』，未審同否？ 先生曰：子虛心體驗，當自得之，不必於門面上爭閒氣。向年傅順所與王麟洲見過，傳言『佛語多疵，人何故惑

之』？ 余問：『公於何處見得？』曰：『如「不思善、不思惡」是也。』余曰：『此絕妙語。公何得惡之？』曰：『惡可不思，善亦可不思耶？』余曰：『公雖自謂思善，其實每日間還是不思善、不思惡時多也。』麟洲擊節起，曰：『得先生一言，直指康莊。紛紛分別心，如縛得解，甚快！ 甚快！』笑謝而去。

問：『未發之中』既聞教矣，『發而中節謂之和』，有功夫否？ 先生曰：常人發於情，有過無不及，故曰『中節』者，節其過也。能節則和，如喜、怒、哀、樂，少過則傷和；陰陽、寒暑、飲食、起居，失節則傷和；父子、兄弟、宗族、妻妾，不順則傷和，此須善變理之。至於變理陰陽，以和天下，直自此推之耳。然非知『未發之中』者，不能也。

又卷四八《古城答問》 陳生所獻問『喜、怒、哀、樂之未發謂之中』。先生曰：『此聖賢最喫緊之言。《中庸》於此，特異其詞曰：「中者天下之大本也」，其所重可知已。程門自明道至延平，以此傳爲學脈。此處信得及，所謂但得本，莫愁末，何事不了！ 古人言：「不思善，不思惡，恁麽時是本來面目。」卽此意也。』問：『生每日亦有不思善、不思惡時，如何？』先生曰：『此本命元辰，能不失此，卽謂之執中。余嘗言：意、必、固、我既無之後，喜、怒、哀、樂未發之前，最當體會。』

錢一本《黿記》卷一 發而皆中節，不是到發時又著得人力。戒懼慎獨，凡皆未發前實修工夫也。未發前有此工夫，已發自然無不中節。以發之中節不中節，驗未發之中不中。發而中節，其未發也必中。發而不中節，其未發也必不中。中是天理統體之名目，節是天理散殊之名目。

常人耳目汩於睹聞，性體汩於情識，如病瘧漢。只爲未發是病，故發時皆病。若未發無病，發自無病。戒慎不睹，恐懼不聞，此便是聖賢平日守身謹疾方。

有涵養未發工夫，立脚在太極上。未發已發，雖千路萬路只是一路，故曰獨。無涵養未發工夫，立脚在二五上，未發已發俱不是一路了。未發陰陽雜揉，已發善惡混淆，已不得謂之獨矣，又安所致其愼乎。

凡任情狥情之夫，別無所謂未發之中。以喜言，如喜在功名，眠裡夢裡俱功名，如喜在富貴，眠裡夢裡俱富貴。卽寂然泯然之中，固不勝其偏於喜，倚於喜，安有所謂喜之未發乎。喜怒哀樂之未發，太虛之天體也，學者殊未易有之於己。

又卷二 程子曰，纔思卽是已發。如此分將來，人心政恐無無念之時，亦恐無無思之時。畢竟子思分得好，性用事是未發，情用事是已發。發而皆中節，卽情卽性，發未發隨性情爲分數。

情有發未發。未發，體也，性也。已發，用也，情也。統論性體，體用一源，顯微無間，亦何發未發之有。朱子中和舊說，人自嬰兒以至老死，雖語默動靜之不同，然其大體莫非已發。特其爲未發者，爲嘗發耳。答張敬夫，通天下只是一個天機活物，流行發用，無間容息。據其已發者而指其未發者，則已發者人心，而凡未發者皆其性也，亦無一物而不備矣。夫豈別有一物，拘於一時，限於一處，而名之哉。卽夫日用之間，渾然全體，如川流之不息，天運之不窮耳。又曰，有天地後此氣常運，有此身後此心常發。要於常運中見太極，常發中見本性。以上是一見。又曰，發處固當察識，但人自有未發時，此處便合存養，豈可必待發而後察，察而後存耶。且從初不曾存養，便欲隨事察識，竊恐浩浩茫茫無下手處，而毫釐之差千里之謬，將有不可勝言矣。答呂子約，要自反於心，分別已發未發界分令分明，今人強以已發之名侵過未發之實，使人有生已後未死已前更無一息未發時節，惟有熟爛睡著可爲未發，而又不可以立天下之大本。答胡廣仲，記以靜爲天性，只謂未感物之前私欲未萌，渾是天理耳。及其感物而動，則是非眞妄自此分矣。而其是非眞妄，特決於有節無節，中節與不中節之間。又曰，未發而知覺不昧者，爲心之主乎性。已發而品節不差者，爲心之主乎情。答廖子晦，情之未發無所偏倚，當此之時，萬理畢具而天下萬物莫不由是而出。故學者於此涵養栽培，而情之所發自然無不中節。此皆日用分明底事，不必極力尋究。忽然有感，如來喻之云，然後爲得也。答孫敬甫，人之一心，本自光明，不是死物，所謂存養，非有安排造作，只是不動着他，卽此知覺炯然不昧，但無喜怒哀樂之偏，思慮去爲之擾耳。不可必待冥然都無知覺，然後謂之靜也。記論性答蕙，後性之分雖屬乎靜，而其蘊則該動靜而不偏。如程子眞靜之說，以眞爲本體，靜爲未感，下文所謂未發卽靜之謂，所謂五性卽眞之謂。然則仁義禮智信云者，乃所謂未發之蘊，而性之眞也。以上又是一見。學者宜合而體味之。

又卷三 其所不睹不聞，不可易曰未覩未聞。喜、怒、哀、樂之未發，不可易曰喜、怒、哀、樂之不發。未發謂之中，空未雲，水未波。發而皆中節，

謂之和，波斯恬，雲斯祥。

又卷四 耳目覩聞，是人身聰明全體通塞最先之靈竅。隱是平日存心地頭，微是隨感萌動端倪。朱子云，李先生教人，大抵令於靜中體認大本未發時氣象分明，即處事應物自然中節。此乃龜山門下相傳指訣。又曰，人固有無所喜、怒、哀、樂之時，然謂之未發則不可。言無主皆此。

發皆中節流行，都是發前體段。人有未發體段，定有發皆中節流行，原無兩截。初不是有未發而猶有不中節之發。發不中節而猶有未發之中。

工夫全在發前體認。發前是培壅根苗，方若發後非無保任功，大段根苗培壅，總不可一日缺離者耳。

顧憲成《小心齋劄記》卷二 或問，《中庸》云喜、怒、哀、樂之未發謂之中。說者以爲未發之時蓋指本體而言也，此說似與朱子不同。何如？曰，朱子原有兩說，此說即其前一說。【略】章句》所用乃其後一說也。朱子以後說爲定，遂以前說爲誤，而近世學者又率以其後說掩其前說，則亦考之不詳矣。愚嘗平心體究，竊以爲兩說不妨並存。非必執一而病一也。陽明先生曰，只因後儒將未發已發分說了，故劈頭說個無未發已發。若眞知得無未發已發，就說有未發已發原不妨原有個未發已發在，蓋亦有見於此耳。曰，陽明所謂原有個未發已發在，果以時言乎？曰，觀其下文以鐘聲爲喻，而曰未扣時原是驚天動地，既扣時也只是寂天寞地，明明點出兩個時字了也。曰，後儒何故將未發已發分說？曰，喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。原是子思子分來，不干後儒事。若曰中自爲中，和自爲和，兩者截然各爲一物，即後儒原不聞有此也。爲此言者，將無見己之見太伶俐，見人之見太癡重乎。

又《虞山商語》上 問，喜、怒、哀、樂之未發謂之中，所云未發以時言乎，以本體言乎？先生曰，兩說都有個至理在，不必執定。往嘗與晉陵徐儆弦先生論及此。儆弦曰，道無動靜而心有寂感，須要分合看。此義甚圓，會得時紛紛之辨都爲賸語矣。

顧允成《小辨齋偶存》卷三 木石與居、鹿豕與遊氣象，便是喜怒哀樂未發前氣象。

高攀龍《高子遺書》卷一 朱子曰，必因其已發而遂明之，省察之法也。吾則曰，必因其未發而遂明之，體認之法也。其體明，其用益明矣。

又卷三《未發說》 昔朱子初年，以人自有生即有知識，念念遷革初無頃刻停息，所謂未發者乃寂然之本體，一日之間即萬起萬滅，未嘗不寂然也。蓋以性爲未發，心爲已發。未發者即在常發中，更無未發時也。後乃知人心有寂有感，不可偏以已發爲心。中者心之所以爲體，寂然不動者也，性也。和者心之所以爲用，感而遂通者也，情也。故《章句》云，喜、怒、哀、樂情也，其未發則性也。二語指出性情如指掌矣。王文成復以性體萬古常發，萬古常不發，以鐘爲喻，謂未扣時原自驚天動地，已扣時原自寂天寞地。此與朱子初年之說相似而實不同。蓋朱子初年以人之情識逐念流轉而無未發之時，文成則以心之生機流行不息而無未發之時。文成之說微矣，而非《中庸》之旨也。《中庸》所謂未發，指喜、怒、哀、樂言。夫人豈有終日喜怒哀樂者？蓋未發之時爲多，而喜、怒、哀、樂可言未發不可言不發。文成所謂發而不發者以中而言，中者天命之性，天命不已，豈有未發之時？蓋萬古流行，而太極本然之妙萬古常寂也。可言不發，不可言未發。《中庸》正指喜、怒、哀、樂未發時爲天命本體，而天命本體則常發而未發者也，情之發性之用也。不可見性之體，故見之於未發。未發一語，實聖門指示見性之訣，靜坐觀未發氣象，又程門指示初學者攝情歸性之訣，而以爲無發時者失其義矣。

又卷八上《與顧涇凡論已發未發》 朱子首篇內一條云，有天地後此氣常運，有此身後此心常發。要於常運中見太極，常發中見本性。離常運者而求太極，離常發者而求本性，恐未免釋老之荒唐也。吾兄云，此朱子初年未定之見，陽明先生自以爲祕傳者也，當刪無疑。龍按，朱子初年之見，蓋認性爲未發，心爲已發。凡謂之心則無未發之時，而未發之性存焉，則終未嘗發也。故其工夫亦只在察識端倪，而却於程子所謂涵養於未發之前者有疑，蓋全向流行發用處尋求也。後來却見得渾然全體之在我，存者存此，養者養此，非別有未發者，限於一時，拘於一處，然其樞在我，非如向日在萬起萬滅，方往方來之中立脚矣。後又益見得性情之妙管攝於心，而動靜之功貫徹於敬。當其未發，仁、義、禮、智之性具焉，此心寂然不動之本體也。及其已發，惻隱、羞惡、辭讓，是非之情形焉，此心感而遂通之妙用也。而戒愼恐懼之功則周流貫徹於動靜之間，而尤必以涵養爲省察之本，此所以未發則鏡明水止，而喜、怒、哀、樂之發則無不中節也。凡朱子所見，大約歷三轉而始定，至此條之說又別爲一義。其論太極者，有曰太極之義正謂理之極致耳，

有是理卽有是物，無先後次序之可言，故曰《易》有太極，則是太極乃在陰陽之中，而非在陰陽之外。若以乾坤未剖，太極未分之時論之則非也。蓋恐人於陰陽外別求太極耳，其所謂常發中見本性，亦孟子所謂乃若其情則可謂善，明道所謂由其惻隱知其有仁。蓋性不可見，必於發處觀之也。特此心常發，類於初年之語，然此主見本性，而言語相似而意不同，非比初年之見以未發已發分別心性，不加涵養而純任察識也。兄更審之，以爲何如？

又卷八下《與覲華二》 人心寂卽是易，發卽是爻。有繫縛者皆非也。習久則繫縛者開，卽無思無爲之體。非是繫者去，別有一個易來也。此又是復以自知時一層體認處，丈試驗之。

劉宗周《劉子遺書》卷一 畢竟求之未發之中，歸之主靜一路，然較濂溪爲少落邊際。按，指朱熹《中和四書》。蓋朱子最不喜儱侗說道理，故已見得後仍做鈍根工夫。○比朱子特參中庸奧旨以明道也。第一書先見得天地間一段發育流行之機無一息之停待，乃天命之本然，而實有所爲未發者存乎其間。卽已發處窺未發，絕無彼此先後之可言者也。第二書則以前日所見爲儱侗，浩浩大化之中，一家自有一個安宅，爲立大本行達道之樞要，是則所謂性也。第三書又以前日所見爲未盡，而反求之於心，以性情爲一心之蘊，心有動靜而中和之理見焉。故中和只是一理一處，便是仁，卽向所謂立大本行達道之樞要。然求仁工夫只是一敬。心無動靜，敬無動靜也。最後一書又以工夫多用在已發爲未是，而專求之涵養一路，歸之未發之中云。合而觀之，第一書言道體也，第二書言性體也，第三書合性於心言工夫也，第四書言工夫之究竟處也。見解一層進一層。工夫一節換一節。孔孟而後幾見小心窮理如朱子者。愚按，朱子之學本之李延平，由羅豫章而楊龜山，而程子，而周子。自周子有主靜立極之說，傳之二程。其後羅李二先生專教人嘿坐澄心，看喜、怒、哀、樂未發時作何氣象。朱子初從延平游，固嘗服膺其說，已而又參以程子主敬之說，靜字爲稍偏，不復理會。迨其晚年，深悔平日用功未免疎於本領，致有辜負此翁之語，固已深信延平立教之無弊，而學人向上一機必於此而取則矣。湖南答問，誠不知出於何時。考之原集，皆載在敬夫次第往復之後，經輾轉折證而後有此定論，則朱子平生學力之淺深固於此窺其一斑，而其卒傳延平心印以得與於斯文，又當不出此書之外無疑矣。夫主靜一語單提直入，惟許濂溪自開門戶，而後人往往從依傍而入，其流弊便不可言。幸而亦得如短販，然本薄利奢，叩其中藏可盡也。朱子不輕信師傳，而必遠尋伊洛以折衷之，而後有以要其至，乃所爲善學濂溪者。

又卷四 心體本無動靜，謂未發屬靜，已發屬動，固非也。謂未發屬動，已發屬靜，亦非也。蓋發與未發只是一個，時時發時時未發，正是陰陽互藏其宅，通復互爲其根。後人執名相以疏動靜，分性分情，動成兩畔。言有言無，摠屬支離，烏識心體本然之妙乎。

喜、怒、哀、樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。時乘六龍以御天也，雲行雨施天下平也。

喜、怒、哀、樂，所性者也。未發爲中，其體也。已發爲和，其用也。合而言之心也。

黃道周《榕壇問業》卷一 魏伉侯云，前說萬物一體，未免是籠統說話。周程說敬，延平說靜，唐虞說中，此中皆不著一事一物。如要靜觀未發氣象，又放不得胞與源頭。某云，賢說得極好。未發前不看得天地萬物，已發後必爲天地萬物所倒。此處格透，縱有蔽虧，是天地萬物影光相射。關西、延平都此意，只是說不出來，爲賢參透，通身汗下。能於此處實實著手，何患聖賢做不出頭。

至善

葉子奇《草木子》卷二《原道篇》 恂慄威儀，是明明德之止於至善。親賢樂利，是言新民之止於至善。至善乃《大學》一書之標的，曾子傳心之要也。

蔡清《四書蒙引》卷一 止至善，若就八條目言，須兼橫說直說方是。以明德言，如能格物、致知矣，而或未能誠意正心，能誠意正心矣，猶或未能修其身，則是明明德未能止於至善也。然知之致也，意之誠也，心之正也，身之修也，一或少有苟且而未能各造其極，使無一毫之遺憾焉，是亦未能止於至善也。新民之止至善亦然。此說似可，然猶未爲精當。必須兼格致誠正修之功，然後爲明明德，又必物極其格，知極其至，意極其誠，心極其正，身極其修，然後爲明明德之止至善。否則，雖亦格物，亦致知，亦誠意，亦正心，亦

修身，然安於小成，未至其極也。新民止至善亦然。若止是數者兼備謂之止至善，則大學於明德新民之外，亦不必更立個止至善之名目矣。

王守仁《傳習録》卷上　侃去花間草，因曰：『天地間何善難培，惡難去！』先生曰：『未培未去耳。』少間，曰：『此等看善惡，皆從軀殼起念，便會錯。』侃未達。曰：『天地生意，花草一般，何曾有善惡之分？子欲觀花，則以花爲善，以草爲惡；如欲用草時，復以草爲善矣。此等善惡，皆由汝心好惡所生，故知是錯。』曰：『然則無善無惡乎？』曰：『無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。不動於氣，卽無善無惡，是謂至善。』曰：『佛氏亦無善無惡，何以異？』曰：『佛氏著在無善無惡上，便一切都不管，不可以治天下。聖人無善無惡，只是「無有作好」，「無有作惡」，不動於氣；然「遵王之道」，會其有極，便自一循天理，便有個裁成輔相。』曰：『草既非惡，卽草不宜去矣。』曰：『如此卻是佛、老意見。草若有礙，何妨汝去？』曰：『如此又是作好、作惡。』曰：『不作好惡，非是全無好惡，卻是無知覺的人。謂之不作者，只是好惡一循於理，不去又著一分意思。如此，卽是不曾好惡一般。』曰：『去草如何是一循於理，不著意思？』曰：『草有妨礙，理亦宜去，去之而已。偶未卽去，亦不累心。若著了一分意思，卽心體便有貽累，便有許多動氣處。』曰：『然則善惡全不在物。』曰：『只在汝心，循理便是善，動氣便是惡。』曰：『畢竟物無善惡。』曰：『在心如此，在物亦然。世儒惟不知此，舍心逐物，將「格物」之學錯看了，終日馳求於外，只做得個「義襲而取」，終身行不著，習不察。』曰：『如好好色，如惡惡臭，則如何？』曰：『此正是一循於理，是天理合如此，本無私意作好作惡。』曰：『如好好色，如惡惡臭，安得非意？』曰：『卻是誠意，不是私意。誠意只是循天理。雖是循天理，亦著不得一分意。故有所忿懥、好樂，則不得其正；須是廓然大公，方是心之本體。知此，卽知「未發之中」。』伯生曰：『先生云：「草有妨礙，理亦宜去。」緣何又是軀殼起念？』曰：『此須汝心自體當。汝要去草，是甚麽心？周茂叔窗前草不除，是甚麽心？』

又《王陽明全集》卷二六《大學問》　曰：『然則又烏在其爲「止至善」乎？』曰：『至善者，明德、親民之極則也。天命之性，粹然至善，其靈昭不昧者，此其至善之發見，是乃明德之本體，而卽所謂良知也。至善之發見，是而是焉，非而非焉，輕重厚薄，隨感隨應，變動不居，而亦莫不自有天然之中，是乃民彝物則之極，而不容少有議擬增損於其間也。少有擬議增損於其間，則是私意小智，而非至善之謂矣。自非愼獨之至，惟精惟一者，其孰能與於此乎？後之人惟其不知至善之在吾心，而用其私智以揣摸測度於其外，以爲事事物物各有定理也，是以昧其是非之則，支離決裂，人欲肆而天理亡，明德、親民之學遂大亂於天下。蓋昔之人固有欲明其明德者矣，然惟不知止於至善，而騖其私心於過高，是以失之虛罔空寂，而無有乎家國天下之施，則二氏之流是矣。固有欲親其民者矣，然惟不知止於至善，而溺其私心於卑瑣，是以失之權謀智術，而無有乎仁愛惻怛之誠，則五伯功利之徒是矣。是皆不知止於至善之過也。故止至善之於明德、親民也，猶之規矩之於方圓也，尺度之於長短也，權衡之於輕重也。故方圓而不止於規矩，爽其則矣；長短而不止於尺度，乖其劑矣；輕重而不止於權衡，失其准矣；明明德、親民而不止於至善，亡其本矣。故止於至善以親民，而明其明德，是之謂大人之學。』曰：『「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得」，其說何也？』曰：『人惟不知至善之在吾心，而求之於其外，以爲事事物物皆有定理也，而求至善於事事物物之中，是以支離決裂，錯雜紛紜，而莫知有一定之向。今焉既知至善之在吾心，而不假於外求，則志有定向，而無支離決裂、錯雜紛紜之患矣。無支離決裂、錯雜紛紜之患，則心不妄動而能靜矣。心不妄動而能靜，則其日用之間，從容閑暇而能安矣。能安，則凡一念之發，一事之感，其爲至善乎？其非至善乎？吾心之良知自有以詳審精察之，而能慮矣。能慮則擇之無不精，處之無不當，而至善於是乎可得矣。』

呂柟《涇野子内篇》卷七　成之子吉初見，問：『有妄思，奈何？』先生曰：『心若妄思，還是不知止。「知止而後有定，定而後能靜」，不到止至善也不算。然工夫一時難做，要自一心之微，至天下之事，無不體驗，則柄權在内；又須虛心，親賢取友。友在五倫中所係甚重，然不愼擇，若燕朋逆其師，燕友廢其學，如水之流趨下，最引人去也。』

羅汝芳《近溪子集》禮字卷　問古之欲明明德於天下者，可卽是至善否？曰，此古者的有所指，卽堯舜是也。故曰克明峻德，以親睦九族，九族既睦，平章百姓，協和萬邦，黎民於變時雍。此卽是天下之本在國，國之本在家，家之本在身。物之本末，事之終始，知所先後而不亂者也。是爲明明德親民之至善，足爲萬世之格則，而萬世誠正修齊治平者之所必法之者也。

問，《大學》一書，吾人入道之功最當急於講求者也，其宗旨何如？曰，孔門之學在於求仁，而《大學》便是孔門求仁全書也。蓋仁者渾然與物同體，故大人聯屬家國天下以成其身，今看明明德，而必曰於天下，則通天下皆在吾明德中也，其精神血脉何等相親。說欲明明德於天下，而必曰古之人，則我之明德親民，考之帝王而不繆也。其本末先後，尚何患其不至善也哉。細玩首尾，只此一意。故此書一明，不惟學者可身遊聖神堂奧，而天下萬世眞可使之物物各得其所也。大哉仁乎，斯其至矣。

問，大學明德親民還易訓解，惟至善之止，則解者紛紛，竟未能愜人意，何也？曰，規矩者方圓之至也，聖人者人倫之至也。只識得古聖爲明親之善之至，而明德親民者所必法焉，則《大學》一書從首貫尾自然簡易條直，而不費言說也已。

問，格致之傳不必再補，果然否？曰，《大學》原只是一章書，無所謂經，無所謂傳也，亦無所從缺，無所從補也，蓋其書從頭至尾只是反覆詳明，以顯大人之學，其初說明明德親民當止諸至善，如一破題相似。却卽接連說但能知至善所當止，則其意自定，其心自靜，其身自安，以慮家國天下，而自得其平矣。此卽一個承題相似。却亦只是反說，以見明親當止至善也。於是又申明如何是當止之至善，蓋明親這個物事，其末終貫徹天下，而其本初却根諸身心，此是一定格則，先知得停當，然後做得停當。惟古之欲明明德於天下者能如是焉，所以身心家國無不停當，而爲明親之善之至也。又決言自上至下既皆以身爲本而後停當，若本亂且薄則決無停當之理，所以必知本乃謂知至善也。此却如小講相似，亦不過將明親止至善衍說一遍。至所謂誠其意者以下，則如一大講，逐件物事詳細條陳一段格則，而格則最停當處則俱指示以淇澳等詩，帝典等書，又卽是以古之明明德於天下者爲至善也，推之如所謂正心修身，所謂齊家治國平天下，直至此謂國不以利爲利，而以義爲利也。總是每件物事與他一個至善格子，而爲學者所當知者也。則一章書首尾原自相應，亦自完全，何容補湊。

李贄《續焚書・與馬歷山》 夫大人之學，其道安在乎？蓋人人各具有是大圓鏡智，所謂我之明德是也。是明德也，上與天同，下與地同，中與千聖萬賢同，彼無加而我無損者也。既無加損，則雖欲辭聖賢而不居，讓大人之學而不學，不可得矣。然苟不學，則無以知明德之在我，亦遂自甘於凡愚而不知耳。故曰：『在明明德』。夫欲明知明德，是我自家固有之物，此《大學》最初最切事也，是故特首言之。

然吾之明德果安在乎？吾以謂其體雖不可見，而實流行充滿於家國天下之間，日用常行，至親至近，誰能離之。苟能卽親民以明吾之明德，則吾德之本明，不居然而可見乎？故又曰『在親民』焉。

夫道一也，學亦一也，今曰『在明明德』，而又曰『在親民』，分明是兩物矣，物則自然有本末。親民以明吾之明德，雖曰一事也，然一事自有一事之終始，萬事亦各有萬事之終始。始終分而本末見，是二之也。道其可二乎哉，學其可二乎哉！是故要必有至善而爲吾人所止之歸焉，特人未易知此至善之止耳。知此至善之止，則自然定、靜、安、慮，而諸止自得矣。是故苟知所止，則明明德者不爲空虛而無用，卽明德而親民之道已具；親民者不爲汎濫而無功，卽親民而明德之實自彰。苟未知所止，則明德爲雜學之空虛，親民爲俗學之支離，胥失之矣，寧直二之云乎哉！

是故《大學》之道終歸於至善之止，而以知止爲極功，得止爲效驗云。然則學之而終身不得所止者，亦由未知所止故也。

嗚呼！知止其要矣，致知其功矣，此大人之學所以難在於知止也。師友父兄相與討論而研究之，則無生之樂，無死之苦，千聖萬賢豈外是哉！

焦竑《澹園集》卷四八《古城答問》 問：『「止至善」是無善無惡之善，未知是否？』先生曰：『「明明德」已是悟無善無惡之體，「止至善」又以此解之，是疊牀架屋之言，決無此理。只以《大學》解《大學》，便自明白，「至善」是絕好處所，「止」是安頓之意。如邦畿千里，是百姓安頓至善處，丘隅是黃鳥安頓至善處，仁、孝、敬、慈、信是學者安頓至善處。悟後之人安身立命，得此歸宿，方是好結果。近世一種談無礙禪者，一知半解，自謂透脫，至其立身行己，一無可觀，畢竟何益？此正小人而無忌憚者。先師有言：「道者所以明德也，德者所以尊道也。」又言「不在於善，而皆在於凶德，雖得之，君子不貴也」。語意痛切，可爲深省。』

周汝登《東越證學錄・越中會語》 惻隱之心，如見孺子入井時。羞惡之心，如受嘑蹴之食時。與恭敬是非等心，臨時俱不自知。不自知則亦不自有，自知自有則反成僞矣。故曰，無善者乃所以爲至善也。孟子言人皆有之者，只提醒與人看。又就此心而加個美名，曰仁、義、禮、智。就本人心

上，其實無如是念，無如是名，安得謂之有。因顯此妙用，不可謂之無。非從外得，故曰我固有之也。

止於至善者，止卽至善。故下單言止。止本自止，只是要知，故提個知。知止則定靜安慮自然相因，卽以見明德親民之皆在其中。《大學》之道，一知止盡矣。於此了然，則不須重說。恐人不能盡了，所以更有下文。無本末中強言本末，無終始中強言終始。雖列八條目，而要之一止俱止，實只有一個知止。誠正修平卽定靜安慮，非有二也。末言修身爲本，而又卽治亂厚薄之相因，以明知本知至之義。非知何以修身，始終不離於知，是《大學》之要詮也已。

問，知止重知乎，重止乎。先生曰，工夫重知，而究竟知卽止，止卽知。有止可知，終非眞知。待知而止，終非眞止。曰，止義甚精，而淺處亦可通乎。先生曰，止無精粗，無深淺。不識不知，無然畔援歆羨，止也。不貳不遷，止也，卽如隨緣自足，安分守己，皆此止也。無處用不是，無人用不著。

問，八條目何以只一知止？況格物之說不同，何說近之？先生曰，上言知止，而下文八條目處另有一工夫，則《大學》有二旨矣。格物之說雖不同，歸根知止，說說可通。陽明格其不正以歸於正，揔歸時行時止而已。心齋格物，有本末之物，物卽止也。晦翁窮至事物之理，豈有至善外之理乎？故格致一止也。止仁，止敬，止慈，止孝，止信，意心身一時俱了。故誠正修，一止也。人人親其親，長其長，各止其所，家國天下一道，故齊治平一止也。嗚呼，知止焉盡矣！

問，明德至善何別。先生曰，明德是昭昭靈靈處，至善則昭昭靈靈之所自來，不離昭昭靈靈而不可以昭昭靈靈言，卽中庸所謂無聲無臭，程子所謂人生而靜以上不容說處也。今人語學，只認得個昭昭靈靈，以爲極則，而不知至善之止，縱謂有個至善，終不能離聲臭言說，所以失却眞宗，病根在此。然近又有舍却昭昭靈靈而別求非昭昭靈靈，不知卽聲臭無聲臭，卽言說非言說，於是淺視良知，非詆至教。此個病根更自不小。嗟乎，心非妙悟而又不信眞儒，以推測之識妄自主張。此學術之所以多岐，可慨也已！

高攀龍《高子遺書》卷二　有一事當前，必曰如之何如之何？思之思之，自有至當處，慊於吾心，同乎人心者，此便是至善。

黃道周《榕壇問業》卷一六　唐偉倫遂問，至善果是何物。如是明新大業，窮極到頭無一缺陷，雖千萬年堯馳舜驟，無有止法，則此止字是不止義。如是性分原頭，繼成本事，無一夾雜，雖一晌間渴睡打坐，亦關至極，則此止字是頓悟法也。某云，正要走耳。看大業做本分也走，看本分做大業也走。走不止時，氣盡神枯。走得止時，神昏氣倦也。偉倫云，此則是參駁止法。如何是至善本義，莫是如西山所云，同原太極否。某云，賢且坐定，然後思量。黃率中云，止至善之學，自夫子始明之。堯、舜傳授不說至善，只說精一。精一卽至善之旨也。且如孟子說性善，又疏出美大聖神。夫子說至善，却指出定靜安慮。此豈有體用之殊歟。某云，美大聖神是善的分量，定靜安慮是止的意思，不關體用。率中又問，乾道變化，各正性命，只是六爻俱陽，無剛柔之合，夫子以剛健中正純粹精七字贊之，如恐不盡至善之義者，後來又說陰陽合德，繼之者善。伊川所以有剛善柔善之說。如要經濟天下，明新大業，豈純靠此一片陽精所成，亦還有保合凝成其間乎。某云，聖人亦只得乾上一分，豈有全體乾元，尚須調劑之理。率中云，如孟子學問，亦到乾元幾分。某云，他於定靜安慮上下手，便到至善田地。七字贊美，想不差池。率中云，何處見得。某云，伊自知止。不動心，不動氣兩件，是伊誕登，無人得到。率中云，若此則是孟子學《易》，從《大學》得渡也。某云，伊自從《易》入手。率中云，何處見得。某云，且勿說善說性，只道乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉。此數語是伊骨子。他日又說，舜與跖之分無他，利與善之間也。一生擔荷，都在此處。

黃介俶因問，《尚書》首言安安，道書亦言止止，佛家偏說定靜。此定靜如何與安止不同。某云，聖門說安止，直從至善入手。佛門說定靜，直從無善不善入手。至善者如水就下，百折皆東。無善不善者，直待海枯泉竭，閉門安坐。此中死生，只是能慮不能慮之別。介俶云，《易》稱何思何慮，聖人不慮而知，要此能慮何用。某云，極星不動處纔能轉，爲它能轉，使天下星辰河嶽都有奠麗。如不能轉，日月經緯如廢車釘，何處得明亮來。介俶云，佛亦看到不動處，何爲說無慮得。某云，他是面壁瞪眼看石牆，一縷雲生，眼簾垂放，何處討有星漢回環。學者須先認至善，認得至善自然知止。先認定靜，自然定靜不得也。介俶云，《易》稱窮理盡性以至於命。性自稱盡，命自稱至。孔之安於疏水，顏之安於陋巷，尹之安於有莘，且之安於赤舄，皆有至命之學。是以到頭定靜，千慮萬變不動於中。如把至善當性，則此性中又如

何至得命來。天人之間性命一致，想性盡時命亦自立。聖人明德，決不關事業上事。此處點定，尹旦孔顏一樣明新，所以不爲事物所倒。某云，如此看書，纔得明白，不在紙上。

主敬

宋濂《宋濂全集・龍門子凝道記》卷下《君子微》 龍門子謂其門人曰：二三子其畏之哉！明明上帝，日與汝俱也。汝乘焉，則帝在轡御也；汝飲焉，則帝在觴斝也；汝寢焉，則帝在筦簟也；汝語焉，則帝在吻齒也；汝默焉，則帝在左右也。無一息與汝相離也。汝當無一息不見帝也，違之則違昊天也，違昊天則非人道也。二三子其畏之哉！凜凜乎如朽索之馭六馬也，兢兢乎如泰山之壓卵也。汝勿自恣，欲因以肆；汝勿自戕，德由是亡；汝勿荒怠，日與凶會；汝勿徇偏，神將不全。勿謂柔可欺，淤泥之中或藏利錐；勿謂剛無害，巨闕之鍔遇石亦碎。二三子其畏之哉！知誠之足以動人也，宜篤之；觀僞之不可臨物也，當革之。翼翼而恭，勿以傲從之；煦煦而和，勿以暴更之；桓桓而威，勿以懦守之；毅毅而勇，勿以餒畫之。能若是，不得爲聖人，亦得爲賢人矣。二三子其畏之哉！

方孝孺《遜志齋集》卷一《克畏箴》 於皇上帝，降衷於人。五性統心，宰制此身。如國之君，如兵之帥，百職萬夫，罔敢乖悖。稟氣或偏，梏其天明，外與物交，私欲乃萌。淫哇誘耳，靡曼眩目，言發於躁，形動於欲。或亂以酒，或肆以狂。詭隨爲柔，狠虐爲剛。顚倒謬迷，舉違其正。敗類賊倫，斲喪天性。當其方昏，恬謂宜然。中夜靜思，夫豈吾天！廼奮而悲，亟改前轍。遏於橫流，撲於始發。若去蟊賊，若戡姦兇。皷勇直前，不留寸蹤。抉彼陰霾，洗滌日月。秉禮持敬，作我斧鉞。孤光既回，萬類復初。思前之爲，陷於闇愚。今幸克之，敢弗戒懼！操存稍怠，恐其逸去。屋漏之闇，對越有嚴。一念之微，鬼神降監。勿安所安，勿嗜所嗜。易失惟言，難成惟事。圖巨於細，履坦若巇。跬步或差，萬馬莫追。內謹其幾，外防其誘。盤盂機穽。衽席師保。可畏在心，豈彼蒼蒼。心之操縱，身與存亡。表裏交修，本末一致。作聖之基，敬戒勿墜。

又《家人箴十五首・崇畏》 有所畏者，其家必齊。無所畏者，必怠而睽。嚴厥父兄，相率以聽。小大祗肅，靡敢驕橫。於道爲順，順足致和。始若難能，其美實多。人各自賢，縱私殖利，不一其心，禍敗立至。君子崇畏，畏心畏天，畏己有過，畏人之言，所畏者多，故卒安肆。小人不然，終履憂畏，汝今奚擇，以保其身？無謂無傷，陷於小人！

又卷七《畏說》 人可無畏乎？幼則畏乎長，賤則畏乎貴，鄉則畏鄉之老成，學則畏士之賢者，仕乎位則畏法令，畏小民，畏公議。豈特若是而已哉，食焉而畏無以及乎人也，言焉而畏其背乎理也，居焉而畏其過於燕安也，寢焉休焉而畏邪僻有以戕吾中也，臨財而畏其損吾行也，居寵而畏其滿盈也，舉一事興一役而畏其或勞乎民或病乎時也。然猶不特此也，見少者而畏無足爲之法，見賤者而畏無足爲之養，見愚者而畏無以教之，見鳥獸草木而畏吾之無聞而將與之同於澌盡朽腐也，見山林川澤而畏吾及物之利有所不及也，見古聖賢之言行而畏其不可追也，思乎後世而畏其將訾短乎我也。然尚有甚於此者，視乎吾身而畏或不能慎守以辱乎親，察乎吾心而畏無以全所付以辱乎天。天之畀我者爲何如仁也，而或賊之以忮忍；義也而或蔽之以利欲；禮也或爲驕慢之所勝；智也或爲小慧之所淆，以言乎臣而忠或疚焉，以言乎子而孝或惰焉，以言乎大而或未能用天下，以言乎小而或未能爲天下用。凡天職之內有所闕，皆謂之違天可也。屋漏之間鬼神臨焉，觴豆之際兵戈生焉，般樂怠傲酖毒存焉。思慮有未純，省察有未至則爲忽乎天矣。人之於天而違且忽焉，豈不甚可畏也哉！子受父母之命則佩而思之，一有所違則世以爲不子。臣受命於君則奉而行之，一有怠事則有不臣之罰。天之可畏於君親也昭然矣，奈何人違且忽其命而不知畏也夫！其不畏者非其人之過也，爲之師者莫以告而不自知其所受之重也。使果知受於天者之重，則其起居食息語默取予之際，其有不惕惕以思，兢兢以持者乎！使果知畏天命矣，則所畏之事將日寡，無所往而不安矣。不知天命之可畏，則事物陳乎前者孰非可畏者哉？是以君子知可畏之理，故無可畏之患。小人則不然，入於可畏而不止。故知君子小人之分，觀其知所畏與否而已矣。

又卷一七《直內齋記》 人之受於天者均也，聖人與天同德，而衆人至於與物爲徒，可不知其故哉？於此有泉焉，其發源同，其潔瑩甘美同，其一注之金玉之器，而庋之羃之，塵埃無自而侵，則其明可以察毫髮，其味可以

薦鬼神，與其發源之初無以異。其一入乎淤泥積潦之溝，牛馬之所踐，麋鶩之所浴，穢污之所集，而莫或藩捍澄治之，則雖欲不異乎其初弗可致矣。聖人之質金玉之器也，而又以禮爲庋，以敬爲冪，持之以兢兢之畏，守之以翼翼之恭，是以其中心渾全，無所虧蝕。其德卽天德也，其道卽天道也，其語默進退，出處久速，舉措設張，後乎天者不違乎天，而先乎天者天不能違也。故聖人之質既美而又有自新之具，其所合乎天者豈偶然哉？若夫常人，其質固已不美矣，天理之所在，嗜好汨之於內，利害鉥之於外，聲色臭味，爵祿名勢，所以穢污之者非一端，而又重之以怠肆，放之以邪僻，彼安能復同於天而不變其始哉？其與物相去不能分寸者，不知自新之學故也。夫聖人之與庸人，其資之不侔固有由然矣。使衆人亦以聖人自新者治其心而加謹焉，雖未至於聖，其有不至於君子者乎？此予於會稽張君遁之名齋，而喜其有志也。張君之質過衆人甚遠，而好學慕古道，取孔子釋坤六二之言，以直內爲齋居之名。夫敬爲復善去惡之機，天理之所由存，人欲之所由消也。故人能一主乎敬，突奧之間儼乎若上帝之臨，造次之頃凜乎若珪璧之奉，妄思邪慮罔或萌孽其中而皆發於義也。以之事父則盡乎孝，而非欲人稱己之孝而爲之也。以之事君則致其忠，而非願乎富貴華寵而爲之也。操之而不失則內直，內直則方外者在是，而聖人之天德可庶幾而至矣。故曰『直方大不習无不利』，則不疑其所行也。學而至於不疑其所行，非幾於聖而能之乎？嗟夫！夫人皆可以與天同德，而不知主敬以明善，斯有志者之所以爲難能歟！若張君者獨能取古人之學以自勉，非有志而能然歟？予也固志乎道而未至者焉，得不與君言之而且以自警也歟！

薛瑄《讀書錄》卷三　敬天當自敬吾心始。不能敬其心而謂能敬天者，妄也。

人不持敬，則心無頓放處。

人不主敬，則此心一息之間馳騖出入莫知所止也。不主敬則嗜欲無涯，馳騖不止，眞病風狂惑之人耳。

主敬則思不出位而分定矣。

行第一步心在第一步上，行第二步心在第二步上，三步四步無不如此，所謂敬也。如行第一步而心在二步三步之外，行第二步而心在四步五步之外，卽非敬矣。至若寫字處事，無不皆然。寫第一字心在第一字上，爲一事心在一事上，件件專一，便是敬。程子所謂主一之謂敬，無適之謂一與。

伊尹曰，接下思恭。豈惟人君當然哉？有官君子於臨衆處事之際，所當極其恭敬而不可有一毫傲忽之心。不惟臨衆處事爲然，退食宴息之時，亦當致其儼肅而不可有頃刻褻慢之態。臨政持己，內外一於恭敬，則動靜無違，人欲消而天理明矣。

纔收斂身心便是居敬，纔尋思義理便是窮理。二者交資而不可缺一也。

一於居敬而不窮理則有枯寂之病，一於窮理而不居敬則有紛擾之患。

居敬有力則窮理愈精，窮理有得則居敬愈固。

居敬以立本，窮理以達用。

造化翕寂專一，則發育萬物有力。人心寧靜專一，則窮理作事有力。

如存心端坐之時，此居敬也。或讀書而思索義理，或處事而求其當否，卽窮理也。

初學時見居敬窮理爲二事，爲學之久，則見得居敬時敬以存此理，窮理時敬以察此理。雖若二事，而實則一矣。

又卷四　事未至，先無一物在心，則事至應之不錯。若事未至，先有三端兩緒在心，則先自撓雜矣，應事安得不錯乎！

常人見貴人則加敬，見敵者則敬稍衰，於下人則慢之而已。聖人於上下人己之間，皆一誠敬之心。

敬天之心，瞬息不敢怠。

近來誠實畏天，而不敢萌一念之惡。

古語曰，敬，德之聚也。此語最宜潛體。蓋道妙莫測，靡有攸定，惟敬則能凝聚得此理常在。如心敬則凝聚得德在心上，貌敬則凝聚得德在貌上，以至耳目口鼻之類，無不皆然。或有不敬，則心君放逸而天德亡，百體懈弛而物則廢。雖曰有人之形，其實塊然血氣之軀，與物無以異矣。此敬之一字，乃聚德之本，而爲踐形盡性之要也歟！

又卷五　程子挈敬之一辭，示萬世爲學之要。

程子之主敬，周子之無欲，皆爲學之至要。

又卷六　敬爲百聖傳心之要，凡見於書者尤詳。程子發明其所以爲敬之義精矣。

敬則卓然。

敬則光明。

千古爲學要法無過於敬。敬則心有主而諸事可爲　人爲外物所動者只是淺。

持己得一敬字，接物得一謙字。

敬以持己，謙以接人，可以寡過矣。

敬則立，怠則廢。

莊敬日強，安肆日偷之語宜深體翫，蓋莊敬則志以帥氣，卓然有立，爲善亹亹不倦，而不知老之將至。安肆則志氣昏惰，柔懦無立翫愒歲月，悠悠無成矣。

程子論恭敬曰：『聰明睿智皆由此出。』蓋人能恭敬則心肅容莊，視明聽聰，乃可以窮衆理之妙。不敬則志氣昏逸，四體放肆，雖粗淺之事尚茫然而不能察，況精微之事乎？以是知居敬窮理二者不可偏廢，而居敬又窮理之本也。

又《讀書續録》卷三　《書》言敬者最多，敬乃治天下之本。孔子曰：『修己以敬』，《中庸》曰：『篤恭而天下平』，皆此意也。

又卷六　『涵養須用敬』，存此性耳。『進學則在致知』，明此性耳。

又卷七　不輕妄則重厚，不昏塞則虛明，其要在主敬。

吴與弼《康齋集》卷八《與友人書》　惟此心不可間斷。爲學本當日就月將，優游涵泳，方能持久。若要急迫速成，徒自苦耳，終不濟事。大抵聖賢授受，緊要惟在一敬字。人能衣冠整肅，言動端嚴，以禮自持，則此心自然收斂，雖不讀書，亦漸有長進。但讀書明理以涵養之，則尤佳耳。苟此心常役於外，四體無所管束，恣爲放縱，則雖日夜苦心焦思讀書，亦恐昏無所得。脫講説得紙上陳言，於身心竟何所益，徒敝精神，枉過歲月，甚可惜也。此區區平昔用功，少有所見如此。

又卷一一《日録》　人須整理心下，使敎瑩淨，常惺惺地方好。此敬以直內工夫也。嗟夫，不敬則不直，不直便昏。昏倒了，萬事從此隳，可不懼哉。

枕上思《晦庵文集》及《中庸》，皆反諸身心性情，頗有意味。昨日欲書戒語云，溫厚和平之氣，有以勝夫暴戾逼窄之心，則吾學庶幾少有進耳。今日續之云，欲進乎此，舍持敬窮理之功，則吾不知其方矣。蓋日來甚覺此二節工夫之切，而於文集中玩此話頭益有意味也。

胡居仁《居業録》卷一　心有主，雖在鬧中亦靜。故程子以爲，金革百萬，與飲水曲肱一也。然必知之深，養之厚，心方不動。

心有存主，卽能宰制萬物。孟子求放心，是本原工夫。釋氏置心於無用之地，曷嘗有主！

心無主宰，靜也不是工夫，動也不是工夫。靜而無主，不是空了天性，便是昏了天性，此大本所以不立也。動而無主，若不猖狂妄動，便是逐物徇私，此達道所以不行也。已立後自能了當得萬事，是有主也。

放心是逐物於外，惕然警懼，則卽此而在矣。是知戒謹恐懼，乃存心之要也。

用心不可太過，過則生疾。心爲神明之舍，過苦則神枯，惟主一無適，優游涵泳，自然義理暢明。

容莊則心正。

未有外貌不莊，心能一者。

人莊敬體卽立，大本卽在，不然則昏亂無本。

敬是莊嚴畏謹之意，程子説主一，是直截在心地上做工夫。

吾儒是隨事盡理，以存其心。所謂敬者，只是專一謹慎，無事時心專一在此，不敢怠惰。有事時心亦專一在此事上，不敢怠惰。所以無事時心湛然在內，有事時卽是這個心去應察處置。所以動靜表裏本末共此心，只是個專一畏敬。佛氏只是硬把捉繫縛這個心，方其無事時，把捉繫縛得住，有事時便亂了。

又卷二　聖學以敬爲本者，敬可以去昏惰，正邪僻，除雜亂，立大本。

聖賢工夫雖多，莫切要如敬字。敬有自畏慎底意思，敬有肅然自整頓底意思，敬有卓然精明底意思，敬有湛然純一底意思，故聖學就此做根本。凡事都靠著此做去，存養省察皆由此。

古今聖賢説敬字，曰欽、曰寅、曰恭、曰畏、曰翼、曰戒懼、曰戰兢、曰齋莊，字雖不同其實一也。《洪範》『貌曰恭』，是外面之敬也。至曰『恭作肅』，則心亦敬也，內外一致也。『臨深淵，履薄冰』，形容戒懼之意最切。孔子言『出門如見大賓，使民如承大祭』，又畫出一個敬底樣子出來與人做。程子言『整齊嚴肅』，是入敬處。朱子曰『畏字是敬之正意』。程子『主一無適』，是就

存主處說。謝氏『惺惺法』，是就敬之精明處說。尹氏『收斂身心不容毫髮事』，又以人到神祠致敬爲喻，卽是孔子見大賓承大祭之意，形容得最親切。朱子《敬齋箴》說得全備，毫釐有差，便流於禪定。故朱子有『三綱淪九法斁』之戒。

程朱開聖學門庭，只主敬窮理，便教學者有入處。

程子曰，操約者敬而已。又曰，約敬是也。蓋人若敬時，許多放蕩底心都收了，許多雜擾底心都一了。萬事萬物之理都在吾身上，非約而何！

程子曰，若不能涵養，只是說話。言人不能操守涵養，則所講究之理，無以有諸己，適爲口語而已。蓋能主敬涵養，則天理本原在內，聰明自生，義理日明，所窮之理，得於己而不失。故朱子以爲，未知者敬以知之，已知者敬以守之。此涵養之敬，所以成始成終也。

敬爲存養之道，貫徹始終。所謂『涵養須用敬，進學則在致知』，是未知之前，先須存養此心，方能致知。又謂『識得此理，以誠敬存之而已』，則致知之後，又要存養，方能不失。蓋致知之功有時，存養之功不息。

敬便是操，非敬之外，別有個操存工夫。格物便是致知，非格物之外，別有個致知工夫。

主敬只是要得此心專一，專則內直，中自有主，有主則事物之來，便能照察斷制。

主敬是有意，以心言也。行其所無事，以理言也。心有所存主，故有意。循其理之所當然，故無事。此有中未嘗有，無中未嘗無，心與理一也。

今人說靜時不可操，才操便是動。學之不講，乃至於此，甚可懼也！靜時不操，待何時去操？其意以爲不要惹動此心，待他自存，若操便要著意，著意便不得靜。是欲以空寂杳冥爲靜，不知所謂靜者，只是以思慮未萌，事物未至而言，其中操持之意常在也。若不操持，待其自存，決無此理。程子曰，人心自由便放去。又以思慮紛擾爲不靜，遂遏絕思慮以爲靜，殊不知君子九思，亦是存養法，但要專一。以專一時自無雜慮，有事時專一，無事時亦專一，此敬之所以貫乎動靜，爲操存之要法也。

又卷八　必有事焉，是孟子最善做工夫處。人無所事，則心悠悠蕩蕩無歸著，必至外馳。程子取以明持敬之道，其義尤精。孟子雖是說集義，亦以見敬爲義之體也。

程子以必有事焉爲敬，是發明言外意。又可見敬是義之骨子，非敬無以集義。

必有事焉，卽主一無適，故程子以爲敬也。朱子以必有事焉爲集義，因上文而言，敬在義中爲本也。朱子是本文意，程子是言外意。

仁義禮智，乃性之在內者，是吾固有本然之善，非由外鑠，惟當存養之令勿喪。存養之久，則天性自全，本心自明。古人自小學洒埽應對，事親敬長，周旋禮樂，習爲恭敬，無非存養之事。程子發明一敬字，於學者最有力。而整齊嚴肅，是敬下手處。或曰，整齊嚴肅，是外貌上做工夫，主一無適是心地上做工夫。曰，內外一致。未有外面整齊嚴肅，而心不整齊嚴肅者。未有心主乎一，而外貌不整齊嚴肅者。但當內外交致其功，如顏子之非禮勿視聽言動，雖在外，卽所以養其中。蓋自中而應乎外，外不亂則內自有主。內有主則外自整齊，此敬之功所以貫內外動靜。分而言之，則靜爲涵養，動爲省察。統而言之，則動與靜皆所以存吾心，養吾德也。

敬以直內，是無許多雜亂邪念，故內直。內直誠便存。蓋人心卽有理，理本直。敬則可以關防外邪，養本性。敬以直內，是必有事焉而勿正。以敬直內，是正也，助長也。故程子曰，以敬直內，則反不直。

湛若水《甘泉文集》卷一《樵語》　鄧生問，忠信也禮也敬也孰先？甘泉子曰，曷或先焉，曷或後焉，其一本乎？忠信其心也，禮其事也。莫非敬也，故敬而後有忠信，有忠信而後有禮容。

楊生曰，心何爲而可盡？甘泉子曰，其敬乎，至敬無累，明鑑無蔽。

甘泉子嘆曰，道之不明，學之廢也。先諸小學，或曰邁矣，爲之奈何。甘泉子曰，有一言而可以兼之者，曰執事敬。

仕鳴問曰，敬之與思也何辨？甘泉子曰，心之官則思。思者心之知覺也，非敬則思或邪焉。敬也者，思之規矩也，故君子愼思。

或問：『學問何要矣？』曰：『敬。』曰：『敬何存矣？』曰：『思。』曰：『思何主？』曰：『思無邪。』曰：『何謂之邪？』曰：『非所思而思焉，雖正而邪也。』曰：『如之何能思無邪？』曰：『默識天理。』

啓范請學。甘泉子曰：『執事敬，其內外一本之道乎！』問敬。曰：『主一。』問主一。曰：『無適。』問無適。曰：『無物。是故君子應萬物而不與，故能一。』

馮生問：『言動可愼矣，而視聽爲難，以讀書亂之，可乎？』曰：『未也。』贊曰：『淫聲美色以丑惡視之，可乎？』曰：『未也。』少默曰：『知其非禮而不再視聽，何如？』曰：『亦未也。夫心在乎主之而已。主立而外物不能入。《易》也「艮其背不見其身，行其庭不見其人」，有主也夫！否則，雖雅聲正色亦引之而已矣！』

又卷二《新論》 以書蔽志者窮年不能明其理以鑑掩面者，終日不能見其形。故主敬然後我立，我立然後不蔽於物。物物窮格，而天下之理得。滯於物，可以言專，不可以言敬。敬，無滯也。敬者必專，專者未必敬，謂專爲敬，何啻千里！

又卷三《雍語》 莫讚問誠敬何以別。甘泉子曰，誠敬一也。能敬則誠矣。葛澗問敬何以和樂。甘泉子曰，敬者一也，一者無欲也，無欲則灑然而樂矣。

曾檀問，斯須不和不樂，則鄙詐之心入之矣。然則初學可以至和樂乎？甘泉子曰，心有主而後和樂生焉。存之又存，反身而誠，樂莫大焉。曰，樂由敬生也乎？曰，然。

陳生問，純心何謂也？甘泉子曰，其猶夫金之精乎，金之不精，有或雜之，非復金之初矣。今夫金時時而鍊焉，日日而鍊焉，久則精金爾矣，又何待於外求！敢問乎鍊之法？曰，敬。

沈珠問天理何以見。甘泉子曰，其主一乎。天理者吾心本體之中正也，一則存，二則亡，覺不覺而已。

余胤緒問視聽言動之非禮。甘泉子曰，非禮，形而後成者也。視聽言動由諸心，以心應則無非禮矣，故曰勿勿者其幾乎！曰，四勿之中，視聽爲甚速，如之何？曰，其中有主矣乎！必見夫參前倚衡之體，則非禮不入矣。否雖閉目塞耳，亦馳而已。

蔡玘問：『敬主乎中矣，其又必整齊嚴肅乎？』甘泉子曰：『內主乎敬，則整齊嚴肅見於外矣。外不能整齊嚴肅，殆其心未之敬耳。』

又卷七《復方西樵》 明道讀書不蹉過一字，作字時甚敬，卽此是學。是卽孔子所謂執事敬也。至於酬應事物，游翫山水皆然，豈特讀書然哉？蓋讀書有涵泳持養之功，有窮格發明之益，於此有得，必有不知其手舞足蹈之樂，心廣體胖之驗，而吾弟以爲心病者何耶？聖賢之書將以養心，非以病心也。無乃求之太深，索之太苦，而所謂執事敬者猶有未得其要乎？且其語意間似有是內非外，判心跡而兩之之病。吾弟初不自覺。又云別求安樂之法，而安樂之法舍敬又何所求耶？語云，中心斯須不和不樂，則鄙詐之心入之矣。又云，敬則自然和樂。是古人所以存其心養其性，而安樂之法將於是乎在。

又《答徐曰仁工曹》 看來學者之病，全在三截兩截，不成片段。靜坐時自靜坐，讀書時又自讀書，酬應時又自酬應。如人身血氣不通，安得長進？元來只是敬上理會未透，故未有得力處。又或以內外爲二而離之。吾人切要，只於執事敬用功，自獨處以至讀書酬應，無非此意，一以貫之，內外上下莫非此理，更有何事！吾儒開物成務之學，異於佛老者此也。幸以質諸陽明。

又《答太常博士陳惟浚》 大抵至緊要處在執事敬一句，若能於此得力。如樹根着土，則風雨雷霆莫非發生。此心有主，則書冊山水酬酢皆吾致力涵養之地，而血氣矜忿窒礙，久將自消融矣。【略】涵養須用敬，進學在致知，如車兩輪。夫車兩輪同一車也，行則俱行，豈容有二？而謂有二者，非知程學者也。鄙見以爲，如人行路，足目一時俱到，涵養、進學豈容有二？自一念之微以至於事爲講習之際，涵養致知一時並在，乃爲善學也。故程子曰，學在知所有，養所有。宜更玩之。【略】敬義無內外，皆心也，合內外之道也。而云內外者，爲直方言之耳。故來劄一自修身至平天下以敬義看，而謂何嘗離卻自家，卽此意也。至敬內義外之說，雖是省了《易》文字面，恐就轉了古人之意，而立言之義恐未精耳。若於格致外加敬字，卻是難說。蓋格致誠正修齊治平皆心也，非敬則息矣。安百姓平天下亦有工夫，皆此敬不息之流行，已見前段。

又《答鄧君恪問集義》 適來簡中足見用心然尙似未得其方者。尋常說集義與區區所見不同，區區以集者如墟集之集，能主敬則衆善歸焉。勿忘勿助，敬之謂也。故曰，敬者德之聚也。此卽精一功夫。若尋常所謂集者，乃於事事上集，無乃義襲耳。此內外之辨也。然能主敬，則事事無不在矣。今更無別法，只於勿忘勿助之間調停，不可不着緊理會也。萬光本洪諸子，凡在山者幸以此告之。

又《答黃孟善》 敬字宋儒之論詳矣，惟明道主一之言至當。所謂主

一者，心本無一物，若有一物即非一矣。又恐人以主一爲滯着於物，故又加之云，無適之謂一。若了悟主一之旨，即不消云無適矣。若以主一無適兼言敬字，不免重贅也。若畏字尤難說，至如來扎所謂敬親敬君敬師有差，乃俗態耳。此乃因物而遷，乃所以爲不敬也。

又卷一一《問疑續録》《文行忠信》一章，嘗疑弟子記錯了。孔門之學安得如此支離也？一爲要，無可疑者。此即是主一，一便無欲，天理呈露。學問思辯篤行，存此而已矣。五個之字，正指一天理。古人學問皆有頭腦。

天理只是心之生理，如彼穀種，仁則其生之性。仁即是天理也，心與天理何嘗有二？程子云，主一之謂敬，是矣。恐人認作主一物則滯，故又云，無適之謂一，所以解上主一之說也。心存則天理在，即天理矣。今又云主一個天理，則是適也。適則連主一非一矣。主忠信之主與主一之主略不同，言立重之功，全在於忠信爲之主也。一字與純字固宜有淺深生熟，文王只說純亦不已，未知是否。

又 敬是胸中無一物一句最好。主一之謂敬，無適之謂一。無物故一，有一物則非一矣。勿忘勿助即是敬，戒慎恐懼即是敬。文公又加畏字，似太嚴，卻成助長了。而吾振卿看得出自然來，可喜。於戒慎恐懼勿忘勿助中見得自然，乃眞知也。

又卷一四《書問》 此思字看得最好，舊傳與身修對說，未妥。吾契以爲即修身之事，是也。此思字與《洪範》五事思字，《論語》九思，末之思也，《易》思不出其位，《孟子》心之官則思，思則得之，《詩》思無邪同，最是緊要處。而慎字又是功夫最是緊要處，或忘或助皆非慎。勿忘勿助之間，無絲毫人力乃是慎，更走作不得。慎思則身修，敦叙九族則家齊，庶明勵翼邇可遠在茲，則國治而天下平。自是一串功夫，一段道理，自住不得的。若獨以爲皆說修身事，則有體無用，而本文所謂邇遠者何事？所謂在茲者何事？蓋茲即身修也，此乃《大學》、《孟子》之指，後面知人安民競競業業敬哉，乃推廣上文未盡之蘊，而復歸之敬。敬即上文所謂慎，敬慎一念，貫串首尾，體用一原，吾契得之，則便將來涵養，極爲易簡。

又卷二三《語録》 良知爲學問規矩，然否？曰，規矩天則也，謂天良知爲自然之矩可也，然而學問規矩其敬乎？敬立而良知在矣，蓋致之謂也。以敬爲道則不可，求道而不以敬則不足以得之。修己以敬，敬以直內，此聖門不易之法。

王守仁《傳習録》卷上 梁日孚問：『居敬、窮理是兩事，先生以爲一事，何如？』先生曰：『天地間只有此一事，安有兩事！若論萬殊，禮儀三百，威儀三千，又何止兩！公且道居敬是如何？窮理是如何？』曰：『居敬是存養工夫，窮理是窮事物之理。』曰：『存養個甚？』曰：『是存養此心之天理。』曰：『如此，亦只是窮理矣。』曰：『且道如何窮事物之理？』曰：『如事親便要窮孝之理，事君便要窮忠之理。』曰：『忠與孝之理在君、親身上，在自己心上？若在自己心上，亦只是窮此心之理矣。且道如何是敬？』曰：『只是主一。』『如何是主一？』曰：『如讀書便一心在讀書上，接事便一心在接事上。』曰：『如此則飲酒便一心在飲酒上，好色便一心在好色上，卻是逐物，成甚居敬功夫！』日孚請問。曰：『一者，天理。主一是一心在天理上。若只知主一，不知一即是理，有事時便是逐物，無事時便是著空。惟其有事無事，一心皆在天理上用功，所以居敬亦即是窮理：就窮理專一處說，便謂之居敬，就居敬精密處說，便謂之窮理，卻不是居敬了別有個心窮理，窮理時別有個心居敬；名雖不同，功夫只是一事。就如《易》言「敬以直內，義以方外。」敬即是無事時義，義即是有事時敬，兩句合說一件。如孔子言「修己以敬」，即不須言義；孟子言「集義」，即不須言敬。會得時，橫說豎說，工夫總是一般；若泥文逐句，不識本領，即支離決裂，工夫都無下落。』問：『窮理何以即是盡性？』曰：『心之體性也，性即理也。窮仁之理眞要仁極仁，窮義之理眞要義極義，仁、義只是吾性，故窮理即是盡性。如孟子說充其惻隱之心至仁不可勝用，這便是窮理工夫。』日孚曰：『先儒謂一草一木亦皆有理，不可不察，如何？』先生曰：『夫我則不暇。公且先去理會自己性情，須能盡人之性，然後能盡物之性。』日孚悚然有悟。

羅欽順《困知記》卷上 操舍之爲言，猶俗云提起放下。但常常提掇此心無令放失，即此是操，操即敬也。孔子嘗言『敬以直內』，蓋此心常操而存，則私曲更無所容，不期其直而自直矣。先儒有以主敬，持敬爲言者，似乎欲密反疎，後學或從而疑之，又不知其實用工果何如也。

又附録《答陳靜齋都憲又》 夫敬之一字，誠千聖傳心之要典，生雖不敏，亦嘗與有聞焉，何敢弗敬？然考之吾夫子之訓，但言『敬以直內』，未嘗言『主敬』、『持敬』也。至程子始有此言，然其曰『操之之道，敬以直內而

已』，固夫子本意也。詳味而已兩字，只敬以直內便是操之之道，敬外無操，操外無敬，謂『必敬而後能操』，恐非程子意也。若曰『必敬而後能存』，則其義自明，而於鄙說亦無可疑者矣。主敬，持敬，爲初學之士言之可也，非所以論細密工夫也。何也？謂之主敬，非心其孰主之？謂之持敬，非心其孰持之？夫敬實宰乎心，而心反繫於敬，欲其周流無滯，良亦難矣。一有滯焉，安得直乎？此生所以有『欲密反疏』之疑也。初學之士，其心把捉不定，往往爲物所化，以此爲訓，蓋所以防之耳。若論細密工夫，無如操字之約而盡，更不須道主敬，持敬，敬已在其中矣，此致一之妙也。

生之從事於斯，不爲不久，凡諸儒先之訓，見於《大學或問》中者，皆嘗一一驗之。果能常常提掇此心，有不『主於一』，而更他適者乎？有不『整齊嚴肅』者乎？有不『常惺惺』者乎？有不『收斂』而復容一物者乎？驗之數說，既無不合，反而驗之身心，若動若靜，亦頗做得主宰，於是始渙然自信，以爲卽此是敬，可無待於他求也。是知操之一言，乃吾夫子吃緊爲人處，凡有志於學者，果能奉以周旋日用，工夫眞是直截，既無勞擾，亦不空疏，故特表而出之，期與同志之士共學焉，非立異也。

況朱子嘗因論敬，直窮到底，亦以爲『要之，只消一個操字。到緊要處，全不消許多文字言語』。是誠先得我心之所同然，惜其混於多說之中，莫或知此言尤爲切要者耳。《敬齋箴》反覆詳盡，委無罅隙，然所謂『動靜弗違，表裏交正』，孰非操存之實乎？恐不必將敬字別作一項工夫看也。

王廷相《慎言》卷六《潛心篇》 無事而主敬，涵養於靜也，有內外交致之力；整齊嚴肅，正衣冠，尊瞻視，以一其外；沖淡虛明，無非僻紛擾之思，以一其內，由之不愧於屋漏矣。此學道入門第一義也。

未有應也，『戒愼乎其所不覩，恐懼乎其所不聞』；既有應也，『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動』，如此而已矣。

又《雅述》上 學者始而用功，必須(立)(主)敬存誠，以持其志，而後有進；久而純熟，動靜與道爲一，則誠敬不待養而自存，志亦不待於持而自定矣。程子論持志曰：『只此便是私』，此言亦過高，或恐非先生之言。儒者遂以主敬存誠以持其志爲有意，而貶修治之學，殊失『下學上達』之義，近禪氏之虛靜矣。

王漸逵《答冼少芬書》(《明文海》卷一六五) 只整齊衣冠尊嚴威儀便生敬，亦是倒說。蓋心有主時始能有所收斂，如此若待衣冠威儀時乃生敬，則不知要作整齊尊嚴時，誰爲主宰也。若斷家事，卽至親到，但令子侄待之，覺得此心無擾，亦甚快活。此亦偏於靜處。《易》云，言天下之至賾而不可惡也。應事接物一有厭惡，便是病根，便未見得動靜合一處。故動亦定，靜亦定，乃見所養。陸子靜亦云，在人情事變上用功。此正心事合一處，須着如此做去。【略】又曰，君子素位而行，不願乎外，不怨天不尤人，無入而不自得。此卽白沙所謂自然之意，然必戒愼之功到乃有此。戒愼之功卽敬也。程子云，勿助勿忘中間便是敬。古人只說一敬字，便是功夫，簡易明白。後儒自立門戶，又別求一個入手脉路以敎人，皆失其眞切之派，使天下學者漭然不知入手，而卒流於玄虛高遠之歸，無一人克履其實境者。此皆後儒支離之說悞之也。

鄒守益《東廓鄒先生文集》卷五《簡復馬問庵督學》 常考聖門所說己字，未有以爲私者。曰君子求諸己，曰古之學者爲己，曰正己而不求於人，皆指此身而言。此章凡三言己字，而訓詁不同，似亦未安。故常謂克己復禮，卽是修己以敬工夫。敬也者，此心之純乎天理而不雜以人欲也。雜之以欲便爲非禮。非禮勿視聽言動，便是修己以敬之目。除卻視聽言動便無身矣，不雜以欲而視聽言動焉，則目善萬物之色，耳善萬物之聲，言滿天下無口過，行滿天下無怨惡，卽是修己以安百姓，故曰天下歸仁，與篤恭而天下平無二塗轍。高明以爲何如？有所未安，無靳詳示。

胡直《衡廬精舍藏稿》卷一五《易說示張有書》 敬以直內，言人之生也直，罔之則弗直，弗直則非忠信。故恒敬則弗罔而直，直則無弗忠信。敬直未有不方外者也，然必曰義以方外者，卽乾卦居業意也。且直或易遂以義，宜則大而不孤，坤道固如此。

王時槐《友慶堂合稿・答郭以濟癸未》 所云居敬窮理二者不可廢一，要之居敬二字盡之矣。自其居敬之精明了悟處而言，卽謂之窮理，非有二事也。縱使考索古今，討論經史，亦是居敬中之一條件耳。敬無所不該，敬外更無餘事也。故曰居敬二字盡之矣。認得只是居敬一件，則工夫更無歇手時。若認作二事，便有換手，便有斷續，非致一之道也。所云居敬，只是提撕而非把持，良亦近之。大抵學問工夫，惟在還此心本來面目而已，此之謂敬也，豈把持之謂哉。居敬是心體上功夫，若捨心體而求抑妄念，則是棄

本逐末，宜其愈抑而愈紛擾也。即此便是大不敬矣。但能於心體上敬，則妄念不待抑而自無矣。

又《友慶堂合稿・答郭以濟甲申》 所云居敬，非把敬做一件事看，惟心常惺惺云云，甚是。蓋此心湛然至虛，廓然無物，是心之本體原如是也。常能如是即謂之敬，陽明先生所謂合得本體是工夫也。若以心起敬，則心是一物，敬又是一物，反似於心體上添此一項贅疣，是有所恐懼而不得其正，非敬也。

又《友慶堂合稿・答族姪蘊卿辛丑》 所云大成者，未有不以靜專爲主。誠然誠然。蓋此理雖不分動靜，然不專一則不能直遂，不翕聚則不能發散，天地且不能違，而況於人乎。古人每以敬字爲千聖傳心之要，蓋敬則動靜皆主於收斂，是動亦靜也，靜亦靜也。但初學不免以著意爲收斂，是以動靜亦未能合一。若到矜持渾化之日，則應酬與打坐無二矣。收斂到渾化之日，則此理凝然在宇宙間，獨立而不改。來翰所謂不可磨滅之精神者，此也。

又《友慶堂合稿・仰慈膚見》 程伯子曰，識得此體以誠敬存之而已。又曰，未嘗致纖毫之力，此其存之之道。彼揣摩扭捏，縱任玩弄，認定享用，纔涉纖毫便屬意見，即與此體不相似。

又《友慶堂合稿・支筇漫語》 先儒論敬者多矣，愚謂惟收斂二字近之。《易》所謂退藏於密，所謂思不出位，《大學》所謂止，《中庸》所謂篤恭、不顯，周子所謂幾故幽，程子所謂在腔子裏，邵子所謂沉珠於深淵，白沙所謂緘藏，極淵泉，皆收斂之義也。是之謂敬，此心眞機常生者也。然不克則涉於妄生，故克己乃能復禮。《易》曰，尺蠖之屈以求伸也，龍蛇之蟄以存身也。故收斂非墮於空也，善藏其用，而其爲用也大矣。

此性充塞宇宙，然測之愈離，惟一切放下，當體自在。故收斂者，迺絕馳求，息萬緣，潛神於淵以凝道之功也。故曰，苟不至德，至道不凝焉。白沙曰，藏而後發，明其幾矣，形而斯存，道在我矣。又曰，吾能握其幾，何必窺陳編。收斂歸根，是握幾凝道之方也。

黃綰《明道編》卷六 敬者，天命之所以流行也，衽席之上，一有不敬，則天命爲之窒也。

心存無適者，敬也。常存而無失者，致知窮理之要也。故敬者、明誠之本也，明而誠，聖人之學在我矣。

『情不可過，會不可數，抑情以止慢，疎會以增敬，終身守此，然後故舊可保。』此白沙先生之言，因一門人不敬而發也。然道非要人敬者，但不敬則不以爲重，不重則不信，不信則無傳，先生之意也。寒鄉俗弊，人心偷薄，自修非易，獨立猶難，可不知所自貴自慎也哉。

崔銑《士翼》卷一 孔門之教曰禮，程氏之教曰敬，各因習而道之與。夫天之生民，物必有則，故人動必有矩。躬修九容，行采九德，心不強操而存，守不趨徑而約矣。大道既荒，時至於程氏，淫放百出，茫茫墜緒，胡由續之，故教以敬。內不妄思，外不妄動。猶未能也，養於靜以定擾，主於一以制雜，宅於畏悚以警惰。是故禮詳而敬截，禮實而敬虛。禮者聖之由至，敬者禪之可竊。

元武恪好易，每日堅坐。或問曰，先生之學奚本。答曰，敬而已。吁，武氏可謂善學矣。宋胡宏病革，謂彪德美曰，聖門工夫，要處是敬。吁，胡氏可謂考終矣。

人動則涉危機，故曰履虎尾，能敬則寡患矣。敬則必爲善，善則福至。不敬則必爲不善，不善則禍侵。故《詩》曰，戰戰兢兢，如履薄冰。

人須學也，學須敬也。學其植禾乎，日培則日茂。敬其櫛髮乎，日理則日整。故老學不如少，愈於無聞，譬之夕燭不若日，勝於冥躓。

又卷二 端吾貌正吾言，人斯敬之矣。非人也，吾自敬也。怠吾貌，易吾言，人斯慢之矣。非人也，吾自慢也。昔蘇轍毀程子，蘇頌止之曰，吾觀過其門者，無不肅也。善占德矣。

又卷三 季路問事鬼神。子曰，未能事人焉能事鬼。謂修己之敬也。夫父兄長上，色徵而言遡之，可逆其志。若鬼神，必誠貫幽明者。誠有一分之虧，則幽有尋丈之違矣。

心才放則私意生，敬不屬則怠行入。

呂柟《涇野子內篇》卷二一 應詔問：『「敬以行簡」與「居簡」之簡同乎？』曰：『敬是行簡之本。如居簡則一於苟，而不能臨民者也。』應詔起曰：『「敬以行簡」固然。如簿書、錢穀之繁，軍戎、祭祀之事，皆國用所不能無者，若徒執一行簡亦可乎！』先生曰：『此正見行簡有其要也。彼諸葛孔明每事必周勤，後來便食少事繁，此蓋不知其要矣。』應詔又問：『然則要在用人乎？』曰：『要在於敬。能敬以自治，而無纖毫私滯於其中，則自然會用

人，自然會理財，事事有緒而不亂矣。如自家無敬之本，惟事苟簡，吾見一身且弗治，安望其能臨民！看來今日之講，不難於簡而難於敬。賢輩他日居位涖政，切不可忽此敬字。』

又卷二七　獻蓋問：『「居敬而行簡」，《註》以敬爲自治，簡爲臨民。蓋意居敬亦所以治人，行簡亦所以自治。居敬如利當興，弊當革，賢當舉，政當修，何者當重且急者，行之便是行簡。故夫子稱舜無爲而治，必曰「恭己正南面」。《書》載舜臨下以簡，必曰「溫恭允塞」也。若居簡行簡，一心簡略，而不論其輕重緩急，如老氏所謂「我好靜而民自正」，我無爲而天下化，故不可也。是否？』先生曰：『須兼內外、人己說。朱子說自治嚴甚好，比如人衣冠正，瞻視尊，言語安舒，舉動從容，則非僻之心無自而入，這便是自治嚴，不須刑罰，人自畏敬。至行事臨民，只舉其綱領，不瑣瑣於末節，人便樂從。若不莊以涖之，則民不敬；煩冗瑣碎，朝四暮三，人雖勉強聽命，以苟免刑罰，其中心能無怨乎！惟居敬則有以啓民可畏可像之心，行簡又有以順民易親易從之志，以臨其民，不亦可乎！居簡而行簡，卻是無本之政，不可以臨民也。看來夫子許「雍也可使南面」，在仲弓問仁之後。彼「出門如見大賓，使民如承大祭」，便是居敬；「己所不欲，勿施於人」，便是行簡。仲弓於夫子之言實落用工體認過來，故夫子許之。諸生於此等處不可說過便了，須要著實用此居敬工夫。不但見我時如此，凡朋友相見，雖無書可講，無事可言，亦當存此「如見大賓」之心，語默動靜俱要時時省察，則放心漸收，久之可以爲賢，熟之可以入聖。他日得位臨民，可以舉而措之，雖至卿相，亦不外此居敬行簡也。』

呂坤《呻吟語》卷一之二　治心之學，莫妙於瑟僩二字。瑟訓嚴密，譬之重關天險，無隙可乘。此謂不疎，物欲自消其窺伺之心。僩訓武毅，譬之將軍按劍，見者股慄，此謂不弱，物欲自奪其猖獗之氣。而今吾輩靈臺，四無牆戶，如露地錢財，有手皆取。又孱弱無能，如殺殘俘虜，落膽從人。物欲不須投間抵隙，都是他家產業，不須硬迫柔求，都是他家奴婢。更有那個關防，何人喘息。可哭可恨。

又卷一之四　或問敬之道。曰，外面整齊嚴肅，內面齋莊中正，是靜時涵養的敬。讀書則心在於所讀，治事則心在於所治，是主一無適的敬。出門如見大賓，使民如承大祭，是隨事小心的敬。或曰，若笑談歌咏，宴息造次之時，恐如是則矜持不泰然矣。曰，敬以端嚴爲體，以虛活爲用，以不離於正爲主。齊日衣冠而寢，夢寐乎所祭者也。不齊之寢則解衣脫冕矣，未有釋衣冕而持敬也。然而心不流於邪僻，事不詭於道義，則不害其爲敬矣。君若專去端嚴上求敬，則荷鋤負畚，執轡御車，鄙事賤役，古聖賢皆爲之矣。豈能日日手容恭，足容重耶。又若孔子曲肱指掌，及居不容，點之浴沂，何害其爲敬耶。大端心與正依，事與道合，雖不拘拘於端嚴，不害其爲敬。苟心遊千里，意逐百欲，而此身却兀然端嚴在此，這是敬否。譬如謹避深藏，秉燭鳴珮，緩步輕聲，女教內則原是如此，所以養貞信也。若鹽婦汲妻，及當顛沛奔走之際，自是回避不得。然而貞信之守與深藏謹避者同，是何害其爲女教哉。是故敬不擇人，敬不擇事，敬不擇時，敬不擇地，只要個心與正依，事與道合。

王棟《王一庵先生遺集》卷一《會語續集》　問，前輩多言敬則中心有主。今曰誠意則心有主。謂主敬不如主誠者乎？曰，不然。誠與敬俱是虛字，吾非謂誠能有主，謂此修身立本之意乃有主也。誠字虛，意字實。譬如方士說丹，意是鉛汞丹頭，誠則所謂文武火候而已。又通考之，北宮黝之有主是主必勝，孟施舍之有主是主無懼。曾子聞大勇於夫子，是主自反而縮。孟子之異於告子，是主行慊於心。皆必有一件物事主宰於中，乃有把柄。今祇泛言敬則中心有主，不知主個甚麼？將以爲主個敬字，畢竟懸空無所附着，何以應萬變而不動心乎？吾輩今日格物之學，分明是主修身立本，誠意是所以立之之功，不說敬而敬在其中。蓋自其眞實不妄之謂誠，自其戒愼不怠之謂敬。誠則敬，敬則誠，其一也。又程子嘗言，學者先須識得仁，識得此理以誠敬存之而已，這便是以仁爲主，誠敬是所以存之之功。究竟來孔之言縮，孟之言慊，程之言仁，皆與《大學》修身爲本統脈相承，若合符節，思之當自躍然。

何心隱《何心隱集》卷二《敬所》　敬所，所敬者何？主敬乎？主於敬乎？主而敬乎？恐未知敬之所也。王敬作所，知敬之所矣。所於敬而王乎？所於王而敬乎？恐亦未知敬之不有所之所也。然則敬奚所乎？況敬不有所，又奚所乎？必修己以敬，乃敬之不有所之所乎？然則修己以安人，安人於修己也，奚不言敬乎？敬其所乎？修己以安百姓，安百姓於修己也，奚不言敬乎？敬其所乎？己所敬，敬所己以敬以修於己者，斯敬之不有所之所乎？必由己而修，修以己以敬，敬修於己，己也。敬己，己也。

斯敬之不有所之所也。何也？惟己可以敬而主也。惟己可以敬而王也。惟己可以敬而修，可以安人可以安百姓也。可以病堯舜於安人安百姓，以敬之修己，己也。然則修己以敬之敬，非敬之不有所之所乎？斯敬所也。所於己而修所敬也，敬己，己也。然則孰不己乎？孰不敬乎？必敬己於君子之己之敬，斯敬之不有所之所也，斯敬所也。又必君子於孔子之君子以己以敬，斯不王之王，不主之主，斯敬之不有所之所也，斯敬所也。敬所於讀書所而敬者，敬奚所乎？敬奚所乎？

顧憲成《小心齋劄記》卷九　曾子開口，便說個啓予足啓予手。終之曰，而今而後吾知免夫。此四語首尾呼應，故註云，言其得免於毀傷也。意甚分明。邇來說者以爲，此何但免於毀傷，直是證入無悟無修大休歇境界，永無如臨如履之懼耳。所以然者，一緣看得免於毀傷四字太艸艸，一緣看得戰戰兢兢太拘束了也。須知戰戰兢兢，乃吾性體流行沒些子放鬆處，如臨如履，猶所謂如見大賓，如承大祭，而語加嚴切耳，非有所憂患恐懼之謂也。孟子曰，必有事焉而勿正，心勿忘勿助長。必有事，正是戰戰兢兢。勿忘勿助，正是必有事。如此有何拘束？這便是個大休歇也。陽明《答舒國用書》有曰，灑落生於天理之常存，天理之常存生於敬畏之無間。其義精矣，猶屬權說，若分而爲二然者。究其實，灑落原非放縱，乃眞敬畏。敬畏原非把持，乃眞灑落。如必免於如臨如履之懼，方稱大休歇，則是灑落必廢敬畏，敬畏必礙灑落。自古聖賢，憂勤惕厲，汲汲一生，卻成個大勞攘矣，殆不其然。至所謂免於毀傷，談何容易。試思造化予我這兩手，豈僅僅要他能提能携而已。與我這兩足，豈僅僅要他能趨能走而已。卽爾世間林林總總，誰是毀傷者？須知免於毀傷是全歸，全歸是踐形，踐形是盡性。是故，必與天地合其德，方纔那與天地同體的無墜無陷，必與日月合其明，方纔那與日月同體的無墜無陷，必與四時合其序，方纔那與四時同體的無墜無陷，必與鬼神合其吉凶，方纔那與鬼神同體的無墜無陷。論至此又誰是不毀傷者？孟子曰，事親若曾子者可也。予亦曰，守身若曾子者可也。味可之一字，只愁免於毀傷四字了而未了，莫嫌了得這四字猶有所不足也。

又卷一二　或問，子以小心名齋，必有取爾也。乃劄中並未嘗及此二字，曾一處及之，予又不能無疑，敢請。曰，吾所言無非此二字，只是不曾牽名道姓耳，試體之便見。今試爲我舉所疑。曰，無可無不可，是孔子小心處，作何解？曰，可者因而可之，聖人未嘗敢自有其可也。不可者因而不可之，聖人未嘗敢自有其不可也。這是甚麼樣小心？若不聞之乎，君子之中庸也，君子而時中。小人之中庸也，小人而無忌憚也。時中與無忌憚，只在幾微間耳。予嘗謂《鄉黨》一篇，章章是個小心圖，末條拈個時字，正所謂無可無不可也。吾十有五章卻是個小心訣。曰，何也？曰，此章要看第一句學字，末一句矩字。兩字首尾呼應，最可味。是故謂之學，便見雖聖人亦不敢一毫自家主張，知有矩而已矣。謂之矩，便見雖聖人亦不敢一毫違他主張，知有學而已矣。豈不是個小心訣？曰，天命云何？曰，臣受命於君，子受命於父，人受命於天。不知有君不可以爲臣，不知有父不可以爲子，不知有天不可以爲人。《詩》云，小心翼翼，昭事上帝。此之謂也。曰，小心是個敬。聞之程子之言敬，曰主一無適。謝上蔡之言敬，曰常惺惺法。尹和靖之言敬，曰其心收斂，不容一物。似說得甚精。曰，總不出小心二字。此二字亦何嘗不精，且執塗之人而告之曰，主一無適，曰常惺惺法，曰其心收斂不容一物，正恐茫然。有如告之曰小心，誰不曉了。及其至，卽堯舜猶病。此最易知，最易能，又最無窮盡者也。曰，世儒放膽多矣，提出這二字，正對病之藥。曰，這是百艸中一粒靈丹，不論有病無病，都少他不得。而今須要實實調服，莫只把來做個好方子，隨口說過，隨手鈔過，卻將自家死生放在一邊也。

又卷一八　心不踰矩，孔子之小心也。心不違仁，顏子之小心也。語本體，只是性善二字。語工夫，只是小心二字。

又《還經録》　孔子曰執事敬，曰出門如見大賓，使民如承大祭，曰無大小，無衆寡，無敢慢。聖人處世，只此一付精神。雖灑埽應對，何嘗減得些子。雖做出經天緯地莫大的事業，何嘗增得些子。明道作字甚敬，晦菴見小童添炭，撥開火教亂，曰可拂殺了我，不愛人恁地。諺云，獅子捉兔捉象，皆用全力。此所謂主一無適也。卽此是敬，卽此是天理流行，更於何處添入個天理。卽此是人欲淨盡，更於何處攙入個人欲。陽明故以好酒好色混作一字，既未免揠肉做瘡，卻以天理解作一字，又未免畫蛇添足。只緣認得敬欠眞，便兩頭俱說不着題耳。

高攀龍《高子遺書》卷一　學有無窮工夫，心之一字乃大總括。心有無窮工夫，敬之一字乃大總括。

心無一事之謂敬。

整齊容貌心便一，合內外之道。

儼若思而已，無纖毫事也。

無適自然有主，不假安排。

千聖萬賢只一敬字做成。

性不可言，聖人以仁義禮智言之。心不可言，聖人以敬言之。

不知敬之卽心，而欲以敬存心，不識心亦不識敬。

人之生也直，敬以直內而已。人之生也直，本體也。敬以直，內工夫也。

無妄之謂誠，無適之謂敬，有適皆妄也。

程子曰，主一者謂之敬。一者謂之誠，主則有意在是。誠者本體也，敬者工夫也。不識誠亦不識敬，不識敬亦不識誠。

主一之謂敬，無適之謂一。人心如何能無適？故須窮理識其本體。所以明道曰，學者須先識仁，識得仁體以誠敬存之而已。故居敬窮理只是一事。

識得仁體，以誠敬存之。存之之道，必有事焉而勿正，心勿忘勿助長，未嘗費纖毫之力，可謂明白矣。今之重攝持者，惟恐不須防檢等語開恣肆之端，重解悟者惟恐誠敬存之之語滋拘滯之弊，何耶？

朱子立主敬三法，伊川整齊嚴肅，上蔡常惺惺，和靖其心收斂不容一物。言敬者總不出此。然常惺惺其心收斂，一著意便不是。蓋此心神明，難犯手勢，惟整齊嚴肅有妙存焉，未嘗不惺惺，未嘗不收斂。內外卓然，絕不犯手也。

人心放他自繇不得。

人心戰戰兢兢，故坦坦蕩蕩，何也？以心中無事也。試想臨深淵履薄冰，此時心中還著得一事否？故如臨如履，所以形容戰戰兢兢必有事焉之象，實則形容坦坦蕩蕩澄然無事之象也。

又卷四《君子修己以敬章戊申》 吾輩須各各自認得個己。這個己靈於萬物，並於天地，不可輕看了他。他原生來一私不染，萬物具備，天然完全，何故要修？只緣有生以後爲氣稟所拘，自家局小了他，爲物欲所蔽，自家污壞了他，失了他原初本色，故須要修。然修之之法，却甚簡易直截，只爭個敬不敬爾。敬則此心便在這裏，耳便聰，目便明，四體便恭謹，應事便條理。這個己便是修的。不敬心便不在，耳便不聰，目便不明，四體便頹放，應事便乖謬，這個己便是不修的。只爭這些子。當下便分聖凡，何啻天淵相隔。聖人說個修己以敬，徹上徹下，全體在此，大用在此，只要人見得透信得及。子路便信不及，便曰如斯而已乎？是看得這個己小了，看得這個修己輕了，不知聖人把握宇宙樞紐，萬化都在於此，人也以此去安，百姓也以此去安，充其分量，就是堯舜也做不盡的。這個道理只在眼前，平常到極處，故人人明白，人人不明白。大要先看透天下萬事，除了修己更無別事。若不修己，更無一事可做。若眞眞實實修了這己，一正百正，一了百了，何處更要費一點閒心腸，枉一點閒氣力？今之談學者多混禪學，便說只要認得這個己他原自修的，何須更添個修，原自敬的，何須更添個敬？反成障礙了。此是誤天下學者，只將虛影子騙過一生，其實不曾修，有日就污壞而已。若是實修，須是整齊嚴肅，著不得些怠惰放肆。須是主一無適，著不得些胡思亂想。須是無衆寡，無小大，無敢慢，著不得些輕忽厭倦。其初雖不免用力，到習之而熟，自有無限風光。今人又多錯認了這個敬字，謂纔說敬便著在敬上了，此正不是敬。凡人心下膠膠擾擾，只緣不敬，若敬便豁然無事了，豈有敬而著個敬在胸中爲障礙之理？如今大會中，大家雝雝肅肅，心下潔潔淨淨，便是修己以敬的樣子。一刻如此便做了一刻君子，一日如此便做了一日君子。《詩》曰聖敬日躋。只要日日躋陞去。

又卷五 朱夫子三樣入敬法，曰整齊嚴肅，曰常惺惺，曰收斂不容一物。今日吾輩胸中勞勞擾擾，千萬物俱容在此，豈止一物？若要免此，須是常惺惺，要惺惺須是整齊嚴肅，三法又有次第。

彥文問曰，聖人時時對越上帝，何又要三日齋七日戒？先生曰，聖人雖無時不敬，平常不廢應接，至祭祀時皆謝絕，收斂精神以對鬼神耳。

叔幾亨問，操存難久，奈何？先生曰，《易》曰敬以直內，義以方外。敬義原非二物，假如外面正衣冠，尊瞻視，而心裏不敬，久則便傾倚了。假如內面主敬，而威儀不整，久則便放倒了。所以聖人說，敬義立而德不孤。難久者只是德孤，德孤者內外不相養，身心不相攝也。今當從此著力。先生又曰，人心本無一物，所以紛擾者只是外蔽，誠能一日反觀，物欲便廓然消化，所謂紛擾者安在？故一覺便是乾，一敬便是坤。

又卷八上《答念臺三》 觀千古聖賢心法，只一敬字，捷徑無弊。何謂敬？絕無之盡也，有毫釐絲忽在便不是，有敬字在亦不是。《易》曰，直其正

也，直心正念而已。直心卽正念，正念卽直心，卓卓巍巍，惺惺了了，至於熟焉，習心化而無事矣。

又《與揭陽諸生》 別來加功何如？靜坐收攝浮蕩精神，舉動守聖賢法戒。貨色二字，落脚便成禽獸。貧儒少年從此清楚，方有根基可望。舉動不苟，則虛明中無悔尤之擾，靜處益得力。靜處收拾寧定，則事至物來方能審擇，是非不迷所向。兩者合一交資，而尤以靜定爲本。每日如此用功，不患人品不成。意念高遠，襟懷灑落，加以讀書精專，不必求工，文字自無不工之理。所業既工，科第自在其中，又何必營營於得失，自累其虛明，使彼此兩失哉？

又《與蕭自麓一》 聖人之道閑邪存誠一語，本體工夫兼至。而挾持之功，則莫如『敬以直內，義以方外』兩言之簡而盡。敬則是敬，義須索精，故在格物致知。敬義立而德不孤，夫然後精明的確，而無似是而非之弊。不然，知敬而不知集義，則偏陋固滯，或有敬非其敬者矣。

又卷一二《書趙維玄扇》 人有此身卽有此心，不知有其心則不知有其身。人有此心卽有此性，不知有其性則不知有其心。人有此性卽有此覺，不知有其覺則不知有其性。覺斯敬矣，敬斯性矣，覺者乾道，敬者坤道。何以言之？夫人之覺，不知其所由來。不知其所由來者，天也。所以覺者由不敬也，由不敬而覺，覺斯敬矣。覺者心也，敬者身也，今人四體不端，見君子而後肅然端焉，所以不安者，非由見君子而然，其性然也。見君子而性斯顯耳。故心覺而身敬者，坤承乾也。乾坤合德則形性渾融，久而熟，凡而聖矣。

黃道周《榕壇問業》卷一 王豐功次云，經邦不敢遠問，只如聖賢躬體力行，俱在倫理日用。子臣弟友，夫子終身自謂未能。自夫子來，何人不是此物，何人不做此事。却無一人做到夫子田地。夫子於此處說出忠恕，分明是以己恕人，對仲弓說又添出敬字。仲弓之敬，顏淵之禮，莫是此處下手不同，遂使終身言行都不慥慥了。某云，賢說得有歸宿。某今日說格物致知，說強恕而行，未嘗結得敬字，賴賢此說，得到格於上下，格於鬼神鳥獸草木魚鱉道理。

楊玉宸當日已信格物是個明善，再不復疑。某曰，且問看。玉宸云，朱陸異同，勿論格致，只如一學字，晦翁謂明善復初，陸說是自然有覺。將覺先於學，抑學後乃覺耶。有學便有習，將覺果是性，學果是習耶。某曰，此則不曉格物是知去格他，抑知至是物通至此耶。聖賢只是如此學問，猶天上日月，東西相起，決不是舊歲星辰，覺今年風雨。亦不是今歲晦朔，覺去歲光明。吾人只此一段精魄，上天下地，無有停期，溫故便知千歲，知新便損益百代。切勿爲時師故紙蔽此晶光。

又卷六 戴眉仲復問，有道心便有人心，有德性便有氣性，亦如陰陽合體而出，雖有分別却不能離，如何得以道心消融人心，以德性變化氣性。某云，晝夜同一道心，看不明白，人心便起風雷。同一德性，感得躁暴，氣質便殊。人能敬靜，在在見極，便無復晝夜風雷之別，亦無復養心養氣之殊。

劉宗周《劉子遺書》卷二 吾人有生以後，此心隨物而逐，一向放失在外，不知主人翁在何處。一旦反求，欲從腔子內覓歸根，又是將心覓心。惟有一敬，爲操存之法，隨處流行，隨處靜定，無有動靜顯微前後巨細之岐，是千聖相傳心法也。學者由灑掃應對而入，至於無衆寡無小大，只是一個工夫。

伊洛拈出敬字，本《中庸》戒愼恐懼來，然不若《中庸》說得有著落。以戒愼屬不睹，以恐懼屬不聞，總只爲這些子討消息，胸中實無個敬字也。

又卷四 敬齋云，敬無間斷便是誠。予謂，心有間斷只是不敬，故若敬則自無間斷。敬則所以誠之也，此所謂自明而誠也，非敬卽是誠。敬齋尙未及和靖。敬齋只持守可觀，而和靖於涵養分上大是得力。

又卷一〇《重修紹興府儒學記》 世道之壞也，人心受其病，而人心之病，首中於學術。請試以肅皇帝敬一之說質之。人皆有是心也，克念焉而聖，罔念焉而狂，則天理人欲，貞勝之幾也。心本一也，而人欲二之，必也主敬乎。惟敬故一，一則誠，誠則聖。故曰，敬者聖學始終之要。又曰，聖學一爲要，申之曰無欲，其旨嚴矣。伊洛之教衰，而後儒進之以良知，直指本心，爲敬字提宗，視古人無異旨也。乃後之學者，一訛以情識，則認賊作子，既不諱言人欲。再訛以性空，則認子作賊，尤不喜言天理。於是誠敬之說爲世大禁，浸假而以良知授之佛氏矣。佛氏之說昌，卽良知亦所厭聞，而吾道竟爲天下蝕，是率天下而窮且盜也。浸淫既久，安得無今日之禍。昔孟子闢楊、墨，比之洪水猛獸，而曰我亦欲正人心。佛、老之禍甚於楊、墨，自古而然，況後世乎。識者以爲莫若救之以敬也。煌煌聖謨，炳若日星，得是說而存之，爲伊洛發蒙，爲姚江救弊，推之斯世斯民，猶掇之也。

主靜

薛瑄《讀書録》卷一　學以靜爲本。

常沉靜則含蓄義理深而應事有力。

少言沉默最妙。

厚重靜定寬緩，進德之基。

又卷二　心靜能處事。

平旦虛明氣象最可觀，使一日之間常如平旦之時，則心無不存矣。

平旦虛明之氣象有難以語人者，惟無欲者能識之。平旦未與物接之時，虛明洞徹胸次超然，眞所謂清明在躬，志氣如神者。此蓋夜氣澄靜之驗。苟一日之間勿使物欲汩雜，而神清氣定，常如平旦之時，則心恒存，而處事無過不及之差矣。

又卷四　觀《太極圖》得一靜字，爲處事之本。

又卷七　所處之地雖靜，而心飛颺於外，亦不得靜也。惟身在是而心亦在是，則不擇地而靜矣。

一切外事與己本無干涉，而與之擾擾俱馳，是所以爲心病也。惟知止則心自定矣。

又《讀書續録》卷一　造化人事皆以靜爲主，造化非專一翕聚，則不能直遂發散。人心非寂然不動，則何以酬酢天下萬事哉？

吳與弼《康齋集》卷一《日録》　靜中觀物理，隨處有得。

蔡清《虛齋集》卷一《寄張廷實書》　天地人物，權柄皆在靜上。

心當靜處天機現，氣到完時鬼力隨。

又《靜之字説》　吾聞之，水以澄而清。夫水本清也，初何濁之可澄。惟動而撓之，或自流動而所之者非其地，於是乎有濁耳。然使濁者復得片時之靜，則濁滓自沈，而還歸於清矣。用是而觀，澄之之方，其無出於靜之者乎。故字之曰靜之。嗚呼，靜之時義大矣哉。貫三才皆主於靜也，水特附於地者之一物耳。在人則方寸之間亦有源頭活水焉，苟失於主靜，則勢利之來自外者，既得以動而撓之。而情慾之發於中者，又自動而失其所之，於是乎源頭濁矣。源頭既濁，尚何有清流之可味也哉。我思古人居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道，富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。事物變故，雖千態萬狀，交至遝來於吾前，而吾之本眞瑩然者，處之常有餘地，應之常有餘味。殊若不見其孰爲可喜，孰爲可悲，孰爲可厭，孰爲可慕者。無他，靜而已矣。此則所謂孔氏家法，而侯所當益讀書親友以求焉者也。或曰，動靜相生，若子之説，將遂無動矣乎。曰，非也。以靜而動，動而主於靜焉。夫主於靜而動，則動而無動矣。是説也，吾得諸易。

又卷二《與黃德馨書》　累承來書，知所以愛助我意甚厚。益友之言豈可多得。吾雖未能盡行之，然不敢忘也。涉世甚難，蓄德宜豫。靜之一字，更須於動中驗之。動而不失其靜，乃爲得力。反覆體驗，又止是虛而已。蓋居常一念及靜字，猶覺有待於掃去煩囂之意。唯念個虛字，則自覺安便，目前縱有許多勞擾，而裏面條路元自分明，無用多費力而亦自不至懈惰也。且靜亦須虛，方是靜本色。不然形靜而心騖於外，或入於禪者何限。人心本是萬理之府，惟虛則無障礙。學問工夫大抵只是要去其障礙而已。此言吾未能盡行之，但彷彿似有一二時襲得此光景者。或非意之來，應之若頗閒暇，至寤寐之際，亦覺有甜趣。故吾妄意，虛之一字，就是聖賢成始成終之道。今且與足下一私講之，試訂其是否。人便，可書復也。此等言語，足下只自知之。蓋吾平生行不掩其言甚多，工力未到，故態時發，則此等言語，秪爲人作口實笑謔耳。今歲科舉，不知足下與仲殷，得了此否。

陳獻章《陳獻章集》卷二《與賀克恭黃門十則》之二　爲學須從靜中坐養出個端倪來，方有商量處。林緝熙此紙，是他向來經歷過一個功案如此，是最不可不知。錄上克恭黃門。歲首已託鍾鍈轉寄，未知達否？今再錄去。若未有入處，但只依此下工，不至相誤，未可便靠書策也。前紙所錄《往來書問》二首，又《記夢》一首，後有林緝熙秉之跋尾，通奉去。病中不能作書，然所欲言者，大略不過此而已，亮之。

又《與羅一峰七則》之二　伊川先生每見人靜坐，便嘆其善學。此一靜字，自濂溪先生主靜發源，後來程門諸公遞相傳授，至於豫章、延平二先生，尤專提此教人，學者亦以此得力。晦庵恐人差入禪去，故少説靜，只説敬，如伊川晚年之訓。此是防微慮遠之道，然在學者須自量度何如，若不至爲禪所誘，仍多靜方有入處。若平生忙者，此尤爲對症藥也。

又附録四《與林緝熙書三十一則》之七　來諭主張默默甚好。默默守得住，言語纔多便走了，須假默默去養教盛大。《中庸》言細不遺大，不過工夫則不離個忠信。孔孟却就言語上教人點檢，便是終日乾乾也。

又《語録》（《明儒學案》卷五《文恭陳白沙先生獻章》）　夫道無動靜也，得之者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外，苟欲靜即非靜矣。故當隨動靜以施其功也。

善學者主於靜，以觀動之所本；察於用，以觀體之所存。

湛若水《甘泉文集》卷一《樵語》　甘泉子曰，夫治心者如調馬矣。習心之狂，猶夫馬也。故調之而後熟。思則思，不思則不思，思不思在我一體也。今夫求心者，偏於靜，不求於動，不習之於事，譬諸繫馬於肆，而求其良，不可得也。

存省一心，孰分動靜？分則離，一則合。合則無間，無間則無息。

又卷七《答余督學》　陽明不專於靜之說，即僕之說也。古之論學，未有以靜坐爲言者。而程氏言之，非其定論，乃欲補小學之缺，急時弊也。後之儒者遂以靜坐求之，過矣。古之論學，未有以靜爲言者，以靜爲言者皆禪也。故孔門之教，皆欲事上求仁，動時着力，何者？靜不可以致力，纔致力即已非靜矣。故《論語》曰，執事敬，《易》曰，敬以直內，義以方外，《中庸》戒慎恐懼慎獨，皆動以致其力之方也。何者？靜不可見，苟求之靜焉，駸駸乎入於荒忽寂滅之中，而不可入堯舜之道矣。故《易》曰，復其見天地之心乎！復也者，一陽動也，非復則天地之心不可得而見矣。天地之心不可得而見，則天理或幾乎息矣。故善學者必令動靜一於敬，敬立而動靜混矣。此合內外之道也，性之德也。雖然，言之易，行之難，非一朝一夕之故也。當爲吾兄共勉之，以倡明斯道，幸甚。

又《復王宜學內翰》　承舉艮傳欲於此以精其知習靜以養其動可謂知本矣。夫道無內外，內外一道也。心無動靜，動靜一心也。故知動靜之皆心，則內外一。內外一，又何往而非道？合內外，混動靜，則澄然無事，而後能止。故《易》曰，艮其背，不獲其身。行其庭，不見其人，止之道也。夫不獲其身必有獲也，不見其人必有見也。言有主也，夫然後能止。故曰，知止而後有定，夫苟至於有定，則動亦定，靜亦定，而內外忘矣。故《傳》曰，外物不接，內欲不萌，言止之道也。夫物也者邪也，欲也者情之流也，接也者交也，物交物也。夫人之有心莫不有知覺，既有知覺不能不動而爲情。外物觸其情而交焉，則不能不流，流而不息，莫知所止，不能反躬天理滅矣。故不接也者，勿視聽言動之謂也。人之有形不能無視聽言動也，在勿之而已，故終日酬應而吾有主焉。故曰，不接非置其身心於無物之地而後能靜定也。夫苦熱而求涼者，則有時而熱矣。病渴而思沃者，則有時而渴矣。惡動以求靜者，則有時而動矣。何者？動繫於念，不繫於事也，知此斯可以語性矣。故曰，性之德也，合內外之道。是故與其習靜以養動，不若慎動以養靜。慎動以養靜，不若動靜皆忘，時動時靜，察見天理而存養之也。此僕之所得於程子，而以自力者，承下問，不得不盡其愚。

又《答聶文蔚侍御》　來諭云，不睹不聞即是隱微字，戒謹恐懼即所謂慎獨。區區之見正如此。《中庸》慎獨一節即申上節，所以下一個故字。聖賢之學元無靜存動察相對，只是一段工夫。凡所用功皆是動處。《中庸》、《大學》、《艮卦》、《通書》無不皆然。蓋動以養其靜，靜處不可着力，才着力便是動矣。至伊川乃有靜坐之說，又別開一個門面。故僕於先師石翁墓銘云，孔孟之後若更一門，蓋見此也。今來諭云云，不易見得，欽羨欽羨。程子於尹彥明靜坐半年後，方得《大學》、《西銘》看，即非讀書寫字專心之云矣。惟明道作字甚敬，即此是學之言，乃區區今日二業合一之訣也。如何如何？

又卷八《新泉問辨録》　羅郡問，白沙先生有言云，靜坐久之，然後吾心之體隱然呈露，常若有物，如顏之卓爾，孟之躍如，皆眞有所見，而非徒爲形容之辭。但先生以靜坐爲言，而今以隨處體認爲教，不知行者之到家，果孰先而孰後乎？

虛見與實見不同，靜坐久隱然見吾心之體者，蓋先生爲初學言之。其實何有動靜之間，心熟後，雖終日酬酢萬變，朝廷百官萬象，金革百萬之衆，造次顚沛，而吾心之本體澄然無一物，何往而不呈露耶？蓋不待靜坐而後見也。顏子之瞻前忽後，乃是窺見景象，虛見也。至於博約之功既竭其才之後，其卓爾者乃實見也。隨處體認天理，自初學以上皆然，不分先後。居處恭，執事敬，與人忠，即隨處體認之功，連靜坐亦在內矣。

又卷九《新泉問辨續録》　周以魯問：『時有動靜，理無動靜，存天理則無動無靜，皆能定矣。周子主靜，靜字毋亦指理之定而言，是否？』『吾契謂理無動靜，存天理則動靜皆定，則知或以體認天理爲求於外之非矣。又謂

周子主靜指理之定而言，則知偏靜偏內之非矣。不易見得，只要涵養，前面更有光景，勿惑羣言，煞要自信百代以俟聖人而不惑。』

又卷二三《語録》 記吾初遊江門時，在楚雲臺夢一老人曰，爾在山中坐百日便有意思。後以問先師，先師曰恐生病。乃知先師不欲人靜坐也。

王守仁《傳習録》卷下 劉君亮要在山中靜坐。先生曰：『汝若以厭外物之心去求之靜，是反養成一個驕惰之氣了；汝若不厭外物，復於靜處涵養，卻好。』

又《王陽明全集》卷四《與辰中諸生己巳》 前在寺中所云靜坐事，非欲坐禪入定。蓋因吾輩平日爲事物紛拏，未知爲己，欲以此補小學收放心一段工夫耳。明道云：『纔學便須知有著力處，既學便須知有著力處。』諸友宜於此處着力，方有進步，異時始有得力處也。『學要鞭辟近裏著己』、『君子之道闇然而日章』、『爲名與爲利，雖淸濁不同，然其利心則一』、『謙受益』、『不求異於人，而求同於理』，此數語宜書之壁間，常目在之。舉業不患妨功，惟患奪志。只如前日所約，循循爲之，亦自兩無相礙。所謂知得灑掃應對，便是精義入神也。

王畿《語録》（《明儒學案》卷一二《郎中王龍谿先生畿》） 靜者，心之本體。濂溪主靜，以無欲爲要。一者，無欲也，則靜虛動直。主靜之靜，實兼動靜之義。動靜，所遇之時也。人心未免逐物，以其有欲也。無欲，則雖萬感紛擾而未嘗動也。從欲，則雖一念枯寂而未嘗靜也。《答吳中淮》。

鄒守益《東廓鄒先生文集》卷七《録諸友聚語答兩城郡公問學》 濂溪主靜之靜，不對動而言。恐人誤認，故自註云，無欲。此靜字是指人生而靜眞體，常主宰綱維萬化者。在天機，名之曰無聲無臭，故揭無極二字。在聖學，名之曰不覩不聞，故揭無欲二字。天心無言，而元亨利貞無停機，故百物生。聖心無欲，而仁義中正無停機，故萬物成。知太極本無極，則識天道之妙。知仁義中正而主靜，則識聖學之全。

四時常行，百物常生，而天心無言，萬古寂然。故未發是發的主宰，寂感無時，體用無界。

歐陽德《歐陽南野先生文選·答聶雙江二》 來教謂，定體炯然在中，寂然不動，而萬化攸基，此是涵養所得，非若空想虛談者。乃略不言及感通，却是專主靜養，鄙意微有未協耳。然體得未發氣象炯然在中，恐亦未可遽謂之中。如前所陳，敬持存養却自是致中要道，到得動靜無心，內外兩忘，不見有炯然之體，則眞炯然矣，允執厥中矣。《大學或問》引延平先生言，爲學之初且當常存此心，勿爲他事所勝，凡遇一事，卽當就此事反覆推尋，以究其理。待此一事融釋脫落，然後循序少進，別窮一事。如此既久，積累之多，胸中自當有灑然處。其云且當存心勿爲事勝，殆所謂靜中體取未發者耶。遇事究理，殆先生格物致知之功耶。此雖與《大學》本旨未盡脗合，然其就日用事爲上磨礱煅煉，循序積累，消化氣習，破除意見，以求融釋脫落，胸中灑然，亦可見其不以靜存未發氣象，遂爲立天下之大本，盡性學之全功矣。居處執事與人，何處無視聽言動，何處無喜怒哀樂，何處非格物致知，何處非存養未發之中也。【略】學不明，故遣外累，泯思慮，以求靜於內者，其蔽也自私，非所以立感通之本。以心觀物，卽事求理，以矯靜之失者，其蔽也用智，非所以達順應之用。靜中有動，動上求靜，以爲克協於中者，其蔽也二本，非所以爲內外兩忘之道。是皆不知動靜之體精一不二，而意所謂動靜者而學之，故其端微失，其流靡極。學不可不愼也。道卿之學既識其大者，吾已無所容言。然端必辨而後明，學必講而後精，則亦不容於無言也。

又《歐陽南野先生文選·徐任夫贈言》 學莫大於主靜，非虛靜之謂也，無欲之謂。眞靜聲色臭味，富貴聲利，種種世情不作於意。故其止也廓然無體，其出之也根心生色，如草木之暢茂，如機緘之發，不假造作，是謂動靜無心。凡動靜未能無心者，猶是聲色臭味，富貴聲利之爲礙也，正當洗濯蕩滌，得所謂眞靜，而無靜之可得，方是眞實安身立命處矣。

又《歐陽南野先生文選·蔡道卿贈言》 聖人之學，心學也。堯、舜、禹相授曰，人心道心，精一執中，學之源也。孔子言，克己復禮爲仁。孟子稱，仁，人心也。所以救其良心者猶斧斤之於木，學問之道，求無放其良心而已，精一之功也。濂溪承先聖而有主靜之論。夫心無動靜，動靜時也。時動時靜而無動無靜，是謂主靜。主靜者，無欲也。故養心莫善於寡欲，寡之又寡以至於無，則靜虛動直，明通公溥，人極之所以立也。

聶豹《雙江聶先生文集·答戴伯常》 思慮營欲，心之變化。然無物以主之，皆能累心。惟主靜則氣定，氣定則澄然無事。此便是未發本體。然非一蹴可至，須存養優柔，不管紛擾與否，常覺此中定靜積久當有効。若不知緊切下功，只要驅除思慮，眞成弊屋禦寇矣，越把捉越不定，又是調停火

候也。

又《雙江聶先生文集・答歐陽南野三》　夫後儒所謂靜而存養，是對動而省察者言也。存養屬本體，省察屬事幾，其與孟子之意誠異矣。蓋存養養乎此，省察察乎此。主靜之非對動而言，艮止之止非對行而言。合動靜行止而一之，學問之定功也。九卦皆反身修德之事，修德至本固而後有地可居。而巽以辨之也，井居其所而遷，遷非義之辨乎。內直外方亦非對待而言，《象傳》不云乎，六二之動直以方也，內直則外無不方。程子亦嘗言之，動根於靜，動亦定靜亦定也。主靜之功，豈專在於靜耶。故曰，學問之定功也，何如。又云，程、李二先生所言未發之中，亦只是二先生之意，未必子思意也。子思以率性修道爲宗，獨知其本體也，愼獨其功夫也，中和則其効驗也。愼獨之功念念無間，則良知念念精明，其未發之體無少偏倚，故謂之中。發而中節無少乖戾，故謂之和。稱名雖異，其實一獨知也。言良知則中和在其中，而不可遂以中和爲良。程子所謂猶稱天圓地方而不可遂以方圓爲天地也。故觀乎天地則方圓可見，致其良知則中和在我矣。

又《困辨錄・辨中》　或問，思爲靜乎。蓋思者，心之運。既曰運，則動矣。然思敬思誠儼若思，思無邪之類，則動而無動，而常主夫靜也。故凡用功似屬乎動，而用功的主腦却是靜根。然則何思何慮，無思無爲，又何謂也。此主感應言也。感應者，神化也。纔涉思議，便是憧憧，如憧憧則入於私矣。其去未發之中，何啻千里。若夫精義以入神，洗心以退藏於密，齋戒以神明其德，所以立感應之本也，故曰思則得之。

或問，周子言靜，而程子多言敬，有以異乎。曰，均之爲寡欲也。周曰無欲故靜，程曰主一之謂敬。一者無欲也。然由敬而入者，有所持循，久則內外齋莊，自無不靜。若入頭便主靜，惟上根者能之。蓋天資明健，合下便見本體，亦甚省力。而其弊也，或至於厭棄事物，嫌入別樣蹊徑。是在學者，顧其天資力量而愼擇所由也。近時有名爲講學而猖狂自恣，往往以主靜爲禪學，主敬爲迂學，而跳梁呼號，坐作語默一隨其意之所便，無所顧忌而名爲自得。哀哉。

羅洪先《念庵文集》卷二《答聶雙江公》　翠微聞教，令人傾誠注念。深信此件，元屬大家公共，是以羣動稍息，眞悟自旋。自矢此生，必從此了。第此悟既因靜入，當以靜成，不可復令因動而出，則此悟性總成幻知，畢竟無益。佛氏所謂，如人說食，終不自飽，乃眞譬耳。奉謁五日，密自省察，終是入山滋味，與出山較別。歸來再驗，尙須對火煉金，未是精瑩純全，無銅鉛混雜。以此方覺全未濟在。長者於此默識，更覺如何。要當以一塵不染爲極至處，實吾後生拳拳也。

又《答王有訓》　靜坐收拾此心，此千古聖學成始成終句。但此中有辨在。靜坐識得本心後，根底作用俱不作疑，卽動靜出入，咸有着落，分寸不迷，始爲知方。然須從靜中安貼得下，氣機歛寂後，方有所識。不然，卽屬浮妄中去矣。念之有無多寡，識心後應不作如此見解也。

又《答王著久》　農夫之穫，以有播也。耕不附土，何以有秋。靜中收攝，使精神常歛不散，培根之譬也。其酬應雖不中不遠矣。寧不了事，不可不加培養之功。非宋儒語乎。不患嬰兒不知言笑曉事，患在調養未至耳。

又卷三《答董蓉山》　主靜立極，濂溪嘗有是言矣。此非濂溪之言也，戒懼於不睹不聞，子思嘗言之矣。不睹不聞，靜也。微而隱，而見焉顯焉，非不動也。此無欲之體，無極之眞，《大易》所由以生生，非有物以爲之根原。靜爲動根，靜在動中故也。此卽所謂動而無動，靜而無靜，神妙萬物者也。故曰陰陽一太極，太極本無極。彼得意而忘言，故不執言，而直顯其意若此。兄所引動靜一原顯微無間是也，而指以靜爲時動時靜，則淺之爲靜矣。《易》言，顯也，見也。凡天地之交錯變易，日用之酧應作止皆易也，皆動也，而其根則本靜，本於無極，此卽所謂根原也。兄恐其執靜一偏，而不識此根原，誠可憂矣。雖然，動靜兩言，未有能實明之者。果明之，則靜之一言盡之矣，不必兼之以動而後爲完具也。吾不能復無極之眞者，孰爲之乎。蓋動而後有不善，有欲而後有動，動於欲而後有學，學者學其未動焉者也。學其未動，而動斯善矣，動無動矣，此其大略也。至其所指無欲，與所以至於無欲之機，非面面相臨言固不能窮也。今之言良知者，惡聞靜之一言，以爲良知該動靜合內外，而今主於靜焉偏矣，何以動應。此恐執言而或未盡其意也。夫良知該動靜，合內外，其體統也。吾之主靜所以致之，蓋言學也。學必有所由而入，未有入室而不由戶者。苟入矣，雖謂良知本靜亦可也，雖謂致知爲愼動亦可也。此非生之言也。《孟子》曰，大人者，不失其赤子之心。赤子之心，良知也。不識不知，固至靜也。若於知識中，認得幽閒暇逸者以爲根原，却不免於識情有所去取。此豈特非陽明公之本旨，近日生且非之矣，兄

謂如何。

又《答門人劉魯學》 周子所謂主靜者，乃無極以來眞脉絡。其自注云，無欲故靜。是一切染不得，一切動不得，無然歆羨，無然畔援，莊生所言混沌者近之，故能爲立極種子，非就識情中認得個幽閒暇逸者，便可代替爲此物也。指其立極處與天地合德則發育不窮，與日月合明則照應不遺，與四時合序則錯行不忒，與鬼神合吉凶則感應不爽。修此而忘安排，故謂之吉。悖此而費勞攘，故謂之凶。觀周子爭死囚卽欲去位，趙清獻無少納交，卧疾敝篋，無錢行部，深入感疾，未嘗有分毫不盡分處。此是眞能主靜者。蓋樂則行，憂則違。或爲季桓子之仕，或爲膰肉之去，孔門相傳脉絡，至周子始相續也。若識認幽閒暇逸以爲主靜，便與野狐禪相似，便是有欲，一切享用玩弄，安頓便宜，厭忽縱弛，隱忍狼狽之弊，紛然潛入而不自覺。卽使孤介清潔，自守一隅，亦不免於偏聽獨任，不足以倡率防檢，以濟天下之務。其與未知學者，何以相異。是可不深省而致思也哉。

又《與詹德甫》 靜坐澄心，乃是一生功課。來簡所指，亦略似之。至於動靜不偏之論，又爲解說分疎，不是尋求本色矣。須自查考動靜如何不偏，如何是偏。此心動念時，支分不及，何處是靜，何處是功夫。此中須有着實有下落，方不辜負言語也。

又卷一〇《跋江門指南卷後》 按先生二十有七，從吳聘君。歸而苦心考索者三年。閉戶嘿坐者又十年，而後有得。此詩自叙在成化癸巳歲，是時四十有六，蓋其自得久矣。顧收斂歸靜，若初入室然者。晦不久則光不大，固先生進道之因也。今人從事於學，既乏靜專，又易發露。如是而欲與古人上下並驅，烏可得哉。爲之深省。

王時槐《友慶堂合稿・答周守甫己卯》 夫學無分於動靜者也，特以初學之士紛擾日久，本心眞機盡汩沒蒙蔽於塵埃中，是以先覺立教，欲人於初下手時暫省外事，稍息塵緣，於靜坐中默識自心眞面目，久之邪障徹而靈光露。靜固如是，動亦如是，到此時終日應事接物，周旋於人情事變中而不捨，隨處盡倫，隨處盡分，總與蒲團上工夫一體無二。此定靜之所以先於能慮，而逢原之所以後於居安也，豈謂終身滅倫絕物，塊然枯坐，徒守頑空冷靜以爲究竟哉。今人不知學，但見向裏尋求，稍稍習靜者，便詆以爲禪。吾見避禪之名而受俗之實者多矣，以趨俗爲學聖，此學之所以不明，而世儒之所以迷昧而可哀也。濂溪象山，宋人詆之爲禪。白沙陽明，近世詆之爲禪。皆世儒之瞽談也，何足計哉。

又《友慶堂合稿・答鄒子予己丑》 承別楮所云，具占嚮往之志，但似未有專功，惟意想測度而已。此恐未足語學也。夫學貴盡卻塵緣，一味收斂歸靜，務令此心澄然無一物，將世上一切可喜可嗔，平生利鈍順逆之境，盡皆拚捨，於我了不干涉，如此久之，然後眞性漸露。以此應事，如太虛之涵萬象，明鏡之鑑衆形，觸之卽通，物各付物，更無阻碍。又安有先事籌度，及事過生悔之失乎。所謂讀《定性書》云云，亦是書冊上陳言，未可倚靠。莫若並《定性書》都掃却，只於靜中自體本心，務見親切，乃眞功也。

又《友慶堂合稿・三益軒會語》 問，程子每見人靜坐便歎其善學，何也？曰，學無分於動靜，惟始學之士本心未明，平時精神逐外，紛擾已久，且不識何者謂之本心，故必藉靜坐暫遠塵俗離外境，而後本心漸可識也。既識本心，則隨動隨靜，皆致力之地矣。

又《友慶堂合稿・仰慈膚見》 明道先生終日端坐如泥塑人，每見人靜坐便嘆其善學。夫學當無間於動靜，然始焉立基，終焉入微，必由靜得。雖有志爲學，不久靜，恐以意氣承當，以影響爲究竟，於眞體親切處未能徹底，故貴靜也。至一切應感中識取此體，淘汰煅煉，修省對治，打併歸一，總與靜功無別。此在學者果有決定，希聖之至，自能因症投劑，亦無定方可執也。

崔銑《士翼》卷一 學者發蒙，卽讀《論語》。抗志之士曰，惟學孔子。然自求心習靜之論興，竊見孔經之在世，猶襄獻之王周漢也。驟彊之臣，外曰同奬王室，然別出令教，自立社稷矣。人之貴於物，以具彝倫也。人之所以盡倫者，內積純心，外修曲禮也。夫心卽事也，事卽道也。事合於道，則存心矣，事戾於道，則失心矣。故卽塗者必由門戶，累高者自厚下基。動之不能無靜，猶靜之不能無動，各値其遇而已矣。靜而無事，勿生妄念，勿從惰容。動而酬用，勿昧本心，勿殉外欲。動而殉欲，難以求靜。靜而雜念，胡以制動。是故顏子復禮，在四事也。曾子忠恕，善厥施也。《大學》正心，《中庸》致中，勿滯四性也。求靜者曰，眞空眞識，抑何注與。

又卷三 求靜者心未定也，好辯者中未信也。

求靜不如省事，好辯不如默養。

三才皆主於靜。天運列宿太一常居，地產萬物極北最寒，人身出百容惟背常止。夫以其當明者出之，以其在幽者樞之，斯發之有源而鎮之不倚，故陰爲道體。《易》曰，終萬物始萬物者莫盛乎艮，東北之卦也。

觀諸造化，靜多於動。雖陽氣畢達，萬有並作，本體固凝也，可以知德矣。

陳建《學蔀通辨》卷一一 按，吾儒所說靜字，與禪學說靜，辭同意異。吾儒主於無欲而靜，禪學主於無事而靜，故曰心不可泊一事，曰無事安坐瞑目澂心，此陸學之主於無事而靜也。《太極圖說》曰，無欲故靜。《通書》曰，一者，無欲也。無欲則靜虛動直。此聖賢之主於無欲而靜也。無欲而靜，則卽爲敬爲誠。無事而靜，則入於空虛，流於寂滅。此正所謂差毫釐而謬千里，所謂句句同，事事合，然而不同。近世學者疏略，於此等處未嘗看破，所以坐爲陸子所惑。

按：朱子初年嘗答何叔京書云，李先生敎人，大抵令於靜中體認大本未發時氣象分明，卽處事應物，自然中節。此乃龜山門下相傳指訣。此書王陽明採入《晚年定論》。朱子作《延平行狀》，亦深取此說。後來乃以爲不然者，蓋子思作《中庸》，止說喜、怒、哀、樂未發謂之中，平鋪示人，未嘗敎人靜坐體認，以求見乎中也。靜坐體認之說，非聖賢意也，起於佛氏也。六祖所謂不思善，不思惡，認本來面目，宗旨正此也。宗杲所謂無事省緣靜坐體究，亦此也。後世學者，做存心工夫不得其眞，多流於此也。在昔惟程伊川識破此弊，至門人呂與叔、楊龜山輩，皆倍其師之說，而仍主此說，傳之豫章延平。以至朱子早年亦主此說，以爲入道指訣，迨晚年見道分明，始以爲不然。

《居業錄》曰，與儒道相似，莫如禪學。後之學者，做存心工夫不得其眞，多流於禪。又曰，學一差，便入異敎。其誤認聖賢之意者甚多。按，近世靜坐求中之說，正是此病。

或曰，然則豫章、延平二先生亦流於禪而同於陸學耶。曰，豫章學於龜山，延平學於豫章，體驗未發之說，轉相承沿。蓋尊信其師之過，所見有似於禪耳，初非有心於禪也。卽其平日亦未嘗恃此而廢讀書窮理之功也，非如陸學一派，則明宗禪旨，而以經書爲糟粕註腳，以讀書窮理爲逐外，爲障蔽也。二者烏得同耶。

呂坤《呻吟語》卷一之二 靜之一字，十二時離不了，一刻纔離便亂了。門盡日開闔，樞常靜。妍媸盡日往來，鏡常靜。人盡日應酬，心常靜。惟靜也，故能張主得動。若逐動而去，應事定不分曉。便是睡時，此念不靜，作個夢兒也胡亂。

人生在天地間，無日不動念，就有個動念底道理。無日不說話，就有個說話的道理。無日不處事，就有個處事底道理。無日不接人，就有個接人底道理。無日不理物，就有個理物底道理。以至怨怒笑歌，傷悲感歎，顧盼指示，咳唾涕洟，隱微委曲，造次顚沛，疾病危亡，莫不各有道理，只是時時體認，件件講求。細行小物尙求合則，彝倫大節豈可踰閑。故始自垂髫，終於屬纊，持一個自強不息之心。通乎晝夜，要之於純一不已之地。忘乎死生，此還本歸全之道，戴天履地之宜。不然，恣情縱意而各求遂其所欲，凡有知覺運動者皆然，無取於萬物之靈矣。或曰，有要乎。曰，有。其要只在存心。心何以存。曰，只在主靜。只靜了，千酬萬應都在道理上，事事不錯。

定靜中境界與六合一般大。裏面空空寂寂，無一個事物，纔問他索時，般般足，樣樣有。

天地萬物之理，出於靜，入於靜。人心之理，發於靜，歸於靜。靜者，萬理之橐籥，萬化之樞紐也。動中發出來，與天則便不相似。故雖暴肆之人，平旦皆有良心發於靜也，過後皆有悔心歸於靜也。

沉靜非緘默之謂也。意淵涵而態閒正，此謂眞沉靜。雖終日言語，或千軍萬馬中相攻擊，或稠人廣衆中應繁劇，不害其爲沉靜，神定故也。一有飛揚動擾之意，雖端坐終日，寂無一語，而色貌自浮。或意雖不飛揚動擾，而昏昏欲睡，皆不得謂沉靜。眞沉靜底，自是惺惚，包一段全副精神在裏。

又卷一之四 造化之精，性天之妙，惟靜觀者知之，惟靜養者契之，難與紛擾者道。故止水見星月，纔動便光芒錯雜矣。悲夫。紛擾者昏昏，以終身而一無所見也。

陳第《一齋集・松軒講義・放心辨》 章生問，放心何如而求之。曰，爾之所聞何如。曰，端坐以斂之，靜默以澄之，把提此心，不使外馳是也。曰，此似之而非也，乃後儒之說，非孔孟之宗也。章生曰，何以。曰，孟子先言，仁，人心也。又曰，放其心而不知求，不仁也。結之曰，求其放心而已矣，求仁也。故自發念以至應接，莫非仁愛之流通，則心不放。自發念以至應接，莫非私意之運用，則心放。仁不仁之間，放不放之辨也。儒者因有求放

心之說，遂疑心爲易放之物，必欲操之使不放，於是有主靜之說，有心在腔子裏之說，有約之反復入身來之說，有靜中養出端倪之說，種種立論，雖皆有益於學者，而簡易直截，未見得孔門之宗也。章生曰，然則靜坐非乎。程伊川見人靜坐便嘆其善學，何也。曰，初學入門，心猿意馬未定，卽靜坐固宜。今有好古之士，窮年兀坐，百無猷爲，存想虛明景界，以爲眞得。及其應接紛紜，遂失虛明所在，依然舊時伎倆矣，何益之有。且此學無分於士農工賈，皆可爲也。故士而專於靜坐，則士之業廢矣。農工賈而靜坐，則農工賈之業廢矣。天下豈有廢業而可以爲道乎。章生曰，然則士農工商之求放心何如。曰，前言備矣，求仁是也。故士而愛人，農而讓畔，工而器不苦窳，商而物不餙價，則仁矣，心又何放乎。反是則不仁矣，雖窮年兀坐，豈求放心之旨乎。

王棟《王一庵先生遺集》卷一《會語正集》 程子每見人靜坐便道善學。善字當玩，如云魯男子善學柳下惠一般。學本不必靜坐，在始學粗心浮氣，用以定氣寧神可也。周子主敬之說，衹指無欲而言，非靜坐也。今人謬以靜坐養心，求歸於寂，失之遠矣。孔子曰，逝者如斯，不捨晝夜。天地萬物衹是動而不息，原不會靜也，思之自躍然。

明道先生終日端坐如泥塑人，自言其靜坐有工夫在，非衹恁地虛坐過了。他是在感應不息上用功，故及至接人則渾是一團和氣，其天機活潑，豈兀然枯坐，靜而無動者所能及哉。

又《會語續集》 聖門教法初不教人靜坐，至程子言之，此是他自家體貼用功覺有得力處，故其言如此。然亦因其可靜而靜，非厭動而喜靜也，故又言閑時須要靜坐，遇事便有精神。今人終日擾攘，忙忙逐外，而不肯收攝省事。閑靜片時固大不是，若復閉門謝事，合眼趺跏，以是爲靜養工夫，亦异於程子矣。

人萬般作用皆心之精神爲之，顧所用何如爾。用之於內則氣定而清明在躬，用之於外則欲動而昏潰雜出。故學者苟得一時收攝精神向內，閑閑靜靜寧帖此心，則雖氣質庸下，習染深痼之人，卽時便靈，便知是知非，知善知惡，好惡便與人相近。這便是一陽來復，忽見天地之心，亦卽夜氣光景也，自此涵養充拓去，不可勝用。先師嘗教人於此安靜，以養微陽。

問，如何是安靜以養微陽？曰，《詩》云，小心翼翼，昭事上帝。衹是謹保守此個靈根，常是閑閑靜靜，欣欣融融，便是得其所養。今人衹要向外馳騁，安得陽長陰消。且如人一時收攝精神，略見虛明光景，便將平日才智襯貼起來，多聞見者馳騁於見聞，能立事功者馳騁於事功，善作詩者馳騁於詩，會寫字者馳騁於字，以至要立門戶，要取聲名等等，恢宏皆作勞攘，精神逐外，白日鬼迷，當如陽復何哉！

焦竑《澹園集》卷四七《崇正堂答問》 友問：程門每見靜坐者，卽歎其善學，故學者須以靜入。先生曰：謂學以靜入則可，然纔有所重，便成窠臼，不可不知。魏華存之言：『宗道者貴無邪，棲眞者安恬愉。至寂非引順之主，淡然非教授之匠，當因煩以領無耳。』『因煩以領無』一語甚佳，不然，未必靜之不爲邪也。

又《焦氏筆乘續集》卷二《支談下》 問主靜，曰：『人心本靜，今不了自心，逐境求靜，是欲靜轉動也。』《善夜經釋》云：『直觀一念，生時不得，起處自然。前後際斷，當處虛寂。』

程門每見人靜坐，輒嘆其善學。蓋由見性之難，須假方便以通之。故曰：『外息諸緣，內心無喘。心如牆壁，可以入道。』此之謂也。龐居士偈云：『世人多重金，我愛剎那靜。金多亂人心，靜見眞如性。』學者不知靜爲見性之門，其流至如大慧所訶默照耶禪者，亦異乎吾之所謂靜矣。

錢一本《黽記》卷一 《易》言專翕、退藏、屈蟄。《大學》言止，言定。《中庸》言凝，言固。後儒多言主靜之學，本此。

又卷三 有太極之動靜，有乾之動靜，有坤之動靜。此之不知而漫言主靜，與周子主靜之旨千里。

顧憲成《小心齋劄記》卷九 《易》言至日閉關，《書》言恭默思道，《詩》言不顯亦臨，《記》言戒愼不睹，恐懼不聞。至李延平教人靜坐，看喜、怒、哀、樂未發作何氣象，又就中點出一個活機，此脫胎換骨語也。揆厥淵源，實自周子之主靜來。近乃有駁之者曰，既是未發，有何氣象？予謂曰，這是古來一個海上單方，君若信得過便急急鍊服，無論久近，定有靈效。如信不過，且好好珍藏，留待後人。莫得遽爾嗔謗，空爲有識所笑也。

周子主靜，蓋從無極來，是究竟事。程子喜人靜坐，則初下下手事也。然而靜坐最難，心有所在則滯，無所在則浮。李延平所謂看喜、怒、哀、樂未發氣象，正當有在無在之間，就裏得個入處。循循不已，久之氣漸平，心漸定，獨居如是，遇事如是，接人如是，卽喜、怒、哀、樂紛然突交於前，亦復如

是。總總一個未發氣象，渾無內外寂感之別。下手處便是究竟處矣。

又《涇皋藏稿》卷四《答周仲純》 得示，具見用心之密。靜坐是入門一妙訣，李延平先生教人看喜怒哀樂未發作何氣象，乃就中點出一個活機。又靜坐一妙訣，學是學個恁麼，當於此有會，不必問孔孟有是與否，亦不必問克己與不遷不怒同乎異乎，否也無已，即兄所舉《學而時習之》一章，參之世間物事，那個是人知之不加，人不知不損的，那個是最可悅最可樂的，自應了了矣。兄以爲何如？便中幸不惜裁教，爲望。

又《與儀部丁長孺》 前自武林還，初意欲相期一晤，已而竟不果。得諭良荷注存，承示新功，甚善。周子揭主靜，是得手事。程子見人靜坐便嘆其善學，是入手事。李延平教人靜中看喜、怒、哀、樂未發氣象，又就中點出一活機。此大儒留下海上單方也，新秋枉訪，當有以相證焉。

高攀龍《高子遺書》卷一 朱子謂，學者半日靜坐半日讀書，如此三年，無不進者。嘗驗之一兩月便不同，學者不作此工夫，虛過一生，殊可惜。

惟天理至靜。

濂溪主靜，主於未發也。

主靜之學，要在慎動。

言動一差，虛明無事中如水著鹽，如麵著油，欲靜而不可得。人生無穿窬之事，則無穿窬之夢。非禮不動，皆如不爲穿窬，心自靜矣。

靜中看工夫，動中看本體。工夫未是，靜中作主不得。本體未眞，動中作主不得。

工夫不密在本體不徹。本體不徹又在工夫不密。

學無動靜。其初靜以澄之，至不緣境而靜，不緣境而動，乃眞靜也。

靜如是動不如是者，氣靜也。靜如是動亦如是者，理靜也。

理靜者，理明欲淨，胸中廓然無事而靜也。氣靜者，定久氣澄，心氣交合而靜也。理明則氣自靜，氣靜理亦明。兩者交資互益，以理氣本非二，故默坐澄心體認天理，爲延平門下至教也。若徒以氣而已，動即失之，何益哉！

心中無絲髮事，此爲立本。

理不明故心不靜。心不靜而別爲法以寄其心者，皆害心者也。

又卷二 至靜中，凡平日行不慊心者一一顯現，故主靜要在慎獨。

又卷三《靜坐說》 靜坐之法，不用一毫安排，只平平常常默然靜去。此平常二字不可容易看過，即性體也。以其清淨不容一物，故謂之平常，畫前之易如此，人生而靜以上如此，喜、怒、哀、樂未發如此，乃天理之自然，須在人各各自體貼出方是自得。靜中妄念強除不得，眞體既顯，妄念自息。昏氣亦強除不得，妄念既淨，昏氣自清。只體認本性原來本色，還他湛然而已。大抵著一毫意不得，著一毫見不得，纔添一念便失本色。由靜而動，亦只平平常常湛然動去。靜時與動時一色，動時與靜時一色，所以一色者只是一個平常也，故曰無動無靜。學者不過借靜坐中認此無動無靜之體云爾。靜中得力方是動中眞得力，動中得力方是靜中眞得力。所謂敬者此也，所謂仁者此也，所謂誠者此也，是復性之道也。

又《書靜坐說後》 萬曆癸丑秋，靜坐武林弢光山中，作靜坐說。越二年觀之，說殆未備也。夫靜坐之法，入門者藉以涵養，初學者藉以入門。彼夫初入之心妄念膠結，何從而見平常之體乎？平常則散漫去矣，故必收斂身心以主於一，一即平常之體也。主則有意存焉，此意亦非著意。蓋心中無事之謂一，著意則非一也。不著意而謂之意者，但從衣冠瞻視間整齊嚴肅，則心自一，漸久漸熟漸平常矣。故主一者，學之成始成終者也。

又卷五 彥文問曰，夫子靜中光景何如？曰，念頭頗少，但應接多了便浮氣不定。伊川先生云，定心氣。心氣最難定。

一貫是忠恕悟處，忠恕是一貫修處。

動時工夫要在靜時做，靜時工夫要在動時用。動時差了必是靜時差。譬如吾人靜時澄然無事，動時一感即應，只依本色，何得有差？

學者靜坐是入門要訣。讀書靜坐不可偏廢。伊川先生曰，節嗜欲，定心氣。靜坐却是定心氣之法。

又卷八上《與顧新蒲》 人有言曰，安詳是處事第一法，謙退是保身第一法，涵容是與人第一法，灑落是養心第一法，信然矣。然何以能安詳謙退涵容灑落耶？襲其事則不可久，求其眞則不可得，遵何道而可？曰，心存則是，心不存則非，知性則是，不知性則非。何謂心存則是？心欲如是則如是矣。何謂知性則是？知性之本如是則心欲如是矣。不安詳者躁也，不謙退者傲也，不涵容者隘也，不灑落者滯也。躁與傲，隘與滯，吾性所本無也。復於性則四惡屏，四美具矣。存心之謂居敬，知性之謂窮理。此二門者，萬善所自出，寧獨四者？故學貴務本。

又卷八下《與周季純二》 學不在多言，只變化氣質，涵養性情，一切五常百行皆以此爲本，然非見道不能。每日偷閒靜坐，猛奮體認。若靜中復頹闇，則動中氣濁，道體不顯也。

又卷一二《書關僧淨六卷》 僧家既參方得訣，須入關自參。塵緣擾擾，得此靜功豈非勝事。然吾見關僧多是借好題目裝好模樣而已，實無志參求性命也。有焚誦者，有書寫者，有持咒者，有參話頭者，總排遣過日。三年出關，依然舊時人，閒中日月，良可痛惜。吾謂關中靜坐是第一功夫，靜中除妄想是第一功夫，除得妄想方是功夫。妄想如何除得？要知人生以來，眞心悉變成妄想，除却妄想別無眞心，回光一照妄想何在？妄不可得，即是眞心，急自認而已。日認日眞，必有日一聲雷震，萬戶洞開，方知如上所言字字是眞，字字是假。何者？不認不眞，當其認時，還是認者。故曰是假。當其眞時，即此認者，故曰是眞。此是儒者格物一訣，吾不知其於禪如何？淨六上人欲余書入關卷，余以語焉。人心無妄想則已耳，若猶未也，當用此訣。

劉宗周《劉子遺書》卷一 此按指程顥《定性書》。伯子發明主靜立極之說，最爲詳盡而無遺也。稍分六段看，而意皆融貫。不事更端，亦不煩詮解，今姑爲之次第。首言動靜合一之理，而歸之常定，乃所以爲靜也。是內非外非性也，離動言靜非靜也。天地之常以下，即天地之道以明聖人之道，不離物以求靜也。人之情以下，言常人之情自私自智，所以異於聖人，而終失其照物之體也。《易》曰以下，又引《大易》、《孟子》之言，以明自私自智之必不然也。聖人之喜以下，又即聖人應物之情，以明外物之不足惡。而夫人之情以下，又借怒之一端，於極難下手處得定性之法，如此又以見外物之不足惡也。合而觀之，主靜之學，性學也。人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。聖人常寂而常感，故有欲而實歸於無欲。所以能盡其性也。常人離寂而事感，離感而求寂，故去欲而還以從欲，所以自汩其天也。主靜之說本千古秘密藏，即橫渠得之不能無疑。向微程子，誰克發明至此乎。

又卷二 湛然寂靜中，當見諸緣就攝，諸事就理，雖簿書鞅掌，金革倥偬，一齊俱了。此靜中眞消息。若一事不理，可知一心忙亂在。用一心錯一心，理一事壞一事。即豎得許多功能，亦是沙水不成團。如吃飯穿衣，有甚奇事，纔忙亂，已從脊梁過。學無本領，漫言主靜，無益也。

動中有靜，靜中有動者，天理之所以妙合而無間也。靜以宰動，動復歸靜者，人心之所以有主而常一也。故天理無動無靜，而人心惟以靜爲主。以靜爲主則時靜而靜，時動而動，即靜即動，無靜無動，君子盡性至命之極則也。

天樞萬古不動，而一氣運旋，時通時復，皆從此出。主靜立極之學本此。

又卷三 口容止，聲容靜。靜亦靜，動亦靜也。

九容九思，一主靜二字足以概之。如手容恭，足容重，如何做恭重樣子，只不亂動便是。

程子曰，未有箕踞而心不放者，戲動出於爲也。

九容分明畫出有道氣象，然學者一味學不得，吾病其徇外而爲人也。

聖人定之以仁義中正而主靜，立人極焉，分明爲《中庸》傳神。蓋曰致中和而要之於愼獨，云愼獨所以致中和。而周子先言定之以仁義中正，亦陰陽之外別無太極耳。故曰，一陰一陽之謂道。

又卷四 先儒論靜坐有得云，此是氣靜，非心靜也。予謂氣靜亦好，氣靜正得涵養法，孟子工夫全在養氣，以此。

又《劉蕺山集》卷一一《靜坐說》 人生終日擾擾，一著歸根復命處，乃在向晦時，即天地萬物不外此理。於此可悟，學問宗旨只是主靜也。此處工夫最難下手，姑爲學者設方便法，且教之靜坐，日用之間，除應事接物外，苟有餘刻且靜坐。坐間本無一切事，即以無事付之。既無一切事，亦無一切心。無心之心，正是本心。瞥起則放下，粘滯則掃除，只與之常惺惺可也。此時伎倆，不瞑目，不杜聰，不趺跏，不數息，只在尋常日用中。有時倦則起，有時感則應，行住坐卧都作坐觀，食息起居都作靜會。昔人所謂，勿忘勿助間，未嘗致纖毫之力，此其眞消息也。故程子每見人靜坐，便嘆其善學。善學云者，只此是求放心親切工夫，從此入門即從此究竟。會得時立地聖域，不會得時終身只是外馳，更無別法可治。不會靜坐，且只學坐。學坐不成，更論恁學。學者且從整齊嚴肅入，漸進自然。詩云，相在爾室，尙不愧於屋漏。又曰，神之格思，不可度思，矧可射思。

黃道周《榕壇問業》卷一四 羅期生問，前日諸友有問動靜悅樂者，未有以對也。某問云何。期生云，先儒稱靜觀萬物之理，得吾心之悅易。動觀萬物之分，得吾心之樂難。以應觀吾心動靜盡於一敬，何難易之分。程子云，惟靜可爲學。又云，靜觀萬物，皆有生意。王勝之常乘月訪康節，必見其

正襟危坐。當是至靜之內，見得精明如此。某云，都是動處勘得破。此靜者，原不與動俱動。羅期生云，此靜者是太極不落陰陽。動便落陰陽，不是太極了。某云，太極與陰陽總是一個，動極處正是不動所在。張益州嘗謂李畋曰，子知公事有陰陽不。曰，未也。益州云，凡百公事，未著字前屬陽。陽主生，變通繇之。著字後屬陰，陰主刑，刑貴正名，不可改也。此亦與堯夫同意。然事前後則無陰陽之分。心前後實有難易之別。要曉得此物動極實是不動，所以隨寓能安，入羣不亂。不要光光在靜處坐，尋起生義。

鄭以偉《叙七克》（《明文海》卷二二九） 記曰，人者天地之心。人處函蓋中央，如人腹內有心，則人之與動也俱來哉，故墮地啞然而嘵矣。亡何，夭然而笑矣，則順違之故也。順違所起，以認墮地之己爲己，而不復知無己之己。無己靜也，順己成好，違己成惡。由是從殼漏子起見，識與年長，爲傲爲妬，爲吝爲忿，爲饕爲淫爲懈惰，大約撰爲七種，而究之不過嘵笑之變。然其性初豈有己哉。嘗試譬之，湛然者水乎，波於風則跳如沫，蹙如鱗，吼如雷，水體非損也。少焉而澄，此湛然者又不從外得，則己性原靜也。故謂風動水則可，謂水體爲風所壞則不可已。又試譬之，土與人無愛憎也，埏爲孟嫩則宋玉惆悵，埏爲嫫姆負薪者醜之矣。又或埏以爲鬼神，遂走百家之社。其埏以爲缾盂，人得而器用之，而不知卽前日之土，使解其埏則愛憎敬慢又亡矣。世間一切可喜可惡可怪可恒之境，皆塊土之類，則物性亦靜也。故謂土有異埏則可，謂有異質則不可矣。惟於靜中執一私己，於是熠熠鈎鎖膠固，而不能自脫。故《樂記》云，人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡者，我之所爲嘵笑也，感於物而後有者也。第不曰情之欲，而曰性之欲，明動之體原靜也。又不曰感物有知，而曰物至知知，明靜之用卽動也。好惡非性病也，附於己則物至而人化物矣。物至而人不化，則以無好好以無惡惡，如嬰兒日嘎日笑，尚不知有己，何知有順違。只爲墮地有己，此己一生七欲並作，譬蛾之赴火，以有蛾己。故蚋之聚醯，以有蚋己。故蚋不赴火，以無蛾己。故蛾不聚醯，以無蚋己。故以至秦越相非，肉素相嘲，各以己故。己者欲之根也，如賊帥然。吾夫子曰，克己復禮。克己者主靜之謂也，主靜則己無泊處，而欲自克。如大木蟲處處皆泊，而不能緣於火燄之上，以火能克之也。凡師之勝敵曰克，摧堅陷陣者果也，廓清剪除者毅也，伐謀削患者豫也。顧師不靜，則敵不可得而克矣。卽求賊所在而撲之，可名曰戰，而不名克。此克伐怨欲不行而非仁也。雖然，弓矢弢則與枯株無異，弢弓矢不若弢空虛者之無觸也。乃天下不少矢之殺人者，求其爲枯株亦何可得哉。順陽龐子，哀世人之多欲，作《七克》以覺之，曰《伏傲》，曰《平妬》，曰《解貪》，曰《熄忿》，曰《戒饕》，曰《坊淫》，曰《策怠》。讀之若立射侯之下，不覺令人內志正，外體直，若鷦鷯之愈懼，青棠之觸怒，饕餮之懲貪，敝笱之刺淫，至《策怠》一篇，又可以爲竄夫之枉策，一寓目鮮有不憬然悟者。苟可以弢弓矢而止其殺人之用，於世教不無補也。春秋抑杜之會而進黃池，嘉其冠端而藉乎成周，爲得尊王之體耳。夫吳王夫差曰，好冠來好冠來，慕中國之冠尚猶予之，況慕義者而來藉聖人之言者耶。雖不知有當於主靜與否，亦可爲善藉矣。故不穀樂爲之弁其端，而復商以周元公之學，所謂不直則道不見也。

變化氣質

薛瑄《讀書録》卷三 氣質之偏，自生來便有此矣。若自幼至長，歷歷曾用變化之功，則亦無不可變之理。若氣質既偏，自少至長所習又偏，一旦驟欲變其所習，非百倍之功不能也。

又卷五 氣強理弱，故昏明善惡皆隨氣之所爲，而理有不得制焉。至或理有時而發見，隨復爲氣所掩，終不能長久開通。所謂爲學者，正欲變此不美之氣質，使理常發見流行耳。然非加百倍之功，亦莫能致也。

又卷九 爲學第一在變化氣質，不然只是講說耳。

胡居仁《居業録》卷二 氣質之偏，皆可克治。要克治氣質之偏，須涵養得大本完固，則元氣壯，病易除。

人之大病有三，一曰麤惡，二曰輕浮，三曰昏弱。

人之氣貴乎剛，卻怕麤。氣剛則才大，氣麤則才疏。才大而疏，成少敗多。故君子養其氣以至剛大完密，則才德全矣。

人存養久則氣質自變。

湛若水《甘泉文集》卷二《新論》 不累於物欲而後氣質得正，不偏於氣質而後德性得其全。雖上智不能無氣質，雖下士不能無德性。上士上

化，下士下化。

王畿《王龍溪全集・變化説示士濬士美》 學莫先於變化氣質。變者化之始，化者變之成。其變無方，其化有漸。一變一化者，天地之道也。有天地而後有陰陽，有陰陽而後有日月。日月者《易》之象也，太虛者《易》之體也。清通而無際者神也，流布而有象者氣也，凝聚而有形者質也。神散而爲氣，氣歛而爲質。《易》也者，神之變化，氣質之所由以運者也。故君子之學，以體《易》爲要，以窮神爲機。良知者，虛之靈，神之竅也。良知致則存變達化，陰陽合德，日月合明，而自無氣質偏勝之爲患矣。沈子士濬、鄭子士美有志於學，久從予遊。沈之氣質開爽，鄭之氣質收歛。開爽者或病於不能聚，收歛者或病於不能達，所謂不能無偏勝者也。故以變化之説告之，用輔成其志。大哉，《易》也。斯其至矣，二子勉乎哉。

王廷相《慎言》卷六《潛心篇》 學有變其氣質之功，則性善可學而至；不然，徒事乎口耳講論之習，終不足以入聖。

養性以成其德，應事而合乎道，斯可謂學問矣。氣質弗變，而迷謬於人事之實，雖記聞廣博，詞藻越衆，而聖哲不取焉。

崔銑《士翼》卷一 學之道無它，變化氣質爾。《虞書》曰：『直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無敖。』皋陶列九德，箕子次三德。孔門貴強矯。《大學》正忿懥。是故教無枉施，人有循功。夫道中而已矣。人秉陰陽以生，故爲剛柔之性。剛則柔之，柔則強之，衡之在心，裁之在氣，審之在事。一病而砭一藥，追其何由偏，摘其何所溺，既眞究之，惟力克之。譬兵逢敵，進以致命焉。

王棟《王一庵先生遺集》卷一《會語續集》 先儒發變化氣質之論，於學者極有益。但若直從氣質偏處矯之，則用功無本，終難責效。故衹反身格物以自認良知，尋樂養心而充滿和氣，則自然剛暴者溫柔，懦者立，驕矜者巽，簡傲者謙，鄙吝者寬，惰慢者敬，諸所偏重咸近於中矣。以是知學必涵養性源爲主本，而以氣質變化爲征驗。

變化氣質本是後來效驗，今人皆作工夫用。悅樂心體本是見在工夫，今人反作效驗看。二者辨之弗明，是耽閣了。

功夫

葉子奇《草木子》卷二《原道篇》 《大學》六先字，所以逆推其工夫之端緒。七後字，所以順推其效驗之次序。

方孝孺《遜志齋集》卷一七《尚志齋記》 今人多不如古也，而莫士爲甚，以其無志也。吾嘗試於衆曰，周公、孔子與吾同也，可取而師也。顏子、孟子與吾同也，可取而友也。衆若駭然而驚，愕然而相顧，悱然笑予以爲狂。嗚呼！甚矣，今之士之無志也！寧獨不思乎，口之所食者周公、孔子、顏、孟所食之粟也，身之所服者周公、孔子、顏、孟所服之帛也。寒而火，暑而風，廬而居，車馬而行，晨興而夕寢，莫不與周公、孔子、顏、孟同。目能視，耳能聽，手足持且行，亦莫有異者。何獨於道而疑之乎？使此四君子皆若世所妄傳，神仙鬼物之不可形象，則不可效之矣。今其人生而居有鄉，沒而相傳有子孫，其德行文章具乎書，可徵其所以爲聖賢。爲學之次第可考而知，奚爲而不可效之哉？且此四君子者，其性與吾同，其形與吾同。其能四耳而三目，六五常而二其心邪？而吾心之所具者，亦未嘗闕其一也。彼何獨可爲聖賢，而吾何獨不可爲哉？是有故也。周公人臣也，思兼三王之所爲。孔子、顏、孟皆匹夫也，而或自比文王，或謂舜可得而及，或羞比伯夷、伊尹。其所志如此，其自視其身何如哉？天之生身也，豈特養夫區區之口體，至死而已哉？亦將以輔天地所不及，而助之養斯民耳。然有命焉，或不得位以施其澤於當時，則著諸書而傳之乎後世，惟伸其道而已，窮達不足以累之也。惟其不累乎窮達，故處之廊廟而無喜色，困之畎畝而不動其中。其中之所存者重，故視乎外者輕，志已素定也，豈若鄙夫之爲哉！所志在乎富貴權術，得之則以爲榮，失之則摧挫而欲死。自君子觀之與犬鼠何異，而或自以爲適者，所志者卑故也。故志乎富貴權術而不志乎道者，自賤其身者也。謂其身不足以行道者，誣其身者也。謂周孔顏孟爲不可及者，棄其天性者也。是三者皆君子之賊也。

薛瑄《讀書録》卷三 體認之法，須於身心之所存所發者，要識其孰爲中，孰爲和，孰爲性，孰爲情，孰爲道，孰爲德，孰爲仁，孰爲義，孰爲禮，孰

爲智，孰爲誠。又當知如何爲主敬，如何爲致恭，如何爲存養，如何爲省察，如何爲克己，如何爲復禮，如何爲戒愼恐懼，如何爲致知力行，如何爲博文約禮。於凡天理之名皆欲識其眞，於凡用功之要皆欲爲其事。如此則見道明，體道力，而無行不著習不察之弊矣。有人爲學者，徒曰講道學道，不知所以體認之，則所講所學者，實未知爲何物也。

又卷四 讀書當著實體認。如讀《中庸》首章『天命之謂性』，便當求天命之性的在何處。讀《大學》首章『明德新民止於至善』，便當求三者的爲何事。如此則道理躍如，皆在心目之間，自不爲文字言語所纏繞矣。

聖賢教人，皆略啓其端，使學者深思而自得之。如夫子所謂『不憤不啓不悱不發』。孟子所謂『引而不發躍如也』。程子曰：『《易傳》只說得七八分，待人自去體究。』朱子釋顏樂章曰：『今亦不敢妄爲之說。』如此之類甚多，聖賢之心非不欲一言而使學者盡得其義，其實道體深妙有非一言所能盡者，而言之輕適足以使聽之者易，彼必不能深思而自得也。故必略啓其端，使彼深思而自得之，則守之固而不忘矣。後之人，有於聖賢引而不發者極論其底蘊，使學者一見之頃即謂吾已盡領其妙，而不復致思。其實不能眞得於心，而徒增口語之譁耳。以是知聖賢立教爲慮甚遠，而有益於學者甚大。

爲學時時處處是做工夫處，雖至鄙至陋處，皆當存謹畏之心而不可忽。且如就枕時，手足不敢妄動，心不敢亂想，這便是睡時做工夫，以至無時無事不然。

工夫緊貼在身心做，不可斯須外離。

又卷六 挺特剛介之志常存，則有以起偸惰而勝人欲。一有頹靡不立之志，則甘爲小人，流於卑污之中，而不能振拔矣。

吳與弼《康齋集》卷八《答九韶書》 十二日共談半夜，翼日餘樂猶妙，正先賢所謂學必講而後明，道誼由師友有之。惟聖人知朋友之取益爲多，故樂得朋友之來也。此數語雖恒能道之，必親得其效，然後知聖賢言語有味。十四夜翫月，待足下不至。十五夜與豐城鍾生、東陂王生二三人，月下鼓琴觴詠，甚快而足下又不與，深令人相憶。厥後莫聞消息，恐足下滯於疾，今日辱書，果如鄙憶，宜善養心以自調理。來書謂把捉不定，動與心違。此豈眞足下之患，迺區區之常患也，足下今始知耳。人患不知己病，能略自知，正好刻苦用工。子顆令弟欲相從，甚善，敢不如教，但自己要立志耳。使回，匆匆奉答。不具。

又《與傅秉彝書》 人不可以不聞道，而道亦未嘗不可聞也。用一時之力則有一時之功，用一日之力則有一日之功。積之之久，氣質自然化矣。近與足下談數日，觀足下豈懵然無知者比哉。苟能從事於斯，他日得賢父子一助，其爲幸也莫大焉。昔有人見濂溪先生，甚慕其道，而自惜年已老矣。先生曰，無害也，但能聽吾說，則庶幾其後果有所得。由是觀之，人患不爲耳。予雖不敢希濂溪先生之萬一，而足下之年則少於濂溪先生之所誨者，可不勉哉。

又《復曰讓書》 來書云，嘗肆力於四書，此可謂不枉用其力，而得學之本矣。僕雖欲言，奚言哉。豈惟僕也，雖聖賢復生教人，又豈出此。僕與足下別後，工夫亦只此書而已。足下又云，雖能一時理會紙上陳言，於身心竟無所裨。此語尤有意味，正好商量。蓋人患不知反求諸己，書自書，我自我，所讀之書，徒爲口耳之資，則大失矣。今足下既自知無益身心，則當漸向有益，惟專心於此，篤信之，固守之，深好之，讀以千萬而不計其功，磨以歲月而不期其效，優柔厭飫於其中，則日新之益，自有不期然而然者矣。

又《與曰讓書》 不肖於去臘遷居小陂，庶事草創，俱屬艱難，祇隨分耳。惟血氣益衰，學德不前，無以洗不孝不弟之罪之萬一，重累父兄師友屬望。日夜驚懼，無地自容。新歲鄉里間有子弟相過共學，日以多病，少能與之精進，益加惶懼。徐妹夫近承訪，且有意來此，亦美事也。令郎在侍，宜篤教之熟讀小學、四書、五經本文，養其德性，毋令疎放。閣下課程，亦不出此。大要小學書尤不可不痛加工夫，須逐篇逐條玩味入心，見聖賢教人之意，昭然見於言外，如此庶幾有進。愚意常以爲，後世萬事之不逮古先者，闕此以爲之基也。小學既熟，方好用工四書、五經，須令成誦，使其言如自己出，則味自別。古人云，讀書千遍，其義自見。非虛言也。四書、五經本文既熟，方可讀注，旁及子、史。讀書如不循序致精，只欲泛然雜看，終不濟事，徒敝精神，枉過歲月，大可惜也。區區平生陷此病痛，悔無及矣。以閣下之年之資，千萬日趨向上，毋忝所生。學者某近年全然惰了，役於利慾，罔克自持，原其所由，正以平昔小學功疎，讀書鹵莽，根本不立，故外物易以動搖，可戒也，可戒也。徽州及各縣有何書籍，幸一一惠及爲感。末由盍簪，惟冀保愛。不宣。

又《勸學贈楊德全》 人之所以異於禽獸者，以其備仁義禮智四端也。四端一昧，則失其爲人之實，而何以自異於禽獸哉。然蜂蟻之君臣，虎狼之父子，豺獺之報本，雎鳩之有別，則以物而猶具四端之一，人而陷溺其心於利欲之私，流蕩忘返，反有不如一物者矣。欲異於物者，亦曰反求吾心固有之仁義禮知而已。欲實四者於吾身，舍聖賢之書則無所致其力焉。豐城楊德全遊太學歸覲，與予同舟，談論累日，慨然有志乎此，而慮其還鄉或汩於人事，且俗染未易革也，徵言爲進修之方，復以爲戒。予曰，天下之事，公私理欲，義利善惡兩端而已。其勢常相低昂，此重則彼輕，彼重則此輕。輕重分而利害判矣。知者不患彼勢之重，顧吾所以積累增益吾勢之力何如耳。子歸，淨掃一室，置古聖賢格言於几。事親之餘，入室正襟端坐，將聖賢之書，熟讀玩味，體察於身。一動一靜，一語一默之間，必求其如聖賢者，去其不如聖賢者，積功既久，則其味道希賢之勢日重，而舊習夙染之勢日輕。不患不造古人門庭矣。凡親友相見，一以是忠告而善道之，則秉彝好德之心，人所固有。吾見其相與踴躍共進於此，又何患乎人事之汩哉。勉之勉之，無怠。

又《學規》 一、須用循序熟讀小學、四書本文，令一一成誦，然後讀五經本文，亦須爛熟成誦，庶幾逐漸有入。此個工夫須要打捱歲月方可。苟欲早栽樹晚遮陰，則非吾所知也。一、學者，所以學爲聖賢也。在齋務要講明義理，修身慎行爲事。如欲涉獵以資口耳，工詩對以事浮華，則非吾所知也。

一、古人讀書，皆須專心致志，不出門戶。如此痛下工夫三五年，庶可立些根本，可以向上。如或作或輟，一暴十寒，則雖讀書百年，吾未見其可也。

又卷一〇《厲志齋記》 事必有志，而後可成。志必加厲，而後不怠。蓋志乃心所向，而厲則自強之謂也。農之於耕，工之於藝，商之於貨，莫不皆然，況士之爲學乎。世之志於學者，孳孳早暮，不可謂不勤也。其所求言語文字之工，功名利達之效而已，志雖益勤，學雖益博，竟何補於身心哉。是則非聖賢志學之旨矣。聖賢教人，必先格物致知以明其心，誠意正心以修其身。修身以及家而國而天下不難矣。故君子之心，必兢兢於日用常行之間，何者爲天理而當存，何者爲人欲而當去，涵泳乎聖賢之言，體察乎聖賢之行，優柔厭飫，日就月將，毋期其近效，毋欲其速成，由是以希賢，而希聖抑豈殊途也。予年弱冠，賦厲志詩曰，夙興夜寐，孳孳惟義。矢有成人，毋安暴棄。當是時，於聖賢爲學之方，頗得其萬一，而自謂古人有不難到者。不意多病侵陵，與事乖迕而志益荒，碌碌於衆人之中，倏然十更寒暑。此心一靈，或興感於中夜，或發憤於窮途。日時既往，悼道無成。昔者之志，回視如夢。其悲歎之極，蓋無復有意生於世也。此無他，志不加厲之過也。友人傅秉彝名其子嗣裘讀書之齋曰厲志。予一日訪其齋，命嗣裘請益。予感其齋名同予詩也，因告以自得之由，與自棄之實，而勉其不可不造厥極焉。秉彝善予言，且請記諸壁云。

又卷一一《日録》 七月十二夜，枕上思家計窘甚，不堪其處。反覆思之，不得其方。日晏未處，久方得之。蓋亦別無巧法，只隨分節用安貧而已。誓雖寒餓死，不敢易初心也，於是欣然而起。又悟，若要熟也須從這裏過。

昨晚以貧病交攻，不得專一於書，未免心中不寧。熟思之，須於此處做工夫，敎心中泰然，一味隨分進學方是。不然則有打不過處矣。君子無入而不自得，然是難事，於此可以見聖愚之分，可不勉哉。凡怨天尤人，皆是此關不透耳。

日來甚悟中字之好，只是工夫難也，然不可不勉。康節詩云，拔山蓋世稱才力，到此分毫強得乎。

勿忘勿助，近日稍知此味。天假以年，尚宜少進。窮通得喪，可付度外也。

患難中好做工夫，所謂生於憂患，死於安樂也。然學力淺者鮮不爲所困耳。嗟乎，梁棟之具，非禁風耐冰雪，安能勝其重哉。

學《易》稍有進，但恨精力減而歲月無多矣。只得隨分用工，以畢餘齡焉耳。

看史數日，愈覺收斂爲至要。

無時無處不是工夫。

胡居仁《居業録》卷二 志不可一日墮，心不可一時放。

立得志定，操得心定，不至移易，則學自進。

志不可放倒，身不可放弱。程子曰，懈意一生，便是自暴自棄。朱子曰，才悠悠便是志不立。

立志已定，用功不差，潛心積慮之久，義理自當融會。

志於道德者，功名不足累其心，舍道德外亦無功名。

學者當以小學、四書、《近思錄》熟讀體驗，有所得然後方可博觀古今。

讀書須著實理會，做入書內裏去，皮膚上綽過不濟事。穿破一兩處，逐旋透入去。做得五七處透徹後，處處透得去。蓋義理根源，自相貫通。聖賢工夫，如合符節。此處透得過，別處也透得過。書雖多，無異道也。

讀書貴精熟，不貴貪多。

讀書雖多，若不精熟，不若少而精熟。書雖精熟，又要實體於身，方能有得。嘗謂讀得十章熟，不如做得一章來。做得一章來，那幾章亦將湊得來。

體驗二字，學者最親切。讀書皆須體驗，放自己身上來。不然，則書自書，我自我矣，濟甚事！

學只爭個爲己與爲人。若爲己，則學以博而理益明。若爲人，則學博而成雜，理愈偏而知愈蔽。故程子以記誦爲玩物喪志也。

又卷三　學只是修身，功業是修身之效，不可以功業爲心。以功業爲心，非惟失本末先後之序，心亦難收。程子曰，有顏子之德，自有孟子之事功。

又卷八　窮理不周遍，則不能約要，故先博而後約。博是零碎處，約是總會處。窮理而至融會貫通，則約矣。後世有博學之士，不能造約，何也？此是博雜之學，非眞能窮理，不足貴也。

近日學者便要尋滋味快活，此皆是未學行先學走，如何不猖狂顚倒。只當去教他窮理力行，見理明，力行正，自有滋味，自能快活。孔子教人去博文，便是入滋味處，教人約禮，便是入快活處，但當先難後獲。博文所以明諸心，約禮所以有諸己。

爲己只把做自己分內事，爲其所當爲。久之只見一個當然底道理，其餘都不見矣。

學不爲己，讀萬卷書，與己無干。爲己則皆吾事也。

此道理見得明，便信得篤，存之熟，行之力，方有諸己。

有所爲皆是私意，故張敬夫言爲己者，無所爲而爲者也，朱子深取之。

蔡清《四書蒙引》卷四　待其人而後行，要雙關着道之大道之小處，故愚以爲，必德性弘大，學問精密之人，而後是道可行也。修德凝道，便亦有此兩端工夫。存心以極道體之大，致知以盡道體之微。蓋必德性弘大，然後是道之大者，有以體之而無遺。必學問精到，然後是道之小者，有以察之而無不盡。故君子尊德性而道問學，此章致知帶有力行，非謂學問只是知，不用行也。經禮三百，曲禮三千，不見於行，何以凝道。德性者，吾所受於天之正理也，即所謂天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性者。人物之生，因各得其所賦之理，以爲健順五常之德者，此之謂德性也。使不先有以尊之，則中心無物，而失本然之權度，將何以窮至事物之理哉。故曰，非存心無以致知。問學者，格致誠正之事，即博學、審問、愼思、明辨、篤行之功也。使不有以道之，則不能周知事物之理，將何以全吾所受之性哉。故曰，存心又不可以不致知。非存心無以致知，故君子必存心以極乎道體之大。而存心又不可以以不致知，故君子又必致知以盡乎道體之細。此存心致知二事，修德凝道之大端，缺一不可。道，由也，謂循其則也。孟子曰，君子深造之以道。謂循其進爲之方也，循即由也。道問學，學以問爲先，故曰問學。愚每謂，學只是效，效須是問。可以入德矣。文勢只帶遠之近三句。然立心爲己，其本也。知所謹，謹字兼戒懼謹獨。謹獨之謹只是知所謹之謹之一半。心兼動靜，謹獨動時工夫，故曰知所謹之謹全，謹獨之謹只是一半。潛雖伏矣，亦孔之昭，正所謂莫見乎隱，莫顯乎微也。君子能於此致其謹，故內省不疚，而無惡於志也。不可以內省不疚做謹獨工夫，此以己能者言，故下贊云，君子之所不可及者，其惟人之所不見乎。【略】故君子不動而敬，不言而信，此時未有事。所謂敬，所謂信，只是敬信之心常存耳。不動而敬，不言而信，即戒愼乎其所不覩，恐懼乎其所不聞也。則其爲己之功，益加密矣。故下文引詩並言其效，註爲己之功既密則德成矣，德成則效應矣。故下文引詩並言其效。並言其效者，言德而因及其效也。此處德雖成矣，然未至於至德淵微之地，無聲無臭之域。下文愈說深去，其不賞不怒，雖都不言德，然彼既以德致效，則其德之進亦不容至於此而自畫也，亦有德在。其不賞而勸，非以德而致其自勸乎。爲己之功益加密，能於獨而謹之工夫已密矣，又於未動之前加敬工夫，益加密矣。

首章先戒懼而後謹獨，此章先謹獨後戒懼。今欲下此二者工夫，當從首章之序乎，當從此章之序乎。曰，動靜二者，實相循環。動之前元有靜，靜之前亦有動。二者齊手交做，豈容一先一後。若論工夫次第，則先戒懼而後謹獨，體立而後用有以行，必存心而後可以致知。喜怒哀樂之未發，分明在發皆中節之前。論工夫疎密，則先謹獨而後存養。邵子曰，思慮未起，鬼神莫知。不由乎我，更由乎誰。存養之功，誠密於謹獨也。此以入德之序言，一節深一節也。時靡有爭。時字不作是字用。《詩經》無言靡爭，俱是肅敬齊一之意。按，《中庸》做兩意說，故云進而感格於神明之際，極其誠敬無有言說，而人自化之也。是主祭者奏假無言，而衆預祭者皆化之，無有喧譁失禮者也。《詩經》無言靡爭，通衆人言。此以極其誠敬釋無言者，猶易觀卦盥而不薦，有孚顒若意。蓋有言說，則奪吾心之敬，而不純一矣。不賞不怒，無言

意也。民勸民威，靡爭意也。不顯至其刑之詩以周先王言，君子篤恭而天下平說開來，此君子就是上面爲己謹獨存養之君子。篤恭而天下平，卽是致中和而天地位，萬物育。但此章重在不顯上，然恭敬之心，但到至極處，便自然是幽深玄遠而不顯矣。故詩人以穆穆文王爲言，蓋盛德之形容也。自戒懼而約之，自謹獨而精之，則至不顯矣。篤恭卽是上文謹獨存養之極致處，敬貫動靜，故曰篤恭卽致中和。《詩》云，德輶如毛。此詩尹吉甫所作，以送仲山甫，《大雅・烝民》之詩。輶，輕也。本文云，人亦有言，德輶如毛，民鮮克舉之。我儀圖之，維仲山甫克舉之。言德雖若易舉，而民鮮克舉。亦猶中庸易而難之意。此輶字與詩意異，彼之輕是不重易舉，此之輕是細微之意矣。此一章再叙入德成德之事，所謂一部小《中庸》者。蓋《中庸》一書，不是言入德之事，則是言成德之事，而此一章自始學推到至德，入德成德之事俱備悉而無遺，所謂三達德也，五達道也，九經也，三重也，天道人道也，其理一一不能外也，亦是自人道推到天道也。《中庸》首一章，則該括一篇之旨而無遺。末一章，則收拾一篇之旨而無遺。《大學》始終一敬，《中庸》始終一誠。然篤恭亦敬也，止至善亦誠也。

又卷一五 殀壽不貳節。修身以俟之，之字承上句殀壽字言。此二句要相連說得緊方是，不可以知行二意分界。且上文存心卽存其所盡之心，養性卽養其所知之性，皆非界然二項也。細分之，則一爲知天之至，一爲事天以終身耳。蓋所以立命處，全在修身以俟之，然非殀壽不貳，則亦不能修身以俟之也。故曰，智有不盡，固不知所以爲仁也。不貳者，知天之至。此知天便該盡心、知性，猶下句事天該存心養性。殀壽不貳所以爲知天之至者，蓋非於性分上見得十分透徹，則於殀壽之際安能不爲之動。夫惟知其在我之所當知，而於其不在我者則付之有命，而略不以介懷，此所以爲知天之至。修身以俟之，修身只謂存心養性。修身以俟死，則所謂仁以爲己任，死而後已者也，故曰事天以終身也。所以立命也，命字應上文二天字，蓋天乃理之所從以出者，卽元亨利貞是也。事天卽是事乎此也，所從出於天而在我者卽命也，蓋一則曰知天，一則曰事天，此則言天之所賦，三段所歸一也。然則此命字以理言矣，下章意與此同，獨命字義與此異。殀壽不貳，修身以俟之。此是知行之至也，蓋窮理而至於殀壽不貳，則理之窮者無所不至也。力行而至於修身以俟死，則行之力者，亦無不至矣。如此，則人道已盡，而天之所賦畀於我者，無不全而歸之矣。人之能事畢矣，故曰所以立命也。此節非謂窮理只是窮殀壽之理，力行只是俟死而已矣。死生夭壽最是大事，而人之所難豁然者，今既於此判斷得過，則何理之不窮，何行之不修。此孟子立言之意也。其意中所含，全在造其理，履其事，而各至其極也。然則以立命，爲與下章莫非命字相同，是主氣言者，亦泥於殀壽之義，而失其精意所在耳新安看理不破，却又謂下章命字以氣言，此章命字兼理與氣言，亦可謂無主張而爲騎牆之術矣。大註，程子曰，心也，性也，天也，一理也。自理而言，謂之天天者，理之本體也。故下句云，自稟受言，自存諸人言，是以稟受以後時言也。

陳獻章《陳獻章集》陳獻章詩文續補遺《與林緝熙書三十一則》之四 來教具悉。進業之勇如此，可畏，可畏。章始有志於此，亦頗刻苦。後來憂患妨奪處多，或前或却，故久而無成。緝熙今認得路脈甚正，但須步步向前，不令退轉，念念接續，不令間斷，銖累寸積，歲月既久，自當沛然矣。

又《附錄四・寄緝熙二首》 種種日用見端倪，而此端倪人莫窺。不有醒於涵養內，定知無有頓醒時。庚寅六月。明善進誠心，未能省外事。頓使知慮煩，修身功不易。

湛若水《甘泉文集》卷三《雍語》 甘泉子謂門弟子曰，意必固我既亡之後，必有事焉。明道之學至矣，彼佛氏豈不云意必固我之亡？然而不知有事焉，其諸異乎聖人之學與！

甘泉子曰，學莫先於立志矣。夫子之志學，以至從心，皆一志也。立志而後，學問思辨篤行焉以成之。門人曰，人言之詆毀，事勢之顚躓也，則如之何？曰，患志不立耳。志立者，其譬諸固本之木矣乎？雨露養之，霜雪亦養之，罹霜雪而摧敗者，本可知矣。夫詆毀顚躓也者，其堅志之助也，匹夫不可奪志。

或請制客氣。甘泉子曰，在持其志耳。志者氣之帥也。知持志則百體從令，客氣自消矣。必有事焉而勿正，心勿忘勿助長。其持志以養氣也夫！故曰，志至焉，氣次焉。

或問博約。甘泉子曰，其學之一致者與？非既博而後約之也。未達。曰，知博而存約。

潘子嘉問學。甘泉子曰：『在聞道。』問聞道。曰：『在立志。』問立志。曰：『必眞知而後志立，志也者，其聖學之基乎！』問道。曰：『道，天理也，心之本體也。子能知本體自然之則，則知道矣。』問自然。曰：『心之本體不假絲毫人力，故知勿忘勿助之間，無所用力者，斯得之矣！』問忘助。曰：『忘助皆私心也。滯於物，勝於事皆忘也，矜持欲速皆助也。』問勿忘勿助之間。曰：『無在無不在，中正而不息，易所謂在乎！』

甘泉子曰，孟子之學，其至矣乎！勿忘勿助，其敬之規矩矣乎！孔子之學，非孟子弗明。

又卷七《答潘廷評》 以身至之一句最好。充塞宇宙，流行宇宙，皆是道體，如川上鳶魚之類。聖賢明白指出此體，欲人察見此體，存養而有之於己而已矣。未見此體則所養何事？外家猶能言如將水火煑空鐺。若察見此體，而無學問思辨篤行之功以至之，則所見終虛。外家猶能言譬如數他財。吾子既見得如是，非實用功以有之於己，亦未爲眞見，未爲見易，未爲聞道也。幸勉之，斯道之望也。

又《再答鄭進士啓範》 今美質如執事，立志如執事，乃曰未敢望聖賢，則將望之誰耶？非所敢聞也。夫學以立志爲先，以知本爲要。不知本而能立志者未之有也，立志而不知本者有之矣，非眞志也。志立而知本焉，其於聖學思過半矣。夫學問思辨所以知本也，知本則志立，志立則心不放，心不放則性可復，性復則分定，分定則於憂怒之來無所累於心性，無累斯無事矣。苟無其本，乃憧憧乎放心之求，是放者一心，求之者又一心。情熾而益鑿其性，性鑿則憂怒之累無窮矣。惟從事於學問，則心自不放是。乃不求之求也。故子夏曰，博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。故曰，不求之求也。夫情之蕩也，憂怒爲甚。橫逆之來，可怒而怒，怒在物。父母之難，可憂而憂，憂在事。是憂怒繫於事物，不繫於心也。故舜禹有天下不與，而終身忻然者，此也。故曰，憂樂並行而不相悖者也。雖然，此事干涉甚大，非可以紙筆盡者。

又《答聶文蔚侍御》 勿忘勿助，元只是說一個敬字。先儒未嘗發出，所以不墮於忘，則墮於助。忘助皆非心之本體也。此是聖賢心學最精密處，不容一毫人力。故先師石翁又發出自然之說，至矣！聖人之所以爲聖，亦不過自然。如此，學者之學聖人，舍是何學乎！來諭說忘助二字乃分開看。區區會程子之意，只作一時一段看。蓋勿忘勿助之間，只是中正處也。來諭又以爲丹爐火候者正如此，故《老子》曰，綿綿若存，用之不勤，卽火候也。學者下手須要理會自然工夫，不須疑其爲聖人熟後而姑爲他求。蓋聖學只此一個路頭，更無別個路頭。若尋別個路頭，則終枉了一生也。先儒多未說出此苦。

又《答洪峻之侍御》 全放下卽勿忘勿助，如此天理便見。故曰非全放下終難湊泊，不放下卽意必固我之私。

人心之安固是天理，然惡人亦且安心爲不善，則安與不安亦未可憑據。到了只還在勿忘勿助之間，心得其中正時，安卽是天理矣。譬如明鏡，方正者乃照得本相，歪鏡塵鏡安得本相！

又卷八《新泉問辨錄》 默識對學不厭說。默識卽尊德性，學不厭卽道問學。非問學則德性不眞，非學不厭則所默識者或差也。聖賢每每兼舉並言之，蓋二者所以相濟，不可相無也。

鳶飛魚躍與參前倚衡，同一活潑潑地，皆察見天理功夫，識得此意而涵養之，則日進日新，何擔閣之云？不可分爲二也。所舉明道必有事焉，勿正勿忘勿助，元無絲毫人力之說最好。勿正勿忘勿助，中間未嘗致絲毫人力，乃必有事焉之功夫的當處。朱傳節度二字最好，當此時節所謂參前倚衡，所謂鳶飛魚躍之體自見矣。陽明謂勿忘勿助之說爲懸虛，而不知此乃所有事之的也，舍此則所有事無的當功夫，而所事者非所事矣。

惟求必有事焉，而以勿助勿忘爲虛，陽明近有此說，見於與聶文蔚侍御之書，而不知勿正勿忘勿助，乃所有事之功夫也。求方圓者必於規矩，舍規矩則無方圓。舍勿忘勿助則無所有事，而天理滅矣。下文無若宋人然，非徒無益而又害之可見也。不意此公聰明未知此要妙，未見此光景，不能無遺憾，可惜可惜。勿忘勿助之間，與物同體之理見矣，至虛至實須自見得。

『無在無不在，只此五字，循而行之，便有無窮難言之妙。白沙先生所謂高明之至，無物不覆，反求諸身，權柄在手者。郡竊謂，此五字當渾全以會其意，不當分析以求其義。此緊關終身受用之地，更願發揮，歸與同志共之。』『此段看得好，五字不可分看，如勿忘勿助四字一般，皆說一時事。當此時，天理見矣。常常如此，恒久不息，所以存之也。白沙先生所謂權柄在手者，如此。此乃聖學千古要訣。近乃聞不用勿忘勿助之說，將孰見之孰存之乎？是無權柄頭腦，學問者不可不知。』

一友問：『察見天理，恐言於初學者難爲下手。』甘泉子答曰：『天理二字，人人固有，不爲堯存，不爲桀亡。故人皆可以爲堯舜，途之人皆可以爲禹，同有此耳。故途人之心卽禹之心，卽堯舜之心，總是一心，更無二心。蓋天地一而已矣，《記》云，人者天地之心。天地古今宇宙，同此一個心，豈有二乎？初學之與聖人同此心，同一個天理，隨欲強無之又不得。有時見孺子

枯也根壞之，絲之染也體柔之。夫人必自弱而後物勝之，必自放而後物奪之也。古之志士，常令內恒重而外恒輕，我恒大而物恒小，理恒勝而欲自消。故氣莫能動而習莫能干，故曰天之所以與我者，先立乎其大者，則小者不能奪。小者不能奪則物亦不能交而引之矣。惟聖人者，出乎其類拔乎其萃。夫出乎其類則氣全中正，拔乎其萃則習自我成。賢者覺其偏而化之，知其陋而變焉。甚矣氣習之移人，賢者不能自免，顧立志何如耳。或曰耳之動於聲，目之動於色，氣使然也，非志之罪也。齊人之多詐，楚人之多悍，習使然也，非志之罪也。是大不然。夫天地之生人，與是心也，所以御是形也，非以御於形也。君子所以變其習也，非以變於習也。孔子曰，匹夫不可奪志也。匹夫之志可以動天地而通神明，而況其奪乎，而況於氣習乎！上下四方之宇，古今往來之宙，帥吾志而往可立至也。今日欲之粵，明日欲之燕，其誰能我禦。今夫心之能役其形甚淺近易知也，形之有手足口鼻，又淺近易知也。欲手持則持，欲足行則行，而氣不能使吾心之不欲也。齊人之子欲楚語則楚，楚人之子欲齊語則齊，而習不能使吾心之不欲也。故觀於此可以通志之說矣。如使心不能御其形，志不能帥其氣，而受變於習焉，乃諉曰氣習使然，非我志之罪也，則夫手刃殺人者曰，是氣使然，非我志之罪也，習而爲盜者曰，是習使然，非我志之罪也，其可乎！然而知人之不可殺而不暴其氣，知盜之不可爲而不誘其習者何也？凡以其志之有定也。古之人有顏子者，大賢人也，非禮勿視聽言動，不遷怒貳過，是有志也，能不勝於氣者也。則曰顏何人也，予何人也，顏能是而我不能是，是亦無志人矣。必責之，責之不至於顏不止也。古之人有舜、禹，大聖人也。舜之於瞽瞍，禹之於鯀，不奪於習者也，是有志者也。則曰舜、禹何人也，予何人也，彼能是而我不能是，是亦爲無志人矣。必責之，責之又從而責之，不至於舜禹不止可也。故爲仁不如顏子，孝不如舜，勤儉不如禹，猶未免動於氣，誘於習，不可以言志也。故內重而外自輕矣，我大而物自小矣，理勝而欲自退聽矣，是以希賢亦賢矣，希聖亦聖矣，爲王亦王矣，爲帝亦帝矣，是皆有志者爲之也。故知內外輕重之勢，其知所以責其志乎。天地間固有至重至大而可自勝者。君子之於志當何志？先王有言曰，言學便以道爲志，言人便以聖爲志。一志立而氣習亡，道我在而聖可幾矣。

又《自然堂銘》　夫堂何以名自然也？夫自然者，聖人之中路也。聖人所以順天地萬物之化，而執夫天然自有之中也。夫路一而已矣，學者欲學聖人，不先知聖人之中路，其可至乎？先師白沙先生云，學以自然爲宗。當時聞者或疑焉。若水服膺是訓垂四十年矣，乃今信之益篤。蓋先生自然之說，本於明道明覺自然之說，無絲毫人力之說。明道無絲毫人力之說，本於孟子勿忘勿助之說。孟子勿忘勿助之說，本於夫子無意必固我之教。說者乃謂，老莊明自然。惑甚矣。史氏恭甫作新泉精舍之前堂，既成，名曰自然。水敬爲序而銘之，俾學者庶有覺焉。銘曰：

有堂恢恢，在彼新泉。自然其名，哲人維言。或曰老莊，無亦其禪。曰彼二氏，私智煩難。焉睹本體，焉知自然！曰自然者，何以云然？夫自然者，自然而然，吾且不能知其然，吾又何以知其所以然。問之天地，天地不言，而蒼然隤然。問之萬物，萬物熙然怡然，不言而其意已傳。或失則少，或失則多，或過不及，如自然何？仰維宣聖，示學之大，毋意毋必，毋固毋我。川上之嘆，不舍晝夜。天時在上，水土在下，倬彼先覺，大公有廓。自喜自怒，自哀自樂，天機之動，無適無莫。知天所爲，絶無絲毫人力，是謂自然。其觀於天地也，天自爲高，地自爲卑，乾動坤靜，巽風震雷，澤流山峙，止坎明離，四時寒暑，自適其期。一陰一陽之謂道，道自無爲，是謂自然。其觀於萬物也，化者自化，生者自生，色者自色，形者自形，自動自植，自飛自潛。鳶自戾天，魚自躍淵，不犯手段，是謂自然。是何以然？莫知其然，其然莫知，人孰與之？孰其主張，孰其綱維，孰商量之，孰安排之？天地人物，神之所爲。曰神所爲，何以思惟？吾何以握其機，勿忘勿助，無爲而爲。有事於斯，若或見之。其神知幾，其行不疑。窮天地而罔後，超萬物而無前。天地萬物，與我渾然。一闔一闢，一語一默，各止其極。莫見其迹，莫知其然，是謂自然。百爾諸賢，哲哉勉旃。

又卷二三《語録》　『性定矣而不能運用，如何？』先生曰：『性有定體，而無定用。發爲惻隱羞惡辭讓是非之心，又發爲惻隱羞惡辭讓是非之文。理一分殊，順應正在此處，體察苟未有得，何如學問思辨？學問思辨皆順應事也。然亦未有能定而不能順應者，恐還是內外人我之見不爾，卽心生耳。』

夫子志學矣，何以謂之生知？曰，夫子非言生知也，自志學以至不踰矩，有進步無回步。蓋其志也便是聖人生知之志，自孩提知能遂知達之天

下，故不禦。賢輩惟於志上着落，是造聖根基。

問入門須先見光景否。曰，此所謂目注也，初學不妨有之，但見道之功在審幾，其歸宿其眞悟。虛見與眞悟頗似，故有虛見者遂以審幾爲鈍根，其病道不小。深造自得連透悟亦忘，又何容見？幾卽文也，博文卽無虛見。

中無可見，無功夫。功夫在文禮上，以文禮俱有，則可持循故也。博文約禮自是平正周匝，猶之知味而食，食而飽。博文爲約禮工夫，知味而未必食，食而未必飽也。觀夫子以非禮勿視聽言動言爲仁可見。慈湖、陽明聰明敏絕，過高處不妨其爲自得，後學由之未免生病。中道而立，能者從之，內外始終兼括。

潘汝濟問，聖門之學，勿忘勿助之訓盡之矣。立志由是，察識由是，操存由是。今之不由此路而自謂有見者，非想像則偏見。且如伊尹聖之任，豈是見得不大，只被他擔任得緊些，便一向逐在天地萬物上，想那高明廣大之體，不能不爲之累，便稍與天地不相似。天地之體廓然大公，物來順應，初學雖未敢遽以此自居，要之合下便當以此爲則。先生曰，勿忘勿助之間，正如規矩一般。欲爲方圓者必於規矩，欲見中道者必於勿忘勿助之間。千聖千賢皆是此路。此路乃中也。今之謂不用勿忘勿助而可以見道者，乃未知學，又焉見道。伊尹、伯夷、柳下惠蓋不知此路，是以知之未至，若知勿忘勿助之間，便與天地相似矣。

洋近見先生有全放下之說，甚是活法。今人有心心意意逐在事物，欲周旋天下事者。彼亦自以爲得，殊不知此心高明廣大之體既爲所累，事至物來反有不能周旋者，不若全然放下，使此心常高常明，常廣常大，隨感而應，自然事事物物各有條理，大行不加，窮居不損，得與不得都無一事。正猶一燭停停在中，四面皆照，若移照一處，則有所不照者，如何？先生曰，非全放下終難湊泊，前輩有此說。白沙先師亦嘗道之，此與勿忘勿助二勿字同。纔放下便天理呈露。燭照之喻亦切。堯之欽明文思，與光被四表同一根燭。

(楊)(揚)子雲明哲煌煌，旁燭無疆，亦說得好，恐未知明哲之體耳。

以念遣念謂之妄念，然則何以能爲念也？先生曰，此予每每示學者勿忘勿助之功正此處。夫勿忘勿助大公順應法也，息而生生，動靜無間，不必助而遣念，不必忘而無念。然則念有未當時如何？曰，纔覺便化，何遣之有？化卽克念，遣亦爲罔念也。

程明道曰，勿忘勿助之間乃正當處也。謝上蔡曰，既勿忘又勿助，當恁時天理見矣。白沙先生曰，舞雩三三兩兩當在勿忘勿助之間。前後若合符節，何也。只有此條是中正路也，更無別路。

王守仁《傳習錄》卷上　問：『靜時亦覺意思好，才遇事便不同，如何？』先生曰：『是徒知靜養，而不用克己工夫也。如此，臨事便要傾倒。人須在事上磨，方立得住，方能靜亦定，動亦定。』

又卷下　又問：『靜坐用功，頗覺此心收斂；遇事又斷了，旋起個念頭去事上省察；事過又尋舊功，還覺有內外，打不作一片。』先生曰：『此「格物」之說未透。心何嘗有內外？卽如惟濬今在此講論，又豈有一心在內照管？這聽講說時專敬，卽是那靜坐時心。功夫一貫，何須更起念頭？人須在事上磨鍊，做功夫乃有益；若只好靜，遇事便亂，終無長進。那靜時功夫亦差似收斂，而實放溺也。』後在洪都，復與于中國裳論內外之說，渠皆云物自有內外，但要內外並著功夫，不可有閒耳。以質先生。曰：『功夫不離本體，本體原無內外；只爲後來做功夫的分了內外，失其本體了。如今正要講明功夫不要有內外，乃是本體功夫。』是日俱有省。

問：『「一日克己復禮，天下歸仁」，朱子作效驗說，如何？』先生曰：『聖賢只是爲己之學，重功夫不重效驗。仁者以萬物爲體；不能一體，只是己私未忘。全得仁體，則天下皆歸於吾仁，就是八荒皆在我闥意；天下皆與其仁，亦在其中。如「在邦無怨，在家無怨」，亦只是自家不怨，如「不怨天、不尤人」之意；然家邦無怨於我，亦在其中，但所重不在此。』

先生起行征思田，德洪與汝中追送嚴灘，汝中舉佛家實相幻相之說。先生曰：『有心俱是實，無心俱是幻；無心俱是實，有心俱是幻。』汝中曰：『有心俱是實，無心俱是幻，是本體上說工夫；無心俱是實，有心俱是幻，是工夫上說本體。』先生然其言。洪於是時尚未了達，數年用功，始信本體、工夫合一。但先生是時因問偶談，若吾儒指點人處，不必借此立言耳。

又《語錄》(朱得之《稽山承語》)　合着本體方是工夫，做得工夫方是本體。又曰，做工夫方見本體。又曰，做工夫的便是本體。

錢德洪《會語》(《明儒學案》卷一一《員外錢緒山先生德洪》)　至純而無雜者，性之本體也。兢兢恐恐有事勿忘者，復性之功也。有事勿忘而不見眞體之活潑焉，強制之勞也；悅見本體而不加有事之功焉，虛狂之見

也。故有事非功也，性之不容自已也；活潑非見也，性之不加一物也。

毋求諸已放之心，求諸心之未放焉爾已。夫心之體，性也，性不可離，又惡得而放也？放之云者，馳於物焉已爾。

又《獄中寄龍溪》（同前書）　親蹈生死眞境，身世盡空，獨留一念熒魂。耿耿中夜，豁然若省，乃知上天爲我設此法象，示我以本來眞性，不容絲髮掛帶。平時一種姑容因循之念，常自以爲不足害道，由今觀之，一塵可以矇目，一指可以障天，誠可懼也。噫！古人處動忍而獲增益，吾不知增益者何物，減削則已盡矣。《獄中寄龍溪》。

王畿《語録》（《明儒學案》卷一二《郎中王龍溪先生畿》）　立志不眞，故用力未免間斷，須從本原上徹底理會。種種嗜好，種種貪著，種種奇特技能，種種凡心習態，全體斬斷，令乾乾淨淨從混沌中立根基，始爲本來生生眞命脈。此志既眞，工夫方有商量處。《斗山會語》。

先師講學山中，一人資性警敏，先生漫然視之，屢問而不答；一人不顧非毁，見惡於鄉黨，先師與之語，竟日忘倦。某疑而問焉，先師曰：『某也資雖警敏，世情機心不肯放舍，使不聞學，猶有敗露悔改之時，若又使之有聞，見解愈多，趨避愈巧，覆藏愈密，一切圓融智慮，爲惡不可復悛矣。某也原是有力量之人，一時狂心銷遏不下，今既知悔，移此力量爲善，何事不辦？此待兩人所以異也。』《休寧會語》。

先師嘗謂人曰：『戒慎恐懼是本體，不覩不聞是工夫。』戒慎恐懼若非本體，於本體上便生障礙；不覩不聞若非工夫，於一切處盡成支離。

朋友有守一念靈明處，認爲戒懼工夫，纔涉言語應接，所守工夫便覺散緩。此是分了内外。靈明無内外，無方所，戒懼亦無内外，無方所，識得本體，原是變動不居，雖終日變化云爲，莫非本體之周流矣。以上《冲元會紀》。

當下本體，如空中鳥跡，水中月影，若有若無，若沉若浮，擬議即乖，趨向轉背，神機妙應。當體本空，從何處識他？於此得個悟入，方是無形象中眞面目，不著纖毫力中大著力處也。

丈云：『今之論心者，當以龍而不以鏡，惟水亦然。』按水鏡之喻，未爲盡非。無情之照，因物顯象，應而皆實，過而不留，自妍自醜，自去自來，水鏡無與焉。蓋自然之所爲，未嘗有欲，聖人無欲應世，經綸裁制之道，其中和性情，本原機括，不過如此而已。著虛之見，本非是學，只此著便是欲，已失其自然之用，聖人未嘗有此也。』又云：『龍之爲物，以警惕而主變化者也。自然是主宰之無滯，曷嘗以此爲先哉！坤道也，非乾道也。』其意若以乾主警惕，坤貴自然，警惕時未可自然，自然時無事警惕，此是墮落兩邊見解。《大學》當以自然爲宗，警惕者自然之用，戒謹恐懼未嘗致纖毫之力，有所恐懼，便不得其正，此正入門下手工夫。自古體《易》者莫如文王，小心翼翼，昭事上帝，乃是眞自然；不識不知，順帝之則，乃是眞警惕。乾坤二用，純亦不已，豈可以先後論哉！

息有四種相：一風，二喘，三氣，四息。前三爲不調相，後一爲調相。坐時鼻息出入，覺有聲，是風相也。息雖無聲，而出入結滯不通，是喘相也。息雖無聲，亦無結滯，而出入不細，但氣相也。坐時無聲，不結不粗，出入綿綿，若存若亡，神資冲融，情抱悦豫，是息相也。守風則散，守喘則戾，守氣則勞，守息則密。前爲假息，後爲眞息。欲習靜坐，以調息爲入門，使心有所寄，神氣相守，亦權法也。調息與數息不同，數爲有意，調爲無意。委心虛無，不沉不亂，息調則心定，心定則息愈調，眞息往來，呼吸之機自能奪天地之造化，心息相依，是謂息息歸根，命之蒂也。一念微明，常惺常寂，範圍三教之宗，吾儒謂之燕息，佛氏謂之反息，老氏謂之踵息，造化闔闢之玄樞也。以此徵學，亦以此衛生，了此便是徹上徹下之道。《調息法》。

人心只有是非，是非不出好惡兩端。忿與慾，只好惡上略過些子，其幾甚微。懲忿窒慾，復其是非之本心，是合本體的工夫。《水西會語》。

忿不止於憤怒，凡嫉妒褊淺，不能容物，念中悻悻，一些子放不過，皆忿也。慾不止於淫邪，凡染溺蔽累，念中轉轉，貪戀不肯舍却，皆慾也。懲窒之功有難易，有在事上用功者，有在念上用功者，有在心上用功者。事上是遏於已然，念上是制於將然，心上是防於未然。懲心忿，窒心慾，方是本原易簡功夫；在意與事上遏制，雖極力掃除，終無廓清之期。《留都會記》。

鄧定宇曰：『良知渾然虛明，無知而無不知。知是知非者，良知自然之用，亦是權法；執以是非爲知，失其本矣。』又曰：『學貴自信自立，不是倚傍世界做得的。天也不做他，地也不做他，聖人也不做他，求自得而已。』先生曰：『面承教議，知靜中所得甚深，所見甚大，然未免從見上轉換。此件事不是說了便休，須時時有用力處，時時有過可改，消除習氣，抵於光明，方是緝熙之學。此學無小無大，無内無外，言語威儀，所以凝道。密窺吾兄感應行

持，尚涉做作，有疎漏。若是見性之人，眞性流行，隨處平滿，天機常活，無有剩欠，自無安排，方爲自信也。』定宇曰：『先生之意但欲此機常行而不住，常活而不死，思而不落想像，動而不屬安排，卽此便是眞種子，而習氣所牽，未免落在第二義。』《龍南會語》。

工夫只在喜怒哀樂發處體當，致和正所以致中也；內外合一，動靜無端，原是千聖學脈。《書陳中圖卷》。

又《論學書》（《明儒學案》卷一二《郎中王龍溪先生畿》） 慈湖不起意，未爲不是。蓋人心惟有一意，始能起經綸，成德業。意根於心，心不離念，心無欲則念自一。一念萬年，主宰明定，無起作，無遷改，正是本心自然之用，艮背行庭之旨，終日變化酬酢而未嘗動也。纔有起作，便涉二意，便是有欲而妄動，便爲離根，便非經綸裁制之道。無意無必，非慈湖所倡也。惟其不知一念，用力脫却主腦，莽蕩無據，自以爲無意無必，而不足以經綸裁制，如今時之弊，則誠有所不可耳。《答彭山》。

又《王龍谿全集・答吴悟齋》 乃不肖所欲汲汲求正之意，却正在本體上，是非忽於行持保任也。眞見本體之貞明，則行持保任自不容已，不復爲習染之所移。譬之飲食養生，眞知五穀之正味，則蒸溲漬糝自不容已，不復爲雜物之所汩。凡溺於習染者，不知貞明者也。淆於雜物者，不知正味者也。孟氏云，是集義所生者，非義襲而取之也。集義只是致良知，良知不假學慮，生天生地生萬物，不容自已之生機。致良知是求慊於心，欲其自得也。苟不得其機，雖曰從事於行持保任，強勉操勵，自信以爲無過，行而不著，習而不察，到底只成義襲之學。豪傑而不至於聖賢者以此，古今學術同異毫釐之辨也。

又《王龍谿全集・別言贈沈思畏》 思畏自謂，於愼獨研幾之旨聞說雖熟，而直下承當尚有所未能。予進之以極深之說，使之自悟。思畏自謂平時此幾未嘗不明，纔遇感觸未免爲氣所動。往往過而後覺，雖覺亦未能卽化，未知所以悟也。復以求證於予，予謂千古惟在歸一。極深云者，卽其幾而深之，非研幾之前復有此段作用也。吾人感物，易於動氣，只是幾淺。幾微故幽，微者，深之謂也。惟其幾深故沉而先物，自不爲其所動。而其要存乎一念獨知之地。若研幾之前復有此段作用，卽爲世儒靜而後動之學，二而離矣。顏子未嘗不知，未嘗復行，以其早覺也。纔動卽覺，纔覺卽化。故曰顏氏其庶幾乎！

又《王龍谿全集・別言贈梅純甫》 千古經綸之術，雖至位天地育萬物，所以感應之機，不出於喜怒哀樂四者而已。故君子之學，本諸性情中和，而其要在於愼獨。獨知者，良知也。良知者，通徹天地，發育萬物。立此謂之大本，行此謂之達道。致良知卽是致中和，範圍曲成，通乎晝夜之道而知，非兩事也。若不務理會性情，纔在氣魄才智上承當湊泊，能心勝見紛然而起，縱使崇飾事功，鋪耀一世，到底只是漢唐以後作用，與聖人經綸手段，何啻崐瑜燕石！不可不察也。伯夷伊尹柳下惠，皆古聖人。孟子以爲不同道，其所願學迺在孔子。何也？孔子異於逸民，自謂無可無不可。然則逸民固有可有不可者矣。此千古聖學毫釐之辨，吾人誦法孔孟將焉取衷哉？爲學須得機要，方能時動而不滯。若不求悟入，漫然欲從見解承接過去，所謂有可有不可者，固泥於思爲典要。所謂無可無不可者，亦未免流於猖狂傲睨，非所以立大中而循天則也。

又《王龍谿全集・水西別言》 今日會中諸友，先須立有必爲聖人之志，各安分限，從見在脚跟下默默理會，循序而進。弗崇虛見，蕩滌凡心，消融習態，一毫不與蓋覆包藏。諸儒淺深弗與稱量，二氏同異弗與辨別。論議未合，更須遜志虛心，互相取益，毋得動氣求勝。一念靈明，時時著察。教學相長，實修實證，弗求速悟。水到渠成，自有逢源時在。求悟之心，反成迷也。

人之有志，譬如樹之有根。一切栽培灌溉，無非有事於根。吾人一切考古證今，親師取友，愼思明辨，無非成就得此志，卽栽培之意也。故學莫先於立志，尤莫切於辨志。

又《王龍谿全集・別言贈周順之》 予聞之，道無方所，而學無止極，淵然而寂，若可卽而非以形求，若可知而非以知索，若可循而非以力強也。夫非以形求，則爲忘形之形。非以知索，則爲忘知之知。非以力強，則爲忘力之力。惟忘無可忘，斯得無所得，得且不可而況於住乎！若此者存乎心悟。未有所悟而求得，與未有所得而求忘，皆妄也。雖然，習染之入人亦微矣。漸漬薰炙蒸淫乎心髓，循景竊發而不自知。故凡應感順逆之間，稱譏交承之際，未免矯揉持飾，顧忌調停，出於有所爲而爲者，皆習染之爲累也。向在水西亦曾言之，兩年之間，作何體會？若非深察而默爲之，證所謂超然者，未免終涉於興而欲然者，終未能有以副也。故君子之學，以悟爲則，

以遣累爲功。累釋而後可以入悟，悟得而後其功始密而深。是謂眞得眞忘，非言說意想之所能及也。

鄒守益《東廓鄒先生文集》卷六《復高仰之諸友》　本體工夫原非二事。《大學》之敎在明明德，下明字是本體，上明字是工夫，非有所添也。做不得工夫不合本體，合不得本體不是工夫。不觀諸目乎？目之本明不可添也，養其本明，而風障火翳，舉無以病之，是性焉者也。消風散火，至於剖決障翳以全其本明，是復焉者也。若持障翳病症，不服藥劑以消之散之剖決之，而冒認曰，吾目原與離婁同體，不容添一物，將終歸於盲，而奚以望其瞭耶？故戒懼於未病謂之性，戒懼於已病謂之復。復也者，復其天性之本明，非有添於性也。先言戒懼，後言中和。中和自用功中復得來，非指見成的。若論見成本體，則良知良能，桀紂非嚳，堯舜非豐，何以肫肫浩浩淵淵，獨歸諸至聖至誠乎？指其明體之大公而無偏也命之曰中。指其明體之順應而無所乖也命之曰和。一物而二稱，猶稱子之名曰山，稱子之字曰仰之。稱名以召，則字在其中。稱字以召，則名在其中矣。世之以中和二致者，是靜存動省之說誤之也。以性上不可添戒懼者，是猖狂而蹈大方之說誤之也。諸君屏去見聞，洗刷氣習，朴朴實實，從眞性上自成自道，視於無形，聽於無聲，日用人倫，庶物三千三百，無往非兢業一脉。敦化而川流，則夙昔風障火翳，自當渙然無礙矣。有所未安，不惜詳示新功。

又卷八《書艾鳴魯卷》　心中紛擾，只是將迎之累，若能時時照顧見在工夫，如臨深履薄，卽閒思雜慮自不能容。常因行路時悟得此病，若回頭看過去路，及仰面探未來路，脚下便不免錯跌。

歐陽德《歐陽南野先生文選・答周陸田》　夫功夫本體，非有二也。良知者，孩提之初心，眞實無妄，明覺自然。本自大公本自大順，凡聞見思索，學問酧酢，無非妙用。不假私智，循而弗失，是謂性之。失而復循，是謂反之。反之之謂工夫，性之之謂本體。其爲循其良知，則一而已，非判然二途也。

又《歐陽南野先生文選・答羅整庵先生寄困知記二》　敎劄又謂，某所論學問思辨，但本領既別，則雖同此進爲之方，先後緩急自有不可得而同者。蓋以良知爲天理，則易簡在先，功夫居後，後則可緩。謂天理非良知，則易簡居後，功夫在先，先則當急。又云，始之開發聰明，終之磨礱入細，所賴者經書而已。善讀書者莫非切己，易簡之妙於是乎存。豈可謂凡讀書者皆遠人以爲道乎。然某非以學問思辨爲後而可緩，但謂學問思辨者，學問思辨其良知耳。善讀書者，開發良知之聰明。而磨礱之日精日密，不以一毫私意自蔽，不以一毫私欲自累，則大訓古典莫非切己，博識泛觀莫非易簡。非外讀書，而別有尊奉其良知，從事於易簡之道。然必眞能於讀書之際，念念無自欺而求自慊，無爲其所不爲，無欲其所不欲，乃可謂之開發磨礱，不遠人以爲道者，而無先後緩急之可言也。

羅洪先《念庵文集》卷二《答王有訓》　吾弟能於紛冗中掃除一切，獨理自命。一刻萬年，當未足喻也。工夫只自回頭便見，便自有分別，自有輕重取舍。工夫未至聖，皆有可商量。所難得者，肯回頭尋向裏耳。吾弟若此，吾復何憂。

又《答王西石》　大抵工夫未下手，卽不知自己何病。又事未對境，卽病亦不甚害事。稍涉人事，乃知爲病，又未知去病之方。蓋方任己便欲回互，有回互則病乃是痛心處，豈肯割去。譬之浮躁，起於快意，有快意爲之根，則浮躁之標末自現。欲去標末，當去其根。其根爲吾之所回互，安能克哉。此其所以難也。而執事乃能明以相示，非實下手，決不自知，而又不爲之諱矣。不爲之諱，卽不爲之回互可知，然猶以無長進爲憂，此不肖所重歎也。使執事於快意處，必詳察而未卽喜，於不快意處，必詳察而未卽怒。言不以快意而易入，人不以快意而易任。吉水攷最，豈獨爲江右頌哉。

又《答謝維世》　心無止息爲眞心，功無止息爲聖功。兩言似矣，惟顏子乃可語此。操存舍亡，倏忽之間已有千里之遠，所謂無止息者安在。若功無止息，又其所至難者。直至功無止息方可承當。來書一番功課，得無猶爲漫言牽引耶。惟時時知所用功，漸漸該無止息斯可耳。時時肯用功，方知時時多止息。知時時多止息，方知去聖人境界遠甚。惟反省勿忽。

胡直《胡子衡齊》卷七　客有與先生論學者，曰學在行事。先生曰，然，行事在存心。異日復論，曰學在修身。先生曰，然，修身在正心。弟子曰，請竟其旨。曰，學固在行事矣，然生於其心，害於其事，則謂何故，在存心。學固在修身矣，然心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味，則謂何故，在正心。

又卷一九《復劉朝重》　學問工夫頭腦，亦只一語而已。無欲、一體，

亦一功也。非謂先已無欲，而後能一體。若只先作無欲一段工夫，則當時豈盡離人倫事物，而爲雪山少林之事，止於一身而已耶。況吾輩已臨民施政矣，此心之體，本時時與物相通，故謂之一體。時時與物相通，而不以形骸世累之故，二三其念也，故謂之無欲。一體，卽仁也，而非有內外也。無欲，所以爲仁也，而非有先後也。聖門之學，以求仁爲宗，故一日復禮，天下歸仁。其與二氏之學絕異。在此若語意之間先後太重，則用功亦有拘礙，不獨遠仁也。

王時槐《友慶堂合稿・答族生永卿乙亥》 所諭去念守心四字俱未佳，念不可去，心不可守，眞念本無念也，何去之有。眞心本無相也，何守之有。惟寂而常照，卽是本體，卽是工夫，原無許多歧路費講說也。何如何如。

又《友慶堂合稿・答劉以剛丙申》 來翰云，功夫合本體爲難。夫本體者卽能做功夫之本人也，日間能做功夫者卽是本體，則本體自在矣，何必更求本體乎，何必更疑其不合本體乎。且卽此求合者亦本體也，能作疑者亦本體也，若舍此他求便是騎驢覓驢矣。日間知覺運動，種種事爲，皆本體之流行，時時認得皆是本體流行，只還他本色，順以達之，強名曰功夫耳。若更起心動念，造作把持以爲功夫，便是無風起浪，此是做病非做功夫矣，卽自於本體上添此一障，宜其愈做功夫而愈不合本體也。

鄧元錫《潛學編・寄王秦關公書》 此理充塞宇宙，而淸渭高岐，扶輿特鍾，緝熙敬止，心傳可卽。我丈弘毅之資，艱貞之學，今當益居安資深矣。古學平易簡實，不離日用。誠明二字，實其樞紐。近裏着己，時時從獨覺處著察，俾與古人洞無間隔。我儀圖之，惟丈克舉之，愛莫助之也。

承喩，學不分內外寂感，渾然天則，此極則語。第云默自檢點，內多遷移。雖吾丈檢身若不及之誠，而以眞性未悟，眞功未精爲疑，豈猶惑於近學謂一悟皆眞，亦狃於故學爲功深始得耶。又云，過此一關，想有平康之路，似猶懸臆。竊意平康之體，卽所謂無內外寂感，渾然天則，近在目前不可得離者。而人心之危，無時無鄉，卽在上聖，猶之人也。則心猶之人，何能無遷移過則矣乎。惟在上聖，精一之功一息匪懈，而所爲學者又精之一之，無一息離乎平康正直之體。故內外寂感，渾然一天。纔有流轉，自知自克。此古人所以死而後已者也。一息懈者，肆矣安肆日偸，於平康之則遠矣。則平康實際，固非可一悟皆眞。平康本體，又豈緣功深而得耶。

黃綰《明道編》卷一 或曰：『戒謹恐懼，只是此心不忘，心存處便是思』，此禪說也。蓋思是工夫，乃心之用，與心之體不同，體是心之靜，用是心之動。若欲合動靜而一之，則體用不分，工夫莫措矣，道其可明乎！今但當曰，戒謹恐懼，乃此心不忘，由是用則有思，而思亦不忘，此之謂愼思之學。

又卷二 孟子以舜發畎畝，至百里奚舉於市，凡六人皆生知，學知之資也；至語其成，皆以困知勉行之工爲言。子思曰：『人一能之，己百之；人十能之，己千之。苟能此道，雖愚必明，雖柔必強。』然人豈可以生知、學知之資而不用困知勉行之功哉？

『舜發於畎畝』者，乃其耕於歷山，怨慕父母之時之事也；『傅說舉於版築』者，乃爲胥靡築於傅險之事也，巖，險也；『膠鬲舉於魚鹽』者，乃貧窶爲捕魚煎鹽之事也；『管夷吾舉於士』者，乃子糾見殺，囚於士師之事也；『孫叔敖舉於海』者，叔敖楚人，楚國無海，是其流竄海濱之事也；『百里奚舉於市』者，乃以五羖羊皮鬻於楚之事也。此皆天有意於此數人而使之如此，以成就之也。『苦其心志』者，物之苦、必云荼蓼，心志所遭，雖荼蓼不足喩，此苦之至也；『勞其筋骨』者，勞役疲倦，至於筋骨，此勞之至也；『餓其體膚』者，餓至於體膚消瘦，此餓之至也；『空乏其身』者，貧匱至於赤身，此空乏之至也；『行拂亂其所爲』，凡有欲爲，必遭顚倒背戾，跬步不可行也；然後『能動心、忍性、曾益其所不能』者，言必至此方能聳動其心，堅忍其性，增加培益其所不能也，此皆其事也。釋氏所謂：『非忍能忍，難行能行』，亦此意也。『人恒過然後能改』者，夫人非自修之篤，不能常知己之有過，知常有過，則愧恥積而悔悟深，懲創切而改之必矣；『困於心』者，其心無可奈何而昏悶也；『衡於慮』者，欲爲不可，欲已不能，而橫於慮也；『作』，振作也，『而後作』者，然後能振作也；『徵於色』者，見人怒之見於顏色也；『發於聲』者，見人誚讓毀訕之發於聲音也；『喩』者，深曉也，『而後喩』者，必至此而後深曉也。如此言之不足，而又以有國之事爲喩：言人之有國，若內無法度之家，拂諫之士；外無攻敵之國，外來之患，其國必多安逸，恣意般樂怠傲，必至於亡而已。『生於憂患』者，因憂患而知思、知愼、知節、知畏、知謹、知保、知修，所以能生也；『死於安樂』者，因安樂而不知思、不知愼、不知節、不知畏、不知謹、不知保、不知修，而至於死也。此皆人世所必有，人生所不免，若非身履深歷不能知也。又非孟子篤志堅苦，身歷艱難，備嘗世故，何以知聖賢之事言之

眞切如此哉！今學者稍遇利害，略涉險阻，便欲躲避，不敢承當，烏可言學而云作聖也？豈知舜與傅說、膠鬲、管夷吾、孫叔敖、百里奚六聖賢者皆由此而成哉！孟子所以雖生衰世，不待文王而能興者，亦由於此。學者不可不知。

孔子曰：『《易》之興也，其於中古乎？作《易》者其有憂患乎？』又曰：『《易》之興也，其當殷之末世，周之盛德邪？當文王與紂之事邪？是故其辭危，危者使平，易者使傾。』孟子曰：『人之有德慧術知者，恒存乎疢疾，獨孤臣孽子，其操心也危，其慮患也深，故達。』孔孟之言皆如此，則知學問之道，必在於兢兢業業。今之言學者，不思聖賢之兢兢業業，烏能變化氣質，以成其德哉！

『戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。』此曾子一生愼獨致知之工如此也。

『默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉！』此夫子自檢其學，惟此三者爲難，故發此言。凡人之學，有之必欲發露，故以能默爲難；既默則易忘，故以能識爲難；處常而能不厭，歷久而能不倦，皆人之難也，夫子自檢而知其難，故曰，『何有於我哉！』皆『望道未見』之心也。

『君子之過也，如日月之食焉。過也，人皆見之；更也，人皆仰之。』子貢之言可謂知夫子矣。其所謂君子者，指夫子也。夫子之心，如靑天之日月，或有(故無)〔過誤〕，無小揜護，亦如日月之食於上，故人人皆得而見之；及更而改之，無小遷就，故人人皆得而仰之。此言最得聖人之心，今有志於自修者，可不知聖人之心哉？若夫或至有過，必欲揜護文飾；或思更改其過，必欲隱忍遷就，豈可哉？學而不知改過，則不足以言學矣，故曰，聖賢不難於無過，而難於改過，過而能改，遂爲無過矣，故禹拜昌言，仲由喜聞過，亦此意也。

凡人遇憂患、不思處憂患，而思無憂患；遇橫逆、不思處橫逆，而思無橫逆；遇勞事、不思處勞事，而思無勞事；遇繁擾、不思處繁擾，而思無繁擾；遇貧乏、不思處貧乏，而思無貧乏；遇疾病、不思處疾病，而思無疾病；遇辛苦、不思處辛苦，而思無辛苦；遇難言、不思處難言，而思無難言；遇難行、不思處難行，而思無難行；遇惡人、不思處惡人，而思無惡人；遇奸欺、不思處奸欺，而思無奸欺；遇機巧、不思處機巧，而思無機巧：所以義理不精，光陰蹉跎，而學問終無成也。

衰世人情，是非、毀譽皆不足憑，君子惟先自守，勉力爲善，求盡其理而已。鄭叔段多行不義，國人愛而稱之；齊匡章求以盡性，國人謂之不孝。蓋衰俗之人，多失其本心，其所尙者，詭譎欺巧以爲能，矯激佞說以爲賢，烏知君子之本心與人之賢否？但縱其好惡之私爲是非毀譽，故不足憑也。君子惟自守自修之志不可不篤，稍不篤，則疑貳生而方寸亂矣，亂或不能無，惟益精其理則安矣，此皆用工最要之事也。

毛愷《答曹紀山御史》(《明文海》卷一六八)　前辱手諭，示以聖學宗旨，捧誦之餘，過獲拱璧。自念何幸，得遇至人，聞至言，一至是乎。此生眞不虛矣。反覆熟思，頗有悟入。謹用披獻，上塵電覽，伏乞裁正。承諭曰，諸君子一時會萃，相與發明。雖其言人人殊，無非直指本原，提破關鍵，卽禪家所謂最上乘也。某伏思之，夫曰本原，曰關鍵，豈非天命之性矣乎。夫吾人所以鼎立於宇宙之間者，非以具是血肉之軀也，爲其有是眞性焉耳。後先聖賢，所以迭相發明，諄諄不倦者，非以強聒。夫斯世也，欲其復是眞性焉耳。是眞性也者，卽所謂最上乘也，舍是皆下乘矣，皆聲聞緣覺之支果矣。夫性雖無賢無愚，而復性則有漸有頓。某固嘗舉白沙由積累不由積累之言上請矣，然非白沙子創言之也。質美者，明得盡，渣滓便渾化。其次惟莊敬以持養之，程子嘗言之矣。是故明盡渾化，不由積累云者，則南宗本來無物何處沾染之謂，卽頓門也。莊敬持養，由乎積累云者，則北宗時時拂拭，不使塵埃之謂，卽漸門也。頓者不由階級，徑超直入，非上智者不能，其餘實多以漸入耳。及其成功，則何頓非漸，何漸非頓。頓漸兩忘，本無二致。然而聖人見夫頓者恒十一，而其漸者恒十九也，則其立敎，特爲十而九者設耳。若謂人人可頓，則仲尼當無言六經皆剩語矣。前於少初數言，不能不以致疑焉，謂其一味說頓，似與聖門循循善誘，因物曲成宗旨稍異，非敢謂其非是也。

馬森《與楊天游》(《明文海》卷一六九)　兩辱來敎，知先生不鄙，有眷眷切磋之意。但某抱病乞身，親知謝絕，是以不敢出訪，而徒悵然於空谷耳。日靜頤嗇神，閉目獨坐，未有看書。承惠佳刻，因閱《困學錄》內有云，學者心最怕雜，要精明。氣最怕弱，要強毅。不精明不能大受，不強毅不能遠到。此語本講得好，似與曾子士不可以不弘毅之意同。但云寡欲以養心，集義以養氣，以此二者爲工課。固亦是從敬以直內義以方外二句體貼出，爲

究竟根著，恐未有合一之見，未免亦是逐影而不知形也。僕嘗味孔子敬義之說，乃演坤卦六二爻詞直方大之旨。敬以直內言直也，義以方外言方也，敬義立而德不孤言大也。夫敬義本是一樣工夫，只是就內言爲敬，就外言爲義，若正心修身一般。未有持敬於內而外常放縱，未有外能肅恭而不本於內之持敬者也。此敬義只是內外無息的工夫，蓋吾輩今日之學所以不專定者，只是個不弘。所以不長進者，只是個不毅。惟心不弘，故見人善屬詩文要學，善知音律要學，善工六書要學。凡若此類，種種於中，至心之本體生意處，反不知理會尋個種子下落，何能上達。惟志不毅，故小小利害便亦動念，或遷就依違，或恕己欺人，或半塗而廢，便不能夭壽不貳，以至遯世不見知而不悔，何能不息。故曾子終之以仁爲己任，死而後已。便見其尋得種子端的，而栽培灌溉自無息肩處。此孔門自顏子以下惟曾子獨得其宗也。孟子曰，仁，人心也。又曰，求放心。程子曰心如穀種。皆示學者端的處。卽如今人，於果核皆言仁，如桃仁杏仁之類，最善名狀，謂只此一些兒入土，便能發生長大開花結實。桃得桃之全體，杏得杏之全體，更不須增益，只要栽培灌溉，使不戕其生意便然耳。擴而充之，雖天地之大德曰生，亦不過此心之生理也。理寓於氣，故曰心本浩然。浩然之氣，吾心之生理也。未有養氣是一個工夫，養心又是一個工夫。觀孟子言養氣必有事焉等語便可見。集義註云，積善是念，念皆求合於義方是。若止事事求合於義，卽與告子義外無異。夫無欲者，吾心之體也。寡之又寡以至於無，卽事心之學，求仁之功也。故寡一欲卽是集一義。持志正所以養氣也，不則何以曰內省不疚，夫何憂何懼耶。

崔銑《士翼》卷二　道在事，故曰志，自此注彼也。德在己，故曰據，由外及內也。仁者德之主，故曰依，乃造精也。藝者道之寓，故曰游，非專業也。各因其輕重而深淺其功，非有先後之等也。

不得於心勿求於氣。蓋仁義根於心，睟盎發於氣。中未得仁義之充，外不必修睟盎之飾，是勿求於氣也。然睟盎豈可棄之？日充其仁義以徵之可也。故告子之言未盡。

古云，學顏子之所學。夫無其鑽仰之勞，博約何循也？無其博約之功，卓爾何見也？瞻前忽後者，未立也，無所持，故爾。如有所立，有定力矣。如者辭之孫也，卓爾者立之狀，猶言申申夭夭也。夫顏子學聖人之難，今未嘗一日實用力於聖人，遽爲大言，不既欺乎！

又卷三　學莫先乎辨志，故大富貴則蔑道義矣。心無兩用，出義入利，義之不勝利久矣，非堅志，焉能持之？故曰，君子去仁惡乎成名？是故，定而後能靜，靜而後能幾，幾而後能守，守而後能化，故造次顚沛無違焉。知我者其天乎，戒學者之忽於下學也。自下達上，自上達下，只一理也。上下皆學也，學與達皆功也。

呂柟《涇野子內篇》卷四　問：『孟子所謂「勿忘勿助」，只是說自然而已。蓋忘則涉於無情，助則出於有意也。』曰：『「勿忘」亦非自然，蓋自強也。功夫全在此。』

問：『靜時體認天理易，動時體認天理難。故君子存靜之體認者，以達乎動之泛應者，則「靜亦定，動亦定」。其爲成德孰禦焉！』曰：『動時體認天理，猶有持循處，靜却甚難。能於靜，則於動沛然矣。』

又卷七　問患功夫間斷。曰：『出手入眼處皆是功夫，焉得間斷！』

黃惟用問：『白沙在山中十年，作何事？』先生曰：『用功不必山林，市朝也做得。昔終南僧用功三十年，儘禪定了。有僧曰：「汝習靜久矣，同去長安柳街一行。」及到，見了妖麗之物，粉白黛綠，心遂動了，一旦廢了前三十年工夫。可見亦要於繁華波蕩中學。故於動處用功，佛家謂之消磨，吾儒謂之克治。』

『思無邪』功夫，於學者極省力，須老實下手做可。纔起念慮，便加省察，毋得使如野馬馳逐，向曲徑旁路走也。

胡郎中論學『急迫則不自得，若寬緩又優游』。先生曰：『先儒譬文武火，盡矣。先須要「終夜不寢」，「終日不食」。有這心腸，推却雜念，義理上手了，然後可從容。』大器問：『與「勿忘助」一般？』曰：『也是。但不知怎能使「勿忘勿助」耳。』

唐音問：『無事時如何主敬？』先生曰：『孟子說得好：「必有事焉，而勿正勿忘。」安得有無事時！』

楊慎《升庵集》卷四五《博約》　博學而詳說之，將以反說約也。或問，反約之後，博學詳說可廢乎。曰，不可。《詩》三百，一言以蔽之，曰思無邪。禮三千三百，一言以蔽之，曰毋不敬。今教人止誦思無邪毋不敬六字，《詩》、《禮》盡廢，可乎。人之心神明不測，虛靈不昧，方寸之地億兆兼照者

也。若塗閉其七竅，折墮其四支，曰我能存心，有是理乎。

又卷七五《恬智安慮誠明》 《莊子》曰，古之治道者以恬養智，智生而無以智爲也，謂之智養恬。智與恬交相養，而和理出其本性也。《大學》曰，安而後能慮。《中庸》曰，誠則明矣，明則誠矣。佛氏之所謂定慧，亦是理也。司馬子微曰，恬智則定慧也，和理則道德也。是知安慮也，誠明也，恬智也，定慧也，一也。理之會合玄通，無古今，無中外，而符合渾融。謂其竊吾說以文彼，狹夫，瑣儒之見也。

呂坤《去僞齋文集・三答爾瞻》 來教謂：『大將威望有素，小小奸宄自滅息。』此陸子靜以來直指，而陽明家第一要訣，舍此更無根源，弟《省心紀序》寧外是說乎？不知大將威望何能便有素？奸宄何能自滅息也？即大將養威，不過曰涵養，涵養不過曰主靜以致良知。弟即愚，寧不知此大頭腦，而謂得大頭腦後，更無工夫，何證果之速，而了道之易也？孔門一生所兢兢業業，而我兄一旦得之，更不勞餘力，此弟所未了了者。弟拙鈍工夫，二十年來自信小小成章，略知管蠡，眞信聖學極細膩，極精詳，是脫苦海愛河，而後登慈航彼岸；非謂一悟便了，更沒工夫。兄誦法孔子乎？即以『孔門道問學，羣聖皆點檢』發爲策問，與兄商之；幸信筆復我，以開蒙昧。面談不得，心服未能，即百冗廢食，不厭十往復也。

問：顏子亞聖也，明睿所照，何庸克己之功？曾子大賢也，眞積已勤，安事省身之助？瑟、僩二字，武公心訣也，而切磋琢磨，豈爲去其良心？淸明在躬，孔子無欲也，而修講徙改，不知所憂何事？謹獨曰戒愼恐懼，敬畏極矣，怕天理乎？怕人欲乎？檢身曰克治省察，攻守至矣，敵天理乎？敵人欲乎？良知致而尤悔自無，多聞見，闕殆疑，愼言行皆贅談也。良知得而靈光自照，興於詩，立於禮，成於樂皆外景也。博文約禮而曰循循，其次第多矣；竭吾才而從之末由，則卓爾前豈能徑詣？知及仁守而至莊蒞，其用功純矣；動非禮而猶曰未善，則靈光後必有工夫。一點虛明自普照，安用九思？不須學問見眞詮，何憂六蔽？致曲者如何致曲？誠之者何以誠之？舜問察以擇中，似於外面尋索；湯檢身若不及，無乃大處疎忽？由斯以觀，未能立於無過之地者，不免終身之憂；見其過而內自訟者，似非生滅之障。故道可頓悟而學無頓詣。可頓悟則一朝有神解，無頓詣則百年無已時。此自強不息之功，與斃而後已之志，則孔子從心不踰之後，且有假我數年之

言；而懲忿窒慾，有過則改，文王亦以示訓焉。數聖人之見識，與三子之旨趨同耶，異耶？願以相聞。

王艮《王心齋先生遺集》卷一《語錄》 體用不一，衹是功夫生。人心惟危。伊川賢者，猶因東坡門人一言遂各成黨，況其下者乎。學者須在微處用功，顏子不遠復，乃道心也。

誠意、忠恕、強恕、致曲，皆是立本功夫。

學者有求爲聖人之志始可與言學。先師常云，學者立得定，便是堯舜文王孔子根基。

王棟《王一庵先生遺集》卷一《會語正集》 一友覺有過言，愧悔不樂。曰，莫煩惱前頭失處，衹喜樂今日覺處，此方是見在眞工夫。煩惱前頭失處，尙在毀譽上支持，未復本體。喜樂見在覺處，則所過者化，而眞體以呈露矣。二者之相去不亦遠乎。

一友見同志中有述其所自悟者，而歉夫己之獨不能也。告曰，信心自得者有悟，虛心信人者無悟。有悟者知識明，然亦易差而患於自是，當勉以沉潛之功。無悟者踐履實，然亦易倦而患於自餒，當奮以剛果之志。各求得力而已，何必同？吾人今日切實用功，衹一反身正己便了，更有何說！信者信此，悟者悟此，終身行之，一以貫之，更不出此。

李延平曰，爲學不在多言，但默坐澄心，體認天理天則，講學始有力耳。此爲始學不善用功徒以言求者發，非徹底全功也。羅豫章曰，靜坐中看喜怒哀樂未發之前作何氣象。亦是就初學靜坐時敎其認識性體一番，亦非欲其時時如此也。今乃執此以爲工夫把柄，此豈二公之心哉。

問，閑思雜慮何以卻之？曰，聖人之學不必論此。心之生機，頃刻不息，孔子所謂出入無時，莫知其鄉。是其神明不測，自合如此。若一概指爲閑思雜慮，盡欲無之，必求至於杳然無念，歸根於寂，非惟勢有不能，即能之，正异端所謂槁木死灰，自絕其生生不息之機而可乎！但不必思閑慮雜，徒自勞擾耳，非絕其自生者也。

勿忘勿助與勿正心，三勿字俱是因告子之病而戒之。蓋告子以義爲外，而直欲制心，是將使其心爲槁木死灰，而與事物不相涉，不由誠意自慊而務正其心者也。故《大學》明言正心，而孟子毅然主張曰，勿正心。翻轉學術之弊，而吃緊言之，亦不得已之甚矣。且既以義爲外，則盡將日用間一切人事

付之於忘，是告子又有忘之病，故又戒之以勿忘。忘卽莊周誣顏子心齊坐忘之忘，實异端蔑棄經綸遺落世事之說也，豈以顏子而有是乎。昔謝顯道云，吾嘗習忘以養生。明道先生曰，施之養生則可，於道則有害。又曰，忘則涉乎去念。觀此則忘非告子之病而何。助長謂助其學力之長，以求不動心之速也。孟子說，是集義所生，既生則漸長矣，告子不待漸生漸長，而欲速期效，強而制之，故與宋人助苗之長相類。舊謂助氣之長，告子之學勿求於氣，而何以助其長乎。告子一病而三痛，而孟子歷以三勿戒之，此可謂至明至辨，而或者謂欲調停於勿忘勿助之間，殆不然矣。

顏鈞《顏鈞集・引發九條之旨・七日閉關開心孔昭》 先生體冬至之陽，微乎其生，在剝盡復來。卽如凡人有身，住立塵世，窮日勞勞，衣食家務，有謀無謀，率皆至亥子丑時，就枕鼾睡，安恬甘美。然後醒來，自覺形氣鬆爽，鷄鳴起坐，復爲經營，又供一日勞勞，却似閉關七日之陽復，利有攸往消息。所以聖神教世克制復卦七日閉關□□功，攝伏初生三月之赤心，使皆自知時習日用之保養，此赤心三月後，方可出入順利有攸往。自天子至於庶民，無老少男女聖凡，同此天性神能，無增益也。奈何有生以後，父母溺愛，無所不盡其驕養，養至知覺，無所不盡其喜好，入塾教讀，師友無所不引其識見。凡此長驅，赤心糜爛，將若何而能復還此知此能之良哉。是故耕樵有生叨受父母生育，師友教道，幸未落利臼，亦未喪此天性。二十四歲，又際陽明傳引良知心學。傳自仲兄鍾溪，筆示四句曰：『精神心思，凝聚融結，如猫捕鼠，如鷄覆卵。』耕樵觸目激心，卽如四語默坐澄心，自爲七日之閉關，自囚神思之無適。竟獲天機，先啓孔昭，煥發巧力，有決沛江何之勢，形氣遂左右逢源之□。嗣是，試誘寡慈，牖開憂懷，三月底豫，家鄉萃和，直若孔子入魯大治也。由是放游，遇師先授三教活機，後□大成仁道。據此蒸蒸操煉方向三十年。豈知危言危行，招來匡桓，煅熟南獄。近溪援救，全生歸廬。乃謀邱隅之難成，遂筆爐鑄之緒功。功先設立，回光腔寰，三日苦磨困神，各致其力。於閉關七日之前曰，凡有志者，欲求此設武功，或二日夜，或三日夜。必須擇掃樓居一所，攤鋪聯榻，然後督置願坐幾人，各就榻上正坐，無縱偏倚，任我指點。收拾各人身子，以絹縛兩目，晝夜不開。綿塞兩耳，不縱外聽。緊閉唇齒，不出一言。擎拳兩手，不動一指。趺跏兩足，不縱伸縮。直聳肩背，不肆惰慢。垂頭若尋，回光內照。如此各各自加嚴束，此之謂閉關。夫然後又從而引發各各內照之功，將鼻中吸收滿口陽氣，津液漱嚥，咽吞直送，下灌丹田。自運旋滾幾轉，卽又吸嚥津液，如樣吞灌，百千輪轉不停。二日三日，不自己已。如此自竭辛力作爲，雖有汗流如洗，不許吩咐展拭。或至骨節疼痛，不許欠伸喘息。各各如此，忍捱咽吞，不能堪用，方許告知，解此纏縛，倒身鼾睡，任意自醒，或至沈睡，竟日夜尤好。醒後不許開口言笑，任意長卧七日，聽我時到各人耳邊密語安置，曰：各人此時此段精神，正叫清明在躬，形爽氣順，皆爾連日苦辛中得來，卽是道體黜聰，脫胎換骨景象。須自輾轉，一意內顧深用，滋味精神，默識天性，造次不違不亂，必盡七日之靜卧，無思無慮，如不識，如不知，如三月之運用，不忍輕自散渙。如此安恬周保，七日後方許起身，梳洗衣冠，禮拜天地、皇上、父母、孔孟、師尊之生育傳教，直猶再造此生。嗣此，左右師座，聽受三月，口傳默受，神聰仁知，發明《大學》、《中庸》，渾融心性闔辟，此之謂正心誠意知格，轔轔乎修齊身家，曲成不遺也。故曰，三月成功，翕通心性之孔昭，七日卧味，透活精神常麗躬。三月轉教，全活滿腔之運，卽《大學》之切磋琢磨，洞獲瑟僩喧赫者也。《中庸》之率修愼獨，馴入中和位育也。合發以來朋，成風動四方，正謂知行居止邱隅之於天下如反掌，後開八款以冲日用程級，以宏七日成功，永久坐致，可曰上知易能，下愚不可移易哉。何疑此功三年不可變易天下之無道也。

何心隱《何心隱集》卷二《論潛》 人之言潛，言成功也。我之言潛，言用功也。成功之潛，如伊尹之告歸，周公之明農，潛易易也。用功則不然矣。孔子之象潛龍，則曰『陽在下也。』夫陽，火也。火易炎上而難下也，不下則非潛，不陽則非龍。龍而潛，陽在下之象也。象以此者，象用功也。陽必用功而後能在下也。確乎其不可拔，是用功也。必如是用功而後可以言下。必如是之下而後可以言潛。潛如是潛而後見下不見陽，故繼之曰『潛龍勿用，下也』。言下不言陽，用功以文乎陽，而不見其爲陽之在下也。此惟孔子下學可以當之也。

且下非徒下已也，所以藏乎陽也。陽藏則氣冲而純見。陽不見下，下雖陰位亦自化，陰而陽也。故又繼之曰『潛龍勿用，陽氣潛藏』。言陽不言下，用功以文乎下，而不見其爲在下之陽也。此惟孔子上達可以當之也。

凡九，陽也。凡陽，君也。文乎君於子，而後可以下可以藏而潛也。且君子以成德爲行，日可見之行也。潛則隱而未見，行而未成，潛殆不易易也。

惟弗用而後可也。弗用其成，而可見者於未見未成，而後君子之行可以下，可以藏而潛矣。否則行必難下而難藏也。潛易易乎？潛行於行之可下可藏，所以藏乎行之用於弗用也，勿用已乎！勿用，藏用於人者也。弗用，藏用於己者也。非下學以上達可當之哉？下學學乎己，上達達乎己，藏用以用九也。用功以潛乎其潛者也。用功如是，豈易易哉？必如是，而後能確乎其不可拔也。否則如伊如周，亦不能不少拔矣。伊之應聘，非拔乎？周之允留，非拔乎？少拔亦難下也，少拔亦難藏也。在下而學以上達，則不拔也。

或謂孔子嘗於君命之召亦不俟駕而行，似少拔也。孰知孔子而有君命之召，上達也，非拔也。浩乎見陽不見下，上之達也。不然，則爲托疾之不見陽矣，能直以命而召乎？不俟駕而行，下學也，非拔也。淵乎見下不見陽，下之學也。不然，則爲採薪之不見下矣，能不俟駕而行乎？一召一行，下而陽，陽而下也，似拔而非拔也。確乎其不可拔者也。用功之淵且浩者也，不可測也。雖聖如伊周，亦有所不知不能者也，潛莫潛於此焉者也。有惟以夷齊當潛龍者，是亦未察乎龍之潛也。皆聖皆龍也，皆龍皆有潛也。第潛於夷齊者，潛以成功也，非用功也。潛於伊周者，成功而潛者也，非用功也，雖用功亦成功也。潛於孔子者，用功而潛，潛而用功者也，非成功也，雖成功亦用功也。況孔子之用功，非惟用功於潛也。推而六位，莫非用功之位也。非成功也，成功於乾也。乾非龍也，龍以位而成也。乾則時成乎六位，而時乘乎六龍者也。不必用功而功成焉者也，大成也。大哉惟乾也。孔子之集大成，集羣聖之成也，即乾集羣龍之成者也。伊周雖聖，羣龍也。羣雖成功，不敢居也，不容以不潛也。至若孔子之成功，自有廣居以居，而無有乎或潛者也。非惟無潛，且無見、無惕、無躍、無飛、無亢也。故曰孔子之於潛，孔子之用功也，非成功也。設伊周而不囿於伊周，亦非成功而潛者也。成功亦用功也。

趙貞吉《答胡廬山督學》（《明文海》卷一六四）　來諭云，道通天地萬物，無古今人我。誠然誠然。但云，欲卷而藏之，以己立處未充，不能了天地萬物也。斯言似有未瑩徹處耳。愚意謂，當云己力未充，故時有滯執處，時有礙塞處。於此但假漸習薰修，久之不息，徐徐當徹去矣。即徹處謂之先天而天弗違，即未徹謂之後天而奉天時也。作如是功者，日用間種種色色，剎剎塵塵，皆在此大圓鏡智中卷舒自在，不見有出入往來之相，陵奪換轉之境矣。故曰，不離日用常行內，直造先天未畫前也。豈可以爲沾帶難於解脫耶。又渠云，欲於後天中幹先天事。此妄作分別語，以駭人聽耳。且此大圓鏡智，即不落有無之竅也，更欲求何竅耶。《中庸》曰，天命之謂性。言其不假人爲，無善無不善也。喜、怒、哀、樂之未發謂之中也，發而皆中節謂之和也。指其率性而不假人爲之處也。周子曰，和也者中也，中節也，天下之達道也。指其已發即未發之體也。老子觀竅與觀妙同出同玄之旨，與此同也。佛氏不思善不思惡見本來面目之義，與此同也。豈可以《中庸》之言謂墮於情緣，難免生死耶。公所引情順萬事而無情者，即《圓覺經》隨順覺性之謂也。於此了了，則世法與出世法一齊徹去無餘矣，豈可非之，謂於有無中取辨耶。吾觀渠書中，覬望有待之多，自負張皇之甚，輕侮前訓以表己能，墮於業罪而不自覺。嗟嗟，雲水瓢笠之中何爲作乞播登壠之態耶，宜見笑於大方之家矣，姑置勿論。鄙見再爲公誦之，且公謂之了天地萬物古今人我者，愚意度之，當如李異人合論，謂自他不隔一毫端，始終不離於當念云爾。如公云責任之重有不容已，欲爲己任又立處未充，則不免於攬厭之病矣。何則，天地萬物古今，與我一體也，而欲取爲己任，則二之矣。是攬之累也，謂迎之也。我與天地萬物古今一用也，而患己立未充，則二之矣。是厭之累也，謂將之也。均之非謂隨順覺性也。且隨順覺性之句有三焉。其一函蓋乾坤句，周容徧攝之謂也。其二截斷衆流句，獨一無侶之謂也。其三隨波逐浪句，即隨順覺性之謂也。三句一義也，一義三句也。夫能周容徧攝則一體矣，能獨一無侶則一用矣，能隨順覺性則即體即用，即用即體，體用一如矣。夫學至於體用一如，則達乎大覺圓頓之門矣。古人不貴踐履，只貴眼明。若能於此具眼，歷落分明，雖於日用之中，官私之事，情有滯執處，念有礙塞處，一歸於習氣之累，漸資薰修方便而徹之耳。如是則青城峨眉之中，即衡山廬阜之境也。衣冠師表之地，即御風雲遊之處也。逸莫逸於與衆同知也，勞莫勞於違衆獨棲也。古歌云，如今休去便休去。非謂休官休世休事也，謂休其不了之心也。又云，若覓了時無了時。不了之心，在官去官，任事謝事，俱不了也。惟智者當下了，即當下休矣。當下休即當下徹矣。雖然，其至爾力也，其中爾巧也。聞公昔學射於唐荆川矣，自今觀之，巧其可學乎。然荆川之講射法皆巧也。當其初巧不在我而在荆川之言，故曰不可學。至其久而

力充矣，力充則巧至矣。然後荆川之巧始在我，雖謂荆川教我巧亦可矣。

羅汝芳《近溪子集》禮字卷　問，顏子不違如愚，退而省其私亦足以發。不知夫子省見他甚麽來？曰，此段去處，到須吾人用心體會，不容淺淺看過。若淺淺看過，則今註云夫子見其日用動靜，汝且試思，夫子所見止是顏子日用動靜，則何必省於其私。卽相對領教之時，莫非日用動靜也。以予度之，則發字是發明之發，正與無問辯對看，卽如子出，門人問曰，何謂也。曾子曰，夫子之道，忠恕而已矣。夫子出後，便是曾子之私處。夫子之道云云，便是曾子之足發處也，豈不更明顯直截也耶。況此段精神，原關繫學問，不是小可。蓋吾夫子學主求仁，而其工夫只是學不厭，而教不倦。當時門人止顏氏之子便合下心事相孚，將夫子不厭不倦處，竭才贊襄。故曰，自得顏子而門人日親。其所以能使衆人去親夫子之教者，正以其善發明而鼓舞之也。至於顏子不厭不倦精神，又只曾子知之，故形容嘆息，說他不能的人也去問他一問，少能的人，也去問他一問。莫說少能與不能的，卽人有不知而將言語顏色去干犯了他，他也一些不較，而還要去與他問辯而接引之也。卽曾子與夫子許顏子處，便見他兩個人是合成一個人，後來短命，則這個人有一截沒一截了，所以夫子說，天喪予，天喪予。皆實事且苦情也。全是他造化好，却得曾子這人來，再傳又得子思，又得孟子，便把此老身命接長，直至我們今日，一堂人集聚講明道學，則身便皆是替他坐，口便皆是替他說，眼便皆是替他看，而耳便皆是替他聽。顏子之命始不短，而夫子之予終亦可免乎喪嘆也已。聖門求仁之學，須是如此理會，吾儕仁身之功亦須如此圖謀，只得不厭不倦一段精神，直與孔子顏曾打得對同。我管保百世諸人，亦又替諸君子接續壽命於無疆也已。

歌詩，因論子與人歌而善，必使反之，此反字不專謂使之復歌。諦觀傳記，古之士大夫相與議論，因某事則歌某詩。反之云者，欲反求而身有之云也。卽如吾儕適歌萬紫千紅總是春，便嘆曰，果然滿座皆春也。適又歌男兒到此是英雄，亦復嘆曰，果然是英雄也。卽此嘆處，便可見當時反之之氣象，而感發善心，懲創逸志，固有勃然以興，而莫可自已者矣。

問，坤之《文言》曰，敬以直內，義以方外，此意似是用工。乃曰直方大，不習無不利。謂之不習，又似全無工夫。今說者以前爲初用工夫，後則熟極自然，不知是否？曰，易之詞，原明白順暢，而說者反牽強晦之。今觀直方大爲六二爻詞，且與六五相應，豈皆只從既熟之後說耶！大抵學者說經，不免心粗氣浮，故每在言句執着，而未向根源理會。故其見弗徹，而其旨弗融也。某竊謂，《易》首乾、坤，而乾則又統乎坤也。若味坤之詞而不本之乾，則其德非順，而事亦不謂之代終矣。故他爻或少參差，若二五中位，正全坤體，而默應乎乾，比於磁之吸鐵，硝之爆銃，潛通迅速，大有甚焉，此今諸君要識直方而大之意，只把葭灰候氣來看。其時至灰飛，便是乾出乎坤，所謂生而直也。卽此微竅而約同率土更無分寸不生，亦無纖毫不直，便是方而大也。其機不疾自速，不行自至，勢且莫之能禦。夫豈待習而始利耶！此與六五黃中通理，暢達四肢渾然一樣，是雖天地造化之妙，而吾人學問亦卽此而在。夫子恐人未悟，故舉爻詞而符以學問工夫。若曰敬非他也，卽坤之直也。生生自內，而中正無邪者也，亦卽所謂夙夜惟寅，直哉惟淸也。義非他也，卽坤之方也。生生直達，由中及外，而方整齊一者也，亦卽所謂根心生色，四體不言而喻也。故此二句文意不宜並看，而總作一串，始可以言敬義立而德不孤，德不孤則直方而大矣。故復舉爻詞，其意又多在不習無不利，止是贊嘆，而非曰敬義至此始純熟自然也。要之，世間有志學問者，說着敬義便去講求道理，着力持守，指之曰，是爲用工。說着不習而利，便要等待時候，不卽承當，指之曰，是爲習熟自然。却不知自然之妙，豈是習熟之所能到！而工夫不識性體，性體若昧自然，總是無頭學問。細細推來，則自然却是工夫之最先處，而工夫却是自然之已後處。次第既已顚倒，道蘊何能完全。故某嘗云，爲學必須通《易》，通《易》必在乾、坤。若乾、坤不知合一而能學問有成者，萬萬無是理矣。

耿定向《耿天臺先生文集・與周柳塘十三》　弟時雖衰頹，一日十二時中不敢自懈參究。然所謂參究者，不在六經、內典，不從方士禪伯，惟是反精秘密中，參會自己安不安，已不容己處耳。仲弟常提孔子云，不曰如之何如之何，吾未如之何一條。弟近深味其語，吾儕須從自己所以視聽言動者是如之何如之何，推之內外人己，家國天下，所以得失理亂者如之何如之何，有一分開晤便是一分自得，若向別人口吻上承接，故帝上鑽求，終無了日也。如何如何。

又《耿天臺先生文集・不動心解》　孟子生平志願，惟學孔子一路。既學孔子，則不藉名位，不倚功能，仕固可止亦可，久固可速亦可。譬之行者

日緩步於康莊，東西南北惟其所適。卽有颶風巨浪，傾檣摧楫，心何由動哉。友曰，知言養氣，非不動心之道與。曰，言之所由知，氣之所由養，揆厥從來，大由此願心耳。夫戰者得地利，則勇自倍。眺者登高阜，則望自遠。故持學孔子之志者，氣乃得所養，而遊孔子之門者，詖淫邪遁，自難爲言也。學者未發此大願，而察察然求言之知，兢兢然爲氣之養者，吾弗之知矣。雖然，世誦法孔子者，可勝道哉。顧實識孔子者何尠耶。吁，欲識孔子者，須先識仁。

李贄《李温陵集・明燈道古録》 晉川曰，德性問學，前輩分作兩事，所以有朱陸之辨。今言尊德性卽是問學，似信不及。且德性既尊，一了百當，何又有許多枝節，廣大精微安在。何處溢故敦厚，何處下手。如此修德，只了得自家，何便能宜於上下，關國興敗。既以身當國，何又得自保其身。明哲保身，如公似矣，又何益於天下國家乎。終日勤劬，手不停披，目不廢卷，問學道矣，又安在其尊德性乎。多少不知問學者，其居上爲下，或語或默，亦自合時。而迂闊道學，執古板，任己見，激變致忿，予竊惑焉。且今守空寂者，閉目凝神，通不理會學問，是又何說。而號爲道學者，人各守門戶，以粗心浮氣爲廣大，以瑣屑細務爲精微，以卑己畏人爲不驕，以怕事徇人爲不倍，以負氣多言爲興邦，以包羞忍辱爲能容，以全軀苟免爲保身之明哲，又何貴於學，而又何益於天下國家也。卓吾曰，人之德性，本自至尊無對，所謂獨也，所謂中也，所謂大本也，所謂至德也，然非有修道之功，則不知愼獨爲何等，而何由致中，何由立本，何由凝道乎。故德性本至尊無對也，然必由問學之功以道之，然後天地之間，至尊至貴，可愛可求者，常在我耳。故聖人爲尊德性，故設許多問學之功。爲愼獨致中，故說出許多修道之敎。《中庸》一書，皆聖人修道之敎也，道問學之事也。此道問學與尊德性，所以不容有二也。豈可謂尊德性便不用道問學乎。正欲人道問學以尊吾之德性耳。是故，德性本至廣也，本至大也，所謂天下莫能載是也，而又至精焉，至微焉。精則虞廷之唯精，微則虞廷之唯微，而《中庸》亦曰夫微之顯，曰莫顯乎微，其所以狀吾德性之精微者至矣，極矣。夫廣大也而又精微，不可以見吾德性之尊乎。德性本至高也，本至明也，雖昭昭之天不足以比其明，蒼蒼之天不足以擬其高者也，而又至中焉，至庸焉。中則無東西南北之可擬，無方所定位之可住，是故不得已焉，強而名之曰中。中則人皆可能，誠則本自無息，所以爲萬世不易之常，千古不朽之德者在是，非庸而何。夫高明也而又中庸，又不可以見德性之尊乎。德性之來，莫知其始，是吾心之故物也，是由今而推之於始者然也，更由今而引之以至於後，則日新而無敝。今日新也，明日新也，後日又新也。同是此心之故物，而新新不已，所謂日月雖舊而千古常新者是矣。日月且然，而況於德性哉。其常故而常新也，如此又不可以見德性之尊乎。博厚如地，雖足爲厚，未足比吾德性之厚也，是猶爲自上而之下也，更由下而之上，則可以築九層之臺也，可以造凌霄之宮也，可以建凌雲之閣也，所謂彌堅而愈不可鑽，又極高而愈不可仰者矣。何其所厚者愈敦愈固，其所謂禮者又日隆日崇乎。是謂忠信之足以進德也，充實之可以光輝也，敦化之自然川流也。德性之尊，又不可見乎。合而觀之，皆德性也。而人不知所以尊之，是故有道問學之功焉。苟不知問學之功，則廣大誰爲之致，精微誰爲之盡，高明誰爲之極，中庸誰爲之道，而所以溫，所以敦，又誰爲之哉。故聖人重問學焉。重問學者，所以尊德性也，能尊德性，則聖人之能事畢矣。

焦竑《澹園集》卷二二《書董子誠卷》 子誠自水西至金陵，與余邂逅僧寮。子誠自述其學，時而覺照，時而昏沈，不能昏照一如也；時而放下，時而提起，放下則樂，提起則苦，不能攝散一如也。予曰覺照垂自性，昏沈亦無自性，不必貴覺照而賤昏沈也；提起非有加，放下非有減，亦奚爲苦提起而樂放下哉？蓋此妙淨明心，原無揀擇，苟欲妄爲取舍，強加造作，如以兩手撮摩虛空，不待智者笑之矣。從來門中自有向上一著，子誠眞有意於斯，牆壁瓦礫能談無上妙理，政不俟余喋喋也。

又卷四八《古城答問》 問：『白沙先生詩云：「求心依舊落迷途」，學要求心，如何是迷？』先生云：『此心自在，求卽是迷。如人忘己之頭，奔走號呼，別求首領。旁人告以「汝頭自在」，卻反拒而不信，豈不可憫？古人云：「飯籮邊餓死漢，大河邊渴死漢」，又云「通身是飯，通身是水」。』

問：『佛氏言超生死，儒門亦有此理否？』先生曰：『「朝聞道，夕死可矣」，「未知生，焉知死」，「原始反終，故知死生之說」，先師未嘗不言，學者自不察耳。』或云：『知生死卽超生死。』先生曰：『知是生死根本。』然則「百姓日用而不知」，百姓能超生死否？』先生曰：『百姓不知，卻要他知。汝輩知得，卻要不知。』問者有省。

先生曰：『《易》言「黃中通理，正位居體」，此中爲正位。人於晝而無思，夜而無夢時，最可體驗。得此權柄入手，則超形越數，外無繫而中得止，所謂

思不出其位也。』

問：『古有常惺惺法，今當依此用功耶？抑不必耶？』先生曰：『原自惺惺，不是做出惺惺；原無惺惺，不必丟卻惺惺。』

周汝登《東越證學録・南都會語》 或云，學者發願須勇猛，工夫却須從容做去。先生曰，發願處便是工夫，不可分兩截。吃茶餅次，或云人雖愛吃此餅，却一口吃不下。師曰，纔吃一口，全體滋味已無餘。口口吃去，不離一口。

志乃最初起念，是吾人因地，終身結果只成就得這一念。孔子十五志學，便從性命起念。鄭玄居家考索，便從著述起念。孔明自比管樂，便從勳業起念。叔子見山墮淚，便從名稱起念。儀秦力攻揣摩，便從勢利起念。禪家爲一大事因緣，便從生死起念。今日吾輩從事此學，要看從何處起念，於此草草，不可言學。

又《東越證學録・新安會語》 十五日復會。汪澄源公曰，學者於此事有不能信者，何以使之信。信而無處下手者，何以使之下手。下手而間斷者，何以使之無間斷。請先生一一指示之。先生曰，若說有以使之，雖聖人不能。大要只在自思。凡不信學者，只是不思。誠能反而自思，見在功名富貴畢竟有盡，如何收因結果？且莫論到頭，只今見在受用，雖富貴之極，安飽之外便於身無與，若只安飽，禽獸亦有禽獸之安飽，何以別於禽獸。如此深思，必自惕然，安得不起信而求學。思之信入處，便是下手。深思不已，到自然難歇處，便不間斷，三項一思足以盡之。故曰，思者聖功之本。孟子言，人人有貴於己者，弗思耳。孟子亦只教人思。思是成始成終之語，若不肯思，則所謂下愚不移，終無如之何已。

又《東越證學録・越中會語》 或問本體功夫。先生曰，龍溪先師云，上根人，即工夫是本體。中下根人，須用工夫合本體。蓋功夫不離本體，本體不離工夫，此不易之論也。近有妄用工夫戕賊本體者，是不知工夫不離本體，固甚害道。然亦有窺見本體影響，便任情無憚，謂工夫無有。是不知本體即工夫，害道尤甚。

又《東越證學録・共學心期録序八款附》先立志 立志二字，從來以此提儆。無志不必言學，然此志在初學，難保不放倒。放倒不要着忙，只覺轉便是，所謂不遠之復也。常常將性命提在心上，常常如師友對在面前，久之自能打成一片。此事不是容易，各須自家着緊。光陰易邁，莫負此生，念之念之。

又《東越證學録・與趙伯闇書》 古人謂，不怕妄起，只怕覺遲。但妄起便覺，忘了又提。不可縱容，亦不必追悔。綿綿密密，竭力做去，終有打成一片之日。然尋常亦用將眼前光景一一追究。世事如流，無一足堪把玩，將以何者爲眞實？吾身渾是血肉，將以何者爲靈明？看來看去，不要放手，自然有消息可通。消息一通，則覺照之功尤更有省力得力處也。通前俱是致良知之旨，非有二法。此亦不與舉業妨碍，舉業亦不妨碍此事。隨緣盡分而覺照常存，此大精進之學問也。相望不遠，何日相過，面質是望。

錢一本《黽記》卷一 告子曰生之謂性全不消爲，故曰以人性爲仁義，猶以杞柳爲桮棬。此即禪宗無修證之說。不知性固天生，亦由人成，故曰成之者性，故曰成性存存。世儒有專談本體而不說工夫者，其誤皆原於告子。

又卷二 靜時既要存養，動時又要省察。朱子曰，及其應事，才有照管不到處，這便是惡。古之聖賢戰戰兢兢過了一生，正謂此也。後人好語無修無證，甚於洪水猛獸。

明字不出頭，親字不得力。親字如不得力，明字亦未出頭。明親二字參差，止字無從到手。《中庸》著緊在率修兩字。率字認不端的，修字總無下落。率性，以性爲主帥。修道，以道爲脯修。中節之節便是帥之律。知味之味便是修之腴。能率性而發有不中節，無之。能修道而飲食有不知味，無之。

孩童之愛親敬長，不知其仁而爲仁，不知其義而爲義，是爲不知而能由，常由而不知。君子之愛親敬長，則既精之察之，匪徒知之，且力行之，篤行之，不止於由之矣。舜由仁義行，非行仁義。言由，本其孩童之初。言由而行，五十而慕，即由爲行，由外無行，直由到底，做孩童到老。

又卷三 此心之存，一團天理。此心之發，一一皆中天理之節，正誠致格，一齊穿紐在其中矣。所以有四者分疏，爲初學示從入之路也。

以明親止爲心，無不正矣。以明親止爲意，無不誠矣。以明親止爲知，無不致矣。以明親止爲物，無不格矣。以明親止爲身，無不修矣。推之家國

天下，皆然。

事天一步，全體工夫，從孟子存心養性拈出。《西銘》都是發明此理，其曰存吾順事，沒吾寧，便喚所以立命。

顧憲成《小心齋劄記》卷二　聖人不思而得矣，未嘗以不思而得概天下也。不勉而中矣，未嘗以不勉而中概天下也。是故，曰擇善固執，曰博學審問愼思明辨篤行，曰人一己百人十己千。且聖人非特不以不思而得概天下也，亦未嘗以不思而得自處。非特不以不勉而中概天下也，亦未嘗以不勉而中自處。是故曰發憤忘食、曰好古敏求，曰不如丘之好學。而今開口便說個不思不勉，何言之易也。

不思而得，精神恰在那得字上。不勉而中，精神恰在那中字上。而今要學聖人，須就這裏參取，只說個不思不勉濟甚事。或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之一也。或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功一也。試看這話頭還是論個得不得，還是論個思不思，還是論個中不中，還是論個勉不勉。

又卷八　又曰，貧賤富貴是眼前事，死生是末後事，其理只一般。若要末後超得過，須是眼前超得過。若是眼前超不過，末後何由超得過。故功夫只在平時。若非死心塌地，將軀殼念頭十分洗盡，縱饒你孫吳之智，儀秦之辯，賁育之勇，輸墨之巧，到這裏都使不著。

又卷一一　程伯子《識仁說》至矣，予竊以爲更參諸顏子欲罷不能，欲從末由兩案始盡。何則？學者未能識仁，其工夫猶或有作而有輟，既識得便覺無可歇手處，卽欲不爲之防檢，自不容不防檢，卽欲不爲之窮索，自不容不窮索，所謂欲罷不能也。學者欲求識仁，其工夫必且有作而無輟，既識得反覺無可措手處。卽欲爲之防檢，這裏卻靠不得防檢。卽欲爲之窮索，這裏卻靠不得窮索，所謂欲從末由也。是故不須防檢，不須窮索，百尺竿頭事也。欲罷不能，欲從末由，百尺竿頭進步事也。個中消息最微，切宜子細著眼。

高攀龍《高子遺書》卷一　明自誠而發見者，性之本體也。誠自明而悟入者，敎之工夫也。《中庸》專明性敎二字。

本體卽工夫者，中庸而已，聖人於乾之九二言之。工夫卽本體者，敬義而已，聖人於坤之六二言之。

人之生也直，本體也。以直養而無害，工夫也。

又卷二　道之不可須臾離也，莫見莫顯也，中和也，皆悟法也。戒謹恐懼也，愼獨也，致中和也，皆修法也。

又卷三《乾坤說》　凡了悟者皆乾也，修持者皆坤也。人從迷中忽覺其非，此屬乾知。一覺之後遵道而行，此屬坤能。皆乾、坤之倪，而非其體。乍悟復迷，乍作復止，未足據也。必至用力之久，一旦豁然，如大畜之上九，畜極而通，曰何天之衢乃如是乎，心境都忘，宇宙始闢，方是乾知。知之既眞，故守之必力。細行克矜，小物克謹，視聽言動防如關津，鎭如山嶽，方是坤能。無乾知則無坤能，無坤能亦無乾知。譬之於穀，乾者，陽發生耳，根苗花實皆坤也。蓋乾知其始，坤成其終，無坤不成物也。故學者了悟在片時，修持在畢世。若曰悟矣，一切冒嫌疑毀藩籬，曰吾道甚大，奈何爲此拘拘者。則有生無成，苗不秀，秀不實，惜哉。

又《觀兩先生所參春遊記請益》　若拈本體，更無可說。才涉言說，盡屬工夫。觀其會通，非一非二。鄒先生意思多在本體上指點，顧先生意思多在工夫上防閑。鄒先生多說放下，顧先生多說操存。要之，眞放下乃眞操存，眞操存乃眞放下。若謂放下者非操存，操存者不放下，則觸語生礙矣。要知伊川先生心存誠敬乃眞放下。心存誠敬至於死生不動，更有何物不放下耶？若謂心存誠敬，胸中有誠敬則拳拳服膺，胸中有一善乎。本體本無可拈，聖人姑拈一善字。工夫極有多方，聖人爲括一敬字。重本體者欲掃念頭，並掃善敬字面。重工夫者欲顯實理，並掃虛寂字面。兩者之偏雖小，兩者之害則殊又不可不察也。若說本體了則立地便了，若說工夫休則無時可休。至於本體有不透工夫，工夫有不透本體，全在各人自病自知，如靠言語，孤負兩先生矣。敢爲兩先生闡其大指，並以請正。

劉宗周《劉子遺書》卷二　《中庸》是有源頭學問，說本體先說個天命之性，則率性之道、修道之敎在其中矣。說工夫只說個愼獨，獨卽中體。識得愼獨二字，則發皆中節，天地萬物在其中矣。

人心惟危，道心惟微。道心卽在人心中看，始見得心性一而二，二而一。然學者工夫，不得不向危處起，是就至麤處求精，至紛處求一，至偏倚處求中也。

《中庸》有數吃緊語，一曰知行合一之說。言不明，而曰賢者過不肖者

不及。言不行，而曰知者過，愚者不及是也。一曰誠明合一之說。言誠則明，而曰至誠之道可以前知。言明則誠，而曰曲能有誠是也。有隱見合一之說。君子之道費而隱是也。有顯微合一之說，鬼神之爲德是也。有天人合一之說，闇然而日章，上天之載無聲無臭是也。然約之則曰愼獨而已。

天命一日未絕則爲君臣，一日既絕則爲獨夫。故武王以甲子日興，若先一日癸亥便是篡，後一日乙丑便是坐失事機。嚴哉，學者於進退語默動靜之宜，皆合如此看。

有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。何以故。眞知故也。何以眞知故。一眞无妄故也。故曰，復則不妄。

自來久少工課，此心憧憧，爲却何事來。豈所謂月一至者耶。或曰，官家有公幹，然不曾有公幹廢却三飡。

愎之一字最難治，起於意，遂於必，流於固，而成於我也。須從起處下手方得力，既成已無及。

《大學》是一貫血脈，不是循序工夫。今人以循序求《大學》，故謂格致之後，另有誠意工夫。誠意之後，另有正心工夫。豈正心之後，又有修齊治平工夫耶。

或曰，君子既嘗戒愼所睹矣，又必及其所不睹，既嘗恐懼所聞矣，又必及其所不聞，方是須臾不離道否。曰，如此則是判成兩片矣。且人自朝至夕，終無睹聞不著時。卽後世學者有一種瞑目杜聰工夫，亦是禪門流弊，聖學原無此敎法。

又卷三 程子曰，克己可以治怒，明理可以治懼。然人情亦有生而多懼者，膽力不足，易爲一切利害所勝。學者須是持其志。

朱子云略綽提撕，言用力之不多也。人心一點虛明，烱烱不昧，本自提撕，何用著力。纔着力時，便有眼中金玉屑之病。在孟子謂之助長，然不著力時，又一味放倒，恁地昏昏，不得不自提自醒耳。此之謂勿忘勿助之間。

本體只是這些子，工夫只是這些子，並這些子仍不得分此爲本體，彼爲工夫。既無本體工夫可分，則亦並無這些子可指。故曰，上天之載，無聲無臭，至矣。

又《處人說》 應事接物相爲表裏，學者於天下不能遺一事，卽於天下不能遺一人。自有生以後，此身已屬父母。及其稍長，遂有兄弟與之比肩。長而有室，又有妻子，與之室家。至於食毛踐土，君臣之義無所不在，惟朋友聯合於稠人廣衆之中，似屬疎闊，而人生實賴以維助。合之稱五倫，人道之經綸管於此矣。然父子其本也，人能孝於親未有不忠於君，與友於兄弟，信於朋友，宜於室家者。夫婦一倫尤爲化原，古來大聖賢多從此處發軔。故曰，刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦。蓋居室之間，其事最微渺而易忽，其惡爲淫僻。學者從此關打過，便是眞道德，眞性命，眞學問文章，不然則是僞也。自有五倫，而舉天下之人皆經緯聯絡其中。一盡一切盡，一虧一切虧，其要在時時體認出天地萬物一體氣象。卽遇惡人之見，橫逆之來，果能作如是觀否。彼固一體中人耳，稍有絲毫隔絕卽爲斷滅性種。至於知之之明，與處之之當，皆一體中自然作用，非關權術。人第欲以術勝之，未有不墮其彀中者。然此際極宜理會，陸象山先生曰，除了人情事變無可做工夫。要知做工夫處果是何事，若不知此事，只理會人情事變，仍不是工夫，學者知之。

黃道周《榕壇問業》卷八 謝有懷因問，子輿言命多屬氣數一邊。只命也有性焉一語，以理言命。子思言命，多屬理一邊。引《詩》言命維新，微似數耳。不知此章言不受命者，果何所指。如是降衷之命，如何不受。如是五行付畀，亦豈人力所爭。如是貧富智愚同歸此命，貧者可富，愚者可智，人事天道，合併將來則子貢所得已深於顏子，夫子此論又何所軒輊耶。某云，正要講明此事。命之有理與氣，如人之有形與神，合下併受，無有分層。順則都順，逆則都逆。善作家人，說他餓死，他亦要仰拾俯掇。善讀書人，縱是頑鈍，他亦要旁稽博覽。有此一途，纔見工夫爲道敎之本。如論天命原始，則只是饑食渴飲，不學不慮，淸明在躬，志氣若神。人如看得名利亦澹，才情亦澹，自是理氣兩路俱淸。如看得名利亦不澹，才情亦不澹，自是理氣兩路俱濁也。子貢已是聖賢，但就孔顏看之便覺不同。《詩》曰，抱衾與裯，實命不猶。人都是此命，只爲率之不猶，所以差別。《詩》曰，天命不徹，我不敢效，我友自逸。夫子於此，亦無甚軒輊耳。有懷云，如此則於理路上無甚開交也。某云，用財與不用財，橫命與不橫命，此俱隨人體勘。論他初體，有何不同，有生之始，寶貨與聰明兩無所著。涉世而後，貧人之慕寶貨，富人之慕聰明，豈復別其孰理孰氣，孰內孰外耶。有懷云，如此則貨殖須如史遷之言，

豈必如漆園所云，塞其天穿之竇耶。某云，蓄學與殖財，同是一樣聚斂。窮理與格物，同是一樣發身。聚而使空，則微雲不滓。空而使聚，則射覆徒勞。夫子明假此言開人痼癖，學者勿分兩路自取糾纏。

又卷一四 尤詹茹又問，夫子把有無約泰虛盈論心，子思以大小言德都是精微上事。然亦有人，綱領極是分明，於條目上却不甚密，如郭崇韜、張嘉貞、張齊賢、韓魏公，都不料理細務。亦有人極細謹，却不能理大事，如石奮、衛綰、范質、竇儀，都無甚發揮。是他材器有大小之別，抑是他學問不同。某云，自然是學問不同。詹茹云，恐他德性上亦有些分別。某云，其分別者是質，不是德性。如德性，須是尊養得就。詹茹云，如郭崇韜、張齊賢，加之學問豈能如顏閔之醇。衛綰、范質加之學問豈能如由賜之達耶。天地缺陷尚難完全，牛馬齒角亦有去取。且如鄒衍、東方生之流，亦是材具使然。豈是恒心喪了，能有如此明辨。某云，亦是不學使然。詹茹云，張益州每勸寇公學。寇公學前是如此樣，學後亦是如此。益州自家擊劍任俠，既而折節好學，到底有些劍俠意思。想人不能如仲尼，都在小德中沿流赴海而已。西漢以來，文章人才各不相似，恐別有氣化在裏面，吾輩囿之而不自知耳。某云，氣化山川皆能囿人，只有心思通徹天地。仲尼在未學前只是忠信美質，加五十年學問，便是，堯、舜、文、武前頭。只恐忠信無基，爲有無約泰盈虛所蕩耳。莫說美大聖神不是善信本業也。

習行

方孝孺《遜志齋集》卷一《學箴九首・篤行》 中人慕道，如童贅日，知其爲明，不知其質。日不可邇，道非日比，擴而行之，在我而已。一身非微，天下非大，勢有屈伸，道無隆隘。勿敏於言，而怠於行。維恒若不足，以底於成。

薛瑄《讀書録》卷一 須是盡去舊習，從新做起，乃有進。張子曰，『濯去舊見以來新意，極有益。』宣德五年閏十二月初二日夜，余在辰州府分司，睡至五更忽念己德所以不大進者，正爲舊習纏繞未能掉脫，故爲善而善未純，去惡而惡未盡，當自今一刮舊習，一言一行求合於道，否則匪人矣。

吴與弼《康齋集》卷一一《日録》 大抵學者踐履工夫，從至難至危處試驗過，方始無往不利。若舍至難至危，其他踐履不足道也。

陳獻章《陳獻章集》卷二《與賀克恭黄門十則》 人要學聖賢，畢竟要去學他。若道只是個希慕之心，却恐末梢末易輳泊，卒至廢弛。若道不希慕聖賢，我還肯如此學否？思量到此，見得個不容已處。雖使古無聖賢爲之依歸，我亦住不得，如此方是自得之學。

心地要寬平，識見要超卓，規模要闊遠，踐履要篤實。能是四者，可以言學矣。

王畿《語録》（《明儒學案》卷一二《郎中王龍谿先生畿》） 今人講學，以神明爲極精，開口便說性說命；以日用飲食聲色貨利爲極粗，人面前不肯出口，不知講解得性命到入微處，意見盤桓只是比擬卜度，於本來生機了不相干，終成俗學。若能於日用貨色上料理，時時以天則應之，超脫淨盡，乃見定力。

古者教人，只言藏修游息，未嘗專說閉關靜坐。若日日應感，時時收攝，精神和暢充周，不動於欲，便與靜坐一般。若以見在感應不得力，必待閉關靜坐，養成無欲之體，始爲了手，不惟蹉却見在工夫，未免喜靜厭動，與世間已無交涉，如何復經得世？

鄒守益《東廓鄒先生文集》卷六《復余子莊諸友》 嬰兒之學行也，扳門扶壁，方跌方起，未嘗憚其阻逆而遂止。只緣眞陽日長，天機不能遏，故始於庭除，以方行四國。若使二三年間，依舊扳門扶壁，不能獨步，則必有痿厥內傷之疾，非華扁洗髓伐骨，終莫能成。天性猶元氣也，孩提知愛，及長知敬，不靠師友，不藉經書，正是眞陽明茁，神機不息。比親師取友，誦詩讀書，乃不能愛能敬，得非風邪痿之傷之耶。立愛自親，立敬自長，始於家邦，終於四海，皆吾性眞體。三千三百，流行充塞，豈可諉曰難見耶。聖門教人，戒愼不覩，恐懼不聞，視於無形，聽於無聲，正是點出就元氣上保養。今不從此抖擻眞志，步趨實行，就日用阻逆困頓處，日鍊日磨，而懸望此性之透徹流行，是不凝神定精，收視斂聽，而妄意元氣充固以超凡成仙，仙其可得乎。諸君子及時勉之，予日望之。

又卷七《復初書院講章》 二三子其反諸身而實行之，務以去外誘之私而充其本然之善，勿爲舊習所拘，勿爲浮議所惑，日積月累，會有得力處，

庶幾眞才輩出，淳風復興，使書院不爲虛器，則吾夙夜之望也。世俗說一學字，未有徒騰口說而不措諸行者，如學詩則必哦句咏字，學文則必操觚染翰，至於曲藝，學木工則必操斧持矩，學縫匠則必執剪裁衣。至於學聖人之道乃坐談口耳，以孝弟忠信敷爲辭說，以餌科第，而事父從兄判若不相關，可爲善學乎。

羅洪先《念庵文集》卷三《答胡正甫》 憶與正甫別忽已三年。兩年得遠書，時豪放，時謙約，何善進也。此學不論破口與不破口，只是論上肩與不上肩。譬之說食不飽與含哺鼓腹者，豈論破口與否耶。此學是大丈夫事，一切世情道理，兼搭遮飾不得。直心直意是非一毫自欺不得。果眞上肩，卽終日默默，却是眞破口，人人人可得見之。不然，縱不破口無益，於不學一也。正甫聰明，豈不辨此。只爲伎倆尙多，前面路徑尙雜，以此未曾畢志。古人畊稼，皆是與人爲善，何啻舉業與官府事。此間只是認性命不眞，譬之識得七日不食則死，一日不食則饑。縱饒他人枵腹，自當炊爨。時勢格套一毫便易掛帶。正甫有氣力，與他輩脆弱者不倫，固可以嘿嘿領悟矣。區區別後，於性命處比昔稍切。一二年間，有畢力從事之誓，卽不知日月果如何，掛帶處猶未能盡脫。向正甫云云，正是經過熟路，非億度也，幸勉之。同輩凋謝，此時最甚，又何忍言。佳作値病中絕未覽，後當有商量。纓冠之論，孟子以時位言，區區以力量言，如卧病枕席間，卽同室鬬未有力疾而往者，又一意也。前書連領切磋，正所望於吾黨，幸勿謙抑是崇以虛友誼。

又《答戴伯常》 楚中習靜入山，得疾冒暑言歸。室人先逝，喪中無事，發尹子所帶手書，拳拳下問於不肖，所謬述咸有質疑贊助。今世求此事於佔畢之輩難矣，求之縉紳間益見其難，況執事執金吾侍陛楯，其所庸心有士大夫所不暇者，不尤難乎，讀之起敬起畏。雖然，中心有欲獻於執事者，不敢不盡。夫子言學不厭，敎不倦，必先以默識，何哉。欲人自得於心，而後可以及於人也。學之不明久矣，自談學者出，卽謗毀日甚，豈人人皆安於習俗，作惡正道如此哉，蓋有由也。彼以爲好名之心太勝，務實之意或寡。急於求人之知，而不急於自足其知，其所望於談學者，固不細也。象山有言曰，古之人，言論未形，事實先著。有味乎，其言之也。夫解釋理道，分辯是非，此儒者審問愼思明辨之事，不可廢也。言之不出，恥躬不逮。顏子終日如愚，非不問與思與辨也，彼反之於心有未協，考之於行有未一，則思所以自克而自修焉。此其爲問與思與辨也大矣。恐人知其有也，抑亦其下者也。躬之不逮於言，自古已然，況今日哉。不肖向者云云，聊以質一時之疑，不謂友朋梓而傳播，不復可掩。故有昔以爲是，今又覺其非。昔者以爲非，今又有當察者。非敢謂月異而歲不同，彼一時此一時，未可執言以爲極則，且傳信於來世也。故曰，君子之道，闇然而日章。非尙闇也，無所事於章也。執事所問，可謂詳盡細繹，微意有不止於相質疑者，何哉。今世著書滿家，甲可乙否，使人莫知取的。有聖人起，必將付之秦火。以反躬實踐爲先，一切智足以先人言足以文身者，皆沮焉而莫之張喙，然後乃爲還淳朴之俗，養忠信之德，以起相觀之善。其或文勝於質，言近於辯，必將禁而遠之，固不忍騰口說逞文辭，日喪其眞，以共騁於嘵嘵之場，啓人之口實也。雙江公衛道之意甚切，至其議論太廣，亦嘗病之。故願執事師其志勿師其跡，以言爲戒，吾道甚幸。執事如有疑於不肖乎，請試證之。孟子曰，舜之居深山也，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之野人者幾希。李延平隤然如田夫野老。夫與野人田夫無異，必有不知人之所知，而能行人之所不能行者矣。執事以爲何如。不肖以病體遭喪，情思糾鬱，血氣遂耗，恐非可久人間者。與執事往來書不知幾通，每通書不可不盡。惟不以其相拂爲怪，卽道在執事者猶其在我也。豈必盡出於區區之言，與其去取者哉。

崔銑《士翼》卷三 未有無基而作室者，故聖門之道，隨事躬行，積之久而成德。躐斯道而往，疎矣。不由跬步而致千里，其御風乘雲者乎。然世豈有斯理哉！

錢一本《瞿記》卷四 性無知愚，習有知愚，習慣成自然。如向上底事習聞習見慣了，便多向上而爲知。下流底事習聞習見慣了，便多下流而爲愚。知與愚總干習事，不干性事。

君子有惡，時寒而寒也。四十見惡，將不免爲恒寒。冰無時而解，凍無時而釋矣。性習毫釐之辨，辨此天命有善無惡，人性好善惡惡，惡惡總歸於好善。孔子終見惡，孟子優好善，孔孟一脉。

顧憲成《涇皐藏稿》卷一〇《尚行精舍記》 予向讀孚如鄒子《衡言》，有曰今敎化翔洽，家性命而人堯舜，而議論愈精世趨愈下。維世君子惟以躬行立敎，斯救時第一義乎！作而嘆曰，有是哉，何鄒子之先得我心之同然也！不穀當佐下風矣。一日郡侯懷白周公貽予書曰，吾師鄒先生里居，

新搆一書舍，顏曰尚行。羣同志講習其中，蓋慨然有感於空言之弊，思以身挽之，厥意甚盛。竊謂此舉不可以無記，敢請。乃孚如書來，亦屬予記之。予又作而嘆曰，有是哉，何鄒子之勇也！不穀當拜下風矣。雖然世得無且以悟求鄒子哉？予以爲鄒子之標尚行，正悟後語也，何也？凡人之於道，當其未有所見即誘之而使爲，弗爲也。將又迫之而使爲，弗爲也。幸而爲矣，安排而已耳，把捉而已耳，朝而作夕而輟，夕而作朝而輟，矯強而已耳，猶弗爲也。及其既有所見而後有眞趣味出焉，有眞趣味而後有眞愛慕出焉，有眞愛慕而後有眞精神出焉，有眞精神而後有眞體驗出焉。其於行也不誘而勸，不迫而趨，天地之大萬物之衆，不以易之矣。故曰鄒子之標尚行，正悟後語也。夫安得以悟求鄒子！且夫世之言悟者，津津矣，予不敢以爲非也，亦嘗歸而證之於行歟？古之聖賢戰兢臨履，於其日用之常終身勉勉而不足。今也雍容指顧，於其精微要眇一朝闡揚而有餘，試令歸而證之於行，果能如其言，一一實有之而無憾歟？果能如其言，一一實有之而無憾也，則是軼聖賢而上也。如其未也，彼所謂悟，無乃揣摩億度而已歟？新會主靜，姚江致知，其所參叩凡幾何，所磨勘凡幾何，所抽添剝換凡幾何？厥維艱矣，可以揣摩億度當之與？然則鄒子之標尚行，特以諷夫好言悟者，使其自反而自識之，而非以悟爲諱也，又安得以悟求鄒子？而況鄒子之說，在未悟者尊而用之，究也必將漸著漸察，人事盡而天理現，一旦豁然而貫通矣。在已悟者尊而用之，究也必將益昭益瑩，淪肌膚而浹骨髓，不知手之舞之足之蹈之矣。然則悟於何始？因行而始。悟於何終？因行而終。鄒子之標尚行，乃其深於標悟者也。又安得以悟求鄒子。無已，亦就鄒子所標尚行一言還以求之而已矣。鄒子負俊才，摛英掞藻，翩翩方駕作者，而不以爲足也。進而秉銓政，銳意澄清，辛壬之際，天下一日易視改聽，迄於今賴之，而又不以爲足也。退而修諸家，暠暠自濯，履繩蹈墨，不越尺寸。蓋鄒子之尚行類如此。予將何求？獨念天理難純而易雜，人情有初而鮮終。而今而往，其惟盡刊枝葉，並力一源，斷以不疑，積以不懈，緝熙庚續，日新富有，期於衾影無怍，寤寐如一。庶幾心體渾全，拈來是道。出而爲文章，不炫技能，出而爲事功，不矜意氣，卓然稱昭代粹儒焉。然後人莫不曰，是信能尚行者也，是信能以身爲標者也，是信能砥柱中流，障狂瀾而東之者也。其有裨於世道人心非淺鮮已。予於鄒子衷交也，故不以頌而以規。鄒子其許之哉！因書而就正於周侯，遂以復鄒子。願鄒子之更有以進予，俾予果得望下風也。

劉宗周《劉蕺山集》卷一一《應事說》 學者靜中既得力，又有一段讀書之功，自然遇事能應。若靜存不得力，所讀之書又只是章句而已，則且教之就事上磨練去，自尋常衣食以外，感應酬酢，莫非事也。其間千變萬化，不可端倪，而一一取裁於心，如權度之待物然。權度雖在我，而輕重長短之形仍聽之於物，我無與焉，所以情順萬事而無情也。故事無大小，皆有理在，劈頭判個是與非。見得是處，斷然如此，雖鬼神不避。見得非處，斷然不如此，雖千駟萬鍾不回。又於其中條分縷晰，辨個是中之非，非中之是，似是之非，似非之是，從此下手，沛然不疑所行，動有成績。又凡事有先著，當圖難於易，爲大於細。有要著，一著勝人千萬著，失此不著，滿盤敗局。又有先後著，如低棋以後著爲先著，多是見小欲速之病。又有了著，恐事至八九分便放手，終成決裂也。蓋見得是非後，又當計成敗，如此方是有用學問。世有學人，居恒談道理井井，與言世務便疎，試之以事，或一籌莫展。此疎與拙，正是此心受病處，非關才具。諺云，經一跌，長一識。且須熟察此心受病之原果在何處，因痛與之克治去，從此再不犯跌，庶有長進。學者遇事不能應，只有練心法，更無練事法。練心之法，大要只是胸中無一事而已。無一事乃能事事，便是主靜工夫得力處。又曰，多事不如少事，省事不如無事。

又《習說》 或有言學問之功在慎所習者。予曰，何謂也。曰，人生而有習矣，一語言焉習，一嗜欲焉習，一起居焉習，一酬酢焉習。有習境因有習聞，有習聞因有習見，有習見因有習心，有習心因有習性。故曰，少成若性。並其性而爲習焉，習可不慎乎。習於善則善，習於惡則惡，猶生長於齊楚不能不齊楚也。習可不慎乎。曰，審如是，又誰爲專習之權者而慎之。其人不能答。予曰，學在復性，不在慎習。或曰，何謂也。予告之曰，人生而靜，天之性也，渾然至善者也。感於物而動，乃遷於習焉，習於善則善，習於惡則惡，斯日遠於性矣。無論習於惡者非性，即習於善者亦豈性善之善乎。故曰，性相近，習相遠。蓋教人尊性權也。然則學以復性也如之何。曰，性不假復也，復性者復其權而已矣。請即以習證。習於善則善，未有不知其爲善者。習於惡則惡，未有不知其爲惡者。此知善而知惡者誰乎，此性權也。故

《易》曰，復以自知。既已知其爲善矣，且得不爲善乎。既已知其爲惡矣，且得不去惡乎。知其爲善而爲之，爲之也必盡，則亦無善可習矣。無善可習，反之吾性之初，本無善可習也。知其爲惡而去之，去之也必盡，則亦無惡可習矣。無惡可習，反之吾性之初，本無惡可習也。此之爲渾然至善依然人生之初，而復性之能事畢矣。然則習亦可廢乎。曰，何可廢也。爲之語言以習之，則知其語言以愼之。爲之嗜欲以習之，則知其嗜欲以愼之。爲之起居以習之，則知其起居以愼之。爲之酬酢以習之，則知其酬酢以愼之。如是則卽習卽性矣。凡境卽性境，凡聞卽性聞，凡見卽性見，無心非性，無性非習，大抵不離獨知者近是。知之爲言也，獨而無偶，先天下而立，以定一尊，而後起者稟焉，是之謂性權。或者乃恍然而解曰，吾乃知愼習之功，其必在愼其獨乎。

公　私

曹端《通書述解・公明第二十一》 此言公明之義，而見其各有爲而發也。公於己者，公於人。人能無私，方能率人以無私。所謂有善於己，而後可以責人之善。無惡於己，而後可以正人之惡也。未有不公於己，而能公於人也。未有有私於己，而能率人以無私者焉。所謂己不正而能正人者也。此爲不勝己私而欲任法以裁物者發。明不正，則疑生。凡人明有未至，則疑心生。明，無疑也。若能明，則自無疑心矣。謂能疑爲明，何啻千里。啻，止也。且明則無疑，疑則不明。明之與疑，正相南北，何止千里之不相及乎。言其所爭者甚遠也。此爲不能先覺，而欲以逆詐億不信者發。朱子曰，人有詐不信者，吾之明足以知之，是之謂先覺。彼未必詐，未必不信，而逆以詐不信待之，此則不可。周子云，明則不疑。凡事之多疑，皆生於不明。如以察爲明，皆主暗也，唐德宗之流是也。如放齊稱胤子朱啓明，而堯知其嚚訟。堯之明，有以知之，是先覺也。

又《通書述解・公明第三十七》 此明聖人之道卽天地之道也。聖人之道，至公而已矣。聖人之道，用至不一，而一於至公。觀其或語或默，或出或處，或舍或取，或奪或予，或錯或舉，或留或去，或好或惡，或喜或怒，無往而非至公也。或曰，何謂也。設問聖人之道。曰，天地至公而止矣。聖人與天地合其德，則聖人之至公，一天地之至公也。如佛氏自私之厭，老氏自私之巧，則自戾於天地矣。其與吾堯舜周孔之道，豈可同日而語哉。

歐陽德《歐陽南野先生文選・贈畢介卿》 以萬物各得其所爲悅，則不私有己而心公矣。以不欺其獨知爲慊，則無所作僞而意誠矣。公以誠，舜之徒也。出於公必入於私，出於誠必入於僞。私以僞，蹠之徒也。舜、蹠之分，毫釐倏忽間不容髮，故志不可須臾不辨，而獨知不可須臾不愼，蓋不忍以其身須臾而爲蹠也。

錢一本《黿記》卷二 就一人言心，都喚做人心。就一人言性，都喚做氣質之性。以其只知有一己者爲心爲性，而不知有天下之公共者爲心爲性也。惟合宇宙言心方是道心，合宇宙言性方是天地之性。

清代部

世界觀分部

天

王夫之《莊子通・天地》 爲萬物之所取定者，『大小、長短、修遠』，各有成數。無他，己所見者止於有形，因而存之；得之而喜，失之而怒，徇其成形，而不顧天下之然與不然，此古今之大病也。

無形者，非無形也，特己不見也。知無形之有形，無狀之有狀，則『大小長短修遠』已不能定，而況於萬物乎？無形之且有形矣，無狀之且有狀矣。靜而有動，動留而生物，物生於俄頃之間，而其先皆有故也，一留而形成矣。知此，則能弗守其靜，以聽其動乎！靜不倚則動不匱，其動必正，其留必成，其生必順。天地之生物，與聖人之起事，一而已矣。

心雖刳也，刳其取定之心，而必有存焉者存，『見曉』，『聞和』，『官天地』，『府萬物』，而人莫之測。非莫測也，天下測之於『大小、長短、修遠』，於其無形之皆形、無狀之皆狀，如量而各正其性命者，莫之測也。

李光地《榕村語録》卷二六《理氣》 天的大意只是生人，如草木的大意只是結子。既欲結子繁多，勢必先爲地步，不得不有根株枝榦，又必有陪生者，不得不有葉。至結子時，千顆萬顆，無不與種子相肖。雖其中有秕細不成實者，亦無不與種子相肖。天要生人，不得不闢世界以爲之地步，又必生物以陪之。人生雖至萬億，無不與天相肖，故皆能心天之心，行天之道，盡其性以盡人物之性，眞與天一般。何則？以天亦只此性，而人全得之故也。其中卽有庸愚昏惡之人，如秕細不成之實，然其性亦無不與天肖也。物雖不能自外此性，要不能如人之全，以限於氣類之偏蔽故也。見得天人同一性，自能節節皆通。佛家任他虛空粉碎，靈光照徹，總不離乎氣。吾儒平平常常，下學上達，而所見無非理。氣有滅時，理無毁時，故謂之『至誠』。誠者，實也。

某見得一個道理，頗有關係。《老子》、《淮南子》、邵康節都說天地未有以前，渾渾沌沌，動靜不分，及到有動靜，纔有天地人物。卽張橫渠，亦說『坱然太虛，升降飛揚』，清而浮者爲陽，濁而降者爲陰。連《太極圖說》亦不離此意。某讀《易》，覺得孔子從不說到天地之先。《繫傳》說『天尊地卑』，然後說到『剛柔相摩，八卦相盪』。又云：『乾坤毁，則無以見《易》。《易》不可見，則乾坤或幾乎息。』都是從天地說起。蓋六合之外，存而不論。無稽之言，無復證據者，聖人便不言。康節謂：『過午運後，天地日就消滅，聖人不復生』，亦未必然。恐天地本無壞時，就有大劫數，不過一經大亂，人物幾乎滅盡，便像初開闢一般。雖不敢執定此說，然如堯舜這樣人，忽生出一個來，亦定不得。堯舜不過是個至好的人，最平常，一點不奇怪，再生幾個好人一幫，便是唐虞。有何異？

看天似無心，然從事事物物體貼來，覺得處處都似算計過一番。如黃道、赤道不同極，常疑何不同極，省得步算多少周折。細想，若同一極，必有百年只見半日、半月之處，惟略一差互，便隱見盈虧都均齊矣。

呼如春夏，便是內外之氣皆充盈也。吸如秋冬，便是內外之氣皆摯斂也。但充盈卻是內虛，摯斂卻是內實耳。自記。

分野之說，荒誕無理，雖祖沖之約略言之，亦大段不的確。以《左傳》中兩處觀之，似是分封時，以某星賜某人，使其國有水旱疾疫，得而祭禳之。未必以此分疆畫界也。

某舊以地雖是天之渣滓，因天氣旋轉，地在中間，又爲精氣之會。今看來，『精氣之會』四字未完確。蓋是天之精氣凝實處，天凝實在中間，故萬物象之。凝實俱在中間。自記。

中國不可言地之中，惟可言得天地之中氣。當黃道下處，日直到頂上，其熱太劇。當赤道下處，一歲兩春夏秋冬，立春、春分爲春夏，立夏、夏至爲秋冬，立秋、秋分又爲春夏，立冬、冬至又爲秋冬。惟中國寒暑晝夜適均而不過，所以形骸端整，文物盛備。

語云：『百川東注。』某嘗疑中國不過居地數十分之一，西邊之水西流者甚多，如何據此以論大地？其實地雖似圓毬，亦似有上下一般，西北沙漠之外，無非高山曠野，卽西流之水，皆是有岸的。不似東南之海，無有邊際。蓋東南如血脉所注之處，古人語終不錯。

地至圓，無有上下，周遭人皆戴天履地，無有偏側倒置。錫曰：『此蓋地大之故，如蟻行於雞卵之下，但見其大，不見其倒。』曰：『固是。亦由人與地本相粘聯，如虫行承塵上，有時失足墮地，不見有人墮向天。本乎天者親上，本乎地者親下，既有形質，不能離地矣。』

朱子言：『自大庾嶺之北，水皆北流，南高北下。嶺南，水皆南流，北高南下。故浙江冬寒夏熱。』向嘗笑其語，以爲何處不是冬寒夏熱，故《語類四纂》削去此語。其實應存，蓋冬更寒而夏加熱也。有嶺爲背，夏則南風不到，故加熱。冬則北風無遮，故更寒。浙、閩相去，直算不過四五百里，如何浙江大雪，而嶺南便少？爲此故也。

《繹史》云：『天地之精華爲四時，有四時而後有五行。水之精爲月，火之精爲日。』又云：『天皇十三個頭，地皇十一個頭，人皇九個頭。』大可笑。四時乃因日而有，日傍近氣溫爲春，在頭上大熱爲夏，稍遠便涼爲秋，大遠便冷爲冬。據《周髀經》及西洋人說，則半年寒、半年暑者有之，一年有兩春夏秋冬者有之。與中國對過的地方，中國的南極，是他的北極，中國的北極，是他的南極。中國寒，他卻暑，中國暑，他卻寒。如此倒說先有寒暑，後有日月，可乎？所以聖人萬古之師，一切幽渺荒唐之說，刪去淨盡。說理氣只從天地說起，又只說現在的，至天地以前，天地之終，都不說。刪《書》斷自唐虞，以前就有文字，孔子都不存。不似他家從混沌之始，懸空揣度，以啓後來編通鑑者荒唐幽怪之謬。就是天地之初，或有神怪事，亦不必記，只該就有

條理處記起。

問：『寒暑之節，可驗陰陽之消長。而論寒暑，乃以去日遠近之故，則是地形爲之，與陰陽之氣不相干矣。』曰：『君以日與天爲二乎？日卽天之心，卽天之目。心目到處，便是神氣流行。心目不到處，便是神氣休息。大浪山之北，我之冬至，卽彼之夏至，我之夏至，卽彼之冬至。然彼之冬至，猶我之冬至，彼之夏至，猶我之夏至，無二理也。』

問：『日行南陸便寒，行北陸便暑。間有一年不寒，又有一處獨寒者，何故？』曰：『人事爲之也。雨暘寒燠風，隨人所偏之氣勝，便能感召。其中又以爲一方之主者，所召之氣爲多。』

日似有面背一般。朝似面相向，故色紅而暖。既中而昃，似面已掉轉，故色淡而漸寒。不爾，夜氣久而日初出，應寒，何以暖？日氣蒸至半日，臨晚應暖，何以寒？且果實東照者先紅，西照者尙靑。向舉以問梅定九，梅云：『想果實受露，朝日烘入，則滋液浹洽而先紅。西日則露乾久矣，故有異。』未知是否。以上天地。

章學誠《文史通義・天喻》 夫天渾然而無名者也。三垣、七曜、二十八宿、一十二次、三百六十五度、黃道、赤道，曆家強名之以紀數爾。古今以來，合之爲文質損益，分之爲學業事功，文章性命。當其始也，但有見於當然，而爲乎其所不得不爲，渾然無定名也。其分條別類，而名文名質，名爲學業事功，文章性命，而不可合併者，皆因偏救弊，有所舉而詔示於人，不得已而強爲之名，定趨向爾。後人不察其故而徇於其名，以謂是可自命其流品，而紛紛有入主出奴之勢焉。漢學宋學之交譏，訓詁辭章之互詆，德性學問之紛爭，是皆知其然而不知其所以然也。

學業將以經世也，如治曆者，盡人功以求合於天行而已矣，初不自爲意必也。其前人所略而後人詳之，前人所無而後人創之，前人所習而後人更之，譬若《月令》中星不可同於《堯典》，太初曆法不可同於《月令》，要於適當其宜而可矣。周公承文、武之後，而身爲冢宰，故制作禮樂，爲一代成憲。孔子生於衰世，有德無位，故述而不作，以明先王之大道。孟子當處士橫議之時，故力距楊、墨，以尊孔子之傳述。韓子當佛老熾盛之時，故推明聖道，以正天下之學術。程、朱當末學忘本之會，故辨明性理，以挽流俗之人心。其事與功，皆不相襲，而皆以言乎經世也。故學業者，所以關風氣也。風氣未開，學業有以開之。風氣既弊，學業有以挽之。人心風俗，不能歷久而無弊，猶羲和、保章之法，不能歷久而不差也。因其弊而施補救，猶曆家之因其差而議更改也。曆法之差，非過則不及。風氣之弊，非偏重則偏輕也。重輕過不及之偏，非因其極而反之，不能得中正之宜也。好名之士，方且趨風氣而爲學業，是以火救火，而水救水也。

天定勝人，人定亦能勝天。二十八宿，十二次舍，以環天度數，盡春秋中國都邑。夫中國在大地中，東南之一隅耳。而周天之星度，屬之占驗，未嘗不應，此殆不可以理推測，蓋人定之勝於天也。且如子平之推人生年月日時，皆以六十甲子，分配五行生剋。夫年月與時，並不以甲子爲紀，古人未嘗有是言也。而後人既定其法，則亦推衍休咎而無不應，豈非人定之勝天乎？《易》曰『先天而天弗違』，蓋以此也。學問亦有人定勝天之理。理分無極太極，數分先天後天，圖有《河圖》、《洛書》，性分義理氣質，聖人之意，後賢以意測之，遂若聖人不妨如是解也。率由其說，亦可以希聖，亦可以希天。豈非人定之勝天乎？尊信太過，以謂眞得聖人之意固非；卽辨駁太過，以爲諸儒詬詈，亦豈有當哉？

方東樹《儀衞軒文集》卷一《原天》 蒼蒼者其色也，運轉者其體也。天也而非天也，必有主宰乎是者，而後爲眞天。夫天卽主宰，而又誰主宰乎天者？必於此求之而眞見之。肉團其質也，知覺其靈也。心也而非心也，必有主宰乎是者，而後爲眞心。夫心卽主宰，而又誰主宰乎心者？必於此求之而眞見之。眞見天之主宰，然後知畏而奉之，外物不可必安排而已。眞見心之主宰，然後能敬而存之，時其方動而固執以誠之。莊周疑天曰，孰主宰是，孰推行是。殆猶未識夫天也。劉念臺求心不得，妄爲之說曰，意爲心之主宰。可謂誣謬失實者也。斯二者，學問之極致，聖道之精微，傳其人不待告，非其人雖告之弗明也。《詩》曰昊天曰明，及爾出王。昊天曰旦，及爾游衍。非夫敬而存之，又惡有所謂畏而奉之也乎！安排出《莊子》，言安於自然，而聽其推排也。謝康樂詩，亦如此用。明道言，纔有安排，便非自然。則如後世作布置義，出於有心也。吾此用《莊子》本解。

黃式三《儆居集》經說三《申梨洲上帝說》 古者天神曰祀，地示曰祭，人鬼曰享，大宗伯、大司樂之文甚明。郊祀上帝，天神也。上帝之外，又有五帝者，四時之氣，皆天主宰之，總之爲上帝，分之爲五帝，此周公大聖之

所定，不可易也。承天者地，地示之祭，非特方澤爲重，遠之五嶽四瀆，近之井竈門戶，亦周公大聖之所定，不可易也。立天地之閒曰人，聖人生則德足希天，死則魂上升於天，見《樂記》鄭注。廟祀之則曰先聖賢。人不能盡升魂於天，而學校中偁之曰先賢，以崇禮之。既見裁成天地之道，輔相天地之宜者，功不可歿，而大夫士官師之廟，或三或二或一，亦周公大聖之所定也。後世東岳大帝之祀徧天下，地示冒天帝之名。文、武二帝之祀徧天下，人鬼冒天帝之偁。儒者尊事孔子爲先聖，或偁文宣王，今去王而偁聖，非特先聖不以封爵爲重，亦懍懍乎名分之不越也。自佛氏興，有天上地下惟我獨尊之說，主其教者，使佛坐於上，而四天王在門側，供其役使，西域之自尊大如此。近天主教入中國，力破佛說之誕，而抑佛崇天。稽其事實，以邪穌之人鬼爲天主，未嘗行天帝之正祀也，而主其教者，則謂天主外皆淫祀，可以一切罷之。非特彼教之敢肆其說，亦由儒者不能詳言《周官》三大禮以折之，其禍遂至此極。夫天地人爲三才，天之不可無地與人，猶國之有君不可無臣，家之有父不可無子，設使今有舉上帝正祀者，亦不可絕地示。人鬼之祭享，況乎上帝無正祀，以人鬼爲天主，而欲廢一切祭享之典乎？主其教者，苟急於自反，知己之智略萬萬不及周公，則必悔前說之非。否則，自以爲是，謂周公之典爲不足法，此怨恫所以日滋，災異所以頻起，而天下之禍無已日矣。《詩》譏幽王臣具曰予聖，王伯厚曰：『自聖者，亂亡之階。』

龔自珍《龔自珍全集》第一輯《壬癸之際胎觀第一》 天地，人所造，衆人自造，非聖人所造。聖人也者，與衆人對立，與衆人爲無盡。衆人之宰，非道非極，自名曰我。我光造日月，我力造山川，我變造毛羽肖翹，我理造文字言語，我氣造天地，我天地又造人，我分別造倫紀。衆人也者，駢化而羣生，無獨始者。有倮人已，有毛人，有羽人，有角人，有肖翹人。毛人、羽人、角人、肖翹人也者，人自所造，非聖造，非天地造。其匹也，雜不部居。倮人之不與毛、角者匹，其一本『其』作『是』。後政，非始政。後政也者，先小而後大。五人主爲政，十人主爲政，十十人主爲政，百十人主爲政，人總至，至於萬，爲其大政。有衆人已，有日月；有日月已，有且晝。日月且晝，人所造，衆人自造，非聖人所造。乃造名字，名字之始，各以其人之聲。聲爲天而天名立，聲爲地而地名立，聲爲人而人名立。人之初，天下通，人上通，旦上天，夕上天，天與人，旦有語，夕有語。萬人之大政，欲有語於人，則有傳語之民，傳語之人，一本『人』作『民』。後名爲官。或以龍紀官，隸天之龍爲首，不鹹之水龍次焉，鹹水之龍次焉，隸畜之龍次焉。或以雲紀官，隸上天之雲爲首，隸天之雲次焉，隸名山大川之雲又次焉。或以鳥紀官，隸天之鳥爲首，隸畜之鳥次焉。龍、鳥、雲，天所部，非人所部。後政不道，使一人絕天不通民，使一人絕民不通天，天不降之，上天不降之，上天所天，又不降之。諸龍去，諸鳥不至，諸雲不見，則不能以絕。一本『絕』作『紀』。比其久也，乃有大聖人出，天敬降之，龍乃以部至，鳥以部至，雲以部至，民昂首見之者，天之藉也。一本下有『非天也』三字。衆人以爲天，大政之主必敬天，名日月星爲神，名山川爲祇，名天之人亦曰神。天神，人也；地祇，人也；人鬼，人也。非人形，則非人也。民之初，壽無紀，官不能紀遠，壽不能如初，傳紀之極言壽，卑矣。曰三萬歲。曰八萬一本『八萬』作『萬八』。千歲。

洪亮吉《卷施閣文甲集》卷一《意言二十篇・天地篇》 信如所言，則山川社稷風雲雷雨皆有神乎？曰：無也。高曾祖考皆有鬼乎？曰：無也。山川社稷風雲雷雨之神，林林總總，皆敬而畏之，是山川社稷風雲雷雨之神卽生於林林總總之心而已。高曾祖考之鬼，凡屬子孫亦無不愛而慕之，是高曾祖考之鬼亦卽生於子孫之心而已。曰：伊古以來，有親見山川社稷風雲雷雨之神者，又有親見高曾祖考之鬼者，則奈何？曰：此或托其名以示神，假其號以求食，非眞山川社稷之神、高曾祖考之鬼也。何以言之？山川之神，本無主名，若社稷之神，則所謂句龍及后稷也。句龍爲烈山氏之子，句龍倘有神，則應服烈山氏之衣冠；后稷者，帝嚳之子也，稷倘有神，亦應服帝嚳時之衣冠。今童巫之見社稷之神者，言服飾一如祠廟中所塑唐宋衣冠之象，則必非句龍、后稷明矣。且山川社稷風雲雷雨有神，則天地益宜有神。吾聞輕清者爲天，重濁者爲地，未聞輕清之中更結爲臺殿宮觀及天神之形質也，重濁中更別具房廊舍宇及地祇之形質也。且天苟有神，則應肖天之圓以爲形，地苟有神，則亦應規地之方以爲狀，今世所傳天神地祇之形，則皆與人等。是則天地能造物之形而轉不能自造其形，不能自造其形，乃至降而學人之形，有是理乎？推而言之，華山之形削成而四方，泰山之形岑崿而軒舉，使皆有神，則華山之神亦應肖削成四方之形，泰山之神應亦模岑崿軒舉之狀，皆不得學人之形以爲形也。至於鬼之無，則又一言以蔽之曰：人而爲鬼，則已歸精氣於天，歸形質於地矣。歸於天者，復能使之麗於

我乎？歸於地者，復能使之塊然獨立，一肖其生時乎？《記》有之：『愛乎如有見，慨乎如有聞。』又曰：『臨之在上，質之在旁。』爲人子孫者，不忍自死其高曾祖考，則一念以爲有，即有矣。實則不然也。黎邱之鬼，慣傚人子姪之狀，潁川之鬼，又慣傚人父祖之形，其實豈眞子姪、豈眞父祖乎？則世之所言見高曾祖考之鬼，亦猶此矣。

天　道

張爾岐《蒿菴集》卷一《天道論上》　吾鄉邢先生作《天道難知論》以紓其怨，予讀而傷之。釋曰：

天道之難知也，求天道者之自爲不可知也。其視天若有國之君然，日懸賞罰以待功罪，銖銖而衡之，毋怪其愈推而愈不應也。推而不應，因以衰君子之心，而作小人之氣。吾懼其說之長也。

夫天與人之相及也，以其氣而已。寄其氣於人而質立，質立而事起，事起而勢成。而天之氣因之，任之，若水之行於山崖澗谷、莽曠之墟，爲奔，爲跳，爲洄洑，爲人立，爲安流，亦不自知其至也。聖人逆觀其勢而知其衰興，決之數百年之前，應在數百年之後，若有鬼神。人以爲聖人之於天道如是其著明也，而垂之訓者，不過曰『惠迪吉，從逆凶』、『福善禍淫』、『積善餘慶，積不善餘殃』而已矣，其曲折必至之勢不能爲人言也。而人執此一言以衡古今禍福之數，見其不應，以爲無天道，甚矣其固也！

古今稱善不善之最著者，無如周秦。人以周八百、秦二世爲天道；又即以周八百而滅於秦，秦祖孫繼惡而卒滅周爲無天道。不知周之八百，周之善氣足以及之也，亦文、武、周公能維其善，以勢而被之八百也。其亡也，則勢盡而善與俱盡。無是勢，無是善，則亡焉。宜爾秦之以惡滅周也。秦用其惡以乘人之衰，無文、武、周公之善之勢以抑制之，故勝也。二世而惡之勢極，惡之氣亦極，極則盡，則人之怨怒之勢以極而全也，而世之人快指之曰天道。曰天道者，猶之曰自然而已矣。勢之所必至，氣之所必至，安得不曰天道也！

國之興替則然。年命之永促，子孫之單繁隆降，以至卒然之禍，無妄之福，或以類至，或不以類至，此其勢安出歟？曰：天之生是人也，猶父母之生子也，氣至則生矣。而人之得之也，則曰命。其得失也，若器受物，狹則受少，宏則受多而已矣，其命是也。若以物與人，適多則與多，適少則與少而已矣，其善而短也，清純之氣適短也；其惡而長也，則濁亂之氣適長也。永促定於其生之初，迨期而盡，天亦不可如何也。至於子孫，則天之氣與其父母之氣相爲多少也。父母而賢，而氣適少，天不能以多與也；父母而不賢，而氣適多，則子孫或得厚焉，或得多焉，適值其清，或得賢焉。血脈、性情、起居、倫類，皆氣所乘之勢也。賢者之爲善，人見之；氣之多寡，人則不見。執所見以疑所不見，則過矣。然則惡人之子孫，逢吉者百年不得一人焉，其非天有以抑制之然歟？曰：不善之人不足以召善也，猶濁律之不能爲清聲也。其用天之氣，則如烈火之化物，費者實甚，子孫逢吉安可以數數見也！至衰季之際則不然，天之氣倍且而向暮，若羣汲之井，清者不給。其時之君若臣又日以其昏戾淫僻之治參和撓逆，結爲客氣。天亦若詘其常然之性以聽所爲。凡爲孛、爲彗、爲震、爲霾、爲水、爲旱、爲疾疫、爲蝗螟殺人害物者，皆惡人之所沃灌滋益，酌而自蕃者也。世所爲禁奸防民之具，又適足以制善人。賢人君子率求自善而止，不知取聖人之經法以破陰邪之勢。富厚榮利，子孫蕃廡，不此之歸而孰歸哉？要之，勢極則盡耳，盡，則天之常然者。於是復伸，勢之所至，善惡從而消息焉，不止國家之大也。

禍與福之適然者，何也？曰：是亦不可歸之適然也。其致此者甚漸，人不知，以爲適然耳。善者之適禍，必有召其適禍者也。不然，則周身者疏也。周身疏，不以善免，如袒者之當白刃也。若惡者之適免也，必有宜免者也。不然，則欺人而適售也。欺人而人不知，惡草之得蔽，芝蕙且不及矣。曰：善惡之氣之行以勢，如是，惡者其知所恃乎？曰：否否。善惡之事不自一身止也，是且被之人；亦不自一人止也，是且被之人人。被以善而不喜，被以惡而不怒，豈情乎？勢也者，積人人之喜怒而成之者也。善惡之勢成，人喜人怒之勢亦成。勢成而惡者自防之勢皆怒者可藉之勢也。其不以此事應，而以他事應，不以此時應，而以他時應，需其成耳。故善之勢失可以制於惡，惡之勢成且終制於善，善可使極，惡不可使極。《易》曰：『善不積不足以成名，惡不積不足以滅身』，則勢既成之故也，奈之何可不一於善也！故古之爲善人者，嚴思慮、訖嗜慾以杜費，考得失、愼言動以利用，親君子、附

衆人以增烈，正基緒，敎子孫以永世，動而得吉，人以爲天之報善人者厚也，亦知善人之積以自全者如此哉！人之求天道者，則積不至其分而責所應，應已至其分而猶責所應，是朝種而夕然炊，隕霜而求嘉禾也，不可得矣。

然則《書》曰：『皇天無親，惟德是輔』，子曰：『言行，君子之所以動天地』，『獲罪於天，無所禱也』，此數說者，非天之衡人者至歟？曰：非也。人之不可絕於天也，猶草木之不可絕於地也。根荄不屬非地，故奪之而自不生。人之受是氣也，其末在人，其本在天。持其末以動其本，爲善爲惡必有相及者矣。相及而逆其常然之性，則自爲竭絕之道也。夫子所云『動天』，所云『獲罪』，言人與天之以氣相屬也。故善惡之自喻者，吾達乎天之實也。人與人同繫於天，善惡之被人者，亦其相連而達天之實也。至於善惡既形，積而成勢，勢之既成，禍福歸之。《書》所云『惟德是輔』，言其勢之既成，天與而人歸也。其絕之也，非天之故絕之，其輔之也，非天之故輔之，積於善惡者之所自致耳。方其積之未至，亦必有其受損受益者矣。小益而人不及見，小損而人亦不及見，而積而至大者，世不恒有，人所以終疑天道爾。曰：伯夷、比干積不至乎？曰：伯夷之賢，賢以餓。比干之仁，仁以死。惜伯夷、比干而以餓與死疑天道，是惜其賢與仁也。伯夷而千鍾，比干而苟存，則何以惜之？因勢以成吾志，亦曰天道而已矣。則甚矣，疑天道之與於惡也！於善惡之數，未識其所歸，禍福之應，不詳其所起，徒欲銖銖而求之，天道豈若是勞乎！

吾故曰：天之於人也，不能相御以心，而相及以氣，則天道虧盈而益謙之說也。又曰：因勢所至而歸之自然，則天下有道，小德役大德，小賢役大賢；天下無道，小役大，弱役強。二者，皆天之說也。

又《天道論下》 曰：以天道爲必不可知者，非也，不可知，是天不足恃也。以爲必可知者，亦非也，必可知，是天可以意也。不足恃，是爲不量天；可以意，是爲不量己。不量天，則視天過疏，長中庸之怠，而奪小人之忌；不量己，則信己過是，忘修悖之慮，而責陰陽之失。二者誣天，均也。

其以爲不可知者，又未有不始於妄意可知者也。以爲可知而責之；責之不得，以爲不可知而委之。責慈於父，必無孝子；責禮於君，必無忠臣；責福應於天道，必無良士。責天之過篤者，責己之過薄者也。其心曰：我之所爲已是矣，無非矣，天之列我何等也！豔人之得之曰：彼何長於我而得之？我何不遽得也！於人之失曰：是於法宜失。及身履憂患，又訝其何以並及也。有一得，則曰天道。有一失，則曰無天道。百年之內不能有得而無失，故疑爲有，疑爲無，反覆而不能自決也。

天不以物之惡殺而廢秋冬，不以人之惡險而廢山海，不以人之惡禍而廢消息也明矣，奈何初責之以可知，而遽委之不可知也？消息之所之，天不知其何以至也，人於其中得盛衰焉。人秉天地之氣而然耶，天之自著其氣於人耶，固不能爲愚者息機，亦不能爲智者易軌。而君子之所爲福，小人必不能得；小人之所爲福，君子必不肯受：是盛之氣一也，取盛者異其質。君子有時得禍，必不同於小人；小人免禍者多方，有時甚於君子：是衰之氣一也，履衰者異其事。以爲可知耶，是欲天異己於衆人之列也。君子固有其禍，小人固有其福，天已不異君子矣，以爲可知，是不量己之過也。以爲不可知耶，君子小人固已不同量矣，此修悖之最可據，而予奪之不可誣者也，以爲不可知，是不量天之過也。

《易》曰：『日中則昃，月盈則食。』天之不可如何，不能爲君子異者如是也。又曰：易者使傾，危者使平。天之有以予君子者然也。天道終古予君子，而世人終古疑天道則何也？以故分不可得而明也。人君予人，而人知之，人知其故分之多寡也。雖有上智，必不能知天所予之故分矣。後之予之，不得而知也；奪之，不得而知也；而或予或奪，必有不如其故分者可以意而決也。吾驗之養生而知其然。人之死生，必有其期矣，然精明強固每得之淡嗜慾、平心氣之時，知生之可引以長也。昏惑疾病每得之恣歡娛、極思慮之時，知生之可迫以短也。有時養者未必長，而不養者未必短。其及是適止也，安知不養之不先是止也；其能及是乃止也，安知善養之不更進於是也。人之命不可前期，誰能指所餘之分爲天所予之分乎？富貴福澤亦是類而已矣。人不知君子之分，莫見天之予君子；人不知小人之分，莫見天之奪小人；世又鮮自疑其非君子而驚所獲之已優者，故疑其可知不可知無已時也。乃君子之奉天也，漸滌積累，唯日不足於欲，易給而不求於害，輕受而不懾，富貴則大吾業，貧賤則精吾事，默聽天之所爲，而盡吾力之所可至，循於自然之野以休焉。其於可知也，曰：可知者如是，聊以自慰也。其於不可知也，曰：不可知如是，吾以自威也。可知不可知，交信其必有而已。不然，執睫間而疑幽窈，抱侈志而責逾量，舍日用飲食而眩瞀於禍福徵應之間，亦惑矣！

王夫之《張子正蒙注》卷二《天道篇》

前二篇具明天道，此篇因天道以推聖德，而見聖人之學，惟求合於所自來之天而無所損益；其言雖若高遠，而原生之所自，則非此抑無以爲人。周子曰：『賢希聖，聖希天。』希聖者，亦希其希天者也。大本不立而欲以學聖，非異端則曲學而已。學者不可以爲若登天而別求企及之道也。

天道四時行，百物生，無非至教；聖人之動，無非至德，夫何言哉！敔按：四時行，百物生，大德之敦化也；聖人之動，至教之入神也；參互言之。

天言教者，天之曲成萬物，各正性命，非以自成其德也。聖言德者，聖人動無非善，非爲立教而設，祇以自成其德，然而學者之所學在此也。聖者，極乎善之謂。夫何言哉，知天知聖者於此學之，自不待言而至，非聖人之有祕密，求之於言語道斷間也。「夫」何言哉，舊本作「天」，今正之。

○天體物不遺，猶仁體事無不在也。

天以太虛爲體，而太和之絪縕充滿焉，故無物不體之以爲性命。仁以無欲爲體，而視聽言動之節文生焉，故無事不體之以爲心理之安。天者仁之全體，仁者天之心，一也。敔按：仁之全體卽天，於心見天，故曰天之心，天人一矣。

禮儀三百，威儀三千，無一物而非仁也。

心所不容已而禮不容已矣，故復禮斯爲仁矣。禮者，復吾心之動而求安，以與事物相順者也。敔按：復吾心之動而求安，所謂『復其見天地之心』也。

『昊天曰明，及爾出王；昊天曰旦，及爾游衍。』無一物之不體也。敔按：禮者，天理之節文也，曰明，曰旦，節文於斯顯矣。

無一事之不有體，則無一物之可與天違也。○此章合天與仁而言，其全體切近人心，朱子謂其從赤心流出，允矣。而顯仁於體，俾學者有所持循，尤求仁者之實務，非憑虛以言存養而與異端相似之比。張子之學，以禮爲鵠，此章其樞要也。

○上天之載，有感必通；

百物之生，情動氣興，天命卽授以成其形性，蓋渾淪流動，有可受斯應之。

聖人之爲，得爲而爲之應。敔按：得爲而爲之，是以以時制禮。

渾然一仁，道無不足，時可爲則如其理而爲之。

○天不言而四時行，聖人神道設教而天下服；誠於此，通於彼，神之道與！

觀之《象》曰，『神道設教』，非假鬼神以誣民也，不言而誠盡於己，與天之行四時者順理而自然感動，天下服矣。天以化爲德，聖人以德爲化，惟太和在中，充實誠篤而已。

○天不言而信，

四時不忒，萬物各肖其類之謂信。

神不怒而威；

聖人神道設教而天下服。

誠，故信，

天惟健順之理充足於太虛而氣無妄動，無妄動，故寒暑化育無不給足，而何有於爽忒。敔按：氣無妄動，理之誠也，無妄，信也。

無私，故威。

聖人得理之全，無所偏則無所用其私，刑賞皆如其理而隨應之，故天下自服。○此章申明上章誠此通彼之理而著其所以然之實，蓋人惟託於義理之迹而無實，則據所託以爲己私而思以詘天下。聖人喜怒恩威，至虛而靈，備萬物生殺之理，至足而無所缺陷，何私之有。天之誠，聖人之無私，一也；御六氣，用陰陽，非人之所能測矣；此神之大用也。

○天之不測謂神；神而有常謂天。敔按：天之不測，天之神也；神而有常，人之天也。

天自有其至常，人以私意度之則不可測。神，非變幻無恆也，天自不可以情識計度，據之爲常，誠而已矣。

運於無形之謂道，形而下者不足以言之。敔按：運於無形，兼天道人道而言。

形有定而運之無方，運之者得其所以然之理而盡其能然之用。惟誠則體其所以然，惟無私則盡其能然；所以然者不可以言顯，能然者言所不能盡。言者，但言其有形之器而已；故言教有窮，而至德之感通，萬物皆受其裁成。

○鼓萬物而不與聖人同憂，天道也。

化之有災祥，物之有善惡靈蠢，聖人憂之而天不以爲憂，在天者無不誠，則無不可成其至教也。

聖不可知也；無心之妙，非有心所及也。

聖人雖與民同其憂患，而不役心於治敎政刑以求勝之，唯反身而誠，身正而天下平，故不親不治不答，皆以無心應之。彼迫於治物者，恃心以應物而物不感，見聖人之舞干而苗格，因壘而崇降，不測其所以然之理，則固不能知之。

○「不見而章」，己誠而明也；

『見』，如字。誠有其理，則自知之，如耳目口鼻之在面，暗中自知其處，不假聞見之知。

「不動而變」，神而化也；

有言有敎皆動也。神者以誠有之太和感動萬物，而因材各得，物自變矣。

「無爲而成」，爲物不貳也。

誠不息，神無閒，盡誠合神，純於至善，而德盛化神，無不成矣。有爲者以己聞見之知，倚於名法，設立政敎，於事愈繁，於道愈缺，終身役役而不能成，惡足以知其妙哉！

○己誠而明，故能「不見而章，不動而變，無爲而成」。

承上章而括之以誠。神，非變幻不測之謂，實得其鼓動萬物之理也。不貳，非固執其聞見之知，終始盡誠於己也。此至誠存神之實也。

○「富有」，廣大不禦之盛與；「日新」，悠久無疆之道與！

富有，非積聞見之知也，通天地萬物之理而用其神化，則廣大不禦矣。日新，非數變其道之謂，體神之誠，終始不閒，則極乎悠久無疆矣。釋《易》《繫傳》，而示學者勿侈博以爲廣大，勿逐物以爲日新。

○天之知物，不以耳目、心思；然知之之理，過於耳目、心思。

心思倚耳目以知者，人爲之私也；心思寓於神化者，天德也。

天視聽以民，明威以民，故《詩》、《書》所謂帝天之命，主於民心而已焉。

天無特立之體，卽其神化以爲體；民之視聽明威，皆天之神也。故民心之大同者，理在是，天卽在是，而吉凶應之。若民私心之恩怨，則祁寒暑雨之怨咨，徇耳目之利害以與天相忤，理所不在，君子勿恤。故流放竄殛，不避其怨而逢其欲，己私不可徇，民之私亦不可徇也。

○「化而裁之存乎變。」存四時之變，則周歲之化可裁；存晝夜之變，則百刻之化可裁。

存，謂識其理於心而不忘也。變者，陰陽順逆事物得失之數。盡知其必有之變而存之於心，則物化無恆，而皆豫知其情狀而裁之。存四時之溫涼生殺，則節宣之裁審矣；存百刻之風雨晦明，則作息之裁定矣。化雖異而不驚，裁因時而不逆，天道且惟其所裁，而況人事乎！

「推而行之存乎通。」推四時而行，則能存周歲之通；推晝夜而行，則能存百刻之通。

通者，化雖變而吉凶相倚，喜怒相因，得失相互，可會通於一也。推其情之所必至，勢之所必反，行於此者可通於彼而不滯於一隅，則夏之葛可通於冬之裘，晝之作可通於夜之息，要歸於得其和平，而變皆常矣。故或仕或止，或語或嘿，或刑或賞，皆協一而不相悖害。惟豫有以知其相通之理而存之，故行於此而不礙於彼；當其變必存其通，當其通必存其變，推行之大用，合於一心之所存，此之謂神。

○「神而明之，存乎其人。」不知上天之載，當存文王。

文王之德，『不顯亦臨，不聞亦式』，能常存此於心，則天載之神，化育亭毒於聲臭之外者，無不明矣。

「默而成之，存乎德行。」學者常存德性，則自然默成而信矣。

德性者，非耳目口體之性，乃仁義禮智之根心而具足者也。常存之於心，而靜不忘，動不迷，不倚見聞言論而德皆實矣。

○存文王，則知天載之神；存衆人，則知物性之神。

衆人之聰明明威，皆天之所降神也。故既存聖人藏密之神，抑必存衆人昭著之神。天載者，所以推行於物性，而物性莫非天載也。天之神理，無乎不察，於聖人得其微，於衆人得其顯，無往而不用其體驗也。

○谷之神也有限，故不能通天下之聲；

老氏以谷神爲衆妙之門，然就其心量之所及而空之，以待物而應，則天下之理不得者多矣，猶谷之應聲不能遠。

聖人之神惟天，故能周萬物而知。

聖人通天載而達物性，不立一私意而無一物之滯者，惟其萬物之理皆得而知四達也。蓋神運於虛，而老氏以虛爲神，暫止其躁動窒塞之情，亦能以機應物而物或應；惟其虛擬聖人之天載而遺乎物性，則與太虛之絪縕一實

者相離，而天下之不能通必矣。

○聖人有感無隱，正猶天道之神。

仁義、禮樂、刑賞、進退之理無倚，而皆備於虛靜之中，感之者各得所欲而無不給，與天之絪縕不息，物感之而各成者，同其肆應不勞，人所不能測也。

○形而上者，得意斯得名，得名斯得象。

形而上者，道也。形之所從生與其所用，皆有理焉，仁義中正之化裁所生也。仁義中正，可心喻而爲之名者也。得惻隱之意，則可自名爲仁，得羞惡之意，則可自名爲義，因而徵之於事爲，以愛人制事，而仁義之象著矣。

不得名，非得象者也。

若夫神也者，含仁義中正之理而不倚於迹，爲道之所從生，不能以一德名之。而成乎德者亦不著其象，不得已而謂之曰誠。誠，以言其實有爾，非有一象可名之爲誠也。

故語道至於不能象，則名言亡矣。

存之於心者得之爾。

○世人知道之自然，未始識自然之爲體爾。

孩提愛親，長而敬兄，天高地下，迪吉逆凶，皆人以爲自然者也。自然者，絪縕之體，健順之誠，爲其然之所自，識之者鮮矣。

○有天德，然後天地之道可一言而盡。

存神以存誠，知天地之道唯此爾，故可一言而盡。

○正明不爲日月所眩；正觀不爲天地所遷。

『正』，《易》作『貞』，宋避廟諱作『正』。貞者，正而恆也。自誠而明，非目之倚，日月爲明，還爲所眩也。觀者，盡於己而示物也。天地，以氣化之變言。治亂吉凶，天地無常數，而至誠有常理，不爲所變也。

又《莊子通・天道》 虛則無不可實也，靜則無不可動也。無不可實，無不可動，天人之合也。『運而無所積』，則謂之虛；古今逝矣，而不積其糟粕之謂也。『萬物無足以鐃心』，則謂之靜；以形名從其喜怒之謂也。

虛靜者，狀其居德之名，非逃實以之虛，屏動以之靜也。逃虛屏動，己愈逃，物愈積，『膠膠擾擾』，日鐃其心。悱懣而欲逃之於死，死且爲累，遺其虛靜之糟粕以累後世。故黃老之下，流爲刑名，以累無窮。況有生之日，屏營終日，與喧相競，而菀積其悒怏乎！

虛靜之中，天地推焉，萬物通焉，樂莫大焉。善體斯者，必不囂囂然建虛靜爲鵠而鐃心以赴之，明矣。

又《莊子解》卷一三《天道》 此篇之說，有與莊子之旨迥不相侔者，特因老子守靜之言而演之，亦未盡合於老子；蓋秦漢間學黃老之術、以干人主者之所作也。無爲固老莊之所同尚，而莊子抑不滯於無爲，故其言甫近而又遠之，甫然而又否之，不示人以可踐之迹。而此篇之說，滯於靜而有成心之可師，故其辭卞急煩委，以喉息鳴，而無天鈞之和。莊子之說，合上下、隱顯、貴賤、小大而通於一。此篇以無爲爲君道，有爲爲臣道，則剖道爲二，而不休於天鈞。且既以有爲爲臣道矣，又曰『以此南鄉，堯之爲君也；以此北面，舜之爲臣也』，則自相刺謬，而非若《內篇》雖有隨埽之說，終不相背戾也。大抵《外篇》多掇拾雜纂之言，前後不相貫通；而其文辭汗漫宂沓，氣弱而無神，所見者卑下，故所言者瀆靡；定非莊子之書，且非善學莊子者之所擬作，讀者所宜辨也。餘篇多有類此者，推之可見。

天道運而無所積，故萬物成；帝道運而無所積，故天下歸；聖道運而無所積，故海內服。隨時而動，曰運。有心爲主，藏之而不舍，曰積。明於天，通於聖，六通四辟於帝王之德者，辟，闢通。其自爲也，昧然無不靜者矣。昧然，昏默也。聖人之靜也，非曰靜也善，故靜也。萬物無足以鐃心者，故靜也。鐃，乃交切，小鉦以止鼓者。其止自止，不因物止。一曰：鐃與撓通。水靜則明燭鬚眉，平中準，大匠取法焉。水靜猶明，而況精神！聖人之心，靜乎！天地之鑒也，萬物之鏡也。夫虛靜恬淡、寂寞無爲者，天地之平，而道德之至，故帝王聖人休焉。休則虛，虛則實，實則倫矣。『實則』之則，一本作者。虛則靜，靜則動，動則得矣。靜則無爲，無爲也則任事者責矣。無爲則俞俞，愉愉，有愉而無咈也俞俞者憂患不能處，年壽長矣。無所不可。夫虛靜恬淡、寂寞無爲者，萬物之本也。明此以南鄉，鄉，一本作嚮。堯之爲君也；明此以北面，舜之爲臣也。以此處上，帝王天子之德也；以此處下，玄聖素王之道也。以此退居而閒遊江海，山林之士服；以此進爲而撫世，則功大名顯而天下一也。靜而聖，動而王，無爲也而尊，樸素而天下莫能與之爭美。夫明白於天地之德者，此之謂大本大宗，與天和者也。所以均調天下，與人和者也。與人和者謂之人樂，與天和者謂之天樂。樂音洛。

此老子所謂『守靜篤』也。與天和，自於人無不和。與人和，未必能和於天。靜極，則於人自無競，隨所運而皆樂，其樂也天矣。

莊子曰：「吾師乎！吾師乎！」師者，言其所效法也。鏊萬物而不爲戾，鏊音竈，劑通，分析之也。一說：與鑿同，揉而熟之也。澤及萬世而不爲仁，長於上古而不爲壽，覆載天地，刻雕衆形而不爲巧，此之謂天樂。故曰：知天樂者，其生也天行，其死也物化；靜而與陰同德，動而與陽同波。流也。故知天樂者，無天怨，無人非，無物累，無鬼責。故曰：其動也天，其靜也地，一心定而王天下；其鬼不祟，其魂不疲，一心定而萬物服。言以虛靜推於天地，通於萬物，此之謂天樂。天樂者，聖人之心以畜天下也。」畜，昌六切，止也。沈括曰：《易》妙二畜。夫帝王之德，以天地爲宗，以道德爲主，以無爲爲常。無爲也，則用天下而有餘；有爲也，則天下用而不足。

定者，一於靜也。靜則無爲，無爲則己不立宗，而以天下爲宗。己自立宗，則強物同己而多憂。以天下爲宗，則任天下之自爲而己不勞，所以休其心而恆樂。

故古之人貴夫無爲也。上無爲也，下亦無爲也，是下與上同德。下與上同德，則不臣。下有爲也，上亦有爲也，是上與下同道。上與下同道，則不主。上必無爲而用天下，下必有爲爲天下用，此不易之道也。故古之王者，知雖落天地，落，盡也。不自慮也；辯雖彫萬物，不自說也；能雖窮海內，不自爲也。天不產而萬物化，地不長而萬物育，帝王無爲而天下功。故曰：莫神於天，莫富於地，莫大於帝王。故曰：帝王之德配天地。此乘天地，馳萬物而用人羣之道也。

上不自爲而任之下，亦與用人則逸、自用則勞之言相似。然君子之任人，以廣益求治，而此以自尊求樂，既非老莊無爲之旨，抑且爲李斯趙高罔上自專之倡。甚矣其言之悖也！

本在於上，末在於下；要在於主，詳在於臣。三軍、五兵之運，德之末也。賞罰、利害、五刑之辟，教之末也。禮法、度數、刑名、比詳，治之末也。鐘鼓之音，羽旄之容，樂之末也。哭泣、衰絰，降殺之服，哀之末也。此五末者，須精神之運、心術之動，然後從之者也。末學者古人有之，而非所以先也。君先而臣從，父先而子從，兄先而弟從，長先而少從，男先而女從，夫先而婦從。夫尊卑先後，天地之行也，故聖人取象焉。天尊地卑，神明之位也。春夏先，秋冬後，四時之序也。萬物化作，萌區有狀，盛衰之殺，變化之流也。夫天地至神，而有尊卑先後之序，而況人道乎？宗廟尚親，朝廷尚尊，鄉黨尚齒，行事尚賢，大道之序也。語道而非其序者，非道也。語道而非其道者，安取道！

以要爲本，以詳爲末，分上下之序，乃以自尊而恣其逸樂。

是故古之明大道者，先明天而道德次之，道德已明而仁義次之，仁義已明而分守次之，分守已明而形名次之，形名已明而因任次之，因其形名而委任之。因任已明而原省次之，原其所不能，以省其所能。原省已明而是非次之，又不能矣，而後定其是非。是非已明而賞罰次之。賞罰已明而愚知處宜，貴賤履位，仁賢不肖襲情；必分其能，必繇其名。以此事上，以此畜下，以此治物，以此修身，知謀不用，必歸其天，此之謂太平，治之至也。故《書》曰：「有形有名。」形名者，古人有之，而非所以先也。古之語大道者，五變而形名可舉，九變而賞罰可言也。驟而語形名，不知其本也。驟而語賞罰，不知其始也。倒道而言，迕道而說者，人之所治也，安能治人？驟而語形名賞罰，此有知治之具，非知治之道，可用於天下，不足以用天下；此之謂辯士一曲之人也。禮法、度數、形名、比詳，古人有之，此下之所以事上，非上之所以畜下也。

其意以兵刑、法度、禮樂委之於下，而按分守、執名法以原省其功過。此形名家之言，而胡亥督責之術因師此意，要非莊子之旨。

昔者舜問於堯曰：「天王之用心何如？」堯曰：「吾不敖無告，敖，傲同。無告，無所告訴者。不廢窮民，苦死者，恤死者之苦。嘉孺子，而哀婦人；此吾所以用心已。」舜曰：「美則美矣，而未大也。」堯曰：「然則何如？」舜曰：「天德而出寧，其出也，定而不勞。日月照而四時行，若晝夜之有經，雲行而雨施矣。」堯曰：「然則膠膠擾擾乎！言己之用心徒勞耳。子，天之合也；我，人之合也。」夫天地者，古之所大也，而黃帝堯舜之所共美也。故古之王天下者，奚爲哉？天地而已矣。

於人求合者，必勤人之事。天道運而不積，日月、雲雨、四時各效其功，而天不勞以收成功，合之者逸而樂矣。

孔子西藏書於周室，子路謀曰：「繇聞周之徵藏史有老聃者，免而歸居。夫子欲藏書，則試往因焉。」孔子曰：「善。」往見老聃，而老聃不許，於是繙十二經以說。老聃繙音翻，繹也，申繹其說也。十二經，六經六緯。按緯書，漢人所造，則

此篇非漆園之書明矣。中其說曰：「大謾。願聞其要。」孔子曰：「要在仁義。」老聃曰：「請問仁義人之性邪？」孔子曰：「然。君子不仁則不成，不義則不生。仁義真人之性也。又將奚爲矣？」老聃曰：「請問何謂仁義？」孔子曰：「中心物愷，兼愛無私，此仁義之情也。」老聃曰：「意！噫。幾乎後言！早聞則早斥之矣。夫兼愛不亦迂乎！無私焉，乃私也。夫子若欲使天下無失其牧乎？則天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽獸固有羣矣，樹木固有立矣。夫子亦倣德而行，循道而趨，已至矣；又何偈偈乎揭仁義，偈音結，用力貌。若擊鼓而求亡子焉？意！同噫。夫子亂人之性也！」

因其自然，則仁義之形且不立，而況於名？仁義之形名不立，而況於是非？擊鼓而求亡子者，循名以求形之謂。

士成綺見老子而問曰：「吾聞夫子聖人也，吾固不辭遠道而來願見，百舍重趼，趼，古顯切，胝也。而不敢息。今吾觀子，非聖人也：鼠壤有餘蔬而棄妹，鼠壤，謂蔬多爲鼠所竊。不仁也；有餘惠而不以施於所愛。生熟不盡於前，生，腥也；熟，烹也。而積斂無崖。物至受之，而不卻之以立義。」老子漠然不應。士成綺明日復見，曰：「昔者吾有刺於子，今吾心正卻矣。卻，止也。何故也？」老子曰：「夫巧知神聖之人，吾自以爲脫焉。不以爲事。昔者子呼我牛也而謂之牛，呼我馬也而謂之馬。苟有其實，人與之名而弗受，再受其殃。吾服也恒服，不與人爭得失，自安屈服。吾非以服有服。非以有所愧而屈服，自不與人競耳。」士成綺雁行避影，履行遂進，而問修身若何。老子曰：「而容崖然，立異。而目衝然，目光射人。而顙顙然，高視貌。而口闞然，氣盈，常若欲言。而狀義然，自以爲得。似繫馬而止也；馳騁之心不息。動而持，恆有所挾持。發也機，應之速。察而審，知之必詳。知巧而覩於泰，作盛滿之觀。凡以爲不信。皆不能自信，而外假於仁義。邊竟有人焉，其名爲竊。」竟，境通。名爲竊，與盜相去不遠也。

不自信而欲有其美者，皆所謂賊心也。竊物之餘，以施惠於所親愛而爲仁，乘己之足，以攘廉節而爲義，皆不能自信，而窺覬天下之美，欲居之耳。無其實而貪其名，貪其名而襲其實以自驕，而辭不美之名。賊心不息，而天下以巧知神聖之名歸之。脫此者而後於己無不信，於物無不服。呼馬呼牛，皆服也，老子所謂『早服』也。此節於莊子之旨爲合，但上下不相爲類。有爲則有名；巧知神聖皆爲也，凡爲皆竊也。若如上文所云『臣道有爲』，則臣可以竊爲道乎？《外篇》之文，雜纂而無定論，純駁相間，非有得於莊子之言者所撰次，益可見矣。

老子曰：「夫道：於大不終，於小不遺，評曰：天之所至，皆道之至；天之所有，皆道之有。故萬物備；廣廣乎其無不容也，大之至也。淵乎其不可測也。深之至也。形德、仁義，神之末也，非至人孰能定之？評曰：定則不爲其所驚。夫至人有世，世爲其所有。不亦大乎！而不足以爲之累；天下之大，有之不累。天下奮棅，而不與之偕；棅同柄。人各奮起爭權柄，而已否。審乎無假，而不與利遷；極物之真，能守其本；故外天地，遺萬物，而神未嘗有所困也。通乎道，合乎德，退仁義，賓禮樂，至人之心有所定矣。」

形之於德而爲仁爲義，皆逐形名之末，以與世爭持權棅；而不知前此者之未有，後此者之不留，則所爲皆假耳。夫穹然而爲天，隤然而爲地，以有風雨露雷，飛潛動植之利，而人所驚爲天地至大莫測之化者，實神之末耳，況萬物乎！故外天地，遺萬物，乃以得天地之神。太虛無形，合萬化而不形者，天地之神也。靜定無爲，含衆德而不形者，至人之神也。善惡、得失、榮辱、吉凶，皆備容之，而無迹以使人易測，則物自化而天自定，斯以爲聖人之心；此無爲而靜之本也。

世之所貴道者，書也。書不過語，語有貴也。語之所貴者意也，意有所隨。因事會之適然而生其意。意之所隨者，不可以言傳也。而世因貴言傳書！世雖貴之哉，猶不足貴也，爲其貴非其貴也。故視而可見者，形與色也；聽而可聞者，名與聲也。悲夫！世人以形色、名聲爲足以得彼之情！夫形色、名聲，果不足以得彼之情，則知者不言，言者不知，而世豈識之哉！桓公讀書於堂上，輪扁斲輪於堂下，釋椎鑿而上，問桓公曰：「敢問公之所讀者何言邪？」『讀者』者字，一本作『爲』，一本有『者爲』二字。公曰：「聖人之言也。」曰：「聖人在乎？」公曰：「已死矣。」曰：「然則君之所讀者，聖人之糟魄已夫！」桓公曰：「寡人讀書，輪人安得議乎？有說則可，無說則死。」輪扁曰：「臣也以臣之事觀之。斲輪；徐則甘而不固，疾則苦而不入；疾徐指輻轂相受之枸而言。徐，寬也。疾，緊也。甘易入、苦難入也。鬆則不堅，緊則不受。相爭毫忽，規矩所不及也。不徐不疾，得之於手而應之心；口不能言，有數存焉於其間。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之於臣，是以行年七十而老斲輪。古之人與其不可傳也死矣。然則君之所讀者，古人之糟魄已夫！」

極有爲者之所爲，仁義而已。乃其所爲仁義者，豈果有以自信而審其無

假哉！讀書而聞有仁，則以爲仁；讀書而聞有義，則以爲義。不知古之爲此言者，適乎時，因乎化，而非其必然之情也。竊其所言以自貴，而撓萬物之情，此儒墨之所以多爲多敗，而攖人之心也。其無獨見而唯人言之從也，曰道諛。其有人之有而自忘也，曰賊心。

戴震《緒言》卷上 問：古人言天道、天德、天理、天命，何以別？

曰：一陰一陽，流行不已，生生不息。主其流行言，則曰道；主其生生言，則曰德。道其實體也，德即於道見之者也。『天地之大德曰生』，天德不於此見乎？其流行，生生也，尋而求之，語大極於至鉅，語小極於至細，莫不顯呈其條理；失條理而能生生者，未之有也。故舉生生即賅條理，舉條理即賅生生；實言之曰德，虛以會之曰理，一也。孟子言『孔子集大成』，不過曰『始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也』。聖人之於天道，至孔子而極其盛，條理得也。知條理之說者，其知理之謂矣。天理不於此見乎？凡言命者，受以爲限制之稱，如命之東則不得而西。故理義以爲之限制而不敢踰，謂之命；氣數以爲之限制而不能踰，亦謂之命。古人言天之所定，或曰天明，或曰天顯，或曰明命。《國語》叔向之言曰：『命，信也。』蓋言乎昭示明信曰命，言乎經常不易曰理，一也。天命不於此見乎？

又《孟子字義疏證》卷中《天道四條》 道，猶行也；氣化流行，生生不息，是故謂之道。《易》曰：『一陰一陽之謂道。』《洪範》：『五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。』行亦道之通稱。《詩載馳》：『女子善懷，亦各有行。』毛《傳》云：『行，道也。』《竹竿》：『女子有行，遠兄弟父母。』鄭《箋》云：『行，道也。』舉陰陽則賅五行，陰陽各具五行也；舉五行即賅陰陽，五行各有陰陽也。《大戴禮記》曰：『分於道謂之命，形於一謂之性。』言分於陰陽五行以有人物，而人物各限於所分以成其性。陰陽五行，道之實體也；血氣心知，性之實體也。有實體，故可分；惟分也，故不齊。古人言性惟本於天道如是。

問：《易》曰：『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』程子云：『惟此語截得上下最分明，元來止此是道，要在人默而識之。』後儒言道，多得之此。朱子云：『陰陽，氣也，形而下者也；所以一陰一陽者，理也，形而上者也；道即理之謂也。』朱子此言，以道之稱惟理足以當之。今但曰『氣化流行，生生不息』，乃程、朱所目爲形而下者；其說據《易》之言以爲言，是以學者信之。然則《易》之解可得聞歟？

曰：氣化之於品物，則形而上下之分也。形乃品物之謂，非氣化之謂。《易》又有之：『立天之道，曰陰與陽。』直舉陰陽，不聞辨別所以陰陽而始可當道之稱，豈聖人立言皆辭不備哉？一陰一陽，流行不已，夫是之謂道而已。古人言辭，『之謂』、『謂之』有異：凡曰『之謂』，以上所稱解下，如《中庸》『天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教』，此爲性、道、教言之，若曰性也者天命之謂也，道也者率性之謂也，教也者修道之謂也；《易》『一陰一陽之謂道』，則爲天道言之，若曰道也者一陰一陽之謂也。凡曰『謂之』者，以下所稱之名辨上之實，如《中庸》『自誠明謂之性，自明誠謂之教』，此非爲性教言之，以性教區別『自誠明』、『自明誠』二者耳。《易》『形而上者謂之道，形而下者謂之器』，本非爲道器言之，以道器區別其形而上形而下耳。形謂已成形質，形而上猶曰形以前，形而下猶曰形以後。如言『千載而上，千載而下』。《詩》：『下武維周。』鄭《箋》云：『下，猶後也。』陰陽之未成形質，是謂形而上者也，非形而下明矣。器言乎一成而不變，道言乎體物而不可遺。不徒陰陽非形而下，如五行水火木金土，有質可見，固形而下也，器也；其五行之氣，人物咸稟受於此，則形而上者也。《易》言『一陰一陽』，《洪範》言『初一曰五行』，舉陰陽，舉五行，即賅鬼神；《中庸》言鬼神之『體物而不可遺』，即物之不離陰陽五行以成形質也。由人物遡而上之，至是止矣。『六經』、孔、孟之書不聞理氣之辨，而後儒創言之，遂以陰陽屬形而下，實失道之名義也。

問：後儒論陰陽，必推本『太極』，云：『無極而太極，太極動而生陽；動極而靜，靜而生陰；靜極復動。一動一靜，互爲其根；分陰分陽，兩儀立焉。』朱子釋之云：『太極生陰陽，理生氣也。陰陽既生，則太極在其中，理復在氣之內也。』又云：『太極，形而上之道也；陰陽，形而下之器也。』今既辨明形乃品物，非氣化，然則『太極』、『兩儀』，後儒據以論道者，亦必傅合失之矣。自宋以來，學者惑之已久，將何以解其惑歟？

曰：後世儒者紛紛言太極，言兩儀，非孔子贊《易》太極、兩儀之本指也。孔子曰：『《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。』曰儀，曰象，曰卦，皆據作《易》言之耳，非氣化之陰陽得兩儀四象之名。《易》備於六十四，自八卦重之，故八卦者，《易》之小成，有天、地、山、澤、雷、風、水、火之義焉。其未成卦畫，一奇以儀陽，一偶以儀陰，故稱兩儀。奇而遇奇，陽已長也，以象太陽；奇而遇偶，陰始生也，以象少陰；偶而遇偶，陰已長也，以象太陰；

偶而遇奇，陽始生也，以象少陽。伏羲氏覩於氣化流行，而以奇偶儀之象之。孔子贊《易》，蓋言《易》之爲書起於卦畫，非漫然也，實有見於天道一陰一陽爲物之終始會歸，乃畫奇偶兩者從而儀之，故曰『《易》有太極，是生兩儀』。既有兩儀，而四象，而八卦，以次生矣。孔子以太極指氣化之陰陽，承上文『明於天之道』言之，即所云『一陰一陽之謂道』，以兩儀、四象、八卦指《易》畫。後世儒者以兩儀爲陰陽，而求太極於陰陽之所由生，豈孔子之言乎！

問：宋儒之言形而上下，言道器，言太極、兩儀，今據孔子贊《易》本文疏通證明之，洵於文義未協。其見於理氣之辨也，求之『六經』中無其文，故借太極、兩儀、形而上下之語以飾其說，以取信學者歟？

曰：舍聖人立言之本指，而以己說爲聖人所言，是誣聖；借其語以飾吾之說，以求取信，是欺學者也。誣聖欺學者，程、朱之賢不爲也。蓋其學借階於老、莊、釋氏，是故失之。凡習於先入之言，往往受其蔽而不自覺。在老、莊、釋氏就一身分言之，有形體，有神識，而以神識爲本。推而上之，以神爲有天地之本，老氏云：『有物混成，先天地生』，又云：『道之爲物，惟恍惟忽。忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物。』釋氏書：『問：「如何是佛？」曰：「見性爲佛。」「如何是性？」曰：「作用爲性。」「如何是作用？」曰：「在目曰見，在耳曰聞，在鼻臭香，在口談論，在手執捉，在足運奔。遍見俱該法界，收攝在一微塵，識者知是佛性，不識喚作精魂。」』遂求諸無形無迹者爲實有，而視有形有迹爲幻。在宋儒以形氣神識同爲己之私，而理得於天。推而上之，於理氣截之分明，以理當其無形無迹之實有，而視有形有迹爲粗。益就彼之言而轉之，朱子辨釋氏云：『儒者以理爲不生不滅，釋氏以神識爲不生不滅。』因視氣曰『空氣』，陳安卿云：『二氣流行萬古，生生不息，不成只是空氣，必有主宰之者，理是也。』視心曰『性之郛郭』，邵子云：『心者，性之郛郭。』是彼別形神爲二本，而宅於空氣、宅於郛郭者爲天地之神與人之神。此別理氣爲二本，朱子云：『天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理然後有性也，稟此氣然後有形。』而宅於空氣、宅於郛郭者，爲天地之理與人之理。由考之『六經』、孔、孟，茫然不得所謂性與天道者，及從事老、莊、釋氏有年，覺彼之所指，獨遺夫理義而不言，是以觸於形而上下之云，太極兩儀之稱，頓然有悟，遂創爲理氣之辨，不復能詳審文義。其以理爲氣之主宰，如彼以神爲氣之主宰也。以理能生氣，如彼以神能生氣也。老氏云：『一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。』以理壞於形氣，無人欲之蔽則復其初，如彼以神受形而生，不以物欲累之則復其初也。皆改其所指神識者以指理，徒援彼例此，而實非得之於此。學者轉相傳述，適所以誣聖亂經。善夫韓退之氏曰：『學者必愼所道。道於楊、墨、老、莊、佛之學而欲之聖人之道，猶航斷港絕潢以望至於海也。』此宋儒之謂也。

劉大櫆《劉大櫆集》卷一《天道上》 天道蓋渾然無知者也。昔之人知其然；顧以爲勸善而規過，故爲是『殃』、『慶』之云，以警愚昧，然不以爲憑也。

謂『天之愛人甚矣』，生百穀以養之也，而又生之螟螣以害之？生之雞豚焉，而又生之豺虎焉？生之絲枲以爲之衣，生之文梓豫章以爲之宮室，可不謂愛之乎？生之雀鼠以耗其囷倉，生之蟲蟲蚤蝨以危其寢寐，可謂愛之乎？毀瓦以爲礫而崇墨以爲朱乎。駕駑駘使馳千里，而騏驥服鹽車乎？藜藿不糝者回，憲，而馬醫灑削長使之有餘乎？鄧攸其無嗣，而五子乃在登徒乎？水固有不能溼，火固有不能燥也；人固有不可知，天固有不可曉也。

祖有功矣，而功可恃乎？宗有德矣，而德不刊乎？爲粥糜以食餓者，而己且啼飢；分緼黂以衣凍夫，而己且號寒乎？刳像設之腸，而神不能加之罰；掘陳人之冢，而鬼不能肆其殘乎？禦人於國門之外，使之抵罪；而貪惏以逞者，世守其官乎？大武之下，蟻或亡矣，而人不顧也；大祲之下，人多斃矣，而天不憐也。

彼蒼蒼者其積氣邪？彼隆隆者其積塊邪？彼物之生且死於其間也，其亦有欲其生而生，欲其死而死者邪？其無乃生者自生，而天究不知其所以生；死者自死，而天究不知其所以死邪？貴者自貴，而天不知其貴；賤者自賤，而天不知其賤邪？

天地也，日星也，山川也，人物也，相與回薄於宇宙之間。適會其高者機也而高矣；適會其下者機也而下矣。有明則必有晦也，有隆則必有替也，有興則必有廢也。吉一，而凶、悔、吝三也。日之食也，天不能使其不食也；星之隕也，天不能使其不隕也。其偶而崩也，而天與之爲崩；其偶而竭也，而天與之爲竭。夫天方自救其過之不遑，而又奚暇以爲人之窮通壽夭邪？吾故曰：天道蓋渾然無知者也。

又《天道中》 謂天之渾然無知，則將避善如浼，趨不善如鶩，一任殃、慶之自至乎？是又不然。

夫所謂天道無知，此特天之未定者也。君子道其常。天穆然而深厚，其於物也，清者、濁者、靈者、蠢者，無分於善惡，無一物而不生也；猶父母之於子也，無分於智、愚、賢、不肖，無一人而不愛也。有聖人者爲天地立心，於是始有賞善罰惡之權，以爲天補其所不足。

夫所謂天者何哉？宜然而已矣。數雖不可知，而天之宜然者無不可知。作善不必皆降祥，而善則宜其祥；作不善不必皆降殃，而不善則宜其殃。人猶有情之可通，而天者執一定以相繩。春則必生，秋則必殺，彼皐陶之爲士，亦若是而已。草木有當春而萎死者，而天所以生之之意，固未有改也；亦有至秋而華實者，而天之殺之方隨其後也。

夫鳥獸惟無知，故父子聚麀，雖當衆睹衆聞之地，而恬不知愧。人之鳥獸行者，必在幽暗無人之中，其知之則以爲恥。故人之爲不善可以欺人，而不可以欺己之心；不可以欺心，則不可以欺天。天者，何也？吾之心而已矣。

今夫傑猾之民，乘時竊位，怙寵立威，黷貨無厭，其有稍異於己則黜之，甚則夷滅其宗族，慘覈亦至矣；而康寧壽考令終者，不可勝數。彼其心見以爲當然，與鳥獸之聚麀者無以異也。彼以鳥獸自爲，則天亦以鳥獸畜之而已。

士君子有闕，早夜負疚於心而不寧，能逃天之誅，不能逃吾心之誅。天之誅有時至，即有時不至；吾心之誅，寤寐寢興，無一時去於吾之側也，而將何以堪之？故夫早夜負疚於心而不寧，富壽康寧之所去也。且夫朝廷之法，知而犯之，則罪加一等；天地雖大，鬼神雖幽，亦若是則已矣。有志之士其將何從焉？

又《天道下》『積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃』，《文言》之言也。《文言》之言，歐陽子不以爲孔子之言也。『作善降之百祥，作不善降之百殃』，古文之言也。古文之言，儒者不以爲《尚書》之言也。

南宮适曰：『羿、奡不得其死，禹、稷終有天下。』而孔子不答。其不答何也？蓋以天無心也。其禍福偶中之於人，而於其人之善不善，未必果以類應也。故謂适之言爲不然，則何以勸天下之爲禹、稷而懲其爲羿、奡者？謂适之言爲然，則又何以解夫爲羿、奡而得其死，爲禹、稷而究不有天下者？此其故皆不可言也；不可言，則亦以不言者言之而已。

古之聖人以爲吾生而爲人，善，所當爲也，當爲者爲之而已，不計其慶之至也；不善，所不當爲也，不當爲者不爲而已，不計其殃之至也。爲善固宜其慶也，慶不至而爲善之心則甚慊也；而謂其必有慶者，愚也。爲不善固宜其殃也，殃不至而爲不善之事則難掩也；而謂其必有殃者，妄也。

孔子、孟子之於人，其所以教其爲善而禁其爲不善者，多矣，而未聞有以禍福誘之者。爲善爲不善，可知也；而禍福則不可知也。爲之者，我也；禍之福之者，天也。我則自勉之，而天何容心焉？

雖然，嘗竊疑之：三代以上，道出於一，故其天可信。三代以下，道出於二，故其天不可知。可信者，天之有道也；不可知者，天之無道也。天下有道，則道德仁義與富貴顯榮常合；天下無道，則富貴顯榮與道德仁義常分。是故衰亂之世，其達而在上，則必出於放辟邪侈；其修身植行，則必至於貧賤憂戚。

三代而上，曰堯、曰舜、曰禹、曰湯、曰文、武，若是者必起而爲君；曰稷、契、曰益、尹、曰旦、奭，若是者必起而爲相；降而至於小善一藝之長，莫不起而在庶司百職之任。

及至周衰，孔子、孟子之生，而天下之勢變矣。賢能者竄伏於下，而不肖者恣睢於上。智詐自騁，頡滑不仁，怙勢襲威，無所顧藉。物產靡敝，而苑囿崇侈；民力竭塞，而畋遊無度。啗膚咂血，其鋒銳於蠱蟲，而深居高拱，憪然自以爲堯、舜焉。當是時，天下之人趨利如騖，走勢如歸，安知有仁義？以居其位之爲貴，安知有廉恥？以食其糈之爲美，茫茫乎大造，夫孰知禍福之門，勝負成敗之所分？

故夫三代以下，其上之於民，名爲治之，而其實亂之；其天之於人，名爲生之，而其實殺之也。若是者，何也？天至是不能自司其權，而以其權授之於地也。地也者，此盛則彼衰，東替則西隆，環生迭出，互爲乘除，自近以至遠，由中以達外者也。夫天以福善禍淫爲其道，然而地值其興隆，則淫而得福者其恆，天不得而禍之也；地值其歇絕，則善而得禍者其恆，天不得而福之也。蓋地之方興，則強大者皆出於其間。而天下有道，則其地之強大者皆有德而賢；天下無道，則其地之強大者皆無德而不肖。故世治則強大附麗於賢德以俱行，世亂則賢德別離於強大而獨立。是故漢帝興，則蕭、曹、樊、盧從之而俱興；明祖奮，則徐、常、李、鄧從之而俱奮。夫蕭、曹諸人，豈其有

積德累仁、宜爲侯王將相者哉！當其有道，天與地同司其令，聖人中處其間，輔相之而有餘；及其無道，天不能以自主，而使地獨持其權，賢者不幸生其時，則自爲謀而不足。古之聖人其生非不由於地也，而道合於天，故能興起在天子之位；後之賢人其生不可謂非天也，而不得其地，故阨窮以終其身。

夫地之道日以崇，則天之道日以卑，積而不反，數十百世之後，其必有人與物相易而爲其貴賤者乎？夫《青烏》之書、《葬經》之言，猥鄙不足道，而後世宗之，更千百年，而信奉之彌篤，彼亦有見於後世之天不可知，而依於地者猶爲可恃也哉！

天理

黄式三《儆居集》子集二《讀謝顯道天理説》《禮·樂記》言：『天理，天性中有條理也。』又云：『滅天理而窮人欲者，肆行其一人之私欲，而失其天性之條理也。』《樂記》本文，先言天性，次言天理，《易》所謂『順性命之理』者，此也。明道程子言：『吾學雖有所受，天理二字，是自拈出。』程門言天理本此。謝顯道申程子暢言自然之理爲天理，任私杜撰爲人欲，天命有德，即五服五章。天討有罪，即五刑五用，自然之理，不可移易。而諸子百家，自出一見，欺誑衆生，人欲肆矣。謝氏本程子言天理人欲，固憭。謝氏又言：『物皆有理，窮理則能知天之所爲。』謝意以物理之當然，皆天理之自然，此言亦未爲過。雖然，堯舜性之也，識足以達天，天敘天秩，天命天討，皆得自然之理，此堯舜之心也。孔子性與天一，故云：『天何言哉？四時行焉，百物生焉。』此非祖述堯舜，默運天理於身心也乎？惟聖希天，非聖人性之，安能及此？謝氏自信與天爲一，云：『我非我也，理也。理非理也，天也。』又云：『識得天理，然後能爲天之所爲。』聖門學者，爲天之所爲，乃敢以天自處，蓋自視過高，敢爲是言。《論語解·自序》直自謂心與天地同流，體與神明爲一，則後儒明心見性之學，自以爲是實出於謝氏。胡致堂勸人讀謝氏《論語解》，陸象山亦本之而言本心瑩然之體。故讀謝、胡、陸氏之説，必慎擇而存其是。晉夏侯湛撰《閔子騫贊》曰：『聖既擬天，賢亦希聖。』濂溪周子言：『賢希聖，聖希天。』本之希者，瞻仰之謂，語本無弊。式三謂：宋以前儒，不言天理，患在士不希聖。宋以後儒，輕言天理，患在自以爲聖。明儒言滿街皆是聖人，人心各有天理。李二曲言：『顔子非學孔子，賢士皆天，並無階級。』

天道自然

王夫之《莊子通·天運》化之機，微矣！化之神，大矣！神大，故天地、日月、雲雨、風雷，動而愈出。機微，故求其所以然者，未有能測之者也。從其微而觀之，則疑無化之者。無化之者，則『中無主』而奚止也！從其大而觀之，則疑有操縱之者爲其大司。有司操縱之權者，則『外無正』而不足以行。

天下之用心用物者，不出兩端：或師其成心，或隨物而移意，交墮於『大小、長短、修遠』之中，而莫之能脫。夫兩者不可據，而舍是以他求，則愈迷。是以酌中外之安，以體微而用大者，以中裁外，外乃不淫；虛中受外，外乃不窒。治心治物者，雖欲不如是而奚可！

又《莊子解》卷一四《天運》此篇之旨，以自然爲宗。天地之化，無非自然。上皇因而順之，不治而不亂；後世自勉以役其德，而自然者失矣。以爲天下可自我而勉爲之，而操之以爲魁柄。然則天地、日月、風雲，亦有主持而使然者乎？人無不可任，天無不可因，物無不可順。至於順物之自然，而後能使天下安於愚而各得。無故常者，大常也。無窮極者，無不極也。勉而役者，不過因已往之陳迹，踶跂蹩躠以爲仁義，執之愈固而德愈小，勞己以勞天下，執一而不應乎時變。老子所欲『絕聖棄知』者此也。

天其運乎？地其處乎？疑詞。日月其爭於所乎？謂爭馳於黃道赤道。執主張是？爲主以張設之。執綱維是？爲綱以維繫。執居無事，推而行是？意者其有機緘而不得已邪？意者其運轉而不能自止邪？雲者爲雨乎？雨者爲雲乎？孰隆施是？其施也，普徧盛大。孰居無事，淫樂而勸是？淫樂，快意，相勸不止也。風起北方，一西一東，有上彷徨。有上猶在上也。孰噓吸是？孰居無事而披拂是？敢問何故？

此一問，直令以度數陰陽窺測天道者，無可下語；盡古今言道、言治者，人百其喙，俱無可下語。所以然者，非有故也。謂其有故，豈天地日月風雲之外，別有一物司其主宰，當是何物也？若以爲天能使地處，使日月推行，使風雲隆施而噓吸，則天其有耳目可以審察，手足可以推移，心思可以使令。唯有故，則可求得其故以自勉，而效之以爲德。今既詳詰而終不能明言其故，則自然者本無故而然。既無故矣，將何所師以勉效法之乎？

巫咸祁曰：『來！祁音超。吾語女！天有六極評曰：天、地、日、月、風、雲，各盡其極。五常，評曰：地也，日月也，風雲也，天皆因其常而用之。○敬按：語意謂理之至極而甚常者天也，無所容其詰問也。並而言之則六，以天爲主則五。帝王順之則治，逆之則凶。九雒之事，九雒，或上世之君。○方以智曰：『黃帝表新雒因雒，即九雒也。』治成德備，監臨下土，天下戴之，此謂上皇。』

答不如所問者，答即在問中也。『孰主張是』，『孰綱維是』，『孰推行是』，『孰淫樂以勸』，『孰披拂是』，皆無也。而天運不息，地處而不遷，日月推行而不輟，風雲隆施噓吸而不吝；極乎此而不憂彼之不逮，極乎彼而不礙此之方興；皆自然極至而無不極。天之轂轉，地之蕃育，日月風雲之變易，無有常也，而終古類然，又至常也。極而常者，一自然而無不定。順之以逮治者，亦唯因其極而極之，因其常而常之，無機無緘，無待於勸，無事於披拂，因其自然以並載天下。上皇之治，與天同道，孰有主張綱維之，可示人以迹而使勉乎？

商太宰蕩問仁於莊子。莊子曰：『虎狼，仁也。』曰：『何謂也？』莊子曰：『父子相親，何爲不仁？』曰：『請問至仁。』莊子曰：『至仁無親。』太宰曰：『蕩聞之：無親則不愛，不愛則不孝。謂至仁不孝，可乎？』莊子曰：『不然。夫至仁尚矣，孝固不足以言之。此非過孝之言也，不及孝之言也。非孝過於仁，乃孝不及仁。夫南行者至於郢，北面而不見冥山。是何也？則去之遠也。故曰：「以敬孝易，以愛孝難；以愛孝易，而忘親難；忘親易，使親忘我難；使親忘我易，兼忘天下難；兼忘天下易，使天下兼忘我難。」夫德遺堯舜而不爲也，利澤施於萬世而天下莫知也。豈直太息而言孝乎哉！夫孝悌、仁義、忠信、貞廉，此皆自勉以役其德者也，不足多也。故曰：「至貴，國爵並焉；至富，國財並焉；至願，名譽並焉。」是以道不渝。』評曰：無不並而後可謂至。至德兼八德而無所役，故終不可變。

虎狼之仁，亦不容已者也。不容已，則近於自然矣。然而非自然者，觸於父子而親，則其發也有機；非其父子而不仁，則其止也有緘。有機而不忘其所役，則仁速渝而之於不仁，故虎狼噬物以飼其子爲萬物賊。然則勉於愛敬而役之以爲德，其爲仁也，亦虎狼之仁而已。與天下相忘者，不私其親，其親亦不私焉。老者自安，少者自育，胥相各得，天下莫知其爲誰之賜。仁孝之名不立，奚勉勉於敬愛以擾天下哉！至貴不可以品秩序，至富不可以積聚計，至德不可以仁知名，至仁不可以愛敬言。親者自親，長者自長，此無所益，彼無所損，通之天下而無所渝，乃以與天地日月風雲之自然者合其德。

北門成問於黃帝曰：『帝張《咸池》之樂於洞庭之野。吾始聞之懼，復聞之怠，卒聞之而惑；蕩蕩默默，乃不自得。』帝曰：『女殆其然哉！吾奏之以人，人道。徵之以天，行之以禮義，人事。建之以太清。天理。夫至樂者，先應之以人事，順之以天理，行之以五德，應之以自然；然後調理四時，太和萬物。或曰：『以上三十五字是注，誤作大書。』四時迭起，萬物循生；一盛一衰，文武倫經；一清一濁，陰陽調和，流光其聲；流動以發其光。蟄蟲始作，吾驚之以雷霆；啓人之所未知，如雷起蟄。其卒無尾，其始無首；一死一生，一僨一起；所常無窮，而一不可待，無窮者其所常也，不主一聲，使人待之。女故懼也。吾又奏之以陰陽之和，天道。燭之以日月之明。其聲能短能長，能柔能剛；變化齊一，不主故常；即短即長，即柔即剛。在谷滿谷，在阬滿阬；大無不充，小無不入。塗郤守神，郤、隙通。塗郤，泯其隙也。無蹊逕之可尋，守之以神。以物爲量；因其物而稱之。其聲揮綽，其名高明。是故鬼神守其幽，日月星辰行其紀，吾止之於有窮，流之於無止。方止而行，方行而止。子欲慮之而不能知也，望之而不能見也，逐之而不能及也，儻然立於四虛之道，倚於槁梧而吟，目知窮乎所欲見，力屈乎所欲逐，吾既不及已矣。矣，一本作夫。形充空虛，乃至委蛇；女委蛇故怠。聽者自以爲不可及，思慮無所容其生，盡形之中，皆如空虛，懈散而與相忘。吾又奏之以無怠之聲，散寄於物，非人非天。調之以自然之命。故若混逐叢生，林樂而無形；叢生如林，無有定形。布揮而不曳，散漫而無留餘。幽昏而無聲；衆聲亦若無聲。動於無方，居於窈冥；或謂之死，或謂之生；或謂之實，或謂之榮；行流散徙，不主常聲。世疑之，稽於聖人。人皆疑之，唯聖知之。聖也者，達於情而遂於命也。凡有情者，皆天命也。天機不張而五官皆備，此之謂天樂，無言而心說。故有焱氏爲之頌曰：焱，呼臭切，字亦音焰。或音標，

則當作猋。「聽之不聞其聲，視之不見其形，充滿天地，苞裹六極。」女欲聽之而無接焉，不可以心接之。而故惑也。樂也者始於懼，懼故祟。祟音歲，怪之也；从出，从示，俗本作崇，謬。吾又次之以怠，怠故遁，意不屬也。卒之以惑，惑故愚；愚故道，道可載而與之俱也。」乃可載道而與合。

人也，天也，物也，皆自然之化也。得其自然之化而無不樂，故樂之出虛，以有形象無形，搖動天人萬物之和者，可以徵道焉。專於己而不通於人，則困於小而忤於物；通於人而未合於天，則成於事而虧於道；合乎天而不因乎物，則執其常而不達於變。不通於人，無所震耀，則情不警而樂不動；懼者所以動之也。不合於天，日勤於爲，則志不寧而樂不安；怠者所以忘人而安也。不因乎物，則守其常以爲明，而不協於芚愚之化，以胥物而樂；惑者所以隨物而化也。始奏以人，中奏以天，終奏以物，則均一之化備焉；所謂德備而照臨下土也。至於人天萬物之皆備，何常聲之有哉！靈者自靈，蠢者自蠢，生者自生，死者自死，榮者自榮，實者自實，充滿天地而機不張；此乃謂之自然之命。自然者，萬德之所並，而無一德之可役者也。莫愚於物而同其惑，不炫知以求樂，愈怠愈惑；去其勤勞，捐其明慧，乃載道而與之俱。

孔子西遊於衛。顏淵問師金曰：「以夫子之行爲奚如？」師金曰：「惜乎！而夫子其窮哉！」顏淵曰：「何也？」師金曰：「夫芻狗之未陳也，盛以篋衍，巾以文繡，尸祝齋戒以將之；及其已陳也，行者踐其首脊，蘇者樵人也。取而爨之而已。將復取而盛以篋衍，巾以文繡，遊居寢臥其下，彼不得夢，必且數眯焉。眯音米，物入目中，令人盲眩也。言不有怪夢，必至眩惑。一曰：眯或作魘，夢中怪也。今而夫子，亦取先王已陳芻狗，(取)〔聚〕弟子遊居寢臥其下。故伐樹於宋，削迹於衛，窮於商周，是非其夢邪？圍於陳蔡之間，七日不火食，死生相與鄰，是非其眯邪？夫水行莫如用舟，而陸行莫如用車。以舟之可行於水也，而求推之於陸，則沒世不行尋常。一尋一常之地，亦不能行。古今非水陸與？周魯非舟車與？今蘄行周於魯，是猶推舟於陸也；勞而無功，身必有殃。彼未知夫無方之傳，應物而不窮者也。且子獨不見夫桔槔者乎？引之則俯，舍之則仰。彼人之所引，非引人也，故俯仰而不得罪於人。故夫三王之禮義法度，不矜於同而矜於治。故譬三王五帝之禮義法度，其猶柤梨橘柚邪！其味相反，而皆可於口。故禮義法度者，應時而變者也。今取猨狙而衣以周公之服，彼必齕齧挽裂，盡去而後慊。觀古今之異，猶猨狙之異乎周公也。故西施病心而矉其里，以矉見里之人。其里之醜人見而美之，歸亦捧心而矉其里；其里之富人見之，堅閉門而不出，貧人見之，挈妻子而走。彼知美矉，而不知矉之所以美。矉同顰。惜乎！而夫子其窮哉！」

自然者，無必然也。以其必然，強其不然，則違其自然者多矣。或水或陸，或柤梨或橘柚，或顰或笑，或古或今，或周或魯，各因人、因天、因物，而皆其自然。取彼之所然，爲此之所然，則舟其車，甘其酸，妍其媸，以冀同於有方，進不成乎治，而退且失其故。故自然者，無不可因也。因其自然，乃以應時物而不窮。

洪亮吉《卷施閣文甲集》卷一《意言二十篇・治平篇》

人未有不樂爲治平之民者也，人未有不樂爲治平既久之民者也。治平至百餘年，可謂久矣。然言其戶口，則視三十年以前增五倍焉，視六十年以前增十倍焉，視百年百數十年以前不啻增二十倍焉。試以一家計之，高曾之時，有屋十間，有田一頃，身一人，娶婦後不過二人。以二人居屋十間，食田十頃，寬然有餘矣。以一人生三計之，至子之世而父子四人，各娶婦卽有八人，八人卽不能無傭作之助，是不下十人矣。以十人而居屋十間，食田一頃，吾知其居僅僅足，食亦僅僅足也。子又生孫，孫又娶婦，其間衰老者或有代謝，然已不下二十餘人。以二十餘人而居屋十間，食田一頃，卽量腹而食，度足而居，吾以知其必不敷矣。又自此而曾焉，自此而玄焉，視高曾時口已不下五六十倍，是高曾時爲一戶者，至曾玄時不分至十戶不止。其間有戶口消落之家，卽有丁男繁衍之族，勢亦足以相敵。或者曰高曾之時，隙地未盡闢，閒廛未盡居也，然亦不過增一倍而止矣，或增三倍五倍而止矣，而戶口則增至十倍二十倍。是田與屋之數常處其不足，而戶與口之數常處其有餘也。又況有兼併之家，一人據百人之屋，一戶占百戶之田，何怪乎遭風雨霜露飢寒顚踣而死者之比比乎？曰：天地有法乎？曰：水旱疾疫，卽天地調劑之法也。然民之遭水旱疾疫而不幸者，不過十之一二矣。曰：君相有法乎？曰：使野無閑田，民無剩力，疆土之新闢者，移種民以居之，賦稅之繁重者，酌今昔而減之。禁其浮靡，抑其兼併。遇有水旱疾疫，則開倉廩悉府庫以賑之。如是而已，是亦君相調劑之法也。要之治平之久，天地不能不生人，而天地之所以養人者，原不過此數也；治平之久，君相亦不能使人不生，而君相之所以爲民計

者，亦不過前此數法也。然一家之中，有子弟十人，其不率教者，常有一二，又況天下之廣，其遊惰不事者何能一一遵上之約束乎？一人之居以供十人已不足，何況供百人乎？一人之食以供十人已不足，何況供百人乎？此吾所以爲治平之民慮也。

天人之分

熊伯龍《無何集》卷六感格類《人物不相感一篇》

《奇怪篇》曰：儒者稱聖人之生不因人氣，更稟精於天。禹母吞薏苡而生禹，卨母吞燕卵而生卨，后稷母履大人迹而生后稷。說者又曰：『禹卨逆生，闓母背而出；后稷順生，不感動母體。』逆生者子孫逆死，順生者子孫順亡。故桀紂誅死，赧王奪邑。讖書又言：堯母慶都野出，赤龍感己，遂生堯。《高祖本紀》言：『劉媼嘗息大澤之陂，夢與神遇。是時雷電晦冥，太公往視，見蛟龍於上，已而有身，遂生高祖。』世儒學者，莫謂不然。如實論之，虛妄言也。

右第一節。

彼《詩》言『不坼不副』，言其不感動母體，可也；言其闓母背而出，妄也。夫蟬之生覆育也，闓背而出；天之生聖子，與覆育同道乎？兎吮毫而懷子，及其子生，從口而出。案禹母吞薏苡，卨母咽燕卵，與兎吮毫同實也。禹卨之母生，宜皆從口，不當闓背。夫如是，闓背之說，竟虛妄也。

右第二節。

世間血刃死者多，未必其先祖初爲人者生時逆也。秦失天下，閻樂斬胡亥，項羽誅子嬰。秦之先祖伯翳，豈逆生乎？如是，爲順逆之說以驗三家之祖，誤矣。

右第三節。

且夫薏苡，草也；燕卵，鳥也；大人迹，土也。三者皆形，非氣也，安能生人？說聖者以爲稟天精微之氣，故其爲有殊絕之知。今三家之生，以草，以鳥，以土，可謂精微乎？天地之性，唯人爲貴，則物賤矣。今貴人之氣，更稟賤物之精，安能精微乎？夫令鳩雀施氣於雁鵠，終不成子者，鳩雀之身小，雁鵠之形大也。今燕之身不過五寸，薏苡之莖不過數尺，二女吞其卵、實，安能成七尺之形乎？爍一鼎之銅，以灌一錢之形，不能成一鼎，明矣。今謂大人天神，故其迹巨。巨迹之人，一鼎之爍銅也；姜原之身，一錢之形也。使大人施氣於姜原，姜原之身小，安能盡得其精？不能盡得其精，則后稷不能成人。

右第四節。

堯、高祖審龍之子，子性類父，龍能乘雲，堯與高祖亦宜能焉。萬物生於土，各似本種；不類土者，土徒養育之也。母之懷子，猶土之育物也。堯、高祖之母，受龍之施，猶土受物之播也。物生自類本種，夫二帝宜似龍也。且夫含血之類，相與爲牝牡；牝牡之會，皆見同類之物。精感欲動，乃能授施。若夫牡馬見雌牛，雀見雄牝雞，不相與合者，異類故也。今龍與人異類，何能感於人而施氣？

右第五節。

或曰：夏之衰，二龍鬥於庭，吐漦於地。龍亡漦在，櫝而藏之。至周幽王發出龍漦，化爲玄黿，入於後宮，與處女交，遂生褒姒。玄黿與人異類，何以感於處女而施氣乎？

右第六節。

不信玄黿之感處女，則『檿弧箕服』之謠，未必有實事也。

或曰：趙簡子病，五日不知人。覺，言：『我之帝所，有熊來，帝命我射之，中，熊死；有羆來，我又射之，中羆，羆死。後問當道之鬼，鬼曰：「熊羆，晉二卿之先祖也。」』熊羆，物也，與人異類，何以施類於人而爲二卿祖？簡子見之，空虛之象，不必有實。人不好異類，則天亦不與通，異類殊性，情欲不相得也。

右第七節。

天施氣於地以生物，人轉相生，皆因父氣，不更稟取。如更稟者爲聖，十二聖不皆然也。黃帝、帝嚳、顓頊、帝舜之母，何所受氣？文王、武王、周公、孔子之母，何所感吞？此或時見三家之姓，曰姒氏、子氏、姬氏，則因依放，空生怪說，猶見鼎湖之地而著黃帝升天之說矣。姜原履大人迹。迹者，基也，姓當爲『其』下『土』。乃爲『女』旁『臣』。非基迹之字，不合本事，疑非實也。以周姬況夏殷，亦知子之與姒非燕子、薏苡也。

右第八節。

或時禹、契、(後)〔后〕稷之母適欲懷妊，遭吞薏苡、燕卵，履大人迹也。堯、高祖之母適欲懷妊，遭逢雷龍載雲雨而行，人見其形，遂謂之然。案《帝系》之篇及《三代世表》，禹、稷皆帝嚳之子，及堯亦嚳之子。帝王之妃，何爲適草野？古時雖質，禮已設制，帝王之妃，何爲浴於水？夫如是，言聖人更稟氣於天，母有感吞者，虛妄之言也。

右第九節。

讀此，則世謂張果老是蝙蝠精，妄言也。

又二篇 《案書篇》曰：夫觀《世表》，則契與后稷，黃帝之子孫也；讀殷周《本紀》，則玄鳥、大人之精氣也。而太史公兼紀不別，誤是非之實也。

此篇言史遷之誤。

總評

史書言：明太祖，赤光之祥，紅羅之瑞，雷雨成塋，珈藍卜吉。按《七修類稿》云：「太祖因皇陵碑多儒臣粉飾之文，自作碑文云：「天災流行，眷屬羅殃。田主德不我顧，呼叱昂昂。乃與兄計，各度凶荒。空門禮佛，出入僧房。居無兩月，寺主封倉。衆作爲計，雲水飄颺。時乃長淮盜起，友人寄書，云有趨降。趨降附城，幾被無知而創。」太祖因諸臣頌揚，多失其實，特自作此碑，以明其微賤之時艱辛如此。」讀此，可知太祖微時並無奇瑞異兆也。然則「赤光」等語，好事者增之也。由太祖之言推之，宋太祖異香紫雲之瑞，亦史臣褒之耳。

劉子謂華胥履大人迹而生伏羲。然則履迹之說本言華胥，後人又以爲姜原之事耳。今不信此說，則劉子謂女媧感瑤光貫日而生顓頊，握登見大虹而生舜，修己見洞流星而生夏禹，夫都見白氣貫月而生殷湯，大任夢見長人而生文王，顏徵感黑帝而生孔子，徵子感牽牛星，顏淵感中台星，張良感孤星，樊噲感狼星，老子感火星，推之蕭何稟昴星而生，方朔爲木星所化，皆不可信也。

天人合一

黃式三《儆居集》子集二《讀程伯子天人本一說》 程伯子曰：『天人本無二，不必言合。若不一本，則安得先天而天弗違，後天而奉天時？』式三謂：天人一氣，人所以稟於天也，盡人合天，人所以事乎天也，惟一始能合也。《書》曰：『天敘有典，天秩有禮。天命有德，天討有罪。聖帝之惇，典庸禮章。』德刑罪有一事，不法於天乎？《詩》曰：『敬天之怒，無敢戲豫。敬天之渝，無敢馳驅。昊天曰明，及爾出往。昊天曰旦，及爾游衍。』聖賢之心，有一時不質諸天乎？《春秋左傳》曰：『民受天地之中以生，所謂命也，是以有動作、禮義、威儀之則，以定命也。』禮義、威儀皆天也。《禮・中庸》曰：『天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。』性、道、教皆天也。『喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和，致中和，天地位焉。』中、和皆天也。『至誠可以贊天地之化育，則可以與天地參。』化育皆天也。子貢偁夫子言性與天道，是性本於天言之，卽欲人聞之矣。聞之者，知天命不可離，而戒愼恐懼於所睹所聞，以及不睹不聞，先之以不欺，終之則至誠無息，斯能與天合德矣乎！然而，非中人所可幾也。先天而天弗違，天合人也。後天而奉天時，人合天也，《易傳》偁之曰『大人』。

天人交相勝

洪亮吉《卷施閣文甲集》卷一《意言二十篇・百物篇》 人謂天生百物，專以養人。不知非也。水之氣蒸而爲魚，林之氣蒸而爲鳥，原隰之氣蒸而爲蟲蛇百獸。如謂天專生以養人，則水之中蛟鰐食人，天生人果以爲蛟鰐乎？林麓之中熊羆食人，天生人果以供熊羆乎？原隰之內虎豹食人，天生人果以給虎豹乎？蛟鰐能殺人，而人亦殺蛟鰐，熊羆虎豹能殺人，而人之殺熊羆虎豹者究多於人之爲熊羆虎豹所殺，則一言斷之曰：不過恃強弱之勢，衆寡之形耳。蛟鰐之力勝人，則殺人；人之力勝蛟鰐，則殺蛟鰐；熊羆虎豹之勢衆於人，則殺人；人之勢衆於熊羆虎豹，則殺熊羆虎豹。若果云天爲人而生，則水之中有魚鼈不宜有蛟鰐矣，林麓之中有貂狐貒貉不宜有熊羆矣，原隰之中有麋鹿野獸不宜有虎豹矣。解者曰：此固非人所常食者也。若家之六畜牛羊豕犬鷄之類，則天實爲人而生者矣。抑知亦不然。天果爲人而生，則當使之馴伏不攪，甘心爲人所食乃可。今牛與羊之角有觸人至死

者，猘犬有噬人至死者矣，豈天之爲人而生者反以是而殺人乎？又自唐宋以來，人之食犬者漸少，使天果爲人而生，則唐宋以來應亦肖人之嗜欲而別生一物，不得復生犬矣。人之氣蒸而爲蟣蝨，馬牛羊亦然。蟣蝨之生還而自嚙其膚，豈人亦有意生蟣蝨以還而自嚙者乎？推而言之，植物無知，默供人之食而已，必謂物之性樂爲人之食，是亦不然也。

氣

陳確《陳確集・別集》卷四《氣情才辨》　一性也，推本言之曰天命，推廣言之曰氣、情、才，豈有二哉！由性之流露而言謂之情，由性之運用而言謂之才，由性之充周而言謂之氣，一而已矣。

性之善不可見，分見於氣、情、才。情、才與氣，皆性之良能也。天命有善而無惡，故人性亦有善而無惡；人性有善而無惡，故氣、情、才亦有善而無惡。此孟子之說，卽孔子之旨也。故曰：『乃若其情，則可以爲善矣。』曰：『是豈人之情也哉！』曰：『若夫爲不善，非才之罪也。』曰：『非天之降才而殊也。』曰：『其爲氣也，至大至剛，直養無害，則塞乎天地。』是知氣無不善，而有不善者，由不能直養而害之也。曰『平旦之氣』，則雖梏亡之後，而其所爲善者，固未始不在也。凡讀《孟子》者，宜皆知其解矣。使孟子而非知道也者則可，孟子而知道者，何得輕變易其說以相誑惑乎？

且孟子兢兢不敢言性有不善，並不敢言氣、情、才有不善，非有他意，直欲四路把截，使自暴自棄一輩無可藉口，所謂功不在禹下者。宋儒既不敢謂性有不善，奈何轉卸罪氣質，益分咎才情！情、才、氣有不善，則性之有不善，不待言矣。是陰爲邪說者立幟也，而可乎？無論誣人誣天，畔孔、孟而黨荀、告，爲萬萬不通之論，就使其說皆當，要於性教奚補？祇多開門徑，爲下愚得自便耳。嗚呼！其亦勿思之甚矣。

告子之說似中正，然大有便於愚不肖；孟子之說似偏執，然大不便於愚不肖。此聖學異學之別也。然孟子之說，實至正無偏，與孔子之旨脗合。子言相近，則皆善可知，有不善則遠矣。但孔子卻說得渾融，不若孟子之直捷耳。要其指歸，則一而已。後儒無識，罔欲調停孟、告之間，就中分出氣質之性，以謝告子；分出本體之性，以謝孟子。不知離卻氣質，復何本體之可言耶？又曰『既發謂之情』，曰『才出於氣，故皆有善不善』。不知舍情才之善，又何以明性之善耶？皆矛盾之說也。

程子曰『性卽氣，氣卽性』，是矣；而又曰『生人氣稟，理有善惡』何耶？曰『有自幼而善，有自幼不善，善固是性，惡亦不可不謂之性』，將告子情事，和盤託出。解之者曰：『是蓋言生之謂性，所謂氣質之性也。』是固然矣。寃哉！氣質原誤『質氣』，依南京本互易。何以獨蒙惡聲耶？吾未之前聞也。故程、朱註『性相近』句，並以氣質當之，是告子言性，反與孔子合矣。告子之言，果合於孔子，則孟子之言，果悖於孔子矣。子曰『惟上智與下愚不移』，承上章而言，蓋言習也。謂夫習成而不變者：上知習於善，必不移於不善；下愚習於不善，必不移於善。言相遠之中，又有此二者不相移易；自非然者，雖遠可移。此夫子之旨也，卽孟子倍蓰無算之說，卻與性何預？且於才何預？故陽明子謂『是不肯移，非不可移』，斯言當矣。而程子於『不移』字中，添一『可』字，便滯。又曰『語其性則無不善，語其才則有下愚之不移』，不益支乎？朱子則統以氣質之性言之，謂『相近之中，又有美惡一定，非習所能移者』。子本言習，朱子偏以誣性，程子更以誣才，其乖謬如此。

子曰：『有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。』力非才耶？曰：『我欲仁，斯仁至矣。』此『欲』字兼才情言，其爲無不善，昭然甚明。故孟子亦曰：『不爲也，非不能也。』曰：『不能盡其才者也。』孔、孟之言，若合符節。而諸儒樂相違異，奚爲者也！且子既以相遠屬習，孟子既以不可與言，不足有爲屬之自暴自棄，已極分曉，奚患無與桀、跖分過者，而重以誣情、才、氣質乎？

《中庸》以喜怒哀樂明性之中和，孟子以惻隱、羞惡、辭讓、是非明性之善，皆就氣、情、才言之。氣、情、才皆善，而性之無不善，乃可知也。孟子曰『形色天性也』，而況才、情、氣質乎！氣、情、才而云非性，則所謂性，竟是何物？非老之所謂無，卽佛之所謂空矣。故張子謂『性通極於無』，程子謂『才說性便不是』，其供狀也。彼自以爲識得本然之性，而已流於佛、老而不自知，斯賊性之大者。

今夫心之有思，耳目之有視聽者，氣也。思之能睿，視聽之能聰明者，才也。必欲冥而思慮，黜而睿智，以求心之本體，收而視聽，杜而聰明，以求耳

目之本體，安得而不禪乎？故踐形卽是復性，養氣卽是養性，盡心、盡才卽是盡性，非有二也，又烏所睹性之本體者乎？要識本體之性，便是蒲團上語，此宋儒之言，孔、孟未之嘗言也。

且告子止說一性有不善，孟子猶深闢之。諸子猶以爲未足，紛紛指情、才、氣之不善，以盡削其輔，而性益孤危無所恃。善伐樹者，先伐其枝，而本隨之，此司馬翦魏之計也。甚矣，諸子之巧於滅性也！雖張子謂『學先變化氣質』，亦不是。但可曰『變化習氣』，不可曰『變化氣質』。變化氣質，是變化吾性也，是杞柳之說也。在孟子則第曰『善養』，曰『無暴』耳。使諸儒學識更出孔、孟之上，則吾有所不敢知；若猶未也，請一衷於孔、孟之言。

又《氣稟清濁說》 蔣書升曰：『子言性，深得孟子勉人爲善之旨，有功於天下後世甚大。然驗之吾人氣稟清濁，果有什伯千萬者，子又安得而盡誣諸？』

某曰：『氣之清濁，誠有不同，則何乖性善之義乎？氣清者無不善，氣濁者亦無不善。有不善，乃是習耳。若以清濁分善惡，不通甚矣。斯固宋人之蔽也。氣清者，非聰明才智依下文當作「材辨」。之謂乎？氣濁者，非遲鈍拙吶之謂乎？夷考其歸：聰明材辨者，或多輕險之流；遲鈍拙吶者，反多重厚之器。何善何惡，而可以此誣性哉！觀於聖門，參魯柴愚，當由氣濁，游、夏多文，端木屢中，當由氣清，可謂游、夏性善，參、柴性惡耶？』

『然則氣清者反不善，而氣濁者反善歟？』

『亦非也。清者恃慧而外馳，故常習於浮；濁者安陋而守約，故常習於樸。習於樸者日厚，習於浮者日薄。善惡之分，習使然也，於性何有哉！故無論氣清氣濁，習於善則善，習於惡則惡矣。故習不可不愼也。「習相遠」一語，子只欲人愼習，愼習則可以復性矣，斯立言之旨也。然更古今人千蹊萬徑，皆括此「習相遠」一語，可斷後來紛紛之論矣。不意又有告子之三說，故孟子不得已而有言。又不意宋人復有氣稟清濁之說，愚其能已於言哉！』

書升快然曰：『異乎所聞。吾固疑氣稟之有清濁也，又烏知清濁之無關善惡耶！《中庸》有云：「人一己百，人十己千，雖愚與柔，必明必強。」非卽吾子愼習復性之說乎！愚柔且然，況強明者哉！《中庸》可謂善語性矣。如是言性，雖終日言可也。』

某曰：『善。』

王夫之《張子正蒙注》卷一《太和篇》

○太虛無形，氣之本體；於太虛之中具有而未成乎形，氣自足也，聚散變化，而其本體不爲之損益。敔按：理具陰陽，陰陽具理，理氣渾然，是爲本體。

其聚其散，變化之客形爾。

日月之發斂，四時之推遷，百物之生死，與風雨露雷乘時而興，乘時而息，一也，皆客形也。有去有來謂之客。發斂，謂日月出入之道。

至靜無感，性之淵源；

於物感未交、至靜之中，健順之性承於天者，固有不失，有本而不窮。

有識有知，物交之客感爾。

識知者，五常之性所與天下相通而起用者也。知其物乃知其名，知其名乃知其義，不與物交，則心具此理，而名不能言，事不能成。赤子之無知，精未徹也，愚蒙之無知，物不審也。自外至曰客。

客感客形與無感無形，唯盡性者一之。

靜而萬理皆備，心無不正，動而本體不失，意無不誠，盡性者也。性盡，則生死屈伸一貞乎道，而不撓太虛之本體，動靜語默一貞乎仁，而不喪健順之良能，不以客形之來去易其心，不以客感之貞淫易其志，所謂『夭壽不貳，修身以俟之』，『不顯亦臨，無射亦保』也。蓋其生也異於禽獸之生，則其死也異於禽獸之死，全健順太和之理以還造化，存順而沒亦寧。其靜也異於下愚之靜，則其動也異於下愚之動，充五常百順之實以宰百爲，志繼而事亦述矣。無他，人之生死、動靜有閒，而太和之絪縕本無閒也。○此上二章，兼動靜、生死而言。動靜之幾，盡性之事，死生之故，立命之事，而一動一靜，一屈一伸，理所必有而通於一，則一也。

○天地之氣，雖聚散，攻取百塗，然其爲理也順而不妄。

聚則見有，散則疑無，既聚而成形象，則才質性情各依其類。同者取之，異者攻之，故庶物繁興，各成品彙，乃其品彙之成各有條理，故露雷霜雪各以其時，動植飛潛各以其族，必無長夏霜雪、嚴冬露雷、人禽草木互相淆雜之理。故善氣恆於善，惡氣恆於惡，治氣恆於治，亂氣恆於亂，屈伸往來順其故而不妄。不妄者，氣之清通，天之誠也。

氣之爲物，散入無形，適得吾體；聚爲有象，不失吾常。

散而歸於太虛，復其絪縕之本體，非消滅也。聚而爲庶物之生，自絪縕

之常性，非幻成也。聚而不失其常，故有生之後，雖氣稟物欲相窒相梏，而克自修治，即可復健順之性。散而仍得吾體，故有生之善惡治亂，至形亡之後，清濁猶依其類。

太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛。循是出入，是皆不得已而然也。

氣之聚散，物之死生，出而來，入而往，皆理勢之自然，不能已止者也。不可據之以爲常，不可揮之而使散，不可挽之而使留，是以君子安生安死，於氣之屈伸無所施其常爲，俟命而已矣。

然則聖人盡道其間，兼體而不累者，存神其至矣。

氣無可容吾作爲，聖人所存者神爾。兼體，謂存順沒寧也。神清通而不可象，而健順五常之理以順，天地之經以貫，萬事之治以達，萬物之志皆其所涵。存者，不爲物欲所遷，而學以聚之，問以辨之，寬以居之，仁以守之，使與太和絪縕之本體相合無閒，則生以盡人道而無歉，死以返太虛而無累，全而生之，全而歸之，斯聖人之至德矣。

又卷三《動物篇》 此篇論人物生化之理，神氣往來應感之幾，以明天人相繼之妙，形器相資之用，蓋所以發知化之旨，而存神亦寓其間，其言皆體驗而得之，非邵子執象數以觀物之可比也。

動物本諸天，以呼吸爲聚散之漸；

動物皆出地上，而受五行未成形之氣以生。氣之往來在呼吸，自稚至壯，呼吸盛而日聚，自壯至老，呼吸衰而日散。形以神而成，故各含其性。

植物本諸地，以陰陽升降爲聚散之漸。

植物根於地，而受五行已成形之氣以長。陽降而陰升，則聚而榮；陽升而陰降，則散而槁。以形而受氣，故但有質而無性。

物之初生，氣日至而滋息；物生既盈，氣日反而游散。

有形則有量，盈其量，則氣至而不能受，以漸而散矣。【略】

形軋氣，羽扇、鼓矢之類；

敲，音雹，鳴鏑也。三者形破氣，氣爲之鳴。

氣軋形，人聲、笙簧之類。

氣出而脣舌、匏竹斂之縱之以激成響，氣發有洪纖，體有通塞之異，而氣之舒疾宣鬱亦異。

是皆物感之良能，人皆習之而不察者爾。

不感則寂，感則鳴，本有可鳴之理，待動而應之必速。良能，自然之動幾也。

形也，聲也，臭也，味也，溫涼也，動靜也，六者莫不有五行之別，同異之變，皆帝則之必察者與！

溫涼，體之覺；動靜，體之用。五行之神未成乎形者，散寄於聲色臭味氣體之中，人資以生而爲人用；精而察之，條理具，秩敘分焉，帝載之所以信而通也。知天之化，則於六者皆得其所以然之理而精吾義，然亦得其意而利用，而天理之當然得矣。若一一分析以配合於法象，則多泥而不通。張子約言之而邵子博辨之，察帝則以用物，以本御末也，觀物象以推道，循末以測本也，此格物窮理之異於術數也。

顏元《四存編・存學編》卷一《上太倉陸桴亭先生書》 某聞氣機消長否泰，天地有不能自主，理數使然也；方其消極而長，否極而泰，天地必生一人以主之，亦理數使然也。然粵稽孔、孟以前，天地所生以主此氣機者，率皆實文、實行、實體、實用，卒爲天地造實績，而民以安，物以阜。雖不幸而君相之人竟爲布衣，亦必終身盡力於文、行、體、用之實，斷不敢以不堯、舜不禹、皋者苟且於一時虛浮之局，高談袖手，而委此氣數，置此民物，聽此天地於不可知也；亦必終身窮究於文、行、體、用之實，斷不敢以惑異端，背先哲者肆口於百喙爭鳴之日，著書立說，而誤此氣數，壞此民物，負此天地於不可爲也。

自漢、晉泛濫於章句，不知章句所以傳聖賢之道而非聖賢之道也；競尚乎清談，不知清談所以闡聖賢之學而非聖賢之學也。因之虛浮日盛，而堯、舜三事、六府之道，周公、孔子六德、六行、六藝之學，所以實位天地，實育萬物者，幾不見於乾坤中矣。迨於佛、老昌熾，或取天地萬物而盡空之，一歸於寂滅，或取天地萬物而盡無之，一歸於陞脫。莫謂日月、星辰、山川、草木、鳥獸、蟲魚、人倫、世故舉爲道外，並己身之耳、目、口、鼻、四肢皆視爲累礙贅餘矣，哀哉！倘於此有堯、舜、周、孔，固必回消爲長，轉否爲泰矣。即不然，或如端、言、卜、仲、二冉之流，亦庶幾衍道脈於不墜，續眞宗於不差，而長泰終有日也。奈何趙氏運中，紛紛躋孔子廟庭者，皆修輯註解之士，猶然章句也，皆高坐講論之人，猶然清談也！甚至言孝、弟、忠、信如何教，氣稟本有惡，

其與老氏以禮義爲忠信之薄，佛氏以耳、目、口、鼻爲六賊者相去幾何也！

故僕妄論宋儒，謂是集漢、晉、釋、老之大成者則可，謂是堯、舜、周、孔之正派則不可。然宋儒，今之堯、舜、周、孔也；韓愈闢佛，幾至殺身，況敢議今世之堯、舜、周、孔者乎！季友著書駁程、朱之說，發州決杖，況敢議及宋儒之學術、品詣者乎！此言一出，身命之虞所必至也。然懼一身之禍而不言，委氣數於終誤，置民物於終壞，聽天地於終負，恐結舌安坐，不援溝瀆，與強暴橫逆內人於溝瀆者，其忍心害理不甚相遠也。

某爲此懼，著《存學》一編，申明堯、舜、周、孔三事、六府、六德、六行、六藝之道，大旨明道不在《詩》、《書》章句，學不在穎悟誦讀，而期如孔門博文約禮，身實學之，身實習之，終身不懈者。著《存性》一編，大旨明理氣俱是天道，性形俱是天命，人之性命氣質雖各有差等，而俱是此善；氣質正性命之作用而不可謂有惡，其所謂惡者，乃由『引蔽習染』四字爲之祟也。期使人知爲絲毫之惡，皆自玷其光瑩之本體，極神聖之善，始自充其固有之形骸。

但孔、孟沒後二千年無人道此理，而某獨異，又惴惴焉恐涉偏私自是，誹謗先儒；將舍所見以苟就近世之學，而仰觀三代聖賢，又不如此。二念交鬱，罔所取正。一日遊祁，在故友刁文孝座，聞先生有佳錄，復明孔子六藝之學，門人姜姓在州守幕實笥之，懽然如久旱之聞雷，甚渴之聞溪，恨不卽沐甘霖而飲甘泉也。曲致三四，曾不得出。然亦幸三千里外有主張此學者矣，猶未知論性之相同也。既而刁翁出南方諸儒手書，有云，『此間有桴亭者，才爲有用之才，學爲有用之學，但把氣質許多駁惡雜入天命，說一般是善，其《性善圖說》中有「人之性善正在氣質，氣質之外無性」等語；殊新奇駭人！』乃知先生不惟得孔、孟學宗，兼悟孔、孟性旨，已先得我心矣。當今之時，承儒道嫡派者，非先生其誰乎！所恨家貧親老，不得操杖親炙，進身門下之末。茲乘彭使之便，奉尺楮請敎，祈以所著，並高弟孰長禮、樂，孰長射、書，孰爲體用兼優，不惜示下，使聾瞽之子得有所景仰尊奉。倘有寸進，眞一時千載也！山河隔越，不能多寄，僅以《性[編]》、《學編》各一紙，《日記》第十卷中摘一頁呈正，不勝南望愷切想慕之至！

洪亮吉《卷施閣文甲集》卷一《意言二十篇・夭壽篇》 夫人之夭壽，秉於自然。未聞保攝之卽能多，斲削之卽能少也。何則？禽獸之壽，常不及人，未聞禽獸之能斲削。以人而論，富貴者之壽與貧賤者差等，貧賤者不能學富貴者之斲削明矣。推而言之，人有謂服食養氣而卽可以長生者，亦斷斷不然。夫古之通養生之術，明服食之方者，莫如軒轅，軒轅之壽，至堯舜時已不存。保嗇神氣，調和性情，莫如榮啓期，抱犢子，榮啓期，抱犢子至春秋之末已不存。今試置兩人於此，一則清靜寡欲調神房闥之中，一則適性任情馳騖聲色之內，究其後，則清靜寡欲者之年壽與適性任情者相去必不甚遠。何則？清靜無欲者非無嗜欲，其所秉弱也；適性任情者非故不惜其生，其所秉強也。是則人之夭壽，由於所秉之強弱矣。然必云：所秉之強，加以保攝焉，卽可長生不死，則又不然。試以花葉觀之。花葉之在樹，有不及時而落者矣，有過時而後落者矣。其灌溉得宜，猶人之有保攝也，其落之先後，猶人所秉之有強弱也，而皆不能不落，則秉有強弱而歸於盡則一矣。又以蟄蟲觀之，有桀惡者矣，有濡弱者矣，或先霜雪之辰而蟄，或及霜雪之辰而始蟄，蟄有先後而同歸於蟄則一也。花葉不能有榮而不悴，蟲多不能有出而不蟄，則人又安能有生而不死乎？世又謂清虛寂滅之地又有仙，仙則不死者也。夫仙而在於清虛寂滅之地，則必不飲不食而後可也。《傳》曰：『蠶食而不飲，二十二日而化。蟬飲而不食，三十日而蛻。蜉蝣不食不飲，三日而死。』若不飲不食而可不死，則蜉蝣不宜死矣。若不飲不食而死卽可以緩，則蜉蝣不宜三日死矣。解者曰，仙非不飲食也，不火食也。《記》有之曰：『東方曰夷，被髮文身，有不火食者矣。南方曰蠻，雕題交趾，有不火食者矣。』若不火食而可不死，則東方南方之人何不皆不死也？或曰：東方南方之人今已火食，則前不火食之時，其不死之人，今又皆安在也？明人之所賴以生者，恃有飲食，並恃有火食，今乃云不飲食不火食卽可不死，則說正與情理相反矣。且人而能仙，則應上古中古之時多而後古之時少，何今所傳之仙及人所傾之仙，率皆唐宋以後之人？是豈上古中古之仙至唐宋時而盡死，今之所爲仙者又適皆唐宋以來數代之人乎？夫仙而果又有代謝，則無樂其爲仙矣。是又進退失據之論也。吾故曰：世無仙，世亦無長生不死之人。人之命有短長，由人氣稟有強弱所致耳。

黃式三《儆居集》經說三《申戴氏氣說》 氣之輕清上浮者天，重濁下凝者地，天地，大氣所包也。天之氣，日月相推而明生，寒暑相推而歲成。所謂立天之道，曰陰與陽者，道卽天氣之推行者是也。張橫渠所謂『語其推行，故曰道也』。形而上者謂之道，形而下者謂之器，陰陽之氣未成形以前爲

道，既成形則爲器。五行即五氣，成形則五器也。戴東原說甚憭，儒者不得其解，乃曰：陰陽爲器，所以陰陽者理，理乃爲道。離陰陽而言理，因離氣以求道，能不入於空眇邪？地之氣，蒸潤而泛濫者爲水澤，凝結而高聳者爲山阜。所謂俯而察於地理者，理即地氣之推行有條理者也。所謂立地之道曰柔與剛者，地道即地理。地理家云：『隴葬其麓，支葬其巔。』陰陽相交，大較如此，原未有誤。戴東原云：『欲知山之脈絡，先看水之去來，水未有不依山脈者。』亦地理之精言也。僞青囊經，先天體，後天用。理從先，氣從後。世儒用此說，而離氣求理，烏知地理邪？人秉五行之秀氣以生，其性善，《易傳》『一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也』，謂陰陽相繼續則不偏，人備之則性善也。《禮》曰：『分於道之謂命，形於一之謂性。』謂人物同稟於陰陽，而人之靈於物者，別爲一類也。所謂立人之道，曰仁與義者，人爲萬物之靈，其氣能以仁義相感通也。申喜之母久失在外，以乞歌心悲，詳問而得之。庾黔婁之父遠居於家，以初病心驚，棄官而養之。此其氣之往來感通微眇，非人所測，正如蚌之受精於月，燧之取火於日，磁之引鍼，葵之向日，人莫能言其故，而氣之往來感通固實。如是，王者至誠之德，上足以感天，其保民如保赤，而仁義之化，不見而章，不動而變，人同此氣，因相通如此也。《中庸》謂：『上天之載，無聲無臭。』戴東原以爲言化民之道，亦氣之相通也。必舍氣而空言理，則《易傳》、《中庸》之文反視爲不切之陳言，可乎？凡天地人之氣，推行各有其條理，而非氣之外別有一理。求理於氣之先者，二之，則不是。理氣無先後，二之，不是，本朱子舊說，薛氏、羅氏、劉氏，皆申之，似無待辯。然諸注皆是分爲二，何邪？此文是作是述，明眼人自知之。以申戴爲異者，眼孔太小。

精氣

洪亮吉《卷施閣文甲集》卷一《意言二十篇・父母篇》　人有百年之父母，有歷世不易之父母。百年之父母，生我者是也；歷世不易之父母，天地是也。人何以生，無不知生於父母也。人何以死，亦可知仍歸於父母乎？且人之生，稟精氣於父，稟形質於母，此其所以生也。及其死，歸精氣於天，歸形質於地，此其所以死也。離百年之父母，歸歷世不易之父母，雖有孝如曾參孝己者，亦何事悲乎？且我未歸之先，我百年之父母先已歸歷世不易之父母矣。則我無論生，無論死，亦何嘗有離父母之一日乎？難者曰：『人無離父母之一日，則吾之生，吾之死，父母主之乎？抑歷世不易之父母主之乎？』曰：皆不能也。夫生於土而死於土者，林木是也。生於水而死於水者，魚鼈是也。及問其所以生所以死之故，林木不知，魚鼈不知，水與土亦不知。則人之生死，即歷世不易之父母亦安得知之乎？且以吾視之，所謂歷世不易之父母似今古如一矣，安知不又有消長代謝於其間耶？是歷世不易之父母，尚不能不流轉於氣數之中，而況乎所生者也。魚鼈之生也，若與水無預，而卒不能離水以求生。林木之生也，若與土無預，而究不能離土以求活。人之生也，若與天地無預，而亦不能外天地以自存，是則所謂父母而已。當其偶然而生，是天地間多一我也，多一我而天地之精氣不加減，及其倏然而死，是天地間少一我也，少一我而天地之精氣不加增。即積而爲千我焉，積而爲萬我焉，其生與死之數，於天地亦不能少有所增減也。林木與土相忘，故能遂其生，魚鼈與水相忘，故能畢其命，人與天地相忘，故能終其天年。且不特此也，天地自生人以來，皆與之相忘矣，故來也無所凝，去也無所滯，不啻率億萬子姓之同過於逆旅也。然雖相忘，而實未嘗相離，即云有生死乎？人雖亡而精氣不亡，精氣不亡是人亦不亡矣，人不亡則直與天地同弊耳。吾故曰：未嘗有離父母之一日也。

道

孫奇逢《夏峰先生集》卷一三《語録》　問道在何處，曰，道在眼前。曰，眼前何者是道。曰，任舉一物一事，莫須道也，百姓日用而不知耳。果覺得無一物一事非道，時行物生，古今天地，皆呼吸於一氣之中，方是吾之全體。

我輩不必患人之輕言也，自能謹言，則輕言者亦吾師矣。不必患人之好高也，但能自下，則好高者亦吾師矣。善者之從猶有限，觸不善而能改，則無人非師，無地非師，受益甯有窮耶，此之謂能自得師。

王夫之《張子正蒙注》卷一《太和篇》　此篇首明道之所自出，物之

所自生，性之所自受，而作聖之功，下學之事，必達於此，而後不爲異端所惑，蓋卽《太極圖說》之旨而發其所函之蘊也。

太和所謂道；

太和，和之至也。道者，天地人物之通理，卽所謂太極也。陰陽異撰，而其絪縕於太虛之中，合同而不相悖害，渾淪無閒，和之至矣。未有形器之先，本無不和，既有形器之後，其和不失，故曰太和。

中涵浮沈、升降、動靜相感之性，是生絪縕、相盪、勝負、屈伸之始。

涵，如水中涵影之象；中涵者其體，是生者其用也。輕者浮，重者沈，親上者升，親下者降，動而趨行者動，動而赴止者靜，皆陰陽和合之氣所必有之幾，而成乎情之固然；猶人之有性也。絪縕，太和未分之本然；相盪，其必然之理勢。勝負，因其分數之多寡，乘乎時位，一盈一虛也。勝則伸，負則屈；勝負屈伸，衰王死生之成象，其始則動之幾也。此言天地人物消長死生自然之數，皆太和必有之幾。

其來也幾微易簡；其究也廣大堅固。

來，謂始動而化之初；究，謂已成形體也。幾微，氣之初動；易簡者，唯陽健陰順而已。廣大，品物流形；堅固，體成而不易毀也。乾、坤有體則必生用，用而還成其體。體靜而用動，故曰『靜極而動，動極而靜』，動靜無端。

起知於易者乾乎；效法於簡者坤乎！

太和本然之體，未有知也，未有能也，易簡而已。而其所涵之性，有健有順，故知於此起，法於此效，而大用行矣。

散殊而可象爲氣；清通而不可象爲神。

太和之中，有氣有神。神者非他，二氣清通之理也。不可象者，卽在象中。陰與陽和，氣與神和，是謂太和。人生而物感交，氣逐於物，役氣而遺神，神爲使而迷其健順之性，非其生之本然也。

不如野馬絪縕，不足謂之太和。敔按：野馬者，天之神；絪縕者，天之氣。

此言體道者不於物感未交、喜怒哀樂未倚之中，合氣於神，合神於性，以健順五常之理融會於清通，生其變化，而有滯有息，則不足以肖太和之本體，而用亦不足以行矣。敔按：清通者，心之神；變化者，心之化。

語道者知此，謂之知道；學《易》者見此，謂之見《易》。

見，實證之於心也。《易》曰：『陰陽相摩，八卦相盪，鼓之以雷霆，潤之以風雨，日月運行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。』此之謂也。健順合而太和，其幾必動，氣以成形，神以居理，性固具足於神氣之中，天地之生人物，人之肖德於天地者，唯此而已矣。

不如此，雖周公才美，其智不足稱也已。

待其已感，因事而效能者，才也；智則灼見道體，而知無不起，法無不效矣。敔按：知道見《易》，始謂之智；智不足而恃才，雖美如周公，亦不足稱。

又卷四《中正篇》 ○以心求道，正猶以己知人，終不若彼自立彼，爲不思而得也。

以心求道者，見義在外，而以覺了能知之心爲心也。性函於心而理備焉，卽心而盡其量，則天地萬物之理，皆於吾心之良能而著；心所不及，則道亦不在矣。以己知人，飢飽寒暑得其彷彿爾。若彼自立彼，人各有所自喻，如飢而食，渴而飲，豈待思理之當然哉！吾有父而吾孝之，非求合於大舜；吾有君而吾忠之，非求合於周公；求合者終不得合，用力易而盡心難也。

又《船山經義・率性之謂道》 原道之所建，人之天也。

夫天下莫不貴者道也，而唯性之是率。《中庸》深原之，以示體道者之必求諸性也。

謂夫盡性者必依乎道，惟盡道者之必原乎性也。道麗於物以萬殊，效於事以百致，備而求之，有無暇深求其所自者矣。

夫抑念道之所自出乎！覺之而始行，知始之也。知無方而之於道外，非必其道也。抑念道之所自著乎！感之而始應，物顯之也。物在外而彼自爲道，非吾之道也。夫道必有所率而後不淫於道之外，道抑不在外而著於我，豈非天所命我之性與？

好焉樂焉者，率之之情也；擇焉執焉者，率之之才也。而所率者有一成之矩則，爲情才之所趨；則惻悱之仁，專直之義，密藏於情才未起之先，一爲人而必有此與生終始之誠，是性也，是情才之所效命者也。知與處之各當，率焉而物乃明也；思與義之交盡，率焉而倫乃察也。而所率者有皆備之本體，爲倫物之所依；則自強之健，載物之順，保合其倫物不昧之貞，一爲人而必有此與感相通之實，是性也，是倫物之所受治者也。

蓋有生之初，天所以爲天之道，與天所以育物之道，具體以善人之形，而凝之爲德，故極乎聖神之功化，而赤子之心早已具乎篤恭之體，率之而道行

矣，而特非廢之半塗者之能率也。迨乎既生之後，天之所以爲天之道，與天所以育物之道，流行以日授於人，而不絕其幾，故極乎愚不肖之牿亡，而平旦之氣猶可以作好惡之準，率之而道亦察矣，而特非任其自然者之能率也。故曰率性之謂道也。

嗚呼！人不知性，而孰其知道乎？以率心爲道，而善惡無據之知覺，率犬牛之性而爲犬牛之道，則人道亂。以率理爲道，襲痛癢不關之形迹，率流俗之性而爲流俗之道，則天道亡。陸子靜以心爲性，司馬君實舍心言道。道之不明，奚望其有戒懼愼獨之功乎！

唐甄《潛書・上篇上・自明》 道無大小，今皆不傳。醫有書，讀其書者不能生人；卜筮有書，讀其書者不能知吉凶；聖人有書，讀其書者不能治天下；道在書而非自得也。是故上世無書而道出，中世書少而道明，下世書多而道亡。心如果，書如土；枝葉出於果，非出於土。不自得而壹於書，是舍其種而求枝葉於土也。

惟師亦然。因師而得者，不過繩墨其身，權度其心，爲君子人而止；其可得者在師，其不可得者在我。是故以仲尼爲之父，而伯魚不過爲中材之子；子輿之後也百有餘歲，不及身爲之徒，乃得其學焉而爲聖人。

學天地之道，雖知天地；道在天地，於我乎何有！學聖人之道，雖知聖人；道在聖人，於我乎何有！學君臣父子之道，雖知其道；道在君臣父子，於我乎何有！過都市者，見寶而喜，去之不可忘，就之不可取。寶非己有，猶壤芥也，夫豈非寶不可以爲寶！以斯譬道，道非己有，夫豈非道不可以爲道！

顏元《顏元集・存學編》卷一《由道》 聖人學、教、治，皆一致也。『民可使由之，不可使知之』，是孔子明言千聖百王持世成法，守之則易簡而有功，失之徒繁難而寡效。故罕言命，自處也；性道不可得聞，教人也；立法魯民歌怨，爲治也。他如《予欲無言》、《無行不與》、《莫我知》諸章，何莫非此意哉！當時及門皆望孔子以言，孔子惟率之以下學而上達，非吝也，學、教之成法固如是也。

道不可以言傳也，言傳者有先於言者也，顏、曾守此不失。子思時，異端將盛，或亦逆知天地氣薄，自此將不生孔子其人，勢必失性、學、治本旨，不得已而作《中庸》，直指性天，已近太瀉。故孟子承之，教人必以規矩，引而不發，斷不爲拙工改廢繩墨。《離婁方員》、《深造》諸章，尤於先王成法致意焉。至宋而程、朱出，乃動談性命，相推發先儒所未發。以僕觀之，何曾出《中庸》分毫！但見支離分裂，參雜於釋、老，徒令異端輕視吾道耳。若是者何也？以程、朱失堯、舜以來學、教之成法也。何不觀精一之旨，惟堯、禹得聞，天下所可見者，命九官、十二牧所爲而已。陰陽秘旨，文、周寄之於《易》；天下所可見者，王政、制禮、作樂而已。一貫之道，惟曾、賜得聞；及門與天下所可見者，《詩》、《書》六藝而已。烏得以天道性命常舉諸口而人人語之哉！

是以當日談天論性，聰明者如打諢猜拳，愚濁者如捉風聽夢，但彷彿口角，各自以爲孔、顏復出矣。至於靖康之際，戶比肩摩皆主敬習靜之人，而朝陛疆埸無片籌寸績之士。朱子乃獨具隻眼，指其一二碩德，程子所許爲後身者，曰『此皆禪也』，而未知二程之所以教之者實近禪，故徒見其弊，無能易其轍。以致朱學之末流，猶之程學之末流矣，以致後世之程、朱，皆如程學、朱學之末流矣。長此不返，乾坤尚安賴哉！

或曰：佛氏託於明心見性，程、朱欲救人而擯之，不得不抉精奧以示人。余曰：噫！程子所見已稍浸入釋氏分界，故稱其『彌近理而大亂眞』。若以不肖論之，只以《君子之道四》一節指示，雖釋迦惡魁，亦當垂頭下淚，並不必及性命以上也。然則如之何？曰：彼以其虛，我以其實。程、朱當遠宗孔子，近師安定，以六德、六行、六藝及兵農、錢穀、水火、工虞之類教其門人，成就數十百通儒。朝廷大政，天下所不能辦，吾門人皆辦之；險重繁難，天下所不敢任，吾門人皆任之，吾道自尊顯，釋、老自消亡矣。

今彼以空言亂天下，吾亦以空言與之角，又不斬其根而反授之柄，我無以深服天下之心而鼓吾黨之氣，是以當日一出，徒以口舌致黨禍；流而後世，全以章句誤乾坤。上者只學先儒講著，稍涉文義即欲承先啓後；下者但問朝廷科甲，才能揣摩皆驚富貴利達。浮言之禍甚於焚坑，吾道何日再見其行哉！友人刁蒙吉翻孟子之言曰：『著之而不行焉，察矣而不習焉，終身知之而不由其道者，衆也！』其所慨深矣！吾意上天仁愛，必將篤生聖哲，剗荆棘，而興堯、舜以來中庸之道，斷不忍終此元會，直如此而已也！

李塨《恕谷後集》卷一二《原道》 道者，人倫庶物而已矣。奚以明其然也？厥初生民，渾渾沌沌而已。有夫婦父子，有兄弟，有朋友，朋友之盡有君臣。誅取禽獸，茹毛飲血。事軌次序爲禮，前呼後應鼓舞相從爲樂，

挽強中之爲射，乘馬隨徒爲御，歸而計件鍥於冊爲書數。因之衣食滋，吉凶備，其倫爲人所共由，其物爲人所共習。猶逵衢然，故曰道。倫物，實事也；道，虛名也。異端乃曰道生天地，曰有物混成，先天地生，是道爲天地前一物矣。天地尚未有，是物安在哉？且獨成而非共由者矣，何以謂之道哉？誰生之哉？道家黑言誑語，大率類此。惟道可道也，故指倫物之肫接曰仁，裁制曰義，節文曰禮，皭是非曰智，所謂民受天地之中氣以爲性，而能知行倫物者也。《孟子》曰『仁義禮智』，《中庸》曰『智仁勇』，漢儒曰『仁義禮智信』，《易》曰『立人仁義』，以由人命之，故可分可該可別呼也。又總名《大學》曰至善，《中庸》曰誠，《洪範》曰極，屋中桴也，卽中也，皆言行倫物也，非別有他道也。今曰性理精也、本也，倫物粗迹也、末也，毋乃枝指乎？以致捉風捕影之徒，羣趨蝸竅鬼國，喧覷性天；而異端掃倫滅物，無極冥中，若火燎原，莫可撲熄矣。吾儒論道不實，不併分其罪歟！

《易》列天道、人道，然天道非人所得由，故孔門祇言人道，曰道不遠人，遠人非道。後儒動言天道，毋乃非聖教乎？《中庸》曰天下達道五，指倫也。《論語》曰君子學道，指學禮樂之物也。先生老矣，見愈確，而萬世之道定矣。

李紱《穆堂初稿》卷二四《中庸明道論》 道猶路也，凡道就所行者言，行必有其實指，其實行乃不迷。《中庸》一書，子思爲明道而作。第一章止渾舉道之名義，尚未詳道之實際，如作文之有冒，蓋發端之辭云爾。謝秋水先生，乃謂首一章足以正道之名，而定學者之趨向，未也。必如哀公問政章，實指君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友爲五達道，然後道之名正，而佛老二氏不得依附而假託焉。如子思作《中庸》，止曰『天命謂性，率性謂道』而已，則二氏之徒，未嘗不妄引天，而謬談性。此曰天，彼亦曰天。此曰性，彼亦曰性，烏足以正道之名，而定學者之趨向哉？南宋以後，諸儒與二氏辯者，誤解本天本心之說，終日言性言心言命，論愈多而聽愈熒。惟實指五倫爲道，然後二氏之徒，無所容其身，無所置其喙，此《中庸》之功之所以爲大，而道之所以明也。至於論道之功效，中和位育，亦渾舉之辭，二氏之徒，猶可依附假託。必就五達道，而推之於九經，然後爲性道教之實際，而二氏不得而依託焉。廬陵胡氏士行釋《尚書》云：『典敘禮秩，天命之謂性也。五惇五庸，修道之謂教也。』其論切實，而世之論學者，不盡在於是也。彼見自宋以來，儒者各有所主，以爲立教之法，周子曰主靜，明道程子曰定性，伊川程子曰主敬，朱子本主敬之說，而益以兩言，曰窮理、曰躬行，陸子曰辨義利、求放心，白沙曰靜中養出端倪，陽明子曰致良知，遂亦妄舉一言以標宗旨。不知先儒亦各有躬行心得之妙，因舉其所得以示學者，爲用功之法耳。然指其用功之法，未實指其用功之地，則異端邪說，猶得景借，誠不若實指用功之地之爲愈也。用功之地，人倫而已矣。唐虞五教，不過教以人倫。文王之敬，止在仁敬孝慈。孔子之自求，在子臣弟友，故孟子謂『學則三代共之』，皆所以明人倫，蓋卽《中庸》所謂『五達道』也。余於聖學，功力至淺，不敢自立宗旨，有來問者，則以明人倫告之。明人倫，固周、程、朱、陸、陳、王諸君子所不能違者也。道之名其正矣乎？學者之趨嚮其定矣乎？

程廷祚《青溪文集·易論一》 夫道在天下，其蘊豈不大哉！三代而後，老氏以長生爲道，偏於樂也；樂在不死。釋氏以無生爲道，偏於畏也，畏有生之爲累也。皆非所以爲道也。準以文、孔之義，則傳之一言盡之，生生之謂易是也。夫易何以生生也？乾於是乎知始焉，坤於是乎作成焉。知始者，則乾以易知；作成者，則坤以簡能焉。由是積而至於不可量，則爲富有之大業；推而至於不可窮，則爲日新之盛德焉。生生所以爲易，而易爲道之至者此也。彼二氏之學，不知有剛柔易簡。是所謂乾坤毀則无以見易，易不可見則乾坤或幾乎息者，而何道之云哉？且剛柔之不已於天下，與乾坤之不已於易簡，其故一而已矣。故曰：『剛柔相摩，八卦相盪。』非剛柔之摩盪，則無六子之用，而卦有未備。又曰：『夫乾確然示人易矣，夫坤隤然示人簡矣。』有易簡之相爲示，則象以是像，爻以是效，而吉凶功業一見於所繫之辭。此周之聖人命其書必以易簡，而《大傳》之發明不遺餘力，蓋皆本於庖犧氏不言之隱，而欲盡卦象之蘊者也。後之人有疑《大傳》爲非孔子之書者，其尚得爲知言者與？

又《易論三》 乾、坤之後，繼以六坎，乾坤以下六卦皆有坎。天地之險阻至矣。聖人欲以易簡之道，濟天地之險阻，故首以乾、坤，而終於既濟、未濟。古之君子，篤恭而天下平，蓋取諸此也。六坎之爲卦也，屯建侯而施未光，蒙養正而求志應，需不可前，訟不可終，容民如師，而或以無功，順從如比，而猶多不寧，斯其材皆足以有爲，而未濟於險者也。夫天地之初，坎之剛中，雖足以救一時之險，而必待坎、離之合，一交再交，然後險阻消而文明見，則既濟矣。何以言其然也？《易》之爲道有三際焉。乾、坤首際也，以象道之中

正；坎、離中際也，以象乾、坤之一往一來；既、未濟者末際也，以象乾、坤之一往一來，而達變化於無窮也。故《易》位坎、離於二篇之中，學者以爲上篇之末者，謬矣。說詳余著《彖爻求是說》。夫坎、離稟乾、坤之中，得易簡之正，其剛中柔中，成於再索之序。《易》之貴爻，無踰此者。蓋二卦之往來於卦象者，皆乾、坤之盡變化，以平險阻者也。坎、離之用力如此，猶必收功於末際。然則既濟之在天下，豈一日之積累哉！

戴震《緒言》卷上　問道之名義。

曰：古人稱名，道也，行也，路也，三名而一實，惟路字專屬途路。《詩》三百篇多以行字當道字。大致在天地則氣化流行，生生不息，是謂道；在人物則人倫日用，凡生生所有事，亦如氣化之不可已，是謂道。故《易》曰『一陰一陽之謂道』，此言天道也；《中庸》曰『率性之謂道』，此言人道也。

問：《易》曰：『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』程子云：『惟此語截得上下最分明，元來只此是道，要在人默而識之。』後儒言道，多得之此。朱子云：『陰陽，氣也，形而下者也；所以一陰一陽者，理也，形而上者也，道卽理之名也。』朱子此言，以道之稱惟理足以當之。今但曰『氣化流行，生生不息』，非程、朱所目爲形而下者歟？

曰：氣化之於品物，則形而上下之分也。形乃品物之謂，非氣化之謂。《易》又有之：『立天之道，曰陰與陽。』直舉陰陽，不聞辨別所以陰陽而始可當道之稱，豈聖人立言皆辭不備哉？一陰一陽，流行不已，夫是之謂道而已。古人言辭，『之謂』、『謂之』有異：凡曰『之謂』，以上所稱解下，如《中庸》『天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教』，此爲性、道、教言之，若曰性也者天命之謂也，道也者率性之謂也，教也者修道之謂也。《易》『一陰一陽之謂道』，則爲天道言之，若曰道也者一陰一陽之謂也。凡曰『謂之』者，以下所稱解上，如《中庸》『自誠明謂之性，自明誠謂之教』，此非爲性教言之，以性教區別『自誠明』、『自明誠』二者耳。《易》『形而上者謂之道，形而下者謂之器』，亦非爲道器言之，以道器區別其形而上形而下耳。形謂已成形質，形而上猶曰形以前，形而下猶曰形以後。《詩》：『下武維周。』鄭《箋》云：『下，猶後也。』陰陽之未成形質，是謂形而上者也，非形而下明矣。器言乎一成而不變，道言乎體物而不可遺。不徒陰陽非形而下，如五行水火木金土，有質可見，固形而下也，器也；其五行之氣，人物之所稟受，則形而上者也。《易》言『一陰一陽』，《洪範》言『初一曰五行』，《中庸》言『鬼神之爲德』，舉陰陽卽賅五行，賅鬼神；舉五行則亦賅陰陽，賅鬼神；而鬼神之『體物而不可遺』，卽物之不離陰陽五行以成形質也。由人物溯而上之，至是止矣。『六經』、孔、孟之書，不聞理氣之分，而宋儒創言之，又以道屬之理，實失道之名義也。

又卷下　問：朱子云：『道者，日用事物當行之理，皆性之德而具於心。』故其於『達道五』，舉孟子所言『父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信』以實之。又《答呂子約》云：『陰陽也，君臣父子也，皆事物也；人之所行也，形而下者也，萬象紛羅者也。是數者各有當然之理，卽所謂道也，當行之路也，形而上者也，沖漠無朕者也。』如是言道，故於《易》稱『一陰一陽』，《中庸》舉『君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之交』，皆似道未備。然孟子明云『敎以人倫』，則『親、義、序、別、信』，宜屬之『修道之敎』。後儒求天命二字太過，以理當之；求性字太過，專屬之理；求道字太過，又以日用事物當行之理始可云道；而於修道不可通，以修爲品節之而已。至『修身以道，修道以仁』，『修道與修身並言，兩修字不得有異，但曰『能仁其身』而不置解。觀修道之文，性字道字不得概就理言亦可見。既曰『率性之謂道』，又曰『修道以仁』，如後儒之說『率其仁之性』，『率其義之性』，豈可通哉！又，修道期於無差謬，宜重在智，而言以仁；行之乃力於身，宜重在仁，而先言智；《中庸》前後，其條貫可言歟？

曰：言『身本道德賅備之身』，而身往往不能盡道；言『性本全夫仁義禮智之性』，而孟子以前，言性往往不及仁義禮智。《易》曰，『成之者性也』，承『一陰一陽之謂道』言，人物本之，各成其性云爾。《論語》曰，『性相近也』，因『習』之至於『相遠』，言其性本相近云爾。《中庸》曰，『天命之謂性』，卽《記》所云『分於道謂之命，形於一謂之性』，言分於氣化以成性云爾。人物之血氣，以類滋生，各稟受於天，言其稟受之殊曰性，因是而日用事爲皆由性起，故云『率性之謂道』；身之動應，無非道也，故云『不可須臾離，可離非道』。可如『體物而不可遺』之可，無頃刻可必其不動應，故雖無事時亦如有事之戒愼恐懼而不敢肆，事至庶幾少差謬也。道，卽日用飲食之事，自身而周於身之親，大致不出君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之交五者，略言之則曰親曰賢，舉二以賅乎五。『修身以道』，言『以道實責諸身』也，道之責諸身，往往易致差謬。『修道以仁』，言以協乎仁、協乎義、協乎禮爲道之準則也，曰『以仁』者

略辭，故下卽詳舉之。三者咸得，然後於道無憾。『率性之謂道』，在一身則一身之事也，道也；通於人則周夫身之事也，道也。一身之事，本天性之自然，未見其是非得失也；周夫身之事，亦天性之自然，而是非得失不可窮詰矣。故『修身以道』，舉親賢言之而得失始見；修道期於無差謬，固宜重在智。而『修身以道』，本責其行也，是以首言仁，加以義，加以禮，而修之實備矣。『行達道』乃力諸身，固宜重在仁；行之差謬，不能知之，徒自期於心無愧者，其人忠信而不好學，往往多出乎此，亦害道之大者，是以首言智。仁義禮可以大共之理言，智仁勇之爲達德，必就其人之根於心者言；大共之理，所以衡論天下之事，使之協於中，止於至善也。有根於心之德，斯有以通夫大共之理，而德之在己，可自少而加多，以底於聖人，則其通夫大共之理者，亦有淺深精粗之不同。仁義禮之仁，以理言；智仁勇之仁，以德言，其實一也。以理言，舉禮義而不及智，非遺智也，明乎禮義卽智也；以德言，舉智而不及義禮，非遺義禮也，智所以知義禮也。《易》稱『立人之道，曰仁與義』，而此更加之以禮，親親尊賢，盡人道之大矣，辨其等殺而始詳。古今惟聖人全乎智仁，全乎智仁，則德靡不賅矣，而此更言夫勇，蓋德之所以成也。凡天下之人，身之所接，莫重於親，莫重於賢，而天定者則君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之交五者也。以此爲『形而下』，爲『萬象紛羅』，不謂之道，是顯指《中庸》『天下之達道五』而背之，別求諸『沖漠無朕』，惟老、釋謂萬物爲幻，謂空妙爲眞則然，奈何以老、釋之言衡量《易》與《中庸》之言，而粗視陰陽，粗視君臣父子哉？彼之棄人倫而不顧，率天下之人同於禽獸者，由不知此爲達道也。

又《孟子字義疏證》卷下《道四條》 人道，人倫日用身之所行皆是也。在天地，則氣化流行，生生不息，是謂道；在人物，則凡生生所有事，亦如氣化之不可已，是謂道。《易》曰：『一陰一陽之謂道。繼之者，善也；成之者，性也。』言由天道以有人物也。《大戴禮記》曰：『分於道謂之命，形於一謂之性。』言人物分於天道，是以不齊也。《中庸》曰：『天命之謂性，率性之謂道。』言日用事爲，皆由性起，無非本於天道然也。《中庸》又曰：『君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者，天下之達道也。』言身之所行，舉凡日用事爲，其大經不出乎五者也。孟子稱『契爲司徒，敎以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信』，此卽《中庸》所言『修道之謂敎』也。曰性，曰道，指其實體實事之名；曰仁，曰禮，曰義，稱其純粹中正之名。人道本於性，而性原於天道。天地之氣化流行不已，生生不息。然而生於陸者，入水而死；生於水者，離水而死；生於南者，習於溫而不耐寒；生於北者，習於寒而不耐溫：此資之以爲養者，彼受之以害生。『天地之大德曰生』，物之不以生而以殺者，豈天地之失德哉！故語道於天地，舉其實體實事而道自見，『一陰一陽之謂道』，『立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛』是也。人之心知有明闇，當其明則不失，當其闇則有差謬之失。故語道於人，人倫日用，咸道之實事，『率性之謂道』，『修身以道』，『天下之達道五』是也。此所謂道，不可不修者也，『修道以仁』及『聖人修之以爲敎』是也。其純粹中正，則所謂『立人之道曰仁與義』，所謂『中節之爲達道』是也。中節之爲達道，純粹中正，推之天下而準也；君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之交，五者爲達道，但舉實事而已。智仁勇以行之，而後純粹中正。然而卽謂之達道者，達諸天下而不可廢也。《易》言天道而下及人物，不徒曰『成之者性』，而先曰『繼之者善』。繼謂人物於天地其善固繼承不隔者也；善者，稱其純粹中正之名；性者，指其實體實事之名。一事之善，則一事合於天；成性雖殊而其善也則一。善，其必然也；性，其自然也；歸於必然，適完其自然，此之謂自然之極致，天地人物之道於是乎盡。在天道不分言，而在人物，分言之始明。《易》又曰：『仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。』言限於成性而後，不能盡斯道者衆也。

問：宋儒於命、於性、於道，皆以理當之，故云『道者，日用事物當行之理』。既爲當行之理，則於修道不可通，故云『修，品節之也』；而於『修身以道，修道以仁』兩『修』字不得有異，但云『能仁其身』而不置解。於『達道五』，舉孟子所稱『敎以人倫』者實之，其失《中庸》之本指甚明。《中庸》又言『道也者，不可須臾離也』，朱子以此爲存理之說，『不使離於須臾之頃』。王文成云：『養德養身，止是一事。果能戒慎不睹，恐懼不聞，而專志於是，則神住，氣住，精住，而仙家所謂「長生久視」之說，亦在其中矣。』又云：『佛氏之「常惺惺」，亦是「常存他本來面目」耳。』程子、朱子皆求之於釋氏有年，如王文成之言，乃其初所從事，後轉其說，以『常存本來面目』者爲『常存天理』，故於『常惺惺』之云無所改，反以『戒慎恐懼』四字爲失之重。朱子云：『心既常惺惺，而以規矩繩檢之，此內外相養之道也。』又云：『著「戒慎恐懼」四字，已是壓得重了，要之止略綽提撕，令自省覺便是。』然則《中庸》言『道不可離』者，其解可得聞歟？

曰：出於身者，無非道也，故曰『不可須臾離，可離非道』；『可』如『體物而不可遺』之可。凡有所接於目而睹，人亦知戒慎其儀容也；有所接於耳而聞，人亦知恐懼夫愆失也。無接於目接於耳之時，或惰慢矣，惰慢之身，即不得謂之非失道。道者，居處、飲食、言動，自身而周於身之所親，無不該焉也，故曰『修身以道』；道之責諸身，往往易致差謬，故又曰『修道以仁』。此由修身而推言修道之方，故舉仁義禮以爲之準則；下言達道而歸責行之之人，故舉智、仁、勇以見其能行。『修道以仁』，因及義，因又及禮，而不言智，非遺智也，明乎禮義即智也。『智仁勇三者，天下之達德』，而不言義禮，非遺義遺禮也，智所以知義，所以知禮也。仁義禮者，道於是乎盡也；智仁勇者，所以能盡道也。故仁義禮無等差，而智仁勇存乎其人，有『生知安行』、『學知利行』、『困知勉行』之殊。古賢聖之所謂道，人倫日用而已矣，於是而求其無失，則仁義禮之名因之而生。非仁、義、禮有加於道也，於人倫日用行之無失，如是之謂仁，如是之謂義，如是之謂禮而已矣。宋儒合仁、義、禮而統謂之理，視之『如有物焉，得於天而具於心』，因以此爲『形而上』，爲『沖漠無朕』；以人倫日用爲『形而下』，爲『萬象紛羅』。蓋由老、莊、釋氏之舍人倫日用而別有所貴道，遂轉之以言夫理。在天地，則以陰陽不得謂之道，在人物，則以氣稟不得謂之性，以人倫日用之事不得謂之道。『六經』、孔、孟之言，無與之合者也。

問：《中庸》曰，『道之不行也，我知之矣，智者過之，愚者不及也；道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。』朱子於『智者』云，『知之過，以道爲不足行』；於『賢者』云，『行之過，以道爲不足知』。既謂之道矣，以爲不足行，不足知，必無其人。彼智者之所知，賢者之所行，又何指乎？《中庸》以道之不行屬智愚，不屬賢不肖；以道之不明屬賢不肖，不屬智愚；其意安在？

曰：智者自負其不惑也，往往行之多謬；愚者之心惑闇，宜乎動輒愆失。賢者自信其出於正不出於邪，往往執而鮮通；不肖者陷溺其心，雖覩夫事之宜，而長惡遂非與不知等。然智愚賢不肖，豈能越人倫日用之外者哉？故曰：『人莫不飲食也，鮮能知味也。』飲食，喻人倫日用；知味，喻行之無失；使舍人倫日用以爲道，是求知味於飲食之外矣。就人倫日用，舉凡出於身者求其不易之則，斯仁至義盡而合於天。人倫日用，其物也；曰仁，曰義，曰禮，其則也。專以人倫日用，舉凡出於身者謂之道，故曰『修身以道，修道以仁』，分物與則言之也；中節之爲達道，中庸之爲道，合物與則言也。

問：顏淵喟然歎曰，『仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後』。公孫丑曰：『道則高矣美矣，宜若登天然，似不可及也；何不使彼爲可幾及而日孳孳也？』今謂人倫日用舉凡出於身者謂之道，但就此求之，得其不易之則可矣，何以茫然無據又若是歟？

曰：孟子言，『夫道若大路然，豈難知哉』，謂人人由之。如爲君而行君之事，爲臣而行臣之事，爲父爲子而行父之事，行子之事，皆所謂道也。君不止於仁，則君道失；臣不止於敬，則臣道失；父不止於慈，則父道失；子不止於孝，則子道失；然則盡君道、臣道、父道、子道，非智仁勇不能也。質言之，曰『達道』，曰『達德』；精言之，則全乎智仁勇者，其盡君道、臣道、父道、子道，舉其事而亦不過謂之道。故《中庸》曰：『大哉聖人之道，洋洋乎，發育萬物，峻極於天。優優大哉，禮儀三百，威儀三千，待其人而後行。』極言乎道之大如是，豈出人倫日用之外哉。以至道歸之至德之人，豈下學所易窺測哉！今以學於聖人者，視聖人之語言行事，猶學奕於奕秋者，莫能測奕秋之巧也，莫能遽幾及之也。顏子之言又曰：『夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮。』《中庸》詳舉其目，曰博學、審問、愼思、明辨、篤行，而終之曰：『果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。』蓋循此道以至乎聖人之道，實循此道以日增其智，日增其仁，日增其勇也，將使智仁勇齊乎聖人。其日增也，有難有易，譬之學一技一能，其始日異而月不同；久之，人不見其進矣；又久之，己亦覺不復能進矣；人雖以國工許之，而自知未至也。顏子所以言『欲罷不能，既竭吾才，如有所立，卓爾，雖欲從之，末由也已』，此顏子之所至也。

又《戴震集》上編《法象論》

《易》曰：『法象莫大乎天地。』又曰：『成象之謂乾，效法之謂坤。』又曰：『仰則觀象於天，俯則觀法於地。』夫道無遠邇，能以盡於人倫者反身求之，則靡不盡也。作論以詒好學治經者。

觀象於天，觀法於地，三極之道，參之者人也。天垂日月，地竅於山川，人之倫類肇自男女夫婦。是故陰陽發見，天成其象，日月以精分；地成其形，山川以勢會。日月者，成象之男女也；山川者，成形之男女也；陰陽者，氣化之男女也；言陰陽於一人之身，血氣之男女也。魂魄之合，官乎動靜，精能之至也。魄之謂靈，魂之謂神。靈也者明聰，神也者慧聖，明聰慧聖，天

德矣。立於一曰道，成而兩曰陰陽，名其合曰男女，著其分曰天地，效其能曰鬼神。

天地之道，動靜也，清濁也，氣形也，明幽也，外內上下尊卑之紀也，明者施而幽者化也。地在天中，德承天，是以配天。凡天之文，地之義，人之紀，分則得其專，合則得其和。分也者，道之條理也；合也者，道之統會也。條理明，統會舉，而貴賤位矣。貴者君之，賤者臣之，而治化出矣。徵之於臣道妻道無失，知其君道立矣。是故列星之垣衛，拱所尊也，謂之天官，示於上，應於下也。

日行中道，月五星各由其道而宗之，各爲遲疾而會歸之。故日者，君之象也。月嚮日而生明，其精感常合，氣物常分，化則爲燥溼，爲水火。日月者，水火之精；燥溼者，陰陽之交；山川者，燥溼之位。水以合而盛，火以分而盛，木火之德分也，金水之德合也。地之高者，山原丘陵本乎燥，其下者，川隰谿谷本乎溼。氣分則生燥，氣合則生溼，氣輸則生變，氣精則生神，神盛則無失道。山有分無合，川有合無分，燥溼水火之義也。山川之情，其初皆分，其究皆合，君臣夫婦之道也。

人中處天地之間，相親而久，治道莫大於君臣。徒愛人不知治人者，不能以行於父子夫婦兄弟。故君道得，人紀所由得也。一人之身，血氣和則夫婦，心得其正，百體從令則君臣。故心也者，含天德，君百體者也。氣者，有君道以能統乎血者也。

盈天地之間，道，其體也；陰陽，其徒也；日月星，其運行而寒暑晝夜也；山川原隰，丘陵谿谷，其相得而終始也。生生者，化之原；生生而條理者，化之流。分者其進，合者其止；進者其生，止者其息。生者動而應求，立乎至博；息者靜而自正，立乎至約。博，故與爲條理也。約，故與爲統會也。草木之根幹枝葉花實謂之生，果實之白全其生之性謂之息。君子之學也如生，存其心以合天地之心如息。爲息爲生，天地所以成化也。是故生生者仁，條理者禮，斷決者義，藏主者智，智通仁發而秉中和謂之聖，聖合天，是謂無妄。無妄之於百物生生，至貴者仁。是故仁得則父子親，禮得則親疏上下之分盡，義得則百事正，藏於智則天地萬物爲量，歸於無妄則聖人之事。天所以成象，地所以成形，聖人所以立極，一也，道之至也。

錢大昕《十駕齋養新録》卷一八《道》 《中庸》，言道之書也。曰：『天命之謂性，率性之謂道。』是道本於天也。又曰：『天下之達道五：君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也。』是道不外乎五倫也。唯道不外乎五倫，故曰『道不遠人』，又曰『道也者，不可須臾離也』。道不虛行，有天地而後有天地之道，有聖人而後有聖人之道。學聖人者，爲君子之道；反是，則小人之道，非吾所爲道矣。孟子曰：『夫道若大路然，豈有索之虛无以爲道者哉！』唯《老氏》五千言始尊道於天地之上，其言曰：『有物渾成，先天地生。吾不知其名，強名之曰道。人法天，天法道，道法自然。』於是求道於窈冥恍忽，不可名象之中。與孔、孟之言道，枘鑿不相入矣。

張無垢曰：『道非虛無也，日月而已矣。以虛無爲道，足以亡國；以日用爲道，則堯、舜、三代之勳業也。』

韓康伯注《易》『一陰一陽之謂道』云：『道者何？无之稱也。』其注《太極》云：『夫有必生於无，故太極生兩儀也。』《正義》申之云：『太極，謂天地未分之前，元氣混而爲一，卽是太初、太一也。《老子》云「道生一」，卽此太極也。混沌既分，卽有天地，故曰「太極生兩儀」，卽《老子》云「一生二」也。』晉人以《老》、《莊》說《易》，後儒知其非，而終不脫此窠臼，所謂『道在邇，而求諸遠也』。

章學誠《文史通義》卷一《內篇一・原道上》 道之大原出於天，天固諄諄然命之乎？曰：天地之前，則吾不得而知也。天地生人，斯有道矣，而未形也。三人居室，而道形矣，猶未著也。人有什伍而至百千，一室所不能容，部別班分，而道著矣。仁義忠孝之名，刑政禮樂之制，皆其不得已而後起者也。

人生有道，人不自知；三人居室，則必朝暮啓閉其門戶，饔飧取給於樵汲，既非一身，則必有分任者矣。或各司其事，或番易其班，所謂不得不然之勢也，而均平秩序之義出矣。又恐交委而互爭焉，則必推年之長者持其平，亦不得不然之勢也，而長幼尊卑之別形矣。至於什伍千百，部別班分，亦必各長其什伍，而積至於千百，則人衆而賴於幹濟，必推才之傑者理其繁，勢紛而須於率俾，必推德之懋者司其化，是亦不得不然之勢也；而作君作師，畫野分州，井田封建學校之意著矣。故道者，非聖人智力之所能爲，皆其事勢自然，漸形漸著，不得已而出之，故曰天也。

《易》曰：『一陰一陽之謂道。』是未有人而道已具也。繼之者善，成之者

性。是天著於人，而理附於氣。故可形其形而名其名者，皆道之故，而非道也。道者，萬事萬物之所以然，而非萬事萬物之當然也。人可得而見者，則其當然而已矣。人之初生，至於什伍千百，以及作君作師，分州畫野，蓋必有所需而後從而給之，有所鬱而後從而宣之，有所弊而後從而救之。羲、農、軒、顓之制作，初意不過如是爾。法積美備，至唐、虞而盡善焉，殷因夏監，至成周而無憾焉。譬如濫觴積而漸爲江河，培塿積而至於山嶽，亦其理勢之自然；而非堯、舜之聖，過乎羲、軒，文、武之神，勝於禹、湯也。後聖法前聖，非法前聖也，法其道之漸形而漸著者也。三皇無爲而自化，五帝開物而成務，三王立制而垂法，後人見爲治化不同有如是爾。當日聖人創制，則猶暑之必須爲葛，寒之必須爲裘，而非有所容心，以謂吾必如是而後可以異於聖人，吾必如是而後可以齊名前聖也。此皆一陰一陽往復循環所必至，而非可即是以爲一陰一陽之道也。一陰一陽往復循環者，猶車輪也。聖人創制，一似暑葛寒裘，猶軌轍也。

道有自然，聖人有不得不然，其事同乎？曰：不同。道無所爲而自然，聖人有所見而不得不然也。聖人有所見，故不得不然；衆人無所見，則不知其然而然。孰爲近道？曰：不知其然而然，即道也。非無所見也，不可見也。不得不然者，聖人所以合乎道，非可即以爲道也。聖人求道，道無可見，即衆人之不知其然而然，聖人所藉以見道者也。故不知其然而然，一陰一陽之迹也。學於聖人，斯爲賢人。學於賢人，斯爲君子。學於衆人，斯爲聖人。非衆可學也，求道必於一陰一陽之迹也。自有天地，而至唐、虞、夏、商，迹既多而窮變通久之理亦大備。周公以天縱生知之聖，而適當積古留傳，道法大備之時，是以經綸制作，集千古之大成，則亦時會使然，非周公之聖智能使之然也。蓋自古聖人，皆學於衆人之不知其然而然，而周公又遍閱於自古聖人之不得不然，而知其然也。周公固天縱生知之聖矣，此非周公智力所能也，時會使然也。譬如春夏秋冬，各主一時，而冬令告一歲之成，亦其時會使然，而非冬令勝於三時也。故創制顯庸之聖，千古所同也。集大成者，周公所獨也。時會適當然而然，周公亦不自知其然也。

孟子曰：『孔子之謂集大成。』今言集大成者爲周公，毋乃悖於孟子之指歟？曰：集之爲言，萃衆之所有而一之也。自有天地，而至唐、虞、夏、商，皆聖人而得天子之位，經綸治化，一出於道體之適然。周公成文、武之德，適當帝全王備，殷因夏監，至於無可復加之際，故得藉爲制作典章，而以周道集古聖之成，斯乃所謂集大成也。孔子有德無位，即無從得制作之權，不得列於一成，安有大成可集乎？非孔子之聖，遜於周公也，時會使然也。孟子所謂集大成者，乃對伯夷、伊尹、柳下惠而言之也。恐學者疑孔子之聖，與三子同，無所取譬，譬於作樂之大成也。故孔子大成之說，可以對三子，而不可以盡孔子也。以之盡孔子，反小孔子矣。何也？周公集羲、軒、堯、舜以來之大成，周公固學於歷聖而集之，無歷聖之道法，則固無以成其周公也。孔子非集伯夷、尹、惠之大成，孔子固未嘗學於伯夷、尹、惠，且無伯夷、尹、惠之行事，豈將無以成其孔子乎？夫孟子之言，各有所當而已矣，豈可以文害意乎？

達巷黨人曰：『大哉孔子！博學而無所成名。』今人皆嗤黨人不知孔子矣；抑知孔子果成何名乎？以謂天縱生知之聖，不可言思擬議，而爲一定之名也，於是援天與神，以爲聖不可知而已矣。斯其所見，何以異於黨人乎？天地之大，可一言盡。孔子雖大，不過天地，獨不可以一言盡乎？或問何以一言盡之，則曰：學周公而已矣。周公之外，別無所學乎？曰：非有學而孔子有所不至；周公既集羣聖之成，則周公之外，更無所謂學也。周公集羣聖之大成，孔子學而盡周公之道，斯一言也，足以蔽孔子之全體矣。『祖述堯、舜』，周公之志也。『憲章文、武』，周公之業也。一則曰：『文王既沒，文不在茲。』再則曰：『甚矣吾衰，不復夢見周公。』又曰：『吾學《周禮》，今用之。』又曰：『郁郁乎文哉！吾從周。』哀公問政，則曰：『文、武之政，布在方策。』或問『仲尼焉學？』子貢以謂『文、武之道，未墜於地』。『述而不作』，周公之舊典也。『好古敏求』，周公之遺籍也。黨人生同時而不知，乃謂無所成名，亦非全無所見矣。後人觀載籍，而不知夫子之所學，是不如黨人所見矣。而猶嗤黨人爲不知，奚翅百步之笑五十步乎？故自古聖人，其聖雖同，而其所以爲聖，不必盡同，時會使然也。惟孔子與周公，俱生法積道備無可復加之後，周公集其成以行其道，孔子盡其道以明其教，符節匼合，如出於一人，不復更有毫末異同之致也。然則欲尊孔子者，安在援天與神，而爲恍惚難憑之說哉？

或曰：孔子既與周公同道矣，周公集大成，而孔子獨非大成歟？曰：孔子之大成，亦非孟子所謂也。蓋與周公同其集羲、農、軒、頊、唐、虞、三代之成，而非集夷、尹、柳下之成也。蓋君師分而治教不能合於一，氣數之出於

天者也。周公集治統之成，而孔子明立教之極，皆事理之不得不然，而非聖人異於前人，此道法之出於天者也。故隋唐以前，學校並祀周、孔，以周公爲先聖，孔子爲先師，蓋言制作之爲聖，而立教之爲師。故孟子曰：『周公、仲尼之道一也。』然則周公、孔子，以時會而立統宗之極，聖人固藉時會歟？宰我以謂夫子『賢於堯、舜』，子貢以謂『生民未有如夫子』，有若以夫子較古聖人，則謂『出類拔萃』，三子皆舍周公，獨尊孔氏。朱子以謂事功有異，是也。然而治見實事，教則垂空言矣。後人因三子之言，而盛推孔子，過於堯、舜，因之崇性命而薄事功，於是千聖之經綸，不足當儒生之坐論矣。伊川論禹、稷、顏子，謂禹、稷較顏子爲麤。朱子又以二程與顏、孟切比長短。蓋門戶之見，賢者不免，古今之通患。夫尊夫子者，莫若切近人情。不知其實，而但務推崇，則玄之又玄，聖人一神天之通號耳，世教何補焉？故周、孔不可優劣也，塵垢秕糠，陶鑄堯、舜，莊生且謂寓言，曾儒者而襲其說歟？故欲知道者，必先知周、孔之所以爲周、孔。

又《原道中》 韓退之曰：『由周公而上，上而爲君，故其事行；由周公而下，下而爲臣，故其說長。』夫說長者，道之所由明，而說長者，亦卽道之所由晦也。夫子明教於萬世，夫子未嘗自爲說也。表章六籍，存周公之舊典，故曰：『述而不作，信而好古。』又曰：『蓋有不知而作之者，我無是也。』『子所雅言，《詩》、《書》執《禮》』，所謂明先王之道以導之也。非夫子推尊先王，意存謙牧而不自作也，夫子本無可作也。有德無位，卽無制作之權。空言不可以教人，所謂無徵不信也。教之爲事，羲、軒以來，蓋已有之。觀《易大傳》之所稱述，則知聖人卽身示法，因事立教，而未嘗於敷政出治之外，別有所謂教法也。虞廷之教，則有專官矣；司徒之所敬敷，典樂之所咨命；以至學校之設，通於四代；司成師保之職，詳於周官。然既列於有司，則肄業存於掌故，其所習者，修齊治平之道，而所師者，守官典法之人。治教無二，官師合一，豈有空言以存其私說哉？儒家者流，尊奉孔子，若將私爲儒者之宗師，則亦不知孔子矣。孔子立人道之極，豈有意於立儒道之極耶？儒也者，賢士不遇明良之盛，不得位而大行，於是守先王之道，以待後之學者，出於勢之無可如何爾。人道所當爲者，廣矣，大矣。豈當身皆無所遇，而必出於守先待後，不復涉於人世哉？學《易》原於羲畫，不必同其卉服野處也。觀《書》始於虞典，不必同其呼天號泣也。以爲所處之境，各有不同也。然則學夫子者，豈曰屏棄事功，預期道不行而垂其教邪？

《易》曰：『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』道不離器，猶影不離形。後世服夫子之教者自六經，以謂六經載道之書也，而不知六經皆器也。《易》之爲書，所以開物成務，掌於《春官》太卜，則固有官守而列於掌故矣。《書》在外史，《詩》領大師，《禮》自宗伯，《樂》有司成，《春秋》各有國史。三代以前，《詩》、《書》六藝，未嘗不以教人，不如後世尊奉六經，別爲儒學一門，而專稱爲載道之書者。蓋以學者所習，不出官司典守，國家政教；而其爲用，亦不出於人倫日用之常，是以但見其爲不得不然之事耳，未嘗別見所載之道也。夫子述六經以訓後世，亦謂先聖先王之道不可見，六經卽其器之可見者也。後人不見先王，當據可守之器而思不可見之道。故表章先王政教，與夫官司典守以示人，而不自著爲說，以致離器言道也。夫子自述《春秋》之所以作，則云：『我欲託之空言，不如見諸行事之深切著明。』則政教典章，人倫日用之外，更無別出著述之道，亦已明矣。秦人禁偶語《詩》、《書》，而云『欲學法令，以吏爲師』。夫秦之悖於古者，禁《詩》、《書》耳。至云學法令者，以吏爲師，則亦道器合一，而官師治教，未嘗分歧爲二之至理也。其後治學既分，不能合一，天也。官司守一時之掌故，經師傳授受之章句，亦事之出於不得不然者也。然而歷代相傳，不廢儒業，爲其所守先王之道也。而儒家者流，守其六籍，以謂是特載道之書耳。夫天下豈有離器言道，離形存影者哉？彼舍天下事物、人倫日用，而守六籍以言道，則固不可與言夫道矣。

《易》曰：『仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，百姓日用而不知』矣。然而不知道而道存，見謂道而道亡。大道之隱也，不隱於庸愚，而隱於賢智之倫者紛紛有見也。蓋官師治教合，而天下聰明範於一，故卽器存道，而人心無越思。官師治教分，而聰明才智，不入於範圍，則一陰一陽，入於受性之偏，而各以所見爲固然，亦勢也。夫禮司樂職，各守專官，雖有離婁之明，師曠之聰，不能不赴範而就律也。今云官守失傳，而吾以道德明其教，則人人皆自以爲道德矣。故夫子述而不作，而表章六藝，以存周公舊典也，不敢舍器而言道也。而諸子紛紛，則已言道矣。莊生譬之爲耳目口鼻，司馬談別之爲六家，劉向區之爲九流。皆自以爲至極，而思以其道易天下者也。由君子觀之，皆仁智之見而謂之，而非道之果若是易也。夫道因器而顯，不因人而名也。自人有謂道者，而道始因人而異其名矣。仁見謂仁，智見謂智，是也。

人自率道而行，道非人之所能據而有也。自人各謂其道，而各行其所謂，而道始得爲人所有矣。墨者之道，許子之道，其類皆是也。夫道自形於三人居室，而大備於周公、孔子，歷聖未嘗別以道名者，蓋猶一門之內，不自標其姓氏也。至百家雜出而言道，而儒者不得不自尊其所出矣。一則曰堯、舜之道，再則曰周公、仲尼之道，故韓退之謂『道與德爲虛位』也。夫『道與德爲虛位』者，道與德之衰也。

又《原道下》 人之萃處也，因賓而立主之名。言之龐出也，因非而立是之名。自諸子之紛紛言道，而爲道病焉，儒家者流，乃尊堯、舜、周、孔之道，以爲吾道矣。道本無吾，而人自吾之，以謂庶幾別於非道之道也。而不知各吾其吾，猶三軍之衆，可稱我軍，對敵國而我之也；非臨敵國，三軍又各有其我也。夫六藝者，聖人卽器而存道；而三家之《易》，四氏之《詩》，攻且習者，不勝其入主而出奴也。不知古人於六藝，被服如衣食，人人習之爲固然，未嘗專門以名家者也。後儒但卽一經之隅曲，而終身殫竭其精力，猶恐不得一當焉，是豈古今人不相及哉？其勢有然也。古者道寓於器，官師合一，學士所肄，非國家之典章，卽有司之故事，耳目習而無事深求，故其得之易也。後儒卽器求道，有師無官，事出傳聞，而非目見，文須訓故而非質言，是以得之難也。夫六藝並重，非可止守一經也；經旨閎深，非可限於隅曲也；而諸儒專攻一經之隅曲，必倍古人兼通六藝之功能，則去聖久遠，於事固無足怪也。但既竭其心思耳目之智力，則必於中獨見天地之高深，因謂天地之大，人莫我尙也；亦人之情也。而不知特爲一經之隅曲，未足窺古人之全體也。訓詁章句，疏解義理，考求名物，皆不足以言道也。取三者而兼用之，則以萃聚之力，補遙溯之功，或可庶幾耳。而經師先已不能無牴牾，傳其學者，又復各分其門戶，不啻儒墨之辨焉；則因賓定主，而又有主中之賓，因非立是，而又有是中之非，門徑愈歧，而大道愈隱矣。

『上古結繩而治，後世聖人易之以書契，百官以治，萬民以察。』夫文字之用，爲治爲察，古人未嘗取以爲著述也。以文字爲著述，起於官師之分職，治教之分途也。夫子曰：『予欲無言。』欲無言者，不能不有所言也。孟子曰：『予豈好辨哉？予不得已也。』後世載筆之士，作爲文章，將以信今而傳後，其亦尙念欲無言之旨，與夫不得已之情，庶幾哉言出於我，而所以爲言，初非由我也。夫道備於六經，義蘊之匿於前者，章句訓詁足以發明之。事變之出於後者，六經不能言，固貴約六經之旨，而隨時撰述以究大道也。太上立德，其次立功，其次立言，立言與立功相準。蓋必有所需而後從而給之，有所鬱而後從而宣之，有所弊而後從而救之，而非徒誇聲音采色，以爲一己之名也。《易》曰：『神以知來，智以藏往。』知來，陽也。藏往，陰也。一陰一陽，道也。文章之用，或以述事，或以明理。事遡已往，陰也。理闡方來，陽也。其至焉者，則述事而理以昭焉，言理而事以範焉，則主適不偏，而文乃衷於道矣。遷、固之史，董、韓之文，庶幾哉有所不得已於言者乎？不知其故，而但溺文辭，其人不足道已。卽爲高論者，以謂文貴明道，何取聲情色采以爲愉悅，亦非知道之言也。夫無爲之治而奏薰風，靈臺之功而樂鐘鼓，以及彈琴遇文，風雩言志，則帝王致治，賢聖功修，未嘗無悅目娛心之適；而謂文章之用，必無咏嘆抑揚之致哉？

子貢曰：『夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。』蓋夫子所言，無非性與天道，而未嘗表而著之曰，此性此天道也。故不曰性與天道，不可得聞；而曰言性與天道，不可得聞也。所言無非性與天道，而不明著此性與天道者，恐人舍器而求道也。夏禮能言，殷禮能言，皆曰『無徵不信』。則夫子所言，必取徵於事物，而非徒託空言，以爲明道也。曾子眞積力久，則曰：『一以貫之。』子貢多學而識，則曰：『一以貫之。』非眞積力久，與多學而識，則固無所據爲一之貫也。訓詁名物，將以求古聖之迹也，而侈記誦者，如貨殖之市矣。撰述文辭，欲以闡古聖之心也，而溺光采者，如玩好之弄矣。異端曲學，道其所道，而德其所德，固不足爲斯道之得失也。記誦之學，文辭之才，不能不以斯道爲宗主，而市且弄者之紛紛忘所自也。宋儒起而爭之，以謂是皆溺於器而不知道也。夫溺於器而不知道者，亦卽器而示之以道，斯可矣。而其弊也，則欲使人舍器而言道。夫子教人博學於文，而宋儒則曰：『玩物而喪志。』曾子教人辭遠鄙倍，而宋儒則曰：『工文則害道。』夫宋儒之言，豈非末流良藥石哉？然藥石所以攻臟腑之疾耳。宋儒之意，似見疾在臟腑，遂欲並臟腑而去之。將求性天，乃薄記誦而厭辭章，何以異乎？然其析理之精，踐履之篤，漢唐之儒，未之聞也。孟子曰：『義理之悅我心，猶芻豢之悅我口。』義理不可空言也，博學以實之，文章以達之，三者合於一，庶幾哉周、孔之道雖遠，不啻累譯而通矣。顧經師互詆，文人相輕，而性理諸儒，又有朱、陸之同異，從朱從陸者之交攻，而言學問與文章者，

又逐風氣而不悟，莊生所謂『百家往而不反，必不合矣』，悲夫！

理

李顒《二曲集》卷四二《孟子・告子》　『理義』，吾心所自有，非從語言文字而得，日用平常，心上安處便是。『格物』格此也，『博文』博此也，『惟精』惟此也，『惟一』一此也，一而不失，便是『允執厥中』。

『理義』固所自有，要在中心自盡，戒欺求慊，內省無惡，方得快活，方是眞悅。若只要體面上好看，共見共聞處不差，此是有爲而然，非當然而然，的然而然，非闇然而然；終不是自心安然，算不得千古同然。須是自信自樂，可對上帝。

戴震《緒言》卷上　問：後儒言理，與古聖賢言理異歟？

曰：然。舉凡天地、人物、事爲，不聞無可言之理者也，《詩》曰『有物有則』是也。就天地、人物、事爲求其不易之則是謂理。後儒尊大之，不徒曰『天地、人物、事爲之理』，而轉其語曰『理無不在』，以與氣分本末，視之如一物然，豈理也哉！就天地、人物、事爲求其不易之則，以歸於必然，理至明顯也；謂『理氣渾淪，不害二物之各爲一物』，將使學者皓首茫然，求其物不得，合諸古賢聖之言牴牾不協。姑舍傳注，還而體會『六經』、《論語》、《孟子》之書，或庶幾乎！

問：道之實體，一陰一陽，流行不已，生生不息，是矣。理卽於道見之歟？

曰：然。古人言道，恆賅理氣；理乃專屬不易之則，不賅道之實體。而道、理二字對舉，或以道屬動，理屬靜，如《大戴禮記》孔子之言曰『君子動必以道，靜必以理』是也。或道主統，理主分；或道賅變，理主常。此皆虛以會之於事爲，而非言乎實體也。【略】

問：理之名起於條理歟？

曰：凡物之質，皆有文理，亦呼文縷。理、縷，語之轉耳。粲然昭著曰文，循而分之，端緒不亂曰理。故理又訓分，而言治亦通曰理。理字偏旁從玉，玉之文理也。蓋氣初生物，順而融之以成質，莫不具有分理，則有條而不紊，是以謂之條理。以植物言，其理自根而達末，又別於榦爲枝，綴於枝成葉，根接土壤肥沃以通地氣，葉受風日雨露以通天氣，地氣必上接乎葉，天氣必下返諸根，上下相貫，榮而不瘁者，循之於其理也。以動物言，呼吸通天氣，飲食通地氣，皆循經脈散布，周漑一身，血氣之所循，流轉不阻者，亦於其理也。理字之本訓如是。因而推之，舉凡天地、人物、事爲，虛以明夫不易之則曰理。所謂則者，匪自我爲之，求諸其物而已矣。《詩》曰：『天生烝民，有物有則；民之秉彝，好是懿德。』孔子曰：『爲此詩者，其知道乎！』故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。』理也者，天下之民無日不秉持爲經常者也，是以云『民之秉彝』。凡言與行得理之謂懿德，得理非他，言之而(已)是、行之而當爲得理，言之而非、行之而不當爲失理。好其得理，惡其失理，於此見理者，『人心之同然』也。

問：理爲『人心之同然』，其大致可得聞歟？

曰：孟子曰：『規矩，方圓之至也；聖人，人倫之至也』。此可以察理矣。夫天地之大，人物之蕃，事爲之條分委曲，苟得其理矣，如直者之中懸，平者之中水，圓者之中規，方者之中矩，夫然後推諸天下萬世而準。《易》稱『先天而天弗違，後天而奉天時；天且弗違，而況於人乎，況於鬼神乎』，《中庸》稱『考諸三王而不謬，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑』，皆言乎天下之理得也。惟其爲『人心之同然』，故一人以爲不易，天下萬世以爲不易也。所以爲同然者，人心之明之所止也。尊是理而遂謂天地陰陽不足以當之，必非天地陰陽之理則可。天地陰陽之理，猶聖人之聖也；尊其聖而謂聖人不足以當之，可乎？

又《緒言》卷下　問：凡讀書窮理，此理之得於古賢聖者，與理之得於天者，非皆藏於心與？

曰：否。人之血氣心知本乎天者也，性也。如血氣資飲食以養，其化也，卽爲我之血氣，非復所飲食之物矣；心知之資於問學，其自得之也卽爲我之心知。以血氣言，昔者弱而今者強，是血氣之得其養也；以心知言，昔者狹小而今也廣大，昔者闇昧而今(也)明察，是心知之得其養也。故人之血氣心知，本乎天者不齊，得養不得養，則至於大異。人之問學猶飲食，則貴其化，不貴其不化。記問之學，食而不化也。自得之，則居之安，資之深，取之左右逢其源，化而爲我之心知也。大致善識善記，各如其質，昔人云『魂強善

識，魄強善記』。凡資於外以養者，皆由於耳目鼻口，而魄強則能記憶，此屬之魄者存之已爾。至於無取乎記憶，問學所得，非心受之而已，乃化而爲我之心知，我之心知，極而至乎聖人之神明矣。神明者，猶然心也，非心自心而理藏於中之謂也。心自心而理藏於中，以之言學，尙爲物而不化之學，況以之言性乎！

又《孟子字義疏證》卷上《理十五條》 理者，察之而幾微必區以別之名也，是故謂之分理；在物之質，曰肌理，曰腠理，曰文理；亦曰文縷。理、縷，語之轉耳。得其分則有條而不紊，謂之條理。孟子稱『孔子之謂集大成』曰：『始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也。』聖智至孔子而極其盛，不過舉條理以言之而已矣。《易》曰：『易簡而天下之理得。』自乾坤言，故不曰『仁智』而曰『易簡』。『以易知』，知一於仁愛平恕也；『以簡能』，能一於行所無事也。『易則易知，易知則有親，有親則可久，可久則賢人之德』，若是者，仁也。『簡則易從，易從則有功，有功則可大，可大則賢人之業』，若是者，智也。天下事情，條分縷（晰）析，以仁且智當之，豈或爽失幾微哉！《中庸》曰：『文理密察，足以有別也。』《樂記》曰：『樂者，通倫理者也。』鄭康成注云：『理，分也。』許叔重《說文解字序》曰：『知分理之可相別異也。』古人所謂理，未有如後儒之所謂理者矣。

問：古人之言天理，何謂也？

曰：理也者，情之不爽失也，未有情不得而理得者也。凡有所施於人，反躬而靜思之：『人以此施於我，能受之乎？』凡有所責於人，反躬而靜思之：『人以此責於我，能盡之乎？』以我絜之人，則理明。天理云者，言乎自然之分理也；自然之分理，以我之情絜人之情，而無不得其平是也。《樂記》曰：『人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。』滅者，滅沒不見也。又曰：『夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也，於是有悖逆詐僞之心，有淫佚作亂之事。是故強者脅弱，衆者暴寡，知者詐愚，勇者苦怯，疾病不養，老幼孤獨不得其所。此大亂之道也。』誠以弱、寡、愚、怯與夫疾病、老幼、孤獨，反躬而思其情，人豈異於我。蓋方其靜也，未感於物，其血氣心知，湛然無有失，揚雄《方言》曰：『湛，安也。』郭璞注云：『湛然，安貌。』故曰『天之性』。及其感而動，則欲出於性。一人之欲，天下人之之同欲也，故曰『性之欲』。好惡既形，遂己之好惡，忘人之好惡，往往賊人以逞欲。反躬者，以人之逞其欲，思身受之之情也。情得其平，是爲好惡之節，是爲依乎天理。《莊子》：庖丁爲文惠君解牛，自言：『依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然，技經肯綮之未嘗，而況大軱乎！』天理，即其所謂『彼節者有間，而刀刃者無厚，以無厚入有間』，適如其天然之分理也。古人所謂天理，未有如後儒之所謂天理者矣。

問：以情絜情而無爽失，於行事誠得其理矣。情與理之名何以異？

曰：在己與人皆謂之情，無過情無不及情之謂理。《詩》曰：『天生烝民，有物有則；民之秉彝，好是懿德。』孔子曰：『作此詩者，其知道乎！』孟子申之曰：『故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。』以秉持爲經常曰則，以各如其區分曰理，以實之於言行曰懿德。物者，事也；語其事，不出乎日用飲食而已矣；舍是而言理，非古賢聖所謂理也。

問：孟子云：『心之所同然者，謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。』是理又以心言，何也？

曰：心之所同然始謂之理，謂之義；則未至於同然，存乎其人之意見，非理也，非義也。凡一人以爲然，天下萬世皆曰『是不可易也』，此之謂同然。舉理，以見心能區分；舉義，以見心能裁斷。分之，各有其不易之則，名曰理；如斯而宜，名曰義。是故明理者，明其區分也；精義者，精其裁斷也。不明，往往界於疑似而生惑；不精，往往雜於偏私而害道。求理義而智不足者也，故不可謂之理義。自非聖人，鮮能無蔽；有蔽之深，有蔽之淺者。人莫患乎蔽而自智，任其意見，執之爲理義。吾懼求理義者以意見當之，孰知民受其禍之所終極也哉！

問：宋以來儒書之言，以理爲『如有物焉，得於天而具於心』；《朱子語錄》云：『理無心則無著處。』又云：『凡物有心而其中必虛，人心亦然。止這些虛處，便包藏許多道理，推廣得來，蓋天蓋地，莫不由此。此所以爲人心之好歟！理在人心，是謂之性。心是神明之舍，爲一身之主宰，性便是許多道理得之天而具於心者。』今釋孟子，乃曰『一人以爲然，天下萬世皆曰是不可易也，此之謂同然』，『是心之明，能於事情不爽失，使無過情無不及情之謂理』，非『如有物焉具於心』矣。又以『未至於同然，存乎其人之意見，不可謂之理義』。在孟子言『聖人先得我心之同然』，固未嘗輕以許人，是聖人始能得理。然人莫不有家，進而國事，進而天

下，豈待聖智而後行事歟？

曰：『六經』、孔、孟之言以及傳記羣籍，理字不多見。今雖至愚之人，悖戾恣睢，其處斷一事，責詰一人，莫不輒曰理者，自宋以來，始相習成俗，則以理爲『如有物焉，得於天而具於心』，因以心之意見當之也。於是負其氣，挾其勢位，加以口給者，理伸；力弱氣慴，口不能道辭者，理屈。嗚呼！其孰謂以此制事，以此制人之非理哉！即其人廉潔自持，心無私慝，而至於處斷一事，責詰一人，憑在己之意見，是其所是而非其所非，方自信嚴氣正性，嫉惡如讎，而不知事情之難得，是非之易失於偏，往往人受其禍，己且終身不寤，或事後乃明，悔已無及。嗚呼！其孰謂以此制事，以此治人之非理哉！天下智者少而愚者多；以其心知明於衆人，則共推之爲智，其去聖人甚遠也。以衆人與其所共推爲智者較其得理，則衆人之蔽必多；以衆所共推爲智者與聖人較其得理，則聖人然後無蔽。凡事至而心應之，其斷於心，輒曰理如是，古賢聖未嘗以爲理也。不惟古賢聖未嘗以爲理，昔之人異於今人之一啓口而曰理，其亦不以爲理也。昔人知在己之意見不可以理名，而今人輕言之。夫以理爲『如有物焉，得於天而具於心』，未有不以意見當之者也。今使人任其意見則謬，使人自求其情則得。子貢問曰：『有一言而可以終身行之者乎？』子曰：『其恕乎！己所不欲，勿施於人。』《大學》言治國平天下，不過曰『所惡於上，毋以使下，所惡於下，毋以事上』，以位之卑尊言也。『所惡於前，毋以先後，所惡於後，毋以從前』，以長於我與我長言也。『所惡於右，毋以交於左，所惡於左，毋以交於右』，以等於我言也。曰『所不欲』，曰『所惡』，不過人之常情，不言理而理盡於此。惟以情絜情，故其於事也，非心出一意見以處之，苟舍情求理，其所謂理，無非意見也。未有任其意見而不禍斯民者。

問：以意見爲理，自宋以來莫敢致斥者，謂理在人心故也。今曰理在事情，於心之所同然，洵無可疑矣，孟子舉以見人性之善，其說可得聞歟？

曰：孟子言，『口之於味也，有同耆焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉；至於心獨無所同然乎？』明理義之悅心，猶味之悅口、聲之悅耳、色之悅目之爲性。味也、聲也、色也在物，而接於我之血氣；理義在事，而接於我之心知。血氣心知，有自具之能，口能辨味，耳能辨聲，目能辨色，心能辨夫理義。味與聲色，在物不在我，接於我之血氣，能辨之而悅之，其悅者，必其尤美者也。理義在事情之條分縷析，接於我之心知，能辨之而悅之，其悅者，必其至是者也。子產言『人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂』，曾子言『陽之精氣曰神，陰之精氣曰靈，神靈者，品物之本也』。蓋耳之能聽，目之能視，鼻之能臭，口之知味，魄之爲也，所謂靈也，陰主受者也。心之精爽，有思輒通，魂之爲也，所謂神也，陽主施者也。主施者斷，主受者聽，故孟子曰：『耳目之官不思，心之官則思。』是思者，心之能也。精爽有蔽隔而不能通之時，及其無蔽隔，無弗通，乃以神明稱之。凡血氣之屬，皆有精爽。其心之精爽，鉅細不同，如火光之照物，光小者，其照也近，所照者不謬也，所不照(所)(斯)疑謬承之，不謬之謂得理；其光大者，其照也遠，得理多而失理少。且不特遠近也，光之及又有明闇，故於物有察有不察，察者盡其實，不察斯疑謬承之，疑謬之謂失理。失理者，限於質之昧，所謂愚也。惟學可以增益其不足而進於智，益之不已，至乎其極，如日月有明，容光必照，則聖人矣。此《中庸》『雖愚必明』，《孟子》『擴而充之之謂聖人』。神明之盛也，其於事靡不得理，斯仁義禮智全矣。故理義非他，所照所察者之不謬也。何以不謬？心之神明也。人之異於禽獸者，雖同有精爽，而人能進於神明也。理義豈別若一物，求之所照所察之外，而人之精爽能進於神明，豈求諸氣稟之外哉！

問：後儒以人之有嗜欲出於氣稟，而理者，別於氣稟者也。今謂心之精爽，學以擴充之，進於神明，則於事靡不得理，是求理於氣稟之外者非矣。孟子專舉『理義』以明『性善』，何也？

曰：古人言性，但以氣稟言，未嘗明言理義爲性，蓋不待言而可知也。至孟子時，異說紛起，以理義爲聖人治天下(之)具，設此一法以強之從，害道之言皆由外理義而生。人徒知耳之於聲，目之於色，鼻之於臭，口之於味之爲性，而不知心之於理義，亦猶耳目鼻口之於聲色臭味也，故曰『至於心獨無所同然乎』。蓋就其所知以證明其所不知，舉聲色臭味之欲歸之耳目鼻口，舉理義之好歸之心，皆內也，非外也，比而合之以解天下之惑，俾曉然無疑於理義之爲性，害道之言庶幾可以息矣。孟子明人心之通於理義，與耳目鼻口之通於聲色臭味，咸根諸性，非由後起。後儒見孟子言性，則曰理義，則曰仁義禮智，不得其說，遂於氣稟之外增一理義之性，歸之孟子矣。

問：聲色臭味之欲亦宜根於心，今專以理義之好爲根於心，於『好是懿德』固然矣，抑聲色臭味之欲徒根於耳目鼻口歟？心，君乎百體者也，百體

之能，皆心之能也，豈耳悅聲，目悅色，鼻悅臭，口悅味，非心悅之乎？

曰：否。心能使耳目鼻口，不能代耳目鼻口之能，彼其能者各自具也，故不能相爲。人物受形於天地，故恆與之相通。盈天地之間，有聲也，有色也，有臭也，有味也，舉聲色臭味，則盈天地間者無或遺矣。外內相通，其開竅也，是爲耳目鼻口。五行有生尅，生則相得，尅則相逆，血氣之得其養、失其養繫焉，資於外足以養其內，此皆陰陽五行之所爲，外之盈天地之間，內之備於吾身，外內相得無間而養道備。『民之質矣，日用飲食』，自古及今，以爲道之經也。血氣各資以養，而開竅於耳目鼻口以通之，既於是通，故各成其能而分職司之。孔子曰：『少之時，血氣未定，戒之在色；及其長也，血氣方剛，戒之在鬬；及其老也，血氣既衰，戒之在得。』血氣之所爲不一，舉凡身之嗜欲根於(氣)血(氣)明矣，非根於心也。孟子曰，『理義之悅我心，猶芻豢之悅我口』，非喻言也。凡人行一事，有當於理義，其心氣必暢然自得；悖於理義，心氣必沮喪自失，以此見心之於理義，一同乎血氣之於嗜欲，皆性使然耳。耳目鼻口之官，臣道也；心之官，君道也，臣效其能而君正其可否。理義非他，可否之而當，是謂理義。然又非心出一意以可否之也，若心出一意以可否之，何異強制之乎。是故就事物言，非事物之外別有理義也。『有物必有則』，以其則正其物，如是而已矣。就人心言，非別有理以予之而具於心也；心之神明，於事物咸足以知其不易之則，譬有光皆能照，而中理者，乃其光盛，其照不謬也。

問：學者多識前言往行，可以增益己之所不足；宋儒謂『理得於天而藏於心』，殆因問學之得於古賢聖而藏於心，比類以爲說歟？

曰：人之血氣心知本乎陰陽五行者，性也。如血氣資飲食以養，其化也，卽爲我之血氣，非復所飲食之物矣。心知之資於問學，其自得之也亦然。以血氣言，昔者弱而今者強，是血氣之得其養也；以心知言，昔者狹小而今也廣大，昔者闇昧而今也明察，是心知之得其養也，故曰『雖愚必明』。人之血氣心知，其天定者往往不齊，得養不得養，遂至於大異。苟知問學猶飲食，則貴其化，不貴其不化。記問之學，入而不化者也。自得之，則居之安，資之深，取之左右逢其源，我之心知，極而至乎聖人之神明矣。神明者，猶然心也，非心自心而所得者藏於中之謂也。心自心而所得者藏於中，以之言學，尙爲物而不化之學，況以之言性乎！

問：宋以來之言理也，其說爲『不出於理則出於欲，不出於欲則出於理』，故辨乎理欲之界，以爲君子小人於此焉分。今以情之不爽失爲理，是理者存乎欲者也，然則無欲亦非歟？

曰：孟子言『養心莫善於寡欲』，明乎欲不可無也，寡之而已。人之生也，莫病於無以遂其生。欲遂其生，亦遂人之生，仁也。欲遂其生，至於戕人之生而不顧者，不仁也。不仁，實始於欲遂其生之心，使其無此欲，必無不仁矣。然使其無此欲，則於天下之人，生道窮促，亦將漠然視之。己不必遂其生，而遂人之生，無是情也。然則謂『不出於正則出於邪，不出於邪則出於正』，可也；謂『不出於理則出於欲，不出於欲則出於理』，不可也。欲，其物；理，其則也。不出於邪而出於正，猶往往有意見之偏，未能得理。而宋以來之言理欲也，徒以爲正邪之辨而已矣，不出於邪而出於正，則謂以理應事矣。理與事分爲二而與意見合爲一，是以害事。夫事至而應者，心也，心有所蔽，則於事情未之能得，又安能得理乎？自老氏貴於『抱一』，貴於『無欲』，莊周書則曰：『聖人之靜也，非曰靜也善，故靜也；萬物無足以撓心者，故靜也。水靜猶明，而況精神，聖人之心靜乎！夫虛靜恬淡，寂寞無爲者，天地之平，而道德之至。』周子《通書》曰：『「聖可學乎？」曰：「可。」「有要乎？」曰：「有。」「請問焉。」曰：「一爲要。一者，無欲也；無欲則靜虛動直。靜虛則明，明則通；動直則公，公則溥。明通公溥，庶矣哉！」』此卽老、莊、釋氏之說。朱子亦屢言『人欲所蔽』，皆以爲無欲則無蔽，非《中庸》『雖愚必明』之道也。有生而愚者，雖無欲，亦愚也。凡出於欲，無非以生以養之事，欲之失爲私，不爲蔽。自以爲得理，而所執之實謬，乃蔽而不明。天下古今之人，其大患，私與蔽二端而已。私生於欲之失，蔽生於知之失；欲生於血氣，知生於心。因私而咎欲，因欲而咎血氣；因蔽而咎知，因知而咎(心)，老氏所以言『常使民無知無欲』，彼自外其形骸，貴其眞宰，後之釋氏，其論說似異而實同。宋儒出入於老、釋，程叔子撰《明道先生行狀》云：『自十五六時，聞周茂叔論道，遂厭科舉之業，慨然有求道之志，泛濫於諸家，出入於老、釋者幾十年，返求諸「六經」，然後得之。』呂與叔撰《橫渠先生行狀》云：『范文正公勸讀《中庸》，先生讀其書，雖愛之，猶以爲未足，又訪諸釋、老之書，累年，盡究其說，知無所得，返而求之「六經」。』《朱子語類》廖德明《錄癸巳所聞》：『先生言：二三年前見得此事尙髐突，爲他佛說得相似，近年來方看得分曉。』考朱子慕禪學在十五六時，年二十四，見李愿中，敎以看聖賢言語，而

其後復入於釋氏。至癸巳，年四十四矣。故雜乎老、釋之言以爲言。《詩》曰：『民之質矣，日用飲食。』《記》曰：『飲食男女，人之大欲存焉。』聖人治天下，體民之情，遂民之欲，而王道備。人知老、莊、釋氏異於聖人，聞其無欲之說，猶未之信也，於宋儒，則信以爲同於聖人，理欲之分，人人能言之。故今之治人者，視古賢聖體民之情，遂民之欲，多出於鄙細隱曲，不措諸意，不足爲怪；而及其責以理也，不難舉曠世之高節，著於義而罪之。尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失，謂之順；卑者、幼者、賤者以理爭之，雖得，謂之逆。於是下之人不能以天下之同情，天下所同欲達之於上；上以理責其下，而在下之罪，人人不勝指數。人死於法，猶有憐之者；死於理，其誰憐之？嗚呼！雜乎老、釋之言以爲言，其禍甚於申、韓如是也！『六經』、孔、孟之書，豈嘗以理爲如有物焉，外乎人之性之發爲情欲者，而強制之也哉！孟子告齊、梁之君，曰『與民同樂』，曰『省刑罰，薄稅斂』，曰『必使仰足以事父母，俯足以畜妻子』，曰『居者有積倉，行者有裹（囊）（糧）』，曰『內無怨女，外無曠夫』，仁政如是，王道如是而已矣。

問：《樂記》言滅天理而窮人欲，其言有似於以理欲爲邪正之別，何也？

曰：性，譬則水也；欲，譬則水之流也。節而不過，則爲依乎天理，爲相生養之道，譬則水由地中行也；窮人欲而至於有悖逆詐僞之心，有淫泆作亂之事，譬則洪水橫流，汎濫於中國也。聖人教之反躬，以己之加於人，設人如是加於己，而思躬受之之情，譬則禹之行水，行其所無事，非惡汎濫而塞其流也。惡汎濫而塞其流，其立說之工者且直絕其源，是遏欲無欲之喻也。『口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也』，此後儒視爲人欲之私者，而孟子曰『性也』，繼之曰『有命焉』。命者，限制之名，如命之束則不得而西，言性之欲之不可無節也。節而不過，則依乎天理；非以天理爲正，人欲爲邪也。天理者，節其欲而不窮人欲也。是故欲不可窮，非不可有；有而節之，使無過情，無不及情，可謂之非天理乎！

問：《中庸》言『君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞』，言『君子必慎其獨』，後儒因有存理遏欲之說。今曰『欲譬則水之流』，則流固不可塞；誠使水由地中行，斯無往不得其自然之分理；存此意以遏其汎濫，於義未爲不可通。然《中庸》之言，不徒治之於汎濫也，其意可得聞歟？

曰：所謂『戒慎恐懼』者，以敬肆言也。凡對人者，接於目而睹，則戒慎其儀容；接於耳而聞，則恐懼有愆謬。君子雖未對人亦如是，蓋敬而不敢少肆也，篇末云『君子不動而敬，不言而信』是也。所謂『慎獨』者，以邪正言也。凡有所行，端皆起於志意，如見之端起於隱，顯之端起於微，其志意既動，人不見也，篇末云『君子內省不疚，無惡於志，君子之所不可及者，其唯人之所不見乎』是也。蓋方未應事，則敬肆分；事至而動，則邪正分。敬者恆自檢柙，肆則反是；正者不牽於私，邪則反是。必敬必正，而意見或偏，猶未能語於得理；雖智足以得理，而不敬則多疏失，不正則盡虛僞。三者，一虞於疏，一嚴於僞，一患於偏，各有所取也。

問：自宋以來，謂『理得於天而具於心』，既以爲人所同得，故於智愚之不齊歸諸氣稟，而敬肆邪正概以實其理欲之說。老氏之『抱一』、『無欲』，釋氏之『常惺惺』，彼所指者，曰『眞宰』，曰『眞空』，莊子云：『若有眞宰而特不得其朕。』釋氏書云：『卽此識情，便是眞空妙智。』又云：『眞空則能攝衆有而應變。』又云：『湛然常寂，應用無方，用而常空，空而常用。用而不有，卽是眞空；空而不無，卽成妙有。』而易以理字便爲聖學。既以理爲得於天，故又創理氣之說，譬之『二物渾淪』。《朱子語錄》云：『理與氣決是二物，但在物上看，則二物渾淪，不可分開各在一處，然不害二物之各爲一物也。』於理極其形容，指之曰『淨潔空闊』。問『先有理後有氣』之說。朱子曰：『不消如此說。而今知他合下先是有理後有氣邪？後有理先有氣邪？皆不可得而推究。然以意度之，則疑此氣是依傍道理行，及此氣之聚，則理亦在焉。蓋氣則能凝結造作，理卻無情意，無制度，無造作，止此氣凝聚處，理便在其中。且如天地間人物草木禽獸，其生也莫不有種，定不會無種了，白地生出一個物事。這個都是氣。若理則止是個淨潔空闊底世界，無形迹，他卻不會造作。氣則能醞釀凝聚生物也。』不過就老、莊、釋氏所謂『眞宰』、『眞空』者轉之以言夫理，就老、莊、釋氏之言轉而爲『六經』、孔、孟之言。今何以剖別之，使截然不相淆惑歟？

曰：天地、人物，事爲，不聞無可言之理者也，《詩》曰『有物有則』是也。物者，指其實體實事之名；則者，稱其純粹中正之名。實體實事，罔非自然，而歸於必然，天地、人物、事爲之理得矣。夫天地之大，人物之蕃，事爲之委曲條分，苟得其理矣，如直者之中懸，平者之中水，圓者之中規，方者之中矩，然後推諸天下萬世而準。《易》稱『先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎，況於鬼神乎』，《中庸》稱『考諸三王而不謬，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑』。夫如是，是爲得理，是爲心之所同然。孟子曰：『規矩，方圓之至也；聖人，人倫之至也。』語天地而精言

其理，猶語聖人而言乎其可法耳。尊是理，而謂天地陰陽不足以當之，必非天地陰陽之理則可。天地陰陽之理，猶聖人之聖也；尊其聖，而謂聖人不足以當之，可乎哉？聖人亦人也，以盡乎人之理，羣共推爲聖智。盡乎人之理非他，人倫日用盡乎其必然而已矣。推而極於不可易之爲必然，乃語其至，非原其本。後儒從而過求，徒以語其至者之意言思議視如有物，謂與氣渾淪而成，聞之者習焉不察，莫知其異於『六經』、孔、孟之言也。舉凡天地、人物、事爲，求其必然不可易，理至明顯也。從而尊大之，不徒曰天地、人物、事爲之理，而轉其語曰『理無不在』，視之『如有物焉』，將使學者皓首茫然，求其物不得。非『六經』、孔、孟之言難知也，傳注相承，童而習之，不復致思也。

問：宋儒以理爲『如有物焉，得於天而具於心』，人之生也，由氣之凝結生聚，而理則湊泊附著之，朱子云：『人之所以生，理與氣合而已。天理固浩浩不窮，然非是氣，則(雖)有是理而無所湊泊，故必二氣交感，凝結生聚，然後是理有所附著。』因以此爲『完全自足』，程子云：『聖賢論天德，蓋自家元是天然完全自足之物，若無所污壞，卽當直而行之；若少有污壞，卽敬以治之，使復如舊。』如是，則無待於學。然見於古賢聖之論學，與老、莊、釋氏之廢學，截然殊致，因謂『理爲形氣所污壞，故學焉以復其初』。朱子於《論語》首章，於《大學》『在明明德』，皆以『復其初』爲言。『復其初』之云，見莊周書。《莊子繕性篇》云：『繕性於俗學以求復其初，滑欲於俗知以求致其明，謂之蔽蒙之民。』又云：『文滅質，博溺心，然後民始惑亂，無以返其性情而復其初。』蓋其所謂理，卽如釋氏所謂『本來面目』，而其所謂『存理』，亦卽如釋氏所謂『常惺惺』。釋氏書云：『不思善，不思惡，時認本來面目。』上蔡謝氏曰：『敬是常惺惺法。』王文成解《大學》格物致知，『主扞禦外物之說，其言曰：「本來面目，卽吾聖門所謂良知。隨物而格，是致知之功。」豈宋以來儒者，其說盡援儒以入釋歟？

曰：老、莊、釋氏以其所謂『眞宰』、『眞空』者爲『完全自足』，然不能謂天下之人有善而無惡，有智而無愚也，因舉善與智而毀訾之。老氏云：『絕學無憂。唯之與阿，相去幾何？善之與惡，相去何若？』又云：『以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。』又云『古之善爲道者，非以明民，將以愚之。』彼蓋以無欲而靜，則超乎善惡之上，智乃不如愚，故直云『絕學』，又(生)〔主〕『絕聖棄智』，『絕仁棄義』，此一說也。荀子以禮義生於聖心，常人學然後能明於禮義，若順其自然，則生爭奪。弗學而能，乃屬之性；學而後能，不得屬之性，故謂性惡。而其於孟子言性善也辯之曰：『性善，則去聖王，息禮義矣；性惡，則興聖王，貴禮義矣。』此又一說也。荀子習聞當時雜乎老、莊、告子之說者廢學毀禮義，而不達孟子性善之旨，以禮義爲聖人教天下制其性，使不至爭奪，而不知禮義之所由名。老、莊、告子及後之釋氏，乃言如荀子所謂『去聖王，息禮義』耳。程子、朱子謂氣稟之外，天與之以理，非生知安行之聖人，未有不污壞其受於天之理者也，學而後此理漸明，復其初之所受。是天下之人，雖有所受於天之理，而皆不殊於無有，此又一說也。今富者遺其子粟千鍾，貧者無升斗之遺；貧者之子取之宮中無有，因曰以其力致升斗之粟；富者之子亦必如彼之日以其力致之，而曰所致者卽其宮中者也，說必不可通，故詳於論敬而略於論學。如程子云『敬以治之，使復如舊』，而不及學；朱子於《中庸》致中和，猶以爲『戒懼愼獨』。陸子靜、王文成諸人，推本老、莊、釋氏之所謂『眞宰』、『眞空』者，以爲卽全乎聖智仁義，卽全乎理，陸子靜云：『收拾精神，自作主宰，萬物皆備於我，何有欠闕。當惻隱時，自然惻隱；當羞惡時，自然羞惡；當寬裕溫柔時，自然寬裕溫柔；當發強剛毅時，自然發強剛毅。』王文成云：『聖人致知之功，至誠無息。其良知之體，皦如明鏡，妍媸之來，隨物現形，而明鏡曾無所留染，所謂「情順萬事而無情」也。「無所住(以)〔而〕生其心」，佛氏曾有是言，未爲非也。明鏡之應，妍者妍，媸者媸，一照而皆眞，卽是「生其心」處；妍者妍，媸者媸，一過而不留，卽「無所住」處。』此又一說也。程子、朱子就老、莊、釋氏所指者，轉其說以言夫理，非援儒而入釋，誤以釋氏之言雜入於儒耳；陸子靜、王文成諸人就老、莊、釋氏所指者，卽以理實之，是乃援儒以入於釋者也。試以人之形體與人之德性比而論之，形體始乎幼小，終乎長大；德性始乎蒙昧，終乎聖智。其形體之長大也，資於飲食之養，乃長日加益，非『復其初』；德性資於學問，進而聖智，非『復其初』明矣。人物以類區分，而人所稟受，其氣清明，異於禽獸之不可開通。然人與人較，其材質等差凡幾？古賢聖知人之材質有等差，是以重問學，貴擴充。老、莊、釋氏謂有生皆同，故主於去情欲以勿害之，不必問學以擴充之。在老、莊、釋氏既守己自足矣，因毀訾仁義以伸其說。荀子謂常人之性，學然後知禮義，其說亦足以伸。陸子靜、王文成諸人同於老、莊、釋氏，而改其毀訾仁義者，以爲自然全乎仁義，巧於伸其說者也。程子、朱子尊理而以爲天與我，猶荀子尊禮義以爲聖人與我也。謂理爲形氣所污壞，是聖人而下形氣皆大不美，卽荀子性惡之說也；而其所謂理，別爲湊泊附著之一物，猶老、莊、釋氏所謂『眞宰』、『眞空』之湊泊附著於形體也。理既完全自

足，難於言學以明理，故不得不分理氣爲二本而咎形氣。蓋其說雜糅傅合而成，令學者眩惑其中，雖『六經』、孔、孟之言具在，咸習非勝是，不復求通。嗚呼，吾何敢默而息乎！

問：程伯子之出入於老、釋者幾十年，返求諸『六經』，然後得之，見叔子所撰《行狀》。而朱子年四十內外，猶馳心空妙，其後有《答汪尚書書》，言『熹於釋氏之說，蓋嘗師其人，尊其道，求之亦切至矣，然未能有得。其後以先生君子之教，校乎前後緩急之序，於是暫置其說而從事於吾學。其始蓋未嘗一日不往來於心也，以爲俟卒究吾說而後求之未爲甚晚。而一二年來，心獨有所自安，雖未能卽有諸己，然欲復求之外學以遂其初心，不可得矣。』程、朱雖從事釋氏甚久，然終能覺其非矣，而又未合於『六經』、孔、孟，則其學何學歟？

曰：程子、朱子其出入於老、釋，皆以求道也，使見其道爲是，雖人以爲非而不顧。其初非背『六經』、孔、孟而信彼也，於此不得其解，而見彼之捐棄物欲，返觀內照，近於切己體察，爲之亦能使思慮漸清，因而冀得之爲衡（鑒）事物之本。然極其致，所謂『明心見性』、『還其神之本體』者，卽本體得矣，以爲如此便足，無欠闕矣，實動輒差謬。在老、莊、釋氏固不論差謬與否，而程子、朱子求道之心，久之知其不可恃以衡鑒事物，故終謂其非也。夫人之異於物者，人能明於必然，百物之生各遂其自然也。老氏言『致虛極，守靜篤』，言『道法自然』，釋氏亦不出此，皆起於自私，使其神離形體而長存。老氏言『長生久視』，以死爲『返其眞』；所謂長生者，形化而神長存也；釋氏言『不生不滅』；所謂不生者，不受形而生也；不滅者，卽其神長存也。其所謂性，所謂道，專主所謂神者爲言。邵子云：『道與一，神之強名也。』又云：『神無方而性有質。』又云：『性者，道之形體；心者，性之郛郭。』又云：『人之神卽天地之神。』合其言觀之，得於老、莊最深。所謂道者，指天地之『神無方』也；所謂性者，指人之『（神）（性）有質』也，故曰『道之形體』。邵子又云：『神統於心，氣統於腎，形統於首；形氣交而神主乎其中，三才之道也。』此顯指神宅於心，故曰『心者，性之郛郭』。邵子又云：『氣則養性，性則乘氣；故氣存則性存，性動則氣動也。』此顯指神乘乎氣而資氣以養。王文成云：『夫良知一也，以其妙用而言謂之神，以其流行而言謂之氣。』立說亦同。又卽導養家所云『神之炯炯而不昧者爲性，氣之縕絪而不息者爲命』。朱子於其指神爲道、指神爲性者，皆轉以言夫理。張子云：『由太虛，有天之名；由氣化，有道之名；合虛與氣，有性之名；合性（與）知覺，有心之名。』其所謂虛，『六經』、孔、孟無是言也。張子又云：『神者，太虛妙應之目。』又云：『天之不測謂神，神而有常謂天。』又云：『神，天德；化，天道。』是其曰虛曰天，不離乎所謂神者。彼老、莊、釋氏之自貴其神，亦以爲妙應，爲沖虛，爲足乎天德矣。如云：『性周法界，淨智圓妙，體自空寂。』張子又云：『氣有陰陽，推行有漸爲化，合一不測爲神。』斯言也，蓋得之矣。試驗諸人物，耳目百體，會歸於心；心者，合一不測之神也。天地間百物生生，無非推本陰陽。《易》曰：『精氣爲物。』曾子曰：『陽之精氣曰神，陰之精氣曰靈，神靈者，品物之本也。』因其神靈，故不徒曰氣而稱之曰精氣。老、莊、釋氏之謬，乃於此歧而分之。內其神而外形體，徒以形體爲傳舍，以擧凡血氣之欲、君臣之義、父子昆弟夫婦之親，悉起於有形體以後，而神至虛靜，無欲無爲。在老、莊、釋氏徒見於自然，故以神爲已足。程子、朱子見於『六經』、孔、孟之言理義，歸於必然不可易，非老、莊、釋氏所能及，因尊之以當其所謂神者爲生陽生陰之本，而別於陰陽；爲人物之性，而別於氣質；反指孔、孟所謂道者非道，所謂性者非性。獨張子之說，可以分別錄之，如言『由氣化，有道之名』，言『化，天道』，言『推行有漸爲化，合一不測爲神』，此數語者，聖人復起，無以易也。張子見於必然之爲理，故不徒曰神而曰『神而有常』。誠如是言，不以理爲別如一物，於『六經』、孔、孟近矣。就天地言之，化，其生生也；神，其主宰也，不可歧而分也。故言化則賅神，言神亦賅化；由化以知神，由化與神以知德；德也者，天地之中正也。就人言之，有血氣，則有心知；有心知，雖自聖人而下，明昧各殊，皆可學以牖其昧而進於明。天之生物也，使之一本，而以性專屬之神，則視形體爲假合；以性專屬之理，則苟非生知之聖人，不得不咎其氣質，皆二本故也。老、莊、釋氏尊其神爲超乎陰陽氣化，此尊理爲超乎陰陽氣化。朱子《答呂子約書》曰：『陰陽也，君臣父子也，皆事物也；人之所行也，形而下者也，萬象紛羅者也。是數者，各有當然之理，卽所謂道也，當行之路也，形而上者也，沖漠無朕者也。』然則《易》曰『立天之道曰陰與陽』，《中庸》曰『君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者，天下之達道也』，皆僅及事物而卽謂之道，豈聖賢之立言，不若朱子言之辨析歟？聖人順其血氣之欲，則爲相生養之道，於是視人猶己，則忠；以己推之，則恕；憂樂於人，則仁；出於正，不出於邪，則義；恭敬不

侮慢，則禮；無差謬之失，則智；曰忠恕，曰仁義禮智，豈有他哉？常人之欲，縱之至於邪僻，至於爭奪作亂；聖人之欲，無非懿德。欲同也，善不善之殊致若此。欲者，血氣之自然，其好是懿德也，心知之自然，此孟子所以言性善。心知之自然，未有不悅理義者，未能盡得理合義耳。由血氣之自然，而審察之以知其必然，是之謂理義；自然之與必然，非二事也。就其自然，明之盡而無幾微之失焉，是其必然也。如是而後無憾，如是而後安，是乃自然之極則。若任其自然而流於失，轉喪其自然，而非自然也；故歸於必然，適完其自然。夫人之生也，血氣心知而已矣。老、莊、釋氏見常人任其血氣之自然之不可，而靜以養其心知之自然；於心知之自然謂之性，血氣之自然謂之欲，說雖巧變，要不過分血氣心知爲二本。荀子見常人之心知，而以禮義爲聖心；見常人任其血氣心知之自然之不可，而進以禮義之必然；於血氣心知之自然謂之性，於禮義之必然謂之教；合血氣心知爲一本矣，而不得禮義之本。程子、朱子見常人任其血氣心知之自然之不可，而進以理之必然；於血氣心知之自然謂之氣質，於理之必然謂之性，亦合血氣心知爲一本矣，而更增一本。分血氣心知爲二本者，程子斥之曰『異端本心』，而其增一本也，則曰『吾儒本天』。如其說，是心之爲心，人也，非天也；性之爲性，天也，非人也。以天別於人，實以性爲別於人也。人之爲人，性之爲性，判若彼此，自程子、朱子始。告子言『以人性爲仁義，猶以杞柳爲桮棬』，孟子必辨之，爲其戕賊一物而爲之也，況判若彼此，豈有不戕賊者哉！蓋程子、朱子之學，借階於老、莊、釋氏，故僅以理之一字易其所謂眞宰眞空者而餘無所易。其學非出於荀子，而偶與荀子合，故彼以爲惡者，此亦咎之；彼以爲出於聖人者，此以爲出於天。出於天與出於聖人豈有異乎！天下惟一本，無所外。有血氣，則有心知；有心知，則學以進於神明，一本然也；有血氣心知，則發乎血氣心知之自然者，明之盡，使無幾微之失，斯無往非仁義，一本然也。荀歧而二之，未有不外其一者。『六經』、孔、孟而下，有荀子矣，有老、莊、釋氏矣，然『六經』、孔、孟之道猶在也。自宋儒雜荀子及老、莊、釋氏以入『六經』、孔、孟之書，學者莫知其非，而『六經』、孔、孟之道亡矣。

焦循《雕菰樓集》卷一〇《理說》 君長之設，所以平天下之爭也。故先王立政之要，因人情以制禮，故曰：能以禮讓爲國乎何？有天下知有禮而恥於無禮，故射有禮，軍有禮，訟獄有禮，所以消人心之忿，而化萬物之戾。漸之既久，摩之既深，君子以禮自安，小人以禮自勝，欲不治得乎？後世不言禮而言理。九流之原，名家出於禮官，法家出於理官。齊之以刑，則民無恥；齊之以禮，則民且格，禮與刑相去遠矣。惟先王恐刑罰之不中，務於罪辟之中，求其輕重，析及豪芒，無有差謬，故謂之理，其官卽謂之理官；而所以治天下則以禮，不以理也。禮論辭讓，理辨是非。知有禮者，雖仇隙之地，不難以揖讓處之，若曰：雖伸於理，不可屈於禮也。知有理者，雖父兄之前，不難以口舌爭之，若曰：雖失於禮，而有以伸於理也。今之訟者，彼告之，此訴之，各持一理，譊譊不已。爲之解者，若直論其是非，彼此必皆不服；說以名分，勸以孫順，置酒相揖，往往和解。可知理足以啓爭，而禮足以止爭也。明人呂坤有語錄一書，論理云：天地間惟理與勢最尊，理又尊之尊也。廟堂之上言理，則天子不得以勢相奪；卽相奪，而理則常伸於天下萬世。此眞邪說也！孔子自言事君盡禮，未聞持理以要君者。呂氏此言，亂臣賊子之萌也。

黃式三《儆居集》經說三《申戴氏理說》 戴氏東原作《孟子字義疏證》，言理言天理，有異於昔儒。昔儒言天理之超乎陰陽氣化者，曰：『陰陽，氣也，形而下也。所以一陰一陽者，理也，形而上也。』是形上之道，惟天理足以當之矣。戴氏則據《易》言『一陰一陽之謂道』，又言『立天之道曰陰與陽』，陰陽卽爲天道，不聞辨別所以陰陽始可當道之偁。《樂記》言天理，指人心中天然之分理，非陰陽而上別有所謂天理。此其異者一。昔儒既眇言天理，而以天理之賦於人爲性之本矣，戴氏則云：『理者，察之而幾微，必區以別之名，是故謂之分理。在物之質，曰肌理，曰腠理，曰文理。得其分則有條不紊，謂之條理。』凡經傳中言理，謂人情之不爽失者也，非指潔淨空闊之一物也。此其異者二。昔儒既言天理爲性之本，則以理之得於天而具於心，爲人之所同，其說依據於孟子。戴氏則謂：『理至聖人，而後無蔽，始能推諸天下萬世而準。』《易》偁先天而天弗違，後天而奉天時。《中庸》偁考諸三王而不謬，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。如是，始爲得人心之同然。如是，始謂之得理。孟子以聖人先得義理爲人心所同然，其解如此。若未至於同然，而存乎人之意見，不可謂理。六經、孔孟之書，以及傳記羣籍，言理者少。今雖至愚之人，悖戾恣睢，其處斷一事，責詰一人，莫不輒曰理者，由自矜理具於心，而遂以心之意見當之也。此其異者三。昔儒既

言天理同具於心，以此理爲完全自足，而人非生知安行，氣稟所拘，未有不污壞。其所受於天之理，有學而後此理漸明，學者是以貴復其初。戴氏則謂：『目能辨色，耳能辨聲，心能辨理義。血氣心知，皆有自具之能。』是性善卽於形氣見之，而非壞於形氣也。戴氏又謂：『人因質之昧而失理，學之有可進於智者，人之血氣心知，異於禽獸心之精爽，學以擴充之，於事靡不得理。』是求理不在血氣心知之外也。戴氏又謂：『人之形體，資乎飲食之養，始於幼小，終於長大，非復其初。人之德性，資乎學問之養，始於蒙昧，終於聖智，亦非復其初。孟子是以貴擴充，不言復初也。』此其異四，其異五，其異六。昔儒既言理爲氣稟所壞，因謂人有氣稟，始有情欲之擾，其說以《樂記》爲依據。戴氏則以理卽情之不爽失者，在己與人，皆謂之情，無過情，無不及情之謂理。《樂記》云：『人生而靜，天之性。感物而動，性之欲。』欲出於性，由一人之欲，推之知天下人之同欲，此謂反躬而依天理。嫥一人之欲，而滅沒乎天下人之同欲，此謂不能反躬而窮人欲。欲不可窮，非不可有，有而節之，使無過情無不及情，卽合乎天理矣，此戴氏之說理。其異七也。有此七異，聞者驚且譁矣。雖然，盍言其同。《程子遺書》曰：『天之付與之謂命，稟之在我之謂性，見於事業之謂理。』朱子於《孟子》注引程子《易》艮卦之傳曰：『在物爲理，處物爲義。』於《近思錄》又引之。於《論語或問》『吾十有五』章，辨窮理盡性之分，云：『理以事別。』陳氏北溪，朱門高弟也，曰：『理是事物當然之則，如止仁是爲君當然之則，止敬是爲臣當然之則，孝慈是父子當然之則。』理與義對，言理是在物當然之則，義所以處此理者。明薛氏敬軒、羅氏整庵，大儒之遵守程朱者也。薛之言曰：『其中脈絡條理，合當如此也。』又曰：『所謂理者，萬事萬物自然之脈絡條理也。循其脈絡條理而行，本無難事，惟不知循理而行，所以崎嶇險阻，不勝其難也。』又曰：『《論語》一書，聖人就事言，而理在其中。論理不及事，末流爲虛無之弊。』又曰：『古者詩書禮樂，俱以事物敎人，而窮理亦於事物窮究，故所學精粗本末，竝該而無弊。後世論理太高，未免有弊。』又曰：『庖丁解牛，祇是循理。』又曰：『理不外事，惟於事求其理。理既明，卽以此理處此事，斯得其當。』羅之言曰：『學者溺於明心見性之說，於天地萬物之理不復致思，故常陷於一偏，而不可與入堯舜之道。』又曰：『士之好高欲速者，以理但當求之於心，書可不必讀，讀可不必記，貽後學無窮之禍。』張氏楊園，近儒之嫥守程朱者也。張之言曰：『聖人敎人，一則曰窮理，一則曰精義。有物斯有理，處之得宜則義也。故曰有物有則。』又曰：『義之與比，是豈離事而縣想一理乎？世儒好非在物爲理、處物爲義之語，多見其惑於邪說，而不自知返也。』又曰：『事事物物，各有當然之天理。己所以應之，能各當其則，方爲無私心，而合天理。』程、朱、陳、薛、羅、張之言如此。合戴氏言參之，則理也者，在物當然之則，是聖人所條分縷析，而君子所不敢紊也。《大學》曰，『格物』，物者，身心家國之事。此物本非外物，非外而謂格之，在外乎？格物之理，所以致心之知，卽可見求理於物之不同於告子外義矣。若後儒說理具於心，視此性爲光明洞徹，遂以意見爲理耳。或曰：『戴氏言意見之不可當理，固矣，而昔儒言人欲淨盡，天理流行，亦復破之，得無使逞欲者之藉口乎？』曰：否，否，不然也。《論語》偁公綽之不欲勸季康子以不欲，皆戒私欲也。戴氏所謂學者，莫患乎自私也。《論語》言『欲而不貪』，富與貴，是人所欲。孟子言『生我所欲』，欲貴者，人之同心。廣土衆民，君子欲之，此皆不諱言欲者。專恣之欲，不可有。同嗜之欲，不能無也。後儒爲《列》、《莊》、《淮南》之學者，謂儒家設立禮儀，辨別等次，誘之以欲，而勞之以節欲，此顯斥儒說，而自申其淸淨無欲，毀棄禮義之恉，固不可不辯。其援無欲之說，以附於程朱者，謂人欲淨盡，卽天理流行，故援異端之所謂眞宰、眞空者，卽全乎聖智，卽全乎理，主於去情欲以勿害之，不復以學問擴充之，是尤不可不辯。戴氏之所辯如此而已。朱子辯《樂記》曰：『人生而靜，天之性，未嘗不善。感物而動，性之欲，亦未嘗不善。至好惡無節於內，知誘於外，始爲惡。』又於《孟子》注云：『天理人欲，同行異情。』又於《大學或問》『格致』章云：『飲食男女，皆人情之所有，而不能無。但學者宜察行乎其閒，孰爲天理，孰爲人欲？』是朱子不用異端絕欲之說也。《論語》『三月不違仁』之注，程子嫥以無私欲爲仁，朱子更之曰：『心不違仁者，無私欲，而有其德。』是不謂遏欲卽存理也。薛氏敬軒曰：『無欲非道，入道自無欲始。』又曰：『聖賢所謂無欲者，非如釋氏盡去根塵，以其不流於人欲之私，卽爲無欲也。』羅氏整庵曰：『《樂記》所言欲與好惡，與《中庸》所言喜怒哀樂，同謂之七情，其理皆根於性者也。』七情之中，欲較重，惟天生民有欲，順之則喜，逆之則怒，得之則樂，失之則哀，故《樂記》獨以性之欲爲言，欲未可謂之惡，其爲善爲惡，係於有節無節耳。使後之學者能知此恉，不援無欲之說，以牽引異端，戴氏之辯，固可以已。或曰：『戴氏之言理欲，前儒既

有與之同者矣，而以陰陽之氣爲道，則理氣不分，豈非戴氏之肊創乎？』曰：非也。程伯子於《易傳》『形而上者謂之道』、『一陰一陽之謂道』，亦嘗合解之，謂陰陽曰道，惟截上下最分明，上者卽是道，在人默而識之。朱子《答柯國材書》曰：『一陰一陽，往來不息，卽是道之全體。』羅整庵取此二說，以明理氣之不可分。羅氏又曰：『通天地，亙古今，無非一氣而已。氣本一也，而一動一靜，一往一來，一闔一闢，一升一降，循環無已，爲四時之溫涼寒暑，爲萬物之生長收藏，爲斯民之日用彝倫，爲人事之成敗得失，千條萬緒，而卒不可亂，是卽所謂理也，初非別有一物，依於氣而立附於氣而行也。』凡此，與戴氏說同乎？稍不同乎？夫後儒之疑戴罵戴者，爲其說之駁程朱耳。而以程朱之所自言，與尊信程朱者之所言，參互引證，學者可平心讀之，去戴氏之矯枉過正，而取其所長，在善學者之實事求是也。雖然，今之言『人同此心，心同此理』者，其說如無星之稱，無寸之尺矣，何能與之彆辯也哉？

陰陽

孫奇逢《夏峰先生集》卷一四《語錄》 天地之道，一陰陽盡之矣。陰陽之道，一消長盡之矣。自復而臨而泰而大壯而夬以至於乾，陽以漸而長也。自姤而遯而否而觀而剝以至於坤，陰以漸而長也。復者，陽之息。乾者，陽之盈。姤者，陽之消。坤者，陽之虛。姤者，陰之息。坤者，陰之盈。復者，陰之消。乾者，陰之虛。消息盈虛四字，循環無端，遂成終古。舉人世一切進退存亡，始終生死，大小長短，皆造化自然之數，一定之理，夫豈有外焉者乎。彼妄言長生者，不能居易俟命，是欲獨立乾坤之外，長爲陰陽之立，此必不得之數也。

戴震《緒言》卷上 問：人物分於陰陽五行以成性，而人能循理義自治，物不能自治，何也？

曰：陰陽五行，以氣化言也；精言之，期於無憾，是謂理義，是謂天地之德。人之生也，稟天地之氣，卽併天地之德有之，而其氣清明，能通夫天地之德。物之得於天者，亦非專稟氣而生，遺天地之德也，然由其氣濁，是以錮塞不能開通。理義也者，心之所通也。天之氣化生生而條理，人物分於氣化，各成其性，而清者開通，則能知性知天，因行其所知，底於無失，斯所以還於天地之德而已矣。

又 問：『一陰一陽之謂道』，指天地之實體，至於天德、天命、天理，不復言之，而卽云『繼之者善也，成之者性也』，二語相對，似皆指人物矣，抑如後儒以善爲未涉人物歟？

曰：天地之氣化，流行不已，生生不息，其實體卽純美精好；人倫日用，其自然不失卽純美精好。生於陸者入水而死，生於水者離水而死；生於南者習於溫而不耐寒，生於北者習於寒而不耐溫。此資之以爲養者，彼受之以害生。『天地之大德曰生』，物之不以生而以殺者，豈天地之失德哉？故語道於天地，實體卽美好，不必分言也，《易》曰『一陰一陽之謂道』是也。人之心知有明闇，當其明則不失，當其闇則有差謬之失，故語道於人，人倫日用爲道之實事，『率性之謂道』，『修身以道』，『天下之達道五』是也。此所謂道不可不修者也，『修道以仁』及『聖人修之以爲教』是也，其純美精好，則所謂『中節之謂達道』，所謂『君子之道』、『聖人之道』是也。『中節之爲達道』者，純美精好，推之天下而準也，君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之交，五者爲達道，但舉實事而已矣。智仁勇以行之，而後歸於純美精好。然而卽謂之達道者，達諸天下而不可廢也。彼釋氏棄人倫以成其自私，不明乎此也。人道本於性，而性原於天道，在天道爲陰陽五行，在人物分而有之以成性；由成性各殊，故材質亦殊。材質者，性之所呈也，離材質惡覩所謂性哉！故孟子一則曰『非才之罪』，再則曰『非天之降才爾殊』。才、材古字通用。人之才得於天獨全，故物但能遂其自然，人能明於其必然。分言之，則存乎材質之自然者，性也，人物各以類區別，成性各殊也；其歸於必然者，命也，善也，人物咸協於天地之中，大共者也。故《易》言天道而下及人物，曰『繼之者善也，成之者性也』。繼，謂人物於天地，其善固繼承不隔，不以成性各殊而失其良也。善者，稱其美好之名；性者，指其實體之名；在天道不分言，而在人物分言之始明，究之美好者卽其實體之美好，非別有美好以增飾之也。

又卷下 問：《春秋傳》曰：『獨陰不生，獨陽不生，獨天不生，三合而後生。』屈原賦《天問篇》曰：『陰陽三合，何本何化？』所謂陰陽者，指男女而言；所謂天者，別而言之。豈卽如老、莊、釋氏以吾之神得於天而受形以生者歟？抑如宋儒以吾之理得於天而存於氣質中者歟？

曰：否。人物之初，何嘗非天之陰陽絪縕凝成？及氣類滋生以後，昆蟲之微，猶有絪縕而生者，至人禽之大，則獨天不生矣。然男女之生生不窮，以內之生氣通乎外之生氣，人在生氣之中，如魚在水之中，其生也何莫非天！天之陰陽，父母之陰陽，同爲（化）氣（化）自然而不可分也，此之謂『三合而後生』。

洪亮吉《卷施閣文甲集》卷一《意言二十篇・百年篇》 生年至百者少。吾欲驗百年之境，於一日內驗之而已。雞初鳴，人初醒時，孩提之時也。發念皆善，生機滿前，覺吾所欲爲之善，若不及待披衣而起者。日既出，人既起之時，猶弱冠之時也。沈憂者至此時而稍釋，結念不解者至此時而稍紓，耕田者入田，讀書者入塾，商賈相與整飭百物估量諸價，凡諸作爲，百事踴躍，卽久病者，較量夜間，亦覺稍減。日之方中，飢者畢食，出門入門，事皆振作，蓋壯盛之時也。夫精神者，人之先天也；飲食者，人之後天也。日將午正，陰陽交媾之時，則先天之精神，有不能不藉後天之飲食以接濟者矣。然先天爲陽，陽則善念多，故有人鬱大忿於胸，匿甚怨於內，至越宿而起，而忿覺少平，怨覺少釋，甚或有因是而永遠解釋者，非忿之果能平，怨之果能釋，則平旦以後之善念有以勝之也，是陽勝陰也。至後天爲陰，陰則惡念生，好勇鬥狠之風，往往起於酒食醉飽之後，亦猶聖人所云『壯之時，血氣方剛，戒之在鬥』。正此時也，是陰勝陽也。又一生之事業，定於壯盛之時，一日之作爲，定於日午之候。過此，雖有人起於衰莫，事成於日昃者，然不過百中之一，不可以爲例也。至未申以後，則一日之緒餘，猶人五十六十以後，則一生之緒餘。力強者至此而衰，心勤者至此而懈，房帷之中，晏晏寢息，是衰莫之時也。於是勇往直前者至此而計成敗，徑直不顧者至此而慮前後，沉憂者至此而益結，病危者至此而較增。視日出之時，判然如出兩人矣。非一人之能判然爲兩，則一日之陰陽昏旦，有以使之然也。此一日之境也，卽百年之境也。苟能靜體一日之境，則百年之境，亦不過如是矣。

五　行

李光地《榕村語録》卷二六《理氣》 至誠之心，無一事可離得。如五行都是土，土氣流行，無有不貫，『土旺四季』之說，出於京房耳。問：『何以謂之旺於四季？』曰：『以其交際處尤爲易見耳。天之氣化，還難遽曉，至存乎人者，可以類推。如喜樂怒哀，是木火金水也，土何在？思是也。喜之過而樂，到將樂時思一思，便喜不至過分。樂之極而怒，到將怒時思一思，便樂不至過分。怒哀亦然。發而皆中節謂之和，和氣卽土氣。從來言五行者有三：文王《後天圖》，土有艮、坤；《月令》、《呂覽》，土在中央；京房則「土旺四季」。旺四季者，是於交際處見；在中央者，是播五行於四時，若不將季夏屬土，便止有四行矣。至文王之說，於理尤長。單水如何生得木？單火如何生得金？畢竟須土。若金生水，木生火，可不須土。他如納甲之說，五行既不依生之次第，又不依行之次第。然今星命地形家，皆用之。納音之說，尤無理。』

天地一歲生生之氣，於木驗之。水火金土，亦自爲消息虛盈，但不如木之著耳。是亦木包四行之證。緣此，可見五行內，木得生氣之全也。自記。

人有問木何以長於五行者，朱子以生氣答之，極是而未盡。蓋具五行之全德者，無如木。始發生，繼暢茂，又繼而收斂，又繼而閉藏，由閉藏又復發生。如仁之貫『五常』，元之貫『四德』也。

火外明內闇，水外闇內明。火照人影在外，水照人影在內。大都外明者必須內闇，所謂『外精明而內渾厚』也；外闇者必須內明，所謂『內文明而外柔順』也。

水在地中，有陽氣推盪他，方會敷散潤澤。如人身有血，陽氣盛方能睟然見於面，不爾便不華血色，面帶青黃黑氣。

土氣原流貫於五行之始終，而發見卻於辰未戌丑。到此節一節，纔度過去。以上五行。

熊伯龍《無何集》卷一天地類《五行賊害辨一篇》 《物勢篇》曰：或曰：五行之氣更相賊害。曰：天自當以一行之氣生萬物，令之相親愛，不當令五行之氣反使相賊害也。或曰：不相賊害，不成爲用。金不賊木，木不成用；火不爍金，金不成器。含血之蟲相勝服、相嚙噬、相啖食者，皆五行氣使之然也。曰：天生萬物，欲令相爲用，不得不相賊害也。則生虎狼蝮蛇及蜂蠆之蟲，皆賊害人，天又欲使人爲之用耶？且一人之身，五藏在內，五行氣俱。如論者之言，一人之身，胸懷五藏，自相賊也；一人之操，行義之心自

相害也。且五行之氣相賊害，含血之蟲相勝服，其驗何在？曰：寅木也，其禽虎也；戌土也，其禽犬也；丑、未亦土也，丑禽牛，未禽羊也。木勝土，故犬與牛羊爲虎所服也。亥水也，其禽豕也；巳火也，其禽蛇也；子亦水也，其禽鼠也；午亦火也，其禽馬也。水勝火，故豕食蛇；火爲水所害，故馬食鼠屎而腹脹。曰：午馬也，子鼠也，酉雞也，卯兎也。水勝火，鼠何不逐馬？金勝木，雞何不啄兎？亥豕也，未羊也，丑牛也，土勝水，牛羊何不殺豕？巳蛇也，申猴也。火勝金，蛇何不食獼猴？獼猴者，畏鼠也。嚙獼猴者，犬也。鼠水，獼猴金也。水不勝金，獼猴何故畏鼠也？戌土也，申猴也；土不勝金，猴何故畏犬？東方木也，其星倉龍也；西方金也，其星白虎也；南方火也，其星朱鳥也；北方水也，其星玄武也。案龍虎交不相賊，鳥龜會不相害。以四獸驗之，以十二辰之禽效之。五行之蟲，以氣性相刻，則尤不相應。至於相啖食者，自以齒牙頓利，筋力優劣，動作巧便，氣勢勇桀。若人之在世，勢不與適，力不均等，自相勝服。夫人以刃相賊，猶物以齒角爪牙相觸刺也。人有勇怯，故戰有勝負，勝者未必受金氣，負者未必得木精也。孔子畏陽虎，卻行流汗，陽虎未必色白，孔子未必面青也。鷹之擊鳩雀，鶻之啄鵠雁，未必鷹、鶻生於南方而鳩雀、鵠雁產於西方也。自是筋力勇怯，相勝服也。一堂之上必有論者，一鄉之中必有訟者。非而曲者爲負，是而直者爲勝。

亦或辨口利舌，或詘弱綴跲。以舌論訟，猶以劍戟鬥也。小有氣勢，則能以小而制大；大無骨力，則以大而服小。鵲食蝟皮，博勞食蛇，蝟蛇不便也。蚊虻之力不如牛馬，牛馬困於蚊虻。鹿之角足以觸犬，獼猴之手足以搏鼠，然而鹿制於犬，獼猴服於鼠，角爪不利也。故十年之牛，爲牧豎所驅；長仞之象，爲越童所鈎，無便故也。

總評

有形之水火木金土，自有生克之理；無形之水火木金土，生克豈足爲憑？今之醫人言肝氣旺則損脾，卜者言火旺不利於秋季，星家以「子屬鼠，丑屬牛」等語判斷人之吉凶，相者言木形之人發落則凶，其謬孰甚焉！

今之言五行者皆宗於《易》，《易》何嘗言五行之生克耶？

太極

孫奇逢《夏峰先生集》卷八《太極圖説》

上天之載，無聲無臭，而萬物生，此《易》之源也。庖羲氏通神明之德，類萬物之情，始設奇偶二畫以象之，二畫錯而八卦成，八卦錯而四圖著。圖之文不一，陰陽消長之象則一。陰陽消長，天地之變化也，文王重之，以盡其變，周孔繫之，以效其動，因時救弊，豈能於圖之外加毫末及其久也。意義繁而諸家之學競起，徇於有者，見動而不見靜，墮於無者，見靜而不見動，知《易》者鮮矣。千餘年後，《太極圖》著，而庖羲氏之圖益明。無極者，言乎其本，無聲無臭，上天之載也。無欲者，言乎其功，渾然與物同體，夫是之謂仁。仁存則人極立，順事畢，夫是之謂合德。濂溪之言至矣，横渠《西銘》見其大者也。誠敬存之，未嘗致纖毫之力，則性定而内外忘，明道所以發其蘊也。庖羲之後，不容無文王、周、孔，濂溪之後，横渠、明道亦豈容少哉。此條脈路，孚契最微，按詞章訓詁而求之，將愈求而愈遠矣。

王夫之《黄書・原極第一》

夫觀初始於天地者，豈不大哉！洋洋乎金以銑之，木以幹之，土以敦之，火烜、風撓、水褻以烝化之，彼滋此孕以繁之，脈脈門門，泮渙摶翕以離合之，故盛德行於無疆而不知其屆也。然而清其族，絶其畛，建其位，各歸其屏者，則函輿之功所以爲慮至防以切。是故山禽趾疏，澤禽趾冪，乘禽力横，耕禽力縱，水耕宜南，霜耕宜北，是非忍於其泮散而使析其大宗也，亦勢之不能相救而絶其禍也。是故聖人審物之皆然而自畛其類，尸天下而爲之君長。區其靈冥，湔其疑似，乘其蠱壞，峻其墉廓，所以絶其禍而使之相救，故曰『聖人與天地合德』者，豈虚獲哉！夫人之於物，陰陽均也，食息均也，而不能絶乎物。華夏之於夷狄，骸竅均也，聚析均也，而不能絶乎夷狄。所以然者何也？人不自畛以絶物，則天維裂矣。華夏不自畛以絶夷，則地維裂矣。天地制人以畛，人不能自畛以絶其黨，則人維裂矣。是故三維者，三極之大司也。昔者，周之衰也，誓誥替，刺雅興，鎬京淪，東都徙，號祭存，綱紐佚，詛盟屢私，數圻日兼，故抱器服而思烹漑者，日惻惻然移玉之爲憂。而聖人之所深長思者，或不在此，作《春秋》，明王道，

內中夏，外戎狄，疑號者正其辜而終徠之，外會者斥其賤而等擯之。夫周之衰，非有匈奴、吐蕃、契丹、韃靼以爲之外逼也；陸渾、吾離、允姓、僑如之族種不能配中國之一名都也，燕之北鄙，秦之西陲，未嘗晨夕於奔命也。葵邱束牲而小白求三脊之茅，城濮館穀而重耳干隧道之請，周之玉步將上逼之爲兢兢，而聖人終不以彼憂易此恤者，則其故何也？文、武之興，昕履牧率，夕步天祚，濫唐沿虞，服夏裼商，承建列侯，各君分長，山河塞阨際蠻戎夷貊者，昔之天下也。既規規然惴其旁午，復鼎鼎然虞其上下，諸侯或僻介荒小，用寡捍強，以小藩大，勢詘於所守，力僅於所爭，固未嘗不糾迴蜿蟺於聖王之心。夫廷萬國，一君長，挾尺捶而奔役四宇，功施鈇鉞，爛然開於共主而天下弗分其功名，聖人豈異人情而不欲此哉！然而山、河以西，師旦分牧。函、崟以東，召奭代理。五侯九伯，州長連率，經緯縫紩，割制員幅者，使之控大扶小，連營載魄。是故偏方遠服，不受孤警。連城通國，若運攬臂。則周之盛王所以維繫神皋，擯拒夷類者，意未有所弛而權不可得而衰。夷、厲而降，牧長無命，綱維潰破，鋒矢尋於同仇，牖戶薄於外禦。是故孤竹蹙燕，淮夷病杞，鄭瞞、義渠侮齊、宋而窺河、渭，然而天子不能命伯。列侯之強大者矯激奮起，北斥南征，故斬令支，轢卑耳，拓西戎，刈潞氏者，猶赫赫然震矜其功以張赤縣之幟。彼其左旋右攜，夸武辟疆者，雖不足以與聖王權衡三維、裘領八極之盛心，而聖人猶將登進之，爲稍持其禍而異於澌滅也。是以周之天子賜胙俎，錫彤弓，命隨會，放黻冕，賀任好，播金鼓，而不見譏於《春秋》。故曰『其事則齊桓、晉文，其義則某竊取之矣』，蓋進之也。夫僕三極，長中區，智周乎四皇，心盡乎來許。清露零柯而場圃入保，片雲合岱而金堤戒濫，吳呼好冠而晉視命圭，杞用夷禮而胄紲神禹，莫不逆警萌甲而先靖宮庭。是故智小一身，力舉天下，保其類者爲之長，衛其羣者爲之邱。故聖人先號萬姓而示之以獨貴，保其所貴，匡其終亂，施於孫子，須於後聖，可禪，可繼，可革，而不可使夷類閒之。然後植其弱，掖其僵，揚其潔，傾其滓，冠昏飲射以文之，哭踴虞祔以哀之，堂廉級次以序之，刑殺征伐以整之，清氣疏曜，血脈強固，物不干人，沴不侵祥；黃鐘以節之，唱歎以瀏之，故禮樂興，神人和，四靈集，而朱草、醴泉相踵而奔其靈也。今夫玄駒之有君也，長其穴壤，而赤蚍、飛蜚之窺其門者，必部其族以噬殺之，終遠其垤，無相干雜，則役衆蠢者，必有以護之也。若夫無百祀之憂，鮮九垓之辨，尊以其身於天下，憤盈儔侶，畛畔同氣，猜割牽役，弱靡中區，乃霍霍然保尊貴，偷豫尸功，患至而無以敵，物偪而無以固，子孫之所不能私，種類之所不能覆，蓋王道泯絕而《春秋》之所大憖也。

陸隴其《陸稼書先生文集》卷一《太極論》

論太極者，不在乎明天地之太極，而在乎明人身之太極，明人身之太極，則天地之太極在是矣。先儒之論太極，所以必從陰陽五行天地生物之初言之者，惟恐人不知此理之原，故遡其始而言之，使知此理之無物不有，無時不然，雖欲頃刻離之而不可得也。學者徒見先儒之言陰陽，言五行，言天地萬物，廣大精微，而不從我身切實求之，則豈前賢示人之意哉。夫太極者，萬理之總名也，在天則爲命，在人則爲性，在天則爲元亨利貞，在人則爲仁義禮知。以其有條而不紊，則謂之理。以其爲人所共由，則謂之道。以其不偏不倚，無過不及，則謂之中。以其眞實無妄，則謂之誠。以其純粹而精，則謂之至善。以其至極而無以加，則謂之太極。名異而實同也。學者誠有志乎太極，惟於日用之間，時時存養，時時省察，不使一念之越乎理，不使一事之悖乎理，不使一言一動之踰乎理，斯太極存焉矣。其寂然不動，是卽太極之陰靜也。感而遂通，是卽太極之陽動也。感而復寂，寂而復感，是卽太極之動靜無端，陰陽無始也。寂然之中，而感通之理已具，感通之際，而寂然之體常在，是卽太極之體用一原，顯微無閒也。分而爲五常，發而爲五事，布而爲五倫，是卽太極之陽變陰合，而生水火木金土也。以之處家則家齊，以之處國則國治，以之處天下則天下平，是卽太極之成男成女，而萬物化生也。合吾身之萬念萬事，而無一非理，是萬物統體一太極也。卽吾身之一念一事，而無之非理，是一物各具一太極也。不越乎日用常行之中，而卓然超絕乎流俗，是太極之不離乎陰陽，而亦不雜乎陰陽也。若是者，豈必遠而求之天地萬物，而太極之全體，已備於吾身矣。由是以觀天地，則太極之在天地，亦若是而已。由是以觀萬物，則太極之在萬物，亦若是而已。天地萬物，浩浩茫茫，測之不見其端，窮之莫究其量，而莫非是理之發見也，莫非是理之流行也，莫非是理之循環而不窮也。高明博厚不同，而是理無不同也。飛潛動植有異，而是理無異也。是理散於萬物，而萃於吾身，原於天地，而賦於吾身。是故善言太極者，求之遠，不若求之近。求之虛而難據，不若求之實而可循。故周子《太極圖說》雖從陰陽五行言之，而終之曰，聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉，其示人

之意亦深切矣。又恐聖人之立極，非學者可驟及也，而繼之曰，君子修之吉，修之爲言，擇善固執之謂也。而朱子解之，又推本於敬，以爲能敬，然後能靜虛動直而太極在我。嗚呼，至矣，先儒之言，雖窮高極深，而推其旨，不過欲人修其身，以治天下國家焉耳。學者愼無騖太極之名，而不知近求之身也。

李塨《顏元集・書後》 孟子曰性善，卽魯《論》之『性相近』也，言本善也。晏子曰『汩俗移質，習染移性』，卽魯《論》之『習相遠』也，言惡所由起也。後儒不解，忽曰氣質有惡，而性亂矣，聖賢之言背矣。先生辭而辯之，功豈在禹下哉？特先生《性圖》，入『太極』、『五行』諸說，則於後儒誤論，當時尙有未盡洒者。塨後質先生曰：『周子《太極圖》，眞元品道家圖也。「《易》有太極兩儀」，指揲蓍言，非謂太極爲一物，而生天地萬物也。五行爲六府之五，乃流行於世以爲民物用者，故箕子論鯀罪曰「汩陳其五行」，非謂五行握自帝天而能生人生物也。生剋乃鄒衍以後方家粃說，聖經無有。』先生曰：『然，吾將更之。』及先生卒後，披其編，則更者十七而未及卒業，於是承先生意，而湔洗之如右。康熙乙酉三月上浣，蠡吾門人李塨書。

戴震《緒言》卷上 問：宋儒論陰陽，必推本『太極』，云：『無極而太極，太極動而生陽；動極而靜，靜而生陰；靜極復動。一動一靜，互爲其根；分陰分陽，兩儀立焉。』朱子云：『太極生陰陽，理生氣也。陰陽既生，則太極在其中，理復在氣之內也。』又云：『太極，形而上之道也；陰陽，形而下之器也。』雖『形』字借以指『氣』，似有未協，『而上』、『而下』及『之謂』、『謂之』，亦未詳審，然『太極』、『兩儀』，出於孔子，非卽理氣之分歟？

曰：後世儒者紛紛言太極，言兩儀，非孔子贊《易》太極、兩儀之本指也。孔子曰：『《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。』曰儀、曰象，皆據作《易》言之耳，非氣化之陰陽得兩儀、四象之名。《易》備於六十四，自八卦重之，故八卦者，《易》之小成，有天、地、山、澤、雷、風、水、火之義焉。其未成卦畫，一奇以儀陽，一偶以儀陰，故曰兩儀。奇而遇奇，陽已長也，以象太陽；奇而遇偶，陰始生也，以象少陰；偶而遇偶，陰已長也，以象太陰；偶而遇奇，陽始生也，以象少陽。伏羲氏覩於氣化流行，而以奇偶儀之象之。孔子贊《易》，蓋言《易》之爲書起於卦畫，非漫然也，實有見於天道之一陰一陽爲物之終始會歸，乃畫奇偶兩者從而儀之，故曰『《易》有太極，是生兩儀』。既有兩儀，而四象，而八卦，以次生矣。孔子以太極指氣化之陰陽，承上文『明於天〔之〕道』言之，卽所云『一陰一陽之謂道』，萬品之流形，莫不會歸於此。極有會歸之義，太者，無以加乎其上之稱；以兩儀、四象、八卦指《易》畫。後世儒者以兩儀爲陰陽，而求太極於陰陽之所由生，豈孔子之言乎！謂『氣生於理』，豈其然乎！況《易》起於卦畫，後儒復作圖於卦畫之前，是伏羲之畫奇偶，不惟未精，抑且未備，而待後人補苴罅漏矣。

問：宋儒之言形而上下，言道器，言太極、兩儀，今據孔子贊《易》本文疏通證明之，洵於文義未協。其見於理氣之分也，求之『六經』中無其文，故借太極、兩儀、形而上下之語以飾其說，以取信學者歟？

曰：舍聖人立言之本指，而以己說爲聖人所言，是誣聖也；借其語以飾吾之說，以求取信，是欺學者也。誣聖欺學者，程、朱之賢不爲也。蓋見於陰陽氣化，無非有迹可尋，遂以與品物流形同歸之粗，而別求諸無迹象以爲其精，是以觸於形而上下之云、太極、兩儀之稱，恍然覺悟理氣之分如是，不復詳審文義。學者轉相傳述，於是《易》之本指，其一區別陰陽之於品物，其一言作《易》者明於天道而有卦畫，皆置不察矣。

又卷下 問：後儒所謂太極，似老氏之所言『有物混成，先天地生』。朱子以太極生陰陽爲理生氣，『陰陽既生，太極在其中，理復在氣之內，人物必稟此理然後有性，必稟此氣然後有形』，亦似老氏所言『一生二，二生三，三生萬物』。朱子以道卽理之謂，而於理氣截之分明，於是言先後，言主宰、樞紐、根柢，儼然如一物，亦似老氏謂『道之爲物，惟恍惟忽』，於恍忽不可名狀中而有像有物。又《太極圖說》言主靜，注云『無欲故靜』；《通書》言『無欲則靜虛動直，靜虛則明』，似釋氏謂『六用不行，卽本性自見』。何彼此相似如是？至『常惺惺』，則直舉釋氏之言爲用功之要。今以太極兩儀，在孔子贊《易》之本指，非如後宋儒之云；以曰道曰性爲指其實體之名，以期於無失之謂理，乃稱其純美精好之名，亦非如後儒之云。然則宋儒明知老聃、莊周、告子、釋氏之非，而及其言之，又不合於孔、孟，而轉與彼相似，何也？

曰：孔子之後，異說紛起，能發明孔子之道者，孟子也；卓然異於老聃、莊周、告子而爲聖人之徒者，荀子也。釋氏之說盛行，才質過人者無不受其惑，能卓然知宗信孟子而折彼爲非者，韓子也；嘗求之老、釋，能卓然覺寤其非者，程子、張子、朱子也。然先入於彼，故其言道爲氣之主宰、樞紐，如彼以神爲氣之主宰、樞紐也；以理能生氣，如彼以神能生氣也；以理墮在形氣之

中，變化氣質則復其初，如彼以神受形氣而生，不以形氣物欲累之則復其初也。皆改其所指爲神識者以指理，故言『儒者以理爲不生不滅』，豈聖賢之言哉！『天地之初理生氣』，豈其然哉！

錢大昕《十駕齋養新録》卷一八《太極》 《易・上繫》云：『《易》有太極，是生兩儀。』有《易》而後有太極，非太極在天地之先也。韓康伯謂『有必生於无，故太極生兩儀』。『有生於无』，語出《老子》。康伯以《老》、《莊》說《易》，故云爾也。濂溪言『无極而太極』，又言『太極本無極』，蓋用韓康伯義。『無極』二字，亦見《老子》。『復歸於无極』。『六經』初未之有也。陸子靜疑《太極圖說》非濂溪作。又謂『極』訓『中』，不訓『至』，合於漢儒古義，較朱文公似勝之。

理　氣

李光地《榕村語録》卷二六《理氣》 先有理而後有氣，有明一代，雖極純儒，亦不明此理。蔡虛齋謂：『天地間二氣滾作一團，其不亂處即是理。』羅整菴謂：『理即氣之轉折處，如春轉到夏，夏轉到秋，自古及今，何嘗有一毫差錯，此便是理。』某初讀其書，只覺得不帖然，不知其病在何處。及讀薛文清《讀書録》，有『性即氣之最好處』，頗賞其語而未暢。至五十一歲後，忽悟得三說之差，總是理氣先後不分明耳。先有理而後有氣，不是今日有了理，明日纔有氣。如形而上者爲道，形而下者爲器，豈判然分作兩截？只是論等級，畢竟道屬上，器屬下；論層次，畢竟理在先，氣在後。理能生氣，氣不能生理。大凡道理不明白處，即以人身驗之。如人之歡欣暴厲者氣也，但未有漠然無喜而忽歡忻，恬然無怒而忽暴厲之事。何以有喜？以有仁之理故也。何以有怒？以有義之理故也。喜中乎仁之節，則喜得其理矣；怒中乎義之節，則怒得其理矣。是未發之先，此理本自充滿堅實於中，故及其已發，自有條理。明乎此，則知天地雖氣化遷流，萬端雜糅，亦有不能自主之時，卻有萬古不變的一個性在。惟其如此，所以人雖物欲陷溺，氣質昏蔽，『惟狂克念作聖』。天下雖大，而君子以爲篤恭可平；世雖大亂，而聖賢以爲反手可治。即謂氣滾作一團，其不亂者即理，到底有所以不亂者在。謂氣流行不已，其轉折處即理，到底有所以轉折者在。蔡、羅之說，但說到發而中節之和，不曾見得未發之中。誠也、中也、太極也，即性也。誠者，性之實理；中者，性之不偏不倚、無過不及。有未發之不偏不倚，而後有已發之無過不及。極者，造化之樞紐，品彙之根柢。樞紐，自其生物之旋運有主處言，如戶之闔闢無端，而扉柱不移，故運行不已，而其生不窮也。根柢，自所生之物歸根復命處言，如草木之種入地，幹、枝、華、葉，而結果如種，故物之形，千態萬狀，而無一不全其天也。又曰：『極者，至極之義，即樞紐之說。標準之名，即根柢之說。見到此，便覺得聖賢儒先所言，無一處不合。』

理氣固不可分作兩截，然豈得謂無先後？如有仁之理，一感於事，便有溫和之氣。有義之理，一感於事，便有果決之氣。

虛齋理氣性命，說得全不是。門人於其身後，翻出他自記一篇，欲將《太極圖說》動而陽、靜而陰之『本體』，改作『全體』，不知一改『全體』，便髑突了。蓋從頭便有此太極也，人物尚有性，豈天地之大而無性？太極者，天地之性也。有太極，便不能無陰陽，一直流出，毫無虛假，毫無間斷。若本源上明白，雖虛齋之說，亦說得通。但須知有太極自有陰陽，不可說從陰陽始見太極。如說由情見性，未始不可，但須知有性斯有情，斷不可說惟有情，乃可從此見性也。有太極自有陰陽，與因陰陽而見太極，是大關頭，由彼說，竟有以氣爲性之病。張長史於某極有益，長史初登第，自言在監中試《無欲故靜》題，他論中有一段，言：『禪定便說靜故無欲，此論大妙。靜故無欲者，勉強要靜也；無欲故靜者，自然而靜也。』一日，某問之曰：『理是何物？可是萬事萬物有當然而不可易，即見得有自然而不容已者否？』曰：『看來卻須倒轉來。有自然而不容已的，故有當然而不可易的。』此言殊有味，如人忠孝之心，有一段不可解處，是自然不容已，纔有陳善閉邪，視無形，聽無聲，種種當然之事。與其從氣上說理於此見，不如從理上說氣於此出爲是。又一日，因講『爲物不貳』，復問之曰：『爲物的是甚麼？生物的又是甚麼？』曰：『其爲物的，就是其生物的。』某曰：『這不是向日所說有自然而不容已的，故有當然而不可易的麼？』曰：『便是。』

蔡虛齋分別理氣不清，直認氣爲理，固不是。又或離氣以言理，謂：『未有天地之先，天地既壞之後，理依然在。』亦不須推說到此。鍾旺。

程子言『性即理也』，今當言理即性也。不知性之即理，則以習爲性，而

混於善惡；以空爲性，而入於虛無。不知理之卽性，則求高深之理，而差於日用；溺泛濫之理，而昧於本源。性卽理也，是天命之无妄也；理卽性也，是萬物之皆備也。

理卽性也，實實有個本體在，卽乾之元，而人之性也。有此，便不得不動，不得不靜。故朱子解『太極』曰：『卽陰陽，而指其本體不雜乎陰陽而爲言。』極精。程朱說來，若合符節。此外惟眞西山有些意思，餘不能也。

汝楫問：『「性卽理也」，理可是條理否？』曰：『是條理。孔子曰：「窮理盡性以至於命」，「和順於道德而理於義」，「順性命之理，謂之理」，都是在事物上說。君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友，不相紊亂，這是理。然此理，不是到事物上纔有。性卽有仁義禮智，不可混矣。命卽有陰陽五行，不可亂矣。「順性命之理」，說得最好。性命皆理也。程子說「性卽理也」，是因人把「性」字說空了，故指點此句。其實在事物爲理，人之所秉爲性，天之所降爲命。命本以天言，性本以人言，理本以事物言。道亦理也，但理以事物條理言，道以人所行之路言。然又曰「形而上者謂之道」，曰「天道」，曰「天理」，曰「天心」，皆是借用字眼。其曰「天德」，亦借用字眼。德本以得之於己言，故曰：「行道而有得於心，謂之德。」其曰「天命」，亦借用「臣受君之命」的「命」字。其實「命」字仍非本源，天有天之性，若沒有緣故，命個甚麼？程子兄弟，一生只把這幾個字眼想得分明，說得確當，如曰：「在物爲理」，「處物爲義」，皆至精。言理始於孔子，言性始於成湯，曰：「惟皇上帝，降衷於下民，若有恒性。」將「命」字作賦予於人之理言，始於劉子，曰：「人受天地之中以生謂之命。」以前言命，多作天之曆數言。』

理須活看。如陽善陰惡，若說陽是生氣，陰是殺氣，生氣善，殺氣惡，如此天何爲用此殺氣？豈有意欲殺乎？有陽不能無陰，猶之有陰不能無陽也，豈有善必須有惡乎？蓋天陽也，地陰也，人之心神陽也，形體陰也。人心本無不善，卽形體亦非不善，特不善皆起於形體耳。從其大體爲大人，從其小體爲小人。耳欲姦聲，目欲淫色，四肢安於惰慢，以饑渴之害爲心害，何者不生於形體？若天君泰然，百體從令，則惟有一善而已。不見有不善，惟有一陽而已，不見有陰也。如君豈可無臣？父豈可無子？夫豈可無妻？然若臣不稟君之令，子不從父之敎，妻不受夫之節制，便不好。若臣能盡職，子能承敎，妻能宜家，但見君父及夫之好處而已，雖各分些功名，而不專其美也。此方說得通。以上理氣。

李光地《榕村續語録》卷一七《理氣》 某五十一歲以前，亦不免疑朱子『理先於氣』之說。夫天地一氣也，氣之中有條理處卽理，離氣則理無所見，無所麗。故羅整菴言：『理卽於氣之轉折處見。如春生之不能不夏長，夏長之不能不秋成，秋成之不能不冬收也。不如此，無以成歲序而生萬物也。』蔡虛齋皆如此說。後乃見得不然，性卽理也不明白，倒底便曉得理卽性也。未感事物之先，原有此物，至結實一件物事。如春夏秋冬之何以爲春夏秋冬，春之何以不能不夏，夏之何以不能不秋，秋之何以不能不冬，皆因其理之必如是，不能不如是。是理非卽性乎？喜怒哀樂，惟其有仁之理，故有喜；惟其有義之理，故有怒；惟其有禮之理，故有樂；惟其有智之理，故有哀。中乎仁之節，則喜得其理矣；中乎義之節，則怒得其理矣；中乎禮之節，則樂得其理矣；中乎智之節，則哀得其理矣。未發之先，此理充滿，堅實於中，若謂無此理，則何以忽然有喜？忽然有怒？忽然有哀樂乎？由此觀之，則有條理之處，固卽未發之理爲之，而可謂之無乎？故謂之『誠』，謂之『至誠』也。

陰陽皆有淫，陽之淫在尾，陰之淫在首。喜、樂陽也，怒、哀陰也，喜、樂、怒、哀根於仁、義、禮、智，皆天理之所有。然在天、在人不同，天則春夏秋冬，無有差忒；人不能然，有過處多在樂、怒。《易》曰：『君子以懲忿窒欲。』《記》曰：『傲不可長，欲不可縱，志不可滿，樂不可極。』若憂與喜，雖聖人不能無。『樂則行之，憂則違之』，二者陰陽之正氣也。孫襄。

飛而騰者，陽中之陽；介而伏者，陰中之陰。陸之走陽，交於陰；水之躍陰，交於陽。飛之屬雄美而雌醜，雌受制於雄；介之屬雌美而雄醜，雄受制於雌；獸與魚牝牡適均。惟人得天地之正理，長大之婦人，不勝短小之男子，陽大而陰小也。孫襄。

余成雲洞中有潭，粘一敎條：禁取潭中魚。一日，同衆往遊焉，五家叔欲取魚佐食，又適有鸕鷀船來，因命取之。歸語四家叔，四家叔云：『可食者多矣，何必失信於魚？』予聞『失信』二字，至今心疚不能忘，乃知『中孚豚魚』宜連讀。魚雖愚無知，然不可欺之。當時不禁何妨，既禁，令魚知其不取矣，而又取之，何耶？自記。

天地間，惟理不敝，雖佛氏之靈明，畢竟是氣之屬，有散滅之時。惟理則

循環無端，無有無時。康節在數上見道，所以不如程子之正大。聖人合下便與天通，無有期待，只盡人事，便是事天。周公惟忠誠到極至處，遂至動天有風雷之警。假如周公亦如後世有幻術以致風雷，不惟不成爲聖人，而惑世要君，其罪不可勝言矣。

或問：『朱子以主宰謂之帝，孰爲主宰？』此處只須答應云：『天下何物無主宰？況至大之天乎！』自記。

上問一大卿：『天之體數四而用者三，不用者一；地之體數四而用者三，不用者一。不用之一以況道也，無體之一以況自然也。』嘿然無以對。門人問：『何謂？』曰：『邵子所謂：「道者，靜也。」靜爲動之根，自然者，無動靜之可名也。』孫襄。

月在地，日在天，所謂地『竅於山川』數語，亦惟孔子知道。

人到危難時，便天人呼吸相通，至見於形聲。到平安時，又絕地天通矣。

天地氣運興衰，於所生人物覘之。物其粗者，精華全在人。人之形質又其粗者，而精華又在人之心。人諸凡不苟且，便是興盛之象。如開國時人，便厚重不苟，有數百年規模。是天地之精華聚也。

人吃不相宜藥物，及迷惑做傷生之事，便致病來，此是天還有意於我。到自己覺得爽快，而氣體日增肥盛，其卒也，將一跌而不可復救矣。

人心卽天心，三代之後，何明時少而昏時多？佛氏說到天以外，此理却不肯說。聖賢不言，佛氏言之，何害？《詩》稱『監觀四方，求民之莫。』《書》言：『乃命於帝廷』，又曰：『眷求一德，俾作神主。』有是氣則有是神，有是神則有是管攝。蜂蟻有王，糟粕煨燼，微之又微者，況上天之大乎？但未必似人形耳目之狀，如火毬不類人間山水，月亦如是。孫襄。

戴震《緒言》卷上 問：宋儒嘗反覆推究先有理抑先有氣，朱子云：『必欲推其所從來，須說先有是理，然理又非別爲一物，卽存乎是氣之中。無是氣則是理亦無掛搭處。』又譬之『二物渾淪，不害其各爲一物』，朱子云：『理與氣決是二物，但在物上看，則二物渾淪，不可分開各在一處，然不害二物之各爲一物也。若在理上看，則雖未有物而已有物之理，然亦各有其理而已，未嘗實有是物也。』及『主宰』、『樞紐』、『根柢』之說，目陰陽五行爲空氣，以理爲之『主宰』，陳安卿云：『二氣流行萬古，生生不息，不成只是空氣，必有主宰之者，理是也。』爲『男女萬物生生之本』，饒仲元云：『極者至極之義，樞紐根柢之名。聖人以陰陽五行闔闢不窮，而此理爲闔闢之主，男女萬物生生不息，而此理爲生生之本。』抑似實有見者非歟？

曰：非也。陰陽流行，其自然也；精言之，期於無憾，所謂理也。理非他，蓋其必然也。陰陽之期於無憾也，猶人之期於無失也，能無失者，其惟聖人乎！聖人而後盡乎人之理，盡乎人之理非他，人倫日用盡乎其必然而已矣。語陰陽而精言其理，猶語人而精言之至於聖人也。期於無憾無失之爲必然，乃要其後，非原其先，乃就一物而語其不可譏議，奈何以虛語夫不可譏議指爲一物，與氣渾淪而成，主宰樞紐其中也？況氣之流行既爲生氣，則生氣之靈乃其主宰，如人之一身，心君乎耳目百體是也，豈待別求一物爲陰陽五行之主宰樞紐！下而就男女萬物言之，則陰陽五行乃其根柢，乃其生生之本，亦豈待別求一物爲之根柢，而陰陽五行不足生生哉！

數

方以智《東西均・象數》 宗通、說通，皆爲治心設方便耳。曰『無所得』者，至矣，然『無所得』亦一方便也。本無所得，卽有所得，直下有卽是無。象數之與虛空，一乎？二乎？有法相宗，有破相宗，有法性宗，究竟遮與雙遮適顯此正表耳。表相者多言其不得不然，而破者專取所以然以破其執；貫性相者則明其所以然，而安其不得不然，所以然卽在不得不然中。一乘實相，全密是顯，全顯是密，謂之眞空，卽妙有也，況方便法之必歸生成法乎？

愚故爲象數雪屈曰：理與象，氣與形，皆虛實，有無之兩端而一者也。氣發爲聲，形托爲文，象卽有數，數則可記。世有泥象數而不知通者，固矣；專言理而掃象數者，亦固也。專門橛株，言語道斷，自取偏至，別開一逼入牆壁之路，而悟後猶專守之，則猶未悟大變通之路矣。然其言所窮、理所不及之理，正吾可以象數寓之者，而彼扃扃不知也。何也？虛卽是實，實卽虛；一卽萬，萬卽一，豈有通至理而不合象數者乎？執虛理而不徵之象數者，是邊無而廢有也。執一惡贖，則先爲惡贖之心所礙。何謂萬卽一，何謂實卽虛乎？何謂一、多相卽之一眞法界乎？眞易簡者，不離繁多而易簡者也。天何不渺渺，而復有七曜、二十八宿、三百六十五度四分之一？地何不莽莽，而有四輪、七山、億萬萬國、山川、草木、動物、五方各三百六十？人何不脫

脫，而有五官、四肢、百骸、二十五經絡、九十九萬毛竅？乃故鏁鏁龐雜，不肯易簡，而羅列象數之書於虛玄者之身，環其當前，觸其怒乎？此正天地之所以易簡也。

提心宗而百家之理皆歸一矣；執『心』與『理』之二名相確，而不知可一、可二，可萬者，此鐫其方便之藥語，而不肯參伍天地人之象數也。有質論，有推論，推所以通質，然不能廢質，廢質則遁者便之。吾請作潦倒塾師，一布算曰：有天地後有人，人始有心，而未謂有天地先有此心；心大於天地、一切因心生者，謂此所以然者也。謂之『心』者，公心也，人與天地萬物俱在此公心中，特教人者重在切近，謔人差肩耳！何得謂以天地證心者，卽黜之無因外道乎？抑知有因，無因之共因於大因乎？抑知有因卽無因，而後知天地人物之公因，又何礙言無因之因乎？抑知有相反相因，各各不相因爲各各之因，以合衆因而爲一因乎？不過曰心卽天地，欲迫哨其語而言天地證心，則猶兩之耳！楊敬仲謂：易卽天地，何得曰『易與天地準』？此僞書也！固哉！知萬卽一而不許人言萬乎？知分卽合而不許人分言之以證其合乎？

何何氏不惜翻破一上，日日曰『萬物皆備於我』矣，曾知萬我皆備於物乎？我亦物也，天地亦物也，不過一彼一此而已，可曰彼備於此，亦可曰此備於彼；彼皆因此，此亦皆因彼，何能禁之但許歸此，不許歸彼乎？天已分地，地已生人，又何能執無彼此，而禁立『彼此』之名乎？

有空刼前不死草之神曰汙栗馱如來，偶一念起，托胎於鴻濛，親見鴻濛胎中非一我也，乃無萬數之我也。天地初剖，生一嬰兒，爲因眼故，爲因心故。是天地之心爲正因，我與萬我爲公因，明矣。茅鴟說法，豈不曰天地人皆備於其卵乎？獒豈不曰天地人皆備於狗寶乎？嬰兒下地能言曰：『我自億萬刼來，皆姓曰天屈，名曰无火，小字里玉；每入刼卽更姓爲又月氏，出刼則還爲天屈氏；及至中土，則呼我爲『太極』，爲『自然』；西域則呼我爲『質多耶』，又呼『紇利陀耶』，又呼『乾栗陀耶』，乾栗陀耶卽寓於紇利陀耶，而譯者以紇爲妄，乾爲眞，我自不知，因而識之，人且分我爲百法，爲百八見。自西入東，而名我更多，千萬其號，吾請以一聽之。東西公號我曰『心』，自此爲博學者勞作掌記，雕蟲者引入纖薄；時中者游我，從我之所欲，卽實卽虛，無所不可；無上者尊我，不使人加我之上，我遂無事。後來傳空我之法，成一死法，備極狠毒，斷我破我，罪之曰：『何得有形，何故又有影？』掃除禁制，血濺梵天，而我乃遁之影中，忌近日燈，惟處矇矓羃羅之室。人以欺我，我因欺人，億萬之我皆爲我所迷，而任放自尊，依傍不立文字之市中，全不須推本陰陽，極深研幾。有言學問者，我且唾之，人固無如我何。惟見羲皇，不覺誒詒。我本無罪，而今乃爲羲皇之罪人，入閻摩宮矣。羲皇救之，予一卷書，皆自然之象數，收魂於此，可以死而復生，乃知象數者，正因、公因之表也，眞無理之理之所不能到也，然則貶太極、自然爲無因外道者，豈非夏蟲哉？太極、自然，何嘗非心？大小合言，故先就天地之大證之，新上一號耳。正因卽公因也。天地何心乎？容我與萬我於其中，卽天地之羯羅藍心矣。

公因之中，受中最靈，人獨直生，異乎萬物，是知天地貴人。此推理、質理，以象數徵之益信者也。是則因有象數之人，而後推知未有天地前公心之理，則天地間之象數皆心也，外皆是內也。斥象明心，此破執入門之粗法；因象而知無象，則無象之理始顯，因象有數，有數記之，而萬理始可析合，則象數乃破執之精法。人謂廢之然後爲虛玄，不知象數卽虛玄也。斥象明心，止能言無理之理，謂理無一定云爾。今汩驢以天地人之象數，始能於無理之理自立自破，於無一定之云爾中，定出一定之云爾，則善表虛玄，以不變易貫變易者，莫妙於象數矣，尙忌之而廢之乎？

如此始可言易。易也，心也，天地也，海之於水也，燈之於燭也。有此質竅，則如擊綴之捐悶芻蕘；有何波紋光影，不可羃積析合，使人犂然者哉？虛空以一畫表天地人不可言之擊綴，而一畫前之擊綴皆可參矣。則象數正有無、交輪之幾，所寓於無言者也。聖人類萬物之情而窮極其數，細分之至周天之度，衍九十九，行七十二，以至十七萬七千一百四十七之類，範圍不過者，非逐物而數之也。惟通神明，得其原故，象數與理一合俱合，而制器尙象無往不精，往往於小中見大，而不以大名。寸表周髀，衡度合歲，一毫納海，此以實寓。《易》冒天地，爲性命之宗，而托諸蓍策，以藝傳世。儒者諱卜筮而專言理，易反小矣。此豈知表天地前民用罕言，而以此示人存人心之苦心乎哉？

《華嚴》者，《易》之圖也，卽其四十二字母，卽悉曇與文殊問字金剛頂之五十母。《大般若經》言一字入無量字，從無量字入一字，以入無字，此亦收

盡天地古今之理象數，如六十四卦也，而乃以善知衆藝名聲音與象數相表。言爲心苗，動靜歸風，呼吸輪氣，詩樂偈喝，其幾也；等切，其一節之用也，猶《易》有四道，而制器亦在其中，愚有《等切聲原》，略發明之。視爲粗末，竟無能言者矣。果能悟明自心，則於一畫前之象數無所不備，而於一畫後之象數反不能相通印合，則所悟者，乃邊見也。愚嘗願再現祖龍，盡焚東西古今之典籍，請悟道者於虛空一畫，得乎？能取火乎？範金乎？從黑縵縵中干支之、角亢之乎？必曰此功勳邊事也。夫功勳者，用也，天地間有無用之體乎？何以名無爲而無不爲乎？無粒與汝，無屋居汝，禽獸食汝，尙曰開物成務爲多事乎？

聲音象數之微，天地鬼神生死利害之幾，時時橐籥於心，觸處便可以知晝夜、通古今。悟者於此不通而反擯之，是眞所謂蝦蟇一躍者也。枯守一體，乃死體耳，況知一期方便之言先乎？腕卽有掌，掌卽有指，指何妨飯擘啼鹽？將小無名之名相，斥之曰：言腕不許言掌，〔言〕掌不許言指，則里巷童子皆落象數障矣。寓言法喩，非象莫表；刹刹塵塵，皆是實象。一心王卽有十弟子，曰二十五，曰五十三，曰二千五百，曰八萬四千，曰十三萬四千四百萬，可不謂數乎？由大而小，虛必寓實，理有不及，總不得不謂之理。理無非象，象無非數也。五之三之，暗與數合。《莊子》『一二三四』而天下之數可括，豈皆未自知乎？

執事事障，執理理障，執無事、無理者尤障。無相不礙相，相卽無相。有塵可惡者，依然背覺合塵者也。古人嘗云保任，豈直飽食終日爲保任邪？況本然擴充取證不可缺之薪水哉？人生不能一息不薪水，則一畫前之皆備者，卽在一畫後之錯綜反對中，是日用飲食也。

羲兆問石齋先生云：『聖賢只是說理，更無象數。如落象數，便是算手疇人，安得與主翁坐話？』

先生云：『若此，聖賢只是事天，天到盡處，更無日星，如落日星，亦是臺官稗史，不得主位商量也。日、月、星是三要物，理、象、數是三要事。吾家物事，切忌籠統，消帳不得。且問汝，日行可卽是天？月行可卽是日？日月星辰之行可皆一理、理皆一象、象皆一數否？』

木上云：『論象數則有不同，論理則往來屈伸，何思何慮，無有不同。』

先生曰：『如此，學問止於《中庸》，行事盡於《論語》、《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《春秋》皆可不作，宋元而上、威烈而下諸史皆可不讀也。凡自羲軒而來，丘、索、墳、典或焚或存，皆以發明事物差等。諸王因天地之自然，觀古今之成敗，過則留之，不及輓之。如日不及天一日一度，月不及日一日十三度十九分度七，星日相差一歲有五十餘分，六十三歲而斗差一度。天以逆數日，日以逆數月，皆逆數也。聖人因之作《易》，積辰爲歲，積爻爲象，因象立數，因數明卦。六爻十八變，始於一畫，究於二十六萬二千一百四十四，隸首不能增，成撓不能減，開爲六十四卦，終始六十年之曆。日月相差每歲一十三辰九分三釐三絲三秒。日月不得不交，交會不得不食。堯水湯旱，無以救其戾；郯郳澗瀍，無以改其墨。故爲《詩》以治《易》，《春秋》以治禮。禮樂之治《詩》、《春秋》，猶朱絲之縈赤社、鐘鼓之救日月也。』

黃先生《洞璣》甚精經配，折中京、邵，定合自然。至十緯配槎枒，似屬膠柱。又嘗言《春秋》二百四十二之數窮，而用《詩》三百五篇之數以言氣運，此恐未然。其言性與天道，以天道爲日、月、星運行之道，此自開闢之說。不肖曰：天之所以爲天，是天道也，因日、月、星之差錯而知之，人心亦然。極大、極小，豈有二哉？理屬無，數屬有，微、顯互徵，卽是不落有、無。

有方便法，有生成法，生成法卽一切現成者也。破相宗重在權巧破人之執，而佛爲中道。法性宗歸於性相一如，相卽無相，非掃相也。愚嘗曰：一是多中之一，多是一中之多。混沌之先，先有圖書象數，聖人乃是一抄書客耳，以無分別智知一切差別。後人不知佛語落處，而守定糊塗，以廢學爲無心，直是未夢見在！

孫奇逢《夏峰先生集》卷八《錯綜說》

錯綜之說暢，於來非自來，創言之也，孔子固言之矣。曰，錯綜其數，亦非孔子創言之矣。伏犧圓圖，一左一右之形也，雖未名錯，而錯義已備。文王序卦，一上一下之說也，雖未名綜，而綜義已備。孔子目擊之，而道存焉。故曰，錯綜其數，然亦未明言之也。至矣鮮，而始暢言之曰，有四正錯，有四隅錯，有四正綜，有四隅綜，有以正綜隅，有以隅綜正，論象有卦情之象，有卦畫之象，有大象之象，有中爻之象，有錯卦之象，有綜卦之象，有爻變之象，有占中之象，皆抒千古未發，其自謂孔子沒而易已亡，若至今日始明，殆非虛語也。愚竊有說焉，畫前有易卦，未畫亦不見少有畫，而卦辭爻辭彖辭，亦不見少，迨有卦爻彖象之辭，而始知其不可少也。嗣後談易者，漢唯子雲，宋則有堯，夫至程朱則專主於理，不論

象數，雖自云止說得七分，象失其傳，然象之義，俱在其中矣，亦不見其少也。今矣鮮，錯綜其數，大闡前聖前儒未發之蘊。易云，大備矣。然易之蘊，果盡於此乎。非也。造化之妙，到底有不盡之蘊，羲文言羲文之言，周孔言周孔之言，程朱亦各言其所言而已，不知此，不可以學易，不學易，不可以入德。

程廷祚《青溪文集・易論二》 天主成象，地主成形，天數皆奇，地數皆偶。天數五，地數五，一位不可闕，而數有不盡用者。陽取其極，一三五七，非象之全也。陰取其中，二四八十，非形之正也。用九用六，其陰陽之大義乎！夫陰陽之性，陽必統陰，陰必從陽。乾不成九，則有時不能統陰，而謂之偏陽。坤不成六，則有時不能從陽，而謂之偏陰。是皆未可用也。天地不以之爲道，而聖人不以之爲學矣。乾至於九，則凡坤之所爲，無不有以始之，而不自爲其始焉，故曰：『天德不可爲首也。』坤至於六，則凡乾之所至，無不有以成之，而不自爲其成焉，故曰：『以大終也。』坤以乾之終爲終，大謂乾也。是之謂陰陽合德，而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德。用九用六，其義之大如此。《易》之作以占筮，聖人既作《易》，而寓其象於蓍策之間，以詔萬世，使知乾之恒易，坤之恒簡，即在於是，而斯須不可離也。乃後之筮家，惟用之於蓍策，配以七八，而決其占之動靜焉，是豈知古聖人作《易》，而用九六之微旨哉！

變化

程廷祚《青溪文集續編・易論・世運》 《傳》曰：『剛柔者，立本者也。變通者，趣時者也。吉凶者，貞勝者也。』夫剛柔非即所謂易簡，而爲三才之性命者乎？故《易》之大端有三，以性命爲經，以吉凶爲緯，以變通爲用。自《易》道不明，而性命之學壞於空談，吉凶之理淪乎術數，變通之道反之爲世俗之豪傑。由是學術乖錯，而世運之污隆繫之矣，豈細故哉！何以言性命之學壞於空談也？天地以易簡定位，聖人以易簡成能，雲行雨施而品物流形，範圍天地而曲成萬物，盡性命之理者，未有不極事功之盛者也。秦、漢以降，去聖愈遠，天下之士，不馳騖於智名勇功，則沈溺於記誦詞章。佛、老者流，又以虛無清淨，樹其無父無君之教。大儒出而與之爭，乃以主靜爲歸，而所守者偏陰也；以先天、太極爲宗，而所遺者乾坤易簡也。故圖象日滋，論說日繁，而佛、老不可勝、天下不可治者，以其未得於性命之要領也。何以言吉凶之理淪於術數也？聖人之論吉凶，以人心之鬼神爲斷，人心之鬼神，即天地之中，而吾之所受以生者是也。順之則吉，逆之則凶，故曰：『與鬼神合其吉凶。』後之術者，乃假於五行生尅，日辰衰旺，以推測休咎，謂孰宜趨、孰宜避。棄人心之正理，恣幽渺之邪說，惑世誣民，莫此爲甚。使天下之人昧於禍福所自起，冀幸未然而罔知修德，則術數之害烈也。何以言變通之道反之爲世俗之豪傑也？夫變通者，聖人之大用。至一者，道也。至不一者，時也。事之所起而時見焉，時之所值而位成焉，時異位異則道從之而異。故變通者，將以合道也，非以便己而營其私也。漢、唐以來之豪傑，皆自謂明於時務，達於權宜，而實以苟且僥倖爲先。故不義可行也，不辜可殺也，凡可以甘心而肆志者，無不可爲也。以反經合道之論，爲人欲橫流之資，其弊可勝道哉！

氣化

戴震《緒言》卷上 問：宋儒以氣爲理所湊泊附著，朱子云：『人之所以生，理與氣合而已。夫理固浩浩不窮，然非是氣，則雖有是理而無所湊泊，故必二氣交感，凝結生聚，然後是理有所附著。』又謂『理爲生物之本』。朱子云：『理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性；必稟此氣，然後有形。』今據《易》之文，證明『一陰一陽』即天道之實體，其爲氣化，未爲品物，乃孔子所稱『形而上』；及既爲品物，乃孔子所稱『形而下』。然則古聖賢所謂性，專就氣化言之歟？

曰：氣化生人生物以後，各以類孳生久矣；然類之區別，千古如是也，循其故而已矣。在氣化，分言之曰陰陽，又分之曰五行，又分之，則陰陽五行雜糅萬變，是以及其流形，不特品類不同，而一類之中又復不同。孔子曰：『一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。』人物各成其性，明乎性至不同也。『六經』中言性，統舉人物之全，見於此，人物同本於天道。陰陽五行，天道之實體也。《大戴禮記》曰：『分於道謂之命，形於一謂之性。』分於道者，

分於陰陽五行也。一言乎分，則其所受有偏全、厚薄、清濁、昏明之不齊，不特品類不同，而一類之中又復不同是也，各隨所分而見於一，各成其性也。《中庸》首言『天命之謂性』，不曰天道而曰天命者，人物咸本於天道，而成性不同，由分於道不能齊也，以限於所分，故云天命。然性雖不同，而大致以類爲之區別，故《論語》曰『性相近也』，此就人與人相近言之者也。孟子曰：『凡同類者舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。』言同類之相似，則異類之不相似明矣，故詰告子『生之謂性』曰：『然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？』明乎其必不可混同言之也。『孟子道性善，言必稱堯、舜』，以『人皆可以爲堯、舜』，謂之性善。合《易》、《論語》、《孟子》之書言性者如是，咸就其分於陰陽五行以成性爲言，奈何別求一湊泊附著者爲性，豈人物之生莫非二本哉？返而求之，知其一本，或庶幾焉。

又　問：知覺運動不可概人物而目爲『蠢然同』，其異安在？

曰：凡有生卽不隔於天地之氣化。陰陽五行之運而不已，天地之氣化也，人物之生本乎是，由其分而有之不齊，是以成性各殊。知覺運動者，統乎生之全言之也，由其成性各殊，是以得之以生，見乎知覺運動也亦殊。氣之自然潛運，飛潛動植皆同，此生生之機原於天地者也，而其本受之氣，與所資以生之氣則不同。所資以生之氣，雖由外而入，大致以本受之氣召之。五行有生克，遇其克之者則傷，甚則死，此可知性之各殊矣。本受之氣及所資以生之氣，必相得而不相逆，斯外內爲一；其得於天地之氣本一，然後相得不相逆也。氣運而形不動者，卉木是也；凡有血氣者，皆形能動者也。論形氣則氣爲形之本。人物分於陰陽五行，成性各殊，故形質各殊，則其形質之動而爲百體之用者，利用不利用亦殊。知覺云者，如寐而寤曰覺，思之所通曰知，百體皆能覺，而心之覺爲大。凡相忘於習則不覺，見異焉乃覺。魚相忘於水，其非生於水者，不能相忘於水也，則覺不覺亦有殊致矣。聞蟲鳥以爲候，聞雞鳴以爲辰，彼之感而覺，覺而聲應之，又覺之殊致有然矣，無非性使然也。若夫虎狼之父子，蜂蟻之君臣，豺狼之報本，雎鳩之有別，其自然之知覺，合於人之所謂理義者矣，而各由性成。人則無不全也，全而盡之無憾者，聖人也，知之極其量也。孟子曰：『心之所同然者，謂理也，義也。』於義外之說必致其辨，以人能全乎理義，故曰性善，言理之爲性，非言性之爲理，若曰『理卽性也』，斯協於孟子矣；不惟協於孟子，於《易》、《論語》靡不協矣。凡由中出者，未有非性使之然者也。古人言性，但以氣稟言，未嘗明言理（氣）〔義〕爲性，蓋不待言而可知也。至孟子時，異說紛起，以理義爲聖人治天下之具，設此一法以強之從，害道之言，皆由外理義而生。人但知耳之於聲，目之於色，鼻之於臭，口之於味爲性，而不知心之於理義，亦猶耳目口鼻之於聲色味臭也，故曰『至於心獨無所同然乎』，蓋就其所知以證明其所不知，舉聲色臭味之欲歸之耳目鼻口，舉理義之好歸之心，皆內也，非外也，比而合之以解天下之惑，俾曉然無疑於理義之爲性，害道之言庶幾可以息矣。孟子明人心之通於理義，與耳目鼻口之通於聲色臭味，咸根於性而非後起。後儒見孟子言性則曰理義，則曰仁義禮智，不得其說，遂謂孟子以理爲性，推而上之，以理爲生物之本，匪徒於道於性不得其實體，而於理之名亦失其起於天地、人物、事爲不易之則，使人茫然求其物不得矣。

認識論分部

知

王夫之《張子正蒙注》卷四《中正篇》

○有不知則有知，無不知則無知；

有知者，挾所見以爲是，而不知有其不知者在也。聖人無不知，故因時，因位，因物，無先立之成見，而動靜、剛柔皆統乎中道。其曰『吾道一以貫之』，豈聖人之獨知者哉！

是以鄙夫有問，仲尼竭兩端而空空。

若有祕密獨知之法，則必不可以語鄙夫矣。竭兩端者，夫子以之而聖，鄙夫以之而寡過，一也。空空，無成心，無定則也，事理皆如其意得爾。

《易》無思無爲，受命乃如響。

全體乎吉凶悔吝之理，以待物至而應之，故曰『《易》廣矣大矣』。聖人之知無不通，所以合於鬼神。

聖人一言盡天下之道，雖鄙夫有問，必竭兩端而告之。

凡事之理，皆一源之變化屈伸也；存神忘迹，則天道物理之廣大皆協於一，而一言可盡，非以己所知之一言強括天下之理也。

然問者隨才分各足，未必能兩端之盡也。

非獨鄙夫爲然，顏、閔以下，亦各不能體其言之所盡，有所受益而自據爲知，所以受教於聖人而不能至於聖。

○教人者必知至學之難易，

有初學難而後易者，有初學易而後難者，因其序則皆可使之易。

知人之美惡，

剛柔、敏純之異。

當知誰可先傳此，誰將後倦此。

年強氣盛則樂趨高遠，而使循近小，雖強習必倦。

若灑掃應對，乃幼而孫弟之事；長後教之，人必倦獘。惟聖人於大德有始有卒，故事無大小，莫非處極。

聖人合精粗、大小於一致，故幼而志於大道，老而不遺下學。

今始學之人，未必能繼，妄以大道教之，是誣也。

繼，謂純其念於道而不閒也。若灑掃應對，則可相繼而不倦；故習其志於專謹，且以畢小德而不俟其倦。

○知至學之難易，知德也；

行焉而皆有得於心，乃可以知其中甘苦之數。

知其美惡，知人也。

曲盡人才，知之悉也。

知其人且知德，故能教人使入德。

順其所易，矯其所難，成其美，變其惡，教非一也。

仲尼所以問同而答異，以此。

理一也，從人者異爾。

『蒙以養正。』使蒙者不失其正，教人者之功也；盡其道，其唯聖人乎！

才之偏，蒙也；養之者因所可施可受而使安習之。聖人全體天德之條理，以知人而大明其終始，故教道不一而盡。

○洪鐘未嘗有聲，由扣乃有聲；聖人未嘗有知，由問乃有知。

洪鐘具大聲之理，聖人統衆理之神，扣焉而無不應，問焉而無不竭。

「有如時雨化之者。」當其可，乘其閒而施之，『閒』，如字。

可者，當其時也；閒者，可受之機也。

不待彼有求有爲而後教之也。

有求則疑，有爲則成乎過而不易救。

○志常繼，則罕譬而喻；言易入，則微而臧。

學者志正而不息，則熟於天理，雖有未知，聞言即喻，不待廣譬也。遜志而敏求，則言易相入，但微言告之而無不盡善。此言教者在養人以善，使之自得，而不在於詳說。

○「凡學：官先事，士先志。」謂有官者先教之事，未官者使正其志焉。

所謂當其可也。即事以正志，即志以通事，徐引之以達於道。

志者，教之大倫而言也。

大倫，可以統衆事者。正其志於道，則事理皆得，故教者尤以正志爲本。

○道以德者，運於萬物使自化也。

物者，政刑之迹。

故諭人者，先其意而遜其志可也。

意之所發，或善或惡，因一時之感動而成乎私；志則未有事而豫定者也。意發必見諸事，則非政刑所能正之；豫養於先，使其志馴習乎正，悅而安焉，則志定而意雖不純，亦自覺而思改矣。

蓋志、意兩言，則志公而意私爾。

未有事，則理無所倚而易明。惟庸人無志爾，苟有志，自合天下之公是。意則見己爲是，不恤天下之公是。故志正而後可治其意，無志而唯意之所爲，雖善不固，惡則無不爲矣。故大學之先誠意，爲欲正其心者言也，非不問志之正否而但責之意也。教人者知志、意公私之別，不爭於私之已成，而唯養其虛公之心，所謂『禁於未發之謂豫』也。

○能使不仁者仁，仁之施厚矣；故聖人並答仁智以「舉直錯諸枉」。

『仁智合一』之說本此。

○以責人之心責己則盡道，所謂「君子之道四，丘未能一焉」者也；

責人則明，責己或暗，私利蔽之也。去其蔽，責己自嚴。

以愛己之心愛人則盡仁，所謂「施諸己而不願亦勿施於人」者也；

君子之自愛，無徇私之欲惡，無不可推以及人。

以衆人望人則易從，所謂「以人治人改而止」者也；大倫大經，民可使由之，雖不可使知之而勿過求焉。

此君子所以責己、責人、愛人之三術也。

術者，道之神妙。

○有受教之心，雖蠻貊可教；爲道既異，雖黨類難相爲類。

君子道大敎弘而不爲異端所辱者，當其可，乘其閒而已。

○大人所存，蓋必以天下爲度。

念之所存，萬物一源之太和，天下常在其度內。

故孟子教人，雖貨色之欲，親長之私，達諸天下而後已。

天下之公欲，卽理也；人人之獨得，卽公也。道本可達，故無所不可，達之於天下。

○子而孚化之，

子，禽鳥卵也；孚，苞也。有其質而未成者，養之以和以變其氣質，猶鳥之伏子。

衆好者翼飛之，

衆好，喻禽鳥之少好者；翼飛，喻哺而長其翼，敎之習飛也。志學已正而引之以達，使盡其才，猶鳥之敎習飛。

則吾道行矣。

師道立，善人多，道明則行。

劉大櫆《劉大櫆集》卷一《心知》 東海之產，有鉛松、怪石焉，吾未之見也，不得而知之。西海之產，有鏐鐵、銀鏤焉，吾未之見也，不得而知之。百世之上，百世之下，方名器數之委曲而繁多，吾未之見也，不得而知之。

然則心果塊然獨守於方隅乎？曰：是其施之不能以驟及者然也。盈天地之間，皆吾心也。是故爲吉、爲凶、爲悔、爲吝，人物事爲之變，苟有先見之微，則吾心必覺之。然而朱黃黼黻之色，蔽吾之明；琴瑟柷敔鐘鼓之喤喤，亂吾之聰；山海之珍異，爽吾之口；椒蘭芷芷之芬香，朽吾之骨；疏房邃宇，使吾之盤樂而燕私，吾惛不復能覺之矣。惟天下至誠，主之以中正無妄而常虛，故其心之幾，與天地之幾，常出於一，是惟無觸，觸則知焉。

吾有友在吾家數百里之外，時其相遇，則先是夜必夢見之。夫天下之人蓋無一不在吾心蘊蓄之中，而未嘗與之相接，則兩人相與之幾伏而未作，其精神不足以相維繫也。吾友之於吾，如絲之牽也，如繩之引也，如水之循行乎故洫也，其可知也已。夫彼之過我門而造訪也，必其心意之相屬，其幾有先至於我者矣。方吾且晝之間，紛華縟飾，囂然沓至於耳目之前，出入之無鄉，往來之無常，激水而使其光燭鬚眉，必不幾矣。日之夕矣，羣動其皆寂矣，而息深深，而百爲無足以相侵。斂吾之精，約吾之神，斂之又斂，約之又約，而乃返其眞，眞則覺矣。嗚呼！此至誠之心也。

洪亮吉《卷施閣文甲集》卷一《意言二十篇・生死篇》 生者以生爲樂，安知死者不又以死爲樂？然未屆其時，不知也。生之時而言死，則若有重憂矣，則安知死之時而言生，不又若有重憂乎？生之時而貪生，知死之後當悔也；死之時而貪死，知生之後又當悔也。抑謂死而有知耶？死而有知，則凡死者皆有知。吾將以死觀吾親戚，合吾良友，見百年以內所未見之人，聞百年以內所未有之事，是死之樂甚於生也。且吾有形質，卽有疾病欣戚，今無形質矣，是寒暑所不能侵也，哀樂所不能及也。適孰如此也！以爲死而無知耶，吾嘗飲極而醉焉，醉之樂，百倍於醒也，以其無所知也。吾嘗疲極而卧焉，卧之樂，百倍於起也，以其無所知也。適孰如此也！又或如《列子》之言：『死之與生，一往一返。死於此者，安知不生於彼？』是始生之日，卽伏一死之機，雖自孩提焉，少壯焉，耄耋焉，皆與死之塗日近，不至於死不止也；因是知死之日，亦卽伏一生之機，雖或暫焉，或久焉，或遲之又久焉，皆與生之途日近，不至於生不止也。然則吾於人之始生，當弔之，以爲日復一日，去死之途不遠矣；於人之死也，當賀之，以爲雖或久或暫，然去生之途不遠矣。吾安知世不以吾之以死爲可賀以生爲可弔爲惑耶？吾又安知不有人以世之以生爲可樂以死爲可悲者爲更惑耶？

良知

李顒《二曲集》卷一《梁溪應求錄》 既又問：『良知之「知」與知識之「知」，如何分別？』先生曰：『良知之「知」與知識之「知」，分別迥然。所謂良知之「知」，知善知惡，知是知非，念頭起處，炯炯不昧者是也。知識之「知」有四：或從意見生出，或靠才識得來，或以客氣用事，或因塵情染著。

四者，皆非本來所固有，皆足以爲虛明之障。從古英雄豪傑，多坐此四者之誤。即如劉先主何等英雄，只因報仇一念不能忍，遂致「江流石不轉，遺恨失吞吳」，豈非客氣使然乎！學者必先克去知識之「知」，使本地虛明，常爲主宰，此即「致良知」的訣也。』吁！指點心源最超豁，非先生其誰與歸！

又卷一五《富平答問》 問：『良知之說何如？』

先生曰：『良知即良心也。一點良心便是性，不失良心便是聖。若以良知爲非，則是以良心爲非矣！』

又 問：『理欲之辨最細。昔賢謂「不慮而知，發於自然者，謂之良知，便是天理」，然好好色之心，何嘗待慮？何嘗不出於自然？如何卻謂之「人欲」？七情如此者甚多，此猶易認也，且有明似天理，而細心體之，實屬人欲者，此則難認矣。當念之初動時，學者何以辨別？』

先生曰：『好好色之心，固發於自然，而好色之跡，惟恐人知。即此畏人知之心，亦曷嘗不自然乎？可見一時之縱恣，終不能汩良知之本體，特明知而明昧之耳。眞似、似眞之辨，天理、人欲之界，所差只在毫釐閒，非至明不能晰其幾，此君子之所以貴窮理也。』

問：『孩提愛親，謂之「良知」，以其不慮而知也。嘗思之，孩提愛親，似只爲乳，如早委之乳母，則只愛乳母，而反不知有生母矣。若從乳起愛，不過口味之性耳；欲從生身處起愛，似非學慮後不能也。然孟子立言自確，而瓆心實未曉然，果何如與？』

先生曰：『知愛乳母，而不知有生母，乳爲之也，非天性之本然也。及其一知生母，而尙肯愛乳母若生母乎？吾恐雖百乳母，終不肯易天性一日之愛矣。若謂由學、由慮而後然，則夫甫能言而便知呼「孃」，亦孰使之然乎？』

又卷一六《書一・答張澹庵》 承詢天良，夫天良之爲天良，非他，即各人心中一念獨知之微；天之所以與我者，與之以此也。炯炯而常覺，空空而無適，寂然不動，感而遂通。孩而知愛，長而知敬，乍見而惻隱，噫蹴而羞惡，一語窮而舌遯，一揖失而面赤，自然而然，不由人力，非天良而何？日用之閒，誠勿戕勿梏，則火然泉達，無往非善，此本來眞面目，聖學眞血脈。象山謂『學苟知本，「六經」皆我註腳』者，此也；延平之『體認天理』，體認乎此也。而體認下手之實，惟在默坐澄心。蓋心一澄，而虛明洞徹，無復塵情客氣，意見識神，爲之障蔽，固有之良，自時時呈露而不昧矣。來書『當機覿體，分定自優，學問止此學問，工夫止此工夫』之言，最爲得之。惟緝熙不斷，終始如一，苗而秀，秀而實，是所望也。

又卷四二《孟子・盡心》 『不學不慮』之『良』，乃人生本面，學焉而悟此，猶水有源、樹有根，人有脈；學焉而昧此，猶水無源、樹無根、人無脈。孟子論學，言言痛切，而『良知』二字，尤爲單傳直指，作聖眞脈。先『知』、『能』並言，後『知愛』、『知敬』。單言『知』而不言『能』者，蓋『知』爲本體，『能』乃本體作用，猶知府、知州、知縣，苟眞『知』之，則『能』在其中矣。後陽明先生以此明宗，當士習支離蔽錮之餘，得此提唱，聖學眞脈，復大明於世，人始知鞭辟著裏，反之一念之隱，自識性靈，自見本面，日用之間，炯然煥然，無不快然自以爲得。向也求之千萬里之隔，至是反諸己而裕如矣。鳳麓姚公遇友以陽明爲詬病，公曰：『何病？』曰：『惡其「良知」之說也。』公曰：『世以聖人爲天授，不可學久矣。自「良知」之說出，乃知人人固有之，即庸夫小童，皆可反求以入道，此萬世功也，子何病？』其友豁然有省。

『良知』人所固有，而人多不知其固有，孟子爲之點破，陽明先生不過從而申明之耳。若以『良知』爲偏爲非，是以孟子爲偏爲非、自己性靈爲偏爲非矣。自己不認自己，惑也甚矣！

問：學須主敬窮理，存養省察，方中正無弊，單致『良知』，恐有滲漏？曰：識得『良知』，則主敬窮理、存養省察方有著落，調理脈息，保養元氣，其與治病於標者，自不可同日而語。否則主敬是誰主敬？窮理是誰窮理？存甚，養甚？誰省，誰察？

焦循《雕菰樓集》卷八《良知論》 歲丁巳，授徒村中，有以朱陸陽明爲問者。案數百年來，人宗紫陽，自陽明表章陸氏，而良知之學，復與朱子相敵。邇年講漢儒之學者，又以朱陸王並斥，而歸諸佛老。余謂紫陽之學，所以敎天下之君子；陽明之學，所以敎天下之小人。紫陽之學，用之於太寬平裕，足以爲良相；陽明之學，用之於倉卒苟且，足以成大功。人心之分邪正而已矣，世道之判善惡而已矣。正則善，善則事上順，事親孝，事長恭。至若行其所當然，復窮其所以然，誦習乎經史之文，講求乎性命之本，此惟一二讀書之士能之，未可執顓愚頑梗者而強之也。良知者，良心之謂也，雖愚不肖，不能讀書之人，有以感發之，無不動者。陽明以浙右儒生，削平四省之盜，本以至誠，發爲忠憤，麾其所部，獨入險阻，而會勦之兵，始以寬圍掣肘者，至是

亦踴躍協力。方其謫龍場也，諸苗奉之，曰與說愛親敬長，而諸苗皆悅。其所驅而戰也，則知府知縣，及降附之賊，而皆用命。自橫水始，至斷藤峽止，大小百數十寨，所至無不摧破。余讀文成全集，至檄利頭，諭頑民，札安宣慰，及所以與屬官謀告士卒者，無浮辭，無激言，眞能以己之良心，感動人之良心。夫會勦之大吏未易合也，府縣文官儒書生也，黃金龍川諸賊新附未可信也，苗民性之至野者也，土司宣慰彊梗難服也，安仁三邑頑民抗之有年也。當是時，從容坐論，告之以窮理盡性之學，語之以許鄭訓詁之旨可乎？牧民者，苟發其良心，不爲賊盜，不相爭訟，農安於耕，商安於販，而後一二讀書之士，得盡其窮理格物之功。孔子曰：民可使由之，不可使知之。子夏曰：雖曰未學，吾必謂之學。此之謂與。天下讀朱子之書，漸磨瑩滌，爲名臣巨儒，其功可見。而陽明以良知之學，成一世功，效亦顯然。然則爲紫陽、陽明之學者，無容互訾矣。

良能

王夫之《船山經義》『孟子曰人之所不學而能者其良能也章』

大賢申明人道，而顯仁義之藏焉。

夫君子所性，人之性也，則仁義之發爲愛敬者也。知能則既良矣，故曰性善。

今夫人之性則既異於禽矣。禽之初免於觳，其所知能卽夙具焉，終身用之而無待於益，是其不學不慮之得於氣化者也。

夫人則不能夙矣，而豈無不學之能、不慮之知乎？學而能之，能學者卽其能也，則能先於學矣。慮而知之，知慮者卽其知也，則知先於慮矣。能學知慮，禽之所不得與也，是人之性也。學慮者以盡仁義之用焉，而始著之能、始發之知，非禽之所與，則豈非固有其良焉者乎？

夫但以不學爲能，不慮爲知也，則色而能悅，鬬而能克，得而能取，人皆能之於習尙之餘，而不如禽之勝任也蚤；利而知趨，害而知避，土而知懷，人皆知之於籌度之後，而不如禽之自然而覺。以此思之，人之不學不慮而自有知能者，非其良焉者乎？孩提而始發其端，既長而益呈其效，則愛其親敬其長者，人所獨也，天下之所同也，知禽之不知、能禽之不能也，故曰良也。是故君子以仁義言性，於此決矣。

物之生，皆生之氣也；人之生，氣之理也。天欲引其生氣以滋於不息，則使物之各有其情以相感而相育，故物類能愛其子，而忘其所從生，理不足以相保，而物生雖蕃，不能敵人之盛。惟人有肫然不昧其生之理，藏之爲仁，發而知能者親其先焉者也。奚以知人性之必仁哉？以他無所戀慕之日，早有此愛，達之天下，凡爲人者皆然也。故曰良也。物之生，皆天之化也；人之生，化之則也。天方行其大化而彙不能齊，則使物之各有所制以相畏而相下，故物類知服於強，而狎其所相習，則不足以有準，而物生固危，不能似人之安。惟人有肅然不敢踰之則，藏之爲義，發而知能者敬長其先焉者也。奚以知人性之必義哉？以他無所畏憚之日，早有此敬，達之天下，凡爲人者皆然也。故曰良也。

愛之幾動，生之理漸以不忘，理有所未安而不忍，於是而學矣，故能學也。敬之情伸，天之則不可復隱，則有所未宜而不慊，於是而慮矣，故知慮也。學慮者，愛敬之所生也；愛敬者，仁義之所顯也。不學之能、不慮之知，所以首出庶物而立人極者，惟其良故也。

於是不知性者揣此以言曰：覺了能知者，不學不慮之本體；人之始，一禽之免於觳而已矣，可良可不良者也，無良無不良者也，學慮之知能徒汩其良，而唯無善無惡之爲良知。王伯安之徒，舞孟子之文以惑天下而不可勝詰。悲夫！

僧通潤者，謂孩提知愛，是貪癡大惑根本。其惡至於如此！司世教者不施以上刑，而或爲傳之，無惑乎禽獸之充塞也。

知行

唐甄《潛書・上篇上・知行》

息關蔡子，其父忠襄公嘗夢見陽明子而問道焉。息關因畫爲圖，而以己侍側，請唐子有以發而題之。乃題之曰：

凡求道者，患在道之無從；既知所從矣，患在身之不至。《詩》曰：「遡洄從之，道阻且長；遡游從之，宛在水中央。」遡而上之而道阻焉，不知所在

也；遡而下之而宛在矣，知所在而未能卽也。夫不憚身勞而上下往反，其求道可謂勤矣；而卒之望若見焉，而不能身至其人之側者，是何也？未得所從之道也。斯人也，雖生於魯哀之時，遊於東魯之邦，踵於孔氏之門，猶之乎身不離於戎狄也。《蒹葭》之言，吾所恥也。《書》曰：「凡人未見聖，若不克見；旣見聖，亦不克由聖。」旣見聖，則在聖人之側，異於水中之隔矣。於斯時也，聞聖人之言，見聖人之行，如渠之導水，帆之遇風，無往不利，而若之何其不克由哉！其不克由者何也？未得所由之道也。斯人也，雖入於孔氏之門，從於顏季之列，日覩聖人之貌，猶之未見也；日聞聖人之言，猶之無聞也。《君陳》之篇，吾所憾也。蓋彼知在水之中央，而不知在身之中央；彼知由於聖之聖，而不知由於心之聖。不自得而求於外，是以在焉而弗在也，由焉而莫由也。

陽明子曰：「良知，是吾師也。是非自明，依而不違，自合於道。」以言乎其人，則陽明子爲忠襄息關之師；以言乎良知，則忠襄卽陽明子，息關卽陽明子，凡行道所見之人皆陽明子。不在言貌，各自得師，夫何宛在興嗟，欲由弗克哉！不知良知者，不知自有寶者也。知良知而不致者，懷其寶而不善用者也。

甄雖不敏，亦願學陽明子而不敢謝不及者，蓋服乎知行合一之教也。知行爲二，雖知猶無知，雖致猶不致。知行合一者，致知之實功也；雖弱者亦可能焉，雖愚者亦可及焉。何也？善如甘食暖衣，惡如鞅食縷衣。知其甘者，知也；知其甘而食之，卽行矣。知其暖者，知也；知其暖而衣之，卽行矣。若知其甘而忍餓不食，以待明日乃食；知其暖而忍寒不衣，以待明日乃衣；天下豈有是哉！鞅食縷衣反是。以此譬知行，則合一者，自然之勢也；分而爲二者，自隔之見也。我瞻此圖，反求於心，不假於外。知之所在，卽行之所在，不移時，無需事，以從息關之後，或庶幾乎！

致良知

李紱《穆堂初稿・致良知說上》 良知之說，始於孟子，所謂孩提之童，無不知愛其親，及其長，無不知敬其兄者也。良訓善，朱子釋以自然，語異而意同。蓋自然發見之善心，卽所謂性也。顧中人以下，善端之發，道心甚微，而氣拘物蔽，人心甚危。良知不可全恃，則修道之敎起焉。陽明先生有見於此，故卽良知而加以致之之功。蓋盡人以合天，明善以復性，至當而不可易者也。其《答陸原靜書》云：「性無不善，故知無不良，良知卽未發之中，卽廓然大公，寂然不動之本體，人人之所同具。惟不能不昏於物欲，故必致以去其昏蔽。然於良知之本體，不能有加損於毫末。」所謂致良知者，不過如此。致如致曲，致中和之致，朱子所謂推而極之也。《中庸或問》致曲之說，朱子謂人性雖同，而氣稟或異。自性而言之，則人自孩提，聖人之質悉已完具。以其氣而言之，則惟聖人爲能舉其全體，而無所不盡。上章所謂至誠盡性是也。若其次，則善端所發，隨其所稟之厚薄，或仁或義，或孝或弟，而不能同矣。自非各因其發見之偏，一一推之，以致乎極，使其薄者厚而異者同，則不能有以貫通乎全體而復其初。此與陽明先生所以答陸原靜者，語有詳略耳，其意則豈復有絲毫異同也哉？或謂信如此言，則何不直舉致曲、致中和之說以示人，而必自爲致良知之名，致煩解說？曰：此非陽明先生之故欲爲異，立標準而闢門戶也。爲聖學者切己自修，眞積力久，必各有躬行心得之妙，因各舉以示人，以爲學者入聖域之門徑。如濂溪之主靜，明道之定性，伊川之敬，橫渠之禮，紫陽之窮理致知，象山之求放心，白沙之靜中養出端倪，甘泉之隨處體認天理，皆是也。而自善學者觀之，則皆與致良知之說無異。良知爲未發之中，所謂人生而靜之天性，主靜卽致良知也。良知爲性之發見，定之則廓然大公，物來順應，事事皆本乎性。是定性卽致良知也。敬則心存而知不昧，循禮則制外以養其內，舉敬與執禮，皆所以致良知也。卽物窮理，似涉於逐外。然窮理以致吾心之知，所謂察之念慮之微，則亦致良知也。求放心則陽明所宗主者，固爲致良知之說所自出。而胡柏泉謂，良知者，良心之別名，則求放心卽致良知也。端倪卽良知，指發見之性由靜中養出，亦致良知也。良知卽天理之發見，隨處體認，亦致良知也。蓋致良知之說，苟得其解，觸處洞然，一以貫之。故陽明先生之論，亦非執定一端。其答歐陽崇一，則謂集義卽是致良知。《傳習錄》謂：「事物之來，惟盡吾心之良知以應之，所謂忠恕違道不遠也。」又云：「所惡於上是良知，毋以使下是致良知。」蓋致良知之說，近求之濂、洛、關、閩而盡合，遠求之孔、曾、思、孟而無不同。推其解則萬變而不窮，極其功則四達而不悖，爲學之要，莫切乎此。

而世俗陋儒，沉溺於訓詁章句，嘵嘵然二百餘年而未已也。故爲之說，以告天下之有志於聖學者，俾毋惑焉。

又《致良知說下》 致良知之說，昭然無可疑，而至今未決者，支離之俗學以謬見駁之，而放蕩之門徒以末流失之也。自陽明先生倡道東南，天下之士靡然從之，名臣修士不可數計。其道聽塗說，起而議之者，率皆誦習爛時文，舊講章，以求富貴利達之鄙夫耳。間有一二修謹之士，闇然媚世，而自託於道學者，稍相辨論，不知其未嘗躬行，自無心得，不足以與於斯事，而考見其是非之所在也。當時首與陽明辨者爲羅整菴，然往復二書，未及致良知，止辨《朱子晚年定論》及格物而已。《晚年定論》考訂未確，固啓疑竇。格物之解，則章句固失之，而陽明亦未爲得，宜其駁也。至於致良知之辨，見於答歐陽崇一兩書，世俗之人頗主其說，不知其支離而不足據也。其駁良知卽天理之說，以爲良知乃知覺，非天理。崇一答之，謂知覺與良知名同而實異，知惻隱、羞惡、恭敬、是非爲良知，知視、聽、言、動爲知覺，蓋卽人心、道心之分也。整菴復書，乃謂人之知識不容有二，然則心亦豈容有二乎？ 蓋心本一也。就義理言則爲道心，就氣質言則爲人心。道心不離乎人心，而人心不能冒道心之稱，故必於人心之中別其爲道心也。知發於心，心本一，故知亦一。然就義理言則爲良知，就氣質言則爲知覺，良知不離乎知覺，而知覺之知不能冒良知之稱，故必於知覺之中別其爲良知也。整菴又謂，知乃虛字，不可指爲天理，而引程子『知是知此事，覺是覺此理』以爲證。不知先知後知、先覺後覺並指人言，則此知字卽實字矣。《大學》八條目，格致、誠正、修齊、治平，八字皆虛，而天下、國家、身、心、意、知、物皆實。且知卽智也，春秋以前止有知字，無智字。故《易》、《書》、《詩》、《春秋》、《禮記》、《論語》，凡智字皆作知。《仲虺之誥》有智字，蓋古文贋書也。孟、荀、莊列諸子，始兼用智字。智非實字乎？ 若謂知平聲，智去聲，此特齊、梁以後之論，古未嘗分四聲也。又謂天地萬物皆具天理，而良知則山河、大地、草木、金石皆未嘗有，以證良知之非天理，則其說尤謬。人所具之天理，卽《大學》所謂明德，蓋虛靈不昧，具衆理不應萬事者也。動物之有知者，猶不能全具，況草木、金石，豈能具人之天理乎？ 人具此理，可以參天兩地而立人極，草木、金石豈能之乎？ 山之理峙，水之理流，草木之理曲直，金石之理堅剛，特理中之一端耳。如以一端論，則山川、草木、金石具一端之理，亦未嘗無一端之知。山川之神，列在祀典，有道之世，山出器車，河出馬圖，而草木咸若。蓂莢叶歷，屈軼指佞，奇木則連理，模木則因時，皆不可謂無知。至於大地，上配彼蒼，謂地無知，則北郊可不祀矣。其論之謬如此，顧可據以駁良知之說乎？ 然世之人據其言以相詆諆，紛紛然至今而未已者，雖由於章句口耳之俗學，道聽而塗說，而陽明之門，不善學者，末流之弊，亦有以啓其隙而召之謗，特不可以此上累陽明耳。當時親炙如鄒文莊，私淑如羅文恭，皆粹然無疵，一出於正。文莊作《九華山陽明書院記》，以愛親、敬長爲良知，以親親、長長、達之天下爲致良知，以惻隱、羞惡爲良知，以擴而充之，以保四海爲致良知。而文恭《答郭平川書》謂，致良知之說本於孟子，以入井怵惕、平旦好惡，孩提愛敬三言爲證，而歸重於致之之功。謂一端之發見，未能卽復其本體，故言怵惕必以擴充繼之，言好惡必以長養繼之，言愛敬必以達之天下繼之。二子之論若此，亦復有何疑義？ 而一時從學之士，不盡爾也。龍溪王畿，首爲狂論，純任自然，洸洋恣肆，以禍師門。而心齋王艮，亦多怪異。二王之學，數傳而益甚，若羅近溪、周海門，遂參以異說，誠不可不辨。然詭異者不過數人。若徐文貞、李襄敏、魏莊靖、郭青螺諸公之勳業，陳明水、舒文節、劉晴川、趙忠毅、周恭節、鄒忠介諸公之風節，鄧文潔、張陽和、楊復所、鄧潛谷、萬思默諸先生之清修，其因致良知之說，躬行心得，發名而成業者，未易更僕數。豈不猶賢於整菴輩訓詁章句，闇然媚世，而一無所建立者乎？ 且學術之傳，有得有失，雖聖如孔子，不能保後世所傳之無失。漆雕開未信不敢仕，而傳其學者世乃目爲賤儒。子夏之後爲田子方，子方之後爲莊周，遂爲荒唐之論。子弓之後爲荀卿，荀卿之後爲李斯，乃有焚書之禍。亦豈足以上累孔子也哉！ 然則欲知致良知之學者，毋惑於俗儒之論，而不以末流一二人之失，上累立教之師，亦可以曉然而無疑，奮然而從事矣。

黃式三《儆居集》子集三《讀王陽明文集三》 朱子之經說，後學果無可疑乎？ 不思經傳本文，而存依坿之心，循誦習傳，固無可疑也。繹讀本文，存實事求是之心，則信其所可信，亦疑其所可疑矣。昔儒謂讀書之功，始於能疑，終於能信，不疑則所信者必不眞，此說豈欺我哉？ 雖然，朱子說之有可疑，必求朱子說之無可疑者証之，或廣求儒說之善者以校正之。而憑一人之私說以矯之，適足以滋後人之疑耳。朱子言致知力行，多言隨知隨行，而云：『小學先行後知，大學先知後行。』此說之可疑者也。陽明辯之曰：

『知行合一，未有知而不行者。知而不行，祇是未知。』是說也，果朱子非而陽明是乎？人固有能擇善，而不能固執者，未見陽明之果是也。陳氏北溪曰：『致知力行，如目視足履，動輒相應，非截然判先後爲二事。』陽明胡不引之？朱子言致知格物，不外於讀經史及日用事物論之，而於《大學》格物，以爲盡窮天下之物理，如川上之歎，鳶飛魚躍之察，皆所當格，推此則一草一木，必逐物格之。此說之可疑者也。陽明辯之曰：『格訓至，必曰窮至事物之理，而後可通。若直曰致知在至物，不可通。致知者，致吾心之良知也。物者，意之用也。格，正也。致良知，以正其不正也，必於事物求其理，即告子之外義。是說也，果朱子非而陽明是乎？明新之事，非在外格之何至？外義理不循事以度，必以私見爲理，未見陽明之果是也。格，量度也，見《文選》蕪城賦注、運命論注引《蒼頡篇》，又見《玉篇》、《廣韻》，宋車清臣取之。當量度之事物，在身心家國天下，見宋末黎以常說、明初黃南山說，陽明胡不引之？朱子闡明《僞尚書》道心人心之文，而分道心於人心之外，因謂聖人亦有二心。此說之可疑者也。陽明辯之曰：『未襍於人謂之道心，襍以人爲謂之人心，初非有二心也。天理、人欲不並立，安有天理爲主，而人欲又從而聽命者。』是說也，果朱子非而陽明是乎？以道心爲天理，以人心爲私欲，未見陽明之果是也。《僞尚書》之文，本於《荀子・解蔽》，統《解蔽》全文讀之，謂人心能危懼，而道始精微也，陽明胡不引之？朱子說《詩》，以爲善惡並存，勸懲俱見。此說之可疑者也。陽明辯之曰：『今《詩》非孔門之舊。朱子謂惡者可以懲創人之逸志，求其說而不得，從而爲之辭。』是說也，果朱子非而陽明是乎？漢時《詩》有四家，奚爲皆采里巷口傳之邪詩，混入正經？未見陽明之果是也。馬貴與《文獻通考》，力尊古序，以正朱子《詩傳》之失，而『悤無邪』之義乃明，陽明胡不引之？朱子遭陽明之謗，不敢謂朱子之無所非。陽明之駁朱子，不遺餘力，往往有朱子說之必無可疑者，亦復致疑，是陽明之全非矣。而於此犖犖大者，疑所可疑，復不能博稽儒說以校正之，則陽明之是非相參也。雖然，陽明始本多讀書，後雖懲博學之溺心，而能有所疑，由其所學有素，而天資高耳。後儒效之者，無陽明之天資，而復素無積學，直自檜以下而已，其能如陽明之知疑者蓋鮮。而毀陽明者，則曰是告子也，是竺乾也，是通叛藩也，交倖奄也，無亦干城功令之太過也邪？

陽明言致良知，言知行合一，有合於聖賢誠意之學。意者，識也，實其心之所能識，是謂誠意。陽明天資既高，素有積學，所識自異於人，能於所識者求慊，戒欺而實行之，此勳業之所以閎，人品之所以立也。然誠意者，誠其所已知，而致知者，必量度事宜以擴所未知，乃不以肊見爲義理耳。致知非致良知，格物豈存理去欲之謂哉？孔子之教，曰多聞擇善，多見而識。而陽明則曰：『德性之良知，非由於聞見，媾求於聞見之末，故曰知之次。』陽明之說，其不然乎？其不然乎？如其然，則孔子教人爲知之次，而陽明媾教人爲知之上乎？爲知之上而不得，則不知而作之人，由此多矣。陽明與楊仕鳴論格致之義，直引《中庸》『不謬不悖，無疑不惑』以自況，而羅整庵則諭之曰：『聖門設教，文行兼資，博學於文，厥有明訓，文果內邪？外邪？如謂學不資於外求，但當反觀內省，則正心誠意四字，無所不盡，何必於入門言格物哉？』羅氏之忠告於陽明者如此。羅氏又曰：『近時以道學鳴者，攷其所得，乃程朱早嘗學之而竟棄之者也。夫勤一生以求道，乃拾先賢所棄以自珍，反從而議其後，不亦誤邪？』然則，言致良知者，以靈悟爲尚，而不能窮理，羅氏蓋深憫之，而痛斥之也如此。若乃陽明在螺川與諸生談，則曰：『吾儕以困勉之資，而悠悠蕩蕩，坐享生知安行之成功，豈不誤歟？』又曰：『良知之妙，眞是周流六虛，變動不居。若假以文過飾非，爲害至大。』則當時學者，以肊決爲義理，陽明不已自知之邪？惜其堅守一說，而不欲轉耳。

孟子之學，本孝弟，擴仁義，故其言曰：『仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。智之實，知斯二者弗去是也。禮之實，節文斯二者是也。樂之實，樂斯二者。』然則，孟子言王道，將使人擴充仁義與智與禮樂，亦惟本於孝弟而已。其答齊、宣、梁惠，皆言申孝弟之義。答曹交曰：『堯舜之道，孝弟而已。』又曰：『人人親其親，長其長，而天下平。』太旨固甚顯矣。《論語》有子言：『孝弟也者，爲仁之本。』陸象山以有子之言爲支離，陽明亦言仁祇求於心，不必求於父兄事物，從其言者能不以孝弟爲粗迹歟？夫孝弟者，不學不慮之知能也。由孝弟而擴仁義，有學有慮之知能也。孟子因當時告子之流外仁義，因言仁義之本孝弟，以明其非外。在家爲孝弟，達之天下爲仁義，孟子意如此而已，非教人不學不慮也。後之人既以孝弟爲粗迹，復因不學不慮之言，而有主靜之學，於是仁義盡幷爲心學，而學術乖。若此類者，欲爲陸王曲解，不可得。

又讀子集四《讀劉氏聖學宗要》

陽明王氏宗旨，曰無善無惡心之

體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。蕺山劉氏駁心體之說，曰：『如心體果無善無惡，則有善有惡之意，從何處來？知善知惡之知，從何處起？爲善去惡之功，從何處用？無乃語語斷港絕潢乎？』又駁良知之說，曰：『知善知惡，從有善有惡而言也，因有善有惡，而後知善知惡，是知爲意奴也，良在何處？又反無善無惡而言也，本無善無惡，而又知善知惡，是知爲心祟也，良在何處？止因新建將意字認壞，不得不求良於知，仍將知字認粗，不得不求精於心。』劉氏既駁王氏之誤如此，而陸元靜《良知問答》采入《聖學宗要》，何邪？蓋劉氏之學，從靜坐入，以常惺惺爲聖學者也。既以常惺惺爲聖學，則以學之道，靜存之外，無動察，而遂嫥守王氏，以所答陸氏語爲宗要也。夫王氏宗旨，在其門下者，或已疑之，如龍溪改四無，東廓改至善無惡心之體，皆是。而陸氏聞常惺惺之教，善疑善問，雖以王氏之善辨，亦一時不能遽屈服。迄今讀其《問答》，正有陸氏所疑問爲是，而王氏之所答爲非者。然陸氏終屈服於王氏，而劉氏復取答陸語爲聖學宗要，則後之讀者，誰能取陸氏之所疑問，復疑之，而復問之邪？抑思孟子師說，黃梨洲譔，是劉門之嫡傳也，而四卷引孫淇澳說，則曰：『天下之大，本無可指名，儒者遂有主靜之說。主靜者，依然存想別名耳。而於中心之靜，如何主也？以爲常惺惺是上法，毋乃涉於空虛無著乎？誠身、有道、明善，方是入門，與抱一空虛無著之心，而號爲常惺惺者，大有閒也。』梨州既申師說，而孫說之顯異其師，何以援入？讀者從此尋究，知常惺惺之非聖學，則王、陸之答問，孰是孰非？必有以論定之。陸曰：『周子言定之以中正仁義，而主靜。程子言動亦定，靜亦定，是則靜定也者，決非不睹不聞，无思无慮之謂。』又曰：『佛氏有常提念頭之說，雖常提不放，而不加戒懼克治之功，則私欲不去，若加克治之功，又爲思善之事。』又曰：『以循理爲靜，從欲爲動，則於所謂動中有靜、靜中有動、動極生靜、靜極生動者，不可通矣。若以有事而感通者爲動，無事而寂然者爲靜，則於所謂動而無動、靜而無靜者，不可通矣。』王氏答之，皆勞辭。劉氏所申王說，則云：『常惺惺者，事心之功。動是常惺惺，此時不增豪末。靜是常惺惺，此時不減豪末。』以常惺惺爲法，直欲合三教爲一，讀者勿信。其解《中庸》，反以未發爲動，已發爲靜，悖謬益顯。自識。

又《讀二曲集》 王陽明以致良知之學，提唱天下，而比朱子以洪水猛獸。李中孚則以朱子教不躐等，先下學而後上達，深得洙泗家法；而又偁陽明能泄千載不傳之祕，令人洞悉本體，超凡入聖，是李氏爲兩家之調人，而大旨歸重於王也。同時平湖陸氏，表章朱子之學，聞人談及王學，直被髮纓冠以救之，而不爲調停兩可之言。是以陸、李之說，往往相反。李曰：『進修之實，全在默坐澄心。心一澄，而常寂常定，無復塵情客氣之障蔽，則虛明洞徹，全體自露。由是，物來順應，廓然大公。』陸則曰：『太極圖說之主靜，指敬而言。無事之時，其心收斂，無他適而已，非欲人謝卻事物，專求之寂滅也。』李曰：『良知卽天良也，孩提知愛，少長知敬，乍見而惻隱，嘑蹴而羞惡，一語窮而舌遯，一揖失而面赤，皆自然而然，不由人力，非天良而何？』陸則曰：『孟子良知，以性之所發言，孩提之愛敬是也；陽明之良知，以心之昭昭靈靈者言，湛然虛明，任情自發而已。一有思慮營爲，不問其善與不善，卽謂之知識而非良，其說異於孟子。』李曰：『人爲之善惡，不可以爲心體也，明矣。而無善無惡，卽至善之心體。心體須寂然不動，感而遂通，惻隱羞惡，是非辭讓，隨感而發，自然而然，莫非天則。若無所感，而有意爲善，如未見孺子入井，而輒欲惻隱，失何思何慮，寂然不動之本體。故有意爲善，雖善亦私。』陸則曰：『陽明以無善無惡爲心之體，則人倫庶物，本於己無與，特不得已而應之；以不得已而應之心，而又無格物窮理之功，其處事不至於錯謬者，有幾？』李曰：『一點靈源，天之所以與我者也，生時惟以此來，死時惟以此去。人能保此炯炯一念，此一念萬年之眞面目也。』陸則曰：『陽明嫥以知覺爲主，謂人身有生死，知覺無生死，故其視天下一切皆幻，惟此爲眞。而士之惑於無生死者，遂羣趨之。』陸氏與秦定叟、范彪西書，極言陽明之非，而偁陳清瀾《學部通辨》之是；且嫌范彪西《理學備攷》一書，薛、胡、王、陳並列，無所甲乙。李氏亦與秦、范相友善，而謂范書於陽明誤同彼哉之例；且謂陽明與政府有隙，政府目之爲禪，南宮策士，每以尊陸背朱爲口實，清瀾遂爲書以逢迎政府，有識者正當憐憫，何可據爲定論？蓋陸、李之不同如此。

誠

朱之瑜《朱舜水集》卷一七《誠二首》

一

修身處世，一誠之外更無餘事。故曰：『君子誠之爲貴。』自天子至於庶人，未有舍誠而能行者也；今人奈何欺世盜名自矜得計哉？

二應近藤定久之需

劉忠宣公問：『一言而可以終身行之者。』溫公曰：『其誠乎！』誠則始終不忒，表裏一致，敬信眞純，往而必孚。故曰：『君子誠之爲貴。』故曰：『至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。』至於事君，則誠爲更亟矣。蓋誠則勿欺。勿欺，忠之本也。事幼君則誠爲尤亟矣；進達善良，屏絕敗類，將順其美，匡救其惡，舍誠何適耶？然而自知人始，知人其難矣哉！子思子曰：『誠則明矣，明則誠矣。』焉有誠而患其不明者哉？

顧炎武《日知録》卷六《誠者天之道也》 『誠者，天之道也。』故天下雷行，物與无妄，而先王以茂對時，育萬物。

『天敘有典，敕我五典五惇哉；天秩有禮，自我五禮有庸哉。』

『天命有德，五服五章哉；天討有罪，五刑五用哉。』莫非誠也。故曰：『凡爲天下國家有九經，所以行之者，一也。』

戴震《孟子字義疏證》卷下《誠二條》 誠，實也。據《中庸》言之，所實者，智仁勇也；實之者，仁也，義也，禮也。由血氣心知而語於智仁勇，非血氣心知之外別有智、有仁、有勇以予之也。就人倫日用而語於仁，語於禮義，舍人倫日用，無所謂仁、所謂義、所謂禮也。血氣心知者，分於陰陽五行而成性者也，故曰『天命之謂性』；人倫日用，皆血氣心知所有事，故曰『率性之謂道』。全乎智仁勇者，其於人倫日用，行之而天下覩其仁，覩其禮義，善無以加焉，『自誠明』者也；學以講明人倫日用，務求盡夫仁、盡夫禮義，則其智仁勇所至，將日增益以(至)於聖人之德之盛，『自明誠』者也。質言之，曰人倫日用；精言之，曰仁、曰義、曰禮。所謂『明善』，明此者也；所謂『誠身』，誠此者也。質言之，曰血氣心知；精言之，曰智、曰仁、曰勇。所謂『致曲』，致此者也；所謂『有誠』，有此者也。言乎其盡道，莫大於仁，而兼及義，兼及禮；言乎其能盡道，莫大於智，而兼及仁，兼及勇。是故善之端不可勝數，舉仁義禮三者而善備矣；德性之美不可勝數，舉智仁勇三者而德備矣。曰善，曰德，盡其實之謂誠。

問：《中庸》言：『或生而知之，或學而知之，或困而知之；或安而行之，或利而行之，或勉強而行之。』朱子云：『所知所行，謂達道也。』今據上文云『君臣也，父子也』之屬，但舉其事，卽稱之曰『達道』；以智仁勇行之，而後爲君盡君道，爲臣盡臣道；然則所謂知之行之，宜承智仁勇之能盡道而言。《中庸》既云『所以行之者三』，又云『所以行之者一也』，程子、朱子以『誠』當其所謂『一』；下云『凡爲天下國家有九經，所以行之者一也』，朱子亦謂『不誠則皆爲虛文』。在《中庸》，前後皆言誠矣，此何以不言『所以行之者誠也』？

曰：智也者，言乎其不蔽也；仁也者，言乎其不私也；勇也者，言乎其自強也；非不蔽不私加以自強，不可語於智仁勇。既以智仁勇行之，卽誠也。使智仁勇不得爲誠，則是不智不仁不勇，又安得曰智仁勇！下云『齊明盛服，非禮不動，所以修身；去讒遠色，賤貨而貴德，所以勸賢』；既若此，亦卽誠也。使『齊明盛服，非禮不動』爲虛文，則是未嘗『齊明盛服，非禮不動』也；『去讒遠色，賤貨而貴德』爲虛文，則是未嘗『去讒』，未嘗『遠色』，未嘗『賤貨貴德』也；又安得言之！其皆曰『所以行之者一也』，言人之才質不齊，而行達道之必以智仁勇，修身之必以齊明盛服，非禮不動，勸賢之必以去讒遠色，賤貨而貴德，則無不同也。孟子答公孫丑曰，『大匠不爲拙工改廢繩墨，羿不爲拙射變其彀率』，言不因巧拙而有二法也；告滕世子曰，『夫道，一而已矣』，言不因人之聖智不若堯、舜、文王而有二道也。蓋才質不齊，有生知安行，有學知利行，且有困知及勉強行。其生知安行者，足乎智，足乎仁，足乎勇者也；其學知利行者，智仁勇之少遜焉者也；困知勉強行者，智仁勇不足者也。《中庸》又曰，『及其知之一也』，『及其成功一也』，則智仁勇可自少而加多，以至乎其極，道責於身，舍是三者，無以行之矣。

學知

李紱《穆堂初稿・原學上》 學字古文作𡥈，其爲字從爻。今學字，中亦從爻。《易傳》謂爻也者，效此者也。故朱子釋《論語》謂『學之爲言效』，確不可易，而效之義則未全也。《詩》稱『天生蒸民，有物有則』；《弟子職》謂『先生施教，弟子是則』。惟有則是以可效，惟能則乃謂之學。此學之所由以名也。效天生之則，則孟子所謂『凡有四端，擴而充之者』是也；效先生之教，則顏子所謂『步亦步，趨亦趨』是也。效有二義，故曰效之義未全。朱子之訓，得其一而遺其一者也。學主於效法，就行言，不就知言。蓋天生之則，

本於良知。孩提之童，無不知愛其親，及其長也，無不知敬其兄。惟患不行，不患不知，親親敬長，達之天下而天下可平。堯、舜之道，孝弟而已矣。此學之大規也。至於效先生之教，亦非導之以知，止於親書冊而勤討論也。孔子謂『無行不與』，又曰『天何言哉，四時行焉，百物生焉』，皆不在語言之告教、書冊之咿唔。聖門好問者，無若曾子，而夫子所告，在於一貫。博學者無若子貢，而多學而識，夫子非之。其教弟子也，以孝弟、謹信、親愛爲主，必餘力乃學文。其在成人也，以志道、據德、依仁爲先，而游藝則居末。故先以敏事愼言，而後就正於有道，則以爲好學。夫子拱而尙右，二三子亦尙右，則以爲嗜學。孔門弟子好學，夫子獨稱顏淵，其好學之實，則曰『不遷怒，不貳過』。行也，非知也。蓋古未有以學爲知之事者。至朱子，始以學問思辨俱屬知，因以窮致事務之理爲格物，又以《大學》未詳言格致之事也，因疑其義亡，而爲傳以補之。於是古人爲學之法，乃一變尋章摘句之弊，流爲玩物喪志，斷斷於口耳之間，舉古人躬行實踐之學，不得而見之矣。《學記》稱：『大學之教，時教必有正業，退息必有居學。鄭注以學字連下句，誤。不學操縵，不能安弦；不學博依，不能安詩；不學雜服，不能安禮；不興其藝，不能樂學。』四者之中，並無誦讀講論，窮理格物之說。其論學之弊也，則曰：『今之教者，呻其佔畢，多其訊。』又曰：『記問之學，不足以爲人師。』然則專務讀書講論，博聞強記，以爲窮理格物之事者，皆《大學》之所戒也。其始教也，時觀而弗語，幼者聽而弗問。弗語弗問，始教猶然，烏有學爲聖賢，而專於講論，以爲窮理格物之事者哉！《大學》之法，禁於未發之謂豫，當其可之謂時，不陵節而施之謂孫，相觀而善之謂摩。四法之中，皆論行，不及知。今之以窮致事物之理，極處無不到，爲格物致知之學者，自有《大學》以來無此學也。然則《大學》所謂格物致知之說奈何？曰：古本在《禮記》註疏中，無庸辨也。致知卽致其知先後之知，格物卽格其有本末之物，知本卽爲知至，如是而已矣。且朱子之以效釋學也，曰：『後覺者必效先覺之所爲，乃可以明善，而復其初。』是先行而後知也。其補格致傳，則曰：『《大學》始教，必使學者卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。』是又先知而後行也。物理固不可窮，又一人所著，彼此互異，後學之士，何所遵守？然則效吾心之天則，效先覺之遺則，恪遵訓效之解，而一力於躬行，雖違《大學》之章句，而合於《論語》之集註。學之義既不荒，其於朱子之說，亦可以無戾矣。

又《穆堂初稿・原學下》

學訓效，其義雖有二，而以效吾心之天則爲本義，效先生之教，則餘力學文之事耳。蓋仁、義、禮、智，我固有之，非由外鑠，察識而擴充之，則聖學無餘蘊矣。親師取友，特提撕而使吾察識，鞭策而使吾擴充焉耳，非有加於吾性之外也。自宋南渡以後，學者不務其所當務，而疑其所不必疑，不汲汲然患其知之而不行，而鰓鰓然患其行之而不知。溺其志於章句訓詁之煩，而駕其說於意見議論之末，置其身於日用彝常之外，而勞其心於名物象數之中。未嘗一日躬行實踐，而詡詡然自以爲講學，吾不知其所講者何學也。試取孟子所謂本心、良心者，一體察焉，有不茫然思、惕然懼者，必非人矣。楊龜山謂：『學者，所以學爲人也。』烏乎！學爲人。孟子曰：『仁也者，人也。』學爲仁，所以學爲人也。烏乎！學爲仁。孟子曰：『仁，人心也。』又曰：『學問之道無他，求其放心而已。』吾一日之間，自昧旦而起，至寢息而止，吾心發一念，卽自加審察。爲理耶，卽奮然直前；爲欲耶，卽毅然斷絕。由是推之行事，必求一於理而無欲，而心之理得矣，心之理得，而全乎其爲人矣。此夫婦之愚不肖，可以與知，可以能行，而人皆可以爲堯、舜也。反是則謂之放其良心，反是則謂之失其本心。放其良心，失其本心，則孟子所謂近於禽獸而非人矣。至於所行之是非，則吾心自有良知。且餘力以學文，亦既知其大端矣。其措注，則必臨事而後見；其細微曲折，則必行之而後知。非事未至，而揣度想像者所能得之也。卽如事親，孩提知愛，本心自具此良知，常守此本心、良心，卽大舜終身之慕矣。其所以盡孝之道，則《戴記》所云『有深愛者，必有愉色，有愉色者，必有婉容』，以至於視無形，聽無聲，莫不本此深愛之心。是故昏而愛親，則必思定；晨而愛親，則必思省；冬而愛親，則必思溫；夏而愛親，則必思淸。推之事長、事上、使衆，無不皆然。豈有舍固有之良心，而求之書冊，求之講論，以爲外鑠之學者哉！若謂事上、使衆，天下國家之事，繁重難知，必須豫爲講習，不知國家天下，無異理也。昔魯哀公問政，孔子對以『文、武之政，布在方策』，言不待問也。一朝之興，各有會典，當官之職，各有掌故，時至事起，虛心延訪，實意推尋，未有不能知者。《大學》謂：『心誠求之，不中不遠。』未有學養子而後嫁者，如必豫爲講習，是學養子而後嫁也。至於常變經權，其理皆一，不過以此心權度之而已。昔顧東橋疑經事可以理推，變事非精義不能，恐須平時講解。因舉舜不告而娶，周公大義滅親二事爲問。陽明先生答以舜、周公亦止

臨時以心度其輕重，並非平時預爲講習，見古人有不告而娶、大義滅親者，而因而效法之也。蓋心之爲用，萬物皆備，爲能治心，無施不可。《中庸》論治國平天下，不過曰『絜矩』。曾子答一貫，不過曰『忠恕』。己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，而仁不待外求矣。伊川程子論學，謂學也者，使人求於內也。不求於內而求於外，非聖人之學也，以文爲主者是也。學也者，使人求於本也。不求於本而求於末，非聖人之學也，考詳略、採異同者是也。是二者，皆無益於吾身，君子弗學。若明道程子，則明言不可將窮理作知之事。又曰：『存久自明，何時窮索。』朱子教人，乃云『窮理以致其知』，固異於明道之說。其爲格致補傳，謂：『《大學》始教，必使學者卽凡天下之物，莫不因其已知之理，而益窮之，以求至乎其極。』夫卽物窮理，豈非伊川所謂求之於外、求之於末者乎？以是爲竊取程子之意，正恐程子不受。蓋自《大學》補格致傳文，而孔、孟之學乃失傳矣。雖然，朱子晚年固已盡覺其悞。余嘗輯《朱子晚年全論》，三百七十餘條，並以尊德性、求放心爲主。而元、明陋儒，專取其中年未定之書，用以取士。明初附益之，編爲《大全》。科舉之學，因陋就簡，《朱子全書》未嘗寓目，遂以講章訓詁之學，爲足以師承朱子。此亦朱子所不欲受也。

程廷祚《青溪文集・與家魚門論學書》 愚閑居更訂說經舊稿，因念聖經莫不切於人道，而體有不同，故學《易》多蔽於象數，學《詩》每眩於比興，蓋所致然也。惟《論語》一書，以問答之體，質言學問、政事，而立爲教學之準則。如規矩之於方圓，大樂之有中聲，萬世以下，欲求實德實行者，於此乃有所持循而無隕越也。是故六經必以《論語》爲門庭，諸子百家必以《論語》爲權度，舍此則六經何所從入，而諸子百家何以辨其是非邪正哉？蓋孔子祖述憲章之實，盡在此書。後儒詮解，非學究之陳言，卽名士之清談，而得其要領者，未之見焉。愚近作《禮樂論》，適緣有感於此。李恕谷傳註諸書，足下閱之，以爲何如？其師弟亦非無所見者，正可與拙論相發明也。要之後世學者所爲，不失之高，則失之卑。之於岐趨則易，致於中道則難。其逸出於此者，則機變巧僞，無所不爲，以爲人害。蓋三代之所以不復見者，在此數端，而皆根於禮樂之廢。足下能不助我盱衡而嗟嘆哉！宋儒之學，根本既與三代有異，而復好爲高論，與魏、晉習尚似異而實同。然在魏、晉出於莊、老，本不自諱，而宋人之於佛氏，則陷於不自知。此莊、老之害道者淺，佛氏之害道者深，而受其病者亦如之。程明道以言性便不是性，羅仲素令人觀未發氣象，此兩先生豈眞欲託足空門，乃漸染於其說，而抱黎丘之惑也。俗儒但知掊擊陸、王，而不知陰釋之所由來，亦何足以定其論而服其心乎？今日者其人已往，其書具存，明者自能辨之，何必深求。而其作爲訓詁，貽累聖經者，則不可以不論。顏、李師弟，立言過於峻激，致生驚駭，而非其人，亦孰與救學術之敝耶？足下欲辨學術，惟求其歸於《論語》，而無卽以宋人之《論語》爲《論語》，其可也。

黃式三《儆居集》襍著四《與嚴鐵橋書》 鐵橋先生閣下：式三自甲午與同舘節署，蒙示以讀書作文之法，心欽仰焉。及今六載，復謁台座，非有別求，覬先生指示得失耳。而先生以式三說經，多同護朱子，諄諄以爲言。式三觀古來箸作，必尊讓前賢，雖有辨駁，往往留有餘不盡之意，是以未敢苛求。蒙賜大集，答庾仲卿書論《祭統》衛孔悝銘，曰以字誤，當作敢對揚乃辟之勤大命。式三謂曰聿通，以台通，不必改字。答孫氏問論《詩・殷武》監、嚴、濫、遑均。式三謂：殷武皇莊韻，漢諱莊爲嚴，是義同通借，非聲之通。經例不改字，此改之者，漢信圖讖，莊與下民聯文，因改之也。伏生傳服章攷，子男自宗彝而下，卿大夫自藻火而下，宗彝當作藻火，藻火當作粉米。先生學力精博，安敢輕議，敬陳所知，以示不欺而已。冬寒，爲道自愛。

又子集二《讀程叔子好學對》 胡安定教太學，問顏子所好何學？程叔子年方十八，對曰：『學以至聖人之道也，聖可學而至，正其心、養其性而已。中正而誠，則聖矣。』安定喜其年少而奮志學聖，處以學職。雖然，聖可學也，未可遽言至也。孔子聖不自聖，常言聖則不能，其教弟子曰『爲君子儒』，其望諸世曰『得見君子，斯可矣』，既不敢以聖自許，亦不敢以聖繩人。孟子願學孔子，而猶曰未能有行，行之維艱，豈敢以聖自任？其言人皆可爲堯舜，爲之而已，能遽及之乎？孔聖自言十五志學，三十而立，後世大儒之志學而立者，蓋不少矣，而或者所立非聖人之立也，四十而不惑，立後之不惑，謂達權也，達權者，古今幾人乎？五十而知天命，非後儒之所謂天命也。如後儒之所謂天命，孔聖何待於五十而知之？孔聖待五十而後知，必非後儒之所能知也。耳順心從，非後儒之所及，益章章矣。程叔子剛毅有大志，幼以聖學自勵，年七十五而卒，所造果何似乎？朱子曰：『明道宏大，伊川親切。』大猶未易稱也，況大而化之之聖？有志未逮，古今類然矣。夫後人

譏漢唐儒者，祇求希賢，不求希聖，聖學至宋始明，由是自信堅，自任勇，自詡得不傳之學於遺經，宣諸口，筆諸書，并直形諸奏疏。一時明心見性之徒，生平自命既在生知安行之列，而復以此引誘後進，甚者曰滿街皆是聖人，曰既眞爲聖人矣，眞爲則眞聖，是戰國田詘之聖，呂不韋、王充所譏耳。式三非敢議程叔子也，因後人之猖狂，援叔子語以爲證，不得已而辯之。叔子曰：『君子之所學，必先明諸心，知所往，論語注引作往，一本作養。然後力行以求至，所謂自明而誠也。』又曰：『誠之之道，在乎信道篤，信道篤則行之果，行之果則守之固。仁義忠信，不離乎心，造次必於是，顚沛必於是，出處語默必於是，久而弗失，則居之安。』此皆叔子勉勵學者親切之言，曷不反復思之？而處下窺高，舍近求遠，張皇空言，甚無謂。程叔子言：『古今有難事三：治國者之祈天永命，養生者之延年不死，學儒者之勉行希聖。三者皆以人勝天，固非易事。』此言極允。朱子《語錄》門人問：未能盡知事物之當然，何以能立未知事物之所以然？何以不惑？兩問皆不可已。有問天命，答以某未到知天命處，此答宜玩。然則，易言聖者，不知聖，況至聖，談何容易？

黃宗羲《明夷待訪錄》卷末《明夷待訪錄未刊文・文質》 蘇洵曰：『忠之變而入於質，質之變而入於文，其勢便也。及其文之變而又欲反之於忠也，是猶欲移江河而行之山也。人之喜文而惡質與忠也，猶水之不肯避下而就高也。』余以爲不然。其自忠而至於文者，聖王救世之事也；喜質而惡文者，凡人之情也。逮其相趨而之於質，雖聖賢亦莫如之何矣！

人徒見宮室棺槨輿服俎豆之制，吉凶相見饋食之禮，殷之時備於夏，周之時備於殷，遂以爲自忠而入質，自質而入文，由人之喜惡而然也。人誠喜文而惡質與忠，則宮室棺槨輿服俎豆之制宜日趨於煩，吉凶相見饋食之禮宜有加而無已，何以皮弁廢爲巾幘，鼎彝廢爲陶旊，易車以乘馬，易贄爲門狀？

古者天子之棺四重，諸公三重，諸侯再重，大夫一重，士不重；今天子之棺不重，則是古者士之制矣。古者設折俎，薦脯醢，酒清肴乾，賓主百拜而後脫屨升堂乃羞；今賓至而羞，則是古者燕飲之事矣。古者設奠於奧，迎尸於前，謂之陰厭，尸謖之後改饌於西北隅，謂之陽厭，殤則不備；今無尸而厭，則是古者祭殤之禮也。唐有孫胤昌者獨行冠禮，明日造朝，至外庭薦笏，言於卿士曰：『某子冠畢！』京兆尹鄭叔則怫然曳笏却立，言曰：『何預我也耶？』庭中皆大笑。豈惟冠禮乎哉？凡禮之存於今者皆苟然而已。

是故百工之所造，商賈之所鬻，士女之所服者，日益狹陋，吾見世運未有不自文而趨夫質也。當周之盛時，要荒之人，其文畫革旁行，未嘗有《詩》、《書》、《易》、《春秋》也；其法鬥殺，未嘗有禮樂刑政也；其民射獵禽獸爲生業，未嘗有士農工賈也；其居隨畜牧轉移，未嘗有宮室也；其形科頭露紒，未嘗有冕服也；其食污尊抔飲，未嘗有俎豆也；其居處若鳥獸，未嘗有長幼男女之別也。然則同是時也，中國之人既喜文而惡質與忠，要荒之人何獨不然與？是故中國而無後聖之作，雖周之盛時，亦未必不如要荒；要荒之人而後聖有作，亦未必不如魯、衛之士也。其謂喜文而惡質與忠者，然乎？否耶？以三代聖人相續而治，聖功不可爲不久矣。其末王不能守聖教者：彼帝辛使男女裸逐，厲王發龍漦而使婦人裸而譟之。其非喜質之過乎？然則先王使忠之變而爲質，質之變而爲文，其勢若此之難也！

王夫之《張子正蒙注》卷四《中正篇》 惟知學然後能勉，能勉，然後日進而不息可期矣。

知學，知擇執以至於中也；不息，則成性而自能化矣。不知學者，俗儒以人爲爲事功，異端以窮大失居爲神化；故或事求可，功求成，而遂生其驕吝，或謂知有是事便休，皆放其心而不能勉；雖小有得，以閒斷而失之。

又 ○「博文約禮」，由至著入至簡，故可使不得叛而去。

文者，禮之著見者也。會通於典禮，以服身而制心，所謂至簡也。不博考於至著之大，而專有事於心，則虛寂恍惚以爲簡，叛道而之於邪矣。

「溫故知新」，「多識前言往行以畜德」，

溫故知新，非以侈見聞之博；多識而力行之，皆可據之以爲德。

繹舊業而知新益，思昔未至而今至，

卽所聞以驗所進。

緣舊所見聞而察來，

據所聞，以義類推之。

皆其義也。

皆博文之益也。存神以立本，博文以盡其蕃變，道相輔而不可偏廢。

○責己者當知天下國家無皆非之理。

人雖窮凶極惡，亦必有所挾以爲名，其所挾之名則亦是也。堯以天下與人而丹朱之傲不爭，若殷之頑民稱亂不止，亦有情理之可諒。倘挾吾之是以摘彼之非，庸詎不可！而已亦有歉矣。大其心以體之，則唯有責己而已。

故學至於不尤人，學之至也。

學以窮理而成身，察理於橫逆之中，則義精而仁弘，求己以必盡之善，則誠至而化行，乃聖學之極致。

○聞而不疑，則傳言之，見而不殆，則學行之，中人之德也。

傳言，述之爲教也；學行，模倣以飾其行也。資聞見以求合於道，可以寡過，非心得也，故夫子亦但以爲可以得祿之學。

聞斯行，好學之徒也；

不闕疑殆而急於行，好學而不知道。

見而識其善而未果於行，愈於不知者爾。

此尤不足有爲者，愈於不知而妄作者爾。

「世有不知而作者」，蓋鑿也，妄也；

慧巧者則爲鑿，粗肆者則爲妄。

夫子所不敢也，故曰「我無是也」。

聖人且不敢，而況未至於聖者乎！○此章言恃聞見以求合，雖博識而僅爲中人之德，若急於行，怠於行者，尤無德之可稱，則聞見之不足恃明矣。然廢聞見而以私意測理，則爲妄爲鑿，陷於大惡，乃聖人之所深懼。蓋存神以燭理，則聞見廣而知日新，故學不廢博，而必以存神盡心爲至善，其立志之規模不同，而後養聖之功以正。大學之道，以格物爲先務，而必欲明明德於天下，知止至善以爲本始，則見聞不叛而德日充。志不大則所成者小，學者所宜審也。

格物致知

顧炎武《日知録》卷六《致知》 致知者，知止也。〔原注〕董文清槐以「知止」二節合聽訟章爲格物傳。知止者何？爲人君止於仁，爲人臣止於敬，爲人子止於孝，爲人父止於慈，與國人交止於信，是之謂止，知止然後謂之知。至君臣、父子、國人之交，以至於禮儀三百，威儀三千，是之謂物。

《詩》曰：『天生烝民，有物有則。』《孟子》曰：『舜明於庶物，察於人倫。』昔者武王之訪，箕子之陳；曾子、子游之問，孔子之答，皆是物也。故曰：萬物皆備於我矣。

惟君子爲能體天下之物，故《易》曰：『君子以言有物而行有恆。』《記》曰：『仁人不過乎物，孝子不過乎物。』

以格物爲多識於鳥獸草木之名，則末矣。知者，無不知也，當務之爲急。

李顒《二曲集》卷五《錫山語要》 問格物。先生曰：『「格物」二字，諸說紛紛，猶若聚訟。吾人生於其後，不妨就資之所近取益，不必屋上起屋，再添葛藤。格物，猶言窮理也。物格知至，理已明也。物即身、心、意、知、家、國、天下之物，皆當有以格之，然有序焉。由知、意、心、身，深究密詣，循序漸進，本立然後家、國、天下可得而言矣。否則，後其所先，而先其所後，何繇近道。格物，首要格爲物不貳之物。此物格則大本立，從而漸及於家國天下之物，方不外本內末，游衍馳騖。其格之之方，須先掃除廓清，不使塵情客氣、意見才識，一毫牽滯於胸中。夫然後學問思辨，務使精神志慮，全副盡歸之理路。掃除廓清果力，則脫灑極而性光自朗；學問思辨果殷，則研幾透而全體具呈。到此田地，如麻木者甦，醉夢者醒，始悟我之所以爲我。惟此一知，天賦本面，一朝頓豁，此聖胎也。戒愼恐懼，保而勿失，則意自誠，心自正，齊治均平，於是乎出。有天德，自然有王道，夫焉有所倚。「萬物皆備於我」，苟一物不格，則一物不備矣。故君子於學也，隱而幽獨危微之介，顯而人倫日用之常，以至古今致治機猷，君子小人情僞，及禮、樂、兵、刑、賦、役、農、屯，皆當一一究極，而可效諸用，夫是之謂大人之學。蓋大人所期，原自與小人異。小人於稼圃之外，無復關懷，大人則志在天下國家。苟一物不格，則一理未明，一理未明，則臨事應物，又安能中窾中會，動協機宜，此不學無術，寇相之所以見誚於張公也。』『然則一一究極，非資於外乎？』曰：『非然也。致知以格物，格物以致知，蓋莫非良知之用也。格物窮理，貴有補於修齊治平。否則，誇多鬬富，徒雄見聞，若張茂先之該博，陶宏景之以一事不知爲恥，是名「玩物」。如是則喪志愈甚，去道愈遠矣。此等駁雜之弊，學人所當深戒。』

又卷一〇《南行述》 一士問『格物』。曰：『身、心、意、知、家、國、天下，皆物也，而知爲主。炯炯於心目之間，具衆理，應萬事，與天地合德，與日月合明，通乎晝夜而知，即章首所謂「明德」也。「格物」，格此而已。此物明，則知致，知一致，而意之發動有善有不善，便一一自知。實實爲善，去不善，便是「明明德」於「意」；心有正、有不正，亦惟自知，正其不正，便是「明明德」於「心」；以此修身，便是「明明德」於「身」；以此齊家，便是「明明德」於「家」；以此治國，便是「明明德」於「國」；以此平天下，便是「明明德」於「天下」。若如世儒之論「格物」，要物物而知之，是「博物」於天下，非「明明德」於天下。』

問：『伏羲仰觀俯察，遠取諸物，故能知周乎萬物，纔算「格物」？』曰：『言及「知周乎萬物」，甚妙。蓋必智周萬物，始能經綸萬物。物物處之，咸盡其當，而後可以臻治平之效。然「遠取諸物」，必先「近取諸身」，知明善誠身爲本。而本之本既格，方可由本以及末，察於人倫，然後明於庶物，使萬物皆備於我，何樂如之！』

任兆麟《有竹居集》卷五《讀經雜說》 《大學》『格物』之義，當從《倉頡篇》『格，量度之也』解。荀子述周公之言曰：『士《說文》事也。至而後見物，見物然後知其是非之所在，知其是非，即能量度之』，謂能量度事物，而後可謂知至格物，即明德新民之道，修齊治平之事。荀離物言道，即入於異學，故異其文，而實言之曰『致知在格物』，言即物而在也。《樂記》『物至知，知必先本而後末』。

焦循《雕菰樓集》卷九《格物解一》 格物者何？絜矩也。格之言來也，物者對乎己之稱也。《易傳》云：遂知來物。物何以來？以知來也。來何以知？神也。何爲？神寂然不動，感而遂通也。何爲？通反乎己以求之也。己所不欲，勿施於人，則足以格人之所惡。己欲立而立人，己欲達而達人，則足以格人之所好。爲民父母，不過民之所好好之，民之所惡惡之，用之於家則家齊，用之於國則國治，用之於天下則天下平。物格則知所好惡，誠意者，誠此好惡也。故曰：如好好色，如惡惡臭。好而知其惡，惡而知其美，能格物以致知也。人莫知其子之惡，莫知其苗之碩，不能格物以致知也。故格物者，絜矩也。絜矩者，恕也。所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也。不能格物，則所藏乎身不恕矣。

又《格物解二》 飲食男女，人之大欲存焉。聖人於己之有夫婦也，因而知人亦欲有夫婦。於己之有飲食也，因而知人亦欲有飲食。安飽先以及父兄，因而及妻子，人人親其親，長其長，而天下平矣。於是與人相接也，以我之所欲所惡，推之於彼，彼亦必以彼之所欲所惡，推之於我，各行其恕，自相讓而不相爭，相愛而不相害。平天下，所以在絜矩之道也。孟子稱公劉好貨，太王好色，與百姓同之，使有積倉而無怨曠，此伏羲、神農、黃帝、堯、舜以來，修己安天下之大道。若必屏妃妾，減服食，而於百姓之飢寒仳離，漠不關心，是克伐怨欲，不行苦心潔身之士，孔子所謂難而非仁者也。絕己之欲，不能通天下之志，物不可格矣。

又《格物解三》 感於物而動，性之欲也，故格物不外乎欲己與人同此性。即同此欲，舍欲則不可以感通乎人。惟本乎欲以爲感通之具，而欲乃可窒。人有玉而吾愛之，欲也。若推夫人之愛玉，亦如己之愛玉，則攘奪之心息矣。能推則欲由欲寡，不能推斯欲由欲多。不知格物之學，不能相推，而徒曰過其欲，且以教人曰遏其欲，天下之欲可遏乎哉？孔子七十而從心所欲不踰矩，矩即絜矩之矩。以心所欲爲矩法，而從之不踰者，所惡於上，不以使下也；所惡於下，不以事上也；所惡於前，不以先後也；所惡於後，不以從前也；所惡於右，不以交於左也；所惡於左，不以交於右也。向也求於子臣弟友而反求未能者，未能從心所欲不踰矩也。從心所欲不踰矩，格物之學也。

邏輯名辯論分部

常變

戴震《孟子字義疏證》卷下《權五條》 權，所以別輕重也。凡此重彼輕，千古不易者，常也，常則顯然共見其千古不易之重輕；而重者於是乎輕，輕者於是乎重，變也，變則非智之盡，能辨察事情而準，不足以知之。《論語》曰：『可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。』蓋

同一所學之事，試問何爲而學，其志有去道甚遠者矣，求祿利聲名者是也，故『未可與適道』；道責於身，不使差謬，而觀其守道，能不見奪者寡矣，故『未可與立』；雖守道卓然，知常而不知變，由精義未深，所以增益其心知之明使全乎聖智者，未之盡也，故『未可與權』。孟子之闢楊、墨也，曰：『楊、墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。』今人讀其書，孰知所謂『率獸食人，人將相食』者安在哉！孟子又曰：『楊子取爲我，拔一毛而利天下，不爲也；墨子兼愛，摩頂放踵利天下，爲之；子莫執中，執中爲近之，執中無權，猶執一也。所惡執一者，爲其賊道也，舉一而廢百也。』今人讀其書，孰知『無權』之故，『舉一而廢百』之爲害至鉅哉。孟子道性善，於告子言『以人性爲仁義』，則曰『率天下之人而禍仁義』，今人讀其書，又孰知性之不可不明，『戕賊人以爲仁義』之禍何如哉。老聃、莊周『無欲』之說，及後之釋氏所謂『空寂』，能脫然不以形體之養與有形之生死累其心，而獨私其所謂『長生久視』，所謂『不生不滅』者，於人物一視而同用其慈，蓋合楊、墨之說以爲說。由其自私，雖拔一毛可以利天下，不爲；由其外形體，溥慈愛，雖摩頂放踵以利天下，爲之。宋儒程子、朱子，易老、莊、釋氏之所私者而貴理，易彼之外形體者而咎氣質；其所謂理，依然『如有物焉宅於心』。於是辨乎理欲之分，謂『不出於理則出於欲，不出於欲則出於理』，雖視人之飢寒號呼，男女哀怨，以至垂死冀生，無非人欲，空指一絕情欲之感者爲天理之本然，存之於心。及其應事，幸而偶中，非曲體事情，求如此以安之也；不幸而事情未明，執其意見，方自信天理非人欲，而小之一人受其禍，大之天下國家受其禍，徒以不出於欲，遂莫之或寤也。凡以爲『理宅於心』，『不出於欲則出於理』者，未有不以意見爲理而禍天下者也。人之患，有私有蔽；私出於情欲，蔽出於心知。無私，仁也；不蔽，智也；非絕情欲以爲仁，去心知以爲智也。是故聖賢之道，無私而非無欲；老、莊、釋氏，無欲而非無私；彼以無欲成其自私者也；此以無私通天下之情，遂天下之欲者也。凡異說皆主於無欲，不求無蔽；重行，不先重知。人見其篤行也，無欲也，故莫不尊信之。聖賢之學，由博學、審問、愼思、明辨而後篤行，則行者，行其人倫日用之不蔽者也，非如彼之舍人倫日用，以無欲爲能篤行也。人倫日用，聖人以通天下之情，遂天下之欲，權之而分理不爽，是謂理。宋儒乃曰『人欲所蔽』，故不出於欲，則自信無蔽。古今不乏嚴氣正性、疾惡如讎之人，是其所是，非其所非；執顯然共見之重輕，實不知有時權之而重者於是乎輕，輕者於是乎重。其是非輕重一誤，天下受其禍而不可救。豈人欲蔽之也哉？自信之理非理也。然則孟子言『執中無權』，至後儒又增一『執理無權』者矣。

問：宋儒亦知就事物求理也，特因先入於釋氏，轉其所指爲神識者以指理，故視理『如有物焉』，不徒曰『事物之理』，而曰『理散在事物』。事物之理，必就事物剖析至微而後理得；理散在事物，於是冥心求理，謂『一本萬殊』，謂『放之則彌六合，卷之則退藏於密』，實從釋氏所云『遍見俱該法界，收攝在一微塵』者比類得之。既冥心求理，以爲得其體之一矣；故自信無欲則謂之理，雖意見之偏，亦曰『出於理不出於欲』。徒以理爲『如有物焉』，則不以爲一理而不可；而事必有理，隨事不同，故又言『心具衆理，應萬事』；心具之而出之，非意見固無可以當此者耳。況衆理畢具於心，則一事之來，心出一理應之；易一事焉，又必易一理應之；至百千萬億，莫知紀極。心既畢具，宜可指數；其爲一，爲不勝指數，必又有說，故云『理一分殊』。然則《論語》兩言『(以)一(以)貫之』，朱子於語曾子者，釋之云：『聖人之心，渾然一理，而泛應曲當，用各不同；曾子於其用處，蓋已隨事精察而力行之，但未知其體之一耳。』此解亦必失之。二章之本義，可得聞歟？

曰：『一以貫之』，非言『以一貫之』也。道有下學上達之殊致，學有識其迹與精於道之異趨；『吾道一以貫之』，言上達之道即下學之道也；『予一以貫之』，不曰『予學』，蒙上省文，言精於道，則心之所通，不假於紛然識其迹也。《中庸》曰：『(中)(忠)恕違道不遠。』孟子曰：『強恕而行，求仁莫近焉。』蓋人能出於己者必忠，施於人者以恕，行事如此，雖有差失，亦少矣。凡未至乎聖人，未可語於仁，未能無憾於禮義，如其才質所及，心知所明，謂之忠恕可也。聖人仁且智，其見之行事，無非仁，無非禮義，忠恕不足以名之，然而非有他也，忠恕至斯而極也。故曾子曰：『夫子之道，忠恕而已矣。』『而已矣』者，不足之辭，亦無更端之辭。下學而上達，然後能言此。《論語》曰：『多聞闕疑，愼言其餘；多見闕殆，愼行其餘。』又曰：『多聞，擇其善者而從之；多見而識之，知之次也。』又曰：『我非生而知之者，好古敏以求之者也。』是不廢多學而識矣。然聞見不可不廣，而務在能明於心。一事豁然，使無餘蘊，更一事而亦如是，久之，心知之明，進於聖智，雖未學之事，豈足以窮其智

哉。《易》曰：『精義入神，以致用也。』又曰：『智周乎萬物而道濟天下，故不過。』孟子曰：『君子深造之以道，欲其自得之也；自得之，則居之安；居之安，則資之深；資之深，則取之左右逢其源。』凡此皆精於道之謂也。心精於道，全乎聖智，自無弗貫通，非多學而識所能盡；苟徒識其迹，將日逐於多，適見不足。《易》又曰：『天下同歸而殊塗，一致而百慮，天下何思何慮。』『同歸』，如歸於仁至義盡是也；『殊塗』，如事情之各區以別是也；『一致』，如心知之明盡乎聖智是也；『百慮』，如因物而通其則是也。孟子曰：『博學而詳說之，將以反說約也。』『約』謂得其至當；又曰：『守約而施博者，善道也；君子之守，修其身而天下平。』『約』謂修其身。『六經』、孔、孟之書，語行之約，務在修身而已；語知之約，致其心之明而已；未有空指『一』而使人知之求之者。致其心之明，自能權度事情，無幾微差失，又焉用知『一』求『一』哉？

問：《論語》言『克己復禮爲仁』。朱子釋之云：『己，謂身之私欲；禮者，天理之節文』。又云：『心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲。』蓋與其所謂『人生以後此理墮在形氣中』者互相發明。老、莊、釋氏，無欲而非無私；聖賢之道，無私而非無欲；謂之『私欲』，則聖賢固無之。然如顏子之賢，不可謂其不能勝私欲矣，豈顏子猶壞於私欲邪？況下文之言『爲仁由己』，何以知『克己』之『己』不與下同？此章之外，亦絕不聞『私欲』而稱之曰『己』者。朱子又云：『爲仁由己，而非他人所能與。』在『語之而不惰』者，豈容加此贅文以策勵之，其失解審矣。然則此章之解，可得聞歟？

曰：克己復禮之爲仁，以『己』對『天下』言也。禮者，至當不易之則，故曰，『動容周旋中禮，盛德之至也』。凡意見少偏，德性未純，皆己與天下阻隔之端；能克己以還其至當不易之則，斯不隔於天下，故曰，『一日克己復禮，天下歸仁焉』。然又非取決於天下乃斷之爲仁也，斷之爲仁，實取決於己，不取決於人，故曰，『爲仁由己，而由人乎哉』。自非聖人，未易語於意見不偏，德性純粹；至意見不偏，德性純粹，動皆中禮矣。就一身舉之，有視、有聽、有言、有動，四者勿使爽失於禮，與『動容周旋中禮』，分『安』、『勉』而已。聖人之言，無非使人求其至當以見之行；求其至當，卽先務於知也。凡去私不求去蔽，重行不先重知，非聖學也。孟子曰：『執中無權，猶執一也。』權，所以別輕重；謂心之明，至於辨察事情而準，故曰『權』；學至是，一以貫之矣，意見之偏除矣。

問：孟子闢楊、墨，韓退之闢老、釋，今子於宋以來儒書之言，多辭而闢之，何也？

曰：言之深入人心者，其禍於人也大而莫之能覺也；苟莫之能覺也，吾不知民受其禍之所終極。彼楊、墨者，當孟子之時，以爲聖人賢人者也；老、釋者，世以爲聖人所不及者也；論其人，彼各行所知，卓乎同於躬行君子，是以天下尊而信之。而孟子、韓子不能已於與辨，爲其言入人心深，禍於人大也，豈尋常一名一物之訛舛比哉。孟子答公孫丑問『知言』曰：『詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。』答公都子問『外人皆稱夫子好辯』曰：『邪說者不得作。作於其心，害於其事；作於其事，害於其政。聖人復起，不易吾言矣。』孟子兩言『聖人復起』，誠見夫詖辭邪說之深入人心，必害於事，害於政，天下被其禍而莫之能覺也。使不然，則楊、墨、告子其人，彼各行所知，固卓乎同於躬行君子，天下尊而信之，孟子胡以惡之哉？楊朱哭衢途，彼且悲求諸外者歧而又歧；墨翟之歎染絲，彼且悲人之受染，失其本性。老、釋之學，則皆貴於『抱一』，貴於『無欲』；宋以來儒者，蓋以理（之說）〔說之〕。其辨乎理欲，猶之執中無權；舉凡飢寒愁怨、飲食男女、常情隱曲之感，則名之曰『人欲』，故終其身見欲之難制；其所謂『存理』，空有理之名，究不過絕情欲之感耳。何以能絕？曰『主一無適』，此卽老氏之『抱一』，『無欲』，故周子以一爲學聖之要，且明之曰，『一者，無欲也』。天下必無舍生養之道而得存者，凡事爲皆有於欲，無欲則無爲矣；有欲而後有爲，有爲而歸於至當不可易之謂理；無欲無爲又焉有理！老、莊、釋氏主於無欲無爲，故不言理；聖人務在有欲有爲之咸得理。是故君子亦無私而已矣，不貴無欲。君子使欲出於正，不出於邪，不必無飢寒愁怨、飲食男女、常情隱曲之感；於是讒說誣辭，反得刻議君子而罪之，此理欲之辨使君子無完行者，爲禍如是也。以無欲然後君子，而小人之爲小人也，依然行其貪邪；獨執此以爲君子者，謂『不出於理則出於欲，不出於欲則出於理』，其言理也，『如有物焉，得於天而具於心』，於是未有不以意見爲理之君子；且自信不出於欲，則曰『心無愧怍』。夫古人所謂不愧不怍者，豈此之謂乎！不寤意見多偏之不可以理名，而持之必堅；意見所非，則謂其人自絕於理：此理欲之辨，適成忍而殘

殺之具，爲禍又如是也。夫堯、舜之憂四海困窮，文王之視民如傷，何一非爲民謀其人欲之事。惟順而導之，使歸於善。今既截然分理欲爲二，治己以不出於欲爲理，治人亦必以不出於欲爲理，舉凡民之飢寒愁怨、飲食男女、常情隱曲之感，咸視爲人欲之甚輕者矣。輕其所輕，乃『吾重天理也，公義也』，言雖美，而用之治人，則禍其人。至於下以欺僞應乎上，則曰『人之不善』，胡弗思聖人體民之情，遂民之欲，不待告以天理公義，而人易免於罪戾者之有道也。孟子於『民之放辟邪侈無不爲以陷於罪』，猶曰，『是罔民也』；又曰，『救死而恐不贍，奚暇治禮義。』古之言理也，就人之情欲求之，使之無疵之爲理；今之言理也，離人之情欲求之，使之忍而不顧之爲理。此理欲之辨，適以窮天下之人盡轉移爲欺僞之人，爲禍何可勝言也哉！其所謂欲，乃帝王之所盡心於民；其所謂理，非古聖賢之所謂理；蓋雜乎老、釋之言以爲言，是以弊必至此也。然宋以來儒者皆力破老、釋，不自知雜襲其言而一一傅合於『經』，遂曰『六經』，孔、孟之言；其惑人也易而破之也難，數百年於茲矣。人心所知，皆彼之言，不復知其異於『六經』，孔、孟之言矣；世又以躬行實踐之儒，信焉不疑。夫楊、墨、老、釋，皆躬行實踐，勸善懲惡，救人心，贊治化，天下尊而信之，帝王因尊而信之者也。孟子、韓子闢之於前，聞孟子、韓子之說，人始知其與聖人異而究不知其所以異。至宋以來儒書之言，人咸曰：『是與聖人同也；辯之，是欲立異也。』此如嬰兒中路失其父母，他人子之而爲其父母，既長，不復能知他人之非其父母，雖告以親父母而決爲非也，而怒其告者，故曰『破之也難』。嗚呼，使非害於事、害於政以禍人，方將敬其爲人，而又何惡也！惡之者，爲人心懼也。

洪亮吉《卷施閣文甲集》卷一《意言二十篇・剛柔篇》 世傳老子見舌而知守柔，而以爲柔之道遠勝剛。非也。老子之言曰：『齒堅剛，則先弊焉。舌柔，是以存。』不知一人之身，骨幹最剛，肉與舌，其柔者也。人而委化，則肉與舌先消釋，而後及齒與骨。是則齒與骨在之時，而舌與肉已不存矣。老子存亡先後之說，非臨沒時之謬論乎？不特此也，以天地之大言之，山剛而水柔，未聞山之剛先水而消滅也；以物之一體言之，則枝葉柔而本剛，未聞本之先枝葉搖落也。且天不剛無以制星辰日月，地不剛無以制五嶽四瀆，人不剛無以制百骸四體。孔子曰：『吾未見剛者。』又曰：『剛毅木訥近仁。』孟子曰：『其爲氣也，至大至剛。』剛之德可貴如此，而守柔之說何爲乎？且曰有剛有柔，未聞人以剛日出則凶，柔日出則吉也。人之性有剛有柔，未聞剛者常得凶，而柔者常得吉也。語有之：『籧篨之人口柔，戚施之人面柔，夸毗之人體柔。』使柔而得吉，則籧篨、戚施之人攸往咸宜矣，而不然也。老子號有道者，豈爲此不然之論以誑世乎？此蓋道家者流，託爲老子之言以自售其脂韋靦忝之術耳。何以見之？《說苑》云：『韓平子問叔向曰：「剛與軟孰堅？」對曰：「臣年八十，齒再墮而舌尚存。」』若以時論之，叔向尚在老子之前，必不及引老子之說以爲說明矣。明舊有是言，而道家者流竊其說以欺世，又託之於老子，並託之於商容，皆不足信者也。若必曰柔可勝剛，則吾甯爲龍泉太阿而折，必不爲游藤引蔓以長存者矣。

焦循《雕菰樓集》卷一〇《說權一》 法不能無弊，有權則法無弊。權也者，變而通之之謂也。法無良，當其時則良，當極寒而濟之以春，當極暑則和之以秋，此天道之權也。故爲政者，以寬濟猛，以猛濟寬，夏尚忠，殷尚質，周尚文，所損所益，合乎道之權。《易》之道，在於趨時，趨時則可與權矣。若立法者，必豫求一無弊者而執之，以爲不偏不過，而不知其爲子莫之執中。夫楊子之爲我，墨子之兼愛，當其時則無弊。邇言不能皆善，舜用之而當。則惡隱而善揚，中卽在兩端，執而用之於民，舜之權也。治寒而用烏附，治熱而用硝黃，無弊也。用而當，則烏附、硝黃之惡隱矣。苟惡其毒苦，而擇不寒不熱和平無害之味投之，鮮不誤矣。故以權用法，猶因病用藥。以將來之有弊，而致廢見在宜行之法，不知權者也；以前此之有弊，而致廢見在宜行之法，亦不知權者也。

又《說權二》 先進於禮樂，野人也；後進於禮樂，君子也。孔子用之，乃不從後進之君子，而從先進之野人。或曰：後進者不得爲君子也，稱之爲君子，詭詞也。不知此聖人示人以權也，野人質勝文，君子文質彬彬矣。當孔子時，文勝質之時也，從先進則以質勝文，與文勝質相和，乃可以至彬彬之君子。譬如湯至沸，以寒水和之，乃得其平。故聖人之教人也，兼人則退之，退則進之。王者之化俗也，國奢示之以儉，國儉示之以禮。可與權治天下，如運諸掌。

又《說權三》 《春秋公羊傳》曰：權者何？反於經然後有善者也。《論語》，可與立未可與權。《唐棣之華》偏其反而，注云：賦此詩者，以言權道反，而後至於大順，說者疑於經不可反。夫經者法也，法久不變，則弊生，

故反其法以通之。不變則不善，故反而後有善。不變則道不順，故反而後至於大順。如反寒爲暑，反暑爲寒，日月運行，一寒一暑，四時乃爲順行。恆寒恆燠，則爲咎徵。禮減而不進則消，樂盈而不反則放。禮有報而樂有反，此反經所以爲權也。孟子論鄉(原)〔願〕云：君子反經而已矣。經正則庶民興，庶民興，斯無邪慝矣。一鄉皆稱原人，衆皆悅之，自以爲是，是共相習爲同流合汙，於忠信廉潔，似是而非矣，孔子反之以爲德之賊。衆悅以爲善而不知變，孔子以爲賊。而思狂士，狂士與鄉原相反者也。故爲反經，反經而經乃正，經正而衆乃知似是而非者之非堯舜之道也。衆以同流合汙爲經，則經不正，反之而以堯舜之道爲經，則經正矣。衆與於堯舜之道，而同流合汙之邪慝乃退。此反經卽《公羊傳》之反經，公羊家之言，蓋有所授也。學者重視經，駭於反經之言，是不知權之爲權，亦不知經之爲經。

又《說權四》 經者何？常也。常者何？久也。《易》：窮則變，變則通，通則久，未有不變通而能久者也。乾以易知，坤以簡能，易則易知，易知則有親，有親則可久，易卽變通也。常本衣裳之裳，其訓久者，通於長。長从兀从匕，匕卽化。《說文》言久則變化，非變化不可以久，亦未有久而不變化者也。常亦庸也。《說文》：庸用也，从用从庚，庚更事也，更猶變也。子思子作《中庸》，直以庸字名書，一則云君子之中庸，君子而時中，以時字解庸字，非變通不可以趣時也。一則云執其兩端，用其中於民，以用字解庸字，非變通不可以利用也。又以天下之達道爲和，而以中和明中庸，達卽通也。於是暢言之云：庸德之行，庸言之謹，有所不足，不敢不勉。有餘不敢盡，不足則增，有餘則減，此變通也。所爲庸也，卽所謂常也。《易傳》云：庸言之信，庸行之謹。亦申之云：善世而不伐，德博而化世者，代也，謂更代而變化也。權之於稱也，隨物之輕重以轉移之，得其平而止。物增損而稱，則長平轉移之力也，不轉移則隨物爲低昂，而不得其平。故變而後不失常，權而後經正。

又《說權五》 仁義禮知信，萬古行之而不易，故曰五常，五常卽五行之性。見《樂記注疏》故黃帝考建五常，謂五氣行天地之中，以候其天和。見《素問·五運行大論》春秋寒暑，迭相爲經，權在其中矣。恭愼勇直經也，無禮則勞，無禮則葸，無禮則亂，無禮則絞，不知權也。故聖人之轉移天下也，以禮。仁知信直勇剛經也，不好學，則其蔽愚，其蔽蕩，其蔽賊，其蔽絞，其蔽亂，其蔽狂，不知權也。故君子之轉移氣質也，以學。君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比，大人者言不必信，行不必果，惟義所在。然則禮也，學也，惟其義也。雖然，非禮之禮，非義之義，大人弗爲，則禮義之中又有權焉。可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權，學未至於權，未善也。儒者自持所學，曰吾禮也，吾義也，是乎己而非乎人，出者奴而入者主，其始害於道，其究禍於天下國家，非禮義之有害也，亦害於不知權而已矣。

又《說權六》 聖人以權運世，君子以權治身，權然後知輕重，非權則不知所立之是非，鮮不誤於其所行，而害於其所執。《周易》以易名書，屯之既濟曰：卽鹿无虞，惟入於林中。君子幾，不如舍。虞者度也，度然後知長短，權與度一也。惟度乃知幾，幾者吉之先見者也。中孚初九，虞吉，虞乃吉，權乃無害也。孔子曰：五十以學《易》，可以無大過矣。學《易》何以無大過，以其能變通也。許虞仲夷逸以權，何也？謂放言也。隱居爲身，中淸放卽發也。言而當，故發中權。言之無過，逸民之權也。無可無不可，聖人之權也。虞仲夷逸者，放言而外，未必皆權矣。孟子曰：男女授受不親，禮也。嫂溺援之以手，權也。又曰：嫂溺不援，是豺狼也。豺狼禽獸也，禽獸不能轉移，人則能轉移。自守於禮，而任嫂之死於溺，此害於禮者也，援則反乎禮而善矣。娶妻如何，必告父母，禮也。告則不得娶，以懟父母，且至於無後，無後爲不孝之大。故曰：舜不告而娶，爲無後也。是舜之反經也。任人問屋廬子，食色與禮孰重，而語之曰：以禮食則不得食，以親迎則不得妻。夫親迎之不得妻，猶之告則不得娶也。不告而娶，舜行之矣，娶妻固有不必待親迎者。孟子舉紾兄之臂，與踰牆摟處子，而顯示之曰：不揣其本，而齊其末，方寸之木，可使高於岑樓，金重於羽者，豈謂一鉤金與一輿羽之？謂權之義，分之析之明且盡矣。親迎禮也，必親迎則不得妻，失男女之時，絕祖宗之祀，雖不親迎可也。摟其處子，則強暴淫亂之夫，王者所誅，君子所不齒，寧無妻不爲也。孔子章甫逢掖其常也，微服反常也，必儒衣儒冠，以攖桓魋之怒，是輕生也。子羔處難而不由竇，則孔子以爲愚爲不知權也。曾子易簀，未安而終。易簀固死，不易簀亦死，不敢久於安也。微服則不死，不微服則死，不敢苟於死也，皆權也。陳代曰：不見諸侯，宜若小然。今一見之，大則王，小則霸，枉尺而直尋，宜若可爲也。枉尺，一鉤金也；直尋，一輿羽也。以不親迎而得妻推之，故曰：宜若可爲。不知不親迎，反乎經而不枉乎道，

經可反也，道不可枉也。枉己者未有能直人者也，故曰：君子欲仕，又惡不由其道。不由其道而往，爲鑽穴踰牆之類，非徒不親迎之類也。虞翻《說易・漸卦》云：三動失位，三已得位又變受上，權也。欲正人之不正，先自居於不正，而後受上之易焉。此正陳代枉尺直尋之說，何得爲權？

又《說權七》 《史記》、《漢書》不爲紀信立傳，附見項羽、高帝《本紀》，亦寥寥，非特筆，檢之殊不快。及閱董子《春秋繁露》，乃知其故。當時重公羊學，公羊家以逢丑父爲欺三軍，當斮。董子凡三言之，一以爲不如祭仲之知權，《竹林第三》。一以爲不如轅濤塗之不宜執，《精華第五》。一以比楚子虔之殺蔡世子。《觀德第三十三》。謂獲虜逃遁者，君子所甚賤。丑父措其君於人所甚賤，以生其君，《春秋》以爲不知權而簡之。前正而後有枉者，謂之邪道，雖能成之，《春秋》不愛。欺三軍爲大罪於晉，其免頃公爲辱宗廟於齊，由法論之，則丑父欺而不中權，忠而不中義。漢之紀信，即齊之丑父也，當時之論丑父如此，則不滿於紀信可知。方以紀信爲邪道，司馬氏與董子同時，其習聞之矣，此紀信所以簡之，不立傳也。按《公羊傳》，欺三軍之言出自晉，晉之斮之也，固宜，亦未嘗有譏丑父爲邪道、爲不知權。董子據晉人之言，以爲丑父欺三軍，則是以司寇，據讎敵之片言，以入被誣者之罪。若謂丑父是時宜與頃公同死社稷，見《竹林》。尤爲迂論。頃公歸而賓媚人成盟，晉師退矣。頃公發憤有爲，齊且大振，晉侯且高其義，畏其德，使諸侯復歸其侵地。若與丑父同死靡笄之下，晉率魯衛之軍，直入徐關，國已無主，其屏更不可測。頃公之遁，無異孔子之微服過宋。孔子微服不爲辱，頃公何辱之？有紀信之於沛公，所係尤大。當時無信誑楚，高帝安危正不可知，漢且由是滅矣。謂漢四百年天下，紀信實與之，可也。余謂逢丑父、紀信，千古之大忠，非身死於國亡事敗之後，無補於君父者可較也。君子知權莫過於是，董仲舒以爲不如祭仲，失之甚矣。況左氏述丑父之言，晉人實免之，晉人固許其忠，詎有忠於事君，而爲枉、爲邪道者乎？公羊氏以祭仲爲知權，姑置勿論，董子斥丑父不知權，董子固未知權也夫。

又《說權八》 董子之言曰：陽爲德，陰爲刑，刑反德而順於德，亦權之類也。天以陰爲權，以陽爲經，經用於盛，權用於末，此以見天之顯經隱權，前德而後刑也。董子於是乎淺言權矣。權反經以合道，此一陰一陽之所以神。權在陰陽迭用之中，陰不可爲權也。德以施惠，刑以正邪。可以與可以無與，非權則傷惠。古稱刑，爲常刑，刑法也，亦經也。而天討有罪，五刑五用，用者庸也，或流，或贖，或赦，或賊。平其輕重以爲之，典刑之中有權焉，而刑不可爲權也。劉劭《人物志》曰：術家之流，不能創制垂則，而能遭變用權，權智有餘，公正不足。此以公正爲經，創制垂則，盛時之事也；遭變用權，所謂權用於末也。劭之說同於董子。然則董子之權，術家之權，非聖人之權。術家之權，孟子所云機變之巧也。蓋有王者之權，有霸者之權，有君子之權，有小人之權。王者以權平天下，霸者以權富其國，君子以權修身，小人以權詐人。通其變，使民不倦，神而明之，使民宜之，王者之權也。善用非其有，使非其人，動言搖辭，萬民可得而親，霸者之權也。君子之權，孔子、孟子所言是也。小人之權，董仲舒、劉劭所云是也。小人之權宜隱，君子之權不可離，無權則賊道矣。是故荀子曰：人無動而不可不與權俱。

名實

錢大昕《十駕齋養新録》卷一八《名》 孔子贊《易》曰：『善不積，不足以成名。』於《孝經》曰：『立身行道，揚名於後世。』於《論語》曰：『君子去仁，惡乎成名？』又曰：『君子疾沒世而名不稱焉。』聖人以名立教，未嘗惡人之名也。孟子云：『令聞廣譽施於身，所以不願人之文綉也。』『令聞廣譽』，非名而何？唯聲聞過情，斯君子耻之耳。趙岐注『好名之人章』云：『好不朽之名者，能讓千乘，伯夷、季札是也。誠非好名者，爭（簟）〔簞〕食豆羹變色，訟之致禍，鄭子公染指黿羹之類是也。』朱文公不用趙注，乃取蘇子瞻『人能破千金之璧，而不能無失聲於瓦缶』爲說，恐非《孟子》本旨。上云好名之人，下云苟非其人，則其人即好名之人無疑矣。且自古斷無能讓千乘之國而猶變色於簟豆者。稽之於古，既無其人，度之於情，恐無其事。陳義雖高，不如古注之似淺而實當也。

道家以無爲宗，故曰：『聖人無名。』又曰：『無智名，無勇功。』又以伯夷死名與盜跖死利並言，此悖道傷教之言，儒者所弗道也。荀卿儒家，乃云：『盜名不如盜貨，田仲、史鰌不如盜也。』斯言過矣！儒而未醇，未免雜以老、莊之旨。

范文正公曰：『士不愛名，則聖人之權去矣。』

晁氏《客語》云：『名利皆不可好也，然好名者比之好利差勝：好名則有所不爲，好利則無所不爲也。』

薛季宣上孝宗言：『近或以好名棄士大夫，夫好名特爲臣子學問之累。人主爲社稷計，唯恐士不好名，誠人人好名畏義，何鄉不立？』

陳塤言：『好名，孟子所不取。就求士於三代之前，惟恐其好名；求士於三代之下，惟恐其不好名耳。』

魏了翁奏議：『好名之說，此乃隋煬帝、唐德宗以來，爲是以拒諫。今正患士大夫之不恤公議，而非好名之當慮也。』

顧寧人曰：『昔人之言曰名教、曰名節、曰功名，不能使天下之人以義爲利，而使之以名爲利；雖非純王之風，亦可以救積洿之俗。』

焦循《雕菰樓集》卷八《辨名上》 顧處士炎武，謂積洿之風，宜救之以名。余昔以爲然，既而疑焉。名之所繫，有其實而以類應之，顧氏欲用之以救世風，不識救之云者，因其實而予以名邪，抑因其名而賞以利邪？名者，君子忘之，小人亦忘之。君子曰：吾盡吾分而已。小人曰：吾求吾欲而已。求其欲，不必動以名也。名不可以動之，則以賞誘之，副此名者予官，不副此名者屏而斥之，如是，而人動以名矣。動以名，又烏知其眞副此名與否？與且夫干人以利者，不難干人以名。以利敝世風，知之易，以名敝世風，知之難。天下知有名，則向之竭心思，盡才力，以從事於喪廉寡恥者，易而竭心思，盡才力，以從事於名。標榜衒粥，馳騖於虛浮，揣摹於形似，相習以耳，共趨於聲，以干譽之巧，爲悅人之謀，而玩忽苟且之習，潛結於中，遂貽禍於風俗。余閱《魏志》，至正始之間，及老蘇論所稱不近人情者，不覺愕然，汗爲之下也。古者，樂正所以敎人，司徒所以取士，司馬所以官人，所爲視其所以，觀其所由，察其所安。堯曰：試可乃已。舜曰：明試以功。誠欲絕天下之虛僞，防厚貌深姦之以漸而至，不聞相尙以名也。如曰救之云乎，則宜曰積洿之風，宜救之以實。賞而誘之以名，不若賞而誘之以事。向之竭心思，盡才力，以甘於喪廉寡恥者，有所欲也，乃如是則得，如彼則不得，將相率而趨於事功，雖有小人，獲其用矣。嗚呼，名所以治君子，賞所以治小人，未有無所欲，而喪廉寡恥者也。

又《辨名下》 君子之名在己，小人之名在人。孔子曰：必得其名。又曰：君子疾沒世而名不稱焉。太上立德，其次立功，其次立言，謂之三不朽。若是名之貴也，此後世所以多名士也。然則名士之稱，何始乎爾？季春之令曰：勉諸侯，聘名士，禮賢者。蔡氏章句曰：名士者，德行貞絕，道術通明，王者不得臣，隱居不在位者也。嗚乎，名士之所以爲名士者，固如是矣。名士之所以爲名士者，必德行貞純，道術通明，固如是矣。夫德行貞純，大賢以上也。道術通明，王佐之器也。求諸聖門，其顏氏之子乎，三代以下，鮮其人矣。是故有治平安定之學，而德器不足。有仁讓廉潔孝弟忠義之風，而或短於才略。抑德稱於鄉里，學術蘊於中，而急於功名，勇於仕進，此三者，猶不足以當之。彼李膺、張儉之流，夏侯、何鄧之屬，虛相煽惑，以亂人心，以禍天下。嗚乎，名士之所以爲名士者，詎如是乎哉！是故慕之者曰：彼人也，我亦人也，彼籍籍公卿間，我泯泯也。求所以致名之由，摹仿焉以相附，幸而附焉，躍躍乎持以自豪矣。惡之者曰：何爲乎名士也，歌詩不明聲律，珥筆未知體格，與一握算，未知橫豎，而詡詡焉托古昔以輕友朋，何爲乎名士也。嗚乎，慕者之云，孔子所謂色取仁而行違，居之不疑者也。惡者之云，孔子所謂亡而爲有，虛而爲盈，約而爲泰，無恆者也。名士之所以爲名士者，詎如是乎哉！史書之敘一人也，動曰自是知名，謂緣是而姓氏顯於世也。夫科第之崇，技藝之精，優伶伎妾之黠，浮屠異術之幻，甚至姦回邪辟，迂謬乖舛，其姓氏皆可著於世，皆可謂之知名，名士者，豈知名之謂也？知名士之名所由立，則品尊而至難，知品尊而至難，則慕之而不敢附，核其眞實，而不敢誣。

黃式三《儆居集》經說二《好名說二》 富貴，榮名也。不義之富貴，污名也。聖賢，令名也。貌襲乎聖賢，僞名也。《春秋傳》重令名，其辭曰：『君子無令名之難。令名，德之輿也，恕思以明德，則令名載而行之。』不獨《春秋傳》也，傳中義曰名義，敎曰名敎，節曰名節，重言名者，皆謂令名。孟子曰：『好名之人，能讓千乘之國。』偁之以能讓，非僞名也，謂其避污名，淡榮名，而愛惜名節，求爲聖賢耳。有求爲聖賢之志，未嘗不好聖賢之名。後儒不審，蘇氏解之，遁辭知窮，因誤解孟子，而輒以好名相詬病。試問之，其所好者何名也？苟聖賢之令名，可不保護之乎？自莊子言名之相軋，言爲善無近名，甚至以伯夷死名與盜跖死利爲類，此蓋取天閉人隱，括囊無譽之義歟？而揚子《法言》，則曰不爲名之名，其至矣乎。爲名之名，其次也，二者合言之，其義乃憭。君子之於名，有忘有不忘。無欲而好仁，無畏而惡不

仁，此忘之也，忘之而得至名也。舜人也，而傳後世，我亦人，而憂爲鄉人，此不忘之也，不忘之不失名之次也。孔子慮君子之不成名，疾後世之名不偁，贊大德之必得其名，有天下之不失顯名。後儒必卑斥好名，嫚希忘名，此三代後議論日高，嫌避日多，負材之士，一出其力以任當世事，卽犯時人之譏謗，而自愛者遂藏鋒斂鍔，不願自表襮，則天下大事，誰復慷慨以當之？昔范堯夫貶永州，怡然就道，或以爲近名，荅之曰：『若避好名，士無爲善之路矣。』魏元履力於善，或訾以近名，則蹙然曰：『使夫人避此嫌，爲善之路絕矣。』此正言也。陳和仲曰：『求士於三代上，惟恐好名。求士於三代下，惟恐不好名。』此對母黨之權相而婉言之也，三代上何嘗不求保愛名節之士哉？

或問曰：『好名之說信然矣。陳仲子能讓國，而孟子斥之，何也？』曰：此又誤解孟子之書也。孟子曰：『是舍簞食豆羹之義也，人莫大焉。』言仲子之所舍者，小人不可張大之也。世傳仲子卻楚聘，不必言其僞，周燭齋斥高士傳之僞，見辨正。卽有之，豈果以三公畀之？鄒陽言仲子辭三公，而爲人灌園，則張大言之也。自古能讓國者，伯夷、季札是矣。其心以倫義爲重，乃能以得國爲輕。仲子無親戚、君臣、上下，孟子疑之，疑其與以千乘之國，未識能辨禮義否耳。不然，廉能讓國，而可比之以蚓也邪？讓國之事大，舍簞食豆羹事甚小，顧可誣大爲小也邪？

龔自珍《龔自珍全集》第一輯《壬癸之際胎觀第七》 聖者語而不論，智者論而不辨。大人曰：天下方安小僞。小僞不可安，不如以大僞明於天下。言僞忠，禁僞敎，德僞情，道僞聖，禮僞自然。域中之言，名實其大端，兵爲其幾。有名，天下兵集之有辭矣；無實，天下兵集之無患矣。有名無實，是再受兵；有實無名，是再卻兵。無名僞有名，恥；無實僞有實，敗。名實中，不敗，戰亦不勝。有名僞無名，霸。敗果何喪？敗者不能言；霸果何獲？勝者不能言。非不能言，本無以言。故曰：萬物不自立。有說十之一，無說十之九；無說十之一，始有說卒無說十之九。善非固有，惡非固有，仁義、廉恥、詐賊、很忌非固有。或誠恥之，萬人恥其名矣；或誠爭之，萬人爭其委矣；或誠嗜之，萬人嗜其貌矣，或誠守之，萬人守其蹊矣。女子十五，避男子於圊牖，惡也；女子七歲，避男子於路，非惡也。惡之，謂之有說；非惡而惡之，謂之卒無說。萬物名相對者，勢相待，分相職，意相注，神相耗，影相藏；勢不相待，分不相職，意不相注，神不相耗，影不相藏，將相對之名不成，萬事皆不立。萬事不自立，相倚而已矣；相倚也，故有勢。萬理不自立，相譬而已矣；相譬也，故有辨。相倚相譬也，故有煩惑狂亂，有煩惑狂亂也，故有聖智。大人之聽衆人也，耳擊之也，曰：皆然；目擊之也，曰：無所否。何謂無所否？衆人之名亦與名，衆人之守亦與守，衆人之爭亦與爭。麟鳳能游肖翹之族，而與蟻螻辨，或覿爲細也，或覿爲亘也，或覿爲神怪也；同則是，異則是；同同則是，異異則是；是則是，非則是；乖則是，合則是。渾而大圜，其精一本『精』作『情』。如不完，其貌如不全，不名一，不守一，不爭一。衆人之情恆完，貌恆全，名一，守一，爭一，曰：盡之矣！有所蔽，故有所樂；多所蔽，故多所樂。弗驚也，弗疑也，弗慕也，何樂之有？詩曰：『昊天孔昭，我生靡樂。』盛德有福者，憂患避弗及，智慧廢弗用，名之曰頑；頑以完其初，死必上躋矣。盛德無福者，憂患入之，智慧出之，名之曰勞；勞以不完其初，死必旁落矣。神矣夫！父母物之民，智慧之所出，憂患之所入，入亦無算數，出亦無算數，入亦無比例，出亦無比例。雖則用智，慘然而哀；雖則用慧，慘然而哀；或則抱憂而食患，不忍用智慧焉而哀；或則介憂而冑患，不一本無『不』字。忍用智慧焉而哀。其生也，名曰哀民，字曰難測。其死也，名曰最上，字曰無上。智慧之積，無上者之體；哀慘之積，無上者之用。體常靜，用常動。神矣夫！父母物之民。

又《壬癸之際胎觀第八》 萬物不自名，名之而如其自名。是故名之於其合離，謂之生死；名之於其生死，謂之人鬼；名之於其聚散，謂之物變；名之於其虛實，謂之形神；名之於其久暫，謂之客主；名之於其客主，謂之魂魄；名之於其淳濁、靈蠢、壽否、樂否，謂之升降；名之於其升降，謂之勸戒；名之於其勸戒取舍，謂之語言文字。有天，有上天，一本『有天，有上天』，作『雖然，害爲本？害爲歸？曰：以天爲本，以天爲歸』。文王、箕子、周公、仲尼，其末一本無『末』字。生也，在一本『在』作『自』。上天。其死也，在一本『在』作『反』。上天。其生也，敎凡民必稱天，一本下有『歸其所本，反其所歸，於此聚散，於此合離，於此客主升降，於此取舍勸戒，於此語言文字，大本本天，大歸歸天』四十二字。天故爲羣言極。

又《壬癸之際胎觀第九》 羣言之名我也無算數，非聖人所名；聖何名？名之以不名。羣言之名物也無算數，非聖人所名；聖何名？名之

曰我。域中之極言曰神，乃曰立元神，乃曰元神返而已矣，元神得養而已矣，去非元神而已矣。域外之言曰：返之去之，不如因之，不如從而尊之；因之無所袪而已矣，尊之無所加而已矣；因之有差，尊之有差，名之有差；名之以不名，亦有差；域中之所名，無能以差。蠢也者，靈所藉力者也；暫也者，常所藉力者也；逆旅也者，主人所藉力者也。生亦多矣，大人恃者此生；身亦多矣，大人恃者此身。恃焉爾，欲其留也；留焉爾，欲其有爲也；有爲焉爾，不欲以更多也。是之謂大人之志。

體　用

李顒《二曲集》卷一四《盩厔答問》　問：何爲『明體適用？』曰：『窮理致知，反之於內，則識心悟性，實修實證；達之於外，則開物成務，康濟羣生。夫是之謂「明體適用」。明體適用，乃人生性分之所不容已，學焉而昧乎此，卽失其所以爲人矣！明體而不適於用，便是腐儒；適用而不本明體，便是霸儒；既不明體，又不適用，徒滅裂於口耳伎倆之末，便是異端。』

『楊、墨，異端也；佛、老，異端之異端也；徇華廢實，吾教中之異端也。教外之異端，其害淺；教內之異端，其害深。』

『先儒謂「攻乎異端，斯害也已」。孔子時，佛教未入中國，雖有老子，其說未行，卻指何者爲異端？蓋「異」字與「同」字爲對，雖同師堯舜，而所學異緒，與堯舜不同，此所以爲異端也。今吾輩同讀儒書，同以儒自命，不審與儒者全體大用之實果同乎？否耶？此處須切己體察，愼勿終其身醉夢於異端，而猶居之不疑，曰：「我儒也！我儒也！」』

又卷一六《答顧寧人先生》　來書云：

承教謂「體用」二字出於佛書，似不然。《易》曰：「陰陽合德而剛柔有體。」又曰：「顯諸仁藏諸用。」此天地之體用也。《記》曰：「禮，時爲大，順次之，體次之。」又曰：「降興上下之神，而凝是精粗之體。」又曰：「無體之禮，上下和同。」有子曰：「禮之用，和爲貴。」此人事之體用也。經傳之文，言「體」言「用」者多矣，未有對舉爲言者爾。若佛書如《四十二章經》、《金光明經》，西域元來之書，亦何嘗有「體用」二字？晉、宋以下，演之爲論，始有此字。彼之竊我，非我之藉彼也，豈得援儒而入於墨乎？如以爲考證未確，希再示之。

頃偶話及『體用』二字，正以見異說入人之深。雖以吾儒賢者，亦習見習聞，閒亦藉以立論解書，如『體用一源』、『費隱』訓註，一唱百和，浸假成習，非援儒而入墨也。《繫辭》暨《禮記》『禮者，體也』等語，言『體』言『用』者固多，然皆就事言事，拈體或不及用，語用則遺夫體，初夫嘗兼舉並稱。如內外、本末、形影之不相離，有之實自佛書始。西來佛書，豈止《四十二章經》、《金光明經》未嘗有此二字，卽《楞嚴》、《楞伽》、《圓覺》、《金剛》、《法華》、《般若》、《孔雀》、《華嚴》、《涅槃》、《遺教》、《維摩詰》諸經，亦何嘗有此二字。然西來佛書，雖無此二字，而中國佛書，盧惠能實始標此二字。惠能，禪林之所謂六祖也，其解《金剛經》，以爲『金者，性之體；剛者，性之用』。又見於所說《法寶壇經》，敷衍闡揚，諄懇詳備。既而臨濟、曹洞、法眼、雲門、潙仰諸宗，咸祖其說；流播既廣，士君子亦往往引作談柄。久之，遂成定本，學者喜談樂道，不復察其淵源所自矣。

然天地閒道理，有前聖之所未言，而後賢始言之者；吾儒之所未言，而異學偶言之者。但取其益身心、便修證斯已耳。正如肅愼之矢，氐、羌之鸞，卜人之丹砂，權扶之玉目，中國之人世寶之，亦何嘗以其出於異域，舉而棄之，諱而辯之也。來教謂『如考證未確，不妨再訂』，竊以爲確矣。今無論出於佛書、儒書，但論其何體何用，如『明道存心以爲體，經世宰物以爲用』，則『體』爲眞體，『用』爲實用。此二字出於儒書固可，卽出於佛書亦無不可。苟內不足以明道存心，外不足以經世宰物，則『體』爲虛體，『用』爲無用。此二字出於佛書固不可，出於儒書亦豈可乎？鄙見若斯，然歟，否歟？

又　來書云：

來示一通，讀之深爲佩服。「體用」二字，既經傳之所有，用之何害？其他如「活潑潑地」、「鞭辟近裏」之類，則語不雅馴，後學必不可用。而《中庸章句》「體用」之云，則已見於《喜怒哀樂》一節，非始於《費隱章》也。至若所謂「內典」二字，不知何出？始見於《宋史・李沆傳》，疑唐末五代始有此語，豈可出於學士大夫之口？推其立言之旨，蓋將內釋而外吾儒，猶告子之外義也，猶東漢之人以《七緯》爲內學，以六經爲外學也。莊子之書，有所謂「外物」、「外生」、「外天下」者，卽來教所謂「馳心虛寂」也。而君子合內外之道

者，固將以彼爲內乎？

『體用』二字相連並稱，不但『六經』之所未有，卽《十三經註疏》亦未有也。以之解經作傳，始於朱子，一見於《未發》節，再見於《費隱》暨《一貫忠恕》章，其《文集》、《語類》二編，所載尤不一而足。『活潑潑地』乃純公偶舉禪語，形容道體；『鞭辟近裏』，亦藉以導人斂華就實，似無甚害。若以語不雅馴，則『活潑潑地』可諱，而『鞭辟近裏』一言實吾人頂門針、對證藥，此則必不可諱，不惟不可諱，且宜揭之座右，出入觀省，書之於紳，觸目警心。

『內典』二字，出於蕭梁之世。是時武帝崇佛，一時士大夫從風而靡，以儒書爲『外盡人事』，佛書則『內了心性』，『內典』之目，遂昉於此。歷隋唐宋元以至於明，凡言及佛書，多以是呼之。視漢人以《元命苞》、《援神契》等《七緯》爲內，尤不啻內之內矣。然亦彼自內其內，非吾儒之所謂內也。彼之所謂內，可內而不可外。吾儒之所謂內，內焉而聖，外焉而王，綱常藉以維持，乾坤恃以不毀，又豈可同年而語！故『內典』之呼，出於士君子之口，誠非所宜，當以爲戒。

《莊子》『外物』、『外生』、『外天地』，良亦忘形脫累之謂，似非『虛寂』之謂也。老子言『致虛極，守靜篤』，《莊子齊物論》成心有見而不虛之謂，未成心，則眞性虛圓，天地同量，此後世談『虛』之始。然與佛氏之『虛寂』，又自不同。蓋老、莊之『虛』，是虛其心，而猶未虛其理；佛氏之『虛寂』，則虛其心，而並欲虛其理，舍其昭昭而返其冥冥，雖則寂然不動，而究不足以開物成務，以通天下之故。此佛氏所以敗常亂倫，而有心世道者，不得不爲之辨正也。

又　來書云：

生平不讀佛書，如《金剛經解》之類，未曾見也。然「體用」二字並舉而言，不始於此。魏伯陽《參同契》首章云：「春夏據內體，秋冬當外用。」伯陽，東漢人也，在惠能之前。是則並舉「體用」始於伯陽，而惠能用之，朱子亦用之耳。朱子少時嘗注《參同契》，而「剛柔爲表裏」，亦見於《參同契》之首章，惟「精粗」字出《樂記》。此雖非要義，然不可以朱子爲用惠能之書也。至於明道存心、經世宰物之論，及表章《崇正辨》、《困知記》二書，吾無間然。

不讀佛書固善，然吾人祇爲一己之進修，則『六經』、四子，及濂、洛、關、閩遺編，儘足受用。若欲研學術同異，折衷二氏似是之非，以一道德而砥狂瀾，《釋典》、《玄藏》亦不可不一寓目。譬如鞫盜者，苟不得其贓之所在，何以定罪？《參同契》，道家修仙之書也，禪家之所不肯閱，兼惠能生平絕不識字，亦不能閱，其所從入，不繇語言文字，解經演法，直抒胸臆，而謂用之《參同》，竊所未安。朱子弱冠，未受學延平時，嘗從僧開謙之游，以故蚤聞其說。《參同》之注，乃訓定四書多年之後。六十八歲，黨禁正熾之際。蔡西山起解道州，朱子率及門百餘人，餞於蕭寺。瀕別，猶以《參同》疑義相質。事在慶元二年冬，非少時注也。況伯陽本納甲作《參同》，所云『二用無爻位，周流游六虛』，及『春夏秋冬，內體外用』之言，皆修鍊工夫次第，非若惠能之專明心性，朱子之專爲全體大用而發也。然此本無大關，辯乎其所不必辯，假令辯盡古今疑誤字句，究與自己身心有何干涉？程子有言：『學也者，使人求於本也，不求於本而求於末，非聖人之學也。』何謂求於末？考詳略，採異同是也。而《淮南子》亦謂：『精神越於外，而事復反之。』是失之於本而索之於末，蔽其玄光而求知於耳目也。區區年踰『知命』，所急實不在此，因長者賜教，誼不容默。悚甚，愧甚！

又《答王天如》　來書疑『體用之有二致』，恐徒求諸文爲之末，而不本諸誠明之體。蓋以有天德，自然有王道，而唐虞之際，無書可讀，皐、夔、稷、契，不害其爲王佐齊治均平之效，卓乎非後世章句書生所能及也。顧今時非同古時，今人不比古人。以孔子生知之聖，猶韋編三絕，問禮於柱下，訪官名於郯子，垂老不廢研討。朱子謂：『盈天地間，千條萬緒，是多少人事；聖人大成之地，千節萬目，是多少工夫。惟當開拓心胸，大作基址，須萬理明徹於胸中，將此心放在天地間一例看，然後可以語孔孟之樂。』須明古今法度，通之於當今而無不宜，然後爲全儒，而可以語治平事業；須運用酬酢，如探囊中而不匱，然後爲資之深，取之左右逢其原，而眞爲己物。若懼蹈誦《詩》三百之失，而謂至誠自能動物，體立自然用行，則空疎杜撰，猶無星之戥，無寸之尺，臨時應物，又安能中窾中會，動協機宜乎？此不學無術，寇忠愍之所以見惜於張忠定也。故『體』，非書無以明；『用』，非書無以適。欲爲明體適用之學，須讀明體適用之書，否則縱誠篤虛明，終不濟事。以茲呂新吾先生《諭士說》一篇寄覽，亦足以知空軀殼，餓肚腸，究無補於實用分毫也！前者所論知覺、存養、省察等說，乃一時有爲而言，原非定論。

來諭得之。人爭一個覺，能覺，則虛明融徹，洞識眞我；不覺，則昏惑迷昧，痹痲一生。能覺則爲賢爲聖，不能覺則爲愚爲狂。若夫行矣而不著，習

矣而不察，終身由之而不知其道者，皆不能覺也。即『仁者見之謂仁，知者見之謂知』，意見一偏，滯而不化，皆不足以語覺之大全。存養於未發之前，省察於已發之後，勿忘勿助，日新又新，則主人惺惺，此即兢業本體，又何虛無矯制之有？

都門行止，幸見諭以慰懸切，或出或處，咸宜善養。靜養之餘，日用功課，當以萬物一體爲心，明學術、正人心爲念，隨機開導，使人知畏天檢身，悔過自新。即此便是『爲天地立心，爲生民立命』。世有自私自利之徒，竊養晦之名，閟其身而並閟其言，無補於世道人心，便與天心不屬，是自絕於天矣。願以爲戒，餘不悉。

心性論分部

鬼神

顧炎武《日知録》卷六《鬼神》 王道之大，始於閨門。妻子合，兄弟和而父母順，道之邇也，卑也；郊焉而天神假，廟焉而人鬼饗，道之遠也，高也。先王事父孝，故事天明；事母孝，故事地察。修之爲經，布之爲政，本於天，殽於地，列於鬼神，達於喪祭、射御、冠昏、朝聘，而天下國家可得而正也。若舜、若文、武、周公，所謂庸德之行而人倫之至者也。故曰：『君子之道，造端乎夫婦；及其至也，察乎天地。』

人之有父母也，雞鳴問寢，左右就養無方，何其近也；及其既亡，而其容與聲不可得而接，於是或求之陰，或求之陽，然後優然必有見乎其位，然後乃憑工祝之傳而致賚於孝孫。生而爲父母，歿而爲鬼神。子曰：『爲之宗廟，以鬼享之。』此之謂也。〔原注〕《論語》：『菲飲食，而致孝乎鬼神。』洋洋乎如在其上，如在其左右，由順父母而推之也。

《記》曰：『文王之爲世子，朝於王季，日三。雞初鳴而衣服，至於寢門外，問內豎之御者曰：「今日安否，何如？」內豎曰：「安。」文王乃喜。及日中，又至，亦如之。及暮，又至，亦如之。其有不安節，則內豎以告文王。文王色憂，行不能正履。王季復膳，然後亦復初。食上，必在，視寒煖之節；食下，問所膳。命膳宰曰：「末有原。」應曰：「諾。」然後退。』又曰：『文王之祭也，事死者如事生，思死者如不欲生。忌日必哀，稱諱如見親，祀之忠也。如見親之所愛，如欲色然，其文王與？』《詩》云：『明發不寐，有懷二人。』文王之詩也。夫惟文王生而事親如此之孝，故歿而祭如此之忠，而如親之或見也；苟其生無養志之誠，則其歿也自必無感通之理。故曰：『惟孝子爲能饗親。』而夫子之告子路亦曰：『未能事人，焉能事鬼？』是故庸德之行，莫先於父母之順；而郊社之禮，禘嘗之義，緣之以起。明此而天下國家可得而治矣。

在上位者能順乎親，而後可以事天享帝；在下位者能順乎親，而後可以獲上治民。

程子曰：『鬼神，天地之功用，而造化之迹也。』張子曰：『鬼神者，二氣之良能也。』用以解《易》『神也者，妙萬物而爲言』一章，斯爲切當。如二子之說，則視之而弗見，聽之而弗聞者，鬼神也；其可見、可聞者亦鬼神也。今夫子但言弗見、弗聞，知其爲祭祀之鬼神也。〔錢氏曰〕鬼神之爲德，其盛矣乎！鬼神，謂天神、地示、人鬼也。有神而後有郊社，有鬼而後有宗廟。天統乎地，故言神可以該示。人死爲鬼，聖人不忍忘其親。事死如事生，故有祭祀之禮。經言鬼神，皆主祭祀而言。卜筮所以通神明，故《易》傳多言鬼神。精氣爲物，生而爲人也；游魂爲變，死而爲鬼也。聖人知鬼神之情狀，而祭祀之禮興焉。橫渠張氏以鬼神爲二氣之良能，古人無此義。二氣者，陰陽也。陰陽自能消長，豈假鬼神司之？如人一呼一吸，人自爲之，豈轉有鬼神爲我呼吸乎！

質諸鬼神而無疑，猶《易》乾《文言》所謂『與鬼神合其吉凶』。〔原注〕謙、豐二彖亦以鬼神與天、地、人並言。

熊伯龍《無何集》卷三鬼神類《死後有神辨一篇》 《書虛篇》曰：傳書言，吳王夫差殺伍子胥，煮之於鑊，乃以鴟夷橐投之於江。子胥恚恨，驅水爲濤，以溺殺人。今時會稽、丹徒大江、錢塘浙江，皆立子胥之廟。蓋欲慰其恨心，止其猛濤也。夫言吳王殺子胥投之於江，實也；言其恨恚驅水爲濤者，虛也。屈原懷恨，自投湘江，湘江不爲濤；申徒狄蹈河而死，河水不爲濤。世人必曰：屈原、申徒狄不能勇猛，力怒不如子胥。夫衛葅子路而漢烹彭越，子胥勇猛不過子路、彭越。然二士不能發怒於鼎鑊之中，以烹湯葅汁

瀋漼旁人。子胥亦自先入鑊，乃入江。在鑊中之時，其神安居，豈怯於鑊湯，勇於江水哉？何其怒氣前後不相副也？

右第一節。

衛葅子路，漢烹彭越，不能發怒於鼎鑊之中；子胥入鑊，亦未發怒。然則，史稱明永樂時殺尚書鐵鉉，大鑊納油熬之，屍向外。上大怒，命內侍用鐵棒十餘夾持之，使北面。笑曰：『爾亦朝我耶？』語未畢，油沸蹙濺起丈餘，內侍手皆糜爛，棄棒走，屍仍反背如故。此作史者好神其事，妄增之也。或生人入油，油濺釜外，猶今以大塊豕肉投熱菜油中，必有油濺人身也。人見鉉乃忠臣，遂疑爲神，又加增反背之說。

且投於江中，何江也？有丹徒大江，有錢塘浙江，有吳通陵江。浙江、山陰江、上虞江皆有濤。三江有濤，豈分橐中之體散置三江中乎？人若恨恚也，仇讎未死，子孫遺在，可也。今吳國已滅，夫差無類，子胥之神復何怨苦？爲濤不止欲何求索？山陰、上虞在越界中，子胥入吳之江爲濤，何爲入越之地？怨恚吳王，發怒越江，違失道理，無神之驗也。

右第二節。

且夫水難驅而人(亦)(易)從也。子胥之生，不能從生人營衛其身，自令身死，筋力消絕，精魂飛散，安能爲濤？使子胥之類數百千人乘船渡江，不能越水；一子胥之身煮湯鑊之中，骨肉糜爛，成爲羹葅，何能有害也？周宣王殺其臣杜伯，趙簡子殺其臣莊子義；其後杜伯射宣王，莊子義害簡子，猶爲虛言；今子胥不能完體，而驅水往來，豈報仇之義，有知之驗哉！

右第三節。

夫地之有百川也，猶人之有血脈也；其朝夕往來，猶人之呼吸，氣出入也。水激沸起，故騰爲濤。溪(穀)(谷)之深，流者安洋；淺多沙石，激揚爲瀨。夫濤瀨，一也。謂子胥爲濤，誰居溪谷爲瀨者乎？案濤入三江，岸沸踴，中央無聲。必以子胥爲濤，子胥之身聚岸滙也？濤之起也，隨月盛衰。如子胥爲濤，子胥之怒以月爲節也？三江時風，揚疾之波亦溺殺人，子胥之神復爲風也？秦始皇渡湘水遭風，斬湘山之樹而履之。夫謂子胥之神爲濤，猶謂二女之精爲風也。

右第四節。

今之行江者，必入廟拜平浪王，謂不禮神者有覆舟之禍。夫舟之覆由於浪之大。舟人往來，無不禮神，宜竟歲無浪，設有一舟偶未拜神，將千舟無浪，一舟有浪乎？何其妄也！

又《死後有神辨二篇》 傳書言：孔子當泗水之葬，泗水爲之卻流。此言孔子之德能使水卻，不湍其墓也。世人信之。是故儒者稱論，皆言孔子之後當封，以泗水卻流爲證。孔子生時，推排不容。生時無祐，死反有報乎？五帝、三王無祐，孔子之死獨有天報，是孔子之魂聖，五帝之精不能神也。泗水無知，爲孔子卻流，天神使之然。天不封其身，乃欲封其後乎？是蓋水偶自卻流。江河之流有回復之處，百川之行或易道更路，與卻流無以異。則泗水卻流不爲神怪也。

聖如孔子，死後不能使水卻流；後世忠義之士，死後亦安有神哉？至於妒婦、石尤，更誕言矣。

又《死後有神辨三篇》 《死僞篇》曰：周武王有疾不豫，周公請命，乃告於太王、王季、文王。史乃策祝，辭曰：『予仁若考，能事鬼神；乃元孫某不若旦，不能事鬼神。』鬼神者，謂三王也。周公，聖人也。聖人之言審，則得幽冥之實；得幽冥之實，則三王爲鬼神明矣。曰：實人能神乎？不能神也。如神，宜知三王之心，不宜徒審其爲鬼也。如不能知，謂三王爲鬼，猶世俗之人也。與世俗同知，則死人之實，未可定也。董仲舒請雨之法，設土龍以感氣。夫土龍非實，不能致雨。仲舒用之，不顧物之眞僞也。然則周公之請命，猶仲舒之請雨也；三王之非鬼，猶聚土之非龍也。

『三王非鬼，猶聚土非龍』。以三王之聖猶如此，其他可知矣。然則今之金身蓮座，皆作聚土觀，可也。至於忠臣義士，血食千秋，此所謂『有功德於民則祀之』者也，非謂忠臣義士有知爲鬼也。或難曰：生而明聖，沒則爲神，古語云然，焉知忠臣義士之無知乎？曰：子謂忠臣義士與三王孰賢？三王果有知，何不直告周公，必待周公之卜龜乎？且三王之愛武王，當不減於周公，而必待周公之請乎？故仲任曰：『謂三王爲鬼，猶世俗之人也。』三王猶不能爲鬼，況去三王萬萬者乎！

又《死後有神辨四篇》 王季葬於滑山之尾，欒水擊其墓，見棺之前和。文王曰：『嘻！先君必欲一見羣臣百姓也夫！』三日而後更葬。文王，聖人也，知道事之實。曰：古今帝王死，葬諸地中，有以千萬數，無欲復見羣臣百姓者，王季何爲獨然？河、泗之濱，立冢非一，水湍崩壞，棺槨露見，不

可勝數，皆欲復見百姓者乎？欒水擊滑山之尾，猶河、泗之流湍瀆圻也。文王見棺和露，惻然悲恨，慈孝者之心，幸冀之意，不暇思論，推生況死，故復改葬。世俗信聖賢之言，則謂王季欲見百姓者也。

仲任此篇表文王之孝，昌黎《拘幽操》表文王之忠。仲任、昌黎，眞漢唐之大儒也。

又《死後有神辨五篇》 齊景公將伐宋，師過太山，公夢二丈人立而怒甚盛。公告晏子，晏子曰：『是宋之先，湯與伊尹也。湯晰以長，頤以髯，銳上而豐下，據身而揚聲。伊尹黑而短，蓬而髯，豐上而銳下，僂身而下聲。』公曰：『然，是已。今奈何？』晏子曰：『請散師，和於宋。』公不用，終伐宋，軍果敗。曰：晏子信夢，明言湯、伊尹之形；景公順晏子之言，然而是之。景公亦信夢中所見果系湯、伊尹之形。秦並天下，絕伊尹之後，遂至於今，湯、伊尹不祀，何以不怒乎？

湯、伊尹既死無神，夢豈足憑乎？然晏子雖信夢，猶愈於後世之臣。漢明帝夢金人，使在廷之臣亦如晏子對以古昔先王，則佛教不興矣。

劉黃岡曰：景公徒信夢，不聽晏子和宋之計。甚矣，忠言逆耳也！明帝信傅毅，遂有遣使天竺之事。甚矣，人之好怪也！

又《死後有神辨六篇》 淮陽都尉尹齊爲吏酷虐，及死，怨家欲燒其屍，亡去歸葬。夫有知，故人且燒之也；神，故能亡去。曰：尹齊亡，神也，有所應。秦時三山亡，周末九鼎淪；必以亡者爲神，三山、九鼎有知也？或時吏知怨家之謀，竊舉持亡，懼怨家怨己，云自去。凡人能亡，足能步行也。今死，血脈斷絕，足不能復動，何用亡去？吳烹伍子胥，漢葅彭越。子胥、彭越不能避烹亡葅，獨謂尹齊能歸葬，失實之言，不驗之語也。

或曰：三山亡，何也？曰：地有時陷。三山亡，安知非山之陷乎？

『竊舉持亡』數語，聰明絕世。

總評

元世祖殺文天祥，數日，其妻歐陽氏收其屍，面如生。考文天祥死，時值十二月。面如生者，屍凍如生耳，非文人死後面有異也。又明英宗殺于謙，陰霾翳天。謙死之日，天適陰霾。陰霾亦天之常耳，豈因謙死而爲此陰霾哉？

今黃河之上金龍四大王廟，相傳明太祖呂梁之捷，神靈顯助，遂敕封立廟。此亦好事者之言，不足信也。

又《人死無鬼一篇》 《論死篇》曰：人，物也；物，亦物也。物死不爲鬼，人死何故獨能爲鬼？人之所以生者，精氣也；能爲精氣者，血脈也。人死血脈竭，竭而精氣滅，滅而形體朽，朽而成灰土，何用爲鬼？人無耳目則無所知，故聾盲之人比於草木。夫精氣去人，豈徒與無耳目同哉！人死，精神升天，骸骨歸土，故謂之鬼。鬼者，归也。

精神升天，猶火滅隨風而散；骸骨歸土，猶薪炭之灰在地。

又《人死無鬼二篇》 或說鬼神，陰陽之名也。陰氣逆物而歸，故謂之鬼；陽氣導物而生，故謂之神。神者，伸也。申復無已，終而復始。人用神氣生，其死復歸神氣。氣之生人，猶水之爲冰也。水凝爲冰，氣凝爲人；冰釋爲水，人死復神。其名爲神也，猶冰釋更名水也。人見名異，則謂有知，能爲形而害人，無據以論之也。

又《人死無鬼三篇》 以囊橐盈粟米，米在囊中，若粟在橐中，滿盈堅強，立樹可見，人瞻望之，則知其爲粟米囊橐。何則？囊橐之形，若其容，可察也。如囊穿米出，橐敗粟棄，則囊橐委辟，人瞻望之，弗復見矣。人之精神藏於形體之內，猶粟米在囊橐之中也；死而形體朽，精氣散，猶囊橐穿敗，粟米棄出也。粟米棄出，囊橐無復有形；精氣散亡，何能復有體而人得見之乎？禽獸之死也，其肉盡索，皮毛尚在，人望見之，似禽獸之形。今人死，皮毛朽敗，雖精氣尚在，神安能復假此形而以行見乎？夫死人不能假生人之形以見，猶生人不能假死人之魂以亡矣。世有以生形轉爲生類者矣，未有以死身化爲生象者也。生形轉爲生類，蠶化爲蛾之類是也。

『生人不能假死人之魂』眞妙語也。讀此一語，不啻誦一卷《南華》。

讀『死人不能假生人之形』一語，則知世云阮瞻作《無鬼論》，有客入揖曰『我便是鬼』，眞妄言也。

又《人死無鬼四篇》 天地開闢，人皇以來，隨壽而死；若中年夭亡，以億萬數。計今人之數不若死者多，如人死輒爲鬼，則道路之上一步一鬼也。人且死見鬼；宜見數百千萬，滿堂盈廷，塡塞巷路，不宜徒見一兩人也。人之兵死也，世言其血爲磷。血者，生時之精氣也。人夜行見磷，不象人形，混沌積聚，若火光之狀。磷，死人之血也，其形不類生人之血也。其形不類生人之形，精氣去人，何故象人之體？

或問曰：人死無鬼，其血爲磷何也？曰：此非異也。物，物也；人亦物也。鱗之死也無穢氣，楮之腐也有光輝，其稟氣如是。人之有血，猶楮之有汁；血死爲磷，猶楮之汁枯生光也。其氣然耳。

又《人死無鬼五篇》 天地之性，能更生火，不能使滅火復燃；能更生人，不能令死人復見。能使滅灰更爲燃火，吾乃頗疑死人能復爲形。案火滅不能復燃，以況之死人，不能復爲鬼，明矣。

天地之性，能更生人，不能令死人復見。人生天地間，如電光、石火，隨出隨灰，滅後毫無知覺，可悲也夫！

又《人死無鬼六篇》 夫爲鬼者，人謂死人之精神。如審鬼者死人之精神，則人見之，宜徒見裸袒之形，無爲見衣帶被服也。何則？衣服無精神，人死與形體俱朽，何以得貫穿之乎？精神本以血氣爲主，血氣常附形體。形體雖朽，精神尚在，能爲鬼可也。今衣服，絲絮布帛也，生時血氣不附着，而亦自無血氣，敗朽遂已，與形體等，安能自若爲衣服之形？

今之戰者，往往祭鬼求助。今讀此篇，則弓矢旗鼓無精神，人死，弓矢、旗鼓、形體俱朽，何以能持？可發一笑！

總評

昔齊范縝著《神滅論》，言「神之於形，猶利之於刀也，未容刀沒而利尚存，豈容形止而神尚在」，與仲任同意。

按國朝則例嚴禁「端公」。端公者，妄言見鬼之人也。夫見鬼者，言祠廟中有鬼，又言古墳中有鬼，又言鬼處陰間。既居陰司之地，胡爲又居墳墓祠堂？豈鬼能分身耶？蓋聖賢所謂鬼者，陰之靈，天地之陰氣也。豈真有披髮獰狰者哉？

死果爲鬼，則人人願爲鬼，不願爲人也。生而夭壽不齊，或骨肉離散，親朋分別。死則父子聚首，夫妻同偕，且前見古人，後遇來者，比人世之樂相懸萬萬，又何必畏死耶？人死，當賀而歌之，何必哀耶？

《甕牖閑評》云：「《夷堅乙志》言：鬼畏革帶。鬼何由畏革帶？夫人之死不系革帶者，蓋帶乃牛革爲之，不欲以人屍與牛革混雜耳，而非畏革帶也。」此言可破拘忌者之惑。

余嘗山居夜坐，聞有作嘔惡聲者，開户視之，乃一巨鼠。又嘗卧後聞壁間彈指聲，急起燭之，乃一叩頭蟲系於蛛網，不能脫耳。每遇人言鬼，述二事告之。

世人言鬼，皆指人死爲鬼說；言神，皆指有德者沒而爲神說。宋儒張子釋鬼神曰：「鬼神者，二氣之良能也。」聖人復起，不易斯言。今祀張子、比聖門之四配，宜哉！

「今之信因果者，謂人死爲鬼，善升天堂，惡入地獄。請問九州之内：有天堂地獄乎？」曰：「無有也。」「六合以内，四海之外，有天堂地獄乎？」曰：「無有也。」「然則天堂地獄在何處？」曰：「人世無天堂地獄。天堂在天之上，地獄在地之下。」夫人世無有。則真無矣。人死豈有鬼乎？

又《死者無知一篇》 《論死篇》曰：夫死人不能爲鬼，則亦無所知矣。何以驗之？以未生之時無所知也。人未生，在元氣之中；既死，復歸元氣。元氣荒忽，人氣在其中。人未生，無所知，其死歸無知之本，何能有知乎？人之所以聰明智惠者，以含五常之氣也；五常之氣所以在人者，以五藏在形中也。五藏不傷則人智惠，五藏有病則人荒忽。荒忽則愚癡矣。人死，五藏腐朽，腐朽則五常無所托矣，所用藏智者已敗矣，所用爲智者已去矣。形須氣而成，氣須形而知。天下無獨燃之火，世間安得有無體獨知之精？

『良知』二字，非孟子道不出；『獨知』二字，非仲任道不出。

鍾陵嘗作《鬼辨》，言人死之後，如未生之前。及得此篇而讀之，喜古人先得我心，因廢《鬼辨》。

又《死者無知二篇》 人之死也，其猶夢也。夢者，殄之次也；殄者，死之比也。人殄不悟，則死矣。案人殄復悟，死從來者，與夢相似。然則夢、殄、死，一實也。人夢不能知覺時所作，猶死不能識生時所爲矣。人言談有所作於卧人之旁，卧人不能知，猶對死人之棺爲善惡之事，死人不能復知也。夫卧，精氣尚在，形體尚全，猶無所知，況死人精神消亡，形體朽敗乎？

又《死者無知三篇》 人爲人所毆傷，詣吏告苦，以語人，有知之故也。或爲人所殺，則不知何人殺也，或家不知其屍所在。使死人有知，必恚人之殺己也，當能言於吏旁，告以賊主名；若能歸語其家，告以屍之所在。今則不能，无知之效也。

又《死者無知四篇》 世間死者，今生人殄而用其言。殄者，絶也，病或癰，或厥，絶而復蘇，述死者之言云云。及巫叩元弦，下死人魂，因巫口談，皆夸誕

之言也。或曰不能言也。死人不能言。夫不能言，則亦不能知矣。知用氣，言亦用氣焉。人之未死也，智惠精神定矣；病則惛亂，精神擾也。夫死，病之甚者也。病，死之微，猶惛亂，況其甚乎？精神擾，自無所知，況其散也？

又《死者無知五篇》 人之死，猶火之滅也。火滅而耀不照，人死而知不惠。二者宜同一實。論者猶謂死有知，惑也。人病且死，與火之且滅何以異？火滅光消而燭在，人死精亡而形存。謂人死有知，是謂火滅復有光也。

『火滅復有光』，千古快論。

又《死者無知六篇》 隆冬之月，寒氣用事，水凝爲冰；逾春氣溫，冰釋爲水。人生於天地之間，其猶冰也。陰陽之氣，凝而爲人；年終壽盡，死還爲氣。夫春水不能復爲冰，死魂安能復爲形？妬夫媚婦，同室而處，淫亂失行，忿怒鬥訟。夫死妻更嫁，妻死夫更娶，以有知驗之，宜大忿怒。今夫妻死者寂寞無聲，更嫁娶者平忽無禍，無知之驗也。

總評

或問：死者無知，世言人死爲鬼，鬼死爲蠁，何也？曰：張讀《宣室志》云：「裴漸隱居伊上，有道士李君曰：「當今除鬼，無過漸耳。」時朝士皆書「蠁」於門上。」按裴漸人品端方，道士所謂除鬼者，乃隱語耳。鬼者，佞幸、壬人之謂，非鬼神之鬼也。朝士書「蠁」於門，重裴之人品，法裴之德行，豈欲驅鬼祟乎？後世訛傳，謂書此字於門傍，則百鬼遠離，遂謂蠁爲辟邪之符，又從而益之以人死爲鬼、鬼死爲蠁之說，其妄孰甚焉！

又《枯骨有聲辨一篇》 《論死篇》曰：枯骨在野，時鳴呼有聲，若夜聞哭聲，謂之死人之音，非也。何以驗之？生人所以言語籲呼者，氣括口喉之中，動搖其舌，張歙其口，故能成言。譬猶吹簫笙，簫笙折破，氣越不括，手無所弄，則不成音。夫簫笙之管，猶人之口喉也；手弄其孔，猶人之動舌也。人死，口喉腐敗，舌不復動，何能成言？草澤暴體以千萬數，呻鳴之聲宜步屬焉。死物之色不能復青，獨爲死人之聲能復自言，惑也。

或曰：死物之色不能復青，荆枯復生何也？曰：荆既枯，豈有復生之理？此妄言也。或荆枯而根未死，田氏適分財，後兄弟義合，值樹復茂之時，人見其義，遂以爲異。必謂荆樹爲義所感，山野之樹無故自死，或枯者又榮，宜應何人？余往秦淮，六朝松死，人咸惜之；後再至金陵，又見其青，此松根未死也。豈有根死而樹青者哉？

又《枯骨有聲辨二篇》 人之所以能言語者，以有氣力也；氣力之盛，以能飲食也。飲食損減則氣力衰，衰則聲音嘶；困不能食則口不能復言。夫死，困之甚，何能復言？或曰：死人歆肴食氣，故能言。夫死人之精，生人之精也。使生人不飲食，而徒以口歆肴食之氣，不過三日，則餓死矣。或曰：死人之精，神於生人之精，故能歆氣爲音。夫生人之精在於身中，死則在於身外，死之與生何以殊？身中身外何以異？取水實於大盎中，盎破水流地，地水能異於盎中之水乎？地水不異於盎中之水，身外之精何故殊於身中之精？

總評

讀《弔古戰場文》，謂「往往鬼哭，天陰則聞」。文人尚奇，非事實也。《弔古戰場文》，唐李華作。

《正字通》曰：韓愈之《原鬼》，李德裕之言鵝鶩鬼，誕而不經，不足深信。至於赤郭之食惡鬼，神荼、鬱壘之能執鬼，鬼姑之生鬼、吞鬼，定伯之唾鬼、賣鬼，尤好事者之曲說，與《搜神記》、《幽冥錄》頗同，存而勿論可也。

又《人死不能害人一篇》 《論死篇》曰：人死不爲鬼，無知，不能語言，則不能害人矣。何以驗之？夫人之怒也用氣，其害人用力。用力須筋骨而強，強則能害人。忿怒之人，呴呼於人之旁，口氣喘射人之面，雖勇如賁、育，氣不害人。使舒手而擊，舉足而蹶，則所擊蹶無不破折。夫死，骨朽筋力絕，手足不舉，雖精氣尚在，猶呴吁之時無嗣助也，何以能害人也？

又《人死不能害人二篇》 凡人與物所以能害人者，手臂把刃，爪牙堅利之故也。今人死，手臂朽敗，不能復持刃，爪牙墮落，不能復嚙噬，安能害人？

又《人死不能害人三篇》 兒之始生也，手足具成，手不能搏，足不能蹶者，氣適凝成，未能堅強也。由此言之，精氣不能堅強，審矣。形體微弱，猶未能害人，況死，氣去，精神絕，寒骨謂能害人者耶？死人之氣不去耶？

又《人死不能害人四篇》 鷄卵之未孚也，溷溶於殼中，潰而視之，若水之形。良雌偃伏，體方就成，就成之後，能啄蹶之。夫人之死，猶溷溶之時。溷溶之氣，安能害人？

又《人死不能害人五篇》 人之所以勇猛能害人者，以飲食也。飲食

飽足則強壯勇猛，強壯勇猛則能害人矣。人病不能飲食，羸弱困甚，故至於死。病困之時，仇在其旁不能咄叱，人盜其物不能禁奪，羸弱困劣之故也。夫死，羸弱困劣之甚者也，何能害人？有鷄犬之畜爲人所盜竊，雖怯無勢之人莫不忿怒。敗亂之時，人相啖食者，使其神有知，宜能害人。身貴於鷄犬，己死重於見盜，忿怒於鷄犬，無怨於食己，不能害人之驗也。

又《人死不能害人六篇》 蟬之未蛻也，爲復育；已蛻也，更爲蟬之形。使死人精神去形體，若蟬之去復育乎？則夫爲蟬者不能害爲復育者。夫蟬不能害復育，死人之精神何能害生人之身？

又《人死不能害人七篇》 夢者之義疑惑，精神自止身中；死之精神，亦將復然。人夢殺傷人，若爲人所復殺，明日視彼之身，察己之體，無兵刃創傷之驗。夢之精神不能害人，死之精神安能爲害？

又《人死不能害人八篇》 火熾而釜沸，沸止而氣歇。精神之怒也，乃能害人。火猛灶中，釜湧氣蒸；精怒胸中，力盛身熱。今人之將死，身體清涼，涼益清甚，遂以死亡。當死之時，精神不怒。身亡之後，猶湯之離釜也，安能害人？

又《人死不能害人九篇》 人之精神，猶物之精神也。人與物同，死而精神亦滅，安能爲害禍？設謂人貴，精神有異。凡能害人者，皆五行之物：金傷人，木毆人，土壓人，水溺人，火燒人。使人死精神爲五行之物乎，害人；不爲乎，不能害人。不爲物則爲氣矣。使人死其氣爲毒乎，害人；不爲乎，不能害人。

精神消散，其氣無毒。然則世言縊死之人，急於死者足下掘其地，深數尺，有物若炭；若遲日不取若炭之物，深入地中，不可得矣。不去此物，必有相繼而縊者。眞妄言也！

又《人死不能害人十篇》 《死僞篇》曰，傳曰：『周宣王殺其臣杜伯而不辜，宣王將田於囿，杜伯起於道左，執彤弓而射宣王，宣王伏韔而死。趙簡子殺其臣莊子義而不辜，簡公將入於桓門，莊子義起於道左，執彤杖而捶之，斃於車下。』二者，死人爲鬼之驗；鬼之有知能害人之效也。無之奈何？曰：人生萬物之中，物死不能爲鬼，人死何故獨能爲鬼？如以人貴能爲鬼，則死者皆當爲鬼。杜伯、莊子義何獨爲鬼也？如以被非辜者能爲鬼，世間臣子被非辜者多矣，比干、子胥之輩不爲鬼。夫杜伯、莊子義無道忿恨，報弒其君。罪莫大於弒君，則夫死爲鬼之尊者當復誅之，非杜伯、莊子義所敢爲也。凡人相傷，憎其生，惡見其身，(姑)〔故〕殺而亡之。見殺之家，詣吏訟其仇，仇人亦惡見之。兩臣殺二君，二君之死亦當報之，非有知之深計，憎惡之所爲也。如兩臣神，宜知二君死當報己；如不知也，則亦不神。不神，胡能害人？

又《人死不能害人十一篇》 晉惠公改葬太子申生，其仆狐突適下國，太子趨登仆車而告之曰：『夷吾無禮，余得請於帝矣，將以晉畀秦，秦將祀余。』狐突對曰：『神不歆非類，民不祀非族。且民何罪，失刑乏祀？君其圖之！』太子曰：『諾，吾將復請。』七日，申生告之曰：『帝許罰有罪矣：斃之於韓。』其後四年，惠公與秦穆公戰於韓地，爲穆公所獲。竟如其言，非神而何？曰：夫改葬，私怨也；上帝，公神也。以私怨爭於公神，何肯聽之？帝許以晉畀秦，狐突以爲不可，申生從狐突之言，是則上帝許申生，神爲上帝，不若狐突。驪姬譖殺其身，惠公改葬其屍；改葬之惡微於殺人，惠公之罪輕於驪姬。請罰惠公，不請殺驪姬，是則申生憎改葬，不怨見殺也。秦始皇用李斯之議，燔燒詩書，後又坑儒，博士之怨不下申生，坑儒之惡痛於改葬。然則秦之死儒不請於帝，見形爲鬼；諸生會告以始皇無道、李斯無狀。

又《人死不能害人十二篇》 子晳攻伯有，伯有出奔；駟帶率國人以伐之，伯有死。人或夢見伯有介而行，曰：『壬子，余將殺帶也。明年壬寅，余又將殺段也。』及壬子之日，駟帶卒；後至壬寅日，公孫段又卒。子產爲之立後以撫之。趙景子問曰：『伯有猶能爲鬼乎？』子產曰：『能。人生始化曰魄。既生魄，陽曰魂。用物精多則魂魄強，是以有精爽至於神明。匹夫匹婦強死，其魂魄猶能憑依人以爲淫厲，況伯有，我先君穆公之胄，子良之孫，子耳之子，弊邑之卿，從政三世矣，其用物宏矣，取精多矣，其族又大，所憑厚矣，而強死，能爲鬼，不亦宜乎！』伯有殺駟帶、公孫段不失日期，神審之驗也。子產立其後而止，知鬼神之操也。如死者無知，何以能殺帶與段？如不能爲鬼，子產何以不疑？曰：與伯有爲怨者，子晳也。子晳攻之，伯有奔；駟帶乃率國人，遂伐伯有。公孫段隨駟帶，不造本辯，其惡微小。殺駟帶，不報子晳，公孫段惡微，與帶俱死，是則伯有之魂無知，爲鬼報仇，輕重失宜也。且子產言曰：『強死者能爲鬼。』何謂強死？如謂命命指夭壽言，非今星家所謂命。未當死而人殺之，未當死而死者多；如謂無罪人冤之，被冤者

亦非一。伯有強死能爲鬼，比干、子胥不爲鬼。春秋之時，弒君三十六。君爲所弒，可謂強死矣；典長一國，用物之精可謂多矣；繼體有土，非直三世也；貴爲人君，非與卿位同也；始封之祖，必有穆公、子良之類也。以至尊之國君受亂臣之弒禍，其魂魄爲鬼，必明於伯有，報仇殺仇，禍繁於帶、段。三十六君無爲鬼者，三十六臣無見報者。如以伯有無道，其神有知，世間無道莫如桀紂，桀紂誅死，魄不能爲鬼。然則子產之說，因成事者也。見伯有強死，則謂強死之人能爲鬼；如有不強死爲鬼者，則將云不強死之人能爲鬼。子皙在鄭，與伯有何異？死與伯有何殊？俱以無道爲國所殺。子皙不能。強死之說通於伯有，塞於子皙。然則伯有之說，杜伯之語也。杜伯未可然，伯有亦未可是也。

知子產之說『因成事』，則自秦漢以後，歷朝史事中言鬼冤之報，皆因成事者也。

又《人死不能害人十三篇》《訂鬼篇》曰：齊襄公將爲賊所殺，游於姑棼，遂田於貝丘，見大豕。從者曰：『公子彭生也。』公怒曰：『彭生敢見！』引弓射之。豕人立而啼。公惧，墜於車，傷足喪履，而爲賊殺之。夫杀襄公者賊也。先見大豕於路。世人皆知殺襄公者非豕，而獨謂鬼能殺人，一惑也。

總評

聖人語常而不語怪。左氏好語怪，故文雖品藻，而語則浮夸。三代以後，辨左氏之妄者，始於仲任。仲任真聖門之功臣也。

又《見鬼解一篇》《死僞篇》曰：丞相武安侯田蚡，與故大將軍灌夫杯酒之恨，事至上聞。灌夫系獄。竇嬰救之，勢不能免，灌夫坐法，竇嬰亦死。其後田蚡病甚，號曰：『諾，諾。』使人視之，見灌夫、竇嬰俱坐其側。蚡病不衰，遂至死。曰：相殺不一人也。殺者後病，不見所殺。田蚡獨然者，心負憤恨，病亂妄見也。

又《見鬼解二篇》《訂鬼篇》曰：凡天地之間有鬼，非人死精神爲之也，皆人思念存想之所致也。致之何由？由於疾病。人病則憂懼，憂懼見鬼出。凡人不病則不畏懼。姑得病寢衽，畏懼鬼至。畏懼則存想，存想則目虛見。何以效之？傳曰：『伯樂學相馬，顧玩所見，無非馬者；宋之庖丁學解牛，三年不見生牛，所見皆死牛也。』二者用精至矣。思念存想，自見異物也。人病見鬼，猶伯樂之見馬，庖丁之見牛也。伯樂、庖丁所見非馬與牛，則亦知夫病者所見非鬼也。

或曰：人不疾病，雖畏懼存想，何以不見異物？曰：氣未虛耳。氣虛則無中生有。老人耳中蟬鳴，豈眞有蟬耶？

又《見鬼解三篇》病者困劇身體痛，則謂鬼持箠杖毆擊之，若見鬼把椎、鎖、繩、纆立守其旁，病痛恐懼，妄見之也。初疾畏驚，見鬼之來；病困恐死，見鬼之怒；身自疾痛，見鬼之擊：皆存想虛致，未必有其實也。夫精念存想，或泄於目，或泄於口，或泄於耳。泄於目，目見其形；泄於耳，耳聞其聲；泄於口，口言其事。晝日則鬼見，暮臥則夢聞。獨臥空室之中，若有所畏懼，則夢見夫人據案其身哭矣。覺見臥聞，俱用精神，畏懼存想，同一實也。

自佛法入中國後，有陰司地獄之說。病人見椎鎖繩纆，世遂疑爲地府之鬼役矣。讀此，可破愚人之禍。

又《見鬼解四篇》人之見鬼，目光與臥亂也。人之晝也，氣倦精盡，夜則欲臥，臥而目光反，反而精神見人物之象矣。人病亦氣倦精盡，目雖不臥，光已亂於臥也，故亦見人物象。病者之見也，若臥若否，與夢相似。當其見也，其人能自知覺與夢，故其見物不能知其鬼與神，精盡氣倦之效也。何以驗之？以狂者見鬼也。狂癡獨語，不與善人相得者，病困精亂也。夫病且死之時，亦與狂等。臥、病及狂，三者皆精衰倦，目光反照，故皆獨見人物之象焉。

又《見鬼解五篇》人或病越地者，病見越人坐其側。人之受氣，有與物同精者。人與萬物同受天地精華之氣。及病，精氣衰劣也。人病，見鬼來，象其墓中死人。及見他鬼，非是所素知者。其死，非鬼也。亡國者兵也，殺人者病也。

鬼者，疑心所生也。心怯膽寒，聞鳥獸聲，見樹木影，皆謂是鬼。夜行迷路，則謂鬼設帳。草木皆兵，疑團未破耳。

又《山無神一篇》《紀妖篇》曰：趙襄子既立，知伯益驕，請地於趙。趙不予，知伯益怒，遂率韓魏攻趙襄子。襄子懼，乃奔保晉陽。原過從後，至於托平驛，見三人，自帶以上可見，自帶以下不可見，予原過竹二節，莫通，曰：『爲我以是遺趙無恤。』既至，以告襄子。襄子齊三日，親自割竹，有赤書

曰：『趙無恤：余霍大山陽侯天子。三月丙戌，余將使汝滅知氏，汝亦祀我百邑。』曰：大山，地之體，猶人有骨節，骨節安得神？如大山有神，宜象大山之形。何則？人謂鬼者死人之精，其象如生人之形；今大山廣長不與人同，而其精神不異於人。

總評

鍾陵嘗作《神論》，其大略云：『世謂山有山神，水有水神，樹有樹神，往往顯形。夫山神形宜似山，水神形宜似水，樹神形宜似樹，胡爲皆似人耶？或曰：人見之，則似人耳。然則，牛見之似牛，犬見之似犬，豈有此理也哉！』今讀此篇，喜仲任先得我心，因廢《神論》。

《祀義篇》曰：『山猶人之有骨節也，水猶人之有血脉也。』與此篇同意。由此推之，樹木猶人之有毛髮也。骨節無神，血脉毛髮安得有神？

或曰：祀山亦用粢盛、犧牲。山與人殊體，宜與人殊性，何食物之相同乎？曰：《調時篇》不云乎：『天地之間，百神所食，聖人謂當與人等。推生事死，推人事鬼，故百神之祀皆用衆物。』孔子不語神，恐人之惑也。又曰『敬鬼神』，推人以事鬼也。豈可因祀山之食物如祀人之食物，遂疑山神如人形乎？

人之所以畏神者，以畏死耳。涉江，險事也，則謂江濤有神；疫疹，危疾也，則謂疫疹有神。畏死之心迫，而後神明之説興。知此，則推之火神、瘟司、瘧鬼、窮鬼，皆失實之言也。

劉黄岡曰：『畏死心迫，神明説興』，此語從未經人道破。

方楫盧曰：今之縣令，遇難決命案，密訪得人，往往齋戒宿壇，托城隍神夢告，指名獲之，一鞫而服者。此以神道設教，托言神語，愚夫畏服，非真夢中見鬼神也。捕役禱神緝盜，亦然。

又《驅除鬼神辨一篇》《解除篇》曰：世信祭祀，謂祭祀必有福；又然解除，謂解除必去凶。解除初禮，比夫祭祀，設膳食，已，驅以刃杖。鬼神如有知，必恚止戰，不肯徑去。若懷恨，反而爲禍。如無所知，不能爲凶，解之無益，不解無損。且人謂鬼神何如狀哉？如謂鬼有形象，形象生人，生人懷恨，必將害人；如無形象，與(云)(雲)煙同，驅逐云煙，亦不能除。形既不可知，心亦不可圖。鬼神集止人宅，欲何求乎？如勢欲殺人，當驅逐之時，避人隱匿，驅逐之止，則復還立故處；如不欲殺人，寄托人家，雖不驅逐，亦不爲害。貴人之出也，萬民並觀，塡街滿巷，爭進在前。士卒驅之，則走而卻；士卒還去，即復其處；士卒立守，終日不離，僅能禁止。何則？欲在於觀，不爲壹驅逐還也。使鬼神與生人同，有欲於宅中，猶萬民有欲於觀也，士卒驅逐，不久立守，則觀者不卻也。然則驅逐鬼者，不極一歲，鬼神不去；今驅逐之，終食之間，則舍之矣。舍之，鬼復還來，何以禁之？暴谷於庭，雞雀啄之，主人驅彈則走，縱之則來，不終日立守，雞雀不禁。使鬼神乎，不爲驅逐去止；使鬼不神乎，與雞雀等，不常驅逐，不能禁也。虎狼入都，弓弩巡之，雖殺虎狼，不能除虎狼所爲來之患；盜賊攻城，官軍擊之，雖卻盜賊，不能滅盜賊所爲至之禍。由此言之，解除宅者何益於事？

或曰：『今之解除者，懸符設像，邪不干正，故鬼遠徙。』曰：『官能殺有罪之民，設僅示之以符，罪人懼乎？不正之人，親見忠義之士，尚不能化，設像能化之乎？』或曰：『諸神下降，人不能見，鬼見則遠避之。』曰：『試問諸神常居何處？在天耶，天遠不能聞，何以知而下降？在地耶，神必周流四方，不然，何以一請即至？神既周流四方，何不早禁鬼身不使入人屋宇？請而後驅，又不敎而殺，且以尊逐卑，必親征之，是諸神亦有過焉。身自有過，安能禁鬼之爲？夫所謂諸神者何人？佛耶？韓子云：「其身已死，其鬼不靈。」聖賢耶？《儒增篇》云：「聖人身不能神。」身不能神，況身死乎！』

又《驅除鬼神辨二篇》且夫所除，宅中客鬼也。宅中主神有十二焉。龍虎猛神，天之正鬼也，飛屍流凶，安敢妄集？宅主驅逐，名爲去十二神之客，恨十二神之意，安能得吉？以上數語，就其言而駁之。如無十二神，一語掉轉。則亦無飛屍流凶。無神無凶，解除何補？驅逐何去？

又《驅除鬼神辨三篇》解除之法，緣古逐疫之禮也。夫逐疫之法，亦禮之失也。行堯舜之德，天下太平；行桀紂之行，海內擾亂。衰世好信鬼，愚人好求福。周之季世，信鬼修祀以求福助。愚主心惑，不顧自行，功猶不立，治猶不定。故在人不在鬼，在德不在祀。

『衰世好信鬼，愚人好求福』，眞名言也。

孔子曰：『未能事人，焉能事鬼？』仲任曰：『在人不在鬼。』孔子曰：『獲罪於天，無所禱也。』仲任曰：『在德不在祀。』謂仲任非孔子之徒，吾不信也。

知逐疫爲禮之失，則執戈揚盾，黄金四目，古禮之失者也。聖人於儺，何

以朝服？曰：敬鬼神也。孔子不語神怪，又不忘恭敬，所以爲聖人也。

又《驅除鬼神辨四篇》 如祭祀可以得福，解除可以去凶，則王者可竭天下之財以興延期之祀，富家翁嫗可求解除之福以取逾世之壽。祭祀不爲福，福不由祭祀。祭祀，厚事鬼神之道也，猶無吉福之驗，況盛力用威，驅逐鬼神其何利哉？

又《驅除鬼神辨五篇》 解除之法，衆多非一。世間繕治宅舍，鑿地掘土，功成作畢，解謝土神，名曰『解土』。爲土偶人以象鬼形，令巫祝延以解土神。已祭之後，心快意善，謂鬼神解謝，殃禍除去。如討論之，乃虛妄也。何以驗之？夫土地猶人之體也，普天之下皆爲一體，頭足相去以萬里數。人民居土上，猶蚤虱著人身也。蚤虱食人，賊人肌膚，猶人鑿地，賊地之體也。蚤虱內知，有欲解人之心，相與聚會，解謝於所食之肉旁，人能知之乎？夫人不能知蚤虱之音，猶地不能曉人民之言也。胡、越之人，耳目相類，心意相似，對口交耳而談，尚不相解；況人不與地相似，地之耳口與人相達乎？今所解者地乎？則地之耳遠，不能聞也。所解一宅之土，則一宅之土猶人一分之肉也，安能曉之？禮，入宗廟，斬尺二寸之木，名之曰『主』，不爲人像。今解土之祭，爲土偶人象鬼之形，何能解乎？神荒忽無形，出入無門，故謂之神。今作形像，與禮相違，失神之實，故知其非。解土之禮，立土偶人，如祭山可爲石形，祭門戶可作木人乎？

知土偶人之非禮，然則今之祀土者立小廟，塑老人像，名曰『土地』，四季祀之，亦失神之實者也。

又《驅除鬼神辨六篇》 晉中行寅將亡，召其太祝，欲加罪焉，曰：『子爲我祀，犧牲不肥澤也，且齋戒不敬也！』祝簡對曰：『賦斂厚則民謗詛。君苟以祀爲有益於國乎？詛亦將爲亡矣。一人祝之，一國詛之，一祝不勝萬詛，國亡不亦宜乎！祝其何罪？』中行子乃慚。今世信祭祀，中行子之類也。不修其行而豐其祝，不敬其上而畏其鬼，身死禍至，歸之於祟，謂祟未得；禍繁不止，歸之於祭，謂祭未敬。夫論解除，解除無益；論祭祀，祭祀無補；論巫祝，巫祝無力。竟在人不在鬼，在德不在祀，明矣哉！

《解除》一篇，『在人』、『在德』二語再見，照應似左氏之筆，歸結似□子之文。

總評

《檀弓》：「君臨臣喪，以巫祝桃注云：鬼所惡也。茢注云：雀苕也。執戈，惡之也。」宋劉原父辨之曰：「君臨臣喪，以桃茢先，非禮也。生也而厚，死也而薄，是忘生背死也。仲尼之畜狗死，使子貢埋之。死，雖狗不欺也，而況於君臣乎？古者君吊於臣，使巫祝先釋菜於廟門。釋菜者，告有事也。世或失其義，而謂巫其祓之乎？曰：君臨臣喪，不以桃茢先，則吾信之矣；二人執戈以前也，非惡之乎？曰：豈謂是哉？君之行，固必有衛之者矣，況諸臣之家乎？昔楚公子圍會諸侯於宋，使兩人執戈，設服離衛。如苟惡之而已，會於宋，何爲惡之哉？」按此說可破泥古之惑。

又《鬼神享祀辨一篇》 《祀義篇》曰：世信祭祀，以爲祭祀者必有福，不祭祀者必有禍。是以病作卜祟，祀畢意解。謂死人有知，鬼神飲食，猶相賓客，賓客悅喜，報主人恩矣。實者，祭祀之意，主人自盡恩勤而已，鬼神未必欲享之也。何以明之？今所祭者報功，則緣生人爲恩義耳，何歆享之有？今所祭死人，死人無知，不能飲食。何以審其不能歆享飲食也？夫天者，體也，與地同。天有列宿，地有宅舍。宅舍附地之體，列宿著天之形。形體具，則有口，乃能食。使天地有口能食，祭食宜食盡；如無口，則無體，無體則氣也，若(云)(雲)霧耳，亦無能食。如天地之精神若人之有精神矣。中人之體七八尺，身大四五圍，食斗食，歠斗羹，乃能飽足，多者三四斗。天地之廣大，以萬里數。圜丘之上，一繭栗牛，粢餁大羹，不過數斛，以此食天地，天地安能飽？天地用心，猶人用意也。人食不飽足，則怨主人，不報以德矣。

又《鬼神享祀辨二篇》 山猶人之有骨節也，水猶人之有血脈也。今祭天地，則山川隨天地而飽；今別祭山川，以爲異神，是人食已，更食骨節與血脈也。社稷報生穀物之功。萬民生於天地，猶毫毛生於體也。祭天地，則社稷設其中矣。人君重之，故復別祭；必以爲有神，是人之膚肉當復食也。五祀初本在地。門戶用木與土，土木生於地，井竈室中霤皆屬於地。祭地，五祀設其中矣。人君重之，故復別祭。必以爲有神，是食已，當復食形體也。風伯、雨師、雷公，是羣神也。風猶人之有吹煦也，雨猶人之有精液也，雷猶人之有腹鳴也。三者附於天地，祭天地，三者在矣。人君重之，故別祭。必以爲有神，則人吹煦、精液、腹鳴，當復食也。日月猶人之有目，星辰猶人之有髮。三光附天，祭天，三光在矣。人君重之，故復別祭。必以爲有神，則入

之食已，復食目與髮也。

王夫之《張子正蒙注》卷二《神化篇》 此篇備言神化，而歸其存神敦化之本於義，上達無窮而下學有實。張子之學所以別於異端而爲學者之所宜守，蓋與孟子相發明焉。

神天德，

絪縕不息，爲敦化之本。

化天道；

四時百物各正其秩敘，爲古今不易之道。

德其體，道其用，

體者所以用，用者即用其體。

一於氣而已。敔按：此言德者健順之體，道者陰陽之用，健順陰陽，一太和之氣也。

氣，其所有之實也。其絪縕而含健順之性，以升降屈伸，條理必信者，神也。神之所爲聚而成象成形以生萬變者，化也。故神，氣之神；化，氣之化也。

○「神無方，易無體」，

神行氣而無不可成之化，凡方皆方，無一隅之方。《易》六位錯綜，因時成象，凡體皆體，無一定之體。

大且一而已爾。

無所遺之謂大，無不貫之謂一，故易簡而天下之理得。體斯道也，仁義中正擴充無外，而進退、存亡、刑賞、禮樂、清和、安勉，道皆隨時而得中；若夷之清，惠之和，有方有體，不足以合神而體易矣。寬以居之，仁以行之，學以聚之，問以辨之，則所由至於大且一也。

○虛明照鑒，神之明也；

太虛不滯於形，故大明而秩敘不紊；君子不滯於意，故貞明而事理不迷。照鑒者，不假審察而自知之謂。

無遠近幽深，利用出入，神之充塞無閒也。

氣之所至，神皆至焉。氣充塞而無閒，神亦無閒，明無不徹，用無不利，神之爲德莫有盛焉矣。

○天下之動，神鼓之也。

天以神御氣而時行物生，人以神感物而移風易俗。神者，所以感物之神而類應者也。

辭不鼓舞，則不足以盡神。

君子之有辭，不徇聞見，不立標榜，盡其心，專其氣，言皆心之所出而氣無浮沮，則神著於辭，雖愚不肖不能不興起焉。若襲取勦說，則仁義忠孝之言，人且迂視之而漠然不應，不足以鼓舞，唯其神不存也。

○鬼神，往來屈伸之義；張子自註：神亦者歸之始，歸往者來之終。

始終循環一氣也，往來者屈伸而已。

故天曰神，地曰示，人曰鬼。

天之氣伸於人物而行其化者曰神，人之生理盡而氣屈反歸曰鬼；地順天生物，而人由以歸者也，屈伸往來之利用，皆於是而昭著焉，故曰示。示居神鬼之閒，以昭示夫鬼神之功效者也。

○形而上者，得辭斯得象矣。

神化，形而上者也，迹不顯；而由辭以想其象，則得其實。

神爲不測，故緩辭不足以盡神；

不測者，有其象，無其形，非可以比類廣引而擬之。指其本體，曰誠，曰天，曰仁，一言而盡之矣。

化爲難知，故急辭不足以盡化。

化無定體，萬有不窮，難指其所在，故四時百物萬事皆所必察，不可以要略言之，從容博引，乃可以體其功用之廣。辭之緩急如其本然，所以盡神，然後能鼓舞天下，使衆著於神化之象，此讀《易》窮理者所當知也。

○氣有陰陽，

陰陽之實，情才各異，故其致用，功效亦殊。若其以動靜、屈伸、聚散分陰陽爲言者，又此二氣之合而因時以效動，則陽之靜屈而散，亦謂之陰，陰之動伸而聚，亦謂之陽，假陰陽之象以名之爾，非氣本無陰陽，因動靜屈伸聚散而始有也。故直言氣有陰陽，以明太虛之中雖無形之可執，而溫肅、生殺、清濁之體性俱有於一氣之中，同爲固有之實也。

推行有漸爲化；合一不測爲神。

其發而爲陰陽，各以序爲主輔，而時行物生，不窮於生，化也。其推行之本，則固合爲一氣，和而不相悖害。陰陽實有之性，名不能施，象不能別，則

所謂神也。

其在人也，知義、用利，則神化之事備矣。知，去聲。

知者，洞見事物之所以然，未效於迹而不昧其實，神之所自發也。義者，因事制宜，剛柔有序，化之所自行也。以知知義，以義行知，存於心而推行於物，神化之事也。

德盛者，窮神則知不足道，知化則義不足云。

知所以求窮乎神，義所以求善其化。知之盡，義之精，大明終始，無事審察，隨時處中而不立矩則。惟純體陰陽之全德，則可陰，可陽，可陽而陰，可陰而陽，如春溫而不無涼雨，秋肅而不廢和風，不待知知，不求合義矣。然使非全體天地陰陽之德，則棄知外義以遯於空感，洸洋自咨，又奚可哉！

天之化也運諸氣，人之化也順夫時；非氣非時，則化之名何有，化之實何施！

惟其有氣，乃運之而成化；理足於己，則隨時應物以利用，而物皆受化矣。非氣則物自生自死，不資於天，何云天化；非時則己之氣與物氣相忤，而施亦窮。乃所以爲時者，喜怒、生殺、泰否、損益，皆陰陽之氣一闔一闢之幾也。以陰交陽，以陽濟陰，以陰應陰，以陽應陽，以吾性之健順應固有之陰陽，則出處、語默、刑賞、治教，道運於心，自感通於天下。聖人化成天下，其樞機之要，唯善用其氣而已。

《中庸》曰「至誠爲能化」，《孟子》曰「大而化之」，皆以其德合陰陽，與天地同流而無不通也。

至誠，實有天道之謂；大者，充實於內，化之本也。惟其健順之德，凝五常而無閒，合二氣之闔闢備之無遺，存之不失，故因天地之時，與之同流，有實體則有實用，化之所以咸通也。陰陽合爲一德，不測之神也；存神以禦氣，則誠至而聖德成矣。

所謂氣也者，非待其鬱蒸凝聚，接於目而後知之。

陽爲陰累則鬱蒸，陰爲陽迫則凝聚，此氣之將成乎形者。養生家用此氣，非太和絪縕、有體性、無成形之氣也。

苟健順、動止、浩然、湛然之得言，皆可名之象爾。

健而動，其發浩然，陽之體性也；順而止，其情湛然，陰之體性也。清虛之中自有此分致之條理，此仁義禮智之神也，皆可名之爲氣而著其象。蓋氣之未分而能變合者即神，自其合一不測而謂之神爾，非氣之外有神也。

然則象若非氣，指何爲象；

健順、動止、浩、湛之象，爲乾、坤六子者皆氣也，氣有此象也。

時若非象，指何爲時？

隨時而起化者，必以健順、動止、浩、湛之幾爲與陰陽、翕闢、生殺之候相應以起用，不然，又將何以應乎時哉！

世人取釋氏銷礙入空，學者舍惡趨善以爲化，此直可爲始學遣累者，薄乎云爾，豈天道神化所同語也哉！

釋氏以眞空爲如來藏，謂太虛之中本無一物，而氣從幻起以成諸惡，爲障礙眞如之根本，故斥七識乾健之性、六識坤順之性爲流轉染汚之害源。此在下愚，挾其鬱蒸凝聚之濁氣以陷溺於惡者，聞其滅盡之說，則或可稍懲其狂悖；而仁義無質，忠信無本，於天以太和一氣含神起化之顯道，固非其所及知也。昧其所以生，則不知其所以死，妄欲銷隕世界以爲大涅槃，彼亦烏能銷隕之哉，徒有妄想以惑世誣民而已。敔按：釋氏謂第七識爲「末那識」，華云「我識」；第六識爲「紇哩耶識」，華云「意識」。此言乾健之性、坤順之性者，爲仁由己，乾道也，主敬行恕，要在誠意愼獨，坤道也。

○「變則化」，由粗入精也；

變者，自我變之，有迹爲粗；化者，推行有漸而物自化，不可知爲精，此一義也。

「化而裁之謂之變」，以著顯微也。

「謂之」，當作「存乎」。化之所自裁，存乎變易不測，不失其常之神。化見於物，著也，裁之者，存乎己，微也，此又一義也。《中庸》變先於化，《易傳》化先於變，取義不同；凡言陰陽動靜，不可執一義以該之，類如此。《中庸》之言變，知義之事，化則神之效也。《易傳》之言化，德盛之事，變則神之用也。變者，化之體；化之體，神也。精微之蘊，神而已矣。

○谷神不死，故能微顯而不揜。

「谷」，當作「鬼」，傳寫之譌也。神陽，鬼陰，而神非無陰，鬼非無陽，《祭禮》有求陰求陽之義，明鬼之有陽矣。二氣合而體物，一屈一伸，神鬼分焉；而同此氣則同此理，神非無自而彰，鬼非無所往而滅，故君子言往來，異於釋氏之言生滅。屈伸一指也，死生一物也，無閒斷之死滅，則常流動於化中；

而察乎人心，微者必顯，孰能揜之邪！

○鬼神常不死，故誠不可揜；人有是心，在隱微必乘間而見。

鬼神無形聲而必昭著於物，則苟有其實，有不待形而見，不待聲而聞。一念之善惡動於不及覺之地，若或使之發露；蓋氣機之流行，有則必著之也。

故君子雖處幽獨，防亦不懈。

非畏其著見，畏其實有之而不能遏也。一念之邪不審，雖或制之不發，而神氣既爲之累，見於事爲，不覺而成乎非僻，不自測其所從來而不可遏抑。蓋神氣者，始終相貫，無遽生遽滅之理勢，念之於數十年之前，而形之也忽成於一旦，故防之也不可不早，不得謂此念忘而後遂無憂，如釋氏心忘罪滅之說也。敔按：此所謂「天奪其魄」也。天者神也，魄者形也，神氣既累，必動乎四體而莫揜其形。

○神化者，天之良能，非人能；

見聞之所推測，名法之所循行，人能也。

故大而位天德，然後能窮神知化。

位，猶至也。盡心以盡性，性盡而與時偕行，合陰陽之化，乃位天德，實體之則實知之矣。

○大可爲也，大而化不可爲也，

擴充其善以備乎理之用，則大矣；與時偕行而物無不順，非恃其大而可至也。

在熟而已。

一其心於道而漸積以自然，則資深居安而順乎時，故學莫妙於熟，人之所以皆可爲堯、舜也。

《易》謂「窮神知化」，乃德盛仁熟之致，非智力能强也。

張子之言，神化極矣，至此引而歸之於仁之熟，乃示學者易簡之功，學聖之奧也。擇善固執，熟之始功，終食不違則熟矣。

○「大而化之」，能不勉而大也；

熟則不勉。

不已而天，則不測而神矣。

天之神化惟不已，故萬變而不易其常。伯夷、伊尹不勉而大，而止於其道，有所止則不能極其變；唯若孔子與時偕行而神應無方，道在則誠，道變則化，化而一合於誠，不能以所止測之。

○先後天而不違，順至理以推行，知無不合也。

心之所存，推而行之，無不合於理，則天不能違矣。理者，天之所必然者也。

雖然，得聖人之任者，皆可勉而至，猶不害於未化爾。大，幾聖矣，

伊尹自耕莘以來，集義而純乎道，故以覺民爲志，伐夏而天下服，放君而太甲悔過，雖所爲有迹，矯時以立德，未幾於化，而天理順則亦幾於聖矣。

化，則位乎天德矣。

仁熟而神無不存，則與時偕行，萬物自正其性命；故鳳鳥不至，河不出圖，而孔子之道自參天地，贊化育，不待取必於天也。

○大則不驕；化則不吝。

成物皆成己之事，而後驕心永釋；因物順應而己不勞，而後吝心不生；此廣大高明之極也。學者欲至於大，當勿以小有得而驕；欲幾於化，當勿以私有得而吝。若顏子之勿伐善，勿施勞，竭才以思企及，則得矣。

○無我而後大；

誠者，成身也，非我則何有於道？而云無我者，我，謂私意私欲也。欲之害理，善人、信人幾於無矣；唯意徇聞見，倚於理而執之，不通天地之變，不盡萬物之理，同我者從之，異我者違之，則意即欲矣。無我者，德全於心，天下之務皆可成，天下之志皆可通，萬物備於我，安土而無不樂，斯乃以爲大人。

大成性而後聖；

德盛仁熟，不求備物而萬物備焉，與時偕行，成乎性而無待推擴，斯聖矣。聖者，大之熟也。

聖位天德不可致知謂神。故神也者，聖而不可知。敔按：致知，猶言推測而知。

聖不可知，則從心所欲，皆合陰陽健順之理氣，其存於中者無仁義之迹，見於外者無治教政刑之勞，非大人以降所可致知，斯其運化之妙與太虛之神一矣。自大人而上，熟之則聖，聖熟而神矣，非果有不可知者爲幻異也。『堯舜之道，孝弟而已矣』，不雜乎人而一於天也。

○見幾，則義明；

事物既至，則不但引我以欲者多端，且可託於義者不一。初心之發，善惡兩端而已，於此分析不苟，則義明而不爲非義所冒。

動而不括，則用利；

括，收也，滯也。放義而行，一如其初心，推之天下，無中止之機，則用無不利矣。

屈伸順理，則身安而德滋。

滋，漸長而盛也。義明而推行之無所撓止，或屈或伸，無非理矣。時有否泰而身安，恆一於義，而心日廣，德日潤矣。此言學聖之始功在於見幾；蓋幾者，形未著，物欲未雜，思慮未分，乃天德之良所發見，唯神能見之，不倚於聞見也。

窮神知化，與天爲一，豈有我所能勉哉？乃德盛而自致爾。

存神以知幾，德滋而熟，所用皆神，化物而不爲物化，此作聖希天之實學也。幾者，動之微；微者必著，故聞見之習俗一入於中以成乎私意，則欲利用安身而不可得，況望其德之滋乎！

○「精義入神」，事豫吾內，求利吾外也；

察事物所以然之理，察之精而盡其變，此在事變未起之先，見幾而決，故行焉而無不利。

「利用安身」，素利吾外，致養吾內也；

義已明，則推而行之不括，無所撓止。用利身安，則心亦安於理而不亂，故吉凶生死百變而心恆泰。如其行義不果，悔吝生於所不豫，雖欲養其心以靜正，而憂惑相擾，善惡與吉凶交爭於胸中，未有能養者也。

「窮神知化」，乃養盛自致，非思勉之能強。故崇德而外，君子未或致知也。

外利內養，身心率循乎義，逮其熟也，物不能遷，形不能累，惟神與理合而與天爲一矣。故君子欲窮神而不索之於虛，欲知化而不億測其變，惟一於精義而已；義精而德崇矣，所由與佛、老之強致者異也。蓋作聖之一於豫養，不使其心有須臾之外馳，以爲形之所累，物之所遷，而求精於義，則卽此以達天德。是聖狂分於歧路，人禽判於幾希，閑邪存誠，與私意私欲不容有毫髮之差也。

○神不可致思，存焉可也；

心思之貞明貞觀，卽神之動幾也，存之則神存矣。舍此而索之於虛無不測之中，役其神以從，妄矣。

化不可助長，順焉可也。

德未盛而欲變化以趨時，爲詭而已矣。順者修身以俟命，正己而物正。

存虛明，久至德，

澄心攝氣，莊敬以養之，則意欲不生，虛而自啓其明；以涵泳義理而熟之，不使間斷，心得恆存而久矣。此二者，所以存神也。

順變化，達時中，

貞觀立而天地萬物之變不憂不逆；行法以俟命，隨時皆有必中之節，放義以行而不括。此二者，所以順化也。

仁之至，義之盡也。

存神順化，則仁無不至，義無不盡。

知微知彰，不舍而繼其善，然後可以成人性矣。

知微知彰，虛明而知幾也。不舍而繼其善，久至德而達時中也。成性者，成乎所性之善，性焉安焉之聖也。成乎性而神化在我，豈致思助長者之所可擬哉！言人性者，天之神篤於生而爲性，其化則動植之物，故曰『唯人也得其秀而最靈』。

○聖不可知者，乃天德良能；立心求之，則不可得而知之。

天德良能，太和之氣健順，動止時行而爲理之所自出也，熟則自知之。大人以下，立心求之，則不知其從心不踰之矩爾，非有變幻不測，絕乎人而不可測，如致思助長者之詫神異也。

○聖不可知謂神；莊生繆妄，又謂有神人焉。

聖而不已，合一於神。神者，聖之化也。莊生欲蔑聖功，以清虛無累之至爲神人，妄矣。

○惟神爲能變化，以其一天下之動也。

德之獨至者，爲清，爲任，爲和，皆止於量，猶萬物之動者因其質也。天之神，萬化該焉，而統之以太和之升降屈伸；聖人之神，達天下之亹亹，而統之以虛明至德，故動皆協一。子曰：『吾道一以貫之』，存神於心之謂也。

人能知變化之道，其必知神之所爲也。

變化者，因天下之動也。其道則不私於形，不執一於道，不孤其德，神存而順化以協其至常，六龍皆可乘以御天，特在時位移易之閒爾，可於此以徵神之所爲。

○見《易》，則神其幾矣。

《易》有六十四象，三百八十四變，變化極矣，而唯乾之六陽、坤之六陰錯綜往來，摩盪以成其變化爾，此神之所爲也，故易簡而行乎天下之險阻。於此而知神之爲用，純一不息，隨其屈伸消長皆成乎化。聖不可知，唯以至一貞天下之動，而隨時處中，在運動之閒而已。

○知幾其神，由經正以貫之，則寧用終日，斷可識矣。

經，卽所謂義也。事理之宜吾心，有自然之則，大經素正，則一念初起，其爲善惡吉凶，判然分爲兩途而無可疑，不待終日思索而可識矣。張子之言，神化盡矣，要歸於一；而奉義爲大正之經以貫乎事物，則又至嚴而至簡。蓋義之所自立，卽健順動止，陰陽必然之則；敬按：此所謂立天地之大義。正其義則協乎神之理，凝神專氣以守吾心之義，動存靜養一於此，則存神以順化，皆有實之可守，而知幾合神，化無不順。此《正蒙》要歸之旨，所以與往聖合轍，而非賢知之過也。

幾者，象見而未形也；

事無其形，心有其象。

形則涉乎明，不待神而後知也。

已形則耳目之聰明可以知其得失，不待神也。然而知之已晚，時過而失其中，物變起而悔吝生矣。

「吉之先見」云者，順性命則所先皆吉也。

精義而存之不息，則所守之大經，固性命各正之理，於此閑邪存誠，一念之動罔非吉矣。故《易》曰『介於石』，正其經也；『不終日，貞吉』，念一起而卽與吉爲徒也；順天地之至常，變化而不渝矣。

○知神而後能饗帝饗親；

不知神而以爲無，是不得已而姑饗之也，則亡乎愛；以爲有，是以山妖木魅饗之也，則亡乎敬。

見《易》而後能知神。

《易》卦非錯則綜，互相往來。神伸而生，生則嚮於鬼；神屈而死，死則返於神；錯綜往來不息之道也。

是故不聞性與天道而能制禮作樂者，未矣。

天以神爲道，性者神之撰，性與天道，神而已也。禮樂所自生，一順乎陰陽不容已之序而導其和，得其精意於進反屈伸之閒，而顯著無聲無臭之中，和於形聲，乃以立萬事之節而動人心之豫。不知而作者，玉帛鐘鼓而已。此章言明有禮樂，幽有鬼神，皆自無而肇有；唯窮神者兩得其精意，以鼓舞天下而不倦，故以鬼神興禮樂，以禮樂求鬼神者，從其類也。

○精義入神，豫之至也。

義精則與神同其動止，以神治物，冒天下之道，不待事至而幾先吉，非立一義以待一事，期必之豫也，故《中庸》以明善爲誠身之豫道。

○徇物喪心，人化物而滅天理者乎；存神過化，忘物累而順性命者乎！

陰陽之糟粕，聚而成形，故內而爲耳目口體，外而爲聲色臭味，雖皆神之所爲，而神不存焉矣，兩相攻取而喜怒生焉。心本神之舍也，馳神外徇，以從小體而趨合於外物，則神去心而心喪其主。知道者凝心之靈以存神，不溢喜，不遷怒，外物之順逆，如其分以應之，乃不留滯以爲心累，則物過吾前而吾已化之，性命之理不失而神恆爲主。舜之飯糗茹草與爲天子無以異，存神之至也。

○敦厚而不化，有體而無用也，

敦厚，敬持以凝其神也；化，因物治之而不累也。君子之於物，雖不徇之，而當其應之也必順其理，則事已靖，物已安，可以忘之而不爲累。若有體而無用，則欲卻物而物不我釋，神亦終爲之不寧，用非所用而體亦失其體矣。敬按：莊子所謂『其神凝而物不疵厲』者，蓋有體而無用也。

化而自失焉，徇物而喪己也。

必欲事之靖，物之安，則事求可，功求成，馳情外徇，而己以喪矣。敬按：此言管、晏之學。

大德敦化，然後仁智一而聖人之事備。

大德，天德也。敦，誠以存神而隨時以應；化，則大而化之矣。敦者仁之體，化者智之用。

性性爲能存神；物物爲能過化。

性性，於所性之理安焉而成乎性，不爲習遷也。物物，因物之至，順其理

以應之也。性性，則全體天德而神自存；物物，則應物各得其理，雖有違順，而無留滯自累以與物競，感通自順而無不化矣；此聖人之天德也。學聖者見幾精義以不違於仁，動而不括以利用其智，立體以致用，庶幾別於異端之虛寂，流俗之功名矣。

○無我，然後得正己之盡；存神，然後妙應物之感。

此言存神過化相爲體用也。徇物喪己者，拘耳目以取聲色，唯我私之自累，役於形而不以神用，則物有所不通，而應之失其理。故惟無我，則因物治物，過者化，而己以無所累而恆正；存神，則貫通萬理而曲盡其過化之用。過化之用卽用存神之體，而存神者卽所以善過化之用，非存神，未有能過化者也。

「範圍天地之化而不過。」過則溺於空，淪於靜，旣不能存夫神，又不能知夫化矣。

範圍天地者，神也，必存之以盡其誠，而不可舍二氣健順之實，以卻物而遁於物理之外。釋言『眞空』，老言『守靜』，皆以神化爲無有而思超越之。非神則化何從生，非化則神何所存！非精義以入神，則存非存，知非知，喪己而不能感物，此二氏之愚也。

○「旁行不流」，圓神不倚也。

圓者，天之道也。屈伸順感而各得，神之圓也。不倚於形器，則不徇物而流。

「百姓日用而不知」，溺於流也。

作息飲食，何莫非神之所爲，氣動而理卽在其中。百姓日所用者皆神，而徇物以忘其理，故如水之流而不止，違於神而趨於鬼，終屈而莫能伸也。

○義以反經爲本，經正則精；

經者，人物事理之大本；反者，反而求乎心之安也。止此倫物，而差之毫釐則失其正，無不正則無不精，非隨事察察之爲精也。

仁以敦化爲深，化行則顯。

敦厚以體萬物之化，乃盡物性而合天行，而仁之用顯。顯者，顯其所敦也，故《易》曰『顯諸仁』。

義入神，動一靜也；仁敦化，靜一動也。

存諸中者爲靜，見諸行者爲動。義精而入神，則所動而施行者皆中存之天德，非因事求義而專於動也；仁敦化，則寂然不動之中，萬化之理密運於心而無一念之息，非虛寂爲仁而專於靜也。敦化者豈豫設一變化以紛吾思哉？存大體以精其義而敦之不息爾。動靜合一於仁而義爲之幹，以此張子之學以義爲本。

仁敦化則無體；義入神則無方。

《易》曰：『神無方而易無體。』仁函萬物以敦其全體，則隨所顯而皆仁，六位時成，《易》之所以冒天下之道者此也。義之精者，體陰陽、屈伸、高下之秩敘而盡其神用，義非外襲而圓行以不流，神之所以藏諸用者此也。無體，無孤立之體，異於老、釋之體；無方，無滯於一隅之方，異於名、法之動。無體者，所以妙合無方之神。精義之德至矣哉！

又卷三《誠明篇》

○性者，萬物之一源，非有我之得私也。

性以健順爲體，本太虛和同而化之理也，由是而仁義立焉。隨形質而發其靈明之知，則彼此不相知而各爲一體，如源之分流矣；恃靈明之知發於耳目者爲己私智，以求勝於物，逐流而忘源矣。

惟大人爲能盡其道，是故立必俱立，知必周知，愛必兼愛，成不獨成。

能安其所處爲立，各效其材以有用爲成。

彼自蔽塞而不知順吾理者，則亦莫如之何矣。

己私成，則雖有至教，不能移矣。○此章統萬物於一源，溯其始而言之，固合人物而言；而曰立，曰成，則專乎人之辭爾。知之必有詳略，愛之必有區別，理一分殊，亦存乎其中矣。親疎貴賤之不同，所謂順理也；雖周知博愛而必順其理，蓋自天命以來，秩敘分焉。知其一源，則必知其分流，故窮理盡性，交相爲功，異於墨、釋之敎，漫滅天理之節文而謂會萬物於一己也。

○天能爲性，人謀爲能。

天能者，健順五常之體；人謀者，察識擴充之用也。

大人盡性，不以天能爲能而以人謀爲能。

大人不失其赤子之心，而非孤守其惻隱、羞惡、恭敬、自然之覺，必擴而充之以盡其致，一如天之陰陽有實，而必於闔闢動止神運以成化，則道弘而性之量盡矣，蓋盡心爲盡性之實功也。

故曰「天地設位，聖人成能」。

天地有其理，誠也；聖人盡其心，誠之者也。

○盡性，然後知生無所得，非己之私得。

則死無所喪。

理明義正而道不缺，氣正神清而全歸於天，故君子之生，明道焉爾，行道焉爾，爲天效動，死則寧焉。喪者，喪其耳目口體，而神無損也。

○未嘗無之謂體，體之謂性。

無則不可爲體矣。人有立人之體，百姓日用而不知爾，雖無形迹而非無實；使其無也，則生理以何爲體而得存邪？仁之於父子，義之於君臣，用也；用者必有體而後可用，以此體爲仁義之性。

○天所性者，通極於道，

天所命人而爲性者，即以其一陰一陽之道成之。即一非二曰通，此外無雜曰極。人生莫不有性，皆天道也，故仁義禮智與元亨利貞無二道。

氣之昏明不足以蔽之；

稟氣有昏明，則知能有偏全，而一曲之誠即天之誠，故『乍見孺子』之仁，『無受爾汝』之義，必發於情，莫能終蔽也。

天所命者，通氣於性，

命以吉凶壽夭言。以人情度之，則有厚於性而薄於命者，而富貴、貧賤、夷狄、患難，皆理之所察。予之以性，即予之以順受之道，命不齊，性無不可盡也。

遇之吉凶不足以戕之。

性存而道義出，窮通夭壽，何至戕其生理。

不免乎蔽之戕之者，未之學也。

任其質而不通其變，惟學有未至，故其端發見而不充，吉凶雜至而失其素。

性通乎氣之外，命行乎氣之內；氣無內外，假有形而言爾。

人各有形，形以內爲吾氣之區宇，形以外吾之氣不至焉，故可立內外之名。性命乎神，天地萬物函之於虛靈而皆備，仁可以無不達，義可以無不行，氣域於形，吉凶禍福止乎其身爾。然則命者私也，性者公也，性本無蔽，而命之戕性，惟不知其通極於性也。

故思知人不可不知天，盡其性然後能至於命。

知人，知人道也；知天，知天性也。知性之合於天德，乃知人性之善，明者可誠而昏皆可明；性盡，則無所遇而不可盡吾性之道。由是而知命之通極於性，與天之命我，吉凶無心而無非順正者同其化矣。

○知性知天，則陰陽鬼神，皆吾分內爾。

知性者，知天道之成乎性；知天者，即性而知天之神理。知性知天，則性與天道通極於一，健順相資，屈伸相感，陰陽鬼神之性情，皆吾所有事，而爲吾職分之所當修者矣。

○天性在人，正猶水性之在冰，凝釋雖異，爲物一也；

未生則此理在太虛爲天之體性，已生則此理聚於形中爲人之性，死則此理氣仍返於太虛，形有凝釋，氣不損益，理亦不雜，此所謂通極於道也。敔按：朱子謂冰水之喻近釋，以朱、張論聚散之本體不同也。說詳《太和篇》註中。

受光有小大昏明，其照納不二也。

此亦以水喻性。形之受性，猶水之受光。水以受光爲性，人以通理爲性，有小大、昏明者，氣稟爾；而曲者可致，濁者可澄，其性本能受也，在學以明善而復初爾。此所謂氣有昏明不足以蔽之。

○天良能本吾良能，顧爲有我所喪爾。張子自註：明天人之本無二。

體天之神化，存誠盡性，則可備萬物於我。有我者，以心從小體，而執功利聲色爲己得，則迷而喪之爾。孟子言良知良能，而張子重言良能。蓋天地以神化運行爲德，非但恃其空晶之體；聖人以盡倫成物爲道，抑非但恃其虛靈之悟。故知雖良而能不逮，猶之乎弗知。近世王氏之學，舍能而孤言知，宜其疾入於異端也。

○上達反天理，下達徇人欲者與！

反天理，則與天同其神化；徇人欲，則其違禽獸不遠矣。

○性，其總，合兩也；

天以其陰陽五行之氣生人，理即寓焉而凝之爲性。故有聲色臭味以厚其生，有仁義禮智以正其德，莫非理之所宜。聲色臭味，順其道則與仁義禮智不相悖害，合兩者而互爲體也。

命，其受，有則也。

厚生之用，有盈有詘，吉凶生死因之，此時位之不齊，人各因所遇之氣而受之。百年之內，七尺之形，所受者止此，有則而不能過。

不極總之要者，則不至受之分；

極總之要者，知聲色臭味之則與仁義禮智之體合一於當然之理。當然而然，則正德非以傷生，而厚生者期於正德。心與理一，而知吾時位之所值，道即在是，窮通壽夭，皆樂天而安土矣。若不能合一於理，而吉凶相感，則怨尤之所以生也。

盡性窮理而不可變，乃吾則也。

性無所不可盡，故舜之於父子，文王之於君臣，極乎仁義而無不可盡。唯其於理無不窮，故吉凶生死，道皆行焉，所遇者變而誠不變，吾之則無往而非天則，非若命之有則，唯所受而不能越也。

天所自不能已者謂命；不能無感者謂性。

萬類靈頑之不齊，氣運否泰之相乘，天之神化廣大，不能擇其善者而已其不善者；故君子或窮，小人或泰，各因其時而受之。然其所受之中，自有使人各得其正之理，則生理之良能自感於倫物而必動，性貫乎所受不齊之中而皆可盡，此君子之所以有事於性，無事於命也。

雖然，聖人猶不以所可憂而同其無憂者，有相之道存乎我也。

君子有事於性，無事於命，而聖人盡性以至於命，則於命不能無事焉。天廣大而無憂，聖人盡人道，不可同其無憂，故頑嚚必格，知其不可而必爲。是以受人之天下而不爲泰，匹夫行天子之事而不恤罪我，相天之不足，以與萬物合其吉凶，又存乎盡性之極功，而合兩所以協一也。

○湛一，氣之本；

太虛之氣，無同無異，妙合而爲一，人之所受卽此氣也。故其爲體，湛定而合一，湛則物無可撓，一則無不可受。學者苟能凝然靜存，則湛一之氣象自見，非可以聞見測知也。

攻取，氣之欲。

物而交於物，則有同有異而攻取生矣。

口腹於飲食，鼻舌於臭味，皆攻取之性也。

氣之與神合者，固湛一也，因形而發，則有攻取，以其皆爲生氣自然之有，故皆謂之性。生以食爲重，故言飲食臭味以該聲色貨利。

知德者屬厭而已。

性有之，不容絕也。知德者知吾所得於天之不繫於此，則如其量以安其氣而攻取息。

不以嗜欲累其心，不以小害大、末喪本焉爾。

心者，湛一之氣所含。湛一之氣，統氣體而合於一，故大；耳目口體成形而分有司，故小。是以鼻不知味，口不聞香，非其所取則攻之；而一體之閒，性情相隔，愛惡相違，況外物乎。小體，末也，大體，本也。

○心能盡性，「人能弘道」也；性不知檢其心，「非道弘人」也。

天理之自然，爲太和之氣所體物不遺者爲性；凝之於人而函於形中，因形發用以起知能者爲心。性者天道，心者人道，天道隱而人道顯；顯，故充惻隱之心而仁盡，推羞惡之心而義盡。弘道者，資心以效其能也。性則與天同其無爲，不知制其心也；故心放而不存，不可以咎性之不善。

○盡其性，能盡人物之性；至於命者，亦能至人物之命。

牛之穿而耕，馬之絡而乘，蠶之繰而絲，木之伐而薪，小人之勞力以養君子，效死以報君國，豈其性然哉？其命然爾。至於命，則知命以樂天，取於人物者有節不淫，而殺生皆敦乎仁，立命以相天治。夫人物者，裁成有道，而茂對咸若其化，人物之命皆自我而順正矣。

莫不性諸道，命諸天。敔按：性諸道，言人物之性莫非道；命諸天，言人物之命莫非天。

上智下愚，有昏明而無得喪，禽獸於人，有偏全而無違離。知其皆性諸道，故取諸人以爲善，聖不棄愚，觀於物以得理，人不棄物。知其皆命諸天，則秩敘審而親疎、上下各得其理，節宣時而生育、肅殺各如其量。聖人所以體物不遺，與鬼神合其吉凶，能至人物之命也。

我體物未嘗遺，物體我知其不遺也。敔按：物體我，猶言物以我爲體。

能體物，則人物皆以我爲體，不能離我以爲道，必依我之綏以爲來，動以爲和，九族睦，百姓昭，黎民變，鳥獸草木咸若，物無有能遺我者。

至於命，然後能成己成物，不失其道。

己無不誠，則循物無違而與天同化，以人治人，以物治物，各順其受命之正，雖不能知者皆可使由，萬物之命自我立矣。所以然者，我與人物莫不性諸道，命諸天，無異理也。

○以生爲性，既不通晝夜之道，且人與物等，故告子之妄不可不詆。

知覺運動，生則盛，死則無能焉。性者，天理流行，氣聚則凝於人，氣散

則合於太虛，晝夜異而天之運行不息，無所謂生滅也。如告子之說，則性隨形而生滅，是性因形發，形不自性成矣。曰性善者，專言人也，故曰『人無有不善』。犬牛之性，天道廣大之變化也，人以爲性，則無所不爲矣。

○性於人無不善，

乾道變化，各正性命，理氣一源而各有所合於天，無非善也。而就一物言之，則不善者多矣，唯人則全具健順五常之理。善者，人之獨也。

繫其善反、不善反而已；

攻取之氣，逐物而往，恆不知反。善反者，應物之感，不爲物引以去，而斂之以體其湛一，則天理著矣。此操存舍亡之幾也。

過天地之化，不善反者也。

食色以滋生，天地之化也，如其受命之則而已。恃其攻取之能而求盈，則湛一之本，迷而不復。

命於人無不正，

天有生殺之時，有否泰之運，而人以人道受命，則窮通禍福，皆足以成仁取義，無不正也。

繫其順與不順而已；

盡其道而生死皆順也，是以舜受堯之天下，若固有之，孔子畏於匡，厄於陳、蔡而無憂。

行險以徼幸，不順命者也。

故必盡性而後可至於命。

○形而後有氣質之性，

氣質者，氣成質而質還生氣也。氣成質，則氣凝滯而局於形，取資於物以滋其質；質生氣，則同異攻取各從其類。故耳目口鼻之氣與聲色臭味相取，亦自然而不可拂違，此有形而始然，非太和絪縕之氣、健順之常所固有也。舊說以氣質之性爲昏明強柔不齊之品，與程子之說合。今按張子以昏明強柔得氣之偏者，繫之才而不繫之性，故下章詳言之。而此言氣質之性，蓋孟子所謂耳目口鼻之於聲色臭味者爾。蓋性者，生之理也。均是人也，則此與生俱有之理，未嘗或異；故仁義禮智之理，下愚所不能滅，而聲色臭味之欲，上智所不能廢，俱可謂之爲性。而或受於形而上，或受於形而下，在天以其至仁滋人之生，成人之善，初無二理。但形而上者爲形之所自生，則動以清而事近乎天；形而後有者資形起用，則靜以濁而事近乎地。形而上者，亙生死，通晝夜而常伸，事近乎神；形而後有者，困於形而固將竭，事近乎鬼；則一屈一伸之際，理與欲皆自然而非由人爲。故告子謂食色爲性，亦不可謂爲非性，而特不知有天命之良能爾。若夫才之不齊，則均是人而差等萬殊，非合兩而爲天下所大總之性；性則統乎人而無異之謂。

善反之，則天地之性存焉。

天地之性，太和絪縕之神，健順合而無倚者也。即此氣質之性，如其受命之則而不過，勿放其心以徇小體之攻取，而仁義之良能自不可揜。蓋仁義禮智之喪於己者，類爲聲色臭味之所奪，不則其安佚而惰於成能者也。制之有節，不以從道而奚從乎！天地之性原存而未去，氣質之性亦初不相悖害，屈伸之閒，理欲分馳，君子察此而已。

故氣質之性，君子有弗性者焉。

弗性，不據爲己性而安之也。○此章與孟子之言相爲發明，而深切顯著，乃張子探本窮歸之要旨，與程子之言自別，讀者審之。

又卷四《中正篇》　天地同流、陰陽不測之謂神。

神者，聖之大用也。合陰陽於一致，進退生殺乘乎時，而無非天理之自然，人不得以動靜、剛柔、仁義之迹測之，聖之神也。六者，以正志爲入德之門，以存心立誠爲所學之實，以中道貫萬理爲至善之止，聖與神則其熟而馴致者也。故學者以大心正志爲本。

李光地《榕村續語録》卷一七《理氣》　鬼、神者，非理非氣處乎？理與氣之間，比理稍粗，比氣稍精，氣之靈也。

一童子善屬對，或言有物憑之，先生曰：『但當自今以往，長存勿去耳。「神所憑依，將在德」。朱子釋菜先師，爲文乞靈。江淹夢還彩筆而才盡。若多財善賈，孰非有物憑之哉？』孫襄。

邵子入東林寺，僧言多怪，邵子曰：『吾未入門，已知之矣。取扁額「林」字兩木各添一鉤，其怪卽止。以二字數畫，當某卦，故多怪。加畫，則卦畫變矣。』此似不可信，然天地間此類甚多。如景象然，不可執一，執一則膠固而不通。孫襄。

十月間，大世兄家報來，言銳峯卒，大世兄夢見之，汲汲於身後之名。又自言：『吾已死。』凡此者，亦氣之靈也。

世得云：『銳峯死，予初聞之傅爾耀，而尚不確。天將明時，睡不睡時，見銳峯至，予心忖云，傅儼官所言荒唐，今渠尚在，何云死耶？予動念，渠便語云：「傅某所言不妄，予非生人也。」予又自忖云，此豈夢耶？渠又云：「是夢不錯。」予遂寤，然目尚未開，遂不欲開了。渠云：「某是某地一個人，若言其前生，也是有根器來的。」予拊其臂而贊之云：「老子果算得一個人，予他日能爲古文，當爲作傳。」渠亦拊予臂云：「還是汝。」而覺。』

或請卜日來學，曰：『子知學，鬼神避之，何待卜吉！』孫襄。

鬼魅精怪，無所不有，神明效靈，亂世尤夥。一當太平，則神靈多降而爲人以濟世。有形有像，明著功德，豈不賢於閃閃灼灼，若有若無之間，播弄光影耶？【略】

鬼神不敬人爵位，以理度之，亦是如此。吾輩略有意見，人尚不以勢權人入眼，而有德行學問者加敬焉。況鬼神乎？徐立齋宣麻之日，歸第，便見白衣鬼，見於室而不避。董默菴爲侍講時，卽被狐精據樓，驅之移居。默菴不平，至面投以瓦石。後默菴忿極，禱於正陽門之關侯廟。其神憑之小奚立樓下，空作捋鬚舉刀勢，而狐見奚數其罪，其家人欲擊死之。奚搖手曰：『不可。無他罪，斥之而已。』立齋還已，作相氣洩。默菴後爲學院，爲侍郎，爲總憲，爲尚書，爲總督，爲總漕，復爲總憲，七八任尊位，而狐遽敢如此。可見鬼神所重者，陰德也。然於關神之不令擊死狐精，亦可以見鬼神之用刑，稱其罪而止。亦惜其修行有年，不輕用誅，此之謂『天刑』。彼雖小人，然誅殛浮其罪，便不是。【略】

『至誠之道，可以前知』節，鄭康成解云：『惟天不欺至誠也。』語最有味。有此一語，下面許多俱不用註。蓋至誠不欺天，天亦不欺之。平時欺天誑人，鬼神亦從而欺之。其見乎蓍龜，動乎四體者，皆不足爲憑。鬼神之所以欺人者，更巧。當日予讀書茅菴中，有一張友同予坐。一日，至鄰館中，見一熟識人，踉蹌憔悴，困憊瀕死，問之，惟搖手云：『不可說。』因問之，則云：『予積有半年舘金，一夕，夢亡兄云：「今年大比，宗師許童生衝場直入闈者，汝今年當中，不可失此機會，宜速往。」覺，以爲異，然殊以爲荒唐，不決也。次夜，又夢先父來云：「汝今年宜中，昨令汝兄來促汝行，何遲疑耶？遲則不及，宜速往。」遂乃瞿然而覺，以爲面告，非夢也，遂盡將其積橐行。次日，途中遇一行人，似讀書人，問其處，則漳平也。結伴同走，彼此不言所事。行久，彼人因問予何往，予不之告，但云：「入省探親。」予亦問其人何事，其人微逗出聞有童生衝場之說，故有此行。予乃具以實告。又復問予：「同道中有別人去否？」曰：「甚多，予以盤費艱難故遲遲行，他友去者久矣。」行半日，其人又刻刻思返。予問曰：「何爲既行又思歸？」曰：「予盤費將盡。」予曰：「子無盤費，何以出門？」曰：「某處有予親戚可那移，至省城有舊徒可無憂，惟是前途恐不能至，某親戚處便絕糧。奈何？」予曰：「不妨，且同我。盤費至令親處有那移，見還可也。」遂數日同寢食，僱一船同行。一日，至其親戚所住處，其人遂上岸，曰：「予那移到手卽至，必不誤行也。」候至晚，杳然。予登岸訪其邨落，言並無人來。次日，復停舟候之，不至。及予再上岸踪跡之，不得，歸舟，則舟子已解纜，竊行囊去矣。予遂大徬徨無措，乞食山行，兩足血流，困餓至此，幾無生理。』鬼物之弄人如此。【略】

幽明之理一也。大凡天下經一番亂，便一番鬼怪橫行，妖異顯見。朱子罵李延壽《南北史》純是忘誕事。作史固不可荒穢，然當世實是鬼怪百出。五代亂叛，世運可想。卽『九黎亂德』之時，焉知其不如此？東漢明帝之世，佛、老皆起，是時而怪異之事爲多。至晉，則尤夥。五胡盤踞中土，中原人文盡遷江左。至今一二千年，南方風氣日開，北方頻遭侵占，氊裘氣多，此豈偶然？其實有何怪異，至怪異莫如人。曹操一匹夫耳，提百萬之衆，橫行天下，甚麼鬼怪有此力量？吾輩在世，一身所謂怪異處儘多，何必神怪耶？

又卷二六《理氣》 夫子『不語』怪神，不說有，亦不說無。又說『敬而遠之』，不說正神，亦不說邪神。到得『敬而遠之』，卽神鬼亦都爲民用。務民之義，至於『天地位，萬物育』，不特山川社稷各效其職，卽『郵表畷』猫虎之類，都有職事。年豐則祀之，否則八蜡不通以罰之。一『不語』，一『敬而遠』，竟是鍛鍊鬼神之法。聖門賢者信是留心，一云：『子不語怪力亂神』，一云：『子罕言利與命與仁』，一云：『子所雅言，《詩》、《書》、執禮。』嗚呼！盡之矣。

問：『人感天似比感人較易。』曰：『自然是如此。天者吾之父母也，人者吾之同類相與也。』

問：『天無心而成化，果然無心否？』曰：『以爲無心，連人亦可謂之無心；以爲有心，連天亦可謂之有心。人在天地間，不過偶然氣聚，能蓄多少靈光，尚然有知覺，何況天地。卽父慈子孝，君仁臣忠，兄友弟恭，夫倡婦隨，

亦是感應自然之理。不得謂之有心，然謂之無心可乎？山川之陰氣，升而爲雲，天以陽氣壓下，遂成雨，亦升降自然之理。然便有雲師、風伯、雷公、電母運行於其中，既過便都不知歸於何所。天地總是一氣塞滿，有氣便有象，有象便有神。』

《天原發微》中，言鬼神云：『天地無空處，如一窪之水，蟲魚生焉；糞壤之內，蛆蚓生焉。以及冰至寒也，而有雪蛆、雪蠃、冰蠶之屬。火至熱也，而有火鼠之類。由此觀之，至微者氣也，而氣之中有物；至寂者虛也，而虛之中亦有物。氣與虛而鬼神居焉。』推而論之，却有此理。人但因其平生之立心行事，死而以類相從，憑依感觸而有託焉。或淸明剛正，與明神合而爲神；或幽暗乖戾，與鬼怪合而爲鬼。佛家說人死後，看一點亮處行，好人亮處入人神道，惡人亮處入畜生道。亦是此理。

鬼神嗜好與人一般，此理《詩》中言之最詳。禮始於飲食，《詩》從夫婦居室說起，便以此事其祖考，以此賽其田祖，以此而社，以此而郊。問：『想因神亦人之游魂，其生時習於此，故神魂亦如此。』曰：『天豈亦人爲之，而曰「上帝居歆」何也？不須倒看，人飲食之性從何來？』

『先天而天不違，後天而奉天時。』天且不違，而況於人乎！況於鬼神乎！分明說鬼神在天地之外，安得謂鬼神無職事？但鬼神亦須人幫？如勾龍配土神，后稷配穀神，不獨是功德在人，亦因他這一件精通，便就是這物事之主。問：『有邪曲不正之鬼神否？』曰：『有。邵子曰：「幽暗巖厓生鬼魅」，這一種喜禍惡福，喜亂惡治，喜暗惡明，喜邪惡正，一番亂，他一番出現。如王章亂而盜賊猖獗，卽平時亦有王法管不到處，姦還時作也。』

問：『《離騷》言「扣帝閽」之類，想古時便有與神鬼相通之術。』曰：『觀《尙書》乃命重黎，絕地天通，可見堯舜之前，地天相通，至堯舜絕之，乃不相通。佛家說許多荒唐話，亦怪他不得，他那裏原相通，非全掉謊也。只是中庸之道，乃天地之經，此道明，一切鬼神皆服。故絕他他就不敢通，遠他他亦不敢怨。』

鬼神與人不是兩個，我人也，吾之祖父則鬼神矣。謂不與我一體可乎？推而上之，則『厥初生民』，非天地所生而何？同爲天地所生，皆是一氣，故自古忠臣、孝子、聖賢、豪傑之有靈而爲神者，皆與吾一體矣。只是聖人說得妙，『敬鬼神而遠之』，不敬不是，不遠又不是。故爲之禮以裁制之，應存者存，應革者革，各以其分，則陰陽和而灾沴息。

人總是一心，此心與鬼神本是一氣，故天地古今無復間隔。如今關壯繆之神，禱祈多應，豈果有壯繆之奔馳於天下哉？壯繆之義氣，本在天地，人心自有其義氣，心皆向之，則壯繆之神所憑也。人讀《易經》，若於天地萬物求之都隔，只於心求之，則伏羲、文王、周公、孔子都是我。

人有大好事，終身不忘，有大可愧恥事，亦終身不忘，其忘者，都是平常沒要緊者耳。然亦不可謂不存在那裏，偶然觸發，却又記起。天地間無此物，無此影象，有此物，便有此影象。況如堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔之神，乃是天地生平得意事，如何忘得？只是王莽、董卓、李林甫、秦檜之徒，亦與天壤同敝，是天地大不得意事。桓溫乃是別有肺腸，遺臭萬年，有何好處？如今喫一香物，惟恐不噯氣；悞喫臭物，惟恐噯氣。臭氣噴出，如何過得。

先時重伍子胥，後重朱虛侯，今乃重關壯繆。只因其人當日死時，有一段鬱結處，人人爲之鬱結。以人之鬱結，合之神之鬱結，自然兩相感通。至於鬱結之久，非祭賽祠廟、鼓樂祝祈之盛，不足以宣洩其氣，故致香火之盛。迨鬱結之氣漸平，則香火亦漸減。理自如此，皆人心爲之。

程朱說道理極精，至說鬼神，猶有未盡處。朱子說：『人形既銷亡，還有甚麽存於天地間。』此却小差。卽以人心與事驗之，當其心與事相合時，居然有此事。至事過後，未嘗想要記此事，然已有在心裏。到久後偶然題起，又記得。就是全忘了，到底有一影子。未事之先，心爲形，事爲影；既事之後，事爲形，心爲影。天地既生過這一個形，就是過去了，亦有此一個影。大約以心法觀之極確，一念便是萬事，旦夕卽是百年，百年卽是千古。問：『草木禽獸，亦天地所生也，豈既銷化後，亦有影乎？』曰：『其靈異者，尙能爲物怪；至尋常者，如人於沒要緊事，隨過便銷，銷過亦無矣。大概取精多而用物宏者，其存爲多。』

人有不安於心者，此事常記得不忘。若做得合理，便帖然放下。人死爲厲，此必有不安也。聖賢死則與天地泯然同流，無不安也。非無也，其理與天地合，天地存則聖賢亦存。張子云：『沒吾寧也。』『寧』字見到至處。

至而伸者爲神，反而歸者爲鬼，是解釋鬼、神字義。人發動於外者爲神，藏記於內者爲鬼，統言之只是神，別言之却有鬼神之分。先儒解何以喚作鬼，是反而歸的；何以喚作神，是至而伸的。

或疑人死爲鬼，使古來靈魂都在，豈不塞滿世界？此却不然。如人讀過的書，做過的事，說過的話，雖多年還記得，何嘗見塞滿胸腹？鬼亦有消去的，只是存者自不少。又人有已忘的事，追思復記起來者。如鬼神，你不問他，似是無的，及誠心求之，便又有應。

物類形骸長而神理短，人則形骸短而神理長。草木如松柏之類，有千年者，龜鶴亦久而不死。人則不能。然人雖死而神理常存，物類則不能。此最易知。以尋常日用間驗之，如人做一器皿，不破毀他，他便常在。倘一破毀，即不復有矣。若作一文字，雖毀去，還可記誦起來，神理存也。況大而至於道德，本於心性，萬古常留，誰得而滅之？雖草木禽獸，久暫不同類，人之靈蠢亦不同類，然大段如此。

祖考精神，便是自家精神，上蔡之言盡矣。其曰：『自家要有便有，要無便無』，却說得稍脫了。人心上有，天地間便是有了。故明道說無說有之語最圓活，而朱子一言以斷之曰『有』。鍾旺。

朱子事事體貼過，能知鬼神情狀。一日論鬼怪事，深詆佛法之非，有人曰：『信有之。』朱子曰：『公見否？』其人曰：『曾見有鬼爲祟，但聞寺鍾一扣，則鬼一伏。』朱子曰：『大抵鬼亦公輩所爲，生時如此信向，死後焉得不爾。』雖似戲言，却有名理。

鬼神不得謂之無，但不可與相接見。如水火然，兩者本相濟，然不可見面。人或與鬼神夢寐相接，尚隔一層，若直見之，便非佳事。

人怕鬼，自是胸中愧怍多。

神鬼精怪要分得清。天地、日星、河嶽之神，無非生氣，以至人之魂，皆神也。人既死，其魄不散，則鬼也。精則龍精、狐精之類。是有一物，而修練久能變幻，出入神鬼之間，即人之仙，亦是此類。至怪，則不正之氣所生，如山之怪曰夔、罔兩，水之怪曰龍、罔象，山魈、木魅之屬是也。今人一概名之曰鬼，則顧頊無別矣。

陳梓言：『物有有性而無心者。』先生問曰：『何謂？』曰：『如磚瓦之類。』先生曰：『是何言歟？有性即有心。天地間木石之類，久則能成精怪，靈者象人，蠢者象鳥獸，若無心何以成形？如管輅卜確精，和尚家破竈公案，皆是土石，而云無心可乎？』

鬼神是有的，佛家說轉生事是偶然有的，如雞變爲蜃，雀變爲蛤，何嘗個個如是？

佛家輪廻之說最難信。『五經』說鬼神多矣，並未嘗說到此。偶想『在天成象，在地成形』，覺得有些意思，象與形總是一氣。凡物皆然，如水在地，其氣升於天，便爲雲。及雲之墮而下，則爲雨、爲水。如日在天，乃象也，以地下之陽燧取之，則爲火。人在地下，天上亦必有象，所以說魂升於天。孔子亦謂『其氣發揚於上爲昭明』。以此論之，則聖賢轉生，亦有此理，總是天地清明之氣耳。想是當其爲雲，不自知其爲水；當其爲水，亦不自知其爲雲。

韓宗伯慕廬病困時，某往候之，宗伯曰：『正有一事欲仗大筆傳信。』某問：『何事？』曰：『病中見得幽冥之故，灼然不爽。吾初疾，原非大症，止因衆祟遶榻，徹夜叫讙，連旬不能合眼，以致病勢日臻。某日，諸鬼忽相約於西河沿赴席，甫晡相率而去，吾竟得寧寢。及旦，使人訪問，則西河沿人果於是夜普度施食。自是後諸鬼復還，吾亦遂不寐以至於困。』某曰：『今者諸鬼在何處？』曰：『見君在坐，退處榻後矣。此事向不以爲信，今將記錄示後，病不能執筆，故以相囑。』此某面得之宗伯者。大抵僧家之普度，即先王祭厲之義。於理所有者，即不當斷以爲無，但不宜如和尚家說得來全是鬼物爲政耳。清植。

一友人看佛書公案極多，嘗爲某言，渠曾攜眷歸鄉，舟次杭州，一女纔二歲許，匍匐坐側，呼曰：『汝明日午時死。』如是者三，渠若不聞。又呼曰：『汝不死，則我死。』如是者亦三，渠又若不聞。至明日，卒皆無它。其後友人享有多壽，女亦出嫁成家。當時友人謂某曰：『若聞言驚愕，必致它異。』凡此，皆是看公案方能解得。問：『死生有命，豈因驚愕，鬼物便能死人乎？』曰：『亦有此理。如兩軍相當，不動便不敗，挑戰者只得敵軍一動，事便濟矣。某當日與海賊相拒時，舍弟有妻弟某者，使舍弟來告曰：「賊已遣兵五千，取道永春，火藥手五百，取道安溪，兩路並發，志在相滅」。』渠從永春來，見賊已駐卓埔。卓埔距余鄉僅三十里耳，彼時若驚愕動足，便可禍生蕭牆。幸某堅然不動，惟令集衆以俟，別分遣二人偵之，兩路皆不見一賊。既還報，其人猶敦促余行，某乃笑而止之。』

同年沈尚仁，曾卧病三年，而後起云：『爲前生事，與鬼鬬訟，自此遂盡見鬼物。』某登第後，與陳友造之，談幽冥事，陳難之曰：『溫公言三代以前，不聞有地獄轉生事，自佛法入中國，便逐旋添出，何也？』沈云：『果然如此。

如今陰司何嘗不日日添出事件，與陽世一般。』又云：『人於不平事，多言豈無鬼神，以爲鬼神正直，殊大不然。如嶽瀆正神，何嘗閒管？都是不好的邪鬼多事，還不如陽世尚有公道。豈惟人死爲鬼，廟中泥塑吏役，皆能爲祟。嘗於早間變人出來，日出便退入廟中。』陳友笑之，某曰：『亦有此理。《管輅傳》中，舊碓乃成大鳥以其喙與翅似也。大凡土木之類，皆能以其形似化爲人物。』錫曰：『可見生氣無一不貫。』曰：『然。』

閩中有眞人、玄女諸神，能行醫方，療人疾病，往往有驗。此雖非人事之正，然既有功於人，則君子不禁。先正八蜡，迎貓迎虎，貓虎之神何足祭？以其有功於人耳。年不順成，則八蜡不通，無益於人則絕之。以上鬼神。

戴震《緒言》卷下　問：神爲形氣之主宰，莊子謂『一受其成形，不亡以待盡』，釋氏『人死爲鬼，鬼復爲人』之說同此。在古人制祭祀之禮，以人道事鬼神，而《傳》稱『鬼猶求食』及『伯有爲厲』。又宇宙間怪見不一，或此人之生，易以他人死者之魂而復生；或此人之生，自知其所託生，愚夫婦亦往往耳聞目見，不得不惑於釋氏象教。而言仙者又能盜氣於天地之間，使其神離血氣之體以爲有。故其言性也，卽神之炯炯而不昧者；其言命也，卽氣之絪縕而不息者，有所指實也如是。老聃、莊周、告子、釋氏，靜以會乎一身，見莫貴於此，莫先於此。今以形、氣、神統謂之材，而曰性可以根柢言，神可以主宰樞紐言，不以神先形氣，何也？

曰：孔子言：『原始反終，故知死生之說；精氣爲物，遊魂爲變，是故知鬼神之情狀。』人物分於陰陽五行以成性，成是性斯爲是材以生，可以原始而知也；形敝氣散而死，可以反終而知也。其生也，精氣之融以有形體，凡血氣之屬，有生則能運動，能運動則能知覺，知覺者，其精氣之秀也，是謂神靈。《左氏春秋》曰：『人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。』魂魄非他，其精氣之能知能覺運動也。至於形敝而精氣猶凝，是謂遊魂，言乎離血氣之體也。精氣爲物者，氣之精而(形)凝，品物流行之常也；遊魂爲變〔者〕，魂之游而存，其後之有敝有未敝也，變則不可窮詰矣。彼有見於遊魂爲變，而主其一偏，昧其大常，遂以其能盜天地生生之機者爲己之本體，非聖人不知不言，獨彼能頓悟得之也。彼之以神先形氣者，聖人所謂遊魂爲變中之一端耳。

洪亮吉《卷施閣文甲集》卷一《意言二十篇・鬼神篇》　鬼神之說，上古無有。上古之所謂神者，山川社稷之各有司存是也；上古之所謂鬼者，高曾祖考是也。三代之衰，始有非鬼神而謂之鬼神者，杜伯之射周宣王，趙先之殺晉厲公，以及天神降莘、河神祟楚是矣。然此直名之爲怪，不可言神，不可言鬼，何也？鬼不能以弓矢殺人，及壞大門，抉寢門，皆非鬼所能。又聰明正直之謂神，豈有天神而與人接談、河神而祟人以求食者乎？吾故曰：三代以上有眞鬼神，三代以下不聞有眞鬼神而有怪。鬼神有理，怪則無理。鬼神者，吾當畏之；怪者，不必畏也。不必畏，則視吾氣之強弱，氣強則搏之，氣弱則爲所攝而已。人未有見高曾祖考祟其子孫者也，人未有見山川社稷之神祟其管內之民者也，則知鬼神者不害人，其爲人害者，皆反常之怪耳。若怪而名之爲鬼，是直以高曾祖考待之也；怪而名之爲神，是直以山川社稷凡著在祀典者待之也，可乎？不可乎？

方東樹《儀衛軒文集》卷一《原神》　草木之華，實也爲神，其零落也爲鬼，原始反終，得其情狀，一氣而已，一物而已。是鬼神之可知者如此也。顧可知者，非能自主，有不可知者主之也。可知者不能主，而世之爲趨避以禱於鬼神者，亦見其蔽而惑也。彼鬼神者，特聽命效能於天而已，亦惡能加毫末之損益於人乎哉？是故禱於鬼神，不如禱於吾之心、吾之身。吾之心、吾之身苟盡其道，而福來應之；吾之心、吾之身苟不能盡其道，而禍來應之。其應蓋倍捷於鬼神。雖然，其應也似吾主之，其有不應也，非吾之所能主之也。夫其不能主也，由其有不可知也。世儒乃遂欲藉人事以徼之，其蔽又與禱鬼神也等。周內史叔興論石隕鷁飛，以爲是陰陽之事，非吉凶所由生。而惡知吉凶所生，亦陰陽之事耶？是殆猶未達夫鬼神者也。《中庸》言鬼神之德，極其盛而推之，以本於誠。乃正言其性情功效之費者耳。吾本程子、張子之意而原其主，乃卽微與誠而指其隱者耳。鬼神非有二也，大旨亦本孟子、屈子。孟子曰：『莫之爲而爲者天也，莫之致而至者命也。』屈子曰：『固人命兮有當，非離合之可爲。』

龔自珍《龔自珍全集》第一輯《最録神不滅論》　神不滅者，敢問誰氏之言歟？精氣游魂，吾聞之大《易》；於昭在上，又聞之《詩》；魂升魄降，又聞之《禮》。儒家者流，莫不肄《易》，莫不肄《詩》，莫不肄《禮》。顧儒者曰：神不滅，佛之言也。吾儒不然，此身存卽存，此身滅卽滅，則吾豈不知儒之於《易》、於《詩》、於《禮》，盡若是其莽莽耶？盡若是其墨墨耶？盡若是其孰視如無覩耶？抑違中之佞耶？《神不滅論》一卷，設四難四答，三千名有奇，鄭鮮之撰。鮮之不知何代人也？此宋槧本，楊傑序，蘇州江沅藏。其

詞旨與顏之推相似，必南北朝人也。江沅曰：此讀佛書之初階，可以種信根，亟寫副墨一通。自珍曰：此亦讀《易》、《詩》、《禮》者之所必欲知也。亟寫副墨一通，人間遂有第三本。

心

孫奇逢《夏峰先生集》卷一四《語録》 水遇寒，凝結成冰，冰遇暖，消融成水，水之與冰，原非二物。人心者，一念之迷。道心者，一念之覺。迷如寒之凝爲冰，覺如暖之融爲水，亦非有二物也，覺時即非迷，更無兩候。

王夫之《張子正蒙注》卷四《大心篇》 此上六篇，極言天人神化性命之理；自此以下三篇，乃言學者窮理精義之功。明乎道之所自出，則功不妄，反諸學之所必務，則理不差，君子之道所以大而有實也。此篇乃致知之要，下二篇乃篤行之實，知之至而後行無不得，又學者知止之先資也。

○大其心，則能體天下之物；物有未體，則心爲有外。

大其心，非故擴之使遊於荒遠也；天下之物相感而可通者，吾心皆有其理，唯意欲蔽之則小爾。由其法象，推其神化，達之於萬物一源之本，則所以知明處當者，條理無不見矣。天下之物皆用也，吾心之理其體也；盡心以循之，則體立而用自無窮。

世人之心，止於聞見之狹；聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下，無一物非我。

聞見，習也；習之所知者，善且有窮，況不善乎！盡性者，極吾心虛靈不昧之良能，舉而與天地萬物所從出之理合而知其大始，則天下之物與我同源，而待我以應而成。故盡孝而後父爲吾父，盡忠而後君爲吾君，無一物之不自我成也；非感於聞見，觸名思義，觸事求通之得謂之知能也。

孟子謂盡心則知性知天，以此。

朱子謂知性乃能盡心，而張子以盡心爲知性之功，其說小異。然性處於靜而未成法象，非盡其心以體認之，則偶有見聞，遂據爲性之實然，此天下之言性者所以鑿也。

天大無外，故有外之心，不足以合天心。

心不盡則有外，一曲乍得之知，未嘗非天理變化之端，而所遺者多矣。

見聞之知，乃物交而知，非德性所知。

天下有其事而見聞乃可及之，故有堯，有象，有瞽瞍，有舜，有文王、幽、厲，有三代之民，事迹已著之餘，傳聞而後知，遂挾以證性，知爲之梏矣。德性之知，循理而及其原，廓然於天地萬物大始之理，乃吾所得於天而即所得以自喻者也。

德性所知，不萌於見聞。

萌者，所從生之始也。見聞可以證於知已知之後，而知不因見聞而發。德性誠有而自喻，如暗中自指其口鼻，不待鏡而悉。

○由象徇心，徇象喪心。

物之有象，理即在焉。心有其理，取象而證之，無不通矣。若心所不喻，一由於象，而以之識心，則徇象之一曲而喪心之大全矣。故乍見孺子入井，可識惻隱之心，然必察識此心所從生之實而後仁可喻。若但據此以自信，則象在而顯，象去而隱，且有如齊王全牛之心，反求而不得者矣。

知象者心；存象之心，亦象而已，謂之心，可乎？

知象者本心也，非識心者象也。存象於心而據之爲知，則其知者象而已；象化其心而心唯有象，不可謂此爲吾心之知也明矣。見聞所得者象也，知其器，知其數，知其名爾。若吾心所以制之之義，豈彼之所能昭著乎！

○人謂己有知，由耳目有受也；

受聲色而能知其固然，因恃爲己知，而不察知所從生，陋矣。

人之有受，由內外之合也。

耳與聲合，目與色合，皆心所翕闢之牖也，合，故相知；乃其所以合之故，則豈耳目聲色之力哉！故輿薪過前，羣言雜至，而非意所屬，則見如不見，聞如不聞，其非耳目之受而即合，明矣。

知合內外於耳目之外，則其知也過人遠矣。

合內外者，化之神也，誠之幾也。以此爲知，則聞之見之而知之審，不聞不見而理不亡，事即不隱，此存神之妙也。

○天之明莫大於日，故有目接之，不知其幾萬里之高也；天之聲莫大於雷霆，故有耳屬之，莫知其幾萬里之遠也；天之不禦莫大於太虛，故心知廓之，莫究其極也。敔按：『幾萬里之遠也』『萬』當作『百』。

言道體之無涯，以耳目心知測度之，終不能究其所至，故雖日之明，雷霆之聲，爲耳目所可聽覩，而無能窮其高遠；太虛寥廓，分明可見，而心知固不能度，況其變化難知者乎！是知耳目心知之不足以盡道，而徒累之使疑爾。心知者，緣見聞而生，其知非眞知也。

人病其以耳目見聞累其心，而不務盡其心。

盡其心者，盡心之本知。

故思盡其心者，必知心所從來而後能。

心所從來者，曰得之以爲明，雷霆得之以爲聲，太虛絪縕之氣升降之幾也。於人，則誠有其性卽誠有其理，自誠有之而自喻之，故靈明發焉；耳目見聞皆其所發之一曲，而函其全於心以爲四應之眞知。知此，則見聞不足以累其心，而適爲獲心之助，廣大不測之神化，無不達矣。此盡性知天之要也。

○耳目雖爲性累，然合內外之德，知其爲啓之要也。

累者，累之使禦於見聞之小爾，非欲空之而後無累也。內者，心之神，外者，物之法象；法象非神不立，神非法象不顯。多聞而擇，多見而識，乃以啓發其心思而會歸於一，又非徒恃存神而置格物窮理之學也。此篇力辨見聞之小而要歸於此，張子之學所以異於陸、王之孤僻也。

○成吾身者，天之神也。不知以性成身，而自謂因身發智，貪天功爲己力，吾不知其知也。『其知』之『知』，去聲。

身，謂耳目之聰明也。形色莫非天性，故天性之知，由形色而發。智者引聞見之知以窮理而要歸於盡性；愚者限於見聞而不反諸心，據所窺測，恃爲眞知。徇欲者以欲爲性，耽空者以空爲性，皆聞見之所測也。

民何知哉！因物同異相形，萬變相感，耳目內外之合，貪天功而自謂己知爾。

形之所發，莫非天也；物變之不齊，亦莫非天也；兩相攻取而順逆之見生焉。若能知性知天，則一理之所貫通有眞是，而無待是非之兩立以相比擬，因天理之固然而不因乎聞見，則無恃以自矜其察矣。待有幽、厲而始知文、武之民善，待烏喙之毒而始知菽粟之養乎？同異萬變，倫得倫失，不足爲知也，明矣。

○體物體身，道之本也。

萬物之所自生，萬事之所自立，耳目之有見聞，心思之能覺察，皆與道爲體。知道而後外能盡物，內能成身；不然，則徇其末而忘其本矣。

身而體道，其爲人也大矣。

視聽言動，無非道也，則耳目口體全爲道用，而道外無徇物自恣之身，合天德而廣大肆應矣。

道能物身，故大；不能物身而累於身，則藐乎其卑矣。

物身者，以身爲物而爲道所用，所謂以小體從大體而爲大人也。不以道，用其耳目口體之能，而從嗜欲以沈溺不反，從記誦以玩物喪志，心盡於形器之中，小人之所以卑也。

○能以天體身，則能體物也不疑。

天不息而大公，一於神，一於理，一於誠也。大人以道爲體，耳目口體無非道用，則入萬物之中，推己卽以盡物，循物皆得於己，物之情無不盡，物之才無不可成矣。

○成心忘，然後可與於道。張子自註：成心者，私意也。

成心者，非果一定之理，不可奪之志也。乍然見聞所得，未必非道之一曲，而不能通其感於萬變，徇同毀異，強異求同，成乎己私，違大公之理，恃之而不忘，則執一善以守之，終身不復進矣。萬世不易之常經，通萬變而隨時得中，學者卽未能至，而不恃其習成之見，知有未至之境，則可與適道，而所未至者，皆其可至者也。

○化則無成心矣。

大而化之，則心純乎道。盡無方無體之理，自無成心。

成心者，意之謂與！

意者，心所偶發，執之則爲成心矣。聖人無意，不以意爲成心之謂也。蓋在道爲經，在心爲志，志者，始於志學而終於從心之矩，一定而不可易者，可成者也。意則因感而生，因見聞而執同異攻取，不可恆而習之爲恆，不可成者也。故曰學者當知志意之分。

○無成心者，時中而已矣。

中無定在，而隨時位之變，皆無過不及之差，意不得而與焉。

○心存，無盡性之理，故聖不可知謂神。張子自註：此章言心者，亦指私心爲言也。

心存，謂成心未忘也。性爲神之體而統萬善，若以私意爲成心，則性之

廣大深微不能盡者多矣。楊之義，墨之仁，申之名，韓之法，莫非道之所可，而成乎性之偏，惟挾之以爲成心，而不能極道之深，充道之廣也。盡性而無成心，則大人以下，有所執以爲善者，皆不測其時行時止、進退勸威之妙，蓋聖人之神，超然知道之本原，以循理因時而已。敔按：不可知者，謂大人以下皆不能測之也。

○以我視物，則我大；

視聽之明，可以攝物，心知之量，可以受物，於是而可以知物之不足而我之有餘，則不徇物以自替其大矣。

以道體物我，則道大。

物與我皆氣之所聚，理之所行，受命於一陰一陽之道，而道爲其體；不但夫婦、鳶魚爲道之所昭著，而我之心思耳目，何莫非道之所凝承，而爲道效其用者乎！唯體道者能以道體物我，則大以道而不以我。

故君子之大也，大於道；大於我者，容不免狂而已。

於道無不體，則充實光輝而大矣。狂者見我之尊而卑萬物，不屑徇物以爲功名而自得，乃考其行而不揜，則亦耳目心思之曠達而已。

○燭天理，如向明，萬物無所隱。

燭天理者，全體而率行之，則條理萬變無不察也。萬象之情狀，以理驗其合離，則得失吉凶，不待逆億而先覺。

窮人欲，如專顧影聞，區區一物之中爾。

形蔽明而成影；人欲者，爲耳目口體所蔽而窒其天理者也。耳困於聲，目困於色，口困於味，體困於安，心之靈且從之而困於一物，得則見美，失則見惡，是非之準，吉凶之感，在眉睫而不知；此物大而我小，下愚之所以陷溺也。○此章直指智愚之辨，窮本推源，最爲深切，尤學者之所宜知警也。

○釋氏不知天命，而以心法起滅天地，

天命，太和絪縕之氣，屈伸而成萬化，氣至而神至，神至而理存者也。釋氏謂『心生種種法生，心滅種種法滅』，置之不見不聞，而卽謂之無。天地本無起滅，而以私意起滅之，愚矣哉！

以小緣大，以末緣本，其不能窮，而謂之幻妄，真所謂疑冰者與！張子自註：夏蟲疑冰，以其不識。

小，謂耳目心知見聞覺知之限量；大者，清虛一大之道體；末者，散而之無，疑於滅，聚而成有，疑於相緣以起而本無生。惟不能窮夫屈伸往來於太虛之中者，實有絪縕太和之元氣，函健順五常之體性，故直斥爲幻妄。己所不見而謂之幻妄，眞夏蟲不可語冰也。蓋太虛之中，無極而太極，充滿兩間，皆一實之府，特視不可見，聽不可聞爾。存神以窮之，則其富有而非無者自見。緣小體視聽之知，則但見聲色俱泯之爲無極，而不知無極之爲太極。其云『但願空諸所有』，既云有矣，我烏得而空之？『不願實諸所無』，若其本無，又何從可得而實之？惟其乍離人欲而未見夫天理，故以人欲之妄概天理之眞，而非果有賢知之過，亦愚不肖之不及而已。

○釋氏妄意天性而不知範圍天用，

其直指人心見性，妄意天性，不知道心，而以惟危之人心爲性也。天用者，升降之恆，屈伸之化，皆太虛一實之理氣成乎大用也。天無體，用卽其體。範圍者，大心以廣運之，則天之用顯而天體可知矣。敔按：《中庸》云：『天地之道，博也，厚也，高也，明也，悠也，久也』，正所謂『天無體，用卽其體』也。

反以六根之微，因緣天地。明不能盡，則誣天地日月爲幻妄，蔽其用於一身之小，溺其志於虛空之大；

萬化之屈伸，無屈不伸，無伸不屈。耳目心知之微明，驚其所自生以爲漚合，疑其屈而歸於無，則謂凡有者畢竟歸空，而天地亦本無實有之理氣，但從見病而成眚。其云『同一雨而天僊見爲寶，羅刹見爲刀』，乃盜賊惡月明，行人惡雨濘之偷心爾。是蔽其用於耳目口體之私情，以己之利害爲天地之得喪，因欲一空而銷隕之，遂謂『一眞法界本無一物』，則溺其志以求合，而君父可滅，形體可毀，皆其所不恤已。

所以語大語小，流遁失中。其過於大也，塵芥六合；其蔽於小也，夢幻人世；

以虛空爲無盡藏，故塵芥六合；以見聞覺知所不能及爲無有，故夢幻人世。

謂之窮理，可乎？不知窮理而謂盡性，可乎？謂之無不知，可乎？

夢幻無理，故人無有窮究夢幻者。以人世爲夢幻，則富有日新之理皆可置之不思不議矣，君可非吾君矣，父可非吾父矣。天理者，性之撰，此之不恤，是無性矣。故其究竟，以無生爲宗，而欲斷言語，絕心行，茫然一無所知，而妄謂無不知，流遁以護其愚悍，無所不至矣。

塵芥六合，謂天地爲有窮也；

如華藏世界等說是也。不知法界安立於何所，其愚蚩適足哂而已。

夢幻人世，明不能究所從也。

不能究所從者，不知太和絪縕之實爲聚散之府，則疑無所從生而惟心法起滅，故立十二因緣之說，以無明爲生死之本。統而論之，流俗之徇欲者，以見聞域其所知也；釋氏之邪妄者，據見聞之所窮而遂謂無也。致知之道，惟在遠此二愚，大其心以體物體身而已。

又《船山經義・敢問夫子之不動心至而反動其心》 且夫人亦惡能不以心使氣乎哉？而妄者以之爲患。

夫欲心之勿使氣也，則唯死爲得之。生之日短，而死之日永，亦何患無心不使氣之一日哉！切切然於其生而患之，不亦愚乎！

心之動也微，氣之動也顯。告子曰：吾無氣，心雖動於微，天下不知其動也。心之動也有權而無力，氣之動也有力而無權。告子曰：吾不資氣之力，心且無所用其權，亦廢然返而自息也，故天下之言鉤棘鋒距雜進於前，吾不與之迎隨，則若稱說於萎草塊塗之側，而固無能動也。

乃吾且爲告子正告之：藉其死也，氣離心，而心不與天下之言相應，則天下之言仁義、言富強、言爲我、言兼愛者雜進於前，心固不與之迎隨，而喋喋者弗能自詫於萎草塊塗之側，更何患乎？若夫生而與天下相接矣，心一日不能與氣相離，非吾欲爾也，天也，則亦惡能不以心使氣乎哉？

今夫體，皆聽心之爲者也。動靜云爲，皆氣奉心之微指以喻於體；動靜云爲，動心使氣之效也。霸王行道，一心授氣以大權，而用以充。故君子視天下，猶吾耳目手足爾，氣相及也。萬物同此一氣，故同此一理，非我使之然也，天也。我以之生，天下以之生，孳孳於有生之日以立霸王之紀，以治雜亂之言而一於正，唯心使氣之爲有功。

故以權論之，而心爲尊，則志至氣次之名定矣。以權力相參論之，則志壹動氣、氣壹動志之功均矣。以力論之，則氣爲彊，而蹶趨動心之勢成矣。何也？氣去心則死，心委氣而息則死。不欲心之微者顯，氣之有力者效其力，則誠莫死若也。而告子百年之餘如此者，永以終古矣。任天下之言仁義、富彊、爲我、兼愛者百相縈也，百相禁也，而我固不與迎隨，終亦無我如何也。告子亦何患乎無此一日乎！

君子所憂者，我且爲萎草，且爲塊塗，而天下之生不息，彼且搖蕩天下以相迎相隨於率獸食人之途；故持其志以大正，帥其氣以察言，則雖五世澤斬之餘，而猶使天下之言不敢逞其鉤棘鋒距以戕賊人心。故自孟子至今二千餘年，言猶有宗，心猶有法，皆孟子之氣爲之也。此孟告之不動心可得而聞者也。

陸士楷《傳心録序》（李顒《二曲集》卷六） 人之所以爲人，以其有是心也；心之所以爲心，以其虛靈不昧，備『四端』而兼萬善也。無人不具，無時不然，推之南海、北海，千百世之上，千百世之下，無弗同也。聖之所以聖，賢之所以賢，愚之所以愚，不肖之所以不肖，統於是焉分之，故不可以不學也。學之如何，亦惟全其心之所同，不至於自昧其靈，自趨於愚不肖之歸而已。然而，未易言也。蓋必有傳而後學可得而言，有學而後心可得而言。昔人所謂有眞師友，然後有眞口訣是也。楷生也鈍，自舞象時，蒙家嚴口授以曾大父聚岡公、大父鳳台公家訓，諄諄以治心爲務。自是雖頗知所嚮，而鞭策無人，作輟乘之，荏苒虛度，祇是舊人。辛亥春，始獲受學於吾師二曲先生之門，晨夕趨侍，解惑啓蔽，叨益良多，而大要歸於治心。楷聞之如飲瓊露，不覺神思融暢。噫！使非彼蒼默佑，得聞心要，則虛此生矣。今師範日遠，就正無從，謹述其概，題曰《傳心録》，以見儀範雖遠而心範則存，尊所聞，行所知，庶爲無負。否則，即日侍函丈，亦何益哉！吾曹勗諸。晉陵門人陸士楷手録。

李顒《二曲集》卷六《傳心録》 楷問心。先生曰：『無心。』曰：『心果可以無乎？』曰：『行乎其所無事則無矣。其未發也，虛而靜，其感而通也，廓然大公，物來順應。如是，則雖酬酢萬變，而此中寂然瑩然，未嘗與之俱馳，非無心而何？』

又曰：『《洪範》、《皇極》之敷言，吾人宜默存深體。如「無偏無陂，蕩蕩平平」等語，可謂至言。中懷如此，便是心得其平；世運如此，便是世得其平。』

又曰：『道理本是平常，此心惟貴平常。若厭平常而好高奇，即此便是勝心，便是心不得其平。善乎！羅惟德之言曰：「聖人者，常人而安心者也；常人者，聖人而不安心者也。」』

問：『心體本然，既聞命矣，養之之功奈何？』先生曰：『終日乾乾，收攝

保任，屏緣息慮，一切放下，令此心湛然若止水，朗然如明鏡，則幾矣。』

『先生每言學須着裏，敢問如何是裏？』先生曰：『裏也者，對外而言也。爲學所以自盡其心，自復其性，非以炫彩矜名也。須是刊落聲華，潛體密詣，纔有一毫露聰明、逞修能之意，便是表暴，便是務外。務外則心勞日拙，縱使行誼超卓，亦總是因人起見，本實先撥，天機絕矣，烏足言學？』

『然則，着裏之學，當如何下手？』先生曰：『別無他法，各從自己病痛上着工夫。務令病去，則本體自全。自古聖賢，未嘗於本體外有所增益也。如所病不除，雖終日講究，總是閒圖度，終日祗修，總是不貼切。故悔過自新，乃爲學入門第一義；於此若忽，則其所不忽者可知矣。』

『請問自新之功，當從何處着力？』先生曰：『最上道理，只在最下修能，不必騖高遠。說「精微」，談「道學」，論「性命」，但就日用常行，綱常倫理，極淺極近處做起。須整頓精神，中常惺惺，一言一動，並須體察。必使言無妄發，行無妄動。暗室屋漏，一如大庭廣衆之中，表裏精粗，無一或苟。明可以對人對天，幽可以質鬼質神。如是，則潔淨透脫，始可言功。』

『敢問下學立心之始，當以何者爲主？』先生曰：『用功莫先於主敬。「敬」之一字，徹上徹下的工夫，千聖心傳，總不外此。須當下發憤，拚一個你死我活，實實下一番苦工，猶如人履危橋，惟恐墮落，不敢稍懈。雖隱微幽獨，無人指視，而在我一念之知好知惡，知是知非，炯然於心目。即十目十手，萬耳萬目之指示，莫過於此。豈可悠忽虛度，姑息自恕。』

問：『爲己之學，固得聞所未聞矣。安身立命法可得聞乎？』先生曰：『李延平有云：「爲學不在多言，默坐澄心，體認天理。」二語實爲用工之要。務期莊敬靜默，從容鎮定。靜以培動之基，動以驗靜之存，刻刻照管，步步提撕，須臾少忽，則非鄙滋而悔吝隨矣。誠能屏緣息慮，常寂常定，口無他言，目無他視，耳無他聞，心無他念，內想不出，外想不入，潔潔淨淨，灑灑脫脫，此即一念萬年之眞面目也。勿先講論，以滋葛藤；勿先著書，以妨實詣；勿執臆見，於門面上爭閒氣。去耳目支離之用，以全虛圓不測之神，則身安命立，天賦之本然復矣。』

『先生云「爲學必先立志」，請問吾人立志當何如？』先生曰：『立志，當做天地間第一項事，當爲前古後今着力擔當這一條大擔子，自奮自力。在一方，思超出一方；在天下，思超出天下。今學術久晦，人失其心，闡而明之，不容少緩。當與一二同心，共肩斯事，闡揚光大，衍斯脈於天壤。「救得人心千古在，勳名直與泰山高」，則位育參贊事業，當不藉區區權勢而立矣。』

『家嚴問：如某等日暮途窮，凡聰明才辯，事業文章，覺與我本來眞性，皆無干涉。稱此眼光未落時，必如何策勵，臨時方不散亂？』先生曰：『年登七旬，便稱古稀，矧幾八旬，尤爲稀少。縱生平著述絕世，聰明過人，聲名溢四海，勳業超古今，至此總與性命毫無干涉，毫無可倚。若不着意究心，晝夜深體，大事臨期，悔恨何及。爲今之計，力將從前種種牽纏，盡情擺脫，如魚鳥之脫網羅，鹿麋之離陷穽，尋一安身立命、歸原結果之處，此即「此中一念之炯炯者」是也。時時返照，刻刻打點，上不知有天，下不知有地，前不知有人，後不知有物，惟知有此而已。一意凝此，萬慮俱寂，力到功深，豁然頓契。又須急急收攝，愈沈愈寂，以至於一念不起，鬼神莫測，中獨惺惺，寸絲不掛。如秋陽，如江、漢，天機任運，內外不着，無聲無臭，渾然太極。盡此，謂之「盡性」；立此，謂之「立命」。感長者鍼芥之投，骨肉至愛，率爾狂談，洩盡祕密，可謂眞吐心血。惟願勒諸骨髓，千萬努力，無更因循，稍涉依違，大事去矣。急急！』

李光地《榕村語録》卷二五《性命》 性無所不在，情亦無所不在，心亦無所不在。求之五行之位，則性之全體屬水，心之光明屬火，情之萌芽屬木。

心者性之郛廓。心如物之皮殼，性是皮殼中包裹的，故言心必合性言，方是本來的心。鍾旺。

萬物皆天，萬事皆心。心是易知，事是簡能。自記。

知識者人心，是非者道心。自記。

『心統性情』，形生神發後，便著如此說。若論自來，須先說性，而後及心，心亦性之所生也。及有此心，則性具於中，感物而動，而情生焉。又曰：『「心亦性之所生」，此句甚險，然理却如此。有一團要發見的意思，便是生理。』

火在人爲心，在天爲日。日之所及而物生，心之所到而事始。

人通身皆心也，心所不能通處，便不是正理，若是理之所在，心無不通。豈止一身，凡天地、日月、星辰之可窺測，往古來今之可推求者，皆是心之所

到。通天地古今，止是一心。汝楫問：『朱子云：「心者，神明升降之舍。」妙甚。平時只說作心是神明之所栖止，不知「升降」二字是活動的。如眼鏡之照日光，不是定在一處，正側轉動間，光亦隨之而移。』曰：『然。』

汝楫問：『血肉之心卽心乎？』曰：『此心之室，週身皆心也。』

當年與德子謂，徐善長所言皆錯。其時於一切天理人欲，都從動靜分看，便不是。陰與陽都是好的，如何說陽善陰惡？陽氣也，陰形也，氣非理也，然氣與理近。猶之心非性也，然心與性近。一切欲心都從形體上生來，如鼻欲聞好香，口要喫好味之類，凡此非卽惡也。中節仍是善，惟過則惡耳。虞廷說『道心』，是從天理而發者，說『人心』，是從形體而發者。饑渴之於飲食，是人心也；嘑蹴不受，則仍道心也。人心、道心，大體、小體，都從此分別。能中節，則人心與道心一矣。以上論心。

李紱《穆堂初稿・心性說》　羅整菴因伊川程子有『吾儒本天，釋氏本心』之語，遂爲釋氏有見於心，無見於性之說，以排世之爲良知之學者。其言似是而實非也。張子謂心統性情者也，心能兼性，性不能外心。若有見於心，豈無見於性乎？心之所統，五倫五常，萬物皆備。釋氏外人倫，棄萬物，豈能有見於心哉？伊川蓋偶爲此言，未及分析，而後人遂誤解之也。整菴又謂，今人心學之說，混於禪學。其意亦指陽明，其實亦非也。心學肇自唐虞，堯、舜授受，止曰人心、道心，未及所謂性。其言雖出於古文《尚書》，宋以來儒者，未有非之者也。《大學》言心而不及性，亦未嘗謂之禪。若謂盡心爲正學，而明心爲禪學，則朱子釋明德爲虛靈不昧，豈非心乎？又曰：『具衆理，應萬事。』伊川謂『性卽理也』，具衆理，應萬事，豈非心乎？以心釋明德，則明明德非明心乎？此心既明，發之爲五常，施之爲五事，明於人倫，察於庶物，固非聖人不能也。彼釋氏者，遺棄人倫，空諸萬有，施之爲敎，不可以修身，不可以齊家，不可以治國，平天下，舉吾心所有者而悉昧之，何明心之有！使陽明之學而果如是，謂之禪可矣。然謂陽明之學不足以修身、齊家、平均天下，雖童子知其不然也。不考之實事，而漫爲心性之空言，使異端之徒得駕其謬悠恍惚之說，假心性以相欺誑。至吾儒之躬行實踐，有得於心學，實可以見之修齊治平者，則反推而遠之，以爲近禪。甚且辭而闢之，以爲害道，豈不悖哉！不獨明道程子謂，在天爲命，在物爲理，在人爲性，主於身爲心。其實一也。卽伊川程子亦謂，性之本謂之命，性之自然者謂之天，自性之有形者謂之心。凡此數者，皆一也。明道又言，心便是天，盡之便知性，知性便知天。故本天、本心，伊川實偶爲此言，未及分析耳。而後人遽欲分心性爲二，黨同而伐異，謬亦甚矣！整菴，吾鄉之先達，而陽明爲浙人，吾豈私所好於陽明者？然平心論之，整菴與陽明，同在武宗之時，天下多故，身爲大臣，離事自全而已，能抗劉瑾乎？能誅宸濠乎？能靖粵西之亂乎？此實學與虛說之辨，不敢爲鄉先達諱也。若陳建輩無知妄論，則自鄶無稽，余嘗爲《學蔀通辨辯》，條析其說，今不復論云。

又《穆堂初稿・發明本心說》　朱子因陸子敎人有發明本心之說，遂以頓悟目之，而其實非也。《陸子全集》二十八卷，余家所藏宋本，與明朝荆門州儒學藏本、撫州家祠本並相同，無片言增減。嘗繙閱數十過，絕無『頓悟』二字。其生平敎人，好舉木升川至，專以循序爲主，積小以高大，盈科而後進。卽鵞湖之詩，必曰：『涓流積至滄溟海，卷石崇成泰華岑。』此天下所共見共聞者，其不爲頓悟之說也明矣。至於發明本心，並非頓悟。孟子論乍見孺子入井，卽所以發明惻隱之心；論嘑蹴之與不受，卽所以發明羞惡之心。而不辨禮義而受萬鍾者，則謂之失其本心。陸子發明之意，不過如此，非如朱子所謂，一旦豁然貫通，而衆物之表裏精粗無不到也。故嘗因楊敬仲扇訟一事，謂是者知其爲是，非者知其爲非，卽敬仲是非之本心。此卽發明之一證也。其所以必欲發明人之本心者，蓋專以效法先覺言學，則中材以下，必且以資性諉爲不能。惟知仁、義、禮智皆本心固有，非由外鑠，然後夫婦之愚不肖者，皆可以與知，可以能行，而人皆可以爲堯、舜，無庸自諉，亦無可自棄。此發明本心之敎，所爲不可以已也。自聖賢之學變而爲科舉之業，剽竊口耳，不復以身心體認。陸子之書，未嘗經目，而道聽塗說，隨聲附和，咸曰陸氏爲頓悟之禪學。不知《陸子全書》具在，絕無此說。而循序之敎，則無時不然，無人不然，正與尚頓悟者相反。學者試取《陸子全書》讀之，則知娶寡女者不可誣以撾婦翁矣。或謂陸子既非頓悟之敎，其弟子慈湖楊氏何以專言覺悟？曰：覺非聖學之所諱也。先知覺後知，先覺覺後覺，孟子不嘗言之乎？惟覺悟之後，功夫正多，既察識，必存養，必擴充，以四端保四海，以親長達天下，終身之憂俛然，日有孳孳。而敬仲一覺之後，純任自然，故有過高之論。黎洲黃氏云：『象山以覺爲入門，而慈湖以覺爲究竟，此慈湖之失其傳也。』以慈湖爲失傳，則知陸子之傳不如是矣。天下之人試卽吾

說求之，其於陸子頓悟之誣，庶幾釋然已夫。

戴震《緒言》卷上 問：聲色臭味之欲亦宜根於心，今專以理義之好爲根於心，於『好是懿德』固然矣，抑聲色臭味之欲徒根於耳目鼻口歟？心，君乎百體者也，百體之能，皆心之能也，豈耳悅聲，目悅色，鼻悅臭，口悅味，非心悅之乎？

曰：否。心能使耳目鼻口，不能代耳目鼻口之能，彼其能者各自具也，故不能相爲。人物受生於天地，故恆與之相通。盈天地間，有聲也，有色也，有臭也，有味也；舉聲色臭味，則盈天地間者無或遺矣。內外相通，其開竅也，是爲耳目鼻口。五行有生克，生則相得，克則相逆，血氣之得其養，失其養繫焉，資於外足以養其內，此皆陰陽五行之所爲，外之盈天地之間，內之備於吾身，外內相得無間而養道備。『民之質矣，日用飲食』，自古及今，以爲道之經也。血氣各資以養，而開竅於耳目鼻口以通之，既於是通，故各成其能而分職司之。孔子曰：『少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在鬬；及其老也，血氣既衰，戒之在得。』血氣之所爲不一，舉凡身之嗜欲根於血氣明矣，非根於心也。曰：『理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。』非喻言也。凡人行事，有當於理義，其心氣必暢然自得；悖於理義，心氣必沮喪自失，以此見心之於理義，一同乎血氣之於嗜欲，皆性使然耳。耳目鼻口之官，臣道也；心之官，君道也，臣效其能而君正其可否。理義非他，可否之而當，是謂理義。聲色臭味之欲，察其可否，皆有不易之則。故理義者，非心出一意以可否之，若心出一意以可否之，何異強制之乎！因乎其事，得其不易之則，所謂『有物必有則』，以其則正其物，如是而已矣。【略】

問：孟子言，『盡其心者，知其性也，知其性則知天矣』。所謂心，所謂性，所謂天，其分合之故可言歟？

曰：人分於陰陽五行以成性，而其得之也全。喜怒哀樂之情，聲色臭味之欲，是非美惡之知，皆根於性而原於天，其性全，故其材亦全，材卽形氣之爲耳目百體而會歸於心也。凡日用事爲，皆性爲之本，而所謂人道也；上之原於陰陽五行，所謂天道也。言乎天地之化曰天道，言乎天地之中曰天德，耳目百體之所欲，血氣之資以養者，所謂性之欲也，原於天地之化者也。故在天爲道，在人爲性，而見於日用事爲爲『人道』。仁義之心，原於天地之中者也，故在天爲天德，在人爲性之德。《易》曰：『立人之道，曰仁與義。』此合性之欲、性之德言之，謂原於天地之化而爲日用事爲者，無非仁義之實也。就天道而語於無憾曰天德，就性之欲而語於無失曰性之德；性之欲，其自然也；性之德，其必然也。自然者，散之見於日用事爲；必然者，約之各協於中。知其自然，斯通乎天地之化；知其必然，斯通乎天地之德，故曰『知其性則知天矣』，以心知之，而天人道德靡不豁然於心，此之謂『盡其心』。『盡其心』，以知言；『盡其材』，兼知行言。

吳定《紫石泉山房文集》卷一《人心道心說》 荀卿《解蔽篇》，其引道經有曰：『人心之危，道心之微，危微之幾，惟明君子而後能知之。』而此篇前，又有『精於道』、『一於道』之文。後之儒者，遂疑此乃爲《僞古文尚書》者，隱括其語，以入《大禹謨》。而且斥道心兩言，爲道學之蠹，以爲孟子但言求於心，言失其本心，未嘗言道心。嗚呼！無道心則人心放佚，安所底哉？其反乎是者，又謂人心乃必不可有之心，若直指之爲惡者，抑又非矣。心者，氣之精，理之樞也。性於斯宅焉，情亦於斯發焉。故心，皆人心也。卽其發乎情而無戾於性者，則名之爲道心而已矣。極之耳目鼻口四肢之欲，苟止乎禮義，亦道心也。李文貞謂：『人心者，乃與道心兼體而不離，同流而不息，非惡也，危焉而已。危之云者，謂其一蹴而至乎惡也。斯言善矣！精者，博文之宗，《大學》所以首尚致知格物也。一者，約禮之宗，《大學》所以貴誠意正心以修身也。』是數言者，無論剽竊荀卿書與否，要之爲千古道學之權輿，則有斷然無可疑者。

方晞原評：人心道心之辨，析及秋豪，得未曾有。

黃式三《儆居集》子集三《讀顧氏心學辨》 古人所謂學，經學而已。樂正四術，禮樂詩書。孔門六藝，加易與春秋，七十子皆通之。窮經以致用，不敢肊斷於心也。心學家苟言明此心以治經，不言六經注我，我何注經，其害未甚，而所惡者，依其說而經學亡耳。如《論語》言博學於文，多聞多見。彼則謂聞見爲外，詩書爲障。《論語》戒妄作，教人爲知之次，彼則謂良知爲上，反與妄作者以口實。《論語》四科重文學，彼則謂游夏通文學，諸子之樸學，皆心學。《大學》之教，本格致以明明德，彼則謂明德者，虛靈不昧之天性，何待格致。《大學》以實踐所已知爲誠意，推廣所未知爲致知，彼則謂無善無惡心之體，有善有惡意之動，一則爲心，二則爲意，孟子明心，孔子絕意，遂以誠意爲絕去意見，而誠意前無致知之功。《中庸》言性與教，二者竝

重。彼則謂《中庸》重性不重教，參性爲學，談性爲問，悟性爲思，証性爲辨，而格致之功無用。《中庸》以禮之三百三千爲大，彼則謂禮之燦箸者爲文，得其理之微眇者爲約禮，則三百三千之條理不明。孟子言四端，望人以學擴充之，是仁非仁，是義非義，是禮非禮，皆必充之以學。彼則謂知天之所以與我，當惻隱自惻隱，當羞惡自羞惡，不重擴充之旨。孟子言先立乎大，耳目之小體不能奪。彼則因是分內外精粗之辨，而謂容貌辭氣之不必察。孟子改《中庸》誠之爲思，誠以明擇善，固執之重。彼則諱言思，喜言覺，以常惺惺爲法，直希不思而得之妙。孟子言先知先覺，知者知其是，覺者覺其非。彼則以所悟圓明之理爲覺，凡經之確指事實者，盡渾括之以心，則六經皆其注腳，而不必讀。顧亭林曰：『經學卽理學也，經學外之理學，卽禪學。以明心見性之空言，代修己治人之實學，股肱墮而萬事荒，爪牙亡而四國亂。』顧氏在明季，見經學亡而國亦亡，痛哉言之！　陸稼書敘《經典釋文》，以漢唐經說爲朱子學之所由開，作《學術辯》，言心學諸儒爲朱子學之所由晦而明，亦以此亡意與顧同。天下學術之正，莫重於實事求是。而天下之大患，在於蔑古而自以爲是。空論心學者，據《僞尚書》十六字傳心之法，僞書非可據也。釋氏《心賦注》者，羅取儒者心學，此空言心學所由始也。釋氏以世界皆幻，萬事由心，心生則種種法生，心滅則種種法滅，故程伊川曰：『釋氏本心。』《孟子》論心詳於《論語》，朱子述伊川言曰：『孟子句句是事實，已闢空言心學之弊。』顧氏引唐仁卿之言，則曰：『外仁、外禮、外事，而言心，直謂之不學。』語極峻厲，可爲空言心者戒。申朱子說者，云心體卽五常，以此自驗，離合卽存心，果如此，非空言心矣。學者明此心以治經，經明則心益明。恃此心而蔑古，離經則叛道，致矯之者作，聖人無心學之辯，皆由空言心學者激成之也。

又《讀南雷文集》

梨洲先生之學，私淑陽明，而所師事者劉蕺山，所許可之友則陳乾初，其所立說，不與宋之先儒盡相同也。先儒云：『意者，心之所發。』蕺山曰：『信如是，《大學》以所發先所存矣。人之心虛靈而有覺，覺有主，是曰意。意者，心之所存也。』先儒以孟子言人之四端，因情而見性。蕺山曰：『是指情言性，非因情見性也。卽心言性，非離心言性也。必求之惻隱、羞惡、辭讓，是非之前，則心行路絕，言語道斷，所謂有物先天地者，是二氏之歸也。』先儒言性必分理氣，蕺山曰：『性學不明，祇因將此理別視爲一物。盈天地間，止有氣質之性，謂有義理之性，不襍於氣質者，臧三耳之說也。』先儒謂《樂記》人生而靜以上未可名，爲性方說性時已不是性之本體。乾初曰：『必欲求性本體於父母未生之㝵，而過此以往，卽屬氣質，則學者何以用功？且信如是，縣空卜度，自是禪門之學也。』先儒謂氣、情、才不可以見性，乾初曰：『性之善不可見，分見於氣、情、才。《中庸》以喜怒哀樂明性之中和，孟子以惻隱、羞惡、辭讓、是非明性之善，皆就氣、情、才言之也。』先儒謂人欲淨盡，天理流行，乾初曰：『人欲之中節者卽天理，其主於無欲者，非也。』先儒言性兼人物而合言之，梨洲曰：『萬物有萬性，類同則性同。物尚不與物同，而況同人於物乎？《中庸注》亦兼人物而言，使物而自率其性，則爲觸、爲嚙、爲蠢、爲焚，萬有不齊，亦可謂之道乎？』先儒言性多以鏡爲喻，梨洲曰：『此以空寂言性也。吾人應物處事，如此則安，不如此則不安。若是乎有物於中，此安不安之處，乃是性也。鏡是無情之物，不可爲喻。』梨洲以所聞於師友，而自述其論如此。江鄭堂《漢學師承記》所首者，梨洲也。且既偁爲陽明諍子矣，而論性情才氣，獨取戴氏《原善》，於洪初堂傳詳錄其申戴之書，偁爲衛道之言，而梨洲之說略焉。非因其師友淵原，以王陽明爲正傳，以求理於物爲外義，而防其流弊乎？　式三觀近時平湖陸氏《學術辯》，鹿州藍氏《閑存錄》，謂程朱、陸王如冰炭之不相入。而潛庵湯氏謂程朱、陸王雖所至有深淺，而中所自得，心心相印，其生平與平湖陸氏及梨洲交相推許，而不置辯於此，其故何也？　諸家心得之恉，各有不可磨滅者，以垂示後學。其所短者，已見於二家互詰之中。二家竝存，得失足以相救，直如冰炭之相愛焉。試取二家書平心讀之，不敢謂陸氏、藍氏之言未能中象山、陽明之弊也，而亦不敢謂梨洲師友之所詰難，竟無所見，而妄言之也。戴氏作《孟子字義疏證》，論性、論理，與梨洲師友有同有不同，然以梨洲爲濫觴之始焉可矣。《禮》曰：『毋剿說，毋雷同。』鄭君解之曰：『人之言，當各由己。孟子曰：「人無是非之心，非人也。」』鄭君引孟子言以證《禮》，可謂正而嚴矣。讀古人之書者，能存是非之心，始不蹈非人之誚，而輕爲剿說雷同焉，可乎？後之儒，有好與前儒爲難者，在明如楊升庵，在今如毛西河，欲以譏呰市名者也。有能言其是非，而存之於心，避分門別戶之嫌者，潛庵湯氏是也。有不欲與㝵儒爲難，而有得於中，不敢自祕，有疑於中，不敢自欺，不得已而牴牾㝵儒之說者，梨洲師友，及陸氏、藍氏、戴氏皆是也。以拯溺撲燎之心，宣之爲言，雖未必無矯枉過正之弊，而其不可摩滅者，質鬼神而無疑，俟百世聖人而不惑。

又《讀湯公潛庵遺書》

始讀陸氏《三魚堂文集》，知陸象山、王陽明

之異於程朱二子，陸氏既自爲辯，復致書於湯公潛庵，望其同扶斯道，不爲程朱、陸王之調人，而湯公卒不致辯，於此心竊疑之。夫程朱、陸王之顯相異也，南轅北轍，分道而馳，其說必不能融貫而合於一矣。既不能合於一，則是與非襍出於其閒，烏得不辯？而湯公之意則不然。自明季以來，程朱、陸王之辯，紛紛迭出，二家得失，已顯著於諸儒互詰之中。湯公置其所異，悟其所同，設誠於內，而致行之，汲汲於爲己之學而已。且明末諸君子，以講學鳴，自信太過，欲自行其教，亦太急。由是，各立門戶，互相標榜，一時隨聲附和之士，肆口譏彈。諸君子之自啓其釁以此，小人之乘閒而攻以此，明代元氣之器卽以此。湯公憂之，惴惴然以立身制行爲務，而不敢立學術之辯，豈非防其獘邪？湯公心折之友，曰田簣山，陸氏讀簣山書而云：『覺向來汲汲於朱王之辯，未免氣浮而躁。』則湯公之荅書，亦陸氏所欽服矣。湯公之師，孫氏夏峰也，夏峰之學，卽事言心，卽卑邇以言高遠。湯公取法於此，遺書垂後，不存空虛無用之談。式三說經，不拘漢唐宋明之言，而幽深元眇之語不存焉，亦湯公之意也。雖然，意欲釋經，不能不攷校異同，仰企聖經以申其說。是己不自量，爲湯公之所不敢爲矣，而於湯公爲己之學，轉無所得也。讀其書，能不汗下浹背也哉？

又經說二《心迹說》 心迹可判乎？曰：有之。君子之過也，當略迹以原心。小人箸善掩不善，當因迹以推心。孔聖之教，曰觀過知仁，曰視所以觀所由，察所安。人苟暫觀，其迹之難凴，固宜諦審其心之常也。然則，《論語》言視所以必先以迹，《孟子》以言之詖淫邪遁而知心之蔽陷離窮，此不分心迹，何邪？曰：有迹是而心非者，罕有迹非而心是者也。迹常不正，卽心常不正。迹偶不正，卽心偶不正矣，此心與迹之不必分也。然則，《論語》言晉文譎、齊桓正，說者又有心迹之分，是邪？非邪？曰：心莫難於純，《詩》所以偁文王之純也，齊桓之心謂之不純可矣，謂之常不正不可也。儒者論性，以爲人無不善，論心則以爲人無一善，性心之異如斯乎？齊桓固有失，其正者而得，正者爲多，孔聖許以正，豈其心常不正，而無天性之發乎？豈其天性隨發隨沒，如梏之反覆者，不能存乎？齊桓果如是，而下於桓者，將何以加之乎？王霸以純駁判，不得盡以心迹判。抑讀《莊子》，言人莫哀於心死，兀者，心未嘗死，務學以補前行之惡，此亦古今公論，則心迹之不可判多矣。自古君子之論人恆恕，小人恆刻。揚子雲曰：『假儒衣書服，而讀之三月不歸，孰曰非儒也。』或曰：何以處僞？曰：有人則作，無人則輟之，謂僞。觀人者，審其作、輟而已矣。許魯齋曰：『僞人之善，以迹言。議人之失，以心言。人之失，其始至微，其終至於不可救。仁人雖惡其去道之遠，然亦未嘗不愍其昏暗無知，誤至此極也。善迹既箸，卽從而美之，不必更求隱微主爲一定之論。』善哉！揚、許二子之言，何其喜人善而許人以改過乎！人雖素行有虧，終能一日咎前之非，沛然思改之，並守之久而不失，此卽心之正，而性之復也，烏得斥爲迹而棄之？盜牛守劒，喜是一人。射虎斬蛟，力去三害，常相見其爲人之果毅。

龔自珍《龔自珍全集》第一輯《壬癸之際胎觀第四》 心無力者，謂之庸人。報一本『報』作『雪』。大仇，一本『仇』作『恥』。醫大病，解大難，謀大事，學大道，皆以心之力。司命之鬼，或哲或惛，人鬼之所不平，卒平於哲人之心。哲人之心，孤而足恃，故取一本無『取』字。物之不平者恃之。或以妒正性命，醜忌姣，曲忌直，父亦妒子，妻亦妒夫；或以攻正性命，細攻大，貌攻物，竊攻成，側攻中。細攻大，將以求大名，側攻中，將以求中名，謂之舍天下之樂，求天下之不樂。君子有心刑，大刑容，中刑絕，細刑校。道莫高於能容，事莫慘於見容，大倨故色卑，大傲故辭卑，大忍一本『忍』作『不屑』。或作『不居』。故所責於人卑。傷生之事，異形而同神者二：一曰好勝，二曰好色。一本下有『好勝之事，異形而同神者三：曰學問，曰憎怨，曰榮利』二十字。何以同？其原同也。五倫之事，天人互孳，人天迭爲始，知不死之說者，亦不恥欲壽命。欲壽命有三術，惜神一，生物二，離怨憎三。大兵大札，起於肉食。一本『肉食』作『尊俎』。大亡大哀，起於莞簟。大薄蝕，大崩竭，起於膠固。

性

陳確《陳確集·別集》卷四《性解上》 孔子曰『性相近』，孟子又道性善，論自此大定，學者可不復語性矣。荀、韓之說，未盡蠲告子之惑。至於諸儒，惝恍彌甚。故某嘗云：孔子之旨，得孟子而益明，孔、孟之心，迄諸儒而轉晦，皆由未解孟子性善之說，與《易》『繼善成性』之說故也。

子言相近，本從善邊說，卽孟子道性善之意。孟子更斬截言之，使自暴

自棄一輩更無處躲閃，然後相近之說益爲無弊，有功於孔門最大。要之，卽本孔子之意言之耳。然孟子卻說得有根據，非脫空杜撰者。何以知之？曰，『盡其心者知其性也』之一言，是孟子道性善本旨。蓋人性無不善，於擴充盡才後見之也。如五穀之性，不藝植，不耘耔，何以知其種之美耶？故嘗諄諄教人存心，求放心，充無欲害人之心，無穿窬之心，有所不忍，達之於其所忍，有所不爲，達之於其所爲，老老幼幼，以及人之老幼，誦堯之言，行堯之行，憂之如何，如舜而已之類，不一言而足。學者果若此其盡心，則性善復何疑哉！而堯、舜之可爲，又何待辨哉！故曰：非脫空杜撰者也。

《易》『繼善成性』，皆體道之全功，正對下仁知之偏而言，而解者深求之，幾同夢說也。一陰一陽之道，天道也，《易》道也，卽聖人之道也。道不離陰陽，故知不此下疑當有『能』字離仁，仁不能離知，中焉而已。故曰『一陰一陽之謂道』，卽《中庸》中節之和，天下之達道也。繼之，卽須臾不離，戒懼愼獨之事；成之，卽中和位育之能。在孟子，則『居仁由義』、『有事勿忘』者，繼之之功；『反身而誠』、『萬物咸備』者，成之之候。繼之者，繼此一陰一陽之道也，則剛柔不偏而粹然至善矣。如曰：『惻隱之心，仁之端也。』雖然，未可以爲善也。從而繼之，有惻隱，隨有羞惡有辭讓有是非之心焉。且無念非惻隱，無念非羞惡、辭讓、是非之心，而時出靡窮焉，斯善矣。成之者，成此繼之之功，卽《中庸》『成己仁也，成物知也，性之德也』之謂。向非成之，則無以見天賦之全，而所性或幾乎滅矣。故曰：成之謂性。故曰：言體道之全功。

由是觀之，則仁者見之謂之仁，卽不可謂仁；智者見之謂之智，卽不可謂智。猶《中庸》賢智之過卽不得謂賢智，從其自賢自智而姑予之之辭云耳。惟仁智既兩失之，而百姓又全昧之，陰陽合一之道於焉大墜，此中古之聖人所以深憂而演《易》者也。『顯仁』以下，俱是讚《易》，然言《易》道而聖人之道卽在其中。而從來解者俱昧此，至所謂『繼善成性』，則幾求之父母未生之前。嗚呼！幾何不胥天下而禪乎！此悃悃之愚所必欲與宋以來儒者爭之，以復還孔、孟之故者。蓋幾自痛抑焉，而終勿能以已也。

故性一也，孟子實言之，而諸家皆虛言之。言其虛，則恍惚易遁，彼下愚者流皆得分過於天；言其實，則親切不誣，自大賢以下無所辭罪於己。二說之相去，關係世道人心不小，其敢久置而勿講原作『謀』，依南京本改歟！蓋孔、孟之言性，本天而責人；諸家之言性，離人而尊天。離人尊天，不惟誣人，並誣天矣，蓋非人而天亦無由見也。是故薰蓉勤而後嘉穀之性全，怠勤異穫，而曰雞麥之性之有美惡，必不然矣。涵養熟而後君子之性全，敬肆殊功，而曰生民之性之有善惡，必不然矣。人爵君命之，天爵天命之，一也。自一命再命以至九命，皆君命也。指下位之士，而曰君之命止於此，則蔽矣。自有恆以至善人、君子、聖人，皆天命也。指一節之士，而曰天之命止於此，則漏矣。日嚴祗敬，而後君寵日隆，雖君命也，猶吾自命之耳，故曰：所以立命也。此孟子盡心知性之旨也。

孟子而後，性學日淆。至於濂、洛，庶幾復旦，而所謂剛柔善惡，氣質義理之說，去告子所見，不甚相遠。諸子言雖人人殊，要之不離二家近是，而告子獨擅宗風矣。至云『纔說性便已不是性』，更不解是何語。嗟乎！世流愈下，論益怪幻，我孔、孟之旨何由復明於天下哉！而吾儒之學，何以大別於二氏哉！杞憂日深，不自知其言之愈悖。知我罪我，其敬以聽之矣。

又《性解下》 或問：繼善成性以工夫言，視學者體道親切之旨，則得矣。顧以《孟子中庸》之言性者解《易》，未若以《易》解《易》。孔子贊乾道曰『各正性命』，又曰『利貞者性情也』，皆以氣化言。『繼善成性』，承上一陰一陽之道來，猶乾道之各正也。何爲不可以氣化言，而謂是道體之全功矣乎？

曰：然。請爲子以《易》解《易》。資始、流形，言天之生物也；各正、葆合，言天之成物也。物成然後性正，人成然後性全。物之成以氣，人之成以學。人物之性，豈可同哉！且《大彖》何不言『萬物資始，各正性命』，而必係之『乾道變化』之下？又何不曰『元亨者性情也』，而必係之『利貞』之下乎？非元始時無性而收藏時方有性也，謂性至是始足耳。註：『收歛歸藏，乃見性情之實。』此其解也。今老農收種，必待受霜之後，以爲非經霜則穀性不全。此物理也，可以推人理矣。君子語性，不當智出老農下也。是故資始、流形之時，性非不具也，而必於各正、葆合見生物之性之全。孩提少長之時，性非不良也，而必於仁至義盡見生人之性之全。繼善成性，又何疑乎？

非惟然也。各正、葆合，雖曰天道，孰非人道？今夫一草一木，誰不曰此天之所生，然滋培長養以全其性者，人之功也。庶民皆天之所生，然教養成就以全其性者，聖人之功也。非滋培長養能有加於草木之性，而非滋培長養，則草木之性不全。非教養成就能有加於生民之性，而非教養成就，則生民之性不全。故亟係之曰：『首出庶物，萬國咸寧。』此乾元之大，尤不可無

體元之聖人也。吾烏知乾道之資始、流形，非卽聖人之資始、流形；乾道之各正、葆合，非卽聖人之各正、葆合乎！而況繼善成性之功之彰彰者乎？

故曰：天地民物，皆吾性分內事。《中庸》言『中和位育』，又言『至誠盡性』，而極之盡人物，贊天地，皆指性之全體言。謂必如是，方可以語性。故曰『成之者性也』，卽『成己仁也，成物知也，性之德也』之說也。成之也者，誠之也；誠之也者，人道也，而天道於斯乎見矣，故曰性也。凡經文言忍性、養性、盡性、成性，皆責重人道，以復天道。蓋人道不修，而天道亦幾乎息矣。孟子言心性，篇篇皆是此意。孟子眞深於《易》者。故孟子不言《易》，孟子之言，無非《易》也。

或曰：繼善成性之旨，則聞命矣。若夫善惡之不齊，判然嬰孺；叔虎之生，知其必滅羊舌。性有不善，昭於前冊，又可沒耶？

曰：鄙哉若言！告子固云『以堯爲君而有象』，凡此形據，孟子豈不知之！正如其父攘羊，證之何爲？未足賣直，適彰悖亂耳，何必傲象？丹朱、商均，係堯舜親子，豈曰不敎，卒無能改於其德，似皆性成，而實非然也。朱、均自甘不肖，若肯改行率德，直旦夕間事，誰能禦之？叔虎覆宗，偶符向母之言。假使叔虎聞言，早自祓濯，必不至此。君子立言，務使賢者益勸於善，而不肖者咸悔其惡，斯可耳。胡乃旁引曲證，以深錮不肖之路？若曰『皆天之所限，人何與焉』，不亦冤甚矣哉！孟子道性善，正爲象、虎一輩言之，直是大不得已。向使普天下無一不善人，孟子何故又道性善，何不曉人意也！

孔子言『性相近』，亦正爲善不善之相遠者而言，卽孟子道性善之意。孟子之意，以爲善人之性固善，雖惡人之性，亦無不善。不爲，非不能也。謂己不能則自賊，謂人不能則賊人。使皆盡心爲善，雖人人堯、舜可矣，此孟子之旨也。舜不好善而好傲，便是象；象不好傲而好善，便是舜。舜象之分，豈絕相遠哉！蒸乂不奸，象之善端，於斯畢現。太甲顚覆，一日遷義，卒爲賢主；倘終不悔，便與朱、均何異？不責心而責性，不罪己而罪天，天與性不任受也。與孟子爭性善，直是醉人言事，喃喃不了，自謂無一錯，卻何止於錯也！

荀、楊語性，已是下愚不移。宋儒又強分個天地之性、氣質之性，謂氣情才皆非本性，皆有不善，另有性善之本體，在『人生而靜』以上，奚啻西來幻指！一唱百和，學者靡然宗之，如通國皆醉，共說醉話，使醒人何處置喙其間？噫！可痛也！

王夫之《薑齋文集》卷一《知性論》 言性者，皆曰吾知性也。折之曰性弗然也，猶將曰，性胡不然也！故必正告之曰，爾所言性者非性也。今吾勿問其性，且問其知。知實而不知名，知名而不知實，皆不知也。言性者於此而必窮。目擊而遇之，有其成象，而不能爲之名，如是者於體非芒然也，而不給於用。無以名之，斯無以用之也。習聞而識之，謂有名之必有實，而究不能得其實。如是者執名以起用，而芒然於其體，雖有用，固異體之用，非其用也。夫二者則有辨矣。知實而不知名，弗求名焉，則用將終絀。問以審之，學以證之，思以反求之，則實在而終得乎名，體定而終伸其用。此夫婦之知能，所以可成乎忠孝也。知名而不知實，以爲既知之矣，則終始於名，而惝怳以測其影。斯問而益疑，學而益僻，思而益甚其狂惑，以其名加諸迥異之體，枝辭日興，愈離其本。此異同之辨說，所以成乎淫邪也。夫言性者，則皆有名之可執，有用之可見，而終不知何者之爲性。蓋不知何如之爲知，而以知名當之，名則奚不可施哉！謂山雞爲鳳，山雞不能辭，鳳不能競也。謂死鼠爲璞，死鼠不知卻，玉不能爭也。故浮屠、老子、莊周、列禦寇、申不害、荀卿、揚雄、荀悅、韓愈、王守仁各取一物以爲性，而自詫曰知，彼亦有所挾者存也。荀懸其名，惟人之置之矣。名之所加，亦必有實矣。山雞非鳳，而非無山雞。死鼠非璞，而非無死鼠。以作用爲性，夫人之因應，非無作用也。以杳冥之精爲性，人之於杳冥，非無精也。以未始有有無爲性，無有無無之始，非無化機也。以惡爲性，人固非無惡，惡固非無自生也。以善惡混爲性，欻然而動，非無混者也。以三品爲性，要其終而言之，三品者非無所自成也。以無善無惡爲性，人之昭昭靈靈者，非無此不屬善不屬惡者也。情有之，才有之，氣有之，質有之，心有之，孰得謂其皆誣。然而皆非性也。故其不知性也，非見有性而不知何以名之也。惟與性形影絕，夢想不至，但聞其名，隨取一物而當之也。於是浮屠之遁詞曰有三性，苟隨取一物以當性之名，豈徒三哉？世萬其人，人萬其心，皆可指射以當性之名，不同之極致，算數之所窮而皆性矣。故可直折之曰，其所云性者非性，其所自謂知者非知。猶之乎謂雲爲天，聞筍葅而煮簀以食也。

又《船山經義》『形色，天性也』 形色皆天性，不託於虛也。

夫性之在色，猶色之在形。形非虛以受色，而虛以受性乎？成性者天，成形者天也。

嘗思天下之言性者，皆有所大愚。彼不自暴其愚，而多爲纖微洸瀁之說，我則知其愚之必出於此。

蓋其爲纖微洸瀁也，抑必有所依焉，以爲軀殼之內，心腎肺腸之間，有中虛如橐籥者，是性之所函藏也；抑以爲外形之通乎內，內形之通乎外，有中虛如隧道者，是性之所流行也。其愚也必出乎此，特不敢目言之爾。

夫虛如橐籥，虛如隧道，無有而已。所時有者，大氣之往來而已。是與身外之虛也無以異，我所不得而有，我所不得用也。即用之，亦待吾之志以帥之，而奚有其成性哉！古之人知此矣，故爪之與髮，至不靈者也，全歸者必納之綠中；黥之與舂，非有慘痛之傷也，用法者立以爲大戮。夫豈遺性而貴形哉？亦知夫形色之表，抱虛而居其間者，非吾性之都也尒。

妖祥之變有色矣，而不能有形，則無定性；草木之類有形矣，而不能有色，則無覺性。若夫人也，則外形之用，色所發也，而耳目之材，實有其可聰可明之成質；內形之體，形固藏也，而神明之撰，實有其能擇能執之成能。然則性也者，即此內外成形至實之體，而非游於虛也明矣。見於面，面非竅之所啓也；盎於背，背非幾之所通也；施於四體，四體則以實爲用，而非以虛爲牖矣。人之形則爲人之性，犬牛之形則爲犬牛之性。若夫虛函如橐籥、疏通如隧道者，犬牛亦同有之。實者異，而虛者亦因以不齊矣。

論者曰：『虛者道也，天也；形色者器也。夫亦思人之奚從而有斯形色哉？』形之密也，天下之至精者無以加，形精而色以入微，是天之聰明所變合，而聰明即留此而與俱處者也。形之恆也，天下之至信者無以加，形信而色以有定，是天之秩敘所裁成，而秩敘即奠此以與相守者也。故就其虛函而疏通者以言仁義，無有也，則以謂性之無仁義也可矣；就其至精而至信者以言仁義，至信者即其仁，至精者即其義，而又奚惑乎！

然則人之死也，形存而性去之，何也？是其形之將毀也，萎敗而不足以發色，而性因以亡。愚者猶疑之曰：性游乎虛而有去來。則其生也孰鼓其橐籥，其死也隧道居然，而豈有窒之者乎？諱此不言，而爲纖微洸瀁之說，亦誰與聽之！

釋氏以八識隨壽暖二性爲去來，賢於莊子天籟之說矣。然壽暖者形之不即毀者爾；形將敗，性乃漸隱，壽暖有似乎去來。性無去來，但有成毀。《易》曰：乾坤毀則無以見易。乾坤，形色也，易，天性也。格物者知之。

又《莊子通・繕性》 守名義之已然，而不知其然；因時會之所尚，而已無尚；矯物情之所甚，而激爲甚；夫是之謂俗夫。

欲治俗，故禮樂興焉。禮樂之始，先於羲、燧。羲、燧導禮樂之精，揚詡於萬物。然則三王之精，精於黃、頊明矣。天下之妙，莫妙於無。無之妙，莫妙於有有於無中，用無而妙其動。仁義、情而非法，禮樂、道而非功。禮動樂興，肇無而有。無言無功，滌俗而遊於眞。不揭仁義之鼓以求亡子，默動而已矣。

俗之所不至，初之所全，明之所毓，雲將之遊，鴻濛之逝，御寇泠然之風，均之以天和，『知恬交相養』，而無以易其樂；又何軒冕之足云！是之謂『達禮樂之情』。

又《張子正蒙注》卷三《誠明篇》 ○人之剛柔、緩急，有才與不才，氣之偏也。

昏明、強柔、敏鈍、靜躁，因氣之剛柔、緩急而分，於是而智愚、賢不肖若自性成，故荀悅、韓愈有三品之說，其實才也，非性也。性者，氣順理而生人，自未有形而有形，成乎其人，則固無惡而一於善，陰陽健順之德本善也。才者，成形於一時升降之氣，則耳目口體不能如一，而聰明幹力因之而有通塞、精粗之別，乃動靜、闔闢偶然之機所成也。性藉才以成用，才有不善，遂累其性，而不知者遂咎性之惡，此古今言性者，皆不知才性各有從來，而以才爲性爾。商臣之蠭目豺聲，才也，象之傲而見舜則忸怩，性也；舜能養象，楚頵不能養商臣爾。居移氣，養移體，氣體移則才化，若性則不待移者也。才之美者未必可以作聖，才之偏者不迷其性，雖不速合於聖，而固舜之徒矣。程子謂天命之性與氣質之性爲二，其所謂氣質之性，才也，非性也。張子以耳目口體之必資物而安者爲氣質之性，合於孟子；而別剛柔緩急之殊質者爲才，性之爲性乃獨立而不爲人所亂。蓋命於天之謂性，成於人之謂才，靜而無爲之謂性，動而有爲之謂才。性不易見而才則著，是以言性者但言其才而性隱。張子辨性之功大矣哉！敬按：動而有爲之謂才，才，所謂心之官。心之體爲性，心之用爲情，心之官爲才。

天本參和不偏。養其氣，反之本而不偏，則盡性而天矣。

天與性一也，天無體，即其資始而成人之性者爲體。參和，太極、陰、陽，三而一也。氣本參和，雖因形而發，有偏而不善，而養之以反其本，則即此一曲之才，盡其性而與天合矣。養之，則性現而才爲用；不養，則性隱而惟以才爲性，性終不能復也。養之之道，沈潛柔友剛克，高明強弗友柔克。教者，所以裁成而矯其偏。若學者之自養，則惟盡其才於仁義中正，以求其熟而擴充之，非待有所矯而後可正。故教能止惡，而誠明不倚於教，人皆可以爲堯、舜，人皆可以合於天也。

性未成則善惡混，故亹亹而繼善者，斯爲善矣。

成，猶定也，謂一以性爲體而達其用也。善端見而繼之不息，則終始一於善而性定矣。蓋才雖或偏，而性之善者不能盡揜，有時而自見；惟不能分別善者以歸性，偏者以歸才，則善惡混之說所以疑性之雜而迷其眞。繼善者，因性之不容揜者察識而擴充之，才從性而純善之體現矣，何善惡混之有乎！

惡盡去則善因以亡，故舍曰「善」而曰「成之者性」。

惡盡去，謂知性之本無惡，而不以才之偏而未喪者誣其性也。善惡相形而著，無惡以相形，則善之名不立，故《易》言『繼之者善，成之者性』，分言之而不曰性善，反才之偏而恰合於人，以其可欲而謂之善矣。善者，因事而見，非可以盡太和之妙也。抑攷孟子言天之降才不殊，而張子以才爲有偏，似與孟子異矣。蓋陷溺深，則習氣重而竝屈其才，陷溺未深而不知存養，則才伸而屈其性。故孟子又言『爲不善非才之罪』，則爲善亦非才之功可見。是才者性之役，全者不足以爲善，偏者不足以爲害，故困勉之成功，均於生安。學者當專於盡性，勿恃才之有餘，勿諉才之不足也。

○德不勝氣，性命於氣；德勝其氣，性命於德。

繼善而得其性之所固有曰德。此言氣者，謂偏氣成形，而氣即從偏發用者也。勝氣者，反本而化其偏也。德不至而聽才氣之所爲，則任其一偏之爲，而或迪或逆，善惡混而吉凶亦無據矣。以善之純養才於不偏，則性焉安焉於德，而吉無不利，則皆德之所固有，此至於命而立命也。

窮理盡性，則性天德，命天理。

與天同德，則天之化理在我矣。

氣之不可變者，獨死生、修夭而已。

氣成乎形，體之強弱形，則凝滯而不可變，故跖壽而顏夭。

故論死生則曰「有命」，以言其氣也；

形氣之厚薄不可變也。

語富貴則曰「在天」，以言其理也。

理御氣而可變者也。

此大德所以必受命，易簡理得而成位乎天地之中也。

易簡，乾、坤之德，所謂天德。成位乎中者，君師天下而參贊天地。

所謂天理也者，能悅諸心，能通天下之志之理也；能使天下悅且通，則天下必歸焉。

天之聰明，自民能通天下之志而悅之，人歸即天與，此天命之實，理固然也。

不歸焉者，所乘所遇之不同，如仲尼與繼世之君也。

仲尼不遇堯、舜之薦，無可乘之權，故德不加於天下，民不知歸；而繼世之君，非桀、紂之無道，尙能有其位。

「舜、禹有天下而不與焉」者，正謂天理馴致，非氣稟當然，非志意所與也。

舜、禹未嘗受天子之命於初生之氣稟，唯以德馴致之，窮理盡性而命即理，於斯著矣。然理至而命自至，固無欲得之心，自無或爽之命，理則然也。

「必曰舜、禹」云者，非乘勢則求焉者也。

繼世之君乘勢而有天下，命乎氣也。湯、武則未嘗無求之之心，非與天通理，故可曰俟命而不可曰至於命。有天下而不與，則以德馴致而無心，所以合一於神化。此明天子之位，舜、禹能以其德馴致，則吉凶、禍福何不自我推移，而特非有心爲善以徼福者之所能與也。

○利者爲神，滯者爲物。

皆氣之爲也。其本體之清微者，無性而不通，不疾而速；及其聚而成象，又聚而成形，則凝滯而難於推致矣。

是故風雷有象，不速於心；心禦見聞，不弘於性。

風雷無形而有象，心無象而有覺，故一舉念而千里之境事現於俄頃，速於風雷矣。心之情狀雖無形無象，而必依所嘗見聞者以爲影質，見聞所不習者，心不能現其象。性則統乎神理，凡理之所有，皆性之所函，寂然不動之

中，萬象賅存，無能禦也。是以天之命，物之性，本非志意所與；而能盡其性，則物性盡，天命至，有不知其所以然者而無不通。蓋心者，翕闢之幾，無定者也；性者，合一之誠，皆備者也。

○上智下愚，習與性相遠既甚而不可變者也。

氣之偏者，才與不才之分而已；無有人生而下愚，以終不知有君臣父子之倫及穿窬之可羞者。世敎衰，風俗壞，才不逮者染於習尤易，遂日遠於性而後不可變，象可格而商臣終於大惡，習遠甚而成乎不移，非性之有不移也。

○纖惡必除，善斯成性矣；察惡未盡，雖善必粗矣。

性無不善，有纖芥之惡，則性卽爲蔽，故德之已盛，猶加察於幾微；此《虞書》於精一執中之餘，尤以無稽、弗詢爲戒，爲邦於禮明樂備之後，必於鄭聲、佞人致謹也。心無過而身猶有之，則不能純粹以精，以成乎性焉安焉之聖德也。

○「不識不知，順帝之則」，有思慮識知，則喪其大矣。

思慮者，逆詐、億、不信之小慧；識知者，專己保殘之曲學。天卽理也，私意雖或足以知人而成事，而不能通於天理之廣大，與天則相違者多矣。張子此言，與老、釋相近而所指者不同，學者辨之。

「君子所性」，與天地同流，異行而已焉。

一於天理之自然，則因時合義，無非帝則矣。異行者，裁成天地之道，輔相天地之宜，自成其能也。

又卷四《中正篇》　○君子之道，成身成性以爲功者也。

身者道之用，性者道之體。合氣質攻取之性，一爲道用，則以道體身而身成；大其心以盡性，熟而安焉，則性成。身與性之所自成者，天也，人爲蔽之而不成；以道體天，而後其所本成者安之而皆順。君子精義研幾而化其成心，所以爲作聖之實功也。

未至於聖，皆行而未成之地爾。

欲罷不能而未熟，私意或閒之也；行而不息，則成矣。

又　○儒者窮理，故率性可以謂之道。

窮仁義中正之所自出，皆渾淪太和之固有，而人得之以爲性，故率循其性而道卽在是。

浮圖不知窮理而自謂之性，故其說不可推而行。

釋氏緣見聞之所不及而遂謂之無，故以眞空爲圓成實性，乃於物理之必感者，無理以處之而欲滅之；滅之而終不可滅，又爲『化身無礙』之遁辭，乃至云『淫坊酒肆皆菩提道場』，其窮見矣。性不可率之以爲道，其爲幻誕可知；而近世王畿之流，中其邪而不寤，悲夫！

李顒《二曲集》卷一六《答張澹庵》　炯炯常覺，則主人翁在室，不至認賊作子，以識神爲本面。空空無適，則自無不善之動。得其所止，而心如太虛，乃未發之中，本性眞體，不落思想，不墮方所，無聲無臭，渾然太極，大德之所以敦化也；當惻隱卽惻隱，當羞惡卽羞惡，知愛知敬，知是知非，隨感而應，小德之所以川流也。『未發不是先，已發不是後』，『體用一源，顯微原自無閒』，先哲口口相授，止傳工夫，未嘗輕及本體，務使人一味刻苦，實詣力到功深，自左右逢源。今旣言『體認』，若不明白昭揭，倘體認一錯，毫釐之差，便關千里之謬。以故和盤託出，斯固不容已之苦衷也。幸諒！

唐甄《潛書・上篇上・宗孟》　性具天地萬物，人莫不知焉，人莫不言焉；然必眞見天地萬物在我性中，必眞能以性合於天地萬物，如元首手趾，皆如我所欲至。夫如是，乃謂之能盡性也。

《繫辭》、《中庸》，廣大精微，入而求之，雖有其方，難得其樞。性本在我，終日言性，而卒不識性之所在，於是求性者罔知所措矣。孟子則告之曰：『性非他，仁義禮智是也。』於是求性者乃有所據焉。

仁能濟天下，以堯舜爲準；義能制天下，以湯文爲準；禮能範天下，以周公爲準；智能周天下，以五聖人爲準。必若五聖人，而後四德乃全。

守隅而不能徧，具體而不能充，雖有前言往行，遵而行之，皆爲襲取，終非我有，而卒不能全其德，於是爲仁義禮智者又罔知所措矣。孟子則告之曰：『仁義禮智非他，人心是也。天下豈有無心之人哉！四德我所自有，非由外鑠。』於是爲仁義禮智者乃知所從焉。

心之爲物，顯而至隱，微而至大。聖人之於四德也，神化無窮；衆人之於四德也，致遠則泥。寂寂焉主靜不動，屹屹焉屛慾如賊；外專而內紛，外純而內雜，眞僞莫辨，而卒不知心之所在，於是求心者又罔知所措矣。孟子則告之曰：『人生所同有者，良知也；孩提知愛親，稍長知敬長。惻隱，羞惡，辭讓，是非，人皆有是心也。推此四端以求四德，毋違，毋作，因其自然，具備無缺。』於是求心者乃知所從焉。

良知，在我者也，非若外物，求之不可得也。而不能致者，非不用力也；雜以嗜好，拘於禮義，雖爲我所故有，如觀景模形，明見其爲良而卒不得有其良，於是致良知者又罔知所措矣。孟子則告之曰：『造道之方無他，貴其自得之也。父之所得，不可以爲子之得；師之所得，不可以爲徒之得。疾病在己，飢渴在己，爲治，爲療，宜飲，宜食，我自知之，未可專恃講習也。』於是求致良知者乃知所從焉。

心體性德，既已自修；天地萬物，何以並治？必措之政事而後達。昔者堯舜治天下，風之則動，教之則率，不賞而勸，不刑而革。後世風之而多頑，教之而多犯，賞之罰之而不以爲懲勸，於是爲政者又罔知所措矣。孟子則告之曰：『堯舜之治無他，耕耨是也，桑蠶是也，雞豚狗彘是也。百姓既足，不思犯亂，而後風教可施，賞罰可行。』於是求治者乃知所從焉。

學由自得，則得爲眞得；良知可致，本心乃見，仁義禮智俱爲實功。直探性體，總攝無外，更無疑誤。措之於天下，人我無隔，如處一室，各遂其惡欲矣。夫陰陽順逆，人氣所感。百姓既安，沴戾消釋，則地無山崩水溢之變，天無恆暘恆雨之災。萬物繁育，咸得其生，皆心之所貫，非異事也。

堯舜以來，傳道皆以傳心。人莫不知焉，人莫不言焉，而道卒不得明者，何也？以其雖知心而學之不一，求之不專，如天象全見而未執其樞也。陸子靜讀《孟子》而自得，立其大而小不能奪；陽明子專致良知，而定亂處讒，無所不達。二子者，皆能執其樞者也。學問之道，必得所從入之門；若不得從入之門，誤由外入，不由內出。聖人之道，廣矣，大矣。失其本心，徒覩其形象，如泛大海不見涯涘，其如己之性何哉！其如人之性何哉！其如萬物何哉！其如天地何哉！

又《潛書・上篇上・性才》 世知性德，不知性才。上與天周，下與地際，中與人物無數，天下莫有大於此者。服勢位所不能服，率政令所不能率，獲智謀所不能獲，天下莫有強於此者。形不爲隔，類不爲異，險不爲阻，天下莫有利於此者。

道惟一性，豈有二名！人人言性，不見性功，故卽性之無不能者別謂爲才。別謂爲才，似有岐見；正以窮天下之理，盡天下之事，莫尙之才，惟此一性。別謂爲才，似有外見；正以窮天下之理，盡天下之事，皆在一性之內，更別無才。

古之能盡性者，我盡仁，必能育天下；我盡義，必能裁天下；我盡禮，必能匡天下；我盡智，必能照天下。四德無功，必其才不充；才不充，必其性未盡。自子輿以後，無能充性之才者，性乃晦；以至於今，有非性之才，有無才之性。非性之才，能小治，不能大治；無才之性，爲小賢，不爲大賢。

聖人道衰，管國申商之倫作，亦能匡世治民；然暴白藏墨，使民形牿情散，齊鄭秦韓終爲亂國。性之爲道，聖不加多，衆不加少，得亦非得，失亦非失，卽非聖之爲，皆由以發。然失其中正，壹於外假；雖出於性，已非本性，不可爲治。譬如穀之精氣，淫爲稊稗，舂爲粉粢，味與穀同；雖出於穀，已非正穀。亦可以療飢，不可以恆食，恆則致疾。又如星之戾氣，散爲彗孛，亦爲明體，亦爲懸象；雖出於星，已非正星。不可以恆明，恆則爲水旱兵革之災。管國爲稊稗，申商爲彗孛，非性之才，所成如是。

自是以後，千有餘歲，世不知性；卽有言者，亦偏而不純。程子朱子作，實能窮性之原，本善以求復，辨私以致一。其於仲尼子輿之言，若合符契。此其所得，我則從之；此則我從，人不我得，其若人何！蓋彼能見性，未能盡性。外內一性，外隔於內，何云能盡！

人有性，性有才，如火有明，明有光。著火於燭，置之堂中，四隅上下，無在不徹，皆明所及，非別有所假而爲光。亦有無光之明，如燭滅而著在條香，滿堂賓客無不見其明者。然而明不及衆，衆皆昏亂，不能行作，不知几席所在，不知東西所向，不知門戶所由，人亦何賴於此明！若卽此明取而燎之，何患無光！惟止於香杪，炷而不燎，是以雖明而不及於衆。無才之性，所成如是。性之爲才，故無不周，何以聖人乃能周世，後儒僅能周身？蓋善修則周，不善修則不周。

性統天地，備萬物。不能相天地，不能育萬物，於彼有闕，卽己有闕。欲反無闕，必修其無闕。雞卵無雄者，蜀人謂之寡彈。有媼易十卵，鬻者紿以五配五寡；既伏既出，乃知其寡。卵之爲物，無陽亦成。銳前而豐後，白外而黃中，雖有至精者，不能察其孰爲配，孰爲寡。既伏之後，有陽者出爲雛，無陽者敗爲液。卵見渾成，其中闕陽而媼不知；學見渾成，其中闕陽而儒不知。儒者豈不知陰陽，乃其思力惟恐不精，惟恐不一；理沈事滯，固守不生。於是求復亦成剝，求泰亦成否。十月之閒，陽雖存而不用，不能疏土脈，鼓萬物，謂之無陽。人心亦然。心之陽若何？道貴明，明由於靜；道貴通，通由

於明；道貴變，變由於通；道貴廣，廣由於變。發生不窮，是爲心之陽。古之聖人，萬物爲一，功同天地，所施無不合者，皆在於是。

道力雖廣，不於廣徵。雖卽次有推，實具於由靜得明。靜中自足，至明則顯。明非其明，守靜乃塞；靜得其靜，大明乃生。以軸觀靜，以受軸之虛觀明，以行觀通，以御觀變，以至觀廣。軸虛相受，徑不二寸，圓轉無滯。九州之遠，道里交錯，不計其數；造車之始，已攝於徑寸之內。性之爲才，視此勿疑。言性必言才者，性居於虛，不見條理，而條理皆由以出。譬諸天道，生物無數；卽一微草，取其一葉審視之，膚理筋絡，亦復無數。物有條理，乃見天道。堯舜雖聖，豈能端居恭默，無所張施，使天下之匹夫匹婦，一衣一食，皆得各遂！必命禹治水，稷敎農，契明倫，皐陶理刑，后夔典樂，庶職無曠，庶政無闕，乃可以成功。堯舜之盡性如是。後世之爲政者，心不明，則事不達；事不達，則所見多乖，所行多泥。徒抱空性，終於自廢，何以性爲！誠能反求諸性，盡其本體，其才自見。

性渾無物，中具大同，仁所由出。苟善修之，物無不同。仁與私反，若能去欲至盡，如匹帛無纖塵之色，是可謂之無欲，不得謂之無私。人知人私而不知天私。天非己獨專以自善，是爲天私，雖天非仁。仁之爲道，內存未見，外行乃見；心知未見，物受乃見；流動滿盈，無閒於宇內，是卽其本體，非僅其發用。氣機不至，萌蘖立見其絕，條榦立見其槁；既絕既槁，仁將安在，是故虛受不可言仁，必道能廣濟，而後仁全於心，達於天下。

性渾無物，中具大順，義所由出。苟善修之，無行不順。義與固反，無有定方。凡德易識，惟義爲難識。內主易識，外行難識。主以專直，行以變化。心如權，世如衡，權無定所，乃得其平。確守不移，謂之石義；揚號以服人，謂之聲義。二者雖正，不可以馴暴安民。人我一情，本無衆異。一情衆異，猶一繩互綰而爲百結，從中解之，則不可解，引而直之，各自爲解，復爲一繩，豈有不順！於此識義，夫然後義達於天下。

性渾無物，中具大讓，禮所由出。苟善修之，人無不讓。禮與爭反。古之《禮經》，後世多不能行，不行不足以病禮。禮之失，非儀文度數之失，乃爭之失。上世以禮息爭，後世以禮遂爭。君子而不爭，則君子不名；道德而不爭，則道德不顯；何況勳勞，何況富貴，何況奸慝！天下大亂，此爲之根；救於其發，其何能救！知禮者不在行讓先，揖讓右，而在心讓賢。尙賢之世，必無眞賢。示賢於人，恥於賈貨；歸賢於己，辱於攘貨。世以賢爲賢，我以不爭爲賢。讓德之外，更以何者爲賢！抑抑雍雍，不習而成風，君子不黨，小人不戎，雖不議禮，而禮自行於天下。

性渾無物，中具大明，智所由出。苟善修之，物無不通。智之本體，同於日月。自襁褓以長，知識日深，掩蔽日厚。蔽明者非他，卽我之明；蔽聰者非他，卽我之聰。我所以不及舜者，我唯一明，舜有四明；我唯一聰，舜有四聰。是以我測一物而不足，舜照天下而有餘。人之耳目，不大相遠。十里之閒，不辨牛馬；五里之閒，不聞鼓鐘。誠能法舜以爲智，四海之祝詛，附耳以聲；未至之禍福，承睫以形。所患智之不足者，患在正不勝詭。夫詭明不如小明，小明不如偏明，偏明不如大明。大明所在，雖身所不歷，事所不習，而智常周於天下。

三德之修，皆從智入；三德之功，皆從智出。善與不善，雖閒於微渺，亦不難辨。但知其不善而去之，知其善而守之，謂爲竟事；以此用智，未得智力。修德者雖能致精，得於沈潛，其中易膠。智之眞體，流盪充盈，受之方則成方，受之圓則成圓；仁得之而貫通，義得之而變化，禮得之而和同；聖以此而能化，賢以此而能大。其誤者，見智自爲一德，不以和諸德。其德既成，僅能充身華色，不見發用。以智和德，其德乃神。是故三德之修，皆從智入。人固我同，及其積小至大，積近至遠，則有不同。

世有守一官、治一邑而稱善者，而善治天下者則未之聞。蓋大小不同勢，遠近不同情，豈能縮天地爲三里之城，豈能縮萬物爲三百戶之民！德雖至純，不及遠大，皆智不能道之故。無智以道之，雖法堯舜之仁，不可以廣愛；雖行湯武之義，不可以服暴；雖學周公之禮，不可以率世。有智以道之，雖不折枝之仁，其仁不可勝用；雖不殺梟之義，其義不可勝用；雖不先長之禮，其禮不可勝用。是故三德之功，皆從智出，此爲大機大要。陽氣發生，軸虛相受，二喩蓋取諸此。

又《潛書・上篇上・性功》

儒有三倫：大德無格，大化無界，是爲上倫，上倫如日；無遇不徵，無方不利，是爲次倫，次倫如月；己獨昭昭，人皆昏昏，其倫爲下，下倫如星。亦有非倫，非倫如螢；螢不可亂星，不必爲辨。日之上升，天地山河，無有隱象；堂房奧窔，無有隱區；靑黃錯雜，無有隱色；上倫如斯。月之上升，九州道塗可見，諸方車馬可行，衆農耒耜可施，

鳥獸棲伏可興；次倫如斯。星體非不明，明不外光；光非不照，照不遠及；不能代日，不能助月，物無所賴；不如樹燭可居，不如懸燈可導；下倫如斯。

以象取喻，日月星有異體；以心取喻，日月星惟一明。自照則爲星，及物則爲日月。爲日月之明者，能照一室，卽能照一城；能照一城，卽能照一國；能照一國，卽能照東西南北億萬里。照一室，卽一室之耳目心身遂；照一城，卽一城之耳目心身遂；照一國，卽一國之耳目心身遂；照東西南北億萬里，卽其耳目心身無不遂。爲星之明者，智盡經緯，學窮度數，何讓日月；品絕塵垢，體立峻潔，何讓日月；孰不尊其賢，仰其德！雖賢雖德，無尺寸之光以臨下土，以惠營作飛走之類。

天有三明，人心亦有三明。人心三明，可以爲星，可以爲月，可以爲日。胡乃爲星而不爲月，不爲日？堯舜仲尼爲日，禹文伊周顏淵子輿爲月，後儒爲星。辯者恆謂『聖賢無位，不可校功；仲尼子輿何功？』不智莫甚於此！仲尼爲夜之日，子輿爲晝之月。謂二聖人無功，猶夜處而論日，謂日無光；晝處而論月，謂月無光。謂後儒得位亦有功，猶晝處而論星，謂星亦可照萬方。

今之制度，朝賓之服，必束絲帶。絲帶之長五尺，綴以錦包，綴以佩刀，綴以左右疊巾，繞後結前而垂其穟，斯爲有用之帶。若有愚者，割五尺爲二尺五寸者二，持以鬻於市。圍之不周，結之不得，綴之不稱，市人必笑而不取。然則雖爲美帶，割之遂不成帶。修身治天下爲一帶，取修身割治天下，不成治天下，亦不成修身。致中和育萬物爲一帶，取致中和割育萬物，不成育萬物，亦不成致中和。克己天下歸仁爲一帶，取克己割天下歸仁，不成天下歸仁，亦不成克己。孝悌忠信制梃撻秦楚爲一帶，取孝悌忠信割制梃撻秦楚，不成制梃撻秦楚，亦不成孝悌忠信。若續所割二尺五寸之帶還爲五尺之帶，可圍，可結，可綴，兩端之穟蕤然，而中有續脊，終不成帶。大道既裂，身自爲身，世自爲世；此不貫於彼，彼不根於此；強合爲一，雖或小康，終不成治。若是者何？身世一氣，如生成之絲；身世一治，如織成之帶；不分彼此，豈可斷續！又譬織帶者引五尺之絲於機上，但成二尺五寸，其二尺五寸不加緯織，仍爲散絲，但結尾端，亦豈成帶！以織所起喻本，以織所止喻末。工專於本，不能使未織之半自然成帶；學專於本，不能使未及之羣生自然成治。若是者何？一形一性，萬形萬性，如一器一水，萬器萬水。器雖有萬，水則爲一；於己必盡，於彼必通。

是故道無二治，又非一治。以性通性，豈有二治；通所難通，豈爲一治！父子相殘，兄弟相讐，夫婦相反，性何以通！天災傷稼，人禍傷財，凍餒離散，不相保守，性何以通！盜賊忽至，破城，滅國，屠市，燬聚，不得其生，不得其死，性何以通！但明己性，無救於世，可爲學人，不可爲大人；可爲一職官，不可爲天下官。

天地初闢，有道無德，有治無政，淸靜淵默，各養其身。黃帝谷神之書，老聃稱述，傳爲道宗。運及堯舜，生人日衆，情慾日開，不能與鳥獸雜處。黃帝所治，不復可治；政敎乃起，學問乃備。使五穀爲食，五行爲用，五敎爲序，五兵爲衞，心原身矩，以漑生匡俗。至於釋氏，則又大別。斷絕塵緣，深抉本眞。知生死流轉之故，立不生不滅之本。老養生，釋明死，儒治世。三者各異，不可相通；合之者誣，校是非者愚。釋出天地外，老出人外；衆不能出天地外，不能出人外。一治一亂，非老釋所能理；是以乾坤筦鑰，專歸於儒。故仲尼子輿言道德必及事業，皇皇救民，輈轉亂國，日不寧息；身既不用，著言爲後世禾絲種。釋惟明死，故求眞心寶性，以天地山河爲泡影。老惟養生，故求歸根復命，以萬物百姓爲芻狗。儒惟治世，故仁育，義安，禮順，智周，天地山河，萬物百姓，卽所成性，離之無以盡性。譬如一家，門庭房廩，童僕婢妾，諸器畢具，乃爲主人；若棄其廣宅，棲身於野，乃非主人。舍治世而求盡性，何以異是！今於其內致精，於其外若遺若忘。天地山河，忘類泡影；萬物百姓，遺等芻狗；名爲治世，實非治世，卽非盡性。儒嘗空釋而私老。究其所爲，吾見其空，未見其實；吾見其私，未見其公。

學能盡性，四通六格，備在一身。如酌水於井，取火於石，井無盡水，石無盡火。夫井僅容甕，石大如棗，何以無盡若是？以天地之水通於容甕之井，以天地之火藏於如棗之石，水火本自無盡，非井石能不盡。世能用我，如日酌日取，無求不足；世不用我，如不酌不取，而井之無盡水者自若，石之無盡火者自若。夫井之通水廣，故其濟亦廣；石之藏火廣，故其用亦廣。今之言性者，知其精不知其廣，知其廣不能致其廣。守耳目，錮智慮，外勳利，怵變異，守己以沒；不如成一才，專一藝，猶有益於治。破其隘識，乃見性功。

顏元《顏元集・存學編》卷一《上徵君孫鍾元先生書》 某髮未燥，已聞容城孫先生名，然第知淸節耳。弱冠前爲俗學，枉度歲月，懵懵不知

道爲何物。自順治乙未，頗厭八股習，稍閱《通鑑》、《性理》、諸儒語錄，乃知世間有理學一脈。己亥在易水，得交高弟五修，乃又知先生不止以節著，連年來與高弟介祺尤屬莫逆。德駕旋容時，已稟老親，同王法乾裹裝出門，將進叩，老親復以澇後不諳路，恐遭楊子之悲阻之，踰年則聞復南矣。恭祝綾辭，蒙介翁不外，玷賤名其末。迨讀先生《歲寒居文集》寄介翁札，不知過聽何人之言而儕之郡賢列，見之不勝惶愧！今在天地間已三十有六，德不加修，學不加進，曾不得大君子一提指之，每一念及，恨不身飛共城旁！茲先大母去世，服闋矣。幸大父猶康健，欲曲求兪允，今歲中一炙道範，未審得遂否也。敝庠耿師，東郡人也，以告休南歸，去先生七十里，敢以便略吐愚衷於門下。

某靜中猛思，宋儒發明氣質之性，似不及孟子之言性善最眞。變化氣質之惡，三代聖人全未道及。將天生一副作聖全體，參雜以習染，謂之有惡，未免不使人去其本無而使人憎其本有，蒙晦先聖盡性之旨而授世間無志人一口柄。又想周公、孔子教人以禮、樂、射、御、書、數，故曰『以三物教萬民而賓興之』；故曰『身通六藝者七十二人』。故性道不可聞，而某長治賦、某長禮樂、某長足民，一如唐、虞之廷某農、某刑、某禮、某樂之舊，未之有爽也。近世言學者，心性之外無餘理，靜敬之外無餘功。細考其氣象，疑與孔門若不相似然。卽有談經濟者，亦不過說場話、著種書而已。

某不自揣，撰有《存性》、《存學》二編，欲得先生一是之，以挽天下之士習而復孔門之舊。以先生之德望卜之，當易如反掌，則孟子不得專美於前矣。論今天下朱、陸兩派互相爭辯，先生高見，平和勸解之不暇，豈可又增一爭端也！但某殊切杞人之憂，以爲雖使朱學勝陸而獨行於天下，或陸學勝朱而獨行於天下，或和解成功，朱、陸合一，同行於天下；則終此乾坤亦只爲當時兩宋之世，終此儒運亦只如說話著書之道學而已，豈不堪爲聖道生民長歎息乎！粗陳一二，望先生靜眼一辨，及時發明前二千年之故道以易後二千年之新轍，則斯道幸甚，斯民幸甚！臨楮南望，不勝想慕戰慄交集之至！某再拜言。

又《顏元集・存性編》卷一《棉桃喻性》　諸儒多以水喻性，以土喻氣，以濁喻惡，將天地予人至尊至貴至有用之氣質，反似爲性之累者然。不知若無氣質，理將安附？且去此氣質，則性反爲兩間無作用之虛理矣。

孟子一生苦心，見人卽言性善，言性善必取才情故迹一一指示，而直指曰：『形色，天性也，惟聖人然後可以踐形。』明乎人不能作聖，皆負此形也，人至聖人乃充滿此形也；此形非他，氣質之謂也。以作聖之具而謂其有惡，人必將賤惡吾氣質，程、朱敬身之訓，又誰肯信而行之乎？

因思一喻曰：天道渾淪，譬之棉桃：殼包棉，陰陽也；四瓣，元、亨、利、貞也；軋、彈、紡、織，二氣四德流行以化生萬物也；成布而裁之爲衣，生人也；領、袖、襟裾，四肢、五官、百骸也，性之氣質也。領可護項，袖可藏手，襟裾可蔽前後，卽目能視，耳能聽，子能孝，臣能忠之屬也，其情其才，皆此物此事，豈有他哉！不得謂棉桃中四瓣是棉，軋、彈、紡、織是棉，而至製成衣衫卽非棉也，又不得謂正幅、直縫是棉，斜幅、旁殺卽非棉也。如是，則氣質與性，是一是二？而可謂性本善，氣質偏有惡乎？

然則惡何以生也？則如衣之著塵觸污，人見其失本色而厭觀也，命之曰污衣，其實乃外染所成。有成衣卽被污者，有久而後污者，有染一二分污者，有三四分以至什百全污不可知其本色者；僅只須煩摺滌澣以去其染著之塵污已耳，而乃謂洗去其襟裾也，豈理也哉！是則不特成衣不可謂之污，雖極垢敝亦不可謂衣本有污。但外染有淺深，則摺澣有難易，若百倍其功，縱積穢可以復潔，如莫爲之力，卽蠅點不能復素。則《大學》明德之道，日新之功，可不急講歟！

又《借水喻性》　程、朱因孟子嘗借水喻性，故亦借水喻者甚多；但主意不同，所以將孟子語皆費牽合來就己說。今卽就水明之，則有目者可共見，有心者可共解矣。

程子云：『清濁雖不同，然不可以濁者不爲水。』此非正以善惡雖不同，然不可以惡者不爲性乎？非正以惡爲氣質之性乎？請問，濁是水之氣質否？吾恐澄澈淵湛者，水之氣質，其濁之者，乃雜入水性本無之土，正猶吾言性之有引蔽習染也。其濁之有遠近多少，正猶引蔽習染之有輕重淺深也。若謂濁是水之氣質，則濁水有氣質，清水無氣質矣，如之何其可也！

又《明明德》　朱子原亦識性，但爲佛氏所染，爲世人惡習所混。若無程、張氣質之論，當必求『性情才』及『引蔽習染』七字之分界，而性情才之皆善，與後日惡之所從來判然矣。惟先儒既開此論，遂以惡歸之氣質而求變化之，豈不思氣質卽二氣四德所結聚者，烏得謂之惡！其惡者，引蔽習染也。

惟如孔門求仁，孟子存心養性，則明吾性之善，而耳目口鼻皆奉令而盡職。

故《大學》之道曰『明明德』，《尚書》贊堯，首曰『欽明』，舜曰『濬哲』，文曰『克明』，《中庸》曰『尊德性』，既尊且明，則無所不照。譬之居高肆望，指揮大衆，當惻隱者即惻隱，當羞惡者即羞惡，仁不足以恃者即以義濟之，義不足以恃者即以仁濟之。或用三德並濟一德，或行一德兼成四德，當視即視，當聽即聽，不當即否。使氣質皆如其天則之正，一切邪色淫聲自不得引蔽，又何習於惡、染於惡之足患乎！是吾性以尊明而得其中正也。

六行乃吾性設施，六藝乃吾性材具，九容乃吾性發現，九德乃吾性成就；制禮作樂，燮理陰陽，裁成天地，乃吾性舒張，萬物咸若，地平天成，太和宇宙，乃吾性結果。故謂變化氣質爲養性之效則可，如德潤身，睟面盎背，施於四體之類是也；謂變化氣質之惡以復性則不可，以其問罪於兵而責染於絲也。知此，則宋儒之言性氣皆不親切。

惟吾友張石卿曰：『性即是氣質之性，堯、舜氣質即有堯、舜之性，呆獃氣質即有呆獃之性，而究不可謂性有惡。』其言甚是。但又云『傻人決不能爲堯、舜』，則誣矣。吾未得與之辨明而石卿物故，深可惜也！

又《駁氣質性惡》 程子云：『論性論氣，二之則不是。』又曰：『有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也。』朱子曰：『纔有天命，便有氣質，不能相離。』而又曰：『既是此理，如何惡？所謂惡者，氣也。』可惜二先生之高明，隱爲佛氏六賊之說浸亂，一口兩舌而不自覺！若謂氣惡，則理亦惡，若謂理善，則氣亦善。蓋氣即理之氣，理即氣之理，烏得謂理純一善而氣質偏有惡哉！

譬之目矣：眶、皰、睛，氣質也；其中光明能見物者，性也。將謂光明之理專視正色，眶、皰、睛乃視邪色乎？余謂光明之理固是天命，眶、皰、睛皆是天命，更不必分何者是天命之性，何者是氣質之性；只宜言天命人以目之性，光明能視即目之性善，其視之也則情之善，其視之詳略遠近則才之強弱，皆不可以惡言。蓋詳且遠者固善，即略且近亦第善不精耳，惡於何加！惟因有邪色引動，障蔽其明，然後有淫視而惡始名焉。然其爲之引動者，性之咎乎，氣質之咎乎？若歸咎於氣質，是必無此目而後可全目之性矣，非釋氏六賊之說而何！

孔、孟性旨湮沒至此，是以妄爲七圖以明之。非好辯也，不得已也。

又《性理評》 朱子曰：「孟子道性善，性字重，善字輕，非對言也。」

此語可詫！性善二字如何分輕重？誰說是對言？若必分輕重，則孟子時人競言性，但不知性善耳。孟子道之之意，似更重善字。

朱子述伊川曰：「形既生矣，外物觸其形而動於中矣。其中動而七情出，曰喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，情既熾而益蕩，其性鑿矣。」

『情既熾』句，是歸罪於情矣。非。王子曰：程子之言似不非。熾便是惡。予曰：孝子之情濃，忠臣之情盛，熾亦何惡？賢者又惑於莊周矣。

又曰：「動字與《中庸》發字無異，而其是非真妄，特決於有節與無節、中節與不中節之間耳。」

以不中節爲非亦可，但以爲惡妄則不可。彼忠臣義士，不中節者豈少哉！

朱子曰：「「人生而靜，天之性」，未嘗不善；「感物而動，性之欲」，此亦未嘗不善。至於「物至知誘，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣」，方是惡。故聖賢說得惡字煞遲。」

此段精確，句句不紊層次。吾之七圖，亦適以發明朱子之意云爾。而乃他處多亂，何也？以此知朱子識詣之高，而未免惑於他人之見耳。按朱子此段，是因《樂記》語而釋之。可見漢儒見道，猶勝宋儒。

又述韓子所以爲性者五，而今之言性者皆雜佛、老而言之。

先生輩亦雜佛、老矣！

張南軒答人曰：「程子之言，謂「人生而靜以上更不容說，才說性時便已不是性。」繼之曰：「凡人說性，只是說繼之者善也。」」

玩程子云『凡人說性，只是說繼之者善也』，蓋以《易》『繼善』句作已落人身言，謂落人身便不是性耳。夫『性』字從『生心』，正指人生以後而言。若『人生而靜』以上，則天道矣，何以謂之性哉？

朱子曰：「人之性論明暗，物之性只是偏塞。」

人亦有偏塞，如天啞、天閹是也；物亦有明暗，如沐猴可教之戲、鸚鵡可教之言是也。

程子曰：「韓退之說叔向之母聞揚食我之生，知其必滅宗，此無足怪，其始便稟得惡氣，便有滅宗之理，所以聞其聲而知之也。使其能學以勝其氣，復其性，可無此患。」

噫！楚越椒始生而知其必滅若敖，晉揚食我始生而知其必滅羊舌，是後世言性惡者以爲明證者也，亦言氣質之惡者以爲定案者也。試問二子方生，其心欲弒父與君乎？欲亂倫敗類乎？吾知其不然也。子文、向母不過察聲容之不平而知其氣稟之甚偏，他日易於爲惡耳。今卽氣稟偏而卽命之曰『惡』，是指刀而坐以殺人也，庸知刀之能利用殺賊乎！程子云：『使其能學以勝其氣，復其性，可無此患。』可爲善論，而惜乎不知氣無惡也！

朱子曰：「氣有不存而理卻常在。」又曰：「有是氣則有是理，無是氣則無此理。」

後言不且以己矛刺己盾乎？

孔、孟言性之異，略而論之，則夫子雜乎氣質而言之，孟子乃專言其性之理。雜乎氣質而言之，故不曰「同」而曰「近」。蓋以爲不能無善惡之殊，但未至如所習之遠耳。

愚謂識得孔、孟言性原不異，方可與言性。孟子明言『爲不善非才之罪』，『非天之降才爾殊』，『乃若其情則可以爲善』，又曰『形色，天性也』，何嘗專言理？況曰性善，謂聖凡之性同是善耳，亦未嘗謂全無差等。觀言『人皆可以爲堯、舜』，將生安、學利、困勉無不在內，非言當前皆與堯、舜同也。宋儒強命之曰『孟子專以理言』，寃矣！孔子曰：『性相近也，習相遠也。』此二語乃自罕言中偶一言之，遂爲千古言性之準。性之相近如眞金，輕重多寡雖不同，其爲金俱相若也。惟其有差等，故不曰『同』；惟其同一善，故曰『近』。將天下聖賢、豪傑、常人不一之恣性，皆於『性相近』一言包括，故曰『人皆可以爲堯、舜』；將世人引蔽習染、好色好貨以至弒君弒父無窮之罪惡，皆於『習相遠』一句定案，故曰『非才之罪也』，『非天之降材爾殊也』，孔、孟之旨一也。昔太甲顚覆典刑，如程、朱作阿衡，必將曰『此氣質之惡』。而伊尹則曰『玆乃不義，習與性成』。大約孔、孟而前，責之習，使人去其所本無，程、朱以後，責之氣，使人憎其所本有，是以人多以氣質自諉，竟有『山河易改，本性難移』之諺矣，其誤世豈淺哉！

此理皆聖賢所罕言者，而近世大儒如河南程先生、橫渠張先生嘗發明之，其說甚詳。

以聖賢所罕言而諄諄言之，至於何年習數，何年習禮，何年學樂，周、孔日與天下共見者而反後之，便是禪宗。

邵浩問曰：「趙書記嘗問浩：『如何是性？』浩對以伊川云：『孟子言性善是極本窮原之性；孔子言性相近是氣質之性。』趙云：『安得有兩樣？只有《中庸》說天命之謂性自分明。』」曰：「公當初不曾問他，『既謂之善，固無兩般，纔說相近，須有兩樣。』」

善哉書記！認性眞確，朱子不如大舜舍己從人矣。殊不思夫子言相近，正謂善相近也；若有惡，則如黑白、冰炭，何近之有？

孟子言性只說得本然底，論才亦然。荀、揚、韓諸人雖是論性，其實只說得氣。

不本然，便不是性。

問：「氣質之說起自何人？」曰：「此起於程、張。某以爲極有功於聖門，有補於後學。」

程、張隱爲佛氏所惑，又不解惡人所從來之故，遂杜撰氣質一說，誣吾心性。而乃謂有功聖門，有補來學，誤甚！

程子曰：「善惡皆天理。謂之惡者，本非惡，但或過或不及便如此。蓋天下無性外之物，本皆善而流於惡耳！」

玩『本非惡，但或過或不及便如此』語，則程子本意亦未嘗謂氣質之性有惡，凡其所謂善惡者，猶言偏全、純駁、清濁、厚薄焉耳。但不宜輕出一惡字，馴至有『氣質惡爲吾性害』之說，立言可不愼乎！『流於惡』，『流』字有病，是將謂源善而流惡，或上流善而下流惡矣。不知源善者流亦善，上流無惡者下流亦無惡，其所爲惡者，乃是他途岐路別有點染。譬如水出泉，若皆行石路，雖自西海達於東海，毫不加濁，其有濁者，乃虧土染之，不可謂水本清而流濁也。知濁者爲土所染，非水之氣質，則知惡者是外物染乎性，非人之氣質矣。

問：「『善固性也』固是，若云『惡亦不可不謂之性』，則此理本善，因氣而鶻突；雖是鶻突，然亦是性也。」曰：「他原頭處都是善，因氣偏，這性便偏了；然此處亦是性。如人渾身都是惻隱而無羞惡，都羞惡而無惻隱，這個便是惡的。這個喚做性耶不是？如墨子之心本是惻隱，孟子推其弊到得無父處，這個便是『惡亦不可不謂之性』也。」

此段朱子極力刻畫氣質之惡，明乎此則氣質之有惡昭然矣，大明乎此則氣質之無惡昭然矣。夫『氣偏性便偏』一言，是程、朱氣質性惡本旨也。吾意偏於何物？下文乃曰：『如人渾身都是惻隱而無羞惡，都羞惡而無惻隱，這

便是惡。』嗚呼！世豈有皆惻隱而無羞惡，皆羞惡而無惻隱之人耶？豈有皆惻隱而無羞惡，皆羞惡而無惻隱之性耶？不過偏勝者偏用事耳。今卽有人偏勝之甚，一身皆是惻隱，非偏於仁之人乎？其人上焉而學以至之，則爲聖也，當如伊尹；次焉而學不至，亦不失爲屈原一流人；其下頑不知學，則輕者成一姑息好人，重者成一貪溺昧罔之人。然其貪溺昧罔，亦必有外物引之，遂爲所蔽而僻焉，久之相習而成，遂莫辨其爲後起、爲本來，此好色好貨，大率偏於仁者爲之也。若當其未有引蔽，未有習染，而指其一身之惻隱曰，此是好色，此是好貨，豈不誣乎？卽有人一身皆是羞惡，非偏於義之人乎？其人上焉而學以至之，則爲聖也，當如伯夷；次焉而學不至，亦不失爲海瑞一流人；其下頑不知學，則輕者成一傲岸絕物，重者成很毒殘暴之惡人。然其很毒殘暴，亦必有外物引之，遂爲所蔽而僻焉，久之相習而成，遂莫辨其爲後起、爲本來，大率殺人戕物，皆偏於義者爲之也。若當其未有引蔽，未有習染，而指其一身之羞惡者曰，此是殺人，此是戕物，豈不誣乎？墨子之心原偏於惻隱，遂指其偏於惻隱者謂之無父，可乎？但彼不明其德，無晰義之功，見此物亦引愛而出，見彼物亦引愛而出，久之相習，卽成一兼愛之性，其弊至視父母如路人，則惡矣；然亦習之至此，非其孩提卽如此也。卽朱子亦不得不云『孟子推其弊至於無父』，則下句不宜承之曰『惡亦不可不謂之性』也。

朱子曰：「濂溪說：「性者，剛、柔、善、惡、中而已矣。」濂溪說性，只是此五者。他又自有說仁、義、禮、智底性時，若論氣質之性則不出此五者。然氣稟底性便是那四端底性，非別有一種性也。」

既云『氣稟之性卽是四端之性，別無二性』，則惡字從何加之？可云『惡之性卽善之性』乎？蓋周子之言善惡，或亦如言偏全耳。然偏不可謂爲惡也；偏亦命於天者也，雜亦命於天者也，惡乃成於習耳。如官然：正印固君命也，副貳獨非君命乎？惟山寨僭僞非君命耳。如生物之本色然：五色兼全，且均勻而有條理者，固本色也；獨黃獨白非本色乎？卽色有錯雜獨非本色乎？惟灰塵污泥薰漬點染非本色耳。今乃舉副貳雜職與僭僞同誅，以偏色錯彩與污染並厭，是惟正印爲君命，純美爲本色，惟堯、舜、孔、孟爲性善也，烏乎可？周子《太極圖》原本之道士陳希夷、禪僧壽涯，豈其論性亦從此誤而諸儒遂皆宗之歟？

言若水之就下處，當時只是滾說了。蓋水之就下，便是喻性之善，如孟子所謂「過顙」、「在山」，雖不是順水之性，然不謂之水不得。這便是前面「惡亦不可不謂之性」之說。

竭盡心力，必說性有惡，何爲？弒父弒君亦是人，然非人之性；『過顙』、『在山』亦是水，然非水之性。

水流至海而不污者，氣稟清明，自幼而善，聖人性之而全其天者也。流未遠而已濁者，氣稟偏駁之甚，自幼而惡者也。流既遠而方濁者，長而見異物而遷焉，失其赤子之心者也。濁有多少，氣之昏明純駁有淺深也。不可以濁者不爲水，惡亦不可不謂之性也。

水流未遠而濁，是水出泉卽遇易虧之土，水全無與也，水亦無如何也。人之自幼而惡，是本身氣質偏駁，易於引蔽習染，人與有責也，人可自力也。如何可倫！人家牆卑，易於招盜，牆誠有咎也，但責牆曰『汝卽盜也』，受乎哉？

因言：「舊時人嘗裝惠山泉去京師，或時臭了。京師人會洗水，將沙石在篼中，上面傾水，從篼中下去。如此十數番，便漸如故。」

此正洗水之習染，非洗水之氣質也。

而今講學用心著力，都是用這氣去尋個道理。

然則氣又有用如此，而謂其有惡乎？

或問：「「形而後有氣質之性」，其所以有善惡之不同，何也？」勉齋黃氏曰：「氣有偏正，則所受之理隨而偏正；氣有昏明，則所受之理隨而昏明。木之氣盛則金之氣衰，故仁常多而義常少；金之氣盛則木之氣衰，故義常多而仁常少。若此者，氣質之性有善惡也。」

是以偏爲惡矣。則伯夷之偏清，柳下惠之偏和，亦謂之惡乎？

愚嘗質之先師。答曰：「未發之前，氣不用事，所以有善而無惡。」至哉此言也！

未發之前可羨如此，則已發可憎矣，宜乎佛氏之打坐入定，空卻一切也！黃氏之言，不愈背誕乎！

氣有清濁，譬如著些物蔽了，發不出。如柔弱之人見義不爲，爲義之意卻在裏面，只是發不出。如燈火使紙罩了，光依舊在裏面，只是發不出來，拆去了紙，便自是光。

此紙原是罩燈火者，欲燈火明必拆去紙。氣質則不然。氣質拘此性，即從此氣質明此性，還用此氣質發用此性。何爲拆去？且何以拆去？拆而去之，又不止孟子之所謂戕賊人矣！

以人心言之，未發則無不善，已發則善惡形焉。然原其所以爲惡者，亦自此理而發，非是別有個惡，與理不相干也。若別有個惡與理不相干，卻是有性外之物也。

以未發爲無不善，已發則善惡形，是謂未出土時純是麥，既成苗時即成麻與麥，有是理乎？至謂所以爲惡亦自此理而發，是誣吾人氣質，並誣吾人性理，其初尚近韓子『三品』之論，至此竟同荀氏『性惡』，揚氏『善惡混』矣。

北溪陳氏曰：「自孟子不說到氣稟，所以荀子便以性爲惡，揚子便以性爲善惡混，韓文公又以爲性有三品，都只是說得氣。近世東坡蘇氏又以爲性未有善惡，五峯胡氏又以爲性無善惡，都只含糊云云。至程子，於本性之外又發出氣質一段，方見得善惡所從來。」又曰：「萬世而下，學者只得按他說，更不可改易。」

程、張於衆論無統之時，獨出『氣質之性』一論，使荀、揚以來諸家所言皆有所依歸，而世人無窮之惡皆有所歸咎，是以其徒如空谷聞音，欣然著論垂世。而天下之爲善者愈阻，曰，『我非無志也，但氣質原不如聖賢耳。』天下之爲惡者愈不懲，曰，『我非樂爲惡也，但氣質無如何耳。』且從其說者，至出辭悖戾而不之覺，如陳氏稱『程子於本性之外發出氣稟一段』。噫！氣稟乃非本來者乎？本來之外乃別有性乎？又曰『方見得善惡所從來』，惡既從氣稟來，則指漁色者氣稟之性也，黷貨者氣稟之性也，弒父弒君者氣稟之性也，將所謂引蔽、習染，反置之不問。是不但縱賊殺良，幾於釋盜寇而囚吾兄弟子姪矣，異哉！

潛室陳氏曰：「識氣質之性，善惡方各有著落。不然，則惡從何處生？孟子專言義理之性，則惡無所歸，是『論性不論氣不備』。孟子之說爲未備。」

觀告子或人三說，是孟子時已有荀、揚、韓、張、程、朱諸說矣，但未明言『氣質』二字耳。其未明言者，非其心思不及，乃去聖人之世未遠，見習禮，習樂，習射，習書，數，非禮勿視聽言動皆以氣質用力，即此爲存心，即此爲養性，故曰『志至焉，氣次焉』，故曰『持其志無暴其氣』，故曰『養吾浩然之氣』，故曰『惟聖人然後可以踐形』。當時儒者視氣質甚重，故雖異說紛紛，已有隱壞吾氣質以誣吾性之意，然終不敢直誣氣質以有惡也。魏、晉以來，佛老肆行，乃於形體之外別狀一空虛幻覺之性靈，禮樂之外別作一閉目靜坐之存養。佛者曰『入定』，儒者曰吾道亦有『入定』也。老者曰『內丹』，儒者曰吾道亦有『內丹』也。借四子、五經之文，行《楞嚴》、《參同》之事，以躬習其事爲粗迹，則自以氣骨血肉爲分外，於是始以性命爲精，形體爲累，乃敢以有惡加之氣質，相衍而莫覺其非矣。賢如朱子，而有『氣質爲吾性害』之語，他何說乎！噫！孟子於百說紛紛之中，明性善及才情之善，有功萬世。今乃以大賢諄諄然罷口敝舌，從諸妄說辯出者，復以一言而誣之曰，孟子之說原不明不備，原不曾折倒告子。噫！孟子果不明乎，果未備乎？何其自是所見，妄議聖賢而不知其非也！

問：「目視耳聽，此氣質之性也。然視之所以明，聽之所以聰，抑氣質之性耶，抑義理之性耶？」曰：「目視耳聽，物也；視明聽聰，物之則也。來問可施於物則，不可施於言性。若言性，當云好色好聲，氣質之性；正色正聲，義理之性。」

《詩》云：『天生烝民，有物有則；民之秉彝，好是懿德。』孔子曰：『爲此詩者，其知道乎！有物必有則；民之秉彝也，故好是彝德。』詳《詩》與子言，物則非性而何？況朱子解物則，亦云『如有父子則有孝慈，有耳目則有聰明之類』，非謂孝慈即父子之性，聰明即耳目之性乎？今陳氏乃云『來問可施於物則，不可施於言性』，是謂物則非性矣。又云『若言性，當云好色好聲，氣質之性；正色正聲，義理之性』，是物則非義理之性，並非氣質之性矣。則何者爲物之則乎？大約宋儒認性，大端既差，不惟證之以孔、孟之旨不合，即以其說互參之，亦自相矛盾，各相牴牾者多矣。如此之類，當時皆能欺人，且以自欺。蓋空談易於藏醜，是以舍古人六府、六藝之學而高談性命也。予與友人法乾王子初爲程、朱之學，談性天似無齟齬。一旦從事於歸除法，已多艱誤，況禮樂之精繁乎！昔人云：『畫鬼容易畫馬難。』正可喻此。

臨川吳氏曰：「孟子道性善，是就氣質中挑出其本然之理而言。然不曾分別性之所以有不善者，因氣質之有濁惡而污壞其性也。故雖與告子言而終不足以解告子之惑，至今人讀《孟子》，亦見其未有以折倒告子而使之心服也。」

孟子時雖無氣質之說，必有言才不善、情不善者，故孟子曰：『若夫爲不

善，非才之罪也。』『非天之降才爾殊也。』『人見其禽獸也，以爲未嘗有才焉者，是豈人之情也哉！』凡孟子言才情之善，卽所以言氣質之善也。歸惡於才、情、氣質，是孟子所深惡，是孟子所亟辯也。宋儒所自恃以爲備於孟子、密於孟子，發前聖所未發者，不知其蹈告子二或人之故智，爲孟子所詞而闢之者也，顧反謂孟子有未備，無分曉。然猶時有回護語，未敢遽處孟子上。至於元儒，則公然肆口以爲程、朱言『未備』，指孟子之言性而言也，言『不明』，指荀、揚世俗之論性者言也，是夷孟子於荀、揚、世俗矣。明言氣質濁惡，污吾性，壞吾性。不知耳目、口鼻、手足、五臟、六腑、筋骨、血肉、毛髮俱秀且備者，人之質也，雖惷，猶異於物也；呼吸充周榮潤，運用乎五官百骸粹且靈者，人之氣也，雖惷，猶異於物也；故曰『人爲萬物之靈』，故曰『人皆可以爲堯、舜』。其靈而能爲者，卽氣質也。非氣質無以爲性，非氣質無以見性也。今乃以本來之氣質而惡之，其勢不並本來之性而惡之不已也。以作聖之氣質而視爲污性、壞性、害性之物，明是禪家六賊之說，其勢不混儒、釋而一之不已也。能不爲此懼乎！是以當此普地狂瀾汎濫東奔之時，不度勢，不量力，駕一葉之舟而欲挽其流，多見其危也，然而不容已也。觀至『雖與告子言，終不足以解告子之惑。至今讀《孟子》，亦見其未有以折倒告子而使之心服』，嘆曰，吳臨川何其似吾童時之見也！吾十餘歲讀《孟子》至《義內》章，見敬叔敬弟之說，猶之敬兄酌鄉人也，公都子何據而遽燎然不復問乎？飲湯飲水之喻，猶之敬叔敬弟也，孟季子何見而遂憮然不復辯乎？至後從『長之者義乎』句悟出，則見句句是義內矣。今觀《孟子》辯性諸章，皆據人情物理指示，何其痛快明白！告子性甚執，不服必更辯，今既無言，是已折倒也。吳氏乃見爲不足解惑，見爲未折倒告子，是其見卽告子之見，而識又出告子下矣。

朱子曰：「孟子終是未備，所以不能杜絕荀、揚之口。」

程、朱，志爲學者也；卽所見異於孟子，亦當虛心以思：何爲孟子之見如彼？或者我未之至乎？更研求告子、荀、揚之所以非與孟子之所以是，自當得之。乃竟取諸說統之爲氣質之性，別孟子爲本來之性，自以爲新發之秘，兼全之識，反視孟子爲偏而未備，是何也？去聖遠而六藝之學不明也。孟子如明月出於黃昏，太陽之光未遠，專望孔子爲的，意見不以用，曲學邪說不以雜。程、朱則如末旬之半夜，偶一明色睒爍之星出，一時暗星既不足比光，而去日月又遠，卽儼然太陽，而明月亦不知尊矣。又，古者學從六藝入，其中涵濡性情，歷練經濟，不得躐等，力之所至，見斯至焉。故聰明如端木子，猶以孔子爲多學而識，直待垂老學深，方得聞性道，一聞夫子以顏子比之，爽然自失，蓋因此學好大驚荒不得也。後世誦讀、訓詁、主靜、致良知之學，極易於身在家庭，目遍天下，想像之久，以虛爲實，遂侈然成一家言而不知其誤也。

吳氏曰：「程子「性卽理也」云云，張子云：「形而後有氣質之性」云云，此言最分曉。而觀者不能解其言，反爲所惑，將謂性有兩種。蓋天命之性，氣質之性，兩性字只是一般，非有兩等性也。」

程、張原知二之則不是，但爲諸子、釋氏、世俗所亂，遂至言性有二矣。既云『天地之性渾是一善，氣質之性有善有惡』，非兩種性而何？可云惡卽理乎？

問：「子罕言命，若仁、義、禮、智、信五常，皆是天所命。如貴賤、死生、壽夭之命有不同，如何？」曰：「都是天所命。稟得精英之氣，便爲聖，爲賢，便是得理之全，得理之正。稟得清明者曰英爽；稟得敦厚者曰溫和。稟得清高者便貴，稟得豐厚者便富，稟得長久者便壽；稟得衰頹、薄污（天命無污，當作「濁」）者便爲愚、不肖，爲貧，爲賤，爲夭。天有那氣生一個人出來，便有許多物隨他來。天之所命固是均一，而氣稟便有不齊，只看其稟得來如何耳。」

此段甚醇。愚第三圖大意正仿此。

「三代而上，氣數醇濃。氣清者必厚，必長，故聖賢皆貴，且富，且壽。以下反是。」

愚謂有回轉氣運法。惟行選舉之典，則清者自高自厚矣。

程子曰：「性無不善，其所以不善者，才也。受於天之謂性；稟於氣之謂才。才之善不善，由氣之有偏正也。」

罪氣因罪才，故曰孟子時人言才情不善卽氣質之說。程、張氣質之性，卽告子二或人之見也。

告子所云固是，爲孟子問他，他說便不是也。

愚謂程、朱卽告子之說，猶屬遙度之語。玆程子竟明許告子所言是，且曰『爲孟子問他，他說便不是』，似憾告子辭不達意者。不知諸先生正不幸不

遇孟子問，故不自知其不是也。

朱子曰：「性者心之理，情者心之動，才便是那情之會恁地者。情與才絶相近，但情是遇物而發，路陌曲折，恁的去底；才是有氣力去做底。要之，千頭萬緒，皆是從心上來。」

此段確眞。乃有『才情惡，氣質惡，程子密於孟子』之語，何也？

伊川所謂才，與孟子說才小異，而語意尤密，不可不考。

伊川明言『其不善乃是才也』，與孟子之說如冰炭之異性，燕、越之異轅矣，尙得謂之小異乎！

氣質之性，古人雖不曾與人說，考之經典，卻有此意。如《書》云「人惟萬物之靈」，「亶聰明作元后」，與夫「天乃錫王智勇」之說，皆此意也。孔子說「性相近也，習相遠也」，孟子辯告子「生之謂性」，亦是說氣質之性。

『氣質之性』四字，未爲不是，所差者，謂性無惡，氣質偏有惡耳。玆所引經傳乃正言氣質之性善者，何嘗如程、張之說哉！朱子既惑於其說，遂視經傳皆是彼意矣。若僕曲爲援引，較此更似：『道心惟微』，義理之性也；『人心惟危』，氣質之性也；『命也，有性焉』，義理之性也；『性也，有命焉』，氣質之性也；然究不可謂之有惡。

問：「天理人欲同體異用之說如何？」曰：「當然之理，人合恁地底便是體，故仁、義、禮、知爲體。如五峯之說，則仁與不仁，禮與不禮，智與不智，皆是性。如此，則性乃一個大人欲窠子，其說乃與東坡、子由相似，是大鑿脫，非小失也。」

以氣質之性爲有善有惡，非仁與不仁禮與不禮皆性乎？非說性是一大私欲窠子乎？朱子之言，乃所以自駁也。

李光地《榕村語録》卷二五《性命》　性之不明也，虛齋、整菴欲『於氣之曲折處見性』，姚江以『昭昭靈靈』言之，皆難以口舌爭。須知氣不過運動，神不過知覺，而所發之理乃性也。如見孺子入井而惻隱，能惻隱者，氣也，知惻隱者，神也。而惻惻然發於不自覺，動於不得不然，此處非氣、非神，乃情之正而性之眞也。程子稱形而上、下，爲截斷分明。朱子言『太極陰陽當離合觀』，可謂精切。光坡。

『性』字自孔孟後，惟董江都『明於天性，知自貴於物』數句，說得好。自後汩於佛、老，都是以『氣質』爲性，以『心之靈明』爲性。至韓文公，既以仁義禮智信爲性，却又疑孟子性善之說，難道有不好的仁義禮智信麽？直到程朱出來，把『性』字說一個透。程朱後，又糊塗了。伊川說：『性卽理也。』蔡虛齋、羅整菴輩，著實參想，以爲天地之氣，若偏於陰，偏於陽，便不是理。陰了又陽，陽了又陰，陰陽得中，便是理。已經說得近傍，却還隔一層。爲甚麽陰了又陽，陽了又陰？這是天地不能自已，萬古不易，極純極粹，至好的一個性，連天地亦不知其所以然。只是不如此，便過不得。此生理也，生理却在心裏，所以程子說：『心如穀種。』因爲性如此，所以動而陽，陽是好的；靜而陰，陰亦是好的。春夏之生長，固是生物；秋冬之肅殺，亦是生物。人得之以爲性，亦是如此。萬古剪不斷，連人亦不知其何故。只是如此便安，不如此便不安。聖人愛人固是生人，殺人亦是生人。此處看得明白，憑你橫說竪說，道理都不錯。知道這道理，天地間那一個物類，那一件事情，是不與我相關涉的？知道這個，却說他是『氣質』不得，說他是『心之靈明』不得。

善固本之性，惡亦必尋其根。朱子謂：『陽主生，陰主殺』，『主』字覺得太重。如形體陰也，心思陽也，豈有形體主於爲惡之理？然惡却從形體而生。故人以心思爲主，而貫徹形體，則形體亦善。以形體爲主，而役使天君，則心思亦惡。善出於心，惡亦出於心。如君命官，盡忠效職，乃君命也；枉法行私，非君命也。然盡忠效職，固憑君命以行事；卽枉法行私，何嘗不假君命以作威？畢竟盡忠效職者，君命之本然；枉法行私，非君命之本然也。如此看『惡』字有根，而亦不礙於本性之善矣。

知好善惡惡之爲性，原不錯，但要知何以能知好善與惡惡。必我有善，而彼之善與我之善合，故好之；彼之惡與我之善不合，故惡之。其所以合不合者，非我有極善之性，何以能然？程子以穀種喻性，便是，穀種裏面是有的。釋氏以鏡喻性，便非，明鏡裏面是無的。穀種是熱的，明鏡是冷的。以善言性，便盡天下人物，皆視爲一體，痛癢相關，公其所有而己不勞，一團和樂之象。以知覺言性，便以己爲明，視人爲暗，自智而愚人，尊己而卑人，私其所有而欲分以度人，必有隔閡之象。所以性善之說明，便見得天下之人皆有性善。『老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼』。養之敎之，歡欣和厚。佛敎以衆生迷妄，思欲度脫，不知上老老，他便知孝；上長長，他便知弟。何嘗迷妄！總之，聖賢仁愛是熱的，佛家慈悲是冷的。如告子之『不動心』是死的，孟子之『不動心』是活的。活的便是熱的，死的便是冷的。至尊

因說：『新製律管分寸與古合，以羊頭山黍實之，亦是一千二百。裝緊自然多幾顆，鬆些自然少幾顆，大概是一千二百。就如說性善，難道個個都是一樣？是大概人性都善，不甚相遠耳。』這一句說性善甚精到。

問：『性只在心內否？』曰：『通身全是性，毛竅中都是性，但最中光亮發見處是心耳。』問：『光明只是心，不是性。』曰：『然。』問：『心如穀種，何處是性？』曰：『穀種生處尚不是性，所以生之萬古不變者爲性。性本無形，如大麥，萬古是大麥，小麥，萬古是小麥。不是性如此，如何不會變？有性，所以有許多物事。若沒有這個不會變、不肯住的，如何有這許多物事？所以云性立天下之有。』

人與天地本是一個，其分界處只在一軀殼。而百凡雕斲隔離之患，皆從此生。聖人所以說克己，己私克去得盡，則踐形盡性，我便是天，卽《中庸》所云『至聖』『至誠』也。人物皆稟此理以生，吾渾身都是天理，而人物自化。又加之在己有學問，處物有法度，則存神過化而贊天地，夫何疑？

姚江以一段靈明者爲性，雖少近裏，然所見乃心而非性也。心便有別，但看聲色臭味，平時多少耽著，至遇疾病，便生厭惡；遇患難，便不復思想。惟孝弟忠信，則坎壈之中，轉見誠篤。至於生死利害，更生精采。故知人心、道心，確然兩個。可見義理之性，不以形骸而生，自不與形骸俱斃。嗜慾之性，皆因形骸而有，自與形骸俱亡。此處認得確，發言行事，大段不出定盤星矣。

王陽明格竹子的性，乃格其葉何以三，心何以空，他木皆通直，他何以有節。不知此形器也，非性也。雖細說，亦各有緣故。如鱗屬木，水生木，故鱗如波紋。禽屬火，木生火，故羽如木葉，而食栖於樹。獸屬金，土生金，故毛似草，而深藏於巖谷。介屬水，金生水，故殼似金石之堅。裸蟲是人屬土，故居於平地。分屬五行，却不是他的性。惟孔子說得盡，『繼之者善也，成之者性也』。天命本至善，人物承繼來無不善，及至成形便有不同。今欲求物之性，總離不了五倫。不特虎狼父子，蜂蟻君臣，雎鳩夫婦，卽草木亦然。以類叢生，是其朋友也；有牝牡，是其夫婦也。移樹必是花開時。問其故，曰：『樹最護花，欲結子也，是其父子也。其不能全者，形器限之也。其不能斷者，同一性善也。天地與人共此一性，所以萬古不易，萬古不息。』

王守溪許多時文，都看不出他的底裏，到做《性論》，便露出馬腳。蓋以金水喻性，全是佛家語也。性是熱的物事，不是冷的物事，是屬陽，不是屬陰。論人性，當以木火喻之。如草木之實，其中原具有根幹、枝葉、花實，及一得土氣，而根幹、枝葉、花實都出其中。性便是如此，木火屬發生，金水屬收藏。如晝夜然，吾儒所說性是白日事，佛家所說性是夜間事。聖賢說『四德』便說元，說『五常』便說仁，元足以統亨利貞，仁足以統禮義智。佛家却不道元而道貞，不道仁而道智，都落空了。

人物皆有五性，其參合之中和者爲人，偏駁者爲物，至甚偏駁之後，則美者亦亡矣。人之中有賢不肖，理亦如是。自記。以上論性。

戴震《緒言》卷上　問：朱子本程子『性卽理也』一語，釋《中庸》『天命之謂性』，申之云：『天以陰陽五行化生萬物，氣以成形而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理以爲健順五常之德，所謂性也。』其釋《孟子》云：『以氣言之，知覺運動，人與物若不異也；以理言之，則仁義禮智之稟，豈物之所得而全哉？』『告子不知性之爲理，而以所謂氣者當之，（豈）〔蓋〕徒知知覺運動之蠢然者，人與物同，而不知仁義禮智之粹然者，人與物異也。』兩解似相閡隔。其作《中庸或問》有云：『雖鳥獸草木之生，僅得形氣之偏，而不能通貫乎全體，然其知覺運動，榮悴開落，亦皆循其性而各有自然之理焉。至於虎狼之父子，蜂蟻之君臣，豺獺之報本，雎鳩之有別，則其形氣之偏，又反有以存其義理之所得。』今觀朱子言性，不出『性卽理也』之云，故云『告子不知性之爲理』。既以性屬之理，理卽所謂『仁義禮智之稟』，天地、人物、事爲，不聞無可言之理，故釋《中庸》合人物言之；以物僅得形氣之偏，故釋《孟子》言『豈物所得而全』，言『仁義禮智之粹然者，人與物異』。《或問》一條，於兩註可謂融矣。程子云：『論性不論氣不備，論氣不論性不明。』故朱子言性專屬之理，而又及『形氣之偏』，皆出於程子也。程、朱之說，謂『理無不善，而形氣有不善』，故以『孟子道性善』歸之本原，以孔子言『性相近』，下而及於荀子言『性惡』，楊子言『善惡混』，韓子言『三品』，悉歸氣質之性，是荀、楊、韓皆有合於孔子；程子於《論語》『性相近』云：『此言氣質之性，非言性之本也。若言其本，則性卽是理。理無不善，孟子之言性善是也，何相近之有（哉）！』朱子答門人云：『氣質之說，起於張、程。韓退之《原性》中說「性有三品」，但不曾說是氣質之性耳；孟子說性善，但說得本原處，下面不曾說得氣質之性，所以亦費分疏；諸子說性惡與善惡混，使張、程之說早出，則許多說話自不用紛爭。』又云：『孟子說性善，是論性不論

氣。荀、楊而下，是論氣不論性。孟子終是未備，所以不能杜絕荀、楊之口。然不備，但少欠耳；不明，則大害事。』陳器之云：『孟子時，諸子之言性，往往皆於氣質上有見，而遂指氣質作性，但能知其形而下者耳，故孟子答之，只就義理上說，以攻他未曉處。氣質之性，諸子方得於此，孟子所以不復言之；義理之性，諸子未通於此，孟子所以反覆詳說之。程子之說，正恐後學死執孟子義理之說而遺失氣質之性，故並二者而言之，曰「論性不論氣不備，論氣不論性不明」。程子之論舉其全，孟子之論所以矯諸子之偏。』又以告子之說爲合於荀、楊、韓，朱子於告子『杞柳』之喻云：『告子言人性本無仁義，必待矯揉而後成，如荀子性惡之說也。』於『湍水』之喻云：『告子因前說而小變之，近於楊子善惡混之說。』於『或曰性可以爲善可以爲不善』云：『此卽「湍水」之說。』於『或曰有性善有性不善』云：『韓子「性有三品」蓋如此。』合於孔子。程子云：『凡言性處，須看立意如何。且(知)(如言)人性善，性之本也；生之謂性，論其(所)稟也。孔子言性相近，若論其本，豈可言相近？只論(其)所稟也。告子所云固是，爲孟子問他，他說便不是也。』又曰：『孟子言性，當隨文(者)(看)。(本)(不)以告子「生之謂性」爲不然者，此亦性也，被命受生以後謂之性耳，故不同。繼之以「犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性歟」，然不害爲一。若乃孟子之言善者，乃極本窮源之性。』使告子明云『氣質之性』，孟子將不辨之歟？孔子言『性相近』，亦未明云『氣質之性』，將與告子、荀子諸子同歟？宋儒之說雖極完備，彌啓後人之疑。《近思錄》程子云：『人生而靜以上不容說，纔說性時，便已不是性也。』朱子云：『人生而靜以上，是人物未生時，只可謂之理，未可名爲性，所謂「在天曰命」也。纔說性時，便是人生以後，此理已墮在形氣之中，不全是性之本體矣，所謂「在人曰性」也。』宋儒剖析至此，皆根於理氣之分，以善歸理，以有惡歸形氣，然則孟子乃追溯人物未生未可名性之時而曰性善，若就名爲性之時，已是人生以後，已墮在形氣之中，惡得斷之曰善？由是觀之，將天下古今惟上聖之性不失其性之本體，自上聖而下，語人之性皆不是性。孔子以不是性者言相近，乃『論氣不論性不明』；孟子以未可名性者言『性善』，乃『論性不論氣不備』。宋儒剖析性之本體及氣質之性，愈令人惑。學者習聞宋儒之說，完備剖析，今還而體會《易》、《論語》、《中庸》、《孟子》，疑惑不解矣。宋儒之所以失者安在？

曰：性之名，自古及今，雖婦人孺子亦矢口舉之不謬者也，本盡人可知之通名也，儒者轉過求，失之。如飛潛動植，舉凡品物之性，皆就其氣類別之。人物分於陰陽五行以成性，舍氣類更無性之名。醫家用藥，在精辨其氣類之殊，不別其性，則能殺人。使曰『此氣類之殊者已不是性』，良醫信之乎？試觀之桃與杏：取其核而種之，萌芽甲坼，根榦枝葉，爲華爲實，香色臭味，桃非杏也，杏非桃也，無一不可區別，由性之不同，是以然也。其性存乎核中之白，卽俗呼桃仁杏仁者。香色臭味無一或闕也。凡植禾稼卉木，畜鳥蟲魚，皆務知其性。知其性者，知其氣類之殊，乃能使之碩大蕃滋也。何獨至於人而指夫分於陰陽五行以成性者，曰『此已不是性也』？豈其然哉？天道，陰陽五行而已矣。人物之性，分於道而有之，成其各殊者而已矣；其不同類者各殊也，其同類者相似也。孟子曰：『如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何耆皆從易牙之於味也？』又言『動心忍性』，是孟子矢口言之，所謂性，亦如後儒指爲『已不是性』者矣。孟子言性，曷嘗自歧而二之哉！於告子『生之謂性』必致辨者，成則各殊，徒曰生而已矣，固同人於犬牛而不察其殊；聞孟子詰之不復曰『然』者，非見於『仁義禮智之粹然者，人與物異』而語塞也，犬與牛之異，又豈屬『仁義禮智之粹然者』哉？孟子非據仁義禮智詰告子明矣。況朱子言『稟理以有性，物與人同，至形氣之偏，始物與人異』，是孟子又以『已不是』者折告子言性矣。且謂『告子徒知知覺運動之蠢然者人與物同』，在告子既以知覺運動者爲性，何不可直應之曰『然』？斯以見告子亦窮於知覺運動不可概人物，而目爲蠢然同也。凡語人者，以我之說告其人；折人者，必就彼之說窮其人。非好辯也，君子之教也。【略】

問：孟子曰：『口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。』張子云：『氣質之性，君子有弗性者焉。』程子云：『仁義禮智，天道在人，則賦於命者所稟有厚薄清濁，然而性善可學而盡，故不謂之命。』宋儒分別義理之性，氣質之性，本於《孟子》此章，以『氣質之性君子不謂之性』，故專取義理之性。豈性之名君子得以意取舍歟？

曰：非也。性者，有於己者也；命者，聽於限制也。『謂性』，猶云藉口於性耳，君子不藉口於性之自然以求遂其欲，不藉口於命之限之而不盡其材。後儒未詳審文義，失孟子立言之指。不謂性，非不謂之性；不謂命，非不謂之命。

又卷中　問：鄭康成注《中庸》『天命之謂性』云：『木神則仁，金神則

義，火神則禮，水神則信，土神則智。』後儒於智信互易之。韓退之作《原性》曰：『其所以爲性者五：曰仁，曰禮，曰信，曰義，曰智。』既就性分三品，而此云『所以爲性，蓋以其原於天不殊而成性殊也』。朱子稱其言五性尤善。然退之譏荀、楊『擇焉不精，語焉不詳』，而其《原性篇》亦不能確有根究。今以宋儒稱爲『氣質之性』與公都子兩引『或曰』之說，下及荀、楊不異，是固然矣；其根究仁義禮智信爲性，何以又不協於孟子？

曰：宋儒之異於前人者，以善爲性之本量，如水之本清，而其後受汚而濁，乃氣稟使然。不善雖因乎氣稟，如水之既受汚，而不可謂濁者不爲水也。蓋見於氣質不得概之曰善，且上聖生知安行者罕覯，其下必加澄治之功，變化氣質，荀、楊之見固如是也。特以如此則悖於孟子，求之不得，是以務於理氣截之分明，以理爲『性之本』，爲『無不善』，以『氣之流行則有善有不善』，視理儼如一物。雖顯遵孟子性善之云，究之以『才說性時，便是人生以後，此理已墮在氣質之中』，孟子安得概之曰善哉？若不視理爲如一物，不以性專屬之理，於《孟子》書益不可通，遂斷然別舉理以當孟子之概目爲善者。夫自古及今，本以要於善謂之理，其誰曰理不善？孟子何難直截言之曰『理之謂性』，而盡指古今所同謂之性者，從而斷之曰『皆非性也』？然則孟子又安得舉『犬之性』、『牛之性』、『人之性』各殊詰告子哉？宋儒立說，似同於孟子而實異如此。【略】

問：孟子明理義之爲性，舉仁義禮智以言性，今以爲卽據人生氣稟言之，是與聲色臭味之欲渾然並出於天性。於此不截之分明，則無以究其說；既截之分明，則性中若有二物矣。何以明其爲性之全體而非合二者以爲體？

曰：凡食味別聲被色而生者皆有心，心者，耳目百體之靈之所會歸也。子產曰：『人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。』曾子曰：『陽之精氣曰神，陰之精氣曰靈，神靈者，品物之本也。』鄭康成注《禮》云：『耳目之聰明爲魄。』蓋耳之能聽，目之能視，鼻之能臭，口之能味，魄之爲也，所謂靈也，陰主受者也；心之志慮，不窮於用，魂之爲也，所謂神也，陽主施者也。主施者斷，主受者聽。故孟子曰：『耳目之官不思，心之官則思。』是思者，心之能也。《春秋傳》曰：『心之精爽，是謂魂魄。』魄屬陰之精氣，魂屬陽之精氣，而合言之曰『心之精爽』者，耳目百體統於心，無一時一事不相貫也。精爽有〔藏〕〔蔽〕隔而不通之時，及其無蔽隔，無弗通，乃以神明稱之。凡血氣之屬，皆有精爽。其心之精爽，鉅細不同，如火光之照物，光小者，其照也近，所照者不謬也，所不照斯疑謬承之，不謬之謂得理；其光大者，其照也遠，得理多而失理少。且不特遠近而已，光之及又有明闇，故於物有察有不察；察者盡其實，不察斯疑謬承之，同乎不照，疑謬之謂失理。失理者，限於質之昧，所謂愚也。惟學可以增益其不足而進於智，益之不已，至乎其極，如日月有明，容光必照，則聖人矣。聖人，神明之盛也，其於事靡不得理。故理義非他，所照所察者之當否也。何以得其當否？心之神明也。人之異於禽獸者，雖同有精爽，而人能進於神明也。理義豈別若一物，求之所照所察之外？而人之精爽能進於神明，豈求諸氣稟之外哉！

問：《論語》稱『唯上智與下愚不移』，此不待習而相遠者，豈下愚亦可概目之曰性善歟？

曰：生而下愚，其人非無精爽也，精爽幾與物等，難與言理義，而又自絕於學。然荀畏威懷惠，一旦觸於所畏所懷之人，啓其心而憬然覺悟，往往有之。荀悔而從善，則非下愚矣；加之以學，則進於智矣。以不移定爲下愚，又往往在知善而不爲，知不善而爲之者，故曰不移，不曰不可移。雖古今不乏下愚，而其精爽幾與物等者，亦究異於物，無不可移也。

問：孟子時，因告子諸人紛紛各立異說，故以性善斷之；孔子但言相近，意在於警人愼習，非因論性而發，故不必直斷曰善歟？

曰：然。聖賢之言至易知也。如古今之常語，凡指斥下愚者，矢口言之，每曰『此無人性』，稍舉其善端，則曰『此猶有人性』。以人性爲善稱，是不言性者，其言皆協於孟子，而言性轉穿鑿失之。無人性卽所謂人見其禽獸也，有人性卽相近也，善也。《論語》言相近，正見『無有不善』；若不善，與善相反，其遠已相絕，何近之有！分明性與習，正見習然後有不善，而不可以不善歸性。凡得養失養及陷溺梏亡，咸屬於習。至下愚之不移，則生而蔽錮，其明善也難而流爲惡也易，究之非不可移，則同乎人者固在也。

問：孟子言性，舉仁義禮智四端，與孔子舉人之智愚有異乎？

曰：人之相去，遠近明昧，其大較也，學則就其昧焉者牖之明而已矣。人雖有智有愚，大致相近，而智愚之甚遠者蓋尠。智愚者，遠近等差殊科，而非相反；善惡則相反之名，非遠近之名。知人之成性，其不齊在智愚，亦可

知任其愚而不學不思乃流爲惡。愚非惡也，(性)〔人〕無有不善明矣。舉智而不及仁義禮者，智於天地、人物、事爲咸足以知其不易之則，仁義禮有一不協，可謂不易之則哉？發明孔〔子〕之道者，孟子也，無異也。

又卷下　問：荀子之所謂性，亦孟子之所謂性；孟子知性之全體，其餘皆不知性之全體，故惟孟子與孔子合，其餘皆不合。然指爲性者，實古今所同謂之性。至告子所謂性，一似荀子言性惡，一似楊子言善惡混，一似釋氏言作用是性。今以荀、楊不與釋氏同，則告子不得而與荀、楊同矣，豈獨與釋氏所謂性相似歟？

曰：然。老聃、莊周之書，其所貴焉者咸此也，『杞柳』、『湍水』之喻，胥是物也。其視仁義，視善不善，歸之有思有爲以後事；而其保此性也，主於無思無爲，即釋氏所云『不思善，不思惡，時認本來面目』是也，實一說而非有三說。

問：告子、釋氏指何者爲性？

曰：神氣形色，聖賢一視之，修其身，期於言行無差謬而已矣，故孟子曰『形色天性也，惟聖人然後可以踐形』。老聃、莊周、告子、釋氏，其立說似參差，大致皆起於自私，皆以自然爲宗。彼視一身之中，具形氣以生，而神爲之主宰，因貴此神爲形氣之本，究之神與氣不可以相離，故老子曰：『一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。』其言乎天地間也。曰：『有物混成，先天地生。』從此而分陰陽，一生二也，陰陽與此而三，二生三也，言乎人物三者咸具，陰也，陽也，沖氣以爲和，即主宰之者也，神也。彼見於氣可言有，神存乎其有而不可謂有，又不可謂無，然不離氣者也，故曰沖氣。上之原於『有物混成，先天地生』之道，不離氣而別於氣，故曰：『道之爲物，(爲)〔惟〕恍(爲)〔惟〕忽，忽兮恍兮，其中有像；恍兮忽兮，其中有物。』莊子言神之主宰於身，則曰『若有眞宰而特不得其朕』，曰『其有眞君存焉，如求得其情與不得，無(損)益〔損〕乎其眞』，繼之曰『一受其〔成〕形，不亡以待盡，與物相刃相靡，其行盡如馳而莫之能止，不亦悲乎』！言此神受形而生，則不去以待，形化而有血氣，乃有情欲，皆足以戕之，趨於速敝也。又曰：『終身役役而不見其成功，薾然疲役而不知其所歸，可不哀耶！』言求諸外者徒勞其神者也。又曰：『人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂(之)大哀乎！』言人壽有修短，雖不死之日，不知保此神，至與形俱敝也。釋氏『人死爲鬼，鬼復爲人』之說，與莊子此條同。老子言『長生久視』，釋氏言『不生不滅』，語似異，而以死爲反其眞，視形體爲假合，從而空之，不過恐害其神之自然，指歸不異也。告子同於釋氏，以神識爲性，釋氏謂之曰『眞空』，謂之曰『作用』。謂『眞空』則能攝衆有而應變，謂『即此識情便是眞空妙智』，謂『湛然常寂，應用無方，用而常空，空而常用，用而不有，即是眞空，空而不無，即成妙有』，故言『空是性』，又言『作用是性』。釋氏書中，問：『如何是佛？』曰：『見性爲佛。』『如何是性？』曰：『作用爲性。』『如何是作用？』曰：『在目曰見，在耳曰聞，在鼻臭香，在口談論，在手執捉，在足運奔，遍現俱該法界，收攝在一微塵，識者知是佛(法)〔性〕，不識喚作精魂。』此皆『生之謂性』之說也，固無取乎善惡之分。其顯然道破處，如云『不思善，不思惡，時認本來面目』，即告子『性無善無不善』宗旨。後世禪家，不道破『不思善』而渾其語，如《傳燈錄》云『飢來喫飯困來眠』，即老子所云：『上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之。不笑不足以爲道。』彼『飢食困眠』，即所謂『不思善，不思惡』，即老子所謂『致虛極，守靜篤』，即『勤而行之』也；致虛未極，守靜未篤，思或乍起，乃『若存若亡』也。『飢食困眠』，聞之即可大笑，其說大都〔在〕於『認本來面目』，此外一切空之，便妙用無方，故曰『不笑不足以爲道』。老聃、莊周、告子、釋氏，立言不同而同出一轍如是。宋時如陸子靜、楊敬仲及明王文成諸人，其言論皆如此。子靜之言曰：『收拾精神，自作主宰，萬物皆備於我，何有欠闕！當惻隱時，自然惻隱；當羞惡時，自然羞惡；當寬裕溫柔時，自然寬裕溫柔；當發強剛毅時，自然發強剛毅。』又曰：『惡能害心，善亦能害心。』又曰：『讀書不必窮索。』敬仲之言曰：『目能視，所以能視者何物？耳能聽，所以能聽者何物？口能噬，鼻能臭，所以能噬能臭者何物？手能運用，足能步趨，心能思慮，所以能運用、步趨、思慮者何物？』王文成曰：『夫良知一也，以其妙用而言謂之神，以其流行而言謂之氣。』又曰：『聖人致知之功，至誠無息。其良知之體，皦如明鏡，妍媸之來，隨物見形，而明鏡曾無留染，所謂「情順萬事而無情」也。「無所住(以)〔而〕生其心」，佛氏曾有是言，未爲非也。明鏡之應，妍者妍，媸者媸，一照而皆眞，即是「生其心」處；妍者妍，媸者媸，一過而不留，即「無所住」處。』又曰：『養德養身，只是一事，果能戒慎不覩，恐懼不聞，而專志於是，則神住氣住精住，而仙家所謂「長生久視」之說亦在其中矣。』又曰：『「本來面目」，即吾聖門所謂「良知」，隨物而格，是致知之功，即佛氏之「常惺惺」，亦是「常存他本來面目」耳。體段功夫，大略相似。』在老聃、莊周、告子，直據己見而已，故告子言『無善無不善』，言『無分於善不善』，言『義外』，後人因孟子嘗辨之，則以此爲善已無可復加，爲仁義禮智皆備，且所稱者出《中庸》、《大學》、《孟子》之書，學者不可不辨別也。

問：邵子云：『神無方而性有質。』又云：『性者，道之形體；心者，性之

郛郭。』又云：『人之神卽天地之神。』合其言觀之，所謂道者，指天地之『神無方』也；所謂性者，指人之『(神)(性)有質』也。此老聃、莊周、告子、釋氏之(所謂道)，所謂性，而邵子亦言之，何也？

曰：邵子之學，深得於老、莊，其書未嘗自諱。以心爲性之郛郭，謂人之神宅此郛郭之中也。朱子於其指神爲道，指神爲性者，皆轉而以理當之。邵子之書又曰：『道與一，神之強名也。』幾以道爲不足當神之稱矣。其書又曰：『神統於心，氣統於腎，形統於首；形氣交而神主乎其中，三才之道也。』此以神周乎一身而宅於心，爲之統會也。又曰：『氣則養性，性則乘氣；故氣存則性存，性動則氣動也。』此則導養之說，指神之炯炯而不昧者爲性，氣之絪縕而不息者爲命，神乘乎氣而資氣以養也。

問：張子云：『由太虛，有天之名；由氣化，有道之名；合虛與氣，有性之名；合性與知覺，有心之名。』別性於知覺，與程子言『性卽理也』，其指歸同；然則合虛與氣者，謂氣化生人生物，而理在氣質之中乃名性也。陳器之云：『仁義禮智者義理之性也；知覺運動者，氣(稟)(質)之性也。有義理之性而無氣質之性，則理義必無附著；有氣質之性而無義理之性，則無異於枯死之物。故有義理以行乎血氣之中，有血氣以受義理之體，合虛與氣而性全。』以虛指理，古聖賢未嘗有是稱，與釋氏所言『空是性』何以異？

曰：釋氏言『空是性』者，指神之本體；又言『作用是性』，則指神在氣質之中而能知覺運動也。張子云：『神者，太虛妙應之目。』是其所謂『虛』，亦未嘗不以爲神之本體，而又曰『天之不測謂神，神而有常謂天』。釋氏有見於自然，故以神爲已足；張子有見於必然，故不徒曰神而曰『神而有常』，此其所見近於孔、孟而異於釋氏也。然求之理不得，就陰陽不測之神以言理，因以是爲性之本源，而目氣化生人生物曰『游氣紛擾，合而成質者，生人物之萬殊』，則其言合虛與氣，虛指神而有常，氣指游氣紛擾，乃雜乎老、釋之見，未得性之實體也。惟『由氣化有道之名』一語，得天道之實體。又曰：『神，天德；化，天道。』道以化言，是也；德以神言，非也。彼釋氏自貴其神，亦以爲足乎天德矣。張子之書又有之曰：『氣有陰陽，推行有漸爲化，合一不測爲神。』聖人復起，不易斯言。以人物驗之，耳目百體會歸於心，心者，合一不測之神也。邵子言『形可分，神不可分』，其說亦得之體驗。如耳目鼻口之官，是形可分也；而統攝於心，是神不可分也。後儒言理，由於不知理，要其後非原其先，就陰陽有陰陽不易之則，就人物事爲有人物事爲之則。以孔子言『有物必有則』者轉而言『有則始有物』。且以『理與氣渾淪，不害二物之各爲一物』。故其言理也，求其物不得，往往取於老聃、莊周、釋氏所謂神者以爲言，欲超乎陰陽氣化之上而併陰陽氣化，所見胥失之粗。夫天地間有陰陽斯有人物，於其推行謂之化，於其合一謂之神，天道之自然也；於其分用爲耳目百體，於其合一則爲心，生物之自然也。是故化，其事也；神，其能也；事能俱無憾，天地之德也。人之血氣本乎化，人之心知配乎神，血氣心知無失，配乎天地之德，無憾無失，夫是之謂理而已矣。由化以知神，由化與神以知德。『天之生物也，使之一本』，而以性專屬之神，則目形體爲幻合，以性專屬之理，則謂『纔說性時，已不是性』，皆二本故也。【略】

問：宋儒以『理爲生物之本』，雖謂『理氣渾淪，不害二物之各爲一物』，實求其物，不得(若)老聃、莊周、告子、釋氏之言。夫性則確有指實，不過區別於形氣之中，言其主之者耳。曰形，曰氣，曰神，三者求之一身，儼然如三物，凡血氣之屬，未有或闕者也。荀子謂『性者天之(所)就』，雖專屬形氣之自然，其亦必不遺(天)(夫)神，而以爲非天之就也。其稱性惡，殆兼乎此，以伸其重學崇禮義之說，何以論荀子則曰不知性之全體而已，實古今所同謂之性，論告子、釋氏則斷爲異說，何也？

曰：性者，分於陰陽五行，品物區以別焉，各爲之本始，統其所有之事，所具之能而靡不全者也，《易》言『成之者性』是也。其一身中，分而言之，曰形，曰氣，曰神，三者材也，《易》言『精氣爲物』是也。心爲形君，耳目鼻(口)(口)者氣融而靈，心者氣通而神。告子貴其神而不知性者也，其『不動心』，神定而一無責焉之爲不動也。神可以主宰樞紐言，性可以根柢言，由其成性也殊，則其材質亦殊，成其性斯爲是材；材可以純駁清濁言，此皆指其實體之名也；知可以精粗淺深言，思可以敏鈍得失言，皆根於性而存乎神者也，指其實事之名也。理，譬之中規中矩也，稱其純美精好之名也。實體實事，罔非自然而歸於必然，天地、人物、事爲之理得矣，自然之極則是謂理。老聃、莊周、告子、釋氏，以自然爲宗，不知性之區別而徒貴其神，去其情欲之能害是者卽以爲已足，與聖賢之由博學、審問、愼思、明辨以求牖於明者異，是故斷之爲異說，不得同於荀子也。【略】

問：宋儒以理藏於心之內而爲性，與老聃、莊周、釋氏以神居於心之內

而爲性相似。朱子又謂『心爲神明之舍』，朱子云：『理無心則無著處。』又云：『凡物有心而其中必虛，人心亦然；只這些虛處，便包藏許多道理，推廣得來，蓋天蓋地，莫不由此。此所以爲人心之妙歟！理在人心，是之謂性。心爲神明之舍，爲一身之主宰，性便是許多道理得之天而具於心者。』所謂『神明』，卽老、莊、釋氏目之爲性者矣，其於理與神明何以別？

曰：朱子所謂『神明之舍』者，非謂以心爲舍，神明居之也。神明卽指心而言，以神明之心甚虛，天下之理咸具於中爲性，而心特其舍耳。對性言之，故謂之舍；然非空空無知，故稱爲神明之舍。宋儒於性與心視之爲二，猶荀子於禮義與性視之爲二也。荀子以禮義爲聖人之敎，常人必奉之以變化其性，宋儒以性專屬之理，『人稟氣而生之後，此理墮入氣質中，往往爲氣質所壞，如水之源淸，流而遇汚，不能不濁，非水本濁，地則然耳；必奉理以變化氣質，使復其初，如澄之而淸，乃還其原初水也』。荀子之所謂禮義，卽宋儒之所謂理；荀子之所謂性，卽宋儒之所謂氣質。如宋儒之說，惟聖人氣質純粹，以下卽(實)(質)美者亦不能無惡；荀子謂必待學以變化此性，與宋儒(謂)必待學以變化氣質，無二指也。但荀子指爲待學以變化者，仍其性之本然(名)(言)；宋儒因孟子論性善，於是(學)(舉)古今來如孔子言『成之者性』，言『性相近』，孟子言『忍性』，言『犬之性、牛之性、人之性各不同』，悉目之曰『此氣質之性待變化者』也。荀子推崇禮義，直歸之聖人；而宋儒因『孟子道性善』，於是謂理爲生物之本，使之別於氣質，曰『惟此無不善』也。試問：以理爲我乎？以氣質爲我乎？設以理爲我，以氣質爲理所寓於其中，是外氣質也，如老聃、莊周、釋氏之專以神爲我，形骸屬假合是也；設以氣質爲我，以理爲氣質所受，是外理也，如荀子以禮義屬聖人之敎是也；二者皆我，則不得謂純乎善者一我，雜乎不善者又一我矣；苟非兩我，則不得一譬之水，一譬之地矣。況天下古今之君子小人，未有非以血氣心知爲我者也。小人(狗)(徇)我而悖理，君子重我而循理。悖理者亦自知其非也，是『性無有不善』也，長惡遂非，故性雖善，不乏小人。循理者非別有一事，曰『此之謂理』，與飲食男女之發乎情欲者分而爲二也，卽此飲食男女，其行之而是爲循理，行之而非爲悖理而已矣。此理生於心知之明，宋儒視之爲一物，曰『不離乎氣質，而亦不雜乎氣質』，於是不得不與心知血氣分而爲二，尊理而以心爲之舍。究其歸，雖以性名之，不過因孟子之言，從而爲之說耳，實外之也，以爲天與之，視荀子以爲聖與之，言不同而二之則同。天之生物也，使之一本，荀子以禮義與性爲二本，宋儒以理與氣質爲二本，老聃、莊周、釋氏以神與形體爲二本。然而荀子推崇禮義，宋儒推崇理，於聖人之敎不害也，不知性耳。老聃、莊周、釋氏，守己自足，不惟不知性而已，實害聖人之敎者也。

又《孟子字義疏證》卷中《性九條》　性者，分於陰陽五行以爲血氣、心知、品物，區以別焉，舉凡旣生以後所有之事，所具之能，所全之德，咸以是爲其本，故《易》曰『成之者性也』。氣化生人生物以後，各以類滋生久矣；然類之區別，千古如是也，循其故而已矣。在氣化曰陰陽，曰五行，而陰陽五行之成化也，雜糅萬變，是以及其流形，不特品物不同，雖一類之中又復不同。凡分形氣於父母，卽爲分於陰陽五行，人物以類滋生，皆氣化之自然。《中庸》曰：『天命之謂性。』以生而限於天，故曰天命。《大戴禮記》曰：『分於道謂之命，形於一謂之性。』分於道者，分於陰陽五行也。一言乎分，則其限之於始，有偏全、厚薄、淸濁、昏明之不齊，各隨所分而形於一，各成其性也。然性雖不同，大致以類爲之區別，故《論語》曰『性相近也』，此就人與人相近言之也。孟子曰：『凡同類者舉相似也，何獨至於人而疑之！聖人與我同類者』，言同類之相似，則異類之不相似明矣；故詰告子『生之謂性』曰：『然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與』，明乎其必不可混同言之也。天道，陰陽五行而已矣；人物之性，咸分於道，成其各殊者而已矣。

問：《論語》言性相近，《孟子》言性善，自程子、朱子始別之，以爲截然各言一性，朱子於《論語》引程子云：『此言氣質之性，非言性之本也。若言其本，則性卽是理。理無不善，孟子之言性善是也，何相近之有哉！』反取告子『生之謂性』之說爲合於孔子，程子云：『性一也，何以言相近？此止是言氣質之性，如俗言性急性緩之類。性安有緩急？此言性者，生之謂性也。』又云：『凡言性處，須看立意如何。且如言人性善，性之本也；生之謂性，論其所稟也。孔子言性相近，若論其本，豈可言相近？止論其所稟也。告子所云固是，爲孟子問他，他說便不是也。』創立名目曰『氣質之性』，而以理當孟子所謂善者爲生物之本，程子云：『孟子言性，當隨文看。不以告子「生之謂性」爲不然者，此亦性也，被命受生之後謂之性耳，故不同。繼之曰「犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與」，然不害爲一。若乃孟子之言善者，乃極本窮源之性。』人與禽獸得之也同，程子所謂『不害爲一』，朱子於《中庸》『天命之謂性』釋之曰：『命，猶令也，性，卽理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其

所賦之理以爲健順五常之德，所謂性也。』而致疑於孟子。朱子云：『孟子言「人所以異於禽獸者幾希」，不知人何故與禽獸異；又言「犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與」，不知人何故與牛犬異。此兩處似欠中間一轉語，須著說是「形氣不同故性亦少異」始得。恐孟子見得人性同處，自是分曉直截，卻於這些子未甚察。』是謂性卽理，於孟子且不可通矣，其不能通於《易》、《論語》固宜。孟子聞告子言『生之謂性』，則致詰之；程、朱之說，不幾助告子而議孟子歟？

曰：程子、朱子其初所講求者，老、莊、釋氏也。老、莊、釋氏自貴其神而外形體，顯背聖人，毀訾仁義。告子未嘗有神與形之別，故言『食色性也』，而亦尙其自然，故言『性無善無不善』；雖未嘗毀訾仁義，而以桮棬喩義，則是災杞柳始爲桮棬，其指歸與老、莊、釋氏不異也。凡血氣之屬，皆知懷生畏死，因而趨利避害；雖明暗不同，不出乎懷生畏死者同也。人之異於禽獸不在是。禽獸知母而不知父，限於知覺也；然愛其生之者及愛其所生，與雌雄牝牡之相愛，同類之不相噬，習處之不相齧，進乎懷生畏死矣。一私於身，一及於身之所親，皆仁之屬也。私於身者，仁其身也；及於身之所親者，仁其所親也；心知之發乎自然有如是。人之異於禽獸亦不在是。告子以自然爲性使之然，以義爲非自然，轉制其自然，使之強而相從，故言『仁，內也，非外也；義，外也，非內也』，立說之指歸，保其生而已矣。陸子靜云：『惡能害心，善亦能害心。』此言實老、莊、告子、釋氏之宗指，貴其自然以保其生。誠見窮人欲而流於惡者適足害生，卽慕仁義爲善，勞於問學，殫思竭慮，亦於生耗損，於此見定而心不動。其『生之謂性』之說如是也，豈得合於孔子哉！《易》、《論語》、《孟子》之書，其言性也，咸就其分於陰陽五行以成性爲言；成，則人與百物，偏全、厚薄、淸濁、昏明限於所分者各殊，徒曰生而已矣，適同人於犬牛而不察其殊。朱子釋《孟子》有曰：『告子不知性之爲理，而以所謂氣者當之，蓋徒知知覺運動之蠢然者，人與物同，而不知仁義禮智之粹然者，人與物異也。』如其說，孟子但舉人物詰之可矣，又何分牛之性、犬之性乎？犬與牛之異，非有仁義禮智之粹然者，不得謂孟子以仁義禮智詰告子明矣。在告子旣以知覺運動爲性，使知覺運動之蠢然者人與物同，告子何不可直應之曰『然』？斯以見知覺運動之不可槪人物，而目爲蠢然同也。凡有生，卽不隔於天地之氣化。陰陽五行之運而不已，天地之氣化也，人物之生生本乎是，由其分而有之不齊，是以成性各殊。知覺運動者，統乎生之全言之也，由其成性各殊，是以本之以生，見乎知覺運動也亦殊。氣之自然潛運，飛潛動植皆同，此生生之機肖乎天地者也，而其本受之氣，與所資以養者之氣則不同。所資以養者之氣，雖由外而入，大致以本受之氣召之。五行有生克，遇其克之者則傷，甚則死，此可知性之各殊矣。本受之氣及所資以養者之氣，必相得而不相逆，斯外內爲一，其分於天地之氣化以生，本相得，不相逆也。氣運而形不動者，卉木是也；凡有血氣者，皆形能動者也。由其成性各殊，故形質各殊；則其形質之動而爲百體之用者，利用不利用亦殊。知覺云者，如寐而寤曰覺，心之所通曰知，百體皆能覺，而心之知覺爲大。凡相忘於習則不覺，見異焉乃覺。魚相忘於水，其非生於水者不能相忘於水也，則覺不覺亦有殊致矣。聞蟲鳥以爲候，聞雞鳴以爲辰，彼之感而覺，覺而聲應之，又覺之殊致有然矣，無非性使然也。若夫烏之反哺，雎鳩之有別，蜂蟻之知君臣，豺之祭獸，獺之祭魚，合於人之所謂仁義者矣，而各由性成。人則能擴充其知至於神明，仁義禮智無不全也。仁義禮智非他，心之明之所止也，知之極其量也。知覺運動者，人物之生；知覺運動之所以異者，人物之殊其性。孟子曰：『心之所同然者，謂理也，義也；聖人先得我心之所同然耳。』於義外之說必致其辨，言理義之爲性，非言性之爲理。性者，血氣心知本乎陰陽五行，人物莫不區以別焉是也，而理義者，人之心知，有思輒通，能不惑乎所行也。『孟子道性善，言必稱堯、舜』，非謂盡人生而堯、舜也。自堯、舜而下，其等差凡幾？則其氣稟固不齊，豈得謂非性有不同？然人之心知，於人倫日用，隨在而知惻隱，知羞惡，知恭敬辭讓，知是非，端緒可舉，此之謂性善。於其知惻隱，則擴而充之，仁無不盡；於其知羞惡，則擴而充之，義無不盡；於其知恭敬辭讓，則擴而充之，禮無不盡；於其知是非，則擴而充之，智無不盡。仁義禮智，懿德之目也。孟子言『今人乍見孺子將入井，皆有怵惕惻隱之心』，然則所謂惻隱，所謂仁者，非心知之外別『如有物焉藏於心』也。已知懷生而畏死，故怵惕於孺子之危，惻隱於孺子之死，使無懷生畏死之心，又焉有怵惕惻隱之心？推之羞惡、辭讓、是非亦然。使飲食男女與夫感於物而動者脫然無之，以歸於靜，歸於一，又焉有羞惡、有辭讓、有是非？此可以明仁義禮智非他，不過懷生畏死，飲食男女，與夫感於物而動者之皆不可脫然無之，以歸於靜，歸於一，而恃人之心知異於禽獸，能不惑乎所行，卽爲懿德耳。古賢聖所謂仁義禮智，不求於所謂欲之外，不離乎血氣心知，

而後儒以爲別如有物湊泊附著以爲性，由雜乎老、莊、釋氏之言，終昧於『六經』、孔、孟之言故也。孟子言『人無有不善』，以人之心知異於禽獸，能不惑乎所行之爲善。且其所謂善也，初非無等差之善，即孔子所云『相近』；孟子所謂『苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消』，所謂『求則得之，舍則失之；或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也』，即孔子所云習至於相遠。不能盡其才，言不擴充其心知而長惡，遂非也。彼悖乎禮義者，亦自知其失也，是人無有不善，以長惡遂非，故性雖善，不乏小人。孟子所謂『梏之反覆』，『違禽獸不遠』，即孔子所云『下愚之不移』。後儒未審其文義，遂彼此扞格。孟子曰：『如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何者皆從易牙之於味也！』又言『動心忍性』，是孟子矢口言之，無非血氣心知之性。孟子言性，曷嘗自歧爲二哉！二之者，宋儒也。

問：凡血氣之屬皆有精爽，而人之精爽可進於神明。《論語》稱『上智與下愚不移』，此不待習而相遠者，雖習不足以移之，豈下愚之精爽與物等歟？

曰：生而下愚，其人難與言理義，由自絕於學，是以不移。然苟畏威懷惠，一旦觸於所畏所懷之人，啓其心而憬然覺寤，往往有之。苟悔而從善，則非下愚矣；加之以學，則日進於智矣。以不移定爲下愚，又往往在知善而不爲，知不善而爲之者，故曰不移，不曰不可移。雖古今不乏下愚，而其精爽幾與物等者，亦究異於物，無不可移也。

問：孟子之時，因告子諸人紛紛各立異說，故直以性善斷之；孔子但言相近，意在於警人愼習，非因論性而發，故不必直斷曰善歟？

曰：然。古賢聖之言至易知也。如古今之常語，凡指斥下愚者，矢口言之，每曰『此無人性』，稍舉其善端，則曰『此猶有人性』。以人性爲善稱，是不言性者，其言皆協於孟子，而言性者轉失之。無人性即所謂人見其禽獸也，有人性即相近也，善也。《論語》言相近，正見『人無有不善』；若不善，與善相反，其遠已縣絕，何近之有！分別性與習，然後有不善，而不可以不善歸性。凡得養失養及陷溺梏亡，咸屬於習。至下愚之不移，則生而蔽錮，其明善也難而流爲惡也易，究之性能開通，非不可移，視禽獸之不能開通亦異也。

問：孟子言性，舉仁義禮智四端，與孔子之舉智愚有異乎？

曰：人之相去，遠近明昧，其大較也，學則就其昧焉者牖之明而已矣。人雖有智有愚，大致相近，而智愚之甚遠者蓋鮮。智愚者，遠近等差殊科，而非相反；善惡則相反之名，非遠近之名。知人之成性，其不齊在智愚，亦可知任其愚而不學不思乃流爲惡。愚非惡也，人無有不善明矣。舉智而不及仁、不及禮義者，智於天地、人物、事爲咸足以知其不易之則，仁有不至，禮義有不盡，可謂不易之則哉？發明孔子之道者，孟子也，無異也。

問：孟子言性善，門弟子如公都子已列三說，茫然不知性善之是而三說之非。荀子在孟子後，直以爲性惡，而伸其崇禮義之說。荀子既知崇禮義，與老子言『禮者忠信之薄而亂之首』及告子『外義』所見懸殊；又聞孟子性善之辨，於孟子言『聖人先得我心之所同然』亦必聞之矣，而猶與之異，何也？

曰：荀子非不知人之可以爲聖人也，其言性惡也，曰：『塗之人可以爲禹。』『塗之人者，皆內可以知父子之義，外可以知君臣之正。』『其可以知之質，可以能之具，在塗之人，其可以爲禹明矣。』『使塗之人伏術爲學，專心一志，思索孰察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者，人之所積而致(也)(矣)。』『聖可積而致，然而皆不可積，何也？』『可以而不可使也』。『塗之人可以爲禹則然，塗之人能爲禹，未必然也；雖不能爲禹，無害可以爲禹。』此於性善之說不惟不相悖，而且若相發明。終斷之曰：『足可以遍行天下，然而未嘗有能遍行天下者也。』『能不能之與可不可，其不(可)同遠矣。』蓋荀子之見，歸重於學，而不知性之全體。其言出於尊聖人，出於重學崇禮義。首之以《勸學篇》，有曰：『誦數以貫之，思索以通之，爲其人以處之，除其害者以持養之。』又曰：『積善成德，神明自得，聖心循焉。』荀子之善言學如是。且所謂通於神明、參於天地者，又知禮義之極致，聖人與天地合其德在是，聖人復起，豈能易其言哉！而於禮義與性，卒視若閡隔不可通。以聖人異於常人，以禮義出於聖人之心，常人學然後能明禮義，若順其性之自然，則生爭奪；以禮義爲制其性，去爭奪者也，因性惡而加矯揉之功，使進於善，故貴禮義；苟順其自然而無爭奪，安用禮義爲哉！又以禮義雖人皆可以知，可以能，聖人雖人之可積而致，然必由於學。弗學而能，乃屬之性；學而後能，弗學雖可以而不能，不得屬之性。此荀子立說之所以異於孟子也。

問：荀子於禮義與性視若閡隔而不可通，其蔽安在？今何以決彼之非而信孟子之是？

曰：荀子知禮義爲聖人之敎，而不知禮義亦出於性；知禮義爲明於其

必然，而不知必然乃自然之極則，適以完其自然也。就孟子之書觀之，明理義之爲性，舉仁義禮智以言性者，以爲亦出於性之自然，人皆弗學而能，學以擴而充之耳。荀子之重學也，無於內而取於外；孟子之重學也，有於內而資於外。夫資於飲食，能爲身之營衛血氣者，所資以養者之氣，與其身本受之氣，原於天地非二也。故所資雖在外，能化爲血氣以益其內，未有內無本受之氣，與外相得而徒資焉者也。問學之於德性亦然。有己之德性，而問學以通乎古賢聖之德性，是資於古賢聖所言德性埤益己之德性也。冶金若水，而不聞以金益水，以水益金，豈可云己本無善，己無天德，而積善成德，如鼎之受水哉！以是斷之，荀子之所謂性，孟子非不謂之性，然而荀子舉其小而遺其大也，孟子明其大而非舍其小也。

問：告子言『生之謂性』，言『性無善無不善』，言『食色性也，仁內義外』，朱子以爲同於釋氏；朱子云：『生，指人物之所以知覺運動者而言，與近世佛氏所謂「作用是性」者略相似。』又云：『告子以人之知覺運動者爲性，故言人之甘食悅色者卽其性。』其『杞柳』、『湍水』之喻，又以爲同於荀、楊；朱子於『杞柳』之喻云：『如荀子性惡之說。』於『湍水』之喻云：『近於楊子善惡混之說。』然則荀、楊亦與釋氏同歟？

曰：否。荀、楊所謂性者，古今同謂之性，卽後儒稱爲『氣質之性』者也，但不當遺理義而以爲惡耳。在孟子時，則公都子引或曰『性可以爲善，可以爲不善』，或曰『有性善，有性不善』，言不同而所指之性同。荀子見於聖人生而神明者，不可概之人人，其下皆學而後善，順其自然則流於惡，故以惡加之；論似偏，與『有性不善』合。然謂禮義爲聖心，是聖人之性獨善，實兼公都子兩引『或曰』之說。楊子見於長善則爲善人，長惡則爲惡人，故曰『人之性也善惡混』，又曰『學則正，否則邪』，與荀子論斷似參差而匪異。韓子言『性之品有上中下三，上焉者善焉而已矣，中焉者可導而上下也，下焉者惡焉而已矣』，此卽公都子兩引『或曰』之說會通爲一。朱子云：『氣質之性固有美惡之不同矣，然以其初而言，皆不甚相遠也，但習於善則善，習於惡則惡，於是始相遠耳。』『人之氣質，相近之中又有美惡，一定，而非習之所能移也。』直會通公都子兩引『或曰』之說解《論語》矣。程子云：『有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也。善固性也，然惡亦不可不謂之性也。』《朱子語類》：『問：「惡是氣稟，如何云亦不可不謂之性？」曰：「既是氣稟，惡便牽引得那性不好。蓋性止是搭附在氣稟上，既是氣稟不好，便和那性壞了。」』又云：『如水爲泥沙所混，不成不喚做水。』此與『有性善，有性不善』合，而於『性可以爲善，可以爲不善』亦未嘗不兼；特彼仍其性之名，此別之曰氣稟耳。程子又云：『「人生而靜」以上不容說，纔說性時，便已不是性也。』朱子釋之云：『「人生而靜」以上是人物未生時，止可謂之理，未可名爲性，所謂「在天曰命」也。纔說性時便是人生以後，此理已墮在形氣中，不全是性之本體矣。所謂「在人曰性」也。』據《樂記》，『人生而靜』與『感於物而動』對言之，謂方其未感，非謂人物未生也。《中庸》『天命之謂性』，謂氣稟之不齊，各限於生初，非以理爲在天在人異其名也。況如其說，是孟子乃追遡人物未生，未可名性之時而曰性善；若就名性之時，已是人生以後，已墮在形氣中，安得斷之曰善？由是言之，將天下古今惟上聖之性不失其性之本體，自上聖而下，語人之性，皆失其性之本體。人之爲人，舍氣稟氣質，將以何者謂之人哉？是孟子言人無有不善者，程子、朱子言人無有不惡，其視理儼如有物，以善歸理，雖顯遵孟子性善之云，究之孟子就人言之者，程、朱乃離人而空論夫理，故謂孟子『論性不論氣不備』。若不視理如有物，而其見於氣質不善，卒難通於孟子之直斷曰善。宋儒立說，似同於孟子而實異，似異於荀子而實同也。孟子不曰『性無有不善』，而曰『人無有不善』。性者，飛潛動植之通名；性善者，論人之性也。如飛潛動植，舉凡品物之性，皆就其氣類別之。人物分於陰陽五行以成性，舍氣類，更無性之名。醫家用藥，在精辨其氣類之殊。不別其性，則能殺人。使曰『此氣類之殊者已不是性』，良醫信之乎？試觀之桃與杏：取其核而種之，萌芽甲坼，根榦枝葉，爲華爲實，形色臭味，桃非杏也，杏非桃也，無一不可區別。由性之不同，是以然也。其性存乎核中之白，卽俗呼桃仁杏仁者。形色臭味，無一或闕也。凡植禾稼卉木，畜鳥獸蟲魚，皆務知其性。知其性者，知其氣類之殊，乃能使之碩大蕃滋也。何獨至於人而指夫分於陰陽五行以成性者，曰『此已不是性也』，豈其然哉？自古及今，統人與百物之性以爲言，氣類各殊是也。專言乎血氣之倫，不獨氣類各殊，而知覺亦殊。人以有禮義，異於禽獸，實人之知覺大遠乎物則然，此孟子所謂性善。而荀子視禮義爲常人心知所不及，故別而歸之聖人。程子、朱子見於生知安行者罕覩，謂氣質不得概之曰善，荀、楊之見固如是也。特以如此則悖於孟子，故截氣質爲一性，言君子不謂之性；截理義爲一性，別而歸之天，以附合孟子。其歸之天不歸之聖人者，以理爲人與我。是理者，我之本無也，以理爲天與我，

庶幾湊泊附著，可融爲一。是借天爲說，聞者不復疑於本無，遂信天與之得爲本有耳。彼荀子見學之不可以已，非本無，何待於學？而程子、朱子亦見學之不可以已，其本有者，何以又待於學？故謂『爲氣質所汚壞』，以便於言本有者之轉而如本無也。於是性之名移而加之理，而氣化生人生物，適以病性。性譬水之清，因地而汚濁，程子云：『有流而至海，終無所汚，此何煩人力之爲也；有流而未遠，固已漸濁；有出而甚遠，方有所濁。有濁之多者，有濁之少者，清濁雖不同，然不可以濁者不爲水也。如此，則人不可以不加澄治之功。故用力敏勇，則疾清；用力緩怠，則遲清。及其清也，則卻止，是元初水也，亦不是將清來換卻濁，亦不是取出濁來置在一隅也。水之清，則性善之謂也。』不過從老、莊、釋氏所謂眞宰眞空者之受形以後，昏昧於欲，而改變其說。特彼以眞宰眞空爲我，形體爲非我，此仍以氣質爲我，難言性爲非我，則惟歸之天與我而後可謂之我有，亦惟歸之天與我而後可爲完全自足之物，斷之爲善，惟使之截然別於我，而後雖天與我完全自足，可以咎我之壞之而待學以復之，以水之清喻性，以受汚而濁喻性墮於形氣中汚壞，以澄之而清喻學。水靜則能清，老、莊、釋氏之主於無欲，主於靜寂是也。因改變其說爲主敬，爲存理，依然釋氏教人認本來面目，教人常惺惺之法。若夫古賢聖之由博學、審問、愼思、明辨、篤行以擴而充之者，豈徒澄清已哉？程子、朱子於老、莊、釋氏既入其室，操其矛矣，然改變其言，以爲『六經』、孔、孟如是，按諸荀子差近之，而非『六經』、孔、孟也。

問：孟子曰：『口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也；仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。』宋儒以氣質之性非性，其說本此。張子云：『形而後有氣質之性；善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。』程子云：『論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。』在程、朱以理當孟子之所謂善者，而譏其未備。朱子云：『孟子說性善，是論性不論氣。荀、楊而下是論氣不論性。孟子終是未備，所以不能杜絕荀、楊之口。然不備，但少欠耳；不明，則大害矣。』然於聲色、臭味、安佚之爲性，不能謂其非指氣質，則以爲據世之人云爾；朱子云：『世之人以前五者爲性，以後五者爲命。』於性相近之言，不能謂其非指氣質，是世之人同於孔子，而孟子別爲異說也。朱子答門人云：『氣質之說，起於張、程。韓退之《原性》中說「三品」，但不曾分明說是氣質之性耳；孟子謂性善，但說得本原處，下面不曾說得氣質之性，所以亦費分疏；諸子說性惡與善惡混；使張、程之說早出，則許多說話自不用紛爭。』是又以荀、楊、韓同於孔子。至告子亦屢援性相近以證其生之謂性之說，將使告子分明說是氣質之性，孟子不得而辯之矣；孔子亦未云氣質之性，豈猶夫告子，猶夫荀、楊之論氣不論性不明歟？程子深訾荀、楊不識性，程子云：『荀子極偏駁，止一句性惡，大本已失；楊子雖少過，然亦不識性，便說甚道。』以自伸其謂性卽理之異於荀、楊。獨性相近一言見《論語》，程子雖曰『理無不善，何相近之有』，而不敢以與荀、楊同譏，荀非孔子之言，將譏其人不識性矣。今以孟子與孔子同，程、朱與荀、楊同，孔、孟皆指氣稟氣質，而人之氣稟氣質異於禽獸，心能開通，行之不失，卽謂之理義；程、朱以理爲如有物焉，實雜乎老、莊、釋氏之言。然則程、朱之學殆出老、釋而入荀、楊，其所謂性，非孔、孟之所謂性，其所謂氣質之性，乃荀、楊之所謂性歟？

曰：然。人之血氣心知，原於天地之化者也。有血氣，則所資以養其血氣者，聲、色、臭、味是也。有心知，則知有父子，有昆弟，有夫婦，而不止於一家之親也，於是又知有君臣，有朋友；五者之倫，相親相治，則隨感而應爲喜、怒、哀、樂。合聲、色、臭、味之欲，喜、怒、哀、樂之情，而人道備。『欲』根於血氣，故曰性也，而有所限而不可踰，則命之謂也。仁義禮智之懿不能盡人如一者，限於生初，所謂命也，而皆可以擴而充之，則人之性也。謂〔性〕猶云『藉口於性』耳，君子不藉口於性以逞其欲，不藉口於命之限之而不盡其材。後儒未詳審文義，失孟子立言之指。不謂性非不謂之性，不謂命非不謂之命。由此言之，孟子之所謂性，卽口之於味、目之於色、耳之於聲、鼻之於臭、四肢於安佚之爲性；所謂人無有不善，卽能知其限而不踰之爲善，卽血氣心知能底於無失之爲善；所謂仁義禮智，卽以名其血氣心知，所謂原於天地之化者之能協於天地之德也。此荀、楊之所未達，而老、莊、告子、釋氏昧焉而妄爲穿鑿者也。

又《戴震集》上編《讀易繫辭論性》

《易》曰：『一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。』一陰一陽，蓋言天地之化不已也，道也。一陰一陽，其生生乎，其生生而條理乎，以是見天地之順，故曰『一陰一陽之謂道』。生生，仁也，未有生生而不條理者。條理之秩然，禮至著也。條理之截然，義至著也。以是見天地之常。三者咸得，天下之至善也，人物之常也，故曰『繼之

者善也』。言乎人物之生，其善則與天地繼承不隔者也。有天地，然後有人物；有人物，於是有人物之性。人與物同有欲，欲也者，性之事也。人與物同有覺，覺也者，性之能也。事能無有失，則協於天地之德，協於天地之德，理至正也。理也者，性之德也。言乎自然之謂順，言乎必然之謂常，言乎本然之謂德。天下之道盡於順，天下之教一於常，天下之性同之於德。性之事配五行陰陽，性之能配鬼神，性之德配天地之德。所謂血氣心知之性，發於事能者是也。所謂天之性者，事能之無有失是也。爲夫不知德者別言之也。人與物同有欲，而得之以生也各殊。人與物同有覺，而喻大者大，喻小者小也各殊。人與物之中正同協於天地之德，而存乎其得之以生、存乎喻大喻小之明昧也各殊。此之謂本五行陰陽以成性，故曰『成之者性也』。

善，以言乎天下之大共也。性，言乎成於人人之舉凡自爲。性，其本也。所謂善，無他焉，天地之化，性之事能，可以知善矣。君子之敎也，以天下之大共正人之所自爲，性之事能，合之則中正，違之則邪僻，以天地之常，俾人咸知由其常也。明乎天地之順者，可與語道。察乎天地之常者，可與語善。通乎天地之德者，可與語性。

又《讀孟子論性》 孟子曰：『心之所同然者何也？ 謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。』當孟子時，天下不知理義之爲性，害道之言紛出，以亂先王之法，是以孟子起而明之。人物之生，類至殊也。類也者，性之大別也。孟子曰：『凡同類者舉相似也，何獨至於人而疑之，聖人與我同類者。』詰告子『生之謂性』，則曰：『犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性歟？』蓋孟子道性善，非言性於同也。人之性相近，胥善也。明理義之爲性，所以正不知理義之爲性者也，是故理義，性也。由孟子而後，求其說而不得，則舉性之名而曰理義也，是又不可。古人言性，不離乎材質而不遺理義。耳之於聲也，天下之聲，耳若其符節也。目之於色也，天下之色，目若其符節也。鼻之於臭也，天下之臭，鼻若其符節也。口之於味也，天下之味，口若其符節也。耳目鼻口之官接於物，而心通其則。心之於理義也，天下之理義，心若其符節也。是皆不可謂之外也，性也。耳能辨天下之聲，目能辨天下之色，鼻能辨天下之臭，口能辨天下之味，心能通天下之理義，人之材質得於天，若是其全也。孟子曰：『非天之降材爾殊。』曰：『乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。若夫爲不善，非才之罪也。』惟不離材質以爲言，始確然可以斷人之性善。人本五行陰陽以成性，形色其表也，故孟子曰：『形色，天性也，惟聖人然後可以踐形。』人之於聖人也，其材非如物之與人異。物不足以知天地之中正，是故無節於內，各遂其自然斯已矣。人有天德之知，能踐乎中正，其自然則協天地之順，其必然則協天地之常，莫非自然也，物之自然不足語於此。孟子道性善，察乎人之材質所自然，有節於內之謂善也。告子謂『性無善無不善』，不辨人之大遠乎物，概之以自然也。告子所謂『無善無不善』也者，靜而自然，其神沖虛，以是爲至道。及其動而之善之不善，咸目爲失於至道，故其言曰『生之謂性』。及孟子詰之，非豁然於孟子之言而後語塞也，亦窮於人與物之靈蠢殊絕，犬牛類又相絕，遂不得漫以爲同耳。遺理義而主材質，荀子、告子是也。荀子以血氣心知之性，必敎之理義，逆而變之，故謂『性惡』，而進其勸學修身之說。告子以上焉者無欲而靜，全其無善無不善，是爲至矣；下焉者，理義以梏之，使不爲不善。荀子二理義於性之事能，儒者之末聞道也。告子貴性而外理義，異說之害道者也。

凡遠乎《易》、《論語》、《孟子》之書者，性之說大致有三：以耳目百體之欲爲說，謂理義從而治之者也；以心之有覺爲說，謂其神獨先，沖虛自然，理欲皆後也；以理爲說，謂有欲有覺，人之私也。三者之於性也，非其所去，貴其所取。彼自貴其神，以爲先形而立者，是不見於精氣爲物，秀發乎神也。惡斂束於理義，是不見於理義者本然之德，去其本然而苟語自然也。以欲爲亂其靜者，不見於性之欲，其本然中正，動靜胥得，神自寧也。自孟子時，以欲爲說，以覺爲說，紛如矣，孟子正其外理義而已矣。心得其常，耳目百體得其順，中正無邪，如是之謂理義。自心至於耳目百體，形氣本於天，故其爲德也類；專以性屬之理，而謂壞於形氣，是不見於理之所由名也。以有欲有覺爲私者，荀子之所謂性惡在是也，是見於失其中正之爲私，不見於得其中正。且以驗形氣本於天，備五行陰陽之全德，非私也，孟子之所謂性善也。人之材質良，其本然之德違焉而後不善，孟子謂之『放其良心』，謂之『失其本心』。雖放失之餘，形氣本於天，備五行陰陽之全德者，如物之幾死猶可以復蘇，故孟子曰：『其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希。』以好惡見於氣之少息猶然，是以君子不罪其形氣也。

章學誠《文史通義・質性》 《洪範》三德，正直協中，剛柔互克，以劑其過與不及；是約天下之心知血氣，聰明才力，無出於三者之外矣。孔子之

教弟子，不得中行，則思狂狷，是亦三德之取材也。然而鄉愿者流，貌似中行而譏狂狷，則非三德所能約也。孔、孟惡之爲德之賊，蓋與中行狂狷，亂而爲四也。乃人心不古，而流風下趨，不特僞中行者，亂三爲四，抑且僞狂僞狷者流，亦且亂四而爲六；不特中行不可希冀，卽求狂狷之誠然，何可得耶？孟子之論知言，以爲生心發政，害於其事。吾蓋於撰述諸家，深求其故矣。其曼衍爲書，本無立言之旨，可弗論矣。乃有自命成家，按其宗旨，不盡無謂；而按以三德之實，則失其本性，而無當於古人之要道，所謂似之而非也。學者將求大義於古人，而不於此致辨焉，則始於亂三而六者，究且因三僞而亡三德矣。嗚呼！質性之論，豈得已哉？

《易》曰：『言有物而行有恆。』《書》曰：『詩言志。』吾觀立言之君子，歌咏之詩人，何其紛紛耶？求其物而不得也，探其志而茫然也，然而皆曰：吾以立言也，吾以賦詩也。無言而有言，無詩而有詩，卽其所謂物與志也。然而自此紛紛矣。

有志之士，矜其心，作其意，以謂吾不漫然有言也。學必本於性天，趣必要於仁義，稱必歸於《詩》、《書》，功必及於民物，是堯、舜而非桀、紂，尊孔、孟而拒楊、墨；其所言者，聖人復起，不能易也。求其所以爲言者，宗旨茫然也。譬如《彤弓》、《湛露》，奏於賓筵，聞者以謂肄業及之也。或曰：宜若無罪焉。然而子莫於焉執中，鄉愿於焉無刺也。惠子曰：『走者東走，逐者亦東走；東走雖同，其東走之情則異。』觀斯人之所言，其爲走之東歟？逐之東歟？是未可知也。然而自此又紛紛矣。

豪傑者出，以謂吾不漫然有言也，吾實有志焉，物不得其平則鳴也。觀其稱名指類，或如詩人之比興，或如說客之諧隱，卽小而喻大，弔古而傷時，嬉笑甚於裂眦，悲歌可以當泣，誠有不得已於所言者。以謂賢者不得志於時，發憤著書以自表見也。蓋其旨趣，不出於《騷》也。吾讀騷人之言矣：『紛吾有此內美，又重之以修能。』太史遷曰：『余讀《離騷》，悲其志。』又曰：『明道德之廣崇，治亂之條貫，其志潔，其行廉，皭然泥而不滓，雖與日月爭光可也。』此賈之所以弔屈，而遷之所以傳賈也；斯皆三代之英也。若夫託於《騷》以自命者，求其所以牢騷之故而茫然也。嗟窮嘆老，人富貴而己貧賤也，人高第而己擯落也，投權要而遭按劍也，爭勢利而被傾軋也，爲是不得志，而思託文章於《騷》、《雅》，以謂古人之志也；不知中人而下，所謂『齊心同所願，含意而未伸』者也。夫科舉擢百十高第，必有數千賈誼，痛哭以弔湘江，江不聞矣。吏部敍千百有位，必有盈萬屈原，搔首以賦《天問》，天厭之矣。孟子曰：『有伊尹之志則可，無伊尹之志則篡也。』吾謂牢騷者，有屈賈之志則可，無屈賈之志則鄙也。然而自命爲騷者，且紛紛矣。

有曠觀者，從而解曰：是何足以介也，吾有所言，吾以適吾意也。人以吾爲然，吾不喜也，人不以吾爲然，吾不慍也。古今之是非，不欲其太明也；人我之意見，不欲其過執也。必欲信今，又何爲也？有言不如無言之爲愈也。是其宗旨蓋欲託於莊周之齊物也。吾聞莊周之言曰：『內聖外王之學，暗而不明』也，『百家往而不反，道術將裂』也，『寓言十九，卮言日出。』然而稠適上遂，充實而不可以已，則非無所持，而漫爲達觀，以略世事也。今附莊而稱達者，其旨果以言爲無用歟？雖其無用之說，可不存也。而其無用之說，將以垂教歟？則販夫皁隸，亦未聞其必蘄有用也。豕腹饕饕，羊角戢戢，何嘗欲明古今之是非，而執人我之意見也哉？怯之所以勝勇者，力有餘而不用也。訥之所以勝辨者，智有餘而不競也。蛟龍戰於淵，而螾螘不知其勝負；虎豹角於山，而狌狸不知其強弱；乃不能也，非不欲也。以不能而託於不欲，則夫婦之愚，可齊上智也。然而遁其中者，又紛紛矣。

吴定《紫石泉山房文集》卷一《孟子論性》

性善之說，奚昉乎？《易》曰：『繼之者善，非性也，性之本也。』然性所以善，實肇諸此。孟子既沒，荀子首反其說，曰性惡。楊子曰善惡混，韓子曰性有三品，皆思角勝孟子，以自昌其一家之私言。宋賢迭興，始羣崇奉性善之論，而表章之。然觀其言性，有曰荀、楊論氣而遺理，故未明；孟子論理而遺氣，故未備，則予小子竊有惑焉。今夫孟子之所謂性善者，非謂性純乎天之理也，謂性雖汩於氣而不善，以生而天命，究莫之能盡蔽，故曰善也。男子之竊，婦人之淫，旋作之，而旋諱之，此卽羞惡，皆有之徵。苟克念而狂，可作聖者也。孟子之徵性於情也，不曰人之情必爲善，而曰可以爲善，豈非以氣稟固有厚薄倍蓰者哉？且夫才尤稟於氣者也，今曰爲不善非才之罪，非爲中下之人振其迷乎？由此觀之，孟子未嘗遺氣而論性也，昭昭明矣。或者曰：『性既不能離氣而居，然則生之謂性之說，可盡闢乎？性淆於氣，而理或虧缺者，固勢也，然豈得謂非命乎？』曰：孟子固嘗言之矣。其於世俗所奉爲性者，則曰有命焉。其於世俗之自諉於命者，則曰有性焉。食色性也，君子不謂性也。愚不

肖命也，君子不謂命也。不以食色爲性，則天下無不當寡欲之人。不以愚不肖爲命，則天下亦無不能修道之士。曩予思性善之旨不可得，及玩思此章，不謂性、不謂命之論，乃嘆孟子反覆誘天下趨善之意如此，其旨之遠，語之詳也。是以斷然立性善之宗以救世，而不疑乎？或者又曰：『孟子之言有本末如此，荀、楊諸子攻之，固謬矣。周子學孟子者也，顧亦曰性有五，毋亦與韓子三品之見同乎？』曰：孔子曰『性相近也，習相遠也。唯上知與下愚不移』，此韓子所本也。惜其於孔子之意，略觀而莫之思，未免太授氣質以權，而性揜矣。孔子又曰：『一陰一陽之謂道。陽，剛也。陰，柔也。曰賢知過，愚不肖不及。言過言不及，而中出焉。』此周子所本也。蓋究而言之，性亦何嘗無惡哉？孟子之專言善者，溯其源也。周子之兼言惡者，窮其委也。曰性惡，曰善惡混，不可也，主氣言也。曰剛、曰柔、曰善、曰惡、曰中，未嘗不可也，合理與氣，而盡舉性之品言也。曷爲不舍惡而專言善也？曰：孟子已言也。孟子之言，得周子羽翼之，而孔子論性之旨益昭。即孟子道性善之苦心，亦益著，宋賢之學偉哉！其直紹孔孟之傳乎？獨奈何天下紛紛，類皆自戕其性，而莫之知。蓋至嘆息痛恨於人之陷溺其心，而天下自此多故矣。

金榮中先生評：性善之論，古今疑信相半，以未嘗即七篇之書，而遍味之也。讀此，乃知孟子立言苦心矣。先儒謂論性至宋賢始盡，觀作者三藝，覺宋賢仍有尋味未到處。

又《中庸論性》 周衰，先王之道熄，士各持所學，以著書爭名，於是道益晦。子思子憂之，以爲道其所道，由性其所性也。爰發憤述仲尼之意，作《中庸》。而大書其首，曰『天命之謂性』，繼之曰『率性之謂道。明道之大原出於天，而性之善也。』雖然，謂子思言性，主理而遺氣，則不可。理與氣合，而有性之名。離氣可謂之理，不可謂之性。昔成湯稱上帝降衷下民，而劉子亦謂人受天地之中以生，顧何以有賢知之過乎？有愚不肖之不及乎？又何以有南方之強、北方之強乎？蓋降衷者，性之恆也。知愚、賢不肖之與中違者，稟天之氣殊也。強之區於南北，而失其中者，稟地之氣殊也。雖地載神氣、天氣也，然地氣上躋，天氣下降，天之氣爲君，而地佐之時。其五行之衰旺，風土之剛柔，萬衆芸芸，遭之以生，性以判矣。夫至於合天地之氣以明性，自古及今，未有詳於《中庸》之書者也。說者曰：『此氣質之性，非天命之性也。』曰：是不然。天地之運，否泰以時，天下之才，升降以代，夫天豈不願盡以衷降吾民哉？自天命不得不相，天行爲變遷，而凡天下奇零參差不齊之數以起。則夫民秉之性，常多過不及之差，而不能皆受中於天者，固氣囿之，亦天命之也。顧聖人之品性也，雖區之曰知、曰愚、曰賢、曰不肖、曰強、曰柔、曰上知、曰下愚，而終不忍絕之曰惡。於以知下愚之性，亦有仁義之美存焉，所貴乎天之命之者，此也。昔者，顏涿、聚梁父之大盜也，學於孔子。段干木，晉國之大駔也，學於子夏，卒能洗心改行，名顯當時。此子思原性以明道之旨，而孟子得之以立性善之宗者也。

家蕙川評自古論性，但言氣之稟於天者不同，未聞有言地氣者。非此文，則聖人論南北方之旨，其義竟長夜矣。所貴於文人之立言者，以此。

黃式三《儆居集》經說二《性重擴充說》 《易》曰：『窮理盡性。』孟子曰：『盡其心者，知其性也。』何謂盡？窮究物理，以擴充其善端而已矣。人心有惻隱、羞惡、辭讓、是非之四端，端之待充，如物之待養，故又曰：『存其心，養其性。』養而充之，保四海，塞兩閒，可實徵諸功業，不養胡充，不充胡盡？痛觳觫於物之就死，而構怨興兵，不忍而終將忍之。卻羹食於身之將死，而美宮奉妾，可已而未能已之，孟子所深憫也。然則，孟子言良知，後儒言致良知，何乖於盡性之道，而輒非之曰：『孟子此言，爲告子諸人外仁義而言之也，無它達之天下。』謂仁義非它，即愛敬之達於天下也。《大學》言治國平天下，不外愛敬之。擴充此言，孝弟之良知良能，正欲擴充愛敬之心，不敢慢人，不敢惡人，使仁義之達於天下，知非外耳。後儒言致此心之靈明，復以虛寂爲靈明之本，則論者非之。或曰：『告子言生之謂性，何以非之？』曰：生之謂性者，以長生爲性，正慮擴充仁義之足以動其心，而傷其生也。莊子以伯夷死名、盜跖死利，均爲殘忍以傷性，而遂遺棄世事，自謂方外之人。《淮南子》以顏淵、冉伯牛皆迫情拂性，促其天年。養生家之意，正同孟子，以爲人物皆知愛生，而牛性已異於犬性，人之性豈等於犬與牛？是以不得於言則求之，不得於心則求之，仁義所在，不敢嗇用其精神。而大者復舍生以取義，以成仁，知仁義爲內，就其性之所安而形體之，能保不能保，不遑顧焉，此擴充之道也，此盡性之道也。

又經說三《申戴氏性說》 荀子之言性，詳於惡，略於善。董子及劉子政、楊子雲之言性，皆兼善惡。孟子非不知口之於味，目之於色，耳之於聲，鼻之於臭，四肢之於安佚，皆人自然之性，而以君子不謂此爲性，必媯以

心之能說理義者，明性之善。得孟子之恉，而諸儒之論性，可以參而貫。宋程子遵孟子言性善，而又云惡亦不可不謂之性，其意蓋同。惟理氣之分，程子創之，朱子承之，而戴氏力辨之耳。朱子於《告子》篇注云：『知覺運動之蠢然者，人與物同。』是言人物之氣同。戴氏則云：『知覺運動者，人物之生。知覺運動之所以異者，人物之殊。』其性血氣心知，本於陰陽五行，人物自區其類。孟子言同類者舉相似，則異類之不相似可知也。此其異一。朱子既言氣質之惡，人與物同，而《中庸》注云：『人物各得所賦之理，以爲健順五常之德。』又兼人物以言理之一矣。戴氏則以天命之謂性者，命爲限制之名，如君命之東，不得之西，人物生而限於天，故曰天命。《大戴禮》：『分於道謂之命，形於一謂之性。』分於道者，分於陰陽五行。一言乎分，則其限之於始，各隨所分，而形於一也。此其異二。朱子既言氣質之惡，人與物同，而遂以孟子性善之說不論氣爲不備，未能杜絕荀、楊之口。戴氏則謂：『孟子言形色天性，言平旦之氣，言動心忍性，皆據形氣而言。形氣本於天，備陰陽五行之全，孟子不罪其形氣也。』此其異三。朱子既言氣質之惡，人與物同，而其言性善，不得不推理於天，故云：人生而靜以上，人物未生，祇可謂之理，未可名爲性，所謂在天曰命。方說性時，即是人生以後，此理已墮在形氣中，不是性之本體，所謂在人曰性。戴氏則云：『信如此，孟子乃追溯人物未生，未可名性之時，而曰性善。若就名性之時，已在人生以後，已墮人形氣中，不得斷之曰善。且由是言之，惟上聖不失性之本體，其下皆失性之本體，直是人無有不惡，不得如孟子言人無有不善。究之孟子，就人氣質而言性善，非離氣質而空言天理之善也。此其異四。朱子既因孟子之言性善，而推理於天，於《論語》夫子相近之言，與夫告子生之謂性，俱以氣質言，因謂孟子之言與夫子異，告子之言與夫子同。戴氏則謂：《論語》言相近，正謂俱近於善，原與《孟子》言合。告子據自然者爲性，以義爲非，自然轉制其自然，使之勞以相從，故以義爲外。彼見窮人欲而流於惡者，適足害生。即慕仁義而爲善者，勞於學問，亦於生耗損。於此見定，而心不動，其生之謂性之說如是。不知凡有血氣之屬，皆懷生畏死，因而趨利避害。以是言性，是同人於牛犬而無別。而《易傳》、《論語》之言性，皆據人之異於物言，原非同於告子也。此其異五。朱子既以嫥論氣質者斥告子，因以此斥荀子之言氣質，與孟子之言義理者不同。戴氏則謂：荀子之重學也，無於內而取於外。孟子之重學也，有於內而資於外。一以氣質爲惡，一以氣質爲善，論性未嘗離氣質也。此其異六。朱子既信理氣之辨，遂謂才有善有不善，而以孟子之論爲未密。戴氏則謂：據其限於所分而謂之命，據其爲人物之本始而謂之性，據其體質而謂之才，性善則才亦善。孟子言性於陷溺梏亡之後，人見其不善，猶曰非才之罪。以氣爲不善，是於天之降才，即罪才也。此其異者七。有此七異，聞者驚且譁矣。雖然，此非戴氏之創說也。程子之門人楊遵道曰：『觀孟子云非天之降才爾殊，是不善不在才。』又云：『若夫爲不善，非才之罪，則是以情觀之，才非不善。才者，爲善之資，譬作器械，有才方可爲也。善之本爲性，能行善者爲才。』楊氏之言，固據經以立說矣。朱子之門人劉季文曰：『既言性有氣質，安可合人物而言，自亂其本原？凡混人物而爲一者，必非識性者也。』又曰：『古聖賢言性命，有兼人物言者，有嫥以人言者。《易》曰各正性命，《樂記》曰性命不同，此乃兼人物而言。然既曰各正，曰不同，則人物之分，亦自昭昭。假如天命之謂性，率性之謂道，或兼人物而言，則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性，當如告子之見。』劉氏說以氣質之在人，必與物異，則知性善之說，不宜於氣質外，別求義理之性。戴氏謂：『古之言性，不離才質，不遺理義，知其非肊說也。』慈谿東發先生，素宗朱子，亦謂言性者自分理義氣質，而後學乃陰陋夫子相近之言。羅整庵曰：『程、張、朱子始別白而言之，孰爲天命之性，孰爲氣質之性。一性而兩名，雖曰二之則不是，而一之又未能也。學者之惑，終莫之解，則紛紛之論，至今不絕於天下，亦復奚怪？』劉蕺山曰：『性學不明，祇因將此理別視爲一物。盈天地間，祇有氣質之性，謂別有義理之性，不襍於氣質者，臧三耳之說也。』諸儒豈欺人者哉？讀經有所得，雖異於程、朱二子，而不敢自隱耳。戴氏之說，讀者求其是而已，何必同？或曰：『理氣之辨，道統之大綱也。此說果誤，後學何取法焉？』曰：後儒志力行，當於經訓之燦箸者，尋繹之以求無背於朱子，而必嘵嘵然自申其不可窮詰之說乎？朱子見人之氣質多粗駁，因謂氣之善者，理實主宰之，意亦欲人擴充此善端也。《論語》注云：『明善以復其初。』亦謂學以擴充其善，不汩本心之善端也。戴氏所謂朱子引莊子語，而指歸異也。且朱子見人之氣質粗駁者，或爲物欲所誘，或爲柔昧所拘，兢兢然以變化氣質爲教，此即孟子不謂性及忍性之說，所當法朱子者在此也。夫必好爲捕風捉影之談乎哉？

又子集二《讀王蘇性道說》 韓子《原道》謂：『儒者道德合仁義，而言高於仁義者，不言也。』《原性》云：『所以爲性者五：仁、禮、信、義、智。高於五者，不言也。』分之爲五，合之爲性，爲道，非性道別有一理也。宋王介甫作《原性》，則云：『太極者，五行之所由生，而五行非太極。性者，五常之太極，而五常不可以謂之性。』此說性之高於韓子者。蘇子由作《老子解》，云：『孔子以仁義禮樂治天下，老子絕而棄之。孔子之慮後世也深，故示人以器，而晦其道。老子則志於明道，而急於開人心，故絕仁義，棄禮樂，以明道。』又作《王衍論》，曰：『道以無爲體，而入於羣有，在仁而非仁，在義而非義，在禮而非禮，在智而非智。』此說道之高於韓子者。二說大略相同，一時風尚，好高爭勝，莫能易也。今學者既自謂用周、程、朱子之說矣，而言太極則云『無極而太極』，言道器則云『陰陽爲器，所以陰陽者道』，與蘇氏所謂『道以無爲體者』，果能有異焉否乎？言性分理氣，則云『氣與理一而二』，與王氏所謂『性爲五常之太極』者，果能有異焉否乎？夫《易》言『一陰一陽之謂道，立天之道曰陰與陽』，又言『形而上者謂之道，形而下者謂之器』，是陰陽之氣，未成形以前爲道，已成形以後爲器。道器者，氣與形之分，戴氏東原言之，不可易也。《易》言繼善成性，而即申之曰：『仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。』是仁知即性也。孟子以仁義禮知言性，其意正同，亦不可易也。程伯子云：『陰陽截上下最分明，元來祇此是道。』程叔子偁韓子言德合仁義，是近世豪傑之士，無待而興。朱子《玉山講義》與《答林德久書》，極偁韓子言所以爲性者五。學者舉此數言，反復思之，而好高爭勝之論，自無所用也已。任翼聖《中庸注》曰：『道者，溯而上之，極於天止矣，天以上不容說也。若理，乃玉文細密之名，孟子言始終條理，子思言文理密察，孔子言窮理盡性以至於命，皆就分別細密處言之，非大本大原之名也。或乃謂先有是理，乃有是天，謬之謬矣。』韙哉是言！理氣、無極、太極，先儒所謂二之則不是，而一之又未能也。觀朱子《答林德久書》云：『如吾儒之言，則性之本體，祇是仁義禮智之實。如老佛之言，則先有個虛空底性，後方旋生此四者出來。不然，亦說性是一個虛空底物裹面包得四者。今人見得他說得熟，不能無疑。』此文與此書合。

又雜著四《答夏韜甫書》 韜甫先生閣下：七月廿一日，奉讀手書，勤懇指教，以正學相勖。立論務防流弊，自非衛道之嚴，引誘之切，安能作是語邪！區區之心，每立一論，與先儒不苟異，亦不苟同，正與先生愼防後弊之意，大略不殊。程朱二子教人讀書，輾轉歸己，後學正軌，夫何閒然？好違程朱以求名，毛西河諸人之拙計也。休甯戴氏作《孟子疏證》，效王陽明致羅整庵之書，指斥過當，揆之鄙心，亦所不安。然則，經說之有異於程朱者，有所疑於中而不敢隱耳，閒或援引戴說，擇其粹者而取之。論性之詳，始於孟子。孟子以聲色臭味安佚固性也，而爲性之粗駁。君子必專以心之能說理義者，明性之善。後儒或參合二者，言性之善惡混，或詳言性之粗駁，以望人變化，而言性惡，以勸學。程朱二子，以性之善者爲理，以不善之宜變化者歸之氣質，大端豈遂迥殊。若程子云『人生而靜，以上不容說，纔說性時已不是性』，朱子文集申言之，是程朱論性之準的也。後儒申此者，語多玄眇，流弊之極，不忍盡言。家東發子謂：『性分理氣，後學乃陰陋孔子相近之言。』劉子念臺謂：『盈天地間，止有氣質之性。』陳氏乾初謂：『必求性體於父母未生之前，而過此以往，即屬氣質，學者無以用功。』李氏安谿謂：『孟子論性，固論氣質，非離氣質言之。』此皆先儒之篤好程朱者，而論性不能無異。薛子敬軒尤守宋學，《讀書錄》中論理者數十說，大略言經中說理未嘗遺事而空指道妙，論理不及事，末流爲虛無之弊。此與戴說同歟？異歟？惟先生細繹之，而復指教之。趙伯循之禘說，大略本於王肅，而又依傍唐制以言之。天寶時，禘於太清宮，以李聃爲始祖所自出。貞元時，顏魯公、韓昌黎公論禘，亦謂景帝暫居昭穆，祖以孫尊，孫以祖屈。趙氏因此用王肅之說，而暢言之。在當時顏、韓之說猶不行，趙說固未有信之者。宋王荆公信之，而神宗用其說，遂罷禘享。南渡後之廟祭無禘，明嘉靖諸臣或議禘立虛位，而茫昧無據。或議尊顓頊，而世遠莫攷，趙說之流弊如此。北海鄭君以禘爲大祭之通名，天神廟祭之大者俱偁禘。依鄭君說，祀天於冬至，祀帝於夏正，二祀古今通行，固不至黷亂典禮，流爲不經也。魯八佾之賜，宜防亂賊流弊，先生之言，洵不可易。顧堯、舜、湯、武之事，亂賊皆託之，後儒說經，不得謂堯、舜不禪讓，湯、武不征誅也。成王、伯禽之時，知禮者多矣，而歸僭亂之咎於魯之末季，此拙作所以取馬賈與之說也。十井出車一乘，民力必不能堪，成出一乘，朱子取之，陳氏用之，主十井出一乘之法，每家出卒一人，而又使自供其費。王荆公行保甲，流弊無窮，實本於此。司馬溫公執政，以成出一乘之法，駁荆公說而罷之。式三是以推攷古制，必寬民力也。以上諸說，式三自陳初見如此，既聞命矣，俟緩斟酌，倘從此遂改，拙作當再告。式三前命門下生編

緝《朱子集》與《呂東萊集》往來之書，俾一問一答，倫次秩然，以朱、呂二子之不同，而互相規正，爲後世締交之法。先生數千里外致書不虛譽，式三所是而詳糾所非，古人正道，於此復見，式三豈堅僻自是者，特未能遽舍舊見而從之耳。式三經說，時與朱子有異，中夜思之，惕然而懼。憶己亥歲到湖州，謁嚴鐵橋先生，嚴先生斥式三經說多回護朱子，式三聞之而喜者，喜鄙說雖有異於朱子，與今之專爲漢學者或不同也。今讀先生書，而適中式三之所懼矣，爲之悚然者久之。

才

戴震《孟子字義疏證》卷下《才三條》　才者，人與百物各如其性以爲形質，而知能遂區以別焉，孟子所謂『天之降才』是也。氣化生人生物，據其限於所分而言謂之命，據其爲人物之本始而言謂之性，據其體質而言謂之才。由成性各殊，故才質亦殊。才質者，性之所呈也；舍才質安覩所謂性哉！以人物譬之器，才則其器之質也；分於陰陽五行而成性各殊，則才質因之而殊。猶金錫之在冶，冶金以爲器，則其器金也；冶錫以爲器，則其器錫也；品物之不同如是矣。從而察之，金錫之精良與否，其器之爲質，一如乎所冶之金錫，一類之中又復不同如是矣。爲金爲錫，及其金錫之精良與否，性之喻也；其分於五金之中，而器之所以爲器卽於是乎限，命之喻也；就器而別之，孰金孰錫，孰精良與孰否，才之喻也。故才之美惡，於性無所增，亦無所損。夫金錫之爲器，一成而不變者也；人又進乎是。自聖人而下，其等差凡幾？或疑人之才非盡精良矣；而不然也。猶金之五品，而黃金爲貴，雖其不美者，莫與之比貴也，況乎人皆可以爲賢爲聖也！後儒以不善歸氣稟；孟子所謂性，所謂才，皆言乎氣稟而已矣。其稟受之全，則性也；其體質之全，則才也。稟受之全，無可據以爲言，如桃杏之性，全於核中之白，形色臭味，無一弗具，而無可見，及萌芽甲坼，根幹枝葉，桃與杏各殊；由是爲華爲實，形色臭味無不區以別者，雖性則然，皆據才見之耳。成是性，斯爲是才。別而言之，曰命，曰性，曰才；合而言之，是謂天性。故孟子曰：『形色，天性也，惟聖人然後可以踐形。』人物成性不同，故形色各殊。人之形，官器利用大遠乎物，然而於人之道不能無失，是不踐此形也；猶言之而行不逮，是不踐此言也。踐形之與盡性，盡其才，其義一也。

問：孟子答公都子曰：『乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。若夫爲不善，非才之罪也。』朱子云：『情者，性之動也。』又云：『惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也；仁義禮智，性也。心，統性情者也，因其情之發，而性之本然可得而見。』夫公都子問性，列三說之與孟子言性善異者，乃舍性而論情，偏舉善之端爲證。彼荀子之言性惡也，曰：『今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之導，然後出於辭讓，合於文理而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣。』是荀子證性惡，所舉者亦情也，安見孟子之得而荀子之失歟？

曰：人生而後有欲，有情，有知，三者，血氣心知之自然也。給於欲者，聲色臭味也，而因有愛畏；發乎情者，喜怒哀樂也，而因有慘舒；辨於知者，美醜是非也，而因有好惡。聲色臭味之欲，資以養其生；喜怒哀樂之情，感而接於物；美醜是非之知，極而通於天地鬼神。聲色臭味之愛畏以分，五行生克爲之也；喜怒哀樂之慘舒以分，時遇順逆爲之也；美醜是非之好惡以分，志慮從違爲之也；是皆成性然也。有是身，故有聲色臭味之欲；有是身，而君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之倫具，故有喜怒哀樂之情。惟有欲有情而又有知，然後欲得遂也，情得達也。天下之事，使欲之得遂，情之得達，斯已矣。惟人之知，小之能盡美醜之極致，大之能盡是非之極致。然後遂己之欲者，廣之能遂人之欲；達己之情者，廣之能達人之情。道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不達，斯已矣。欲之失爲私，私則貪邪隨之矣；情之失爲偏，偏則乖戾隨之矣；知之失爲蔽，蔽則差謬隨之矣。不私，則其欲皆仁也，皆禮義也；不偏，則其情必和易而平恕也；不蔽，則其知乃所謂聰明聖智也。孟子舉惻隱、羞惡、辭讓、是非之心謂之心，不謂之情。首云『乃若其情』，非性情之情也。孟子不又云乎：『人見其禽獸也，而以爲未嘗有才焉，是豈人之情也哉？』情，猶素也，實也。孟子於性，本以爲善，而此云『則可以爲善矣』。可之爲言，因性有等差，而斷其善則未見不可也。下云『乃所謂善也』，對上『今曰性善』之文；繼之云，『若夫爲不善，非才之罪也』。爲，猶成

也，卒之成爲不善者，陷溺其心，放其良心，至於梏亡之盡，違禽獸不遠者也；言才則性見，言性則才見，才於性無所增損故也。人之性善，故才亦美，其往往不美，未有非陷溺其心使然，故曰『非天之降才爾殊』。才可以始美而終於不美，由才失其才也，不可謂性始善而終於不善。性以本始言，才以體質言也。體質戕壞，究非體質之罪，又安可咎其本始哉！倘如宋儒言『性卽理』，言『人生以後，此理已墮在形氣之中』，不全是性之本體矣。以孟子言性於陷溺梏亡之後，人見其不善，猶曰『非才之罪』者，宋儒於『天之降才』卽罪才也。

問：天下古今之人，其才各有所近。大致近於純者，慈惠忠信，謹厚和平，見善則從而恥不善；近於清者，明達廣大，不惑於疑似，不滯於習聞，其取善去不善亦易。此或不能相兼，皆才之美者也。才雖美，猶往往不能無偏私。周子言性云：『剛：善爲義，爲直，爲斷，爲嚴毅，爲幹固；惡爲猛，爲隘，爲強梁。柔：善爲慈，爲順，爲巽；惡爲懦弱，爲無斷，爲邪佞。』而以『聖人然後協於中』，此亦就才見之而明舉其惡。程子云：『性無不善，而有不善者才也。性卽理，理則自堯、舜至於塗人，一也。才稟於氣，氣有清濁，稟其清者爲賢，稟其濁者爲愚。』此以不善歸才，而分性與才爲二本。朱子謂其密於孟子，朱子云：『程子此說才字，與孟子本文小異。蓋孟子專指其發於性者言之，故以爲才無不善；程子專指其稟於氣者言之，則人之才固有昏明強弱之不同矣。二說雖殊，各有所當；然以事理考之，程子爲密。』猶之譏孟子『論性不論氣，不備』，皆足證宋儒雖尊孟子，而實相與齟齬。然如周子所謂惡者，豈非才之罪歟？

曰：此偏私之害，不可以罪才，尤不可以言性。『孟子道性善』，成是性斯爲是才，性善則才亦美，然非無偏私之爲善爲美也。人之初生，不食則死；人之幼稚，不學則愚；食以養其生，充之使長；學以養其良，充之至於賢人聖人；其故一也。才雖美，譬之良玉，成器而寶之，氣澤日親，久能發其光，可寶加乎其前矣；剝之蝕之，委棄不惜，久且傷壞無色，可寶減乎其前矣。又譬之人物之生，皆不病也，其後百病交侵，若生而善病者。或感於外而病，或受損於內身之陰陽五氣勝負而病，指其病則皆發乎其體，而曰天與以多病之體，不可也。如周子所稱猛隘、強梁、懦弱、無斷、邪佞，是摘其才之病也；才雖美，失其養則然。孟子豈未言其故哉？因於失養，不可以是言人之才也。夫言才猶不可，況以是言性乎！

命

熊伯龍《無何集》卷一一雜家類《命論》二篇

一篇

《氣壽篇》曰：夫稟氣渥，則其體強，體強則其命長；氣薄，則其體弱，體弱則命短。命短則多病，壽短。始生而死，未產而傷，稟之薄弱也。渥強之人，不卒其壽。若夫無所遭遇，虛居困劣而死，此稟之薄，用之竭也。

知夭壽由於所稟，則聖賢言死生有一定之命者，蓋指稟受之元氣而言，非今星家之所謂命也。

二篇

《偶會篇》曰：世曰男女早死者，夫賊妻，妻害夫。賊害，卽星家所謂『克』也。使火燃，以水沃之，可謂水賊火；火適自滅，水適自覆，兩名各自敗，不爲相賊。今男女之早夭，非水沃火之比，適自滅覆之類也。黃公取鄰巫之女，卜謂女相貴，故次公位至丞相。其實不然，偶適然自相遭遇，時也。

今星家之言輒驗者，皆偶然適中耳。

總評

仲任此言，雖極平淡，然言命之精，無過於此。昔王旦謂李沆真聖人也，余謂仲任亦真聖人也。

言命者取天干、地支，以五行分配、陰陽分司論宮，曰立命在何支，野分某國，禽演某物，五行以某爲主，或爲恩，爲難，爲仇，爲用。考年，則曰某年某月走某星某度，大運行某，小限行某，某某主事，某某入命。有刑沖、生克、強弱、貴忌、順逆之象，有四柱、七煞、八格、八用等局，配八卦之方，占諸星之位。言人人殊，難以枚舉。夫《易》言陰陽八卦，《書》言五行，《爾雅》言支干，孔子言死生，孟子言命，言天，何嘗有此穿鑿之言？愚夫信之，可哀也夫！

饒、歙之地，有不舉女者，生卽溺之。使女不溺必有五行生克之理。今甫生卽溺，其命刻不能延，豈其命之五行俱敗耶？何若是之速也？請問今之推命者，將何辭以對？

《西域星經》：『月孛、紫氣、羅睺卽、計都，謂之四餘。計生於天尾，羅生

於天首，孛生於月，氣生於閏。』今中國祿命家用之。蓋此本自西域而來中國，乃唐初聿斯國人所爲也。不知死生有命。命也者，禀有厚薄，厚者壽而薄者夭。聖人之言，其理至精，不此之信，而信外國人之説，所謂舍其父母，而拜他人之丘墓者矣。

王夫之《薑齋文集》卷一《君相可以造命論》　聖人贊天地之化，則可以造萬物之命，而不能自造其命。能自造其命，則堯舜能得之於子，堯舜能得之於子，則仲尼能得之於君。然而不能也，故無有能自造其命者也。造萬物之命者，非必如萬物之意欲也。天之造之，聖人爲君相而造之，皆規乎其大凡而止。雨以潤之，而有所湮。日以暄之，而有所槁。謳歌者七，怨咨者三，毅然造之而無所疑。聖人以此可繼天而爲萬物之司命。安之危之，存之亡之，燕越不同地，老稚不同時，剛柔不同性，規乎其大凡，而危者以安，亡者以存。若夫物有因以危亡者，固不恤也。乃若欲自造其命，則必其安而百不一危也，存而百不一亡也，榮而百不一辱也，利而百不一鈍也，各自有其意欲以期乎命之大順，則惡乎其可也。故黄帝則有蚩尤，舜禹則有三苗，夏則有有扈，周則有商奄，仲尼則有匡，有宋，有陳蔡，弗能造也。然則唐之有郭子儀卽有安史，有李晟卽有朱泚，姚令言、源休，有陸贄卽有盧杞、裴延齡，弗能造忠賢而使有，弗能造姦慝而使無。弗能造也，受之而已。受之以道，則雖危而安，雖亡而存，而君相之道得矣。李泌曰：『君相可以造命。』一偏之説，足以警庸愚，要非知命之言也。至大而無區畛，至簡而無委曲，至常而無推移者，命也。而人惡乎與之！天之命草木而爲堇毒，自有必不可無堇毒者存，而吾惡乎知之。天之命蟲魚而爲蛇鱷，自有必不可無蛇鱷者存，而吾惡乎知之。弗能知之，則亦惡乎與之！天之所有，非物之所欲，物之所有，非己之所欲，久矣。唯聖人爲能達無窮之化。天之通之，非以通己也。天之塞之，非以塞己也。通有塞，塞有通，命圓而不滯，以聽人之自盡，皆順受也。明君以盡其仁，無往而不得仁。哲相以盡其忠，無往而不得忠。天無窮，聖人不自窮，則與天而無窮。天不測，聖人無所測，則物莫能測。外不待無彊敵，内不待無盜賊，廷不待無頑讒，野不待無姦宄，歲不待無水旱，國不待無貧寡，身不待無疢疾。不造有而使無，不造無而使有。無者自無，而吾自有。有者自有，而吾自無。於物無所覬，於天無所求。無所覬者無所撓，無所求者無所逆。是以危而安，亡而存，危不造安故不危，亡不造存故不亡，皆順受也，奚造哉！造者，以遂己之意欲也。安而不危，存而不亡，皆意欲之私也，而猜忌紛更之事起矣。臣以意欲造君命者，干君之亂臣。子以意欲造父命者，脅父之逆子。至於天而徒懷干脅之情，猶以羽扣鐘，以指移山，求其濟也，必不可得已。天命之爲君，天命之爲相，俾造民物之命。己之命，己之意欲，奚其得與哉！

又《船山經義》『孟子曰莫非命也』章　盡道者，於命無擇而非正也。蓋一日生而有一日之道，盡之而已。知命者豈知巖牆、豈知桎梏哉！今夫桎梏之中，道所不存也乎！道無桎梏，而桎梏之中有道。道至於可桎可梏而道乃盡。盡道者不受桎梏，而桎梏不擇道而不施。故曰『莫非命也』。

天與人爭，未有不勝者也。使可以不順焉，則非正矣。天不以一人之正屈其大正以從之，故治亂有時，死生有化，禍福有權，非人之所得與也。無已，其唯巖牆之下不可立乎！

而巖牆之下亦難言之矣。扣馬之諫，衆欲兵之巖牆也，使夷齊權可乘，言可執，以聲伐君之罪，則武王且立乎巖牆之下。微服過宋，魋不能害，不立於巖牆也，及其歷階可升，侏儒可斬，以嬰萊人之鋒，則孔子又已立乎巖牆之下。然而知命者可扣伐商之馬，可漂牧野之血，可屈於宵小之桓魋，可亢夫彊大之齊景。何也？道盡則無巖牆，不盡則無往非巖牆之下。

而桎梏之爲心害甚矣！巖牆其心者桎梏其身，行險以徼幸，則天且奉桎梏以行其正，而不知至於無可如何而受之，亦終莫能逆天，而但自行其不順。以不立巖牆者桎梏其心，憂危而不釋，天且試之於巖牆以觀其順，彼乃無可如何，而見爲不可受，自謂能居於正，而不知天之可順而不可違。

然則如之何？盡其道而已矣。天有天之命，天之道也。吾有吾之正，人之道也。天道歸之天，人不能與。人道任之人，天無所持權。盡道者安於人之非天，安於天之非人。羑里而演《易》，匡圍而弦歌。巖牆之下，桎梏之中，優游泮渙，莫非道也，豈但曰『莫非命也』哉！

又《尚書稗疏》卷三《説命上》『説築傅巖之野』　孔傳謂：『傅氏之巖，有澗水壞道，常使胥靡築護之。説代胥靡築以供食。』按自周以前，無有刑人築作之法。《舜典》所謂『流宥五刑』，『金作贖刑』者，流止於徙，贖止於金，迨周穆王而未有改也。《周禮》之被刑者，亦但使守而不使作。以刑人充

作役，則漢城旦、鬼薪之律耳。且當高宗之世，商法未骫，信令刑人操築，亦不當使得雇人代作。且說既賢者，縱令乏食，自可就傭民間，何至辱身毀體，代罪人以求食乎？是知孔說之妄也。

但《孟子》固云：『傅說舉於版築之間。』而蔡氏以築爲卜築，則似過爲說護困乏之短，而失其實矣。築非居也。今人言卜築者，亦謂作室之始，非言固居之也。趙岐曰：『傅說築傅巖。』亦謂親操畚築。所以《孟子》云『勞其筋骨』。蓋傳說方貧處，操築室之事，適與武丁往求之人相遇，固不知其爲自築，或爲人傭築，或舊爲營築之匠，而要其舍畚杵而應弓旌，則同此一日之事也。若《史記》胥靡之說，則子長好奇之過，與孔氏同其失也。

又傳說之『說』，本當如字（集）〔讀〕，或讀作悅者非。悅非美德，古人不以命名。唐張說字道濟，取傳說濟川之義，而亦作失蔇切呼，可證也。

又《說命中》『大夫師長』 《王制》、《月令》、《昏義》皆有九卿之文，鄭氏以爲夏、殷之制。《甘誓》稱六卿。賈公彥云：『六卿並三孤而爲九卿。』《白虎通》曰：『內爵公卿大夫，不變質文。內者爲（木）〔本〕，不改內也。』是殷之有卿明矣。殷有卿，而此不言卿，云『承以大夫』者，蓋天子之卿或以諸侯入爲之，或受地視侯而有百里之邦，則統謂之君公，而不謂之卿也。若諸侯之卿，自上大夫耳，不得稱卿。后王有天下，君公有國，大夫有邑。有天下國者，建之邦。有邑者，設之都。卿或上視諸侯而有邦，或下視大夫而有都。卿爲虛位，而無定祿，職守在廷之紀法，而不親民事。故此言『建邦設都』，『以亂民』，皆爲有定土者言，上不及卿，而下不及士也。

師者官師，秩亞於上士，而爲有邦者治下邑者也。長，室老也，秩亞於中士，而爲有都者宰私邑者也。大小相承，總爲親民分土之官。則士之仕於廷者，宜不得與。卿雖貴，而亦可略而不舉也。此與《虞書》所言『有邦』『有家』之義仝，而非泛敍羣爵。古人義例精嚴蓋如此。

又《說命下》『遯於荒野，入宅於河，自河徂亳』 河云『入』，當是河內。亳云『徂』，亦以見小乙武丁之都於沬土，故居亳言往，而不言來也。高宗之所以遯者，以殷禮立弟。自祖丁之後，諸弟子爭相代立，比九世亂。盤庚崩，弟小辛立。小辛崩，弟小乙立。小乙崩，子武丁立。以殷立弟以及嫡長子之序正之，則當立者盤庚之子，而非武丁也。所不當立而嫌於得立，故其在小乙存之時不能安於國，而必出遯以遠嫌也。『入宅於河』，則漸逼矣。『自河徂亳』，則據先王之故都，而植之固矣。故小乙崩，得有所奉以入繼，而廢盤庚之子以立焉。《无逸》曰：『舊勞於外，爰暨小人，作其卽位。』卽位而言『作』者，非所必承，作起而踐大位也。故與祖甲之『不義惟王，舊爲小人』同詞，而非但如孔穎達所云『其父欲使知民之艱苦』。蓋亦分義與時勢所迫，如漢孝宣、唐宣宗之事矣。小乙終廢殷法，舍其兄之子而立其子，是謂私恩。若高宗所承之大宗，則終宜以盤庚爲正。乃高宗過隆其父，居喪則亮陰，典祀則豐昵，則亦顧私恩而違公義。雉雊之變，實爲之應。故祖己亟以爲不正，而有難於顯言者。特其曰『罔非天胤』，則推崇盤庚以折高宗之邪心，亦可謂婉而至矣。高宗之顚末，見於《書》者極爲詳覈，要其遯於荒野，則小乙之始念，束於家法與公議，亦且如宋繆公屬國於與夷，而使其子馮出居於鄭，特漸引之以入，而又樹之於故都，則其父子之密謀，有不可揜者矣。《竹書》稱小乙命世子武丁居於河，亦紀之失實，武丁固不得有世子之稱也。而高宗於此追述己事，雖以自歎其失學，而殊有追憾已往、欣幸今日之意。且其在野、在河、在亳，密謀汲汲而無暇日，亦可想見其窺伺天位之實。則卜相而先佯爲不言，又託之夢以服衆，要亦其巧心之熟試也。周公以之與太戊、祖甲並稱，而《易》譏之曰『憊』。高宗非三代之令主也。

李光地《榕村語錄》卷二五《性命》 汝楫問：『胸前心之舍，天心亦必有舍？』曰：『與人一般。人醒時，其神在心，睡時，其神在腎。天之心，上在北極，下在地心。』又問：『春夏陽也，心在上；秋冬陰也，心在下。與人醒時、睡時相配如何？』曰：『春夏氣發於上，秋冬斂陽地中，推說皆通。其實何處非心？人遍身皆心，一毛一髮皆心也。天亦是如此。』

賦性，譬如誥勅開載職事；福善禍淫，譬如考職黜陟。此首尾兩頭，皆是正命，中間許多稟受，則皆所謂氣數之命。自記。

『命』字最上一層，是『天命之謂性』，純以理言。中一層，是陰陽五行，便自不同，是以氣言。後一層，卻以人自感召爲主，又以理言。合而言之，總是一理。中間氣數之不同，孟子說得妙：『君子不謂命也。』如朝廷命官，予之勅書，令盡職守，是君之正命。後來三考黜陟，亦是吾君正命。至中間僚友齮齕異同，到底算不得君之正命。

以君命譬天命，最明切易曉。給這勅書是命，領這勅書是性。『繼之者善』，在方給之初；『成之者性』，在既領之後。鍾旺。

聖賢說義理，卽兼利害。朱子深譏《左傳》好夾著利害說，其實降衷之命，與吉凶禍福之命一也，二之則不是。所以『見乎蓍龜，動乎四體』；『惠迪吉，從逆凶』，福善禍淫，無不兼說。

問：『人常有未生時，先見朕兆，如曹操未生，便知梁、沛之間有眞人出之類，此何理也？』曰：『天地生人，如人做事一般。其有關係者尤所著意，未做那事，先動那念，便有象了。』問：『有至微之人，不過富貴幾年，未生之前，亦先見朕兆，難道亦是天地著意所生之人？』曰：『此等人是他後來自家墜落了，想天地初生他，其意不止如是。所以《詩》、《書》言命，只言後天之命，「立命」二字最妙。命可以自我立的，作善降祥，作不善降殃。「惠迪吉，從逆凶」；「道善則得之，不善則失之」；「宜民宜人，受祿於天，保佑命之，自天申之」，都是說此等命。天生成有一定的命，到得後來變化，其理又進一層，連天亦不知其然。果有天初生人，本來是極好的，後來自家鑿喪，至滅其算，削其籍；有生來命本平常，因自家積德累仁，至於增其福壽，名升帝庭。』問：『天地至神，如何後來變化，天亦不知？』曰：『心是人所自有的，人尙不能捉定自己的心，天如何能知？所以佛家說「轉輪王」是心，那機一轉，大地山河都隨他轉。』

天地以生物爲心，而其聚精會神又在人，所以《太極圖》上面的，都是爲下面兩圈而設。不知天地，但觀人。人一生經營勞碌，只是要兒孫好。問：『人是有知的，固如此。至草木無知，其生枝、生幹、生葉、生華，歸結只是結子，天地之心全見矣。』曰：『然。草木之生，色香臭味，有絕奇者；禽獸蟲魚中，羽毛鱗甲亦有絕奇者。人乃裸蟲之長，毫無文彩，而天地之全理寄焉。如果實穀種一般，其幹枝葉華皆好看，結成子便一些文彩沒有，其好處都包在內。』問：『實必有殼包住，衣錦尙絅，亦是如此。可見爲己之學，卽是天道。』曰：『孔子敎門，便是收歸到裏面來，這個生發無窮。堯、舜、禹、湯、文、武之澤，都不如孔子，其子孫之福祿，亦與天地終極，爲是故也。佛氏「圓滿」二字最妙。圓始滿，滿始圓，草木之實，其圓滿者，乃生氣之所歸也。種先圓，勾萌甲折便不圓，到得結實又圓。』問：『如喜怒哀樂未發是圓的，發便不圓，到得和仍是圓。』曰：『然。』

『人爲天地之心』，果然。人多錯會，某亦讀之累年始解。謂『人爲天地之心』，反一語便可謂天地爲人之皮殼。故愚誕之輩，至有疑天地爲無知者，卽從此起也。『人爲天地之心』，乃謂天地之精神命脉皆在人耳。禽獸草木，皆得天地之性，而不能全，惟人得之最全，故曰：『天地之性，人爲貴。』貴者，貴於他物也。猶之父母生子，父母之精神命脉皆在兒子，非謂父母爲兒子之皮殼也。就如一身之中，說人之神氣爲天，體魄爲地，知識爲人，便不是。只好說魂之靈屬天，魄之靈屬地。周子、張子便說得不錯。周子以人之應萬事，配天地之生萬物，極是。張子說：『乾稱父，坤稱母，予茲藐焉，乃混然中處。』又極是。

王陽明說萬物一體處，言：『見赤子入井，惻然救之，是赤子一體也。見禽獸被傷，欲活之，是禽獸一體也。見草木摧折，欲護之，是草木一體也。見磚瓦傾欹，欲全之，是磚瓦一體也。又翻轉來說，瓦石，所愛也，使有草木萌蘖，屈抑其下，則不惜擲瓦石而出之，覺心安而理得也。草木，所愛也，使畜牧無資，則不惜芟草木而用之，又覺心安而理得也。禽獸，所愛也，値賓祭則殺而饗之，又覺心安而理得也。至人，尤所愛也，一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死，有路人與吾之父兄並在前，舍路人而活父兄，又覺心安而理得也。此皆非安排而後有者。』論皆極精。某復因其說而推之，瓦石無害於人，卽觸之不過傷肌而已。草木則有腐腸爛胃，毒人至死者。草木生於肥土而不驕，生於瘠土而不求，雖有毒草，人不食之，不能爲灾也。禽獸得食則爭，其尤悍鷙者，搏噬踶嚙，無所不至矣。禽獸一飽而止，過而輒忘。人則蠅頭之利，不肯相讓。盈千累萬，不自知止，百年將盡，竟不少休，睚眦之怨，沒身不解，以致相讐相殺，興戈起戎，害遍生民，辜及朽骨。視草木、禽獸之惡，千萬倍矣。似乎荀子之言不爲過。不知天以全副本領予人，原千萬倍於物，所以以不善用之，其機智才力，亦千萬倍於物。且如瓦石，止是供人之用。至草木，則能滋益天和，培助元氣，瓦石不能也。禽獸中，如雞犬之鳴吠，牛馬之致遠，其尤靈者，如蜂蟻、鴻雁之類，草木不及也。至於人，自身而家而國而天下，實能修齊治平，則財成輔相，上下咸若，直至參贊位育，彌綸天地，雖天亦不能限量他。草木、禽獸能之乎？

草木，本在下，末在上。禽獸橫生。惟人，頭向上，如天之圓；足在下，如地之方。淸氣升上，濁氣降下，與天地同。看來有天地，不久便有人。邵康節謂：『天地空閒許多年，始生人物』，未必然。唐、虞去洪荒亦未必太遠。指節可以觀天，掌文可以察地。大抵天地之數，至五而全，《河圖》、《洛

書》，皆以五居中。人手足五指，得天地全數。然大拇指與四指不同，止兩節，又虛而不用。數十二支，不用拇指。中指長，應夏；小指短，應冬；食指、無名指一般，應春、秋。後掌高處，應山起西北；注水於中窪處，必定從食指邊洩去，應澤注東南。至右手方位已變，而西北東南不異。故曰：『天地之性，人爲貴。』禽獸便不如此。

天地生氣無處不到，石蟹在海能走，石燕在洞能飛，出則爲石，此石中所生之禽獸也。汙潦之水，蛆蠓生焉；糞壤之內，蜣蚋化焉。生其中，食其中，便肖其形，便同其性。牛馬草食、穀食，虎狼肉食，不能相兼也。人無不宜，是稟天地之氣全也。氣全者，以其理全也。虎狼之父子，蜂蟻之君臣，何嘗不倍篤於人，而他則不知。以上論命。

李紱《穆堂初稿·原命》 人所以不能爲聖賢者，病在信命不及，以利爲可趨，害爲可避也。利害之心勝，則雖天性之良，聖人之訓，不足以止其趨避之妄，而終身於皇皇戚戚之中。且人之所以不能爲聖賢者，又病在過於信命，以爲命既有定，修德未必獲福，爲惡未必獲禍也。弱者任運無爲，如無舵之舟，而聽其所之。強者如橫流之水，東潰西決，而莫可防遏。弱者欲其自強爲善而不能，強者欲其回心嚮道而亦不能也。是故古來惟成德之士，安於義而不必言命。而欲與溺於嗜慾之人言學，則必使之信命，知趨避之無用，乃可與從事於聖賢之塗，以復其良心。《大雅》所謂無畔援，無歆羨，而後可登於道岸也。又必使之不專於信命，知惠迪之必吉，從逆之必凶，然後可以啓其善念，而禁其逸志。孟子所謂禍福無不自己求之者也。顧命之所以爲命，未能使之深知，則亦未能深信之焉。命之說有二，有有定之命，有無定之命。有定之命，俟之而已，無定之命，立之而已。故君子有俟命之學，有立命之學。何謂有定之命？天以陰陽之氣化生萬物，而人爲最靈，物之命不足論也。於人乎驗之，凡氣有消必有長也，有生必有息也，消長生息互爲乘除，故人之所值，有盛必有衰也，有衰必有盛也。當其盛不能遽使之衰，故曰天將興之，誰能廢之；當其衰不能遽使之盛，故曰天之所廢，不可支也。此命之有定者也。何謂無定之命？天之生人也，有是氣，又有是理。氣有消長，理無消長，氣有生息，理無生息。盛者不遽就衰，而君子不敢不憂其盛；衰者不遽復盛，而君子必有以救其衰也。故曰命也有性焉，君子不謂命也。此命之無定者也。有定之命有四，曰天下之命，曰一國之命，曰一家之命，曰一身之命。天下之盛也，禹、湯、文、武以致治，其衰也，孔子、孟子莫能救之。國之盛也，齊桓、晉文因之以霸，其衰也，公儀子爲相，子柳、子思爲臣，魯之削滋甚。家之盛也，父作而子述，其衰也反是。身之盛也，道之將行也，其衰道之將廢也。此四者，命有定而君子俟之，莫敢怨尤焉。無定之命亦有四。秦併六國，天下甚矣，而仁義不施，則二世而亡。周轍東遷，天下衰矣，而文、武、成、康積德累仁，則數過其歷。吳夫差、越勾踐，國盛矣，務詐力則旋滅。魯、衛之國積衰，而魯秉周禮，衛多君子，雖衰而久存。羈旅之臣，五世其昌，家雖衰可以盛也。欒郤之族，降在皂隸，家雖盛不難衰也。其在身也亦然，作善降之百祥，作不善降之百殃是也。此四者，命無定而君子立之。論理不論氣，故謂性，不謂命也。或謂君相造命，國與天下大權在焉，宜可以立命。若士大夫，一身一家之微，恐理不勝氣，則命亦未易立。嘗見爲善者未必獲福，爲惡者未必獲禍，則立命之說，未可恃歟？曰：此皆僅見未定之命，而未嘗究觀其所積也。積之道，國與天下固然，而身家其易見者也。《易傳》謂，善不積不足以成名，惡不積不足以滅身。又曰積善之家，必有餘慶，積不善之家，必有餘殃。蓋小善小惡不足以轉移氣數，必積焉而後命可轉也。就一身言，或以將降大任而困阨之，以動其心，忍其性，曾益其所不能。或以其惡方茂，則益其疾而奪之鑒。蓋皆未定之命也。就一家言，則固有餘慶餘殃所及，非僅一人之所致者。昔欒武子治晉，國人思之，如甘棠之思召公。故其子桓子貪慾無藝，宜及於難，而賴武之德以沒其身。及懷子改桓之行，修武之德，宜可以免，而罹桓之難，以亡於楚。蓋皆家所積使然耳，烏有不可立之命哉！是故有定之命，則居易以俟之，所以息怨尤；無定之命，則修身以立之，所以扶人極也。今之人徒知命之有定，因以放達任運爲俟命，不知有立命之學，固自棄其可求之福，而無異於不靈之物。其或不知命之有定，又不務修德積善以立命，徒欲以詐力趨利而避害，以求非分之福。此行險徼倖之小人，斷無得福之理。或其命本豐倖而得福，而多此詐力，其本心已失，禍且旋至。此如飲鴆酒以救渴，餐毒脯以救飢，卒於身名俱滅，則尤爲學之士所當深懲而切戒之者也。

劉大櫆《劉大櫆集》卷一《達命》 吾分之所宜然，不容以不盡也，吾爲之；爲之而有不利，勿問之矣。非吾分之所宜然，不可使之加身也，吾必不爲之；不爲之而或有利焉，勿問之矣。

理也者，有定者也；氣也者，無常者也。氣块然迴薄於太虛之中，有陰陽則必有清濁，有清濁則必有善惡，因而鼓之，以爲生物之機，則必有吉凶。陽善之氣，天與人以類相召，不期而相遭；陰惡之氣，天與人以類相召，亦不期而相遭。天未嘗有心也，遭之者或不以其類，而奇零參差不齊之數起矣。故曰非人之所能也。

吾觀攻剽劫奪，不避金鐵之誅，毀肌膚而斷肢體者，皆若有所不獲已。則其所以至此，未嘗不出於天；而天將有以辭之不任受矣。今之人莫不言命，其將謂伯夷不得不廉而盜跖不得不貪邪？使知命者日立於巖牆以俟之，嗚呼，其亦無是理也！

戴震《緒言》卷上　問：《左氏春秋》劉康公曰：『民受天地之中以生，所謂命也。』宋儒言性專屬之理，取證於此。既爲民受以生，則宜曰『所謂性』，然古人不稱性而稱命，何也？

曰：性原於陰陽五行，凡耳目百體之欲，血氣之資以養者，皆由中達外，性爲之本始，而道其所有事也；命卽人心同然之理義，所以限制此者也。古人多言命，後人多言理，異名而同實。耳目百體之所欲，由於性之自然，明於其必然，斯協乎天地之中，以奉爲限制而不敢踰，是故謂之命。命者非他，就性之自然，察之精明之盡，歸於必然，爲一定之限制，是乃自然之極則。若任其自然而流於失，轉喪其自然而非自然也。故歸於必然，適完其自然，如是斯『與天地合其德，鬼神合其吉凶』。故劉子繼之曰：『是以有動作禮義威儀之則，以定命也。能者養之以福，不能者敗以取禍。』夫耳目百體之所欲，血氣之資以養者，生道也，縱欲而不知制之，其不趨於死也幾希。然則民無日不受此以生，所以全其性在是。於古人不稱性而稱命，性之實體原於道之實體愈可見，命卽其實體之無憾無失而已矣。

洪亮吉《卷施閣文甲集》卷一《意言二十篇・命理篇》　人之生，修短窮達有命乎？曰：無有也。修短窮達之有命，聖人爲中材以下之人立訓耳。亦猶釋老造輪回果報之說，豈果有輪回果報乎？曰：無有也。輪回果報之有說，亦釋氏爲下等之人說法耳。何以言修短窮達無命？夫天地之內有人，亦猶人生之內有蟣蝨也。天地之內人無數，人身之內蟣蝨亦無數。夫人身內之蟣蝨，有未成而遭殺者矣，有成之久而遭殺者矣，有不遭殺而自生自滅於緣督縫衽之中者矣，又有湯沐具而死者矣，有澣濯多而死者矣。如謂人之命皆有主者司之，則蟣蝨之命又將誰司之乎？人不能一一司蟣蝨之命，則天亦不能一一司人之命可知矣。或謂人大而蟣蝨小，然由天地視之，則人亦蟣蝨也，蟣蝨亦人也。蟣蝨生富貴者之身，則居於紈綺白穀之內，蟣蝨生貧賤者之身，則集於鶉衣百結之中，不得謂居於紈綺白穀者蟣蝨之命當富貴也，居鶉衣百結之中者蟣蝨之命當貧賤也。吾鄉有蟣蝨多而性卞急者，舉衣而投之火。夫舉衣而投之火，則無不死之數矣，是豈蟣蝨之命同如此乎？是亦猶秦卒之坑新安，趙卒之坑長平，歷陽之縣、泗州之城一日而化爲湖之類也。蟣蝨無命，人安得有命？然中材以下不以命之說拘之，則囂然妄作矣，亦猶至愚之人不以輪回果報之說怵之，則爲惡不知何底矣。吾故曰：中人以下不可不信命，是聖人垂戒之苦心也，亦猶至愚之人不可不信輪回果報，亦釋氏爲下等人說法之苦心也，亦卽釋氏所恃以不廢之一術也。

焦循《雕菰樓集》卷九《知命解上》　子夏述孔子之言曰：死生有命。孟子曰：是故知命者，不立乎巖牆之下。二說以相反，實相通也。凡死生窮達，屬於天者爲命，不屬於天者則非命。故曰：莫非命也，順受其正，莫之言無也。無者，禁戒之詞，謂無使非命而死也。厭於巖牆而死，與桎梏而死，皆爲非命。故曰：桎梏而死者，非正命也。死生有命，正謂不可死於非命。顏子三十二而終，此受於天之命也，不可強者也。雖大賢如顏子，不能改殀爲壽，所謂殀壽不貳，修身以俟是也。若爲牆所厭，則是不自愼，而自折其軀體，非命也。子畏於匡，顏淵後，子曰：吾以汝爲死矣。顏淵曰：子在，回何敢死？曾點使曾參，過期而不至，人皆見曾點曰：無乃畏邪？曾點曰：彼雖畏，我存，夫安敢畏？見《呂氏春秋・勸學篇》。死於畏猶死於厭。見檀弓顏曾不敢死於畏，卽孟子不立巖牆之下之意也，已可轉移趨辟者也。若顏子三十二而終，則不可轉移趨辟者也。不可轉移趨辟者，命也。是故命宜死而營謀以得生，命宜窮而營謀以得達，非知命也。命可以不死，而自致於死，命可以不窮，而自致於窮，亦非知命也。舉一概而皆委之於命，是爲不知命。

又《知命解下》　聖人在尊位，君天下，則可造天下之命，君一國，則可造一國之命，故自王侯以至令長，皆有以司人之命。孔子不能得位，則道不行，而天下之命不能造。故云：道之將行也與，命也。道之將廢也與，命也。孟子以仁之於父子，義之於君臣，禮之於賓主，智之於賢者，聖人之於天道，

與口鼻耳目四體，同指爲命。天下之飢命在稷，天下之溺命在禹，此口鼻耳目之命也。逸居無教，則近禽獸。勞來匡直，命在司徒，此仁義禮智天道之命也。百姓之飢寒囿於命，君子造命，使之不飢不寒，皆有以遂其生。百姓之愚不肖囿於命，君子造命，使之不愚不肖，皆有以育其德。於是天下之命，自聖人而造。惟聖人不得位，則不特民之生無以遂，卽己之生亦待人而後遂。故味色聲臭安佚，聽之於命，不苟得，不妄求，不以爲性也，是知命也。聖人不得位，民之德無以育，而己之德則不必待人而後育。故庸行之謹，庸言之信，率之於性，而不聽之於命也，是知命也。聖人以己之命聽諸天，以天下之命任諸己，故栖栖皇皇，不肯與沮溺、荷蕢同其辟世。聖人於天道，不謂命也。孔子五十而知天命，知，卽知此命也。又曰：不知命，無以爲君子也。君子者，長人者也，能造命則仁矣。故曰：禮仁足以長人，視百姓之飢寒，不能拯之衽席，視百姓之愚不肖，不能開其習俗，付之無可如何，是不知命。不知命，故無以爲君子。易傳曰：樂天知命，故不憂。樂天者保天下，保天下，則溺由己溺，飢由己飢，各正性命，保合太和矣。如是爲樂天，卽如是爲知命。第以守窮任運爲知命，非孔子之所云知命也。

龔自珍《龔自珍全集》第一輯《壬癸之際胎觀第六》 有域外之言，有域中之言，域外之言有例，域中之言有例。有以天爲極，以命爲的；有不以天爲極，不以命爲的。域外之言，善不善報於而身，歷萬生死而身彌存；域中之言，死可以休矣，善不善報於而胤一本『胤』作『允』。孫。是故夫有尺土之氓，則立宗爲先，及其有天下，師彼農夫，謂將以傳福祿於後昆。嗚呼！既報之後身，又祿之身後，不亦勸乎？既報之於後身，又芟刈其身後，不亦傷乎？是故大人毋辨、毋惑、毋眩瞀，而惟爲善之是堅。大人之所難言者三：大憂不正言，大患不正言，大恨不正言。憂無故比，患無故例，仇無故誅，恨無故門，言無故家。《定盦續集》。

性情

李光地《榕村續語録》卷一七《性命》 命不專以五福、六極等爲命，孟子以『仁於父子』云云爲命，方說得盡。自記。

天命之性，卽天地之性也。在造化繼善上看，最明白。在人物，則總屬氣質矣，所謂『纔說性，便已不是性矣』。自記。

朱子云：『仁者，愛之理；愛者，仁之用。』不如云：『愛者，仁之情；仁者，愛之性。』自記。

『安土』，公也；『能愛』，愛也。『安土』在『敦仁』之前，『能愛』在『敦仁』之後。細分之，公而以人體之則爲仁，恕又從公而出，仁又從愛而生。自記。

朱子云：『飲食，天理也；要求美味，人欲也。』只如此分別，人心、道心截然。自記。

《中庸》言『喜、怒、哀、樂』，《禮運》又言『喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲』，此處須以《中庸》爲主，而以《禮運》之言參之。蓋喜屬春，樂屬夏，怒屬秋，憂屬冬，一如仁、義、禮、智與元、亨、利、貞之配，前賢既有定論矣。然樂之中便藏欲，憂之中便藏懼，懼與欲二者，便是人鬼關頭，升天入地門戶。故憂之後繼以喜者，恐致福也；樂之後繼以怒者，欲敗度也。《中庸》戒謹恐懼，便是教人內懼以存誠；必愼其獨，便是教人防欲以克己。故朱子一則曰：『存天理之本然』，一則曰：『遏人欲於將萌』，有見於此也。此二情者，所繫最大，所趨懸隔。懼雖不中節，而不中不遠矣；欲雖或中節，流於過惡一間耳。《中庸》所以不列之情，而特於用功處提出，教人作心地工夫，嗚呼至矣！自記。

又《榕村語録》卷二五《性命》 性有仁、義、禮、智，發則爲惻隱、羞惡、辭讓、是非。情亦然，愛欲惡懼，其根也，發則爲喜怒哀樂。愛發爲喜，欲發爲樂，惡發爲怒，懼發爲哀。言七情者，除卻『樂』字耳，以配元亨利貞，春夏秋冬，循環不已，無非是者。喜尚無弊，到得樂，便手舞足蹈，易至於過。樂與怒不相涉，何以樂必變怒？但看樂之時，心滿意足，氣易驕盈，覺得少不如意，便不快活。無論不當怒而怒，就是怒得有理，然忍著不怒何妨？試問此時設在患難中，亦有此盛氣否？怒之後如何轉爲哀？凡怒過未有不悔者，如漢武窮兵黷武，天下困苦，晚年輪臺之詔，何其哀切！至哀便有好消息來，蓋隆冬閉塞時，春意已萌動矣。由喜至樂，由怒至哀，皆不妨，最是由樂至怒這一節不好。歸根復命，總在一『懼』字，『懼』貫始終便都好。一部《易經》，全以『懼』字爲用神，爲丹頭，以『懼』始，以『懼』終，而每爻皆有當爻之位的道理。懼，誠也；爻位，明也。以誠貫明，易道也。

情之發，有有次第的，有隨感而發的。有次第者，如元亨利貞；隨感而發者，如水火金木。所謂其發之也仁，其裁之也義，其行之也中，其處之也正，分明是有次第。然卽其隨感而發者，惻隱是初動的，辭讓是著見的，羞惡是收轉的，是非是包藏的。雖因事迭見，而亦未嘗無次第也。自記

惻隱、辭讓、羞惡、是非，與喜怒哀樂，皆情也。惻隱便是喜之正氣，辭讓便是樂之正氣，羞惡便是怒之正氣，是非便是憂之正氣。憂又有惻隱意，蓋北方原有二氣，人能憂則惻隱之心生矣。自記

喜怒哀樂，固以『懼』字爲丹頭，又想土寄旺於四時，喜怒哀樂，應有一『平』字象土。天道之變，以漸而至，春至夏，夏至秋，秋至冬，無今日大熱，明日大寒之事。畢竟以漸而變，是平也。寅卯辰，辰爲土；巳午未，未爲土；申酉戌，戌爲土；亥子丑，丑爲土。土氣沖和，和平下來，漸漸而變。喜至樂，怒至哀，尚以類相從，其勢順。惟樂變怒，哀變喜，若太驟。故營陽王哀樂過人，其哭之慘戚，便哀感行路，方退而歡笑如常。朱子謂是『不恒其德』。孔子是日哭則不歌，正是此意。當其樂，樂得平些，移時怒，怒亦輕些，此理勢之必然。懼與平亦有分別，懼剛而平柔，懼清而平濁。懼屬智、屬水，平屬信、屬土。平是轉灣處，懼是起頭處，天不可說懼，『健』字便是懼。喜變樂，怒變哀，固須平，樂變怒，哀變喜，尤須平。四時如此，五行亦如此。金生水，木生火，可不用土。水生木，離土不得。火生土，土生金，必用土纔生出金來。汝楫說：『平卽思也，《洪範》配土。』先生大以爲然。

虛齋《蒙引》中，畫喜怒哀樂，中間著個『思』字，甚好。總是收轉念頭，無處放心。便是聖人希天，都離不了此意。

喜怒哀樂歸到仁義禮智，便無弊。以仁喜，以禮樂，以義怒，以智哀，有何弊病？喜怒哀樂通乎仁義禮智，又通乎元亨利貞，便達天德。下驗之吉凶悔吝，人道無餘矣。問：『《中庸》自喜怒哀樂起，直到位育，正是此意。』曰：『然。』

聖人之心，喜怒哀懼都有，但中節耳。如子畏於匡、莞爾而笑、無君皇皇、微服過宋之類。呂原明在太學，因胡安定見伊川《顏子好學論》，曰：『眞儒出矣。』遂首先禮拜伊川。後來卻學佛，一日馬行壞橋，墮水幾死，及起，卻自咎曰：『墮橋便墮橋，何爲心動？』從此便在這上頭加工。這便異端，不是吾儒正道。問：『使孟子際此，亦動心否？』曰：『不動便是告子矣。孟子死心塌地服孔子，就在「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速」這幾個「則」字，終身摹倣不能到。』

怒最易發而難制，只是理不明，若明白時，自然有節。天下事只要明白。貞下起元，先有智而後有仁，若是智不足，便仁也差了。

怒後卽自己不悔，勢亦必歸到哀上來，此天地陰陽自然之理。倘用別的來接，接不上。果接之以喜樂，這就窮了，有死之道。

無憂患時作憂患想，亦可以忘怒。問：『程子只說觀理之是非，倘理當怒者自然該怒，何爲又想憂患以平之？』曰：『先要忘了，纔會隨事觀理。謂之忘怒，是怒已平了，是土。怒之發也如火，於時自加一段收斂退藏之意，便是以水濟火。以水濟火，則怒忘矣。但看水一澄便有泥，火一撲滅便有灰，皆成土。』汝楫云：『「懲窒」二字是訣。』曰：『又以明爲主，看破他的機關，懲窒亦易爲力。』

天道元亨利貞，賦而爲仁義禮智，發而爲喜怒哀樂，著事爲吉吝凶悔，成效爲治盛亂衰，皆相配。喜樂怒哀發見於外，卻是愛欲惡懼爲之根。不愛何喜？不欲何樂？不惡何怒？不懼何哀？哀卽憂也。大概喜、哀無甚病，病全在樂、怒上。樂便驕滿，驕滿易生怒。到得哀，便有向好消息。『懼』字是回斡造化的金丹，喜樂怒時，能懼便不過，懼便是『禮儀三百，威儀三千』之根，懼便有和樂生。所以程子云：『肅則雍。』人君遇水旱兵荒則懼，然必無事時，從心中發出大懼方好。凡人遇事，精神散亂，粗厲浮動，便不中用。惟懼，便思量處之之道，至主意定，則不爲他端所惑矣。終日欽欽，若對大敵，到得金鼓齊鳴，決幾兩陣，卻意思安閒，如不欲戰。治亂都是天運，然亦不容無別。治由乎天而成乎人，亂由乎人而成乎天。天無不治之理，推其根由乎天，而經綸締造以成之，則治矣。情欲利害，推其根由乎人，人事壞，天感之而沴氣作，夭札災厲至，則亂矣。懼者致治保邦之要，聖人諄切言之，道理要緊處原無多，聖人丹頭在此。佛爲『轉輪王』，以心轉乾坤也，懼卽是轉輪法。凡看人亦當以此爲訣，其人無故知所惕懼，或有所觸而警動非常，便是爲善之人，有道之器。

元亨利貞，配春夏秋冬、仁義禮智、喜怒哀樂、吉凶悔吝，前人原如此說，至配禮樂兵刑，而七情中又添出『樂』字爲八，是某方如此說。禮所以飾喜，樂所以飾樂，兵出於怒，所謂『一怒而安天下之民』。刑歸於哀，所謂『哀矜欽

恤』。內有愛，外始有喜；內有欲，外始有樂；內有惡，外始有怒；內有懼，外始有哀。聖人說顏子好學，卻說『不遷怒』。程子《定性書》，亦云『忘怒』、『觀理』。蓋喜樂，治之象；怒哀，則亂之象。故聖賢於此兢兢。然根源卻不在怒，而在樂變怒上。當樂之時，便要留意也，丹頭卻在『懼』字。當樂之時，便提醒，一提醒，自然不過。由喜而樂，由樂而怒，由怒而哀，由哀而復喜，其過度處皆用思，所謂『土寄旺於四時』也。學者用工，卻在喜怒哀樂上，喜樂怒哀治，而天下平矣。『天地位，萬物育』，不是空話，是實事。老吾老，幼吾幼，以及人之老幼；一怒而安天下之民；哀矜鰥寡；樂以天下；何嘗不是實事，不單是空講道理。每年勾囚，但看成案，都是樂與怒上死的，鬬毆讐謀也，盜劫淫欲也，不曾有喜與哀便致極刑者。邵子《皇極經世》，遇物皆成四片，卻不曾如此配得。以上論情。

戴震《緒言》卷中　問：孟子答公都子曰：『乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。若夫爲不善，非才之罪也。』朱子曰：『情者，性之動也。人之情，本但可以爲善而不可以爲惡，則性之本善可知矣。』『性既善，則才亦善；人之爲不善，乃物欲陷溺而然，非其才之罪也。』又曰：『惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也；仁義禮智，性也。心統性情者也，因其情之發而性之本然可得而見。』考之程子，言『形既生矣，外物觸其情而動於中矣，其中動而七情出焉，曰喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲；情既熾而益蕩，其性鑿矣』。程、朱雖云性卽理，而於情則不能專屬之理。且喜怒哀樂之爲情，夫人而知之也，惻隱、羞惡、恭敬，是非之心之爲情，非夫人而知之者也。公都子問性列三說之與孟子言性善異者，乃舍性而論情，偏舉情之發於善者爲證，苟或舉感而動於惡之情以相難，然後轉一說曰，『此情之根諸氣質者』，何如分明語公都子三說皆氣質而非性？況程、朱之說，誤以孟子言性爲專屬之理，而覺不及氣質，立說不備，故言氣質之性以補孟子之略，陳器之云：『識氣質之性，善惡各有着落，不然，則惡從何處生？孟子專說義理之性，專說義理，則惡無所歸，是論性不論氣，孟子之說爲未備；專說氣稟，則善爲無別，是論氣不論性，諸子之論所以不明夫本也。程子兼氣質論性。』吳幼清云：『孟子道性善，是就氣質中挑出其本然之理而言，然不曾分別性之所以有不善者，因氣質之有濁惡而污壞其性也，故雖與告子言，而終不足以解告子之惑。至今人讀《孟子》，亦見其未有折倒告子而使之心服也。』又以才無不善爲未密，程子言：『才稟於氣，氣有清濁，稟其清者爲賢，稟其濁者爲愚。』朱子引之而云：『程子此說才字，與《孟子》本文小異。蓋孟子專指其發於性者言之，故以爲才無不善；程子專指其稟於氣者言之，則人之才固有昏明強弱之不同矣。二說雖殊，各有所當，然以事理考之，程子爲密。』終爲之說曰：『氣質所稟，雖有不善，而不害性之本善。』夫其所謂『性之本善』者，在程、朱之說，乃追溯於人物未生時可謂之理，未可名爲性，及在人曰性，已有氣質所稟之不善，於『有性不善』終難置辯。宋儒言性，至《孟子》此章尤不可通。然《孟子》之文，曰情，曰才，曰心，何不舉性答之？

曰：惻隱、羞惡、恭敬、是非之心，孟子謂之心，不謂之情。心能辨是非，所以能辨者智也；智由於德性，故爲心之能而稱是非之心。心則形氣之主也，屬之材者也，惻隱、羞惡、恭敬、辭讓之由於德性而生於心亦然。以人譬之器，材則其器之質也，分於陰陽五行而成性各殊，猶之取於木以爲器，則其器木也，取於金以爲器，則其器金也。此以類別者也，品物之不同如是矣。從而察之，木與金之質，其精良與否，其爲器也，一如乎所取之木，所取之金。故材之美惡，於性無所增，亦無所損。夫木與金之爲器，成而不變者也，人又進乎是。自聖人至於凡民，其等差凡幾。或疑人之材非盡精良矣，而不然也。人雖有等差之不齊，無非精良之屬也。孟子言『聖人與我同類』，又言『犬馬之不與我同類』，是孟子就人之材之美斷其性善明矣。材與性之名，一爲體質，一爲本始，所指各殊，而可卽材之美惡以知其性，材於性無所增損故也。孟子言『非才之罪』，因舉惻隱、羞惡、恭敬、是非之心，以見人之材之美，屬之材不屬之情亦明矣。首云『乃若其情』，非性情之情也。情，猶素也，實也。孟子不又云乎：『人見其禽獸也，而以爲未嘗有才焉，是豈人之情也哉！』此云『乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也』，『情』字『以爲』字皆與彼同，『其』字指『性』而言。公都子兩引『或曰』之說，則孟子下兩章一曰『陷溺其心』，一曰『放其良心』，正推原其不善之故，『非天之降才爾殊也』。宋儒以不善歸氣稟，孟子所謂性，所謂才，俱指氣稟，指其稟受之全曰性，指其體質之全曰才。稟受之全，無可據以爲言。如桃杏之性，含於核中之仁，其香色臭味，無一或闕，而無可見；及其萌芽甲坼，根幹枝葉，桃與杏各殊；由是爲華爲實，香色臭味，無不區以別者，雖性則然，皆據材言之耳。成是性斯爲是材，人之性善，故材亦美。孟子所謂善者，初非無等差之善，自聖人至於凡民，其等差凡幾，則其氣稟固不齊，豈得謂非性有不同？然存乎人者，皆有仁義之心，其趨於善也利，而趨於不善也逆其性而不利，所謂『人無有不善，

水無有不下』，善乃人之性，下乃水之性也。所謂『故者以利爲本』，出於利乃性之本然也，順而非逆，是以利也。然則性雖有不同，論其善亦有差等，其可斷之曰善則無疑。故孟子於性，本以爲善，而此曰『則可以爲善矣』，『可』之爲言，因性有不同而斷其善，則未見不可也。下云『乃所謂善也』，對上『今曰性善』之文言，非不分等差也。繼之曰『若夫爲不善，非才之罪也』，爲，猶成也，卒之成爲不善者，陷溺其心，放其良心，至於梏亡之盡，違禽獸不遠者也。不曰非性之罪而曰非才之罪，就本始言之曰性，就體質言之曰材，其往往不善，未有非陷溺使然，善失其養，消之至盡，乃成不善。凡且晝之爲梏亡其天性者，由才受陷溺，不可謂性受陷溺，故『罪』字不可加於性。究之陷溺其心者，『非天之降才爾殊』，故曰『非才之罪』。人苟自思充其固有之善，盡其才之能，皆可至於聖人。觀此，則孟子所謂善，非無等差之善，即孔子所云『相近』；孟子所謂『苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消』，所謂『求則得之，舍則失之，或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也』，即孔子所云『習相遠』；孟子所謂『梏之反覆』，『違禽獸不遠』，即孔子所云『下愚之不移』。宋儒未審其文義，遂彼此閡隔。倘如宋儒以性專屬之理，而云『纔說性時便已不是性也』，云『人生以後，此理已墮在形氣之中，不全是性之本體矣』。以孟子言，性於陷溺梏亡之後，人見其不善，猶曰『非才之罪』；若宋儒於天之降才即罪才也，分性與才爲二，本異於孟子，豈獨才之一字哉！

問：天下古今之人，其材各有所近。大致近於純者，慈惠忠信，謹厚和平，見善則從而恥不善；近於清者，明達廣大，不惑於疑似，不滯於習聞，其取善去不善亦易。此或不能相兼，皆材之美者也。材雖美，猶往往不能無偏私。周子言性曰：『剛：善爲義，爲直，爲斷，爲嚴毅，爲幹固；惡爲猛，爲隘，爲強梁。柔：善爲慈，爲順，爲巽；惡爲懦弱，爲無斷，爲邪佞。』而以『聖人然後協於中』，此亦就材見之而明舉其惡，雖孟子所謂善非無等差之善，豈如周子所謂惡者亦得謂之善歟？

曰：此偏私之害，不可以罪材，尤不可以言性。『孟子道性善』，成是性斯爲是材，性善則材亦美，然非無偏私之爲善爲美也。人之初生，不食則死；人之幼稚，不學則愚；食以養其生，充之使長；學以養其良，充之至於聖人；其故一也。材雖美，譬之良玉，成器而寶之，氣澤日親，久能發其光，可寶加乎其前矣；剝之蝕之，委棄不惜，久且傷壞無色，可寶減乎其前矣。又譬之人物之生，皆不病也，其後百病交侵，若生而善病者。或感於外而病，或受損於內身之陰陽五氣勝負而病，指其病則皆發乎其體，而曰天與以多病之體，不可也。如周子所稱猛隘、強梁、懦弱、無斷、邪佞，是摘其材之病也；材雖美，失其養則然。孟子豈未言其故哉？因於失養，不可以是言人之材也。夫言材猶不可，況以是言性乎！

黃式三《儆居集》經說二《七情六情說》 禮之《禮運》，言人之七情：喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲。《春秋》昭公二十五年，《左傳》言六志，曰喜、怒、哀、樂、好、惡。《白虎通》言六情，與《左傳》同。好惡即愛惡也，樂即欲也，未得爲欲，已得爲樂，通言之則一也。不言懼者，君子有懼有不懼，《傳》所略也。《禮・中庸》言喜、怒、哀、樂，不言好惡。董子《繁露・陽尊陰卑》篇云：『喜氣爲暖而當春，怒氣爲清而當秋，樂氣爲太陽而當夏，哀氣爲太陰而當冬。』是喜、怒、哀、樂配四時也。其《王道通三》篇則又云：『好惡喜怒，乃天之春夏秋冬也。』尋繹董子之意，哀出於惡，有所惡而莫卻則爲哀。樂出於好，有所好而能遂則爲樂，是哀樂與好惡二而一也。又以董子之言例推之，喜出於好，喜有施舍。怒出於惡，怒有戰鬥，則喜怒與好惡亦二而一也。然則，喜怒哀樂，皆好惡之所以運用也，猶四時之有中央也。《大學》言致知，因其心之所不知好、不知惡，而致之使知。誠意者，誠其心所已知之好惡。正心者，正其所好惡；絜矩者，所行能同天下之好惡，言好惡而喜怒哀樂在其中矣。《白虎通》曰：『喜在西方，怒在東方，好在北方，惡在南方。』此義見《漢書・翼奉傳》，星家之別一說也。《素問》肝在志爲怒，心在志爲喜，脾在志爲思，肺在志爲憂，腎在志爲恐，醫家之別一說也。

孫奇逢《夏峰先生集》卷一四《語錄》 問世界多缺陷，人情多苦趣，不知如何方是圓滿，方得快樂。曰，若求無缺陷之時，天地有所不能，時有窮通，歲有豐儉，身有老少，隨緣順應，不作非分之想，任世界之缺陷，而我不見有缺陷也。人見爲苦趣，而我不見爲苦趣也，如斯而已矣。

性　善

王夫之《張子正蒙注》卷四《中正篇》 ○善人云者，志於仁而未致

其學，能無惡而已，「君子名之必可言也」如是。

學，謂窮理精義以盡性之功，名之曰善人，則其實也。無惡之謂善。

○善人，欲仁而未致其學者也。欲仁，故雖不踐成法，亦不陷於惡，有諸己也。

仁者心之安，心所不安則不欲，故不陷於惡。鄉原則踐成法以自文，而不恤其心之安，故自以爲善者皆惡人，雖欲之相似而實相反。

「不入於室」由不學，故無自而入聖人之室也。

善人而學，則洗心藏密而入聖人之室矣，聖非不可學而至也。

○惡不仁，故不善未嘗不知；

惡之誠則知之明，不善當前而與己相拂，如惡惡臭，過前而即知之。

徒好仁而不惡不仁，則習不察，行不著。

未嘗取不仁之惡而決擇之，則或見爲當然，狎習之而不知惡。故窮異端之妄，必知其不仁之所在，然後別天理之幾微；不然，且有如游、謝諸子暗淫於其說者矣。司馬君實好善篤而惡惡未精，故蘇子瞻與游而不知擇。道雖廣而義不得不嚴，君子所以反經而消邪慝也。

是故徒善未必盡義，徒是未必盡仁；

徒欲善而不辨其惡以去之，則義有所不正；徒行其是而不防是之或非，則仁有所不純。

「好仁而惡不仁」，然後盡仁義之道。

嚴以拒不仁而辨之於微，然後所好者純粹以精之理行，習之似是而非者不能亂也。故坤之初六，履霜而辨堅冰之至。荀彧唯不知此，是以陷於亂臣賊子之黨而不自知。

○「篤信好學」；篤信不好學，不越爲善人信士而已。

越，過也。學以充實其所以然之理，作聖之功也。○此節舊連下章，傳寫之譌，今別之。

○「好德如好色」，好仁爲甚矣。

求必得也。

「見過而內自訟」，「惡不仁而不使加乎其身」，惡不仁爲甚矣。

不容有纖芥之留也。

學者不如是不足以成身，

成身者，卓然成位乎中，直方剛大而無媿怍於天人也。

故孔子未見其人，必歎曰「已矣乎」，思之甚也。

君子之好惡用諸己，小人之好惡用諸物，涵泳孔子之言而重歎之，張子之學所爲壁立千仞，而不假人以游泆之便。先儒或病其已迫，乃誠僞之分，善惡之介，必如此謹嚴而後可與立。彼託於春風沂水之狂而陶然自遂者，未足以開來學，立人道也。

李顒《二曲集》卷四《靖江語要》 問：『性善之說，諸家紛紛，敢質諸先生？』先生曰：『子七歲時，早已念過「定說」矣，何又疑？』曰：『某七歲時所念者，不過是《三字經》，何曾見「定說」？』先生曰：『《三字經》開章第一句，便云「人之初，性本善」，此非「定說」乎！』曰：『《三字經》雖有此言，然「性本善」之說，終覺茫然。』先生曰：『其未發也，冲漠無朕，萬善同涵；發而見於外也，惻隱、羞惡、辭讓、是非之端，隨感而現，一一不待學而知，不待慮而能。此非性之本善而何？』『然則，夫子謂「相近」何也？』先生曰：『性本不可以近遠論。相近者，就稟質而言也，性雖無不善，而稟質有純駁。其純者，清明融粹，於本原之善，毫無蔽昧；駁則拘於形氣之私，於是乎發於外者，有善有不善矣。然雖或有不善，其於本然之初，猶爲相近。逮牽於情感，移於時勢，展轉反覆，不啻倍蓰，人以其倍蓰也，遂疑有生之初便有不善，誤矣！』曰：『近有講學者，專主性善，言及於氣質，便以爲非，然乎？』先生曰：『言性而舍氣質，則所謂性者，何附？所謂性善者，何從而見？如眼之視，此氣也，而視必明，乃性之善；耳之聽，此氣也，而聽必聰，乃性之善；手之執，此氣也，而手必恭，乃性之善；足之運，此氣也，而足必重，乃性之善；以至於百凡應感，皆氣也，應感而咸盡其道，非性之本善而能之乎？若無此氣，性雖善，亦何從見其善也。善乎程子之言性也，曰：「論性不論氣則不備，論氣不論性則不全」。此紛紛之折衷也。』曰：『陽明「無善無惡」之旨，諸儒終不謂然，何也？』先生曰：『此諸儒文字之見，學不洞其大也。所見者形而下，其形而上者，原未之深契也。性本冲漠無朕，不可以「善」言。凡言「善」者，皆就其「繼之者」而名也。若論「無聲無臭」之本，「善」猶不可以強名，況「惡」乎！故「無善之善，乃爲至善，有意爲善，雖善亦私」。此陽明立言之本意也。』

又卷一八《答朱字綠書》 承手翰，匪但悉謙冲之度，兼稔姿秉之諒

直，夙昔問學之精勤。閱未終幅，欣慰無既。亟呼門人子弟讀之，亦無不交口歎賞，甚矣！門下之善學也。陳公甫先生曰：『疑者進道之階，大疑則大進，小疑則小進。』古聖賢望道未見之心，欲從末由之意，亦只是善用其疑，故卒造絕詣耳。門下善疑善問如是，由此推而廣之，勉勉不已，德業之進也可量哉！小兒前者歸，稱述丰標，極爲聲百得友喜，茲述心曲，更爲吾道得人慶矣。健羨之私，胡可喻也？承問云云，門下不鄙不佞，藹然以骨肉道誼相視，不佞忍自外耶！用竭固陋，以應嘉命，惟高明自取，酌而教示之。

門下來書累幅，大意則謂：人性至善，徹乎終始，不佞《學髓》之圖最上渾淪一圈，同陽明『無善惡』之旨，不免流於『性無善無不善』之說，而異乎周子『無極而太極』之義；圈下善惡對峙，同陽明『有善有惡意之動』，不免流於『有性善、有性不善』，『性可以爲善、可以爲不善』之說，而異乎『秉彝恆性』、『率性謂道』、『人性皆善』之旨。其『有意爲善，雖善亦私』之疑，則總之與此疑，異條而同本也。蓋其根起於疑陽明之言類告子之說，故因而疑不佞之圖同陽明之旨。然則門下之疑不佞《學髓》，非苟然也，疑陽明也。不佞又何必一一爲鄙圖分疏乎，亦爲釋陽明之疑而已。陽明之是非明，即不佞之圖說明也。

門下謂『無善而至善存』是也。而疑陽明剗卻『至善』二字，獨不思心之本體，本至善乎，即至善乎？孟子道性善，而《魚我所欲章》，則指爲本心，『心體』即本心也。本心者，『道心』之謂也。『道心』即善性也，但異其名稱耳。周子謂『無極而太極』，陽明謂『無善無惡心之體』，其言異，其旨一也。『無極而太極』之說無可疑，則『無善無惡心之體』亦猶是矣；知乎陽明之旨同乎周子，則知夫『無善無惡』之旨異乎告子矣。且性至善也，而明道則曰：『人生而靜以上不容說，纔說性，便已不是性也。』夫說性便不是性，則人爲之善惡不可爲『心體』明矣。人爲之善惡不可爲『心體』，則『無善無惡』即至善之『心體』，何必更增『至善』字於句內，而後知其爲至善乎？而《學髓》渾淪一圈，又何殊於《太極圖》之渾淪一圈乎？

門下謂『善徹終始』是也，獨不思感於物，動於意，而遂有善不善乎；謂『善與惡非對峙』是也，獨不思氣拘物蔽而意之動，遂有善有惡乎？有善無不善者，性也；拘於氣，蔽於物，而不能無不善者，情也。情本乎性，性無不善，故善與惡不可對也；情不能不拘於氣而蔽於習，故性雖善，而情不能無善不善也。意者，情之動也，猶之人性皆善，則宜皆爲君子；而世卒不能無小人者，則氣拘而物蔽之也。故小人與君子，同一善性，原不可對峙，氣拘而物蔽之後，則亦遂從其分途，而對稱之爲君子、小人而已。『六經』、『四書』之以小人君子、善惡、邪正、是非對稱者，皆是義也，猶之水清而卒不能不清濁並有也，鏡明而卒不能不明暗並有也，一氣而卒不能不陰陽並有也。『繼善成性』，『秉懿帝則』，及孔孟之言，言乎天命本然之初，有善有惡；言乎意動於氣拘物蔽之後，本不相戾也。大抵門下所疑，皆爲護持一『善』字，惟恐『無善無惡』之說流於莽蕩，即惟恐鄙圖之渾淪一圈，類於『無善無惡』。甚盛心也，而未及思夫『心體』即『至善』也，而未及思夫《學髓》之渾淪一圈，即《太極圖》之渾淪一圈也。《太極圖》渾淪一圈，不患其遺『太極』；《學髓圖》渾淪一圈，亦可知初非遺『至善』矣。抑惟恐『有善有惡』之涉於對峙，即惟恐鄙圖之善惡分路有背乎『繼善成性』之旨。意良美也，而未及思『有善有惡』從乎意動之後而言，而非言乎本然之性眞有此對峙也，而未及思夫鄙圖之善惡兩行，亦指乎意動之後也。

『有意爲善，雖善亦私』，正恐僞儒義襲而取，不本諸心體之自然，不率諸性分之固有，如五霸之假。南軒有所爲而爲之意，豈謂善不可以立意爲乎？所謂前輩苦心救弊之言也。芒硝、大黃，峻於參朮，而當其證之宜用，則良醫違衆議而用之。孟子之『勿正』，程子之『不須防撿操存』，皆是意也，豈獨象山哉！善學者，以意逆志，執其詞則『周餘黎民』，眞周果無遺民矣。且門下既知『無善』之爲『至善』，又胡爲疑於『有意爲善，雖善亦私』之說乎？

衰病中，言多未融，不知高明果以爲然否？朋友辨學，期於相長相益，不以苟讓爲貴。如有未安，不厭反覆。外有《答洪洞范彪西公書》，與此書互可發明，漫錄一往，前疑或可釋然矣。臨池神馳不既。

又卷四一《孟子・滕文公》　人性本善，孟子『道性善』，道其所本然而已。聖如堯舜，亦不過率性而行，不失其本然而已矣，非於本然之外有所增加也。人能率性而行，不失本然，人皆可以爲堯舜。

『乍見孺子入井，皆有怵惕惻隱之心』，此良心發現處。良心即善也，非由學而然，非擬議而然，非性善而何？故『性善』之旨明，而千聖之統明矣，所以開萬世之蒙，而定萬世論性之準者，端在於斯。周、程、張、朱相繼闡繹，顧涇陽《小心齋劄記》馮少墟《辨學錄》拳拳申明，至當歸一，確不可易。學

人誠潛心從事，然後知告子『無善無不善』及荀、楊、韓一偏之見，俱屬夢說。

顏元《顏元集・附録・同人語》 上谷石卿張氏曰：『性卽是氣質底性，堯、舜底氣質便有堯、舜底性，呆獃底氣質便有呆獃的性，而究不可謂性惡。』

又曰：『人性無二，不可從宋儒分天地之性、氣質之性。』

先生賜教，在未著《存性》前。惜當時方執程、朱之見，與之反覆辯難。及喪中悟性，始思先生言性眞確，期服闋入郡相質，而先生竟捐館矣！嗚呼！安得復如先生者而與之言性哉！

督亢介祺王氏曰：『氣質卽是這身子。不成孩提之童性善，身子偏有不善。』

又曰：『天生人來，渾脫是個善。』

又曰：『氣質天命，分二不得。』

戴震《緒言》卷上 問：禽獸各以類區別其性各不同，而孟子道性善，但言『人之異於禽獸』，於禽獸則概舉之。獨人之性善，其故安在？

曰：耳目鼻口之官各有所司，而心獨無所司，心之官統主乎上以使之，此凡血氣之屬皆然。其心能知覺，皆懷生畏死，因而趨利避害，凡血氣之屬所同也，雖有不同，不過於此有明闇耳。就其明闇以制可否，不出乎懷生畏死者，物也。人之異於禽獸不在是。禽獸知母而不知父，限於知覺也；然愛其生之者及愛其所生，與雌雄牝牡之相愛，同類之不相噬，習處之不相齧，進夫懷生畏死矣。一私於身，一及於身之所親，皆仁之屬也。私於身者，仁其身也；及於身之所親者，仁其所親也；本天地生生之德發夫自然有如是。人之異於禽獸亦不在是。告子曰：『食色，性也；仁，內也，非外也。』卽其『生之謂性』之說，同人於犬牛而不察其殊也。彼以自然者爲性使之然，以義爲非自然，轉制其自然，使之強而相從。老聃、莊周、告子及釋氏，皆不出乎以自然爲宗，惑於其說者，以自然直與天地相似，更無容他求，遂謂爲道之至高。宋之陸子靜、明之王文成及才質過人者，多蔽於此。孟子何嘗以自然者非性使之然哉？以義亦出於自然也，故曰：『惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；辭讓之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。』孟子之言乎自然，異於告子之言乎自然，蓋自然而歸於必然。必然者，不易之則也，非制其自然使之強而相從也。天下自然而無失者，其惟聖人乎！孔子言『從心所欲不踰矩』，『從心所欲』者，自然也；『不踰距』者，歸於必然也。必然之與自然，非二事也。就其自然明之盡，而無幾微之失焉，是其必然也；如是而後無憾，如是而後安，是乃聖賢之所謂自然也。彼任其自然而失者無論矣。貴其自然，靜以保之，而視問學爲用心於外，及其動應，如其才質所到，亦有自然不失處，不過才質之美，偶中一二，若統其所行，差繆多矣。且一以自然爲宗而廢問學，其心之知覺有所止，不復日益，差繆之多，不求不思，以此終其身而自尊大，是以聖賢惡其害道也。告子、老聃、莊周、釋氏之說，貴其自然，同人於禽獸者也。聖人之學，使人明於必然，所謂『考諸三王而不謬，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑』，斯爲明之盡。人與物咸有知覺，而物之知覺不足與於此。物循乎自然，人能明於必然，此人物之異，孟子以『人皆可以爲堯、舜』斷其性善，在此也。

又《戴震集》上編《原善上》 善，曰仁，曰禮，曰義，斯三者，天下之大本也。顯之爲天明謂之命，實之爲化之順謂之道，循之而分治有常謂之理。命，言乎天地之中昭明以信也。道，言乎化之不已也。理，言乎其詳至也。善，言乎無淆雜也。性，言乎本於天，徵爲事能也。言乎其同謂之善，言乎其異謂之材，因材而善之謂之教。材以類殊則性殊，人之材不侔也，而相肖以類，故性亦相近。得化育之正以爲形氣而秀發於神，材也，善則其中正無邪也。材一於善，不貳其德也，智仁勇是也。血氣心知之性，人皆有之，非二本然也。

分而言之，懼夫人之與天地曰以隔也。血氣心知之性主乎材，天之性全乎善。主乎材者成於化，全乎善者通於命。成於化者道，通於命者德。心之恭見於貌，心之從見於言，心之明見於視，心之聰見於聽，心之睿見於思，此之謂能盡其材。名其無妄謂之誠，名其不渝謂之信。言乎順之謂道，言乎信之謂德，行於人倫庶物之謂道，侔於天地化育之謂誠，如聽於所制者然之謂命。案：以下皆見《法象論》，較此爲簡絜，姑並存之。

是故生生者，化之原；生生而條理者，化之流。動而輸者，立天下之博；靜而藏者，立天下之約。博者其生，約者其息；生者動而時出，息者靜而自正。至動而條理也，至靜而有本也。卉木之株葉華實謂之生，果實之白全其生之性謂之息。君子之於問學也如生，存其心湛然合天地之心如息。人道舉配乎生，性配乎息。生則有息，息則有生，天地所以成化也。

生生者，仁乎！生生而條理者，禮與義乎！何謂禮？條理之秩然有序，其著也；何謂義？條理之截然不可亂，其著也。得乎生生者謂之仁，得乎條理者謂之智。至仁必易，大智必簡，仁智而道義出於斯矣。是故生生者仁，條理者禮，斷決者義，藏主者智。仁智中和曰聖人，聖合天，是謂無妄。無妄之於百物生生，至貴者仁。仁得則父子親，禮得則親疏上下之分盡，義得則百事正，藏於智則天地萬物爲量，歸於無妄則聖人之事。

又《原善中》 物之離於生者，形存而氣與天地隔也。卉木之生，接時能芒達已矣；飛走蠕動之儔，有覺以懷其生矣；人之神明出於心，中正無邪，其明德與天地合矣。由天道以有人物，五行陰陽，生殺異用，情變殊致。是故人物生生本五行陰陽，徵爲形色，其得之也，偏全厚薄，勝負雜糅，能否精粗，清濁昏明，煩煩魂魂，氣衍類滋，廣博襲僻，閎鉅瑣微，形以是形，色以是色，性以是性。咸分於道，以順則煦以治，以逆則毒。性至不同，各如其材。人之材，得天地之全能，通天地之全德。從生而官器利用以御，橫生去其畏，不暴其使。智足知飛走蠕動之性，以馴以豢，知卉木之性，以生以息。良農任以蒔刈，良醫任以處方。聖人治天下之民，民莫不育於仁，莫不條貫於禮與義。是故氣不與天地隔者生，道不與天地隔者聖，形強者堅，氣強者力，神強者巧，知德者智。氣之失暴，神之失鑿，惑於德愚。是故一人之身，形得其養，不若氣得其養；氣得其養，不若神得其養；君子理順心泰，霩然性得其養。

人有天德之知，有耳目百體之欲，皆生而見乎材者也，天也，是故謂之性。耳知聲也，目知色也，鼻知臭也，口知味也，與夫天德之根於心也，成性然也。天德之知，人之秉節於內以與天地化育侔者也；耳目百體之欲，所受中而不可踰也。是故義配明，象天；欲配幽，法地。五聲五色，五臭五味，天地之正也。喜怒哀樂，愛隱感念，慍懆怨憤，恐悸慮嘆，飲食男女，鬱悠嘁咨，慘舒好惡之情，胥天命，是故謂之道。

天地之化，效其能曰鬼神；其生生也物其用曰魂魄。魂以明而從天，魄以幽而從地。魂官乎動，魄官乎靜，精能之至也。官乎動者，其用也施；官乎靜者，其用也受。天之道施，地之道受。施，故徧物也；受，故不有也。魄之謂靈，魂之謂神。靈也者明聰，神也者睿聖，明聰睿聖，天德矣。心之精爽以知，知明聰睿聖，則神明一於中正，事至而心應之者，胥事至而以道義應，天德之知也。

是故人也者，天地至盛之徵也，惟聖人然後盡其盛。天地之德，可以一言盡也，仁而已矣；人之心，其亦可以一言盡也，仁而已矣。耳目百體之欲，喻於心，不可以是謂心之所喻也，心之所喻則仁也。心之仁，耳目百體莫不喻，則自心至於耳目百體胥仁也。心得其常，於其有覺，君子以觀仁焉；耳目百體得其順，於其有欲，君子以觀仁焉。

又《原善下》 人之不盡其材，患二：曰私，曰蔽。私也者，其生於心爲溺，發於政爲黨，成於行爲慝，見於事爲悖、爲欺，其究爲私已。蔽也者，其生於心爲惑，發於政爲偏，成於行爲謬，見於事爲鑿、爲愚，其究爲蔽已。鑿者其失爲誣，愚者其失爲固，誣而罔省，施之事亦爲固。悖者，在事爲寇虐，在心爲不畏天明；欺者，在事爲詭隨，在心爲無良。私之在下愚也爲自暴，蔽之在下愚也爲自棄。自暴自棄，夫然後難與言善，是以卒之爲不善，非材之罪也。去私莫如強恕，解蔽莫如學，得所主莫大乎忠信，得而止莫大乎明善。

是故謂之天德者三：曰仁，曰禮，曰義，至善之目也，行之所節中也。其於人倫庶物，主一則兼乎三，一或闕焉，非至善也。謂之達德者三：曰智，曰仁，曰勇；所以力於德行者三：曰忠，曰信，曰恕。竭所能之謂忠，履所明之謂信，平所施之謂恕。忠則可進之以仁，信則可進之以義，恕則可進之以禮。仁者，德行之本，體萬物而天下共親其忠；義者，人事之宜，裁萬類而天下共覩其信；禮者，天則之所正，行於人倫庶物，分無不盡而天下共安其恕。忠恕則不私而近於仁，忠信則不欺而近於誠。忠近於易，恕近於簡；信以不欺近於易，信以不渝近於簡；忠不欺於心近乎仁，信不渝於事近乎智；恕以推行近乎仁，恕以度物近乎智。斯三者所以成德行近乎勇。不惑於心，不疑於德行，夫然後樂循理。樂循理者，不蔽不私者也。得乎生生者仁，反於是而害仁之謂私；得乎條理者智，隔於是而病智之謂蔽。巧與鑿以爲智者，謂施諸行不謬矣，是以道不行；善人者不踐迹，謂見於仁厚忠信爲既知矣，是以道不明。故君子克己之爲貴也，獨而不咸之謂己。以己蔽之者隔於善，隔於善，隔於天下矣；無隔於善者，仁至，義盡，知天。

是故一物有其條理，一行有其至當，徵之古訓，協於時中，充然明諸心而後得所止。君子獨居思仁，公言言義，動止應禮。達禮，義無弗精也；精義，仁無弗至也；至仁盡倫，聖人也。易簡至善，聖人所欲與天下百世同之也。

又《原善》卷上

余始爲《原善》之書三章，懼學者蔽以異趣也，復援據經言疏通證明之，而以三章者分爲建首，次成上、中、下卷。比類合義，燦然端委畢著矣。天人之道，經之大訓萃焉。以今之去古聖哲既遠，治經之士，莫能綜貫，習所見聞，積非成是，余言恐未足以振茲墜緒也。藏之家塾，以待能者發之。

善：曰仁，曰禮，曰義，斯三者，天下之大衡也。上之見乎天道，是謂順；實之昭爲明德，是謂信；循之而得其分理，是謂常。道，言乎化之不已也；德，言乎不可渝也；理，言乎其詳緻也；善，言乎知常、體信、達順也；性，言乎本天地之化，分而爲品物者也。限於所分曰命；成其氣類曰性；各如其性以有形質，而秀發於心，徵於貌色聲曰才。資以養者存乎事，節於內者存乎能，事能殊致存乎才，才以類別存乎性。有血氣，斯有心知，天下之事能於是乎出，君子是以知人道之全於性也。呈其自然之符，可以知始；極於神明之德，可以知終。由心知而底於神明，以言乎事，則天下歸之仁；以言乎能，則天下歸之智。名其不渝謂之信，名其合變謂之權，言乎順之謂道，言乎信之謂德，行於人倫庶物之謂道，侔於天地化育之謂誠，如聽於所制者然之謂命。是故生生者，化之原；生生而條理者，化之流。動而輸者，立天下之博；靜而藏者，立天下之約。博者其生，約者其息；生者動而時出，息者靜而自正。君子之於問學也，如生；存其心，湛然合天地之心，如息。人道舉配乎生，性配乎息。生則有息，息則有生，天地所以成化也。生生者，仁乎！生生而條理者，禮與義乎！何謂禮？條理之秩然有序，其著也；何謂義？條理之截然不可亂，其著也。得乎生生者謂之仁，得乎條理者謂之智。至仁必易，大智必簡，仁智而道義出於斯矣。是故生生者仁，條理者禮，斷決者義，藏主者智，仁智中和曰聖人；智通禮義，以遂天下之情，備人倫之懿。至貴者仁，仁得，則父子親；禮得，則親疏上下之分盡；義得，則百事正；藏於智，則天地萬物爲量；同於生生條理，則聖人之事。

《易》曰：『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』『形而下』者，成形質以往者也。『形而上』者，陰陽鬼神胥是也，體物者也；故曰『鬼神之弗德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺』。《洪範》曰：『五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。』五行之成形質者，則器也；其體物者，道也，五行、陰陽，得之而成性者也。

《易》曰：『一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。』一陰一陽，蓋言天地之化不已也，道也。一陰一陽，其生生乎，其生生而條理乎！以是見天地之順，故曰『一陰一陽之謂道』。生生，仁也，未有生生而不條理者。條理之秩然，禮至著也；條理之截然，義至著也；以是見天地之常。三者咸得，天下之懿德也，人物之常也；故曰『繼之者善也』，言乎人物之生，其善則與天地繼承不隔者也。有天地，然後有人物；有人物而辨其資始曰性。人與物同有欲，欲也者，性之事也；人與物同有覺，覺也者，性之能也。欲不失之私，則仁；覺不失之蔽，則智。仁且智，非有所加於事能也，性之德也。言乎自然之謂順，言乎必然之謂常，言乎本然之謂德。天下之道盡於順，天下之教一於常，天下之性同之於德。性之事，配五行、陰陽；性之能，配鬼神；性之德，配天地之德。人與物同有欲，而得之以生也各殊；人與物同有覺，而喻大者大，喻小者小也各殊；人與物之一善同協於天地之德，而存乎相生養之道，存乎喻大喻小之明昧也各殊；此之謂本五行、陰陽以成性，故曰『成之者性也』。善，以言乎天下之大共也；性，言乎成於人人之舉凡自爲。性，其本也。所謂善，無他焉，天地之化，性之事能，可以知善矣。君子之教也，以天下之大共正人之所自爲，性之事能，合之則中正，違之則邪僻，以天地之常，俾人咸知由其常也。明乎天地之順者，可與語道；察乎天地之常者，可與語善；通乎天地之德者，可與語性。

《易》曰：『天地之大德曰生。』氣化之於品物，可以一言盡也，生生之謂歟！觀於生生，可以知仁；觀於其條理，可以知禮；失條理而能生生者，未之有也，是故可以知義。禮也，義也，胥仁之顯乎！若夫條理得於心，其心淵然而條理，是爲智；智也者，其仁之藏乎！生生之呈其條理，顯諸仁也，惟條理，是以生生，藏諸用也。顯也者，化之生於是乎見；藏也者，化之息於是乎見。生者，至動而條理也；息者，至靜而用神也。卉木之株葉華實，可以觀夫生；果實之白，全其生之性，可以觀夫息。是故生生之謂仁，元也；條理之謂禮，亨也；察條理之正而斷決於事之謂義，利也；得條理之準而藏主於中之謂智，貞也。

《記》曰：『夫民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常；應感起物而動，然後心術形焉。』凡有血氣心知，於是乎有欲，性之徵於欲，聲色臭味而愛畏分；既有欲矣，於是乎有情，性之徵於情，喜怒哀樂而慘舒分；既有欲有情

矣，於是乎有巧與智，性之徵於巧智，美惡是非而好惡分。生養之道，存乎欲者也；感通之道，存乎情者也；二者自然之符，天下之事舉矣。盡美惡之極致，存乎巧者也，宰御之權由斯而出；盡是非之極致，存乎智者也，賢聖之德由斯而備；二者，亦自然之符，精之以底於必然，天下之能舉矣。《記》又有之曰：『人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也；物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。』人之得於天也一本，既曰『血氣心知之性』，又曰『天之性』，何也？本陰陽、五行以爲血氣心知，方其未感，湛然無失，是謂天之性，非有殊於血氣心知也。是故血氣者，天地之化；心知者，天地之神；自然者，天地之順；必然者，天地之常。

孟子曰：『盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。』耳目百體之所欲，血氣資之以養，所謂性之欲也，原於天地之化者也。是故在天爲天道，在人，咸根於性而見於日用事爲，爲人道。仁義之心，原於天地之德者也，是故在人爲性之德。斯二者，一也。由天道而語於無憾，是謂天德；由性之欲而語於無失，是謂性之德。性之欲，其自然之符也；性之德，其歸於必然也。歸於必然適全其自然，此之謂自然之極致。《詩》曰：『天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。』凡動作威儀之則，自然之極致也，民所秉也。自然者，散之普爲日用事爲；必然者，秉之以協於中，達於天下。知其自然，斯通乎天地之化；知其必然，斯通乎天地之德，故曰『知其性，則知天矣』。天人道德，靡不豁然於心，故曰『盡其心』。

孟子曰：『口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也；仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。』存乎材質所自爲，謂之性；如或限之，謂之命，存乎材質所自爲也者，性則固性也，有命焉，君子不以性而求逞其欲也；如或限之也者，命則固命也，有性焉，君子不以命而自委棄也。

《易》曰：『成性存存，道義之門。』五行、陰陽之成性也，純懿中正，本也；由是而事能莫非道義，無他焉，不失其中正而已矣。民不知所以存之，故君子之道鮮矣。

《中庸》曰：『天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。』莫非天道也，其曰『天命』，何也？《記》有之，『分於道，謂之命；形於一，謂之性』，言分於五行、陰陽也。天道，五行、陰陽而已矣，分而有之以成性。由其所分，限於一曲，惟人得之也全。曲與全之數，判之於生初。人雖得乎全，其間則有明闇厚薄，亦往往限於一曲，而其曲可全。此人性之與物性異也。言乎其分於道，故曰『天命之謂性』。耳目百體之欲，求其故，本天道以成性者也。人道之有生則有養也；仁以生萬物，禮以定萬品，義以正萬類，求其故，天地之德也，人道所由立也；咸出於性，故曰『率性之謂道』。五行、陰陽者，天地之事能也，是以人之事能與天地之德協。事與天地之德協，而其見於動也亦易。與天地之德違，則遂己之欲，傷於仁而爲之；從己之欲，傷於禮義而爲之。能與天地之德協，而其有所倚而動也亦易。遠於天地之德，則以爲仁，害禮義而有不覺；以爲禮義，害仁而有不覺。皆道之出乎身，失其中正也。君子知其然，精以察之，使天下之欲，一於仁，一於禮義，使仁必無憾於禮義，禮義必無憾於仁，故曰『修道之謂教』。

《中庸》曰：『修身以道，修道以仁。仁者，人也，親親爲大；義者，宜也，尊賢爲大；親親之殺，尊賢之等，禮所生也。』仁，是以親親；義，是以尊賢；禮，是以有殺有等。仁至，則親親之道得；義至，則尊賢之道得；禮至，則於有殺有等，各止其分而靡不得。『修身以道』，道出於身也；『修道以仁』，三者至，夫然後道得也。

《易》曰：『乾以易知，坤以簡能；易則易知，簡則易從。』『易』也者，以言乎乾道，生生也，仁也；『簡』也者，以言乎坤道，條理也，智也。仁者無私，無私，則猜疑悉泯，故易知；易知則有親，有親則可久，可久則賢人之德，非仁而能若是乎！智者不鑿，不鑿，則行所無事，故易從；易從則有功，有功則可大，可大則賢人之業，非智而能若是乎！故曰『易簡而天下之理得矣』，於仁無不盡也，於禮義無不盡也。

又《原善》卷中 物之離於生者，形存而氣與天地隔也。卉木之生，接時能芒達已矣；飛走蠕動之儔，有覺以懷其生矣；人之神明出於心，純懿中正，其明德與天地合矣。是故氣不與天地隔者生，道不與天地隔者聖，形強者堅，氣強者力，神強者巧，知德者智。氣之失，暴；神之失，鑿；惑於德，愚。是故一人之身，形得其養，不若氣得其養；氣得其養，不若神得其養；君子理順心泰，霏然性得其養。人有天德之知，有耳目百體之欲，皆生而見乎才者也，天也，是故謂之性。天德之知，人之秉節於內以與天地化育侔者

也；耳目百體之欲，所受中而不可踰也。是故義配明，象天；欲配幽，法地。五色五聲，五臭五味，天地之正也。喜怒哀樂、愛隱感念、慍懆怨憤、恐悸慮歎、飲食男女、鬱悠嘁咨、慘舒好惡之情，胥成性則然，是故謂之道。心之精爽以知，知由是進於神明，則事至而心應之者，胥事至而以道義應，天德之知也。是故人也者，天地至盛之徵也，惟聖人然後盡其盛。天地之德，可以一言盡也，仁而已矣；人之心，其亦可以一言盡也，仁而已矣。耳目百體之欲喻於心，不可以是謂心之所喻也，心之所喻則仁也；心之仁，耳目百體莫不喻，則自心至於耳目百體胥仁也。心得其常，於其有覺，君子以觀仁焉；耳目百體得其順，於其有欲，君子以觀仁焉。

《傳》曰：『心之精爽，是謂魂魄。』凡有生則有精爽，從乎氣之融而靈，是以別之曰『魄』；從乎氣之通而神，是以別之曰『魂』。《記》有之：『陽之精氣曰神，陰之精氣曰靈；神靈者，品物之本也。』有血氣，夫然後有心知，有心知，於是有懷生畏死之情，因而趨利避害。其精爽之限之，雖明昧相遠，不出乎懷生畏死者，血氣之倫盡然。故人莫大乎智足以擇善也，擇善則心之精爽進於神明，於是乎在。是故天地之化，呈其能，曰『鬼神』；其生生也，殊其用，曰『魂魄』。魂以明而從天，魄以幽而從地；魂官乎動，魄官乎靜；精能之至也。官乎動者，其用也施；官乎靜者，其用也受。天之道施，地之道受；施，故制可否也；受，故虛且聽也。魄之謂靈，魂之謂神；靈之盛也明聰，神之盛也睿聖，明聰睿聖，其斯之謂神明歟！

孟子曰：『形色，天性也；惟聖人然後可以踐形。』血氣心知之得於天，形色其表也。由天道以有人物，五行、陰陽，生殺異用，情變殊致。是以人物生生，本五行、陰陽，徵爲形色。其得之也，偏全厚薄，勝負雜糅，能否精觕，清濁昏明，煩煩員員，氣衍類滋，廣博襲僻，閎鉅瑣微，形以是形，色以是色，咸分於道。以順則煦以治，以逆則毒。性至不同，各呈乎才。人之才，得天地之全能，通天地之全德。從生，而官器利用以馭；橫生，去其畏，不暴其使。智足知飛走蝡動之性，以馴以豢；知卉木之性，〔以生以息〕，良農〔任〕以蒔刈，良醫任以處方。聖人神明其德，是故治天下之民，民莫不育於仁，莫不條貫於禮與義。

《洪範》曰敬用『五事：一曰貌，二曰言，三曰視，四曰聽，五曰思』。道出於身，此其目也。『貌曰恭，言曰從，視曰明，聽曰聰，思曰睿』。幼者見其長，知就歛飭也，非其素習於儀者也；鄙野之人或不當義，可詰之使語塞也。示之而知美惡之情，告之而然否辨；心苟欲通，久必豁然也。觀於此，可以知人之性矣，此孟子之所謂『性善』也。由是而達諸天下之事，則『恭作肅，從作乂，明作哲，聰作謀，睿作聖』。

孟子曰：『心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。』當孟子時，天下不知理義之爲性，害道之言紛出以亂先王之法，是以孟子起而明之。人物之生，類至殊也。類也者，性之大別也。孟子曰：『凡同類者舉相似也，何獨至於人而疑之！聖人與我同類者。』詰告子『生之謂性』，則曰：『犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？』蓋孟子道性善，非言性於同也；人之性相近，胥善也。明理義之爲性，所以正不知理義之爲性者也；是故理義，性也。由孟子而後，求其說而不得，則舉性之名而曰理也，是又不可。耳之於聲也，天下之聲，耳若其符節也；目之於色也，天下之色，目若其符節也；鼻之於臭也，天下之臭，鼻若其符節也；口之於味也，天下之味，口若其符節也；耳目鼻口之官，接於物，而心通其則。心之於理義也，天下之理義，心若其符節也；是皆不可謂之外也，性也。耳能辨天下之聲，目能辨天下之色，鼻能辨天下之臭，口能辨天下之味，心能通天下之理義，人之才質得於天，若是其全也。孟子曰『非天之降才爾殊』。曰『乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也；若夫爲不善，非才之罪也』。惟據才質爲言，始確然可以斷人之性善。人之於聖人也，其才非如物之與人異。物不足以知天地之中正，是故無節於內，各遂其自然，斯已矣。人有天德之知，能踐乎中正，其自然則協天地之順，其必然則協天地之常，莫非自然也，物之自然不足語於此。孟子道性善，察乎人之才質所自然，有節於內之謂善也；告子謂『性無善無不善』，不辨人之大遠乎物，概之以自然也。告子所謂『無善無不善』也者，靜而自然，其神沖虛，以是爲至道；及其動而之善之不善，咸目爲失於至道，故其言曰『生之謂性』。及孟子詰之，非豁然於孟子之言而後語塞也，亦窮於人與物之靈蠢殊絕，犬牛類又相絕，遂不得漫以爲同耳。主才質而遺理義，荀子、告子是也。荀子以血氣心知之性，必敎之理義，逆而變之，故謂『性惡』，而進其勸學修身之說。告子以上焉者無欲而靜，全其無善無不善，是爲至矣；下焉者，理義以梏之，使不爲不善。荀子二理義於性之事能，儒者之未聞道也；告子貴性而外理義，異說之害道者也。凡遠乎《易》、《論

語》、《孟子》之書者，性之說大致有三：以耳目百體之欲爲說，謂理義從而治之者也；以心之有覺爲說，謂其神獨先，沖虛自然，理欲皆後也；以理爲說，謂有欲有覺，人之私也。三者之於性也，非其所去，貴其所取。彼自貴其神，以爲先形而立者，是不見於精氣爲物，秀發乎神也；以有形體則有欲，而外形體，一死生，去情欲，以寧其神，冥是非，絕思慮，以苟語自然。不知歸於必然，是爲自然之極致，動靜胥得，神自寧也。自孟子時，以欲爲說，以覺爲說，紛如矣；孟子正其遺理義而已矣。心得其常，耳目百體得其順，純懿中正，如是之謂理義。故理義非他，心之所同然也。何以同然？心之明之所止，於事情區以別焉，無幾微爽失，則理義以名。專以性屬之理，而謂壞於形氣，是不見於理之所由名也。以有欲有覺爲私者，荀子之所謂性惡在是也；是見於失其中正之爲私，不見於得其中正。且以驗形氣本於天，備五行、陰陽之全德，非私也，孟子之所謂性善也。人之材質良，其本然之德違焉而後不善，孟子謂之『放其良心』，謂之『失其本心』。雖放失之餘，形氣本於天，備五行、陰陽之全德者，如物之幾死猶可以復蘇，故孟子曰：『其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希。』以好惡見於氣之少息猶然，是以君子不罪其形氣也。

孟子曰：『耳目之官不思而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也，(比)〔此〕天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。』人之才，得天地之全能，通天地之全德，其見於思乎！誠，至矣；思誠，則立乎其大者矣。耳目之官不思，物之未交，沖虛自然，斯已矣。心之官異是。人皆有天德之知，根於心，『自誠明』也；思中正而達天德，則不蔽；不蔽，則莫能引之以入於邪，『自明誠』也。耳之能聽也，目之能視也，鼻之能臭也，口之知味也，物至而迎而受之者也；心之精爽，馴而至於神明也，所以主乎耳目百體者也。聲之得於耳也，色之得於目也，臭之得於鼻也，味之得於口也，耳目百體之欲，不得則失其養，所謂養其小者也；理義之得於心也，耳目百體之欲之所受裁也，不得則失其養，所謂養其大者也。『人之所以異於禽獸者幾希』，雖犬之性、牛之性，當其氣無乖亂，莫不沖虛自然也，動則蔽而罔罔以行。人不求其心不蔽，於是惡外物之惑己而強禦之，可謂之所以異乎？是以老聃、莊周之言尚無欲，君子尚無蔽。尚無欲者，主靜以爲至；君子動靜一於仁。人有欲，易失之盈；盈斯悖乎天德之中正矣。心達天德，秉中正，欲忽失之盈以奪之，故孟子曰『養心莫善於寡欲』。禹之行水也，使水由地中行；君子之於欲也，使一於道義。治水者徒恃防遏，將塞於東而逆行於西，其甚也，決防四出，泛濫不可救；自治治人，徒恃遏禦其欲亦然。能苟焉以求靜，而欲之翦抑竄絕，君子不取也。君子一於道義，使人勿悖於道義，如斯而已矣。

又《原善》卷下　人之不盡其才，患二：曰私，曰蔽。私也者，生於其心爲溺，發於政爲黨，成於行爲慝，見於事爲悖，爲欺，其究爲私己。蔽也者，其生於心也爲惑，發於政爲偏，成於行爲謬，見於事爲鑿，爲愚，其究爲蔽之以己。鑿者，其失誣；愚者，其失爲固，誣而罔省，施之事亦爲固。私者之安若固然爲自暴，蔽者之不求牖於明爲自棄，自暴自棄，夫然後難與言善，是以卒之爲不善，非才之罪也。去私莫如強恕，解蔽莫如學，得所主莫大乎忠信，得所止莫大乎明善。是故謂之天德者三：曰仁，曰禮，曰義，善之大目也，行之所節中也。其於人倫庶物，主一則兼乎三，一或闕焉，非至善也。謂之達德者三：曰智，曰仁，曰勇；所以力於德行者三：曰忠，曰信，曰恕。竭所能之謂忠，履所明之謂信，平所施之謂恕。忠則可進之以仁，信則可進之以義，恕則可進之以禮。仁者，德行之本，體萬物而與天下共親，是故忠其屬也。義者，人道之宜，裁萬類而與天下共睹，是故信其屬也。禮者，天則之所止，行之乎人倫庶物而天下共安，於分無不盡，是故恕其屬也。忠近於易；恕近於簡；信以不欺近於易，信以不渝近於簡。斯三者，馴而至之，夫然後仁且智。仁且智者，不私不蔽者也。得乎生生者仁，反是而害於仁之謂私；得乎條理者智，隔於是而病智之謂蔽。用其知以爲智，謂施諸行不繆矣，是以道不行；善人者信其行，謂見於仁厚忠信爲既知矣，是以道不明。故君子克己之爲貴也，獨而不咸之謂己。以己蔽之者隔於善，隔於善，隔於天下矣；無隔於善者，仁至，義盡，知天。是故一物有其條理，一行有其至當，徵之古訓，協於時中，充然明諸心而後得所止。君子獨居思仁，公言言義，動止應禮。達禮，義無弗精也；精義，仁無弗至也；至仁盡倫，聖人也。易簡至善，聖人所欲與天下百世同之也。

《論語》曰：『性相近也，習相遠也；惟上知與下愚不移。』人與物，成性至殊，大共言之者也；人之性相近，習然後相遠，大別言之也。凡同類者舉相似也，惟上智與下愚，明闇之生而相遠，不因於習。然曰上智，曰下愚，亦

從乎不移，是以命之也。『不移』者，非『不可移』也，故曰：『生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而學之，又其次也；困而不學，民斯爲下矣。』君子愼習而貴學。

《中庸》曰：『道也者，不可須臾離也；可離非道也。是故君子戒愼乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。』《詩》云：「相在爾室，尙不愧於屋漏。」故君子不動而敬，不言而信。』睹、聞者，身之接乎事物也；言、動者，以應事物也；道出於身，其孰能離之！雖事物未至，肆其心而不檢柙者，胥失道也。純懿中正，道之則也。事至而動，往往失其中(至)〔正〕，而可以不虞於疏乎！

《中庸》曰：『莫見乎隱，莫顯乎微。故君子愼其獨也。』《詩》云：「潛雖伏矣，亦孔之昭。」故君子內省不疚，無惡於志。君子之所不可及者，其惟人之所不見乎！』『獨』也者，方存乎志，未著於事，人之所不見也。凡見之端在隱，顯之端在微，動之端在獨。民多顯失德行，由其動於中，悖道義也。動之端疚，動而全疚；君子內正其志，何疚之有！此之謂知所愼矣。

《中庸》曰：『喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。』人之有欲也，通天下之欲，仁也；人之有覺也，通天下之德，智也。惡私之害仁，惡蔽之害智，不私不蔽，則心之精爽，是爲神明。靜而未動，湛然全乎天德，故爲『天下之大本』；及其動也，粹然不害於私，不害於蔽，故爲『天下之達道』。人之材質良，性無有不善，見於此矣。『自誠明』者，於其中和，道義由之出；『自明誠』者，明乎道義中和之分，可漸以幾於聖人。『惟天下至誠，爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性』，自誠明者之致中和也。『其次致曲，曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化』，自明誠者之致中和也。天地位，則天下無或不得其常者也；萬物育則天下無或不得其順者也。

《中庸》曰：『君子尊德性而道問學，至廣大而盡精微，極高明而道中庸，溫故而知新，敦厚以崇禮。』凡失之蔽也，必狹小；失之私也，必卑闇；廣大高明之反也。『致廣大』者，不以己之蔽害之，夫然後能『盡精微』；『極高明』者，不以私害之，夫然後能『道中庸』。『盡精微』，是以不蔽也；『道中庸』，是以不私也。人皆有不蔽之端，其『故』也，問學所得，德性日充，亦成爲『故』；人皆有不私之端，其『厚』也，問學所得，德性日充，亦成爲『厚』。『溫故』，然後可語於致『廣大』；『敦厚』，然後可語於『極高明』；『知新』，『盡精微』之漸也；『崇禮』，『道中庸』之漸也。

《中庸》曰：『思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。』君子體仁以修身，則行修也；精義以體仁，則仁至也；達禮以精義，則義盡也。

《論語》曰：『弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁；行有餘力，則以學文。』《大學》言致知、誠意、正心、修身，爲目四；言齊家、治國、平天下，爲目三。弟子者，履其所明，毋怠其所受，行而未成者也。身有天下國家之責，而觀其行事，於是命曰『大學』。或一家，或一國，或天下，其事必由身出之，心主之，意先之，知啓之。是非善惡，疑似莫辨，知任其責也；長惡遂非，從善不力，意任其責也；見奪而沮喪，漫散無檢柙，心任其責也；偏倚而生惑，身任其責也。故《易》曰：『君子永終知弊。』絕是四弊者，天下國家可得而理矣。其曰『致知在格物』，何也？事物來乎前，雖以聖人當之，不審察，無以盡其實也，是非善惡未易決也；『格』之云者，於物情有得而無失，思之貫通，不遺毫末，夫然後在己則不惑，施及天下國家則無憾，此之謂『致其知』。

《記》曰：『飲食男女，人之大欲存焉。』《中庸》曰：『君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者，天下之達道也。』飲食男女，生養之道也，天地之所以生生也。一家之內，父子昆弟，天屬也；夫婦，牉合也。天下國家，志紛則亂，於是有君臣；明乎君臣之道者，無往弗治也。凡勢孤則德行行事，窮而寡助，於是有朋友；友也者，助也，明乎朋友之道者，交相助而後濟。五者，自有身而定也，天地之生生而條理也。是故去生養之道者，賊道者也。細民得其欲，君子得其仁。遂己之欲，亦思遂人之欲，而仁不可勝用矣；快己之欲，忘人之欲，則私而不仁。飲食之貴乎恭，貴乎讓，男女之貴乎謹，貴乎別，禮也；尙廉恥，明節限，無所苟而已矣，義也。人之不相賊者，以有仁也；人之異於禽獸者，以有禮義也。專欲而不仁，無禮無義，則禍患危亡隨之，身喪名辱，若影響然。爲子以孝，爲弟以悌，爲臣以忠，爲友以信，違之，悖也；爲父以慈，爲兄以愛，爲君以仁，違之，亦悖也。父子之倫，恩之盡也；昆弟之倫，洽之盡也；君臣之倫，恩比於父子，然而敬之盡也；朋友之倫，洽比於昆弟，然而誼之盡也；夫婦之倫，恩若父子，洽若昆弟，敬若君臣，

誼若朋友，然而辨之盡也。孝悌、慈愛、忠信，仁所務致者也；恩、洽、敬、誼、辨，其自然之符也；不務致，不務盡，則離、怨、凶、咎隨之；悖，則禍患危亡隨之。非無憾於仁，無憾於禮義，不可謂能致能盡也。智以知之，仁以行之，勇以始終夫仁智，期於仁與禮義俱無憾焉，斯已矣。

《虞夏書》曰：『日宣三德，夙夜浚明有家。』寬也，柔也，愿也，是謂三德。寬，言乎其容也；柔，言乎其順也；愿，言乎其慤也。寬而栗，則賢否察；柔而立，則自守正；愿而恭，則表以威儀。人之材質不同，德亦因而殊科。簡也，剛也，彊也，是謂三德。簡，言乎其不煩也；剛，言乎其能斷也；彊，言乎其不撓也。簡而廉，則嚴利無廢怠；剛而塞，則惻怛有仁恩；強而義，則堅持無違悖。此皆修之於家者，其德三也。《書》之言又曰：『日嚴祗敬六德，亮采有邦。』亂也，擾也，直也；或以寬、柔、愿而兼之者是謂六德，或以簡、剛、彊而兼之者是謂六德。亂，言乎其得治理也；擾，言乎其善撫馴也；直，言乎其無隱匿也。亂而敬，則事無或失；擾而毅，則可以使民；直而溫，則人甘聽受。此用之於邦者，其德六也。以三德知人，人各有所近也；以六德知人之可任，其人有專長也。自古知人之難，以是觀其行，其人可知也，故曰『亦行有九德』；以是論官，則官必得人也，故曰『亦言其人有德，乃言曰載采采』；德不求備於一人，故曰『翕受敷施，九德咸事，俊乂在官，百僚師師』，此官人之至道也。

《論語》曰：『君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。』其君子，喻其道德，嘉其典刑；其小人，咸安其土，被其惠澤。斯四者，得士治民之大端也。《中庸》論『爲政在人，取人以身』，自古不本諸身而能取人者，未之有也。明乎懷德懷刑，則禮賢必有道矣。《易》曰：『安土敦乎仁，故能愛。』《書》曰：『安民則惠，黎民懷之。』孟子論『民無恒產，因無恒心』；論『施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨；壯者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其長上』；論『死徙無出鄉，鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦』，明乎懷土懷惠，則爲政必有道矣。

《洪範》曰：『無偏無黨，王道蕩蕩，無黨無偏，王道便便。』言無私於其人而黨，無蔽於其事而偏也。無偏矣，而無黨，則於天下之人，大公以與之也；無黨矣，而無偏，則於天下之事，至明以辨之也。《洪範》之言又曰：『無反無側，王道正直。』『反側』云者，竊闔闢之機而用之，非與天地同其剛柔、動靜、顯晦也。

《易》曰：『大君有命，開國承家，小人勿用。』自古未聞知其人而目之曰『小人』而用之者。《易》稱『小人』，所以告也。言乎以小利悅上，以小知自見；其奉法似謹，其奔走似忠；惟大君灼知其小，知亂之恒由此起，故曰『必亂邦』也。《論語》曰，『巧言，令色，鮮矣仁』，亦謂此求容悅者也。無惻隱之實，故避其惡聞而進其所甘，迎之以其所敬而遠其所慢。所爲似謹似忠者二端：曰刑罰，曰貨利。議過則亟疾苛察，莫之能免；征斂則無遺錙銖，多取者不減，寡取者必增，已廢者復舉，暫舉者不廢，民以益困而國隨以亡。亂生於甚細，終於不救，無他故，求容悅者，爲之於不覺也。是以君子難進而易退，小人反是；君子日見憚，小人日見親。

《詩》曰：『惠此中國，以綏四方；無縱詭隨，以謹無良。式遏寇虐，憯不畏明。』言小人之使爲國家，大都不出『詭隨』、『寇虐』二者，無縱詭迎阿從之人，以防禦其無良；遏止寇虐者，爲其曾不畏天而毒於民。斯二者，悖與欺，是以然也。凡私之見爲欺也，在事爲詭隨，在心爲無良；私之見爲悖也，在事爲寇虐，在心爲不畏天明。無良，鮮不詭隨矣；不畏明，必肆其寇虐矣。

《詩》曰：『民之罔極，職涼善背；爲民不利，如云不克，民之回遹，職競用力；民之未戾，職盜爲寇。』在位者多涼德而善欺背，以爲民害，則民亦相欺而罔極矣；在位者行暴虐而競強用力，則民巧爲避而回遹矣；在位者肆其貪，不異寇取，則民愁苦而動搖不定矣。凡此，非民性然也，職由於貪暴以賊其民所致。亂之本，鮮不成於上，然後民受轉移於下，莫之或覺也，乃曰『民之所爲不善』，用是而讎民，亦大惑矣！

《詩》曰：『泂酌彼行潦，挹彼注茲，可以餴饎。豈弟君子，民之父母。』言君子得其性，是以錫於民也。《詩》曰：『敦彼行葦，牛羊勿踐履，方苞方體，維葉泥泥。』仁也。

龔自珍《龔自珍全集》第一輯《壬癸之際胎觀第二》

既有世已，於是乎有世法。民我性不齊，是智愚、彊弱、美醜之始。民我性能記，立彊記之法，是書之始。中方左行，東方左行，南方左行，東南方左行，東北方右行，西南方左行，西北方右行，北方右行，皆曰文。文之孳曰字，字有三名，曰聲，曰形，曰義。民我性能測，立測之法，是數之始。數始於一，極於九。凡地之上，天之下，空盡一本『盡』作『者』。實之，必立九以求實，謂之算。算之大者，

曰測日月星；曰測地。日月星地既可測，一本『測』下有『已』字。則立之分限，以紀人之居世者，名之曰歲。曰春夏秋冬，是曆之始。民我性能分辨，立分辨之法有四：名之曰東西南北。以高爲北，庳爲南，南方日所出，北方日所入，以爲東，北方日所出，南方日所入，以爲西，是方位之始。民我性善病，蓋有蟲焉，一本『蓋有蟲焉』作『有七情六氣五欲』。以宅我身，一本『宅我身』作『戕五官』。則我身一本『我身』作『五官』。病，是病之始。於是別草木之性以殺蟲，一本『殺蟲』作『攻治』。是一本下有『病』字。醫之始。倮人食毛羽人，不知所始。食毛羽人，亦病之始。民我性能類，故以書書其所生。又書所生之生，是之謂姓，是譜牒世繫之始。一人生二子，則有長幼，則宗之始。有宗牒已，恐其亂，故部男女，是禁男女之始。佃有一本『有』作『爲』。公、侯、伯，有土之君始。民我性不齊，夫以倮人食毛羽人，及男女不相部，名之爲惡矣；其不然者，名爲善矣，是名善惡之始。

焦循《雕菰樓集》卷九《性善解一》 性善之說，儒者每以精深言之，非也。性無他，食色而已。飲食男女，人與物同之。當其先民，知有母不知有父，則男女無別也。茹毛飲血，不知火化，則飲食無節也。有聖人出，示之以嫁娶之禮，而民知有人倫矣。示之以耕耨之法，而民知自食其力矣。以此示禽獸，禽獸不知也。禽獸不知，則禽獸之性不能善。人知之，則人之性善矣。以飲食男女言性，而人性善，不待煩言自解也。禽獸之性不能善，亦不能惡。人之性可引而善，亦可引而惡。惟其可引，故性善也。牛之性可以敵虎，而不可使之咥人，所知所能，不可移也。惟人能移，則可以爲善矣。是故惟習相遠，乃知其性相近。若禽獸，則習不能相遠也。

又《性善解二》 聖人何以知人性之皆善，以己之性推之也。己之性既能覺於善，則人之性亦能覺於善，第無有開之者耳。使己之性不善，則不能覺。己能覺，則己之性善。己與人同此性，則人之性亦善，故知人性之善也。人之性不能自覺，必待先覺者覺之。是故非性無以施其教，非教無以復其性。

又《性善解三》 性何以善，能知故善。同此男女飲食，嫁娶以爲夫婦，人知之，鳥獸不知之。耕鑿以濟飢渴，人知之，鳥獸不知之。鳥獸既不能自知，人又不能使之知，此鳥獸之性，所以不善。人縱淫昏無恥，而己之妻，不可爲人之妻，固心知之也。人縱貪饕殘暴，而人之食，不可爲己之食，固心知之也。是性善也。故孔子論性，以不移者屬之上知下愚，愚則仍有知。鳥獸直無知，非徒愚而已矣。世有伏羲，不能使鳥獸知有夫婦之別，雖有神農燧人，不能使鳥獸知有耕稼火化之利。人之不善者，不能孝其父，亦必知子之當孝乎己，不能敬其長，亦必知卑賤之當敬乎己。知子之當孝乎己，知卑賤之當敬乎己，則知孝弟矣。鳥獸不知孝其父，亦不知子之當孝乎己，不知敬其長，亦不知卑賤之當敬乎己。文學技藝，才巧勇力，有一人能之，不能人人能之，惟男女飲食，則人人同此心。故論性善，徒持高妙之說，則不可定。第於男女飲食驗之，性善乃無疑耳。

又《性善解四》 性善之可驗者有三：乍見孺子入井，必有怵惕惻隱之心，一也。臨之以鬼神，振之以雷霆，未有不悔而禱者，二也。利害之際，爭訟喧囂，無不自引於禮義，無不自飾以忠孝友悌，三也。善之言，靈也，性善猶言性靈。惟靈則能通，通則變，能變，故習相遠。

又《性善解五》 孟子曰：口之於味，有同耆也。易牙先得我口之所耆者也，如使口之於味也。其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何耆，皆從易牙之於味也。此於口味指出性字，可知性即在飲食。曰其性與人殊，可知人性不同於鳥獸。同一飲食，而人能耆味，鳥獸不知耆味。推之，同一男女，人能好色，鳥獸不知好色。惟人心最靈，乃知耆味好色。知耆味好色，即能知孝弟忠信，禮義廉恥。故禮義之悅心，猶芻豢之悅口。悅心悅口，皆性之善。淮南泰族訓云：民有好色之性，故有大昏之禮。民有飲食之性，故有大饗之誼。有喜樂之性，故有鐘鼓筦弦之音。有悲哀之性，故有衰絰哭踊之節。先王之制法，因民之所好而爲之節文者也。皆人之所有於性，而聖人之所匠成也。故無其性，不可教訓。有其性，無其養，不能遵道修務。訓云：陰陽之所生，血氣之精，喜而合，怒而鬬，見利而就，辟害而去，其情一也。然爪牙雖利，筋骨雖強，不免制於人者，知不能相通，才力不能相一也，此蓋孔門七十子之遺言。故善言性者，孟子之後，惟淮南子。

性無善惡

李紱《穆堂初稿·心體無善惡說附跋》 『無善無惡心之體』，本龍

溪所記天泉會語，果否出於陽明先生，尚未可知。其語亦無病，而後人輒詆之，謂心體不當言無善，是以辭害意，而未審體字之義也。心之體寂然不動，善惡未形，故曰『無善無惡』。就靜言，故卽繼之曰『有善有惡意之動』，猶周子論誠，謂靜無而動有云爾。靜豈果無誠乎？至誠無息，如靜而無誠，則誠息矣。朱子釋『無極而太極』，謂無形而有理，極無形可曰無極。善惡未形，獨不可曰無善無惡乎？或謂心之體當曰有善無惡，不當曰無善無惡。此說非也。心統性情，兼理與氣者也。謂性爲有善無惡則可，謂心爲有善無惡則不可。況性有義理之性，又有氣質之性，性猶不能俱有善而無惡，而況心乎？或又謂論學者當本性，不當本心。此說亦非也。義理與氣質爲定名，心與性爲虛位，義理之性卽所謂道心也，氣質之性卽所謂人心也。就義理言之，性固有善而無惡，心亦有善而無惡，道心是也。就氣質言之，心固有善而有惡，性亦有善而有惡，氣質之性是也。若謂當就義理言，不當就氣質言，獨不聞伊川謂，言理不言氣，不備乎？理乘於氣，性統乎心，與生俱生，與習俱長，心與性一而二，二而一者也。如言心性者止言義理，而不當言氣質，則舜之命禹，止曰道心可矣，何必復言人心？孟子言命也有性焉，君子不謂命可矣，何必復言性也有命焉，君子不謂性乎？是故言性可，言心亦可，言有善無惡可，言無善無惡亦可。意各有所指，言各有攸當也。然則世之紛紛然致疑者何爲耶？曰：是成見所拘，而勝心害之也。在周子言無則不敢疑，在陽明子言無則紛紛然疑之；在陸子駁周子之言無則不敢信，而後人駁陽明子之言無則紛紛然和之。心不虛而氣不平，一己之心性且未能知，況於議古人之言心性者乎？雖然，學者苟有志於聖賢之學，躬行實踐可矣，何必言心性？孔子之自勉者，在子臣弟友，若命與仁，則罕言之。子貢亦謂，性與天道不可得而聞也。孟子因告子論性而誤，故反覆與辨耳，其教門人，則止曰孝弟而已，義利而已，未嘗言性。今之教人者不敢望孔、孟，從學者不敢望子貢，實行不修而高言心性，妄也甚矣！吾非敢言心性也，吾嫉夫世之實行不修，於陽明子無能爲役，而高言心性者也。

余既爲此說，客有疑之者曰：『韓昌黎作《原道》，謂仁與義爲定名，道與德爲虛位。龜山楊氏猶非之，謂韓子所謂道德云者，仁義而已，故以仁義爲定名，道德爲虛位。《中庸》曰天命之謂性，率性之謂道。仁義，性所有也，則捨仁義而言道者固非也。道固有仁義，而仁義不足以盡道，則以道德爲虛位者亦非也。今子復以心與性爲虛位，得無有楊氏者起而議之乎？』余笑曰：『子亦審其所議者之是非而已，烏能保人之不議哉！若楊氏之議韓子，則韓子是也，楊氏非也。楊氏謂仁義不足以盡道，則《易傳》所謂立人之道曰仁與義，楊氏何不併《易傳》而議之乎？論道之實，有就五常言者，有就四德言者，而五常四德之中，惟仁義爲尤重。故《易大傳》以配陰陽柔剛而概乎人之道。孟子之告梁惠，亦曰仁義而已。其論士曰，居仁由義，大人之事備矣。曰已曰備，楊氏何不併駁其未全乎？韓子以仁義明道德，意實本於《易傳》。其《原性》也，則曰所以爲性者五。楊氏所云，豈韓子所不知哉？至其所云虛位，則明以道有君子小人，德有吉凶証之矣。此猶不解，尚可與論文義乎！且道德之爲虛位，不止君子小人、吉凶二者，韓子特舉其大凡焉耳。孟子謂道二，仁與不仁。又曰妾婦之道，屬足之道。《易》有吝道，《書》稱與治同道，又曰與亂同道，《春秋穀梁傳》有狄道，孟子亦曰貉道，《戴記》有左道，道可謂非虛位乎？《書》稱穢德、惡德、爽德、酒德、逸德、比德，又曰夏德若茲，《左氏》有涼德，《孝經》有悖德，《詩》有滔德，德可謂非虛位乎？其見於經者如此。若子史文集，不勝徵引，虛位之說，又何疑焉！宋儒惟周、程、張、邵、朱、陸數子，足以衍孔、孟之傳，其餘拘文牽義，不過細行修謹而已。其天姿學力，見道之明，衛道之勇，則皆不及韓、李、歐、曾四君子。不可以楊氏爲程門弟子，而遂震而奉之也。又考《朱子語類》，萬正淳問，楊氏言仁義不足以盡道，恐未安。《易》只說立人之道曰仁與義。朱子答云，仁義不足以盡道，游、楊之意大率多如此。蓋爲老、莊之說陷溺得深，故雖聞二先生之言，而不能虛心反覆，着意稱停，以要其歸宿之當否。所以陽合陰離，到急衮處，則便只是以此爲主也。此爲學者深切之戒。然欲論此，更須精加考究，不可只恃曰仁與義之言，而斷以爲然也。近得龜山《列子說》一編，讀了令人皇恐，不知何故，直到如此背馳云云。然則楊氏之論，朱子師弟已駁之矣。但朱子語亦過甚。楊氏爲程門高弟，道南第一人，未必遂至背馳，徑以老、莊爲主，不過拘於五常舊目，又忘卻《易傳》耳。至所以教正淳，論此須加考究，亦非切要法。凡欲知道者，直須躬行而後心得。若止懸空考究，終無定見，不過望塔說相輪而已矣。』

精神

洪亮吉《卷施閣文甲集》卷一《意言二十篇・仙人篇》 曰：世果有仙，子肯爲之乎？曰：不爲也。夫生者，行也。死者，歸也。人不可以久行而不歸，則人亦不可以久生而不死明矣。試以人之老驗之。《記》曰：『八十九十曰耄。』注：耄，惛忘也。『百年曰期頤』。注：老昏不復知服味善惡，孝子期於盡養道而已。是人至八十、九十、百年，卽不死，而精神智慧已離，不過徒存形質而已。使過此以往，則其冥然罔覺者更不知何如。縱云長生不死，是徒有生之名而已，無生之樂也。又嘗以人之夜驗之，人卽精神至強，至丙夜未有不思偃息者矣。至偃息之候，而強其如旦晝時之作爲焉，不能也。卽或強其作爲，其疲憊有不可勝言者矣。以是知人卽精神至強，至八十焉、九十焉、百年焉，未有不思怛化者矣。至怛化之候，而強其如少壯時之舉動焉，不能也。卽或強其舉動，而其疲憊亦有不可勝言矣。是知朝而作，夜而息，少而壯，壯而老，老而死，皆理之常也。且人之欲仙者，謂其有知乎？謂其無知乎？謂其無知則不如死，則必曰謂其有知也。謂其有知，而飲食衣服已不知美惡，何況宮室苑囿乎？何況妻子仕宦一切所繫戀者乎？又《釋名》云：『老而不死曰仙。』仙，遷也，遷入山也。故其字人旁作山。是又因年命之長，復遭遷徙之苦，卽入山不死，亦不過如《述異記》之張光始、《洞微志》之雞窠老人，惛無所知，與木石鹿豕同居而已，又豈有生之樂乎？吾故曰：世本無仙，卽有仙而不可爲者，以此也。

歷史哲學分部

先王後王

唐甄《潛書・上篇上・法王》 陽明子有聖人之學，有聖人之才，自孟子而後，無能及之者。

仲尼之教，大端在忠恕。卽心爲忠，卽人可恕，易知易能者也；無智無愚，皆可舉趾而從之。然易實不易。蓋世降日下，古之風也淳，今之風也薄；古之習也淺，今之習也深。是故古人之心，如鏡蒙塵；今人之心，如珠投海。本心既亡，客心纂入而爲之主。嗜慾內膠，人己外隔。以是心求忠恕，猶登山網魚，入水羅雀也。求忠恕非卽心乎？然而有閒。忠恕爲用，心爲質；無質何用！古人心在，故求忠而忠，求恕而恕。今人心亡，故求忠而非忠，求恕而非恕。諸儒之言，皆各有得。然使聞其言者，以既亡之心求合其言，始而誤焉，以影爲形；轉而既焉，以假爲眞。如以石爲玉，雕琢之工，雖巧雖勤，終爲惡器，非質故也。

陽明子以死力格外物，久而不得，乃不求於外，反求於心。一朝有省，會衆聖人之學，宗孟子之言，而執良知以爲樞。孩提之童，無不知愛其親者，非教之愛親而然也；及其長也，無不知敬其兄者，非督之敬兄而然也；天下之孩提皆同也。充愛親之心而仁無不周，充敬兄之心而義無不宜，則前後之聖人不外是矣。是良知者，乃江漢之源，非積潦之水，豈有竭焉而不達於海者哉！

天之生人，有形卽有心。有耳必聽，有目必視，有鼻必聞，有口必嘗，有手必持，有足必行。聽者心聽之，視者心視之，聞者心聞之，嘗者心嘗之，持者心持之，行者心行之。形全而無缺，則知心全而無缺。堯舜無缺，我亦無缺。是故雖夫婦之愚，是非自見，必不以是爲非，以非爲是；善惡自見，必不以善爲惡，以惡爲善。心知其是，乃背是而甘於非；心知其善，乃背善而從於惡。是豈心之本然哉？利慾蔽之也。淫羿篡國，義心自在；盜跖殺人，仁心自在；卯酉晝晦，日光自在。自良知之說出，使天下之蒙昧其心者，於是求之。如旅夜行，目無所見，不辨東西；雞再號，顧望一方，微有爽色，而知日之出於是也。爽色者，日之見端也；良知者，心之見端也。執此致之，直而無曲，顯而無隱，如行九軌之途，更無他岐。故曰『人皆可以爲堯舜』。人皆可以爲堯舜者，人皆可以明心也。仲尼以忠恕立教，如闢茅成路；陽明子以良知輔教，如引迷就路。若仲尼復起，必不易陽明子之言矣。此眞聖人之學也。

才成於學。三代以後，多過人之才，皆其生質，不由學問。更事多而識見敏，亦可以定亂，亦可以安邦。其中亦有好學者，但能法言矩行，得聖人之

皮毛，心體未徹；如秉燭不能遠照，如汲井不能廣潤。故其所爲，或壹於剛，或壹於柔，或長於此而短於彼，或及於五而遺於十，雖或小康，終非善治。此周公之後所以無相也。

陽明子專致良知，一以貫之，明如日月，涉險履危，四通八闢而無礙也。其見於行事者，使人各當其才，慮事各得其宜；處患難而能全其用，遇小人而不失其正；委蛇自遂，卒保其功。跡其所爲，大類周公。明之有天下也，亦可慨矣！爲君者非悍則昏，爲臣者非迂則黨。傾險之智，接踵於朝；奄人之專，滔天無忌。惜陽明子之不爲相也！若得爲相，人主信任之專，如成王之待周公，必能啓君之昏，化君之悍，散黨驅邪，不張皇而潛消，而天下大治矣。此誠聖人之才也。

錢大昕《十駕齋養新録》卷一八《法後王》 荀卿『法後王』之說，王伯厚深詆之。愚以爲王氏似未達荀子之意也。孔子曰：『吾學周禮，今用之，吾從周。』孟、荀生於衰周之季，閔戰國之暴，欲以王道救之。孟言先王，與荀所言後王，皆謂周王，與孔子『從周』之義不異也。荀卿豈逆料李斯之仕秦，而令其用秦法哉。七國僭號，名雖王，實諸侯也，孰可以當後王之名，而荀子乃肯法之耶？方是時老、莊之言盛行，皆妄托於三皇，故特稱後王，以鍼砭荒唐謬悠之談，非謂三代不足法也。王安石以本朝制度爲流俗，謂『祖宗之法不足守』，口談堯、舜，躬行商、韓，此宋之所以亡也。後儒好爲大言，不揆時勢，輒謂井田封建可行於後代，徒爲世主輕儒者藉口，是不如『法後王』之說爲無弊矣，要非荀卿立言之本旨。

古今

龔自珍《龔自珍全集》第一輯《壬癸之際胎觀第五》 萬物之數括於三：初異中，中異終，終不異初。一匏三變，一棗三變，一棗核亦三變。和人用萬物之數，或用其有，或用其空，或用其有名，或用其無名，或用其收，或用其棄。大人收者一而棄者九也，不以收易棄也。享，棄之積也。忌人者謗一本『謗』作『說』。以所反，奪所恃也；媚人者譽以所反，絕所慮也。靜女之動，其動失度。哀樂愛憎相承，人之反也；寒暑晝夜相承，天之反也。萬物一而立，再而反，三而如初。天用順敎，聖人用逆敎。逆猶往也，順猶來也。生民，順也。報本始，逆也。冬夏，順也。冬不益之冰，爲之裘，夏不益之火，爲之葛，逆也。亂，順也；治亂，逆也。庖犧氏之《易》，逆數也；禮逆而情肅，樂逆而聲靈。是故敎王者上勤天，敎子上勤父，敎臣上勤國君。

正統

錢大昕《十駕齋養新録》卷一八《道統》 道統二字，始見於李元綱《聖門事業圖》。其第一圖曰《傳道正統》，以明道、伊川承孟子。其書成於乾道壬辰，與朱文公同時。

循環

章學誠《文史通義・質性》 《易》曰：『一陰一陽之謂道。』陽變陰合，循環而不窮者，天地之氣化也。人秉中和之氣以生，則爲聰明睿智。毗陰毗陽，是宜剛克柔克，所以貴學問也。驕陽沴陰，中於氣質，學者不能自克，而以似是之非爲學問，則不如其不學也。孔子曰：『不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不爲。』莊周、屈原，其著述之狂狷乎？屈原不能以身之察察，受物之汶汶，不屑不潔之狷也。莊周獨與天地精神相往來，而不傲倪於萬物，進取之狂也。昔人謂莊、屈之書，哀樂過人。蓋言性不可見，而情之奇至如莊、屈，狂狷之所以不朽也。鄉願者流，託中行而言性天，剽僞易見，不足道也。於學見其人，而以情著於文，庶幾狂狷可與乎！然而命騷者鄙，命莊者妄。狂狷不可見，而鄙且妄者，紛紛自命也。夫情本於性也，才率於氣也。累於陰陽之間者，不能無盈虛消息之機。才情不離乎血氣，無學以持之，不能不受陰陽之移也。陶舞愠戚，一身之內，環轉無端，而不自知。荀盡其理，雖夫子憤樂相尋，不過是也。其下焉者，各有所至，亦各有所通。大約樂至沉酣，而惜光景，必轉生悲；而憂患既深，知其無可如何，則反爲曠達。屈原憂極，故有輕舉遠遊餐霞飲瀣之賦；莊周樂至，故有

後人不見天地之純、古人大體之悲；此亦倚伏之至理也。若夫毗於陰者，妄自期許，感慨橫生，賊夫騷者也。毗於陽者，猖狂無主，動稱自然，賊夫莊者也。然而亦且循環未有已矣。

封建

黃宗羲《明夷待訪録・田制一》 昔者禹則壤定賦，《周官》體國經野，則是夏之所定者，至周已不可爲準矣。當是時，其國之君，於其封疆之內田土之肥瘠，民口之衆寡，時勢之遷改，視之爲門以內之事也。

井田既壞，漢初十五而稅一，文、景三十而稅一，光武初行什一之法，後亦三十而稅一。蓋土地廣大，不能縷分區別，總其大勢，使瘠土之民不至於甚困而已。是故合九州之田，以下下爲則，下下者不困，則天下之勢相安，吾亦可無事於縷分區別，而爲則壞經野之事也。夫三十而稅一，下下之稅也，當三代之盛，賦有九等，不能盡出於下下，漢獨能爲三代之所不能爲者，豈漢之德過於三代歟？古者井田養民，其田皆上之田也。自秦而後，民所自有之田也。上既不能養民，使民自養，又從而賦之，雖三十而稅一，較之於古亦未嘗爲輕也。

至於後世，不能深原其本末，以爲什一而稅，古之法也。漢之省賦，非通行長久之道，必欲合於古法。九州之田，不授於上而賦以什一，則是以上上爲則也。以上上爲則，而民焉有不困者乎？漢之武帝，度支不足，至於賣爵、貸假、榷酤、算緡、鹽鐵之事無所不舉，乃終不敢有加於田賦者，彼東郭咸陽、孔僅、桑弘羊，計慮猶未熟與？然則什而稅一，名爲古法，其不合於古法甚矣。而兵興之世，又不能守其什一者，其賦之於民，不任田而任用，以一時之用制天下之賦，後王因之。後王既衰，又以其時之用制天下之賦，而後王又因之。嗚呼！吾見天下之賦日增，而後之爲民者日困於前。

儒者曰：井田不復，仁政不行，天下之民始敝敝矣。孰知魏晉之民又困於漢唐，宋之民又困於魏晉？則天下之害民者，寧獨在井田之不復乎！今天下之財賦出於江南；江南之賦至錢氏而重，宋未嘗改；至張士誠而又重，有明亦未嘗改。故一畝之賦，自三斗起科至於七斗，七斗之外，尚有官耗私增。計其一歲之穫，不過一石，盡輸於官，然且不足。乃其所以至此者，因循亂世苟且之術也。吾意有王者起，必當重定天下之賦；重定天下之賦，必當以下下爲則而後合於古法也。

或曰：三十而稅一，國用不足矣。夫古者千里之內，天子食之，其收之諸侯之貢者，不能十之一。今郡縣之賦，郡縣食之不能十之一，其解運至於京師者十有九。彼收其十一者尚無不足，收其十九者而反憂之乎！

又《明夷待訪録・田制二》 自井田之廢，董仲舒有『限民名田』之議，師丹、孔光因之，令民名田無過三十頃，期盡三年而犯者沒入之。其意雖善，然古之聖君，方授田以養民，今民所自有之田，乃復以法奪之，授田之政未成而奪田之事先見，所謂行一不義而不可爲也。

或者謂奪富民之田則生亂，欲復井田者，乘大亂之後，土曠人稀而後可，故漢高祖之滅秦，光武之乘漢，可爲而不爲爲足惜。夫先王之制井田，所以遂民之生，使其繁庶也。今幸民之殺戮，爲其可以便吾事，將使田既井而後，人民繁庶，或不能於吾制無齟齬，豈反謂之不幸與？

後儒言井田必不可復者，莫詳於蘇洵；言井田必可復者，莫切於胡翰、方孝孺。洵以川路、澮道、洫涂、溝畛、遂徑之制，非窮數百年之力不可。夫誠授民以田，有道路可通，有水利可修，亦何必拘泥其制度疆界之末乎！凡蘇洵之所憂者，皆非爲井田者之所急也。胡翰、方孝孺但言其可復，其所以復之之法亦不能詳。余蓋於衛所之屯田，而知所以復井田者亦不外於是矣。世儒於屯田則言可行，於井田則言不可行，是不知二五之爲十也。

每軍撥田五十畝，古之百畝也，非即周時一夫授田百畝乎？五十畝科正糧十二石，聽本軍支用，餘糧十二石，給本衛官軍俸糧，是實徵十二石也。每畝二斗四升，亦即周之鄉遂用貢法也。天下屯田見額六十四萬四千二百四十三頃，以萬曆六年實在田土七百一萬三千九百七十六頃二十八畝律之，屯田居其十分之一也，授田之法未行者，特九分耳。由一以推之九，似亦未爲難行。況田有官民，官田者，非民所得而自有者也。州縣之內，官田又居其十分之三。以實在田土均之，人戶一千六十二萬一千四百三十六，每戶授田五十畝，尚餘田一萬七千三十二萬五千八百二十八畝，以聽富民之所占，則天下之田自無不足，又何必限田、均田之紛紛，而徒爲困苦富民之事乎！故吾於屯田之行，而知井田之必可復也。

難者曰：屯田既如井田，則屯田之軍日宜繁庶，何以復有銷耗也？曰：此其說有四：屯田非土著之民，雖授之田，不足以挽其鄉土之思，一也。又令少壯者守城，老弱者屯種，夫屯種而任之老弱，則所穫幾何，且彼見不屯者之未嘗不得食也，亦何爲而任其勞苦乎？二也。古者什而稅一，今每畝二斗四升，計一畝之入不過一石，則是什稅二有半矣，三也。又徵收主自武人而郡縣不與，則凡刻剝其軍者何所不爲，四也。而又何怪乎其銷耗與？

又《明夷待訪録・田制三》 或問井田可復，既得聞命矣。若夫定稅則如何而後可？曰：斯民之苦暴稅久矣，有積累莫返之害，有所稅非所出之害，有田土無等第之害。

何謂積累莫返之害？三代之貢、助、徹，止稅田土而已。魏晉有戶、調之名，有田者出租賦，有戶者出布帛，田之外復有戶矣。唐初立租、庸、調之法，有田則有租，有戶則有調，有身則有庸，租出穀，庸出絹，調出繒纊布麻，戶之外復有丁矣。楊炎變爲兩稅，人無丁中，以貧富爲差，雖租、庸、調之名渾然不見，其實併庸、調而入於租也。相沿至宋，未嘗減庸、調於租內，而復斂丁身錢米。後世安之，謂兩稅，租也，丁身，庸、調也，豈知其爲重出之賦乎？使庸、調之名不去，何至是耶！故楊炎之利於一時者少，而害於後世者大矣。有明兩稅，丁口而外，有力差，有銀差，蓋十年而一值。嘉靖末行一條鞭法，通府州縣十歲中夏稅、秋糧、存留、起運之額，均徭、里甲、土貢、顧募、加銀之例，一條總徵之，使一年而出者分爲十年，及至所值之年一如餘年，是銀、力二差又併入於兩稅也。未幾而里甲之值年者，雜役仍復紛然。其後又安之，謂條鞭，兩稅也；雜役，值年之差也，豈知其爲重出之差乎？使銀差、力差之名不去，何至是耶！故條鞭之利於一時者少，而害於後世者大矣。萬曆間，舊餉五百萬，其末年加新餉九百萬，崇禎間又增練餉七百三十萬，倪元璐爲戶部，合三餉爲一，是新餉、練餉又併入於兩稅也。至今日以爲兩稅固然，豈知其所以亡天下者之在斯乎？使練餉、新餉之名不改，或者顧名而思義，未可知也。此又元璐不學無術之過也。嗟乎！稅額之積累至此，民之得有其生也亦無幾矣。今欲定稅，須反積累以前而爲之制。授田於民，以什一爲則；未授之田，以二十一爲則。其戶口則以爲出兵養兵之賦，國用自無不足，又何事於暴稅乎！

何謂所稅非所出之害？古者任土作貢，雖諸侯而不忍強之以其地之所無，況於小民乎！故賦穀米，田之所自出也；賦布帛，丁之所自爲也。其有納錢者，後世隨民所便，布一匹，直錢一千，輸官聽爲九百。布直六百，輸官聽爲五百，比之民間，反從降落。是錢之在賦，但與布帛通融而已。其田土之賦穀米，漢唐以前未之有改也。及楊炎以戶口之賦併歸田土，於是布帛之折於錢者與穀米相亂，亦遂不知錢之非田賦矣。宋隆興二年，詔溫、台、徽不通水路，其二稅物帛，許依折法以銀折輸。蓋當時銀價低下，其許以折物帛者，亦隨民所便也。然按熙寧稅額，兩稅之賦銀者六萬一百三十七兩而已，而又穀賤之時常平就糴，故雖賦銀，亦不至於甚困。有明自漕糧而外，盡數折銀。不特折錢之布帛爲銀，而歷代相仍不折之穀米，亦無不爲銀矣；不特穀米不聽上納，即欲以錢准銀，亦有所不能矣。夫以錢爲賦，陸贄尚曰『所供非所業，所業非所供』，以爲不可，而況以銀爲賦乎！天下之銀既竭，凶年田之所出不足以上供，豐年田之所出足以上供，折而爲銀，則仍不足以上供也，無乃使民歲歲皆凶年乎？天與民以豐年而上復奪之，是有天下者之以斯民爲讐也。然則聖王者而有天下，其必任土所宜，出百穀者賦百穀，出桑麻者賦布帛，以至雜物皆賦其所出，斯民庶不至困瘁爾！

何謂田土無等第之害？《周禮》大司徒，不易之地家百畝，一易之地家二百畝，再易之地家三百畝，是九則定賦之外，先王又細爲之等第也。今民間田土之價，懸殊不啻二十倍，而有司之徵收，畫以一則，至使不毛之地歲抱空租，亦有歲歲耕種，而所出之息不償牛種。小民但知其爲瘠土，向若如古法休一歲、二歲，未始非沃土矣。官府之催科不暇，雖欲易之，惡得而易之？何怪夫土力之日竭乎！吾見有百畝之田而不足當數十畝之用者，是不易之爲害也。今丈量天下田土，其上者依方田之法，二百四十步爲一畝，中者以四百八十步爲一畝，下者以七百二十步爲一畝，再酌之於三百六十步、六百步爲畝，分之五等。魚鱗冊字號，一號以一畝準之，不得贅以奇零，如數畝而同一區者不妨數號，一畝而分數區者不妨一號。使田土之等第，不在稅額之重輕而在丈量之廣狹，則不齊者從而齊矣。是故田之中、下者，得更番而作，以收上田之利。如其力有餘也而悉耕之，彼二畝三畝之入，與上田一畝較量多寡，亦無不可也。

又《明夷待訪録・封建》 自三代以後，亂天下者無如夷狄矣，遂以爲五德沴眚之運。然以余觀之，則是廢封建之罪也。

秦未有天下，夷狄之爲患於中國也，不過侵盜而已，至甚者殺幽王於驪山，奔襄王於汜邑。然幽王之禍，申侯召之，襄王之禍，子帶爲內應，其時之戎狄皆役屬於申侯、子帶，非自能爲主者也。及秦滅六國，然後竭天下之力以築長城，徙徒謫戍以充之。於是天下不勝其苦，起而亡秦。世皆曰『秦之天下已安已治矣，其爲此者非也』。不知秦不併力於胡，卽秦不以勝、廣亡，而胡之所以患秦者，當不下於勝、廣，彼秦王豈得已而爲之乎？

是故漢之天下，非武帝遠略破碎其種落，使十世之後不能復振，則懷、愍之禍不在易姓；唐之天下，非沿邊盡爲節度府，則衰弱之形不遺於宋。自秦至今一千八百七十四年，中國爲夷狄所割者四百二十八年，爲所據者二百二十六年，而號爲全盛之時，亦必使國家之賦稅十之三耗於歲幣，十之四耗於戍卒，而又薦女以事之，卑辭以副之，夫然後可以僅免。乃自堯以至於秦二千一百三十七年，獨無此事。此何也？豈夷狄怯於昔而勇於今哉？則封建與不封建之故也。

顏元《顏元集》存治編《井田》 或問於思古人曰：井田之不宜於世也久矣，子之《存治》，尙何執乎？曰：噫，此千餘載民之所以不被王澤也！夫言不宜者，類謂亟奪富民田，或謂人衆而地寡耳。豈不思天地間田宜天地間人共享之，若順彼富民之心，卽盡萬人之產而給一人，所不厭也。王道之順人情，固如是乎？況一人而數十百頃，或數十百人而不一頃，爲父母者，使一子富而諸子貧，可乎？

政治哲學分部

德　政

王夫之《船山經義》『或謂孔子曰子奚不爲政』章 聖人之所答爲政之請，繹《書》而遇之也。

蓋孝友者聖人之天，故曰是亦爲政也。《君陳》之篇能及此乎，而理則在是矣。

且聖人之大行也，德盛化神，覃及於天下，其大用昭垂而其藏固未易測也。非有不可測之藏也，天理之流行無土不安，而性之不容已者肫然獨至，蓋亦昭然於日用之間，而繇之者不知耳。

或以爲政勉夫子，於夫子亡當也，而有觸於夫子之心，乃求所以形似其行藏合一之理，示天下以無隱，爰取《書》而咏歎之曰：

《書》云孝乎！《書》其有以體孝之誠乎！《書》其有以極孝之量乎！《書》其達孝於政而推行之乎！《書》其該政於孝而包舉之乎！今取而繹之，又從而涵泳之，惟孝友於兄弟，人無不可盡而何弗盡也；以是而施於有政，無待於施而無不施也。繇此思之，吾將有以自信矣。

循《書》之言而苟爲之矣，無有不順也。晨而定，昏而省，恂恂而率子弟之恆乎！無形無聲而樂遇其天，以翕以和而因於其性，蓋將終日於斯而無有斁也，行焉而無所阻也。奉《書》之言而固爲之邪，無容不愼也。不苟訾，不苟笑，夔夔而無一念之違乎！我日斯邁而喜與懼並，我月斯征而心與力詘，蓋亦企及於此而有不違也，勉焉而固無餘也。誠如是邪，以爲政焉可耳。

世將授我以爲，勿容謝焉。天下之親親長長與我均焉，而祗以無慙於孺慕。言有政也，斯有施也，推而準之，無所於增，奚爲其汲汲哉？惟如是也，不爲焉抑可矣。我既有所以爲，胡他求焉！吾心之不怨不尤有其樂焉，而無可以易吾至性。業有爲也，何非政也，近而取之，無有不足，抑可以逌然矣。夫安得謂我曰：子奚不爲政乎？

嗚呼！聖人之安，聖人之誠也。漆雕開有其志，而量未充；曾晳有其量，而誠未致。善學夫子者，其顏閔乎！不改之樂，行藏之與孝哉之稱，汶上之辭，所謂殆庶者也。

竊意夫子之言甚大甚至，兢兢一字不敢妄設，猶恐毫釐千里。舊說爲定公戊辰之故而云，恐不相當。且夫子之仕，固定公季斯也。

君　臣

黃宗羲《明夷待訪錄・原君》 有生之初，人各自私也，人各自利

也，天下有公利而莫或興之，有公害而莫或除之。有人者出，不以一己之利爲利，而使天下受其利，不以一己之害爲害，而使天下釋其害。此其人之勤勞必千萬於天下之人。夫以千萬倍之勤勞而己又不享其利，必非天下之人情所欲居也。故古之人君，量而不欲入者，許由、務光是也；入而又去之者，堯、舜是也；初不欲入而不得去者，禹是也。豈古之人有所異哉？好逸惡勞，亦猶夫人之情也。

後之爲人君者不然。以爲天下利害之權皆出於我，我以天下之利盡歸於己，以天下之害盡歸於人，亦無不可。使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私爲天下之大公。始而慚焉，久而安焉，視天下爲莫大之產業，傳之子孫，受享無窮，漢高帝所謂『某業所就，孰與仲多』者，其逐利之情不覺溢之於辭矣。此無他，古者以天下爲主，君爲客，凡君之所畢世而經營者，爲天下也。今也以君爲主，天下爲客，凡天下之無地而得安寧者，爲君也。是以其未得之也，屠毒天下之肝腦，離散天下之子女，以博我一人之產業，曾不慘然！曰『我固爲子孫創業也』。其既得之也，敲剝天下之骨髓，離散天下之子女，以奉我一人之淫樂，視爲當然，曰『此我產業之花息也』。然則爲天下之大害者，君而已矣。向使無君，人各得自私也，人各得自利也。嗚呼，豈設君之道固如是乎！

古者天下之人愛戴其君，比之如父，擬之如天，誠不爲過也。今也天下之人怨惡其君，視之如寇讐，名之爲獨夫，固其所也。而小儒規規焉以君臣之義無所逃於天地之間，至桀、紂之暴，猶謂湯、武不當誅之，而妄傳伯夷、叔齊無稽之事，使兆人萬姓崩潰之血肉，曾不異夫腐鼠。豈天地之大，於兆人萬姓之中，獨私其一人一姓乎？是故武王聖人也，孟子之言，聖人之言也。後世之君，欲以如父如天之空名禁人之窺伺者，皆不便於其言，至廢孟子而不立，非導源於小儒乎！

雖然，使後之爲君者，果能保此產業，傳之無窮，亦無怪乎其私之也。既以產業視之，人之欲得產業，誰不如我？攝緘縢，固扃鐍，一人之智力不能勝天下欲得之者之衆，遠者數世，近者及身，其血肉之崩潰在其子孫矣。昔人願世世無生帝王家，而毅宗之語公主，亦曰：『若何爲生我家！』痛哉斯言！回思創業時，其欲得天下之心，有不廢然摧沮者乎！是故明乎爲君之職分，則唐、虞之世，人人能讓，許由、務光非絕塵也；不明乎爲君之職分，則市井之間，人人可欲，許由、務光所以曠後世而不聞也。然君之職分難明，以俄頃淫樂不易無窮之悲，雖愚者亦明之矣。

又《明夷待訪録・原臣》 有人焉，視於無形，聽於無聲，以事其君，可謂之臣乎？曰：否！殺其身以事其君，可謂之臣乎？曰：否！夫視於無形，聽於無聲，資於事父也；殺其身者，無私之極則也。而猶不足以當之，則臣道如何而後可？曰：緣夫天下之大，非一人之所能治，而分治之以羣工。故我之出而仕也，爲天下，非爲君也；爲萬民，非爲一姓也。吾以天下萬民起見，非其道，即君以形聲強我，未之敢從也，況於無形無聲乎！非其道，即立身於其朝，未之敢許也，況於殺其身乎！不然，而以君之一身一姓起見，君有無形無聲之嗜慾，吾從而視之聽之，此宦官宮妾之心也；君爲己死而爲己亡，吾從而死之亡之，此其私暱者之事也。是乃臣不臣之辨也。

世之爲臣者昧於此義，以謂臣爲君而設者也。君分吾以天下而後治之，君授吾以人民而後牧之，視天下人民爲人君囊中之私物。今以四方之勞擾，民生之憔悴，足以危吾君也，不得不講治之牧之之術。苟無係於社稷之存亡，則四方之勞擾，民生之憔悴，雖有誠臣，亦以爲纖芥之疾也。夫古之爲臣者，於此乎，於彼乎？

蓋天下之治亂，不在一姓之興亡，而在萬民之憂樂。是故桀、紂之亡，乃所以爲治也；秦政、蒙古之興，乃所以爲亂也；晉、宋、齊、梁之興亡，無與於治亂者也。爲臣者輕視斯民之水火，即能輔君而興，從君而亡，其於臣道固未嘗不背也。夫治天下猶曳大木然，前者唱邪，後者唱許。君與臣，共曳木之人也，若手不執紼，足不履地，曳木者唯娛笑於曳木者之前，從曳木者以爲良，而曳木之職荒矣。

嗟乎！後世驕君自恣，不以天下萬民爲事。其所求乎草野者，不過欲得奔走服役之人。乃使草野之應於上者，亦不出夫奔走服役，一時免於寒餓，遂感在上之知遇，不復計其禮之備與不備，躋之僕妾之間而以爲當然。萬曆初，神宗之待張居正，其禮稍優，此於古之師傅未能百一。當時論者駭然居正之受無人臣禮。夫居正之罪，正坐不能以師傅自待，聽指使於僕妾，而責之反是，何也？是則耳目浸淫於流俗之所謂臣者以爲鵠矣！又豈知臣之與君，名異而實同耶？

或曰：臣不與子並稱乎？曰：非也。父子一氣，子分父之身而爲身。

故孝子雖異身，而能日近其氣，久之無不通矣；不孝之子，分身而後，日遠日疏，久之而氣不相似矣。君臣之名，從天下而有之者也。吾無天下之責，則吾在君爲路人。出而仕於君也，不以天下爲事，則君之僕妾也；以天下爲事，則君之師友也。夫然，謂之臣，其名累變。夫父子固不可變者也。

又《明夷待訪録・置相》 有明之無善治，自高皇帝罷丞相始也。

原夫作君之意，所以治天下也。天下不能一人而治，則設官以治之；是官者，分身之君也。孟子曰：『天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子男同一位，凡五等。君一位，卿一位，大夫一位，上士一位，中士一位，下士一位，凡六等。』蓋自外而言之，天子之去公，猶公、侯、伯、子、男之遞相去；自內而言之，君之去卿，猶卿、大夫、士之遞相去。非獨至於天子遂截然無等級也。昔者伊尹、周公之攝政，以宰相而攝天子，亦不殊於大夫之攝卿，士之攝大夫耳。後世君驕臣諂，天子之位始不列於卿、大夫、士之間，而小儒遂河漢其攝位之事，以至君崩子立，忘哭泣哀絰之哀，講禮樂征伐之治，君臣之義未必全，父子之恩已先絕矣。不幸國無長君，委之母后，爲宰相者方避嫌而處，寧使其決裂敗壞，貽笑千古。無乃視天子之位過高所致乎？

古者君之待臣也，臣拜，君必答拜。秦、漢以後，廢而不講，然丞相進，天子御座爲起，在輿爲下。宰相既罷，天子更無與爲禮者矣。遂謂百官之設，所以事我，能事我者我賢之，不能事我者我否之。設官之意既訛，尚能得作君之意乎？古者不傳子而傳賢，其視天子之位，去留猶夫宰相也。其後天子傳子，宰相不傳子。天子之子不皆賢，尚賴宰相傳賢足相補救，則天子亦不失傳賢之意。宰相既罷，天子之子一不賢，更無與爲賢者矣，不亦並傳子之意而失者乎？

或謂後之入閣辦事，無宰相之名，有宰相之實也。曰：不然。入閣辦事者，職在批答，猶開府之書記也。其事既輕，而批答之意，又必自內授之而後擬之，可謂有其實乎？吾以謂有宰相之實者，今之宮奴也。蓋大權不能無所寄，彼宮奴者，見宰相之政事墜地不收，從而設爲科條，增其職掌，生殺予奪出自宰相者，次第而盡歸焉。有明之閣下，賢者貧其殘膏剩馥，不賢者假其喜笑怒罵，道路傳之，國史書之，則以爲其人之相業矣。故使宮奴有宰相之實者，則罷丞相之過也。閣下之賢者，盡其能事則曰法祖，亦非爲祖宗之必足法也。其事位既輕，不得不假祖宗以壓後王，以塞宮奴。祖宗之所行未必皆當，宮奴之黠者又復條舉其疵行，亦曰法祖，而法祖之論荒矣。使宰相不罷，自得以古聖哲王之行摩切其主，其主亦有所畏而不敢不從也。

宰相一人，參知政事無常員。每日便殿議政，天子南面，宰相、六卿、諫官東西面以次坐。其執事皆用士人。凡章奏進呈，六科給事中主之，給事中以白宰相，宰相以白天子，同議可否。天子批紅。天子不能盡，則宰相批之，下六部施行。更不用呈之御前，轉發閣中票擬，閣中又繳之御前，而後下該衙門，如故事往返，使大權自宮奴出也。

宰相設政事堂，使新進士主之，或用待詔者。唐張說爲相，列五房於政事堂之後：一曰吏房，二曰樞機房，三曰兵房，四曰戶房，五曰刑禮房，分曹以主衆務，此其例也。四方上書言利弊者及待詔之人皆集焉，凡事無不得達。

又《明夷待訪録・奄宦上》 奄宦之禍，歷漢、唐、宋而相尋無已，然未有若有明之爲烈也。漢、唐、宋有干與朝政之奄宦，無奉行奄宦之朝政。今夫宰相六部，朝政所自出也。而本章之批答，先有口傳，後有票擬。天下之財賦，先內庫而後太倉。天下之刑獄，先東廠而後法司。其它無不皆然。則是宰相六部，爲奄宦奉行之員而已。人主以天下爲家，故以府庫之有爲己有，環衛之強爲己強者，尚然未王之事。今也衣服、飲食、馬匹、甲仗、禮樂、貨賄、造作，無不取辦於禁城數里之內，而外庭所設之衙門，所供之財賦，亦遂視之爲非其有，嘵嘵而爭。使人主之天下不過此禁城數里之內者，皆奄宦爲之也。漢、唐、宋之奄宦，乘人主之昏而後可以得志。有明則格局已定，牽挽相維，以毅宗之哲王，始而疑之，終不能舍之，卒之臨死而不能與廷臣一見，其禍未有若是之烈也！

且夫人主之有奄宦，奴婢也，其有廷臣，師友也。所求乎奴婢者使令，所求乎師友者道德。故奴婢以伺喜怒爲賢，師友而喜怒其喜怒，則爲容悅矣；師友以規過失爲賢，奴婢而過失其過失，則爲悖逆矣。自夫奄人以爲內臣，士大夫以爲外臣，奄人既以奴婢之道事其主，其主之妄喜妄怒，外臣從而違之者，奄人曰：『夫非盡人之臣與，奈之何其不敬也！』人主亦卽以奴婢之道爲人臣之道，以其喜怒加之於奄人而受，加之於士大夫而不受，則曰：『夫非盡人之臣與，奈之何有敬有不敬也！蓋內臣愛我者也，外臣自愛者也。』於是天下之爲人臣者，見夫上之所賢所否者在是，亦遂舍其師友之道而相趨於

奴顏婢膝之一途。習之既久，小儒不通大義，又從而附會之曰：『君父，天也。』故有明奏疏，吾見其是非甚明也，而不敢明言其是非，或舉其小過而遺其大惡，或勉以近事而闕於古則，以爲事君之道當然。豈知一世之人心學術爲奴婢之歸者，皆奄宦爲之也。禍不若是其烈與！

又《明夷待訪録・奄宦下》 奄宦之如毒藥猛獸，數千年以來，人盡知之矣。乃卒遭其裂肝碎首者，曷故哉？豈無法以制之與？則由於人主之多欲也。夫人主受命於天，原非得已。故許由、務光之流，實見其以天下爲桎梏而掉臂去之。豈料後世之君，視天下爲娛樂之具。崇其宮室，不得不以女謁充之；盛其女謁，不得不以奄寺守之。此相因之勢也。

其在後世之君，亦何足責。而鄭玄之注《周禮》也，乃謂女御八十一人當九夕，世婦二十七人當三夕，九嬪九人當一夕，三夫人當一夕，后當一夕，其視古之賢王與後世無異，則是《周禮》爲誨淫之書也。孟子言『侍妾數百人，我得志弗爲也』。是時齊、梁、秦、楚之君，共爲奢僭，東西二周且無此事。若使爲周公遺制，則孟子亦安爲固然，『得志弗爲』，則是以周公爲舛錯矣。苟如玄之爲言，王之妃百二十人，妃之下又有侍從，則奄之守衛服役者勢當數千人。後儒以寺人隸於冢宰，謂《周官》深得治奄之法。夫刑餘之人，不顧禮義，兇暴是聞，天下聚兇暴滿萬，而區區以係屬冢宰，納之鈐鍵，有是理乎？且古今不貴其能治，而貴其能不亂。奄人之衆多，即未及亂，亦厝火積薪之下也。

吾意爲人主者，自三宮以外，一切當罷。如是，則奄之給使令者，不過數十人而足矣。議者竊憂其嗣育之不廣也。夫天下何嘗之有！吾不能治天下，尚欲避之，況於子孫乎！彼鰓鰓然唯恐後之有天下者不出於其子孫，是乃流俗富翁之見。故堯、舜有子，尚不傳之。宋徽宗未嘗不多子，止以供金人之屠醢耳。

又《明夷待訪録・胥吏》 古之胥吏者一，今之胥吏者二。古者府史胥徒，所以守簿書，定期會者也。其奔走服役，則以鄉戶充之。自王安石改差役爲僱役，而奔走服役者亦化而爲胥吏矣。故欲除奔走服役吏胥之害，則復差役；欲除簿書期會吏胥之害，則用士人。

何謂復差役？宋時差役，有衙前、散從、承符、弓手、手力、耆長、戶長、壯丁、色目。衙前以主官物，今庫子解戶之類。戶長以督賦稅，今坊里長。耆長、弓手、壯丁以逐捕盜賊，今弓兵、捕盜之類。承符、手力、散從以供驅使，今皁隸、快手、承差之類。凡今庫子、解戶、坊里長皆爲差役，弓兵、捕盜、皁隸、快手、承差則僱役也。余意坊里長值年之後，次年仍出一人以供雜役。蓋吏胥之敢於爲害者，其故有三：其一，恃官司之力，鄉民不敢致難；差役者，則知我之今歲致難於彼者，不能保彼之來歲不致難於我也。其二，一爲官府之人，一爲田野之人，既非同類，自不相顧；差役者，則儕輩爾汝，無所畏忌。其三，久在官府，則根株窟穴牢不可破；差役者，伎倆生疏，不敢弄法。是故坊里長同勾當於官府，而鄉民之於坊里長不以爲甚害者，則差與僱之分也。治天下者亦視其勢，勢可以爲惡，雖禁之而有所不止；勢不可以爲惡，其止之有不待禁也。差役者，固勢之不可以爲惡者也。議者曰：自安石變法，終宋之世欲復之而不能，豈非以人不安於差役與？曰：差役之害，唯有衙前，故安石以僱募救之。今庫子、解戶且不能不仍於差役，而其無害者顧反不可復乎？宋人欲復差役，以募錢爲害。吾以謂募錢之害小，而胥吏之害大也。

何謂用士人？六部院寺之吏，請以進士之觀政者爲之，次及任子，次及國學之應仕者。滿調則出官州縣，或歷部院屬官，不能者落職。郡縣之吏，各設六曹，請以弟子員之當廩食者充之。滿調則升之國學，或即補六部院寺之吏，不能者終身不聽出仕。郡之經歷、照磨、知事，縣之丞、簿、典史，悉行汰去。行省之法，一如郡縣。蓋吏胥之害天下，不可枚舉，而大要有四：其一，今之吏胥，以徒隸爲之，所謂皇皇求利者，而當可以爲利之處，則亦何所不至，創爲文網以濟其私。凡今所設施之科條，皆出於吏，是以天下有吏之法，無朝廷之法。其二，天下之吏，既爲無賴子所據，而佐貳又爲吏之出身，士人目爲異途，羞與爲伍。承平之世，士人衆多，出仕之途既狹，遂使有才者老死邱壑，非如孔孟之時，委吏、乘田、抱關、擊柝之皆士人也。其三，各衙門之佐貳，不自其長辟召，一一銓之吏部，即其名姓且不能徧，況其人之賢不肖乎！故銓部化爲籤部，貽笑千古。其四，京師權要之吏，頂首皆數千金，父傳之子，兄傳之弟，其一人麗於法後而繼一人焉，則其子若弟也，不然，則其傳衣鉢者也。是以今天下無封建之國，有封建之吏。誠使吏胥皆用士人，則一切反是，而害可除矣。且今各衙門之首領官與郡縣之佐貳，在漢則爲曹掾之屬，其長皆得自辟，即古之吏胥也。其後選除出自吏部，其長復自設曹掾

以爲吏胥，相沿至今，曹掾之名既去，而吏胥之實亦亡矣。故今之吏胥，乃曹掾之重出者也。吾之法，亦使曹掾得其實，吏胥去其重而已。

錢大昕《十駕齋養新録》卷一八《臣道》 人臣以責難於君爲恭，陳善閉邪爲敬。故汲黯之戇，勝於張湯之從臾；朱雲之狂，賢於孔光之謹愼。

大臣不親細務，錢穀刑名自有主者，非宰相職也。陳平好陰謀，非以儒進，而去古未遠，尚識大體。自王安石以新法致宰相，專以理財用刑熒惑人主，甚且謂『天變不足畏』，而變理陰陽之職置勿講矣。

東坡云：『古之君子，必憂治世而危明主。明主有絶人之資，而治世無可畏之防。夫有絶人之資，必輕其臣；無可畏之防，必易其民：此君子之所甚懼也。』《田表聖奏議序》漢文帝、唐太宗可謂明主矣，而賈誼、魏徵上書多憂危之言，所以爲良臣。

又《薦賢》 司馬溫公有《薦士録》，自至和逮熙寧，凡百有六人，皆公手録。其外題曰《舉賢能》，亦公所作隸古也。前輩薦賢報國，誠篤懇切如此。見牟巘《陵陽居士集》。近世大臣有終身不薦一人，而轉得公正之譽者，豈古今時勢不同歟？身家之念重，而忠愛之意薄也。

洪亮吉《卷施閣文甲集》卷一《意言二十篇・守令篇》 守令，親民之官也。一守賢，則千里受其福；一令賢，則百里受其福。然則爲守令者，豈別有異術乎？亦惟視守令之居心而已。往吾未成童，侍大父及父時，見里中有爲守令者，戚友慰勉之，必代爲之慮曰：此缺繁，此缺簡，此缺號不易治。未聞及其他也。及弱冠之後，未入仕之前，二三十年之中，風俗趨向頓改，見里中有爲守令者，戚友慰勉之，亦必代爲慮曰：此缺出息若干，此缺應酬若干，此缺一歲之可入己者若干。而所謂民生吏治者，不復挂之齒頰矣。於是爲守令者，其心思知慮親戚朋友妻子兄弟奴僕媼保。於得缺之時，又各揣其肥瘠。及相率抵任矣，守令之心思，不在民也，必先問一歲之陋規若何，屬員之饋遺若何，錢糧稅務之贏餘若何。而所謂妻子兄弟親戚朋友奴僕媼保者，又各挾谿壑難滿之欲，助之以謀利。於是不幸一歲而守令數易，而部內之屬員、轄下之富商大賈以迄小民已重困矣。其間卽有稍知自愛及實能爲民計者，十不能一二也。此一二人者，又常被七八人者笑，以爲迂，以爲拙，以爲不善自爲謀。而大吏之視一二人者，亦覺其不合時宜，不中程度；不幸而有公過，則去之亦惟慮不速，是一二人之勢不至歸於七八人之所爲不止。且有爲今日之守令，而並欲誚三十年以前守令之無術者。然吾又嘗驗之，三十年以前守令之拙者，滿任而歸，或罷任而反，其贏餘雖不多，然恆足以溫飽數世。今則不然，連十舸，盈百車，所得未嘗不十倍於前也，而不十年、不五年，及其身已不能支矣，無待其子孫也。則豈前之拙者誠拙，而今之巧者誠巧乎？亦居心微有不同者乎？

龔自珍《龔自珍全集》第一輯《明良論一》 三代以上，大臣、百有司無求富之事，無恥言富之事。貧賤，天所以限農畝小人；富貴者，天所以待王公大人君子。王公大人之富也，未嘗溫飽之私感恩於人主，人主以大臣不富爲最可嘉可法之事，尤晚季然也。《洪範》五福，二曰富；《周禮》八枋，一曰富。臣之於君也，急公愛上，出自天性，不忍論施報。人主之遇其臣也，厚以禮，繩以道，亦豈以區區之祿爲報？然而禹、箕子、周公然者，王者爲天下國家崇氣象，養體統，道則然也。孟子曰：『無恆產而有恆心，一本有『者』字。惟士爲能。』雖然，此士大夫所以自律則然，非君上所以律士大夫之言也。得財則勤於服役，失財則怫然慍，此誠廝僕之所爲，不可以概我士大夫。然而卒無以大異乎此者，殆勢然也。士大夫豈盡不古若哉？廉恥豈中絶於士大夫之心哉？然而古之纖人俗吏少於今者，誠貴有以謀之至亟矣！三代、炎漢勿遠論，論唐、宋盛時，其大臣魁儒，大率豪偉而疎闊，其講官學士，左經右史，鮮有志溫飽、察雞豚之行；其庸下者，亦復優游書畫之林，文采酬酢，飲食風雅。今士大夫，無論希風古哲，志所不屬，雖下劣如矜翰墨，召觴詠，我知其必不暇爲也。今上都通顯之聚，未嘗道政事談文藝也；外吏之宴游，未嘗各陳設施談利弊也；其言曰：地之腴瘠若何？家具之贏不足若何？車馬敝而責券至，朋然以爲憂，居平以貧故，失卿大夫體，甚者流爲市井之行。崇文門以西，彰義門以東，一日不再食者甚衆，安知其無一命再命之家也？遠方之士，未嘗到京師，擔笈數千里而至，樂瞻士大夫之氣象丰采，以歸語田里。今若此，殆非所以飾四方之觀聽也！謂外吏富乎？積逋者又十且八九也。夫士辭鄉里，以科名通籍於朝，人情皆願娛樂其親，瞻其室家；虞告無粟，廄告無芻，索屋租者且至相逐，家人嗷嗷然呼。當是時，猶有如賈誼所言『國忘家，公忘私』者，則非特立獨行以忠誠之士不能。能以概責之六曹、三院、百有司否也？內外大小之臣，具思全軀保室家，不復有所作爲，以負聖天子之知遇，抑豈無心，或者貧累之也。《魯論》曰：『季氏富於周公。』知

周公未嘗不富矣。微周然、漢、唐、宋之制俸，皆數倍於近世，史表具在，可按而稽。天子富有四海，天子之下，莫崇於諸侯，內而大學士、六卿，外而總督、巡撫，皆古之莫大諸侯。雖有巨萬之貲，豈過制焉？其非儉於制，而又黷貨焉，誅之甚有詞矣！今久資尚書、侍郎，或無千金之產，則下可知也。誠使內而部院大臣、百執事，外而督、撫、司、道、守、令，皆不必自顧其身與家，則雖有庸下小人，當飽食之暇，亦必以其餘智籌及國之法度、民之疾苦。泰然而無憂，則心必不能以無所寄，亦勢然也。而況以素讀書、素識大體之士人乎？夫繩古賢者，動曰是眞能忘其身家以圖其君。由今觀之，或亦其身家可忘而忘之爾。內外官吏皆忘其身家以相爲謀，則君民上下之交，何事不成？何廢不舉？漢臣董仲舒曰『被潤澤而大豐美』者，此也。朝廷不愈高厚，宇宙不愈清明哉？《定盦文拾遺》。

又《明良論四》 庖丁之解牛，伯牙之操琴，羿之發羽，僚之弄丸，古之所謂神技也。戒庖丁之刀曰：多一割亦笞汝；少一割亦笞汝；；鞠伯牙之絃曰：汝今日必志於山，而勿水之思也；；矯羿之弓，捉僚之丸曰：東顧勿西逐，西顧勿東逐，則四子者皆病。人有疥癬之疾，則終日抑搔之，其瘡痏，則日夜撫摩之，猶懼未艾，手欲勿動不可得，而乃卧之以獨木，縛之以長繩，俾四肢不可以屈伸，則雖甚癢且甚痛，而亦冥心息慮以置之耳。何也？無所措術故也。律令者，吏胥之所守也；；政道者，天子與百官之所圖也。守律令而不敢變，吏胥之所以侍立而體卑也；；行政道而惟吾意所欲爲，天子百官之所以南面而權尊也。爲天子者，訓迪其百官，使之共治吾天下，但責之以治天下之效，不必問其若之何而以爲治，故唐、虞三代之天下無不治。治天下之書，莫尚於六經。六經所言，皆舉其理、明其意，而一切瑣屑牽制之術，無一字之存，可數端瞭也。約束之，羈縻之，朝廷一二品之大臣，朝見而免冠，夕見而免冠，議處、察議之諭不絕於邸鈔。部臣工於綜核，吏部之議羣臣，都察院之議吏部也，靡月不有。府州縣官，左顧則罰俸至，右顧則降級至，左右顧則革職至，大抵逆億於所未然，而又絕不斟畫其所已然。其不罰不議者，例之所得行者，雖亦自有體要，然行之無大損大益。盛世所以期諸臣之意，果盡於是乎？恐後之有識者，謂率天下之大臣羣臣，而責之以吏胥之行也。一越乎是，則議處之，察議之，官司之命，且倒懸於吏胥之手。彼上下其手，以處夫羣臣之不合乎吏胥者，以爲例如是，則雖天子之尊，不能與易，而羣臣果相戒以勿爲官司之所爲矣。夫聚大臣羣臣而爲吏，又使吏得以操切大臣羣臣，雖聖如仲尼，才如管夷吾，直如史魚，忠如諸葛亮，猶不能以一日善其所爲，而況以本無性情、本無學術之儕輩耶？伏見今督、撫、司、道，雖無大賢之才，然奉公守法畏罪，亦云至矣，蔑以加矣！使奉公守法畏罪而遽可爲治，何以今之天下尚有幾微之未及於一本『未及於』作『不若』。古也？天下無巨細，一束之於不可破之例，則雖以總督之尊，而實不能以行一謀、專一事。夫乾綱貴裁斷，不貴端拱無爲，亦論之似者也。然聖天子亦總其大端而已矣。至於內外大臣之權，殆亦不可以不重。權不重則氣不振，氣不振則偷，偷則敝。權不重則民不畏，不畏則狎，狎則變。待其敝且變，而急思所以救之，恐異日之破壞條例，將有甚焉者矣。古之時，守令皆得以專戮，不告大官，大官得以自除辟吏，此其流弊，雖不可勝言，然而聖智在上，今日雖略仿古法而行之，未至擅威福也。仿古法以行之，正以救今日束縛之病。矯之而不過，且無病，奈之何不思更法，瑣瑣焉，屑屑焉，惟此之是行而不虞其陊也？聖天子赫然有意千載一時之治，刪棄文法，捐除科條，裁損吏議，親總其大綱大紀，以進退一世，而又命大臣以所當爲，端羣臣以所當從。內外臣工有大罪，則以乾斷誅之，其小故則宥之，而勿苛細以繩其身。將見堂廉之地，所圖者大，所議者遠，所望者深，使天下後世，謂此盛世君臣之所有爲，乃莫非盛德大業，而必非吏胥之私智所得而仰窺。則萬萬世屹立不敗之謀，實定於此。

義利

錢大昕《十駕齋養新録》卷一八《義利》 古之士無恆產而有恆心，今之士卽有恆產，獨不能保其有恆心也，況無恆產乎？臨財苟得，臨難苟免，好利而不好名，雖在庠序，其志趣與市井胥徒何以異哉！

王伯厚云：『尚志謂之士，行己有耻謂之士，否則何以異乎工商？特立獨行謂之儒，通天地人謂之儒，否則何以異乎老釋？無其實而竊其名，可以欺其心，不可以欺其鄉。』

洪亮吉《卷施閣文甲集》卷一《意言二十篇・好名篇》 甚矣，名

之累人也，聖賢能不好名乎！《孝經》曰『揚名於後世』，《論語》曰『君子疾沒世而名不稱焉』，是聖賢不能忘名也。崔杼之惡至弒君而憂其名之傳，賈充之惡至戕主而憂其謚之著，是大姦大慝仍不能忘名也。則名不可好乎？曰：好名之弊亦尚足以扶世。何則？人而能好名，類皆聰穎拔萃之人也。聰穎拔萃之人，有賞之不能勸，罰之不能懲，而名之一字，即足以拘之者矣。然則名亦可假乎？曰：不能也。有聖賢之名，有忠孝之名。聖之名而可假，則莊周、列御寇之徒假之矣；賢之名而可假，則郭解、樓緩之徒假之矣；忠孝之名而可假，則王莽、趙宣之徒假之矣。等而下之，至才士詩文之名，亦無不然。文有文之精神，詩有詩之精神。精神能永百年者，則傳至百年焉；精神能永之十世五世者，則傳之十世五世焉；精神能歷劫不磨者，則傳之歷劫而不磨焉，皆非己所能預也。己尚不能預，而何可以假乎？然則吾欲救天下好名之弊，亦惟使之各務實而已。語有之：實至者名歸之。有聖賢之實者自有聖賢之名，而莊周、列御寇之徒不能假也；有忠孝之實者自有忠孝之名，而王莽、趙宣之倫不能假也；有文士之實者自有文士之名，而傳百年傳十世五世及歷劫不磨，亦纖屑不能假也。

王霸

顏元《顏元集・存治編・王道》 昔張橫渠對神宗曰：『爲治不法三代，終苟道也。』然欲法三代，宜何如哉？井田、封建、學校，皆斟酌復之，則無一民一物之不得其所，是之謂王道。不然者不治。

龔自珍《龔自珍全集》第一輯《壬癸之際胎觀第三》 有天下，有大國。寶應出，福德聚，主天下。寶應不出，福德不聚，主大國。有天下者，都中。一本『中』下有『原』字。有大國者，都西北。大國之君，有古紀，有近紀，亦以福德爲差。夫始變古者，顓頊也。有帝統，有王統，有霸統。帝統之盛，顓頊、伊耆、姚；王統之盛，姒、子、姬；霸統之盛，共工、嬴、劉、博爾吉吉特氏。非帝王之法，地萬里，位百葉，統猶爲霸。帝有法，王有法，霸有法，皆異天，皆不相師，不相嘗，不相消息。王統以儒墨進天下之言；霸統以法家進天下之言；霸之末失，以雜家進天下之言。以霸法勸帝王家，則誅。以帝王法勸霸家，則誅。能知王霸之異天者曰大人。進退王霸之統者曰大人。大人之聰明神武而不殺，總其文辭者曰聖人。聖人者，不王不霸，而又異天；天異以制作，以制作自爲統。自霸天下之民，以及凡民，姓必黃炎；惟太皡、黃炎、共工爲有胤孫，非古之凡民皆有胤孫。古之世，語言出於一，以古語古，猶越人越言，楚人楚言也。後之世，語言出於二，以後語古，猶楚人以越言名，越人以楚言名也。雖有大人生於霸世，號令弗與共，福祿弗與偕，觀其語言，弗可用；號令與共，福祿與偕，觀其語言，卒弗可用；於是退而立大人之語言，明各家之統，慕聖人之文，固猶將生越而楚言也。

法

黃宗羲《明夷待訪錄・原法》 三代以上有法，三代以下無法。何以言之？二帝、三王知天下之不可無養也，爲之授田以耕之；知天下之不可無衣也，爲之授地以桑麻之；知天下之不可無教也，爲之學校以興之，爲之婚姻之禮以防其淫，爲之卒乘之賦以防其亂。此三代以上之法也，因未嘗爲一己而立也。後之人主，既得天下，唯恐其祚命之不長也，子孫之不能保有也，思患於未然以爲之法。然則其所謂法者，一家之法，而非天下之法也。是故秦變封建而爲郡縣，以郡縣得私於我也；漢建庶孽，以其可以藩屏於我也；宋解方鎮之兵，以方鎮之不利於我也。此其法何曾有一毫爲天下之心哉！而亦可謂之法乎？

三代之法，藏天下於天下者也。山澤之利不必其盡取，刑賞之權不疑其旁落，貴不在朝廷也，賤不在草莽也。在後世方議其法之疏，而天下之人不見上之可欲，不見下之可惡，法愈疏而亂愈不作，所謂無法之法也。後世之法，藏天下於筐篋者也。利不欲其遺於下，福必欲其斂於上；用一人焉則疑其自私，而又用一人以制其私；行一事焉則慮其可欺，而又設一事以防其欺。天下之人共知其筐篋之所在，吾亦鰓鰓然日唯筐篋之是虞，故其法不得不密。法愈密而天下之亂即生於法之中，所謂非法之法也。

論者謂一代有一代之法，子孫以法祖爲孝。夫非法之法，前王不勝其利欲之私以創之，後王或不勝其利欲之私以壞之。壞之者固足以害天下，其創

之者亦未始非害天下者也。乃必欲周旋於此膠彼漆之中，以博憲章之餘名，此俗儒之勦說也。卽論者謂天下之治亂不繫於法之存亡。夫古今之變，至秦而一盡，至元而又一盡。經此二盡之後，古聖王之所惻隱愛人而經營者蕩然無具，苟非爲之遠思深覽，一一通變，以復井田、封建、學校、卒乘之舊，雖小小更革，生民之戚戚終無已時也。卽論者謂有治人無治法，吾以謂有治法而後有治人。自非法之法桎梏天下人之手足，卽有能治之人，終不勝其牽挽嫌疑之顧盼，有所設施，亦就其分之所得，安於苟簡，而不能有度外之功名。使先王之法而在，莫不有法外之意存乎其間。其人是也，則可以無不行之意；其人非也，亦不至深刻羅網，反害天下。故曰有治法而後有治人。

無爲

王夫之《莊子解》卷一二《天地》 此篇暢言無爲之旨，有與《應帝王》篇相發明者；於《外篇》中，斯爲邃矣。

天地雖大，其化均也；萬物雖多，其治一也；人卒雖衆，其主君也。君原於德，有德乃可君天下。而成於天，天命之。故曰玄。玄，天德也。君受天之成德，必合天。古之君天下，無爲也，天德而已矣。以道觀言而天下之君正，以道觀分而君臣之義明，以道觀能而天下之官治，以道汎觀而萬物之應備。立於無爲之宇而下觀之。故通於天地者德也，行於萬物者道也，上治人者事也，能有所藝者技也。技兼於事，事兼於義，義兼於德，德兼於道，道兼於天。故曰：『古之畜天下者，無欲而天下足，無爲而萬物化，淵靜而百姓定。』《記》曰：『通於一而萬事畢，惟天則一。無心得而鬼神服。』夫子曰：唐順之曰：『夫子指孔子。』『夫道，覆載萬物者也，洋洋乎大哉！君子不可以不刳心焉。刳，去之也。無爲爲之之謂天，無爲言之之謂德，愛人利物之謂仁，不同同之之謂大，行不崖異之謂寬，有萬不同之謂富。故執德之謂紀，德成之謂立，循於道之謂備，不以物挫志之謂完。君子明於此十者，則韜乎其事心之大也，沛乎其爲萬物逝也。逝，歸往也。若然者：藏金於山，藏珠於淵；不利貨財，不近貴富；不樂壽，不哀夭；不榮通，不醜窮；不拘一世之利以爲己私分，不以王天下爲己處顯；顯則明，萬物一府，死生同狀。』天德合一。

無所謂道，天而已矣，卽《在宥》篇所謂「主者天道也」。「萬物一府」，天府也；「死生同狀」，同於天也。於人見異，觀於天則幾無不同矣。玄同者，同於玄也。可見者則異矣，其死生圓運於大鈞，而函萬有於一環者，不可見也，蔑不同也。體其玄以汎觀，則知其同；知其同，則無不在而無不可宥：迎我者不可見喜，拒我者不容或怒；賞罰爲應迹而不繫於心，是謂「刳心」。刳心者，刳去其心之知也，是謂棄之。故因而應之，見有十德；通之於一，則無爲無欲，函於一府，渾於同狀，而與天均化矣。

夫子曰：『夫道：淵乎其居也，不動。漻乎其清也，謬音聊，清深也。金石不得，無以鳴。故金石有聲，不考不鳴，評曰：作用。萬物孰能定之？夫王德之人，素逝而恥通於事，素逝者，虛心以遊也。立之本原而知通於神，故其德廣，其心之出，有物採之。郭象曰：『物採之而後出，非先物而倡也。』故形非道不生，生非德不明。存形窮生，窮，盡也。存其形，盡其生。○評曰：貴愛其身。立德明道，立其德，明其道，○評曰：反於天均。非王德者邪？王，去聲。有王者之德。蕩蕩乎忽然出，勃然動，而萬物從之乎！此之謂王德之人。視乎冥冥，聽乎無聲；冥冥之中，獨見曉焉；無聲之中，獨聞和焉。故深之又深，而能物焉；物物。神之又神，而能精焉。故其與萬物接也，至無而供其求，時騁而要其宿，騁，馳騁也。宿，歸宿也。大小、長短、修遠。』修，一本作近。大小也，長短也，近遠也，皆供其求，皆要其宿。

通於事者技也，臣道也，賤也。愈著則愈淺，愈成則愈粗，殉一世之利而可貴愛者亡矣。事之爲數，大小、長短、修遠而已。逐於其數，迷而不反，自矜爲通，則獨見獨聞者汶闇而不知有。唯獨有而後見獨，見獨而後其見聞皆獨，大小、長短、修遠皆不出其所在而爲其所宥；故無求不可供，忽然勃然，馳騁百焉，而過而去之，以不迷於所宿，若然，則通於一而不屑通於事，以天道爲天德，無爲而爲天下君者也。

黃帝遊於赤水之北，杳冥之中。登於崑崙之邱，將與天通。而南望還歸，遺其玄珠；評曰：欲以天道明人心而遺其德。○玄珠淵深圓潤，天德之在人心者。使知索之而不得，使離朱索之而不得，離朱，明也。使喫詬索之而不得也；喫，去逆切，又口懈切。喫詬，文言也。乃使象罔，象罔得之。方以智曰：『象則非無，罔則非有。』黃帝曰：『異哉！象罔乃可以得之乎！』評曰：絕其南歸之想矣。

遊乎冥默，登乎高曠，幾與天地通矣。然因此以通乎事而明民，則抑有

陰陽以遂羣生之情也，而玄同圓運之德喪矣。蓋終忘其獨而攖人之心也。心知也，聰明也，文言也，皆强索而不能遇者也。知事無事，知通無通，收視反聽，無爲爲之，過而去之，象罔矣，乃可以無得而得也。

堯之師曰許繇，許繇之師曰齧缺，齧缺之師曰王倪，王倪之師曰被衣。堯問於許繇曰：『齧缺可以配天乎？吾藉王倪以要之。』許繇曰：『殆哉圾乎天下！圾與岌同。齧缺之爲人也：聰明睿知，給數以敏，數謂事物之數。給，應也。敏，捷也。其性過人，而又乃以人受天。彼審乎禁過，而不知過之所繇生。與之配天乎？彼且乘人而無天，方且本身而異形，見有身而示異。方且尊知而火馳，恃明而速騁。方且爲緒使，爲事之所役。方且爲物絃，絃，公才切，絃束也，爲物之所縛。方且四顧而物應，爲物絃矣，而望其應我。方且應衆宜，爲緒使矣，而求其得宜。方且與物化而未始有恆。不能通於一。夫何足以配天乎，雖然，有族有祖，可以爲衆父，而不可以爲衆父父。即無上八過，猶止可以爲衆父，不可以爲祖。治亂之率也，北面之禍也，南面之賊也。』

爲堯師之師者，尚不足以配天，故許繇自謂爝火而不敢代庖，況師堯之聖知而薪以治天下乎？萬物之大小長短〔修遠〕，相與爲族，而所祖者唯天。合天道之無爲，乃與天配。否則治之適以亂之，福之適以禍之，育之適以賊之。

堯觀乎華，華封人曰：『嘻！聖人！請祝聖人，使聖人壽。』堯曰：『辭。』『使聖人富。』堯曰：『辭。』『使聖人多男子。』堯曰：『辭。』封人曰：『壽、富、多男子，人之所欲也。女獨不欲，何邪？』堯曰：『多男子則多懼，富則多事，壽則多辱。是三者非所以養德也，故辭。』封人曰：『始也我以女爲聖人邪，今然君子也。天生萬民，必授之職，多男子而授之職，則何懼之有？富而使人分之，則何事之有？夫聖人鶉居鶉無常居，而有常匹。尸子曰：『堯鶉居。』〇郭象曰：『無意而安。』而鷇食，郭象曰：『仰物而足。』鳥行而無彰，郭象曰：『率性而動，非常迹也。』林雲銘曰：『鳥行虛空，過而無迹。』天下有道，則與物皆昌；天下無道，則修德就閒；千歲厭世，去而上僊；乘彼白雲，至於帝鄉；三患莫至，身常無殃；則何辱之有？』封人去之，堯隨之，曰：『請問。』封人曰：『退已！』

北面奚足以禍？南面奚足以賊？無所歆，無所厭，函萬物於一府，等死生於同狀，則禍且不辭，奚有於福？因而用之，莫非天也。無物不物，而不物於物，可以愛身，即可以托天下。

堯治天下，伯成子高立爲諸侯。《通變經》云：老子從天開闢以來，身一千三百變，後世得道，伯成子高是也。堯授舜，舜授禹，伯成子高辭爲諸侯而耕。禹往見之，則耕在野。禹趨就下風，立而問焉，曰：『昔堯治天下，吾子立爲諸侯。堯授舜，舜授予，而吾子辭爲諸侯而耕。敢問其故何也？』子高曰：『昔堯治天下，不賞而民勸，不罰而民畏。今子賞罰而民且不仁，德自此衰，刑自此立，後世之亂，自此始矣！夫子闔行邪？無落吾事！』俛俛乎耕而不顧。俛，音邑。俛俛，低首耕狀。

君人者之通於事，所資者賞罰而已。賞其所當賞，罰其所當罰，可謂於事皆通矣，是乘人而無天也，爲緒使，爲物絃也，求宜於四應而無恆也；治繇此成，而亂亦繇此生，是曰治亂之率。蓋爲政教，爲禮樂，爲仁義，多爲之名以攖人心，則必同乎我者賞，異乎我者罰；以此火馳於天下而禁其過，乃天下之過即繇此而深；故伯成子高恥而去之。

泰初有無，無有無名。一之所起，一者數之始。一之所起，則太始也。有一而未形。一尚未形，則太虛也。物得以生謂之德。未形者有分，且然無間謂之命。未形者必有分也。既分，則與生俱生，相爲終始矣。而當其未分時，則猶然無間也，是天命之初也。留動而生物，物成生理謂之形。留而動，動而留，一動一靜也。形體保神，神保合於形之中。各有儀則謂之性。性修反德，此下言有道者。德至同於初。同乃虛，虛乃大；合喙鳴，喙鳴合，如鳥之合喙以鳴；而鳴鳴相合，因天機之自然，無名義之可立也。與天地爲合，其合緡緡，同綿。若愚若昏，是謂玄德，同乎大順。

無者，渾然太虛，化之所自均，無可爲名，而字之曰無。函於人心爲玄珠，超於形象爲象罔，有一而不可以形求曰玄德。萬物一府，死生同狀，而自旋運於其間，無本、無榦，而日固無始。大小、長短、修遠殊異而並存者，形也。合而在人，則性也。繇天順下而成性者，繇人順之以上而合天，則時有云爲，不出於大圜流動之中，喙鳴也，一比竹之吹也。因乎天而不以爲爲，何容心於賞罰以攖人之心而逆天經哉？順之而已。

夫子問於老聃曰：『有人治道若相放，放音倣。可不可，然不然。辯者有言曰：「離堅白若縣寓。」縣音懸。寓，宇通。天宇高懸也。離，剖析之也。〇評曰：於可者、不可者，然者、不然者，雖辯言日進，彷彿難決，而破其堅白，若高天在上，無不昭

晰，以決於從違。若是則可謂聖人乎？』老聃曰：『是胥易技係，勞形怵心者也。解見《應帝王》。執狸之狗成思，狸，一本作留。成思，謂被繫而思逸也。猨狙之便自山林來。雖便巧，而人可自山林繫之以來。丘！予告若，而所不能聞與而所不能言：凡有首有趾，無心無耳者衆，庸衆之人，皆失其見獨之心，以耳徇人，而思通乎事。有形者與無形無狀而皆存者盡無。合有無於一致而皆存之，是在天下者也。能此者，未之有也。其動止也，其死生也，其廢起也，此又非其所以也。評曰：動止、死生、廢起，迭相循環倚伏，機也；若其所以者，則大同而通於一。有治(有)〔在〕人。忘乎物，忘乎天，其名爲忘己。評曰：己一天也，物一己也。忘物忘天而獨見己，則己亦不立而渾乎天矣。忘己之人，是之謂入於天。

通於事者，通其可不可，然不然而已。於是而以其技鳴，爲天下之所係，則有心而適以迷其心，有耳而適以惑於聽。夫可不可、然不然，以爲動止，因而見廢，因而見起，因而以生爲恩，因而以死爲怨，而不知此數者之迭相倚伏而未有恆，若其所以然者，則通於一而恆者也；生死於此，廢起於此，動止於此，參而成純。合死生於一狀，萬物於一府，則不於物見然否。不於物見然否，則己之然否不立，渾然一天，包含萬有，在而宥之；喜而非喜，怒而非怒，賞而非賞，罰而非罰，任物自取以同乎天化；則其合天也，緡緡而與爲無極，攖者皆寧，而天下已化矣。

蔣閭茲見季徹曰：字書無茲字。《莊子》書中用字多加旁首。二子亦寓爲之名。茲取勉強，徹取通達之義。『魯君謂茲也曰，「請受教」，辭不獲命，既已告矣，未知中否，請嘗薦之。吾謂魯君曰：「必服恭儉，拔出公忠之屬而無阿私，民孰敢不輯！」』季徹局局然笑曰：『若夫子之言，於帝王之德，猶螳螂之怒臂以當車軼，軼，一本作轍。則必不勝任矣。且若是，則其自爲處，危其觀臺，觀，去聲，謂高居自命也。多物將往，投迹者衆。』蔣閭茲覥覥然驚曰：覥，一本作覷，一本註與覷通，俱驚貌。『茲也汒若於夫子之所言矣。汒同茫。雖然，願先生之言其風也。』季徹曰：『大聖之治天下也，搖蕩民心，使之成(聲)〔教〕易俗，舉滅其賊心而皆進其獨志，若性之自爲，而民不知其所繇然。若然者，豈兄堯舜之敎民，溟涬然弟之哉！涬，下頂切。溟涬，混茫貌。郭象曰：『溟涬，自貴之謂也。』欲同乎德而心居矣。』同乎天德而存之於心。

人無不有其意欲，抑無不有其德性，故咸知自愛其身，愚者與有焉。人知自愛其身，則不善之心自消沮矣。獨志者，自愛自貴也。賊心者，竊人之名言，而忘其身之愛貴者也。上既危其觀臺，以自標異於公忠恭儉之名，而使之投迹，則假竊其名，以併一其志於好知尚賢之途，而適以日長其賊心而已。善可居也，不可出以示人也。聖人藏其利器，而民反其獨志，秉天德以搖蕩之於獨見獨聞之中，使之自動，意欲得而性亦順；夫然後可以與民同德而入乎天。

子貢南遊於楚，反於晉，過漢陰，見一丈人，方將爲圃畦，鑿隧而入井，抱甕而出灌，搰搰然用力甚多搰，苦骨反。而見功寡。子貢曰：『有械於此，一日浸百畦，用力甚寡而見功多，夫子不欲乎？』爲圃者卬而視之，卬同仰。曰：『奈何？』曰：『鑿木爲機，後重前輕，挈水若抽，數如泆湯，泆音溢。其名爲槔。』爲圃者忿然作色而笑曰：『吾聞之吾師：有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中則純白不備，純白不備則神生不定；神生不定者，道之所不載也。吾非不知，羞而不爲也。』子貢瞞然慙，俯而不對。瞞然，目失神貌。有間，爲圃者曰：『子奚爲者也？』曰：『孔丘之徒也。』爲圃者曰：『子非夫博學以擬聖，於于以蓋衆，於于或作於吁，恃聲氣以壓人也。獨弦哀歌，以賣名聲於天下者乎？汝方將忘汝神氣，墮汝形骸，而庶幾乎！而身之不能治，而何暇治天下乎？子往矣，無乏吾事！』子貢卑陬失色，頊頊然不自得，頊頊，自失貌。行三十里而後愈。其弟子曰：『向之人何爲者也？夫子何故見之變容失色，終日不自反邪？』曰：『始吾以爲天下一人耳，指孔子。不知復有夫人也。吾聞諸夫子：事求可，功求成，用力少而見功多者，聖人之道。今徒不然。執道者德全，德全者形全，形全者神全。神全者，聖人之道也。託生其生也，託也。與民並行，而不知所之；不識知，隨其所往。汒乎淳備哉！功利機巧必忘夫人之心。若夫人者：非其志不之，非其心不爲，雖以天下譽之，得其所謂，謷然不顧；以天下非之，失其所謂，儻然不受；天下之非譽無益損焉。是謂全德之人哉！我之謂風波之民！』反於魯，以告孔子。孔子曰：『彼假修渾沌氏之術者也：識其一，不知其二；治其內，而不治其外。夫明白入素，無爲復朴，體性抱神，以遊世俗之間者，汝固將驚邪？且渾沌氏之術，予與汝又何足以識之哉！』

機者，賊心也。忘機、忘非譽以復樸者，獨志也。進獨志以滅賊心，聖人以之治天下；然初非勞勞然日取天下之人而滅之、而進之也，但不自我危其觀臺以導之耳。若聖人之見獨，韜乎儻乎，事心大而與物遊，則兩端兼至，內

外通一，機與忘機，舉不出吾在宥之覆載，而合於天德。抱甕者自抱，槔者自槔，又何機巧之必羞邪？子貢不知而驚之，子曰「何足識哉」，以此。

諄芒將東之大壑，適遇苑風於東海之濱。苑，淵上聲，文貌。取生物之風，與雲將同意。苑風曰：『子將奚之？』曰：『將之大壑。』曰：『奚爲焉？』曰：『夫大壑之爲物也，注焉而不滿，酌焉而不竭，虛中而涵萬化。吾將遊焉。』苑風曰：『夫子無意於橫目之民乎？願聞聖治。』諄芒曰：『聖治乎！官施而不失其宜，命官施布，各得其宜。拔舉而不失其能，畢見其情事而行其所爲；有能者舉之，使之各盡其長。行言自爲而天下化，所行所言，非爲天下，而天下自化。手撓顧指，四方之民莫不俱至；撓，屈手以招。手之所招，目之所指，而四方莫不應之。此之謂聖治。』『願聞德人。』曰：『德人者，居無思，行無慮；不藏是非美惡；四海之內共利之之爲悅，共給之之爲安；怊乎若嬰兒之失其母也，怊音超，悵望也。○無所用其恃賴。儻乎若行而失其道也；無擇於所往。財用有餘而不知其所自來，飲食取足而不知其所從；此之謂德人之容。』『願聞神人。』曰：『上神乘光，與形滅亡，此謂照曠。評曰：上其神以御天光而乘之，不滯於形，神亦不顯。致命盡情，委致之於自然之數，而無所留情。天地樂而萬事銷亡，萬物復情，自得於天地之間，不以事爲事，使萬物各循其自然之情，而已不與。此之謂混冥。』

神人則忘乎德矣，德人則忘乎治矣。德者自得也，自得而天下無不得，抱德不以攖其心，而天下固不攖也，奚待於治？神則不依形以存，無形無自，無自無得，不於己見有心，而無所容其攖與不攖，則與天下同樂天地之樂，事不興而情無所嚮，又何德之可據乎？大壑者，任萬物之出入而無與者也；神之所往來，而光之無所揜者也。天地猶是也，萬物猶是也，參萬歲而成純，受萬事而不絃。遊此者，灼見夫神光之四徹，而不扃閉於偶爾之明，以爭昭聞；萬物並作而神者自入，不測物則物亦莫繇測之。其昭曠者，其獨見也。獨而莫得其偶，則天下皆在其覆載中矣。

門無鬼與赤張滿稽觀於武王之師。赤張滿稽曰：『不及有虞氏乎！故離此患也。』門無鬼曰：『天下均治而有虞氏治之邪？其亂而後治之與？』赤張滿稽曰：『天下均治之爲願，而何計以有虞氏爲？有虞氏之藥瘍也，瘍不易藥。藥瘍，猶言治難治之疾。禿而施髢，髢，髮也，音弟。病而求醫。病，疾甚也。孝子操藥以修慈父，其色燋然，燋，枯瘁貌。聖人羞之。髮不可假，醫不可恃。徒爲燋然之容以示孝慈，可羞孰甚！至德之世，不尚賢，不使能；上如標枝，立枝爲標，不言而人喻。民如野鹿；端正而不知以爲義，相愛而不知以爲仁；實而不知以爲忠，當而不知以爲信；蠢動而相使，不以爲賜。是故行而無迹，事而無傳。』

有虞氏能不離患矣，而不能忘治也。天下已治，焉用治爲？天下亂而治之，予之以所不受，則貌順而心違，治亂相激，而亂乃滋甚。故有虞氏之治，則必有武王之師；有武王之師，則必有五伯七雄之禍矣。以爲義而使之端正，以爲仁而使之相愛。桀紂正君臣之分，亦義也；施愛於蜚廉惡來，亦仁也。各賢其賢，各知其知，以不相下，皆有跡之可踐，有事之可傳者也。故仁義者，攖人之心，至德之世所不庸也。通於昭曠者，物各復其情，未嘗不搖蕩天下以自然之德，而不著其可傳之事，然後爭患永息，而民不知兵。

孝子不諛其親，忠臣不諂其君，臣子之盛也。親之所言而然，所行而善，則世俗謂之不肖子。君之所言而然，所行而善，則世俗謂之不肖臣。而未知此其必然邪？人之於人類然。世俗之所謂然而然之，所謂善而善之，則不謂之道諛之人也。道同導。然則俗固嚴於親而尊於君邪？謂己道人，則勃然作色；謂己諛人，則怫然作色；而終身道人也，終身諛人也，合譬飾辭牽合取譬，以飾其辭。聚衆也。以聚其徒子。是終始本末不相坐。謂儒墨之言，終不顧其始，末不恤其本。坐猶安也。垂衣裳，設采色，動容貌，以媚一世，而不自謂道諛；與夫人之爲徒，入乎流俗。通是非，順衆人之是非。而不自謂衆人；愚之至也。知其愚者，非大愚也；知其惑者，非大惑也。大惑者終身不解，大愚者終身不靈。三人行而一人惑，所適者猶可致也，惑者少也。二人惑則勞而不至，惑者勝也。而今也以天下惑，予雖有祈嚮，不可得也。不亦悲乎！大聲不入於里耳，《折楊皇荂》，古歌曲名，俚詞也。則嗑然而笑。嗑，合通。同聲而笑也。是故高言不止於衆人之心，至言不出，俗言勝也。以二缶鍾惑，而所適不得矣。缶鍾，量器也。言惑之積也。而今也以天下惑，予雖有祈嚮，其可得乎！知其不可得也而強之，又一惑也。故莫若釋之而不推。置之忘言，聽其自已。不推，誰其比憂？比，近也。不推矣，豈屑近衆人之所慮乎？

世之言治者，皆非獨見而信諸己也。前之人爲之而偶效，因而有治迹之可傳，天下後世相與傳之以爲必然之善，流俗因而善之然之，而曰仁也義也，尊之逾於君，親之逾於父。乃不知所謂仁義者，非但離德背道，抑非果能端正而相愛者也。人然亦然，人善亦善，合譬飾詞，垂衣設采，取悅於人之耳

目，交相道諛以成乎風俗。於是至言不能感動，祈嚮不能孤行，處大惑大愚之天下，孰從而詔之哉？自獨見者觀之，至言可以不出，祈嚮無求其得，惑與不惑，任之天下，要不出吾環中，忘義忘言而聽其自已，則在我者無迹而人不能傳。神人之乘光以銷亡萬事者，以此。

厲之人厲與癩通。夜半生其子，遽取火而視之，汲汲然唯恐其似己也。

以迹傳者，欲人之似己；道諛者，唯恐其不似人。而不知可傳之迹，怵心勞形，以仁義拂人之性，爲厲而已。西施之顰，西施之病也。豈欲人之似之哉？獨見獨聞者，視其顰一若厲；不樂人之似，人亦何樂道諛以求似哉！

百年之木，破爲犧尊，青黃而文之，其斷在溝中。斷，斲木餘屑也。比犧尊於溝中之斷，則美惡有間矣，其於失性一也。跖與曾史，行義有間矣，然其失性均也。且夫失性有五：一曰五色亂目，使目不明；二曰五聲亂耳，使耳不聰；三曰五臭薰鼻，困慢中顙；慢，子公切，字書作蘇奏切。困慢，氣臭薰鼻不通貌。四曰五味濁口，使口厲爽；厲，乖也，爽，失也。五曰趣舍滑心，使性飛揚。此五者，皆生之害也。而楊墨乃始離跂自以爲得，非吾所謂得也。夫得者困，自以爲得，直困而已。可以爲得乎？則鳩鴞之在於籠也，亦可以爲得矣。且夫趣舍聲色以柴其內，柴，砦通，言固立而守之。皮弁、鷸冠、搢笏、紳修以約其外，內支盈於柴柵，支盈，支吾充盈也。外重纆繳，睆睆然在纆繳之中，睆音緩，窮視貌。而自以爲得，則是罪人交臂歷指，交臂，反其臂。歷指，拶其指。而虎豹在於囊檻，亦可以爲得矣。

有迹可傳者，倚於聲色臭味之趣舍而已，離此則更無獨志。世俗之沈溺者，固爲溝中之斷；離跂以自爲得者，亦犧尊耳；皆戕賊其性之賊心也。囊檻其玄同大順之天德於聲色臭味之中，自爲柴柵纆繳，而柴柵纆繳乎天下，方且謂兄堯舜而爲之弟，其敝不至戰爭而不止。此有虞之治所以三降而成乎戰國之兵爭也。

教化

朱之瑜《朱舜水集》卷一三《天地君親師說》

萬物本乎天，人本乎祖，故事父孝，則事天明。今人生於天而不思天所以生，是不畏天也。畏天者，畏彼蒼蒼之天曄曄震電已哉？《詩》曰：『天命靡常。』《書》曰：『顧諟天之明命。』天之所以命我者大，則我之對越者自不得輕。上承其命，內明其理，故曰不愧於人，不畏於天。

《易》曰：『至哉坤元！萬物資生。』《孝經》曰：『事母孝，故事地察。』地振河海而不洩，生百穀以養人，故又曰：『含弘光大，品物咸亨。』人日履之而不知其德，日食焉而乃忘其勞，是可謂之察乎？雖然柔順直方，坤之德也，卑牧定傾，地之道也，因地之利而君子則之，亦所以爲孝矣。

存三之誼君成之，五常之道君始之，故君子事親孝，忠可移於君；然則君也者，不獨公侯卿大夫之所盡命，抑亦庶人之所請共也。今按：『請』字疑訛。《書》曰：『衆非元后何戴？』又曰：『元后作民父母』，是故夙興夜寐，謹身節用，忠之屬也，故曰：『資於事父以事君，義而後其君，猶之不孝也。』

夫孝子之事其親，一舉足而不敢忘父母，一出言而不敢忘父母，不止於養其口體而已。曾子曰：『椎牛而祭墓，不如鷄豚逮其存。』誠謂養則致其樂，承歡而聚順也。《詩》曰：『明發不寐，有懷二人。』然而許世子止嘗藥不謹，身喪而名滅。故曰爲人子者，不可以不知《春秋》。

《禮》曰：『事師無犯無隱，左右就養無方，服勤終身，心喪三年。』師之道不綦重哉？雖然，『乾稱父，坤稱母』，共道何以承父子之道天性也，君臣之義也。『共道』『君臣』二句疑有脫誤。其道何以明？《記》曰：『父生之，師教之，君令之，道等於所生，其必有以矣。』立身行道，揚名後世，均有藉乎師也，烏而不重哉？『烏而』疑當作『烏可』。

自評：此文雖分五段，然總是一意。中間通以孝字貫之，蓋孝爲百行之原也。師者立教明倫，統承天地，故第五段總包前四段在內，讀者須自理會。主敬是一篇骨子，卻一字不露，中間更有主意在，明者當自得之。今按：此文多缺誤，脉絡不貫穿，然無所考定。

黃宗羲《明夷待訪録・取士上》

取士之弊，至今日制科而極矣。故毅宗嘗患之也，爲拔貢、保舉、准貢、特授、積分、換授，思以得度外之士。乃拔貢之試，猶然經義也，考官不遣詞臣，屬之提學，既已輕於解試矣。保舉之法，雖曰以名取人，不知今之所謂名者何憑也，勢不得不雜以賄賂請託。及其捧檄而至，吏部以一義一論試之，視解試爲尤輕矣。准貢者用解試之副

榜，特授者用會試之副榜。夫副榜，黜落之餘也。其黜落者如此之重，將何以待中式者乎？積分不去貲郎，其源不能清也；換授以優宗室，其敎可不豫乎！凡此六者，皆不離經義，欲得勝於科目之人，其法反不如科目之詳，所以徒爲紛亂而無益於時也。

唐進士試詩賦，明經試墨義。所謂墨義者，每經問義十道，五道全寫疏，五道全寫注。宋初試士，詩、賦、論各一首，策五道，帖《論語》十，帖對《春秋》或《禮記》墨義十條，其『九經』、『五經』、『三禮』、『三傳』、學究等，設科雖異，其墨義同也。王安石改法，罷詩賦、帖經、墨義，中書撰大義式頒行，須通經有文采，乃爲中格，不但如明經，墨義，粗解章句而已。然非創自安石也，唐柳冕卽有『明「六經」之義，合先王之道者以爲上等，其精於傳注與下等』之議。權德輿駁曰：『注疏猶可以質驗，不者有司率情上下其手，既失其末，又不得其本，則蕩然矣。』其後宋祁、王珪累有『止問大義，不責記誦』之奏，而不果行，至安石始決之。

故時文者帖書、墨義之流也。今日之弊，在當時權德輿已盡之。向若因循不改，則轉相模勒，日趨浮薄，人才終無振起之時。若罷經義，遂恐有棄經不學之士，而先王之道益視爲迂闊無用之具。余謂當復墨義古法，使爲經義者全寫《注疏》、《大全》、漢宋諸儒之說，一一條具於前，而後申之以己意，亦不必墨守一先生之言。由前則空疏者絀，由後則愚蔽者絀，亦變浮薄之一術也。

或曰：『以誦數精粗爲中否，唐之所以賤明經也，寧復貴其所賤乎？』曰：『今日之時文，有非誦數時文所得者乎？同一誦數也，先儒之義學，其愈於餖飣之剿說亦可知矣。非謂守此足以得天下之士也，趨天下之士於平實，而通經學古之人出焉。昔之詩賦亦何足以得士！然必費考索，推聲病，未有若時文、空疏不學之人皆可爲之也。』

又《明夷待訪録・取士下》 古之取士也寬，其用士也嚴；今之取士也嚴，其用士也寬。古者鄉舉里選，士之有賢能者，不患於不知。降而唐宋，其爲科目不一，士不得與於此，尙可轉而從事於彼，是其取之之寬也。《王制》論秀士，升之司徒曰選士；司徒論選士之秀者，升之學曰俊士；大樂正論造士之秀者，升之司馬曰進士；司馬論進士之賢者，以告於王而定其論。論定然後官之，任官然後爵之，位定然後祿之。一人之身，未入仕之先凡經四轉，已入仕之後凡經三轉，總七轉，始與之以祿。唐之士，及第者未便解褐，入仕吏部，又復試之。韓退之三試於吏部無成，則十年猶布衣也。宋雖登第入仕，然亦止是簿尉令錄，榜首纔得丞判，是其用之之嚴也。寬於取則無枉才，嚴於用則少倖進。

今也不然。其所以程士者，止有科舉之一途，雖使古豪傑之士若屈原、司馬遷、相如、董仲舒、揚雄之徒，舍是亦無由而進取之，不謂嚴乎哉！一日苟得，上之列於侍從，下亦置之郡縣。卽其黜落而爲鄉貢者，終身不復取解，授之以官，用之又何其寬也！嚴於取，則豪傑之老死丘壑者多矣；寬於用，此在位者多不得其人也。

流俗之人，徒見夫二百年以來之功名氣節，一二出於其中，遂以爲科目已善，不必他求。不知科目之內，既聚此百千萬人，不應功名氣節之士獨不得入，則是功名氣節之士之得科目，非科目之能得功名氣節之士也。假使士子探籌，第其長短而取之，行之數百年，則功名氣節之士亦自有出於探籌之中者，寧可謂探籌爲取士之善法耶？究竟功名氣節人物，不及漢唐遠甚，徒使庸妄之輩充塞天下。豈天下之不生才哉？則取之之法非也。吾故寬取士之法，有科舉，有薦舉，有太學，有任子，有郡邑佐，有辟召，有絕學，有上書，而用之之嚴附見焉。

科舉之法：其考校倣朱子議：第一場《易》、《詩》、《書》爲一科，子午年試之；『三禮』兼《大戴》爲一科，卯年試之；『三傳』爲一科，酉年試之。試義各二道，諸經皆兼『四書』義一道。答義者先條舉注疏及後儒之說，既備，然後以『愚按』結之。其不條衆說，或條而不能備，竟入己意者，雖通亦不中格。有司有不依章句移文配接命題者，有喪禮服制忌諱不以爲題者，皆坐罪。第二場周、程、張、朱、陸六子爲一科，孫、吳武經爲一科，荀、董、揚、文中爲一科，管、韓、老、莊爲一科，分年各試一論。第三場《左》、《國》、『三史』爲一科，《三國》、《晉書》、《南北史》爲一科，新、舊《唐書》、《五代史》爲一科，《宋史》、有明《實錄》爲一科，分年試史論各二道。答者亦必摭事實而辨是非。若事實不詳，或牽連他事而於本事反略者，皆不中格。第四場時務策三道。凡博士弟子員遇以上四年仲秋，集於行省而試之，不限名數，以中格爲度。考官聘名儒，不論布衣、在位，而以提學主之。明年會試，經、子、史科，亦依鄉闈分年，禮部尙書知貢舉。登第者聽宰相鑒別，分置六部各衙門爲吏，管領簿

書。拔其尤者，倣古侍中之職在天子左右，三考滿常調而後出官郡縣。又拔其尤者爲各部主事，落第者退爲弟子員，仍取解試而後得入禮闈。

薦舉之法：每歲郡舉一人，與於待詔之列。宰相以國家疑難之事問之，觀其所對，令廷臣反覆詰難，如漢之賢良、文學以鹽鐵發策是也。能自理其說者，量才官之；或假之職事，觀其所效而後官之。若庸下之材勦說欺人者，舉主坐罪，其人報罷。若道德如吳與弼、陳獻章，則不次待之，舉主受上賞。

太學之法：州縣學每歲以弟子員之學成者，列其才能德藝以上之，不限名數，缺人則止。太學受而考之，其才能德藝與所上不應者，本生報罷。凡士子之在學者，積歲月累試，分爲三等：上等則同登第者，宰相分之爲侍中屬吏；中等則不取解試，竟入禮闈；下等則罷歸鄉里。

任子之法：六品以上，其子十有五年皆入州縣學，補博士弟子員，若教之十五年而無成則出學。三品以上，其子十有五年皆入太學，若教之十五年而無成則出學。今也大夫之子與庶民之子同試，提學受其請託，是使其始進不以正，不受其請託，非所以優門第也。公卿之子不論其賢否而仕之，賢者則困於常調，不賢者而使之在民上，既有害於民，亦非所以愛之也。

郡縣佐之法：郡縣各設六曹，提學試弟子員之高等者分置之，如戶曹管賦稅出入，禮曹主祀事、鄉飲酒、上下吉凶之禮，兵曹統民戶所出之兵、城守、捕寇，工曹主郡邑之興作，刑曹主刑獄，吏曹主各曹之遷除資俸也。滿三考升貢太學，其才能尤著者，補六部各衙門屬吏。凡廩生皆罷。

辟召之法：宰相、六部、方鎮及各省巡撫，皆得自辟其屬吏，試以職事，如古之攝官。其能顯著，然後上聞卽眞。

絕學者，如曆算、樂律、測望、占候、火器、水利之類是也。郡縣上之於朝，政府考其果有發明，使之待詔。否則罷歸。

上書有二：一，國家有大事或大奸，朝廷之上不敢言而草野言之者，如唐劉蕡、宋陳亮是也，則當處以諫職。若爲人嗾使，因而撓亂朝政者，如東漢牢修告捕黨人之事，卽應處斬。一，以所著書進覽，或他人代進，看詳其書足以傳世者，則與登第者一體出身。若無所發明，纂集舊書，且是非謬亂者，如今日趙宦光《說文長箋》、劉振《識大編》之類，部帙雖繁，卻其書而遣之。

又《明夷待訪録・學校》　學校，所以養士也。然古之聖王，其意不僅此也，必使治天下之具皆出於學校，而後設學校之意始備。非謂班朝，布令，養老，恤孤，訊馘，大師旅則會將士，大獄訟則期吏民，大祭祀則享始祖，行之自辟雍也。蓋使朝廷之上，閭閻之細，漸摩濡染，莫不有詩書寬大之氣，天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自爲非是，而公其非是於學校。是故養士爲學校之一事，而學校不僅爲養士而設也。

三代以下，天下之是非一出於朝廷。天子榮之，則羣趨以爲是；天子辱之，則羣擿以爲非。簿書、期會、錢穀、戎獄，一切委之俗吏。時風衆勢之外，稍有人焉，便以爲學校中無當於緩急之習氣。而其所謂學校者，科舉囂爭，富貴熏心，亦遂以朝廷之勢利一變其本領，而士之有才能學術者，且往往自拔於草野之間，於學校初無與也，究竟養士一事亦失之矣。

於是學校變而爲書院。有所非也，則朝廷必以爲是而榮之；有所是也，則朝廷必以爲非而辱之。僞學之禁，書院之毀，必欲以朝廷之權與之爭勝。其不仕者有刑，曰：『此率天下士大夫而背朝廷者也。』其始也，學校與朝廷無與；其繼也，朝廷與學校相反。不特不能養士，且至於害士，猶然循其名而立之何與？

東漢太學三萬人，危言深論，不隱豪強，公卿避其貶議。宋諸生伏闕搥鼓，請起李綱。三代遺風，惟此猶爲相近。使當日之在朝廷者，以其所非是爲非是，將見盜賊奸邪懾心於正氣霜雪之下！君安而國可保也。乃論者目之爲衰世之事，不知其所以亡者，收捕黨人，編管陳、歐，正坐破壞學校所致，而反咎學校之人乎！

嗟乎！天之生斯民也，以教養託之於君。授田之法廢，民買田而自養，猶賦稅以擾之；學校之法廢，民蚩蚩而失教，猶勢利以誘之。是亦不仁之甚，而以其空名躋之曰『君父，君父』，則吾誰欺！

郡縣學官，毋得出自選除。郡縣公議，請名儒主之。自布衣以至宰相之謝事者，皆可當其任，不拘已仕未仕也。其人稍有干於清議，則諸生得共起而易之，曰：『是不可以爲吾師也。』其下有『五經』師，兵法、曆算、醫、射各有師，皆聽學官自擇。凡邑之生童皆裹糧從學，離城烟火聚落之處士人衆多者，亦置經師。民間童子十人以上，則以諸生之老而不仕者充爲蒙師。故郡邑無無師之士，而士之學行成者，非主六曹之事，則主分教之務，亦無不用之人。

學宮以外，凡在城在野寺觀庵堂，大者改爲書院，經師領之，小者改爲小學，蒙師領之，以分處諸生受業。其寺產卽隸於學，以贍諸生之貧者。二氏之徒，分別其有學行者，歸之學宮，其餘則各還其業。

太學祭酒，推擇當世大儒，其重與宰相等，或宰相退處爲之。每朔日，天子臨幸太學，宰相、六卿、諫議皆從之。祭酒南面講學，天子亦就弟子之列。政有缺失，祭酒直言無諱。

天子之子年至十五，則與大臣之子就學於太學，使知民之情僞，且使之稍習於勞苦，毋得閉置宮中，其所聞見不出宦官宮妾之外，妄自崇大也。

郡縣朔望，大會一邑之縉紳士子。學官講學，郡縣官就弟子列，北面再拜。師弟子各以疑義相質難。其以簿書期會，不至者罰之。郡縣官政事缺失，小則糾繩，大則伐鼓號於衆。其或僻郡下縣，學官不能驟得名儒，而郡縣官之學行過之者，則朔望之會，郡縣官南面講學可也。若郡縣官少年無實學，妄自壓老儒而上之者，則士子譁而退之。

擇名儒以提督學政，然學官不隸屬於提學，以其學行名輩相師友也。每三年，學官送其俊秀於提學而考之，補博士弟子；送博士弟子於提學而考之，以解禮部，更不別遣考試官。發榜所遺之士，有平日優於學行者，學官咨於提學補入之。其弟子之罷黜，學官以生平定之，而提學不與焉。

學曆者能算氣朔，卽補博士弟子。其精者同入解額，使禮部考之，官於欽天監。學醫者送提學考之，補博士弟子，方許行術。歲終，稽其生死效否之數，書之於冊，分爲三等：下等黜之；中等行術如故；上等解試禮部，入太醫院而官之。

凡鄉飲酒，合一郡一縣之縉紳士子。士人年七十以上，生平無玷清議者，庶民年八十以上，無過犯者，皆以齒南面，學官、郡縣官皆北面，憲老乞言。

凡鄉賢名宦祠，毋得以勢位及子弟爲進退。功業氣節則考之國史，文章則稽之傳世，理學則定之言行。此外鄉曲之小譽，時文之聲名，講章之經學，依附之事功，已經入祠者皆罷之。

凡郡邑書籍，不論行世藏家，博搜重購。每書鈔印三冊，一冊上祕府，一冊送太學，一冊存本學。時人文集，古文非有師法，語錄非有心得，奏議無裨實用，序事無補史學者，不許傳刻。其時文、小說、詞曲、應酬代筆，已刻者皆追板燒之。士子選場屋之文及私試義策，蠱惑坊市者，弟子員黜革，見任官落職，致仕官奪告身。

民間吉凶，一依朱子《家禮》行事。庶民未必通諳其喪服之制度，木主之尺寸，衣冠之式，宮室之制，在市肆工藝者，學官定而付之；離城聚落，蒙師相其禮以革習俗。

凡一邑之名蹟及先賢陵墓祠宇，其修飾表章，皆學官之事。淫祠通行拆毀，但留土穀，設主祀之。故入其境，有違禮之祀，有非法之服，市懸無益之物，土留未掩之喪，優歌在耳，鄙語滿街，則學官之職不修也。

方以智《東西均・名教》 好名而畏死，人誠無奈其情何，然聖人之所以補救天地，使萬世安生，正惟恐天下之不好名而畏死也。明知好名之末流，故又使好不好名之名，自立忠信、廉知、退讓、仁勇諸名，其救世也。利十之九，弊十之一，而又以無上之名救之，放光動地，非名之別名乎？有實卽有名，猶有形卽有影。天地既分，物物而名之，事事而名之。稱其名使知其實，因有名實；名實當、不當，因有是非；是非相亂，因有虛名。『名』與『命』本一字也，天命之，斯名之矣。名名之幾，卽生生之幾。

聖人教人，求實而已。實者，忠孝之所以忠孝，文章之所以文章，生所以不虛生，死所以不浪死者也。人情莫微於喜，莫危於懼。毀譽、生殺，動天下之風雷也。富人深居，等於侯王，親戚葉拱牆負，鰲咳仰面，莫能得其一毛，或有進說而欣然施予者，惟名與死也；有天下者，高拱若神，何求不得？攖其逆鱗，九族虀粉，而一介小臣敢於撞棨折檻，指天畫地，使之曲聽者，惟名與死也；大暴窮凶，骸骨如麻，屠劇古今，一叱廢世，帝王天地之簧鼓，萬分不足動其一慮，而稱以英雄，彼不覺笑，語及來世，亦不覺歎，則轉此者亦名與死也。使天下皆不好名、不畏死，聖人又奈天下何哉？斷斷然不好名、不畏死，非無以加之至人，卽無法可制之惡人矣。賈生四言，猶未能盡。

以死好名，以名敵死，以名救名，以死勝死。救死之名，莫如鬼神；救名之死，莫如參悟。有死於事鬼神而得名者，有以知生死爲名者，餘則畏死而逃名者，不則無名而浪死者。莊子自以外死生而特著奇書，思萬世之知其解；聖人自歎莫知，仰而呼天；佛自言授記之號，使人稱其名而覺之，則聖人者乃爲眞名士耳，聖人者乃爲好眞名耳。至人無名，何非存至人之名於聖

人之上，以窮人之好之云爾乎？佛戒人貪，佛乃大貪，彼非舍世間諸名，而貪成千萬刼不生滅之大名者乎？充類言之，天地，病根也。病則俱病，藥則俱藥。聖人藥其太甚之病，而亦容其太甚之藥，自足相濟，豈在執充類之律，使合藥者無容身之地耶？從虛空而天之、地之，天地已有名矣；道之、德之，道德已有名矣。聖人但知名卽無名、死卽不死之故而已矣。譽之而不勸，非之而不顧，何暇計世之訾我以名乎？名而無名者，雖死不死之人也；發凡無名者，不死猶死之人也。聖人而不成名，萬世何以知名卽無名、死卽不死之聖人乎哉？

華子岡六十學道之言曰：聖人之身不足有，故曰：欲潔其身而亂大倫，知名無所著也，故曰：欲使如來名聲普聞，知名空而反不避其名也。惟實能空一切名，而後可以知名本無名、死本不死之故。實能知其故者，曠觀於天地未有名之始而無所得，故無不自得，此能幾許耶？固非可以鳴鐸而戶曉也。錯行之道，源、流本一，流亦返源，逆流而挽之，先救十半，何必望人人能知無名、不死之故乎？不過因導節制，以楔出楔，多方以誤之，分途以迷之，使天下少作它惡焉斯已。自技藝之專家，以至道德之標幟，皆誤人、迷人之方也。虛以救實，實以捄虛，虛虛實實，以捄此好名畏死之天下，天下大治。雖其教之弊也，猶能殺亂。是謂實天下之權者名教，權名教之實者心宗。

何何氏問五老曰：『我呼於谷中，則汝環應之曰：「諾諾」，誰名汝乎？』五老亦『諾諾』不置一詞。夜夢五青衣來曰：『吾主人爲匡氏之俗子所累，彼既不好世之名，而獨好此山，後遂以其姓姓我，主人因以我等之五高而名之曰「五老」。無始以來，安有五老之名乎？』

何何氏曰：『高矣，何不逃之，而受此名爲？』

五青衣笑曰：『既以爲五老，則亦隨人五老之矣；既曰匡，則姓匡已矣。卽以我爲我主人可也，安往可逃？世之逃名者，非自無可以過於人者，則故逃之以爲名耳。詬厲名教既名之名，以賊天下而疾得名者，此我主人之所大惡也。匡山之五老也，五老固以忘之矣。』

何何氏醒曰：名本無名，無名有名，名隨其所名。吾當忘其所名，而勿忘其所以名。名如火之光、草木之香，相傳於空中，不離不息，不得不然者也。畫地作餅，虛名之罪也。因名之爲累而罪所以爲名者，是火罪光、草木罪香，天地能無罪乎？人子生，父咳而名之，又從而字之。居一室從而顏之，制一器從而銘之。顧名思義，卽砥行立名之資也。高罪名之論，則砥行立名者先得罪。砥行得罪則名教賤，名教賤則人以無名之名便其所諱，而父子、君臣之名不足事，事皆可倒行逆施矣。雖曰且無善名，烏有惡名？然藉口者萬世，而無名者無口，況無無名者乎？告閭人爲聖人，必嗛嗛然不從；曰欲汝不同禽獸耳，欣欣然從矣。無上之名太遠難從，故聖人以疾沒世之藥治萬世，而以無悶之藥治疾沒世者。經之權在史，拈花之權地獄也，安得罪名？安得不罪名？安得不罪罪名之名？

謝幼度淝水之役，吳附子目謝爲好名，嗟乎！江東猶是江東，正以康樂一擘，乃欲獨以竹蓬屏風抗之。推隱之之爲此論也，自好名也至矣。名詆名，以我所便之名詆所不便之名。名學問，詆事功；名道德，詆學問，而道德又自相詆；乘高詆下，匿虛詆實，推至於無可名言以爲名，天下莫能勝。庸者泯於好、不好之間；才者好其一得之好，以泯其所不好；達者好其不泯人，以自泯，而終非所以救世也。

東土、西方之公議名者曰：使人好不好名之名，至矣；使人好無可名言之名，至矣，然益可以欺人，誰是眞平懷泯然自盡者乎？何何氏不得已於自泯中以不泯泯天下，而立一平名以覈實，曰：『惟使天下好好學無自欺之名，則天地慰。』

憤世無不爲口、爲名，而無不諱口、諱名者，故不禁出聲耳。每歎李卓吾自負尖快小才，縱其偏見，欲一手抹天下，作第一人，而官不稱意，遂發憤噀血，助以穿魔之杖，益顚倒其說以快意，一切不顧，以爲詭賊天下則得名更速，故專罵好名者，正自家好名之至耳。其稱則天、馮道之類，遂爲壞名教、亂天下之渠魁，得罪天地，故世以異端詆之，然豈知彼益得計乎？彼知如此毒辣破敗，既足以慰後進貪奇喜新之人情，又足惹天下謗我，則我名愈烈；逆知後世雖有正人斥我，終不勝尖快小才之外憐而內護之，此所以得計其無忌憚也。

嗚嗚子曰：公自謂向上開眼乎？自謂讀書有二十分識、二十分才、二十分膽乎？其讀書刻意顚倒，適得好深之不深，儱侗自護，又不考證、象數，如地勢在夢中，此不足論矣。文章不過是鄙俗鄉談，教舉世爲唱戲說白之古文而已。作莊、馬徒隸，莊、馬收之否耶？惟有偏至之性，痛癢之吻，是可憐可愛者。若使生遇我，或得成就，惜哉，惜哉！至於向上開眼，尤未夢見！

卓吾一生無所不罵，而獨不敢罵佛，晚年佞佛，拜藥師懺，是何爲乎？怕死修福，委靡昧癡極矣，可云開眼人乎？然較後之開眼者又數倍矣。所太息者，古人抑揚殺活，有權有實，處處以萬世爲心，豈與專以快口博名爲心者同年語哉？天地最嫌此等罵名好名之人，天下不妨有好名而能罵名之說話。平懷論之，睡、食、色、財、名，有情之五因也。四者與睡一等，而人惡之太過耳。究竟能以名敵死者，千百中之一二，則『名』字終不能勝『死』字明矣。若論勸世止惡，兼用『死』字、『名』字；欲歇名心，專須『死』字。『死』字是亘古亘今大恩人、大寶貝，切莫錯過。

李紱《穆堂初稿・原教》 教之說何昉乎？《中庸》言修道之謂教。道惡在？君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友是也。道在於是，則教在於是矣。教莫古於唐虞，其使契爲司徒，敬敷五教也，亦曰父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信而已。孟子叙述三代之教，謂設爲庠序學校以教之，皆所以明人倫也。人倫明於上，小民親於下。然則舍五達道，棄人倫，無所謂教也。《魯論》稱子以四教，文、行、忠、信。文者，修五倫之禮節也。行者，踐五倫之實事也。忠、信者，以親義序別信之實心，而修其禮，踐其事也。《周禮》大司徒，以鄉三物教萬民而賓興之。一曰六德，智、仁、聖、義、中、和。即《中庸》之知、仁、勇，所以行此五達道者也。二曰六行，孝、友、睦、婣、任、恤。孝即父子，友即兄弟，睦者兄弟之推，婣者夫婦之黨，任恤者朋友之交。其教之而興之者君，而承其教而升焉者皆臣也。三曰六藝，禮、樂、射、御、書、數。皆五倫之所有事，所以相治相養，而遂其親義序別信之心者也。聖人繼作，其教遞詳。教之以佃以漁焉；教之以耒耨焉；教之以懋遷交易焉；教之以衣裳焉；教之以舟楫焉；服牛乘馬焉；斷木爲杵，掘地爲臼焉；教之以重門擊柝，以待暴客弧矢之利，以威天下焉；教之以上棟下宇焉；教之以葬以封以樹，喪期有數焉；教之以書契，百官治，萬民察焉。其爲教甚繁，而總其藝之概，則曰禮、樂、射、御、書、數，皆五倫之所有事而已。其人之等，雖有君、卿、大夫、士、庶人之分，其人之業，雖有士、農、工、商賈之別，而總其人之類，則曰君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友，皆五倫之所綴屬而已。是故天下無倫外之道，即無道外之人，天下無道外之人，即無人外之教。自二帝三王以來，莫之或易也。沿及後世，乃獨目聖人之教爲儒，而又有異端邪說，與儒者之道分行畸立，而多爲教之名者，何也？曰：二帝三王之時，教主於上，作之師者，即作之君者也。至周文、武而下，道在周公，則移而之臣矣，然猶行其道於朝廷之上也。至孔子而移於士矣。儒者士之別稱，不必皆能爲聖人者也。故孔子謂子夏曰：『女爲君子儒，無爲小人儒。』《儒行》出於漢，不必實爲孔子之言。然哀公問儒服，而孔子猶不以儒自居。至戰國時，有楊、墨之言，然後以學周公、孔子之道者爲儒，墨者夷之，所稱儒者之道是也。而孟子亦曰：『逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒。』而儒之名，於是乎乃立。楊氏爲我，墨氏兼愛，未嘗遺棄五倫也，而推其流弊之所極，至於無父無君。孟子以其有害於人倫也，故辭而闢之。至後世，乃有所謂道與釋者出焉，而後天下乃有倫外之道，乃有道外之人，乃有人外之教。夫所謂倫外之道者何也？人之一身，有理有神，有氣有形。仁義禮智信者，理也；知覺運動者，神也；屈伸呼吸者，氣也；耳目口鼻四肢者，形也。以理宰神，以神運氣，以氣運形，施之身，措之世，而人倫出焉，所謂道也。若釋之道，則靜守其神而已。知有神不知有理，惟恐一物之擾吾神，故空諸所有，雖遺棄五倫之人而不顧也。極其靜之明，可以彰往察來，而動則昏道之道，專致其氣而已。知有氣不知有理，惟恐一事之損吾氣，故清淨無爲，雖遺棄五倫之事而不顧也。極其專之用，可以卻病延年，而勞則敗。是所謂倫外之道也。倫外之道，無與於家國天下，故曰道外之人。道外之人，無與於修齊治平，故曰人外之教。昌黎韓子欲塞而止之，則孟子放距之說也。歐陽子欲修其本以勝之，則孟子反經之說也。然吾謂不必塞而止之也，彼不塞而吾之教無不流也，彼不止而吾之教無不行也；亦不必修其本以勝之也，不修而吾本自在也，吾本在而無不可以勝之也。何也？吾儒之教，聖人之教也，聖人之教，修五達道之教也。聖人之教，而有一日不流、不行、不修焉，則不足以爲聖。何也？無君臣焉，則強凌弱，衆暴寡，而天下亂矣。無父子、夫婦焉，則生人之道滅，而乾坤或幾乎息矣。有父子、夫婦，自不能無兄弟，而朋友則亦彼之所不能無也。是吾儒之道，固萬古流行於天地，何必取彼二氏者塞而止之，而後流且行哉！或謂聖人之教，後世未必能如二帝三王之修之也，本之不足，則從彼者衆，烏在其能必勝也？曰：本固未嘗不修也。後世之修之，雖實心實政，亦與時爲盛衰，然未有舍五倫之說，而可以治天下者也。是吾之本無日而不修也。本無日而不修，則儒者之教，無人而不遵，而勝不勝不足道矣。子疑二氏之衆，而守儒教者之少耶？儒不必冠章甫而衣逢掖也，凡南面而

臨天下者，君也，即儒者也；承流宣化於下者，公卿大夫士也，即儒者也；趨走而在官者，府史胥徒也，即儒者也；耕且斂者，農也，即儒者也；懋遷有無，執藝事以食其力者，商也，工也，即儒者也。何也？彼皆有君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之道者，即皆聖人之教也。彼遺棄五達道而爲道與釋者，特養神養氣之一術，蓋千萬人而一二人者也。千萬人而一二，亦焉能爲有無，而又何勝不勝之足言乎？吾故曰天下無倫外之道，即無道外之人，天下無道外之人，即無人外之教也。

道德修養論分部

德

顧炎武《日知録》卷六《博愛》 先之以博愛，而民莫遺其親。左右就養無方，謂之博愛。

王夫之《張子正蒙注》卷七《有德篇》 此篇亦廣釋《論》、《孟》之義而開示進修之方，尤切身心之用，誠學者所宜服膺也。

「有德者必有言」，能爲有也；

言以垂世立教，興起天下而天下賴之，聖賢所以死而不亡。

「志於仁而無惡」，能爲無也。

不以己私累天下，天下無所損，安而忘之。張子此言，以警學者至矣。縱欲趨利，則天下求無其人而不得，是人類之狼蠆也。

○行修，言道，則當爲人取，

道，順於道也。取，取法也。

不務徇物强施以引取乎人。故往教妄説，皆取人之弊也。

君子之教，思無窮而道在己，則有志者自來取法；若不可與言而與言，必姑屈其説以誘使企及，成乎妄矣。往教之弊，終於妄説，枉己者未有能正人也。

○「言不必信，行不必果」，志正深遠，不務硜硜信其小者。

反大經則正，達天德則深，循大常則遠。

○辭取達意則止，多或反害也。

旁及則害於本意。

○君子寧言之不顧，不規規於非義之信；寧身被困辱，不徇人以非禮之恭；寧孤立無助，不失親於可賤之人。三者，知和而能以禮節之也。

言必於信，恭以免辱。不擇人而與親，所以和天下也。以禮節之者，以禮立身，雖不與世侮而終不枉己，所以節和而不流。

與上有子之言，文相屬而不相蒙者，凡《論語》、《孟子》發明前文，義各未盡者，皆挈之，他皆放此。

挈，相引而及也。

○德，主天下之善；

主，所要歸也。德得於心，而必以人心之同然者爲歸；偏見自得之善，非善也。

善，原天下之一。

原，所從出也。天下者，萬事萬物之富，而皆原天道自然之化之陰陽相感，剛柔相濟，仁義相成，合同而利用者也。若隨其偶感之幾，立異同以成趨尚，則有不善者矣。

善同歸治，故王心一；

期於善天下而已。張弛質文，善不同而同治，王心定也。一者，括萬理而貫通之。

言必主德，故王言大。

政教號令，因時因事，而皆主於心之所得以感人心之同得，則言約而可以統博，推之四海，垂之百世，咸爲法則。此言王者之心，本於一原而散於萬有，體天地民物之理，全備而貫通之，故隨時用中，一致而百慮，異於執見聞以爲我，私偏尚而流於霸功也。

○言有教，

言皆心得而可爲法則。

動有法；

動審乎幾而不踰乎閑。

晝有爲，
日用皆察著而力行之。
宵有得，
靜思以精義。
息有養，
物無時不相引，而靜正以養之，勿使牿害。
瞬有存。
心易出而外馳，持理勿忘以因時順應。此張子自得之實修，特著之以自考而示學者。其言嚴切，先儒或議其太迫。然苟息心以靜，而不加操持嚴密之功，則且放逸輕安，流入於釋、老之虛寂；逮其下流，則有如近世王畿之徒，汩沒誕縱，成乎無忌憚之小人。故有志聖功者，必當以此爲法。
○君子於民，導使爲德而禁其爲非，不大望於愚者之道與禮，謂道民以言，禁民以行，斯之謂爾。
文義未詳，疑有闕誤。大略謂不過望愚民而嚴爲之禁，但修之己者，言可法，行可則，以示民而感之使善。
○無徵而言，取不信，啓詐妄之道也。
以意度之，以理概之，雖其說是而取人不信，且使詐妄者效之，而造僞說以誣世。
杞、宋不足徵吾言，則不言；
得其大指，可以義起，而終不言。
周足徵，則從之。故無徵不信，君子不言。
言天者徵於人，言心者徵於事，言古者徵於今，所謂『修辭立其誠』也。
○便僻，足恭；善柔，令色；便佞，巧言。
無識者取友，取此而已。故君子擇交，莫惡於易與，莫善於勝己。己不逮而惡人之驕，自棄者也。『僻』，當作『辟』。
節禮樂，不使流離相勝，能進反以爲文也。
流於彼，則離於此矣。禮主於減，所以裁抑形神而使不過；然必進以爲文者，鼓動其懽欣暢達之情以行禮，則無強制不安而難繼之憂。樂主乎盈，以舒志氣而使樂於爲善；然必反以爲文者，收斂神情，如其自得者而樂之，則無隨物以靡、往而不復之傷。蓋禮樂互相爲節而成章，其數精，其義得，其合同而化之神，斯須不去而節自著，故樂之不厭。
○驕樂，侈靡；宴樂，宴安。
其氣驕者其用物必侈，侈則愈驕；其心好樂者必偷安，則愈不知戒懼。
○言形，則卜如響；
言形，謂可名言所疑，使卜人正告鬼神，無暗昧不可言之隱。
以是知蔽固之私心，不能默然以達於性與天道。
性者，神之凝於人；天道，神之化也。蔽固者爲習氣利欲所蔽，雖有測度性天之智而爲所固隘，必且有意與天違之隱，不得已而託於默以自匿，是其求明之心，早與性天之廓然大公、昭示無隱者相違，亦猶懷私而不能昌言者，卜而神不告也。陸、王之學多所祕藏，與釋氏握拳、豎拂同其詭閟，蓋弗能洞開心意以通極於天則，故若明若昧，無由測性天之實也。
○人道知所先後，
謂篤親不遺舊。
則恭不勞，愼不葸，勇不亂，直不絞，民化而歸厚矣。
大經正則自得其和矣。合二章爲一，亦挈前文之說，而於義未安。蓋聖賢之言，推其極無不可以貫通，而義各有指，不可強合，此則張子之小疵。
○膚受，陽也；其行，陰也。
以膚受激烈明愬，其迹陽也；險而隱，其情陰也。
象生，法必效，故君子重夫剛者。
象者心所設，法者事所著。膚受雖內陰而外陽，然其險譎不能終隱，則其後必苶然而自失，心柔則事必不剛也。剛者無欲而伸，有其心乃有其事，則純乎陽，而千萬人吾往矣。必言象法者，以凡人未有事而心先有其始終規畫之成象，此陰陽之序，善惡之幾，君子所必審察也。
○歸罪爲尤，罪己爲悔。
人歸罪於己爲尤，己既失而追自咎爲悔。
「言寡尤」者，不以言得罪於人也。
言必於理之有徵，人孰得而罪之。
○「己所不欲，勿施於人」，能恕己以仁人也。
恕己，猶言如己之心。
「在邦無怨，在家無怨」，己雖不施不欲於人，然人施於己，能無怨也。

反仁，反禮而已。此仁者存心之常定也。

○「敬而無失」，與人接而當也；

親疎尊卑各得其分誼。

「恭而有禮」，不爲非禮之恭也。

恭以自靖，非徇物也。

○聚百順以事君親，故曰「孝者畜也」，又曰「畜君者好君也」。

畜之爲言聚也。孝子於親，忠臣於君，孤致其心而不假於外，非期聚乎百順也。然其誠之專至，則凡心之所念，身之所爲，物之所遇，皆必其順於君親者而後敢爲，則不期於事之順而自無不順矣，然後可以養親之志而引君於道。

○事父母，先意，承志；

意將動而先知之，則順其美而幾諫其失；志之所在，則承之以行而無違。

故能辨志、意之異，然後能教人。

因禮文而推廣之，於意言先，於志言承，則可從不可從分矣。意者，乍隨物感而起也；志者，事所自立而不可易者也。庸人有意而無志，中人志立而意亂之，君子持其志以愼其意，聖人純乎志以成德而無意。蓋志一而已；意則無定而不可紀。善教人者，示以至善以亟正其志，志正，則意雖不立，可因事以裁成之。不然，待其意之已發，或趨於善而過奬之，或趨於不善而亟絕之，賢無所就而不肖者莫知所懲，教之所以不行也。

○藝者，日爲之分義；涉而不有，

得不居功。

過而不存，

不恃才而數爲之。

故曰游。

所依者仁而已。藝者，仁之迹。

○天下有道，道隨身出；

身不徒出，道隨以行。

天下無道，身隨道屈。

道不可行，身必隱也。此謂愛身以愛道，見有道而不見有身。

○安土，不懷居也；

懷則有所從違而不安。

有爲而重遷，無爲而輕遷，皆懷居也。

有爲重遷，爲利所靡也；無爲輕遷，非義所當去，激於一往而去之。

○「老而不死，是爲賊。」幼不率教，長無循述，老不安死，三者皆賊生之道也。

率教、循述，以全生理；安死，以順生氣，老不安死，欲寧神靜氣以幾幸不死。原壤蓋老氏之徒，修久視之術者。屈伸，自然之理，天地生化之道也。欲干天化以偸生，不屈則不伸，故曰賊生。

○樂驕樂，則佚欲；

凡侈皆生於驕也。

樂宴安，則不能徙義。

偸安則以義爲繁難而外之，莊、告是也。

○不僭不賊，其不忮不求之謂乎！

不忮，則不越分而妄作；不求，則不損物以利己；心平，則動皆無咎。

○不穿窬，義也；謂非其有而取之曰盜，亦義也。惻隱，仁也；如天，亦仁也。故擴而充之，不可勝用。

仁義之全體具足於性，因推行而有小大爾。小者不遺，知天性之在人；大而無外，知人之可達於天。

○自養，薄於人，私也；

欲希衆而要譽。

厚於人，私也。

有意忘物。

稱其才，

當作『財』。

隨其等，無驕吝之弊，斯得之矣。

厚人者驕，自厚者吝。君子之用財，稱物平施，心無繫焉爾。

○罪己則無尤。

引過自責，盡仁盡禮，尤之者妄人而已，不足恤也。

○困辱非憂，取困辱爲憂；

以取困辱爲憂，則困辱不足憂矣。

榮利非樂，忘榮利爲樂。

有道則若固有之。

○「勇者不懼。」死且不避而反不安貧，則其勇將何施邪？不足稱也。

人有氣誼所激，奮不顧身，而不能安貧者，不受嘑蹴以死而受萬鍾。勇之所施，施於所欲而已。勇莫勇於自制其欲。

「仁者愛人。」彼不仁而疾之深，其仁不足稱也。皆迷謬不思之甚，故仲尼卒歸諸亂云。

思死與貧之孰重孰輕，則專致其勇於義矣；思彼之可疾惟其不仁，而我疾之甚，則自薄其愛，人將疾我矣。必內篤其仁而後愛篤以薄。

○擠人者人擠之，侮人者人侮之。「出乎爾者反乎爾」，理也；

不仁、無禮者所應得。

勢不得反，亦理也。

反則成乎相報無已之勢，自反而無難於妄人，君子自盡容物之理。

○克己行法爲賢；

不已榮利，失自守之道，克己之事也。審其宜而進退，行法之事也。

樂己可法爲聖。

自有其樂，進退屈伸，因時而不累其心，皆得其中，允爲行藏之法。

聖與賢，迹相近，而心之所至有差焉。辟世者，依乎中庸，沒世不遇而無嫌；辟地者，不懷居以害仁；辟色者，違恥於將形；辟言者，免害於禍辱；此爲士清濁、淹速之殊也。

知幾則速，速則純乎清矣。知幾者，非於幾而察之，心純乎道，樂以忘憂，則見幾自明。故曰『知幾其神乎！』

辟世辟地，雖聖人亦同，然憂樂於中，與賢者、其次者爲異；故曰迹相近而心之所至者不同。

賢者未免於憂，自克而已；聖人樂天，雖憂世而不以爲悶。

○「進賢如不得已，將使卑踰尊，疏踰戚」之意，與《表記》所謂「事君難進而易退則位有序，易進而難退則亂也」相表裏。

君愼於進賢，非吝也；士愼於自進，非驕也；天位天職，非己所得私，君臣交愼，則天理順而人能畢效矣。

○「弓調而後求勁焉，馬服而後求良焉，士必慤而後智能焉。」不慤而多能，譬之豺狼不可近。

君之取士，士之取友，以此求之則不失。慤者，人之恆心也，小人之誤國而賣友者，唯無恆而已。

○谷神能象其聲而應之，

谷之虛而能應者曰神。象其聲，無異響也。

非謂能報以律呂之變也；

以虛應物而能象之，彷彿得其相似者而已。不能窮律呂之變，不能合同於異，盡情理之微也。

猶卜筮叩以是言則報以是物而已，《易》所謂「同聲相應」是也。

神之有方者，非能變者也。

王弼謂「命呂者律，語聲之變」，非此之謂也。

命，猶倡也。律倡之，呂和之，而聲之變乃備。律呂清濁、洪細之不同，合異而同，變乃可盡。故孤陽不生，獨陰不成，至中之理，仁義不倚，君子之道，出處語默之不齊，命官取友之無黨，高明沈潛之相濟，中道之矩，神化之所以行也。若應所同而違所異，則小人之道矣。惟其中無主而量不宏，以谷神爲妙用而不以誠也。

○行前定而不疚，光明也；

前定者，非執一而固必之；正大經以應天下，昭然使人喻之。

大人虎變，夫何疚之有！

大經正而萬變皆載其威，神行不同而心則一，所以不疚。

○言從，作乂，名正，其言易知，人易從。聖人不患爲政難，患民難喻。

德禮之精意，民不能知，挈其要以定大經。故修辭立誠，聖人有其難其愼者，詳則多疑，略則不喻。《春秋》之筆削，游、夏不能贊一辭，以此。

李顒《二曲集》卷四三《反身續録・孟子上》

『恥』之一字，人品、心術、善惡、生死之關。孟子曰：『不恥不若人，何若人有。』爲人君而有恥，則必恥不爲堯舜，恥不爲堯舜，則必爲堯舜矣；爲人臣而有恥，則必恥不爲禹、稷、皐、夔，恥不爲禹、稷、皐、夔，則必學禹、稷、皐、夔矣；爲學而有恥，則必恥不爲孔、孟、周、程，恥不爲孔、孟、周、程，則必爲孔、孟、周、程矣。故有恥則爲賢爲聖而無不足，一無恥則爲愚、爲罔、爲小人而有餘，恥之所關大

矣哉！

錢大昕《十駕齋養新録》卷一八《廉耻》　『禮、義、廉、耻，謂之四維』，此言出於《管子》，而賈生亟稱之。獨柳子厚著《四維論》，謂廉耻即義，不當列爲四。此非知道之言也。孔子論成人，則取『公綽之不欲』。論士，則云『行己有耻』。廉耻與禮義本同一源，而必別而言之者，以行事驗之，而決其有不同也。知禮則不妄動，知義則不妄交，知廉則不妄取，知耻則不妄爲。古人尚實事，而不尚空言，故覘國者以四維爲先。『人有土田，女反有之』，是不廉也。『巧言如簧，顏之厚矣』，是無耻也。觀二《雅》之所刺，知《管子》之言，必有中矣。

宋鄧綰以頌王安石得官，謂其鄉人曰：『笑駡從汝，好官須我爲之。』綰雖無耻，猶知人笑駡也。章惇召入相，人問『當國何先』，曰：『司馬光奸邪，所當先辨。』小人無忌憚，曾綰之不若矣。

黄式三《儆居集》經説二《五德分合説》　仁、禮、誼、信、智，曰五德。仁者，人也，同類相人耦也。禮者，體也，統體皆安厝也。厝，經借錯。《易》『然後禮義有所錯』，《禮》『手足無所錯』，皆是。誼者，宜也，權宜利物，有害決去也。《易》『利物足以和義』。《禮》『除去天地之害，謂之義』。信者，誠也，善言必踐，慎終如始也。智者，知也，是非得失，燭於幾微也。仁如春之生，禮如夏之盛，誼如秋之肅，信如冬之藏，智如中央之運。天人同四時。仁如木實之綿植本支。如杏仁、桃仁是。禮如火光之明分條理。本《燕居》『非燭何見』。誼如金刃之裁制成器。信如水潮之朝夕定期。本《易》『坎行險，不失信』。智如土氣之異科並育。天人同五行。德曰天德，性曰天性，理曰天理，一也，謂其合於天也。其施於人，仁，愛人；禮，敬人；誼，正人；信，聯人；智，擇人，天下之達道也。合而言之，學通五行，氣備四時者，五德相濟，如十二律之旋相爲宮，爲仁必復禮，由禮而型仁也。親賢等殺，禮之所生，仁誼非禮不別也。誼近而信可復，信裁於誼也。協諸誼而禮起，禮裁於誼也。智者利仁，不仁焉得智也。錯枉使直，未智焉得仁也。聖人以仁誼治天下，殺一不辜，行一不誼，得天下而不爲，心所同也。清和不及聖之時，智不大也。大智能通時之變，即仁禮誼信之大，成聖爲大，而化之聖也。智者始條理，聖者終條理，故聖學先智。劉剛中《師友問答》引朱子説，以智爲仁禮誼信之先，以貞配信。

又《爲我兼愛説》　先儒謂楊、墨學仁義而差，無君無父流弊至此。不然也。楊、墨生威安之世，於孟子爲先進，以後來之流獘，加先進之名儒，何忍誣之？即誣之，而處士之學其學者，能屈服乎？且孟子顯斥楊、墨之言盈天下，非其本恉如此乎？楊子爲我，輕世肆志，求自取其樂，而廢君臣之義，視富貴如浮雲，非必不義也。墨子兼愛，急於救世而短喪，過於節用而薄葬。親親仁民，愛物不分差等，所謂二本也。孟子辭而闢之，既入而詔之，今本作招，詔通告也。蓋亦生民一治矣。雖然，儒者之甘自偷惰，固不足論，而有志爲儒，意欲行善，出乎此，必入乎彼，何可勝道？被髮救鬥未能閉戶，即兼愛矣。無祿於朝遂忍，視天下之陸沈魚爛，即爲我矣。明之季，在朝者談明哲保身，在野者或喜沿途往教，或持清議裁量公卿，此不墨不楊之所以均失也。孟子惡子莫之執一無權，能權者，有時身體髮膚不敢毀傷，有時斷脰抉腹以殉社稷，居仁由義，推而行之，存乎通，斯人也，其魯儒之畎宮堵室，不忘百姓之病者乎？張南軒與呂東萊書曰：『以不當憂責爲幸，近世士君子墮在此病，甚多此意。先自隔絶，無所感通，一旦臨事，豈復有力？』三復斯言，知楊學尤害於人，故學先逃楊，次逃墨。《易》曰：『吉凶與民同患』。求孔、顏之所樂，當復思孔、顏之所憂。

龔自珍《龔自珍全集》第一輯《明良論三》　士皆知有耻，則國家永無耻矣；士不知耻，爲國之大耻。歷覽近代之士，自其敷奏之日，始進之年，而耻已存者寡矣！官益久，則氣愈媮；望愈崇，則諂愈固；地益近，則媚亦益工。至身爲三公，爲六卿，非不崇高也，而其於古者大臣巍然岸然師傅自處之風，匪但目未覩，耳未聞，夢寐亦未之及。臣節之盛，掃地盡矣。非由他，由於無以作朝廷之氣故也。何以作之氣？曰：以教之耻爲先。《禮・中庸篇》曰：『敬大臣則不眩。』郭隗説燕王曰：『帝者與師處，王者與友處，伯者與臣處，亡者與役處。憑几其杖，顧盼指使，則徒隸之人至。恣睢奮擊，呴籍叱咄，則廝役之人至。』賈誼諫漢文帝曰：『主上之遇大臣如遇犬馬，彼將犬馬自爲也。如遇官徒，彼將官徒自爲也。』凡兹三訓，炳若日星，皆聖哲之危言，古今之至誠也！嘗見明初逸史，明太祖訓臣之語曰：『汝曹輒稱堯、舜主，主苟非聖，何敢諛爲聖？主已聖矣，臣願已遂矣，當加之以吁咈，自居皐、契之義。朝見而堯舜之，夕見而堯舜之，爲堯舜者，豈不亦厭於聽聞乎？』又曰：『幸而朕非堯舜耳。朕爲堯舜，烏有汝曹之皐、夔、稷、契哉？其不爲共工、驩兜，爲堯、舜之所流放者幾希！』此眞英主之言也。坐而論道，謂之三公。唐、宋盛時，大臣講官，不輟賜坐、賜茶之舉，從容乎便殿之

下，因得講論古道，儒碩興起。及據一本『據』作『其』。季也，朝見長跪、夕見長跪之餘，無此事矣。不知此制何爲而輟，而殿陛之儀，漸相懸以相絕也？農工之人、肩荷背負之子則無恥，則辱其身而已；富而無恥者，辱其家而已；士無恥，則名之曰辱國；卿大夫無恥，名之曰辱社稷。由庶人貴而爲士，由士貴而爲小官，爲大官，則由始辱其身家，以延及於辱社稷也，厥災下達上，象似火！大臣無恥，凡百士大夫法則之，以及士庶人法則之，則是有三數辱社稷者，而令合天下之人，舉辱國以辱其家，辱其身，混混沄沄，而無所底，厥咎上達下，象似水！上若下胥水火之中也，則何以國？竊窺今政要之官，知車馬、服飾、言詞捷給而已，外此非所知也。清暇之官，知作書法、賡詩而已，外此非所問也。堂陛之言，探喜怒以爲之節，蒙色笑，獲燕閒之賞，則揚揚然以喜，一本無『以』字。出誇其門生、妻子。小不霽，則頭搶地而出，別求夫可以受眷之法，彼其心豈眞敬畏哉？問以大臣應如是乎？則其可恥之言曰：我輩祗能如是而已。至其居心又可得而言，務車馬、捷給者，不甚讀書，曰：我早晚直公所，已賢矣，已勞矣。作書、賦詩者，稍讀書，莫知大義，以爲苟安其位一日，則一日榮；疾病歸田里，又以科名長其子孫，志願畢矣。且願其子孫世世以退縮爲老成，國事我家何知焉？嗟乎哉！如是而封疆萬萬之一有緩急，則紛紛鳩燕逝而已，伏棟下求俱壓焉者尠矣。昨者，上諭至引臥薪嘗膽事自況比，其聞之而肅然動於中歟？抑弗敢知！其竟憺然無所動於中歟？抑更弗敢知！然嘗徧覽人臣之家，有緩急之舉，主人憂之，至戚憂之，僕妾之不可去者憂之；至其家求寄食焉之寓公，旅進而旅豢焉之僕從，伺主人喜怒之狎客，試召而詰之，則豈有爲主人分一夕之愁苦者哉？故曰：厲之以禮出乎上，報之以節出乎下。非禮無以勸節，非禮非節無以全恥。古名世才起，不易吾言矣。

仁

孫奇逢《夏峰先生集》卷一三《語録》 仁以天地萬物爲一體，堯舜躬行其事，孔子心統乎理，孟子所謂窮則獨善其身，達則兼善天下。禹、稷、顏回同道，一是仁覆天下，一是天下歸仁，非兩件物兩件事。誠之至，聖之至，安焉者也。學而知，利而行，勉焉者也。本體各具，因氣拘物蔽，遂小其家，當至斧斤之伐，牛羊之牧，而本心竟全失矣。失其本心者，失其仁，便不成人。孟子一口道破曰，仁，人心也。蓋謂帝王聖賢，與夫婦之愚不肖，皆天地所生之人，則皆有天地萬物一體之心，故急須學力由幾希乍見，各就惻隱羞惡之端，而擴充日用道學自修工夫，則不患不與仁相近也。學修工夫，非無把柄無著落，子臣弟友能盡分，視聽言動能循禮，喜怒哀樂能中節，所合於仁者，合此也。形迹格套不必論，只在戒欺求慊處取齊，清亦仁中之清，忠亦仁中之忠，果達藝皆仁中之一節一目，總不得爲仁。顏氏子三月不違，庶幾與天合德，四時合序，豈可輕爲他人言，其所告及門爲仁之方者，皆隨所在而強爲指稱者也。指稱種種，原爲人覿面成違，不得不隨在指點，而記者直曰罕言，原非言之能盡也。仁必本於孝弟，此正天地生人之根，仁義禮智樂之實。

朱之瑜《朱舜水集》卷一七《仁》 仁者吾心惻隱之微，而施之天下，則足以保四海。君子未嘗有四海之貴，宜先具足保之體。故曰：『以不忍人之心，行不忍人之政，而仁覆天下矣。』今天下有不忍於鱠鱔蚌蛤之戕其生，而忍於殺人，是亦不知務矣！此謂仁心仁聞而民不被其澤者，所貴乎擴而充之。

王夫之《張子正蒙注》卷四《中正篇》 ○「知、仁、勇天下之達德」，雖本之有差，及所以知之成之則一也。蓋謂仁者以生知、以安行此五者，智者以學知、以利行此五者，勇者以困知、以勉行此五者。

朱子之說本此，而以生安爲知，學利爲仁，則有小異，其說可通參，各有所本。要之，知、仁、勇各有生安、學利、困勉之差，非必分屬三品也。

○中心安仁，無欲而好仁，無畏而惡不仁，天下一人而已，惟責己一身當然爾。

爲天下之一人，豈可概望之天下哉！治天下以天下，而責一人之獨至於己，故養先於教，禮先於刑，所爲易從而能化也。

○行之篤者，敦篤云乎哉！如天道不已而然，篤之至也。

敦篤者，奮發自強於必爲，勇之次者也。如天道不已而然，則仁者之終身無違也。以天體身，以身體道，知其不容已，而何已之有！

又 ○孫其志於仁則得仁，孫其志於義則得義，惟其敏而已。

孫，順也，順其志也；志於仁義而不違。志與相依而不違，則不能自已而進於德矣。此釋《說命》『孫志時敏』之義，明孫非柔緩之謂，乃動與相依，靜與相守，敏求而無須臾之違也。

浚廷堪《校禮堂文集》卷一六《好惡說上》 好惡者，先王制禮之大原也。人之性受於天，目能視則爲色，耳能聽則爲聲，口能食則爲味，而好惡實基於此，節其太過不及，則復於性矣。《大學》言好惡，《中庸》申之以喜怒哀樂。蓋好極則生喜，又極則爲樂；惡極則生怒，又極則爲哀。過則佚於情，反則失其性矣。先王制禮以節之，懼民之失其性也。然則性者，好惡二端而已。《大學》云：『所謂誠其意者，無自欺也。如惡惡臭，如好好色。』此言誠意在好惡也。又云：『所謂修身在正其心者，身有所忿懥則不得其正，有所恐懼則不得其正，有所好樂則不得其正，有所憂患則不得其正。心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。』忿懥，惡也。好樂，好也。此言正心在於好惡不離乎視聽與食也。又云：『所謂齊其家在修其身者，人之其所親愛而辟焉，之其所賤惡而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所敖惰而辟焉，故好而知其惡、惡而知其美者，天下鮮矣。』此言修身齊家在好惡也。又『所謂治國必先齊其家者』下云『其所令反其所好而民不從』，此專言好也。又『所謂平天下在治其國者』下云『所惡於上毋以使下，所惡於下毋以事上，所惡於前毋以先後，所惡於後毋以從前，所惡於右毋以交於左，所惡於左毋以交於右』，此專言惡也。下又云：『《詩》云：「樂只君子，民之父母。」民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母。』又云：『唯仁人放流之，迸諸四夷，不與同中國。此謂唯仁人爲能愛人，能惡人。』又曰：『好人之所惡，惡人之所好，是謂拂人之性，菑必逮夫身。』此言治國平天下亦在於好惡也，終於拂人之性。然則人性初不外乎好惡也。愛亦好也。故正心之忿懥、恐懼、好樂、憂患，齊家之親愛、賤惡、畏敬、哀矜、敖惰，皆不離乎人情也。《大學》性字祇此一見，即好惡也。《大學》言好惡，《中庸》言喜怒哀樂，互相成也。好惡生於聲色與味，爲先王制禮節性之大原，此其故子產言之備矣。案《左傳》昭公二十有五年，子太叔對趙簡子曰：『吉也聞諸先大夫子產曰：「夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。」』此言禮本於天地人三才而制也。又云：『天地之經，而民實則之。則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行。氣爲五味，發爲五色，章爲五聲。淫則昏亂，民失其性。』此言性即食味、別聲、被色者也。《大學》言『心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味』，即此義也。又云：『是故爲禮以奉之，爲六畜、五牲、三犧，以奉五味；爲九文、六采、五章，以奉五色；爲九歌、八風、七音、六律，以奉五聲。』此言聖人制禮，皆因人之耳有聲、目有色、口有味而奉之，恐其昏亂而失其性也。《大學》以好惡相反爲拂人之性，即此義也。又云：『爲君臣上下，以則地義；爲夫婦外內，以經二物；爲父子、兄弟、姑姊、甥舅、昏媾，姻亞，以象天明；爲政事，庸力、行務，以從四時；爲刑罰威獄，使生畏忌，以類其震曜殺戮；爲溫慈惠和，以效天之生殖長育。』此因禮本於天經、地義、民行而發明之。又云：『民有好惡喜怒哀樂，生於六氣，是故審則宜類，以制六志。哀有哭泣，樂有歌舞，喜有施舍，怒有戰鬬，喜生於好，怒生於惡。』此言喜怒生於好惡也。又云：『是故審行信令，禍福賞罰，以制死生。生，好物也；死，惡物也。好物，樂也；惡物，哀也。哀樂不失，乃能協於天地之性，是以長久。』此言哀樂亦生於好惡也。蓋喜怒哀樂皆由好惡而生，好惡正則協於天地之性矣。子產所言，皆禮之精義，與《大學》、《中庸》實相表裏。然則《大學》雖不言禮，而與《中庸》皆爲釋禮之書也明矣。

又《好惡說下》 《論語》：『子曰，惟仁者能好人，能惡人。』此好惡即《大學》之好惡也。宋儒說之曰：『蓋無私心，然後好惡當於理。』考《論語》及《大學》皆未嘗有『理』字，徒因釋氏以理事爲法界，遂援之而成此新義。是以宋儒論學，往往理事並稱。其於《大學》說『明德』曰『以具衆理而應萬事』，說『至善』曰『事理當然之極』，說『格物』曰『窮至事物之理』；於《中庸》說『道也者』曰『道者，日用事物當然之理』。其宗旨所在，自不能揜。又於《論語》說『知者』曰『達於事理』，說『仁者』曰『安於義理』，說『吾斯之未能信』曰『斯指此理』，說『不知而作』曰『不知其理』，說『知及之』曰『知足以知此理』。至於『無違』下文明有三『禮』字，亦云『謂不背於理』。無端於經文所未有者，盡援釋氏以立幟。其他如性即理也，天即理也，尤指不勝屈。故鄙儒遂誤以理學爲聖學也。然理事並稱，雖爲釋氏宗旨，猶是其最初之言。若夫體用對舉，惟達磨東來，直指心宗，始拈出之。至盧慧能著《壇經語錄》，乃云：『法門以定慧爲本，定是慧體，慧是定用。』宋儒體用實出於此。故其《大學補傳》曰『全體大用』，《中庸章句》曰『一體一用』。又以大本爲道之體，達道爲道之用。《論語集註》說『七十而從心所欲』，以爲心即體，欲即用，體即道，用即

義。說『忠恕』以爲至誠無息者，道之體也；萬物各得其所者，道之用也。《孟子集註》說理也義也，引程子曰：『在物爲理，處物爲義，體用之謂也。』至於《論語》『禮之用』，本無『體』字，亦云『禮之爲體雖嚴』，補出『體』字，以與『用』對。此外，隨處莫不以體用對舉之。然則宋儒所以表章四書者，無在而非理事，無在而非體用，卽無在而非禪學矣。鄙儒執洛閩以與金谿爭，或與陽明爭，各立門戶，交詬不已，其於聖學何啻風馬牛乎？明以來，講學之塗徑雖多，總之不出新安、姚江二派，蓋聖學爲禪學所亂將千年矣。自唐以後，禪學盛行，相沿既久，視爲固然，竟忘『理事』、『體用』本非聖人之言也，悲哉！元明定爲功令，學者童而習之，不暇深求經傳，妄以理學爲聖學，體用爲聖言。今試爲指出之，亦不敢謂有功於聖學，聊以扞禦異端，不使侵我六經而已。夫好惡原於性，子產言之，子太叔述之，春秋時學士大夫尙知此義，故子產之言無『理』字，亦無『體』、『用』字。以子產之言，解《大學》、《中庸》，不猶愈於釋氏乎？宋儒最喜言《學》、《庸》，乃置好惡不論，而歸心釋氏，脫口卽理事並稱，體用對舉。不知先王制禮，皆所以節民之性，好惡其大焉者也，何必舍聖人之言而他求異學乎？故舉此以質世之有志聖學者，溯流窮源，平心自能辨之。晁以道曰：『體用本乎釋氏。』然則雖在宋人猶有見及此者，豈余一人之私言哉！近時如崑山顧氏、蕭山毛氏，世所稱博極羣書者也。而崑山攻姚江，不出羅整庵之《剩言》，蕭山攻新安，但舉賀淩臺之《緒語》，皆入主出奴餘習，未嘗洞見學術之隱微也。又吾郡戴氏，著書專斥洛閩，而開卷仍先辨『理』字，又借『體』、『用』二字以論小學，猶若明若昧，陷於阱擭而不能出也。其餘學人，但沾沾於漢學、宋學之分，甚至有云『名物則漢學勝，理義則宋學勝』者，寧識宋儒之理義乃禪學乎？或謂禪學以理爲障，宋儒以理爲性，其宗旨自別。此黠者欲蓋彌彰之說也。夫《楞嚴》二障，由《華嚴》之理事而生，理事無礙爲法界，有礙卽爲障，則更爲理事出於釋氏增一證矣。嗟乎！『理事』、『體用』闌入聖言，俱洛閩所倡，豈亦金谿、陽明爲之邪？不塞其源，徒遏其流，是亦後學者之過也。開門揖盜，反藉揖者而驅除之，深可慨也夫！

黃式三《儆居集》子集二《讀程伯子識仁篇》 程伯子《識仁篇》，或譏之，或贊之，皆有可疑。式三謂：伯子發此藥，以療呂與叔之疾耳。與叔先學於橫渠張子，尊崇禮學，以防檢、窮索爲主。伯子語之識仁，以誠敬存之，復以不須防檢、不須窮索示之者，禮與仁之用功有同有異耳。伯子之言曰：『學者須先識仁，以誠敬存之。』此以誠敬爲存仁之功，非言仁之易至也。又言：『心懈則有防，心苟不懈，何防之有？』此申言敬也。又言：『理有未得，故須窮索。存久自明，安待窮索？』此申言誠也。與叔善會伯子之意，自作《克己銘》，服膺勿失，不亦宜乎？伯子年二十四，作《定性書》，以答張子，其中言：『有爲爲應迹，明覺爲自然。』又言：『無心無情，內外兩忘。』欲爲張子矯其弊，正與《識仁篇》同，皆在讀者善會之。朱子文集已改作《定性說》。又謂《識仁篇》爲地位高者之事，非淺學所可幾。蓋此語可爲與叔告，若學者未能防檢窮索，不得以此藉口耳。而後儒爲明心見性之學者，既贊《定性書》爲主靜立極之道，復贊《識仁篇》以攻擊朱子，果盡是歟？未盡是也。

又經說五《朱子仁說說》 朱子《仁說》何以作乎？當時程門高言仁，如謝顯道謂孝弟非仁知此心則知仁，是陸子靜斥有子之支離，謝氏已開其漸。其與呂晉伯言仁，晉伯思之久未悟，論辨既窮，晉伯乃知其說仁同於說禪。楊中立敎其壻李光祖、陳默堂求仁，光祖自言，累請累不合，十八年而論契，而其說入禪。默堂斥以愛言仁之本於王氏新學，而說亦入禪。朱子慮仁道爲禪所蒙，學者無以識仁，何由行仁，不得已而作仁說也。朱子既斥離愛言仁之弊，直言仁者在天則块然，生物之心在人則溫然，愛人利物之心，可謂明析矣。今仁論諸書迭出，而學者仍未信，則由仁性愛情之分，仁包四德之說，尙有以蒙之也。夫仁者何？聖心視天下如一體而已。人有心有體，心必愛護其體。聖人憫天下之凋殘，如手足之痿痺，耳目之聾暗，本其心之不容已，而竭力救之。性與情統之矣，仁合外內以成德，所以孟子辨仁，本於性，不言發情之非仁也。昔李泰伯重禮，而云禮之溫厚而廣愛者曰仁，決斷而從宜者曰義疏，達而能謀者曰智，固守而不變者曰信。朱子申程叔子之仁包四德，而云：『義則仁之斷制也，禮則仁之節文也，智則仁之分別也。』是二說也，在學者融貫之，柰何拘泥之乎？五德一不足，則四者皆有所歉。四德備者，所行之一乃無弊。仁如是，禮亦如是，義、信、智無不如是。

又《阮氏仁論說》 昔朱子讀《中庸》『仁者，人也』鄭君注，不能明其義，致書呂公伯恭，問人耦之說，呂公不能答，朱子自作《仁說》以明之。《說文》段公注，解人耦之義甚詳，阮公因而推衍之，作《論語仁論》、《孟子仁論》。以朱、呂所不能解者，而段、阮二公能申解之，所謂前賢畏後生者，非邪？式

三謂：阮公作段公《漢讀攷敘》，推尊段公書，有功於天下後世，可謂極至。阮公集以《仁論》、《性命古訓》諸作所得爲大，亦本於段公，足見段公之功矣。抑段公注《說文》，非特論仁之足以啓阮公也，其論敬、論才、論理，皆能去前人之弊，而又不顯駁前人。蓋精力與戴師東原相埒，而言尤醇粹也，後人幸勿以文字、聲音、訓詁之學而少之。穆生弟曰：「程伯子撰《識仁篇》，張南軒撰《洙泗言仁》，朱子撰《仁說》，近阮雲臺撰《仁論》，合讀此篇，知高談仁者，由泥解罕言仁故也。張樸堂稱《論語後案》以罕言爲顯言，是二千年來獨得之大，洵然讀者合證之。」

陳澧《東塾集》卷二《中庸仁者人也解》　《中庸》「仁者，人也，」鄭注云：「人也，讀如相人偶之人，以人意相存問之言。」朱子《與呂伯恭書》云：「相人偶此句，不知出於何書？疏中亦不說破，幸以見告。所謂「人意相存問」者，卻似說得字義有意思也。」按：鄭君之注，朱子稱之，漢學、宋學，兩家可無異議矣。人字，篆作𠆢，古鼎彝、后鼓文，人字皆如此。後世篆作𠆢，取字體方整耳。象曲身引手之形，凡人相存問，其形必如此，所謂相人偶也。當造字時，人字所以象此形者，人之所以名爲人，以其性仁愛，異於禽獸之頑惡。而仁愛之意，惟曲身引手相存問之形能顯之，故造字如此，此最初之義也。古未有仁字，先有人字，則仁愛之仁，亦作人。其後則造仁字，爲仁愛之仁，而人字乃專爲人物之人。《中庸》「人也」之人，猶用最初之義。至鄭君時，人字有最初之義者，惟相人偶一語，故取以爲訓也。此朱子所以謂其說字義有意思也。

阮元《揅經室一集》卷八《論語論仁論》　孔子爲百世師，孔子之言著於《論語》爲多。《論語》言五常之事詳矣，惟論「仁」者凡五十有八章，「仁」字之見於《論語》者凡百有五，爲尤詳。若於聖門最詳切之事論之，尚不得其傳而失其旨，又何暇別取《論語》所無之字標而論之邪？今綜論《論語》論仁諸章而分證其說於後，謹先爲之發其凡曰：元竊謂詮解「仁」字，不必煩稱遠引，但舉《曾子制言篇》「人之相與也，譬如舟車，然相濟達也，人非人不濟，馬非馬不走，水非水不流」。及《中庸篇》「仁者，人也」。鄭康成《注》「讀如相人偶之人」。數語足以明之矣。春秋時，孔門所謂仁也者，以此一人與彼一人相人偶而盡其敬禮忠恕等事之謂也。相人偶者，謂人之偶之也。凡仁，必於身所行者驗之而始見，亦必有二人而仁乃見，若一人閉戶齊居，瞑目靜坐，雖有德理在心，終不得指爲聖門所謂之仁矣。蓋士庶人之仁，見於宗族鄉黨，天子諸侯卿大夫之仁，見於國家臣民，同一相人偶之道，是必人與人相偶而仁乃見也。鄭君「相人偶」之注，即《曾子》「人非人不濟」，《中庸》「仁者人也」，《論語》「己立立人」、「己達達人」之旨。能近取譬，即馬走、水流之意。曰近取者，即子夏「切問近思」之說也。蓋孔門諸賢已有「未仁」、「難並」之論，慮及後世言仁之務爲高遠矣。孔子答司馬牛曰：「仁者，其言也訒」。夫言訒於仁何涉？不知浮薄之人，語易侵暴，侵暴則不能與人相人偶，是不訒即不仁矣。所以木訥近仁也。仲弓問仁，孔子答以「見大賓，承大祭」諸語。似言敬恕之道於仁無涉，不知天子諸侯不體羣臣，不卹民時，則爲政不仁極之。視臣草芥，使民糜爛，家國怨而畔之，亦不過不能與人相人偶而已，秦、隋是也。其餘聖門論仁，以類推之，五十八章之旨，有相合而無相戾者。即推之諸經之旨，亦莫不相合而無相戾者。自博愛謂仁立說以來，歧中歧矣。吾固曰：孔子之道，當與實者、近者、庸者論之，則春秋時學問之道顯然大明於世而不入於二氏之塗。吾但舉其是者，而非者自見，不必多其辭說也。

子貢曰：「如有博施於民而能濟衆，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯、舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已」。

子曰：「若聖與仁，則吾豈敢？抑爲之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。」公西華曰：「正唯弟子不能學也。」

元謂：孔子論人，以聖爲第一，仁即次之，仁固甚難能矣，「聖」、「仁」二字孔子皆謙不敢當。子貢視仁過高，誤入聖域，故孔子分別「聖」字，將「仁」字降一等論之曰：「所謂仁者，己之身欲立則亦立人，己之身欲達則亦達人」。所以必兩人相人偶而仁始見也。即如己欲立孝道，亦必使人立孝道，所謂不匱錫類也。己欲達德行，亦必使人達德行，所謂愛人以德也。《曾子》所謂「人非人不濟」，正是立人達人之道也，亦即近取譬之道也。此皆不視仁太高，誤入「聖」字也。爲之不厭，己立己達也。誨人不倦，立人達人也。立者，如三十而立之立。達者，如在邦必達、在家必達之達。

元又謂：《孟子》「仁，人心也。義，人路也」。此謂仁猶人之所以爲心，義猶人之所以爲路，非謂即心即仁也。若云此仁即眞是心，斷不可云此義即眞是路也。總之，聖賢之仁，必偶於人而始可見，故孔子之仁必待老少始見。安懷若心，無所著便可言仁，是老僧面壁多年，但有一片慈悲心，便可畢仁之

事，有是道乎！

許叔重《說文解字》：『仁，親也。从人二。』段若膺大令《注》曰：『見部曰：「親者，密至也。」會意。《中庸》曰：「仁者，人也。」《注》：「人也，讀如相人偶之人，以人意相存問之言。」《大射儀》：「揖以耦。」《注》：「言以者，耦之事成於此意相人耦也。」《聘禮》：「每曲揖。」《注》：「以人相人耦爲敬也。」《公食大夫禮》：「賓入三揖。」《注》：「相人耦。」《詩匪風箋》云：「人偶能烹魚者。人偶能輔周道治民者。」』元謂：賈誼《新書・匈奴篇》曰：『胡嬰兒得近侍側，胡貴人更進得佐酒前，上時人偶之。』以上諸義，是古所謂人耦，猶言爾我親愛之辭。獨則無耦，耦則相親，故其字从人二。《孟子》曰：『仁也者，人也。』謂仁之意卽人之也。元案：《論語》：『問管仲，曰：人也。』《詩匪風疏》引鄭氏《注》曰：『人偶，同位之辭。』此乃直以人也爲仁也，意更顯矣。又案：『仁』字不見於虞夏商《書》及《詩》三《頌》、《易》卦爻辭之內，似周初有此言而尙無此字。其見於《毛詩》者，則始自《詩國風》『洵美且仁』。再溯而上，則《小雅四月》『先祖匪人，胡寧忍予』。此『匪人』『人』字實是『仁』字，卽人偶之意，與《論語》『人也。奪伯氏邑』。相同。蓋周初但寫『人』字，周官禮後始造『仁』字也。鄭《箋》解『匪人』爲『非人』，孔《疏》疑其言之悖慢，皆不知『人』卽『仁』也。

陽貨謂孔子曰：「懷其寶而迷其邦，可謂仁乎？」曰「不可。好從事而亟失時，可謂知乎？」曰：「不可。日月逝矣，歲不我與。」孔子曰：「諾，吾將仕矣。」

元謂：魯國時人之論己皆以聖仁尊孔子，故孔子曰『則吾豈敢』，陽貨之言，亦因時論而難之也。又智者，仁之次，《漢書古今人表》敍論九等，列智人於仁人下。子張以仁推令尹子文及陳文子，孔子皆答以未智焉得仁，明乎必先智而後能仁也。故陽貨諷孔子仁智並稱，孔子謙不敢當，非特不居仁，且不居智。孔子又言『仁者安仁，智者利仁』。此可驗聖、仁、智三者之次矣。

子夏曰：「博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。」

子游曰：「吾友張也，爲難能也，然而未仁。」

曾子曰：「堂堂乎張也，難與並爲仁矣。」

元謂：以上三章，孔門論仁，近譬之道。子夏恐學者視仁過高，將流爲虛悟遠求也，故曰：『勿謂仁不易知，但博學篤志，切問近思，仁道卽可近譬而知。』此數語將晉、宋以後一切異端空虛玄妙之學、晉人玄學最重淸遠。遠與近譬、近思相反。儒家學案標新競勝之派皆預爲括定。曾子、子游慮子張於人無所不容，過於高大，不能就切近之事與人爲仁，亦同此說也。其曰『爲仁』，可見仁必須爲，非端坐靜觀卽可曰仁也。曰『並爲』，並卽相人偶之說也。

顏淵問仁。子曰：「克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉！」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」

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

樊遲問仁。子曰：「愛人。」問知。子曰：「知人。」樊遲未達。子曰：「舉直錯諸枉，能使枉者直。」樊遲退，見子夏曰：「鄉也吾見於夫子而問知，子曰「舉直錯諸枉，能使枉者直」，何謂也？」子夏曰：「富哉言乎！舜有天下，選於衆，舉皐陶，不仁者遠矣。湯有天下，選於衆，舉伊尹，不仁者遠矣。」

元謂：右三章皆言王者以仁治天下之道。顏子『克己』，『己』字卽『自己』之『己』，與下『爲仁由己』相同，言能克己復禮，卽可並人爲仁。一日克己復禮而天下歸仁，此卽己欲立而立人，己欲達而達人之道。仁雖由人而成，其實當自己始，若但知有己，不知有人，卽不仁矣。孔子曰，勿謂仁者人也，必待人而後並爲仁，爲仁當由克己始，且卽繼上二『克己』字疊而申之曰：『爲仁由己，而由人乎哉！』亦可謂大聲疾呼，明白曉暢矣。若以『克己』字解爲私欲，則下文『爲仁由己』之『己』，斷不能再解爲私，而由己不由人反詰辭氣與上文不相屬矣。顏子請問其目，孔子答以四勿。勿卽克之謂也。視、聽、言、動，專就己身而言。若克己而能非禮勿視、勿聽、勿言、勿動，斷無不愛人，斷無與人不相人偶者，人必與己並爲仁矣。俚言之，若曰：『我先自己好，自然要人好。我要人好，人自與我同作好人也。』一介之士處世，天子治天下，胥是道也。視、聽、言、動不涉家國天下一字，而齊、治、平之道具在。孔子恐學者爲仁，專待人而後並爲之，故收向內言。孟子曰：『仁，內也。』卽此說也。然收至視、聽、言、動，亦內之至矣。一部《論語》，孔子絕未嘗於不視、不聽、不言、不動處言仁也。顏子三月不違仁，而孔子向內指之曰『其心不違』。可見心與仁究不能使之渾而爲一曰：『卽仁卽心也。』此儒與釋之分也。又《左傳》昭公十二年，楚靈王聞右尹子革諷《祈招》之詩而不能自克，以

及於難。仲尼曰：『古也有志，克己復禮，仁也。楚靈王若能如是，豈其辱於乾谿。』據此，可見克己復禮本是古語，而孔子嘗引之。且觀楚靈王之事，可知克己復禮則家國必仁，不能克己復禮則國破身亡。夫求鼎詬天，豈止不能克己。究其始，亦不過因不能克己，充之至於如此耳。

毛西河檢討《四書改錯》曰：『馬融以約身爲克己，從來說如此。惟劉炫曰：「克者，勝也。」此本揚子雲「勝己之私之謂克」語。然己不是私，必從「己」字下添「之私」二字，原是不安。至程氏，直以己爲私，稱曰：「己，私致」。《集注》謂「身之私欲」，別以「己」上添「身」字，而專以「己」字屬私欲，於是宋後字書皆注「己」作「私」，引《論語》「克己復禮」爲證，則誣甚矣，毋論字義無此，即以本文言，現有「爲仁由己」，「己」字在下，而一作「身」解，一作「私」解，其可通乎？且克己不是勝己私也。克己復禮本是成語。《春秋》昭十二年，楚靈王聞《祈招》之詩不能自克，以及於難。夫子聞之，歎曰：「古也有志，克己復禮，仁也。楚靈王若能如是，豈其辱於乾谿。」是夫子既引此語以歎楚靈，今又引以告顏子，雖此間無解，而在《左傳》則明有「不能自克」作「克己」對解。克者，約也，抑也。己者，自也。何嘗有己身私欲重煩戰勝之說？故《春秋》莊八年書「師還」，杜預以爲「善公克己復禮」。而後漢元和五年平望侯劉毅上書云「克己引愆，顯揚側陋」。謂能抑己以用人。即《北史》稱馮元興「卑身克己，人無恨者」。唐韓愈與馮宿書「故至此以來，克己自下」。直作「卑身」，「自下」解。若後漢陳仲弓誨盜曰：「觀君狀貌，不似惡人。宜深剋己反善。」別以「克」字作「剋」字，正以掊剋損削皆深自貶抑之義故云。則是約己自剋，不必戰勝，況可詁「私」字也』。

凌次仲教授曰：『即以《論語》「克己」章而論，下文云「爲仁由己，而由人乎哉」！「人」、「己」對稱，正是鄭氏相人偶之說。若如《集注》所云，豈可曰「爲仁由私欲乎」？再以《論語》全書而論，如「不患人之不己知」。見《學而》及《憲問篇》。又《里仁》作「不患莫己知」。《衛靈公》作「不病人之不己知」。「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」。「己所不欲，勿施於人」。「仲弓問仁」、「子貢問一言」章皆有此語。「古之學者爲己，今之學者爲人」。「修己以安人」。「君子求諸己，小人求諸人」。皆「人」、「己」對稱。此外之「己」字，如「無友不如己者」、「人潔己以進仁」、「以爲己任」、「行己有恥」、「莫己知也」、「恭己正南面」、「以爲厲己」、「以爲謗己」，若作私欲解，則舉不可通矣。馬《注》以克己爲約身，最得經意。邢叔明忽援劉光伯之言，謂嗜欲與禮義交戰，蓋剽襲《春秋正義》所述者。不知劉氏因上文有楚靈王「不能自克」之語，故望文生義耳，與《論語》何涉？竊以馬《注》申之，克己，己即修身也。故「修己以敬」、「修己以安人」、「修己以安百姓」，直云「修」，不云「克」。《中庸》云：「非禮不動，所以修身」。「動」實兼視、聽、言三者，與下文答顏淵「請問其目」正相合，辭意尤明顯也。』臧用中太學曰：『按《左氏》「克己復禮仁也」，即《論語》「克己復禮爲仁」，古志本有是語，孔子嘗稱之，《左氏》引以論楚子，《論語》引以答顏淵，注疏家各望文生義。《爾雅釋詁》：「克勝也」。又「勝，克也」。展轉相訓，杜元凱本之。楚靈王誇功伐，多嗜慾，不能修身自勝，以歸於禮，故劉光伯《疏》有嗜慾與禮義交戰之說。此以釋《左氏》，而非以釋《論語》也。馬季長以克己爲約身者，能修己自勝，約儉其身，即下文「非禮勿動」四者。是范武子訓「克爲「責」，責己失禮而復之，與下文「四勿」義亦通。馬氏「約身」之訓，即《論語》「以約失之者鮮矣」之「約」。約身則非禮勿視、聽、言、動，故「克己復禮」連文。《左傳》、《論語》馬、杜、范、劉等說，義本互通。惟劉光伯嗜慾之言，意主楚靈王，而邢叔明襲之以釋《論語》，遂開《集注》訓「己爲私欲」之端，與全部《論語》「人」、「己」對舉之文，方鑿員枘之不合矣。』

元謂：仲弓問仁，孔子告以『如見大賓』諸語，似敬恕之道，與仁無涉，不知古天子諸侯之不仁者，始於不敬大臣，不體羣臣，使民不以時，漸至離心離德。甚至視臣如草芥，糜爛其民而戰之，若秦、隋之殺害羣臣，酷虐百姓，行不順，施不惠，家邦皆怨，是不仁之至也。究其始，不過由不敬不恕，充之以至於此。淺而言之，不愛人，不人偶人而已。若有見大賓、承大祭之心，行恕而帥天下以仁者，豈肯少爲輕忽哉！此所以爲孔門之仁也。又子夏論舉皐陶、伊尹而不仁者遠，此亦爲邦之道。不仁者遠，能使枉者直，此即己立立人、己達達人之道，亦即天下歸仁之道也。

又案：孔子惟與顏子、仲弓論南面爲邦之道。此章大賓、大祭專指天子而言。《周禮》凡言大賓客，皆諸侯朝覲之禮。《爾雅》曰：『禘，大祭也。』可見非朝覲，非禘祫，不得稱大賓、大祭。此與夏時、殷輅之例同。

又案：僖三十三年《左傳》晉臼季之言曰：『臣聞之，出門如賓，承事如祭，仁之則也。』孔子語本此。孔門師弟所述，半爲古人之恆言，故《孝經》中語每見於《左傳》。世人以其出於孔子則重之，出於子革、胥臣則忽之，豈知

此皆夏、商以來相傳之言，孔子且奉爲準繩，所以春秋時學行爲至中庸也。顏子、仲弓所謂請事斯語，乃有事於孔子所舉之古語也。

子曰：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」

元謂：此章卽一日克己復禮，天下歸仁之說。

子張問仁於孔子。孔子曰：「能行五者於天下爲仁矣。」請問之。曰：「恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。」

元謂：兼五者之長，行之天下，始可謂仁，必如此始能愛及天下臣民也，又何疑於敬恕之非仁乎！大約聖、仁二字所包甚廣。

子曰：「知及之，仁不能守之，雖得之，必失之。知及之，仁能守之，不莊以涖之，則民不敬。知及之，仁能守之，莊以涖之，動之不以禮，未善也。」

元謂：此章亦論治天下國家之道。動之不以禮，謂不動民以禮也。

子曰：「如有王者，必世而後仁。」

元謂：此章論王者化民成俗，使天下不仁者盡改而爲仁，非三十年之久不可，所謂先難而後獲也。

孟武伯問子路仁乎？子曰：「不知也。」又問。子曰：「由也，千乘之國，可使治其賦也，不知其仁也。」「求也何如？」子曰：「求也，千室之邑，百乘之家，可使爲之宰也，不知其仁也。」「赤也何如？」子曰：「赤也，束帶立於朝，可使與賓客言也，不知其仁也。」

子張問曰：「令尹子文三仕爲令尹，無喜色，三已之，無慍色，舊令尹之政，必以告新令尹，何如？」子曰：「忠矣。」曰：「仁矣乎？」曰：「未知。焉得仁！」「崔子殺齊君，陳文子有馬十乘，棄而違之，至於他邦，則曰：『猶吾大夫崔子也。』違之，之一邦，則又曰：『猶吾大夫崔子也。』違之，何如？」子曰：「清矣。」曰：「仁矣乎？」曰：「未知。焉得仁！」

元謂：仁之有益於人民者甚大，孔子尙不敢當，故但以治賦、爲宰、與賓客言、忠、淸許人，而不許以仁。子貢視仁過高遠，故孔子近而易之。孟武伯、子張視仁太易，故孔子難之。

憲問恥。子曰：「邦有道，穀。邦無道，穀，恥也。」「克、伐、怨、欲不行焉，可以爲仁矣？」子曰：「可以爲難矣，仁則吾不知也。」臧庸案：皇侃《義疏》、邢昺《正義》皆一章。《集注》本自『克伐怨欲』以下分別章，誤。

元謂：此但能無損於人，不能有益於人，未能立人達人，所以孔子不許爲仁。

有子曰：「其爲人也孝弟而好犯上者，鮮矣。不好犯上而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本與！」

宰我問：「三年之喪，期已久矣。君子三年不爲禮，禮必壞；三年不爲樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期已可矣。」子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安。」「女安，則爲之。夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不爲也。今女安，則爲之」。宰我出。子曰：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷，夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛於其父母乎？」

子曰：「君子篤於親，則民興於仁。故舊不遺，則民不偷。」

元謂：右三章可見親親而仁民，仁民而愛物之序。孝弟爲仁之本，卽《孟子》所謂未有仁而遺其親者也。所以《堯典》必由親九族而推至民雍也。博愛平等之說，不必辯而知其誤矣。爲仁爲孝弟之本，故孔子謂宰我欲短喪爲不仁也。

微子去之，箕子爲之奴，比干諫而死。孔子曰：『殷有三仁焉。』

元謂：三人之行不同，而孔子皆以仁許之，愛人之道也。愛人尙謂之仁，況愛君至於如是乎！

冉有曰：「夫子爲衛君乎？」子貢曰：「諾。吾將問之。」入曰：「伯夷、叔齊何人也？」曰：「古之賢人也。」曰：「怨乎？」曰：「求仁而得仁，又何怨？」出曰：「夫子不爲也。」

元謂：夷、齊讓國，相偶而爲仁，正是己立立人，己達達人之道。諫而餓死，與比干同。愛君之至也。衛君反，是不仁可知。

子曰：「志士仁人無求生以害仁，有殺身以成仁。」

曾子曰：「士不可以不宏毅，任重而道遠。仁以爲己任，不亦重乎！死而後已，不亦遠乎！」

子曰：「富與貴，是人之所欲也，不以其道得之，不處也。貧與賤，是人之所惡也，不以其道得之，不去也。君子去仁，惡乎成名。君子無終食之間違仁，造次必於是，顚沛必於是。」

子張問於孔子曰：「何如斯可以從政矣？」子曰：「君子惠而不費，勞而

不怨，欲而不貪，泰而不驕，威而不猛。」子張曰：「何謂惠而不費？」子曰：「因民之所利而利之，斯不亦惠而不費乎！擇可勞而勞之，又誰怨！欲仁而得仁，又焉貪！君子無衆寡，無小大，無敢慢，斯不亦泰而不驕乎！君子正其衣冠，尊其瞻視，儼然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎！」

元謂：以上四章，以比干、夷、齊證之，其說更明。聖門論仁，爲富貴生死所不能奪，所以聖人之言，反正經權，行之百世而無弊。

子貢曰：「管仲非仁者？與桓公殺公子糾，不能死，又相之。」子曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到於今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之爲諒也，自經於溝瀆而莫之知也。」

子路曰：「桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死。曰未仁乎？」子曰：「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁，如其仁。」

元謂：此二章論管仲不必以死子糾爲仁，而以匡天下爲仁，蓋管仲不以兵車會諸侯，使天下之民無兵革之災，保全生民性命極多。仁道以愛人爲主，若能保全千萬生民，其仁大矣。故孔子極許管仲之仁，而略其不死公子糾之小節也。

司馬牛問仁。子曰：「仁者，其言也訒。」曰：「其言也訒，斯謂之仁矣乎？」子曰：「爲之難，言之得無訒乎！」

或曰：「雍也仁而不佞。」子曰：「焉用佞？禦人以口給，屢憎於人。不知其仁，焉用佞？」

元謂：未有佞人禦人以口給而能愛人與人相人偶者，所以仁道貴訒、訥也。

子曰：「剛、毅、木、訥近仁。」

子曰：「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。」

子曰：「君子道者三，我無能焉；仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。」子貢曰：「夫子自道也。」

子曰：「民之於仁也，甚於水火。水火，吾見蹈而死者矣，未見蹈仁而死者也。」

子曰：「有德者必有言，有言者不必有德。仁者必有勇，勇者不必有仁。」

樊遲問仁。子曰：「居處恭，執事敬，與人忠，雖之夷狄，不可棄也。」

元謂：以上六章，由司馬牛問君子及憂無兄弟推之，可見爲仁須訥言、修行、恭敬、忠勇，自然四海之人各以仁應，雖之絕域而不可棄，無兄弟亦無害也。亦即顏子天下歸仁之道也。

子曰：「當仁，不讓於師。」

子曰：「苟志於仁矣，無惡也。」

元謂：以上二章，可見爲仁須剛勇也。

子張問：「士何如斯可謂之達矣？」子曰：「何哉，爾所謂達者？」子張對曰：「在邦必聞，在家必聞。」子曰：「是聞也，非達也。夫達也者，質直而好義，察言而觀色，慮以下人。在邦必達，在家必達。夫聞也者，色取仁而行違，居之不疑。在邦必聞，在家必聞。」

子曰：「巧言令色，鮮矣仁。」

元謂：上二章所言乃剛毅木訥之反。

子曰：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁。行有余力，則以學文。」

子貢問爲仁。子曰：「工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者。」

曾子曰：「君子以文會友，以友輔仁。」

樊遲問知。子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」問仁。曰：「仁者先難而後獲，可謂仁矣。」

周有大賚，善人是富。雖有周親，不如仁人。

子曰：「里仁爲美。擇不處仁，焉得知？」

元謂：以上六章，皆言爲仁須擇仁人與我相助。觀此，則相人偶之說益明矣。

子曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」

子曰：「君子而不仁者有矣，夫未有小人而仁者也。」

子曰：「我未見好仁者，惡不仁者。好仁者，無以尚之。惡不仁者，其爲仁矣，不使不仁者加乎其身。有能一日用其力於仁矣乎，我未見力不足者。蓋有之矣，我未之見也。」

子曰：「好勇疾貧，亂也。人而不仁，疾之已甚，亂也。」

子曰：「惟仁者能好人，能惡人。」

元謂：以上五章，言不仁之人當惡之，若不能分別之，必自己爲仁之道有未至也。不仁雖當疾惡之，然已甚則足以召亂，故曰惟仁者能惡人，不使不仁者加身。此剛毅之至不與不仁者相偶也。一日用力無不足，即一日克己復禮之說。又禮樂亦惟仁者始能行之，如春秋之世，列國尚行禮樂，觀饗朝會皆禮樂也。若觀兵滅國，仇殺相尋，何必揖讓於陔肆間哉！

子曰：「好仁不好學，其蔽也愚。」

宰我問曰：「仁者，雖告之曰「井有仁焉」，其從之也？」子曰：「何爲其然也？君子可逝也，不可陷也；可欺也，不可罔也。」

子曰：「人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣。」

元謂：右三章，可見爲仁之道，若不明其過，必失之愚。有此不可陷及惡不仁兩事，始見孔子論仁之全道，不應更有一毫流弊。其有弊者，因不能證明聖言，而失其本旨也。

子曰：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」

子曰：「不仁者不可以久處約，不可以長處樂。仁者安仁，知者利仁。」

子曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」

子曰：「知者樂水，仁者樂山。知者動，仁者靜。知者樂，仁者壽。」

元謂：以上四章，言爲仁之道在於悠久。顏子但許三月不違，可見爲仁之難。心與仁不違，可見仁與人心究不能渾而爲一。若直號仁爲本心之德，則是渾成之物，無庸用力爲之矣。

子罕言利與命與仁。

元謂：孔子言仁者詳矣，曷爲曰『罕言』也？所謂罕言者，孔子每謙不敢自居於仁，亦不輕以仁許人也。

又案：元此論乃由漢鄭氏相人偶之說序入，學者或致新僻之疑，不知『仁』字之訓爲『人』也，乃周、秦以來相傳未失之故，訓東漢之末猶人人皆知，並無異說。康成氏所舉相人偶之言，亦是秦、漢以來民間恆言，人人在口，是以舉以爲訓，初不料晉以後此語失傳也。大約晉以後異說紛歧，狂禪迷惑，實非漢人所能預料。使其預料及此，鄭氏等必詳爲之說，不僅以相人偶一言以爲能近取譬而已。

又卷九《孟子論仁論》 孟子之學，純於孔子、堯、舜之道，漢、唐、宋以來儒者無間言也。今七篇之文具在，試總而論之。孟子於孔子、堯、舜之道，至極推尊，反覆論說者，仁也。元於《論語》之仁，已著論矣，由是再論孟子之論仁。孟子論仁，無二道，君治天下之仁，士充本心之仁，無異也。治天下非仁不可，故述孔子之言曰：『道二，仁與不仁而已矣。』又曰：『君不行仁政而富之，皆棄於孔子者也。』又曰：『齊人無以仁義與王言者，我非堯舜之道不敢以陳於王前。』蓋孟子時各國皆爭戰不愛民，專欲以利得天下，孟子反之，一則曰『仁者無敵』；再則曰『國君好仁天下無敵』，反覆於愛民、行仁政、不尚利，以勉齊、梁之君。且曰：『三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。』此後韓非、李斯之徒，專欲以不仁利其國，而秦之亡不旋踵矣。孟子論仁，至顯明，至誠實，未嘗有一毫流弊貽誤後人也。一介之士，仁具於心；然具心者，仁之端也，必擴而充之，著於行事，始可稱仁。孟子雖以惻隱爲仁，然所謂惻隱之心，乃仁之端，非謂仁之實事也。孟子又曰：『仁之實，事親是也。』是充此心，始足以事親，保四海也。若齊王但以羊易牛而不推恩，孝子但顙有泚而不掩父母，乍見孺子將入井而不拯救，是皆失其仁之本心，不能充仁之實事，不得謂之爲仁也。孟子論良能，良知，良知即心端也，良能實事也。舍事實而專言心，非孟子本指也。孟子論仁，至顯明，至誠實，亦未嘗舉心性而空之迷惑後人也。然而君治天下之仁，有韓非之徒亂之；士充本心之仁，有釋氏之徒亂之。韓非之說，其謬顯，釋氏之說，其迷深。尋其源，皆出於老聃之說，韓非託之，而遽至於大壞，釋氏襲之，而昧其所從來，是不可以不論。爰綜《孟子》各章，以類相從，以次相序，仿臺卿章指之意，各加按語，可見孟子之仁與孔子、堯、舜之仁無少差異。分之則習而不察，合之則章指並明。聖賢大道，朗然若日月之明，浩然若江河之行，判別若水火，而堅實如金石。刻薄寡恩之士，靈明太過之人，皆棄於孟子者也。

孟子曰：「規矩，方員之至也。」至「在夏后之世，此之謂也。」

按：此章專論仁爲堯舜之道，君臣當法堯舜，孔子曰『仁與不仁而已矣』，可見治民者必以仁，暴民者必致亡，爲七篇之綱領。下二章亦同此指。此孟子傳孔子、堯、舜之道之據也。

孟子見梁惠王。至何必曰利。

按：此章仁義即所謂堯、舜之道，陳於王前即所謂格君心之非。

宋牼將之楚。至然而不王者，未之有也。何必曰利。

按：此章言懷仁義必王，懷利必亡，利與仁義相反，君臣父子兄弟非仁

不行，與前章指同。又按：利爲《周易》四德之一，故曰義之和。然《周易》之利，專言利物，梁惠王時之言利者，則專言利己，故矢口曰『利吾國』，而孟子所闢之利，皆利己之利也。

孟子將朝王。至以慢其二哉。

孟子曰：「欲貴者，人之同心也。」至「所以不願人之文繡也。」

孟子曰：「有天爵者，有人爵者。至終亦必亡而已矣。」

按：以上三章，言仁義爲堯、舜之道，非此不陳於王前，在國君當專以此行政，士人亦以仁義爲天爵，不可貶道而要人爵。

孟子曰：「人不足與適也。」至「一正君而國定矣。」

按：此章言君仁莫不仁，與非堯、舜之道不陳相發明。

孟子曰：「不仁而得國者有之矣，不仁而得天下未之有也。」

孟子曰：「以力假仁者霸。」至「無思不服。此之謂也。」

按：以上二章，決言不仁不得天下，而秦旋以不仁得之。然孟子曰：『以力服人者，非心服也。』又曰：『得其民者，得其心也。』不得心不可云得民，不得民不可云得天下，是以二世即亡也。故孟子曰：『雖與之天下，不能一朝居也。』

孟子曰：「三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。」至「是猶惡醉而强酒。」

按：此章言仁得天下，不仁失天下，自天子及士庶人皆以仁保之，與孔子《孝經》相發明。

孟子曰：「仁則榮，不仁則辱。」至「自作孽，不可活。此之謂也。」

公孫丑問曰：「夫子當路於齊。」至「功必倍之，惟此時爲然。」

滕文公問爲國。孟子曰：「民事不可緩也。至若夫潤澤之，則在君與子矣。」

孟子曰：「易其田疇，薄其稅斂。」至「善教得民心。」

孟子曰：「離婁之明。」至「吾君不能謂之賊。」

按：以上五章，言爲政者必以仁。仁者，三代先王之道，正經界，薄稅斂，不罔民，久行而待時，民之受虐政者必歸之，莫之能禦。是以大國畏之，與急功近利之術全相反，蓋大指全在仁也。

孟子曰：「盡信書則不如無書。」至「而何其血之流杵也。」

孟子曰：「仁之勝不仁也，猶水勝火。」至「亦終必亡而已矣。」

齊宣王問曰：「湯放桀，武王伐紂。」至「未聞弒君也。」

梁惠王曰：「晉國天下莫强焉。」至「故曰仁者無敵。王請勿疑。」

孟子曰：「有人曰，我善爲陳，我善爲戰。大罪也。」至「各欲正己也。焉用戰？」

按：以上五章，皆言以仁伐不仁必無敵，不可以善戰爲無敵。

齊宣王問曰：「交鄰國有道乎？」至「民惟恐王之不好勇也。」

滕文公問曰：「滕小國也，竭力以事大國。」至「君請擇於斯二者。」

孟子曰：「天下有道，小德役大德。」至「逝不以濯。」

按：以上三章，皆言以小國事大國，乃保國愛民之道，不可窮兵求勝以害民，皆仁道也。

孟子曰：「不仁哉，梁惠王也。」至「及其所愛也。」

孟子曰：「今之事君者曰，我能爲君辟土地。」至「不能一朝居也。」

孟子曰：「求也爲季氏宰。」至「辟草萊、任土地者次之。」

孟子曰：「桀、紂之失天下也，失其民也。」至「載胥及溺。此之謂也。」

鄒與魯鬨。至君行仁政，斯民親其上，死其長矣。

孟子曰：「不仁者可與言哉？」至「自作孽不可活。」

按：以上六章，皆言不仁之君重賦斂，好戰陣，糜爛其民，凶年不救民，不得民心，必致菑危憂辱，陷於死亡。六國、亡秦皆不逃乎此言。可見堯、舜、孔子三代之仁政，百世以俟聖人而不惑。

又按：司馬遷以老子、韓非同傳，誠有見其清靜流爲法術也。《老子》曰：『失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄而亂之首也。』《韓非子・解老篇》解之曰：『失道而後失德，失德而後失仁，失仁而後失義，失義而後失禮。禮爲情貌者也，禮繁者，實心衰也。今爲禮者，能無爭乎？有爭則亂，故曰，夫禮者，忠信之薄也而亂之首乎！』按此乃老、韓之原委也。故韓非曰：『今世皆曰，尊主安國者必以仁義智能，而不知卑主危國者必以仁義智能也。故有道之主，遠仁義，去智能，服之以法，是以譽廣而國威，民治而國安。凡術也者，主之所以執也；法也者，官之所以師也。』又曰：『仁暴者，皆亡國者也。』又引成驩曰：『齊王太仁，太不忍人，則政亂於內，兵弱於外。此亡國之本也。』按《老子》謂清靜而天下自正，究之

天下必不能自正於清靜，故韓非等欲以法術治之。韓非謂仁暴皆亡國，而不知法術之卽暴也。孔、孟之後，惟韓非全反仁義之說。秦李斯殺韓非而用其說，不旋踵而秦以暴亡矣。然老子之流爲『五蠹』，人知之，老子之流爲蓮社，則人不知也。

孟子曰：「仁也者，人也。合而言之，道也。」

孟子曰：「人皆有不忍人之心。」至「苟不充之，不足以事父母。」

齊宣王問曰：「齊桓、晉文之事，可得聞乎？」至「然而不王者，未之有也。」

按：以上三章，大指相同。仁之篆體，從人二，訓爲相人偶，《論語》中已備論之矣。孟子曰：『仁也者，人也。』此孟子學於子思，得中庸之傳也。《中庸》曰：『仁者，人也。』鄭康成氏以『相人偶』注之。《孟子》此章『人也』，『人』字亦當讀如『相人偶』之『人』。合而言之，謂合人與仁言之，卽聖人之大道也。孟子曰：『人皆有不忍人之心。』以此一人不忍彼一人，卽二人相人偶之實據也。今人見孺子尙不忍，王見牛尙不忍，況相並之二人哉。前章謂惻隱之心仁之端，有仁之端而自謂不能充，謂其君不能充，此兩『能』字，卽後章折枝是不爲非不能之『能』。後章推愛牛之恩，卽前章充見孺子之心；苟能充之，推之足以保四海，苟不能充之，推之不足以事父母，保妻子。相合而觀之，更深切著明矣。後儒謂孟子並重仁義，不知孟子大指以仁爲重，義、禮、智但因四端而並言之，卽如此章言四端皆因不忍人之心而發也。

公都子曰：「告子曰，性無善、無不善也。」至「故好是懿德。」

按：此章言性善，惟其性善，所以仁爲人心也。仁之端，於乍見孺子將入井時覘之，皆有怵惕惻隱之心，盡人所同而物所無也。此孟子所舉性善最確實之據。象、紂、幽、厲縱習爲惡，但於乍見之時，未必無此心。是以孟子決其爲善者，全以『乍』字爲憑。仁非外鑠，求之則得。況《蒸民》之詩，足爲先聖相傳仁道之實證哉！

孟子曰：「五穀者，種之美者也。」至「亦在乎熟之而已矣。」

按：此章言仁具於人心性，猶五穀之種。穀種須種之方熟，仁須爲之方成，乍見卽穀初生也。穀乃美種，可比人之性善，荑稗則牛羊之比矣。

孟子曰：「人之所不學而能者，其良能也。」至「達之天下也。」

按：良能、良知，『良』字與『趙孟之所貴，非良貴也。』『良』字同。良，實也，見《漢書注》。無奧旨也。此『良知』二字不過孟子偶然及之與『良貴』相同，殊非七篇中最關緊要之言。且卽爲要言，亦應『良能』二字重於『良知』，方是充仁推恩之道。不解王文成何所取，而以爲聖賢傳心之秘也？陽明謂學不資於外求，但當反觀內省。聖人致知之功，至誠無息，其良知之體，皦如明鏡，研媸之來，隨物見形，而明鏡曾無留染，所謂情順萬事而無情也，無所住以生其心。佛氏曾有是言，未爲非也。明鏡之應，一照皆眞，是生其心處，妍者妍，媸者媸，一過而不留，卽無所住處。陽明之言如此。學者試舉以求之《孟子》七篇中，有此境否？此境可以論孩提愛親之仁否？陽明直以爲佛氏之言而不之諱，且此儒、佛相附亦不始於陽明，本可不深辯，但此命意造語之超妙，尙非全是佛氏之言。此乃晉、宋間談老、莊者，無可再談之時，亦雷次宗一流人，講禮厭繁之後，慧遠、次宗精講《喪服》諸禮。乃走老聃厭棄《周禮》，據《曾子問》，博習《周禮》者，莫如老子。據《道德經》，厭棄《周禮》者，莫如老子。而歸於玄妙之故轍。復擇取清言中自然神理最清遠超妙者，與白蓮社諸人合西僧之說相近相似者，傳會之，恣縱之，譯爲釋言，而昧所從來。由此傳流南北，遂成風尙。再成禪學，其風愈狂。蓋老、莊之書具在，止於此而已，不能以其本無者託之。至於釋氏梵書，則非譯不明，慧業文人，縱筆所之，無所不可，無從驗證。故晉會稽王《道子傳》曰：『佛者，清遠無虛之神。』夫清遠無虛，非老、莊清言而何？陽明宗旨，直是禪學，尙非釋學也。

又按：佛經大指，具見漢《四十二章》、《遺敎》等經，不過如此，無大玄妙。自晉常山衛道安以彌天俊辯之高才，獨坐靜室十二年，構精神悟，始謂舊經爲舛。道安乃第一次靜坐。達摩爲第二次靜坐。此以晉人玄學入釋學之始。蓋舊經本非舛，然必以爲舛，方能以玄學羼入變易之也。故蓮社魏道生曰：『自經典東流，譯人重阻，多〔滯權〕〔守滯〕文，〔解通〕〔鮮見〕圓義。若忘筌得魚，始可言道矣。舊學僧徒，以爲背經。』據此，可見晉、宋人以老、莊玄學改增佛說之實據。舊學僧徒，拙守本經者，見其相背矣。道安既與佛圖證合，互相標榜，符會如一。復令玄宗流布，分遣弟子四出，道安與慧遠入襄陽。慧遠又入廬山，與雷次宗、周續之、宗炳等合。雷次宗、周續之、宗炳與賈慧遠本皆通儒才士。慧遠少隨舅令狐氏游學許、洛，博綜六經，尤善《莊》、《老》，從釋道安受業。周續之少從范甯通經，窮研《老》、《易》，預蓮社。宗炳富於學識，尤精玄理，入蓮社。雷次宗博學，明《詩》、《禮》，入蓮社。以上見

《宋書》、《北魏書》及蓮社《高賢傳》。此《傳》宋以前名『蓮社十八賢行狀』。周續之、雷次宗又同受《詩》義於慧遠法師。見陸德明《毛詩音義》。謝靈運亦慧業文人。故晉、宋以後，西僧如佛圖澄、鳩摩羅什等，多以神驗見異於世，至於翻經著論，非藉名儒文人之筆不能。踵事變本，引人喜入彼道如此。此以玄學入釋學，而昧所從來之蹤蹤跡也。至於梁達磨直指本心，不立文字，大興禪宗，則是西域人來中土，不耐經卷，不如全埽一切，更爲直捷。此又遠不及慧遠翻經之時，在彼教中，又下一等矣。達磨入中土，言語難通，亦慧能等傳會而成也。故由儒而玄，由玄而釋，其樞紐總在道安、慧遠之間。由釋而禪，其樞紐又在達磨、慧能之間。後儒不溯而察之，所以象山、陽明、白沙受蓮社、少林之紿而不悟矣。

孟子曰：「仁，人心也。」至「求其放心而已矣。」

孟子曰：「自暴者，不可與有言也。」至「舍正路而不由，哀哉！」

王子墊問曰：「士何事。」至「是皆穿窬之類也。」

按：以上三章，皆本孔子之言，爲居仁由義之訓。不忍人，不害人，不殺一無罪，仁之至也。

萬章曰：「牛山之木，嘗美矣。」至「惟心之謂與！」

按：此章卽上章求放心之道，大指謂仁義爲本心，故曰仁，人心也。若失其本心，害人、忍人、無恥、無禮，則不成爲人，與禽獸無異，與『仁人也』之說不合矣。所以言及於操心與存夜氣者，仍是責之以仁，非令其於空寂處觀本來面目，如釋氏之明心見性也。下章言賢者勿喪心在甚於生死之事，失其本心在身死不受之事，皆非事物未來處也。凡此，皆以仁義禮智求於心，不使放失，故離仁義禮智以明心於寂然不動之初，《孟子》七篇中無此說也。

孟子曰：「君子之於物也。」至「仁民而愛物。」

孟子曰：「知者，無不知也。」至「是之謂不知務。」

孟子曰：「人之所以異於禽獸者幾希。」至「由仁義行，非行仁義也。」

按：孟子言仁，上承堯、舜，其淵源在此三章。《虞書》曰：『克明峻德，以親九族。九族旣睦，平章百姓。百姓昭明，協和萬邦，黎民於變時雍。』此卽全是仁道。孟子所言親親、仁民、愛物、急先務、明庶物、察人倫，是皆推己及物，由近及遠。聖賢言仁，旣非楊氏之爲我，亦非墨氏之兼愛，亦非釋氏之慈悲。

又按：夏、商以前無仁字，《虞書》『德』字、『惠』字卽包『仁』字在內。《虞書》『克明峻德』卽與《孟子》『仁』字無異，故『仁』字不見於《尙書》虞、夏、商《書》。《仲虺之誥》『克寬克仁』、《太甲》『懷於有仁』皆《古文尙書》。《詩》《雅》、《頌》《易》卦、爻《辭》之中此字，明是周人始因相人偶之恆言而造爲『仁』字。孔子《易文言》曰：『君子體仁，足以長人。』《論語》曰：『雖有周親，不如仁人。』著於經矣，然非始於孔子也。『元者善之長也』一節，《春秋左傳》以爲穆姜之言。《論語》『周親仁人』，亦《書》之逸文。今在古文《泰誓》。惟《周禮・大司徒》『六德：知、仁、聖、義、中、和』爲『仁』字初見最古者。然則『仁』字之行，其在成、康以後乎！而其原則分於《虞書》之『德』字也。

孟子曰：「仁之實，事親是也。」至「手之舞之。」

按：此章言仁事親而加以『實』字。實者，對『端』字爲言。蓋惻隱爲仁之端，充此端以行仁則孝。孝弟爲仁之本，君子務本爲急，自天子至庶人，莫不以事親爲首務。舜之事親，孔子言孝爲仁本，皆是道也。實者，實事也，聖賢講學，不在空言，實而已矣。故孔子曰：『吾道一以貫之。』貫者，行之於實事，非通悟也。通悟則良知之說緣之而起矣。故此『實』字最顯最重，而歷代儒者忽之，惟漢趙岐見之最顯，故於《孟子》『言無實不祥』，特注之曰：『孝子之實，養親是也。』

孟子曰：「口之於味也。」至「有性焉，君子不謂命也。」

按：此章趙岐《注》最爲詳明質實。漢以前，直至三代，所謂性命者，不過如此。若謂性命之道過於精微，是舍質實而蹈虛玄也。《論語》夫子言性與天道不可得而聞，卽《孟子》所謂聖人之於天道也。此言王者受命等事，故不可得聞。趙《注》曰：『口之甘美味，目之好美色，耳之樂音聲，鼻之喜芬香臭香也。《易》曰：「其臭如蘭。」四體謂之四肢，四肢解倦，則思安佚不勞苦。此皆人性之所欲也。得居此樂者，有命祿人不能如其願也，凡人則觸情從欲而求可樂。君子之道，則以仁義爲先，禮節爲制，不以性欲而苟求之也，故君子不謂性也。仁者得以恩愛施於父子，義者得以義理施於君臣，好禮者得以禮敬施於賓主，知者得以明智知賢達善，聖人得以天道王於天下，此皆命祿，遭遇乃得居而行之，不遇者不得施行。然亦才性有之，故可用也。凡人則歸之命祿，任天而已，不復治性。以君子之道，則修仁行義，修禮學知，庶幾聖人，亹亹不倦，不但坐而聽命，故曰『君子不謂命也』。」又孟子直謂形色爲天性，殀壽爲天命，更明白矣。如舍此以別求精微，則入於老、釋之趣矣。

又按：仁於父子爲命者，如瞽瞍使舜完廩浚井，此舜之命也。然而舜不謂之命以自諉，必盡心知性以盡事親之道，必至底豫而後已，所以謂之有性

也。言性命者，守定《孟子》此章及《蒸民》之詩、《左傳》劉康公之說，則質實可據，不必索奧妙於不可詰之鄉也。

告子曰：性猶杞柳也。至率天下之人而禍仁義者，必子之言夫！

按：此章告子專以義爲外而於仁帶說，孟子闢之之後，知仁爲內矣，猶執義外之說。

告子曰：食色，性也。仁內也，非外也。至然則耆炙亦有外與？

按：《孟子》各章，離之不察，互校便明，今以此章次於上二章之後可見矣。仁之實爲事親，仁必內矣。義之實爲從兄，義亦必內也。味、色、聲、臭、安佚五者，孟子明明斷之曰性也。既曰性，則明是內也，安得以爲外？君子不謂性也，不過勉人安命，非眞謂非性。此章告子首曰『食色性也』，此四字原不錯，其錯在『義外也非內也』六字，故孟子但力闢義之非外，使與仁之實爲事親，義之實爲從兄較若畫一。告子食色性也之說，亦與孟子味色聲臭安佚性也之說較若畫一，末之闢也。孟子以味色聲臭安佚爲性者，乃聖賢之常道，人世之恆情。聖賢之甘淡泊者，乃是知命。後儒皆以告子食色爲性之說爲非而攻之，其如與《孟子》前章相刺謬何？若必以告子之言無一是，則『仁內也非外也』六字亦非耶？況此章章末孟子詰之曰：『然則耆炙亦有外與？』是明明以口之於味爲內，卽執告子『食色性也』四字之矛，以刺『義外也非內也』六字之盾，曷嘗謂甘食悅色爲非性哉？趙岐《注》本末錯也。又孟子曰：『形色，天性也。』形與色尙直謂之性，何況味色聲臭安佚也。孟子曰：『如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何耆易牙之於味也？』此一節更爲明顯與告子『食色性也』四字無異也。

孟子曰：「廣土衆民。」至「四體不言而喻。」

按：此章可見仁之根於心，孟子卽以爲性，卽所謂有性焉，不謂命也。

孟子曰：「愛人不親反其仁」至「自求多福。」

孟子曰：「矢人豈不仁於函人哉？」至「反求諸己而已矣。」

孟子曰：「君子所以異於人者。」至「强恕而行，求仁莫近焉。」

按：上三章言仁爲人之心術，加一『禮』字，爲反求諸己不怨人之說，實《論語》克己復禮爲仁之正傳也。

墨者夷之。至夷子憮然爲問曰：「命之矣。」

孟子曰：「予豈好辯哉。」至「能言距楊、墨者，聖人之徒也。」有爲神農之言者許行。至惡能治國家？

按：以上三章，皆孟子闢異端之說，充塞仁道也。卽農家者流如許行者，尙必置辯。此時韓非、老莊之說尙未興，釋氏之言更未起，若孟子親見其說之害仁，其闢之更當何如！

公孫丑問曰：「夫子加齊之卿相。」至「未有盛於孔子也。」

按：此章所言，殺一不辜卽不仁也。

又按：古人論上等之人，又分三等，曰聖人、仁人、智人。《論語》曰：『何事於仁，必也聖乎！』又曰：『未智，焉得仁！』又曰：『若聖與仁，則吾豈敢！』又陽貨曰：『可謂仁乎？可謂智乎？』合之《孟子》此章『仁且智，夫子旣聖矣』。則聖、仁、智三等分明之至矣。又孟子曰：『孔子之謂集大成。集大成也者，金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也。玉振之也者，終條理也。始條理者，智之事也。終條理者，聖之事也。』此章但言始智、終聖，中間尙有仁之一等，孟子雖未言及，而實包舉在內。蓋有仁而未聖者矣，未有未仁而聖者也。此章定是始智、中仁、終聖也。《孝經》曰：『夫孝始於事親，中於事君，終於立身。』始終之間，原有中之一層。

淳于髡曰：「先名實者，爲人也。」至「衆人固不識也！」

按：此節論伯夷、伊尹、柳下惠皆爲仁，孟子又許伯夷、伊尹爲聖，是古者皆以仁爲聖之次也。

公孫丑曰：「高子曰：《小弁》。」至「五十而慕。」

萬章問曰：「象日以殺舜爲事。」至「可謂親愛之乎？」

燕人畔。至又從而爲之辭。

按：以上三章皆言善處仁道之變，而不失爲仁道。

義

朱之瑜《朱舜水集》卷一七《義》 義者萬物自然之則，人情天理之公。譬之水然，或遇方而成珪，或因圓而成璧。若舉事以求合乎義，則土之型，金之範矣，非義也。因時制宜，而不失範型之意，是卽所謂義矣。羞惡之心，爲義之端。儻未嘗愼之於始，而不勝憤忿之心，或可謂之勇爾，不可謂之義也。

方東樹《儀衛軒文集》卷一《原義》 仁包四德，爲元善之長，故孔子多言仁。然又必曰君子義以爲上，義以爲質，無適無莫，義之與比。蓋義者宜也，宜時中也，時中非權莫執，故中權而後，時措之宜也。苟行不得宜，則仁亦爲病。如云姑息之仁，兼愛之仁；又如仁主愛，愛成貪，皆失義爲之害也。仁包四德，失義則仁之量虧而未盡，故孟子多言義。傳亦曰精義入神，以致用也。又曰同德度義。以是知老子言失仁而後義，佛氏尚仁而去義，其蔽之深而所以爲異端也。吾性多仁而少義，見於言行，恆疎慮而輕，無所折衷。自以得其天機，可以略彼凡迹，而不知是未可以經事而理物也。聖人精義之學，文理密察，足以有別。行乎仁而過中，即失乎仁中之義矣。夫學聖人之道，徒正不如中，中矣而無權，則猶失之於時。故曰巽以行權，巽入於理，而精以擇之也。堯、舜曰精，孔、顏曰擇，洙泗之統，所以紹夫二帝也與。彼世智粗疎，未嘗講學，概曰衆善奉行。是烏知必擇夫中庸而得者，乃可曰善哉？

仁　義

王夫之《讀四書大全説》卷一《大學・大學序》 凡『仁義禮智』兼説處，言性之四德。知字，大端在是非上説。人有人之是非，事有事之是非，而人與事之是非，心裏直下分明，只此是智。胡雲峰據朱子解『致知』知字：『心之神明，所以妙衆理，宰萬物』，釋此智字，大妄。知字帶用説，到才上方有；此智字則是性體。『妙衆理，宰萬物』，在性體卻是義、禮上發底。朱子釋義曰『心之制，事之宜』，豈非以『宰萬物』者乎？釋禮曰『天理之節文』，豈非以『妙衆理』者乎？

沈氏之説，特爲精當。云『涵』云『具』，分明是個性體。其云『天理動靜之機』，方靜則有是而無非，方動則是非現，則『動靜之機』，即『是非之鑑』也。惟其有是無非，故非者可現；若原有非，則是非無所折衷矣。非不對是，非者非是也。如人本無病，故知其或病或愈。若人本當有病，則方病時亦其恆也，不名爲病矣。

李顒《二曲集》卷四三《反身續録・孟子上》（二曲先生口授鄠縣門人王心敬録） 七篇之書，言言痛快，豁人心目。君相由之，足以撥亂返治，旋乾轉坤；韋布由之，足以壁立萬仞，守先待後。當時目爲迂闊，當時所以不治；後世誦而弗由，何異『買櫝還珠』。

當時功利成風，人皆隨風而靡，此風不革，則致治無由。孟子目擊斯弊，故一承梁王之問，即極口力闢，急先務也。

此風要自上革，上不好利則源清，源頭一清，流無不清，上下俱清，自然民安國泰，世躋雍熙。若利源不清，此風不革，而欲民安國泰，世躋雍熙，是猶卻步而求前也。善乎，汲黯之對漢武曰：『陛下內多欲而外施仁義，奈何欲效唐虞之治乎？』

汲黯之言，豈惟深中漢武之病，實中天下後世學人之通病。當其志學之初，非不浮慕往哲，欲做君子，然大半越做越假，多做不成，只緣利心未清而內多欲也；雖嘗顧名思義，黽勉爲義，而賓義主利，終是有爲而爲。爲術愈工，則爲病愈深，饒是遮蓋周密，到要緊時候，不覺本態發露，大喪生平隱微之所，自以爲利者，究竟反成大不利。

『利』之一字，毒埒於鴆，鴆一入口便喪命，利一薰心便喪品。

論學於今日，不必談玄説妙，只革去『利』心，便是眞學；絕去『利』源，方是眞品。否則徒飾皮毛，病根終在。

《集註》謂孟子『拔本塞源以救弊』，誠哉是言也！繼孟子而爲『拔本塞源』之論者，莫暢於姚江王子，其言最爲痛切，讀之眞堪墮淚，吾人宜揭之座右，觸目警心。

『仁義』曷嘗不『利』，只患人不『仁義』耳。天子仁義，則天下欽仰，天下欽仰，斯天下隆昌；卿大夫仁義，則朝野欽仰，朝野欽仰，斯爵位隆昌；士庶人仁義，則鄉縣欽仰，鄉縣欽仰，斯身家隆昌。回視惟利是躭、品污望輕、人所羞齒者，果孰利而孰不利耶？

梁王以『制勝雪恥』爲問，孟子答以『修其孝弟忠信』，『可使執挺以撻秦楚堅甲利兵』，不惟當時乍聆之以爲迂，在後世驟讀之，亦未有不以爲迂者。然而非迂也。人心爲制勝之本，人倫修明，忠義自奮，情所必然，無足疑者。天啓初，邊事告急，遠邇震恐，馮少墟先生時爲副院，慨然曰：『此學術不明之禍也！』於是限日率同志、士紳立會講學，千言萬語，總之不出父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信，及聖諭孝順父母、尊敬長上、和睦鄉里、教訓子孫、各安生理、毋作非爲。『六言』，當人心崩潰之餘，賴此提撕，

激發天下，當十萬師。使天下曉然知有君臣父子之倫，三綱之道明，而樽俎之容，威於折衝，亦孟子『修孝弟忠信』，『以撻秦楚堅甲利兵』之意也。或曰：『此何時也，而猶講學？』先生曰：『此何時也，而可不講學！講學者，正講明其父子君臣之義，提醒其忠君愛國之心，正今日要緊第一著也。』或又謂：『方今兵餉不足，不講兵餉而講學何也？』先生笑曰：『試看今日疆土之亡，果兵餉不足乎？抑人心不固乎？大家爭先逃走，以百萬兵餉，徒藉寇兵、齎盜糧，只是少此一點忠義之心耳。若要提醒此忠義之心，不知當操何術？可見講學誠今日禦敵要著。』由先生斯說觀之，益知孟子之言非迂，而人倫之修，在所不容緩矣。

自《孟子》此章剖析『仁義與利』利害後，復以義、利分別舜、蹠，利非所尚，而仁義非迂，學者類能言之。顧義利公私之間，爲端既微，而人心擩染之久，出義入利，勢又甚便，自非有『格物致知』之功，實造乎意誠心正之地，將有利心乘於不自覺，而仁義牽於不能自勝者。故清源拔本之要，在平日實下『居敬窮理』之功。然非有眞師友、眞識見，則或有毫釐之差，而流害或至千里之謬，故欲『居敬窮理』，又必以講學取友爲急也。此理之相因，斷不可易者，乃今之學者，或以爲學不必講，甚者以講學爲詬病。噫！其亦不思而已。

李紱《穆堂初稿・仁義字說》 仁字從人，義字從我。仁之爲言人也，義之爲言我也。惻隱之心，嘗厚於己而薄於人，故必克乎己而後可以及乎人。仁者知有人者也，羞惡之心，嘗責人明而恕己昏，故必不屈乎人而後可以伸乎我。義者知有我者也，知有人而後爲仁，知有我而後爲義，故曰仁之爲言人也，義之爲言我也。仁之字從二、從人，能兼乎人而後爲仁也。義之字從養省從我，能養乎我而後爲義也，故《說文》義字從我部。至《正字通》，始改歸羊部，不知字意者也。雖然，仁之爲人，《中庸》言之，《孟子》又言之，天下共知之而共信之矣。董子謂，宜在我者，而後可以稱義。故言義者，合我與宜以爲一言。以此推之，義之言我也。又曰：『愛在人謂之仁，宜在我謂之義。』仁主人，義主我也，故曰：『仁者人也，義者我也。』《春秋繁露》之言，未必天下共知之而共信之也。且不獨義之解從我，義之音亦從我也。《書》云：『無偏無頗，遵王之義。』《表記》云：『仁者右也，道者左也，仁者人也，道者義也。』蓋仁之於人，義之於我，六書之制，會意與諧聲兼而用之也。或謂仁義字並諧聲，則《中庸》謂『仁者人也』，『義者宜也』，豈宜亦諧聲乎？曰：宜亦有我音也，《詩》云『左之左之，君子宜之』是也。

戴震《緒言》卷上 問：仁義禮智之名義。

曰：《易》有之曰：『天地之大德曰生。』一陰一陽，流行不已，生生不息，觀於生生，可以言仁矣。在天爲氣化之生生，在人爲其生生之心，是乃仁之爲德也。由其生生有自然之條理，惟條理所以生生，觀於條理之秩然有序，可以言禮矣；失條理則生生之道絕，觀於條理之截然不可亂，可以言義矣。生生，誠也；條理，明也。故行道在體仁，知道在達禮，在精義。合而言之，舉義可以賅禮，『立人之道，曰仁與義』是也；舉禮亦可賅義，而舉仁貴全乎禮義，《論語》曰『克己復禮爲仁』是也，合三者亦謂之誠，誠未有不明者也。以是謂之命，則昭示明信也；以是謂之善，則純粹不雜也；以是謂之理，則經常不易也；以是謂之矩，則循之爲法也；以是謂之中，則時事之準也。若夫條理之得於心，爲心之淵然而條理，則名智。故智者，事物至乎前，無或失其條理，不智者異是。孟子曰：『始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也。』舉禮義可以賅智，舉智可以賅禮義，禮義有愆，由於不智。《中庸》言『修道以仁』，連舉義禮而不及智，言以達德行達道，舉智仁勇而不及禮義，互文也。由生生而條理，生生之謂仁，元也；條理之謂禮，亨也；察條理之正而斷決於事之謂義，利也；得條理之準而藏主於中之謂智，貞也。

問：孟子言『所性不存焉』，朱子釋之云：『其道大行，無一（物）（夫）不被其澤，故君子樂之，然其所得於天者，則不在是也。』朱子論性，專舉仁義禮智爲得於天而別於氣稟，本之《孟子》此章。夫仁義禮智，人之所同，何以獨君子根於心？

曰：此孟子舉『君子欲之』之事，『樂之』之事，皆無與於其『性之』之事也。人之所欲，君子非不欲之也，或重乎此而既得之，則樂之矣，下者惟此之務得，則性之矣。進而言乎可樂者，君子非不樂之也，或以此爲主，務期於此而已矣，則性之矣。『君子所性』，如道德學問之事，無可遺者皆是。大行不過行其所學，窮居而其自得者無日不然，不以大行窮居爲加損，大行亦吾分，窮居亦吾分，皆視爲分之常，是謂分定。惟其性之之事不以大行窮居加損，故無往非仁義禮智之由中；而達外章內，未嘗舉君子性之之事。後儒不詳審文義，以所性爲所得於天者，以分爲所得於天之全體，非孟子立言之指也。

又《孟子字義疏證》卷下《仁義禮智二條》 仁者，生生之德也；『民之質矣，日用飲食』，無非人道所以生生者。一人遂其生，推之而與天下共遂其生，仁也。言仁可以賅義，使親愛長養不協於正大之情，則義有未盡，亦即爲仁有未至。言仁可以賅禮，使無親疏上下之辨，則禮失而仁亦未爲得。且言義可以賅禮，言禮可以賅義；先王之以禮教，無非正大之情；君子之精義也，斷乎親疏上下，不爽幾微。而舉義舉禮，可以賅仁，又無疑也。舉仁義禮可以賅智，智者，知此者也。《易》曰：『立人之道，曰仁與義。』而《中庸》曰：『仁者，人也，親親爲大；義者，宜也，尊賢爲大；親親之殺，尊賢之等，禮所生也。』益之以禮，所以爲仁至義盡也。語德之盛者，全乎智仁而已矣，而《中庸》曰：『智仁勇三者，天下之達德也。』益之以勇，蓋德之所以成也。就人倫日用，究其精微之極致，曰仁，曰義，曰禮，合三者以斷天下之事，如權衡之於輕重，於仁無憾，於禮義不愆，而道盡矣。若夫德性之存乎其人，則曰智，曰仁，曰勇，三者，才質之美也，因才質而進之以學，皆可至於聖人。自人道遡之天道，自人之德性遡之天德，則氣化流行，生生不息，仁也。由其生生，有自然之條理，觀於條理之秩然有序，可以知禮矣；觀於條理之截然不可亂，可以知義矣。在天爲氣化之生生，在人爲其生生之心，是乃仁之爲德也；在天爲氣化推行之條理，在人爲其心知之通乎條理而不紊，是乃智之爲德也。惟條理，是以生生；條理苟失，則生生之道絕。凡仁義對文及智仁對文，皆兼生生、條理而言之者也。

問：《論語》言『主忠信』，言『禮與其奢也寧儉，喪與其易也寧戚』；子夏聞『繪事後素』，而曰『禮後乎』；朱子云『禮以忠信爲質』，引《記》稱『忠信之人，可以學禮』證之；老氏直言『禮者，忠信之薄，而亂之首』，指歸幾於相似。然《論語》又曰：『十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。』曰：『克己復禮爲仁。』《中庸》於禮，以『知天』言之。孟子曰：『動容周旋中禮，盛德之至也。』重學重禮如是，忠信又不足言，何也？

曰：禮者，天地之條理也，言乎條理之極，非知天不足以盡之。即儀文度數，亦聖人見於天地之條理，定之以爲天下萬世法。禮之設所以治天下之情，或裁其過，或勉其不及，俾知天地之中而已矣。至於人情之漓，猶飾於貌，非因飾貌而情漓也，其人情漸漓而徒以飾貌爲禮也，非惡其飾貌，惡其情漓耳。禮以治其儉陋，使化於文；喪以治其哀戚，使遠於直情而徑行。情漓者馳騖於奢與易，不若儉戚之於禮，雖不足，猶近乎制禮所起也，故以答林放問禮之本。『忠信之人，可以學禮』，言質美者進之於禮，無飾貌情漓之弊，忠信乃其人之質美，猶曰苟非其人，道不虛行』也。至若老氏，因俗失而欲併禮去之，意在還淳反樸，究之不能必天下盡歸淳樸，其生而淳樸者，直情徑行；流於惡薄者，肆行無忌，是同人於禽獸，率天下而亂者也。君子行禮，其爲忠信之人固不待言；而不知禮，則事事爽其條理，不足以爲君子。林放問『禮之本』，子夏言『禮後』，皆重禮而非輕禮也。《詩》言『素以爲絢』，『素』以喻其人之嫺於儀容；上云『巧笑倩』、『美目盼』者，其美乃益彰，是之謂『絢』；喻意深遠，故子夏疑之。『繪事後素』者，鄭康成云：『凡繪畫，先布衆色，然後以素分布其間以成文。』何平叔《景福殿賦》所謂『班間布白，疏密有章』，蓋古人畫繪定法。其注《考工記》『凡畫繢之事後素功』云：『素，白采也；後布之，爲其易漬污也。』是素功後施，始五采成章爛然，貌既美而又嫺於儀容，乃爲誠美，『素以爲絢』之喻昭然矣。子夏觸於此言，不特於《詩》無疑，而更知凡美質皆宜進之以禮，斯君子所貴。若謂子夏後禮而先忠信，則見於禮亦如老氏之僅僅指飾貌情漓者所爲，與林放以飾貌情漓爲俗失者，意指懸殊，孔子安得許之？忠信由於質美，聖賢論行，固以忠信爲重，然如其質而見之行事，苟學不足，則失在知，而行因之謬，雖其心無弗忠弗信，而害道多矣。行之差謬，不能知之，徒自期於心無愧者，其人忠信而不好學，往往出於此，此可以見學與禮之重矣。

禮

朱之瑜《朱舜水集》卷一七《禮》 禮爲仁義之節文，天倫秩序，故曰：『天秩有禮。』又曰：『禮，經國家，定社稷，衛民人，利後嗣者也。』而或者以登降上下，雍容愼齊當之，果禮之實乎？雖然，執玉高卑以徵修短，氣揚視低以知姦回；有諸內者必形諸外也。行中采齊，步中肆夏，尙矣！恭敬無實，玉帛云乎哉？

戴震《緒言》卷中 問：《論語》言『禮與其奢也寧儉，喪與其易也寧戚』；子夏聞『繪事後素』，而曰『禮後乎』；朱子云『禮以忠信爲質』，引《記》

稱『忠信之人，可以學禮』，重忠信如是。然《論語》又曰：『十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。』曰：『克己復禮爲仁。』《中庸》於禮，以『知天』言之。孟子曰：『動容周旋中禮，盛德之至也。』重學重禮如是，忠信又不足言，指歸不一，何也？

曰：禮者，天地之條理也；言乎條理之極，非知天不足以盡之。卽儀文度數，亦聖人見於天地之條理，定之以爲萬世法。禮之設所以治天下之情，或裁其過，或勉其不及，示之中而已矣。至於人情之漓，徒飾於貌，非因飾貌而情漓也，其人情自漓而以飾貌爲禮也，非惡其飾貌，惡其情漓耳。禮以治其儉陋，使之協於中；喪以治其哀戚，使之遠於徑情直行。情漓者視爲文而已矣，徒馳騖於奢易，故不若儉戚之於禮，雖不足，猶近乎制禮之初也。由是可思制禮所起，故以答林放問禮之本。其所謂本，不過因俗失而欲究其初起，非問聖人制禮自然之極則也。『忠信之人，可以學禮』，言質美者進之於禮，無飾貌情漓之弊，此亦因俗失言之。忠信乃其人之質美，猶曰『苟非其人，道不虛行』，明不可襲取爾。老子言『禮者，忠信之薄而亂之首』，則因俗失而欲併禮去之，意在還淳反樸，究之不能必天下之盡歸淳樸，其生而淳樸者，直情徑行，薄惡者，肆行無忌，是同人於禽獸，率天下而亂者也。若夫君子行禮，其爲忠信之人固不待言；而不知禮，則事事爽其條理，不足以爲君子。故禮可以賅忠信，忠信不可以賅禮。林放問『禮之本』，子夏言『禮後』，皆重禮而非輕禮也。《詩》言『素以爲絢』，『素』以喻其人之嫺於儀容；上云『巧笑倩』『美目盼』者，其美益彰顯，是謂『絢』也。喻意深遠，故子夏疑之。『繪事後素』者，鄭康成云：『凡繪畫，先布衆色，然後以素分布其間以成文。』何平叔云《景福殿賦》所謂『斑閒賦白，疏密有章』，蓋古人畫繪定法。其注《考工記》『凡畫繪之事後素功』云：『素，白采也；後布之，爲其易漬污也。』是素功後施，始五彩成章爛然，貌既美而又嫺於儀容，乃爲誠美，『素以爲絢』之喻昭然矣。子夏觸於此言，不特於《詩》無疑，而更知凡美質皆宜進之以禮，斯君子所貴，其意指如此。若謂子夏後禮而先忠信則見於禮，僅僅指飾貌漓情者之所爲，與林放問禮之本以飾貌漓情爲非禮者，意指懸殊，孔子安得許之？忠信由於質美，聖賢論行，固以忠信忠恕爲重，然如其質而見之行事，苟學不足，則失在知，而行因之謬，雖其心無弗忠弗信弗恕，而害道多矣。聖人『仁且智』，其見之行事，無非仁也，無非禮義也，三者無憾，卽《大學》所謂『止於至善』也。故仁與禮義，以之衡斷乎事，是爲知之盡，因而行之，則實之爲德行，而忠信忠恕更不待言。在下學如其材質所及，一以忠信忠恕行之，至於知之極其精，斯無不協於仁義。是以《論語》云『主忠信』，曾子曰『夫子之道忠恕而已矣』，《中庸》曰『忠恕違道不遠』。凡未至乎聖人，未可語於仁，未能無憾於禮義，但盡其所知所能，謂之忠信忠恕可也，曰仁曰誠，則聖人始足以當之。然而非有他也，忠信忠恕之極其量也。忠信忠恕，能去私矣，仁與禮義必無或敝，而後可以言之，躬行而知未盡，曰仁曰誠，未易幾也。

又　問：孟子言性善，門弟子如公都子已列三說，茫然不知性善之是而三說之非。荀子在孟子後，直以爲性惡，而伸其崇禮義之說。其言曰：『凡性者，天之就也，不可學，不可事；禮義者，聖人之所生也，人之所學而能，所事而成者也。』『性善則去聖王息禮義矣，性惡則興聖王貴禮義矣。』荀子既知崇禮義，與老子言『禮者忠信之薄而亂之首』及告子『外義』，所見懸殊；又聞孟子性善之說，於孟子言『心之所同然者，謂理也，義也』，亦必聞之矣，而猶與之異，何也？

曰：荀子非不知理義爲人心之同然也，其言性惡也，曰：『塗之人可以爲禹。』『塗之人者，皆內可以知父子之義，外可以知君臣之正』，『其可以知之(實)(質)，可以能之具，在塗之人，其可以爲禹明矣。』『使塗之人伏術爲學，專心一志，思(慮)(索)孰察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者，人之所積而致(也)(矣)。』『聖可積而致，然而皆不可積，何也？』『可以而不可使也。』『塗之人可以爲禹則然，塗之人能爲禹，未必然也；雖不能爲禹，無害可以爲禹。』此於性善之說不惟不相悖，而且若相發明。終斷之曰：『足可以遍行天下，然而未嘗有能遍行天下者也。』『能不能之與可不可，其不同遠矣。』蓋荀子之見，歸重於學，而不知性之全體，其言出於尊聖人，出於重學崇禮義。首之以《勸學篇》，有曰：『誦數以貫之，思索以通之，爲其人以處之，除其害者以持養之。』又曰：『積善成德，神明自得，聖心循焉。』荀子之善言學如此。且所謂通於神明，參於天地者，又知禮義之極致，聖人與天地合其德在是，聖人復起，豈能易其言哉！而於禮義與性，卒視若閡隔不可通。以聖人異於常人，以禮義出於聖人之心，故曰『聖人之所生也』；常人學然後能明於禮義，若順其性之自然，則生爭奪；以禮義爲制其性，去爭奪者也，因其惡而加矯揉之功，使進於善，故貴禮義；使順其自然

而無爭奪，安用禮義爲哉？故曰『性善則去聖王，息禮義矣』。又以禮義雖人皆可以知，可以能，聖人雖人之可積而致，然必由於學。弗學而能，乃屬之性；學而後能，弗學雖可以而不能，不得屬之性。此荀子立說之所以異於孟子也。

問：荀子於禮義與性，視若閡隔而不通，其蔽安在？今何以決彼之非而信孟子之是？

曰：荀子知禮義爲聖人之教，而不知禮義亦出於性；知禮義爲明於其必然，而不知必然乃自然之極則，適所以完其自然也。就孟子之書觀之，明理義之爲性，舉仁義禮智以言性者，以爲亦出於性之自然，人皆弗學而能，學以擴而充之耳。荀子之重學也，無於內而取於外；孟子之重學也，有於內而資於外。夫資於飲食，能爲身之營衛血氣者，所資以生之氣，與其身本受之氣，原於天地非二也。故所資雖在外，能化爲血氣以益其內，未有內無本受之氣，與外相得而徒資焉者也。問學之於德性亦然。有己之德性，而問學以通乎聖賢之德性，是資於聖賢所言德性埤益己之德性也。冶金若水，而不聞以金益水，以水益金，豈可云己本無善，己無天德，而積善成德，如罍之受水哉！以是斷之，荀子之所謂性，孟子非不謂之性，然而荀子舉其小而遺其大也，孟子明其大而非舍其小也。

洪亮吉《卷施閣文甲集》卷一《意言二十篇・真僞篇》　今世之取人者，莫不喜人之眞，厭人之僞。是則僞不可爲矣，而亦不然。襁褓之時，知有母而不知有父，然不可謂非襁褓時之眞性也；孩提之時，知飲食而不知禮讓，然不可謂非孩提時之眞性也。至有知識，而後知家人有嚴君之義焉，其奉父也，有當重於母者矣。飲食之道，有三揖百拜之儀焉，酒清而不飲，肉乾而不食，有非可徑情直行者矣。將爲孩提襁褓之時眞乎？抑有知識之時眞乎？必將曰孩提襁褓之時雖眞，然苦其無知識矣。是則無知識之時眞，而有知識之時僞也。吾以爲聖人設禮，雖不導人之僞，實亦禁人之率眞。何則？上古之時，卧倨倨，興眄眄，一自以爲馬，一自以爲牛，其行蹟蹟，其視瞑瞑，可謂眞矣。而聖人必制爲尊卑上下，寢興坐作，委曲煩重之禮以苦之，則是眞亦有所不可行，必參之以僞而後可也。且士相見之禮，當見矣，而必一請再請，至固以請，乃克見。士昏之禮，當醴從者矣，亦必一請再請，至固以請，乃克就席。鄉射禮，知不能射矣，而必託辭以疾。以至聘禮，不辱命而自以爲辱。朝會之禮，無死罪而必自稱死罪。非皆禁人之率眞乎？《戰國策》：『衛人迎新婦，婦上車，問：「驂馬，誰馬也？」御曰：「借之。」新婦謂僕曰：「拊驂，無笞服。」車至門，扶，教送母曰：「滅竈，將失火。」入室見臼，曰：「徙之牖下，妨往來者。」主人笑之』。使當日者新婦見以爲如此而不言，則僞矣，新婦之言，新婦之率眞也，以眞者爲可笑，無怪乎人之日趨於僞矣。總之上古之時眞，聖人不欲過於率眞，而必制爲委曲煩重之禮以苦之；孩提襁褓之時眞，聖人又以爲眞不可以徑行，而必多方誘掖獎勸以挽之。則是禮教既興之後，知識漸啓之時，固已眞僞參半矣，而必鰓鰓焉以眞僞律人，是又有所不可行也。

黃式三《儆居集》經說一《約禮說》　《論語》重言博文約禮，聖訓章矣。禮卽先王之禮經也。王陽明《博約說》：『博其顯而可見之禮曰文，約以微而難見之理曰禮。』豈聖人之教，必待王氏斡補，而後明乎？禮一也，分顯微而二之，文與禮二也，以禮之顯者爲文而一之，其所謂理，誰能明之乎？夫明心見性之學，以心爲理，自以爲是者也。君子博文約禮，存不敢自是之心，而篤於求是者也。此心患其誤用，必博學於古人之文。己之見拘，不如古人之閎。己之見虛，不如古人之實。此心因博而易襍，必約以先王之禮，所行或不及，禮以文之。所行或太過，禮以節之。博約如此其難，庶幾不畔於理矣。且古之所謂理者，何邪？《禮器》曰：『義理，禮之文也。』《樂記》曰：『禮也者，理之不可易者也。』然則，禮之三百、三千，先王所條分縷析，燦然顯箸，別仁義，明是非，君子不敢紊而畔之者，此理也。王氏所謂微而難見之理，則自信本心之光明洞徹，萬理畢備，己知其是，人莫能見耳，何所據而言之？由來漸矣。《論語》言心，自『從心所欲不踰矩』始。聖人心與矩一，猶以矩自印，雖曰不勉而中，抑亦聖心之不敢自是也，況下者可無矩乎？胡氏致堂之注則曰：『人心一疵不存，萬理明。盡日用之閒，本心瑩。』然隨所意欲，莫非至理，則以肊見爲聖心矣。《論語・八佾篇》詳言禮，不空言理。胡氏於《媚竈》章注曰：『天卽理也，理無不在，在人則人心之昭昭者是也。』心卽理卽天理說，起於謝氏顯道，胡氏喜道謝說，於是先王之禮，不言直言心已矣，直言本心之天理爲天秩之禮已矣。陸氏象山言本心，祖謝、胡二氏也。王氏祖陸氏，而張皇言之也。以心之肊見爲理，而理已誣。以本心之天理言禮，而禮又誣。凌次仲教授《禮經釋例》，首以《復禮》上中下。其下篇云：『仁不能舍

禮，但求諸理。」又云：「求諸理，必至於師心。」又云：「聖學，禮也，不云理也。」此因儒者舍禮言理，指心之微而難見者，以爲幽妙，有激而言，矯枉過正。甲午四月望後，跋凌氏書已言之，但未詳耳。阮刻凌書，徑刪下篇，不如駁而存之。余刪舊跋改此篇，稾屢易，而自憾文之未工。年已老而筆枯，讀者諒焉。戊午，年七十書。俞理初曰：「約禮學微，心理教起。今日不可無此文。」

又《復禮說》 禮也者，制之聖人，而秩之自天。當民之初生，禮儀未備，而本於性之所自然，發於情之不容已，禮遂行於其閒。何則？蠭蟻有君臣，豺狼有父子，鴻雁有行列之序，豈聖人教之而然哉？物不受教於聖人，而物自能之，安得謂聖人未教人，而人盡無禮乎？恭敬辭讓，此心爲禮之端，無是心非人也。是故，《尚書》斷自唐虞，典三禮，修五禮，制已大備。《易》言伏羲作八卦，君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友之禮，寓於中。溯而上之天之生人也，陰陽相繼以成性，此禮之所由變化，邃古聖人卽因而略定之。《春秋傳》晏子曰：「禮之久與天地並，所以古今之禮雖異，而由質而文，其本則一。」燔黍而後有簠簋，韋韍而後有裳衣，坐立而後有拜跪，皆聖人順人之性，而爲之制也。惟其順性而立制，則凡民之遵道遵路，莫能外，亦惟順性而立制，儒者之希賢希聖，不出乎此。孔聖之門，顏子大賢，問仁而教以復禮，後之儒敢皆禮爲粗迹哉？老子曰：「失義而後失禮。禮者，忠信之薄，而亂之首。」此言失義後之禮也。而申老者則曰：「儒者設立等次，誘之以欲，勞之以節，欲迫情而拂其性。」爲此說者，其毀禮也甚矣！晉人慕元風因曰：「禮豈爲我輩設？」而天下大亂。蘇明允作《禮論》，以爲人生之初，不知君，不知父，不知兄，聖人爲禮以恥之。彼固謂治天下之必法於禮也，而外禮於性，其失則均。孔聖言克己復禮，爲仁復禮者，爲仁之實功也，盡性之實功也。穆生弟曰：「老蘇作《禮》、《易》諸論，選者多去其《禮論》。」前人公評，以《禮論》尤未是也。近儒凌次仲作《復禮》上中下，上篇言復禮，卽復性之功，意醇於蘇。此篇本凌駁蘇，而渾厚勝蘇，簡直勝凌，合讀自見。」

又《崇禮說》 《中庸》本《禮經》崇禮，議禮諸章，言「君子必溫古知新，誠於崇禮，天子必考建質俟，誠於作禮樂」。「作禮樂」與「致中和」遙應，崇禮非致中之大者乎？禮義三百，言禮之大經。威儀三千，言大經中之委曲。經明言優優大哉，今譌禮義作禮儀，遂概言禮義爲細小之目，可乎？饒雙峰從學黃勉齋，謹守朱子注說，於此不能無疑，而饒說於上下文仍不貫，可信乎？大哉！聖人之道。洋洋乎發育萬物，峻極於天。謂聖道之大，能發之、極之也。優優大哉！禮義三百，威儀三千，待其人而後行。謂聖道之大，能行禮之大也。禮與德有分言者，《論語》分道德、齊禮，卽《曲禮》云「道德仁義，非禮不成」，合而仍分也。有以禮爲德者，仁、禮、義、信、智爲五德是也。五德亦曰五性，故禮卽爲德性。《春秋傳》曰：「民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。」則禮之爲德性，昭昭矣！君子崇禮，以凝道者也。知禮之爲德性也，而尊之。知禮之宜問學也，而道之。道問學所以尊德性也。其育物之道廣大，不外禮之精微，盡精微所以致廣大也。其配天之道高明，不外禮之中庸，道中庸所以極高明也。敦厚以崇禮者，燖溫前世之古禮，攷求後王之新禮，遵而行之，不偏古，不偏今，崇之必敦厚也。後世君子，外禮而內德性，所尊或入於虛無。去禮而濫問學，所道或流於支離，此未知崇禮之爲要也。不崇禮，卽非至德，何以能凝至道？劉星若曰：「暴讀《中庸·哀公》章，竊謂智、仁、勇三達德，合上仁、義、禮爲五達德，勇卽信也。發強剛毅，足以有執也，此章至德至道，與達德達道相似，而道德之分，不劃然正由禮與德之不合矣？德禮既合，以達德行達道之旨，憭然自明。此二千年來獨得之大，而文之渾厚樸勁，猶爲餘事。」

智

朱之瑜《朱舜水集》卷一七《智》 知爲是非之心，知斯弗去，甚爲平易切近，人人可能，非必其神而明之也。故曰：「好學近乎知。」世乃以察察爲知，非其本然矣。孔子曰：「不逆詐，不億不信，抑亦先覺者。」劉文成曰：「宰相者，持心如水而已，無與焉者也。」斯大知矣！而或者乃以利昏之，是豈其知弗若歟？

信

朱之瑜《朱舜水集》卷一七《信》 信於四德非班也，君子隮而埒之，如天之有五行，爵之有五等。何哉？蓋盟誓契而狙詐生，如荀息之不背其

君者，亦庶乎其可矣。獨不曰：『信近於義，言可復乎？』延陵公子，心許徐君，而脫劍以掛其墓樹，信之大矣；尾生與女子期待不至，抱橋而自沒，亦可謂之信與！

李光地《榕村語録》卷二三《學一》　忠信有在根本上說者，如『主忠信』之類；有在一事上說者，如事君以忠、交友以信之類。事君之忠，主事說。臣事君，不是爲爵祿，是要辦事。此事不是一己的，亦不是君的，是天地間當做的事。人看此事是公共的，所以不盡心者多。如今把作自己當做的，便忠。交友之信，主言說。相與朋友，是要勸善規過。其尊不如君臣，其親不如父子兄弟，易得不信。

忠信算不得兩件，亦算不得一件。如人有心本淳厚，偶然說話不循其事理，略浮漫點染些，便不是信。又有說話一絲不肯假借，卻或爲俠氣，或欲要譽，未必皆出於忠。是信有自忠出之信，有不自忠出之信，忠卻沒有兩個。至恕，乃如心之謂，亦沒有兩個。恕無作寬恕解者，作寬恕解，想是起於可以情恕之說。此句尚未礙理。至以恕己之心恕人，便斷然不可。難道自己不要做聖賢，便亦不以聖賢之道望人不成？『恕』字中無此義。故《大學》說：『有諸己而後求諸人，無諸己而後非諸人。』求諸人、非諸人皆不可少，必須有諸己、無諸己耳，須是兩面都到。

忠信若都在心上說。忠略在前，幾已動而事未形，此事既我所當行，若不極其量，有一毫隱匿留餘，便覺有過不得的意思，這是忠。信略在後，意已著事而理有定，此理分明是如此，若不循其分，有一毫夾雜乖離，便覺有去不得的意思，這是信。

方以智《東西均・擴信》　拘者守所見，不在目前，則戛戛乎不信。子休言大，乾毒之言更大，大者寓也。未嘗非寓，而人竟不信天地間之大，則非也。愚不寓言，請以實徵。

語山中之老農魚大於木，即疑，而且有蝦須如檣，蝶翅如帆，鰲背如山長百里者；言衣爲野蟲所吐，即疑，而且有鎖鎖石絨，投之火中愈潔者；西域種羊，桃核如斗，井火，石油，海冰，硇水，佔俾者十且八九詫，況其他乎？變變而化化也。事不必其事，理則其理矣。凡人心之所可及者，皆理所有也，且有不及者。人先不能自見其心，而語及、不及者，妄也。

漢使張騫，唐平西域，河源終未明，後覽《元志》，闊闊乃泝河於朶甘思；江源止詳茂州汶山，而不知馬湖江泝金沙江，《緬甸志》乃泝江於吐蕃之犂石，則千古江河之眞源始顯。《禹貢》導河自積石，江自岷，則半路截之耳。必信《禹貢》，不信《元志》，又何異信織女支機石而不信黃姑、牽牛即河鼓耶？

張平子作地儀，祖暅之作綴術，則羲和、洛下疎矣。吳草廬說九層耶蘇合圖，滿剌加諸星接井狼與箕尾，爲開闢所未有，是天象至今日始全。一行山河兩戒，千餘年尊奉之，豈知說夢哉？韓非曰：『地形以漸往，使人東西易面而不自知。』新率測中國申時，歐邏巴方子時，則中國足之所履，必有足履此足之底者，如蟻之行屋梁是也。赤度之下，兩度春秋。河漢之明，乃屬細星。北方有煑羊脾而天明者，從此再轉，則有日光不沒之國都。利聿斯言人禍福，郭璞青囊葬乘生氣，皆非先王所詳，何廼應之如響？木綿、抄紙、雕板、搧扇俱備於後代，是後人有增加精明於前人者，則後出之理未可誣以爲非先王之法言也。

舊喻，人身三百六十骨節中，三萬六千尸蟲族焉，皆有晝夜，山河、親黨，而人處大千如一骨節，人或未能信。乃者吾以實事徵實理，以後理徵前理，有不爽然信者乎？信之矣，則此等之虛喻徵虛理，又何不可信耶？弄丸閒往來者，因果可以不問，而輪廻聽其自有，信得及否？可以參矣。

《爾雅》之『檟』，古謂之『荼』，西域謂之『陀』，亦謂之『擇』，吳謂之『塗』，閩謂之『德』，中原謂之『荼』，是皆一物也，方言時變異耳（古無家麻韻，《漢書》荼陵即今茶陵；《華嚴》『陀』字，《大品般若》作『荼』，《觀經》作『擇』；『曼陀羅』作『曼荼羅』，可證）。『太極』也，『精一』也，『時中』也，『混成』也，『環中』也，『眞如』也，『圓相』也，皆一心也，皆一宗也，因時設施異耳。各有方言，各記成書，各有稱謂。此尊此之稱謂，彼尊彼之稱謂，各信其所信，不信其所不信，則何不信天地本無此稱謂，而可以自我稱謂之耶？何不信天地本無法，而可以自我憑空一畫畫出耶？

相推而鑿，相推而補；分推之爲專門，合推之爲大宗，代錯不息之道也。古者三茗設荈，非如後之臘面、京挺也，非如後之石乳、密雲龍也，非如後之亞鬬、烏蔕也。今若六貢，若源蘿，至矣，孰知有岕，岕又有片乎？鴻濛之心料猶櫝也，集大成則貢、乳、浮梁俱備矣；直指入則源蘿矣，色且加鮮；至若太素，芬且加烈，發於沖和，然非中冷、惠山之泉，烏能盡其才若此者哉？孰知又有合尼山、鷲峯、苦、蒙、嵩少之製，而觕則烙之、熏之，精則析之、片之，

不廢煙湯飲穀者乎？因時盡變，何事不然？何故不信？愚故以天地信自然之公，以自心信東、西之同。同自生異，異歸於同，即異即同，是知大同。專者雖不肯同，而全者不可不以同达爲任。

或虛其實，或實其虛，虛實有無之不二，猶陰陽之本不二也，皆以不失其初而已，皆以不爲生累而已。原始反終，即三世也。神道設權，迦延典主，最能輔教。入人之化若此，不留之以神《春秋》之權而闢之乎？孔子復生，必以老子之龍予佛；佛入中國，必喜讀孔子之書，此吾之所信也。天何言而刪定，即是不立文字之《燈錄》。三藏不曾說一字，而四十二字通華梵游藝之門。呵呵不生，一歸玄黃未判以前，則又何東何西，何半滿籀隸之異而同、同而異乎？

何何氏有擴信之密訣曰：

小中見大，大中見小，古今撮粟，豪乾蓬島。
虛中見實，實中見虛，蜃樓山市，龍女施珠。
長中見短，短中見長，鏤丸一斛，墓誌黃粱。
此中見彼，彼中見此，八鏡奪魂，手壓嚇鬼。
本無大小，不煩善巧。
本無虛實，不息真一。
本無短長，莫知何鄉。
本無彼此，大公由己。
大隨大小，誰割昏曉？
大隨虛實，空山寂歷。
大隨短長，節節芬芳。
大隨彼此，九州鄉里。

當知大隨即是本無，見即無見，在在圖書。官天繼善，蕩平之樞。正大一統，春王如如。曰大密者，即天下萬世是密也。

忠

錢大昕《十駕齋養新録》卷一八《忠恕》 有諸己，而後求諸人；無諸己，而後非諸人：帝王之忠恕也。躬自厚而薄責於人，聖賢之忠恕也。離恕而言仁，則爲煦煦之仁；舍忠而言信，則爲硜硜之信。故曰：『夫子之道，忠恕而已矣。』又曰：『有一言而可以終身行之者，其恕乎！』

《孟子》曰：『自反而仁矣，自反而有禮矣，其橫逆猶是也，君子必自反也，我必不忠。』是忠爲仁禮之本也。《春秋傳》曰：『上思利民，忠也。』《論語》曰：『言思忠。』又曰：『主忠信。』子張問政，則曰：『行之以忠。』子貢問友，則曰：『忠告而善道之。』曾子曰：『吾日三省吾身，爲人謀而不忠乎？』蓋自天子以至庶人，未有舍忠而能行者。後人但以忠爲臣道，又以捐軀徇國者爲忠，而忠之義隘矣。

顧炎武《日知録》卷七《忠恕》 延平先生《答問》〔原注〕門人朱熹元晦編。曰：『夫子之道，不離乎日用之間。自其盡己而言，則謂之忠；自其及物而言，則謂之恕，莫非大道之全體。雖變化萬殊，於事爲之末，而所以貫之者，未嘗不一也。曾子答門人之問，正是發其心爾，豈有二邪？若以爲夫子一以貫之之旨甚精微，非門人所可告，姑以忠恕答之，恐聖賢之心不若是之支也。如孟子言堯舜之道，孝弟而已矣。人皆足以知之，但合內外之道，使之體用一原，顯微無間，則非聖人不能爾。』朱子又嘗作《忠恕說》，其大指與此略同。按此說甚明，而《集注》乃謂借學者盡己推己之目以著明之，是疑忠恕爲下學之事，不足以言聖人之道也。然則是二之，非一之也。

慈谿黃氏曰：『天下之理無所不在，而人之未能以貫通者，己私間之也。盡己之謂忠，推己及人之謂恕。忠恕既盡，己私乃克，此理所在，斯能貫通。故忠恕者，所以能一以貫之者也。』

元戴侗作《六書故》，其訓『忠』曰：『盡己致至之謂忠。』《語》曰：『爲人謀而不忠乎？』又曰：『言思忠。』《記》曰：『喪禮，忠之至也。』又曰：『祀之忠也，如見親之所愛，如欲色然。』又曰：『瑕不揜瑜，瑜不揜瑕，忠也。』《傳》曰：『上思利民，忠也。』又曰：『小大之獄，雖不能察，必以情，忠之屬也。』《孟子》曰：『自反而仁矣，自反而有禮矣，其橫逆由是也，君子必自反也，我必不忠。』觀於此數者，可以知忠之義矣。反身而誠，然後能忠；能忠矣，然後由己推而達之家國天下，其道一也。其訓恕曰：『推己及物之謂恕。』己欲立而立人，己欲達而達人，施諸己而不願，亦勿施於人，恕之道也。充是心以往，達乎四海矣。故曰：『夫子之道，忠恕而已矣。』忠也者，天下之大本也。

恕也者，天下之達道也。〔原注〕本程子。子貢問曰：『有一言而可以終身行之者乎？』子曰：『其恕乎！』〔原注〕仲弓問仁，夫子告之亦以『敬恕』。夫聖人者，何以異於人哉，知終身可行，則知一以貫之之義矣。

《中庸》記夫子言，君子之道四，無非忠恕之事。而乾九二之龍德，亦惟曰『庸言之信，庸行之謹』。然則忠恕，君子之道也。何以言『違道不遠』，曰：此猶之云『巧言令色，鮮矣仁』也。〔原注〕古人語辭云爾。違道不遠，即道也。違禽獸不遠，即禽獸也。孟子已自申之。豈可以此而疑忠恕之有二乎？或曰：孟子言強恕而行，求仁莫近焉，何也？曰：此爲未至乎道者言之也。孟子曰：『由仁義行，非行仁義也。』仁義豈有二乎！〔原注〕今人謂有聖人之忠恕，有學者之忠恕，非也。盡得忠恕，方是聖人，學者所以學爲忠恕。

王夫之《船山經義》『子曰參乎吾道一以貫之』章　聖人示大賢以其純，大賢告門人以其實，明作聖之功也。

蓋徹乎終始而一，唯己與物之無不盡其誠也。作聖之功，豈外求之乎？且聖人之學，學者可至也。匪直可至，學焉而必有至也。匪直學者之能至，夫人一念之幾，及乎理而協乎心者，皆至也。馴而極之，通乎上天之載；切而求之，達乎盡人之能，唯無所間而已。而特人之以私雜之，中息而不相繼，則見爲至賾而不可盡耳。

是道也，曾子勉之，蓋將得之。

夫子告之曰：吾之爲道，表裏無殊也，初終無間也。學以盡其用，思以極其微。靜而見之於參前倚衡，動而達之於天下國家。無不順焉，無不宜焉，矩無可踰，而土皆安也。無他，不貳以二，不參以三，日新而不忘其故，老將至而不知，日夕相紹而不容於自已。斯則以坤之順，法乾之健，散見於萬事而人皆可與者也，一以貫之也。特仁不足以守之者，末之知焉耳矣。

於是曾子信焉。門人疑焉，曾子釋之曰：夫子之道，迄乎終，無非始也；達乎表，無非裏也。盡其心以盡其性，盡其性以盡物之性。才之可竭，竭以誠而不匱；情之可推，推以理而不窮。無有斁焉，無有違焉，反身常足，而用自弘也。無他，盡者不留，推者不吝，終身而行乎酬酢，終食而存其誠幾，綿綿相續以致其密藏。斯則明以達於禮樂，幽以協乎鬼神，隨感以見端而固可共循者也，忠恕而已矣。苟其能勉以勿失焉，而豈其遠也乎哉！

嗚呼！此聖人之道所以至易至簡而可大可久者也。故曰：至誠無息。

又曰：無終食之間違仁。

後之學者，爭天人，分安勉，將無異於聖賢之言乎！孔曾之旨，勉也，人道也。達天以□□，存乎熟之而已矣。

朱之瑜《朱舜水集》卷一三《忠孝辯》　生子皆欲祈其孝，求臣咸欲冀其忠，乃君親之至情也。豈惟君親之願爲然，即人子孺慕之初，無不欲孝其親者；人臣策名之始，無不欲忠其君者。舉天下林林總總，夫非盡人之子與？然何以孝子如晨星，不可多得也？凡在庭蹌蹌濟濟，亦何莫非鵷鷺之班耶？然何以忠臣如祥麟威鳳，不可概見哉？此無他，身家之念重，則君國之愛輕；妻子之情深，則明發之懷淺；無怪乎忠臣孝子之寥寥也！

然而亦有故焉：父母之於子，不能如鳲鳩之心，均平而專一；或者有愛有不愛焉，或者憐其少而矜其愚焉；而不順之子，遂以此藉口也。《禮》不云乎：『父母愛之，喜而弗忘；父母惡之，懼而無怨』乎？人主之於臣，不能如人臣之望慶賞而都兪；或者位不稱其才，祿不滿其欲焉；或者遺之大而投之艱，剛者力而賢者勞焉；而不令之臣遂以此觖望矣。《詩》不云乎：『率土之濱，莫非王臣』，『天王聖明，負罪引慝』乎？今試於大庭廣衆之中指一人而謂之曰：『汝不忠之臣也！』又指一人而謂之曰：『汝不孝之子也！』有不奮然而怒，攘臂而起，思有以加之者乎？即或駑鈍退怯，不能自振，有不瞋目切齒，思有以中之者乎？是何也？誠恥之也，誠是也。然何以恥其名而不恥其實乎？恥其名而不恥其實者，亦有故乎？曰：有故，是皆君與相不能訓教之過也。君與相講而明之，則子弟羣工，循而習之。比閭族黨之間，子與子言孝，臣與臣言忠，則耳目之所見聞，無非忠與孝矣。萬一有一不忠不孝者出乎其間，如冰玉之於塗炭，蘭麝之於臭穢，莫不競起而斥逐之，況肯與之齒埒乎？故曰：『上有好者，下必有甚焉者矣。』今不能講而明之，蚩蚩者既無知矣，而世之敝民，又竊忠孝之浮辭，誑子臣之聽覩，不敬之養，不顧而唾，皆侈然自爲忠且孝矣，且有怨懣其君父者矣。此皆君與相不教之過也。

教孝之道當何先？始於昏定晨省，冬溫夏凊矣；進而求之，滫瀡甘旨，必誠必敬，樂其耳目，安其寢處矣；進而求之，深愛和氣，愉色婉容，洞洞屬屬，如恐弗勝矣；又進而求之，樂其心，不違其志，竭誠致死，愼終追遠，出言舉足，不敢忘父母矣；又進而求之，立身行道，揚名於後世，以顯父母矣。夫

至立身行道，揚名於後世，以顯父母，而孝子之道，無以復加矣。

敎忠之道當何先？ 始於小心翼翼，共而弗貳矣；進而求之，過則歸己，善則稱君，不尸其位，不素其餐矣；進而求之，明罰飭法，顯忠遂良，下無隱憂，上無壅澤矣；又進而求之，弼其違，務當其道，謇謇諤諤，去讒遠佞，君仁莫不仁，君義莫不義矣；又進而求之，經邦弘化，正己物正，敎成於上，俗美於下矣。夫至於經邦弘化，正己物正，敎成俗美，此數世之利也。忠臣之道，亦無以復加矣。民用和睦，世躋雍熙，於都盛哉！

忠臣孝子之道，誠爲至德，誠爲要道哉！ 奈何爲人上者，坐視風俗頹靡，任其自賢自愚，忍不一敎之耶？ 彼庸庸者，既不足責；幸而有一聰明特達聖人之姿，生乎其間，又且拘攣局曲，畏首畏尾，期於獨善其身而止者，又何怪乎？ 橫議沸於下，視聽眩於上，風敎亂於中，是豈『在田』『文明』之象乎？ 是豈人者之道乎？ 良可慨已！

又卷一七《忠恕 應島田守政之需》 『盡己謂忠，推己謂恕，固也。此己果易盡哉？ 仁義禮智，天之所賦；子臣弟友，人之所萃。於斯有歉焉，尙得謂之忠哉？ 老老及人，幼幼及人，卽盡其己而推之耳。乃有舍其在我，經營分外，謂之何哉？』

又《忠》 盡己之謂忠，循己之謂私，所爭毫釐之間耳。而其德業所至，禍福所基，遂有天淵之隔。凡百有位，但當致其身以事其君，幸勿徇其私而敗厥德也。

又《恕》 藏身以恕，終身可行；任情自恕，安肆曰偸。均是聖賢之道，一轉移間，遂分『克念』、『罔念』之關。學者果能嚴於攻己，又能恕以及物，爲仁之道，其在是乎？

黃式三《儆居集二》經說二《絜矩說》 《論語》：『夫子之道，忠恕而已矣。』誠身爲忠本，誠接人爲恕，人己合一爲貫，非卽禮之《大學》所謂絜矩乎？ 絜矩者，絜於上下而尊卑之，交以忠恕。絜於前後而老少之，接以忠恕。絜於左右而寮寀之，同無不忠恕。絜矩之道，卽忠恕之道也，亦卽《中庸》之所謂誠也。或曰：『近儒惠半農、焦里堂以格物卽絜矩，其說若何？』曰：格者，量度也。量度事物以窮其理者，致知之功也，絜亦度也，絜矩則兼格致、誠正、修齊之功，而推行於天下也。經有可合觀者，絜矩與誠與忠恕是也，《論語》、《大學》、《中庸》無二理也。經有分言之而不可合者，絜矩與格物是也，《大學》之八目不可混也。不然，經明明言致知在格物矣，而以格物爲絜矩，將力行與致知可，不分致知，可以平天下哉？ 或曰：『以格物卽絜矩不可也，謂道之相通，豈不可乎？』曰：可也。格物不外於窮理，窮理不外於學禮。學吉、嘉、賓禮而知喜樂之等次，學喪、荒諸禮而知哀之等次，學兵、刑諸禮而知怒之等次，以禮節喜怒哀樂之中，卽好惡之矩也。絜矩以公好惡，所以行禮也。《大學》一篇本禮書，以格物爲禮經之實學，學不流於支離。以絜矩爲禮敎之成功，功不流於襍霸。

焦循《雕菰樓集》卷九《一以貫之解》 孔子言吾道一以貫之，曾子曰忠恕而已矣。然則一貫者，忠恕也。忠恕者何？ 成己以及物也。孔子曰：舜其大知也與？ 舜好問，而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民。孟子曰：大舜有大焉，善與人同，舍己從人，樂取於人以爲善。舜於天下之善，無不從之。是眞一以貫之，以一心而容萬善，此所以大也。孔子告顏淵曰：克己復禮爲仁。惟克己，斯能舍己。人惟自據其所學，不復知有人之善，故不獨邇言之不察，雖明知其善，而必相持而不相下。荀子所謂持之有故，言之成理，凡後世九流二氏之說，漢魏南北經師門戶之爭，宋元明朱陸陽明之學，其始緣於不恕，不能舍己克己，善與人同，終遂自小其道，近於異端。使明於聖人一貫之指，何以至此！ 今夫學術異端則害道，政事異端則害治，意見異端則害天下國家。孟子曰：物之不齊，物之情也。雖其不齊，則不得以己之性情，例諸天下之性情。卽不得執己之所習所學所知所能，例諸天下之所習所學所知所能。故有聖人所不知，而人知之，聖人所不能，而人能之。知己有所欲，人亦各有所欲，己有所能，人亦各有所能。聖人盡其性以盡人物之性，因材而敎育之，因能而器使之，而天下之人，共包函於化育之中，致中和，天地位焉，萬物育焉。是故人之有技，若己有之，保邦之本也。己所不知，人豈舍諸，舉賢之要也。知之爲知之，不知爲不知，力學之基也。克己則無我，無我則有容天下之量。有容天下之量，以善濟善，而天下之善揚；以善化惡，而天下之惡亦隱。貫者，通也，所爲通神明之德，類萬物之情也。惟事事欲出乎己，則嫉忌之心生。嫉忌之心生，則不與人同，而與人異。不與人同而與人異，執一也，非一以貫之也。易傳曰：天下何思何慮，天下同歸而殊途，一致而百慮。何思何慮，言何爲乎思，何爲乎慮也。以途既殊，則慮不可不百，慮百則不執一也。何晏引此解一以貫之，而倒其文，

以爲殊途而同歸，百慮而一致，申之曰：知其元，則衆善舉矣。韓伯康注易曰：少則得，多則惑，塗雖殊其歸則同，慮雖百其致不二。苟識其要，不在博求，一以貫之，不慮而盡矣。莊子引記曰：通其一而萬事畢。此何晏、韓康所出也。夫通於一而萬事畢，是執一也，非一以貫之也。貫則不執矣，執則不貫矣。執一則其道窮矣，一以貫之，則能通天。

孝

唐甄《潛書》上篇《備孝》 父母，一也；父之父母，母之父母，亦一也。男女，一也；男之子，女之子，亦一也。

人之爲道也，本乎祖而非本乎外，本之重如天焉。若以言乎其所生，母不異於父，母所從出可知矣；是故重於祖而亦不得輕於外也。禮外論情，服外論義，若之何其可輕也！吾向也知其義而未言，以無文可徵也。及讀《春秋》書杞伯姬來朝其子，其斯義也夫！蓋婦人歸寧，細事也；孺子無知，手挈之而來，尤細事也。於來可勿書，況其子乎！惟諸侯來，曰朝。朝，大禮也；以加諸孺子，重其義也。仲尼欲教天下之人，愛其母之所從出如祖父母，愛其女之所出如其孫，故特起朝子之文以見義也。

人之於父母，一也；女子在室於父母，出嫁於父母，豈有異乎！重服於舅姑夫，輕服於父母，非厚其所薄而薄其所厚也。昔爲人子，今爲人母，於是乃有父子焉，乃有君臣焉，固不得以其身爲父母之身也，亦猶爲人後之義也。以言乎所生，男女一也；恩不以服薄，服不以恩薄也。此義吾未言之，以無文可徵也。及讀《春秋》書紀季姜歸於京師，其斯義也夫！夫諸侯且不稱字矣，王后之尊，同於天子，乃稱字乎！稱字，所以申父母之尊也。父母之尊，不降於天子，豈降於舅姑！仲尼恐爲人婦者習焉而忘其情，尊舅姑，降父母；近舅姑，遠父母；親舅姑，疏父母，故特起王后稱字之文以見義也。

朱之瑜《朱舜水集》卷一三《孝說爲伊藤友次作**》** 聖賢千言萬語，無非教人以孝而已。夫豈無他道之可言哉？蓋以孝之道，大而能周，約而能博，微而能著，積厚而生生不息，足以與天地而無敝也。譬諸樹木之有根本，黍稷之有嘉種，枝幹飾節葉華實，無不於此具焉。君子豈不濬其源，而徒沿其流乎？故曰：『君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本與。』豈惟仁哉？人心之德，盡於仁義禮樂智信。仁之實爲事親；義之實爲從兄，而智爲知斯二者，禮爲節文斯二者，樂爲樂斯二者。又曰：『事親弗悅，弗信乎朋友。』然則千變萬化，皆所以發明此孝弟，而弟又所以廣其孝也。若舍親親而侈言仁民愛物，是之爲悖德，是之謂不知務，況敢言仁哉？

然則孝者止於事其親而已乎？曾子曰：『居處不莊非孝也，事君不忠非孝也，涖官不敬非孝也，朋友不信非孝也，戰陳無勇非孝也。五者不遂，烖及其親，敢不敬乎！』故『孝始於事親，中於事君，終於立身』，誠以『立身行道，揚名於後世，以顯父母』，足以爲孝之終也。

昔者公明儀問於曾子曰：『夫子可以爲孝乎？』曾子曰：『是何言與！是何言與！君子之孝，先意承志，諭父母於道；參直養焉者也，安能爲孝乎？』又曰：『亨孰羶薌，嘗而薦之，非孝也。君子之所謂孝者，國人稱願然曰，幸哉有子如此！所謂孝也已。』孔子曰：『君子也者，人之成名也，百姓歸之名，曰君子之子。是使其親爲君子也，是爲成其親之名也已。』是三者，皆立身、行道、揚名之則也。或曰：『是皆爲孝之道，敢問其目而可乎？』曰：『唯唯。曾子曰：「孝子之養老也，樂其心，不違其志；樂其耳目，安其寢處，以其飲食忠養之。」《禮記》曰：「孝子之有深愛者必有和氣，有和氣者必有愉色，有愉色者必有婉容。嚴威儼恪，非所以事親也。」曾子又曰：「往而不可還者親也，至而不可加者年也。是故孝子欲養而親不待也，木欲直而時不待也。是故椎牛而祭墓，不如雞豚之逮其存也。」《孝經》曰：「愛親者不敢惡於人，敬親者不敢慢於人。」樂正子春曰：「一舉足而不敢忘父母，是故道而不徑，舟而不游，不敢以父母之遺體行殆；一出言而不敢忘父母，是故惡言不出於口，忿言不反於身。不辱其身，不羞其親，可謂孝矣。」羅子曰：「子不思父母生我千萬劬勞乎？未能分毫報也。子不思父母望我千萬高遠乎？未能分毫就也。思之自然感愴生焉，悲痛萃焉，則滿腔皆惻隱矣。」凡此，非學不能及也。而近溪羅子又曰：「於此不著力理會而言學，是遠人以爲道也。縱是甚等聰明，甚等博洽，甚等精透，卻總是無源之水，無根之木，用力雖勤，而推充不去。不止推充不去而已，卽身心亦受用不來。」善乎其言之也！孝弟之至，通乎神明，光乎四海，無所不通。故曰：孝之爲道大也！孝之爲道，治平天下之極則，非止於獨善其身而已，君子可不知所務乎？』

李光地《榕村語録》卷七《中庸一》 孝是大綱，德其一目，不當以孝爲德。然孝，德之本，大孝，非大德而何？蓋孝至能格天處，方是大也。緣此説到『大德受命』之理。自記。

『大孝』章，若以孝即爲德，則孝之條件甚多。『德爲聖人』句，原只與尊、富、饗、保四句並列，若照王姚江以『德爲聖人』爲不虧親之體，尊、富、饗、保爲足顯親之名，德又不與孝爲一，且除了孝，何者爲德？下文兩言『大德』，更不照管『大孝』，又是何説？近看《孝經》，方悟其義。孝爲德之本，盡德之量，乃完孝之事。若但能孝於親，而不能始於家邦，終於四海，通於神明，光於四海，此不過宗族鄉黨稱孝而已。必愛敬吾親，而因以及人，親親而仁民，仁民而愛物，以至於明天察地。德至此爲『大德』，乃爲完孝之事。若不愛敬吾親，而愛敬他人，是無德之本矣，又惡足以語德乎？見得此意，『大孝』、『大德』方有著落。

仁爲五常之本，孝又爲仁之本。仁爲五常之本者，以其爲天地生物之心，而人得之以爲心也；孝爲仁之本者，又以親爲吾身所自生，良心眞切，莫先於此也。然則孝是德之本，修德者必先孝，是孝乃德中事；然必修德之盡，乃能完孝之量，而可以名孝，則德又是孝中事矣。《孝經》反覆終篇，只説此二意。此章原是以德爲『大孝』之目，故前此深闢以孝爲德之非，正恐礙語氣耳。豈知二義相爲首尾，『大德』不至格天，不足以言『大孝』。然而舜德之大，又豈有大於孝者乎？自記。

李顒《二曲集》卷一一《梁溪應求録》（天泉後學秦松岱録） 二月初四日，過東林書院，聽中翁李先生會講，既以前五問相質，並蒙印示。越三日，燈巖秦兄偕羣李邵仙、鳧仙、漢仙、瀛仙，合延李先生會講淮海先生祠中。燈巖因託時晉王君召予，予復過從聽講。講畢，飲友善堂，予因進問李先生：『孝弟爲仁之本，古人從孝弟做起，推而仁民愛物，一貫將去，並無阻塞。如今學者，亦有事親思孝、事長思弟的，門內似乎可觀，及到待人接物，居官涖事，卻又貪昧刻薄，截然與孝弟相反，意者有所阻塞而不行乎？』先生曰：『孝弟而不能爲仁，只恐這個「孝弟」還從名色上打點，未必是眞孝眞弟。若是眞孝眞弟的人，愛敬根於中，和順達於外，一舉足不敢忘父母，一出言不敢忘父母。推之待人接物，居官涖事，不敢刻薄一人，不敢傲慢一事，豈不是爲仁之本！故學者之患，只患孝弟不眞，若孝弟既眞，正不必患爲仁之阻塞也。』諸同人聞之，無不踴躍稱快。

又卷三〇《中庸》 孝爲百行之首，修身立德爲盡孝之首。舜之大孝在『德爲聖人』，故人子思孝其親，不可不砥礪其德。德爲聖人，則親爲聖人之親；德爲賢人，則親爲賢人之親；若碌碌虛度，德業無聞，身爲庸人，則親爲庸人之親；甚至寡廉鮮恥，爲小人匹夫之身，則親爲小人匹夫之親。虧體辱親，莫大乎是，縱日奉五鼎之養，亦總是大不孝。

洪亮吉《卷施閣文甲集》卷一《意言二十篇・禍福篇》 人即有不孝於家，不弟於室者，未有不畏官法；人即有不孝於家，不弟於室者，未有不畏鬼神。二者較之，其畏官法也，尚覺有不可奈何；至畏鬼神也，則出於中心之誠而已。然其畏鬼神者，謂畏其聰明正直乎，抑畏其能作禍福乎？必曰畏其能作禍福耳。然如果有鬼神，如果能作禍福，則必擇其可禍者禍之，可福者福之而已。有人於此，孝於家，弟於室，而不奉鬼神，鬼神能禍之乎？則知有人於此，不孝於家，不弟於室，而日日奉鬼神，鬼神亦能福之乎？然人之於鬼神也，明知不能福，而其奉之也，究不敢改；其於父兄也，明知當孝當弟，而不孝不弟也，亦究不改。則鬼神不特尊於官法，並尊於長上矣。且世人見慢鬼神者，必耳而目之，以爲必得陰譴，見人之不孝不弟者，雖亦心知其非，而權其輕重，覺比之慢鬼神者，罪尚可減，則本末倒置之甚矣。吾故曰：人能以畏官法之心畏其父兄，則可謂知所畏矣；人能以敬鬼神之心敬其父兄，則又可謂知所敬矣。又世俗之言曰：雷誅不孝。故凡不孝不弟者，畏鬼神並甚畏雷。不知不然也。夫古來之不孝者，莫如商臣、冒頓，未聞雷能殛之也。雷所擊者，皆下愚無知之人。下愚無知之人即不孝，雷應怒之矣，雷能怒商臣、冒頓，而不能怒下愚無知之人，豈雷亦畏強而擊弱乎？畏強而擊弱，尚得謂雷乎？世又言：雷誅隱惡。刑罰之所不到者，雷則取而誅之。夫人有隱惡，亦即有陰德。有隱惡而刑罰不及者，天必暴其罪以誅之，以明著爲惡之報；則有隱德而獎賞所不及者，天亦當表其德以賞之，以明著爲善之效。《記》云：『爵人於朝，與衆共之。刑人於市，與衆棄之。』天既設雷霆之神，於衆見衆聞之地殺人，以明惡無可逃，則又當設星辰日月之神，於衆見衆聞之地福人，以明善必有報。而後天下之人，始曉然於人世賞罰所不及者，天亦得而補之也。若云天殺人則使人知，天福人則不使人知，則無以勸善矣。無以勸善，非天之心也，不賞善而專罰惡，亦非天之心也。

今既無星辰日月之神福人，則所云雷霆殺人者，亦誣也。吾故曰：天不命雷擊人，鬼神亦不能禍福人。《文子》之言曰：『倚於不祥之木，爲雷霆所撲。』爲雷所擊者，皆偶觸其氣而殞，非雷之能擊人也。雷不能擊人，鬼神亦不能禍福人，而人顧舍其父兄長上而畏雷霆鬼神，不亦舛乎？

焦循《雕菰樓集》卷八《愚孝論》　李氏之子，以親疾刲股肉，至於死，或誚其愚，且詆其非。焦子稱之，何也？稱其愚也。刲股之爲愚，不獨智者知之，愚者亦知之。余嘗與湖蕩中絕不知書之人，語說及此，皆知刲股愚孝不可爲。李氏之子，居郡城，素讀書，其知之，當更過於湖蕩中諸無識者。一旦臨親之疾，而行之自若，向所知爲愚者，固忘之。其忘之，何也？心一於親，不知其愚，亦不知其爲不愚也。蓋當是時，爲之親者，奄息欲絕，呻吟在牀，求之醫藥弗效，求之鬼神亦弗效，苟有可以活親者，無弗爲也。斯時之可以活親者，誠舍刲割之事，別無所出。而且傳之故老，載諸簡編者，皆刺刺稱其效之如響，奈何以其愚不一試之。且以是爲愚，必反是行，其智矣，處人倫之中，可以智乎？必依於古，仿於經，以自著其學，則至性之地，而己出之有心，有心行之，雖不愚，不必即爲孝。無心行之，雖涉於愚，不得謂之非孝。李氏之子，謂之孝而愚可也，謂之愚而非孝不可也。世有好貨財，私妻子，不養其父母，斯爲忘親而好利。夫忘親而好利，不如好名而不忘親。好名而不忘親，不如忘名而不忘親。李氏之子，可以風矣。或以其敝風俗，壞人心，將欲使天下之人，忘其親，而用其智與。余恐邪說之惑人，急爲論而明之。

曹之弼《復禮堂文集》卷六《孝經脈絡次第說》　《孝經》大例有二：曰脈絡，曰次第。一經一緯，皦如繹如，其本皆出於首章。首章曰『先王有至德要道』，德者，愛敬也，愛敬及天下，謂之至德，孝弟是也；道者，所以行愛敬者也，愛敬一人，而千萬人說以興愛、興敬，謂之要道，禮樂是也。《廣至德》、《廣要道》章明之。

曰『以順天下』，至德、要道出於天命之性，不學而能，不慮而知。聖人治天下，不別立法，但因人心所固有者而利導之，是以教不肅而成，政不嚴而治。《三才章》明之。

曰『民用和睦，上下無怨』。民愚而不可欺，賤而不可犯，術馭勢迫，倒行逆施則怨；而以詐相遁，術窮勢竭而禍亂遽起。惟因人心之所同然，順而行之，則合敬同愛，而上下安協，智同力而災患息。君民一體，父子相保，是謂大順。《孝治章》明之。

曰『夫孝，德之本也，教之所由生也。』德者，愛敬也，教者，教愛教敬也。至德、要道，元出於孝，愛敬之本由於父子天性，因嚴可以教敬，因親可以教愛。聖人推愛親、敬親之心，以愛人、敬人，使天之所生，地之所養，無不被吾愛敬。告成功於天，祖尊之至而事天，明親之至而事地，察不過盡孝之能事。《聖治章》明之，而《感應章》申述之。反是，則本實先撥，枝葉必傾，悖德悖禮，亂臣賊子以私恩小惠，要結徒黨，遂其逆節，將使生民塗炭，積血暴骨，災害禍亂莫知所底。是以《春秋》誅大逆，《孝經》明大順，皆以絕惡慢之原，立愛敬之本。教自順此生，刑自反此作。《聖治章》明之，而《五刑章》極言之。

曰『孝之始』，『孝之終』，愛親者不敢惡於人，敬親者不敢慢於人。愛親、敬親，孝之始；不敢惡慢於人，以保守天下國家身名者，孝之終。天子不毀傷天下，諸侯卿大夫不毀傷國家，士庶人不毀傷其身，文、武之道，天下後世爲法。反是，則幽、厲之名，百世不改。殷、周有道則長，秦無道則暴，諸侯以下皆然。故孝無終始而患不及者，末之有。《天子》至《庶人》五章明之。不幸而有不能終始於愛敬之道者，則子必爭，臣必爭，友必爭，俾不及於失天下，失國家，失身名之患。《諫爭章》明之。

曰『夫孝，始於事親』。事孰爲大？事親爲大。守孰爲大？守身爲大。不失其身，而後能事其親。《紀孝行章》明之。事生者易，事死者難，惟送死可以當大事。《喪親章》特明之。

曰『中於事君』，聖人所以生天下萬世之人者，在教孝；而所以使人各保其父子，以遂其孝者，在教忠。故資於事父以事君而敬同。《事君章》明之。盡忠匡救，君臣一體，存亡休戚與同，忠焉能勿誨乎？《諫爭章》互明之。

曰『終於立身』，孝弟、忠順之行立，而後可以爲人君子也者。人之成名成身，則成親必至立身揚名而後。不敢毀傷者，爲眞無所毀傷。《廣揚名章》明之。孝始於事親則家治，中於事君則天下治，終於立身則萬世賴以治。反是，則不事親者非孝無親矣，不事君者要君無上矣，不立身者非聖無法矣。要君、非聖、非孝三者相因，皆不孝之罪；事親、事君、立身三者備，乃完孝之行。故曰：『夫孝，德之本也。』聖人之德無以加於孝，此《孝經》之脈絡也。

首章言孝之始，孝之終，因陳天子至庶人行孝終始之事，故《天子》以下

五章次之。《天子》至《庶人》皆推愛親敬親之心以愛人敬人，以保其祖父所傳之天下、國家、身體、髮膚，有慶無患，孝道之大如此。非聖人強以教人，乃本於乾元、坤元，繼善成性，天生烝民，有物有則。所謂『道之大，原出於天』，故《三才章》次之。

聖人則天順民，因性立教，則人人興孝興仁，上下各致其愛敬之實，以興利除害，相生相養相保，不敢有一人之惡慢，以災及其親。故《孝治章》次之。

夫如是，則四海之內無一物不得其所，升中於天，配以父祖，仁人事天，孝子事親之能事畢。故曰『君子務本，本立而道生』。聖人盡其性以盡人之性，綏之斯來，動之斯和，致中和，位天地，育萬物，其所因者本，故《聖治章》次之。

聖人愛敬天下之極功，本於愛親、敬親。教愛因親，教敬因嚴。孝之大義既畢，乃陳事親、守身之節目，故《紀孝行章》次之。

失其身而能事親者，未之聞。孝始於守身，不孝始於忘身。充忘身之極，則無惡不爲，且不愛其親而愛他人，不敬其親而敬他人者，包藏禍心，悖德悖禮，勢必殫殘聖法，無父無君，爲生民大患。聖人愛敬天下，所以不得已而用刑，故《五刑章》次之。

罪莫大於不孝，行莫大於孝。惟孝，故順民如此，其大而爲禮之始。聖人以孝弟禮樂爲教，禮之大義，尊尊、親親、長長，而其所以爲教，則躬立爲子、爲弟、爲臣之極，本諸身而徵諸民，故《廣要道》、《廣至德》章次之。

孝弟忠順之行立則身修，而名自立於後世。故《廣揚名章》次之。慈愛、恭敬、安親、揚名，孝道備矣。復陳諫爭之義，以結天下、國家、身名，而《感應章》長言永歎孝弟之至，繼以《事君章》，亦事父、事兄、事君相次，而《喪親章》終焉。此《孝經》之次第也。

《三才章》則天因地，以順天下，以天治人也。《聖治章》因嚴教敬，因親教愛，以人治人也。《廣至德章》非家至而日見之，以己治人也。《三才》以下三章，由己達之天下。《廣要道》以下三章，由天下而反之身。聖人立言，從心所欲，左右逢源，從容中道，脈絡分明而往不息，根本盛大而出無窮。學者沈潛反覆，自覺天良發不可遏，一若春陽生乎方寸，而和氣塞乎天地閒者，肫肫焉，淵淵焉，浩浩焉，神而明之。存乎其人，存乎德行也。或曰：今之十八章，固孔子之舊次歟？曰：今文相傳無異本，古文簡札，有複重雜亂。劉子政以今文正之，不聞先後異序也。其文首尾貫串，如《繫辭》、《中庸》，豈有後人更定者哉？

王夫之《船山經義》『孝弟也者，其爲仁之本與』 君子爲仁之道，自孝弟而生也。

夫爲仁之道大矣，以孝弟爲本，而後其生也不已，故君子之爲仁易易也。

有子謂夫言孝弟至君子而殆幾乎，至言仁於君子而功抑無窮，乃合而察之，涵泳而思之，情所繇貞，性所繇顯，以執焉而復，推焉而通。相生之緒，誠有其必因者矣。奚以明其然也？君子之孝弟，有眞慕焉，而必持之以敬，非作而致其恭也；氣斂於尊親，則戲渝而必其不忍。君子之孝弟，期順親焉，而必無以有(已)〔己〕，非矯以捐其私也；心一於愛敬，則澹忘而祇適其天。是則君子終其身以請事於仁而致其爲之之道者，非繇此而生與？而豈非其本與？

先難者，爲仁之功。子弟之事，不敢言難也，而夙興夜寐，皇然若不及，怵然若不寧，以警氣而聽命於心，則閱萬物之纖微，歷人事之險易，皆若吾身之重負而不容釋者。循此以爲之，習而安焉耳矣。強恕者，爲仁之方。父兄之前，不敢言恕也，而因心求盡，念起而必致，力竭而不留，以忘形而相應以和，則物我之相齟齬，好惡之相扞格，皆因天理之固然而無可逆者。卽此而達之，順而易焉耳矣。

以累於形者之礙吾仁也，於是而以無欲爲本之說尚焉。乃或絕形以游於虛，而忘己以忘物，是其爲本也，無本者也。形皆性之充矣，形之所自生，卽性之所自受。知有己，卽知有親。肫然內守，而後起之嗜欲不足以亂之矣，物無所礙矣。以靳於私者之困吾仁也，於是而以博愛爲本之說濫焉。乃其狥物以致其情，而強同以合異，其爲本也，二本者也。物與我有別矣，與斯人而同生，尤同生之有實。殊親於人，乃殊人於物，惻然自覺，而無情之恝置可釋於其懷矣，私無所困矣。

不見夫夫人之孝弟者，犯亂之惡消，不知其何以消也，氣順而志自平也。則以知君子之爲仁也，孝弟之心一，則心無有不一也，情貞而性自凝也。此所謂本立而道生也。

不可云孝弟仁之本是矣。爲仁『爲』字，與克己復禮爲仁之『爲』，又何以別？愛之理『理』字，與韓退之博愛豈同邪！

悌

唐甄《潛書》上篇《明悌》 人之大倫有五；今存四焉，其一亡矣。

昔者孔子之語其徒也，孝悌惟亟，而言忠或寡焉。江漢源而海委，孝悌源而忠委，有先委而後源者耶，有源盛而委竭者耶？

異哉，人之好名甚也！忠之爲名，大而顯；史記之，國褒之。昔者明之初亡也，人皆自以爲伯夷。鄉學之士，負薪之賤夫，何與於祿食之貴厚，有殺身以殉國者。當是之時，天下之言忠者，十人而九；孝之名不若忠之顯大也。故當世之言孝者，千百人而一二。

若夫悌，人莫爲之，亦莫言之。悌道之絕也，蓋已久於斯焉矣！吾觀賢士大夫，亦有忠如比干者也，養如曾參者也，交如叔牙者也，其處昆弟則何如？予之尺穀，則有矜色；乞其斗粟，則有泚顏；善己，則友資之；惡己，則讎視之；侵己，則盜禦之。姊妹既嫁，蔑焉忘之，若不知爲誰室之妾者然也。內不自知，責亦弗及。彼自矜爲完行，吾見其不遠於禽獸也。

今有居父母之喪，坐作不忘，既免喪而哀不已也，斯不亦孝矣乎？其於兄弟亦且有然。昔者子路有姊之喪，可以除之矣，而弗除也。子曰：『奚爲弗除也？』曰：『吾鮮兄弟而弗忍除也。』夫子亦嘗有姊之喪矣，與弟子立而拱尙右也。弟子不知其故，子曰：『我尙右者，以我有姊之喪也。』由斯觀之，可知悌矣。

殺之而不怨，事君之道也；殺之而不怨，事父之道也；其於兄弟亦且有然。昔者象欲殺舜，舜則富貴之。富貴奚足云乎！象憂舜亦憂，象喜舜亦喜。是道也，舜事瞽瞍之道也，人所難能也。舜則施之於弟，且施之殺己之弟。孟子稱舜之孝曰：『美色富貴不足解憂，惟順於父母可以解憂。』我且以此稱舜之悌矣，曰：『美色富貴不足解憂，惟順於兄弟可以解憂。』由斯觀之，可知悌矣。

人之愛莫私於其妻。《詩》曰：『手如柔荑，膚如凝脂，領如蝤蠐，齒如瓠犀，螓首，蛾眉，巧笑倩兮，美目盼兮，』則愛其色；居同室，寢同棲，則愛其嫺；執蠶績，功鍼縷，治酒醴，調燔炙，則愛其助；及其老也，長子孫，訓婦女，則愛其成。此性情之常，賢聖之所同也。然愛之之道，則甚下於其兄弟。若子路有妻之喪，可以除之矣，而弗除也。曰：『吾思吾妻而弗忍除也。』若堯之二女，日以殺舜爲事。舜幸免於死，及立爲天子，尊之爲妃，寵之爲夫人。妻憂我亦憂也，妻喜我亦喜也。則是子路者，溺情好內，君子之所薄也；則是舜者，狂疾人也，且不及桀紂之嬖妹喜妲己也。

昔者高子嘗問於我矣，曰：『君父之重，人皆知矣。若兄弟，若妻，若子，平居奉之，及難免之，其後先輕重若何也？』曰：『昔也吾嘗愼思之矣，差之爲五等：一曰君，父母；次二曰兄弟；次三曰妻；次四曰子，兄弟之子；次五曰朋友。子其權之焉！』

三綱

唐甄《潛書》上篇《夫婦》 唐子宿於汪氏之館，汪子數言其少子。唐子曰：『子愛男乎，愛女乎？』曰：『愛男。』唐子曰：『均是子也，乃我之恤女也，則甚於男。』汪子問故。曰：『好內非美德，暴內爲大惡。今之暴內者多，故尤恤女。』

汪子曰：『然。吾之交友亦多矣；處室數十年，無變色疾聲者，惟見先生與城西劉子。其他則暴其妻不如待其僕者，亦數見之矣。』唐子曰：『君不善於臣，臣猶得免焉；父不善於子，子猶得免焉；主不善於僕，僕猶得免焉；至於妻，無所逃之矣。』

汪子曰：『先生有賢妻，故能相和以處。婦人智窒而見不通，嘗不順於其家，非盡夫之過也。』曰：『不然。天之生物，厚者美之，薄者惡之，故不平也。君子於人，不因其故；嘉美而矜惡，所以平之也。人有二子，一賢，一愚，當孰憐？必憐愚者。人有二妾，一美而慧，一醜而愚，當孰憐？必憐醜而愚者。而況於妻乎！且恕者，君子善世之大樞也。五倫百姓，非恕不行；行之自妻始。不恕於妻而能恕人，吾不信也。必其權利害，結交與，非情之實也。』

汪子曰：『莫難於處有妾之妻。』曰：『昔吾先君有二妾：一余氏，一畢氏；衣襦簪飾之用，未嘗一問。我年十歲，先君戲以二竹籠使我閒遣畢氏。

畢氏不受，推之於我之懷中，曰：「爲我反之，我不闕此。我卽闕此，當請於夫人也。」先君歿，嘗侍先母，夜飲，言往事而因及竹篦。先母大笑曰：「孝哉子乎，不知有母，但知有父。」」汪子曰：『有妾如此，亦良妾也。』曰：『非妾之良也，吾先君處之有道也。』

李顒《二曲集》卷三〇《中庸》 夫婦之愚，可以與知焉，良知也；夫婦之不肖，可以能行焉，良能也。聖人之所以爲聖，不過先得愚夫愚婦之所同然，全其知能之良而勿喪耳，非於此良之外有所增加也。

夫婦雖可以與知而不常知者，乍起乍滅，自具良知而自昧良知也；夫婦雖可以能行而不常行者，情移境奪，自具良能而不率良能也。聖人、愚不肖之分，分於此而已。然則學人苟欲希聖，亦惟自率其知能之良，務合乎愚夫愚婦之所同然，火然泉達，日充月著，自然優入聖域，免於愚不肖之歸。若外良知而別求知，縱知聖人之所不能知，亦是無知；外良能而別求能，縱能聖人之所不能，亦是無能：以其忘本逐末，舍血脈而求皮毛，無關於作聖之功也。識此，則當下便是『鳶飛魚躍』於前；昧此，則動念卽乖，桎梏梏亡於後。

夫婦知能，便是道之發端，卽從夫婦居室上做起，便是造端。若此處忽略，則自壞其端，便是不能『愼獨』。

閨門床笫之際，莫非上天昭鑒之所，處閨門如處大庭，心思言動，毫不自苟。不愧其妻，斯不愧天地，『刑於寡妻』，便是『御於家邦』。

夫妻相敬如賓，則夫妻盡道；處夫妻而能盡道，則處父子、兄弟、君臣、上下斯能盡道。

章學誠《文史通義·婦學》 《周官》有女祝女史，漢制有內起居注，婦人之於文字，於古蓋有所用之矣。婦學之名，見於《天官》內職，德言容功，所該者廣，非如後世祇以文藝爲學也。然《易》訓正位乎內，《禮》職婦功絲枲，《春秋傳》稱賦事獻功，《小雅》篇言酒食是議，則婦人職業，亦約略可知矣。男子弧矢，女子鞶帨，自有分別。至於典禮文辭，男婦皆所服習。蓋后妃、夫人、內子、命婦，於賓享喪祭，皆有禮文，非學不可。

婦學之目，德言容功。鄭注：『言爲辭令。』自非嫻於經禮，習於文章，不足爲學。乃知誦《詩》習《禮》，古之婦學，略亞丈夫。後世婦女之文，雖稍偏於華采，要其淵源所自，宜知有所受也。

婦學掌於九嬪，敎法行乎宮壼；內而臣采，外及侯封，六典未詳，自可例測。《葛覃》師氏，著於風詩。侯封婦學。婉娩姆敎，垂於《內則》。卿士大夫。歷覽《春秋》內外諸傳，諸侯夫人，大夫內子，並能稱文道故，斐然有章。若乃盈滿之祥，鄧曼詳推於天道；利貞之義，穆姜精解於乾元；魯穆伯之令妻，典言垂訓；齊司徒之內主，有禮加封；士師考終牖下，妻有誄文；國殤魂返沙場，嫠辭郊弔。以至泉水毖流，委宛賦懷歸之什；燕飛上下，淒涼送歸媵之詩。凡斯經禮典法，文采風流，與名卿大夫有何殊別？然皆因事牽聯，偶見載籍，非特著也。若出後代，史必專篇，類徵列女，則如曹昭、蔡琰故事，其爲裔皇彪炳，當十倍於劉、范之書矣。是知婦學亦自後世失傳，三代之隆，並與男子儀文，率由故事，初不爲矜異也，不學之人，以溱、洧諸詩，爲淫者自述。因謂古之孺婦，矢口成章，勝於後之文人。不知萬無此理，詳辨其說於後，此處未暇論也。但婦學則古實有之，惟行於卿士大夫，而非齊民婦女皆知學耳。

春秋以降，官師分職，學不守於職司，文字流爲著述。古無私門著述，說詳《校讎通義》。丈夫之秀異者，咸以性情所近，撰述名家。此指戰國先秦諸子家言，以及西京以還經史專門之業。至於降爲辭章，亦以才美所優，標著文采。此指西漢元、成而後，及東京而下諸人詩文集。而婦女之奇慧殊能，鍾於閒氣，亦遂得以文辭偏著，而爲今古之所稱，則亦時勢使然而已。然漢廷儒術之盛，班固以謂利祿之途使然。蓋功令所崇，賢才爭奮，士之學業，等於農夫治田，固其理也。婦人文字，非其職業，間有擅者，出於天性之優，非有爭於風氣，騖於聲名者也。好名之習，起於中晚文人，古人雖有好名之病，不區區於文藝間也。丈夫而好文名，已爲識者所鄙。婦女而騖聲名，則非陰類矣。

唐山《房中》之歌，班姬《長信》之賦，《風》、《雅》正變，《雅》指《房中》，《風》指《長信》。起於宮闈，事關國故，史策載之。其餘篇什寥寥，傳者蓋寡，《藝文》所錄，約略可以觀矣。若夫樂府流傳，聲詩則效，《木蘭》征戍，《孔雀》乖離，以及《陌上》采桑之篇，山下蘼蕪之什，四時《白紵》，《子夜》芳香，其聲嘽以緩，其節柔以靡，則自兩漢古辭，皆無名氏。訖於六朝雜擬，並是騷客擬辭，思人寄興，情雖託於兒女，義實本於風人，故其辭多駘宕，不以男女酬答爲嫌也。如《陌上桑》，《羽林郎》之類，雖以貞潔自許，然幽閒女子，豈喋喋與狂且爭口舌哉。出於擬作，佳矣。至於閨房篇什，間有所傳，其人無論貞淫，而措語俱有邊幅。文君，淫奔人也，而《白頭》止諷相如。蔡琰，失節婦也，而鈔書懇辭十吏。其他安常處順，及以貞節著者，凡有篇章，莫不靜如止水，穆若淸風，雖文藻出

於天嫻，而範思不踰閫外。此則婦學雖異於古，亦不悖於教化者也。

《國風》男女之辭，皆出詩人所擬；以漢、魏、六朝篇什證之，更無可疑。古今一理，不應古人兒女，矢口成章。後世學士，力追而終不逮也。譬之男優，飾靜女以登場，終不似閨房之雅素也。昧者不知斯理，妄謂古人雖兒女子，亦能矢口成章，因謂婦女宜於風雅；是猶見優伶登場演古人事，妄疑古人動止，必先歌曲也。優伶演古人故事，其歌曲之文，正如史傳中夾論贊體，蓋有意中之言，決非出於口者，亦有旁觀之見，斷不出本人者，曲文皆所不避。故君子有時涉於自贊，宵小有時或至自嘲，俾觀者如讀史傳，而兼得咏嘆之意。體應如是，不爲嫌也。如使眞出君子小人之口，無是理矣。《國風》男女之辭，與古人擬男女辭，正當作如是觀。如謂眞出男女之口，毋論淫者萬無如此自暴，卽貞者亦萬無如此自褻也。

昔者班氏《漢書》，未成而卒，詔其女弟曹昭，躬就東觀，踵而成之。於是公卿大臣，執贄請業，儒馬融，從受《漢書》句讀。可謂擴千古之所無矣。然專門絕學，家有淵源，書不盡言，非其人卽無所受爾。又苻秦初建學校，廣置博士經師，五經粗備，而《周官》失傳。博士上奏，太常韋逞之母宋氏，家傳《周官》音義。詔卽其家講堂，置生員百二十人，隔絳幃而受業，賜宋氏爵號爲宣文君。此亦擴千古之所無矣。然彼時文獻，盛於江左，苻氏割據山東，遺經絕業，幸存世學家女，非名公卿所能強與聞也。此二母者，並是以婦人身行丈夫事。蓋傳經述史，天人道法所關，恐其湮沒失傳，世主不得不破格而崇禮；非謂才華炫耀，驚流俗也。卽如靖邊之有譙洗夫人，佐命之有平陽柴主，亦千古所罕矣。一則特開幕府，辟署官屬，一則羽葆鼓吹，虎賁班劍。以爲隋、唐之主措置非宜，固屬不可；必欲天下婦人以是爲法，非惟不可，亦無是理也。

晉人崇尚玄風，任情作達，丈夫則糟粕六藝，婦女亦雅尚清言。步障解圍之談，新婦參軍之戲，雖大節未失，而名教蕩然。論者以十六國分裂，生靈塗炭，轉咎清談之滅禮教，誠探本之論也。

王、謝大家，雖愆禮法，然其清言名理，會心甚遙；既習儒風，亦暢玄旨；方於士學，如中行之失，流爲狂簡者耳。近於異端，非近於娼優也。非僅能調五言七字，自詡過於四德三從者也。若其綺旎風光，寒溫酬答，描摩纖曲，刻畫形似，脂粉增其潤色，標榜飾其虛聲；晉人雖曰虛誕，如其見此，挈妻子而逃矣。王、謝大家，雖愆禮法，然實讀書知學，故意思深遠。非如才子佳人，一味淺俗好名者比也。

唐、宋以還，婦才之可見者，不過春閨秋怨，花草榮凋，短什小篇，傳其高秀。間有別出著作，如宋尚宮之《女論語》，侯鄭氏之《女孝經》；雖才識不免迂陋，欲作女訓，不知學曹大家《女誡》之禮，而妄擬聖經，等於《七林》設問，子虛烏有。而趨向尚近雅正，藝林稱述，恕其志足嘉爾。此皆古人婦學失傳，故有志者，所成不過如此。李易安之金石編摩，管道昇之書畫精妙，後世亦鮮有其儷矣。然琳琅款識，惟資對勘於湖州；筆墨精能，亦藉觀摩於承旨；未聞宰相子婦，得偕三舍論文；李易安與趙明誠集《金石錄》，明誠方在太學，故云爾。翰林夫人，可共九卿揮麈。蓋文章雖曰公器，而男女實千古大防，凜然名義綱常，何可誣耶？

蓋自唐、宋以訖前明，國制不廢女樂。公卿入直，則有翠袖薰鑪；官司供張，每見紅裙侑酒。梧桐金井，驛亭有秋感之緣；蘭麝天香，曲江有春明之誓。見於紀載，蓋亦詳矣。又前朝虐政，凡縉紳籍沒，波及妻孥，以致詩禮大家，多淪北里。其有妙兼色藝，慧擅聲詩，都士大夫，從而酬唱；大抵情綿春草，思遠秋楓，投贈類於交遊，殷勤通於燕婉；詩情闊達，不復嫌疑，閨閣之篇，鼓鐘閫外，其道固當然耳。且如聲詩盛於三唐，而女子傳篇亦寡。今就一代計之，篇什最富，莫如李冶、薛濤、魚玄機三人，其他莫能並焉。是知女冠坊妓，多文因酬接之繁，禮法名門，篇簡自非儀之誡，此亦其明徵矣。

夫傾城名妓，屢接名流，酬答詩章，其命意也，兼具夫妻朋友，可謂善藉辭矣。而古人思君懷友，多託男女殷情。若詩人風刺邪淫，文代姣狂自述。區分三種，蹊徑略同，品騭韻言，不可不知所辨也。夫忠臣誼友，隱躍存懇摯之誠；諷惡嫉邪，言外見憂傷之意。自序說放廢，而詩之得失懸殊，本旨不明，而辭之工拙迥異。《離騷》求女爲眞情，則語無倫次；《國風》溱、洧爲自述，亦徑直無味。作爲擬託，文情自深。故無名男女之詩，殆如太極陰陽之理，存諸天壤，而智者見智，仁者自見仁也。名妓工詩，亦通古義，轉以男女慕悅之實，託於詩人溫厚之辭；故其遺言，雅而有則，眞而不穢，流傳千載，得耀簡編，不能以人廢也。第立言有體，婦異於男。比如《薤露》雖工，惟施於挽郎爲稱；櫂歌縱妙，亦用於舟婦爲宜。彼之贈李和張，所處應爾。良家閨閣，內言且不可聞，門外唱酬，此言何爲而至耶？自官妓革，而閨閣不當有門外唱酬，丈夫擬爲男女之辭，不可藉以爲例，古之列女皆然。

夫教坊曲里，雖非先王法制，實前代故事相沿；自非濂、洛諸公，何妨小德出入。故有功名匡濟之佐，忠義氣節之流，文章道德之儒，高尚隱逸之士，往往閒情有寄，著於簡編，禁網所施，亦不甚爲盛德累也。第文章可以學古，而制度則必從時。我朝禮教精嚴，嫌疑愼別，三代以還，未有如是之肅者也。自宮禁革除女樂，官司不設教坊，則天下男女之際，無有可以假藉者矣。其有流娼頓妓，漁色售奸，並干三尺嚴條，決杖不能援贖。職官生監，並是行止有虧，永不敍用。雖吞舟有漏，未必盡罣爰書；而君子懷刑，豈可自拘司敗？每見名流，板鐫詩稿，未窺全集，先閱標題。或紀紅粉麗情，或著青樓唱和，自命風流倜儻，以謂古人同然；不知生今之世，爲今之人，苟於禁令未嫻，更何論乎文墨？周公制禮，同姓不昏。假令生周之後，以謂上古男女無別，而瀆亂人倫，行同禽獸，以謂古人有然，可乎？名士詩集，先自具枷杖供招，雖謂未識字可矣。

夫才須學也，學貴識也。才而不學，是爲小慧。小慧無識，是爲不才。不才小慧之人，無所不至，以纖佻輕薄爲風雅，雅者，正也，與惡俗相反。習染風氣謂之俗，纖佻鄙俚皆俗也。鄙俚之俗，猶無傷於世道人心，纖佻之俗，則風雅之罪人也。以造飾標榜爲聲名。好名之人，未有不俗者也。炫燿後生，猖披士女，人心風俗，流弊不可勝言矣。夫佻達出於子衿，古人所有；矜標流於巾幗，前代所無。蓋實不足而爭騖於名，己非夫而藉人爲重，男子有志，皆恥爲之。乃至誼絕絲蘿，禮殊授受，輒以緣情綺靡之作，託於斯文氣類之通，因而聽甲乙於臚傳，求品題於月旦；此則釵樓勾曲，前代往往有之；靜女閨姝，自有天地以來，未聞有是禮也。

古之婦學，如女史、女祝、女巫，各以職業爲學，略如男子之專藝而守官矣。至於通方之學，要於德、言、容、功，德隱難名，必如任、姒之聖，方稱德之全體。功粗易舉。蠶績之類，通乎士庶。至其學之近於文者，言容二事爲最重也。蓋自家庭內則，以至天子、諸侯、卿、大夫、士，莫不習於禮容，至於朝聘喪祭，后妃、夫人、內子、命婦，皆有職事，平日講求不預，臨事何以成文？漢之經師，多以章句言禮，尙賴徐生，善爲容者，蓋以威儀進止，非徒誦說所能盡也。是婦容之必習於禮，後世大儒，且有不得聞也。但觀傳載敬姜之言，森然禮法，豈後世經師大儒所能及。至於婦言主於辭命，古者內言不出於閫，所謂辭命，亦必禮文之所須也。孔子云：『不學《詩》，無以言。』善辭命者，未有不深於詩。但觀春秋婦人辭命，婉而多風。乃知古之婦學，必由禮而通詩，非禮不知容，非詩不知言。六藝或其兼擅者耳。穆姜論《易》之類。後世婦學失傳，其秀穎而知文者，方自謂女兼士業，德色見於面矣。不知婦人本自有學，學必以禮爲本；舍其本業而妄託於詩，而詩又非古人之所謂習辭命而善婦言也；是則卽以學言，亦如農夫之舍其田，而士失出疆之贄矣。何足徵婦學乎？嗟乎！古之婦學，必由禮以通詩，今之婦學，轉因詩而敗禮。禮防決，而人心風俗不可復言矣。夫固由無行之文人，倡邪說以陷之。彼眞知婦學者，其視無行文人，若糞土然，無行文人學本淺陋，眞知學者不難窺破。何至爲所惑哉？古之賢女，貴有才也。前人有云『女子無才便是德』者，非惡才也；正謂小有才而不知學，乃爲矜飾騖名，轉不如村姬田嫗，不致貽笑於大方也。

五常

錢大昕《十駕齋養新録》卷一八《五倫》 人之所以異於禽獸者，以其有五倫也。唯人皆有孝弟之心，故其性無不善。堯、舜使契爲司徒，教以人倫，欲其自別於禽獸也。《孟子》曰：『孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也。』此之謂良知良能，此之謂性善。釋氏棄其父母昆弟而不知養，雖日談心性何益？

李光地《榕村語録》卷二五《性命》 仁智相連，仁收進來便是智，智發出去便是仁。禮義相連，禮是燦然有文，若不停當，如何謂之禮？而停當恰好處，便是義。信流行於四者之內，而位次乃在禮義之中，極有理。禮都排在外面，若無實心以爲之本，便是詐僞。惟有實心，故一歸於實事，而合於義也。

『五常』，『仁』可以統『四德』，生意無不貫也。『信』可以統『四德』，誠心無不存也。『智』可以統『四德』。收住『四德』，又貞下起元也。

數中，一、三、五可以做主；五行，水、木、土可以作主；五氣，冬、春、中可以做主；五性，智、仁、信可以做主。禮義卻做不得主。

『仁』爲四端之首，故《中庸》云：『肫肫其仁』；『智』能成始成終，故《中庸》始之以『聰明睿智』，而終之以『文理密察』。自記。

聖人不輕說死，惟到仁曰『殺身成仁』，信曰『自古有死』。雖死而生之理存，勇士不忘喪其元，終非其至者，但謂之勇士而已。

問：『程子屢駁「以愛爲仁」之說，「愛者仁之用」，而非卽仁也？』曰：『朱子《仁說》已辨此。既曰「愛者仁之用」，獨不可反其說曰「仁者愛之體乎」？』問：『雞雛之說云何？』曰：『全在那一點嫩處。如嬰兒依戀父母，那一點眞心，乃最初之心也。大舜做出多少事業，其根本卻是大孝，終身慕父母，「五十而慕」。』

覺固不可以言仁，亦不可以言智。覺者，心也，仁智者，性也。在天地，覺譬則神，仁智是生物、藏物之理。自記。

人心中只有一團生理，發出來便是愛。愛不可卽謂之仁，然其理則仁也。爲甚麼又說『公則仁』？大概人不能全其仁者，只是爲私欲所蔽隔，克去己私，仁心自在。『公』字有工夫，『愛』字無工夫，公便愛心自然流出。如一片土地，但不使瓦石壓占，自會生草。若強恕，則在公與仁之先，惟不能仁，故用強恕耳。然無忠，做恕不出；纔說恕，忠便在內。

智是兩個，而暗藏在內的。夫婦是兩類，又躲在人不見處的。以此推之，北是幽暗之方，黑是幽暗之色。水外闇，冬閉藏，貞則收斂堅固。憂懼亦是隱隱在內盤算的。腎亦兩個，藏而不露，無不如此。

機智是無用的，聖人未嘗不有在胸中，卻不拏出來用。所以董子說：『陽居大夏，以生育長養爲事；陰居大冬，卻積於空虛不用之處。』聖人用底只是仁、禮，義、智是藏在內的。義猶半用，智全不用，若拏出來用，便害事。如人多端籠絡我，架詞作勢，我只以老實應之。他句句虛，我句句實，自然他通身伎倆都沒用處。你若再以機變應之，益發多出事來，必敗之道也。只是義、智卻是內裏必要有的，不是可以無的。

後世君子，於『四德』中，耑用一智，些小利害，卽便百般趨避。問：『所用恐亦非正經的智。』曰：『就是正經的智，亦用不得。智本是藏在內的，不可以用。豈獨智，卽義亦半用半不用。如事不當做，則不做便了，若張揚表暴，便有病。故用義，便有東漢末流黨錮之禍；用智，便流於詐僞姦巧之歸。三代以上，專用仁、禮。』問：『「文理密察」，是用智否？』曰：『全在內。「寬裕溫柔」也是他，「齋莊中正」也是他，「發強剛毅」也是他，其本位卻是「文理密察」。』又問：『「舉錯」是用智否？』曰：『說到「舉錯」，已交付與義矣。智所以成始成終，仁之惻隱，義之羞惡，禮之辭讓，只是一樣。獨是非有兩類，是處管仁禮，非處管羞惡。』以上論五常。

三從四德

唐甄《潛書》上篇《內倫》《詩》曰：『鴛鴦在梁，戢其左翼。』鄭氏曰：『鳥之雌雄不可別者，以翼知之。右掩左，雄；左掩右，雌；陰陽相下之義也。』夫婦亦相下以成家也。孔氏曰：『《易》之咸爲夫婦之道；其《彖》曰：「止而說，男下女，」以證夫婦相下之道，恆道也。泰之天下於地，其義亦然。』夫天高地下，夫尊妻卑；若反高下，易尊卑，豈非大亂之道！而《詩》之爲義，《易》之爲象，何以云然乎？蓋地之下於天，妻之下於夫者，位也；天之下於地，夫之下於妻者，德也。

古者君拜臣；臣拜，君答拜；師保之前，自稱小子；德位之不相掩也。天子之尊，冕而親迎，敬之也；亦德位之不相掩也。若天不下於地，是謂天亢；天亢，則風雨不時，五穀不熟。君不下於臣，是謂君亢；君亢，則臣不竭忠，民不愛上。夫不下於妻，是謂夫亢；夫亢，則門內不和，家道不成。施於國，則國必亡；施於家，則家必喪；可不愼與！

今人多暴其妻。屈於外而威於內，忍於僕而逞於內，以妻爲遷怒之地。不祥如是，何以爲家！暱則易犯，瀆則易釁，弱則易暴，孤則易施，遂至大不祥焉。蓋今學之不講，人倫不明；人倫不明，莫甚於夫妻矣。人若無妻，子孫何以出？家何以成？帑則孰寄？居則孰輔？出則孰守？不必賢智之妻，平庸之妻亦有之。是則如天之有地，如君之有臣。以言乎位，則不可褻；以言乎德，則顧可上而暴之乎？

《詩》云：『高山仰止，景行行止。』『四牡騑騑，六轡如琴。』高山出雲，雨徧天下；天賴以成其施，是以仰止焉，言不可以不敬也。四牡既良，致遠不勞，如琴瑟之調焉，言不可以不和也。敬且和，夫婦之倫乃盡。請誦是《詩》，以爲爲夫者敎焉。《詩》云：『有洸有潰，既詒我肄。』德不能服人，威不能加人，入室而逞於妻。洸乎怒之充也，潰乎忿之不可收也，此何爲者也？人之無良，至此其極。始爲夫婦，終爲仇讎，一倫滅矣。請誦是《詩》，以爲爲夫者

戒焉。

中

王夫之《張子正蒙注》卷四《中正篇》 此篇博引《論語》、《孟子》之言以著作聖之功，而終之以教者善誘之道。其云中道者，即堯、舜以來相傳之極致，《大學》所謂至善也。學者下學立心之始，即以此爲知止之要而求得焉，不可疑存神精義爲不可企及而自小其志量也。

中正，然後貫天下之道，

不倚之謂中，得其理而守之、不爲物遷之謂正。中正，則奉天下之大本以臨事物，大經審而物不能外，天下之道貫於一矣。有成心者有所倚，徇見聞者必屢遷；唯其非存大中而守至正，故與道多違。

此君子之所以大居正也。

居者，存之於心，待物之來而應之。

蓋得正則得所止，得所止則可以弘而至於大。

所止者，至善也；事物所以然之實，成乎當然之則者也。以健順之大常爲五常之大經，擴之，則萬事萬物皆效法焉而至於大矣。

樂正子、顏淵，知欲仁矣。

仁者，生物之理。以此，生則各凝之爲性，而終身率由，條理暢遂，無不弘焉；是性命之正，不倚見聞之私，不爲物欲所遷者也。知欲仁，則志於仁矣。

樂正子不致其學，足以爲善人信人，志於仁，無惡而已。

學，所以擴其中正之用而弘之者也；學雖未弘而志於仁，抑可以無惡者。蓋夫人之心，善則欲，惡則惡，情之所然，即二氣之和，大順而不可逆者也。惻然有動之心，發生於太和之氣，故苟有諸己，人必欲之，合天下之公欲，不遠二氣之正，乖戾之所以化也。

顏子好學不倦，合仁與智，具體聖人，獨未至聖人之止爾。

顏子之好學，不遷怒，不貳過，養其心以求化於迹，則既志於仁，抑能通物理之變而周知之，具聖人之體矣。未極乎高明廣大至善之境，以貞萬氣於一原，故未造聖人之極致。

〇學者中道而立，則有仁以弘之。（「仁」，坊本作「位」者誤。）

中道者，大中之矩，陰陽合一，周流於屈伸之萬象而無偏倚者，合陰陽、健順、動靜於一而皆和，故周子曰『中也者和也』。《中庸》自其存中而後發之和言之，則中其體也，和其用也。自學者奉之爲大本以立於四達之道言之，本乎太和而成無過不及之節，則和又體而中其用也。仁者，中道之所顯也；靜而能涵吾性之中，則天理來復，自然發起而生惻隱之心，以成天下之用，道自弘矣。

無中道而弘，則窮大而失其居；

老之虛，釋之空，莊生之逍遙，皆自欲弘者；無一實之中道，則心滅而不能貫萬化矣。

失其居，則無地以崇其德，與不及者同；

苟欲弘而失其居，則視天下皆非吾所安之土，故其極至於恤私而蔑君親，縱欲而習放誕，以爲不繫不留，理事皆無礙，而是非不立，與不肖者之偷污等矣。

此顏子所以克己研幾，必欲用其極也。

極，中道也。克己，則不徇耳目之見聞而爲所錮蔽；研幾，則審乎是非之微，知動靜之因微成著而見天地之心。顏子知用中道之極以求仁，故仁將來復。

未至聖而不已，故仲尼賢其進；未得中而不居，故惜夫未見其止也。

不居，未能居也；居之安，則不思不勉而與天同其化矣。未見其止者，顏子早夭，故不及止於至善也。

〇大中至正之極，文必能致其用，約必能感而通。

大中者，無所不中；至正者，無所不正；貫天下之道者也。文有古今質文之異，而用之皆宜，非博辨而不適於用；約以禮，修之於己，無心於物，物無不應。蓋文與禮，一皆神化所顯著之迹，陰陽、剛柔、仁義自然之秩敘，不倚於一事一物而各正其性命者也。

未至於此，其視聖人，恍惚前後，不可爲之像，此顏子之歎乎！

神化之理，散爲萬殊而爲文，麗於事物而爲禮，故聖人教人，使之熟習之而知其所由生；乃所以成乎文與禮者，人心不自已之幾，神之所流行也。聖

人存神，隨時而處中，其所用以感天下者，以大本行乎達道，故錯綜變化，人莫能測，顏子之歎以此。如《禮記》所載『拱而尙左』之類，亦文與禮之易知易從者，得其時中而人且不知，亦可以思聖人義精仁熟、熟而入化之妙矣。

又　○高明不可窮，博厚不可極，則中道不可識，蓋顏子之歎也。

窮高明者，達太虛至和之妙，而理之所從出無不知也；極博厚者，盡人物之逆順險阻，皆能載之而無所拒也。窮高明則文皆致用，極博厚則禮能感通，而後天下之富有，皆得其大中之矩以貫萬理。顏子彌高彌堅之歎，非侈心於高堅，所以求中道爾。不窮高明，不極博厚，而欲識中道，非偏則妄矣。

又　○體正，則不待矯而弘；

體，才也；才足以成性曰正。聰明强固，知能及而行能守，則自弘矣。

不正必矯，矯而得中，然後可大。

得中道之一實以體天德，然後可備萬物之理。才既偏矣，不矯而欲弘，則窮大失居，弘非其弘矣。蓋才與習相狎，則性不可得而見，習之所以溺人者，皆乘其才之相近而遂相得。故矯習以復性者，必矯其才之所利；不然，陷於一曲之知能，雖善而隘，不但人欲之局促也。

故致曲於誠者，必變而後化。敔按：此言變化，與朱子《中庸章句》異，詳後《致曲不貳章》。

變，謂變其才質之偏；化，則弘大而無滯也。

○極其大而後中可求；止其中而後大可有。

大者，中之撰也；中者，大之實也。盡體天地萬物之化理，而後得大本以隨時而處中，得中道而不遷，則萬化皆由之以弘，而用無不備矣。

○大亦聖之任，

聖之任，亦大之至爾。

雖非清和一體之偏，猶未忘於勉而大爾。

伊尹耕於有莘，亦夷之清；出而五就湯、五就桀，亦惠之和；可兼二子，而執義已嚴，圖功已亟，皆勉也。

若聖人，則性與天道，無所勉焉。

聖人，謂孔子。順性而自止於大中，因天道而自合其時中，不以道自任，故化不可測。伊尹之道疑於孔子，而大與聖分焉，故辨之。

○無所雜者，清之極；無所異者，和之極；勉而清，非聖人之清；勉而和，非聖人之和。所謂聖者，不勉不思而至焉者也。

伯夷、柳下惠體清和而熟之，故孟子謂之爲聖，化於清和也。伊尹大矣，而有所勉，夷、惠忘乎思勉，而未極其大。清和未極其大，故中不能止；任者未止於中，故大不能化。唯孔子存神而忘迹，有事於天，無事於人，聖功不已，故臻時中之妙，以大中貫萬理而皆安也。

和

王夫之《張子正蒙注・誠明篇》

○和樂，道之端乎！

和者於物不逆，樂者於心不厭，端所自出之始也。道本人物之同得而得我心之悅者，故君子學以致道，必平其氣，而欣於有得，乃可與適道；若操一求勝於物之心而視爲苦難，早與道離矣。下章言誠言敬，而此以和樂先之。非和樂，則誠敬局隘而易於厭倦；故能和能樂，爲誠敬所自出之端。

和則可大，樂則可久；天地之性，久大而已矣。

不氣矜以立異，則時無不可行，物無不可受；不疲形以厭苦，則終食無違，終身不去。和樂者，適道之初心，而及其至也，則與天地同其久大矣。性，體性也；太虛之體，絪縕太和，是以聚散無恆而不窮於運。孔子之學不厭，教不倦，人皆可學而不能幾，唯其用情異也。

中和

李顒《二曲集》卷三〇《中庸》

『中和』只是好性情。

學者全要涵養性情，若無涵養，必輕喜輕怒，哀樂失節。

喜怒哀樂未發時，性本湛然虛明，猶風恬浪靜，水面無波，何等平易。已發氣象，一如未發氣象，便是太和元氣。

常令心地虛豁，便是未發氣象，便是『中』，便是『立天下之大本』。

平日工夫，若實實在未發前培養，培養得果純，自不爲喜怒哀樂所移。

未發時，此心無倚無著，虛明寂定，此卽人生本面，不落有無，不墮方所，

無聲無臭，渾然太極。延平之『默坐體認』，體認乎此也；象山之『先立其大』，先立乎此也；白沙謂『靜中養出端倪』，此即端倪也。末識此須靜以察此，既識此須靜以養此，靜極而動，動以體此；應事接物，臨境驗此。此苟不失，學方得力，猶水有源，木有根，有源則千流萬派，時出而無窮；有根則枝葉暢茂，條達而不已：此之謂立『天下之大本』。然靜不失此易，動不失此難。昔倪潤從薛中離講學，夜深，中離令潤去睡，五更試靜坐，後再講。次日，中離問坐時何如，曰：『初坐頗覺清明，既而舟子來報風順，請登舟，遂移向聽話上去，從此便亂。』今吾人此心一向為事物紛拏，靜時少，動時多，而欲常不失此，得乎？須屏緣息慮，一意靜養，靜而能純，方保動而不失，方得動靜如一。

每日雞鳴平旦，須整衣危坐，無思無慮，澄心反觀，令此心湛然瑩然，了無一物，唯一念炯炯，清明廣大；得此頭緒，收攝繼續，日間應事，庶不散亂。古人云『一日之計在於寅』，此乃吾人用功最緊要處。但此緒凝之甚難，散之甚易，自朝至午，未免紛於應感，宜仍坐一番以凝之。迨晚，默坐返觀：日間果內外瑩徹、脫灑不擾否？務日日體驗，時時收攝，久而自熟，打成一片，寂而能照，應而恆寂，蔽之不能昧，擾之不能亂，已發恆若未發矣。

靜而如此，便是『未發之中』；動而如此，便是『中節之和』。一時如此，便是一時『中和』；一日如此，便是一日『中和』；終其身常常如此，則全是『中和』，性學至是成矣。

性情中和，便是好性情。性情好的人，到處可行，故為『天下之達道』。性情不好的人，雖處一家一鄉，動輒乖戾，況一國、況天下乎？

黃式三《儆居集》經說二《中和說二》

《禮・中庸》曰『喜怒哀樂之未發，謂之中』，其末與物接之時乎？『發而皆中節，謂之和』，其既與物接之時乎？情與物接，無拂於人之公心，是謂之和。物不與接，未見和，祇言中而已。凡物之未接於心也，心果無思無慮，無分喜怒哀樂，無以見中矣。而志於道者，思喜怒哀樂之孰者為常，孰者為變，常變固殊，而陰陽消長分數無差。過與不及之必不和，必非達道。戒慎焉，恐懼焉，情以性函，無所偏主，是謂之中。中之存諸心者，積久而純，發始能和。當其發之，又未嘗不戒慎恐懼，以求中節矣。戒慎乎自不睹以達所睹，恐懼乎自不聞以達所聞，未發已發，常憂天性之失，斯為時中，斯為須臾之不離也。見顯，已發也。隱微，未發也。誠中形外，未發者終必發，故曰『莫見乎隱，莫顯乎微』也。已發之和，本於未發之中，故中為大本也。漢鄭君曰：『中為大本者，以其含喜怒哀樂。禮之所由生，政教自此出也。』致中和者，聖人得位行道，有以建中和之極也。天地位者，寒暑節，山川奠，一中和也。萬物育者，仁民愛物，皆中和也。何嘗求道於虛寂哉？

或曰：『朱子「致中和」注云：「體立用行，實非兩事，則天地位，萬物育，不得以中和分言矣。而不睹不聞，即未發之中，先儒解之者多指寂然不動。何思何慮之心，體戒慎恐懼。靜中存養之功，與釋氏常惺惺之法同，異於慎獨者之思索省察。」舊解如此，今不從之，豈不大悖於朱子乎？』曰：朱子之意，不睹不聞指未發言，獨指將發言乎？而於『道之不可須臾離』注云：『無物不有，無時不然。』又云：『常存敬畏，雖不見聞，亦不敢忽。』此兼該動靜而言，自所睹以及不睹，自所聞以及不聞，隨時常敬也。於『致中和』注云：『自戒懼而約之，於至靜之中敬。』亦該動靜矣。不睹之慎，獨之慎，豈有二乎？戒慎恐懼，思誠之學也。程伯子靜觀喜怒哀樂之未發，本云敬而無失，足以盡之，敬非無心也。後楊中立、羅仲素、李愿中，世守此教。楊氏之言曰：『學者於喜怒哀樂未發之際，以心體之，則中之義自見。執而勿失，無人欲之私焉，發必中節矣。』李氏之受教於羅氏也，其始學時，默坐澄心，以驗夫喜怒哀樂之未發氣象何如。合楊、羅、李氏之學，言之曰心體，曰心識，豈非思誠之學乎？李氏又云：『學不在多言，但默坐澄心，體認天理。若真有所見，雖一毫私欲之發，亦退聽矣。』此言尤明，足見未發之體認，實有思矣，非既思即是已發也。朱子初年學昭昭靈靈之禪，受業李氏，已悟其失。而當時深信程叔子『思即已發』之說，未發之中，欲以常惺惺得之，由是有主靜之學。後知主靜無益，乃與張南軒講胡五峯教，由是有察識端倪之學，中和前三說是也。其後知涵養，必實用心，作《中和說四》，曰：『向來講論，直以心思索為已發，而用功亦止察識端倪，以故缺平日涵養之功，使胸中擾擾無深潛純一之味。而發之言語、事為之間，亦嘗急迫浮露，無雍容深厚之氣。所見一差，害至於此。』則晚年深信楊、羅、李之教，李氏云：『人固有無所喜怒哀樂之時，然謂之未發，則不可徑言無。』朱子晚年深服此論，故自言：『此論前既不領略，後又不深思，遂成蹉過，蓋悔之矣。』即攷《朱子全書》，自後言敬該動靜，不同李氏之偏重未發，而未發時之涵養，非實思邪？羅整庵曰：『叔子

言涵養於未發之前則可，求中於未發之前則不可。此殆一時答問之言，未必爲終身之定論也。且以爲既思卽是已發語，亦傷重思。乃動靜之交與發於外者不同，推尋體認，要不出方寸爾。』羅氏，尊崇程朱者也，此言所當思也。張楊園曰：『人雖成一靜功，發時仍不中節，可知平日所認爲中者，未嘗中也。』張氏，嫥守朱子學者也，此言所當思也。夫冥然無思，不能立中之大本，安能行和之達道？是以未發之時，必加求中之功，天地何以位？萬物何以育？戒愼恐懼，以思索之。雖程叔子復起，不能易此言。學者未嘗潛玩朱子之書，以愼獨爲思索省察，以未發時之戒愼恐懼，用常惺惺法，仍是未思子經文，已不可通。當冥然無思之時，而有戒愼恐懼之功，以心體驗之，豈果如此？朱子《中庸章句》之意，豈果如此？抑聞之《書》：『思曰睿，睿作聖。』《中庸》曰：『愼思之，思之弗得弗措。』古人之重思若是。而談冥寂者，則必援《易傳》之寂然不動，何思何慮，以標宗旨，不知傳言蓍卦之神無思無爲感，而遂通天下之故，非言人心之本體必寂然也。咸之四『憧憧往來，朋從爾思』，以初二三之來，感上之往，而不感過爲區別，是謂憧憧，朋從。五『咸其脢』，則上亦感矣。天下無不可感，同歸一致，何必思朋從，何慮往者之不感？《易》之恉如此而已。君子之學，治心必歸於思誠，治經必求其實是。胡敬齋申朱子說，以常惺惺法爲未發之戒懼，不如羅整庵之說爲確。劉蕺山評《中和說四》云：『朱子已見得，後仍做鈍根功夫。』蕺山靜坐，以常惺惺爲聖學，故以《中和說四》爲鈍根。甚矣！讀古人之書，未易定是非也。

王夫之《船山經義》『喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和』 且夫人靜而不知所存者，以爲情之未生，此心一無所有耳，動而不知所省者，以爲情之方生，此心因感而動耳。日用不知者不能不用，見仁見智者隨其所見，故君子之道鮮矣。

嘗試論之。忽然而見可訢，忽然而見可拒，何爲訢爲拒相應之速也？則是有生以來，喜怒哀樂備儲其精英而行乎其故轍矣。欲徵吾性情之全體大用者，不可於此想見之乎？

夫未發之時亦多矣。乃當此時也，有惛惰而見爲無可容心者，有見爲昭昭洞洞萬念止而孤有其炯光者，而不知皆非也，此喜怒哀樂之未發者也。喜怒哀樂之未發，豈萬事萬理之可豫立也乎？於是而有可發焉必發矣。乃於此時也，有謂舍所發而更無餘情者，有謂時至事起隨作用而爲其得失者，而不知皆非也，此應其未發所具之節而皆中者也。

喜怒哀樂之中節，豈物至知知之初無節也乎？其未發也，欲其無端而發爲喜樂也不能，欲其無端而發爲怒哀也不能。君子不能，庸人亦不能也。此可以明其有主矣，特未能存者不知耳。試反求之一無成形之間，則靜函以俟肆應之咸宜者，必不可謂倚於虛空而待物以起者矣，此其所藏謂之中也。其發也，於喜樂而易以怒哀也不能，於怒哀而雜以喜樂也不能。君子不能，庸人亦不能也。此可以明其各適矣，特未知省者不知耳。試密審之各有所宜之幾，則得當以遂初心之本然者，必不可謂交錯無恆而互相悖害者矣，此其所適謂之和也。

乃舉天下之芒然於此也：於未發也，無其實不能爲之名；雖中節與，逐其末遂忘其本。謂未發者，一無有也；中節者，本無節而中卽節也。庸詎知奠位於不睹不聞之頃，密藏萬有而不憂其不給，以至正而立爲大中；流行於隱微顯見之際，會通典禮而不戾其所函，以至和而成乎各正。實有中也，實有和也。故君子之靜存動察，奉此以爲大本達道也。

中庸

張爾岐《蒿菴集》卷一《中庸論上》 中庸之見尊於天下也久矣，而小人每竊其說，以便其私。宋儒已力明之，至近日而復晦者何也？蓋以言中庸而不指名其物，人得本所見以爲說，如覆物而射之，各設隱語，摹求形似，以妄意一當而已。故高之則以爲渾渺幽元之事，淪於空寂，不可致詰。卑卑者則以爲義理損其半，情嗜亦存其半，此中庸耳；遷此之所是，避彼之所非，此中庸耳；衆所可，可之，衆所然，然之，此中庸耳。從前之說，既不可致詰；從後之說，又以爲游移熟便猥近之稱。而人之自寄於中庸者，於是乎衆矣。今試聚百人而與語，無不自信以爲中庸者。百人所爲，百有不同，無不自以所爲爲中庸者。嗚呼，何中庸君子之多也！此無他，不明中庸之所指者何事，既無所持以繩其是非，故人得自美其名，以各慰其不肖如此也。觀之射：懸的百步之外而命之中。射者耦進，過高者、卑者、弱者、蕩者、立跛踦者、不習者皆不中。握堅、舍疾、視審、志定者中矣。其甚習者又比於

禮、比於樂矣。於是始執算臨之，曰：某中多，某中少，某也巧，某也拙。不然，聽所射而莫爲之的，矢之所直，必有其物，誰非能中？而又將何所據以爲中乎？故言中庸而不得所指，人得各以其所能者爲中庸，而中庸始亂。

愚嘗讀其書而思之，其至要者，兩言耳：『喜、怒、哀、樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。』中以自知，不見於人；而所爲中庸者，又『發而中節』一言耳。夫喜、怒、哀、樂，一日之間屢遷矣。自天子至於庶人，苟非聖賢，必不能遽中節也。聖人必知人之不能遽中節，又必不肯聽其不中節，而無以節之。節之，則有其物矣。不然，則喜者、樂者何以適得吾仁？哀者、怒者何以適得吾義？何所藏以爲智？何所決以爲勇？君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友之倫，祭祀、喪葬、禪代、征誅之故，百司、執事、典章、儀物之數，飲食、言語、揖讓、登降之節，何以明得失，生變化？富貴者何所禀以爲功？貧賤、憂患者何所恃以自強？四時鬼神之所幽；山川百物之所明；天地之所統；綱紀之所維；帝王之所公，以爲制作；匹夫之所私，以爲學問；士君子之所循，以爲出處進退；則又何物以善其會通？吾知必禮也。繇禮而後可以中節，中節而後可以爲中庸。則中庸云者，贊禮之極辭也。《中庸》一書，禮之統論約說也。

夫禮，抑人之盛氣，抗人之懦情，以就於中。天下之人質之所不便，皆不能安。不安，恐遂爲道裂，指禮之物而贊以坦易之辭，以究其說於至深至大至盡之地，所以堅守禮者之心而統之一途也。故其言，始之天命以著從來，曰：斯禮也，命與性先之矣，不然，不汝強也。極之倫彝典則以表大業，曰：斯禮也，帝王之所考，名教之所責，無之或二也。要之誠明以立本事，曰：斯禮也，非明無以通微，非誠無以正隱，非所以爲外也。於是使愚不肖者知所跂，而賢智者亦厭其意而不敢求多焉。此《中庸》之書所以繼『六經』而鞭其後也。使其漫無所指，懸一至美之稱在事實之外，聽人之所擬，豈聖賢著書道善禁奸之本意乎！

難之者曰：禮者道之文也。子舉中庸蔽之於禮，聖人之道無以加於禮乎？曰：禮者道之所會也，雖有仁聖，不得禮，無以加於人。則禮者道之所待以徵事者也，故其說不可殫。聖人之所是，皆禮同類也。聖人之所非，皆禮反對也。《易》之失得，《書》之治亂，《詩》之貞淫，《春秋》之誅賞，皆是物矣。盡『六經』之說，而後可以究《禮》之說，而後可以究《中庸》之說。《中庸》者，禮之統論約說非其詳者也。而孔子之告顏淵曰：『克己復禮爲仁。』仁不得禮無以爲行，並無以爲存也，禮之所統不既全矣乎！吾故斷以中庸爲必有所指，而其所指，斷乎其爲禮而非他也。漢儒取以記禮，爲得解矣。世方樂中庸之便其私，其疑吾說也必甚。吾之說，漢儒之說也。漢去子思未遠，必有得之師傳者。亦非漢儒之說，而子思之說也，亦程子、朱子之說也，人自不致察耳。

又《中庸論下》 今夫當孔子之世而謂周可使爲文武，當孟子之世而謂周可不夷於邾莒者，學士之所疑惑而非笑之者也。曰：孔子以聖人之才而老於魯，孟子以大賢而汲汲於魏齊，即得君而用之，魯與魏齊之賴也，於周乎何與？

此其說大不然。孔子之汲汲於魯也，非於魯也，於周也。於周不可，不得已而寄之魯也。於何知之？於《中庸》之言『繼絕世，舉廢國』者知之。方周之盛也，衆建千八百國，小大遞承，以戴天子，天下不聞有亡國覆宗之禍，而周室以尊。迨其後，周失其綱，諸侯不禀王命，擅兵相侵。迨至春秋，齊、晉、宋、衛、秦、楚、吳、越之屬，皆據千里，擁萬乘，包山絡河，侈其四封。魯亦並鄟、郳、鄫、項而有之，以倔強於諸姬之間。此其地皆安取乎？破人之國覆人之宗也多矣。周天子萎然食息於上而不能制，而周室以卑。天下有强諸侯而後有滅國，有絕世；天下有滅國、絕世，而周室遂無天王；則諸侯之廢興絕續，周室盛衰之大機也。孔子而徒汲汲於魯也，無事乎繼絕世、舉廢國也？孔子而欲繼絕世、舉廢國也？小諸侯之多，大諸侯之薄也，其不欲私一魯也明矣。故曰：孔子之汲汲於魯也，非於魯也，以魯爲寄而致之周也。

其以魯爲寄而致之周，奈何？曰：是殆以周公之事予魯也。周公嘗代成王踐阼以治天下，而九經以張。魯惟不肯卒用孔子之說。魯而卒用孔子之說，九經必且備舉。其在國中者，上下相維，臣民休和，已隱然示天下重而難與之爭。乃奉天子，按圖籍，簡徒蒐乘以致諸侯。曰：神明之胄降在皂隸者幾何乎？不克永世者幾何乎？繼之，舉之，文武之法在，請自魯始。以義則明法赫然爲已順，以勢則厚集吾力爲已固，以名則恤災厚鄰爲已美，從之者衆矣。其有不從者，乃徐與天下議兵所向，敢與天子抗者誰歟？於是畫疆界，明職守，光復舊物，告成先王。昔之哀人自附，上擬天子者皆俯首就

列，奉其玉帛生死之物以來供職。周天子開明堂坐受成功。周公之業，其爛焉矣乎！則繼絕、舉廢云者，先以周公之事予魯，因以文武之事予周，此或孔子之志也。不然者，孔子之治魯，強公室，弱私家，魯視三家爲已公，視周則猶私也。私一魯而忘周，何以爲孔子！

親承其說者爲子思，再傳而爲孟子。孟子之讓滑釐也曰：天子之制方千里，諸侯之制方百里。今魯方百里者五，有王者作，則魯在所損乎？在所益乎？又曰：爲君辟土地，古之所謂民賊也。此其說，孔子之說也。世乃疑孟子欲以齊梁代周，是謂孟子厚齊梁而薄魯也，孟子所簡賤詬斥如不及者，覆躬蹈之也。不知孟子之於齊梁，一孔子之於魯也。得齊，必以方伯之事予齊。得梁，必以方伯之事予梁。方伯之事有所予，而後繼絕、舉廢之業有所屬，而後僭侈之諸侯可以聽吾所爲而不敢抗。則其爲齊梁陳王道者，陳其道也，非圖其位也；賤桓文者，賤其事也，非賤其職也。治國而得，異之曰王；連帥而失，鄙之曰霸。則孟子之微意難與人顯言者也。昔魯仲連恥帝秦，至欲發憤蹈海，疑吾孟子者，是視孟子不及仲連也。孟子而不及仲連，何以爲孟子？吾故曰：孟子之於齊梁，一如孔子之於魯也。不然，爲人臣子，視其宗國顛覆而不能救，而又欲驟干他族以售吾說，孔孟之門而有是言也乎？吾不知之矣！

李顒《二曲集》卷三〇《中庸》　《中庸》，聖學之統宗，吾人盡性至命之指南也。學不盡性，學非其學；不顧諟天命，學無本原。盡性至命，與不學不慮之良，有一毫過不及，便非『中』；與愚夫愚婦之知能，有一毫異同，便非『庸』。不離日用平常，惟依本分而行；本分之內，不少愧歉，本分之外，不加毫末，此之謂『中庸』。

自堯舜以『執中』授受，人遂認爲聖賢絕詣，非常人所可幾；却不知常人一念妥貼處與堯舜同，即此便是『中』，能常常保此一念而不失，即此便是『允執厥中』。人心上過不去，即堯舜心上過不去者，然則『中』豈外於日用平常乎？惟其不外日用平常，方是『天下達道』。

王夫之《張子正蒙注》卷四《中正篇》　○知德以大中爲期，可謂知至矣。

大中者，陰陽合德，屈伸合機，萬物萬理之大本也。知之而必至於是以爲止，知乃至其極也。

擇中庸而固執之，乃至之之漸也。

中庸，中之用也。擇者，擇道心於人心之中，而不以見聞之人爲雜天理之自然也。固執，動靜恆依而不失也。擇之精，執之固，熟則至矣。

阮元《揅經室續二集》卷一《中庸說》　《中庸》爲子思所作。自『天命之謂性』，至『父母其順矣乎』，似《中庸篇》之大義已止於此。自『鬼神之爲德』已下，似別成一篇，與《中庸》無涉。此乃子思專言祖德配天，俟百世之聖人，雖孔子生前不得位，不敢損益三王，制作禮樂，而至誠爲學治天下之道，能使百世天下人皆齊明盛服承祭孔子，凡有血氣者莫不尊親孔子之神，洋洋乎與堯、舜、文、武之配天相同。此子思之微詞也。此應別有篇名。但子思明哲保身，不敢明著篇名，而接存於《中庸篇》之後，以授於傳經之弟子門人耳。康成鄭氏注『祖述堯舜』四句，以爲《孝經》、《春秋》二經之事，淺人詫之，不知此必子思微詞，傳禮之門人述之，鄭氏尚得之於古禮說耳。孟子曰：『《春秋》，天子之事也。』此說當傳之子思。《漢志中庸說》當與鄭說同。

君子小人

顧炎武《日知録》卷六《君子而時中》　《記》曰：『禮時爲大，順次之，體次之，宜次之，稱次之。』堯授舜，舜授禹，湯放桀，武王伐紂，時也。天地之祭，宗廟之事，父子之道，君臣之義，倫也。社稷山川之事，鬼神之祭，體也。喪祭之用，賓客之交，義也。羔豚而祭，百官皆足；太牢而祭，不必有餘，此之謂稱也。古之聖人，內之爲尊，外之爲樂，少之爲貴，多之爲美，是故先王之制禮也，不可多也，不可寡也，惟其稱也，此所謂『君子而時中』者也。故《易》曰：『二簋應有時，損剛益柔有時。』〔原注〕舜之大孝，文王之無憂，武王、周公之達孝，皆所謂時中也。

李顒《二曲集》卷四二《孟子下》　『從其大體爲大人，從其小體爲小人』。吾儕試捫心自想，居恆果何所從？從大體耶？從小體耶？若中心不能自主，動輒惟小體是從，耳之所聞、目之所見、口之所言、鼻之所嗅，心即隨之，而不思自檢，從欲惟危，自墮於小人之歸而不自知。然則必何如而後可免於小人之歸？曰：在乎審所從而已。誠時省時慎，惟大體是從，耳不

妄聽、目不妄視、口不妄言、鼻不妄嗅，自奮自振，自作主宰，以神君形，以大統小，役耳目口鼻，而不爲耳目口鼻所役，何引何奪之有？

『先立乎其大者，則其小者不能奪』，此孟子喫緊爲人示以敦大原、立大本處。象山先生平日自勵勵人，得力全在於此，此學問眞血脈也。當時有譏先生者曰：『除了「先立乎其大」，再無本領。』先生笑應曰：『誠然。』

時時喚醒此心，務要虛明寂定，湛然瑩然，內不著一物，外不隨物轉，方是敦大原、立大本。『先立乎其大者』，能先立乎其大學問，方有血脈，方是大本領。若舍本趨末，靠耳目外索，支離葛藤，惟訓詁是躭，學無所本，便是無本領。卽自謂學尙實踐，非托空言，然實踐而不『先立乎其大者』，則其踐爲踐迹，爲義襲，譬諸土木被文繡，血脈安在？

孟子以『修天爵，要人爵』爲『惑之甚』，今則並修天爵以要人爵者，亦不可多得，愈趨愈下，言之愈令人太息。

『修天爵，以要人爵』，有爲而爲，固君子之所深恥；然中人以下，果肯有爲而爲仁義忠信，樂善不倦，則立身猶略有本末。既得人爵，必瞻前慮後，略顧名義，不至十分決裂，猶勝於起初便不修天爵多矣。昔人所謂：『好名而勉於爲善，豈不勝於不好名而肆於爲惡乎？』然則孟子謂『亦終必亡』者何？曰：謂夫既得人爵而棄其天爵，利令智昏，變其故態，人怒鬼嗔，不亡何待？卽僥倖克終，不亡於其身，亦必傾覆於其子孫。

君子之所爲，衆人固不識也；衆人若識，則亦衆人而已，又何以爲君子乎？故吾人平日立身行己，惟求信心，循理蹈義，爲其所當爲斯已耳，衆人識與不識，非所計也。

勞、苦、饑、寒、空乏、拂亂，一切困心衡慮、徵色發聲之遇，莫非砥礪增益之助，歷觀古來學道修德之士，未有不如此而能有成者也。今夫美珠探於海底，良玉鑿自深山，凡至貴之物，俱從艱險而得，況道德爲貴中之尤貴者乎？故艱難成德，殷憂啓聖，所從來矣，有志者決不於此錯過。

黃式三《儆居集》經說二《鄉愿說》 古今之可偁中行者，有幾人哉？其爲天下用者，狂狷之有學者而已。不狂不狷，而竊中行之似，是鄉愿也。夫世有共箸之是非，不待君子詳辯之，力持之者，鄉愿方且自矜其能辯之，能持之，以沽忠信廉潔之名矣。而季世之好惡，衹與利害相衡。季世之利害，多與是非相反，鄉愿申其是非之不忤於世者，而怵然於忤世之是非，知其宜言而不言，知其宜行而不行，順人之所好所惡，冀置其身於有利而無害，豈知重於違世，輕於立志，遂爲道德中之一大賊也邪？嗚呼！其亦幸而居季世。使世之不知是非者，共以愿偁之也，亦不幸而居季世。善類旣孤，與世同濁，遂爲此不狂不狷之賊也。夫惟君子能轉移斯世，不爲世所轉移，其上爲中行，其次狂狷而厲之以學。梨洲先生曰：『詩文之鄉愿，漢筆唐詩，襲其膚廓。讀書之鄉愿，成敗是非，講實紀聞，皆有成說。道學之鄉愿，所讀者止於《四書》、《通書》、《太極圖說》、《近思錄》、《東西銘》、《語類》。推言之，凡朝廷之資格，官府之舊規，往來之情面，胥吏之成例，皆鄉愿之薪傳也。賢者苟欲有所振動，則舉世目爲怪魁矣。』耦俗全身，古今同慨。

王夫之《張子正蒙注》卷四《中正篇》 ○君子於天下，達善達不善，無物我之私。

達者，通物我於一也。君子所欲者，純乎善而無不善爾。若善則專美於己，不善則聽諸物，是拒物私我而善窮於己，不善矣。

循理者，共悅之；

己有善則悅，人有善，視之無異於己，是達善也。

不循理者，共改之。

己有過則改，人有惡，則反求自訟而化之，是達不善也。

改之者，過雖在人如在己，不忘自訟，

『萬方有罪，罪在朕躬』，非但天子爲然。橫逆不改而三自反，所以盡己而感人也。

共悅者，善雖在己，蓋取諸人而爲，必以與人焉。

己知之，待人言而行之，歸其功於人，不自有也。

善以天下，不善以天下，是謂達善達不善。

形迹化而天理流行，神化之事也。然學者克去己私以存心，則亦何遠之有哉！

孫奇逢《夏峰先生集》卷一三《語錄》 陰陽貞勝，自有天地而已然矣。陽剛而陰柔，柔似不能勝剛。然道心微，而人心危，則剛之不能制柔也明甚。天下所以治日少，而亂日多，君子而不仁，未有小人而仁者也。易之爲用，總欲化小人爲君子，其扶陽之意乎，甯獨易也。五經四書暨諸儒之旨，無非欲化小人爲君子。

又卷一四《語録》　一陰一陽之謂道，有陰陽，則不能無剛柔，有剛柔，則不能無善惡，有善惡，則不能無君子小人。然其道以陽統陰，則陰皆爲陽之用，以君子統小人，化枉爲直，則小人皆爲君子之用。故舉皋陶，而不仁者遠，舉伊尹，而不仁者遠，聖人參贊天地大功用，全在轉小人爲君子，經世宰物之人，不明於此義，不足言用世。

聖人

戴震《緒言》卷下　問：周子《通書》有云：『「聖可學乎？」曰：「可。」「有要乎？」曰：「有。」「請問焉。」曰：「一爲要。一者，無欲也。無欲則靜虛動直，靜虛則明，明則通；動直則公，公則溥。明通公溥，庶矣哉！」』此與老氏『爲道日損』，釋氏『六用不行，眞空妙智』之說，陸子靜言『人心至靈，此理至明，人皆有此心，心皆具是理』，王文成言『聖人致知之功，至誠無息，其良知之體，皦如明鏡』者，立言不殊。後儒於周子則以爲切要之旨，莫敢違議，於老、釋、陸、王則非之，何也？

曰：周子之學，得於老氏者深，而其言渾然與孔孟相比附，後儒莫能辨也。朱子以周子爲二程子所師，故信之篤，考其實固不然。程叔子撰《明道先生行狀》，言『自十五六時，聞周茂叔論道，遂厭科學之業，慨然有求道之志，未知其要，泛濫於諸家，出入於老、釋者幾十年，返求諸「六經」，然後得之』，其不得於周子明矣；且直字之曰周茂叔，其未嘗師事亦明矣；見周茂叔後，乃出入於老、釋。張橫渠亦訪諸釋、老之書累年；朱子年四十以前，猶馳心空妙，蓋雖能終覺釋、老之非，而受其蔽往往出於不覺者亦不少。周子論學聖人主於無欲，王文成論致知主於良知之體，皆以老、釋廢學之意論學，害之大者也。

養性

劉大櫆《劉大櫆集》卷一《養性》　均是人也，或則聖，或則愚。聖人之所以爲聖，愚人之所以爲愚，其皆出於天乎？曰：其所以降稟不猶者，天也；君子不以爲天也。

然則性果有善有不善邪？曰：性之原於天也，無不善也；其在於人而不善者，以生也。是故其入之不善也，非性之不善也。天下之物有美者，則必有不美者以賊之。口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，非性也，賊性之性也。是三者，天之所以與我，亦非有不善也，其岌岌乎其意之可以爲不善者任乎人，而不善者以生也。口也者，善天下之味者也。味可嗜也，吾口逐於味，而口之性以賊也。

今夫駃騠，前之以橛飾，而後之以鞭策，放而游乎五達之衢，雖有蹄齧之能不足施矣。聖人之於味與我同嗜也，聖人之於色與我同視也，聖人之於聲與我同聽也，聖人能不賊耳。盡其性、治其賊性之性，目視色，耳聽聲，口飫天下之肥甘，使其爲吾賊者，皆以爲吾用。性者主，賊性者奴也。

朱之瑜《朱舜水集》卷一七《致性爲劍持清左衛門》　不害其長，即所以碩而茂之；不抑耗其實，即所以蕃之。順其天以致其性，如斯而已矣。是故小物也，而可通於大道，養民者亦知之乎？

盡心

方以智《東西均・盡心》　天何以生燒人乎？生而累，累而死，不如不生，而必生而燒之，故憐之曰『可憐生』，請憐而燭之。

以死燒生，生本不生。當知生所以燒，燒所以生。何以有生？何以生心？其始生魄，其陽曰魂。氣生血肉而有清濁，氣息心靈而有性情。本一氣耳，緣氣生生，所以爲氣，呼之曰『心』。清浥濁中，性將情迎。生與習來，習與性成。哀彼芻狗，青黃其文，惟焱有舌，桑烘於焞。誰其破泥瓦，燒魂衣，而受用此慧炬哉？

東西聖人千百其法，不過欲人性其情而已。性其情者，不爲情所累而已。情至生死而盡，故言生死。出生死者，不爲生死所累而已；出世者，不爲世所累而已；舍身者，不爲身所累而已；心空者，不爲心所累而已。累因此身，身爲世累；世無非物，物因心生。

生死卽此心也，故燒之則能盡，盡之則能空，空之則能舍，舍之則能出，心空一切空，能出則可以入而無礙矣。以順爲逆，逆以爲順，是謂隨順。然心何以得空？故從而縛之，蒸之，煅之，淬之，此不得已用大過之薪也。本自無別，不壞世相，而大過偏勝，又焦芽灰死矣。

要以質言，但燎不爲所累之燭，則何生死可出乎？無生死，不求脫離，累亦不累，此天酒也；怖生死，求脫離，此黃磬音『預』，礦質毒性。也；不能不爲生累，而以學問化之，此枳苓也。隨生死，空生死，而貫生死，一心三諦，莫方便於此矣。在世出世，忘身以適；游心無心，明而不恃；繫而不纏，方步康莊，踐轢荆棘；唱平水調，裂石遏雲。不盡，豈知此哉？

上者解悟，其次證悟，不能，必大困而後徹；不至縣崖，又安有重甦之事哉？此雖諄謱，聽者無益。雖聽識之，所遇被轉，不能主也。深造深於自得，得槩乎肯，內犍外韄，詛盟厭緘，肯乎哉？

死心者，甚甚之燭卽也。人先不知自心，自心本無眞妄，故使之覓『眞眞』。『眞眞』者，不生滅者也。人生而不生滅者，旅生滅矣。淑、慝也，涇、渭也，不得不立之名也。『眞眞』不可得見，以知見見，謂之識神。於是教人參天地未分前，而天地未分前者泯於日用，則日午三更，無二、無斷、無別者也。上根者，隨流見得，豈不撩起便行哉？

人有心而有知，意起矣，識藏矣，傳送而分別矣，本一而岐出，其出百變，概謂之『知』。有本覺之知，有始覺之知，有眞覺之知，有妄覺之知。有曰：知見立知，卽無明本；有曰：知見無知，斯卽涅槃；有曰：知是空花，卽無輪轉；有曰：知幻卽離，不作方便；有曰：知得是事便休；有曰：不知最親切。《肇論》曰：『般若無知者，無有取相之知也。經云：「聖心無知，無所不知」，斯則知自無知矣，不待忘也。』永明曰：『心是明，以知爲體，不同妄識仗緣作意而知，又不同太虛廓斷無知。』何何氏曰：至此惟如飲水，冷暖自知而已，非言可詮，強詮之曰：心以無知之知爲體。曰『無知』者，祛妄覺也；曰『無知之知』者，祛廓斷也。『知』以天統，『良』以德泯，『致』以法隨；『致良知』固三謂之表，而兩不謂之衡也。

衆妙之門卽衆禍之門，晝好夜醜，可無分別，爲生所累，不得不循繩正晷耳！故聖人知而無知，以無知知。《齊物》曰：『知止其所不知，至矣。』問曰：『知否？』答曰：『不知。』則能知此不知者爲誰。知此爲誰，則知止其所不知矣。親見自心者，知卽無知，何染何淨？何眞何妄？又何分心與識神也乎？

若未能灼知大始而作息合莫，必未親見自心也。熇熇曰『我無知也』，妄矣；曰『我聞道也』，更妄矣。錙鍜良知者，拔芮無意者、礛礎識神者、刮摩習氣者，矻矻惟有老洫，烏能從心而縱橫自在耶？曠達自然者，則知其難知而任之，便計哉！以爲便計，隔別故遠。知猶無知，不作聖解。其尊知而火馳者，矜其一察，以縱橫自遁，則反不如浸死水者爲無害天下矣。

嗟乎！人心幽而烈，讒而充，詷而譎，窖而縵，駢而鶩，俄頃而騰九霄、極九野，上下千年，其旋無休。寤，緣其所見而薰以爲奧；寐，衍其所狎而魂傳其所不習。陰賊樂鬬，汗漫善驚，厭常而喜新，循之又懈。曬於所便，所至成所。不投不入，投之卽黏；不激不出，一出卽橫。直告之則不信，詳屬之則反疲。日日造成生死，不特不忘待盡爲可悲也。其陽化，其陰不化，悲何及乎？

是故單提之家，奇語、玄語、冷語、毒語、顚倒語，棓之、喝之、刺之、忤之、疑之、悞之，不迷不悟，不悞不迷，絕乎蹊徑，出其意表；短其所長，犯其所怪，奪其所恃而穽之以必不及，釣以所親而頓之於所不能禁。拌入阻隘而伏起，引上高峯而推之。孤者使平，平者使孤。縣度燒棧，線不通風。遮塞以使之窮，剽忽以試其不及措。或狥其所偏而折，或聽其自窮而歸。或已入也而未堅，則故挫之以深其括；或已合也而未化，則故罪之以徵其轉。吹毛塗毒，石激電拂，皆燒人盡心之法也。

佛心，佛也；佛法，魔也。魔者，佛之先鋒也；及乎無魔，並無佛矣。本無實法，非可執一法也。後世相傳，執其玄祕，以爲市肆，安得不歎私心橫行，尊知火馳之弊哉？

聖人『無言』、『雅言』、『無隱』之燈蚤已照此，知人心之絕非道心也，而道心在其中，舍危無微，惟精乃一，故表道心以用人心，使人信而執之，久而忘其執，然後知無不在執卽不執之安樂場也；其餘，已甚語也。賤拚古今以自蕩其襟者，敵人心之捷方耳。

聖人燭乎無中，邊之厥中，而嘗立乎適可之中道，能使人心自盡，而不居其烈；使人人心行其光，而可以束縕。莫闡茸於毫，而使之自煽於其身；莫委瑣於物，而使之供爨於禮樂。鼎濟匋埴，各安生理，以化釜鬵之累。主其大體，容諸爝火絪燭，以新萬世樵採之心，此天地之所以大也。

不塞不窕，入郤穴而不偪，行遠疾速而不可託訊，往來惛憊而不可爲固塞，暴至殺傷而不億忌，功被天下而不私置。托地而游宇，友風而子雨，請歸之雲。

其物儵儵，爲萬世文，名號不美，與暴爲隣。功立而身廢，事成而家敗。棄其耆老，收其後世。屢化而不壽，前亂而後治。三伏三起，事乃大已，是之謂蠶。

始生巨，成功小。長其尾，銳其剽。一往一來，結尾以爲事。反覆甚極，尾遭事已。簪以爲父，管以爲母。無知無巧，不盜不竊。時用則行，不用則已，是之謂箴。

何何氏曰：荀況何取乎三者而賦之乎？雲也者，起而無碕者也；蠶也者，舍身利世者也；箴也者，引而不享其成者也。鋒則必棄，用則必喪，緣則無端。不以棄而不鋒，不以喪而不用，不以無端而不緣。知後不知先者，畏棄也；知詘不知信者，畏喪也；知齊不知畸者，畏無端也，非能盡變化者也。

盡心者雅似而知知，則盡之盡矣。始乎引，中乎變，究乎隨，有而不居。引善入矣，變善舍矣，隨則無不可矣。無不可者，本無可也。盡誘其入，入誘其舍，舍盡則出，出則隨，隨則雲，雲則天，天以人盡。

誘之巧者，詘。詘者，箴工刺繡，不見其紩者也。誘之拙者，固。固者，以錐爲箴，猛不惜漏者也。盡之盡者，無巧無拙，乃拙乃巧。孰爛之甚，斯無之矣。無之無者，還其應有。有之矣，應之也者，若不得已而有也。若不得已而有，若得已而無，應而不宿者也。不宿者鑑，鑑曰平公，其神曰常無有，而無有一無有。夫所謂『無有』者，非不有也，不固有者也，當其有，有無之用。睪睪而涫涫，勿勿而亶亶，盡之矣而若未盡，知之矣而若未知，故能以不存存，以不養養，不二若二，俟若不俟。若之云者，本相即也。世有知者，樂其緡緡，厭其納納，彼烏知其不可厭乎？

游與之輻，遺遺其徹。不先不後，時乎先後；不次不第，時乎次第。無聲無臭，有倫有脊。緣督知養，以知養其不知，謂之養生。以死養之，死其心，所以生其心之主也。生即無生，無生長生。生生於不生，死死於不死。惟送死可以當大事。人能送生，乃以送死。日舍一日，舍以爲送，送以爲養，盡則知送。朝迭迭，夕逃逃，朝不能送夕而夕可乎？觀我生，觀其生，即以觀天下之生。我雖欲不舍，日已見舍，何如先舍之而目送之之爲豫乎？觀我非我，觀非我之我其我，盡變化其我，盡變化其生矣。

水可析可合，精無人也；火因膏因薪，神無我也。艮背無我，行庭無人。時行者止，時止者行。忘身於謙，敦可以動。必有事者，行無事也；化者，無事而有事也；且者，初有事而若無事也。

盡有專門。盡何專門？門不一門，能入爲門，能出爲門；不出不入，無門一門。與賈且者，久而善賈；與道且者，漸而頓開。幾何直盡，姑與之且。銳身者少之，逡逡者引之。發然受線，且惟患其不且。稚子入楚則楚些，入吳則吳趨，夷由不得與之爭，能易始引也。久與之處，則所假者應有而有矣。

優之應有也，倏且君臣矣，倏且父子矣，倏且仇讐矣。處其地不怪其怪，故能人怪其不怪。人之於世，尊其一倏且而已矣。參軍、蒼鶻，末泥、孤裝，時且乎尊者也。且乎尊者，即其常倏者也。常倏者，常無有者也。尊之所假，還其應有，足以使觀者噓唏烏唈而悇憚癢心，況眞見乎常無有以還其應有，應而不宿者乎？

假以爲物而相與物之，假以爲人而相與人之，假以爲心而相與心之，假以爲人即我而相與即之、或之，使莫之爲。疑之所假，不假何入？假之者誰？入則何假？不知其所來，不知其所去，寐假也；知其來，知所去，寤假也；盡其所以來而不知所來，盡其所以去而不知所去，天假也。果假乎哉？無假乎哉？有即假矣，無即無假矣。盡至此，莫無假於假，莫假於無假矣。

三軍得意，則下亡鹵；窮谿之獸，不避兕虎；進退不得，迺入其入。知無所逃於常與應，湯火何加焉？冰化霧散，適此風日；割水吹光，任其過矣。

有者無端，無者有端。烏乎知之？醅之酵也知之。覆爛自破，破中自萌，其始也，水土溼之，溼而蒸之。雪葬陽而爲雷。雷之奮也，蟄無不驚，物與无妄而日新其畜矣。

外疑徵內，內有公符；內疑徵外，外有公符。合公並平，符符應幾。幾無內外而有內外，符其內外，徵無內外。鏤空三影，而火焚其符，則省力耳。偏外徵者蕩，偏內徵者芒。狗芒亦蕩，狗蕩亦芒。兩狗既免，兩徵亦免。徵徵可免，固徵不免。蕩與芒窮，窮亦自免。必不可免，求免何爲？不得不言求免，是故貴合，是故貴分而合，是故貴無。如其無也，則無不分、無不合矣。

無也者，化也。埜之與埜，畛之與畛，概之蒼然，歷之稜然。何爲以稜然

而嗤蒼然？何爲以蒼然而嗤棱然？道猶春也，藝猶華也。地爲天車，月者日之鬼，死爲生影。棼無不一，盡人見天。既已見矣，化其所見，無無不有，有無不無。無適而非化，無適而非天，則隨有而已，隨假而已，又何天乎？人乎？符乎？徵乎？

委委然，顒顒然，愉愉然，瞛瞛然，豆豆然，《靈樞》謂之平人，故曰：始乎引，中乎變，究乎隨，有而不居，不居是其居；惟變所適，是其不變；不可爲典要，是其要也。

『盡』即古『盡』字，從『聿』從『火』，從『皿』。今加『人』爲『儘』，而『盡』爲去聲。其實『盡心』之聲義用心之至矣，有知而無知之義焉，有成人究竟之義焉，有勇猛到頭之義焉，有薪盡火傳之義焉。愚以『盡變化』三字明《荀子》之針、蠶、雲，明孟子之『盡心』九句即孔子之『志知從』六句，亦可了然矣。

『變』字從『䜌』從『攴』，以莫亂於絲、莫亂於言，故使人戀；『攴』所以治之。

『化』古作『𠤎』，從倒『人』，人終必化；後加『人』於傍作『化』，則生死之道盡此。便就字義，亦足會心。

王夫之《讀四書大全説》卷一〇《盡心上篇》 《集註》謂心者『人之神明』，四字極斬截；新安益之曰『神明之舍』，則抑全不識心矣。想來新安病根在錯看《太極圖》上面一圈，將作輪郭看。先儒畫《太極圖》時，也只得如此畫，如人畫日，也須只在四圍描一輪郭。究竟日體中邊一樣赫赫地，何嘗有輪郭也！

《太極圖》中間空白處，與四圍一墨線處何異。不成是一匡殼子，如圍竹作箍，中間箍著他物在內！今試反求之於此心，那裏是他輪郭處，不成三焦空處盛此肉心，裏面孔子作包含事理地位耶？一身若虛若實，腑臟血肉，筋骨皮膚，神明何所不行，何所不在，只此身便是神明之舍，而豈心之謂與？

新安意，以心既是神明，則不當復能具夫衆理；唯其虛而爲舍，故可具理。此與老子『當其無，有車、器之用』一種億測無實之説同。夫神明者，豈實爲一物，堅凝窒塞而不容理之得入者哉！以心與理相擬而言，則理又爲實，心又爲虛，故雖有體而自能涵理也。者個將作一物比擬不得。故不可與不知者言，須反求始得。

天理人欲

鍾錢《顏習齋先生言行録》卷上《理欲第二》 先生曰：『理欲』之界若一毫不清，則『明德』一義先失；『刑於』之際若妻子未化，則『親民』一義先失，又何以『止於至善』乎！努力做去，定要在此處求『自謙』，乃是學者。

『天行健』，乾乾不息，天之誠也；人能長思敦其敬而無怠惰之念，則幾於誠，而同乎天矣。

爲人子者，不可因親之怒即不近前，必愈加言笑，致親之悅然後已。若曾子之耘瓜，薛包之灑掃不廢晨夕，豈人所不能哉？

人若外面多一番發露，裏面便少一番著實，見人如不識字人方好。

凡讀書即如古人面命，何書不當以敬對之！若不衣冠端坐看書，即是侮慢古人，須深戒之。

善惡要知，更要斷，知一善則斷然爲之，知一惡則斷然去之，庶乎善日積而惡日遠也。

惡人之心無過，常人之心知過，賢人之心改過，聖人之心寡過；寡過故無過，改過故不貳過，僅知過故終有其過，常無過故怙終而不改其過。

世俗非類相從，止知斥辱女子之失身，不知律以守身之道，男子之失身，更宜斥辱也。

學必求益。凡舉步，覺無益就莫行；凡啓口，覺無益就莫言；凡起念，覺無益就莫思。

怠惰之容不設於身，淫肆之言不出於口，放僻之念不生於心，君子人與？君子人也。

友人陳印尼苦爲命困。先生曰：『「知命樂天」四字相連，知之則樂之矣。』曰：『非不知之，殊覺憂苦。』先生曰：『是知不真耳。君子之事天，如孝子之事親，愛之喜而不忘，惡之勞而不怨，豈有孝子真知親心而猶怨者乎？豈有君子真知天命而猶不樂者乎？』

陽剛陰柔而天下定，陽下陰上而天下和；反而求之，家也，身也，心也，無不同也。今夫心天理，陽念也，常令剛；人欲，陰念也，常令柔，吾心有不

定乎！天理雖爲主，而常合乎人情，陽下也；人欲雖無能絕，而常循乎天理，陰上也，吾心有不和乎！至於父兄惟其剛，子弟惟其柔，而又剛柔相得焉，其家無不定且和者矣。

讀書無他道，只須在『行』字著力。如讀『學而時習』便要勉力時習，讀『其爲人孝弟』便要勉力孝弟，如此而已。錢嘗教弟子曰：『凡書不可徒讀，必一一在自己身心上體認。如書言善，必審自己有是善否？必求有是善乃已；書言不善，必審自己有是不善否，必求無是不善乃已。果能如此，不惟學問進益，且不患不到聖賢地位也。』

或問：『禍福皆命中造定，信乎？』先生曰：『不然。地中生苗或可五斗，或可一石，是猶人生之命也，從而糞壤培之，雨露潤之，五斗者亦可一石；若不惟無所培潤，又從而蟊賊之，摧折牧放之，一石者幸而五斗，甚則一粒莫獲矣。生命亦何定之有！夫所謂命一定者，不惡不善之中人，順氣數而終身者耳；大善大惡固非命可囿也，在乎人耳。』或大悅。

恩祖母老而重聽，先生大不懌曰：『人子不早自盡，至此雖欲柔聲下氣，尚可得乎？若不及時勉力，他日悔恨，更有不可勝言者矣！』

人之治家，家衆若多，必使之各舉其職，則人愈多家長愈樂；否則多一人，即多一累矣。

一日心中不樂，忽慨然曰：『心不虛則不樂，所謂「心體上不可加一物」也。雖然，玩物而樂，離物則不樂，固非能樂者也，無物而樂，有物則不樂，亦非能樂者也。顏子簞瓢陋巷樂，不簞瓢陋巷亦樂，是何如樂，正宜理會。』

學莫先於敬身，樂莫大於孝親。願言思之，前惟古人，近惟孫子。高陽人。自識有云：『無親非富，有母非貧。嗚乎大樂，孰如事親！』

學者與聖賢不同。聖人忘其爲聖，賢人不敢恃其爲賢。學者要常見我爲正人君子，不然，恐隨流逐污而不自覺矣。

學者自欺之患，莫大於以能言者爲已得。錢亦謂：『口頭說出，筆下寫出，不如身上做出，乃是不自欺，乃爲實有得。』

人心中具有仁義，位育，但得活理養之，則學成具全體大用，否則血肉腐朽而已矣。如鷄卵中具有羽肉冠距，但得煖氣養之，則化成而飛鳴走食，否則青黃死水而已矣。

吾用力農事，不遑食寢，邪妄之念，亦自不起。若用十分心力，時時往天理上做，則人欲何自生哉？信乎『力行近乎仁』也。

彭好古問實學。曰：『學者學爲人子，學爲人弟，學爲人臣也。』又問，曰：『學自六藝爲要。』好古曰：『算何與於學？』曰：『噫！小子未之思也。人而不能數，事父兄而無以承命，事君長而無以盡職，天不知其度也，地不知其量也，事物不知其分合也。試觀公西子之禮樂，冉子之藝能，當知夫子之所以教，與三千人之所以學矣。但七十子或備，或精耳。』

幼者拜長者，向上可也，勿與長者推遜，嫌序齒也。

學貴遠其志而短其節；志遠則不息，節短則易竟而樂。

人子事親，但致親怒便是過，並不問有過與否；若懷嗔意者，是不自見其過，非孝也。

開聰明，長才見，固資讀書；若化質養性，必在行上得之。不然，雖讀書萬卷，所知似幾於賢聖，其性情氣量仍毫無異於鄉人也。

洪亮吉《卷施閣文甲集》卷一《意言二十篇・形質篇》 今之人嗜欲益開，形質益脆，知巧益出，性情益漓。何以言嗜欲益開也？古之時，膳用六牲，珍用八物，至矣。今則析燕之窠以爲餐，刳魚之翅以作食，蜂黃之醬，來自南中，熊白之羹，調於北地，非六牲八物之所可比也。古之時，冬則飲湯，夏則飲水，足矣。今茶荈則新安、武林，高下百團，備涼燠之用；菸草則香山、浦城，閩粵二種，鬥水火之奇，非飲湯飲水之可比也。古之時，中人之家，冬則羊裘，夏則麻葛，足矣。今則吉貝之暖，十倍於麻也；紗縠之輕，十倍於葛也。至於裘則異種百出，種文羊於田，搜海馬於水，不特古人所不及見，亦古人所不及聞矣。何以言形質日脆也？古者疾醫所掌，春時有痟首疾，夏時有痒疥疾，秋時有瘧寒疾，冬時有嗽上氣疾，四時皆有癘疾之類，止矣。今則小兒增痧豆之科，中年添肝肺之疾，衰老加沈痼之疴，此即吳普、仲景不能定其方，岐伯、榆柎不能知其症者也。何以言知巧益出也？今之時，天文地理之學以迄百工技藝之巧，皆遠勝昔時。吳越之綾錦出手而已若化工，西洋之鐘表自鳴而不差絲黍，手談則枯棊三百，捷過於秋儲；心計則白撰千萬，算微於桑僅。運斤者咸者倕之一指，角技者罔非遲之八投是也。何以言性情日漓也？古之時，飲羊飾脯，以爲僞矣。今則粉石屑爲鹹，削木柿作米。鴨由絮假，調五味而出售；靴以紙充，雜六街而出市，有人意計所必不及者矣。然則其形質益脆者，非嗜欲益開之故乎？其性情益漓者，非

知巧益出所致乎？

王夫之《張子正蒙注・誠明篇》 ○「在帝左右」，察天理而左右也。

無不在之謂察。左右者，與時偕行而無所執也。

天理者，時義而已。

理者，天所昭著之秩序也。時以通乎變化，義以貞其大常，風雨露雷無一成之期，而寒暑生殺終於大信。君子之行藏刑賞，因時變通而協於大中，左宜右有，皆理也，所以在帝左右也。

君子教人，舉天理以示之而已；其行己也，述天理而時措之也。

小慧所測，記問所得，不恃以爲學誨，所明者一以其誠而已。誠者，天理之實然，無人爲之僞也。

誠意

王夫之《張子正蒙注・誠明篇》 前篇統人物而言，原天所降之命也；此篇專就人而發，性之蘊於人所受而切言之也。《中庸》曰：『天命之謂性』，爲人言而物在其中，則謂統人物而言之可也。又曰：『率性之謂道』，則專乎人而不兼乎物矣。物不可謂無性，而不可謂有道，道者人物之辨，所謂人之所以異於禽獸也。故孟子曰：『人無有不善』，專乎人而言之，善而後謂之道；汎言性，則犬之性，牛之性，其不相類久矣。盡物之性者，盡物之理而已。虎狼噬人以飼其子，而謂盡父子之道，亦率虎狼之性爲得其道而可哉？禽獸，無道者也；草木，無性者也；唯命，則天無心無擇之良能，因材而篤，物得與人而共者也。張子推本神化，統動植於人而謂萬物之一源，切指人性，而謂盡性者不以天能爲能，同歸殊塗，兩盡其義，乃此篇之要旨。其視程子以率性之道爲人物之偕焉者，得失自曉然易見；而抉性之藏，該之以誠明，爲良知之實。則近世竊釋氏之瀋，以無善無惡爲良知者，其妄亦不待辨而自闢。學者欲知性以存養，所宜服膺也。

誠明所知，乃天德良知，

仁義，天德也。性中固有之而自知之無不善之謂良。

非聞見小知而已。

行所不逮，身所不體，心所不喻，偶然聞一師之言，見一物之機，遂自以爲妙悟，小知之所以賊道。

○天人異用，不足以言誠；

理，天也；意欲，人也。理不行於意欲之中，意欲有時而踰乎理，天人異用也。

天人異知，不足以盡明。

因理而體其所以然，知以天也；事物至而以所聞所見者證之，知以人也。通學識之知於德性之所喻而體用一源，則其明自誠而明也。

所謂誠明者，性與天道，不見乎小大之別也。

通事物之理、聞見之知與所性合符，達所性之德與天合德，則物無小大，一性中皆備之理。性雖在人而小，道雖在天而大，以人知天，體天於人，則天在我而無小大之別矣。

○義命合一，存乎理；

義之所在即安之爲命，唯貞其常理而已。

仁智合一，存乎聖；

天德本合，徇其迹者或相妨也。聖人與時偕行，至仁非柔，大智非察，兼體仁智而無仁智之名。如舜好問好察，智也，隱惡揚善，仁也，合於一矣。

動靜合一，存乎神；

靜動異而神之不息者無閒。聖能存神，則動而不離乎靜之存，靜而皆備其動之理，敦誠不息，則化不可測。

陰陽合一，存乎道；

太和所謂道，陰陽具而無倚也。

性與天道合一，存乎誠。

誠者，神之實體，氣之實用，在天爲道命，於人爲性，知其合之謂明，體其合之謂誠。

○天所以長久不已之道，乃所謂誠。

氣化有序而亙古不息，惟其實有此理也。

仁人孝子所以事天成身，不過不已於仁孝而已。

實知之，實行之，終身之慕，終食之無違，信之篤也。

故君子誠之爲貴。

有不誠，則乍勇於爲而必息矣；至誠則自不容已。而欲致其誠者，惟在於操存勿使閒斷，己百己千，勉强之熟而自無不誠矣。此章直指立誠之功，特爲深切著明，尤學者之所宜加勉。

○誠有是物，則有終有始，

天道然也。生之必成之，四時序而百物成。

僞實不有，何終始之有！故曰「不誠無物」。

人爲之僞，意起而爲之，意盡而止，其始無本，其終必忒。物，謂事也；事不成之謂無物。

○「自明誠」，由窮理而盡性也；「自誠明」，由盡性而窮理也。

存養以盡性，學思以窮理。

又 ○不誠不莊，可謂之盡性窮理乎？

釋氏以天理爲幻妄，則不誠；莊生以逍遙爲天遊，則不莊；皆自謂窮理盡性，所以賊道。

性之德也未嘗僞且慢；故知不免乎僞慢者，未嘗知其性也。

性受於天理之實然，何僞之有！雖居靜而函萬化以不息，何慢之有！若王介甫之雜機巧，蘇子瞻之好驕樂，皆自言知性，所知者釋氏、莊生之所謂性也，恍惚無實而徜徉自廢之浮氣也。居處恭，執事敬，與人忠，乃以體性之誠；心恆存而性顯，則不待推求而知之眞矣。

○勉而後誠莊，非性也。

勉强則志困而氣疲，求其性焉安焉，未能也。

不勉而誠莊，所謂「不言而信、不怒而威」者與！

勉者存其迹，不勉者存其神；存神之至，與天地同其信威。《中庸》言勉强則成功一，而張子以勉爲非性，似過高而不切於學者。乃釋此篇之旨，先言和樂而後言誠莊，則學者適道之始，必以和樂之情存誠而莊莅，然後其爲誠莊也可繼，馴而致之，聖人之至善合天，不越乎此。蓋《中庸》所言勉强者，學、問、思、辨、篤行之功，固不容已於勉强；而誠莊乃靜存之事，勉强則居之不安而涉於人爲之偏。且勉强之功，亦非和樂則終不能勉；養蒙之道，通於聖功，苟非其本心之樂爲，强之而不能以終日。故學者在先定其情，而教者導之以順。古人爲教，先以《勺》、《象》，其此意歟！

○生直理順，則吉凶莫非正也。

義不當死，則愼以全身，義不可生，則決於致命，直也。氣常伸而理不可屈，天所命人之正者此也。

不直其生者，非幸福於回，則免難於苟也。

處安平而枉以幸福，必臨難而苟於求免。憑氣數之偶然，幸而得福者有矣；以正言之，刑戮之民爾。

○「屈伸相感而利生」，感以誠也；

屈則必伸，伸則必屈，善其屈以裕其伸，節其伸所以安其屈，天地不息之誠，太和不偏之妙也。人能以屈感伸，斂華就實，而德自著；以伸感屈，善其得者善其喪，皆體天地自然之實理，修身俟命而富貴不淫，貧賤不屈，夭壽不貳，用無不利矣。

「情僞相感而利害生」，雜之僞也。

情，實也。事之所有爲情，理之所無爲僞。事可爲而卽爲，而不恤其非理之實，以事起事，以名邀名，以利計利，則雖事或實然，而雜之以妄，幸而得利，害亦伏焉。

至誠則順理而利；僞則不循理而害。順性命之理，則所謂吉凶莫非正也；逆理則凶，爲自取其險幸也。

誠者，吾性之所必盡，天命之大常也。順之則雖凶而爲必受之命，逆則雖幸而得吉，險道也，險則未有不危者。故比干死而不與惡來同其誅，曹丕、司馬昭雖竊大位而禍延於世，不可以屈伸之數，幸事之或有而不恤理之本無也。○此章釋《易傳》之旨而決之於義利之分，爲天道物理之恆，人禽存去之防，其言深切。學者近取而驗吾心應感之端，決之於幾微，善惡得失，判爲兩途，當無所疑矣。

○「莫非命也，順受其正。」順性命之理，則得性命之正；滅理窮欲，人爲之招也。

性命之理本無不正，順之，則當其伸而自天佑之，當其屈而不媿於天。若滅理窮欲以徼幸者，非其性之本然，命之當受，爲利害之感所搖惑而致爾。

黃式三《儆居集》經說二《誠明說》

《禮・中庸》重言誠，而載孔子之言曰：『誠者，不勉而中，不思而得從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。』則聖賢之誠有二矣。子思子復申之曰：『自誠明，謂之性。自明誠，謂之教。』則性者如堯舜性之之道，卽所謂誠者，天之道也。教則所謂誠

之者，人之道也。朱子注判天人，分聖賢，固據經以立說矣。雖然，《中庸》既言『天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教』，此復以誠明申言性教，抑亦見學者之功，當誠明交進，合性教爲一矣，必欲判性教爲二邪？夫聖人之道，自誠明者爲多，而孔子自言好古敏求，又言多聞而擇，多見而識，則古今事變之極，制度之緐，孔聖必學之以驗其實，使此心全體洞然，而可以自慊，是聖人之自明誠也。賢人之學，自明誠者爲多，而此性本善，惻隱羞惡，辭讓是非之端，感發於不容已者，皆靜觀而自得，則亦有不教而明者焉，是賢人之自誠明也。且以凡人言之，凍餒不肯爲穿窬，憤激不敢爲忤逆，彼猶有性之所自明者，而謂賢者無之乎？士君子仰法聖賢，知己之性有自誠明者，天生之物，則不容汩沒於幽獨之中，此存心養性所以事天也。而復知己之誠有必自教而入者，禮義之是非相似，必博攷而詳辯之。夫亦以天下之失禮義者，非必夙具邪心也，非必臨事之頃，出以有意之私也，非禮之禮，非義之義，心苟不明，而誠由此虧也。自明而誠教之，爲益大矣。夫朱子教人自明誠，而以朱子爲支離者，專闡自誠明之道，曷若誠明交進，性教合一之爲無弊也哉？

又《誠說》 子思子因誠身必先明善，申之曰『自明誠』，而《中庸》大旨，則教人以誠而已矣。戒愼恐懼，須臾不離，君子所以偁時中者，思誠也。小人未必欲反中庸，而卒反之，不思誠也。今二章宜合爲一。帝舜之用中，誠者也。顏子擇善固執，思誠者也。子路問強，告以不變，塞塞實也，卽誠也。依乎《中庸》，遯世不悔，無道不變之誠也。夫婦雖愚不肖，及思誠之至，得聖人之所不知不能，聖人之誠及於鳶飛魚躍，補天地之所憾，誠無閒於大小也。庸言庸德之慥慥，誠也。素位者之正己無怨，誠也。以一家言，由妻子之無睽心，好合解，今誤。致兄弟之樂且久，而父母遂順，此誠之自邇而遠，自卑而高，見於人事也。而誠之大者，幽足以達鬼神，帝舜、文王、武王、周公，天神格，宗廟饗，統之以誠。鬼神之盛，人視之不見，安敢不見而遺之？人聽之不聞，安敢不聞而遺之？人以心體物，知其不可遺，則不可度，不可射，誠自不可已。故曰：夫微之顯，誠之不可揜。揜，止也，已也。體物屬人誠屬人四章皆貫。『哀公問政』數章之言誠，不待贅。『大哉聖人』數章，君子誠於崇禮，天子誠於作禮樂，作禮樂與致中和遙應。禮以制中，樂以敦和，誠義已憭。祖述憲章，特言仲尼與首章遙應，一則曰惟天下至聖，再則曰惟天下至誠，見孔子惟至誠知至聖，故結之曰『苟不固聰明，聖智達天德者，其孰能知之？』今三章宜合爲一。末章引《詩》言化民之誠，聲色之大，非誠也。德輶如毛，毛旄通，輕疾如旄，亦聲色之類，非誠也。《詩》曰：『上天之載，無聲無臭。』言文王孚萬邦，誠如天也。詳見《論語》後案，衛靈篇。解《中庸》者，當知不見而章，不動而變，皆誠之所格。而或以戒愼恐懼爲佛法之常惺惺，或以無聲無臭歸之寂滅，皆諱言思者也。式三謂：《孟子》改《中庸》誠之爲思誠士，蓋有思誠而未誠者矣，安見不思而誠之哉？誠者不思而得，謂有時不思而誠，無閒斷也。思誠者，有所閒斷，思以續之者也。如謂誠者不思，失子思子之意。如教誠之者不思，又豈孟子之意？俞理初曰：『皇甫持正，偁韓文抉經之心，執聖之權，跋邪觝異，以扶孔氏。薇香此等作，可以當之。』

修身

黃式三《儆居集》經說二《蕩說》 聖人之教，曰：『古之學者爲己，今之學者爲人。』曷謂爲人？講論經籍，無益於己，徒餉人也。又曰：『古之狂也肆，今之狂也蕩。』曷謂肆？行不逮言，志高言大也。曷謂蕩？幽遠其言，無所歸宿也。肆之弊己近於爲人，蕩則恣爲微眇深刻之言，往復辯難，而無益於聖經，不可以言學。其說足以眩人，而不足以勸懲人，亦不可言學之爲人。故學之上者，由成己以成物，其次肆與爲人，其下者不學而蕩。揚子雲曰：『學行之上也，言之次也，教人又其次也，咸無焉。爲衆人言而蕩，不如衆人之無言。』荀子曰：『口能言之，身能行之，國寶也。口不能言，身能行之，國器也。口能言之，身不能行，國用也。口言善，身行惡，國妖也。治國者，敬其寶，愛其器，任其用，除其妖。』言而蕩，言之有害而無用，妖卽在於言，妖言必誅，在《周官》曰『造言之刑』。

又《上達說》 《論語》曰：『下學而上達。』程、朱二子以爲上達之妙，難以言語形容，人不知而天獨知之。豈聖人自贊其道之高深幽遠，果如斯歟？而後世明心見性之儒，自信既堅，自任亦勇，各以己所頓悟者，言上達之旨，超凡入聖，欲以簡捷得之。其所謂達，達其所達，非聖人之所謂達矣。合而論之，二家之說皆非也。《論語》自公伯寮之愬至荷蕢之果，連章駢敘，皆記道之不行。莫知之歎，不怨不尤之答，謂世不用而無怨尤也。世既不

用，而刪《詩》、《書》，訂《禮》、《樂》，贊《易》，修《春秋》，惓惓斯道之心，上通於天，而天自知之，故曰：『下學上達，知我其天。』此其意，如《史記・世家》、《漢書・儒林傳》、《說苑・至公篇》，皆可援證。聖門傳受之師說如此。蓋士不用世，當以治經爲天職矣。不然，申程、朱二子之說，不能不推之玄眇，而玄眇者，頓悟所由起也。孔子之自敘所學也，自立、不惑充之，至於百順心從。孟子之論品也，自可欲之謂善充之，至於聖神聖學之入，必積之於悠久矣，無所謂頓悟也。顯徵於所知所行矣，無所謂玄眇也。近儒各言上達，其甚謬者，以墮黜聰明，直求心體，爲下學之功。以一念萬年，爲上達之妙。離經必至叛道，而猶嘵嘵然自謂得聖學之正傳也，豈不謬哉？

王夫之《船山經義》『毋意』 聖人無孤行之意，誠之至也。

夫意從心而誠，則可名爲心，不可名爲意。無意也，無心也乎哉！

且意與心之不辨也，愚者以意爲心，則終身唯役於意；妄者以心爲意，則亟欲自絕其心。心忘而志不持，乃以謂聖人之心如鑑空衡平以受物之至。心不適主，而意乃持權。

且夫鑑，無定者也。妍至而妍，媸至而媸。一日之間，妍媸百至，而鑑有百狀。此意之隨物以遷者也。衡，無恆者也。移之而重，移之而輕。一日之間，重輕屢易，而衡亦屢遷。此意之因動而流者也。唯其無心，是以有意。唯意不從心而誠，是以無心。

若夫聖人之毋意，則誠之至也，從心之不踰矩也，一以貫之而無朋從之思也。合天下之名物象數，皆察其所以生，體其所以成，通其所以變。故有時遇其大順，而無與相歆動之意；有時遇其至逆，而無與相牴牾之意。當物之未至，極化幾之不可測，而貞明者恆備其條理，何待其猝至吾前而爲之警覺乎？誠斯豫也。舉吾情之喜怒哀樂，皆裕其必發，皆達其必行，皆節其必止。故有時生之不吝，而不因於怵然乍惻之意；有時殺之不疑，而不因於憤然勃興之意。當精之未起，持至理於不可易，而貞勝者不亂於感通，則何有偶然而興以作其欣戚乎？矩有常也。

唯神也，故幾。天下之無心而但有意者，皆不神而欲幾者也。幾，不恆者也。誠，不息者也。不息，則以一心生乎萬意，而無孤行之得失。唯定也，故靜。天下之無心而欲絕其意者，皆不定而求靜者也。靜以言乎其實也。以實，則以萬意聽乎一心，而心外無意，惟大明於終始。

然則聖不可學，而學聖者亦有其道矣。持其志以統意，愼其獨以從心，則無本之意，尙有止乎！而後之學者惑於異端之說，以過去不留，未來不豫，因物而應以無心爲聖人之毋意。聖人其爲鑑乎？其爲衡乎？鑑、衡，器也。君子不器，而況於聖人！

又『毋我』 備天下於我，斯毋我也。

夫不見我於天下，而見天下於我，其功不居，其名不尸，斯爲聖人之弘尔。

何言之？有天地萬物而後有我，此事之可測以其實者也。唯有我而後有天地萬物，此理之可信於心者也。

知天地萬物之固有而知我之有夫天地萬物，乃可以知聖人之毋我。

未有我而已有天地萬物，則令無我，而天地自奠其清寧，萬物自育其品彙。攘天地萬物之清寧品彙而以爲己功，妄也。未能有功而據偶然之一得以爲功，妄之妄者也。唯有我而我乃有天地萬物，則使無效於天地萬物，而我自叛其戴履，我自喪其胞與。盡吾生之戴履胞與而欲居其名，慙也。未能自盡而矜一至之節以爲名，慙之慙者也。

我有智而後能知，我有力而後能行；致之勉之，因成能而效之。智力者，天之所以與我，非能自有也。我爲子則必事父，我爲臣則必事君；竭之致之，忘吾身以從之。子臣者，君父之所有，非己可私也。故聖人之毋我，自安而已矣，自任而已矣。

人皆有可安之分，越分而躍出於天地萬物之中曰有我，聖人恥而不爲。人各有不可諉之任，而驕語於天地萬物之上曰有我，聖人畏而不爲。一夫不獲，時予之辜，其恥也。小心翼翼，昭事上帝，其畏也。竭吾之生，盡吾之才，效其所知，不私其所能，出以事君，入以事父，爲焉而不厭，誨焉而不倦，聖人之見我也大矣，用我也弘矣，故曰毋我也。

顏氏之子，無伐無施，其善學聖人乎！爲仁由己而已矣。昧者不察，謂我爲執，而欲喪我以立於無耦，小人哉，惡足以知聖！

浮屠謂七識見分執八識相分妄計爲我，乃生死無明根本。無父無君，禽心鬼計，皆自此而興。陋儒引此無我以附會之，得罪於名教以侮聖言，無可逭已。

又『出則事公卿』章　約自省之功，問其心之存去也。

夫君親之事，哀樂之節，約矣。而所求者更其約焉者，聖人使學者自驗其有無，亦切矣哉！

故設爲目而詰之曰：夫人有其至不可忘者，未有謂其可忘者也。然而確有以自信者，亦不數數矣。念之哉！自信邪？抑自疑邪？曷無終身焉。

出而有公卿之事，入而有父兄之事，孰能謂可弗恪共而祇載者？公卿或我知，或不我知，父兄或我愛，或不我愛，而我所以事之則自喻而難欺。不媿於出，不疚於入，而遂已坦然乎？出而贊贊，入而夔夔，而遂自釋然乎？忠之名不敢居，孝之實不敢任。出則事公卿，入則事父兄已尒。喪以事襄而不容不勉，樂以酒合而勿爲所困，孰能謂可以敖慢而慆淫者？於他或勉或不勉，於他或困或不困，而唯此二者尤卽情而見性。未嘗不勉，未嘗困，而能勿加警乎？不期而不勉，不期而困，遂且姑安乎？樂無言不淫，哀無言自致。喪事不敢不勉，不爲酒困已尒。則試取此數者而自問焉，將自信乎？將自疑乎？

昔之日未有，而遂終不可有哉？今之日不有，而可俟其徐有哉？後之日無有，而可幸其且有哉？昔有可補之過，今有可致之功，後有豫防之慝。必其實可據也，而何有也，可弗念哉！昔之日已有，而能令恆有哉？今之日能有，而非其偶有哉？後之日可有，而不患其難有哉？昔有服膺之守，今有求全之責，後有先立之誠。必其果足信也，而何有也，可弗念哉！

此以自考，則自考之心卽天幾之不昧；此以自勉，而自勉之下有人事之難窮。願與學者夙夜省之，且勿求之高遠也。

《論語》，記者所節錄。立言必有所因，必有所施，記者略之尒。若以謂自謙，則謙不以誠，老氏之謙也。若云聖不自聖而以爲自省，則不默存之心而見之言，其亦淺矣。故定爲警學者使自省之辭，意懸之講堂，令共誦之。

又《張子正蒙注》卷四《中正篇》　○勉，蓋未能安也；思，蓋未能有也。

未能安，則見難而必勉；未能有，必待思而得之。見道於外，則非己所固有而不安；存神以居德，則雖未卽至而日與道合。作聖之功，其入德之門，審矣。

○不尊德性，則學問從而不道；

道，謂順道而行。不尊德性，徇聞見而已。

不致廣大，則精微無所立其誠；

不弘不大，區限於一己而不備天地萬物之實，則窮微察幽，且流於幻妄。

不極高明，則擇乎中庸，失時措之宜矣。

不極乎形而上之道以燭天理之自然，則雖動必遵道而與時違。張子此說，與陸子靜之學相近，然所謂廣大高明者，皆體物不遺之實，而非以空虛爲高廣。此聖學異端之大辨，學者愼之。

○絕四之外，心可存處，蓋必有事焉，而聖不可知也。

凡人之心，離此四者則無所用心；異端欲空此四者而寄其心於虛寂恍惚；皆未能有事。聖人豈其然哉！『成性存存，道義之門』，非人所易知爾。

○不得已，當爲而爲之，雖殺人，皆義也；

不得已者，理所必行，乘乎時位，已之則失義也。

有心爲之，雖善，皆意也。

有心爲者，立意以求功也。

正己而物正，大人也；

大人正己而已；居大正以臨物，皆爲己也。得萬物理氣之大同，感物必通矣。

正己而正物，猶不免有意之累也。

以欲正物，故正己以正之，賢於藏身不恕者爾。而政敎督責，有賢智臨人之意，物不感而憂患積矣。

有意爲善，利之也，假之也；

利者利其功，假者假其名，非義也。

無意爲善，性之也，由之也。

性成乎必然，故無意而必爲。由者，以其存於中者率而行之也，《孟子》曰：『由仁義行。』

有意在善，且爲未盡，況有意於未善邪！

意者，人心偶動之機，類因見聞所觸，非天理自然之誠，故不足以盡善。而意不能恆，則爲善爲惡，皆未可保。故志於仁者，聖功之始；有意爲善者，非辟之原。志大而虛含衆理，意小而滯於一隅也。

仲尼絶四，自始至成德，竭兩端之教也。

意、必、固、我，以意爲根；必、固、我者，皆其意也，無意而後三者可絶也。初學之始，正義而不謀利，明道而不計功；及其至也，義精仁熟，當爲而爲，與時偕行，而所過者化矣。聖功之始基，即天德之極致，下學上達，一於此也。

○不得已而後爲，至於不得爲而止，斯智矣夫！

不得已，理所不可止，義也；不得爲，時所未可爲，命也。義命合一存乎理，順理以屈伸動靜，智斯大矣。

○意，有思也；

未能有諸己而思及之。

必，有待也；

期待其必得。

固，不化也；

事已過而不忘。

我，有方也；

一方之善可據而據之。

四者有一焉，則與天地爲不相似。

天地誠有而化行，不待有心以應物無意；施生無方，栽培傾覆，無待於物以成德無必；四時運行，成功而不居無固；竝育竝行，無所擇以爲方體無我；四者忘，則體天矣。此言成德之極致，四者絶也。

○天理一貫，則無意、必、固、我之鑿。

隨時循理而自相貫通，順其固然，不鑿聰明以自用。

意、必、固、我，一物存焉，非誠也。

鑿者，理所本無，妄而不誠。

四者盡去，則直養而無害矣。

順義以直行，養其中道，無私妄以爲之害矣。此始學之存心當絶四者也。

○妄去，然後得所止；

意、必、固、我皆妄也，絶之，則心一於天理流行之實而不妄動。

得所止，然後得所養而進於大矣。

養其所止之至善，則知此心與天地同其無方而進於大。

○無所感而起，妄也；

天下無其事而意忽欲爲之，非妄而何！必、固、我皆緣之以成也。

感而通，誠也；

神存而誠立，誠則理可肆應，感之而遂通。

計度而知，昏也；不思而得，素也。

萬事萬物之不齊，善惡得失二端而已。大經正，大義精，則可否應違，截然分辨，皆素也。計度而知，設未有之形以料其然，是非之理不察者多矣。

○事豫則立，必有教以先之；

明善乃所以立誠，教者所以明也。

教之善，必精義以研之；

以義爲大經，研其所以然，則物理無不察，所立之教皆誠明矣。

精義入神，然後立斯立，動斯和矣。敔按：此言『斯立、斯和』，與《論語》本文小異，後以《能問不能章》解『私淑艾』亦然。凡此類，《註》皆如張子之意而通之，不襲程、朱之旨。說見下卷《作者篇》。

得物情事理屈伸相感之義以教人，而審其才質剛柔之所自別，則矯其偏而立斯立，動其天而自和樂以受裁，竭兩端之教，所以中道而立，無貶道以徇人之理。

○志道，則進據者不止矣；依仁，則小者可游而不失和矣。

進而據者，德也；志道，則壹其志於性天之理，其得爲眞得，愈進而愈可據。小，謂藝也。和者，萬事一致之理。依仁，則藝皆仁之散見，而知合於一貫，明非據事以爲德，游小而忘大也。

○志學，然後可以適道；

志學者大其心以求肖夫道，則無窮之體皆可由之而至。

强禮，然後可與立；

强者力制其妄，敦行其節，動無非禮，則立身固矣。

不惑，然後可與權；

理一而有象，有數，有時，有位，數賾而不亂，象變而不驚，時變而行之有素，位殊而處之有常，輕重、大小、屈伸通一而皆齊，可與權也。

博文以集義，集義以正經，正經然後一以貫天下之道。

申明不惑可權之義。言博文而集義之，蓄變無所疑惑，則無往而不得其經之正。此强禮之後，立本以親用之學。經正則萬物皆備，而天下之道貫於經之一，故其趨不同而皆仁也。權者，以銖兩而定無方之重輕，一以貫之之象，隨時移易而皆得其平也。明此，則權卽經之所自定，而反經合權之邪說愈不足立矣。抑張子以博文之功在能立之後，與朱子以格物爲始教之說有異，而《大學》之序，以知止爲始，修身爲本，朱子謂本始所先，則志道强禮爲學之始基，而非志未大，立未定，徒恃博文以幾明善，明矣。

○將窮理而不順理，將精義而不徙義，欲資深且習察，吾不知其智也。

理者，合萬化於一源；卽其固然而研窮以求其至極，則理明。乃舍其屈伸相因之條理而別求之，則恍惚幻妄之見立而理逆矣。義者，一事有一事之宜，因乎時位者也。徙而不執，乃得其隨時處中之大常；若執一義而求盡其微，則楊之爲我，墨之兼愛，所以執一而賊道。資深自得，則本立而應無窮；若卽耳目所習見習聞者察之，則蔽於所不及見聞，言僻而易窮，如釋氏生滅之說，足以惑愚民而已，奚其智！

又 ○學者四失：爲人則失多，好高則失寡，不察則易，苦難則止。

爲人，求諸人也，失多者，聞見雜而不精；好高者，自困而不能取益於衆；易於爲者，不察而爲之則妄；知其難者，憚難而置之則怠；四者，才之偏於剛柔者也。知其失而矯之，爲人而反求諸己，志高而樂取善，易於爲而知愼，知其難而勇於爲，然後可與共學。

○學者捨禮義，則飽食終日，無所猷爲，與下民一致，所事不踰衣食之閒，燕遊之樂爾。

甚言其賤也。困其心於衣食之計，暇則燕遊，自謂恬淡寡過，而不知其爲賤丈夫而已。學者讀陶靖節、邵康節之詩，無其志與識而效之，則其違禽獸不遠矣，莊周所謂人莫悲於心死也。

李紱《穆堂初稿》卷二一《不覩不聞解》 不覩不聞者，人所不覩不聞，非謂己亦無所覩、無所聞也。兼地與事言，卽下文所謂隱與微也。有地與事，則雖至隱且微，人未必知，而己必知之，故謂之獨愼，卽所謂戒愼恐懼也。大廷廣衆固必愼，暗室屋漏亦必愼。綱常名教固必愼，細行曲節亦必愼，此道之所以無須臾之可離也。其所以反覆申言之者，蓋以道不可須臾離，而小人閒居獨處輒爲不善。不能戒懼乎其所不覩聞之地者，以其地爲甚隱耳，而不知莫有見乎隱者也。不能戒懼乎其所不覩聞之事者，以其事爲甚微耳，而不知莫有顯乎微者也。莫見莫顯，則十指十視，如見肺肝，君子安敢不愼其獨乎？ 此二段反覆言之，以明其必不容己之功，非有靜存動察之分，與《大學・誠意》章正同。故彼曰愼其獨，此亦曰愼其獨，彼此若合符節。如謂戒懼於不覩聞爲存養於至靜，而愼獨爲省察於將動，因以戒愼恐懼爲己所不覩不聞，則人生並無此境界。無論公卿大夫，夙夜匪懈，卽未達之士正，敎必有恒業，退息必有居學，安得有瞑目靜坐之時？ 且卽瞑目，止可謂不覩，而萬籟不能禁其入耳，安得此不聞之時，而致吾之恐懼哉？ 呂子約論寂然不動，是耳無聞，目無見，心無思慮。朱子引伊川程子『要有此理，除是死也』之語駁之，又嘗改《洪範》五事以戲子約，謂『貌曰僵，言曰啞，視曰盲，聽曰聾，思曰塞，還有此理否？』斯駁則誠然矣。其爲《中庸章句》，又以戒愼恐懼者，爲己所不覩聞。《語類》謂『其所不覩不聞』，其之一字，是說己，夫己既有所不覩不聞，則與子約所謂『耳無聞，目無見』何異？ 寂然不動，卽靜也，子約以無聞無見解寂然不動則不可，以己所不覩不聞解靜則可，毋乃明於彼闇於此，知二五而不知其卽爲十乎？ 其之一字，蓋於人所共覩共聞中，分別出其所不覩不聞耳。就地與事中，分別非別己與人也，己固無有不覩不聞之時也。朱子又謂：『不覩不聞，不是閉耳合眼，只是萬事皆未萌芽，便是喜怒哀樂未發時，常提起此心，防於未然，所謂不見是圖也。』斯言亦似未安。南豐謝氏文洊嘗辨之，謂：『本文只說不覩不聞，覩聞屬外，有形聲爲之對，若以爲未感未動之時，則本文何不徑曰戒愼乎其所未感恐懼乎？ 其所未動，而必借此外用字面，以爲不覩不聞乎？』友人有遷其辭，以就朱子之說者，謂：『己所不覩不聞，如事出意慮之外，或在將來，或在遠地，皆己所不覩不聞，皆當戒愼恐懼。』此蓋推廣朱子所謂『提起此心，防於未然』之說，不知此『防於未然』，乃事既至而治事之法，非事未至而治心之法也。聖賢存心養性，止欲其一於理，而無欲事未至，則湛然虛明，不使少有所牽滯。孔子所謂何思何慮，孟子所謂求放心，周子所謂靜虛，明道程子所謂廓然而大公，皆傳心之要法，未有終日提此心，以防天下之未然者也。天下之事，萬變而不可窮，安得事事而豫防之？ 聖人因物付物，君子以人治人，皆因其人與物既至吾前，而後順而應之，發政施仁，立綱陳紀，治財賦則當爲千百世之計，而不可爲不終日之謀，治人民卽當求萬物得所，而不可有一夫不獲自盡之患，此皆事至吾

前，而措注區畫之也。事至吾前，即皆吾之所覩所聞，雖目營四海，慮周萬世，不得謂之戒愼不覩，恐懼不聞也。至紀綱既定之後，事變或有不齊，奉行或有不善，亦當俟其陳奏至前，而後更張之，整齊之。陳奏既至，則又不得謂之不覩不聞矣。如事未至，而某事某人終日提防，以爲戒謹恐懼，是之謂逆詐億不信，是之謂意必，是之謂願外，是之謂朋從爾，思天下豈有此治心之法哉？或謂：『信如子言，則聖賢無事之時，無治心之學乎？』曰：人固無事之時也。大禹惜寸陰，文王自朝至於日中昃，不遑暇食，況中人以下乎？即偶然休息，亦惟整齊收歛，一私不起，如孔子所謂何思何慮，孟子所謂求放心，周子所謂靜虛，程子所謂廓然大公而已矣。否則，提防勞攘，此心先已紛雜，事未至時，未能何思何慮，未能求放心，未能靜虛，未能廓然大公，則事至之時，又安能殊途同歸，一致百慮？又安能行法以俟命？又安能動直？安能順應也哉？

愼獨

淩廷堪《校禮堂文集》卷一六《愼獨格物說》　《禮器》曰：『禮之以少爲貴者，以其內心者也。德產之致也精微，觀天下之物無可以稱其德者，如此，則得不以少爲貴乎？是故君子愼其獨也。』此即《學》、《庸》愼獨之正義也。愼獨指禮而言。禮之以少爲貴，《記》文已明言之。然則《學》、《庸》之愼獨，皆禮之內心精微可知也。後儒置《禮器》不觀，而高言愼獨，則與禪家之獨坐觀空何異？由此觀之，不惟明儒之提倡愼獨爲認賊作子，即宋儒之詮解愼獨亦屬郢書燕說也。又曰：『君子曰，無節於內者，觀物弗之察矣。欲察物而不由禮，弗之得矣。故作事不以禮，弗之敬矣。出言不以禮，弗之信矣。故曰，禮也者，物之致也。』此即《大學》格物之正義也。格物亦指禮而言。禮也者，物之致也，《記》文亦明言之。然則《大學》之格物，皆禮之器數儀節可知也。後儒置《禮器》不問，而侈言格物，則與禪家之參悟木石何異？由此觀之，不惟明儒之爭辨格物爲牀下蠅蝨，即宋儒之補傳格物亦屬鬻沙爲飯也。謹案：《禮器》曰：『禮有大有小，有顯有微。大者不可損，小者不可益，顯者不可揜，微者不可大也。』又曰：『君子之於禮也，有所竭情盡愼，致其敬而誠若，有美而文而誠若。』無非愼獨之學也。《中庸》曰：『莫見乎隱，莫顯乎微，故君子愼其獨也。』《大學》曰：『此謂誠於中，形於外，故君子必愼其獨也。』以《禮器》證之，愼獨非指禮而言者邪？又案：《禮器》曰：『禮有以多爲貴者，有以少爲貴者，有以大爲貴者，有以小爲貴者，有以高爲貴者，有以下爲貴者，有以文爲貴者，有以素爲貴者。』又曰：『君子之於禮也，有直而行也，有曲而殺也，有經而等也，有順而討也，有撰而播也，有推而進也，有放而文也，有放而不致也，有順而摭也。』無非格物之學也。《大學》曰：『致知在格物。』又曰：『物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。』以《禮器》證之，格物非指禮而言者邪？今考古人所謂愼獨者，蓋言禮之內心精微，皆若有威儀臨乎其側，雖不見禮，如或見之，非人所不知、己所獨知也。仲弓問仁，子曰：『出門如見大賓，使民如承大祭。』言正心必先誠意也，即愼獨之謂也。故曰『君子之所不可及者，其唯人之所不見乎？《詩》曰「相在爾室，尙不愧於屋漏」』。然則正心必先誠意，所謂『不顯亦臨，無射亦保』是也，豈獨坐觀空之說乎？又考古人所謂格物者，蓋言禮之器數儀節，皆各有精義存乎其間，既習於禮，則當知之，非天下之物莫不有理也。晉侯謂女叔齊曰：『魯侯不亦善於禮乎？』對曰：『是儀也，不可謂禮。』言物格不能知至也，即格物之謂也。故曰『禮之所尊，尊其義也；失其義，陳其數，祝史之事也』。然則物格不能知至，所謂『文勝質則史』是也，豈參悟木石之說乎？嘗謂《學》、《庸》之愼獨及《大學》之格物，其說皆在《禮器》中，本極簡易。自後儒以釋氏汩之，而聖學遂至於不明，不行，蓋聖學爲異端所亂也久矣。《論語》記孔子之言曰：『恭而無禮則勞，愼而無禮則葸，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。』四者獨不云學而無禮之蔽。又曰：『好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。』六者亦不云好禮不好學之蔽。而勇而無禮與好勇不好學同謂之亂，直而無禮與好直不好學同謂之絞。由此觀之，聖人之所謂學即指禮而言也明矣。學者尙何疑乎？

李顒《二曲集》卷四《靖江語要》　問：『《中庸》以何爲要？』先生曰：『愼獨。』因請示愼之之功。先生曰：『子且勿求知「愼」，先要知「獨」；「獨」明，而後「愼」可得而言矣。』曰：『註言「獨者，人所不知，而己所獨知之地也」。』先生曰：『不要引訓詁，須反己實實體認。凡有對便非獨，獨則無

對，即各人一念之靈明是也。孟子謂「天之所以與我者」，與之以此也。此爲仁義之根，萬善之源，徹始徹終，徹內徹外，更無他作主，惟此作主。「愼」之云者，朝乾夕惕，時時敬畏，不使一毫牽於情感，滯於名義，以至人事之得失，境遇之順逆，造次顚沛，死生患難，咸湛湛澄澄，內外罔閒，而不爲所轉，天是之謂「愼」。』

又卷一六《答胡士俠》 來書謂每遇傾覆流離之際，心意散亂，一思鄙人，不覺自定。夫鄙人亦何足思，而能因思心定？足徵隨境鍊心，念念操持。蓋聖賢千言萬語，無非望人鍊心；學者千講萬講，亦無非自求鍊心。學焉而不知隨境鍊心，則學非眞學；鍊心而不能念念操持，則鍊非眞鍊。縱聰明特達，穎悟邁羣，談玄說妙，講盡道理，敏言過於飛龍，躬行同乎跛鼈，仰愧天，俯愧人，晝愧影，夜愧衾，閉藏消沮，身未死而心先亡矣。終日雖衣冠言動，其實是行尸走肉，哀莫哀於此也。

又卷三〇《中庸》 問：《中庸》以何爲要？曰：『愼獨』爲要。因請示『愼』之之功，曰：子且勿求知『愼』，先要知『獨』，『獨』明而後『愼』可得而言矣。曰：註言『獨者，人所不知而己所獨知之地也。』曰：不要引訓詁，須反己實實體認，凡有對，便非『獨』，『獨』則無對，即各人一念之靈明是也。天之所以與我者，與之以此也。此爲仁義之根，萬善之源，徹始徹終，徹內徹外，更無他作主，惟此作主。『愼』之云者，朝乾夕惕，時時畏敬，不使一毫牽於情感，滯於名義，以至人事之得失，境遇之須逆，造次顚沛，生死患難，咸湛湛澄澄，內外罔閒，而不爲所轉，夫是之謂『愼』。

又 天生吾人，厥有恆性，五德具足，萬善咸備，目視而明，耳聽而聰，口言而從，心思而睿，惻隱、羞惡，辭讓、是非，隨感輒應，不思不勉，自然而然。本無不率，其或方然而忽不然，有率有不率，情移境奪，習使然也。能愼其所習，而『先立乎其大』，不移不奪，動靜云爲，惟依良知良能，自無不善，即此便是『率性』。火然泉達，日充月著，即此便是『盡性』。斯全乎天之所以與我者，不負天之所命，而克副天心。

吾人一生，凡事皆小，性命爲大；學問喫緊，全在念切性命。平日非不談性說命，然多是隨文解義，伴口度日，其實自有性命，而自己不知性，不重命，自私用智，自違天則，性遂不成性，而命靡常厥命。興言及此，可爲骨慄。誠知人生惟此大事，一意凝此，萬慮俱寂，炯炯而常覺，空空而無適，知見泯而民彝物則，秩然矩度之中，毫不參一有我之私。成善斯成性，成性斯凝命矣，此之謂『安身立命』。

問：識性方能率性，若不先有以識之，雖欲率，何從率？曰：識得識是誰識，便知率是誰率。識得良知便是『性』，依良知而行，不昧良知，便是『率性』，便是『道』。知良知之在人，未嘗須臾離，則知道原未嘗須臾離，形雖有不睹不聞之時，而良知未嘗因不睹不聞而少離。所以『戒愼恐懼』者，不使良知因不睹不聞而少昧也。迹雖有隱有微，而良知昭昭於心目之間，見莫見於此，顯莫顯於此，自省自惕，自葆其知，斯不愧夫知。

天與我此性，虛靈不昧，無須臾之少離；天昭鑒我此性，凜凜在上，無須臾之或離，雖欲不懼，其可得乎？『昊天曰明，及爾出王。昊王曰旦，及爾游衍』，眞無一時一刻而可忽。

來書請析《大全》『愼獨』、『戒懼』諸說之疑，本文甚詳，何疑之有？區區方慨學者支離於章句，葛藤於訓詁，蔽錮一生，而自己心光不得透露，以故深以爲懲。居恆與二三同人切磋，惟是心心相印，豈可復蹈學究故習？姑就來書所謂『收攝散亂』者言之。當心意散亂之時，能知散亂者是誰，收攝者是誰，即此能知能攝之心。不惟他人不及睹聞，即自己亦不能睹聞，非『獨』而何？終日欽凜，保守此『獨』，勿令放逸，使中常惺惺，湛然虛明，即此便是『愼獨』；或靜或動，覺有一念之昏惰，即勿昏惰，即此便是『提起』；惟恐有一念之非僻，務小心翼翼，即此便是『防於未然』。此乃天命之本體，自然之兢業，非剜肉作瘡，平地興波。先立乎其大，立此也；小者之不能奪，不能奪此也；溥博淵泉，而時出之，由此而時出也。惺惺便是常存，常存自然常覺，猶鏡之照，不迎不隨，而妍媸自不能逃。『思』比『覺』固屬有心，然《洪範》謂：『思作睿，睿作聖。』而羅豫章先生亦謂：『聖道由來自坦夷，休迷佛學惑他歧。枯木死灰渾無用，緣置心官不肯思。』由是觀之，則思之之功，初學亦何可遽廢，必也由思而至於無思，則朗然常覺，而本體常現，緝熙不斷。如是，則常寂而常定，安安而不遷，百慮而一致，無聲無臭，於穆不已。儒之所以顧諟明命，超凡作聖者，實在於此，夫豈釋氏參話頭，麻其心於無用者，可得而班耶！

區區閉關養疴，懶事應答，玆因吾契涉世未深，天良未鑿，質美而可造，故不覺縷縷。幸實體力詣而深造之，愼勿作一篇文字，看過便休也。勉

之！勉之！

王夫之《船山經義》 毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙。故君子必慎其獨也。

惟意不必如其心之正，故於獨而必慎以誠焉。

夫好惡咸正，而凡意皆如其心，不可恃心而任意也，猶不可恃身而忘心也。

傳者釋正心之在誠意者曰：今咸謂意從心生尒，而夫人恆有心外之意，其孰能知之！

夫意生於心之靈明，而不生於心之存主。靈明，無定者也。畏靈明之無定，故正其存主以立閑。而靈明時有不受閑之幾，背存主以獨發，於是心意分，而正之力且窮於意。知此，可以釋先誠其意之說矣。

意流於妄，往往自忘其身，即偶尒慨然有慕義之想，亦動於不自知，皆非自也。唯心則據爲我之必然，而人不能奪，是其爲體也，自成者也。心定於貞，坦然可白於物，即一往自任，爲不軌之志，亦不禁物之共喻，固非獨也。唯意則乘乎事之未形，而人固莫測，是其爲幾也，獨知者也。

夫既欲正其心矣，則其自體可信也，而獨幾則未可信也。素所好者正矣，忽一意焉而覺其可不好；素所惡者正矣，忽一念焉而覺其可不惡。始則若可不好、可不惡而忘其心；因而順之，則且姑勿好、姑勿惡以暫抑其心；習而流焉，則且惡其所好、好其所惡以大移其心。非但抑之移之爲欺其自體也，當其忘之，已蔑心而背之欺之矣。使其意稍靜，而心復見焉，則必有欿然不自足之實，蓋己欲正其心，固未有於好惡失常之餘，能無愧無餒而慊然快足者也。

然則欲使心之所信爲可好者，隨意之發，終始一秉彝之好而不容姑舍；心之所持爲必惡者，隨意之發，終始一謹嚴之惡而不容姑忍，則自慊矣。此不容不於俄傾之動幾持之也，故君子於此慎之也。

欲正其心矣，秉一心以爲明鑑，而察萬意以其心之矩，意一起而早省其得失，夫孰欺此明鑑者！惟正而可以誠，惟其誠而後誠於正也。欲正其心矣，奉一正以爲宗主，而統萬意以從心之令，意隨起而不出其範圍，夫孰欺此宗主者！必有意乃以顯心之用，必有心乃以起意之功也。此之謂慎，此之謂誠，此之謂欲正其心者先誠其意也。

小人閒居爲不善至慎其獨也

小人而亦有其誠，君子益重用其獨。

夫小人知有君子而用其揜著焉，意有時而賢於心也。獨知不可昧，能勿慎乎！

且君子之心本正者也，而偶動之幾，物或動之，則意不如其心，而意任其過。小人之心則既邪矣，而偶動之幾，或動以天，則意不如其心，而意可有功。意任其過，而不容不慎；意可有功，而又何能弗慎乎！

今夫小人之閒居，未嘗有觸，而意不生其懷，必爲之惡以無所不至者，有待以逞，皆其畜志已堅者也。心之邪也，豈復知天下之有君子，豈知有善之可著、不善之當揜哉！而既見君子矣，心不知其何所往也，意不知其何自生矣；厭然矣，揜不善矣，著其善矣。則小人之意，有時而賢於其心也多矣。處心積慮之成乎惡，雖人皆灼見，而揜著不足以蓋其愆；而有觸斯警之不昧其良，唯己獨知，而揜著亦不示人以其迹。嗚呼，此豈可多得於小人哉！

習俗之競於惡而熏心以罔覺也，一君子靜訥凝立於其側，夫孰知其爲君子，夫孰知君子之側不善之不可著而必揜者，則且悉其肺肝以與君子謀不忌也，則且暴其肺肝以驕君子不忌也，乃至惡之所未至，肺肝之所未有，而故爲矜張恐喝之辭以動搖君子不忌也。如是而後其誠亡矣。梏亡之久，意無乍見之幾，則迷復之餘，心有怙終之勢矣。

故君子以爲小人之揜著，誠之不可揜也莫危於意，意抑有時而見天心焉；莫審於心，心抑有時而待救於意焉；莫隱於意，意且有時而大顯其怵惕羞惡之良焉。則獨知之一念，其爲功也亦大矣哉！

意不盡如其心，故同藏於中而固各有其取舍；意不必如其不善之心，故所持在志而尤擇善於動幾。使小人之意一如其心也，則允矣其爲禽獸矣。然則君子之正心而不加以誠意也，則亦不覺而流於非僻矣。故慎獨之功，尤勿勿焉，以意者過之府，而抑功之門也。

至善

唐甄《潛書》上篇《取善》 孔孟之教人也嚴，其與人也寬。唯聖人乃

能無闕；若與之不寬，則天下無人，無可與之共學，無可與之居位矣。其人而廉者與，吾取其廉而略其才；其人而達者與，吾取其達而略其節；其人而博者與，吾取其可問而略其自用。夫如是，則天下之人可爲吾之師友者多矣。若必求備焉，冉有之賢也，而爲季氏聚斂；季路之賢也，而死不合義；子貢之賢也，而好貨；子夏之賢也，而哭子成瞽；曾子傳仲尼之道者也，乃其初不察於夫子之言，幾誤喪死之大故。此五賢者，孔門之雋也；親承聖人之教，如切如磋，如琢如磨，亦甚勤矣。然學之未至，自得之未深，猶多闕焉若是；況其下焉者乎！若必求備焉，以其短而棄其長，則五賢皆所不取；彼廉達博聞之士，亦若鳥獸之不可同羣矣。

子曰：『三人行，必有我師焉，擇其善者而從之，其不善者而改之。』所謂三人行者，仍偶遇而與之偕行，非素共學之人也；所謂善不善者，乃偶見之行事，非可與論學之人也；而夫子教人之取益也，則若是矣。其在於今，道喪學廢，德孤無鄰，不得大賢以爲我師，不得小賢以爲我友。雖芻蕘之屬，賈販之流，皆可以三人有師之法求之也。若其中有志於學者，悅仲尼之道以求淑其身心，雖爲人多疵，其在於今爲不易覯，吾不與之而孰與哉！

子夏曰：『大德不踰閑，小德出入可也。』此言與人之道也，非自處之道也。君子之自處，當如《書》之所云矣。《書》云：『與人不求備，檢身如不及。』蓋與人當寬，自處當嚴也。夫玉，天下之寶也。古人得美玉，使良工琢之，必去玷以成器；若玷不去，終非寶器，人不以爲重矣。修身之道，亦必去玷。玷非履邪違道之謂也，凡一動一趨之不合於度，卽爲玷矣。聖人制禮，朝聘喪祭，燕饗飲食，以時以節，無敢違失；登降有數，揖讓有數，酬酢有數，進退有數。豈故爲是繁曲以勞人之四體哉？疎於外者懈於內，略於文者亡其實，是修身之要道，治心之切務也。是故孔子教人，罕言心性；謹之以言行，約之以篤實，而心性之功在其中矣。

其在於今，亦有學道之人，志移於風，性成於習，好名而求聞，好動而惡靜。閒居無事，皆出門嬉遊之時也；羣居笑語，竟夕忘反，博弈飲酒，而務悅於人。誤以爲朋友之交當然也，而實同於市人之行矣。世雖昏濁，人心自明，眞僞自見，賢不肖自別，其出於衆人之口者不可罔也。

是以君子爲學，不敢自罔，而卽不敢罔人。兢兢焉一言一行，時自謹省，恐人之議其後也。非有弔賀之事也，而數見於鄉閭之會，則人議其流。非問學請益也，而數見於朋友之家，則人議其瀆。名不登於仕籍也，而數造於貴人之庭，則人議其諂。非有干旌之賢大夫也，而時稱大官之相知，則人議其汙。是故君子之論，不敢違也；鄉人之刺，亦可畏也。古人有言曰：『禮義之不愆，何恤於人言，』謂夫讒慝之口，非謂衆論之同也。且果禮義之不愆乎？是故庶人之謗，鄉校之議，皆所以考德也。武王，聖人也；受一簋之貢，而召公則戒之曰：『不矜細行，終累大德；爲山九仞，功虧一簣。』士志於學，而乃役役焉往來於名利之中，德盡喪矣，豈一簋之累乎哉！道盡崩矣，豈一簣之虧乎哉！

主敬

朱之瑜《朱舜水集》卷一七《敬六首》

一

古之人有言曰：『敬者，德之聚也。』又曰：『能敬必有德。』又曰：『敬者，禮之輿也。』然則爲學之道，舍敬何適哉？不獨士大夫爲然也。蘭陵令學業卽不敢言，然猶曰『敬事無曠』，豈有不敬而可言學哉！

二

敬爲德之聚，是敬乃德之本也；敬爲禮之輿，是禮由敬以行也。緝熙敬止，而無往不善，君子以之自強不息，奈何忽諸！

三

德之忠莫大於敬，而名之隳莫甚於慢。故曰：『慆慢則不能理性。』君子以禮存心，豈徒然乎？

四

君子言思可道，行思可法。作事可思，行止可度。雖欲不敬，其將能乎？

五

敬之時義亦大矣！非謂傴僂曲謹，外貌足恭而已；內以敬其心，外以致其事。孫卿曰：『敬職無曠，敬事無曠，敬百姓無曠。』夫敬而至於百姓，其安所往而不敬哉？『能敬必有德』，豈不信然！

六

君子之心，純乎敬者也。敬天，敬心，敬大人，敬高賢，無地可容其慢易也。然皆生於敬天之一念矣。《詩》曰：『敬之敬之，天惟顯思。』

又《莊敬》

程子曰：『君子莊敬日強。』然則莊敬者，非獨恭謙而已也，乃所以自強也，乃所以敬其身也，乃所以敬其親也。故曰：『居處不莊，非孝也。』

唐甄《潛書・上篇上・敬修》 徐中允謂唐子曰：『聖人之學，以敬爲本。先生言靜而不言敬，非所以善修也。吾謂靜不足以盡之，當益之以敬。』

曰：『然。靜以言乎心之體也；敬以言乎體之持也。心如玉；靜則玉之質，敬則執之愼也。道著而變，變形而多，靜其本也。爲資不同，爲修各異，敬其總也。居於河濱者，始汲而歸，濁不可飲也；注而勿擾，則石泉矣。定其器而蓋之者，敬之謂也；撼其器而擾之者，不敬之謂也。聖衆同心，靜與不靜之分也。聖衆同靜，敬與不敬之分也。聖衆同敬，恆與不恆之分也。我有在而敬，不能無在不敬；我有時而敬，不能無時不敬。夫心之覺也無閒，氣之息也無閒。能敬者，與覺俱在，與息俱存。與覺俱在，故心無散時；與息俱存，故氣無暴時。心無散時，氣無暴時，是爲能敬。謹愼，敬也；而敬不盡於謹愼。溫恭，敬也；而敬不盡於溫恭。無肆無慢，敬也；而敬不盡於無肆無慢。《詩》曰：「上帝臨汝，無貳爾心，」祭祀之敬也；《詩》曰：「顒顒卬卬，如圭如璋，」威儀之敬也；《書》曰：「匹夫匹婦，一能勝予，」臨民之敬也。三者詎非心與！吾聞之：養卉木者，枝葉披隕，其根必傷。詎非君子之所愼守與！然非其本也。《書》曰：「欲敗度，縱敗禮，」欲與縱，出於心而自賊者也。敬者，止欲於未萌，消欲於既生；防縱於未形，反縱於既行；所以保其心而納於禮度者也。

『自堯舜以來，天下之言學者，皆知以敬爲本。人知敬之爲本，而不知其能治心，亦或害心；不知其有功於天下，亦或無功於天下。是何也？人孰不知敬與不敬之異，而莫辨敬與敬之有異也。心用尙智；善敬者益智，不善敬者則御而之乎固。心用尙勇；善敬者益勇，不善敬者則御而之乎弱。《詩》曰：「無已太康，職思其居，」是拘儒之敬也固矣。《詩》曰：「我躬不閱，遑恤我後，」是淺儒之敬也弱矣。若是者，反害其心而無功。

『當堯之時，九山不闢，九川不順，五穀不樹，五倫不敍，於是堯禪舜，舜禪禹，不傳子而傳賢，以安天下之民。夏商之季，獨夫燒烙民命，百官瞀亂，於是湯伐桀，文王伐崇，武王伐紂，伊摯放太甲，呂望出奇謀，以安天下之民。若是者，自天地開闢以來，未有之大變也，未有之奇功也。虞夏商周之君臣，惟能以敬愼行智勇，故處此大變，成此奇功。《詩》曰：「戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰，」非徒愼也，將以求涉濟也。吾聞之：習心太約者，不可以致遠；習身太謹者，不可以犯難。有言行如曾子而涉濟不如孟賁者，其去聖人之敬也遠矣。

『敬之爲道，豈期於寡過而稱爲君子云爾乎？將以盡其心也，將以全其性也，將以大其功也。天地與道際，心與天地際。有輕心者不能及，敬所以重之也；有慢心者不能及，敬所以篤之也。容儀之莊，視聽之謹，非外也，所以防其外而一於內也。是故其氣淸，其知明，不持而固，不勉而行，盡人達天，皆由於敬；施於天下，不勞而定。曲士然乎哉！內省而拘，外愼而泥，求其心而適以錮其心，其於天下何有，亦自成其爲無嘗之小儒而已矣。』

李光地《榕村語錄》卷二三《學一》 程子提出『敬』字，便是救苦救難第一丹頭。敬則神存，不敬則神亡。神存則生，神亡則死。

敬說『喚醒』二字最好，一喚醒起來，便是東方日出氣象。鍾旺。

朱子說『敬』字，是『畏』字意，如見父母畏父母，見兄長畏兄長，見朋友畏朋友，退然如不自勝，惟恐得罪一般。孔子說顏子好學，首曰『不遷怒』。《定性書》說『廓然大公，物來順應』許多大道理，歸於怒之時忘情而觀理。《易》說『懲忿』在『窒慾』之先，損者之樂，驕樂居首。曾子、孟子俱有泰山巖巖氣象，自是浩然之氣養得如此。然曾子『戰戰兢兢』，臨深履薄，『動容貌，斯遠暴慢』。又曰：『有若無，實若虛』，而後乃曰：『可以託六尺之孤，寄百里之命，臨大節而不可奪。』『敬』字要仔細理論。問：『稱顏子好學，何以首及於怒？』曰：『怒最易發而難制，故《大學》說「正心」，亦先說「忿懥」。「不貳過」，一切窒慾事，都包在裏面。』

羅整菴、蔡虛齋留心朱子之學，然於天命、誠意諸章注，都不曾講透。他以存心、持敬爲力行工夫，不知存心只是提起此心，不要昏去，原無多事，如何謂之力行？戒謹不睹，恐懼不聞，有何事可行？

『进』字從理上發出，心和氣平，就是俗語一個『怕』字，故恭人曰溫溫，德

隅曰抑抑。近人錯會，多作有意矜厲。就是果然壁立萬仞，亦是泰而驕，威而猛，與敬本旨相反矣。有意矜厲，是從氣上做工夫，既不心和氣平，如何能中節？東漢人謂之氣節，其節自氣中出，不從理上來。故曰『一變至道』，正須變也。劉念臺、黃石齋，豈非君子？惜其工夫都用在氣上。

『敬』字被後人講不明白，做來形狀可畏。湯潛菴、陸稼書皆中此病，竟有不近人情之意，令人望而去之。敬是怕人，不是要人怕我。如見大賓，如承大祭；無衆寡，無小大，無敢慢；戰戰兢兢，臨深履薄；還是自己怕人？還是要人怕己？至於敬人者人恒敬之，自然儼然人望而畏，威可畏而儀可象。

李顒《二曲集》卷一一《東林書院會語》　一友講《學而時習章》。高先生曰：『「之」字要體認，凡書上虛字眼，須照定本章章旨看。如「吾斯之未能信」，「斯」字便指「仕之理」而言；如「如切如磋，其斯之謂與」，「斯」字便指「未若之理」而言。此猶爲舉業做文字者言也。若首章「學」字，《註》中是「效先覺之所爲」，「爲」字着力；又補以「坐如尸，坐時習也；立如齋，立時習也」。豈不是一個「敬」字；即如《君子九思章》，豈不是一個活「敬」字；「非禮勿視聽言動」，豈不是一個活「敬」字。朱子曰：「習靜，不如習敬。」信哉！』

先生曰：『學固不外乎敬，然敬乃學中之一事。謂由敬以復初則可；若直指「之」字爲敬，則是「效先覺之所爲」以復敬，非復初也。心也性也，其猶鏡乎！鏡本明而塵溷之，拂拭所以求明，非便以拂拭爲明也。知此，則知敬矣。敬者，「乾乾惕厲」之謂也。一日十二時，時乾時惕，以至於念念不懈，刻刻常惺，則此心存而不放，然後可望善明而初復。是敬乃工夫，非本體也。做得工夫，方復本體，恐未可以工夫爲本體也。若指「之」字爲敬，則是「學而時習」明其敬，復其敬，所謂大本大原者安在？是以工夫學工夫、習工夫，非由工夫以復本體。不肖庸愚之見，終覺未安！』

主　靜

李顒《二曲集》卷四《靖江語要》　問：『靜坐而不嚴理欲之辨，昏昏昧昧，未免無從下手。』先生曰：『靜坐而不嚴理欲之辨，固不可；靜坐而先橫一理欲之辨於胸中，亦不可。心齋有云：「只心有所向便是欲，有所見便是妄。既無所向，又無所見，便是無極而太極。良知一點，分分明明，停停當當，此神聖之所以經綸變化而無窮也」。』

問：『「無思無慮」之旨，與《中庸》「愼思」，《洪範》之「睿思」，以至《管子》「思之，思之，又重思之」之言，未免二致？』先生曰：『此心空洞無物便是道。人能寂然不動，感而遂通，廓然大公，物來順應，非「無思無慮」而何？「愼思」、「睿思」及「思之，又思之」言，正思此「無思無慮」之實，勿致疑。且《易》言「何思何慮」，又云「擬之而後言，議之而後動」，即此擬議，豈非思慮，而其究仍歸於「無思無慮」。故曰「思盡還源，性體常住，但恐思之不精耳」。又曰「《禮》云儼若思」者，儼然若思，而實無思，不起意，不逐物，內外澄湛，而實無一物之或遺。盡此，謂之盡性；立此，謂之立命。「大本」、「達道」，同體異名。如是，則形骸肢體雖與人同，而視聽言動，渾是天機，通身是眼，十目十手，猶其末也。人盡而天全，一朝聞之，夕死可矣」。』

先生曰：『天道不翕聚則不能發散，風之積也不厚，則負大翼也無力，夫物亦有然者矣。是故學問得力之要，莫要於靜。程子見人靜坐，便嘆其善學；詹阜民請教象山，令其閉目靜坐，阜民靜處者一月，往見象山，象山目逆而笑曰：「此理已顯也。」問：「何以知之？」曰：「瞻之眸子而已。」問：「道果在邇乎？」象山曰：「萬善皆是物也。」葉元吉應貢抵京，聞鼓聲而有契，通身汗出，歎曰：「此非鼓聲也，如還故鄉。」梭山昆季聞風震窗響，亦憬然有悟。由諸子觀之，學須以悟爲得，否則道理從聞見而入，皆古董填塞以障靈原者也。』又曰：『若只要議論明快，娛目賞心，以圖傳遠，則聲南山之竹，亦書不盡。苟真正切己，實做一兩字，猶不勝用，那消許多。』

又卷一五《富平答問》　問：『無事時，瞑目靜坐，反覺意慮紛拏，如何得靜？即靜矣，此心將何所寄耶？又吾人主敬，固是徹上徹下工夫，但所應之事有限，所接之人亦有限，亦可以稱「安人」、「安百姓」否？亦可以稱「位育」、稱「參贊」否？又孔子蔬水曲肱，樂在其中，顏子簞瓢陋巷，不改其樂，不知所樂者何事也？何物也？萬一饑餓而死，此樂亦可言歟？又釋、道兩門，與吾儒眞實作用固不同矣，嘗見先儒有坐化者，釋與道亦有坐化者，一靈炯炯，不知皆往何處去也。輪迴之說，然乎，否乎？報應之說，眞乎，幻

乎？今之行善者，未必蒙福，而爲惡者，反以遠禍，無怪乎顏子之殀折，而盜蹠以壽終也。此皆所不可解者也。』

先生曰：『瞑目靜坐，反覺思慮紛拏，此亦初入手之常，惟有隨思隨覺，隨覺隨斂而已。然緒出多端，皆因中無所主，主人中苟惺惺，則閒思雜慮，何自而起？靜時心無所寄，總繇未見本地風光，見則心常灑灑。無事時，湛寂凝定，廓然大公；有事時，物來順應，弗逐境馳。倘以始焉未遽如斯，不妨涵泳聖賢格言，使義理津津悅心，天機自爾流暢。以此寄心，勝於空持硬守，久則內外澄徹，打成一片。所存於己者得力，則及於人者自宏。自爾在在處處，轉移人心，縱居恒所應之事、所接之人有限，而中心生生之機，原自無窮。此立人達人，位育參贊之本也。欲知孔顏之樂，須知世俗之憂；胸無世俗之所以憂，便是孔顏之所以樂。心齋云：「人心本自樂，自將私欲縛。私欲一萌時，良知還自覺。一覺便消除，此心依舊樂。」樂則富貴、貧賤、患難、流離無入而不自得，即不幸至於饑餓而死，俯仰無怍，莫非樂也。二氏作用，與吾道懸殊，而一念萬年之實際，亦有不可得而全誣者，區區坐化之迹，當非所計，輪迴之說，出於瞿曇，吾儒口所不道；君子唯盡其在己者，三塗、八苦、四生、六道，有與無任之而已。若因是而動心，則平日之砥修，乃是有所爲而爲，即此便是貪心利心，又豈能出有超無，不墮輪迴中耶？積善有餘慶，積惡有餘殃，報應之說，原真非幻；即中閒善或未必蒙福，惡或未必罹禍，安知人之所謂善，非天之所謂惡？又安知人之君子，非天之小人耶？人固有勵操於昭昭，而敗檢於冥冥，居恒謹言慎行，無非無刺，而反之一念之隱，有不堪自問者。若欲就一節一行顯然易見者，便目以爲善，是猶持微炬而徧照八荒之外也。即表裏如一，粹乎無瑕，而艱難成德，殷憂啓聖，烈火猛燄，莫非鍛鍊之藉，身雖坎壈，心自亨泰。至於惡或未即罹禍，然亦曷嘗終不罹禍？明有人非，幽有鬼責，不顯遭王章，便陰被天譴；甚或家有醜風，子孫傾覆。念及於此，眞可骨慄！以形骸言之，固顏殀而蹠壽；若論其實，顏未嘗殀而蹠亦曷嘗壽也。噫！盡道而殀，雖殀猶壽，況又有不與亡俱亡者乎？昧道而壽，雖壽猶殀，況又有不與存俱存者乎？《詩》稱「文王在上，於昭於天，在帝左右」，原非誑語；而孟氏所謂名之曰「幽厲」，雖孝子慈孫，百世不能改。然則生前之享年雖永，識者蓋所羞齒，夫亦何可並衡也？理本至明，何不可解之有？總之，學貴知要而晰疑，須是循序，方談靜功。而輒泛及於「位育參贊」等說，未免馳騖，恐非切問近思之初意也！』【略】

問：『習靜要一念不起，先賢謂「未來事勿想，過去事勿思，現在事勿著」。夫「現在事勿著」固也，若「未來事勿想」，則夫子何以曰「人無遠慮，必有近憂」乎？「過去事勿思」，則「溫故」亦不是？而伯玉行年五十，何由知四十九年之非乎？』

先生曰：『靜坐之要，固貴纖念不起，然非初學所能幾也。過去、現在、未來，一無所著，蓋恐人認妄爲眞，前後塵不化，有累乎湛寂虛明之體耳。若果心不逐妄，惟理是思，則思又何妨？孔曰「再思」，《中庸》曰「愼思」，《洪範》曰「思，思作睿，睿作聖」，《管子》云「思之思之，思之不已，鬼神將通之」，而《繫辭》亦云「何思何慮」，又云「擬議以成其變化」，即此「擬議」，非「思」而何？但識得本體是無思無爲的，則雖終日思，終日擬議，其把柄固在己而不失也。故曰：思盡還源，性體常住，似未可以「遠慮」、「溫故」、「知非」爲疑也。』

問：『習靜要全放下，一晌只學放下，遂將日用當行事，多有忘卻失悞者，當如之何？聖賢無論有事無事，總不著意，何以不著意而能不失悞與？』

先生曰：『進修之實，全貴靜坐。今之言靜坐者，曷嘗實實靜坐，全貴一切放下。今之言「放下」者，曷嘗實實放下，若果屏息萬緣，纖毫不掛，久之，則心虛理融，物來順應，亦猶塵垢既去，而鏡體常明，無所不照，何悞之有？』

問：『靜坐之益，以何爲驗？白沙謂「養出個端倪，纔好商量」，不知「端倪」是何景象？』

先生曰：『學須先難而後獲，期驗便不是。「靜中養出端倪」，此白沙接引後學之權法，未可便以爲準的也。近溪子論此甚詳，覽之當自知。』

方東樹《儀衛軒文集》卷一《原靜》　記曰：『人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。』是知人性本靜，凡動皆欲。感物即動，是欲也。雖感於物亦出於性，仁之失而爲貪也，義之過而爲果也。周子所以定之以中正而主靜也。苟非靜而無欲，則不能無失於動。不能無失於動，則不能無失於性。要之以無欲，則性雖感物，自能常靜而不亂。此顏子、仲弓之所有事也。陳白沙乃錮其身，以爲閉目守寂之學。譬視跡以索履，其於求足也遠矣。

鐘鼓不擊而自鳴，則爲妖，擊已罷而鳴不息，亦爲妖。寸莛撞之，微風撼之而大鳴，亦爲妖。寂然不動，感而遂通，而不過其則者，聖人之所以愼於物

交也。憧憧往來，朋從爾思，將鐘鼓不爲妖，而吾心實妖乎？

黄式三《儆居集》經説二《静説》 《論語》『知者動，仁者静』，非以動静分陰陽也。《易傳》：『夫乾，其静也專，其動也直。夫坤，其静也翕，其動也闢。』是動静各具陰陽矣。如静則有陰無陽，動則有陽無陰，非一陰一陽之謂道也，非繼之者善也。道以流行言，善以繼續言耳。説者謂：《樂記》『人生而静，天之性也』，《中庸》『喜怒哀樂之未發』，皆言性之静寂而已。性陰善陽，非儒者之《易》説乎？抑知静豈必冥寂哉？《月令》『事欲静』，類推之《詩》『琴瑟静好，籩豆静嘉』，皆以事言。《詩》『静言思之』，類推之《大學》『定而后能静』，《經解》『潔静精微』，皆以思言。《樂記》：『人生而静，天之性也。感於物而動，性之欲也。』好惡無所感於外，不思而渾全之，固静矣。思之得正，好惡不繫於物，亦静矣。静思則專，不思則翕，此統言之也。《中庸》『喜怒哀樂之未發，謂之中』，以天命不可須臾離，渾思未發宜中，固静矣。分思喜怒哀樂之殊，常變隨時，陰陽消長，多寡有數，亦静矣。此言思之静象《乾》之專也，《論語》孔注『無欲故静』是也。夫誠者，不思而得，卽不思善，而無襍思，誠自無間斷。學者不能，然思睿作聖而已，克念作聖而已，不言克念，非罔念乎？蘇子由解《中庸》曰：『未發之中，佛法也，六祖所謂不思善、不思惡也。或從而轉之，則曰：此常惺惺法也。』諱言有心之思，喜言無心之覺，當思不思，偏於陰矣。由此罔念作狂，皆自以爲聖學矣。

習　行

鍾錂《顔習齋先生言行録》卷上《齊家第三》 先生曰：『齊家要觀一家所受病在何事、何人，便當全副精神，注此一人、一事，竭力做去；「正心」「修身」亦然。』

子貢贊夫子爲『天縱』，想來人皆有『天縱』，天既予人以心，則以此心調燮，以此心挽回，或以此心聖，以此心狂，天皆有不得而主之者；但善則天福之，不善則天禍之。猶人君命人以位，則以此位致澤，以此位顯揚，或以此位忠，以此位奸，君皆有不得而主之者；但功則君賞之，罪則君罰之而已。人各有心，可不媿夫子而逃天禍乎！

或言：『兄寬、弟忍，眞是好事。』先生曰：『雖然，此爲俗人言之耳；但説「忍」，便先有不平意，古聖只言「兄友弟恭」。夫兄友者，不問弟之恭不恭，惟知愛弟也；弟恭者，不問兄之友不友，惟知敬兄也。孟子言舜「不藏怒，不宿怨，親愛之而已矣」。舜可謂千古之聖，孟子可謂千古之善言聖者也。』

王法乾曰：『骨、肉有間乎，可離乎？顧名思義，骨雖惡，肉不得而厭之；肉雖惡，骨不得而怨之。處骨、肉之間者，可以悟矣。』

思誠固是學者切功，然必思此一善，卽作此一善乃有益；若只思仁思義，久之一若思所及便是我已得者，則思亦屬自欺之端矣。

凡達人帖與承人帖，素不拜者皆揖之。語弟子曰：『世俗相見揖，亦謂之拜，若不揖，則帖上「拜」字便僞矣。君子無僞。』

人若不眞心存仁，將言行盡無著落處矣，任有多少議論著述，都成『巧言』；任有多少威儀周旋，都成『令色』，畢竟是『鮮仁』。

思愼言，一絕云：『見人須著意，静中得力多。從今勤檢點，刻刻莫輕過。』

體乎仁則富，行乎禮則貴。若色、貨等念生，則損吾富，眞吾心之盜賊、不肖子弟也；怠惰、輕躁等意生，則降吾貴，眞吾心之贓賕、權奸、讒邪也。

君子愛人深，惡人淺；愛人長，惡人短；小人反是。

人自信易，令人信之難，令聖賢人信之尤難。故百庸人服之，不如一君子信之也。

孝子見老則思親，是以無老不敬也。

夫子嘆『才難』，有傷心處。予意天之生才不易，生一起才，成個『平成』；又生一起才，成個『征誅』；生七十子竟無可做，此夫子所以嘆『才難』，深有所惜，深有所傷也。

吾人事親不敬，兄弟不友，夫婦不相待如賓，不相成如友朋，不相輔仁，便是『狎侮五常』，惡同殷紂矣。

夫凡讀聖人書，便要爲轉世之人；如齠齡入學受書，卽不得隨世浮沈矣。

衣冠不是要粧象好看，乃所以敬身，冠以敬吾首，衣以敬吾體也。錢謂，人衣冠則文采典雅，不衣冠則鄙俗野陋。孔子譏子桑伯子不衣冠而處，同人道於牛馬。是人之所以異於禽獸者，衣冠也。人不衣冠，其亦不思也，亦不敬其身也。

遭水患，糧絕，喜曰：吾茲爲水困，乃嘗此味矣。

『君子以文會友，以友輔仁』二句，串講爲是；字字著重，倒提豎放，則瞭然矣。君子所求者仁也，非友無以輔之；輔仁者友也，非文無以會之。故君子之會友也必以文：或與之講習六藝以通日用之實務，或與之誦說《詩》、《書》以考聖賢成法，或與之討論古今以識事理之當然，則文章之道相感。良朋畢集，《詩》、《書》之味相親，高賢盈目。於是以友之高明，開我之蒙蔽，以友之寬厚，化我之私狹。對端方之儒，怠惰不覺其潛消；得直諒之助，過端不覺其日寡；人欲之自爲去者，得友而去之益力，天理之自爲存者，得友而存之益純，其輔吾仁也深矣。不然，會之不以文，則所聚者必皆『羣居終日，言不及義』之徒，焉能得友？既無友以輔之，則觀摩無人，幽獨易於自恕；進修無助，志氣每至中衰，何以爲仁！君子所以亟亟於會之者，而以輔之也。

謂門人曰：『汝等於書不見意趣，如何好；不好，如何得！某平生無過人處，只好看書。憂愁非書不釋，忿怒非書不解，精神非書不振。夜讀不能罷，每先息燭，始釋卷就寢。汝等求之，但得意趣，必有手舞足蹈而不能已者，非人之所能爲也。』

指『知我其天』問諸生：『如何是天降鑒夫子？天契夫子，天無心意耳目？』曰：『天是理。』先生曰：『天兼理、氣、數，須知我與天是一個理，是一個氣、數；又要知這理與氣、數是活潑，而呼吸往來、靈應感通者也。若不看到此，則「帝謂文王」、「乃眷西顧」、「予懷明德」等皆無著落，皆爲妄誕矣。』曰：『如何是理、氣、數？』曰：『爲寒熱風雨，生成萬物者氣也；其往來代謝、流行不已者，數也；而所以然者，理也。』

聖人亦人也，其口鼻耳目與人同，惟能立志用功，則與人異耳。故聖人是肯做工夫庸人，庸人是不肯做工夫聖人。試觀孔子是何等用功，今人孰肯如此做？

讀經、觀史，非學，惟治心乃是學。置田房，積金粟，非治家，惟教子乃是治家。

郭生問：『作養將才如何？』先生曰：『武凶事，不比文，當以歷練爲作養，乃可用。以武生爲鄉落保長，其能守禦捉賊者，即擢爲郡邑關口守將；其守將之能守禦捉賊者，即擢爲總帥、參副之職，庶歷練之幹略，不比紙上之韜鈐矣。不然，即尊寵一同科甲，恐亦如無用之文人而已。』

『二三子何患無君』，皆主狄人來亦汝君說，則是太王視邠民全無情義，徒委之於狄人，不似仁人氣象；且與下句『我將去』不順。吾想狄人迫至之際，邠人必有不量強弱，賈其忠勇，欲與狄人交鋒者，故太王曰：『吾聞之也，君子不以養人者害人。』邠人必有環哭對歎，憂太王之陷害者，故太王曰：『二三子何患乎無君，我將去之。』不謂之臣民，而謂之『二三子』，親邠人於己也；不謂之我，而謂之其『君』，親己於邠人也。君民一體光景，至今可想。

防口，貴逐事思量，如某人某事是不當說，如見某人斷不當說某話。預先用功，必有得力。

郭敬公曰：『今人輒言斷不能到聖人處，故不爲，是必待到聖人處而後爲乎！吾以爲進一步亦是一步，彼原是不爲，故託此言耳。』

人讀書只爲難記，耽閣許多，不知縱記亦無用。大要古書只管去讀看，不問能記與否，但要今日這理磨我心，明日那理磨我心，久之，吾心本體之明自現，光照萬里，所謂『一旦豁然貫通』者也。然須以清心寡欲爲本。

人送儀於先生，曰：『媿薄甚。』先生曰：『情之厚薄若在財物，則貧者盡薄情人矣。』

敬身之功，衾蓐之內爲最切，儻此處不慢其四肢，亦尊德性之一端。

或憂年凶產業難保，先生曰：『人生產業，身體、性命皆祖父之遺，三者俱昌大之，上也；俱保全之，次也；不幸不可得兼，寧破產業，勿虧身體。若戀惜房田，而憂勞以致疾病，是重祖父產業而輕祖父身體，不孝也。甚不幸又不可得兼，寧傷身體，勿壞性命；若迫於凍餒，而喪志以爲不義，是保祖父身體，而賊祖父性命，更不孝也。故孔子曰：「志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。」蓋極天下痛苦之境，至喪溝壑止矣；極天下凶殘之禍，至喪其元止矣，人誠了此，則無累吾心矣。如曾子「三日不火，歌聲如出金石」，寧知第四日得食乎？即令餓死，亦如此矣。』

寡慾以清心，寡染以清身，寡言以清口。

語法乾曰：『天生我此身，置在羣生中，果較之亦庸衆可也；若獨出衆也，而不爲持世之人，是天生我以君子之身，而自曠之矣，是爲負天。』

近代部

世界觀分部

天

魏源《默觚・學篇一》 先天無極之說，君子所不道也，周子《通書》未嘗及，程子未嘗言，而忽有圖傳世，皆《參同契》坎、離交搆之象。《禮運》《禮器》。曰：『本於（太乙，分）（大一，分而爲天地，轉而）爲陰陽，其降曰命。』『（故）人（也）者，（其）天地之德，陰陽之（交，鬼神之）會，五行之秀氣也。』『政必本於天，殽以降命。』三代之言天人也如此，豈等於『無極之眞，二五之精，妙合而凝』也乎！

萬事莫不有本，衆人與聖人皆何所本乎？人之生也，有形神，有魂魄。於魂魄合離聚散，謂之生死；於其生死，謂之人鬼；於其魂魄、靈蠢、壽夭、苦樂、清濁，謂之升降；於其升降，謂之勸戒。雖然，其聚散、合離、升降、勸戒，以何爲本，以何爲歸乎？曰：以天爲本，以天爲歸。黃帝、堯、舜、文王、箕子、周公、仲尼、傅說，其生也自上天，其死也反上天。其生也敎民，語必稱天，歸其所本，反其所自生，取舍於此。大本本天，大歸歸天，天故爲羣言極。

又《默觚・學篇四》 一陰一陽者天之道，而聖人常扶陽以抑陰；一治一亂者天之道，而聖人必撥亂以反正；何其與天道相左哉？天左旋，日月五星右轉，一經一緯而成文，故人之目右明，手右強，人之髮與蛛之網、螺之紋、瓜之蔓，無不右旋而成章，惟不順天，乃所以爲大順也。物之涼者，火之使熱，去火卽復涼；物之熱者，冰之使涼，去冰不可復熱；自然常勝者陰乎！故道心非操不存，人心不引自熾。政敎之治亂，賢奸之進退亦然。《詩》曰：『天之方懠』，『天之方虐』。彼以縱任爲順天者，隨其懠而助其虐也，奚參贊裁成之有？

康有爲《春秋董氏學》卷六上《本天》（《康有爲全集》第二集）

蓋天者，萬物之大父。己由是生，父由是生，祖亦由是生。故又曰：先祖之所出，人之曾祖父也。《大傳》王者禘祖所自出，卽天也。荀子曰：『天地者，生之本也；祖宗者，類之本也。』蓋性命、知覺之生本於天也，人類形體之模本於祖父也。若但生於天，則不定其必爲人類形體也。若但生於祖父，則無以有此性命、知覺也。故仁人享帝而郊之，報性命知覺之本也。孝子享親而禘之，報氣類形體之本也。享帝，則凡在生物皆吾同胞，聖人所以愛物而治及山川、草木、昆蟲也。享親，則凡在宗族皆吾同氣，聖人所以親親而推及九族也，百姓萬國也。若但父天，則衆生誠爲平等，必將以父母儕於萬物，則義既不平，無厚薄、遠近之序，事必不行。若但父父，則身家誠宜自私，必將以民物置之度外，仁既不廣，將啓爭殺之禍，道更不善。墨道施由親始，已有差等，故以天爲祖，立差等而行之，實聖人智通神明，仁至義盡也。

又卷六下《統》 道大一統，無不統於天，故孔子本天。

章炳麟《儒術真論》 公孟子曰：『無鬼神。』又曰：『君子必學祭祀。』子墨子曰：『執無鬼而學祭禮，是猶無客而學客禮也，是猶無魚而爲魚罟也。』子墨子謂程子曰：『儒以天爲不明，舊脫天字，畢本據下文增。以鬼爲不神，天鬼不說，此足以喪天下。』

按仲尼所以淩駕千聖，邁堯、舜轢公旦者，獨在以天爲不明及無鬼神二事。《荀子》曰：『道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。』《儒效篇》。此儒者窮高極遠測深厚之義。若夫天體，余嘗謂蒼蒼之天，非有形質，亦非有大圜之氣。蓋日與恒星，皆有地球，其阿屯以太，上薄無際，其間空氣複厚，而人視之蒼然，皆衆日之餘氣，固非有天也。王育說，天詘西北爲無，其說稍誕。蓋天本無物，故無字從天詘之以指事，因下民所見，不得無所指斥，故強以顚義引申之而曰天。六經言天言帝，有周公以前之書，而仲尼刪述，未或革更，若曰道曰自然而已矣。郊祭大報天而主日，萬物之主，皆賴日之光熱，而非有賴於天。故假言曰帝，其眞卽日。或以北極爲耀瑰寶，北極又大於日九十三倍，故亦尊之，此則恒星萬數，上帝亦可云萬數。六帝之說，不遍不賅，要非虛增，然恒星各帝其地球而已，於此地球何與？明堂宗祀，蓋自外至者也。且太微五星，固玄遠矣，卽至昵之日，雖昭昭大明，而非有恩威生殺之志，因上帝而有福善禍淫之說，其害猶細，其識已

愚，因是以及鬼神，則誣妄日出，而人倫殆廢。

蓋太古民俗，無不尊嚴鬼神，五洲一也。感生帝之說，中國之羲、農，日本之諾、冊二神，印度之日朝、月朝，猶太之耶穌，無不相類。以此致無人倫者，中外亦復不異。惟其感生，故有炎、黃異德兄弟婚媾之說，蓋曰各出一帝，雖爲夫婦，不爲黷也。堯之厘降，不避近屬，實費於是。其後以爲成俗，則夏、商以來，六世而通婚姻，皆感生之說撼之矣。周道始隆，百世遠別，此公旦所以什伯於堯、舜、湯、武，然依違兩可，攻其支流，而未堙其源窟。《生民》之詩，猶曰履敏，則獷俗雖革，而精意未宣，小家珍說，反得以攻其闕。惟仲尼明於庶物，察於人倫，知天爲不明，知鬼神爲無，遂以此爲拔本塞原之義，而萬物之情狀大著。由是感生帝之說詘，而禽獸行絕矣。此所以冠生民橫大陸也。

又《視天論》 昔余嘗持視天之說，以爲遠望蒼然者，皆內蒙於空氣，外蒙於阿屯移達而成是形，非果有包於各曜而成大圜之體也。既而讀漢秘書，卽郤萌所記宣夜之說，云天了無質，仰而瞻之，高遠無極，眼瞀精絕，故蒼蒼然也，譬之旁望遠道之黃山而皆青，俯察千仞之深谷而窈黑，夫青非眞色，而黑非有體也。日月衆星，自然浮生虛空之中，其行其止，皆須氣焉，是以七曜或逝或住，或順或逆，伏見無常，進退不同，由乎無所根系，故各異也。見《晉書・天文志》。嗚呼斯言也，可謂先得我心者矣。而抱樸子非之曰：苟辰宿不麗於天，天爲無用，便可言無，何必復云有之而不動乎。夫大鈞播物，氣各相攝，月攝於地地攝於日，日復攝於列宿，其所以鼓之舞之，旋之折之者，其用大矣，安事此蒼蒼者爲。上古風俗淳樸，見有塊然成蒙者，不敢質言以爲必無。彼故虹蜺特日光水氣所激耳，而亦爲立名，強名曰天，亦若是爾。且天之云者，猶曰道曰自然而已，今將指一器一物以爲是道也，是自然也，其孰不大噱噴沫者哉。古者郊祭大報天而主日，今乃知萬物之生滅消長，皆由太陽之光熱致之，而蒼蒼者無與焉。然則古人亦知其但有視天而非有眞天也明矣。往者宗動天之說，以爲諸層玻璃互相包裹，列宿日地皆如蟻行，而以天爲旋磨，此其說近於渾蓋。今者各體相攝之說，以爲浮行大空，以己力繞本軸，以攝力繞重心，繞重心久，則亦生離心力，而將脫其纏鎖，然於昊穹，則本末嘗隸屬也。此其說近於宣夜，以新舊說相較，新者輒合，而舊者輒差。然則視天之說，不愈彰明較著乎。而淺人泥於所見，猶以車蓋斗葆相擬，謂上無覆庇，下必不能自立，則請更徵成說而辨之。凡體成圓球者，未或不動，動則渾淪四轉，無待於覆。地之必有倚賴於太陽者，以其輝潤暄蒸能生萬物耳，非專恃其覆庇也。苟無太陽，則自熒惑而外至於海王，斯五行星者，其體質軌道，皆大於地，亦未嘗不能攝地使繞一重心也，而特無力使之發榮滋長耳。若天則何爲也哉！昔利瑪竇等知地圓而不知地動，奈端、哥白尼等知地動而不知日動，侯失勒等乃知日動。蓋太陽之大，較地球三十三萬二千倍，而較外宿則爲微末。列宿自一等至七等，人目皆能見之，自八等至十六等，則非人目所能見，然恒星大羣，皆在天河中，故近天河處星最多，而兩極則星漸少，卽太陽亦天河中之一星，而地球既及諸行星之統於天河，更不待言矣。凡體大者，必能攝小體，地既爲日所攝矣，而持蛇夫第七十星光大日一倍，天狼星光大日四十二倍，織女星光大日六十九倍，北極星光大日九十三倍，是皆能攝日者也。人第見地球爲日所攝，而不知日球亦因攝而動，但未知所繞重心果何所在。梅特勒以爲所繞之點在昴宿中，或謂此點離天河平面至二十六度，未可深信。太陽所繞，必在天河，蓋衆星附麗天河，成一絕大橢球。太陽率八行星成一世界，而各恒星亦皆有所屬之地球，其上所生人物，與此不異。所謂三千大千世界者近之矣。又有星團，則《華嚴經》所謂世界如白雲者也。而天河大羣以外，又有星羣零丁散處者，豈天河以內，則所謂欲界，而天河以外，則所謂色界無色界乎？然則忉利、兜率等天，固尙爲近人者也。嗚呼！吾輩生息壤間，豈不若蝸牛之角哉！以星體而論，北極最大，古人以北極爲帝星，或亦有見於此。雖然，天且非有眞形，而況上帝哉，古者言帝，亦猶言道言自然而已。墨子泥之，耶穌張之，斯其尊信也過矣。選自一八九九年一月八日《臺灣日日新報》。

天人感應

魏源《默觚・學篇二》 敏者與魯者共學，敏不獲而魯反獲之；敏者日魯，魯者日敏。豈天人之相易耶？曰：是天人之參也。溺心於邪，久必有鬼憑之；潛心於道，久必有神相之。管子曰：『思之思之，又重思之；思之不通，鬼神將告之。』非鬼神之力也，精誠之極也。道家之言曰：『千周燦

彬彬兮，萬徧將可覩。神明或告人兮，靈魂忽自悟。』技可進乎道，藝可通乎神；中人可易爲上智，凡夫可以祈天永命；造化自我立焉。『用志不分，乃凝於神』，己之靈爽，天地之靈爽也。『俛焉（日有）孳孳，斃而後已』，何微之不入？何堅之不劘？何心光之不發乎？是故人能與造化相通，則可自造自化。《詩》云：『天之牖民，如壎如篪，如璋如珪，如取如攜。』

天人合一

魏源《默觚·學篇五》 人知地以上皆天，不知一身內外皆天也。『天聰明自我民聰明，天明威自我民明威。』人之心卽天地之心，誠使物交物引之際，回光反顧，而天命有不赫然方寸者乎？『無曰高高在上，陟降厥士，日監在茲』，故聖人之言敬也，皆敬天也，『昭事上帝』，顧諟明命也。『文王陟降，在帝左右』，『帝謂文王』，『丘之禱久』，臨在上，質在旁，一秩敍，一命討，一爾室屋漏，何在而非天？羑里明夷，匡人、桓魋、南子、王孫賈，何一造次顚沛而非天？故觀天心者於復，『有不善未嘗不知，知之未嘗復行也』；觀人心者於獨，獨知獨覺之地，人所不覩聞，天地之所覩聞也。至隱至微，莫見莫顯。《詩》曰：『昊天曰明，及爾出王；昊天曰旦，及爾游衍。』

道

魏源《默觚·學篇九》 曷謂道之器？曰『禮樂』；曷謂道之斷？曰『兵刑』；曷謂道之資？曰『食貨』。道形諸事謂之治；以其事筆之方策，俾天下後世得以求道而制事，謂之經；藏之成均、辟雍，掌以師氏、保氏、大樂正，謂之師儒；師儒所教育，由小學進之國學，由侯國貢之王朝，謂之士；士之能九年通經者，以淑其身，以形爲事業，則能以《周易》決疑，以《洪範》占變，以《春秋》斷事，以《禮》《樂》服制興教化，以《周官》致太平，以《禹貢》行河，以『三百五篇』當諫書，以出使專對，謂之以經術爲治術。曾有以通經致用爲詬厲者乎？以詁訓音聲蔽小學，以名物器服蔽『三禮』，以象數蔽《易》，以鳥獸草木蔽《詩》，畢生治經，無一言益己，無一事可驗諸治者乎？烏乎！古此方策，今亦此方策；古此學校，今亦此學校；賓賓焉以爲先王之道在是，吾不謂先王之道不在是也，如國家何？《詩》曰：『匪先民是程，匪大猶是經，維邇言是爭。』

曾國藩《致劉孟容》（《曾文正公全集》書札卷一） 去歲辱惠書，所以講明學術者，甚正且詳，而於僕多寬假之詞，意欲誘而進之，且使具述爲學大指。良厚，良厚。蓋僕早不自立，自庚子以來，稍事學問，涉獵於前明本朝諸大儒之書，而不克辨其得失。聞此間有工爲古文詩者，就而審之，乃桐城姚郎中鼐之緒論，其言誠有可取，於是取司馬遷、班固、杜甫、韓愈、歐陽修、曾鞏、王安石及方苞之作，悉心而讀之。其他六代之能詩者，及李白、蘇軾、黃庭堅之徒，亦皆泛其流而究其歸。然後知古之知道者，未有不明於文字者也。能文而不能知道者或有矣，烏有知道而不明文者乎。古聖觀天地之文，獸迮鳥迹，而作書契，於是乎有文。文與文相生而爲字，字與字相續而成句，句與句相續而成篇。口所不能達者，文字能曲傳之。故文字者，所以代口而傳之千百世者也。伏羲既深知經緯三才之道，而畫卦以著之。文王、周公恐人之不能明也，於是立文字以彰之。孔子又作《十翼》，定諸經，以闡顯之，而道之散列於萬事萬物者，亦略盡於文字中矣。所貴乎聖人者，謂其立行與萬事萬物相交錯而曲當乎道，其文字可以敎後世也。吾儒所賴以學聖賢者，亦藉此文字以考古聖之行，以究其用心之所在。然則此句與句續，字與字續者，古聖之精神語笑，胥寓於此。差若毫釐，謬以千里。詞氣之緩急，韻味之厚薄，屬文者一不愼則規模立變，讀書者一不愼則鹵莽無知。故國藩竊謂，今日欲明先王之道，不得不以精研文字爲要務。三古盛時，聖君賢相承繼熙洽，道德之精淪於骨髓，而問學之意達於閭巷，是以其時雖罝兎之野人，漢陽之游女，皆含性貞，嫻吟咏。若伊、萊、周、召、凡伯、仲山甫之倫，其道足文工，又不待言。降及春秋，王澤衰竭，道固將廢，文亦殆殊已。故孔子覩獲麟，曰吾道窮矣。畏匡，曰斯文將喪。於是慨然發憤，修訂六籍，昭百王之法戒，垂千世而不刊。心至苦，事至盛也。仲尼既沒，徒人分布，轉相流衍。厥後聰明魁桀之士，或有識解譔箸，大抵孔氏之苗裔。其文之醇駁，一視乎見道之多寡以爲差。見道尤多者，文尤醇焉，孟軻是也。次多者醇次焉，見少者文駁焉，尤少者尤駁焉。自荀、揚、莊、列、屈、賈而下，次第等差，略可指

數。夫所謂見道多寡之分數，何也。曰深也，博也。昔者孔子贊《易》，以明天道，作《春秋》以衷人事之至當，可謂深矣。孔子之門有四科，子路知兵，冉求富國，問禮於柱史，論樂於魯伶，九流之說皆悉其原，可謂博矣。深則能研萬事微芒之幾，博則能究萬物之情狀而不窮於用。後之見道不及孔氏者，其深有差焉，其博有差焉。能深且博而屬文復不失古聖之誼者，孟氏而下惟周子之《通書》，張子之《正蒙》，醇厚正大，邈焉寡儔。許鄭亦能深博，而訓詁之文或失則碎。程朱亦且深博，而指示之語或失則隘。其他若杜佑、鄭樵、馬貴與、王應麟之徒，能博而不能深，則文流於蔓矣。游、楊、金、許、薛、胡之儔，能深而不能博，則文傷於易矣。由是有漢學宋學之分，斷斷相角，非一朝矣。僕竊不自揆，謬欲兼取二者之長，見道既深且博，而爲文復臻於無累。區區之心，不勝奢願，譬若以蚊而負山，盲人而行萬里也，亦可哂已。蓋上者仰企於《通書》、《正蒙》，其次則篤耆司馬遷、韓愈之書，謂二子誠亦深博，而頗窺古人屬文之法。今論者不究二子之識解，輒謂遷之書憤懣不平，愈之書傲兀自喜，而足下或不深察，亦偶同於世人之說，是猶覩盤誥之聱牙，而謂《尚書》不可讀，觀鄭衛之淫亂，而謂全詩可刪，其毋乃漫於一概，而未之細推也乎。孟子曰，君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉。僕則謂，君子所性，雖破萬卷不加焉，雖一字不識無損焉。離書籍而言道，則仁義忠信反躬皆備，堯舜孔孟非有餘，愚婦愚婦非不足，初不關乎文字也。即書籍而言道，則道猶人心所載之理也，文字猶人身之血氣也。血氣誠不可以名理矣，然舍血氣則性情亦胡以附麗乎。今世雕蟲小夫，既溺於聲律繢藻之末，而稍知道者又謂讀聖賢書當明其道不當究其文字，是猶論觀人者當觀其心所載之理，不當觀其耳目言動血氣之末也，不亦誣乎。知舍血氣無以見心理，則知舍文字無以窺聖人之道矣。周濂溪氏稱文以載道，而以虛車譏俗儒。夫虛車誠不可，無車又可以行遠乎。孔孟沒而道至今存者，賴有此行遠之車也。吾輩今日苟有所見，而欲爲行遠之計，又可不早具堅車乎哉。故凡僕之鄙願，苟於道有所見，不特見之，必實體行之。不特身行之，必求以文字傳之後世。雖曰不逮，志則如斯。其於百家之箸述，皆就其文字以校其見道之多寡，剖其銖兩而殿最焉。於漢宋二家，搆訟之端皆不能左袒，以附一閧。於諸儒崇道貶文之說，尤不敢雷同而苟隨。極知狂謬爲有道君子所深屏，然默而不宣，其文過彌甚。聊因足下之引誘，而一陳涯略。伏惟憫其愚，而繩其愆。幸甚，幸甚。

又《答劉孟容》（《曾文正公全集》書札卷一） 孟容足下，二年三辱書，一不報答，雖槁木之無情，亦不恝置若此。性本嬾怠，然或施於人人，豈謂施諸吾子。每一伸紙，以爲足下意中欲聞不肖之言，不當如是已也，輒復置焉。日月在上，惟足下鑒之。伏承信道力學，又能明辨王氏之非，甚盛甚盛。蓋天下之道，非兩不立，是以立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。乾坤毀則無以見易。仁義不明，則亦無所謂道者。傳曰，天地溫厚之氣，始於東北而盛於東南，此天地之盛德氣也，此天地之仁氣也。天地嚴凝之氣始於西南而盛於西北，此天地之尊嚴氣也，此天地之義氣也。斯二氣者，自其後而言之，因仁以育物，則慶賞之事起。因義以正物，則刑罰之事起。中則治，偏則亂。自其初而言之，太和絪縕流行而不息，人也，物也，聖人也，常人也，始所得者鈞耳。人得其全，物得其偏。聖人者既得其全，而其氣質又最清且厚，而其習又無毫髮累，於是曲踐乎所謂仁義者，夫是之謂盡性也。推而放之凡民而準，推而放之庶物而準，夫是之謂盡人性，盡物性也。常人者雖得其全，而氣質拘之，習染蔽之，好不當則賊仁，惡不當則賊義。賊者日盛，本性日微，蓋學問之事自此興也。學者何。復性而已矣。所以學者何。格物誠意而已矣。格物則剖仁義之差等而縷晰之，誠意則舉好惡之當於仁義者而力卒之，茲其所以難也。吾之身與萬物之生，其理本同一源。乃若其分，則紛然而殊矣。親親與民殊，仁民與物殊，鄉鄰與同室殊。親有殺，賢有等，或相倍蓰，或相什伯，或相千萬，如此其不齊也。不知其分而妄施焉，過乎仁其流爲墨，過乎義其流爲楊。生於心，害於政，其極皆可以亂天下，不至率獸食人不止。故凡格物之事所爲委曲繁重者，剖判其不齊之分焉爾。朱子曰，人心之靈，莫不有知。此言好惡之良知也。曰，天下之物，莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡。此言吾心之知有限，萬物之分無窮，不究乎至殊之分，無以洞乎至一之理也。今王氏之說，曰致良知而已。則是任心之明，而遂曲當乎萬物之分，果可信乎。冠履不同位，鳳凰鴟鴞不同栖，物所自具之分殊也。瞽瞍殺人，皋陶執之，舜負之。鯀堙洪水，舜殛之，禹郊之，物與我相際之分殊也。仁義之異施，即物而區之也。今乃以即物窮理爲支離，則是吾心虛懸一成之知於此，與凡物了不相涉，而謂皆當乎物之分，又可信乎。朱子曰，知爲善以去惡，則當實用其力，務決去而求必得之。此言仁義之分既明，則當畢吾好惡，以既其事也。今王氏之說，曰即知

卽行，格致卽誠意工夫，則是任心之明，別無所謂實行。心苟明矣，不必屑屑於外之迹，而迹雖不仁不義，亦無損於心之明，是何其簡捷而易從也。循是說而不辨，幾何不胥天下而浮屠之趨哉。堯舜禹湯文武周公孔子之學，豈有他與，卽物求道而已。物無窮則分殊者無極，則格焉者無已時。一息而不格，則仁有所不熟，而義有所不精。彼數聖人者，惟息息格物，而又以好色惡臭者竟之，乃其所以聖也。不如是，吾未見其聖也。自大賢以下，知有精粗，行有實不實，而賢否以次區焉。國藩不肖，亦謬欲從事於此。凡倫類之酬酢，庶務之磨礱，雖不克衷之於仁，將必求所謂藹然者焉，雖不克裁之於義，將必求所謂秩然者焉。日往月來，業不加修，意言意行，尤悔叢集，求付一物之當其分而不可得，蓋陷溺者深矣。自維此生縱能窮萬一之理，亦不過窺鑽奇零，無由底於逢原之域，然終不敢棄此而他求捷徑，謂靈心一覺立地成聖也。下愚之人，甘守下愚已耳。智有所不照，行有所不慊，故常餒焉，不敢取彼說者廓清而力排之。愚者多柔，理有固然。今足下崛起僻壤，迺能求先王之道，開學術之部，甚盛甚盛。此眞國藩所禱祀以求者也。此閒有太常唐先生，博聞而約守，矜嚴而樂易。近著《國朝學案》一書，崇二陸二張之歸，闢陽儒陰釋之說，可謂深切著明，狂瀾砥柱。又有比部六安吳君廷尉，蒙古倭君，皆實求朱子之指而力踐之。國藩既從數君子後，與聞末論，而淺鄙之資，兼嗜華藻，篤好司馬遷班固杜甫韓愈王安石之文章，日夜以誦之不厭也。故凡僕之所志，其大者蓋欲行仁義於天下，使凡物各得其分。其小者則欲寡過於身，行道於妻子，立不悖之言，以垂教於宗族鄉黨。其有所成與，以此畢吾生焉。其無所成與，以此畢吾生焉。辱知最厚，輒一吐不怍之言，非敢執塗人而斷斷不休如此也。

王韜《弢園文録外編》卷一《原道》 天下之道，一而已矣，夫豈有二哉！道者，人人所以立命，人外無道，道外無人。故曰：聖人，人倫之至也。蓋以倫聖而非以聖聖也。於以可見，道不外乎人倫。苟舍人倫以言道，皆其歧趨而異途者也，不得謂之正道也。是以儒之爲言，析之則爲需人，言人不可以須臾離者也。

我國所奉者孔子，儒教之宗也；道不自孔子始，而孔子其明道者也。今天下教亦多術矣，儒之外有道，變乎儒者也；有釋，叛乎儒者也。推而廣之，則有挑筋、景教、祆教、回教、希臘教、天主教、耶穌教，紛然角立，各自爲門戶而互爭如水火。耶穌教則近乎儒者也，天主教則近乎佛者也，自餘參儒、佛而雜出者也。

顧沿其流猶必溯其源，窮其端猶必竟其委，則吾得而決之曰：天下之道，其始也由同而異，其終也由異而同。儒者本無所謂教，達而在上，窮而在下，需不能出此範圍；其名之曰教者，他教之徒從而強名之者也。我中國以政統教，蓋皇古之帝王皆聖人而在天子之位，貴有常尊，天下習而安之。自西南洋而外，無不以教相雄長。泰西諸國皆以教統政，蓋獉狉之氣倦而思有所歸，高識之士以義理服之，遂足以綏靖多方，而羣類賴以生長，功德所及，勢亦歸焉。泰西立國之始，所以皆有一教以統之者也。天下之人，陸阻於山，水限於海，各自爲教而各爭其是，其閒有盛有衰，有興有滅，與人事世運互爲消長，如道教一變流爲異端，佛教流入中國而微，挑筋教、景教、祆教今並無聞焉，回教雖尚偏於天下，而其衰亦甚矣，近惟天主、耶穌兩教與儒教屹然鼎峙。天主教中所有瞻禮科儀煉獄懺悔，以及禁嫁娶茹葷，無以異乎緇流衲子，此殆不及耶穌教所持之正也。

今日歐洲諸國日臻強盛，智慧之士造火輪舟車以通同洲異洲諸國，東西兩半球足跡幾無不徧，窮島異民幾無不至，合一之機將兆於此。夫民既由分而合，則道亦將由異而同。形而上者曰道，形而下者曰器，道不能卽通，則先假器以通之，火輪舟車皆所以載道而行者也。東方有聖人焉，此心同此理同也；西方有聖人焉，此心同此理同也。蓋人心之所向卽天理之所示，必有人焉，融會貫通而使之同。故泰西諸國今日所挾以凌侮我中國者，皆後世聖人有作，所取以混同萬國之法物也。此其理，中庸之聖人，早已燭照而券操之。其言曰：天下車同軌，書同文，行同倫。而卽繼之曰：天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所墜，舟車所至，人力所通，凡有血氣者莫不尊親，此之謂大同。

陳熾《庸書・聖道》 《書》曰：『天佑下民，作之君，作之師。』自開辟以來，神靈首出，而作之君者，黃帝是已，其持世約二千五百年。今中國四萬萬之民，皆高陽氏之苗裔也。厥後堯、舜、禹、湯、文、武，聖哲代興，南朔東西，畏神服教，飲和食德。至於春秋之季，而諸侯力政相攻，天下泯泯棼棼，日趨於亂，天於其時生一孔子，以布衣而作之師，則古昔稱先王，祖述憲章而垂爲教法，與及門三千之士、七十子之徒，刪《詩》、《書》，訂《禮》、《樂》，系《易

象》，修《春秋》，雖西狩獲麟，厄窮終老，而大成至聖，天下宗之。

由孔子而來至於今，蓋亦二千有餘歲矣。然後地球萬國，光氣大通，象數西行，復歸中國，羣言淆亂，急待折衷，必將有聖人焉，合黃帝、孔子爲一人，所爲政教同源，君師合德者，巍巍翼翼，炳炳磷磷，其爲期當亦不遠也。

西醫花之安者，德之耶穌教人也，居粵東四十年，於中國聖人之書熟讀深思，確有心得，嘗謂天下之最大者三教，天主、天方及儒教是已。其徒皆萬萬人，其行皆數萬里，其意則皆勸人爲善而已矣。然天主有舊教有新教，教內教外判若鴻溝，袒庇同人，牴排异己，爭教而戰，殺人盈城。天方教之用心，尤爲狼戾。惟中國孔聖人之教，至大至公，不迎不距〔拒〕，有責備賢者之說，雖文章冠世，不能逃清議之嚴，愚夫愚婦，目不識丁，偶有一節之長，益將贊嘆咏歌而不能自已，是教內教外無分也。夫立教以便人也，今不惟不便而已，逞一朝之忿，亡其身以及親，上逆天心，下殘人命，竊意五百年後，聖教將遍行於地球，而天主、天方終將歇絕衰微而不能自振也。

彼教人也，而其言如此。竊嘗縱橫宇宙上下古今而深思其故矣。中國之道教、印度之釋教、日本之神道教，此亞洲之教也，阿拉伯之回教、泰西之火教、天主、耶穌、希臘各教，此歐洲之教也，皆有體而無用，或有己而無人，甚則倚勢作威，權侔人主。如耶穌基督則禍及其身；謨罕默特則行不義、殺不辜、弒君而奪位；若老莊釋氏之屬，則又游心方外，使上棄其國，下棄其家，率天下於虛無寂滅之中，而人類或幾乎熄矣。夫聖人之心，天心也；聖人之道，天道也。惟我孔聖人之教，與人無患，與世無爭，奄有衆長而不稍淪於空寂，得之則治，失之則亂，並包萬善而不稍假夫威權，無始終無成毀，無邊際無端倪，天而不欲萬國之民永生並育，長治久安，則亦已耳，苟天道好生，人心思治，則捨我中國之聖教無由也。

宜及此時，上下同心，修明學校，博采泰西製器尚象之理，強兵富國之原，使天下萬世之人，不得議其迂疏而寡效，精粗一貫，本末同歸，則我黃帝之子孫、孔門之弟子，將方行於四海，充塞於兩間，成古今大一統之閎規，創億萬斯年同文同軌同倫之盛業也。懿與休哉！拭目而俟之矣。

康有爲《長興學記》（《康有爲全集》第一集） 天下道術至衆，以孔子爲折衷；孔子言論至多，以《論語》爲可尊；《論語》之義理至廣，以『志於道，據於德，依於仁，游於藝』四言爲至該。今舉四言爲綱，分注條目，以示入德焉。

志於道。道之說至歧矣。謹按：孔子《繫易》曰：『立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。』然則道者，仁義而已。志者，志於爲仁義之道。《孟子》曰：『居惡在，仁是也；路惡在，義是也。』指點最爲直捷。所以志之，凡有四目：

一曰格物。格，扞格也。物，外物也。言爲學之始，首在扞格外物也。《樂記》曰：『人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。物至知至，而後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反中，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也；人化物也者，滅天理而窮人欲也。』《學記》、《樂記》與《大學》同在《小戴》中，精粹如出一手，當爲確詁。《孟子》曰：『耳目之官，不思而蔽於物；物交物，則引之而已。先立其大者，則其小者不能奪也。斯爲大人而已。』大學爲大人之學。大人在不爲物所引奪，非扞格外物而何？朱子述程子之學，主涵養用敬。又《中庸章句》云：『非存心無以致知。』卽扞格外物而後能致知也。大恉已合，不過一時誤解耳。夫學者如牛毛，成者如麟角。成學之難，由於外物所引也。高科美官，貨賄什器，舉目皆是，習之數十年，熒之千萬人，非有勇猛之力，精進之功，摧陷廓清，比於武事，豈能格之哉？學者當視之如毒蛇猛虎，大火怨賊，念念在茲，芟除洗伐，而後能成金剛不壞身也。用佛氏說儒書，朱子有之。此是學者入門第一功夫。道者修玄，佛氏鍊魂，皆有堅定之力而後能入道，豈吾儒可以從容得之乎！若大端有立，則清明在躬，志氣如神，其於爲學，思過半矣。若稍游移，則終身無入道之日。尙其勖哉！《大學》以格物爲入門，鄭說固謬，朱子亦不得其解。豈有新學入門之始，而令窮極天下之物理哉？且物理亦無窮盡之日，宜來陽明格竹之疑也。且格，至也；物，猶事也。訓至事爲窮理，展轉乃能相通。教學首條無此深強，故今用司馬公之說。

二曰厲節。節者，假借於竹，有所節止之謂。天道尙圓，人道尙方。圓首以爲智，方足以爲行；不圓則不能備物理，不方則不能立人道。《記》稱『行有格』，又稱『砥礪廉隅』。《論語》稱『臨大節而不奪』，《傳》稱『聖達節，次守節，下失節』。宋廣平曰：『名節至重。』陳白沙曰：『名節者，道之藩籬。』顧涇陽曰：『學者宜從狂狷起腳，從中行歇腳。』後漢晚明之儒，皆以氣節自厲，深可慕尙。勁挺有立，剛毅近仁，勇者強矯，務在任道。若卑污柔懦，終

難振起，願與二三子厲之。

三曰辨惑。外內清肅，於是，冰雪聰明矣。然大道以多歧而亡，學術以小辨而惑，凡近似於道而實非道者，積習既久，最易惑人，學者當嚴辨之。孔子曰：『惡紫之奪朱，惡鄭聲之亂雅樂，惡鄉原之亂德。』夫『嘐嘐然曰：古之人，古之人，夷考其行而不掩。』孟子取之：『居之似忠信，行之似廉絜，非之無非，刺之無刺，自以爲是。』而孔子、孟子深惡而痛絕之，以其同乎流俗，合乎污世也。吾黨辨之哉！《莊子》曰：『魚相忘於江湖，人相忘於道術。』人性易緣，有所先入，則終身惑之。且雖小道，持之有故，立之有黨，新學胸無所主，鮮不蔽之；及其用力既深，不忍捨去，此所以陷溺滅頂而無悔也。近世聲音訓詁之學，則所謂小言破道，足收小學之益，決不能冒大道之傳，則辨之不足辨也。

四曰愼獨。克己修慝，學之要也。然克修於已發之後，不若戒愼於未發之前，不費搜捕，自能惺惺。《中庸》首陳天性之本，極位育之能，而下手專在愼獨。《大學》同之。此子思獨傳之心法。聖學無單傳秘訣，如此發明，眞是單傳密旨。子思十字打開以告萬世，功莫大焉。若能用此，過則有之，吾信其必不爲惡矣。劉蕺山標爲宗旨，以救王學末流，美哉！吾黨得子思傳授，欣喜順受，當何如耶！

據於德。《皋陶》稱『九德』，《洪範》稱『三德』，《周官》稱『六德』，紬循其義，如《堯典》『欽明文思安安』之類。於文『直心爲德』，則德者心之美也。韓昌黎曰：『足於己無待於外之謂德。』則德者，得也，卽《大學》定靜安慮而後能得也。『得一善，則拳拳服膺』，可謂據矣。所以據之，其目有四：

一曰主靜出倪。學者既能愼獨，則淸虛中平，德性漸融，但苦強制力索之功，無優游泮奐之趣。夫行道當用勉強，而入德宜階自然。呂東萊曰：『非全放下，不能湊泊。』周子以『主靜立人極』，陳白沙『於靜中養出端倪』。故云得此把柄入手，則天地我立，萬化我出，而宇宙在我矣。尙何暇泥塗軒冕，而錙塵金玉哉！蓋自得之功，全在養出端倪，卽《孟子》所謂『逢原』也。若能保守，則浩浩萬化，卷舒自在矣。

二曰養心不動。《學記》曰：『知類通達，強立不反。』《易》曰：『君子以獨立不懼，遯世無悶。』《孟子》曰：『我善養吾浩然之氣。』又曰：『我四十不動心。』人之生世，稱譏苦樂毀譽得失，釋氏謂之八風，八風不動，入三摩地。朱子謂『後世做聖人難』，縛手縛腳，無不動之學故也。必通天人之故，昭曠無翳，超出萬類。故人貌而天心，猶恐血氣未能融液，將死生患難體驗在身，在有如無，視危如安，至於臨深崖，足二分垂在外，從容談笑，其庶幾乎？死生不知，則毀譽謗訕如蚊虻之過耳，豈復省識？故行吾心之安，雖天下謗之而不顧，然後可以當大任也。學者有伊尹之志，若學不至此，猶是媕婀囁嚅，闇然媚世，終未能成。

三曰變化氣質。學既成矣，及其發用，猶有氣質之偏，亟當磨礱浸潤，底於純和。昔朱子論謝上蔡、陸子靜謂：『無欲之上，尙隔氣質一層。』呂東萊少時氣質極粗，及讀《論語》，至『躬自厚而薄責於人』，於是痛自變改。故朱子曰：『學如伯恭，始得謂之變化氣質。』考后夔教胄，惟以聲樂，曰：『剛而無虐，簡而無傲。』《皋陶》之『九德』，《洪範》之『三德』，皆以克其偏也。《大學》正心、修身之傳，明何瑭以爲變化氣質之學，誠爲確詁。心戒其有所，身戒其有所，可謂直捷指出矣。《中庸》之『發而皆中節謂之和』，亦變化氣質也。劉元城之『學不妄語，七年不得』，謝上蔡三年治一『矜』字，薛文淸二十年治一『怒』字，皆學者之法也。若氣質不和，發用偏頗，害事不少，願共勉焉。

四曰檢攝威儀。威儀爲身外事，古人何其重之也？劉康公以威儀爲『定命之符』。《孟子》曰：『蹶者趨者，是氣也，而反動其心。』由此觀之，其於養心不爲無繫矣。孔子貴『動之以禮』，曾子貴『動容貌，正顏色』。《詩》詠『彼都人士』，北宮文子稱『容止可觀，進退可度』，霍光出入禁闥，皆有常處，不失尺寸，遂荷伊周之任。何晏、鄧颺行步顧影，鬼幽鬼躁，不得其死。鑑觀先史，爲我蓍龜。諸君子共學，當暑不得袒裼，相見必以長衣，容止尙溫文，語言去樸鄙，出入趨翔，尤宜端重。鄙人雖非安定，二三子於元發、仲車，豈有讓焉？朋友攸攝，僕夫敢告。若城闕佻達之行，見刺於子衿；牀笫媟嬻之言，不踰於門閾。蒲博爲牧奴之戲，筐篋乃家人之事。至於鬷粟，尤爲妖物。此皆士類所不齒，宜有郊遂之移流。吾黨自能遠絕，無煩忠告也。

依於仁。依者，如衣之附人。人而無衣，則爲倮蟲；人而不仁，亦爲一倮蟲而已。凡所以爲學，皆以爲仁也。其敍有四：

一曰敦行孝弟。有子曰：『孝弟者，其爲人之本。』以人之所自來，仁之所至親也。屬毛離裏，具有至性，不待教學。若薄於所親，是謂悖逆；其有

較資財而不爲養，縱乖戾而不爲懽者，其本已謬，不足復與共學也。

二曰崇尚任恤。史遷稱『任俠』，然俠尚意氣，恩怨太明。任恤則相救相賙，相親相葬，周公之所尊也。其人能任於朋友，必能忠於其君也；能恤於鄉黨，必能惠於其國也。若坐視朋友、媚黨之患難，甚或深言正色以陰耡之，則亦將賣國而不動其心也。其人不任者必不忠，不恤者必不厚，吾不欲觀之矣。

三曰廣宣教惠。仁爲『相人偶』之義，故貴於能羣。羊能羣者也，故善、美、義、羨皆從之；犬不羣者也，故獄、獨等字從之。吾既爲人，非斯人之徒與而誰與？曰孤曰獨，惟鬼神之道則然，非人道也。巖處奇士之行，寡過獨善，其能比於木石乎？故胡文忠曰：『今日所難得者，是忠肝熱血人。』《周官》六行之賓興，皆忠肝熱血人也。即佛氏空寂，亦言『若不普度衆生，誓不成佛』。未有以自了爲美者。後世以老、楊之學託於孔氏，於是下者營私，上者獨善，出而任事者皆貪狡無恥之人，而生民無所託命，則教之中變也。今上原周、孔之意，推行仁道，期易天下，使風氣丕變。先覺之任，人人有之，展轉牖人，即爲功德。推之既廣，是亦爲政。則志士仁人講學之責也。

四曰同體(肌)(飢)溺。吾與斯人同出於天而親同，吾與禹、稷、伊尹同其耳目手足而義同，吾之不如伊尹、禹、稷可恥也，吾之不能仁親可媿也。顏子曰：『舜何人也？予何人也？有爲者亦若是。』然先正之美言，學者將疑其高遠而不可幾也。夫反而求之，我豈無飢溺時乎？我有飢溺，望人拯之；人有飢溺，我坐視之；雖禽獸其忍之哉！故同體飢溺，不過推心稍廣而已，學者無河漢之也。

游於藝。《周官》『六藝』爲『禮、樂、射、御、書、數』。《漢志》『六藝』爲『《易》、《書》、《詩》、《禮》、《樂》、《春秋》』。小學附焉。其業不同，古今殊異。要惟藝者道術之稱，後世文業日繁，道術蓋博。《孟子》曰：『博學而詳說之。』事理本末，切於人道，皆學者所不能遺。今總該兼攬，分爲學目，備列於下：

一曰義理之學。義者，人事之宜；理者，天道之條。本於天，成於勢，積於人，故有天命之理，有人立之義。天命之理，天下共之，凡人道所不能外者也。人立之義，與時推移，如五行之運，迭相重輕者也。原於孔子，析於宋賢。然宋賢之義理，特義理之一端也，今但推本於孔子。

二曰經世之學。《易》曰：『吉凶與民同患。』孔子曰：『吾非斯人之徒與而誰與？』既不能不與，則同其患，當經營之。莊生曰：『《春秋》經世，先王之志。』故孔子作《春秋》，專以經世也，惟莊生知之。今本之孔子，上推三代，列爲沿革。至其損益，則自漢至國朝，各有得失。荀子欲法後王，故經世之學令今可行，務通變宜民，雖舜、禹復生，無以易此。

三曰考據之學。無徵不信，則當有據；不知無作，則當有考；百學皆然。經學、史學、掌故之學，其大者也。瑣者爲之，務碎義逃難，便辭巧說，則博而寡要，勞而鮮功。賢者識其大，是在高識之士。凡義理、經世不關施行，徒辨證者，歸考據類。

四曰詞章之學。孔子曰：『言之無文，行之不遠。』故四科之列，文與學並。戰國以降，辨說蠭起；西京而後，文體浩繁；世既競尚，不能不通。今釐爲二體：曰文，曰筆。有韻者，文也；無韻者，筆也。筆有二體：曰散，曰駢。文有二體：曰銘贊，曰詩賦。銘贊本異而後同，詩賦古合而今分。駢、散之諧協者，亦曰文；詩賦之單行者，亦爲筆。蓋韻者，非徒句末疊韻之謂，『五色相宣，八音協暢』是也。

學與時異。周人有『六藝』之學，爲公學；有專官之學，爲私學；皆經世之學也。漢人皆經學。六朝、隋、唐人多詞學。宋、明人多義理學。國朝人多考據學。要不出此四者。三代既遠，學術日異，若復古制，非朝廷令甲不能遽言。今因先正遺說，立此四目以爲通學。

欲復古制，切於人事，便於經世，周人『六藝』之學最美矣。但『射』、『御』二者，於今無用，宜酌易之。今取人事至切經世通用者『一曰圖，一曰鎗』補之，庶足爲國家之用，不誚迂疏也。馬端臨曰：『古者戶口少而才智之民多，今戶口多而才智之民少。「六藝」不興故也。』論此六者以爲先驅，俟令甲推行，才民自廣，豈特吾黨之區區耶！

又《康南海先生講學記・王魯例》(《康有爲全集》第二集)

『詭詞詭實』，詭者，權也。

王充《論衡》：『殷變夏，周變殷，春秋變周。』

文王之文傳諸孔子，孔子之文傳諸董仲舒。

孔子制作既成，而後投簪絕筆。子夏受書後，見血書於端門，化爲虹。

出緯書。

《易》不可見，則乾坤或幾乎息矣。

《中庸》云：『非天子不議禮，不制度，不考文。』是子思以天子尊孔子也，即《春秋》『素王』之義也。

緯書云：『丘以水晶宮爲素王。』

孟子引孔子之言曰：『知我者其爲《春秋》，罪我者其爲《春秋》。』孟子又云：『《春秋》，天子之事也。』又云：『王者之跡息而《詩》亡，《詩》亡然後《春秋》作。』孔子又云：『我欲觀周道，幽、厲傷之，吾捨魯何適矣？』

孔子制作『六經』，託堯、舜爲宗主，而禹、湯、文、武繼之。

何邵公曰：『日歸於西，而以火繼之。』幽、厲日也，孔子火也。又云：『堯、舜、禹、湯、文、武之沒，而以《春秋》治之。』孔子制作『六經』，首託堯、舜，是孔子第一篇文章也。何則？蓋取乎讓，讓則無芻狗百姓之事。次即有取乎湯、武者，以堯、舜之道不可見，雖湯、武亦有取焉。此孔子第二篇文章也。至湯、武不得見，則不得不取乎二伯。此孔子第三篇文章也。

王者受命，必改正朔，易服色，異器械，變犧牲。

王者繼天捧元，以理萬物。

王者有祫有禘。五年一禘，爲之大禘。三年一祫，合食之謂。夏禘爲時禘，郊祭天，社祭地。

後魏女子皆求福於孔子，後有女子登孔子之牀而求福者，孝文因此遂有禁天下拜孔子之詔。方今孔子之式微，實由魏孝文之胎其毒也。

『新周故宋』，孔子周人也，故以周爲新，以宋爲故。

又《康南海先生講學記・張三世例》（《康有爲全集》第二集）

隱、桓、莊、閔、僖爲衰亂世，文、宣、成、襄爲昇平世，昭、定、哀爲太平世。衰亂世爲高祖、曾祖時事也；昇平世爲王父時事也；太平世爲己與父時事也。有見三世，有聞四世，有傳聞五世。

昔孔子之作《春秋》也，『於所傳聞之世，見治起於衰亂之中，用心尚粗觕，故內其國而外諸夏，先詳內而後治外，錄大略小，內小惡書，外小惡不書，大國有大夫，小國略稱人，內離會書，外離會不書是也。於所聞世，見治昇平，內諸夏而外夷狄，書外離會，小國有大夫，「宣十一年秋，晉侯會狄於攢函」，「襄二十三年，邾婁鼻我來奔」是也。至所見之世，著治太平，夷狄進至於爵，天下遠近大小若一，用心尤深而詳，故崇仁義，譏二名，魏曼多、仲孫何忌是也。所以三世者，禮爲父母三年，爲祖父母期，爲曾祖父母齊衰三月。立愛自親始。故《春秋》據哀錄隱，上治祖禰，所以二百四十二年者，取法十二公，天數備足，著治法式。又因周道始壞，絕於惠、隱之際，王所以率大夫者，明君當隱痛之也。君敬臣，則臣自重；君愛臣，則臣自盡。』

夏時之等，以遵夏道，《夏小正》是也。六經多行夏之時，四月爲夏，六月錯暑。

至於西土亡，王跡息，鳴鳥不聞，河圖不出，天乃以麟告。『文王既沒，文不在茲乎！』愀然以身任萬世之權，灼然以二百四十二年著萬世之治，且曰：『其或繼周者，雖百世，可知也。』古之造文者，三畫而連其中謂之王。《易》之六爻，夏時之三等，《春秋》之三科是也。《易》一陰一陽，乾變坤化，爲於『乾元用九而天下治』，要其終於未齊，志商亡也。《詩》、《書》一正一變，極於周亡，一終《秦誓》，一終《商頌》。《秦誓》，傷周之不可復也，《商頌》，示周之可興也。夏時，察大正以修王政，修王政以正小政。德化至於鳴隼，而推原終始之運，本其興，曰『正月啓蟄』，戒其亡，曰『十有二月隕麋角』。《春秋》起衰亂以近昇平，由昇平以極太平，尊親至於凡有血氣，而推原始終之運。正其端曰：『元年春王正月，公即位。』著其成曰：『西狩獲麟。』故曰：治不可恃，鳴隼猶獲麟也，而商正於是建矣；亂不可久，孛於東方，蟊於十二月，災於戒社，京師於吳、楚，猶《匪風》、《下泉》也，而夏正於是建矣。無平不陂，無往不復，聖人以此見天地之心也。

《春秋》託始於據亂世，中而昇平世，進而太平世。

《大戴記・夏小正》一篇，爲孔子手筆。

『己卯蒸，冬獲麟』，行夏之時也。

『顏淵問爲邦』一章，是與孔子商《春秋》也。

『子張問十世』一章，是與孔子商《春秋》也。

孔子死時，子張止十八歲耳。

魯何以稱頌？即《春秋》『王魯』之義也。

《中庸》『凡有血氣，莫不尊親』，即《春秋》太平之世也。

亡國之社，必屋之。

一身一小天地也。當烈日之時，周身之血氣皆紅；當烈風雷雨之時，則血氣皆黑。

又《康南海先生講學記・通三統例》(《康有爲全集》第二集)

孔子立三統,範圍萬世也。尚忠,尚質,尚文,所謂三統也。

《中庸》『車同軌』,即《論語》『乘殷之輅』也。

《論語》『文猶質也,質猶文也』,所謂文質再而復也。

『苞稂』之後,無王者。《匪風》思王,《下泉》思霸。

孔子因道不行,作《春秋》。子思厄於宋,作《中庸》。

《中庸》云:『王天下有三重焉。』鄭康成解作『三統』,甚精。

孔子之託堯、舜,則曰『山、龍、華、蟲』;墨子之託堯、舜,則曰『尚儉』。韓非子曰:『孔子託堯、舜,而墨子亦託堯、舜,孔、墨不可復生,誰與定其是非哉?』案:孔子尚中,而墨子太儉。天下惟中可以立教,偏則不可與治天下。墨子尚儉,其道太苦,其行難爲,雖有兼愛之長,究不可以治萬世。墨子休矣!

譚嗣同《思緯氤氳臺短書 報貝元徵》 來語『將講洋務之術尚未精,必變法以圖治歟?抑中國聖人之道固有未可盡棄者歟?』嗣同以爲聖人之道,無可疑也。方欲少棄之而不能,何況於盡。特所謂道,非空言而已,必有所麗而後見。《易》曰:『形而上者謂之道,形而下者謂之器。』曰上曰下,明道器之相爲一也。衡陽王子申其義曰:『道者器之道,器者不可謂之道之器也。無其道則無其器,人類能言之。雖然,苟有其器矣,豈患無其道哉!君子之所不知而聖人知之,聖人之所不能而匹夫匹婦能之,人或昧於其道者,其器不成,不成非無器也。無其器則無其道,人鮮能言之,而固其誠然者也。洪荒無揖讓之道,唐、虞無弔伐之道,漢、唐無今日之道,則今日無他年之道多矣。未有弓矢而無射道,未有車馬而無御道,未有牢、醴、璧、幣、鐘、磬、管、絃而無禮樂之道,則未有子而無父道,未有弟而無兄道,道之可有而且無者多矣。故無其器則無其道,誠然之言也,而人特未之察耳。故古之聖人,能治器而不能治道。治器者則謂之道,道得則謂之德,器成則謂之行,器用之廣則謂之變通,器效之著則謂之事業。故《易》有象,象者像器者也;卦有爻,爻者效器者也;爻有辭,辭者辨器者也。故聖人者善治器而已矣。』又曰:『君子之道,盡夫器而已矣。辭所以顯器,而鼓天下之動,使勉於治器也。』由此觀之,聖人之道,果非空言而已,必有所麗而後見。麗於耳目,有視聽之道;麗於心思,有仁義智信之道;麗於倫紀,有忠孝友恭之道;麗於禮樂征伐,有治國平天下之道。故道,用也;器,體也。體立而用行,器存而道不亡。自學者不審,誤以道爲體,道始迷離徇恍,若一幻物,虛懸於空漠無朕之際,而果何物也耶?於人何補,於世何濟,得之何益,失之何損耶?將非所謂惑世誣民異端者耶?夫苟辨道之不離乎器,則天下之爲器亦大矣。器既變,道安得獨不變?變而仍爲器,亦仍不離乎道,人自不能棄器,又何以棄道哉?【略】

黃舍人言昔在上海,有西人到其齋頭,見書籍堆案,佯爲不識而問曰:『此何物也。』曰:『書也。』又問有何用處,不能答。乃徐曰:『此在我西國自皆有用處,汝中國何必要此。』哀哉!此言亦所謂無其器則無其道也。不力治今之器,徒虛談古之道,終何益焉。若西人之於書,則誠哉其有用矣。經史《通鑑》及有宋儒先之書,各國久即譯出,又皆有專譯中書館,期將中國經史子集,下逮小說新聞紙,概行繙譯,以備採擇。彼既有其器矣,道乃得以附之。觀其設施,至於家給人足,道不拾遺之盛,視唐、虞、三代,固品節無其詳明,而收效卒不少異,區域且加廣焉。嘗恨博施濟衆之說,聖人以爲至難,則將與天地終此缺陷乎?今不圖於美、德諸邦遇之,雖西國亦斷無終古不衰弱之理,而中西互爲消長,如挹如注。彼所取者,即我所與;我所增者,亦即彼所損;我不自盛強,斯彼亦終無衰弱之理。則洋務之當講不當講,豈待徘徊而計決哉?

又《興算學議 上歐陽中鵠書》 陳伯嚴之言曰:『國亡久矣,士大夫猶冥然無知,動即引八股家之言,天不變道亦不變,不知道尚安在,遑言變不變耶?』竊疑今人所謂道,不依於器,特遁於空虛而已矣。故衡陽王子有『道不離器』之說,曰:『無其器則無其道,無弓矢則無射之道,無車馬則無御之道,洪荒無揖讓之道,唐、虞無弔伐之道,漢、唐無今日之道,則今日無他年之道者多矣。』又曰:『道之可有而且無者多矣,故無其器則無其道。』誠然之言也。信如此言,則道必依於器而後有實用,果非空漠無物之中有所謂道矣。今天下亦一器也,所以馭是器之道安在耶?今日所行之法,三代之法耶?周、孔之法耶?抑亦暴秦所變之弊法,又經二千年之喪亂,爲夷狄盜賊所羼雜者耳。於此猶自命爲夏,詆人爲禽,亦眞不能自反者矣。故變法者,器既變矣,道之且無者不能終無,道之可有者自須亟有也。至於可知於百世之後者,雖西人亦不能變也。

章炳麟《國故論衡・原道下》 人君者，剽劫之類，奄尹之倫。老聃明君術，是同於剽劫奄尹也。曰，異是。道者，內以尊生，外以極人事，筴析之以盡學術，非獨君守矣。故韓非曰，道者，萬物之所然，萬理之所稽也。理者，成物之文。道者，萬物之所以成。物有理不可以相薄，而道盡稽萬物之理，故不得不化。不得不化，故無常操。無常操，是以死生氣稟焉，萬智斟酌焉，萬事廢興焉。天得之以高，地得之以臧，維斗得之以成其威，日月得之以恆其光，五常得之以常其位，列星得之以端其行，四時得之以御其變氣，軒轅得之以擅四方，赤松得之與天地統，聖人得之以成文章。道與堯舜俱智，與接輿俱狂，與桀紂俱滅，與湯武俱昌。譬諸飲水，溺者多飲之即死，渴者適飲之即生。譬若劍戟，愚人以行忿則禍生，聖人以誅暴則福成。故得之以死，得之以生，得之以敗，得之以成。《解老》。此其言道，猶浮屠之言如耶。譯皆作眞如，然本但一如字。有差別此謂理，無差別此謂道。死生成敗皆道也，雖得之猶無所得，齊物之論由此作矣。韓非雖解老，然佗篇娖娖以臨政爲齊，反於政必黜，故有六反之訓，五蠹之詬。夫曰斬敵者受賞，而高慈惠之行。拔城者受爵祿，而信廉愛之說。堅甲厲兵以備難，而美薦紳之飾。富國以農，距敵恃卒，而貴文學之士。廢敬上畏法之民，而養游俠私劍之屬。舉行如此，治強不可得也。《五蠹》。然不悟政之所行與俗之所貴，道固相乏，所賞者當在彼，所貴者當在此。今無慈惠廉愛，則民爲虎狼也。無文學，則士爲牛馬也。有虎狼之民牛馬之士，國雖治，政雖理，其民不人。世之有人也，固先於國，且建國以爲人乎，將人者爲國之虛名役也。韓非有見於國，無見於人。有見於羣，無見於孑。政之弊，以衆暴寡，誅嚴穴之士。法之弊，以愚割智。無書簡之文，以法爲教。無先王之語，以吏爲師。《五蠹》。今是有形之類，大必起於小。行久之物，族必起於少。《喻老》。韓非之所知也。衆所不類，其終足以立烝民，蓬艾之間，有陶鑄堯舜者，故衆暴寡非也。其有回遹亂常與衆不適者，法令所不能治，治之益甚，民以情僞相攻即自敗。故老子曰，常有司殺者殺，夫代司殺者殺，是謂代大匠斲。韓非雖賢，猶不悟。且韓非言大體，固曰不引繩之外，不推繩之內，不急法之外，不緩法之內矣。《大體》。明行法不足具得姦邪，貞廉之行可賤邪。不逆天理，不傷情性，大體。人之求智慧辯察者，情性也，文學之業可絕邪。榮辱之責，在於己不在於人。《大體》。匹夫之行可抑邪。莊周明老聃意，而和之以齊物。推萬類之異情，以爲無正味正色，以其相伐，使並行而不害。其道在分異政俗，無令干位。故曰得其環中以應無窮者，各適其欲以流解說，各修其行以爲工宰，各致其心以效微妙而已矣。政之所具，不過經令。法之所禁，不過姦害。能說諸心，能研諸慮，以成天下之亹亹者，非政之所與也。采藥以爲食，鑿山以爲宮，身無室家農圃之役。升斗之稅，不上於王府。雖不臣天子不耦羣衆，非法之所禁。版法格令，不得剟一字也。操奇說者能非之，不以非之剟其法，不以尊法罪其非。君臣上下六親之際，雅俗所守，治眇論者所駁也。守之者不爲變，駁之者無所刑。國有羣職，王公以出治，師以式民，儒以通古今會文理，百工以審曲面勢立均出度。其權異，其尊不異。地有九州，賦不齊上下，音不齊清濁，用不齊器械，居不齊宮室。其樞同，其取予不同。皆無使相干也。夫是之謂大清明，夫是之謂天下之至柔馳騁天下之至堅。法家者，削小老氏以爲省，能令其國稱娖，而不能與之爲人。黨得莊生緒言以自飭省，賞罰不厭一，好惡不厭岐。一者以爲羣衆，岐者以優匹士，因道全法，則君子樂而大姦止。其後獨王弼能推莊生意，爲《易略例》，明一以彖。曰，自統而尋之，物雖衆，則知可以執一御也。由本以觀之，義雖博，則知可以一名舉也。處旋機以觀大運，則天地之動未足怪也。據會要以觀方來，則六合輻湊未足多也。故舉卦之名，義有主矣。觀其彖辭，則思過半矣。夫古今雖殊，軍國異容，中之爲用，故未可遠也。品制萬變，宗主存焉。《明彖》明岐以爻，曰，情僞之動，非數之所求也，故合散屈伸，與體相乖。形躁好靜，其柔愛剛。體與情反，質與願違。巧歷不能定其算數，聖明不能爲之典要。法制所不能齊，度量所不能均也。召雲者龍，命呂者律。二女相違，而剛柔合體。隆坻永歎，遠壑必盈。投戈散地，則六親不能相保。同舟而濟，則胡越何患乎異心。故苟識其情，不憂乖違。苟明其趣，不煩強武。《明爻通變》。推而極之，大象準諸此，寧獨人事之云云哉。道若無岐，宇宙至今如摶炭，大地至今如孰乳已。

精氣

陳澧《東塾讀書記》卷二《精氣爲物解》 《易・繫辭傳》曰，精氣爲物，游魂爲變，是故知鬼神之情狀。游魂爲變，謂鬼無疑矣。然則精氣爲物，

謂神也。祭法曰，山林川谷丘陵能出雲爲風雨見怪物，皆曰神。鄭注云，怪物，雲氣非常見者。澧謂，此卽《繫辭傳》所謂精氣爲物也。又如《國語》言蓐收人，面白色，虎爪，執鉞，此卽秋金之神精氣所見也。所見者或似人形，或不似人形，故《繫辭傳》謂之物，祭法謂之怪物。蓐收虎爪執鉞，亦見《山海經》。《山海經》所載之神，其狀或似人，或似鳥獸龍蛇，雖不可信，然亦未可決其必無也。鄭君以爲雲氣者，注經之體不可語怪，此鄭學之醇雅。且神怪之物多遠見其形狀似雲氣而已，神有神之狀，鬼有鬼之狀。且有其狀，更有其情。如蓐收爲刑神，刑卽其情也。韓注孔疏以爲，陰陽精氣烟煙，聚而爲萬物，聚極則散，浮游精魂，生變爲死。如此則是生與死之狀，非神與鬼之狀也。

陰陽

魏源《默觚・學篇七》 暑極不生暑而生寒，寒極不生寒而生暑。屈之甚者信必烈，伏之久者飛必決。故不如意之事，如意之所伏也；快意之事，忤意之所乘也。衆所福，君子不福，不福其禍中之福也；衆所利，君子不利，不利其害中之利也。消與長聚門，禍與福同根。豈惟世事物理有然哉？學問之道，其得之不難者，失之必易；惟艱難以得之者，斯能兢業以守之。《詩》曰：『戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。』

康有爲《康子內外篇・濕熱篇》（《康有爲全集》第一集） 天地之理，陰陽而已。其發於氣，陽無濕熱，陰爲乾冷。濕熱則生發，乾冷則枯槁，二者循環相乘，無有終極也。無以名之，名之陰陽也。於無極無無極之始，有濕熱之氣，鬱蒸而爲天。諸天皆得此濕熱之氣，輾轉而相生焉。近天得濕熱之氣，乃生諸日，日得濕熱之氣，乃生諸地，地得濕熱之氣，蒸鬱而草木生焉，而禽獸生焉，已而人類生焉。人得濕熱之氣，上養其腦，下養其心。濕則仁愛生，熱則智勇出。積仁愛、智勇，而有宮室、飲食、衣服以養其身；積仁、愛、智、勇，而有禮樂、政教、倫理以成其治。五帝、三王，猶濕熱而選者也。

自四州之祖，莫不同也。然而濕熱之善，則爲仁、愛、智、勇；濕熱之惡，則爲貪佞，爲柔懦。熱之惡，則爲強梁，爲狠戾，爲多慾，人爲忌疾，爲浮縱。於是爭奪相生，尙人以色，加人以勢，暴虐驕慢而亂興焉。聖人知此，故務溫良恭儉，撙節退讓，崇禮尙義，講信修睦，以平其氣，而制其行。佛氏知此，故務持戒絕慾，淸淨能忍，以平其氣，而伏其心。夫所謂溫良恭儉，撙節退讓，講信修睦，皆乾冷之道也。持戒絕慾，淸淨能忍，乾冷之至也。夫濕熱者，天地之正氣也，人皆有之，不可絕也。然縱極之而無度量分界，則所傷實多，不可行於人，不能道也。夫乾冷非人道也，然以濟濕熱之病，則材適得其宜，而病得愈焉。聖人知其然也，故常任濕熱之自然，而時以乾冷爲之節，此聖人之道也。不明乎陰陽者，何足與也？

譚嗣同《石菊影廬筆識・思篇八》 暑，陽之舒也。寒，陰之慘也。動，陽之發也。靜，陰之斂也。氣，陽之炎也。血，陰之潤也。乘奔車，轢巨石，動極矣；於血則能流通，而不能靜細，其氣樂勝則流也。坐靜室，屛視聽，靜極矣；於氣則能調攝，而常患鬱滯，其血禮勝則離也。陰足以益陽，陽足以益陰，而偏則相妨也。暑，益人之氣，而損人之血，故氣盛而汗溢。寒，益人之血，而損人之氣，故血斂而氣餒。陰足以益陰，陽足以益陽，而偏則相妨也。有利必有害，有損必有益，相糾相尋，至於無盡，此君子所以貴乎中也。元氣絪縕，以運爲化生者也，而地球又運於元氣之中，舟車又運於地球之中，人又運於舟車之中，心又運於人身之中。元氣一運無不運者，人心一不運，則視不見，聽不聞，運者皆廢矣。是知天地萬物果爲一體，心正莫不正，心乖莫不乖，而決無頑空斷滅之一會，此君子所以貴乎和也。中和所以濟陰陽之窮也。然中和亦分陰陽：中，體也，靜之類也；和，用也，動之類也。然中之中，和之中，亦各有陰陽，偏全純駁，過不及是也。由斯而談，變化錯綜，盈天地間，皆易也。

五行

章炳麟《太炎文錄初編》文錄卷一《子思孟軻五行說》 《荀子・非十二子》譏子思、孟軻曰：『案往舊造說，謂之五行。』楊倞曰：『五行，五常，仁義禮智信也。』五常之義舊矣，雖子思始倡之亦無損，荀卿何譏焉？尋子思作《中庸》，其發端曰：『天命之謂性。』《注》曰：『木神則仁，金神則義，火神則禮，水神則智，土神則信。』《孝經》說略同此。《王制》正義引。是子思之

遺說也。沈約曰：『《表記》取子思子。』今尋《表記》云：『今父之親子也，親賢而下無能；母之親子也，賢則親之，無能則憐之。母親而不尊，父尊而不親。水之於民也，親而不尊；火，尊而不親。土之於民也，親而不尊；天，尊而不親。命之於民也，親而不尊；鬼，尊而不親。』此以水、火、土比父母於子，猶董生以五行比臣子事君父。古者鴻範九疇，舉五行，傅人事，義未彰著。子思始善傅會，旁有燕、齊怪迂之士，侈搪其說，以爲神奇。燿世誣人，自子思始。宜哉荀卿以爲譏也。

以太

譚嗣同《仁學上》一　徧法界、虛空界、衆生界，有至大、至精微，無所不膠粘，不貫洽，不筦絡，而充滿之一物焉，目不得而色，耳不得而聲，口鼻不得而臭味，無以名之，名之曰『以太』。其顯於用也，孔謂之『仁』，謂之『元』，謂之『性』；墨謂之『兼愛』；佛謂之『性海』，謂之『慈悲』；耶謂之『靈魂』，謂之『愛人如己』、『視敵如友』；格致家謂之『愛力』、『吸力』；咸是物也。法界由是生，虛空由是立，衆生由是出。夫人之至切近者莫如身，身之骨二百有奇，其筋肉、血脈、臟腑又若干有奇，所以成是而粘砌是不使散去者，曰惟以太。由一身而有夫婦，有父子，有兄弟，有君臣朋友；由一身而有家、有國、有天下，而相維繫不散去者，曰惟以太。身之分爲眼耳鼻舌身。眼何以能視，耳何以能聞，鼻何以能嗅，舌何以能嘗，身何以能觸？曰惟以太。與身至相切近莫如地，地則衆質點粘砌而成。何以能粘砌？曰惟以太。剖其質點一小分，以至於無，察其爲何物所凝結，曰惟以太。至與地近，厥惟月。月與地互相吸引，不散去也。地統月，又與金、水、火、木、土、天王、海王爲八行星；又與無數小行星，無數彗星，互相吸引，不散去也。金、水諸行星，又各有所統之月，互相吸引，不散去也。合八行星與所統之月與小行星與彗星，繞日而疾旋，互相吸引不散去，是爲一世界。此一世界之日，統行星與月，繞昴星而疾旋。凡得恒河沙數，成天河之星團，互相吸引不散去，是爲一大千世界。此一大千世界之昴星，統日與行星與月，以至於天河之星團，又別有所繞而疾旋；凡得恒河沙數各星團星林星雲星氣，互相吸引不散去，是爲一世界海。恒河沙數世界海爲一世界性。恒河沙數世界性爲一世界種。恒河沙數世界種爲一華藏世界。至華藏世界以上，始足爲一元。而元之數，則巧曆所不能稽，而終無有已時，而皆互相吸引不散去，曰惟以太。其間之聲、光、熱、電、風、雨、雲、露、霜、雪之所以然，曰惟以太。更小之於一葉，至於目所不能辨之一塵，其中莫不有山河動植，如吾所履之地，爲一小地球；至於一滴水，其中莫不有微生物千萬而未已；更小之又小以至於無，其中莫不有微生物，浮寄於空氣之中，曰惟以太。學者第一當認明以太之體與用，始可與言仁。

又《仁學上》二　以太之用之至靈而可徵者，於人身爲腦。其別有六：曰大腦，曰小腦，曰腦蒂，曰腦橋，曰脊腦，其分布於四肢及周身之皮膚曰腦氣筋。於虛空則爲電，而電不止寄於虛空。蓋無物不彌綸貫徹。腦其一端，電之有形質者也。腦爲有形質之電，是電必爲無形質之腦。人知腦氣筋通五官百骸爲一身，即當知電氣通天地萬物人我爲一身也。是故發一念，誠不誠，十手十目嚴之；出一言，善不善，千里之外應之。莫顯乎微，容色可徵意思；莫見乎隱，幽獨即是大廷。我之心力，能感人使與我同念，故自觀念之所由始，即知所對者品詣之高卑。彼已本來不隔，肺肝所以如見。學者又當認明電氣即腦，無往非電，即無往非我，妄有彼我之辨，時乃不仁。雖然，電與腦猶以太之表著於一端者也；至於以太，尤不容有差別，而電與腦之名亦不立。

又《仁學上》三　若夫仁，試即以太中提出一身而驗之：有物驟而與吾身相切，吾知爲觸；重焉，吾知爲癢爲痛。孰知之？腦知之。所切固手足之末，非腦也，腦何由知之？夫固言腦即電矣，則腦氣筋之周布即電線之四達，大腦小腦之盤結即電線之總匯。一有所切，電線即傳信於腦，而知爲觸、爲癢、爲痛。其機極靈，其行極速。惟病痲木痿痹，則不知之，由電線已摧壞，不復能傳信至腦，雖一身如異域然，故醫家謂痲木痿痹爲不仁。不仁則一身如異域，是仁必異域如一身。異域如一身，猶不敢必盡仁之量，況本爲一身哉！一身如異域，此至奇不恒有，人莫不怪之。獨至無形之腦氣筋如以太者，通天地萬物人我爲一身，而妄分彼此，妄見畛域，但求利己，不恤其他，疾痛生死，忽不加喜戚於心，反從而忌之、蝕之、齮齕之、屠殺之，而人不以爲怪，不更怪乎！反而觀之，可識仁體。

理

曾國藩《順性命之理論》(《曾文正公全集》文集卷一) 嘗謂性不虛懸，麗乎吾身而有宰。命非外鑠，原乎太極以成名。是故皇降之衷，有物斯以有則。聖賢之學，惟危惕以惟微。蓋自乾坤奠定以來，立天之道曰陰與陽，靜專動直之妙皆性命所彌綸。立地之道曰柔與剛，靜翕動闢之機悉性命所默運。是故其在人也，絪縕化醞必無以解乎造物之吹噓，眞與精相凝而性卽寓於肢體之中。含生負氣必有以得乎乾道之變化，理與氣相麗而命實宰乎賦畀之始。以身之所具言，則有視聽言動卽有肅乂哲謀。其必以肅乂哲謀爲範者性也，其所以主宰乎五事者命也。以身之所接言，則有君臣父子卽有仁敬孝慈，其必以仁敬孝慈爲則者性也，其所以綱維乎五倫者命也。此其中有理焉，亦期於順焉而已矣。請申論之。性渾淪而難名，按之曰理，則仁義禮智，德之賴乎擴充者，在吾心已有條不紊也。命於穆而不已，求之於理，則元亨利貞，誠之貫乎通復者，在吾心且時出不窮也。有條不紊，則踐形無虧，可以盡己性卽可以盡人物之性，此順乎理者之率其自然也。時出不窮，則泛應曲當，有以立吾命卽有以立萬物之命，此順乎理者之還其本然也。彼夫持矯揉之說者，譬杞柳以爲梏棬，不知性命必致戕賊仁義，是理以逆施而不順矣。高虛無之見者，若浮萍遇於江湖，空談性命不復求諸形色，是理以惝恍而不順矣。惟察之以精，私意不自蔽，私欲不自撓，惺惺常存，斯隨時見其順焉。守之以一以不貳，自惕以不已，自循慄慄惟懼，斯終身無不順焉。此聖人盡性立命之極，亦卽中人復性知命之功也夫。

康有爲《康子內外篇・理氣篇》(《康有爲全集》第一集) 夫天之始，吾不得而知也。若積氣而成爲天，摩勵之久，熱、重之力生矣，光、電生矣，原質變化而成焉，於是生日，日生地，地生物。物質有相生之性，在於人則曰仁；充其力所能至，有限制矣，在於人則曰義。人道爭，則不能相處，欺，則不能相行，於是有信。形爲仁之後，有禮與信矣。而所以有此四者，皆由於智。人之有大腦、小腦也，腦氣筋之有靈也，差不知其然也。天地之氣，存於庶物，人能採物之美者而服食之，始尙愚也同，一、二聖人少補其靈明，而智生矣。合萬億人之腦，而智日生；合億萬世之人之腦，而智日益生；於是理出焉。若夫今人於野番，其爲愚，亦與禽獸無幾何，雖智且不能言，而何有於萬物哉？故理者，諸聖人所積爲也。

自羲、軒、神農以來，中國於是有智；歐洲自亞當、衣非以來，於是有智。雖阿墨利加洲、墨西哥、秘魯之先，亦有禮樂、文章、宮室、輿服之盛，特其後亡之耳。此外無聖人者，則顓蒙日見矣。故上此之聖人者，其神識之聰明者也；中此之聖人者，其質氣之清粹也。神識聰明，故足以開物成務；氣質清粹，故足以修道立教。若夫言命言性，仍當就氣質而言。孟子所謂『性也，有命』，『命也，有性』，深知之矣！其云性善，不過引人進過之詞。孟子嘗曰：『乃若其情，可以爲善。』豈謂性之本然爲哉？孟子嘗曰：『不以辭害意，以意逆志，是謂得之。』自後儒不善讀《孟子》，而論性之說紛紛矣。張子謂『形而後有氣質之性』，蓋同謂焉。蓋繼道爲善，必天生而爲性，而後成之。若未有人，謂何實焉？

《呂覽》曰：『天使人有慾，人弗得不節；天使人有惡，人弗得不除。』欲與惡所受於天也。若天地，則光、電、熱、重相摩相化而已，何所謂理哉？昔宋太祖問趙普：『何物爲大？』普曰：『道爲大。』程、朱遂以太極之道有一謂在，此皆不知而好爲高論之說也。夫有人形而後有智，有智而後有理。理者，人之所立。賈誼謂立君臣、尊上下，此非天之所爲，乃人之所設。故理者，人理也。若耳目百體，血氣心知，天所先與。嬰兒無知，已有慾焉，無與人事也。故慾者，天也。程子謂『天理是體認出』，此不知道之言也，蓋天慾而人理也。

譚嗣同《石菊影廬筆識・思篇一》 理、數二也，而實一也。自其顯而有定者言之曰理；自其隱而難知者言之曰數。猶陰陽之爲一氣，禮樂之爲一事，故知數者，知理而已，無數之可言也。不善言數而專任乎數，數始與理判矣。嘗筮易兩分以後，不待掛扐，奇偶已定。然猶掛扐者，盡人事也。可知兩儀既奠，其閒萬品之物，萬端之事，皆已前定，而有一發不可復收之勢，雖天地鬼神，莫可如何！夫數之推移，如機輪之互運，因此及彼，輾轉相之，不能自已。不能自已，庸非理乎？

又《石菊影廬筆識・思篇二》 數者，器也，所以器者，道也。自邵子囿數爲道，而數始爲天下惑。當其四體未效，蓍龜未形，億於冥冥之中，無不

奇中，似亦與於至誠之前知。然不過附會五行，排比八卦，聽命於未定之天。及一值乎其機，遂同符契。而要之所以致此之故，莫之能知，則非器之無與於本，而爲器者之無與於本也。故夫星卜命葬諸術，卽有可觀，君子必遠之而弗爲，以其不知本也。不知本者，不知天也。《皇極經世書》謂日入地中者，男女搆精之象。不惟擬不於倫，乃並不知日不入地，此可謂知天乎？

王國維《靜庵文集・釋理》 昔阮文達公作《塔性說》，謂翻譯者但用典中性字，以當佛經無得而稱之物，而唐人更以經中性字當之。力言翻譯者遇一新義爲古語中所無者，必新造一字，而不得襲用似是而非之古語。是固然矣，然文義之變遷，豈獨在輸入外國新義之後哉。吾人對種種之事物，而發見其公共之處，遂抽象之而爲一概念，又從而命之以名，用之既久，遂視此概念爲一特別之事物，而忘其所從出。如理之概念，卽其一也。吾國語中，理字之意義之變化，與西洋理字之意義之變化，若出一轍，今略述之如左。

（一）理字之語源

《說文解字》第一篇，『理，治玉也，從玉，里聲。』段氏玉裁注，『《戰國策》，鄭人謂玉之未理者爲璞，是理爲剖析也。』由此類推，而種種分析作用，皆得謂之曰理。鄭玄《樂記注》，理者，分也。《中庸》所謂，文理密察，卽指此作用也。由此而分析作用之對象，卽物之可分析而粲然有系統者，亦皆謂之理。《逸論語》曰，『孔子曰，美哉，璠璵。遠而望之，奐若也。近而視之，瑟若也。』一則理勝，一則孚勝。』此從理之本義之動詞，而變爲名詞者也。更推之而言他物，則曰地理，《易・繫詞傳》。曰腠理，《韓非子》。曰色理，曰蠶理，曰箴理，《荀子》。就一切物而言之，曰條理。《孟子》。然則所謂理者，不過謂吾心分析之作用，及物之可分析者而已矣。其在西洋各國語中，則英語之Reason，與我國今日理字之義大略相同，而與法國語之Raison，其語源同出於拉丁語之Ratio，此語又自動詞Retus思索之意。而變爲名詞者也。英語又謂推理之能力曰Discourse，同時又用爲言語之義。此又與意大利語之Discorso同出於拉丁語之Discursus，與希臘語之Logos皆有言語及理性之兩義者也。其在德意志語，則其表理性也曰Vernunft，此由Vernehmen之語出，此語非但聽字之抽象名詞。而實謂知言語所傳之思想者也。由此觀之，古代二大國語及近世三大國語，皆以思索分合概念之力。之能力及言語之能力，卽他動物之所無，而爲人類之獨有者，謂之曰理性、Logos（希）、Ratio（拉）、Vernunft（德）、Raison（法）、Reason（英）。而從吾人理性之思索之徑路，則下一判斷必不可無其理由，於是拉丁語之Ratio，法語之Raison，英語之Reason等，於理性外，又有理由之意義。至德語之Vernunft，則但指理性，而理由則別以Grunde之語表之。吾國之理字，其義則與前者爲近，兼有理性與理由之二義。於是理之解釋，不得不分爲廣義的及狹義的二種。

（二）理之廣義的解釋

理之廣義的解釋，卽所謂理由是也。天下之物，絕無無理由而存在者。其存在也，必有所以存在之故，此卽物之充足理由也。在知識界，則既有所與之前提，必有所與之結論隨之。在自然界，則既有所與之原因，必有所與之結果隨之。然吾人若就外界之認識而皆以判斷表之，則一切自然界中之原因，卽知識上之前提。一切結果，卽其結論也。若視知識爲自然之一部，則前提與結論之關係，亦得視爲因果律之一種。故歐洲上古及中世之哲學，皆不區別此二者，而視爲一物。至近世之拉衣白尼志，始分晰之，而總名之曰充足理由之原則。於其單子論之小詩中，括之爲公式，曰『由此原則，則苟無必然或不得不然之充足理由，則一切事實不能存在，而一切判斷不能成立。』汗德亦從其說，而立形式的原則與物質的原則之區別。前者之公式曰，『一切命題必有其論據』。後者之公式曰，『一切事物，必有其原因』。其學派中之克珊范台爾，更明言之曰，『知識上之理由，論據。必不可與事實上之理由原因。相混。前者屬名學，後者屬形而上學。前者思想之根本原則，後者經驗之根本原則也。原因對實物而言，論據則專就吾人之表象言之』。至叔本華，而復就充足理由之原則，爲深邃之研究。曰，此原則就客觀上言之，爲世界普遍之法則。就主觀上言之，乃吾人之知力普遍之形式也。世界各事物無不入此形式者，而此形式可分爲四種。一、名學上之形式，卽從知識之根據之原則者，曰既有前提必有結論。二、物理學上之形式，卽從變化之根據之原則者，曰既有原因必有結果。三、數學上之形式，此從實在之根據之原則者，曰一切關係由幾何學上之定理定之者，其計算之成績不能有誤。四、實踐上之形式，曰動機既現，則人類及動物不能不應其固有之氣質，而爲惟一之動作。此四者，總名之曰充足理由之原則。此四分法中，第四種得列諸第二種之形式之下，但前者就內界之經驗言之，後者就外界之經驗言之，此其所以異也。要知第一種之充足理由之原則，乃吾人理性之形式。第二

種悟性之形式，第三種感性之形式也。此三種之公共之性質，在就一切事物而證明其所以然，及其不得不然。即吾人就所與之結局觀之，必有其所以然之理由。就所與之理由觀之，必有不得不然之結局。此世界中最普遍之法則也。而此原則所以爲世界最普遍之法則者，則以其爲吾人之知力之最普遍之形式。故陳北溪淳曰，『理有確然不易的意』。臨川吳氏澄曰，『凡物必有所以然之故，亦必有所當然之則。所以然者理也，所當然者義也』。徵之吾人日日之用語，所謂『萬萬無此理』，『理不應爾』者，皆指理由而言也。

(三)理之狹義的解釋

理之廣義的解釋外，又有狹義的解釋，即所謂理性是也。夫吾人之知識分爲二種，一直觀的知識，一概念的知識也。直觀的知識，自吾人之感性及悟性得之，而概念之知識，則理性之作用也。直觀的知識，人與動物共之。概念之知識，則惟人類所獨有。古人所以稱人類爲理性的動物，或合理的動物者，爲此故也。人之所以異於動物，而其勢力與憂患且百倍之者，全由於此。動物生活於現在，人則亦生活於過去及未來。動物但求償其一時之欲，人則爲十年百年之計。動物之動作由一時之感覺決定之，人之動作則決之於抽象的概念。夫然，故彼之動作從豫定之計畫，而不爲外界所動，不爲一時之利害所搖。彼張目歛手，而爲死後之豫備。彼藏其心於不可測度之地，而持之以歸於邱墓，且對種種之動機而選擇之者，亦惟人爲能。何則，吾人惟有概念的知識，故將有爲也，將有行也，必先使一切遠近之動機表之以概念，而悉現於意識。然後吾人得遞驗其力之強弱，而擇其強者而從之。動物則不然，彼等所能覺者，現在之印象耳。惟現在之苦痛之恐怖心，足以束縛其情欲。逮此恐怖心久而成爲習慣，遂永遠決定其行爲，謂之曰馴擾。故感與覺，人與物之所同。思與知，則人之所獨也。動物以振動表其感情及性質，人則以言語傳其思想或以言語揜蓋之。故言語者，乃理性第一之產物，亦其必要之器官也。此希臘及意大利語中，所以以一語表理性及言語者也。此人類特別之知力，通古今東西皆謂之曰理性，即指吾人自直觀之觀念中造抽象之概念，及分合概念之作用。自希臘之(拍)(柏)拉圖、雅里大德勒，至近世之洛克、拉衣白尼志，皆同此意。其始混用之者，則汗德也。汗德以理性之批評，爲其哲學上之最大事業。而其對理性之概念，則有甚曖昧者。彼首分理性爲純粹及實踐二種。純粹理性指知力之全體，殆與知性之意義無異。彼於《純粹理性批評》之緒論中曰，『理性者，吾人知先天的原理的能力是也』。實踐理性則謂合理的意志之自律。自是，理性二字始有特別之意義，而其所謂純粹理性中，又有狹義之理性。其下狹義理性之定義也，亦互相矛盾。彼於理性與悟性之別，實不能深知，故於《先天辨證論》中曰，『理性者，吾人推理之能力』。《純理批評》第五版三百八十六頁。又曰，『單純判斷，則悟性之所爲也』。同，九十四頁。叔本華於汗德哲學之批評中曰，由汗德之意，謂若有一判斷而有經驗的先天的或超名學的根據，則其判斷乃悟性之所爲。如其根據而爲名學的，如名學上之推理式等，則理性之所爲也。此外尚有種種之定義，其義各不同，其對悟性也亦然。要之，汗德以通常所謂理性者謂之悟性，而與理性以特別之意義，謂吾人於空間及時間中，結合感覺以成直觀者，感性之事。而結合直觀而爲自然界之經驗者，悟性之事。至結合經驗之判斷，以爲形而上學之知識者，理性之事也。自此特別之解釋，而汗德以後之哲學家，遂以理性爲吾人超感覺之能力，而能直知本體之世界及其關係者也。特如希哀林海額爾之徒，乘雲馭風而組織理性之系統。然於吾人之知力中，果有此能力否。本體之世界，果能由此能力知之否。均非所問也。至叔本華出，始嚴立悟性與理性之區別。彼於《充足理由》之論文中，證明直觀中已有悟性之作用存。吾人有悟性之作用，斯有直觀之世界。有理性之作用，而始有概念之世界。故所謂理性者，不過製造概念及分合之之作用而已。由此作用，吾人之事業已足以遠勝於動物。至超感覺之能力，則吾人所未嘗經驗也。彼於其《意志及觀念之世界》及《充足理由》之論文中，辨之累千萬言，然後『理性之概念』燦然復明於世。孟子曰，『心之所同然者何也，謂理也，義也』。程子曰，『性即理也』。其對理之概念，雖於名學的價值外更賦以倫理學的價值，然就其視理爲心之作用時觀之，固指理性而言者也。

(四)理之客觀的假定

由上文觀之，理之解釋有廣狹二義。廣義之理是爲理由，狹義之理則理性也。充足理由之原則，爲吾人知力之普徧之形式。理性則知力作用之一種。故二者皆主觀的而非客觀的也。然古代心理上之分析未明，往往視理爲客觀上之物，即以爲離吾人之知力而獨立，而有絕對的實在性者也。如希臘古代之額拉吉來圖，謂天下之物，無不生滅變化，獨生滅循環之法則，乃永

遠不變者。額氏謂之曰天運，曰天秩，又曰天理Logos。至斯多噶派，更紹述此思想，而以指宇宙之本體，謂生產宇宙及構造宇宙之神，即普徧之理也。一面生宇宙之實質，而一面賦以形式。故神者，自其有機的作用言之，則謂之創造及指導之理。自其對個物言之，則謂之統轄一切之命。自其以普徧決定特別言之，則謂之序。自其有必然性言之，則謂之運。近世希臘哲學史家災爾列爾之言曰，由斯多噶派之意，則所謂天心、天理、天命、天運、天然、天則，皆一物也。故其所謂理，兼有理法命運四義，與額拉吉來圖同。但於開闢論之意義外，兼有實體論之意義，此其相異者也。希臘末期之斐洛與近世之初之馬爾白蘭休，亦皆有此『理即神也』之思想。此理之自主觀的意義而變爲客觀的意義者也。更返而觀吾中國之哲學，則理之有客觀的意義，實自宋人始。《易・說卦傳》曰，『將以順性命之理』。固以理爲性中之物。孟子亦既明言理爲心之所同然矣。而程子則曰，『在物爲理』。又曰，『萬物各具一理，而萬理同出一原』。此原之爲心爲物，程子不言。至朱子直言之曰，『蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡』。至萬物之有理，存於人心之有知，此種思想固朱子所未嘗夢見也。於是理之淵源不得求諸外物，於是謂『天地之間有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性。必稟此氣，然後有形』。又曰，『天以陰陽五行化生萬物。氣以成形，而理亦附焉』。於是，對周子之太極而與以內容曰，『太極不過一個理字』。萬物之理皆自此客觀的大理出，故曰，『物物各具此理，而物物各異其用。然莫非理之流行也』。又《語類》云，『問天與命、性與理，四者之別。天則就其自然者言之，命則就其流行而賦於物者言之，性則就其全體而萬物所得以爲生者言之，理則就其事事物物各有其則者言之。到得合而言之，則天即理也，命即性也，性即理也，是如此否。曰，然。』故朱子之所謂理，與希臘斯多噶派之所謂理，皆預想一客觀的理，存於生天生地生人之前，而吾心之理不過其一部分而已。於是理之概念，自物理學上之意義出，至宋以後而遂得形而上學之意義。

（五）理之主觀的性質

如上所述，理者主觀上之物也，故對朱子之實在論，而有所謂觀念論者起焉。夫孟子既以理爲心之所同然，至王文成則明說之曰，『夫物理不外於吾心，外吾心而求物理，無物理矣。遺物理而求吾心，吾心又何物』。我國人之說理者，未有深切著明如此者也。其在西洋，則額拉吉來圖及斯多噶派之理說，固爲今日學者所不道。即充足理由原則之一種，即所謂因果律者，自雅里大德勒之範疇說以來，久視爲客觀上之原則。然希臘之懷疑派駁之於先，休蒙論之於後，至汗德、叔本華，而因果律之有主觀的性質，遂爲不可動之定論。休蒙謂，因果之關係吾人不能直觀之，又不能證明之者也。凡吾人之五官所得直觀者，乃時間上之關係，即一事物之續他事物而起之事實是也。吾人解此連續之事物爲因果之關係，此但存於吾人之思索中，而不存於事物。何則，吾人於原因之觀念中，不能從名學上之法則，而演繹結果之觀念。又結果之觀念中，亦不含原因之觀念。故因果之關係，決非分析所能得也。其所以有因果之觀念者，實由觀念聯合之法則而生，即由觀念之互相連續者，屢反復於吾心，於是吾人始感其間有必然之關係，遂疑此關係亦存於客觀上之外物。易言以明之，即自主觀上之必然的關係，轉而視爲客觀上之必然的關係。此因果之觀念之所由起也。汗德力拒此說，而以因果律爲悟性先天之範疇，而非得於觀念聯合之習慣。然謂宇宙不能賦吾心以法則，而吾心實與宇宙以法則，則其視此律爲主觀的而非客觀的，實與休蒙同也。此說至叔本華而更精密證明之。叔氏謂，吾人直觀時已有悟性即自果推因之作用。之作用行乎其間，當一物之呈於吾前也，吾人所直接感之者，五官中之感覺耳。由此主觀上之感覺，進而求其因於客觀上之外物，於是感覺遂變而爲直觀，此因果律之最初之作用也。由此主觀與客觀間之因果之關係，而視客觀上之外物，其間亦皆有因果之關係，此於先天中預定之者也。而此先天中之所預定，所以能於後天中證明之者，則以此因果律乃吾人悟性之形式，而物之現於後天中者，無不入此形式。故其《充足理由》論文之所陳述，實較之汗德之說更爲精密完備也。夫以充足理由原則中之因果律，即事實上之理由，猶全屬吾人主觀之作用，況知識上之理由及吾人知力之一種之理性乎。要之，以理爲有形而上學之意義者，與《周易》及畢達哥拉斯派以數爲有形而上學之意義同。自今日視之，不過一幻影而已矣。

由是觀之，則所謂理者，不過理性理由二義，而二者皆主觀上之物也。然則古今東西之言理者，何以附以客觀的意義乎。曰，此亦有所自。蓋人類以有概念之知識，故有動物所不能者之利益，而亦陷於動物不能陷之誤謬。

夫動物所知者，個物耳。就個物之觀念，但有全偏明昧之別，而無正誤之別。人則以有概念，故從此犬彼馬之個物之觀念中，抽象之而得『犬』與『馬』之觀念，更從犬馬牛羊及一切跂行喙息之觀念中，抽象之而得『動物』之觀念，更合之植物礦物而得『物』之觀念。夫所謂物，皆有形質可衡量者也。而此外尚有不可衡量之精神作用，而人之抽象力進而不已，必求一語以賅括之，無以名之，強名之曰『有』。然離心與物之外，非別有所謂『有』也。離動植礦物以外，非別有所謂『物』也。離犬馬牛羊及一切跂行喙息之屬外，非別有所謂『動物』也。離此犬彼馬之外，非別有所謂『犬』與『馬』也。所謂馬者，非此馬即彼馬，非白馬即黃馬驪馬。如謂個物之外，別有所謂馬者，非此非彼，非黃非驪，非他色，而但有馬之公共之性質，此亦三尺童子之所不能信也。故所謂『馬』者，非實物也，概念而已矣。而概念之不甚普徧者，其離實物也不遠，故其生誤解也不多。至最普徧之概念，其初固亦自實物抽象而得，逮用之既久，遂忘其所自出，而視爲表特別之一物，如上所述『有』之概念是也。夫離心物二界，別無所謂『有』，然古今東西之哲學，往往以『有』爲有一種之實在性。在我中國，則謂之曰太極，曰玄，曰道。在西洋則謂之曰神。及傳衍愈久，遂以爲一自證之事實，而若無待根究者，此正柏庚所謂種落之偶像，汗德所謂先天之幻影。人而不求眞理則已，人而唯眞理之是求，則此等謬誤，不可不深察而明辨之也。理之概念亦豈異於此，其在中國語中，初不過自物之可分析而有系統者抽象而得此概念，輾轉相借而遂成朱子之理即太極說。其在西洋，本但有理由及理性之二義，輾轉相借，而前者生斯多噶派之宇宙大理說，後者生汗德以降之超感的理性說，所謂由燈而之槃，由燭而之鑰，其去理之本義固已遠矣。此無他，以理之一語，爲不能直觀之概念，故種種誤謬得附此而生也。而所謂太極，所謂宇宙大理，所謂超感的理性，不能別作一字，而必借理字以表之者，則又足以證此等觀念之不存於直觀之世界，而惟寄生於廣莫暗昧之概念中。易言以明之，不過一幻影而已矣。故爲之攷其語源，並其變遷之跡，且辨其性質之爲主觀的而非客觀的。世之好學深思之君子，其亦有取於此歟。

由上文觀之，則理之意義以理由而言，爲吾人知識之普徧之形式。以理性而言，則爲吾人構造概念及定概念間之關繫之作用而知力之一種也。故理之爲物，但有主觀的意義，而無客觀的意義。易言以明之，即但有心理學上之意義，而無形而上學上之意義也。然以理性之作用爲吾人知力作用中之最高者，又爲動物之所無而人之所獨有，於是但有心理學上之意義者，於前所述形而上學之意義外，又有倫理學上之意義，此又中外倫理學之所同，而不可不深察而明辨之者也。

理之有倫理學上之意義，自《樂記》始。《記》曰，『人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也』。此天理對人欲而言，確有倫理上之意義。然則所謂天理果何物歟。案，《樂記》之意，與孟子小體大體之說極相似。今援孟子之說以解之，曰，『耳目之官不思，而蔽於物。物交物則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所以與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也』。由此觀之，人所以引於物者，乃由不思之故。而思定概念之關繫。者，正理性之作用也。然則《樂記》之所謂天理，固指理性言之。然理性者，知力之一種，故理性之作用，但關於眞僞，而不關於善惡。然在古代眞與善之二概念之不相區別，故無足怪也。至宋以降，而理欲二者，遂爲倫理學上反對之二大概念。程子曰，『人心莫不有知，蔽於人欲，則亡天理矣』。上蔡謝氏曰，『天理與人欲相對。有一分人欲，即滅卻一分天理。存一分天理，即勝得一分人欲』。於是理之一字，於形而上學之價值實在外，兼有倫理學上之價值。善。其間惟朱子與國朝婺源戴氏之說，頗有可味者。朱子曰，『有個天理，便有個人欲。蓋緣這個天理須有個安頓處，纔安頓得不恰好，便有人欲出來』。又曰，『天理人欲，分數有多少。天理本多，人欲也便是天理裏面做出來。雖是人欲，人欲中自有天理』。戴東原氏之意與朱子同，而顚倒其次序而言之。曰，『理也者，情之不爽失也』。又曰，『天理云者，言乎自然之分理也。自然之分理，以我之情絜人之情，而無不得其平是也』。朱子所謂『安頓得好』，與戴氏所謂『絜人之情而無不得其平』者，則其視理也，殆以『義』字『正』字『恕』字解之。於是，理之一語，又有倫理學上之價值。其所異者，惟朱子以理爲人所本有，而安頓之不恰好者則謂之欲。戴氏以欲爲人所本有，而安頓之使無爽失者理也。

其在西洋之倫理學中亦然。柏拉圖分人性爲三品，一曰嗜欲，二曰血氣，三曰理性。而以節制嗜欲與血氣，而成克己與勇毅二德，爲理性之任。

謂理性者，知識與道德所稅駕之地也。厥後斯多噶派，亦以人性有理性及感性之二元質，而德之爲物只在依理而克欲，故理性之語亦大染倫理學之色彩。至近世汗德而遂有實踐理性之說，叔本華於其《汗德哲學批評》中極論之，曰汗德以愛建築上之配偶，故其說純粹理性也必求其匹偶而說實踐理性。而雅里大德勒之Nous praktikos，與煩瑣哲學之Intellectus practicus皆實踐知力之義。二語，已爲此語之先導，然其意與二者大異。彼以理性爲人類動作之倫理的價值之所由生，謂一切人之德性及高尚神聖之行，皆由此出，而無待於其他。故由彼之意，則合理之動作，與高尚神聖之動作爲一，而私利慘酷卑陋之動作，但不合理之動作而已。然不問時之古今，地之東西，一切國語皆區別此二語。理性與德性。即在今日，除少數之德意志學者社會外，全世界之人猶執此區別。夫歐洲全土所視爲一切德性之模範者，非基督教之開祖之生活乎。如謂彼之生活爲人類最合理之生活，彼之教訓示人以合理的生活之道，則人未有不議其大不敬者也。今有人焉，從基督之教訓而不計自己之生活，舉其所有以拯無告之窮民，而不求其報。如此者，人固無不引而重之，然孰敢謂其行爲爲合理的乎。或如阿諾爾特，以無上之勇，親受敵人之刃，以圖其國民之勝利者，孰得謂之合理的行爲乎。又自他方面觀之，今有一人焉，自幼時以來深思遠慮，求財產與名譽，以保其一身及妻子之福祉。彼舍目前之快樂，而忍社會之恥辱，不寄其心於美學及哲學等無用之事業，不費其日於不急之旅行，而以精確之方法實現其身世之目的，彼之生涯雖無害於世，然終其身無一可褒之點。然孰不謂此種俗子有非常之推理力乎。又設有一惡人焉，以卑劣之策獵取富貴，甚或盜國家而有之，然後以種種詭計蠶食其鄰國，而爲世界之主。彼其爲此也，堅忍果戾，而不奪於正義及仁愛之念。有妨彼之計畫者，翦之除之屠之刈之而無所顧，驅億萬之民於刀鋸縲絏而無所憫，然且厚酬其黨類及助己者而無所吝，以達其最大之目的，孰不謂彼之舉動全由理性出者乎。當其設此計畫也，必須有最大之悟性，然執行此計畫，必由理性之力，此所謂實踐理性者非歟。將謹愼與精密，深慮與先見，馬啓萬里所以描寫君主者，果不合理的歟。夫人知其不然也。要知大惡之所由成，不由於其乏理性，而反由與理性同盟之故，故汗德以前之作者，皆以良心爲倫理的衝動之源，以與理性相對立。盧梭於其《哀美耳》中，既述二者之區別。即雅里大德勒亦謂，德性之根源不存於人性之合理的部分，而存於其非理的部分。基開祿所謂，理性者罪惡必要之手段，其意亦謂此也。何則，理性者，吾人構造概念之能力也，而概念者，乃一種普徧而不可直觀之觀念，而以言語爲之記號，此所以使人異於禽獸，而使於圓球上占最優之位置者也。蓋禽獸常爲現在之奴隸，而人類則以有理性之故，能合人生及世界之過去未來而統計之，故能不役於現在而作有計畫有系統之事業。可以之爲善，亦可以之爲惡。而理性之關於行爲者謂之實踐理性，故所謂實踐理性者，實與拉丁語之Prudentra謹愼小心。相似，而與倫理學上之善無絲毫之關繫者也。

吾國語中之理字，自宋以後久有倫理學上之意義，故驟聞叔本華之說固有未易首肯者。然理之爲義，除理由理性以外，更無他解。若以理由言，則倫理學之理由，所謂動機是也。一切行爲無不有一物焉爲之機括，此機括或爲具體的直觀，或爲抽象的概念，而其爲此行爲之理由則一也。由動機之正否，而行爲有善惡，故動機虛位也，非定名也。善亦一動機，惡亦一動機，理性亦然。理性者，推理之能力也，爲善由理性，爲惡亦由理性，則理性之但爲行爲之形式，而不足爲行爲之標準，昭昭然矣。惟理性之能力爲動物之所無，而人類之所獨有，故世人遂以形而上學之所謂眞與倫理學之所謂善，盡歸諸理之屬性。不知理性者，不過吾人知力之作用，以造概念，以定概念之關繫，除爲行爲之手段外，毫無關於倫理上之價值。其所以有此誤解者，由理之一字乃一普徧之概念，故此又前篇之所極論而無待贅述者也。

理　氣

康有爲《萬木草堂口說・學術源流一》（《康有爲全集》第二集）

凡物皆始於氣，既有氣，然後有理。生人生物者，氣也；所以能生人生物者，理也。人日在氣中而不知，猶魚日在水中而不知也。

朱子以爲理在氣之前，其說非。

有氣即有陰陽，其熱者爲陽，凍者爲陰。

變化

魏源《默觚・治篇五》 三代以上，天皆不同今日之天，地皆不同今日之地，人皆不同今日之人，物皆不同今日之物。天官之書，古有而今無者若干星，古無而今有者若干星；天差而西，歲差而東；是天不同後世之天也。濁河徙決，淤閼千里，滎澤、鉅野塞爲平原；濟、汳莫辨源流，碣石淪於渤澥；井田廢而溝洫爲墟，雲夢竭而洞庭始大；十藪湮其九，三江闕其二，九河、九江不存其一；雍州田上上，今但平蕪；揚州田下下，今稱陸海；『高岸爲谷，深谷爲陵』：是地不同於後世之地也。燕、趙、衛、鄭，昔繁佳冶；齊、魯、睢、渙，古富綺紈；三楚今誰長鬣？勾吳豈有文身？淮、徐孰戎、夷之種？伊川疇被髮之倫？茶黃互市，爲制夷之要；疹痘有無，區中外之坊；豈可例諸唐、宋以前，求其臟府之故；是人變於古矣。黍稷五穀之長，數麻菽而不數稻；亨葵五菜之主，芼蓼藿而不及菘；枌榆養老之珍，今荒饉始食其皮；荇藻蕢蘩，以共祭祀；堇荼苣薇，恆佐饔飧；蜉蝣蟾蠩，古實甘美之羹；陸璣言蜉蝣，陶弘景言蠩蟾可食，皆異於今。蚳蝸蜩蜃，禮則燕食之醢；今疇登鼎俎薦齒牙？布有麻葛而無吉貝，幣有黃金而無白銀，紈綺稱睢、渙而無吳、越；今皆反之，是物遷於古矣。媵娣姪於昏禮，登孫尸於祭祀；跪地以坐，摶飯以食；跣足舞蹈以爲敬，刀漆以爲書，貝幣以爲貨，霤奧以爲宮，四面左右个以爲堂，芻靈明器以爲葬；乘車以戰，肉刑以治；不謂大愚，則謂大戾，豈獨封建之於郡縣，井田之於阡陌哉？故氣化無一息不變者也，其不變者道而已，勢則日變而不可復者也。天有老物，人有老物，文有老物。柞薪之木，傳其火而化其火；代嬗之孫，傳其祖而化其祖。古乃有古，執古以繩今，是爲誣今；執今以律古，是爲誣古；誣今不可以爲治，誣古不可以語學。《詩》曰：『豈其食魚，必河之魴？豈其取妻，必齊之姜？』

租、庸、調變而兩稅，兩稅變而條編。變古愈盡，便民愈甚，雖聖王復作，必不舍條編而復兩稅，舍兩稅而復租、庸、調也；鄉舉里選變而門望，門望變而考試，丁庸變而差役，差役變而僱役，雖聖王復作，必不舍科舉而復選舉，舍僱役而爲差役也；丘甲變而府兵，府兵變而彍騎，而營伍，雖聖王復作，必不舍營伍而復爲屯田爲府兵也。天下事，人情所不便者變可復，人情所羣便者變則不可復。江河百源，一趨於海，反江河之水而復歸之山，得乎？履不必同，期於適足；治不必同，期於利民。是以忠、質、文異尚，子、丑、寅異建，五帝不襲禮，三王不沿樂，況郡縣之世而談封建，阡陌之世而談井田，笞杖之世而談肉刑哉！『禮，時爲大，順次之，體次之，宜次之。』《周頌・勺篇》，美成王能酌先祖之道以養天下也。《詩》曰：『物其有矣，維其時矣。』

莊生喜言上古，上古之風必不可復，徒使晉人糠粃禮法而禍世教；宋儒專言三代，三代井田、封建、選舉必不可復，徒使功利之徒以迂疏病儒術。君子之爲治也，無三代以上之心則必俗，不知三代以下之情勢則必迂。讀父書者不可與言兵，守陳案者不可與言律，好剿襲者不可與言文；善琴弈者不視譜，善相馬者不按圖，善治民者不泥法：無他，親歷諸身而已。讀黃、農之書，用以殺人，謂之庸醫；讀周、孔之書，用以誤天下，得不謂之庸儒乎？靡獨無益一時也，又使天下之人不信聖人之道。《詩》曰：『(園)〔爰〕有樹檀，其下維(蘀)〔蘀〕。』君子學古之道，猶食筍而去其蘀也。

曾國藩《曾文正公全集》卷二《悔吝》 吉凶悔吝，四者相爲循環。吉，非有祥瑞之可言，但行事措之咸宜，無有人非鬼責，是卽謂之吉，過是則爲吝矣。天道忌滿，鬼神害盈，日中則仄，月盈則虧。《易》爻多言貞吝，《易》之道，當隨時變易以處中，當變而守此不變，則貞而吝矣。凡行之而過，無論其非義也，卽盡善之舉，盛德之事，稍過則吝隨之。余宮京師，自名所居之室曰求闕齋，恐以滿盈致吝也。人無賢愚，遇凶皆知自悔，悔則可免於災戾。故曰震无咎者，存乎悔。動心忍性，斯大任之基；側身修行，乃中興之本。自古成大業者，未有不自困心橫慮，覺悟知非而來者也。吝則馴致於凶，悔則漸趨於吉。故《大易》之道，莫善於悔，莫不善於吝。吾家子弟，將欲自修而免於愆尤，有二語焉，曰無好快意之事，常存省過之心。

章炳麟《訄書・原變第十九》 人謂紫脫華於層冰，其草最靈。紫脫非最靈也，其能寒過於欵冬已。鼠游於火，忍熱甚也。海有象馬，噓吸善也。物苟有志彊力以與天地競，此古今萬物之所以變，變至於人，遂止不變乎。人之相競也，以器。風胡子曰，軒轅神農赫胥之時，以石爲兵，斷樹木爲

宮室，死而龍臧。黃帝時，以玉爲兵，以伐樹木爲宮室，死而龍臧。禹穴之時，以銅爲兵，以鑿伊闕，決江導河，東注於東海，天下通平。治爲宮室。當今之時，作鐵兵，爲龍淵泰阿工布麾之，至於猛獸歐瞻，江水折揚，晉鄭之頭畢白，見《越絕書》外傳記寶劍。石也，銅也，鐵也，則瞻地者以其刀辨古今之期者也。惟玉獨無所見於故書軼事。章炳麟曰，闔胡觀於鞞琫礪具之用，以知璋之邸射，古之刀也。圭之上郄，古之鋏也。大圭杼上而終葵首，古之鑽椎也。琮之八隅，古之矛與戟也。及玉不足以刃人，而僅存其璣珌以爲容觀，武庫之兵，出之典瑞，以爲聘祭之幣，斯無以競矣。競以器，競以禮，昔之有用者，皆今之無用者也。民無獸患，則狩苗可以廢。社無鬼神，則朱絲攻鼓可以息。自是以推，坐不隱地而跪誚，廟不揆景而刻石。大臣戮者不賜盤水而浮恩，名實既詭，則皆可以普。競以禮，競以形，昔之有用者，皆今之無用者也。冰期非茸毛，不足與寒氣格戰。至於今，則鬚髮爲無用，湊理之上，遂無短毳矣。泰古之馬，其蹏四指，足以破沮洳。今海內有大陸，而馬財一指。然則滄熱燥溼之度變，物之與之競者，其體亦變。且萬族之相軋，非直滄熱燥溼之比者也。若是，人且得無變乎。浸益其智，其變也侗長碩岸而神明。浸損其智，其變也若跛鼈而愚。其變之物，吾不能知也。要之蛻其故用而成其新用，吾不敢道其日益，而道其日損。下觀於深隧，魚鰕皆瞽，非素無目也，至此無所用其目焉。鯨有足而不以厹，羖有角而不以觸，馬爵有翼而不以飛。三體勿能用，久之則將失其三體。故知人之怠用其智力者，萎廢而爲豪蜼。人迫之使入於幽谷，夭閼天明。令其官骸不得用其智力者，亦萎廢而爲豪蜼。防風，釐姓也，後爲僑如。馬留，天漢之士卒也，今其顏色蒼黑，其思慮不徇通。自亞洲之域，中國、日本、衛藏、印度有蝯，其佗不產。奧洲無蝯，亦無反噍之獸。其無者化而爲野人矣，其有者庸知非放流之族。梠杌窮奇之餘裔，宅岫窟以御离彪者，從而變其形也。以是爲憂，故無逸之說興，而合羣明分之義立矣。章炳麟曰，物不知羣，益州之金馬碧雞，太古有其畜矣。沾沾以自喜，踽踽以喪羣，而亡其種，今僅徵其枯腊。知羣之道，細若貞蟲，其動翊翊，有部曲進退，而物不能害。山林之士，避世離俗以爲亢者，其侏張不羣，與夫貪墨傭駑之役夫，誠相去遠矣。然而其獘將挈生民以爲豪蜼。故曰，鳥獸不可與同羣。合羣之義，其說在《王制》。《富國》知人之變，其說在《八索》。

動　靜

梁啓超《飲冰室文集》卷三《說動》

合聲、光、熱、電、風、雲、雨、露、霜、雪、摩激鼓宕而成地球，曰動力。合地球與金、水、火、木、土、天王、海王、暨無數小行星、無數彗星，繞日疾旋，互相吸引而成世界，曰動力。合此世界之日統行星與月繞昴星而疾旋，凡得恆河沙數，成天河之星圈，互相吸引而成大千世界，曰動力。合此大千世界之昴星繞日，與行星、與月以至於天河之星圈，又別有所繞而疾旋，凡得恆河沙數，若星團、星林、星雲、星氣，互相吸氣互相吸引，而成一世界海，曰動力。假使太空中無此動力，則世界海毀，而吾所處八行星繞日之世界不知隳壞幾千萬年矣。由此言之，則無物無動力，無動力不本於百千萬億恆河沙數世界自然之公理。而電熱聲光，尤所以通無量無邊之動力以爲功用，小而至於人身，而血，而腦筋，而靈魂，其機緘之妙，至不可思議。否則爲聾瞶，爲痲木痿痹，而體魄之殯隨之。更小而至於一滴水一微塵，莫不有微生物萬千浮動於其中，否則空氣因之而不靈。蓋動則通，通則仁，仁則一切痛癢相關之事，自不能以秦越肥瘠處之，而必思所以震蕩之，疏瀹之，以新新不已，此動力之根原也。

譚嗣同曰，日新烏乎本。曰以太之動機而已矣。王船山邃於《易》者也，於有雷之卦，說必加精而微至焉。屯之所以滿盈也，豫之所以奮也，大壯之所以壯也，无妄之所以无妄也，復之所以見天心也，震之所以不喪匕鬯，而再則泥也，罔弗由於動也。是故君子之學，恆其動也，吉凶悔吝，貞乎動也。《易》抑陰而扶陽，則柔陰與剛動異也。痛乎，有老氏者出，言靜而戒動，言柔而戒剛。鄉曲之士，給饘粥，察難豚，而長養子孫，以之自足，而苟視息焉，固亦術之工者矣。烏知乎天子術焉，士大夫術焉，諸侯王術焉，卒使數千年來，成乎似忠信似廉潔，一無刺無非之鄉愿。天下言學術則曰甯靜，言治術則曰安靜，處事不計是非，而首禁更張。躁妄喜事之名立，百端由是廢弛矣。用人不問賢不肖，而多方遏抑少年意氣之論興，柄權則皆頹暮矣。陳言者，命之曰希望恩澤。程功者，命之曰露才揚己。既爲糊名以取之，而復隘其途。既爲年資以用之，而復嚴其等。財則憚闢利源，兵則不貴朝氣，其朝夕孜孜

不已者，不過日制四萬萬人之動力，以成一定不移之鄉愿格式。悲夫，彼西人之哀我中國之亡於靜也，曰此不痛不癢頑鈍無恥者也。梁啓超曰，不通則塞，不進則退，亘古今中外，無中道而畫之理。子謂顏淵曰，吾見其進也，未見其止也。又曰，逝者如斯夫，不舍晝夜。曾子曰，仁以爲己任，死而後已。此皆聖賢捄世度衆生之大願力，日新不已，故悲閔。其動之心，棲棲皇皇，足跡遍九州。其動之迹，其視柔靜無爲之旨，殆有大小乘之別。卽彼釋氏之爲教，衆以佛老並詆之，然其精意所在，曰威力，曰奮迅，曰勇猛，曰大無畏，曰大雄。括此數義，至取象於師子。而於柔靜無爲者，則斥爲頑空，爲斷滅，爲九十六種外道。卽其言靜之旨，不過以善其動，而徧度衆生，與大學之以靜生慮，太極之以靜根動，同一智慧勇力。而卽靜卽動，本無對待之可名。楊氏述老氏者也，其意專主於爲我。夫孔氏戒我，而楊氏爲我，此仁不仁之判也。乃今天下營營於科目，孳孳於權利，伈伈俔俔於豆剖瓜分之日，不過我之一字，橫梗胸臆，而於一二任俠之士，思合大羣聯大力，血淚孤心，議更庶政，以拯時艱，則必以喜事多事詆之，以曲利其守舊不變之私，此眞老楊之嫡派，孔孟之蟊賊，釋氏之罪人。充其柔靜之禍，以戕種類毀世界有餘矣。其可爲太息痛恨者，孰有過於斯乎。

唐才常曰，西人以動力橫絕五洲也，通商傳教，覓地布種，其粗跡也，其政學之精進不已，駸駸乎突過乎升平。無可懼也，無可駭也，乃天之日新地球之運，而生吾中國之動力也。梁啓超曰，斯固然矣。然以吾所見吾中國者，微論其精，其粗者不可得也。何也。科舉不變，士欲動，而至庸極陋之時文絏之。鐵路不修，商欲動，而淹滯迂廻之舟車絏之。機器不興，工欲動，而笨拙麤疏之刀鋸絏之。電化不講，農欲動，而勤苦胼胝之耒耜絏之。生一人卽予一絏，絏一人卽防一弊。故我聞西人之言，以爲中國防弊之法，至精且密，雖彼國千思萬慮，不能臻此境地。其意若有所諷刺也者。若自苦其民智難於控御，轉羨吾中國也者，故法於越南，仍以越南之法治之。俄於朝鮮，仍以朝鮮之法治之。彼非有愛於越南朝鮮也，乃陰用吾中國防民之故智，絏之使不生其動力也。雖然，吾特怪吾四萬萬人之絏於士農工商之舊法者，言提其耳，而天聰之力，啓其扃而解脫之，則必色然怒，譁然駭，以謂吾安吾絏，而奚紓吾手足，破吾囹圄爲。於是道高一尺，魔高一丈，事涉求新，輒生阻力，法圖稍變，必多業障。凡少年意氣，妄事更張，沽名市譽等語，不惜箝制海內豪俠任氣之士，同歸澌滅。老楊柔靜爲我之徒，可以尸居養望，坐享老成持重之名。嗟夫，以全球之極熱極漲極速，以新其動力，而吾士夫方面鬆壁，坐漆室，喪靈魂，尸軀殼，悠忽終年。以正比例求之，孰生孰滅，孰存孰亡，不待智者知之。今夫鳥，大鵬摶九萬里，擊扶搖而上。鳳凰餐霞吸露，棲息雲霄之表。鶉雀則終身困藩籬，餌矰繳。今夫獸，麒麟騶虞，往來開化之國以方仁者。獅象狻猊，縱橫萬壑，虎豹慴伏，羊豕則終身豢圈芷，供刲縶。然則有動力與不有動力之存滅，可一言決矣。吾又聞之公理家言，凡生生之道，其動力大而速者，則賤種可進爲良種，其動力小而遲而無者，則由文化而土番而猿狖，而生理殄絕。初不謂然，繼而觀於獞獠猓猺，其食息起居，與猿狖無殊。其柔靜無爲，至老死不相往來。其去生理殄絕也幾何。則奈何忍以吾黨聰明秀特之士，日日靜之柔之愚之，不一毅然慈悲其願力，震盪其腦筋也。

今夫壓力之重，必自專任君權始矣。動力之生，必自參用民權始矣。雖然，吾觀羅馬之衰也，教皇怙其權力之私，戕賊平等之義，宗旨蕩然，而路德之動力生。法國世家之橫也，酷虐平民，慘無天日，而拿破侖之動力生。英人苛斂，美民罷不堪命，而華盛頓之動力生。日本大將軍之柄政也，君統民統，不絕若綫，而羣藩烈士之動力生。此以壓力生其動力者，事相反而實相因也。若夫中國則不然，壓力之重，既不如從前之歐美日本，而柔靜無爲之毒，已深中人心。於是壓力動力，浸淫至於兩無，以成今日不君權不民權之天下。故欲收君權，必如彼得、睦仁之降尊紆貴而後可。欲參民權，必如德意希臘之聯合民會而後可。而尤必先廢愚民柔民之科目，首獎多事喜事之豪傑，盡網巖穴勇敢任俠之志士仁人，以激成木戶孝允、(犬)(大)久保利通之憤不有身，爹亞、畢士馬克之艱難措置，而後動力之生，國權之固，可得言也。

微生滅

譚嗣同《仁學上》一二 不生不滅有徵乎？曰：彌望皆是也。如向所言化學諸理，窮其學之所至，不過析數原質而使之分，與併數原質而使之合，用其已然而固然者，時其好惡，劑其盈虛，而以號曰某物某物，如是而

已；豈能竟消磨一原質，與別創造一原質哉？ 礦學之取金類也，不能取於非金類之礦；醫學之禦疵癘也，不能使疵癘絕於天壤之間。本爲不生不滅，烏從生之滅之？ 譬於水加熱則漸涸，非水滅也，化爲輕氣養氣也。使收其輕氣養氣，重與原水等，且熱去而仍化爲水，無少減也。譬於燭久爇則盡跋，非燭滅也，化爲氣質流質定質也。使收其所發之炭氣，所流之蠟淚，所餘之蠟煤，重與原燭等。且諸質散而滋育他物，無少棄也。譬於陶埴，失手而碎之，其爲器也毀矣。然陶埴，土所爲也。方其爲陶埴也，在陶埴曰成，在土則毀；及其碎也，還歸乎土，在陶埴曰毀，在土又以成。但有回環，都無成毀。譬如餅餌，入胃而化之，其爲食也亡矣；然餅餌，穀所爲也，方其爲餅餌也，在餅餌曰存，在穀曰亡，及其化也，還冀乎穀，在餅餌曰亡，在穀又以存，但有變易，復何存亡？ 譬於風，朝南而暮北，昨颶而今颸，由質點動靜往來疾徐之互殊，而此風卽彼風，非此生而彼滅也。譬於雨，東雲霖而西雲曦，秋患旱而春患潦，由地氣寒熱燥濕舒鬱之所致，而上之霖霢，卽下之淵泉，川之泛濫，卽陸之蒸潤，非於霄生而於壤滅也。譬於陵谷滄桑之變易：地球之生，而不知幾千幾百變矣。洲渚之壅淤，知崖岸之將有傾頹；草木金石之質，日出於地，知空穴之終就淪陷；赤道以還速而隆起，卽南北極之所翕斂也；火期之炎，冰期之沍，卽一氣之所舒卷也。故地球體積之重率，必無軒輊於時；有之則畸重而去日遠，畸輕而去日近，其軌道且歲不同矣。譬於流星隕石之變：恒星有古無而今有，有古有而今無；彗孛而有循橢圓線，而往可復返，有循拋物線而一往不返。往返者，遠近也，非生滅也；有無者，聚散也，非生滅也。木星本統四月，近忽多一月，知近度之所吸取。火、木之間依比例當更有一星，今惟小行星武女等百餘，知女星之所剖裂，卽此地球亦終有隕散之時，然地球之所隕散，他星又將用其質點以成新星矣。王船山之說《易》，謂：『一卦有十二爻，半隱半見。』故《大易》不言有無，隱見而已。孔子之論禮，謂：『殷因於夏，周因於殷。』故禮有不得，與民變革損益而已。凡此諸誼，雖『一一佛有阿僧祇身，一一身有阿僧祇口』，說亦不能盡。

又《仁學上》一三 好生而惡死也，可謂大惑不解者矣！ 蓋於『不生不滅』瞢焉。瞢而惑，故明知是義，特不勝其死亡之懼，縮朒而不敢爲，方更於人禍所不及，益以縱肆於惡，而顧景汲汲，而四方蹙蹙，惟取自快慰焉已爾，天下豈復有可治也！ 今夫目力所得而諦觀審視者，不出尋丈，顧謂此尋丈遂足以極天下之所至，無復能有餘，而一切因以自畫，則鮮不謂之大愚。何獨於其生也，乃謂止此卒卒數十年而已，於是心光之所注射，雖萬變百遷，終不出乎飲食男女貨利名位之外？ 則彼蒼之生人，徒以供玩弄，而旋卽毀之矣乎？ 嗚呼，悲矣！ 孔曰：『未知生，焉知死。』欲明乎死，試與論生。生何自？ 而生能記憶前生者，往往有之。借曰生無自也，則無往而不生矣。知不生，亦當知不滅。匪直其精靈然也，卽體魄之至粗，爲筋骨血肉之屬，兼化學之醫學家則知凡得鐵若干，餘金類若干，木類若干，燐若干，炭若干，小粉若干，糖若干，鹽若干，油若干，水若干，餘雜質若干，氣質若干，皆用天地固有之質點粘合而成人。及其既敝而散，仍各還其質點之故，復他有所粘合而成新人新物。生固非生，滅亦非滅。又況體魄中之精靈，固無從覩其生滅者乎。莊曰：『善吾生者，乃所以善吾死也。』此言最爲學道入聖之始基。由是張橫渠有『太和』之說，王船山有『一聖人死，其氣分爲衆賢人』之說；其在耶，則曰『靈魂』，曰『永生』；在佛則曰『輪迴』，曰『死此生彼』。或疑孔子敎無此，夫《繫易》固曰：『原始反終，故知死生之說，精氣爲物，游魂爲變，是故知鬼神之情狀』，何爲不言乎！ 英士韋廉臣著《古敎彙參》，雜陳東西古今之敎，至爲殽賾，有極精微者，亦有荒誕不可究詰者。然不論如何精微荒誕，皆用相同之公理二：曰『慈悲』，曰『靈魂』。不言慈悲靈魂，不得有敎。第言慈悲，不言靈魂，敎而不足以行。言靈魂不極荒誕，又不足行於愚冥頑梗之域。且荒誕云者，自世俗名之云爾，佛眼觀之，何荒誕之非精微也？ 鄙儒老生，一聞靈魂，咋舌驚爲荒誕，烏知不生不滅者固然其素矣！ 今使靈魂之說明，雖至闇者猶知死後有莫大之事，及無窮之苦樂，必不於生前之暫苦暫樂而生貪著厭離之想。知天堂地獄，森列於心目，必不敢欺飾放縱，將日遷善以自兢惕。知身爲不死之物，雖殺之亦不死，則成仁取義，必無怛怖於其衷。且此生未及竟者，來生固可以補之，復何所憚而不亹亹。此以殺爲不死，然己又斷殺者，非哀其死也，哀其具有成佛之性，強夭閼之使死而又生也。是故學者當知身爲不死之物，然後好生惡死之惑可祛也。譚嗣同曰：『西人雖日爲槍礮殺人之具，而其心實別有所注，初不在此數十年之夢幻。所謂顧諟天之明命，衆惑盡祛而事業乃以勃興焉。』或曰：『來生不復記憶今生，猶今生之不知前生。雖有來生，竟是別爲一人，善報惡報，與今生之我何與？』則告之曰：達此又可與忘人我矣。今生來生本爲一我，而以爲別一人，以其不相

知也。則我於世之人，皆不相知，皆以爲別一人，即安知皆非我耶？況佛說無始劫之事，耶曰『末日審判』，又未必終無記憶而知之日也。若夫道力不足任世之險阻，爲一時憤怒所激，妄欲早自引決，孱弱詭避，轉若惡生好死者，豈不以死則可以倖免矣。不知業力所纏，愈死且愈生，強脫此生之苦，而彼生忽然又加甚焉，雖百死復何濟？《禮》於畏、壓、溺謂之三不弔，孟曰：『知命者不立乎巖牆之下。』此修身俟命之學所以不可不講，而輪迴因果報應諸說所以窮古今無可詘焉。

又《仁學上》一五　不生不滅烏乎出？曰：出於微生滅。此非佛說菩薩地位之微生滅也，乃以太中自有之微生滅也。不生不滅，至於佛入涅槃，蔑以加矣，然佛固曰不離師子座，現身一切處，一切入一，一入一切，則又時時從兜率天宮下，時時投胎，時時住胎，時時出世，時時出家，時時成道，時時降魔，時時轉法輪，時時般涅槃。一剎那頃，已有無量佛生滅，已有無量衆生生滅，已有無量世界法界生滅。求之過去，生滅無始；求之未來，生滅無終；求之現在，生滅息息，過乎前而未嘗或住。是故輪迴者，不於生死而始有也，彼特大輪迴耳。無時不生死，即無時非輪迴。自有一出一處，一行一止，一語一默，一思一寂，一聽一視，一飲一食，一夢一醒，一氣縷，一血輪，彼去而此來，此連而彼斷。去者死，來者又生；連者生，斷者又死。何所爲而生，何所爲而死，乃終無能出於生死輪迴之外，可哀矣哉！由念念相續而造之使成也。例乎此，則大輪迴亦必念念所造成。佛故說『三界惟心』，又說『一切惟心所造』。人之能出大輪迴與否，則於其細輪迴而知之矣。細輪迴不已，則生死終不得息，以太之微生滅亦不得息。莊曰：『藏舟於壑，自謂已固，有大力者夜半負之而走。』吾謂將並壑而負之走也。又曰：『鴻鵠已翔於萬仞，而羅者猶視乎藪澤。』吾謂並藪澤亦一已翔者也。又曰：『日夜相代乎前。』吾謂代則無日夜者。又曰：『方生方死，方死方生。』吾謂方則無生死也。王船山曰：『已生之天地，今日是也；未生之天地，今日是也。』吾謂今日者即無今日也。皆自其生滅不息言之也。不息故久，久而不息。則暫者綿之永，短者引之長，渙者統之萃，絕者續之亘，有數者渾之而無數，有跡者溝之而無跡，有間者強之而無間，有等級者通之而無等級。人是故皆爲所瞞，而自以爲有生矣。孔在川上曰：『逝者如斯夫，不舍晝夜。』晝夜即川之理，川即晝夜之形。前者逝而後者不舍，乍以爲前，又以居乎後，卒不能割而斷之曰孰前孰後也。逝者往而不舍者復繼，乍以爲繼，適以成乎往，卒不能執而私之曰孰往孰繼也。可攝川於涓滴，涓滴所以匯而爲川；可縮晝夜於瞬息，瞬息所以衍而爲晝夜。亦逝而已矣，亦不舍而已矣。非一非異，非斷非常。旋生旋滅，即滅即生。生與滅相授之際，微之又微，至於無可微；密之又密，至於無可密。夫是以融化爲一，而成乎不生不滅。成乎不生不滅，而所以成之之微生滅，固不容掩焉矣。

又《仁學上》一六　今夫我何以知有今日也？比於過去未來而知之。然而去者則已去，來者又未來，又何以知有今日？迨乎我知有今日，則固已逝之今日也。過去獨無今日乎？乃謂之曰過去。未來獨無今日乎？乃謂之曰未來。今日宜爲今日矣，乃閱明日，則不謂今日爲今日。閱又明日，又不謂明日爲今日。日析爲時，時析爲刻，刻析爲分，分析爲秒忽，秒忽隨生而隨滅，確指某秒某忽爲今日，某秒某忽爲今日之秒忽，不能也。昨日之天地，物我據之以爲生，今日則皆滅；今日之天地，物我據之以爲生，明日則又滅。不得據今日爲生，即不得據今日爲滅，故曰：生滅即不生不滅也。抑嘗有悟於夢矣，一夕而已；而夢中所閱歷者，或數日，或數月，或數年，或數十年。夫一夕而已，何以能容此？此而能容，當不復醒矣。及其既醒，而數日、數月、數年、數十年者，即又何往？庸詎知千萬年前之今日，非今日之今日？庸詎知千萬年後之今日，非今日之今日？佛故名之曰：『三世一時』。三世一時，則無可知也。自以爲知有今日，逝者而已矣。今夫我又何以知有我也？比於非我而知之。然而非我既已非我矣，又何以知有我？迨乎我知有我，則固已逝之我也。一身而有四體五官之分，四體五官而有筋骨血肉之分，筋骨血肉又各有無數之分，每分之質點，又各有無數之分，窮其數可由一而萬萬也。今試言某者是我，謂有一是我，餘皆非我，則我當分裂。謂皆是我，則有萬萬我，而我又當分裂。由胚胎以至老死，由氣質流質以成定質，由膚寸之形以抵七尺之幹，又由體魄以終於潰爛朽化，轉輾變爲他物，其數亦由一而萬萬也。試言某者是我，謂有一是我，餘皆非我，則我當分裂；謂皆是我，則有萬萬我，而我又當分裂。我之往來奔走也，昨日南而今日北，謂我在北，則昨南之我何往？謂我去南，則今北之我又非終於不去。確指南者是我，北者是我，不能也。我之飲食呼吸也，將取乎精英以補我之氣與血。然養氣也旋化而爲炭氣，紅血也旋變而爲紫血；或由九竅而出之，爲氣，爲唾涕，爲

泗洟，爲矢溺，爲凝結之物；或由毛孔而出之，爲熱氣，爲濕氣，爲汗，爲油，爲垢膩；或爲鬚髮之脫，或爲爪甲之斷落。方氣血之爲用也，曾不容秒忽而旋卽謝去，確指某氣縷之出入爲我，某血輪之流動爲我，不能也。以生爲我，而我倏滅；以滅爲我，而我固生。可云我在生中，亦可云我在滅中。故曰：不生不滅，卽生滅也。抑嘗有悟於思矣，謂思在腦，腦之形有量而思無量，或一世界，或數世界，或恆河沙數世界，莫不朗懸目前，了了可辨。夫以無量入有量，有量何往？及所思既倦，而無量又何往？一切衆生，併而爲我，我不加大；我偏而爲一切衆生，我不減小。故名之曰『一多相容』。一多相容，則無可知也。自以爲知有我，逝者而已矣。王船山亦有言，『以爲德之已得，功之已成，皆其逝焉者也。』夫目能視色，迨色之至乎目，而色既逝矣；耳能聽聲，迨聲之至乎耳，而聲既逝矣；惟鼻舌身亦復如是。體貌顏色，日日代變，晨起而觀，人無一日同也。骨肉之親，聚處數十年，不覺其異，然回憶數十年前之情景，宛若兩人也。則日日生者，實日日死也。天曰生生，性曰存存。繼繼承承，運以不停。孰不欲攀援而從之哉？而勢終處於不及。世人妄逐既逝之榮辱得喪，執之以爲哀樂。過駒不留，而墮甑猶顧；前者未忘，而後者沓至。終其身接應不暇，而卒於無一能應，不亦悲乎！

無神論

章炳麟《太炎文録初編》別録卷三《無神論》 世之立宗教、談哲學者，其始不出三端：曰惟神、惟物、惟我而已。吠檀多之說，建立大梵，此所謂惟神論也；鞞世師譯曰勝論。之說，建立實性，名爲地、水、火、風、空、時、方、我、意，九者皆有極微，我、意雖虛，亦在極微之列，此所謂惟物論也；僧佉譯曰數論。之說，建立神我，以神我爲自性三德所纏縛，而生二十三諦，此所謂惟我論也。近人以數論爲心、物二元，其實非是。彼所謂自性者，分爲三德，名憂德、喜德、闇德，則非物質明矣。其所生二十三諦，雖有心、物之分，此如佛教亦分心、色，非謂三德之生物質者，卽是物質。尋其實際，神我近於佛教之識陰，憂德、喜德近於佛教之受陰，闇德近於佛教之根本無明，非於我外更有一物。漸轉漸明，主惟神者，以爲有高等梵天；主惟物者，以爲地、水、火、風，皆有極微，而空、時、方、我、意，一切非有；主惟我者，以爲智識意欲，互相依住，不立神我之名，似吠檀多派而退者，則基督、天方諸教是也；似鞞世師派而進者，則殑德、歌生諸哲是也；似僧佉派而或進或退者，則前有吠息特，後有索賓霍爾是也。近人又謂笛加爾說，近於數論。其實不然。笛氏所說，惟『我思我在』一語，與數論相同耳。心、物二元，實不相似。惟我之說，與佛家惟識相近，惟神、惟物則遠之。佛家既言惟識，而又力言無我。是故惟物之說，有時亦爲佛家所采。小乘對立心物，則經部正量、薩婆多派，無不建立極微；大乘專立一心，有時亦假立極微，以爲方便。瑜伽論師以假想慧，除析粗色，至不可析，則說此爲極微，亦說此爲諸色邊際，能悟此者，我見亦自解脫。雖然，其以物爲方便，而不以神爲方便者，何也？惟物之說，猶近平等；惟神之說，崇奉一尊，則與平等絕遠也。欲使衆生平等，不得不先破神教。故就基督、吠檀多輩論其得失，而汎神諸論附焉。

基督教之立耶和瓦也，以爲無始無終，全知全能，絕對無二，無所不備，故爲衆生之父。就彼所說，其矛盾自陷者多，略舉其義如左：

無始無終者，超絕時間之謂也。既已超絕時間，則創造之七日，以何時爲第一日？若果有第一日，則不得云無始矣。若云創造以前，固是無始，惟創造則以第一日爲始。夫耶和瓦既無始矣，用不離體，則創造亦當無始。假令本無創造，而忽於一日間有此創造，此則又類僧佉之說。未創造時，所謂『未成爲冥性』者，正創造時，所謂『將成爲勝性』者。彼耶和瓦之心，何其起滅無常也？其心既起滅無常，則此耶和瓦者，亦必起滅無常，而何無始之云？既已超絕時間，則所謂末日審判者，以何時爲末日？果有末日，亦不得云無終矣。若云此末日者，惟是世界之終，而非耶和瓦之終，則耶和瓦之成此世界，壞此世界，又何其起滅無常也？其心既起滅無常，則此耶和瓦者，亦必起滅無常，而何無終之云？是故無始無終之說，卽彼教所以自破者也。

全知全能者，猶佛家所謂薩婆若也。今試問彼教曰：耶和瓦者，果欲人之爲善乎？抑欲人之爲不善乎？則必曰：欲人爲善矣。人類由耶和瓦創造而成，耶和瓦既全能矣，必能造一純善無缺之人，而惡性亦無自起；惡性既起，故不得不歸咎於天魔。雖然，是特爲耶和瓦委過地耳。彼天魔者，是耶和瓦所造，抑非耶和瓦所造耶？若云是耶和瓦所造。則造此天魔時，已

留一不善之根，以爲惑誘世人之用。是則與欲人爲善之心相刺謬也。若云非耶和瓦所造，則此天魔本與耶和瓦對立，而耶和瓦亦不得云絕對無二矣。若云此天魔者，違背命令，陷於不善，耶和瓦既已全能，何不造一不能違背命令之人，而必造此能違背命令之人？此塞倫哥自由之說，所以受人駁斥也。若云耶和瓦特造天魔，以偵探人心之善惡者，耶和瓦既已全知，則亦無庸偵探。是故全知全能之說，又彼教所以自破者也。

絕對無二者，謂其獨立於萬有之上也。則問此耶和瓦之創造萬有也，爲於耶和瓦外無質料乎？爲於耶和瓦外有質料乎？若云耶和瓦外本無質料，此質料者，皆具足於耶和瓦中，則一切萬有，亦具足於耶和瓦中，必如莊子之說，自然流出而後可，亦無庸創造矣。且既具足於耶和瓦中，則無時而無質料，亦無時而無流出。此萬有者必不須其相續而生，而可以遍一切時，悉由耶和瓦生，何以今時萬有不見有獨化而生者？若云偶爾樂欲，自造萬有，樂欲既停，便爾休息，此則耶和瓦之樂欲無異於小兒游戲，又所謂起滅無常者也。若云耶和瓦外本有質料，如韓世師所謂陀羅驃者，則此質料固與耶和瓦對立。質料猶銅，而耶和瓦爲其良冶，必如希臘舊說，雙立質料工宰而後可，適自害其絕對矣。是故絕對無二之說，又彼教所以自破者也。

無所不備者，謂其無待於外也。則問此耶和瓦之創造萬有也，爲有需求乎？爲無需求乎？若無需求，則亦無庸創造；若有需求，此需求者當爲何物何事？則必曰：善耳，善耳。夫所以求善者，本有不善，故欲以善對治之也。今耶和瓦既無所不備，則萬善具足矣，而又奚必造此人類以增其善爲？人類有善，於耶和瓦不增一髮；人類不善，於耶和瓦無損秋豪。若其可以增損，則不得云無所不備也。且世界之有善惡，本由人類而生。若不創造人類，則惡性亦無自起。若云善有不足，而必待人類之善以彌縫其缺，又安得云無所不備乎？是故無所不備之說，又彼教所以自破者也。

基督教人以此四因，成立耶和瓦爲衆生之父。夫其四因，本不足以成立，則父性亦不極成。雖然，姑就父性質之，則問此耶和瓦者，爲有人格乎？爲無人格乎？若無人格，則不異於佛家所謂藏識。藏識雖爲萬物之本原，而不得以藏識爲父。所以者何？父者，有人格之名，非無人格之名。人之生也，亦有賴於空气、地球。非空气、地球，則不能生。然不聞以空气、地球爲父，此父天母地之說，所以徒爲戲論也。若云有人格者，則耶和瓦與生人各有自性。譬如人間父子，肢體既殊，志行亦異，不得以父並包其子，亦不得以子歸納於父。若是，則非無所不備也，非絕對無二也。若謂人之聖靈，皆自耶和瓦出，故無害爲無所不備，亦無害爲絕對無二者。然則人之生命，亦悉自父母出，父母於子又可融合爲一耶？且所以稱爲父者，爲眞有父之資格乎？抑不得已而命之乎？若其眞有父之資格者，則亦害其絕對無二。所以者何？未見獨父而能生子者，要必有母與之對待。若是，則耶和瓦者，必有牝牡之合矣。若云不待牝牡，可以獨父而生，此則單性生殖，爲動物最下之階，恐彼耶和瓦者，乃不異於單性動物。而夜光、浸滴諸蟲，最能肖父，若人則不肖亦甚矣。若云不得已而命之者，此則無異父天母地之說，存爲戲論，無不可也。

如上所說，則能摘其宗教之過，而尚不能以神爲絕無。嘗試論之曰：若萬物必有作者，則作者亦更有作者，推而極之，至於無窮。然則神造萬物，亦必被造於他，他又被造於他。此因明所謂犯無窮過者。以此斷之，則無神可知已。雖然，亦不得如向、郭自然之說。夫所謂自然者，謂其由自性而然也。而萬有未生之初，本無自性；既無其自，何有其然？然既無依，自亦假立。若云由補特伽羅而生，而此補特伽羅者，亦復無其自性。是故人我之見，必不能立。若云法則固然，而此法則由誰規定？佛家之言『法爾』，與言『自然』者稍殊，要亦隨宜假說，非謂法有自性也。本無自性，所以生迷，迷故有法，法故有自，以妄爲眞，以幻爲實。此則誠諦之說已。

若夫吠檀多教，亦立有神，而其說有遠勝於基督教者。彼所建立：一曰高等梵天；二曰劣等梵天。高等梵天者，無屬性，無差別，無自相；劣等梵天者，有屬性，有差別，有自相。而此三者，由於無明而起，既有無明，則劣等梵亦成於迷妄。而一切萬物之心相，皆自梵出，猶火之生火花。是故梵天爲幻師，而世間爲幻象。人之分別自他，亦悉由梵天使其迷妄。若夫高等梵天者，離言說相，離名字相，離心緣相。謂之實在而不可得，謂之圓滿而不可得，謂之清淨而不可得。所以者何？實在、圓滿、清淨之見，皆由虛妄分別而成，非高等梵天之自性也。人之所思想者，皆爲劣等梵天；唯正智所證者，乃爲高等梵天。既以正智證得，則此體亦還入於高等梵天，非高等梵天之可入，本卽高等梵天而不自知也。若其不爾，則必墮入輪迴，而輪迴亦屬幻象。惟既不離虛妄分別，則對此幻象而以爲眞。此則吠檀多教之略說已。

今夫基督教以耶和瓦爲有意創造，則創造之咎，要有所歸，種種補苴，不能使其完善。吠檀多教立高等、劣等之分，劣等者既自無明而起，則雖有創造，其咎不歸於高等梵天。基督教以世界爲眞，而又欲使人解脫。世界果眞，則何解脫之有？吠檀多教以世界爲幻，幻則必應解脫，其義乃無可駁。雖然，彼其根本誤謬，有可道者。若高等梵天有士夫用，則不得不有自性；既有自性，則無任運轉變，無明何自而生？劣等梵天依何而起？若高等梵天無士夫用者，則無異於佛家之眞如。眞如無自性，故卽此眞如之中，得起無明，而劣等梵天者，乃無明之異語。眞如、無明，不一不異，故高等梵天與劣等梵天，亦自不一不異。若是，則當削去梵天之名，直云眞如、無明可也。若謂此實在云，此圓滿云，此淸淨云，惟是虛妄分別，眞如之名，亦是虛妄分別，故不得擧此爲號。然則梵天云者，寧非虛妄分別之名耶？又凡云『幻有』者，固與『絕無』有別。若意識爲幻有，五大亦屬幻有，則有情之意識，得以解脫，而無情之五大，以何術使其解脫？是則虛妄世界，終無滅盡之期也。若意識是幻有，而五大是絕無者，無則比於龜毛兎角，亦不得謂是梵天幻師所作之幻象矣。是何也？幻象者是幻有，而此乃絕無也。且劣等梵天既是無明，必斷無明而後解脫，則將先斷劣等梵天。人能斷無明，高等梵天亦能斷無明耶？否耶？若高等梵天能斷無明者，則劣等梵天固有永盡之日。若高等梵天，常與劣等梵天互相依住，有如束蘆，則必不能斷無明。人能斷無明，而高等梵天乃不能斷無明，是則高之與劣，復有何異？故由吠檀多教之說，若變爲抽象語，而曰眞如、無明，則種種皆可通；若執此具體語，而曰高等梵天、劣等梵天，則種種皆不可通。此非有神教之自爲障礙耶？

近世斯比諾莎所立汎神之說，以爲萬物皆有本質，本質卽神。其發見於外者，一爲思想，一爲面積。凡有思想者，無不具有面積；凡有面積者，無不具有思想。是故世界流轉，非神之使爲流轉，實神之自體流轉。離於世界，更無他神；若離於神，亦無世界。此世界中，一事一物，雖有生滅，而本體則不生滅，萬物相支，喩如帝網，互相牽掣，動不自由。乃至三千大千世界，一粒飛沙，頭數悉皆前定，故世必無眞自由者。觀其爲說，以爲萬物皆空，似不如吠檀多教之離執着。若其不立一神，而以神爲寓於萬物，發蒙叫旦，如雞後鳴，瞻顧東方，漸有精色矣。萬物相支之說，不立一元，而以萬物互爲其元，亦近《華嚴》無盡緣起之義。雖然，神之稱號，遮非神而爲言；既曰汎神，則神名亦不必立。此又待於刊落者也。

赫爾圖門之說，以爲神卽精神。精神者，包有心物，能生心物。此則介於一神、汎神二論之間。夫所謂包有者，比於囊橐耶？且比於種子耶？若云比於囊橐，囊橐中物，本是先有，非是囊橐所生，不應道理。若云比於種子，榦莖華實，悉爲種子所包，故能生此榦莖華實。然種子本是榦莖華實所成，先業所引，復生榦莖華實；若種子非榦莖華實所成者，必不能生榦莖華實。此則神亦心物所成，先業所引，復生心物，是心物當在神先矣。若謂自有種子能生榦莖華實，而非榦莖華實所成，如藕根之相續者，爲問此藕自何處來？必曰藕自藕生。復問此藕往何處去？必曰藕復生藕，及生蓮之榦莖華實。然則以藕喩神，則今神爲先神所生，當有過去之神矣。今神復生後神，及生一切心物，當有未來之神矣。過去之神，精神已滅；現在之神，精神暫住；未來之神，精神未生。達摩波羅氏云：『若法能生，必非常故；諸非常者，必不偏故；諸不偏者，非眞實故。』若是，則神亦曷足重耶？雖然，赫氏則既有其說矣，彼固以爲世界自盲動而成。此則竊取十二緣生之說。盲卽無明，動卽是行，在一切名色六入之先，是以爲世界所由生也。神既盲動，則仍與吠檀多教相近。而有無之辨，猶鸛雀蚊蝱之相過乎前矣。

夫有神之說，其無根據如此，而精如康德，猶曰：『神之有無，超越認識範圍之外，故不得執神爲有，亦不得撥神爲無。』可謂千慮一失矣！物者，五官所感覺；我者，自內所證知。此其根底堅牢，固難驟破。而神者，非由現量，亦非自證，直由比量而知。若物若我，皆俱生執，而神則爲分別執。既以分別而成，則亦可以分別而破。使神之感覺於五官者，果如物質，其證知於意根者，果如自我，則不能遽撥爲無，亦其勢也。今觀嬰兒墮地，眙視火光，目不少瞬，是無不知有物質者也。少有識知，偶爾蹉跌，頭足發痛，便自捶打。若曰此頭此足，令我感痛，故以此報之耳。是不執色身爲我，而亦知有內我也。若神則非兒童所知，其知之者，多由父兄妄教；不則思慮既通，妄生分別耳。然則人之念神，與念木魅山精何異？若謂超越認識範圍之外，則木魅山精亦超越認識範圍之外，寧不可直撥爲無耶？凡現量、自證之所無，而比量又不可合於論理者，虛撰其名，是謂無質獨影。今有一人，自謂未生以前，本是山中白石。夫未生以前，非其現量、自證之所知，卽他人亦無由爲之佐證，此所謂超越認識範圍之外者也。而山中白石之言，若以比量推

之，又必不合，則可以直撥爲無。惟神亦然，不可執之爲有，而不妨撥之爲無，非如本體實在等名，雖非感覺所知，而無想滅定之時，可以親證其名，則又非比量所能摧破也。更以認識分位言之，則人之感物者，以爲得其相矣。而此相者，非自能安立爲相，要待有名，然後安立爲相。吾心所想之相，惟是其名，於相猶不相涉。故一切名種分別，悉屬非眞，況於神之爲言，惟有其名，本無其相，而不可竟撥爲無乎？難者曰：若是，則眞如、法性等名，亦皆無相，何以不撥爲無？答曰：眞如、法性，亦是假施設名。遮非眞如、法性，則不得不假立眞如、法性之名，令其隨順，亦如算術之有代數，骨牌之列天人，豈如言神者之指爲實事耶？且眞如可以親證，而神則不能親證，其名之假相同，其事則不相同，故不可引以爲例。若夫佛家之說，亦云忉利天宮，上有天帝，名曰釋提桓因。自此而上，復有夜摩、兜率諸天，乃至四禪、四空，有多名號。此則所謂諸天者，特較人類爲高，非能生人，亦非能統治人。徵以生物進化之說，或有其徵，要非佛家之所重也。至云劫初生人，由光音天人降世，此則印度舊說，順古爲言，與亞當、厄韓等同其悠謬。說一切有部以爲世尊亦有不如義言，明不得隨文執着矣。

無

章炳麟《太炎文録初編》別録卷三《人無我論》

於縱生兩足之假相，而畀以人之假名。何者謂之人？云何謂之人？以何因緣而有此人？精者，則有十二緣生之說；粗者，則有自然淘汰之義。皆略能明其故矣。獨至一切衆生，無不執持有我，而欲下一定論，以判決我之有無，則必非淺識常言所能喻。我有二種：一者，常人所指爲我。自嬰兒墮地，已有順違哀樂之情，乃至一期命盡，無一刹那而不執有我見。雖善解無我者，亦隨順世俗以爲言說之方便。此爲俱生我執，屬於依他起自性者。非熟習止觀以至滅盡，則此見必不能去，固非言詞所能遮撥。二者，邪見所指爲我，即與常人有異。尋其界說，略有三事：恆常之謂我；堅住之謂我；不可變壞之謂我。質而言之，則我者即自性之別名。此爲分別我執，屬於遍計所執自性者。乃當以種種比量，往覆徵詰而破之。近世惟物論者，亦能知第二我執爲謬。而或以多種原質互相集合爲言；或以生理單位異於物質爲言。此雖能破人我，乃舉其所謂自性者，以歸諸他種根力，又墮法我之謬論。先師無著大士，善破我執，最爲深通。然其文義奧衍，或不適於時俗。余雖寡昧，竊聞勝義。閔末俗之沈淪，悲民德之墮廢，皆以我見纏縛，致斯劣果。曲明師說，雜以己意，爲《人無我論》一首。

計我論者，以爲有有情我，命者，生者，有養育者，數取趣者，如是等諦實常住。此其爲說，由尋思觀察而得之，略有二因：一，先不思覺，率爾而得，有情想故；二，先已思覺，得有能作所作故，彼如是思，若無我者。方見五事，不應遽起五有我想。一，見形色已，惟應起形色想，不應起有情想；二，見領納苦樂諸心行已，惟應起領受想，不應起勝者、劣者、各種有情之想；三，見言說名號已，惟應起言說名號想，不應起支那人、日本人、印度人等想；四，見造作染淨諸業已，惟應起造作事業想，不應起愚者、智者、善人、惡人等想；五，見轉識隨境變遷已，惟應起心識想，不應起有我能見、有我能取等想。如上五事，皆由先不思覺，以瞬息間而起五種有情之想。由此先不思覺，率爾乍見，而起有情想，故決定證知必有實我，彼又作如是思。若無我者，不應於一切心法、色法、不相應法中，先起思覺，方得有所造作。如我以眼當見諸色，正見諸色，已見諸色，或復起心，我不當見，如是等用，皆由我相爲其前導。又於善業、不善業、無記業等，或當造作，或當止息，亦由思覺爲先，方得作用。非彼五知五作等根，能使如是；又非依於五知等根之識，能使如是；亦非意識界中心所有法，若觸若作意，若受若想等位，能使如是。要必有思，始能造作種種事業。思者云何？即所謂我。是故必有實我，其理極成。今當轉詰之曰：如公所說，爲即於所見事起有情想耶？爲異於所見事起有情想耶？若即於所見事起有情想者，公不應言即於形色等事，計有有情、計有我者是顚倒想；若異於所見事起有情想者，我有形量，不應道理。復有勝者、劣者，或有支那人、日本人、印度人等，或有愚者、智者、善人、惡人，或有能見境界、能取境界等事，不應道理。所以者何？我非形色，亦非領受，亦非名號，亦非作業，亦非心識，不應與彼五蘊和合而稱爲我。若不和合，所謂我者，畢竟何在？又如公等所說我想，爲惟由此法自體起此想耶？爲亦由餘體起此想耶？若惟由此法自體起此想者，即於所見而起我想，不應說此爲顚倒想；若亦由餘體起此想者，是則甲等境界，反是乙等境

界想之正因，不應道理。又如公意，於無情中作有情想，於有情中作無情想，於甲有情中作乙有情想，此想爲起爲不起耶？若起者，是則無情卽是有情，有情卽是無情，此甲有情卽是彼乙有情，不應道理。若不起者，世間見有見石而認爲虎，見繩而認爲蛇者，亦有見彼決明、蜃蛤等物，而認爲石子者，亦有見孔子而認爲陽貨者。公言此想不起，卽是遮撥現量，不應道理。又如公意，此有情想，爲取現量義，爲取比量義耶？若取現量義者，惟形色、領受、名號、作業、心識五事，是現量得，而我非現量得，不應道理。若取比量義者，如彼嬰兒未能思度，何緣率爾而起我想？又今復有欲徵詰者，世間造作事業，爲以思爲本因，爲以我爲本因？若以思爲本因者，但是思作，而非我作；若以我爲本因者，我既常住，不應更待思覺方能造作；若謂思在故我在，思卽是我者，是則無思之時卽無有我，不應道理。又如公意，造作事業之本因，爲常爲無常耶？若無常者，此造作事業之本因，體是變異，而言我無變異，不應道理。若是常者，卽無變異，既無變異，卽不得有所造作，而言有所造作，不應道理。又如公意，爲有動作之我有所作耶？爲無動作之我有所作耶？若有動作之我能有所作者，我既是常，動卽常動，作亦常作，不應有時不作，有時而作；若無動作之我有所作者，無動作性而有所作，不應道理。又如公意，爲有因故我有所作，爲無因耶？若有因者，此我應由餘因策發，方有所作，是則於我之上復立一我，不應道理。若無因者，應一切時作一切事，不應道理。又如公意，此我爲依自故能有所作，爲依他故能有所作？若依自者，此我既常，而自作生滅、病苦、雜染等事，不應道理。若依他者，我有所依，則已失其我性，既非絕對，而能常住，不應道理。又如公意，爲卽於形色、領受、名號、作業、心識五蘊施說有我，爲於五蘊之中施設有我？爲於五蘊之外復指餘處施設有我，爲不屬於此五蘊施設有我耶？若卽於五蘊施設我者，是我與五蘊無有差別，而計有我諦實常住，不應道理。若於五蘊中者，此我爲常爲無常耶？若是常者，常住之我，爲諸苦樂之所損益，不應道理。若無損益，而起染淨諸業，不應道理。若不起染淨諸業者，應此五蘊畢竟不起，又應不由功用，我常解脫；若無常者，離此五蘊之外，何處得有生住異滅、相續流轉諸法，又於此滅壞後，於他處不作而得有大過失，亦不應理。若於五蘊之外，復指餘處者，公所計我，應是無爲，不應道理。若不屬於此五蘊者，我一切時應無染污，又我與身不應相屬，此不應理。又如公意，所計之我，爲卽見者相，爲離見者相？若卽見者相者，爲卽於見假立此見者相，爲離於見別立此見者相？若卽於見假立此見者相，是則見者與見，應無分別，而立我爲見者，不應道理。若離於見，別立此見者相，卽彼見法，爲是我所造成之業，爲是我所執持之器？若是我所造成之業者，假令我如種子，而見如榦莖華葉，種子既是無常，我亦應是無常；假令我如陶師，而見如甎瓦瓶甌，陶師之名本是假立，我亦應是假立，而言此我是常是實，不應道理。假令我如木人，中有機關，而見如歌舞等事，機關木人，亦是無常假立，此亦如前，不應道理。假令我如大地，而見如動植等物，大地亦有成虧滅壞，不應見爲常住，又所計我，無如大地顯了作業，故不應理。何以故？現見大地所作業用顯了可得，謂持萬物令有依止，我無是業顯了可得故。假令我如虛空，而見如一切色相，彼虛空者，本非實有，惟於色相不在之處，而假立爲虛空，是則見是實有，我是假立，而計我爲諦實，不應道理。又彼虛空，雖是假有，然有業用分明可得，謂因有虛空故，一切萬物得起往來屈伸等業，而我望於見，不能有此業用，是故以見爲我所造成之業，不應道理。若是我所執持之器者，假令此見，如彼鉤刀，有刈禾用，而離於鉤刀之外，餘物非無能斷業用，今離此見，更無餘物有瞭視用，不應道理。假令此見如彼熾火，有燒物用，現見世間諸火，雖無用火之人，而火自能燒物，以火例見，雖無用見之我，而見亦能了物，復計有我，不應道理。若離於見，別立此見者相，則所計我相，乖一切量，不應道理。又公所計之我，爲與染淨相應而有染淨，爲不與染淨相應而有染淨耶？若與染淨相應而有染淨者，如彼湖水，有時點污，有時清潔，卽彼湖水，雖無有我，而說有染淨相應，如於外物，內身亦爾，雖無有我，染淨義成，是故計我，不應道理。若不與染淨相應，而有染淨者，離染淨相，我有染淨，不應道理。又公所計之我，爲與流轉相相應而有流轉止息，爲不與流轉相相應而有流轉止息耶？若與流轉相相應而有流轉止息者，世間現有五種流轉相可得：一曰有因，二曰可生，三曰可滅，四曰展轉相續生起，五曰有變異，如彼流水、燈焰、車輪等物，有此流轉作用，而彼諸物，雖無有我，亦能流轉，及能止息，何必於此假設丈夫之身，而橫計有我爲？若不與彼相相應而有流轉止息者，則所計我無流轉相，而有流轉止息，不應道理。又公所計之我，爲由境界所生苦樂，及彼思業煩惱諸行之所變異說，爲受者作者及解脫者，爲不由彼變異說爲受者等耶？若由彼變異者，是卽諸行是受者作者及

解脫者，何須設我？設是我者，我應無常，不應道理。若不由彼變異者，我無變異，而是受者作者及解脫者，不應道理。又如公意，爲惟於我說爲作者，爲亦於餘法說爲作者？若惟於我，何故根識不具，卽不能作？若亦於餘法，是卽說根識爲作者，徒分別我，不應道理。又如公意，爲惟因我而建立我，爲亦因餘法而建立我？若惟因我，世間不應於假說丈夫之身，而立農牧工商等號；若亦因餘法者，是則惟於種種行相假說有我，何須更執別有我爲？何以故？諸世間人，惟於假說丈夫之身，起有情想，立有情名，及說自他有差別故。又如公意，計我之見，爲善爲不善耶？若是善者，何故極愚癡人，深起我見，不由方便，率爾而起，能令衆生怖畏解脫，又能增長諸惡過失，不應道理。若不善者，不應說正及非顚倒，若是邪倒，所計之我體是實有，不應道理。又如公意，無我之見，爲善爲不善耶？若言是善，於彼常住實有我上，見無有我，而是善性非顚倒計，不應道理。若言不善，而此無我之見，要由精勤方便方能生起，宣說無我，能令衆生不怖解脫，如實對治一切過惡，不應道理。又如公意，爲卽我性自計有我，爲由我見耶？若卽我性自計有我者，應一切時無無我想；若由我見者，雖無實我，由我見力故，於諸行中妄謂有我，是故定計實有我者，不應道理。如是，不覺爲先而起我想故，思覺爲先方有造作故，於五蘊中假施設故，由於彼相安立爲有故，建立雜染及淸淨故，建立流轉及止息故，假立受者作者解脫者故，施設有作者故，施設言說故，施設見故，計有實我，皆不應理。

如上所說，遍計所執之我，業已瓦解。雖然，人莫不有我見，此不待邪執而後得之。則所謂依他起之我者，雖是幻有，要必依於眞相。譬如長虹，雖非實物，亦必依於日光水氣而後見形。此日光水氣是眞，此虹是幻。所謂我者，亦復如是。昔人惟以五蘊爲眞，仍墮法執，又況五蘊各分，別自成聚，豈無一物以統轄之者？故自阿賴耶識建立以後，乃知我相所依，卽此根本藏識。此識含藏萬有，一切見相，皆屬此識枝條，而未嘗自指爲我。於是與此阿賴耶識展轉爲緣者，名爲意根，亦名爲末耶識。念念執此阿賴耶識以爲自我，此不必有多證據，卽以人之自殺者觀之，亦可知已。夫自殺者，或以感受痛苦，迫不欲生，而其所以趨死者，亦謂欲解我之痛苦耳。假使其人執着形體以爲我，則其所以救我者，乃適爲自亡其我之道，此人情所必無也。然則自殺者之居心，必不以形體爲我，而別有所謂我者，斷可知矣！阿賴耶識之名，雖非人所盡知，而執此阿賴耶識之相卽以爲我者，則爲人所盡有。自殺者所執之我，亦卽此阿賴耶識耳。上之至於學者，希臘有斯多牙派哲學，印度有投灰墜巖各種外道，皆以自殺爲極。其意亦謂我爲世界所縛，以致一切舉動皆不自由，故惟自殺以求解脫，然後成爲完全自由之我。若執此形體爲我者，則欲使我脫世界之縛，而其我亦已無存，彼輩處心，亦必不爾。明其所謂我者，亦此幻形爲我之阿賴耶識而已。此方古志，本有克己復禮爲仁之說。儒者優柔，故孔子專以循禮解之。推其本意，實未止此。《傳》曰：『克者何？能也。何能也？能殺也。』是則克己云者，謂能殺己云爾。倉頡作字，我字从禾，禾卽古文殺字。推此，而克己之訓，豁然著明。夫使執此形體以爲我，禮云仁云，皆依我起，我既消滅，而何禮與仁之云云。故知其所謂我者，亦卽阿賴耶識。彼雖不了此識，而未嘗不知識所幻變之我。其意固云：仁者我之實性，形體雖亡，而我不亡，故仁得依之而起。此數子者，或以求解憂愁而死，或以求脫塵網而死，或以求證實性而死。自無我之說觀之，則前一爲癡，後二爲慢。然我之不在根身，與我之不在名色，則借此可以證知。如是阿賴耶識幻作我相之義，乃人人可曉矣。難者曰：現見世間自殺之事恆少，而營生卒歲者多。毀傷一體，殘破寸肌，則無不宛轉顧惜者。而謂世人不執形體爲我，無乃以少數蔽多數耶？答曰：知我與我所之說，則斯疑易破矣。自八識六根，以至一毛一孔，屬於內界者，假說爲我；自眷屬衣食金錢田園，以至一切可以攝取受用之物，屬於外界者，說爲我所。而我與我所，又非一成不變也。若由外界以望內界，則外界爲我所，而內界惟稱爲我；若由內界以望最內之界，則根識形體亦爲我所，而惟阿賴耶識可稱爲我。除少數自殺之人，其餘營生卒歲者，凡攝取受用之物，偶有損傷，猶悲悼不能自已，而況內界之根識形體乎？彼以攝取受用之我所，膠着於我而不能捨，損及我所，卽無異損及於我。如人以木緊裹其身，鐵椎擊木，身亦隨痛，此所以宛轉顧惜也。人亦有言：百骸調適，忽忘我身。四肢弦緩，攝養乖方，微加針艾，卽知有我。是故安閒鮮憂之日，我與我所，殽雜難分；必至自殺，而後見此阿賴耶識，幻技所成單純之我，此無所致疑者也。難者曰：人之愛我所也，恆不如其愛我，而悲憤自殺者，多由我所被損而爲之，非由我自被損而爲之。又世人之於我所，亦有不愛直接於我之妙欲，而惟愛間接於我之金錢者，此又何也？答曰：此正見其愛我，非愛我所也。若我所與我

絕不相附，則不成我所之名。如北極之海冰，於我何與？言我所者，則既有攝取受用矣。所攝取受用者爲我所，能攝取受用者爲我，能、所互紐，結不可解，久之而喪其所者，亦卽自病其能。故世之悲憤自殺者，非以喪所而爲之，正以病能而爲之也。若夫同此我所，而其中復有疏遠鄰近之分。如五妙欲可直接者，則爲鄰近我所；如彼金錢但間接者，則爲疏遠我所。人何以有愛着疏遠而捨棄鄰近者？則亦以愛我之故。觀世之慳夫，率以艱難無逸而致富厚，則不肯恣用金錢以易妙欲；若夫膏粱之子，生而多金，乘堅策肥，自快其意，則亦不欲遏絕妙欲以聚金錢。所以者何？前之得富以勞力，而後之得富則不以勞力故。但就我所言之，則金錢爲疏遠，妙欲爲鄰近；而以勞力較之妙欲，則勞力尤爲鄰近。妙欲自外至，爲境界受；勞力自內發，爲自性受。人必不以鄰近易疏遠，亦必不以自性易境界。故慳夫之棄彼而愛此者，非不辨我所之親疏，正其愛我之至耳。昔魏徵論梁武帝云：夫人之大欲，在乎飲食男女，至於軒冕殿堂，非有切身之急。高祖屏除嗜欲，眷戀軒冕，得其所難，而滯於所易，可謂神有所不達，智有所不通矣。由今論之，則亦易解。梁武之於軒冕殿堂也，以勞力而得之；而其於飲食男女也，則不以勞力而得之。棄彼則如敝屣，守此則如金城。由自愛我之勞力，而不暇辨我所之鄰近疏遠也，奚足怪乎？非獨如是，雖父母之愛其子也，亦其愛我之深，非專以子爲我所而愛之也。夫人類既同情而肖貌，何以自愛其兒，甚於鄰之赤子？若云少小相依，其情最昵者，此亦一增上緣。乃何以兄弟之相愛也，必不如父母之於其子，而父之於子也，又不如母之矜憐獨甚者？凡諸兄弟，不必以勞力而得之，父之於子，以勞力而得之，母之於子，則復以種種痛苦之勞力而得之。以其愛我之深，而我能之被於我所者，亦以是甚愛之也。母之得子也以勞力，而子之得母也非勞力。故世間之慈母恆多，而孝子恆少者，亦以是故。然則能證無我，而世間始有平等之大慈矣。

若如上說，我爲幻有，而阿賴耶識爲眞。卽此阿賴耶識，亦名爲如來藏。特以淸淨雜染之分，異其名相。據實言之，正猶金與指環，兩無差別，而又不可與世俗言靈魂者，並爲一談。靈魂爲東西所共許，原其本義，特蠢爾呼吸之名。婆羅門之阿德門，亦卽指此。其與阿賴耶識之異相，亦近人所能言。至阿賴耶識爲情界、器界之本，非局限於一人，後由末那執着，乃成我相。而靈魂乃個人所獨有，此其分齊絕殊，不得無辨。若阿賴耶識局在體中，則雖以百千妙語，成立無我，不過言詞之異同，而實已暗認有我矣。若夫釋尊既立無我，而又成立輪迴。近世黎斯迭韋氏以爲二者互觸，故不得不說羯磨緣生以爲調和之術。姊崎正治亦宗其說，此實淺於解義者。無我之與輪迴，非特不互相抵觸，而適足以相成。所以者何？恆常之謂我，堅住之謂我，不可變壞之謂我。若其有我，則必不流轉以就輪迴。故涅槃之說，惟佛有常樂我淨。正惟無我，乃輪迴於六趣耳。若不解我之名義，非特無我與輪迴相觸，卽無我與羯磨，亦不得不云自相違戾。所以者何？一切行業，由我而起，我既實無，彼羯磨亦何所依止。縱說十二緣生，而與所緣相對者，不可無此能緣。如猨狙緣樹，蝸牛緣壁，樹與壁者，爲其所緣，然不得無猨狙、蝸牛爲其能緣之體。若無我者，則緣生亦不可成。雖說因果，而果待於因，因復待因，展轉相推，亦有無窮之過。惟知內典所遮之我，與尋常言我有殊，然後知無我者，卽輪迴之正因，初不待建立餘法，以補苴其缺也。若依他起之我，則爲常人所共喻者，我非妙有，故不同於圓成，我非斷無，故不同於徧計。徧計所執之我，本是絕無，與空華石女兒同例。依他起之我，則非無量方便，不能摧其種子。無性論師《攝論釋》曰：於此正法中信解無我者，雖恆厭逆分別我見，然有俱生我見隨縛，此於何處，謂彼但於阿賴耶識率爾聞聲，便執內我，驚畏生故。由此證知，俱生我見亦有次第增長：一者我相；二者我名；三者後起氏族名字代表我者。而氏族名字既起於我相我名上，復生一增益執。如有人名徐長卿，若於夢中聞呼徐長卿聲，卽易驚覺，非聞呼王不留行聲，而易驚覺。若於覺時，聞說徐長卿聲，卽易審諦，非聞說王不留行聲，而易審諦。然試取此徐長卿字一一剖析，於字體中，於音聲中，於義理中，何處有我？何處得與我相相應？又試取彼王不留行字剖析如前，何處有他人之我？何處得與他人之我相相應？然而驚覺審諦，彼此有殊，雖仲尼、墨翟輩倡說無我，於此猶與常人不異。則知依他起之我，其難破爲最甚矣。必依他起之我相，斷滅無餘，而圓成實自性赫然顯現。當爾所時，始可說有無我之我。先師嘗著此說於《顯揚論・成空品》云：空性無有二相，一非有相，二我無故。人我，法我。二非無相，二無我有故。何以故？此二我無，卽是二無我有；此二無我有，卽是二我無故。案自來執着有無者，不出四句：一有句，二無句，三非有非無句，四亦有亦無句。惟此能遠離四過。其句云何？曰無而有。

余前作《建立宗教論》，內地同志或謂佛書梵語，暗昧難解，不甚適於衆

生。余復自檢，梵語譯音之字，大略無幾。若阿賴耶之爲藏，末那之爲染汙，奢摩他之爲止，此略讀書者所共曉，故下筆亦多隨意，其餘固漢語耳。古德譯義，或有參差，悉以奘公爲正。法相宗名詞深細，固非人人盡曉，有時亦或加注。其可以通俗語相代者，隨分增移，頗自矜愼。竊以報章之作，普示國民，震旦雖衰，碩學膚敏之士，猶不遽絕。一二名詞，豈遂爲其障礙？若欲取諧時俗，則非獨內典爲然，卽他書亦多難解者。苟取便宜，失其本義，所不爲也。如日本村上專精欲改因明之喩體、喩依，爲理喩、事喩，較諸原文，殊易了解。不知喩體本非是喩，今以理喩爲名，翩其反矣。至所以提倡佛學者，則自有說。民德衰頹，於今爲甚，姬、孔遺言，無復挽回之力，卽理學亦不足以持世。且學說日新，智慧增長，而主張競爭者，流入害爲正法論；主張功利者，流入順世外道論。惡慧既深，道德日敗。矯弊者，乃憬然於宗教之不可泯絕。而崇拜天神，既近卑鄙；歸依淨土，亦非丈夫毅志之事。《十住毗婆沙論》既言之。至欲步趨東土，使比丘納婦食肉，戒行既亡，尙何足爲軌範乎？自非法相之理，華嚴之行，必不能制惡見而淸汙俗。若夫《春秋》遺訓，顏、戴緒言，於社會制裁則有力，以言道德，則纔足以相輔。使無大乘以爲維綱，則《春秋》亦《摩拏法典》，顏、戴亦順世外道也。拳拳之心，獨在此耳！至如譚氏《仁學》之說，拉雜失倫，有同夢囈，則非所敢聞矣。

又《五無論》 今之人不敢爲遁天之民，隨順有邊，則不得不有國家，亦不得不有政府。國家與政府，其界域固狹隘，故推其原以得民族主義，其界域亦狹隘。以民族主義爲狹隘而不適於國家者，斯謂有法，自相相違，不成比量。如三支法，彼先立一量云：民族主義是狹隘見，於無界中強分界故。喩如宗法思想，此亦可立一量云：國家主義是狹隘見，於無界中強分界故。喩如村落思想，兩因兩後陳皆同，則前者所以破敵，亦卽所以自破。若作三段法亦得。夫於恆沙世界之中而有地球，無過太倉之有稊米。今於其間分割疆域，葆爲己有，而命之曰國家；復於其間建設機關，區分等級，而命之曰政府。則蠻氏觸氏之爭，不足喩也。其所守本狹隘，惟相應於狹隘之民族主義而爲之。誠欲廣大，固不當分種族，亦寧得分國家。民族主義隨感情而有，國家主義寧非隨感情而有。以彼爲固葆此者欲何爲耶？嗟乎！莽瀁平原，入其域而視之，始見土地，次見人民，烏覩所謂國家者？國家者，如機關木人，有作用而無自性。如蛇毛馬角，有名言而非實存。究其成此虛幻妄想者，非民族之爲而誰爲乎？易族既非所爭，賣國亦應無責，而勞心以控摶此國家何爲者？將其藉茲遺曰，如毀瓦畫墁者所爲耶？若曰國家者所以利一羣，則與利一族也何異？同此芥子牛跡之微，而二者何以相難？是故隨順有邊，既執着國家矣，則亦不得不執着民族主義。然而其中有廣大者。吾曹所執，非封於漢族而已。其他之弱民族，有被征服於他之強民族，而盜竊其政柄，奴虜其人民者，苟有餘力，必當一匡而恢復之。嗚呼！印度、緬甸滅於英，越南滅於法，辯慧慈良之種，埽地盡矣！故吾族也，則當返；非吾族也，孰有聖哲舊邦而忍使其遺民陷爲臺隸？欲圓滿民族主義者，則當推我赤心救彼同病，令得處於完全獨立之地。有效亘愨麥堅尼之術，假爲援手，藉以開疆者，著之法律，有誅無赦。然則愛無差等，施由親始，墨者之道然也。若夫民族必有國家，國家必有政府，而共和政體於禍害爲差輕，固不得已而取之矣。爵位廢而兼並行，其亂政又無以異於美利堅氏。於是當置四法以節制之：一曰，均配土田，使耕者不爲佃奴；二曰，官立工場，使傭人得分贏利；三曰，限制相續，使富厚不傳子孫；四曰，公散議員，凡議員有貪汙事，平民得解散之。議院本由民間選舉，自當還付民間解散。然諸政法得失，問罪於政府可也。至於議員受賄，則罪有專屬矣。使政黨不敢納賄。斯四者行，則豪民庶幾日微，而編戶齊人得以平等，亦不得已而取之矣。無是四者，勿論君民立憲，皆不如專制之爲愈。所以者何？議院者，受賄之姦府；富民者，盜國之渠魁。專制之國無議院，無議院則富人貧人相等夷。及設議院，而選充議士者，大抵出於豪家。名爲代表人民，其實依附政黨，與官吏相朋比，挾持門戶之見，則所計不在民生利病，惟便於私黨之爲。故議院者，國家所以誘惑愚民，而鉗制其口者也。且議士既出於豪家，則與捐納得官無異，其志固爲利而已。官吏受賄，議院得彈劾而去之；議院受賄，誰彈劾而去之？一議士受賄，他議士得彈劾而去之；盡議院皆受賄，誰彈劾而去之？近觀日本郡制廢止一案，議院得贓，明見蹤迹者七人，而其他三百餘員皆有隱昧受賕之事。見《黑龍雜誌》。日本立國，非專以重商拜金爲務。且議院之設，纔二十年，其腐敗已如是。然則有議院而無平民鞭箠於後，得實行其解散廢黜之權，則設議院者，不過分官吏之贓以與豪民而已。返觀專制之國，猶無斯紊亂也。案世人常語，謂多一監察者，卽多一受賄者。今議院所以監督官吏，乃適便其受賄之私，斯言猶信。專制之國，商人無明與國家分權之事，及異於專制者則不然。夫錢刀金幣，實使民攘攘

之階。然黃金、白金、赤金三品，視之有光，擊之有聲，取之甚艱，藏之不朽，其質性誠有可寶者。因其可寶而以爲幣，猶民之公心也。及夫徑寸赫蹏，與故紙初非有異，而足以當百金，則政府所以愚弄其民者至矣。猶不知止，使牙儈設銀行者，得公爲之，而常民顧不得造。是則牙儈之權，得與政府相等，其與齊民非有天澤之分乎？返觀專制之國，錢幣一出於國家，然民間猶得以碎銀貿易；至於楮幣，則國家尚鮮爲之，況於牙儈？今上海中國銀行亦許自造楮幣，斯實揣摩歐化，非其本有。是故有共和政體，而不分散財權，防制議士，則猶不如專制政體之爲善也。雖然，是四制者，特初級苟偷之法，足以補苴釁隙而已。欲求盡善，必當高蹈太虛，然非有共和僞政，及其所屬四制以爲之基，寧有翔躡虛無之道，隨順有邊，期以百年，然後遞見五無之制。

五無者，超過民族主義者也。云何五無？一曰：無政府。凡茲種族相爭，皆以有政府使其隔閡，假令政權墮盡，則犬馬異類，人猶馴狎而優容之，何有於人類？抑非專泯種族之爭而已。有錢幣在，則爭奪生而階級起。於是以共產爲生，則貿易可斷，而錢幣必沈諸大壑矣。有軍器在，則人將藉是以爲殺掠之資。於是鎔解銃礮，椎毀刀劍，雖未足以絕爭心，而爭具則自此失矣。其他牝牡相交，父子相繫，是雖人道之常，然有所暱愛則妬生，有所攝受則爭起。於是夫婦居室，親族相依之事，必一切廢絕之，使人民交相涉入，則庶或無所間介矣。凡此諸制，皆所以平人民嫉妬之心，而非以爲幸福。幸福本無，惟少害故。二曰：無聚落。政府之成立，本以爭戰爲其始原。爭戰不絕，則政府不可以一日廢。是故政府者，非專爲理民而設，實與他國之政府相待而設。他國有政府在，即一國之政府不得獨無。今曰無政府，固必與他政府同時俱盡。國界之當先破，語言文字之當先統一者，斯盡人所知也。國界雖破，而聚落猶未破，則慘烈之戰爭未已。何也？人類本平等，而所依之地本不平等；人類之財產可以相共而容，而地方之面積不能相共而容。夫共產者，以爲自喻適志矣。然地有溫潤寒苦之不同，處寒苦者盡力經營，以化其地爲膏腴，孰與攘奪膏腴之便？況气候之燥潤慘舒，其難齊有百倍於地質者。自古溫潤之國，率爲苦寒人所兼並，顧溫潤國則未有蠶食苦寒國者。無他，苦寒國人視溫潤國爲樂土，驅於欲望，則不憚斷脰摩頂以爭之。悅以使民，民忘其死。溫潤國人於苦寒地，素無欣羨之心，則其不能兼並也亦宜。夫兩地皆有政府，而苦寒必勝溫潤者，知其勝非政府所成，乃自然界所役使矣。今觀歐洲諸國，侵略印度以南之地，其始豈假藉帝力、揮其天戈耶？一二農商，規利遠涉，招集亡命，挾捕獸之器以殺人，而其地遂爲所據有。斯與政府何與？及其殖民既就，上之政府，以著領土之名，無舊無新，悉爲一國矣。而舊土民之厚利，猶爲征服者恣意侵漁，討伐生蕃，逞情殘殺，斯於國界何與？是故政府與國界破，而猶有聚落之存，則溫潤地人必爲苦寒地人所殺掠。近則如白人之侵略南方，遠則如原人之覆滅他族，可決知也。夫俄人所以敢言無政府者，何也？地素苦寒，有己國人之侵食他方，而不慮他方人之侵食己國。法人所以敢言無政府者，何也？土雖膏腴，面積非甚廣大，有狹鄉人之侵略他溫潤地，而不慮他溫潤地人之侵略狹鄉。故實踐之而無所懼。若泰東諸國則不然，中原、遼瀋、日本、朝鮮，雖與俄國同時無政府，東亞之民猶爲俄人所蹂躪也。滇、桂、閩、廣、越南、暹羅，雖與法國同時無政府，南海之民猶爲法人所侵掠也。是何也？既依聚落地着而居，則氣候之相較有溫寒，面積之相較有廣狹，非法制契約所能平也。夫無政府者，以爲自由平等之至耳。然始創自由平等於己國之人，即實施最不自由平等於他國之人。在有政府界中言之，今法人之於越南，生則有稅，死則有稅，乞食有稅，清廁有稅；毀謗者殺，越境者殺，集會者殺，其酷虐爲曠古所未有。是曰食人之國，雖蒙古、回部曾未逮其豪毛。此法蘭西，非始創自由平等之法蘭西耶？在有政府界中，法人能行其自由平等者於域內，而反行其最不自由平等者於越南。以此相推，雖至無政府時，猶漁獵他人可知已。或者以爲語言文字有殊，迭相視爲異種，故無含容包覆之心，既統一則無斯慮。夫以利相爭，雖兄弟至親，猶有操戈之釁，況故爲路人耶？今人震矜無政府說，以爲典型。然縱令政府盡亡，國界盡破，而因仍固有之聚落以相什伍者，猶未化鎔，合旅相爭，其勢仍不能已。則效其術者，正爲創其說者所魚肉耳。是故欲無政府，必無聚落。農爲游農，工爲游工，女爲游女。苦寒地人與溫潤地人，每歲爰土易室而居，迭相遷移，庶不以執着而生陵奪。斯則無政府者，必與無聚落說同時踐行也。三曰：無人類。世人以政府爲衆惡之源，國家爲羣汙之府，寧不謂爾？雖然，政府云，國家云，固無自性。此政府與國家者，誰實成之？必曰，人實成之。夫自人成之，自人廢之，斯固非絕特可驚之事。而成之之根不斷，有其廢之，終必有成之者。不然，則原人本無政府國家之彙，何以漸相垛積以有今日之穰穰者也？且人之相爭，非止飲食

牝牡之事；人之爭具，寧獨火器剛鐵之倫。睚眦小忿，則憎怨隨之；白刃未獲，則拳力先之。縱大地悉無政府聚落，銷兵共產之制得以實行，而相殺毀傷，猶不能絕其愈於有政府者。昔鮑生有言曰：『細民之爭，不過小小匹夫校力，亦何所至。勢不能以合徒衆，威不足以驅異人。孰與王赫斯怒，陳師鞠旅？推無讎之民，攻無罪之國，僵尸則動以萬計，流血則漂櫓丹野。』案鮑生好老、莊之書，治劇辯之言，以爲古者無君勝於今世，與抱朴子相難。中國言無政府者，前有莊子，後有鮑生，爲其最著。語見《抱朴子・詰鮑篇》。若是，而已使人類返於犬豕，不使人類進於修羅，其術雖善，而猶非圓滿無缺之方。是故一二大士超人者出，誨之以斷人道而絕其孳乳，教之以證無我而盡其緣生。被化雖少，行術雖迂，展轉相熏，必有度盡之日，終不少留斯蠹以自禍禍他也。四曰：無衆生。自毛奈倫極微之物，更互相生，以至人類，名爲進化，其實則一流轉眞如。要使一物尚存，則人類必不能斷絕。新生之種，漸爲原人，久更浸淫，而今之社會、今之國家又且復見。是故大士不住，涅槃常生，三惡道中，教化諸趣，令證無生，而斷後有，此則與無人類說同時踐行者也。五曰：無世界。世界本無，不待消滅而始爲無。今之有器世間，爲衆生依止之所本，由衆生眼翳見病所成，都非實有。六十四種原質，析至鄰虛，終無不可復析之量。既可復析，卽不得強立原子之名。若云原子本無方分，互相抵觸而後見形者。既無方分，便合渾淪爲一，何有互相抵觸之事？故知原子云者，徒爲妄語。其他或立伊太，或立伊奈盧雞，斯皆超出經驗之外，但有假名。要之，空間尚無，豈彼空間所容受者，而可信其爲有？然現見此器世間，宛爾存在，則以衆同分業，錯亂其明故。是則衆生既盡，世界必無豪毛圭撮之存。譬若病眼者死，而眼中所見之空華與之俱死。雖然，此未可爲常人道也。常人所信，惟有覆諦而已。世界初成，溟濛一氣，液質固形，皆如煙聚。佛謂之金藏雲，康德謂之星雲，今人謂之瓦斯氣，儒者則以太素目之。爾後漸漸凝成，體若熟乳，久之堅硬，則地球於是定位，次是乃有衆生滋長。而有機物之最始，果自無機物出乎？則生物學家所不能斷定者。若如覆諦世界不亡，仍有產出羣生之日。是故衆生悉證法空，而世界爲之消弭，斯爲最後圓滿之期也。此五無者，非能於一時成就。最先二無，同時成就，爲一期；其次二無，漸遞成就，爲一期；最後一無，畢竟成就，爲一期。前二次二，其時期亦有互相錯雜者，以非普徧，故不得以成就爲言。若自明者觀之，序次秩然，推行不亂，

孰後孰急，若指果於掌中。然而俗昧遠理，僧滯近教，事之常也。今之在宗教者，以盛衰強弱爲素定，徒執因緣，不知以增上緣輔其爲治。又乃情存諂曲，以強有力者爲護法之宗，抑盛輔微，耳不欲聽。顧沾沾焉以慈善事業資助窮民，適爲豪強者保其令聞長世。其有賢者，甘趨寂滅，而萬善方便之法不行，所謂財施無畏，施者竟安在耶？若夫俶儻愍世之材，以無政府爲至極矣。堅信性善之說，則謂利用厚生，與夫男女隱曲之事，果無少缺，雖無法律而不爲非。不悟人心好事，根於我見，我見不除，雖率爾捫目相視，猶有並命同盡之心，豈專由利害得喪而已。以無政府主義中道自畫，而不精勤以求其破碎淨盡者，此亦乏於遠見者也。佛說鬱單越洲，人無妻妾，田宅、車馬、財物、資具諸攝受，清寧耆壽，殊勝三洲。而佛亦不於是洲出世，此其事豈非明驗於今耶？

何以云性善之說，不可堅信，人心好爭，根於我見耶？答曰：人之本性，所謂藏識無善無惡者，勿論也。而末那意根，雖無記而有覆，常執藏識以爲自我，以執我之見見於意識，而善惡之念生。人心固非無善，亦非不好善。如孟子、路索、索賓霍爾，皆以惻隱之心立極，誠非夸誕。然如希臘學者，括人心之所好，而立眞、善、美三，斯實至陋之論！人皆着我，則皆以爲我勝於他。而好勝之念見之爲爭，非獨人爾，一切動物皆然。若雞者，若鶴鶉者，若蛙與蝦蟆者，若蟋蟀者，多以無事相爭，而不必盡爲利害得喪之事。索賓霍爾立意志世界之說，謂意志常自相競。證以蟻子下指甲而斷之，蟻子既死，其身與首猶相鬬，此豈爲利害得喪而然乎？嬰兒始能言時，兩不遜則舉手相撲，及至壯夫，亦有以嘲罵瞬視之微，而懷怨以終其世者。杯酒失意，白刃相仇，蓋前世所常覩。此又豈爲利害得喪之事也？然世多以利害得喪而生競者，以好勝是其天性。涉於利害得喪之事，則發之愈烈耳。寧得謂人之相殺者，止於生存競爭、牝牡競爭而已乎？今使人無私藏，亦無家室，其爲財產妃色而生爭者，固少息矣。然斯之社會，在獸類固有之，獸類無一夫一婦之事，兩性相逐，天下爲公，而以字尾之故，相噬齧者猶衆，何獨於人類而能外是？獸類言語既簡少，惟以聲氣呼召排擯，而峭刻之調譏無有焉，其知恥之心亦寡，故無以言語而起競爭之事。人則不然，有喙三尺，其利甚於刀矛，報之者亦率以刀矛從事。亂之生也，則言語以爲階。蕭同房中之一笑，嵇康鍛竈之兩言，其禍至於喪師斷首。此猶曰報之者有勢藉也。縱無勢藉，一身

之股肱固在，凡彼勇夫，不忍惡聲以至相死者，多矣。然未至於甚潰裂者，何也？有法律以閑之，有利欲以掣之也。人情莫不懷生而惡死，非飢寒交迫，鋌而走險者，嚴刑在側，常有以挫其好勝之心。亦或遁逃法外，而令名既損，民所不與。攻難剽暴之徒，與社會既不相入，則無窮之希望自此而終。此所以憚於猝發也。然以二者相衡，則法律之懲戒，其力微，而利欲之希望，其力厚。今無政府，法律有無且勿論，共產同內，則一身無利之可損，亦無利之可增也。希望既絕，僞道德以此廓清，而好勝之良能，將於是軒豁呈露。蓋處今時之社會者，非無好勝之心也，而常爲利欲所制。故近世欲作民氣者，在損其好利之心，使人人自尊，則始可以勇猛無畏。及無政府主義成就以後，其所患又在彼不在此。或者以爲今時風氣駑戾，好殺者已居少數。他時政府雖亡，而習慣猶因仍不沒，無患其遽裂者。吾則以爲不然。今之習慣，非能使天性遷移，特強制之使不發耳。誰無瞋心，誰不屠殺有情以供餐食。是好殺之習慣由性成，而不殺之習慣爲強制也。藩籬既徹，則向之彈力復生。縱有力能強制者，必其嘗處今之社會，而後處無政府之時代者耳。再世以往，其子孫不見今之社會，安有不殺之習慣哉？或者以爲惻隱之心，人所素有，雖其好勝，必能強自制裁。吾又以爲不然。惻隱之心，孟軻舉孺子入井爲例，此最爲密切者。人之所憐，在彼弱小於我，而所憎在其敵對於我。即彼惻隱心者，亦與好勝心同一根柢。雖甚凶戾，無不憐弱者；雖甚仁慈，無不憎怨家。觀夫任俠之居心，即可見矣。上世人獸爭戰之時，常殺其長者而豢其稚者；其次部落爭戰之時，常屠其丁壯而遺其婦女弱兒。此寧有政令發徵期會哉！誅其強者，本乎好勝心；全其弱者，本乎惻隱心。人之良能然也。縱令人人不傲無告，不侮鰥寡，而體力智勇與我相若者，一有小忿，常存必殺之心。此必不能去者也。或者以爲無政府時，既無爭具，雖欲相殺，而有不可得者。吾又以爲不然。人之異於禽獸者，在其體力有差。世固有力能扛鼎，亦有不舉一雛者。此則強弱相形，或足以動其哀憐之念。至乎常人相視，力有餘而形不逮，亦數有之。攘臂相爭，猶足斷命，況於長竿白梃，猶有可藉乎？且夫兵器雖銷，而資生金鐵，猶不可廢。農夫發地，則必有犂鋤矣；庖人割胾，則必有刀匕矣；大匠伐木，則必有斧斤矣；女紅製帛，則必有翦刀矣。舉此數者，無不可資爲殺人之具，安在其赤手無藉也？雖然，必謂人將相殺，當以法律治之，而願政府之存者，是則甚謬。原政府之初設也，本非以法律衛民而成，乃以爭地劫人而成。今者法令滋章，其所庇仍在強者。貧民以爲盜受誅，寧止億兆？其或邏候森嚴不得恣意，則轉死於煤坑中耳。至於帝國主義，則寢食不忘者，常在劫殺。雖磨牙吮血，赤地千里，而以爲義所當然。夫竊鉤者誅，竊國者爲諸侯，此莊生所爲憤嫉。今無政府，雖不免於自相賊殺，必不能如有政府之多。且平人相殘，視其膂力，非夫以強陵弱、以衆暴寡者之可悲也。昔鮑生有言曰：『使夫桀紂之徒得燔人，辜諫者，脯諸侯，菹方伯，剖人心，破人脛，窮驕淫之惡，用炮烙之虐。若令斯人並爲匹夫，性雖凶奢，安得施之？使彼肆酷恣欲，屠割天下，由於爲君，故得縱意也。』綜觀今世所謂文明之國，其屠戮異洲異色種人，蓋有甚於桀、紂。桀、紂惟一人，而今則合吏民以爲之；桀、紂無美名，而今則借學術以文之。獨一桀、紂，猶不如去之爲愈，況合羣策羣力以爲桀、紂矣。夫鬬毆殺人者，其心戇；計謀殺人者，其惡深；獨力殺人者，其害微；聚衆殺人者，其禍劇。今政府固盡知此，法律所治，輕重有殊焉。而政府自體，乃適爲計謀、聚衆以殺人者，則烏得不捨此之重而就彼之輕耶？古之言性惡者，莫如荀卿，其見非不卓絕，猶云當以禮法治之。荀卿之時，所見不出禹域，七雄相爭，民如草芥，然尚不如近世帝國主義之甚。隨俗雅化，以建設政府爲當然，而自語相違實甚。何者？既知人性之惡，彼政府者亦猶人耳，其性寧獨不惡耶？檢以禮法，而禮法者又惡人所制也。就云禮法非惡，然不可刻木爲吏，則把持禮法者，猶是惡人。以惡人治惡人，譬則使虎理熊，令梟將獍。熊與獍之惡未改，而適爲虎與梟傅其爪牙。然則正以性惡之故，不得不廢政府。莊生云：『脣竭則齒寒，魯酒薄而邯鄲圍，聖人生而大盜起。』縱令有新政府者出，能盡反近世文明政府所爲，而其幅員不能徧於大地。且機關既設，衆慝日滋，終足以爲大盜之藉。故余以設新政府者爲無政府之階，而永世守之，則不可。無政府者，雖有平人相殺，其酷猶愈於有政府，終當使其趨於寂滅，而以爲圓滿，則不可。

所謂無人類、無衆生、無世界者，說雖繁多，而無人類爲最要。以觀無我爲本因，以斷交接爲方便，此消滅人類之方也。然世人多云：天地之大德曰生，陰陽匹偶，根性所同，不應背天德而違人道。嗟乎！人在天地，若物之寄於康瓠耳。器非同類，則無德之可感；體無知識，則何物之能生？且原始要終，有生者未有不死。既云天地之大德曰生，何獨不云天地之大德曰死

乎？天地不仁，以萬物爲芻狗，乃老子已知之矣。夫名色五陰，是爲苦聚。人生三苦：一依內苦，二依外苦，三依天苦。此則《金七十論》師猶明其義。而近世學者亦云：苦爲積極，樂爲消極。其說近《成實論・問受品》云：『又種種樂，少苦能勝，如人具足受五欲時，蚊蚋所侵，則生苦覺。又如存百子樂，不如喪一子苦。』夫盡世間之上妙樂具，無益於我秋豪，而只足以塡苦壑，則人生之爲苦聚可知。故《世親百論釋》云：『福有二相，能與樂，能與苦。如雜毒飯，食時美欲消時苦，福亦如是。復次，有福報是樂因，多受則苦因。譬如近火止寒則樂，轉近燒身則苦。是故福二相，二相故無常，是以應捨。』然則若苦若樂，終之爲苦一也。本末生時，非有苦樂可受而生者，忽以苦府錮之。使人果天地所生，則對之方爲大怨，而何大德之有焉？或竊海格爾說，有無成義，以爲宇宙之目的在成，故惟合其目的者爲是。夫使宇宙而無所知，則本無目的也；使宇宙而有所知，以是輕利安穩之身，而倏焉生成萬物以自蠹。譬諸甘食不休，終生蟯蚘之害，其卒必且自悔，或思得芫華巴豆以下之矣。然則宇宙目的，或正在自悔其成，何成之可樂？調御丈夫，當爲宇宙之懺悔者，不當爲宇宙所漂流者。且人之在斯世也，若局形氣以爲言，宇宙清淨染汙，從吾志耳。安用效忠孝於宇宙目的爲？若外形氣以爲言，宇宙尙無，何有目的？世之論者，執着有生，而其終果於行殺，曷若生殺兩盡之爲愈也？至其所謂人道者，不知以宇宙目的爲準耶？抑以人類天性爲準耶？若以宇宙目的爲準者，已如前駁；若以人類天性爲準者，人之天性不能無淫，猶其天性不能無殺。以淫爲人道不可斷者，何不以殺爲人道而不可斷乎？何以知其然也？人之情性可見者，莫如詩；其次莫如小說、神話。中國之《詩》，風以道淫，雅、頌以道殺。而言淫者，以窈窕好逑文之；言殺者，以神武耆定文之。屈原、相如之作，哀則言思美人，見佚女；壯則言誅風伯，刑雨師。雖一往寓言，若非淫殺則不足以爲美者。乃如常行小說，非以戀愛表淫，卽以偵探表殺，此爲中外所同。至於神話，希臘、印度皆立男女二神。而急風驟雨，則羣指爲天神戰鬬之事。以及刑天干位，修羅爭帝，天魔誘人，波旬嬈佛，凡諸殺事，神話中往往有之。而溼婆羣紐之敎，則公言淫；天方之敎，則公言殺。故知淫云殺云，皆人之根性也。若人性果不好殺者，何以勇果剛毅等名，至今不爲惡詞，而以之爲美德？觀其所美，則人性大可見矣。善乎！太史公曰：『自含血戴角之獸，見犯則校，而況於人懷好惡喜怒之氣，喜則愛心生，怒則毒螫加，情性之理也。』小亞細亞學者海邏克梨提之言曰：『爭者羣生之父，萬物之王，一日息其爭戰，則宇宙將自滅亡。』其言雖悖，而適合於事情。萬物無我見則不生，無我見則不殺。生與我見俱來，而殺亦隨之。非直此也，芸芸萬類，本一心耳。因迷見異，以其我見自封，而無形之外延，因以張其抵力，則始凝成個體以生。是故殺機在前，生理在後。若究竟無殺心者，卽無能生之道。此義云何？證以有形之物，皆自衛而禦他，同一方分，不占兩物，微塵野馬，互不相容。雖以無形之分別心，一剎那間，亦不容俱起兩念。斯皆排擯異類，互相賊殺之徵。一切法我人我法爾，以殺爲生，無殺則三界自然絕紐。以是推觀，則人爲萬物之元惡，斷可知矣！今據天性以爲準，而云淫爲人道，則殺亦獨非人道耶？夫婦公有，既縱淫矣；法律廢弛，既聽殺矣。所以爲此者，豈以縱淫、聽殺爲當然？謂如是而後合羣，相殺者可以衰止，較諸有政府時爲猶愈爾。夫所惡者殺也，而殺根終不可斷；欲斷殺者，不得先斷我見；而我見斷則生亦斷，安可以男女匹偶爲當行哉？問曰：若生當斷，曷若殺之之爲愈？且既以人爲元惡，則殺之也何害？答曰：斷生者，謂斷後有之生，非斷現有之生。若現有之生可斷，斯卽殺矣；而不斷殺者，卽亦不能斷生。何以故？能殺所殺，我見皆未盡故。且人爲萬物之元惡，是則然矣。子元惡也，我元惡也，均之元惡，而二者何以相治？若欲聽命於摩薩首羅、大梵帝釋、耶和瓦等，彼實虛無，不可信其爲有；縱令有之，既有生矣，則是與爾我同爲元惡也；同爲元惡，卽亦弗能相治。言無人類者，不欲以是人殺他人，猶之言無政府者，不欲以是政府滅他政府。非直不欲，且痛惡之。所以者何？爲惡殺故，爲平等故。是故斷生之道，任人自爲，而不得以行殺爲斷生矣。問曰：人之有淫，有政府時且不能以法律斷之，況無政府而可以是強遮人之情欲耶？答曰：斷淫者，固任人爲之，非他人所能強制。惟然，故展轉相熏，其收效至爲闊遠。若可以強制者，不過六七十年而大地可無噍類，安得此徑易事也？人之不可強制者，非獨淫爾，雖殺亦不可強遮也。眞遮殺者，不僅於動物遮之，雖至草木苔蘚之微，所謂種子邨、有情邨者，猶不得有意毀壞。邨者，是依止義。種子邨，卽果核等爲種子所依止；有情邨，卽叢草等爲蚊蚋所依止。微菌溼生，則有青衣白醱之屬，欲去之者，惟得起潔淨心，不得起損害心，斯豈盡人能然者？惟以同志自爲契約，而展轉及於他人，斯有度盡之日已。問曰：若淫殺皆爲天

性者，何以人皆惡殺？若淫殺皆可厭惡者，何故於淫則習而忘之，顧反以爲人倫之始？答曰：人若不惡淫者，納采問名，既公布婚姻之禮，何以夫婦隱曲，當在屏蔽之中，不如犬豕之遵大路？而又先知蔽前，繼知蔽後，露生支而行者，則人人舉以爲羞。下至麋鹿狸狌，牝牡相逐，則牝者猶遁逃不暇，豈非交會之情，雖禽豸亦知隱避乎？近人說尤謬者，以爲交會無關廉恥，若生支出於面頰，則與銜吻等耳。不知根器所依，心念卽緣之而起，不得假設遷移之想。若如彼說，胡不曰，使穀道與口同處，則便穢亦不知其臭乎？或又謂：衛藏風俗，常使老嫗教男女行淫之法，未嘗屏蔽。故知屏蔽者，乃習慣使然，非本性也。然斯巴達人之俗，以善竊盜爲美談。若如彼說，胡不曰，自諱言竊盜者，亦習慣使然，非人之本性乎？人有偶爲誑語，雖於利害無關者，乍被發覺，無不忸然見色，彼淫者亦其比爾。而人之於殺，顧有悍然矜伐其能者。上者銘之鐘石，著之史書，雖窮而在下者，亦因是得稱爲好漢。法律只足以制其行事，然人心尊崇之念，雖嚴刑莫能遮。誰謂惡殺不惡淫耶？故就好美好勝之心以言，則淫殺皆人所好矣；格以好善之心，而淫殺又皆爲人所惡矣。要之，性中種子，本以眞如無明，更互相熏。由無明熏眞如，而天性有好淫好殺之心；由眞如熏無明，而天性亦有惡淫惡殺之心。兩者具存，在人所自擇耳。問曰：生物進化，未有盡期。今之人雖多賊殺，千百世後，或爲道德純備之人，何必以滅絕人類爲志也？答曰：望進化者，其迷與求神仙無異。今自微生以至人類，進化惟在智識，而道德乃日見其反。張進化愈甚，好勝之心愈甚，而殺亦愈甚。縱令進化至千百世後，知識慧了，或倍蓰於今人，而殺心方日見其熾。所以者何？我見愈盛故。吾友北輝次郎，嘗期化學日精，則人人可以礦物和爲飲食，而動植皆可恣其自生。乃至便利道斷，交會路絕，則人與天神無二。夫礦物供餐之說，容有其期，而殺心終不以飲食有餘而止，此前所已言者。若夫斷便利，絕交會，則與辟穀還丹相似。大藥既成，入腹不腐，神仙之說固然。而我見不亡，淫根必無自斷之道。老子云：『吾所以有大患，以有身故。』法與之貌，識與之形，五作根既開洞穴而發枝莖，則非掉動以遂所欲不已。故曰：『有欲以觀其徼。』徼之不亡，而求其自然無欲，烏可得哉？縱令證得四空，形質已銷，我見猶未伏滅，因緣外界，其種得以更生。故余以爲我見在者，有潤生則淫必不可除，有好勝則殺必不可滅。夫耽於進化者，猶見沐浴爲清涼，而欲沈於溟海。所願與卓犖獨行之士，勤學無生，期於人類衆生，世界一切，銷鎔而止，毋沾沾焉以進化爲可欣矣。嗚呼！人生之智無涯，而事爲空間時間所限。今日欲飛躍以至五無，未可得也。還以隨順有邊爲初階，所謂跛驢之行。夫欲不爲跛驢而不得者，此人類所以愈可哀也！

認識論分部

誠

曾國藩《誠神》（《曾文正公全集》雜著卷四） 大聖固由生知，而其平生造次，克念精誠，亦迥異於庸衆。聞韶盡善，則忘味至於三月；讀《易》寡過，則韋編至於三絕。文王則如見於琴，周公則屢入於夢。至誠所積，神奇應焉！故麟見郊而增感，鳳不至而興歎。蓋其平日力學所得，自信爲天地鬼神所不違也。卽至兩楹夢奠之際，禱神爲臣之請，亦皆守禮循常，較然不欺。其後曾子易簀，誦戰兢之詩，而自幸知免，猶有聖門一息不懈之風。後世若邵子之終，馬程諸人咸集。朱子之沒，黃蔡諸子並臨，亦皆神明朗徹，不負所學。昔人云：『善吾生者，乃所以善吾死也。』若非精誠積於畢生，神志甯於夙昔，豈能取辦於臨時哉？

又《覆賀耦庚中丞》（書札卷一） 國藩頓首頓首，耦庚前輩大人閣下，二月接奉手示，兼辱雅貺，感謝感謝。過蒙矜寵，獎飾溢量。國藩本以無本之學，尋聲逐響，自從鏡海先生遊，稍乃粗識指歸。坐智見明，亦耿耿耳。乃甫涉向道之藩，遽釣過情之譽，是再辱也。蓋嘗抉剔平生之病源，養癰藏瘤，百孔雜出，而其要在不誠而已矣。竊以爲天地之所以不息，國之所以立，賢人之德業之所以可大可久，皆誠爲之也。故曰，誠者物之終始，不誠無物。今之學者言考據，則持爲騁辯之柄，講經濟則據爲獵名之津。言之者不怍，信之者貴耳。轉相欺謾，不以爲恥。至如仕途積習，益尙虛文，奸弊所在，蹈之而不怪，知之而不言，彼此塗飾，聊以自保。泄泄成風，阿同駭異。故每私發狂議，謂今日而言治術，則莫若綜核名實，今日而言學術，則莫若取篤實踐履之士。物窮則變，救浮華者莫如質，積翫之後振之以猛，意在斯乎。方今

時事孔棘，追究厲階之生，何嘗不歸咎於發難者，彼豈實見天下之大計，當痛懲而廓清之哉。豈預知今日之變，實能自我收之哉。不過以語言欺人，思先登要路耳。國藩以茲內省，早歲所爲涉覽書冊，講求衆藝者，何一非欺人之事。所爲高談古今，嘐嘐自許者，何一非欺人之言。中夜以思，汗下如霤。頃觀先生所爲楹帖，道在存誠云云，旨哉，其闇然君子之言乎。果存誠而不自欺，則聖學王道又有他哉。鏡海先生，庶幾不欺者也。倭艮峯前輩，見過自訟，言動無妄。吳竹如比部，天質木訥，貞足幹事。同鄉則黎月橋前輩，至性肫肫，陳岱雲行己知恥，馮樹堂有志力學。皆勉於篤實者也。國藩雖愚柔，既聞明訓，敢不請事。若夫讀書之道，博學詳說，經世之才，徧采廣詢。自度智慧精神，終恐有所不逮，惟當謹守繩墨，不敢以浮夸導子弟，不敢以暴棄殆父母之遺體。其有所進，幸也。無所進，終吾身而已矣。辱承扶掖之盛心，恐不察其淺鄙，而期許過實，故謹布一二，以爲請益之地，亦附於皇華三拜之義云。書不宣盡，伏維垂鑒。

又《求闕齋讀書録・周易・中孚》 讀中孚卦，因思人必中虛不著一物，而後能眞實无妄。蓋實者不欺之謂也，人之所以欺人者，必心中別著一物。心中別有私見，不敢告人，而後造僞言以欺人。若心中了不著私物，又何必欺人哉。其所以自欺者，亦以心中別著私物也。所知在好德，而所私在好色。不能去好色之私，則不能不欺其好德之知矣。是故誠者不欺者也，不欺者心無私著也，無私著者至虛也。是故天下之至誠，天下之至虛者也。當讀書則讀書，心無著於見客也。當見客則見客，心無著於讀書也。一有著則私也。靈明無著，物來順應，未來不迎，當時不雜，既過不戀，是之謂虛而已矣，是之謂誠而已矣。以此讀无妄、中孚、咸三卦，蓋扞格者鮮矣。

驗

章炳麟《太炎文録初編》文録卷一《徵信論上》 古人運而往，其籍尚在；籍所不著，推校其疑事，足以中微。而世遂質言之，雖適，謂之誣。往者高祖困於平城，用陳平計，使閼氏，圍得解。其計既秘，世以爲工妙踔善，故匿藏不傳。獨桓譚揣其必言『漢有好女，今以圍急，欲進之單于。內有媢者，則兵禍自沮。』其量度事情，誠以眇合。雖劉子駿亦稱善。然皆以爲揣得其狀，非質言之，備故府藏録也。及應劭說《漢書》，遽駢然以爲成事。故慮事一也，以辯議則適，以記注則誣。章學誠以《李陵答蘇武書》，世疑其僞者，非也。必江左之士，降北失職，憂憤而爲之。自謂其說踸踔，度越于守文者，而任大椿亦稱其善。此卽與桓、劉之事無異。中世秦宓、譙周，亦推經傳言神怪者，傅之人事，其得情爲多。卒以議無左驗，不自言遂事也。此皆明哲已知之矣。或曰：淮南王推說禨祥，言相戲以刃，太祖軵其肘者，以爲過失相傷，其患必大，無涉血之仇爭忿鬥，而以小事自內於刑戮，愚者所不知忌也。故因太祖以累其心，枕戶憐而臥，鬼神履其首者，以爲戶牖者，風氣之所從往來，而風氣者，陰陽相挻者也。離者必病，故託鬼神以伸誠之也。此則可以質言乎？應之曰：凡事無期驗，推校而得之者，習俗與事狀異其職矣。彼習俗者，察之無色，把握之不得其體。推校而得，則無害於質言之。若淮南王所訂，習俗也。而桓譚所訂，事狀也。事狀者，上有冊府，下有私録，殫求而不獲，雖善推校，徵其質言矣。二者，立言之大齊，不以假借者也。世儒以後之所訂，而責前之故然。雖皮傅妄言，踰世則浸以爲典要。昔唐人言莊周之學本田子方，推其根於子夏。近世章學誠作《經解篇》取之，以莊子稱田子方，則謂子方是莊子師。然其《讓王》亦舉曾參、原憲，其他若《則陽》、《徐無鬼》、《庚桑楚》，名在篇目，將一一是莊子師耶？宋人遠述子思之學，上隸曾參，尋《制言》、《天圓》諸篇，與子思所論述殊矣。《檀弓篇》記曾子呼伋。古者言質，長老呼後生，則斥其名。微生畝亦呼孔子曰丘，非師弟子之徵也。《檀弓》復記子思所述。鄭君曰：爲曾子言難繼，以禮抑之，足明其非弟子也。近世阮元爲《子思子章句》，亦云：『師曾迪孟。』見其《自序》。孟軻之受業，則太史公著其事矣。師曾者，何徵而道是耶？釋迦言空，不因於老、莊；景教事天，不本於墨子；遠西之言曆算者，不資於厲王喪亂，疇人在夷。世人取其近似言之，遂若典常，此三謬也。清代之遇屬國，不大孰何，仍漢、唐、明之舊貫則然，非取法於羅馬。戴氏作《原善》及《孟子字義疏證》，遂人情而不制以理。兩本孟子、孫卿。王守仁以降，唐甄等已開其題端，至戴氏遂光大之，非取法於歐羅巴人言自由者。世人欲以一端傅會，忘其所自來。此二謬也。獨漢人自西域來，說近情實。遠之可傅身毒、大夏，而近猶在氐、羌。羌與髦狎，故亦有西南諸苗遺種。今之苗，古之髦也。與三苗處洞庭、

彭蠡間者異實。而世以三苗爲神州舊人，漢族攘其地有之，益失實狀。漢族雖自西方來，傳記所見，不及安息、條支沙磧之地。今人復因以傳會。此爲陳平秘計之流，探賾索隱則無害，猶不予其質言也。不然者，世久而視聽濁瀆，率爾之言，將相保以爲實錄，其過宏矣！是以孫卿曰：『言之信者，在乎區蓋之間。』

知

章炳麟《國故論衡・明見》 九流皆言道。道者彼也，能道者此也。白蘿門書謂之陀爾奢那，ततत्व 此則言見。自宋始言道學，理學心學皆分別之名。今又通言哲學矣。道學者，局於一家。哲學者，名不雅故，搢紳先生難言之。孫卿曰，愼子有見於後，無見於先；老子有見於詘，無見於信；墨子有見於齊，無見於畸；宋子有見於少，無見於多。《天論》。故予之名曰見者，是蔥嶺以南之典言也。見無符驗，知一而不通類，謂之蔽。釋氏所謂倒見見取。誠有所見，無所凝滯，謂之智。釋氏所謂正見見諦。自縱橫陰陽以外，始徵藏史，至齊稷下，晚及韓子，莫不思湊單微，斟酌飽滿，天道恢恢，所見固殊焉。旨遠而辭文，言有倫而思循紀，皆本其因，不以武斷。今之所準，以浮屠爲天樞，往往可比合。然自雒、閩諸師，比物儒書，傳之大乘，卒其所擬儀者，如可知，如不可知，如可象，如不可象。世又愈衰，文儒皆巧詆之曰，是固不可以合。夫終日之言，必有聖之法。百發之中，必有羿逢蒙之巧。自馬鳴無著皆人也，而九流亦人也。以人言道，何故不可合。有盈蝕而已矣。夫其儀者，印度諸文學，始有地水火風諸師。希臘放焉，希臘自闥利史明萬物皆成於水。中夏初著書者卽管子。管子亦云，水者，萬物之本原，諸生之宗室。集於天地，藏於萬物，產於金石，集於諸生，故曰水神。《水地》。夫其簡者，莫不曰道不可卷握視聽，不可有，不可言也。浮屠雖至精，其言何擇。儀且簡者卽有同，博約淖微之論，寧一切異耶。要舉封界，言心莫眇於孫卿，言因莫遠於莊周，言物莫微於惠施。列子所言，亦往往有合。然其書疑漢末人依附劉向《敍錄》爲之，故今不舉。

孫卿曰，人生而有知，知而有志。志也者藏也，然而有所謂虛。不以已藏害所將受謂之虛。心生而有知，知而有異。異也者，同時兼知之。同時兼知之，兩也。然而有所謂一，不以夫一害此一，謂之壹。心臥則夢，偸則自行，使之則謀，故心未嘗不動也，然而有所謂靜。不以夢劇亂知謂之靜。《解蔽》。藏者，瑜伽師所謂阿羅耶識，此從眞諦譯，眞諦又譯阿梨耶。玄奘則譯阿賴耶。今審其音，以阿羅耶爲正。本作आलय 玄奘譯義爲藏識。校其名相，亦可言處，亦可言藏。當此土區字之義，如山名希髮羅耶。ह्रिमवत 希摩爲雪，阿羅耶爲處，合之爲希髮羅耶。譯言雪處，亦得譯爲雪藏。又凡人所居室，竝以阿羅耶名。謂其能藏、所藏、執藏。持諸種，故爲能藏矣。受諸熏，故爲所藏矣。任諸根，故爲執藏矣。若圜府然，鑄子母之錢以逮民，民入稅，復以其錢效之圜府。圜府握百貨輕重，使無得越，故謂之藏。能藏所藏，書之所謂志也。志卽記志之志。而藏識者無覆，《成唯識論》。無覆故不以已藏害所將受。異者，瑜伽師所謂異熟。異熟有三，孫卿之言，當異類而熟也。以藏識持諸種，引以生果，名異熟識，而六識名異熟生。異類而熟，官有五根，物有五塵，故知而有異。凡人之知，必有五徧行境，謂之觸、作意、受、想、思。解見《原名》。五徧行者，與阿羅耶識相應，當其觸受，色聲香味觸，可以同時兼知也。驗之燕游飲食者，持觴以手，歠之口，臭之鼻，外接技樂歌兒，物其儀容，聞其奏誦，則耳目兼役之，五者輻湊以至於前，五官同時當簿其物。雖異受，大領錄之者意識也，內卽依於阿羅耶識，不忘期會，與之俱轉，故曰不以夫一害此一。《瑜伽師地論》五十一云，云何建立阿賴耶識與轉識等俱轉轉相。謂阿賴耶識，或於一時唯與一種轉識俱轉，所謂末那。何以故。由此末那我見慢等恆共相應思量行相。若有心位，若無心位，常與阿賴耶識一時俱轉。緣阿賴耶識以爲境界，執我起慢思量行相。或於一時與二俱轉，謂末那及意識。或於一時與三俱轉，謂五識身隨一轉時。或於一時與四俱轉，謂五識身隨二轉時。或時乃至與七俱轉，謂五識身和合轉時，如諸心所法。雖諸心所法性無有差別，然相異故，於一身中一時俱轉，互不相違。如是阿賴耶識與俱轉識，於一身中一時俱轉，當知更互亦不相違。又如於一瀑流，有多波浪一時而轉，互不相違。又如於一清淨鏡面，有多影像一時而轉，互不相違。如是於一阿賴耶識，有多轉識一時俱轉，當知更互亦不相違。又如一眼識，於一時間，於一事境，唯取一類無異色相。或於一時頓取非一種種色相。如眼識於衆色，如是耳識於衆聲，鼻識於衆香，舌識於衆味亦爾。又如身識，或於一時頓取非一種種觸相。如是分別意識，於一時間或取一境相，或取非一種種境相，當知道理亦不相違。按五徧行境，要至想位，方有時期先後，同時不得容兩想矣。觸作意受，同時得容種種諸覺，非特阿羅耶識爲然，卽在意識亦爾。今世言心理學者，於此多不能解。不悟五

徧行境，前三如面，意識與五識偕行，後二如線。獨任意識，故前三有同時俱覺，後二無同時俱覺。今人既不知有阿羅耶識，又不知有五識，獨以意識擅識之名。無五識身而意識可以同時俱覺，宜其困於辭說矣。莊周亦云，心無天游，則六鑿相攘。《外物》。游者，旌旗之流。流雖多，一屬於繆，謂之天游。指繆以擬阿羅耶，指流以擬六識。無阿羅耶，則六根六識相紛拏，斯執藏之說已。凡意之起，有定中獨頭意識者，有散位獨頭意識者，有夢中獨頭意識者，有明了意識者，有亂意識者。獨頭意識，謂不與五識俱轉，明了意識亂意識，即與五識俱轉。夢中獨頭意識，書之所謂夢也。散位獨頭意識，書之所謂謀與自行也。心也者，出令而無所受令，故有自禁自使自奪自取自行自止。《解蔽》。當其自使，則有所慮畫會計，謂之謀。偷而不自使，又不自禁，如縱蝯之在林者，動躁不息，處則思佚蕩，手足蝡蝡無所制，謂之自行。按此即近人所謂盲動直動。然而阿羅耶識善了別，《成唯識論》。意識有以夢劇亂，是則無亂。按荀子言心，兼阿羅耶意識，此則其未析處。彼以阿羅耶識爲依，足以知道。馬鳴有言，心眞如相，示大乘體。心生滅相，示大乘自體相用。《大乘起信論》。此之謂也。故曰，未得道而求道者，謂之虛壹而靜。作之則將須道者之虛，虛則入。將事道者之壹，壹則盡。將思道者之靜，靜則察。《解蔽》，舊有誤，從《讀書襍志》校。作之者，彼意識也。意識有枝有傾有貳，不恆虛壹靜，能虛壹靜，若則足以體道。按道者即道，猶之言道體耳。《襍志》以道者爲道人，非是。孫卿又曰，心也者，道之工宰也。道也者，治之經理也。《正名》。其能知八識者矣。生之所以然者謂之性，性之和所生，精合感應，不事而自然，謂之生。此句性字生字舊誤倒。性之好惡喜怒哀樂謂之情，情然而心爲之擇謂之慮，心慮而能爲之動謂之僞，慮積焉能習焉而後成謂之僞。《正名》。心者，兼阿羅耶與意識。性者爲末那。末那有覆，《成唯識論》。執我以起慢，謂之惡之本。故曰性惡而心非惡，非惡故爲道工宰。生之所以然者謂之性，斷性則無生。即釋氏所謂斷四煩惱也。不然，則有禮義法度化性而起僞者，使我見伏，弗能使我見斷。按孫卿言性，指生之所以然者，故謂之惡。世人言性無善無惡者，即以心體爲性。由其所指之性有異，故立說有殊，其實非有異也，言性善者則反矣。持世之言徼諸此，陳義則高，經事則庳，此亦孫卿之所短也。

莊周說萬物之聚散，始於黜帝，中於緣生，卒於斷時。黜帝者，先徼諸物，故曰言之所盡，知之所止，極物而已。覩道之人，不隨其所廢，不原其所起，此議之所止。季眞之莫爲，接子之或使，在物一曲，夫胡爲於大方。《則陽》。莫爲者，萬物皆自生。或使者，本諸造物。萬物，物也。造物者非物邪。孰指尺之者，無指尺則無驗，是狂舉也。造物者物邪，且復有造之者，如是則無窮，故言有帝者兩不立。烏不日黔而黑，鵠不日浴而白，無因之論，按印度無因論師，亦言孔雀種種繡目光明可愛，皆自然生。所以黜帝也。推而極之，無物不然，無物不可。萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，《寓言》。則萬物皆遞化矣。此即達爾文生物進化之說，亦近數論細身輪轉之說。生也死之徒，死也生之始，《知北游》。則萬物皆輪轉矣。此即輪迴之說，白蘿門莊子柏剌圖皆同，非獨釋氏也。然則權說以黜帝也，未能過物，故設有待之對。仲尼曰，萬物有待也而死，有待也而生，吾一受其成形而不化以待盡。《田子方》。景之諭罔兩曰，吾有待而然者耶，吾所待又有待而然者耶。吾待蛇蚹蜩翼耶。《齊物論》。彼其有待，浮屠謂之十二緣生。緣生始無明，卒之生死，然無明復由生時覆障，從是尋責始生，以後異熟責前異熟，異熟之初不可盡，所待亦與爲不可盡，待可疑也。故曰，莫知其所終，若之何其無命也。莫知其所始，若之何其有命也。《寓言》。若然，始者果不可知，即萬論若兔角牛翼矣。是故爲設泰初。泰初有無，無有無名。一之所起，有一而未形。物得以生謂之德。未形者，有分且然無間，謂之命。留動而生物，物生成理謂之形。形體保神，各有儀則謂之性。性修反德，德至同於初。同乃虛，虛乃大。合喙鳴，喙鳴合，與天地爲合。其合緡緡，若愚若昏，是謂玄德，同乎大順。《天地》。則此言德者如也，雖物亦如也。如不自生，於如而有無明。自視若兩，是故有所得而生矣，浮屠謂之共無明。有所得是故有分，浮屠謂之不共無明。有分爲物，是故有理，浮屠謂之界，亦曰種子，依阿羅耶，若惡叉聚。本《成唯識論》。地水火風空時方我皆界也，然則有德有分，未有時也。物生成理則有時，案始有相，相又有名，謂之喙鳴。名者，聲之音均詘曲。《成唯識論》。以是命相若終古無名者，即道無由以入。本其有名，故與天地合。浮屠志之曰，若知一切法，雖說無有能說可說，雖念亦無能念可念，是名隨順。《大乘起信論》。而莊周亦謂之大順。性修反德，德至同於初，謂之合喙鳴，覺者之言與不覺者之言，非有異也。浮屠有言，希有陀羅尼者，過諸文字，言不能入，心不能量，所以者何。此法平等，無高無下，無入無出。無一文字從外而入，無一文字從內而出。無一文字駐此法中，亦無文字共相見者。《大般若經》五百七十二。故曰其合緡緡，若愚若昏，是謂玄德，同乎大順矣。雖假設泰

初者，亦隨順言說已。彼物不生，彼理不成，烏得有泰初。夫未成乎心，無是非。《齊物論》。未成乎心，亦不得有今故。故曰天籟者，吹萬不同，而使其自已。且莫得此，其所由以生。《齊物論》。知且莫之所生，起於人心分理，至矣，不可以加矣。爲說者曰，有一有德，有命有物有形，皆因與果也。有因果者必有第次，時若未生，何由以施因果。浮屠小乘通之曰，諸法於世轉時，由位有異，非體有異。如運一籌，置一位名一，置十位名十，置百位名百。雖歷位有異，而籌體無異。如是諸法經三世位，雖得三名，而體無別，以依作用立三世別。《大毘婆沙論》七十七。此謂以作用故有時，非以時故有作。猶不決，大乘通之曰，因與果者，如稱兩頭，氐印時等。《成唯識論》。今物在衡一端，一端重故俛，俛故彼一端仰，以此俛故彼仰。俛者爲因，仰者爲果。然俛仰非異時，故雖無時而有因果，謂之恆轉。恆者不斷，轉者不常。夫世人亂於喑醷之物彊陽之氣，不知其反。聖人者，兼愛之，故兼覺之。雖然，宇之所際，宙之所極，有窮則可盡，無窮則不可盡。有窮無窮未可知，則可盡不可盡未可知。而必人之可盡愛也，誖。墨子釋之，以爲無窮不害兼，《經說》上下。其義不究，故設未有天地之問由第一義計之，無古無今無始無終。三世者非實有也，由世俗計之，古猶今也。時不盡，故聖人之愛人終無已者，亦乃取於是者也。《知北游》。浮屠所謂攝化衆生盡於未來。《大乘起信論》。雖然，莊周方內之聖哲也，因任自然，惟恆民是適，不務超越，不求離繫。故曰若人之形，萬化而未始有盡，樂不勝計。《知北游》。雖足以斥神仙輕生死，若流轉無極何。此亦莊周之所短也。

惠施歷物之意，莊周曰，其道舛駁，其言也不中。又毀其徒，謂之飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能服人之心。觀其所述，惠施持十事。辯者與惠施相應，持二十一事。《天下》。辯者之言，獨有飛鳥、鏃矢、尺捶之辯，察明當人意。目不見、指不至、輪不蹍地亦幾矣。其他多失倫。夫辯說者，務以求眞，不以亂俗也。故曰狗無色可，云白狗黑則不可。名者，所以召實，非以名爲實也。故曰析狗至於極微則無狗可，云狗非犬則不可。觀惠施十事，蓋異於辯者矣。本事有十，約之則四。四又爲三，一事，至大無外，謂之大一。至小無內，謂之小一。又曰，無厚不可積也，其大千里。此故爲自牾以見趣也。大未有不可斥，小未有不可分，雖無利器致之，校以算術可知也。諸在形者，至小爲點，白蘿門書謂之頻度。बिन्दु 引點以爲線，謂之彤佉。रेखा 比線以爲面，謂之娑摩角那。रुचक 倍面以爲體，謂之瀚伽。त्रांग 點者，非自然生，猶面之積已，故因而小之，點復爲體，謂之小一可也。點復可析，桑下而點無盡，以爲無內非也。因而鉅之，體復爲點，謂之大一可也。體復可倍，桑上而體無盡，以爲無外非也。今夫言極微者，順世勝論以爲無方分。無方分者，謂之因量極微，極微著見爲子微，以爲有方分。有方分者，謂之果色極微。前者今通言原子，後者今通言分子。果色極微，書之所謂小一也。因量極微，書之所謂無厚也。浮屠難之曰，誠無方分，日光照柱，何故一端有蔭。承光發影，必有方分明矣。有方分者則有上下四極，是爲六際。一不爲六，六不爲一。以六爲一，不可，約《瑜伽師地論》、《佛性論》、《成唯識論》說。惠施固知之。言無厚不可積，又稱其大千里。不可積者，尚無杪忽，安得千里哉。要以算術析之，無至小之倪，故尺度無所起。於無度立有度，是度爲幻。度爲幻，即至大與至小無擇，而千里與無厚亦無擇。白蘿門書道瓢末 वोम 之空，與特蘿驃 द्रव्यः 之實相受。瓢末今此爲空間眞空，特蘿驃今此爲實。瓢末分刌節度不可量，故特蘿驃分刌節度亦不可量。若畫工爲圖矣，分間布白，襍采調之，使無高下者而有高下，使無窒突者視之窒突，故曰天與地卑。卑借爲比。山與澤平，是分齊廢也。我知天下之中央，燕之北越之南是也，是方位廢也。南方無窮而有窮，是有際無際一也。連環可解，是有分無分均也。二事，日方中方睨，物方生方死。諸言時者，有過去見在未來。過去已滅，未來未生，其無易知，而見在亦不可駐。時之短者，莫如竭沙那，舊譯剎那。按文本作 क्षण，舊譯簡爾。而竭沙那非不可析。雖析之，勢無留止，方念是時，則已爲彼時也。析之不可盡，而言有時，則是於無期立有期也，勢無留止。而言是時，則彼是無別也。故雖方中方睨方生方死可。諸有割制一期，命之以今者，以一竭沙那言今可，以一歲言今猶可。方夏言今歲，不遺春秋。方禹中言今日，不遺旦莫。去者來者皆今也。禹中適越，餔時而至。從人定言之，命以一期，則爲今日適越矣。分以數期，則爲昔至越矣。以是見時者唯人所命，非有實也。按今日適越而昔來，《齊物論》作今日適越而昔至，是來訓至也。三事，大同而與小同異，此之謂小同異。萬物畢同畢異，此之謂大同異。物固無畢同者，亦未有畢異者。浮屠之言曰，從一青計之，以是青爲自相，以凡青爲共相。青同也。以凡青爲自相，以赤白黃紫爲共相，顯色同也。以顯色爲自相，以聲香味觸爲共相，色聚同也。色聚之色，謂諸有對者皆名爲色。以色

聚爲自相，以受想行識爲共相，法同也。本《成唯識論述記》說。無畢同，故有自相，無畢異，故有共相。大同而與小同異，此物之所有。萬物畢同畢異，此物之所無。皆大同也，故天地一體。一體故氾愛萬物也。惠施之言，無時無方無形無礙，萬物幾幾皆如矣。椎擣異論，使齏粉破碎，己亦不立。唯識之論不出，而曰萬物無有哉。人且以爲無歸宿，故天命五德之論斬而復孽。己雖正，人以爲奇侈。騶子南公雖僻違，人顧謂之眇道。按騶衍深疾公孫龍之論，蓋陰陽家與名家相忌也。延及漢世，是非錯盭矣。漢世經師，率兼陰陽，名家之傳遂絕。此亦惠施之所短也。

尙考諸家之見，旁皇周浹，足以望先覺，與宋世鞅掌之言異矣。然不能企無生而依違不定之聚者，爲其多愛，不忍天地之美雖自任犀利，桀然見道眞，躊躇滿志則末也。印度雖草昧世，爰渴吠陀主有神，已言其有無明，不自識知，從欲以分萬類矣。按印度舊教本有神，而與猶阿羅比耶言有神者絕異。彼以造物歸美於神，此以造物歸過於神。故吠檀多家得起汎神之說，異夫二教之諂曲也。其後明哲閒生。至於浮屠，雖精疏殊會，其以人世幻化一也。中夏唯有老子，明天地不仁，以萬物爲芻狗，猶非惡聲。按，老子本言失德而後仁，是不仁非惡名也。高者獨有隨化，不議化之非，固稍庳下。莊周所錄，惟卜梁倚爲大士，周數稱南郭子綦，言吾喪我，則是入空無邊處定也。《大毘婆沙論》八十四云，法爾初解脫色地名空無邊處，依等流故，說此定名空無邊處，謂瑜伽師從此定出，必起相似空想現前。曾聞苾芻出此定已，便舉兩手捫摹虛空。有見問言，汝何所覓。苾芻答曰，我覓自身。彼言汝身卽在牀上，如何餘處更覓自身。此卽吾喪我之說。其師女偶自言，無聖人才，有才者獨卜梁倚，守而告之。參日外天下，七日外物，九日外生。已外生矣而後能朝徹，朝徹而後能見獨，見獨而後能無古今，無古今而後能入於不死不生。《大宗師》。此其在遠行地哉。案外天下至於外生，則生空觀成矣。朝徹見獨至於無古今，則前後際斷，法空觀成矣。凡二乘皆有生空觀，無法空觀。大乘有法空觀者，非至七地，猶未能證無生。此旣成法空觀，又入於不死不生，故知爲七地爾。又彼下云，其爲物無不將也，無不迎也，無不毀也，無不成也，其名爲攖寧。攖寧者，攖而後成者也。所謂物者，謂如來藏，隨順法性，故無不將迎。一切染法不相應，故無不毀，究竟顯實，故無不成。依本覺有不覺，依不覺有始覺，故攖而後成。晉宋古德，憙以莊周傳般若，誠多不諦。隋唐諸賢，必謂莊氏所言悉與大小乘異，亦爲不稱。如其所述卜梁倚事，雖欲立異，何可得耶。子綦旣不逮，莊周亦無以自達。惜夫。然七國名世之流，其言揮綽，下本之形魄，其上至於無象，卒未有言氣者。言氣多本之陰陽神仙醫經之說，非儒道名法所有。道家書可見者，今尙有《列子》，而《天瑞篇》有太素等名，又云易變爲一，一變爲七，七變爲九，皆近《易緯》之說，晚周道家必不爲此沾滯之論也。故疑《列子》本書已亡，今本乃漢末人所僞作。又《淮南》亦依託道家，尤多言氣，此所以異於晚周。《淮南鴻烈》兼說莊子。《文選》入華子岡詩注引淮南王《莊子略要》曰，江海之士，山谷之人，輕天下細萬物而獨往者也。司馬彪曰，獨往，任自然，不復顧世也。按，據《經典釋文》，司馬彪所注《莊子》五十二篇，視郭象多十九篇，乃《七略》之舊。蓋淮南爲《莊子略要》，卽爲襍篇之一，故彪得注之也，今其書已不傳。自漢任陰陽之術，治《易》者與之糅，中閒黃巾祭酒之書浸以成典，訖於宋世，儒者之書盈篋，而言不能舍理氣，適得土苴焉。

知行

魏源《默觚・學篇二》『及之而後知，履之而後艱』，烏有不行而能知者乎？繙《十四經》之編，無所觸發，聞師友一言而終身服膺者，今人益於古人也；耳聒義方之灌，若罔聞知，覩一行之善而中心惕然者，身敎親於言敎也。披五岳之圖，以爲知山，不如樵夫之一足；談滄溟之廣，以爲知海，不如估客之一瞥；疏八珍之譜，以爲知味，不如庖丁之一啜。《詩》曰：『如彼行邁，則靡所臻。』

康有爲《康子內外篇・理學篇》（《康有爲全集》第一集） 夫萬物之故，皆有所以然之理，天固與之具，自爲調護，自爲扶持。其精爲人，神明獨運，然亦僅以自營。推其同形，其神明愈大者，其所推愈大，亦及其同類而已。及同類者，仁也；有所斷限者，義也。其斷限之等，以及其大小遠近，皆自其識爲之，所謂智也。智也者，外積於人世，內濬於人聰，不知其所以然，所謂受於天而不能自已也。學也者，窮物理之所以然，裁成輔相，人理之當然而已。然當然之理未易言也。內外有定而無定，方圓、陰陽、有無、虛實、消長，相倚者也，猶聖人之與佛也。義理有定而無定，經權、仁義、公私、人我、禮智，相倚者也，猶中國之與泰西也。然則人何就何去？曰：行其有定，觀其無定，通之而已。何謂行？曰：先王制爲君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友，吾生於其中，則循其故常，君者吾君之，臣者吾臣之，父者吾父之，子者吾子之，兄弟、夫婦、朋友猶是也。衣服、宮室、正朔、文字、義理，猶之人也。

所謂行也。夫道要於可行，學出於不能，道之與學，相反而相成也。若夫上下百年，鑒古觀後，窮天地造化之故，綜人物生生之理，探智巧之變，極教治之道，則義理無定，有可得而言焉，觀其變之動，知後之必有驗也；求其理之原，知勢之必有至也。

譚嗣同《仁學下》四八　難者曰：『子陳義高矣，既已不能行，而滔滔然爲空言，復奚益乎？』曰：吾貴知，不貴行也。知者，靈魂之事也；行者，體魄之事也。孔子曰：『知之爲知之，不知爲不知，是知也。』知亦知，不知亦知。是行有限而知無限，行有窮而知無窮也。且行之不能及知，又無可如何之勢也。手足之所接，必不及耳目之遠；記性之所至，必不及悟性之廣；權尺之所量，必不及測量之確；實事之所肇，必不及空理之精；夫孰能強易之哉？僻儒所患能知而不能行者，非眞知也，眞知則無不能行矣。教也者，求知之方也。故凡教主教徒，皆以空言垂世，而不克及身行之，且爲後世詬詈戮辱而不顧也。耶殺身，其弟子十二人，皆不得其死。孔僅免於殺身，其弟子七十人，達者蓋寡。佛與弟子，皆饑困乞食，以苦行終。此其亡軀命，以先知覺後知，以先覺覺後覺，豈暇問其行不行哉！惟摩西、穆罕默德以權力行其教，君主而已矣，何足爲教主？然則知之與行，孰爲貴而孰爲賤也？

格物致知

魏源《默觚・學篇二》　何謂大人之學格本末之物？曰：意之所構，一念一慮皆物焉；心之所構，四端五性皆物焉；身之所構，五事五倫皆物焉；家國天下所構，萬幾百慮皆物焉；夫孰非理耶性耶，上帝所以降衷耶？圖諸意，而省察皆格焉；圖諸心，而體驗皆格焉；圖諸身，而閱歷講求皆格焉；圖諸家國天下，而學問思辨識大識小皆格焉；夫孰非擇善耶，明善耶，先王所以復性耶？常人不著不察之倫物，異端不倫不物之著察，合之而聖學出焉。日進無疆，宥密皇皇，是爲宅心之王。

曾國藩《書學案小識後》（《曾文正公全集》文集卷一）　唐先生撰輯《國朝學案》，命國藩校字付梓。既畢役，乃謹書其後。曰天生斯民，予以健順五常之性，豈以自淑而已，將使育民淑世，而彌縫天地之缺憾。其於天下之物無所不當究。二儀之奠，日月星辰之紀，氓庶之生成，鬼神之情狀，草木鳥獸之咸若，灑掃應對進退之瑣，皆吾性分之所有事。故曰，『萬物皆備於我』。人者，天地之心也。聖人者，其智足以周知庶物，其才能時措而咸宜。然不敢縱心以自用，必求權度而絜之。以舜之睿哲，猶且好問，好察。周公思有不合，則夜以繼日。孔子，聖之盛也，而有事乎好古敏求。顏淵、孟子之賢，亦曰『博文』，曰『集義』。蓋欲完吾性分之一源，則當明凡物萬殊之等。欲悉萬殊之等，則莫若卽物而窮理。卽物窮理云者，古昔賢聖共由之軌，非朱子一家之創解也。

自陸象山氏以本心爲訓，而明之余姚王氏乃頗遙承其緒，其說主於良知，謂吾心自有天則，不當支離而求諸事物。夫天則誠是也。目巧所至，不繼之以規矩准繩，遂可據乎？且以舜、周公、孔子，顏、孟之知如彼，而猶好問，好察，夜以繼日，好古敏求，博文而集義之勤如此。況以中人之質，而重物欲之累，而謂念念不過乎則，其能無少誣耶！自是以後，沿其流者百輩。間有豪傑之士，思有以救其偏，變一說則生一蔽。高景逸、顧涇陽氏之學，以靜坐爲主，所重仍在知覺。此變而蔽者也。

近世乾嘉之間，諸儒務爲浩博。惠定宇、戴東原之流，鉤研詁訓，本河間獻王實事求是之旨，薄宋賢爲空疏。夫所謂事者，非物乎？是者，非理乎？實事求是，非卽朱子所稱卽物窮理者乎？名目自高，詆毀日月，亦變而蔽者也。別有顏習齋、李恕谷氏之學，忍嗜欲，苦筋骨，力勤於見跡，等於許行之並耕，病宋賢爲無用。又一蔽也。由前之蔽，排王氏而不塞其源，是五十步笑百步之類矣。由後之二蔽，矯王氏而過於正，是因噎廢食之類矣。

我朝崇儒一道，正學翕興。平湖陸子，桐鄉張子，辟詖辭而反經，確乎其不可拔。陸桴亭、顧亭林之徒，博大精微，體用兼賅。其他巨公碩學，項領相望。二百年來，大小醇疵，區以別矣。唐先生於是輯爲此編，大率居敬而不偏於靜，格物而不病於瑣，力行而不迫於隘，三者交修。采擇名言，略依此例。其或守王氏之故轍，與變王氏而鄰於前三者之蔽，則皆厘而剔之。豈好辯哉？去古日遠，百家各以其意自鳴。是丹非素，無術相勝。雖其尤近理者，亦不能饜人人之心而無異辭。道不同不相爲謀，則亦已矣。若其有嗜於此而取途焉，則且多其識，去其矜，無以聞道自標，無以方隅自囿，不惟口耳之求，而求自得焉，是則君子者已。是唐先生與人爲善之志也。

葉德輝《〈長興學記〉駁義》 《樂記》『人生而靜』以下所云，卽《論語》『習相遠』之義，《論語》皇侃疏引范寧說本之。蓋《中庸》率性之反也。朱子《或問》引黎氏立武之言曰：『格物之物，卽物有本末之物。致知之知，卽知所先後之知。』以本節證本經，庶可以息諸家之喙矣。鄭注云：『格來也，物猶事也。其知於善深則來善物，其知於惡深則來惡物，言事緣人所好來也。此「致」或爲「至」。』孔疏云：『物既來則知其善惡所至。善事來則知其至於善，若惡事來則知其至於惡。既能知至，則行善不行惡也。』今按：孔疏語意，卽溫公說之蘿萌。《或問》載溫公之言曰：『格猶扞也、御也。能扞御外物而後能至道。』王陽明兼取諸儒之說，一則曰事事物物皆得其理者，格物也；《答顧璘書》。一則曰知善知惡是良知，爲善去惡是格物；《年譜》載錢德洪、張元冲論先生爲學宗旨。一則曰意所在之事，謂之物格者正也，正其不正以歸於正之謂也，正其不正者去惡之謂也，歸於正者爲善之謂也，夫是之謂格。《大學問》。而其答黃以方則曰格物卽愼獨、卽戒愼，《傳習錄》。又與白沙之旨相合。白沙弟子湛若水論學書，以愼獨、格物爲一事。作者竊其鄉人之餘唾，囂然特標爲宗旨，又不思其析格物、愼獨爲二，且與陳學相抵牾。其胸無所主，於此可知。乃彼反以爲朱子誤解，亦何其不自量耶！且作者譏陽明格竹之非，其於王學尤未深究。考《年譜》載陽明格竹病卧爲二十一歲時事，其時王氏始爲宋儒格物之學，何足以定是非？作者平日惑於异教之書，持其鄉曲之見，大旨本以尊陸、王者尊白沙，而又矯同立异，出之以歧路，此實陳門之外道，抑亦粤學之蠱虱，徐、梁挾之，賊我湘士，甚矣人之不學也。

康有爲《教學通義・大學第六下》（《康有爲全集》第一集） 余既以古之大學僅有樂，而以《戴記》中《大學篇》爲孔門之書，誠爲大人之學，而非古制十五歲學童之所習也。然《大學》之義包涵宏大，條序精詳，宜朱子搜求遺書而獨尊之，令學者人人有聖賢之階梯，誠有功於學者也。而其文義訓詁尚有千慮之失，不無有可商者。

其爭辨之至繁，莫如『格物』之訓。鄭君訓爲『來物』，於義牽強。朱子用程子窮理之說曰：『格，至也；物，猶事也。窮至事物之理，欲其所知無不盡也。』夫至與窮異，事與理隔，始以至事代格物，繼以窮理代至事，愈引愈遠，漸忘本旨。不可解一也。

其『格物』傳曰：『是故《大學》始教，必使學者卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。』夫天下之物無窮，一人之知有限，莊子所謂『其生也有涯，其知也無涯，以有涯求無涯，殆矣』。殆而求知，殆而已矣。堯、舜之知，而不徧物。聖人但爲人倫之至，有所不知，原非所諱。非徒有諱，以謂之曰：『人則受形稟氣，自有界限。天地之外，六合之外，血氣之內，毫髮之內，無由知之，安有至極之理？以聖人神力所不能，而於始入大學之十五歲童子，責其盡格物理，卽使今日格一件，明日格一件，安有至極之時哉？此陽明所以來格竹之疑，而古本之爭以起。其不可解二也。

又窮理之義與致知合，古無致本心良知之說，則致爲多見多聞，自是窮理。若是，則條目有七而無八，格物爲贅辭矣。其不可解三也。

朱子知其不可解，而必爲是說者，蓋理會未精，不知周學、孔學之殊，誤以大學當周制之大學，昧於古者分官之義，乃誤以後世讀書窮理當之。朱子聰明絕世，精力過人，物物皆嘗理會，故推本於《大學》『格物』之說也。不知窮格物理，惟朱子能之。義理既研極細微，訓詁既精，考據亦詳，經世之法，人事之曲，詞章之美，書藝之精，多才多藝，博大宏富，無一不該，二千年來未見其比者也。而以之教學者，是猶騰雲之龍彊跛鱉以登天，萬里之鵬誨鷽鳩以扶搖，其不眩惑隕裂，喪身失命，未之有也。故謂朱子格物之說非也。

然則格物何說爲然也？曰：司馬溫公扞格物慾之說是也。《學記》曰：『扞格而則難通。』《樂記》曰：『人生而靜，天之性也。感於物而動，性之慾也。物至知至而後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反中，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人慾也。』《學記》、《樂記》與《大學》皆《戴記》中書，其訓詁必同，則格爲扞格，物爲物慾，可謂碻詁矣。且物爲不美之義，而先聖深惡外物之動其中者，不止《樂記》，《孟子》亦然。《孟子》：『耳目之官不思，而蔽於物；物交物，則引之而已矣。』亦惡物之累於己也。《樂記》、《大學》、《孟子》，皆出孔子之傳，深惡外物之動其中，而思扞格之，必孔門之大義無疑也。

《樂記》自『人生而靜』探起，卽言節慾，其爲大學始教，又無疑也。召公曰：『節性惟日其邁。』制節其性，所以扞格物慾也。孟子曰：『其爲人也多慾，雖有存焉者寡矣。』『其爲人也寡慾，雖有不存焉者寡矣。』《記》曰：『欲不可縱。』周子曰：『聖人可學乎？曰：可。可者何？曰：一。一者何？曰：無欲。』無慾，則靜虛動直。然究性之慾所以生，由於感物而動。與其物

感之後，而後節性制慾，不如於物來之先，預有以扞格之，使外物之繁，紛華之美，絕不少動於吾耳目，蕩於吾心志。養其中者，清明純淨，絕無波瀾，光瑩精潔，絕無渣滓。守耳目如城，練血氣如兵；拒物如賊，養心如將；浸之濡之，久之熟之，純完堅固；然後清明在躬，志氣如神。《大學》之始教者如此。然後教以『致知』，則中有主而不動，見聞雖雜，學識益開，冰雪既淨聰明，雷霆自走精銳。然後教之『誠意、正心、修身、齊家』，勢如破竹，自無所難。若本心未養，則外物易動，首投之物至知至之地，則知誘於外，無節於內，不能反中，天理滅矣。故多慾之人不能讀書。即聰俊之士能博學強識，而見聞龐雜，嗜慾煩多，古今至夥，求其誠意、正心、修身、齊家，有若登天之難，幾若殊途之事。而寡慾之人，有不動心之學者，即學問稍陋而多能治其身心，以任家國之事。朱子謂『楊億、寇萊公、陳了翁養得心甚完固，可任天下事』是也。

即朱子論學之宗旨曰：『涵養須用敬，進學則在致知。』曰：『敬者，主一無適之謂。』又曰：『敬者，警也，時時提撕。因有取於瑞巖和尚主人翁常惺惺。』實則『主一無適』、『常惺惺』，即扞格外物，不使知誘於外也。陳白沙詩曰：『吾道有宗主，千秋朱紫陽。說敬不離口，示我入德方。』朱子於論學則以敬爲入德之方，而後次以致知爲進學之事，蓋已合扞格物慾而後致知之序矣。蓋義理之當然，非辨說所能易，故知朱子窮理之說非，而司馬扞格物之詁深可從也。

朱子改定古本，則條理秩然。格物補傳，於義未協，殊爲可刪。必欲補傳，則《樂記》『人生而靜』一節，可以移來爲碻詁。且同是《戴記》之文，純粹古雅，又於樂不切當，即《大學》之錯簡也。以此補傳，不猶愈乎？魏校有引《樂記》詁此物字，但言之不亮。

後儒言格物之義紛如。王陽明：『格，正也，格其不正以歸於正也。』歐陽崇一以『格』爲『感』，『感而遂通也』。黃佐引《蒼頡篇》『格，木長貌』。巧說破碎，祇增笑柄。王栢、季本、高攀龍、崔銑、毛奇齡皆改本，黎立武、董槐、葉夢鼎、車清臣、方正學、王陽明、李安溪皆主古本，則徒爲紛紛，不若朱子之條理矣。

又《南海師承記・講格物》（《康有爲全集》第二集） 《大學》、《中庸》，無經傳之分，朱子誤耳。

宋儒言《大學》最有功。言《中庸》、《繫辭》已入佛理。

李延平教人體認喜怒哀樂之未發謂之中，中字未免說得太高。

朱子至陽明始生別解，聚訟百年。

朱子謂：『物即事未當，事與理如何混爲一？』此以意見改古本。若然，何不云窮理而多費轉折乎？

孟子、荀子、管子皆以心物對舉，可知物指外物。

孔武仲、司馬溫公皆當『扞格外物』解，此解見《樂記》，甚是。

陽明又當正解，與扞格頗近。甘泉曰：『格，量也。』此又若無星尺矣，如何量？

戴東原引說謂：『格，長木也。』更謬。

王引之以爲『枝格相交也，與物相交也。』與物相交，未善。

朱子泥於致知之故，因誤解格物。

獅子游行，全無餘侶，是認眞自立。

『以天地萬物依於身，不以身依於天地萬物。』王心齋語也。此自立之語。

荀子言矯輮，董子言勉強，極是。孟子性善之說未妥。

『雷在天上大壯，君子以非禮弗履。』可知稍弱便不得。

金山僧打坐，一人高坐執杖，稍倦者則以杖擊之，可知彼教極嚴。

先存然後說得養。

佛以四大爲四蛇，六根爲六賊。遺教經視欲如大怨賊、毒蛇猛虎。

各教皆以格物爲主，獨楊朱異耳。

中行說教匈奴勿受中國女子、玉帛、金繒，第一善法，絕欲故也。

外夷嗜食大黃，中國每以罷市挾之，蓋有欲則受制於人也。

又 《孟子》：『物交物，則引之。』《樂記》：『物之感人無窮，人之好惡無節。』則是物至而人化物。《荀子》：『道之以理，養之以清。』物莫之傾，則足以定是非，決嫌疑。小物引之則其正，外易其心，內傾不足，以決庶理。凡觀物有疑，中心不定，則外物不清。吾慮不清，則未可定然否。志輕理而不重物者，無之有也；外重物而不內憂者，無之有也。以己爲物役，重己役物。外物動，神漸靡入人，習忘爲性，浸漬至微，純知節欲，則純想即飛，生於天上也。遺物不與變，與物遷徙而不自知，蜩蛻濁穢，則出泥不染，入水不濡，入

火不熱，鐵輪雖旋，圓明自在，天道之極也。

譚嗣同《仁學下》四一 談者至不一矣。約而言之，凡三端：曰『學』，曰『政』，曰『教』。學不一，精格致乃爲實際；政不一，興民權乃爲實際；至於教則最難言，中外各有所囿，莫能折衷，殆非佛無能統一之矣。言進學之次第，則以格致爲下學之始基，次及政務，次始可窺見教務之精微。以言其衰也，則教不行而政敝，政敝而學亡。故言政言學，苟不言教，則等於無用，其政術學術，亦或反爲殺人之具。然而求保國之急效，又莫捷於學矣。法之敗於普也，師僭君禽，已無存理，普之力，非不能徑滅之，然卒與言和者，畢士馬克稔知德民之學，遠不逮法，各有疆域，猶可拒守，若滅之，則渾然一國，形見勢絀，莫可遁逃，普其終爲法奴役，若安以一女子復其國，夫固法之已事矣。故破其國而不敢有，法人之學爲之也。故曰：『保國莫捷於學也。』萬國公法，兩國開戰之時，於學堂、學會、書院、藏書樓、博物院、天文臺、醫院等，皆視同局外，爲礮彈槍子所不到，且應妥爲保護。然則其朝廷卽不興學，民間亦當自爲之，所以自保也。且朝廷無論如何橫暴，終不能禁民使不學，中國之民，惟此權尚能自主，則由此充之，凡已失之權，無不可因此而胥復也。錮水於鍋爐，勿謂水弱也，烈火燔其下，雖鍼鐵百重，而鍋爐必爲汽裂，漲力之謂也。豫章之木，勾萌於石罅，勿慮無所容也，日以長大，將漸據石所據之地，石且爲之崩離，擠力之謂也。惟學亦具此二力。才智日聰，謀慮日宏，聲氣日通，生計日豐，進無求於人，退無困於己，上而在朝，下而在野，濟濟盈廷，穆穆布列，皆同於學，卽皆爲學之所攝。發政施令，直舉而措之可也。某某所謂變亦變，不變亦變；某某所謂通亦通，不通亦通。猶意大利之取羅馬城也，初不煩兵刃，直置教皇於不聞不覩，任其自生自死焉耳。閔焉則存之，否則去之，無不在我，彼何能爲哉！漲力以除舊，擠力以布新，猗歟休哉，而有學也！是以揖讓爲征誅，易揭竿斬木爲受籙膺圖也；而睊睊思逞，期一洩怨毒於其上者，復何爲乎！且民而有學，國雖亡亦可也。無論易何人爲之君，必無敢虐之。直君亡耳。視君亡猶易臧獲，於民甯有害焉。故泰西諸國，有此國偶乏其君，乃聘請別國渺不相涉之人以爲之君，或竟併數國爲一國，如古之英倫三島，瑞典之於挪威，以及所謂聯邦，皆是也。《春秋》之義，天下一家，有分土，無分民。同生地球上，本無所謂國，誰復能此疆爾界，糜軀命以保國君之私產，而國遂以無權。國無權，權奚屬？學也者，權之尾閭而歸墟也。

經世致用

曾國藩《聖哲畫像記》（《曾文正公全集》文集卷三） 先王之道，所謂修己治人，經緯萬彙者，何歸乎？亦曰禮而已矣。秦滅書籍，漢代諸儒之所掇拾，鄭康成之所以卓絕，皆以禮也。杜君卿《通典》言禮者十居其六，其識已跨越八代矣。有宋張子、朱子之所討論，馬貴與、王伯厚之所纂輯，莫不以禮爲兢兢。我朝學者以顧亭林爲宗，國史《儒林傳》褒然冠首。吾讀其書，言及禮俗教化，則毅然有守先待後，舍我其誰之志，何其壯也！厥後張蒿庵作《中庸論》，及江愼修、戴東原輩尤以禮爲先務。而秦尙書蕙田遂纂《五禮通考》，舉天下古今幽明萬事而一經之以禮，可謂體大而思精矣。吾圖畫國朝先正遺像，首顧先生，次秦文恭公，亦豈無微旨哉！桐城姚鼐姬傳，高郵王念孫懷祖，其學皆不純於禮。然姚先生持論閎通，國藩之粗解文章，由姚先生啓之也。王氏父子集小學訓詁之大成，夐乎不可幾已，故以殿焉。

又《孫芝房侍講芻論序》 蓋古之學者，無所謂經世之術也，學禮焉而已。《周禮》一經，自體國經野，以至酒漿廛市、巫卜、繕稿、夭鳥蟲蟲，各有專官，察及纖悉。吾讀杜元凱《春秋釋例》歎丘明之發凡，仲尼之權衡萬變，大率秉周之舊典。故曰：『周禮盡在魯矣。』自司馬氏作史，猥以《禮書》與《封禪》、《平准》並列。班、范而下，相沿不察。唐杜佑纂《通典》，言禮者居其泰半，始得先生王經世之遺意。有宋張子、朱子益崇闡之。聖清膺命，巨儒輩出。顧亭林氏著書，以扶植禮教爲己任。江愼修氏纂《禮書綱目》洪纖畢舉。而秦樹澧氏遂修《五禮通考》，自天文、地理、軍政、官制，都萃其中。旁綜九流，細破無內。國藩私獨宗之。惜其食貨稍缺，嘗欲集鹽漕、賦稅國用之經，別爲一編，傳於秦書之次。非徒廣己於不可畔岸之域，先聖制禮之體無所不賅，固如是也。以世之多故，握槧之不可以苟，未及事事，而齒髮固已衰矣。

康有爲《教學通義・立學第十二》（《康有爲全集》第一集） 古人之治教，務使學者誦一王之典，以施於用而已。『六經』者，皆王教之典籍也。

自《典》、《謨》、《夏正》、《商頌》而外，夏、殷之禮無徵，無往而非《大周會典》、《大周通禮》也。能守其業者曰官，能通其意者曰師儒，能肄其學者曰士，能知其法、守其法者曰民。故學切而有用，治以日興也。先王之道，非不美也，而時王之制已大變改，徒使通經學古廣爲調說，高爲論議，而不許施之於用。時王之制既不完備，稍完備也，而人士不學。所用者在此，所尊高者在彼，此儒術所以誚迂，疏而無用，而不知非先王之制也。且治國如治家然，米、鹽、醋、醬織悉皆備，而後可以爲理也，不如儒者無家國之任，惟高陳大道也。禮、樂、射、御、書、數，切於民用者也，而不下究於民。《易》、《春秋》，大儒卿士之學，而責之童子。是用者不學，學者不用也。不採先王之道，而教其說不完不備之文以相爭勝，是使民爭爲無用也。『若稽古』三字說至萬言，而樂、射、數三藝不留一字，此人才所由不興也。其弊如此，故弟子員日有所增，周徧郡國，文學之士或多彬彬，迄於後世數千年，而治卒莫興也。

梁啓超《飲冰室文集》卷二《湖南時務學堂學約》 九曰經世。莊生曰，《春秋》經世，先王之志。凡學焉而不足爲經世之用者，皆謂之俗學可也。居今日而言經世，與唐宋以來之言經世者又稍異。必深通六經制作之精意，證以周秦諸子及西人公理公法之書以爲之經，以求治天下之理。必博觀歷朝掌故沿革得失，證以泰西希臘羅馬諸古史以爲之緯，以求古人治天下之法。必細察今日天下郡國利病，知其積弱之由，及其可以圖強之道，證以西國近史憲法章程之書，及各國報章以爲之用，以求治今日之天下所當有事。夫然後可以言經世。而游歷講論二者，又其筌蹄也。今中國所患者，無政才也。《記》曰，授之以政，不達，雖多亦奚以爲。今中學以經義掌故爲主，西學以憲法官制爲歸，遠法安定經義治事之規，近采西人政治學院之意，與二三子共勉之。經世之功課，每柔日堂上讀書功課畢，由教習隨舉各報所記近事一二，條問諸生以辦法，使各抒所見。對既徧，然後教習以辦法揭示之。凡在堂問答，皆以筆談。

經驗論

嚴復《天演論·論九》按語 復案，此篇及前篇所詮觀物之理，最爲精微。初學於名理未熟，每苦難於猝喻。顧其論所關甚鉅，自希臘倡說以來，至有明嘉靖隆萬之間，其說始定，定而後新學興，此西學絕大關鍵也。鄙人譾陋，才不副識，恐前後所翻，不足達作者深恉，轉貽理障之譏。然茲事體大，所願好學深思之士，反覆勤求，期於必明而後措，則繼今觀理，將有庖丁解牛之樂。不敢憚煩，謹爲更敷其旨。法人特嘉爾者，生於一千五百九十六年，少羸弱，而絕穎悟。從耶穌會神父學，聲入心通，長老驚異。每設疑問，其師輒窮置對。目覩世道晦盲，民智僿野，而束教囿習之士，動以古義相劫特，不察事理之眞實。於是倡尊疑之學，著道術新論，以剽擊舊教。曰，吾所自任者無他，不妄語而已。理之未明，雖刑威當前，不能諱疑而言信也。學如建大屋然，務先立不可撼之基，客土浮虛，不可任也。掘之穿之，必求實地。有實地乎，事基於此。無實地乎，亦期瞭然。今者吾生百觀，隨在皆妄。古訓成說，彌多失眞。雖證據紛綸，滋偏蔽耳。藉思求理，而詖謬之累，卽起於思。卽識尋眞，而迷罔之端，乃由於識。事跡固顯然也，而觀相乃互乖。耳目固最切也，而所告或非實。夢妄也，方其未覺，卽同眞。覺眞矣，安知非夢，妄名覺。舉畢生所涉之塗，一若有大魅焉，常以熒惑人爲快者。然則吾生之中，果何事焉，必無可疑，而可據爲實乎。原始要終，是實非幻者，惟意而已。何言乎惟意爲實乎。蓋意有是非而無眞妄，疑意爲妄者，疑復是意。若曰無意，則亦無疑。故曰惟意無幻。無幻故常住，吾生終始，一意境耳。積意成我，意自在，故我自在。非我可妄，我不可妄，此所謂眞我者也。特嘉爾之說如此。後二百餘年，赫胥黎講其義曰，世間兩物曰我、非我。非我名物，我者此心。心物之接，由官覺相。而所覺相，是意非物。意物之際，常隔一塵。物因意果，不得逕同。故此一生，純爲意境。特氏此語，既非奇創，亦非艱深。人倘凝思，隨在自見。設有圓赤石子一枚於此，持示衆人，皆云見其赤色，與其員形，其質甚堅，其數只一。赤員堅一，合成此物。備具四德，不可暫離。假如今云，此四德者，在汝意中，初不關物。衆當大怪，以爲妄言。雖然，試思此赤色者，從何而覺。乃由太陽，於最清氣名伊脫者，照成光浪，速率不同，射及石子，餘浪皆入，獨一浪者，不入反射而入眼中。如水晶盂，攝取射浪，導向眼簾。眼簾之中，腦絡所會，受此激盪，如電報機，引達入腦。腦中感變，而知赤色。假使於今石子不變，而是諸緣，如光浪速率，目晶眼簾，有一異者，斯人所見，不成爲赤，將見他色。人有生而病眼，謂之色盲，不能

辨色、人謂紅者彼皆謂綠。又用乾酒調鹽，燃之暗室，則一切紅物皆成灰色，常人之面皆若死灰。每有一物當前，一人謂紅，一人謂碧。紅碧二色，不能同時而出一物，以是而知色從覺變，謂屬物者，無有是處。所謂員形，亦不屬物，乃人所見，名爲如是。何以知之。假使人眼外晶，變其珠形，而爲員柱，則諸員物，皆當變形。至於堅脆之差，乃由筋力，假使人身筋力，增一百倍，今所謂堅，將皆成脆，而此石子，無異饅首。可知堅性，亦在所覺。赤員與堅，是三德者，皆由我起。所謂一數，似當屬物，乃細審之，則亦由覺。何以言之。是名一者，起於二事，一由目見，一由觸知。見觸會同，定其爲一。今手石子，努力作對眼觀之，則在觸爲一，在見成二。又以常法觀之，而將中指交於食指，置石交指之間，則又在見爲獨，在觸成雙。今若以官接物，見觸同重，前後互殊，孰爲當信。可知此名一者，純意所爲，於物無與。即至物質，能隔閡者，久推屬物，非憑人意。然隔閡之知，亦由見觸，既由見觸，亦本人心。由是總之，則石子本體，必不可知。吾所知者，不逾意識，斷斷然矣。惟意可知，故惟意非幻。此特嘉爾積意成我之說，所由生也。非不知必有外因，始生內果。然因同果否，必不可知。所見之影，即與本物相似可也。抑因果互異，猶鼓聲之與擊鼓人，亦無不可。是以人之知識，止於意驗相符。如是所爲，已足生事。復案，此莊子所以云心止於符也。更驚高遠，眞無當也。夫只此意驗之符，則形氣之學貴矣。此所以自特嘉爾以來，格物致知之事興，而古所云心性之學微也。然今人自有心性之學，特與古人異耳。

又《名學部甲》按語　案觀於此言，而以與特嘉爾所謂積意成我，意恆住故我恆住諸語，合而思之，則知孟子所謂萬物皆備於我一言，此爲之的解。何則。我而外無物也，非無物也，雖有而無異於無也。然知其備於我矣，乃從此而黜即物窮理之說，又不可也。蓋我雖意主，而物爲意因，不即因而言果，則其意必不誠。此莊周所以云心止於符，而英儒貝根亦標以心親物之義也。

又　案右所紬繹，乃釋氏一切，有爲法皆幻非實眞詮，亦淨名居士不二法門言說文字道斷的解。及法蘭西碩士特嘉爾出，乃標意不可妄，意住我住之旨，而《中庸》誠者物之終始，不誠無物之義，愈可見矣。其末段因果殊物一例，膚於談理者，往往倍之。如云種瓜得瓜，種豆得豆，據此遂謂因果當同，第不知彼所謂因者，謂瓜豆種子乎，謂種者之人乎，抑謂種者之事乎。三者任取其一，與後來瓜豆，實無一相似者。若曰誠如此言，則爲善者何以獲善報，爲惡者何以獲惡報，不知此乃平陂往復之事，與名家所謂因果，絕不相同。謂之因果者，常俗之用名誤耳。譬如旋規作圓，有其趨左之前半規，則亦有其轉而趣右之後半規，同一綫也，二者會合，而圓成焉。此謂之消息可，謂前半規之左者爲因，後半規之右者爲果，不可也。何則。屈伸存於一物，而起滅不爲二事故也。噫，考理求極，恆言誠有可用之時，顧其理者常不及其棼，當者常不如其謬。此察邇正名之學，所以端於無所苟也。

唯心

梁啓超《飲冰室專集》卷二《自由書・(惟)〔唯〕心》　境者心造也。一切物境皆虛幻，(惟)〔唯〕心所造之境爲眞實。同一月夜也，瓊筵羽觴，清歌妙舞，繡簾半開，素手相攜，則有餘樂。勞人思婦，對影獨坐，促織鳴壁，楓葉繞船，則有餘悲。同一風雨也，三兩知己，圍爐茅屋，談今道故，飲酒擊劍，則有餘興。獨客遠行，馬頭郎當，峭寒侵肌，流潦妨轂，則有餘悶。『月上柳梢頭，人約黃昏後』與『杜宇聲聲不忍聞，欲黃昏，雨打梨花深閉門』同一黃昏也，而一爲歡愨，一爲愁慘，其境絕異。『桃花流水杳然去，別有天地非人間。』與『人面不知何處去，桃花依舊笑春風。』同一桃花也，而一爲清淨，一爲愛戀，其境絕異。『舳艫千里，旌旗蔽空，釃酒臨江，橫槊賦詩。』與『潯陽江頭夜送客，楓葉荻花秋瑟瑟。主人下馬客在船，舉酒欲飲無管絃。』同一江也，同一舟也，同一酒也，而一爲雄壯，一爲冷落，其境絕異。然則天下豈有物境哉。但有心境而已。戴綠眼鏡者所見物一切皆綠，戴黃眼鏡者所見物一切皆黃。口含黃連者所食物一切皆苦，口含蜜飴者所食物一切皆甜。一切物果綠耶果黃耶果苦耶果甜耶。一切物非綠非黃非苦非甜，一切物亦綠亦黃亦苦亦甜，一切物即綠即黃即苦即甜。然則綠也黃也苦也甜也，其分別不在物而在我，故曰三界(惟)〔唯〕心。

有二僧因風颺剎幡，相與對論。一僧曰風動，一僧曰幡動，往復辨難無所決。六祖大師曰，非風動，非幡動，仁者心自動。任公曰，三界(惟)〔唯〕心之眞理，此一語道破矣。天地間之物，一而萬，萬而一者也。山自山，川自

川，春自春，秋自秋，風自風，月自月，花自花，鳥自鳥，萬古不變，無地不同。然有百人於此，同受此山此川此春此秋此風此月此花此鳥之感觸，而其心境所現者百焉。千人同受此感觸，而其心境所現者千焉，億萬人乃至無量數人同受此感觸，而其心境所現者億萬焉，乃至無量數焉。然則欲言物境之果爲何狀，將誰氏之從乎。仁者見之謂之仁，智者見之謂之智。憂者見之謂之憂，樂者見之謂之樂。吾之所見者，卽吾所受之境之眞實相也。故曰，(惟)〔唯〕心所造之境爲眞實。

然則欲講養心之學者，可以知所從事矣。三家村學究，得一第，則驚喜失度，自世胄子弟視之何有焉。乞兒獲百金於路，則挾持以驕人，自富豪家視之何有焉。飛彈掠面而過，常人變色，自百戰老將視之何有焉。一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，自有道之士視之何有焉。天下之境，無一非可樂可憂可驚可喜者，實無一可樂可憂可驚可喜者。樂之憂之驚之喜之，全在人心，所謂天下本無事，庸人自擾之。境則一也，而我忽然而樂，忽然而憂，無端而驚，無端而喜，果胡爲者。如蠅見紙窗而競鑽，如貓捕樹影而跳擲，如犬聞風聲而狂吠，擾擾焉送一生於驚喜憂樂之中，果胡爲者。若是者，謂之知有物而不知有我。知有物而不知有我，謂之我爲物役，亦名曰心中之奴隸。

是以豪傑之士，無大驚，無大喜，無大苦，無大樂，無大憂，無大懼。其所以能如此者，豈有他術哉，亦明三界唯心之眞理而已，除心中之奴隸而已。苟知此義，則人人皆可以爲豪傑。

不可思議

嚴復《天演論・論一〇》按語　復案，不可思議四字，乃佛書最爲精微之語。中經稗販妄人，濫用率稱，爲日已久，致漸失本意，斯可痛也。夫不可思議之云，與云不可名言不可言喻者迥別，亦與云不能思議者大異。假如人言見奇境怪物，此謂不可名言。又如深喜極悲，如當身所覺，如得心應手之巧，此謂不可言喻。又如居熱地人，生未見冰，忽聞水上可行。如不知通吸力理人，初聞地員對足底之說，茫然而疑，翻謂世間無此理實，告者妄言，此謂不能思議。至於不可思議之物，則如云世間有圓形之方，有無生而死，有不質之力，一物同時能在兩地諸語，方爲不可思議。此在日用常語中，與所謂謬妄違反者，殆無別也。然而談理見極時，乃必至不可思議之一境，既不可謂謬，而理又難知，此則眞佛書所謂不可思議，而不可思議一言，專爲此設者也。佛所稱涅槃，卽其不可思議之一。他如理學中不可思議之理，亦多有之。如天地元始，造化眞宰，萬物本體是已。至於物理之不可思議，則如宇如宙。宇者太虛也，莊子謂之有實而無夫處。處界域也，謂其有物而無界域，有內而無外者也。宙者時也。莊子謂之有長而無本剽。剽末也，謂其有物而無起訖也。二皆甚精界說。他如萬物質點，動靜眞殊，力之本始，神思起訖之倫，雖在聖智，皆不能言。此皆眞實不可思議者。今欲敷其旨，則過於奧博冗長，姑舉其凡，爲涅槃起例而已。涅槃者，蓋佛以謂三界諸有爲相，無論自創創他，皆暫時訢合成觀，終於消亡。而人身之有，則以想愛同結，聚幻成身。世界如空華，羯摩如空果。世世生生，相續不絕。人天地獄，各隨所修。是以貪欲一捐，諸幻都滅，無生既證，則與生俱生者，隨之而盡，此涅槃最淺義諦也。然自世尊宣揚正敎以來，其中聖賢，於泥洹皆不著文字言說，以爲不二法門，超諸理解。豈曰無辨。辨所不能言也。然而津逮之功，非言不顯，苟不得已而有云，則其體用固可得以微指也。一是涅槃爲物，無形體，無方相，無一切有爲法。擧其大意言之，固與寂滅眞無者無以異也。二是涅槃寂不眞寂，滅不眞滅。假其眞無，則無上正偏知之名烏從起乎。此釋迦牟尼，所以譯爲空寂而兼能仁也。三是涅槃湛然妙明，永脫苦趣，福慧兩足，萬累都捐，斷非未證斯果者所及知，所得喻。正如方勞苦人，終無由悉息肩時情況，故世人不知，以謂佛道若究竟滅絕空無，則亦有何足慕。而智者則知，由無常以入長存，由煩惱而歸極樂，所得至爲不可言喻。故如渴馬奔泉，久客思返，眞人之慕，誠非凡夫所與知也。涅槃可指之義如此，第其所以稱不可思議者，非必謂其理之幽渺難知也。其不可思議，卽在寂不眞寂，滅不眞滅二語。世界何物，乃爲非有非非有耶。譬之有人，眞死矣，而不可謂死，此非天下之違反，而至難著思者耶。故曰不可思議也。此不徒佛道爲然，理見極時，莫不如是。蓋天下事理，如木之分條，水之分派，求解則追溯本源，故理之可解者，在通衆異爲一同，更進則此所謂同，又成爲異，而與他異通於大同。當其可通，皆爲可解。如是漸進，至於諸理會歸最上之一理，孤立無對，既無不冒，自無與

通，無與通則不可解。不可解者，不可思議也。此所以毗耶一會，文殊師利菩薩，唱不二法門之旨，一時三十二說皆非。獨淨名居士，不答一言，斯爲眞喻。何以故。不二法門，與思議解說，二義相滅，不可同稱也。其爲不可思議眞實理解，而淺者以謂幽夐迷罔之詞，去之遠矣。

不可知

章炳麟《太炎文録初編》別録卷三《四惑論》 惟物者，自物而外，不得有他。應用科學者，非即科學自體；而科學之研究物質者，亦非眞(惟)〔唯〕物論。是何也？言科學者，不能捨因果律。因果非物，乃原型觀念之一端。既許因果，即於物外許有他矣。眞持(惟)〔唯〕物論者，在印度有斫婆迦師，在歐洲有吼模耳。乃若《勝論》之言阿耨，伊壁鉤盧之言阿屯，黎布尼之言毛奈陀，漢語譯之，皆云原子。然彼實軼出經驗以外，以求本根於無方分者。況其所謂原子，非獨物有，亦許心有，則仍是心物二元也。斫婆迦說，以爲現量誠諦，比量虛妄。此即斷絕因果矣。又謂地水火風，任運流轉，自斯而外，更無心量。即彼地水火風者，亦但有現行，初無種子。此又斷絕本質矣。吼模之言曰：『弄球者先轉一球，進而擊觸他球，則他球亦轉，其勢流注相遷，而不可以先轉爲後轉之因，後轉爲先轉之果。諸言因者，非五根所能感觸，得一現象，而歸之於不可見之因，謬矣。因云，果云，此皆聯想所成。聯想云何？凡同一事而屢見者，即人心之習慣所由生。初見一事，前有此，後有彼；繼見一事，前有此，後有彼。如是更十百次，皆前有此，後有彼，遂以此爲彼因，彼爲此果。其實非有素定也。且夫白日舒光，爝火發熱，亦其現象則然。以爲日必舒光，火必發熱，則不可。惟根識所觸證者，有日與火之現象，必有光與熱之現象隨之。以吾心之牽聯，而謂物自牽聯，乃豁然定爲因果。若就物言，日自日耳，何與於光；火自火耳，豈關於熱。安見有日必有光，有火必有熱者？』余謂吼模之說，猶未究也。正感覺時，惟有光相熱相，非有日相火相。日與火者，待意識取境分齊而爲之名。故光與熱爲現象，光上之圓形銳形，亦爲現象，而日與火爲非現象。若專信感覺者，日、火尚不可得，況可言其舒光發熱之功能哉？夫既遮撥因果，則科學所證明者，一切不得許爲極成，非獨遮撥因果而已。科學之說，既得現象，亦必求其本質。而吼模之說，惟許現象，不許本質，則原子之義自摧。由是觀之，(惟)〔唯〕物論成，則科學不得不破。世人之矜言物質文明者，皆以科學揭櫫，而妄託其名於惟物，何其遠哉！斯賓塞爾著《綜合哲學》，分可知、不可知爲二篇。曰：時間空間不可知，力不可知，物質不可知，流轉不可知。』而又崇重科學，以爲最上。然力與物質且不可知，則科學之根已絕。雖有所建立發明，如海市尋香城耳。物質既不可知，則惟求之現象。而現象與現象之因果，於此心界雖可知，於彼物界誠有此因果否，亦不可知。則名言塹絕，無可爲趨入之途矣。即實而言，(惟)〔唯〕物之與(惟)〔唯〕心，其名義雖絕相反，而眞(惟)〔唯〕物論，乃即眞(惟)〔唯〕心論之一部。所以者何？不許因果，不許本質，惟以現所感觸爲徵，此則所謂『現見別轉，遠離一切種類、名言、假立，無異諸門分別』者，是正(惟)〔唯〕心論之見量。吼模有言：『觸寒而生寒覺，觸熱而生熱覺，當是時，無寒熱之名言也。名爲寒熱，必在感覺已滅之時。若充其例，當有寒覺與熱覺時，惟於自體覺有寒熱，未有寒熱外來之想。更充其例，擲貝珠頃，以青色對向眼識，擲貝珠頃，眼識與青色俱生。是時分別未形，但覺眼之與青，泯合非二，未有青在眼外之想。』故專以感覺爲徵者，現象有對，且不得成，況物之本質哉？故曰：(惟)〔唯〕物論者，(惟)〔唯〕心論之一部也。或則變轉其言曰：感覺本在神經，而神經亦爲物質，以物知物，何繫於心？是亦可曰：(惟)〔唯〕心論者，(惟)〔唯〕物論之一部也。應之曰：心量本非一端而罄。凡言心者，正當言識，以心本義爲心臟，引伸爲識之代詞，疑於物質也。然今亦隨俗言之。正猶魂本是氣，精本是液，而言魂、言精神者，亦得引伸爲無形之名詞耳。今之言感覺者，以爲內印神經；言憶念者，以爲神經有遺印也。不悟顯色形色，雖可以印象爲緣，而數量即無印象。如人見三飯顆，若只緣印象者，感覺以後，當惟生飯顆、飯顆、飯顆之想，必不得生三飯顆之想。今有三飯顆之想者，非於爾所飯顆，各各取其印象；亦非以爾所飯顆，和合爲一以成一種印象。必有原型觀念，在其事前；必有綜合作用，在其事後。安得云只以物質對取物質耶？雖然，此猶感覺以後事也。而當其初感覺時，亦有悟性爲其助伴。如菴盧知之言曰：『物映眼簾，其形皆倒，而視覺所取則非倒。明感覺亦以悟性爲依。』若專就神經對印爲言，即無解於倒見之疑矣。又若爲印象者，一日接十印象，印已模胡，何以得了了而憶。故知

現量感覺，一切(惟)〔唯〕心，而甄明科學者，必不許現量爲究竟。此特相似之(惟)〔唯〕物論，其於眞(惟)〔唯〕物論，翩其反矣！ 以物質文明求幸福者，不自量度，而妄尸(惟)〔唯〕物之名，斯亦厚顏之甚也！ 夫眞(惟)〔唯〕物論者，既舉本質而空之，惟以本質爲心所妄念之名，是駸駸與(惟)〔唯〕心相接。然吼模復不許心有本質者，以心亦念念生滅，初無自性。惟無自性，故一切苦樂，心得感之。若心有自性者，卽不爲苦樂之境所變。然則求樂者，但求諸心，毋求諸物，亦可矣。若夫啜菽飲漿以愈飢渴，冬毳夏葛以避寒暑，上茨下藉以庇雪霜，采艾儲藥以備疫癘，人之借資於外物者，誠不可乏。過此以往，則安必沾沾物質之務哉？ 人而執鞭爲隸，其行至可羞也。含垢不辭，曰惟存身之故。既存身矣，而復以他種福祉之故，執鞭爲隸，其猥賤則甚於向之爲隸者矣。不執鞭爲隸於人，而執鞭爲隸於物，以斯求福，其猥賤又甚於向之爲隸者矣。

自然者，物有自性，所謂求那；由自性而成作用，所謂羯磨。故合言之曰自然。知物無自性之說，則自然之說破。或有言本然者，與自然同趣而異其名。或有言法爾者，則以物無自性，一切爲無常法所漂流。近人又言自然規則，乃合自然，法爾爲一談。言法爾者，本謂離心不得一法，卽此法者，亦心之爾燄迷惑所成。言自然規則者，則膠於自性，不知萬物皆展轉緣生，卽此展轉緣生之法，亦由心量展轉緣生。雖然，言此者固自託於(惟)〔唯〕物。若果(惟)〔唯〕物，此自然規則者，爲在物中，爲在物外？ 若在物外，既許物外更有他事，卽不容妄託惟物之名；若在物中，有素定者，固得以自然規則名，無素定者，亦得以自然規則名。雖然，火之求那，自然而熱；火之羯磨，自然而燒。而死灰沙礫有不可得燒者，則火之羯磨破。人之按火，未有不覺其熱，而死灰沙礫，則無熱覺。縱令火着死灰沙礫以後，人按之猶生熱觸，特未知火在死灰沙礫，果熱否也？ 則火之求那亦破。若曰：於此而熱，於此而燒，於彼則無熱無燒，亦得名爲自然規則。然則火但是火，而熱與燒者，惟一部物質對火之名，卽不得言火本有熱、火本能燒矣。循是以推，所謂自然規則者，非彼自然，由五識感觸而覺其然，由意識取像而命爲然。是始終不離知識，卽不得言本在物中也。今若有人問言：世間有法過自然否？ 則應之曰：知自然者，過於自然。夫就勝義言之，名、相二者，皆由分別妄念所成。若就俗諦言之，相則在物，可認爲眞；名乃在心，惟認爲假。故縱不說物爲心造，而不容不說自然等名爲心造。物若非心造耶？ 知物者，或未能過物。自然之名，既爲心造，則知自然者，必過於自然矣。故眞(惟)〔唯〕物論者，亦不得不遮撥自然，而託之者至謬妄也。雖然，今亦且置斯事，就人間社會言之，凡所謂是非者，以侵越人爲規則爲非，不以侵越自然規則爲非。人爲規則，固反抗自然規則者也。昔希臘王子有別封於新頭河者曰彌蘭，問那伽犀那曰：智者作惡，愚者作惡，此兩人殃咎誰多得者？ 那伽犀那曰：愚人作惡，得殃大；智人作惡，得殃小。王曰：不如那伽犀那言。我國治法，大臣有過，則罪之重；愚民有過，則罪之輕。是故智者作惡得殃大，愚者作惡得殃小。那伽犀那問王曰：譬如燒鐵在地，一人知爲燒鐵，一人不知爲燒鐵，誰爛手大者耶？ 王曰：不知者爛手大。那伽犀那曰：愚者作惡，不知自悔，故其殃大；智者作惡，知不當爲而自悔過，故其殃小。蓋彌蘭所說者，人爲之法，故知而觸之者咎重，不知而觸之者咎輕。那伽犀那所說者，自然之法，故知而觸之者咎輕，不知而觸之者咎重。就此問答，足以知二種規則之不同矣。且黠者之必能詐愚，勇者之必能陵弱，此自然規則也。循乎自然規則，則人道將窮。於是有人爲規則以對治之，然後烝民有立。若別有自然規則，必不可抗，而人有恣意妄抗之者，此亦任其自爲耳。蚊欲負山，蚯欲馳河，譏其不量力可也，責其不合義則不可也。夫闌入人之邸舍者有罪，而闌入大火聚中者無罪。謀斬關越塞者有罪，而謀超越星球者無罪。縱有非笑之者，惟得斥爲頑愚，不得指爲過惡。以自然規則本無與於人道，順之非功，逆之非罪云爾。今夫進化者，亦自然規則也。雖然，視入火必熱、入水必濡，則少異。蓋於多數不得不然，非於个人不得不然。個人欲自遏其進化，勢非不能。縱以個人之不進化，而風靡多數，使一切皆不進化，亦不得爲個人咎。以進化者，本嚴飾地球之事，於人道初無與爾。然主持進化者，惡人異己，則以違背自然規則彈人。吾則詰之曰：人之有死，亦自然規則也。病革而求醫藥者，將以遮防其死，曷不以違背自然規則彈之耶？ 昔莊氏載子來有病，喘喘將死，曰，父母於子，東西南北，唯命之從；陰陽於人，不翅於父母，彼近吾死，而我不聽，我則悍矣。郭象說之曰：『自古或有能違父母之命者，未有能違陰陽之變，而距晝夜之節者也。死生猶晝夜耳，時當死而橫不聽之，則適足捍逆於理。』此明以死爲自然規則，不可旅距矣。而今之尊信自然規則者，一則廢之，一則舉之，自爲矛盾而不悟。若曰：自然規則雖有死，

而吾得暫緩其死，獨不可曰，自然規則雖有進化，而吾得暫緩其進化乎？嗚呼！昔之愚者，責人以不安命；今之妄者，責人以不求進化。二者行藏雖異，乃其根據則同。以命爲當安者，謂命爲自然規則，背之則非義故；以進化爲當求者，亦謂進化爲自然規則，背之則非義故。自我觀之，承志順則，自比於斯養之賤者，其始本以對越上神，神敎衰而歸敬於宿命，宿命衰而歸敬於天鈞，兪穴相通，源流不二。世有大雄無畏者，必不與豎子聚談猥賤之事已！

邏輯名辯論分部

名實

章炳麟《國故論衡・原名》《七略》記名家者流出於禮官。古者名位不同，禮亦異數。孫卿爲《正名篇》，道後王之成名。刑名從商，爵名從周，文名從禮。散名之加於萬物者，則從諸夏之成俗曲期。卽禮官所守者，名之一端，所謂爵名也。莊周曰，《春秋》以道名分，《天下篇》。蓋頗有刑爵文，其散名猶不辯，五石六鷁之盡其辭，已搉略矣。且古之名家，考伐閱，程爵位。至於尹文，作爲華山之冠，表上下平。《莊子・天下篇》及注。而惠施之學去尊。《呂氏春秋・愛類篇》，匡章謂惠子曰，公之學去尊，今又王齊王，何其到也。此猶老莊之爲道，與伊尹太公相塞。誠守若言，則名號替，微識絕，朝儀不作，緐蘊不布。民所以察書契者，獨有萬物之散名而已。曲學以徇世，欲王齊王以壽黔首之命，免民之死，是施自方其命，豈不誖哉。自呂氏患刑當作形。名異充，聲實異謂，既以若術別賢不肖矣。《呂氏春秋・正名篇》。其次劉劭次《人物志》，姚信述《士緯》，魏文帝箸《士操》，盧毓論《九州人士》，皆見《隋書・經籍志・名家》。皆本文王官人之術，又幾反於爵名。案《魏志・鄧艾傳》注引荀綽《冀州記》曰，爰兪清貞貴素，辯於論議，采公孫龍之辭，以談微理。是魏晉間自有散名之學，而世不傳。蓋所趣在品題人物，不嗜正名辯物之術也。然自州建中正，而世謂之姦府，浸以見薄。刑名有鄧析傳之，李悝以作具律，杜預又革爲晉名例。其言曰，法者，蓋繩墨之斷例，非窮理盡性之書也，故文約而例直，聽直而禁簡。例直易見，禁簡難犯。易見則人知所避，難犯則幾於刑厝。厝刑之本，在於簡直，故必審名分，審名分者，必忍小理。古之刑書，銘之鐘鼎，鑄之金石，所以遠塞異端，使無淫巧。今所注皆網羅法意，格之以名分。使用之者執名例以審趣舍，伸繩墨之直，去析薪之理。《晉書・杜預傳》。其條六百二十，其字二萬七千六百五十七，而可以左右百姓，下民稱便。惟其審刑名，按紊代法律，惟晉律爲平恕，今竟亡佚。亦民之無祿也。盡而不汙，過爵名遠矣。然皆名之一隅，不爲綱紀。老子曰，名可名，非常名。名者，莊周以爲化聲，孫卿亦云名無固宜，故無常也。然約定俗成則不易，可以期命萬物者，惟散名爲要。其他乃與法制推移。自惠施公孫龍名家之傑，務在求勝，其言不能無放紛，尹文尤短。察之儒墨，墨有經上下，儒有孫卿正名，皆不爲造次辯論，務窮其柢。魯勝有言，取辯乎一物，而原極天下之汙隆，名之至也，墨翟孫卿近之矣。

凡領錄散名者，論名之所以成，與其所以存長者，與所以爲辯者也。名之成，始於受，中於想，終於思。領納之謂受，受非愛憎不箸。取像之謂想，想非呼召不徵。造作之謂思，思非動變不形。本《成唯識論》所說。名言者，自取像生。故孫卿曰，緣天官。凡同類同情者，其天官之意物也同，故比方之疑似而通，是所以共其約名以相期也。以上《正名篇》文。此謂想隨於受，名役於想矣。又曰，心有徵知，徵知則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。然而徵知必將待天官之當簿其類然後可也。《正名篇》文。接於五官曰受，受者謂之當簿。傳於心曰想，想者謂之徵知。一接焉一傳焉曰緣。凡緣有四，識以所對之境爲所緣緣，五識與意識迭相扶助，互稱爲增上緣。凡境像名言義理方在意識，而能引續不斷。是有意根，故前識於後識爲等無間緣。一切心物之因，名曰阿賴耶識，爲因緣。增上緣者，謂之緣耳知聲緣目知形，此名之所以成也。名雖成，藏於胷中，久而不渝，浮屠謂之法。色聲香味觸，皆感受者也。感受之境已逝，其相猶在，謂之法。《墨經》曰，知而不以五路，說在久。《說》曰，智者若瘧病之之於瘧也。上之字訓者。智以目見，而目以火見，而火不見。惟以五路知。句久，讀不當以目見。句若以火。《經下》及《經說下》。此謂瘧不自知，病瘧者知之。火不自見，用火者見之。是受想之始也。受想不能無五路，及其形謝，識籠其象而思能造作，見無待於天官，天官之用亦若火矣。五路者，若浮屠所謂九緣。

一曰空緣，二曰明緣，三曰根緣，四曰境緣，五曰作意緣，六曰分別依，七曰染淨依，八曰根本依，九曰種子依。自作意而下，諸夏之學者不亟辯，汎號曰智。目之見，必有空明根境與智。耳不資明，鼻舌身不資空，獨目爲具五路。既見物已，雖越百旬，其像在，於是取之，謂之獨影。獨影者，知聲不緣耳，知形不緣目，故曰不當。不當者，不直也，是故賴名。曩令所受者逝，其想亦逝，卽無所仰於名矣。此名之所以存也。泰始之名，有私名足也。思以綜之，名益多。故《墨經》曰，名，達、類、私。《經上》。孫卿曰，萬物雖衆，有時而欲偏舉之，故謂之物。物也者，大共名也。有時而欲偏舉之，故謂之鳥獸。鳥獸也者，大別名也。《正名》。若則騏騀騧驪爲私，馬爲類，畜爲達，獸爲別，物爲共也。有時而欲攝舉之，叢馬曰駟，叢人曰師，叢木曰林，叢繩曰網。浮屠以爲衆法聚集言論。《瑜伽師地論》十六說，下同。孫卿曰，單足以喻則單，單不足以喻則兼。《正名》。人馬木繩，單矣。師駟林網，兼矣。有時而欲辨異舉之，以藥爲丸，其名異，自和合起。如雀卵、茹蘆、烏賊，合以爲丸。其藥各殊，其丸是一。以瓶爲敗瓦，其名異，自碎壞起。以穀爲便利，其名異，自轉變起。以金帶鉤爲指環，俄以指環爲金帶鉤，其名異，自加功起。浮屠以爲非常言論。孫卿曰，物有同狀而異所者，雖可合，謂之二實。有異狀而同所者，謂之化。有化而無別，謂之一實。《正名》。此名之所以長也。諸同類同情者，謂之衆同分。其受想同，其思同，是以有辯。辯所依隱有三。《墨經》曰，知，聞、說、親。名、實、合、爲。說曰，知，傳受之，聞也。方不庠，卽障字。說也。身觀焉，親也。所以謂，名也。所謂，實也。名實偶，合也。志行，爲也。《經上》及《經說上》。親者，因明以爲現量。說者，因明以爲比量。聞者，因明以爲聲量。案傳受爲聞，故曰聲量。往古之事，則徵史傳。異域之狀，則察地志。皆非身所親歷，亦無術可以比知，其勢不能無待傳受。然印度諸宗，所甄獨在名理，故聲量唯取聖教，亦名爲聖教量。諸宗哲學，既非一軌，各持其聖教量以爲辯，則違立敵共許之律。故自陳那以後，獨用現量比量，而聖教量遂廢。若夫史傳地志，天下所公，則不得獨廢也。要之聖教量者，特聲量之一端。赤白者，所謂顯色也。方圓者，所謂形色也。宮徵者，所謂聲也。薰殗者，所謂香也。甘苦者，所謂味也。堅柔燥溼輕重者，所謂觸也。遇而可知，歷而可識，雖聖狂弗能易也，以爲名種。以身觀爲極，阻於方域，蔽於昏冥，縣於今昔，非可以究省也。而以其所省者，善隱度其未所省者，是故身有五官，官簿之而不諦審，則檢之以率。從高山下望冢上，木

裕裕若箸。日中視日，財比三寸盂，且莫乃如徑尺銅槃。校以句股重差，近得其眞也。官簿之而不偏，則齊之以例，故審堂下之陰，而知日月之行陰陽之變。見瓶水之冰，而知天下之寒魚鼈之藏也。嘗一味肉而知一鑊之味一鼎之調。官簿之而不具，則儀之以物。故見角帷牆之端，察其有牛。飄風墮麴塵庭中，知其里有釀酒者，其形雖隔，其性行不可隔，以方不障爲極。有言蒼頡隸首者，我以此其有也，彼以此其無也。蒼頡隸首之形不可見，又無端兆足以擬有無，雖發冢得其骸骨，人盡有骨，何遽爲蒼頡隸首。親與說皆窮，徵之史官故記，以傳受之爲極。今辯者所持，說爾。違親與聞，其辯亦不立。違於親者，因明謂之現量相違。違於聞者，因明謂之世間相違。如言冰熱火寒，此現量相違者也。如未至天山，而言天山無有，此世間相違者也。此所以爲辯者也。

辯說之道，先是其恉，次明其柢，取譬相成，物故可形，因明所謂宗因喻也。印度之辯，初宗，次因，次喻。兼喻體喻依。大秦之辯，初喻體，近人譯爲大前提。次因，近人譯爲小前提。次宗，其爲三支比量一矣。《墨經》以因爲故，其立量次第，初因，次喻體，次宗，悉異印度大秦。如印度量，聲是無常，所作性故。凡所作者，皆是無常，喻如瓶。如大秦量，凡所作者皆無常，聲是所作，故聲無常。如墨子量，聲是所作，凡所作者皆無常，故聲無常。《經》曰，故，所得而後成也。《說》曰，故，小故，有之不必然，無之必不然，體也若有端。大故，有之必無然，案無是羨文。若見之成見也。夫分於兼之謂體，無序而最前之謂端，特舉爲體分二爲節之謂見。皆見《經上》及《經說上》。本云，見，體，盡。說曰，見，時者，體也。二者，盡也。案時讀爲特，盡讀爲節。《管子・弟子職》曰，聖之高下，乃承厥火，以聖爲燼，與此以盡爲節同例。特舉之則爲一體，分二之則爲數節。今設爲量曰，聲是所作。因。凡所作者皆無常，喻體故聲無常。宗。初以因，因局故謂之小故，猶今人譯爲小前提者。無序而最前，故擬之以端。次以喻體，喻體通故謂之大故，猶今人譯爲大前提者。此凡所作，體也。彼聲所作，節也。故擬以見之成見。上見謂體，下見謂節。因不與宗相剴切，故曰有之不必然。無因者，宗必不立，故曰無之必不然。喻體次因以相要束，其宗必成，故曰有之必然。驗墨子之爲量，固有喻體無喻依矣。何者。萬物無慮有同品，而奇觚者或無同品。以無同品則無喻。《墨經》曰，不可偏去而二，說在見與俱。一與二，廣與修。《經下》，修。舊誤循。諸有形者，廣必有修，修亦必有廣矣。云線有長無廣者，形學之亂。謂《幾何原本》，此語彌兒嘗駁之。墨子知其不偏去，倪也，固有有修無廣者

矣。騁而往，不彭亨而及，招搖無盡，不以鍼鏟鳥翮之寬據方分，此之謂時。今欲成時之有修無廣也，即無同品。雖然，若是者，豈直無喻依，固無喻體。如云，凡有直往無旁及者，必有修無廣。時是直往無旁及者，故時有修無廣。然除時以外，更無有直往無旁及者。心量生滅，亦有旁延之境，乃至君統世系，不計旁及之處則可，不得謂無旁及。故初句喻體即不可說。喻依者，以檢喻體而制其款言，因足以攝喻依，謂之同品定有性。負其喻依者，必無以因爲也，謂之異品徧無性。並取因明論說。大秦與墨子者，其量皆先喻體後宗，先喻體者無所容喻依，斯其短於因明。立量者，常則也，有時不可用三支。若《墨經》之駁仁內義外曰，仁，愛也。義，利也。愛利，此也。所愛所利，彼也。愛利不相爲外內，所愛利亦不相爲外內。其爲仁內也，義外也，舉愛與所利也，是狂舉也，若左目出右目入。《經說下》。此以三支則不可說也。破人者，有違宗，有同彼，有勝彼，《大毘婆沙論》二十七所說。亦無所用三支。何謂違宗。彼以物有如種極微也，如種極微，今稱原子。而忌言人有菴摩羅識，因言無相者無有。此即近世唯物論說。無相，謂色聲香味觸皆不可得，非徒無形無色而已。詰之曰，如種極微有相不。則解矣。何謂同彼。彼以異域之政可法也，古之政不可法。因言，時異俗異，胡可得而法。詰之曰，地異俗異，可得法不。則解矣。何謂勝彼。彼以世多窕言也，謂言皆妄。詰之曰，是言妄不。則解矣。《墨經》曰，以言爲盡誖，誖。說在其舊誤倒。言。《經下》。此謂勝彼破也。

爲說者曰，三支不足以原物，故曰漆淖水淖，合兩淖則爲蹇，溼之則爲乾。金柔錫柔，合兩柔則爲剛，燔之則爲淖。或溼而乾，或燔而淖，類固不必可推知也。凡以說者，不若以親。案近世主經驗之論理學家多持此說。自智者觀之，親亦有絀。行旅草次之閒，得被髮魅頭而魅服者，此親也，信目之諦，疑目之眩，將在說矣。眩人召圜案，圜案自垣一方來，即種瓜瓠，蔭未移，其實子母鉤帶，千人見之，且剖食之，親以目以口則信，說以心意則不信。遠視黃山，氣皆青。俛察海波，其白皆爲蒼。易位視之而變，今之親者，非昔之親者。《墨經》曰，法同則觀其同，法異則觀其宜。《經上》親有同異，將以說觀其宜，是使親詘於說也。原物之質，聞不若說，說不若親。今有聞火浣布者，目所未覩，體所未御，以說又無類，因謂無火浣布，則人莫不然，謂之蔽錮。《墨經》曰，知其所以不知，以字當爲羨文。說在以名取。《經下》。此乃使親說交詘於聞也。凡原物者，以聞、說、親相參伍。參伍不失，故辯說之術奏。未其參伍，固無所用辯說。且辯說者，假以明物，誠督以律令則敗。夫主期驗者任親，亟親之而言成典，持以爲榘。榘者，曰，盡，莫不然也。必，不已也。《墨經上》。而世未有盡驗其然者，則必之說廢。今言火盡熱，非能徧拊天下之火也。拊一方之火，而因言凡火盡熱，此爲踰其所親之域，雖以術得熱之成火，所得火猶不徧。以是言凡火盡熱，誖。《墨經》通之曰，無窮不害兼。說在盈否。知，不知其數而知其盡也，說在明者。《經下》。則此言盡然不可知，比量成而試之。信多合者，則比量不惑也。若是，言凡火盡熱者，以爲宗則不誖，以爲喻體猶誖。宗者，所以測未來，故雖言凡火盡熱無害。喻體者，據已往之成效言之，已往未嘗徧驗天下之火，則言凡火盡熱，爲踰其所驗之境。言必有明日者，以昨往有今，以桑昨往盡有今，擬儀之也。物固有斷，則昨或不斷，而今或斷。言必有明日者，是猶言人必有子姓，以說不比，以親即無徵。是故主期驗者，越其期驗。《墨經》說推類之難曰，此然是必然，則俱爲麋。麋讀爲靡，《經下》及《經說下》。此莊周所以操齊物夫。

本末

魏源《默觚・學篇二》 君子用世之學，自外入者其力弸，自內出者其力弘。力之小大，由於心之翕散，天地人之所同也。天地之氣，翕則靈，不翕則不靈，小翕則小靈，大翕則大靈。風、雲、雷、雨之氣翕，則爲震動之能，而鬱鬯摧茂分焉；水、火、土、石之氣翕，則爲嶽瀆之神，而淑慝章癉分焉；耳目、手足、口腹之氣翕，則爲心性之用，而是非好惡分焉。雷雨少者震動少，山川小者神亓卑，人物細者知覺運動蠢而微，視其翕聚之小大而作用之小大因之，孰謂發揚之不由於翕聚哉？人能翕其數十年之精力於技藝，則技藝且必通神，而況翕聚之於道德者乎？天地鬼神且莫違，而況於人乎？不厚其本而求其末，是土偶作威福以求食也，徒勞日拙矣。《詩》曰：『鼓鍾於宮，聲聞於外。』

『與之齒者去其角，傅之翼者兩其足。』非天以是限之也，齒即角所變，翼即足所化也。人之智慮亦然，豐於此則必嗇於彼，詳於末則必荒於本。故勞心者不勞力，尚武者不修文；文學每短於政事，政事多絀於文學；惟本原盛

大者，能時措出之而不窮，故君子務本，專用力於德性而不敢外騖，恐其分吾德性之功而兩失之也。羽翼美者傷其骸，枝葉茂者傷其荄。經霜雪而後彫之木，必非有灼灼夭豔之材也。故飾其外，傷其內；扶其情，害其神；見其文，蔽其眞。能兩美者，天下無之。《抑》戒之詩，『修爾車馬，弓矢戎兵』者，不過數言，而惟諄諄於身心言動之際，豈非貫用於體之聖學哉！

體　用

嚴復《名學》部甲按語　案培因名學之論詞蘊也，承穆勒氏之說而廢其所謂自在者，曰凡詞含自在之義者，多隱括橢簡而不可見，至於諦而析之，則未有不盡於並著相承二者。如云某所有私會在羣，將以圖不軌者，意謂當此之時，有一種人合羣以謀其私也，此其義甚繁，然析之，則亦不過並著與相承二者而已。又如云騊駼不存，此猶云有一種獸，前之見於某所者，今也則亡，而爲其地所不出者，此雖不用存字，義亦自見也。又如云格物疇人於以太有無尚所聚訟，然此無異言光熱諸力，映射空中，須否以太以爲傳附也。此其詞雖云有無，猶云因果耳。又如言問上帝有無，實問宇宙第一原因，與其時時監觀主宰之事，此雖言有無，又因果也。故曰自在一門，雖不設可也。培因又謂類分萬物，設最大一門，使無所不冒者，亦爲虛設。蓋天下惟對待可言，而人心經異而後有覺，今名家所謂庇音，以統凡有名之物者，果何物耶。蓋一言其物爲無對，即無可言，而莫能指。故言無對太極，而猶設言詮者，其於言下已矛盾矣。此吾所謂對待公例者也。穆勒曰，培因之立萬物對待公例也，吾無間然。顧其云吾心生一正覺，必待他一正覺，與篇相形，而後有覺，則未敢謂然也。蓋人心之覺，固不待二有二正而後形，但一有一無，或一正一負，斯可見矣。故郝伯思言，使吾心僅有一覺境，緜延無盡，則浸假必至於無所覺知，然使少間，則不必別易他境，其覺間自若也。此如覺熱，不必即變而入寒，但使中間有兩所覺之一境，即可還復覺熱，此其言是也。太極庇音之對待爲無物，以無對有，政亦可覺。此亦人心之所有事者也，何以言其虛設而矛盾乎。又如自在一倫，雖常可以因果並著爲言，然自在實與因果並著有異。蓋培因之意以自在爲無可言，故遂以此倫爲可廢。然在實與有同義，既有矣，斯能爲感致覺，既感既覺，斯有可言，何可廢乎。昔者德儒希格爾亦以不知此義，遂謂太極庇音，既稱統冒萬物，自不應有一切形相德感，致使有著不渾，如無一切形相德感，則太極庇音，理同無物，以統攝羣有之名，爲等於無。文義違反，至於如此，此其蔽正於培因等耳。復案，易言太極無極，爲陸子靜所不知，政亦爲此。朱子謂非言無極，無以明體，非言太極，無以達用，其說似勝。雖然，僕往嘗謂理至見極，必將不可思議。故諸家之說，皆不可輕非。而希格爾之言，尤爲精妙。吾聞食肉不食馬肝，不爲不知味。初學名理者，於此事置爲後圖可耳，不必亟求其通也。

一　多

魏源《默觚・學篇二》　君子之於道也，始於一，韜於一，積於一，優游般樂於一。一生變，變生化，化生無窮。所謂一者何也？地之中也有土圭，道之中也有土圭。九流諸子裂道一隅而自霸，道其任裂與？事在四方，道在中央，聖人執要，四方來效。故曰：『其儀一兮，心如結兮。』然則樹之一以爲的而號於衆歟？櫝玉者不炫，舟玉者不飾，惡其文之著也。故曰：『衣錦尚絅。』然則株守夫一者，何以適夫千變，全乎大用歟？舉一隅，不足反三隅，望之盡，挹之無餘，何以陰噏而陽呿，何以海涵而坤負歟？觀乎天文以察變，觀乎地文以理孫，觀乎人文以化成，語乎其並包無垠者也。故君子之道，始於一，韜於一，積於一，優游般樂於一。一生變，變生化，化生無窮。《詩》曰：『沔彼流水，朝宗於海。』

天下物無獨必有對；而又謂兩高不可重，兩大不可容，兩貴不可雙，兩勢不可同，重、容、雙、同必爭其功。何耶？有對之中必一主一輔，則對而不失爲獨。乾尊坤卑，天地定位，萬物則而象之，此尊無二上之誼焉。是以君令臣必共，父命子必宗，夫唱婦必從。天包地外，月受日光。雖相反如陰陽、寒暑、晝夜，而春非冬不生，四夷非中國莫統，小人非君子莫爲帡幪，相反適以相成也。手足之左不如右強，目不兩視而明，耳不並聽而聰，鼻息不同時而妨，形雖兩而體則一也。是以君子之學，先立其大而小者從令，致專於一，則殊塗同歸。道以多歧亡羊，學以多方喪生。其爲治也亦然。《書》曰：『一

人有慶，兆民賴之。』《詩》曰：『其儀不忒，正是四國。』

舉足者，舉左則止右，舉右則止左，動根於所止也；舉手者，左畫圓則右不成方，左畫方則右不成圓，有二形無二心也。夢盜簞食而恥，夢盜萬金而恥，夢盜一國之寶而恥，事有小大，心無小大也。君子觀於舉足，知動靜之不二；觀於舉手，知內外之不二；觀於舉念，知大小之不二。故舊習一銷者百銷，本體一復者百復。《詩》曰：『淑人君子，其儀一兮，其儀一兮，心如結兮。』

譚嗣同《仁學上》七　『一多相容』也，『三世一時』也，此下士所大笑不信也，烏知爲天地萬物自然而固然之眞理乎！眞理之不知，乃緣歷劫之業力障翳深厚。執妄爲眞，認賊爲子，自擾自亂，自愚自惑，遂爲對待所瞞耳。對待生於彼此，彼此生於有我。我爲一，對我者爲人，則生二；人我之交，則生三。參之伍之，錯之綜之，朝三而暮四，朝四而暮三，名實未虧，而喜怒因之。由是大小多寡，長短久暫，一切對待之名，一切對待之分別，殽然鬨然。其瞞也，其自瞞也，不可以解矣。然而有瞞之不盡者，偶露端倪，所以示學人以路也。一夢而數十年月也，一思而無量世界也。尺寸之鏡，無形不納焉；銖兩之腦，無物不志焉。西域之技，吐火而吞刀；眞人之行，火不熱而水不濡。水爲流質，則相浮游泳。若處於空地爲圓體，則倒豎橫斜，皆可以立。同一空氣，忽傳聲忽傳光而不殽也；同一電浪，或傳熱或傳力而不舛也。虛空有無量之星日，星日有無量之虛空，可謂大矣。非彼大也，以我小也。有人不能見之微生物，有微生物不能見之微生物，可謂小矣。非彼小也，以我大也。何以有大？比例於我小而得之；何以有小？比例於我大而得之。然則但有我見，世間果無大小矣。多寡長短久暫，亦復如是。疑以爲幻，雖我亦幻也。何幻非眞？何眞非幻？眞幻亦對待之詞，不足疑對待也。驚以爲奇，而我之能言能動能食能思，不更奇乎？何奇非庸？何庸非奇？庸奇又對待之詞，不足驚對待也。凡此皆瞞之不盡者，而尤以西人格致之學，爲能畢發其覆。漲也縮之，微也顯之，亡也存之，盡也衍之。聲光虛也，可貯而實之；形質阻也，可鑒而洞之。聲光化電氣重之說盛，對待或幾幾乎破矣。欲破對待，必先明格致；欲明格致，又必先辨對待。有此則有彼，無獨有偶焉，不待問而知之，辨對待之說也。無彼復無此，此卽彼，彼卽此焉，不必知亦無可知，破對待之說也。辨對待者，西人所謂辨學也，公孫龍、惠施之徒時術之，『堅白異同』之辨曲達之，學者之始基也。由辨學而算學，算學實辨學之演於形者也；由算學而格致，格致實辨學、算學同致於用者也，學者之中成也。格致明而對待破，學者之極詣也。孔子曰：『下學而上達。』未有可以躐等而蹴幾，亦何可以中止而自畫也。故嘗謂西學皆源於佛學，亦惟有西學而佛學乃復明於世。彼其大笑而不信，抑又何據而然乎？豈不以眼耳鼻舌身所不及接也？此其愚惑也滋甚。眼耳鼻舌身所及接者，曰色聲香味觸五而已。以法界虛空界衆生界之無量無邊，其間所有，必不止五也明矣。僅憑我所有之五，以妄度無量無邊，而臆斷其有無，奚可哉！是故同爲眼也，有肉眼，有天眼，有慧眼，有法眼，有佛眼。肉眼見爲國土爲虛空，天眼或見爲海水爲地獄；無所見而不異焉。慧眼以上，又各有異。柰何以肉眼所見爲可據也！耳鼻舌身亦復如是。卽以肉眼肉耳論，有遠鏡顯微鏡所見，而眼不及見者焉，又有遠鏡顯微鏡亦不及見者焉；有電筒德律風所聞，而耳不及聞者焉，又有電筒德律風亦不及聞者焉。且眼耳所見聞，又非眞能見聞也。眼有簾焉，形入而繪其影，由簾達腦而覺爲見，則見者見眼簾之影耳，其眞形實萬古不能見也。豈惟形不得見，影既緣繪而有是，必點點線線而綴之，枝枝節節而累之，惟其甚速，所以不覺其勞倦，迨成爲影，彼其形之逝也亦已久矣；影又待腦而知，則影一已逝之影，並眞影不得而見也。故至遠之恆星，有毀已千萬年，而光始達於地者。推光行之速率，至於密邇，亦何莫不然。耳有鼓焉，聲入而肖其響，由鼓傳腦而覺爲聞，則聞者聞耳鼓之響耳，其眞聲實萬古不能聞也。豈惟聲不得聞，響既緣肖而有是，必彼之既終，而此方以爲始，惟其甚捷，所以不覺其斷續，迨成爲響，彼其聲之逝也亦已久矣；響又待腦而知，則響一已逝之響，並眞響不得而聞也。故雷礮之遠發，山谷之徐應，有踰時而聲始往返者。推聲浪之速率，至於切近，亦何莫不然。懸虱久視，大如車輪；床下蟻動，有如牛鬬。眼耳之果足恃耶否耶？鼻依香之逝，舌依味之逝，身依觸之逝，其不足恃，均也。恃五以接五，猶不足以盡五，況無量無邊之不止五！彼其大笑而不信，乃欲恃五以接不止五乎？恃五則五寡矣，然恃五又多此五矣。苟不以眼見，不以耳聞，不以鼻嗅，不以舌嘗，不以身觸，乃至不以心思，轉業識而成智慧，然後『一多相容』、『三世一時』之眞理乃日見乎前，任逝者之逝而我不逝，任我之逝而逝者卒未嘗逝。眞理出，斯對待不破以自破。

心性論分部

神

魏源《默觚・學篇五》 聖人之瞰天下，猶空谷之於萬物也，泬寥之氣滿乎中而鞺鞳之聲應乎外。是故『君子居其室，出其言善，則千里之外應之；出其言不善，則千里之外違之』，居室之於千里，千里之於居室，猶空谷之於萬物也。地本陰竅於山川，口耳人之竅，空谷天地之竅，山澤其小谷與！天地其大谷與！曾子曰：『實之與實，若膠之與漆；虛之與實，若空谷之覩白日。』人之心其白日乎！人知心在身中，不知身在心中也。『萬物皆備於我矣』，是以神動則氣動，氣動則聲動，以神召氣，以母召子，不疾而速，不呼而至。大哉神乎！一念而赫日，一言而雷霆，一舉動而氣滿大宅。《詩》曰：『命之不易，無遏爾躬。』知天人之不二者，可與言性命矣。

人賴日月之光以生，抑知身自有其光明與生俱生乎？靈光如日，心也；神光如月，目也。光明聚則生，散則死；寤則晝，寐則夜；全則哲，昧則愚。火非此不明，水非此不清，金非此不瑩，木石非此(火)則不生成。故光明者，人身之元神也。神聚於心而發於目，心照於萬事，目照於萬物。目不能容一塵，而心能容多垢乎？誠能心不受垢如目之不受塵者，於道幾矣。回光反照，則爲獨知獨覺；徹悟心源，萬物備我，則爲大知大覺；自非光明全復，烏能『與天地合德，與日月合明』哉！《詩》曰：『我心匪鑒，不可以茹。』又曰：『君子萬年，介爾昭明。』

《詩》頌文王，一則曰『緝熙』，再則曰『緝熙』。熙者，人心本覺之光明乎！『帝謂文王，予懷明德。』《書》曰：『(惟我)文(王)(考)，若日(若)月(之照臨，)(乍)光(於四方，)顯於西土。』夫豈離人人靈覺之本明而別有光明也哉？『天之生斯民也，使先覺覺後覺』，而覺之小、大、恆、暫分焉。大覺如日，明覺如月，獨覺如星，偏覺如燎炬，小覺如燈燭，偶覺如電光，妄覺如燐火。日光，聖也；月，賢也；星，君子也；燎，豪傑也；燈，儒生也；電，常人也；燐，小黠也。星月借日以爲光，燈燎假物以爲光，電燐乍隱乍見，有光如無光，豈知光之本體得於天，人人可以爲日，可以爲月乎？胡爲小之而星、燎、燈、燭也，胡爲暫之而電光、石火、螢火也？緝熙不緝熙而已。《詩》曰：『日就月將，學有緝熙於光明。』

章炳麟《太炎文録初編》別録卷一《駁神我憲政説》 羅馬教高僧馬良自吳淞抵日本，説憲政事，以神我爲國家根本，視闡茸者稍愈。馬氏治法蘭西哲學，初祖笛伽爾，言思在卽我在，與數論所云我是思者相類，故馬氏亦傅會數論神我之説以爲本氐。詳其所論，求神我之愉快者，愉快不與神我相應，其在佛乘則爲受陰，其在數論則爲薩埵喜德，求愉快亦不與神我相應。自性三德生我慢諦，此乃所謂求愉快者，神我不當，爲境界纏縛，一求愉快，卽縶維於境界之中，乃自負其神我矣。名實相反而皮傅以爲言，是則眩惑後生之論也。復以神我形我相對爲名，我但一耳，寧有形神之別。形我者，卽數論所謂五知根、五作根，不容與神我對立，則知馬氏所謂神我，卽羅馬教所謂靈魂。名之不可相假，蓋稍治學術者所能知。儒者言神氣，非羅馬教所謂靈魂。羅馬教言靈魂，非數論所謂神我。數論言神我，非佛家所謂中陰五陰。界説各殊，不容相貿。今以靈魂而假神我之名，斯不察其同異矣。至引孟子少樂衆樂之文，以爲國家成立在是。則一切博飲淫佚者，悉可借孟説爲表旗；以國家言則兼並者亦可以是文飾，背人道而爲殘賊，乃以神我塗附其膚，黃髮雨際諸公，當不食其餘矣。余因舉馬氏所説，分條駁難，著於篇。

馬氏之言曰：國家之起原果何自昉乎？凡有血氣者，莫不自愛我。然所謂我者，有形我焉，有神我焉。禽獸知有形我，而不知有神我，故永世不能以爲羣。人類者，非徒以形我之安佚而自滿也，必更求神我之愉快。苟孑然孤立而無偶，則雖極耳目口腹之欲，而非人情之所愉樂，於是乎家族不得不興。普通之人其愛其家族也，殆與愛己身無所擇，蓋神我之作用然也。然神我之愉快，又非徒恃家族而能滿足也。善夫孟子之言曰：與少樂樂，與衆樂樂，孰樂？曰不若與衆。蓋人類之惡獨而樂羣，全由其天性然，於是乎由家族進而爲部落，由部落進而爲國家。禽獸不能爲家族部落，而人能爲之，曰惟知有神我。故野蠻人不能爲國家，而文明人能爲之，曰惟能擴充其神我。故今案神我之名，自數論始據自在黑金七十論。離身別自有我，我非作者，名爲見者，與自性三德合。如燒器與火相應，是三德者何等爲相，一、薩埵喜

爲體，能作光照；二、羅闍憂爲體，能作生起；三、多磨闍爲體，能作繫縛。三德互違，得共一事，如油炷火，三合爲燈，是爲作者，非爲見者，故我與自性合，如生盲人負生跛人，是和合者能生世間。自性先生大大者，或名覺，或名爲想，或名遍滿，或名爲智，或名爲慧。大次生我慢我，慢者，或名五大初，或名轉異，或名燄熾。慢次生十六，十六者一五唯。五唯者，一聲，二觸，三色，四味，五香。次五知根，五知根者，一耳，二皮，三眼，四舌，五鼻。次五作根，五作根者，一舌，二手，三足，四男女，五大遺。次心根是十六，從我慢生，從五唯生五，大聲唯生空，大觸唯生風，大色唯生火，大味唯生水，大香唯生地，大是名二十三，諦此二十三皆有三德。譬如黑衣從黑縷出，末與本相似，故自性三德，作我事已則得分離。如世間中無知水草，牛所噉食，應養犢子，於一年內能轉爲乳。犢子既長，牛復食水草，則不變爲乳。若如其說，三德爲我作用，則我在纏縛之中矣。三德與我脫離，而我入涅槃之境矣。今馬氏所謂愉快者，即由喜德轉爲我慢，與心相應，乃適爲纓茀，神我之網罟，於神我何所利焉？若家族者、若部落者、若國家者，雖事有鉅細，對境不過五大五唯，士用不過五知五作，特以此二十事展轉交叉，遞相蕃變。即實而言家族作用，特男女根之戲爾；部落作用，特手根之執足根之步爾；國家作用，並此三者益以舌根之言爾。所對外境，於無機物不出地水火風四者；於有機物骨肉筋毛悉歸之地，精血涕淚悉歸之水，煖氣蒸動悉歸之火，呼吸出入悉歸之風。除此四者，何處得有人類。人羣相與，舍此無他事矣。特以從此則樂，違此則憂，皆由我慢執持不得自遂使神我而見自性於此，方遁逃不暇，復何愉快之有？非特家族部落國家則然，即彼愛我心者，亦由我慢煎迫使然。於神我適爲桎梏，斯正可謂形我耳。是故馬氏欲以家族部落國家供養神我，神我所不受也。其言擴充神我，尤不可通。神我本自不增不減。無微塵數量；神我不爲之損；有恆沙數量；神我不爲之增。如鵝羽衣，不受水染；如金剛石，不作浮漚，縱欲擴充，亦無擴充之處。是諸論議，可謂傖陋不學者矣。若以佛法相稽，惟許有阿賴耶識，並不許有神我。所以者何？若我有自性者，不應生滅相尋；若我無自性者，不應執著難捨；是故立阿賴耶識爲根。以末那之執著者，謂之我見，謂之根本，無明。而此阿賴耶識唯與捨受相應，不與苦樂憂喜四受相應；樂且無存，皇論外界之多少乎？又云禽獸知有形我，不知有神我。若以神我爲寂滅者，人類不知亦幾十得八九；若以神我爲求愉快者，雖高之至於建設國家，亦只形我之事。禽獸與人知識明暗雖相遠，其有我慢與五知五作一也。且蠭蟻有君臣，猿猱有渠帥，誰謂禽獸無部落國家者。禽獸雖有部落國家，人視之則不以齒數，此由形有鉅細，事有幽明，故二者不能以相擬。令有修人無路建立國家，視吾儕所謂國家部落者，亦若蠭蟻猿猱之聚矣。馬氏所執，亦謂禽獸無靈魂，人有靈魂耳。靈魂之說，義固芒昧，形骸既歿，理不獨存。若就生存爲說靈魂者，即與知識無異。人與禽獸知識慮有短長，至謂禽獸有見量而無比量，則亦夸誣之論。馬行道上，見有人偃卧其前，則卻行勿進，以前比量知蹴則傷。故貍聞鼠聲必審聽其方位，從其方位而捕啖之，以餘比量知鳴處，即鼠所在。故鹿於石上礪角，必就池沼自鏡，觀其形態嫵媚與否，以平等比量知水中像即己形。故若徒知有見量者，必不審慮如此。且心所有五遍行境，人與禽獸所同也。作意觸受，無過動向感覺之倫，乃至想以取境分齊，思以構造善惡，禽獸雖愚，於此豈異於人耶？特其別境五事，則不必盡與人同，要所缺者，惟定慧勝解耳。未來之欲，過去之念，此亦非有異人也。以此鄙夷禽獸，既非其實，以尋常知識之本體，而被以神我之名，其名實亦不相應矣。卒之禽獸之所以劣於人類者，在其少自覺心，不在其不知神我。家族、部落、國家之所以建造，亦不繫神我觀念之有無。有知神我者，有進而知無我者，則獨往之念必盛，而合羣之力必衰。世俗所謂文明野蠻者，又非弔當之論也。昔德人尼采有言曰：路德所以能改教者，非由其才調志行度越常人，亦非由北歐君主同心與法皇相抗，又非由羅馬舊教內容腐敗可炊而僵；實以北歐文明過淺，人人有平均之信仰，故從之如風靡耳。南歐文明已進，故與路德相和者少。上觀希臘盛時，畢佗科羅斯、柏拉圖、因柏圖克黎斯諸聖哲，人人有建立宗教之資，然而獨倡寡和者，由希臘文明最進，個人之發達有餘，則思想不容一致。以此反觀改革宗教之所以成，正由北歐之文明缺乏耳。是豈特宗教然？雖於國家亦然。凡能成國家者，必其人民於國家有平均之信仰也。假令人民參半皆知神我，團體解散直反掌之事而已。今信仰國家者，以信仰宗教爲非文明，惟信仰國家爲文明。信仰無政府者，以信仰國家信仰宗教爲非文明，惟信仰無政府爲文明。三者雖殊，其當合羣一也。若信仰神我者，則不容有團體。縱如雨際諸師亦成宗教，率皆屏營獨處，僻在深山，與上說下教者有異，故神我之說成，而團體從之鎔釋。然世固有以止觀禪定，爲見危授命之資

者，此但曠覽死生，能輕軀命，故其成效有然，所謂塵垢粃康，陶鑄堯舜，非直接於清淨法流也。且審於自知有我者，亦審於知他人之有我，互相題品，則方人自此始。然知人愈明，其團體亦愈難鞏固。今以中國民情論之，他無所長，獨知人爲長耳。有雄略之士出，宅塞北與蒙古處，宅南海與僑人處，其人知識淺短，不知交際蕃變之情，則易於結合也。黃河以北抵長城而止，五嶺以南抵崖山而止，稍難於凝集矣。大江左右，其人機智相猜，互見肝肺，縱歐洲諸豪駿生在區中，亦無以使人翕合，一相診察而崩離立見矣。惟庸德庸行，有時足以感人，愈雄略則愈見其拙。是卽尼采所論南歐北歐之例，非審於知我之效耶？今以知有神我爲國家之起原，抑何其紾戾也。由家族而部落，由部落而國家，特彀張虛號矣。今以文明野蠻爲國家有無之準，又何其紾戾也。馬氏之言曰：洵如孟子少樂不如衆樂之言，則神我之最宜感愉快者，莫吾中國人若也。蓋個人之樂，不如家族之樂；家族之樂，不如部聚之樂；部聚之樂，不如國家之樂；小國寡民之樂，不如大國衆民之樂；比例則然也。而我中國今日之人，乃適得其反。今案人之情性好羣好獨，固有兩端，好羣者，雖多數如嬰兒多嗜甘也，稍長則或嗜薑蓼諸辛，有覩飴蜜而作吐者矣。研精冥想之士，多好閒居。樂羣者，惟恆民爲爾，不然則死權殉利奔走衣食者也。就云衆樂爲本性者，喑醷之物強陽之氣則然，非對於神我必應如是。伉儷相處，不如陳列嬪嬙，父子更傭，不如傳呼僕役，驕奢淫縱皆自衆之念生，馬氏亦與之耶！若云小國寡民不如大國衆民之樂，自非侵略他人，其樂何由而遂。夫事有同名而指趨絕相違戾者，博愛並容，墨子之所謂兼士也。侵牟蠶食，商君之所謂兼並也。其言兼同其所以爲兼異，乃如水火白黑勢不相容。今假衆樂之言，以文飾其帝國主義，是猶借兼士之名以文飾其兼並主義。墨孟有知，必縈以朱絲，攻以雷鼓無疑也。馬氏固羅馬教僧，其言不得不稍蘊藉，充其意趨，去金鐵主義不遠矣。

鬼神

魏源《默觚・學篇一》 以鬼神爲二氣之良能者，意以爲無鬼也。豈知洋洋在上在左右，使天下齊明承祀，『相在爾室，尙不愧於屋漏』，卽後儒『天知、地知、人知、我知』之所本，謂天神知、地祇知也。商人尙鬼神，『乃祖乃父丕乃告我高后，〔曰：「作丕刑於朕孫，迪高后丕乃〕崇降不祥。」』《皐謨》、《洪範》之言天，無非以命討、刑威、禍福、錫咎皆出上帝之祐怒。聖人敬鬼神而遠之，非闢鬼神而無之也。如曰『太虛聚爲氣，氣散爲太虛，賢愚同盡』，則何謂『原始反終故知死生之說』乎？何謂『精氣游魂知鬼神之情狀』乎？何必朝聞而夕死？何謂『與鬼神合其吉凶』？何謂『帝謂文王』，『文王陟降，在帝左右』乎？鬼神之說，其有益於人心，陰輔王教者甚大，王法顯誅所不及者，惟陰教足以懾之。宋儒矯枉過正，而不知與『六經』相違。《詩》曰：『敬天之怒，無敢戲豫；敬天之渝，無敢馳驅。昊天曰明，及爾出〔往〕〔王〕；昊天曰旦，及爾游衍。』

又《默觚・學篇一四》 問：『如何知晝夜之道？』曰：『知寤寐則知晝夜矣。』『如何知生死之說？』曰：『知寤寐則知生死矣。』『如何知鬼神之情狀？』曰：『知寤寐則知鬼神矣。』未達。曰：『寐時之夢，寤時之心景也。夜者晝之景，死者生之景，鬼神者人之景。夢中之境，游魂爲變，鬼神之情狀也。境界心所顯，情狀念所幻，惟至人無念則無夢，蓋境泯於心而寤寐一矣。寤寐一則晝夜一，生死一，幽明一，古今一，故《易》言知晝夜，知生死，知鬼神。舍盡心知性何以知天，舍存心養性曷以事天哉？』『然則文王何以夢帝錫？孔子何以夢周公？』曰：『有主之夢，夢境皆眞；無主之夢，夢境皆妄。「淸明在躬，志氣如神，嗜欲將至，有開必先，天降時雨，山川出雲。」至誠前知，先覺覺後覺，此非大人所能占也。彼熊羆、蛇虺、旟旐、衆魚之幻，何足語知道！』

其道而純陽與！其生也，與日月合其明，其沒也，其氣發揚於上爲昭明。『文王在上，於昭於天』，五方之帝之佐，皆聖賢既沒之神爲之。堯乘白雲而歸帝鄉，傅說騎箕尾而爲列星。其次者猶祀於瞽宗、方社、四嶽，各如其

德業之大小爲秩之尊卑，地祇與天神相升降焉。故曰『君子上達』。其道而純陰與！其生也，與鬼蜮合其幽，其沒也，魄降於地，精氣爲物，游魂爲變。鯀化黃熊，伯有爲厲，彭生爲豕，方相氏儺厲而毆之，鼎鑄神奸而象之。故曰『小人下達』。惟聖人通於幽明之理，故制禮作樂，饗帝饗親，進退百神五祀，聲氣合莫，流動充滿於天地之間，則天神降，地祇出，人鬼享，而制作與造化參焉，陰教與王治輔焉，孰謂太虛聚爲氣，氣散爲太虛而賢愚同盡乎，禮樂皆芻狗而神道無設教乎？《詩》曰：『明明在下，赫赫在上。』

章炳麟《儒術真論》 何以知無鬼神？曰：斫卉木，磔羊彘，未聞其有鬼神，彼人固不得獨有也。人所以有知者，分於父母，精蟲胚珠是也。二者又攝引各點以爲我有，使成官骸，而七情益擴，故成此知識，由於兩精相搏，以生神明也。斯如兩水相觸，即便生浪。水猶精，浪猶神，而兩水之所以相觸者，亦先有其浪，則父母交感之神也。兩味相和，乃生雋永，及精氣相離而死，則神亦無存。譬之水既淤堙，浪即無有，兩味化分，尋索雋永，了不可得。故精離則死，死則無知，其流定各質，久則合於他物，或人草木，或人胎卵，未有不化者。化之可見者，茅蒐是已。萇弘之血爲碧，鄭緩之精爲秋柏之實，然已與他物合，則其質既雜，自有柏與碧之知，而非弘、緩之知矣。此精氣爲物也。氣弗聚者，散而從於空氣，渙然飄泊，此遊魂爲變也。夫焉有精化既離，而神識能獨立者乎？《圓覺經》(雲)〔云〕：我今此身，四大和合，所謂髮毛爪齒，皮肉筋骨，髓腦垢色，皆歸於地。唾涕膿血，津液涎沫，淡淚精氣大小便利，皆歸於水。暖氣歸火，動轉歸風。四大各離，今者妄身，當在何處？《寶積經》(雲)〔云〕：此身生時，與其父母，四大種性，一類歌羅邏身。若唯地大，無水界者，譬如有人，握乾麨灰，終不和合；若唯水界。無地界者，譬如油水，無有堅實，即便流散。若唯地水。無火界者，譬如夏月，陰處肉團，五日光照，即便爛壞。若唯地水火。無風界者，即不增長。《庵提遮女了義經》云：若能明知地水火風四緣，畢竟未曾自得，有所和合，以爲生義。若知地水火風畢竟不自得，有所散，是爲死義。是佛家亦以各質相磨而生，各質相離而死，而必言即合即離，生死一致，則黃馬驪牛之遁辭矣。然死後六道，不盡爲鬼，則亦與精氣爲物之義相近。其終不決言無鬼者，蓋既言眞者離身而有如來藏，則不得不言妄者離身而爲鬼：然又言俄鬼有胎生化生，則所謂鬼者，亦物魅之類，而與人死者有殊。然則釋家蓋能識此旨，而故爲不了以自圓其說也。

難曰：若以知識爲分於父母，則父母安始，追溯無盡，非如來藏而何？然如來藏者，彼豈能道其有始耶？於如來藏亦言無始，而必責萬物以有始，亦惑矣。難曰：知識果分於父母，則瞽舜、鯀禹、曷爲相反？曰：夫豈獨神識然，形亦然矣。張蒼之父，長不滿五尺，蒼長八尺餘，蒼子復長八尺，及孫類長六尺餘。《漢書・張蒼傳》。可得云形體非分於父母耶？要之形之短長，知之頑聖，此高下之分，非相反也。以神識言，又豈獨父子然。雖一身亦有善惡是非先後相貿者。顏涿聚，梁父之大盜也，學於孔子；段干木，晉國之大駔也，學於子夏；高何縣子石，齊國之暴者也，指於鄉曲，學於子墨子；索盧參，東方之巨狡也，學於禽滑黎。並爲名士顯人，《呂氏春秋・尊師篇》。如是者多矣。或有諏政慮事，一念之間，而籌畫頓異，至於疚心自訟者。子夏投杖，漢高銷印，斯類亦衆，夫豈得謂有兩身與兩心耶？父母與子，何以異是？原夫二氣相凝，非親莫效，及脂膏既就，即有染習，賈生《胎教》，明著其義。是時材性高下，又由其親一時之行迹而成，斯則得於其親者，與初凝又少殊矣。及夫免乳以後，則見聞之習，師友之導，情狀萬端，蹙非殊族，其異於親也固宜。荀子有言：塗之人可以爲禹。《性惡篇》。此則君師牧民，由斯以作。然具此可以爲禹之材，非父母授之乎？大抵形體智識，一成不移，而形之肥瘠，識之優劣，則外感相因，可入熔冶，不移者由於胚珠，可移者由於所染。夫魯雞之伏鵠卵，其雛猶鵠；而桑枝之續桃本，則其實非桑。非物之形性，一可變更，一不可變更也。卵中之胚，是鵠非雞，故鵠不以雞伏而易。土蜂煦嫗桑蟲之舊說，蟲學家曾辨其誤。樹木之胚，是桃非桑，故桃能以桑體爲己，此胚珠不移之說也。齧蹄在轡，馴良從禦，駛駿無牧，泛駕不習，此因染致移之說也。乃若時代逾久，則物之形體，亦有因智識優劣而漸變者。要之，改良則分劑增多，退化則分劑減少，上古之顚木，迹層之枯魚，皆吾郊宗石室，惟其求明趨化，以有吾儕之今日。昊天罔極，如何司酬？抑親親之殺，既具斯形，則知愛類而已。

難曰：人見厲魃，經籍多有，近世民俗，亦有傳言。寧得自守單辭，謂鬼神爲誣惑？曰：以佛家言，六道之中，餓鬼居一，一在地下五百由旬，一在人天之間。是則畛域區處，與人隔絕，人未嘗有至餓鬼處者，而餓鬼獨能至人處乎？且以阿修羅之強悍，諸天之智力不至人處，而餓鬼以羸劣之質，獨

能至人處乎？是豈得以所見證其必有也。然則見者云何？曰：耳目有愆，齊襄之見彭生是也；心惑若寐，狐突之遇共君是也。二者皆一時假相，非有眞形，乃其眞者則亦有之。太史公曰：學者多言無鬼神，然言有物。《留侯世家》。此最爲豁然塙斯者。山精物魅，如龍夔魍魎者，固未嘗無也。以其體不恒見，詭出都市，而人遂以鬼神目之，斯亦惑之甚矣。太古頑民，見鑲驚鬼，有熊蚩尤，惑亂不異，見彼焄蒿，遂崇巫祝。淸廟之守，後爲墨家，敬天尊鬼，遂與儒術相訾。夫豈非先聖哲王之法，而以難儒術，則猶以金椎攻太山矣。無鬼而祭者，亦知其未嘗食，而因是以致思慕。至胙肉必饜飫之者，亦以形體神識，分於二人，己在則親之神識所分，猶在吾體，故食胙無異親之食之也。然則祭爲其名，而胙致其實，何無客學禮無魚作罟之可比乎？若夫天神地祇，則因是而準則之，苟有聖王，且當厘汰焉。嗚呼！如太史公言，則秦漢間儒者，猶知無鬼神義。然武、昭以後，儒者說經，已勿能守。獨王仲任有《論死》篇，晉人無鬼神論，而儒者又羣嘩焉。然則荀子謂言議談說，無以異於墨子者，漢後諸儒，顧不然歟？

魂　魄

譚嗣同《仁學上》一三　雖然，西人言靈魂，亦有不盡然也。同一大圓性海，各得一小分，稟之以爲人、爲動物、爲植物、爲金石、爲沙礫水土、爲屎溺。乃謂惟人有靈魂，物皆無之，此固不然矣。佛說：『人化爲羊，羊化爲人。』而惡道中有畜生一道。人不保其靈魂，則墮爲動物；動物苟善保其靈魂，則還爲人。動物與人，食息不能或異，豈獨無靈魂哉？至若植物，似於人遠矣。然亦食淵泉雨露，息炭養二氣也。非洲之毒草，則竟有食人物血肉者。人之肺在內，植物之肺在外，卽葉是也。悉去植物之葉，而絕其萌芽，則立槁矣：無肺固無以呼吸矣。西人謂《詩》『東門之楊，其葉肺肺』，體物象形，爲最工緻。此亦訓詁之奇而確者。至若金石、沙礫、水土、屎溺之屬，竟無食息矣，然而不得謂之無知也。何以驗其有知？曰：有性情。何以驗其有性情？曰：有好惡。有好惡，於是有攻取；有攻取，於是有異同；有異同，於是有分合，有生克。有此諸端，醫家乃得而用之。夫人之能用物，豈有他哉！熟知其好惡之知，而愼感之已耳。推此則虛空之中，亦皆有知也。而世咸目植物以下者爲無知，直不當以人所知之數例之；所以疑莫能明。人之知爲繁，動物次之；植物以下，惟得其一端，如葵之傾日，鐵之吸電，火之炎上，水之流下。知雖一端，要非人所不能有也。在人則謂之知，在物乃不謂之知，可乎？且夫人固號爲有知矣，獨是所謂知者，果何等物也？謂知出乎心，心司紅血紫血之出納，烏覩所謂知耶？則必出於腦，剖腦而察之，其色灰敗，其質脂，其形窪隆不平，如核桃仁；於所謂知，又無有也。切而求之，心何以能司血？腦之形色何所於用？夫非猶是好惡攻取也歟？人亦一物耳，是物不惟有知，抑竟同於人之知，惟數多寡異耳。或曰：『夫如是，何以言無性也？』曰：凡所謂有性無性，皆使人物歸於一體而設之詞，莊所謂道行之而成，物謂之而然也。謂人有性，物固有性矣；謂物無性，人亦無性矣。然則卽推物無知，謂人亦無知，無不可也。今既有知之謂矣，知則出於以太，不生不滅同焉；靈魂者，卽其不生不滅之知也。而謂物無靈魂，是物無以太矣，可乎哉？西人論心靈，進窮豔麗之所本，因謂齒角羽毛，華葉附萼，雲譎波詭，霞絢星明，凡物皆能自出其光彩以悅人。然則其中莫不有至精靈者焉，何復自背其說，謂物無靈魂？故知此必不然矣。抑彼更有大謬不然者，旣知靈魂之後果爲天堂地獄，或永苦，或永樂，獨不明靈魂之前因爲何，求之不得，乃強爲之說曰：『人皆有罪。』似矣，罪於何起？則又強爲之說曰：『始祖亞當、夏娃，及歷代祖宗所遺之罪。』夫前人之罪，前人實承之，於後人何與？罪人不孥，人法猶爾，豈天之仁愛乃不逮人乎？且彼所重者靈魂，而原罪於前人，是又專重體魄矣。體魄爲前人所遺，豈靈魂亦前人所遺乎？然則前人之靈魂又何往？若謂轉爲後人之靈魂，是一性自爲輪迴，與其敎之宗旨不合，與永樂永苦尤不合也。審是，則靈魂亦自有罪而自受之；自無始來，死生流轉，曾無休息，復於生體魄不生靈魂之前人何與也？《易》雖有『餘慶餘殃』之說，殆以觀形起化言之，所謂餘者，慶不一慶、殃不一殃之謂，必非餘而遺諸後人矣。乃中國之談因果，亦輒推本前人，皆泥於體魄，轉使靈魂之義晦昧而不彰，過矣！失蓋與西人同耳。

又《仁學上》一四　泥於體魄，而中國一切誣妄惑溺，殆由是起矣。事鬼神者，心事之也，卽自事其靈魂也，而偏妄擬鬼神之體魄，至以土木肖之。土木盛而靈魂愚矣，靈魂愚而體魄之說橫矣。風水也，星命

也，五行也，壬遁也，雜占雜忌也，凡爲禍福富貴利益而爲之者，皆見及於體魄而止。不謂儒之末流，則亦專主體魄以爲教。其言曰：『吾所以異於異端者，法度文爲，皆自親而及疏也。彼墨子之兼愛，亂親疏之言也。』嗚呼，墨子何嘗亂親疏哉！親疏者，體魄乃有之。從而有之，則從而亂之。若夫不生不滅之以太，通天地萬物人我爲一身，復何親疏之有？親疏且無，何況於亂？不達乎此，反詆墨學，彼烏知惟兼愛一語爲能超出體魄之上而獨任靈魂，墨學中之最合以太者也。不能超體魄而生親疏，親疏生分別。分別親疏，則有禮之名。自禮明親疏，而親疏於是乎大亂。心所不樂而強之，身所不便而縛之。縛則升降拜跪之文繁，強則至誠惻怛之意汨。親者反緣此而疏，疏者亦可冒此而親。日糜其有用之精力，有限之光陰，以從事無謂之虛禮。卽彼自命爲守禮，亦豈不知其無謂，特以習俗所尙，聊僞以將之云耳。故曰：『禮者，忠信之薄，而亂之首也。』夫禮，依仁而著，仁則自然有禮，不待別爲標識而刻繩之，亦猶倫常親疏，自然而有，不必嚴立等威而苛持之也。禮與倫常皆原於仁，而其究也，可以至於大不仁，則泥於體魄之爲害大矣哉。

心

魏源《默觚・學篇四》　常人畏學道，畏其與形逆也。逆身之偸而使重，逆目之冶而使闇，逆口之蕩而使默，逆肝腎之橫佚而使平，逆心之機械而使樸，無事不與形逆，矯之，強之，拂之，閼之，其不終敗者幾希矣。語有之：『懲忿如摧山，窒欲如塡壑。』烏有終日摧山塡壑而可長久者乎？君子之學，不主逆而主復。復目於心，不期闇而自不冶矣；復口於心，不期默而自不欺矣；復肝腎於心，不期懲窒而自節矣；復形於心，不期重而自重矣；復外馳之心於內，不期誠而自不僞矣。『帝謂文王，無然畔援，無然歆羨，誕先登於岸。』先登於岸者，先立其大之謂也。『小心翼翼，昭事上帝』，有以立於歆羨畔援之先，夫是故口、耳、百體無不順正以從其令，夫何逆之有？《詩》曰：『不識不知，順帝之則。』

又《默觚・學篇七》　心爲天君，神明出焉。衆人以物爲君，以身爲臣，以心爲使令，故終身役役而不知我之何存。聖人以心爲君，以身爲城，以五官爲臣，故外欲不入謂之關，內欲不出謂之扃，終身泰然而不知物之可營，未有天君不居其所而能基道凝道者也。豪放之心，非道之所凝，凝道者其必基於寧靜乎！泰宇寧只，天光發啓；『虛室生白，吉祥止止。』神不守舍，物乃爲菑；敬除其舍，道將自來。內踰外蠱，亟鍵其戶；忠信甲胄，禮義〔干〕櫓。《詩》曰：『瑟兮僩兮，赫兮〔喧〕〔咺〕兮。』

譚嗣同《仁學上》二四　微生滅烏乎始？曰：是難言也！無明起處，惟佛能知。毛道不定，曷克語此？雖然，吾試言天地萬物之始，洞然窅然，恍兮忽兮，其內無物，亦無內外。知其爲無，則有無矣；知其有無，是亦有矣。俄而有動機焉，譬之於雲，兩兩相遇，陰極陽極，是生兩電，兩有異同，異同攻取，有聲有光，厥名曰『雷』。振微明玄，參伍錯綜，而有有矣。有有之生也，其惟異同攻取乎？其成也，其惟參伍錯綜乎？天地萬物之始，一泡焉耳。泡分萬泡，如鎔金汁，因風旋轉，卒成圓體。日又再分，遂得此土。遇冷而縮，由縮而乾；縮不齊度，凸凹其狀，棗暴果暵，或乃有紋，紋亦有理，如山如河。縮疾乾遲，溢爲洚水；乾更加縮，水始歸墟。沮洳鬱蒸，草蕃蟲蜎，璧他利亞，微植微生，螺蛤蛇龜，漸具禽形。禽至猩猿，得人七八。人之聰秀，後亦勝前。恩怨紛結，方生方滅，息息生滅，實未嘗生滅，見生滅者，適成唯識。卽彼藏識，亦無生滅，佛與衆生，同其不斷。忽被七識所執，轉爲我相。執生意識，所見成相。眼耳鼻舌身，又各有見，一一成相。相實無枉受薰習，此生所造，還入藏識，爲來生因。因又成果，顚倒循環，無始淪滔。淪滔不已，乃灼然謂天地萬物矣。天地乎，萬物乎，夫孰知其在內而不在外乎？雖然，亦可反言之曰：心在外而不在內。是何故乎？曰：心之生也，必有緣，必有所緣。緣與所緣，相續不斷。強不令緣，亦必緣空。但有彼此迭代，竟無脫然兩釋。或緣眞，或緣妄，或緣過去，或緣未來；非皆依於眞天地萬物乎，妄天地萬物乎，過去之天地萬物乎，未來之天地萬物乎？世則既名爲外矣，故心亦在外，非在內也。將以眼識爲在內乎？眼識幻而色，故好色之心，非在內也。心棲泊於外，流轉不停，寖至無所棲泊，執爲大苦。偶於色而一駐焉，方以得所棲泊爲樂。其令棲泊偶久者，詫以爲美，亦愈以爲樂。然而既名之棲泊矣，無能終久也。棲泊既厭，又轉而之他。凡好色若子女玉帛，若書畫，若山水，及一切有形，皆未有好其一而念念不息者，以皆非本心也，代之心也。何以知爲代？以心所本無也。推之耳鼻舌身，亦復如是。

吾大腦之所在，藏識之所在也。其前有圓窪焉，吾意以爲鏡，天地萬物畢現影於中焉。繼又以天地萬物爲鏡，吾現影於中焉。兩鏡相涵，互爲容納，光影重重，非內非外。

又《仁學上》二五　其謂有始者，乃卽此器。世間一日一地球云爾，若乃日、地未生之前，必仍爲日、地，無始也；日、地既滅之後，必仍爲日、地，無終也；以以太固無始終也。以太者，亦唯識之相分，謂無以太可也。既託言以太矣，謂以太有始終不可也。然則識亦無終乎？曰：識者，無始也，有終也。業識轉爲智慧，是識之終矣。吾聞□□之講《大學》，《大學》蓋唯識之宗也。唯識之前五識，無能獨也，必先轉第八識；第八識無能自轉也，必先轉第七識；第七識無能遽轉也，必先轉第六識；第六識轉而爲妙觀察智，《大學》所謂致知而知至也。佛之所謂知，意識轉然後執識可轉，故曰：『欲誠其意者，必先致其知。』致知藉乎格物；致知者，萬事之母。孔曰：『下學而上達也。』朱紫陽補格致傳，實用《華嚴》之五教。《華嚴》，小教小學也，非《大學》所用。其四教者，《大學》始教：『必使學者卽天下之物，莫不因其已知之理，而益窮之』，始教也；『以求至乎其極』，終教也；『至於用力之久，而一旦豁然貫通焉』，頓教也；『則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用，無不明矣』，圓教也。無論何事，要必自格致始，此之謂妙觀察智。第七識轉而爲平等性智，《大學》所謂誠意而意誠也。佛之所謂執，孔之所謂意。執識轉然後藏識可轉，故曰：『欲正其心，必先誠其意。』執者，執以爲我也，意之所以不誠，亦以有我也。惟平等然後無我，無我然後無所執而名爲誠。『所謂誠其意者，毋自欺也。』以我欺我也。『如惡惡臭，如好好色。』當其好惡之誠，不知有我也。『小人閒居爲不善，無所不至，見君子而後厭然，揜其不善而著其善。』不惟有我，且有二我也。『人之視己，如見其肺肝然。』灼然見其有我也。欲其無我，必修止觀。『君子必愼其獨』，孔門之止也。曾子『十目所視，十手所指，其嚴乎』，孔門之觀也。十手十目，佛所謂之千手千眼。千之與十，又何別焉？又以見人十能之己千之也。此之謂平等性智。第八識轉而爲大圓鏡智，《大學》所謂正心而心正也。佛之所謂藏，孔之所謂心。藏識轉然後前五識不待轉而自轉。故曰：『欲修其身者，必先正其心。』心一有所，卽不得其正，亦卽有不在焉。藏識所以爲無覆無記。心正者無心，亦無心所，無在而無不在，此之謂大圓鏡智。前五識轉而爲成所作智，《大學》所謂修身而身修也。佛之所謂眼耳鼻舌身，孔皆謂之身。孔告顏以四勿，第就視聽言動言之，其直截了當如是，可知顏之藏識已轉也。藏識轉，始足以爲仁。三月不違，不違大圓鏡智也。曰三月者，孔自計觀顏之時，至於三月之久也。觀之三月之久，不見其違，可信其終不違也。『其餘日月至焉』，第七識之我執猶未斷也。至若前五識皆轉，無所往而非仁，齊家治國平天下不足言也，故『壹是皆以修身爲本』。此之謂成所作智。夫孔子大聖，所謂初發心時，卽成正果，本無功夫次第之可言。若乃現身說法，自述歷歷，亦誠有不可誣者。十五志學也者，亦自意誠入手也；三十而立，意已一而不紛矣，然猶未斷也；四十不惑，意誠轉爲妙觀察智矣；五十知天命，我執斷矣，然猶有天命之見存，法執猶未斷也；六十耳順，法執亦斷，爲平等性智矣；七十從心所欲不踰矩，藏識轉爲大圓鏡智矣。轉識成智，蓋聖凡之所同也。智慧者，孔謂之道心；業識者，孔謂之人心。人心外無道心，卽無業識，亦無由轉成智慧。王船山曰：天理卽在人欲之中。無人欲則天理亦無從發見，最與《大學》之功夫次第合；非如紫陽人欲淨盡之誤於離，姚江滿街聖人之誤於混也。且夫《大學》又與四法界合也：格物，事法界也；致知，理法界也；誠意正心修身，理事無礙法界也；齊家治國平天下，事事無礙法界也。夫惟好學深思，六經未有不與佛經合者也，卽未有能外佛經者也。

又《仁學下》四〇　夫心力最大者，無不可爲。惟其大也，又適以召阻險：格致盛而愈多難窮之理，化電盛而愈多難分之質，醫學盛而愈多難治之症，算學盛而愈多難取之題，治理盛而愈多難防之弊。道高一尺，魔高一丈，愈進愈阻，永無止息。然反而觀之，向使不進，乃並此阻而不可得。是阻者進之驗，弊者治之效也。同消同長，道通爲一，惟在不以此自阻焉耳。苟畏難而偸安，防害而不敢興利，動援西國民黨之不靖，而謂不當學西法，不知正其治化日進之憑據也。卽有小亂，當統千萬年之全局觀之，徒童闚於一孔，謂頭痛當醫頭，腹痛當醫腹，遂棄置全局於不顧，此其心力，誠不足道矣！然而知心力之不可恃，不審心力之所由發，直情徑遂，壯趾橫行，則持以平機心之心力，轉而化爲機心。以機愈機，軸輪雙轉，助劫而已，焉能挽劫哉？然則如之何？曰：盍於一人試之。見一用機之人，先去乎自己機心，重發一慈悲之念，自能不覺人之有機。人之機爲我忘，亦必能自忘；無召之者，自不來也。此可試之一二人而立效，使心力驟增萬萬倍，天下之機心不難泯

也。心力不能驟增，則莫若開一講求心之學派，專治佛家所謂願力，英士烏特亨立所謂治心免病法。合衆人之心力爲之，亦勿慮學派之難開也。各教教主，皆自匹夫一意孤行而創之者也。蓋心力之實體，莫大於慈悲。慈悲則我視人平等，而我以無畏；人視我平等，而人亦以無畏。無畏則無所用機矣。佛一名『大無畏』。其度人也，曰：『施無畏。』無畏有五，曰：無死畏，無惡名畏，無不活畏，無惡道畏，乃至無大衆威德畏。而非慈悲則無以造之。故慈悲爲心力之實體。今夫向人涕泣陳訴，惻怛沈痛，則莫不暫釋其機心而哀憐之。彼僞悲而不慈，奚足感人若此，又況以天地民物爲無量之大慈悲乎！

又《仁學下》四三

心力可見否？曰：人之所賴以辦事者是也。吾無以狀之，以力學家凹凸力之狀狀之。愈能辦事者，其凹凸力愈大；無是力，即不能辦事，凹凸力一奮動，有挽強持滿，不得不發之勢，雖千萬人，未或能遏之而改其方向者也。今略舉之，約十有八：曰『永力』，性久不變，如張弓然。曰『反力』，忽然全變，如弛弓然。曰『攝力』，挽之使近，如右手控弦然。曰『拒力』，推之使遠，如左手持弓然。曰『總力』，能任羣重，如槓桿之倚點然。曰『折力』，能分條段，如尖劈之斜面然。曰『轉力』，互易不窮，如滑車然。曰『銳力』，曲而能入，如螺絲然。曰『速力』，往來飛疾，如鼓琴而弦顫然。曰『韌力』，阻制馳散，如遊絲之節動然。曰『擰力』，兩矯相違，如絞網而成繩然。曰『超力』，一瞬即過，如屈鋼條而使躍然。曰『鉤力』，逆探至隱，如餌釣魚，時禽時縱然。曰『激力』，雖異爭起，如風鼓浪，乍生乍滅然。曰『彈力』，驟起擊壓，無堅不摧，如弩括突矢，突矢貫札然。曰『決力』，臨機立斷，自殘不恤，如劍鋒直陷，劍身亦折然。曰『偏力』，不低即昂，不令相平，所以居己於重也，如碓杵然。曰『平力』，不低不昂，適劑其平，所以息物之爭也，如懸衡然。此諸力者，皆能挽劫乎？不能也。此佛所謂生滅心也，不定聚也。自攖攖人，奇幻萬變，流衍無窮，愈以造劫。吾哀夫世之所以有機械也，無一不緣此諸力而起。天賦人以美質，人假之以相鬬，故才智愈大者，爭亦愈大。此凹凸力之爲害也。然苟無是力，即又不能辦事。宜如之何？曰：何莫併凹凸力而用之於仁？仁之爲道也凡四：曰『上下通』。天地交泰，不交否；損上益下，益反之損，是也。曰『中外通』。子欲居九夷，《春秋》大黃池之會，是也。曰『男女內外通』。『子見南子』是也。終括其義，曰『人我通』。此三教之公理，仁民之所以爲仁也。原夫人我所以不通之故，腦氣之動法各異也。吾每於靜中自觀，見腦氣之動，其色甚白，其光燦爛，其微如絲，其體紆曲繚繞。其動法：長短多寡有無，屢變不定，而疾速不可名言，如雲中之電，無幾微之不肖。信乎腦即電也。吾初意以爲無法之動，繼乃知不然。當其萬念澄澈，靜伏而不可見；偶萌一念，電象即呈，念念不息，其動不止。易爲他念，動亦大異，愈念愈異，積之至繁，即又淆濁不復成象矣。於其異念則異動，因知動法皆摹擬乎念，某念即某式，某念變某式，必爲有法之動，且有一定之比例。惜其理至賾，牽涉萬端，爲時太暫，不容一瞬，雖欲詳考，其道無由。昔天文家誤以天王、海王二星爲無法之動，久始察知其外攝力正雜，運行易致參差。然統計衆軌道之全體，仍可馭之入算，列之成圖，非無法也。腦氣之動，殆正類此。其動者，意識也；大腦之用也。爲大腦之體者，藏識也。其使有法之動者，執識也；小腦之體也。爲小腦之用者，前五識也。惟睡夢瘋癲，輒爲無法之動，意識未斷，而執識先斷也。執識亦非斷盡，即我執未斷，而法執先斷也；大腦明而小腦半昧也。唯識所謂昏沈舉第七識暫斷者也。夫斷識本有定序，先意識而後執識，先我執而後法執；今全倒其序，是以成爲無法之動也。睡夢者，乃其平日前五識所受之染，深鍥其體質品狀於大腦之藏識，而小腦司其啓閉，使布列井井，條理咸備。法執苟斷，是斷其小腦之半，故夢中未嘗不知有我，以我執猶在也。意識漸從藏識中發露，一一復呈所染於前五識，恍然猶前五識重與之接，因而成夢。其實前五識爲小腦之用，小腦既斷，則是前五識已斷矣。然輒迷離謬悠，湊泊無理，幾能別自創造一世界，則以無次第整齊之法執也。是以孩提無夢，智識未盛也。愚人無夢，藏識不靈也。至人亦無夢，前五識不受染也。此睡夢之腦氣動法也。推之瘋癲，亦應如是，惟前五識未斷耳。夫腦氣動法，既萬有不齊，意識乘之，紛紜而起。人與人，地與地，時與時，事與事，無所往而不異，則人我安得有相通之理？凹凸力之爲害，即意識之爲害也。今求通之，必斷意識；欲斷意識，必自改其腦氣之動法。外絕牽引，內歸易簡，簡之又簡，以至於無，斯意識斷矣。意識斷，則我相除；我相除，則異同泯；異同泯，則平等出；至於平等，則洞澈彼此，一塵不隔，爲通人我之極致矣。佛氏之言云：『何是山河大地？』孔氏之言曰：『何思何慮？』此其斷意識之妙術，腦氣所由不妄動，而心力所由顯。仁矣夫！

性

嚴復《天演論・論一》按語　復案，此篇之說，與宋儒之言性同。宋儒言天，常分理氣爲兩物。程子有所謂氣質之性。氣質之性，卽告子所謂生之謂性，荀子所謂惡之性也。大抵儒先言性，專指氣而言則惡之，專指理而言則善之，合理氣而言者則相近之，善惡混之，三品之，其不同如此。然惟天降衷有恆矣，而亦生民有欲，二者皆天之所爲。古性之義通生，三家之說，均非無所明之論。朱子主理居氣先之說，然無氣又何從見理。赫胥黎氏以理屬人治，以氣屬天行，此亦自顯諸用者言之。若自本體而言，亦不能外天而言理也，與宋儒言性諸說參觀可耳。

康有爲《春秋董氏學》卷六上《性》（《康有爲全集》第二集）　性善性惡、無善無惡、有善有惡之說，皆粗。若言天有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性，與《白虎通》同，可謂精微之論也。《易・繫辭》：『一陰一陽之謂道。繼之者，善也；成之者，性也。』言性善者，皆述之。然《易》意陰陽之道，天也，繼以善教也；成其性，人也。止之內，謂之天性，天命之謂性也，率性之謂道，修道之謂教。止之外，謂之人事，事在性外，所謂人之所繼天，而成於外也。

又《因性》　因天地之性情，孔竅之所利。《保位權》。

《中庸》謂：『率性之謂道。』聖人之爲道，亦但因民性之所利而利導之。因孔竅尤精，聖人所以不廢聲色，可謂以人治人也。

又《明人性之施》　引天性之所好，而壓其情之所憎，率性爲之道不可離，既不可離，故唱而民和，動而民隨。吾向謂：凡道民者，因人情所必趨，物性所不能遁者，其道必行。所謂言雖約說，必布人之爲道，而遠人不可以爲道。精義妙道，眞能發明孔子立教之本也。

葉德輝《長興學記駁義》　《論語》『性相近也，習相遠也』，自來注疏家及諸家之書，說之累千萬言而不能盡，惟《中庸》『天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教』數語，爲得孔氏眞傳。蓋天命爲性，所以相近；不能率性，則習而相遠。顧氏炎武以『人之生也直，罔之生也幸而免』解之，其義至爲精確。今日說經之書汗牛充棟，誠有如古人所譏博而寡要者，然未有以平等爲相近，以人與禽獸爲無別者也。陳白沙集中有《禽獸說略》云：『人具七尺之軀，除了此心此理，便無可貴，渾是一包膿血裹一塊大骨頭，饑能食，渴能飲，能著衣服，能行淫欲，貧賤而思富貴，富貴而貪權勢，忿而爭，憂而悲，窮則濫，樂則淫。凡百所爲，一信血氣，老死而後已，則命之曰禽獸而已。』按：此說卽此記所本，作者無論何學，皆從旁門入，蓋其性然也。夫平等之說，出於《四十二章》佛經、西人《舊約》諸書，乃演爲萬物平等之義。作者非空桑之子，何以俯首帖耳，甘爲昇氏之前驅。嗟嗟！附子性熱，大黃性涼，如作者之無性，是草木之不若也，又奚足與禽獸爲伍哉。

又　《孟子》言犬牛之性與人不同，是人禽之昇，不因學不學也。《中庸》言『率性之謂道』，率性卽順性也，何至於愚。鄭氏注《禮・中庸》『勉強』爲耻不若人，朱注以困知勉行爲勇，知耻近勇。鄭、朱義同，此亦非至逆之事。作者論學則強人以難，居心則導人以逆，乃獨藉講學以文其奸，殆亦鸚鵡能言之類耶。

又　此因申人禽無別之說，故謂人之遠於禽獸，由於學耳。夫秦政、隋煬、張獻忠、李自成，誠有禽獸之行，誠爲不學之人，然其知覺運動，非禽獸之知覺運動也。作者居光天之下，而無父無君，與周、孔爲仇敵，苟非秉禽獸之性，何以狂悖如此。

又　『作者欲平人禽之等，而以虎狼鷹鸇之不食其類，謂之合於仁，此千古講學之奇談也。夫虎狼鷹鸇之不食其類，殘暴之性相敵耳，如以爲仁，則梟鳥何以食母？破獍何以食父？豈天之生虎狼鷹鸇，不如其生梟獍哉？且鳳凰，仁禽也，與飛鳥爲類；麒麟，仁獸也，與走獸爲類。孟子之言，不聞引與聖人爲類也。作者禽獸之性，不惜以其身同鳥獸之羣，而附和之者，乃欲以其學禍天下萬世也。悲夫！康云『聖人至仁，僅能自愛其類，不能及物』云云，蓋隱諷尼山之教不如救世教之大也。彼教言萬物平等，愛仇敵如同類，又皆釋氏之緒論。作者以爲不傳之秘，豈非昇事。

譚嗣同《仁學上》九　仁亂而以太亡乎？曰：無亡也。匪惟以太也，仁固無亡；無能亡之者也，亦無能亡也。亂云者，卽其既有條理，而不循其條理之謂。孰能於其既有也而強無之哉？夫是，故亦不能強無而有。不能強有，雖仁至如天，仁乎何增？不能強無，雖不仁至如禽獸，仁乎何減？不

增，惟不生故；不減，惟不滅故。知乎不生不滅，乃今可與談性。生之謂性，性也。形色天性，性也。性善，性也；性無，亦性也。無性何以善？無善，所以善也。有無善然後有無性，有無性斯可謂之善也。善則性之名固可以立。就性名之已立而論之，性一以太之用，以太有相成相愛之能力，故曰性善也。性善，何以情有惡？曰，上情豈有惡哉？從而爲之名耳。所謂惡，至於淫殺而止矣。淫固惡，而僅行於夫婦，淫亦善也。殺固惡，而僅行殺殺人者，殺亦善也。禮起於飲食，而以之沈湎而饕餮者，即此飲食也；不聞懲此而廢飲食，則飲食無不善也。民生於貨財，而以之貪黷而劫奪者，即此貨財也；不聞戒此而去貨財，則貨財無不善也。妄喜妄怒，謂之不善，然七情不能無喜怒，特不當其可耳，非喜怒惡也。忽寒忽暑，謂之不善，然四時不能無寒暑，特不順其序耳，非寒暑惡也。皆既有條理，而不循條理之謂也。故曰：天地間仁而已矣，無所謂惡也。惡者，即其不循善之條理而名之。用善者之過也，而豈善外別有所謂惡哉？若第觀其用，而可名之曰惡，則用自何出？用爲誰用？豈惟情可言惡，性亦何不可言惡？言性善，斯情亦善。生與形色，又何莫非善？故曰：皆性也。世俗小儒，以天理爲善，以人欲爲惡，不知無人欲，尚安得有天理？吾故悲夫世之妄生分別也。天理善也，人欲亦善也。王船山有言曰：『天理即在人欲之中；無人欲，則天理亦無從發見。』適合乎佛說：『佛即衆生，無明即眞如矣。』且更即用徵之：用固有惡之名也，然名，名也，非實也；用，亦名也，非實也。名於何起？用於何始？人名名，而人名用，則皆人之爲也，猶名中之名也。何以言之？男女構精，名之曰淫，此淫名也。淫名，亦生民以來沿習既久，名之不改，故皆習講淫爲惡耳。向使生民之初，即相習以淫爲朝聘宴饗之鉅典，行之於朝廟，行之於都市，行之於稠人廣衆，如中國之長揖拜跪，西國之抱腰接吻，沿習至今，亦孰知其惡者？乍名爲惡，即從而惡之矣。或男女之具，生於幽隱，人不恆見，非如世之行禮者光明昭著，爲人易聞易覩，故易謂淫爲惡耳。是禮與淫，但有幽顯之辨，果無善惡之辨矣。向使生民之初，天不生其具於幽隱，而生於面額之上，舉目即見，將以淫爲相見禮矣，又何由知爲惡哉？戕害生民之命，名之曰『殺』，此殺名也。然殺爲惡，則凡殺皆當爲惡。人不當殺，則凡虎狼牛馬雞豚之屬又何當殺者，何以不並名惡也？或曰：『人與人同類耳。』然則虎狼於人不同類也，虎狼殺人，則名虎狼爲惡；人殺虎狼，何以不名人爲惡也？天亦嘗殺人矣，何以不名天爲惡也？是殺名，亦生民以來沿習既久，第名殺人爲惡，不名殺物爲惡耳。以言其實，人不當殺，物亦不當殺，殺殺之者，非殺惡也。孔子曰：『性相近，習相遠。』沿於習而後有惡之名。惡既爲名，名又生於習，可知斷斷乎無有惡矣。假使誠有惡也，有惡之時，善即當滅；善滅之時，惡又當生；不生不滅之以太乃如此哉？或曰：『不生不滅矣，何以有善？有善則仍有生滅。』曰：『生滅者，彼此之詞也，善而有惡，則有彼此，彼滅則此生，獨善而已，復何生滅？』或曰：『有善矣，何以言性無？性無，則善亦無。』曰：『有無亦彼此之詞也。善而有惡，則有彼此，彼無則此有，獨善而已，復何有無？』雖然，世間無淫，亦無能淫者；無殺，亦無能殺者，有善，故無惡；無惡，故善之名可以不立。佛說：『自無始來，顚倒迷誤，執妄爲眞。』當夫生命之初，不問何一人出而偏執一義，習之數千年，遂確然定爲善惡之名。甚矣衆生之顚倒也，反謂不顚倒者顚倒！顚倒生分別，分別生名。顚倒，故分別亦顚倒。謂不顚倒者顚倒，故名亦顚倒。顚倒，習也，非性也。

又《仁學上》一〇

或難曰：『草木金石，至冥也，而寒熱之性異；鳥獸魚鼈，至愚也，而水陸之性異。謂人無性，毋乃不可乎？』曰：就其本原言之，固然其無性，明矣；彼動植之異性，爲自性爾乎？抑無質點之位置與分劑有不同耳。質點不出乎六十四種之原質，某原質與某原質化合則成一某物之性；析而與他原質化合，或增某原質，減某原質，則又成一某物之性；即同數原質化合，而多寡主佐之少殊，又別成一某物之性。紛紜蕃變，不可紀極，雖聚千萬人之畢生精力治化學，不能竟其緒而宣其蘊，然而原質則初無增損之故也。香之與臭，似判然各有性矣，及考其成此香臭之所以然，亦質點布列，微有差池，致觸動人鼻中之腦氣筋，有順逆迎拒之異，故覺其爲香爲臭。苟以法改其質點之聚，香臭可互易也。此化學家之淺者，皆優爲之。烏覩所謂一成不改之性耶？庖人之治庖也，同一魚肉，同一蔬笋，調和烹煮之法又同，宜同一味矣，而或方正切之，或斜切之，或以蕾葉切之，或臠之，或糜之，或巨如塊，或細如絲，其奏刀異，其味亦因之而不同矣。此豈性也哉？由大小斜正之間，其質點不無改變，及與舌遇，遂改變舌上腦氣筋之動法，覺味有異耳。故論於原質，必不容有寒熱云云諸性，明矣。然原質猶有六十四之異，至於原質之原，則一以太而已矣。一故不生不滅；不生故不得言有；

不滅故不得言無。謂以太卽性，可也；無性可言也。

章炳麟《國故論衡・辨性上》 萬物皆無自性，黃壚大海爝火飄風，則心之蔭影也。公孫尼子曰，心者衆智之要，物皆求於心。《意林》及《御覽》三百七十六引。其言有中。無形而見有形，志與形相有則爲生。生者於此，生之體於彼。說緣生者，假設以爲性。而儒者言性有五家。無善無不善，是告子也。善是孟子也。惡是孫卿也。善惡混，是楊子也。善惡以人異，殊上中下，是漆雕開、世碩、公孫尼、王充也。此卽韓愈三品之說所本。五家皆有是，而身不自明其故，又不明人之故，務相斬伐。調之者又兩可。獨有控名責實，臨觀其上，以析其辭之所謂，然後兩解。人有八識，其宗曰如來藏，以如來藏無所對，奄忽不自知，視若胡越，則眩有萬物，物各有其分職，是之謂阿羅耶。阿羅耶者，藏萬有，既分卽以起末那。末那者，此言意根。意根常執阿羅耶以爲我，二者若束蘆，相依以立，我愛我慢由之起。意根之動，謂之意識。物至而知接，謂之眼耳鼻舌身識。彼六識者，或施或受，復歸於阿羅耶。藏萬有者，謂之初種。六識之所歸者，謂之受熏之種。諸言性者，或以阿羅耶當之，或以受熏之種當之，或以意根當之。公孫龍曰，謂彼而彼不唯乎彼，則彼謂不行。謂此而此不唯乎此，則此謂不行。《名實論》。由是相伐。孫卿曰，生之所以然者謂之性。夫意根斷則阿羅耶不自執以我，復如來藏之本，若是卽不死不生。生之所以然者，是意根也。孟子雖不言，固弗能異。意根當我愛我慢，有我愛故貪無厭，有我慢故求必勝於人。貪卽沮善，求必勝於人，是審惡也。孫卿曰，從人之性，順人之情，必出於爭奪合於犯分亂理而歸於暴，斯之謂惡。我見者，知人人皆有我，知之故推我愛以愛他人，雖非始志哉，亦不待師法敎化。孟子曰，今人乍見孺子將入井，皆有怵惕惻隱之心，是審善也。極我慢者，恥我不自勝，於我而分主客，以主我角客我。我本無自性，故得如是。按《瑜伽師地論》十二云，勝有五種，一、形奪卑下，故名爲勝，謂如有一以己勝上工巧事形奪他人置下劣位。二、制伏羸劣，故名爲勝，謂如有一以己強力摧諸劣者。三、能隱蔽他，故名爲勝，謂瓶盆等能有覆障，或諸藥草呪術神通有所隱蔽。四、厭壞所緣，故名爲勝，謂厭壞境界，捨諸煩惱。五、自在回轉，故名爲勝，謂世君王隨所欲爲處分臣僕。按第一二五種勝，皆以我慢慢人。第四種勝，是以我慢自克。厭壞所緣者，五識以五塵爲所緣，意識以一切名相爲所緣，意根則以我爲所緣。自以勝人，亦不自勝也，勝之則勝人之心解，孫卿謂之禮義義卽今儀字。辭讓，是無惡也。夫推之極之皆後起，弗可謂性，然而因性以爲是，不離其樸。是故愛之量短而似金椎，慢之量缺而似金玦。鎔之引之，不異金而可以爲環。孟子以爲能盡其材，斯之謂善。大共二家皆以意根爲性，意根一實也。愛慢悉備。然其用之異形，一以爲善，一以爲惡，皆趯也。我愛我慢，可以爲善，可以爲惡，故《唯識頌》謂意根爲無記，二家則分言之。悲孺子者，閔人而皆是。能自勝者，率土而不聞，則孟孫不相過。孟子以不善非才之罪，孫卿以性無善距孟子，又以治惡比於烝矯礱厲，悉蔽於一隅矣。方苞舉元凶劭柳璨臨刑時語，以證人性本善。此不足證也。善與知善有異，人果受學，雖有惡性，亦知善惡之分。劭固好讀史傳，而璨且著析微以正史通，爲時所稱，寧當不明人倫之義忠孝之敎。卽當其弒父負國之時，已自知凶頑無比，覆載不容矣，無待臨刑也。知而爲之，不足證其性善，但足證其智明耳。告子亦言生之謂性。夫生之所以然者謂之性，是意根也。卽生以爲性，是阿羅耶識也。阿羅耶者，未始執我，未始執生。不執我則我愛我慢無所起，故曰無善無不善也。雖牛犬與人者，愚智有異，則種子之隱顯殊耳，彼阿羅耶何以異。以匏瓜受水，實自匏瓜也。雖其受酒漿，非非匏瓜也。孟子不悟已之言性與告子之言性者異實，以盛氣與之訟。告子亦無以自明，知其實，不能舉其名，故辭爲之詘矣。楊子以阿羅耶識受熏之種爲性，夫我愛我慢者，此意根之所有。動而有所愛有所慢，謂之意識。意識與意根應。愛慢之見，熏其阿羅耶，阿羅耶卽受藏其種。更迭死生，而種不焦敝。前有之種，爲後有之增性，故曰善惡混也。夫指窮於爲薪而火不知其盡，形氣轉續，變化相嬗。故有忽然爲人，忽然猶言暫爾，非謂無因而至也。亦有化爲異物。輪轉之說，莊生賈誼已知之矣。楊子不悟阿羅耶恆轉，徒以此生有善惡混，所以混者何故，又不能自知也。漆雕諸家，亦以受熏之種爲性，我愛我慢，其在意根，分齊均也，而意識用之有偏勝，故受熏之種有強弱，復得後有，卽仁者鄙者殊矣。雖然，人之生未有一用愛者，亦未有一用慢者。慢者不過欲盡制萬物，物皆盡，則慢無所施，故雖慢猶不欲盡滅萬物也。愛者不過能近取譬，人搤我咽，猶奮以解之，故雖愛猶不欲人之加我也。有偏勝則從所勝以爲言，故曰有上中下也。夫塵埃拂覆，則昏不見泰山。建絳帛萬端以圍尺素，則白者若赤。物固有相奪者，然其質不可奪，漆雕之徒不悟，而偏執其一至，以爲無餘，亦過也。問曰，善惡之類衆矣，今獨以誠愛人爲審善，我慢爲審惡，何也。答曰，審諦眞一實也，與僞反。僞善有數，利人者欲以納交要譽，一也。欲以生天，二也。欲以

就賢聖，三也。欲以盡義，四也。盡義之說有二，出乎心所不能已者爲眞，以爲道德當然而爲之者爲僞，此指後說。此皆有爲。韓非之《解老》曰，義者，謂其宜也。宜而爲之，故曰上義爲之而有以爲也。夫三僞固下矣，雖以盡義，猶選擇爲之，計度而起，不任運而起，故曰僞。誠愛人者無所爲。韓非之解老曰，仁者，謂其中心欣然愛人也。其喜人之有福而惡人之有禍，生心之所不能已，非求其報。不求報則異於前三僞。心所不能已，則異於後一僞。故曰，上仁爲之而無以爲也。無以爲者，任運而起，不計度而起，故謂之審。德意志人有簫賓霍爾者，蓋知其端兆矣，知有僞善，顧不知有僞惡，其極且以惡不可治。夫有爲而爲善，謂之僞善。若則有爲而爲惡者，亦將謂之僞惡矣。今人何故爲盜賊姦邪，是饑寒迫之也。何故爲淫亂。是無所施寫迫之也。何故爲殘殺。是以人之墮我聲譽權實迫之也。雖既足而爲是者，以其志猶不足。志不足故復自迫，此其爲惡，皆有以爲者，是故予之僞惡之名。僞者，謂心與行非同事，雖心行皆非善，而意業與方便異，故曰僞。然而一往勝人之心，不爲聲譽權實起也。常人之弈棋者，趣以卒日，不求簿進，又非以求善弈名也。當其舉棋，攻劫放捨，則務於求勝。常人之談說者，非欲以口舌得官，及以就辯士之名也。其所談說，又內無繫於己，外不與於學術政教也。說而詘必辯，辯而不勝必爭，人有猝然橫逆我者，妄言罵詈，非有豪毛之痛也，又非以是喪聲譽權實，當其受詈，則忿心隨之。此爲一往勝人之心，無以爲而爲之，故予之審惡之名。審善惡者，浮屠以爲用性作業。僞善惡者，浮屠以爲用欲作業。見《大智度論》八十八。以審善惡偏施於僞善惡，以僞善惡持載審善惡，更爲增上緣，則善惡愈長，而亦或以相消。精之醇之，審善審惡，單微一往而不兩者，於世且以爲無記。是故父子相保，言者不當一匡之仁。局道相斫，見者不擬略人之惡。及爲羣衆，其分又彌異。大上使民無主客尊卑，以聒合驩，以調海內。其次善爲國者，舒民之慢，無奪民之愛。舒慢故尊君之義日去，其尊嚴國體亦愈甚。無奪愛故不苛人之隱曲也。且國者本以慢生，故武健勝兵者爲右，而常陵轢弱小，殺敵致果，易之則爲戮。故審惡且爲善，而審善又且爲惡。諸自有國以後者，其言善惡，非善惡之數也。凡善惡之名，因人而起者，分之則有眞意惡，僞善惡。因國而起者，其善非善，其惡非惡，或且相背馳矣。有對於其國之所行，可稱爲善爲惡者，則取人爲單位，他不復計。夫僞善惡易去，而審善惡不易去。人之相望，在其施僞善。羣之苟安，待其去僞惡。彼審惡者，非善所能變也。善兼審善僞善言之，審善或與審惡相調，令審惡不易現行。如朋友相親，則伏我慢也。僞善亦或與審惡相調，令審惡不易現行，如懼有死亡之禍，則不敢犯分陵人也。然審惡亦或能對治僞惡，如自貴其身，則不肯苟取臧私也。審善亦或能現起僞惡，如貧者養親，則盜鄰家之孰麥也。要之以審善伏審惡，其根不可拔。以審惡對治僞惡，以審善現起僞惡，則其流變無窮矣。然而僞惡可以僞善去之，僞之與僞，其勢足以相滅。今夫以影蔽形，形不亡。以形蔽形，形猶若不亡。以影蔽影，則影自亡。如息樹下者以有樹影故無人影，非人影爲樹影所障，乃其時實無人影也。僞與眞不相盡，雖兩眞猶不相盡而僞與僞相盡。且僞善者，謂其志與行不相應。行之習，能變其所志以應於行，又可以爲審善。何者。以人性固可以愛利人，不習則不好，習焉而志或好之。若始學者，志以求衣食，習則自變其志以求眞諦。以人性固憙知眞諦。此由我見所推而成。故得其嗜味者，槁項食淡攻苦而不衰。是故持世之言，以僞善羨道人，雖浮屠猶不廢。簫賓霍爾不悟，以爲惡不可治，善不可勉以就，斯過矣。善惡實無自性，故由僞善亦可以致審善。簫賓霍爾未悟斯義，遂局於自然之說。惡之難治者，獨有我慢。雖爲臺隸，擎跽曲拳以下長者，固暫詘耳。一日衣裘壯麗，則奮矜如故。人有恆言，以爲善佞諛人者亦善陵人。亦有量人窮通調度高下者，爲之而有以爲，猶僞惡也。爲之而無以爲，橫計勝劣，以施毀譽。今遠西多有此病。對於強者富者貴者則譽不容口，對於弱者貧者賤者，則一切下視之，而已非必有求於所譽者也。其強其富其貴，或過於所譽者，故曰爲之而無以爲。即其惡與慢準，惟慢爲能勝慢。何者。能勝萬物而不能勝我，猶孟賁舉九鼎，不自拔其身，力士恥之。彼憂苦者我也，淫湎者我也，懈惰者我也，矜夸者我也，傲睨者我也。而我弗能挫衄之，則慢未充。是故以我慢還滅我慢，謂之上禮。韓非之解老曰，衆人之爲禮，以尊他人，故時勸時衰。君子爲禮，以尊其身，故神之爲上禮。上禮神而衆人貳，上禮者，不以尊卑貴賤異禮也。不可爲國，故衆人貳。故不能相應。衆人雖貳，聖人之復恭敬盡手足之禮也不衰，故曰攘臂而仍之。上禮與諂何異哉。假令平人相遇，無強弱貧富貴賤之校者，跪拜以送之，頌說以譽之，芬香以獻之，鞠躬翼戴，比於臣僕，雖似諂則謂之長德也。諂者計勝劣，上禮者無勝劣之計，故正勢而行謂之諂，正節而行謂之上禮。《韓子・解老》說上禮與禮異，凡君臣之禮，亦諂之類也。故曰禮者，忠信之薄而亂之首也。上禮則異是。上禮者固以自爲，惟孔子亦曰克己復禮，浮屠有忍辱，皆自勝也。持戒精進亦由自勝生，持戒以勝淫湎，精進以勝懈惰。

禪定亦由自勝生，以勝憂苦。卒言其極，非得生空觀慢不滅。善之不可滅者，獨有誠愛人，雖食肉之獸不絕也。彊而充之，又近僞善矣。知萬物爲一體，其充生於不能已者，善之至也。至於無生，而善復滅矣。

問者曰，世之高士，不降其志，不辱其身。齊有餓人者，聞嗟來則不食。魯有臧堅者，刑人弔之，以杙抉其創死。此爲以我慢伏我愛，未審善也，而前修以爲卓行，今宜何論。應之曰，高士者，亡貴其慢，貴其寡情欲。諸有我見者，卽有我所有法。身亦我所有法也，攝受於身者，卒之攝受於我。以愛我故愛我所有，淫聲色，溽滋味，有之不肯去，無之而求給，則賊人所愛，慢又助之。歆色者且欲妻宓妃，歆聲者欲使白虎鼓瑟蒼龍吹篪。雖不可得，猶有欲求也。幾可以得之者，無挹損人，可得哉。治以工宰，工宰又愈賊人。如因政府，又起賦稅諸法其流無已。彼高士者，以我慢伏我愛，我慢量少，伏我愛之量多。短長相覆，是故謂之卓行。大上有許由務光之讓王，其次不臣天子不友諸侯，內則勝貪，外之使人知工宰爲世賊禍，足以儀法。其德辟惡，其業足以辟增上惡緣。世之言卓行，不惟審善，雖辟惡亦與焉。故阿魏非香也，臭之不可於鼻，用足以辟諸腐臭，故準之香。自由、光而下者，雖有少慢，其辟惡固優矣。精潔如由、光，又無慢者，非阿魏之比，而犀角之比。犀角食之無益人，不得與上藥數。以其辟毒，則準之上藥。是故諸辟惡者，不爲審善，以伏審惡，則字之曰準善。餓人臧堅，視由、光已末矣，其慢猶少，其伏我愛猶多，誠未清淨，若白練有小點者。世無大士，則高士爲其甲。若夫不忍貨財妃匹之亡而自狸以爲快者，其愛我所有法甚，其愛我亦愈甚。不遂故自賊，猶以酲醉解憂也，故世亦莫之貴。

問者曰，意根有我愛，易知也。何故復有我慢。應之曰，當其有阿羅耶識，卽有意根矣，故曰束蘆。意根者，生之所以然，有生不能無方分，方分者不交相涉，以此方分格彼方分，此我慢所以成。非獨生物也，蓬顆野馬，常自以己之方分，距異物使不前。一玉屑一芥子而不相受。假令無我慢者，則是無厚。無生者不自立，有生者無以爲生。故我慢與我愛交相倚也，若寶劍之有文鐔矣，如浮脂不可脫，如連珠不可掇。以爲一邪，抗下異節。以爲二邪，其榮滿側。及其用之，我慢足與他人競，我愛足與他人和，其趣則異，是何也。自執有我，從是以執他人有我，慢之性使諸我相距，愛之性使諸我相調，調與距雖異，其趣則然。昔者項王意烏叱吒，千人俱廢，然見人慈愛嫗嫗，人有疾痛，爲之涕泣和藥。今有大俠遇盜於塗，角力者殺之，乞命者卽矜而活之。師子至暴也，一鹿之肉，給其日食有餘，然獨憙殺象者，以其力之多。見人蒲伏其前，則經過不搏，麒麟爲仁矣，不殺蟲蛾，遇師子卽引足踶趺，令辟易數十丈死。是故愛慢異流而同其柢，然而愛不足以勝慢矣，惟慢勝慢，故上禮不以爲情貌，以自攻拔其身。此與孫卿矯飾之說不同，極我慢以治我慢，非由矯也。亦與康德所謂絕對之命令不同，彼謂知善故施此命令，此謂由我慢之念而極之，猶壯士求自舉其身。夫以我勝我，猶有我慢之見也。彼大士者，見我之相勝，以知我之本無。若本有我，則我不爲二。我不爲二，則無以我勝我之理。益爲上禮，使慢與慢相盡，則審惡足以解。浮屠喻之以夢渡河。謂如夢中見有大河，橫距行徑，卽奮躍求越過，正奮躍時，其夢卽寤。實無有河，亦無有奮躍事。然非奮躍，則夢亦不能寤。然則孟子孫卿言性也，而最上者言無我性，親證其無我性，卽審善審惡猶幻化，而況其僞乎。

又《國故論衡・辨性下》

孔子曰，生而知之者上也，惟上智與下愚不移，此亦計阿羅耶中受熏之種也。熏之者意識，其本卽在意根。人心者，如大海，兩白虹嬰之，我見我癡是也。兩白蛟嬰之，我愛我慢是也。彼四德者，悉依隱意根。由我見，人有好眞之性。亦以我愛爲增上緣，惟我見則無情好。眞略分五，一曰實，二曰如，三曰成，四曰常，五曰明了。主觀之念，適當客觀，客觀之境，適當主觀，謂之如。好奇好巧，皆好如也。懷舊之念，由好如及好適中好同和合所成。憙舊想復現者，由好和好明了和合而成。由我愛，人有好適之性。適分爲四，一曰生，二曰安。安復分八，一亭隱，二飽，三潤，四煖，五清涼，六動，七逸，八通利。好速之念，由好動好通利孳乳。三曰美，美復分七，一淨，二麗，三韻，四旨，五芳，六柔，七法處所攝美。四曰同，此卽合羣之念所起。好善之念，亦由此孳乳。由我慢，人有好勝之性。好名之念，由好勝及好適中法處所攝美和合所成。如上三事，攝人生所好盡。昔希臘學者，分眞善美三事，爲人情所同好，此實短拙，故今分別如此。其詳別見。此諸位者或互爲助伴，亦互相折伏，由此人情好尙，種種不定。責善惡者於愛慢，責智愚者於見癡。我見者與我癡俱生，何謂我癡。根本無明則是。以無明不自識如來藏，執阿羅耶以爲我執此謂之見，不識彼謂之癡。二者一根，若修廣同體而異其相。意識用之，由見卽爲智，由癡卽爲愚，智與愚者，非晝夜之校，而巨燭熅火之校。癡與見不相離，故愚與智亦不相離。上智無癡，必無我見也。非生而具之。下愚者，世所無有，諸有生者，未有冥頑如瓦礫者矣。浮屠言一闡提者，亦謂其性最惡，非謂其性最愚。嘗試以都最計之。世方謂文敎之國其人智，蝡生

之島其人愚。彼則習也，非性。就計所習，文教國固多智，以其智起愚，又愚於蜮生之人。何者。世之恆言，知相知名者爲智，獨知相者謂之愚。蜮生之人，五識於五塵猶是也，以不具名，故意識鮮通於法。然諸有文教者，則執名以起愚，彼蜮生者猶捨是。一曰徵神教，蜮生者事牛耿黽，以虺易爲靈蛇。而文教者或事上帝。由慢計之，事上帝則優，事牛虺耿黽則劣。自見計之，上帝不可驗，而牛虺耿黽可驗。其言有神靈，皆過也。一事可驗，一事不可驗，則蜮生者猶少智。何以明之。今有二人，一謂牛角能言，一謂馬角能言，其過則等。牛角雖不能言，固有牛角，其過一。馬角者，非直不能言，又無馬角，其過二。故以馬角爲能言者，視以牛角爲能言者，其愚以倍。二曰徵學術，蜮生者之察萬物，得其相，無由得其體。雖得之，不橫以無體爲體。有文教者得其體矣，太上有唯識論，其次有唯物論，識者以自證而知，物者以觸受而知，皆有現量，故可就成也。凡非自證及直覺感覺所得者，皆是意識織妄所成，故不能眞知唯識者，寧持唯物。唯物亦有高下二種，高者如吼模，但許感覺所得，不許論其因果，此卽唯識家之現量也，其次雖許因果，尙少識妄。而世人不了唯識，有謂任意妄稱，雖無亦可謂之有者。近日本有妄人寬克彥以此成其法理之學，重紕貔繆，不知其將何底也。計唯物者，雖不知圓成實性，猶據依他起性。最下有唯理論師，以無體之名爲實，獨據徧計所執性，以爲固然。無體之名，浮屠謂之不相應行，非心非物，故曰不相應行。《成唯識》有不相應行二十四種。康德所說十二範疇，亦皆不相應行也。意識用之以貫萬物，猶依空以置器，而空不實有。海羯爾以有無成爲萬物本，笛佉爾以數名爲實體，此皆無體之名。莊周曰，名者實之賓。《〔消〕〔遙〕〔搖〕〔遙〕遊》。尹文曰，有形者必有名，有名者未必有形。《大道上》。今以有名無形者爲實，此蜮生者所不執也。浮屠言眞如者，《成唯識論》云，眞如卽是唯識實性。以識之實性不可言狀，故強名之曰如。若執識外別有眞如者，卽與計有無爲實物者同過。又此土學者，或立道，或立太極，或立天理，要之非指物卽指心，或爲綜計心物之代語，故亦無害。若謂心物外別有道及太極天理者，卽是妄說。三曰徵法論，蜮生者獨以酋長爲神，國皆酋長產也。雖粗有文教者，猶以君爲國家。文教益盛，謂君長人民土地皆非國，而國有其本體，由愛計之，獨主君則民病，以國爲主而民少紓。夫論物者宜棄捐善惡利害之見，和精端容，實事以效是。然則病民與否，非其所宜計也。由見計之，君猶實有，而國家非實有。卽鉤校其誠者，國固無繫君，顧一國人之總業耳。凡事有總業者，有別業者。別業者，以一人之力就之，農耕裨販是也。總業者，集數人之力就之，家乎市乎鄉曲乎。最大則爲國。是故農賈非實有也，實之謂人。業之謂農賈。不了此義，故名家有殺盜非殺人之說，是以業爲實也。家市鄉曲亦然，有土有器有法，土者人所依，器與法者人所制。故主之者曰人。今曰國家有自體，非君長人民土地，若則曰市非錢布化居人民廛舍也，而自有市之體，其可乎。近世法家妄立財團法人社團法人之名，此皆妄爲增語。雖然，名之曰法人，則本非實人也，此與果實名人何以異。家市鄉曲之與國，或以字養，或以貿遷，或以保任，或以布政用師。其業不同，校其實卽同。所以殊名者，以業起，不以實起。不辨實業之分，以業爲體，猶舍心與形軀，而言人有熒魂。或曰，國者有作用，故謂之有。是不然。以君長假國爲號然後作，非國自能作。若巫師假鬼以爲號，然後有祠堂禜禳，而巫師亦得糈，彼鬼者能自作乎。以國家有作用，而鬼亦有作用，因是以國家爲實有，是鬼亦實有耶。或曰，凡人默自證，知我爲是國人也，以自證故謂國有。是不然。知爲是國人者，非自證也。人自證有識者，不待告教，自知爲是國人者，待告教然後辨。以其習聞之，遂有勝解。勝解謂決定不可轉移之念。而想滑易，則若自證。譬若人之有姓者，亦默自知之也，然不告教則不知。以國爲實有者，彼姓亦實有耶。此又蜮生者所不執也。四曰徵位號，蜮生者無君臣吏民之號，有之亦亡重輕。有文教者，其位號滋多，今人言名者，或以名有虛實異。聲譽之謂虛名，官位之謂實名。夫名則盡虛也，顧以爲有實者，得官位足以飽煖，且役使人。得聲譽不足以飽煖役使人。此其業之異矣，於實則奚異。名且言實，則是以影爲形也。今之法家，皆曰君位實有也，某甲南面者則表章之，卽如是。弑某甲則不爲大逆，與殺凡民均，是何也。則不能弑其君位也，然法律又異等。言法之理，與定法之條相反，豈不誖哉。且位者萬物盡有之，亡獨人君。以位爲實，卽以肥羠食客，是充犧位也。犧位實有，而羠表彰之，不知客所欲啖者，其羠耶。妄其欲啖犧位耶。從是以觀，以甲饗乙，甲非主，乙非客。主位客位皆實有，而甲乙表彰之，凡夫婦奴主皆準是。從是以推無生諸行，水之在壑，則渠位實有，而清水濁水表彰之。火之在竈，則爨位實有，而桑柘之火棗杏之火表彰之。然則名實交紐，爲戲謔之論矣。此又蜮生者所不執也。五曰徵禮俗，蜮生者祭則就墓，無主祏之儀，覲則謁君，無畫像之容。戰則相識，無徽識之辨。皆就其體，頗有文教，立之主設之像矣，又有旌旗矣，主像者所以繫心，不以君親竟在是也。旌旗者所以分部曲，不以軍府竟在是也。其轉執者，或置其君之畫像於

橫舍，莫夜火發，其師既跣足出，返復翼奉其君之像，若救其君之身者，竟以燔死。有兩國相爭者，狀貌素異，雖拔其旗，弗能假以掩襲。然同伍死則不相救，軍旗失則踐積屍冒彈丸以救之，若救其軍府，此又蜕生者所不執也。六曰徵書契，蜕生者或無文字，有之曰足以記姓名簿籍而已。有文敎者，以文字足以識語言，故曰名者聖人之符。《羣書治要》引《申子》。其轉執者，或諱其君親之名，或刻楮印布以爲金幣。夫以名爲君親之實，則是書君親之名裂之，卽支解君親也。刻符可以爲幣，則是斷並閭以爲輪，揭巴蕉以爲旗，杖白茅以爲劒，亦可以爲軍實也。今是擲五木者，有盧有雉。盧不可奬以執留，雉不可烹以實鼎，卽有用之者，人且以爲大戇。今獨以諱君親用紙幣爲恆事，則何也。夫國有成俗，語言不可移，故文字不可移。然而文字不以爲實。以文爲實，此又蜕生者所不執也。由是言之，見與癡固相依。其見愈長，故其癡亦愈長。而自以爲智者，誠終身不靈哉。問者曰，人若無見，卽如灰土矣。今見愈長而癡從以長，是終無正見之期也。應之曰，人之見自我見始，以見我故謂生物皆有我，亦謂無生者有我。我卽自體。由是求眞，故問學思慮應之起。其以爲有我者，斥其實，不斥其德業。故有一石焉，拊之卽得堅，視之卽得白，堅與白其德也，而終不曰堅白，必與之石之名者，其念局於有實也。故諸有相可取者，取相不足，必務求其體。從是有學術，而其智日益馳騁，從是不知止，又不知返，其愚亦益馳騁。何者。名起於想，所想有貞僞。以想如自證觸受之量爲貞，以想不如自證觸受之量爲僞。名之如量者，有若堅白，其不如量者，有若石。又遠曰此石彼石，又遠曰石聚，又遠則從其聚以爲之號。明和合之爲僞，假以通利慮憲，卽無害。所以必假僞名以助思慮者，以既在迷中不由故道，則不得返。嘗聞聲論師波膩尼之言矣，諸名言自體爲什匏吒，ततो 什匏吒應於青爲青，應於赤爲赤，應於然爲然，應於否爲否。彼特以自心相分爲主，而不執所呼者有體，斯可也。然則名言之部，分實、德、業使不相越，以實、德、業爲衆同分。衆同分者，謂人所同然。實、德、業三，凡人思慧皆能別之，故曰衆同分。約定俗成，故不可陵亂，假以實、德、業論萬物，而實不可爲德、業，德、業亦不可爲實。譬如建旗，假設朱雀、螣蛇、北斗、招搖之象，而不可以相貿。知其假設而隨順之，爲正見。不知其假設而堅持之，謂之倒見。誠斯析之，以至無論。堅白可成，石猶不可成。何者。實不自表，待名以爲表。德者無假於名，故視之而得白，拊之而得堅，雖瘖者猶得其相。至於石非名不起也，執有體故有石之名，且假以省繁辭，是何故。以有堅白者不唯石，如是堅，如是白，其分齊不與佗堅白等。道其分齊，則百言不可盡。故命以石之名者，亦以止辭費。知之，雖言石，固無害。不知者執以爲體，自心以外，萬物固無眞，騖以求眞，必與其癡相應。故求眞亦彌以獲妄。雖然，唯物之論於世俗最無妄矣，執增語以爲實而妄益踴，是故老聃有言曰，始制有名。名之既有，夫亦將知止。

王國維《靜庵文集・論性》 今吾人對一事物，雖互相反對之議論，皆得持之而有故，言之而成理，則其事物必非吾人所能知者也。『二加二爲四』，『二點之間只可引一直線』，無論何人，未有能反對之者也。因果之相嬗，質力之不滅，無論何人，未有能反對之者也。數學及物理學之所以爲最確實之知識者，豈不以此矣乎。今孟子之言曰，人之性善。荀子之言曰，人之性惡。二者皆互相反對之說也。然皆持之而有故，言之而成理。然則吾人之於人性，固有不可知者在歟。孔子之所以罕言性與命者，固非無故歟。且於人性論中，不但得容反對之說而已，於一人之說中，亦不得不自相矛盾。孟子曰，人之性善，在求其放心而已。然使之放其心者誰歟。荀子曰人之性惡，其善者僞人爲也。然所以能僞者，何故歟。汗德曰，道德之於人心，無上之命令也。何以未幾而又有根惡之說歟。叔本華曰，吾人之根本，生活之欲也。然所謂拒絕生活之欲者，又何自來歟。古今東西之論性，未有不自相矛盾者。使性之爲物如數及空間之性質然，吾人之知之也既確，而其言之也無不同，則吾人雖昌言有論人性之權利，可也。試問，吾人果有此權利否乎。今論人性者之反對矛盾如此，則性之爲物，固不能不視爲超乎吾人之知識外也。

今夫吾人之所可得而知者，一先天的知識，一後天的知識也。先天的知識，如空間時間之形式及悟性之範疇，此不待經驗而生，而經驗之所由以成立者。自汗德之知識論出後，今日殆爲定論矣。後天的知識，乃經驗上之所敎我者，凡一切可以經驗之物皆是也。二者之知識皆有確實性，但前者有普偏性及必然性，後者則不然，然其確實則無以異也。今試問性之爲物，果得從先天中或後天中知之乎。先天中所能知者，知識之形式，而不及於知識之材質。而性，固一知識之材質也，若謂於後天中知之，則所知者又非性。何則，吾人經驗上所知之性，其受遺傳與外部之影響者不少，則其非性之本來

面目，固已久矣。故斷言之曰，性之爲物，超乎吾人之知識外也。

人性之超乎吾人之知識外既如斯矣，於是欲論人性者，非馳於空想之域，勢不得不從經驗上推論之。夫經驗上之所謂性，固非性之本然，苟執經驗上之性以爲性，則必先有善惡二元論起焉。何則，善惡之相對立，吾人經驗上之事實也，反對之事實，而非相對之事實也。相對之事實，如寒熱、厚薄等是。大熱曰熱，小熱曰寒。大厚曰厚，稍厚曰薄。善惡則不然。大善曰善，小善非惡。大惡曰惡，小惡亦非善。又積極之事實，而非消極之事實也。有光曰明，無光曰暗。有有曰有，無有曰無。善惡則不然，有善曰善，無善猶非惡。有惡曰惡，無惡猶非善。惟其爲反對之事實，故善惡二者，不能由其一說明之。唯其爲積極之事實，故不能舉其一而遺其他。故從經驗上立論，不得不盤旋於善惡二元論之胯下。然吾人之知識，必求其說明之統一，而決不以此善惡二元論爲滿足也。於是性善論性惡論，及超絕的一元論即性無善無不善說，及可以爲善可以爲不善說。接武而起。夫立於經驗之上以言性，雖所論者非眞性，然尚不至於矛盾也。至超乎經驗之外，而求其說明之統一，則雖反對之說吾人得持其一，然不至自相矛盾不止。何則，超乎經驗之外，吾人固有言論之自由。然至欲說明經驗上之事實時，則又不得不自圓其說，而復反於二元論。故古今言性者之自相矛盾，必然之理也。今略述古人論性之說，而暴露其矛盾，世之學者可以觀焉。

我國之言性者古矣。堯之命舜曰，人心唯危，道心唯微。《仲虺之誥》湯曰，唯天生民有欲，無主乃亂，唯天生聰明時乂。《湯誥》則云，惟皇上帝，降衷於下民，若有恆性，克綏厥猷，唯后。此二說互相發明，而與霍布士之說若合符節。然人性苟惡而不可以爲善，雖聰明之君主亦無以乂之。而聰明之君主，亦天之所生也。又苟有善之恆性，則豈待君主之綏乂之乎。然則，二者非互相豫想，皆不能持其說。且仲虺之於湯，固所謂見而知之者，不應其說之矛盾如此也。二誥之說，不過舉其一面而遺其他面耳。嗣是以後，人又有唱一元之論者。《詩》曰，天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。劉康公所謂，民受大地之中以生者，亦不外《湯誥》之意。至孔子而始唱超絕的一元論，曰，性相近也，習相遠也。又曰，唯上知與下愚不移。此但從經驗上推論之，故以之說明經驗上之事實，自無所矛盾也。

告子本孔子之人性論，而曰生之謂性，性無善無不善也。又曰，性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。此說雖爲孟子所駁，然實孔子之眞意。所謂湍水者，性相近之說也。決諸東方則東流，決諸西方則西流者，習相遠之說也。孟子雖攻擊之而主性善論，然其說則有未能貫通者。其山木之喻曰，『牛山之木嘗美矣。是豈山之性也哉，雖存乎人者，豈無仁義之心哉。其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以爲美乎。其晝夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所爲，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存。此豈人之情也哉。』然則所謂旦旦伐之者何歟，所謂梏亡之者何歟。無以名之，名之曰欲。故曰養心莫善於寡欲。然則，所謂欲者何自來歟。若自性出，何爲而與性相矛盾歟。孟子於是以小體大體說明之，曰耳目之官不思，而蔽於物，物交物則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所以與我者，顧以心爲天之所與，則耳目二者獨非天之所與歟。孟子主性善，故不言耳目之欲之出於性，然其意則正如此。故孟子之性論之爲二元論，昭然無疑矣。

至荀子反對孟子之說，而唱性惡論。曰，禮義法度，是生於聖人之僞，非故生於人之性也。若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也，感而自然，不待事而後生之者也。夫感而不能然，必且待事而後然者，謂之生於僞。是性僞之所生，其不同之徵也。故聖人化性而起僞。又曰，古者聖人以人之性惡，以爲偏險而不正，悖亂而不治，故爲之立君上之勢以臨之，明禮義以化之，起法政以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治，合於善，此聖王之治，而禮義之化也。今試去君上之勢，無禮義之化，去法政之治，無刑罰之禁，倚而觀天下人民之相與也，若是則夫強者害弱而奪之，衆者暴寡而譁之，天下之悖亂而相亡，不待頃矣。然則，人之性惡明矣，其善者僞也。《性惡篇》。吾人且進而評其說之矛盾，其最顯著者，區別人與聖人爲二是也。且夫聖人獨非人也歟哉。常人待聖人出，禮義興，而後出於治，合於善。則夫最初之聖人，即制作禮義者，又安所待歟。彼說禮之所由起曰，人生而有欲，欲而不得則不能無求。求而無度量分界則爭，爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，此禮之所由起也。《禮論篇》。則所謂禮義者，亦可由欲推演之。然則胡不曰，人惡其亂也，故作禮義以分之，而必曰先王，何哉。又其論禮之淵源時，亦含矛盾之說。曰今人之性饑而欲飽，寒而欲暖，勞而欲休，此人之情也。今人饑，見長

而不敢先食者，將有所讓也。勞而不敢求息者，將有所代也。夫子之讓乎父，弟之讓乎兄，子之代乎父，弟之代乎兄，此二行者皆反於性，而悖於情也。《性惡篇》。然又以三年之喪爲稱情，而立文曰，凡生乎天地之閒者，有血氣之屬必有知，有知之屬莫不愛其類。今夫大鳥獸，則失亡其羣匹，越月踰時，則必反沿，過故鄉則必徘徊焉，鳴號焉，躑躅焉，踟躕焉，然後能去之也。小者是燕爵，猶有啁噍之頃焉，然後能去之。故有血氣之屬，莫知於人，故人之於親也，至死無窮。故曰，說豫娩澤，憂患萃惡，是吉凶憂愉之情之發於顏色者也。《禮論篇》。此與孟子所謂孩提之童無不知愛其親，及所以告夷之者何異。非所謂感於自然，不待事而後然者歟。則其非反於性而悖於情明矣。於是荀子性惡之一元論，由自己破滅之。

人性之論，唯盛於儒教之哲學中，至同時之他學派則無之。約而言之，老莊主性善，故崇自然。申韓主性惡，故尚刑名。然在此諸派中，並無爭論及之者。至漢，而《淮南子》奉老子之說，而唱性善論。其言曰，清淨恬愉，人之性也。《人間訓》。故曰，乘舟而惑者，不知東西，見斗極則寤矣。夫性亦人之斗極也，有以自見也，則不失物之情。無以自見也，則動而惑營。又曰，人之性無邪，久湛於俗則易，易而忘本合於若性。故日月欲明，浮雲蓋之。河水欲清，沙石濊之。人性欲平，嗜欲害之。《齊俗訓》。於是淮南子之性善論與孟子同，終破裂而爲性欲二元論。

同時，董仲舒亦論人性。曰，性之名，非生歟。如其生之自然之資之謂性。性者，質也。詰性之質於善之名，能中之與。既不能中矣，而尚謂之質善，何哉。故性比於禾，善比於米。米出禾中，而禾未可全爲米也。善出性中，而性未可全爲善也。善與米，人之所繼天而成於外，非在天之所爲之內也。《春秋繁露·深察名號篇》。其論法全似荀子，而其意則與告子同。然董子亦非能久持此超絕的一元論者。夫彼之形而上學，固陰陽二元論也。其言曰，陽，天之德。陰，天之刑。陽常居實位而行於盛，陰常居空虛而行於末，同《陽尊陰卑篇》。故曰，天兩，有陰陽之施。人亦兩，有貪仁之性。《深察名號篇》。由此二元論而一面主性惡之說，曰民之爲言瞑也，弗扶將顛陷猖狂，安能善。《深察名號篇》。劉向謂，仲舒作書美荀卿，非無據也。然一面又謂，天覆育萬物，既化而生之，有養而成之，察於天之意，無窮極之仁也。人之受命於天也，取仁於天而仁也。《王道通三篇》。又曰，陰之行不得於春夏，而月之魄常厭於日光。乍全乍傷，天之禁陰如此。安得不損其欲，而輟其情以應天。《深察名號篇》。夫人受命於天，取仁於天，捐情輟欲乃合天道，則又近於性善之說。要之，仲舒之說欲調和孟荀二家，而不免以苟且滅裂終者也。至揚雄出，遂唱性善惡混之二元論。至唐之中葉，倫理學上復提起人性論之問題。韓愈之《原性》，李翺之《復性書》，皆有名於世。愈區別性與情爲二，翺雖謂情由性出，而又以爲性善而情惡，其根據薄弱，實無足言者。至宋之王安石，復紹述告子之說，其《性情論》曰，性情一也，七情之未發於外而存於心者，性也，七情之發於外者，情也，性者情之本，情者性之用也，故性情一也。又曰，君子之所以爲君子者，無非情，小人之所以爲小人者，無非情，情而當於理則聖賢也，不當於理則小人也。同時蘇軾亦批評韓愈之說，而唱超絕的一元論，又下善之界說。其《揚雄論》曰，性者果泊然而無所爲耶，則不當復有善惡之說。荀性之有善惡也，則夫所謂情者，乃吾所謂性也。人生而莫不有饑寒之患、牝牡之欲，今告於人曰饑而食、渴而飲、男女之欲不出於人之性也，可乎。是天下知其不可也。聖人無是，無由以爲聖。而小人無是，無由以爲惡。聖人以其喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲七者，御之而之乎善。小人以是七者，御之而之乎惡。由是觀之，善惡者性之所能之，而非性所能有也。且夫言性，又安以其善惡爲哉。雖然，揚雄之論則固已近之，曰人之性，善惡混。修其善則爲善人，修其惡則爲惡人。此其所以爲異者，唯其不知性之不能以有善惡，而以爲善惡之皆出於性而已。夫太古之初，本非有善惡之論，唯天下之所同安者，聖人指以爲善。而一人之所獨樂者，則名以爲惡。天下之人，固將卽其所樂而行之。孰知聖人唯以其一人之所獨樂不能勝天下之所同安，是以有善惡之辨也。《東坡全集》卷四十七。蘇王二子蓋知性之不能賦以善惡之名，故遁而爲此超絕的一元論也。綜觀以上之人性論，除董仲舒外，皆就性論性，而不涉於形而上學之問題。至宋代哲學興蘇王二氏雖宋人，然於周張之思想全不相涉。而各由其形而上學以建設人性論。周子之語最爲廣漠，其《太極圖說》曰，無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜則生陰。靜極復動，一動一靜，互爲其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水火木金土。五氣順布，四時行焉。無極之眞，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉。唯人也，得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣。五性感動，而善惡分，萬物出矣。又曰，誠

無爲，幾善惡。《通書・誠幾德章》。幾者，動之微。誠者，卽前所謂太極也。太極動而後有陰陽，人性動而後有善惡。當其未動時，初無善惡之可言。所謂秀而最靈者，以才言之，而非以善惡言之也。此實超絕的一元論，與蘇氏所謂善惡者性之所能之，而非性所能有者無異。然周子又謂，誠者聖人之本，純粹至善者也。《通書・誠上》。然人之本體既善，則其動也何以有善惡之區別乎。周子未嘗說明之，故其性善之論，實由其樂天之性質，與尊崇道德之念出，而非有名學上必然之根據也。

橫渠張子，亦由其形而上學而演繹人性論。其言曰，太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾。至靜無感，性之淵源。有識有知，物交之客感爾。《正蒙・太和篇》。卽謂人之性與太虛同體，善惡之名無自而加之。此張子之本意也。又曰，氣本之虛，則湛而無形。感而生，則聚而有象。有象斯有對，對必反其爲。有反斯有仇，仇必和而解。同《太和篇》。此卽海額爾之辨證法，所謂由正生反，由反生合者也。象者，海氏之所謂正。對者，反也。和解者，正反之合也。故曰，太虛爲清，清則無礙，無礙故神。反清爲濁，濁則礙，礙則形。同《太和篇》。形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有所不性焉。同《誠明篇》。又曰，湛一，氣之本。攻取，氣之欲。同上。由是觀之，彼於形而上學，立太虛之一元，而於其發現也，分爲形神之二元。善出於神，惡出於形。而形又出於神，合於神。故二者之中，神其本體，而形其客形也。故曰，一物兩體，氣也。一故神，兩故化。同《參兩篇》。然形既從神出，則氣質之性，何以與天地之性相反歟。又氣質之性，何以不得謂之性歟。此又張子所不能說明也。

至明道程子之說曰，生生之謂易，此天之所以爲道也。天只是以生爲道，繼此生理者只是善，便有一個元的意思。元者善之長，萬物皆有春意，便是繼之者善也。成之者性也，卻待他萬物自成其性須得。《二程全書》卷二。又曰，論性不論氣不備，論氣不論性不明，二之則不是。同上。由是觀之，明道之所謂性兼氣而言之，其所謂善，乃生生之意，卽廣義之善，而非孟子所謂性善之善也。故曰，生之謂性。性卽氣，氣卽性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡，然不是性中元有此兩物相對而生。有自幼而惡，有自幼而善，氣稟有然也。善固性也，然惡亦不可不謂之性。蓋生之謂性，人生而靜以上不容說，纔說性時便已不是性也。《二程全書》卷二。按明道於此語意未明，蓋既以生爲性，而性中非有善惡二者相對。則當云，善固出於性也，而惡亦不可不謂之出於性。又當云，人生而靜以上不容說善惡，纔說善惡便不是性。然明道不敢反對孟子，故爲此曖昧之語。然其眞意，則正與告子同。然明道他日又混視廣義之善與狹義之善，而反覆性善之說。故明道之性論，於宋儒中最爲薄弱者也。

至伊川，糾正明道之說，分性與氣爲二，而唱性善論。曰，性出於天，才出於氣。氣清則才清，氣濁則才濁。才則有善有不善，性則無不善。《近思錄・道體類》。又曰，性無不善，而有善有不善者才也。性卽是理，理則自堯舜至於途人一也。才稟於氣，氣有清濁。稟其清者爲賢，稟其濁者爲愚。《二程全書》卷十九。蓋欲主張性善之說，則氣質之性之易趨於惡，此說之一大障礙也。於是非置氣於性之外，則不能持其說。故伊川之說，離氣而言性，則得持其性善之一元論，若置氣於性中，則純然空閒的善惡二元論也。

朱子繼伊川之說，而主張理氣之二元論。其形而上學之見解曰，天地之閒，有理有氣。理者，形而上之道也，生物之本也。氣者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性，必稟此氣，然後有形。《學的》上。又曰，天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。《語類》一。而此理伊川已言之，曰離陰陽則無道，陰陽氣也，形而下也。道太虛也，形而上也。《性理會通》卷二十六。但於人性上，伊川所目爲氣者，朱子直謂之性。卽性之純乎理者，謂之天地之性，其雜乎氣者，謂之氣質之性，而二者又非可離而爲二也。故曰，性非氣質則無所寄，氣非天性則無所成。《語類》卷四。又曰，論天地之性則專主理，論氣質之性則以理與氣雜而言之。《學的》上。而性如水然，氣則盛水之器也。故曰，水皆清也，以淨器盛之則清，以不淨器盛之則臭，以淤泥之器盛之則濁。《語類》卷四。故由朱子之說，理無不善，而氣則有善有不善。故朱子之性論與伊川同，不得不謂之二元論也。

朱子又自其理氣二元論，而演繹其理欲二元論。曰，有個天理便有個人欲，蓋緣這個天理須有個安頓處，纔安頓得不恰好，便有人欲出來。《性理會通》卷五十。象山陸子起而駁之曰，天理人欲之分，語極有病。自《禮記》有此言而後人襲之。《記》曰，人生而靜，天之性也，感於物而動，性之欲也。若是，則動亦是靜亦是，豈有天理物欲之分。動若不是，則靜亦不是。豈有動靜之閒哉。《全集》三十五。又駁人心道心之說曰，心一也，安得有二心。《全

集》三十四。此全立於告子之地位，而爲超絕的一元論也。然此非象山之眞意，象山固絕對的性善論者也。其告學者曰，汝耳自聰，目自明，事父自能孝，事兄自能弟。《全集》三十四。故曰，人性皆善，其不善者遷於物也。同，三十二。然試問人之所以遷於物者如何，象山亦歸之於氣質。曰，氣質偏弱，則耳目之官不思，而蔽於物。物交物則引之而已。同上。故陸子之意與伊川同，別氣於性，而以性爲善，若合性與氣而言之，則亦爲二元論。陽明王子亦承象山之說而言性善，然以格去物欲爲致良知之第一大事業。故古今之持性善論而不蹈於孟子之矛盾者，殆未之有也。

嗚呼，善惡之相對立，吾人經驗上之事實也。自生民以來至於今，世界之事變，孰非此善惡二性之爭鬥乎。政治與道德，宗教與哲學，孰非由此而起乎。故世界之宗教，無不著二神教之色彩。野蠻之神，雖多至不可稽，然不外二種，卽有愛而祀之者，有畏而祀之者，卽善神與惡神是已。至文明國之宗教，於上帝之外，其不豫想惡魔者殆稀也。在印度之婆羅門教，則造世界之神謂之梵天(Brahma)，維持世界者謂之吠舍那(Aishnu)，而破壞之者謂之濕婆(Siva)，以爲今日乃濕婆之治世，梵天與吠舍那之治世已過去矣。其後乃有三位一體之說，此則猶論理學之由二元論而變爲超絕的一元論也。迤印度以西，則波斯之火教，立阿爾穆茲(Ormuzd)與阿利曼(Ahriman)之二神。阿爾穆茲善神也，光明之神也，平和之神也。阿利曼則主惡與暗黑及爭鬥。猶太教之耶和華(Jehovah)與撒旦(Satan)實自此出者也。希臘神語中之亞波羅(Apolo)與地哇尼速斯(Dionysus)之關係，亦頗似之。嗣是以後，基督教之理知派亦承此思想，謂世界萬物之形式爲神，而其物質則墮落之魔鬼也。暗黑且惡之魔鬼與光明且善之神相對抗，而各欲加其勢力於人。現在之世界，卽神與魔鬼之戰地也。夫所謂神者，非吾人善性之寫象乎。所謂魔鬼者，非吾人惡性之小影乎。他如猶太基督二教之墮落之說，佛教及基督教之懺悔之說，皆示善惡二性之爭鬥。蓋人性苟善，則墮落之說爲妄。既惡矣，又安知墮落之爲惡乎。善則無事於懺悔，惡而知所以懺悔，則其善端之存在又不可誣也。夫豈獨宗教而已，歷史之所紀述，詩人之所悲歌，又孰非此善惡二性之爭鬥乎。但前者主紀外界之爭，後者主述內界之爭，過此以往，則吾不知其區別也。吾人之經驗上善惡二性之相對立如此，故由經驗以推論人性者，雖不知與性果有當與否，然尙不與經驗相矛盾，故得而持其說也。超絕的一元論，亦務與經驗上之事實相調和，故亦不見有顯著之矛盾。至執性善性惡之一元論者，當其就性言性時，以性爲吾人不可經驗之一物，故皆得而持其說。然欲以之說明經驗，或應用於修身之事業，則矛盾卽隨之而起。余故表而出之，使後之學者勿徒爲此無益之議論也。

性情

康有爲《康子內外篇・愛惡篇》(《康有爲全集》第一集) 人稟陰陽之氣而生也。能食味、別聲、被色，質爲之也。於其質宜者則愛之，其質不宜者則惡之，兒之於乳已然也。見火則樂，暗則不樂，兒之目已然也。故人之生也，惟有愛惡而已。慾者，愛之徵也；喜者，愛之至也；樂者，又其極至也；哀者，愛之極至而不得，卽所謂仁也；皆陽氣之發也。怒者，惡之徵也；懼者，惡之極至而不得，卽所謂義也；皆陰氣之發也。嬰孩沌沌，有愛惡而無哀懼，故人生惟有愛惡而已。哀懼之生也，自人之智出也。魂魄足矣，腦髓備矣，知覺於是多焉，知刀鋸水火之足以傷生也，於是謹避之。嬰兒不知刀鋸水火之足以傷生而不避也，禽獸亦然。聖人之知更多，故防害於未至，慮患於未然，曲爲之防，力爲之制。故其知愈多者，其哀懼愈多；其知愈少者，其哀懼愈少。其有無不能終窮也，以分數計之。

聖人智之極也。然其類也，亦見近而不見遠，見牛未見羊也。凡有哀必有界，哀今人而不暇哀古人，哀其親而不能哀其疏也。凡哀懼亦有限，懼女謁而不及夷狄，懼夷狄而不及亂民也。蓋氣質有窮，智亦有窮，而哀懼亦有窮也。聖人以有知而哀懼生，以有知而哀懼節。故哀懼者，愛惡之變，而實愚智之端也。

人之有生，愛惡仁義是也，無所謂性情也，無所謂性情之別也。愛惡皆根於心，故主名者名曰『性情』。造書者從心生，要知其生於心而已。存者爲性，發者爲情，無所謂善惡也。後人有善惡之說，乃謂『陽氣善者』爲『性』，『陰氣有欲』爲『情』。《說文》於是以仁義爲陽而善者，以愛惡爲陰而欲者。夫仁之與愛、義之與惡，何異之有？今之所謂仁義者，積人事爲之，差近於

習，而非所謂性也。若夫性，則仁義愛惡無別也。善者，非天理也，人事之宜也。故以仁義爲善，而別於愛惡之有惡者，非性也，習也。

自人不知人生僅有愛惡之端，其愛惡存者名爲性，其愛惡發者名爲情，於是，異說紛紛矣。乃謂性有五，於仁、義之外，有禮、信、智焉。夫禮、信者，人事之不得不然，自其智爲之，以順仁、義者也。以禮、信爲性，是不識性也。又謂情有七，於愛、惡之外，有喜、懼、哀、樂、欲焉。《白虎通》言六情，無欲，異《禮運》矣。夫喜、欲、樂、哀，皆愛之屬也；懼、怒，皆惡之屬也。有淺深常變而無別殊也，猶耳、目、鼻、口在首之中，指、掌、腕、臂在手之內，若以耳、目、口、鼻與首並提，指、掌、腕、臂與手偕論，則爲不智也，奈之何言性、情者類此也！不知愛惡、仁義無異於是，天下以性情言善惡者紛紛矣。孟子言性善，荀子言性惡，楊子言善惡混，韓子強爲之說曰三品，程、朱則以爲『性本善，其惡者情也』，皆不知性情者也。程子曰：『論性不言氣不備。』夫性者，氣質所發，猶一子也，但於氣質中別名之耳，安所謂不備哉？譬如附子性熱，大黃性涼，氣質之爲之也。禮者，法製其藥性。涼熱有分數，製法亦有輕重，要宜於人而已，何所謂善惡耶？善乎孔子之言曰：『性相近，習相遠。』言相近者，謂出於禽蟲之外，凡爲人者必相近也，不稱善惡。至於習於善、習於惡，則人爲之矣，故相遠也。其言至矣。《召誥》曰：『節性，惟日其邁。』性待乎節，非善可知也。漆雕開、子賤、世子亦言性有善惡。《禮緯》：『性，生之質也。』《春秋繁露》曰：『性比於禾，善比於米，米出於禾中，而禾未可全爲米也。善出於性中，而性未可全爲善也。』《韓詩外傳》曰：『繭之性爲絲，弗得女工燔以沸湯，抽其統理，不成爲絲。卵之性爲雛，不得良雞覆伏守育，積日累久，不成爲雛。』此二說似善爲喻矣，亦非也。夫禾雖未爲米，卵雖未爲雛，而禾必爲米，卵必爲雛，雖有失不爲他物也。繭絲之說爲近之，然亦未至也。嘗試譬之，性則絲帛也，善則冕裳也，織之、染之、練之、丹黃之，又復製之，冕裳成焉，君子是也。弗練、弗織、弗文、弗色，中人是也。汚之糞穢，裂爲繒結，小人是也。

告子曰：『食色性也。』『性猶湍水也。』是也。曰：『以人性爲仁義，猶以杞柳爲杯棬。』則未至也。夫人性本有仁義，特非仁義之至耳。其爲之又有分數之異，其分多者爲之順，其分少者爲之逆。故夫告子之意近是，而言未至也。雖然，在諸儒中蓋近理矣。

雖然，愛惡仁義，非惟人心有之，雖禽獸之心亦有焉。然則人與禽獸何異乎？曰：異於其智而已。其智愈推而愈廣，則其愛惡愈大而愈有節，於是政教、禮義、文章生焉，皆智之推也。故人之性情，惟有智而已，無智則無愛惡矣。故謂智與愛惡爲一物也，存於內者，智也，發於外者，愛惡也。豈徒禽獸？草木亦有愛惡，特愈微耳。

或謂曰：針芥磁石，無知之物也，而能相引，是有愛惡之質，無智之質也，智固與愛惡異也。答之曰：智無形也，見之於愛惡。其愛惡大者，見其智之大；其愛惡少者，驗其智之少。皆氣質爲之也，何別焉？彼昧於理者，以仁智爲理，以物爲氣質，謂理氣有異，不知天下捨氣質，豈有異物哉！

抱愛質多者，其於人也豈所不愛，肫肫其仁，有莫釋於其懷者焉，其弊也貪。抱惡質多者，其於物也，無所不惡，矯矯其義，有莫適其心者焉，其弊也激。其愛惡均而魂魄強者，中和之美質也。周子曰：『柔善爲慈、爲順、爲巽，柔惡爲懦弱、爲無斷、爲邪佞。』此偏於愛質多者也。剛善爲義、爲直、爲斷、爲嚴毅、爲幹固，剛惡爲猛、爲隘、爲強梁，此偏於惡質多者也。隱括之，揉化之，以變於中和，此則學之事也。是故聖人貴學。

性善

康有爲《春秋董氏學》卷六上《性善》（《康有爲全集》第二集）

董子發此，是性善之說，孔門固有之。蓋既以爲人副天數，自貴於物，則不能不以性爲善矣。但所異者，此善即孟子所謂『善端』，荀子所謂『質樸』，其加之綱紀、禮文，所謂聖人之善，乃所謂教以繼之、成之也。然則諸儒之辨，正可得其會通，而無容增其辨難矣。

才

曾國藩《原才》（《曾文正公全集》文集卷二）

風俗之厚薄奚自乎。

自乎一二人之心之所嚮而已。民之生，庸弱者戢戢皆是也。有一二賢且智者，則衆人君之而受命焉。尤智者，所君尤衆焉。此一二人者之心向義，則衆人與之赴義。一二人者之心向利，則衆人與之赴利。衆人所趨，勢之所歸，雖有大力，莫之敢逆。故曰，撓萬物者莫疾乎風。風俗之於人之心，始乎微，而終乎不可禦者也。先王之治天下，使賢者皆當路在勢，其風民也皆以義，故道一而俗同。世教既衰，所謂一二人者不盡在位，彼其心之所嚮，勢不能不騰爲口說，而播爲聲氣。而衆人者勢不能不聽命，而蒸爲習尚。於是乎徒黨蔚起，而一時之人才出焉。有以仁義倡者，其徒黨亦死仁義而不顧。有以功利倡者，其徒黨亦死功利而不返。水流溼，火就燥，無感不讐，所從來久矣。今之君子之在勢者，輒曰天下無才。彼自尸於高明之地，不克以己之所嚮轉移習俗，而陶鑄一世之人，而翻謝曰無才。謂之不誣可乎否也。十室之邑，有好義之士。其智足以移十人者，必能拔十人中之尤者而材之。其智足以移百人者，必能拔百人中之尤者而材之。然則轉移習俗而陶鑄一世之人，非特處高明之地者然也。凡一命以上，皆與有責焉者也。有國家者得吾說而存之，則將愼擇與共天位之人。士大夫得吾說而存之，則將惴惴乎謹其心之所嚮，恐一不當而壞風俗，而賊人才。循是爲之，數十年之後，萬有一收其效者乎。非所逆睹已。

命

魏源《默觚・學篇八》『子所雅言：《詩》、《書》、執禮。』『夫子之文章，可得而聞也。』『子罕言利、與命、與仁。』『夫子之言性與天道，不可得而聞也。』仁其性乎？命其天道乎？利其天人之參乎？聖人利、命、仁之教，不諄諄於《詩》、《書》、《禮》而獨諄諄於《易》。《易》其言利、言命、言仁之書乎？『濟川』、『攸往』、『建侯』、『行師』、『取女』、『見大人』，曷爲不言其當行不當行，而屑屑然惟利不利是詔？聖人若曰，天下無不吉之善，無不凶之惡，無不悔且吝之小惡。世疑天人之不合一久矣，惟舉天下是非、臧否、得失一決之於利不利，而後天與人合。故曰：『乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉！』甚哉是非之與利害一也，天道之與人事一也！知是非與利害一，而後可由利仁以幾於安仁；知天道之與人事一，而後可造命立命以成其安命。王道之外無坦途，舉皆荆棘，而不仁者安仁矣；仁義之外無功利，舉皆禍殃，而不知命者安命矣。然則聖人何以罕言《易》？曰：《易》者，卜筮之書也，天道之書也。中古以後，地天之通絕矣，天與人日遠矣，人且膜視乎天，且漸不信天敬天，聖人縱欲諄諄以天道詔人，天何言哉？使非空空然叩諸卜筮，受命如響，鬼神來告，曷以舍其偏是偏非，而信吉凶悔吝易知易從哉？故卜筮者，天人之參也，地天之通也。《詩》、《書》、《禮》皆人道設教，惟《易》則以神道設教。夫神道非專言禍福吉凶而不言是非者乎？《詩》曰：『奏假無言，時靡有爭。』『是故君子不賞而民勸，不怒而民威於鈇鉞。』

命貧賤夭，而欲其貴富壽，難矣哉！命貴富壽，而欲其貧賤夭，奚難矣！命所不能拘者三，有君子焉，有小人焉。忿山欲壑，立乎巖牆，『下民之孽，匪降自天』，此恃命之小人，非命所拘者乎？誠知足，天不能貧；誠無求，天不能賤；誠外形骸，天不能病；誠身任天下萬世，天不能絕。匪直是也，命當富而一介不取，命當貴而三公不易，命當壽而殺身成仁，舍生取義。匹夫碻然其志，天子不能與之富，上帝不能使之壽，此立命之君子，豈命所拘者乎？人定勝天，既可轉貴富壽爲貧賤夭，則貧賤夭亦可轉爲貴富壽。《詩》三百篇，福祿壽考，子孫昌熾，頌禱嘏祝而不疑。祈天永命，造化自我，此造命之君子，豈天所拘者乎？烏乎！聖人之教，詳戒禍，略求福；及其求之也，惟修天爵，迓天庥，俟天命，抑亦異乎人之求之矣。《詩》曰：『豈弟君子，求福不回。』

人之受福澤於天也，或鍾焉，或蠢焉，或勺焉。內自嗇而外日積之，則挹彼注茲，一卮之福，或可至蠢至鍾，用之而不盡；不外益而內日狼籍之，則盈鍾之福漸至爲蠢爲勺，立涸而無餘。故曰：尊酌者衆則速盡。萬物之酌大貴之生者衆矣，故大貴之生常速盡，非徒萬物酌之也，又自酌其生以資天下之人。《詩》曰：『假以溢我，我其收之。』夫惟彌性孔固自求多福者，則其克承天祐，『如川之方至，以莫不增』，福愈溢，收愈多，又何日損之有？

爲徼幸而輒成者，非小人之幸，天所以棄之而厚其疚乎！爲徼幸而輒不成者，非君子之不幸，天所以厚之而戒其偷乎！必使雨露不膏荆棘，瑞雪

不周汚巷；雷霆日殷於三家之市，春風不及於空隧之谷；銖量寸度，石丈必差，操券責償，曷以見天地之大哉？恢恢之網，疏而不失；石量尋度，徑而寡失。『物之不齊，物之情也。』恩生害，害生恩，天地之苦心也。若夫不必困衡孤孽而後進，不以富貴燕安而輒溺者，尤君子中之君子哉！《詩》曰：『攜無曰易，牖民孔易。』

曾國藩《言命》（《曾文正公全集》雜著卷四） 孟子言治亂興衰之際，皆由人事主之，初不關乎天命。故曰『以齊王，由反手也』，曰『可使制梃以撻秦楚之堅甲利兵』，皆以人謀而操必勝之權。所謂禍福無不自己求之也。董子亦曰，『治亂廢興在於己，非天降命不可得反』，與孟子之言相合。孔子曰：『天生德於予，桓魋其如予何！』『天之未喪斯文，匡人其如予何！』亦似深信在己者之有權。然『鳳鳥不至，河不出圖』，有『吾已矣夫』之歎，又似以天命歸諸不可知之數。故其答子服景伯曰：『道之將行，命也。道之將廢，命也。』語南宮（适）曰：『君子若人，尚德若人。』隱然以天命爲難測，聖賢之言，微旨不同，在學者默會之焉耳。

康有爲《春秋董氏學》卷六上《命》（《康有爲全集》第二集） 人始生，有大命，是其體也。有變命存其間者，其政也。政不齊，則人有忿怒之志。若將施危難之中，而時有隨遭者，神明之所接，絕屬之符也。《重政》。

三命之說與《孝經緯》、《論衡》同。《論語》曰：『不知命，無以爲君子也，賜不受命。』《中庸》曰：『故大德必受命，君子居易以俟命。』《孟子》曰：『莫非命也，順受其正引。』孔子曰：『得之不得曰有命。』『六經』中，言命者不可更僕。蓋命爲孔子一大義，使人安分循理、遷善去惡。《墨子》有《非命篇》攻之，則當時儒者日持以立說矣。

章炳麟《儒術真論》 公孟子謂子墨子曰：『有義不義，無祥不祥。』公孟子曰：『貧富壽夭，齮然在天，不可損益。』子墨子曰：『儒以命爲有貧富壽夭治亂安危有極矣，不可損益也。』

按墨子背周而從夏，《洪範》五行之說，以義不義，推祥不祥。禹陳九疇，而墨子暢之，皆天鬼之說所流行也。惟墨子於五行，信其德而不信其方位。陰陽家之言，則所必絕，故其答曰者曰：『帝以甲乙殺青龍於東方，以丙丁殺赤龍於南方，以庚辛殺白龍於西方，以壬癸殺黑龍於北方。若用於之言，則是禁天下之行者也。』《洪範》之言，則因五行以施五德，而順之者吉，逆之者凶，故墨子獨所尊信。漢初伏生，可謂大儒，然《五行傳》猶拘牽天道。西京尊尚此學，實墨者之餘燼也。荀子曰：夫日月之有蝕，風雨之不時，怪星之嘗見，是無世而不常有之，上明而政平，則是雖並世起無傷也。上暗而政險，則是雖無一至者無益也。《天論篇》。是則於五行感應之說，儒者已顯斥之。而仲尼刪《書》猶登《洪範》者，《明夷》六五，趙賓以爲陰陽氣亡箕子。箕子者，萬物方荄茲也。蓋《易》與箕子，若爲兩途。《彖傳》於明夷，一曰文王以之，一曰箕子以之，獨以二人並稱。緣伏羲以河圖爲《周易》，而文王衍其詞；禹以洛書爲《洪範》，而箕子暢其義。文王之說，當行於域中；而箕子之說，可被於營州玄菟之境，與中國之教殊矣。錄之者見施政要服，有與京周異術者也。若夫督宗之教，於五福六極，固非所信焉爾。

雖然，禹與箕子之陳《洪範》，亦草創之初得其物義耳！其精者則固異於禍福感應之說，而知各質散點相吸相離之自然。此其說在《莊子・天運》。其言曰：天其運乎？地其處乎？日月其爭於所乎？孰主張是？孰維綱是？孰居無事推而行是？意者其有機緘而不得已耶？意者其運轉而不能自止耶？雲者爲雨乎？雨者爲雲乎？孰隆施是？孰居無事淫樂而勸是？風起北方，一西一東，有上徬徨，孰噓吸是？孰居無事而披拂是？敢問何故？巫咸祒曰：來！吾語女，天有六極五常，帝王順之則治，逆之則凶，九洛之事，治成德備，監照下土，天下載之，此謂上皇。以上《莊子》。九洛卽《洛書》九疇；六極五常，卽六極五福。而其事由於帝王之自取，非由上皇爲主宰，亦沴無眚符瑞以爲勸戒，其成敗治亂，應其行政而致。若天運地處，竟無主張維綱也，此則非墨子所知矣。

命之爲說，公孟只言貧富壽夭，而墨子後增以治亂安危，蓋誣儒者矣。治亂安危，惟人所措。至於貧富壽夭，則固有說，如伯夷之夭，原思之貧，此其志願，又不可言命也。若夫單豹之遇虎，則夭有命矣；鄧通之寄死，則貧有命矣。所謂命者，詞窮語絕，不得已之借名，其所自出，則佛氏亦以力因果，是又以禍福感應與定命合而爲一，其論巧矣。然師子尊者受揮刀斷首之禍，而佛亦罹木槍馬麥之患，雖至成道，尚不能免難，是則其所謂因果者，乃恩怨之報酬，而非善惡之賞罰矣。余謂報酬之義，異於《洪範》。蓋非自主宰，而在私相予奪，此固理之必然者。懸土囊而擊之，則土囊亦反觸人，物莫

不有躍力，況有知者乎？《呂覽・誣徒》云：草木雞狗牛馬，不可譙詬遇之，譙詬遇之，則亦譙詬報人。然則命固有偶遇者，而亦有由於報酬者，然非如佛家所謂前生事也。自吾始祖以往，魚鳥獸猿之祖，不知其更數百世。吾豈能知其恩怨所在哉？德幾無小，滅宗無大，九世之仇，百年之德，至於今而始報之子孫，即報者亦不知其所以。蓋先人之神識伏藏體中也是。故《易》說餘慶餘殃，必以家言，明其報復在種胄也。凡言命者，斯亦一端。至夫祿命推驗，則非可憑矣。全謝山《原命》引宋景濂謂：一日之內，同時生者不少，而顯晦吉凶壽夭懸絕。故趙普與軍校，蔡京與粉兒，高叔嗣與陳友諒皆同命。童軒亦言高穀與李昂，單昂與王稽，皆同甲子而絕不相似。余中之衍《皇極經世》之說，推其淵源於王天悅，謂某甲之年月，必得某甲之日時而後富壽，苟得某甲之日時而遂貧賤，水陸舟車之所產，東西南北之所居，莫不有合，此其所以有同物而不同運者。余謂同物相應，多在細微，而非祿命家所能推。以余所見，鴻臚卿朱克勤與大學士李鴻章生同物，而朱夭李壽，顯晦亦殊，然其女則先後適張佩綸。吳偉才與左宗棠生同物，後左爲大帥屠寇數萬；吳爲屠者，剖豕數萬，然則擇壻多殺則同矣。而升沈榮辱之事，長短久近之期，則截然各異，以此知支干甲子所應非誣，而毫毛冥合，無關大體，是豈祿命家所能知乎？故古之言知命者，謂知其不可如何，而非謂其禨祥算數也。要之一人際遇，非能自主，合羣圖事，則成敗視其所措。故一人有命，而國家無命。荀子曰：人之命在天，國之命在禮，君人者隆禮尊賢而王，重法愛民而霸，好利多詐而危，權謀傾覆幽險而盡亡矣。《天論篇》。此以見一人之命有定限，而一國之命無定限也。又曰：從天而頌之，孰與制天命而用之。是則以天爲不足稱頌，而國命可自己制，其何有天哉？曰：天者自然而已。曰：命者遭遇而已。從俗之言，則曰天命，夫豈以蒼蒼者布令於下哉？嗟乎！愚者之頌天，宋偃之射天，上官安之罵天，其敬慢不同，而其以天爲有知，或則哀籲，或則怨望，其愚一也。漢世之儒，勿信禍福感應而獨言命者，惟王仲任耳！然執泥小數，至謂項羽用兵，實過高祖，其興亡亦由天命。若國之安危，亦不能不出於此者，是亦固矣。若夫大儒之說，天無威慶而人有報施，一人則成虧前定，而合羣則得喪在我，斯所以異於陰騭下民之說也。

右三事，儒術所以深根寧極，無出其範者。神怪之教，嬰之自潰，昧此而言儒，漢後所以無統紀也。《非儒》有抵誣孔子語，則所舉儒說，亦必不可盡信。其駁昏喪諸禮，又皆小節，故勿論。

復性

魏源《默觚・學篇四》『《詩》三百，一言以蔽之，曰：思無邪。』曷可以能令思無邪？說之者曰：『發乎情，止乎禮義。』烏乎！情與禮義，果一而二，二而一耶？何以能發能收，自制其樞耶？吾讀《國風》始二《南》終《豳》，而知聖人治情之政焉；讀大、小《雅》文王、周公之詩，而知聖人反情於性離案：於性當據下文改復字。之學焉；讀大、小《雅》文王、周公之詩，而知聖人盡性至命之學焉。烏乎！盡性至命之學，不可以語中人明矣；反情復性之學，不可語中人以下又明矣。是以天祖之頌，止以格鬼神，詔元后，不用之公卿諸侯焉；大、小《雅》樂章，用於兩君相見之燕享，不用之士庶人焉。其通用於鄉黨邦國而化天下者，惟二《南》、《豳風》，而無算樂肄業及於《國風》。然則發情止禮義者，惟士庶人是治，非王侯大人性命本原之學明矣。洛邑明堂既成，周公會千有七百國諸侯進見於清廟，然後與升歌而絃文、武，諸侯莫不玉色金聲，汲然淵其志，和其情，愀然若復見文、武之身焉。性與天道，貫幽明禮樂於一原，此豈可求之鄉黨士庶人哉？古之學者，『歌詩三百，弦詩三百，舞詩三百』，未有離禮樂以爲詩者。禮樂而崩喪矣，誦其詞，通其詁訓，論其世，逆其志，果遂能反情復性，同功於古之詩教乎？善哉，管子之言學也！曰：『止怒莫若詩，去憂莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬，守敬莫若靜。外敬內靜，能反其性，性將大定。』後世之學詩理性情者，舍是曷以焉！《詩》曰『蕭蕭馬鳴，悠悠旆旌』，動中有靜也；『風雨蕭蕭，鷄鳴膠膠』，幽闇不忘其敬也。

歷史哲學分部

三　代

嚴復《法意》第三卷第五章按語　復案，酷矣，孟德斯鳩之論君主

也。使非生於狹隘酷烈之朝，而又值公理將伸之世，彼又烏能爲此言哉。夫君主，以言其精神則如此，以言其形質又如彼。而吾中國自黃炎以至於今，且以此爲繼天立極，惟一無二之治制。君臣之義，無所逃於天地之間，詈桀紂，頌堯舜，夫三代以前尚矣不可考已，則古稱先者，得憑臆以爲之說。自秦以降，事跡分明，何治世之少而亂世之多也。且《春秋》所載二百餘年，而《國策》所紀七國之事，稽其時代，皆去先王之澤未遠也。顧其時之人心風俗，其爲民生幸福又何如。夫已進之化之難與爲狉榛，猶未闢之種之難與跂文明也。以春秋戰國人心風俗之程度而推之，向所謂三代，向所謂唐虞，祇儒者百家，其意界中之製造物而已，又烏足以爲事實乎。思囿乎其所已習，而心常冀乎其所不可期，此不謂之吾國宗教之迷信，殆不可已。

又第四卷第八章按語　復案，中國謂三代唐虞之治，必遠過秦以來，此其說誠有不可盡信者。顧以一二事之確證，知古人之說，不可誣也。則有如吾古人之重樂，試取《樂記》諸書讀之，其造論之精深，科學之高邃，不獨非未化者之所能窺，而其學識方術，亦實非秦以後人之所能跂。此章言樂，吾見往古二洲聖人之合轍也。

又　復案，持此以與《社會通詮》所言宗法社會之制對觀，則東西二治之發源，其大略可以見。民主之市府，以百工爲之奴隸。宗法之社會，以百工爲在官。由此而演，故後世雖民主之總統，亦爲公僕。而泰東之官吏，猶曰臣工也。

正統

梁啓超《飲冰室文集》卷九《新史學・論正統》　中國史家之謬，未有過於言正統者也。言正統者，以爲天下不可一日無君也，於是乎有統。又以爲天無二日民無二王也，於是乎有正統。統之云者，殆謂天所立而民所宗也。正之云者，殆謂一爲眞而餘爲僞也。千餘年來，陋儒斷斷於此事，攘臂張目，筆鬬舌戰，支離蔓衍，不可窮詰。一言蔽之曰，自爲奴隸根性所束縛，而復以煽後人之奴隸根性而已。是不可以不辯。統字之名詞何自起乎。殆濫觴於《春秋》。《春秋公羊傳》曰，何言乎王正月，大一統也。此卽後儒論正統者所援爲依據也。庸詎知《春秋》所謂大一統者，對於三統而言。《春秋》之大義非一，而通三統實爲其要端。通三統者，正以明天下爲天下人之天下，而非一姓之所得私有，與後儒所謂統者，其本義既適相反對矣。故夫統之云者，紿於霸者之私天下，而又懼民之不吾認也，乃爲是說以箝制之曰，此天之所以與我者，吾生而有特別之權利，非他人所能幾也。因文其說曰，亶聰明，作父母，曰辨上下，定民志。統之既立，然後任其作威作福，恣睢蠻野，而不得謂之不義。而人民之稍強立不橈者，乃得坐之以不忠不敬大逆無道諸惡名，以鋤之摧之。此統之名所由立也。《記》曰，得乎丘民而爲天子。若是乎，無統則已，苟其有統，則創垂之而繼續之者，舍斯民而奚屬哉。故泰西之良史，皆以敍述一國國民系統之所由來，及其發達進步盛衰興亡之原因結果爲主，誠以民有統而君無統也。藉曰君而有統也，則不過一家之譜牒，一人之傳記，而非可以冒全史之名，而安勞史家之嘵嘵爭論也。然則以國之統而屬諸君，則固已舉全國之人民，視同無物，而國民之資格，所以永墜九淵而不克自拔，皆此一義之爲誤也。故不掃君統之謬見，而欲以作史，史雖充棟，徒爲生民毒耳。

統之義已謬，而正與不正，更何足云。雖然，亦既有是說矣，其說且深中於人心矣，則辭而闢之，固非得已。正統之辨，昉於晉而盛於宋。朱子《通鑑綱目》所推定者，則秦也，漢也，東漢也，蜀漢也，晉也，東晉也，宋，齊，梁，陳也，隋也，唐也，後梁，後唐，後漢，後晉，後周也。本朝乾隆間御批《通鑑》從而續之，則宋也，南宋也，元也，明也，清也。所謂正統者，如是如是，而其所據爲理論，以衡量夫正不正者，約有六事。

一曰，以得地之多寡而定其正不正也。凡混一宇內者，無論其爲何等人，而皆奉之以正，如晉、元等是。

二曰，以據位之久暫，而定其正不正也，雖混一宇內，而享之不久者，皆謂之不正，如項羽、王莽等是。

三曰，以前代之血胤爲正，而其餘皆爲僞也，如蜀漢、東晉、南宋等是。

四曰，以前代之舊都所在爲正，而其餘皆爲僞也，如因漢而正魏，因唐而正後梁、後唐、後晉、後漢、後周等是。

五曰，以後代之所承者所自出者爲正，而其餘爲僞也，如因唐而正隋，因

宋而正周等是。

六曰，以中國種族爲正，而其餘爲僞也，如宋、齊、梁、陳等是。

此六者，互相矛盾，通於此則窒於彼，通於彼則窒於此。而據《朱子綱目》及《通鑑輯覽》等所定，則前後互歧，進退失據，無一而可焉。請窮詰之。夫以得地之多寡而定，則混一者固莫與爭矣，其不能混一者，自當以最多者爲最正。則苻秦盛時，南至邛僰，東抵淮泗，西極西域，北盡大磧，視司馬氏版圖過之數倍。而宋金交爭時代，金之幅員，亦有天下三分之二，而果誰爲正而誰爲僞也。如以據位之久暫而定，則如漢唐等之數百年，不必論矣。若夫拓跋氏之祚，迴軼於宋齊梁陳，錢鏐、劉隱之系，遠過於梁唐晉漢周。而西夏李氏，乃始唐乾符，終宋寶慶，凡三百五十餘年，幾與漢唐埒，地亦廣袤萬里，又誰爲正而誰爲僞也。如以前代之血胤而定，則杞宋當二日並出，而周不可不退處於篡僭。而明李槃以宇文氏所臣屬之蕭巋爲篡賊，蕭衍延苟全之性命而使之統陳，以沙陀夷族之朱邪存勖不知所出之徐知誥冒李唐之宗而使之統分據之天下者，將爲特識矣。而順治十八年間，故明弘光、隆武、永曆，尚存正朔，而視同閏位，何也。而果誰爲正而誰爲僞也。如以前代舊都所在而定，則劉、石、慕容、苻、姚、赫連、拓跋所得之土，皆五帝三王之故宅也，女眞所撫之衆，皆漢唐之遺民也，而又誰爲正誰爲僞也。如以後代所承所自出者爲正，則晉既正矣，而晉所自出之魏，何以不正。前既正蜀，而後復正晉，晉自篡魏，豈承漢而興邪。唐既正矣，且因唐而正隋矣，而隋所自出之宇文，宇文所自出之拓跋，何以不正。前正陳而後正隋，隋豈因滅陳而始有帝號邪。又烏知夫誰爲正而誰爲僞也。若夫以中國之種族而定，則誠愛國之公理，民族之精神，雖迷於統之義，而猶不悖於正之名也。而惜乎數千年未有持此以爲鵠者也，李存勖、石敬瑭、劉智遠，以沙陀三小族，竊一掌之地，而靦然奉爲共主。自宋至明百年間，黃帝子孫，無尺寸土，而史家所謂正統者，仍不絕如故也。而果誰爲正而誰爲僞也。於是乎而持正統論者，果無說以自完矣。

大抵正統之說之所以起者，有二原因。（其一）則當代君臣，自私本國也。溫公所謂『宋魏以降，各有國史，互相排黜，南謂北爲索虜，北謂南爲島夷。朱氏代唐，四方幅裂。朱邪入汴，比之窮新。原注：唐莊宗自以爲繼唐比朱梁於有窮篡夏新室篡漢。運歷年紀，棄而不數。此皆私己之偏辭，非大公之通論也。』《資治通鑑》卷六十九。誠知言矣。自古正統之爭，莫多於蜀魏問題。主都邑者以魏爲眞人，主血胤者以蜀爲宗子。而其議論之變遷，恆緣當時之境遇。陳壽主魏，習鑿齒主蜀，壽生西晉而鑿齒東晉也。西晉踞舊都，而上有所受，苟不主都邑說，則晉爲僭矣。故壽之正魏，凡以正晉也。鑿齒時則晉既南渡，苟不主血胤說，而仍沿都邑，則劉、石、苻、姚正而晉爲僭矣。鑿齒之正蜀，凡亦以正晉也。其後溫公主魏，而朱子主蜀。溫公生北宋而朱子南宋也。宋之篡周宅汴，與晉之篡魏宅許者同源。溫公之主都邑說也，正魏也，凡以正宋也。南渡之宋與江東之晉同病，朱子之主血胤說也，正蜀也，凡亦以正宋也。蓋未有非爲時君計者也。至如五代之亦靦然目爲正統也，更宋人之誓言也。彼五代抑何足以稱代。朱溫，盜也，李存勖、石敬瑭、劉智遠，沙陀犬羊之長也。溫可代唐，則侯景、李全可代宋也。沙陀三族可代中華之主，則劉聰、石虎可代晉也。郭威非夷非盜，差近正矣，而以黥卒乍起，功業無聞，乘人孤寡，奪其穴以篡立，以視陳霸先之能平寇亂，猶奴隸耳。而況彼五人者，所掠之地，不及禹域二十分之一。所享之祚合計僅五十二年，而顧可以聖仁神武某祖某皇帝之名奉之乎。其奉之也，則自宋人始也。宋之得天下也不正，推柴氏以爲所自受，因而溯之，許朱溫以代唐，而五代之名立焉。以上採王船山說。其正五代也，凡亦以正宋也。至於本朝，以異域龍興，入主中夏，與遼金元前事相類。故順治二年三月，議歷代帝王祀典，禮部上言，謂遼則宋曾納貢，金則宋嘗稱姪，帝王廟祀，似不得遺。駸駸乎欲僞宋而正遼金矣。後雖憚於清議，未敢悍然，然卒增祀遼太祖、太宗，景宗、聖宗、興宗、道宗，金太祖、太宗、世宗、章宗、宣宗、哀宗，其後復增祀元魏道武帝明帝、孝武帝、文成帝、獻文帝、孝文帝、宣武帝、孝明帝。豈所謂兎死狐悲，惡傷其類者耶。由此言之，凡數千年來嘵嘵於正不正僞不僞之辯者，皆當時之霸者與夫霸者之奴隸，緣飾附會，以保其一姓私產之謀耳。而時過境遷之後，作史者猶慷他人之慨，斷斷焉辯得失於鷄蟲，吾不知其何爲也。（其二）由於陋儒誤解經義，煽揚奴性也。陋儒之說，以爲帝王者聖神也。陋儒之意，以爲一國之大，不可以一時而無一聖神焉者，又不可以同時而有兩聖神焉者。當其無聖神也，則無論爲亂臣爲賊子，爲大盜爲狗偷，爲仇讎爲夷狄，而必取一人一姓焉，偶像而尸祝之曰，此聖神也，此聖神也。當其多聖神也，則於羣聖羣神之中，而探鬮焉，而置碁焉，擇取其一人一姓而膜拜之曰，此乃

眞聖神也，而其餘皆亂臣賊子，大盜狗偷，仇讎夷狄也。不寧惟是，同一人也，甲書稱之爲亂賊偷盜仇讎夷狄，而乙書則稱之爲神聖焉。甚者同一人也，同一書也，而今日稱之爲亂賊偷盜仇讎夷狄，明日則稱之爲神聖焉。夫聖神自聖神，亂賊自亂賊，偷盜自偷盜，夷狄自夷狄，其人格之相去，不可以道里計，一望而知，無能相混者也。亦斷未有一人之身，而能兼兩塗者也。異哉，此至顯至淺至通行至平正之方人術，而獨不可以施諸帝王也。諺曰，成卽爲王，敗卽爲寇。此眞持正統論之史家所奉爲月旦法門者也。夫衆所歸往謂之王，竊奪殃民謂之寇。既王矣，無論如何變相，而必不能墮而爲寇。既寇矣，無論如何變相，而必不能昇而爲王。未有能相印焉者也，如美人之抗英而獨立也，王也，非寇也，此其成者也。卽不成焉，如菲律賓之抗美，波亞之抗英，未聞有能目之爲寇者也。元人之侵日本，寇也，非王也，此其敗者也。卽不敗焉，如蒙古蹂躪俄羅斯，握其主權者數百年，未聞有肯認之爲王者也。中國不然，兀朮也，完顏亮也，在宋史則謂之爲賊爲虜爲仇，在金史則某祖某皇帝矣，而兩皆成於中國人之手，同列正史也。而諸葛亮入寇，丞相出師等之差異更無論也。朱溫也，燕王棣也，始而曰叛曰盜，忽然而某祖某皇帝矣。而曹丕、司馬炎之由名而公，由公而王，由王而帝，更無論也。準此以談，吾不能不爲匈奴冒頓、突厥頡利之徒悲也，吾不能不爲漢吳楚七國、淮南王安、晉八王、明宸濠之徒悲也，吾不能不爲上官桀、董卓、桓溫、蘇峻、侯景、安祿山、朱泚、吳三桂之徒悲也，吾不得不爲陳涉、吳廣、新市平林、銅馬赤眉、黃巾、竇建德、王世充、黃巢、張士誠、陳友諒、張獻忠、李自成、洪秀全之徒悲也。彼其與聖神，相去不能以寸耳。使其稍有天幸，能於百尺竿頭，進此一步，何患乎千百年後瞻才博學正言讜論倡天經明地義之史家，不奉以『承天廣運，聖德神功，肇紀立極，欽明文思，睿哲顯武，端毅弘文，寬裕中和，大成定業，太祖高皇帝』之徽號，而有腹誹者則曰大不敬，有指斥者則曰逆不道也。此非吾過激之言也，試思朱元璋之德，何如竇建德、蕭衍之才，何如王莽、趙匡胤之功，何如項羽、李存勗之強，何如冒頓、楊堅傳國之久，何如李元昊、朱溫略地之廣，何如洪秀全，而皆於數千年歷史上巍巍然聖矣神矣。吾無以名之，名之曰幸不幸而已。若是乎，史也者，賭博耳，兒戲耳，鬼蜮之府耳，勢利之林耳。以是爲史，安得不率天下而禽獸也。而陋儒猶囂囂然曰，此天之經也，地之義也，人之倫也，國之本也，民之坊也。吾不得不深惡痛絕夫陋儒之毒天下如是其甚也。

然則不論正統則亦已耳，苟論正統，吾敢翻數千年之案而昌言曰，自周秦以後，無一朝能當此名者也。（第一）夷狄不可以爲統，則胡元及沙陀三小族，在所必擯。而後魏、北齊、北周、契丹、女眞，更無論矣。（第二）篡奪不可以爲統，則魏晉宋齊梁陳、北齊、北周、隋、後周、宋，在所必擯，而唐亦不能免矣。（第三）盜賊不可以爲統，則後梁與明在所必擯，而漢亦如唯之與阿矣。然則正統當於何求之。曰，統也者，在國非在君也，在衆人非在一人也。舍國而求諸君，舍衆人而求諸一人，必無統之可言，更無正之可言。必不獲已者，則如英、德、日本等立憲君主之國，以憲法而定君位繼承之律。其卽位也，以敬守憲法之語誓於大衆，而民亦公認之。若是者，其猶不謬於得邱民爲天子之義，而於正統庶乎近矣。雖然，吾中國數千年歷史上，何處有此。然猶斷斷於百步五十步之間，而曰統不統正不正，吾不得不憐其愚，惡其妄也。後有良史乎。蓋於我國民系統盛衰強弱主奴之間，三致意焉爾。

循環

章炳麟《太炎文錄初編》文錄卷一《信史下》　昔之說三統者曰：夏之政忠，殷之政質，周之政文，三王之道若循環。近世金鶚非之，以爲械器服用，代益彫麗，其勢不由文反質。言進化者又曰：世皆自亂以趨治，言一治一亂者，非也；自質以趨文，言一質一文者，非也。章炳麟曰：治亂之迭相更，考見不虛。質文之變，過在託圖緯，顧其所容至廣。政化之端，固有自文反質者矣。昔者六國並立，游說者務爲辯麗。窮閻著書之士，則有儒、墨、道、名四家，義至閎遠。漢興而反，蕭、曹皆文法吏，一於敕謹無害。其他卿相，起自介冑，木強人也。卒漢之世，士大夫熹陰陽讖記，以傳經法，其情屈鈍，求如六國諸子者幾亡一二。相如、子雲之賦麗矣，不辯也；王充之論辯矣，不能自名其家也。魏、晉以降，稍旁理諸子，玄言之士，次六國而起。訖隋、唐又反鈍。轉得兩宋，經術衰，儒釋相漸，分捭湊理，雖不逮魏、晉，亦足珍怪。然此數代，君臣之間，主文溫厚，不戇直以相訐，其致一也。及明世學術壞爛，求欲如漢博士，且不可得。殿堂之上，君臣相詬，乃與妄呼擊柱者

等，斯亦文質往復之數矣。械器之端，古拙重而今便巧，非古者質、今者文也。登降舟旋，不及日中奏百，乃韓非固以知之矣。訖於今日，舳艫軺車，煙火萬里，半日越兩都，旬月挾九垓，雖馮夷、大丙之御弗與也。兵則鋌鋏鉼丸，彈射數里，人不及避，馬不及馳，曲闔俾倪，應聲崩阤，古之谿子、巨黍弗與也。古無火器，短兵以外，所恃弓弩。弓所及者，亦纔百步，而弩最爲利器。蘇秦言谿子、巨黍，射六百步外。則古之二里，今之一里有少半也。《會稽典錄》：鍾離牧謂朱育曰：大皇帝以中國多騎，欲以當之。然吳神鋒弩射三里，貫洞三四馬，騎敢近之乎？此漢之三里，今之二里七十步也。據唐李筌《太白陰經》：其時絞車弩射七百步，攻城拔壘用之，與神鋒弩射遠相等。又蘇秦爲連弩，一弩十矢俱發。諸葛亮亦依用之。所至不爲不遠，所入不爲不深，所中不爲不多。張弩頗遲，故不如火器也。然據《練兵實紀》，明時所用佛狼機礮，亦纔中一里餘。則神鋒、絞車之弩，射遠過佛狼機矣。家人什器、門首洒浩之倫，勢如轉規，出如飛兔，古之桔皋、鹿盧弗與也。此皆便巧拙重之較，不與文質數。文質之數，獨自草昧以逮周、秦，其器曰麗，周、秦之間，而文事已畢矣。其後文質轉化，代無定型。古之宮室，樓闕軒轅，尊嚴若神。《尚書大傳》曰：天子堂廣九雉，則二十一丈。今十三丈餘，五架屋也。楚靈王爲章華臺，三休乃上。秦始皇爲阿房宮，東西五百步，南北五十丈，上可坐萬人，下可建五丈旗，今之宮殿無有也。古之兵車，六尺有六寸，而王城經涂九軌，小者至於鄭國皇門之中，猶有逵路，逵廣五丈九尺四寸，今三丈六尺餘。今之市衢無有也。古之飲食，王日一太牢，醬用百有二十甕，醯用百有二十品，下逮諸侯之士，祭祀猶以三鼎，今之飲食無有也。古之服物，千八百諸侯，皆執圭璧，縣蔡、結緣、垂棘、和氏，自天產良寶也。夏后氏之璜，魯之璠與，則成於良櫛良雕。小者至於紀、酅，猶有玉甑玉磬。常賜則金百斤、珠二斗，而春申君之客，多躡珠履。古之葬者，含珠鱗施，鱗施者，玉柙是也。漢世雖夫餘王葬，猶付玄菟賜之，他屬國宜準此，今之服物無有也。古之細布，幅廣二尺二寸，約今一尺四寸。而三十升，升八十縷，則分幾十一縷。今一分則十七縷。故麻冕之直，貴於純絲，今之布無有也。然此皆道其莊麗，未及眇意妍技之事也。昔紂爲旋室傾宮，魏世依之爲陵雲臺，先平衆木，輕重無錙銖相負，揭臺高峻，常隨風動搖，終無傾倒。見《世說・巧藝篇》。此匠人之精也。六國時，有爲周君畫茭者，築十版之牆，鑿八尺之牖，而以日始出時，加之其上，望見其狀，盡成龍蛇禽獸車馬，萬物之狀備具。《韓子・外儲說》左上。此畫人之精也。鍾子期聞擊磬，聲甚悲，因得其母子入官事；蔡邕取炊薪以治琴，荀勖聞牛鐸以定律。此樂人之精也。蜀蒲元爲諸葛亮造刀三千口，以竹筒實鐵珠，舉刀斷之，如薙生芻，命之曰屈耳環；北齊綦毋懷文爲宿鐵柔鋌之刀，浴以五牲之溺，淬以五特之脂，斬甲至三十札。此冶人之精也。魏馬鈞爲木人，能令跳丸擲劍，緣絙倒立，出入自在，此巧者所能也；使木人擊鼓吹簫，吹簫雖巧者弗能爲。此見《魏志・杜夔傳注》引《傅子》。事既衆著，爲傅玄所目睹，非若《列子》所稱偃師幻人出於寓言也。此梓人之精也。是諸良技微難之事，今皆無有；求之異域，亦有不可得者。輒云古不逮今，何言之唐大也？又諸言社會學者皆云：太古石器，其次骨器，其次銅器，其次鐵器。吾常求域中書，肅愼氏則有楛矢石砮矣。《釋器》曰：金族翦羽謂之鏃，骨族不翦羽謂之志矣。《越絕書》曰：『軒轅、神農、赫胥之時，以石爲兵；黃帝之時，以玉爲兵；禹之時，以銅爲兵；當今之時，作鐵兵』矣。其言蓋幾密合，亦誠任信之也。伏枕仰宇察之，而得其謬數事。太古之民，非若匈奴、西羌也。匈奴、西羌雖畜牧，無冶鑄，得因商賈，市諸中國、西域，故匈奴有劍，《蘇武傳》有匈奴劍斬虞常事。而西羌負鐵鎧。《晉書・馬隆傳》：隆夾道累磁石，賊負鐵鎧，行不得前。隆卒悉被犀甲，無所留礙。民之初生，東海、西海侗愚相若也，固無所購矣。百工始作，莫如陶，壚土所在而有，燒冶又易，不陶則鑪捶不成，無以鎔鑄，故有陶然後有冶。不冶則耒耜不成，無以發土，神農之時，既有耕稼，必不以白棓朽株劃地，則宜有金岐頭，故有冶然後有耕。事業可敘者如此。石砮之用，古者主以肅愼，今遼東徼外猶時有得之者。或曰：木液入地所化，而《夏書》梁州亦貢砮。《華陽國志》說之曰：『臺登縣山有砮石，火燒成鐵，剛利。』此則砮本鐵屬，前世省之不孰，以爲石耳！夫切磨石器，令銳細有鋒芒，足以深入獸革。不以金器先之，非旬月固弗就。矢者往而不返，人之所施易，非若刀劍可以常御也。旬日治之，一瞋失之，射獵之民，當何所恃哉？矢無弧，則弗能以及遠，弧之弦，非絲卽牛馬筋。太古未知蠶桑，獨任筋爲相應。金器刀翦不素具，則不制割，牛馬革不解者筋不擢，雖欲得弦無由。將古之射獵者，皆以徒手發耶？則十發而不獲一獸，空以浹旬治石，比獵，已顧頷而欲死矣。發又不中，是太古之民終無孑遺也。以刀鈹戈戟皆用石耶？削石可以斫人，微金固不任，雖有金，亦弗能致之犀利。故以石器先銅器者，非愚則誣也！古之骨族，以爲明器，示不可用，故送葬有志矢一乘。《夏官・

司弓矢》曰：『恆矢用諸散射』，謂禮射、習射也。推此以校域外，其情宜等。今發土得石骨器者，蓋皆明器講肄之具，非杖以射擊者矣。且夫斬木爲兵，剡竹爲槍，見《通俗文》。此皆秦、漢之間，銅鐵已備，猶有杖以自助者。徒以良兵空匱，倉卒蒐乏，然亦素有鋤櫌斧斤，以伐竹木，不徒手斬而剡也。縱太古用石兵，要以裨接金刃，爲之扶左，其勢不先有石兵。金器未作，桀石以投人所有矣，厲石以爲兵所無矣。獨古者兵用銅，春秋吳、越既盛，而兵以鐵，爲得其情。若然，必以古無鐵器，復粗緒之論也！《禹貢》道九州貢品，而『梁州有鏐鐵、銀鏤、砮磬。』鏤者剛鐵，可以刻鏤。員輿之上，產鐵相屬也，銅稍闊稀。《管子・地數》曰：『出銅之山四百六十七，出鐵之山三千六百九。』雖其大會則然，鐵固視銅爲盛。以冶鑄有難易，故兵器多任銅，而什器多任鐵。《管子・海王》道鐵官之數曰：『一女必有一鍼、一刀，耕者必有一耒、一耜、一銚，行服連軺輦者，必有一斤、一鋸、一錐、一鑿。不爾而成事者，天下無有其驗也。』銅鐵之齊，亦不足以類文野，是何故？曰：吳、越之國，古所謂蠻夷，兵器用鐵，乃自吳、越始，中原徒帥行之。以中原文物視吳、越，則不可同日語矣。且泰始之得金者，豈有刃以穿地耶？葛盧之山，雍狐之山，水出而金從之，民以是得鋌樸，種之不生，陶之薛暴，鎔之渙若也。胹如液澤，民以是知辟鍊。此皆逢遇得之，不豫校利鈍而得之。社會學以辨文野，其說難任，其持之亦無故。乃若姓有興廢，政有盛衰，布於方策者，回復相易，亦不可以空言誣矣。或言往古小康，則有變復。今世遠西之政，一往而不可亂，此寧有圖書保任之耶？十世之事，誰可以匈臆度者？觀其徵兆，不列顛世已衰，法蘭西則殆乎滅亡之域矣。後有起者，文理節族，果可以愈前日乎？則不能知也。其大齊可知者，惟獨後生智巧，賢於前民。然非可徵之數百年內也。上觀皇漢，智慧已劣於晚周，比魏、晉乃稍復。遠西中世，民之齊敏，愈不逮大秦。時越千載，然後反始。差校之節，亦甚遠矣。徒局促於十世以內，以爲後必愈前，亦短於視聽者也！

勢

康有爲《康子內外篇・勢祖篇》（《康有爲全集》第一集）　人事之義，強弱而已矣。有以力爲強弱，有以智爲強弱。富貴貧賤之相役，大小上下之相制，衆寡建羸之相乘，斯所謂以力爲強弱也。《仲虺之誥》曰：『兼弱攻昧，取亂敗亡。』《康誥》曰：『四征不庭。』何義之有哉？以強制弱而已。宋祖謂：『卧榻之側，豈容他人鼾睡？』私哉斯言！知有己而不知有人，徇利而忘義，恃強而欺弱。嗚呼！然此亦安足詫哉？人之食雞犬，馭牛馬，強凌弱而已。何也？人之智強，而牛、馬、雞、犬之智弱也。使牛、馬、雞、犬之智強，人且稱臣、稱父、稱祖孫、稱伯姪矣，豈止爭獻納、定和約而已哉？如虎、狼之食人，以強凌人，由是道也，非不仁也。故曰：勢生理，理生道，道生義，義生禮。勢者，人事之祖，而禮最其曾、玄也。聖人之言，非必義理之至也，在矯世弊，期於有益而已。故聖人對衆人之言，不能盡誠也。

又《春秋董氏學》卷六下《權勢》（《康有爲全集》第二集）　孔子創制，皆本權勢。明善至美，不本爲制。以權勢者天也，氣也。聖人受形於氣，受理於天，斟之、酌之，因其大小、多少以爲宜。吾故曰：『勢生道，道生理，理生禮。』勢者，道之父，而禮之曾祖也。

梁啓超《飲冰室專集》卷二《自由書・英雄與時勢》　或云英雄造時勢，或云時勢造英雄。此二語皆名言也。爲前之說者曰，英雄者，人間世之造物主也。人間世之大事業，皆英雄心中所蘊蓄而發現者，雖謂世界之歷史，即英雄之傳記，殆無不可也。故有路得然後有新教，有哥侖布然後有新洲，有華盛頓然後有美國獨立，有俾士麥然後有德國聯邦。爲後之說者曰，英雄者乘時者也，非能造時者也。人羣之所漸漬積累旁薄蘊蓄，既已持滿而將發，於斯時也，自能孕育英雄，以承其乏。故英雄雖有利益及於人羣，要不過以其所受於人羣之利益而還付之耳。故使路得非生於十六世紀，西人以耶穌紀年一百年爲一世紀而生於第十世紀，或不能成改革宗教之功。使十六世紀即無路得，亦必有他人起而改革之者。其他之實例亦然。雖無歌白尼，地動之說終必行於世。雖無哥侖布，美洲新世界終必出現。余謂，兩說皆是也。英雄固能造時勢，時勢亦能造英雄。英雄與時勢，二者如形影之相隨，未嘗少離。既有英雄，必有時勢。既有時勢，必有英雄。嗚呼。今日禹域之厄運，亦已極矣。地球之殺氣，亦已深矣。孟子不云乎，以其數則過矣，以其時考之則可矣。斯乃舉天下翹首企足喁喁焉望英雄之時也。二三豪俊爲時

出，整頓乾坤濟時了。我同志，我少年，其可自菲薄乎。

意大利當羅馬久亡，教皇猖披，奧國干涉，岌岌不可終日之時，而始有嘉富爾。普魯士當日耳曼列國散漫積弱，見制法人，國體全失之時，而始有俾士麥。美利堅當受英壓制民不聊生之時，而始有華盛頓。然則人特患不英不雄耳，果爲英雄，則時勢之艱難危險何有焉。暴雷烈風，羣鳥戢翼恐懼，而蛟龍乘之飛行絕跡焉。驚濤駭浪，鰷魚失所錯愕，而鯨鯤御之一徙千里焉。故英雄之能事，以用時勢爲起點，以造時勢爲究竟。英雄與時勢，互相爲因，互相爲果。造因不斷，斯結果不斷。

進化

嚴復《天演論・導言一》按語 復案，物競天擇二義，發於英人達爾文。達著《物種由來》一書，以考論世間動植物類所以繁殊之故。先是言生理者，皆主異物分造之說，近今百年格物諸家，稍疑古說之不可通，如法人蘭麻克、爵弗來、德人方拔、萬俾爾，英人威里士、格蘭特、斯賓塞爾、倭恩、赫胥黎，皆生學名家，先後間出，目治手營，窮探審論。知有生之物，始於同，終於異。造物立其一本，以大力運之，而萬類之所以底於如是者，咸其自己而已，無所謂創造者也，然其說未大行也。至咸豐九年，達氏書出，衆論翕然。自茲厥後，歐美二洲治生學者，大抵宗達氏。而礦事日闢，掘地開山，多得古禽獸遺蛻。其種已滅，爲今所無。於是蟲魚禽互獸人之間，銜接迤演之物，日以漸密，而達氏之言乃愈有徵。故赫胥黎謂古者以大地爲靜居天中，而日月星辰，拱繞周流，以地爲主。自歌白尼出，乃知地本行星，系日而運。古者以人類爲首出庶物，肖天而生，與萬物絕異，自達爾文出，知人爲天演中一境，且演且進，來者方將，而教宗摶土之說，必不可信。蓋自有歌白尼而後天學明，亦自有達爾文而後生理確也。斯賓塞爾者，與達同時，亦本天演著《天人會通論》，舉天地人形氣心性動植之事而一貫之，其說尤爲精闢宏富。其第一書開宗明義，集格致之大成，以發明天演之旨。第二書以天演言生學，第三書以天演言性靈，第四書以天演言羣理，最後第五書乃考道德之本源，明政教之條貫，而以保種進化之公例要術終焉。嗚乎，歐洲自有生民以來，無此作也。不佞近繙羣誼一書即其第五書中之一編也。斯賓氏迄今尚存，年七十有六矣。其全書於客歲始蔵事，所謂體大思精，殫畢生之力者也。達爾文生嘉慶十四年，卒於光緒八年壬午。赫胥黎於乙未夏化去，年七十也。

又《天演論・導言二》按語 復案，斯賓塞爾之《天演界說》曰，天演者，翕以聚質，闢以散力。方其用事也，物由純而之雜，由流而之凝，由渾而之畫，質力雜糅，相劑爲變者也。又爲論數十萬言，以釋此界之例，其文繁衍奧博，不可猝譯。今就所憶者，雜取而粗明之，不能細也。其所謂翕以聚質者，即如日局太始，乃爲星氣，名涅菩剌斯，布濩六合。其質點本熱至大，其抵力亦多，過於吸力，繼乃由通吸力收攝成殊，太陽居中，八緯外繞，各各聚質，如今是也。所謂闢以散力者，質聚而爲熱，爲光，爲聲，爲動，未有不耗本力者，此所以今日不如古日之熱，地球則日縮，彗星則漸遲，八緯之周天皆日緩，久將迸入而與太陽合體。又地入流星軌中，則見隕石。然則居今之時，日局不徒散力，即合質之事，亦方未艾也。餘如動植之長，國種之成。雖爲物懸殊，皆循此例矣。所謂由純之雜者，萬化皆始於簡易，終於錯綜。日局始乃一氣，地球本爲流質。動植類胚胎萌芽，分官最簡。國種之始，無尊卑上下君子小人之分，亦無通力合作之事。其演彌淺，其質點彌純。至於深演之秋，官物大備，則事莫有同，而互相爲用焉。所謂由流之凝者，蓋流者非他，此流字兼飛質而言由質點內力甚多，未散故耳。動植始皆柔滑，終乃堅彊。草昧之民，類多遊牧，城邑土著，文治乃興，胥此理也。所謂由渾之畫者，渾者蕪而不精之謂，畫則有定體而界域分明，蓋純而流者未嘗不渾，而雜而凝者，又未必皆畫也。且專言由純之雜，由流之凝，而不言由渾之畫，則凡物之病且亂者，如劉柳元氣敗爲癰痔之說，將亦可名天演。此所以二者之外，必益以由渾之畫而後義完也。物至於畫，則由壯入老，進極而將退矣。人老則難以學新，治老則篤於守舊，皆此理也。所謂質力雜糅，相劑爲變者，亦天演最要之義，不可忽而漏之也。前者言闢以散力矣，雖然，力不可以盡散，散盡則物死，而天演不可見矣。是故方其演也，必有內涵之力，以與其質相劑。力既定質，而質亦範力，質點異而力亦從而不同焉。故物之少也，多質點之力。何謂質點之力。如化學所謂愛力是已。及其壯也，則多物體之力。凡可見之動，皆此

力爲之也。更取日局爲喻，方爲涅菩星氣之時，全局所有，幾皆點力。至於今則諸體之周天四遊，繞軸自轉，皆所謂體力之著者矣。人身之血，經肺而合養氣，食物入胃成漿，經肺成血，皆點力之事也。官與物塵相接，由涅伏俗曰腦氣筋以達腦成覺，即覺成思，因思起欲，由欲命動。自欲以前，亦皆點力之事，獨至肺張心激，胃迴胞轉，以及拜舞歌呼手足之事，則體力耳。點體二力，互爲其根，而有隱見之異，此所謂相劑爲變也。天演之義，所苞如此。斯賓塞氏至推之農商工兵語言文學之間，皆可以天演明其消息所以然之故。苟善悟者深思而自得之，亦一樂也。

每年實得木數

第一年以一枚木出五十子‖　五〇

第二年以(五〇)枚木出(五〇)子‖　一二五〇〇

第三年以(五〇)枚木出(五〇)子‖　二三一二五〇〇〇

第四年以(五〇)枚木出(五〇)子‖　三四六二五〇〇〇〇

第五年以(五〇)枚木出(五〇)子‖　四五三一二五〇〇〇〇〇

第六年以(五〇)枚木出(五〇)子‖　五六一五六二五〇〇〇〇〇〇

第七年以(五〇)枚木出(五〇)子‖　六七八一二五〇〇〇〇〇〇〇

第八年以(五〇)枚木出(五〇)子‖　七八三九〇六二五〇〇〇〇〇〇〇〇〇

第九年以(五〇)枚木出(五〇)子‖　八九一九五三一二五〇〇〇〇〇〇〇〇〇〇

而英之一方迷盧‖　英方尺二七八七八四〇〇

故五一〇〇〇〇〇〇方迷盧‖　一四二一七九八四〇〇〇〇〇〇〇〇

相減得不足地面‖　五三一三二六六〇〇〇〇〇〇〇〇

又《天演論・導言三》按語　復案，學問格致之事，最患者人習於耳目之膚近，而常忘事理之眞實。今如物競之烈，士非抱深思獨見之明，則不能窺其萬一者也。英國計學家即理財之學。馬爾達有言，萬類生生，各用幾何級數。幾何級數者，級級皆用定數相乘也，謂設父生五子，則每子亦生五孫。使滅亡之數，不遠過於所存，則瞬息之間，地球乃無隙地。人類孳乳較遲，然使衣食裁足，則二十五年其數自倍。不及千年，一男女所生，當徧大陸也。生子最稀，莫逾於象，往者達爾文嘗計其數矣，法以牝牡一雙，三十歲而生子，至九十而止。中間經數，各生六子，壽各百年。如是以往，至七百四十許年，當得見象一千九百萬也。又赫胥黎云，大地出水之陸，約爲方迷盧者五十一兆，今設其寒溫相若，肥埆又相若，而草木所資之地漿日熱炭養亞摩尼亞莫不相同，如是而設有一樹，及年長成，年出五十子，此爲植物出子甚少之數。但羣子隨風而颺，枚枚得活，各占地皮一方英尺，亦爲不疏。如是計之，得九年之後，徧地皆此種樹，而尚不足五百三十一萬三千二百六十六垓方英尺。此非肊造之言，有名數可稽，綜如上式者也。夫草木之蕃滋，以數計之如此，而地上各種植物，以實事考之又如彼。則此之所謂五十子者，至多不過百一二存而已，且其獨存衆亡之故，雖有聖者莫能知也，然必有其所以然之理，此達氏所謂物競者也。競而獨存，其故雖不可知，然可微擬而論之也。設當羣子同入一區之時，其中有一焉，其抽乙獨早，雖半日數時之頃，已足以盡收膏液，令餘子不復長成，而此抽乙獨早之故，或辭枝較先，或苞膜較薄，皆足致然。設以膜薄而早抽，則他日其子，又有膜薄者，因以競勝。如此則歷久之餘，此膜薄者傳爲種矣。此達氏所謂天擇者也。嗟夫，物類之生乳者至多，存者至寡，存亡之間，間不容髮。其種愈下，其存彌難，此不僅物然而已。墨澳二洲，其中土人日益蕭瑟，此豈必虔劉朘削之而後然哉。資生之物所加多者有限，有術者既多取之而豐，無具者自少取焉而嗇。豐者近昌，嗇者鄰滅。此洞識知微之士，所爲驚心動魄，於保羣進化之圖，而知徒高睨大談於夷夏軒輊之間者，爲深無益於事實也。

又《天演論・導言四》按語　復案，本篇有云，物不假人力而自生，便爲其地最宜之種，此說固也。然不知分別觀之則誤人，是不可以不論也。赫胥黎氏於此所指爲最宜者，僅就本土所前有諸種中，標其最宜耳。如是而言，其說自不可易。何則，非最宜不能獨存獨盛故也。然使是種與未經前有之新種角，則其勝負之數，其尚能爲最宜與否，舉不可知矣。大抵四達之地，接壤緜遙，則新種易通，其爲物競，歷時較久，聚種亦多。至如島國孤懸，或

其國在內地，而有雪嶺流沙之限，則其中見種，物競較狹，暫爲最宜。外種闖入，新競更起，往往年月以後，舊種漸湮，新種迭盛，此自舟車大通之後，所特見屢見不一見者也。譬如美洲從古無馬，自西班牙人載與俱入之後，今則不獨家有是畜，且落荒山林，轉成野種，聚族蕃生。澳洲及新西蘭諸島無鼠，自歐人到彼，船鼠入陸，至今徧地皆鼠，無異歐洲。俄羅斯蟋蟀舊種長大，自安息小蟋蟀入境，尅滅舊種，今轉難得。蘇格蘭舊有畫眉最善鳴，後忽有斑畫眉，不悉何來，不善鳴而蕃生，尅善鳴者日以益希。澳洲土蜂無鍼，自窩蜂有鍼者入境，無鍼者不數年滅。至如植物，則中國之蕃薯蕷來自呂宋，黃占來自占城，蒲桃苜蓿來自西域，薏苡載自日南，此見諸史傳者也。南美之番百合，西名哈敦，本地中海東岸物，一經移種，今南美拉百拉達，往往蔓生數十百里，彌望無他草木焉。餘則由歐洲以入印度澳斯地利，動植尚多，往往十年以外，遂徧其境，較之本土，繁盛有加。夫物有遷地而良如此，誰謂必本土固有者，而後稱最宜哉。嗟乎，豈惟是動植而已，使必土著最宜，則彼美洲之紅人，澳洲之黑種，何由自交通以來，歲有耗減，而伯林海之甘穆斯噶加，前土民數十萬，晚近乃僅數萬，存者不及什一。此俄人親爲余言，且謂過是恐益少也。物競既興，負者日耗，區區人滿，烏足恃也哉，烏足恃也哉。

又《天演論・導言五》按語　復案，於上二篇，斯賓塞、赫胥黎二家言治之殊，可以見矣。斯賓塞之言治也，大旨存於任天，而人事爲之輔，猶黃老之明自然，而不忘在宥是已。赫胥黎氏他所著錄，亦什九主任天之說者，獨於此書，非之如此，蓋爲持前說而過者設也。斯賓塞之言曰，人當食之頃，則自然覺飢思食。今設去飢而思食之自然，有良醫焉，深究飲食之理，爲之程度，如學之有課，則雖有至精至當之程，吾知人以忘食死者必相藉也。物莫不慈其子姓，此種之所以傳也。今設去其自然愛子之情，則雖深諭切戒，以保世存宗之重，吾知人之類其滅久矣。此其尤大彰明較著者也。由是而推之，凡人生保身保種，合羣進化之事，凡所當爲，皆有其自然者，爲之陰驅而潛率。其事彌重，其情彌殷。設棄此自然之機，而易之以學問理解，使知然後爲之，則日用常行，已極紛紜繁賾，雖有聖者，不能一日行也。於是難者曰，誠如是則世之任情而過者，又比比焉何也。曰，任情而至於過，其始必爲其違情。飢而食，食而飽，飽而猶食。渴而飲，飲而滋，滋而猶飲。至違久而成習，習之既成，日以益痼，斯生害矣。故子之所言，乃任習，非任情也。使其始也，如其情而止，則烏能過乎。學問之事，所以範情，使勿至於成習以害生也。斯賓塞任天之說，模略如此。

又《天演論・導言一二》按語　復案，西人有言，十八期民智大進步，以知地爲行星，而非居中恆靜，與天爲配之大物，如古所云云者。十九期民智大進步，以知人道爲生類中天演之一境，而非篤生特造，中天地爲三才，如古所云云者。二說初立，皆爲世人所大駭。竺舊者至不惜殺人以敵其說，卒之證據鑿然，彌攻彌固，乃知如如之說，其不可撼如此也。達爾文《原人篇》，希克羅德國人。《人天演》，赫胥黎《化中人位論》，三書皆明人先爲猿之理，而現在諸種猿中，則亞洲之吉賁、音奔。倭蘭兩種，非洲之戈票拉、青明子兩種爲尤近。何以明之。以官骸功用，去人之度少，而去諸獸與他猿之度多也。自茲厥後，生學分類，皆人猿爲一宗，號布拉默特。布拉默特者，秦言第一類也。

又《天演論・導言一六》按語　復案，天演之學，肇端於地學之殭石古獸，故其計數，動逾億年，區區數千年數百年之間，固不足以見其用事也。曩拿破侖第一入埃及時，法人治生學者，多挾其數千年骨董歸而驗之，覺古今人物，無異可指，造化模範物形，極漸至微，斯可見矣。雖然，物形之變，要皆與外境爲對待，使外境未嘗變，則宇內諸形，至今如其朔焉可也。惟外境既遷，形處其中，受其逼拶，乃不能不去故以卽新。故變之疾徐，常視逼拶者之緩急。不可謂古之變率極漸，後之變率遂常如此而不能速也。卽如以歐洲政教學術農工商戰數者而論，合前數千年之變，殆不如輓近之數百年。至最後數十年，其變彌厲。故其言曰，耶穌降生二千年時，世界如何，雖至武斷人不敢率道也。顧其事有可逆知者，世變無論如何，終當背苦而向樂。此如動植之變，必利其身事者而後存也。至於種胤之事，其理至爲奧博難窮，誠有如赫胥氏之說者。卽如反種一事，生物累傳之後，忽有極似遠祖者，出於其間，此雖無數傳無由以絕。如至今馬種，尚有忽出遍體虎斑，肖其最初芝不拉野種者。或謂此卽《漢書》所云天馬。驢種亦然。此二物同原證也。芝不拉之爲驢馬，則京垓年代事矣。達爾文畜鴿，亦往往數十傳後，忽出石鴿野種也。又每有一種受性偏勝，至牉合得宜，有以相劑，則生子勝於二親。此生學之理，亦古人所謂男女同姓，其生不蕃，理也。惟牉合有宜不宜，而後瞽瞍生舜，堯生丹朱，而漢高呂后之悍鷙，乃生孝惠之柔良，可得而微論也。此

理所關至鉅，非遍讀西國生學家書，身考其事數十年，不足以與其秘耳。

又《天演論・導言一七》按語　復案，赫胥黎氏是篇，所謂去其所傳者最爲有國者所難能。能則其國無不強其羣無不進者，此質家親親，必不能也。文家尊尊，亦不能也，惟尚賢課名實者能之。尚賢則近墨，課名實則近於申商。故其爲術，在中國中古以來，罕有用者，而用者乃在今日之西國。英倫民氣最伸，故其術最先用，用之亦最有功。如廣立民報，而守直言不禁之盟。宋寧宗嘉定七年，英王約翰與其民所立約名《馬格那吒達華言大典》。保公二黨，遞主國成，以互相稽察。凡此之爲，皆惟恐所傳者不去故也。斯賓塞《羣學保種公例二》曰，凡物欲種傳而盛者，必未成丁以前，所得利益，與其功能作反比例。既成丁之後，所得利益，與功能作正比例，反是者衰滅。其《羣誼篇》立進種大例三。一曰民既成丁，功食相準。二曰民各有畔，不相侵欺。三曰兩害相權，已輕羣重。此其言乃集希臘、羅馬與二百年來格致諸學之大成，而施諸邦國理平之際。有國者安危利菑則亦已耳，誠欲自存，赫斯二氏之言，殆無以易也。赫所謂去其所傳，與斯所謂功食相準者，言有正負之殊，而其理則一而已矣。

又《法意》卷二七按語　復案，讀此而反觀吾國，可悟井田古制之所由成，與其制之所由破。夫井田之制，至於春秋定哀之間，有存蓋寡，至孟子時，掃地盡矣。故其所陳說於齊梁諸君者，常存復古之意，江河趨下，其勢必不可挽。商君李悝因而毀之，以收一時之利。漢世諸公，覩並兼之害，欲以限田之法救之，然無及也。唐宋諸儒，想望太平，皆太息於先王經制之破壞，而歸獄商君。雖然，商君不任咎也。試思當日即無商君，井田之制尚克存乎。至於今世，貧富相差，其在墨守之國，猶之小耳。若夫歐美二洲，愈益無藝。其不均者，非特田疇已也，而在工商牢筴之間。方瓦德初明汽理，奈端大啓力學，大地之上，凡人力所有事者，無所往而不可用機。於是勞力之衆，藉手成業，百倍曩時。向之旬獲十金者，今可以百。則大喜過望，以謂天下自此，將無窮民。爾乃瞬息之間，貧者益衆，相懸之度，尤爲古所未聞。役財收利，潮長川增，若不可極。而勞力求食者，物競日烈，恆患無以自存。於是有心人閔之，而持社會主義者，乃日衆矣。今之持社會主義，即古之求均國田者也。

梁啓超《飲冰室文集》卷三《清議報敍例》　嗚呼，我支那國勢之危險，至今日而極矣。雖然，天下之理，非剝則不復，非激則不行。輓近百餘年間，世界社會，日進文明，有不可抑遏之勢。抑之愈甚者，變之愈驟，遏之愈久者，決之愈奇。故際列國改革之始，未嘗不先之以桎梏刑戮干戈之慘酷。吾嘗縱觀合衆國獨立以後之歷史，凡所謂十九世紀之雄國，若英若法若奧若德若意若日本，當其新舊相角，官民相爭之際，無不殺人如麻，流血成河。仁人志士，前仆後起，赴湯蹈火者，項背相望。國勢岌岌，危於累卵，不絕如綫。始則陰雲妖霧，慘黯蔽野。繼則疾風暴雨，迅雷掣電，旋出旋沒，相搏相擊。其終乃天日忽開，赫曦在空，和風甘雨，扇暢羣類。世之淺見者，徒豔羨其後此文物之增進，民人之自由，國勢之浡興，而不知其前此拋幾多血淚，擲幾多頭顱以易之也。我支那數千年來，義俠之風久絕，國家祇有易姓之事，而無革政之事。士民之中，未聞有因國政而以身爲犧牲者。是以民氣嗒然不昌，國勢薾焉不振。日澌月削，以至於今日，而否塞極矣。善夫，烈士譚君嗣同之言也，曰世界萬國之變法，無不經流血而後成。中國自古未有因變法而流血者，此國之所以不昌也。有之，請自嗣同始。嗚呼，吾聞譚君之言，始焉而哀，終焉而喜。蓋我支那數十年以來，正如嚴冬寒沍，水澤腹堅。及有今日之事，乃所謂一聲春雷，破蟄啓戶，自此以往，其必有仁人志士，前仆後起，以扶國家之危於累卵者。安知二十世紀之支那，必不如十九世紀之英俄德法日本奧意乎哉。

又卷九《新史學・史學之界說》　欲創新史學，不可不先明史學之界說。欲知史學之界說，不可不先明歷史之範圍。今請析其條理而論述之。

第一，歷史者，敍述進化之現象也。現象者何。事物之變化也。宇宙間之現象有二種，一曰爲循環之狀者，二曰爲進化之狀者。何謂循環。其進化有一定之時期，及期則周而復始，如四時之變遷，天體之運行是也。何謂進化。其變化有一定之次序，生長焉，發達焉，如生物界及人間世之現象是也。循環者去而復來者也，止而不進者也。凡學問之屬於此類者，謂之天然學。進化者往而不返者也，進而無極者也。凡學問之屬於此類者，謂之歷史學。天下萬事萬物，皆在空間，又在時間。空間時間佛典譯語，日本人沿用之。若依中國古義，則空間宇也，時間宙也。其語不盡通行，故用譯語。而天然界與歷史界，實分占兩者之範圍。天然學者，研究空間之現象者也。歷史學者，研究時間之現象者也。就天然界以觀察宇宙，則見其一成不變，萬古不易，故其體爲完

全，其象如一圓圈。就歷史界以觀察宇宙，則見其生長而不已，進步而不知所終，故其體爲不完全。且其進步又非爲一直線，或尺進而寸退，或大漲而小落，其象如一螺線。明此理者，可以知歷史之眞相矣。

由此觀之，凡屬於歷史界之學，凡政治學、羣學、平準學、宗教學等，皆近歷史界之範圍。其研究常較難。凡屬於天然界之學，凡天文學、地理學、物質學、化學等，皆天然界之範圍。其研究常較易。何以故。天然界已完全者也，來復頻繁，可以推算。狀態一定，可以試驗。歷史學未完全者也，今猶日在生長發達之中，非逮宇宙之末劫，則歷史不能終極。吾生有涯，而此學無涯。此所以天然諸科學，起源甚古，今已斐然大成。而關於歷史之各學，其出現甚後，而其完備難期也。

此界說既定，則知凡百事物，有生長有發達有進步者，則屬於歷史之範圍。反是者，則不能屬於歷史之範圍。又如於一定期中，雖有生長發達，而及其期之極點則又反其始，斯仍不得不以循環目之。如動植物，如人類，雖依一定之次第，以生以成，然或一年，或十年，或百年，而盈其限焉，而反其初焉。一生一死，實循環之現象也。故物理學生理學等，皆天然科學之範圍，非歷史學之範圍也。

孟子曰，天下之生久矣，一治一亂。此誤會歷史眞相之言也。苟治亂相嬗無已時，則歷史之象當爲循環，與天然等，而歷史學將不能成立。孟子此言蓋爲螺線之狀所迷，而誤以爲圓狀，未嘗綜觀自有人類以來萬數千年之大勢，而察其眞方嚮之所在。徒觀一小時代之或進或退或漲或落，遂以爲歷史之實狀如是云爾。譬之江河東流以朝宗於海者，其大勢也。乃或所見局於一部，偶見其有倒流處，有曲流處，因以爲江河之行，一東一西，一北一南，是豈能知江河之性矣乎。《春秋》家言有三統，有三世。三統者，循環之象也，所謂三王之道若循環，周而復始是也。三世者，進化之象也，所謂據亂、升平、太平，與世漸進是也。三世則歷史之情狀也，三統則非歷史之情狀也。三世之義，既治者則不能復亂。藉曰有小亂，而必非與前此之亂等也。苟其一治則復一亂，則所謂治者必非眞治也。故言史學者，當從孔子之義，不當從孟子之義。吾中國所以數千年無良史者，以其於進化之現象，見之未明也。

第二，歷史者敍述人羣進化之現象也。進化之義既定矣，雖然，進化之大理，不獨人類爲然，卽動植物乃至無機世界，亦常有進化者存。而通行歷史所紀述，常限於人類者，則何以故。此不徒吾人之自私其類而已。人也者，進化之極則也，其變化千形萬狀而不窮者也。故言歷史之廣義，則非包萬有而並載之，不能完成。至語其狹義，則惟以人類爲之界。雖然，歷史之範圍，可限於人類，而人類之事實，不能盡納諸歷史。夫人類亦不過一種之動物耳，其一生一死，固不免於循環。卽其日用飲食，言論行事，亦不過大略相等，而無進化之可言。故欲求進化之跡，必於人羣，使人人析而獨立，則進化終不可期，而歷史終不可起。蓋人類進化云者，一羣之進也，非一人之進也。如以一人也，則今人必無以遠過於古人。語其體魄，則四肢五官，古猶今也。質點血輪，古猶今也。語其性靈，則古代周孔柏柏拉圖阿阿里士多德之智識能力，必不讓於今人，舉世所同認矣。然往往有周孔柏阿所不能知之理，不能行之事，而今日乳臭小兒知之能之者何也。無他，食羣之福，享羣之利，藉羣力之相接相較相爭相師相摩相盪相維相繫相傳相嬗，而智慧進焉，而才力進焉，而道德進焉。進也者，人格之羣，非尋常之個人也。人類天性之能力，能隨文明進化之運而漸次增長與否。此問題頗難決定，試以文明國之一小兒，不許受教育不許蒙社會之感化，沐文明之恩澤，則其長成能有以異於野蠻國之小兒乎。恐不能也。蓋由動物進而爲人，已爲生理上進化之極點。由小兒進爲成人，已爲生理上進化之極點。然則一個人殆無進化也，進化者別超於個人之上之一人格而已，卽人羣是也。然則歷史所最當注意者，惟人羣之事，苟其事不關係人羣者，雖奇言異行，而必不足以入歷史之範圍也。

疇昔史家，往往視歷史如人物傳者然。夫人物之關係於歷史，固也。然所以關係者，亦謂其於一羣有影響云爾。所重者在一羣，非在一人也。而中國作史者，全反於此目的，動輒以立佳傳爲其人之光寵，馴至連篇累牘臚列無關世運之人之言論行事，使讀者欲臥欲嘔。雖盡數千卷，猶不能於本羣之大勢有所知焉。由不知史之界說限於羣故也。

第三，歷史者敍述人羣進化之現象而求得其公理公例者也。凡學問必有客觀主觀二界。客觀者，謂所研究之事物也。主觀者，謂能研究此事物之心靈也。亦名所界能界。能所二字，佛典譯語常用爲名詞。和合二觀，然後學問出焉。史學之客體，則過去現在之事實是也。其主體，則作史讀史者心識中所懷之哲理是也。有客觀而無主觀，則其史有魄無魂，謂之非史焉可也。偏於主觀而略於客觀者，則雖有佳書，亦不過爲一家言，不得謂之爲史。是故善爲史者，必

研究人羣進化之現象，而求其公理公例之所在。於是有所謂歷史哲學者出焉。歷史與歷史哲學雖殊科，要之，苟無哲學之理想者，必不能爲良史，有斷然也。雖然，求史學之公理公例，固非易易。如彼天然科學者，其材料完全，其範圍有涯，故其理例亦易得焉。如天文學，如物質學，如化學，所已求得之公理公例不可磨滅者，既已多端。而政治學、羣學、宗教學等，則瞠乎其後，皆由現象之繁賾，而未到終點也。但其事雖難，而治此學者不可不勉。大抵前者史家不能有得於是者，其蔽二端。一曰，知有一局部之史，而不知自有人類以來全體之史也。或局於一地，或局於一時代，如中國之史，其地位則僅敍述本國耳。於吾國外之現象，非所知也。前者他國之史亦如是。其時代則上至書契以來，下至勝朝之末止矣。前乎此，後乎此，非所聞也。夫欲求人羣進化之眞相，必當合人類全體而比較之，通古今文野之界而觀察之。內自鄉邑之法團，凡民間之結集而成一人格之團體者，謂之法團，亦謂之法人。法人者，法律上視之與一個人無異也。一州之州會，一市之市會，乃至一學校，一會館，一公司，皆統名爲法團。外至五洲之全局，上自穹古之石史，地質學家從地底僵石中考求人物進化之跡，號曰石史。下至昨今之新聞，何一而非客觀所當取材者。綜是焉以求其公理公例，雖未克完備，而所得必已多矣。問疇昔之史家，有能焉者否也。二曰，徒知有史學，而不知史學與他學之關係也。夫地理學也，地質學也，人種學也，人類學也，言語學也，羣學也，政治學也，宗教學也，法律學也，平準學也，即日本所謂經濟學。皆與史學有直接之關係。其他如哲學範圍所屬之倫理學、心理學、論理學、文章學，及天然科學範圍所屬之天文學、物質學、化學、生理學，其理論亦常與史學有間接之關係，何一而非主觀所當憑藉者。取諸學之公理公例，而參伍鈎距之，雖未盡適用，而所得又必多矣。問疇昔之史家，有能焉者否也。

夫所以必求其公理公例者，非欲以爲理論之美觀而已，將以施諸實用焉，將以貽諸來者焉。歷史者，以過去之進化，導未來之進化者也。吾輩食今日文明之福，是爲對於古人已得之權利。而繼續此文明，增長此文明，孳殖此文明，又對於後人而不可不盡之義務也。而史家所以盡此義務之道，即求得前此進化之公理公例，而使後人循其理率其例以增幸福於無疆也。史乎史乎，其責任至重，而其成就至難。中國前此之無眞史家也，又何怪焉。而無眞史家，亦即吾國進化遲緩之一原因也。吾願與同胞國民篳路藍縷以闢此途也。

以上說界說竟。作者初研究史學，見地極淺，自覺其界說尚有未盡未安者，視吾學他日之進化，乃補正之。著者識。

譚嗣同《石菊影廬筆識・思篇》 今有所謂地學者，考察殖石，得其生物，因知洪荒以上寒暑燥濕之異候，山海水陸之改形，百昌萬彙，親上親下，蜎飛蠕動之殊狀，冰期火期之變，石刀銅刀之奇，可得而據者，僅乃地面三四十里之深，則已不勝，其時代之渺遠，而罄竹千畝，不足書其紀矣。即其所及知，以究天地生物之序，蓋莫先螺蛤之屬，而魚屬次之，蛇黽之屬又次之，鳥獸又次之，而人其最後焉者也。人之初生，渾渾灝灝，肉食而露處，若有知，若無知，殆亦無以自遠於螺蛤魚蛇黽鳥獸焉。有智者出，規畫榛莽，有以養，有以衛，拔其身於螺蛤魚蛇黽鳥獸之中，固已切切然全生遠害，而有以自立，然於夷狄也亦無辨。於是獨有聖人者，利之以器用，文之以等威，經之以禮義，緯之以法政，紀之以倫類，綱之以師長；又恐其久而漸弛也，創制文字，載著圖籙，發天道之精微，明人事之必不容已，俾知聖人之教，皆本於人性之自然，非有矯揉於其閒。由之而吉，背之而凶，內反之而自足，叛去之而卒無所歸，而教以不隕絕於天下。故人，至貴者也，天地閱幾千萬億至不可年，而後有人。故《詩》、《書》，人道之至貴者也，人閱幾千萬億至不可年，而後有《詩》、《書》，有《詩》、《書》，而後人終以不淪於螺蛤魚蛇黽鳥獸，抑終以不淪於夷狄。今之時，中西爭雄，中國日弱而下，西人日強而上。上而無已，下而不憂，則必廢《詩》、《書》而夷狄，則亦可反夷狄而螺蛤魚蛇黽鳥獸，以漸澌滅，而至於無。叢生之草，周而燎之，求其不燔以有遺種也，豈有幸乎？求其不燔以有遺種，則又非深閉固拒而已也。則必恃其中之有人焉，起而撲滅之，而燄以不延也。故中國聖人之道，無可云變也，而於衛中國聖人之道，以爲撲滅之具，其若測算製造農礦工商者，獨不深察而殊旌之，甚且恥言焉，又何以爲哉？嗟乎！天地之生生，人性之存存，往聖之有經，詩書之有靈。自此而幾千萬億至不可年，必有大聖人出，以道之至神，御器之至精，驅彗孛而撻滄溟，渾一地球之五大洲，而皆爲自主之民，斯爲開創之極隆，而別味辨聲被色之倫，賴以不即於冥也。

又《仁學上》一八 反乎逝而觀，則名之曰『日新』，孔曰：『革去故，鼎取新。』又曰：『日新之謂盛德。』夫善至於日新而止矣，夫惡亦至於不日新而

止矣。天不新，何以生？地不新，何以運行？日月不新，何以光明？四時不新，何以寒燠發斂之迭更？草木不新，豐縟者歇矣；血氣不新，經絡者絕矣；以太不新，三界萬法皆滅矣。孔曰『改過』，佛曰『懺悔』，耶曰『認罪』，新之謂也。孔曰『不已』，佛曰『精進』，耶曰『上帝國近爾矣』，新而又新之謂也。則新也者，夫亦羣教之公理已。德之宜新也，世容知之，獨何以居今之世，猶有守舊之鄙生，斷斷然曰不當變法，何哉？是將挾其薾敝惰怯之私，而窒天之生，而尼地之運行，而蔽日月之光明，而亂四時之迭更，而一彌百產萬靈之芸芸，不恤亡學亡政亡教，以拗戾乎不生不滅者也。雖然，彼之力又何足以云爾哉？毋亦自斷其方生之化機，而與於不仁之甚，則洞杳，都無一物，忽有雲雨相值，則合兩電，兩則有正有負，正負則有異有同，異則相攻，同則相取，而奔崩轟磕發焉。宇宙爲之掀鼓，山川爲之戰撼，居者愕眙，行者道仆，懦夫孺子，掩耳而良久不怡，夫亦可謂暴矣。然而繼之以甘雨，扇之以和風，霧豁天醒，靈斂氣蘇，霄宇軒昭，大地澂滌，三辰晶英於上，百彙孚甲振奮於下，蜎飛蠕動，雍容任運而自得，因之而時和，因之而年豐，因之而品彙亨通，以生以成，夫孰非以太之一動，而由之以無極也。斯可謂仁之端也已！王船山邃於《易》，於有雷之卦，說必加精，明而益微。至『屯』之所以滿盈也，『豫』之所以奮也，『大壯』之所以壯也，『无妄』之所以无妄也，『復』之所以見天心也，『震』之所以不喪匕鬯而再則泥也，罔不由於動。天行健，自動也。天鼓萬物，鼓其動也。輔相裁成，奉天動也。君子之學，恆其動也。吉凶悔吝，貞夫動也。謂地不動，昧於曆算者也。《易》抑陰而扶陽，則柔靜之與剛動異也。夫善治天下者，亦豈不由斯道矣！夫鼎之革之，先之勞之，作之興之，廢者舉之，敝者易之，飽食煖衣而逸居，則懼其淪於禽獸；烏知乎有李耳者出，言靜而戒動，言柔而毀剛！鄉曲之士，給饘粥，察雞豚，而長養子孫，以之自遁而苟視息焉，固亦術之工者矣；烏知乎學子術焉，士大夫術焉，諸侯王術焉，浸淫而天子亦術焉，卒使數千年來成乎似忠信似廉潔、一無刺無非之鄉愿天下。言學術則曰『甯靜』，言治術則曰『安靜』。處事不計是非，而首禁更張；躁妄喜事之名立，百端由是廢弛矣。用人不問賢不肖，而多方遏抑，少年意氣之論起，柄權則頹暮矣。陳言者則命之曰『希望恩澤』，程功者則命之曰『露才揚己』。既爲糊名以取之，而復隘其途；既爲年資以用之，而復嚴其等。財則憚闢利源，兵則不貴朝氣。統政府臺諫六部九卿督撫司道之所朝夕孜孜不已者，不過力制四萬萬人之動，縶其手足，塗塞其耳目，盡驅以入契乎一定不移之鄉愿格式。夫羣四萬萬之鄉愿以爲國，教安得不亡，種類安得而可保也。嗚呼，吾且爲西人悲矣！西人以喜動而霸五大洲，馴至文士亦尚體操，婦女亦侈遊歷，此其崛興爲何如矣。顧哀中國之亡於靜，輒曰此不痛不癢頑鈍而無耻者也，爲危詞以怵之，爲巽語以誘之，爲大聲疾呼以警之，爲通商以招之，爲傳教以聒之，爲報館爲譯書以誨之，爲學堂爲醫院以拯之，至不得已而爲兵戈槍礮水雷鐵艦以大創之，然而中國則冥然而罔覺，悍然而不顧，自初至終未嘗一動也。夫掘冢中枯骨與數百年之陳死人而強之使動，烏可得乎哉！西人方拳拳焉不以自阻，可謂愚矣，故足爲悲也。西人之喜動，其堅忍不撓，以救世爲心之耶教使然也。又豈惟耶教，孔教固然矣；佛教尤甚。曰『威力』，曰『奮迅』，曰『勇猛』，曰『大無畏』，曰『大雄』，括此數義，至取象於師子。言密必濟之以顯，修止必偕之以觀。以太之動機，以成乎日新之變化，夫固未有能遏之者也！論者闇於佛、老之辨，混而同之，以謂山林習靜而已，此正佛所詆爲頑空，爲斷滅，爲九十六種外道，而佛豈其然哉！乃若佛之靜也，則將以善其動，而徧度一切衆生。更精而言之，動卽靜，靜卽動，尤不必有此對待之名，故夫善學佛者，未有不震動奮厲而雄強剛猛者也。

又《仁學下》四七

且吾言地球之變，非吾之言，而《易》之言也。《易》冒天下之道，故至賾而不可惡，吾嘗聞□□□之論乾卦矣，於《春秋》三世之說有合也。《易》『兼三才而兩之』，故有兩三世。內卦逆而外卦順，『初九，潛龍勿用』，太平世也，元統也。無教主，亦無君主。於時爲洪荒太古，氓之蚩蚩，互爲酋長已耳。於人爲初生。勿用者，無所可用者也。『九二，見龍在田，利見大人』，升平世也，天統也。時則漸有教主君主矣，然去民尚未遠也，故曰在田。於時爲三皇五帝。於人爲童穉。『九三，君子終日乾乾，夕惕若，厲无咎』，據亂世也，君統也。君主始橫肆，教主乃不得不出而劑其平，故詞多憂慮。於時爲三代。於人爲冠婚。此內卦之逆三世也。『九四，或躍在淵，无咎』，據亂世也，君統也。『上不在天，下不在田』，或者試詞也。知其不可爲而爲之者，孔子也。於時則自孔子之時至於今日，皆是也。於人則爲壯年以往。『九五，飛龍在天，利見大人』，升平世也，天統也。地球羣教，將同奉一教主；地球羣國，將同奉一君主。於時爲大一統，於人爲知天命。『上

九，亢龍有悔』，太平世也，元統也。合地球而一教主，一君主，勢又孤矣。孤故亢，亢故悔。悔則人人可有教主之德，而教主廢；人人可有君主之權，而君主廢。於時爲遍地民主。於人爲功夫純熟，所謂『從心所欲，不踰矩』也。此外卦之順三世也。然而猶有迹象也。至於『用九，見羣龍無首，吉』，天德不可爲首也。又曰：天下治也，則一切衆生，普遍成佛。不惟無教主，乃至無教；不惟無君主，乃至無民主；不惟渾一地球，乃至無地球；不惟統天，乃至無天；夫然後至矣盡矣，蔑以加矣。嗚呼！尊教主者，寧教主之願也哉？有惡劣之衆生，而後有神聖之教主，不願衆生之終於惡劣，故亦不願教主之長爲神聖，此推窮治理，必以無教爲極致矣。孔子曰：『天下有道，丘不與易也。』孟子曰：『予豈好辯哉？予不得已也。』夫教主之出現，誠不幸而遇於不得已焉耳。悲夫，悲夫！

章炳麟《太炎文録初編》別録卷二《俱分進化論》

近世言進化論者，蓋昉於海格爾氏。雖無進化之明文，而所謂世界之發展，即理性之發展者，進化之說，已檗芽其間矣。達爾文、斯賓塞爾輩應用其說，一舉生物現象爲證，一舉社會現象爲證。如彼所執，終局目的，必達於盡美醇善之區，而進化論始成。同時即有赫衰黎氏與之反對。赫氏持論，徒以世運日進，生齒日繁，一切有情，皆依食住，所以給其欲求者，既有不足，則相爭相殺，必不可已，沾沾焉以貧乏失職爲憂，而痛心於彗星之不能拂地，以埽萬物而剿絕之。此其爲說，亦未爲定論也。當海格爾始倡『發展論』時，索賓霍爾已與相抗，以世界之成立，由於意欲盲動，而知識爲之僕隸。盲動者，不識道途，惟以求樂爲目的，追求無已。如捷足者之逐日月，樂不可得，而苦反因以愈多。然後此智識者，又爲意欲之諍臣，止其昌狂妄行，與之息影於蔭下也。則厭世觀始起，而稍稍得望涅槃之門矣。其說略取佛家，亦與僧佉論師相近，持論固高，則又苦無證據。雖然，吾不謂進化之說非也。即索氏之所謂追求者，亦未嘗不可稱爲進化。若云進化終極，必能達於盡美醇善之區，則隨舉一事，無不可以反脣相稽。彼不悟進化之所以爲進化者，非由一方直進，而必由雙方並進，專舉一方，惟言智識進化可爾。若以道德言，則善亦進化，惡亦進化；若以生計言，則樂亦進化，苦亦進化。雙方並進，如影之隨形，如罔兩之逐影，非有他也。智識愈高，雖欲舉一廢一而不可得。曩時之善惡爲小，而今之善惡爲大；曩時之苦樂爲小，而今之苦樂爲大。然則以求善、求樂爲目的者，果以進化爲最幸耶？其抑以進化爲最不幸耶？進化之實不可非，而進化之用無所取，自標吾論曰《俱分進化論》。

善惡苦樂之並進也，且無以社會明之，而專以生物明之。今夫有機物界以乳哺動物爲最高，在乳哺動物中，又以裸形而兩足者爲最高，無爪牙而能禦患，無鱗毛而能禦寒，無羽翼而能日馳千里，此非人之智識，比於他物爲進化歟？以道德言，彼雖亦有父子兄弟之愛，顧其愛不能持久，又不知桄充其愛，組織團體以求自衛，聚麀之醜，爭食之情，又無時或息也。人於前者能擴張之，於後者能禁防之，是故他物唯有小善，而人之爲善稍大。雖然，人與百獸，其惡之比較爲小乎？抑爲大乎？虎豹以人爲易與而啖食之，人亦以牛羊爲易與而啖食之。牛羊之視人，必無異於人之視虎豹，是則人類之殘暴，固與虎豹同爾。虎豹雖食人，猶不自殘其同類，而人有自殘其同類者！太古草昧之世，以爭巢窟、競水草而相殺者，蓋不可計，猶以手足之能，土丸之用，相觝相射而止。國家未立，社會未形，其殺傷猶不能甚大也。既而團體成矣，浸爲戈矛劍戟矣，浸爲火器矣，一戰而伏屍百萬，蹀血千里，則殺傷已甚於太古。縱令地球統一，弭兵不用，其以智謀攻取者，必尤甚於疇昔。何者？殺人以刃，固不如殺人以術，與接爲構，日以心鬬，則驅其同類，使至於悲憤失望而死者，其數又多於戰，其心又憯於戰，此固虎豹所無，而人所獨有也。由是以觀，則知由下級之乳哺動物，以至人類，其善爲進，其惡亦爲進也。以生計言，他物所以養欲給求者少，惟人爲多。最初生物，若阿米巴，若毛柰倫，期於得食而止耳。視覺、聽覺、嗅覺皆未形成，則所以取樂者少，魚亦期於得水而止，鳥亦期於得木而止耳。供鱠以毛嬙、西施，樂鶉以鈞天、九韶，彼固無所於樂也。乳哺動物愈進化矣，幼眇之音，姝麗之色，芳澤之气，至於蝯狙而能樂之，其所樂者，亦幾微也。一昔而得之，而不爲甚樂，一昔而失之，而亦不爲甚苦，故苦樂之量必小。若人則非獨有五官之樂也，其樂固可以恆久，自五官而外，其樂又有可以恆久者，於是攝受之念始成，衽席之情，牀笫之樂，芻豢之味，裘帛之溫，無不可以常住。其始徒以形質現前爲樂，其後則又出於形質以外，由飽煖妃匹而思土地，由土地而思錢帛，由錢帛而思高官厚祿。土地歟？錢帛歟？高官厚祿歟？此固不可直接以求樂者，而求樂之方便，必自此始。有此而後飽煖妃匹之欲，可以無往不遂也。雖然，其始之樂此者，爲間接以得飽煖妃匹之欲，其卒則遂以此爲可樂，而飽

煖妃匹之欲，亦或因此而犧牲之。又其甚者，則以名譽爲樂，而土地錢帛、高官厚祿亦或因此而犧牲之。此其爲樂，豈他動物所敢望者？然而求此樂者，必非可以一蹈獲也，將有所營畫而後獲之。下者奔走喘息，面目黎黑，以求達其五官之欲，其苦猶未甚也。求土地者，求錢帛者，求高官厚祿者，非直奔走喘息、面目黎黑而已，非含垢忍辱則不可得。今夫動物之情雖異，而其喜自尊貴，不欲爲外物所陵藉者，則動物之同情也。必不得已，而至於含垢忍辱，笞我詈我，蹂我踐我，以主人臧獲之分而待我，我猶鞠躬磬折以承受之，此其爲苦，蓋一切生物所未有也。雖求名譽者，寧或異此？於世俗之名譽，求之之道，固無以愈於前矣。道德、功業、學問之名譽，於名譽爲最高，其求之亦愈艱苦。有時而求此道德、功業、學問之名，乃不得不舉此道德、功業、學問之實而喪之。有時而求此道德、功業、學問之名，乃不得不舉此可以受用道德、功業、學問之名者而亦喪之，殺身滅種，所不恤矣！此其爲苦，則又有甚於前者，以彼其苦而求是樂，其得之者猶可以自喜也，而不得者十猶八九。藉令得之，猶未知可以攝受否也？藉令可以攝受，受之愈樂，則捨之也愈苦。佛說諸天終時，現五衰相，其苦甚於人類。今觀富貴利達之士，易簀告終，其苦必甚於貧子；貧子之死，其苦必甚於牛馬；牛馬之死，其苦必甚於魚鼈。下至腔腸、囊狀、桑葚諸物，而死時受苦之劑量，亦愈減矣。是不亦樂之愈進者，其苦亦愈進乎？

上來所說，善惡苦樂同時並進，唯舉一二事證，今更求其原理，並舉例以明之。

善惡何以並進？一者由熏習性。生物本性，無善無惡，而其作用，可以爲善爲惡。是故阿賴邪識，惟是無覆無記；無記者，卽無善無惡之謂。其末那識，惟是有覆無記；至於意識，而始兼有善惡無記。純無記者，名爲本有種子；雜善惡者，名爲始起種子。一切生物，無不從於進化之法而行，故必不能限於無記，而必有善惡種子與之雜糅；不雜糅者，惟最初之阿米巴爾。自爾以來，由有覆故，種種善惡，漸現漸行，熏習本識，成爲種子。是故阿賴邪識亦有善惡種子伏藏其間，如清流水雜有魚草等物。就輪迴言，善惡種子，名爲羯磨業識，此不可爲常人道者。就生理言，善惡種子，則亦祖父遺傳之業識已。種子不能有善而無惡，故現行亦不能有善而無惡。生物之程度愈進而爲善，爲惡之力亦因以愈進，此最易了解者。二者由我慢心，由有末那執此阿賴邪識，以爲自我，念念不捨，於是生四種心。希臘古德以爲人之所好，曰眞、曰善、曰美。好善之念，惟是善性；好美之念，是無記性；好眞之念，半是善性，半無記性。雖然，人之所好，止於三者而已乎？若惟三者，則人必無惡性，此其缺略可知也。今檢人性好眞、好善、好美而外，復有一好勝心。好勝有二：一、有目的之好勝，二、無目的之好勝。凡爲追求五欲財產、權位、名譽而起競爭者，此其求勝非以勝爲限界，而亦在其事，其物之可成，是爲有目的之好勝；若不爲追求五欲財產、權位、名譽而起競爭者，如雞、如蟋蟀等，天性喜鬬，乃至人類亦有其情，如好弈棊與角力者，不必爲求博贏，亦不必爲求名譽，惟欲得勝而止，是爲無目的之好勝。此好勝者，由於執我而起，名我慢心，則純是惡性矣。是故眞、善、美、勝四好，有兼善、惡、無記三性，其所好者，不能有善而無惡，故其所行者，亦不能有善而無惡。生物之程度愈進，而爲善爲惡之力，亦因以愈進，此亦易了解者。若在一人，善云惡云，其力皆強，互相抵抗，甲者必爲乙者征服而止，固非善惡兼進。而就一社會、一國家中多數人類言之，則必善惡兼進，於下舉例：

一，如歐洲各國，自斯巴達、雅典時代，以至今日，貴族平民之階級，君臣男女之崇卑，日漸剗削，則人人皆有平等之觀，此誠社會道德之進善者。然以物質文明之故，人所尊崇，不在爵位，而在貨殖。富商大賈之與貧民，不共席而坐，共車而出，諸傭雇者之事其主人，竭忠盡瘁，猶必以佞媚濟之。雖無稽首折腰之禮，而其佞媚有甚於是者。東方諸國，誠人人趨附勢利矣，猶以此爲必不應爲之事。獨歐洲則舉此以爲天經地義，除少數之持社會主義者。此非其進於惡耶？往者舊教盛行，迫人以必不願從之事，自宗教改良，而人人有信教之自由，此誠社會道德之進善者。雖然，基督教未行以前，如瑣格拉底輩，以身殉道，蹈死不顧；基督教既行以後，奉教者以捨身救人爲志，則殉道者尤不可以更僕數。乃至路德之倡新教，其風亦未嘗絕也。今日之以身殉道者，猶有其人乎？其在中國與非、澳諸洲者，或以智窮力竭，無所復之，而不得不就菹醢，其同類則相高以以身殉道之名，究其實際，怯懦畏葸之尤也。非直宗教，今之歐人，強毅敢死之風，已漸消滅，而吝惜身命，希於苟安而止者，所在皆是。風教陵遲，志節隤喪，其進於惡也，蓋已甚矣！

二，如日本人言：日本維新以後，以新道德與舊道德相參，其奉法守節，勝於往古。曩者輕果好鬬之風，漸轉而爲國家死難，此固社會道德之進善

者。雖然，國勢漸隆，法律漸備，納其臣民於軌範之中，諸公卿間，求其剛嚴直大如西鄉隆盛者，蓋不可復覩矣！往者雖輕俠自喜，而士人之倜儻非常者，亦往往而有，若中江篤介、福澤諭吉諸公，誠可爲東方師表也。今其學術雖勝於前，然有不爲政府效用者乎？有不爲富貴利祿而動者乎？日本維新才四十年，而其善之進如此，其惡之進，亦既如此矣。

三，如中國。中國自宋以後，有退化而無進化，善亦愈退，惡亦愈退，此亦可爲反比例也。論者或謂周、秦以上，戕殺烝報之事，記於《春秋》者，不可僂指。常疑前世道德，必無以愈於今，此大誤也。春秋之世，戕殺蒸報，不以爲忌，常在世家貴族。若乃尾生之信，沮、溺丈人之節，亦爲後代所無。雖至戰國，士人習以游說爲事，然豫讓、聶政、荆軻之徒，其俠烈有足多者。墨翟之仁，莊周之高，陳仲子之廉介，自漢以後，可復得乎？東漢風俗，二千年中爲殊勝，而奸雄亦出其間，互相爭競而不可已。唐世風烈，稍近戰國矣，急科名、趨利祿者日多，而高潔者亦因以愈多。陽城、元德秀，特其最著者也。自宋以後，漸益退化，至滿洲爲甚。程、朱、陸、王之徒，才能自保，而艱苦卓絕，與夫遁世而無悶者，竟不可見，此則善之退化矣。矯稱蜂出，誓盟不信，官常之墮敗，士風之庸猥，黨見之狹陋，工商之狙詐，此誠可謂惡也。夫善惡雖殊，而其資於偉大雄奇之气則一。然觀今日爲篡者，惟能爲石敬瑭、吳三桂，而必不能爲桓溫、劉裕；爲姦者，惟能爲賈似道、史彌遠，而必不能爲元載、蔡京。朝有諛佞，而乏奸雄；野有穿窬，而鮮大盜；士有敗行，而無邪執；官有兩可，而少頑鬫。方略不足以濟其奸，威信不足以和其衆，此亦惡之退化也。

苦樂何以並進？凡苦有三：一曰怨憎會苦，二曰求不得苦，三曰愛別離苦。樂者反是。苦又有二：一曰苦受，苦事現前，逼奪身心，不能暫捨，是爲苦受。二曰憂受，苦事未來，豫爲愁慼，苦事已去，追爲痛悼，是爲憂受。樂亦有二：一曰樂受，樂事現前，瞑瞞耽溺，若忘餘事，是爲樂受。二曰喜受，樂事未來，豫爲掉動，樂事已去，追爲顧戀，是爲喜受。世界愈進，相殺相傷之事漸少，而陰相排擠之事亦多。彼時怨憎會苦，惟在憂受，不在苦受。惟此一苦，或少減於疇昔，需求日繁，供給不逮，求不得苦，較前爲甚。所求既得，其樂勝前，一旦死亡，捨此他去，愛別離苦，則較前爲最甚。非直如是而已。一，感官愈敏，應時觸發，其感樂則愈切，其感苦亦愈切。例如犬羊娩乳，熙怡自得，人間婦女，則以娩乳爲最苦。以文明人較野蠻人，則娩乳爲尤苦也。二，衛生愈善，無少毀傷，其感樂則愈久，其感苦亦愈久。例如蛙失其肢，守宮喪尾，習爲故常，則補缺力亦易發達，喪失未久，完具如故。高等動物無常失肢體之事，偶爾喪失，則補缺力亦無所用。又如野蠻人衆，刀劍創痍，應時完好；文明人衆，則無此事，雖有藥物，而傷甚者，必難驟復也。三，思想愈精，利害較著，其思未來之樂愈審，其慮未來之苦亦愈審。例如火將焚棟，燕雀處堂，顏色不變；若在小兒，亦鮮危怖；其在成人，則望气而矍然也。四，資具愈多，悉爲己有，其得樂之處愈廣，其得苦之處亦愈廣。例如貧子家中，徒四壁立，一身以外，無所受樂，亦復無所受苦；若在富人，田園金帛，圍繞形軀，多得一物，即有餘歡，略失一物，亦有餘憾也。五，好尚愈高，執著不捨，其器所引之樂愈深，其器所引之苦亦愈深。例如狎客冶游，所遇既廣，無所纏緜，順之不爲甚樂，逆之不爲甚苦；若篤於伉儷者，稍有乖違，其苦已甚。又如學究鄙儒，恣意記錄，不勞心力，得失之間，亦無苦樂；若耽於撰述者，略有殘損，苦亦隨之。六，夭殤愈少，各保上齡，其受樂之時愈永，其受苦之時亦愈永。例如螻蛄，朝菌，一瞬已亡，其苦其樂，亦云暫矣；若在牛羊，其壽稍永，常得豢養之樂，亦常受鞭箠之苦也。如上所舉，苦樂相資，必不得有樂無苦，善惡並進，猶云汎指全體；苦樂並進，則非特偏於全體，而亦局於一人。其並進之功能，蓋較善惡爲甚矣。

上來所述，善惡、苦樂二端，必有並進兼行之事。世之渴想於進化者，其亦可以少息歟？抑吾嘗讀赫爾圖門之《宗教哲學》矣，其說曰：『有惡根在，必有善根，若恬憺無爲者，其善根亦必斷絕。』此謂惡尚可爲，而厭世觀念，則必不可生也。不悟厭世觀念，亦有二派：其一，決然引去，惟以出此世界爲利，亦無餘念及於衆生，此佛家所謂鈍性聲聞，無有菩提種子者也。其一，以世界爲沈濁，而欲求一清淨殊勝之區，引彼衆生，爰得其所，則不憚以身入此世界，以爲接引衆生之用，此其志在厭世，而其作用則不必純爲厭世。若是，則何不可厭世之有？抑吾又讀羯通哥斯之《社會學》矣，其說曰：『凡彼樂受，先由軋轢，第一軋轢，惟是苦觀，第二軋轢，始有樂觀。』此謂苦不可厭，於苦受後，得有樂受繼之而起也。不悟人之追求，固無窮極，方其樂時，雖知有樂，久之而其樂亦可厭矣，則必求一新樂以代其已謝者。於是第一軋轢之新苦，又必先於新樂而生，求樂無已，其得苦亦無已，後得之樂，果足與先受之

苦相庚償乎？況其所謂樂者，同時必有苦受與之方軌麗驂而進，是先受之苦爲純苦，而後得之樂，惟是苦樂相參也。然則進化之樂，又曷足欣羨也哉？或曰：『今之世未爲究竟進化，善惡、苦樂，猶未達於頂點，故人之希望者多，而厭棄者猶少，無寧任其進化，使人人知有世界極惡、自身最苦之時，則必有憬然反顧者。當爾所時，厭世之說，於是昌矣！』此其爲說，亦本赫爾圖門調和進化、厭世二主義者，世有勇猛大心之士，不遠而復，吾寧使之早棄斯世，而求之於視聽言思之外，以濟衆生而滅度之。縱令入世，以行善爲途徑，必不應如功利論者，沾沾於公德、私德之分。康德所云『道德有對內之價值，非有對外之價值』者，庶幾近於『無漏善』哉！何以故？盡欲度脫等衆生界，而亦不取衆生相，以一切衆生，及與己身，眞如平等無別異故。既無別異，則惟有對內之價值，而何公德、私德之分乎？其次，無勇猛大心者，則惟隨順進化，漸令厭棄。夫以進化之力，使斯世趨於爲鬼爲魅，則自隘窮而知所返，此法爾無可遁者。然隨順進化者，必不可以爲鬼爲魅、爲期望於進化諸事類中，亦惟擇其最合者而倡行之，此則社會主義，其法近於平等，亦不得已而思其次也。

又別録卷三《四惑論》 進化者，以常識論之，必有所處，而後能進；若無所處，則必不能進。雖然，進者必動，而動與處相反。是故伊黎耶派哲學之言曰：『空間者，自極小之塵點成；時間者，自極小之刹那成。所謂動者，曰於極小之時間，通過極小之空間耳。然當其通過空間也，不得不停頓於空間。第一刹那，停頓於空間也；第二刹那，亦停頓於空間也；第三刹那，猶之停頓於空間也。始終停頓，斯不得謂之爲動。飛箭雖行，其實不行也。』案此與《莊子·天下篇》所引名家說同。然則所謂進者，本由根識迷妄所成，而非實有此進。就據常識爲言，一切物質，本自不增不減，有進於此，亦必有退於彼，何進化之足言！且有機物界，世見其進化之幻象也。而無機物界，並此幻象亦不可覩。借觀地球，無時而不繞日，乃其所旋軌道，惟是循環周轉，非有直進之途。譬若戶樞常動，不能有分寸過於規外。夫既循環周轉，則方見爲進，卽見其爲退矣。又觀月魄與海水者，終日折旋，而今月之明，不能加於古月，今潮之盛，不能過於古潮。安得所謂進化者？惟僅就有機物界以言進化，則幻象略可覩耳。雖然，進化者，由外緣牽引以成，而人心所向，不悉在是。幸福增進，一部人類所盲從也，他部人類，則或有反對此者。以善惡言，求增進幸福者，特貪冒之異名。所以者何？有所進者，不得不先有所處，而最初所處之點，惟是獸性。循其所處之點，日進不已，亦惟是擴張獸性。始之獸性，鼷鼠、陵魚若耳；積久而擴張其獸性，乃若狻猊、白虎。獸性則同，而反愈加之厲。是則進化之惡，又甚於未進化也。以苦樂言，資生養形之事，必由操作致之。人人自寶愛其朽骨，無可奈何，而忍形以就苦，斯已勤矣。更求增進，則樂必不能與苦相償。而不見之耕稼之驪牛乎？藜蒿布野，足以療飢，橫爲人倫牽引，喘息流汗，以服勞於隴上，所得稻粱，不爲牛啖。縱令牛自耕田，牛自啖之，牛之所需，本不在此。苦身以求稻粱之美，曷若自放而食藜蒿矣。人求進化，必事气機，欲事气機，必先穿求石炭，而人之所需，本不在此。與其自苦於地窟之中，以求後樂，曷若樵蘇耕穫，鼓腹而游矣。夫樂不與苦相償，誰有白癡，甘爲此者？若曰，以是利益後人，則無異牛之爲人耕稼也。後人生計，自有後人任之，安用前人爲之盡瘁於百年以上？或有出其餘力，以扶病字孤者，此於道德爲能然，非於責任爲當然。獨以人類同根，必不忍他人之凍餓，乃率由悲性以爲之，而非他人所能強迫。若夫後人者，朕兆未形，惹萌未現，則悲性無自而生，乃爲之勞形自苦，不太多事耶？世有其人，計慮深遠，以其所已見者，推之其所未見，鞅掌賢勞，爲後昆謀安樂，固任俠事，而不可以是偏責恆民。若更有知幸福之妄者，則當爲人類斷其追求無已之心，使歸安穩。而竭能盡智以謀形質者，其可以已矣。或曰：勞動者，人之天性，循其天性而謀進化，易若水之轉輪。此亦不然。動者人之天性，勞者非人之天性。惟好動也，故其心掉舉不安，乍動於此，輒棄而轉動於彼，必無堅忍以就一事者。有之，則父師所督率，生計所驅使云爾。雖然，動至於勞，亦未有不思休息者。農者知不耕則不食，自節其性，以服先疇，此爲形纍，非其天性然也。雖自耘其隴畝者，一日得休，亦未嘗不自欣幸。誰云勞爲秉彝之好乎？若諸文藝技巧之事，勞與樂俱，則安肆而行之；以勞求福，則竭蹶而行之。勞與樂俱者，雖以黃屋之尊，有時厭棄萬幾，願自儕於梓匠，若明熹宗之喜刻木，是也。此非好勞，顧行樂耳！以勞求福者，敦迫爲之，猶必薾然疲役。今有二人，一事刻印，一事磨鍼，非由外鑠，皆自勉以就功者。若其程功終日，刻印者猶自喻適志，而磨鍼者則吟呻欲臥矣。又有三人，一畫花木，一操會計，一編譜表，終日程功，其勞相等，繪畫者猶栩栩自得，操會計者、編譜表者，則遑然思欲脫離矣。是何也？

一卽勞以爲樂，當其勞時，卽其樂時；一行勞以求福，而見前所操之業，皆枯槁鮮味者，故其趣不同矣。且夫人心好動，以掉舉之心爲依，不以堅忍之心爲依，故好動正與好勞相反。近世資生之計，農耕爲急，漁獵則不足重輕也。然人有素未習耕，亦素未習獵者，與之出而馳騁射弋，雖不能，猶踊躍趨之；與之出而犂草掊土，則未有樂從者。借觀貴游之子，以暇日釣魚彈雀者多，有以暇日發土舂米者乎？夫樂於獵者，非爲給鮮；不樂於農者，亦非爲倉廩有餘也。獵者作姿駿逸，本乎掉舉之心；農者所事拙鈍，本乎堅忍之心。人心依掉舉而不依堅忍，故非飢寒所迫，則未有舍此就彼者。然則人之天性，以動爲趣，不以勞爲趣；以勞而現樂者爲趣，不以勞而求福者爲趣，章章矣。而求進化者，不在行樂之勞，而在求福之勞；不在掉舉之動，而在堅忍之動。若人皆自私其產，斯亦可也。既和合衆產以爲一丸，而欲其忍性就勞，則勢所不行，亦明甚。乃曰：勞動爲人之天性，是則爲誣天性者。余謂進化之說，就客觀而言之也。若以進化爲主義者，事非強制，卽無以使人必行。彼既標舉自由，而又豫期進化，於是構造一說以誣人曰：『勞動者人之天性。』若是者，正可名進化教耳。本與人性相戾，而強爲訓令以籠愚者曰：『爾之天性然。』若是而主持強權者，亦可爲訓令以籠人曰：『服從強權者，爾之天性然。』此與神教之說，相去幾何？如上所說，皆就人之感性言也。若嚴密言之，明日有無，必非今日所能逆計。所以者何？未至明日，而言明日之有，卽無證驗。雖昨日之視今亦爲明日，所更明日已多，而今日非昨日，則無比例。故明日尙不能知其必有，離於明日，何進化之可言？此則徒爲戲論而已！

又《菌說》『不知原始，不能反終，故列菌說。』曩讀《莊子・齊物論》，有云『樂出虛，蒸成菌』，而不諦其所自。夫人心之樂，發於空虛，而能蒸成有形之菌，豈所謂荒唐之言耶？頃之得禮敦根所著《人與微生物爭戰論》，乃悟其言之不虛也。凡人有疾，其甚者由微生物撼之。而其爲動、爲植、爲微蟲，爲微草，則窺以至精之顯微鏡，猶難悉知。徒可以道其有葉綠質者爲植物，能轉徙者爲動物耳。而又不能盡合，蓋猶仙桃草之類，其莖葉則卉，其根實則蟲，動與植有汗漫而無畔者也。然植物學者，謂寄生之草，至大者爲拉弗來寫，其花徑二丈有五尺，而小者則生於人獸之肺，有則必病；是則所謂菌者是也。德醫告格，嘗究諸病所自生，於霍亂則謂其由於尾點微生物，於肺痨則謂其由於土巴苦里尼，皆同物也。夫霍亂勿論，若肺痨則往往始於耽色極欲。欲之過而爲霉者，亦有蚊行芝生之物孽芽其間。斯所謂『樂出虛，蒸成菌』者，非耶？其遞相傳染者，雖與樂無涉，而其端則必自樂始。醫和之言曰：『女陽物而晦時，淫則生內熱惑蠱之疾。』『於文，皿蟲爲蠱，谷之飛亦爲蟲。』所謂女室疾者，則肺痨與霉近是已。以微草言則謂之菌，以微蟲言則謂之蠱，良以二者難辨，而動植又非有一定之界限也。動植皆有知，而人之胚珠血輪又有知。其胚珠時出游蕩，能發小分文，如掌生指，常出收定質微點，以入胚珠之中，爲其食物。如微生動物已種一病，則胚珠必收之。再種之，則有無數白色血輪，行至種病之處，圍其微生物，或噬蝕以殺之。是則物能蠱人，而人之胚珠血輪又能蠱物。蓋夫愛惡相攻，一身之中，而肺肝若胡、越也，豈不哀哉！雖然，非特淫樂之足以成菌成蠱也。菌蠱已成，則又能強撼人之志念，而使從淫樂。自淫樂以外，喜怒哀樂，又莫有不受其撼者也。佛家謂人身自頂至踵，自髓至膚，有八萬戶蟲，四頭四口，九十九尾，形相非一。一戶復有九萬細蟲，小於秋毫。《寶積經》云：『初出胎時，經於七日。八萬戶蟲，從身而生，縱橫食啖，令身熱惱，生有憂愁。』《僧伽吒經》云：『人將死時，諸蟲怖畏，互相啖食，受諸苦痛。男女眷屬，生大悲惱。』《金匱要略》曰：『孤惑之病，狀如傷寒，默默欲眠，目不得閉，卧起不安。蝕於喉爲「惑」，蝕於陰爲「狐」。不欲飲食，惡聞食臭，其面目乍赤乍黑乍白。』說者以爲是蟲病也。蟲固有情，而能以其情使人煩惑變志，斯則蠱之所以立名歟？而菌雖植物，其有知亦不异於蠱矣。

嗟乎！人之始胎也，有不類於『樂出虛、蒸成菌』者耶？有不類於『晦淫生蠱』者耶？而特其形狀不別，性情不异也，故一攻之，而一孳乳之。斯亦可以明愛類之說也。今夫生植之始，在男曰精蟲，在女曰泡蜑。泡蜑者卽胚珠也。夫婦邂逅，一滴之精，有精蟲十數，入嚙泡蜑而破之，以成妊娠。彼精蟲者，因人之情而爲之使，間無以异乎蠱矣。

吾又讀《淮南・地形訓》曰：『妄生海人，海人生若菌，若菌生聖人，聖人生庶人；凡妄者生於庶人。』夫置『若菌』於海人、聖人之間，則『若菌』亦人也。既而讀《後漢書・南蠻西南夷列傳》，有莋都夷、白狼王、唐菆等作詩三章，注皆引《東觀記》所載夷人本語，每漢語四字，夷語亦四字，其中如『與人富厚』作『魏菌渡洗』，『部人多有』作『補菌邪推』，今本誤倒作『菌補』。是呼人

爲菌也。然則『若菌』卽『若人』矣。以淮南王著書，其必非用夷語可知。又以知古者謂人爲『菌』，而其語特流傳於荈夷也。人之稱菌也，其義則必自精蟲始，亦以蟲菌爲同物，而動植不可以強判爾。夫其以淫樂而成是菌蠱也，則曷故哉？伏曼容之說《易》曰：『蠱，惑亂也，萬事從惑而起，故以蠱爲事。』見《周易集解》。《首楞嚴經》曰：一切衆生，『因諸愛染，發起妄情，情積不休，能生愛水。是故心憶珍羞，口中水出；心憶前人，或憐或恨，目中淚盈，貪求財寶，心發愛涎，舉體光潤；心著行淫，男女二根，自然流液。』『諸愛雖別，流結是同。』由斯二說推之，因人有牝牡之情，而傳之於精蟲；精蟲受之，其情則與人同，而有慕爲人形之志，於是爲之胚胎以象之。彼十數精蟲之造人，猶數千微蟲之造珊瑚。微蟲果能成珊瑚也，事之起於蠱也。精蟲果能成人也，人始已蠱，而精蟲以蠱成其事也。夫非有『上帝』之造之，而物則自造之。故曰：『咸其自取，怒者其誰耶？』嗚呼！事之由妄想而成者，豈獨胚胎然哉？知此者莫察於大公調。少知問曰：『四方之內，六合之裏，萬物之所生惡起？』大公調曰：『陰陽相照相蓋相治，四時相代相生相殺。欲惡去就，於是橋起，雌雄片合，於是庸有。安危相易，禍福相生，緩急相摩，聚散以成。此名實之可紀，精微之可志也。隨序之相理，橋運之相使，窮則反，終則始，此物之所有』。《莊子．則陽篇》。蓋凡物之初，衹有阿屯，而其中萬殊。各原質皆有欲惡去就，欲就爲愛力、吸力，惡去爲離心力、驅力。有此故諸原質不能不散爲各禮，而散後又不能不相和合。夫然，則空氣金鐵雖頑，亦有極微之知。今人徒以植物爲有知者，益失之矣。《楞嚴經》曰：『由因世界，愚鈍輪回，痴顚倒故。和合頑成，八萬四千枯槁亂想。如是故有無想羯南，流轉國土，精神化爲土木金石，其類充塞。』是佛家亦知金石爲有知。要其痴鈍，亦可謂之無知；前所謂死後各點無知者，卽謂如是。蓋與之則可曰有知，奮之則可曰無知。彼其知則欲惡去就而已。不如是不能自成原質，亦不能相引而成草木。夫其橋起而相引也，則於是有雌雄片合，而種類成矣。有種類，則又有其欲惡去就，而相易相生相摩，漸以化爲异物。故既有草木，則草木亦如瞽之求明，如瘘之思起，久之而機械日生，刻意思之以趨於近似，而其形亦遂從之而變，則於是有蜃蛤水母。彼又求明，則遞爲甲節，爲脊骨，復自魚以至鳥獸而爲猿、狙、猩、狒，以至爲人。此所謂『隨序之相理』也。其漸思而漸變也，則又有二端：有以思致其力而自造者焉，有不假於力而專以思自造者焉。致力以自造者，接子或使之說也；不假力而自造者，季眞莫爲之說也。二說亦少知問語。如鳥之修頸長喙，適可以理毛羽，此或有體操之術，令其胸長而項伸，此致力以自造者也。如夫露巢之鳥，患人之探其卵也，則其卵多非白色，與暗處者迥殊。故巢草萊者，卵必青綠若萌芽；巢河干者，卵必暗綠若蘆葦；巢喬木者，卵必光綠若樹葉；巢山崖亂石荆棘之中者，卵必棕色而有花點，以與土石相混。夫其色之必同於所處之草木土石者，以眩人之目，使不能辨目。若是者，鳥豈能致力以造是哉？苟曰『上帝爲造之』，而鳥之死於矰繳探雛者，亦自不少，又何其矛盾也？然則必由鳥之思護其卵，積精專思，而遂變其形色，所謂以思自造者也。夫自諸异物而漸化爲人者，此亦以思自造者也。若是者則皆所謂以妄想生之，而伏曼容之所謂蠱，《淮南》之所謂菌也。

人之有生，無不由妄，而捨妄亦無所謂眞。是故去其太甚，而以『仁義』檃栝烝矯之，然後人得合羣相安。斯途徑之必出於此者也。若謂身相屬妄，而捨利是眞，卒之無生滅、增減、變易者適成其頑，而勿見其靈；學之乃適增其妄也。夫妄性雖成，化以禮義，則自入進步。故最初祖禰孰不兄弟聚麀者？而自政俗日躋，今遂以此爲大垢；此進步之說也。敬曰，吾祖有聚麀之妄，而後有我，卽不妨效其聚麀，是循妄而勿去太甚也。苟曰，吾生由於聚麀之妄，必無生而後爲眞；是又成頑而增妄也。昔唐終南沙門宗密作《原人論》云：孔、老、釋迦，皆是至聖。設教殊途，有實有權。『二教唯權。佛兼權實，策萬行懲惡勸善，同歸於治，則三教皆可遵行；推萬法窮理盡性，至於本源，則佛教方爲決了。』夫『六經』之說，誠亦有權，與人天、小乘、法相、破相等教同意；而窮原反本，則其實確然不拔，乃有卓出一乘顯性之上者。要之，儒、佛、莊子三家，皆屬理想，亦皆參以實驗，較之祆教各家，誠若玉之視燕石矣。而佛必以空華相喻，莊亦間以死沌爲詞，斯其實之不如儒者也。

大公調曰：『丘里者，合十姓百名而爲風俗也。合异以爲同，散同以爲异。今指馬之百體而不得馬，而馬系於前者，立其百體而謂之馬也。』《涅槃經》曰：『一切衆生，不退佛性，名之爲有，決定得故。譬如王者告一大臣：汝牽一象，以示盲者。時彼衆盲，各以手觸。王問之曰：象爲何類？其觸牙者，卽言象形如蘆菔根；其觸耳者，言象如箕；其觸頭者，言象如石；其觸鼻者，言象如杵；其觸腳者，言象如臼；其觸脊者，言象如床；其觸腹

者，言象如瓮；其觸尾者，言象如繩。善男子如彼衆盲，不說象體，亦非不說，若是衆相悉非象者，離是之外，更無別象。說佛性者亦復如是。』此二說意旨大同，而以佛性不滯於一體。然數相合，即爲佛性，則正可借證人性之說。蓋內有精蟲，外有官骸，而人性始具。使官骸皆殞，而精蟲獨存，則無聲色香味諸欲，而獨有牝牡之情，若去就橋起雌雄片合之始而已。此則於生人全性之中而得其見端，倘不能謂性具於是也。說今人之死也，則淡、養、炭、輕諸氣，鹽、鐵、磷、鈣諸質，各散而復其流定之本性，而人之性亡矣。離此流定而復索一舍利性海，亦猶離此諸體而索馬索象也。或謂『性海即以太』。然以太即傳光氣，能過玻璃實質，而其動亦因光之色而分遲速。彼其實質，即曰阿屯，以一分質分爲五千萬分，即爲阿屯大小之數，是阿屯亦有形可量。以太流動，雖更微於此，而既有遲速，則不得謂之無體。如《淮南・俶眞訓》云：『秋毫之末，淪於無間，而復歸於大矣；蘆苻之厚，通於無圻，而復反於敦龐。若夫無秋毫之微，蘆苻之厚，四達無境，通於無圻，而莫之要御夭遏者，其襲微重妙，挺洞萬物，揣丸變化，天地之間，何足以論之？』蓋所謂性海，無秋毫之微，蘆苻之厚。而阿屯以太，則尚不免於毫末淪無間，蘆苻通無圻也，以此相似，終不相類。即如光、熱、電三者，雖不能得其質點，而終與湛然不動者有殊；捨利性海，豈是之比？苟如是，動則速矣，力則厚矣，而亦與極頑之日星相類，寧能超出萬有耶？或謂：『必知各原質之成於以太，萬物之成於各原質，而後知內外四大，至於六道，無一非我，乃爲乾元至仁之量，是固然矣。』然所以見爲殊者，以官骸相閡，所以見爲合者，以原質相同。原質有形，即以太亦有至微之形，固不必以邈無倪際之性海言也。然官骸雖一時暫有，而兼愛既濟之道，即由官骸而生。何者？以知識之全體，亦不能出乎官骸之外也。人之嗜欲，著於聲、色、香、味、觸、法，而仁義即由嗜欲而起。獨夫爲我，即曰『貪賊』；能近取譬，即曰『仁義』。故《易》稱『利物足以和義』，明非『利』亦無所謂『義』也。有義則分際有遠近，而恩施有隆殺。是故至仁之行，可以強恕求之，而其量無可盡之理。隨俗雅化，則周、孔不能捨芻豢；有身勿戕，則釋迦亦不能廢菜果，此皆以義裁斷者。而謂至戚不异於行路，華種無間於皙人，其可乎？是故內聖外王，無不托始於六根三欲，制爲禮義；所以養欲給求，而爲之度量分界。《荀子・禮論篇》。餘所謂捨妄無眞者是也。若必輕其官骸，而重其性海，茲義遞衍。則遂以二親爲凡民，而阿闍世王之弑父，亦可悔悟入道。見《涅槃經》。夫豈釋氏之論獨高耶？亦由不得其本而已。

總之，輪回之說，非無至理，而由人身各質所化，非如佛家所謂靈魂所化也。六道升降，由於志念進退，其說亦近，而所化者乃其胤胄，非如佛家謂靈魂墜入諸趣也。故理想之學，少漸多頓；實驗之學，有漸無頓。

或曰：『人固有自憶其前生者，安得謂輪回無與於靈魂耶？』曰：夫异體相知，則有蝦與水母矣。然則吾所謂自憶爲前生者，寧非知他人所親歷，而吾以异體知之，亦若蝦之與水母耶？且以演若達多照鏡事況之，彼眉目可見，而忽然以爲魑魅，至於狂走。見《楞嚴經》。此則非有因緣而致。彼憶前生者，亦若是則已矣。且中國未有前生之說時，人未有憶前生者也，即憶之亦未嘗以爲前生。自聞前生之說，而始以所憶者當之耳。亦猶乍憶高岡，如見其巒嶠嵯峨，陵阜聳峻者，而心以爲是華岳、岱山，然究未登華、岱也。彼憶前生，亦復如是。然何以爲華、岱，而不以爲妄構假名之山？華、岱之名其所已聞也。彼聞有前生之說，而以所憶爲前生者，亦復如是。

前生之說替，而上帝造人之說起，彼亦非持之無故也。蓋日有養氣、無淡氣，則人將歇懣以死，而今分劑適合。他如卵中白質，未出之雛，足以自養；草木子中之胚乳，亦能化糖以養苗；而葉有又依螺綫而生，巧合算理者，非上帝爲此人物，而配其分劑，調其節度，資其匱乏耶？曰：夫久處於是，則寢食衣被，亦以是爲調適。麋鹿食薦，夏蟲茹腐，非甘之也。彼生乎其地，長乎其時，則自以此爲適矣。卵白胚乳之給養，豈有他哉？捨是無可食，則致命遂志於是，而不願其外矣。老子曰：『草食之獸，不疾易藪，水生之蟲，不疾易水。』《莊子・田子方篇》。此言生此地，食此餌，故能成此形，具此性也。使有養無淡，則亦自有一物能當此濃鬱之氣者，生乎其間。如人不能入水火，而火鼠海魚，初不以爲患也。且亦安知其無人哉？沒人泅水，與鯨鯢同樂，爲取珠耳，非不得已也。果不得已，則人將常習於水。有養無淡，則人將常習於養，亦自可以不死。而毛羽鱗介，漸則因其思力而生。彼鮫之化鹿，雉之爲蜃，有明徵也。故曰：『萬物皆出於幾，皆入於幾。』夫上帝爲何者哉？《論衡・自然》曰：『天地合氣，萬物自生，猶夫婦合氣，子自生矣。萬物之生，含血之類，知饑知寒，見五谷可食，取而食之，見絲麻可衣，取而衣之。或說以爲天生五谷以食人，生絲麻以衣人，此所謂天爲人作農夫桑女之

徒也。不合自然，故其義疑，未可從也。』此言可謂洞幽明之故矣。吾嘗謂文明之民，其初生蕃也，一旦替爲臺隸，浸被逼，遁逃入山；『食异而血氣改，衣异而形儀殊』，『則未有不反其故』。王船山《思問錄》蓋俱之矣。夫兗州桑土，今爲野繭。故家豚於草澤，則化爲豪豬。蠢家盡然，人獨何能自保？故《鞞婆沙論》謂，或金翅鳥，或龍，或人，皆具卵、胎、濕、化四種。而江總《白猿傳》謂歐陽紇妻爲猿所竊，因而生詢，見《文獻通考・經籍門》。皆不盡誣妄。然則异物化人，未有底止；人之轉化，亦無既極。誃予手足，而攺兹形之將然，滋足戚也！抑人之易地也，神識未殊，而何以能變？得無與以思自造之說繆耶？曰：思力所至，形體自更，此謂無阻力耳。荀有阻力，則不足以宣通矣。要使力能抵之，則固足以自立，其道奈何？曰：《荀子》曰：人『力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用，何也？曰人能羣，彼不能羣也。人何以能羣？曰分。分何以能行？曰義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則強，強則勝物。故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。』《王制篇》是故合羣明分，則足以御他族之侮；渙志離德，則帥天下而路。

或曰：性善性惡之說，皆不如言『無善無惡』者。曰：子將言人性乎，抑自有所謂性乎？夫言人性。則必有善有惡矣。彼無善無惡者，並佛之所謂『性海』，而非言人之性也。何也？自其未生言，性海湛然，未有六道，而何人性之云？自既有六道言，亦各有如來藏隱伏其中，而人與鳥獸，初未嘗异，又豈得專爲人之性也。孟、荀所言，專爲人言之也。雖然，以符驗言，則『性惡』爲長。然非謂其同於鳥獸也。蓋舉孩提之愛親者，未知初生之時，坼擘其母而不少顧也。舉稍長之敬兄者，未知乳哺之頃，少有不慊而嗔目作色也。孟舉其善而忘其惡。荀則以善惡皆具，不能純善，則以惡名之，故其言曰：『繁弱、鉅黍，古之良弓也，然而不得排檠，則不能自正。桓公之葱，太公之闕，文王之錄，莊君之曶，闔閭之干將，莫邪，鉅闕，辟閭，此皆古之良劍也；然而不加砥厲，則不能利，不得人力，則不能斷。驊騮、騏驥、纖離、綠耳，皆古之良馬也；然而前必有銜轡之制，後必有鞭策之威，加之以造父之馭，然後一日而致千里也。』《性惡篇》。夫惟弓，故可檠；劍，故可厲；馬，故可轡。荀非三物者，則雖檠之，厲之，轡之，而無所用。此卽謂其本异於鳥獸矣。又曰，今『塗之人者，皆內可以知父子之義，外可以知君臣之正。』是則卽孟子所謂善者，而荀子以其偏險悖亂，亦由天授，既非純善，卽謂之惡。猶之既舂之米，謂之精鑿；未舂之米，謂之粗糲。粗糲云者，對精鑿言之，而非謂其與粮莠比肩也。然一人之行，固以習化，而千世之性，亦以習殊。泰古稀韋之民，獷悍貪暴，以水火毒藥相虧害，夫人而有此性也。自先覺者敎化之，至於文明之世，則相虧相害者，固不能絕，而具此性者稍少。故學可以近變一人之行，而又可以遠變千世之質。荀子於首篇《勸學》，卽曰『青取之於藍而青於藍，冰水爲之而寒於水』。夫固謂一人鍥而不捨，則行美於本性；千世鍥而不捨，則性亦美於祧墠矣。仲尼之言：『性相近，習相遠』，亦兼二義，而不言靈魂。夫肢體一蹶，前萬世而不昭，則孰肯致死？或者以爲民氣選懦，不能與釋迦、基督布敎之國抗者，由是故也。然惟無鬼神，而胤嗣之念，乃獨切於他國。今知不合羣致死以自御侮，則後世將返爲蠻獠狙獲；以此爲念，則足以倡勇敢也必矣。是故不言鬼神，而能使人致死者，必於愛類，愛類必於知分。荀子曰：『萬物同宇而异體。』《富國篇》。以异體故必自親親始，以同宇故必以仁民愛物終。惟其羣而有分，故有墨子『兼愛』、『上同』之善，而畛域有截矣。

仲虺有言，『兼弱攻昧』，是道家之說也。其心獨鷙，亦獨明於天人之故。凡以昧弱遇智勇，鮮不敗衄；而以昧勇遇智勇也亦然。然則萬物之勝負，決於智而已矣。大盜盜國，竊取聖法，諸侯之門，而仁義存焉，斯智也。是故徒善而無法者，煦煦孑孑，必不足與校。惟知合羣明分，則足以御之爾。若專以是非枉直相角，則天下皆惡直醜正者矣。吾觀《六波羅蜜經》，言忉利天臨命終時，天女眷屬，皆悉遠離，弃之如草。是諸天之無禮義也，遠甚於人，而其種反駕乎人上。果使其言非誇，則知所以駕人者，特智勇有勝而已矣。乃者紅、黑、棕色之種，伏於黃人，黃人復制於白人。白人果有大同之志，博施濟衆之仁，能勝黃人也？惟其智勇能竊聖法焉爾。夫自有花剛石以來，各種遞變，而至於人，則各種皆充其鼎俎，以人智於各種爾。然則繼人之後，亦必有變而智於人者。夫如是，則黃、白人皆其臠膾也；不然，則皆其驂服也。彼人之自保則奈何？曰：合羣明分而已矣。荀能此，則無不自立。譬之蜜蜂，雖細不敗。荀不能此，則無不受侮。譬之獅子，爲羅馬所殺者，四月至萬一千頭，雖大而亦絕矣。然則以大智而充仁義之量，誠無如荀子所言哉。然而潔身中清者，將安往矣？嗚呼！吾於是知兼弱攻昧，則迫務光於清冷，

而驅伯夷於首陽也。彼大盜者，誠非獨行之士，所能與處也。

封建

康有爲《與曾劼剛書》（《康有爲全集》第一集） 昔三代時，王者經理其民，若分身家以授子弟者，故每夫授田百畝，水旱之災，則非徒蠲賑，又補助之，其田遠近不一，故父子兄弟隔日月而相思，凝霜露而思見，既有衣食之饒，斗酒豚雞，稱壽爲樂，眞所謂登民於仁壽也。其所以能授田，而又有少師坐於里塾以教化之者，則以封建行故也。諸侯所治百數十里，其下有鄉大夫、州長、黨正、里胥、族正之官，如此其細密，是故能知民間夫家、人民、六畜之數，州黨鄰里以時讀經，故耳目易染。故德行、道藝之秀無能自隱，其養易備，生教易成，蓋近民之官多，故纖悉足恃也。此外又有山虞、林衡、丱人、礦人之官，上德能宣，而下利咸開，恃此道也。後世魏、齊、隋、唐，非無口分、世業之田，然及太宗行之，至高宗先天而大壞，蓋郡縣之疏，以一守令不能爲纖密之治故也。

譚嗣同《石菊影廬筆識・思篇》三六 封建之廢，事勢所必爾，非秦所能爲。孟子答梁襄王曰：『定於一。』是卽廢封建之說也。窮變通久，聖賢第視乎其時，烏有法之可言哉？故曰：『地球渾一，則中外之變定。』

又《石菊影廬筆識・思篇》三七 荀仲豫曰：『漢高祖、光武當大亂之後，土曠人稀，可行井田而不行。非此時而行井田，騷擾不一矣。』案井田與封建同爲天之所廢，無能復興。惟限田之法，差近治理，然亦必行之於開創之始。夫開創之盛，其惟秦乎？六而一之，國而郡縣之，東極於海，南跨乎越，西北逼匈奴，數萬里咸奉一主，開闢以來未嘗有也。當此之時，天下憊極，農粟不足供轉饟，女布不足應箕斂，忍死竭力，以效使令，溝壑之瘠，居九州之強半。然而秦令夕下，朝已奉行，鑿五羊，塡東海，築長城，車駕遨游，軍旅四出，死生勞逸，惟上所命，而不暇自愛。何也？其勢張，故令無不行也；其威積，故人無不從也；其力果，故事無不舉也。甚矣，興朝盛氣之大可用也。雖令以殘暴不仁，使卽死地，且罔敢不率，使有語以先王之道者，與其銷兵，孰如限田？與其獨取，孰如均分？與其焚書坑士，孰如誅豪強、嚴

兼並？藉易行之時，行易行之政，又有使民不敢不行之權。其臻先王之治，猶星辰之傾西，江河之就東，浩浩其孰禦之？時乎時乎！萬世而一時也。惜乎其不出此也！

章炳麟《訄書・分鎮匡謬》 與不得已，官制不及改，則莫若分鎮。分鎮尙已，昔唐太宗欲世授節度，而馬周李百藥之倫，則謂親屬且不可以領土宇。其後淮朔不賓，柳宗元祖述其意，作《封建論》，蓋懼鎮將世及，尾大蹠盭，黜陟將自主。屬時淸明，未有外侮，其論議固足以自守也。宋之季而禍發於穹廬，州郡破碎，墓無完槥，里無完室，則李綱始有分鎮之議。雖不竟行，南宋卒賴是以自完其方部。然後知封建有其韙，而郡縣有其非也。定傾之道，一彼而一此，軒轅大角之獸不見，則王者不能以革故。及陽節既盡，必守前世故常之論，以外重內輕爲足以虧國家之大柯。此文俗吏之所樂，而知時者故未以是爲權概也。自明以來，行省則有布政使，主用人治賦，不得操兵柄。其後以疆宇彥亢，非能正衆之丈人，使之節制將吏，不足以爲治，於是有以大臣爲督撫者。當明之衰，直隸一隅，有總督三人。十有三行省，其巡撫乃至二十有九。威權雖衆箸，然所馭乃不過數郡。土宇既狹，不足行其意，終於流寇票突，外患躡迹，如決瀣池而莫之夭閼。此無佗，劫於馬李柳氏之論，常懼方鎮屈彊，不用朝命，故寧削弱其土，使局促不得自展，至於疆宇坼裂而不悔也。滿洲起朔方，因襲明舊，稍省督撫，小者不損一行省，使教令所下，漸及泰遠，然猶稟命於六部，不敢自擅。咸豐之季，漢帝已立，重以外寇，孤淸之命，阽阽如紊九丸。賴大酋明聖，樞臣善方略，一昔舉緘縢扃鐍之智而破碎之。自征自撫，自生自殺，自予自奪，一切屬其權於疆吏，是時知兵之臣，威令振肸，或出其竟外，而上不以文法制之，卒能戮滅大平，盜其天球。繇此言之，內外之重輕，所以爲利害者，斷可知矣。今方鎮薾弱，而四裔乘其敝，其極至於虛猲政府使從，而劫疆吏一不得有所阻橈。割地輸幣，無敢有異議，彼其所以鉗束者，則外輕之效非乎。與不得已，官制不及改，則莫若以封建方鎮爲一，置燕齊晉宋及東三省爲王畿，注措無所變，其餘置五道，曰關隴，附以新疆，曰楚蜀，附以西臧，曰滇黔桂林，曰閩粵，曰江浙。謂三江浙江。道各以督撫才者制之，冠名以地。無以虛辭美稱，行政署吏，惟其所令。歲入貢於泉府者數十萬，毋有缺乏。扶寸地失，惟斯人是問。一受其爵，非喪土缺貢，終

其身無所易。死則代以其屬吏，薦於故帥，而錫命於朝。其布於鄰國，則曰，斯吾附庸之國也。交會約言在是，天室弗與知。案聯邦之制雖同等，聯邦外交固在中央政府也，不同等聯邦無論，然清室之於朝鮮任自遣使，既嘗破其例矣。若是，則外人不得挾政府制九域，冀少假歲月以修內政，人人親其大吏，爭爲效命，而天下少安矣。夫清世名位至濫，獨爵號乃重於靈鼉之鼓，蒙古而外，非宗室無有處王位者，雖五等亦非勳臣不得與。此其法昉於漢明之制，然明永曆討不庭也，何騰蛟則以中湘王封墓，其後若金聲桓、李定國數子，皆剖青圭而正王位，其膏不屯，其印不刓。何者，遭值喪亂，則守文之制，固運而往矣。且古者，上公九命，子男特五命耳，其位乃下於列卿。是故成周之典，足以度越千世。其在中葉，惟唐制冣中繩。其秩，親王正一品，與三公三司同。嗣王郡王，則不過從一品。降及男國，則不過五品。故宰相皆公，而將帥以郡王封者三十餘輩。以李光弼之部，王者至十校。今俄英之相，多以王公稱者，遠則唐制，而近則西鄰，以此崇重方鎮，夫何牽於往日之制乎。或以唐世河北失馭，其端自方鎮之有功始，此皆愚儒無知，懲既成之事，顧不知其謀始之所以難也。使唐無方鎮，十道且不能保，奚翅失河北而已。其卒旅距抗命者，以武夫驃突之將，勇於趨利，而未嘗知方，故侵尋至不可制。今以文臣而懼其跳踉爲桀寇，自唐以來，其孰覿之哉。夫法不外操，而兵不中制。今自九服以內，旬始未出，而瓜分固已亟矣。瓜分而授之外人，孰與瓜分而授之方鎮。方鎮雖不肖，尚略得三四人。其佗或愿愨無雄略。吾聞晚明之將帥，史可法冣劣，其次有瞿式耜，其次有李定國，其次有鄭成功、張煌言。後出益倞，則習於戎事故也。始雖愿愨，而代之者必雄略矣，其瘉於中制者亦遠矣。且夫利不過幅，則用足也。思不出位，則慮周也。兵不外募，則士附也。吏不旁掣，則功大也。當裔夷之競，而求之剽末以覬自全，使烝民有立，政府緩帶，舍是，則無長計矣。若其檢式羣下，和齊縣內，微革更官制，則猶篆車之無輹，而丁時者或未意是也。頌曰，皇以閒之。

共和二千七百四十一年，章炳麟曰，懷借權之謀，言必湊是。今督撫色厲中乾，諸少年意氣盛壯，而新用事者，其蒐畏又過大耋舊臣。雖屬以一道，弗能任。傳曰，負且乘，盜之招也。縱滿洲政府能棄，若無收者何。夫提挈方夏在新聖，不沾沾可以媮取。鑑言之莠，而刪是篇。

公羊三世

梁啓超《飲冰室文集》卷二《論君政民政相嬗之理》

博矣哉，《春秋》張三世之義也。治天下者有三世，一曰多君爲政之世，二曰一君爲政之世，三曰民爲政之世。多君世之別又有二，一曰酋長之世，二曰封建及世卿之世。一君世之別又有二，一曰君主之世，二曰君民共主之世。民政世之別亦有二，一曰有總統之世，二曰無總統之世。多君者，據亂世之政也。一君者，升平世之政也。民者，太平世之政也。此三世六別者，與地球始有人類以來之年限，有相關之理。未及其世，不能躐之。既及其世，不能闕之。

酋長之世，起於何也。人類初戰物而勝之，然而未有輿騎舟楫之利，一山一川一林一澤之隔，則不能相通也。於是乎劃然命爲一國，其黠者或強有力者，卽從而君之。故老子曰，古者鄰國相望，雞犬之聲相聞，其民老死不相往來。禹會諸侯於塗山，執玉帛者萬國。彼禹域之大，未及今日之半也，而爲國者萬，斯蓋酋長之世也。今之蒙古也，回疆也，苗也，黎也，生番也，土司也，非洲也，南洋也，美洲澳洲之土人也，皆吾夏后氏以前之世界也。凡酋長之世，戰鬬最多。何也，其地隔，故其民不相習，而其情不相加，以凡有血氣皆有爭心，故相戕無已時也。封建世既有一天子以統衆諸侯矣，而猶命爲多君何也。封建者，天子與諸侯俱据土而治，有不純臣之義。見《公羊》何注。觀於《周禮》祗治畿內，春秋戰國諸侯各自爲政，可以見封建世之俗矣。其時諸侯與天子同有無限之權，故謂之多君。封建亦一大酋長耳，其相戕亦慘，其戰鬬亦多。

世卿亦謂之多君，何也。《禮・喪服傳》，公士大夫之衆臣爲其君。傳曰，君謂有地者也。蓋古者凡有采地皆稱君，而仕於其邑居隸其地者，皆爲之民。其待之也，亦得有無限之權，故亦謂之多君。世卿之國，亦多戰鬬，如魯之季孫氏郈氏，晉之韓魏范中行氏，皆是也。故世卿亦可謂之小封建。

凡多君之世，其民皆極苦。爭城爭地，糜爛以戰，無論矣。彼其爲君者，又必窮奢極暴，賦歛之苛，徭役之苦，刑罰之刻，皆不可思議。觀於漢之諸侯王，及今之土司，猶可得其概矣。孔子作《春秋》，將以救民也，故立爲大一統

譏世卿二義。此二者所以變多君而爲一君也。變多君而爲一君，謂之小康。昔者秦楚吳越相讎相殺，流血者，不知幾千萬人也。問今有陝人與湘人爭強，蘇人與浙人搆怨者乎。無有也。昔之相讎相殺者，皆兩君爲之也。無有君無有國，復歸於一，則與民休息，此大一統之效也。世卿之世，苟非貴胄不得位卿孤，既譏世卿，乃立選舉，但使經明行修，雖蓬蓽之士，可以與聞天下事。如是則賢才衆多，而天下事有所賴，此譏世卿之效也。

雖然，當其變也，蓋亦難矣。秦漢以後，奉《春秋》爲經世之學，亦既大一統矣。然漢初之吳楚七國亂之，漢末以州牧亂之，晉之八王亂之，唐之藩鎮亂之，乃至明之燕王宸濠，此害猶未獲息。越二千年，直至我朝，定宗室自親王以下至奉恩將軍凡九等，功臣自一等公以下至恩騎尉，凡二十六等，悉用漢關內侯之制，無分土，無分民，而封建之多君始廢。漢氏雖定選舉之制，而魏晉九品中正寒門貴族，界限畫然，此猶微有世卿之意焉。雖然，吾中國二千年免於多君之害者，抑已多矣，皆食素王之賜也。凡變多君而爲一君者，其國必驟強。昔美之三十七邦也，德之二十五邦也，意之二十四邦也，日本之九十二諸侯也，當其未合也，彼數國者曾不克自列於地球也。其既合也，乃各雄長於三洲。何也，彼昔者方罷敝其民，以相爭之不暇，自斲其元氣，耗其財力，以各供其君之私欲。合而一之，乃免此難，此一君世之所以爲小康也。而惜乎諸國用春秋之義太晚，百年前之糜爛，良可哀也。

世卿之多君，地球各國，自中土以外，罕有能變者。日本受毒最久，藤原以後，政柄下移，大將軍諸侯王之權，過於天皇。直至明治維新，凡千餘年，乃始克革。今俄之皇族，世在要津，英之世爵，主持上議院，乃至法人既變民政，而前朝爵胄，猶潛滋暗窺，漸移國權，蓋甚矣變之之難也。

封建世卿之與奴隸，其事相因也。舉天下之地，而畀諸諸侯，則凡居其地者，莫敢不爲臣。舉天下之田，而聚諸貴族，則凡耕其田者，莫敢不爲隸。故多君之世，其民必分爲數等，而奴隸徧於天下。孔子之制，則自天子以外，士農工商，天子之元子猶士也。編爲四民，各授百畝，咸得自主。六經不言有奴隸，《周禮》有之者，非孔子所定之制。漢世累詔放奴婢，行孔子之制也。後世此議不講，至今日而滿蒙尚有包衣望族，達官尚有世僕，蓋猶多君世之舊習焉。西方則俄國之田，尚悉歸貴族掌轄。法國之田，悉爲教士及世爵公產。凡齊民之欲耕者，不得不佃其田，而佃其田者，不得不爲之役。自餘諸國，亦多類是。日本分人爲數等之風尤盛，乃至有穢多非人等名號，凡列此者，不齒人類。而南北美至以販奴一事，搆兵垂十年。此皆多君世之弊政也，今殆將悉革矣。此亦春秋施及蠻貊之一端也。余別有《孔制禁用奴婢考》。

歐洲自希臘列國時已有議政院，論者以爲即今之民政。然而吾竊竊焉疑之。彼其議政院皆王族世爵主持其事，如魯之三桓，鄭之七穆，晉之六卿，楚之屈景，父子兄弟，世居要津，相繼相及耳。至於匹夫編戶，豈直不能與聞國是，乃至視之若奴隸，舉族不得通籍。此其爲政也，謂之君無權則可，謂之民有權則不可。此實世卿多君之世界也。度其爲制也，殆如英國今日之上議院，而非英國今日之下議院。周厲無道，見流於彘，而共和執政。滕文公行三年之喪，而父兄百官皆不悅，此實上議院之制也。不得謂之民政，若謂此爲民政也，則我朝天聰崇德間，八貝勒並坐議政，亦甯可謂之爲民政也。俄史稱俄本有議事會，由貴爵主之，頗有權勢，諸事皆可酌定。一千六百九十九年，大彼得廢之，更立新會，損益其規，俾權操於己。見《俄史輯譯》卷二。俄之舊會，殆猶夫希臘羅馬諸國之議院也，猶多君之政也。俄之變多君而爲一君，則自大彼得始也。

大地之事事物物，皆由簡而進於繁，由質而進於文，由惡而進於善。有定一之等，有定一之時。如地質學各層之石，其位次不能淩亂也。今謂當中土多君之世，而國已有民政，既有民政，而旋復退而爲君政。此於公理不順，明於幾何之學者，必能辨之。

嚴復曰，歐洲政制，向分三種，曰滿那棄者，一君治民之制也。曰巫理斯托格拉時者，世族貴人共和之制也。曰德謨格拉時者，國民爲政之制也。德謨格拉時又名公產，又名合衆。希羅兩史，班班可稽，與前二制相爲起滅，雖其時法制未若今者之美備，然實爲後來民治濫觴。且天演之事，始於胚胎，終於成體。泰西有今日之民主，則當夏商時含有種子以爲起點，而專行君政之國，雖演之億萬年，不能由君而入民，子之言未爲當也。啓超曰，吾既未克讀西籍，事事仰給於舌人，則於西史所闚知其淺也。乃若其所疑者，則據虛理比例以測之，以謂其國既能行民政者，必其民之智甚開，其民之力甚厚，既舉一國之民，而智焉而力焉，則必無復退而爲君權主治之理。此猶花剛石之下，不得復有煤層，煤層之下，不得復有人跡層也。至於希羅二史，所稱者其或猶火山地震噴出之石汁，而加於地層之上，則非所敢知。然終疑其爲偶然

之事，且非全體也。故代蘭得常得取而篡之。西史稱借民權之名以攘君位者謂之代蘭得。其與今之民政殆相懸也。至疑西方有胚胎，而東方無起點，斯殆不然也。日本爲二千年一王主治之國，其君權之重，過於我邦，而今日民義之伸，不讓英德。然則民政不必待數千年前之起點明矣。蓋地球之運，將入太平，固非泰西之所得專，亦非震旦之所得避。吾知不及百年，將舉五洲而悉惟民之從，而吾中國，亦未必能獨立而不變。此亦事理之無如何者也。

世之賢知太過者，或疑孔子何必言小康。此大謬也。凡由多君之政，而入民政者，其間必經一君之政，乃始克達。所異者西人則多君之運長，一君之運短。中國則多君之運短，一君之運長。此事就三千年內言之。至其自今以往，同歸民政，所謂及其成功一也。此猶佛法之有頓有漸，而同一法門。若夫吾中土奉一君之制，而使二千年來殺機寡於西國者，則小康之功德無算也。此孔子立三世之微意也。

問，今日之美國法國，可爲太平矣乎。曰，惡，惡可。今日之天下自美法等國言之，則可謂爲民政之世。自中俄英日等國言之，則可謂爲一君之世。然合全局以言之，則仍爲多君之世而已。各私其國，各私其種，各私其土，各私其物，各私其工，各私其商，各私其財。度支之額，半充養兵。舉國之民，悉隸行伍。眈眈相視，齮齕相讎，龍蛇起陸，殺機方長。螳雀互尋，寃親誰問。嗚呼，五洲萬國，直一大酋長之世界焉耳。《春秋》曰，末不亦樂乎。堯舜之知君子也。《易》曰，見羣龍无首吉，其殆爲千百年以後之天下言之哉。

大　同

康有爲《大同書》甲部《入世界觀衆苦》緒言《人有不忍之心》

吾既生亂世，目擊苦道，而思有以救之，昧昧我思，其惟行大同太平之道哉！偏觀世法，捨大同之道而欲救生人之苦，求其大樂，殆無由也。大同之道，至平也，至公也，至仁也，治之至也，雖有善道，無以加此矣。人道之苦無量數不可思議，因時因地苦惱變矣，不可窮紀之，粗舉其易見之大者焉。

又乙部《去國界合大地》

第二章　欲去國害必自弭兵破國界始

夫以有國對立，兵爭之慘如此，人民之塗炭如彼，此其最彰明較著矣。若夫竭民力以養兵，糜費無量，驅人民以爲兵，失業無量。雖有仁人義士，不得不各私其國，故其心志所注，識見議論皆爲國所限，以爭地殺人爲合大義，以滅國屠人爲有大功，勒鼎刻碑，鑄像作史，大號於天下後世以自誇炫，不知其爲屠伯民賊也。養成爭心，養成私心，於是褊陿殘忍之論視爲宜然；實如羣犬之相搏，猛獸之相噬，強盜之劫掠耳。積成爲義，則其烈禍中於人性，根種相傳，展轉無已，故其爭殺之亦無已，世界人類終不能遠猛獸強盜之心。是則有國乎，而欲人性止於至善，人道至於太平，其道相反，猶欲南轅而北其轍也。古之仁人哀之，亦多爲弭兵之論，蓋自宋子罕、晉趙武、楚屈建已創行之，而希臘各國亦常舉行。近者弭兵之會日盛，其餘各國，凡訂和約者皆本自弭兵之義。然而國界未除，強弱大小相錯，而欲謀弭兵，是令虎狼食齋茹素也，必不可得矣。故欲安民者非弭兵不可，欲弭兵者非去國不可。是故國者，在亂世爲不得已而自保之術，在平世爲最爭殺大害之道也。而古今人恆言皆曰天下國家，若人道不可少者，此大謬也。今將欲救生民之慘禍，致太平之樂利，求大同之公益，其必先自破國界去國義始矣，此仁人君子所常日夜焦心敝舌以圖之者，除破國界外，更無救民之義矣。

雖然，國者人民團體之最高級也；自天帝外，其上無有法律制之也；各圖私益，非公法所可抑，非虛義所能動也；其強大國之侵吞小邦，弱肉強食，勢之自然，非公理所能及也。然則雖有仁人，欲弭兵而人民安樂，欲驟去國而天下爲公，必不可得之數也。

然則欲弭兵而去國，天下爲一，大地大同，豈非仁人結想之虛願哉？然觀今之勢，雖國義不能驟去，兵爭不能遽弭，而以公理言之，人心觀之，大勢所趨，將來所至，有必訖於大同而後已者，但需以年歲，行以曲折耳。孔子之太平世，佛之蓮花世界，列子之甔甀山，達爾文之烏託邦，實境而非空想焉。

國界自分而合乃大同之先驅

夫國界進化，自分而合，乃勢之自然。故自黃帝、堯、舜時爲萬國，至湯三千國，武王一千八百國，春秋則二百餘國，戰國爲七國，秦則一統矣，凡二千年。馬代滅千餘國而爲波斯；印度之先，佛時亦千餘國，阿育王乃一統

之，色膩王與回教再一統之，及英繼統之。希臘十二國，歷二千年而統一於馬基頓，又統於羅馬。羅馬盡統歐、非之衆國。若夫歐洲，封建千年。德侯三十萬，法十一萬，奧、英各一萬餘，近已並一於王權。德二十五聯邦又合爲一，意以十一國合爲一。俄奄亞北，法取安南，突尼斯，英吞緬甸，日並高麗、琉球，近者非洲皆瓜分矣。其小國存者暹羅、阿富汗，皆以甌脱爲緩衝耳。若埃及之屬英，摩洛哥之隸於法，已不能久矣。蓋分並之勢乃淘汰之自然，其强大之並吞，弱小之滅亡，亦適以爲大同之先驅耳。而德、美以聯邦立國，尤爲合國之妙術，令諸弱小忘其亡滅。他日美收美洲，德收諸歐，其在此乎，此尤漸致大同之軌道也。

民權自下而上爲大同之先驅

民權進化自下而上，理之自然也。故美國既立，法之大革命繼起而各國隨之；於是立憲偏行，共和大盛，均產說出，工黨日興。夫國有君權，自各私而難合；若但爲民權，則聯合亦易。蓋民但自求利益，則仁人倡大同之樂利，自能合乎人心；大勢既倡，人望趨之如流水之就下。故民權之起，憲法之興，合羣均產之說，皆爲大同之先聲也。若立憲，君主既已無權，亦與民主等耳；他日君銜亦必徐徐盡廢而歸於大同耳。

合國有三體

今欲至大同，先自弭兵會倡之，次以聯盟國緯之，繼以公議會導之，次第以赴，蓋有必至大同之一日焉。夫聯合邦國之體有三：有各國平等聯盟之體；有各聯邦自行內治而大政統一於大政府之體；有削除邦國之號域，各建自立州郡而統一於公政府之體。凡此三體，皆因時勢之自然以爲推遷，而不能一時强合者也。

各國平等聯盟之體

各國平等聯盟者，如春秋之晉、楚，權力相等，訂盟弭兵，而諸小國從之；若希臘各國之盟，近世歐洲維也納盟後諸約及俄、法之同盟，德、奧、意之同盟是也。其政體主權各在其國，並無中央政府，但遣使訂約，以約章爲範圍，即今者在荷蘭萬國弭兵之會是也。凡此聯盟之約，主權既各在其國，既各有其私利，並無一强有力者制之，忽尋忽寒，今日弭兵而明日開釁，最不可恃者也。然既各國並立，無一大力者以制之，則謀弭各國之兵爭，亦必自平等聯盟立公議會之制始矣，此聯合之據亂世之制也。

聯邦受統治於公政府之體

各聯邦自理內治而大政統一於大政府之體，若三代之夏、商、周，春秋之齊桓、晉文，今之德國是也。普王與各聯邦王公平等，與齊、晉同，然桓、文之霸權，體未堅固；若三代之與德，則統一之體甚堅固矣。但三代及德國皆有帝王，雖治體不同，而皆以强力爲之。如德國聯邦治體，雖並許各國舉議員；而普魯士得占十七人，其餘大國，若湃認則舉六人，薩遜滑敦堡則舉四人，嘻順巴登則舉三人，阿論卜公國則舉二人，其餘十七國及自主市府各舉一人。而普魯士相爲德意志大宰相，遂有大權；其餘海陸軍、郵政、鐵路皆歸德意志帝國統之，則大政府極有權力，但不及內治耳。聯合之後，公議會積有權力，則設公政府，立各國之上；雖不干預各國內治，而有公兵公律以彈壓各國，則亦類於德國聯邦之制矣，但皆出於公舉，無帝王耳，此聯合之升平世之制也。

去國而世界合一之體

削除邦國號域，各建自主州郡而統一於公政府者，若美國、瑞士之制是也。公政府既立，國界日除，君名日去。漸而大地合一，諸國改爲州郡；而州郡統於全地公政府，由公民公舉議員及行政官以統之；各地設小政府，略如美、瑞。於是時，無邦國，無帝王，人人相親，人人平等，天下爲公，是謂大同，此聯合之太平世之制也。

聯邦合一有六難

然聯邦之事，欲於衆邦中設一中央政府以統之，其事尤難。觀美國諸州聯合之始，而虬其亞州不允矣。國俗不同，利害殊科，皆不願合；況强大之國無事迫之，尤難聯合。此國情難一者一也。

美自一千七百七十五年十三州皆與盟，創成聯合政府，是時內政聽其獨立自治；其開戰、講和、通商諸大事，凡關於聯邦公共安利者，皆聯合政府主之。然聯合政府不能直轄國民也；苟非迫於背英之情勢不得不合一者，則聯邦難成。觀今中美諸小共和國亦無君主而不能聯爲大邦可知也。若今各國並立，誰肯別開聯合之大政府以轄治之。此公政府之萬難開，其難二也。

且假聯合政府已成也，而能使强大諸國受其範圍，基址堅固，人心不散，其事尤難。蓋諸國各具完全無限之權力，斷不肯受人之範圍。而國勢私情各有利害；大國利於開拓土地，商國利於獨占利權，皆萬萬不肯受制於中央

政府者。如美國初立憲法聯合大政府之時，諸州尚多梗議，難於施行。其難三也。

夫國之大小不同，大國既自恃其廣土衆民不肯俯同於小國，小國亦各自主自立不能少屈於大國，則選派議員之多寡，受用權利之同否，皆難一律。如美國創議聯合政府之先，大州小州爭論難定。其難四也。今弭兵會爭權利同等亦然。

及議員既定，而法例所草尚非一二議員允許所能行，又還聽其各國立法院所公議；人多論雜，益難聽從而畫一之。如美國議院法例之初立，各州多不願從。彌兒敦、佛郎克作報，以十餘年之力極論聯合之義，人心大感動，尚待再歷兩年，然後次第聯成，然非有拒英之故亦必不能成也。諸州且然，何況萬國。其難五也。

又聯合政府能結合堅固，行之數十年，而各國苟有利害不同，即復決裂。如美之以放奴一事，南、北美大動兵戈，死人如麻。苟非北美之得勝，則分國久矣。合州且然，何況合國，其利害之各殊尤爲浩大。其難六也。

夫方今各國，平等對立，而欲驟期至美國、瑞士之界，固萬無可得之勢，不待言也。夫瑞士僅二十二鄉，其聯合至易至平，非天下所可學。即如美者，削去邦國而盡爲自主之州郡。爲聯合已成之太平世也，不可以一蹴幾也；蓋必先爲德國聯邦之勢，而後可望如美之漸削邦國也。夫自冬寒徂夏暑者，必經春之溫和乃能至焉，自平原以至山巔，必經山麓之攀躋乃能登焉。德之聯邦，亦非能驟至。故今者大勢，必自聯合弭兵，立公議會而後可積漸至焉。大勢所趨已見，合同之運已至，其始似甚難，其終必漸至於大同焉。

聯邦自小聯合始小吞滅始

聯合之始，萬國遽行聯合乎，抑各爲小聯合而後大聯合乎？則必自小聯合始矣。小聯合之體，其始兩三國力量同等、利害同關之邦聯之，其後全地大國成無數聯盟國之體以相持焉。今者國事，權在公民，利害至明，非若古者戰國時之權在君相也，又不能以一二人之言議，因一二人之利害而變易之也。故均力均勢，相持相等，無有一國能爲混一之勢。即强大如俄，專制猛進，而民義既明，數十年內，不爲民主共和，亦必成君主立憲之體矣。吾作此在光緒十年，不二十年而俄立憲矣。

夫政體既改民權，則並吞之勢自不能猛矣。且昔者俄之攻突厥也，始則英、法二國合縱拒之，後則英、法、德、奧、意五國合兵拒之，俄即不能得志，豈復慮有秦吞六國、一統天下之事乎！同體、同力之聯盟國既成，則亦有同洲、同教、同種之聯盟繼之，若美國之治美洲，當美人自治之，不許他洲人干預之是也。假歐、亞人衆國強，或干預之，則美洲各國本皆共和，必合爲一大聯邦，設一公政府，是成一半球合國之勢矣。美洲既合，其勢莫強，則歐洲、亞洲或亦爲聯洲法以抵禦之，則大合縱成矣。澳洲於時自立成國，非強英所能遙統，則亦如美例別自獨立，或亦附從他國而爲聯邦矣。夫以半球衆國之聯合，其規模體制，與大地大同幾無異矣，但尚有兩半球對待之體耳。夫既能半球相合，亦何難於全球相合乎！故今百年之中，諸弱小國必盡夷滅，諸君主專制體必盡掃除，共和立憲必將盡行，民黨平權必將大熾。文明之國民愈智，劣下之民種漸微。自爾之後，大勢所趨，人心所向，其必赴於全地大同、天下太平者，如水之赴壑，莫可遏抑者矣。

百年中弱小之必滅者，瑞典、丹麥、荷蘭、瑞士將合於德，歐東諸小或合於俄，亞洲之阿富汗、高麗、暹羅、埃及、摩洛哥是也。吾作此在光緒十年，不二十年而高麗亡。其班、葡初合於法，繼合於英，班之改民主或不遠矣。波斯、突厥二國之守舊，其存其亡，或難推測；以回國守教之堅，數百年交通不能少變，則後此百年之難全變可決也。後此百年，各國之強勢霸義磅礴而迫入之，其能保全乎？不可知也。或者以其同教合乎印度而成中亞一大國乎！印度、波斯、突厥同爲回教國，而印度人才最多，新學日盛；雖爲英所制，而英有內變，或與德戰而敗，印度即能起立，則與波斯、突厥合國最宜也。然則亞洲之國，惟中國與日本或存乎！日本若君權墜而改共和，則國勢亦危，或中國與日本、印度合乎！南美各國別爲宗教、治法未具，遽倡共和，必爲歐人藉口所侵入；然美人必力拒之，此必爲大激爭乎！南美爲人所侵，必合爲一國而都於巴西，或合爲一大聯邦而統於北美也。若中美五國近已有合並之說，其不遠矣。

俄弭兵會即開大同之基

俄羅斯帝之爲萬國平和會也，爲大地萬國聯交之始也。今雖不過各國遣使議事，其主權仍在各國，如美國十三州之初議，未有公立之政府以主持之也。然近數十年來，弭兵之說日倡。雖霸國之義，風潮盛涌，然天運人心之所趨，實不過爲弱小將並於衆大之地，以便合一爲大同之先驅耳。將來僅

餘數大之鼎峙。然交通日繁，故郵政、電線、商標、書版，各國久已聯通，特許專賣及博士學位之類，皆各國合一；歐、美先倡，日本從之。近於金錢貨幣，各國亦日謀通用之法。即閉關之中國亦事事從同，小弱之國波斯、突厥、暹羅亦日儗變而入萬國交通之會，禮律幾於漸一。弱小既盡矣，數大鼎峙，則兵力愈堅厚以相持；力愈相持，莫敢先發，蓋恐一旦敗失，則國勢大危。故近數十年歐洲諸大國未嘗相見以兵，爲此也；其出於平和之公議以圖各自相保，勢之必然也。夫平和之議既熟，交通既多，交涉尤繁，則薄物細故易於失和，或有梟桀無禮者亦足以啓釁。然近者民權既盛，咸畏兵戎，非如君主專制，好大喜功，能假事以逞其雄心也；故凡兩國失和，多請鄰邦公判。至於是時，立國日少，鄰邦各有交誼，未必盡公；然而大地合一，萬國公院之學說日盛於時矣。在各大國，利害相等，難占獨一之利權，在各政府，君主無權，難發混一之異想，人無他望，惟思大同。公議會會議既多，人心大變，日思統一，於是時必議設一大地公議政府矣。有大地公議政府乎，則大地大同之時期至矣，大地太平之運會開矣，諸國之爭漸弭矣，人生之安樂漸可無憾矣。雖進化有序，又會合之始基未固也，不能無變；然始基既立，條理漸密，大利日見，基址日堅，則二三百年中必見大同之實效矣。近者飛船日出，國界日破，大同之運，不過百年。

第三章　初設公議政府爲大同之始

一，各國力量同等，體制自同等，則聯邦政府之體，不設總統，但設議員，故不可謂之公政府，但謂之公議政府。且各國主權甚大，公政府不過爲遣使常駐常議之體，體稍近瑞士，不能如美也，地隔甚遠，又不如瑞士也。

一，公議政府執政議事者，其始必從各國選派，或每國一人，或每國數人，或視國之大小爲派人之多少如德制。然恐大國益強，此制或未能行也，此爲第二三等國言也。

一，各國主權甚大，公政府不能設總統，並不能立總理；但立議長，於派遣各員中公舉爲之，以舉者多數充選，如聯軍之有統帥也。然議長並無權，不過處衆人之中，凡兩議人相等者，多一人之數以決所從耳。自爾之後，公政府體裁堅定，孔子曰：『見羣龍無首，吉。乾元用九，天下治也。』

公議政府專議萬國交通之大同

公議政府當各國主權甚大之時，則專議各國交通之大綱；其餘政事皆聽本國之自主，略如德國之各邦萬國交通同一之議。

第一，議定各國公律。凡國與國之交，各國人民與各國人民之交，因今國際公法而確定之，務求精詳，一以公平爲宗旨。各議員隨時提議，由各國認可，施行全地焉。

第二，各國有交涉之事，按公法而判決之，議員公議，從其多數。既公議定後，各國不得不從。

第三，凡關稅之出入，當漸求其平，不得限制他國及以一國壟斷。

第四，各國度量衡之名稱、長短、大小、輕重當力求劃一，以免參差而煩計算以損人腦。

第五，各國語言文字，當力求新法，務令劃一，以便交通，以免全世界無量學者兼學無用之各國語言文字，費歲月而損腦筋。若定爲一，增人有用之年歲，公益之學問，其益無窮。夫語言文字出於人爲耳，無體不可，但取易簡，便於交通者足矣，非如數學、律學、哲學之有一定而人所必須也，故以刪汰其繁而劣者，同定於一爲要義。但各國並立，國界未除，則各國教育，當存其本國語言文字，以教其愛國心爲立國之根本也。故一時慮未能廢去，但當定一萬國通行之語言文字，令全地各國人人皆學此一種以爲交通，則人人但學本國語言文字及全地通行語言文字二種而已，可省無限之歲月，可養無限之腦力，以從事於其他有用之學矣，所謂『不作無益害有益』也。且移無用之歲年爲有用之歲年，移空費之腦力爲實益之腦力，合世界人計之，其餘賸年月腦力，巧曆不能算其數；以爲非常之學思，創非常之器藝，其文明進化之急，豈可量哉！及國界已除，種界已除後，乃併本國、本種之語言而並捨之，其文字則留爲博古者之用，如今之希臘、拉丁文及古文篆隸、印之霸厘及山士誥烈可也。中國文乃有韵味者，不易去也。

第六，各國有不公不平不文明之舉動，公議院得移書責之，令其更改。

第七，各國有大破壞文明及公共之安樂，背萬國之公法者，公議院得以公調合各國之兵彈禁之。若仍不從，則同攻伐其國土，改易其政府。

第八，公議政府有預算之貲，當由各國公力供給，各國當依歲定之數撥給之。

第九，公議政府當有公地，其人民來住公地者，許脫其國籍，准其爲世界公政府之人民。

第十，各小國有願歸公議政府保護者，其土地人民皆歸公議政府派人立小政府。

第十一，各國甌脫之地，皆歸公政府派人管理。

第十二，大地之海，除各國三十里海界外，皆歸公政府管理，其海作爲公政府之地。凡末關之島皆爲公地，居者卽爲公民。其漁於海者，其舟之自此詣彼經過公海者，皆納稅焉。

第十三，各國所舉公議員每歲一易，惟不得名大臣，以其入公政府時卽脫本國之管轄。蓋雖某國之人爲某國所遣而實圖全地之益也，與國會議員之舉於其鄉而不受其鄉之責任同也。此義於今君主國暫未能行，惟民國既多，行之漸衆則必行。

第十四，各國公議員可留於公地爲公民，或復其本國，皆聽其自由。

第十五，海既爲公地，公議政府得爲海軍六艦，分出各國以備彈壓。各國爭戰，若有敢迎拒者，卽爲與全地萬國作公敵也，公政府得破其國取其地以爲公地，取其民以爲公民。其海艦、海軍之數，隨時議增。

第十六，公議政府以弭各國兵爭爲宗旨，各國現有兵數、軍械及械廠、戰艦，皆應報告公政府。除其國必應自保外，有議增者，公議政府得干預之，太多者得禁止之，並歲議滅兵之法。其兩國交界，彼此重兵嚴防者，公政府既有公地公民，當練公兵代爲鎭守兩界之間，以免兩國之互嚴防爭，則兵數可以日減矣。

第十七，各國屬地自治之區有願投歸公政府者，卽作爲公地，歸公議政府派小政府統轄。

第十八，公地之民，不論何種何國，一律平等。

第十九，各國不得別偕結約及秘密條約。

第二十，各國人民聽其意入各國籍，不得以民族之殊限制禁格。

又第四章　立公政府以統各國爲大同之中

若能立公議政府，行各法，不及數十年，各國聯邦必成矣；各國聯邦法必固，各國損人利己之心必減，各國凌奪人以自利之事必少。以公地既立，公民日多，投歸公政府之自治地必無數。各大國勢力必日分日弱，各國民權團體必更熾，各國政府主權必漸削，如美國聯邦矣；各國公議政府必漸成中央集權，如華盛頓矣。卽各國雖有世襲君主，亦必如德之聯邦各國，各國之自治政體，則如美國諸州、瑞士諸鄉，雖有強大之國不能爭亂，不能吞並焉。至於是時，則全地公政府之大勢成矣，全地大同政府之基礎固矣，大公政府之大權行矣。

公政府大綱

第一，歲減各國之兵，每減必令各國同等，減之又減，以至於無。計每年國減一萬，不及數十年，可使各國無兵矣。夫各國並爭，兵稅之費最重；若能去兵，其大利有六：移萬國之兵費，以爲公衆興學，醫病，養老，恤貧，開山林，修道路，造海艦，創文明之利器，資生民之樂事，其利益豈可計哉！一也。既減兵費，可輕減各稅，又可省全地人民之負擔，其仁無量。二也。全世界數千萬之兵，移而講士農工商之業，其增長世界之利益不可窮識。三也。全世界人不須爲兵，可無陣亡死傷、『一將功成萬骨枯』之慘，全地球皆爲極樂世界，無戰場可弔矣。四也。全世界人無戰爭之慘，無兵燹之禍，不知干戈槍礮爲何物，不知屠焚凶疫流離爲何苦；其保全全國之人命不可以數量，保全世界之事業器物不可以數量。五也。全世界槍礮軍械皆廢而無用，移其殺人之工而作文明之器，移其殺人之料以爲有益世界之料，其大仁大益又無量。六也。古今仁義慈悲之政未有比於是者，必如是乃可爲濟世安民也。

第二，各國之兵既漸廢盡，公兵亦可漸汰，及於無國，然後罷兵。

第三，各君主經立憲既久，大權盡削，不過一安富尊榮之人而已。其皇帝、王、后等爵號雖爲世襲，改其名稱曰尊者或曰大長可也。或待其有過而削之，或無嗣而廢之，無不可也。且至此時，平等之義大明，人人視帝王君主等名號爲太古武夫屠伯强梁之別稱，皆自厭之惡之，亦不願有此稱號矣。

第四，禁『國』之文字，改之爲『州』或爲『界』可矣。蓋大地自太古以來，有生人而卽有聚落，有聚落而漸成部衆，積部衆而成國土，合小國而成一統之霸國。蓋有部落邦國之名立，卽戰爭殺人之禍慘。而積久相蒸，人人以爲固然，言必曰家國天下，以爲世界內外之公理不能無者；陳大義則必曰愛國，故自私其國而攻人之國以爲武者，在據亂世之時，全地未一，爲保種族之故，誠不得不然。然一有『國』之文，自爲域界，其賊害莫大，令人永有爭心而不和，永有私心而不公焉。故『國』之文義不刪除淨盡之，則人人爭根、殺根、私根無從去而性無由至於善也。昔者大地未能統一，分邦各立，各私其國，

賢者不免，固時勢之無可如何。至於公政府之時，天下統一，天下爲公，何可復存此數萬年至慘、至毒、至私之物如『國』字者哉！便當永永刪除，無令後人識此惡毒『國』字『國』義於性中，則人道爭殺畛域之根永拔矣。

第五，分大地爲十州：歐羅巴自爲一州；中國及日本、高麗、安南、暹羅、緬甸爲一州，曰東亞州，南洋屬焉；西伯利部爲一州，曰北亞州；自裏海東中亞及印度爲一州，曰中亞州；裏海西俾路之、愛烏汗、波斯、阿剌伯、西土耳其爲一州，曰西亞州；南、北、中美各爲一州；澳洲自爲一州；阿非利加爲一州；共十州。每州置一監政府焉，令其州內各舊國公舉人充之；若國已滅盡，不立監政府亦可矣。

第六，每舊大國，因其地方形便自治之體析爲數十小郡，因其地方自治之體而成一小政府焉；皆去其國名，號曰某界。每州大概數十界。

第七，以大地圓球剖分南北，凡爲百度；赤道南北各五十度，東西亦百度；每度之中分爲十分，實方百分；每分之中分爲十里，實方百里。每度、每分、每里皆樹其界，繪其圖，影其像。凡生人皆稱爲某度人，著其籍可也。即以里數下引爲量，每里之中分爲十量，每量之中分爲十引，每引之中分爲十丈，每丈之中分爲十尺，每尺之中分爲十寸。古衡容皆以寸，金之輕重大小起算焉。凡全地共爲一萬方度，一兆方分，一垓方里，一壤方量，一澗方引，一載方丈，一恆方尺，一沙方寸。每度約將倍今度之二。一切稱謂界限之主，皆以度爲差。若大地人滿時，既無分國之爭，亦無陰陽之別，各自治政府即以度爲主。

第八，全世界紀元皆以大同紀年，不得以教主及君主私自紀年，以歸統一。其前時皆以大同前某年逆數之。

第九，全地度量衡皆同，不得有異制異名。

第十，全地數目皆因十進之數，自一至十、百、千、萬、億、兆、京、垓、秭、壤、溝、澗、正、載、極。其天地之度數，月、日、時之紀數，權、衡、度、量、貨幣之用數，凡一切萬物之數，皆以十數行之，以取簡便易通。若舊法之以十二宮三百六十度爲測天，十二月十二時六十刻六十分秒以紀時，又二十四銖十六兩之爲斤，三十斤之爲鈞，百二十斤之爲石；英國十二寸之爲尺，十二佩尼之爲先令，二十先令之爲鎊，二十四時之爲日，十二爲打；若印度、波斯、突厥以四進數，自四而八、十六、三十二，尤爲遲難，於腦有損。皆宜去之，以歸十數之簡易畫一也。

第十一，全地語言文字皆當同，不得有異言異文。考各地語言之法，當製一地球萬音室。製百丈之室，爲圓形，以像地球，懸之於空，每十丈募地球原產人於其中。每度數人，有音異者則募置之，無所異者則一人可矣。既合全地之人，不論文野，使通音樂言語之哲學士合而考之，擇其舌本最輕清圓轉簡易者製以爲音，又擇大地高下清濁之音最易通者製爲字母。凡物有實質者，各因原質之分合，因以作文字；其無質者，因乎舊名。擇大地各國名之最簡者如中國，採之附以音母，以成語言文字，則人用力少而所得多矣。計語言之簡，中國一物一名，一名一字，一字一音。印度、歐洲一物數名，一名數字，一字數音。故文字語言之簡，中國過於印度、歐、美數倍，故同書一札，中國速於歐、美、印度數倍；若以執事談言算之，中國人壽亦增於印度、歐、美數倍矣。惟中國於新出各物尚有未備者，當採歐、美新名補之。惟法、意母音極清，與中國北京相近而過之。夫欲製語音，必取極清高者，乃宜於唱歌協樂，乃足以美清聽而養神魂。大概制音者，從四五十度之間廣取多音爲字母，則至清高矣；附以中國名物而以字母取音，以簡易之新文寫之，則至簡速矣。夫獸近地故音濁，禽近空故音清；今近赤道之人音濁近獸，近冰海之人音清轉如鳥，故制音者當取法於四五十度也。聞俄人學他國語最易而似，豈非以其地度高耶！制語言文字既定以爲書，頒之學堂，則數十年後，全地皆爲新語言文字矣。其各國舊文字，存之博物院中，備好古者之考求可也。

第十二，凡定曆，皆以地爲法。吾萬國人皆生於地上，所見皆同，始所受用皆因於地。故大地古今萬國，皆有歲月日時之紀，以授事而記時。故以晝夜爲一日，歷三十日之晦朔以爲一月，歷十二月三百六十五日以爲一歲，此萬國所同也。蓋地爲日熱質之分點，自離日而行，即有熱力拒日，自爲動轉。在地中溫熱帶之人視之，向日而受其光則爲晝，背日而無光則爲夜。雖南、北冰海之人，半年全向日，半年全背日，無一晝一夜之別；而人類居溫熱帶爲多，故從多數，以地爲有晝夜，凡一晝一夜之間則經自轉一次。古之人不知地轉，以爲日之繞地也，遂以有定之數號爲地自轉之定數，然此必不能兩合者也。凡地繞日三百六十五轉有奇，或緩長則七八時，急短則三四時。蓋地爲生物，內爲日所控，外爲他星所牽，故萬無一定之時；而紀時者不能不

出於有定，此不得不然者也。於是零餘無所歸，不得不立閏以整齊之矣；雖閏月閏日不同，而以人事補天以得整齊之定數，乃不得已之法。故每年強定爲四分度之一，積四年則合爲一日之數，故積四年可閏爲一轉；常年爲三百六十五轉，當四年之閏爲三百六十六轉也。三百六十五度四分度之一爲一歲，大地萬國之曆所同者。蓋地自轉三百六十五次，又略常轉四之一，而地繞日一周。古人不知，以爲諸星繞天，故名曰歲，又北方以禾歲一熟，故假名曰年，實皆非也。宜因地繞日一周之實，名之曰周。十歲則曰十周，百歲則曰百周，推之千萬億兆無量數年，皆以周紀之爲宜。或曰期亦無不可，則十年曰十期，百年曰百期可也，然不若周之切矣。

其全地立朔，常在春分爲改正焉。孔子立三正：周建子，商建丑，夏建寅皆可，而以建寅爲正。若今歐美則近於周正建子，日本從之；俄則用商正建丑爲近。其餘馬達加斯加、暹羅、回教建九月，緬甸建四月，印度建五月，波斯建八月，秦、漢建十月，唐代宗時曾建四月，全地各國處處不同。夫論周期之算，地球繞日也本自圓周，則無日不可起元。吾古者曆元多起冬至，今歐美亦同。蓋處北半球人因日影至短之故，天寒易測，故就此起算；然今澳洲、南美既通，則以北半球冬至爲夏至矣，然則以二至起元亦無不可。惟二至者，地當高冲卑冲之極點。地爲動質，又爲日晷諸星所吸，高下本自不等；冲無定位，非巧曆所能測算。夫以無定之冲而欲以有定之算推之，其必不準不待言也；以不能決定準數之時而妄定之，雖相去不遠而實已大誤矣。故用二至無定之冲，不若用二分有定之平爲得其準矣。

春秋二分，同處地平，本無少異；以爲朔元，亦無所不可。惟以全地論之，處北半球，當春分之時，百花爛漫，草木萌生，水源溢盛，而河冰解凍，氣象惟新，生機盎溢；自經冬冷收藏之後，於種植既得時宜，於作事便於謀始。若秋分則草木黃落，水源復涸，氣象淒慘，生意蕭條；又上承夏熱，生物方盛，於種植及作事，皆截然不能分爲兩歲。故大地文明之國，三正皆用涼時，乃時地自然之勢也。兩相比較，故立朔改元，斷無用秋分之理。惟在熱帶之國，終歲水木花草如一，則或可九月紀元，若溫冷帶則萬不可行者也。故以地轉論，用二至不若用二分，以經凍論，用秋分不若用春分。當花開凍解之良辰，以行立朔改元之慶典，水草香溢，種植得時，以作事謀始，不亦可乎！雖南半球少有不宜，然南半球美、澳洲之地皆在熱帶爲多，熱帶地本無春秋之異。其在熱帶外者，地亦無多，春分僅當八月令，華實尚茂，不至不淒清也。且今各文明國以三正紀元，然多在冷帶之地，木葉盡脫，大地盈冰，木枯不花，氣候沍寒，宴會不便，繁華無象，於立朔改元之慶亦不若春分之美也，故宜全行之。

既以春分爲元朔，則自春分至夏至地下游之時，名之曰春游；自夏至至秋分地上行之時，名之曰夏游；自秋分至冬至之時地更上游，名之曰秋游；自冬至至春分之時地下行之時，名曰冬游：通曰四游。

月爲地之行星，與地轉不相關。古人草昧，曆學難明，以懸象著明莫大於月，民所易識，故以月之晦望定時，以便民也，大地所同矣。然以用月之故，定朔日甚難；強爲九道以測之，又爲正朔、定朔、經朔、均輪、次輪以求之，而晦朔終不可得正也。蓋月亦動質，其繞地也約以二十九日又八時與六時不等。以月行之無定，而以有定之日數強爲牽合，必不可得準也；於是分以二十九日與三十日，爲閏月以求之，五歲再閏。在太古道路不通，儀器甚少，人民望月以紀時，本自爲便。若大同之世，道路大通，儀器尤多，人易知時，不待測月。且紀元專以地爲主，月但轉地，與地轉無關；我爲地中之人，何必以父而從子，故可不以月紀時矣。而今之陽曆既已廢月，仍用十二爲數，既無所取義。且非十進之數，於推算不便，致有三十一日、二十八、九日之不等，參差太遠而難記，則尚不如陰曆之以三十日、二十九日各半算之較整齊也。回教九執曆，以太陽太陰各別爲紀，專從太陽以正地之所繞，兼明太陰以便民之所視，義亦允宜。吾國今改陽曆，而民間久習陰曆，驟改之於農功商業不宜，則應從回曆法陰陽合用爲宜也。然今大地既通合，既非金、木、水、火、土、天王、海王星之人而爲地人，行立瞻視皆以地爲主，則月可盡刪，可無十之畸零，亦無立閏測朔之繁難矣。

一，地轉之號，中國分十二時；分而析之，義更精細，則爲廿四，今歐美時表所通行也。然紀數以十爲便，十二、廿四皆爲紆曲。《左傳》曰：『人有十時。』中國古者十時，每時分百刻，每刻分百秒，則至方整。故定時爲十，其義較妥。惟以鷄鳴、日哺等爲名，亦未以支干紀時，或晝夜僅十分之，稍疎，不便作事，不若晝夜各爲十時。地之向日背日皆自然之勢，人居地上，所關於晝夜者甚大。雖近赤道者晝夜平分，自此冬夏之間，或晝長夜短，或夜長晝短，而南北冰洋且以半年爲晝夜，若以十時爲晝夜刻，似不盡得其宜。然

人類在溫熱帶爲十之九，在冰帶甚少，從晝夜之正名之，亦何害焉。今歐美人二十四時亦分兩次，實先行之。然既有百刻百秒以分時，則與歐美二十四時相去無幾，行之至易矣。

若其改日，則孔子先立三時，有以平旦者，有以夜半者，有以鷄鳴者。泰西則以日中夜中，恰合中國，正可用之。若一時之內，今中國分百刻，於一刻之中分六十秒；於一秒之中分六十分；於一分之中分六十微。歐人於一時之中分四骨，每骨三字亦同於時數，每字十五眉尼，每時凡六十眉尼，每一眉尼分六十息緊，其數不由十進，皆未爲善。宜於每時之中分十刻如息緊之比，每刻之中分十秒，每秒之中分十微，其針輪之遲速，卽以此定之。凡此皆人爲之事，宜以整齊爲主，不得爲六十或十二之畸零焉。

以七紀事，乃大地上諸聖之公理。孔子作《易》，曰『七日來復』，蓋卦氣以六日七分爲一周也，故《易緯》曰『一變而爲七』。印度至古之婆羅門，卽一切有七日之義。吾別有七日考。而猶太有七日造成天地人之說，於是有七日休息之義，甚合於孔子『至日閉關，商旅不行，后不省方』之說，埃及、巴比倫亦有之。此其不易解之奇理，而實人道之至情。蓋五日一息則太繁，十日一息則太遠，七日適得其中，不疾不徐，於人爲宜。

計地一周凡三百六十五轉有奇，凡五十二復，餘一時以爲歲首日。此外七轉而一復，周而復始，四年歸餘之日，作爲轉閏，卽閏日。與歲首兩日不入五十二復之數，自歲首第二日爲始，則第八日爲第二復可也。但此爲人立之義，非地理也。四游之日有長有短，春秋游有八十七八轉者，夏冬游有九十三轉者，名曰某游第幾轉，於地游轉之理最爲得宜。游與復不能合，若參人事之宜，則論復不論游可也，或兼游復亦不厭其詳也。

曆既以大同紀元，今請定其曆名，曰大同第幾周某游第幾轉，或不書游曰某轉，或書某周某復某轉，三者皆可也。一轉之中書某時刻某秒某微，如斯則上合地道，下通人事矣。

凡都邑大道，皆爲時表塔樓。正表爲內外圓球形，內刻日形，外轉者爲地形，劃爲三百六十五轉四分轉之高下，分上、下、中、平四游，轉高卑而運移之，附以七日來復之數，其當閏轉之年，則刻三百六十六度。是爲地周表，審年者準焉。東爲地轉表，別晝夜爲白黑二色，各劃十時，內分十刻，刻中分十秒，秒中分十微，作地球形，向背日而轉之。是爲地轉表，察轉者準焉。西爲月繞地表，爲月球繞地，準其朔、望、朓、晦、上弦、下弦而運之，並置閏月，與地之三百六十五度相對取準，攷月者察焉。北爲金、水、火、土、木、天王、海王諸星與地相交之表。若是，則人人可知地與日、月、五星之行以授時焉。此外小表，可以藏於懷，置於室。五星之陵、犯、食、入，人人皆曉，月之晦、望、弦、朔不患不知，此則陰曆可廢而不礙民用，陽曆可改而月躔可刪，復日可通而人道可息，時運可游；合周轉之宜，曆行之最切備者也。

第十三，大同之世，全地紀元常從何起曆乎？大地之生，不知其始，或謂數萬年，或謂數百萬年，皆推測之說，未有確據也。人民之生，安得其始，狉狉榛榛，算無從起，大橈算書自發甲子，亦不得已者哉！古者部落族衆，未有文史，觀今哲孟雄、布丹、巫來由人種，皆自無史以紀上世，而託於藏僧，乃能紀之。紀年亦然。則必大有文化乃能紀元，紀元既立，或以君主，或以教主，或以立國，大率始於小君主，中於大帝王，而終於大教主也。古者春秋至秦、漢間，諸侯各自紀元；此蓋上承夏、商之舊制，至漢中葉尚然，今見於漢碑《趙王上壽》曰『趙廿五年』是也。然禹時萬國，湯世三千，周初千八百國，春秋時尚二百餘國，各以其君紀年，則讀百國之實書者，其煩而累腦甚矣。故孔子正定之曰：惟王者然後改元立號，以至於今爲然。此王者乎，天下歸往之謂王，通天地人謂之王，蓋大帝主而兼大教主者也。漢武帝採其義而定一尊，自爾之後，惟帝者而後改元立號，以至於今焉。然一帝紀一元，甚者一帝紀數元，其煩重累人亦甚矣。埃及、印度、波斯、羅馬皆以帝王紀元，其小國王亦紀年。今其碑刻皆可考其進化等第，當亦略與中國同也。三國時，君士但丁始從耶教，於是耶教大盛於六朝，唐時，於是以耶教紀年，追推上世，並定前數以紀之。而自唐、宋間歐洲諸國並起，而教皇獨尊，其以教主紀元以歸統一，實便於人事也。是時回教亦極盛，相與以教紀年；而印度僧人亦有自尊其教，因以佛紀年者。此如司馬遷《史記》稱『孔子卒後百二十九年』以孔子紀年同也。凡人服從君主之權勢，不如服從教主之道德，且以教主紀年，於義最大，於力最省，允爲宜也。若中國既非耶教，自宜以孔子紀年。其無教主而獨立之國若日本之新立，則以其初立國或以其初祖紀年，雖無道德可稱，亦於人之記憶爲省，勝於以一君紀元者也。從後百年，君主當不現於大地上，君主紀元之義，不俟大同世而先絕矣；非文明大國亦必不能

久存至於大同之世，然則建國紀初祖之義亦必不能存矣；然則所存者惟教主紀元一義而已。然諸教競爭，各尊其教，誰肯俛就；人人各有自主之權，自由之理，不能以多數勝少數論也。若今日耶元之國，至大至盛矣；然十九世、二十世等字，終非孔、佛、婆、回之教之人所甘願。且新理日出，舊教日滅，諸教主既難統一全地，或當各有見廢之一日；大劫難挽亦與國主略同，但少有久暫之殊耳。然則君師國祖之紀元並廢，或以諸教主並列配天而獨尊上帝，則以奉天紀年可也；然吾謂奉天太尊，欲爲大同世之紀元，即以大同紀年爲最可。地既同矣，國既同矣，種既同矣，政治、風俗、禮教、法律、度量、權衡、語言、文字無一不同，然則不以大同紀元而以何哉！吾敢斷言之曰：來者萬年，必以大同紀年，雖萬國之文字有殊，而義必不能外之也。否則以奉天紀元，所謂『後天而奉天時』，義之宜也。

以大同紀年，將何時託始乎？是難言也。蓋合國、合種、合教以至無種、無國、無教，相去綿遠以千數百年計，何時乃能行大同之實乎？將謂自公國立之年乎？則强國尚多，未大服從者，如德之聯邦立法，而郵政、關稅巴威尚自收之，是雖立大同紀元而終未盡從也。將至國種教俱合一之年乎？則大勢所趨，人心咸定於一，如潮之奔，如湍之激，豈能久待乎！今日大地既通，大同之說必日盛，可斷言也。今歐洲久以教主紀年，中國人亦多有以孔子與君主並稱者矣；既因現時通俗之便宜，又順將來大勢所必趨，莫若以教主與大同並紀元焉。則直於當今，紀用大同，以便人心趨向，以便復元易算，而與通俗無礙，豈不一舉而三善備哉！諸國競爭，小國日滅，併於大同；近者萬國同盟之事日多矣，可於今預祝之預期之矣。夫近年以大同紀年，當以何年託始乎？凡事必有所因，端必有所指，大同因之所託，必於其大地大合之事起之；近年大地萬國大合之紀事，其莫如荷蘭喀京之萬國同盟矣。是事也，起於己亥，終於庚子。庚者，更也；子者，始也；庚子之冬至爲西曆一千九百零一年，耶紀以爲二十世開幕之一年者，當即以庚子春分爲大同元年託始之正月朔日。其自茲以往，順十百千萬年而順數之，其自此以前，逆一十百千萬以前而逆推之，於歐洲之史皆不待大算而改之；其各國之史記，則如考中西曆比對等耳。其庚子春分至冬至三游之事，紀年稍難，則注明之，如漢武時十月曆改爲正月曆，唐代宗時四月曆改爲正月曆，日本由正月曆改爲十一月曆亦同耳。中間超辰加注，自可不誤，何得過慮哉？

自此日趨大同，合大地之人，考覽自便，其省腦力、便記誦、鼓人心、導太平之功，豈少也哉！

大同之進化不一，而自集議聯邦之始至於大同太平之時，更變甚多，不能一律。今以三世表而分之，政體雖多，略不出此。

又庚部《去產界公生業》 人生之所賴，農出之，工作之，商運之，資生之學日精，則實業之依倍切。至於近世，獎勸日加，講求日精，凡農工商皆有學校。農耕皆用機器化料；若工事之精，製造之奇，汽球登天，鐵軌縮地，無線之電渡海，比之中古有若新世界矣；商運之大，輪舶紛馳，物品交通，徧於五洲，皆創數千年未有之異境。文明日進，誠過疇昔，然新業雖瓌瑋，不過世界之外觀，於民生獨人之困苦，公德之缺乏，未能略有補救也。

第一章　農不行大同則不能均產而有飢民

今以農夫言之，中國許人買賣田產，故人各得小區之地，難於用機器以爲耕，無論農學未開，不知改良。而田主率非自耕，多爲佃戶，出租既貴，水旱非時，終歲勞動，胼手胝足，舉家兼勤，不足事畜，食薯煑粥，猶不充飢，甚者鬻子以償租稅，菜色褸衣，其困苦有不忍言者。即使農學徧設，物種大明，化料具備，機器大用，與歐美齊；而田區既小，終難均一，大田者或多荒蕪，而小區者徒勞心力，或且無田以爲耕，飢寒乞丐，流離溝壑。此不惟中國爲然，自美洲新闢得有大田外，各國殆皆不能免焉；而亞洲各舊國，地少人多，殆尤甚者也。孔子昔已憂之，故創井田之法而後人人不憂飢寒；而此方格之事，非新闢之國實不能行。若孔子所謂『蓋均無貧』，則義之至也；後儒日發均田之說，又爲限民名田之法，王莽不得其道而妄行之，則適以致亂。英人傅氏之論生計，欲以十里養千人爲大井田，其意仁甚，然亦不可行也。蓋許人民買賣私產，既各有私產，則貧富不齊，終無由均。若如荷蘭之治爪畦，有地頭主，領地於國而下稅於民，則爲重稅如諸侯天子矣，蓋非太平之道。然則雖有仁人，欲使全地養民，無凍餒之患，無不均之憂，實不可得也。故以今之治法，雖使機器日出精奇，人民更加才智，政法更有精密，而不行大同之法，終無致生民之食安樂，農人之得均養也。或亦能倡共產之法，而有家有國，自私方甚；有家則一身而妻子待養，有國則陳兵而租稅日增，以此制度而欲行共產之說，猶往南而北其轍也；無論法國革命時不能行之，即美國至今亦萬不能行也。

第二章　工不行大同則工黨業主相爭，將成國亂

若夫工業之爭，近年尤劇。蓋以機器既創，盡奪小工，疇昔手足之烈一獨人可爲之者，今則皆爲大廠之機器所攘，而小工無所謀食矣。而能作大廠之機器者，必具大資本家而後能爲之。故今者一大製造廠、一大鐵道輪船廠、一大商廠乃至一大農家，皆大資本家主之，一廠一場，小工千萬仰之而食；而資本家復得操縱輕重小工之口食而控制之或抑勒之，於是富者愈富，貧者愈貧矣。

機器之在今百年，不過萌芽耳，而貧富之離絕如此；過是數十年，乃機器發達長上之秋，樹幹分枝布葉之時也。自爾之後，資本家之作廠商場愈大愈遠，銀行周國土，鐵道貫大地，商舶橫五洲，電線裹大地，其用工人至爲億爲兆而不止，如小國焉。其富主如國君，其百執事如士大夫，其作工如小民，不止貧富之不均遠若天淵，更慮昔者爭土地、論貴賤之號爲國者，改而爭作廠、商場以論貧富爲國焉，則舊國土之爭方息，而新國土之爭又出也，此其貽禍於人羣，豈可計哉！

夫人事之爭，不平則鳴，乃勢之自然也；故近年工人聯黨之爭，挾制業主，騰躍於歐美，今不過萌蘖耳。又工黨之結聯，後此必愈甚，恐或釀鐵血之禍，其爭不在強弱之國而在貧富之羣矣，從此百年，全地注目者必在於此。故近者人羣之說益昌，均產之說益盛，乃爲後此第一大論題也。然有家之私未去，私產之義猶行，欲平此非常之大爭而救之，殆無由也。

第三章　商不行大同則人種生詐性而多餘貨以殄物

若夫商業之途，競爭尤烈，高才並出，騁用心計，穿金刻石，巧詐並生。由爭利之故，故造作僞貨以誤害人，若藥食舟車，其害尤烈者矣；卽不作僞，而以劣楛之貨妄索高貲，欺人自得，信實全無，廉恥暗喪。及其同業之爭，互相傾軋，甲盛則乙妒之，丙弱則丁快之；當其爭利，躍先恐後，雖有至親，不相顧恤，或設穽陷，機詐百生，中於心術，盡其力之所至而已，無餘讓以待人矣。資性之日壞，天機之日喪，積久成俗，以此而欲至性善之世，豈可得哉！近自天演之說鳴，競爭之義視爲至理，故國與國陳兵相視，以吞滅爲固然，人與人機詐相陷，以欺凌爲得計。百事萬業，皆祖競爭，以才智由競爭而後進，器藝由競爭而後精，以爲優勝劣敗乃天則之自然，而生計商業之中尤以競爭爲大義。此一端之說耳，豈徒壞人心術，又復傾人身家，豈知裁成天道、輔相天宜者哉！

夫强弱無常，智愚無極，兩商相鬬，必有敗者。一敗塗地，資本盡傾，富者化而爲貧，則全家號咷而無賴，生計既失，憂患並生，身無養而疾病叢起，家無養而死亡相從，吾見亦夥矣。卽有貧人以商驟富，而以一人什佰千萬於衆，不均已甚。夫富相什則下之，富相百則事之，富相千則奴之。在富者則驕，在貧者則諂，驕極則頤指氣使，諂極則舐痔吮癰，蓋無所不至矣。故驕與諂，非所以養人性而成人格也，然而循競爭之道，有貧富之界，則必致是矣。

近世論者，惡統一之靜而貴競爭之囂，以爲競爭則進，不爭則退，此誠宜於亂世之說，而最妨害於大同太平之道者也。夫以巧詐傾軋之壞心術如此，傾敗之致憂患、困乏、疾病、死亡如此，驕諂之壞人品格如此，其禍至劇矣，其欲致人人於安樂亦相反矣。然則主競爭之說者，知天而不知人，補救無術，其愚亦甚矣。嗟乎，此眞亂世之義哉！雖然，不去人道有家之私及私產之業，欲弭競爭，何可得也，故不得不以競爭爲良術也。

夫以有家之私及私產之業，則必獨人自爲營業，此實亂世之無可如何者也。今以獨人之營業與公同之營業比較之。【略】

第七章　公農

今欲致大同，必去人之私產而後可；凡農工商之業，必歸之公。舉天下之田地皆爲公有，人無得私有而私買賣之。政府立農部而總天下之農田，各度界小政府皆立農曹而分掌之，數十里皆立農局，數里立農分局，皆置吏以司之。其學校之學農學者皆學於農局之中；學之考驗有成，則農局吏授之田而與之耕，其耕田之多寡，與時新之機器相推遷。

又癸部《去苦界至極樂》第一章『治教以去苦求樂』　當生民之初，以飢爲苦，則求草木之實、鳥獸之肉以果腹焉，不得肉實則憂，得而食之飽之飫之則樂；以風雨霧露之犯肌體爲苦，則披草樹，織麻葛以蔽體焉，不得則憂，得而服之則樂；以蟲蛇猛獸爲苦，則橧巢土窟以避之，不得則憂，得而居之則樂；以不得人欲爲苦，則求妃匹，擁男女，不得則憂，得之則樂。後有智者踵事增華，食則爲之烹飪、炮炙、調和則益樂，服則爲之衣絲、加采、五色、六章、衣裳、冠屨則益樂，居則爲之堂室、樓閣、園囿、亭沼、雕牆、畫棟雜以花鳥則益樂，欲則爲之美男、妙女、粉白、黛綠、熏香、刮鬢、霓裳、羽衣、清歌、妙舞則益樂。益樂者，與人之神魂體魄尤適尤宜，發揚、開解、懽欣、快暢者也。

其不得是樂者則以爲苦，神結體傷，鬱鬱不揚者矣。其樂之益進無量，其苦之益覺亦無量，二者交覺而日益思爲求樂免苦之計，是爲進化。

聖人者，制器尙象，開物成務，利用前民，裁成天地之道，輔相天地之宜以左右民，竭其耳目心思焉，制爲禮樂政教焉，盡諸聖之千方萬術，皆以爲人謀免苦求樂之具而已矣，無他道矣。能令生人樂益加樂、苦益少苦者，是進化者也，其道善；其於生人樂無所加而苦尤甚者，是退化者也，其道不善。盡諸聖之才智方術，可以二者斷之。雖然，聖法之爲苦樂也，循環以相生，則視其分數以爲進退焉；聖法之爲苦樂也，因時而異境，則權其輕重以爲去留焉。九界既去則人之諸苦盡除矣，只有樂而已。

託古改制

廖平《今古學考》卷下　孔子初年間，禮有從周之言，是尊王命、畏大人之意也。至於晚年，哀道不行，不得假手自行其意，以挽弊補偏。於是以心所欲爲者，書之《王制》，寓之《春秋》。當時名流，莫不同此議論，所謂因革繼周之事也。後來傳經弟子因爲孔子手訂之文，專學此派，同祖《王制》。其實孔子一人之言，前後不同。予謂從周爲孔子少壯之學，因革爲孔子晚年之意者，此也。

鄭君注《禮記》，凡遇參差，皆以爲殷周異制。原今古之分，實卽此義。鄭不以爲今古派者，蓋兩漢經師，已不識《王制》爲今學之祖。故許君以公羊朝聘爲虞夏制，鄭君以《王制》爲殷禮，但知與《周禮》不合，而不知此爲孔子手訂之書，乃改周救文大法，非二代所專，卽今學之本也。今於數千年後得其根源，繼絕扶微，存眞去僞，雖淸劃繁難，固有不能辭者矣。

《王制》祭統，今學。祭法，古學。二者廟制、祭時，一切不同，且故意相反。兩漢經師言廟制祭儀，皆牽混說之。特以之注經，則自鄭君始。議禮之事各有意見，多采輯諸說以調停其間，不能由一人之意，此議禮之說多不可據也。

今古經本不同，人知者多。至於學官皆今學，民間皆古學，則知者鮮矣。知今學同爲魯齊派，十四博士同源共貫，不自相異。古學爲燕趙派，羣經共爲一家，與今學爲敵，而不自相異，則知者更鮮矣。知今學同祖《王制》，萬變不能離宗。《戴禮》今古雜有，非一家之說。今古不當以立學不立學爲斷，古學主《周禮》，隱與今學爲敵。今禮少，古禮多，今禮所異皆改古禮等說，則西漢大儒均不識此義矣，何論許鄭乎。

魯齊古三學分途，以鄉土而異。鄒與魯近，孟子云，去聖人居若此其近。蓋以魯學自負也。荀子趙人，而游學於齊，爲齊學。韓詩燕人，傳今學而兼用古義，大約游學於齊所傳也。《儒林傳》謂，其說頗異，而其歸同。蓋同鄉皆講古學，一齊衆楚，不能自堅，時有改異，此韓之所以變齊也。而齊之所以變魯者，正亦如此。予謂學派由鄉土風氣而變者，蓋謂此也。

羣經之中，古多於今。然所以能定其爲今學派者，全据《王制》爲斷。《三朝記》知其爲今學者，以與王制合也。《禮記》冠昏鄉飲射義，所以知爲今學者，以與《王制》同也。同者從同。異者自應從異。故舊說淵源，皆不足据。蓋兩漢末流，此意遂失，混合古今，雖大家不免。如劉子政有古禮制，馬融說六宗偶同伏說是也。審淄澠，定宮徵，毫釐之差，千里之失，不亦難哉。

初疑今派多於古，繼乃知古派多於今。古學《周禮》與《左傳》不同，《左傳》又與《國語》不同，至於《書》、《詩》所言，更無論矣。蓋《周禮》既與《國語》、《周書》不同，《左傳》又多緣經立義之說。且古學皆主史冊，周歷年久，掌故事實多不免歧出。故各就所見立說，不能不多門。至於今學，則全祖孔子改制之意，只有一派，雖後來小有流變，然其大旨相同，不如古學之紛繁也。

《論語》周監於二代，郁郁乎文哉，吾從同。此孔子初年之言，古學所祖也。行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞。此孔子晚年之言，今學所祖也。又言，夏殷因革，繼周者百世可知。按，《王制》卽所謂繼周之王也。因於《周禮》，卽今學所不改，而古今同者也。其損益可知。《王制》改周制，皆以救文勝之弊，因其偏勝，知其救藥也。年歲不同，議論遂異。春秋時，諸君子皆欲改周文以相救。孔子《王制》卽用此意，爲今學之本旨。何君解今《禮》，以爲《春秋》有改制之交，卽此意也。特不知所改之文，全在《王制》耳。

今古之分，鄭君以前無人不守此界畔。伏《尙書》、《三家詩》無論矣，何君《公羊解詁》不用古說，其解與《周禮》不同者，皆以爲《春秋》有改制之事，

不强同《周禮》，此今學之派也。至於許君說文用古義，凡今文家皆以博士說目之，屏爲異義。至於杜鄭賈馬，其注《周禮》、《左傳》、《尚書》，皆不用博士說片語雙字。至於引用諸書，亦惟用古派，從不用《王制》。其分別異同，有如陰陽水火之不能强同。鄭司農注大司徒五等封地，全就本經立說，不牽涉王制。其注諸男方百里一條云，諸男食者四之一，適方五十里。獨此與《五經》家說合耳。其所謂之《五經》家者，即《王制》子男五十里之說也。《異義》謂之今文，《說文》目爲博士，斥爲異說，不求雷同，即此可見東漢分別今古之嚴。自鄭康成出，乃混合之。可含混者則含混說之，文義分明者則臆斷今說以爲殷禮，甚至《曲禮》古文異派亦以爲殷禮。鄭君受賈馬之學，而兼采今文，今欲刪其混合以反杜馬之舊。須知此非予一人之私言，乃兩京之舊法。試爲攷繹，必知不謬矣。

今古之混亂，始於鄭君，而成於王子雍。大約漢人分別古今甚嚴，魏晉之間，厭其紛爭，同思畫一。鄭君既主今古混合，王子雍苟欲爭勝，力返古法，足以摧擊鄭君矣。殊乃尤而效之，更且加厲。《家語》、《孔叢》，皆其僞撰，乃將羣經今古不同之禮，託於孔子說而牽合之。如《王制》廟制，今說也祭法廟制，古說也。各爲規模，萬難强同者也。而《家語》、《孔叢》之言廟制者，則揉雜二書爲一說。鄭君之說猶各自爲書，至於王氏則並其堤防而全潰之。後人讀其書，愈以迷亂，不能復理舊業，皆王氏之過也。故其混亂之罪，尤在鄭君之上，欲求勝人而不知擇術，亦愚矣哉。

鄭君以前，古學家著書，不惟不引據《王制》師說，並公穀二《傳》、《三家詩》、《今文尚書》、《今易》，凡今學之言，避之如洪水猛獸。惟其書今古雜有，或原無今古派之分者乃用之。如杜鄭賈馬之引《孟子》、《論語》、《禮記》是也。引《春秋》則惟《左氏傳》。至於引二傳跛者迓跛者條，則亦但引其文句，而不言書名。皆足見其門戶之峻厲也。

《禮運》、《禮器》、《郊特牲》，孔子告子游，皆古學說。此孔子未作《春秋》以前，從周之言。至於作《春秋》以後，則全主今學，如《大戴》告哀公之《三朝記》，全與《王制》、《穀梁》合是也。孔子傳今學派時，受業早歸者未聞。故弟子有專用古學者，又或別爲不受業之隱君子所爲。然大約出於受業者多，因欲與受業之今學分別，故權以古學爲不受業，非弟子遽無古學者也。

《緯》云，志在《春秋》，行在《孝經》。《孝經》皆已成之迹，《春秋》則虛託空言。故子意以《孝經》爲古學，《春秋》爲今學。《論語》爲今古雜。以孝屬行，行必從周。《春秋》屬志，志有損益。《論語》少壯晚年之語皆有，故不一律，大約從今者多。至於《孝經》有今學，《春秋》有古學，《論語》有今古兩派，此皆後來坿會流派，孔子當日不如此分別也。

《論語》因革損益，唯在制度。至於倫常義理，百世可知。故今古之分，全在制度，不在義理。以義理，今古同也。至於弟子之大義，經師之推衍，乃有取舍不同，是非異致之說。揆之於初，無此分別。《異義》所錄師說，半皆東漢注解家言，索虛爲實，化無爲有，種種坿會，都非原旨。然既欲各立門戶，則好惡取舍，亦不能不小有改動。言各異端，亦不必强同。但讀者須知此非今古正義，不蔽錮於許說可也。近言今古派者，皆本原於《異義》，今不盡據之。

今古之分，或頗駭怪，不知質而言之，沿革耳，損益耳。明之制不能不異於元，元之制不能不異於唐宋。今學多用殷禮，即仲弓居敬之意。古學多用周禮，即《中庸》從周之意。今制與古不同，古制與今異派，在末流不能不有緣飾坿會之說，試攷本義，則如斯而已，故不必色駭而走也。

魯爲今學正宗，燕趙爲古學正宗，其支流分派雖小有不同，然大旨一也。魯乃孔子鄉國，弟子多孔子晚年說，學者以爲定論。漢人經學，以先師壽終之傳爲貴，亦如佛家衣鉢眞傳之說也。故篤信遵守。初本以解《春秋》，習久不察，各是所長，遂以偏說羣經。此魯之今學爲孔子同鄉宗晚年說，以爲宗派者也。燕趙弟子，末修《春秋》以前，辭而先反，惟聞孔子從周之言，已後改制等說，未經面領，因與前說相反，遂疑魯弟子僞爲此言，依託孔子。如漢人傳經別雜異端，乃自託於師終時手授其傳，故弟子不信其書之比。故篤守前說，與魯學相難。一時隱君子習聞周家故事，亦相與佐證，不信今學，而攻駁之，乃有《周禮》、《左傳》、《毛詩》之作。自爲朋黨，樹立異幟，以求合於孔子初年之說，此古學派爲遠於孔子兼采時制，流爲別派者也。其實今學改者少，不改者多，今所不改，自當從古。凡解經，苟今學所不足，以古學補之可也。齊人閒於二學之間，爲鄉土聞見所囿，不能不雜采。乃心欲兼善，遂失所繩尺。不惟用今學所無，並今學有明文者，亦皆喜新好異，雜入古說，今不爲今，古不爲古，不能施行。然九家之中有雜家一派，則兼收並蓄，志在包羅，亦學人積習也。昔人云，仲尼沒而微言絕，七十子沒而大義乖。此之紛紜，大約七十子沒之

後乎。皆不善學者之所致耳。【略】三統循環，由周而夏，此質家矯枉之言，孔子不主此議。周末名流，競欲救文，老尹桑莊，厭棄文敝，至於排仁義，不衣冠。矯枉者必過其正，此諸賢之苦心，救世之良藥也。然風气日開，文明漸備，宜俗所安，君子不改。情文交盡，來往爲宜，若欲改周從夏，不惟明備可惜，亦勢所不行。繼周不能夏制，亦如繼唐虞之不能用羲軒也。子桑伯子，欲復夏禮者也，《說苑》言孔子往見論文質之事。《論語》所謂簡，謂夏制也。敬，謂殷制也。孔子許伯子之質，仲弓以繼周不能用夏，惟當用殷，小參夏意，深明損益，洞達治體，與孔子語顏子意相合。故夫子以南面嘉之，謂可與言繼周之事。《王制》用殷禮，仲弓有啓予之助。又孔子言服周冕，非獨取一冕，凡儀注等威章服文藻之事，皆從冕推之，故儀禮以及威儀皆不改也。乘殷輅，輅取實用，務於致遠，凡制官爵命，《王制》所改之事，皆其太甚，有害無益者也。至於夏制，所取者少，人事日文，不能復古。惟天道尚質，行時郊祀，大約皆夏正也。假時、輅、冕以示其例而已。四科之中，顏子仲弓以德行見。制作精意，二子得聞。以下偏才，舍大謀細矣。所改者今，不改者古，觀其因革之原，而今古之事思過半矣。

周制到晚末，積弊最多。孔子以繼周當改，故寓其事於《王制》。如因尹、崔世卿之事，乃立選舉之政。因聞弑吳子之事，乃不使刑者守門。因諸侯爭戰，乃使二伯統制之。國大易爲亂，乃限以百里。日月祭之瀆祀，乃訂爲四時祫祭。厚葬之致禍，乃專主薄葬。凡其所改，專爲救弊，此今學所以異古之由。至於《儀禮》節目，與一切瑣細威儀，皆仍而不改。以其事文郁足法，非利弊所關，全用周制，故今學祭統祭禮儀注，與古學祭義同也。凡今學改者少，其不改者皆今古同儀。《禮記》雖爲今學，然所言與經不相倍，以此仍用周制之故。通攷分類鈔，凡今無者，別爲一冊。入此門者，皆今古所同者也。

又《知聖篇》卷上　孔子受命制作，爲生知，爲素王。此經學微言傳授大義帝王見諸事實，孔子徒託空言。六藝卽其典章制度與今六部則例相同。素王一義，爲六經之根株綱領。此義一立，則羣經皆有統宗。互相啓發，箴芥相投。自失此義，則形體分裂，南北背馳，六經無復一家之言。以六經分以屬帝王、周公、史臣，則孔子遂流爲傳述家，不過如許、鄭之比，何以宰我、子貢，以爲賢於堯、舜。至今天下郡縣立廟，享以天子禮樂，爲古今獨絕之聖人。《孟子》云宰我、子貢，知足以知聖人，可見聖不易知。今欲刪除末流之失，不得不表章微言，以見本來之眞。洵能眞知孔子，則晚說自不能惑之矣。

据《易緯》、《孟子》、《公羊》，以文王爲文家之王。文家卽所謂中國，質家則爲海外。今按，此先師相傳舊說也。孔子不有天下，又不能不立教，卽天將以爲木鐸，天下有道，庶人不議之意也。而六藝典章，据帝王爲藍木，從四代而改，不便兼主四代，故託之於文王。欲實其人，則以周之文王當之。《中庸》云，文武之政，布在方策，憲章文武。《論語》云，文武之政，未墜於地。文王既沒，文不在茲乎。除擇善而從之外，不能不取己所親刱之事，並以爲古制，以時制爲反古。《論語》之所謂從周，周監二代，與孟、荀之所謂文王，名異實同。蓋經傳制事，皆有微顯表裏二意。孔子制作，裏也，微也。託之文王，表也，顯也。自喻則爲作，告人則云述。以表者顯者立教，以改作之意爲微言。故七十子以後，此義遂隱，皆以《王制》、《春秋》，爲文王西周之政，不復歸之制作，所謂仲尼卒而微言絕，七十子沒而大義乖也。

素王之說，義本《商頌》。蓋謂少昊。《殷本紀》伊尹說湯以素王之道。王當讀爲皇。商法少昊陳素皇之道，《詩》所謂皇矣，上帝。上帝是皇，伊尹陳素統，商法之爲王。此一義也。明文始於莊子，云在下則爲元聖素王，所謂空王也。孟、荀皆以孔子與堯、舜、禹、湯、文、武、周公並言。漢人固持此說，卽宋程、朱亦主此義。或據非天子不議禮不制度，孔子自云從周，不應以匹夫改時制。然使實爲天子，則當見諸施行。今但空存其說於六經，卽所謂不敢作也。孔子惟託空言，故屢辨作述。蓋天命孔子，不能不作。然有德無位，不能實見施行，則以所作者，存空言於六經，託之帝王，爲復古反本之說。與局外言，則以爲反古。與弟子商榷，特留制作之意。總之，孔子實作也，不可徑言作，故託於述。所云述而不作，自辨於作也。不知而作無是，天下有道則庶人不議，自任乎作也。意有隱顯，故言不一端，且實不作，又何須以述自明乎。

余立意表章微言，一時師友以爲駭俗，不如專詳大義。因之謂董、何爲罪人，子緯爲訛說，並斥漢師通爲俗儒。然使其言全出於漢師，可駁也。今世所謂精純者，莫如四子書。按，《論語》孔子自言改作者甚詳，如告顏子用四代，與子張論百世，自負斯文在茲，庶人不議。是微言之義，實嘗以告門人，不欲自掩其迹。孟子相去已遠，獨傳知我罪我之言，其義竊取之說，蓋天生之語，既不可以告塗人，故須託於先王，以取徵信，而精微之言一絕，則授

受無宗旨，異端蠭起，無所折衷。如東漢以來，以六經歸之周史，其說孤行千餘年。今之人才學術，其去孔子之意，奚啻霄壤。不惟無儒學，並且乏通才，明效大驗，亦可覩矣。如當掩蓋，則孔子與諸賢不傳此義，後賢何從而窺，奚必再三申明，見於經記。若先入爲主，則道不同不相爲謀，各尊所聞，各行所知，不辨難駁擊以立門戶，亦不敢依阿取悅於世，使微言既申而再晦也。

宰我、子貢以孔子遠過堯、舜，生民未有。先儒論其事實，皆以歸之六經。舊說以六經爲帝王陳蹟，莊生所謂芻狗，孔子刪定而行之。竊以作者謂聖，述者謂賢。使皆舊文，則孔子之修六經，不過如今之評《文選》詩，縱其選擇精審，亦不謂選者遠過於作者。夫述舊文習典禮，兩漢賢士大夫，與夫史官，類優爲之，可覆案也。何以天下萬世，獨宗孔子，則所謂立來緩和，過化存神之迹，全無所見，安得謂生民未有耶。說者不能不進一解，以爲孔子繼二帝三王之統，斟酌損益，以爲一王之法，達則獻之王者，窮則傳之後世，纘修六經，實是參用四代，有損益於其間，非但鈔襲舊文而已。執是說也，是卽答顏子兼采四代，《中庸》之祖述憲章，《孟子》之有王者起必來取法也。然先師改制之說，正謂是矣。如謂孔子尊王從周，則必實得文、武之會典，周公之則例，謹守而奉行之。凡唐虞、夏殷先代之事，既隻字不敢闌入，卽成康以下，明君賢相變通補救之成案，亦一概刪棄。如是乃可謂之尊王，謂之不改。今既明明參用四代，祖述堯、舜，集羣聖之大成，垂萬世之定制，而猶僅以守府錄舊目之，豈有合乎。夫既曰四代，則不能株守周家，既曰損益折衷，則非僅繕寫成案亦明矣。蓋改制荀鋪張其事，以爲必如殷之改夏，周之改殷，秦漢之改周，革鼎建物，詔勅施行，徵之實事，非帝王不能行，若託之空言，本著述之常。春秋時禮壞樂崩，未臻美富，孔子道不能行，乃思垂教，取帝王之成法，斟酌一是。其有時勢不合者，間爲損益於其間，著之六藝，託之空言，卽明告天下萬世，亦不得加以不臣悖逆之罪也。祖宗之成法，後世有變通之條，君父之言行，臣子有諫諍之義，豈陳利弊便爲無狀之人，論闕失者悉有腹誹之罪。且孔子時值衰微，所論述者雜有前代。乃賈生董子，值漢初興，指斥先帝所施，涕泣慷慨而請改建。後世不以爲非，反從而賢之。且以今事論之，凡言官之封事，私家之論述，拾遺補闕，思竭愚忱，推類至盡，其與改制之說，不能異也。此說之所以遭詬病者，徒以帝王見諸實事，孔子託諸空言。今欲推求孔子禮樂政德之實迹，不得不以空言爲實事。孔子統集羣聖之成，以定六藝之制，則六藝自爲一人之制，而與帝王相殊。故弟子据此以爲賢於堯、舜者遠，實見六藝美善，非古所有。以六經爲一王之大典，則不能不有素王之說。以孔子爲聖爲王，此因事推衍，亦實理如此。故南宮适以禹稷相比，子路使門人爲臣，孟子屢以孔子與堯、舜、禹、湯、文、武、周公並論，直以《春秋》爲天子之事，引知我罪我之言，則及門當時，實有此說，無怪漢唐諸儒之推波助瀾矣。然後說雖表見不虛，非好學深思者，不能心知其意。若改制則事理平常，今不信古說而專言著述有損益亦無不可。至制作之說，亦欲駁之，則先入爲主，過於拘墟矣。

《詩》者，春秋之大成。《春秋》者，《詩》之嚆矢。孔子六經微意具同，《詩》爲天，《書》爲人，《春秋》王伯，《禮》附《書》，《樂》附《詩》，皆取舊文而潤色之，非僅刪定而已。故《尚書》所言堯、舜、夏、殷禮制，全與《春秋》相同，今《尚書》、《三家詩》諸書可證也。又《書》有四代之文，俗以爲有沿革，乃《大傳》無異同，有大小之分，無沿革之異。唐虞禮制，下與《春秋》相符，正孔子述作六藝之大例，所謂其文則史，其義則某竊取之矣。《古書》、《毛詩》出於東漢，本誤讀《周禮》，以大統說小康，致與經文相舛。故賈、馬遠不能如伏、董之詳備符合。一眞一僞，各不相同也。然《禹貢》迄於四海，而《周公篇》與《洪範》則爲大統之先聲。所云皇帝、上帝、多方、多士、小大、邦喪云云者，已爲《詩》大統開先路。但中外之分甚嚴，此爲周公明堂朝諸侯之事，非皇帝大九州、大同之治也。

經學四教，以《詩》爲宗。孔子先作《詩》，故《詩》統羣經。孔子教人亦重《詩》。《詩》者，志也。卽志在《春秋》之志。獲麟以前，意原在《詩》，足包《春秋》、《書》、《禮》、《樂》。故欲治經，必從《詩》始。緯云，志在《春秋》，行在《孝經》，行事《中庸》，志意神化。《春秋》與《詩》，對本行事也。其又云，志者，則以對《孝經》言之，實則《詩》與《春秋》，虛實不同，《詩》乃志之本。蓋《春秋》名分之書，不能任意軒輊，《詩》則言無方物，可以便文起義。《尚書》、《春秋》如今人之文。《詩》、《易》如今人之詩，體例不同，宗旨自別。公羊主人習其讀而不知其罪，此本詩說，卽後世所謂言者無罪，聞者足戒。故凡緯說，子書，非常可駭之論，皆《易》、《詩》專說。故欲明《詩》、《易》，須先立此旨。緯云，孔子受命爲黑統，卽玄鳥玄王。莊子所謂玄聖素王之說，從《商頌》而寓之。《文王篇》本支百世卽王魯，商之孫子卽素王。故屢言受命天命，此素王根本也。孟子

以周公、仲尼繼帝王之後，荀子以周公、仲尼爲大儒，此從魯、殷二《頌》而出者也。三統之說，本於三《頌》。凡一切舊說，皆當以此統之。董子王魯制，寓於《魯頌》。周公及世及之及。武王制禮作樂，故以王寓之。以其說解詩，則有徵信。董何以說《春秋》，則不免附會矣。緯書新周，不可說《春秋》。而《詩》以魯後周，即此意。《詩》明云，其命維新。是經意直以《周頌》爲繼周之新周，非果述姬周也。先儒改周之文，從殷之質，亦從此出。魯商二字即文質，文質即中外華洋之替字。中國古無質家，所謂質，皆指海外。一文一質，謂中外互相取法，爲今之天下言之，非古所有。紬杞之例，亦本於《詩》。《春秋》杞不稱公，三頌紬杞不言，是其本意。今凡周亡孔子王，一切駭人聽聞之說，皆以歸附於《詩》。治經者知此意，然後以讀別經，則迎及而解。他經不復言此，而意已明，方可以收言語政事文章之效。《詩》爲志，則《書》爲行。《春秋》爲志，則《孝經》爲行。實則《春秋》與《書》同爲行，《春秋》《尚書》皆分詩之一體。周召伯道，分爲《春秋》。王鄭齊王道，分爲《尚書》。特以較《孝經》，則《春秋》爲志，而《孝經》爲行耳。今本此義，作爲義疏，不拘三家之舊，以孔子之微言爲主，使學者讀詩明本志，而後孟子以意逆志之效明，孔子重《詩》之教顯。以此爲經學之總歸，六經之管轄，與論語同也。

孟子王者之迹熄而《詩》亡。《詩》亡。亡當爲亡。亡古作字與亡字形似而誤。然後《春秋》作。孟子此意，即天下有道，則庶人不議，《說苑》周道不亡《春秋》不作之意。孟子言《詩》，以志爲說。又引《詩》與《春秋》以證王迹，明《詩》與《春秋》同也，歷敘帝王，皆言周公、孔子。周公即王魯，義本《魯頌》。孔子即素王，義本《商頌》。周公實嘗王，故緯說有素王而無王魯。周公及武王，成公讓志以爲攝政，故言《魯頌》。不如此，則《詩》亡之義不顯。

《詩》言皇帝、八王、八監、十六牧事，就大一統言之，此百世以下之制，爲全球法者也。《尚書》言四代之制，由一化四，此三統變通之意也。一豎一橫，一內一外，皆治平之教。後以《詩》說百世，未能著明，分周召伯道，再作《春秋》以實之。六經重規疊矩，以大包小。《禮》以治外，《樂》以養中，《易》詳六合以外，皆自治之事。此外王之學，亦缺一不可。六經之中，三內三外，三天三人，三實三虛，三知三行，而歸本於《孝經》。六經統爲素王萬世之大法也。

六經皆經孔子筆削，有繙改舊文之處。或頗震驚其言，不知其說雖新，其理至爲平易。夫由堯、舜以至成周，初簡陋而後文明，代有沿革，見之載記，人心所同信者也。孔子修六藝以爲後世法，攷三王，俟百世，見之載記，亦人心所同信者也。然洪荒初開，禮制實爲簡陋，即茅茨土階，大羹元酒等類，若於文備之世傳以爲法，不惟宜俗不合，且啓人輕薄古昔之心。是帝典不能實錄其事，亦一定之勢也。夫禮家議禮，易滋聚訟，既折衷於聖人，後世猶多齟齬。今使《尚書》實錄四代之文，事多沿革，每當廷議，各持一端，則一國三公，何所適從。孔子不能不定一尊以示遵守，亦情勢之所必然也。既文質之迥殊，又沿革之互異，必欲斟酌美善垂範後王，沈思默會，代爲孔子籌畫，則其筆削之故，有不待辨而自明者矣。

王符云，聖人天之口，賢者聖之譯。聖人作，賢者述。聖所不備，賢者補之，交相爲用者也。春秋時，三皇五帝之典策尚多可攷，其言多神怪不經，與經相歧，實事實也。孔子繙經，增減制度，變易事實，揜其不善，而著其善。但制度不合者人難知，行事不合者人易知。故《孟子》所載時人之論古事，孟子皆据經爲說，辭而闢之。實則時人所言所載，事實也。孟子所言，經教也。使孔子作於前，後無繼之者，則六藝何能孤行於後世。故必有賢者出，依經立義，取古人行事，皆緣附六藝，無改作之嫌，並使後人不至援古事以攻駁六藝。此賢者所以爲聖譯，如《國語》之傳《春秋》，傳事實之意輕，附禮制之意重。凡一細事皆鋪寫古事古禮。經說之文，連篇累牘，當日事實，萬不如此瑣碎。此傳者託事以見禮文經義，亦如孔子假時事以取義也。其於孔子事蹟，皆緣六經以說之，合者錄之，不合者掩之。古與今合，方免後人据時事以攻六藝，此作者之苦心也。惟其書一意比附，遂足以掩蔽微言。如六藝皆孔子所作，而《左氏》則以爲孔前已有。如季札事，將《詩》、《樂》師說衍說一篇，而後人遂以此爲未刪之本。《易》爻辭爲孔子作，其書所言筮辭，皆就《易》師說衍之，讀者遂以爲此眞《周易》，在孔子之先。雖有比附六藝之大功，不無少掩微言之小失。然此不善讀者之流弊，若以微言讀之，乃轉見其發明處不少。心無其義，故書中不見之。賢者於經，如疏家之於注，不敢破之也。或云，自孔子後，諸賢各思改制立教，最爲謬妄。制度之事，惟孔子一人可言之，非諸賢所得言也。

緯云，孔子因道不行，作《春秋》，明王制，專就《春秋》立說。孟子云，《春秋》天子之事。先師言制作，多就《春秋》言之。《史記》刪《詩》正《樂》在前，

因獲麟作《春秋》。攷其說似《詩》、《書》、《禮》、《樂》爲一書，因獲麟乃變前志，而修《春秋》，前後若出兩歧。然實則非也。孔子知命在周游之前，於畏匡，引文王，於桓魋，言天生，實是受命。故自衛反魯，作《詩》言志，以殷末寓素王之義，明三統之法。特後來以《詩》之空言未能明切，恐後人失其意，故再作《春秋》，實以行事。孟子引《詩》與《春秋》明王迹，《史記》引空言不如行事，皆此義也。

制作知命，當從五十爲斷，非因獲麟乃起。《詩》、《易》詳天事，言無方物，所謂空言。《春秋》、《尚書》，乃將天言，衍爲人事。空言在後，行事在前，事有早遲，其義一也。諸經惟《春秋》晚成，絕筆獲麟。師說因以明著實，則諸經皆同，特《春秋》說獨顯耳。《春秋》天子之事，諸經亦然。一人一心之作，不可判而爲二。《春秋》未修之先，有魯之《春秋》。《書》、《詩》、《禮》、《樂》未修之先，亦有帝王之書詩禮樂。修《春秋》，筆削全由孔子。修《詩》、《書》、《禮》、《樂》，筆削亦全由孔子。《春秋》据舊史言，則曰修，從取義言之，則曰作。修即所謂述，當曰繙定六藝，是爲聖作，人亦稱孔子爲作。其云述而不作，言不作即作也，言述即非述也。與其文則史，其義則竊取同意。而作述之事，即兼指六經，不獨說《春秋》。載記總言孔子事，則云繙定六經，制作六藝，其並稱之文，則多以作修加《春秋》，於《詩》、《書》、《禮》、《樂》言刪正，文變而義同，無所分別。因作修多屬春秋，故同稱則六經皆得云作修，而並舉則惟《春秋》所獨此爲異名同實。後來不識此意，望文生訓，於《春秋》言作修得之。於刪《詩》、《書》，正《禮》、《樂》，刪則以爲如今刪定文籍，正則以爲如今鑒正舊本，遂與作修大異。亦如說殺殛爲死刑，與投四凶，化四裔之義迥乎不同。不知此義一失，大乖聖人本意，爲經學治術之妨害。判《春秋》與諸經爲二，離之兩傷，一也。以諸經爲舊文，非孔子之書，遂卑賤乎《春秋》，二也。諸經失其宗旨，不能自通，三也。離割形氣，無貫通之妙，四也。獨尊《春秋》，使聖教失宏博之旨，五也。今力闢舊說之誤，獨申元解，務使六經同貫，然後經學宏通，聖教尊隆。

孔子繙經以後，眞正周制，實無可攷。後世傳習，皆孔子之言。或疑古書不盡亡，今試爲明之。《春秋》諸稱號出孔子筆削，不必實爵，此定說也。乃經所稱之侯伯子男，非諸國本爵，攷之故書子緯，所言諸國爵，亦與春秋同。《史記》据譜牒，因《春秋》，書蔡桓侯葬。經一稱侯，譜牒遂以侯爲蔡定稱。又時祭烝嘗有明文，春夏無之。時祭異說，如《王制》、《公》、《穀》、《禮》、《記》、《左傳》、《爾雅》、《孝經》互異，春夏異而秋冬不異，豈非据《春秋》爲說，實無遺文可證乎。如以喪服爲舊典，承用已久，同母異父之服，公叔木問子游，狄儀問子夏，子夏曰，無聞乎。向左向右有明文，何至不守舊而冒昧是從乎。曾子問所言變禮，如有舊文，則自向檢閱可也。不然，告以尋討可也，何必刺刺徒勞唇舌乎。魯行禮自有典冊可稽，何行一禮，涉一疑，動向孔子門人請問乎。曾子子游同書乎禮，何以襲裼始譏而終服乎。典禮皆有明文，時祭自爲典禮，何以傳《孝經》者，僅就經文《春秋》立義，以爲二祭乎。喪葬有一定之則，何以孔子往觀季札葬。孔子葬，四方來觀乎。聖人之葬人，與人之葬聖人，豈聖人一禮，人又一禮乎。禮有成事，樂爲世掌，孺悲乃奉命而學，太師反待孔子之語乎。三年親迎，王朝舊典，子張、宰我以爲疑，哀公、子貢以爲問乎。禮樂出乎天子，知政知德，匹夫何有禮樂之可言乎。從可知，自夫子一出，而帝王之德，皆變爲一人之事，而佚聞實寡。後世所傳習，皆孔子之說，而舊典全無。今欲於禮制指其孰爲舊也，難矣。

《六經旨要》，以制度爲大綱。而其辨等威，決嫌疑，尤爲緊要。蓋周制，君臣上下尊卑之分，甚爲疏略。大約與今西人相等。諸侯實郊天，大夫實用八佾、反坫、三歸。孔子新制，細爲分別，故禮以定嫌疑，辨同異爲主。《春秋》於大夫諸侯尊卑儀注，極爲區別。禮家、名家之學，全出於《春秋》。故孔子正名，子路猶以爲疑，非周公已有此制也。使周公已有之，則人所共明，《春秋》與《禮》斤斤分別儀注，不已細乎。子學名家大有益於治，原出《春秋》、《禮經》可見也。孔子既已刱制，不得不以魯郊爲成王賜爲失禮，八佾反坫爲僭。在當日，特爲應行之禮。蓋等威一明，上下分絕，故亂臣賊子懼，失爲亂之資。孔子曰，惟名與器不可假人。以此，《詩》以魯爲文，商爲質。文主中國，即六歌之齊。質主海外，即六歌之商。至新周合文質，乃爲極軌，所謂文質彬彬也。孔子因舊文而取新義，其意全見於《詩》。《詩》者，天經之始基也。《中庸》仲尼祖述堯舜，憲章文武，以匹夫繼帝王之統，即《論語》堯曰章、孟子由堯舜至於湯章之所謂聞知，見知，以繼帝王者是也。其所云祖述憲章者，謂與帝王無出入，兼有其長，合爲定制。《中庸》之攷而不謬，《論語》之兼用四代是也。帝王之制由六經而定，謂爲孔子制可，謂爲帝王制亦可。惟兼採四代，以酌定一尊，垂法百世，以爲永鑒，因不盡因，革不盡革，既不可分屬四

朝，又不能歸併一代，則不得不屬之孔子。《春秋》因魯史加筆削，《詩》與《書》、《禮》、《樂》亦本帝王典禮而加筆削。合者留，不合者去，則《詩》、《書》乃孔子之《詩》、《書》矣。《儀禮》〔容〕〔各〕經則本周之典籍，夏殷簡略，又文獻無徵，以周爲藍本，自然之勢。《論語》郁郁從周，就簡略言也。《中庸》今用從周，就無徵言也。由此而加因革，過者抑之，不及加隆，百世可知謂此也。本《周禮》修爲《儀禮》〔容〕〔各〕經，亦作亦述，與《春秋》無異也。《樂》以《韶》爲主，兼用三代，《雅》、《頌》得所，正《樂》亦同於《禮》。孔子見世卿之害，教學宜開，於是早定師儒選舉之計，預修四教，既行於一時，並欲推萬世。四教中，《詩》雖言志，然與《書》爲一彙，《禮》、《樂》爲一彙。《詩》以言志，《書》以述行，禮以治外，樂以養中，所言不能參異，一定之勢也。四教中，以《詩》爲綱，以《書》與《禮》、《樂》爲目。然《詩》爲空言，尚未明著，然後乃作《春秋》，以實《詩》意，所謂深切著明者也。孔子之意，本在於《詩》，後來《春秋》說盛，遂全以《詩》說說《春秋》。言志在《春秋》，不言《詩》之志，實則《書》、《春秋》皆統於《詩》，特一爲空言，一爲行事。《春秋》與《書》、《禮》、《樂》皆主新制，同爲孔子之書，非獨《春秋》爲然。然《春秋》詳人事、典制舊文，嚴於遵守，運用無方之道不與焉。故又作《易》以補之。《易》明變化消長，爲天道，與《春秋》全反。一天道一人事，一循守舊職一運用無方，一常一變，一內一外，知《春秋》而不知《易》則拘於成法，無應變之妙。蓋《易》專以通變不倦爲宗旨，故欲知《易》，必先學《春秋》。即學《春秋》，不可不知《易》，既能窮《易》之精微，則內外交修，於治術方無碍。盡人事以通天道，《易》所以總學之成，而不沾沾名物理數之形迹，二者相反相成。《易》不立教，以其與《春秋》同也。六經之道，以《春秋》爲初功，以《易》爲歸宿。治經者當先治《春秋》，盡明微言，以四經實之，然後歸本於《易》。此孔子作《六藝》之宗旨也。

孔子五十知天命，實有受命之瑞，故動引天爲說。使非實有徵據，則不能如此。受命之說，惟孔子一人得言之。以下如顏、曾、孟、荀，皆不敢以此自託。以九流泒分，四科一體，原同末異，皆祖孔子，其說甚明。故自衛返魯，正《樂》刪《詩》，非待獲麟乃然。羣經微言皆寓於《詩》，《春秋》已不能全具，特孔子絕筆獲麟，後師以《春秋》爲重，遂以微言附會《春秋》，而《詩》反失其說。世卿三代所同，欲變世卿，故開選舉，欲開選舉，故立學造士。使非選舉，則亦不立學矣。作《詩》本爲新制，子貢，宰我以孔子賢於堯、舜，緣文明之制，由漸而開。自堯、舜至於文、武，代有聖人爲之經營，至周大備。天既屢生聖人爲天子以成此局，不能長襲其事，故篤生一匹夫聖人，受命制作，繼往開來，以終其局。而後繼體守文，皆得有所遵守。又開教造士，以爲之輔，故百世可以推行。或以秦漢不用《春秋》之制，不知選舉學校、禮樂兵刑，無一不本經制。雖井田封建、禮制儀文代有改變，然或異名同實，或變通救弊，所有長治久安者，實陰受孔子之惠。且循古今治亂之局，凡合之則安，反之則危。孔廟用天子禮樂，歷代王者北面而拜，較古帝陵廟有加，若非天命，豈人力哉。又豈但鈔錄舊文，便致此神聖之績哉。

郡縣一事，秦以後變易經說者也。似乎經學在可遵、不必道之間，不知秦改郡縣，正合經義，爲大一統之先聲。禮制王畿不封建，惟八州乃封諸侯。中國於大統爲王畿，故其地不封諸侯如王畿。諸侯不封而食祿，藩鎮部道，又立五長之意。漢制諸侯封國大，易亂之道也。秦之郡縣，漢之衆建諸侯，正師用《王制》。《王制》諸侯世，郡縣不世。雖似相異，然此正用不世卿而推廣者也。又如井田，議者動謂不能行，不知孟子明云大略，潤澤則在臨時。田多則夫百畝，田少則相時酌減可也。平地則畫井，山地則但計畝相授可也。書文簡略，推行別有細章，豈可株泥舊文。今法有甚富甚貧之病，而《王制》無之。按井田乃百世下大統之法，於古實無徵。今泰西素有齊貧富之議，將來必出於此。此乃殷法，非孔子特改。當時用井田，孔子萬不能改阡陌。今既用阡陌，亦不便强復井田也。此事變之故，不足爲井田病。夫治經貴師其意，遺迹則在所輕。除井田封建外，亦不能拘守舊文而行。必欲行井田，則亦有變通之法在。若王莽、張橫渠，得其迹而遺其意者也。

六經孔子一人之書，學校素王特立之政，所謂道冠百王，師表萬世也。劉歆以前皆主此說，故移書以六經皆出於孔子。後來欲攻博士，故牽涉周公以敵孔子，遂以《禮》、《樂》歸之周公，《詩》、《書》歸之帝王，《春秋》因於史文，《移書》云，制作《春秋》以記帝王之道。《易傳》僅注前聖。以一人之作，分隸帝王、周公，如此，是六藝不過如選文選詩。或並刪正之說亦欲駁之，則孔子碌碌無所建樹矣。蓋師說浸亡，學者以己律人，亦欲將孔子說成一教授老儒，不過選本多、門徒衆，語其事業功效，則虛無惝恍，全無實迹。豈知素王事業，與帝王相同，位號與天子相埒。《易》與《春秋》則如二公也。《詩》、《書》、

《禮》、《樂》，則如四輔條例也。欲爲之事，全見六藝。學校之開，當時實能改變風氣。學之者多，用其弟子者亦多，所謂立行和來是也。孔子初立四教，效已大顯，故欲推而行之。凡六藝學校，古無其事，《國語》、《左傳》言以前有之者，皆賢者依經義之說，分仲尼之功，屬之帝王以前。託詞，非實事也。蓋自《春秋》以後，學術治法，全宗素王。天心欲變其局，孔子應運而生。漢宋諸大儒皆同此義，實理所在，人心相同者也。

古聖皆有神怪實蹟，聖與天通，人與鬼謀，故能成平定之功，大禹是也。《山海經》神怪確爲實事，故《左傳》云多著神姦，鑄鼎作象。至孔子時，先聖開創之功已畢，但用文教，已可長治久安，故力絕神怪，以端人心而正治法。子不語，則以前皆語可知。云不語，則實有神怪可知。《禹貢》者，孔子本禹事以己意潤澤者也。禹不必立九州，當時亦無貢筐織縞一切名物。又五服四岳，與《王制》切合，儼然《王制》傳注。此孔子修《書》，亦如作《春秋》，據史文而筆削之實事也。古聖神怪之事，全經孔子所削，故云不語，不得因孔子之言，致疑前人之誤。蓋天人之交，孔子乃隔絕之，以奉法守文，無俟神奇也。

舊以《逸周書》著錄《漢書》，爲秦漢先師採綴而成，亦如《戴記》。今有汲冢舊名，或以爲實不出於西晉，然序文淺陋，必係僞作。篇中體製不純，間涉殷事。及王子晉《職方》、《月令》等篇，必非《周書》，蓋晉人取舊本，而別以己意補足成書，中多《司馬法》與《書》、《禮》佚文，而雜採古傳記者亦不少。其出汲冢，雖無明文，自必當時再出，故加此名。近人堅以爲漢出，不知此決非漢本。《竹書》亦同時所得，亦必有舊本。惟其書多蝕脫，各以己意釋補，如邾盟、滅夏陽之類，皆以爲《左傳》之助，至於乖異實事。故《逸周書》非眞古書也。

孔子爲素王，知命制作，繙定六經，皆微言也。聖門師弟相傳，常語如此，《論語》是也。而又有隱微其言者，如周喪期，孔子制作，定爲三年，三代通同之。《尚書》言三年者，非實事，新制也。宰我、子貢疑其事，孔子答以古人皆然。古人卽指堯典三載四海遏密八音事，不明言改制也。曾子問喪，亦有夏后氏三年之文，實則孔子爲主，改帝王以合己，使若帝王實已如此，不過取之爲說。孟、荀以來，微言已不盡傳，又有緣經立義之傳，與之互異。然古師皆傳此義，唐後學者誤解傳義，遂使孔子作述，全爲帝王所奪，《易》、《詩》、《書》、《禮》、《樂》皆變爲古書，《春秋》則爲舊史，所不奪者《論語》、《孝經》而已。

六藝本爲孔子新義，特自託之於述。《左》、《國》則以爲皆出於孔子以前，如韓宣子見《易》象，季札觀樂歌詩，與《書》、《禮》皆多引用，以六藝當出於孔子前，蓋因述而不作語，遂舉六藝盡歸之國史舊文。後人不知此說出於依經立義，指以爲實，微言之說，遂全爲《左》、《國》所亂矣。

《國語》爲六經作傳，或以左邱明卽子夏。明與商、羊、梁同音，左邱卽啓予。所謂左邱明，卽啓予商。左邱喪明，卽子夏喪明事。三《傳》始師，皆爲子夏。爲文學傳經之事，故兼言六藝，不僅傳《春秋》。然以六藝推之舊文，此欲掩改制之迹，卽孔子作而不述之微意也。不言孔子改古書，而言古書合孔子心，本尊向孔子，非欲駁之也，而劉歆乘隙而入，襲此說以攻今學，以六藝爲舊文，孔子直未造作，於是而素王改制等說全變矣。劉歆之說，實《國語》爲之先路。同此一說，而恩怨各別，皆以當時微詞隱避，致使大義中絕，聖學晦而不彰。今孔廟既封建王號，用天子禮樂，時勢遠異，又更無所避忌，正當急張微言，使其明著，不可再行隱避遷就，使異端得藉口相攻。況此乃漢宋先儒舊義，非一人私言。《論語》、《中庸》、《孟子》，先有明文，精確不易。史公云，第弗深究，其所表見皆不虛，信然矣。素王以《詩》說爲本根，實卽道統之說。先儒誤據從周不議禮制度攷文以相駁，篇中已釋其義，然試再爲申之。云從周矣，何以答顏子兼用四代。既云不作矣，何以獨辨不知而作。孔子，周之臣子，從周何待言，居今而言從本朝，豈非夢囈乎。聖人立身出言爲萬世法，宣何如愼密。今動以天自擬，又云其或繼周，如有王者，與鳳鳥《河圖》之歎。專禮樂征伐之權，斥言天下無道，取亡國夏、殷與本朝並論，而議其從違。又自負承先皇文王之統，無論道理不合，其有不賈口舌之禍者乎。庸愚皆知畏法，豈有聖人發隴上之歎，與陳涉、吳廣同科，導人以發難乎。子貢以爲堯、舜猶賢，南宮適以禹稷相比，子路使門人爲臣，仲弓許之南面，宰我輕改舊章，孔門弟子豈皆妄希非分、自居不疑乎。孔子，周之臣子，並非宋君，乃敢以殷禮自用。或以爲異書不足信，孟子明云，《春秋》天子之事，王者之迹熄而《詩》亡，《詩》亡然後《春秋》作。仲尼不有天下，又屢以帝王周公與孔子並論。孔子受命制作，有不得不改之苦衷。若夫尊君親上，別有明條，並非欲後人學其受命制作。何嫌，何疑。必欲將孔子說爲一迂拘老儒乎。

孔子教人忠孝，文在別經。許止、趙盾猶蒙惡名，人臣無將，《春秋》名義。若其自處別有精義。若以此說，有乖臣道，則舜、禹、湯、武爲帝王垂法，豈學舜、禹者務求禪讓，法湯、武者，耑力犯上乎。孔子之志與舜、禹、湯、武同符合貫，學之者但當自審所處，不必以己之所必無，都爲古聖之所斷不有。且世之犯刑辟坐不敬者，又孰爲孔子所誤哉。

聖人一言，必有一言之效。乃自今視之，多爲常語。常語則何待言，又何必傳流至今。凡今見爲常語者，在當日皆爲切要之說。蓋言如藥物，當時爲對症，得聖言而病愈，積久成習，遂視爲故常。故學者於常語尤當留意推考，因藥求病，足以見當日時事。又《春秋》常於嫌得者見不得，列國行事失禮，使乖舊制，人人所知，孔子何爲非之，又何以足傳爲經。可見孔子譏貶，皆爲時制，衆人不知，故譏貶之。如魯之舞《八佾》，射之主皮，喪不三年，同姓婚，皆眞周制。孔子欲改，故譏之。若人共知其非禮，又從而議之，則人云亦云，徒勞口舌。聖人吐辭爲經，故凡所言，都爲制作。今立此一例，於《春秋》《論語》諸經，凡所非議，皆爲改制救弊。至當時所共明者，則紹不一語，以此求之，然後聖經可尊，聖功可見也。

三統以《尙書》爲本，乃經學大例。觀《四代禮制沿革表》、《三統禮制循環表》，可見先儒雖主此說，於經少所依坿。今按其說，當於《詩》、《春秋》中求之。四代無沿革而名號小有異同，此卽三統例之大端。至於服色、牲器，猶其小焉者矣。董子云，九而易者，大九州、九洛、九主之說也，五而易者，五帝循環，小雅五際說也，四而易者，《尙書》說也，以三而易者，三《頌》說也，以二而易者，魯、商中外文質說也。今以三統立爲一專門，先就各經立表，考其同異，更輯傳說之有明文者以補之，以爲一類。然後掇拾羣經異義，可以三統說者，歸爲續表。而四代眞制之表，附於其後，總爲一書，名曰三統。不惟經學易明，而孔子百世可知之意亦見矣。今已改三統不能循環者爲三世進化表矣。

三統立說，孔子時已然，非後儒所附會。如宰我言社樹，《戴記》中所引孔子言四代者是也。《王制》、《國語》、祭法廟制，與《春秋》、《詩》、《孝經》時祭，皆當以三統說之。既知此非眞四代制，又知此爲百世立法，又推本經書爲主，以收傳記之說，更推考異義以化畛域。此例一明，而羣經因之以明矣。

禮儀與制度有異，禮爲司徒所掌，如今之儀注，卽《儀禮》是也。制度則經營天下，裁成萬類，無所不包，如《王制》是也。制度最大最要，禮儀特其中一門。欲收通經致用之效，急宜從制度一門用功。若沾沾儀節，不惟不能宏通，人亦多至迂腐。劉子政《別錄》，制度爲專門，與禮儀別出。至《儀禮經傳通解》、《禮經綱目》、《秦氏通攷》，皆以禮包制度，大失經意。今特升《王制》爲制度統宗，《禮經》儀注之文，歸於司徒六禮而已。能悟此旨，經學乃爲有用之書。

康有爲《孔子改制考》卷七《儒教爲孔子所創考》 僞《周官》謂儒『以道得民』，《漢・藝文志》謂儒『出於司徒之官』，皆劉歆亂教倒戈之邪說也。漢自王仲任前，並舉儒、墨，皆知孔子爲儒教之主，皆知儒爲孔子所創。僞古說出，而後吻塞掩蔽，不知儒義。以孔子修述六經，僅博雅高行，如後世鄭君、朱子之流，安得爲大聖哉？章學誠直以集大成爲周公，非孔子。唐貞觀時，以周公爲先聖，而黜孔子爲先師，乃謂特識，而不知爲愚橫狂悖矣。神明聖王，改制教主，既降爲一抱殘守闕之經師，宜異教敢入而相爭也。今發明儒爲孔子教號，以著孔子爲萬世教主。

又卷八《孔子爲制法之王考・孔子爲制法之王總義》 迺上古昔，尙勇競力，亂萌慘黷。天閔振救，不救一世而救百世，乃生神明聖王，不爲人主，而爲制法主。天下從之，民萌歸之。自戰國至後漢八百年間，天下學者無不以孔子爲王者，靡有異論也。自劉歆以《左氏》破《公羊》，以古文僞傳記攻今學之口說，以周公易孔子，以述易作，於是，孔子遂僅爲後世博學高行之人，而非復爲改制立法之教主聖王，祗爲師統而不爲君統。詆素王爲怪謬，或且以爲僭竊。盡以其權歸之人主。於是，天下議事者引律而不引經，尊勢而不尊道。其道不尊，其威不重，而教主微；教主既微，生民不嚴不化，益頑益愚。皆去孔子素王之故。異哉！王義之誤惑不明數千載也！夫王者之正名出於孔氏。何謂之王？一畫貫三才謂之『王』，天下歸往謂之『王』。天下不歸往，民皆散而去之，謂之『匹夫』。以勢力把持其民謂之『霸』，殘賊民者謂之『民賊』。夫王不王，專視民之聚散向背名之，非謂其黃屋左纛，威權無上也。後世有天下者稱帝，以王封其臣子，則有親王、郡王等名。六朝則濫及善書、瀆及奴隸，皆爲王。若將就世俗通達之論識言之，則王者人臣之一爵，更何足以重孔子？亦何足以爲僭異哉？然今中國圓顱方趾者四萬萬，其執民權者二十餘朝，問人歸往孔子乎？抑歸往嬴政、楊廣

乎？既天下義理、制度皆從孔子，天下執經、釋菜、俎豆、莘莘皆不歸往嬴政、楊廣，而歸往大成之殿、闕里之堂，共尊孔子。孔子有歸往之實，即有王之實，有王之實而有王之名，乃其固然。然大聖不得已而行權，猶謙遜曰假其位號，託之先王，託之魯君，爲寓王爲素王云爾。故夫孔子以元統天，天猶在孔子所統之內，於無量數天之中而有一地，於地上無量國中而爲一王，其於孔子曾何足數！但考其當時，則事實同稱，徵以後世，則文宣有號，察其實義，則天下歸往，審其通名，則人臣之爵，而上昧神聖行權偶託之文法，下忘天下歸往同上之徽稱，於素王則攻以僭悖之義，於民賊私其牙爪，則許以貫三才之名，何其舛哉！今徧考秦、漢之說，證明素王之義。庶幾改制教主，尊號威力，日光復熒，而教亦再明云爾。

又卷九《孔子創儒教改制考》 凡大地教主，無不改制立法也。諸子已然矣。中國義理、制度，皆立於孔子，弟子受其道而傳其教，以行之天下，移易其舊俗。若冠服、三年喪、親迎、井田、學校、選舉，尤其大而著者。今採傳記，發其一隅，以待學者引伸觸長焉。其詳別爲專書矣。

孔子改制總義

有非力之所能致而自致者，西狩獲麟，受命之符是也。然後託乎《春秋》正不正之間，而明改制之義。《繁露・符瑞》。

夫殷變夏，周變殷，春秋變周，三代之禮不同，何古之從？《淮南子・氾論訓》。

以春秋爲變周，可爲孔子改制之證。且以春秋爲一代，當《淮南子》時已如此，蓋莫不知孔子爲改制素王矣。

周室既衰，諸侯恣行。仲尼悼禮廢樂崩，進修經術，以達王道；匡亂世反之於正，見其文辭，爲天下制義法，垂六藝之統紀於後世。《史記・太史公自序》。

禮義由孔氏出。《鹽鐵論・論儒》。

儒教禮制義理，皆孔子所制，此條最可據。蓋漢諸儒皆知之。

《春秋》曰：『王正月。』《傳》曰：『王者孰謂？謂文王也。曷爲先言王而後言正月？王正月也。』何以謂之王正月？曰：王者必受命而後王。王者必改正朔，易服色，制禮樂，一統於天下，所以明易姓非繼仁，通以己受之於天也。王者受命而王，制此月以應變，故作科以奉天地，故謂之『王正月』也。王者改制作科奈何？曰：當十二色，曆各法而正色，逆數三而復。紬三之前曰五帝，帝迭首一色，順數五而相復。禮樂各以其法象其宜，順數四而相復。咸作國號，遷宮邑，易官名，制禮作樂。故湯受命而王，應天變夏作殷號，時正白統。親夏故虞，紬唐謂之帝堯，以神農爲赤帝。作宮邑於下洛之陽，名相官曰尹。爵謂之帝舜，以軒轅爲黃帝，推神農爲九皇。作宮邑於豐，名相官曰宰。作《武樂》，制文禮以奉天。武王受命，作宮邑於鎬，制爵五等，作《象樂》，繼文以奉天。周公輔成王受命，作宮邑於洛陽，成文、武之制，作《汋樂》以奉天。殷湯之後稱邑，示天之變反命，故天子命無常，唯命是德慶。故《春秋》應天作新王之事，時正黑統。王魯，尚黑，紬夏，親周，故宋。樂宜親《招武》，故以虞錄親，樂制宜商，合伯、子、男爲一等。然則其略說奈何？曰：三正以黑統初。正日月朔於營室，斗建寅。天統氣始通化物，物見萌達，其色黑。故朝正服黑，首服藻黑，正路輿質黑，馬黑，大節授幘尚黑，旗黑，大寶玉黑，郊牲黑，犧牲角卵。冠於阼，昏禮逆於庭，喪禮殯於東階之上。祭牲黑牡，薦尚肝。樂器黑質。法不刑有懷任新產者，是月不殺。聽朔廢刑發德，具存二王之後也。親赤統，故日分平明，平明朝正。正白統奈何？曰：正白統者，曆正日月朔於虛，斗建丑。天統氣始蛻化物，物始芽，其色白，故朝正服白，首服藻白，正路輿質白，馬白，大節綬幘尚白，旗白，大寶玉白，郊牲白，犧牲角繭。冠於堂，昏禮逆於堂，喪事殯於楹柱之間。祭牲白牡，薦尚肺。樂器白質。法不刑有身懷任，是月不殺。聽朔廢刑發德，具存二王之後也。親黑統，故日分鳴晨，鳴晨朝正。正赤統奈何？曰：正赤統者，大節綬幘尚赤，旗赤，大寶玉赤，郊牲騂，犧牲角栗。冠於房，昏禮逆於戶，喪禮殯於西階之上。祭牲騂牡，薦尚心。樂器赤質。法不刑有身重懷，藏以養微，是月不殺。聽朔廢刑發德，具存二王之後也。親白統，故日分夜半，夜半朝正。改正之義，奉元而起。古之王者，受命而王，改制稱號正月，服色定，然後郊告天地及羣神。遠追祖禰，然後布天下。諸侯廟受，以告社稷、宗廟、山川，然後感應一其司。三統之變，近夷遐方無有，生煞者，獨中國然。而三代改正，必以三統天下。曰三統五端，化四方之本也。天始廢始施，地必待中，是故三代必居中國。法天奉本，執端要以統天下，朝諸侯也。是以朝正之義，天子純統色衣，諸侯統衣纏緣紐，大夫士以冠，參近夷以綏，遐方各衣其服而朝，所以明乎天統之義也。其謂統三正者，曰：正者正也，

統致其氣，萬物皆應，而正統正，其餘皆正，凡歲之要，在正月也。法正之道，正本而末應，正內而外應，動作舉錯，靡不變化隨從，可謂法正也。故君子曰：『武王其似正月矣。』《春秋》曰：『杞伯來朝。』王者之後稱公，杞何以稱伯？《春秋》上黜夏，下存周，以《春秋》當新王。《春秋》當新王者奈何？曰：王道之法，必正號，紬王謂之帝，封其後以小國，使奉祀之。下存二王之後以大國，使服其服，行其禮樂，稱客而朝。故同時稱帝者五，稱王者三，所以昭五端，通三統也。是故周人之王，尚推神農爲九皇，而改號軒轅謂之黃帝，因存帝顓頊，帝嚳、帝堯之帝號，紬虞而號舜曰帝舜，錄五帝以小國。下存禹之後於杞，存湯之後於宋，以方百里爵稱公。皆使服其服，行其禮樂，稱先王客而朝。《春秋》作新王之事，變周之制，當正黑統。而殷、周爲王者之後，紬夏改號禹，謂之帝，錄其後以小國，故曰紬夏存周，以《春秋》當新王。不以杞侯，弗同王者之後也。稱子又稱伯何？見殊之小國也。黃帝之先謚，四帝之後謚，何也？曰：帝號必存五，帝代首天之色，號至五而反。周人之王，軒轅直首天黃號，故曰黃帝云。帝號尊而謚卑，故四帝後謚也。帝，尊號也，錄以小何？曰：遠者號尊而地小，近者號卑而地大，親疏之義也。故王者有不易者，有再而復者，有三而復者，有四而復者，有五而復者，有九而復者。明此通天地、陰陽、四時、日月、星辰、山川、人倫，德侔天地者稱皇帝。天佑而子之，號稱天子。故聖王生則稱天子，崩遷則存爲三王，紬滅則爲五帝，下至附庸，紬爲九皇，下極其爲民。有一謂之三代。故雖絕地廟位，祝牲猶列於郊號，宗於代宗。故曰：聲名、魂魄施於虛，極壽無疆。何謂再而復，四而復？《春秋》鄭忽何以名？《春秋》曰：『伯、子、男，一也，辭無所貶。』何以爲一？曰：周爵五等，《春秋》三等。《春秋》何三等？曰：王者以制，一商一夏，一質一文。商質者主天，夏文者主地，《春秋》者主人，故三等也。主天法商而王，其道佚陽，親親而多仁樸。故立嗣予子，篤母弟，妾以子貴。冠昏之禮，字子以父。別眇夫婦，對坐而食，喪禮別葬，祭禮先腞，夫妻昭穆別位。制爵三等，祿士二品。制郊宮明堂員，其屋高嚴侈員，惟祭器員。玉厚九分，白藻五絲，衣制大上，首服嚴員。鸞輿尊蓋，法天列象，垂四鸞。樂載鼓，用錫儛，儛溢員。先毛血而後用聲。正刑多隱，親儀多諱。封禪於尚位。主地法夏而王，其道進陰，尊尊而多義節。故立嗣與孫，篤世子，妾不以子稱貴號。昏冠之禮，字子以母。別眇夫婦，同坐而食，喪禮合葬，祭禮先亨，婦從夫爲昭穆。制爵五等，祿士三品。制郊宮明堂方，其屋卑污方，祭器方。玉厚八分，白藻四絲，大下，首服卑退。鸞輿卑，法地周象載，垂二鸞。樂設鼓，用纖施儛，儛溢方。先亨用後用聲。正刑天法，封壇於下位。主天法質而王，其道佚陽，親親而多質愛。故立嗣予子，篤母弟，妾以子貴。昏冠之禮，字子以父。別眇夫婦，對坐而食，喪禮別葬，祭禮先嘉疏，夫婦昭穆別位。制爵三等，祿士二品。制郊宮明堂內員外橢，其屋如倚靡員橢，祭器橢。玉厚七分，白藻三絲，衣長前衽，首服員轉。鸞輿尊蓋，備天列象，垂四鸞。樂程鼓，用羽籥儛，儛溢橢。先用玉聲而後亨，正刑多隱，親儀多赦。封壇於左位。主地法文而王，其道進陰，尊尊而多禮文。故立嗣予孫，篤世子，妾不以子稱貴號。昏冠之禮，字子以母。別眇夫婦，同坐而食，喪禮合葬，祭禮先秬鬯，婦從夫爲昭穆。制爵五等，祿士三品。制郊宮明堂內方外衡，其屋習而衡，祭器衡同，作秩機。玉厚六分，白藻三絲，衣長後衽，服首習而垂流。鸞輿卑，備地周象，載垂二鸞。樂縣鼓，用《萬儛》，儛溢衡。先亨而後用樂，正刑天法，封壇於左位。四法修於所故，祖於先帝，故四法如四時然，終而復始，窮則反本。四法之天施符受聖人，王法則性命形乎先祖，大昭乎王君。故天將授舜，主天法商而王，祖錫姓爲姚氏。至舜，形體太上而員首，而明有二童子，性長於天文，純於孝慈。天將授禹，主地法夏而王，祖錫姓爲姒氏。至禹，生發於背，形體長，長足胝，疾行先左，隨以右，勞左佚右也。性長於行，習地明水。天將授湯，主天法質而王，祖錫姓爲子氏。謂契母吞玄鳥卵生契。契先發於胸，性長於人倫。至湯，體長專小，足左扁而右便，勞右佚左也。性長於天光，質易純仁。天將授文王，主地法文而王，祖錫姓姬氏。謂后稷母姜原履天之跡而生后稷，后稷長於邰土，播田五穀。至文王，形體博長，有四乳而大足，性長於地文勢。故帝使禹、皋論性，知殷之德陽德也，故以子爲姓；知周之德陰德也，故以姬爲姓。故殷王改文，以男書子，周王以女書姬。故天道各以其類動，非聖人孰能明之？《繁露・三代改制》。

孔子作《春秋》改制之說，雖雜見他書，而最精詳可信據者莫如此篇。稱《春秋》當新王者凡五，稱變周之制，以周爲王者之後，與王降爲風、周道亡於幽、厲同義。故以春秋繼周爲一代，至於親周，故宋，王魯，三統之說亦著焉，皆爲《公羊》大義。其他紬虞、紬夏、五帝、九皇、六十四民，皆聽孔子所推。姓姚、姓姒、姓子、姓姬，皆聽孔子所象。白黑、方圓、異同、世及，皆爲孔子所

制。雖名三代，實出一家，特廣爲條理以待後人之行，故有再、三、四、五、九之復。博厚配地，高明配天，遊入其中，乃知宗廟之美，百官之富，別有世界，推之不窮。邵子謂：『日、月、星、辰齊照耀，皇、王、帝、霸大鋪舒。』惟孔子乃有之。董子爲第一醅儒，安能妄述無稽之謬說？此蓋孔門口說相傳非常異義，不敢筆之於書。故雖《公羊》未敢驟著其說。至董生時，時世殊易，乃敢著於竹帛。故《論衡》謂孔子之文傳於仲舒也。苟非出自醅實如董生者，雖有此說，亦不敢信之矣。幸董生此篇猶傳，足以證明孔子改制大義。

《春秋》之於世事也，善復古，譏易常，欲其法先王也。然而介以一言，曰：『王者必改制。』《繁露・楚莊王》。

今所謂新王必改制者，非改其道，非變其理。受命於天，易姓更王，非繼前王而王也。若一因前制，修故業而無有所改，是繼前王而王者，無以別受命之君，天之所大顯也。事父者承意，事君者儀志，事天亦然。今天大顯已物，襲所代而卒與同，則不顯不明，非天志。故必徙居處，更稱號，改正朔，易服色者，無他焉，不敢不順天志而明自顯也。若夫大綱、人倫、道理、政治、教化、習俗、文義盡如故，亦何改哉？故王者有改制之名，無易道之實。孔子曰：『無爲而治者，其舜乎？』言其主堯之道而已，此非不易之效歟？問者曰：『物改而天授顯矣，其必更作樂，何也？』曰：『樂異乎是。制爲應天改之，樂爲應人作之。彼之所受命者，必民之所同樂也。是故大改制於初，所以明天命也；更作樂於終，所以見天功也。』同上

故孔子立新王之道，明其貴志以反和，見其好誠以滅僞，其有繼周之弊，故若此也。《繁露・玉杯》。

故王者受命，改正朔，不順數而往，必迎來而受之者，授受之義也。《繁露・二端》。

莊子以孔子爲神明聖王，孟子稱先王，荀子法後王，當時多有以孔子爲王者。卽秘緯亦以素王稱之。《公羊》：『王者孰謂？謂文王。』《論語》：『文王既沒，文不在茲！』蓋孔子改制，文質三統。素者，質也。質家則稱之素王，文家則稱爲文王。《春秋》改周之文，從殷之質，故《春秋緯》多言素王。而《公羊》首言文王者，則又見文質可以周而復之義也。《繁露》之言『王者受命改制』，正與《緯》言『孔子受端門之命』同。孔子既爲素王，則百王受治亦固其所，改制之說何足怪哉！

孔子之時，上無明君，下不得任用，故作《春秋》，垂空文以斷禮義，當一王之法。《史記・太史公自序》。

是以孔子明王道，干七十餘君，莫能用，故西觀周室，論史記舊聞，興於魯而次《春秋》，上記隱，下至哀之獲麟，約其文辭，去其煩重，以制義法，王道備，人事浹。七十子之徒口受其傳指，爲有所刺譏褒諱挹損之文辭不可以書見也。《史記・十二諸侯年表》。

夫子行說七十諸侯無定處，意欲使天下之民各得其所，而道不行。退而修《春秋》，采毫毛之善，貶纖介之惡，人事浹，王道備，精和聖制，上通於天而麟至，此天之知夫子也。《說苑・至公》。

五帝殊時，不相沿樂；三王異世，不相襲禮。樂極則憂，禮粗則偏矣。及夫敦樂而無憂，禮備而不偏者，其唯大聖乎！《禮記・樂記》。

立權度量，考文章，改正朔，易服色，殊徽號，異器械，別衣服，此其所得與民變革者也。《禮記・大傳》揭改制大義。

故聖人事窮而更爲，法弊而改制，非樂變古易常也。將以救弊扶衰，黜淫濟非，以調天地之氣，順萬物之宜也。《淮南子・泰俗訓》。

《春秋》有改制之說，蓋初漢先師所共傳共知。故《淮南》猶有是說，不止董子矣。

又卷一〇《六經皆孔子改制所作考》 孔子爲教主，爲神明聖王，配天地，育萬物，無人、無事、無義不圍範於孔子大道中，乃所以爲生民未有之大成至聖也！而求孔子之大道乃無一字，僅有弟子所記之語錄曰《論語》，據赴告策書鈔謄之斷爛朝報曰《春秋》耳。若《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》，皆伏羲、夏、商、文王、周公之舊典，於孔子無與，則孔子僅爲後世之賢士大夫，比之康成、朱子尙未及也，豈足爲生民未有範圍萬世之至聖哉？章實齋謂：『集大成者，周公也，非孔子也。』其說可謂背謬極矣！然如舊說，《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》皆周公作，孔子僅在明者述之之列，則是說豈非實錄哉？漢以來皆祀孔子爲先聖也，唐貞觀乃以周公爲先聖，而黜孔子爲先師。孔子以聖被黜，可謂極背謬矣！然如舊說，《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》皆周公作，孔子僅在刪贊之列，孔子之僅爲先師而不爲先聖，比於伏生、申公，豈不宜哉！然以《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》爲先王周公舊典，《春秋》爲赴告策書，乃劉歆創僞古文後之說也。歆欲奪孔子之聖而改其聖法，故以周公

易孔子也，漢以前無是說也。漢以前咸知孔子爲改制教主，知孔子爲神明聖王。莊生曰：『《春秋》經世先王之志。』荀子曰：『孔子明智且不蔽，故其術足以爲先王也。』故宰我以爲賢於堯、舜，子貢以爲生民未有也。孔子之爲教主，爲神明聖王，何在？曰：在『六經』。『六經』皆孔子所作也，漢以前之說莫不然也。學者知『六經』爲孔子所作，然後孔子之爲大聖，爲教主，範圍萬世而獨稱尊者，乃可明也。知孔子爲教主，『六經』爲孔子所作，然後知孔子撥亂世，致太平之功，凡有血氣者，皆曰被其殊功大德，而不可忘也。漢前舊說猶有存者，披錄而發明之，拯墜日干虞淵，洗雺霧於千載，庶幾大道復明，聖文益昭焉。

孔子所作謂之經，弟子所述謂之傳，又謂之記，弟子後學展轉所口傳謂之說，凡漢前傳經者無異論。故惟《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六藝爲孔子所手作，故得謂之經。如釋家佛所說爲經，禪師所說爲論也。弟子所作，無敢僭稱者。後世亂以僞古，增以傳、記。《樂》本無文，於是南朝增《周禮》、《禮記》，謂之『七經』；唐又不稱《春秋》，增三傳，謂之『九經』；宋、明道時，增《孟子》，甚至增僞訓詁之《爾雅》亦冒經名，爲『十三經』；又增《大戴記》爲『十四經』；僭僞紛乘，經名謬甚！朱子又分《禮記》、《大學》首章爲經，餘章爲傳，則又以一記文分經傳，益更異矣！皆由不知孔子所作乃得爲經之義。今正定舊名，惟《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》爲『六經』，而於經中雖《繫辭》之粹懿，《喪服》之敦慤，亦皆復其爲傳，如《論語》、《孟子》、大、小《戴記》之精粹，亦不得不復其爲傳，以爲經佐。而《爾雅》、僞《左》咸黜落矣，今正明於此。『六經』文辭雖孔子新作，而書名實沿舊俗之名，蓋無徵不信，不信民弗從，欲國人所共尊而易信從也。

政治哲學分部

德政

康有爲《康子內外篇·闔闢篇》（《康有爲全集》第一集） 天下移人最巨者何哉？莫大於言議，覺議矣。父子之親，天性也，而佛氏能奪之而立師徒；身命之私，至切也，而聖人能奪之而徇君父。夫以其自有之身，及其生身之親，說一法立一義而能奪之，則天下無有不能奪者矣。故明此術者，何移而不得！故善爲君師者，明於闔闢之術，塞其途，堙其戶，令之梯而登天、穴而入地，誘於其前，鞭於其後，若驅羣羊。然積之既久，則習非成是，而後道義明焉。顓顓由之，不能自捨，雖反其道以易之，非百數十年不可矣。然欲驅之，不能不依於勢，無其勢不能爲也。明於時勢，通於人心，順而導之，曲而致之，而才智足以操馭焉，則若決江河之堰，放湖隄之波，積巨石大木於高山之上，惟其意所欲爲，無不如志矣。

天倫之大，身命之重，猶可以虛言易之，況以政事束民，而禮樂潤色之，焉求而不可？匹夫倡論，猶能易風俗，況以天子之尊，獨任之權，一嚬笑若日月之照臨焉，一喜怒若雷雨之震動焉，卷舒開合，撫天下於股掌之上！但精神能運之，氣魄能鎮之，則意指所屬，顧盼自定。故居今日地球各國之中，惟中國之勢獨能之。非以其地大也，非以其民衆也，非以其物產之豐也，以其君權獨尊也。其權之尊，又非勢劫之，利誘之，積於二帝、三王之仁，漢、唐、宋、明之義，先聖羣賢百千萬人、百千萬年講求崇奬激勵而成之。故民懷舊俗，而無外思；臣慕忠義，而無異論；故惟所使也。故挾獨尊之權，誠如闔闢之術，則人材之乏不足患，風俗之失不足患，兵力之弱不足患，一二人謀之，天下率從之，以中國治強，猶反掌也，惟此時之勢爲然。

或曰：子之學得無近於管、商乎？答之曰：不然。子之所謂管、商者，其跡也。夫《管子》之治民，曰：『衣食足而知禮節，倉廩實而知榮辱。』是即聖人厚生正德之經，富教之策也。天下爲治，未有能外之者也。王、霸之辨，辨於其心而已。其心肫肫於爲民，而導之以富強者，王道也；其心規規於爲私，而導之以富強者，霸術也。吾惟哀生民之多艱，故破常操，壞方隅，孜孜焉起而言治，以不忍人之心，行不忍人之政，雖堯、禹之心，不過是也。所以不能不假權術者，以習俗甚深，言議甚多，不能無輕重開塞以傾聳而利導之。若人心既服，風俗既成，則當熙熙皞皞，以久導化之。爲之君、相，祇以爲吾民無所利焉，此非迂儒所能識也。昔武侯治蜀，有取於管子、韓非，豈非以治國所當有事耶？且聖人豈能無開塞之術哉！殛四凶，塞之術也；舉十六相，開之術也。式商容閭，表比干墓，開之術也；誅飛廉，殺華士，塞之術也。

聖人妙於開塞之術，塞淫邪之徑，杜枉奸之門，而爲禮以束之，爲樂以樂之，開人於爲善之途，使天下之民，鼓舞軒鬎而不自知，故曰『民可使由之，不可使知之』也。

民不可使知，故聖人之爲治，常有苦心不能語天下之隱焉。其施於治也，意在彼，而跡在此，不能無畸輕畸重之跡焉。其始爲也，可以犯積世之清議，拂一時之人心，蒙謗忍垢而不忍白焉。及其端緒成，規模範，然後從容反之於中和之域。其操縱啓閉，當時不能知，後世亦或不能知，惟達識之君子知之。

光武以漢末士之無節，頌符命者十餘萬人，知國之必有與立也，故獎崇節行之士，禮嚴陵，傅卓茂，相伏湛，故卒獲節義之報。黨錮之士，斷脰伏節，以抗奸佞，蔚宗以爲漢百餘年之不亡，實諸公之力。光武明於開之術也。魏武既取跅弛之人，棄節行之士，以苟立大業，及其得國，又不知塞之之故，不旋踵而國亡，昧於塞也。

康熙十七年，吳三桂叛逆半天下，而聖祖開鴻博之科，明之耆宿，既盡綱之，則天下之民歸心矣。雍正中，世宗詔舉技勇之士，開二十石弓、舉力千斤者得數千人，號『勇健軍』，於時盜賊無警。是故人主挾富貴之權，臨億兆之衆，苟或好之，必有以應之，況用意深遠，有折衝於廟堂者哉！視其開塞之道何如耳。

魏文帝將遷洛陽而云伐宋，以開塞之術行之也；勾踐將滅吳而俯首事之，以開塞之術行之也；日本明治皇之變西法也，並其無關政事之衣冠、正朔而亦變之，所以示民有所重也，所以示泰西有所親也，以開塞之術行之也。

魏之奮擊，齊之鐵騎，秦之武士，能負六鈞之甲、百石之重以趨，其君尚武開之也。梁之時，舉國事佛；晉之時，舉國談玄；其君尚談，開之也。故楚靈王好細腰，宮人多餓死；齊桓好紫，一國之人皆紫。漢武開功名之路，而司馬相如、主父偃、嚴助、吾丘壽王、衛青、霍去病之徒進，傅介子、陳湯、班超猶其餘風也。唐太宗好諫說之徒，而魏徵、劉洎、馬周、伏伽之類出，褚遂良、魏元忠、宋璟、張九齡猶其餘風也。故傅有風草之喻，馬皇后有高髻、廣袖之譬也。今功令以制藝取士，其爲科第也微矣，而天下士人千億，窮力敝命，白首赴之，此未有祈嚮標的而輕重之也，然猶縛人而頓掣之如是。況有所祈嚮而樹之標、立之的者乎？

凡言治者，非徒法先王、法後王可以爲治也，當酌古今之宜，會通其沿革，損益其得失，而後能治也。損益其沿革得失，確然可以施之爲治矣。不知施之之術，不足爲治也。施之之術，有先有後，有輕有重，有宜先而後，有宜輕而重，有忽先忽後，忽輕忽重，在審時勢，通民心，挈而抑之，頓而制之，舉之九天之上，沈之九淵之下，震之以雷霆，潤之以雨澤。妙其控縱，而天下之治，惟我所欲求，蓋開塞之道得也。

有大不忍人之政，施之又不可以不忍人之心也，必有大忍人之心而後可也。明太祖之愛民也，則剝贓吏之皮；諸葛武侯之愛其師，則殺敗軍之將。要於爲治，則朝超進而暮戮之。洪武三十年，戮六卿之長部數十人，而天下蒸蒸，百事修舉矣。故今將爲治，刑亂國，用重典，非大加生殺，黜戮其尤者，自親貴始，無以聳耳目而整涔風，勵精神而貞百度也。及吾政制已行，化令已成，然後以寬大養之。

天下之能立功立事者，惟其熱氣爲之也。凡挾才智藝能之人，其下者，利祿富貴之欲必深，其高者，功名之心必厚，寡有淡泊者，蓋其熱盛也。淡於爵祿，淡於功名之士，雖有德行志節，其於趨事赴功也必遲且鈍。吾方欲有爲也，德行志節之士，苟非遯世無悶者，亦將俛首從我，而吾視其德器之大小而禮貌之。自餘才智藝能之人，則惟我操縱所欲爲，其樹之標也高，其求之途也廣，登而進之也驟，棄而罰之也重，導以不測之恩，臨以不測之威。不肖頹懦無才之人，畏懼而不敢來；聰明峻特之人，屢躓而仍思進。毋冷其熱，毋散其氣，廣開功名之路，吾因招而撫之，一二年而風化成，事功立矣。

知此道，而天下之才不可勝用也。天下雖無才，而吾可激而厲之，養而成之。是故以之顧問，而聰明辯智，足以拓吾之見聞；以之使令，而幹局才敏，足以應吾之指撝。百務百司，翹首企足，洗滌濯祓以赴事。人主欲墾地，則地無不墾矣；欲興水利，則水利無不開矣；欲富農，則農足矣；欲阜商，則商興矣；欲精百工、利器械，則百工、器械無不精矣；欲開一切之學校、明一切之禮樂，則學校、禮樂無不修明矣；欲練水陸之兵師，則無不練矣。運百里於指掌，撫小民如子孫，使天下願爲吾民者，靡有飢寒乞丐僵仆愚蒙者。民富矣，而後風俗可厚；內治修矣，而後外交可恃；此歐洲大國之所畏也。三年而規模成，十年而本末舉，二十年而爲政於地球，三十年而道化成矣。於以雪祖宗之憤恥，恢華夏之聲教，存聖倫於將泯，維王教於漸墜，威乎威

乎，千載一時也。

仁政

康有爲《民功篇・堯舜》（《康有爲全集》第一集） 余考上古事，諸子時有荒誕，然讀典謨，叙朝覲、祭祀、命官、班爵、建置制度、三禮、五音、八音及律度量衡之器，日、月、山龍、華蟲之服，怪其去炎、黃百年，草昧方闢，何以治法能美備若是。及讀《禹貢》，見其勤民之勞，物產之盈，益以爲怪。考其入於織造者，天產則有蠶桑、漆絲、麻絲、卉服；人工則有織文、織縞、貝立、纁璣組、編紵、織纊、織皮；開礦所得，則有金、銀、銅、瑤、琨、璆、鐵、銀鏤、礪砥、球琳、琅玕；入於內府者，則有鹽斥、齒革、羽毛、熊、羆、狐狸、織皮；其好器，則有鉛松、怪石、夏翟、孤桐、蠙蛛、浮磬、海物、大龜、橘柚；其材木，則有篠、簜、榛、榦栝、柏、箘、簬、楛、青茅；其稅田有九品，□壤之殊，秸桎五服之異。以古經簡奧，然物產之盛衍臚陳，斑斑如是，宜其禮制之美備也。夫制作之事，萌芽於羲、農，黃帝成之，至堯、舜而極盛，上下百餘年間，日月無幾，而文明美善，廣大周悉如此，回視狉榛時，幾若中朝人之視野蕃也。何其變之急哉？及夏、殷至周爲三代，稱中國極治，號爲至文，然僅能不失唐、虞之法，未有加焉。惟有增肉刑，加兵制，重世及，國義日詳，而民事漸衰息矣。至秦變法，誇軍功，重國守，自私其天下，而未嘗有二帝、三王忠民之心。漢、唐二千年悉用秦制，至元尤以軍容入關。於是，軍功盛而民功絕，民性日愚，民生日蹙，君子蓋不忍聞之矣。夫人治一室者，始則茅茨版築，繼則雕牆畫棟；治一衣者，始則大布大帛，繼則作會絺繡。踵事增華，後來居上，乃物理之必然，不待固來而自致者也。若夫棟宇剝圮而不能修，繡采汚敗而不能新，已爲敗子、惰夫之所爲；至於舍華屋而即陋室，被衣冠而坐塗炭，則爲狂疾人矣。天地之大德曰『生』，人之大德曰『仁』，吉凶與民同患，備物致用，作成器以爲利，謂之聖人。《易》於開物成務，興神以前民用者，諄諄言之，誠重之也。古聖所以竭其心思耳目，繁爲宮室、衣服、雜器、禮樂、法制之具，美益求美者，誠愛民之至，不敢自息也。故自羲、農至堯、舜，所謂踵事增華，才子克家，大其門閭者也。夏、商至周，保家之子，不失舊物，然其弊也，已剝圮而不修，汚敗而不新矣。漢、唐居三代之裔國，承先聖之遺法，乃遞棄而師暴秦，則無異捨華屋而即陋室，被衣冠而坐塗炭矣。夫黃帝、堯、舜以百年而大變草昧之俗，而後世聖賢豪傑，喆君英相相望，其智過於太古，其才多於三古，而又竭數千年講求之而不逮，乃去之愈甚者何哉？蓋以堯、舜之神聖，既已極制作之美備，至禹則精力竭於治水之事，心思盡於唐、虞之治。及其即位，齒已垂耄，性又儉勑，復於□質，左右之才臣漸寡，不復能大有所爲，以求加堯、舜之上。而其法在傳子，則所以守祖宗之法者必堅，必待易姓而後能潤色改革之，而子孫不肖多，而賢者少，賢者已不得通變宜民之道，愚者日益增其敗常紊典之事，非獨不能賢於堯、舜，而壞之如肉刑者，蓋不少矣。

又《民功篇・禹》 自秦立首功，以殺人爲得爵之質，此盜賊夷狄之行也。而漢仍不改，立十九級之爵，極至封侯，所以誘臣民爲殺人之事者至厚矣。漢高祖之令，曰：『羣臣非軍功者不侯。』後世因之，以至於今。漢高祖本出於盜賊，其爲是令也固宜，後世好仁之主，通德之臣，奈之何其從之？循吏以漢爲稱首，漢循吏莫甚至宣帝；好獎循吏者，莫如宣帝。而宣帝之賞黃霸也，僅有高屋黃金之賜，未假以尺寸之封。光武之異卓茂、伏湛也，超爲太傅，所以勞來之者最厚，亦無茅土之分。自餘唐太宗、宋藝祖、明太祖皆命世之英，留心民事，亦未聞異循吏之賞，其餘治河、開渠、種樹、掌教、理刑、興造，便民之法者至多，則絕未聞有殊賞焉。噫！何其嗜殺人之重，而視生人之輕乎？首尾倒置，本末橫決甚矣。而考古經義，禹以平水土爲天子，稷以稼封，皋陶以刑封，伯夷以禮封，益以工封，夔以樂封，契以教封，垂及周陳胡公以陶封，非子以養馬封，鬻子以師封，若此者，皆以有功於民封，而三古數千年未聞以軍功封者。惟太公爲近於軍功之封，然太公爲文王之師，雖微軍功，亦當近比鬻熊得有封國。是則由太古至周衰二千年，無以軍功膺土賞備大封者，此義甚明，經文至詳，可按也。而後世捨四代不師，而樂於師暴秦盜賊之行，甚至學士諷誦先王，引古義以矯時主者，相繼以億萬計，未聞餘論及之。嗚呼！晦盲否塞，大道不明，青黃顛倒，以殺人爲賢，而置人生於不論不議之間，使二千年民功不興，日即於偷，民日以艱，皆經義不明之咎也。夫以中國禮義之邦，堯、舜治法之美，而今生民塗炭至此，君子所爲痛心疾首於秦、漢之君，而深罪二千年之學者也。孟子曰：『民爲貴，社稷次之。』又曰：

『我能爲君約與國，戰必克。』今之所謂良臣，古之所謂民賊也。知此義者，孟子而後，其絕矣乎？絕之者蓋二千年矣。惻惻哉！大道之晦，生民之艱，而遂至此乎？

唐、虞之時，治水，敎稼，典樂，掌禮，及爲共虞曆象，皆終其身。士不易業，官不易人。專業則講求精，久任則有成功，疑此爲黃帝以來相傳之法。自三代傳子，於是庶司百務，皆以親貴典之，專業蓋少衰矣。然百司見散，祝、史、醫、巫、倉庾之屬，猶官守其世業，以獲成治。至秦、漢以下，既不立專業之學，復不設專業之官，百司如傳舍，惟曆象惟專官，而吏反得世焉。是故大臣、學士專業則大治，百司專業則不失治，惟吏專業則不治。治不治，視其專業之人，所降以爲差。

又《如有王者必世而後仁》（《康有爲全集》第二集） 聖人思仁政之難，故以《春秋》託王事焉。夫惟有王者而後有仁政，然必待之積世，如此其難也。《春秋》託王，所爲張三世歟！且吾刪《詩》至《苞稂》，而傷天下之無王也；正《雅》至《苕華》，而哀民生之多艱也。乃作《春秋》，而託王事焉。雖然，有所褒貶之，筆之削之，以俟後聖，必歷傳聞世、所聞世、所見世，乃致太平。王者之不作久矣，如使間世生焉，又必遲徊久之，而後敎化成，而頌聲作。念天地之悠悠，未嘗不惻惻沉詳也。

吾嘗筮《易》而得旅，曰：『鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫。』傷王者之不見也。迨感獲麟，而作《春秋》，託新王以明改制，疾時世之不仁也，豈得已哉！何謂之王？王者，必受命而後王；必改正朔，易服色，制禮樂，一統乎天下而後王。深察王號之大意，王者，皇也，方也，匡也，黃也，往也。故天覆無外，地載兼愛，王術之謂也。

《春秋》明王道，王道本於仁，故《春秋》之義，莫重於仁。而必張三世，何哉？蓋《春秋》託（始）（據）亂世，中進爲昇平世，而終爲太平世，然後敎化流行，德澤大洽，人人有士君子之行，故王者必世而後仁。制《春秋》之義，蓋爲後王法也。雖然，滄海橫流，嘆河清之難俟；美人遲暮，吹簪簪其誰思！渺渺文琴，沉沉且夢，無王者，蓋已久矣。日尋干戈，力征經營之禍，慘哉！葱葱望氣之下，皆將奔走觀聽，曰眞人將出。當是時，望一統之王者矣。而如其天命有歸，獻貞符而上頌；聖人在位，識海水而來王。宜無不後舞而前歌哉！然進觀夫受命之主，雖規模閎遠，日不暇給，而禮樂之興，往往待之百年。至夫湯湯縫掖，誦博士之詩書；邈邈遠夷，受圜橋之冠帶。仁矣，則已經數世後矣。

王者乎！此神靈豈天地秘惜之方，此天下實累聖焦勞之事。詎意一車兩馬而還，萬方同一概。而吾道更何之也？民罹水火，狹隘酷烈之日深哉！于于舍耒之下，莫不瞻仰號籲於皇天后土。當是時，望救民之王者矣。而如其榮河溫洛，重睹瑞應之圖；泰岱雲亭，躬遇登封之籙。宜無不鼓長軒而鼓舞哉！然曠觀夫開創之君，雖早朝晏罷，勤恤民隱，而蠲復之詔，往往俟之後人。至夫公私之倉廩皆豐，友朋膠漆；官吏之子孫可長，廉讓風行。仁矣，則在易世後矣。王者乎！此天下實慨惜相傳之器，此明聖擊蒼生環望之心，詎意名山鉛槧之餘，忽反顧而流涕，哀高邱之無女也。有王者乎，必取法於《春秋》乎！

君臣

魏源《默觚・治篇三》 人者，天地之仁也。人之所聚，仁氣積焉；人之所去，陰氣積焉。山谷之中，屯兵十萬，則窮冬若春；邃宇華堂，悄無恭蹟，則幽陰襲人。人氣所縕，橫行爲風，上泄爲雲，望氣吹律而吉凶占之。南陽、洛陽、晉陽、鳳陽，今日寥落之區，昔日雲龍風虎之地，地氣隨人氣而遷徙也。『天地之性人爲貴』，天子者，衆人所積而成，而侮慢人者，非侮慢天乎？人聚則強，人散則尪，人靜則昌，人訟則荒，人背則亡，故天子自視爲衆人中之一人，斯視天下爲天下之天下。《詩》曰：『無競惟人，四方共訓之。』

康有爲《民功篇・堯舜》（《康有爲全集》第一集） 古者君臣以養民爲事，所以辨上下者，以臨長百姓，而輕重布之，先王非有賴焉。故其朝也，君南面而立，臣北面而朝之；臣北面而拜，君答拜之。所辨者，南北面而已。皐陶作歌，帝乃拜其昌言，闢門明目，其君臣相與，幾若賓友，此所以下情罔伏，無有鬱愆閉閟之患，唐、虞所以致治也。垂及商、周，此義未忘。至申不害以奸詭賤困之人，媚其時主，以久富貴，倡爲尊君抑臣之論，而秦乃得大變先王之制，以自尊大，於是君臣隔絕矣。然漢制，皇帝見丞相，坐爲之起，乘車爲之下輿，猶有禮敬大臣之意。至隋、唐而又一變矣，然君臣猶得共

坐以謀事。迄宋范質，以周宰相嫁於藝祖，便佞無恥，曲爲恭謹，以自容悅，辭不敢坐，於是並坐鼓簧之義廢矣。然猶得立侍，故宋大臣多能力爭天子之庭。暨元以戎功之盛控世，乃以軍容入國，羣臣皆長跪白事。於是，臣下見上，戰慄畏謹，不敢一言，有對而無論，有唯而無議。大臣如是，小臣可知，於是下情大有壅隔之患。譬如痛膈，血氣不能通於上焦，飲食不能降於下腹，則元首雖清明，必將患絕而死。此則申不害、范質辱人賤行之所貽禍，而秦皇、元祖自尊之流毒也。知其病而欲瘉之，則服舜困以藥之。

又《春秋董氏學》卷六下《君》（《康有爲全集》第二集） 王者，往也。君者，羣也。能合人者，皆君王哉！此孔子之大義也。若人皆欲分散，是謂獨夫矣。天道自然之名，非強加之也，可以算喻之。

又《教君》 『六經』以教天下之爲君者，故文約而法明也。凡合人羣者皆爲君，自大夫、士、有采邑者皆是。

又《君等》 仁不仁之大小等差，此條最明。『愛及四夷』，是太平一統之大道，後世專言攘夷者，未知此也。

又《不君王予奪義附》 止愛其身，無臣民之用，故爲獨夫。雖在位，而如無位；雖未亡，而以爲亡矣。

譚嗣同《仁學下》二九 君統盛而唐、虞後無可觀之政矣，孔教亡而三代下無可讀之書矣！乃若區玉檢於塵編，拾火齊於瓦礫，以冀萬一有當於孔教者，則黃梨洲《明夷待訪錄》其庶幾乎！其次，爲王船山之遺書。皆於君民之際有隱恫焉。黃出於陸、王，陸、王將纘莊之彷彿。王出於周、張，周、張亦綴鄒嶧之墜緒。輒有一二聞於孔之徒，非偶然也。若夫與黃、王齊稱，而名實相反、得失背馳者，則爲顧炎武。顧出於程、朱，程、朱則荀之雲礽也，君統而已，豈足罵哉！夫君統有何幽邃之義，而可深耽熟玩，至變易降衷之恆性，變易隆古之學術，至殺其身家，殺其種類，以宛轉攀戀於數千年之久，而不思脫其軛耶？嗚呼，盍亦反其本矣！生民之初，本無所謂君臣，則皆民也。民不能相治，亦不暇治，於是共舉一民爲君。夫曰共舉之，則非君擇民，而民擇君也。夫曰共舉之，則其分際又非甚遠於民，而不下儕於民也。夫曰共舉之，則因有民而後有君；君末也，民本也。天下無有因末而累及本者，亦豈可因君而累及民哉？夫曰共舉之，則且必可共廢之。君也者，爲民辦事者也；臣也者，助辦民事者也。賦稅之取於民，所以爲辦民事之資也。如此而事猶不辦，事不辦而易其人，亦天下之通義也。觀夫鄉社賽會，必擇舉一長，使治會事，用人理財之權咸隸焉。長不足以長則易之，雖愚夫愿農，猶知其然矣；何獨於君而不然？豈謂舉之戴之，乃以竭天下之身命膏血，供其盤樂怠傲，驕奢而淫殺乎？供一身之不足，又濫縱其百官，又欲傳之世世萬代子孫，一切酷毒不可思議之法，由此其繁興矣。民之俯首帖耳，恬然坐受其鼎鑊刀鋸，不以爲怪，固已大可怪矣，而君之亡猶欲爲之死節。故夫死節之說，未有如是之大悖者矣。君亦一民也，且較之尋常之民而更爲末也。民之於民，無相爲死之理；本之與末，更無相爲死之理。然則古之死節者，乃皆不然乎？請爲一大言斷之曰：『止有死事的道理，決無死君的道理。』死君者，宦官宮妾之爲愛，匹夫匹婦之爲諒也。人之甘爲宦官宮妾，而不免於匹夫匹婦，又何誅焉？夫曰共舉之，猶得曰吾死吾所共舉，非死君也；獨何以解於後世之君，皆以兵強馬大力征經營而奪取之，本非自然共戴者乎！況又有滿、漢種類之見，奴役天下者乎！夫彼奴役天下者，固甚樂民之爲其死節矣。

又《上歐陽中鵠書一〇》 所聞於今之人者，至不一矣，約而言之，凡三家：一曰學，二曰政，三曰教。夫學亦不一，當以格致爲眞際。政亦不一，當以興民權爲眞際。教則總括政與學而精言其理。至於教，則最難言之，中外各有所囿，莫折於衷。試卽今日之事論之：教之眞際，無過五倫。而今日君臣一倫，實黑暗否塞，無復人理。要皆秦始皇尊君卑臣，愚黔首之故智，後世帝王喜其利己，遂因循而加厲，行之千餘年，至宋末，不料有入而代之者，卽以其法還制其人，且以倫常字樣制其身，並制其心，所謂田成子竊齊國，並其仁義聖智之法而竊之也。原夫生民之初，必無所謂君臣，各各不能相治，於是共舉一人以爲君。夫曰共舉之，亦必可共廢之。故君也者，爲天下人辦事者，非竭天下之身命膏血，供其驕奢淫縱者也。供一身之不足，又欲爲子孫萬世之計，而一切酷烈鉗制之法乃繁然興矣。而聖教不明，韓愈『臣罪當誅，天王聖明』之邪說，得以乘間而起，以深中於人心。一傳而爲胡安國之《春秋》，遂開有宋諸大儒之學派，而諸大儒亦卒不能出此牢籠，亦良可哀矣。故後世帝王極尊宋儒，取其有利於己也。王鐵珊之祖，死節者也，嘗與論死節之理曰：『君臣以義合者也，人合者也。君亦一民也，苟非事與有連，民之與民，無相爲死之理，則敢爲一大言以斷之曰：「止有死事的道理，斷無死君

的道理。」死君者，是以宦官、宮妾自待也，所謂匹夫匹婦之諒也。況後世之君，皆以兵力強取之，非自然共戴者乎？又況有彼此種類之見，奴役天下者乎？』鐵珊擊節歎賞，稱爲聖賢之精微。並言劉夫子於古今君臣之際，亦嘗慨乎言之。而同鄉某或疑爲不臣。噫！人心痼蔽，至於如此。焚書以愚黔首，不如即以《詩》、《書》愚黔首。秦眞鈍人哉！

西人憫中國之死於愚也，則勸中國稱天而治，庶無畸重畸輕之弊。因祕天爲彼教所獨有，轉疑吾聖教之有缺，不知是皆吾所舊有也。三代以上，人與天親。自君權日盛，民權日衰，遂乃絕地天通，惟天子始得祀天，天下人望天子儼然一天，而天子亦遂挾一天以制天下。天下俱卑，天子孤立，當時之強侯因起而持其柄，然民之受制則仍如故也。孔子憂之，於是乎作《春秋》。《春秋》稱天而治者也，故自天子、諸侯，皆得施其褒貶，而自立爲素王。《春秋》授之公羊，故《公羊傳》多微言。其於尹氏卒云：『譏世卿也。』卿且不可世，又況於君乎？諸如此類，與民權之說，不一而足。且其戰例，亦往往與今之萬國公法合。故《公羊春秋》，確爲孔氏之眞傳。然其學不昌者，亦與君主之學相悖而已矣。孔子於《春秋》猶多隱晦，至於佛肸、公山之召而欲往，則孔子之心見矣。而後儒於《佛肸》、《公山》兩章書幾不能讀，可知中國君臣一倫何嘗明乎？孔子之學，衍爲兩大支：一由曾子，再傳而至孟子，然後暢發民主之理，以竟孔子之志；一由子夏，再傳而至莊子，遂痛詆君主，逃之人外，不爲時君之民，雖三代之君悉受其非薄，雖似矯激，實亦孔氏之眞傳也。持此識以論古，則唐、虞以後無可觀之政，三代以下無可讀之書。更以論國初三大儒，惟船山先生純是興民權之微旨；次則黃梨洲《明夷待訪錄》亦具此義；顧亭林之學，殆無足觀。

章炳麟《太炎文録初編》文録卷一《秦政記》　人主獨貴者，其政平，不獨貴，則階級起。唐、宋雖理，法度不如漢、明平也。亦有踦偶，非斠然一概者。明制貴其宗室，孽子諸王，雖不與政柄，而公卿爲伏謁；耳孫疏屬，皆氣稟於縣官。非直異漢，唐、宋猶無是也。漢世游俠兼并，養威於下，而上不限名田，以成其厚。武帝以降，國之輔拂，不任二府，而外戚竊其柄。非直異明，唐、宋亦絕矣。要以著之圖法者，慶賞不遺匹夫，誅罰不避肺府，斯爲直耳。古先民平其政者，莫遂於秦。秦皇負扆以斷天下，而子弟爲庶人。所任將相，李斯、蒙恬，皆功臣良吏也。後宮之屬，椒房之嬖，未有一人得自遂者。富人如巴寡婦，築臺懷清，然亦誅滅名族，不使並兼。嗟乎！韓非道《八姦》：同牀、在旁、父兄皆與焉。世之議政者，徒議同牀、在旁，而父兄脫然也。秦皇以賤其公子、側室，高於世主。夫其卓絕在上，不與士民等夷者，獨天子一人耳。天子以秉政勞民貴，帝族無功，何以得有位號？授之以政而不達，與之以爵而不衡，誠宜下替，與布衣黔首等。夫貴擅於一人，故百姓病之者寡。其餘蕩蕩，平於浣準矣。藉令秦皇長世，易代以後，扶蘇嗣之，雖四三皇、六五帝，曾不足比隆也，何有後世繁文飾禮之政乎？且本所以貴者在守府，守府故亦持法。末俗以秦皇方漢孝武；至於孝文，云有高山大湫之異。自法家論之，秦皇爲有守。非獨刑罰依科也，用人亦然。韓非有之曰：『明王之吏，宰相必起於州部，猛將必發於卒伍。夫有功者必賞，則爵祿厚而愈勸；遷官襲級，則官職大而愈治。』《顯學》篇。漢武之世，女富溢尤，寵霍光以輔幼主。平生命將，盡其嬖幸衛、霍、貳師之倫。宿將爪牙，若李廣、程不識者，非摧抑，乃廢不用。秦皇則一任李斯、王翦、蒙恬而已矣。豈無便僻之使，燕昵之謁耶？抱一司契，自勝而不爲也。孝武壹怒，則大臣莫保其性，其自太守以下，雖直指得擅殺之。文帝爲賢矣，淮南之獄，案誅長吏不發封者數人，遷怒無罪，以飾己名。世以秦皇爲嚴，而不妄誅一吏也。由是言之，秦皇之與孝武，則猶高山之與大湫也。其視孝文，秦皇猶賢也。嘗試計之，人主獨貴者，政亦獨制。雖獨制，必以持法爲齊。釋法而任神明，人主雖聖，未無不知也。惑於左右，隨於文辯，己之措置，方制於人，何以爲獨制？自漢、唐以下者，能既其名，顧不能既其實，則何也？建國之主，非起於草茅，必拔於搢紳也。拔於搢紳者，貴族姓而好等制；起於草茅者，其法無等，然身好踢跌，而不能守繩墨，獨秦制本商鞅，其君亦世守法。韓非道『昭王有病，百姓里賈牛而家爲王禱。王曰：非令而擅禱，是愛寡人也。夫愛寡人，寡人亦且改法，而心與之相循者，是法不立，法不立，亂亡之道也！不如人罰二甲，而與爲治。秦大饑，應侯請發五苑以活民。昭襄王曰：秦法，使民有功而受賞。今發五苑之蔬草者，使民有功與無功俱賞也。夫發五苑而亂，不如棄棗蔬而治。』要其用意，使君民不相愛，塊然循於法律之中。秦皇固世受其術，其守法則非草茅、搢紳所能擬己。秦政如是，然而卒亡其國者，非法之罪也。六國公族散處閭巷之間，秦以守法，不假以虛惠結人，公族之欲復其宗廟，情也。且六國失道，不逮王紂，戰勝而有其地，非其民倒戈也審。武

王既歿，成王幼弱，猶有商、奄之變。周繼世而得胡亥者，國亦亡；秦繼世而得成王者，六國亦何以仆之乎？如賈生之過秦，則可謂短識矣。秦皇微點，獨在起阿房，及以童男女三千人資徐福；諸巫食言，乃阬術士，以說百姓。其他無過！

義利

魏源《默觚・治篇三》 治天下之具，其非勢、利、名乎！井田，利乎；封建，勢乎；學校，名乎！聖人以其勢、利、名公天下，身憂天下之憂而無天下之樂，故褰裳去之，而樽俎揖讓興焉；後世以其勢、利、名私一身，窮天下之樂而不知憂天下之憂，故慢藏守之，而奸雄覬奪興焉。爭讓之分，帝王之憂樂天下爲之也。『天地之大德曰生，聖人之大寶曰位，何以守位曰仁，古『人』『仁』字通用，如《論語》『并有仁焉』之『仁』。何以聚人曰財，理財正辭禁民爲非曰義。』人所聚而勢生焉，財所在而人聚焉，名義所禁遏而治亂生焉。聖人乘天下之勢，猶蛟龍之乘雲霧，不崇朝雨天下而莫知誰尸共權。大哉神器，億萬生靈之所托命也，而智可闇奸，而力可覬圖乎？夫惟使勢、利、名純出乎道德者，可以治天下矣。故曰：『天大，地大，道大，王亦大。域中有四大，而王處一焉。』《詩》曰：『立我烝民，莫匪爾極。』『無此疆爾界，陳常於時夏。』

聖人以名教治天下之君子，以美利利天下之庶人。求田問舍，服賈牽牛，以卿大夫爲細民之行則譏之，細民不責以卿大夫之行也，故《國風》刺淫者數十篇，而刺民好利者無一焉。變雅《節南山》、《正月》、《十月之交》、《桑柔》，無非刺姻亞之膴仕，富祿之洽比，徂向之車馬，貪人之敗類；『如賈三倍，君子是識』，以利爲厲戒，而刺好名者無一焉。『國君過市則刑人赦，夫人過市罰一幕，世子過市罰一帝，命夫過市罰一蓋，命婦過市罰一惟。』『禮、義、廉、恥，國之四維』，故於士大夫則開之於名而塞之於利，於百姓則開之於利而坊之於淫。雖然，『民之秉彝，好是懿德』，中人以上，何必名譽始足勸乎？孔、孟論學，始並名利而兼戒之，首嚴克伐，次嚴義利，而舞一言及於遠色。故曰：刑以坊淫，庶民之事也；命以坊欲，士大夫之事也；禮以坊德，聖賢自治之學也。世之極盛也，使天下以義爲利，其次則以民爲利。《詩》曰：『庶人之愚，亦職維疾；哲人之愚，亦維斯戾。』

梁啓超《飲冰室文集》卷一二《生計學學說沿革小史・發端》 今日則全世界赴於開明之時也，故凡立國於天地者，無不以增殖國富爲第一要務，而日演無形之競爭以鬬於市場，豈好事哉。勢使然矣。《論語》曰，百姓足，君孰與不足。百姓不足，君孰與足。《大學》曰，有人此有土，有土此有財，有財此有用。我中國土非不廣，人非不衆，而百姓愁苦，財用不興。彼蚩蚩者習而安之，莫知其所由然。或以爲是天運循環，莫之爲而爲，莫之致而至。任其自然，而剝極將有必復之時也。及一讀生計學之書，循其公例，而對照於世界之大勢，有使人瞿然失驚汗流浹背者。吾欲詳言之，則累十數萬言不能盡也。今姑語其犖犖大者。夫國之所恃以爲富者，不出三物，一曰土地，二曰人力，三曰資財。合三成物，而析其所得，曰租曰庸曰贏。土地所獲曰租，人力所獲曰庸，資財所獲曰贏。三者之盈朒消長，各有正反比例，而常爲一國之榮瘁所關。斯密亞丹云，一羣之盛，與進爲期，既止斯憂，退則爲病。而驗羣治之進退，莫著於庸率之高下。治日退則母財少，而不足以養力役。於是傭工廝養之受雇者歲希，上工失業，降爲中工。中工失業，降爲下工。下工之爲生既蹙矣，而上中者又降而奪其業，則競於得業，減庸爲售。其事勢之流，不成至苦極薄之庸不止。如是而猶不可得，則弱者行匄，強者爲盜，闤闠行旅，始騷然矣。飢寒之所夭，刑罰之所加，暴君豪子之所侵奪，死喪疾疫之所耘鋤，始之下民，貤及中戶。草薙禽獮，轉徙流離，馴至孑遺之民與孑遺之財相給。今印度各部其明驗矣。彼皆沃壤，其地著戶口，亦前耗而非甚稠。夫以少夫而居腴土，然而餓莩之數歲告數十萬人者，則母財之日絀，不足以振窮黎贍功役使然也。今中國之敝，雖或未至此極乎。然進也若登，退也若崩。不進必退，事之常也。中國羣治不進，千餘年矣。昔猶無外來者以攙奪之，故雖日涸於內，尚可以彌縫持續而不遽暴露。今則全地球生計競爭之風潮，皆集中於此一隅。而推其始因，亦此生計學公例迫之使不得不然也。夫吾之不進，而其自退固已不能免矣，況吾日退而有他人之進焉者抵其隙而入之，而彼之相進相迫者，又出於其自保之勢所不得不然。進也無窮，迫也無窮，則其過此以往，日蹙之率，又豈待巧算而決耶。夫蹙之云者，不徒在生計而已。所以資生者日蹙，則其生自不得不蹙。斯密亞丹又云：『功力之食報日優，斯小民孳生之界域日擴。蓋庸厚而家計充，所以撫育男女者周

而夭殤之數寡也。貧乏之生，雖無害於孕毓，然最不利於長成。人種初生，至爲柔脆，譬諸弱草柔萌，茁於氣寒壤瘠之區，其萎黃可立待也。蘇格蘭山部婦人，飢羸困苦，併日而食，連生二十餘乳爲常。而二十餘乳中，望存活者，不過兩雛，未至十四五，殤過半矣。或不及四週而殞，或七齡而殞，而過十齡者則尤少也。可見貧民胖合，其孳乳雖較富者爲易而多，而茁壯長成，則較富者遠不逮。』由此觀之，人種之繁，又豈可恃耶。哥侖布之初到美洲也，其地紅夷，林林總總，今則僅爲博物院之陳設品而已。吾嘗至夏威夷島，稽其戶籍，當英人伋頓廓初航彼地時，土人二十餘萬，至一千九百年，僅餘二萬而已。百年之間，存者僅十分之一。恐自今以往，不數十年，種全絕矣。此全地球中野蠻民族之現象，莫不皆然者也。夫豈有人焉日操刃以屠之刈之也，而優勝劣敗之機，自趨於此。我中國人傳種之術，最稱發達，嘉慶末年統計，號三萬萬人有奇。據西哲考定生理公例，每二十五年，進率當倍。自道光迄今，凡七十餘年，用遞乘級數推算法，當得戶口二千餘兆，而今乃不過以四百兆聞，視前數僅增三之一。而以公例之正率求之，所損者一千六百餘兆矣。率此以往，更越百年，其退率與夏威夷土蠻成比例，又豈奇也。夫京師所稱首善之區也，試行郭中，道殣之數，日必過十。一冬之葬雪中，一春之死硫毒者，動以萬計。嫁娶無節，而好孕惡育，例不舉兒。都會棄孩，每夕多有。或以溺殺，如豚犬然。其蚤殤或弱冠而夭者，又十而九也。豈有他哉，憔悴於生計則然耳。然則居今日而論國危，夫豈待艨艟之迫於海疆，版圖之改隸他族，然後謂之亡，然後謂之滅。即此一事，而天下至危極險之現象，豈復有過是者乎。儒者動曰，何必曰利，亦有仁義而已矣。又曰，正其誼不謀其利，明其道不計其功。庸詎知義之與利，道之與功，本一物而二名，去其甲而乙亦無所附耶。庸詎知一人之不利，馴至爲一國之不利，一種之不利，並四萬萬人而將索諸枯魚之肆耶。抑吾中國人以嗜利聞天下，心計之工，自營之巧若此，初未嘗以正誼明道之教而易其俗也。宜其富力甲天下，財競雄五洲，而其結果乃若此。毋亦由不明學理，不知利字之界說，其或謂利者非利，而常爲害之尤。見頃刻錙銖之小利，乃不惜捐棄此後應享無窮之大利以易之。一人如是，人人如是。嗚呼，中國國力之銷沈，皆坐是而已。縉紳之子，弟佗其冠，種檀其辭，既諱利而不敢道，而惟以孔言跖行率天下。其明目張膽以從事於利者，則固已見擯於九流之外久矣。以如此國，以如此民，而渾渾焉當物競天擇優勝劣敗之衝，吾又安知其所終極也。西國之興，不過近數百年。其所以興者，種因雖多，而生計學理之發明，亦其最要之一端也。自今以往，茲學左右世界之力，將日益大。國之興亡，種之存滅，胥視此焉。嗚呼，是豈畸處巖穴高語仁義之迂儒所能識也。茲學始盛於歐洲，僅一百五十年以來，今則磅礴燁爍，如日中天，支流縱橫，若水演派。而我中國人非惟不知研此學理，且並不知有此學科，則其丁茲奇險而漠然安之也，又何怪焉。故今略述梗概，著爲是篇。學者就其學說之進步，與國計之進步，比較而參觀焉，則夫吾中國今後所以自處者，其可不悚耶，其可不勗耶。嘻，愼勿以孳孳爲利之言目之也。

又卷一三《樂利主義泰斗邊沁之學說・緒論及小傳》 漢宋以後，學者諱言樂，諱言利。樂利果爲道德之累乎。其諱之也，毋亦以人人謀獨樂，人人謀私利，而羣治將混亂而不成立也。雖然，因噎固不可以廢食，懲羹固不可以吹虀。謂人道以苦爲目的，世界以害爲究竟，雖愚悖者猶知其不可也。人既生而有求樂求利之性質，則雖極力克之窒之，終不可得避。而賢智者，既吐棄不屑道，則愚不肖者益自棄焉，自放焉，而流弊益以無窮。則何如因而利導之，發明樂利之眞相，使人毋狃小樂而陷大苦，毋見小利而致大害，則其於世運之進化，豈淺尠也。於是乎樂利主義Utilitarianism遂爲近世歐美開一新天地。此派之學說，日本或譯爲快樂派，或譯爲功利派，或譯爲利用派。西文原意，則利益之義也。吾今檃括本派之梗概定爲今名。

譚嗣同《上歐陽中鵠書一〇》 而今日又有一種議論，謂聖賢不當計利害。此爲自己一身言之，或萬無可如何爲一往自靖之計，則可云爾。若關四百兆生靈之身家性命，壯於趾而直情徑遂，不屑少計利害，是視天下如華山、桃林之牛焉，聽其自生自死，漠然不回其志，開闢以來，無此忍心之聖賢。即聖人言季氏憂在蕭牆之內，何嘗不動之以利害乎？孟子一不可敵八之說，小固不可以敵大，寡不可以敵衆，弱不可以敵強，又何嘗不計利害？雖滕文公之艱窘，不過告以強爲善以聽天，若使孟子不計利害，便當告滕文公興兵伐齊、楚矣。堯、舜相授受，猶以四海困窮，與十六字並傳，而皐財之歌不忘於游宴，是小民之一利一害，無日不往來於聖賢寢興寤寐之中。若今之所謂士，則誠不計利害矣。養民不如農，利民不如工，便民不如商賈，而又不一講求維持挽救農工商賈之道，而安坐飽食以高談虛空無證之文與道。夫

坐而論道，三公而已。今之士止驚坐言，不思起行，是人人爲三公矣。吾孔子且下學而上達，今之士止貪上達，不勤下學，是人人過孔子矣。及至生民塗炭，萬衆水火，奪殘生於虎口，招餘魂於刀俎，則智不足以研幾，勇不足以任事，惟抱無益之憤激，而嘵嘵以取憎。其上焉者，充其才力所至，不過發憤自經已耳，於天下大局，何補於毫毛！其平日虛度光陰，益可知矣。

王霸

魏源《默觚・治篇一》 自古有不王道之富強，無不富強之王道。王伯之分，在其心不在其迹也。心有公私，迹無胡越。《易》十三卦述古聖人制作，首以田漁、耒耜、市易，且舟車致遠以通之，擊柝弧矢以衛之；禹平水土，即制貢賦而奮武衛；《洪範》八政，始食貨而終賓師；無非以足食足兵爲治天下之具。後儒特因孟子義利、王伯之辯，遂以兵食歸之五伯，諱而不言，曾亦思足民、治賦皆聖門之事，農桑、樹畜即孟子之言乎？抑思屈原志三后之純粹，而亦曰『惜往日之曾信兮』，『國富強而法立』，孔明王佐之才而自比管、樂乎？王道至纖至悉，井牧、徭役、兵賦，皆性命之精微流行其閒。使其口心性，躬禮義，動言萬物一體，而民瘼之不求，吏治之不習，國計邊防之不問；一旦與人家國，上不足制國用，外不足靖疆圉，下不足蘇民困，舉平日胞與民物之空談，至此無一事可效諸民物，天下亦安用此無用之王道哉？《詩》曰：『監觀四方，求民之莫。』

工騷墨之士，以農桑爲俗務，而不知俗學之病人更甚於俗吏；託玄虛之理，以政事爲粗才，而不知腐儒之無用亦同於異端。彼錢穀簿書不可言學問矣，浮藻餖飣可爲聖學乎？釋老不可治天下國家矣，心性迂談可治天下乎？《詩》曰：『民之質矣，日用飲食。』

又《默觚・治篇二》 《詩》言『豈弟君子』者十有八，說者曰：『豈弟，樂易也。』『乾以易知，坤以簡能；易則易知，簡則易從；易知則有親，易從則有功。』大哉豈弟之爲德乎！世言王道無近功，此不知王道之言也。知者知之，愚者不知，不可以教民；巧者能之，拙者不能，不可以治民。非令下如流水之原，不可爲善政；非立效如時雨之降，不可以爲聖功；謂王道無近功者，未得其要也。主好要則百事詳，主好詳則百事荒。知豈弟不豈弟之分，則知王伯矣；知豈弟不豈弟之分，則知君子小人矣。後世人主之豈弟者，其漢文帝、宋仁宗乎！反乎豈弟者，其漢武帝之桑弘羊、宋神宗之安石乎！《詩》曰：『誰能烹魚？溉之釜鬵。』言烹魚煩則碎，治民煩則亂，是以治大國若烹小鮮。

又《默觚・治篇三》 三代以上之天下，禮樂而已矣；三代以下之天下，賦役而已矣。然變《風》變《雅》，多哀行役之苦，刺征役之煩，而刺重斂者惟一《碩鼠》，則知井田什一尚存，履畝未稅，民惟困役，不困賦焉。春秋以前之諸侯，朝聘而已矣；春秋以後之諸侯，攻戰而已矣；然陳、鄭介大國之間，受兵無寧歲，而民俗佚冶晏如。則知其時車戰之制尚存，師行所至，井堙木刊，而無攘臣妾、燬廬廬之患；且請服則盟，未嘗如狄之入衛，財賄牲畜蕩然一空焉。春秋以前，有流民而無流寇；春秋以後，流寇皆起於流民，往往覆宗社，痛四海。讀《詩》則《碩鼠》『適彼樂郊』，《黃鳥》『復我邦族』，《鴻雁》『勞來中澤』，未聞潢池揭竿之患，此封建長於郡縣者一也。春秋以後，夷狄與中國爲二；春秋以前，夷狄與中國爲一。讀《詩》與《春秋》，知古者名山大澤不以封，列國無守險之事，故西戎、徐戎、陸渾之戎、赤狄、白狄、姜戎、太原之戎，乘虛得錯處其間。後世關塞險要，盡屬王朝，而長城以限華、夷，戎、狄攘諸塞外，此郡縣之優乎封建者一也。由前三說觀之，五伯者，三王之罪人，中夏之功臣；由後一說觀之，七雄，嬴秦者，罪在一時，功在萬世。

禮樂征伐，先王治世之大物也，自天子出則王，自諸侯出則伯。然王世以禮樂統征伐，故《彤弓》、《車攻》、《吉日》之時，雖事主征伐，莫不本禮樂以行之；伯世以征伐統禮樂，故冠裳必載誓盟，聘享無非師捷，雖事鄰禮樂，亦莫不參征伐以出之。禮樂勝則純乎道德，如春風之長萬物而不知；征伐勝則純乎威力，如夏日威天下而不得不循其法。惟其所假猶先王之仁義，故《曹風》思鄈伯，《春秋》予桓、文焉。及其衰也，仁義去而詐力獨存，於是周雖久王，有禮樂，無征伐，王室聲靈不行，徒托重於先王典制名器以羈縻列國。晉之久伯也，有征伐，無禮樂，士鞅、欒黶惟賄是求，虎祈宮成，徒以甲車四千乘恫喝攜貳。夏日往而秋霜栗冽，物不能堪，於是裂爲七國，爲嬴秦，罟天下於冰霜中者二百餘載，暨西漢文、景而始息。甚哉功利之殃人，而王道不可一日熄乎！三皇以後，秦以前，一氣運焉；漢以後，元以前，一氣運焉；其

歷年有遠近，即其得於先王維持之道有厚薄。故漢、唐、宋女禍、夷狄、亂臣、賊子迭出而不至遽亡，民生其間，得少休息十餘世，披其牒，考其享祚歷年之久近，而其所得於道之分數可知也。《詩》曰：『汎汎楊舟，紼纚維之，樂只君子，福祿膍之。』

法

魏源《默觚・治篇三》 強人之所不能，法必不立；禁人之所必犯，法必不行。雖然，立能行之法，禁能革之事，而求治太速，疾惡太嚴，革弊太盡，亦有激而反之者矣；用人太驟，聽言太輕，處己太峻，亦有能發不能收之者矣。兼黃、老、申、韓之所長而去其所短，斯治國之庖丁乎！《詩》曰：『伐木掎矣，析薪扡矣。』

又《默觚・治篇四》 醫之活人，方也；殺人，亦方也。人君治天下，法也；害天下，亦法也。不難於得方而難得用方之醫，不難於立法而難得行法之人。青苗之法，韓琦、程伯子所部必不至厲民；周家徹法，陽貨、榮夷公行之，斷無不爲暴。弓矢，中之具也，而非所以中也；法令，治之具也，而非所以治也。買公田省餉之策，出於葉適，而賈似道行之，遂以亡國。是以《郡縣》、《生員》二論，顧亭林之少作，《日知錄》成而自刪之；《限田》三篇，魏叔子三年而後成，友朋詰難而卒燬之。君子不輕爲變法之議，而惟去法外之弊，弊去而法仍復其初矣。不汲汲求立法，而惟求用法之人，得其人自能立法矣。《詩》曰：『不失其馳，舍矢如破。』

鄭觀應《盛世危言・刑法》 徒善不足以爲政，徒法不能以自行。故有其人然後有法，有其法尤貴有人。中西律例不同，必深知其意者，始能參用其法而無弊。惟西國之法，猶能法古人明慎之心。苟能參酌而行之，實可以恤刑獄而致太平。中國三代以上，立法尚寬，所設不過五刑。讀《呂刑》一篇，雖在衰世，猶有哀矜惻怛之意。自後一壞於暴秦，再壞於炎漢。有罪動至夷三族，武健嚴酷之吏相繼而起，大失古人清問之意，使不返本尋源，何以服外人之心志，而追盛世之休風耶。西人每論中國用刑殘忍，不若外國寬嚴有制，故不得不捨中而言外，取外而酌中。夫天地生人，原無厚薄也。何以

案情訊鞫，而酷打成招，獨見之於中國。夫三木之下，何求而不得。抑豈各國之人皆純良，而我國之人獨兇惡，必須施以毒刑而後可得其情歟。訟之爲字，從言從公，謂言於公庭，使衆共聞，以分曲直耳。案既未定，何遂用刑。則問時要無打法。善夫何沃生律正之言，云兩造之中，必有曲直。曲者宜罰，多此一打，是謂濫刑。直者求伸，被此一打，是謂枉法。使曲者不畏打，而故逞其兇不撓之狀，其情有似乎直。使直者畏打，而甘受其屈，戰慄之狀，其情有似乎曲。夫訟所以平民之冤抑，一有此打，則冤抑愈加。訟所以剖民之是非，一有此打，則是非轉昧。故打之一法，行之以便審官之私圖則可，若行之以畏平民之志則決乎不可。今夫言由心發者情也，言多遁飾者僞也。問官以忠恕待人，使其人之言情理可信，而無相反之證以起其疑，則謂之直可也。問官以公明斷事，使其人之言情理可疑，而無相反之據以徵其信，則謂之曲可也。果其有罪自招者，罪固在，即不自招其罪仍在。果其無罪，用刑而招，其枉愈甚。用刑而不招，是謂刑非其罪。此理易明，人所同曉。中國則必使犯人自招者，由朝廷不信問官也。夫不信問官，豈獨中國爲然，即外國亦然。乃中國不信問官，而問官於是乎法外施刑，必求犯人之自招，以圖塞責，而自此冤獄多矣。外國不信問官，而設陪審秉正人員，佐官判案。不容犯人之狡展以抗公評，而於是眞情出矣。且問官之懷私者無論矣，即使其居心有如白水，自問可對青天，而旁人猶不無可議，以其獨斷獨行不詢於衆也。況健訟之流，譸張爲幻，獄成之後，雖問官亦不無自疑。則何如詢謀僉同，與情允洽之爲愈也。今宜令各省府縣，選立秉公人員。或數十人或數百人，每遇重案，輪班赴署。少者數人，多者十餘人，與審官聽訊兩造之供詞，以及律師之辯駁。審畢審官以其案之情節申論明白，令陪員判其是非曲直，視陪員可否之人數多寡，以定從違。《孟子》曰，左右皆曰賢，未可也，諸大夫皆曰賢，未可也。國人皆曰賢，然後察之。見賢焉，然後用之。即西國公舉議員之意也。左右皆曰可殺，勿聽。諸大夫皆曰可殺，勿聽。國人皆曰可殺，然後察之，見可殺焉，然後殺之。即西國陪員議判之意也。若夫人非險狠，則公堂對質，每多囁嚅。人若奸頑，則雖三尺當前，猶能詭辯。使無律師以代伸委曲，則審官每爲所愚。中國之問官司審，既於律法非所素嫻，而所用之刑名幕友，又於律學不輕傳授，生死繫其只字，枉直視其片詞。稍有依違，則官司之前程難保。若無賄賂，則在訟之受屈必多。則何如明張其

詞，按律辯論之爲得也。中國亦宜以狀師辦案，代爲剖折，使獄囚之冤情得以上達。至若刑者，類夫秋之肅，猶賞者，類夫春之溫，故刑者治天下之所不能無。然而中國繁刑嚴法，未免失之於酷。特以刑莫重乎死，縗首與斬首均死也，而肢體之全缺判焉。刑莫辱於撻，揮鞭與施杖均撻也，而受辱之軒輊攸分矣。故知弼教端在明刑。今欲明刑，須除苛法。試將刑之制約而計之，縗首致死，繫獄苦工，監作官奴，罰錢贖罪，鞭箠示辱，充發出境，之數者足以治輕重之罪而有餘矣，毋或濫也。至於通商交涉之件，則宜全依西例。今海禁大開，外國之人無處不至，凡屬口岸，無不通商，交涉之案，無日無之。若仍執中國律例，則中外異法，必致齟齬。不如改用外國刑律，俾外國人亦歸我管轄，一視同仁，無分畛域。且日本東瀛一小國耳，改用西法，西人亦歸其審理，此時和約已有成言，非其明驗耶。去歲特設新例，凡爲官者，必須通曉英文。凡外國人，俱准游歷內地。其獨重英文，是志在推廣商務。其許人內地，則是自信其西例洞明也。何中國猶違不及日本哉。往者中國不肯改用西法，嫌其寬待獄囚耳。乃遇交涉之案，爲外人則照外國之例而從寬，爲華人反依中國之例而從猛。是華人之生於中國，反不及洋人之來自外邦也。然中外一體，爲政無事偏私，但執公平，則無思不服。是故以德報怨，聖人不與。傷己徇物，賢哲所譏。況生於其地者，又有土著之利權，非外來者所能攙奪也。泰西國內都會，必由刑部派臬司以司鞫事。中國亦宜於中外通商之地，專設刑司以主中外上控之案。此其人必須深明中外律例，經考超等，而多所歷練者，方膺是選。其審案俱以陪員主判，如外國人有久居中國行事和平者，可與中國人一律，得選爲陪員，遇交涉之案，令其廁名主判，則外國人心，必無不服，懷柔之道其在斯乎。

嚴復《原富》部丙按語　案，自古無無弊之法，方民德未進，民智未宏，則法之爲弊尤衆。故一法之行，皆有其便不便者，緩急輕重，則有之矣。曰無不便而後可行，此何異庸醫立方，必求無毒之品，其殺人乃愈多也。知時審勢之士，爲國家立一法制，其異己者，必舉其不便攻之。不知擇禍務輕，行法者固擇其輕者爲之，非得已也。中國自秦以來，其立政大體，多與羅馬季年相若。知防奸塞弊矣，而不知有遠且大者之邦本利源，與所塞所防者將俱去也。即如患宰相之專權矣，而不知國有緩急之無重臣。郡縣之官不用土著矣，而不知吏將視任職如傳舍。六部位同官等，至於六人，而不知官事之推諉而叢脞。三代後法，大抵以禁非有餘，而以進治不足。卒之禍當發於所慮之外，弊即伏於周防之中。而財力匱單，人才消乏，有欲圖挽救而不能者矣。可勝歎哉。

又《法意》卷四第六章按語　論曰：此指古希臘來格穀士。越句踐之故智，而蠡種二大夫之所已行者歟。夫以蕞爾國介於異種羣雄之間，其勢莫亟於求存，故其所爲，往往而合。秦用商君，卒並天下。六合之內，莫與爭存。其所亟者，世守私權而已。故務弱其民，男秉義程，女守潔清，而寄瑕逃嫁皆大罪矣。嗚呼，立法者方相時之宜爲操縱，而或以是爲地維天柱之不可以搖，何見之囿也。歐亞百年之間，法家並出，隨其所遇，爲術不同。天之生才，若相應者，斯已奇爾。

又卷六第二章按語　復案：甚矣，法之不可以一端論也。孟氏之言獄也，意謂獄之紆遲，起於吏之重法，若夫專制無法，雖當機立決可也。顧於曲直，又何如乎。雖然，是之紆遲，必有法之國家，而後有保民之效耳。假其無法，抑法敝之餘，則遲之害民，禍烈於速，雖仟佰可也。一夫訟繫，中產爲傾，而甚者或坐以瘐死。如是之紆遲，尚得以審慎保民爲口實乎。則轉不若憑其喜怒，判其一使受笞，已而縱之使各歸本業之爲愈矣。甚矣，法之不可以一端論也。

又卷一九第二十六章按語　復案：法以俗爲隆汚，此其說固然。然而善爲治者，未有以法媚俗者也。必將使其民仰跂之，於以收進化之效。又憶呂新吾有言，國家懲一事之失，立不變之法，防一吏之奸，造非常之律。法之不良，無逾此者。夫叔季法令之所以煩苛，大都由此。此君主之法，所以常不及於立憲。立憲之國，最重造律之權，有所變更創垂，必經數十百人之詳議，議定而後呈之國主，而准駁之。此其法之所以無苟且，而下令常如流水之原也。

又卷二九第二章按語　復案：塞錫烈自云，此法從未見實行者。意當時十二章未必有此約束，後之講民法者，有謂律文所指，乃謂財主得鬻負者爲奴，而分其金。此近似之說，未暇詳考也。但不佞所欲言者，曩吾嘗赴順天鄉試，臨場偏閱棘闈照牆告示，士子夾帶片紙隻字入場，若皆有斷頭之罰也者。及見實行，乃大相反。竊怪明人爲此律令，而清朝因而不革，法家用意，杳不可窺。夫律倍物理人情，則責行無所，而其究也必交出於欺。就

使立法者處之，勢亦自廢。是爲法不足以止姦，而人心愈以淪喪，非徒無益，且大害焉。此風俗之所以日趨於不救也。度大清律例，此類猶多，如辦逆倫重案之類。此而不革，雖有律猶無律耳。

章炳麟《太炎文録初編》文録卷一《非黄》 世亂則賢愚混，黄宗羲學術計會，出顧炎武下遠甚。守節不孫，以言亢宗，又弗如王夫之。然名與二君齊。其所以自旌式，散在《明儒學案》，陶誕而譁，非忮者莫之重。其言政在《明夷待訪録》，靡辯才甚，雖不時用，猶足以偃卻世人。案其言有治法無治人者，文辯類韓非，攜若與孫卿相距，顧不自知其鉏鋙也。孫卿者，韓非之師。韓非任法，而孫卿亦故隆禮，禮與法則異名耳。獨言有治人無治法者，此爲抑揚之論。法者非生物，人皆比周，則法不自用。孫卿不以智能詭法，期守法於當官之吏，言有波隴，其意則是也。宗羲言似軌物，而始卒不能自持其論。何者？誠聽於法，當官者猶匠人，必依規榘。藉令小有差跌，而彈治者誰也？害及齊民，民故走訴之；害未及齊民，則監刺史摘發之，以告選部御史臺，而議其過。夫情態則已得矣。今欲使學校奸其事，學校諸生非吏也，所習不盡刑名比詳。雖習之，猶未從政，輟業不修，以奸當途之善敗，則士侵官而吏失守。士所欲惡，不盡當官成，又不與齊民同志。上不關督責之吏，下不偏同列之民，獨令諸生横與政事，恃夸者之私見，以議廢置，此朋黨所以長。蓋昔鄭公孫僑不毁鄉校者，期其私議横舍之中，以風聞者而理察之，不期其公議於廷。僑雖不毁，當是時校士好議，忘其肄業，不嗣管弦之音，而佻達於城闕，猶詩人所誚也。季明之士好權，憙自植其魁，私門之務，撓滑黑白，下倚諸生，以爲藩援。故其所謂惡者非惡，而所言之題，不免於非。觀宗羲之論人，好惡跌宕亦甚矣。又欲以是施於後王，斯乃聽於亂人，非聽於治法也。誠聽法者，督責在中朝，而清問收司偏氓庶，曾以一校私言爲劑哉！又諸登用吏士，循法者不尚賢，不尚賢者，選舉視技能，而遷陟視伐閱年勞。賢不可知，虛論才調度量器宇之屬，無爲也。技能校乎學官，年勞伐閱省乎計簿，細大不越，以爲選格之中，此所謂棄前識，絕非譽。漢世選曹以近臣斡公卿，又無算課之則，誠不可用。今之吏部，其官貴矣，其考課又有法矣，猶不周，則當關於他部，使人與政不相關。非謂廢伐閱之簿，棄年勞之算也。韓非有言：『人臣安乎以能受職，而苦乎以一負二，故明主除人臣之所苦』。《用人篇》。『使雞司夜，令狸執鼠；皆用其能，上乃無事』。《揚雄篇》。輓世所以爲流別者三：法吏、軍將、政長，不相奸也。斯而析之，技巧之官，師儒之位，悉宜與政長分。劉劭爲《人物志》，蓋分流極於一十二官。亦有郡縣循吏絀於公輔，公侯爪牙短於方面，宜令當其格者，相互推擇。見擇則遷，不見擇則疏爵賜金，復任其故，終不違格而誣授之矣。若夫管仲、商鞅、諸葛亮、王猛之舉也，或起囚虜，或在賓旅佚民，事不歷試，倏然立之本朝諸臣之上，此寧前期而得之耶？四舉雖得，效以踣事者固衆。故得管、商、葛、王者無幾，而獲子之、董賢者連踵，其不爲常道，嚮然也。資格用人之法，非任用貴族者所得藉口。貴族亦非有歷試之資也。今宗羲深惎吏部，欲一朝去之，如撥蠅。然吏部可去，其法固不可廢。廢吏部之法者，徒便流行而已矣。何謂流行？韓非有言：『人主者，固壅其言談，希聽論議，易移以辯說；爲人臣者，求諸侯之辯士，養國中之能說者，使之以語其私，爲巧文之言，流行之辭，示之以利勢，懼之以患害，施屬虛辭，以壞其主。』《八姦篇》。此悃愊之士所以日壅，而邦倗所以得志也。《韓非・八姦》又有云：『四方者，謂人臣虛其國以事大國，而用其威求誘其君。大國之所索，小國必聽』。此則今日所有，黄宗羲時尚無是事，故不論。吏部雖循循稱功授官，不離竿牘，難以應猝，其選拔猶十得五。不聽吏部則請謁行，請謁行而姦人進，此爲主法乎？且主人乎？明制：『分職於部，部失職則科糾之』。其法可循也。其後長官不親校理，而聽之文選司，吏科亦以掌印擅場。故選舉陵遲者，釋法之弊也。宗羲徒見吳昌時之倫，增損伐閱以便其私，因惡吏部如仇讎。迹昌時所以恣行者，朋黨植私之失，非吏部選格之罪明矣。韓非曰：『明主使法擇人，不自舉也；使法量功，不自度也』。《有度篇》。曩者孝文知賈誼深，猶先試以小國傅相；繩美李廣，而不命以將率。故曰形名之學，玄默之主。宗羲又嘗欲置丞相，而歉於張居正。尋明太祖廢丞相，其情姦也，其以從事則便。何者？士無兼材，情不能無偏輕重。六部之事，郎官輻湊而治之，猶有遺漏，況以一相總挈，欲不失無繇。古者政令朴略，郡國專斷於外，九卿之府，文書希闊，故立丞相以引維綱可也。如漢初，陳平不知一歲刑獄錢穀都數。乃至周勃、灌嬰、申屠嘉、陶青之倫，以武夫勳族居相位，不憂不理。知丞相無事也。賈誼言大臣以簿書期會之間爲大故，當時諸相實無其事。意者張蒼近之。誼爲張蒼弟子，必不自非其師。殆以孝文本好形名之言，不欲明刺，故歸過於大臣耳。漢初，丞相亦已可廢，其不廢者，以九卿秩二千石，未爲甚貴，故虛置丞相以監之也。輓世法令一統，科條日密，雖蕭何、諸葛亮任是，猶患不給，況其稍易簡者？如唐時名相雖多，然其所善，無過一部之事。然則分部已足，何

用虛設令僕、平章爲耶？且夫國之初建，規摹未定，主一相者，所以持經緯。平世，文牒相屬也，匡篋相稽也，百工相交也，器長相別也，相無百能，而亦不可和齊。藉令相府復置六曹，領錄其事，則是以六官之重，決策於少吏也。不置六曹，以一相制之，其所廢失又多。因六官成議而可其奏乎？則是猶附贅縣疣也。總大政，定方略，六部以官聯平議，盡其短長，奚待於大錄？或言奉職循理，不能有餘於法之外。此則不然，孫叔敖、鄭子產、召信臣、黃霸皆在《循吏傳》，豈徒識刀筆而已。因時變法，亦具有之矣。若夫分部之官，漢世如耿壽昌之爲司農，趙過之爲搜粟都尉，興作甚多，而不得不稱循吏也。夫單則精專，兼則疏失，誠已委政六部，分理其牘，交爲其資，事以法斷，而無上請，手詔中旨，皆不得出也。六官之會，因周置太史、天府，因漢立計相，以藏文書，此足以集事矣。丞相既立，六部承其風指，則職事撓；不承風指，事相瘝曳而不能輯。故立相則朋黨至，朋黨至者，亂法之階。明自孝宗以上，內閣輕而政事理；武世以降，內閣益重，朋黨益競，其政慢於前世。張居正雖任綜覈，內則比刑餘，外骫成法而去異己，其失侯度滋甚。誠欲任法，雖內閣當剔去之，況於置丞相？丞相者，贅餘之官，內閣者，便嬖之別也。政不便，固當廢。縱便於政，猶曰聽於人，不曰聽於法矣。宗羲又謂明廢中書，故閹寺窺柄。夫宮刑本無人理，閹寺固可廢耳。如猶不能，要令政歸六部，中旨不行，閹寺安得干之？閹寺之橫，由權未歸六部，不在廢中書也。《周禮》小宰掌建邦之宮刑。漢、魏以降，亦以御史中丞統治宮禁。假令專設中丞，黜陟誅賞，行乎閹寺，亦何能恣行乎？或言後漢嘗無丞相，而閹寺專管政柄，復以外戚貴臣爲名。然此直由推戴功耳。若素定立嗣之法，掌在三司之府，雖欲推戴無由。明制：外戚不得豫政，母后不得隸朝，其患猶輕於漢。誠令七卿當國，政無旁出，閹寺之禍自消，不在設相以防之也。嘗試論之：宗羲本以黨人之末流，夸言議法，藉名司契，陰慾心於英雄。英雄之爲言，與鬼神等，世有其名，本無其實也。知鬼神之妄，而不悟英雄之虛，故其議自陷者衆。莊生有言：『終身道人，終身諛人，合譬飾辭聚衆也。是終始本末不相坐，垂衣裳，設采色，動容貌，而不自謂道諛，與夫人之爲徒，通是非，而不自謂衆人，愚之至也！』《天地篇》。近世言新政者，其本皆附麗宗羲，斯猶瞽師之道蒼赤已。凡政惡武斷，武斷與非武斷者，則聽法、尚賢爲之分。誠聽法，雖專任與武斷奚比？誠尚賢，雖任衆與武斷奚分？遠西之爲政者，分爭辯訟，不以非法黜民命；埭官行政，不以非法免吏職。其言聽法近之也。及其誰差一相，而左右柄國者，惟相所好惡處之。舉總統者又踴是，大政革選，下及茸騎騶伍，亡不易位，斯非尚賢之弊耶？且衆選者，誠民之同志哉？馳辯駕說以彰其名，又爲之樹旗表，使負版販夫皆勸譽己，民愚無知，則以爲誠賢。賢否之實，不定於民萌而操於小己，此猶出之內府，取之外府。求良田大宅者，持人短長，而辭苛奪之名。使人署券以效其地也。既選，又樹其同己者，以爲陪貳，不考功實，不課疲能，而一於朋黨。下者乃持大賂名琛，田之租賦，市之幣餘，適妻薦席，外婦奉匜，以求得當。議官司直，交視而莫敢議其後，非武斷則何事乎爲？說者曰：『以不尚賢，故妄舉不爲負，用私不爲阿。』應之曰：『不尚賢者，謂遠前識而貴參驗，執前之有以期後之效也』。是故其術盡於課功，藉不課功，刻竹爲籌，令探者自得大官，猶愈於比周賓正，以得尊勢便位者矣。以刻竹爲不可，則衆選者愈不立，則何也？事有前效，雖一人猶知之；事無前效，雖衆人不豫知也。故蕭何任淮陰侯也，得於獨斷；諸葛亮任馬謖也，以獨斷失之。唐堯用虞舜也，得於衆舉；其用伯鯀也，以衆舉負之。故釋技藝，便習功，比積紊，而尚賢者，任己、任衆，其於眩亂，均也。中國政度雖闊疏，考課有官，除授有法，超於尚賢黨建者猶遠。誠欲任法，由此簡練其精，陶汰其粗而足。然而猶有濫者，政專於主，人主見采，則下釋法而從所好；政委於民，人民靡風，則吏去實而修其聲。故韓非曰：『去喜去惡，虛心以爲道舍，參之以比物，伍之以合虛，根幹不革，則動泄不失矣！』《揚權篇》。章炳麟曰：舉世皆言法治，員輿之上，列國十數，未有誠以法治者也。宗羲之言，遠西之術，號爲任法，適以人智亂其步驟。其足以欺愚人，而不足稱於名家之前，明矣！

教化

曾國藩《討粵匪檄》（《曾文正公全集》文集卷三）

爲傳檄事逆賊洪秀全楊秀清稱亂以來，於今五年矣。荼毒生靈數百餘萬，蹂躪州縣五千餘里。所過之境，船隻無論大小，人民無論貧富，一概搶掠罄盡，寸草不留。其擄人賊中者，剝取衣服，搜括銀錢。銀滿五兩而不獻賊者，即行斬首。男子日給米一合，驅之臨陣向前，驅之築城濬濠。婦人日給米一合，驅之登陴守夜，驅之運米挑煤。婦女而不冒解腳者，則立斬其足以示衆婦。船戶而陰謀

逃歸者，則倒抬其屍以示衆船。粵匪自處於安富尊榮，而視我兩湖三江被脅之人，曾犬豕牛馬之不若。此其殘忍慘酷，凡有血氣者未有聞之而不痛憾者也。自唐虞三代以來，歷世聖人，扶持名教，敦叙人倫。君臣父子，上下尊卑，秩然如冠履之不可倒置。粵匪竊外夷之緒，崇天主之教。自其僞君僞相，下逮兵卒賤役，皆以兄弟稱之，謂惟天可稱父，此外凡民之父皆兄弟也，凡民之母皆姊妹也。農不能自耕以納賦，而謂田皆天王之田。商不能自賈以取息，而謂貨皆天王之貨。士不能誦孔子之經，而別有所謂耶穌之說，新約之書。舉中國數千年禮義人倫，詩書典則，一旦掃地蕩盡。此豈獨我大清之變，乃開闢以來，名教之奇變，我孔子孟子之所痛哭於九原。凡讀書識字者，又烏可袖手安坐，不思一爲之所也。自古生有功德，沒則爲神。王道治明，神道治幽。雖亂臣賊子，窮凶極醜，亦往往敬畏神祇。李自成至曲阜不犯聖廟，張獻忠至梓潼亦祭文昌。粵匪焚郴州之學宮，毀宣聖之木主。十哲兩廡，狼藉滿地。嗣是所過郡縣，先燬廟宇，即忠臣義士如關帝岳王之凜凜，亦皆污其宮室，殘其身首，以至佛寺道院，城隍社壇，無廟不焚，無像不滅，斯又鬼神所共憤怒，欲一雪此憾於冥冥之中者也。本部堂奉天子命，統師二萬，水陸竝進。誓將卧薪嘗膽，殄此凶逆，救我被擄之船隻，拔出被脅之民人。不特紓君父宵旰之勤勞，而且慰孔孟人倫之隱痛。不特爲百萬生靈報枉殺之仇，而且爲上下神祇雪被辱之憾。是用傳檄遠近，咸使聞知。倘有血性男子，號召義旅，助我征剿者，本部堂引爲心腹，酌給口糧。倘有抱道君子，痛天主教之橫行中原，赫然奮怒以衛吾道者，本部堂禮之幕府，待以賓師。倘有仗義仁人捐銀助餉者，千金以內給予實收部照，千金以上專摺奏請優叙。倘有久陷賊中，自拔來歸，殺其頭目，以城來降者，本部堂收之帳下，奏授官爵。倘有被脅經年，髮長數寸，臨陣棄械，徒手歸誠者，一概免死，資遣回籍。在昔漢唐元明之末，羣盜如毛，皆由主昏政亂，莫能削平。今天子憂勤惕厲，敬天恤民，田不加賦，戶不抽丁。以列聖深厚之仁，討暴虐無賴之賊，無論遲速，終歸滅亡，不待智者而明矣。若爾被脅之人，甘心從逆，抗拒天誅，大兵一壓，玉石俱焚，亦不能更爲分別也。本部堂德薄能鮮，獨仗忠信二字，爲行軍之本。上有日月，下有鬼神，明有浩浩長江之水，幽有前此殉難各忠臣烈士之魂，實鑒吾心，咸聽吾言。檄到如律令，無忽。

鄭觀應《盛世危言・教養》 太古之世，渾渾噩噩，民生其間，穴居野處，飲血茹毛，飢起倦息，安然無爲，不異禽獸。迨世代疊累，而人民滋息，境內之物不足供，則必遷地就食，弋獵爲糧，先從其易者取之，至易者盡，則難取者亦必思設法以致之，由是而智巧出矣。舉凡手足之力所不及，必用法之助之，獸之猛者，用金革以殺之，鳥之飛者，用弓矢以射之，魚之潛者，用網罟以射之，其金革弓矢、網罟之器，愈製愈精，愈用而愈密，則少者愚者，必不如老者智者焉。於是老者智者，必授其精巧之法於少者愚者，以爲覓食之具矣，此教養之道，所有兆基於蓁莽之世也。

及其後生齒日繁，物類漸少，獵食不易，奔馳艱苦，時則有智者出焉，因天地生息之理，而教民以稼穡畜牧之事，諸事興則民日取給而有餘，遂無弋獵奔馳之勢，少遷徙流離之苦，始得族聚而居，羣日漸積而成國，由此人事日增，交際日廣，有聖者起，爲之開物成務，爲之草創經營，衣食宮室，人倫政事，日臻美備，此又教養之道，所由著於草昧初開之世也。然則教養之端，由來尚矣。

我中國文明，開寰宇之先，唐虞之時，已臻盛治，迨乎三代文化尤隆，設學校以教士，授井田以養民，其時庶物咸熙，人懷帝德，猗歟盛哉！

夫天生民，以教養託之於君，故有國家天下者，其職無過於教養。降及春秋，羣雄競伯，人各自私，生民塗炭，教養之道，蕩然無餘，然而去古未遠，遺風尚在，教養雖失於君師，而民間猶能自教自養也。暴秦崛興，焚書坑儒，務愚黔首。明季制藝之科，專圖錮蔽天下之人材，後世因之，則民之自教自養，亦有所擾累矣。迨至蚩蚩失教，其不復等於禽獸者幾希！爲之俑者，初以天下之多事，皆豪傑爲之也，遂謂天下可愚不可智，民可使由不可使知，庶我之大業可世守。故凡能開人聰明，啓人智識之事，悉欲抑而屏之，此三代以下，人材不世出，民生所以日促也。悲乎！

橫覽環球各邦，其國運之隆替，莫不係乎人材，而人材之盛衰，莫不關乎教化，其教養有道者，勃然以興，教養失道者，忽然以亡。試觀英、德、法、美諸邦崛起近世，深得三代之遺風，庠序學校，徧布國中，人無貴賤，皆有所教，凡天地萬物之理，人生日用之事，皆列於學校之中，使通國之人，童而習之，各就性質之所近而肆力焉。又各設有專司，循循指導，雖理至幽微，事至奧妙，皆能有法以曉諭之，有器以窺測之。其所教由淺而深，自簡及繁，故人之靈明啓，智慧日積，而人材濟濟，國勢以強也。是故人材衆，則百事興舉，凡

機器製造輪船軍火，皆巧奪天工，日新月盛，而農政商務亦日增，新法日爲推廣，市無遊民，廛皆食力，如是則士得教而民有養，甚至疲癃殘疾、貧老孤嬰，亦皆有院以賙恤之，無一夫不得其所，此教養有道，而英、德、法、美諸邦勃然隆盛也。

又觀印度、安南、緬甸、暹羅諸國，上失教養之力，無奮然之士，繁法嚴刑，橫征暴斂，無異虐秦，賄賂公行，買官鬻爵，奸惡詐僞，上下相蒙，加之河渠不治，田疇日蕪，士無所學，民多好閒，農工廢業，商賈乏貨，百姓流離，盜賊遍野，此其教養失道，國勢陵替，而先後淪亡，如出一轍也。諺曰：前車之覆，後車之戒。我中國教養之道，自三代以後渺矣無聞，政治民風，江河日下。方今時事日非，國勢益促，外有強鄰環視，內有伏莽堪虞，倘仍因循苟且，粉飾欺蒙，而不上下一心，力爲圖治，亟行教養，則他日之事，豈忍言哉？

夫以上古遊獵之時，耕牧之世，猶尚教養，況於今日地球之中，已患人滿，弋獵固無以爲糧，而耕牧猶虞不給，教養詎可廢乎？故西人廣求格致以爲教養之方，蓋世界由弋獵變而爲耕牧，耕牧變而爲格致，此固世運之轉移，而天地自然之理也。故格致爲何窮天地之化機，闡萬物之元理，以人事補天工，役天工於人事，能明其理，以一人而養千萬人可，以一人而養億兆人亦無不可。我中國生齒，四萬萬人民，甲於五大洲，子此元元，可不亟圖教養之方哉？今日之計，宜廢八股之科，興格致之學，多設學校，廣植人材，開誠布公，與民更始，庶百王之蔽，可以復起，而三代之盛，可以徐復還也。不然，則天生斯民，而託以教養之責，不獨不能行，反暴斂以困之，勢利以誘之，而猶欲以空名自躋於三代之隆，則吾誰欺？

陳熾《庸書・淫祀》 天地之間，有陽必有陰，有明必有幽，有人必有鬼。古聖人知其然也，故導之以敬天尊祖，衷之以禮節樂和，使君民上下皆得自致其情文，然後心有所麗，鬼有所歸，而淫祀可以不作。惟是天道遠，人道邇，故夫子曰：『敬鬼神而遠之，非其鬼而祭之，諂也。』管子曰：『思之思之，鬼神通之，非鬼神之力也，精氣之極也。』故人之形體成乎地而心之精氣通乎天，鬼神之道生之心，附於物，而肸蠁之靈如聞如見焉。

三代而下，非天子不得祭天，風俗之厚者尚知祠祖。二氏乘虛而入，妄立名稱，淫祀之興，遂遍天下，幾於無地不有，無人不拜，不能究詰，不可限量，乃至僵石枯木，奉若神靈，問卜求醫，決之簽珓，游手無業之輩，因得假托附會，惑世誣民。北省稍稀，而南方獨盛，城邑猶少，而鄉鎮彌多，甚乃舉國若狂，釀成巨案。欲持之以法，則誅不勝誅；欲曉之以言，則道其所道。廢時失業，敗俗傷風，無形之患，永無紀極。況國之大事在祀與戎。今日萬國通商，觀瞻所系，彼族轉得以敬天傲我，以非祀譏我，視我與已亡之印度等，而我尚因而仍之，貽禍將來，見輕外國，有識之君子有隱憂焉。

謂宜弛拜天之禁，聽斯民自致其誠，申敬祖之文，俾四海益興於孝。而直省所有祠廟，除載在祀典外，一切無名不正之祀，概行毀撤，祠屋祭產，改爲宣聖廟堂。春秋祭祀，鄉官主之，並舉行鄉飲酒禮，宣講訓諭，敬老尊賢。自餘或值歲時，或逢朔望，民間婦孺，禮拜禱祈，從俗從宜，勿庸禁革。蓋幽明之理，本於人心，不正卽邪，決不能虛懸而無薄。惟聖人開天明道，覺世牖民，推報本反始之心，於禮固宜，於情亦順矣。或曰：『若是，得毋褻乎？』而不然也。天下之人，同此耳目，同此官骸，皆天之所生，皆聖人之所教。自世俗言之，則有貧富焉，貴賤焉，智愚、賢不肖焉，而揆諸天意，反之聖心，則一而已矣。彼道家則宗老子，西教則奉耶穌，佛氏則釋迦如來，天方則謨罕默德，開宗明義，飲水思源，必禮之，敬之，皈依而崇奉之，而後人心始快也。

聖人之道，參天地，冠古今，而城邑有學宮，鄉黨無廟祀，尊之而適以疏之，敬之而適以遠之，一若天下惟賢智富貴者始得爲聖人之徒，而愚賤之民無望焉。上既弃民，而民亦自弃，無惑乎世衰道晦，邪說橫行，刑法滋紛，而盜賊接迹也。夫聖人之心，天之心也；聖人之道，天之道也。尊賢而容衆，嘉善而矜不能，天下歸仁，羣生托命，不能不睪然高望於道一風同之世矣。

康有爲《教學通義・原教第一》（《康有爲全集》第一集） 教學不知所自始也？人類之生，其性善辨，其性善思，惟其智也。禽獸顓顓冥愚，不辨不思。人之所以異於禽獸者在斯。智人之生，性尤善辨，心尤善思，惟其聖也。民生顓顓頑愚，不辨不思。君子所以異於小人者在斯。惟其善於辨思，人道之始，其必有別矣。羣居五人，則長者異席，此禮義之造端，朝儀庭訓之椎輪也。人道之始，其必有作矣。冬居橧巢，夏居營窟，此城郭、宮室之發軔也。燔黍捭豚，蕢桴土鼓，此飲食、祭祀、聲樂之權輿也。剡木爲舟，

刳木爲楫，此飛輪、大艦之高、曾也。思之愈精，辨之愈精。老者傳之幼者，能者告其不能者，此敎之始也。幼者學於長者，不能者學於能者，此學之始也。

凡物，粗者先乎？精者先乎？曰：粗者先。得其粗，然後可以講其精也。事物先乎？禮義先乎？曰：事物先。有事物，而後有禮義也。《序傳》曰：『有天地而後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所措。』《新語》稱：『羲畫乾、坤以定人道，民始開悟，知有父子之親、君臣之義，夫婦之道，長幼之序，於是百官立，王道乃生。』然《繫辭》稱：『凡百制作始於黃帝。』禮敎倫理必在事物制作之後，雖或造於庖犧，必至黃帝而後成也。

禮敎倫理立，事物制作備，二者人道所由立也。禮敎倫理，德行也；事物制作，道藝也。後聖所謂敎，敎此也；所謂學，學此也。

佃、漁、嫁、娶始於羲，耕、農、醫、市始於神農。至於黃帝，制作宮室、舟車、衣服、文字、曆數、伎樂、什器、禮治、兵甲，順天地之紀，幽明之占，死生之說，存亡之難，別男女，異雌雄，明上下，等貴賤，倫理藝業必起於是。顓頊修之，敎學益明。雖無可考，然倫義日昌，藝學益光。傳及堯、舜，道緒皇皇，上下百年，萬制昌洋，蓋敎學之至盛也。黃帝至堯、舜僅百年，制作爲人道之極美。余別有說，詳《民功篇》。舜命契爲司徒，敬敷五敎，使民父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信，是爲崇行之敎。孟子曰：『學者三代共之，皆所以明人倫也。』又曰：『謹庠序之敎，申之以孝弟之義。』由此出也。命夔典樂，敎胄子直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲。詩言志，歌詠言，八音克諧，無相奪倫，神人以和。所謂樂德樂語，是爲德藝之敎。周《大司樂》、《文王世子》、《王制》皆以樂敎士，由此出也。蓋司徒敎民，故以興行爲先；典樂敎胄，又以德藝爲重。然禮掌於伯夷，又無射、御、書、數，則敎胄實在崇德也。當時稷敎稼穡，夷典三禮，垂作工，益作虞。夫曰敎稼典禮，必有敎學，推之工、虞，當亦復然，則非徒司徒、典樂之敎可知也。但司徒、典樂之敎爲公敎，凡民與國子皆盡學之；稷、禮、工、虞爲私學，或世其業，或學其官，而後傳之也。立敎設學，自此始也。

今推虞制，別而分之，有敎、有學、有官。敎，言德行徧天下之民者也；學，兼道執登於士者也；官，以任職專於吏者也。下於民者淺，上於士者深；散於民者公，專於吏者私。先王施之有次第，用之有精粗，而皆以爲治，則四代同之。微爲分之，曰敎、學；總而名之，曰敎。後世不知其分擘之精，於是合敎於學，敎士而不及民；合官學於士學，敎士而不及吏；於是三者合而爲一。而所謂敎士者，又以章句詞章當之，於是一者亦亡，而古者敎學之法掃地盡矣。二千年來無人別而白之，治之不興在此。今據虞制別敎學，鉥擘條理，推求變壞，知所鑑觀，以反其本，則敎學有興。

又《敎學通義・讀法第十七》 古者六官懸法，州黨月吉讀法，凡國之政令、禁律，民熟知之，上下之情交通無閡，故下易知而令易行，民服習其政，莫不遠罪而奉法，治化所由易成也。自漢蕭何律、張蒼章程治天下，以三老掌敎化，無復讀法之條。今雖有《會典》、《通禮》、《律例》昭示天下，而郡縣往往絕無其書，非通人學士不通典禮，非吏幕不知律例。民冥然遠絕於敎化，及陷於法，從而加誅，是豈治民之意哉？今惟有康熙聖論十六條尚有頒行宣講，自餘則絕無之矣。既失古者讀法之意，亦治事之疏也。

禮雖在『六藝』，而自冠、昏、祭、葬、飲酒、相見諸禮節，祀典體例、喪服、祭品、圖器、祠廟、堂屋、衣服、車旗制度，皆宜從《會典》、《通禮》切於民事者摘出頒行。如屋不得四門，袍袿不得左右裾，雨帽不得用全紅，黃色龍鳳形不得僭用，猞猁猻粧緞等不得妄著，洋煙不得食，水煙亦禁，嘉慶十七年。閩廣生監、文童不通正音不許應試。他如奸盜、聚賭、妄控，一切不應爲之事載於律例者，咸別摘出刊成一書，與聖論十六條一體宣講。其有不備，量加增修，簡易宜民，務使宜布。遠方山谷，騃男稚女，咸令周知，犯禁自少，俗化自美。

古者範圍其民，纖悉畢至。今禁綱疏闊，亦後世地大物博，治體所宜。然今奸民奢僭無限度，倡優隸皂輿服僭於公卿，本末舛逆，風俗敗壞，非所以爲治也。上愚，民無知而犯綱，風化不成，皆宜以讀法浸濡之者也。

吾粵吳荷屋中丞《吾學錄》兼採禮律，頗有此意。但言禮則徵引太繁，於禁律則搜採未廣，宜加修補，俾易通行，實化民成俗之善政也。

又《康子內外篇・性學篇》 中國五帝、三王之敎，父子、夫婦、君臣、兄弟、朋友之倫，粟米、蔬果、魚肉之食，《詩》、《書》、《禮》、《樂》之學，士、農、

工、商之民，鬼、神、巫、祝之俗，蓋天理之自然也，非人道之至也，順人性而教之也，非學而爲之也，非獨中國然也。何也？夫人類之始，有雌雄牝牡之合，卽有父子、兄弟之親；有欲而有爭，則有豪長以治之；有冥而合精，則有鬼神以臨之。以強陵弱，則茹毛飲血，食肉莫先焉；以智取食，則耕田鑿井，農事莫先焉。有製作，而後有百工飭八材；有米粟、什器，而賈商阜通焉。人治而後有士，誦言以教之，則最後者也。三人具，則豪長上坐，而禮生焉；聲音暢，則歌謠起，而詩出焉；同時而起者也。土鼓蕢桴以爲樂，立章約法以爲書，更其後者也。此五者，人類未有能外之者也。故歐洲之先，倫食學俗必同也，羅馬之政是也。卽以印度之先，其倫食學俗必同也，卽墨西哥之先，其倫食學俗必同也；未有能外之者也。

凡言乎學者，逆人情而後起也。人性之自然，食色也，是無待於學也；人情之自然，喜、怒、哀、樂無節也，是不待學也。學所以節食、色、喜、怒、哀、樂也。聖人調停於中，順人之情，而亦節人之性焉。惟佛則不然。人好食，則殺禽獸，不仁甚矣。聖人知其不可，陰食之，而陽遠庖廚以養其仁心，欺矣！佛則戒殺生，不食肉焉。人好色，則爭奪殺身忘親，聖人知其不可，陰縱之，而陽設禮教以束縛之。夫色心之盛，豈能束縛？必至不義矣。佛則戒淫以絕之。自六根、六塵、三障、二十五有，皆人性之具，人情所不能無者，佛悉斷絕之。故佛者逆人情，悖人性之至也，然而學之至也。聖人性惡兼之，爲子莫執中焉，未可謂學之至也。故學之至也，於佛而止矣，蔑以加矣。

天地之理，惟有陰陽之義無不盡也，治教亦然。今天下之教多矣：於中國有孔教，二帝、三皇所傳之教也；於印度有佛教，自創之教也；於歐洲有耶穌；於回部有馬哈麻；自餘旁通異教，不可悉數。然余謂教有二而已。其立國家，治人民，皆有君臣、父子、夫婦、兄弟之倫，士、農、工、商之業，鬼、神、巫、祝之俗，詩、書、禮、樂之教，蔬、果、魚、肉之食，皆孔氏之教也，伏羲、神農、黃帝、堯、舜所傳也。凡地球內之國，靡能外之。其戒肉不食，戒妻不娶，朝夕膜拜其教祖，絕四民之業，拒四術之學，去鬼神之治，出乎人情者，皆佛氏之教也。耶穌、馬哈麻、一切雜教皆從此出也。聖人之教，順人之情，陽教也；佛氏之教，逆人之情，陰教也。故曰：理惟有陰陽而已。

然則此二教者，誰是誰非，誰勝誰負也？曰：言不可以若是也。方不能有東而無西也，位不能有左而無右也，色不能有白而無黑也。四時無上下，以當令爲宜；八音無是非，以諧節爲美。孔子之倫學民俗，天理自然者也，其始作也；佛教之去倫絕欲，人學之極致者也，其卒也。孔教多於天，佛教多於人；孔教率其始，佛教率其終；孔教出於順，佛教出於逆；孔教極積累，佛教極頓至；孔教極自然，佛教極光大。無孔教之開物成務於始，則佛教無所成名也。狗子無佛性，禽獸無知識，無煩惱，佛可不出。人治盛則煩惱多，佛乃名焉，故捨孔無佛教也。佛以仁柔教民，民將復愚，愚則聖人出焉，孔教復起矣，故始終皆不能外孔教也。然天有毀也，地有裂也，世有絕也，界有劫也，國有亡也，家有裂也，人有折也，皆不能外佛教也，故佛至大也。是二教者終始相乘，有無相生，東西上下，迭相爲經也。當其時則盛，窮其變則革，智人觀其通，而擇所從，或尊或闢，非愚則蒙者也。此二教非獨地球相乘也，凡衆星有知之類，莫不同之；非徒衆星爲然也，凡諸天莫不同之也。相乘相生，而無有止絕者也。

又《上清帝第二書》（《康有爲全集》第二集） 然近日風俗人心之壞，更宜講求挽救之方。蓋風俗弊壞，由於無教。士人不勵廉恥，而欺詐巧滑之風成；大臣託於畏謹，而苟且廢弛之弊作。而『六經』爲有用之書，孔子爲經世之學，鮮有負荷宣揚，於是外夷邪教，得起而煽惑吾民。直省之間，拜堂棋布，而吾每縣僅有孔子一廟，豈不可痛哉！今宜亟立道學一科，其有講學大儒，發明孔子之道者，不論資格，並加徵禮，量授國子之官，或備學政之選。其舉人願入道學科者，得爲州、縣教官。其諸生願入道學科者，爲講學生，皆分到鄉落，講明孔子之道，厚籌經費，且令各善堂助之。並令鄉落淫祠，悉改爲孔子廟，其各善堂、會館俱令獨祀孔子，庶以化導愚民，扶聖教而塞異端。其道學科有高才碩學，欲傳孔子之道於外國者，明詔獎勵，賞給國子監、翰林院官銜，助以經費，令所在使臣領事保護，予以憑照，令資游歷。若在外國建有學堂，聚徒千人，確有明效，給以世爵。餘皆投牒學政，以通語言、文字、測繪、算法爲及格，悉給前例。若南洋一帶，吾民數百萬，久隔聖化，徒爲異教誘惑，將淪左衽，皆宜每島派設教官，立孔子廟，多領講學生分爲教化。將來聖教施於蠻貊，用夏蠻夷，在此一舉。且借傳教爲游歷，可詞夷情，可揚國聲，莫不尊親，尤爲大義矣。

變法

馮桂芬《校邠廬抗議・公黜陟議》 今試泛論取人者，將重文字乎？將重才德乎？則必曰才德重矣。將重一二人之私見乎？將重千百人之公論乎？則必曰公論重矣。然而自漢以來，取人之法，薦剡策試，百其途，要不外試之以文字，舉之以數大臣，豈不以才德虛而無據，公論又散而無紀，不得不舍之而憑文字，憑私見哉，而不知其斷不足以得人也。人第知劉蕡下第，江東不知，爲文字之不足憑，夫豈知通籍後之黜陟，乃並不足憑之文字而無之。自枚卜以下，無非取人於容貌語言奔走之間，例舉之而例用之，雖公論皆知爲斗筲無足算者。年遷歲擢，無何而參鼎鉉，無何而擁節旄，比比皆是。士大夫平居論說，從不聞曰某德可大貴，某才可大貴，但聞曰某命某相可大貴。夫至言命言相，而其效可覩矣。於乎，奚怪其不能得人哉！欲求變計，非虛者實之，散者一之不可。

《堯典》曰：師錫，師者衆也。《禮》曰：爵人於朝，與衆共之。孔子曰：舉直錯諸枉，則民服。民者，亦衆詞也。孟子曰：國人皆曰賢，然後察之，見賢焉然後用之。三代上固自有善取衆論之法，經傳文簡不可考，而孟子之言獨彰明較著，則其事可意會也。《新唐書・趙憬傳》憬曰，宜采士譽，以譽多先用卽此意。道在以明會推之法廣而用之，又以今保舉之法反而用之，會推必重臣之貴，今廣之於庶僚；保舉爲長吏之權，今移之於下位，責成京官，自中書以上，皆歲舉六部九卿一人，翰詹科道一人，外相知府以上一人，吏部籍之。以得舉多少爲先後，遇應升缺列上；其無舉者不得列。又令歲舉部院司官一人，吏部交各堂官，有請升缺，用其舉多者；若用舉少者，則必言其故，候欽定。外官則令在籍在京在外各紳及諸生、各鄉正副董耆老，歲舉同知以下巡檢以上一人，上之郡，郡覈其得舉最多者上之大吏，大吏博采輿論折衷之，許刪不許增，造冊奏聞。有缺以次保升，不與上司以權，而參劾之權則與之。夫鄉人皆好惡之，未可就平人言之也。至於官則未有鄉人皆好，而非好官者，卽未有鄉人皆惡而非劣員者，故此法至當不易。至各官考績，宜首以所舉得人與否爲功罪，以重其事。所謂取才取德取千百人之公論者如此。

另議通籍後不得再試，又議考官學政皆由公舉，卽無庸考試差。他如詩文傳播，膾炙人口者，宜詞苑；風栽峻整，膽識兼優者，宜諫垣；文筆敏捷，記識無遺者，宜樞廷；通達治化，機警絕人者，宜外任。皆可隨事分舉，公論所在，豈不勝於一日之試哉。

又《校邠廬抗議・汰冗員議》 《周禮》設官分職，鄭註謂各有所職而百事舉，有是官始能舉是事，無是官卽不能舉是事，而後是官不可廢，不然者皆冗員也。國家多一冗員，不特多一糜廩祿之人，卽多一朘民膏之人，甚且多一僨國是之人，亦何苦而設此累民累國之一位哉？今之冗員多矣，不冗於小冗於大，不冗於閒冗於要，不冗於一二冗於十百，試備言之：【略】

又《校邠廬抗議・省則例議》 談者謂今天下有大弊三，吏也，例也，利也。任吏挾例以牟利，而天下大亂，於乎盡之矣。夫例何以設？曰爲治天下也。例之大綱，尚不失治天下宗旨，至於條目，愈勘愈細，其始若離若合，其繼風馬牛不相及，其終則鄭聲譫語，不知所云，遂於宗旨大相背謬，偶一道破，無不啞然失笑者。試以吏部言之，丁憂服闋，稽覈月日是也，命官親供之不信，乃憑之里鄰之結，本官身至之不信，仍待之置驛之文。註：劉文清服闋到京，命署缺，部以原籍文未到駁之，特旨准署。近年梗驛，選人以服闋文不到扣選者，不知凡幾。外官赴選，更用本籍驗看之條，服闋者亦然，其理安在？猶是人也，三年中非驟能衰老，若謂哀毀滅性，舉動改常，設有其人，曾閔之流也，方將旌之以風厲天下，而驗看何爲者？如有甄別，豈非冤抑，既無甄別，曷取具文。註：旗員道府服闋引見，分別內外用之，例同。蒙則以爲以禮去官，正宜優加體卹，實缺勿開缺，候補勿扣資，服闋赴官，自遞親供，卽任事如常，惟逾限期年不至者，開缺扣資，其餘繁文，一切可刪。

又如親老告近是也。顧親年六十五以上准告近，則年六十四之親，不向隅乎？家無次丁准告近，則有次丁，而或篤疾，或遠出，或不慧，雖有如無者，不向隅乎？而且迎養在寓有別，迎親送親假有別，告養告近而服闋者有別，剖晰可謂精矣。而於人情動多窒礙，惟有一切以欺應之，始可無事。設有老病之親，而年歲不合例，又不得無疾稱疾，至誠無僞者，處此計無所出，將齎咨涕洟以赴官邪？方寸已亂，曠官瘝職，曾何益於國家也。然則非以防其欺，乃以導其欺也，不特導其欺，且以逼其欺也，其於治天下，非徒無益，

而又害之。惟於胥吏則爲大利之所在，而例固非吏爲之也，朝廷爲之也。朝廷亦何德於吏，而必爲之濬利源哉？偶舉二事，他事可知，他部可知。

大凡治病者，必探其病根而除之，而後病可已。吏之病根安在，在例案太繁而已。若是者，非一編管一秉秆拉雜摧燒之，則天下不治，宜簡諳習吏事大小員數人，紬繹會典則例等書，擥存其要，名之曰簡明則例，註：凡則例等書關涉銀錢者，尤如牛毛繭絲，令人不可猝瞭，此皆舞弊之經傳也。每部不得逾二十萬言，舊冊存之，舊例舊案無論遠近，一切燬之。以新例頒發大小官員惟偏，戒自今非新例不得援引，小事兩可者，卿貳督撫以理斷之。傳曰：用人勿疑，卿貳督撫大官，而必束之以例案，且束之以無一定之例案，是疑大臣而轉信吏也，傎孰甚焉。

至咨移詳札，實敍處無可簡略，其首尾複述套語皆刪之，並頒一成式，無論上下行文書呈狀，紙長闊若干寸，格長闊若干寸，葉若干行，行若干字，皆一之，令可裝爲一帙。照例知照事月一報，一類爲一冊，按行續寫，文從極簡，以不能損一字爲準，連葉用騎縫印，板心署年月日。又各署皆創一公事表，仿諸吏表式，別類分門，事經月緯，如目錄然，使易於稽考，亦一便也。夫二十萬言，不過兩帙，縱中材暮齒，不習吏事，亦能通曉。

凡戶工二部紀銀錢之書，皆胥吏舞弊之書也。即如蘇松重賦，數倍於他郡，二三十倍於他省，未嘗不載於賦役全書，而賦役全書具在，驟閱之，但見款項之繁多，名目之猥瑣，分合雜糅之離奇，非老於此事者，無從得其每畝徵稅之數。尚書侍郎起家文史，不習會計，雖遍閱全書，亦不能知其數倍二三十倍者安在，此何理耶？必宜改定體例，但著某縣田若干畝，一畝之稅，米若干，銀若干，以大目通曉爲主，他可類推，即用吏，吏已無權，況可不用今日之吏也如前議。

又《校邠廬抗議・改科舉議》 昔年侍飲先師林文忠公署，客或曰，時文取士，所取非所用。坐有龍巖饒孝廉廷襄，夙有狂名，公故人也，已被酒，謾曰：君爲明祖所紿矣。明祖以梟雄陰鷙猜忌馭天下，懼天下瑰偉絕特之士起而與爲難，以爲經義詩賦，皆將借徑於讀書稽古，不啻傅虎以翼，終且不可制。求一途可以禁錮生人之心思材力，不能復爲讀書稽古有用之學者，莫善於時文，故毅然用之。其事爲孔孟明理載道之事，其術爲唐宗英雄入彀之術，其心爲始皇焚書坑儒之心，抑之以點名搜索防弊之法，以折其廉恥，揚之以鹿鳴瓊林優異之典，以生其歆羨，三年一科，今科失而來科可得，一科復一科，轉瞬而其人已老，不能爲我患，而明祖之願畢矣。意在敗壞天下之人才，非欲造就天下之人才。君爲此論，明祖得毋胡盧地下乎！

於是文忠舉盃相屬曰，奇論。宜浮一大白。君狂態果如昔，一笑而罷。余小冠末坐，不敢置一詞，退而思之，洪武中嘗停科目十年，繼又與吏員薦舉並用，如典史擢都御史，秀才擢尚書，監生擢布政使，登進之優殆過之。其專用科目，在隆慶以後，固知孝廉非正論也。且有明國初之時文，未嘗不根柢經史，胎息唐宗古文，程墨有程，中式有式，非可鹵莽爲之。嘉、道以降，漸不如前，至近二三十年來遂若探籌然，極工不必得，極拙不必失，繆種流傳，非一朝夕之故，斷不可復以之取士。窮變變通，此其時矣。

曠覽前古，取士之法屢變，而得人輩出，莫能軒輊。論者謂盂圓則水圓，盂方則水方，任以何法取之，所得不外此若而人。柳宗元送崔子符罷舉詩序曰：惟其所尚，又舉移而從之，可謂通論。何以言之？蓋以考試取士，不過別其聰明智巧之高下而已。所試者經義，聰明智巧即用之經義，所試者詞賦，聰明智巧即用之詞賦，故法異而所得仍同，然所試之事太易，則聰明智巧之高下不甚可辨。攷八股始於王安石令呂惠卿、王雱所撰熙寧大義式。元祐間，中書省即言工拙不相遠，難以考試，蓋言太易也。至今日之時文而易更極矣。

顧氏炎武謂科場之法，欲其難不欲其易，誠哉是言。蓋難則能否可以自知，中材以下有度德量力之心，不能不知難而退，而覬倖之人少矣。難則工拙可以衆著，中材以上有實至名歸之效，益願其因難見巧，而奮勉之人多矣。且也，多一攻苦之時，即少一荒嬉游冶之時，多一鍵戶之人，即少一營求奔競之人，文風振焉，而士習亦端焉。而司衡校者，優劣易以識別，不致朱碧之迷離，高下難以任心，無敢黑白之顛倒，亦難之效也。

至於所謂難者，要不外功令中之經解、古學、策問、三者而已。宜以經解爲第一場，經學爲主。凡考據在三代上者皆是，而小學算學附焉。經學宜先漢而後宋，無他，宋空而漢實，宋易而漢難也。以策論爲第二場，史學爲主。凡考據在三代下者皆是。以古學爲第三場，散文駢體文賦各體詩各一首。註：宋高宗立博學宏詞科，凡十二題，制、誥、詔、表、露、布、檄、箴、銘、贊、頌、序，雜出六題，分爲三場，每場體制一古一今。

三場各一主考而分校之，蓋合校則有所偏重，其弊必至以一藝之優劣爲去取，不如分校之善。宜令科甲出身七品以上之京官，每場各舉堪任考官同考官者三人，交軍機進呈，發部彙爲一冊，以得保之多少爲先後，屆期部擬前列而異籍者十人聽簡，多擬以備簡，以絕流弊，不擬者勿簡，以示大公，扃試事宜，一如舊制，惟體製既多，懷挾無益，搜檢可視舊加嚴，搜出者焚之逐之，而不與罰。三場各編各號，分送三考官，各視原額倍中，送監臨官，核其三優者作爲舉人，兩優者作爲副貢，一優者從其廩增附之舊，而作爲廩貢增貢附貢，次科副貢得一優廩增附貢得兩優，皆準遞升，不論經策古學一體並計，蓋專精與兼長亦足相抵也。

會試一切如鄉試法，而以三優者爲貢士，兩優一優爲副榜，如中正榜謄錄之法，下科準並計。殿試亦分三場，而刪覆試朝考，仍得相準，惟減其篇數，令窮日之力足辦。欽派讀卷官三人，各分去取，部臣彙核，首列三優，次列兩優一優。皆以經策古三者間列，周而復始，即爲長榜，分三甲進呈欽定，臚傳授職如舊儀。至學政令大小京官，舉三事兼長者爲之，亦不論省分官職之大小。童生縣府試三場，不覆試，以歸簡易。學政試三場，皆分取倍原額，提調彙校，以三優者爲附生，兩優一優爲佾生，仍籍之。與下屆並計。

生員則於新章初試後，即序三優兩優一優造冊，以後歷試，皆並計優之多少，隨試而變。又與山長保優冊參互定冊，學政主之。惟山長不保優者不與貢，遇有拔優恩歲貢及廩增闕，皆按冊序補。拔優恩歲貢考試皆省之，經歲科十試，各從其廩增附之舊，而作爲廩監增監附監，準出學。其捐貢捐監一概停止，生童游京師者令寄大宛應試，一如原籍，以人數定額，生員許並計原資，咨回原籍者亦如之。

凡國學天下學校書院皆用三事並試，通籍後不得再試，國家進賢，將以治國安民，而求之文字中，祇以儁人無從識別，爲此不得已之法，登諸朝矣，試以事矣，方將磨厲以經世之具，而猶令其留戀佔畢何爲者。夫侍宴賦詩，賞花釣魚，從容文雅，猶是虞廷賡歌之意。至京朝官而命題扃試，古之所無，二三品之官，五六十之年，繫眼鏡習楷書，甚無謂也。自散館大考試，差御史軍機中書學政等試，可一切停罷矣。

又《校邠廬抗議・改會試議》 國家將收養士之報，宜求恤士之方，四民中士最貴亦最貧，商賈無論已。農工勤力，類能自給，獨安分讀書之士，修羊所入，輒不足以贍八口，平日之苦，已逾平民，及應試則舟車廬舍糗糧，以及代館事，備試卷，隨在需費，其苦又甚焉。省試途較遠，時較久，又其苦倍甚焉。至會試則必棄置平日傭書之地，聚糧治裝，間關跋涉數千里，經時逾年，勞費十倍，其苦益甚焉。計集闕下數千人，素封便家十不一二，中人之產，往往爲之中落，況寒素乎？諺謂舉人爲破家之子，亡命之徒。又云舉人老，盤川少，不虛也。借貸不足，繼以典質，典質不足，繼以干求，弱者暮夜乞憐，丐富貴之潤，強者鄉曲武斷，分官吏之肥，寡廉鮮恥，壞法亂紀，習爲固然。得志則移以涖官，安望其爲國爲民乎。不得志，則益縱恣無所不爲，其間循分自愛者，裹足不前而已。遠省舉人一試不中，或畢生不能望國門，雖有皐夔伊旦之才，不且終身屏棄者哉。此事有害於士，無利於國，其究也大害仍歸於國，在上者所宜動心也。

竊意生監驟得舉人，論其進階，在舉人得貢之上，功令畀鄉試考官以舉人之權，何不可以貢士之權並畀之，應請鄉試榜發後一月，即於省闈借地會試，定爲若干人取一人，一切如鄉試法，中式者始令進京殿試，是亦卹士之一道也。

又《校邠廬抗議・廣取士議》 明初取人之法，三途並用，科目也，吏員也，薦舉也，可謂廣矣。獨惜其所以行此三者之未善也。專重時文，用科舉之未善也。流品不別，用吏員之未善也。至於薦舉之權，宜用衆不宜用獨，宜用下不宜用上，歷代用人，大都宰相舉百僚，長官舉屬吏。夫知人則哲，惟帝其難之。宰相以一人之耳目，收天下之賢才，遺固十八九，濫亦十二三；至屬吏則其途至狹隘，其事至尋常，例保之而例用之耳，二者皆不足以得人。

魏立九品官人之法，郡縣各置大中正，似乎用衆矣、用下矣。然以一人而定千百人之品，依然獨也。非中正不得糾舉，依然上也。宜乎其不公不明也。今欲於科目之外，推廣取士之法，幕職已具前議，又宜令各州縣在籍、在京、在外、各紳，及諸生，各鄉正副董，各舉才德出衆者一人，皆取數奇不遇公論稱屈者，及才德上上文學中下者，間及於巖處隱淪從不應試者，奇材異能別有絕技者，州縣覈其得舉最多者一二人申大吏，會同學政山長博采輿論，簡其尤列入薦牘，諸生賞舉人，舉人賞貢士，一體會試、殿試。三年一行，是則薦舉之權用衆不用獨，用下不用上，宜亦可十得八九矣。

張之洞《勸學篇・變法》 變法者，朝廷之事也，何爲而與士民言？曰：不然，法之變與不變，操於國家之權，而實成於士民之心志議論。試觀曾文正爲侍郎時，嘗上疏言翰林考小楷詩賦之弊矣，《文集》卷一。及成功作相以後，若力持此議，當可成就近今三十年館閣之人材，然而無聞焉何也？大亂既平，恐爲時賢所詬病也。李文忠嘗開同文館刊公法、格致各書矣，以次推行，宜可得無數使絕國識時務之才，然而曲謹自好者，相戒不入同文館，不考總署章京，京朝官講新學者，闃然無聞何也？ 刼於迂陋羣儒之謬說也。

夫以勛臣元老，名德重權，尚不免爲習非勝是之談所撓，而不覩其效，是亦可痛可惜者矣。又如左文襄在閩創設船政，在甘創設機器織呢羽局，沈文肅成船政，設學堂，與北洋合議設招商局，丁文誠在山東、四川皆設製造洋槍槍彈局。此皆當世所謂廉正守道之名臣也，然所經營者皆是此等事，其時皆在同治中年，光緒初年，國家閒暇之時。惜時論多加吹求，繼者又復無識，或廢閣，或滅削，無能恢張之者，其效遂以不廣。

夫不可變者倫紀也，非法制也；聖道也，非器械也；心術也，非工藝也。請徵之經：窮則變，變通盡利，變通趣時，損益之道，與時偕行，《易》義也；器非求舊惟新，《尚書》義也；學在四夷，《春秋傳》義也；五帝不沿樂，三王不襲禮，禮時爲大，《禮》義也；溫故知新，劉楚楨《論語正義》引《漢書・成帝紀》詔曰，儒林之官，宜皆明於古今，溫故知新，通達國體，百官表以通古今，備溫故知新之義，孔沖遠《禮記敍》博物通人，知今溫古，考前代之憲章，參當時之得失，是漢唐舊說皆以溫故知新爲知古知今。三人必有我師，擇善而從，《論語》義也；時措之宜，《中庸》義也；不恥不若人，何若人有，《孟子》義也。

請徵之史：封建變郡縣，辟舉變科目，府兵變召募，車戰變步騎，租庸調變兩稅，歸餘變活閏，篆籀變隸楷，竹帛變雕版，籩豆變陶器，粟布變銀錢，何一是三代之舊乎？ 歷朝變法最著者四事：趙武靈王變法習騎射，趙邊以安；北魏孝文帝變法尚文明，魏國以治；此變而得者也。若武靈之不終以嬖幸，魏之不永以子孫不肖，與變法無涉。商鞅變法廢孝悌仁義，秦先強而後促；王安石變法專務剝民，宋因以致亂；此變而失者也。商王之失，在殘酷剝民，非不可變也，法非其法也。西法以省刑、養民兩事爲先務。

請徵之本朝：關外用騎射，討三藩用南懷仁大砲，乾隆中葉科場表判改五策，歲貢以外，增優貢拔貢。嘉慶以後，綠營之外，創募勇。咸豐軍興以後，關稅之外，抽釐金。同治以後，長江設水師，新疆、吉林改郡縣，變者多矣。即如輪船電綫創設之始，訾議繁興，此時若欲廢之，有不攘臂而爭者乎？

今之排斥變法者，大率三等：一爲泥古之迂儒，泥古之弊易知也；一爲苟安之俗吏，蓋以變法必勞，思必集，費必擇，人必任事，其餘昏惰偷安，徇情取巧之私計，皆有不便，故藉書生泥古之談，以文其猾吏苟安之智，此其隱情也。至問以中法之學術治理，則皆廢弛欺飾，而一無所爲，所謂守舊，豈足信哉？ 又一爲苛求之談士，夫近年仿行西法而無效者，亦誠有之，然其故有四：一人顧其私，故止爲身謀，而無進境，製造各局，出洋各員是也，此人之病非法之病也；一愛惜經費，故左支右絀而不能精，船政是也，此時之病，非法之病也；一朝無定論，故旋作旋輟，而無成效，學生出洋，京員游歷是也，此浮言之病，非法之病也；一有器無人，未學工師而購機，未學艦將而購艦，海軍各製造局是也，此先後失序之病，非法之病也。

乃局外游談，不推原於國是之不定，用人之不精，責任之不專，經費之不充，講求之不力，而吹求責效，較之見彈求鴞炙，見卵求時夜，殆有甚焉。學堂甫造而責其成材，鑛山未開，而責其獲利，事無定衡，人無定志，事急則無事不舉，事緩則無事不廢，一埋一搰，豈有成功哉？ 雖然，吾嘗以儒者之論，折衷之矣。呂伯恭曰：鹵莽滅裂之學，或作或輟，不能變不美之質，此變法而無誠之藥也。曾子固曰：孔孟二子，亦將因所遇之時，所遭之變，而爲當世之法，使不失乎先王之意而已。法者所以適變也，不必盡同；道者所以立本也，不可不一；此變法而悖道之藥也。由呂之說，則變而有功，由曾之說，則變而無弊。夫所謂道本者，三綱四維是也，若並此棄之，法未行而大亂作矣，若守此不失，雖孔孟復生，豈有議變法之非者哉？ 見《張文襄公全集》卷二〇三。

又《勸學篇・變科舉》 朱子嘗稱述當時論者之言，曰朝廷若要恢復，須罷三十年科舉，以爲極好。痛哉，斯言也。中國仕宦出於科舉，雖有他途，其得美官者，膺重權者，必於科舉乎取之。自明至今，行之已五百餘年。文勝而實衰，法久而弊起。主司取便以藏拙，舉子因陋以徼幸。遂有三場實止一場之弊。所解者高頭講章之理，所讀者坊選程墨之文，於本經之義，先儒之說，概乎未有所知。近今數十年，文體日益佻薄，非惟不通古今，不切經

濟，並所謂時文之法度文筆而俱亡之。今時局日新，而應科舉者拘瞀益甚，傲然曰，吾所習者孔孟之精理，堯舜之治法也。遇講時務經濟者，尤鄙夷排擊之以自護其短。故人才益乏，無能爲國家扶危禦侮者。於是詔設學堂以造明習時務之人才，又開特科以蒐羅之。

王韜《弢園文録外編》卷一《變法上》　泰西人士嘗閱中國史籍，以爲五千年來未之或變也。夫中國亦何嘗不變哉！巢、燧、羲、軒，開闢草昧，則爲創制之天下；唐、虞繼統，號曰中天，則爲文明之天下；三代以來，至秦而一變；漢、唐以來，至今日而又一變。西人動譏儒者墨守孔子之道而不變。不知孔子而處於今日，亦不得不一變。蓋孔子固聖之時者也，觀其答顏子之問爲邦曰：行夏之時，乘殷之輅，服周之冕。於三代之典章制度，斟酌得中，惟求不悖於古，以宜乎今而已。於答子夏之問，則曰：殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也；其或繼周者，雖百世可知也。此孔子蓋言其常也，而非言其變也。言其常，則一王繼治，有革有需，勢不能盡廢前代之制而不用；言其變，則未及數百年而祖龍崛起，封建廢而爲郡縣，焚詩書，坑儒士，樂壞禮崩，法律蕩然，亦孔子之所未及料者也。漢承秦弊，不能盡改。自是以後，去三代漸遠，三代之法不能行於今日。如其泥古以爲治，此孔子所謂生今之世而反古之道者也。由此觀之，中國何嘗不變哉！即歐洲諸國之爲治，亦由漸而變，初何嘗一蹴而幾，自矜速化歟？

銅龍沙漏，璿璣玉衡，中國已有之於唐、虞之世；鐘鎛之法，亦由中國往；算法借根方得自印度；火器之製，宋時已有，如金人之守汴，元人之攻襄陽，何嘗不恃砲火，其由中國傳入可知也。其他如火輪舟車，其興不過數十年間而已，而即欲因是笑我中國之不能善變，毋乃未嘗自行揆度也歟！吾知中國不及百年，必且盡用泰西之法而駕乎其上。蓋同一舟也，帆船與輪舶遲速異焉矣；同一車也，駕馬與鼓輪遠近殊焉矣；同一軍械也，弓矢刀矛之與火器勝敗分焉矣；同一火器也，舊法與新製收效各別焉矣；同一工作也，人工與機器難易各判焉矣。無其法，則不思變通，有其器，則必能倣效。西人即不從而指導之，華人亦自必竭其心思材力以專注乎此。

雖然，此皆器也，而非道也，不得謂治國平天下之本也。夫孔之道，人道也，人類不盡，其道不變。三綱五倫，生人之初已具，能盡乎人之分所當爲，乃可無憾。聖賢之學，需自此基。舍是而言死後，誰得而知之？亦誰得而見之？況西國所謂死後獲福者，其修亦必裕於生前。然則仍是儒者作善降祥，作不善降殃之說耳。故吾向者曾謂數百年之後道必大同，蓋天既合地球之南朔東西而歸於一天，亦必化天下諸教之異同而歸於一源。我中國既盡用泰西之所長，以至取士授官，亦必不泥成法，蓋至此時不得不變古以通今者，勢也；而今則猶未也。今如有人必欲盡廢古來之制作以遂其一時之紛更，言之於大廷廣衆之中，當必以其人非喪心病狂，決不至是。

嗚呼！世人皆明於既往，而昧於將來。惟深思遠慮之士，乃能默揣而得之。天心變於上，則人事變於下。天開泰西諸國之人心，而畀之以聰明智慧，器藝技巧百出不窮，航海東來，聚之於一中國之中，此固古今之創事，天地之變局。諸國既恃其長，自遠而至，挾其所有以傲我之所無，日從而張其炫耀，肆其欺凌，相軋以相傾，則我又烏能不思變計哉！是則導我以不容不變者，天心也；迫我以不得不變者，人事也。如石之轉圜於崇岡，未及墜地，猶謂其難，而不知其一落千仞也。況今者我國已自設局廠，製造鎗砲，建置舟舶，一切悉以西法從事。招商局既建，輪船徧及各處，而洋務人員輒加優擢，臺灣、福州已小試電氣通標之法，北方擬開煤鐵諸礦。所未行者，輪車鐵路耳，則或尚有所待也。此皆一變之機也。

惟所惜者，僅襲皮毛，而即囂然自以爲足，又皆因循苟且，粉飾雍容，終不能一旦驟臻於自強。不知天時有寒暑而不能驟更，火炭有冷暖而不能立異，則變亦非一時之所能也，要之在人而已矣。盡人事以體天心，則請決之以百年。

又《變法中》　《易》曰：窮則變，變則通。知天下事未有久而不變者也。上古之天下一變而爲中古。中古之天下一變而爲三代。自祖龍崛起，兼併宇內，廢封建而爲郡縣，焚書坑儒，三代之禮樂典章制度，蕩焉泯焉，無一存焉，三代之天下至此而又一變。自漢以來，各代遞嬗，征誅禪讓，各有其局，雖疆域漸廣，而登王會列屏藩者，不過東南洋諸島國而已，此外無聞焉；自明季利瑪竇入中國，始知有東西兩半球，而海外諸國有若棋布星羅；至今日，而泰西大小各國無不通和立約，叩關而求互市，舉海外數十國悉聚於一中國之中，見所未見，聞所未聞，幾於六合爲一國，四海爲一家；秦、漢以來之天下，至此而又一變。

嗚呼！至今日而欲辦天下事，必自歐洲始。以歐洲諸大國爲富強之綱

領，制作之樞紐。舍此，無以師其長而成一變之道。中西同有舟，而彼則以輪船；中西同有車，而彼則以火車；中西同有驛遞，而彼則以電音；中西同有火器，而彼之鎗砲獨精；中西同有備禦，而彼之砲臺水雷獨擅其勝；中西同有陸兵水師，而彼之兵法獨長。其他則彼之所考察，爲我之所未知，彼之所講求，爲我之所不及，如是者直不可以僂指數。設我中國至此時而不一變，安能埒於歐洲諸大國，而與之比權量力也哉！

然而一變之道難矣，以今日西國之所有，彼悍然不顧者，皆視以爲不屑者也。其言曰：我用我法以治天下，自有聖人之道在。不知道貴乎因時制宜而已，即使孔子而生乎今日，其斷不拘泥古昔，而不爲變通，有可知也。今觀中國之所長者無他，曰因循也，苟且也，蒙蔽也，粉飾也，貪罔也，虛憍也；喜貢諛而惡直言，好貨財而彼此交征利。其有深思遠慮矯然出衆者，則必擯不見用。苟以一變之說進，其不譁然逐之者幾希！蓋進言者必美其詞曰：中國人才之衆也，土地之廣也，甲兵之强也，財力之富也，法度之美也，非西國之所能望其項背也。嗚呼！是皆然矣。特彼知人才之衆，而不知所以養其人才以爲我用；知土地之廣，而不知所以治其土地以爲我益；知甲兵之強，而不知練其甲兵以爲我威；知財力之富，而不知所以裕其財力，開源節流，以出諸無窮而用之不匱；知法度之美，而不知奉公守法，行之維力，不至視作具文。凡此皆其蔽也。故至今日而言治，非一變不爲功。

變之之道奈何？其一曰取士之法宜變也。帖括一道，至今日而所趨益下，庸腐惡劣不可嚮邇。乃猶以之取士，曰制科，歲取數千百貿然無知之人，而號之曰士。將來委之以治民，民其治乎？故我曰：取士之法不變則人才終不出。

其一曰，練兵之法宜變也。今之陸營水師，其著於籍者，有名而無實。當事者以兵不足恃，又從而募勇，能聚而不能散。今天津駐防之兵至十萬，雖足以拱衛神京，翼保畿輔，以壯聲威而遏覬覦；而他處海防均須整頓，綠旗滿營，水師戰艦，皆當易器械，更船舶，使之壁壘一新，而不得仍以戈矛弓矢從事。苟仍其舊而不早爲之計，是謂以不教民戰，無殊驅之就死地也。故我曰：兵法不變則兵不能强。

其一曰，學校之虛文宜變也。今所設教諭訓導，小邑一人，大邑兩人，虛糜廩粟，並無所事。且其人，類皆闒冗無能，龍鍾寡恥，不足爲士之表率。書院山長祇取聲譽，以所薦之榮辱爲去留，而每月所課，不過奉行故事而已。是朝廷有養士之名，而無養士之實也。是反不若漢時所立國子監，天下士子猶得讀書於其中也。

其一曰，律例之繁文宜變也。昔高祖入關，其與民約，不過曰法三章耳。近世之吏，上下其手，律例愈密而愈紊，不過供其舞文弄法已耳。拘牽文義，厥弊日滋。動曰成例難違，舊法當守，而一切之事都爲其所束縛馳騁矣。是朝廷有行法之名，而無奉法之實也。是不如減條教，省號令，開誠布公，而與民相見以天也。

凡是四者，皆宜亟變者也。四者既變，然後以西法參用乎其間。而其最要者，移風易俗之權操之自上，而與民漸漬於無形，轉移於不覺。蓋其變也，由本以及末，由內以及外，由大以及小，而非徒恃乎西法也。

又《變法下》 治天下者，當立其本而不徒整頓乎末，當根乎內而不徒恢張於外，當規於大而不徒馳騖乎小。蓋天下氣運之開，以時而變，而天下情事之繁，亦以時而異。

試以西法一端言之，今與昔異，而中外之情，亦已閱時而不同。昔者惟在崇尚西法，立富强之本，以爲收效即在目前；即泰西人士，亦並以爲西學振興正在今日；以中國之大而師西國之長，集思廣益，其後當未可限量，泰西各國固誰得而頡頏之。今沿海各直省皆設有專局，製鎗砲，造舟艦，遴選幼童出洋肄業，自其外觀之，非不龐洪彪炳，然惜其尚襲皮毛，有其名而鮮其實也。福州前時所製輪舶，悉西國古法耳，不值識者之一噱，他處所造機捩，轉動之妙，不能不賴乎西人之指授。而窺其意，則已囂然自足，輒以爲心思智慧足與西人匹，或且過之而有餘矣。夫鎗砲則在施放之巧，舟艦則在駕駛之能，行陣之器固不可不利，而所以用利器者則在人也。今公使簡矣，領事設矣，皇華之選絡繹於道。或恐有儀、秦其人，逞游說以恣簧鼓，而徒以口舌得官者，更恐有夤緣攀附，奔競鑽營，而得附於其間者。所謂才者未必才，所謂能者未必能，徒碌碌因人成事而已。故今日我國之急務，其先在治民，其次在治兵，而總其綱領則在儲材。誠以有形之倣傚，固不如無形之鼓舞也；局廠之鑪錘，固不如人心之機器也。

朝廷設官西土，要宜鄭重其始。一切當以正途人員，苟流品太雜，恐褻國體。其有掣肘之處，則先以西人副之，爲之披榛闢莽。至若通商口岸所有

中外交涉案牘，往來文移，宜彙輯成書，頒示遐邇，其後更譯以西文，一旦有事，當局者可援別案以爲折辯之地，而此中亦有所主持，此亦講求洋務之一道也。總之，凡事必當實事求是，開誠布公，可者立行，不可行者始終毅然不搖。夫天下事，從未有尙虛文而收實效者，翻然一變，宜在今日。

若夫治民，必由牧令始，治兵必由團練始。

牧令之賢否，則先在愼簡督撫，甄別才能，考察勤惰，才者不次遷擢，不才者立予罷黜，此固督撫之事也。

至於治兵，則難言之矣。宜先改營規，易軍制，汰兵額，異器械，必如李光弼之臨陣，壁壘一新而後可。然論者必議其更張。蒙則謂今日練兵若不以西法從事，則火艦火器亦徒虛設耳。不獨水師當變，卽陸軍亦當變也；不獨綠營當變，卽旗丁滿兵亦當變也。且也長江水師與洋海水師不同，我國須於長江水師之外，專設海軍，然後內可以防姦，外可以禦侮。

儲材之道，宜於制科之外，別設專科，以通達政體者爲先，曉暢機務者爲次。卽以制科言之，二場之經題宜以實學，三場之策題宜以時務，與首場並重，庶幾明體達用，本末兼賅，此寓變通於轉移之中，實以漸挽其風氣而裁成鼓勵之。四五科之後，乃並時文而廢之，則論者不議其驟革矣。肄習水師武備，國家宜另設學校，敎之以司砲駕舟，布陣製器，俾其各有專長。習之於平日，用之於臨時。其遣發至泰西者，尤不可專在一國，以示兼收而並效。

又卷二《變法自强上》 嗚呼！余今者觀於中外交涉之故，而不禁重有感焉。泰西諸國通商於中土，亦旣三十餘年矣，而內外諸當事者多未能洞明其故，若燭照數計而龜卜，其於利害之所繫，昏然如隔十重簾幙。其有規恢情勢，斟酌時宜，能據理法以折之者，雖未嘗無人，而不知彼之所謂萬國公法者，必先兵强國富，勢盛力敵，而後可入乎此；否則束縛馳驟，亦惟其所欲爲而已。

故知乎此，則惟先盡其在我者，而後徐及其他。如講求武備，整頓海防，愼固守禦，改易營制，習練兵士，精製器械，此六者實爲當務之急。而文武科兩途，皆當變通，悉更舊制，否則人才不生。其次則在裕財用，如開礦鑄銀，尙機器，行紡織，通商於遠許，貿易於國中者，皆得以輪舶，而火輪鐵路電氣通標，亦無不自我而爲之，凡泰西諸國之所眈眈注視躍躍欲試者，一旦我盡舉而次第行之，俾彼無所覬覦豔羨其間，此卽强中以馭外之法也。

上之所好，下必甚焉，雷厲風行，安見其有不可者。設或不然，動遵故例，拘守成法，因循苟且，不知變遷，則我中國當自承其弊。何則？泰西諸國之羣集而環伺我者，有迫之以不得不然之勢也。且此之所變者，特其迹焉而已，治國之道固無容異於往昔也，如是，謂之戰勝於朝廷。況乎當今之時，處今之勢，固非閉關自大時也。【略】

總之，歐洲昇平之局，識者以爲恐未能持久，而亞洲變故之生，亦豈人事之所能逆憶。惟先盡其在我，以聽之於天而已。盡其在我，則莫先乎變法自强。今日之當變者有四：一曰取士，二曰練兵，三曰學校，四曰律例。

又《變法自强下》 居今日而論中州大勢，固四千年來未有之創局也。我中朝素嚴海禁，閉關自守，不勤遠略，海外諸國至中華而貢獻者，來斯受之而已，未嘗遠至其地也。以故天下有事，其危常繫西北而不重東南。自與泰西諸國通商立約以來，盡舟航之利，歷環瀛之遠，視萬里有如咫尺，經滄波有同衽席，國無遠近，皆得與我爲鄰。如英，如俄，如普，如法，皆歐洲最强莫大之國也。今以中國地圖按之，則俄處西北，最爲逼近；西南有英屬之印度，毗接雲南；而法兵業駐越南，則南界又復連屬。諸國並以大海爲門戶，輪舟所指，百日可徧於地球，於是縱橫出入，駸駸乎幾有與中國鼎立之勢，而有似乎春秋時之列國。惟是中國方當髮、捻、回、苗之擾，前後用兵幾二十餘年，甫經平定，然則以艱難拮据之際，而與方盛之諸强國相鄰，設非熟思審處，奮發有爲，亟致富强以圖自立，將何以善其後乎？

夫風會旣有不同，卽時事貴知所變。日本海東之一小國耳，一旦勃然有志振興，頓革平昔因循之弊。其國中一切制度，概法乎泰西，倣傚取則，惟恐其入之不深。數年之間，竟能自造船舶，自製鎗砲，練兵，訓士，開礦，鑄錢，並其冠裳文字屋宇之制，無不改而從之。民間如有不願從者，亦聽焉。彼以爲此非獨厚於泰西也，師其所長而掩其所短，亦欲求立乎泰西諸大國之間，而與之較長絜短而無所餒也。否則，行舟於海，彼則用輪而我則用帆，遲速不同矣；行兵於行陣，彼則用鎗砲，而我則用刀矛，命中制勝又不同矣；彼以訓練節制之師，我以跳蕩拍張漫無紀律之士當之，烏有不敗者哉，此强弱之不同也；彼則出地寶，擴財源，而我任聽其然，不知搜取，徒知徵之於民而已，此貧富之不同也。故日本乃亟思變計也。然則我中國曷不返其道而行之哉？我中國地大物博，幅員之廣，財賦之裕，才智之衆，薄海內外皆莫與

京。溯乎立國規模，根深蒂固，但時異勢殊，今昔不同。則因地制宜，固不可不思變通之道焉。

其道奈何？曰：毋因循也，毋苟且也，毋玩愒也，毋輕忽也，毋粉飾也，毋誇張也，毋蒙蔽也，毋安於無事也，毋溺於晏安也，毋狃於積習也，毋徒襲其皮毛也，毋有初而鮮終也，毋始勤而終怠也。必有人焉，深明制治之道，週知通變之宜而後可。否則，機器固有局矣，方言固有館矣，遣發子弟固往美洲攻西學矣，行陣用兵固熟練洋鎗矣，而何以委靡不振者仍如故也，洞明時變大有幹謀者，仍未能見其人也！徒令論者以爲西法不足效而已。或以爲糜費也，或以爲多事也，或以爲無益於上而徒損於下也。嗚呼！是非西法之不善，效之者未至也，所謂變之之道未得焉。彼言者，直坐井窺天，以蠡測海耳，西法必不受過也。且夫西法者，治之具，而非卽以爲治者也。使徒恃西人之舟堅砲利，器巧算精，而不師其上下一心，嚴尙簡便之處，則猶未可與權。蓋我所謂師法者，固更有進焉者矣，彼迂腐之儒又何足以知之哉！

說者又謂中朝制度迴越尋常，前代謨猷姑勿具論，卽如我國家康、雍、乾三朝，聖德兵威，譽惕殊俗，式廓版圖，訖乎化外，而一時簡賢任能，張弛互用，三代以下不逮焉，復何論乎漢、唐。今誠一意講求，勵精圖治，先有以明天下兵民之志，而後規復河運，酌禁鴉片，則閉關謝客，亦何不可自固我圉，而奚必鰓鰓焉學習西法也哉？予之所云，適足以貽笑於豪傑之士而自點耳。不知時之所尙，勢之所趨，終貴因事制宜，以權達變。天時人事，皆由西北以至東南，故水必以輪舟，陸必以火車，捷必以電線，然後全地球可合爲一家，中國一變之道，蓋有不得不然者焉。不信吾言，請驗諸百年之後。

薛福成《籌洋芻議・變法》 竊嘗以謂自生民之初，以迄於今，大都不過萬年而已。何以明之？以世變之亟明之也。天道數百年小變，數千年大變，上古犹榛之世，人與萬物無異耳。自燧人氏、有巢氏、包羲氏、神農氏、黃帝氏相繼御世，教之火化，教之宮室，教之網罟耒耨，教之舟楫弧矢，衣裳書契，積羣聖人之經營，以啓唐虞，無慮數千年，於是鴻荒之天下，一變爲文明之天下。自唐虞訖夏商周，最稱治平，洎乎秦始皇帝吞滅六國，廢諸侯，壞井田，大泯先王之法。其去堯舜也蓋二千年，於是封建之天下，一變爲郡縣之天下，嬴秦以降，雖盛衰分合不常，然漢、唐、宋、明之外患，不過曰匈奴，曰突厥，曰回紇，吐蕃，曰契丹，蒙古，總之不離西北塞外諸部而已。

降及今日，泰西諸國，以其器數之學，勃興海外，履垓埏若戶庭，御風霆如指臂，環大地九萬里，罔不通使互市，雖以堯舜當之，終不能閉關獨治。而今之去秦漢也，亦二千年，於是華夷隔絕之天下，一變爲中外聯屬之天下。夫自羲聖人經營數千年以至唐虞，自唐虞積二千年以至秦始皇，自始皇積二千年以至於今，故曰不過萬年也，而世變已若是矣，世變小則治世法因之小變，世變大則治世法因之大變。夏之尙忠，始於禹，殷之尙質，始於湯，周之尙文，始於文武周公，閱數百年，則弊極而變，或近至數十年間，治法不能無異同，故有以聖人繼聖人，而形迹不能不變者，有以一聖人臨天下，而先後不能不變者，是故惟聖人能法聖人，亦惟聖人能變聖人之法，彼其所以變者，非好變也，時勢爲之也。

今天下之變亟矣，竊謂不變之道，宜變今以復古，迭變之法，宜變古以就今。嗚呼，不審於古今之勢，斟酌之宜，何以救其弊？且我國家集百王之成法，其行之而無弊者，雖萬世不變可也。至如官俸之儉也，部例之繁也，綠營之竄也，取士之未盡得實學也，此皆積數百年末流之弊，而久失立法之初意，稍變則弊去而法存，不變則弊存而法亡，是數者，雖無敵國之環伺，猶宜汲汲焉早爲之所，苟不知變，則粉飾多而實政少，拘攣甚而百務弛矣。若夫西洋諸國，恃智力以相競，我中國與之並峙，商政礦務宜籌也，不變則彼富而我貧；考工製器宜精也，不變則彼巧而我拙；火輪、舟車、電報宜興也，不變則彼捷而我遲；約章之利病，使才之優絀，兵制陣法之變化宜講也，不變則彼協而我孤，彼堅而我脆。昔者蚩尤造兵器，侵暴諸侯，黃帝始作弓矢及指南車以勝之，太公封齊，勸其女紅，極技巧，通魚鹽，海岱之間，斂袂往朝。夫黃帝太公皆聖人也，其治天下國家，豈僅事富強者，而既廁於鄰敵之間，則富強之術，有所不能廢。

或曰：『以堂堂中國，而效法西人，不且用夷變夏乎？』是不然，夫衣冠、語言、風俗，中外所異也。假造化之靈，利生民之用，中外所同也。彼西人偶得風氣之先耳，安得以天地將洩之祕，而謂西人獨擅之乎？又安知百數十年後，中國不更駕其上乎？至若趙武靈王之習騎射，漢武帝之習樓船，唐太宗駕馭蕃將與內臣一體，皆有微恉存乎其間。今誠取西人器數之學，以衛吾堯舜、禹湯、文武、周孔之道，俾西人不敢蔑視中華，吾知堯舜、禹湯、文武、周孔復生，未始不有事乎此，而其道亦必漸被乎八荒，是乃所謂用夏變夷者也。

或又曰：『變法務其相勝，不務其相追，今西法勝，而吾學之，敝敝焉以隨人後，如制勝無術何？』是又不然，夫欲勝人，必盡知其法而後能變，變而後能勝，非兀然端坐而可以勝人者也。今見他人之我先，猥曰，不屑隨人後，將跬步不能移矣。且彼萃數百萬人之才力，擲數千萬億之金錢，窮年累世而後得之，今我欲一朝而勝之，能乎？不能乎？夫江河始於濫觴，穹山基於覆簣，佛法來自天竺，而盛於東方，算學肇自中華，而精於西土，以中國人之才智視西人，安在其不可以相勝也？在操其鼓舞之具耳。噫，世變無窮，則聖人御變之道，亦與之無窮。生今之世，泥古之法，是猶居神農氏之世，而茹毛飲血，居黃帝之世，禦蚩尤之暴，而徒手搏之，輒曰，我守上古聖人法也，其不憊且蹶者幾何也？且今日所宜變通之法，何嘗不參古聖人之法之精意也。見《庸盦全集》十種。

鄭觀應《盛世危言・考試上》 泰西取士之法，設有數科，無不先通文理算學，而後聽其所好，各專一藝。武重於文，水師又重於陸路，考試之法，雖王子國戚，亦等齊民，如欲爲將帥者，必先入武備院，韜略館讀書，兼習天球、地輿、測星諸學，期滿由現任水陸提督、偕大臣親到學院與掌政鑒定，考取一等者，即編入行伍，授以把總、千總之職，次第而升，以資歷練，文件自理，鎗礮自發，雖至賤至粗之事，亦不憚辛勞而嘗試之。及功成名就，致仕閒居，猶不廢立說著書以傳後世，即礦師醫士，必須精於格物，通於化學，訟師尤須明律例，考取文憑，方准用世。

無論一材一藝，總期實事求是，坐而言者，即可起而行。而中國文士，專上制藝，即本國之風土人情，兵刑錢穀等事，亦非素習，功令所在，士之工於此者得第，不工於此者即不得第，雖豪傑之士，亦不得不以有用之心力，消磨無用之時文。即字字之精工，句句純熟，試問能以之乂安國家乎？不能也。能以之懷柔遠人乎？不能也。一旦業成而仕，則又盡棄其所學。嗚呼！所學非所用，所用非所學，天下之無謂，至斯極矣。

朝廷亦知其不可深恃，屢詔中外大臣，保舉人材，然所謂大臣者，分高位崇，與下民隔絕，雖有奇傑異能之士，安得而知，何從而友？日夕所接者，下僚狎客而已，僚客未必有才也。所習者私親密友而已，親友未必有才也。不得已而應詔，亦惟學一二有交之顯宦，或庸懦無能之輩以塞責而已，何曾保一巖穴隱遯之眞才哉！以中國天下之大，人文之盛，何在無才，或湮沒不彰，或名山終老，苟科名蹭蹬，則不得一伸其志者，皆科目害之耳。

如不能復古制，選材於學校，擬請分立兩科，以廣登進，一考經史以覘學識，二策時事以徵抱負，三判例案以觀吏治。首科既畢，掛牌招考四學，一、試格致化學、電學、重學、礦學新法，西學雖多，以上數種，是當今最要者。二、試暢發天文精蘊、五洲地輿、水陸形勢，知天文者必知算學。三、試內外醫科配藥及農家植物新法，該考官須素精其藝，係大書院出身，有執照爲憑者，方准奏派。取中之卷，皆呈主試者鑒定，論其藝而不論其文，量其才而不拘資格，精其選而不必定額數。即使制藝爲祖宗成法，未便更張，亦須令於制藝之外，習一有用之學，或天文或地理，或算學或富強之事，苟能精通制藝，雖不甚佳，亦必取中。如制藝之外，一無所長，雖文字極優，亦置孫山之外，如此變通推廣，或亦轉移世運之一端乎？並令內外臣工，博訪周咨，下僚中如有異才大器，堪任將相者，立行表薦，聘巖穴之隱逸，舉幕府之賓僚，參行古徵辟薦舉之法，得其人則薦主同膺懋賞，或懷私濫保，則舉主坐罪，斯不敢徇情面，植黨援，應故事矣。武生向以騎射技勇見長，而世之習武者，武經一卷，尚屬茫然，一旦迎敵出師，何恃不恐？咸、同間建立大功，並無武科中人，所習非用，其明徵已。如不能學西法，選材於武備學堂，亦當力就新法。今戰守之事，藉以出奇制勝者，不外乎水師火器，似宜於武科中列三等以考試之。一試能明戰守之宜，應變之方，深知地理險阻設伏應敵者。二試能施火器命中及遠駕駛戰船，深知水道者。三試製造機器，建築營壘礮台，善造戰守攻諸具者。須奏派精於製造之機器師，熟識駕駛，能施火器，是船政學堂出身之水師提督，會同督撫考取，庶得眞才，否則有名無實，爲外人笑也。一經拔擢，令入武備院、藝術院再行肄業，優給俸祿，武備院以收才力勇智之士，藝術院以收聰明技巧之才，惟必須讀書明理，文字清通，方能入選，且特降明諭，俾以後文武並重，不得歧視，庶多士向風，可得干城之選矣。

雖然，切時之學，不可不習而知也，出類之才，不能不成而教也。既於文武歲科外另立一科，專考西學，先令各直省建設西學書院，遴選精通泰西之天文、地理、農政、船政、算化、格致、醫學之類，及各國輿圖、言語、文字、政事、律例者數人，爲之教習，或即以出洋官學生之學成返國者當之。其學徒選自十五歲以上二十歲以下已通中外文理者，就其性之所近，專習一藝，以三年爲期。其膏火經費，仿上海龍門書院章程，官爲籌備。按月出題課試，

所出之題，務須有裨時務，如鐵路之事、輪船之事、礦務之事、郵政之事，以及機器、商務、紡織、銀行、格致、政事、農學、醫學、錢法、鈔法、測量、測候、地理、地輿、博物院、賽珍會、息兵會、派員游歷，使臣出洋，與夫各國風土人情，文學武備，皆可出題，令諸生詳究利弊，擇其文之佳者，登諸日報，以廣流傳。其歷考上中等者，咨送院試，考取後名曰藝生，俟大比之年，咨送京都大學堂錄科。

查各國京師，俱有大學堂，各精一藝，各專一業者，非比我國同文館教習，祇通算學、天文、地理、各國語言文字而已。或謂同文館如外國小中學塾，非大學堂也。嘗考日本自其王公大臣出洋游歷，返國後，即廣設大小學堂。據日報云，現計其能當管駕輪船機器武備各員者，每業約有數千人，通化學礦學製造機器者，每業亦有數百人，我中國人民土地十倍於日本，而所設西學堂所育人材，尚未及其半，恐他日海軍有事，人材不足耳。准其一體鄉試會試，其有獨出心裁，能造各種汽機物件及有著作者，准其隨場呈馳，並許先指明所長何藝，以憑命題考試，此於文武正科外，特設專科以考西學，可與科目並行不悖，而又不以洋學變科目之名，仍無礙於祖宗成法也。

且我朝有繙譯生員學人進士翰林，異試異榜，與正科諸士同賜出身，援例立科，必無扞格，又何不可於正科之外，添一藝科乎？至於肄業之高材生，有願出洋者，則給以經費，赴外國之大書院、武備院，分門學習，拔置前列，回國後，即授以官僚，給薪貲以昭激勸。昔曾文正奏派幼童出洋學習，意美法良，特稚齒髫年，血氣未定，沾染習氣，乖僻性成，甚至有從教忘親，不願回國者，則就學諸生，於中學毫無所得故也。全數遣回，甚爲可惜，既已肄業八九年，算學文理俱佳，當時應擇其品學兼優者，分別入大學堂，各習一藝，不過加四年工夫，必有可觀，何至淺嘗輒止，貽譏中外。

日本肄業英、德、美、俄之學生，至今尚絡繹不絕。欲救其弊，宜選肄業生之通古今識大體者，始遣出洋，或由各省學所錄文武各生，擇其留心時務，年在二十左右者。過稚則氣質易染，過長則口音難調，厚給資裝，出洋學習，如此分途資遣，庶事理通達，而各有成材，身列膠庠，而咸知自愛，功崇業廣，體立用行，曾文正作育之苦心，不致因噎而廢食，諸生之數奇不第者，亦得別出一途以自效。歸後願就職者聽，願就科舉者亦聽，他日奇才碩彥，應運而生，天地無棄材，國家亦永無外患，斯萬變之權輿，及今爲之，未爲晚也。

又《盛世危言・考試下》 或謂取士之法，上篇論文武科外另立一科，專攻西學，恐未必能興，正科並重，仍糜費而無實效，如能變通，廣科目以萃人材，則天下之士，皆肆力於有用之學矣。

然考試之法將若何？竊謂中國自州縣省會京師，各有學宮，書院，莫若仍其制而擴充之，仿照泰西程式，稍爲變通，文武各分大中小三等，設於各州縣者爲小學，設於各府省會爲中學，設於京師者爲大學。凡文學分其目爲六科，一爲文學科，凡詩文、詞賦、章奏、牋啓之類皆屬焉。一爲政事科，凡吏治、兵刑、錢穀之類皆屬焉。一爲言語科，凡各國言語文字，律例、公法、條約、交涉、聘問之類皆屬焉。一爲格致科，凡聲學、光學、電學、化學之類皆屬焉。一爲藝學科，凡天文、地理、測算、製造之類皆屬焉。一爲雜學科，凡商務、開礦、稅則、農政、醫學之類皆屬焉。凡武學分其目爲兩科，一曰陸軍科，凡鎗礮、利器、兵律、營制、山川險要及陸戰攻守各法皆屬焉。一曰海軍科，凡測量、測星、風濤、氣候、海道沙礁、駕駛及海戰攻守各法皆屬焉。

每科必分數班，歲加甄別，以爲升科，延聘精通中西之學者爲學中教習，詳訂課程，三年則拔其尤者，由小學而升中學，又三年拔其尤者，由中學而升大學，然後分別任使進用之階，文武一律無所輕重。各鄉亦分設家塾、公塾，無論貧富，皆可讀書習藝，即不入小學肄業者，逢小學甄別之期，亦須赴試，必先由小學考取有名，三年後始准預試。入學之始，必令於文武各科各擇一科，專其心志，一其趨向。至於登進之階級，如秀才舉人進士翰林之類，一仍舊稱，三年一試，由朝廷命該省督撫、水陸提督，會同大書院掌教校閱，廣其額，精其選，一返從前空疏無補之積習，如此變通辦理，約而計之，有數善焉。

從前各州縣學官，僅擁虛名，幾同贅疣，若由各省督撫改擇通中西實學者以爲教習，且有已成之學宮、書院，可以居住，無須另籌經費，另行建築，一轉移間，通國即可舉行，一善也。

各分各科，人得以就其質之所近，專習一業，或大成或小就，皆得蔚然興起，爲國家有用之材，二善也。

學中甄別以三年爲程，士之學問淺深，平時同業諸生共聞共見，期滿考試，或優或絀，參考三年之學業，可得其詳，其取人又不憑一日之短長，懷才者有必得之權，廢學者無徼倖之望，考核明而人才出矣，三善也。

西法各種，西人藉以富強，已收實效，皆有程式，我步趨其後，較易見功，

西文譯作中文，以西學化爲中學，不及十年，中國人材，無難與泰西相頡頏，四善也。

一科有一科之用，任使務盡其所長，一人有一人之能，驅策必久於其任，將見士氣振作，人材奮興，以之製物則物精，以之製器則器利，以之治國則國富，以之治兵則兵強，以之取財則財足，以之經商則商旺，政無不理，事無不舉，五善也。

《易》曰：窮則變，變則通，通則久。千古無不敝之政，亦無不變之法，中國文試而不廢時文，武試而不廢弓矢，所學非所用，所用非所學，平日之所用已與當日之所學迥殊矣，及至外患循生，內憂疊起，又舉平日之所用者，而一無所用焉，以一人之身，而終身三變，精乎不精乎？幼學壯行之謂何！而國家猶勉策駑駘，期以千里，株守成法，不思變通，以此而言富強，是欲南轅而北轍耳，其何裨乎！

又《盛世危言・日報》 古之時，謗有木，諫有鼓，善有旌，太史采風，行人問俗，所以求通民隱，達民情者，如是其亟亟也。自秦焚書坑儒，以愚黔首，欲籠天下於智取術馭刑驅勢迫之中，酷烈薰爍，天下並起而亡之。漢魏而還，人主喜秦法之便於一人也，明詆其非，暗襲其利，陵夷而肇中原陸沈之禍。唐宋代有賢君，乃始設給諫、侍御諸言官，以防壅蔽，而清議始彰。然以云民隱悉通，民情悉達，則猶未也。欲通之達之，則莫如廣設日報矣。

泰西各國上議院下議院，各省各府各縣議政局、商務局、各衙門大小案件，及分駐各國通使領事，歲報新藝商務情形，凡獻替之謨，興革之事，其君相舉動之是非，議員辯論之高下，內外工商之衰旺，悉聽報館照錄登報，主筆者觸類引伸，撰爲論說，使知院員之優劣，政事之從違，故日報盛行，不脛而走。其名目有日報、月報、七日報、半月報之別。其體裁有新政異聞，近事告白之分。或一季一出，一年一出，遲速不同，種類攸分，如律家有律報，醫家有醫報，士農工商亦各有報，官紳士庶、軍士工役之流，莫不家置一編，以廣見聞而資考證，甚至小兒，亦有報紙，文義粗淺，取其易知。近年英國報館二千一百八十餘家，法國報館一千二百三十餘家，德國報館二千三百五十餘家，美國報館一萬四千一百五十餘家，俄國報館四百三十餘家，總各國計之，每一國有三四千種，每種一次少者數百本，多則數十萬本。出報既多，閱報者亦廣，官家以其有益於民助其成者厥有三事：一免紙稅，二助送報，三出本以資之，故遠近各國之事，無不周知，其銷路之廣，尤在聞見多而議論正，得失著而褒貶嚴，論政者之有所刺譏，與柄政者之所有申辯，是非衆著，隱闇胥彰，一切不法之徒，亦不敢肆行無忌矣。

中國通商各口，如上海、天津、漢口、香港等處，開設報館，主之者皆西人，每遇中外交涉，間有詆毀當軸，蠱惑民心者。近通商日久，華人主筆，議論持平。廣州復有廣報、中西日報之屬，大抵皆西人爲主而華人之主筆者，亦幾幾乎擯諸四夷矣。日本無郡不有日報館，我各省當道，亦宜妥訂章程，設法保護，札飭有體面之紳士倡辦，以開風氣。如英國泰晤士日報館，主筆者皆歸田宰相名臣，自然無勒索人財，亦名馳中外矣。

今宜於沿海各省，次第仿行，概用華人秉筆，而西人報館止准用西字報章。無事之時，官吏設法保護，俾於勸善懲惡，興利除弊，以及人才之盛衰，風俗之純疵，制作之良窳，泰西各國政事，有何更改，兵制有何變遷，商務製造有何新法，足以有益於人者，精心考核，列之報章，大小官員，苟有過失，必直言無諱，不准各官與報館爲難，如有無端詆毀，勒詐財賄者，祇准其稟明上司，委員公斷，以存三代之公。執筆者尤須毫無私曲，暗託者則婉謝之，納賄者則峻拒之，胸中不染一塵，惟澄觀天下之得失是非，自抒偉論，倘有徇私受賄，顛倒是非，逞堅白異同之辯，亂斯民之視聽者，則援例告官懲治，如謂當堂挾恨，審斷不公，准其登報以告天下，庶公論不稍寬假。有事之際，官吏立法稽查，於本國之兵機，不意輕洩，於敵人之虛實，不厭詳明，則常變經權，操縱在我，較今日之禁止華人而聽西人開設者，其是非得失，損益爲何如也？

夫報館之設，其益甚多，約而舉之，厥有數事：各省水旱災區遠隔，不免置之，膜視無動於中，自報紙風傳，而災民流連困苦情形，宛然心目，於是施衣捐賑，源源挹注，得保孑遺，此有功於救荒也。作奸犯科者明正典刑，報紙中歷歷詳述，見之者膽落氣沮，不敢恣意橫行，而反側漸平，閭閻安枕，此有功於除暴也。士君子讀書立品，尤貴通達時務，卓爲有用之才，自有日報，足不踰戶庭而周知天下之事，一旦假我斧柯，不致毫無把握，此有功於學業也。其餘有益於國計民情邊防商務者，更僕數之，未易終也。而奈何掩聰塞明，箝口結舌，坐視敵國懷覬覦之志，外人操筆削之權，泰然自安，龐然自大，施施然甘受他人之陵侮也。

又《盛世危言・吏治上》 地方之治亂，視官吏之賢否爲轉移，朝廷

求治，亦視用人何如耳？一縣得人，則一縣治；一郡得人，則一郡治；一省得人，則一省治；天下得人，則天下治。中樞之與督撫，朝廷之腹心，官守之師帥，操用人行政之大權者也。然國家設官，本以爲民，其與民最親，而賢否得失之間，動關國家之治亂者，尤在州縣。何則？天下者，州縣之所積也。內而六部，外而兩司道府諸官，皆考察此州縣者耳。伊古以來，未有民不聊生，而國家可以稱治者；亦未有牧令非人，而疆臣政府可以坐致太平者。獨奈何進身之始，科甲保舉捐納既已不一其途，而吏部詮選之章，率範之於掣籤按輪之中，而不復問其人之賢否。及選補得缺，則需次日久，負債纍纍，廉俸不足以養其身家，黜陟不足以勵其志氣，不肖者恣睢暴戾如蛇蝎，如虎狼，卽上司風聞參撤，而鄉里小民之死者已不可復生，斷者已不可復續矣。

間有廉能之吏，一意興利除弊，敎養斯民，而知府之意見不同也，司道之威嚴可畏也，上官掎之，同寅笑之，衆庶疑之，必潰其成而後已。故今之巧宦，莫妙於陽避處分而陰濟奸貪，一事不爲而無惡不作，上朘國計，下剝民生，但能博上憲之歡心，得同官之要譽，則天變不足畏，人言不足恤，君恩不足念，民怨不足憂，作官十年而家富身肥，囊橐纍纍然，數十萬金在握矣。於是而上司薦之曰幹員，同僚推之曰能吏，小民之受其魚肉者，雖痛心疾首，箝口側目，而無如何也。噫！上下之間，相蒙相遁至於如此，而猶日日言自治，是猶南轅而北其轍也，其必無成耳。

泰西官制，與中國名異事同，惟戶部之外有農部，專考樹藝之經；外部之外有商部，專講貿易之道；工部之外有郵政部，專綰驛遞之往來。戶部人員不能調刑部，陸路提鎭不能調水師，學古入官，量材授職，自何部何署出身，日久升遷，終於爲此部之首領而已。爵可崇，俸可增，而官不遷移，故職既專，而事無曠廢，任愈久而識更精深，富強之原，實甚於此。獨無吏部之設，無詮選之條，百僚升降，權歸議院，期會之令，出自君主，選舉之政，操自民間，用土人或久居其地者爲官，無迴避本省之例。聽訟之事，派以陪審，而肆威作福之弊祛，列以見證，而妄指誣陷之弊絕，所謂爵人於朝，與衆共之，刑人於市，與衆棄之，兼聽則明，偏聽則暗者，昔聞其語，今見其事。而且俸糈優厚，人無內顧之憂，職任精專，事有難寬之責，君民一體，上下一心，孜孜然日求有益於民，有益於國，否則議院排之，國君斥之，不能一日居其位。此泰西諸國所以不言吏治，而吏治自蒸蒸日臻於上理者，彼此之情通，聲名之念重，而壅蔽之患除也。

嘗閱西報云，泰西自設議院、日報館，各處聲氣相通，上下無壅蔽之患，其西例武員升降，皆由兵部水陸提督黜陟，以其部下暢曉戎機，迭獲勝仗之武員升任，從無文職大僚，不知武備而權能舉錯武員及委任軍事等局總辦者。今中國各省督撫，將軍、都統，皆有統兵守土之權，既素未孜孜講求武備，何從知其褊裨優劣，而遽委以舉錯升調，雖無私心，亦恐難期盡善。昔豐順丁中丞辦事精明，聞某以賄賂而得管駕，故親坐該船，驗其能否。該管駕與司舵說通，視司舵者之煙筒嘴所向爲的，指東則曰東，指西則曰西。丁中丞不知其暗號，竟爲蒙蔽也。

夫中國自秦漢以來，以文法治天下，科條非不密也，其奉行而持守之者，非不嚴且明也，及其既也，適以束縛天下之君子，而便利天下之小人，官司益多，否塞益甚，堂廉益遠，積弊益深，故一掃而空之，誠非開設議院不可。卽勢殊地限，久而難變，亦當裁汰冗員，酌增廉俸，以漸通其隔閡，而漸化其貪婪，此自治之初基，亦卽自強之本計也。夫天下雖大，其州縣不過千餘屬，牧令不過千餘人，爲上者合樞垣疆帥之才力精神以愼選之，以嚴覈之，敷奏以言，明試以功，賞必當功，罰必當罪，循名責實，至正大公，則吏治日淸，民生日遂，國本日固，國勢日強，而何畏乎英、俄，何憂乎船礮，何患乎各國之協以謀我哉？故曰國以民爲本，而致治之道，莫切於親民〔之〕官，生亂之原，莫急於病民之政，所謂天下得人則天下治者，此之謂也。

又《盛世危言・吏治下》 上篇論州縣爲親民之官，而賢否得失，關乎國家治亂，然督撫爲朝廷之腹心，官守之師帥，統屬之賢否，全在督撫公正廉明，平日留心察視，不爲人所蒙蔽，然後能甄別確當，一有偏私，則所賢所否者，皆不當矣。一省之司道，佐督撫以出治者也，而用人理財，尤爲藩司之專責，藩司之賢否得失，督撫居其半，若督撫大公無我，嚴加舉劾，朝廷察其好惡，以定黜陟，人皆有自愛之心，敢不稱其職守乎？首府者，又督撫兩司所寄爲耳目，而藉以進退州縣，其責亦綦重矣。自有以人地相宜之條，量移州縣，而後各省爲人擇地者十之八九，爲地擇人者十無二三，以爾車來，以我賄遷，駑庸競進，以事貪婪，孰能盡心於民事哉？

而以民事爲事者，又每拙於逢迎，故黜陟不公，則奔競不息，源濁而流淸，末之或有也。守牧有表率之責，大省不過十數州郡，以督撫司道之長才，

鑒別十數員知府直州之賢否何難？大郡不過十數州縣，小郡亦不過數州縣，以本管知府就近察數州縣之賢否何難？愚以爲甄別府廳州縣，必須分別等差，平素具有灼見眞知，臨時乃能因材器使，所謂可小知不可大受，可大受不可小知也。其未試與已試而不堪用者爲一等；廉明誠靜，有守有爲，足以勝任地方者爲一等；賢能出衆，著有勞績，可理煩難之地者爲一等；復將通省府廳州縣，查明肥瘠難易之區，一一分別註明，擇其清正勤能盡心民事之員，選以優缺，俾知瘠區不可規避，而美缺之不待鑽營，則樸實者安分，而賢能者奮興，吏治轉移，或在於此。

州縣之功過，知府得詳之司道督撫，而察其可否，以定其優劣，上之視知府重，則知府自視亦不輕，使州縣有所敬畏，而不敢不爲好官，所謂一縣得人，則一縣治，一郡得人，則一郡治也。至於關差釐局，每一缺出，百計營謀，倖進之徒，往往三五年不更替者，否則交卸彼局，而又接管此局，託詞事關重大，非熟手不能勝任，其實無地方之責，不過收支銀錢耳，一謹愿之吏已足爲之。乃有徇情市恩，不畏物議，巧者獲利，拙者向隅，以致關稅釐金，日形短絀，己則飽塡慾壑，惟利是圖，若以治地方、宰百姓，安望其爲廉吏乎？是又在督撫破除情面，一秉至公也。

或云朝廷下詔求賢，十數年來，各督撫所舉皆門生故吏，及業經簡在帝心之臣，無一山林隱逸之士，負奇才而勵品行尙氣節者，終不得上進，無廉恥而善於鑽營者，竟得保舉超陞，惟知削下媚上，不問民生休戚，以諱言有事爲解事，以苟且了事爲能事，因循玩愒，相習成風，間有學西法圖自強者，又苦於不能知人善任，不能集思廣益，多爲洋人所愚，安得不爲各國欺侮乎？

今強鄰日逼，時事多艱，正宜澄敍官方，安內而後可以攘外，亟當力爲整頓，剔弊除奸，爲百姓求賢父母，培養民氣，督撫司道，以民事爲重，府廳州縣，亦罔敢不以民事爲重，州縣不稱其職，知府揭之於上司，司道不稱其職，督撫立上彈章，督撫不稱其職，朝廷立予罷職，整綱飭紀，除惡擇賢，則一切病民之政，皆不難掃除淨盡矣。故正本清源，必自愼用督撫始。

陳熾《庸書・名實》 國家之興，二百八十有餘載矣；法日改而日精，網日張而日密，文日積而日繁，內外官吏營私骫弊之方，亦日趍而日巧。祖宗之典制，非不善也；所承奉而操持之者，非不詳且明也；然而大姦臣蠹，規避遷就，貌爲奉公守法者，無以禁之矣。庸懦鄙夫，旅進旅退，竊祿保位，雖無功而亦若無過者，無以督之矣。今日海禁大開，時移勢易，一切因循苟且之行，先朝所未有拘牽窒閡而不能行者，無以調之矣。當此之時，主於守舊者，深閉固拒，尊己而抑人，事變既來，茫昧昏蒙，束手無措。主於維新者，不深察中國之人情，與國家創制顯庸之本意，又張皇震訝，欲一切舍己而從之。其意似皆是也，而皆非也。守舊不能，圖新不可，乃習爲粉飾太平之說，遲重遷延，偸安旦夕，任外人之凌侮朘削而付之不見不聞，上下相蒙，內外相避，養癰貽患，移禍後人，寇敵在門，歸之氣數，此諸臣容容竊位，自私自便者之所爲，而國家何賴焉？而天時人事何裨焉？然則何以待之？亦惟綜覈名實而已矣。

法之宜守者愼守之，實課以守法之效，毋庸見異而遷也。法之當變者力變之，實責以變法之功，毋俟後時而悔也。迂疏之議論，試以臨事而必窮；夸誕之文辭，驗之當幾而立遁。不飾詞以欺世，不違衆以徇人，不朝令而夕更，不避難而就易。天有非常之變，必生非常之才，變不虛生，才不世出。苟能先幾燭照，羅而致之，策而用之，假以歲時，專其責任，毋恤細過，毋動浮言，敷奏以言，明試以功，車服以庸，運以精心，持以定力，以宏大業，以奠丕基。內政既修，外憂自息矣。

惟是人情縱不貪功，未有不思遠害者；縱不競於榮利，未有甘蹈危亡者。所患者文法拘牽，是非淆雜，致賢者實心任事，日在荊天棘地之中。舉事一不當，而全軀保妻子之臣，安坐徐行，而媒孽其短，則勞臣氣沮，志士心灰，欲求國勢之不卑，人材之不敝，民情之不離且叛也，其可得乎？醯酸而螭聚焉；木必先腐也，而後蟲生之。憑城之狐，處堂之雀，其不足與謀大事也久矣。故得人則治，得人而不能盡其才，則仍不能治。任賢勿貳，去邪勿疑，重賞以勸功，明罰以譏罪，俾天下曉然於意向之所在：懸一格以爲招，而後風化可開，治平可致，內憂外患，不足平也。《內篇》卷上。

又《庸書・自强》 自黃帝以來，重賢累聖，文章功業震古鑠今。至於秦而天下之禍亟矣。先王之典章制度，經春秋戰國之亂而大半凌夷，及秦政並兼，鞅、斯變法，焚書坑儒以愚黔首，乃一切澌滅淨盡而百無一存。天惻然閔之，於其間生一孔子，憲章祖述，刪詩書，定禮樂，表綱常名教之大，以維天道，正人心。然名物象數之繁，器也，而道亦寓焉。

中國大亂，抱器者無所容，轉徙而至西域。彼羅馬列國，《漢書》之所謂

大秦者，乃於秦漢之際，崛興於葱嶺之西，得先王之緒餘而已足縱橫四海矣。閱二千載，久假焉，而不能不歸也。第水陸程途逾數萬里，曠絕而無由自通，天乃益資彼以火器、電報、火輪、舟車，長驅以入中國，中國弗能禁也。天禍中國歟？實福中國也。天厭中國歟？實愛中國也。譬我有奇寶焉，遺之道路，拾遺者秘而不出，亦人之常情耳。今彼日餂我以言，日挾我以勢，若惟恐我之不受，然者我之卻之也愈堅，彼之欲歸我也愈甚。物各有主，天實爲之，彼欲自私自秘焉而有所不得也，我而終拒之，是逆天也，逆天者不祥莫大焉。君子觀於此，而中國之當變不當變者，從可識矣。

形而上者謂之道。修道之謂教，自黃帝孔子而來，至於今未嘗廢也。是天人之極致，性命之大原，亘千萬世而無容或變者也。耶穌何人？天主何教？乃欲以彼易此乎？形而下者謂之器。是道之粗迹，先王遺意之所存，經秦政之酷烈熏爍而遷流於西域者。天將以器還中國，而以道行泰西，表裏精粗，交易而退，人情之所便，天意之所開，雖聖人復生，其能拂人情、違天意，而冥行獨往、傲然其不顧哉！故知彼物之本屬乎我，則無庸顯立异同；知西法之本出乎中，則無俟概行拒絕。

然而受之則富，否則貧，得之則強，否則弱者，何也？曰：天也。爲迂遠空疏之論者，不知彼，不知己，不知今，不知古，不知人，不知天，囂囂然曰：我大國也，彼小國也，我中國也，彼外國也。不觀於東南諸國之已事乎？緬甸、越南、琉球，不變者也，其亡不旋踵焉。日本，變法者也，而至今存焉，強且富焉；暹羅、朝鮮，欲變而未變者也，其勢岌岌然，如不終日。此言雖小，可以喻大，空談無補，實喪易危。霸術之終，王道之始，君子不觀之今而觀之古，不求之人而求之天，知幾其神，殷憂啓聖，而一切牖下書生之議論，皆可息矣。

又《庸書・例案》 則例者，治之具也，所以綱紀萬事，整齊而約束之，以措一世於治平者也。有案焉，則理有所未安，情有所未協，事與勢有所不同，諸臣審量其間，隨時斟酌奏定遵行者也。本朝聖神相繼，因有明舊制，損益折衷，闕者補之，冗者刪之，窒礙者去之，既精既詳，既明既備。然法一成而不變，事百出而不窮，國家承平將三百載，六曹積牘，充棟汗牛，則例一也。而案之歧出者，少或二三，多且什百焉。曹司迫隘，無地可容，黠吏乃擇其出入之大者，攜而歸之，籍而記之，篋而藏之。雖才俊之士，白首爲郎，不能舉某例之外，尚有若干成案也。

司員如傳舍，書吏無去來，一事也例應駁，書吏受賄，無難覓一可准之案以實之；一事也例應准，書吏索賕未遂，無難覓一可駁之案以傾之；即官長精敏過人，不能悉如其意，則不准不駁改爲行查，展轉遷延，永無了日。況案外有案，歧而又歧，若輩動以諭旨爲辭，以陰肆其要挾貪婪之計，持之有故，言之成理，堂司不得不屈己而從之，慾壑既盈，駁詰乃已。師徒授受，本固根深，諺曰：『書吏之權，重於宰相。』非虛言也。即或事後覺察，而彼已遠颺，即使密與拘囚，而事止徒杖，且有與受同科之律，以箝制諸人，寬左證而無從，欲嚴辦而不得。外吏深窺其隱，故每歲有餽贈，以保平安，每事有陋規，以省案牘；甚或預請其意指，先授以章疏，狼狽爲姦，營私枉法，而國計民生不堪問矣。雖有忠鯁之疆吏，亦祇痛心疾首，而無可如何。縱有精彊明察之部臣，毅然從例而不從案，然各部不能一律，各司亦未必同心，往復稽延，動輒得咎，分肥者益助其燄，附和者張大其詞，未久而仍復如故矣。此所以弄法舞文，積重難返，吏胥數萬，什九富人，大興宛平聰穎之子弟，盡學爲吏，而應考者稀若晨星也。

謂宜通飭六部堂官，博選賢能，增修則例；則例而外，薈萃各案爲例案，折衷一書，以例爲綱，以案爲目，與例同者去之，雖不同無大出入者亦去之，其必存者，別類分門，附載於後，毋須詳備，惟取簡明。書成後，請旨頒行，限期截止，所有積案，一火焚之。自內府各曹司以迄京外大小衙門，各存一部，或准或駁，並依則例及此書。書所未有者，隨時奏定，續有援案，或始藏之，而後出之者，殺無赦。此後朝野上下，整齊畫一，一本於大公，雖有神姦無所措手。彼書吏僅供書算奔走之役耳，又何患焉？方今治平日久，世變日紛，舊案萬不能全，新章復經屢改，交錯則徒熒耳目，拘牽而轉誤事機，適足爲奸人藉口之端，沮賢者竭忠之路。積弊既去，美利乃興，示以至公，操以至簡，握機蹈矩，決疣潰癰，而後天下之大，萬幾之繁，可得而理也。《內篇》卷上。

又《庸書・鄉官》 顧炎武之言曰：三代以下，朝野內外，大官過多，小官過少，丞倅簿尉，人微祿薄，多一官則多一蠹也。於是有增設鄉官之議。韙哉言乎，聖人復起，不可易矣。以京職論之，治宗室者，宗人府矣，宗丞主事可裁也。政本有軍機處矣，內閣自大學士以迄中書，十分之八可裁也。鑾儀衛三院，可併於內務府，各堂郎中主事十分之七可裁也。都察院巡按既

撤，給諫侍御十分之六可裁也。有奏事處，通政使可裁也。例不建儲，詹事府可裁也。太常、光祿、鴻臚可併於禮部，大理可併於刑部，太僕可併於兵部，會同四譯館，可併於理藩院；自餘職事稀簡者，均可酌裁也。外吏則督撫同城，可裁其一。藩司錢穀，臬主刑名，善後、牙釐、發審各局均可裁省。府有知府，州有知州，廳有同知，縣有知縣，而同知、通判、州同、州判、經歷、縣丞、主簿、吏目均可裁也。河防漕運，可全裁也。鹽務可裁其半也。其賢者自安清苦，有官與無官同；不肖者則譎詐奸貪，生事擾民，務肥私橐。吏胥差役，翼虓虎而奮飛，甚無謂也。謂宜酌古準今，一切裁併。

各府州縣，則仿外洋議院之制，由百姓公舉鄉官，每鄉二人，一正一副，其年必足三十歲，其產必及一千金，然後出示曉諭，置甄通衢，期以三月，擇保人多者用之。優給俸薪，寬置公所，置賢者一人爲之首，開會散會，具有定期，每任二年，期滿再舉。邑中有大政疑獄，則聚而咨之；興養立教，興利除弊，有益國計民生之事，則分而任之。毋厲民，毋抗官，毋亂政；貪婪專愎者，官得隨時撤之，檄令再舉。其或縣官貪虐，大失民心，合邑鄉官，亦可會同赴省，白之大府，查有實蹟，照例撤參。每次所保鄉官，由縣官具冊申詳大府，轉詳吏部，爵之於朝。每屆年終，縣官覈其功過，籍而記之，達之大府。其兩任無過，實惠及民者，督撫調取驗看，保送引見，授以親民之官；鄉民籲留者，准其再任，任滿事畢，然後請咨。

夫鄉舉里選不行久矣。今考之鄉評，以覘其素行，試之政事，以練其才能，閭閻疾苦周知，無不盡心民事者，爲國家養人材，一善也。官之與民，向多隔膜，寄耳目於胥役，徒增騷擾之虞。今以本地之紳，襄辦本地之事，民舉於始，則必能下順輿情，官考其成，則不能上撓國法，爲民間謀樂利，二善也。今之縣令，古之百里侯也，監司之耳目難周，吏役之爪牙四佈，以養民則不足，以虐民則有餘，既設鄉官，隱相箝制，不必善旌謗木，而可警貪邪，三善也。設官本以爲民，自分隔情暌，民之視官如帝天，官之視民如土芥，鄉官由民舉，則澤可下究，情可上聞，不必問俗陳詩，而盡通壅蔽，四善也。所慮者不肖官紳，扶同瞻徇；然得人則理，伊古已然，此法果行，利多弊少。人則同里，事則公舉，期則二年，大吏可警以刑誅，小民可加以責備，人有出身之望，自當顧惜聲名，事須衆議而行，何敢顯懷私曲，所謂有大利而無小害者也。裁冗費，斥閒員，化無用爲有用，一轉移間，而政無不舉，事無不成。國本以培，民心以固，風同道一，俗美化行，進叔季苟且之規，成皇古雍乾之治，其必自設立鄉官始矣。《內篇》卷上。

又《庸書・學校》　古之時，有家學，有鄉學，有國學。夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之，皆所以明人倫也。雖有世子庶子之貴，猶復下伍於齊民，雖以至愚極賤之人，亦得自達於天子。故學也者，非止範圍天地，曲成萬物，省刑罰，偃兵戎，亦所以聯上下爲一心，合君民爲一體也。士非學無以興禮樂，立制度，開太平；農非學無以辨菽麥，別肥磽，盡地力；工非學無以區美惡，審良楛，制械用；商非學無以察時變，精榷算，殖貨財，由是而游惰之民多矣。彼異端邪說，乃得乘虛而入，惑世誣民，甚則流爲盜賊，暴桀恣睢，白晝橫行，掠人於市。故今之幅員廣於古，今之生齒繁於古，而其民則古智而今愚，其世則古治而今亂者，豈果今不古若哉？學不學之分耳。通商六十年矣，泰西各國之文物制度，釐然秩然，有先王遺意，奉使游歷者，衆口一辭。即以工商二事論之，工則彼巧而我拙，商則彼富而我貧，相校相形，而優絀立見，豈果中不若西哉？亦學不學之分耳。

夫今不若古，猶可言也；中不若西，不可言也。近日各省學官，有名無實，惟書院一席，樂羣敬業，成就較多，然所教時文帖括而已。僻陋之州縣，並書院而無之，欲求教化之興，人才之衆也，其可得乎？宜由督撫分飭所屬，仿書院之意，廣設學校。或集民捐，或提官款；其規制必整，其廩餼必豐，其生徒至少必逾百數。始於城邑，而後分及於四鄉。至於商埠海疆，人情浮動，尤宜急建書院，廣儲經籍，延聘師儒，以正人心，以維風俗。其同文、方言、水師、武備各館，即可併入其中，並請洋師兼攻西學；庶幾體用兼備，蔚爲有用之才，不至覆轍重尋，徒糜巨款矣。

其各省叢林道院，藏垢納汙，坐擁厚貲，徒爲濟惡之具。有犯案者，宜將田宅一律查封，改爲學校，僧道還俗，願入學者亦聽之。一轉移間，而正學興，異端絀，宏治化，毓賢才，不必有沙汰禁革之文，而已收經正民興之效。此根本之要圖，治平之首務；即因宜制變，馭夷狄朝萬國之先聲。不此之務，徒汲汲然購器練兵，欲以爭雄海外，恐有器無人，將有一蹶而不可復振者，所謂逐末而忘其本也。《內篇》卷上。

又《庸書・報館》　天生民而立之君，君者羣也，所以爲民也。然而分隔勢暌，堂高廉遠，古人於是有諫鼓謗木之制，有采風問俗之官；惟恐下情

不得上聞，上澤不能下究，所以防壅蔽而恤痌瘝者，如此其汲汲也。秦以武功，吞併六國，變封建而爲郡縣，舞文法以馭臣民，燔棄詩書，愚我黔首，偶語者棄市，腹誹者有誅，暴戾恣睢，及二世而土崩瓦解。後世人主，沿襲餘波，雖苛政漸除，而輿情終抑。唐宋以下，給諫侍御言路亦有專官，然而風影傳聞，結援樹黨，閭閻之疾苦，安得遽登臺省之章疏也。況乎忌諱猥多，刑戮不免，所謂言者無罪，聞者足戒，昔有其語，今無其事，蓋暴秦之爲禍烈矣。本朝聖神相繼，愛民納諫，不罪言官，顧廊廟雖高不諱之風，草野尚有難通之隱，積重之勢，未易遽回也。

泰西報館之設，其國初亦禁之，後見其公是公非，實足達君民之隔閡，遂聽其開設，以廣見聞。迄今數十年，風氣日開，功效日著，製一精器，登報以速流傳，而工作興矣；立一公司，入報以招貿易，而商途闢矣。與國之政令，朝夕可通，而敵情得矣；刑司之讞辭，纖毫必具，而公道彰矣。耳目所經，聰明益濬。至於探一新地，行一新政，見一新理，得一新聞，皆可與天下之人，同參共證。所謂不出戶庭，而周知天下之事者，非報館無由也。

比年各省水旱偏災，重賴日報風行，有以感發善心，集捐鉅款，明效大驗，已如斯矣。惟各國報館雖多，均其國人自設，法國並派員查閱，以示限制。中國於己民則禁之，於他國則聽之，偶肇兵端，難免不曲直混淆，熒惑視聽，甚非所以尊國體而絕亂原也。似宜曉諭民間，准其自設資本，不足官助其成，偶值開釁之時，必派專員稽察。主筆者公明諒直，三年無過，地方官吏據實保薦，予以出身，其或顛倒是非，不知自愛，亦宜檄令易人。一切均仿泰西報館章程辦理。

至西人報館，宜與各使妥議，毋許再出華字報章，否則按月繳捐，仍須派人查閱，此事不載通商之約，本屬中國自主之權，各國當亦無詞以拒也。論者輒以前此日報鄙夷中國，痛絕其事，並深惡其人；而不知桀犬吠堯，各爲其主，國之利器，不可假人。今報紙之流行廣矣，華人知日報之益者多矣，一轉移間則諸利皆興，諸弊皆去，集思益廣，四民之智識宏開，殫見博聞，萬里之形聲不隔，高掌遠蹠，明目達聰，修益地之圖，補職方之志，此亦大一統之先聲嚆矢也，而顧可忽視乎哉？《外篇》卷上。

又《庸書・議院》 泰西議院之法，本古人懸鞀建鐸，閭師黨正之遺意，合君民爲一體，通上下爲一心，即孟子所稱庶人在官者，英美各邦所以彊兵富國縱橫四海之根源也。夫歐洲數百年之先，亦正多事矣，其君以暴戾恣睢爲快，其民以犯上作亂爲常，幾無一國得安，亦無百年不亂。華盛頓以編戶之細民，苦英人之虐政，風馳霆擊，崛起美洲，既有國而不私於一身，遂立民主之制，定議院之規，可否從違，付諸公論。泰西各國，靡然向風，民氣日舒，君威亦日振。

今各國有君主者，俄羅斯、土耳其是已；有民主者，美利堅、法蘭西、瑞士諸國是已；有君民共主者，英吉利、德意志、義大利諸國及東洋之日本是已。所謂君主者，有上議院無下議院，軍國大事，概掌於官，而民不得預聞焉者也。所謂民主者，有下議院，而無上議院，朝章國政，及歲需之款，概決於民，而君亦幾同守府者也。惟君民共主之國，有上議院，國家爵命之官也，有下議院，紳民公舉之員也。院之或開或散，有定期，事之或行或止有定論，人之或賢或否有定評。國用有例支，有公積，例支以給歲費，公積以備不虞，必君民上下詢謀僉同，始能動用，公積不足，則各出私財以佐之。此所以舉無過言，行無廢事，如身使臂，如臂使指，一心一德，合衆志以成城也。即敵國外患紛至沓來，力竭勢孤，莫能支拄，而人心不死，國步難移，積土成山，積流成海，能勝而不能敗，能敗而不能亡；英人剏之於前，德國踵之於後，所以威行海表，未艾方興者，非倖也，數也。聖人復起，無以易之也。

前倡鄉官之議，實與議院略同，必列薦紳，方能入選，縣選之達於府，府舉之達於省，省保之達於朝，皆仿泰西投匭公舉之法，以舉主多者爲準，設院以處之，給俸以養之，有大利弊，會議從違，此下議院之法也。閣部會議，本有舊章，惟語多模棱，事無專責，亦宜特建議院，以免依違，此上議院之法也。或曰：若是得毋撓國法乎？不知國家設官分職，本以爲民，兼聽則明，偏聽則闇，事之行否，仍由在上者主之，暴秦二世而亡，而三代以前，享國長久者，公私之別耳。

今通邑大都，多有紳商董事，有事秉公理處，爭訟日稀，惟力薄權輕，無由上達耳；未聞紳董之害政，而疑於議院之抗官乎？況今日萬國通商，要求無饜，即立議院，即可以民情不順，力拒堅持，合億萬人爲一心，莫善於此。夫民心即天心也，下協民情，即上符天道，防民之口，甚於防川，導之而使言，進之而使通，聯之而使合，變通盡利，知幾其神，此天之所以爲天，而聖之所以爲聖也。《外篇》卷下。

又《庸書・自立》　邇來中國整頓海防，當道之用心，亦可謂勤且摯矣。福建之船政，刱始於前，北洋之海軍，踵興於後；各省機器製造之局，水師武備之堂，鐵艦水雷，快槍臣礮，肇開船埠，廣築礮臺，亦步亦趨，應有盡有，此彊兵之實效也。近日使命往來，見聞愈拓，知工商二事，實泰西立國之本原。於是輪船商局，江海通行，電報公司，水陸聯接，開煤鍊鐵，織布紡紗，部撥二百萬金，爲東省鐵道歲需之費，此富國之初基也。

惟是官商各局，仿效西法，而綜理一切，統用西人，絕不思教養華人，以漸收其權利。夫日本東瀛小國耳，通商卅載，乃舉西人之所能者，而盡能之，舉華人之所不能者，而皆能之。堂堂中國，有器無人，遂將蹈印度、波斯、土耳其之覆轍，異日之隱憂深患，正渺然未知所終也。

今之論者，輒謂華人貪詐脆弱，不若西人之堅忍而有恆，上下翕然，詘此而伸彼。夫華人不可用，遂可長用西人乎？他日有事，彼西人者，果能力保其無他乎？不可解已。今華人之善談洋務者，大率輕薄嗜利，忘厥本來，而讀書明理之人，或夷然其不屑，以我之下駟，敵彼之上駟，其不及焉宜也。於此而遂謂中國竟無上駟焉，謬也。宜於沿海諸埠廣設工藝學堂，選募聰穎純正之生童，分門學習，其南北洋海軍招商鐵政織布紡紗及官商製造各局，均宜抽撥專款，自立學堂，教練人材，以儲異日之用。

至商務一事，西人工於心計，講求整頓，已歷多年，其防之也周，而慮之也密，惟壤地褊小，產物漸稀。中國百寶歛盈，閟而未洩，祗須求其在我，開礦殖貨，通商惠工，出我什一之藏，已足給其求而養其欲，所謂自開其源者此也。洋貨物美價廉，實利閭閻之日用，人情所便，雖神聖不能挽回。苟由內地官商購機自製，官爲保護，減稅以敵其來，則西人服用奢華，大利終爲我奪，所謂自節其流者此也。

惟是國於天地，必有與立，通古今，達內外，無信不立，無義不行。今中國上下之間，相疑相遁，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣。爲民牧者，自居於不信之地，而欲民之信我焉，不得也，彼此不相信，而求事之有濟焉，亦不可得也。是故好大喜功無益也，鉤深致遠無爲也，教育英才轉移風會，疏通壅蔽，保護商民，則豐財和衆之規爲，即外治內安之樞紐，求之於大本大源之地，要之於至簡至易之歸，夫亦曰反求諸己而已矣。《外篇》卷下。

何啓、胡禮垣《新政真詮・新政論議》　中國疆宇爲天下之至中，風氣爲天下之至正，山嶽爲天下之至秀，江海爲天下之至通，壤衍爲天下之至腴，物產爲天下之至富；而京師之建，禮法之防，倫常之立，又爲天下之至古，至備而至隆。民生其間者，其心則最靈而最明，天人相與之旨，無不可通也；其性則最和而最平，萬物一體之理無不可達也；其氣則最大而最剛，天地充塞之盛無不可爲也；其質則最純而最良，勞苦耐煩之事無不可當也。加以孔孟垂教於前，賢哲昌明於後，吾人知所以正其心而不使之邪，復其性而不使之漓，養其氣而不使之餒，化其質而不使之駁，則學術之正也。而又加以堯舜之聖功，湯武之仁義，兩漢之道德，唐宋之文章，君子造其極，則有成天平地贊化育之功，小人入大學，亦有齊家治國平天下之責，則治術之純也。以此涵育薰陶，休養生息。吾意其德化臻於上理，聲教迄於遐方，修文德以服遠人，來享來王著其效；振武功以懾醜類，天討天罰示其威。而乃入其國，觀其政，詢其民，察其俗，則山多寶藏不能興也，水多貨財不能殖也，道途跋涉舟車空也，城廓傾頹登馮寂也，官府豺狼民側目也，釐卡賊盜旅裹足也，衙門苞苴無忌憚也，監牢地獄絕祥刑也。士則習尚浮囂，宜其蠹國也；農則不教稼穡，宜其惰偷也；工則不分良楛，宜其日拙也；商則販運拮据，宜其滯鬻也。所以防奸者差役，而差役則勒索借端；所以保民者兵丁，而兵丁則以虛名應募；公道絕則實事廢，國體弱則外侮生。

夫是以小民出疆者，東則見逐於英藩，西則被驅於美境，樞臣謀國者，和則損威而辱國，戰則外彊而中乾。是宜盛也，乃不盛而衰；宜強也，乃不強而弱；宜興也，乃不興而廢；宜富也，乃不富而貧；得毋深負此王氣獨鍾之地，古今直道之民，羣聖肇紹之規，百王傳授之法也哉。

茲當玉弩驚張之會，金甌蕩動之辰，將欲再奠元黃，永安社稷，則必奮然改革，政令從新，若是者竊以爲宜復古帝王執中精一之心傳，而行古帝王因時制宜之運量，則試議而論之。所謂復古者其要有七焉：一曰擇百揆以協同寅，二曰厚官祿以清賄賂，三曰廢捐納以重名器，四曰宏學校以育眞才，五曰昌文學以救多士，六曰行選舉以同好惡，七曰開議院以布公平。

天下不患有辨論是非之人，而特患有顚倒是非之人，無他，辨論者其志同，顚倒者其志異也。辨論者非中求是，是中求非，聞見博而思慮周，必期其事之有濟。顚倒者，以是爲非，以非爲是，反常情而違實理將置其事於無成。故有明知其事之便宜，而偏以不宜爲閒阻，蓋其志之所向，不在乎此也；有

明知其事之妥善，而故以不善爲排擠，蓋其志之所趨不在乎此也。而其持之有素，言之成章，實足以搖惑人心，阻撓國是，其害至大，其機至微。

外國凡新任宰相視事之始，必自擇其平日同志之人，升諸朝廷，以爲心腹賢腸，庶幾議事盡和衷也。凡新任總統登位之初，必自擇其生平同志之士，分諸職守，以爲股肱耳目，庶幾辦事無棘手也。此善法也，吾不意同寅協恭之義，今不見於中國，而僅見於外國也。

夫中國之決宜振作，知之者不自今始，而往往無成，竟同畫餅，以致貽譏於外國，知其中必有不同志之人矣。即如武科之試，置於今日，豈不令人失笑，是本應全廢者也。乃奏章甫上，旋見斥降，以爲祖宗成法不可變更，不知此而不更，則祖宗在天之靈，當必有痛哭流涕者。蓋以弓刀禦敵，是驅不教之民而戮之也，仁人之所不忍也。鐵路之設，時在今日，實爲振興之祖，是本應急爲者也。乃廷議紛紜，迄無成算，以爲招引敵人或從此起，不知此而不爲，則敵人從旁而窺，將必有先招其侮者。蓋以轉動不靈，逆知自廢之邦無能爲也，智士之所不忍也。故將欲改法，必先擇人，工欲善其事，必先利其器，此之謂也。是宜下令國中，自今以往，諸臣中有以改爲是者，準其留職，有仍以不改爲是者，著令辭官。如此則凡有宜改之處，諸臣祇可將其事斟酌盡美，行之盡善而已，不能梗阻也。

方今主上英明，時務洞達，而王公子弟以及海內之士，多有志切匡時者，若舉之於朝，因才器使，則改之具已在目前，改之功如運掌上矣。昔英國思興邦之略，首在通商，而政令所頒，恐不便於商務，於是下令凡欲選舉爲議政局員者，必其人曾以貿遷之事，三次環遊地球，乃得分此一席。於是在朝之士，俱由商部而來，而商務遂爲天下甲，所以除不欲改之病根，而集善能改之資益者，外國尚能如是，何況中國丕變之基，此其權輿也。吾故首則曰，擇百揆以協同寅。

百揆時敍，官得人矣，則宜計其祿。夫國家之敗，其端不一，莫不由於官府之邪。官府之邪，其端不一，莫不由於賄賂之弊，始而害民，終而誤國，迨至事發其覆補救已遲，雖傾受賄者之家，不足以償其失，食受賄者之肉，不能以挽其災，是非有以清之，其弊不能止也。中國於受賄一節，辦法爲天下之至嚴，而終無以清其源絕其流者，則非意之不美，而實法之未良。今中國大小衙門，上下官屬，於賄賂一事，既已視爲理之所當然，分之所應有，一人如此，人人亦如此，無復敢以受賄相譏。蓋事當未敗，固不嫌以受賄之名自汙直以受之爲是也，其中豈無廉介之士，力矯頹風，而徒手無援，孤立無助，勢必致反爲同僚所鄙，怪其不近人情，國勢岌岌之形，實基於此。吾以爲皆法有未良所致耳。

夫欲富者，人之眞情；遠慮者，人之至性。當膂力方剛之日，則預思夫衰殘老大之年，當承歡膝下之時，則預慮夫點頷堂前之際，使宦囊所入僅供目前薪水之需，一旦解組歸來，何以謀其仰事俯畜，心驚身後，何以置其幼子孤孀。於此而覈其在官時不得營謀，蒞任時不許受饋，竊恐能之者百無一二，而不能者比比其人。我國家誠念及此，則凡官祿匪頒之數，宜特加隆，不獨贍其所需，並宜預其積蓄，不然彼農逢大有商逐居奇尚能積置多金，爲此生喫著不盡之計，而儼然民上，國爾忘家者，猶患困窮也。人雖至愚，諒不爲此。

是宜下令國中，自今以往，在內爲相臣者年俸四萬兩，其屬遞趨遞降，以是爲差。在外爲總督者年俸二萬兩，其屬遞趨遞降，以是爲差。提督將軍年俸各一萬五千兩，其屬遞趨遞降，各以是爲差。下至兵丁水手，月俸七兩至十兩，月終頒俸，分毫不得扣減。衙門公役以及各官住所費用，由公項給發，歷官十年，而歸田者，恩俸視其所食祿給若干成數，以終其世，二十年三十年者遞加之，終於王事者，功大則以恩俸之數，給及其孫之終身，功小則給及其子之終身，再小則給及其子之成人而止。文員武員有受及民間一錢一物，或擅支國庫一毫一釐者，立行革職，永不再用，恩俸盡削。如此，則賄賂之風未有不絕。或嫌所議不無過重，不知我縱不與，彼亦必取，且彼之所取，多不止此。與其私取而敗公事，曷若公與而杜私謀，重祿所以勸士，古之大小臣工，身名俱泰者，無他，此法行焉耳。今當改革之初，事之崇實，必自官祿始，吾故次擇人而繼之，曰厚官祿以清賄賂。

祿既厚矣，求仕者多，名器得毋或濫，則捐納之廢宜先。夫鬻爵賣官，乃弊政中之至弊，此蓋古昔權臣乘便營私，借是以竊朝綱，而收物望，所謂拜爵公朝，受恩私室也。今之捐納，明買明賣，固無慮此，且捐班中正多奇士，勝如科甲之人，今欲廢之，天下之士，得毋由此而屈，不知吾正欲使天下之人，人人皆可以爲官，天下之士，人人皆可以從政，惟必先廢乎此，乃能興乎彼耳。

且夫捐納亦自有說，懷理煩治劇之才而屢試，或艱於一售，抱禦侮折衝之器，而資格或嫌其不符，捐納不行，則其人何以表見，此捐納之情也。與其效奔競於權門，夤緣而竊天家之爵，孰若聽捐資於當道，明揚而邀天秩之榮。捐納若設，則國家亦有所資，此捐納之理也。至於豪商、大賈、臣室、富家、或樂善好施，或急公奉上，宜其簪纓耀目，衣頂榮身，以勵庸流，用知勸勉，此又以爲情理兼盡，而捐納之不可無者也。抑知其弊已至於不堪言，而其害已至於不可問，卽使旅進旅退，無所短長，而捐納之例存，則爲官失躬親之本領；捐納之例廢，則從政得稱職之眞才，張弛之機，實係乎此。

蓋新政一行，則凡人一技之長，一藝之擅，皆可以爲官，而有志於其技，有志於其藝者，又無不見其專長，無不見其獨擅也。何須乎捐納也。且凡一法之善，一事之能，皆可以入政，而留心於其法，留心於其事者，又無或掩其所善，無或掩其所能也，更何俟乎捐納也。天下之才有以勵之，則無限量，吾將以無限量者爲收才之法，是無才非吾才矣。若留捐納之一途，則才以無所勵而疎，以疎才而任官，非重名器也。

凡人之才有以鼓之，則非一端，吾將以不一端者爲取才之方，是凡才皆吾才矣。若存捐納之一事，則才以無所鼓而廢，以廢才而授政，非重名器也。官者辦公事之人也，其人而有能，則人必樂其爲官，是官無求於人，而人有求於官。夫至人求而後爲官，名器之重，則眞重矣。政者，屬衆人之事也，其人而有善，則人必喜其爲政，是政不患乎或無，而善獨患乎不有。夫至有善而後爲政，名器之重，則確重矣。此皆新政之詳於後者也，而非先廢捐納不可。夫取才者，視其法之眞僞，以眞法取才，眞才出，而僞才去；以僞法取才，僞才進，而眞才亡。今當改革之初，事之從眞，必自官場始，而官之從眞，必自廢捐始。是宜下令國中，使天下知官之事爲公事，必不能以財，得官之才爲眞才，必不能以僞膺。夫然後天下各務夫眞，各懲夫僞，而治理得矣。吾故次厚祿，而繼之曰廢捐納，以重名器。

捐納廢矣，冗員裁矣，而所以陶育良材爲我使用，其法安在？曰是宜宏學校也，一國之人才，視乎學校，學校隘，則人才乏，學校廣，則人才多。中國學校之設，獨有文字一途。夫文字固爲學之根本，然不過學中之一藝耳。非文字之學通，則萬事之學皆通也。凡事之可以理推者，則由己之心以推人之心無不見，其同然一室可能達天下，此不須學者也。凡事之向迹而求者，必以己之手摹乎人之手，乃以見其得失，絕不容以彷彿幾此必須學者也。爲冶之不可以爲陶，事亦明矣。使爲冶者而爲陶，陶非不可爲也，而必不能如爲陶者之爲陶之善。況並未嘗爲夫冶，而欲爲夫陶也，況並未嘗爲夫冶，而欲出而與爲陶者，較其爲陶之精粗，此必敗之理也。攻石之不可以攻木，人所知矣；使攻石者而攻木，木非不可攻也，而必不能如攻木者之攻木之巧；況並未嘗攻夫石而欲攻夫木也，況並未嘗攻夫石，而欲出而與攻木者，角其攻木之工拙，此必失之數也。

今中國以文員而當武職，以武員而當文職者，所在皆有，此由學校不分明，以故用人無把握也。夫文而能爲武，武而能爲文，是必其人文武兼優，才非世出，使以佐治。夫何閒然獨惜其未嘗一試，未經一考，內先無以取信於己，外究無以取信於人耳。夫未經考試，而遽授以職，其不敗事者幸。既經考試，然後授以職，其不敗事者常。常者可以爲國，幸者不可以爲國也。今之改革，將以常勝之道爲國，而立中國於不敗之地，立中國於不敗之地，則必先有能立中國於不敗之人乃可。此非宏學校不能也。

是宜下令國中各府州縣俱立學校，每省發一大臣，爲學政以總其成，每年成材者登諸冊簿，以記其才學、人數，所學先以中國文字爲一科，凡欲學以下各科者，必先學此。此後則以外國文字爲一科，以萬國公法爲一科，以中外律例爲一科，以中外醫道爲一科，以地圖數學爲一科，以步天測海爲一科，以格物化學爲一科，以機器工務爲一科，以建造工務爲一科，以輪船建法爲一科，以輪船駕駛爲一科，以鐵路建法爲一科，以鐵路辦理爲一科，以電線傳法爲一科，以電氣製用爲一科，以開礦理法爲一科，以農務樹畜爲一科，以陸軍練法爲一科，以水師練法爲一科。以上各科，凡願學者得二十五人之數，則爲之設一師，其有兼學數科者聽之。中國人有曾學得其事，經外國考試，得雋有執照爲憑者，則延以爲師，如無其人，則延外國人暫爲之師，例以有考取之執照爲憑，方能居此師席也。

凡欲爲議員議公事者，其資格最下亦須文學秀才，其說詳於下。凡欲爲官員辦公事者，資格最下亦須技藝秀才，其說詳於此。學者每年兩考試，題目由其師出，以答問之法爲之，如問十而能答其五者，是謂通才，其師給以執照，問十而不能答五者，謂之未通，再學再考。由縣而得執照者，謂之某藝秀才，進之於府；由府而得執照者，謂之某藝舉人，進之於省；由省而得執照

者，謂之某藝進士，至進士而止矣。大抵縣三年、府三年、省三年、積九年之功，除下愚而外，無有不通者，國家有公事，則選此等人以辦之，故曰人人皆可以爲官也。夫何須乎捐納爲也，吾故次捐納之廢，而繼之曰宏學校，以育眞才。

學校宏，人才盛，向所謂文學科甲將舉而廢之乎？曰科甲可廢，文學不可廢。且若僅以勸學而非以授官，則科甲仍不可廢。中國道學文學二者合而爲一，故欲明道學須知文學。道學以知天爲聖功，以安民爲王道，孔子不言天道，而兩論所載，無非性理之自然，孟子不言民權，而七篇之詞，無非自由之實際。孔孟距今二千四百年，而置其道於今日公理公法中，仍屬堅緻精瑩，其光莫掩，以此知凡脫盡私心，主持公道者，所立之言雖歷千秋萬歲，亦不能磨滅也。

若夫倉頡之字，作於四千八百年前，苟非於人物之繁頤，庶務之紛雜，而能窮形盡相，通德類情者，不能爲也。雖其字法或艱深而難曉，其字數每欠缺而不全，一字而或十餘音，一音而或十餘解，言他人則男女不分，言名物則多寡不辨，通不通之間，羌無實論；確不確之別，鮮有定程；以文言而道俗情，則爲未學者所厭；以俗語而入文字，又爲讀書者所嗤；俗語、文言分爲兩事，使筆如舌，戛戛其難，然而字字有義，句句有對，矜鍊之，至上侔化工，其妙處大爲天下各國之所不能及。是蓋聚中華名山大澤之菁英，經中國數千百年之琢鍊，而成爲天地古今之至寶者也。顧其爲天地古今至寶之物，而獨罹於天地古今至慘之災，則今之科甲是也。

夫讀書者，人之本分，明理者，人所共能，乃縣試赴考者千人，而得中者僅十，省試赴考者萬人，而得中者僅百，何不通之人多，而能通之人少也？抑通者而故使之塞也。使易一主司以衡文，吾恐此已中者未必能中也。使易一題目以課士，吾料此未中者未必不中也。人生祗此百年，限以額，則科甲中適足以困其一世，人世豈徒一事，限以額，則讀書外並不能見其一長。

夫人才之困，卽國家之困也，外國試法能通者百人，可中百名。中國試法雖通者百人，僅中一名，宜乎外國之強百倍於中國，吾不意辭達而已之說，今僅見於外國也。況限以額則中者多以幸，幸者其故不可得而知也，不可得而知，則曰，此惟命運風水之故，以爲此固可以陵人者也。而鄉曲於是乎有虎士，不中者多不幸，不幸者其故不可得而解也，不可得而解，則曰此必命運風水使然，以爲此固足以躓人者也，而儒林於是乎多蠹材，文學之不昌至此已極。

夫文所以載道，有國者縱不爲才計，獨不爲國計乎？縱不爲國計，獨不爲道計乎？今充科甲之失勢，必至斬絕聖人之俎豆，塗炭一世之生民，神洲陸沈，所望於此一改而拯之矣。是宜下令國中寬其考法，不以額限，凡欲專攻帖括者，聽其如前考試，而加以萬國公法及律學大同二者一體出題答問。考於縣而通者，由縣學給以執照，謂之文學秀才，升之於府；考於府而通者，由府學給以執照，謂之文學舉人，升之於省；考於省而通者，由省學給以執照，謂之文學進士，至進士而止。進士中有才德出衆，爲民推許者，亦如下所詳，以公舉法進於天子，天子賜以翰林。其餘秀才、舉人、進士得名之後，可別事謀生，如欲爲議員，則以其名標於省府縣各學中，以俟公舉，其法詳於下，所謂人人皆可以從政也，更何事夫捐納爲也。吾故於宏學校之後，而繼之曰昌文學，以救多士。

文學既昌，從政者衆，得毋人浮於政，是宜行公舉之法，使士崇秋實，不尚春華；人務經綸，不爭詞采，而化行俗美，端賴乎此。中國以此省之人，往彼省而筮仕；以彼省之人，來此省而爲官，似欲陰脅其人，使不能爲輕入重出之事，以厚施而圖收其民，又欲明制其人，使不致存報恩洩怨之心，借公事而快其私意，控馭以爲得法，而不知刻剝百姓，貽悞地方，呼籲無聞，最爲下策。何則？凡人之性情，作客者不能如鄉居梓里之眞摯，而人之相與異言者，又不若同聲相應之投機，官見民而生憎，民見官而生畏，名爲民之父母，實則民之寇讐。故今之官，剝民則無微不到，不計其再而衰、三而竭也；保民則漠不相關，不聞其弊則去，而利則興也。然欲將易地而治之法，概行廢除，而專以土著之人爲官，又誠恐圖民報怨等事或不能免。

夫命官者，所以安百姓，而非所以危百姓；所以利地方，而非所以害地方。今乃設一法焉，而見其危不見其安，見其害不見其利；而易一法焉，見其安而仍不免於危，見其利而仍不免於害，均非善法也。法之善者，必使其事有安而無危，有利而無害，衆心慊愜，人地相宜，斯其法乃爲可大、可久、而不可廢。則惟有濟以公舉之一途而已矣。

蓋易地而治，則圖民報怨之憂可已，而就地而治，則愛民固國之事可興，二者並行，彼此牽制，雖欲行一不善，而不可得，雖欲見善不爲，而亦不可得

也。是宜縣設一縣官，是謂知縣，府設一府官，是謂知府，省設一省官，是謂總督。知縣、知府、總督，皆於翰林中選擇其人，命官者部員議之，奏聞天子，奉璽書而後行，而縣設六十議員，是謂縣議員；府設六十議員，是謂府議員；省設六十議員，是謂省議員；縣議員於秀才中選擇其人，公舉者平民主之，而凡不願爲議員之秀才，可以舉願爲議員之秀才也。府議員於舉人中選擇其人，公舉者秀才主之，而凡不願爲議員之舉人，可以舉願爲議員之舉人也。省議員於進士中選擇其人，公舉者舉人主之，而凡不願爲議員之進士，可以舉願爲議員之進士也。天子之命官，以三年爲任，公舉之議員，以幾年爲期，隨時酌定，遇有缺出，則以公舉法擇人補之。公舉法凡男子二十歲以上，除喑、啞、盲、聾，以及殘疾者外，其人能讀書明理者，則予以公舉之權，向縣署所標秀才諸名，取其平日最心悅誠服者，書其名以獻於有司，有司將多人書名者取之，以爲縣議員也。秀才之舉舉人以爲府議員，舉人之舉進士以爲省議員，法皆如之。議員者，將出其所學，而施之於政，以濟民之困，而養民之和，地方之利弊，民情之好惡，皆藉議員以達於官。興革之事，官有所欲爲，則謀之於議員，議員有所欲爲，亦謀之於官，皆以敘議之法爲之，官與議員意合，然後定其從違也。從違既定，乃由縣詳府，府議員意合，則由府詳省，省議員意合，則詳於君，君意合，則書名頒行，意不合，則令其再議。若事有不能衷於一是者，則視議員中可之者否之者之人數多寡，而以人多者爲是，所謂從衆也。推之凡軍國大政，其權雖出於君上，而度支轉餉，其議先詢諸庶民，是眞爲政者矣。孔子曰：『民之所好好之，民之所惡惡之。』孟子曰：『所欲與之聚之所惡勿施爾也。』皆此意也，吾故於昌文學之後，而繼之曰行選舉，以同好惡。

選舉既行，是可以觀其行政。夫政者，民之事也，辦民之事，莫若以公而以平。何則？民之疾苦，惟民知之爲最眞，事之順逆，惟民知之爲最切。譬如爲遠隔千里之人，而決其家事，倘不得其人之親切指陳，未有能洞中機宜者也。又如爲素不相識之人，而治其病源，倘非向其人而望聞問切，未有能洞明癥結者也。君者，民之父母也，爲父母者孰不欲知其子之心曲隱微，而置其子於安樂得所；乃格於不得相見，阻於不得相聞，雖欲保護之救濟之，不可得而爲也。今君門萬里，民之疾苦，無由而訴，尊居九重，事之順逆無由而知；雖有留心民瘼之名，而不能得留心民瘼之實；有料量民隱之念，而不能得料量民隱之施，皆未得其法之故也。

是故官民不能相維，則有萬民嗟怨之事，而主上實在不知者矣；官民不能一體，則有六軍不發之憂，而主上逼於無奈者矣，此其顯然者耳。若夫隱匿於無形，懷意而不露者，則固官民俱抱不平之氣，幾同水火之不相能；官民各懷忌嫉之心，儼若敵國之相爲難；若是者，吾於何見之，蓋見之於政之私而不公也，令之偏而不平也。今之爲官者，於利民之事決乎不肯爲，於害民之事，決乎不肯阻，謂非不公而私，不平而偏，不可得也。然而成例不敢擅更，雖官亦何敢興革？此不得獨爲官咎也，而民亦即以偏與私應之。是故地方公務不能缺者也，而民則曰此非我可安之地，我何爲而竭吾力也；官府經費不能少者也，而民則曰，此非我可靠之人，我何爲而盡吾心也。此無他，皆不能布其公與平之故，而但見其私與偏之爲患也。

吾獨惜朝廷並非有此心，而閭巷居然有此事；官民並非有交惡，而情勢儼然在目前；若是者，國家無事猶可隱忍相安，一旦有變，其不瓦解者，幾何矣。夫法者原情而制，令者因時而施，果朝廷之心有公而無私，何不使億兆之人共見；果朝廷之意有平而無偏，何不使億兆之人共聞也，則何不倣隆古闢門之法也。是宜下令國中，自今以往，各省議員一年一次會於都會，開院議事，以宰輔爲主席；議畢各員將其本省來歲應行之事，如公項出入，選取人員等件，記明畫押公奏，主上御筆書名，以爲奉行之據，如有未洽，則再議再奏，務期盡善而止。如此則一公而無不公，一平而無不平，國家無復有懷二心之人，君民永保咸有一德之慶，所謂以億兆之心爲心，而心思無患其不到，以億兆之力爲力，而力量無患其不充也。

夫濟天下者，兼天下之道，周萬物者，合萬物之思。前之育眞才、昌文學，既已養天下之才以爲才，而天下之才皆其才，練天下之識以爲識，而天下之識皆其識矣。今復行以闢門議政之法，是直使天下爲一家，中國爲一人也。長治久安，必基於此，吾故終之曰開議院，以布公平。

此七者所謂復古之事，而揭其心傳之要也。蓋百揆協則和衷共濟，有相得益彰之雅，無盈廷聚訟之虞也。官祿厚則報稱維殷，有公忠愛國之心，無人自爲謀之患也。名器重則人思磨濯，有不患莫知之志，無素餐尸位之譏也。眞才育則庶官不曠，有各奏爾能之效，無折足覆餗之憂也。文學昌則士氣發揚，有鴻毛遇順之休，無轗軻蹭蹬之歎也。好惡同則民情暢達，有衆志

成城之益，無同舟胡越之防也。公平布則郅治可期，有阜財解慍之風，無敢怒難言之隱也。

夫人者所以致治之具也，無其具則決乎其不能治者，有其具則決乎其無不治。是故首擇百揆，所以使致治之人其志無不合也；次厚官祿，所以使致治之人其心無不專也；次重名器，所以使致治之人自待無敢輕也；次育眞才，所以使致治之人自持爲有本也；次救多士，所以使致治之人幼學而壯行也；次行選舉，所以使致治之人黜華而崇實也；終以開議院，使致治之人得攄其抱負，而君民相見以天也。凡此七者，皆務在得人，誠以人者致治之具，善修其具，則爲逸而功多，不善修其具，則爲勞而功少，至於不修其具，則與無具同。無其具而欲求其治，譬猶渡川而無舟楫，伐木而無斧斤也。其可得哉！

陳虬《治平通議・變法》 孔子曰：『周監於二代，郁郁乎文哉。』蓋言其盛也。乃與顏淵論爲邦，則曰行夏之時，乘殷之輅，顯乖乎不背不違之旨者，抑何也？蓋風氣無十年而不轉，法制無百年而不變，因勢利導，則民自化。儒術當矣，乃漢初以黃老治，蜀漢以申韓興，若易其時，則亂矣。民主，官天下也，公矣，乃美利堅以民主而治，俄羅斯以擇賢而亂，註：俄貝德第一改廢舊章，國不傳子而擇賢，實開華盛頓之先，未百年保羅乃復傳子，舊制立長，而女不得嗣統。若狃其說，則悖矣。

然則法由水也，注之方盂而方，注之圓匜而圓，隨器而轉移，而吾惟務得其平而已。裘皮以禦寒，絺綌以禦暑，若冬而病溫，非襢裼裳衣不能效，溝渠以瀦水，隄閘以備澇，若大潦時，至非決掘隄防不爲功，欲圖自強，首在變法。

嚴復《侯官嚴氏叢刻・原强》 由是而觀，吾中國今日之民，其力智德三者，固何如乎？往者日本以寥寥數艦之舟師，區區數萬人之衆，一戰而翦我最親之藩屬，再戰而陪都動搖，三戰而奪我最堅之海口，四戰而威海之海軍熸矣。使曩者款議不成，則畿輔戒嚴，亦意中事耳。當此之時，天子非不赫然震怒也，思改絃而更張之。乃內之則殿閣樞府，以至六部九卿，外之則洎廿四行省之疆吏，旁皇咨求，卒無一人焉，足以勝禦侮折衝之任者。猛虎深山，徒虛論耳，兵連不及周年，公私掃地赤立，洋債而外，尙不能無擾閭閻，其財之匱也又如此。

夫一國猶之一身也，脈絡貫通，官體相救，故擊其頭則四肢皆應，刺其腹則舉體知亡，而南北雖屬一君，彼是居然兩戒。首善震矣，四海晏然，視邦國之顚危，猶秦越之肥瘠，合肥謂以北洋一隅之力，禦倭人全國之師，非過語也，此君臣勢散，而相愛相保之情薄也。將不素學，士不素練，器不素儲，一旦有急，則蟻附蠭屯，授之以扞格不操之利器，曳兵而走，轉以奉敵，其一時告奮將弁，半皆無賴小人，覬覦所支餉項而已，至於臨事，且不知有哨探之用，遮蔽之方。甚且不識方員古陳大不宜於今日之火器，更無論部勒之精詳，與夫開闔之要眇者矣。卽當日之怪謬，苟紀載其事而傳之，將皆爲千載笑端，而吾民靦然固未嘗以之爲媿也。

夫閫外之事既如此矣，而閫內之事則又何如？法弊之極，人各顧私，是以謀謨廟堂，佐上出令者，往往翹巧僞汙濁之行，以爲四方則傚，其間稍有意者，亦不過如息夫躬所云，以狗馬齒保目所見，而孰謂是區區者之終不吾畀也。至於顧問獻替之臣，則不獨於時事大勢，曾未有知，乃至本國本朝之事，其職分所應知者，亦未嘗少紓其神慮。是故有時發憤論列，率皆唵[啽]喙童騃，徒招侮虐，功罪得失，毀譽混淆，其有趨時者流，自許豪傑，則徒剽竊外洋之疑似，以熒惑主上之聰明；其尤不肖者，且竊幸事之糾紛，得以因緣爲利，求才亟則可僥倖而驟遷，興作多則可居閒而自潤。嗟乎！此眞天下士大夫之所親見，僕之爲論，豈不然哉？

夫人才者，民力民智民德三者之徵驗也，求之有位之中既如此矣，意或者沈伏摧廢，高舉遠行而不可接歟？乃吾轉而求之草野閭巷之間，則又消乏彫亡，存一二於千萬之中，竟謂同無，何莫不可。然則神州九萬里地，四十京之民，此廓廓者，徒土荒耳，是蚩蚩者，徒人滿耳，尙自詡冠帶之民，靈秀之種，周孔所教，禮義所治，諸君聊用自娛則可耳，何關人事也耶。

且事之可憂可畏者，存乎其眞，而一戰之勝敗，不足計也。使中國而爲如是之中國，則當日中東之事，微論敗也，就令邊衅不開，開而倖勝，然而自有識之士觀之，其爲憂乃瘉劇。何則？民力已苶，民智已卑，民德已薄故也。一戰之敗，何足云乎？今雖有聖神用事，非數十百年薄海知亡，君臣同德，痛鋤治而鼓舞之，將不足以自立。而歲月悠悠，四隣眈眈，恐未及有爲，已先作印度波蘭之續，將斯賓塞之術未施，而達爾文之理先信。矧自甲午迄今者幾何時，天下所振興者幾何事，固諸君所共聞共見者耶？嗚呼，吾輩一身無足惜，如吾子孫與四百兆之人種何？天地父母，山川神靈，尙無相茲下

土民，以克誘其衷，俾咸知奮。【略】

然則假令今有人於此，憤中國之積弱積貧，攘臂言曰：胡不使我爲治？使我爲治，則天下事，數著可了耳，十年以往，其庶幾乎！然則其道將奚由？彼將曰：中國之所以不振者，非法制之罪也，患在奉行不力而已。祖宗之成憲具在，吾甯率由之而加實力焉，於是而督責之令行，刺舉之政興。如是而爲之十年，吾決知中國之貧與弱猶自若也。何則？天下大勢，猶水之東流，夫已浩浩成江河矣，乃障而反之，使之在山，此人力所必不勝也。

於是又有人焉，曰法制者，聖人之芻狗，先王之蘧廬也，一陳不可復用，一宿不可復留，宇宙大勢，既日趨於混同矣，不自其同於人者而爲之，必不可也。方今之計，爲求富強而已矣，彼西洋誠富誠強者也，是以今日之政，非西洋莫與師，由是於朝也，則建民主，立眞相；於野也，則通鐵軌，開礦功，練通國之陸軍，置數十百艘之海旅，此亦近似而差強人意矣。然使由今之道，無變今之俗，十年以往，吾恐其效將不止貧與弱而止也。蓋一國之事，同於人身，今夫人身逸則弱，勞則強者，固常理也。

然使病夫焉，日從事於超距羸越之間，以是求強，則有速其死而已矣。今之中國，非猶是病夫也耶？且夫中國知西法之當師，不自甲午東事敗衂之後始也。海禁大開以還，所興發者，亦不少矣，譯署一也，同文館二也，船政三也，出洋肄業局四也，輪船招商五也，製造六也，海軍七也，海署八也，洋操九也，學堂十也，出使十一也，礦務十二也，電郵十三也，鐵路十四也，拉頹數之，蓋不止一二十事，此中大半，皆西洋以富以強之基，而自吾人行之，則淮橘爲枳，若存若亡，不能實收其效者，則又何也？

蘇子瞻曰：天下之禍，莫大於上作而下不應，上作而下不應，則上亦將窮而自止。斯賓塞爾曰：富強不可爲也，政不足與治也，相其宜，動其機，培其本根，衛其成長，則其效乃不期而自立。是故苟民力已苶，民智已卑，民德已薄，雖有富強之政，莫之能行。蓋政如草木焉，置之其地而發生滋大者，必其地之肥磽燥濕寒暑，與其種性最宜者而後可，否則萎矬而已，再甚則僵槁而已。

往者王介甫之變法也，法非不良，意非不美也，而其效浸淫至於亡宋，此其故可深長思也。管商變法而行，介甫之變法而敝，在其時之風俗人心，與其法之宜不宜而已矣。達爾文曰：物各競存，最宜者立，動植如是，政教亦如是也。

夫如是，則中國今日之所宜爲，大可見矣。夫所謂富強云者，質而言之，不外利民云爾。然政欲利民，必自民各能自利始，民各能自利，又必自皆得自由始，欲聽其皆得自由，尤必自其各能自治始，反是且亂，顧彼民之能自治而自由者，皆其力其智其德誠優者也，是以今日要政，統於三端：一曰鼓民力，二曰開民智，三曰新民德。

夫爲一弱於羣強之間，政之所施，固常有標本緩急之可論，惟是使三者誠進，則其治標而標立，三者不進，則其標雖治，終亦無功，此舍本言標者之所以爲無當也。雖然，其事至難言矣。夫中國今日之民，其力智德三者，苟通而言之，則經數千年之層遞積累，本之乎山川風土之攸殊，導之乎刑政教俗之屢變。陶鈞鑪錘而成此最後之一境，今日欲以旦暮之爲，謂有能淘洗改革，求以合於當前之世變，以自存於恇懦煩擾之中，此其勝負通窒之數，殆可不待再計而知矣。

然而自微積之理而觀之，則曲之爲變，固有疾徐；自力學之理而明之，則物動有由，皆資外力；今者外力逼迫，爲我權藉，變率至疾，方在此時，智者愼守力權，勿任旁奪，則天下事正於此乎而大可爲也。卽彼西洋之克有今日者，其變動之速，遠之亦不過二百年，近之亦不過五十年已耳，則我何爲而不奮發也耶？

然則鼓民力奈何，今者論一國富強之效，而以其民之手足體力爲之基，此自功名之士觀之，似爲甚迂而無當，顧此非不佞一人之私言也。西洋言治之家，莫不以此爲最急，歷考中西史傳所垂，以至今世五洲五六十國之間，貧富弱強之異，莫不於此焉肇分。

周之希臘，漢之羅馬，唐之突厥，晚近之峨特一種，莫不以壯佼長大，耐苦善戰，稱雄一時，而中土疇昔紛爭之代，亦皆以得三河六郡爲取天下先資。顧今或謂自火器盛行，懦夫執靶，其效如壯士惟均，此眞無所識知之論也。不知古今器用雖異，而有待於驍猛堅毅之氣則同，且自腦學大明，莫不知形神相資，志氣相動，有最勝之精神，而後有最勝之智略。

是以君子小人，勞心勞力之事，均非氣體強健者不爲功，此其理吾古人知之，故庠序校塾不忘武事，壺勺之儀，射御之敎，凡所以練民筋骸鼓民血氣者也。而孔孟二子，皆有魁桀之姿。彼古之希臘、羅馬人亦知之，故其阿克

德美柏拉圖所創學塾之中，莫不有津蒙那知安此言練身院屬焉，而柏拉圖乃以駢脅著號。至於近世，則歐羅化國，尤鰓鰓然以人種日下爲憂，操練形骸，不遺餘力，飲食養生之事，醫學所詳，日以精審，此其事不僅施之男子已也，乃至婦女亦莫不然，蓋母健而後兒肥，培其先天而種乃進也。去歲日本行之，申報論其練及婦女，不知所云。嗟夫！此眞非以裹脚爲美之智之所與也。

故中國禮俗，其貽害民力，而坐令其種日偸者，由法制學問之大，以至於飲食居處之微，幾於指不勝指，而沿習至深，害效最著者，莫若吸食鴉片、女子纏足二事。此中國朝野諸公，所謂至難變者也。然而夷考其實，則其說有不盡然者。今卽鴉片一端而論，則官兵士子禁例，原所未用。假令天子親察二品以上之近臣大吏，必其不染者而後用之，近臣大吏各察其近屬，如是而轉相察，藩臬察郡守，郡守察州縣，州縣察佐貳，學臣之察士，將帥之察兵，亦用是術焉，務使所察者，人數至簡，以期必周，如是定相坐之法，而實力行之，則官兵士子之染祛。官兵士子之染祛，則天下之民知染其毒者，必不可以爲官兵士子也。則自愛而求進者，必不吸食，夫如是則吸者日少，俟其既少，然後著令禁之，舊染漸去，新染不增，三十年之間，可使鴉片之害盡絕於天下。

至於纏足，本非天下女子之所樂爲也，拘於習俗，而無敢畔其範圍而已。假令一日者，天子下明詔，爲民言纏足之害，且曰：繼自今自某年所生女子而纏足，吾其毋封，則天下之去其習者，猶熱之去燎，而寒之去罌也。夫何難變之有與。夫變俗，如是二者非難行也，不難行而不行者，以爲無與國是民生之利病而已，而孰知種以之弱，國以之貧，兵以之竄，胥於此焉，階之厲耶，是鴉片纏足二事，不早爲之所，則變法者，皆空言而已矣。

其開民智奈何？今夫尙學問者則後事功，而急功名者則輕學問，二者交失，其實則相資而不可偏廢也。顧功名之士多有，而學問之人難求，是則學問貴也。東土之人，見西國今日之財利，其隱賑流溢如是，每疑之而不信，迨親見而信矣，又莫測其所以然，及觀其治生理財之多術，然後知其悉歸功於亞丹斯密之一書，此泰西有識之公論也。

是以制器之備，可求其本於奈端；舟車之神，可推其原於瓦德；用電之利，則法拉第之功也；民生之壽，則哈爾斐之業也；而二百年學運昌明，則又不得不以栢庚氏之摧陷廓淸之功爲稱首，學問之士，倡其新理，事功之士，竊之爲術，而大有功焉。故曰：民智者富強之原，此懸諸日月不刊之論也。

顧彼西洋以格物致知爲學問本始，中國非不爾云也，獨何以民智之相越乃如此耶？或曰：中國之智慮運於虛，西洋之聰明寄於實。此其說不然，自不佞觀之，中國虛矣，彼西洋尤虛，西洋實矣，而中國尤實，異者不在虛實之間也。

夫西洋之於學，自明以前，與中土亦相埒耳。至於晚近言學，則先物理而後文詞，重達用而薄藻飾，且其敎子弟也，尤必使自竭其耳目，自致其心思，貴自得而賤因人，喜善疑而愼信古；其名數諸學，則藉以敎致思窮理之術，其力質諸學，則假以導觀物察變之方，而其本事，則筌蹄之於魚兎而已矣。

故赫胥黎曰：讀書得智，是第二手事，唯能以宇宙爲我簡編，民物爲我文字者，斯眞學耳，此西洋敎民要術也。而回觀中國則何如？夫朱子以卽物窮理釋格物致知是也，至以讀書窮理言之，風斯在下矣。且中土之學，必求古訓，古人之非，既不能明，卽古人之是亦不知其所以是。記誦詞章既已誤，訓詁注疏又甚拘，江河日下，以至於今日之經義八股，則適足以破壞人才，復何民智之開之與有耶？

且也，六七齡童子入學，腦氣未堅，卽敎以窮玄極眇之文字，事資強記，何裨靈襟，其中所恃以開濬神明者，不外區區對偶已耳，所以審竅物理辨析是非者，胥無有焉。以是爲學，又何怪制科人十九鶻突於人情物理，轉不若農工商賈之有時而當也。今之蒿目時事者，每致歎於中國讀書人少，自我觀之，如是敎人，無甯學者少耳。

今者物窮則變，言時務者，人人皆言變通學校，設學堂講西學矣，雖然，謂十年以往，中國必收其益，則又未必然之事也。何故？舊制尙存，而榮途未開也，夫如是士之能於此深求而不倦厭者，必其無待而興，卽事而樂者也，否則，刻棘之業雖苦，市駿之賞終虛，同輩知之則相忌，門外不知則相忘，幾何不廢然反也。是故欲開民智，非講西學不可，欲講實學，非另立選舉之法，別開用人之塗，而廢八股試帖策論諸制科不可。

至於新民德之事，尤爲三者之最難，今微論西洋敎宗如何，然而七日來復，必有人焉，聚其民而耳提面命之，而其所以爲敎之術，則臨之以帝天之嚴，重之以永生之福，人無論王侯君公，降以至於窮民無告，自敎而觀之，則皆爲天之赤子，而平等之義以明。平等義明，故其民知自重，而有所勸於

爲善。

今夫上帝臨汝，勿貳爾心，相在爾室，尚不媿於屋漏者，大人之事，而君子之所難也，而西洋小民，但使信教誠深，則夕惕朝乾，與吾之大人君子無所異，內省不疚，無惡於志，不爲威惕，不爲利誘，此誠教中常義，而非甚瑰琦絕特之行者也。民之心有所主，而其爲教有常，故其效能如此。至於吾民，則姑亦無論，學校義廢久矣，即使尚存如初，亦不過擇凡民之俊秀者而教之，至於窮簷之子，編戶之氓，則自襁褓以至成人，未嘗聞有孰教之者也。

孟子曰：飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。夫飽食煖衣之民，無教尚如此，則彼饑寒逼驅救死不贍者，當何如乎？後義先利，詐僞奸欺，固其所耳。曩甲午之辦海防也，水底碰雷，與開花彈子，有以鐵滓沙泥代火藥者，洋報議論，謂吾民以數金錙銖之利，雖使其國破軍殺將，失地喪師不顧，則中國今日之敗衂，它日之危亡，不可謂爲不幸矣。此其事足使聞者髮指，顧何待言，然諸君亦嘗循其本，而爲求其所以然之故歟？蓋自秦以降，爲治雖有寬苛之異，而大抵皆以奴虜待吾民，雖有原省，原省此奴虜而已矣，雖有燠咻，燠咻此奴虜而已矣。

夫上既以奴虜待民，則民亦以奴虜自待。夫奴虜之於主人，特形刼勢禁，無可如何已耳，非心悅誠服，有愛於其國與主，而共保持之也。故使形勢可恃，國法尚行，則鞮靴蓐面，胡天胡帝，揚其上於至高，抑其己於至卑，皆勸爲之，一旦形勢既去，法所不行，則獨知有利而已矣，共起而挺之，又其所也，復何怪乎？

今夫中國之詈詬人也，傌曰，『畜產』，可謂極矣，而在西人則莫須有之詞也。而試入其國，而傌人曰：『無信之誑子。』或曰：『無勇之怯夫。』則朝言出口，而挑鬥相死之書，已暮下矣。何則？彼固以是爲至辱，而較之畜產，萬萬有加焉，故寧相死而不可以並存也。而我中國則言信行果，僅成硜硜小人，君子弗尚也。蓋東西二洲，其風尚不同如此，苟求其故，有可言也。

西之教平等，故以公治衆，而尚自由，自由故貴信果；東之教立綱，故以孝治天下，而首尊親，尊親故薄信果，然其流弊之極，至於懷詐相欺，上下相遁，則忠孝之所存，轉不若貴信果者之多也。且彼西洋所以能使其民，皆若有深私至愛於其國與主，而赴公戰如私仇者，則亦有道矣。

法令始於下院，是民各奉其所自主之約，而非率上之制也。宰相以下，皆由一國所推擇，是官者，民之所設，以釐百工，而非徒以尊奉仰戴者也。撫我虐我，皆非所論者矣，出賦以庀工，無異自營其田宅；趨死以殺敵，無異自衛其室家；吾每聞英之人言英，法之人言法，以至各國之人之言其所生之國土，聞其名字，若我曹聞其父母之名，皆肫摯固結，若有無窮之愛也者，此其故何哉？無他，私之以爲己有而已矣。

是故居今之日，欲進吾民之德於以同力合志，聯一氣而禦外仇，則非有道焉，使各私中國不可也。顧處士曰：民不能無私也，聖人之制治也，在合天下之私以爲公。然則使各私中國奈何？曰：設議院於京師，而令天下郡縣，各公舉其守宰，是道也，欲民之忠愛必由此，欲教化之興，必由此，欲地利之盡必由此，欲道里之闢、商務之興必由此，欲民各束身自好，而爭濯磨於善必由此。嗚呼，聖人復起，不易吾言矣。

此三者，自強之本也，不如是，則雖有伊尹、呂尚爲之謀，吳起、李牧爲之戰，亦將寖衰寖滅，必無有強之一日，決也。雖然無，亦有其標者焉，然則治標奈何？練兵乎，籌餉乎，開礦乎，通鐵道乎，興商務乎，曰是皆可爲有其本則皆立，無其本則終廢。自甲午以來，海內樊然並興者，亦已衆矣，其效何若，其有益於強之數與否，識時審勢之士，將能言之，無假鄙人深論者也。

雖然，有一事焉，自僕觀之，則爲標之所最亟，而不可稍或遼緩者也，其事維何？曰必朝廷除舊布新，有一二非常之舉措，內有以慰薄海臣民之深望，外有以破敵國侮奪之陰謀，則庶幾乎其有多耳，不然，是瑣瑣者，雖百舉措無益也。善夫，吾友梁啓超之言曰，萬國蒸蒸，大勢相逼，變亦變也，不變亦變，變而變者，變之權操諸己；不變而變者，變之權讓諸人。傳曰：無滋他族，實逼處此。願天下有心人三復斯言，而早爲之所焉可耳。

又《法意》卷四第三章按語

復案，吾譯是書，至於此章，未嘗不流涕也。嗚呼。孟氏之言，豈不痛哉。夫一國之制，其公且善，不可以爲一人之功。故其惡且虐也，亦不可以爲一人之罪。雖有桀紂，彼亦承其制之末流，以行其暴。顧與其國上下同遊天演之中，所不克以自拔者則一而已矣。賢者覩其危亡，思有以變之，則彼爲上者之難，與在下者之難，又不能以寸也。必有至聖之德，輔之以高世之才，因緣際會，幸乃有成。不然，且無所爲而可矣。吾觀孟氏此書，不獨可以警專制之君也，亦有以戒霸朝之民。嗚呼。法固不可以不變，而變法豈易言哉，豈易言哉。

又卷一一第六章按語　復案，使右之所言而是，則吾國除官之制，又理之不可通，而事之莫有利者矣。夫中國是制之行也，有所以然之故存焉，一恐爲吏者之得衆，而其勢將與政府抗也。二恐以親故之私，而爲政者有偏袒也。蓋惟專制之國家，其立法也，塞奸之事九，而善國利民之事一。此可卽吾國一切之法度，而徵此言之不誣。顧用如是之法度，其國必不進也。不進而與進者鄰，殆矣。居今而言變法，其首宜變者在乎此旨。所行之事，誠宜使便國者居其七，而塞奸者居其三。夫世無無弊之法也，乃議其後者，先務從其流弊而言之，又不幸其言輒中。此吾國所以日言變法，而終之無一事之可以利行也。

又卷二九第六章按語　復案，同一法也，施之於彼時而利生，出之於此時而害著，其見於歷史者衆矣。一曰形勢之不同，二曰用人之各異，三曰用意之有殊。酈食其范增，同於立六國後，而張良極知其不可，乃固陵之策，教漢王以天下之半與韓彭鯨布者，又子房也。王荊公青苗雇役諸法，用之於浙東而民受賜，用之於天下而民流離。朱子社倉，其法與荊公青苗，實不相遠，而行之又以無害。凡此皆學士大夫所習聞者也。方今吾國以舊法之疲弛，處交通之時期，道在變革，誰曰不宜。顧東西二化，絕然懸殊，而人心習俗，不可卒變。竊願當國者，知利害之無常，拘噓之說，固不可行，而紛更之爲，亦不可以輕掉也。

康有爲《民功篇》（《康有爲全集》第一集）　《鬻子》曰：『萬世爲福，萬世爲教者，唯從黃帝以下，舜、禹以上而已矣。』《鬻子》蓋知政教之宗已。

伊尹曰：『豈若使是君爲堯、舜之君哉？使是民爲堯、舜之民哉？』近捨禹而遠稱堯、舜，蓋有故矣。孔子曰：『大哉堯之爲君也，巍巍乎其有成功也，煥乎其有文章。』以成功、文章稱堯，而惟美之德，蓋深有進退其間矣。伊尹有堯、舜之心，能舉非常之事，故尊賢尚功，賢聖數作，然經緯未精，又與夏同法，故殷道無徵，不足與堯、舜比烈。惟有周公聖知才美，獨能潤色其治，廣大纖悉，幾幾乎堯、舜而上之。孔子曰：『周監於二代，郁郁乎文哉。』又曰：『唐堯之際，於斯爲盛。』許周公之文與堯同美，蓋堯、舜之後，踵事加美，爲元宗之子者，一周公而已。然德制既盛，則尊之太至，以爲尺寸不可踰，又以傳子之故，卽積久弊生，子孫不敢變祖宗之法。至於春秋，列侯並爭，民日事兵，暴骨如莽，蓋軍功、民功之進退消長，在此時矣。孔子有元宗之才，嘗損益四代之禮樂，於《王制》立選舉，於《春秋》尹氏卒譏世卿，又追想大同之世，其有意於變周公之制而光大之矣。既不復位，而秦以力征經營天下，以首級爲武賞，破壞先王之法籍，焚先聖之《詩》、《書》，而自肆其尊己自私之法，以愚天下黔首，於今二千年，使民不蒙先王之澤。蓋自生民以來，中國之禍，未有若秦之酷毒者也。雖劉淵之入晉，耶律之入唐，金、元之滅宋，方之貶矣。後世莫不惡秦之無道，而陽詈之而陰師之者，以其自尊自私之道，甚便於己，是借以愚其民也。故甘捨堯、舜、周公而從秦也。從秦既篤既久，以爲時制之宜，只知君國爲重乃大，以民爲輕，於是，二千年來，民功遂歇絕息滅於天下。儒生志士，搜遺經墜禮於屋壁之中，時援古以黜時，得之也艱，則護之也至，去之也遠，則尊之也益甚。於是，周公之治，非特無人以爲可以踰越，惟以守其一、二爲難。大儒鉅學於一、二典禮，出全力身命與國相爭而保護之，而反致於不問，本末橫決。耳目隘陋，淺夫小人日橫，一漢、唐之天下如陳問甫之類。而文飾之。文夫巨子，臨深以爲高，加少以爲多，因推尊一三代之治，以爲若天之不可幾。百口萬目，咸蔽於近，同聲相應，未嘗深求生民治教所以然之故。需同相和，隨和是非，是以守文之君，當塗之士，聰明保持者甚衆，而自私之心輕，安於所習，蔽於所近，引漢、唐爲證，故終莫克振救也。我朝聖祖仁皇帝，神武睿知，以堯、舜之聖德，兼周公之才藝，若變法圖治，可以駕乎三代之上，而當時大臣無風后、力牧之神靈，亦無稷、契、伊、周之才氣，僅有庸佞之李光地託身義理者立於其間，其心思非有負荷罪生迫切之念，其常識非有開闢宇宙恢廓之量，婞婀於身家爵位之私，步趨於宋儒時下之見，竈下之婢，窮鄉之學，井中之蛙，牀下之木，卑污愚陋，豈足與論生民所託命哉？有君無臣，自古所歎。嗟夫！此則秦之罪莫與京，塗毒數千年之民命，雖更百世，而莫之赦宥者也。雖然，若是者雖曰人事，蓋有天焉。方其盛也，天變之急，非人心所能料，人靈之敏，天若縱之，不爲限焉，黃帝、堯、舜百年而大治是也。及運會之衰，天若束之，人若迷之，受縛而不自覺，久迷而不自知，氣敝力盡，羸老待時。嗚呼！往復豈無其期耶？《禹貢》物產，以絲爲繁，兗之桑土，既蠶則有漆絲，織文，青則有鹽、絺、絲枲、檿絲、織縞，荆則有元、纁、璣組，豫則有漆絲、絺紵、纖纊，非徒諸州土產咸宜，而織造之精，後世莫過。蓋絲爲中國所獨擅，土物之大宗，其出至古，其產至繁，爲生

民之大利者也。

又《教學通義・從今第十三》 古之王者，創業垂統，安定其民，上出其憲章以爲教，下奉其憲章以爲學，皆一朝之法令、典章也。創之於君，存之於官，守之者師儒，誦習奉行者士民。上之法令易知，下之情意易通，其學之之勢至易，其施於用也至便，此先王所以致治也。今所稱經義皆周道也。《易》掌於太卜，《書》掌於外史，《詩》掌於太師，《禮》散存於官守，《樂》存於司樂，《春秋》掌於小史，皆周之典章也。惟《書》有三皇五帝，爲前朝之典，然苟非身爲國史，如倚相之倫亦無得而見，故孔子嘆夏、殷禮之無徵。春秋時去殷不遠，然夏、殷之書存者惟《小正》、《坤乾》二種而已。偏考諸經所引夏、商之禮蓋寡矣，不特《春秋》也。宋爲殷後，又有微子、微仲之賢繼之，優以賓客，許用白馬，前朝禮樂宜而亦無存焉。五傳至正考父已無一詩之傳，必待求之周太師，然後得《商頌》十二篇，至戴公失其五，而亦無副本補足。考其時，去殷之亡不過百年，而象賢之孫子不能守祖宗之遺文，新王之冊府乃僅存勝朝之數什，《韓詩》則以爲宋襄公詩矣。自此而外，九州萬國更無一字流聞。

夫秦始焚書，而『六藝』、『九流』燦然並在，周公修學而夏禮殷樂蕩盡無傳，亦可異矣。以爲竹簡易蠹，何以中秘古文下逮漢、晉？且遺耆頑民，口耳諷誦，亦何能遽滅？皆無可解。

然考其故，周制以時王爲法，更新之後，大勢轉移，大周之通禮會典一頒，天下奉行，前朝典禮廢不可用，然孔子所謂『好古敏求者，守先王之道』，古之人有言曰：古字皆指周先哲而言，未嘗及夏、殷也。惟子思反古之道，乃稱前朝耳。人皆棄之如弁髦土梗。且三代時，新王變更禮制，下及杯勺、顏色、體制，無不變更，有如國朝既變章服，後熙、正之交，問人以明代冠服，蓋寡知者。朱子於幞頭之制已不能考，殆類是也。又其政令數學皆掌於官，故移風易俗自出於一，前朝典禮自無所容，不待焚而自廢，不若後世當官言律例，而士人專通故書雅記，故古書賴以得傳也。

然周制之所以鎔鑄一時，範圍百代者，蓋自文、武、周公義理精純，訓詞深厚，而制度美密，纖悉無遺，天下受式，遏越前載，人自無慕古之思也。漢高起於無賴，其臣蕭、曹、絳、灌皆刀筆屠狗緯蕭之徒，叔孫通俗學鄙夫，安有範圍一世之學術？抱經老儒騰躍而去，稱先則古，以抵時主之隙。時主本空無所有，而轍跡已深，萬無可改，於是陰絕之而陽尊之。以其義足以尊主庇民也，於是私誘而微餌之。漢家雜用王霸者，以今霸爲治，以古王爲教，於是教學與吏治分途二千年矣。師儒士夫專以通經學古爲賢，於是有訓詁考據之學，說『堯典』二字以二萬言，『仲尼居』三字以數萬字。大則三雍七廟之制，小而深衣車戈之考，連篇累帙，可汗牛馬。積歲窮年，至於白首。通於是業，得預學人，樹黨輦材，謏聞立譽。其有學術通才，道德大師，濟時偉器，不沾沾於是者，則擯爲未學，不得預會。巨子倡風，黨徒繁衆，植頰樹頰，攻毀風生。然質之先聖教學之原，王者經世之本，生民託命之故，則無一當焉。雖以巨學耆儒，問以國故而不通，詢以時事而不知，考以民生而不達，未聞《漢書》可徵經義，先儒之中未聞王桀，蓋自六廟陋儒，風尚已如此矣。

以好古賤今之故，故法令律例委於吏胥，吏胥庸猥，蓋以今事爲笑，故相率習於無用之學，而待用者亦遂無材。顧亭林之言曰：『昔之清談在老、莊，今之清談在孔、孟。』夫學而無用謂之清談。清談孔、孟然且不可，況今之清談又在許、鄭乎？今天下人士多迂愚而無用，豈其質之下哉？殆亦高言學古爲之累也。今一郡一邑鄉曲間，求一《大清通禮》、《大清律例》不可得，求《會典則例》、《皇朝三通》諸方略書，有並無之者，況欲得通古今、周四方之故者哉？以此爲教，而欲求治才，何異北行而之楚，緣木而求魚也？時制之闇如，而欲求其損益今故，變通宜民，不亦遠乎？孔子曰：『吾從周。』故從今之學不可不講也。今言教學，皆不泥乎古，以可行於今者爲用。『六藝』官守，咸斯旨也。朱子曰：『古禮必不可行於今，如有大本領人出，必掃除更新之。』至哉！是言也。

又《上清帝第一書》 夫法者，皆祖宗之舊，敢輕言變者，非愚則妄。然今天下法弊極矣，六官萬務所集也，卿貳多而無所責成，司員繁而不分委任，每日到堂，拱立畫諾，文書數尺，高可隱身，有薪炭數斤之微，銀錢分釐之瑣，徧行數部者，卿貳既非專官，又多兼差，未能視其事由，勞苦已甚，況欲整頓哉？故雖賢智，亦皆束手，以爲周公爲今冢宰，孔子爲今司寇，亦無能爲，法弊至此，求治得乎？

州縣下民所待治也，兵、刑、賦、稅、教、養合責於一人，一盜佚、一獄誤、一錢用而被議矣，責之如是其重，而又選之極輕，以萬餘金而賣實缺焉。祿之極薄，以數百金而責養廉矣。其下既無周人虞、衡、牧、稻之官，又無漢人

三老、嗇夫之化，而求其教養吾民，何可得哉？以故外省奉行文書，皆欺飾以免罪，京朝委成胥吏，率借例以行奸。他若吏部以選賢才也，仍用籤除；武舉以爲將帥也，乃試弓石；翰林以儲公卿也，猶講詩字；其他紊於法意，而迂於治道，舛亂肴決，難徧以疏舉。是以皇太后、皇上雖有求治之心，而無致治之効也。

今論治者，皆知其弊，然以爲祖宗之法，莫之敢言變，豈不誠恭順哉？然未深思國家治敗之故也。今之法例，雖云承列聖之舊，實皆六朝、唐、宋、元、明之弊政也。我先帝撫有天下，不用滿洲之法典，而採前明之遺制，不過因其俗而已，然則世祖章皇帝已變太祖、太宗之法矣。夫治國之有法，猶治病之有方也，病變則方亦變。若病既變而仍用舊方，可以增疾。時既變而仍用舊法，可以危國。董子曰：『爲政不和，解而更張之，乃可以理。』《呂覽》曰：『治國無法則亂，守而弗變則悖。』《易》曰：『窮則變，變則通。』設今世祖章皇帝既定燕京，仍用八貝勒舊法，分領天下，則我朝豈能一統久安至今日乎？故當今世而主守舊法者，不獨不通古今之治法，亦失列聖治世之意也。

今之時局，前朝所有也，則宜仍之，若知爲前朝所無有，則宜易新法以治之。夫治平世，與治敵國並立之世固異矣。昔漢臣魏相專主奉行故事，宋臣李沆謂凡人士上利害，一切不行，此宜於治平之世也。若孫叔敖改紀，管仲制國，蘇綽立法，此宜於敵國並立之世也。今但變六朝、唐、宋、元、明之弊政，而採周、漢之法意，卽深得列聖之治術者也。皇太后、皇上知舊法之害，卽知變法之利，於是酌古今之宜，求事理之實，變通盡利，裁制厥中，如欲採聞之，則農夫耕而君子食焉，臣愚愿盡言於後也。尤望妙選仁賢，及深通治術之士，與論治道，講求變法之宜而次第行之，精神一變，歲月之間，紀綱已振，十年之內，富强可致，至二十年，久道化成，以恢屬地而雪仇恥不難矣。

日本崎嶇小島，近者君臣變法興治，十餘年間，百廢俱舉，南滅琉球，北闢蝦夷，歐洲大國，睨而莫敢伺。況以中國地方之大，物產之盛，人民之衆，二帝、三王所傳，禮治之美，列聖所締構，人心之固，加以皇太后、皇上仁明之德，何弱不振哉？臣謂變法則治可立待也。今天下非不稍變舊法也，洋差、商局、學堂之設，開礦公司之事，電綫、機器、輪船、鐵艦之用，不睹其利，反以蔽奸。夫泰西行之而富强，中國行之而奸蠹，何哉？上體太尊而下情不達故也。君上之尊宜矣，然自督、撫、司、道、守、令乃下至民，如門堂十重，重重隔絕，浮圖百級，級級難通。夫太尊則易蔽，易蔽則奸生。故辦事不核實，以粉飾爲工，疾苦不上聞，以摧抑爲理。至於奸蠹叢生，則雖良法美意，反成巨害，不如不變之爲愈矣。

又《孟子詩亡然後春秋作解》

《孟子》：『王者之跡熄，而《詩》亡。《詩》亡，然後《春秋》作。』趙岐曰：『太平道衰，王跡止熄，頌聲不作，是以正雅及頌亡爲《詩》亡。』范寧《穀梁敍》曰：『就太師而正雅、頌，因魯史而作《春秋》，列《黍離》於《王風》，齊王德於邦君，以變雅亡爲《詩》亡。』蘇轍曰：『《詩》亡於陳靈，而後孔子作《春秋》，是以變風亡爲《詩》亡。』以頌及正雅亡，則《春秋》當起幽、厲；以爲變風亡，則陳靈之世，王跡未熄也，何爲起於隱、桓？謹按：《鄭譜》以王次豳後，孔疏凡四述之。此必孔子舊第三家詩說，《鄭箋》本兼《韓詩》。與檜處先正同。相城鄭氏瑞辰亦謂當以《鄭譜》爲正。《書》終《文侯之命》及《秦誓》，《詩》變風、變雅皆終於平王，皆有微意。知此，而後知『《詩》亡而《春秋》作』之義也。

《說文》：『辿，古之遒人，以木鐸言詩。从辵，从丌，亦聲。』讀與記同。言王國無遒人之官，而《詩》遂亡。《王制》：『天子年一巡狩，命太師陳舊詩以觀民風。』《漢書・食貨志》：『行人振木鐸，徇於路，以採詩，獻之太師，比其音律，以聞於天子。故曰：「王者不窺牖戶而知天下。」』《藝文志》：『古者有採詩之官，王者所以觀風俗，知得失，自考正也。』息，止也。政教流失，王官不行，無採詩之官，而王政亦與俱亡也。儀封人曰：『天將以夫子爲木鐸。』言以夫子繼王者之政教也。

夫王者馭世之權，莫大於巡狩、述職。天子採風，諸侯貢俗，觀其得失，而慶讓、黜陟行焉。故諸侯不敢放恣，民生賴以託命，是陳詩爲王朝莫大之典，黜陟爲天王莫大之權，固自宣王以前舉行不廢。至東遷之末，天子不省方，諸侯不朝覲，陳詩之典廢，而慶讓之權亡，於是天下無王。天下無王，斯賴素王。故孔子改制而作《春秋》，以代木鐸，故曰：『吾其爲東周』也。

《春秋》何不始於平王之初年，而始於末年？王氏夫之曰：『隱公之三年，平王崩，桓王立，《春秋》於是託始。』《王風》『我生之初』，謂平王東遷也；『我生之後』，謂桓王也。庶得《詩》亡《春秋》作之實矣。至此外變風下逮陳靈，則是霸者之跡。民風之美刺，雖可輯，而王者巡狩、述職、慶讓、黜陟之大綱不行，則雖有詩而無關於王者之跡也。王跡既亡，孔子抱救世之心，不能

不以衰鉞代黜陟。改制作而救衰敗，不可以已矣！

然孔子作《春秋》，改制之意，褒貶當世威權大人有勢力者，不可著見，但有口說，不傳於竹帛。《公羊》、《穀梁》傳之，爲王者改制之義。故莊子以孔子爲素王，又曰：『《春秋》經世先王之志。』孟子曰：『《春秋》，天子之事。』《春秋繁露・三代改制質文》云：『《春秋》上黜夏，下存周，以春秋當新王。』又云：『《春秋》作新王之事，變周之制。』《淮南子》：『夫殷變夏，周變殷，春秋變周，三代之禮不同，以春秋爲一代。』《說苑》：『孔子曰：「夏道不亡，商德不作；商德不亡，周德不作；周德不亡，《春秋》不作。」』《太史公自序》：『余聞董生曰：「周道衰廢，孔子爲魯司寇，諸侯害之，大夫壅之。孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四十年之中，以爲天下儀表，貶天子，退諸侯，討大夫，以達王事而已。」』孔子答子張之『十世』，與顏淵論『爲邦』，皆是惟其改制。故孔子曰：『知我者其惟《春秋》乎！罪我者其惟《春秋》乎！』孟子繼四聖之功，不言其德，惟言《春秋》。孟子私淑孔子者，必不謬矣。其編《詩》而存『三頌』，亦□新周，故宋、王魯，黜杞之意。凡西漢以前無異說。自劉歆僞竄《左氏春秋》，於是，二傳漸廢，孔子作《春秋》以繼王跡之微言大義不可得見，而孔子之學亦亡。今略考定焉，庶幾存其意焉。

又《桂學答問》（《康有爲全集》第二集）　孔子所以爲聖人，以其改制，而曲成萬物，範圍萬世也。其心爲不忍人之仁，其制爲不忍人之政。仁道本於孝弟，則定爲人倫。仁術始於井田，則推爲王政。孟子發孔子之道最精，而大率發明此義，蓋本末精粗舉矣。《春秋》所以宜獨尊者，爲孔子改制之蹟在也。《公羊》、《繁露》所以宜專信者，爲孔子改制之說在也。能通《春秋》之制，則『六經』之說莫不同條而共貫，而孔子之大道可明矣。《春秋》成文數萬，其恉數千，皆大義也。漢人傳經，皆通大義，非瑣屑訓詁名物也。故兩漢四百年，君臣上下制度議論，皆出《公羊》，以《史記》、《漢書》逐條求之可知也。苟能明孔子改制之微言大義，則周、秦諸子談道之是非出入，秦、漢以來二千年之義理制度所本，從違之得失，以及外夷之治亂强弱，天人之故，皆能別白而昭晰之。振其綱而求其條目，循其幹而理其枝葉，其道至約，而其功至宏矣。

《公羊》經、傳並何注四本，桂林有刻本。《春秋繁露》四本，若聰敏之士，得傳授而提要鈎元，數日可通改制之大義。或不得傳授，或天資稍滯，能虛心講求，精思熟讀，亦不待一月，俱可通貫。提出孔子改制爲主，字字句句，以此求之，自有悟徹之日。若於孔子微言大義有所通入，則把柄在手，天下古今羣書，皆可破矣。豈非其道至約，其功至宏乎？

專言《公羊》、《繁露》者，乃就至約至易言之，仍當廣通孔門諸學以爲證佐。《穀梁》同傳大義，當與《公羊》分別求之。有同經同義者，有同經異義者，有異經同義者，有異於《公羊傳》而同於何注者，其異雖多，若不泥其文，而單舉其義，則無不同也。吾有《孔子改制考》。

又《上清帝第二書》　然凡上所陳，皆權宜應敵之謀，非立國自强之策也。伏念國朝法度，因沿明制，數百年矣。物久則廢，器久則壞，法久則弊。官制則冗散萬數，甚且鬻及監司，教之無木，選之無擇，故營私交賂，欺飾成風，而少忠信之吏。學校則教及詞章詩字，寡能講求聖道，用非所學，學非所用，故空疏愚陋，謬種相傳，而少才智之人。兵則綠營老弱，而募勇皆烏合之徒。農則地利未開，而工商無製造之業。其他凡百積弊，難以偏舉。而外國奇技淫巧，流行內地，民日窮匱，乞丐徧地，羣盜滿山，即無外釁，精華已竭，將有他變。方今當數十國之覬覦，值四千年之變局，盛暑已至，而不釋重裘，病症已變，而猶用舊方，未有不暍死而重危者也。

竊以爲今之爲治，當以開創之勢治天下，不當以守成之勢治天下；當以列國並立之勢治天下，不當以一統垂裳之勢治天下。蓋開創則更新百度，守成則率由舊章。列國並立，則爭雄角智；一統垂裳，則拱手無爲。言率由則外變相迫，必至不守不成；言無爲而諸國交爭，必至四分五裂。《易》曰：『窮則變，變則通。』董仲舒曰：『爲政不調，甚者更張，乃可謂理。』若謂祖宗之法不可變，則我世祖章皇帝何嘗不變太宗文皇帝之法哉？若使仍以八貝勒舊法爲治，則我聖清豈能久安長治乎？不變法而割祖宗之疆土，馴至於亡，與變法而光宗廟之威靈，可以大强，孰輕孰重，孰得孰失，必能辨之者。

又《上清帝第三書》　夫中國二千年來，以法治天下，而今國勢貧弱，至於危迫者，蓋法弊致然也。夫祖宗法度治天下數百年矣，豈敢謂法之不可行哉？以國朝法度，皆因沿明制故也。物久則廢，器久則壞，法久則弊。官制則冗散漫萬數，教之無本，選之無擇，故營私交賄，欺飾成風，而少忠信之吏。學校則教詞章詩字，用非所學，學非所用，故空疏愚陋，謬種相傳，而少才智之人。兵則綠營老弱，而募勇皆烏合之徒。農則地利未開，而工商無製

造之業。京官則自樞垣臺諫而外，皆爲閒散；各部則自掌印主稿以外，徒糜廩祿；堂官則每署數四，而兼差反多，乃無一官之能辦。文書則每日數尺，而例案煩瑣，遂無事之能行。督責則藩、臬、道員皆爲贅旒，親民則典、史、巡檢皆爲雜職。至於鬻及監司，而官方不可問矣。其他凡百積弊，難以徧舉。而外國奇技淫巧，流行內地，民日窮匱，乞丐徧地，羣盜滿山，即無外釁，精華已竭，將有他變。方今當數十國之覬覦，值四千年之變局，盛暑已至，而不釋重裘，病症已變，而猶用舊方，未有不暍死而重危者也。

竊以爲今之爲治，當以開創之勢治天下，不當以守成之勢治天下；當以列國並立之勢治天下，不當以一統垂裳之勢治天下。蓋開創則更新百度，守成則率由舊章。列國並立，則爭雄角智；一統垂裳，則拱手無爲。言率由則外變相迫，必至不守不成；言無爲而諸夷交爭，必至四分五裂。《易》曰：『窮則變，變則通。』董仲舒曰：『爲政不調，甚者更張，乃可謂理。』若謂祖宗之法不可變，則我世祖章皇帝何嘗不變太宗文皇帝之法哉？若使仍以八貝勒舊法爲治，則我聖清豈能久安長治乎？不變法而割祖宗之疆土，馴至於亡，與變法而光宗廟之威靈，可以立强，孰輕孰重，孰得孰失，必能辨之者。

又《變則通通則久論》 天不能有陽而無陰，地不能有剛而無柔，人不能有常而無變。昔孔子之作『六經』，終以《易》、《春秋》。《春秋》發明改制，《易》取其變易，天人之道備矣。若知守常而不知變，是天有陽而可無陰，地有剛而可無柔也。孔子改制，損益三代之法，立三正之義，明三統之道，以待後王，猶慮三不足以窮萬變，恐後王之泥之也。乃作爲《易》，而專明變易之義，故參伍錯綜，進退消息，觀其會通，以行其典禮。聖人蓋深觀天道以著爲人事，垂法後王，思患而豫防之。孔子之道至此而極矣！

夫天，不變者也，然朝夕之晷，無刻不變矣。況晝夜之顯有明晦，冬夏之顯有寒暑乎？如使天有晝而無夜，有夏而無冬，萬物何從而生？故天惟能變通而後萬物成焉。且如極星，所謂不動者也，然唐、虞時在二十四度，今則二十三度二十九分耳。日至，所謂定時也，然高沖卑沖，終無實測焉。若夫風雲虹蜺珥眺蝕流，日月星辰無刻不變，故至變者莫如天。夫天久而不弊者，爲能變也。

地，不變者也，然滄海可以成田，平陸可以爲湖，火山忽流，川水忽涸，故至變者莫如地。夫地久而不弊者，爲能變也。

夫以天地，不變且不能久，而況於人乎？且人欲不變，安可得哉？自少至老，顏貌萬變；自不學而學，心智萬變。積微成智，悶若無端，而流變之微，無須臾之停也。

伊尹曰：『用其新，去其陳，病乃不存。』此道家養生之術。治身如此，治國何獨不然？故千年一大變，百年一中變，十年一小變。三代之文明不得不變太古，秦、漢之郡縣不得不變三代，此千年之大變者也。蓋春秋之世，陸渾、萊、戎、潞、狄尚雜沓中夏，不數百年而至漢武，則已開通西域矣。唐時羈縻州僅北漠，元世則西平印度，破波斯，直至欽察，俱蘭馬八之境，當今之意大利亞矣。其地變則其治亦變矣。魏文口分世業，府兵之制，至唐之中葉，不能不變爲兩稅、彍騎，兩稅之後不能不變爲一條鞭，彍騎之後不能不變爲禁軍。漢試士諸生，家法文吏箋奏，隋、唐不能不變爲詩賦，宋不能不變爲經義。肉刑之制，漢文不能不變爲杖笞，隋文不能不變爲徒流。此百年之變也。若夫時有不宜，地有不合，則累朝律例典禮，未有數十年不修改者，此十年之變也。

若泥守不變，非獨久而生弊，亦且滯而難行。董仲舒曰：『爲政不能善治，更張乃可爲理，譬病症既變而仍用舊方，陸行既盡而不舍車徒，盛暑而仍用重裘，祁寒而仍用絺綌，非惟不適，必爲大害。』故能變則秦用商鞅而亦强，不能變則建文用方孝孺而亦敗。當變不變，鮮不爲害。法《易》之變通，觀《春秋》之改制，百王之變法，日日爲新，治道其在是矣。

又《上清帝第四書》 中國自古一統，環列皆小蠻夷，故於外無爭雄競長之心，但於下有防亂弭患之意。至於明世，治法尤密。以八股取士，以年勞累官，務困智名勇功之士，不能盡其學；一職而有數人，一人而兼數職，務爲分權掣肘之法，不能盡其才。道路極塞，而散則易治；上下極隔，而尊則易威。國朝因用明制，故數百年來大臣重鎮，不聞他變。天下雖大，戢戢奉法，而文網頗疏，取民極薄，小民不知不識，樂善嬉生，此其治效中古所無也。若使地球未闢，泰西不來，雖後此千年率由不變可也。無如大地忽通，强敵環逼，士知詩文而不通中外，故錮聰塞明而才不足用，官求安謹而畏言興作，故苟且粉飾而事不能興。民多而利源不開，則窮而爲盜；官多而事權不屬，則冗而無恥。至於上下隔絕，故百弊叢生；一統相安，故敵情不識。但內而防患，未嘗外而爭强。以此閉關之俗，忽當競長之時。絺綌宜於夏

曰，雨雪忽至，不能不易重裘；車馬宜於陸行，大河前橫，不能不覓舟檝。外之感觸既異，內之備禦因之，故大《易》貴乎時義，《管子》貴乎觀鄰。《管子》曰：『國之存也，鄰國有焉；國之亡也，鄰國有焉……舉而不當，此鄰敵所以得志也。……天下皆理，己獨亂，國非其國也；諸侯皆合，己獨孤，國非其國也……大而不爲者復小……衆而不理者復寡。』蓋列國並爭，如孤軍轉戰於長圍，苟精神、方略、兵械、士馬少有不逮，敗績立見。大朝一統，如一人偃卧於斗室，但謹戶牖，去蚊虻，雖稍高枕，可以無事。今略如春秋、戰國之並爭，非復漢、唐、宋、明之專統，所謂數千年未有之變也。若引舊法以治近世，是執舊方以醫變症，藥既不對，病必加危。五十年來講求國是者，既審證之未眞，故言戰言和，亦施藥之未當，否則篤守不藥，坐待弱亡，用致割地、償款，病日危重，至此傷寒存裏，病入厥陰。昔患水腫痿痺，猶尚龐然，今且枯乾瘦羸，漸無精氣。如不講明病證，盡易舊方，垂危之人，豈堪再誤？但審病之輕重常變不同，則用方之君臣佐使亦異，故今審端致力之始，尤以講明國是爲先。

伏聞聖意所注垂，下及羣臣所論說，咸欲變法自强，可謂通知情勢矣。曩言今當以開創治天下，不當以守成治天下；當以列國並爭治天下，不當以一統無爲治天下。誠以積習既深，時勢大異，非盡棄舊習，再立堂構，無以滌除舊弊，維新氣象。若僅補苴罅漏，彌縫缺失，則千瘡百孔，顧此失彼，連類並敗，必至無功。

夫夏屋壞於短梲，金堤敗於蟻穴，況欲飾糞牆，雕朽木，而當雷電風雨之交加，焉有不傾覆者哉？他日不知其彌補之非，或歸咎於變改之謬。近者設立海軍、使館、招商局、同文館、製造局、水師堂洋操、船廠，而根本不淨，百事皆非。故有海軍而不知駕駛，有使館而未儲使才，有水師堂洋操而兵無精卒，有製造局船廠而器無新製，有總署而不通外國掌故，有商局而不能外國馳驅。若其徇私叢弊，更不必論。故徒糜巨款，無救危敗，反爲攻者藉口，以明更張無益而已。

職竊料今者廷議變法，積習難忘，仍是補漏縫缺之謀，非再立堂構之規，風雨既至，終必傾墜。國事有幾，豈可頻誤哉？職伏願皇上召問羣臣，講明國是，反覆辨難，顯露事勢，確知舊習之宜盡棄，補漏之無成功。大體既立，而後措施不失；議論著定，而後耳目不驚。先後緩急，乃可徐圖，摧毀廓清，乃可用力。若果能滌除積習，別立堂基，竊爲皇上計之，三年則規模已成，十年則治化大定。然後恢復舊壤，大雪仇恥，南收海島以迫波斯、印度，北收西伯利以臨回部、强俄，於以鞭笞四夷，爲政地球而有餘矣。

又《京師强學會序》 俄北瞰，英西睨，法南瞵，日東眈，處四强鄰之中而爲中國，岌岌哉！況磨牙涎舌，思分其餘者，尚十餘國。遼、臺茫茫，回變擾擾，人心皇皇，事勢儳儳，不可終日。

昔印度，亞洲之名國也，而守舊不變，乾隆時英人以十二萬金之公司，通商而墟丘印矣。昔土耳其，回部之大國也，疆土跨亞、歐，非三洲，而守舊不變，爲六國縶其政，剖其地，廢其君矣。其餘若安南、若緬甸，若高麗，若琉球，若暹羅，若波斯，若阿富汗，若俾路芝，及國於太平洋羣島，非洲者，凡千數百計，今或削或亡。舉地球守舊之國，蓋已無一瓦全者矣。

我中國孱卧於羣雄之中間，薪寢於火薪之上，政務防弊而不務興利，吏知奉法而不知審時，士主考古而不主通今，民能守近而不能行遠。孟子曰：『國必自伐，而後人伐之。』蒙盟、奉吉、青海、新疆、衛藏土司圉徼之守，咸爲異墟；燕、齊、閩、浙、江、淮、楚、粵、川、黔、滇、桂膏腴之地，悉成盜糧。吾爲突厥、黑人不遠矣。

西人最嚴種族，讎視非類。法之得越南也，絕越人科舉富貴之路，昔之達官，今作貿絲也；英之得印度百年矣，光緒十五年而始舉一印人以充議員，自餘土著，畜如牛馬。若吾不早圖，倏忽分裂，則桀黠之輩，王、謝淪爲左衽；忠憤之徒，原、却夷爲皂隸。伊川之髮，駢闐於萬方；鍾儀之冠，蕭條於千里。三州父子，分爲異域之奴；杜陵弟妹，各銜鄉關之慼。哭秦庭而無路，餐周粟而匪甘。矢成梁之家丁，則螳臂易成沙蟲；覓泉明之桃源，則寸埃更無淨土。肝腦原野，衣冠塗炭。嗟吾神明之種族，豈可言哉！豈可言哉！

夫中國之在大地也，神聖繩繩，國最有名，義理製度文物，駕於四溟。其地之廣於萬國等在三，其人之衆等在一，其緯度處溫帶，其民聰而秀，其土腴而厚，蓋大地萬國未有能比者也。徒以風氣未開，人才乏絕，坐受陵侮。昔曾文正與倭文端諸賢，講學於京師，與江忠烈、羅忠節諸公，講練於湖湘，卒定撥亂之功。普魯士有强國之會，遂報法讎。日本有尊攘之徒，用成維新。蓋學業以講求而成，人才以摩厲而出。合衆人之才力，則圖書易庀；合衆人

之心思，則聞見易通。《易》曰：『君子以朋友講習。』《論語》曰：『百工居肆以成其事，君子學以致其道。』

海水沸騰，耳中夢中，礮聲隆隆，凡百君子，豈能無淪胥非類之悲乎？圖避謗乎？閉戶之士哉！有能來言尊攘乎？豈惟聖清，二帝、三王、孔子之教，四萬萬之人將有託耶！

梁啓超《飲冰室文集》卷一《變法通議》自序　法何以必變？凡在天地之間者，莫不變。晝夜變而成日，寒暑變而成歲，大地肇起，流質炎炎，熱鎔冰遷，累變而成地球，海草螺蛤，大木大鳥，飛魚飛鼉，袋獸脊獸，彼生此滅，更代迭變而成世界；紫血紅血，流注體內，呼炭吸養，刻刻相續，一日千變而成生人。藉曰不變，則天地人類並時而息矣。故夫變者，古今之公理也。貢助之法，變爲租庸調，租庸調變爲兩稅，兩稅變爲一條鞭。井乘之法，變爲府兵，府兵變爲彍騎，彍騎變爲禁軍。學校升造之法，變爲薦辟，薦辟變爲九品中正，九品變爲科目，上下千歲，無時不變，無事不變，公理有固然，非夫人之爲也。爲不變之說者，動曰：守古守古，庸詎知自太古、上古、中古、近古以至今日，固已不知萬百千變。今日所目爲古法而守之者，其於古人之意，相去豈可以道里計哉！

又《變法通義・論不變法之害》　今有巨廈，更歷千歲，瓦墁毀壞，榱棟崩折，非不枵然大也。風雨猝集，則傾圮必矣，而室中之人，猶然酣嬉鼾卧，漠然無所聞見，或則覩其危險，惟知痛哭，束手待斃，不思拯救。又其上者，補苴罅漏，彌縫蟻穴，苟安時日，以覬有功。此三人者，用心不同，漂搖一至，同歸死亡。善居室者，去其廢壞，廓清而更張之，鳩工庀材，以新厥搆，圖始雖艱，及其成也，輪焉奐焉，高枕無憂也。惟國亦然，由前之說罔不亡，由後之說罔不強。

又《變法通義・論變法不知本原之害》　難者曰：中國之法，非不變也，中興以後，講求洋務，三十餘年，創行新政，不一而足，然屢見敗衂，莫克振救，若是乎新法之果無益於人國也。釋之曰：前此之言變者，非眞能變也，卽吾向者，所謂補苴罅漏，彌縫蟻穴，漂搖一至，同歸死亡，而於去陳用新，改絃更張之道，未始有合也。昔同治初年，德相畢士麻克語人曰：三十年後，日本其興，中國其弱乎？日人之游歐洲者，討論學業，講求官制，歸而行之。中人之游歐洲者，詢某廠船礮之利，某廠價值之廉，購而用之，強弱之原，其在此乎？嗚呼，今雖不幸而言中矣，懲前毖後，亡羊補牢，有天下之責者，尙可以知所從也。

今之言變法者，其犖犖大端，必曰練兵也，開礦也，通商也，斯固然矣。然將率不由學校，能知兵乎？選兵不用醫生，任意招募，半屬流匄，體之羸壯所不知，識字與否所不計，能用命乎？將俸極薄，兵餉極微，傷廢無養其終身之文，死亡無卹其家之典，能潔己效死乎？圖學不興，阨塞不知，能制勝乎？船械不能自造，仰息他人，能如志乎？海軍不游弋他國，將卒不習風波，一旦臨敵，能有功乎？如是則練兵如不練。礦務學堂不興，礦師乏絕，重金延聘西人，尙不可信，能盡利乎？機器不備，化分不精，能無棄材乎？道路不通，從礦地運至海口，其運費視原價或至數倍，能有利乎？如是則開礦如不開。商務學堂不立，罕明貿易之理，能保富乎？工藝不興，製造不講，土貨銷場，寥寥無幾，能爭利乎？道路梗塞，運費笨重，能廣銷乎？釐卡滿地，抑勒逗留，朘膏削脂，有如虎狼，能勸商乎？領事不報外國商務，國家不護僑寓商民，能自立乎？如是則通商如不通。其稍進者曰：欲求新政，必興學校，可謂知本矣，然師學不講，教習乏人，能育才乎？科舉不改，聰明之士，皆務習帖括以取富貴，趨舍異路，能俯就乎？官制不改，學成而無所用，投閑置散，如前者出洋學生故事，奇才異能，能自安乎？既欲省府州縣皆設學校，然立學諸務，責在有司，今之守令，能奉行盡善乎？如是則興學如不興。自餘庶政，若鐵路，若輪船，若銀行，若郵政，若農務，若製造，莫不類是。蓋事事皆有相因而至之端，而萬事皆同出於一本原之地。不挈其領而握其樞，猶治絲而棼之，故百舉而無一效也。

今之言變法者，其蔽有二：其一欲以震古鑠今之事，責成於肉食官吏之手；其二則以爲黃種之人，無一可語，委心異族，有終焉之志。夫當急則治標之時，吾固非謂西人之必不當用，雖然，則烏可以久也。中國之行新政也，用西人者，其事多成，不用西人者，其事多敗，詢其故？則曰：西人明達，華人固陋，西人奉法，華人營私也。吾聞之日本變法之始，客卿之多，過於中國也。十年以後按年裁減，至今一切省署，皆日人自任其事，歐洲之人，百不一存矣。今中國之言變法，亦既數十年，而猶然借材異地，乃能圖成，其可恥孰甚也？夫以西人而任中國之事，其愛中國與愛其國也孰愈？夫人而知之矣，況吾所用之西人，又未必其彼中之賢者乎？

又卷三《續論變法不知本原之害》 去歲李相國使歐洲，問治國之道於德故相俾士麥，俾士麥曰：我德所以強，練兵而已。今中國之大患，在兵少而不練，船械窳而乏也，若留意於此二者，中國不足強也。見去年七八月間上海香港各報所譯西文報中。今歲張侍郎使歐，與德國某爵員語，其言猶俾相言。見七月上海某日報。中國自數十年以來，士夫已寡論變法，即有一二，則亦惟兵之爲務，以謂外人之長技，吾國之急圖，只此而已。衆口一詞，不可勝辨，既聞此言也，則益自張大，謂西方之通人，其所論固亦如是。

又卷二《經世文新編序》 《易》曰，日新之謂盛德。《書》曰，人惟求舊，器惟求新。又曰，作新民。《中庸》曰，溫故而知新。新舊者，固古今盛衰興滅之大原哉。故衣服不新則垢，器械不新則窳，車服不新則敝，飲食不新則餒敗傷生，血氣不新則槁暴立死。天之斡旋也，地之運轉也，人之吸呼也，皆取其新而棄其舊也。新相知之樂也，新婚姻之佳兒婦也，新沐浴之舒身體也，及夫追懷故舊，則哀以悲也。人道未有不喜新而厭故者也，矧於撫有廣土衆民，而爲天子，將以焜燿大業，平章百姓者乎。大矣哉，吾孔子之作《春秋》也，立新王之道。凡受命爲新王者，布政施教於天下，必有先與民變革焉。立權度量，考文章，徙居處，改正朔，易服色，異器械，殊徽號，變犧牲，其大經也。豈聖人好爲更張哉。以爲不如是不足以新民之耳目，而吾承天意以開新治者丕顯。《易》曰，乾元用九，天下文明。王者作新名作新樂，自公侯至於庶人，自山川至於草木昆蟲，莫不一一被之以新政，且日新又新，言以求進乎用九文明之治也，夫是之謂新國。《孟子》曰，子力行之，亦以新子之國。夫聖賢之稱古昔先民，過於今之所謂守舊之士也遠矣。及其論治，則曰新民新國，豈亦猶夫人之情歟。且夫不新之國，其君驕以偷，其臣貪以懦，其民愚以弱，其政紊，其事廢，其器惡，其氣則厭緘老洫，其屋室城池郭邑宮府委巷街衢園囿臺沼椽采，皆湫隘囂塵，沮洳灌莽，卑污迫偪，黃槁驚沙，遊矚其方，則蹙額疾首，不可終日矣，遑問其國之治否之何若矣。求新之國，其君明以仁，其臣忠以毅，其民智以雄。其政通，其事精，其器瑩。其氣則華郁繽紛，其屋室城池郭邑宮府委巷街衢園囿臺沼椽采，皆瑰瑋麗飛，朱華高驤，平夷洞達，光燭炤爛。裴襄其鄉，則心曠神怡，樂以忘返矣，遑問其國之治否之何若矣。夫能新則如此，不能新則如彼。太古之國，今無有存焉，存者亦不可以爲國。開新者興，守舊者滅。開新者强，守舊者弱。天道然也，人道然也。且夫泰西富强，甲於五洲，豈天之獨眷顧一方民哉。昔嘗考之，實自英人培根始也。培根創設獎賞開新之制，於是新法新理，新器新製，新學新政，日出月盛，流沫於各邦，芬芳於大地。諸國效之，舍舊圖新，朝更一制，不昕夕而全國之舊法盡變矣，不旬日而全球之舊法盡變矣。無器不變，亦無智不新，至今遂成一新世界焉。泰西以培根立科爲重生之日，蓋重之也。中國號稱文明之古國也，綿曖二千載，涉歷廿四朝，政治學俗，若出一軌，負床之孫，已誦《大學》，而新民之道，通人魁儒，項背相望，熟視無覩，有若可刪也，朱注，新者革其舊念之污。因荆公行新法，而改爲新念。於是二千載哲辟英相，咸以變更成法爲戒。無敢言新政者，惟因循積弊，行尸走肉而已。以二萬里之大，四萬萬之人，乃至學無新理，工無新製，商無新術，農無新具，任彼開新之奪吾利權，割吾土地，抱吾生命。而守舊之徒，且嘵嘵然曰，彼西法之尚新奇，中國不當效也。豈知吾之守舊，固爲先聖之所深惡痛絕哉。《易》曰，窮則變，變則通。昔嘗竊取斯旨作《變法通議》以告天下，又欲集天下通人宏著，有當於新民之義者爲一編，以冀吾天子大吏有所擇焉。卒卒未暇，未之作也。吾友麥君曼宜過海上，出其《經世文新編》相示。啓超已讀竟，乃喟然嘆曰，其庶幾吾孔子新民之義哉。書分通論、君德、官制、法律、學校、國用、農政、礦政、工藝、商政、幣制、稅則、郵運、兵政、交涉、外史、會黨、民政、教宗、學術、雜纂二十一門，中多通達時務之言。其於化陋邦而爲新國，有旨哉。啓超已慨拘迂之士，俾吾孔子明新之制，闇吻於天下，而致爲人役，又喜麥君之書，條理精密，足以開守舊者之耳目，而使之矍然以興也，故言爲國之新舊，關於興滅，以序其端。

譚嗣同《思緯氤氳臺短書 報貝元徵》 夫法也者，道之淆蹟而蕃變者也。三代儒者，言道必兼言治法，在漢儒猶守之誼，故老、莊與申、韓同傳，而《鹽鐵論》列於儒家。自言道者不依於法，且以法爲粗跡，別求所謂精焉者，道無所寓之器，而道非道矣。至於法之與時爲變也，所謂『漢、唐无今日之道，今日无他年之道』，道之可有而且无者也。且無則不能終無，可有尤必應亟有。然以語乎今日，又不徒可有而且无，實今无而古不必不有者也。

憶往年共足下談時事，疾世之薄儒也，嗣同奮起作色曰：『奈何詆儒術無用乎？今日所用，特非儒術耳。』足下便歎絕，說是知言。故夫法之當變，非謂變古法，直變去今之以非亂是、以僞亂眞之法，蘄漸復於古耳。古法可

考者，『六經』尚矣，而其至實之法，要莫詳於《周禮》。《周禮》，周公以之致太平而賓服四夷者也。朱子謂：『《周官》如一桶水，點滴不漏，蓋幾經歷代聖君賢相創述因革，衷諸至善，而後有此郁郁乎文之治。』嗣同嘗歎周公之法而在也，誰敢正目視中國，而蒙此普天之羞辱，至率九州含生之類以殉之也哉！ 蓋至是始識周公立法之善，而孔子、孟子皇皇周流，思以匹夫挽救周公之法之將廢，終不見用，猶垂空文以教後世，萬一有能復之者，所以貽萬世以安，不忍於人類日趨消亡，遂有今日之奇禍也。其事至難，其心至苦，斯其計慮亦至深遠矣。當時既皆不悟，至秦果盡廢周公之法。是周公之法，在秦時已蕩然無存，況秦以來二千餘年，日朘月削，以迄今日。雖漢、唐之法，尚遠不逮，豈復有周公之法一毫哉？

然則今日所用，不但非儒術而已，直積亂二千餘年暴秦之弊法，且幾於無法，而猶謂不當變者，抑嘗深思而審處上下古今一綜計之乎？ 然以積亂二千餘年暴秦之弊法，且幾於無法，而欲盡取周公之法之幾經歷代聖君賢相創述因革，衷諸至善，而後有此郁郁乎文之治，爲兩漢所可復而不復，而使一旦復於積重難返之時，則勢亦有萬萬不能者。井田可復乎？ 封建可復乎？ 世祿可復乎？ 宗法可復乎？ 一切典章制度，聲明文物，又泯然無傳，非後世所能憑虛摹擬。此數者，周公藉以立法之質地也。數者不可復，其餘無所依附，自閡窒而難施。故曰无其器則无其道。無珩琚而爲磬折垂佩之立，人鮮不笑其戚施矣；無筵几而爲席地屈足之坐，人鮮不疑其癱瘓矣。

是故後世人主，未嘗不慕古之良法美意，鰓鰓然效之。若封禪，若樂舞，若耕藉，若親蠶，諸如此等，不一而足。效之誠是也，而終於塗飾附會，故事奉行，牛非牛，馬非馬，泥虛文而無實濟。即儒生則古稱先，研覃經術，一若三代大同，得尺寸柄遂可舉而措之，及嚮用矣，亦終不能有如其所自期而躊躇滿志之一日。豈皆學之不至，與所從學者之不至哉？『爲高必因邱陵，爲下必因川澤』，古法廢絕，無以爲因也。無以爲因，則雖周、孔復作，亦必不能用今日之法，邀在昔之效明矣。貫七札者非空脊，伐大木者無徒手，無他，無其器則無其道而已。於此不忍坐視而幡然改圖，勢不得不酌取西法，以補吾中國古法之亡。正使西法不類於古，猶自遠勝積亂二千餘年暴秦之弊法，且幾於無法。又況西法之博大精深，周密微至，按之《周禮》，往往而合，蓋不徒工藝一端，足補《考工》而已。斯非聖人之道，中國亡之，獨賴西人以存者耶？

說者謂周衰，疇人子弟相率而西，故西人得竊中國之餘緒而精之，反以陵駕中國之上。此猶粗淺之論，未達夫性善之旨，與聖人之道之所以大也。同生於覆載之中，性無不同，即性無不善。彼即無中國之聖人，固不乏才士也。積千百年才士之思與力，其創制顯庸，卒能及夫中國之聖人，非性善而能然歟？ 又見聖人之道，果順天之陰隲，率人之自然，初非有意增損於其間，强萬物以所本無而塗附之，故闇合而懸同歟？ 就令如說者之言，西法皆原於中國，則中國尤亟宜效法之，以收回吾所固有而復於古矣。見飛蓬而作車，見蜘蛛而結網，一草一蟲，聖人猶制器尚象，師之以利用，況窮變通久，如西法之爲聖人之道乎？ 不然，且日貧日弱，長爲人役，聖人之道乃終亡矣。故嗣同以爲變法圖治，正所以不忍盡棄聖人之道，思以衛而存之也。【略】

故夫變科舉，誠爲旋乾斡坤轉移風會之大權，而根本之尤要者也。或難曰：『不先正天下之人心，變猶不變也。』曰：是固根本之根本，而亦第正在上位之人之心可矣。有《雎》《麟》之意，而後可行官禮之法，亦就在上位者言之，何便溥罪天下之人心乎？ 必謂天下人心皆不正，又何其過尊西人而自誣之甚也。西國之治平，豈皆人心正於中國乎？ 彼獨操何術以致此，然則彼性善而我性惡乎？ 亦彼之法良意美，我無法而已。法良則中人以下猶可自勉，無法即中人以上難於孤存。法良則操、莽無從覬覦，無法即堯、舜終於猶病。且即欲正天下之人心，又豈空言能正之乎？ 極知今日之禍亂有爲人心所召，彼甘心誤國者，所謂不待教而誅，雖聖人不能正此已死之人心。然有後來未死之人心焉，無法又從何處正起，則亦寓於變法之中已耳。衣食足，然後禮讓興；聖人言教，必在富之之後。孟子謂：『救死而恐不贍，奚暇治禮義？』言民道，則以耕桑樹畜爲先，無其器則無其道。聖人言道，未有不依於器者。豈能偏執四百兆顛連無告之民，一一責以空言，强令正心乎？ 所謂垂空文以教後世，亦望後之人能舉其法以行其教，而空者不空耳。若但空文而已足，則前人之垂亦既夥矣。今之於教何如哉？ 孔子作《春秋》而亂臣賊子懼。並孔子之世，不乏亂臣賊子矣；後孔子之世，不乏亂臣賊子矣。孟子距楊、墨，而異端不絕於後世；韓昌黎闢佛、老，宋儒又闢佛、老，卒與昌黎、宋儒並存。無他，孔、孟、昌、黎、宋儒不幸不得位行權，以施其正人心之法，徒恃口誅筆伐，以爲千里金隄而不憂橫決，固不免爲奸雄所竊笑。然則

不變法，雖聖人不能行其教以正人心。此變學校尤爲正人心之始基，根本之根本矣。學校何以變，亦猶科舉依於實事而已。

中國之考八股，於品行心術卽又何涉！豈惟八股？經史性理考據詞章凡可僞爲者，其無涉猶八股也。顧亭林悼八股之禍，謂不減於秦之坑儒。愚謂凡不依於實事，卽不得爲儒術，卽爲坑儒之坑。惟變學校變科舉，因之以變官制，下以實獻，上以實求，使賢才登庸，而在位之人心以正。且由此進變養民衞民教民一切根本之法，而天下之人心亦以正。根本旣立，枝葉乃得附之。夫何憂頑鈍貪詐，夫何憂洋務之無效？或又難曰：『天下大局，已潰裂至此，所謂利權兵權製造之權，駸駸乎及於用人行政之權，一以授之敵，欲毀約又已無及，雖變法庸有濟乎？』曰：是難言也。吾獨惜夫前此數十年寬閒之歲月，不計此，不爲此。見日本之變法而興，可謂雖無老成人，尙有典型矣。猶不思效法，反議之詆之笑之咒之。初通商之不變，尙曰不識中外情形也；庚申可變矣，庚辰可變矣，乙酉可變矣，而決不變。迄乎今日，奄奄一息，自救不遑，顧不度德，不量力，張脈僨興，忽起而與能變法之日本戰。如泰山壓雞子，如腐肉齒利劍，豈有一幸乎？初聞湘軍之見敵卽潰也，心雖哀之，未嘗不竊喜吾湘人之驕從此可少戢矣。旣而其驕如故，『躬自厚而薄責於人』，吾何暇計外洋之欺凌我、虔劉我哉？責己而已矣。《春秋》之法，責賢者備，彼甘心誤國之臣，旣非賢者，責又將別有所在，則事之不可爲，夫亦亡國之士與民爲之也。何則？今日誤國之臣，卽前日之士民；今日之士民不變，他日又將誤國矣。雖然，吾所云變學校，變科舉，凡以爲士與民，化其桀驁，而登庸其賢才也。賢才登庸，正如西人所稱聯合力，豈有不可爲之時勢哉？

又《壯飛樓治事十篇・治事篇第二辨實》　耳目之所搆接，口鼻之所攝受，手足之所持循，無所往而非實者。卽彼流質氣質，以至太虛洞窅之際，莫不皆有實理實物。此理精奧難言，惟一空字足以釋之。實到極處，所以空到極處。佛法有有門，復有空門，二者並行不悖，職此故也。彝與某文士論空，輒拾西人之唾餘，橫來謗法，彼烏知佛法之大，固無所不包涵也。故欲祛名之弊，亦惟有務實而已矣，不當別爲名以益其敝也。

今之言變法者，固不得謂非實事，然法終不變，卽實事亦何異於空言。是故能變法，上也；卽不變，亦當籌一辦法。今之有位，豈不曰不變法夫何能爲？然苟變法，抑又無難爲矣。特是河淸烏白，寧復垂老之國所及待耶？且管子曰：『人棄我取，反敗爲功。』安見已敝之法不可以有爲，而不變者乃有無形之變耶？吾卽今日之法，程其功，責其效，求其無變法之名而有變法之實，則又未始不可以有爲也。

又《湘報・後叙上》　《春秋傳》曰：『中國亦新夷狄。』孟子曰：『亦以新子之國。』新之爲言也，盛美無憾之言也。而夷狄中國同此號者，何也？吾嘗求其故於《詩》矣。周之興也，僻在西戎，其地固夷狄也。自文王受命稱王，始進爲中國。秦雖繼有雍州，《春秋》仍不以所據之地而不目之爲夷。是夷狄中國，初不以地言。故《文王》之詩曰：『周雖舊邦，其命維新。』舊者夷狄之謂也，新者中國之謂也。守舊則夷狄之，開新則中國之。新者忽舊，時曰新夷狄；舊者忽新，亦曰新中國。新同而所新者不同，危矣哉！己方悻悻然自鳴曰守舊，而人固以新夷狄新之矣。是夷狄中國，果不以地言，辨於新，辨於所新者而已矣。

然僅言新，則新與所新者亦無辨。昨日之新，至今日而已舊；今日之新，至明日而又已舊，烏足以狀其盛美而無憾也？吾又嘗求其故於《禮》與《易》矣。《禮》著成湯之銘：『苟日新，日日新，又日新。』《易・繫》孔子之贊：『日新之謂盛德。』言新必極之於日新，始足以爲盛美而無憾，執此以言治言學，固無往不貴日新矣。

顧吾求其助人日新之具，又不可得也。世必曰：『文武之政，布在方策。』識大識小，未墜於地。求其助人日新之具，則書是也。夫書，已往之陳迹，古人之糟粕也。千世之變異，非古人所得逆而知也；當時之情事，亦非今人所得虛以揣也。昨日之新，至今日而已舊；今日之新，至明日而又已舊。雖溫故知新，存乎其人，而新究在人不在書也。書而新，勢必日日使新人、闡新理、紀新事，而作爲新書而後可也。然日日使新人、闡新理、紀新事而作爲新書，其搆意也有日，謀篇也有日，刊行也又有日，比書之寓吾目，則去其初著書之時，不知凡若干日。昨日之新，至今日而已舊；今日之新，至明日而又已舊。所謂新理、新事必更有新於此者，而書亦非新書矣。往者江君建霞，督學吾湘，有鑒於此，日日使新人、闡新理、紀新事，而作爲新書。不俟其書之成也，而十日一出之，名之曰《湘學新報》，其助人日新之意至切也。然而則旣已十日矣，昨日之新，至今日而已舊；今日之新，

至明日而又已舊。然而則既已十日矣，謂之新可也，謂之日新不可也。於是同志諸友，復創爲《湘報》。日一出之，其於日新之義庶有合也。

雖然，吾尤願讀此報者，勿泥以爲新止於此也。天下之事之當新者多矣。日不一日，斯新不一新，聞斯行諸，不俟終日。爲中國乎？爲夷狄乎？吾甯自新，毋使人有以新我矣。

葉德輝《長興學記駁義》 康、梁之書，所以煽動一時之耳目者，其立法至簡，其卒業至易，其居心至巧，外假大同之說，內潰名教之防。而其推行之速也，則以上有奧援，下有黨衆，海內不學之士可以文其固陋，不軌之徒可以行其黨會。其始倡言變法以亂政，其繼陰乘變法而行教。粵人黃遵憲主之，湘人譚嗣同和之，康門邪說漸有其端緒。迨徐學使導之以祿利之途，其徒日繁，乃相率而鳴於衆曰『康學』。嗟乎！紫色蛙聲，余分閏位，假素王之名號，行張角之秘謀，尼山有靈，豈能聽其流毒宇內哉？吾終見其滅亡已矣。

又 《中庸》云：『或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功一也。』然則勉強爲學問之一途，非學問盡出於勉強矣。作者之言，多害道亂眞，行踪尤爲詭秘。梁啓超效之，乃以民主之說倡亂天下，其《幼學通議》至謂一文一字皆述師訓，又謂長游康門得此記，孜孜從事，始知天地間有所謂學問。宜乎繆種流傳，詖詞散布，宇內如此，而云日起有功也，人心、學術之害，尚可言乎！

又 《論語》以講學修德並論，則非空談講學可知，否則坐論一堂，又何憂之有哉？然自漢、宋以來，由講學而門戶，由門戶而水火，至於明季，幾、復之禍烈矣。亭林鑒於前車之覆轍，遂以聚徒講學爲炯戒，紀河間修《四庫全書》諸書提要，尤斥之不遺餘力。蓋兩公防禍未然之心，用意至深且遠。作者之徒梁啓超著《學會末議》一篇，痛詆顧、紀，因不得遂其結黨之私耳。數年以來，康、梁倡爲僞經改制、平等民權之說，於是六經去其大半，而學不必一年而成，民無論智愚，人人得申其權，可以犯上作亂。誰爲功首，誰爲罪魁，天下自有公論。獨怪徐學使拾人牙慧，瀆亂宗風，而譚嗣同、唐才常之流乃敢奓口喪心，以仇視君父之詞宣講於學會，吾恐戴、段有知，九原且爲之齒冷。而謂博學於文、行己有耻之亭林，有不聞而疾首蹙額者耶。

又 志道、據德、依仁、游藝，朱子集中有此四齋銘。原朱子立齋之意，不過據一時一事之所處，如進德、廣業、居仁、求義之類，豈得謂此四語卽足盡《論語》之義哉？此蓋托朱子之門戶，而雜以顏習齋、李剛主『三物』、『六藝』之說。其東塗西抹，本不足辨其是非，顧以其生平行事考之，實有不可教人者。夫結黨營私，不得謂之格物。康云格物爲扞欲，另辨於後。奔走權門，不得謂之厲節。其學出入於釋、耶，爲離經畔道之尤，不得謂之辨惑。熱中富貴，終日栖皇，不得謂之愼獨。此其不可教人者一也。自公車上書至於通籍以後，藉端滋擾，未嘗一日安居，不得謂之主靜出倪。《僞經考》之獄起，以急電求援京師而事得寢，及遊桂林，聚徒風洞，以避粵人之攻，不得謂之養心不動。迹其少時以無賴爲害鄉里，鄉舉後，其勢益橫，粵中言人人同，不得謂之變化氣質。乙未在上海倡自強學會，因狎邪之遊，爲某妓所窘匿於輪舟之小舟，當時畫報有《聖迹圖》之作，並綴一詩，又有一聯語，載《游戲報》。不得謂之檢攝威儀。此其不可教人者二也。《僞經》案發，忘身及親，不得謂之敦孝弟。控其鄉人某通盜影照其手書信札，周內成訟，案逾年而結，株連鈎黨，鄉里無不切齒，不得謂之崇尚任恤。遊學桂林，其徒信其邪說，至今有親死欲短喪者，此外粵人如梁啓超、韓文舉、葉覺邁、歐榘甲之徒，本其非聖無法之言，流毒湘省，不得謂之廣宣教惠。居鄉蠶食同類，足迹所至，專以立會斂費爲名，陰肥囊橐，不得謂之同體饑溺。此其不可教人者三也。平日著書，誣孔子以驚世駭俗，不得謂之義理。辨言亂政，摭拾西書之皮毛，不得謂之經世。不知經義之宏深，僅據劉申受、龔定庵、魏默深諸家之書，抹殺二千年先賢先儒之傳注，不得謂之考據。自梁啓超、徐勤、歐榘甲主持《時務報》、《知新報》，而异學之詖詞、西文之俚語，與夫支那、震旦、熱力、壓力、阻力、愛力、抵力、漲力等字，觸目鱗比，而東南數省之文風，日趨於詭僻，不得謂之詞章。此其不可教人者四也。凡若此者，稽之於報章，著之於奏牘，考之於粵中之鄉評，國人皆曰可殺，行路得知其心，彼無識之夫，猶且曰南海先生昌明正學，精探道奧，豈非喪心病狂之甚乎！

又 聖人之書，言各有當，此章道字不該仁義而言，觀於下文有仁無義，則與立人之道，其義不同可知矣。蓋此之所謂道者，天下之達道，朱注所云『日用倫常之道』也。自作者之徒出，吐弃一切傳注，以自行其私，於是漢、宋儒先之書，舉不足以關其口而奪其氣，承學之士相與怪嘆駭异，以詡其學之新奇，其實不過襲龔定庵、魏默深諸人之緒餘，而行之以顏習齋、李剛主之

堅悍。其嘐嘐然自云得七十子之眞傳，倡二千年之絕學，前後一轍，舉世莫攖其鋒，故欲破其術，非以經證經，不足以正其學之誕妄。余作是書，卽本斯意。所謂羣言淆亂衷諸聖，亦何畏其小言破道哉。

又　大道以多歧而亡，學術以小辨而惑，此作者自定供狀也。夫大道之系在『六經』，何以目之爲僞？小辨足以惑世，何以不知民權平等之非？至於聲音訓詁，乃聖經之舌人。乾健坤順見於《易大傳》，作者以爲劉歆僞撰也，則且證之於彼所信之《孟子》、《公羊》，可乎？《孟子》曰：『庠者養也，校者效也，序者射也。』此三代之學制名義卽在聲音訓詁之中。《公羊》隱元年傳云：『元者何？君之始年也。』開宗明義卽以訓詁解經。定元年傳云：『主人習其讀而問其傳。』何注云：『讀謂經，傳謂訓詁。』《公羊》爲微言大義之所托，其重訓詁，尤有明徵。若夫登來爲得，辨口授之緩急；主伐客伐，見發聲之短長。『六經』一日不亡，則聲音訓詁一日不廢，雖不能冒大道之傳，斷不在焚書之例。作者請辨此惑而後教人。

又　劉蕺山語錄以愼獨爲格物，亦王學也，而其源實出於白沙。而乃自詡『吾黨得子思傳授』，豈並其平日所影附之鄉賢而亦忘之耶？聖學無單傳秘訣，自是雅言。朱子文集載《答汪叔耕書》云：『所論周、程傳授次第，恐亦有未易言者。而以太極圖爲有單傳密付之三昧，則又近世學者背形逐影，指妄爲眞之弊也。夫道在目前，初無隱蔽，而衆人沉溺膠擾，不自知覺，是以聖人因其所見道體之實而發之。其言丁寧反復，明白切至，惟恐人之不能了也，豈有故爲不盡之言，以愚天下之耳目，必俟其單傳密付，而後可以得之哉？』據此，則聖人之道本無所謂單傳，亦無所謂秘訣，朱子早已辨之。作者摭拾三數字新義，以愚弄學人，己欲冒大道之傳，而顧以之譏人耶？

又　此亦假陽明、白沙之說而行其奸者也。《明史・儒林傳》云：『白沙學以自然爲宗，以忘己爲大，以無欲爲至。』蓋其學初本周子主靜、程子靜坐之說，以立其基，而造道日深，自得之效，則有合於見大心泰之詣，故凡富貴功利、得喪死生，舉不足以動其心。陽明《語錄》云：『祇爲世上人都把生身命子看得太重，不問當死不當死，定要宛轉委曲保全，以此把天理卻丟去了。』又曰：『毀謗是外來的，雖聖人如何免得？若自己實實落落是個聖賢，縱然人都毀他，也說他不著。』蓋陳、王之學與釋氏四大皆空、捨身救世之說，間不容髮，作者又變其旨，展轉沿訛，其徒和之，至以殺身成仁之言，快其睚眦之報，其傳日遠，其害益烈。甚矣！學術之不可不正也。

又　檢攝威儀，爲古者小學之要，而顏、李斷斷以此垂教，所謂傳聖門之絕學者也。作者大旨本出於此，然何晏、鄧颺，吾不得而見之矣，至於作者之异言异服，夫人類能言之。曩在京師，有見其白衣冠以從殷制者，其上書有請朝廷易服色如西人者，鬼幽鬼躁，今世殆無二人。梁啓超奉此記如神明，徐學使推作者爲巨子，惑世誣民，其效已如此矣。

又　孝弟爲仁之本，在作者實無所用。一切平等，無所謂孝弟。無君之人，更不必言孝弟也。

又　近日徐學使按臨衡州試題，有『伊尹學派論』，與試者皆茫然。後詢應試者以伊尹有何學派，則曰任恤也、任俠也，於是湘中士子無不知有康學矣。豈知任聖、任恤、任俠，三者各不相同。伊尹之任乃任重之『任』，任恤之『任』尤非任俠之『任』。作者襲龔定庵《尊任篇》之文，復雜以佛氏布施、基督散財之說，陽儒陰墨，誣我聖人，『六經』之道掃地盡矣。《詩》曰：『誰生厲階，至今爲梗。』是則龔氏之過也。

又　《中庸》：『仁者，人也。』鄭注：『人，讀相人偶之人。』唐疏及宋以後說經之書皆不得其義，朱子亦未詳言。近日陳東塾本其師阮文達之說，以仁字從二人爲相人偶。作者變亂其旨，以爲合羣，其心非廣宣教惠，不過欲私立黨會耳。徐學使觀風湖湘，以『相人偶釋義』命題，試者皆不得其宗旨，及見此書，始知其行康教也。异哉！

又　堯、舜病博施，禹思天下饑溺，聖與聖不能等量而齊觀。作者以爲推心稍廣，談何容易。彼蓋以佛氏普度衆生爲宗尙，而陰持基督愛人如己之故，以張救世之旨，其行若虎之有倀，其心如蛾之赴火，自非根器極深之人，其不爲所亂者鮮矣。

又　講學最爲通儒所詬病。遍觀宋人語錄之書，無一非言心言性，明人則無一非言良知，近日湘省偶一見之，則無一非民權平等，一人倡之，百人和之，此顧亭林所以以講學爲切戒也。作者平日所學所論，非以元統天之《公羊》，卽貴民輕君之《孟子》。其徒梁啓超在湘主講學堂，本其師說，煽惑愚民，悖謬之詞不可臚舉。武陵某君傳述其詞，以爲孔子作《春秋》誅亂臣賊子，孟子言仁義誅暴君污吏。當時余知其有爲而言也，蓋講學之敗壞風教有如此者。作者此記議論，隱詆《論語》爲不可信，意在破綱常名教之大防，而

自明其爲朱某之說，乃知謬種流傳，其所由來者漸矣。至謂《爾雅》、《說文》爲僞古文之學，近儒皆爲劉歆所欺紿，此與《新學僞經考》一書，如形影之相附，而《輶軒今語》亦復沆瀣一氣，流毒靡窮。此吾所以大聲疾呼，而比之於楊、墨之不息也。

又《讀西學書法書後》 梁啓超著有《讀西學書法》一書，後附『論說』一則，詳述其讀經、讀子、讀史之法。余閱之而嘆曰：異哉！梁氏之學也。彼欲亡中學，而藉口於中學之將亡；彼欲興西教，而藉口於西學之不興；彼欲如日本之立新黨，而詆朝野之老成，目之曰守舊。《論語》曰：『溫故而知新。』大學之道曰：『在明明德，在新民。』《書》遲任有言曰：『人惟求舊，器非求舊，惟新。』蓋嘗考之六經，凡所云新舊之理，舉不外此數語，從未聞棄舊如遺，悍然以開新爲事者。作者乘外患交侵之日，倡言亂政，以啓戎心。三五少年，或逞其躁進之謀，或徇其自私之利，於是慮老成之撓我也，多方以排擠之；懼正人之仇我也，連類而剪除之。聖人之綱常不可攻也，假平等之說以亂之；天威之震肅不可犯也，倡民權之義以奪之。資格限人而不可以越遷也，舉匈奴貴少賤老之俗以搖惑之；取給有窮而不可以揮霍也，援基督散財均利之法以聯屬之。然不托之救世則無以息天下之爭，不出之講學則無以動士林之聽。居心詭譎，或同類所不知，今即其說之至謬者。逐條駁之。

【略】

凡此諸謬，皆康門之僞學，而欲舉一世之人才，消磨其忠義之氣，開拓其悖逆之心，固結其死生之志，上無天子，下無紀綱，以行其陽儒陰墨之學，投誠异教，授柄外人。湘中時務學堂諸生，信其邪說，羣立黨名，父兄不能稽，長官不能禁，推原其故，則以康、梁之死黨高據要津，主持風會，驅以利祿之路，弛其名教之防，而人心之敗壞，遂岌岌若有不可終日者。嗟乎！周、孔之道幾乎息矣，君臣之義如何廢之？作者持論，言六經之文無一不可見於用，究其所用，曰『改制』，曰『民權』，曰『《春秋》公法』，若夫正心誠意則詆之曰『虛論』，尊王攘夷則鄙之曰『迂說』。數年以來，六經供其點竄塗改，漢、宋諸儒之書皆蔑視如奴僕，其大學堂章程乃有重編經史之說，率天下之人讀一家之書，是眞士類之文妖也。閱此終篇，其有不髮指眦裂者哉！

獨立

梁啓超《飲冰室文集》卷三《獨立論》 獨立者何。不藉他力之扶助，而屹然自立於世界者也。人而不能獨立，時曰奴隸，於民法上不認爲公民。國而不能獨立，時曰附庸，於公法上不認爲公國。嗟乎，獨立之不可以已如是也。《易》曰，君子以獨立不懼。孟子曰，若夫豪傑之士，雖無文王猶興。又曰，彼丈夫也，我丈夫也，吾何畏彼哉。人苟不自居君子而自居細人，不自命豪傑而自命凡民，不自爲丈夫而甘爲妾婦，則亦已矣。苟其不然，則當自養獨立之性始。

人有三等，一曰困縛於舊風氣之中者，二曰跳出於舊風氣之外者，三曰跳出舊風氣而後能造新風氣者。夫世界之所以長不滅而日進化者，賴有造新風氣之人而已。天下事往往有十年以後，舉世之人，人人能思之，能言之，能行之。而在十年以前，思之言之行之僅一二人，而舉世目爲狂悖，從而非笑之。夫同一思想言論行事也，而在後則爲同，在前則爲獨。同之與獨，豈有定形哉。既曰公理，則無所不同，而於同之前必有獨之一界。此因果階級之定序必不可避者也。先於同者則謂之獨，古所稱先知先覺者，皆終其身立於獨之境界者也。惟先覺者出其所獨以公諸天下，不數年而獨者皆爲同矣。使於十年前無此獨立之一二人以倡之，則十年以後之世界，猶前世界也。故獨立性者，孕育世界之原料也。

俗論動曰，非古人之法言不敢道，非古人之法行不敢行。此奴隸根性之言也。夫古人自古人，我自我。我有官體，我有腦筋，不自用之，而以古人之官體爲官體，以古人之筋腦爲腦筋，是我不過一有機無靈之土木偶，是不啻世界上無復我之一人也，世界上缺我一人不足惜。然使世界上人人皆如我，人人皆不自有其官體腦筋，而一以附從之於他人，是率全世界之人而爲土木偶，是不啻全世界無復一人也。若是者吾名之曰水母世界。木玄虛海賦曰，水母目蝦。謂水母無目，以蝦目爲目也。故無獨立性者，毀滅世界之毒藥也。

陽明學之眞髓，曰知行合一。知而不行，等於不知。獨立者實行之謂也。或者曰，我欲行之，惜無同我而助我者，行之無益也。吾以爲此亦奴隸

根性之言也。我望助於人，人亦望助於我。我以無助而不行，人亦以無助而不行。是天下事終無行之時也。西諺曰，天常助自助者。又曰，我之身即我之第一好幫手也。凡事有所待於外者，則其精進之力必減，而其所成就必弱。自助者其責任既專一，其所成就亦因以加厚。故曰天助自助者。孤軍陷重圍，人人處於必死，怯者猶能決一鬬。而此必死之志，決鬬之氣，正乃最後之成功也。獨立云者，日日以孤軍衝突於重圍之中者也，故能與舊風氣戰而終勝之。孔子曰，天下有道，丘不與易。孟子曰，當今之世，舍我其誰。獨立之謂也，自助之謂也。

天下不能獨立之人，其別亦有二。一曰望人之助者，二曰仰人之庇者。望人之助者蓋凡民也，猶可言也。仰人之庇者，眞奴隸也，不可言也。嗚呼，吾一語及此，而不禁太息痛恨於我中國奴隸根性之人何其多也。試一思之，吾中國四萬萬人，其不仰庇於他人者幾何哉。人人皆有其所仰庇者，所仰庇之人，又有其所仰庇者。層積而上之，至於不可紀極，而求其眞能超然獨立與世界直接者，殆幾絕也。公法，凡國之仰庇於他國者，則其國應享之權利，盡歸於所仰庇國之內，而世界上不啻無此國。然則人之仰庇於他人者，亦不啻世界上無此人明矣。而今吾中國四萬萬皆仰庇於他人之人，是名雖四萬萬，實則無一人也。以全國之大，而至於無一人，天下可痛之事，孰過此也。

孟德斯鳩曰，凡君主國之人民，每以斤斤之官爵名號爲性命相依之事，往往望貴人之一顰一笑，如天帝如鬼神者。孟氏言之，慨然有餘痛焉。而不知我中國之狀態，更有甚於此百倍者也。今夫畜犬，見其主人，擺頸搖尾，前趨後躡者，爲求食也。今夫游妓，遇其所歡，塗脂抹粉，目挑心招者，爲纏頭也。若夫以有靈覺之人類，以有血性之男子，而其實乃不免爲畜犬游妓之所爲，舉國如是，猶謂之有人焉，不可得也。吾今爲此言，人必坐吾以刻薄之罪，吾亦固不忍言之。雖然，試觀今日所謂士大夫者，其於求富貴利達之事，與彼畜犬游妓之所異者能幾何也。士大夫一國之代表也，而竟如是，謂國之有人，不可得也。夫彼求富貴利達者，必出於畜犬游妓之行，何也。以有所仰庇也。此一種仰庇於人之心，習之成性，積數千年銘刻於腦筋而莫或以爲怪。稍有倡異議者，不以爲大逆不道，則以爲喪心病狂也。彼其論殆謂人不可一日不受庇於人者，今日不受庇於甲，明日必當受庇於乙。如彼史家所論，謂不可一日無正統是也。又其人但能庇我，吾則仰之，不論其爲何如人，如彼史家所(紀)(記)載，今日方目之爲盜賊，明日已稱之爲神聖文武太祖高皇帝是也。故數千年來受庇於大盜之劉邦、朱元璋，受庇於篡賊之曹丕、司馬師、劉裕、趙匡胤，受庇於賤種之劉淵、石勒、耶律、完顏、成吉思，皆靦然不之怪。從其擺頸搖尾，塗脂抹粉，以爲分所宜然，但求無一日無庇我之人足矣。嗚呼，吾不知我中國此種畜根奴性，何時始能剷除之而化易之也。今來庇我者，又將易他人矣。不見乎入耶穌教天主教者偏於行省乎，不見乎求入英籍日本籍者，接踵而立乎，不見乎上海香港之地皮漲價至百數十倍乎。何也。爲求庇耳。有心者方欲以瓜分革命之慘禍致動衆人，而不知彼畜根奴性之人，營狡兔之三窟，固已久矣。此根性不破，雖有國不得謂之有人，雖有人不得謂之有國。哀時客曰，今之論者，動曰西人將以我爲牛馬爲奴隸，吾以爲特患同胞之自爲牛馬，自爲奴隸而已。苟不爾，則必無人能牛馬之奴隸之者。我國民盍興乎來。

又卷一四《論獨立》 獨立者，與隸屬對待之名詞也。英人謂隸屬爲Dependent，而Independent即爲獨立。故不能獨立，斯爲隸屬。不爲隸屬，當求獨立。

獨立者，自有主權而不服從於他人者也。荷蘭之被圍於路易十四也，大兵壓境，窘蹙而不能自存。然荷蘭人不肯損棄其主權以服從於法人，乃撤其禦水之堤防，決北海以灌沒其國都。寧盡舉其土地都邑田園廬墓，擲之洪流，而必保其自主之國權於艦隊之上。強毅不撓，而荷蘭遂以獨立。美之隸於英也，蜷伏爲其屬土，日受重稅之軛制。美人不肯捐棄主權以服從於英人，乃舉兵抗爭。八年血戰，寧盡殲十三州之人民，而必欲脫離母國，務使星條之國旗，飛揚於北美之大陸。堅忍不屈，而美國遂以獨立。意大利之中衰也，東縣於法，西軛於奧，中央隸於西班牙。山河破碎，數百年呻吟憔悴於教政帝政之下。意人不肯捐棄其主權以服從他人，乃樹其青白赤三色之國旗，奮起革命，以謀國家之統一。一敗於那巴倫，再敗於桑安啓羅，三敗於肥拉夫蘭卡，而卒能合並南北之意大利，排斥異族，建一新羅馬之名邦。一往無前，而意大利卒以獨立。比利時脫荷蘭之統治而分離，希臘絕土耳其之羈絆而自立，匈牙利斥奧大利之干涉而特別自治。其餘諸國，若羅馬尼亞，若塞耳維亞，若門的內哥，雖以蕞爾彈丸，亦必求於異族之掌中，奪回主權，而自建新國。彼諸國者其土地有廣狹，其人民有衆寡，其國勢有強弱，然國於歐

美列強之間，類皆享平等之權利，握自主之國權。而國家之內政，國民之自由，皆絲毫不受外人之干涉者也。壯矣哉獨立之國。偉矣哉獨立之國民。

國者，積民而成體者也。國能保其獨立之威嚴，必其國民先富於獨立之性質。我中人以服從聞於天下也久矣，二千餘年俯首蜷伏於專制政體之下，以服從爲獨一無二之天職。撫我而后也，固不忍不服從。虐我而仇也，亦不敢不服從。但得他人父我，則不惜怡色柔聲而爲之子。但得他人主我，則不憚奴顏婢膝而爲之奴。一若無父主之怙恃，則孤兒逐僕，將伶仃孤苦，不能自立於天地。養成服從之習慣，深種奴隸之根性，故草澤之劇賊大盜，幸而躡足九五，則四海歸以謳歌。他國之異族胡人，一旦攘奪神器，則億兆爲之臣妾。今日仇敵，明日父母。今日蠻夷，明日神聖。外人稔知我中人爲服從強者之人種，必無強悍抵抗之足畏者也，則割略我土地，干涉我內政，握奪我主權，奴視我民族。我中人止知盡其天職而已，嚮可服從於甲者，今何不可服從於乙。於是四百餘州遂爲歐美列強之公藩屬，四億萬人遂爲歐美列強之公奴隸。以泱泱大國，而曾不得與荷蘭比利時希臘羅馬尼亞齒。哀哀同胞，胡獨立性質缺乏若斯之極也。

然而藩屬奴隸，固天下至慘極酷之境遇，而亦醜賤最不名譽之名詞也。我中人寧必好人所惡，而樂爲此服從哉。察其服從之病，其根源悉生於倚賴。英人之言曰，吾英人不以金錢財產留貽子孫，所留貽於子孫者，金錢所不能購買，財產所不能蓄積之敢爲活潑之精神，獨立自活之能力而已。是以盎格魯撒遜人種，類皆有強矯自助之風。彼其幼年童稚，在家庭學校之中，其父母教師，皆不視爲附屬之物，務使活潑自由，練習世事，不依賴他人而可以自立。其自助之精神最強，雖艱阻而強立不返。其權利之思想最富，雖絲毫亦不肯讓人。故其在家庭也，無倚賴父母之心。其自治也，不倚賴政府之力。其殖民於外也，亦不倚賴母國。一躡足於新地，雖百數十人，即已自成團體，自定規律，隱然創立第二之故鄉。是以區區三島，而國旗遍於日所出入之地，孳殖其種於五洲之內，駸駸爲全世界之主人翁。法國社會學者直摩蘭，較法德與英之優劣，謂法人教育，止能養成官吏，而不能造活潑有爲之人物。德人則偏於國家主義，其人皆視政府爲萬能，故個人之獨立心爲之衰頹，而國家之基礎亦以薄弱。惟英人能發揮自立之志氣，故能養成獨立自營之偉大國民。我中人之性質，其競私利，則知有我而不知有人。其任公事，則知有人而不知有我。舉一國自上至下之思想，舉一人自幼至老之生涯，無不奉一倚賴主義。其在家庭也，則子弟倚賴父老。其在地方也，則百姓倚賴政府。其在朝廷也，則官吏倚賴君上。夫子弟百姓官吏，固國人中之占最大多數者也。以多數而倚賴少數，事已不治而國已不支。然使其父老政府君上之果能事事，則猶有少數者足以維持其獨立，乃子弟倚賴父老，父老亦倚賴子弟，百姓倚賴政府，政府亦倚賴百姓，官吏倚賴君上，君上亦倚賴官吏。我既倚人，人亦倚我。名雖四萬萬人，實無一人能挺然自負其責任，奮然自完其義務。人人互相倚賴，終至無一可倚可賴之人。羣盲相扶於道途，衆跛牽仆於山谷，國內既無一可恃，勢不得不變計而倚賴外人。嗚呼，法德人責望政府稍重耳，直摩蘭猶恫其國家基礎之薄弱。我中人專倚政府，已至呼籲而莫肯我顧，尪羸而無以立足矣，乃復遵其覆轍，且更舉其生命財產，託之不同利害之外人。彼外人者，固日以兼並野蠻半化人之土地，代開其富源，導進之文化，囂然自負爲天職者也。我既有仰庇之心，三揖三讓而致此重託，彼外人寧復謙讓引嫌，不爲我負此重任，特恐以倚賴始者必以服從終，中國將爲印度越南之續，而我民族無復有仰首伸眉之一日也。

然則吾人當知變計矣。變計奈何。首當奮其獨立之精神。孟子曰，待文王而後興者凡民也。若夫豪傑之士，雖無文王猶興。夫豪傑之所以能成就偉業，創造世界者，類皆挺身崛起，自拔於舊日風氣之中，任天下所不能任，爲天下所不敢爲，排除衆議，凌冒艱阻，強矯不倚，獨往獨來於世界之上，以一人而造舉世之風潮者也。故哥白尼之倡地動也，世人皆以爲狂，譁之笑之，斥之駭之，乃至下之於獄。然哥白尼奮其獨立之精神，堅持其說而不屈，卒能發表新理，爲天下後世所宗信。哥倫布之尋新地也，說豪貴而豪貴笑之，干葡國政府而政府斥之。及其航海西行，累月不見寸土，同舟之人，皆挾異議，百端阻尼，至欲羣起殺之。然哥倫布奮其獨立之精神，孑身孤行而不反，卒能發見北美大陸，爲歐人開一新世界。馬丁路得之改革宗教也，世人欲殺，仇爲大敵，諸國之君主，羅馬之教皇，壓以雷霆萬鈞之力，逮捕讞訊，罪以非聖。然路得奮其獨立之精神，昌排舊教而不諱，卒能創成新教，靡然風偃於諸洲。寧惟諸賢而已，古來志士之建邦，忠臣之殉國，大政治家大發明家之成就事業，何一非內斷之己，冥心孤往，固未聞有扶牆摸壁，依草附木，碌碌因人而成事者也。嗚呼，天下之可恃者，『我』耳。我有腦筋而自能思

想，我有手足而自能運動，操縱進退，皆一己自有主權。放棄其主權而不用，而乃望援求助於他人，我而不能自助，而謂他人乃能我助邪。且他人即能助我，則固他爲主動而我爲被動矣，成則他人之功，敗亦他人之責，我乃爲被牽之傀儡，目蝦之水母，傀然爲他人一附屬物。是世界中不啻無我之一人，無我一人，何足輕重。然使他人而亦復如我，則國事亦復何望耶。孤軍深陷於重圍之中，非人自爲戰，必不能突出敵圍。扁舟漂泊於重洋之外，非鼓棹抓行，必不能到達彼岸。爲生爲死，是誠在我，而非他人之所能援手者也。

既奮獨立之精神，尤當蓄獨立之能力。英人之言曰，吾英人百人，與他國百人，雜然錯處於新闢之一地。不數年間，吾英人團合經畫，蔚成一獨立之國。而他國之百人，將受治於英人主權之下。夫他國之愛獨立，寧必不如英國，而英人能保其獨立，而他人反是者何也。曰，獨立之資格，惟視其自治之才能。彼童稚之受治於長老，奴隸之受治於家主，野蠻之受治於開化人，皆以缺於自治之力，故不能不屈爲隸屬。我國人誠欲獨立，則不可不先謀自治。國者個人之積也，故自治不必責之團體，而當先課之一身。職業足以自活，智識足以自教，道德足以自善，才能足以自修，個人能自治矣，推而及之團體，地方能自治矣。推而措之國家，一國之治畢舉。內力完固，他力自不足以相侵。如是則獨立之資格既完，而獨立之威嚴可保。否則雖有獨立之精神，恐無以持久而善其後也。抑吾聞之，羣者天下之公理也。處競爭之世，惟羣之大且固者，則優勝而獨適於生存。吾人久以散沙見誚於外人，今乃紛言獨立，其羣不彌渙矣乎。曰，獨立者謂合衆獨以強其羣，非謂破一羣而分爲獨也。謂人人不相倚賴，非謂人人不相協力也。譬之機然，千百之輪軸，各自司其運動，然必互相聯貫，總合一體而成爲全機。獨立云者，亦各分輪軸一體之勞，以效全機轉運之用焉耳。若夫挾持私見，而互相齟齬，排擠同類，而互相嫉忌，是直孤生之人而已，敗羣之蠹而已，獨立云乎哉，獨立云乎哉。

又《服從釋義》 服從者天下最惡之名詞，而爲國民必不可有之性質者也。服從者亦天下最美之名詞，而爲國民必不可缺之性質者也。

西儒之言曰：『能得良法者上也。苟無良法，則惡法猶瘉於無法。』羅蘭夫人之言曰：『嗚呼，自由，天下幾多之罪惡，假汝之名而行。』嗚呼，何其言之危苦也。彼歐人者日用飲食於自由之中，以自由爲第二性命。自由之所在，雖破壞和平以購之，捐糜頂踵以赴之，毅然曾不少悔，寧不深痛惡法之縛束馳驟，而猶必睊睊有所顧惜哉。彼深知人與人相處，必有法焉檢束而整齊之，以維持其秩序，然後其羣乃能成立，否則人縱其私，蕩然無紀，自由將爲天下毒，而羣且立渙而見隸於他羣。與其蕩焉以渙其羣，無寧縛焉猶有所維繫，以徐謀他日之改良。蓋彼非愛惡法而惡自由，惡夫假自由以濟其私者，其弊更甚於惡法，恣睢暴亂，毒自由以毒天下，其敗壞將不可收拾也。

故夫眞愛自由者，未有不眞能服從者也。人者固非可孤立生存於世界也，必有羣然後人格始能立，亦必有法然後羣治能完，而法者非得羣內人人之服從，則其法終虛懸而無實效。惟必人人尊奉其法，人人尊重其羣，各割其私人一部分之自由，貢獻於團體之中，以爲全體自由之保障，然後團體之自由始張，然後個人之自由始固。然則服從者，實自由之母。眞愛自由者，固未有不眞能服從者也。

然我中國民族固非以服從聞於世界者耶。上之君主所奬厲，下之聖哲所教育，內之父師所訓勉，外之羣俗所摩盪，無不以服從爲唯一主義。積二千餘年之摧盪刓劘，舉國皆習而化之，咸以服從爲人生之天職。但有挾威權而臨於其上，則雖嚮之詆爲叛逆，惡爲盜賊，敵爲仇讎，鄙爲夷狄者，亦罔不戢戢於其指揮之下，戴爲父母，崇爲神聖，慄慄焉惟命是從。雖極凶虐無理之舉動，蹴踏而鞭笞之，他人所不能一息忍受者，彼乃怡色順受而無忤容，俯首瞑目而無抗阻。舉國而甘爲奴隸，於是外人遂麕至蝟集而爭爲其主人，而我國人行將移其事舊主者以從新君，無怍容亦無憤氣。服從性質，至斯而極。嗚呼，他人以服從而保自由者，我國乃以服從而得奴隸。然則服從者，固毀腐我民族之毒藥，而刈獮我國家之利刃也。

然而歐美自由之風潮，捲地滔天，絕太平洋而蕩撼亞陸。憂時愛國之士，知此固醫國之聖藥，而防腐之神劑也。於是攘臂奮起，日楬櫫獨立自由之主義，奔走呼號於國中，務輸入歐美立國之精神，以翦拔我國人奴隸之根性。於是二千年陰曀之長夜，始復有一線之光明。然而烈藥之可以起死者，有時亦足以殺人。必調劑使適其宜，而後能全其藥之用。故天下最良之主義，苟取其半而遺其半，則流弊必不可勝言。今日人士，其能自拔於腐敗舊習之外者，固莫不競倡獨立自由矣。熱誠君子，恫人心之萎靡，積憑激憤，既不免有矯枉過正之言。數年以來，風潮簸盪，廣袖高髻，變而加厲。人人有

獨立不羈之精神，人人有唯我獨尊之氣概。夫誠能獨立自尊，豈不甚善。然徒摭前賢學說之一偏，漸至爲虛憍恣睢者藏身之地，盡撤藩籬，甚囂塵上。是以同任一事，則必求總攬大權，否則以爲服從他人而爲其奴隸也。同組一黨，則必求自爲黨魁，否則以爲服從他人而爲其奴隸也。大權黨魁止有此數，豈能人人各如所欲。我既不能從人，人亦豈能從我。於是始則競爭，中則衝突，終且傾軋。寧犧牲公共之利益，而必求伸張個人之權利，乃至無三人以上之團體，無能支一年之黨派。今日同志，明日仇敵。今日結會，明日解散。遂使反對者聞而快心，仇我者藉爲口實。而旁觀之人，亦且引爲前車之鑒，視此最良之主義，乃如蛇蝎疫種，動色相戒而不敢復言。嗚呼，個人者不能離羣以獨立者也，必自固其羣，然後個人乃有所附麗。故己與羣異其利害，則必當絀己以伸羣。蓋己固羣中之一分子，伸羣固所以自伸也。若必各競私利而不相統一，各持私見而不相屈服，吾恐他羣之眈視其旁者，且乘我之散渙而屈服我，統一我。夫至爲他羣所屈服統一，則豈獨力所能支。吾恐以自由其羣始者，行將以奴隸其羣終也。

曰，服從者固奴隸矣，不服從者亦將奴隸，吾人其何擇焉。曰，服從者最劣之根性，國民必不可有者也。服從者亦最良之根性，國民必不可缺者也。今請略陳其義。

一曰不可服從強權，而不可不服從公理。人羣之進化也，始爲酋長政治，繼爲專制政治，洎乎文化漸進，然後代議共和政體乃興。夫專制不可行於今日，而共和亦不能行於蠻世者何哉。蓋野蠻之人，紛然殽亂，知有私而不知有公，知有欲而不知有理。人人對抗，不相統屬。人人孤立，不相結合。爭奪相殺，無有已時。惟有雄武強有力者起，挾莫大之權力以鞭撻之，然後屏息斂手，慄慄受命於其指揮之下，而其羣始漸能團合。若夫文明之世，則人人皆有制裁，人人皆能自治，不待他人之強制，莫不絀私見而從公義，以維持一羣之秩序，故其時盡人可爲治者，亦盡人可爲被治者。今吾國之改革者，莫不曰代議共和矣。然吾聞共和政體，以道德爲元氣者也，苟脫威力之制裁，而別無道德之制裁以統一之，則人各立於平等之地，人各濫用其無限之權，挾懷私見，相持不下，脫軸之機輪，不羈之野馬，勢必橫決紛亂，其羣不能一日安。亂亦烏可久也。則必有雄武強力者，乘其弊而羈縛之，遂如法國之革命，經恐怖之慘劇，而卒以武人政治終。除專制而復得一專制，則亦何取而多此一擾亂，多此一破壞也。西人之詆我中人，謂爲服從強者之人種，是誠吾國民之恥辱，而我歷史之污點矣。今日人士，奮起而求雪斯恥，強立不撓，意氣豈不甚盛。然以此之故，至以服從爲一大戒，於是以意氣而梗敗其團體，而曰我能不服從。以子弟而不遜悌於父兄，而亦曰我能不服從。嗚呼，服從云者，寧必卑屈奴隸乎哉。既有人際之交涉，自不能無公義之制裁。而此制裁者固非壓以勢力，脅以威權，但出於人人良心所同然，爲人道所必不能外。若必並此制裁而抉去之，然後能滿其自由獨立之量，則是率其羣而退爲孤立狂盪之野蠻，吾恐其歷千刼而永無獨立自由之一日也。故曰，不可服從強權，而不可不服從公理。

一曰不可服從私人之命令，而不可不服從公定之法律。欲維持國家之秩序，必以服從法律爲第一義。欲保護個人之自由，亦必以服從法律爲第一義。蓋法律者所以畫自由之界限，裁抑強者之專橫，卽伸張弱者之權利，務使人人皆立於平等，不令一人屈服於他人者也。然法律者紙上之空文，必得衆人之服從，然後始生效力。文明之人，知我有服從法律之義務也，則莫不強自制裁，置其身於規律之內。乃至一舉一動，一言一事，皆若有監督而命令之者，懍懍然不敢少越其範圍。自其表面觀之，則其尺步繩趨，以視野蠻人之汗漫恣睢，豈不反增束縛哉。然而文明之人，終不以彼易此者，蓋深知法律者人羣之保障，故寧絀其一部之自由，以護其全體之權利也。是故人羣愈進於文明，則其法律愈以繁密，其人民之遵守法律愈以謹嚴，而其自由亦愈以張盛。徵之世界之民族，服從性質，以盎格魯撒遜人爲最富，而自由幸福，亦以盎格魯撒遜人爲最優。是固其明效大驗矣。然而法律有二，成於大衆之同意者曰公，出於一人之獨斷者曰私。夫以私人之意見，強大衆以服從，以喜怒爲從違，以愛憎爲賞罰，舉公衆天賦之人權，聽其操縱而任其蹂躪，是固箝束而奴隸我矣。我而不甘爲奴隸，要其更定可也，起而抵抗可也。乃至大蹂大搏，摧陷而廓清之，滌其舊法而代以新法，無不可也。若夫公定之法律，則固自制而自守之，非一人專斷以羈軛我也。人人欲保其秩序，知法律爲羣治所必需，乃制是以樹公衆同守之防閑，以謀公衆莫大之幸福。故無論其爲國家，其爲團體，苟有公定之法，則必神聖而擁護之，尊敬而遵守之，然後國家乃興，團體乃固。若猶必厭其限制，苦其束縛，不肯俯首聽命，而必軼蕩其範圍，則是我固未有自治之力，尚無以異於野蠻之汗漫恣睢也。

夫我之大蹂大搏，必欲摧陷廓清此舊法者，寧非惡其法之惡而不良，不足以護此秩序自由哉。乃我方抗其惡法，而先自陷於無法律之域，相率而汗漫恣睢。是其羣之秩序自由，縛於惡法而尚有生機者，蕩於無法而反無萌孽也。況夫一羣之內，既無法以相團，人皆無所遵守，則各逞其私意，以爲羣內之競爭，一團散沙，內亂不暇，更安有大力以競爭於羣外，抗此私人之命令而改革之耶。力既不足以建設，乃並破壞而亦有所不能，則雖意氣激昂，仍不能不蜷伏於私人命令之下。是則誰之咎也。故曰，不可服從私人之命令，而不可不服從公定之法律。

一曰不可服從少數之專制，而不可不服從多數之議決。一團體之成立也，必有所以摶合而統一之者，然後內之可以整理內治，外之可以抗禦他羣。故貴族專制之國，統一於少數之人。立憲民主之國，則統一於多數之人。其統一之者雖不同，然散渙紛亂之不足爲治，則固事理所必然者也。夫以少數之人，盤踞團體之上，一人發令，萬衆受命，挈其羣而左右之，生殺賞罰，惟余馬首是瞻，甚者威刼勢赫，使多數者莫之敢抗，俯首以就其範圍。伸一人而詘萬夫，理勢均有所不順。識者憤懣不平，務欲抗而屈之，均而齊之，固其所矣。然欲抗屈此專制者，固惡其統一之非其道，非謂團體當分攜角立，人人各行其志，各逞其欲，不必復相統一也。吾觀文明諸國之爲羣也，上自一國之國會，下至一事之法團，乃至一政黨之組織，一地方之議會，莫不採用少數服從多數之制。立一法，議一事，必合大衆以討論之。人人各抒其意見，意見固不能盡同矣，則必取決於多數。既以多數議決，則雖反對之黨，有力之人，亦皆屈己以從衆，遵行其議而莫之違。彼蓋知羣之不能無所統一，故不惜絀小己以申大羣也。夫語人類全體之幸福，則以多數而制少數，與以少數而制多數，要不過彼善於此，未足以云大同。且或以多數之愚者，制少數之智者，則多數議決固非必無弊。然大同之義既不能實行於今日，弊取其輕，則多數議決之制，固亦可謂治之最善，法之最公者矣。今日吾國之爲羣者，固非不謂結合團體，易吾國散漫之弊風也。然獨立自尊之癖見，久已橫梗於胸中，故立一法也，議一事也，人人各挾一主義，人人各懷一意見。吾且勿問其主義意見之爲公爲私也，一人一義，十人十義，各非其非而是其是，必不肯舍己以從人，甚或不問事理，但逞意氣以加人，不察情勢，務標高論以求勝。百議沸騰，相持不下。卒至以一二人而梗撓公議，以一二人而武斷羣事。雖以寥寥百十之人，已水火冰炭而不能相合。以此謀國，更安能戮力同心，合大衆以成大業哉。方將犧牲身命以貢獻於其羣，顧先不能犧牲此區區之意見。其有規以大義者，彼且謂吾固不能爲奴隸。嗚呼，服從多數而亦曰奴隸，是文明諸國之國會政黨，固皆奴隸之制而亦不足法也，則無亦陳義之太高邪。故曰，可不服從於少數之專制，而不可不服從於多數之議決。

由是觀之，服從者固非必奴隸，服從強者之惡性必不可有，而服從良心之美性必不可無也。故欲合大羣，不可不養其服從之美性，欲養服從之美性，則宜培其美性之根原。美性之根原何也。

一曰公益心。人能自拔於腐敗風氣之外，毅然思所以易之，則其人必傑出於常人者也。其人既傑出於常人，則必有馳驟縱橫不可羈勒之雄心，必有天上地下惟我獨尊之盛氣，必不肯依傍門戶，拘守規律，屈己見而就人範圍。然所貴乎豪傑者，非謂其有桀驁驍鷙之才，足以推倒他人，巋然獨雄於羣上也。固謂其能謀團體之幸福，以一羣之公益爲目的也。夫誠以公益爲目的，則必合力以禦羣外之公敵，而不肯妄生意見，別增羣內之私敵。一志以擴一羣之公利，而不肯騁其野心，別謀一身之私利。兢兢然謹守其羣之法律，以維持其羣之秩序。務團結以厚其內力，以求勝於羣外之競爭。雖有不可羈勒之雄心，唯我獨尊之盛氣，然一制以公益之主義，自能屈服其不馴之性，不能下人之氣，聯鎖衆傑而使之同出一途。蓋彼深知我固團體中之一分子，我既以公益爲目的，則不能不減其一部分之獨立，以保其團體之獨立，割其一部分之自由，以增其團體之自由也。夫航舟於驚濤駭浪之中，則雖妄人暴夫，不敢不聽船長之指揮，蓋非是則全舟沈沒矣。血戰於深陷重圍之際，則雖驕將悍卒，不能不受軍律之節制，蓋非是則全軍覆敗矣。若寧沒其全舟，而必不可聽指揮，寧覆其全軍，而必不可受節制，則其人必不諳時勢，不服公理，徒藉獨立自由以肆其恣睢，而未嘗有拯溺禦敵之公心者也。彼富於共同之觀念者，必不忍爲對內之競爭也。

一曰裁制力。一國民權之盛衰，自由之完缺，憲法之固否，恆視其民族裁制力之大小以爲比例差。英人之建設立憲也，數百年而無所變動，循用至今，而日以鞏固。美人之建立共和政體也，措置一定，遂立不拔之基。法人自大革命以來，變置國體者三，更易憲法者十二，君政民政，置如弈棋，王黨民黨，屢起屢仆，而今日之共和政體，識者猶慮其不能持久，而民權之偏缺不

完，更遠不逮於英美。蓋拉丁民族裁制力之薄弱，遠非條頓民族之比也。今夫喜自由而惡檢束，人之天性然矣。然自由者固自有其量而不能逾溢者也。夫人情既樂於恣睢，而嗜欲之驅役，外物之誘引，血氣之激盪，又常能漲其恣睢之熱度，使之奮踊而不自持。苟順是而不受之以節，則橫決暴溢，必將爲過度之自由。兩過度之自由相遇，則必利害衝突，將觝觸齟齬而無以爲安。彼野蠻未開之族，與夫年未及歲之人之不能享有自由者，固謂其裁制力薄，動相觝觸齟齬，不能不加以強制，而使之受治於他人。蓋不能服從良心，則必至服從外力，此固事理所必然者也。是故眞能自由者，必先嚴於自治，務節其恣睢之性，置其身於規律之中，一舉一動，一話一言，無不若有金科玉律之範於其前，循循然罔敢逾越。彼豈好爲自苦哉。彼蓋知服從者人道所不能免，我不以道德法律自制裁，人將以權力命令制裁我。與其服從於他人之權力命令，無寧服從於吾心道德法律之制裁。故自由愈盛之國，則其人制裁之力愈厚，而其服從之性亦愈豐。若蕩蕩然縱其野蠻之自由，不能自節其情欲，則是制裁之力，未能愈於蠻人童子，曷怪其蹙然苦於縛束，自決溢於道德法律之範圍也。

彌爾之言曰：『惟有制裁規則者，然後可言自由。無制裁規則而言自由者，非愛自由也，愛恣睢耳。』今之言自由者，吾寧敢謂其盡愛恣睢，然公益心之缺乏，制裁力之薄弱，但囂然縱其意氣以自快，則吾不知其去恣睢者復幾何矣。且世之倡立憲，倡共和，倡革命者，其宗旨所在，顧非欲出其羣於奴隸而自由之哉。然吾聞欲進衆人於自由者，則其人必不得享衆人之自由。欲脫衆人於奴隸者，則其人必先爲衆人之奴隸。彼美國大統領之下教令於國中，及致書牘於國人，其署名也，必自稱爲沙芬。Servant 沙芬譯言僕夫也。夫既自任爲公僕矣，則公衆所命令，輿論所監督，憲法所縛束，其服從之態，豈有異於私人之奴隸。且以一人而服衆人之勞役，以一人而受衆人之指揮，且舉國人奴隸之勞辱困苦，而以一身代任之，代嘗之，則服從之況味，不自由之痛苦，當更千百於私人之奴隸。而其人必不以爲難堪，以爲恥辱者，則固以吾欲脫其羣於奴隸，而許身以爲其公奴隸，則服從公律，服從公議，是固義務所當然。我不入地獄誰入地獄者，故不惜委一身爲奴隸，以冀代衆人之奴隸。蓋眞愛自由者，以一羣一國之自由爲目的，而不以一身一事之自由爲目的也。若懲爲私人之奴隸，遂並恥爲公衆之奴隸，將謀一羣之自由，乃先爭一己之自由。殉私忘公，血氣用事，乃至觝觸以破壞公團，放蕩以蹂躪羣紀，是無論其憲法民政之不能成立，即與以憲法而吾恐其不能一日安，授以民政而吾恐其不能朞月守也。嗚呼，是則誠宜爲彌爾所訶矣。

富强

魏源《海國圖志》卷二《籌海篇三議戰》 內守既固，乃禦外攻。岳飛曰，以官軍攻水賊則難，以水賊攻水賊則易。今以海夷攻海夷之法如何。籌夷事必知夷情，知夷情必知夷形。請先陳其形勢。英夷所憚之仇國三，曰俄羅斯，曰佛蘭西，曰彌利堅。憚我之屬國四，曰廓爾喀，曰緬甸，曰暹羅，曰安南。攻之之法，一曰陸攻，一曰海攻。陸攻在印度，偪壤印度者曰俄羅斯與廓爾喀。俄與英之國都，中隔數國，陸路不接，而水路則由地中海與洲中海，朝發夕至。康熙三十年間，英吉利曾由地中海攻俄羅斯，敗績遁歸，自後不相往來，而兵爭專在印度。印度者，蔥嶺西南，與我後藏廓爾喀緬甸接壤，去英夷本國數萬里。英夷以兵舶據東南中三印度，而俄羅斯兵則由黃海裏海間，取游牧諸部，亦與西中二印度接壤，止隔一雪山，各以重兵拒守。自東印度之孟阿臘之麻爾洼，南印度之孟邁之曼達喇薩，鴉片盛行。英夷歲收稅銀千餘萬，俄羅斯覬覦之。及英夷調印度兵艘，入犯中國，深恐俄羅斯乘其虛以擣溫都斯坦。中印(渡)〔度〕。又傳聞俄夷使者，已自比革特起程入中國，惴惴懼其犄角。蓋康熙中，用荷蘭以款俄羅斯，又聯俄羅斯以偪準噶爾，故英夷之懼俄羅斯者，不在國都而在印度，此機之可乘者一。廓爾喀者，亦在後藏之西，與東印度偪處。方乾隆中，我師征廓夷時，英夷印度兵船亦乘勢攻其東境。故上年英夷罷市後，廓夷亦即稟駐藏大臣，願出兵攻擊印度。當時若許廓夷擾其東，俄羅斯擣其西，則印度有瓦解之勢，寇艘有內顧之虞，此機之可乘者二。故可乘而不乘，非外夷之不可用也。需調度外夷之人也。

海攻之法，莫如佛蘭西與彌利堅。佛蘭西國偪近英夷，止隔一海港。彌利堅與英夷則隔大海，自明季國初之際，佛蘭西開墾彌利堅東北地，置城邑，設市埠，英夷突攻奪之，於是佛夷與英夷深讐。及後英夷橫征暴斂，於是彌利堅十三部起義驅逐之，兼約佛蘭西爲援。三國兵舶數百艘，水陸數十萬，

不解甲者數載。彌利堅斷其餉道，英軍飢困，割地請和。彌利堅遂盡復故地二十七部，英夷止守東北隅四部，不敢再犯。即印度地亦荷蘭佛蘭西開之，而英夷奪之。乾隆初，印度上酋約佛蘭西荷蘭二國合拒英夷，連兵數載，始分東印度屬英夷，而南印度屬西洋諸夷，立市埠。此各國之形也。其互市廣東，則英夷最桀驁，而佛彌二國最恪順。自罷市以後，英夷並以兵艘防遏諸國，不許互市，各國皆怨之，言英夷若久不退兵，亦必各回國調兵艘與之講理。去年靖逆出師以後，彌利堅夷目即出調停。於是義律來文，有不討別情，只求照例通商之請，並煙價香港亦不敢索，此機之可乘者三。乃款議未定，而我兵突攻夷館，反誤傷彌利堅數夷。於是彌利堅夷目不復出力，而荷蘭西於英夷再次敗盟之後，是冬有兵頭兵船，至廣東求面見將軍，密稟軍務。自攜能漢語之二僧，請屏去通使，自言願代赴江浙與英夷議款，必能折服，不致無厭之求。儻英夷不從，亦可藉詞與之交兵。乃自正月與大帥晤商，始則不許代奏，及奏又支離其詞，反以叵測疑佛蘭西。延至六月，聞浙江奏請款撫，始許其行。時英夷兵船已深入長江，犯江甯。於是佛蘭西船駛至上海，請我舟導其入江，而上海官吏又往返申請稽時。迨佛蘭西易舟入江，則款事已定數日，盡飽谿壑。佛蘭西悵然而返，此機之可乘者四。故可乘而不乘，非外夷之不可用也，需調度外夷之人也。

今日之事，苟有議徵用西洋兵舶者，則必曰借助外夷恐示弱。及一旦示弱數倍於此，則甘心而不辭。使有議置造船械師夷長技者，則曰糜費。及一旦糜費十倍於此，則又謂權宜救急而不足惜。苟有議繙夷書刺夷事者，則必曰多事。則一旦有事，則或詢英夷國都，與俄羅斯國都，相去遠近。或詢英夷何路可通回部，甚至廓夷効順，請攻印度而拒之。佛蘭西彌利堅願助戰艦，願代請款而疑之。以通市二百年之國，竟莫知其方向，莫悉其離合，尚可謂留心邊事者乎。漢用西域攻匈奴，唐用吐番攻印度，用回紇攻吐番，聖祖用荷蘭夾板船攻臺灣，又聯絡俄羅斯以偪準噶爾。古之馭外夷者，惟防其協寇以謀我，不防其協我而攻寇也。止防中華情事之泄於外，不聞禁外國情形之泄於華也。然則欲制外夷者，必先悉夷情始。欲悉夷情者，必先立譯館繙夷書始。欲造就邊才者，必先用留心邊事之督撫始。

問曰，既款之後如之何。曰，武備之當振，不係乎夷之款與不款。既款以後，夷瞰我虛實，藐我廢弛。其所以嚴武備，絕狡啓者，尤當倍急於未款之時。所以懲具文，飾善後者，尤當倍甚於承平之日。未款之前，則宜以夷攻夷。既款之後，則宜師夷長技以制夷。夷之長技三，一戰艦，二火器，三養兵練兵之法。請陳國朝前事。康熙初，曾調荷蘭夾板船以剿臺灣矣，曾命西洋南懷仁製火礮以剿三藩矣，曾行取西洋人入欽天監，以司曆官矣。今夷人既以據香港，擁厚貲，驕色於諸夷，又以開各埠，裁各費，德色於諸夷。與其使英夷德之以廣其黨羽，曷若自我德之，以收其指臂。考東中二印度據於英夷，其南印度則大西洋各國市埠環之，有荷蘭埠，有呂宋埠，有葡萄亞埠，有佛蘭西埠，有彌利堅埠，有英吉利埠。每一埠地，各廣數百里。此疆彼界，各不相謀。各埠中皆有造船之廠，有造火器之局，並鬻船鬻礮於他國，亦時以兵船貨船，出租於他國。其船廠材料山積，工匠雲輳。二三旬可成一大戰艦，張帆起柁，嗟咄立辦。其工匠各以材藝相競，造則爭速，駛又爭速，終年營造，光燭天，聲殷地。是英夷船礮在中國視爲絕技，在西洋各國視爲尋常。廣東互市二百年，始則奇技淫巧受之，繼則邪教毒煙受之，獨於行軍利器則不一師其長技，是但肯受害不肯受益也。請於廣東虎門外之沙角大角二處，置造船廠一，火器局一，行取佛蘭西彌利堅二國，各來夷目一二人，分攜西洋工匠至粵，司造船械。並延西洋柁師，司教行船演礮之法，如欽天監夷官之例。而選閩粵巧匠精兵以習之，工匠習其鑄造，精兵習其駕駛攻擊。計每艘中號者，不過二萬金以內，計百艘不過二百萬金。再以十萬金造火輪舟十艘，以四十萬金造配礮械，所費不過二百五十萬，而盡得西洋之長技爲中國之長技。每艘配兵三百人，計百艘可配三萬人。廣東一萬，福建一萬，浙江六千，江蘇四千。其所配之兵，必憑選練。取諸沿海漁戶梟徒者十之八，取諸水師舊營者十之二。盡裁並水師之虛糧冗糧，以爲募養精兵之費。必使中國水師可以駛樓船於海外，可以戰洋夷於海中。不增一餉一兵，而但裁並冗濫之兵餉。此其章程可推廣者，尚有六焉。我有鑄造之局，則人習其技巧，一二載後，不必仰賴於外夷。如內地鐘表，亦可以定時刻，逮二十五年大修之期，即可自行改造，一也。有鑄造之局，則知工料之值，工食之值，每艘每礮有定價，然後可以購買。凡外夷有願以船礮售官抵稅者聽，閩商粵商出販南洋，有購船礮歸繳官受值者聽，不致以昂價贋物受欺，二也。沙角大角，既有船廠火器局，許其建洋樓，置礮臺，如澳門之例。英夷不得以香港驕他夷生觖望，而我得收虎門之外障，與澳門鼎峙，英夷不敢倔強，廣東從此高

枕。嘉慶中，澳夷曾備兵船二，英夷備兵船四，願助剿海盜。今更得佛蘭二夷効順，彼貪市舶之利，我收爪牙之助，守在四夷，折衝萬里，三也。鴉片躉船敢於蔓延者，欺我水師之不敢攻剿。今水師整飭，鴉煙自不敢來，紋銀自不透漏。以用財爲節財，四也。官設水師米艇，每艘官價四千，已僅洋艘五分之一。層層扣蝕，到工又不及一半。今製海艦，不拘例價，若不善立章程，則將來修造之期，必然有名無實。考洋艘所以堅固，皆由駛犯風濤，遄行萬里。令官艘終歲停泊，會哨徒有具文。自後卽無事之期，而戰艘必歲護海運之米，驗收天津。閩廣則護運運米呂宋米臺灣米，江浙則各護蘇松杭嘉湖之米。凡承造之人，卽皆駕駛之人。凡內地出洋之商，願稟請各艘護貨者聽。凡水師提鎭大員，入京陛見，必乘海艘，不許由驛陸進。其副將參游以下入京引見，或附海運之舟北上，總禁由陸。其文吏願乘海艘入京者聽，惟不許承辦船工，五也。國家試取武生武舉人武進士，專以弓馬技勇，是陸營有科而水師無科。西洋則專以造船駕船造火器奇器取士掄官。上之所好，下必甚焉。上之所輕，下莫問焉。今宜於閩粵二省武試增水師一科，有能造西洋戰艦火輪舟，造飛礮火箭水雷奇器者，爲科甲出身。能駕駛颶濤能熟風雲沙線，能鎗礮有準的者，爲行伍出身。皆由水師提督考取，會同總督拔取，送京驗試，分發沿海水師教習技藝。凡水師將官必由船廠火器局出身，否則由舵工水手礮手出身，使天下知朝廷所注意在是。不以工匠柁師視在騎射之下，則爭奮於功名，必有奇材絕技出其中。昔李長庚剿海賊，皆身自持柁，雖老於操舟者不及。故知水師不能舍船械而空談韜略武備，不能舍船礮而專重弓馬，六也。

天下有不可強者三。有其人，無其財，一難也。有其財，無其人，二難也。有其人，有其財，無其材，謂材料三難也。自用兵以來，所糜費數千萬，計出其十之一二，以整武備有餘，則財非不足明矣。海關浮費，數倍正稅，皆積年洋商與官吏所肥蠹。起家不貲，其費皆出自鴉片，豈不當派數百萬之軍餉，則財又非不足明矣。中國智慧，無所不有，曆算則日月薄蝕、閏餘消息不爽杪毫。儀器則鐘表晷刻，不亞西士。至羅鍼壺漏，則創自中國而後西行。穿札扛鼎，則無論水陸，皆擅勇力，是人才非不足，明矣。船桅船艙，所需鐵力之木油木樅木柿木，皆產自兩廣。蓬帆浸以晉石，火不能焚，出自山西。火藥配以石油，得水愈熾，出自甘肅。火箭參以江豚油，逆風更猛，出自四川。軍符所下，旦夕可至。硝提數次而煙白，鐵經百練而鋼純，皆與西洋無異，則材料又非不足明矣。飛礮火器皆創自佛蘭西，而英夷效之。以及船械相等之葡萄亞荷蘭呂宋彌利堅等國，皆仰我茶黃，貪我互市。欲集衆長以成一長，則人爭効力。欲合各國以制一國，則如臂使指。誠欲整我戎行，但得一邊才之兩廣總督，何事不可爲哉。或曰，五十艘之船械，且造且購，一年而可集。百艘之船械，且造且購，二年而畢集。卽其制造施用之法，以我兵匠學之，亦一年而可習，二年而可精，是一二年後，已無鑄造之事，尚遠重修之期，更何局廠之設乎。曰，是何言也。夫西洋惟英吉利國兵船五百餘艘，佛蘭西國兵船三百餘艘，蓋爲分守各國埠頭而設。其餘各國戰艦，亦各不過數十艘，而皆有船廠火器局，終年不息者，何哉。蓋船廠非徒造戰艦也。戰艦已就，則閩廣商艘之泛南洋者，必爭先效尤。寧波上海之販遼東販粵洋者，亦必羣就購造。而內地商舟皆可不畏風颶之險矣。西洋火輪舟之受數千石者，止爲遠越重洋。其在本國內河內港之火輪舟，皆不過受五百石，至九百石而止。以通文報，則長江大河，晝夜千里，可省郵遞之煩。以驅王事，則北覲南旋，往還旬日，可免跋涉之苦。以助戰艦，則能牽淺滯損壞之舟，能速火攻出奇之效，能探沙礁夷險之形，誠能大小增修，詎非軍國交便。戰艦有盡，而出鬻之船無盡，此船廠之可推廣者一。火器亦不徒配戰艦也，戰艦用攻礮，城壘用守礮，況各省綠營之鳥銃火箭火藥，皆可於此造之。此外量天尺、千里鏡、龍尾車、風鋸、水鋸、火輪機、火輪舟，自來火、自轉碓、千斤秤之屬，凡有益民用者，皆可於此造之。是造礮有數，而出鬻器械無數。此火器局之可推廣者二。古之聖人刳舟剡楫，以濟不通。弦弧剡矢，以威天下。亦豈非形器之末。而睽渙取諸易象，射御登諸六藝，豈火輪火器不等於射御乎。指南制自周公，挈壺創自周禮，有用之物卽奇技而非淫巧。今西洋器械借風力水力火力，奪造化，通神明，無非竭耳目心思之力，以前民用。因其所長而用之，卽因其所長而制之，風氣日開，智慧日出，方見東海之民，猶西海之民，雲集而鶩赴，又何暫用旋輟之有。昔漢武欲伐南越，爰習樓船，水戰於昆明湖。乾隆中，以金川恃碉險，爰命金川俘卒建碉於香山，又命西洋人南懷仁制西洋水法於養心殿。而西史言俄羅斯之比達王，聰明奇杰，因國中技藝不如西洋，微行遊於他國船廠火器局，學習工藝，反國傳授。所造器械，反甲西洋，由是其興勃然，遂爲歐羅巴洲最雄大國。故知國以人興，功無倖成，惟厲精

淬志者，能足國而足兵。

人但知船礮爲西夷之長技，而不知西夷之所長，不徒船礮也。每出兵以銀二十員安家，上卒月餉銀十員，下卒月餉銀六員。贍之厚故選之精，練之勤故御之整。即如澳門夷兵僅二百餘，而刀械則晝夜不離，訓練則風雨無阻。英夷攻海口之兵，以小舟渡至平地，輒去其舟，以絕反顧，登岸後則魚貫肩隨，行列嚴整，豈專恃船堅礮利哉。無其節制，即僅有其船械猶無有也。無其養贍，而欲效其選練亦不能也。故欲選兵練兵，先籌養兵。兵餉無可議加，惟有裁並之而已。粵省水師將及四萬，去虛伍計之不及三萬。汰其冗濫，補其精銳，以萬五千人爲率，即以三萬有餘之糧，養萬五千之卒，則糧不加而足。以五千卒分防各口礮臺，與陸營相參，以萬人分配戰艦，可得三十餘艘。無事日，令出哨外洋，捕海盜，緝煙販。有事寇在鄰省，則連艅赴援。寇在本省，則分艘犄角，可以方行南海矣。或曰，粵洋縣長三千餘里，水師數萬尚虞不周，今裁汰大半，不彌形單寡乎。曰，水師多而不敷，以無戰艦也。無戰艦出洋，則口岸處處出防。以水師當陸師之用，故兵以分而見寡。今以精兵駕堅艦，晝夜千里，朝發夕至，東西巡哨，何患不周。是兵以聚而見多。英夷各處市埠，自大西洋至中國，首尾數萬里，何以水師不過九萬，即能分守各國。又何以入寇之兵，不過五十艘，而沿海被其騷動。況水師外尚有本省綠營數萬，何患其無兵分守。前年楊參贊有請水師改爲陸兵之奏，吾謂不如並岸上之水師爲船上之水師，用力少而收效廣。

問，西洋與西洋戰，亦互有勝負，我即船礮士卒，一切整齊，亦何能保其必勝。曰，此爲兩客相攻言之，非爲以客待主言之也。夫力不均，技不等，而相攻，則力強技巧者勝。力均技等，而以客攻主，以主待客，則主勝。攻勞守逸，請言其狀。夫海戰全爭上風，無戰艦，則有上風而不能乘。即有戰艦，而使兩客交鬬於海中，則互爭上風，尚有不能操券之勢。若戰艦戰器相當，而又以主待客，則風潮不順時，我艦可藏於內港，賊不能攻。一俟風潮皆順，我即出攻，賊不能避，我可乘賊，賊不能乘我。是主之勝客者一。無戰艦，則不能斷賊接濟。今有戰艦，則賊之接濟路窮，而我以飽待饑。是主之勝客者二。無戰艦則賊敢登岸，無人攻其後。若有戰艦，則賊登岸之後，舶上人少，我兵得襲其虛，與陸兵夾擊。是主之勝客者三。無戰艦，則賊得以數舟分封數省之港，得以旬日偏擾各省之地。有戰艦，則賊舟敢聚不敢散，我兵所至，可與鄰省之艦夾攻。是主之勝客者四。故歷考西洋各國交兵，凡英吉利往攻彌利堅本國，則彌利堅勝。以英吉利往攻俄羅斯本國，則俄羅斯勝。若英吉利與各國互戰於海中，無分主客，則舵師得上風者勝。

問曰，船廠火器局，設於粵東矣，其福建、上海、寧波、天津亦將倣設乎，不倣設乎。戰艦百艘，果足敷沿海七省之用乎。曰沿海商民，有自願倣設廠局，以造船械，或自用或出售者聽之。若官修戰艦火器局，則止需立於粵東。造成之後，駛往各岸，無事紛設。蓋專設一處則技易精，紛設則不能盡精。專設則責成一手，紛設則不必皆得人。戰艦既成以後，內地商艘仿造日廣，則戰艘不必增造，何者。西洋貨船與兵船，堅固同，大小同，但以軍器之有無爲區別。貨船亦有礮眼，去其鐵板即可安礮。內地平時剿賊，尚動雇閩廣商艘，況日後商艘盡同洋舶，有事立雇，何難佐戰艦之用。惟水師則必以閩廣爲主，而江浙爲輔。何則。福建之役，夷船泊於南澳港，鄧制軍所募水勇，佯作商舟，乘無風攻之。夷艘甫覺，我水勇已偪其後艄，焚其帆索，傷其柁師水手。夷艘無風不能起棹，偪近不能開礮，且小舟外障溼幔，銃彈不能入。良久風起，夷船始遁。此江浙水勇所不能也。粵東之役，官軍方失利於城外，而我武舉梁體羣，夜以火舟三隊，從穿鼻洋截攻其後，乘潮至虎門，橫檔夷船，甫開一礮，而我火舟已偪其後梢。火藥艙彊發，兩桅飛起空中，全艘俱燬。佛山義勇，又圍截夷兵於龜岡礮臺，遶出上風，縱毒煙以眯夷目，盡殲夷兵，並擊破其應援之杉板舟。此江浙水勇所不能也。靖逆將軍奏言，粵中水勇，以小舟八人盪槳，旋折如飛，將及夷礮所近之處，即覆舟入水載之而行，及至夷船，仍翻舟而上，以火毬噴筒焚其帆索，得勢即躍上夷船，不得勢即仍下水，覆舟而行。銃礮皆不能及，已募得二百餘人。此江浙所無也。夷船犯乍浦時，餘艘留踞鎮海招寶山，有委員雇閩勇三百餘，以火舟易使賊覺，獻策用大油簍，各裝火藥二百斤，載以小竹筏，以鐵索拴筏四角，套於項頸，手扶簍筏，貼水潛行，遠望不見。及至夷船後，潛挂柁上，火發轟烈，全船立燬。既而有尼之者，飛檄中止。此亦江浙所無也。此皆在無戰艦之時，可用若是。況配入戰艦，用其所長，外夷尚且畏之，豈他省所及。故江浙舟師宜專護海運，而閩粵舟師宜專剿海寇。漢口、瓜洲、錢塘江，亦有沒水之人，能伏行江底。然每處僅二三十人，不能多也。問，子於議守篇，專守內河，守近岸，使夷船夷礮失其所長，已可收安南創敵之功，則又何艘械之足學，而廠局之足設耶。曰，

夷兵之橫行大洋者，其正也。其登岸及入內河者，其偶也。夷性詭而多疑，使我岸兵有備而彼不登岸，則若之何。內河有備而彼不入內河，則若之何。觀其初至也，以結怨之廣東而不攻，繼以結怨之厦門而不力攻，及突陷舟山，徘徊半載，而不敢深入，是猶未測內地之虛實，尚有所畏也。自廣東主款撤防，破虎門，圍省會，而夷始肆然無忌矣。再破厦门定海，駛入寧波，而益無忌矣。再破乍浦寶山上海，駛入長江，而益無忌矣。使夷知內河有備，練水勇，備火舟，如廣東初年之事，其肯深入死地哉。故廣東初年，有殲夷之備，而無其機。江浙近年，有殲夷之機，而無其備。且夷兵舶五十艘，貨船二十餘艘，火輪舟十艘，其闖入珠江，入甬江，入黃埔江者，皆不過兵艦七八艘，火輪二三艘，杉板小舟十餘而已。其餘仍寄椗大洋，即使殲其內河諸艇，而奇功不可屢邀，狡夷亦不肯再誤。且夷貪戀中國市埠之利，亦斷不肯即如安南日本之絕交不往，此後則非海戰不可矣。鴉片躉船，仍泊外洋，無兵艦何以攻之，又非海戰不可矣。夷船全幫數十艘，駛入者惟長江。江面雖狹於外洋，而倍闊於他港。夷艘散泊各岸，不聚一處，即用兀术之火攻，而天時風色難必，亦不過殲其三分之一。究恐有竄出大半之艦，則亦非追剿不可矣。苟夷畏我內河，專肆驚擾，聲東擊西，朝南暮北，夷人水行一日可至者，我兵陸行必數日方至。夷攻浙，則調各省之兵以守浙。夷攻江則又調各省之兵以守江。即一省中，而有今日攻乍浦，明日攻吳淞，後日又回擾鎮海，我兵又將雜然四出，應接不暇，安能處處得人，時時設備。況戰艦火器，乃武備必需之物，二三百萬，乃軍需十分之一，何憚不爲，而見輕於四夷。況有洋艦洋礮之後，亦非漫然浪戰也。客兵利速戰，主兵利持重。不與相戰而惟與相持，行與同行，止與同止，無淡水可汲，無牛羊可掠，無硝藥可配，無鐵物可購，無蓬纜可補，煙土貨物無處可售，柁槍無處可修，又有水勇潛攻暗襲，不能安泊。放一彈即少一彈，殺一夷即少一夷，破一船即少一船。而我之沿海腹地，既有戰艦爲外衛，則內河近岸高枕無虞。所至接濟策應，逸待勞，飽待饑，衆待寡，是數十艘可當數百艘之用。況夷兵以大艘爲身，以杉板小舟爲四足。但多募漁舟快艇，專燬其杉板小舟。小舟盡則大舟亦可爲我有。在得人而已，在得人而已。

又卷三七《大西洋歐羅巴洲各國總敘》 敘曰，恭讀康熙五十有年十月壬子，聖祖讀曰，海外如西洋等國，千百年後，中國恐受其累，此朕逆料之言。夫康熙之世，荷蘭効戈船，定貢期。意大里國備臺官，佐(歷)(曆)算，四海賓服。而大聖人已智周六合，慮深萬世，何哉。地氣自南而北，聞禽鳥者知之。天氣自西而東，驗海渡者知之。大秦之名聞中國，自漢世始。大秦之通中國，自明萬歷中利馬竇始。大秦者，西洋之意大里亞國也。凡佛郎機葡萄亞之住澳門，入欽天監，皆意大里開之。爲天主教之宗國，代有持世之教皇，代天宣化。至今西洋各國王即位，必得教皇冊封。有大事，咨決請命焉。又請其大弟子數十，分掌各國教事，號曰法王。教皇猶西藏佛教之達賴刺麻，而法王則猶住持蒙古各部之胡土克圖。今澳門市埠屬葡萄亞國，而其法王則亦意大里國人。故自昔惟意大里亞足以綱紀西洋，自意大里裂爲數國，教雖存而富強不競。於是佛郎機、英吉利代興，而英吉利尤殲。不務行教而專行賈，且佐行賈以行兵。兵賈相資，遂雄島夷。人知鴉烟流毒，爲中國三千年未有之禍，而不知水戰火器，爲沿海數萬里必當師之技，而不知餉兵之厚，練兵之嚴，馭兵之紀律，爲綠營水師對泊之藥。故今志於英夷特詳，志西洋正所以志英吉利也。塞其害，師其長，彼且爲我富強。舍其長，甘其害，我烏制彼勝敗。奮之，奮之。利兮害所隨，禍兮福所基。吾聞由余之告秦繆矣，善師四夷者能制四夷。不善師外夷者，外夷制之。

馮桂芬《校邠廬抗議·籌國用議》 古不以銀爲幣，唐時用銀不過蠻市。明初用鈔用錢，禁用銀。中葉後，銀始通行。顧氏炎武著論用錢廢銀，意在復古。余往時見銀價日貴，農田出穀，而國課徵銀，準折消耗，民不聊生，未嘗不以顧氏之論爲善。乃自五口通商，而天下之局大變，從此以銀爲幣之勢已定，雖五帝三王復起不能改也已。蓋今以合地球九萬里爲一大天下，中國僅十有五分之一耳。其十有四用銀，而其一不用銀。猶之十有七省用銀，而一省不用銀，行乎，不行乎。曩嘗謂市易之事，貴徵賤，賤徵貴，勢之所趨，有莫適爲主，而一成不可變者。即如鈔幣一法，雖以天子之命不行，斯不行耳。嚴刑峻法曾不足動其毫末，徵諸古而皆然，驗之今而益信。且夫鈔亦幸而不可行耳，若其可行，則銀且盡爲諸夷所有。一旦有事，鈔幣無從支銀，百萬資財，俄頃片楮。而銀之重中於人心，權勢遂盡移於有銀之諸夷，幾何不爲閩省前年之事。行鈔令下，閩省發銀若干萬，立官店以司出納。凡以鈔支錢者，無折無扣，鈔遂通行。兵餉數十萬，皆領鈔不支銀，他款亦然。藩庫充牣，一旦寇警，支銀者踵至，不給即洶洶滋事，乃傾庫與之，僅以無事。此亦行鈔幣之一鑒。然則居

今日而言裕國宜何從。曰，仍無踰於農桑之常說，而佐以樹茶開礦而已。西北水利已具前議，又不獨西北也。大江以南之農恆勤，大江以北之民多惰。山左舒君夢齡宰皖北，以地多曠土，募江蘇人教民耕之。明洪武三年徙蘇松嘉湖杭州無業者，田臨濠凡四千餘戶，給牛種資糧以遣之，三年不征稅，續徙者亦如是，當是時徙民最多。民輒曰，必爾始得食，甯餓死耳。噫，何論東豫哉。是宜勸之董之，務有以變之，俾無曠土而後已。且也，東南諸省，兵燹之後，流離死亡，所在皆是。孑遺餘黎，多者十之三四，少者十不及一。人少即田荒，田荒即米絀，必有受其飢者。是宜以西人耕具濟之，或用馬或用火輪機，一人可耕百畝。或曰我中華向來地窄民稠，一用此器，傭趁者無所得食，未免利少而害多。以今日論之，頗非地窄民稠之舊，則此器不可常用，而可暫用也。又中國積歲兵荒，絲市減十之六七，而夷船所購數倍往時，故蠶桑之利，近年更普。往嘗謂古無棉布，以麻葛為布，故老者非帛不煖，而桑與農並重。至拔茶樹桑，傳為善政。更由當時以絹為幣之故，自木棉入中國，似蠶桑非貧民急務矣。然由今日觀之，則茶桑又並為富國之大原也。上海一口，貿易歲四五千萬，而絲茶為大宗。彼以（雅）（鴉）片洋貨相抵，猶不足，必以銀補之。設使彼有（雅）（鴉）片，我無絲茶，中國早不支矣。勸桑亦具前議，至茶宜於山石起巉不能生他木之處，若推廣種茶，其利不可勝計。開礦一事，或疑礦稅病民，礦徒擾民，且礙風水。不知風水渺茫之說，非經國者所宜言。開礦非利其稅，即經費之外全以與民，不失為藏富之道。礦徒非賊比，在駕馭得人而已。諸夷以開礦為常政，不聞滋事，且夷書有云，中國地多遺利，設我不開，而彼開之，坐視其梱載而去，將若之何。又夷書動言（雅）（鴉）片害人宜禁，將來和議既固，理曉諸夷，彼禁販運，我禁吸食。即仍修吸食者斬之舊令，亦未嘗不可徐議之也。裕國之道，不外乎此。

又《校邠廬抗議・利淮鹺議》　顧氏炎武据李雯議鹽，宜就場定額，一稅之後不問其所之，天下皆私鹽，天下皆官鹽矣，謂其說鑿鑿可行。又引杜詩蜀麻吳鹽自古通之句，又以崑山多食淮私，而功令行浙鹽為掩耳盜鐘之政。其意蓋欲撤一切疆界以實其不問所之之法，似亦探本窮源之論。余少時讀而善之，洎後修鹽法志，於揚州又躬履鹽場，始知李說書生之見也。淮南鹽價每斤約銀五六釐，課約銀一分。淮北官定鹽價每斤銀一釐五毫，課約銀六釐。是所謂一稅，直俄頃而舉鹽價三倍之五倍之也。誰則願經此一稅者。利之所在，人人趨之。竈戶商戶船戶兵役百執事等，無一非漏私之人，官能防之乎。況官亦庸足恃乎。濱海數百里，港汊百出，白蘆黃葦，一望無際，村落場竈，零星散布於其閒，不漏於近署，漏於遠地矣，不漏於晴霽，漏於陰雨矣，不漏於白晝，漏於昏暮矣。何地可禁，亦何時可禁。當下一轉語曰，天下皆官鹽，天下皆私鹽矣。國初雖無帑利，而課額已不少。其時百物皆賤，鹽價必有賤無貴，情事宜相等。李氏乃為此說，毋乃傎乎。票鹽之始，《明史・食貨志》載，嘉靖中，山東兩浙令山商每百斤納稅八分，給之票，每年收銀二千餘兩。《浙江鹽法志》則稱，嘉靖中，兩浙巡鹽御史李遂行票引於黃巖等場，每張照鹽三百斤，置票九萬張。又稱厥後漸廣，是又不止九萬張之數，計九萬張已得銀二三萬兩，所謂廣者山東猶不與，《明史》所載殊未盡。魏氏源《票鹽記》僅引《明史》，則考之不審也。此近於就場定稅，特不能不問所之為折中之法陶公澍行之淮北而大效，陸公建瀛於淮南踵行之，亦兩綱全課悉舉，為數年所未有，而訾毀蜂起，則綱領是而條目非也。今議鹽法，舍是更無良策，亦於票鹽中求其盡善斯可矣。其法有四。一、廓清窠臼也。凡事委曲繁重皆弊藪也，票法已從簡易，然尚有可議者。減引而轉帶乙也，挽上六閘也，儀徵改捆也，桐城等江運八岸仍歸專商也，宜一切剷除之，於三江營一帶，相地立局，為交稅及場船交鹽，江船受鹽之所。每綱仍用舊額一百三十九萬餘引，加八岸七萬餘引，並入淮南。每引四百斤，分兩包，就場定捆，以後經卡掣驗，永不改捆。酌定正雜課經費一律定額，其湖運淮北天長一岸，亦宜歸並淮南，照高寶食鹽辦理。運商凡招三種，一自場運江，一自江運岸，一自岸運各州縣。無論官紳軍民，皆準承運。凡舊商舊引概不轇轕。一、平減賦則也。票法宗旨在於輕本敵私，能敵私則前綱早竣，後綱繼之。鹽出於海而無窮，與稍多何害，利歸於官而不絕，取稍少何害。不能敵私則私鹽占之利不歸，官鹽溢於海何益之有焉。若如刊冊課目，斤稅幾及一分，實已過重。為今之計，莫如奏芟帑利，參價二款。帑本早沒於舊商，帑利轉賣之新販。舊商稅整可以分參若干兩，新商稅零不能析參若干分，徒使價出商資，參歸官稟，二者皆名不正言不順，而帑利百餘萬，厥數更鉅，實滯銷之原，必應刪雜以輕成本。一、製造洋船也。擬造容五六百墩輪船十，安慶、九江、漢口三處牽算，月得往來三，歲得往來三十六，凡運鹽七八十萬引。更用舟尾繫舟之法，即全綱可舉。又同舟可帶米二三百萬石，統計往來舟直，視

江船常價有減無增，而運行之速則十倍。且輪船質堅力猛，所遇輒糜碎。海口捕盜，往往見盜船卽前觸之並可兼巡私之用，計無便於此者。一、廣建鹽倉也。向來運鹽舟笨而遲，到岸已須累月，守賣動輒經年。多一日停泊卽多一日費用，且多一日偸漏，水火之虞，意外乘之，整輪散輪，還相爲弊。且今議洋船運鹽工食更鉅，有不可停泊之勢。一入於倉則防範易於舟，僦直少於舟，且可時其貴賤，酌其緩亟，而多寡其運數，令各場各地，永無多鹽缺鹽之患。凡鹽一年之後質堅，不復淋漓。向時鹽船守候本須逾年，是卽久儲倉中，虧折僅等。三江營、安慶、九江、漢口四處皆濱江，於建倉甚便，乃從來不聞議及，何耶。或又曰，鹽課中有按丁加斤之目，則鹽課之數，原準丁數。今以各省地丁三千萬，鹽課六百萬計之，鹽課當地丁十之二，徑於地丁中加十之二爲鹽課，亦簡易之法，不知賦稅之事減順而加逆，非萬全之道。且果行之，異日度支稍乏，必議重徵鹽稅，是適爲秕政之地，未敢輕於立論也。至兩淮引地課額居天下大半，兩淮舉而餘可勿論矣。

又《校邠廬抗議・崇節儉議》 儉，德之共也。奢，惡之大也。從古無以奢昌，而以儉敗者。《詩・葛屨、蟋蟀》，刺儉不中禮。《禮》曰，晏子豚肩不掩豆，澣衣濯冠以朝，君子以爲隘。皆有爲言之也，非通論也。乃適以藉好奢者之口，貽害於風俗人心甚大。善乎，《論語》曰，禮與其奢也寧儉。好奢者可無辭矣。全盛之天下猶宜儉，何況凋殘。承平之天下猶宜儉，何況兵革。比者軍興十年，戒嚴徧天下，徵調供億賦車籍馬行齎居送，遠近騷然。農桑廢於徵呼，膏血竭於轉饟。餓餒在衢，菜色在室，天下之貧於茲極矣。欲有以保黎民甦元氣，變醲養瘠，帷有一於儉而已。《禮》曰，國家靡敝，則車不雕幾，甲不組縢，食器不刻鏤，君子不履絲屨，馬不常秣。於乎，此何時乎。豈僅靡敝之謂乎。惟是驕淫矜夸，習與性成，間有一省一郡一縣完善之區，俗尙卽如故。殘破之區，稍稍安輯，亦漸卽如故。非有以挽回之不可，然而其法實難。將勸導之邪，必不從。將懲創之邪，擾民之害大。梁武帝所謂，家家搜檢，其細已甚，更相恐脅以求財帛者，未始非確論。且奢亦無甚大罪，法窮而泛於不從。計惟有躬行以化之奢儉之端，無過宮室。車馬飲食衣服四者。宮室車馬逾制者尙少，飲食無可禁，是禁奢以衣服爲第一義。帝堯冬日摩裘，夏日葛衣。衛文公大布之衣，大帛之冠。漢文帝身衣弋綈。我朝世崇儉德，度越前代，上方服御不能更爲抑損。今議王公以下，大小百官，一概衣布。錦繡纂組，或爲褻衣，或爲賤者之服，不得爲公服。或曰，得無非國體乎。夫衛文國君，猶布衣，廷臣何害。漢文天子，僅弋綈，廷臣可知。貴人衣布則俗必重布，重布則一切文飾皆不稱，不言儉而自歸於儉矣。又衣之可奢莫裘，若千金萬金，無底止。宜禁反裘玉藻表裘不入公門。疏言表裘在衣外可鄙褻。《詩》彼都人士，狐裘黃黃。詩意乃一望而見之，詞皆古反裘之證。然秦漢以下卽無之，似可禁斷，並貂裘之制亦從刪。此亦崇儉一善術也。

張之洞《勸學篇・農工商學》 石田千里，謂之無地。愚民百萬，謂之無民。不講農工商之學，則中國地雖廣，民雖衆，終無解於土滿人滿之譏矣。勸農之要如何。曰講化學。田穀之外，林木果實，一切種植，畜牧養魚，皆農屬也。生齒繁，百物貴，僅樹五穀，利薄不足以爲養。故昔之農患惰，今之農患拙。惰則人有遺力，所遺者一二。拙則地有遺利，所遺者七八。欲盡地利，必自講化學始。《周禮》草人掌土化之法，實爲農家古義。養土膏，辨穀種，儲肥料，留水澤，引陽光，無一不需化學。又須精造農具，凡取水，殺蟲，耕耘，磨礱，或用風力，或用水力，各有新法利器，可以省力而倍收，則又兼機器之學。西人謂一畝之地，種植最優之利，可養三人。若中國一畝所產能養一人，亦可謂至富矣。然化學非農夫所能解，機器非農家所能辦。宜設農務學堂，外縣士人，各考其鄉之物產，以告於學堂。堂中爲之考求新法新器，而各縣鄉紳有望者，富室多田者，試辦以爲之倡。行而有效，民自從之。昔者英忌茶之仰給於華也，印度錫蘭講求種茶，無微不至。自印茶盛行，茶市日衰，銷路僅恃俄商。大率俄銷十之八，英美銷其一二。綠茶中含有一質，蹙而兼香，西人名曰膽念。印茶惟膽念較華茶略少，故俄尙食華茶。若再數年，印茶日精，恐華茶無人過問矣。此茶戶種茶不培，摘芽不早，茶商不用機器，烘焙無法之弊也。絲之爲利，比茶尤多。十年以前，西洋各國用華絲者十之六。三年以內，日本絲銷十之六，意國絲十之三，華絲僅十之一。且本貴則價難減，價昂則銷愈滯。此由養蠶者不察病蠶，售繭者多攙壞繭，繭耗既多，成本自貴之弊也。外國種棉，分燥土溼土兩種。長莖宜溼地，短莖宜燥地。種植疏闊，故結實肥大。洋布洋紗，爲洋貨入口第一大宗，歲計價四千餘萬兩。自湖北設織布局以來，每年漢口一口，進口洋布，已較往年少來十四萬匹。特是洋紗最精有四十號者，而華棉絨短紗粗，以機器紡之，僅能紡至十六號紗止，以故不能與洋紗洋布敵。購洋棉子種之，多不蕃茂。

此由農夫見小，種棉過密，又不分燥溼之弊也。麻爲物賤，南北各省皆產，然僅供緝繩作袋之用，川粵江西，僅能織夏布耳。西人運之出洋，攙以棉則織成苧布，攙以絲則織爲紬緞，其利數倍。此由漚浸無術，不能去麻膠，又無攙絲之法之弊也。絲茶棉麻四事，皆中國農家物產之大宗也。今其利盡爲他人所奪，或雖有其貨而不能外行，或自有其物而坐視內灌，愚懦甚矣。西法植物學，謂土地每年宜換種一物，則其所吸之地質不同，而其根葉壞爛入土者，其性各別，又可以補益地力。七年一周，不必休息而地力自肥，較古人一易再易三易之法，更爲精微。此亦簡顯易行者也。工學之要如何。曰，教工師。工者農商之樞紐也，內興農利，外增商業，皆非工不爲功。工有二道，一曰工師，專以講明機器學理化學爲事。悟新理，變新式，非讀書士人不能爲，所謂智者創物也。一曰匠首，習其器，守其法，心能解，目能明，指能運，所謂巧者述之也。中國局廠良匠，多有通曉機器者，然不明化學算學，故物料不美，不曉其源。機器不合，不通其變。且自秘其技，不肯傳授多人，徒以把持居奇鼓衆生事爲得計。此《王制》所謂執技事上，不與士齒者耳。今欲教工師，或遣人赴洋廠學習，或設工藝學堂，均以士人學之，名曰工學生。將來學成後，名曰工學人員，使之轉教匠首，更宜設勸工場。凡衝要口岸，集本省之工作各物，陳列於中，以待四方估客之來觀。第其高下，察其好惡，巧者多銷，拙者見絀，此亦勸百工之要術也。商學之要如何。曰，通工藝。夫精會計，權子母，此商之末，非商之本也。外國工商兩業，相因而成。工有成器，然後商有販運。是工爲體，商爲用也。此易知者也。其精於商術者，則商先謀之，工後作之，先察知何器利用，何貨易銷，何物宜變新式，何法可輕成本，何國喜用何物，何術可與他國爭勝，然後命工師思新法，創新器，以供商之取求。是商爲主，工爲使也，此罕知者也。二者相益，如環無端。中國之商，惟聽其自然而已，所冀者億中之利，如博塞求贏，但憑時運。所分者坐賈之餘，如刮毛龜背，雖得不多。雖有積貨如阜，日贏千金，猶爲西商役也。至勸商之要，更有三端。一曰譯商律。商非公司不巨，公司非有商律不多。華商集股，設有欺騙，有司罕爲究追，故集股難。西國商律精密，官民共守，故集股易。一曰自治。近年茶市雖敝，然仍是芽嫩無煙者，價高而速售。霉溼攙雜者，樣盤抵換者，價虧而難銷。若不求自治之方，而欲設總行以爲合羣持價之計，西商固必不聽，羣販亦必不從。一曰遊歷。各省宜設商會，上海設一總商會。會中自舉數人，出洋遊歷，察其市情貨式，隨時電告，以爲製造販運之衡。此較設外洋公司爲易。夫學問之要，無過閱歷。各國口岸，即商務之大學堂也。大抵農工商三事，互相表裏，互相鉤貫。農瘠則病工，工鈍則病商，工商聾瞽則病農。三者交病，不可爲國矣。至如駝羊之毛，鷄鴨之羽，皆棄材也。馬牛之皮革，皆賤貨也。西商捆載而去，製造而來，價三倍矣。水泥、火塼、火柴、火油、洋氈、洋紙、洋蠟、洋餳、洋鍼、洋釘，質賤用多而易造者也。事事仰給外人，而歲耗無算矣。然而以上諸事，非士紳講之，官吏勸之不可。荀卿盛稱儒效，而謂儒不能知農工商之所知，此末世科目章句之儒耳，烏覩所謂效哉。

鄭觀應《盛世危言・商務》 中國以農立國，外洋以商立國。農之利，本也，商之利，末也，此盡人而能言之也。古之時，小民各安生業，老死不相往來，故粟布交易而止矣。今也不然，各國並兼，各圖利己，藉商以強國，藉兵以衛商，其訂盟立約，聘問往來，皆爲通商而設。英之君臣，又以商務開疆拓土，闢美洲，佔印度，據緬甸，通中國，皆商人爲之先導，彼不患我之練兵講武，特患我之奪其利權，凡致力於商務者，在所必爭，可知欲制西人以自強，莫如振興商務，安得謂商務爲末務哉？

我中國自軍興而後，釐金洋稅，收數溢於地丁，中外度支，仰給於此。夫用出於稅，而稅出於商，苟無商，何有稅。然中外司會計之臣，苟不留心商務，設法維持，他日必致稅商交困而後已。四海困窮，民貧財盡，斯歷代之所由衰亂也。查英國設商部專理其事，於商務講求最精，故收效亦最巨。法、美踵其跡，而亦步亦趨，均致富強。德於數十年前，師法英人，設商學以教貿易，並立博物院，羅致各國貨物，以藉資效法，而廣見聞，故商學堂中，人才蔚起，而德之商務大興。奧國近亦講求，分爲三類，一則銀行，典質貨物暨保險各事。二則製造各法及銷售運貨脚價。三則陸地轉運之法，並郵政電報各事。是以泰西各國，商務日振，國勢日強，民生日富。然各國工力悉敵，出入損益，厥勢維均，則不得不以亞洲各國爲取材之地，牟利之場，此亦必然之勢也。

夫亞洲各國貧弱者無論矣，其最大者惟中國，次則日本，故挾全力而俱東，爭開口岸，勒訂條約，設領事以資保護，屯兵船以壯聲威，或勒免關卡稅釐，或侵佔小民生計，取求無厭，要挾多端，必遂其欲而後已。日本初亦受其

朘削，至大藏省盡餘紙鈔，金銀日稀，國勢已形岌岌，厥後其王游歷各國而歸，窺見利病之故，乃下令國中，大爲振作，講求商務，臣民交奮，學西洋之製造，以抵禦來源，仿中國之土貨，以暢銷各國，表裏圖利，而國勢日興，紙鈔悉數收回府庫，金銀充溢，此日本近日通商之實效也。日本既避通商之害，反受通商之益，於是亞洲各國，受其害者，惟中國而已。

夫以日本之小，且交受其益，以中國之大，乃重受其害者，何哉？病在講求商務之無人耳。推原其故，上在官而下在商，官不能護商，而反能病商，其視商人之贏絀也，如秦人視越人之肥瘠。封僱商船，強令承役，只圖自利，罔恤民生，私囊雖充，利源已塞，此弊之在上者也。至於商則愚者多而智者寡，虛者多而實者寡，分者多而合者寡，因者多而創者寡，欺詐者多而信義者寡，貪小利者多而顧大局者寡，此疆彼界，畛域攸分，厚己薄人，忮求無定，心不齊，力不足，故合股分而股本虧，集公司而公司倒，此弊之在下者也。

欲求利國，先祛二弊，欲祛二弊，先自上始。必乃於六部之外，特設一商部，兼轄南北洋通商事宜。南北洋分設商務局於各省水陸通衢，由地方官公舉素有聲望之紳商爲局董，凡有所求，力爲保護。先講種植製造，次講販運銷售，如種茶樹棉，養蠶繅絲，織布紡紗，製造氈毯諸事；倡立鴉片、煤鐵、磁器、火油諸公司，必使中國所需於外洋者，皆能自製，外國所需於中國者，皆可運售；而又重訂稅則，釐正捐章，務將進口之稅大增，出口之稅大減，則漏巵可以斷塞，膏血可以收回，此其權之在上，而必大爲變通者也。

至於下，則必於商務局中，兼設商學，分門別類，以教殷商子弟，破其愚，開其智，罰其僞，賞其信，勸其創，戒其因，務其大，箴其小，使豁然於操奇逐贏之故，而後分者可合，散者可聚，小者可大，拙者可巧，詐者可信，貧者可富，廢者可興。再由各府州縣札飭各工商設立商務公所，須如王君紫詮所云，毋恃官勢，毋雜紳權。商民工匠，見諸官紳，皆緘口不言，恐犯當道之怒，禍生不測。云當聽工商仿西法，投筒自舉商董，所舉商董，或一月一會，或一月兩會，會日洞啓重門，同業咸集，藉以探本業之隆替，市面之贏絀，與目前盛衰之故，日後消長之機。勿作浮談，勿挾私意，何者宜補救，何者宜擴充，以類相從，各抒己見。司董擇其切當可採者，彙而記之於冊，一存會所，一存商務局，每年每季，仿外國商務工藝報，刊印成編，分遺同業，戶各一本，偶考市廛之大局，知趨避之所宜，夫而後百貨通，百廢舉矣。

商務局凡有所見，咨稟於南北洋通商大臣，倘遏抑不通，即逕達商部，一年一次。匯票情形，商部統計盈虛，上達天聽。如是則興廢當，謀畫周，上下之情形通，官商之勢合，利無不興，害無不革，數十年後，中國商務之利，有不與歐洲並駕者，吾不信也。

更有說者，輪船招商一局，實爲中國振興商務之權輿。

查泰西各國，輪船通商，只准逕到一埠，其餘沿海沿江各處，乃該國民船自有之利，外人不得侵奪。今各國輪船，無處不到，獲利厚甚，喧賓奪主，害不勝言。我朝廷宜設法保護商民，並換去關上洋人，庶無偏護。如日本國家設法衛商，使外來爭利者，虧本自退，載貨水脚，因爭載而遞減者酌復其舊，則中國商船之利，悉歸我有，否則仿外國例，歲助商船公司帶書信箱水脚銀百萬兩。歐洲各國通例，凡郵船往來，歸公司辦理，而書札一項，惟朝廷獨擅利權，然傳遞又賴輪船，故國君皆助給經費，計法國每年撥給一百零四萬三千五百十三鎊，德國一百萬鎊，俄國四十五萬鎊，意國四十萬鎊，英國六十六萬五千鎊，日本八十八萬元。多造堅固快利之船，分走通商口岸及華人寓居之埠，如南洋諸島，北洋海參崴及朝鮮、日本各口，皆可以運我土貨，暢銷各國。又准公司添派小輪船，往來各省內河，船中駕駛管輪，悉用華人，以免滋事，遇有戰務，可仿西例，報效國家。如是則利權漸收，商途日闢，中國地大物博，寧第與各國爭雄海上已哉！即他年大一統之機緘，亦權輿於是矣。

陳熾《庸書・教養》 天生民而立之君，國家之設官，以爲民也。三代以上之爲治也，君臣上下，汲汲然以教養爲先，務治天下如國，治其國如家。井里桑麻，教之樹畜，養民之政，若此其詳也；庠序學校，申以孝悌，教民之事，如此其備也。至秦而後，咈百姓以從己之欲，以天下奉一人，患其富而得衆也，而務貧之；患其智而生事也，而務愚之；患其強而爲亂也，而務弱之。先王教民養民之方，去之惟恐不盡。謂今而後，莫予毒也已，恣睢暴戾，曾不旋踵而亡。炎漢既興，寬法省禁，師黃老之清靜，以與民更始，而古人之良法美意，無一存焉者矣。

自是以後，循良之治，曠世一逢，條告之頒，虛文徒具。當世所稱能吏，競以催科折獄爲長。偶有盡心民事者，則上官掎之，同僚笑之，衆庶疑之，不入考成，不登薦牘，羣掣其肘，必潰於成而後已。不肖者，專揣缺分之肥瘠，以圖飽私囊。其賢者，亦第求案牘之清厘，以規避處分。於設官爲民之本

意，上下泰然，久已忘之，而且習之矣。

或曰：『治民之道，廉靜不擾而已，教養奚爲者？』而不知民情可與樂成，難與圖始，近而不能遠，私而不能公。非不知勤四體而分五谷也。水利溝渠，備旱潦，非一人一家之力所能爲者，無以董之，則廢而不修矣。非不知貴禮義而尊聖賢也。僻壤窮鄉，見聞孤陋，或中人之產無力延師者，不有以倡之，則廢而不學矣。此所以饑饉洊臻，流亡載道，顓蒙愚昧，刑罰滋多者，無他故焉，教養之道失爲耳。又況補助無方，鹵莽滅裂之患滋而土田瘠；山澤無禁，斧斤網罟之時失而物力殫；民習游惰，讀法懸書之不講而盜賊多；士有秀良，親師取友之無資而賢才少。工師貧賈而器用苦窳，商賈蠢愚而貨財日絀。不教不養，以貧中國、愚中國、弱中國，暴秦之禍深矣，遠矣，烈矣，酷矣，蔑以加矣。

謂宜詳稽古制，參以自古迄今養民教民之法，分門別類，明著爲令，飭各省牧令實力奉行，借以厲民肥己者，加等治罪。三年大計，列入考成，僅僅折獄催科，止能免過也，必有教養之實政，始得登卓异之章。虛應故事者，以違制論。《傳》曰：『上有好者，下必甚焉。』君子之德風，小人之德草。並心壹志，持以十年，而人才不日多、民生不日富、國勢不日強者，未之有也。

又《庸書・養民》 近今百載，泰西各國農工商旅百廢俱興，上下孜孜然不遺餘力。或疑諸國僻居海外，人戶無多，故以機器代人工用，能日臻富庶。若中國則人滿爲患，土地之所產不足以養貧民，資生利用之源，專恃手足筋骸之力，故機器制造之法，在泰西則可，在中國則不可，在海疆則可，在內地則不可。此言似是而實非也。各國之屬地及美國、巴西、秘魯新造諸邦，腹地人民，良爲鮮少。至如英倫三島，大不越中國一省，而民數三千萬有奇，比利時、瑞士二國，大不過中國二府，而民數各千數百萬有奇，雖江浙湘鄂之間，未能比其繁庶。外如德法諸國，皆人稠地狹，恃工商之利，易米麥以養生。自機器大興，而一人之工足給十人之食，富人出資立廠，而貧民之工作者輒數千人，富民之獲利一二分而止，而貧民之工資增至倍蓰什佰而未已焉。故機器之興，專以爲貧民計也。

夫中華爲萬國之首，則天人之欽矚而保愛之者，亦异於列邦。變不虛生，功不虛立，其損我者，其益我者也，其禍我者，其福我者也。三代以前，利用厚生，法良意美。地力不足以自養，其禍實始於暴秦，戶口加多而土地不加辟。西漢則有赤眉、銅馬之禍，東漢則有黃巾、李郭之災，晉之後有六朝，唐之末有五代，宋元明之季，流寇蔓延，本朝前有教匪，後有粵捻，皆伏尸百萬，流血千里，卽幸而精兵名將逐次蕩平，而人命之傷殘不可勝計矣。夫貪生惡死者，人之情也。乃橫覽古今及數十年數百年而輒一亂者，豈民情之好亂哉？庶而不富，富而不教，民窮財盡，游惰充斥，救死不贍而亂端起矣。維我列聖深仁厚澤，大德曰生，版圖生齒之蕃，開辟以來所未有。

天乃惻然憫之，特辟二道焉，以補君相圖維之所不及。新舊金山、南洋各島，什九皆曠土也，使行者出洋謀生而尾閭泄矣。九州萬國，貿遷有無，製造所成，銷售彌廣，使居者入廠工作而食貨饒矣。

今論者知出外傭工之有益，獨於內地興利諸事深閉固拒，若將浼焉，是知二五而不知十也。且禁華人之自製，而不禁洋貨之來，萬一他日事變所開，西人於內地廣駛舟車，大興製造，華人喜其物，艷其富，貪其工資之饒裕，將使貧民百萬麕附他人，叢雀淵魚，何堪設想！卽能永遠禁錮，而生機日窒，變故日紛，不爲土崩，終爲瓦解。及事端既兆，羣歸咎於氣數之適然。夫爲政而不能養民，民窮而至於爲盜，誰司民牧，顧束手而不爲之所乎？因利而利，雖休勿休，政貴因時，道宜通變，聖人復起不易斯言矣。

又《庸書・洋務》 《傳》曰：『萬里之外，王者賓而不臣。』何則？威有所不加，力有所不及，勢有所不便，卽令有所不行也。泰西各國，相距七萬里，叩關通市，攘攘者特爲利來，我以賓禮待之，以敵國視之，情也，亦義也。西人文章制度，整肅可觀，不若戎狄之顓蒙未啓也；陸師海軍，精強罕匹，不若苗猓之聚散無常也。伊古以來，諸夷猾夏，有如是之聲明文物、犂然井然者乎？無有也。而且懸隔數萬里之遙，溟海風潮，累月始達，卽使戰必勝，攻必克，安能如漢武之犂庭掃穴，聚而殲之海中乎？有以知其必不能也。彼可以來，我不能往，我雖不往，仍不能禁彼之不來。

然則今日之講信修睦，通使聯交，叛則擊之，服則捨之，通商用兵，徐待其敝，理也，亦勢也。皆所謂建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑者也。

歷觀屢朝，全盛之際，非無敵國外患也。然經猷宏遠，四海周知，如日月之代明，天下莫不見也。及乎叔季之朝，偶有邊防，務爲諱飾，我聞有命，不敢告人，因而內政不修，外訌益甚，朝野上下，相蒙相遁，以迄於亡。諺曰：

『諱疾忌醫，不死必殆。』橫覽古今，有如蓍蔡矣。此皆踵亡秦之故習，欲盡愚黔首以取濟一時，而豈知欲蓋彌彰，積微成著，事多疑似，轉啓戎心，用出機權，愈開變詐。民無信不立，師之克在和。彼勾踐之嘗膽卧薪，生聚教訓，非舉國臣民一心一德，何由興越而沼吳哉！此言雖小，可以喻大。而况今日者，禮儀敦睦，聘問往還，雖有跋扈之形，尚少凌夷之漸，無叔侄表文之耻辱，無金繒歲幣之要求。在近今，爲創見之文，稽古昔，亦尋常之事。又况輪舟鐵路，天意所必通，海錯山珍，人情所樂用，重以電音飛達，日報暢行，朝發一言，暮周四海，乃猶聞雷掩耳，自以爲諱莫如深乎？識者笑之矣。

謂宜一切示以大公，持以大信，明諭中外，咸使聞知。無事則愼守約章，堅持和議，其或無端凌侮，則同心戮力，與天下共擊之。夫而後，是非衆著而下少離心，視聽不疑而事無掣肘也。至於操縱之方略，戰守之機宜，先發制人，自應秘密，又豈僅洋務一端而已？改權宜之制，成久遠之規，屏迂遠之談，定折衷之法，持平核實，力策富強，殖貨務農，招攜懷遠，可使制梃以撻諸國之堅甲利兵矣。

又《陳熾集・續富國策・自叙》

《續富國策》何爲而作也？曰：爲救中國之貧弱而作也。通商六十年矣，中外之不通如故，意見之不同如故，議論之不合如故，此中國貧弱之原也。此其故，由中國政教合一。泰西各國，則政自政，教自教。彼思以教行中國，中國防其教，而因以並棄其政也。泰西之教，不周不備，可以誘愚民，化野民，而決不足以惑俊民。所刻教書，無一通者，通人不譯教書也。邇來彼之教士，亦言敬父母矣，睦兄弟矣，重倫常矣，不及數十年，將全爲聖人之道所變，所謂『凡有血氣莫不尊親』者。而我之猜而防之也，何爲也哉？

泰西之政，則近百年間，上下一心，講術而得，清明整肅，儼然官禮成法及三古遺規，安可以教例之也！而中外之格格然終不能相入者，則中國求之理，泰西求之數；中國形而上，泰西形而下；中國觀以文，泰西觀以象；中國明其體，泰西明其用；中國泥於精，泰西泥於粗；中國失諸約，泰西失諸博，一本一末，相背而馳，宜數十年來，彼此互相抵制，互相擠排，而永不能融會貫通，合同而化也。雖然，塞之者，人也；限之者，地也；通之者，天也。

中國自經秦火，《周禮》之《冬官》既逸，《大學》之格致無傳，圖籍就湮，持論多過高之弊，因循簡陋，二氏承之，安常守經，不能達變，積貧積弱，其勢遂成，迄於今亦二千有餘歲矣。當日者，必有良工碩學抱器而西，故泰西、埃及、羅馬之石工，精奇罕匹。明季以後，畸人輩出，因舊迹，創新器，得新理，立新法，著新書，及水火二氣之用成，而輪舟、輪車、火器、電報及各種機器之制出，由是推之於農，推之於礦，推之於工，推之於商，而民用豐饒，國亦大富，乃挾其新器新法，長驅以入中國，中國弗能禁也。中國生齒四萬萬人，爲開辟以來所未有，土地之所出，人力之所成，不能自給，則刀兵、水火、瘟疫之劫生，得新法以養之，而後寬然有餘裕也。又復載以輪舟，運以火車，通以電報，使分散於東南洋新辟之各洲各島，而生事益饒，故西人之入中國也，天爲之也。天特辟此二途，以養此中國溢郭闐城之百姓也。

泰西諸國，雖上下一心，然三綱不明，五倫攸斁，墨氏之教，無父無君，卽強盛於一時，終不可以持久也：中國聖人之教，親親，仁民，愛物，各有差等，不能餂途人而語之，乃使彼之教士唇焦舌敝，日以彼教餂吾民，而彼國之民乃陰入於範圍曲成之中，而不自覺。今天下車同軌，書同文，行同倫，必同文同軌而後乃可同倫也，此天心之妙也。《易》『窮則變，變則通，通則久。』天無不久，惟通能久；天無不通，惟變故通；天無不變，惟窮始變。故易者，天心也，卽天道也。惟明者而後能知天，惟賢者而後能順天，惟聖人而後能先天，惟神人而後能配天。維天爲大，聖人則之。大哉孔子，時乎時乎，中而已矣。其成之者，仁也。仁者，人也。無古今，無中外，無華夷，無物我，人而已矣。其於政與教也，善者取之，不善者棄之，有益於民、有益於國者行之，否者斥之。無町畦，無畛域，無邊際，無端倪，一而已矣。聖人不可見矣，民猶是民也，國猶是國也。積貧積弱，以受制於外人，使聖人而有知，當亦有所大不忍也。

昔者吾友嘗言之矣，曰：『三代後之言財用者，皆移之耳，或奪之耳，未有能生之者。』移之者何？除中飽是也；奪之者何？加賦稅是也。然亦未有能移奪外國之財以歸中國者。若生財之道，則必地上本無是物，人間本無是財，而今忽有之。農也、礦也、工也、商也，爲華民廣一分生計，卽爲薄海塞一分漏巵；爲闢闢開一分利源，卽爲國家多一分賦稅；爲中國增一分物業，卽爲外國減一分利權。此伊古聖王生衆食寡、爲疾用舒之大道也。天生民而立之君，百姓足，君孰與不足？天無私覆，地無私載，日月無私照，養民之道，富國之源，可百世以俟聖人而不惑矣。

嘉道間，英與法戰，擒拿破侖，流諸海島，雖自矜戰勝，而本國之商務頓

衰，政府復曲徇富民，創爲保業之法，重徵進口稅以困行商，商情益窘。有賢士某著《富國策》，極論通商之理，謂商務衰多益寡，非通不興。英人舉國昭若發蒙，盡滌煩苛，以歸簡便，而近今八十載，商務之盛，遂冠全球。嘗謂一日十二時中，地體渾圓，時時有日，英國旗號，亦時時可見日光。蓋英之屬地，遍於六洲。商船多至數萬，無論爲晝爲夜，在陸在海，陽烏所照，必值英旗，此非誇詞，乃紀實耳。英國區區三島，戶口三千五百萬人，綜計產業之豐，截長補短，人得三千六百鎊，約合華銀二萬六千兩有奇。其國勢之盛，人民之富，商力之雄，天下無與爲比。識者推原事始，歸功於《富國策》一書。彼僅商務一端，而四海方行，遂行此亘古未有之盛事。

中國之膏腴最廣，則農利當何如？中國之地產最豐，則礦利當何如？中國之人民最多最巧，則工作之利又當何如也？孔子之策衛也，庶加以富，富加以教。《大學》平天下之道，言絜矩，言理財；《中庸》歸美至誠，遂推極於天覆地載。日月所照，霜露所墜，舟車所至，人力所通，我時中位育之，聖心其前知之矣。

彼英人者，披榛辟莽，亦聖主之驅除矣。天地之理，日出而不窮；學問之功，日新而不已。惟此仁民愛物之一念，上與彼蒼眞宰息息相通，下與萬古聖人心心相印。名以《續富國策》，明乎古今雖遠，天壤雖寬，他日富甲環瀛，踵英而起者，非中國四百兆之人民莫與屬也！此言雖小，可以喻大，謂卽地球大一統之權輿焉，亦可也。光緒丙申夏月瑤林館主自叙。

何啓、胡禮垣《新政真詮・新政論議》 至因時之事，其要則有九焉：一曰開鐵路以振百爲，二曰廣輪舶以興商務，三曰作庶務以阜民財，四曰冊戶口以嚴捕逮，五曰分職守以釐庶績，六曰作陸兵以保疆土，七曰復水師以護商民，八曰理國課以裕度支，九曰宏日報以廣言路。【略】

此九者，所以因時而制宜也。惟能復古，乃能因時，愈欲因時，則愈思復古。故欲行九事於後，必先行七事於前；能行七事於前，必能行九事於後。夫然而後中國地則不負其爲至靈，民則不負其爲至善，學術則不負其爲至正，治術則不負其爲至純；易危爲安，轉禍爲福，一轉移間耳。《易》曰：『不遠復，无祗悔，元吉。』又曰：『大亨貞无咎，而天下隨時。』此復古因時之說，見於寡過之書者也；仲尼祖述堯舜，而曰：『殷因於夏禮，周因於殷禮，』此復古因時之說，見於大聖人之言行者也。

馬建忠《適可齋記言》卷一《富民說》 治國以富強爲本，而求強以致富爲先。上溯康、乾之際，稅釐不征而度支充，海市有禁而闤闠足。乃軍興以來，海關釐金歲入多至二千餘萬，商賈互市歲至二萬萬，然戶庫形支絀，閭閻鮮蓋藏，前後百餘年間，上與下貧富情形，何若是迥異哉？昔也，以中國之人運中國之貨，以通中國之財，卽上有所需，亦不過求之境內，是無異取之中府而藏之外府，循環周復，而財不外散。今也不然。中外通商而後，彼易我銀之貨歲益增，我易彼銀之貨歲益減，而各直省之購礮械，購船隻，又有加無已。於是進口貨之銀浮於出口貨之銀歲不下三千萬，積三十年，輸彼之銀奚啻億萬！寶藏未開，礦山久閉，如是銀曷不罄，民曷不貧哉！

然通商非中國獨也，宇內五大洲，國百數，自朝鮮立約，而閉關絕使者無其國矣。若英，若美，若法，若俄，若德，若英屬之印度，無不以通商致富。嘗居其邦而考其求富之源，一以通商爲準。通商而出口貨溢於進口者利，通商而出口貨等於進口者亦利，通商而進口貨溢於出口者不利。彼英、美各國皆通商，而進出口貨不能兩盈，故開礦以取天地自然之利，以補進出口貨之虧；至地利不足償，乃不憚遠涉重洋，叩關約款以取償於我華民。

然則天下之大計可知矣，欲中國之富，莫若使出口貨多，進口貨少。出口貨多，則已散之財可復聚；進口貨少，則未散之財不復散。其或散而未易聚也，莫若採取礦山自有之財。採取礦山自有之財，則工役之散不出中國，寶藏之聚無待外求，而以權百貨進出之盈虛，自無不足矣，爰分陳焉：【略】

嚴復《原富》部乙按語 案，道家以儉爲寶，豈不然哉。乃今日時務之士，反惡其說而譏排之，吾不知其所據之何理也。斯密言，儉者羣之父母。雖然，但儉不足以當之也。所貴乎儉者，儉將以有所養，儉將以有所生也。使不養不生，則財之蟊賊而已，焉能有富國足民之效乎。或又云奢實自損，而有裨民業。此目論也。奢者之所裨，裨於受惠之數家而已。至於合一羣而論之，則財耗而不復，必竭之道也。雖然，一家之用財，欲立之程，謂必如是而後於羣爲無損，則至難定也。於此國爲小費者，於彼可爲窮奢。法之巴斯獺，英之耶方斯，皆論之矣。大抵國於天地，耗民財以養不生利之功者，蓋亦有所不得已。奇技淫巧，峻宇雕牆，恆舞酣歌，服妖婦飾，此可已者也。而兵刑之設，官師之隸，則不可無者也。使其無之，將長亂而所喪滋多。吾聞天演家之言曰，民德猶下，郅治云遙，其不生之功必衆，而民生從以不舒。今

夫各國歲糜萬萬，張海軍而治陸師者，大抵欲自爲其無道，而禁人之無道耳。司李之官，歲祿最厚，督工之俸，優於執功。凡此皆民德之不可恃，而侵欺者繁致之也。使其不然，則省之以厚民生者，豈不鉅乎。雖然，兵刑官師之必不可廢，固也。而必立爲之制，於國之四民，賤其三而貴其一，使一國之聰明才力，不必出於生利養民之農工商，而皆出於耗財治民之士大夫，而又雜冗而不精，濫多而無用。使前言而信，其國之日趨於貧弱且亂，非其所歟。且夫兵廣不精，其害尤烈，此學操兵而業殺人者，固皆操耒耜而業食人者也。一云募兵則使生者益寡，食者益衆，已甚病矣，然猶曰此所以衛生民而保積聚者也。而今日之兵，其衛生民保積聚，又何如乎。時平則糜糧餉，臨事則乏軍興，事後又有兵費之賠償。哀哀下民，遭此天罰。竊以爲國之額兵，宜居小數。蓋今日軍旅之專，難在訓將，不在練兵。誠使軍制齊均，將出學問，則臨事之時，固可化一以爲十也。使其不然，多乃益棼，一挫之餘，不可收拾。徒竭國力，復何益乎。

又《原富》部丁下按語　案，自咸同以還，中國各省大吏，有講求製造船械槍礮者，有興礦務農工者，有爲機器紡織者，不獨其器來自外國也。一局既立，則教習工匠，少者數人，多者百十，皆厚祿重糈者也。於是議者曰，西人固無巧，西器固未必利也。誠使巧且利乎，則人情不甚相暌，彼方聞之以長守其利權之不暇，奈之何出以教我與我乎。且彼族於我固無愛也，無愛而樂與之以巧利，不情。不然，則出其粗且下者，以要吾利，而尚有其精且上者，固非我之所能得也。予方垂髫時，時時聞此，即至今日，其言猶未絕於耳也。不知是言也，以謂百數十年前之西人可，以測今日之西人不可。何者。自斯密氏此書既行，民智日開，深計遠算，知其於己之無有利也。謂其必愛我而後教我與我者，猶自仁之事言之也，而彼則以無所利而不爲，其事固自智生也。故不佞常謂世之不仁人少，而不智人多，而西儒亦謂愚者必不肖，無不肖之非愚。然則民智之開，固不亟乎。噫！

又《原富》部戊上按語　大抵距今以往，國之強弱，必以庶富爲量。而欲國之富，非民智之開，理財之善，必無由也。古人以言利爲汙，而生又不能無以養，則何若取其物而深言之，使各得其分而無不平乎。況至今日，國勢之治安，民風之肆好，及吾一身一家所以爲事者教養者，將惟其財。此計學之所以興，而士之所以樂反覆於此也。

梁啓超《飲冰室文集》卷二《史記貨殖列傳今義》　西士講富國學，倡論日益盛，持義日益精，皆合地球萬國土地人民物產而以比例公理，盈虛消息之。彼族之富強，洵有由哉。然導其先河，乃自希臘。昔賢肇闡義奧，泝逮輓近，乃更光大。雖曰新學，抑亦古誼也。蒙昔讀荀子《輕重篇》、《史記貨殖傳》，私謂與西士所論，有若合符。苟昌明其義而申理其業，中國商務可以起衰。前哲精意，千年湮沒，致可悼也。作今義。

譚嗣同《石菊影廬筆識・思篇》　自古以來，中國未有亡於外夷者也。皆先有以自亡而外夷因之，故以爲天下之患，不在外夷，在中國也。今之談者，以爲患莫大乎外夷，而荒中國之大計以殉之。強者主戰，而不問所以戰；弱者主和，而不察所以和。幸敵兵一旦不至，即謂長治久安，可以高枕無慮。偶有徵兆，又力以掩飾，深諱不言。耕者患螽之禍苗也，於是舍苗不事，釐土剔草，務盡去天下之螽，螽未必去，而苗蕪久矣。夫螽誠足惡，至於知有螽不知有苗，未見其能知患也。沃水於釜，魚遊其中，不識其釜也。方掀髯奮甲，相忘於江湖，而不知烈火之燔其下。豈不痛哉！豈不痛哉！

又《仁學下》四二　然則中國謀自強，益不容緩矣。名之曰『自強』，則其責在己而不在人，故愼毋爲復仇雪恥之說，以自亂其本圖也。任彼之輕賤我，欺陵我，我當視爲兼弱攻昧，取亂侮亡，彼分內可應爲，我不變法，即不應不受。反躬自責，發憤爲雄，事在人爲，怨尤胥泯，然後乃得一意督責，合併其心力，專求自強於一己。則詆毀我者，金玉我也；干戈我者，藥石我也。無事不可借鑒，即隨地皆可見功。耶曰：『視敵如友』，亦誠有友之益也。管子之術，『人棄我取』，『因禍爲福』，『轉敗爲功』，斯亦天下之至巧者矣。蓋心力之用，以專以一。佛教密宗，宏於咒力，咒非他，用心專耳。故梵咒不通繙譯，恐一求其義，即紛而不專。然而必尚傳授者，恐自我創造，又疑而不專。思之思之，鬼神通之。孔曰：『民可使由之，不可使知之。』殆謂此也。自強者，強自而已矣；知其爲自，已覺多此一知，況欲以加乎人哉。今夫自強之策，其爲世俗常談者，吾弗暇論；論其至要，亦惟求諸己而已矣。行之則王，否則亡。

孫文《孫中山選集》卷上《上李鴻章書》　太傅爵中堂鈞座：

敬稟者：竊文籍隸粵東，世居香邑，曾於香港考授英國醫士。幼嘗游學

外洋，於泰西之語言文字，政治禮俗，與夫天算地輿之學，格物化學之理，皆略有所窺，而尤留心於其富國強兵之道，化民成俗之規；至於時局變遷之故，睦鄰交際之宜，輒能洞其竅奧。當今風氣日開，四方畢集，正值國家勵精圖治之時，朝廷勤求政理之日，每欲以管見所知，指陳時事，上諸當道，以備芻蕘之採。嗣以人微言輕，未敢遽達。比見國家奮籌富強之術，月異日新，不遺餘力，駸駸乎將與歐洲並駕矣。快艦、飛車、電郵、火械，昔日西人之所恃以凌我者，我今亦已有之，其他新法亦接踵舉行。則凡所以安內攘外之大經，富國強兵之遠略，在當局諸公已籌之稔矣。又有軺車四出，則外國之一舉一動，亦無不週知。草野小民，生逢盛世，惟有逖聽歡呼，聞風鼓舞而已，夫復何所指陳？然而猶有所言者，正欲乘可爲之時，以竭其愚夫之千慮，仰贊高深於萬一也。

竊嘗深維歐洲富強之本，不盡在於船堅砲利，壘固兵強，而在於人能盡其才，地能盡其利，物能盡其用，貨能暢其流。此四事者，富強之大經，治國之大本也。我國家欲恢擴宏圖，勤求遠略，仿行西法以籌自強，而不急於此四者，徒惟堅船利砲之是務，是捨本而圖末也。

所謂人能盡其才者，在教養有道，鼓勵有方，任使得法也。

夫人不能生而知之，必待學而後知，人不能皆好學，必待教而後學，故作之君，作之師，所以教養之也。自古教養之道，莫備於中華，惜日久廢弛，庠序亦僅存其名而已。泰西諸邦崛起近世，深得三代之遺風，庠序學校遍佈國中，人無貴賤皆奮於學。凡天地萬物之理，人生日用之事，皆列於學之中，使通國之人，童而習之，各就性質之所近而肆力焉。又各設有專師，津津啓導，雖理至幽微，事至奧妙，皆能有法以曉喻之，有器以窺測之。其所學由淺而深，自簡及繁，故人之靈明日廓，智慧日積也。質有愚智，非學無以別其才；才有全偏，非學無以成其用。有學校以陶冶之，則智者進焉，愚者止焉，偏才者專焉，全才者普焉。蓋賢才之生，或千百里而見一，或千萬人而有一，若非隨地隨人而施教之，則賢才亦以無學而自廢，以至於湮沒而不彰。泰西人才之衆多者，有此教養之道也。

且人之才志不一，其上焉者，有不徒苟生於世之心，則雖處布衣而以天下爲己任，此其人必能發奮爲雄，卓異自立，無待乎勉勗也，所謂『豪傑之士不待文王而後興也』。至中焉者，端賴乎鼓勵以方，故泰西之士，雖一才一藝之微，而國家必寵以科名，是故人能爲奮，士不虛生。逮至學成名立之餘，出而用世，則又有學會以資其博，學報以進其益，萃全國學者之能，日稽考於古人之所已知，推求乎今人之所不逮，翻陳出新，開世人無限之靈機，闡天地無窮之奧理，則士處其間，豈復有孤陋寡聞者哉？又學者倘能窮一新理，創一新器，必邀國家之上賞，則其國之士，豈有不專心致志者哉？此泰西各種學問所以日新月異而歲不同，幾於奪造化而疑鬼神者，有此鼓勵之方也。

今使人於所習非所用，所用非所長，則雖智者無以稱其職，而巧者易以飾其非。如此用人，必致野有遺賢，朝多倖進。泰西治國之規，大有唐虞之用意，其用人也，務取所長而久其職。故爲文官者，其途必由仕學院，爲武官者，其途必由武學堂，若其他，文學淵博者爲士師，農學熟悉者爲農長，工程達練者爲監工，商情講習者爲商董，皆就少年所學而任其職。總之，凡學堂課此一業，則國家有此一官，幼而學者即壯之所行，其學而優者則能仕，且恪守一途，有陞遷而無更調。夫久任則閱歷深，習慣則智巧出，加之厚其養廉，永其俸祿，則無瞻顧之心，而能專一其志。此泰西之官無苟且、吏盡勤勞者，有此任使之法也。

故教養有道，則天無枉生之才；鼓勵以方，則野無鬱抑之士；任使得法，則朝無倖進之徒。斯三者不失其序，則人能盡其才矣；人既盡其才，則百事俱舉；百事俱舉矣，則富強不足謀也。秉國鈞者，盍於此留意哉！

所謂地能盡其利者，在農政有官，農務有學，耕耨有器也。

夫地利者，生民之命脈。自后稷教民稼穡，我中國之農政古有專官。乃後世之爲民牧者，以爲三代以上，民間養生之事未備，故能生民能養民者爲善政；三代以下，民間養生之事已備，故聽民自生自養，而不再擾之，便爲善政。此中國今日農政之所以日就廢弛也。農民只知恆守古法，不思變通，墾荒不力，水利不修，遂致勞多而獲少，民食日艱。水道河渠，昔之所以利農田者，今轉而爲農田之害矣。如北之黃河，固無論矣，即如廣東之東、西、北三江，於古未嘗有患，今則爲患年甚一年。推之他省，亦比比如是。此由於無專責之農官以理之，農民雖患之而無如何，欲修之而力不逮，不得不付之於茫茫之定數而已。年中失時傷稼，通國計之，其數不知幾千億兆，此其耗於水者固如此其多矣。其他荒地之不闢，山澤之不治，每年遺利又不知凡幾。

所謂地有遺利，民有餘力，生穀之土未盡墾，山澤之利未盡出也。如此而欲致富，亦不難乎！泰西國家深明致富之大源，在於無遺地利，無失農時，故特設專官，經略其事，凡有利於農田者無不興，有害於農田者無不除。如印度之恆河，美國之密士，其昔汎濫之患亦不亞於黃河，而卒能平治之者，人事未始不可以補天工也。有國家者，可不急設農官以勸其民哉！

水患平矣，水利興矣，荒土闢矣，而猶不能謂之地無遺利而生民養民之事備也，蓋人民則日有加多，而土地不能以日廣也。倘不日求進益，日出新法，則荒土既墾之後，人民之溢於地者，不將又有飢饉之患乎？是在急興農學，講求樹畜，速其長植，倍其繁衍，以彌此憾也。夫天生人爲萬物之靈，故備萬物爲之用，而萬物固無窮也，在人之靈能取之用之而已。夫人不能以土養，而土可生五穀百果以養人，人不能以草食，而草可長六畜以爲人食。夫土也、草也，固取不盡而用不竭者也，是在人能考土性之所宜，別土質之美劣而已。倘若明其理法，則能反磽土爲沃壤，化瘠土爲良田，此農家之地學、化學也。別種類之生機，分結實之厚薄，察草木之性質，明六畜之生理，則繁衍可期而人事得操其權，此農家之植物學、動物學也。日光能助物之生長，電力能速物之成熟，此又農家之格物學也。蠹蝕宜防，疫癘宜避，此又農家之醫學也。農學既明，則能使同等之田產數倍之物，是無異將一畝之田變爲數畝之用，即無異將一國之地廣爲數國之大也。如此，則民雖增數倍，可無飢饉之憂矣，此農政學堂所宜亟設也。

農官既設，農學既興，則非有巧機無以節其勞，非有靈器無以速其事，此農器宜講求也。自古深耕易耨，皆藉牛馬之勞，乃近世製器日精，多以器代牛馬之用，以其費力少而成功多也。如犁田，則一器能作數百牛馬之工，起水，則一器能灌千頃之稻，收穫，則一器能當數百人之刈。他如鑿井濬河，非機無以濟其事，墾荒伐木，有器易以收其功。機器之於農，其用亦大矣哉。故泰西創器之家，日竭靈思，孜孜不已，則異日農器之精，當又有過於此時者矣。我中國宜購其器而仿製之。

故農政有官則百姓勤，農務有學則樹畜精，耕耨有器則人力省，此三者，我國所當仿效以收其地利也。

所謂物能盡其用者，在窮理日精，機器日巧，不作無益以害有益也。

泰西之儒以格致爲生民根本之務，捨此則無以興物利民，由是孜孜然日以窮理致用爲事。如化學精，凡動植礦質之物，昔人已知其用者，固能廣而用之，昔人未知用者，今亦考出以爲用。火油也，昔棄置如遺，今爲日用之需要，每年入口爲洋貨之一大宗。煤液也，昔日視爲無用，今可煉爲藥品，煉爲顏料。又煮沙以作玻璃，化土以取礬精，煉石以爲田料，諸如此類，不勝縷書。此皆從化學之理而得收物之用，年中不知裕幾許財源，我國倘能推而仿之，亦致富之一大經也。格致之學明，則電風水火皆爲我用，以風動輪而代人工，以水冲機而省煤力，壓力相吸而升水，電性相感而生光，此猶其小焉者也。至於火作汽以運舟車，雖萬馬所不能及，風潮所不能當；電氣傳郵，頃刻萬里，此其用爲何如哉！然而物之用更有不止於此者，在人能窮求其理，理愈明而用愈廣。如電，無形無質，似物非物，其氣附於萬物之中，運乎六合之內，其爲用較萬物爲最廣而又最靈，可以作燭，可以傳郵，可以運機，可以毓物，可以開礦。顧作燭、傳郵已大行於宇內，而運機之用近始知之，將來必盡棄其煤機而用電力也。毓物開礦之功，尚未大明，將來亦必有智者究其理，則生五穀，長萬物，取五金，不待天工而由人事也。然而取電必資乎力，而發力必藉乎煤，近又有人想出辦法，用瀑布之水力以生電，以器畜之，可待不時之用，可供隨地之需，此又取之無盡，用之不竭者也。由此而推，物用愈求則人力愈省，將來必至人只用心，不事勞人力而全役物力矣。此理有固然，事所必至也。

機器巧，則百藝興，製作盛，上而軍國要需，下而民生日用，皆能日就精良而省財力，故作人力所不作之工，成人事所不成之物。如五金之礦，有機器以開，則碎堅石如齏粉，透深井以吸泉，得以闢天地之寶藏矣。織造有機，則千萬人所作之工，半日可就。至繅廢絲，織絨呢，則化無用爲有用矣。機器之大用不能遍舉。我中國地大物博，無所不具，倘能推廣機器之用，則開礦治河易收成效，紡紗織布有以裕民。不然，則大地之寶藏，全國之材物，多有廢棄於無用者，每年之耗不知凡幾。如是，而國安得不貧，而民安得不瘠哉！謀富國者，可不講求機器之用歟。

物理講矣，機器精矣，若不節惜物力，亦無以固國本而裕民生也。故泰西之民，鮮作無益。我中國之民，俗尚鬼神，年中迎神賽會之舉，化帛燒紙之資，全國計之，每年當在數千萬。此以有用之財作無益之事，以有用之物作無用之施。此冥冥一大漏巵，其數較鴉片爲尤甚，亦有國者所當並

禁也。

夫物也者，有天生之物，有地產之物，有人成之物。天生之物如光、熱、電者，各國之所共，在窮理之淺深以爲取用之多少。地產者如五金、百穀，各國所自有，在能善取而善用之也。人成之物，則係於機器靈笨與人力之勤惰。故窮理日精則物用呈，機器日巧則成物多，不作無益則物力節，是亦開財源節財流之一大端也。

所謂貨能暢其流者，在關卡之無阻難，保商之有善法，多輪船鐵道之載運也。

夫百貨者，成之農工而運於商旅，以此地之贏餘濟彼方之不足，其功亦不亞於生物成物也。故泰西各國體恤商情，只抽海口之稅，只設入國之關。貨之爲民生日用所不急者重其稅，貨之爲民生日用所必需者輕其歛。入口抽稅之外，則全國運行，無所阻滯，無再納之徵，無再過之卡。此其百貨暢流，商賈雲集，財源日裕，國勢日強也。中國則不然，過省有關，越境有卡，海口完納，又有補抽，處處歛徵，節節阻滯，是奚異遍地風波，滿天荊棘。商賈爲之裹足，負販從而怨嗟。如此而欲百貨暢流也，豈不難乎！夫販運者，亦百姓生財之一大道也。百姓足，君孰與不足？百姓不足，君孰與足？以今日關卡之濫徵，吏胥之多弊，商賈之怨毒，誠不能以此終古也，徒削平民之脂膏，於國計民生初無所裨。謀富強者，宜急爲留意於斯，則天下幸甚！

夫商賈逐什一之利，別父母，離鄉井，多爲飢寒所驅，經商異地，情至苦，事至艱也。若國家不爲體恤，不爲保護，則小者無以覓蠅頭微利，大者無以展鴻業遠圖。故泰西之民出外經商，國家必設兵船，領事爲之護衛，而商亦自設保局銀行，與相倚恃。國政與商政並興，兵餉與商財爲表裏。故英之能傾印度，扼南洋，奪非洲，併澳土者，商力爲之也。蓋兵無餉則不行，餉非商則不集。西人之虎視寰區，憑凌中夏者，亦商爲之也。是故商者，亦一國富強之所關也。我中國自與西人互市以來，利權皆爲所奪者，其故何哉？以彼能保商，我不能保商，而反剝損遏抑之也。商不見保則貨物不流，貨物不流則財源不聚，是雖地大物博，無益也，以其以天生之材爲廢材，人成之物爲廢物，則更何貴於多也。數百年前，美洲之地猶今日之地，何以今富而昔貧？是貴有商焉爲之經營，爲之轉運也。商之能轉運者，有國家爲之維持保護也。謀富強者，可不急於保商哉。

夫商務之能興，又全恃舟車之利便。故西人於水，則輪船無所不通，五洋四海恍若戶庭，萬國九洲儼同闤闠，闢窮荒之絕島以立商廛，求上國之名都以爲租界，集殊方之貨實，聚列國之商氓，此通商之埠所以貿易繁興，財貨山積者，有輪船爲之運載也。於陸，則鐵道縱橫，四通八達，凡輪船所不至，有輪車以濟之，其利較輪船爲尤溥，以無波濤之險，無礁石之虞。數十年來，泰西各國，雖山僻之區，亦行鐵軌，故其貨物能轉輸利便，運接靈速，遇一方困乏，四境濟之，雖有荒旱之災，而無饑饉之患。故凡有鐵路之邦，則全國四通八達，流行無滯，無鐵路之國，動輒掣肘，比之癱瘓不仁。地球各邦今已視鐵路爲命脈矣，豈特便商賈之載運而已哉。我國家亦恍然於輪船鐵路之益矣，故沿海則設招商之輪船，於陸則興官商之鐵路。但輪船只行於沿海大江，雖足與西人頡頏而收我利權，然不多設於支河內港，亦不能暢我貨流、便我商運也。鐵路先通於關外，而不急於繁富之區，則無以收一時之利，而爲後日推廣之圖，必也設於繁富之區，如粵港、蘇滬、津通等處，路一成而效立見，可以利轉輸，可以勵富戶，則繼之以推廣者，商股必多，而國家亦易爲力。試觀南洋英屬諸埠，其築路之資之大半，爲華商集股，利之所在，人共趨之。華商何厚於英屬而薄於宗邦？是在謀國者有以乘勢而利導之而已。此招商興路之扼要也。故無關卡之阻難，則商賈願出於其市；有保商之善法，則殷富亦樂於貿遷；多輪船鐵路之載運，則貨物之盤費輕。如此，而貨有不暢其流者乎？貨流既暢，則財源自足矣。籌富國者，當以商務收其效也。不然，徒以聚歛爲工，捐納爲計，吾未見其能當也。

夫人能盡其才則百事興，地能盡其利則民食足，物能盡其用則材力豐，貨能暢其流則財源裕。故曰：此四者，富強之大經，治國之大本也。四者既得，然後修我政理，宏我規模，治我軍實，保我藩邦，歐洲其能匹哉。

顧我中國仿效西法，於今已三十年，育人才則有同文、方言各館，水師、武備諸學堂；裕財源則闢煤金之礦，立紡織製造之局；興商務則招商輪船，開平鐵路，已後先輝映矣，而猶不能與歐洲頡頏者，其故何哉？以不能舉此四大綱而舉國並行之也。間嘗統籌全局，竊以中國之人民材力，而能步武泰西，參行新法，其時不過二十年，必能駕歐洲而上之，蓋謂此也。試觀日本一國，與西人通商後於我，仿效西方亦後於我，其維新之政爲日幾何，而今日成

效已大有可觀，以能舉此四大綱而舉國行之，而無一人阻之。夫天下之事，不患不能行，而患無行之人。方今中國之不振，固患於能行之人少，而尤患於不知之人多。夫能行之人少，尚可借材異國以代爲之行，不知之人多，則雖有人能代行，而不知之輩必竭力以阻撓。此昔日國家每舉一事，非格於成例、輒阻於羣議者，此中國之極大病源也。

竊嘗聞之，昔我中堂經營乎海軍鐵路也，嘗臂爲之焦，舌爲之敝，苦心勞慮數十餘年，然後成此北洋之一軍，津關之一路。夫以中堂之勳名功業，任寄股肱，而又和易同衆，行之尚如此其艱，其他可知矣。中國有此膏肓之病而不能除，則雖堯舜復生，禹皐佐治，無能爲也，更何期其效於二十年哉？此志士之所以灰心，豪傑之所以扼腕，文昔日所以欲捐其學而匿跡於醫術者，殆爲此也。然而天道循環，無往不復，人事否泰，窮極則通，猛劑遽投，膏肓漸愈。逮乎法釁告平之後，士大夫多喜談洋務矣，而拘迂自囿之輩，亦頗欲馳域外之觀，此風氣之變革，亦強弱之轉機。近年以來，一切新政次第施行，雖四大之綱不能齊舉，然而爲之以漸，其發軔於斯乎？此文今日之所以望風而興起也。

竊維我中堂自中興而後，經略南北洋，孜孜然以培育人才爲急務。建學堂，招俊秀，聘西師而督課之，費巨款而不惜。遇有一藝之成，一技之巧，則獎勵倍加，如獲異寶。誠以治國經邦，人才爲急，心至苦而事至盛也。嘗以無緣沾雨露之濡，叨桃李之植，深用爲憾。顧文之生二十有八年矣，自成童就傅以至於今，未嘗離學，雖未能爲八股以博科名，工章句以邀時譽，然於聖賢六經之旨，國家治亂之源，生民根本之計，則無時不往復於胸中；於今之所謂西學者概已有所涉獵，而所謂專門之學亦已窮求其一矣。推中堂育才愛士之心，揆國家時勢當務之急，如文者亦當在陶冶而收用之列，故不自知其駑下而敢求知於左右者，蓋有慨乎大局，蒿目時艱，而不敢以巖穴自居也。所謂乘可爲之時，以竭愚夫之千慮，用以仰贊高深，非欲徒撰空言以瀆清聽，自附於干謁者流，蓋欲躬行而實踐之，必求澤沛乎萬民也。

竊維今日之急務，固無逾於此四大端，然而條目工夫不能造次，舉措施佈各有緩急。雖首在陶冶人才，而舉國並興學校，非十年無以致其功，時勢之危急恐不能少須。何也？蓋今日之中國已大有人滿之患矣，其勢已岌岌不可終日。上則士途壅塞，下則游手而嬉，嗷嗷之衆，何以安此？明之闖賊，近之髮匪，皆乘饑饉之餘，因人滿之勢，遂至潰裂四出，爲毒天下。方今伏莽時聞，災荒頻見，完善之地已形覓食之艱，凶祲之區難免流離之禍，是豐年不免於凍餒，而荒歲必至於死亡。由斯而往，其勢必至日甚一日，不急挽救，豈能無憂？夫國以民爲本，民以食爲天，不足食胡以養民？胡以立國？是在先養而後教，此農政之興尤爲今日之急務也。且農爲我中國自古之大政，故天子有親耕之典以勸萬民，今欲振興農務，亦不過廣我故規，參行新法而已。民習於所知，雖有更革，必無傾駭，成效一見，爭相樂從，雖舉國遍行，爲力尚易，爲時亦速也。且令天下之人皆知新法之益，如此，則踵行他政，必無撓格之虞，其益固不止一端也。

竊以我國家自欲行西法以來，惟農政一事未聞仿效，派往外洋肄業學生，亦未聞有入農政學堂者，而所聘西儒，亦未見有一農學之師，此亦籌富強之一憾事也。文遊學之餘，兼涉樹藝，泰西農學之書，間嘗觀覽，於考地質、察物理之法，略有所知，每與鄉間老農談論耕植，嘗教之選種之理，糞溉之法，多有成效。文鄉居香山之東，負山瀕海，地多砂磧，土質磽劣，不宜於耕，故鄉之人多遊賈於四方，通商之後，頗稱富饒。近年以美洲逐客，檀島禁工，各口茶商又多虧折，鄉間景況大遜曩時，覓食農民尤爲不易。文思所以廣其農利，欲去禾而樹桑，遂爲考核地質，知其頗不宜於種桑，而甚宜於波畢。近以憤於英人禁烟之議難成，遂勸農人栽鴉片，舊歲於農隙試之，其漿果與印度公土無異，每畝可獲利數十金。現已羣相仿效，家家試栽，今冬農隙所種必廣，此無礙於農田而有補於漏巵，亦一時權宜之計也。他日盛行，必能盡奪印烟之利，蓋其氣味較公土爲尤佳，迥非川滇各土之可比。去冬所產數斤，凡嗜阿芙蓉之癖者爭相購吸，以此決其能奪印烟之利也必矣。印烟之利既奪，英人可不勉而自禁，英國既禁，我可不栽，此時而申禁吸之令，則百年大患可崇朝而滅矣。勸種罌粟，實禁鴉片之權輿也。由栽烟一事觀之，則知農民之見利必趨，羣相仿效，到處皆然，是則農政之興，甚易措手。其法先設農師學堂一所，選好學博物之士課之，三年有成，然後派往各省，分設學堂，以課農家聰穎子弟。又每省設立農藝博覽會一所，與學堂相表裏，廣集各方之物產，時與老農互相考證，此辦法之綱領也。至其詳細節目，當另著他編，條分縷晰，可以坐言而起行，所謂非欲徒託空言者此也。文之先人躬耕數

代，文於樹藝牧畜諸端，耳濡目染，洞悉奧窔；泰西理法亦頗有心得。至各國土地之所宜，種類之佳劣，非遍歷其境未易週知。文今年擬有法國之行，從游其國之蠶學名家，考究蠶桑新法，醫治蠶病，並擬順道往游環球各邦，觀其農事。如中堂有意以興農政，則文於回華後可再行游歷內地、新疆、關外等處，察看情形，何處宜耕，何處宜牧，何處宜蠶，詳明利益，盡仿西法，招民開墾，集商舉辦，此與國計民生大有裨益。所謂欲躬行實踐，必求澤之沾沛乎民人者此也。惟深望我中堂有以玉成其志而已。

伏維我中堂佐治以來，無利不興，無弊不革，艱鉅險阻，尤所不辭。如籌海軍鐵路之難，尚毅然而成之，况於農桑之大政，爲生民命脈之所關，且無行之之難，又有行之之人，豈尚有不爲者乎？用敢不辭冒昧，侃侃而談，爲生民請命，伏祈採擇施行，天下幸甚。

肅此具稟，恭叩鈞綏。伏維垂鑒。文謹稟

革　命

梁啓超《飲冰室文集》卷九《釋革》

『革』也者，含有英語之Reform與Revolution之二義。Reform者，因其所固有而損益之以遷於善，如英國國會一千八百三十二年之Revolution是也。日本人譯之曰改革曰革新。Revolution者，若轉輪然，從根柢處掀翻之，而別造一新世界。如法國一千七百八十九年之Revolution是也，日本人譯之曰革命。革命二字非確譯也，『革命』之名詞，始見於中國者，其在《易》曰，湯武革命，順乎天而應乎人。其在《書》曰，革殷受命，皆指王朝易姓而言，是不足以當Revo.省文下仿此之意也。人羣中一切有形無形之事物，無不有其Ref.，亦無不有其Revo.，不獨政治上爲然也。卽以政治論，則有不必易姓而不得不謂之Revo.者，亦有屢經易姓而仍不得謂之Revo.者。今以革命譯Revo.，遂使天下士君子拘墟於字面，以爲談及此義，則必與現在王朝一人一姓爲敵，因避之若將浼己。而彼憑權藉勢者，亦將曰是不利於我也，相與窒遏之摧鋤之，使一國不能順應於世界大勢以自存。若是者，皆名不正言不順之爲害也。故吾今欲與海內識者縱論革義。

Ref.主漸，Revo.主頓。Ref.主部分，Revo.主全體。Ref.爲累進之比例，Revo.爲反對之比例。其事物本善，而體未完法未備，或行之久而失其本眞，或經驗少而未甚發達。若此者，利用Ref.。其事物本不善，有害於羣，有窒於化，非芟夷蘊崇之，則不足以絕其患，非改絃更張之，則不足以致其理。若是者，利用Revo.。此二者皆大《易》所謂革之時義也，其前者吾欲字之曰改革，其後者吾欲字之曰變革。

中國數年以前，仁人志士之所奔走所呼號，則曰改革而已。比年外患日益劇，內腐日益甚，民智程度亦漸增進，浸潤於達哲之理想，逼迫於世界之大勢，於是咸知非變革不足以救中國。其所謂變革云者，卽英語Revolution之義也，而倡此論者多習於日本，以日人之譯此語爲革命也，因相沿而順呼之曰革命革命。又見乎千七百八十九年法國之大變革，嘗馘其王刈其貴族流血徧國內也，益以爲所謂Revo.者必當如是。於是近今泰西文明思想上所謂以仁易暴之Revolution，與中國前古野蠻爭鬩界所謂以暴易暴之革命，遂變爲同一之名詞，深入人人之腦中而不可拔。然則朝貴之忌之，流俗之駭之，仁人君子之憂之也亦宜。

新民子曰，革也者，天演界中不可逃避之公例也。凡物適於外境界者存，不適於外境界者滅。一存一滅之間，學者謂之淘汰。淘汰復有二種，曰『天然淘汰』，曰『人事淘汰。』天然淘汰者，以始終不適之故，爲外風潮所旋擊，自澌自斃而莫能救者也。人事淘汰者，深察我之有不適焉者，從而易之使底於適，而因以自存者也。人事淘汰卽革之義也，外境界無時而不變，故人事淘汰無時而可停，其能早窺破於此風潮者，今日淘汰一部分焉，明日淘汰一部分焉，其進步能隨時與外境界相應，如是則不必變革，但改革焉可矣。而不然者，蟄處於一小天地之中，不與大局相關係，時勢既奔軼絕塵，而我猶瞠乎其後。於此而甘自澌滅，則亦已耳。若不甘者，則誠不可不急起直追，務使一化今日之地位，而求可以與他人之適於天演者並立。夫我既受數千年之積痼，一切事物，無大無小無上無下，而無不與時勢相反。於此而欲易其不適者以底於適，非從根柢處掀而翻之，廓清而辭闢之，烏乎可哉，烏乎可哉。此所以Revolution之事業，爲今日救中國獨一無二之法門。不由此道而欲以圖存欲以圖強，是磨甎作鏡、炊沙爲飯之類也。

夫淘汰也，變革也，豈惟政治上爲然耳。凡羣治中一切萬事萬物莫不有

焉。以日人之譯名言之，則宗教有宗教之革命，道德有道德之革命，學術有學術之革命，文學有文學之革命，風俗有風俗之革命，產業有產業之革命。即今日中國新學小生之恆言，固有所謂經學革命、史學革命、文界革命、詩界革命、曲界革命、小說界革命、音樂界革命、文字革命等種種名詞矣。若此者，豈嘗與朝廷政府有豪髮之關係，而皆不得不謂之革命。聞革命二字則駭，而不知其本義實變革而已。革命可駭，則變革其亦可駭耶。嗚呼，其亦不思而已。

朝貴之忌革也，流俗之駭革也，仁人君子之憂革也，以爲是蓋放巢流彘懸首太白係組東門之謂也，不知此何足以當革義。革之云者，必一變其羣治之情狀，而使幡然有以異於昔日。今如彼而可謂之革也，則中國數千年來，革者不啻百數十姓。而問兩漢羣治有以異於秦，六朝羣治有以異於漢，三唐羣治有以異於六朝，宋明羣治有以異於唐，本朝羣治有以異於宋明否也。若此者，只能謂之數十盜賊之爭奪，不能謂之一國國民之變革。昭昭然矣。故泰西數千年來，各國王統變易者以百數，而史家未嘗一予之以Revolution之名。其得此名者，實自千六百八十八年英國之役始，千七百七十五年美國之役次之，千七百八十九年法國之役又次之。而十九世紀則史家乃稱之爲Revolution時代，蓋今日立於世界上之各國，其經過此時代者，皆僅各一次而已，而豈如吾中國前此所謂革命者，一二豎子授受於上，百十狐兔衝突於下，而遂足以冒此文明崇貴高尚之美名也。故妄以革命譯此義，而使天下讀者，認仁爲暴，認羣爲獨，認公爲私，則其言非徒誤中國，而污辱此名詞亦甚矣。【略】

由此言之，彼忌革駭革憂革者，其亦可以釋然矣。今日之中國，必非補苴掇拾一二小節，模擬歐美日本現時所謂改革者，而遂可以善其後也。彼等皆曾經一度之大變革，舉其前此最腐敗之一大部分，忍苦痛而拔除之，其大體固已完善矣，而因以精益求精備益求備，我則何有焉。以云改革也，如廢八股爲策論，可謂改革矣。而策論與八股何擇焉。更進焉，他日或廢科舉爲學堂，益可謂改革矣，而學堂與科學又何擇焉。一事如此，他事可知。改革云，改革云，更閱十年，更閱百年，亦若是則已耳。毒蛇在手而憚斷腕，豺狼當道而問狐狸，彼尸居餘氣者又何責焉。所最難堪者，我國民將被天然淘汰之禍，永沈淪於天演大圈之下，而萬劫不復耳。夫國民沈淪，則於君主與當道官吏又何利焉。國民尊榮，則於君主與當道官吏又何損焉。吾故曰，國民如欲自存，必自力倡大變革實行大變革始，君主官吏，而欲附於國民以自存，必自勿畏大變革且贊成大變革始。嗚呼，中國之當大變革者，豈惟政治。然政治上尚不得變不得革，又遑論其餘哉。嗚呼。

又卷一五《中國歷史上革命之研究》

中國革命史與泰西革命史比較其特色有七。

一曰有私人革命而無團體革命。【略】

二曰有野心的革命而無自衛的革命。【略】

三曰有社會革命而無中等社會革命。【略】

四曰革命之地段。【略】

五曰革命之時日。【略】

六曰革命家與革命家之交涉。【略】

七曰革命時代外族勢力之消長。【略】

以上七端，皆中國革命時代所必顯之現象也。事物公例，因果相倚，因果相含。欲識過去因，請觀今日果。欲識未來果，請觀今日因。今後之中國，其必以革命而後獲救耶，抑不革命而亦可以獲救耶。此屬於別問題。若夫革命而可以救中國耶，抑革命而反陷中國於不救耶。此則正本論之所欲研究也。若後有革命軍者起，而能免於此七大惡特色，以入於泰西文明革命之林，則革命者，眞今日之不二法門也。而不然者，以百數十隊之私人野心的革命軍同時並起，蹂躪於全國，而蔓延數十年，猶且同類相屠。而兩造皆以太阿之柄授外族，則過此以往，必有太息痛恨於作俑之無後者。抑今日國中迷信革命之志士，其理想必與此七大惡特色不相容，無待余言也。今後若有一度能爲革命史上開一新紀元，以一洒種種之污點，吾之欣喜願望，寧有加焉。雖然，理想之與事實，往往不能相應，此又不可不詳察也。當思泰西革命之特色何以若彼，中國革命之特色何以若此。此其中殆必有一原因焉。今者我國國民全體所受之因，與夫少數革命家所造之因，其誠能有異於前代與否。是即將來結果之同不同所由定也。吾見夫所欲用之以起革命之多數下等社會，其血管內皆含黃巾闖獻之遺傳性也。吾見夫以第一等革命家自命之少數豪傑，皆以道德信義爲蝨爲毒，而其內部日日有楊韋相搏之勢也。吾見夫高標民族主義以爲旗幟者，且自附於白種景教而借其力，欲以摧殘異

己之黨派，且屢見不一見也。夫景從革命者，必賴多數人。故吾觀彼多數人者之性質而吾懼。主持革命者，必賴少數人，故吾觀彼少數人者之性質而吾滋懼。吾懼乎於理想上則彼七大特色萬不願有，而於事實上則彼七大特色終不能無也。此吾所以於衣被全歐震撼中國之革命主義而言之猶有餘栗也。嗟夫，今而嘵嘵，復奚爲者。公等而持不革命而可以救中國之論也，則請實爲不革命以救中國之預備。公等而持必革命而可以救中國之論也，則請實爲革命以救中國之預備。革命以救中國之預備奈何。毋曰吾學習武備，吾運動會黨，吾密輸入器械，而吾事畢矣。必虛心商搉，求所以免於彼七大惡特色者，其將何途之從，如何而使景從我者免焉，如何而使我躬先自免焉。若有以此道還問諸鄙人者，則鄙人舍其迂遠陳腐之議論，仍無以爲對也。曰汝而欲言革命欲行革命也，則汝其學克林威爾，汝其學華盛頓，汝其用最善良之市民。乃若當今號稱革命巨子者之所稱道，割斷六親，乃爲志士。摧棄五常，乃爲偉人。貪黠傾軋，乃爲有手段之豪傑。酒色財氣，乃爲現本色之英雄。則吾亦如某氏所謂刀加吾頸鎗指吾胸，吾敢曰期期以爲不可，期期以爲不可也。吾爲此言，吾知又必有詈我者曰，汝責人無已時。雖然，吾爲吾國憂，吾爲吾國懼。吾寧能已於言。所責者在足下耶，非足下耶。惟足下自知之。足下而僅欲言革命而不欲行革命也，則吾復何云。凡吾之說，悉宜拉雜之，摧燒之。足下而誠欲行革命也，誠欲行革命以救中國也，則批鱗逆耳之言，毋亦有一顧之價值耶。毋徒囂囂然曰，某也反對我革命論，是欲做官也，欲巴結滿清政府也。孔子不云乎，不以人廢言。就使其人而果於欲做官欲巴結滿清政府之外無他思想也，苟其言誠有一二當於理者，猶當垂聽之。足下試一度清夜自思，返觀內照，吾所責者而誠非足下也，則當思與足下同政見者，其可責之人，固自不少，宜如何以轉移之。苟不轉移之，吾恐足下之志事敗於彼輩之手也。若吾所責者而有一二類似於足下也，則吾哀哀泣諫，求足下改之。若不改之，吾恐足下之志事終不得就也。若曰吾所責者而非可責也，而必曰破壞舊道德爲革命家應行之義務，則刀加吾頸鎗指吾胸，吾敢曰倡此論者實亡中國之罪人也，實黃帝子孫之公敵也。吾寧不知革命論者之中，其高尚嚴正純潔者，固自有人。顧吾所以且憂且懼而不能已者，吾察其機之所趨有大不妙者存。吾深慮彼之高尚嚴正純潔者，且爲法國羅蘭夫人黨之續也。或曰，凡子之所責者，皆言革命者耳，非行革命者，子何憂之之甚。信如是也，則吾爲多言也夫，吾爲多言也夫。雖然，信如是也，則吾爲中國風俗人心憂，吾爲中國前途憂，滋益甚也。

又卷二《自由書・破壞主義》 日本明治之初，政府新易，國論紛糅。伊藤博文、大隈重信、井上馨等共主破壞主義，又名突飛主義，務摧倒數千年之舊物，行急激之手段。當時諸人皆居於東京之築地，一時目築地爲梁山泊云。飲冰子曰，甚矣，破壞主義之不可以已也。譬之築室於瓦礫之地，將欲命匠，必先荷鍤。譬之進藥於痞疳之夫，將欲施補，必先重瀉。非經大刀闊斧，則輸俎無所效其能。非經大黃芒硝，則參苓適足速其死。歷觀近世各國之興，未有不先以破壞時代者。此一定之階級，無可逃避者也。有所顧戀，有所愛惜，終不能成。

破壞主義何以可貴。曰，凡人之情，莫不戀舊。而此戀舊之性質，實阻閼進步之一大根原也。當進步之動力既發動之時，則此性質不能遏之，雖稍參用，足以調和而不致暴亂，蓋亦未嘗無小補焉。至其未發動之時，則此性質者，可以堵其原閣其機，而使之經數十年數百年不能進一步，蓋其可畏可恨至於如此也。快刀斷亂麻，一拳碎黃鶴，使百千萬億蠕蠕戀舊之衆，瞠目結舌，一旦盡喪其根據之地，雖欲戀而無可戀，然後驅之以上進步之途，與天下萬國馳驟於大劇場，其庶乎其可也。

歐洲近世醫國之國手，不下數十家，吾視其方最適於今日之中國者，其惟盧梭先生之民約論乎。是方也，當前世紀及今世紀之上半，施之於歐洲全洲而效。當明治六七年至十五六年之間，施之於日本而效。今先生於歐洲與日本既已功成而身退矣，精靈未沫，吾道其東。大旗觥觥，大鼓鼕鼕，大潮洶洶，大風蓬蓬。捲土挾浪，飛沙走石，雜以閃電，驅以萬馬，尚其來東。嗚呼，民約論，尚其來東。東方大陸，文明之母，神靈之宮。惟今世紀，地球萬國，國國自主，人人獨立。尚餘此一土，以驗諸邦。此土一通，時乃大同。嗚呼，民約論兮，尚其來東。大同大同兮，時汝之功。

又卷四《新民說》第十一節《論進步》 新民子曰，吾不欲復作門面語。吾請以古今萬國求進步者獨一無二不可逃避之公例，正告我國民。其例維何。曰破壞而已。

不祥哉，破壞之事也。不仁哉，破壞之言也。古今萬國之仁人志士，苟非有所萬不得已，豈其好爲佶詭涼薄，憤世嫉俗，快一時之意氣，以事此事而

言此言哉，蓋當夫破壞之運之相迫也，破壞亦破壞，不破壞亦破壞。破壞既終不可免，早一日則受一日之福，遲一日則重一日之害。早破壞者，其所破壞可以較少，而所保全者自多。遲破壞者，其所破壞不得不益甚，而所保全者彌寡。用人力以破壞者，爲有意識之破壞，則隨破壞隨建設，一度破壞，而可以永絕第二次破壞之根。故將來之樂利，可以償目前之苦痛而有餘。聽自然而破壞者，爲無意識之破壞，則有破壞無建設，一度破壞之不已而至於再，再度不已而至於三，如是者可以歷數百年千年，而國與民交受其病，至於魚爛而自亡。嗚呼，痛矣哉破壞。嗚呼，難矣哉不破壞。

譚嗣同《仁學下》三一　法人之改民主也，其言曰：『誓殺盡天下君主，使流血滿地球，以洩萬民之恨。』朝鮮人亦有言曰：『地球上不論何國，但讀宋、明腐儒之書，而自命爲禮義之邦者，卽是人間地獄。』夫法人之學問，冠絕地球，故能唱民主之義，未爲奇也。朝鮮乃地球上最愚闇之國，而亦爲是言，豈非君主之禍，至於無可復加，非生人所能任受耶？夫其禍爲前朝所有之禍，則前代之人，既已順受，今之人或可不較；無如外患深矣，海軍熸矣，要害扼矣，堂奧入矣，利權奪矣，財源竭矣，分割兆矣，民倒懸矣，國與教與種將偕亡矣。唯變法可以救之，而卒堅持不變。豈不以方將愚民，變法則民智；方將貧民，變法則民富；方將弱民，變法則民強；方將死民，變法則民生；方將私其智其富其強其生於一己，而以愚貧弱死歸諸民，變法則與己爭智爭富爭強爭生，故堅持不變也。究之智與富與強與生，決非獨夫之所任爲。彼豈不知之？則又以華人比牧場之水草，甯與之同爲齏粉，而貽其利於人，終不令我所咀嚼者，還抗乎我。此非深刻之言也。試徵之數百年之行事，與近今政治及交涉，若禁強學會，若訂俄國密約，皆毅然行之而不疑，其跡已若雪中之飛鴻，泥中之鬬獸，較然不可以掩。況東事亟時，決不肯假民以自爲戰守之權，且曰：『甯爲懷、愍、徽、欽，而決不令漢人得志。』固明明宣之語言，華人寧不聞而知之耶？乃猶道路以目，相顧而莫敢先發，曰畏禍也。彼其文字之寃獄，凡數十起，死數千百人；違礙干禁書目，凡數千百種，並前數代若宋、明之書，亦在禁列。文網可謂至密矣，而今則莫敢誰何。故天命去，則虐焰自衰，無可畏也。《詩》曰：『上帝臨汝，無貳爾心。』武王、周公之呼吸，直通帝座矣。《易》明言：『湯、武革命，順乎天而應乎人。』而蘇軾猶曰：『孔子不稱湯、武』，眞誣說也。至於謂湯、武未盡善者，自指家天下者言之，非謂其不當誅獨夫也。以時考之，華人固可以奮矣。且舉一事而必其事之有大利，非能利其事者也。故華人愼毋言華盛頓，拿破侖矣，志士仁人求爲陳涉、楊玄感，以供聖人之驅除，死無憾焉。若其機無可乘，則莫若爲任俠，亦足以伸民氣，倡勇敢之風，是亦撥亂之具也。西漢民情易上達而守令莫敢肆，匈奴數犯邊而終驅之於漠北，內和外威，號稱一治。彼吏士之顧忌者誰歟？未必非游俠之力也。與中國至近而亟當效法者，莫如日本。其變法自強之效，亦由其俗好帶劍行游，悲歌叱咤，挾其殺人報仇之氣概，出而鼓更化之機也。儒者輕詆游俠，比之匪人，烏知困於君權之世，非此益無以自振拔，民乃益愚弱而竄敗！言治者不可不察也。

又《仁學下》四一　以心挽劫者，不惟發願救本國，並彼極強盛之西國，與夫含生之類，一切皆度之。心不公，則道力不進也。故凡教主教徒，不可自言是某國人，當如耶穌之立天國，平視萬國皆其國，皆其民，質言之，曰無國可也。立一法，不惟利於本國，必無損於各國，使皆有利；創一教，不惟可行於本國，必合萬國之公理，使智愚皆可授法。以此爲心，始可言仁，言恕，言誠，言絜矩，言參天地，贊化育。以感一二人而一二化；則以感天下而劫運可挽也。今夫西國，豈非所謂極盛強者哉？然以衡諸地球萬萬年之全運，爲人言思擬議所不能及之盛，則猶堆積盈野之繭，特微引其緒耳，烏足爲極！且致衰之道亦不一矣。中國、土耳其、阿富汗、波斯、朝鮮，海內所號爲病夫者也。【略】甚矣病夫之累人，而各國遭遇之苦，誠有不幸也！然爲各國計，莫若明目張膽，代其革政，廢其所謂君主，而擇其國之賢明者，爲之民主，如墨子所謂『選天下之賢者，立爲天子』，俾人人自主，有以圖存，斯信義可復也。

孫文《孫中山選集》卷上《興中會宣言》　中國積弱，非一日矣！上則因循苟且，粉飾虛張，下則蒙昧無知，鮮能遠慮。近之辱國喪師，翦藩壓境，堂堂華夏，不齒於鄰邦，文物冠裳，被輕於異族。有志之士，能無撫膺！夫以四百兆蒼生之衆，數萬里土地之饒，固可發奮爲雄，無敵於天下；乃以庸奴誤國，荼毒蒼生，一蹶不興，如斯之極。方今強鄰環列，虎視鷹瞵，久垂涎於中華五金之富、物產之饒，蠶食鯨吞，已效尤於接踵，瓜分豆剖，實堪慮於目前。有心人不禁大聲疾呼，亟拯斯民於水火，切扶大廈之將傾。用特集會衆以興中，協賢豪而共濟，抒此時艱，奠我中夏。仰諸同志，盍自勉旃！

謹訂規條，臚列如下：

一，是會之設，專爲振興中華、維持國體起見。蓋我中華受外國欺凌，已非一日，皆由內外隔絕，上下之情罔通，國體抑損而不知，子民受制而無告。苦厄日深，爲害何極！茲特聯絡中外華人，創興是會，以申民志而扶國宗。

一，凡入會之人，每名捐會底銀五元。另有義捐，以助經費，隨人惟力是視，務宜踴躍赴義。

一，本會公舉正副主席各一位，正副文案各一位，管庫一位，值理八位，差委二位，以專司理會中事務。

一，每逢禮拜四晚，本會集議一次；正副主席必要一位赴會，方能開議。

一，凡會中所收會底各銀，必要由管庫存貯妥當，或貯銀行，以備有事調用。惟管庫須有殷商二名担保，以昭鄭重。

一，凡會中捐助各銀，皆爲幫助國家之用，在此不得動支，以省浮費。如或會中偶遇別事，要用小費者，可由會友集議妥允，然後支給。

一，凡新入會者，須要會友一位引薦担保，方得准他入會。

一，凡會內所議各事，當照捨少從多之例而行，以昭公允。

一，凡以上所訂規條，各友須要恪守。倘有善法，亦可隨時當衆議訂加增，以臻完美。

又《太平天國戰史序》 朱元璋、洪秀全各起自布衣，提三尺劍，驅逐異胡，卽位於南京。朱明不數年，奄有漢家故土，傳世數百，而皇祀弗衰。洪朝不十餘年，及身而亡。無識者特倡種種謬說，是朱非洪，是蓋以成敗論豪傑也。胡元亡漢運不及百年，去古未遠，衣冠制度，仍用漢官儀；加以當時士君子半師承趙江漢、劉因諸賢學說，華夏之辨，多能道者；故李思齊等擁兵關陝不出，劉基、徐達、常遇春、胡深諸人，皆徒步從明祖，羣起亡胡，則大事易舉也。滿清竊國二百餘年，明逸老之流風遺韵，蕩然無存；士大夫又久處異族籠絡壓抑之下，習與相忘，廉恥道喪，莫此爲甚！雖以羅、曾、左、郭號稱學者，終不明春秋大義，日陷於以漢攻漢之策，太平天國遂底於亡。豈天未厭胡運歟？漢子孫不肖應使然歟？抑當時戰略失宜有以致之歟？洪朝亡國，距今四十年，一代典章偉績，概付焚如，卽洪門子弟亦不詳其事實，是可憂也！漢公搜輯東西太平遺書，鈔譯成冊，中土秘本考證者，不下數十種，雖當年遺老所見所聞異辭，文獻足徵大備，史料官書可據者錄之，題曰『太平天國戰史』，洵洪朝十三年一代信史也。太平一朝，與戰相終始，其他文藝官制諸典不能蔚然成帙；又近時官書僞本流行，關於太平戰績，每多隱諱。漢公是編，可謂揚皇漢之武功，舉從前穢史一澄清其奸，俾讀者識太平朝之所以異於朱明，漢家謀恢復者，不可謂無人。洪門諸君子手此一編，亦足徵高曾矩矱之遺，當世守其志而勿替也，予亦有光榮焉。此序。

又《同盟會宣言》 天運歲次年月日中華國民軍軍都督奉軍政府命，以軍政府之宗旨及條理，布告國民。今者國民軍起，立軍政府，滌二百六十年之羶腥，復四千年之祖國，謀四萬萬人之福祉，此不獨軍政府責無旁貸，凡我國民，皆當引爲己責者也！維我中國開國以來，以中國人治中國，雖間有異族篡據，我祖我宗常能驅除光復，以貽後人。今漢人倡率義師，殄除胡虜，此爲上繼先人遺烈，大義所在，凡我漢人，當無不曉然。惟前代革命如有明及太平天國，只以驅除光復自任，此外無所轉移。我等今日與前代殊，於驅除韃虜，恢復中華之外，國體民生，尙當與民變革，雖經緯萬端，要其一貫之精神，則爲自由、平等、博愛。故前代爲英雄革命，今日爲國民革命。所謂國民革命者，一國之人皆有自由、平等、博愛之精神，卽皆負革命之責任，軍政府特爲其樞機而已。自今以往，國民之責任卽軍政府之責任，軍政府之功卽國民之功，軍政府與國民同心戮力，以盡責任。用特披露腹心，以今日革命之經綸，暨將來治國之大本，布告天下：

（一）驅除韃虜。今之滿洲，本塞外東胡，昔在明朝，屢爲邊患；後乘中國多事，長驅入關，滅我中國，據我政府，迫我漢人爲其奴隸，有不從者，殺戮億萬。我漢人爲亡國之民者二百六十年於斯！滿洲政府窮兇極惡，今已貫盈，義師所指，覆彼政府，還我主權。其滿洲漢軍人等，如悔悟來降者，免其罪；敢有抵抗，殺無赦！漢人有爲滿奴以作漢奸者，亦如之。

（二）恢復中華。中國者，中國人之中國，中國之政治，中國人任之，驅除韃虜之後，光復我民族的國家。敢有爲石敬瑭、吳三桂之所爲者，天下共擊之！

（三）建立民國。今者由平民革命以建國民政府，凡爲國民皆平等以有參政權。大總統由國民共舉。議會以國民公舉之議員構成之，制定中華民國憲法，人人共守。敢有帝制自爲者，天下共擊之！

（四）平均地權。文明之福祉，國民平等以享之。當改良社會經濟組織，

核定天下地價。其現有之地價，仍屬原主所有；其革命後社會改良進步之增價，則歸於國家，爲國民所共享。肇造社會的國家，俾家給人足，四海之內，無一夫不獲其所。敢有壟斷以制國民之生命者，與衆棄之！

上四綱，其措施之次序，則分三期：第一期爲軍法之治。義師既起，各地反正，土地人民，新脫滿洲之羈絆，其臨敵者宜同仇敵愾，內輯族人，外禦寇讐，軍隊與人民，同受治於軍法之下；軍隊爲人民戮力破敵，人民供軍隊之需要，及不妨其安寧。既破敵者及未破敵者，地方行政，軍政府總攝之，以次掃除積弊：政治之害，如政府之壓制，官吏之貪婪，差役之勒索，刑罰之殘酷，抽捐之橫暴，辮髮之屈辱，與滿洲勢力同時斬絕。風俗之害，如奴婢之畜養，纏足之殘忍，鴉片之流毒，風水之阻害，亦一切禁止。並施教育，修道路，設警察，衛生之制，興起農工商實業之利源。每一縣以三年爲限，其未及三年已有成效者，皆解軍法，布約法。第二期爲約法之治。每一縣既解軍法之後，軍政府以地方自治權，歸之其地之人民；地方議會議員及地方行政官，皆由人民選舉。凡軍政府對於人民之權利義務，及人民對於軍政府之權利義務，悉規定於約法，軍政府與地方議會及人民，各循守之；有違法者，負其責任。以天下平定後六年爲限，始解約法，布憲法。第三期爲憲法之治。全國行約法六年後，制定憲法；軍政府解兵權，行政權；國民公舉大總統，及公舉議員以組織國會。一國之政事，依於憲法以行之。此三期：第一期爲軍政府督率國民掃除舊污之時代；第二期爲軍政府授地方自治權於人民而自總攬國事之時代；第三期爲軍政府解除權柄，憲法上國家機關分掌國事之時代。俾我國民循序以進，養成自由平等之資格，中華民國之根本，胥於是乎在焉。

以上爲綱有四，其序有三，軍政府爲國戮力，矢信矢忠，始終不渝；尤深信我國民必能踔厲堅忍，共成大業。漢族神靈，久焜燿於四海，比遭邦家多難，困苦百折，今際光復時代，其人人各發揚其精神！我漢人同爲軒轅之子孫，國人相視，皆伯叔兄弟諸姑姊妹，一切平等，無有貴賤之差、貧富之別；休戚與共，患難相救，同心同德，以衛國保種自任。戰士不愛其命，閭閻不惜其力，則革命可成，民政可立。願我四萬萬人共勉之！

章炳麟《太炎文録初編》文録卷二《駁康有爲論革命書》 長素足下：讀與南北美洲諸華商書，謂中國只可立憲，不能革命，援引今古，灑灑萬言。嗚呼長素，何樂而爲是耶？熱中於復辟以後之賜環，而先爲是齟齬不了之語，以聳東胡羣獸之聽，冀萬一可以解免。非致書商人，致書於滿人也！夫以一時之富貴，冒萬億不韙而不辭，舞詞弄札，眩惑天下，使賤儒元惡爲之則已矣；尊稱聖人，自謂教主，而猶爲是妄言，在己則脂韋突梯以佞滿人已耳，而天下之受其蠱惑者，乃較諸出於賤儒元惡之口爲尤甚！吾可無一言以是正之乎？謹案長素大旨，不論種族異同，惟計情僞得失以立說。雖然，民族主義，自太古原人之世，其根性固已潛在，遠至今日，乃始發達，此生民之良知本能也。長素亦知種族之必不可破，於是依違遷就以成其說，援引《匈奴列傳》，以爲上系淳維，出自禹後。夫滿洲種族，是曰東胡，西方謂之通古斯種，固與匈奴殊類。雖以匈奴言之，彼既大去華夏，永滯不毛，言語、政教、飲食、居處，一切自異於域內，猶得謂之同種也耶？智果自別爲輔氏，管氏變族爲陰家，名號不同，譜牒自異。況於戕虐祖國，職爲寇讐，而猶傅以兄弟急難之義，示以周親梳坿之恩，巨繆極戾，莫此爲甚！近世種族之辨，以歷史民族爲界，不以天然民族爲界。藉『天然，則禘祫海藻，享祧蝯蜼，六洲之氓，五色之種，誰非出於一本，而何必爲是聒聒者耶？長素又曰：『氐、羌、鮮卑等族，以至元魏所改九十六姓，大江以南，駱越、閩、廣，今皆與中夏相雜，恐無從檢閱姓譜而攘除之。』不知駱越、閩、廣，皆歸化漢人，而非陵制漢人者也。五胡、代北，始嘗宰制中華，逮乎隋、唐統一，漢族自主，則亦著土傅籍，同爲編氓，未嘗自別一族，以與漢人相抗，是則同於醇化而已。日本定法，夙有蕃別；歐、美近制，亦許歸化。此皆以己族爲主人，而使彼受吾統治，故一切可無異視。今彼滿洲者，其爲歸化漢人乎？其爲陵制漢人乎？堂子妖神，非郊丘之教；辮髮瓔珞，非弁冕之服；清書國語，非斯、邈之文。徒以尊事孔子，奉行儒術，崇飾觀聽，斯乃不得已而爲之，而即以便其南面之術，愚民之計。若言同種，則非使滿人爲漢種，乃適使漢人爲滿種也。長素固言大同公理，非今日即可全行，然則今日固爲民族主義之時代，而可溷殽滿、漢以同薰蕕於一器哉！時方據亂，而言太平，何自悖其三世之說也？長素二說，自知非持之有故，言之成理，不得已復援引《春秋》，謂其始外吳、楚，終則等視。不悟荆、揚二域，《禹貢》既列於九州，國土種類，素非異實。徒以王化陵夷，自守千里，遠方隔閡，淪爲要荒。而文化語言，無大殊絕，《世本》譜繫，猶在史官，一日自通於上國，則自復其故名，豈滿洲之可與共論者

乎？至謂衣服辮髮，漢人已化而同之，雖復改爲宋、明之服，反覺不安。抑不知此辮髮胡服者，將強迫以成之耶？將安之若性也？禹入裸國，被髮文身；墨子入楚，錦衣吹笙。非樂而爲此也，強迫既久，習與性成，斯固不足以定是非者。吾聞洪、楊之世，人皆蓄髮，不及十年，而曾、左之師摧陷洪氏，復從髡薙。是時朋儕相對，但覺纖首銳顚，形狀噩異。然則蓄髮之久，則以蓄髮爲安；辮髮之久，則以辮髮爲安。向使滿洲制服，涅齒以黛，穿鼻以金，刺體以龍，塗面以堊，恢詭殊形，有若魑魅，行之二百有六十年，而人亦安之，無所怪矣！不問其是非然否，而惟問其所安，則所謂祖宗成法不可輕變者，長素亦何以駁之乎？野蠻人有自去其板齒，而反譏有齒者爲犬類，長素之說，得無近於是耶？種種繆戾，由其高官厚祿之性，素已養成，由是引犬羊爲同種，奉豭尾爲鴻寶。向之崇拜《公羊》，誦法《繁露》，以爲一字一句，皆神聖不可侵犯者，今則並其所謂復九世之仇，而亦議之。其言曰：『揚州十日之事，與白起阬趙，項羽阬秦無異』。豈不曰秦、趙之裔，未有報白、項之裔者，則滿洲亦當同例也！豈知秦、趙、白、項，本非殊種，一旦戰勝而擊阬之者，出於白、項二人之指麾，非出於士卒全部之合意。若滿洲者，固人人欲盡漢種而屠戮之，其非爲豫酋一人之志可知也。是故秦、趙之仇白、項，不過仇其一人；漢族之仇滿洲，則當仇其全部。且今之握圖籍，操政柄者，豈猶是白、項之胤胄乎？三后之姓，降爲輿臺，宗支荒忽，莫可究詰，雖欲報復，烏從而報復之？至於滿洲，則不必問其宗支，而全部自在也；不必稽其姓名，而政府自在也。此則枕戈剸刃之事，秦、趙已不能施於白、項，而漢族猶可施於滿洲，章章明矣。明知其可報復，猶復飾爲瘖聾，甘與同壤，受其豢養，供其驅使，寧使漢族無自立之日，而必爲滿洲謀其帝王萬世、祈天永命之計，何長素之無人心，一至於是也！長素又曰：『所謂奴隸者，若波蘭之屬於俄，印度之屬於英，南洋之屬於荷，呂宋之屬於西班牙，人民但供租稅，絕無政權，是則不能不慣求自立耳。若國朝之制，滿、漢平等，漢人有才者，匹夫可以爲宰相。自同治年來，沈、李、翁、孫，迭相柄政，曾、左及李，倚爲外相，恭、醇二邸，但拱手待成耳。即今除榮祿、慶邸外，何一非漢人爲政？若夫政治不善，則全由漢、唐、宋、明之舊，而非滿洲特制也。然且舉明世廷杖、鎮盜、大戶加稅、開礦之酷政，而盡除之。聖祖立一條鞭法，納丁於地，永復差徭，此唐、虞至明之所無，大地萬國所未有。他日移變，吾四萬萬人必有政權自由，可不待革命而得之也。』夫所謂奴隸者，豈徒以形式言耶？曾、左諸將，倚畀雖重，位在藩鎮，蕞爾彈丸，未參內政。且福康安一破臺灣，而遂有貝子、郡王之賞；曾、左反噬洪氏，挈大圭九鼎以付滿洲，爵不過通侯，位不過虛名之內閣。曾氏在日，猶必詔事官文，始得保全首領。較其輕重，計其利害，豈可同日而道？近世軍機首領，必在宗藩。夫大君無爲，而百度自治，爲首領者，亦以衆員供其策使，彼恭、醇二邸之仰成，而沈、李、翁、孫之有事，乃適見此爲奴隸，而彼爲主人也。階位雖高，猶之閹宦僕豎，而賜爵儀同者，彼固仰承風旨云爾，曷能獨行其意哉！一條鞭法，名爲永不加賦，而耗羨平餘，猶在正供之外。徭役既免，民無惡聲，而舟車工匠，遇事未嘗獲免。彼既以南米供給駐防，亦知民志不怡，而不得不藉美名以媚悅之。玄燁、弘曆，數次南巡，強勒報效，數若恆沙。已居堯、舜、湯、文之美名，而使佞幸小人間接以行其聚斂，其酷有甚於加稅開礦者。觀唐甄之《潛書》與袁枚之《致黃廷桂書》則可知矣。莊生有云：『狙公賦芧，朝三暮四，衆狙皆怒，朝四暮三，衆狙皆悅，名實未虧，而喜怒爲用。』此正滿洲行政之實相也。況於廷杖雖除，詩案、史禍，較諸廷杖，毒螫百倍。康熙以來，名世之獄，嗣庭之獄，景祺之獄，周華之獄，中藻之獄，錫侯之獄，務以摧折漢人，使之噤不發語。雖李紱、孫嘉淦之無過，猶一切被赭貫木，以挫辱之。至於近世，戊戌之變，長素所身受，而猶謂滿洲政治，爲大地萬國所未有，嗚呼！斯誠大地萬國所未有矣！李陵有言：『子爲漢臣，安得不云爾乎？』夫長素所以不認奴隸，力主立憲以摧革命之萌芽者，彼固終日屈心忍志以處奴隸之地者爾。欲言立憲，不得不以皇帝爲聖明，舉其詔旨有云：『一夫失職，自以爲罪者，而謂亟亟欲開議院，使國民咸操選舉之權以公天下，其仁如天，至公如地，視天位如敝屣，然後可以言皇帝復辟，而憲政必無不行之慮。』則吾向者爲《正仇滿論》既駁之矣。蓋自乙未以後，彼聖主所長慮卻顧，坐席不煖者，獨太后之廢置我耳。殷憂內結，智計外發，知非變法，無以交通外人，得其歡心；非交通外人，得其歡心，無以挾持重勢，而排沮太后之權力。載湉小醜，未辨菽麥，鋌而走險，固不爲滿洲全部計。長素乘之，投間抵隙，其言獲用，故戊戌百日之政，足以書於盤盂，勒於鍾鼎，其迹則公，而其心則只以保吾權位也。曩令制度未定，太后夭殂，南面聽治，知天下之莫予毒，則所謂新政者，亦任其遷延墮壞而已。非直墮壞，長素所謂拿破侖第三新爲民主，力行利民，已而夜宴伏兵，擒議員百

數，及知名士千數，盡置於獄者，又將見諸今日。何也？滿、漢兩族，固莫能兩大也！今以滿洲五百萬人，臨制漢族四萬萬人而有餘者，獨以腐敗之成法愚弄之，錮塞之耳。使漢人一日開通，則滿人固不能晏處於域內，如奧之撫匈牙利，土之御東羅馬也。人情誰不愛其種類而懷其利祿，夫所謂聖明之主者，亦非遠於人情者也。果能敝屣其黃屋，而棄捐所有以利漢人耶？藉曰其出於至公，非有滿、漢畛域之見，然而新法猶不能行也。何者？滿人雖頑鈍無計，而其怵惕於漢人，知不可以重器假之，亦人人有是心矣。頑鈍愈甚，團體愈結，五百萬人同德戮力，如生番之有社寮。是故漢人無民權，而滿洲有民權，且有貴族之權者也。雖無太后，而掣肘者什伯於太后；雖無榮祿，而掣肘者什伯於榮祿。今夫建立一政，登用一人，而肺腑暱近之地，羣相讙譊，朋疑衆難，雜沓而至，自非雄傑獨斷，如俄之大彼得者，固弗能勝是也！共、驩四子，於堯皆葭莩姻婭也，靖言庸回，而堯亦不得不任用之。今其所謂聖明之主者，其聰明文思，果有以愈於堯耶？其雄傑獨斷，果有以儕於俄之大彼得者耶？往者戊戌變政，去五寺、三巡撫如拉枯，獨駐防則不敢撤，彼聖主之力，與滿洲全部之力，果孰優孰絀也？由是言之，彼其爲私，則不欲變法矣；彼其爲公，則亦不能變法矣。長素徒以詔旨美談，視爲實事，以此誑燿天下，獨不讀劉知幾《載文》之篇乎？謂魏、晉以後，詔敕皆責成羣下，藻飾既工，事無不可。故觀其政令，則辛、癸不如；讀其詔誥，則勳、華再出。此足以知戊戌行事之虛實矣。且所謂立憲者，固將有上下兩院，而下院議定之案，上院猶得以可否之。今上院之法定議員，誰爲之耶？其曰皇族，則親王貝子是已；其曰貴族，則八家與內外蒙古是已；其曰高僧，則衛藏之達賴、班禪是已。是數者，皆漢族之所無，而異種之所特有，是議權仍不在漢人也。所謂滿、漢平等者，必如奧、匈二國並建政府，而統治於一皇，爲雙立君主制而後可。使東三省尚在，而滿洲大長得以兼統漢人，吾民猶勉自抑制以事之。今者滿洲故土，既攘奪於俄人，失地當誅，並不認爲滿洲君主，而何雙立君主之有？夫戴此失地之天囚，以爲漢族之元首，是何異取罪人於囹圄，而奉之爲大君也？乃曰：『朋友之交，猶貴久要不忘，安有君臣之際，受人之知遇，因人之危難，中道變棄，乃反戈倒攻者！』誠如是，則載湉者，固長素之私友，而漢族之公仇也。況滿洲全部之蠢如鹿豕者，而可以不革者哉？雖然，如右所言，大抵關於種類，而於情僞得失未暇論也，則將復陳斯旨，爲吾漢族籌之可乎？長素以爲革命之慘，流血成河，死人如麻，而其事卒不可就。然則立憲可不以兵刃得之耶？既知英、奧、德、意諸國，數經民變，始得自由議政之權。民變者，其徒以口舌變乎？抑將以長戟勁弩，飛丸發旝變也？近觀日本，立憲之始，雖徒以口舌成之，而攘夷覆幕之師在其前矣。使前日無此血戰，則後之立憲亦不能成。故知流血成河，死人如麻，爲立憲所無可幸免者。長素亦知其無可幸免，於是遷就其說以自文，謂以君權變法，則歐、美之政術器藝，可數年而盡舉之。夫如是，則固君權專制也，非立憲也。闊普通武之請立憲，天下盡笑其愚，豈有立憲而可上書奏請者？立憲可請，則革命亦可請乎？以一人之詔旨立憲，憲其所憲，非大地萬國所謂憲也！長素雖與載湉久處，然而人心之不相知，猶拴一體而他體不知其痛也。載湉亟方立憲，而長素信其必能立憲，然則今有一人執長素而告之曰：『我當釀四大海水以爲酒。』長素亦信其必能釀四大海水以爲酒乎？夫事之成否，不獨視其志願，亦視其才略何如。長素之皇帝聖仁英武如彼，而何以剛毅能挾后力以尼新法，榮祿能造謠諑以聳人心，各督撫累經嚴旨，皆觀望而不辦，甚至章京受戮，已亦幽廢於瀛臺也？君人者，善惡自專，其威大矣。雖以文母之抑制，佞人之讒嗾，而秦始皇之在位，能取太后、嫪毐、不韋而蹈覆之，今載湉何以不能也？幽廢之時，猶曰爪牙不具。乃至庚子西幸，日在道途，已脫幽居之軛，尚不能轉移俄頃，以一身逃竄於南方，與太后分地而處。其孱弱少用如此，是則仁柔寡斷之主，漢獻、唐昭之儔耳！太史公曰：『爲人君父而不知《春秋》之義者，必蒙首惡之名。』是故志士之任天下者，本無實權，不得以成敗論之，而皇帝則不得不以成敗論之。何者？有實權而不能用，則不得竊皇帝之虛名也。夫一身之不能保，而欲其與天下共憂，督撫之不能制，而欲其使萬姓守法，庸有幾乎？事既無可奈何矣，其明效大驗已衆著於天下矣，長素則爲之解曰：『幽居而不失位，西幸而不被弒，是有天命存焉。王者不死，可以爲他日必能立憲之徵。』嗚呼！王莽漸臺之語曰：『天生德於予，漢兵其如予何！』今之載湉，何幸有長素以代爲王莽也。必若圖錄有徵，符命可信，則吾亦嘗略讀緯書矣。緯書尚繁，《中庸》一篇，固爲贊聖之頌。往時魏源、宋翔鳳輩，皆嘗附之三統三世，謂可以前知未來，雖長素亦或竺信者也。然而《中庸》以『天命』始，以『上天之載，無聲無臭』終。天命者，滿洲建元之始也；上天之載者，載湉爲滿洲末造之亡君也。此則建夷之

運，終於光緒，奴兒哈赤之祚，盡於二百八十八年，語雖無稽，其彰明較著，不猶愈於長素之談天命者乎？要之，撥亂反正，不在天命之有無，而在人力之難易。今以革命比之立憲，革命猶易，立憲猶難。何者？立憲之舉，自上言之，則不獨專恃一人之才略，而兼恃萬姓之合意；自下言之，則不獨專恃萬姓之合意，而兼恃一人之才略；人我相待，所倚賴者爲多。而革命則既有其合意矣，所不敢證明者，其才略耳。然則立憲有二難，而革命獨有一難，均之難也，難易相較，則無寧取其少難而差易者矣。雖然，載湉一人之才略，則天下信其最絀矣。而謂革命黨中必無有才略如華盛頓、拿破侖者，吾所不敢必也。雖華盛頓、拿破侖之微時，天下亦豈知有華盛頓、拿破侖者？而長素徒以阿坤鴉度一蹶不振相校。今天下四萬萬人之材性，長素豈嘗爲其九品中正，而一切檢察差第之乎？藉曰此魁梧絕特之彥，非中國今日所能有，堯、舜固中國人矣，中國亦望有堯、舜之主出而革命，使本種不亡已耳。何必望其極點如華盛頓、拿破侖者乎？長素以爲中國今日之人心，公理未明，舊俗俱在，革命以後，必將日尋干戈，偸生不暇，何能變法救民，整頓內治？夫公理未明，舊俗俱在之民，不可革命，而獨可立憲，此又何也？豈有立憲之世，一人獨聖於上，而天下皆生番野蠻者哉？雖然，以此譏長素，則爲反脣相稽，校軫無已。吾曰不可立憲，長素猶曰不可革命也。則應之曰：『人心之智慧，自競爭而後發生，今日之民智，不必恃他事以開之，而但恃革命以開之。』且勿舉華、拿二聖，而舉明末之李自成。李自成者，迫於飢寒，揭竿而起，固無革命觀念，尚非今日廣西會黨之儕也。然自聲勢稍增，而革命之念起；革命之念起，而剿兵救民、賑飢濟困之事興。豈李自成生而有是志哉？競爭既久，知此事之不可已也。雖然，在李自成之世，則賑飢濟困爲不可已，在今之世，則合衆共和爲不可已。是故以賑飢濟困結人心者，事成之後，或爲梟雄；以合衆共和結人心者，事成之後，必爲民主。民主之興，實由時勢迫之，而亦由競爭以生此智慧者也。徵之今日，義和團初起時，惟言扶清滅洋，而景廷賓之師，則知埽清滅洋矣。今日廣西會黨，則知不必開釁於西人，而先以撲滅滿洲、剿除官吏爲能事矣。唐才常初起時，深信英人，密約漏情，乃卒爲其所賣。今日廣西會黨，則知己爲主體，而西人爲客體矣。人心進化，孟晉不已。以名號言，以方略言，經一競爭，必有勝於前者。今之廣西會黨，其成敗雖不可知，要之，繼此而起者，必視廣西會黨爲尤勝，可豫言也。然則公理之未明，即以革命明之；舊俗之俱在，即以革命去之。革命非天雄、大黃之猛劑，而實補瀉兼備之良藥矣！長素以爲今之言革命者，或託外人運械，或請外國練軍，或與外國立約，或向外國乞師，卒之，堂堂大國，誰肯與亂黨結盟，可取則取之耳。吾以爲今日革命，不能不與外國委蛇，雖極委蛇，猶不能不使外人干涉，此固革命黨所已知，而非革命黨所未知也。日本之覆幕也，法人嘗通情於大將軍，欲爲代平內亂。大將軍之從之與否，此固非覆幕黨所能豫知。然以人情自利言之，則從之爲多數，而不從爲少數；幸而不從，是亦覆幕黨所不料也。而當其歃血舉義之時，固未嘗以其必從而少沮。今者人知恢復略有萌芽，而長素何忍以逆料未中之言，沮其方新之气乎？烏呼！生二十世紀難，知種界難，新學發見難，直人心奮厲時難。前世聖哲，或不遇時，今我國民，幸覩精色，哀哀漢種，繫此剎那，誰無父母，誰無心肝，何其夭閼之不遺餘力，幸同種之爲奴隸，以必信其言之中也！且運械之事，勢不可無，而乞師之舉，不必果有。今者西方數省，外稍負海，而內有險阻之形勢，可以利用外人而不爲外人所干涉者，亦未嘗無其地也。略得數道，爲之建立政府，百度維新，庶政具舉，彼外人者，亦視勢利所趨耳。未成則欲取之，小成則未有不認爲與國者，而何必沾沾多慮爲乎？世有談革命者，知大事之難舉，而言割據自立，此固局於一隅，所謂井底之蛙不知東海者，而長素以印度成事戒之。雖然，吾固不主割據，猶有辯護割據之說在，則以割據猶賢於立憲也。夫印度背蒙古之莫卧爾朝，以成各省分立之勢，卒爲英人蠶食，此長素所引爲成鑒者。然使莫卧爾朝不亡，遂能止英人之蠶食耶？當莫卧爾一統時，印度已歸於異種矣，爲蒙古所有，與爲英人所有，二者何異？使非各省分立，則前者爲蒙古時代，後者爲英吉利時代，而印度本種，並無此數十年之國權。夫終古不能得國權，與暫得國權而復失之，其利害相越，豈不遠哉！語曰：『不自由，無寧死！』然則暫有自由之一日，而明日自刎其喉，猶所願也，況緜延至於三四十年乎？且以印度情狀比之中國，則固有絕異者。長素《論印度亡國書》，謂其文學工藝，遠過中國，歷舉書籍見聞以爲證。不知熱帶之地，不憂凍餓，故人多慵惰，物易壞爛，故薄於所有觀念。是故婆羅、釋迦之敎，必見於印度，而不見於異地。惟其無所有觀念，而視萬物爲無常，不可執著故。此社會學家所證明，勢無可遁者也。夫薄於所有觀念，則國土之得喪，種族之盛衰，固未嘗概然於胸中。當釋迦出世時，

印度諸國已爲波斯屬州，今觀內典，徒舉比隣諸王而未見波斯皇帝，若並不知己國之屬於波斯者。厥有憤發其所能自樹立者，獨阿育王一家耳。近世各省分立之舉，亦其出於偶爾，而非出於本懷，志既不堅，是故遷延數世，國以淪喪。夫欲自強其國種者，不恃文學工藝，而惟視所有之精神。中國之地勢人情，少流散而多執著，其賢於印度遠矣！自甲申淪陷，以至今日，憤憤於腥羶賤種者，何地蔑有！其志堅於印度，其成事亦必勝於印度，此寧待蓍蔡而知乎？若夫今之漢人，判渙無羣，人自爲私，獨甚於漢、唐、宋、明之季，是則然矣。抑誰致之而誰迫之耶？吾以爲今人雖不盡以逐滿爲職志，或有其志而不敢訟言於疇人，然其輕視韃靼以爲異種賤族者，此其種性根於二百年之遺傳，是固至今未去者也。往者陳名夏、錢謙益輩，以北面降虜，貴至閣部，而未嘗建白一言，有所補助，如魏徵之於太宗，范質之於藝祖者。彼固曰異種賤族，非吾中夏神明之胄，所爲立於其朝者，特曰冠貂蟬、襲青紫而已。其存聽之，其亡聽之，若曰爲之馳驅效用，而有所補助於其一姓之永存者，非吾之志也。理學諸儒，如熊賜履、魏象樞、陸隴其、朱軾輩，時有獻替，而其所因革，未有關於至計者。雖曾、胡、左、李之所爲，亦曰建殊勛，博高爵耳，功成而後，於其政治之盛衰，宗稷之安危，未嘗有所籌畫焉。是並擁護一姓而亦非其志也。其他朝士，入則彈劾權貴，出則搏擊豪強，爲難能可貴矣。次即束身自好，優游卒歲，以自處於朝隱。而下之貪墨無藝、怯懦忘恥者，所在皆是。三者雖殊科，要其大者不知會計之盈絀，小者不知斷獄之多寡，苟得廩祿以全吾室家妻子，是其普通之術矣。無他，本陳名夏、錢謙益之心以爲心者，固二百年而不變也。明之末世，五遭傾覆，一命之士，文學之儒，無不建義旗以抗仇敵者，下至販夫乞子，兒童走卒，執志不屈，而仰藥剸刃以死者，不可勝計也！今者北京之破，民則願爲外國之順民，官則願爲外國之總辦，食其俸祿，資其保護，盡順天城之中，無不牽羊把茅，甘爲貳臣者。若其不事異姓，躬自引決，仆紳之士，殆無一人焉。無他，亦曰異種賤族，非吾中夏神明之胄，所爲立於其朝者，特曰冠貂蟬、襲青紫而已，其爲滿洲之主則聽之，其爲歐、美之主則聽之，本陳名夏、錢謙益之心以爲心者，亦二百年而不變也。然則滿洲弗逐，而欲士之爭自濯磨，民之敵愾效死，以期至乎獨立不羈之域，此必不可得之數也。浸微浸衰，亦終爲歐、美之奴隸而已矣！非種不鋤，良種不滋，敗羣不除，善羣不殖，自非躬執大彗，以埽除其故家汙俗，而望禹域之自完也，豈可得乎？以上錄舊著《正仇滿論》。夫以種族異同明白如此，情僞得失彰較如彼，而長素猶偸言立憲而力排革命者，寧智不足，識不逮耶？吾觀長素二十年中，變易多矣。始孫文倡義於廣州，長素嘗遣陳千秋、林奎往，密與通情。及建設保國會，亦言保中國，不保大清，斯固志在革命者。未幾，瞑瞞於富貴利祿，而欲與素志調和，於是戊戌柄政，始有變法之議。事敗亡命，作衣帶詔，立保皇會，以結人心。然庚子漢口之役，猶以借遵皇權，密約唐才常等，卒爲張之洞所發。當是時，素志尚在，未盡澌滅也。唐氏既亡，保皇會亦漸潰散，長素自知革命之不成，則又瞑瞞於富貴利祿，而今之得此，非若疇昔之易，於是宣布是書。其志豈果在保皇立憲耶？亦使滿人聞之，而曰長素固忠貞不貳，竭力致死以保我滿洲者，而向之所傳，借遵皇權，保中國不保大清諸語，是皆人之所以誣長素者，而非長素故有是言也。榮祿既死，那拉亦耄，載湉春秋方壯，他日復辟必有其期，而滿洲之新起柄政者，其勢力權藉，或不如榮祿諸奸，則工部主事可以起復，雖內閣軍機之位，亦可以覬覦矣。長素固云：『窮達一節，不變塞焉。』蓋有之矣，我未之見也！抑吾有爲長素憂者，曏日革命之議，譁傳於人間，至今未艾。陳千秋雖死，孫文、林奎尚在；唐才常雖死，張之洞尚在；保國會之微言不著竹帛，而入會諸公尚在；其足以證明長素之有志革命者，不可件舉，雖滿人之愚蒙，亦未必遽爲長素欺也。嗚呼，哀哉！南海聖人，多方善療，而梧鼠之技不過於五，亦有時而窮矣。滿人既不可欺，富貴既不可復，而反使炎、黃遺胄，受其蒙蔽，而緩於自立之圖。惜乎！已既自迷，又使他人淪陷，豈直二缶鐘惑而已乎？此吾所以不得不爲之辨也。若長素能躍然祇悔，奮厲朝气，內量資望，外審時勢，以長素魁壘耆碩之譽聞於禹域，而弟子亦多言革命者，少一轉移，不失爲素王玄聖。後王有作，宣昭國光，則長素之像，屹立於星霧；長素之書，尊藏於石室；長素之迹，葆覆於金塔；長素之器，配崇於銅柱；抑亦可以尉薦矣。藉曰死權之念，過於殉名，少安無躁，以待新皇，雖長素已槁項黃馘，卓茂之尊榮，許靖之優養，猶可無操左契而獲之。以視名實俱喪，爲天下笑者，何如哉！書此，敬問起居不具。章炳麟白。

又別錄卷一《排滿平議》

人有恆言曰：玉卮無當，雖寶非用。凡哲學之深密者類之矣。無政府主義者，與中國情狀不相應，是亦無當者也。其持論淺率不周，復不可比於哲學。蓋非玉卮又適爲牛角杯也。轉而向上言

公理者，與墨子天志相類。以理縛人，其去莊生之齊物不逮尚遠；言幸福者，復與黃金時代之說同其迷罔，其去婆藪槃頭捨福之說又愈遠矣。誠欲普度衆生，令一切得平等自由者，言無政府主義不如言無生主義也。轉而向下爲中國應急之方，言無政府主義不如言民族主義也。今之非排滿者，稍異憲黨。蓋謂支那民族自西方來，略苗人之地而有之，漢人視滿人爲當排，反顧苗人則已亦在當排之數。是故復仇者，私言也，非公理也，且漢人以侵略之怨而殺侵略者之子孫，被殺者之子孫又殺漢人，則是復仇終無已也。今以強權凌轢吾民者非獨滿人，雖漢人爲滿洲官吏者其暴橫復與滿人無異，徒戮滿人可乎？吾則應之曰：漢族自西方來非有歷史成證，徒以攷索比擬而得之，獨《山海經》言身毒爲軒轅所居，又異今說，非若滿洲之侵漢土其記載具在也。大地初就，陂陀四隤，淫水浸其邊幅，是故人類所宅，獨在中央高原。漢族自波迷羅此《大唐西域記》所譯字，今則作帕米爾。來，雖無史籍根據，其理不誣。若是，則苗人必不與魚鼈同生，其始亦當自西方高原來。二者理證卽相等，抑未知先據此土者爲苗人耶？爲漢人耶？尙攷苗種得名，其說各異。大江以南陪屬猥佽之族，自周訖唐通謂之蠻，別名則或言獠、言俚、言陸梁，未有謂之苗者。稱苗者自宋始，明非耆老相傳，存此舊語乃學者逆據《尙書》三苗之文以相傳麗耳。漢時諸蠻無苗名，說《尙書》者固不以三苗爲荆蠻之族，《虞書》竄三苗於三危。馬季長曰：三苗國名也，縉雲氏之後爲諸侯，蓋饕餮也。《淮南・修務訓》高誘註曰：三苗蓋謂帝鴻氏之裔子渾敦、少昊氏之裔子窮奇、縉雲氏之裔子饕餮，三族之苗裔故謂之三苗。此則先漢諸師說三苗者皆謂是神靈苗裔，與今時苗種不涉。或言今之苗種本由馬留合音。凡幽尤與宵肴豪古今音皆相流變，故馬留切音爲苗。馬留亦作馬流。《水經註》引晉時豫章人俞益期與韓康伯書曰：馬文淵立兩銅柱於林邑，岸北有遺兵十餘家不反，悉姓馬，自婚姻，今有二百戶。交州以其流寓號曰馬流，言語飲食尙與華同。案馬流今音轉爲馬來，本是南方土著，稱以馬援舊部，諒爲失實，蓋雜處既久，漢人亦自號馬流耳。雙聲相轉或謂之蠻，或謂之閩，皆自一語變化而成。其與三苗據師說則非一種。藉令馬高舊訓或有差譌，則三苗容是今之苗族。然其相宅神州，與漢族孰先孰後，史官亦無以質言矣。假令苗族先來此土，而漢族從後侵略之，苗人視漢誠在當排之數；其或同時猋至，互爭邑落，是猶滇蜀間之爭火井，海濱種吉貝者之爭沙洲，兩無曲直，得之則是。間田甌脫，更無第三人爲其主者，既見爲漢人所有，則曰漢人所有而已。若漢族先來此土更千百年，苗人隨而東下，以盜我田廬，竊我息壤，漢族復從後攘除之。是則漢族之驅苗族爲光復也，非侵略也。今據歷史所書，曰蚩尤惟始作亂，苗民弗用，靈制以刑。皇帝哀矜庶戮之不辜，報虐以威，遏絕苗民，無世在下。皇帝清問下民，鰥寡有辭，於苗乃命三后，恤功於民，及言分北三苗諸事。而苗族、漢族之來居此土，先後未明，談者出其私臆，以爲漢族必侵略苗民者。夫史籍所載，既已暗昧難知，則何事不可任臆。昔者大荔義渠蠻氏、陸渾諸戎及赤狄、白狄等，當春秋時荐食中國，與諸夏盟會。秦既並天下，使蒙恬將兵略地，西逐諸戎，北卻衆狄，築長城以界之。及五胡俶優鮮卑宅於河洛，號曰元魏，分爲周齊。隋唐之興，鮮卑遂失其帝制。蒙古南牧，撫有神州，且及百祀。明祖驅之，令返塞外。使秦以前之史書皆滅，將謂中夏本戎狄舊邦，而秦皇以漢種侵略之矣。使隋唐以前之史書皆滅，將謂中夏本鮮卑舊邦，而隋唐諸帝以漢種篡取之矣。使明以前之史書皆滅，將謂中夏本蒙古舊邦，而明祖以漢種剽劫之矣。準此諸例，以爲漢族侵苗族者，其不根亦猶是爾！今以歷史成證言之，苗族之來先於漢族，非有符驗可尋也。漢族之來先於苗族，則猶有可質成者。案馬季長《尙書》注曰：蚩尤少昊之末，九黎君名。鄭君曰：蚩尤霸天下，黃帝所伐者，學蚩尤爲此者，九黎之君，在少昊之代也。如鄭君說，蚩尤非九黎，九黎亦非卽今黎種。若從近人假定之言，苗卽三苗，黎卽九黎，蚩尤爲苗族酋豪，則歷史言苗族者始此。準《逸周書》嘗麥解：昔天之初，命赤帝分正二卿，命蚩尤於宇少昊以臨四方，蚩尤乃逐帝爭於涿鹿之阿。九隅無遺，赤帝大懾，乃說於黃帝，執蚩尤殺之於中冀，用名之曰絕轡之野。準太史公《五帝本紀》：神農氏世衰，諸侯相侵伐，蚩尤最爲暴。黃帝乃徵師諸侯，與蚩尤戰於涿鹿之野，遂禽殺蚩尤，而諸侯咸尊軒轅爲天子，代神農氏。是則苗族始入乃在神農季世，當伏羲與神農全盛之代，未見有苗族蹤跡也。苗族未來而漢族已先見史傳，卽明漢族之宅居此土爲先於苗族矣。神農之末，既有諸侯，則蚩尤特諸侯之一，亦猶春秋戎狄列在會盟，豈一切諸侯皆苗族耶？由斯以談赤帝之用蚩尤，亦猶唐代之用藩將，涿鹿之師與安史就誅相類。今有人曰：中國本胡人安史二家所有，唐帝侵之攘爲己地，孰不謂其繆於事情者！若循地望言之，蚩尤則不爲苗種，今之苗族聚處南方。《吳起傳》言：三苗氏左洞庭右彭蠡。《外國圖》曰：昔唐以天下授虞，有苗

之君非之，苗之民浮黑水入南海，是爲三苗氏，去九疑三萬三千里。《大平御覽》七百九十引。地望相應，故謂三苗，卽今苗族可也。而蚩尤與黃帝戰，遠在涿鹿，涿鹿當今宣化府懷來縣地北，與葷鬻比隣，長城未築，耕牧相望。夫胡之與越，南北相縣，豈有匈奴三苗近在肘腋。且大昊都陳固已南封淮汝，而謂幽並之北尙有苗人，準度事情，鋤吾實甚。苗人之俗，便山習水，不閑平地，縱令蠶食中區，亦不得遠至燕代。豈若匈奴游牧之民，奇畜橐佗，不遠千里，此則蚩尤非黎苗種族，粲然著明。若苗人本有大國，與漢族爭，雖一敗不至瓦解，黃帝則不得遽登湘山，黃帝以前，神農亦不得葬長沙也。據斯爲斷，三苗箸見以少昊之末爲期，則漢族東來久矣。大抵人類皆自高原而降。從西方抵東土者，一出北道，則爲匈奴；一出中道，則爲諸夏；一出南道，則爲馬留。匈奴之民，依沙漠而居；諸夏之民，據大陸而居；馬留之民，附洲島而居。所處不同，故職業亦異。凡諸夏所有者，經略萬里，隴畝既成，州閭既定。而復有闌入此土者，則據左契而攘之。《尙書》言竄三苗，正若秦皇之驅戎狄，非苗人故有之地而我侵略之也。近代所稱支那本部者，獨涼肅諸州取自匈奴，則《漢書》所謂武威、張掖、酒泉、敦煌四郡，其他蓋鮮有攘取者。朝鮮本箕子衛滿之虛，實古營州舊域，中間闊絕，而漢世復設玄菟、樂浪諸郡，今則已絕。福建、兩廣、安南者，所謂閩粵、東粵、南粵之地。《漢書・地理志》曰：今之蒼梧、鬱林、合浦、交趾、九眞、南海、日南皆粵分也，其君禹後，帝少康之庶子，封於會稽，文身斷髮，以避蛟龍之害。後二十世，至句踐稱王，後五世爲楚所滅，子孫分散，君服於楚。後十世，至閩君搖佐，諸侯平，秦漢興，復立搖爲越王。是時，秦南海尉趙佗亦自王。傳國至武帝時，盡滅以爲郡。明此數道，夏時已隸中國。上尋堯典，則南交固在域中，言語相傳亦明，其故爲同種。《水經注》曰：九眞郡、九德縣有九德浦，內徑越裳究、九德究、南陵究；《竺枝扶南記》：山溪瀨中謂之究。《地理志》曰：郡有小水五十二，並行大川，皆究之謂也。水之隈隩曰究，與《詩》言芮鞫《毛傳》訓究《韓詩》作垸者音義正同。言語同則種類一，明交州本是漢民。今安南已離爲異國，福建、兩廣猶在版圖，要皆九州舊服非取自苗人也。雲南、川南、川西、川東、貴州諸道者，昔嘗稱西南夷。自莊蹻至滇池略定其地，而《地理志》益州郡滇池縣有黑水祠，禹貢梁州之域，北抵華陽，南訖黑水，則滇池本在梁州之域。《史記》言：昌意處若水而生顓頊。若水之流據水經出蜀郡旄牛徼外，至故關爲若水，南過越巂邛都縣西，直南至會無縣。注言：南經雲南郡之遂久縣，青蛉水入焉，是雲南在顓頊時已隸漢土。又《說文》云：溫水出犍爲涪南入黔水。《水經》云：溫水出牂柯夜郎縣，蓋西南有二溫水，亦猶秦蜀間有二漢水。此溫字本義則然，而經典已借溫爲寒溫之字，觀其字之有溫，知其地之內屬。且江河間未嘗有象，象之所出，不在交趾，則在雲南。三苗未竄以前，舜弟已名爲象，益知產象之區舊嘗著籍，故得有此文此語爾。王政陵遲，諸夷入處，遂得西南夷名。至莊蹻始開其地，唐蒙、司馬相如之徒因而郡縣之故，亦光復舊疆，非取自苗人也。今人於西南雜姓多號爲苗，亦有譌謬不實者。據《水經》及《華陽國志》，青衣水出青衣縣，縣故青衣，羌國也。安帝延光元年，青衣王子心慕漢制，上求內附。今人言青苗者，本青衣羌之別，而橫被以苗名。《漢書・西南夷傳》：自桐師以北至葉榆，名爲嶲昆明；自嶲以東北，君長以十數，筰都最大，自筰以東北，君長以十數，丹駹最大；自駹以東北，君長以十數，白馬最大；皆氐類也。此皆巴蜀西南外蠻夷也。今或稱爲番者，不失氐名；或稱爲苗，則誣甚。氐羌與漢古本一源，又不應以漢人侵苗說此。苗人之族通言馬留，其駙近中國者，白衣種爲大，緬甸、暹羅皆是類也。古者叢脞諸姓，時或闌入域中，自爲君長，所在剽劫。中國有良將士，率父子之兵而逐之。猶故不傷，往往竄入岫穴林莽之間，故有義陽五谿諸蠻，至今猶有稱洞苗者，非其分地素在是也。漢族之放流罪人，與蠻種相習狎，勢不獨立，染其禮俗，相與屯聚，因是亦以荆蠻得名。其後有分封者，扶老攜稚往臨斯土，欲因勢爲治，則或斷髮文身以就之。中原之吳楚於越亦準是謂之荆蠻矣。前者猶今內地回人，非大食花門之族，乃以漢人從其教者；後者猶今土司土府，亦故漢種而從俚繇之俗。是故南方諸郡，曠絕千載，復隸職方，民無所恨，此與滿洲之侵略中國豪忽無相似者。今云：漢人排滿，對於苗則漢亦應排，何所據依，而作此辯難耶？抑吾又聞之曰：近世無政府黨，以反對強權爲號者也，強權者，廣汎之稱。若漢人言排滿，得以苗人排漢鉗其口；無政府黨言反對帝王與資本家，而禽畜昆蟲亦可反對無政府黨。帝王資本家之於齊民，徒有束縛鎭制，非殺人而啖其肉，人於禽畜昆蟲則強權有過是矣。瞻之在後，寧不可反唇相稽邪！若曰：吾所主持，獨以人道爲限，不及萬類，是亦可曰人類之私言也，非公理也。至其言展轉相殺復仇無已者，斯尤回遹之辭。已復仇者，以正義反抗之名，非展轉相殺謂

之復仇。周官調人之職，凡殺人而義者，不同國，令勿讎，讎之則死。《春秋公羊傳》曰：父不受誅，子復讎可也。父受誅子復讎，推刃之道也。何氏《解詁》曰：一往一來曰推刃。今滿洲以強暴侵略漢族，殘其民庶，盜其政權，以漢人反抗滿人，則滿人爲受誅，漢人爲杖義，滿人復反抗之，則謂之窫窳豺貙之行而已矣。有盜人之田宅者，其故主訟於官，治而復之，不然則率其徒衆治而復之。盜猶不已，將領醜類復往攻其主人，治而復之者是，則復往攻之者非。有無故穿人垣牆秉炬縱火者，主人得格殺之，律所不論；而被格殺者之族黨，復往攻其主人。格殺之者是，則復往攻之者非，此蓋恆民所能喻。今之學者，於常識且不通練，而故譎觚其辭，以相論難，夫婦之愚，或且笑悼之矣。爲種族復讎反殺者，宜得何罪？古無明文。且以復父讎者爲決事比。謝承《後漢書》曰：橋玄遷齊國相，郡有孝子爲父復讎繫臨淄獄，玄愍其至孝，欲上讞減。縣令路芝酷烈苛暴，因殺之；懼玄收錄，佩印綬欲走。玄自以爲深負孝子，捕得芝束縛藉械以還，笞殺以謝孝子冤魂。此則古之大義。爲父復仇者，非特不得反殺，雖以縣令枉法殺之，猶在當誅之域也。師覺授孝子傳曰：子路仕衛，赴蒯聵之亂。衛人狐黶時守門，殺子路。其子仲子崔告孔子，欲報父讎。黶知之於城西決戰。其日，黶持蒲弓木輪，與子崔戰而死。此則狐黶自知不直，是故去其兵械，持蒲木以應子崔，自願授首也。以此相例，則滿洲人之不得反殺，至易明也。若徒以怨相傾，以力相擬，雖不明言復仇，而在彼亦能反刃；如言抵抗強權，強者既覆，則退爲弱者矣，弱者制勝，則卽是強者矣。既覆之政府與資本家對於新制勝者，亦得以抵抗強權爲號，何獨關於種族爾乎？或曰：父子兄弟罪不相及，今侵略漢族之滿人，已下世爲枯腊，而復仇於其子孫，則爲無義。應之曰：凡相殺毀傷之怨，至奕世則已矣。侵略則不然，所侵略者必有其器其事，今國土與政權自滿人之祖父侵略之，而滿人之子孫繼有之；繼有其所侵略者，則與本爲侵略者同；而往世殘賊屠夷之事實，以政府挾之俱存。是故排滿洲者，排其皇室也，排其官吏也，排其士卒也。若夫列爲編氓相從耕牧是滿人者，則豈欲傳刃其腹哉！或曰：若是，則言排政府足矣，言排滿何爲者？應之曰：吾儕所執守者，非排一切政府，非排一切滿人；所欲排者，爲滿人在漢之政府。而今之政府爲滿洲所竊據，人所共知不煩別爲標目，故簡略言之，則曰排滿云爾。若滿洲政府自知不直，退守舊封，以復韎鞨金源之迹，凡我漢族當與滿洲何怨？以神州之奧博，地邑民居，殷繁至矣。益之東方三省，愈泯棼不可理，若以漢人治漢，滿人治滿，地稍迫削，則政治易以精嚴，於是解仇修好，交相擁護，非獨漢家之福，抑亦滿人之利；寧有復崇舊怨，謗面相攻之事。雖然人性之貪狼無厭，背違正義更萬億年而不可變也。是故滿洲政府必無讓地自歸之事，爲漢族者亦固知其不可望於滿人，則有昌言排滿而已。滿人之與政府相繫者，爲漢族所當排；若漢族爲彼政府用，身爲漢姦，則排之亦與滿人等。近世革命軍興，所誅將校什九是漢人；爾游俠刺客之所爲，復不以滿人、漢人爲別。徐錫麟以間諜官於安慶，適安徽巡撫爲恩銘，故彈丸注於滿人之腹。令漢人爲巡撫，可得曲爲赦宥耶？吳樾所刺滿人、漢人則相半，誰謂漢官之暴橫者，吾儕當曲以相容乎？然而必以排滿爲名者，今之所排，既在滿洲政府，雖誅夷漢吏，亦以其爲滿洲政府所用而誅夷之，非汎以其爲吏而誅夷之。是故誅夷漢吏，亦不出排滿之域也。或曰：若政府已返於漢族，而有癸辛桓靈之君，林甫俊臣之吏，其遂置諸？應之曰：是亦革命而已。然其事既非今時所有，安用喋喋多言爲！凡所謂主義者，非自天降，非自地出，非摭拾學說所成，非冥心獨念所成，正以見有其事，則以此主義對治之耳。其事非有，而空設一主義，則等於浮漚；其事已往，而曼引此主義，則同於芻狗。故漢族之有暴君酷吏，非今日所論也。就此見事之中而復有其鉅細緩急者，是故政治得失，外交善敗，亦姑棄捐弗道。舉一綱而衆目張，惟排滿爲其先務。此貞實切事之主義，所以異於誇大殉名之主義矣。

又別錄卷二《社會通詮商兑》

英人甄克思著《社會通詮》，侯官嚴復譯述著錄。其所言不盡關微旨，特分圖騰社會、宗法社會、軍國社會爲三大形式而已。甄氏之意，在援據歷史，得其指歸。然所徵乃止赤、黑野人之近事，與歐、美、亞西古今之成迹，其自天山以東，中國、日本、蒙古、滿洲之法，不及致詳，蓋未盡經驗之能事者。嚴氏皮傅其說，以民族主義與宗法社會比而同之。今之政客，疾首於神州之光復，則謂排滿者亦宗法社會之事，於是非固無取，於利害則斷其無幸。夫學者寧不知甄氏之書，卑無高論，未極考索之智，而又非能盡排比之愚，固不足以懸斷齊州之事，如嚴氏者，又非察於人事者耶？人心所震矜者，往往以門戶標榜爲準，習聞其說以爲神聖，而自蔽其智能，以世俗之頂禮嚴氏者多，故政客得利用其說以愚天下。抑天下固未知嚴氏之爲人也，少游學於西方，震疊其種，而視黃人爲猥賤，若漢、

若滿，則一丘之貉也！故革命、立憲，皆非其所措意者，天下有至樂，曰營菟裘以娛老耳。聞者不憭，以其邃通歐語，而中國文學湛深如此，益之以危言足以聳聽，則相與尸祝社稷之也亦宜。就實論之，嚴氏固略知小學，而於周、秦、兩漢、唐、宋儒先之文史，能得其句讀矣。然相其文質，於聲音節奏之間，猶未離於帖括。申夭之態，回復之詞，載飛載鳴，情狀可見。蓋俯仰於桐城之道左，而未趨其庭廡者也。至於舊邦歷史，特爲疏略，輒以小說雜文之見，讀故府之祕書。揚遷抑固，無過拾餘沫於宋人，而自晉、宋以下，特取其一言一事之可喜者，默識不忘於其胸府，當時之風俗形勢，則泊然置之。夫讀史盡其文不盡其質，於藏往則已疏矣，而欲以此知來，妄其顏之過厚耶？觀其所譯泰西羣籍，於中國事狀有豪毛之合者，則矜喜而標識其下；乃若彼方孤證，於中土或有牴牾，則不敢容喙焉。夫不欲考迹異同則已矣，而復以甲之事蔽乙之事，歷史成迹，合於彼之條例者則必實，異於彼之條例者則必虛；當來方略，合於彼之條例者則必成，異於彼之條例者則必敗。抑不悟所謂條例者，就彼所涉歷見聞而歸納之耳，浸假而復諦見亞東之事，則其條例又將有所更易矣。社會之學，與言質學者殊科，幾何之方面，重力之形式，聲光之激射，物質之化分，驗於彼土者然，即驗於此土者亦無不然。若夫心能流衍，人事萬端，則不能據一方以爲權概，斷可知矣！且社會學之造端，實惟殑德，風流所播，不逾百年，故雖專事斯學者，亦以爲未能究竟成就。蓋比列往事，或有未盡，則條例必不極成。以條例之不極成，即無以推測來者。夫盡往事以測來者，猶未能得什之五也，而況其未盡耶？嚴氏篤信其說，又從而爲之辭，並世之篤信嚴氏者，復冀爲其後世，何其過也！今就《社會通詮》與中國事狀計之，則甄氏固有未盡者；復有甄氏之所不說，而嚴氏附會以加斷者；又有因嚴氏一二狂亂之辭，而政客爲之變本加厲者。辯論如左：

今之非民族主義者，輒舉宗法社會以相譙讓。民族主義之與宗法社會，固非一事。其辯在後。則言宗法社會之得失，非吾所注意也。然今者重紕貤繆之說，實自此始。故先舉甄氏所說之宗法社會，與中國固有之宗法社會，校其同異，而知甄氏所謂四端，於中國未必能合也。如甄氏云宗法社會，所與今之軍國社會，異者有四：【略】

又《虺書・客帝匡謬》 自古以用異國之材爲客卿，而今始有客帝。客帝者何也。曰，如滿洲之主中夏是也。夫整軍之將，司稅之吏，一切假客卿於歐美，則以雞林靺鞨之賓旅，而爲客帝於中國也何損。知是而逐滿之論殆可以息矣。抑夫客卿者，有用之者也。客帝者，孰爲之主而與之璽紱者乎。明堂大微，不司其勳。岱山梁父，不載其德。盜沃土於中夏，而食其賦稅，既無主矣，而客於何有。曰，已矣，弗復道矣。咸池之均，弗可以入里耳矣。必若言之，吾則曰，中夏之共主，自漢以來，二千餘年，而未嘗易其姓也。昔者春秋以元統天，而以春王爲文王。文王孰謂，則王愆期以爲仲尼是已。歐洲紀年以邪蘇，衛藏紀年以釋迦，而教皇與達賴剌麻者，皆嘗爲其共主。中夏之共主，非仲尼之世胄則誰乎。梅福之訟王章也，見新室盜漢之朕而塞之也。及王章不可訟，而上紹殷之議，其指歸則以聖庶奪適爲梟。是何忘漢之社稷而爲此闊疏之計邪。夫固曰，素王不絕，黑綠之德不弛，則中夏之域，亘千百世而有共主。若夫攝斧扆，掌圖籍者，新乎，漢乎，則猶菌鶴馬蜩之相過乎前而已矣。繇福之說，苟言大同，必有起於側陋，握石椎而懷神珠者，吾民以爲可恃然後君之，斯固繼戴也，亦不得世及矣。若猶是世及也，冠冕未裂，水土未堙，則中夏之共主，其必在乎曲阜之小邑，而二千年之以帝王自號者，特猶周之桓文，日本之霸府也。苟如是，則主其賞罰，而不得尸其名位，中夏有主，則爲霸府於豐鎬、秣陵、汴、雒北平者，漢乎，滿乎，亦猶菌鶴馬蜩之相過乎前而已矣。苟攝之者不得其指，而自以鎮撫九有，若天之有攝提大角，斯猶大夫之臚岱，其罪不赦。此漢唐之所以爲天囚非命，而客帝之所以愈迫民以攘逐也。難者曰，今之衍聖公，其爵則九命，其冊封則必於京室。今倒植其分，霸其封之者，而帝其受之者，其左夫。曰，已矣，弗復道矣。吾固曰咸池之均，弗可以入里耳矣。緜露有言，天子不臣二代之後，而同時稱王者三，是則杞宋之在周世，其名則公，其實則王也。夫以勝國之餘蘖，不立其圖法，不用其官守，然猶通三統而王之，況朝野皆奉其憲典，以綱紀品庶者歟。名曰衍聖公，其實泰皇也。若夫錫命之典，自漢之封紹嘉以至於今，更十七姓，七十有餘主，而不能以意廢黜之。夫非一代之主所得廢黜者，則亦非一代之主所得冊封也。雖微冊封，於孔氏之位何損。其冊封，則驚主媚臣之自爲僭濫，亦猶乾隆之世，英吉利嘗一通聘，而遽書之以爲入貢之藩云爾。且昔者成周之末，王赧已虜，而東周特畿內之侯也，其於七王，爵位固不相若，亦侍祠貢獻惟謹，且聽其黜陟焉。宋氏之於金元，亦嘗至乎稱臣稱姪矣，然而言神州之王統者，終不以彼而奪此。苟以是爲比，則衍聖當帝，而人主

之當比於桓文霸府也，豈顧問哉。雖然，此猶千載之蠹事，臧於石室，史官儒生得守空文以持其義，而世主未嘗既其實也。土箸之后，逆取順守，尚已。方其盛時，持重萬鈞，環天下而爲臣妾，雖臨辟雝，固不欲捐其黃屋，以朝孔氏之嘗酎，斯已泰矣。及夫陵夷積弱，處逃責之臺，被竊鈇之言，大枋既失，執儕於家人，寧奉表以臣敵國，而猶巋然自謂尊於玄聖之裔，豈不忸哉。乃夫賓旅侵突而爲君者，故邇梁遠，以華夏爲異類，鑱刃所抵，類禡厥宗，而無所慇痛。揚州之屠，嘉定之屠，江陰之屠，金華之屠，啗肉也如黑鷲，竊室也如羣鹿。其佗掊發窖臧，掘冢壞陵，而取其金鼎玉杯鉅尊珠襦之寶以爲儲臧者，不可以簿籍計也。及統壹天下，六官猶耦，防營猶設，託不加賦以爲美名，而以胡騎之鐔饟，刓敝府庫。迮有獄訟，則漢民必不可以得直。迮有劇寇，漢臣賢勞而夷其難。創夷既起，又置其同族於善地，以亂其治。吾義士之謀攘逐者，亦寧有過職乎。逐加於滿人，而地割於白人，以是爲神州大詢。夫故結肝下首而不欲逞，非其喪志，鑑於蜀宋也。蜀相之結荆楊也，非忘報也，彼碁曹氏，則吳不得怨。故覆於南郡，燼於白帝，再挫之忿，而不敢復焉。宋與女眞，宗禰之痛也，引蒙古以滅之，終自戕敗，廟筭失也。故地處其逼，執處其陘，九世之仇，而不敢復焉。何者，犖牛之鬬，玄熊呴怒以格其閒，則二牛皆臠也。且夫今世，則又有聖明之客帝，椎匈齧臂，以悔二百五十年之過矣，彼疏其頑童，昵其地主，以百姓之不得職爲己大恥，將登薦賢輔，變革故法，使卒越勁，使民果毅，使吏精廉彊力，以禦白人之侮。大東辛顓之胄，且將倚之以爲安隱。若是，又可逐乎。雖然，弗逐，則高義殆乎格，配天之志殆乎息矣。決勝負於一朝，兩族皆僨，而不顧其後者，日莫涂遠之所計，雖非少康，猶之伍員也。中夏雖壞敗，寧無其人邪。其攘逐滿洲也，在今日。其不攘逐滿洲也，亦在今日。客帝誠聖明，則必取謨於陸贄，引咎降名，以方伯自處。禘郊之祭，雞次之典，天智之玉，東序之寶，一切上之於孔氏。彤弓黃鉞，納陛𨻰𨻰，一切受之於孔氏。退而改革朝官，皆如宗人府丞。圈地之滿蒙，駐防八旗，無置馬甲，而除其名糧，一切受治於郡縣。自將軍以至佐領，皆退爲散秩。大政既定，奏一尺書，以告成於孔氏。吾讀伊尹書，有九主，有素王，吾讀中侯，至於霸免，有受空之帝。今以素王空帝尸其名位，而霸者主其賞罰，則吾中夏所君事者，固聖胄已。其建霸府於域中，則師不陵正，而旅不逼師，臣民之視客帝，非其后辟，其長官也，霍光也，金日磾也，李晟也，渾瑊也。其種系不同，而其役使於王室也若一。則部曲之翼戴之也。漢乎，滿乎，亦猶菌鶴馬蜩之相過乎前而已矣。君臣不屬，則報志可以息。雖弗攘逐，無負於高義。然則二族皆寧，而梅福之大義，且自今始既其實焉。以是流衍於百王，而爲憲度，其有成勞於中夏也亦大矣。難者曰，今中國羸病，炊之則僵，犂五稔必仆，難尊崇孔氏以息內訌，其何瘳乎。曰，尚觀明堂合宮之法，官天下則帝孔氏，百世丕天之大律，非獨爲滑夏之代而已。且夫發憤爲天下雄，則百稔而不仆，怠惰苟安，則不及五稔而亦仆。吾所議者，爲發憤之客帝言也，非爲怠惰苟安者言也。夫苟怠惰苟安，雖采椽茅茨，若自處於臣虜，可以亡國。發憤而爲雄，而後以降名尊主爲可恃也。不然，則一飯之頃，已渙然離逖矣，安能五稔。

共和二千七百四十一年，章炳麟曰，余自戊巳違難，與尊清者游，而作客帝。飾苟且之心，棄本崇教，其遠於形埶遠矣。且漢帝雖孱弱，賴其同胤，臣民猶或死之。滿洲賤族，民輕之，杞於骨髓，其外視亡異歐美。故聯軍之陷宛平，民稱順民，朝士以分主五城食其廩祿，伏節而死義者，亡一於漢種。非人人闒茸傭態，同異無所擇，孰甘其死。繇是言之，滿洲弗逐，欲士之愛國，民之敵鍬，不可得也。浸微浸削，亦終爲歐美之陪隸已矣。今弗能昌言自主，而以責宣尼之主祏，面欺，著之以自劾，錄而刪是篇。

又《原人第十六》

赭石赤銅箸乎山，苔藻浮乎江湖，魚浮乎藪澤，果然貜狙攀援乎大陵之麗，求明昭蘇而漸爲生人。人之始，皆一尺之鱗也。化有蚤晚而部族殊，性有文獷而戎夏殊。含生之類，不爪牙而能言者，古者有戎狄，不比於人，而輓近諱之。余以所聞名家者流，斥天下之中央，則燕之北越之南是已。然則自大瀛海以內外，爲渾洲者五，赤黑之民，冒沒輕儳，不與論氣類。如歐美者，則越海而皆爲中國，其與吾華夏黃白之異，而皆爲有德慧術知之氓。是故古者稱歐洲曰大秦，明其同於中國，異於葷鬻獫戎之殘忍。彼其地非無戎狄也，處冰海者則有哀斯基穆人。燼瑞西普魯士而有之者，則嘗有北狄。俶擾希臘及於雅典者，則嘗有黑拉古利夷族。夫孰謂大地神皋之無戎狄，而特不得以是屹白人耳。戎狄之生，歐美亞一也。在亞細亞者舊國亡，禮義冠帶之族，厥西曰震旦，東曰日本，佗不著錄。岡本監輔曰，朝鮮者，韃靼之苗裔。余以營州之域，自虞氏時，著圖籍矣，卒成於箕子衛滿。文教之盛，與上國同風，宜不得與韃靼爲一族。意者，三韓濊貉之種姓，

羼處其壤，則猶俄之有鮮卑，奧之有匈牙利歟。即匈奴。總之傳於禹籍者近是。其佗大幕之南北，蒙古厄魯特之窟，袤延幾萬里，犬種曰狄，亦自謂出於狼鹿。東北絕遼水，至乎挹婁，多種曰貉。甌越以東，滇交趾以南，內及荊楚之深山，蛇種曰蠻閩。河湟之間，驅牛羊而食，湩酪而飲，旃罽而處者，羊種曰羌。自回鶻之入，則羌稍陵遲衰微，亦掘殺不得析。是數族者，在亞細亞洲則謂之戎狄，其化皆晚，其性皆獷。雖合九共之辯有口者，而不能予之華夏之名也。惟西南焦僥從人，長三尺，莫知其誰氏。要之印度衛藏與西域三十六國，皆猶有順理之性，則神農黃帝所不能外，亦其種類相似，與震旦比。猶艾之與蒿，猶橘之與枳。夫西徼以外，自古未嘗重得志於中國，而南方三苗之裔，尤獷愚無文理條貫。惟引弓之國，嘗盜有冀州，或割其半，而卒有居三鬲六鈇以臨禹之域者，其遂爲人乎。非也，其肖人形也，若禺與爲也，其能人言也。若狌狌也，其不敢狂惑大倍於人義也。若卑麟也，卑麟雖馴，天祿辟邪雖神，不列於人。吾珍之字之，不獮殺之而止。其種類不足民，其酋豪不足君。烏乎，民獸之不秩敘也，千有五百歲矣。凡大逆無道者，莫勳篡竊。篡竊三世以後，民皆其民，壤皆其壤，苟無大害於其黔首，則從雅俗而后辟之，亦可矣。異種者，雖傳銅瑁至於萬億世，而不得撫有其民。何者，位蟲獸於屏扆之前，居雖崇，令雖行，其君之實安在。虎而冠之，蝯狙而衣之，雖設醮醴，非士冠禮也。夫龍舉於華甬之下，乘雲瑕，負凌兢，霑雨注天下，號令非不施也，吾不事之以雨師之神。民獸之辨，亦居可見矣。不以形，不以言，不以地，不以位，不以號令，種性非文，九趕不曰人。種性文，雖以罪辜磔，亦人。若夫華夏而臣胡虜之酋者，寧自處於牧圉，操箠而從之，則謂之臣矣。雖然，德之不建也，民之無援也，以大人豈弟，其忍使七十二王之萌庶，戕虐於諸戎，而不扑其死，不人兮其生也。故假手於臣異類，以全泰氏之民。既臣矣，仁故不代王，義故七十而致政，臣道也，不持以例民。民力耕冥息，珍食美衣，老幼以相字，夫婦以相驩，朋友以相掖，其名與實，未嘗聽命於戎人。彊與之以聽命之名，則猶曰聽命於龍。其何不辨，辨之而不遭，彈之而不設隱括。惟政令之一出一入，曰，以是分戎夏。烏乎。民獸之不秩敘也久矣，辨之而不遭，彈之而不設隱括。曰，彼撫有九域，自吾祖禰至今世，以食毛踐土。是則未諦於北山之雅人，楚之芋尹之言也。彼周世也，井田未廢，則天子經略，諸侯五封，九畯之土，莫不曰王田，而置農官以督之，則民猶賃而耕者也。其言若是，豈不中哉。自秦漢以後，井田廢，約劑在民間，民歸德於君，文飾其辭，則亦曰食毛踐土，此非事實也。譬則以重華之聖頌其君，銅印以上，皆習之爲恆言，而心知其夸誣也亦明矣。當秦漢以後，中國之君而猶若是，況異類乎。彼棄其戈壁，而盜居吾膏腴，則踐我土也。彼舍其麋鹿雉兔，而盜食吾菽粟，則食我毛也。彼方踐我土食我毛，而曰我踐彼土食彼毛，其言之不應其肺腸歟。不然，何其戾也。希臘之臣服土耳其也，數百歲矣。一昔潰去，而四鄰輔之以自立，莫敢加之叛亂之名者，無佗，種族殊也。意大利初並於日耳曼，逾年百五十，而米蘭與倫巴多人始立民主，斯其爲殊類也，間不容翮忽耳，然猶不欲以畀佗人。繇是觀之，興復舊物，雖耕夫紅女，將有任焉。異國之不忍，安忍異種。異教之不耦俱，奚耦俱無教之狼鹿。君子觀於明氏之史，如劉基者，其於爲震旦盡矣。難者曰，淳維之祖，猶吳之祖。今獸匈奴而民泰伯，悖。曰，匈奴之犬種，先淳維生矣，已夏王之胤，娶胡牝以爲婦，而傳胄焉，其胄非人也。豈直淳維，鄒瞞在三季矣，苟效吳泰伯，雖被髮文身，以奔楊州之域，地故無異種，孰不曰人。若種類非也，蒲石之入帝，蒙古之全制，其猶是封豕巨魚也。且夫春秋以吳越從狄者，謂其左衽同浴，不自別於異類，故因是以貶損之，不謂其素非人。若趙盾許止之弒，被之空言而不敢辭，非曰其以刃剸也。今蠻閩廣東福建之域，宅五帝之子姓矣，其民有世系，其風俗同九州，其與沙漠之異族，舞干戚而盜帝位者，其可同乎。故曰五者不足言，而種性重也。難者曰，必絀亞洲之戎狄，而褒進歐美，使歐美之人，入而握吾之璽，則震旦將降心厭志以事之乎。曰，是何言也。其貴同，其部族不同。觀於黃書，知吾民之皆出於軒轅。余以姜姓之氏族上及烈山，與任宿之風自蒼牙，則謂之皆出於葛天可也。海隅蒼生，皆葛天之胄，廣輪萬里，皆葛天之宅。以葛天之宅，而使佗人制之，是則祭寢廟者亡其大宗，而以異姓爲主後也，安論其戎狄與貴種哉，其拒之一矣。余秩乎民獸，辨乎部族，故以雲門之樂聽之。一切以種類爲斷，是以綜覈人之形名，則是非昭乎天地。

又《消極第五十五》 章炳麟曰，吾言變革布新法，皆爲後王立制，而慮或闌入於清年。清年與進而從新，不如退而守舊。凡政日益謂之積極，凡政日損謂之消極。消極不足以立事，而事立矣。非審去就識王化杞原者，都不信也。夫清作僞政以媚大邦，亦有新軍陵轢主人，近歲掊克之盡，賂鬻之

彰，誂館之侈，蚩賤所發憤也。而頗修飾緣繢，妄作名譽，既惠臧吏，又使漢權益衰。夫惎漢人，知不可以鎮撫，恐富彊則權去，故言變政而無實行。然鄰國者以詐相構，因其用詐而施保扞，此以民亡而政府存，故假權於胡種，使積慮以布法者百亡，僞布亦亡。言談者寧無佗語，而頌說變革不去於輔頰，如何其自忘邪。且古之行李，所以宣情解謫。及蜀主與魏文帝治戎不絕，猶有雙鉤之好，紮紙之命。其臣許靖與王朗，諸葛亮與陳羣，鹽鹺糧藥之事，皆通問訊。交於竟外，不以是貳心也。今威刑放失，雖適同盟，且與爲市。有以繙牛之味，但歌之聲，握手之愛，同車之寵，投命者矣。又其甚者，金錢交錯，關節伏匿而無狀，權利銷鑠而不章，唯政府亦陰從與之。然拙者猶不免蹴墮暴死。及夫府中外司，怙其權藉，與爲姦以持祿，則終甘寢而使國鬻矣，故不如絕交通。商者本以兩利，廢箸利鈍，則視其材巧也。今令連山之冶，千里之渠，制於佗人，得恣其燠封，而已顧爲從者。又令駔儈得轉漕於海外，歲一二百萬石，穰歲秔稻，石則八千，中江以北，民有凝土以食者矣。空中臧以傳商，期絀無盈，九域所不有也，故不如閉關。處四戰之地，兵以禦外，不欲重孰何其民。滿洲既與漢人殊種，曾國藩者，渴於富貴，以造鴟梟破鏡之逆謀，既狃大戾，始效泰西船械以自封。輓世講武，往往就德軍符號，督撫才者率有四五千人，今警察又建矣。然不務堅利調良者，不以禦外，以禦其民，給也。民勝者位號亡，外勝者位號存，埶也。故不如偃兵。夫舍此三事，而蠹者猶衆矣。其詔旨情僞，無問炳炳，必期於遏絕漢民。違今十年，百執事之守舊者，與其士民多能仰屋梁而道之。夫三事既不可餔刻廢弛，而國家復與比姦，此如頭瘍不可破矣。佗新政之可破者，會在未行。卽有情僞端緒，建言者當議而罷之。而今通達長者，方欲匡違致新，埤增前事，又益後端。立憲地治，何其䵷䵷也。今有造酢母者，投以百味，苦者亦酸，芳甘者亦酸。彼清政府猶酢母矣，利政入之，從化而害。害柢之不除，空舉利者以妄投謫，豈不晻於彼己而昧得失之數邪。夫將率鄙夫，襍以辯人，臾曳奏事，以長其淫僻，塞其變更，朝士之責也。求識豪士，爲之購利器，視道徑，示以法度，使不儕於盜竊，游學之責也。今西邊羣盜，已衡從矣。雖自處於汙下，不識條法，觀古之戎首，皆起自攻剽，而亟更易渠率，以得聖王，誠人智以更事生。故羣盜覆而望其繼者可也。且發難莫窘於作始，攻略城保，恣取金穀，雖異國亦有爲滿弱漢者矣。稍持續之，及於得師有法，地跨數道，而清名實偕惡，卽與新者爲盟會之國耳。積極之政，於是俶載，以輔後王。法家通人，良工異材，既定而尊用也。

朱棱曰，以清室醜聲彰聞，猶能羈執誼士，芟荑傑俠，而四鄰不以爲咎者，誠新法翼之，爲其刻飾也。莊周云，田氏盜齊，與其聖智之法盜之，故有盜賊之名，而處堯舜之安。及夫龍逢斬，比干剖，萇弘胞，子胥靡，皆聖法假人之效也。然校計新法得失，而遺學處其中流。傳曰，千金之子，坐不垂堂。唯學者亦自重其能干祿，故不冒爲害，不冒爲利。

又《哀焚書第五十八》

章炳麟讀《違礙書籍目錄》曰，烏虖，昔五胡金元，宰割中夏，其毒滔天。至於逆順之分，然否之辨，未敢去故籍以騰姦言也。自滿洲乾隆三十九年，既開四庫館，下詔求書，命有觸忌諱者毀之。四十一年，江西巡撫海成獻應毀禁書八千餘通。傳旨褒美，督佗省摧燒益急。自爾獻媚者蠭起。初下詔時，切齒於明季野史。其後四庫館議，雖宋人言遼金元，明人言元，其議論偏繆尤甚者，一切擬毀。及明隆慶以後，諸將相獻臣所箸奏議文錄，若高拱、張居正、申時行、葉向高、高攀龍、鄒元標、楊漣、左光斗、繆昌期、熊廷弼、孫承宗、倪元璐、盧象昇、孫傳庭、姚希孟、馬世奇諸家，絲棼寸札，靡不燃爇。雖茅元儀武備志，不免於火。厥在晚明，當弘光隆武，則袁繼咸、黃道周、金聲，當永曆及魯王監國，則錢肅樂、張肖堂、國維、煌言。自明之亡，一二大儒，孫氏則《夏峰集》，顧氏則《亭林集》、《日知錄》，黃氏則《行朝錄》、《南雷文定》，及諸文士侯魏北彭所纂述，皆以詆觸見燼。其後紀昀等作《提要》，孫顧諸家稍復入錄。或曰，朱、邵數君子實左右之。然隆慶以後，至於晚明，將相獻臣所著，靡有孑遺矣。其佗遺聞軼事，皆前代逋臣所錄，非得於口耳傳述，而被焚毀者不可勝數也。繇是觀之，夷德之戾，雖五胡金元，抑猶有可以末減者邪。太史公曰，秦既得意，燒諸侯史記尤甚，爲其有所刺譏也。乾隆焚書，無慮二千種。畸重記事，而奏議文獻次之，其陰鷙不後於秦矣。今夫血氣心知之類，惟人能合羣。羣之大者，在建國家，辨種族。其條列所繫曰，言語、風俗、歷史。三者喪一，其萌不植。俄羅斯滅波蘭而易其言語，突厥滅東羅馬而變其風俗，滿洲滅支那而毀其歷史。自歷史毀，明之遺緒，滿州之穢德，後世不聞。斯非以遏吾民之發憤自立，且剗絕其由梼邪。自是以後，掌故之守，五史之錄，崇其諛佞，獎蹴虛美，專以駕言誑燿，使莫能罪狀己以階革命。偉哉夫，帝王南面之術，固鷙於秦哉。且乾隆之世，

僞復明孝安等三帝年號，於前代誼士方贈謚樹表，揚厲而不厭。及一夕焚其書，不曰狂吠，則曰悖逆。何一人之言，而前後駁異如是也。夫患臣僚之攜貳，則褒遺忠以炫之。懼漢族之懷舊，則毀故書以窒之。二者相違，而皆以愚民。惟民也卒受其愚，哀哉。昔者秦始皇帝功德瑕釁，粲然在中夏。其法式詒於後嗣，焚史隱惡，至今而彌甚。攘除胡貉，數世而不行，及授胡貉以柄，使烝報殺略者，得善自隱諱，以爲臧身之固，雖秦亦不意是也。烏虖，長國家者不務子孫萬世之計，而肆忿悁於一眴，方是時，則誠滿志矣。數世而衰，而斧柯之伐，其則不遠。《中西紀事》、《海國圖志》之屬，嘗指斥歐人，歐人亦欲以嚴令督毀之。至於庚子撻伐之詔，且躬自燔除，以奄其咎。悲夫，昔人著書，皆異代見焚。今斧扆圖籍之未喪，而先不能保其詔令乎。

鄒容《革命軍》第一章《緒論》 掃除數千年種種之專制政體，脫去數千年種種之奴隸性質，誅絕五百萬有奇披毛戴角之滿洲種，洗盡二百六十年殘慘虐酷之大恥辱，使中國大陸成乾淨土，黃帝子孫皆華盛頓，則有起死回生還魂返魄，出十八層地獄，昇三十三天堂，鬱鬱勃勃，莽莽蒼蒼，至尊極高，獨一無二，偉大絕倫之一目的，曰革命。巍巍哉！革命也。皇皇哉！革命也。

吾於是沿萬里長城，登崑崙，游揚子江上下，溯黃河，竪獨立之旗，撞自由之鐘，呼天籲地，破頸裂喉，以鳴於我同胞前曰：嗚呼！我中國今日不可不革命，我中國今日欲脫滿洲人之羈縛，不可不革命，我中國欲獨立，不可不革命，我中國欲與世界列強並雄，不可不革命，我中國欲長存於二十世紀新世界上，不可不革命，我中國欲爲地球上名國，地球上之主人翁，不可不革命，革命哉！革命哉！我同胞中，老年、中年、壯年、少年、幼年、無量男女，其有言革命而實行革命者乎？我同胞其欲相存、相養、相生活於革命也。吾今大聲疾呼，以宣布革命之旨於天下。

革命者，天演之公例也。革命者，世界之公理也。革命者，爭存爭亡過度時代之要義也。革命者，順乎天，而應乎人者也。革命者，去腐敗而存良善者也。革命者，由野蠻而進文明者也。革命者，除奴隸而爲主人者也。是故一人一思想也，十人十思想也，百千萬人百千萬思想也，億兆京垓人億兆京垓思想也，人人雖各有思想也，即人人無不同此思想也。居處也，飲食也，衣服也，器具也，若善也，若不善也，若美也，若不美也，皆莫不深潛默運，盤旋於胸中，角觸於腦中，而辨別其孰善也，孰不善也。孰美也，孰不美也。善而存之，不善而去之，美而存之，不美而去之，而此去存之一微識，即革命之旨所出也。夫猶指此事物而言之也。試放眼縱觀，上下古今，宗教道德，政治學術，一視一諦之微物，皆莫不數經革命之掏摝，過昨日，歷今日，以致有現象於此也。夫如是也，革命固如是平常者也。雖然，亦有非常者在焉。聞之一千六百八十八年英國之革命，一千七百七十五年美國之革命，一千八百七十年法國之革命，爲世界應乎天而順乎人之革命，去腐敗而存良善之革命，由野蠻而進文明之革命，除奴隸而爲主人之革命。犧牲個人以利天下，犧牲貴族以利平民，使人人享其平等自由之幸福。甚至風潮所播及，亦相與附流合匯，以同歸於大洋。大怪物哉！革命也。大寶物哉！革命也。吾今日聞之，猶口流涎，而心癢癢。吾是以於我祖國中，搜索五千餘年之歷史，指點二百餘萬方里之地圖，問人省己，欲求一革命之事，以比例乎英法美者。嗚呼！何不一遇也。吾亦嘗執此不一遇之故而熟思之，重思之，吾因之而有感矣，吾因之而有慨於歷代民賊獨夫之流毒也。

自秦始統一宇宙，悍然尊大，鞭笞宇內，私其國，奴其民，爲專制政體，多援符瑞不經之說，愚弄黔首，矯誣天命，攙國人所有而獨有之，以保其子孫帝王萬世之業。不知明示天下以可欲可羨可歆之極，則天下之思篡取而奪之者愈衆。此自秦以來，所以狐鳴篝中，王在掌上，卯金伏誅，魏氏當塗，黠盜奸雄，覬覦神器者，史不絕書。於是石勒、成吉思汗等，類以游牧腥羶之胡兒，亦得乘機竊命，君臨我禹域，臣妾我神種。嗚呼革命！殺人放火者，出於是也。嗚呼革命！自由平等者，亦出於是也！

吾悲夫吾同胞之經此無量野蠻之革命，而不一伸頭於天下也。吾悲夫吾同胞之成事齊事楚，任人掬拋之天性也。吾幸夫吾同胞之得與今世界列強遇也；吾幸夫吾同胞之得聞文明之政體文明之革命也；吾幸夫吾同胞之得盧梭《民約論》、孟得斯鳩《萬法精理》、彌勒約翰《自由之理》、《法國革命史》、《美國獨立檄文》等書譯而讀之也。是非吾同胞之大幸也夫！是非吾同胞之大幸也夫！

夫盧梭諸大哲之微言大義，爲起死回生之靈藥，返魄還魂之寶方。金丹換骨，刀圭奏效，法美文明之胚胎，皆基於是。我祖國今日病矣，死矣，豈不欲食靈藥投寶方而生乎？苟其欲之，則吾請執盧梭諸大哲之寶旛，以招展

於我神州土。不甯惟是，而況又有大兒華盛頓於前，小兒拿破崙於後，爲吾同胞革命獨立之表木。嗟乎！嗟乎！革命！革命！得之則生，不得則死，毋退步，毋中立，毋徘徊，此其時也，此其時也，此吾之所以倡言革命，以相與同胞共勉共勗而實行此革命主義也。苟不欲之，則請待數十百年後，必有倡平權釋黑奴之耶女起，以再倡平權釋數重奴隸之支那奴！

又第三章《革命之教育》 有野蠻之革命，有文明之革命。

野蠻之革命，有破壞，無建設，橫暴恣狙，適足以造成恐怖之時代。如庚子之義和團，意大利之加波拿里，爲國民增禍亂。

文明之革命，有破壞，有建設，爲建設而破壞，爲國民購自由平等獨立自主之一切權利，爲國民增幸福。

革命者，國民之天職也，其根底源於國民，因於國民，而非一二人所得而私有也。今試問吾儕何爲而革命？必有障礙吾國民天賦權利之惡魔焉，吾儕得而掃除之，以復我天賦之權利。是則革命者，除禍害而求幸福者也。爲除禍害而求幸福，此吾同胞所當頂禮膜拜者也。爲除禍害而求幸福，則是爲文明之革命，此更吾同胞所當頂禮膜拜者也。

欲大建設，必先破壞，欲大破壞，必先建設，此千古不易之定論。吾儕今日所行之革命，爲建設而破壞之革命也。雖然，欲行破壞，必先有以建設之。善夫！意大利建國豪傑瑪志尼之言曰：『革命與教育並行。』吾於是鳴於我同胞曰：『革命之教育』，更譯之曰：『革命之前，須有教育；革命之後，須有教育。』

今日之中國，實無教育之中國也。吾不忍執社會上種種可醜、可賤、可厭、可嫌之狀態，以出於筆下。吾但諡之曰：『五官不具，四肢不全，人格不完。』吾聞法國未革命以前，其教育與鄰邦等。美國未革命以前，其教育與英人等。此與國之往跡，爲中國所未夢見也。吾聞印度之亡也，其無教育與中國等，猶太之滅也，其無教育與中國等。此亡國之往跡，我中國擅其有也。不甯惟是，十三洲之獨立，德意志之聯邦，意大利之統一，試讀其革命時代之歷史，所以鼓舞民氣，宣戰君主，推倒母國，誅殺貴族，倡言自由，力尊自治，內修戰事，外抗強隣。上自議院憲法，下至地方制度，往往於兵連禍結之時，舉國糜爛之日，建立宏猷，體國經野，以爲人極。一時所謂革命之健兒，建國之豪傑，流血之鉅子，其道德，其智識，其學術，均有振衣崑崙頂，濯足太平洋之概焉。吾崇拜之，吾傾慕之，吾究其所以致此之原因，要不外乎教育耳。若華盛頓，若拿破崙，此地球人種所推尊爲大豪傑者也。然一華盛頓，一拿破崙倡之，而無百千萬億兆華盛頓、拿破崙和之，一華盛頓何如？一拿破崙何如？其有愈於華拿二人之才之識之學者又何如？有有名之英雄，有無名之英雄，華拿者，不過其時拋頭顱，濺熱血，無名無量之華拿之代表耳。今日之中國，固非一華盛頓、一拿破崙所克有濟也，然必預製造無量無名之華盛頓拿破崙，其庶乎有濟。吾見有愛國憂時之志士，平居深念自尊爲華拿者，若而人，其才識之愈於華拿與否，吾不敢知之，吾但以有名之英雄尊之，而此無量無名之英雄，則歸諸冥冥之中，甲以尊諸乙，乙又以尊諸丙。嗚呼！不能得其主名者也。今專標斯義，絕大斯旨，相約數事，以與我同胞共勉之。

一，當知中國者，中國人之中國也。中國之一塊土，爲我始祖黃帝所遺傳，子子孫孫，綿綿延延，生於斯，長於斯，衣食於斯，當共守其勿替。有異種賤族，染指於我中國，侵佔我皇漢民族之一切權利者，我同胞當不惜生命共逐之，以復我權利。

一，人人當知平等自由之大義。有生之初，無人不自由，即無人不平等，初無所謂君也，所謂臣也，若堯舜，若禹稷，其能盡義務於同胞，開莫大之利益，以孝敬於同胞，故吾同胞視之爲代表，尊之爲君，實不過一團體之頭領耳，而平等自由也自若。後世之人，不知此義，一任無數之民賊獨夫，大盜鉅寇，舉衆人所有而獨有之，以爲一家一姓之私產，而自尊曰君，曰皇帝，使天下之人無一平等，無一自由；甚至使成吉斯汗、覺羅福臨等，以游牧賤族，入主我中國，以羞我始祖黃帝於九原。故我同胞今日之革命，當共逐君臨我之異種，殺盡專制我之君主，以復我天賦之人權，以立於性天智日之下，以與我同胞熙熙攘攘，游幸於平等自由城郭之中。

一，當有政治法律之觀念。政治者，一國辦事之總機關也，非一二人所得有之事也。譬如機器，各機之能運動，要在一總樞紐。倘使餘機有損，則樞紐不靈。人民之於政治，亦猶是也。然人民無政治上之觀念，則滅亡隨之，鑑於印度，鑑於波蘭，鑑於已亡之國罔不然。法律者，所以範圍我同胞，使之相無過失耳。□□曰：『野蠻人無自由。』野蠻人何以無自由？無法律之謂耳。我能殺人，人亦能殺我，是兩不自由也，條頓人之自治力，駕於他種

人者何？ 有法律之觀念故耳。由斯三義，更生四種：

一，曰養成上天下地，惟我自尊，獨立不羈之精神。

一，曰養成冒險進取，赴湯蹈火，樂死不避之氣概。

一，曰養成相親相愛，愛羣敬己，盡瘁義務之公德。

一，曰養成個人自治，團體自治，以進人格之人羣。

又第六章《革命獨立之大義》 與貴族重大之權利，害人民營業之生活，擅加租賦，脅徵公債，重抽航稅，此英國議院所以不服查理王，而唱革命之原因也。濫用名器，致貴賤貧富之格，大相懸殊，既失保民之道，而又賦斂無度，此法國志士仁人，所以不辭暴舉逆亂之名，而出於革命之原因也。重徵茶課，橫加印稅，不待立法院之承允，而駐兵民間，此美人所以抗論於英人之前，遂以亞美利加之義旗，飄揚於般岌刺山，而大倡革命至成獨立之原因也。吾不惜再三重申詳言曰：『內爲滿洲人之奴隸，受滿洲人之暴虐，外受列國人之刺激，爲數重之奴隸，將有亡種殄種之難者，此吾黃帝神明之漢種，今日唱革命獨立之原因也。』

自格致學日明，而天予神授爲皇帝之邪說可滅。自世界文明日開，而專制政體一人奄有天下之制可倒。自人智日聰明，而人人皆得有天賦之權利可享。今日，今日，我皇漢人民，永脫滿洲之羈絆，盡復所失之權利，而介於地球強國之間，蓋欲全我天賦平等自由之位置，不得不革命而保我獨立之權。嗟予小子，無學頑陋，不足以言革命獨立之大義，兢兢業業，模擬美國革命獨立之義，約爲數事，再拜頓首，敬獻於我最敬最親愛之皇漢人種四萬萬同胞前，以備採行焉如下。

一，中國爲中國人之中國，我同胞皆須自認爲自己的漢種，中國人之中國。

一，不許異種人沾染我中國絲毫權利。

一，所有服從滿洲人之義務，一律消滅。

一，先推倒滿洲人所立北京之野蠻政府。

一，驅逐住居中國之滿洲人，或殺以報仇。

一，誅殺滿洲人所立之皇帝，以儆萬世不復有專制之君主。

一，對敵干預我中國革命獨立之外國及本國人。

一，建立中央政府，爲全國辦事之總機關。

一，區分省分，於各省中投票公舉一總議員，由各省總議員中投票公舉一人爲暫行大總統，爲全國之代表人，又舉一人爲副總統，各州縣府又舉議員若干。

一，全國無論男女，皆爲國民。

一，全國男子，有軍國民之義務。

一，人人當致忠此所新建國家之義務。

一，人人有承擔國稅之義務。

一，凡爲國人，男女一律平等，無上下貴賤之分。

一，各人不可奪之權利，皆由天授。

一，生命自由及一切利益之事，皆屬天賦之權利。

一，不得侵人自由，如言論、思想、出版等事。

一，各人權利，必需保護。須經人民公許，建設政府，而各假以權，專掌保護人民權利之事。

一，無論何時，政府所爲，有干犯人民權利之事，人民卽可革命，推倒舊日之政府，而求遂其安全康樂之心。迨其既得安全康樂之後，經承公議，整頓權利，更立新政府，亦爲人民應有之權利。

若建立政府之後，少有不洽衆望，卽欲羣起革命，朝更夕改，如弈棋之不定，固非新建國家之道。天下事不能無弊，要能以平和爲貴，使其弊不致大害人民，則與其顚覆昔日之政府，而求伸其權利，毋寧平和之爲愈。然政府之中，日持其弊端暴政，相繼放行，舉一國人民，悉措諸專制政體之下，則人民起而顚覆之，更立新政府，以求遂其保全權利之心，豈非人民至大之權利，且爲人民自重之義務哉。我中國人之忍苦受困，已至是而極矣！ 今既革命獨立，而猶爲專制政體所苦，則萬萬不得甘心者矣！ 此所以不得不變昔日之政體也。

一，定名中華共和國。清爲一朝之名號，支那爲外人呼我之詞。

一，中華共和國爲自由獨立之國。

一，自由獨立國中，所有宣戰、議和、訂盟、通商及獨立國一切應爲之事，俱有十分權利與各大國平等。

一，立憲法，悉照美國憲法，參照中國性質立定。

一，自治之法律，悉照美國自治法律。

一，凡關全體個人之事，及交涉之事，及設官分職，國家上之事，悉準美國辦理，皇天后土，實共鑒之。

又第七章《結論》 我皇漢民族四萬萬男女同胞，老年、晚年、中年、壯年、少年、幼年、其革命，其以此革命爲人人應有之義務，其以此革命爲日日不缺之飲食。爾毋自暴！爾毋自棄！爾之土地，占亞洲三分之二，爾之同胞，有地球五分之一。爾之茶，供全世界億萬衆之飲料而有餘。爾之煤供全世界二千年之燃料亦無不足。爾有黃禍之先兆，爾有種族之勢力。爾有政治，爾自司之；爾有法律，爾自守之；爾有實業，爾自理之；爾有軍備，爾自整之；爾有土地，爾自保之；爾有無窮無盡之富源，爾須自揮用之；爾實具有完全不缺的革命獨立之資格，爾其率四萬萬同胞之國民爲同胞請命，爲祖國請命。擲爾頭顱，暴爾肝腦，與爾之世仇滿洲人，與爾之公敵愛新覺羅氏相馳騁於槍林彈林中。然後再掃蕩干涉爾主權外來之惡魔，則爾歷史之污點可洗，爾祖國之民譽飛揚，爾之獨立旗已高標於雲霄；爾之自由鐘，已哄哄於禹域；爾之獨立廳，已雄鎮於中央；爾之紀念碑已高聳於高岡；爾之自由神已左手指天，右手指地，爲爾而出現。嗟夫！天清地白，霹靂一聲，驚數千年之睡獅而起舞，是在革命！是在獨立！

皇漢人種革命獨立萬歲！

中華共和國萬歲！

中華共和國四萬萬同胞的自由萬歲！ 原刊本。

陳天華《陳天華集・警世鐘》 但是我見那洋人心腸很毒，中國若是被洋人瓜分了，我漢人一定不得了，所以敢說這些激烈的話，提醒大家，救我中國。但是要達這個目的，又有十個須知。

第一，須知這瓜分之禍，不但是亡國罷了，一定還要滅種。中國從前的亡國，算不得亡國，只算得換朝，夏商周秦唐宋明都是朝號，不是國號，因爲是中國的人。自己爭鬬。只有元朝由蒙古，就是古時的匈奴國。清朝由滿洲就是宋朝時候的金國。打進中國，這中國就算亡過二次。但是蒙古滿洲的人數少得很，只有武力，勝過漢人，其餘一概當不得漢人；過了幾代，連武力都沒有了，沒有一事不將就漢人，名爲他做國主，其實已被漢人所化了。所以中國國雖亡了，中國人種的澎漲力，仍舊大得很。近來洋人因爲人數太多，無地安插，四處找尋地方，得了一國，不把敵國的人殺盡死盡，他總不肯停手。前日本人某，考察東三省的事情，回來向我說道，那處的漢人，受俄人的殘虐，慘不可言。一日在火車上，看見車站傍邊，立著個中國人，一個俄人用鞭抽他，他又不敢哭，只用兩手擦淚。再一鞭，就倒在鐵路上了。却巧有一火車過來，把這人截爲兩段，火車上的人，毫不在意。我問道這是甚麼緣故呢？一個中國人在傍答道，沒有什麼緣故，因爲俄人醉了。到後來也沒人根究這事，這中國人就算白死了。一路上中國的人被俄人打的半死半生的，不計其數，雖是疼痛，也不敢哭；倘若哭了，不但是俄國人要打他，傍邊立的中國人，也都替俄國人代打。倘若打死了，死者家裏也不敢哭；倘若哭了，地方官員，就要當最重的罪辦他，討俄人的好。路上不許中國人兩人相連而行，若有兩個人連行，俄國的警察兵，必先行打死一個，恐怕一個俄國人，撞著兩個中國人，要遭中國人的報復，所以預先隄防。俄兵到一處，就把那處的房屋燒了，奸淫擄掠，更不消講。界外頭的漢人，不准進界；界裏的漢人，不准出界。不出三年，東三省的漢人，東三省的人口共有一千六百萬，有漢人十分之七。一定是沒有了。將來中國瓜分之後，你們中國人眞不堪設想了。照他所說，這等境遇，不是可怕到極處嗎？試看英法德美日本各國，那一國不像俄羅斯，各國瓜分中國之後，又不能相安無事，彼此又要相爭，都要中國人做他的兵了。各國的競爭沒有了時，中國人的死期，也沒有了時。或者各國用那溫和手段，假仁假義，不學俄國的殘暴，那就更毒了。這是何故呢？因爲各國若和俄國一樣，殺人如麻，人人恐怕，互相團結，拼命死戰起來，也就不怕了。只有外面和平，內裏暗殺，使人不知不覺，甘心做他的順民，這滅種就一定不免了。他不要殺你，只要把各人的生路絕了，使人不能婚娶，不能讀書，由半文半野的種族，變爲極野蠻的種族，再由野蠻種族，變爲最下的動物。日本週報所說的中國十年滅國，百年滅種的話，不要十年，國已滅了，不要百年，這種一定要滅。列位若還不信，睜眼看看從通商以來，只有五十年，已弄得一個民窮財盡；若是各國瓜分了中國，一切礦山鐵路輪船電綫以及種種製造，都是洋人的，中國人的家財，中國人的職業，一齊失了，還可想得嗎！最上的做一個買辦通事，極下的連那粗重的工程都當不得，一年辛苦所得的工資，納各國的稅還不够，那裏還養身家。中國的人日少一日，各國的人日多一日；各國的人日多一日，中國人口全滅了，中國的地方他全得了。不在這時拼命捨死保住幾塊地方，世界雖然廣大，只怕沒有中國人住的地方了；不

但中國人沒有地方可以住，恐怕到後來世界上，連中國人種的影子都沒有了！

第二，須知各國就是瓜分了中國之後，必定仍舊留着滿洲政府，壓制漢人。列位，你道今日中國還是滿洲政府的嗎？早已是各國的了。那些財政權、鐵道權、用人權，一概拱手送與洋人，洋人全不要費力，要怎麼樣，只要下一個號令，滿洲政府遂立刻奉行。中國雖說未曾瓜分，其實已經瓜分數十年了。從前不過是暗中瓜分，於今卻是實行瓜分。不過在滿洲政府的上，建設各國的政府；在各省督撫的上，建設各國的督撫。到那時我們要想一舉一動，各國政府就要下一個令把〔滿洲政府〕滿洲政府下一道電諭把各省督撫，各省督撫下一道公文把各府州縣，立刻就代各國剿除得乾乾淨淨了。『爾等食毛踐土，具有天良，當此時勢艱難，輕舉妄動，上貽君父之憂，殊堪痛恨』的話，又要說了。我們漢人死到盡頭，那滿洲政府對於漢人的勢力，依然還在；漢人死完了，滿洲政府也就沒有了。故我們要想拒洋人，只有講革命獨立，不能講勤王，因他不要你勤王，你從何處勤哩？有人說道：『中國於今不可自生內亂，使洋人得間。』這話我亦深以爲然。倘若滿洲政府從此勵精求治，維新變法，破除滿漢的意見，一切奸臣，盡行革去，一切忠賢，盡行登用，決意和各國捨死一戰，我也很願把從前的意見丟了，身家性命都不要了，同政府抗那各國。怎奈他拿定『寧以天下送之朋友，不以天下送之奴隸』的主見，任你口說出血來，他總是不理。自從俄國復佔了東三省之後，瓜分的話，日甚一日，外國的人，都替中國害怕，人人都說中國滅種的日子到了；那裏曉得自皇太后以至大小官員，日日在頤和園看戲作樂，全不動心。今年謁西陵，用銀三百萬，皇太后的生日，各官的貢獻，比上年還要多十倍，明年皇太后七旬萬壽，預備一千五百萬銀子做慶典。北京不破，斷不肯停的。馬玉崑在某洋行買洋槍三千桿，要銀數萬兩，戶部不肯出；皇太后修某宮殿，八十萬銀子又有了。你看這等情形，還可扶助嗎？中國自古以來，被那君臣大義的邪說所誤，任憑什麼昏君，把百姓害到盡頭，做百姓的，總不能出來說句話。不知孟夫子說道：『民爲貴，社稷次之，君爲輕！』君若是不好，百姓儘可另立一個。何況滿洲原是外國的韃子，盜佔中國，殺去中國的人民無數，是我祖宗的大仇。於今他又將我四萬萬漢人，盡數送入枉死城中，永做無頭之鬼，尚不想個法子，脫了他的羅網，還要依他的言語，做他的死奴隸，豈是情願絕子絕孫絕後代麼？印度亡了，印度王的王位還在；越南亡了，越南王的王位還在；只可憐印度越南的百姓，於今好似牛馬一般。那滿洲政府，明知天下不是他自己的，把四萬萬個人，做四萬萬隻羊，每日送幾千，也做得數十年的人情。人情是滿洲得了，只可憐宰殺割烹的苦楚，都是漢人受了。那些迂腐小儒，至今還說，忠君，忠君，遵旨，遵旨，不知和他有甚麼冤孽，總要把漢人害得沒有種子方休！天！天！天！那項得罪了他，爲何忍下這般毒手呀？

第三，須知事到今日，斷不能再講預備救中國了，只有死死苦戰，纔能救得中國。中國的毛病，平時沒有說預備，到了臨危，方說預備，及事過了，又忘記了。自道光以來，每次講和，都因從前毫沒預備，措手不及，不如暫時受些委屈，等到後來預備好了，再和各國打仗。那知到了後來，另是一樣的話。所以受的委屈，一次重過一次，等到今日各國要實行瓜分了，那預備仍是一點兒沒有。如今還說後來再預備，不但是說說謊話罷了；就是想要預備，也無從預備了！試看俄人在東三省，把中國兵勇的槍砲，盡行追繳，不許民間設立團練，兩人並行，都要治罪。還有預備可說嗎？要瓜分中國，豈容你預備！你預備一分，他的勢子增進一丈，我的國勢墮落十丈。比如一爐火，千個人添柴添炭，一個人慢慢運水，那火能打滅嗎？兵臨境上，你方纔講學問，講教育，講開通風氣，猶如得了急症，打發人往千萬里之外，買滋補的藥，直等到病人的屍首都爛了，買藥的人，還沒有回來，怎麼能救急呢？爲今之計，唯有不顧成敗，節節打去，得寸是寸，得尺是尺，等到有了基礎，再講立國的道理。此時不把中國救住，以後莫想恢復了。滿洲以五百萬的野蠻種族，尚能佔中國二百六十年；各國以七八萬萬的文明種族，分佔中國，怎麼能恢復呢？我聽過多少人說，國已亡了，惟有預備瓜分以後的事。我不知他說預備何事，大約是預備做奴隸吧！此時中國雖說危急，洋兵還沒深入，還沒實行瓜分，等到四處有了洋兵，和俄國在東三省一般，一言一語，都不能自由，縱你有天大的本領，怎麼用得出呢？那就不到滅種不休了。所以要保皇的，這時候可以保了，過這時沒有皇了。要革命的，這時可以革了，過了這時沒有命了！一刻千金，時乎時乎不再來，我親愛的同胞，快醒！快醒！不要再睡了！

第四，須知這時多死幾人，以後方能多救幾人。於今的人，多說國勢已

不可救了，徒然多害生靈，也犯不着，不如大家就降了各國爲兵。唉！照這樣辦法，各國一定把中國人看得極輕，以爲這等賤種，任憑我如何殘暴，他總不敢出來做聲，一切無情無理的毒手段，都要做了出來，中國人種那就亡得成了。此時大家都死得轟轟烈烈，各國都知道中國人不可輕視，也就不敢十分野蠻待中國人了。凡事易得到手的，決不愛惜，難得到手的，方能愛惜，這是的確的道理。你看金國把宋朝徽宗欽宗兩個皇帝捉去，宋朝的百姓，不戰自降。後來元世祖滅了宋朝，看見中國人容易做別人的奴隸，從沒報過金國的仇，遂想把中國的人殺盡，把中國做爲牧牛馬的草場。耶律楚材說道：『不如留了他們，以納糧餉。』後來纔免。雖因此中國人僥倖得生，但是待漢人殘酷的了不得。明末的時候，各處起義兵拒滿洲的，不計其數，那殉節錄所載拒滿的忠臣，共有三千六百個，所以清朝待漢人，比元朝好得多了。到了乾隆年間，修纂國史，把投降他的官員，如洪承疇等，盡列在貳臣傳中，不放在人數上算賬；明朝死難的人，都加謚號，建立祠堂，錄用他的後裔。譬如強盜強姦人的婦女，一個是寧死不從，被他殺了，一個是甘心從他，到了後日，那強盜一定稱獎那不從他的是貞節，罵那從他的是淫婦。那淫婦雖忍辱想從強盜終身，這強盜一定不答應，所受的磨折，比那貞節女當日被強盜一刀兩段的，其苦更加萬倍。那貪生怕死的人，他的下場一定和這淫婦一樣。故我勸列位撞着可死的機會，這死一定不要怕，我雖死了，我的子孫，還有些利益，比那受盡無窮的恥辱，到頭終不能免一死，死了更無後望的，不好得多嗎？泰西的大儒，有兩句格言：『犧牲個人，指把一個人的利益不要。以爲社會；指爲公衆謀利益。犧牲現在，指把現在的眷戀丟了。以爲將來。指替後人造福。』這兩句話，我願大家常常諷誦。

第五、須知種族二字，最要認得明白，分得清楚。世界有五個大洲：一個名叫亞細亞洲，又稱亞洲，中國、日本、高麗、印度都在這洲。一個名叫歐羅巴洲，又稱歐洲，俄、英、德、法等國都在這洲。一個名叫阿非利加洲，又稱非洲，從前有數十國，現在都被歐洲各國滅了。一個名叫澳非利加洲，又稱澳洲，被英國佔領。以上四洲，共在東半球。地形如球，在東的稱東半球，在西的稱西半球。一個名叫阿美利加洲，又稱美洲，美利堅、墨西哥都在這洲。獨在西半球。住在五洲的人，也有五種：一，黃色種，又稱黃種。亞洲的國，除了五印度的人，印度人也是歐洲的白色種，但年數好久了，所以面上變爲黑色，皆是黃種人。二，白色種，又稱白種，歐洲各國的人，及現在美洲各國人，都是這種。三，紅色種，美洲的土人。四，黑色種，非洲的人。五，耀色種。南洋羣島的人。單就黃種而論，又分漢種，始祖黃帝於四千三百餘年前，自中國的西北來，戰勝了蚩尤，把從前在中國的老族苗族趕走，在黃河兩岸，建立國家。現在中國內部十八省的四萬萬人，皆是黃帝公公的子孫，號稱漢種。二，苗種，從前遍中國皆是這種人，於今只有雲貴兩廣稍爲有些。三，東胡種，就是從前的金，現在的滿洲，人口有五百萬。四，蒙古種，就是從前的元朝，現在內外蒙古，人口有二百萬。其餘的種族，不必細講。合黃種、白種、黑種、紅種、耀色種的人口算起來，有一十六萬萬，黃種五萬萬餘，百年前有八萬萬，現在減了三萬萬。白種八萬萬，百年前只五萬萬，現在多三萬萬。黑種不足二萬萬，百年前多一倍。紅種數百萬，百年前多十倍。耀色種二千餘萬。百年前多兩倍。五種人中，只有白種年年加多，其餘四種，都年年減少。這是何故呢？因爲世界萬國，都被白種人滅了。亞洲百餘國，美洲數十國，非洲數十國，澳洲南洋羣島各國，都是那白色種的俄羅斯、英吉利、德意志、法蘭西、奧大利、意大利、西班牙、葡萄牙、荷蘭、美利堅、墨西哥、巴西、祕魯各國的屬國。只有中國和日本等數國沒滅，中國若亡了，日本等國也不可保了。這四種人不曉得把自己祖傳的地方守住，甘心讓與外種人，那種怎能不少呢！這種族的感情，是從胎裏帶來的，對於自己種族的人，一定是相親相愛；對於以外種族的人，一定是相殘相殺。自己沒有父，認別人做父，一定沒有像親父的恩愛；自己沒有兄弟，認別人做兄弟，一定沒有像親兄弟的和睦。譬如一份家產，自己不要，送把別人，倒向別人求衣食，這可靠得住嗎？這四種人，不曉得這個道理，以爲別人佔了我國，也是無妨的，誰知後來就要滅種哩！所以文明各國，如有外種人要佔他的國度，他寧可全種戰死，決不做外種的奴隸。西洋各國，沒有一國不是這樣，所以極小的國，不及中國一縣，各大國都不敢滅他。日本的國民，現在力逼政府和俄國開戰，那國民說道，就是戰了不勝，日本人都死了，也留得一個大日本的國魂在世；不然，這時候不戰，中國亡了，日本也要亡的。早遲總是一死，不如在今日死了。日本是一個很強的國，他的人民顧及後來，還如此激昂，怎麼我中國人身當滅亡地步的，倒一毫不動哩！唉，可嘆！只有中國從來不知有種族的分別，蒙古滿洲來了，照例當兵納糧，西洋人來了，也照例當兵納糧，不要外種人動手，自己可以殺盡。禽獸也知各顧自己的同種，中國人眞是連禽獸都不如了。俗話說得好，人不親外姓，兩姓相爭，一定是幫同姓，斷沒有幫外姓的。但是平常的姓，都是從一姓分出來的，漢種是一個大姓，黃帝是一個大始祖，凡不同漢種，不是黃帝的子孫的，統統都是外姓，斷不可幫

他的，若幫了他，是不要祖宗了。你不要祖宗的人，就是畜生。

第六，須知國家是人人有份的，萬不可絲毫不管，隨他怎樣的。中國的人，最可恥的，是不曉得國家與身家有密接的關係，以爲國是國，我是我，國家有難，與我何干；只要我的身家可保，管什麽國家好不好。不知身家都在國家之內，國家不保，身家怎麽能保呢？國家譬如一隻船，皇帝是一個舵工，官府是船上的水手，百姓是出資本的東家，船若不好了，不但是舵工水手要着急，東家越加要着急。倘若舵工水手不能辦事，東家一定要把這些舵工水手換了，另用一班人，纔是道理，斷沒有袖手旁觀，不管那船的好壞，任那舵工水手胡亂行駛的道理。既我是這個國的國民，怎麽可以不管國家的好歹，任那皇帝官府胡行亂爲呢？皇帝官府盡心爲國，我一定要幫他的忙，皇帝官府敗壞國家，我一定不答應他，這方算做東家的職分。古來的陋儒，不說忠國，只說忠君，那做皇帝的，也就把國度據爲他一人的私產，逼那人民忠他一人。倘若國家當眞是他一家的，我自可不必管他，但是只因爲這國家，斷斷是公共的產業，斷斷不是他做皇帝的一家的產業。有人侵佔我的國家，即是侵佔我的產業，有人盜賣我的國家，即是盜賣我的產業。人來侵佔我的產業，盜賣我的產業，都不大家出來拼命，這也不算是一個人了。

第七，須知要拒外人，須要先學外人的長處。於今的人，都說西洋各國，富強得很，却不知道他怎麽樣富強的，所以雖是恨他，他的長處，倒不可以不去學他。譬如與我有仇的人家，他辦的事體很好，却因爲有仇，不肯學他，這仇怎麽能報呢？他若是好，我要比他更好，然後纔可以報得仇呢。日本國從前很恨西洋人，見了西洋人，就要殺他，有藏一部洋書的，就把他全家殺盡。到了明治初年，曉得空恨洋人不行，就變了從前的主意，一切都學西洋，連那衣服頭髮，都學了洋人的裝束。日本從前用中國古時的裝束。從外面看起來，好像是變了洋人了，却不知他恨洋人的心，比從前還要增長幾倍。所有用洋人的地方，一概改用日本人，洋人從前所得日本人的權利，一概爭回來，洋人到了日本國，一點不能無禮亂爲，不比在中國，可以任意胡行。這是何故呢？因爲洋人的長處，日本都學到了手，國勢也和洋人一樣，所以不怕洋人，洋人也奈何他不得。中國和日本，正是反比例，洋人的長處一點不肯學，有說洋人學問好的，便罵他想做洋鬼子；洋人的洋烟，日本一切洋人的東西都有，只有洋烟沒有。及一切沒有用的東西，倒是沒有不喜歡的。更有一稀奇的事，各國都只用本國的銀圓鈔票，不用外國的銀圓鈔票，就是用他的，亦只做得七折八折。只有中國倒要用外國的銀圓鈔票，日本一圓的銀圓，本國不用，通行中國。自己的銀圓鈔票，倒難通行，這也可算保守國粹嗎？平日所吃所穿所用的東西，無一不是從洋人來的，只不肯學他的製造，這等思想，眞眞不可思議了。有人口口說打洋人，却不講洋人怎麽打法，只想拿空拳打他。一經事到臨危，空拳也要打他幾下，平時却不可預存這個心。即如他的槍能打三四里，一分時能發十餘響，鳥槍只能打十餘丈，數分時只能發一響，不學他的槍砲，能打得他倒嗎？其餘洋人的長處，數不勝數。他們最大的長處，大約是人人有學問，把沒有學問的不當人。有公德，待同種却有公德，待外種却全無公德。知愛國，愛自己的國，決不愛他人的國。一切陸軍、海軍、各國的將官，都在學堂讀書二三十年，天文地理兵法武藝無一不精，軍人亦很有學問。政治、工藝，無不美益求美，精益求精。這些事體，中國那一項不應該學呢？俗語道：『天下無難事，只怕有心人。』若有心肯學，也很容易的。越恨他，越要學他；越學他，越能報他，不學斷不能報。就是這時不能學得完備，粗淺也要學他幾分，形式或者可以慢些，精神一定要學。精神指愛國，有公德，不做外種的奴隸。要想學他，一定要開學堂，派送留學生。於今的人，多有仇恨留學生的，以爲留學生多半染了洋派，喜歡說排滿革命，一定是要扶助洋人的。不知外面的洋派，不甚要緊，且看他心內如何。於日本可知。他說排滿革命，也有不得已之苦衷，前已說過。不是故意要說這些奇話。想得利益。留學生若是貪圖利益，明明翰林進士的出身不要，倒要做斷頭的事，沒有這樣蠢了。至於忍恥含羞，就學仇人的國，原想習點本領，返救祖國，豈有爲洋人用的理。即有此等人，也只有待他敗露，任憑同胞將他捉來，千刀萬剮，比常人加十倍治罪，此時却難一筆抹殺。同胞！同胞！現在固然不是爲學的時候，但這等頑固心思，到了這個時候，尚不化去，也就不好說了。

第八，須知要想自強，當先去掉自己的短處。中國的人，常常自誇爲文明種族，禮義之邦。從前我祖宗的時候，原是不錯。但到了今日，奸盜詐僞，無所不爲，一點古風也沒有了。做官的只曉得貪財愛寶，帶兵的只曉得貪生怕死，讀書的只曉得想科名，其餘一切的事都不管。上下中三等的人，天良喪盡，廉恥全無，一點知識沒開，一點學問沒有，迂腐固陋，信鬼信怪，男吸洋烟，女纏雙足，遊民成羣，盜賊遍野，居處好似畜圈，行爲猶如蠻人，言語無

信，愛錢如命。所到的國，都罵爲野蠻賤種，不准上岸，不准停留。國家被外國欺凌到極處，還是不知不覺，不知恥辱，只知自私自利。瓜分到了目前，依然歡喜歌舞，做農做工做商的，只死守着那古法，不知自出新奇，與外國競爭。無恥的人，倒要借外國人的勢力，欺壓本國，隨便什麽國來，都可做他的奴隸。一國的人，都把武藝看得極輕，俗話好鐵不打釘，好漢不當兵。全不以兵事爲意，外兵來了，只有束手待斃。其餘各項的醜處，一言難盡，醜不可言。大家若不從此另換心腸，痛加改悔，恐怕不要洋人來滅，也要自己滅種了。

第九，須知必定用文明排外，不可用野蠻排外。文明排外的辦法，平日待各國的人，外面極其平和，所有教堂教士商人，盡要保護，內裏却刻刻隄防他。如他要佔我的權利，一絲兒不能；如他要在我的地方修鐵路，買礦山，及駐紮洋兵，設立洋官等事，要侵我的權利的，都不許可。與他開起戰來，他用千萬黃金請我，我決不去；他要買我糧餉食物，我決不賣；俄國在東三省出重價向日本商民買煤，日本商民硬不賣與他。他要我探消息，我決不肯。在兩軍陣前，有進無退，巴不得把他殺盡。洋兵以外的洋人，一概不傷他。洋兵若是降了擒了，也不殺害。萬國公法都是這樣，所以使敵人離心，不至死戰。若一概殺了，他必定死戰起來，沒有人降了。這是文明排外的辦法。現在排外，只能自己保住本國足了，不能滅洋人的國，日後仍舊要和，故必定要用文明排外。野蠻排外的辦法，全沒有規矩宗旨，忽然聚集數千百人，焚燬幾座教堂，殺幾個教士教民，以及遊歷的洋員，通商的洋商，就算能事盡了。洋兵一到，一哄走了，割地賠款，一概不管，這是野蠻排外的辦法。這兩種辦法，那樁好，那樁歹，不用講了。列位若是單逞着意氣，野蠻排外，也可使得。若是有愛國的心腸，這野蠻排外，斷斷不可行的。

第十，須知這排外事業，無有了時。各國若想瓜分我國，二十歲以上的人不死盡，斷不任他瓜分。萬一被他瓜分了，以後的人，滿了二十歲，即當起來驅逐各國。一代不能，接及十代；十代不能，接及百代；百代不能，接及千代。漢人若不建設國家，把中國全國恢復轉來，這排外的事永沒有了期。有甘心做各國的奴隸，不替祖宗報仇的，生不准進祖祠，死不准進祖山；族中有權力的，可以隨便將他處死。海石可枯，此心不枯，天地有盡，此恨不盡，我後輩千萬不可忘了這二句話。

又《陳天華集・絶命書》 鄙人以救國爲前提，苟可以達救國之目的者，其行事不必與鄙人合也。今將與諸君長別矣，當世之問題，亦不得不與諸君略言之。近今革命之論，囂囂起矣，鄙人亦此中之一人也。而革命之中，有置重於民族主義者，有置重於政治問題者，鄙人所主張，固重政治而輕民族，觀於鄙人所著各書自明。去歲以前，亦嘗渴望滿洲政府變法，融和種界，以禦外侮。然至近則主張民族者，以爲滿漢終不並立，我排彼以言，彼排我以實。我之排彼，自近年始，彼之排我，二百年如一日。我退則彼進，豈能望彼消釋嫌疑而甘心願與我共事乎。欲使中國不亡，惟有一刀兩斷，代滿洲執政柄，而卵育之。彼若果知天命者，則待之以德川氏可也，滿洲民族，許爲同等之國民。以現世之文明，斷無有仇殺之事，故鄙人之排滿也，非如倡復仇論者所云，仍爲政治問題也。蓋政治公例，以多數優等之族，統治少數之劣等族者爲順，以少數之劣等族，統治多數之優等族者爲逆故也。鄙人之於革命如此。然鄙人之於革命有與人異其趣者，則鄙人之於革命，必出之以極迂拙之手段，不可有一毫取巧之心。蓋革命有出於功名心者，有出於責任心者。出於責任心，必事至萬不得已而後爲之，無所利焉。出於功名心者，己力不足，或至借他力，非內用會黨，則外恃外資。會黨可以偏用，而不可恃爲本營。日俄不能用馬賊交戰，光武不能用銅馬赤眉平定天下，況欲用今日之會黨以成大事乎。至於外資，則尤危險，菲律賓覆轍，可爲前鑒。夫以鄙人之迂遠如此，或至無實行之期，亦不可知。然而舉中國皆漢人也，使漢人皆認革命爲必要，則或如瑞典諾威之分離，以一紙書通過，而無須流血焉可也。故今日惟有使中等社會，皆知革命主義，漸普及下等社會。斯時也，一夫發難，萬衆響應，其於事何難焉。若多數猶未明此義，而即實行，恐未足以救中國，而轉以亂中國也。此鄙人對於革命問題之意見也。近今盛倡利權收回，不可謂非民族之進步也。然於利權收回之後，無所設施，則與前此之持鎖國主義者何異。夫前此之持鎖國主義者，不可謂所慮之不是也。徒用消極方法，而無積極方法，故國終不鎖。而前此之紛紛擾擾者，皆爲無效。今之倡利權收回者，何以異茲。故苟能善用之於此數年之間，改變國政，開通民智，整理財政，養成實業人才，十年之後，經理有人，主權還復，吸收外國資本，以開發中國文明，如日本今日之輸進外資可也。否則，爭之甲者，仍與之乙，或遂不辦，外人有所藉口，羣以強力相壓迫，則十年之後，亦如潰堤之水，滔滔而入，利權終不保也。此對於利權收回問題之意見也。近人有主張親日者，

有主張排日者。鄙人以爲二者皆非也。彼以日本爲可親，則請觀朝鮮。然遂謂日人將不利於我，必排之而後可者，則愚亦不知其說之所在也。夫日人之隱謀，所謂司馬昭之心，路人皆知，卽彼之書報，亦倡言無忌，固不慮吾之知也。而吾謂其不可排者何也，兼弱攻昧，取亂侮亡，吾古聖之明訓也。自有可亡之道，豈能怨人亡我，吾無可亡之道，彼能亡我乎。朝鮮之亡也，亦朝鮮自亡之耳，非日本能亡之也。吾不能禁彼之不亡我，彼亦不能禁我之自強。使吾亦如彼之治其國者，則彼將親我之不暇，遑敢亡我乎。否則，卽排之有何實力耶。平心而論，日本此次之戰，不可謂於東亞全無功也。倘無日本一戰，則中國已瓜分，亦不可知，因有日本一戰，而中國得保殘喘。雖以堂堂中國，被保護於日本，言之可羞，然事實已如此，無可諱也。知恥之莫如自強，利用外交，更新政體，於十年之間，練常備軍五十萬，增海軍二十萬噸，修鐵路十萬里，則彼必與我同盟。夫同盟與保護不可同日語也，保護者，自己無實力，而惟受人擁蔽，朝鮮是也。同盟者，勢力相等，互相救援，日英是也。同盟爲利害關係相同之故，而不由於同文同種，英不與歐洲同文同種之國同盟，而與不同文同種之日本同盟。日本不與亞州同文同種之國同盟，而與不同文同種之英國同盟。無他，利害相衝突，則雖同文同種而亦相仇讐；利害關係相同，則雖不同文同種而亦相同盟。中國之與日本，利害關係可謂同矣，然而實力苟不相等，是同盟其名，保護其實也。故屆今日而欲與日本同盟，是欲作朝鮮也；居今日而欲與日本相離，是欲亡東亞也。惟能分担保全東亞之義務，則彼不能專握東亞之權利，可斷言也。此鄙人對於日本之意見也。凡作一事，須遠矚百年，不可徒任一時感觸，而一切不顧，一鬨之政策，此後再不宜於中國矣。如有問題發生，須計全局，勿輕於發難，此固鄙人有謂而發，然亦切要之言也。鄙人於宗教觀念，素來薄弱。然如謂宗教必不可無，則無寧仍尊孔教；以重於違俗之故，則並奉佛教亦可。至於耶教，除好之者可自由奉之之外，欲據以改易國教，則可不必。或有本非迷信，欲利用之而有所運動者，其謬於鄙人所著之最後之方針，言之已詳，茲不贅及。近來青年誤解自由，以不服從規則，違抗尊長爲能，以愛國自飾，而先犧牲一切私德。此之結果，不言可想。其餘鄙人所欲言者多，今不及言矣。散見於鄙人所著各書者，願諸君取而觀之，擇其是者而從之，幸甚。《語》曰：『君子不以人廢言。』又曰：『鳥之將死，其鳴也哀；人之將死，其言也善。』則鄙人今日之言，或亦不無可取乎。

又《中國革命史論・一緒論》

中國之革命以今日之眼孔觀之，其足以攙入近日泰西革命史者，殊不易覯。雖然，豈惟革命？中國凡百事業，其足與今日之泰西媲美者有幾？而究不得不謂中國可以無史也。准是以談，中國革命史之作烏容已哉！

近人有作中國歷史上革命之研究者，以中國革命史與泰西革命比較，舉其不如者七端：一曰有私人革命而無團體革命；二曰有野心的革命而無自衛的革命；三曰有上等下等社會革命，而無中等社會革命；四曰革命之地段較泰西爲複雜；五曰革命之時日較泰西爲長久；六曰革命家與革命家之自相殘殺；七曰因革命而外族之勢力因之侵入。其所列事實不一而足。是不知今日萬事皆當開一新紀元不得援舊聞以相難。阻變法者以熙寧爲藉口，阻開礦者以明季爲藉口。不能謂熙甯明季所爲皆盡善也，而法之當變，礦之當開，詎可以熙甯明季懲艾乎？世固有名稱相同而實際異，其收效自殊。稍有識者所同認也，奈何於革命而有所疑心乎？且中國革命之無價值固也，泰西革命之有價值亦自近世紀始然也。希臘、羅馬之革命，德意志、法蘭西、英吉利諸國之革命，亦嘗亂亡相尋殺戮不已。惟中國爲私人革命而泰西爲團體革命，此較勝於中國者。然法之革命，主動爲市民，非普及於最大多數。而前乎此所謂平民團體者，其範圍極狹希臘之市民羅馬之公民其數極少；其極多數爲奴隸。亦一次等之貴族團體也，謂泰西於中古以前已有平民革命，不過表面之名詞，實際尚不如中國自秦以降革命者多崛起民間，於平民革命較近之。革命以後，雖無自由之享受，而亦無特別奴制，彼泰西因革命得自由者，次等之貴族團體也，於多數之奴隸何與？以泰西近世之革命例吾以往之革命，而曰中國不如泰西，泰西可革命中國不可革命，爲是言者殆不明泰西之歷史者也。

宇內各國無不准進化之理，其所以雄飛突步得有今日者，進化爲之也，非自古而然，革命亦其一端也。當其更新之際，恐怖革命者，度亦如今世之人，惴惴焉，謂將蹈歷史上覆轍，二三仁人志士，苦心組織，卒奏澄清之功，一掃從來之污點。其驚喜乃出於意外，從而謳歌之，筆載之，乃放大光明於歷史。後雖有欲非革命者，不敢復開其口。故革命者，惟問於當世宜不宜，不必復問歷史，自我作始可也。苟無創始者，則歷史又何從有乎？

從來歷史之要義，法戒各居其半。歷史而良也，因當詳述之以爲後人之規則。歷史而卽不良也，亦當細敘之以垂後昆之殷鑒。中國之革命固可戒者多，而亦未嘗無一二足法者也。卽使果無一可足法者，而愈不可不指示癥結所在，促後起者之改良，此余所以有中國革命史之作也。

泰西革命之所以成功者，在有中等社會主持其事。中國革命之所以不成功者，在無中等社會主持其事。泰西之中等社會何以主持革命？則以作歷史者，以革命爲救民之要務，從而鼓舞之，吹唱之，能使百世之下聞風而起，歷史上之影響決非尋常。中國則反是：稍束身自愛者，不敢逸於常軌，以蒙青史之誅。唯一二梟雄，沖決藩籬，悍然不顧，甘冒天下之大不韙，以求濟其私心之所欲。一般之細民，則因迫於饑寒，鋌而走險，其舉動毫無意識。此所以革命同而收果異也。前人卽造此惡因，而以此不良之結果貽吾儕，吾儕不可不急於改造良因，以冀有良結果之發生。不此之務，惟取消極主義從事於革命之鎭壓，拔本塞源，非徒無益而又害之。深願當世之秉史筆者，於斯三致其意也。

質而言之，革命者，救人救世之聖藥也。終古無革命，則終古成長夜矣。彼暴君汙吏不敢以犬馬土芥視其民，而時懷覆舟之懼者，正緣有革命者以持其後也。不然者，彼無所恐怖，其淫威寧有涯耶？中國雖無文明之革命，而既革命矣，必鑒前王之所以失，而深思所以保持其民，撫綏之策出矣。雖出於假託，吾民亦得以息肩，較之前此處於深湯烈火之下，有霄壤之殊。夫革命非文明者，其主動非直接由於國民者，尙能造福於吾民若是，矧主動由於國民，而出之以文明，其食福尙有量乎？吾因愛平和而愈愛革命，何也？『革命』『平和』兩相對待，無革命則亦無平和，腐敗而已，苦痛而已，尙忍言哉！

余於是敍述中國古今之革命，自秦末以至近世紀。三代之革命多由貴族，不論。東漢之七國，西晉之八王，明世燕王棣宸濠，君主之家事，無關國民之消長，亦不論。其他權臣篡國，夷狄亂華，暨揭竿者之旋起旋滅，當別有史，不得混入於革命，茲亦不敍。惟因於時君之失政，草澤嘯聚，英雄崛起，顚覆舊政府者，乃撮錄之。一篇之中必詳敍其致亂之源，當時革命之實迹，及革命後之影響，務錄其實，不敢誣罔。終以近世之文明革命，兩相比照，爲正當之批評，俾世人知法戒之所在。區區之用意，其亦轉移時勢之一道乎！

吳樾《吳樾遺書・暗殺時代・革命主義》 我同胞之稍具知識者，見外人之據我土地，奪我利權，奴我子女，莫不曰排外，排外。夫然，不排外則不得復我土地，不排外則不得還我利權，不排外則不得歸我子女，國不可無，則排外不可不有，排外之係於國，不如此其重且大乎。予亦同胞中之一分子耳，又焉能外我同胞之所見也。今試執予而問之曰：我何國之人也？曰：我中國之人也。又問之曰：我中國之君主，亦我中國之人乎？曰：否，我中國之君主，乃滿洲之人耳。又問之曰：我中國之人與滿洲之人爲同族乎？曰：否，中國乃漢族也，滿洲則通古斯族耳。又問之曰：滿洲人之爲我中國之君主，既二百有六十餘年，則我土地之爲滿洲所據，我利權之爲滿洲所奪，我之子女爲滿洲所奴，不亦二百有六十餘年乎？今外人之據我土地，奪我利權，奴我子女，乃據之滿洲，奪之滿洲，奴之滿洲，非據之我也，奪之我也，奴之我也。我欲土地復自外人，利權還自外人，子女歸自外人，外人受乎不受也？曰：然則將奈何？曰：不排滿，則不得復我土地；不排滿，則不得還我利權；不排滿，則不得歸我子女；滿之不排，則排外爲有益乎？爲無益乎？排外爲無益，則滿洲利之；排外爲有益，則滿洲亦利之；利其土地復自外人，而據之仍在我；利權還自外人，而奪之仍在我；子女歸自外人，而奴之仍在我；觀於庚子義和拳之事，而可知矣。今人之於其家也，賊處於內，而盜迫於外，賊則爲內憂，盜則爲外患，外患爲有形，而內憂爲無形。若急其有形，而忘其無形，以爲賊與我處此久矣，今當外盜之來，彼實與我同受其患，彼卽不我助，必不至忘恩負義，而甘棄其安樂，以爲外盜之內應也。然賊豈計及此乎？彼方藉外盜之援，以制我死命，亦以我今日之能起而與盜爲敵，則異日必將爲彼敵無疑。與其異日我爲彼敵，則彼無噍類，不如今日彼爲我敵，則我無生機。異日之事，我爲政，今日之事，彼爲政，思之又思之，莫若先發制人之爲得策。於是賊則爲內應，盜則爲外援，外患內憂，一時並起，家焉有不亡者乎，其於國也亦然。彼滿洲入關之時，殺我同胞之祖若宗，淫我同胞祖若宗之妻妾姊妹，迨至今日，則割我土地於外人，送我利權於外人，鬻我子女於外人，不殺盡我漢族之同胞而不已，此賊也，此仇也，其能與之處此二百有六十餘年之久，而遂忘之乎？若其忘之，是忘其殺我同胞祖若宗之仇也，是忘其淫我同胞祖若宗之妻妾姊妹之仇也，是忘其割我土地，送我利權，鬻我子女，以亡我漢族同胞之仇也。此而可忍，孰不可

忍？願我同胞一思之。同胞乎！居今日而不思排外則已，欲思排外，則不得不先排滿；欲先排滿，則不得不出以革命。革命革命，我同胞今日之事業，孰有大於此乎？願我同胞一行之。

胡漢民《民報之六大主義》（一）顚覆現今之惡劣政府。此造端之事業也。以吾多數優美之民族，箝制於少數惡劣民族之下，彼不爲我同化，而強我同化於彼，以言其理則不順，以言其勢則不久。是故排滿者，爲獨立計，爲救亡計也。以滿人創漢之深，故兩皆稱界，必不能平。而論者以爲我可與之同化，引夫氐、羌、鮮卑入主中夏，而旋折入同化於我者爲比，其不等倫，姑置不論。然問氐、羌、鮮卑之同化於漢，爲當其僭王猾夏之日而許之乎？抑俟我漢族復振，被我摧夷，散伏在下之日而後許之乎？故以滿政府不傾，而遂許其同化者，以狐媚爲虎倀，無恥之大者也。吾人之民族思想，不與政治思想相蒙混，然所以痛心疾首而不可以終日安者，則以不能居於被征服者之地位也。故一旦能光復舊物，更居於征服者之地位，則不必使其醜類靡有孑遺，而後快我民族之心志也。滿人恃其政權，乃以少數惡劣之民族，而制多數，故一度傾覆其政府，則彼必無以自存。其爲胡元之窮敗，遁走其巢穴，未可知也。其爲氐、羌、鮮卑等爲我摧夷，而同化於我，未可知也。然非如是，則漢人永爲被征服者，不能獨立；而縛軛於淺演之民族，與外鄰之深演民族戰，必至偕亡，則無貳也。故曰：於理不順，於勢不久也。所謂惡劣之政府，謂以惡劣之民族，而篡據我政府，其爲惡也，根源於種性，無可翦除，無可增飾。且不指一二端之弊政而云然，故雖有僞改革，而惡劣如故；即亟亟然襲用歐美之憲章成法，而惡劣亦如故。章太炎比之醋母之無投不酸，得其例耳。然僅曰傾覆此政府而已足者，則尤有說。滿洲以蠻武入居中國，然其能力實不足以亡我。何者？國家之存亡，一視其機關組織之存滅，而一國家踣一國家者，必其固有之機關組織，完備優美，足以含孕其勝家；而勝家之被征服也，乃悉摧喪退聽，如無官品、無機動物之徒存焉。故嚴復氏論歐洲之羅馬、俄國，亞洲之埃及、印度，謂如封豕長蛇，吞食鹿豕，入其腹中，鹿家機關，盡成齏粉，徐徐轉變，化合新體。又曰：新勝之家，爲極強立之官品，其無機消散者，獨見勝之羣，見滅之國。其舉胡元而不及滿清者，固爲有所隱諱；然如其學說之分類，亦足見滿族無亡中國之能力。蓋論滿族入關之初，則無異於元，而其種智，抑更劣下。故其固有之機關組織，既不足以勝我，乃僅得篡據，爲構成機關之分子，張皇百計以求自固；而久乃並忘其習慣，失其故居。視嚴氏所云爲極強立之官品，使勝家變合爲新體者，斷乎其不能。故今日滿人與氐、羌、鮮卑之猾亂中夏，特有久暫之殊，而其情實無以過。質而言之，則皆據有我政府，而非滅亡我國家也。我國民一旦奮起，則較有明之驅蒙古爲尤易，直日本一倒幕之舉而已也。

（二）建設共和政體。有破壞而無建設，曰無意識之破壞，此盡人所知也。然所謂建設者，決不可以後時，故先有建設之豫備而後動。抑吾人之所以異於無政府黨也，吾人信今日支那國民之程度，不可以無政府；惟舊日之爲異族政府所有者，固當傾覆之；而數千年君主專制之政府，亦必同時改造，而後可以保種而競存。夫君主專制政體之不宜於今世，無待辨者，而覘國者且問其政體之尙含有專制性質與否，以爲其文明程度之高下。然則二十世紀苟創新政體者，必思滌除專制，惟恐不盡。中國前此屢起革命，而卒無大良果，則以政體之不能改造。故有明之勝元，不滿三百年，而漢族復衰。異族之政府去矣，其代之者雖爲同種人，而專制如舊，則必非國民心理之所欲也。普通政治之論，反乎君主專制者，爲共和。故共和政體，廣義有三：曰貴族政體，曰民權政體，曰民權立憲政體。蓋民權立憲之政，非獨不同於貴族，抑與民權專制者，亦大有別也。今之僉人動言我民族歷史無有民權之習慣，以是而摧傷愛國志士之氣，嗚呼！是非惟不知政治學也，又不足與言歷史。夫各國立憲之難，未有難於以平民而戰勝君主貴族之兩階級者也。故美洲獨立惟有平民，其立憲乃獨易，而民權亦最伸。吾國之貴族階級，自秦漢而來，久已絕滅，此誠政治史上一大特色。（其胡元滿清，以異種爲制，行貴族階級者不足算。）今惟撲滿，而一切之階級無不平，（美國猶有經濟的階級，而中國亦無之。）其立憲也，視之各國，有其易耳，無難焉也。且吾人聞最新法學者之言，謂立憲之先，必有開明專制時代。所謂開明專制時代，其君以植民權爲目的，而用民權爲手段，訓練其民，使有立憲國民之資格者，如拿破崙之法是也。以言中國，則漢唐盛時，亦爲開明專制時代。此說本日本法學博士篤克彥。準是以言，則中國之爲開明專制已久，雖中經異族之亂，而根株不盡斷喪。今日徵以歷史，而斷言我民族不可以爲共和立憲，不知何據。嗟乎！此輩即薄志弱行，亦惟緘口待盡可耳，何取爲邪說以誣毀我先民也！斯賓塞爾以生物之幹局已成，難與改組者，比國家成制改革之難，惟吾

人之意亦然。故必革命而後可言立憲；而一度革命，更不可不求至公至良之政體，而留改革之遺憾。故言專制，則無論其爲君權專制，民權專制，皆無道不平之政體也。而言立憲，則君主立憲，其治人者，與治於人者，等差釐然，各殊其愛情，亦從而生階級；民權立憲，則並此無之，而壹是平等。惟我漢族民族思想與民權思想發達充滿，故能排滿，能立國。而既已能排滿立國，則探乎一般社會之心理，必無有舍至平等之制不用，而猶留治人者與治於人者之階級也。若慮夫革命之際，兵權與民權相抵觸，而無以定之，則孫逸仙先生之言約法精矣。

（三）土地國有。近世文明國家所病者，非政治的階級，而經濟的階級也。於是而發生社會主義，其學說雖繁，而皆以平經濟的階級爲主。言其大別，則分共產主義，與集產主義，而土地國有，又集產主義之一部也。世界惟民權立憲國，可行集產主義，蓋其統治權在國家，其國家總攬機關，爲人民代表之議會，則社會心理反映於上，而國家以之爲國民謀其幸福，無所不平，非稍有政治階級者所能比也。然一切集產主義，按以今茲吾國程度猶有未能行者；惟土地國有，則三代井田之制，已見其規模，以吾擇昔所固有者行之於改革政治之時代，必所不難。原夫土地國有之論，以反對私有者而起。以言其理由，則土地爲生產要素，而非人爲造成，同於日光空氣，本不當有私有者。至由種種原因而生地主制度，其始猶或有以勞動儲蓄得之爲資本，以供生產之用者，其繼則封殖日盛，地利爲所專有，資本勞動者，皆不能不依賴之，而所得爲所先取焉。蓋勞動者每困於資本家，而資本家之所以能困勞動者，又以勞動者不能有土地故。且土地價值，因時代而異，社會文明，則其進率益大。此進率者，非地主毫末之功，而獨坐收其利，是又不啻驅社會之人而悉爲之僕也。至論其流弊，則可使地主有絕對之強權於社會，可使爲吸收並吞之原因，可使農民廢業，可使食艱而仰給於外，可使全國困窮，而資本富厚悉歸於地主。例如愛耳蘭自一八四九年至一八五二年間，方饑饉大起，而前後二十餘萬農民，被遣逐於地主。又蘇格蘭之大地主，有計其收入之利，而變耕地爲牧場獵場者，於英國屢起國有問題，然已積重難返。今中國土地，以通商港岸衡之，則其值有閱十年而不止十倍其舊者。革命以後，文明驟進，則內地之趨勢，亦復可知。倘復行私有專制，則經濟階級，將與政治階級代興，而及其始爲之備，則害未見而易圖也。吾人用國有主義，其爲施行政策不一，然其目的，則使人民不得有土地所有權，惟得有其他權。如地土權、永小作權、地役權等。且是諸權必得國家許可，無私傭，亦無永貸。如是，則地主強權，將絕迹於支那大陸。國家之課於土地上者，必經國會之承認，亦必無私有營利之弊，以重徵而病農；地利既厚，而非躬耕，無緣得受諸國，則民日趨業，而無曠土。地主夙昔坐而分利，今亦與平民比，而轉爲生利之企業，此於一國經濟，已著莫大之良果。而以吾國已爲民權立憲政體之故，則地利所入雖豐，仍以爲民政種種設施之用，其爲益愈大。蓋專制政府之富，民之賊也；而民權立憲國家之富，猶共產也。夫均地之政，至平等耳，文明各國，其社會志士，竭誠捐己，以聚謀於下，其政府亦時時利用其政策。然或在立憲而未忘專制之國，則國家之利不盡利民，甚有假之而陰絕社會革命之根株，以保其階級之制度者，其政治上勢力既不爲助矣，而社會上勢力，抑未易變，則持之數十年，而成效絕鮮。若中國者，僅一撲滅異族政府之勞，而國中一切階級，無復存遺。社會主義，乃順於國民心理，而又擇其易者以從事，其成功非獨所期，殆可預必也。

民報《民報與新民叢報辨駁之綱領》　近日新民叢報將本年開明專制論、申論種族革命與政治革命之得失諸篇合刊爲中國存亡一大問題。本報以爲中國存亡誠一大問題，然使如新民叢報所云，則可以立亡中國。故自第四期以下，分類辨駁，期與我國民解決此大問題。茲先將辨論之綱領，開列於下，以告讀者：

一，民報主共和；新民叢報主專制。

二，民報望國民以民權立憲；新民叢報望政府以開明專制。

三，民報以政府惡劣，故望國民之革命；新民叢報以國民惡劣，故望政府以專制。

四，民報望國民以民權立憲，故鼓吹教育與革命，以求達其目的；新民叢報望政府以開明專制，不知如何方副其希望。

五，民報主張政治革命，同時主張種族革命；新民叢報主張政府開明專制，同時主張政治革命。

六，民報以爲國民革命，自顛覆專制而觀，則爲政治革命，自驅除異族而觀，則爲種族革命；新民叢報以爲種族革命與政治革命不能相容。

七，民報以爲政治革命，必須實力；新民叢報以爲政治革命，祇須要求。

八，民報以爲革命事業專主實力，不取要求；新民叢報以爲要求不遂，繼以懲警。

九，新民叢報以爲懲警之法，在不納租稅與暗殺；民報以爲不納租稅與暗殺，不過革命實力之一端，革命須有全副事業。

一〇，新民叢報詆毀革命而鼓吹虛無黨；民報以爲凡虛無黨，皆以革命爲宗旨，非僅以刺客爲事。

一一，民報以爲革命所以求共和；新民叢報以爲革命反以得專制。

一二，民報鑒於世界前途，知社會問題，必須解決，故提倡社會主義；新民叢報以爲社會主義，不過煽動乞丐流民之具。

以上十二條，皆辨論之綱領。民報第四號刻日出版，其中數條，皆已解決。五號以下，接連闢駁，請我國民平心公決之。《民報》第三號號外。

華夷

魏源《海國圖志》卷七六《西洋人瑪吉士地理備考敘》 水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義。人有氣有生有知亦且有義，故最爲天下貴也。是故君子以天爲家，以德爲本，以道爲域。身躬由地而來，向地而歸。靈魄由天而來，向天而歸。人者不屬此地而屬天，何可輕忽人性之天，而背聖人之理乎。夫蠻狄羌夷之名，專指殘虐性情之民，未知王化者言之。故曰先王之待夷狄，如禽獸然，以不治治之，非謂本國而外，凡有教化之國，皆謂之夷狄也。且天下之門有三矣，有禽門焉，有人門焉，有聖門焉。由於情欲者，入自禽門者也。由於禮義者，入自人門者也。由於獨知者，入自聖門者也。誠知夫遠客之中，有明禮行義，上通天象，下察地理，旁徹物情，貫串今古者，是瀛寰之奇士，域外之良友，尚可稱之曰夷狄乎。聖人以天下爲一家，四海皆兄弟，故懷柔遠人，賓禮外國，是王者之大度。旁咨風俗，廣覽地球，是智士之曠識。彼株守一隅，自畫封域，而不知牆外之有天，舟外之有地者，適如井黿蝸國之識見，自小自蔀而已。方今東西太平，遠洋輻輳，凡洋艘到漢地通市，必繞地一周，圍海數重，際天冥晦，不遠萬里而來相見。凡宇內窮極幽遠，自日出之國以至冰岳之島，洲與洲而相歧，國與國而相左。閉戶陸居者，終身所未聞，皆遠客身之所經目之所覩也。自非諮諸遠人，則天文度數之遠近，國土古今之盛衰，形勢風俗之殊異，畢世其能想像乎。行舟沙礁之險易，到岸埠市之繁寡，即初涉商舶者，能遙度其津涯乎。誠欲擴智識而裨生人，其可以無是書。

馮桂芬《校邠廬抗議·善馭夷議》 今國家以夷務爲第一要政，而勦賊次之，何也？賊可滅，夷不可滅也；一夷滅，百夷不俱滅也；一夷滅，代以一夷，仍不滅也；一夷爲一夷所滅，而一夷彌強，不如不滅也。盛衰倚伏之說，可就一夷言，不可就百夷言。此夷衰，彼夷盛，夷務仍自若。然則馭夷之道，可不講乎？馭夷之道不講，宜戰反和，宜和反戰，而夷務壞，忽和忽戰，而夷務壞。戰不一於戰，和不一於和，而夷務更壞。今既議和，宜一於和，坦然以至誠待之，猜嫌疑忌之跡，一切無所用。耳屬於垣，鐘聞於外，無益事機，適啓瑕釁。子貢曰：無報人之志，而令人疑之，拙也。有報人之意，而使人知之，殆也。事未發而先聞，危也。三者舉事之大患。註：見《史記·孔子弟子傳》、《戰國策·燕策》、《蘇代語略》同，蓋本子貢。以今日行之，直所謂無報人之志，而令人疑之者也。然則將一切曲從乎？曰，非也。愚正以爲曲從其外，猜嫌疑忌其中之非計也。

夷人動輒稱理，吾即以其人之法還治其人之身，理可從從之，理不可從據理以折之。諸夷不知三綱，而尚知一信；非眞能信也，一不信而百國羣起而攻之，箝制之，使不得不信也。吉勇烈之事編者按：指吉爾杭阿甲寅上海之事。即能爲理屈之明證，然則和可久恃乎？曰，難言也。蓋嘗博采旁咨，而知諸夷不能無異志，而目前數年中則未也。中華爲地球第一大國，原隰衍沃，民物蕃阜，固宜百國所垂涎，年來徧繪地圖，輒跡及乎滇、黔、川、陝，其意何居？然而目前必無事者，則以俄、英、法、米四國地醜德齊，外睦內猜，互相箝制，而莫敢先發也。

俄與英、法講和未久，註：咸豐三年。俄伐土耳其，欲滅之，英、法及墺利地薩丁卯救之，至六年三月，始議和，凡連兵四年，大小數十戰，陣亡及黑海遭颶風，冬凍夏疫死者，俄數十萬人，英法十萬人，爲近今泰西一大事。米嘗大困於英，註：米本英屬部，乾隆中，英與法搆兵久，練餉苛急，米人不能堪，衆推華盛頓爲帥拒英，英不逮乃議和。嘉慶十七年，英人又入米都。英、法亦世搆兵，註：嘉慶二十年，法主拿破崙死之，後始和。其於他國亦無歲無戰爭；要其終講和多而兼幷少，故諸夷多千年數百年舊

國，註：諸夷惟米新造外，俄祿利哥開國當唐懿宗時，英威廉開國當宋英宗時，法路易開國當宋理宗時，諸小國亦多久長。至日本自周惠王時至今不易姓，與西夷無涉。不特兼并難，即臣屬亦不易。何則？諸夷意中，各有一彼國獨強即我國將弱之心，故一國有急難，無論遠近輒助之，蓋不僅輔車唇齒之說，註：英嘗助俄伐土耳其、埃及，後悔之。英志云，坐令土弱俄彊，至今爲梗，其意可見。其識見遠出乎秦時六國之上，如土耳其欲并希臘，俄、英、法救之；俄欲并土耳其，西班牙欲并摩洛哥，皆英法救之，汔歸於和。彼於小國猶爾，況敢覬覦一大國哉？

津門戊午之事，發端於英，輒牽率三國而來者，無他，不敢專其利也，懼三國之議其後也。庚申之事，得當即已者，亦懼俄、米之議其後也。可取而忽舍，可進而忽退，夫安有興師動衆，間關跋涉八萬里之遠，無端而去，無端而復來哉？不待智者，而知其不然矣。故曰，目前必無事也，可以坦然無疑也。將來四國之交既固，協以謀我，或四國自相鬬，一國勝而三國爲所制，而後及於我，然四國之相讐，勝於讐我，交必不能固，而自鬬則爲日必不遠，可慮也。

又西藏之南及新疆天山南路，皆與英屬部孟加拉本若等境接壤，可慮也。俄境東自興安嶺西至科布多，毘連者數千里，近聞俄夷踪跡已及綏芬河一帶，距長白吉林不甚遠，更可慮也。然則前議自強之道，誠不可須臾緩矣。不自強而有事，危道也；不自強而無事，幸也，而不能久幸也。矧可猜嫌疑忌，以速之使有事也。自強而有事，則我有以待之，矧一自強而即可弭之使無事也。自強而無事，則我不爲禍始，即中外生靈之福，又何所用其猜嫌疑忌爲哉。

張之洞《勸學篇・非弭兵》 兵之於國家，猶氣之於人身也。肝藏血而助氣，故內經以肝爲將軍之官。人未有無氣而能生者，國未有無兵而能存者。今世智計之士，覩時勢之日棘，慨戰守之無具，於是創議入西國弭兵會，以冀保東方太平之局。此尤無聊而召侮者也。向戌弭兵，子罕責其以誣道蔽諸侯。況今之環球諸強國，誰能誣之，誰能蔽之。奧國之立弭兵會有年矣，始則俄攻土耳其，未幾而德攻阿洲，未幾而英攻埃及，未幾而英攻西藏，未幾而法攻馬達加斯加，未幾而西班牙攻古巴，未幾而土耳其攻希臘，未聞奧會中有起而爲魯連子者也。德遂以兵占我膠州矣，俄又以兵占我旅順矣。廿年以來，但聞此國增兵船，彼國籌新餉，爭雄爭長而未有底止。我果有兵，弱國懼我，強國親我，一動與歐則歐勝，與亞則亞勝。如是，則耀之可也，弭之亦可也，權在我也。我無兵而望人之弭之，不重爲萬國笑乎。誦孝經以散黃巾，黃巾不聽。舉騶虞幡以解鬬，鬬者不止。苟欲弭兵，莫如練兵。海有戰艦五十艘，陸有精兵三十萬，兵日雄，船日多，礮臺日固，軍械日富，鐵路日通，則各國相視而不肯先動。有敗約者，必出於戰，不恤孤注，不求瓦全。如是，則東洋助順，西洋居閒，而東方太平之局成矣。管子曰，寢兵之說勝則險阻不守，全生之說勝則廉恥不立。若弭兵之議一倡，則朝野上下，人人皆坐待此會之成，更不復有憂危圖治之心，枕戈待敵之事。各省寥寥數軍，裁者不復，存者不練，器械朽敗，臺壘空虛，文酣武嬉，吏貪民困，忠諫不入，賢才不求，言官結舌，人才消沮。諸國見我之昏愚如此，無志如此，於是一舉而分裂之，是適以速亡而已。山行不持兵，而望虎之不咥人，不亦徒勞矣乎。又有篤信公法之說者，謂公法爲可恃，其愚亦與此同。夫權力相等，則有公法，強弱不侔，法於何有。古來列國相持之世，其說曰，力鈞角勇，勇鈞角智。未聞有法以束之也。今日五洲各國之交際，小國與大國交不同，西國與中國交又不同。即如進口稅主人爲政，中國不然也。寓商受本國約束，中國不然也。各國通商，只及海口，不入內河，中國不然也。華洋商民相殺，一重一輕。交涉之案，西人會審，各國所無也。不得與於萬國公會，奚暇與我講公法哉。知弭兵之爲笑柄，悟公法之爲讐言。舍求諸己而何以哉。

王韜《弢園文錄外編》卷一〇《華夷辨》 自世有內華外夷之說，人遂謂中國爲華，而中國以外統謂之夷，此大謬不然者也。禹貢畫九州，而九州之中，諸夷錯處。周制設九服，而夷居其半。春秋之法，諸侯用夷禮則夷之，夷狄之進於中國者則中國之。夷狄雖大曰子。故吳、楚之地皆聲名文物之所，而春秋統謂之夷。然則華夷之辨，其不在地之內外，而繫於禮之有無也明矣。苟有禮也，夷可進爲華，苟無禮也，華則變爲夷，豈可沾沾自大，厚己以薄人哉？

鄭觀應《盛世危言・學校》 學校者，造就人才之地，治天下之大本也。古者家有塾，黨有庠，州有序，國有學，比年入學，中年考校，一年視離經辨志，三年視敬業樂羣，五年視博習親師，七年視論學取友，謂之小成，九年知類通達，強立而不反，謂之大成，而又教以弦誦，舒其性情，故其時博學者多成材者衆也。比及後世學校之制廢，人各延師以課其子弟，窮民之無力

者，荒嬉頹廢，目不識丁，竟罔知天地古今爲何物，而蔑倫悖理之事，因之層出不窮，此皆學校不講之故也。

今泰西各國猶有古風，其學校規制大略相同，而德國尤爲明備，學之大小，各有次第，鄉塾散置民間，由貧家子弟而設，由地方官集貲經理，無論貴賤，男女自五歲後皆須入學，不入學者，罪其父母。即下至聾瞽瘖啞殘疾之人，亦莫不有學，使習一藝以自養其天刑之軀，立學之法，可謂無微不至矣。

初訓以幼學間附數學入門、本國地理等書，生徒百數以內者，一師訓之，百數以外至千數，則分數班，每班必有一師，此班學滿，乃遷彼班，依次遞升，不容躐等。察其貧者免出修脯，稍贍者半之，郡院學者之修脯，亦不過一錢，至半元而止。院中生徒，亦分數班，班有專師，有專教算學之師，有專教格物之師，有專教理學、重學、史鑑、地輿、繪畫、各國語言文字之師，期滿考列上等，則各就其藝能，或入實學院，或入技藝院。其實學分上下兩院，皆以實學爲主。約分十三班，初入院在末班，每班留學一年，閱十三年偏歷諸班，方能出院。上院考出，入大學院，免三年軍籍，下院雖列首班，仍充軍籍，三年可入技藝等院。大學之掌教，必名望出衆，才識兼優者，方膺此任。院中書籍圖畫儀器，無一不備。

一經學，二法學，三智學，四醫學。經學者，教中之學，即是耶穌、天主之類；法學者，考古今政事利弊異同，及奉使外國，修辭通商，有關國例之事；智學者，格物性理文字語言之類；醫學者，統覈全身內外諸部位，經絡表裏功用病源，製配藥品，胎產接生諸法。技藝院者，汽機、電報、採礦、陶冶、製煉、織造等事。格物學院與技藝院略同，大抵多原於數學，數學則以幾何原本爲宗，其次力學，力學者，考究各物之力量。化學者，覈金石、植物、胎卵、濕化各物化生之理，其次爲天學，測步、五星、七政之交會伏留，其次爲航海之學，必嫻於地理、測量、駕駛者，方能知船行何度，水性何宜，颱颶沙礁若何趨避。武學院課與實學院同，但多武藝、兵法、御馬諸務。通商院則以數學、銀學、文字三者爲宗，其於各國方言土產，水路陸程，稅則和約，以及錢幣銀單，條規則例，公司保險各事，無不傳習。農政院、丹青院、律樂院、師道院、宣道院、女學院、訓瞽院、訓聾瘖院、訓孤子院、訓罪童院、養廢疾院，更有文會、夜學、印書會、新聞館，別有大書院九處，書籍甚富，聽人觀覽借鈔，但不能攜之出院，每歲發國帑以贍生徒，其教法之詳，教思之廣如此。

大抵泰西各國教育人才之道，計有三事：曰學校、曰新聞報館、曰書籍館。而學校又有三等，一初學，以七歲至十五歲爲度，求粗通文算，淺略地球史志爲準，聰穎者可兼學他國語言文字，中學以十五歲至二十一歲爲度，窮究各學，分門別類，無一不賅，上學以二十一歲二十六歲上下爲度，至此則精益求精，每有由故得新，自創一事，爲絕無僅有者。

夫欲制勝於人，必盡知其成法而後能變通，而後能克敵。彼萃數十國人材，窮數百年智力，擲億萬兆貲財而後得之，勒爲成書，公諸人而不私諸己，廣其學而不祕其傳者，何也？彼實竊我中國古聖之緒餘，精益求精，以還之中國，雖欲自私自祕焉，而天有所不許也。後之視今，亦猶今之視昔，彼泥古不化，詆爲異學，甘受固陋，以受制於人者，皆未之思耳。

今中國既設同文方言各館，水師武備各堂，歷有年所，而諸學尚未深通製造，率仗西匠，未聞有別出心裁，創一奇器者，技藝未專，而授受之道未得也。誠能將西國有用之書，條分縷晰，譯出華文，頒行天下各書院，俾人人得而學之，以中國幅員之廣，人材之衆，竭其聰明才力，何難駕西人而上之哉！

嚴復《侯官嚴氏叢刻・原强》 聞前言者，造而問余曰：甚矣先生之言，無異杞人之憂天墜也。今夫異族之爲中國患，不自今日始也，自三代以迄漢朝，南北狺狺，互有利鈍，雖時見侵，無損大較，固無論已。魏晉不綱，有五胡之亂華，大河以北，淪於旃裘羶酪者，蓋數百年。當是之時，哀哀黔首，衽革枕戈，不得喙息，蓋幾靡有孑遺耗矣。息肩於唐，載庶載富，而李氏末造，趙宋始終，其被禍乃尤烈。金源女眞，更盛迭帝，青吉斯汗崛起鄂諾，威憺歐洲，忽必列汗薦食小朝，混一華夏，南奄身毒，北暨俄羅，幅員之大，古未有也。

然而塊肉淪喪，不及百年，長城以南，復歸漢種，至國朝龍興遼瀋，聖哲篤生，母我羣黎，革明敝政，湛恩汪濊，蓋三百祀於茲矣，此皆著自古昔者也。其間遞嬗，要不過一姓之廢興，而人民則猶此人民，聲教則猶古聲教，是則即今無諱，損益可知，林林之衆，詎無噍類。而吾子聳於達爾文氏之邪說，一則謂其無以自存，再則憂其無以遺種，此何異衆人熙熙，方登春台，而吾子被髮狂叫，白晝見魅也哉？不然何所論之怪誕不經，獨不慮旁觀者之閔笑也！

況夫昭代厚澤深仁，隆基方永，景命未改，謳歌所歸，事又萬萬不至此，殷憂正所以啓聖明耳，何直爲此叫叫也。且而不見回部之土耳其乎？介乎

俄與英之間，壤地日蹙，其偪也可謂至矣，然不聞其遂至於亡國滅種，四分五裂也，則又何居。吾子念之，物強者死之徒，事窮者勢必反，天道剝復之事，如反覆手耳，安知今之所謂強隣者，不先笑後號咷，而吾子漆歎嫠憂，所甹君自損者，不俯弔而仰賀乎？

應之，曰唯唯。客所以袪吾惑者，不亦至乎？雖然，願請間得爲客深明之。若客者，信所謂明於古而晻於今，得其一而失其二者也。姑微論客之所指，爲異族之非異族也，蓋天下之大種四，黃白赭黑是已。北並乎西北利亞，南襟乎中國海，東距之太平洋，西苞乎昆崙虛，黃種之所居也，其爲人也，高顴而淺鼻，長目而強髮。烏拉鹽澤以西，大秦舊壤，白種之所聚也，其爲人也，碧眼而鬈髮，隆額而深眶。越裳交趾以南，東縈呂宋，西拂痕都，其間多島國焉，則赭種之民也。而黑種最下，亞非利加及繞赤道諸部，所謂黑奴是已。

今之滿蒙漢人，皆黃種也，檀君舊國，箕子所封，冒頓之先，降由夏后，客何疑乎？故中國邃古以還，乃一種之所君，實未嘗或淪於非類，第就令如客所談，客尚不知種之相爲強弱，其故有二：有鷙悍長大之強，有德慧術智之強，有以質勝者，有以文勝者，以質勝者，游牧射獵之民是已。其國之君民，上下截然如一家之人，憂則相恤，難則相赴，生聚教訓之事，簡而不繁，騎射馳騁，雲屯飈散，旃毳肉酪養生之具，益力而能寒，故其民樂戰輕死，有魁桀者爲之要約而驅使之，其勢可以強天下，雖然強矣，而未進夫化也。

若夫中國之民，則進夫化矣。而文勝之國也，耕鑿蠶織，城郭邑居，於是有禮樂刑政之治，有庠序學校之教，通功易事，四民肇分，其法令文章之事，歷變而愈繁，積久而益富，養生送死之資，無不具也，君臣上下之分，無不明也，冠昏喪祭之禮，無不舉也，故其民媮生而畏法，治之得其道，則易以相安；治之失其道，亦易以日竄；是以及其末流，每轉爲質勝者之所制。

然而此中之安富尊榮，聲明文物，固游牧射獵者所深慕而遠不逮者也，故其既入中國也，雖名爲之君，然數傳以後，其子若孫，雖有祖宗之遺令切誡，往往不能不厭勞苦而事逸樂，棄惇德而染澆風，遁天倍情，忘其所受，其不漸摩而與漢物化者寡矣。蘇子瞻曰：中國以法勝，而匈奴以無法勝，然而其無法也，始以自治則有餘，迨既入中國，而爲之君矣，必不能棄中國之法，而以無法之治治之也，遂亦入於法而同其敝焉。此中國所以經累勝而常自若，其化轉以日廣，其種轉以日滋，何則？物固有無形之相勝，而親爲所勝者，雖身歷其境，而尚未之或知也，然則取客之言而深論之，則謂異族常受制於中國也可，不得謂異族制中國也。

至於今之西洋，則與是不可同日而語矣，何則？彼西洋者，無法與法並用，而皆有以勝我者也。自其自由平等以觀之，則捐忌諱，去煩苛，決壅蔽，人人得其意，申其言，上下之勢不相懸隔，君不甚尊，民不甚賤，而聯若一體者，是無法之勝也。

自其官工兵商法制之明備而觀之，則人知其職，不督而辦，事至纖悉，莫不備舉，進退作息，皆有常節，無問遠邇，朝令夕改，而人不以爲煩，則是以有法勝也。其鷙悍長大，既勝我矣，而德慧術知，又爲吾民所遠不及，故凡其耕鑿陶冶，織紝牧畜，上而至於官府刑政，戰守轉輸，郵置交通之事，與凡所以和衆保民者，精密廣大，較吾中國之所有，倍蓰有加焉。其爲事也，一一皆本諸學術，其爲學術也，一一皆本於即物實測，層累階級，以造於至精至大之塗，故蔑一事焉，可坐論而不足起行者也。

苟求其故，則彼以自由爲體，以民主爲用，一洲之民，散爲七八，爭馳並進，以相磨礱，始於相忌，終於相成，各殫智慮，此既日異，彼亦月新，故能用法而不至受法之敝，此其所以爲可畏也。往者中國之法，與無法遇，故雖經累勝，而常自存。今也彼亦以其法以與吾法遇，而吾法乃頹隳朽蝕如此其敝也，則彼法日勝，而吾法日消矣。

何則？法猶器也，猶道塗也，經時久而無修治精進之功，則扞格蕪梗者勢也，以扞格蕪梗，而與修治精進者並行，則民固將棄此而取彼者，亦勢也。此天演家言所謂物競天擇之道，固如是也，此吾前者所以言四千年文物，俛然有不終日之勢者，固以此也。嗟乎！此豈徒客之甚恨哉，然而事既如此矣，則吾豈能塞耳塗目，而不爲吾同胞者垂涕泣而一指其實也哉？

且吾所謂無以自存，無以遺種者，豈必『死者國量乎澤若蕉』，而後爲爾耶？第使彼常爲君，而我常爲臣，彼常爲雄，而我常爲雌，我耕而彼食其實，我勞而彼享其休，以戰則我常居先，出令則我常居後，彼且以我爲天之僇民，謂是種也固不足以自由而自治也，於是加束縛馳驟奴使而虜用之，俾吾之民智無由以增，民力無由以奮，是蚩蚩者，亦長此困苦無聊之衆而已矣。夫如是則去不自存而無遺種也，其間幾何。不然，夫豈不知其不至無噍類也。彼

黑與赭，且常存於兩間矣，矧茲四百兆之黃也哉？民固有其生也不如死，其存也不如亡，亦榮辱貴賤，自由不自由之間異耳！

客謂物彊者死徒，事窮者勢反，固也。然不悟物之極也，固有其所由極，故勢之反也，亦有其所由反，善保其強，則強者正所以長存，不善用其柔，則柔者乃所以速死，彼周易否泰之數，老氏雄雌之言，固聖智之妙用微權，而非不事事聽其自至之謂也。不事事而聽其自至，此太甲所謂自作孽不可逭者耳。天固何嘗爲不織者減寒，爲不耕者減饑耶？

至土耳其之所以常存，則彼自謨罕驀德設教以來，固以武健嚴酷，死同仇異之道狃其民者也。故文不足而質有餘，學術法度雖無可言，而勁悍勝兵，則尚足以有立，此所以雖介兩雄，而滅亡猶未也，然而日削月侵，其爲存亦僅矣。此誠非暖暖姝姝，偷懦憚事，如中國之民者，所援之以自廣也，悲夫！

雖然，論國土盛衰強弱之間，亦僅疇其差數而已，夫自今日中國而視西洋，則西洋誠爲強且富，顧謂其至治極盛，則又大謬不然之說也。夫古之所謂至治極盛者，曰家給人足，曰比戶可封，曰刑措不用，之數者，皆西洋各國之所不能也，且豈僅不能而已，自彼羣學之家言之，且恐相背而馳，去之滋遠焉。

蓋世之所以得致太平者，必其民之無甚富，亦無甚貧，無甚貴，亦無甚賤，假使貧富貴賤，過於相懸，則不平之鳴，爭心將作，大亂之故，常由此生。二百年來，西洋自測算格物之學大行，制作之精，實爲亙古所未有，民生日用之際，殆無往而不用其機，加以電郵汽舟鐵轍三者，其能事足以收六合之大，歸之一二人掌握而有餘，此雖有益於民生之交通，而亦大利於奸雄之壟斷，壟斷既興，則民貧富貴賤之相懸，滋益遠矣，尚幸其國政教之施，以平等自由爲宗旨，所以強豪雖盛，尚無役使作橫之風，而貧富之差，則雖欲平之，而終無術矣。

中國之古語云：富者越陌連阡，貧者無立錐之地；富者唾棄粱肉，貧者不厭糟糠；至於西洋，則其貧者之不厭糟糠，無立錐之地，與中國差相若，而連阡陌，棄粱肉，固未足以盡其富也。夫在中國言富，以億兆計，可謂雄矣，而在西洋，則以京垓秭載計者，不勝僂指焉。此其人非必勤勞賢智，勝於人人也，仰機射利，役物自封而已。

夫貧富不均如此，是以國財雖雄而民風不競，作奸犯科，流離顛沛之民，乃與貧國相若，而於是均貧富之黨興，毀君臣之議起矣。且也奢侈過深，人心有發狂之患，孳乳甚速，戶口有過庶之憂，故深識之士，謂西洋教化，不異『唐花』，語雖微偏，不爲無見，至盛極治，固如此哉？

然而此之爲患，又非西洋言理財講羣學者之所不知也。彼固合數國之賢者，聚數百千人之知慮而圖之，而卒苦於無其術，蓋欲捄當前之弊，其事存於人心風俗之間，夫欲貴賤貧富之均平，必其民皆賢而少不肖，皆智而無甚愚而後可，否則，雖今日取一國之財產而悉均之，而明日之不齊又見矣。何則？樂於惰者，不能使之爲勤，樂於奢者，不能使之爲儉也。

是故國之強弱貧富治亂者，其民力民智民德三者之徵驗也。必三者既立，而後其政法從之，於是一政之舉，一令之施，合於其智德力者存，違於其智德力者廢。當是之時，雖有英君察相，苟不自其本而圖之，則亦僅能補偏救弊，偷爲一時之治而已矣，聽其自至，浸假將復其舊，而由其常焉。且往往當其補救之時，本弊未去，而他弊叢然以生，偏於此者雖祛，而偏於彼者闖然更見甚矣，徒政之不足與爲治也。

往者英國常禁酒矣，而民之酗酒者愈多，常禁重利盤剝矣，而私債之息更重。瑞典禁貧民嫁娶不以時，而所謂天生子者滿街。法國反政之後，三爲民主，而官吏之威權益橫。美國華盛頓立法至精，而苞苴賄賂之風，至今無由盡絕。善夫斯賓塞爾之言曰：民之可化至於無窮，惟不可期之以驟。而吾孔子亦曰：爲邦百年，勝殘去殺。又曰：雖有王者必世後仁。程子曰：有關雎麟趾之風，而後可以行周禮，古今哲人知此蓋審。故曰：欲知其合，先察其分，天下之物，未有不本單之形法性情，以爲其聚之形法性情者也，是故貧民無富國，弱民無強國，亂民無治國。

民主專制

魏源《海國圖志》卷五九《外大西洋墨利加洲總敘》 二十七部酋分東西二路，而公舉一大酋總攝之，匪惟不世及，且不四載即受代。一變古今官家之局，而人心翕然，可不謂公乎。議事聽訟，選宮舉賢，皆自下始。衆

可可之，衆否否之。衆好好之，衆惡惡之。三占從二，舍獨狥同。卽在下預議之人，亦先由公舉，可不謂周乎。

張之洞《勸學篇・正權》 今日憤世疾俗之士，恨外人之欺凌也，將士之不能戰也，大臣之不變法也，官師之不興學也，百司之不講求工商也，於是倡爲民權之議，以求合羣而自振。嗟乎，安得此召亂之言哉？民權之說，無一益而有百害。將立議院歟？中國士民至今安於固陋者尙多，環球之大勢不知，國家之經制不曉，外國興學，立政練兵製器之要不聞，卽聚膠膠擾擾之人於一室，明者一，闇者百，游談囈語，將焉用之？且外國籌款等事，重在下議院；立法等事，重在上議院；故必家有中貲者，乃得舉議員。

今華商素鮮鉅貲，華民又無遠志，議及大舉籌餉，必皆推諉默息，議與不議等耳，此無益者一；將以立公司，開工廠歟？有貲者自可集股營運，有技者自可合夥造機，本非官法所禁，何必有權？且華商陋習，常有藉招股欺騙之事，若無官權爲之懲罰，則公司貲本無一存者矣。機器造貨廠，無官權爲之彈壓，則一家獲利，百家仿行，假冒牌名，工匠鬬鬨，誰爲禁之？此無益者二；將以開學堂歟？從來紳富捐貲，創書院、立義學、設善堂，例予旌獎，豈轉有禁開學堂之理，何必有權？若盡廢官權學成之材，旣無進身之階，又無餼廩之望，其誰肯來學者，此無益者三；將以練兵禦外國歟？旣無機廠以製利械，又無船澳以造戰艦，卽欲購之外洋，非官物亦不能進口，徒手烏合，豈能一戰？況兵必需餉，無國法豈能抽釐捐，非國家擔保，豈能借洋債？此無益者四。

方今中華，誠非雄強，然百姓尙能自安其業者，由朝廷之法維繫之也。使民權之說一倡，愚民必喜，亂民必作，紀綱不行，大亂四起，倡此議者，豈得獨安獨活？且必將刼掠市鎭，焚毀教堂，吾恐外洋各國，必藉保護爲名，兵船陸軍，深入佔踞，全局拱手而屬之他人，是民權之說，固敵人所願聞者矣。或謂朝廷於非理要求，可諉之民權不願，此大誤也，若我自云，國家法令不能制服，彼將自以兵力脅之。昔法國承暴君虐政之後，舉國怨憤，上下相攻，始改爲民主之國。我朝深仁厚澤，朝無苛政，何苦倡此亂階，以禍其身而幷禍天下哉？此所謂有百害者也。

考外洋民權之說所由來，其意不過曰：『國有議院，民間可以發公論達衆情而已。』但欲民申其情，非欲民攬其權，譯者變其文曰『民權』，誤矣。美國人來華者，自言其國議院公舉之弊，下挾私，上偏徇，深以爲患，華人之稱羨者，皆不加深考之談耳。近日摭拾西說者，甚至謂人人有自主之權，益爲怪妄，此語出於彼教之書，其意言上帝予人以性靈，人人各有智慮聰明，皆可有爲耳，譯者竟釋爲人人有自主之權，尤大誤矣。

泰西諸國，無論君主民主，君民共主，國必有政，政必有法，官有官律，兵有兵律，工有工律，商有商律，律師習之，法官掌之，君民皆不得違其法。政府所令議員，得而駁之，議院所定，朝廷得而散之，謂之人人無自主之權則可，安得曰人人自主哉？夫一鬨之市必有平，羣盜之中必有長，若人皆自主，家私其家，鄉私其鄉，士願坐食，農願蠲租，商願專利，工願高價，無業貧民願刼奪，子不從父，弟不尊師，婦不從夫，賤不服貴，弱肉強食，不盡滅人類不止，環球萬國，必無此政，生番蠻獠，亦必無此俗。至外國今有自由黨，西語實曰，里勃而特，猶言事事公道，於衆有益，譯爲公論黨可也，譯爲自由非也。

若強中禦外之策，惟有以忠義號召，合天下之心，以朝廷威靈合九州之力，乃天經地義之道，古今中外不易之理。昔盜跖才武擁衆而不能據一邑，田疇德望服人而不能拒烏桓，祖逖智勇善戰，在中原不能自立，南依於晉，而遂足以禦石勒。宋棄汴京而南渡中原，數千里之遺民，人人可以自主矣，然兩河結寨，陝州嬰城，莫能自保。宋用韓、岳爲大將，而成破金之功，八字軍，亦太行民寨義勇也，先以不能戰爲人欺，劉錡用之而有順昌之捷，趙宗印起義兵於關中，連戰破敵，王師敗於富平，其衆遂散。迨宋用吳玠、吳璘爲將，而後保全蜀之險。蓋惟國權能禦敵國，民權斷不能禦敵國，勢固然也。曾文正名爲起家辦團練矣，其實自與髮匪接戰以來，皆是募勇營造師船，濟以國家之餉需，勵以國家之賞罰，而以耿耿忠義百折不回之志氣，激厲三軍感發海內，故能成戡定之功，豈團練哉？豈民權哉？

或曰：民權固有弊矣，議院獨不可設乎？曰：民權不可僭，公議不可無，凡遇有大政事，詔旨交廷臣會議，外吏令紳局公議，中國舊章所有也。卽或諮詢所不及，一省有大事，紳民得以公呈達於院司道府，甚至聯名公呈於都察院，國家有大事，京朝官可陳奏，可呈請代奏。方今朝政淸明，果有忠愛之心，治安之策，何患其不能上達？如其事可見施行，固朝廷所樂聞者，但建議在下，裁擇在上，庶乎收羣策之益，而無沸羹之弊，何必襲議院之名哉？

此時縱欲開議院，其如無議員何？此必俟學堂大興，人才日盛，然後議之，今非其時也。（見張文襄公全集卷二〇二）

王韜《弢園文錄外編》卷一《重民下》 泰西之立國有三：一曰君主之國，一曰民主之國，一曰君民共主之國。如俄，如奧，如普，如土等，則爲君主之國，其稱尊號曰恩伯臘，即中國之所謂帝也。如法，如瑞，如美等，則爲民主之國，其稱尊號曰伯理璽天德，即中國之所謂統領也。如英，如意，如葡，如嗹等，則爲君民共主之國，其稱尊號曰京，即中國之所謂王也。顧雖稱帝，稱王，稱統領，而其大小強弱尊卑則不係於是，惟其國政令有所不同而已。一人主治於上而百執事萬姓奔走於下，令出而必行，言出而莫違，此君主也。國家有事，下之議院，衆以爲可行則行，不可則止，統領但總其大成而已，此民主也。朝廷有兵刑禮樂賞罰諸大政，必集衆於上下議院，君可而民否，不能行，民可而君否，亦不能行也，必君民意見相同，而後可頒之於遠近，此君民共主也。論者謂：君爲主，則必堯、舜之君在上，而後可久安長治；民爲主，則法制多紛更，心志難專壹，究其極，不無流弊。惟君民共治，上下相通，民隱得以上達，君惠亦得以下逮，都兪吁咈，猶有中國三代以上之遺意焉。

三代以上，君與民近而世治；三代以下，君與民日遠而治道遂不古若。至於尊君卑臣，則自秦制始。於是堂廉高深，輿情隔閡，民之視君如仰天然，九閽之遠，誰得而叩之！雖疾痛慘怛，不得而知也；雖哀號呼籲，不得而聞也。災歉頻仍，賑施詔下，或蠲免租稅，或撥帑撫恤，官府徒視爲具文，吏胥又從而侵蝕，其得以實惠均沾者，十不逮一。天高聽遠，果孰得而告之？即使一二臺諫，風聞言事，而各省督撫或徇情袒庇，迴護模棱，卒至含糊了事而已。君既端拱於朝，尊無二上，而趨承之百執事出而莅民，亦無不尊，輒自以爲朝廷之命官，爾曹當奉令承教，一或不遵，即可置之死地，爾其奈我何？惟知耗民財，殫民力，敲膏吸髓，無所不至，囊橐既飽，飛而颺去；其能實心爲民者無有也。夫設官本以治民，今則徒以殃民；不知立官以衛民，徒知剝民以奉官。其能心乎爲民，而使之各得其所，各順其情者，千百中或一二而已。嗚呼！彼不知民雖至卑而不可犯也，民雖至愚而不可誑也！

善爲治者，貴在求民之隱，達民之情，民以爲不便者不必行，民以不可者不必強，察其疴癢而煦其疾痛，民之與官有如子弟之於父兄，則境無不治矣。古者里有塾，黨有庠，鄉有校，讀法懸書，月必一舉。苟有不洽於民情者，民皆得而言之。上無私政，則下無私議。以是親民之官，其爲政不敢不拂乎民心，誠恐一爲衆人所不許，即不能保其身家，是雖三代以下而猶有古風焉。

書有之曰：民惟邦本，本固邦寧。苟得君主於上，而民主於下，則上下之交固，君民之分親矣，內可以無亂，外可以無侮，而國本有若苞桑磐石焉。由此而擴充之，富強之效亦無不基於此矣。泰西諸國，以英爲巨擘，而英國政治之美，實爲泰西諸國所聞風向慕，則以君民上下互相聯絡之效也。夫堯、舜爲君，尚賴有禹、皐陶、益、稷、契爲助，而天下乃治；今合一國之人心以共爲治，則是非曲直之公，昭然無所蒙蔽，其措施安有不善者哉！竊以爲治國之道，此則猶近於古也。

鄭觀應《盛世危言·議院》 議院者，公議政事之院也。集衆思，廣衆益，用人行政，一秉至公，法誠良，意誠美矣。無議院則君民之間，勢多閡隔，志必乖違，力以權分，權分而力弱，雖立乎萬國公法之中，必至有公不公、法不法，環起交攻之勢，故欲藉公法以維大局，必先設議院以固民心。

泰西各國，咸設議院，每有舉措，詢謀僉同，民以爲不便者不必行，民以爲不可者不得強，朝野上下，同德同心，此所以交際鄰封，有我薄人，無人薄我。人第見有士馬之強壯，礮船之堅利，器用之新奇，用以雄視宇內，不知其折衝禦侮，合衆志以成城，制治固有本也。考議政院，各國微有不同，大約不離乎分上下院者。近是上院，以國之宗室勳戚及各部大臣任之，取其近於君也。下院以紳耆士商才優望重者充之，取其近於民也。選舉之法，惟從公衆，遇有國事，先令下院議定，達之上院，上院議定，奏聞國君，以決從違，如意見參差，則兩院重議，務臻妥協，而後從之。凡軍國大政，君秉其權，轉餉度支，民肩其任，無論籌費若干，議院定之，庶民從之，縱徵賦過重，民無怨咨，以爲當共仔肩，襄辦軍務，設無議院，民志能如是乎？

然博采旁參，美國議院則民權過重，因其本民主也。法國議院，不免叫囂之風，其人習氣使然。斟酌損益，適中經久者，則莫如英、德兩國議院之制。英之上議院人無定額多寡之數，因時損益，蓋官不必備，惟其賢也，其員皆以王公侯伯子男及大教師與蘇格蘭世爵爲之，每七年逐漸更易，世爵則任之終身。下議院議員則皆由民間公舉，舉員之數，視地之大小，民之多寡。舉而不公，亦可廢其例，停其舉，以示薄罰。下議院爲政令之所出，其事最

繁，員亦較多，大約以四五百人爲率，惟禮拜日得告休沐，餘日悉開院議事，大暑前後，則散院避暑於鄉間，立冬或立春則再開院，議員無論早暮，皆得見君主，上議院人員獨見，下議院人員旅見。議院坐次，宰相大臣等同心者居院長之右，不同心者居左，中立者則居橫前坐，各國公使入聽者皆坐樓上。德之規制大概亦同。蓋有議院攬庶政之綱領，而後君相臣民之氣通，上下堂廉之隔去，舉國之心志如一，百端皆有條不紊，爲其君者，恭己南面而已。故自有議院，而昏暴之君無所施其虐，跋扈之臣，無所擅其權，大小官司無所卸其責，草野小民無所積其怨，故斷不至數代而亡，一朝而滅也。

中國歷代帝王繼統，分有常尊，然而明良喜起吁咈賡歌，往往略分言情，各抒所見，所以洪範稽疑，謀及庶人，盤庚遷都，咨於有衆。蓋上下交則爲泰，不交則爲否，天生民而立之君，君猶舟也，民猶水也，水能載舟，亦能覆舟，伊古以來，盛衰治亂之機，總之矣。況今日中原大局，列國通商，勢難拒絕，則不得不律之以公法，欲公法之足恃，必先立議院，達民情，而後能張國威，禦外侮。孫子曰，道者使民與上同欲，可與之死，可與之生，而不畏危也。即英國而論，蕞爾三島，地不足當中國數省之大，民不足當中國數省之繁，而土宇日闢，盛行四海，卓然爲歐西首圖者，豈有他哉？議院興而民志合，民氣強耳。

中國戶口不下四萬萬，果能設立議院，聯絡衆情，如身使臂，如臂使指，合四萬萬之衆如一人，雖以并吞四海，無難也。何至坐視彼國，越九萬里而羣逞披猖，肆其非分之請，要以無禮之求，事無大小，一有齟齬，動輒稱戈，顯違公法哉？故議院者，大用之則大效，小用之則小效者也。

夫國之盛衰，係乎人才；人才之賢否，視乎選舉。議院爲國人所設，議員即爲國人所舉，舉自一人，賢否或有阿私，舉自衆人，賢否難逃公論。且選舉雖曰從衆，而舉主非入本籍至十年以後，及年屆三十，並有財產身家，善讀書負名望者，亦不得出名保舉議員，其杜弊之嚴又如此。考泰西定例，議員之論，刊布無隱，朝議一事，夕登日報，俾衆咸知，論是則交譽之，論非則羣毀之，本斯民直道之公，爲一國取賢之準，人才輩出，國之興也勃焉。誠能本中國鄉舉里選之制，參泰西投匭公舉之法，以遴議員之才望，復於各省多設報館，以昭議院之是非，則天下英奇之士，才智之民，皆得竭其忠誠，伸其抱負，君不至獨任其勞，民不至偏居於逸，君民相洽，情誼交孚，天下有公是非，亦即有公賞罰，而四海之大，萬民之衆，同甘共苦，先憂後樂，若理一人，上下一心，君民一體，尚何敵國外患之敢相陵侮哉？

或曰漢之議郎，唐宋以來之台諫御史，非即今西國之議員乎？不知爵祿錫諸君上，不能不顧私恩，品第出於高門，則不能悉通民隱，而籍貫不可分，素行不可考，智愚賢否不能一律，則營私植黨，沽名罔利之弊生焉。何若議院官紳，均勻普徧，舉自民間，則草茅之疾苦周知，彼此之偏私悉泯，其情通而不鬱，其意公而無私，諸利皆興，而諸弊皆去乎？故欲行公法，莫要於張國勢；欲張國勢，莫要於得民心；欲得民心，莫要於通下情；欲通下情，莫要於設議院。中國而終自安卑弱，不欲富國強兵，爲天下之望國也，則亦已耳；苟欲安內攘外，君國子民，持公法以保太平之局，其必自設立議院始矣。

或謂議政院宜西不宜中，宜古不宜今，此不識大局，不深知中外利病者之言耳。嘗余閱萬國史鑑，考究各國得失盛衰，而深思其故，蓋五大洲有君主之國，有民主之國，有君民共主之國，君主者權偏於上，民主者權偏於下，君民共主者權得其平。凡事雖有上下院議定，仍奏其君裁奪，君謂然即簽名准行，君謂否則發下再議，其立法之善，思慮之密，無逾於此。此制既立，實合億萬人爲一心矣。試觀英國彈丸之地，女主當國，用人行政，皆恃上下院議員經理，比年得人土地已二十倍其本國，議院之明效大驗有如此者，所以君民共主之國，普天下之十居其六，君主之國，十居一二，民主之國十居二三耳。今日本行之，亦勃然興起，步趨西國，陵侮中朝，而猶謂議院不可行哉？而猶謂中國尚可不亟行哉？噫，偵矣！

何啟、胡禮垣《新政真詮・新政論議》 今茲之改革新政，則亦善修其具而已矣。其具善修則無爲而無不爲，無不爲而仍無爲。惟無爲乃所以包有爲也，惟無爲乃所以大有爲也。不然天子者，何以爲文官之總領，而於國則曰天子，示一國無與比崇也。蓋文而能盡文之德，則無文而非天子之文也。天子者，又何以爲武官之總領，而於軍則曰元戎，示六軍奉以爲主也。蓋武而能保武之功，則無武而非天子之武也。文武得人，帝王之法物也，而非善修無以致此。中國之制，一錄囚之事，而上廑宸衷，一錢穀之微，而上煩主德，雖夜以繼日，猶恐不遑，可謂無具甚矣。然則改革者，宜知所先務矣。

橫覽天下，自古至今，治國者惟有君主、民主，以及君民共主而已。質而

言之，雖君主仍是民主，何則？政者民之事而君辦之者也，非君之事而民辦之者也。事既屬乎民，則主亦屬乎民，民有性命恐不能保，則賴君以保之，民有物業恐不能護，則藉君以護之。至其法如何性命始能保？其令如何物業方能護？則民自知之，民自明之，而惟恐其法令之不能行也。於是乎奉一人以爲之主，故民主即君主也，君主亦民主也。孟子曰：『得乎邱民，而爲天子。』得之云者，謂能行其法令，爲民保護其身家也。故王者欲保世滋大，國祚綿長，則必行選舉，以同好惡，設議院以布公平。若是者國有萬年之民，則君保萬年之位，所以得民莫善於此。

夫天下公器也，國事公事也，公器公同、公事公辦，自無不妥，此選議員闢議院之謂也。若以天下爲私，更張無法，而以讒諂面諛，不學無術之輩出而布政，自無不危，此不選議員不闢議院之謂也。且夫賢哲之君不世出也，名世之民無時無也，丹朱之不肖也，而其父則爲堯；商均之不賢也，而其父則爲舜。夏禹至啓僅再傳，而即有太康之滅德；周文至康僅四世，而即有穆王之肆心；下此者更無論矣。君子以天下爲公之念，默數興亡屢易之秋，未嘗不歎爭地殃民之事爲可哀也。使行選舉、設議員，則決無此患。蓋自古亂之所生，由於民心之不服，民心之不服，由於政令之不平，今既使民自議其政，自成其令，是人人皆得如願相償，從心所欲也，何不服之有？

夫行選舉設議員者，非以政徇人，而欲人人而濟之也。乃善與人同，而取諸人以爲善也。蓋政令者因乎時、因乎事、因乎地、因乎人，故同一政令也，有往時以爲可置，於今時則否者矣；有此事以爲可置，於彼事則否者矣；有一處以爲可置，於他處則否者矣；有斯人以爲可置，於他人則否者矣。使不隨時隨事隨地隨人而議之，斷不能斟酌盡善措置咸宜，則以一人之智慮，應萬民之所求，何如以萬民之心思，奉一人爲總理。是故議院議員之法立，則奕世無失德之君，國運之隆，將繼繼繩繩與民無極矣。

嚴復《侯官嚴氏叢刻・闢韓》 往者吾讀韓子《原道》之篇，未嘗不恨其於道於治淺也。其言曰：『古之時，人之害多矣。有聖人者立，然後教之以相生相養之道，爲之君，爲之師，驅其蟲蛇禽獸而處之中土。寒，然後爲之衣；饑，然後爲之食。木處而顛，土處而病也，然後爲之宮室，爲之工以贍其器用，爲之賈以通其有無，爲之醫藥以濟其夭亡，爲之葬埋祭祀，以長其恩愛，爲之禮以次其先後，爲之樂以宣其湮鬱，爲之政以率其怠倦，爲之刑以鋤其強梗。相欺也，爲之符璽斗斛權衡以信之；相奪也，爲之城郭甲兵以守之；害至而爲之備，患生而爲之防。』如古之無聖人，人之類滅久矣。何也？無羽毛鱗介以居寒熱也，無爪牙以爭食也。』如韓子之言，則彼聖人者，其身與其先祖父，必皆非人也而後可，必皆有羽毛鱗介而後可，必皆有爪牙而後可，使聖人與先祖父而皆人也，則未及其生，未及成長，其被蟲蛇禽獸寒饑木土之害而夭死者，固已久矣，又烏能爲之禮樂刑政，以爲他人防備患害也哉？

老之道其勝於孔子與否，抑無所異焉，吾不足以定之。至其自然，則雖孔子無以易，韓子一概辭而闢之，則不思之過耳！而韓子又曰：『君者，出令者也。臣者，行君之令而致之民者也。民者，出粟米麻絲，作器皿通貨財以事其上者也。君不出令，則失其所以爲君，臣不行君之令，而致之民，則失其所以爲臣，民不出粟米麻絲作器皿通貨財以事其上，則誅。』嗟乎！君民相資之事，固如是焉已哉。夫苟如是而已，則桀紂秦政之治，初何以異於堯舜三王？且使民與禽獸雜居，寒至而不知衣，饑至而不知食，凡所謂宮室器用醫藥葬埋之事，舉皆待教而後知爲之，則人之類其滅久矣，彼聖人者，又烏得此民者出令而君之。

且韓子(故)(胡)不云，民者，出粟米麻絲，作器皿通貨財以相爲生養者也。其有相欺相奪而不能自治也，故出什一之賦而置之君，使之作爲刑政甲兵，以鋤其強梗，備其患害。然而君不能獨治也，於是爲之臣，使之行其令，事其事，是故民不出什一之賦，則莫能爲之君，君不能爲民鋤其強梗，防其患害則廢，臣不能行其鋤強梗防患害之令，則誅乎？孟子曰：民爲貴，社稷次之，君爲輕。此古今之通義也。而韓子不云爾者，知有一人而不知有億兆也。

老之言曰：竊鈎者誅，竊國者侯。夫自秦以來，爲中國之君者，皆其尤強梗者也，最能欺奪者也。竊嘗聞道之大原，出於天矣。今韓子務尊其尤強梗、最能欺奪之一人，使安坐而出其唯所欲爲之令，而使天下無數之民，各出其苦筋力勞神慮者以供其欲，少不如是焉則誅。天之意固如是乎？道之原又如是乎？(於乎)(嗚呼)！其亦幸出於三代之後，不見黜於禹、湯、文、武、周公、孔子也；其亦不幸不出於三代之前，不見正於禹、湯、文、武、周公、孔子也。

且韓子亦知君臣之倫之出於不得已乎？有其相欺，有其相奪，有其強梗，有其患害，而民既爲是粟米(麻)絲，作器皿，通貨財，與凡相生相養之事矣，今又使之操其刑焉以鋤，主其斗斛權衡焉以信，造爲城郭甲兵焉以守，則

其勢不能，於是通功易事，擇其公且賢者，立而爲之君。其意固曰，吾耕矣織矣工矣賈矣，又使吾自衛其性命財產焉。則廢吾事，何若使子獨專立於所以爲衛者，而吾分其所得於耕織工賈者，以食子給子之爲利廣而事治乎？此天下立君之本旨也。

是故君也臣也刑也兵也，皆緣衛民之事而後有也。而民之有待於衛者，以其有強梗欺奪患害也。其有欺奪強梗患害也者，化未進而民未盡善也。是故君也者，與天下之不善而同存，不與天下之善而對待，今使用仁義道德之說，而天下如韓子所謂：『以之爲己則順而祥，以之爲人則愛而公，以之爲心則和而平。』夫如是之民，則將莫不知其性分之所固有，職分之所當爲矣。尚何有強梗欺奪，尚何有於相爲患害？又安用此高高在上者，朘我以生，出令令我，責所出而誅我，時而撫我爲后，時而虐我爲仇也哉。

故曰君臣之倫，出於不得已也，患其不得已，故不足以爲道之原。彼佛之棄君臣是也，其所以棄君臣非也，而韓子將以爲是固與天壤相弊者也，又烏足以爲知道者乎？然則及今而棄吾君臣可乎？曰：是大不可。何則？其時未至，其俗未成，其民不足以自治也。彼西洋之善國且不能，而況中國乎？今夫西洋者，一國之大公事，民之相與自爲者居其七，由朝廷而爲之者居其三，而其中之犖犖尤大者，則明刑治兵兩大事而已。何則？是二者，民之所仰於其國之最急者也。

昔漢高入關，約法三章耳，而秦民大服。知民所求於上者，保其性命財產，不過如是而已。更騖其餘，所謂代大匠斲，未有不傷指者也。是故使今日而中國有聖人興，彼將曰吾之以藐藐之身，託於億兆人之上者，不得已也，民弗能自治故也。民之弗能自治者，才未逮，力未長，德未和也。乃今將早夜以孳孳求所以進吾民之才德力者，去其所以困吾民之才德力者，使其無相欺相奪而相害也，吾將悉聽其自由，民之自由，天之所畀也，吾又烏得而靳之。如是幸而民至於能自治也，吾將悉復而與之矣。

唯一國之日進富強，余一人與吾子孫尚亦有利焉，吾曷貴私天下哉，誠如是，三十年而民不大和，治不大進，六十年而中國有不克與歐洲方富而比強者，正吾莠言亂政之罪可也。彼英、法、德、美諸邦之進於今治者，要不外數百年數十年間耳，況夫彼爲其難，吾爲其易也。嗟乎！有此無不有之國，無不能之民，用庸人之論，忌諱虛憍，至於貧且弱焉以亡，天下恨事，孰過此者。是故考西洋各國，當知富強之甚難也，我何可以苟安。考西洋各國，又當知富強之易易也，我不可以自餒，道在去其害富害強，而日求其能與民共治而已。

《語》有之曰，曲士不可與語道者，束於敎也。苟求自強，則古人之書，且有不可泥者。況夫秦以來之法制，如彼韓子，徒見秦以來之爲君，秦以來之爲君，正所謂大盜竊國者耳。國誰竊，轉相竊之於民而已，既已竊之矣，又惴惴然恐其主之或覺而復之也，於是法與令蝟毛而起。質而論之，其什八九皆所以壞民之才，散民之力，漓民之德者也。斯民也，固斯天下之眞主也，必弱而愚之，使其常不覺，常不足以有爲，而後吾可以長保所竊而永世。嗟乎！夫誰知患常出於所慮之外也哉。此莊周所以有胠篋之說也。

是故西洋之言治者曰：國者斯民之公產也，王侯將相者，通國之公僕隸也。而中之尊王者曰：天子富有四海，臣妾億兆。臣妾者，其文之故訓，猶奴虜也。夫如是，則西洋之民，其尊且貴也，過於王侯將相；而我中國之民，其卑且賤皆奴產子也，設有戰鬬之事，彼其民爲公產公利自爲鬬也，而中國則奴爲其主鬬耳。夫驅奴虜以鬬貴人，固何所往而不敗。

又《原富》部乙按語　案，羅哲斯曰，斯密所指，蓋先英之日用律，今則廢不用矣。當斯密時，尚爲民害，故其言如此。考古今所至不同者，今謂國家民之公隸，古謂君上民之父母。既曰父母，則匡拂勞來之政，樊然興矣。卒之元后聰明，不必首出於庶物。其爲顓愚計者，名曰輔之，適以錮之。名曰撫之，適以苦之。生於其政，害於其事。此五洲國史，可徧徵以知其然者也。是故後之政家，僉謂民之生計，祇宜聽民自謀，上惟無擾，爲裨已多。而一切上之所應享，下之所宜貢者，則定之以公約，如此則上下相安而以富。史遷申老之言曰，善者因之，其次利導之，其次敎誨之，其次整齊之，最下與之爭。又曰，此豈有政敎發徵期會哉。各勸其業，樂其事，若水之趨下，日夜無休時，不召而自來，不求而民出之。豈非道之所符，而自然之驗耶。其丁寧反復之意，可謂至明切矣。

又《原富》部丙按語　案，觀此知歐洲議院之制，其來至爲久遠，民習而用之，國久而安之，此其所以能便國而無弊也。今日中國言變法者，徒見其能而不知其所由能。動欲國家之立議院，此無論吾民之智不足以與之也，就令能之，而議院由國家立者，未見其爲眞議院也。徒多盈廷之莠言，於國

事究何裨乎。然則彼日本何以能之。曰彼日本之君固新自無權而爲有權者也。權孰與之。曰民與之。其民之得議，不亦宜乎。雖然，彼日本之議院，至今猶未爲便國之制也，繼今以往，漸爲善制，則未可知耳。

又《原富》部丁下按語　案，國既爲民主矣，則人類平等，有雇役而無奴虜，而後其義始純，無牴牾之弊。設有奴婢，則民以貴賤爲差而轉相隸，必統於一尊，爲君主而後可也。故嘗謂古無民主。若希臘若羅馬之舊制，乃以權力之均，不相統屬，不得已聚族而爲之，此謂合衆可，謂之民主不可。何則。以其有奴婢故也。又以知民主之制，乃民智最深民德最優時事，且既爲民主，亦無轉爲君主之勢。由君主轉爲民主可，由民主而轉爲君主不可。其轉爲君主者，皆合衆非眞民主也。又，最與民主背馳者，莫若兵制。故當戰伐紛紜，國有額兵動數十萬者，亦無眞民主之治。

又《原富》部戊下按語　案，余謂是篇原文，不覺爲之潸然出涕也。曰，嗚呼，何其言之沈痛也。今夫國者非他，合億兆之民以爲之也。國何以富。合億兆之財以爲之也。國何以強。合億兆之力以爲之也。夫一統之世無論已，一統者，豈必輻員數萬里，四封而外皆藩服，而後能然哉。方其未通也，汪洋之孤島如非支，山中之巖邑如剛戈，立一尊之君，而臣妾其同種並壤之民，如是者皆一統也。惟一統而後有無權之民，以戴有權之君，上下相安，國以無事。當是時也，有倡爲民權自由之說於其間，雖謂其有百害而無一益可也。乃今之世既大通矣，處大通並立之世，吾未見其民之不自由者，其國可以自由也。其民之無權者，其國之可以有權也。且世之黜民權者，亦既主變法矣，吾不知以無權而不自由之民，何以能孤行其道以變其夫有所受之法也。亦既最以知懼矣，懼爲印度，懼爲越南、緬甸、朝鮮，懼爲埃及，懼爲波蘭，乃不知是數國者，其民皆未嘗有權也。且深惡民權之說者，不自今之支那愚儒大官始也，往者歐洲之勛貴公君，皆惡之矣。英之察理，法之路易是已。其最不惡民權而思振興之者，亦有之矣，德之佛勒德立，美之華盛頓是已。顧二者孰非孰是，孰榮孰辱，孰存孰亡，不待辨矣。故民權者，不可毀者也。必欲毀之，其權將橫用而爲禍愈烈者也。毀民權者，天下之至愚也，不知量而最足閔歎者也。

又《法意》卷二第三章按語　復案，五洲治制，不出二端，君主、民主是已。君主之國權，由一而散於萬。民主之國權，由萬而匯於一。民主有二別，用其平等，則爲庶建，眞民主也。用其貴貴賢賢，則曰賢政。要之是二者，於亞洲皆不少概見者也。東譯姑以爲共和，然共和見於周，乃帝未出震之時，大臣居攝之號，此與泰西公治之制，其實無一似者也。嘗謂古民主之治，特利用於小國之間，若夫廣土衆民，非政由一君必不可，若今世美洲之合衆國，歐洲之法蘭西，皆造於十八世紀之末，文明大進之秋，前此所必不能者也。故希臘以民主而并兼於馬基頓，而羅馬之轉爲帝國也，則不待日耳曼峨特之犄角，其國權已統於沃古斯達，其非磐石之勢明矣。夫五洲治制，皆宗法社會之所變化者也。顧東亞則以宗子而成繼天立極之至尊，西歐則於游牧之時，已著民族之平等。此其所以然之故，又不能不求於地勢，與所行宗教間也。嗚呼，可異也已。

又卷二第五章按語　復案，沙丁曰，東方回部之王，皆有維齊。其權決一國之事，而於王爲大奴，其制與中國之丞相稍異。顧中國之宰相，有時直維齊耳。

又案，此節所論，恨不令申不害、李斯見之。上蔡欲專秦之權，爲之維齊，乃有督責書之上，不意後之爲維齊者，又乃趙高而非己也。或曰，如孟氏之說，則專制云者，無法之君主也，顧申韓商李皆法家，其言督責也，亦勸其君以任法。然則秦固有法，而自今觀之，若爲專制之尤者，豈孟氏之說非歟。抑秦之治，固不可云專制歟。則應之曰，此以法字之有歧義，致以累論者之思想也。孟氏之所謂法治國之經制也，其立也，雖不必參用民權，顧既立之餘，則上下所爲皆有所束。若夫督責書所謂法者，直刑而已，所以驅迫束縛其臣民，而國君則超乎法之上，可以意用法易法，而不爲法所拘。夫如是，雖有法，亦適成專制而已矣。且學者須知孟氏爲十七稘此學開山，故其說多漏義，卽所立三制界說，亦不皆完全。讀其書，掇其菁英焉可耳，勿遂視爲定論也。

又復案，孟氏之所以言專制之治者，可謂痛心疾首者矣，若以是而加諸中國之治制，不必盡如其言也，亦不必盡不如其言。夫法度之朝無論已，上有宵衣旰食之君，下有俯思待旦之臣，所日孳孳者，皆先朝之成憲，其異於孟氏此篇所言者超乎遠矣。雖然，及其叔季，若東京之桓靈，若陳隋之寶廣，乃至有明之世，其君或十餘載不闖朝堂。閹人口銜天憲，宰輔以封事自通，則亦何以異於孟此篇之所言者。故使如孟氏之界說，得有恆舊立之法度，而卽

爲立憲。則中國立憲，固已四千餘年。然而必不可與今日歐洲諸立憲國同日而語者，今日所謂立憲，不止有恆久之法度已也，將必有其民權與君權，分立並用焉。有民權之用，故法之既立，雖天子不可以不循也。使法立矣，而其循在或然或不然之數，是則專制之尤者耳。有累作之聖君，無一朝之法憲，如吾中國者，不以爲專制，而以爲立憲，殆未可歟。

又孟氏所分治制，公治、獨治、專制三者，其所稱之獨治，於中本無民權，亦非有限君權，但云有法之君主而已。使譯人知立憲之目，常以稱英德奧義諸邦，名經久用，意有專指，便不宜更譯此書之蒙納基爲立憲，以致學者誤會也。乃操譯政者，既翻之爲立憲矣，其意中必懸一英德奧義之勝制，於是遇原文所及獨治之微辭，輒奮臆私，纂爲褒語，其失眞乃益遠矣。不佞見立憲二字，意義葛籐如此，遂於此譯，悉屏不用。遇原文蒙納基，則如其義，但翻君主，或翻獨治，誠有所不得已也。

又卷四第五章按語　復案，此仁義梏梏之說也，率天下而禍道德者，必孟德斯鳩之言歟。故往者達冷白嘗駁其說矣，其言曰，孟氏所謂民主之道德者，質而言之，愛國而已。愛國固有事於克己，然而是克己者非必於己有所失也。方其一國之氣，蒸爲太和，起視所居，有泰山之安，其民有熙皞之樂。有以自奮則神怡，無所屈伏則氣王。學術日富，則樂方愈多。商旅棣通，則珍奇日至。身爲自繇最貴之民，故其身與子孫常若有無窮之希望焉。他若宗教之淸眞，美術之微眇，其樂尤非不自繇之民所能夢見者矣。是惟人人愛國而後有此，此曷嘗勞苦而困難也哉。雖然，言各有攸當耳。彼孟氏之言，亦自有其不可廢者。

又卷五第八章按語　復案，古希臘政家之論治制也，大體分爲二宗，曰獨治，曰公治而已。獨治之善者，立法度，順民情，而不憑一己之喜怒。至於其敝，而專制之治出焉。公治之善者，爲平等，崇儉樸，而政柄則操於其國之賢豪。至於其敝，而愚賤者亂法度。是故自亞理斯多德言之，賢政爲公治之善，猶之立憲爲獨治之善者也。而民主庶建，爲公治之末流，猶之專制霸朝，爲獨治之極變也。雖然，古則如是矣，而政論世異。至於今，自英之洛克、法之孟盧諸家說出，世乃以庶建民主，爲治國正軌。而賢政不曰賢政，謂之貴族之治。惡其不平，非所尙矣。卽今之所謂立憲者，亦與古殊。今之立憲，用獨治之名，而雜之以賢政庶建之實者也。古之立憲，以一人獨治，而率由憲章者也。若立憲，但如孟氏本書所稱者言之，則中國之爲立憲久矣，安用更求所謂立憲者乎。故孟氏所稱四制，古今之義大殊。卽由孟氏以至於今，其爲用亦稍異。此學者所不可不謹爲微辨者也。

又卷五第十四章按語　原書：專制之保守其國家，保守其君王而已。保守其所居之宮寢而已。其識闇，其氣驕，其情拘而其諱衆。寇之至也，四郊多壘，土宇日侵，顧但使都市不驚，宮廷無恙，彼則以爲吾之國土固自若也。事因果相生，如鋃鐺之環，如魚網之目，智者能溯其既往，能逆其將來。彼不獨不能也，往往並其思想而無之。夫爲國有機關，有法制，蓋亦繁矣。而若人視之若甚簡。非眞簡也，不及繁也。其爲國也，若爲其私也。

復案，吾譯是編至此，不覺廢書而歎也。何孟氏之先獲我心耶。趙宋之將亡也，汴京既去，欲都建康而不果，乃卒居臨安。夫亦至窮蹙已。而當時之人君，朝覲會同自若也，歌舞臨觀自若也，一若使虜不來，吾雖長此終古無不可也者，是非天下之至無志者歟。吾往者嘗論之，乃不謂此書先明其所以然如此。嗟乎。中國數千年間，賢聖之君無論矣，若其叔季，則多與此書所以論專制者合，然則中國之治，舍專制又安與歸。

又案，顧寧人曰，有亡國，有亡天下。雖然，中國自秦以來，無所謂天下也，無所謂國也，皆家而已。一姓之興，則億兆爲之臣妾。其興也，此一家之興也。其亡也，此一家之亡也。天子之一身，兼憲法、國家、王者三大物。其家亡，則一切與之俱亡，而民人特奴婢之易主者耳，烏有所謂長存者乎。柳子厚之論封建也，夫非辨者之言歟。顧其所利害者，亦利害於一家而已，未嘗爲天下計也。孟子曰，孔子作《春秋》而亂臣賊子懼。雖然，《春秋》雖成，亂臣賊子未嘗懼也。莽操懿溫尙已，李唐一代之前後，六朝五代之間，篡弒放逐，何其紛紛也。必逮趙宋而道學興，自茲以還，亂臣賊子乃眞懼爾。然而由是中國之亡也，多亡於外國。何則。非其亂臣賊子故也。王夫之之爲通鑑論也，吾之所謂然，二三策而已。顧其中有獨造之言焉。其論東晉蔡謨駁止庾亮經略中原之議也，謂謨綽羲之諸子，無異南宋之汪黃秦湯諸姦，以其屈庾亮，伸王導，惡桓溫功成，而行其篡奪。不知天下有大防，夷夏有大辨，五帝三王有大統。卽令溫功成而篡，猶賢於戴異族以爲中國主。此所以駁亮者宜與汪黃秦湯輩，同受名教之誅也。此其言烈矣，然不知異族之得爲中國主者，其事卽興於名教。嗟乎。慮其患而防之，而患或起於所防之外，甚者乃卽出於所防之中。此專制之制，所以百無一可者也。

又第十六章按語　復案，孟氏之區四制也，意若曰，凡治之以恐懼爲精神，以意旨爲憲法者，專制而已。雖然，吾嘗思之，天下古今，果有如是之治制，而久立於天地者乎。殆無有也。雖有亞西之國，桀紂之君，彼之號於天下也，必不曰，吾之爲治，憑所欲爲憲法，以恐懼爲精神也。必將曰，吾奉天而法祖，吾勤政而愛民，吾卽有所欲，而因物付物，未嘗踰矩也。民卽或恐懼，法不可以不行，治不可以不肅也，且有時則威克厥愛矣，有時則猛以濟寬矣。甚且曰，治亂國不得不從重典矣。彼雖萬其所爲將皆有其可據者，又安肯坦然以專制之治自居也哉。然則孟氏此書，所謂專制，苟自其名以求之，固無此國。而自其實，則一切之君主，微民權之既伸，皆此物也。幸而戴仁君，則有道之立憲也。此立憲但作有法度例，故言不可與今世英德諸制混。不幸而遇中主，皆可爲無道之專制。其專制也，君主之制，本可專也。其立憲也，君主之仁，樂有憲也。此不必其爲兩世也，雖一人之身，始於立憲，終於專制可耳。漢成唐元，非其例歟。其法典非無常也，國之人皆有常，而在彼獨可以無常也。夫立憲專制，既惟其所欲矣，又何必斤斤然，爲謹其分於有法無法也哉。此吾譯孟氏此編，所至今未解者也。若夫今世歐洲之立憲，憲非其君之所立也。其民既立之，或君與民共立之，而君與民共守之者也。夫以民而與於憲，則憲之未立，其權必先立也。是故孟氏所區，一國之中，君有權而民無之者，謂之君主。君主之有道者曰立憲，其無道者曰專制也。民有權而自爲君者，謂之民主。權集於少數者曰賢政，權散於通國者曰庶建也。至於今世歐洲之立憲，則其君民皆有權，所謂君民並主，而其中或君之權重於民，或民之權重於君，如今之英德奧意諸邦，則其國政界之天演使然。千詭萬變，不可究詰，總之與孟氏是書，所謂有法之君主者，必不可等而論之也。孟之所謂立憲，特有道之專制耳，故其爲論也，於是制無優辭。

又卷六第二章按語　復案，代數術有相等之數，然使爲無，則亦相等。專制之民，以無爲等者也。一人而外，則皆奴隸。以隸相尊，徒強顏耳。且使諦而論之，則長奴隸者，未有不自奴隸者也。汗德、洛克、孟德斯鳩、斯賓塞諸公，皆證論之矣。

又卷八第二章按語　復案，民主者，治制之極盛也。使五洲而有郅治之一日，其民主乎。雖然，其制有至難用者，何則。斯民之智德力，常不逮此制也。夫民主之所以爲民主者，以平等。故班丹亦譯邊沁。之言曰，人人得一，亦不過一。此平等之的義也。顧平等必有所以爲平者，非可強而平之也，必其力平，必其智平，必其德平。使是三者平，則郅治之民主至矣。不然，使未至而強平之，是不肖者不服乎賢，愚者不令於智，而弱者不役於強也。夫有道之君主，其富者非徒富也，以勤業而富，以知趨時而富，以節欲而富。其貴者亦非徒貴，也以有德而貴，以有功勞而貴，以多才能而貴。乃強爲平者曰，是皆不道，吾必剗之以與吾平。夫如是，則無富貴矣，而幷亡其所以爲富貴者矣。夫國無富貴者可也，無所以爲富貴者不可也。無所以爲富貴者之民，而立於五洲異種之中，則安能不爲其至貧，又安得不爲其至賤者乎。

又卷八第二一章按語　復案，老氏、莊周，其薄唐虞，毀三代，於一是儒者之言，皆鞅鞅懷不足者，豈無故哉。老之言曰，失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。禮者忠信之薄，而亂之首也。始吾嘗憮然，不知其旨之所歸，乃今洞然若觀火矣。禮者，誠忠信之薄而亂之首也。雖然，禮者既如此矣，藉今更爲之轉語曰，失禮而後刑，則不知於治之效又何若也。民主者以德者也，君主者以禮者也，專制者以刑者也。禮故重名器，樂榮寵。刑故行督責，主恐怖也。且孔子不云乎，道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。特未若孟氏之決然灑然，言君主之必無德，專制之必無禮耳。嗟乎。三代以降，上之君相，下之師儒，所欲爲天地立心，生人立命，且爲萬世開太平者，亦云衆矣。顧由其術，則四千餘年僅成此一治一亂之局，而半步未進。然則老莊之所訾謷者，固未可以厚非。而西人言治之編，所以燭漫長夜者，未必非自他之有耀也。學者觀而自得焉可耳。

又卷一一卷第六章按語　復案，前說之詳，見《社會通詮》分第十一。嗟乎。刑獄者，中西至不可同之一事也。猶憶不佞初遊歐時，嘗入法廷，觀其聽獄。歸邸數日，如有所失。嘗語湘陰郭先生，謂英國與諸歐之所以富強，公理日伸，其端在此一事。先生深以爲然，見謂卓識。夫中國刑獄之平，至於虞廷之皋陶極矣，然皆以貴治賤。以貴治賤，故仁可以爲民父母，而暴亦可爲豺狼。若夫公聽平觀，其被刑也，如其法而止。民終不可以是爲天直，以責其上，使雖欲不如是而不能也。是故天下雖極治，其刑罰終不能以必中，而僥倖之人，或可與法相遁。此上下之所以交失，而民德之所以終古

不蒸也。夫民德不蒸，雖有堯舜爲之君，其治亦苟且而已，何則。一治之餘，猶可以亂也。

又 復案，且其弊不止此。今夫議立法度，調御外交，非盡人能爲之事。文明進而分功繁，則治人經國，猶之一業，非天與之材，親與之學，師與之教，必不逮矣。故國民之舉代議，非有錦而使人學製也，乃有玉而使人彫琢之。責其必取方略進止於所代表者，此所謂姑舍汝所學而從我也。夫愛國之民之用心，所求在利國家而已，非必欲身攬其權而後快也。故勞於得人，而逸於謀國。彼築室道謀，不必君主之制而後有此弊也。

又第一九章按語 復案，此驚心動魄之言也，何則。由此可知，雖有至仁之國，必不能爲所勝亡國之民立仁制也。夫制之所以仁者，必其民自爲之。使其民而不自爲，徒坐待他人之仁我，不必蘄之而不可得也。就令得之，顧其君則誠仁矣，而制則猶未仁也。使暴者得而用之，向之所以爲吾慈母者，乃今爲之豺狼可也。嗚呼。國之所以常處於安，民之所以常免於暴者，亦恃制而已。非恃其人之仁也，恃其欲爲不仁而不可得也，權在我者也。使彼而能吾仁，即亦可以吾不仁，權在彼者也。在我者自繇之民也，在彼者所勝之民也。必在我，無在彼，此之謂民權。彼所勝者，尚安得有權也哉。

又卷一二第一一章按語 復案，國法之所加，必在其人所實行者，此法家至精扼要之言也。爲思想爲言論，皆非刑章所當治之域。思想言論，修己者之所嚴也，而非治人者之所當問也。問則其治淪於專制，而國民之自繇無所矣。尚憶戊戌之歲，清朝方銳意變法，而廷臣之向背不同。某侍御主於變法者也，疏論禮部尚書許應騤腹誹新政。上令自陳，以爲無罪，而某侍御遂爲輿論所不直。夫其人躬言變法，而不知其所謂變者，將由法度之君主，而爲無法之專制乎，抑從君主之末流，而蘄得自繇之幸福耶。嗚呼。可謂傎已。近世浮慕西法之徒，觀其所持論用心，與其所實見諸施行者，常每況而愈下。特奔競風氣之中，以變亂舊章爲樂，取異人而已，鹵莽滅裂，豈獨某侍御言失也哉。

又卷一三第一五章按語 復案，吾讀旁行書，其中於東方之政教，大抵多貶詞，其有低徊稱歎，謂此善於彼者，固已少矣。即如右之所云云，爲支那之民，不當以之自憙者耶。於此而猶以爲非，則於粤君自損之罪，又何辭焉。雖然，雅里斯多德言，愛眞理過於其師。使吾援此例而爲言，讀者亦察其果爲眞理否耳。使眞理而有明，則不佞雖用此而得罪，其敢不爲天下白。夫西方之君民，眞君民也，君與民皆有權者也。東方之君民，世隆則爲父子，世污則爲主奴，君有權而民無權者也。皆有權，故其勢相擬，而可爭，方爲詔令，其君方自卹之不暇，何能爲其抗己者計乎。至於東方，則其君處至尊無對不諍之地，民之苦樂殺生由之，使不之卹，其勢不能自卹也。故有蠲除之詔令焉，此東西治制之至異也。聞之西哲曰，西之言倫理也，先義而後仁，各有其所應得也。東方言倫理也，先仁而後義，一予之而後一得也。彼孟德斯鳩前言自繇與征賦之比例，既知賦重之生於自繇矣，寧不知蠲詔之非幸福耶。蓋將以譏誚其爲君者，姑假焉以爲之辭云爾，夫必非其意之所慕明矣。吾國讀之，愼勿以是而自憙也。

又卷一九第二七章按語 復案，吾國之士大夫，於西人之治，既不識其所以然，又不悟其形制性情，與吾國所有者之大異。故見其賦法之重，未有不詫以爲奇者。其不知者曰，此夷狄之厲政耳。其知者曰，惟其民之甚富，故任重賦而輕之若此。實則二說皆非。向使其治爲專制，抑稍進之而爲君主，但使國非公產而民於其國無所可愛，雖比戶素封，其爲賦不能半今日也。彼惟人人視其國爲所私，不獨愛其國也，而尤重乎其所載之自繇，故其保持之也，雖性命有不恤，矧乎其身以外之財產耶。是以今世之國，以非立憲以與立憲者角，即以大蒞小，以衆蒞寡，將萬萬無勝理。何則。不獨愛國之心深淺殊，而臨敵之衆勇怯異也，即軍費之無涯，非立憲之民又烏從而得之。

又卷二〇第二〇章按語 復案，取右之所言，而加諸吾國之官吏，雖不易一字可也。今夫處叔季之末流，固不得高言不求利。而爲中人以下立說，亦不能無恤其私。然求利恤私矣，獨怪吾人往往棄其大且久者，而從事其小且暫者。智者所爲，固如是乎。曩嘗與友朋私論，以爲中國民智，雖無足言，然其所以自營，當不至於拙劣。乃今觀之，若其中惟二政策焉。二政策何。曰無後政策，曰短命政策。無後政策者，謀僅及身，而不爲子孫留餘地也。短命政策者，快意當前，並不爲己身計再往也。豈利令智昏，果如此乎。乃相與嗟歎者久之。友人錢唐夏穗卿曰，是非其智之不足任也，以法之敝，有以逼之，使勿如是而不能也。今夫設然諾，立威信者，就功利言功利，猶東作然，所以竢西成之豐稔也。乃今使甲而治春疇，使乙而課秋壠。甲乙

各自爲其利害，則烏得不取其當前之可收者而盡之。有爲後人計者，後人不汝感也。有爲後日計者，後日之事非其事也。由是其政策，皆若無後短命者然。是故求中國之治，非上有聖主不能。蓋自制封建爲郡縣以來，二三千年，盡如此矣。若夫歐美諸邦，雖治制不同，實皆有一國之民，爲不祧之內主。故其爲政也，智慧雖淺，要必以一國爲量，而作計動及百年。雖伯理由於公推，議院有其聚散，而精神之貫澈始終則一而已。中國之所恃者天子耳，生於帷幄，長於阿保，其教育之法至不善。故尊爲明聖，而其實則天下之最不更事人也。惟締造之君，發跡閭閻，如漢(宣)(高)光武唐太宗者流，夫而後乃有賴。否則必得宰相重臣，如明之張太岳者，猶可以粗舉。顧無知人之明，而有得人之效，此至不常之事也，則安得不治世少而亂世多乎。

又卷二二第一八章按語 復案，國之大患，莫甚於無與爲全局之畫，與無與爲長久之計也。君主之國，其用人也，各有官司，而任有期限，又束之以文法之繁，考績之密，是故雖有賢能，不敢爲出位之思。甚且畛域顯然，取適己事。求所謂公忠體國，爲國家計慮深遠者，有幾人哉。幸而國有賢君，以四境爲一家之私產，創業垂統，期子孫世守於無窮，則所謂全局之畫，長久之計，彼實爲之。其自宰相以下，至於吏胥，皆奉令承教，備使令而已。假令不幸，胤嗣中衰，孺子踐阼，即有強輔，偪於嫌疑，則其所爲，將一切皆苟且，國脈焉有不傷者乎。然此而見於古昔一統之朝，神州而外，與爲鄰者，皆小蠻夷，猶之可也。又不幸而見於爭存極烈之時代，如今日者，則吾不知何以善其後矣。每見吾國封疆大吏之所爲，其視隔省，不殊異國，痛癢漠不相關，甚且擠人於危，處己於安，以爲得計。乃至一郡一邑，其爲相視莫不然也。若夫用人理財，則尤不爲其後者計。淺而譬之，假如有樹，遲之數年，可以長成扶疎，材任梁棟，近而斫之，拱把而已，梧檟不如。顧彼操斧斤而自爲計，無寧斫之。何則。雖有他日美材，於眼前人毫無所利故也。然此施於他端，猶難見耳。至於財政，將在在以信義爲之基，保護謹持，庶幾有立。顧當事者，但要目前之利，餘且一切無以動其心，則國安得不日窘。前事若昭信之股票，近事若各省之銅圓，凡與同物，皆不爲後計者之所爲也。夫惟立憲之國不然，蓋立憲之國，雖有朝進夕退之官吏，而亦有國存與存之主人。主人非他，民權是已。民權非他，即以爲此全局之畫，長久之計者耳。嗚呼。知此則競爭之優劣，不待再計而可知矣。

又 復案，義務者，與權利相對待而有之詞也。故民有可據之權利，而後應盡之義務生焉。無權利，而責民以義務者，非義務也，直奴分耳。是故若右之術，惟立憲民主之國，而後可行。立憲之民，有囊橐主權，而可以監督國家之財政者也。吾國輓近言政法者，往往見外國一二政利，遂囂然欲仿而行之，而不知其立法本原之大異。自庚辛以還，國之所議行者亦衆矣，然決知其於國終無補者，職此故耳。

康有爲《請定立憲開國會摺》 奏爲請定立憲，開國會，以安中國，恭摺仰祈聖鑒事。竊頃者東敗於日，遼臺既割，膠旅繼踵，臣每憂國危，未嘗不仰天而歎也。及聞皇上聖武發憤，變法維新，臣不禁軒鼓鼔舞，歡欣忭蹈，以爲堯舜復出也。方今變法，可陳之事萬千，臣生逢堯舜之世，安敢以枝節瑣末之言，上瀆堯舜之君哉？

臣竊聞東西各國之強，皆以立憲法開國會之故，國會者，君與國民共議一國之政法也。蓋自三權鼎立之說出，以國會立法，以法官司法，以政府行政，而人主總之，立定憲法，同受治焉。人主尊爲神聖，不受責任，而政府代之，東西各國，皆行此政體，故人君與千百萬之國民，合爲一體，國安得不強？吾國行專制政體，一君與大臣數人共治其國，國安得不弱？蓋千百萬之人，勝於數人者，自然之數矣。其在吾國之義，則曰天視自我民視，天聽自我民聽，故民之所好好之，民之所惡惡之，是故黃帝清問下民，則有合宮；堯舜詢於芻蕘，則有總章；《盤庚》命衆至庭，《周禮》詢國危疑，《洪範》稱謀及卿士，謀及庶人；《孟子》稱大夫皆曰，國人皆曰，蓋皆爲國會之前型，而分上下議院之意焉。

春秋改制，即立憲法，後王奉之，以至於今。蓋吾國君民，久皆在法治之中，惜無國會以維持之耳。今各國所行，實得吾先聖之經義，故以致強；吾有經義，存空文而不行，故以致弱。然此實治國之大經，爲政之公理，不可易矣。今變行新法，固爲治強之計，然臣竊謂政有本末，不先定其本，而徒從事於其末，無當也。

春秋之義，據亂之後，進以升平。上有堯舜之君，下乃有堯舜之民，伏惟皇上聖明神武，撥亂反正，眞堯舜之君也。伏乞上師堯舜三代，外採東西強國，立行憲法，大開國會，以庶政與國民共之，行三權鼎立之制，則中國之治強，可計日待也。若臣言可採，乞下廷議施行，若其憲法綱目，議院條例，選

舉章程，東西各國，成規具存，在一採酌行之耳，則皇上之聖治，駕漢軼唐超宋邁明而上之，豈止治強中國而已哉？孟子曰，非堯舜之道，不敢以陳，臣愚冒昧上聞，不勝恐懼屏營之至，伏乞皇上聖鑒，謹奏。見《戊戌奏稿》(卷)(頁)三十二(至)三十四。

又《請君民合治滿漢不分摺》 奏爲請君民合治，滿漢不分，以定國是而一人心，強中國，恭摺仰祈聖鑒事。竊臣頃聞內閣學士闊普通武奏請行憲法而開國會，廷議不以爲然，皇上決欲行之。大學士孫家鼐諫曰：『若開議院，民有權而君無權矣。』皇上曰：『朕但欲救中國耳，若能救民，則朕雖無權何礙？』大哉王言！臣聞而感泣曰：非堯舜之大聖，眞有公天下之心者，安得有此哉？臣幸生逢堯舜之君，受非常之遇，安得不以死報，臣誠惶誠恐，願竭忠愚，不敢愛死，冒犯非常，爲我皇上陳之。

竊惟東西各國之所以致強者，非其政治之善，軍兵砲械之精也。在其舉國君民，合爲一體，無有二心也。夫合數千百萬之人爲一身，合數千百萬人心爲一心，其強大至矣。不必大國，雖比利時、荷蘭、丹麥、瑞典之小，而亦治強也。近者歐美，尤留意於民族之治，凡語言政俗，同爲國民，務合一之。近者日本以之，日本地與民數，僅比吾四川一省，而今強盛若彼矣。蓋民合於一，而立憲法以同受其治，有國會以會合其議，有司法以保護其民，有責任政府以推行其政故也。

吾國人主，撫有其國，僅與數大臣共治之，或十數疆臣分治之，雖有多民，僅供租稅，不得預政事焉，其視國家國土，若秦越人相視之肥瘠也。苟不及其鄉土，親受奴虐，皆無關焉。甚且民既不預國事，惟知身家親族而已，餘皆外視，故其甚者，姓與姓分，鄉與鄉分，縣與縣分，省與省分。國朝龍興東土，奄有中夏，兼定蒙古準回衛藏，爲大一統，皆因其舊俗而治之，仁恩汪濊，咸戴聖朝矣。而列聖尙慮有金元之弊，服官執政，多屬色目之人，故不得已仍別滿漢，以分官缺，及開國時之苦心也。故康乾之時，廷臣有請去滿漢者，聖祖仁皇帝高宗純皇帝以此意喻之，乃咸仰聖意之高深，今閱二百餘年，久安長治，戴白之老，服膺涯澤，率土民氓，咸戴聖淸，非復開國時之比矣。

方今絕海棣通，列強鄰迫，宜合舉國之民心，以爲對外之政策，不宜於一國民之內，示有異同，若疆界既分，卽生彼此，屬當國家危難，反側生心，扇動搖惑，甚非所以置國家於磐石之安也。夫分則弱，合則強，治法之公理也。武王有臣三千人爲一心故勝，紂臣萬億爲萬億心故亡。然則國無小大，人無多寡，視其分合如何而已。

今吾國有四萬萬之民衆，大地莫多焉，而不開國會，雖有四萬萬人，而不預政事，視國事如秦越，是有衆民而棄之。然且令省與省分界，滿與漢異名，務在削大使小，汰多使寡，多立彼疆此界之名，以薄其扶助親愛之意，但一君主與數大臣爲政，尊則尊矣，制則制矣，然孤寡若此，而與列強合數千百萬人爲一者，相校相遇，安得不敗？不然，安有以萬里之大國，四萬萬之衆民，而敗於日本者哉？論者不深察本末，而妄言治體，繁爲條陳。夫天下豈有本不立，而能舉其末者哉？卽末治能舉，亦何益矣。易曰：『正其本，萬事理。』臣昧昧思之，早夜籌之，爲中國計，而求其治本，惟有君民合治滿漢不分而已。定其治本以爲國是，乃可以一人心而求治理。

昔魏文帝撫有華夏，慕其文明，以爲非令國人全用華風，不能致一統也。又以父兄百官，安於舊習，而不肯更新也。乃令皇族改拓拔爲元氏，獻帝兄紇骨氏改爲胡氏，次兄普氏改爲周氏，次兄拓拔氏改爲長孫氏，次弟丘敦氏改爲丘氏，更令功臣九十九大姓，咸改漢姓，若侯莫陳之改姓陳，勿忸于之改姓于，出大汗之改姓韓，步六孤之改姓陸，破多羅之改姓潘，丘林之改姓林，賀拔之改姓何，叱呂之改姓呂，是樓之改姓高，獨孤之改姓劉，拔列之改姓梁，叱羅之改姓羅，素黎之改姓黎，嗢盆之改姓溫，叱干之改姓薛，賀葛之改姓葛，庫狄之改姓狄，吐奚之改姓古，出連之改姓畢，何單之改姓單，阿鹿桓之改姓鹿，俟力伐之改姓鮑，吐伏盧之改姓盧，嗢石蘭之改姓石，獨孤渾之改姓杜，胡古口引之改姓侯，其後周隋終復混一，實皆出於魏文之政俗族姓。而元氏及周胡長孫氏入唐，卿相如鯽，功臣遺裔，綿被中國，今之大姓，十九魏裔，其齊周隋唐王侯貴族改漢姓者，不可悉數，無能別也，則皆魏文帝長慮遠算致之。

以皇上之明，試覽北魏書魏文帝紀及官氏志，聖心神悟，必有宏謨。臣聞疎不間親，遠不間近，賤不間貴。臣實賓萌，疎賤至極，猥受皇上非常之知，有非常之慮，不敢自隱避，敢進盡忠言，願皇上垂察。君民合體，滿漢不分之言，念茲在茲，釋茲在茲，所以發爲治本者，必有以超絕前古，垂範後世，爲中國數千年未有之聖，以上繼堯舜軼駕歐日者，非臣之愚所能頌發休美矣。

若聖意既定，立裁滿漢之名，行同民之實，則所以考定立憲國會之法，三權鼎立之義，凡司法獨立，責任政府之例，議院選舉之法，各國通例具存，但命議官徧採而愼擇之，在皇上一轉移間耳。合舉國四萬萬人之身爲一體，合四萬萬人之心爲一心，其誰與吾敵，而豈復四顧旁皇，瞻畏鄰敵哉？

抑臣更有請者，中國向用朝號，乃以易姓改物，對於前代耳，若其對外交鄰，自古皆稱中國。今東西國稱我，皆曰支那，而我經典無此二文，臣細繹音義，支那蓋卽諸夏之音，或卽中華之轉也。古稱諸夏，或曰諸華，頻見傳記，蓋華夏音近而中諸音轉，其蒙回衞藏，咸合設校，教以經書文字語言風俗，悉合同於中土，免有歧趨，伏惟今定國號，因於外稱，順乎文史，莫若用中華二字。皇上維新，尙統一而行大同，乞留聖意幸察，謹將北魏書文帝紀官氏志進呈，伏惟乞皇上聖鑒，謹奏。見《戊戌奏稿》頁三十四(至)三十八。

梁啓超《飲冰室文集》卷一《論中國積弱由於防弊》 先王之爲天下也公，故務治事。後世之爲天下也私，故務防弊。務治事者，雖不免小弊，而利之所存，恆足以相掩。務防弊者，一弊未弭，百弊已起。如葺漏屋，愈葺愈漏。如補破衲，愈補愈破。務治事者，用得其人則治，不得其人則亂。務防弊者，用不得其人而弊滋多，卽用得其人而事亦不治。自秦迄明，垂二千年，法禁則日密，政敎則日夷，君權則日尊，國威則日損。上自庶官，下自億姓，游於文網之中，習焉安焉，馴焉擾焉，靜而不能動，愚而不能智。歷代民賊，自謂得計，變本而加厲之。及其究也，有不受節制，出於所防之外者二事，曰彝狄，曰流寇。二者一起，如湯沃雪，遂以滅亡。於是昔之所以防人者，則適足爲自敝之具而已。

又《與嚴幼陵先生書》 先生謂黃種之所以衰，雖千因萬緣，皆可歸獄於君主。此誠懸之日月不刊之言矣。顧以爲中國歷古無民主，而西國有之。啓超頗不謂然。西史謂民主之局，起於希臘羅馬。啓超以爲彼之世非民主也，若以彼爲民主也，則吾中國古時亦可謂有民主也。春秋之言治也有三世，曰據亂，曰升平，曰太平。啓超常謂據亂之世則多君爲政，升平之世則一君爲政，太平之世則民爲政。凡世界必由據亂而升平而太平，故其政也，必先多君而一君而無君。多君復有二種，一曰封建，二曰世卿。故其政無論自天子出，自諸侯出，自大夫出，陪臣執國命，而皆可謂之多君之世。封建之爲多君也，人多知之。世卿之爲多君也，人恆昧之。其實其理至易明。世卿之俗必分人爲數等，一切事權皆操之上等人。其下等人終身累世爲奴隸。上等之與下等，不通昏媾，不交語，不並坐，故其等永不相亂，而其事權永不相越。以啓超所聞，希臘、羅馬昔有之議政院，則皆王族世爵主其事，其爲法也，國中之人可以舉議員者，無幾輩焉。可以任議員者，益無幾輩焉。惟此數貴族展轉代興，父子兄弟世居要津相繼相及耳。至於蚩蚩之氓，豈直不能與聞國事，彼其待之且將不以人類。彼其政也，不過如魯之三桓，晉之六卿，鄭之七穆，楚之屈景，故其權恆不在君而在得政之人。後之世家不察，以爲是實民權。夫彼民則何權歟。周厲無道，流之於彘而共和執政。國朝入關以前，太宗與七貝勒朝會燕饗皆並坐，餉械虜掠皆並分，謂之八公。此等事謂之君權歟，則君之權誠不能專也。謂之民權歟，則民權究何在也。故啓超以爲此皆多君之世，去民主尙隔兩層。此似與先生議院在權之論復相應，先生以爲何如。地學家言土中層累，皆有一定，不聞花剛石之下有物迹層，不聞飛鼉大鳥世界以前復有人類。惟政亦爾。既有民權以後，不應改有君權。故民主之局，乃地球萬國古來所未有，不獨中國也，西人百年以來，民氣大伸，遂爾浡興。中國苟自今日昌明斯義，則數十年其強亦與西國同，在此百年內進於文明耳。故就今日視之，則泰西與支那，誠有天淵之異，其實只有先後，並無低昂。而此先後之差，自地球視之，猶旦暮也。地球既入文明之運，則蒸蒸相逼，不得不變。不特中國民權之說卽當大行，卽各地土番野猺亦當丕變，其不變者卽漸滅以至於盡。此又不易之理也。南海先生嘗言，地球文明之運，今始萌芽耳。譬之有文明百分，今則中國僅有一二分，而西人已有八九分，故常覺其相去甚遠。其實西人之治亦猶未也。然則先生進種之說至矣，匪直黃種當求進也，卽白種亦當求進也，先生又謂何如。來書又謂，敎不可保，而亦不必保。又曰，保敎而進，則又非所保之本敎矣。讀至此則據案狂叫，語人曰，不意數千年悶胡蘆，被此老一言揭破。不服先生之能言之，而服先生之敢言之也。國之一統未定，羣疑並起，天下多才士。既已定鼎，則黔首戢戢受治，爾然無人才矣。敎之一尊未定，百家並作，天下多學術。既已立敎，則士人之心思才力，皆爲敎旨所束縛，不敢作他想，窒閉無新學矣。故莊子束敎之言，天下之公言也。此義也，啓超習與同志數人私言之，而未敢昌言之。若其著論之間，每爲一尊之言者，則區區之意又有在焉。國之強弱悉推原於民主，民主斯固然矣。君主者何。私而已矣。民主者何。

公而已矣。然公固爲人治之極則，私亦爲人類所由存。譬之禁攻、寢兵，公理也，而秦檜之議和，不得不謂之誤國。視人如己，公理也，而赫德之定稅則，不能不謂之欺君。《天演論》云，克己太深，而自營盡泯者，其羣亦未嘗不敗。然則公私之不可偏用，亦物理之無如何者矣。今之論且無遽及此，但中國今日民智極塞，民情極渙，將欲通之，必先合之。合之之術，必擇衆人目光心力所最趨注者而舉之以爲的，則可合。既合之矣，然後因而旁及於所舉之的之外以漸而大，則人易信而事易成。譬猶民主，固救時之善圖也，然今日民義未講，則無甯先藉君權以轉移之。彼言敎者，其意亦若是而已。此意先生謂可行否，抑不如散其藩籬之所合爲尤廣也。此兩義互起滅於胸中者久矣，請先生爲我決之。

又卷二〇《政治與人民》　夫政治之爲物，不能自現，而行之也必以人。人類之普通性，趨於下流其道易，勉而向上其道難。一私人之德業，苟無父兄師友之督責，而能緝熙於光明者蓋寡焉。況乃今之持政權者，沿歷史上久習之積威，假法制上無上之權力，儽然自恣，而無人惎乎其旁。其良也，而勢力不緣以加崇。其不良也，而地位不緣以喪失。則不良焉者項背相望，而良焉者累千載不一遇，固其所也。故欲求政治之能良，莫急於有監督機關以與執行機關相對立。執行機關者何。政府是也。監督機關者何。國會是也。故國會者，良政治之源泉也。今世立憲國，惟知此義也，故一切政治，非得國會多數之贊許者，不能施行。坐是而執政之人，非得國會多數之後援者，不能安於其位。夫國會者，以人民之選舉而成立者也。其性質既已爲代表國民之意思而申其利益矣，重以國會既立，則政黨不得不隨而發生。政黨之性質，則標持一主義以求其實行，而對於與此主義相反之政治，則認爲政敵而加以排斥者也。而凡一政黨所標持之主義，則又未有不以國利民福爲前提者也。何也。政黨之所以成立而有勢力，其道不外得國民多數之同情。然苟所標持之主義，不爲國利民福，則國民之同情，決無自而得。然則其國中苟無足以稱爲政黨者，斯無論矣。既有足以稱爲政黨者，則遵其所標持之主義以行政治，必能近於良政治，此國會政治之所以可貴也。夫國中而有政黨，則必非惟一也，而常在兩以上。各黨所標持之主義，勢不能無異同。既有異同矣，以常理論之，則其一爲是者，其他當爲非。而吾乃謂凡遵政黨所標持之主義以行，必能近於良政治，則又何也。蓋所謂國利民福者，多角多面，各就其人之觀察，而各得其一端。或有以其直接之利爲利者，或有以其間接之利爲利者，或有以其現在之利爲利者，或有以其將來之利爲利者。此政黨之主義，所以雖常若有衝突，然其必以國利民福爲前提，則無以易。既採用以國利民福爲前提之主義以行政治，則其必爲良政治而非惡政治，可斷言也。於此而其政府爲政黨之政府耶，則一黨在朝，而他黨之在野者常監督之。苟其所標持之主義而不實行，或實行矣，而於國利民福之程度不見增進，則在野黨必向於國民而訐之，國民多數之同情既去，而其黨遂不復能以立於朝。夫如是，則彼雖欲不兢兢於國利民福焉，安可得也。其政府而爲不黨之政府耶，則凡諸政黨皆共監督之。苟其所行政治，而與各黨所持主義，咸相反背，各黨咸認其不爲國利民福，則必合力以共訐之於國民，而無論何時，無論何事，決不能得國會之贊許，其何道以一朝居。夫如是，則彼雖欲不兢兢於國利民福焉，又安可得也。由此言之，則凡無國會之國，其政治決無術以進於良。凡有國會之國，其政治亦決無術以墮於不良。何以故。以政治之良否，恆因監督之者之有無故。而監督政治之實，非國會莫能舉。然則人民而欲求得良政治也，亦曰求得國會焉而已矣。【略】

嗚呼。我國民其安於此政治現象以終古耶。其甘心默認此惡政治，而以消極的爲之後援耶。其忍見同胞之日日被殺於惡政治，而藐躬亦危若朝露耶。其忍坐視此種惡政治數年以後，斷送國家於灰燼耶。其忍見吾仇讎日戕賊吾父母而不思一爲援手耶。其將希儻來之良政治，等於博進耶。黃帝子孫神明之胄，而乃如黑奴之俟人扶掖而不能自動耶。嗚呼。我國民其猶蘧蘧然夢耶，其聞吾言而若不聞耶，其將掩耳而卻走耶，吾力竭而聲嘶，吾淚盡而血繼。吾庶幾我國民之終一寤也，吾尤庶幾我國民之及今一寤也。

又《飲冰室專集》卷二《自由書・君主無責任之學說》　君主無責任，爲近世立憲政體之一大義，而我國周秦諸子實已發明之。愼子云，君臣之道，臣有事而君無事也，君逸樂而臣任勞。臣盡智力以善其事，君無與焉，仰成而已，事無不治，治之正道然也。人君自任而務先下，則是代下負任蒙勞也，臣反逸矣。故曰，君人者好爲善以先下，則下不敢與君爭善以先君矣，皆稱所知以自掩覆，有過則臣反責君，逆亂之道也。君之智未必最賢於衆也，以未最賢而欲善盡被下，則下不瞻矣。苟君之智最賢，以一君而盡瞻下則勞，勞則有倦，倦則衰，衰則復返於人，不瞻之道也。是故人君自任而躬

事，則臣不事事也，是君臣易位也，謂之倒逆，倒逆則亂矣。尸子曰，夫使衆者，詔作則遲，分地則速，是何也。無所逃其罪也。言亦有地，不可不分也。君臣同地，則臣有所逃其罪矣。《發蒙篇》管子亦云，心不爲五竅，五竅治。君子不爲五官，五官治。又云，以上及下事謂之矯。又云，爲人君者，下及官中之事，則有司不任。今日中國之患，全在有司不任而有所逃其罪，非直逃其罪，乃反責過於君。而其所以致此者，則以君臣同地，而君代下負任蒙勞故也。三子之言，於君主所以必須無責任之故，發揮無餘蘊矣。

又卷四《新民說》第八節《論權利思想》 人人對於人而有當盡之責任，人人對於我而有當盡之責任。對人而不盡責任者，謂之間接以害羣。對我而不盡責任者，謂之直接以害羣。何也。對人而不盡責任，譬之則殺人也。對我而不盡責任，譬之則自殺也。一人自殺，則羣中少一人，舉一羣之人而皆自殺，則不啻其羣之自殺也。

我對我之責任奈何。天生物而賦之以自捍自保之良能，此有血氣者之公例也。而人之所以貴於萬物者，則以其不徒有『形而下』之生存，而更有『形而上』之生存。形而上之生存，其條件不一端，而權利其最要也。故禽獸以保生命爲對我獨一無二之責任，而號稱人類者，則以保生命保權利兩者相倚，然後此責任乃完。苟不爾者，則忽喪其所以爲人之資格，而與禽獸立於同等之地位。故羅馬法視奴隸與禽獸等，於論理上誠得其當也。故形而下之自殺，所殺者不過一人。形而上之自殺，則舉全社會而禽獸之，且禽獸其苗裔以至於無窮，吾故曰直接以害羣也。嗚呼。吾一不解吾中國人之甘於自殺者何其多也。

權利何自生。曰生於強。彼獅虎之對於羣獸也，酋長國王之對百姓也，貴族之對平民也，男子之對女子也，大羣之對於小羣也，雄國之對於孱國也，皆常占優等絕對之權利。非獅虎酋長等之暴惡也，人人欲伸張己之權利而無所厭，天性然也。是故權利之爲物，必有甲焉先放棄之，然後有乙焉能侵入之。人人務自強以自保吾權，此實固其羣善其羣之不二法門也。古代希臘有供養正義之神者，其造像也，左手握衡，右手提劍。衡所以權權利之輕重，劍所以護權利之實行。有劍無衡，是豺狼也。有衡無劍，則權利者亦空言而卒歸於無效。德儒伊耶陵Jherirg所著權利競爭論云，『權利之目的在平和，而達此目的之方法則不離戰鬬。有相侵者則必相拒，侵者無已時，故拒者亦無盡期。質而言之，則權利之生涯，競爭而已。』又曰，『權利者不斷之勤勞也，勤勞一弛，而權利卽歸於滅亡。』若是乎權利之爲物。其所以得之與所以保之者，如此其不易也。

藉欲得之，藉欲保之，則權利思想，實爲之原。夫人之有四肢五臟也，是形而下生存之要件也。使內而或肝或肺，外而或指或趾，其有一不適者，孰不感苦痛而急思療治之。夫肢臟之苦痛，是卽其身內機關失和之徵也，是卽其機關有被侵焉之徵也。而療治者，卽所以防禦此侵害以自保也。形而上者之侵害亦有然。有權利思想者，一遇侵壓，則其苦痛之感情，直刺焉激焉，動機一撥而不能自制，亟亟焉謀抵抗之以復其本來。夫肢臟受侵害而不覺苦痛者，必其痲木不仁者也。權利受侵害而不覺苦痛，則又奚擇焉。故無權利思想者，雖謂之痲木不仁可也。

權利思想之強弱，實爲其人品格之所關。彼夫爲臧獲者，雖以窮卑極恥之事廷辱之，其受也泰然。若在高尚之武士，則雖擲頭顱以抗雪其名譽，所不辭矣。爲穿窬者，雖以至醜極垢之名過毀之，其居也恬然。若在純潔之商人，則雖傾萬金以表白其信用，所不辭矣。何也。當其受侵受壓受誣也，其精神上無形之苦痛，直感覺而不能自已。彼誤解權利之眞相者，以爲是不過於形骸上物質上之利益，斷斷計較焉。嘻，鄙哉。其爲淺丈夫之言也。譬諸我有是物而橫奪於人，被奪者奮然抗爭於法廷，彼其所爭之目的，非在此物也，在此物之主權也。故常有訴訟之先，聲言他日訟直所得之利益，悉以充慈善事業之用者。苟其志而在利也，則此胡爲者。故此等之訴訟，可謂之道德上問題，而不可謂算學上之問題。苟爲算學上之問題，則必先持籌而計之，曰吾訴訟費之所損，可以償訟直之所得乎。能償則爲之，不能則已之。此鄙夫之行也。夫此等計算者，對於無意識之損害，可以用之。譬如墜物於淵，欲傭人而索之，因預算其物値與傭値之相償，是理之當然也，其目的在得物之利益也。爭權利則不然，其目的非在得物之利益也。故權利與利益，其性質正相反對。貪目前之苟安，計錙銖之小費者，其勢必至視權利如弁髦，此正人格高下垢淨所由分也。【略】

重爲言曰，國家譬猶樹也。權利思想譬猶根也。其根既撥，雖復榦植崔嵬，華葉蓊鬱，而必歸於槁亡。遇疾風橫雨，則摧落更速焉。卽不爾，而旱暵之所暴炙，其萎黃彫敝，亦須時耳。國民無權利思想者以之當外患，則槁木

遇風雨之類也。即外患不來，亦遇旱暵之類。吾見夫全地球千五兆生靈中，除印度非洲南洋之黑蠻外，其權利思想之薄弱，未有吾國人若者也。孟子有言，逸居而無教，則近於禽獸。若取羅馬法之法理，而以論理解釋之，則豈惟近法而已。一國之大，而僅有四萬萬禽獸居焉，天下之可恥，孰過是也。我同胞其恥之乎。爲政治家者，以勿摧壓權利思想爲第一義。爲教育家者，以養成權利思想爲第一義。爲一私人者，無論士焉農焉工焉商焉男焉女焉，各以自堅持權利思想爲第一義。國民不能得權利於政府也，則爭之。政府見國民之爭權利也，則讓之。欲使吾國之國權與他國之國權平等，必先使吾國中人人固有之權皆平等，必先使吾國民在我國所享之權利與他國民在彼國所享之權利相平等。若是者國庶有瘳，若是者國庶有瘳。

又第十節《論自治》 治者何。不亂之謂。亂者何。不治之謂。此訓詁其誰不能解。雖然，吾有味乎其言，吾有惕乎其言。

行其庭，草樹凌亂然，入其室，器物狼藉然。若是者，雖未見其鬩牆誶帚，吾知其家之必不治，不治斯謂亂家。過其野，有鬨於墟者而莫之或解，適其邑，有溲於途者而莫之或禁，若是者，雖未見其干戈疾癘，吾知其國之必不治，不治斯謂亂國。飲食起居無定時，手足眉眼無定容，言語舉動無定規，若是者，雖未見其失德敗行，吾知其人之必不治，不治斯謂亂人。

天下事，亂固不可久也。已不能治，則必有他力焉起而代治之者。不自治則治於人，勢所不可逃也。人之能治禽獸也，成人之能治小兒也，文明人之能治野蠻也，皆其無自治力使然也。人而無自治力則禽獸也，非人也。藉曰人矣，而小兒也，非成人也。藉曰成人矣，野蠻之成人，非文明之成人也。

今天下最龐大最壯活之民族，莫如盎格魯撒遜人。彼嘗自誇曰，使吾英國民百人，與他國民百人，同時徙居於一地，不十年後，而英國之百人，粲然成一獨立國，他國之百人，渾然如一盤散沙，受轄治於英人矣。又曰，彼半開野蠻之國土，雖其土著之民數百千萬，吾英族但有一二人足跡蹈其地，不數十年，即爲英藩矣。吾徵諸實事，吾信其所誇之不誣。不見夫北美一洲，南洋羣島，其始本爲西班牙荷蘭人所開闢，而今之享其利者，皆盎格魯撒遜族乎。不見今日之印度，英人居者不及萬，而使二萬萬之印人，戢戢如羣羊乎。不見中國十八行省中，英人官商教士，統計來者不過四千人，而徧布要隘，儼若敵國乎。其所以如是者何也。世界中最富於自治力之民族，未有盎格魯撒遜人若者也。

又第十六節《論義務思想》 義務與權利對待者也，人人生而有應得之權利，即人人生而有應盡之義務，二者其量適相均。其在野蠻之世，彼有權利無義務、有義務無權利之人，蓋有焉矣，然此其不正者也，不正者固不可以久。苟世界漸趨於文明，則斷無無權利之義務，亦斷無無義務之權利。惟無無權利之義務也，故盡瘁焉者不必有所懼。惟無無義務之權利也，故自逸焉者不必有所歆。【略】

附記

或難吾權利初起皆得自義務之說，謂即以君權論，若彼外族之奪我國土，而久享此無義務之權利者，其謂之何。應之曰，此有兩說。其一，仍由於承襲者蓋承數千年不正之君權積威約之漸，苟篡得此位，即承襲其餘蔭也。其二，則國民義務思想太淺薄，故人得乘虛而入也，夫朝綱紊亂從而正之者，國民之義務也，國中有亂從而戡之者，國民之義務也，而皆不能焉。是舉國中皆放棄其義務矣。既放棄其義務，自不能復有其權利，正天演之公例也。而彼外族者反入而代我還定安集之。彼雖非爲我盡義務。然與我比較，其所盡抑猶優於我矣。彼外族入主中夏而能卜世稍久者，皆此之由也。彼雖不正，然我祇當自怨寧能怨人。恫哉，吾國民義務思想之薄弱也。吾昔著論權利思想之切要，吾知聞者必將喜焉，則囂囂然起曰，我其爭權利，我其爭權利。雖然，吾所謂權利思想者，蓋深恨吾國數千年來有人焉長擁此無義務之權利，而謀所抗之也。而誤聽吾言者，乃或欲自求彼無義務之權利，且率一國人而胥求無義務之權利，是何異磨甎以求鏡，炊沙以求飯也。吾請申言權利與義務相待之義。父母之於子也，蚤年有養子之義務，故晚年有受養於子之權利。夫之於妻也，有保護之之義務，故有使妻從我之權利。傭之於主也，有盡瘁執事之義務，故有要求薪俸之權利。此其最淺者也。爲子者必能自盡其爲人之義務，而無藉父母之代勞，然後得要求父母許以自由之權利，亦其義也。然此不過就一私人與一私人之交涉言耳。若夫相聚而成一羣，所以樂有羣者，爲羣既立，而我可藉羣之力，以得種種之權利也。然羣非漫然而能立者也，必循生計學上分勞任功之大例，一羣之人，咸各亹亹焉，羣之匱乏，我既補之，羣之急難，我既赴之，則羣之安富尊榮，我固得自享之，是謂無無權利之義務。使羣中之人，有一焉游手而無業者，則其羣之實力少一

分，使羣中之人而皆爾焉，則是羣之自殺也。故羣中之有業者，雖取彼無業者飲食之權利而並奪之，亦不得謂之非理。何也。是債主對於負債者所得行之手段也。食羣之毛，踐羣之土，乃逋羣負而不償，則羣中之權利，豈復彼所得過問也。是謂無無義務之權利。

吾言中國人無義務思想，吾請舉其例。政治學者言國民義務有兩要件，曰納租稅也，曰服兵役也。夫國也非能自有恆產也，民不納租稅，則政費何所出。劃而命之曰一國，是必有他國與之對待也。民不服兵役，則國防何由立。而吾國民最畏此二事，若以得免之爲大幸者，此最志行薄弱之徵也。昔之頌君德者，皆以免征減賦爲第一仁政，若宋之改徵兵爲傭兵，本朝康熙間下永不加賦之諭，皆民間所最謳歌而最感戴者也。而豈知兵由於傭者，則愛國心必不可得發現。而永不加賦者，苟欲爲民事新有所興作，費無所出，而善舉亦不得不廢也。泰西諸國則異是。凡成年者皆須服二三年之兵役，而民莫或避。租稅名目如鯽，其歲納之額，四五倍於我國，而民莫或怨。彼寧不自寶其血肉，自惜其脂膏也。顧若此者，彼自認此義務，而知有與義務相對待之權利以爲之償也。匈加利之被壓制於奧政府也，卒以奧法交戰，奧人不得不藉匈兵力而遂以恢復自治憲法。西人有一恆言曰，『不出代議士，不納租稅。』英之『大憲章』權利法典，皆挾租稅以爲要求者也。法之大革命，亦以反此公例而釀成者也。故歐西人民對國家之義務，不辭其重，而必要索相當之權利以爲之償。中國人民對國家之權利不患其輕，而惟欲逃應盡之義務以求自逸。是何異頑劣之童，不服庭訓，乃曰吾不求父母之養我，而但求父母之勿勞我也。夫無父母之養，則不能自存，而既養則不能勿勞，此不可避之數也。惟養且勞，然後吾與父母之關係日益切密，而相愛之心乃起。故權利義務兩思想，實愛國心所由生也。人雖至愚，未有不願受父母之養者。頑童之所以寧棄此權利者，不過其畏勞之一念使然耳。今之論者，每以中國人無權利思想爲病，顧吾以爲無權利思想者，乃其惡果，而無義務思想者，實其惡因也。我國民與國家之關係日淺薄，馴至國之興廢存亡，若與己漠不相屬者，皆此之由。

今吾不急養義務思想，則雖日言權利思想，亦爲不完全之權利思想而已。是猶頑童欲勿勞而又貪父母之養也，是猶惰傭不力作而欲受給於主人也。吾見今之言權利者，頗有類於是焉矣。日歆羨他人之自由民權，而不考其所以得此之由。他人求之而獲之，而我則望其自來。他人以血以淚購之，而我欲以口以舌爲易。他人一國中無大無小無貴無賤無富無貧而皆各自認其相當之義務，返之吾國，若者爲官吏之義務，若者爲士君子之義務，若者爲農工商之義務，若者爲軍人之義務，若者爲保守黨之義務，若者爲維新黨之義務，若者爲溫和派之義務，若者爲急激派之義務，若者爲青年之義務，若者爲少年之義務，若者爲婦女之義務，問有一人焉，審諸自己之地位，按諸自己之才力，而敢自信爲已盡之而無所欠缺者乎。無有也。雖有七子之母，而無一人顧其養焉，雖謂之無子焉可也。雖有四萬萬人之國，而無一人以國家之義務爲義務，雖謂之無民焉可也。無民之國，何以能國。

抑吾中國先哲之教，西人所指爲義務教育者也，孝也弟也忠也節也，豈有一焉非以義務相責備者。然則以比較的言之，中國人義務思想之發達，宜若視權利思想爲遠優焉。雖然，此又不完全之義務思想也。無權利之義務，猶無報償之勞作也，其不完全一也。有私人對私人之義務，無個人對團體之義務，其不完全二也。吾今將論公義務。

譚嗣同《仁學上》二七　孔之不幸，又不寧惟是。孔雖當據亂之世，而黜古學，改今制，託詞寄義於昇平、太平，未嘗不三致意焉。今第觀其據亂之雅言，既不足以盡孔教矣。況其學數傳而絕，乃並至粗極淺者，亦爲荀學攙雜，而變本加厲，胥失其眞乎。孔學衍爲兩大支：一爲曾子傳子思而至孟子，孟故暢宣民主之理，以竟孔之志；一由子夏傳田子方而至莊子，莊故痛詆君主，自堯、舜以上，莫或免焉。不幸此兩支皆絕不傳，荀乃乘間冒孔之名，以敗孔之道。曰：『法後王，尊君統。』以傾孔學也。曰：『有治人，無治法。』陰防後人之變其法也。又喜言禮樂政刑之屬，惟恐箝制束縛之具之不繁也。一傳而爲李斯，而其爲禍亦暴著於世矣。然而其爲學也，在下者術之，又疾遂其苟富貴取容悅之心，公然爲卑諂側媚奴顏婢膝而無傷於臣節，反以其助紂爲虐者名之曰『忠義』；在上者術之，尤利取以尊君卑臣愚黔首，自放縱橫暴而塗錮天下之人心。故秦亡而漢高帝術之於上：『從吾游者吾能尊顯之』，君主之潛施其餌也。叔孫通術之於下：『今而後知皇帝之貴』，綿蕞之導君於惡也。漢衰而王莽術之於上，竟以經學行篡弑矣；劉歆術之於下，又竄易古經以煽之矣。新蹶而漢光武術之於上：『吾以柔道治天下』，蓋漸令其馴擾，而已得長跽之焉。桓榮術之於下：『車服，稽古之力也』，挾

《尚書》以爲稗販，無所用恥焉。如是者四百年，安得不召三國虎爭，五胡湯沸，南北分割之亂哉？至唐一小康矣，而太宗術之於上：『天下英雄，皆入吾彀中矣。』此其猜忌爲何如耶？韓愈術之於下：『君者出令者也，臣者行君之令而致之民者也，民者出粟米麻絲作器皿通貨財以事其上者也。』竟不達何所爲而立君，顯背民貴君輕之理，而諂一人，以犬馬土芥乎天下。至於『臣罪當誅，天王聖明』，乃敢倡邪說以誣往聖，逞一時之諛悅，而壞萬世之心術，罪尤不可逭矣。至宋又一小康，而太宗術之於上，修《太平御覽》之書，以消磨當世之豪傑；孫復術之於下，造『春秋尊王發微』，以割絕上下之分，嚴立中外之防，慘鷙刻覈，盡窒生民之靈思，使不可復動，遂開兩宋南北諸大儒之學派，而諸大儒亦卒莫能脫此牢籠，且彌酷而加厲焉。嗚呼，自生民以來，迄宋而中國乃眞亡矣！天乎，人乎，獨不可以深思而得其故乎？至明而益不堪問，等諸自鄶以下可也，慮皆轉相授受，自成統緒，無能稍出宋儒之胯下，而一覩孔教之大者。其在上者，亦莫不極崇宋儒，號爲洙泗之正傳，意豈不曰宋儒有私德大利於己乎？悲夫，悲夫！民生之厄，寧有已時耶！故常以爲二千年來之政，秦政也，皆大盜也；二千年來之學，荀學也，皆鄉愿也。惟大盜利用鄉愿；惟鄉愿工媚大盜。二者交相資，而罔不託之於孔。被託者之大盜鄉愿，而責所託之孔，又烏能知孔哉？

又《仁學上》二八　方孔之初立教也，黜古學，改今制，廢君統，倡民主，變不平等爲平等，亦汲汲然動矣。豈謂爲荀學者，乃盡亡其精意，而泥其粗迹，反授君主以莫大無限之權，使得挾持一孔教以制天下！彼爲荀學者，必以倫常二字，誣爲孔教之精詣，不悟其爲據亂世之法也。且卽以據亂之世而論，言倫常而不臨之以天，已爲偏而不全，其積重之弊，將不可計矣；況又妄益之以三綱，明創不平等之法，軒輊鑿枘，以苦父天母地之人。無惑乎西人輒詆中國君權太重，父權太重，而亟勸其稱天以挽救之，至目孔教爲偏畸不行之教也。由是二千年來君臣一倫，尤爲黑暗否塞，無復人理，沿及今茲，方愈劇矣。夫彼君主猶是耳目手足，非有兩頭四目，而智力出於人人也，亦果何所恃以虐四萬萬之衆哉？則賴乎早有三綱五倫字樣，能制人之身者，兼能制人之心，如莊所謂『竊鉤者誅，竊國者侯』，田成子竊齊國，舉仁義禮智之法而並竊之也。竊之而同爲中國之人，同爲孔教之人，不可言而猶可言也；柰何使素不知中國，素不識孔教之奇渥溫、愛新覺羅諸賤類異種，亦得憑陵乎蠻野凶殺之性氣以竊中國。及既竊之，卽以所從竊之法還制其主人，亦得從容靦顏，挾持素所不識之孔教，以壓制素所不知之中國矣，而中國猶奉之如天，而不知其罪！焚《詩》、《書》以愚黔首，不如卽以《詩》、《書》愚黔首，嬴政猶鈍漢矣乎！彼爲荀學而授君主以權，而愚黔首於死，雖萬被戮，豈能贖其賣孔之辜哉？孔爲所賣，在天之靈，宜如何太息痛恨；凡爲孔徒者，又宜如何太息痛恨，而愁不一掃蕩廓清之耶！且耶教之初，亦猶是也，其立天國，卽予人以自主之權，變去諸不平等者以歸於平等，猶孔之稱天而治也。教未及行，不意羅馬教皇者出，卽藉耶之說，而私天於己，以制其人。雖國王之尊，任其廢立，至舐手吮足以媚之；因教而興兵者數百，戰死數千百萬人；猶孔以後君主之禍也。迄路德之黨盛，而教皇始蹶，人始覩耶教之眞矣。故耶教之亡，教皇亡之也；其復之也，路德之力也。孔教之亡，君主及言君統之僞學亡之也；復之者尙無其人也，吾甚祝孔教之有路德也。

孫文《孫中山選集》卷上《中國民主革命之重要》　鄙人往年提倡民族主義，應而和之者特會黨耳，至於中流社會以上之人，實爲寥寥。乃曾幾何時，思想進步，民族主義大有一日千里之勢，充布於各種社會之中，殆無不認革命爲必要者。雖以鄙人之愚，以其曾從事於民族主義，爲諸君所歡迎，此誠足爲我國賀也。顧諸君之來日本也，在吸取其文明也。然而日本之文明，非其所固有者，前則取之於中國，後則師資於泰西；若中國以其固有之文明，轉而用之，突駕日本，無可疑也。

中國不僅足以突駕日本也。鄙人此次由美而英而德、法，古時所謂文明之中心點，如埃及、希臘、羅馬等，皆已不可復睹；近日阿利安民族之文明，特發達於數百年前耳。而中國之文明，已著於五千年前，此爲西人所不及。但中間傾於保守，故讓西人獨步。然近今十年思想之變遷，有異常之速度，以此速度推之，十年二十年之後，不難舉西人之文明而盡有之，卽或勝之焉，亦非不可能之事也。蓋各國無不由舊而新。英國倫敦先無電車，惟用馬車，日本亦然。鄙人去日本未二年耳，再來而迴如隔世，前之馬車，今已悉改爲電車矣。謂數年後之中國，而仍如今日之中國，有是理乎？

中國土地人口，爲各國所不及，吾儕生在中國實爲幸福。各國賢豪，欲得如中國之舞台者利用之而不可得。吾儕既據此大舞台，而反謂無所藉手，蹉跎歲月，寸功不展，使此絕好山河，仍爲異族所據，至今無有能光復之，而

建一大共和國以表白於世界者，豈非可羞之極者乎？

西人知我不能利用此土地也，乃始狡焉思逞。中國見情事日迫，不勝危懼。然苟我發憤自雄，西人將見好於我不暇，遑敢圖我。不思自立，惟以懼人爲事，豈計之得者耶？

所以鄙人無他，惟願諸君將振興中國之責任，置之於自身之肩上。昔日本維新之初，亦不過數志士爲之原動力耳，僅三十餘年，而躋於六大國之一。以吾儕今日爲之，獨不事半功倍乎？

有謂中國今日無一不在幼稚時代，殊難望其速效，此甚不然。各國發明機器者，皆積數十百年始能成一物，仿而造之者，歲月之功已足。中國之情況，亦猶是耳。

又有謂各國皆由野蠻而專制，由專制而君主立憲，由君主立憲而始共和，次序井然，斷難躐等；中國今日亦只可爲君主立憲，不能躐等而爲共和。此說亦謬，於修築鐵路，可以知之矣。鐵路之汽車，始極粗惡，繼漸改良；中國而修鐵路也，將用其最初粗惡之汽車乎？抑用其最近改良之汽車乎？於此取譬，是非瞭然矣。

且夫菲律賓之人，土番也，而能拒西班牙、美利堅二大國，以謀獨立而建共和。北美之黑人，前此皆蠢如鹿豕，今皆得爲自由民。言中國不可共和，是誣中國人曾菲律賓人北美黑奴之不若也，烏乎可！

所以吾儕不可謂中國不能共和，如謂不能，是反夫進化之公理也，是不知文明之眞價也。且世界立憲，亦必以流血得之，方能稱爲眞立憲。同一流血，何不爲直截了當之共和，而爲此不完不備之立憲乎？語曰：取法於上，僅得其中。擇其中而取法之，是豈智者所爲耶？鄙人願諸君於是等謬想，淘汰潔淨，從最上之改革着手，則同胞幸甚！中國幸甚！

鄒容《革命軍》第五章《革命必先去奴隸之根性》 曰國民，曰奴隸，國民強，奴隸亡。國民獨立，奴隸服從。中國黃龍旗之下，有一種若國民，非國民，若奴隸，非奴隸，雜糅不一，以組織成一大種。謂其爲國民乎？吾敢謂羣四萬萬人而居者，即具有完全之奴顏妾面，國民乎何有！尊之以國民，其污穢此優美之名詞也孰甚！若然，則以奴隸畀之，吾敢拍手叫絕曰：『奴隸者，爲中國人不雷同不普通獨一無二之徽號。』

印度之奴隸於英也，非英人欲奴隸之，印人自樂爲奴隸也。安南之奴隸於法也，非法奴隸之，安人自樂爲奴隸也。我中國人之奴隸於滿洲歐美人也，非滿洲歐美欲奴隸之，中國人自樂爲奴隸耳。樂爲奴隸，則請釋奴隸之例。

奴隸者，與國民相對待，而不恥於人類之賤稱也。國民者，有自治之才力，有獨立之性質，有參政之公權，有自由之幸福，無論所執何業，而皆得爲完全無缺之人。曰奴隸也，則既無自治之力，亦無獨立之心，舉凡飲食，男女，衣服，居處，莫不待命於主人，而天賦之人權，應享之幸福，亦莫不奉之主人之手。衣主人之衣，食主人之食，言主人之言，事主人之事，倚賴之外無思想，服從之外無性質，諂媚之外無笑語，奔走之外無事業，伺候之外無精神，呼之不敢不來，麾之不敢不去，命之生不敢不生，命之死不敢不死。得主人之一盼，博主人之一笑，如獲異寶，登天堂，誇耀於儕輩以爲榮。及攖主人之怒，則俯首屈膝，氣下股慄，至極其鞭扑踐踏，不敢有分毫抵忤之色，不敢生分毫憤奮之心，他人視爲大恥辱，不能一刻忍受，而彼無怒色，無忤容，怡然安其本分，乃幾不復自知爲人。而其人亦爲國人所賤恥，別爲異類，視爲賤種，妻恥以爲夫，父恥以爲子，弟恥以爲兄，嚴而逐之於平民之外，此固天下奴隸之公同性質，而天下之視奴隸者，即無不同此賤視者也。我中國人，固擅奴隸之所長，父以教子，兄以勉弟，妻以諫夫，日日演其慣爲奴隸之手段，嗚呼！人何幸而爲奴隸哉！亦何不幸而爲奴隸哉！

且夫我中國人之樂爲奴隸，不自今日始也。或謂秦漢以前有國民，秦漢以後無國民。吾謂宴息於專制政體之下者，無所往而非奴隸。數千年來，名公鉅卿，老師大儒，所以垂教萬世之二大義，曰忠，曰孝。更釋之曰：『忠於君，孝於親。』吾不解忠君之謂何？吾見夫法美等國之無君可忠也，而斯民遂不得等倫於人類耶？吾見夫法美等國之無君可忠，而其國人盡瘁國事之義務，殆一日不可缺焉。夫忠也，孝也，是固人生莫大之美德也。以言夫忠於國也則可，以言夫忠於君也則不可。何也？人非父母無以自生，非國無以自存，故對於父母，國家，自有應盡之義務焉。而非爲一姓一家之家奴走狗者，所得冒其名以相傳習也。

中國人無歷史，中國之所謂二十四朝之史，實一部大奴隸史也，自漢末以迄今日，凡千七百餘年，中國全土爲奴隸於異種者，三百五十八年。黃河以北爲奴隸於異種者，七百五十九年，嗚呼！黃帝之子孫，忍令率其嫡親之

同胞，舉其世襲之土地，爲他族所奴隸者，何屢見而不一。『簞食壺漿，以迎王師』，『紆青拖紫，臣妾驕人』。『二聖青衣行酒去，九哥白馬渡江來。』忠君忠君，此張宏範洪承疇之所以前後輝映也，此中國人之所以爲奴隸也。

曾國藩也，左宗棠也，李鴻章也，此大清朝皇帝所謚爲文正、文襄、文忠者也，此當道名人所推尊爲中興三傑，此庸夫俗子所羨爲封侯拜相，此科舉後生所懸擬崇拜不置者。然吾聞德相畢士麻克呵李鴻章曰：『我歐洲人以平異種爲功，未聞以殘戮同胞爲功。』嗟乎！吾安得起曾左而聞是言！吾安得起曾左以前之曾左而共聞是言！吾安得起曾左以後之曾左，上自獨當一面之官府，下至不足輕重之官吏，而亦共聞是言！夫曾、左、李三人者，亦自謂爲讀書有得，比肩賢哲之人也。而猶忍心害理，屠戮同胞，爲滿洲人忠順之奴隸也如是，其他何足論。吾無以比之，比之以李自成、張獻忠，吾猶嫌其不肖。李、張之所以屠戮同胞，而使滿洲人入主中國也，李張固無學識，不讀書，又爲明之敝政所迫，而使之不得不然，吾猶爲之恕。曾、左、李三人者，明明白白知爲漢種也，爲封妻蔭子，屠戮同胞，以請滿洲人再主中國也，吾百解而不能爲之恕。某氏謂英人助滿洲，平太平天國，亡漢種之罪，英人與有力焉。嗚呼！是又因烏及屋之微意也。

曾、左、李者，中國人爲奴隸之代表也。曾、左、李去，曾、左、李來，柔順也，安分也，韜晦也，服從也，做官也，發財也，中國人造奴隸之教科書也。舉一國之人，無一不爲奴隸，舉一國之人，無一不爲奴隸之奴隸。二千年以前皆奴隸，二千年以後亦必爲奴隸。同胞乎！同胞乎！法國議院中無安南人足跡，英國議院中無印度人足跡，日本議院中無台灣人足跡。印度人之爲奴隸也，猶得繞紅布頭巾爲巡捕，立於上海、香港之十字街頭上，驅策中國人以爲樂。然吾試問我同胞，曾否於地球面積上，擇一爲巡捕之地，驅策異種人以爲樂。麵包一塊，山芋一碟，此固非洲黑奴之舊生活也。同胞同胞！請重思之！

吾先以一言叫起我同胞曰：『國民！』吾願我同胞，萬衆一心，肢體努力，以砥以礪，拔去奴隸之根性，以進爲中國之國民。法人革命前之奴隸，卒收革命之成功。美洲獨立前之奴隸，卒脫英人之制縛。此無他，能自認爲國民耳。吾故曰：革命必先去奴隸之根性。非然者，天演如是，物競如是，有國民之國，羣起染指於我中土，我同胞其將由今日之奴隸，以進爲數重奴隸，由數重奴隸而猿猴，而野豕，而蚌介，而荒荒大陸，絕無人烟之沙漠也。

近人有古樂府一首名『奴才好』云：

奴才好！奴才好！勿管內政與外交，大家鼓裏且睡覺。古人有句常言道：『臣當忠，子當孝』，大家切勿胡亂鬧。滿洲入關二百年，我的奴才做慣了，他的江山他的財，他要分人聽他好。轉瞬洋人來，依舊要奴才，他開礦產我做工，他開洋行我細崽，他要招兵我去當，他要通事我也會。內地還有甲必丹，收賦治獄榮巍巍。滿奴作了作洋奴，奴性相傳入腦胚，父詔兄勉說忠孝，此是忠孝他莫爲。什麼流血與革命，什麼自由與均財，狂悖都能害性命，倔強那肯就範圍。我輩奴僕當戒之，福澤所關愼所歸。大金大元大清朝，主人國號已屢改，何況大英大法大美國，換個國號任便戴。奴才好！奴才樂！世有強者我便服。三分刁點七分媚，世事何者爲齷齪。料理乾坤世有人，坐閱風雲多反覆，滅種覆族事遙遙，此事解人已難索。堪笑維新諸少年，甘赴湯火蹈鼎鑊，達官震怒外人愁，身死名敗相繼仆。但識爭回自主權，豈知已非求己學。奴才好！奴才好！奴才到處皆爲家，何必保種與保國！

陳天華《論中國宜改創民主政體》 法人孟德斯鳩恫法歐之不如英善也，爲《萬法精理》一書，演三權分立之理，而歸宿於共和。美利堅采之以立國，故近世言政治比較者，自非有國拘流梏之見存，則莫不曰『共和善，共和善！』中國沈淪奴伏於異種之下者二百數十年；邇來民族主義日昌，苟革彼羶穢殘惡舊政府之命。而求乎最美最宜之政体，亦宜莫共和若。何也？朱明爲漢驅元，一家天下，滿洲從而攘之，以民族之公而行其私，君主專制，政敝而不能久存也。而況虎視鷹瞵，環於四鄰者，其爲優勝，百倍滿蒙，奈何爲之敝耶！且以一大民族形成國家，其間至平等耳，而欲以一人擅神聖不犯之號，以一姓專國家統治之權，以勢以情，殆皆不順。然則言中國變革，而盛誦夫君主立憲之美者，爲彼少數異種方握政權者計，而非爲我漢族光復於將來者計也。顧其間反對共和之說者，要以就程度立言者爲最堅，貌爲持重，善於附會，而怠乎方張銳進之人心，其最不可不辨也。

持程度之見者曰，國之治化，其進在羣，羣之爲道，其進以漸；躐等而求之，則反蹶而仆，或且失其最初之位置。法兰西之革命，流血至多，而卒不若英國民權之固，由程度之不逮也。中國經二十余朝之獨夫民賊，閉塞其聰

明，箝制其言論，靈根盡去，錮疾久成，是雖塊然七尺之軀乎？ 而其能力之弱，則與未成年者相差無幾，遽欲與他人之成年者同享自由之福，其可得乎？ 其不可得乎？ 此殆爲當今切要之問題也。欲解決此問題，當有三前提：第一、能力果絕對不可回復乎？ 抑尚可以回復乎？ 第二、回復之時期，能以至短之期限回復之乎？ 抑必須長久之歲月乎？ 第三、回復之後，卽能復有完全之權利乎？ 吾儕以爲此等問題至易解決也。

第一前提，吾儕直斷其可以回復而不待費辭也。天下事惟無者不易使之有，有者斷難使之消滅，如水然：無水源斯已也，苟有源流，雖如何防遏之，壓塞之，以至伏行於地中至數千年之久，一旦有決之者，則滔滔然出矣。無目者不能使之有明，本明而蔽之，去其蔽斯明矣；無耳者不能使之聰，本聰而塞之，拔其塞斯聰矣。吾民之聰與明，天所賦與也，於各民族中不見其多遜。且當鴻昧初起，文明未開之際，吾民族已能嶄然見頭角，能力之偉大，不亦可想？ 特被壓制於歷來之暴君汙吏，稍稍失其本來，然其潛勢力固在也。此亦如水之伏行地中也，遽從外觀之，而卽下斷語曰：『中國之民族，賤民族也，只能受壓制，不能與以自由。』外人爲是言，民賊爲是言，浸假而號稱志士，以大政治家、大文豪自負者，亦相率爲是言，一夫唱之，百夫和之，並爲一談，牢不可破，一若吾民族萬古不能有能力，唯宜永世爲牛爲馬爲奴爲隸者，何其厚誣吾民族也！ 吾民族有四千餘年之歷史，有各民族不及之特質，姑不論，卽以目近而言，民族主義提倡以來，起而應之者，如風之起，如水之湧，不可遏抑，是豈絕對無能力者所能之耶？ 地方自治，西人所豔稱者也，而吾民族處野蠻政府之下，其自治團體之組織，有可驚者。朝庭旣無市町村制之頒，而國民亦不克讀政法之學，徒師心創造，已能默合如是，使再加以政治思想、國家思想，其能力豈可限制耶？ 盛京吉林之間，有韓姓其人者，於其地有完全自治權，舉日俄淸不能干涉之，其實際無異一小獨立國。而韓亦一鄉氓也，未嘗讀書識字，其部下亦不聞有受文明教育者，而竟能爲文明國人所不能爲，謂非天然之美質曷克臻是！ 己身不肖斯已也，勿辱蔑祖先，勿抹殺一切，而故作悲觀之語，以阻我國民之志氣也。吾儕之所以敢於斷言國民能力必可回復者此也。

第二前提，吾儕以爲可以至短之期限回復之也，觀之於教育未成年者與成年者得以知之矣。天機之發育未達，則必历若干歲而始能言，歷若干歲而始有知識，历若干歲而始能行動，蓋有天然之步驟，有非人力所能爲者。若夫年限已至，因人爲而迷其良知者，則固可以特別之速成法教之。近來采速成教法者，縮短十餘年之學程而爲二三年之學課，其程度亦略相等。曾謂已經開化之國民，其進步之速度，與未曾開化者同其濡滯乎？ 南山可移，吾腕可斷，此言吾決不信也！ 要而言之：吾民族之進步，實具長足之進步也：西人未脫於榛狉之時，吾族之文明實已達於極點，特因四旁皆蠻夷，無相競爭之族，侈然自大，流於安逸，漸致腐敗；幸與歐美接觸，其沈睡亦稍醒悟矣。醒悟之后，愛憤自雄，五年小成，七年大成，孰能限制之！ 不觀之日本乎？ 四十年之前，與我等也，以四十年之經營，一躍而爲宇內一等強國。矧以土地人民十倍之者，而謂不能駕軼之耶？ 夫創始者難爲功，因就者易爲力。以歐美積數百年始克致之者，日本以四十年追及之；日本以四十年致之者，我輩獨不能以同比例求之乎？ 故合中西爲一爐而共鍾之，其收效必有出於意料之外者。譬如肴然，使必待求種蒔之，則誠非立談之間。可以得之也；若珍羞以羅列予幾案之前，惟待吾之取擇烹調，則何不可以咄嗟立辦？ 世人有倡言中國之教育難於普及，民主制度終不行於中國者，盍不取此譬而三思之也？ 吾儕謂中國國民之能力可以至短之期限回復之者此也。

第三前提，吾儕以爲中國國民可享完全之權利也。語有之，不能盡義務者不能享權利。吾國民之能盡義務，置之各國，未見其不如也。而今若於國事甚冷淡者，則政府不得其人，而民不知國家爲何物也。苟一日者，皆明國家原理，知公權之可寶，而義務之不可不盡也，羣以義務要求公權。懸崖墜石，不底所止不已，倘非達於共和，國民之意慾難厭；霸者彌縫掩飾之策，決其不能奏效也。今人爭稱條頓民族與大和民族。條頓民族以能殖民聞，大和民族以武勇聞。而不知吾民族實兼有此二長也。外人之殖民也，政府爲之後援，吾民族之殖民於海外也，政府不特不與以援助。且靦之若仇讎，等之於盜賊，挫折無所不至，而吾民族以不撓不屈之氣概，與外族戰，與土番戰，與寒暑戰，卒能斬荆披棘，蕃育其子孫，至數百萬，輸大財源於母國，是條頓民族之所長，吾民族有之也。日本之與俄戰也，所攻必克，所戰必勝。南山之取，旅順之拔，驚動全球，無不以『敢死男兒』之徽號上之於日本國民。顧吾漢族之宣揚於塞外者，遽豈乏人，勒銘燕然之山，飲馬烏孫之水，姑以湮遠置之；湘楚各軍，徒步以平定二萬里之回疆，轉戰於沙漠雪窟之中，其壯

烈豈讓日俄之戰爭乎？中國行軍，以紮硬寨，打死仗爲要義，肉搏攻城，沖鋒陷陣之舉，殆已視同習慣，不見其可畏，所缺者無新戰術耳。使與日本有同等之教育，有相當之將官，則中日之兵，正不易分優劣也　夫日本軍士爲無上之榮譽，國家之所以鼓舞之者，殆不遺餘力；而中國則至賤者兵也，其出征也非如日本之有軍人援助會也，其死也非如日本之有勳號年金也，其衝也非如日本之有廩給終身也。至於社會之上之待遇，則不特不能與日本兵同科，且適成反比例；而一有召募，則爭先恐後，一臨戰陣，則駢首不辭，以視日本維新之初，革除武士，改行徵兵，而應之者寥寥，卒之用大強力而始就緒者，孰謂日本之武勇非因政策而養成者乎？中國之不武勇非因政策而消失者乎？改易其政策，而中國之武勇不若日本，吾決不信之也。中國民族既具條頓民族與大和民族之所長，則其能享二族所有之權利無疑也。顧吾謂吾民族不僅能享有條頓民族與大和民族所有之權利已也。拿破崙曰：『將來世界，或爲支那民族所支配，亦未可知。』夫以能支配世界之民族，而不能享有世界最上之權利，有是理乎？吾儕以爲中國國民能享有完全權利者此也。

夫以中國國民之能力可以回復，並可以至短期限回復，能享有完全權利之証據又確鑿如是，而猶曰歐美可以言民權，中國不可以言民權，歐美可以行民主，中國不可以行民主，爲是言者，無論何人，皆知其失。然而庸俗之見以爲列強環伺，羣志未孚，專制行之猶恐不濟，況啓紛義之端，來解散之象，不與求時之旨相悖乎？是殆誤認吾儕之所主持爲無政府主義。而以民主政治，爲取放任者也。不知吾儕原不欲爲過高之論，不切時宜之談，以誤我國民之覥聽，因按時切勢，求其可行者言之也。彼無政府之主義，寧吾儕今日之所主持乎？至於以民主政治爲取放任，則曷不取法美清俄四國現時之行政而比較之，教育之強迫，內政之整飭，秩序之維持，孰能實行，孰不能實行。當不待智者而辨也。使中國而改共和也，當興立興，當革立革，雷厲風行，毫無假借，豈若今政府之泄泄乎？吾儕求總體之自由者也，非求個人之自由者也。以個人之自由解共和，毫釐而千里也。共和者亦爲多數人計，而不得不限制少數人之自由。且當利未見，害未形之時，自非一般人所能分曉，於是公舉程度較高於一般人者爲之代表，以興利於未見，除害於未形。當其始也，似若甚拂衆人之欲者，及其既也，乃皆衆人之所欲興欲除者也。政府之制治同，而其所以制治者異也。不問政府之內容，而一概排斥之，是不得謂爲眞愛自由者也。惟欲求總體之自由，故不能無對於個人之干涉。然而以望之現政府之不可也；現政府之所爲，無一不爲個人專制，強橫專制者。其干涉也，非以爲總體之自由，而但以爲私人之自利。今以政府爲不可少，干涉爲不可無也，彼乃變易面目，陰濟其私，是無異教猱升木，助桀爲虐也，現政府之不足與有爲也，殆已成鐵據。其一由於歷史，中國未有於一朝之內，自能掃其積弊者也。必有代之者起，予以除舊布新，然後積穢盡去，民困克蘇。不革命而能行改革，烏頭可白，馬角可生，此事斷無有也！第二由於種族，今之政府，非漢族之政府，而異族之政府也，利害既相反，則其所操之方針，不得不互異；吾方曰日望其融和，彼乃日日深其猜忌，外示以親善，而牢籠欺詐，毒計愈深，黨獄之起，未央之誅，指顧間之事。諸君不信，請讀康雍乾三朝歷史，觀光緒戊戌庚子之事，可以知往而測來矣。《傳》曰：『非我族類，其心必異。』又曰：『戎狄豺狼。不可親也。』諸君欲認賊爲父，竊恐徒足以取辱，而無秋毫之補也。

日本之奏維新之功也，由於尊王傾幕，而吾之王室既亡於二百餘年之前。現之政府，則正德川氏之類也。幕不傾則日本不能有今日，滿不去則中國不能以復興，此吾儕之所以不欲如日本之君主立憲，而必主張民主立憲者，實中國之勢宜爾也。中國舍改爲民主之外，其亦更有良策以自立乎？諒諸君亦無以對也。無已則惟有苟且偷安，任滿政府轉售之於人耳，是則非吾儕之所欲聞也。吾儕既認定此主義，以爲欲救中國，惟有興民權，改民主；而入手之方，則先之以開明專制，以爲興民權改民主之豫備；最初之手段，則革命也。寧舉吾儕盡犧牲之，此目的不可不達。嗚呼！吾欲彼志行薄弱者姑緘其口，拭目以俟吾人之效果也，而何有程度之足云哉！何有程度之足云哉！本文發表於一九〇五年十一月二十六日，《民報》第一號。

章炳麟《太炎文録初編》別録卷一《代議然否論》

代議政體者，封建之變相。其上置貴族院，非承封建者弗爲也。民主之國，雖代以元老，蛻化而形猶在。其在下院，周禮有外朝詢庶民，慮非家至而人見之也。亦當選其得民者，以叩帝閽。春秋衛靈公以伐晉故遍訪工商。訖漢世去封建猶近，故昭帝罷鹽鐵榷酤，則郡國賢良文學主之，皆略似國會。魏晉以降，其風始息。至今又千五六百歲，而議者欲逆反古初合以泰西立憲之制。庸下者，且

沾沾規日本。不悟彼之去封建近，而我之去封建遠。去封建遠者，民皆平等；去封建近者，民有貴族黎庶之分。與效立憲而使民有貴族黎庶之分，不如王者一人秉權於上，規摹廓落則苛察不遍行，民猶得以紓其死。

民族主義

張之洞《勸學篇・同心》 范文正爲秀才時，卽以天下爲己任。程子曰，一命之士，苟存心於利物，於人必有所濟。顧亭林曰，保天下者，匹夫雖賤，與有責焉。夫以秀才所任，任者幾何。一命所濟，濟者幾何。匹夫所責，責者幾何。然而積天下之秀才，則盡士類。積天下之命官，則盡臣類。積天下之匹夫，則盡民類。若皆有持危扶顚之心，抱冰握火之志，則其國安於盤石，無能傾覆之者。是故人人親其親長其長，而天下平。人人智其智勇其勇，而天下強。大抵全盛之世，庠以勸學，官以興能。朝廷明於上，則人才成於下。艱危之世，士厲其節，民激其氣。直言以悟主，博學以濟時。同心以救弊，齊力以捍患。人才奮於下，則朝廷安於上。昔春秋之季，周若贅旒，孔子誅亂賊，孟子明仁義，弟子布滿天下，而周祚延二百餘年。七十子後，學者流衍益廣，至西漢而儒術大興。聖道昭明，功在萬世。東漢末造，名節經學最盛，李郭之氣類，鄭康成之門人，亦布滿天下。一時朝野，多重操行尚名義之人。故卓操不能遽篡，而蜀漢以興。諸葛隱居躬耕，而師友極盛。其人皆天下之豪傑，所講明者天下之大計，故昭烈得之而成王業。曹魏迄隋，江北皆尚鄭學。故北朝兵事紛紜，而儒風不墜。隋王通講道河汾，門徒衆盛，唐之佐命如房杜魏薛，皆與交遊。故貞觀多賢，而民得蘇息。唐韓子推明道原，攘斥佛老，尊孟子，貶伯夷。文宗『六經』，至北宋而正學大明。學統文體，皆本昌黎。由是大儒蔚起，宋代學術之中正，風俗之潔淸，遠過漢唐。國脈旣厚，故雖弱而不亡。宋儒重綱常，辨義利，朱子集其成。當時雖未竟其用，其弟子私淑，亦布滿天下。故元有許劉吳廉諸儒，元虐以減。明尚朱學，中葉以後，並行王學。要皆以扶持名敎，砥厲氣節爲事。三百年間，主昏於上，臣忠於下，明祚以延。咸豐以來，海內大亂，次第削平，固由德澤深厚，廟算如神，亦由曾胡駱左諸公，聲氣應求於數千里之內。二賀、熙齡、長齡陶、文毅林文忠諸公，提倡講求於二十年以前。陳慶鏞袁端敏呂、文節王、茂蔭諸公，正言讜論於廟堂之上，有以致之。是故學術造人才，人才維國勢。此皆往代之明效，而吾先正不遠之良軌也。吾聞欲救今日之世變者，其說有三。一曰保國家，一曰保聖敎，一曰保華種。夫三事一貫而已矣。保國保敎保種，合爲一心，是謂同心。保種必先保敎，保敎必先保國。種何以存。有智則存。智者，敎之謂也。敎何以行。有力則行。力者，兵之謂也。故國不威則敎不循，國不盛則種不尊。回敎無理者也，土耳其猛鷙敢戰，而回敎存。佛敎近理者也，印度惷愚而佛敎亡。波斯景敎，國弱敎改。希臘古敎，若存若滅。天主耶蘇之敎，行於地球十之六，兵力爲之也。我聖敎行於中土，數千年而無改者，五帝三王，明道垂法，以君兼師。漢唐及明，宗尚儒術，以敎爲政。我朝列聖，尤尊孔孟程朱，屛黜異端，纂述經義，以躬行實踐者敎天下。故凡有血氣，咸知尊親。蓋政敎相維者，古今之常經，中西之通義。我朝邦基深固，天之所祐，必有與立。假使果如西人瓜分之妄說，聖道雖高雖美，彼安用之。五經四子，棄之若土苴，儒冠儒服，無望於仕進。巧黠者充牧師，充剛巴度，充大寫。西人用華人爲記室名大寫椎魯者謹納身稅，供兵匠隸役之用而已。愈賤愈愚愚賤之久，則貧苦死亡，奄然澌滅。聖敎將如印度之婆羅門，竄伏深山，抱守殘缺。華民將如南洋之黑崑崙，畢生人奴，求免笞罵而不可得矣。今日時局，惟以激發忠愛，講求富強，尊朝廷，衛社稷爲第一義。執政以啓沃上心，集思廣益爲事。言官以直言極諫爲事。疆吏以足食足兵爲事。將帥以明恥敎戰爲事。軍民以親上死長爲事。士林以通達時務爲事。君臣同心，四民同力，則洙泗之傳，神明之胄，其有賴乎。且夫管仲相桓公，匡天下，保國也。而孔子以爲民到於今受其賜。孟子守王道，待後學，保敎也，而汲汲焉憂梁國之危，望齊宣之王，謀齊民之安，然則舍保國之外，安有所謂保敎保種之術哉。今日頗有憂時之士，或僅以尊崇孔學爲保敎計，或僅以合羣動衆爲保種計，而於國敎種安危與共之義忽焉。《傳》曰，皮之不存，毛將安傳。《孟子》曰，能治其國家，誰敢侮之。此之謂也。

又《勸學篇・知類》 種類之說，所從來遠矣。《易》同人之《象》曰，君子以類族辨物。《左氏傳》曰，非我族類，其心必異。神不歆非類，民不祀非族。《禮記》三年問曰，有知之屬，莫不知愛其類。是知有敎無類之說，惟我聖人如神之化能之，我中華帝王無外之治能之，未可概之他人也。西人分五

大洲之民爲五種，以歐羅巴洲人爲白種，亞細亞洲人爲黃種，西南兩印度人爲棧色種，阿非利加洲人爲黑種，美洲土人爲紅種。西起崑崙，東至於海，南至於南海，北至奉天吉林黑龍江內外蒙古，南及沿海之越南暹羅緬甸東中北三印度，東及環海之朝鮮，海中之日本，其地同爲亞洲，其人同爲黃種，皆三皇五帝聲教之所及，神明胄裔種族之所分。隋以前佛書謂之震旦，今西人書籍文字，於中國人統謂之曰蒙古。俄國語言呼中國人曰契丹，是爲亞洲同種之證。其地得天地中和之氣，故晝夜適均，寒燠得中，其人秉性靈淑，風俗和厚，邃古以來稱爲最尊最大最治之國。文明之治，至周而極，文勝而敝，孔子憂之。歷朝一統，外無強鄰，積文成虛，積虛成弱。歐洲各國，開闢也晚，鬱積勃發，鬬力競巧，各自摩厲，求免滅亡。積懼成奮，積奮成強。獨我中國士夫庶民懵然罔覺，五十年來屢鑒不悛，守其傲惰，安其偷苟，情見勢絀，而外侮亟矣。方今海內之士，感慨發憤，竭智盡忠，求紓國難者，固不乏人。而昏墨之人，則視國家之休戚，漠然無動於其心，意謂此非髮捻之比，中華雖淪，富貴自在。方且乘此阽危，恣爲貪黷，以待合西夥，爲西商，徙西地，入西籍。而莠民邪說，甚至詆中國爲不足有爲，譏聖教爲無用，分同室爲畛畛，引彼法爲同調，日夜冀幸天下有變，以求庇於他人。若此者，仁者謂之悖亂，智者謂之大愚。印度屬於英矣，印度土人爲兵爲弁，不得爲武員，不得入學堂也。越南屬於法矣，華人身稅有加，西人否也。華人無票遊行有禁，西人否也。古巴屬於西班牙矣，土人不能入議院也。美國開闢之初，則賴華工，今富盛之後，則禁華工，而西工不禁也。近年有道員某，吞蝕公款數十萬金，存於德國銀行。其人死後，銀行遂注銷其帳，惟薄給息而已。夫君子不以所惡廢鄉，故王猛死不伐晉，鍾儀囚不忘楚。若今日不仁不智不恥爲人役之人，君子知樂大心之卑宋，必亡其家，韓非之覆韓，必殺其身矣。

嚴復《社會通詮・國家之議制權分》按語 嚴復曰，中國社會，宗法而兼軍國者也。故其言法也，亦以種不以國。觀滿人得國幾三百年，而滿漢種界，釐然猶在。東西人之居吾土者，則聽其有治外之法權，而寄籍外國之華人，則自爲風氣，而不與他種相入，可以見矣。故周孔者，宗法社會之聖人也。其經法義言，所漸漬於民者最久，其入於人心者亦最深。是以今日黨派，雖有新舊之殊，至於民族主義，則不謀而皆合。今日言合羣，明日言排外，甚哉言排滿，至於言軍國主義，期人人自立者，則幾無人焉。蓋民族主義，乃吾人種智之所固有者，而無待於外鑠，特遇事而顯耳。雖然，民族主義，將遂足以強吾種乎。愚有以決其必不能者矣。

又 嚴復曰，吾譯前語，於吾心怦怦然。何則。竊料黃人前途，將必不至於不幸也。即使其民今日困於舊法，拘於積習之中，卒莫由以自拔，近果之成，無可解免。而變動光明，生於憂患，行且有以大見於世史，無疑也。今夫合衆之局何爲者，以民族之寡少，必並合而後利自存也。且合矣，乃雖共和之善制，而猶不堅，何故。以其民之本非一種，而習於分立故也。天下惟吾之黃族，其衆既足以自立矣，而其風俗地勢，皆使之易爲合而難爲分。夫今日謀國者之所患，在寡，在其民之難一，而法之難行。而吾民於此，實病其過耳。焉有以爲患者乎。且吾民之智德力，經四千年之治化，雖至今日，其短日彰，不可爲諱。顧使深而求之其中，實有可爲強族大國之儲能，雖摧斲而不可滅者。夫其衆如此，其地勢如此，其民材又如此，使一旦幡然悟舊法陳義之不足殉，而知成見積習之實爲吾害，盡去腐穢，惟強之求，眞五洲無比國也，何貧弱奴隸之足憂哉。世有深思之士，其將有感於吾言。

又《法意》卷一〇第三章按語 復案。三百年來，歐之所以日興，而亞之所以日微者，世有能一言而通其故者乎。往者湘陰郭先生嘗言之矣，曰吾觀英吉利之除黑奴，知其國享強之末艾也。夫歐亞之盛衰異者，以一其民平等，而一其民不平等也。印度有喀斯德，高麗有三戶，中國分滿漢矣，而分之中又有分焉。分則不平，而通力合作，手足相救之情不可見矣。夫優滿，所以愛之者也，乃終適以害之。至於今，雖有欲爲其平等者，而以民質闒茸之故，近菑之烈，若不克勝，故其制卒不可改。嗚呼，支那之滿民，猶法蘭西之貴族也，非天下之至仁，其孰能先事而救之。

又卷一七第三章按語 復案。歐亞雖強分二洲，以地勢論，實同一洲，非若非美諸洲之斷然不得合一者也。顧東西風氣民德之異，後世學者，每推原於地利。謂其一破碎以生交通，其一完全以生統攝。交通則智慧易開，統攝則保守斯固。自舟車利用，競爭之局宏開，於是二工之優劣短長見矣。而孟氏之論，則一切求其故於天時，至謂二洲之自繇多寡，強弱攸殊，以一無溫帶，一皆溫帶之故。取其言以較今人，未見其說之已密也。總之，論二種之強弱，天時地利人爲，三者皆有一因之用，不宜置而漏之也。顧孟氏之說其不圓易見，即近世學者地利之說，亦未爲堅。何則。果如所言，則亞

之南洋羣島，美之中樞諸小國，其宜開化而爲世界先進久矣。何四千餘年，寂寂無頌聲作耶。是知人爲有關繫矣。夫宗教哲學文章術藝皆於人心有至靈之效，使歐民無希臘以導其先，羅馬以繼其後，又不得耶回諸教緯於其間，吾未見其能有今日也。是故亞洲今日諸種，如支那，如印度，尚不至遂爲異種所剋滅者，亦以數千年教化，有影響果效之可言。特修古而更新之，須時日耳。

梁啓超《飲冰室文集》卷一《變法通議·論變法必自平滿漢之界始》 自大地初有生物，以至於今日，凡數萬年，相爭相奪，相搏相噬，遞爲強弱，遞爲起滅。一言以蔽之曰，爭種族而已。始焉物與物爭，繼焉人與物爭，終焉人與人爭。始焉蠻野之人與蠻野之人爭，繼焉文明之人與蠻野之人爭，終焉文明之人與文明之人爭。茫茫後顧，未始有極。嗚呼，此生存相競之公例，雖聖人無如之何者也。由是觀之，一世界中，其種族之差別愈多，則其爭亂愈甚，而文明之進愈難。其種族之差別愈少，則其爭亂愈息，而文明之進愈速。全世界且然，況劃而名之曰一國，內含數個小異之種，而外與數個大異之種相遇者乎。

又卷二《春秋中國彝狄辨序》 自宋以後，儒者持攘彝之論日益盛，而彝患亦日益烈，情見勢絀，極於今日。而彼囂然自大者，且日嘵嘵而未有止也。叩其所自出，則曰，是實《春秋》之義。烏乎，吾三復《春秋》，而未嘗見有此言也。吾偏讀先秦兩漢先師之口說，而未嘗見有此言也。孔子之作《春秋》，治天下也，非治一國也。治萬世也，非治一時也。故首張三世之義，所傳聞世，治尚麤觕，則內其國而外諸夏。所聞世，治進升平，則內諸夏而外彝狄。所見世，治致太平，則天下遠近大小若一，彝狄進至於爵。故曰，有教無類。又曰，洋溢乎中國，施及蠻貊，凡有血氣，莫不尊親。其治之也，有先後之殊。其視之也，無愛憎之異。故聞有用夏以變彝者矣，未聞其攘絕而棄之也。今論者持升平世之義，而謂《春秋》爲攘彝狄也，則亦何不持據亂世之義，而謂《春秋》爲攘諸夏也。且《春秋》之號彝狄也，與後世特異。後世之號彝狄，謂其地與其種族。《春秋》之號彝狄，謂其政俗與其行事。不明此義，則江漢之南，文王舊治之地，汧雍之間，西京宅都之所，以云中國，孰中於是。而楚秦之爲彝狄，何以稱焉。不甯惟是，昭十二年，晉伐鮮虞，晉也彝狄之。成三年，鄭伐許，鄭也而狄之。桓十五年，邾婁人牟人葛人來朝，邾婁等也而狄之。隱七年，戎伐凡伯於楚丘以歸，衛也而狄之。哀六年，城邾婁葭，魯也而狄之。夫晉鄭邾衛，中原之名國也。魯者尤《春秋》所託焉，以明王法者也。而其爲彝狄，又何以稱焉。董子云，《春秋》之常辭也，不予彝狄而與中國爲禮。至邲之戰，偏然反之，何也。曰，《春秋》無通辭，從變而移。今晉變而爲彝狄，楚變而爲君子，故移其辭以從其事。大哉言乎。然則《春秋》之中國彝狄，本無定名，其有彝狄之行者，雖中國也，靦然而彝狄矣。其無彝狄之行者，雖彝狄也，彬然而君子矣。然則藉曰攘彝焉云爾，其必攘其有彝狄之行者，而不得以其號爲中國而恕之，號爲彝狄而棄之，昭昭然矣。何謂彝狄之行。《春秋》之治天下也，天下爲公，選賢與能，講信修睦，禁攻寢兵，勸政愛民，勸商惠工。土地闢，田野治，學校昌，人倫明，道路修，遊民少，廢疾養，盜賊息。由乎此者，謂之中國，反乎此者，謂之彝狄。痛乎哉，傳之言也，曰然則曷爲不使中國主之。中國亦新彝狄也。然則吾方日兢兢焉求免於《春秋》所謂彝狄者之不暇，而安能彝人，而安能攘人哉。是故，以治天下治萬世之義言之，則其不必攘也如彼。以治一國治一時之義言之，則其不能攘也如此。吾卒不知攘彝之言，果何取也。徐君君勉既學於南海，治《春秋經世》之義，乃著《中國彝狄辨》三卷。一曰中國而彝狄之，二曰彝狄而中國之，三曰中國彝狄，進退微旨。於以犂千年之謬論，抉大同之微言。後之讀者，深知其意，則嘵嘵自大之空言，或可以少息也。中國之彝患，或可以少衰也。天下遠近大小若一之治，或可以且暮遇之也。雖然，以孔子之聖，猶曰知我罪我，其惟《春秋》乎。然則世之以是書罪徐君而因以罪余者，又不知凡幾矣。

又《論中國之將强》 西人之侮我甚矣。西人之將滅人國也，則必上之於議院，下之於報章，日日言其國政之敗壞，綱紀之紊亂，官吏之苛黷。其將滅人種也，則必上之於議院，下之於報章，日日言其種族之獷悍，教化之廢墜，風俗之糜爛。使其本國之民士，若鄰國之民士，聞其言也，仁者愀然思革其政，以拯其難。鷙者狡焉思乘其敝，以逞其志。夫然後因衆人之欲，一舉再舉而墟其國，奴其種，而儵然猶以仁義之師自居。斯道也，昔施諸印度，又施諸土耳其。今彼中憤土責土唾罵土之言，且日出而未有止也。迭見近日萬國公報、時務報中。余讀西報，其訾中國之國政綱紀官吏，蓋數十年以來矣。去歲八九月以後，乃更明目張膽，昌言華種之野悍，華民之愚詐，華教之虛僞，時務報中亦屢譯之，然其不敢譯者尚不知凡幾。其意若謂，苟不滅此朝食，則爲

逆天，爲辱國，爲悖理。一倡百和，舉國若狂。日本人師其故智，於其報章曰言臺灣之民頑惡刁狡，不如生番之馴善。西國羅馬舊律，凡與文敎之國戰爭者，皆有公法。雖攻城入邑，無得肆擾，惟與野蠻戰不在此論。日人惟痛詆華民曾土番之不若，故得屠戮淫掠，慘無天日，而他國鮮有以爲非者。非不知其非也，彼其因利乘便，狡焉思啓，思以此道行於吾十八行省者，舉歐洲諸國皆有同心也。羅馬舊律，凡入野蠻之國者，不由國門入，築橋踰城而進焉。庚申之役，英法之待我，蓋以此也。去歲五六月間，英人德人先後遣其向駐非洲之公使來駐中國，厥意謂之國也，非以治非洲之道治之弗治也。無端而逐工，無端而拒使，無端而索島岸，無端而攬鐵路，無端而涎礦產，無端而干獄訟，人之輕我賤我，野蠻我，奴隸我，禽獸我，尸居我，其慘酷至於如此其極也。

又卷六《國家思想變遷異同論》 過去者已去，如死灰之不能復然，未來者未來，如說食之不能獲飽。今暫置勿論。但取現在通行有力者而論之。今日之歐美，則民族主義與民族帝國主義相嬗之時代也。今日之亞洲，則帝國主義與民族主義相嬗之時代也。專就歐洲而論之，則民族主義，全盛於十九世紀，而其萌達也在十八世紀之下半。民族帝國主義，全盛於二十世紀，而其萌達也在十九世紀之下半。今日之世界，實不外此兩大主義活劇之舞臺也。

於現今學界，有割據稱雄之二大學派，凡百理論，皆由茲出焉，而國家思想其一端也。一曰平權派，盧梭之徒爲民約論者代表之。二曰強權派，斯賓塞之徒爲進化論者代表之。平權派之言曰，人權者出於天授者也，故人人皆有自主之權，人人皆平等。國家者，由人民之合意結契約而成立者也，故人民當有無限之權，而政府不可不順從民意。是卽民族主義之原動力也。其爲效也，能增個人強立之氣，以助人羣之進步。及其弊也，陷於無政府黨，以壞國家之秩序。強權派之言曰，天下無天授之權利，惟有強者之權利而已。故衆生有天然之不平等，自主之權當以血汗而獲得之。國家者由競爭淘汰不得已而合羣以對外敵者也，故政府當有無限之權，而人民不可不服從其義務。是卽新帝國主義之原動力也。其爲效也，能確立法治之主格，以保團體之利益。及其弊也，陷於侵略主義，蹂躪世界之和平。

又《飲冰室專集》卷四《新民說》第六節《論國家思想》 人羣之初級也，有部民而無國民。由部民而進爲國民，此文野所由分也。部民與國民之異安在。曰羣族而居，自成風俗者，謂之部民。有國家思想，能自布政治者，謂之國民。天下未有無國民而可以成國者也。

國家思想者何。一曰對於一身而知有國家，二曰對於朝廷而知有國家，三曰對於外族而知有國家，四曰對於世界而知有國家。

譚嗣同《仁學下》三〇 天下爲君主囊橐中之私產，不始今日，固數千年以來矣。然而有如遼、金、元之罪浮於前此之君主者乎？其土則穢壤也，其人則羶種也，其心則禽心也，其俗則毳俗也，一旦逞其凶殘淫殺之威，以攫取中原之子女玉帛，礪貘貐之巨齒，效盜跖之奸人，馬足蹴中原，中原墟矣，鋒刃擬華人，華人靡矣，乃猶以爲未饜。峻死灰復然之防，爲盜憎主人之計，錮其耳目，桎其手足，壓制其心思，絕其利源，窘其生計，塞蔽其智術；繁拜跪之儀以挫其氣節，而土大夫之才窘矣；立著書之禁以緘其口說，而文字之禍烈矣；且卽挾此土所崇之孔敎，緣飾皮傅，以愚其人，而爲藏身之固！悲夫悲夫！王道聖敎典章文物之亡也，此而已矣！與彼愈相近者，受禍亦愈烈。故夫江淮大河以北，古所稱天府膏腴，入相出將，衣冠耆獻之藪澤，詩書藻翰之津塗也，而今北五省何如哉。夫古之暴君，以天下爲其私產止矣，彼起於游牧部落，直以中國爲其牧場耳，苟見水草肥美，將盡驅其禽畜，橫來吞噬。所謂駐防，所謂名糧，所謂釐捐，及一切誅求之無厭，刑獄之酷濫，其明驗矣。且其授官也，明明托人以事，而轉使之謝恩，又薄其祿入焉。何謝乎？豈非默使其剝蝕小民以爲利乎？雖然，成吉思之亂也，西國猶能言之；忽必烈之虐也，鄭所南《心史》紀之；有茹痛數百年不敢言不敢紀者，不愈益悲乎！《明季稗史》中之《揚州十日記》、《嘉定屠城紀略》，不過略舉一二事，當時既縱焚掠之軍，又嚴薙髮之令，所至屠殺虜掠，莫不如是。卽彼準部，方數千里，一大種族也，遂無復乾隆以前之舊籍，其殘暴爲何如矣。亦有號爲令主者焉，及觀《南巡錄》所載淫擄無賴，與隋煬、明武不少異，不徒鳥獸行者之顯著《大義覺迷錄》也。臺灣者，東海之孤島，於中原非有害也。鄭氏據之，亦足存前明之空號，乃無故貪其土地，攘爲己有。攘爲己有，猶之可也，乃既竭其二百餘年之民力，一旦苟以自救，則舉而贈之於人。其視華人之身家，曾弄具之不若。噫！以若所爲，臺灣固無傷耳，尙有十八省之華人，宛轉於刀碪之下，瑟縮於販賈之手，方命之曰：此食毛踐土者之分然也。

夫果誰食誰之毛？誰踐誰之土？久假不歸，烏知非有。人縱不言，已甯不愧於心乎？吾願華人，勿復夢夢謬引以爲同類也。夫自西人視之，則早歧而爲二矣，故俄報有云：『華人苦到盡頭處者，不下數兆，我當滅其朝而救其民。』凡歐、美諸國，無不爲是言，皆將藉仗義之美名，陰以漁獵其資產。華人不自爲之，其禍可勝言哉？

孫文《孫中山選集》卷上《中國問題的真解決 向美國人民的呼籲》

全世界的注意力，現在都集中在遠東，這不僅是由於俄國與日本間正在進行着的戰爭，而且也由於這樣的事實，即：中國終究要成爲那些爭奪亞洲霸權的國家之間的主要鬥爭場所。歐洲人在非洲的屬地，迄今爲止，這一直是歐洲列強之間鬥爭的焦點。現在大體上已經劃定了，因而必須尋找一塊新的地方，以供增大領土和擴展殖民地；長期以來被認爲是『東亞病夫』的中國，自然而然地就成了這樣一塊用以滿足歐洲野心的地方。美國在國際政治中雖然有其傳統的孤立政策，但它在這方面絕不會漠不關心，雖則在方式上與其他各國多少有些不同。首先，菲律賓羣島轉到美國的控制之下，就使美國成了中國最近的鄰邦之一，因之它不可能對中國的情況閉目不理；其次，中國是美國貨物的一個巨大市場，如果美國要把它的商業與工業活動擴展到世界其他各地，中國就是它必須注目的第一個國家。由此看來，所謂『遠東問題』，對這個國家是具有特殊的重要性的。

這個問題是重要的，同時又不易解決，因爲其中牽涉到許多互相衝突的利害關係。已經有很多人認爲，此次俄日戰爭的最後結局，可能使這個問題得到解決。但是，從中國的立場看來，這次戰爭所引起的糾紛，要多於其所解決的糾紛；假如這次戰爭果眞能解決任何問題的話，充其量它只能決定俄日兩國之間的霸權問題。至於英、法、德、美等國的利益怎麼樣呢？對這些問題，這次戰爭是絕對無法解決的。

爲了使整個問題得到滿意的解決，我們必須找出所有這些糾紛的根源。即使對亞洲事務了解得最爲膚淺的人，也會深信：這個根源乃在於滿清政府的衰弱與腐敗，它正是由於自身的衰弱，而有擾亂世界現存政治均衡局面之勢。這種說法好像是說笑話，但不是沒有根據的，我們只須指出這一次俄日戰爭，就可以作爲一個例證。如果不是由於滿清政府完全無力保持其在滿洲的勢力與主權，那麼這次戰爭是可以避免的。然而這次戰爭只不過是在中國問題上利害有關各國間勢將發生的一系列衝突的開端而已。

我們說滿清政府，而不說中國政府，這是有意識地這樣說的。中國人現在並沒有自己的政府，如果以『中國政府』一名來指中國現在的政府，那麼這種稱法是錯誤的。這也許會使那些對中國事務不熟悉的人感到驚異，但這乃是一個事實，是一個歷史事實。爲了使你們相信這一點，讓我們向你們簡單地敘述一下滿清王朝建立的經過吧。

滿洲人在與中國人發生接觸以前，本是在黑龍江地區曠野中飄泊無定的游牧部落。他們時常沿着邊界侵犯並搶刼和平的中國居民。明朝末葉，中國發生大內戰，滿洲人利用那個千載難逢的機會，用蠻族入侵羅馬帝國的同一種方式，突然襲來，佔領了北京。這是一六四四年的事。中國人不甘心受外族的奴役，便向侵略者進行了最頑強的反抗。滿洲人爲要強迫中國人屈服，便殘酷地屠殺了數百萬人民，其中有戰鬥人員與非戰鬥人員、青年與老人、婦女與兒童，焚燒了他們的住所，刼掠了他們的家室，並迫使他們採用滿洲人的服飾。據估計，有數萬人因不服從留髮辮的命令而被殺戮。幾經大規模流血與慘遭虐殺之後，中國人才終於屈服在滿清的統治之下。

滿洲人所採取的次一個措施，就是把所有涉及他們的對華關係與侵華事實的書籍文獻加以焚燒銷燬，藉以盡其可能地使被征服了的人民愚昧無知。他們又禁止人民結社集會以討論公共事務。其目的乃是要撲滅中國人的愛國精神，從而使中國人於經過一定時間之後，不再知道自己是處在異族的統治之下。現在，滿洲人爲數不過五百萬，而中國人口則不下四萬萬，因此，他們經常害怕中國人有一天會奮起並恢復其祖國；爲了防範這一點，已經採取了而且還正在採取着許多戒備手段。這一直是滿洲人對中國人的政策。

西方人中有一種普遍的誤會，誤以爲中國人本性上是閉關自守的民族，不願意與外界的人有所往來，只是在武力壓迫之下，才在沿海開放了幾個對外貿易的口岸。這種誤會的主要原因，是由於對中國歷史缺乏了解。歷史可以提供充分的證據，證明從遠古直到清朝的建立，中國人一直與鄰國保有密切的關係，對於外國商人與教士，從沒有絲毫惡意歧視，西安府的景教碑提供我們一個絕妙的記錄，說明早在公元第七世紀外國傳教士在當地人民間所進行的傳播福音的工作；再者，佛教乃是漢朝皇帝傳入中國的，人民以

很大的熱情歡迎這個新宗教，此後它便日漸繁盛，現在已成爲中國三大主要宗教中的一種。不僅教士，而且商人也被許可在帝國內部自由地縱橫游歷，甚至晚至明朝時，中國人中還沒有絲毫排外精神的跡象，當時的大學士徐光啓，其本人皈依了天主教，而他的密友，即在北京傳教的耶穌會教士利瑪竇，曾深得人民的尊敬。

隨着滿清王朝的建立，政策便逐漸改變：全國禁止對外貿易；驅除傳教士；屠殺本國教民；不許中國人向國外移民，違者即予處死。這是什麽緣故呢？這只是因爲滿洲人立意由其管轄範圍內將外國人排斥出去，並唆使中國人憎恨外國人，以免中國人因與外國人接觸而受其啓迪並喚醒自己的民族意識。滿洲人所扶育起來的排外精神，終於在一九〇〇年的義和團騷動中達到最高峯。現在大家都知道了，義和團運動的首領不是別人，而正是皇室中的分子。由此就可以看出，中國的閉關自守政策，乃是滿洲人自私自利的結果，並不能代表大多數中國人民的意志。在中國游歷的外國人常可以看到這樣的事實，即：凡受官方影響愈小的人民，比之那些受影響較大的人民，總是對外國人愈爲友善。

自義和團戰爭以來，許多人爲滿清政府偶而發佈的改革詔旨所迷誘，便相信那個政府已開始看到時代的徵兆，其本身已開始改革以便使國家進步；他們不知道，那些詔旨只不過是專門用以緩和民衆騷動情緒的具文而已。由滿洲人來將國家加以改革，那是絕對不可能的，因爲改革意味着給他們以損害。實行改革，那他們就會被中國人民所吞沒，就會喪失他們現在所享受的各種特權。若把官僚們的愚昧與腐化予以揭露出來，就會看到政府更爲黑暗的一面。這些僵化了的、腐朽了的、毫無用處的官僚們，只知道怎樣向滿洲人諂媚行賄，藉以保全其地位去進行敲榨搜刮。下面就是一個非常顯著的例證：中國駐華盛頓公使最近發佈了一個佈告，禁止住在這個國家之內的中國人與反滿會黨有任何往來，違者即將其在中國本土的家人及遠族加以逮捕並處以格殺之重刑。像中國公使梁誠先生這樣一個有教養的人所做的這樣一種野蠻行爲，除了可能認定他是想討好政府以便保全其公使地位外，不能夠有其他解釋。想由這樣的政府和其官吏厲行改革，會有什麽希望呢？

章炳麟《太炎文錄初編》文錄卷二《中夏亡國二百四十二年紀念會書》

夫建官命氏，帝者所以類族；因不失親，天室由其無遠。故玄黃於野者，戰之疑也；異物來倅者，去之占也。維我皇祖，分北三苗，仍世四千，九有九截。雖窮髮異族，或時干紀；而孝慈斡蠱，未墜厥宗。自永歷建元，窮於辛丑，明祚既移，則炎黃姬漢之邦族，亦因以澌滅。顧望皋瀆，雲物如故，惟茲元首，不知誰氏？支那之亡，既二百四十二年矣。民今方殆，寐而占夢，非我族類，而憂其不祀。覺寤思之，毀我室者，寧待歐、美？自頃邦人諸友，慨然自謀，作書告哀，持之有故。有言立憲君主者矣，有言市府分治者矣，有言專制警保者矣，有言法治持護者矣，豈不以訏謨定命，國有與立，抑其第次，無乃陵躐？衡陽王而農有言：『民之初生，統建維君，義以自制其倫，仁以自愛其類，彊榦善輔，所以凝黃中之絪縕也。今族類之不能自固，而何他仁義之云云？』悲夫！言固可以若是，故知一於化者，亦無往而不化也；貞夫觀者，非貞則無以觀也。且曼殊八部，不當數郡之衆；雕弓服矢，未若飛丸之烈。而薊丘、大同，鞠爲茂草；江都、番禺，屠割幾盡。端冕淪爲辮髮，坐論易以長跽。茸茲犬羊，安宅是處；哀我漢民，宜臺宜隸。鞭箠之不免，而欲參與政權；小醜之不制，而期扞禦皙族，不其忸乎！夫力不制，則役我者衆矣；莫之與，則傷之者至矣。豈無駿雄，憤發其所，而視聽素移，民無同德，恬爲胡豢，相隨倒戈。故會朝清明者鮮覩，而乘馬班如者多有也。吾屬孑遺，越在東海，念大木之所生長，瞻太沖之所乞師，頲然不怡，永懷疇昔。蓋望神叢、喬木者，則興懷土之情；覩狐裘、臺笠者，亦隆思古之痛！於是無所發舒，則《春秋》恩王父之義息矣。昔希臘隕宗，卒用光復；波蘭分裂，民會未弛。以吾支那方幅之廣，生齒之繁，文教之盛，曾不逮是偏國寡民乎？是用昭告於穆，類聚同气，雪涕來會，以志亡國。凡百君子，同茲恫瘝！願吾滇人，無忘李定國；願吾閩人，無忘鄭成功；願吾越人，無忘張煌言；願吾桂人，無忘瞿式耜；願吾楚人，無忘何騰蛟；願吾遼人，無忘李成梁。別生類以箴大同，察種源以簡蒙古，齊民德以哀同胤，鼓芳風以扇游塵，庶幾陸沈之痛，不遠而復，王道清夷，威及無外。然則休戚之藪，悲欣之府，其在是矣！莊生云：『舊國舊都，望之暢然！雖丘陵草木之緡，入之者十九，猶之暢然，況見見聞聞者耶？』嗟乎！我生以來，華鬢未艾，上念陽九之運，去茲已遠，復逾數稔，逝者日往，焚巢餘痛，誰能撫摩？每念及此，彌以腐心流涕者也！君子！

又《討滿洲檄》 天運丁未，紀元四千六百零五年某月某日，中華國民軍政府檄曰：昔我皇祖黃帝軒轅氏，與炎皇同出於少典之裔，實建國於茲土。上法乾坤，乃作冠帶，弧矢之利，以威不庭，南翦蚩尤，北逐葷粥，封國萬區，九有九截。少昊、高陽繼之，至於唐、虞，分北三苗，海隅蒼生，莫不循化。夏、商之世，王威不遠，亦能保我子孫黎民，不失舊服。自周公兼夷狄，定九宇，四海之內，提封萬里，旅獒、肅愼，無敢不若。衰周板蕩，始有赤狄、白狄、九州、陸渾之戎，交猝諸夏，夷言被髮，瀆亂華俗。部落聚居，勝兵稀疏，亦纔比於癬疥。秦始皇帝奄有海內，乃命上將驅而致之河湟之外，始築長城以阻匈奴。中夏清明，秦功爲大。皇漢肇興，則有平城之役；孝武赫然，銳意北伐，終絕大幕，勒石紀功於狼居胥之山。三世載德，威燀旁達，日逐呼韓邪單于，南向奔命，願爲臣妾。迄於新都，季漢之世，胡胙世衰，邊庭少事。晉道陵夷，授權降虜，劉元海、石勒之徒，憑藉晉威，乘時僭盜，則我中華之疆土，自是幅裂，五胡麕聚，甲覆乙起。江左建國，不出荆、揚，然猶西殛姚泓，東誅慕容。徒以燕、冀未靖，又資拓跋，崔浩、魏收，騰其姦言，明朔方之族，出於黃帝。姦人王通复以《元經》張虜，乃云黎民懷戎，三才不捨。由是言之，非虜之能盜我中華，顧華人之耽於媚虜也。天誘其衷，唐室受命，西戎、突厥，咸服其辜。以中原之地，久陷索虜，任用將帥，胡、漢雜糅，卒有安、史之變。延及朱梁，沙陀內寇，石晉、劉漢，世載其凶。宋承百王之末，疆域削迫，燕、雲諸州，淪於契丹。金源繼逆，播遷南服，遂啓蒙古，宰割赤縣。則我中華始丘墟爲亡國。以民志未擣，能貴其種，韓宋天完，扶義伐罪，卒統一於朱氏，衣冠禮樂，咸復其初。雖疆域之廣，不逮漢家，撻伐所及，遠踰宋氏，辨章種族，嚴於有唐，九邊分衛，斥候相屬，衛虜不能肆其毒，蒙古不能播其氛，邊防之嚴，趣重西北。蕞爾東胡，曾不介意，乃使建虜雉兔，竄伏於其間，荐食瀋陽，侵及關內，盜竊神器，流毒於中華者，二百六十三年。逆胡愛新覺羅氏者，女眞遺醜，檗芽東垂，蒙魚爲皮，使犬逐鹿，自以朱果之祥，發於神鳥，誘惑諸夷，肆其蠶食。昔在明室萬歷之初，跳梁作賊，父子就誅。凶嗣奴兒哈赤長惡不悛，世濟其逆，我中華念其瞢愚，不忍盡戮，因夷治夷，疆以戎索，則有龍虎將軍之命。奴酋背誕忘德，恣其虐饕，職貢無時，東珠不入，盜我邊部，旁及葉赫尼堪、外蘭諸部，將率羣醜，黃衣稱帝。其子皇太極，因襲便利，入據全遼。我中華亦有流寇之難，討伐不時，將帥亟易，遂得使虜窮凶極惡，肆其馳突，外劫朝鮮，內圍京邑，稔惡盈貫，亦隕其命。屬以流寇犯闕，思宗上賓，多爾袞、福臨父子，假稱義師，盜有中夏。自弘光初元，訖於延平鄭氏之亡，四十有一歲，冠帶遺民，悉爲虜有。以至於今，傳嗣九葉，凶德相仍。今將數虜之罪，我中華國民其悉心以聽。昔拓跋氏竊號於洛，代北羣胡，猶不敢陵轢漢族。虜以要害之地，建立駐防，編戶齊民，歲供甲米，是有主奴之分。其罪一也。既據燕都，徵固本京餉以實故土，屯積遼東，不入經費。又鎔金巨億，貯之先陵，穿地藏資，行同盜賊，故使財幣不流，漢民日匱，無小無大，轉於溝壑。其罪二也。詭言仁政，永不加賦，乃悉收州縣耗羨，以爲己有，而令州縣恣取平餘，其餘釐金、夫馬、雜稅之屬，歲有增加，外竊仁聲，內爲饕餮。其罪三也。自流寇肆虐，遺黎彫喪，東南一隅，猶自完具。虜下江南，遂悉殘破，南畿有揚州之屠，嘉定之屠，江陰之屠，浙江有嘉興之屠，金華之屠，廣東有廣州之屠。復有大同故將，仗義反正，城陷之後，丁壯悉誅，婦女毀郭，漢民無罪，盡爲鯨鯢。其罪四也。臺灣鄭氏，舟師入討，懼海濱居民之爲鄉導，悉數內遷，特申海禁。其後海外僑民，爲荷蘭所戮者三萬餘人。自以開釁中華，上書謝罪。大酋弘曆悉置不問，且云寇盜之徒，任爾殄滅。自是白人始快其意，遂令南洋僑民，死亡無日。其罪五也。昔胡元入寇，趙氏猶有瀛國之封，宗室完具，不失其所。滿洲戕虐弘光，朱氏舊宗，剿滅殆盡，延恩賜爵，只以欺世。其罪六也。胡元雖虐，未有文字之獄，自知貉子干紀，罪在不赦，夷夏之念，非可剗絕。滿洲玄燁以後，誅求日深，反脣腹誹，皆肆市朝。莊廷鑨、戴名世、呂留良、查嗣庭、陸生楠、汪景祺、齊周華、王錫侯、胡中藻等，皆以議論自恣，或託諷刺於詩歌，字書之間，虜遂處以極刑，誅及種嗣，展轉相牽，斷頭千數。其罪七也。前世史書之毀，多由載筆直臣，書其虐政，若在舊朝，一無所問。虜以人心思漢，宜所遏絕，焚毀舊籍八千餘通，自明季諸臣奏議、文集而外，上及宋末之書，靡不燒滅，欲令民心忘舊，習爲降虜。其罪八也。世奴之制，普天所無，虜既以廝役待其臣下，漢人有罪，亦發八旗爲奴，僕區之法，有逃必戮，諸有隱匿，斷斬無赦，背逆人道，苛暴齊民。其罪九也。法律既成，即當遵守，軍容國容，互不相入。虜既多設條例，務爲糾葛，督撫在外，一切以便宜從事。近世乃有就地正法之制，尋常私罪，多不覆按，府電朝下，囚人夕誅，好惡因於郡縣，生殺成於墨吏，刑部不知，按察不問，遂令刑章枉橈，呼天無所。其罪十也。警察之設，本以禁暴詰奸，虜

既利其虛名，因以自煽威虐。狙伺所及，後盜賊而先士人，淫威所播，捨奸宄而取良奧，朝市騷煩，道路側目。其罪十一也。犬羊之性，父子無別，多爾袞以盜嫂爲美談，玄燁以淫妹爲法制。其他烝報，史不絕書。漢士在朝，習其淫慝，人爲雄狐，家有麀鹿，使中夏清嚴之俗，掃地無餘。其罪十二也。官常之敗，恆由賄賂，前世贓吏，多於朝堂杖殺，子姓流竄，不齒齊民。虜有封豕之德，賣官鬻爵，著在令典，簡任視事，率由苞苴。在昔大酋弘曆常善任用貪墨，因亦籍沒其家，以實府藏。盜風既長，互相什保，以官爲賈，以法爲市，子姓親屬，因緣爲奸，幕僚外嬖，交伍於道。官邪之成，爲古今所未有。其罪十三也。氈笠絳英以爲帽，端罩箭衣以爲服，索頭垂尾以爲鬘，鞅靷瓔珞以爲飾，往時以蓄髮死者，徧於天下。至今受其維縶，使我衣冠禮樂，夷爲牛馬。其罪十四也。夫以黃帝遺胄，秉性淑靈，齊州天府，世食舊德，而逆胡一入，奄然蕩覆。又其腥聞虐政，著在耳目，凡有血气，宜不與戴日月而共四海！故自僭盜以來，朱一貴起於臺灣，林清起於山東，王三槐起於四川，洪秀全起於廣西，張樂行起於河南，其他義師，不可悉數。豈實迫於飢寒，抑自有帝王之志，誠以豺狼之族，不可不除，腥羶之气，不可不滌，故肝腦塗地，而不悔也。今者民气發揚，黎獻參會，虜亦岌岌不遑自保，乃以立憲改官之令，誘我漢民，陽示仁義，包藏禍心，專任胡人，死相撐拒。我國民伯叔兄弟，亦既燭其奸慝，弗爲惑亂，以胡寇孔棘之故，惟奮起逐北，摧其巢穴，以爲中華種族請命。幕府總攝維綱，輯和宗族，懼草澤之駿雄，良材鮮學，則自以爲王侯，同類相殘，授虜以柄。或有兵威既盛，虜不能制，思尋明祖之迹，與比鄰諸雄互相角奪，不念祖宗同气之好，日尋干戈，使元元塗炭，帝制既成，惟任獨斷，不可以保世滋大。又懼新學諸彥，震於泰西文明之名，勸工興商，汗漫無制。乃使豪強兼並，細民無食，以成他日之社會革命。爲是與內外民獻四萬萬人契骨爲誓，曰：自盟以後，當掃除韃虜，恢復中華，建立民國，平均地權，有渝此盟，四萬萬人共擊之！嗚呼！我中華國民伯叔兄弟諸姑姊妹，誰無父母，誰非同气，以東胡羣獸盜我息壤，我先帝先王亦既喪其血食，在帝左右，旁皇無依。我伯叔兄弟諸姑姊妹亦既降爲臺隸，與牛駒同受笞箠之毒，有不寢苫枕塊、挾弓而鬬者，當何以爲黃帝之子孫？惟革命之不可以已，而不可以有二也，故有共和之政，均土之法，以維持於無極，事雖未形，規摹則不可以不閎遠。惟我國民，愷悌多智，以此告勉，庶幾百姓與能。邇來軍中之事，復有約束，曰：『毋作妖言，毋仇外人，毋排他教！』昔南方諸會黨，與燕、齊義和團之屬，以此三事，自致不競。惟太平洪王之興，則又定一尊於天主，燒夷神社，震驚孔廟，遂令士民怨恚，爲虜前驅。惟是二者，皆不可以崇效。我國民之智者，則既知引以爲戒，其有壯士，寡昧不學，宜以此善道之。使知宗教殊途，初無邪正；黃白異族，互爲商旅。苟無大害於我軍事者，一切當兼包並容，有違節制，悉以軍律治罪。又我漢族仕宦於滿洲者，既實同種，豈遽忘其祖父？徒以熱中利祿，受彼迫脅。人亦有言：滿堂飲酒，有一人向隅而泣，則舉坐爲之不樂。幕府張皇六師，神武不殺，雖蚍蜉蟻子猶不妄戮，況我同種而當迫害？念爾搢紳，及爾介胄，既污僞命，如彼赤子，陷於深谷。爾雖湛溺，爾心肺腎腸猶在，爾亦念往者胡人入關，陵暴爾祖爾父，斫頭屠腸於絕轡之野，爾室毀破，爾廟摧夷，爾墓掘穿，爾先妣與諸母諸姑亦有污辱。我政府肅將天討，爲民理冤，以爲有人心者，宜於此變。若能舍逆取順，翻然改圖，有束身歸命，及以一城一壘迎降者，任官如故。若自忘其本，爲虜效忠，以逆我大兵之顏行，一遭俘虜，或得赦宥，至於再三，殺無赦！其爲間諜者，亦殺無赦！又爾滿洲胡人，涵濡卵育於我中華之區宇，且三百年，尺布粒米，何非資於我大國。爾自伏念，食土之毛，不懷報德，反爲寇仇，而與我大兵旅拒，以爾四體，膏我蕭斧，爾撫爾膺，爾誰怨？若自知不直，願歸部落，以爲我中華保塞，建州一衛，本爾舊區，其自返於吉林、黑龍江之域。若願留中國者，悉歸農牧，一切與齊民等視。惟我政府簫勺羣慝，淳化蟲蛾，有回面內向者，懷柔以禮，革其舊染，選舉租賦，必不使爾有倚輕重。爾若忘我漢德，爾乃盜邊，爾名馬大珠不入，爾惡不悛，爾胡人之歸化於漢土者，乃蹀足謦欬，與外胡響應，幕府則大選將士，深入爾阻，犂爾庭，埽爾閭，遏絕爾種族，幕府則建築爾尸以爲京觀，如律令！布告天下，訖於蒙古、回部、青海、西藏之域。

鄒容《革命軍》第二章《革命之原因》　革命！革命！我四萬萬同胞今日何爲而革命，吾先叫絕曰：

不平哉！不平哉！中國最不平傷心慘目之事，莫過於戴狼子野心游牧賤族賊滿洲人而爲君，而我方求富求貴，搖尾乞憐，三跪九叩首，酣嬉濃浸於其下，不知自恥，不知自悟。哀哉！我同胞無主性。哀哉！我同胞無國性。哀哉！我同胞無種性，無自立之性！

近世革新家、熱心家常號於衆曰：中國不急急改革，則將蹈印度後塵，波蘭後塵，埃及後塵，於是印度波蘭之活劇，將再演於神州等詞，騰躍紙上。鄒容曰：是何言歟？是何言歟？何厚顏盲目而爲是言歟？何忽染瘋病而爲是言歟？不知吾已爲波蘭印度於滿洲人之胯下三百年來也，而猶曰『將爲也』。何故？請與我同胞一解之。將謂吾已爲波蘭印度於賊滿人，賊滿人又爲波蘭印度於英法俄美等國乎？苟如是也，則吾寧爲此直接亡國之民，而不願爲此間接亡國之民。何也？彼英法等國之能亡吾國也，實其文明程度高於吾也。吾不解吾同胞，不爲文明人之奴隸，而偏愛爲此野蠻人奴隸之奴隸。嗚呼！明崇禎皇帝殉國，任賊碎戮朕尸，毋傷我百姓之一日，滿洲人率八旗精銳之兵，入山海關，定鼎北京之一日，此固我皇漢人種亡國之一大紀念日也。

世界只有少數人服從多數人之理，愚頑人服從聰明人之理，使賊滿洲人而多數也，則僅五百萬人，尚不及一州縣之衆。使賊滿洲人而聰明也，則有目不識丁之親王大臣，唱京調二簧之將軍都統。三百年中，雖有一二聰明特達之人，要皆爲吾教化所陶熔。

一國之政治機關，一國之人共司之，苟不能司政治機關，參與行政權者，不得謂之國，不得謂之國民。此世界之公理，萬國所同然也。今試游於華盛頓、巴黎、倫敦之市，執途人而問之曰：『汝國中執政者，爲同胞歟？抑異種歟？』必答曰：『同胞！同胞！豈有異種執吾國政權之理。』又問之曰：『汝國人有參預行政權否？』必答曰：『國者，積人而成者也，吾亦國人之分子，故國事爲己事，吾應而參預焉。』乃轉詰我同胞，何一一與之大相反對也耶！謹就賊滿人待我同胞之政策，爲同胞述之。

滿洲人之在中國，不過十八行省中之一最小部分耳。而其官於朝野者，則以一最小部分，敵十八行省而有餘。今試以京官滿漢缺額觀之，自大學士尚書侍郎滿漢二缺平列外，如內閣衙門，則滿學士六，漢學士四，滿蒙侍讀學士六，漢軍漢侍讀學士二，滿侍讀十二，漢侍讀二，滿蒙中書九十四，漢中書三十。又如六部衙門，則滿郎中員外主事缺額約四百名，吏部三十餘，戶部百餘，禮部三十餘，兵部四十餘，刑部七十餘，工部八十餘。其餘各部堂主事皆滿人，無一漢人。而漢郎中員外主事缺額不過一百六十二名，每季搢紳錄中，於職官總目下，只標出漢郎中員外主事若干人，而渾滿缺於不言，殆有不能示天下之隱衷也。是六部滿缺司員，幾視漢缺司員而三倍。筆帖式尚不在此數。而各省府道實缺，又多由六部司員外放，何怪滿人之爲道府者，布滿國中也。若理藩院衙門，則自尚書侍郎迄主事司庫皆滿人任之，無一漢人錯其間，理藩之事，惟滿人能爲之，咄咄怪事。其餘掌院學士、宗人府、都察院、通政司、大理寺、太常寺、太僕寺、光祿寺、鴻臚寺、國子監、鑾儀衛諸衙門缺額，未暇細數。要之，皆滿缺多於漢缺，無一得附平等之義者。是其出仕之途，以漢視滿，不啻霄壤雲泥之別焉。故常有滿漢人同官同年同署，漢人則積滯數十載，不得遷轉，滿人則俄而侍郎，俄而尚書，俄而大學士矣。縱曰，滿洲王氣所鍾，如漢之沛，明之濠，然未有綿延數百年，定爲成例，竟以王者一隅，抹煞天下之人才，至於斯極者也。向使嘉道咸同以來，其手奏中興之績者，非出自漢人之手，則各省督撫府道之實缺，其不爲滿人攫盡也幾希矣。又使非軍興以來，雜以保舉軍功捐納，以爭各部滿司員之權利，則漢人幾絕於仕途矣。至於科舉清要之選，雖漢人居十之七八，然主事則多額外，翰林則益清貧，補缺難於登天，開坊類乎超海。不過設法虛縻之，以戢其異心；又多設各省主考學政，及州縣教官等職，俾以無用之人，治無用之事而已。既幸而億萬人中，有竟登至大學士尚書侍郎之位者，又皆頭白齒落，垂老氣盡，分餘瀝於滿人之手。然定例漢人必由翰林出身，始堪大拜，而滿人則無論出身如何，均能資兼文武，位兼將相，其中蓋有深意存焉。嗚呼！我漢人最不平之事，孰有過於此哉！雖然，同種待異種，是亦天演之公例也。

然此僅就官制一端而言也，至乃於各行省中，擇其人物之駢羅，土產之豐阜，山川之險要者，命將軍都統治之，而漢人不得居其職。又令八旗子弟駐防各省，另爲內城以處之，若江寧，若成都，若西安，若福州，若杭州，若廣州，若鎮江等處，雖閱年二百有奇，而滿自滿，漢自漢，不相錯雜，蓋顯然有賤族不得等倫於貴族之心。且試繹駐防二字之義，猶有大可驚駭者，得毋時時恐漢人之叛我，而羈束之如盜賊乎？不然，何爲而防，又何爲而駐也？又何爲駐而防之也？

滿人中有建立功名者，取王公如拾芥，而漢人則大奴隸如曾國藩、左宗棠、李鴻章之倫，殘殺數百萬同胞，挈東南半壁，奉之滿洲，位不過封侯而止。又試讀其歷朝聖訓，遇稍著賢聲之一二滿大臣，獎借逾恆，眞有一德一心之契。而漢人中雖賢如楊名時，李紱，湯斌等之馴靜奴隸，亦常招譴責挫辱，不

可嚮邇，其餘抑揚高下，播弄我漢人之處，尤難枚舉。

我同胞不見夫彼所謂八旗子弟、宗室人員、紅帶子、黃帶子、貝子、貝勒者乎？甫經成人，即有自然之祿俸，不必別營生計，以贍其身家；不必讀書嚮道，以充其識力，由少爺而老爺，而大老爺，而大人，而中堂，紅頂花翎，貫搖頭上，尚書侍郎，殆若天職。反漢人而觀之，夫亦可思矣。

中國人羣，向分爲士農工商。士爲四民之首，曰士子，曰讀書人。吾見夫歐美人無人不讀書，即無人不爲士子。中國人乃特而別之曰士子，曰讀書人。故吾今亦特言士子，特言讀書人。

中國士子者，實奄奄無生氣之人也，何也？民之愚不學而已，士之愚則學非所學而益愚，而賊滿人又多方困之，多方辱之，多方汩之，多方罍之，多方賊之，待其垂老氣盡，闃然軀殼，而後鞭策指揮焉。困之者何？困之以八股、試帖、楷摺，俾之窮年矻矻，不暇爲經世之學。辱之者何？辱之以童試、鄉試、會試、殿試殿試時無坐位，待人如牛馬。俾之行同乞丐，不復知人間有羞恥事。汩之者何？汩之以科名利祿，俾之患得患失，不復有仗義敢死之風。罍之者何？罍之以庠序卧碑，俾之柔靜愚魯，不敢有議政著書之舉。賊之者何？賊之以威權勢力，俾之畏首畏尾，不敢爲鄉曲豪舉游俠之雄。牽連之獄，開創於順治；朱國治巡撫江蘇，以加錢糧，株連諸生百餘人。文字之獄，濫觴於乾隆。十全老人以一字一語，徵誅天下，羣臣震恐。以故海內之士，莘莘濟濟，魚魚雅雅，衣冠俎豆，充牣儒林，抗議發憤之徒絕迹，慷慨悲咤之聲不聞，名爲士人，實則死人之不若。佩文韻府也，淵鑑類函也，康熙字典也，此文人學士所視爲拱璧連城之大類書也。而不知康熙乾隆之時代，我漢人猶有仇視滿洲人之心思，彼乃集天下名人，以爲此三書，以借此銷磨我漢人革命復仇之銳志焉。康熙開千叟宴數次，命羣臣飲酒賦詩，均爲籠絡人起見。噫吁嘻！吾言至此，吾不禁投筆廢書而歎曰：『朔方健兒好身手，天下英雄入彀中。』好手段！好手段！吾不禁五體投地，頓首稽顙，恭維拜服滿洲人壓制漢人、籠絡漢人、驅策漢人、抹煞漢人之好手段！好手段！

中國士人，又有一種岸然道貌，根器特異，別樹一幟，以號於衆者，曰漢學、曰宋學、曰詞章、曰名士。漢學者流，尋章摘句，箋注訓詁，爲六經之奴婢，而不敢出其範圍。宋學者流，日守其五子近思錄等書，高談其太極、無極、性功之理，以求身死名立，於東西廡上一噉冷猪頭。詞章者流，立其桐城陽湖之門戶流派，大唱其姹紫嫣紅之濫調排腔。名士者流，用其一團和氣，二等才情，三斤酒量，四季衣服，五聲音律，六品官階，七言詩句，八面張羅，九流通透，十分應酬之大本領，鑽營奔競，無所不至。此四種人，日演其種種之活劇，奔走不遑，而滿洲人，又恐其頓起異心也，乃特設博學鴻詞一科，以一網打盡焉。近世又有所謂通達時務者，摭腐敗報紙一二語，襲皮毛西政之二三事，求附驥尾於經濟特科中，以進爲滿洲人之奴隸，欲求不得。又有所謂激昂慷慨之士，日日言民族主義，言破壞目的，其言非不痛哭流涕也，然奈痛哭流涕何。悲夫！悲夫！吾揭吾同胞腐敗之現象至此，而究其所以至此之原因，吾敢曰半自爲之，半滿洲人造之。嗚呼！嗚呼！刀加吾頸，槍指吾胸，吾敢曰半自爲之，半滿洲人造之。

某之言可以盡吾國士人之醜態者曰：『覆試而几案不具，待國士如囚徒，賜宴而塵飯塗羹，視文人如犬馬，簪花之袍，僅存腰幅，棘圍之膳，卵作鴨烹，一入官場，即成兒戲。是其於士也，名爲恩榮，而實羞辱者，其法不行也。由是士也，髫齡入學，皓首窮經，誇命運祖宗風水之靈，僥倖師主司知音之倖，百折不磨，而得一第，其時大都在強仕之年矣。而自顧餘生吃着，猶不沾天位天祿毫末忽厘之施，於此而不魚肉鄉愚，威福梓里，或恤含冤而不包詞訟，或顧廉恥而不打抽豐，其何能贍養室家，撑持門戶哉。』痛哉斯言！善哉斯言！爲中國士人之透物鏡，爲中國士人之活動大寫眞。即影戲。然吾以爲處今之日，處今之時，此等醜態，當絕於天壤也。既又聞人羣之言曰：『某某入學，某某中舉，某某報捐。』發財做官之一片喊聲，猶是囂囂然於社會上。如是如是，乃是上海之濫野鷄，如是如是，乃是北京之滑兎子，如是如是中國之腐敗士人。嗟夫！吾非好爲此奸酸刻薄之言，以罵盡我同胞，實吾國士人荼毒社會之罪，有不能爲之恕。春秋責備賢者，我同胞盍醒諸！

今試游於窮鄉原野之間，則見夫黧其面目，泥其手足，荷鋤隴畔，終日勞勞而無時或息者，是非我同胞之爲農者乎？若輩受田主土豪之虐待不足，而滿洲人派設官吏，多方刻之，以某官括某地之皮，以某官吸某民之血，若昭信票，攤賠款，其尤著者也。是故一納賦也，加以火耗，加以錢價，加以庫平，一兩之稅，非五六兩不能完，務使其鬻妻典子而後已。而猶美其名曰薄賦，曰輕稅，曰皇仁，吾不解薄賦之謂何？輕稅之謂何？若皇仁之謂，則是盜賊之用心殺人而曰救人也。嘻！一國之農，爲奴隸於賊滿人下而不敢動，

是非賊滿人壓制漢人之好手段？嗚呼！嗚呼！刀加吾頸，鎗指吾胸，吾敢曰：『賊滿人壓制漢人之好手段。』

不見乎古巴誘販之豬仔，海外被虐之華工，是又非吾同胞之所謂工者乎？初則見拒於美，繼又見拒於檀香山、新金山等處，飢寒交逼，葬身無地，以堂堂中國之民，竟欲比葺髮重唇之族而不可得，誰實爲之，至此極哉？然吾聞之，外國工人，有干涉國政，倡言自由之說，以設立民主爲宗旨者。有合全國工人，立一大會，定法律以保護工業者。有立會演說，開報館，倡社會之說者。今一一轉詢中國有之乎？曰，無有也。又不見乎殺一教士而割地償款，罵一外人而勞上諭動問。而我同胞置身海外，受外人不忍施之禽獸者之奇辱，則滿洲政府殆盲於目聾於耳者焉。夫頭同是圓，足同是方，而一則尊貴如此，一則卑賤如此。嗚呼！嗚呼！刀加吾頸，鎗指吾胸，吾敢曰：『滿洲人之虐待我。』

抑吾又聞之，外國之富商大賈，皆爲議員執政權，而中國則貶之曰末務，卑之曰市井，賤之曰市儈，不得與士大夫伍。乃一旦償兵費，賠教案，甚至供玩好養國蠹者，皆莫不取之於商人。若者有捐，若者有稅，若者加以洋關，而又抽以釐金，若者抽以釐金，而又加以洋關。震之以報効國家之名，誘之以虛銜封典之榮，公其詞則曰派，美其名則曰勸，實則敲吾同胞之膚，吸吾同胞之髓，以供其養家奴之費，修頤和園之用而已。吾見夫吾同胞之不與之計較也自若。嗚呼！嗚呼！刀加吾頸，鎗指吾胸，吾敢曰：『滿洲人之敲吾膚，吸吾髓。』

以言夫中國之兵，則又有不可忍言者也。每月三金之糧餉，加以九錢七之扣折，與以腐朽之兵器，位置其一人之身命，驅而使之戰，不聚殲其兵而饋餉於敵，夫將焉往。及其死綏也，則委之而去，視爲罪所應爾。旌恤之典，盡屬虛文，妻子哀望，莫之或問。即或幸而不死，則遣以歸農，扶傷裹創，生計乏絕，流落數千里外，淪爲乞丐，欲歸不得；而殺游勇之令，又特立嚴酷。似此殘酷之事，從未聞有施之於八旗駐防者。嗟夫！嗟夫！吾民何辜受此慘毒，始也欲殺之，終也欲殺之，上薄蒼天，下徹黃泉，不殺不盡，不盡不快，不快不止。嗚呼！嗚呼！刀加吾頸，鎗指吾胸，吾敢曰：『滿洲人之殘殺我漢人。』

文明國中有一人橫死者，必登新聞數次，甚至數十次不止。司法官審問案件，即得有實憑實據，非犯罪人親供不能定罪，於審問時，無用刑審問理。何也？重生命也。吾見夫吾同胞每年中死於賊滿人借刀殺人濫酷刑法之下者不知凡幾，賊滿人之用苛刑於中國，言之可醜可痛。天下怨積，內外咨嗟。華人入籍外邦，如避水火。租界必設會審，如禦虎狼。乃或援引故事虛文，而頓忘眼前實事，不知今無滅族，何以移親及疏；今無肉刑，何以斃人杖下；今無拷訊，何以苦打成招；今無濫苛，何以百毒備至。至若監牢之刻，獄吏之慘，猶非筆墨所能形容。即比以九幽十八獄，恐亦有過之無不及，而賊滿人方行其農忙停訟、熱審減刑之假仁假義以自飾。嗚呼！嗚呼！刀加吾頸，鎗指吾胸，吾敢曰：『賊滿人之屠戮我。』

若夫官吏之貪酷，又非今世界文字語言所得而寫擬言論者也，悲夫！

乾隆之圓明園，已化灰燼，不可憑藉。如近日之崇樓傑閣，巍巍高大之頤和園，問其間一瓦一礫，何莫非刻括吾漢人之膏脂，以供一賣淫婦那拉氏之笑傲。夫暴秦無道，作阿房宮，天下後世，尚稱其不仁，於圓明園何如？於頤和園何如？我同胞不敢道其惡者，是可知滿洲政府專制之極點。

開學堂，則曰無錢矣；派學生，則曰無錢矣；有絲毫利益於漢人之事，莫不曰無錢矣，無錢矣。乃無端而謁陵修陵，則有錢若干；無端而修宮園，則有錢若干；無端而作萬壽，則有錢若干。同胞乎！盍思之？

『量中華之物力，結友邦之歡心』，是豈非煌煌上諭之言哉！中國者，中國人之中國也。割我同胞之土地，搶我同胞之財產，以買其一家一姓五百萬家奴一日之安逸，此割台灣膠州之本心，所以感發五中矣！咄咄怪事！我同胞看者！我同胞聽者！

吾讀《揚州十日記》、《嘉定屠城記》，吾讀未盡，吾幾不知流涕之自出也！吾爲言以告我同胞曰：揚州十日，嘉定三屠，是又豈非當日賊滿人殘戮漢人一州一縣之代表哉？夫二書之記事，不過略舉一二耳。想當日既縱焚掠之軍，又嚴薙髮之令，賊滿人鐵騎所至，屠殺虜掠，必有十倍於二地者也。有一有名之揚州嘉定，有千百無名之揚州嘉定，吾憶之，吾惻動於心，吾不忍而又不能不爲同胞告也。

《揚州十日記》有云：『初二日，傳府道州縣已置官吏，執安民牌，遍諭百姓，毋得驚懼。又諭：各寺院僧人，焚化積屍，而寺院中藏匿婦女，亦復不少，亦有驚餓死者。查焚尸載籍，不過八日，共八十餘萬，其落井投河，閉門

焚縊者不與焉』。

吾又爲言以告我同胞曰：賊滿人入關之時，被賊滿人屠殺者，是非吾高曾祖之高曾祖乎？是非吾高曾祖之高曾祖之伯叔兄舅乎？被賊滿人姦淫者，是非吾高曾祖之高曾祖之妻之女之姊妹乎？《揚州十日記》云：卒常謂人曰，我輩征高麗，擄婦女數萬人，無一失節者，何堂堂中國，無恥至此！讀此言可知當日姦淫之至極。《記》曰：『父兄之仇，不共戴天。』此三尺童子所知之義。故子不能爲父兄報仇，以託諸其子。子以託諸孫，孫又以託諸玄來礽。是高曾祖之仇，即吾今父兄之仇也。父兄之仇不報，而猶厚顏以事仇人，日日言孝弟，吾不知孝弟之果何在也？高曾祖若有靈，必當不瞑目於九原。

中國之有孔子，無人不尊崇爲大聖人也。曲阜孔子廟，又人人知爲禮樂之邦，教化之地，拜擬不置，如耶穌之耶路撒冷也。乃賊滿人割膠州於德，而請德人侮毀我堯舜禹湯文武周公遺教之地，生民未有神聖不可侵犯之孔子之鄉，使神州四萬萬衆，無教化而等倫於野蠻，是誰之罪歟？夫耶穌教新舊相爭，猶不惜流血數百萬人，我中國人何如？

一般服從之奴隸，有上尊號，崇謚法，尊謚爲聖祖仁皇帝、高宗純皇帝者。故在黑暗之時代，所號爲令主賢君，及觀《南巡錄》所紀，實則淫擄無賴，鳥獸洪水，氾濫中國。乾隆欲食黃角蜂，由張家口遞至揚州，三日而至，於此可見其奢侈。嗟夫！竭數省之民力，以供覺羅玄曄，即康熙。覺羅弘曆即乾隆。二民賊之行止，方之隋煬明武爲比例差，吾不知其相去幾何。吾曾讀《隋煬豔史》，吾安得其人再著一《康熙乾隆南遊史》，揭其禽獸之行，暴著天下。某氏以法王路易十四比乾隆，吾又不禁拍手不已，喜得其酷肖之神也。

主人之轉賣其奴也，尚問其願不願，今以我之土地送人，並不問之，而私相授受，我同胞亦不與之計之較之，反任之聽之。若台灣，若香港，若大連灣，若旅順，若膠州，若廣州灣，於未割讓之先，於既割讓之後，從未聞有一紙公文，布告天下。我同胞其自認爲奴乎？吾不得而知之。此滿洲人大忠臣榮祿，所以有『與其授家奴，不如贈鄰友』之言也。

牧人之畜牛馬也，牛馬何以受治於人，必曰：『人爲萬物之靈，天下只有人治牛馬之理。』今我同胞，受治於賊滿人之胯下，是即牛馬之受治於牧人也。我同胞雖欲不自認爲牛馬，而彼實以牛馬視吾。何以言之？有證在今各州府縣，苟有催租勸捐之告示出，必有『受朝廷數百年豢養深恩力圖報效』等語，煌煌然大貼於十字街衢之上，此識字者所知也。夫曰豢養也，即畜牧之謂也。吾同胞自食其力，彼滿洲人搶吾之財，攘吾之土，不自認爲賊，而猶以牛馬視吾。同胞乎！抑自居乎？抑不自居乎？

滿洲人又有言曰：『二百年食毛踐土，深仁厚澤，浹髓淪肌。』中國者，中國人之中國也，非賊滿人所得而固有也。夫誰食誰之毛？誰踐誰之土？不待辨別而自知。賊滿人之爲此言也，抑反言歟？抑實謂歟？請我同胞自道之。賊滿人入關二百六十年，食吾同胞之毛，踐吾同胞之土。吾同胞之深仁厚澤，淪其髓，浹其肌。吾同胞小便後，滿洲人爲我吸餘尿，吾同胞大便後，滿洲人爲我舐餘糞，猶不足以報我豢養深恩於萬一。此言也，不出於我同胞之口，而反出諸於滿洲人之口，喪心病狂，至於此極耶？

山海關外之一片地曰滿洲，曰黑龍江，曰吉林，曰盛京，是非賊滿人所謂發祥之地，游牧之地，賊滿人固當竭力保守者也，今乃頓首再拜奉獻於俄羅斯。有人焉，己不能自保，而猶望其保人，其可得乎？有人焉，不愛惜己之物，而猶望其愛惜人之物，其又可得乎？

拖辮髮，著胡服，躑躅而行於倫敦之市，行人莫不曰 pig tail（譯言猪尾。savage 譯言野蠻。）者何爲哉？又躑躅而行於東京之市，行人莫不曰チヤンチャンボツ（譯曰拖尾奴才。）者何爲哉？嗟夫！漢官威儀，掃地殆盡，唐制衣冠，蕩然無存。吾撫吾所衣之衣，所頂之髮，吾惻痛於心。吾見迎春時之春官衣飾，吾惻痛於心；吾見出殯時之孝子衣飾，吾惻痛於心；吾見官吏出行時，荷刀之紅綠衣，喝道之皂隸，吾惻痛於心。辮髮乎！胡服乎！開氣袍乎！花翎乎！紅頂乎！朝珠乎！爲我中國文物之冠裳乎？抑打牲游牧賊滿人之惡衣服乎？我同胞自認。

賊滿人入關所下剃頭之令，其略曰：

向來剃頭之制不急，姑聽自便者，欲俟天下大定，始行此事，朕已籌之熟矣。君猶父也，民猶子也，父子一體，豈可違異。若不歸一，不幾爲異國人乎？自今布告之後，京城限旬日，直隸各省地方，自部文到日，亦限旬日，盡行剃頭。若惜髮爭辯，決不輕貸。

嗚呼！此固我皇漢人種，爲牛爲馬，爲奴爲隸，拋漢唐之衣冠，去父母之髮膚，以服從滿洲人之一大紀念碑也！同胞！同胞！吾願我同胞，日日一讀之！

娼妓之於人也，人盡可以爲夫，皆爲博纏頭計也。我之爲賊滿人順民，賊滿人臣妾，從未見益我以多金。卽有入其利祿誘導之中，登至尙書總督之位，要皆以同胞括蝕同胞，而賊滿人仍一毛不拔自若也！ 嗚呼！ 我同胞何娼妓之不若！ 吾同胞今日之所謂朝廷，所謂政府，所謂皇帝者，卽吾疇昔之所謂曰夷、曰蠻、曰戎、曰狄、曰匈奴、曰韃靼。 其部落居於山海關之外，本與我黃帝神明之子孫不同種族者也。 其土則穢壤，其人則羶種，其心則獸心，其俗則毳俗，其文字不與我同，其語言不與我同，其衣服不與我同，逞其兇殘淫殺之威，乘我中國流寇之亂，闖入中原，盤踞上方，驅策漢人，以坐食其福，故禍至則漢人受之，福至則滿人享之。 太平天國之亡也，以漢攻漢，山尸海血，所保者滿人。 甲午戰爭之起也，以漢攻倭，償款二百兆，割地一行省，所保者滿人。 團匪之亂也，以漢攻洋，血流津京，所保者滿人。 故今日強也，亦滿人強耳，於我漢人無與焉。 故今日富也，亦滿人富耳，於我漢人無與焉。 同胞！ 同胞！ 毋引爲己類。 賊滿人剛毅之言曰：『漢人強，滿人亡。』彼族之明此理久矣！ 願我同胞，當蹈其言，毋食其言。

以言夫滿洲人之對待我者固如此。以言夫我同胞之受害也又如彼。同胞同胞！ 知所感乎！ 知所擇乎！ 夫犬羊齧骨，猶嫌鯁喉，我同胞受此種種不平之感，殆有若銅駝石馬者焉，然而賊滿人之奴隸我者，尙不止此。吾心之所欲言者，而口不能達之，口之所能言者，而筆不能宣之。吾今發一誓言以告人曰：『有舉滿人對待我同胞之問題，以難於吾者，吾能雜搜博引，細說詳辯，揭其隱衷微意，以著於天下。 吾但願我身化爲恆河沙數，一一身中出一一舌，一一舌中發一一音，以演說賊滿人驅策我，屠殺我，姦淫我，籠絡我，虐待我之慘狀於我同胞前。 吾但願我身化爲無量恆河沙數名優巨伶，以演出賊滿人驅策我，屠殺我，姦淫我，籠絡我，虐待我之活劇於我同胞前。』

且夫我中國固具有囊括宇內，震耀全球，撫視萬國，凌轢五洲之資格者也。有二百萬方里之土地，有四百兆靈明之國民，有五千餘年之歷史，有二帝三王之政治。且也地處溫帶，人性聰明，物產豐饒，江河源富，地球各國所無者，我中國獨擅其有。倘使不受奴爾哈齊、皇太極、福臨諸惡賊之蹂躪，早脫滿洲人之羈縛，吾恐英吉利也，俄羅斯也，德意志也，法蘭西也，今日之張牙舞爪以蠶食瓜分於我者，亦將迸氣斂息以憚我之威權，惕我之勢力。吾恐印度也，波蘭也，埃及也，土耳其也，亡之滅之者，不在英俄諸國，而在我中國，亦題中應有之目耳。今乃不出於此，而爲地球上數重之奴隸，使不得等倫於印度紅巾，上海用印度人爲巡捕。斐洲黑奴。吁！ 可慘也！ 嘻！ 可悲也！ 夫亦大可醜也！ 夫亦大可恥也！ 嗚呼！『滅六國者，六國也！ 非秦也！ 族秦者，秦也！ 非天下也！』滿洲人亡我乎？ 抑我自亡乎？ 古人曰：『往者不可諫，來者猶可追』。昨日之中國，曾猶昨日死；今日之中國，曾猶今日生。 過此以往，其光復中國乎？ 其爲數重奴隸乎？ 天下事不興則亡，不進則退，不自立則自殺，徘徊中立，萬無能存於世界之理，我同胞速擇焉。 我同胞處今之世，立今之日，內受滿洲之壓制，外受列國之驅迫，內患外侮，兩相刺激，十年滅國，百年滅種，其信然夫！ 然達人有言曰：『欲禦外侮，先清內患』。如是！ 如是！ 則賊滿人爲我同胞之公敵，爲我同胞之公讐，二百六十餘年之奴隸猶能脫，數十年之奴隸勿論已！ 吾今與同胞約曰：張九世復仇之義，作十年血戰之期，磨吾刃，建吾旗，各出其九死一生之魄力，以驅除凌辱我之賊滿人，壓制我之賊滿人，屠殺我之賊滿人，姦淫我之賊滿人，以恢復我聲明文物之祖國，以收回我天賦之權利，以挽回我有生以來之自由，以購取人人平等之幸福。噫！ 吁嘻！ 我中國其革命！ 我中國其革命！ 法人三次，美洲七年，是故中國革命亦革命，不革命亦革命。吾願日日執鞭，以從我同胞革命，吾祝我同胞革命。

『忍令上國衣冠，淪於夷狄，相率中原豪傑，還我河山』，我同胞其有是志也夫！

又第四章《革命必剖清人種》 地球之有黃白二種，乃天予之以聰明才武，兩不相下之本質，使之發揚蹈厲，交戰於天演界中，爲亘古角力較智之大市場，卽爲終古物競進化之大舞臺。夫人之愛其種也，必其內有所結，而後外有所排。 故始焉自結其家族，以排他家族；繼焉自結其鄉族，以排他鄉族；繼焉自結其部族，以排他部族；終焉自結其國族，以排他國族。此世界人種之公理，抑亦人種產歷史之一大原因也。吾黃種，吾黃種之中國之皇漢人種，吾就東洋歷史上，能相結相排之人種，爲我同胞述之，使有所觀感焉。【略】

嗚呼我漢種，是豈飛揚祖國之漢種，是豈獨立亞細亞大陸上之漢種，是豈爲偉大國民之漢種。嗚呼漢種，漢種雖衆，適足爲他種人之奴隸。漢地雖廣，適足供他種人之棲息。漢種！ 漢種！ 不過爲滿洲人恭順忠義之臣民。

漢種！漢種！又由滿洲人介紹爲歐美各國人之奴隸。吾寧使漢種亡盡，殺盡，死盡，而不願其享昇平盛世，歌舞河山，優游於滿洲人之胯下。吾寧使漢種亡盡，殺盡，死盡，而不願其爲洪承疇，爲細崽，爲通事，爲買辦，爲繙譯於地球各國人之下。吾悲漢種，吾先以種族之念覺漢種。

執一人而謂之曰：『汝之父非眞汝父也，爲汝父者，某某也。』其人莫不立起而怒，以詰其直而後已。又一家人，父子，夫婦，兄弟相居無事也，忽焉來一強暴，入其室，據其財產，又奴其全家人，則其家人，莫不奮力死鬥，以爭回原產而後已。夫語人有二父而不怒，奪人之家產而不爭，是其人不行尸走肉，即僵尸殘骸。吾特怪吾同胞，以一人所不能忍受之事，舉國人忍受之；以一家所不能忍受之事，舉族忍受之，悲夫！滿洲人入關，稱大清朝順民；聯軍破北京，稱某某國順民。香港人立維多利亞紀念碑曰：『德配天地。』台灣人頌明治天皇功德曰：『德廣皇仁。』前之爲大金、大元、大遼、大清朝之順民既去矣，今之爲大英、大法、大俄、大美國之順民者又來，此無他，不明於同種異種之觀念，而男盜女娼，羞祖辱宗之事，亦何不可爲！

吾正告我同胞曰：昔之禹貢九州，今日之十八省，是非我皇漢民族嫡親同胞，生於斯，長於斯，聚國族於斯之地乎？黃帝之子孫，神明之胄裔，是非我皇漢民族嫡親同胞之名譽乎？中國華夏，蠻夷戎狄，是非我皇漢民族嫡親同胞，區分人種之大經乎？滿洲人與我不通婚姻，我猶是清清白白黃帝之子孫也。夫人之於家庭，則莫不相親相愛，對異姓則不然，有感情故耳。我同胞豈忍見此莫大之奇辱，而無一毫感情動於中耶？愛爾蘭隸於英，以人種稍異故，數與英人爭，卒得其自治而後已。諺曰：『非我族類，其心必異。』又曰：『狼子野心，是乃狼也。』我同胞其三復斯言！我同胞其有志跳身大海洋中，湧大海洋之水，以洗潔我同胞羞祖辱宗男盜女娼之大恥大辱乎？

蔡元培《蔡元培全集》卷一《釋仇滿》

吾國人一皆漢族而已，烏有所謂『滿洲人』者哉。凡種族之別，一曰血液，二曰風習。彼所謂滿洲人者，雖往昔有不與漢族通婚之制，然吾所聞見，彼族以漢人爲妻妾而生子者甚多，彼族婦人密通漢人，及業妓而事漢人者尤多。江浙駐防，殲於洪楊之手，其招補者多習與彼族遊處之漢人，此皆血液混雜之證據也。彼其語言文字，起居行習，早失其從前樸鷙之氣，而爲北方稗士莠民之所同化，此其風習消滅之證據也。由是而言，則又烏有所謂『滿洲人』者哉。然而『滿洲人』之名詞，則赫然揭著於吾國，則亦政略上佔有特權之一紀號焉耳。其特權有三：世襲君主，而又以少數人專行政官之半額，一也；駐防各省，二也；不治實業，而坐食多數人之所生產，三也。其二其三亦在今日既爲貧弱困苦，男盜女娼媒介，而亦適足爲詭癡之苻，招怨之的。然自一方面觀之，要不得不謂之政略上之特權。世界因果之應，不爽毫髮，諺所謂『種瓜得瓜，種豆得豆』是也。其因之動力在政略上者，其果之反動亦必在政略上，故近日紛紛『仇滿』之論，皆政略之爭，而非種族之爭也。

夫吾非謂最多數之漢族果無種族之見存也。所謂『生降死不降，老降少不降，男降女不降』者，吾自幼均習聞之。而道、咸之間刻文集者，尚時存仇滿洲之微文。粵西三點會以『洊』字爲記號，示滿清無主之義，持之已二百數十年，一泄於洪、楊之事，而至今未已。此皆種族之見之未泯者也。然洪楊之事，應和之者率出於子女玉帛之嗜好，其所殘害，無所謂滿漢之界，而出死力以抵抗破壞之者，乃實在大多數之漢族。是無足以證其種族之見之薄弱也。且往者暗於生物進化之理，謂中國人種，概由天神感生，而所謂蠻貉夷狄者，乃犬羊狼鹿之遺種，不可同羣，故種族之見熾焉。自歐化輸入，羣知人爲動物進化之一境，而初無貴種賤種之別，不過進化程度有差池耳。昔日爭種之見宜若爲之消釋。而『仇滿』之論反熾於前者，則以近日政治思想之發達，而爲政略上反動之助力也。蓋世界進化，已及多數壓制少數之時期，風潮所趨，決不使少數特權獨留於亞東之社會；此其於政略上，所以有『仇滿』之論也。雖然，人之神經甚爲複雜，被染於歐化者，非能盡滌其遺傳性也，是以其動機雖在政略上，而聯想所及不免自混於昔日種族之見。且適聞西方民族主義之說，而觸其格致古微孔教大同之故習，則以『仇滿』之說附麗之。故雖明揭其並非昔日種族之見而亦不承認也。然吾細剖解之，而見其重心乃全在政略上。何則，果其注重於種族上者，則其術不外兩端。一曰暴動，二曰陰謀。暴動者，如義和團之惡洋人也，不問其爲教士、爲商人，見洋人則殺之。使以此術而仇滿也，則今日之所謂『滿』人者，自京師及東三省外，已殄芟無遺矣。陰謀者，如周之於殷，越之於吳。聞敵之治焉而憂，聞其亂焉而喜；遣諜者以間之，貽玩好以惑之。循是而論，則彼李蓮英之惑溺，王文韶、張之洞輩之貽悞，而各省官吏勒索賠款，公行賄賂，以爲彼政府斂怨於平

民者，皆足以動搖滿洲人之基本，而爲多數漢族之功臣。如張百熙之流，實心舉行新政者，宜斥爲助桀之民賊而誅之。至於滿洲人中，如所謂光緒、肅王、醇王號聖明者，當行間而殺之。而如剛毅，榮祿則惟恐天去其疾，而圖所以保護之。而漢族之稍有權力者，宜遣辨士說以帝王之業，此皆陰謀者之所有事也。要之無滿不仇，無漢不親，事之有利於滿人者，雖善亦惡，而事之有害於滿人者，雖凶亦吉。此則純乎種族之見者也。而今之唱仇滿者，其所指揮，所褒貶，一以吾前者云云相反。是非眞仇滿者也。

雖然，今之眞仇滿者，則有之矣。分爲二黨：甲黨出於少數號爲滿人之中，襲『漢人強，滿人亡』之論，而密圖所以壓制漢人者也。乙黨出於多數漢族之中，欲請行立憲政體，奉今之朝廷爲萬世一系之天皇，而卽滿洲人以爲貴族議院者也。乙黨資章甫以適越，其售否固未可必。甲黨之舉動多類兒戲，其甚者爲禁漢族學陸軍於日本，如『殺一人，是一人』。是皆喚起多數漢人使之重入種族之夢者也。而兩黨相合之一點，在保守少數人固有之特權，此其仇滿之策之中心點也。世運所趨，非以多數幸福爲目的者，無成立之理；凡少數特權，未有不摧敗者。且今日少數滿人中，固有一二開化者，然以與多數漢族中之開化者相比例，孰強孰弱，較然易睹。果率兩黨之策，是樹此少數者以爲衆射之鵠，不使蹈法國貴族之覆轍不止也。

夫民權之趨勢，若決江河，沛然莫禦。而吾國之官行政界者，猥欲以螳臂當之，以招他日慘殺之禍，此固至可憫歎者也。而甲、乙兩黨又欲專其禍，以貽少數之滿洲人，是豈非仇滿之尤者乎？吾所謂仇滿，固不在彼，而在此。據《蘇報》一九〇三年四月十一、十二日。

女權

鄭觀應《盛世危言・女教》 中古女學諸書，失傳已久，自片語單文，散見六經諸子外，以班昭《女誡》爲最先，劉向《列女傳》，鄭氏《女孝經》、《女訓閫範》，《女範》各有發明。近世藍鹿洲采輯經、史、子、集中爲婦人法式者，謂之《女學》，頗稱詳贍。所惜者朝野上下間拘於無才便是德之俗諺，女子獨不就學，婦工亦無專司，其賢者而稍講求女紅中饋之間而已。於古人所爲婦德、婦言、婦容、婦工者，有其名無其實，禮教之不講，政化之所由日衰也。

泰西女學與男丁並重，人生八歲，無分男女，皆須入塾，訓以讀書、識字、算數等事，塾規與男塾略同，有學實學者，有學師道者，學成准在女塾教授女徒，有學仕學者，有入大學院肄業以廣其聞見者，雖平民婦女，不必如男子之博雅淹通，亦必能通書文，明道理，守規矩，達事情，參以書數、繪畫、紡織、烹調之事，而女工中饋附之，乃能佐子相夫，爲賢內助矣。瑞士國有大書院，准女子入內習醫，如果精通，亦可給憑行道，而收生一端，關係尤重，俄國特設教女收生院，凡胎前產後，一切要症，必須明白透澈，體恤入微，既講求婦科，卽內外各科，皆可兼習也。

中國之人生齒繁昌，心思靈巧，《女範》雖肅，《女學》多疏，誠能廣籌經費，增設女塾，參仿西法，譯以華文，仍將中國諸經、列傳，訓誡女子之書，別類分門，因材施教，而女紅、紡織、書數各事繼之。富者出貲，貧者就學，由地方官吏命婦歲月稽查，獎其勤而懲其惰，美而賢者，官吏妥爲擇配，以示褒嘉。至於女塾章程，必須參仿泰西，整齊嚴肅，庶他日爲賢女，爲賢婦，爲賢母，三從四德，童而習之，久而化之，紡繡精妙，書算通明，復能相子佐夫不致虛糜坐食。愚賤皆知禮義，教化具有本原，此文武之所以化行俗美也。

至婦女裹足，合地球五大洲萬國九萬餘里，僅有中國而已。國家功令已加禁革，而相沿既久，俗尚未移。夫父母之愛子也，無所不至，而鍾愛女子，尤甚於男兒，獨此事酷虐殘忍，殆無人理。或四五歲，或七八歲，嚴詞厲色，陵逼百端，必使骨斷筋摧，其心乃快，以爲如此，而後他日適人，可矜可貴，苟膚圓六寸，則戚里咸以爲羞。此種澆風，城市倍於鄉曲，世家巨室，尤而效之。人生不幸作女子身，更不幸而爲中國之女子，戕賊肢體，迫束筋骸，血肉淋漓，如膺大戮，如負重疾，如覯沈災，稚年罹剝膚之凶，畢世嬰肘足之罪，氣質虛弱者，固以傷身，雖父母愛憐，而死者不可復生，斷者不可復續矣。卽幸全性命，而終日需人扶掖，井臼安克操持，偶有水火盜賊之災，則步履艱難，坐以待斃，戕伐生質，以爲美觀，作無益以爲有益，是爲誨淫之尤。苟易裹足之功，改而就學，罄十年之力，率以讀書，則天下女子之才力聰明，豈果出男子下哉？

所望有轉移風化之責者，重申禁令，立限一年，已裹者姑仍其舊，而書裹足二字表其額，懸其門楣，嗣後一律禁止，故違者罪其家長，富貴者停給誥

封。通飭各省，廣立女塾，使女子皆入塾讀書，其美而才者，地方官吏贈物贈匾以獎榮之。各塾女師，如能教化賢才，卓有成效，咨請旌獎，以勸將來，一轉移間，而道一風同，利興弊去，成周之雅化，關雎麟趾之休風，無難復見於今日矣。

嚴復《法意》卷七第十二章按語　復案，保庇云者，猶未及丁年之人，常受制於人，而不得自專云耳。中國女子，有三從之義，故終其身無自主之一日。云最親之男子，則其初之從父，其後之從子，又可知矣。蓋其法大較與中國同也。顧吾所不解者，此法所以宜於民主，而君主所以不宜之故。夫民主既以道德爲精神矣，則平等自繇之幸福，何獨於女子而靳之。若夫三綱之義，正行於君主之時，天澤之分既明，則坤道無成，正與其禮俗相得。男子且不得自繇矣，豈女子而獨無所屈。此其說吾眞百思而不得解者也。

又卷二四第二十六章按語　復案，歐洲之所謂教，中國之所謂禮。禮之立也由人，亦曰必如是而後上下安，人物生遂，得最大幸福焉耳。夫非無所爲而爲，是以相苦亦明矣。聖人制禮者也，賢者樂禮者也。二者皆知其所以然而弗畔。雖然，弗畔矣，然亦可以爲其達節，此君子之所以時中，而禮法不累於進化。孔子絕四，東晉通人亦曰，禮法不爲吾輩設，皆此義矣。至於愚不肖不然，或束於禮而失其所以爲和，或畔於禮而喪其所以爲安。由前將無進化之可言，由後將秩序喪亡而適以得亂。化不進者，久之則腐。亂者拂戾牴突，勢且不足以求存。凡此皆不足自宜於天演，而將爲天擇之所棄者矣。今夫中國之大坊，莫重於男女矣。顧揣古人所以制爲此禮之意，亦豈徒拂其慕悅之情，而以刻苦自厲爲得理歟。則亦曰，夫婦者生民之原也，夫使無別，將字乳之勞莫誰任也，且其效於女子最不利。惟其保之，欲其無陷於不利也，故其爲禮，於女子尤嚴。此誠非無所爲而設者矣。乃至後世其用此禮也，則雜之以男子之私，己則不義，而責事己者以貞。己之妾媵，列屋閒居。而女子其夫既亡，雖恩不足戀，貧不足存，甚或子女親戚皆不存，而其身猶不可以再嫁。夫曰事夫不可以貳固也，而幽居不答，終風且暴者，又豈理之平者哉。且吾國女子之於其夫，非其自擇者也。夫事君之不可不忠者，以委贄策名，發於己也。事親之不可不孝者，以屬毛離裏，本乎天也。朋友之不可不信者，以然諾久要，交相願也。獨夫婦之際，以他人之制，爲終身之償，稍一違之，罪大惡極。嗚呼。是亦可謂束於禮而失其和者矣。吾聞禮法之事，凡理之不可通者，雖防之至周，其終必裂。裂則旁潰四出，其過且濫，必加甚焉。中國夫婦之倫，其一事爾。他若嫡庶姑婦，前子後母之間，則以類相從，爲人道之至苦。過三十年而不大變者，雖抉吾眼拔吾舌可也。

平　等

譚嗣同《仁學上》二五　□□□曰：『三教其猶行星之軌道乎？』佛生最先，孔次之，耶又次之。乃今耶教則既昌明矣，孔教亦將引厥緒焉，而佛教仍晦盲如故。先生之教主，教反後行；後生之教主，教反先行，此何故歟？豈不以軌道有大小，程途有遠近；故運行有久暫，而出見有遲速哉！佛教大矣，孔次大，耶爲小。小者先行，次宜及孔，卒乃及佛，此其序矣。□□□曰：『佛其大哉，列天於六道，而層累於其上。孔其大哉，立元以統天。耶自命爲天已耳；小之，其自爲也。』雖然，其差如此，而其變不平等教爲平等則同，三教殆皆源於婆羅門乎？以同一言天，而同受壓於天也。天與人不平等，斯人與人愈不平等。中國自絕地天通，惟天子始得祭天。天子既挾一天以壓制天下，天下遂望天子儼然一天，雖胥天下而殘賊之，猶以爲天之所命，不敢不受。民至此乃愚入膏肓，至不平等矣。孔出而變之；刪《詩》、《書》，訂《禮》、《樂》，考文字，改制度，而一寓其權於《春秋》。《春秋》惡君之專也，稱天以治之，故天子諸侯，皆得施其褒貶，而自立爲素王。又惡天之專也，稱元以治之，故《易》、《春秋》皆以元統天。《春秋》授之公羊，故《公羊傳》多微旨，然旨微猶或弗彰也；至於佛肸、公山之召而欲往，孔子之心見矣。後儒狃於君主暴亂之法，幾疑孔爲從逆，而輟遺經大義而不講，彼烏知君者公位也。莊子曰：『時爲帝。』又曰：『遞相爲君臣。』人人可以居之。彼君之不善，人人得而戮之，初無所謂叛逆也。叛逆者，君主創之以恫喝天下之名。不然，彼君主未有不自叛逆來者也。不爲君主，卽詈以叛逆；偶爲君主，又諂以帝天。中國人猶自以忠義相誇示，眞不知世間有羞恥事矣。夫佛肸、公山之召而欲往，猶民主之義之僅存者也，此孔之變教也。泰西自摩西造律，

所謂十誡者，偏倚於等威名分，言天則私之曰以色列之上帝，而若屏環球於不足道，至不平等矣。耶出而變之，大聲疾呼，使人人皆爲天父之子，使人人皆爲天之一小分，使人人皆有自主之權，破有國有家者之私，而糾合同志以別立天國，此耶之變教也。印度自喀私德之名立，分人爲四等，上等者世爲君卿大夫士，下等者世爲賤庶奴虜，至不平等矣。佛出而變之，世法則曰平等，出世法竟愈出天之上矣，此佛之變教也。三教不同，同於變，變不同，同於平等。

又《仁學上》二六　由前之說，佛其至矣；由後之說，孔、佛皆至矣。然而舉不足以定其等級也。何也？凡教主之生也，要皆際其時，因其勢，量衆生之根器，而爲之現身說法。故教主之不同，非教主之有等級也。衆生所見者，教主之化身也，其法身實一矣。今試斷章取義，則《景教流行中國碑》之『強名言兮演三一』，可爲三教之判語。乃夫本一而卒不一，則衆生之爲之，而教主亦會有不幸也。以《公羊傳》三世之說衡之，孔最爲不幸。孔之時，君子之法度，既已甚密而且繁，所謂倫常禮義，一切束縛箝制之名，既已浸漬於人人之心，而猝不可與革，既已爲據亂之世，孔無如之何也。其於微言大義，僅得託諸既晦之辭，而宛曲虛渺，以著其旨。其見於雅言，仍不能不牽率於君主之舊制，亦止據亂之世之法已耳。據亂之世，君統也，後之學者，不善求其指歸，則辨上下，陳高卑，懍天澤，定名位，衹見其爲獨夫民賊之資焉矣。耶次不幸。彼其時亦君主橫恣之時也，然而禮儀等差之相去，無若中國之懸絕，有昇平之象焉，故耶得伸其天治之說於昇平之世而爲天統也。然亦爲其舊教所囿，無能更出於天之上者也。由今觀之，其稱阿羅訶天主，則《成唯識論》執一大自在天之法執也；稱靈魂永生，又近外道之神教也。惟佛獨幸，其國土本無所稱歷代神聖之主，及摩西、約翰、禹、湯、文、武、周公之屬，琢其天眞，漓其本樸，而佛又自爲世外出家之人，於世間無所避就，故得畢伸其大同之說於太平之世而爲元統也。夫大同之治，不獨父其父，不獨子其子；父子平等，更何有於君臣？舉凡獨夫民賊所爲一切箝制束縛之名，皆無得而加諸，而佛遂以獨高於羣教之上。時然也，勢不得不然也，要非可以揣測教主之法身也。教主之法身，一而已矣。□□□曰：『三教教主一也，吾拜其一，則皆拜之矣。』斯言也，吾取之。

又《仁學下》三五　五倫中於人生最無弊而有益，無纖毫之苦，有淡水之樂，其惟朋友乎。顧擇交何如耳，所以者何？一曰『平等』；二曰『自由』；三曰『節宣惟意』。總括其義，曰不失自主之權而已矣。兄弟於朋友之道差近，可爲其次。餘皆爲三綱所蒙蔽，如地獄矣。上觀天文，下察地理，遠取諸物，近取之身，能自主者興，不能者敗。公理昭然，罔不率此。倫有五，而全具自主之權者一，夫安得不矜重之乎！且夫朋友者，固統住世出世所不得廢也。自孔、耶以來，先儒牧師所以爲教，所以爲學，莫不倡學會，聯大羣，動輒合數千萬人以爲朋友。蓋匪是卽不有教，不有學，亦卽不有國，不有人。凡吾所謂仁，要不能不恃乎此。爲孔者知之，故背其井里，捐棄其君臣父子夫婦兄弟之倫，而從孔遊。其或干祿爲宰，離羣索居，孔必斥之，甚至罪爲賊夫人之子，而稱吾與點也以誘之；及至終不可留，睽迸四出，猶咨歎曰：『從我於陳、蔡者，皆不及門也。』其惋惜也如此。爲耶者知之，故背其井里，捐棄其君臣父子夫婦兄弟之倫，而從耶遊。甚至稅吏漁師，皆舍其素業，而同歸於天國。雖親死歸葬，耶猶不許曰：『聽其死人葬死人。』其固結也又如此。然此猶世法也。若夫釋迦文佛，誠超出矣，君臣父子夫婦兄弟之倫，皆空諸所有，棄之如無，而獨於朋友，則出定入定，無須臾離。說法必與幾萬幾千人俱，必有十方諸佛諸菩薩來會，而己亦不離獅子座，現身一切處，徧往無量無邊恆河沙數世界與諸佛諸菩薩會，往來問答，曾無休息。甚至如《華嚴經》所說：『雖暫住胎中，而往來聚會說法如故。』此其於朋友何如矣？世俗泥於體魄，妄生分別，爲親疎遠近之名，而末視朋友。夫朋友豈眞貴於餘四倫而已，將爲四倫之圭臬。而四倫咸以朋友之道貫之，是四倫可廢也。此非讕言也。其在孔教，臣哉鄰哉，與國人交，君臣朋友也；不獨父其父，不獨子其子，父子朋友也；夫婦者，嗣爲兄弟，可合可離，故孔氏不諱出妻，夫婦朋友也；至兄弟之爲友於，更無論矣。其在耶教，明標其旨曰：『視敵如友。』故民主者，天國之義也，君臣朋友也；父子異宮異財，父子朋友也；夫婦擇偶判妻，皆由兩情自願，而成婚於教堂，夫婦朋友也；至於兄弟，更無論矣。其在佛教，則盡率其君若臣與夫父母妻子兄弟眷屬天親，一一出家受戒，會於法會，是又普化彼四倫者，同爲朋友矣。無所謂國，若一國；無所謂家，若一家；無所謂身，若一身。夫惟朋友之倫獨尊，然後彼四倫不廢自廢。亦惟明四倫之當廢，然後朋友之權力始大。今中外皆侈談變法，而五倫不變，則舉凡至理要道，悉無從起點，以況於三綱哉！

羣

嚴復《天演論・導言一三》按語　復案，赫胥黎保羣之論，可謂辨矣。然其謂羣道由人心善相感而立，則有倒果爲因之病，又不可不知也。蓋人之由散入羣，原爲安利，其始正與禽獸下生等耳，初非由感通而立也。夫既以羣爲安利，則天演之事，將使能羣者存，不羣者滅。善羣者存，不善羣者滅。善羣者何。善相感通者是。然則善相感通之德，乃天擇以後之事，非其始之卽如是也。其始豈無不善相感通者。經物競之烈，亡矣，不可見矣。赫胥黎執其末以齊其本，此其言羣理，所以不若斯賓塞氏之密也。且以感通爲人道之本，其說發於計學家亞丹斯密，亦非赫胥黎氏所獨標之新理也。

又案，班孟堅曰，不能愛則不能羣，不能羣則不勝物，不勝物則養不足。羣而不足，爭心將作。吾竊謂此語，必古先哲人所已發。孟堅之識，尙未足以與此也。

又《天演論・導言一四》按語　復案，赫胥黎氏之爲此言，意欲明保羣自存之道，不宜盡去自營也，然而其義隘矣。且其所舉泰東西建言，皆非羣學太平最大公例也。太平公例曰，人得自由，而以他人之自由爲界。用此則無前弊矣。斯賓塞羣誼一篇，爲釋是例而作也。晚近歐洲富強之效，識者皆歸功於計學。計學者首於亞丹斯密氏者也，其中亦有最大公例焉，曰大利所存，必其兩益。損人利己非也，損己利人亦非。損下益上非也，損上益下亦非。其書五卷數十篇，大抵反覆明此義耳。故道咸以來，蠲保商之法，平進出之稅，而商務大興，國民俱富。嗟乎，今然後知道若大路然，斤斤於彼己盈絀之間者之眞無當也。

又《天演論・論一五》按語　復案，通觀前後論十七篇，此爲最下。蓋意求勝斯賓塞，遂未嘗深考斯賓氏之所據耳。夫斯賓塞所謂民羣任天演之自然，則必曰進善不曰趨惡，而郅治必有時而臻者，其竪義至堅，殆難破也。何以言之。一則自生理而推羣理，羣者生之聚也，今者合地體植物動物三學觀之，天演之事，皆使生品日進，動物自孑孓蠉蠕，至成人身，皆有繩跡，可以追溯，此非一二人之言也。學之始起，不及百年，達爾文論出，衆雖翕然，攻者亦至衆也。顧乃每經一攻，其說彌固，其理彌明。後人考索日繁，其證佐亦日實。至今外天演而言前三學者，殆無人也。夫羣者生之聚也，合生以爲羣，猶合阿彌巴而成體。斯賓塞氏得之，故用生學之理以談羣學，造端比事，粲若列眉矣。然於物競天擇二義之外，最重體合。體合者，物自致於宜也。彼以爲生既以天演而進，則羣亦當以天演而進無疑。而所謂物競天擇體合三者，其在羣亦與在生無以異，故曰任天演自然，則郅治自至也。雖然，曰任自然者，非無所事事之謂也，道在無擾而持公道。其爲公之界說曰，各得自由，而以他人之自由爲域。其立保種三大例，曰一民未成丁，功食爲反比例率。二民已成丁，功食爲正比例率，三羣已並重，則捨己爲羣。用三例者羣昌，反三例者羣滅。今赫胥氏但以隨其自至當之，可謂語焉不詳者矣。至謂善惡皆由演成，斯賓塞固亦謂爾，然民既成羣之後，苟能無擾而公，行其三例，則惡將無從而演。惡無從演，善自日臻，此亦猶莊生去害馬以善羣，釋氏以除翳爲明目之喻已。又斯賓氏之立羣學也，其開宗明義，曰吾之羣學如幾何，以人民爲線面，以刑政爲方圓，所取者皆有法之形，其不整無法者，無由論也。今天下人民國是，尙多無法之品，故以吾說例之，往往若不甚合者。然論道之言，不資諸有法固不可。學者別白觀之，幸勿訝也云云。而赫氏亦每略其起例而攻之，讀者不可不察也。

又《法意》卷一第三章按語　自人羣既合，則向者自知儳弱之怖畏以亡。羣合而有強弱衆寡之殊，其平等之形亦泯，怖畏意亡，平等形泯，而人類之競爭興矣。

復案，孟氏於人類所以爲羣之德，可謂見之眞，而能言其所以然之故者矣。其謂爭之與羣，乃同時並見之二物，此人道之最足閔歎者也。郝伯思有見於此，故以專制爲太平之治。盧梭亦有見於此，故謂初民有平等之極觀，而其實則法典之事，卽起於爭，使其無爭，又安事法。國之與國，人之與人，皆待法而後有一日之安者也。

梁啓超《飲冰室文集》卷一《變法通議・論學會》　道莫善於羣，莫不善於獨。獨故塞，塞故愚，愚故弱。羣故通，通故智，智故強。星地相吸而成世界，質點相切而成形體。數人羣而成家，千百人羣而成族，億萬人羣而成國，兆京陔秭壤人羣而成天下。無羣焉，曰鰥寡孤獨，是謂無告之民。虎豹獅子，象駝牛馬，龐大傀碩，人檻之駕之，惟不能羣也。非洲之黑人，印度

之梭色人，美洲南洋澳島之紅人，所占之地，居地球十六七，歐人剖之鈐之，若檻獅象而駕駝馬，亦曰惟不能羣之故。

羣之道，羣形質爲下，羣心智爲上。羣形質者，蝗蟲蜂蟻之羣，非人道之羣也。羣之不已，必蠹天下，而卒爲羣心智之人所制。蒙古回回種人，皆以衆力橫行大地，而不免帖耳於日耳曼之裔，蝗蟲蜂蟻之羣，非人道之羣也。羣心智之事則賾矣，歐人知之，而行之者三。國羣曰議院，商羣曰公司，士羣曰學會。而議院、公司，其識論業藝，罔不由學。故學會者，又二者之母也。學校振之於上，學會成之於下，歐洲之人，以心智雄於天下，自百年以來也。

又卷二《湖南時務學堂學約》 七曰樂羣。《荀子》曰，人之所以異於禽獸者，以其能羣也。《易》曰，君子以朋友講習。曾子曰，君子以文會友，以友輔仁。直諒多聞，善相勸，過相規，友朋之益，視師長有加焉。他日合天下而講之，是謂大羣。今日合一堂而講之，是謂小羣。杜工部曰，小心事友生。但相愛，毋相妒。但相敬，毋相慢。集衆思，廣衆益。學有緝熙於光明。樂羣之功課，俟數月以後，每月以數日爲同學會講之期，諸生各出其劄記冊，在堂互觀，或有所問，而互相批答。上下議論，各出心得，其益無窮。凡會講以敎習監之。

又《說羣序》 啓超問治天下之道於南海先生。先生曰，以羣爲體，以變爲用。斯二義立，雖治千萬年之天下可已。啓超既略述所聞，作《變法通議》，又思發明羣義，則理奧例賾，苦不克達。既乃得侯官嚴君復之治功《天演論》，瀏陽譚君嗣同之《仁學》，讀之犂然有當於其心。悼天下有志之士，希得聞南海之緒論，見二君之宏箸。或聞矣見矣，而莫之解莫之信。乃內演師說，外依兩書，發以淺言，證以實事，作《說羣》十篇，一百二十章。其於南海之緒論，嚴譚之宏箸，未達什一。惟自謂睎變法之言，頗有進也。敍曰，《記》曰，能羣焉謂之君。乃古之君民者，其自號於衆也，曰孤，曰寡人，曰予一人，蒙竊惑焉。孤與寡，世所稱爲無告者也，而獨以爲南面之名則樂之。經傳之謚汙君也，謂之獨夫，謂之一夫，聞者莫不知爲惡名也，吾不解予一人之訓詁，與獨夫有何殊異也。今夫千萬人羣而成國，億兆京垓人羣而成天下。所以有此國與天下者，則豈不以能羣乎哉。以羣術治羣，羣乃成。以獨術治羣，羣乃敗。己羣之敗，它羣之利也。何謂獨術。人人皆知有己，不知有天下。君私其府，官私其爵，農私其疇，工私其業，商私其價，身私其利，家私其肥，宗私其族，族私其姓，鄉私其土，黨私其里，師私其敎，士私其學。以故爲民四萬萬，則爲國亦四萬萬。夫是之謂無國。善治國者，知君之與民，同爲一羣之中之一人，因以知夫一羣之中所以然之理，所常行之事，使其羣合而不離，萃而不渙，夫是之謂羣術。天下之有列國也，己羣與他羣所由分也，據亂世之治羣多以獨，太平世之治羣必以羣。以獨術與獨術相遇，猶可以自存。以獨術與羣術相遇，其亡可翹足而待也。彼泰西羣術之善，直百年以來焉耳，而其浡興也若此。今以吾喜獨之質點，而效人樂羣之行事，是猶飾西顰於嫫眉，蒙虎皮於羊質，是以萬變而萬不當也。抑吾聞之，有國羣，有天下羣。泰西之治，其以施之國羣則至矣，其以施之天下羣則猶未也。《易》曰，見羣龍無首吉。《春秋》曰，太平之世，天下遠近大小若一。《記》曰，大道之行也，天下爲公。選賢與能，不獨親其親，不獨子其子。貨惡其棄於地也，不必藏於己。力惡其不出於身也，不必爲己。是謂大同。其斯爲天下羣者哉，其斯爲天下羣者哉。

又《說羣一・羣理二》 使空中而僅一地球，使地球中而僅一人，使人身而僅一質，則無講羣學焉可也。羣者，天下之公理也。地與諸行星羣，日與諸恆星羣，相吸相攝，用不散墜，使徒有離心力則乾坤毀矣。六十四原質相和相雜，配劑之多寡，排列之同異，千變萬化，乃生庶物。苟諸原質各無愛力，將地球之大爲物僅六十四種，而世界靡自而立矣。一植物也，有鬚有粉以傳種，有子膛以結子，有種瓣以養芽，有根有荄以吸土中物質，有榦以植立，有莖有葉以受空氣雨露日光，各儲其能，各效其力，物之羣也。藉使諸體缺一，或各不相應，其萎可立而待也。人之一身，耳司聽，目司視，口司言，手足司動，骨司植，筋司絡，肺司呼吸，胃司食，心司變血，脈管司運血迴血，腦司覺，各儲其能，各效其力，身之羣也。藉使諸體缺一，或各不相應，其死亡可立而待也。故統百物而論，雜質之類貴於原質，繁質之類貴於簡質。故死物最賤，植物次之，動物最貴，質點貴羣也。以動物而論，愈愚者體段愈少，愈智者體段愈繁。故草形部最愚，蛤螺部次之，甲節部次之，脊骨部最智，枝體貴羣也。以人而論，腦筋愈多者其人愈慧，反是則鈍。接人愈多者其人愈通，反是則塞。讀書愈多者其人愈博，反是則陋。故非洲之人不如歐亞之人，鄉僻之人不如都邑之人，穹古之人不如近今之人，知識貴羣也。是故橫盡虛空豎盡劫劫，大至莫載，小至莫破，苟屬有體積有覺運之物，其所以生而不滅存而不毀者，則咸恃合羣爲第一義。

若是夫羣者萬物之公性也，不學而知不慮而能也。然而物固有以不能羣之故而摧壞散滅者，若星而隕，若氣而散，若草木而枯，若人畜而死，其故何也。凡世界中具二種力，一曰吸力，二曰拒力。惟彼二力在世界中不增不減，迭爲正負，此增則彼減，彼正則此負。於是乎有能羣者必有不能羣者，有羣之力甚大者，必有羣之力甚輕者。則不能羣者必爲能羣者所摧壞，力輕者必爲力大者所兼並。譬如以針置之盤內，針受盤吸則羣於盤，引以磁石，則針離盤轉羣於石，磁鐵相羣之力大於盤也。自地球初有生物以迄今日，物不一種，種不一變，苟究極其遞嬗遞代之理，必後出之羣漸盛，則前此之羣漸衰，泰西之言天學者名之曰物競。洪水以前，獸蹄鳥迹，交於中國，周公大業在驅猛獸。今則尋常陸地虎豹犀象幾於絕迹，獸之羣不敵人之羣也。美洲非洲澳洲咸有土人，他洲客民入而居之，則土著日漸澌滅，野蠻之羣不敵文明之羣也。世界愈益進，則羣力之率愈益大，不能如率則滅絕隨之，故可畏也。

物之以羣相競，斯固然矣。至其勢相逼而率相近者，則其相競也尤甚。草木之羣也，魚之羣也，鳥之羣也，獸之羣也，其不敵人羣一也。而獸羣獨蚤見摧滅者何也。其居與人太偪，其類與人太近也。故魚得以自存於淵，鳥得以自存於天，草木得以自存於地，爲其於人無患，與人無爭也。若其相偪相近而猶能自存者，若蜂若蝗若蟻若蚊蝱，則必其能羣之力，與人不甚相遠，故其類終莫得而澌滅。今試比例觀之。若中非洲沙漠之地，北冰洋嚴沍之區，雖其人極不羣而猶或能自存，彼蓋如魚鳥草木，其所處之地非人所必爭也。若丹麥、若荷蘭、若比利時、若瑞士等，以弱小之國，偪處歐洲羣雄之間而亦能自存，則其能羣之力不弱於諸大國也。若夫處必爭之地，而其合羣之力不足以自完，則曰剝月蝕，其究必至於斷其種絕其育，若土耳其之回族、印度之椶人、美洲之紅苗，其已然之效也。

何謂造物。合羣是已。何謂化物。離羣是已。欲求水者，以輕氣二分劑養氣一分，劑合而羣之，則水體成矣。欲滅水者，以二鉑片激電化之，使其輕養二質發泡相離，則水體滅矣。推之百物，莫不皆然。故欲滅人之家者，滅其家之羣可矣，使之兄弟相鬩父子相夷，雖素封之產可立敝矣。欲滅人之國者，滅其國之羣可矣。使之上下不相通，彼此不相卹，雖天府之壤可立亡矣。木有寄生者，寄生之木菀，則所寄之木枯矣。然必槐桑蒲柳之類質理鬆散，然後寄生者乃得入。其松柏豫章無患此者，質點之相切密也。老病之人臟腑閡隔腠理鬆疏，則鬼祟憑之，寒暑侵之，強壯少年無患此者，體魄之相衛周也。夫治國者何獨不然。舜之所居，一年成邑，三年成都。武王有臣三千，惟一心，合羣之謂也。《春秋》曰，梁亡。《傳》曰，魚爛而亡也。凡言亡國者，號曰土崩，曰瓦解，離羣之謂也。

又《南學會敍》 歲十月，啓超以湘中大夫君子之督責，辭不獲命，乃講學長沙。既至而湘之大夫君子，適有南學會之設，不以啓超爲不文也，而使爲之序。序曰，嗚呼。今之策時變者，則曰八股不廢，學校不興，商政不修，農工不飭，民愚矣，未有能國者也。（蒙）〔某〕則謂八股卽廢，學校卽興，商政卽修，農工卽飭，而上下之弗矩絜，學派之弗溝通，人心之無熱力，雖智其民，而不能國其國也。敢問國。曰，有君焉者，有官焉者，有士焉者，有農焉者，有工焉者，有商焉者，有兵焉者。萬其目，一其視。萬其耳，一其聽。萬其手，萬其足，一其心，一其力。萬其力，一其事。其位望之差別也萬，其執業之差別也萬，而其知此事也一，而其志此事也一，而其治此事也一。心相構，力相摩，點相切，綫相交，是之謂萬其塗，一其歸，是之謂國。有國於此，君與官不相接，官與官不相接，官與士不相接，士與士不相接，士與農與工與商與兵不相接，農與農，工與工，商與商，兵與兵不相接，如是乃至士與君不相接，農工商兵與官不相接，之國者何國矣。曰，使其國千人也，則爲國者千。使其國萬人也，則爲國者萬。嗚呼，不得爲有國焉矣。

又《飲冰室專集》卷四《新民說》第十三節《論合羣》 自地球初有生物以迄今日，其間孳乳蕃殖，蠕者泳者，飛者走者，有覺者無覺者，有情者無情者，有魂者無魂者，其種類其數量何啻京垓億兆，問今存者幾何矣。自地球初有人類以迄今日，其間孳乳蕃殖，黃者白者黑者椶者，有族者無族者，有部者無部者，有國者無國者，其種類其數量何啻京垓億兆，問今存者幾何矣。等是軀殼也，等是血氣也，等是品彙結集也，而存焉者不過萬億中之一，餘則皆萎然落澌然滅矣，豈有他哉，自然淘汰之結果，劣者不得不敗，而讓優者以獨勝云爾。優劣之道不一端，而能羣與不能羣，實爲其總原。合羣之義，今舉國中稍有知識者，皆能言之矣。問有能舉合羣之實者乎。無有也。非惟國民全體之大羣不能，卽一部分之小羣亦不能也。非惟頑固愚陋者不能，卽號稱賢達有志者亦不能也。嗚呼，苟此不羣之惡性而終不可以變也，則此蠕蠕芸芸之四百兆人遂不能逃劣敗之數，遂必與前此之萎然落澌然滅

者同一命運。夫安得不痛，夫安得不懼。吾推原不羣之故，有四因焉。

王先謙《虛受堂文集》卷一《羣論》 天下之大患曰羣。夫子言，君子羣而不黨。明非君子而羣必有黨，而爲禍烈也。又言，羣居終日，言不及義。明終日爲羣，弊必至是，而不義之言，其害不可勝窮也。然則，敬業樂羣非與。曰，以業相羣，即以文會友之義。唯敬故樂，否則殆矣。是故，羣者學之蠹也。且夫今古之人心，處常不靜之勢。三代邈矣，秦漢以還，往迹可睹。明主在上，皆屈於宰制之具，一失馭，而奮起競爭之局成。師之出，不律則囂。市之聚，無平則鬨。唯羣故耳。人才者，國家之元氣也，養於氣而後成。國之爲學，貴中正平實，易知易從，足以共由而遍給。庠序之內，務令其氣常聚，而勢常散。措置苟或失宜，忠信者失所憑依，奸詭者據爲窟穴。迨至中人以下，爲异說所簧鼓，羣之害成於學，則人才喪其泰半。雖誅鋤及之，而元氣從此傷矣。漢之世，舉幡救鮑司隸者太學生，上書頌王莽功德者亦太學生。宋之世，乞留李剛衛社稷者三學生，請賈似道督師者亦三學生。好事一倡，雲屬風靡，徒取快意，不問黑白，然其聲氣足懾一時，其議論足淆衆聽。明季幾復社興遂以害政傾國，羣之爲禍不尤昭然哉。國朝力懲前弊，列聖以來，以社會與朋黨二者爲世切戒，故朝野清明，爲往古所未有。光緒初，中朝士大夫頗有清流品目，朋黨萌芽焉。賴天子聖仁，旌別得宜，消逝無迹。至於學校諸生，類能謹敕自守，無復勝國囂張舊習。迄今而奉牘上陳，競稱社會，若不知有前此禁令也者。防之二百餘年而決之於一旦。問何以故。曰，法外洋也。然則大聖人渙羣元吉之訓，尚不爲後代永法邪。噫。

三民主義

孫文《孫中山選集》卷上《民報發刊詞》 近時雜誌之作者亦夥矣！ 誇詞以爲美，囂聽而無終，擿埴索塗，不獲，則反覆其詞而自惑。求其箴時弊以立言，如古人所謂對症發藥者，已不可見；而況夫孤懷宏識，遠矚將來者乎！ 夫善羣之道，與羣俱進，而擇別取舍，惟其最宜。此羣之歷史既與彼羣殊，則所以掖而進之之階級，不無後先進止之別，由之不貳，此所以爲輿論之母也。

余維歐美之進化，凡以三大主義，曰民族，曰民權，曰民生。羅馬之亡，民族主義興，而歐美各國以獨立。洎自帝其國，威行專制，在下者不堪其苦，則民權主義起。十八世紀之末，十九世紀之初，專制仆而立憲政體殖焉。世界開化，人智益蒸，物質發舒，百年銳於千載，經濟問題，繼政治問題之後，則民生主義，躍躍然動。二十世紀，不得不爲民生主義之濫觴時代也。是三大主義，皆基本於民，遞嬗變易，而歐美之人種胥治化焉。其他施諸於小己大羣之間，而成爲政說者，皆此三者之充滿發揮而旁及者耳。今者中國以千年專制之毒而不解，異種殘之，外邦逼之，民族主義，民權主義殆不可以須臾緩。而民生主義，歐美所慮積重難返者，中國獨受病未深而去之易。是故或於人爲既往之陳跡，或於我爲方來之大患，要爲善吾羣所有事，則不可不並時而弛張之。

嗟夫！ 所陟卑者其所視不遠，遊五都之市，見美服而求之，忘其身之未稱也，又但以當前者爲至美。近時志士，舌敝脣焦，惟企強中國以比歐美。然而歐美強矣，其民實困，觀大同盟罷工與無政府黨，社會黨之日熾，社會革命，其將不遠。吾國縱能媲跡歐美，猶不能免於第二次之革命，而況追逐於人已然之末軌者之終無成耶！ 夫歐美社會之病，伏之數十年，及今而後發見之，又不能使之遽去。吾國治民生主義者，發達最先，睹其禍害之未萌，誠可舉政治革命、社會革命畢其功於一役。還視歐美，彼且瞠乎後也。翳我祖國，以最大之民族，聰明強力，超絕等倫，而沉夢不起，萬事墮壞。幸爲風潮所激，醒其渴睡，旦夕之間，奮發振強，勵精不已，則事半功倍，良非誇嫚。

惟夫一羣之中，有少數最良之心理，能策其羣而進之，使最宜之治法，適應於吾羣，吾羣之進步，適應於世界，此先知先覺之天職，而吾民報所爲作也。抑非常革新之學說，其理想輸灌於人心，而化爲常識，則其去實行也近，吾於民報之出世覘之。《民報》第一號。

又《民報週年紀念演說詞》 諸君！ 今天諸君踴躍來此，兄弟想來，不是徒爲高興，定然有一番大用意。今天這會，是祝民報的紀元節，民報所講的是中國民族前途的問題，諸君今天來此，一定是人人把中國前途的問題，橫在心上，要趁這會子大家研究的。

兄弟想民報發刊以來，已經一年，所講的是三民主義，第一、是民族主義；第二、是民權主義；第三、是民生主義。

那民族主義，卻不必要什麼研究，纔會曉得的。譬如一個人，見着父母總是認得，決不會把他當作路人，也決不會把路人當作父母。民族主義也是這樣，這是從種性發出來，人人都是一樣的。滿洲入關到如今已有二百六十多年，我們漢人，就是小孩子，見著滿人，也是認得，總不會把他們當作漢人，這就是民族主義的根本。但是有最要緊一層，不可不知，民族主義，並非是遇著不同種族的人，便要排斥他；是不許那不同族的人，來奪我民族的政權。因爲我漢人有政權纔是有國，假如政權被不同族的人所把持，那就雖是有國，卻已經不是我漢人的國了。我們想一想，現在國在那裏？政權在那裏？我們已經成了亡國之民了！地球上人數，不過一千幾百兆，我們漢人，有四百兆，佔了四分之一，算得地球上最大的民族，且是地球上最老最文明的民族。到了今天，卻成爲亡國之民，這不是奇怪的事嗎！那非洲杜國不過二十多萬人，英國去滅他，尚且相爭至三年之久；菲列濱島不過數百萬人，美國去滅他，尚且相持數歲；難道我們漢人，就甘心於亡國。想起我漢族亡國時代，我們祖宗是不服從滿洲的。閉眼想想，歷史上，我們祖宗流血成河，伏尸蔽野的光景，我們祖宗很對得住子孫。所難過的，就是我們做子孫的人。再想想亡國以後，滿洲政府愚民時代，我們漢人面子上從他，心裏還是不願的，所以有幾回的起義。到了今日，我們漢人民族革命的風潮，一日千丈，那滿人也倡排漢主義。他們的口頭話，是說他的祖宗有團結力，有武力，故此制服漢人，他們要長保這力量，以便永居人上。他們這幾句話，本是不錯，然而還有一個最大的原因，是漢人無團體。我們漢人有了團體，這力量定比他大幾千萬倍，民族革命的事，不怕不成功。惟是兄弟曾聽見人說，民族革命，是要盡滅滿洲民族，這話大錯。民族革命的原故，是不甘心滿洲人滅我們的國，主我們的政，定要撲滅他的政府，光復我們民族的國家。這樣看來，我們並不是恨滿洲人，是恨害漢人的滿洲人。假如我們實行革命的時候，那滿洲人不來阻害我們，決無尋仇之理。他當初滅漢族的時候，攻城破了，還要大殺十日，纔肯封刀，這不是人類所爲，我們決不如此。惟有他來阻害我們，那就盡力懲治，不能與他並立。照現在看起來，滿洲政府要實行排漢主義，謀中央集權，拿憲法做愚民的器具。他的心事，眞是一天毒一天。然而他所以死命把持政權的原故，未必不是怕我漢人剿絕他，故此騎虎難下。所以我們總要把民族革命的目的認得清楚，如果滿人始終執迷，仍然把持政權，制馭漢族，那就漢族一日不死，一日不能坐視的。想來諸君亦同此意。

民族革命的大要如此。至於民權主義，就是政治革命的根本。將來民族革命實行以後，現在惡劣政治，固然可以一掃而盡，卻是還有那惡劣政治的根本，不可不去。中國數千年來，都是君主專制政體，這種政體，不是平等自由的國民所堪受的。要去這政體，不是專靠民族革命可以成功。試想明太祖驅除蒙古，恢復中國，民族革命，已經做成，他的政治，卻不過依然同漢、唐、宋相近。故此三百年後，復被外人侵入，這由政體不好的緣故。不（是）（謀）政治革命，是斷斷不行的。研究政治革命的工夫，煞費經營。至於著手的時候，卻是同民族革命並行。我們推倒滿洲政府，從驅除滿洲人那一面說，是民族革命；從顚覆君主政體那一面說，是政治革命，並不是把來分作兩次去做。講到那政治革命的結果，是建立民主立憲政體。照現在這樣的政治論起來，就算漢人爲君主，也不能不革命。法蘭西大革命，及俄羅斯革命，本沒有種族問題，卻純是政治問題。法蘭西民主政治，已經成立，俄羅斯虛無黨，也終要達這目的。中國革命之後，這種政體，最爲相宜，這也是人人曉得的。惟尚有一層最要緊的話，因爲凡是革命的人，如果存有一些皇帝思想，就會弄到亡國。因爲中國從來當國家做私人的財產，所以凡有草昧英雄崛起，一定彼此相爭，爭不到手，寧可各據一方，定不相下，往往弄到分裂一二百年，還沒有定局。今日中國，正是萬國眈眈虎視的時候，如果革命家自己相爭，四分五裂，豈不就是自亡其國。近來志士，都怕外人瓜分中國，兄弟的見解，卻是兩樣。外人斷不能瓜分我中國，只怕中國人自己瓜分起來，那就不可救了。所以我們定要由平民革命，建國民政府，這不止是我們革命之目的，並且是我們革命的時候所萬不可少的。

說到民生主義，因這裏頭千條萬緒，成爲一種科學，不是十分研究，不得清楚。並且社會問題，其患在將來，不像民族民權兩問題，是燃眉之急，所以少人去理會他。雖然如此，人的眼光，要看得遠，凡是大禍大災沒有發生的時候，要防止他，是容易的；到了發生之後，要撲滅他，卻是極難。社會問題，在歐美是積重難返，在中國卻還是幼稚時代，但是將來總會發生的。到那時候，收拾不來，又要弄成大革命了。革命的事情，是萬不得已纔用，不可頻頻傷國民的元氣。我們實行民族革命、政治革命的時候，須同時想法子改

良社會經濟組織，防止後來的社會革命，這眞是最大的責任。

於今先說民生主義所以要發生的原故。這民生主義，是到十九世紀下半期纔盛行的，以前所以沒有盛行民生主義的原因，總由於文明沒有發達。文明越發達，社會問題越著緊，這個道理，很覺費解，卻可以拿淺近的事跡來做譬喻。大凡文明進步，個人用體力的時候少，用天然力的時候多，那電力汽力，比起人的體力要快千倍。舉一例來說，古代一人耕田，勞身焦思，所得穀米，至多不過供數人之食。近世農學發達，一人所耕，千人食之不盡。因爲他不是專用手足，是借機械的力，去幫助人工，自然事半功倍。故此古代重農工，因他的生產剛够人的用度，故他不得不專注重生產。近代卻是兩樣，農工所生產的物品，不愁不足，祇愁有餘。故此更重商業，要將貨物輸出別國，好謀利益。這是歐美各國大概一樣的。照這樣說來，似乎歐美各國，應該家給人足，樂享幸福，古代所萬不能及的。然而試看各國的現象，與剛纔所說，正是反比例。統計上，英國財富，多於前代，不止數千倍，人民的貧窮，甚於前代，也不止數千倍。並且富者極少，貧者極多，這是人力不能與資本力相抗的緣故。古代農工諸業，都是靠人力去做成，現時天然力發達，人力萬萬不能追及，因此農工諸業，都在資本家手裏。資本越大，利用天然力越厚，貧民怎能同他相爭，自然弄到無立足地了。社會黨所以倡民生主義，就是因貧富不均，想要設法挽救。這種人日興月盛，遂變爲一種很繁博的科學。其中流派極多，有主張均分於貧民的，有主張歸諸公有的，議論紛紛。凡有見識的人，皆知到社會革命，歐美是決不能免的，這眞是前車可鑒。將來中國要到這步田地，纔去講民生主義，已經很遲了。這種現象中國現在雖還沒有，但我們雖看不見，或者我們子孫總可以看得見的，與其將來弄到無可如何，纔去想大破壞，不如今日預籌個防止的法子。況且中國今日，如果實行民生主義，總較歐美易得許多。因爲社會問題，是文明進步所致，文明程度不高，那社會問題也就不大。舉一例來說，今日中國貧民，還有砍柴割草去謀生活的，歐美卻是早已絕跡，因一切謀生利益，盡被資本家吸收，貧民雖有力量，卻無權利去做；就算得些蠅頭微利，也決不能生存。故此社會黨常言，文明不利於貧民，不如復古，這也是矯枉過正的話。況且文明進步，是自然所致，不能逃避的。文明有善果，也有惡果，須要取那善果，避那惡果。歐美各國，善果被富人享盡，貧民反食惡果，總由少數人把持文明幸福，故成此不平等的世界。我們這回革命，不但要做國民的國家，而且要做社會的國家，這決不是歐美所能及的。歐美爲甚不能解決社會問題？因爲沒有解決土地問題。大凡文明進步，地價日漲，譬如英國一百年前，人數已有一千餘萬，本地之糧，供給有餘。到了今日，人數不過加三倍，糧米不够二月之用，民食專靠外國之粟。故英國要注重海軍，保護海權，防糧運不繼。因英國富人，把耕地改做牧地，或變獵場，所獲較豐，且徵收容易，故農業漸廢，並非土地不足。貧民無田可耕，都靠做工餬口，工業卻全歸資本家所握，工廠偶然停歇，貧民立時飢餓。祇就倫敦一城計算，每年冬間，工人失業的，常有六七十萬人，全國更可知。英國大地主威斯敏士打公爵，有封地在倫敦西偏，後來因擴張倫敦城，把那地統圈進去，他一家的地租，占倫敦四分之一，富與國家相等。貧富不均，竟到這地步，平等二字，已成口頭空話了。大凡社會現象，總不能全聽其自然，好像樹木由他自然生長，定然支蔓。社會問題，也是如此。中國現在資本家還沒有出世，所以幾千年地價從來沒有增加，這是與各國不同的。但革命之後，卻不能照前一樣，比方現在香港、上海，地價比內地高至數百倍，因爲文明發達，交通便利，故此漲到這樣。假如他日全國改良，地價一定跟著文明日日漲高的，到那時候，以前值一萬銀子的地，必漲至數十萬數百萬。上海五十年前，黃浦灘邊的地，本無甚價值，近來竟加至每畝百數十萬元，這就是最顯明證據了。就這樣看來，將來富者日富，貧者日貧，十年之後，社會問題，便一天緊似一天了。這種流弊，想也是人人知道的，不過眼前還沒有這現象，所以容易忽略過去。然而眼前忽略，到日後卻不可收拾，故此今日要籌個解決的法子，這是我們同志應該留意的。聞得有人說，民生主義，是要殺四萬萬人之半，奪富人之田爲己有。這是未知其中道理，隨口說去，那不必去管他。解決的法子，社會學者所見不一，兄弟所信的，是定地價的法子。比方地主有地價值一千元，可定價爲一千，或多至二千，就算那地將來因交通發達，價漲至一萬，地主應得二千，已屬有益無損，贏利八千，當歸國家。這於國計民生，皆有大益。少數富人把持壟斷的弊竇，自當永絕，這是最簡便易行之法。歐美各國地價，已漲至極點，就算要定地價，苦於沒有標準，故此難行。至於地價未漲的地方，恰好急行此法，所以德國在膠州灣，荷蘭在爪哇，已有實效。中國內地文明沒有進步，地價沒有增漲，儻若仿行起來，一定容易。兄弟剛纔

所說社會革命，在外國難，在中國易，就是如此。行了這法之後，文明越進，國家越富，一切財政問題，斷不至難辦，現今苛捐盡數蠲除，物價也漸便宜了，人民也漸富足了。把幾千年捐輸的弊政，永遠斷絕，漫說中國從前所沒有，就是歐、美、日本，雖說富強，究竟人民負担租稅，未免太重。中國行了社會革命之後，私人永遠不用納稅，但收地租一項，已成地球上最富的國，這社會的國家，決非他國所能及的。我們做事，要在人前，不落人後，這社會革命的事業，定爲文明各國將來所取法的了。

總之我們革命的目的，是爲民衆去謀幸福，因不願少數滿洲人專利，故要民族革命；不願君主一人專利，故要政治革命；不願少數富人專利，故要社會革命。這三樣有一樣做不到，也不是我們的本意。達了這三樣目的之後，我們中國當成爲至完美的國家。

還有一個問題，我們應要研究，就是將來中華民國的憲法。憲法二字，近時人人樂道。便是滿洲政府，也曉得派遣奴才出洋考察政治，弄預備立憲的上諭，自驚自擾。那中華民國的憲法，更是要講求的，不用說了。兄弟歷觀各國的憲法，有文憲法，是美國最好，無文憲法，是英國最好。英是不能學的，美是不必學的。英的憲法所謂三權分立，行政權、立法權、裁判權，各不相統，這是從六七百年前由漸而生，成了習慣。但界限還沒有清楚，後來法國孟德斯鳩，將英國制度，作爲根本，參合自己的理想，成爲一家之學。美國憲法，又將孟德斯鳩學說，作爲根本，把那三權界限，更分得清楚。在一百年前，算是最完美的了，一百二十年以來，雖數次修改，那大體仍然是未變的。但是這百餘年間，美國文明，日日進步，土地財產，也是增加不已，當時的憲法，現在已經是不適用的了。兄弟的意思，將來中華民國的憲法，是要創一種新主義，叫做五權分立。

那五權除剛纔所說的三權之外，尚有兩權：

一是考選權。平等自由，原是國民的權利，但官吏卻是國民公僕。美國官吏有由選舉得來的，有由委任得來的，從前本無考試的制度，所以無論是選舉，是委任，皆有很大的流弊。就選舉上說，那些略有口才的人，便去巴結國民，運動選舉，那些學問思想高尚的，反都因訥於口才，沒人去物色他。所以美國代表院中，往往有愚蠢無知的人，夾雜在內，那歷史實在可笑。就委任上說，凡是委任官，都是跟著大總統進退，美國共和黨、民主黨向來是以選舉爲興廢，遇著換了大總統，由內閣至郵政局長，不下六七萬人，同時俱換，所以美國政治腐敗散漫，是各國所沒有的。這樣看來，都是考選制度不發達的原故。考選本是中國始創的，可惜那制度不好，卻被外國學去，改良之後，成了美制。英國首先仿行考選制度，美國也漸取法，大凡下級官吏，必要考試合格，方得委任。自從行了此制，美國政治方有起色。但是他祇能用於下級官吏，並且考選之權，仍然在行政部之下，雖稍有補救，也是不完全的。所以將來中華民國憲法，必要設獨立機關，專掌考選權。大小官吏必須考試，定了他的資格，無論那官吏是由選舉的，抑或由委任的，必須合格之人，方得有效，這法可以除卻盲從濫選，及任用私人的流弊。中國向來銓選，最重資格，這本是美意，但是在君主專制國中，黜陟人才，悉憑君主一人的喜怒，所以雖講資格，也是虛文。至於社會共和的政體，這資格的法子，正是合用。因爲那官吏不是君主的私人，是國民的公僕，必須十分稱職，方可任用。但是考選如果屬於行政部，那權限未免太廣，流弊反多，所以必須成了獨立機關，纔得妥當。

一爲糾察權，專管監督彈劾的事。這機關是無論何國，皆必有的，其理爲人所易曉。但是中華民國憲法，這機關定要獨立。中國從古以來，本有御史臺主持風憲，然亦不過君主的奴隸，沒有中用的道理。就是現在立憲各國，沒有不是立法機關兼有監督權限，那權限雖然有強有弱，總是不能獨立，因此生出無數弊病。比方美國糾察權歸議院掌握，往往擅用此權，挾制行政機關，使他不得不俯首聽命，因此常常成爲議院專制。除非雄才大略的大總統，如林肯、麥堅尼、羅斯福等，纔能達到行政獨立之目的。況且照正理上說，裁判人民的機關，已經獨立，裁判官吏的機關，卻仍在別的機關之下，這也是理論上說不去的。故此這機關也要獨立。合上四權，共成爲五權分立，這不但是各國制度上所未有，使是學說上也不多見，可謂破天荒的政體。兄弟如今發明這基礎，至於那詳細的條理，完全的結構，要望大衆同志盡力研究，匡所不逮，以成將來中華民國的憲法。

這便是民族的國家，國民的國家，社會的國家，皆得完全無缺的治理。這是我漢族四萬萬人最大的幸福了。想諸君必肯担任，共成此舉，是兄弟所最希望的。《民報》第十號。

社會主義

嚴復《法意》卷一八第十七章按語　復案，歐美之民，其今日貧富之局，蓋生民以來所未有也。富者一人所操之金錢，以兆計者，有時至於萬億。而貧者旦暮之饔飧，有不能以自主。往昔民生差貧，或且謂機器與鐵軌行，人人將皆有生事之可操，生業將皆有倍稱之獲。衣食足而民驩虞，比戶可封之俗，刑措不用之風，非難致也。乃不謂文明之程度愈進，貧富之差數愈遙，而民之爲奸，有萬世所未嘗夢見者。此宗教之士所以有言，而社會主義所以日盛也。此等流極，吾土惟老莊知之最明，故其言爲淺人所不識，不知彼於四千餘年之前，夫已燭照無遺矣。

無政府主義

章炳麟《太炎文録初編》別録卷三《四惑論》　背私謂之公，今以爲衆所同認之稱；治玉謂之理，引伸爲文理、條理，今以爲界域之稱。公理者，猶云衆所同認之界域。譬若棋枰方卦，行棋者所同認，則此界域爲不可逾。然此理者，非有自性，非宇宙間獨存之物，待人之原型觀念應於事物而成。洛、閩諸儒，喜言天理。天非蒼蒼之體，特以衆所同認，無有代表之辭，名言既極，不得不指天爲喻。而其語有疵瑕，疑於本體自在。是故天理之名，不如公理，可以見其制之自人也。驟言公理，若無害矣。然宋世言天理，其極至於錮情滅性，烝民常業，幾一切廢棄之。而今之言公理者，於男女飲食之事，放任無遮，獨此所以爲異。若其以世界爲本根，以陵藉個人之自主，其束縛人亦與言天理者相若。彼其言曰：不與社會相扶助者，是違公理；隱遁者，是違公理；自裁者，是違公理。其所謂公，非以衆所同認爲公，而以己之學説所趨爲公。然則天理之束縛人，甚於法律；而公理之束縛人，又幾甚於天理矣。蓋人者，委蛻遺形，儵然裸胸而出，要爲生气所流，機械所制；非爲世界而生，非爲社會而生，非爲國家而生，非互爲他人而生。故人之對於世界、社會、國家，與其對於他人，本無責任。責任者，後起之事。必有所負於彼者，而後有所償於彼者。若其可以無負，即不必有償矣。然則人倫相處，以無害爲其限界。過此以往，則鉅人長德所爲，不得責人以必應爲此。長國家者，責其民以從軍應役，乃至醫方工技，悉爲有司所材官。此承封建之餘習則然，混一久者即異是。信神教者，以爲天公巨靈，特生人類以蕃其種，以潤色其世宙。故非獨死生不能自主，屏居遁世，不與社會耦俱，則已背上神之命。此誤認萬物爲有作者，從而演爲法戒，以根本之迷謬，及其枝條。若夫獨覺、聲聞、數論、老莊之説，則異是也。即實而言，人本獨生，非爲他生。而造物無物，亦不得有其命令者。吾爲他人盡力，利澤及彼，而不求圭撮之報酬。此自本吾隱愛之念以成，非有他律爲之規定。吾與他人戮力，利澤相當，使人皆有餘，而吾亦不憂乏匱，此自社會趨勢迫脅以成，非先有自然法律爲之規定。有人焉，於世無所逋負，采野稆而食之，編木堇而處之；或有憤世厭生，蹈清泠之淵以死，此固其人所得自主，非大羣所當訶問也。當訶問者云何？曰：有害於己，無害於人者，不得訶問之；有益於己，無益於人者，不得訶問之；有害於人者，然後得訶問之。此謂齊物，與公理之見有殊。歐洲諸國，參半皆信神教，而去封建未遠。深隱於人心者曰：人爲社會生，非爲己生，一切智能膂力，當悉索所有，以貢獻於大羣。因政教則成風俗，因風俗則成心理。雖瑰意琦行之士，鮮敢越其範圍。有視國家與神教如虺蛇者，徒沾沾焉與其形式相攻，而因是所成之心理，已執藏於其髓海。如布魯東氏之説，則曰：『天下一事一物之微，皆將有而非現有，轉變化成，體無固定。而百昌之在恆沙世界，節族自然，盤旋起舞，合於度曲，實最上極致之力使然。有此極致，故百昌皆鄉此極致，進步無已，是雖必然，而亦自由。是故一切強權，無不合理。凡所以調和爭競者，實惟強權之力。』此以互相牽掣爲自由，其説已暗昧難知矣。原其立論，實本於海格爾氏，以力代神，以論理代實在，采色有殊，而質地無改。既使萬物皆歸於力，故持論至極，必將尊奬強權。名爲使人自由，其實一切不得自由。後此變其説者，不欲尊奬強權矣。然不以強者抑制弱者，而張大社會以抑制個人。仍使百姓千名，互相牽掣，亦由海格爾氏之學説使然。名爲使人自由，其實亦一切不得自由也。今夫人不與社會相扶助者，是勢所不能也。慮猶細胞血輪，互相集合以成人體。然細胞離於全體，則不獨活。而以個人離於社會，則非不可以獨活。衣皮茹

草，隨在皆足自存，顧人莫肯爲耳。夫莫肯爲，則資用繁多，不得不與社會相繫。故曰，人不與社會相扶助者，是勢所不能也。既已藉力於人，即不得不以力酬人。有其藉而無其酬，則謂之背於公理云爾。若誠肯爲衣皮茹草之行者，既無所藉，將安用酬？雖世不數見其人，而不得謂絕無其事，即不可以虛矯之公理齊之。非直此也，鳥之哺養其雛，人之乳食其子，特愛情流衍則然。誠有生子不舉者，苟未至於戕殺侵陵之界，即不可以放棄責任相稽。所以者何？本末藉力於此嬰兒，則不必有其酬報，寧當以責任言之。律有不慈之刑，有子不收，法所不宥。此爲國家待人而立，故開其蕃育之端，而重其棄遺之罰。名曰親對於子之責任，實乃人民對於國家之責任。法律本浮棲之物，無可索其本根，類如是矣。若非強執國家萬能之說，而問其所謂責任者，則絕無責任可言。必曰人類對於世界之責任，則人類本不爲世界而生；必曰人類對於人類之責任，則人類亦非互爲他人而生。徒曰公理當然，可乎？凡有害於人者，謂之惡人，凡有益於人者，謂之善人。人類不爲相害而生，故惡非人所當爲，則可以遮之使止；人類不爲相助而生，故善亦非人之責任，則不得迫之使行。善與惡之間，必以『無記』爲之平綫，責人以『無記』以上，而謂之曰公理，則束縛人亦甚矣。今夫隱遁者，猶未至與社會相離也。一人之力，足以耕十畝，十畝之入，饘鬻有餘，以其羸易麻枲竹木，足以禦寒暑、庇風雨。復有他長，取以自樂，而不以是利人，斯謂隱遁之士。其不以是利人，誠涼薄寡恩矣，然而不得以背違公理責之。所以者何？人類非爲世界而生，非爲社會而生，非爲國家而生，非互爲他人而生，雖涼薄少恩，非他人所能干豫也。若夫有機、無機二界，皆意志之表彰，而自迷其本體，則一切煩惱自此生。是故求清涼者，必在滅絕意志，而其道始於隱遁。若爲滅絕意志而隱遁者，即不憚以道授人，亦不得不以道授人。何以故？隱匿良道，專以自利，則我癡我見，愈益熾然，必不能滅絕意志故。其次，或爲深求學術，必避囂塵而就閒曠，然後用意精專，所學既就，出則膏沐萬方。是二者，輔益他人，爲用至廣，與專求自樂者異撰。然則尺蠖不屈則不伸，龍蛇不蟄則不現，無冥冥之志者，無昭昭之明，作止語默，其致一也。顧可以市閭期會相稽哉？自裁者，愛身之念，自我主之，不愛身之念，亦自我主之。我既絕對，非他人所得與其豪毛。昔希臘哲學家在那氏，嘗躬蹈之矣。其他宗教哲學諸家，或有取捨，皆稱心而爲言。有神教者，以爲人稟精靈於帝，軀命非我有也。故必恪恭將事，以待日月，無或自擅。無神教者，以爲人類本由識根迷妄，流轉生死之中，死固苦也，生亦不可謂非苦。徒絕其生，而他日之生卒不可斷。故自裁者，與求長生者，其愚則同。德人菴盧知說之曰：『世界最汚垢也。故有志於道德者，必先棄捐軀體。棄捐軀體者，非就於自裁之途，勤修苦行，嚴持淫戒則可矣。若夫自裁而死者，能斷生命，而不能斷其求有生命之心。求有生命之心云何？即意志是。雖自裁而意志猶在，他日且復轉生於世界中，獨其邪廓異耳。是故欲免世界之苦者，不在形體根器之消亡，而在自斷其意志。斷意志者云何？曰以求斷生命之意志，與求有生命之意志，自相格鬬而已。此二雖異，在人自擇之。擇之者，非如世俗所謂本心之自由，乃法界意志之自由。』此則反對自裁矣。然有人論撰法理，而曰：人果有自裁之權否？則菴盧知答之曰：『人身所有之權，與其身共歸於消滅，復何問焉？』無神教中，亦言『殺自身無有罪。何以故？我身由我故。若身由我得罪果者，翦爪傷指便當得罪。何以故？自傷身故。』《文殊師利問經・雜問品》。然則反對自裁者，就勝義而計之；認可自裁者，就恆情而計之。一於勝義，則自裁與求生皆非；一於恆情，則自裁與求生皆得。今之持公理者，本不越恆情界域，而汲汲與自裁以厲禁，何所執持而得有此無上高權耶？明其雖詆諆神教，而根柢實與神教同也。吾土有陳天華、姚宏業、陳天聽者，以憤激懷沙死。彼則又詆之曰：自裁者，求生天宮與極樂國土耳。不爲社會增進福祉，惟一身就樂之爲，故可鄙也！不悟漢土之自裁者，自顛連無告而外，皆以謀畫不行，民德墮喪，憤世傷人，以就死地，未有求生天宮、求趨極樂者。當其就死，實有所不忍見聞，亦冀友朋之一悟，風俗之一改也。而人亦高其風義，內省諸己，而知其過，負此志士，卒令發憤沈淵，則悔悟改良者衆，其爲益於社會亦鉅矣！顧以兜率淨土相嘲，何其反也？求生天者，固迷妄矣；求生極樂國土者，亦無過怯弱短气之士所爲，泯絕死生，斯爲至耳！是故菴盧知之說涅槃曰：『喬答摩氏以涅槃之名詞，表示寂滅，可謂豁然確斯矣。涅槃者，純無而不與少有相雜之謂，質言則世界消滅是也。既到涅槃境界，則世界意志復其本來，而表彰之物，無有纖悉存者，亦無一物可以形狀涅槃。故託義於無，以示消極，無非斷空，獨與幻有相對而謂之無。』菴盧知者，非純爲佛學者也。猶知涅槃與極樂國土，判然殊絕。循是以觀，果求涅槃，則必不徒消形體矣；果求極樂國土，亦必無棄現在之生、而望將

來之愉快矣。彼以是誚漢土之自裁者，未達漢土人心本不爾也。藉令世有其人，亦彼自發願耳。彼非世界之傭奴，而安得以公理檢柙之？綜此三者，所持公理，皆以己意律人，非人類所公認。人類所公認者，不可以個人故，陵轢社會；不可以社會故，陵轢個人。若如公理之說，無益於社會者，悉爲背違公理。充其類例，則有法人之俗，虐老獸心，以爲父既昏耄，不能飭力長財，爲世補益，而空耗費衣食之需，不如其死，則自載其老父，沈之江水。是則持公理者，乃豺狼之不若，貍貓所不爲耳。世之殘賊，有數類焉。比校其力，則有微、甚之分。寧得十百言專制者，不願有一人言天理者；寧得十百言天理者，不願有一人言公理者。所以者何？專制者其力有限，而天理家之力，比於專制爲多。言天理者，獨於臣之事君，子之事父，操之過蹙，父之盡期，率先於子，而出身事君，亦得恣意去留。是故天理縛人，非終身不能解脫。言公理者，以社會常存之力抑制個人，則束縛無時而斷。言天理者，謂臣子當受君父抑制，而不謂君父當抑制。君父以不道遇其臣子者，非獨天理家非之，一切社會亦非之。故見屈於一人，而常受憐於萬類，是尚有訟寃之地。言公理者，以社會抑制個人，則無所逃於宙合。然則以衆暴寡，甚於以強陵弱。而公理之慘刻少恩，尤有過於天理。乃知莊周所謂『齊物者，非有正處、正味、正色之定程，而使萬物各從所好』。其度越公理之說，誠非巧歷所能計矣。若夫莊生之言曰：『無物不然，無物不可。』與海格爾所謂『事事皆合理，物物皆善美』者，詞義相同。然一以爲人心不同，難爲齊概；而一以爲終局目的，藉此爲經歷之途。則根柢又絕遠矣。

又《國家論》 余向者於社會主義講習會中，有遮撥國家之論。非徒爲期望無政府者說，雖期望有政府者亦不得不從斯義。然世人多守一隅，以余語爲非撥過甚。故次錄前論，附以後義，令學者得中道觀云。

一、國家之自性，是假有者，非實有者；二、國家之作用，是勢不得已而設之者，非理所當然而設之者；三、國家之事業，是最鄙賤者，非最神聖者。此義云何？第一義者：凡云自性，惟不可分析、絕無變異之物有之；衆相組合，即各各有其自性，非於此組合上別有自性。如惟心論者，指識體爲自性；惟物論者，指物質爲自性。心不可說，且以物論。物質極微，是最細色，不可斷截破壞貫穿，不可取捨乘履搏掣，非長非短，非方非圓，非正不正，非高非下，無有細分，不可分析，不可覩見，不可聽聞，不可嗅嘗，不可摩觸，故名極微，亦曰原子。此《毗婆沙論》一百三十六說，近世原子論者亦同此義。若以原子爲實有，則一切原子所集成者，並屬假有。何以故？分之則各還爲原子。故自此而上，凡諸個體，亦皆衆物集成，非是實有。然對於個體所集成者，則個體且得說爲實有，其集成者說爲假有。國家既爲人民所組合，故各各人民，暫得說爲實有，而國家則無實有之可言。非直國家，凡彼一村一落，一集一會，亦惟各人爲實有自性，而村落集會，則非實有自性。要之，個體爲眞，團體爲幻，一切皆然，其例不可以僂指數也。或曰：凡團體者，非止以集合個體爲性，乃自以其組織爲性，故不得說爲假有。夫組織云者，將指何等事耶？一線一縷，此是本眞，經緯相交，此爲組織。今若有一幅布及一端帛，特指其經緯相交以成面積而言。當其爲布帛時，此一線一縷者，未嘗失其自性；及其解散，則線縷之自性猶在，而布帛則已不可得見。是故線縷有自性，布帛無自性。布帛雖依組織而有，然方其組織時，惟有動態，初無實體。若爾，組織亦無自性，況其因組織而成者，可得說爲實有耶？且如人有兩手，兩手者，固各有自性，雖至兩手相叉，亦惟認兩手爲有自性，不得以相叉爲有自性，此兒童所知者。復次，人之組合而爲村落，或爲軍旅，或爲牧羣，或爲國家。又若金之入型，各從其相，而金之自性無改。方爲指環，無間又爲眼鏡筐；方爲眼鏡筐，無間又爲時辰表廓。此指環、眼鏡筐、時辰表廓者，惟是形式相差，勢用有異，而展轉相更，復可以此爲彼。是故指環、眼鏡筐、時辰表廓，一切虛僞，惟金是眞。如是村落、軍旅、牧羣、國家，亦一切虛僞，惟人是眞。雖有巧辯，不能奪其說也。然近世國家學者，則云國家爲主體，人民爲客體。原彼之意，豈不曰：常住爲主，暫留爲客，國家千年而無變易，人民則父子迭禪，種族遞更，故客此而主彼耶？若爾，請以溪流喻之。今此一溪，自有溪槽，溪槽者，或百千年無改，而其所容受之水，則以各各微滴，奔湊集成，自朝逮暮，瀑流下注，明日之水滴，非今日之水滴矣。是則亦可言溪槽爲主體，槽中水滴爲客體。而彼溪槽，所指何事，左右有岸，下有泥沙，中間則有空處。岸與泥沙，雖溪槽所因以成立，而彼自性是土，不得即指彼爲溪槽。可指爲溪槽者，惟有空處。夫以空處爲主體，而實有之水滴反爲客體，是則主體即空，空既非有，則主體亦非有。然此空者，體雖虛幻，而猶可以眼識現量得之。若彼國家，則並非五識現量所得，欲於國家中求現量所得者，人民而外，獨土田山瀆耳。然言國家學者，亦不以土田山瀆爲主體。

則國家之爲主體，徒有名言，初無實際，可知已。或曰：國家自有制度法律，人民雖時時代謝，制度法律，則不隨之以代謝。卽此是實，故名主體。此亦不然，制度法律，自有變更，非必遵循舊則。縱令無變，亦前人所貽之『無表色』耳。凡言色者，當分爲三：青黃赤白，是名顯色；曲直方圓，是名形色；取捨屈伸，是名表色。凡物皆屬顯色、形色，凡事皆屬表色。表色已過，而其所留遺之功能，勢限未絕，是名無表色。如築橋梁、建城郭等，當其作役，卽役人之表色；作役已畢，而橋梁、城郭至千百年不壞。卽此不壞之限，爲役人之無表色，其功能仍出於人。云何得言離人以外別有主體？然則國家學者，倡此謬亂無倫之說以誑燿人，眞與崇信上帝，同其昏悖。世人習於誕妄，爲學說所縛，而不敢離，斯亦惑之甚矣！問曰：若爾者，人亦細胞集合而成，云何得言實有自性？答曰：以實言之，人亦僞物云爾。然今者以人對人，彼此皆在假有分位，則不得以假有者斥假有者。使吾身之細胞，悍然以人爲假有，則其說必非人所能破。若夫對於國家者，其自體非卽國家，乃人之對於國家。人雖僞物，而以是單純之個體，對於組合之團體，則爲近眞。故人之以國家爲假有者，非獨論理當然，亦其分位得然也。第二義者：一切物質，皆有外延，此本無當然之理。特以據有方分，互不相容，則不得已而生膚郭。植物有皮，介蟲有甲，乃至人及鳥獸，皆有膚革以護其肌。大者至於地球，亦有土石爲之外郛，使地藏金火得以安穩。此皆勢力所迫，不得自由。昔者莊生有云：夫得者困，可以爲得乎？則鳩鴞之在於籠也，亦可以爲得矣。且夫趨舍聲色，以柴其內，皮弁、鷸冠、搢笏、紳修，以約其外。內支盈於柴柵，外重纏繳，睆睆然在纏繳之中，而自以爲得。則是罪人交臂歷指，而虎豹在於囊檻，亦可以爲得矣。由是觀之，令人得脫肉而居，無皮革以纏其外，而不受雪霜風雨之侵，則於我顧不快耶？夫國家猶是也，亦有大山巨瀆，天所以限隔中外者。然以人力設險爲多。蒙古之鄂博，中國之長城，皆是類也。又不能爲，則置界碑；又不能爲，則虛畫界線於輿圖，以爲分域。凡所以設此外延者，與蛤蚌有甲、虎豹有皮何異？然則國家初設，本以禦外爲期。是故古文國字作或，從戈守一。先民初載，願望不過是耳。軍容國容，漸有分別，則政事因緣而起。若夫法律治民，不如無爲之化，上有司契，則其勢亦互相牽連，不可中止。曩無外患，亦安用國家爲？漢土學者，視政府無足重輕，然猶云尊卑有分，冠履有辯，君臣有等。雖無用，而不可不立。不悟天高地下，本由差別，妄念所生，一切分位，隨眼轉移，非有定量。如彼工巧畫者，以少采色間少采色，能令無高下中見有高下。乾坤定位，準此可知，名分之執，亦由斯破壞矣。或者又謂：物有外延，實是天然規則。國界雖無所用，而不可破此模型。欲破此執，且當以峽水喻之。如峽水流兩岸，色形同處一時，俱見二像，居兩岸者，互見分明。夫卽此一峽水中，而互容兩岸色像，是則萬物本無不相容受之理。凡諸有形質礙，同處一時，似不俱起。然試取一堅青玉質，以石磨研，悉成細粉。青所在處，亦卽堅所在處；堅所在處，還卽青所在處。此青與堅，何以同處一時，相容俱起？又試任取一物，除去顯色形色質礙而外，其中尙有『物如種子』否？若云無者，物則本無，不煩推論；若云有者，卽彼『物如種子』，何故能與顯色形色質礙等相，相依俱有？若云顯色形色質礙等相，別有『造色種子』爲之因者，是則『物如種子』、『造色種子』二者所現之量，同處一時，互相容受。卽知萬物本無外延明矣。雖無外延，而隨眼所得，則有外延者，亦猶工巧畫師，用少采色間少采色，能令無坳突中見有坳突。故知萬物外延之用，非理本然，實隨感覺翳蒙而有。以是推求，則國家之作用可知已。第三義者：凡諸事業，必由一人造成，乃得稱爲出類拔萃。其集合衆力以成者，功雖煊赫，分之當在各各人中，不得以元首居其名譽，亦不得以團體居其名譽。惟諸學術文藝技巧之屬，高之至於杜多苦行，皆由自力造成，非他能豫。若是，斯足以副作者天民之號。若學術無心得，惟侈博聞；文藝無特長，惟隨他律；技巧無新法，惟率成規；雖盡天下之能事，得盡有之，猶是他人所有，非吾所獨有也。若節操足以動人，惟是彈琴詠風，自喻適志，如《周易》所謂甘節者，斯則少欲知足之士皆能仿佛，非天下之至高也。非吾所獨有與？非天下之至高，而獨尸其嘉名，猶不免爲攘竊，況於功德在人，本非獨力所能成就。析而視之，則猶人人解炊，使天下無一夫受其飢者，其功利不可謂不博。要之，其業至微末已。夫工場主人，於傭作者曰役其力，而擅美利於一己，世猶以爲不均。然凡一熟貨之成，一者必有質料，二者必有作具，三者必有人力。此質料與作具者，素皆主人所有，彼傭作者，獨人力耳。是一熟貨成就之因，主人當其二，傭作者僅當其一也。而所獲贏餘，一切爲主人所沒，議者且以盜竊名之。若夫國家之事業者，其作料與資具，本非自元首持之而至，亦非自團體持之而至，還卽各各人民之所自有。然其功名，率歸元首；不然，則獻諸團體之中。此其偏頗不

均，不甚於工場主人之盜利乎？世人愚暗，輒懸指功利以爲歸趨。余豈必菲薄功利，然彼功利所在，亦卽美名所在。而功利者，必非一人所能爲，實集合衆人爲之。縱有提倡其前者，猶行禮之贊相，所擅唯有口號，至於槃辟跪拜，則猶賴人自爲之也。夫其事既由人自爲之，而美名所在，不歸元首，則歸團體，斯則甚於穿窬發櫃者矣。豈獨常事爲然，凡在軍旅，其勞瘁亦至甚矣。然將帥雖勞，而士卒之瘡痍，與齊民之罷弊，有什佰於將帥者。世人以功成骨枯爲佳兵者戒，不悟事雖合義，行迹非不與佳兵者同也。然並世之夸夫，率舉『我不入地獄，誰入地獄』以爲恆語，此必不能附會者。大覺有情，期於普度衆生，得離苦趣，則身入惡道而不辭，顧未嘗牽帥他人以入惡道。至於國家事業則不然。其爲種族革命歟？政治革命歟？社會革命歟？必非以一人赴湯蹈刃而能成就。我倡其始，而隨我以赴湯蹈刃者，尙億萬人。如是，則地獄非我所獨入，當有與我俱入者在。而獨尸是語，以爲名高，斯亦何異於盜竊乎？余以爲衆力集成之事，直無一可寶貴者。非獨莅官行政爲然，雖改造社會亦然。堯舜云，亞歷山德云，成吉思汗云，華盛頓云，拏坡侖云，俾士麻云，於近世巴枯寧、苦魯泡特金輩，雖公私念殊，義利事異，然其事皆爲衆力集成，則與炊薪作飯相若，而代表其名者，視之蔑如。以比釋迦、伊壁鳩魯、陳仲子、管寧諸公，誠不啻蠣甲之於犀角。雖一術一藝之師，猶不足以相擬也。夫竈下執爨之業，其利於烝民者至多，然而未有視爲神聖者。彼國家之事業，亦奚以異是耶？尸之元首則頗，歸之團體則妄，若還致於各各人民間，則無過家人鄙事而已。於此而視爲神聖，則不異於事火咒龍也。

上來三事，所謂遮撥國家。然期望有政府者，亦非因是而被障礙。此義云何？

前第一義，既不認許國家自性爲實有物，則凡言愛國者悉是迷妄。雖然，愛國之義，必不因是障礙。以人心所愛者，大半非實有故。喻如各各金粒，至百千數，人之愛之，不如其已成指環者。各各白石粉粒，至萬億數，人之愛之，不如其已成瓷瓶者。又如古錢有文，舊碑有刻，若擣碎之，則廢銅沙礫，可以棄之溝中。縱復鎔鑄爲錢，凝和爲碑，猶不如向日完具時爲可寶玩。夫指環、瓷瓶，無過形式，而錢文、石刻，則區區雕琢，隱顯之間耳。然其可貴，必有百倍於各各分子者，此何因緣？則以人身本非實有，亦集合而成機關者。以身爲度，推以及他，故所愛者，亦非微粒之實有，而在集合之假有。夫愛國者之愛此組合，亦由是也。且以各各微粒，擣和成器，器雖是假，而其本質是眞，其愛之猶無足怪爾。亦有別無本質，唯是幻像，而人反樂觀之者。喻如幻師幻作白兎、青雀等像，於中無有微分毛羽血肉可得，乃至石磨水漉，亦不可得，而人之愛玩，反過其眞；又如畫工畫作林木及諸牛駒，於中本質，惟是紙素丹青，雖以鋸齒析破，木之一葉，牛之一角，駒之一足，竟無存其中者。然人心覩畫而愉快，或過於入山適牧，見其眞形也。此何因緣？則以人身本非本質，託此气液固形諸無機物，以轉化爲肌骨血汗耳。卽身爲衡，而以外觀羣物，故所愛者，亦非本質之實有，而在幻像之假有。夫愛國者之愛此景像，亦由是也。今夫幻云畫云，雖無本質，而見有接觸於眼根者，其愛之猶無足怪爾。亦有別無現量，惟屬過去未來，而人反樂念之者。今有上味，聲稱遠聞，或地絕遠，或物難致，如思熊掌，及思鱸魚。又若蜀士思啖蟹羹，或在沙漠思得荔支，當其存念，雖太牢之味，無以易也。逮其舌根親證，顧無以愈於彼。復有上妙欲塵，求之難獲，若彼妃匹、裘馬、宮室、道具之好，當其未得也，希望過甚，或舍生以求之。及其已喪也，戀着過甚，有忘形以殉之。此其以爲樂也，雖鈞天玄圃，曾莫逮其萬一。然當其現受時，則亦尋常之愉快耳。夫過去者已滅，未來者未生，此卽虛空無有之境。然於現在正有之境，而愛之甚微，於過去未來無有之境，而愛之彌甚者，此何因緣？則以人心本念念生滅，如長渠水，相續流注，能憶念其已謝滅，而渴望其未萌芽者，以心爲量，令百事皆入矩矱之中，故所愛者亦非現在之正有，而在過去、未來之無有。夫愛國者之愛此歷史，亦猶是也。復次，處盛強之地，而言愛國者，惟有侵略他人，飾此良譽，爲梟爲鴟，則反對之宜也。乃若支那、印度、交趾、朝鮮諸國，特以他人之翦滅蹂躪我，而思還其所故有者，過此以外，未嘗有所加害於人，其言愛國，則何反對之有？愛國之念，強國之民不可有，弱國之民不可無。亦如自尊之念，處顯貴者不可有，居窮約者不可無。要以自保平衡而已。前第二義，既不認許國家作用爲當設，則凡言建國者，悉是悖亂。雖然，建國之義，必不因是障礙。以人所行事，大半非當然故。飢者求菽麥，渴者求水漿，露處者求廊宇，號寒者求絮緜，此寧有當然之理耶？使人皆如靈龜，則可以不食矣；人皆如雉子，則可以不飲矣；人皆如飛鳧，則可以不屋矣；人皆如游魚，則可以不衣矣。非特爾也，草昧初民，雖有飲食居服，而猶與今人絕異。今人縱不能爲龜雉、鳧魚，獨不可爲草昧初民

乎？習於宴安，而肌骨不如昔日之堅定，去此則不足以自存。值歉歲，處圍城，析木皮以爲食，有寧不入喙而死者，由其咽喉所習則然。以此知近世存生之術，皆由勢不得已而爲之，非理有當然而爲之也。原夫人之在大界也，介然七尺，而攻圍其四匝者多矣。依天以立，而寒燠瘴癘侵之；依人以處，而笞箠刀鋸犯之；依身以存，而飢渴疲勞迫之。盡此百年，無一刹那得以自在。於是則寧以庶事自縛，以求安全。若從吾所好者，安取是擾擾爲？然既已自求安全，則必將層纍增上，以至建國而止。今之建國，由他國之外鑠我耳。他國一日不解散，則吾國不得不牽帥以自存。說者以爲國界雖存，政府則固可以不立。乃舉普法戰事證之，謂拏破侖第三自將而亡，巴黎城人自爲守而固。寧思人自爲守者，獨無當軸處中，以司號令者耶？此固不必遠舉法事爲徵，凡以草澤齊民，起而自踣其政府者多矣，要有幕府，是卽政府之具體而微者。故不得以無有政府爲說。人亦有言，勇夫重閉，而況國乎？當其存時，則不得不俱存；及其廢也，亦相隨俱廢耳。一廢一存，慢藏賈禍之道，在是矣。說者又云：飲食居服，生而不得不然。至於國家則否，有時而可以消滅之，故不得以爲同喻。是亦未爲諒直之論也。人果入山，日啖松脂藥草諸物，久之芽毛漸生，而居服卽無所用。方書所言，或不盡實，然以成事驗之，人有擊鸛而下者，微傷其足，塗以金瘡之藥，久之自愈，日以稻飯食之，舉翮欲飛，遂不得上。以是知穀食禍人，令體沈重而多疾病，故資於裘絮棟宇以蔽之，不然，則無所事此爾。人於居服，當其可棄則棄之；人於國家，當其可廢則廢之，其喻正同。勢未可脫，則存之亦宜也。前第三義，既不認許國家事業爲神聖，則凡言救國者，悉成猥賤。雖然，救國之義，必不因是障礙。以人之自衛，不論榮辱。農夫擔糞以長稻粱，礦人沾體以致石炭，此其事至汙辱也，而求食者不以爲詬。是何也？人之軀骸，本由腐臭不淨之物以成胚胎，其出入與便利同道。故一念及生，卽不卹自處汙垢，況於匡扶邦族，非專爲一己而已。特世人執是以爲高名，則不知集衆所成，其能力最爲闡茸，而自旌其伐，尊於帝天。遂令志其事者，豪毛未動，先有矜衆自貴之心；事之既成，又羣奉以爲大長，斯最可忿嫉者！若本其慘怛之心，以爲自衛衛人之計，則如里閭失火，相與抱甕救之，雖焦頭爛額，不以自多，惟曰行吾之素耳，此安論鄙賤與神聖哉？今之賢者，既救火而思牛酒，斯末矣！不肖者，未救火而豫設一可得牛酒之心，悲哉！然此非獨救國爲然，雖能空國家而致之大同，亦賴羣倫之力，未足以自豪也。其間貴者，獨有密懷匕首，流血五步，與夫身遭戹困，百折而不回者，斯乃個人所爲，非他能代，故足重耳。若夫成功以後，銘勒景鐘，斯適足爲揶揄之柄。此而可貴，鑿井而飲，耕田而食者，當愈貴於是矣。然則前舉三事，與後義本不相妨。世之期望有政府者，必知斯義，而後舉無繆妄。若夫拘牽法理，尊仰事功，斯乃牛羊賤趨、冥無識知者爾，是曷足與言勝義哉？

中學西學

馮桂芬《校邠廬抗議・采西學議》 傳稱左史倚相，能讀《三墳》、《五典》、《八索》、《九邱》，孔安國曰，九州之志，謂之九邱，詩列十五國之風。康成《譜序》云，欲知源流清濁之所處，則循其上下而省之，欲知風化芳臭氣澤之所及，則旁行以觀之。孔子作《春秋》，有取於百二十國寶書，伊古儒者，未有不博古而兼通今，綜上下縱橫以爲學者也。顧今之天下，非三代之天下比矣。《周髀算經》有四極四和，與半年爲晝、半年爲夜等說，後人不得其解。《周禮・職方疏》，神農以上有大九州，後世德薄，止治神州，神州者，東南一州也。

騶衍談天，中國名曰赤縣神州，中國外，如赤縣神州者九，當時疑爲荒唐之言。顧氏炎武不知西海，夫西洋卽西海，彼時已習於人口。《職方外紀》等書已入中國，顧氏或未見，或見而不信，皆未可知。今則地球九萬里，莫非舟車所通，人力所到。《周髀》、《禮疏》、騶衍所稱，一一實其地，據西人輿圖所列，不下百國，此百國中經譯之書，惟明末意大里亞及今英吉利兩國書凡數十種，其述耶穌教者，率猥鄙無足道。此外如算學、重學、視學、光學、化學等，皆得格物至理，輿地書備列百國山川阨塞風土物產，多中人所不及。

昔鄭公孫揮能知四國之爲，子產能舉晉國實沈臺駘之故，列國猶其有人，可以中華大一統之邦而無之乎？亦學士之羞也。今之習於夷者曰通事，其人率皆市井佻達，游閒不齒鄉里，無所得衣食者始爲之，其質魯，其識淺，其心術又鄙，聲色貨利之外，不知其他。且其能不過略通夷語，間識夷字，僅知貨目數名，與俚淺文理而已。安望其留心學問乎？惟彼亦不足於

若輩，特設義學，招貧苦童穉，兼習中外文字，不知村童沾豎，穎悟者絕少，註：余嘗於吾鄉村塾義塾中，物色異敏之士，數十年無所得。而又漸染於夷場習氣，故所得仍與若輩等。

今欲采西學，宜於廣東、上海設一翻譯公所，選近郡十五歲以下穎悟文童，倍其廩餼，住院肄業，聘西人課以諸國語言文字，又聘內地名師，課以經史等學，兼習算學。註：一切西學皆從算學出，西人十歲外無人不學算，今欲采西學，自不可不學算，或師西人，或師內地人之知算者俱可。聞英華書院、墨海書院藏書甚多，又俄夷道光二十七年所進書千餘種，存方略館，宜發院擇其有理者譯之。由是而（歷）（曆）算之術，而格致之理，而制器尚象之法，兼綜條貫，輪船火器之外，正非一端。如（歷）（曆）法從古無數十年不變之理，今時憲以乾隆甲子爲元，承用已逾百年，漸多差忒，甲辰修改，墨守西人舊法，進退其數，不足依據，必求所以正之。

聞西人見用地動新術，與天行密合，是可資以授時。又如河工前造百龍搜沙之器，以無效而輟，聞西人海港刷沙，其法甚捷，註：法用巴馬大火輪置船旁，可上可下，於潮退時，下其輪使附於沙而轉之，沙四飛隨潮而去。凡通潮之地皆宜之，黃河水性湍急，更無處不宜，自下流迤邐而上，積日累月，鍥而不舍，雖欲復由地中行之舊不難。此不特黃河可用，北河亦可用，即南運河徒陽等處亦可用。且東南水利久不治，數日之霖，積月不退，宜於通潮各海口如法濬之，使下流迅駛，則上流雖不濬，而自有一落千丈強之勢，可收事半功倍之效。是可資以行水。又如農具織具，百工所需，多用機輪，用力少而成功多，是可資以治生，其他凡有益於國計民生者皆是，奇技淫巧不與焉。三年之後，諸文童於諸國書應口成誦者，許補本學諸生，如有神明變化，能實見之行事者，由通商大臣請賞給舉人，如前議。中國多秀民，必有出於夷而轉勝於夷者，誠今日論學一要務矣。

夫學問者，經濟所從出也。太史公論治曰，法後王，註：本《荀子》。爲其近己而俗變相類，議卑而易行也。愚以爲在今日又宜曰鑒諸國，諸國同時並域，獨能自致富強，豈非相類而易行之尤大彰明較著者。如以中國之倫常名教爲原本，輔以諸國富強之術，不更善之善者哉？

且也通市二十年來，彼酋之習我語言文字者甚多，其尤者能讀我經史，於我朝章吏治輿地民情，類能言之，而我都護以下之於彼國，則懵然無所知，相形之下，能無愧乎？於是乎不得不寄耳目於惷愚謬妄之通事，詞氣輕重緩急，轉輾傳述，失其本指，幾何不以小嫌釀大衅。

夫馭夷爲今天下第一要政，乃以樞紐付之若輩，無怪彼己之不知，情僞之不識，議和議戰，汔不得其要領，此國家之隱憂也。此議行則習其語言文字者必多，多則必有正人君子通達治體者出其中，然後得其要領而馭之，註：地理全志作於癸丑年，書中於日本國，記其欺侮亞墨利加觸石漁船，時思報復。於安南國極惡其機防之嚴，榷稅之重。於緬甸國亦有胥吏橫征之怨，未幾日本、安南皆有兵端，可見彼國書不可不觀，若能知其未譯之書，所得必倍多。綏靖邊陲，道又在是。如謂六合之內論而不議，封故見而限咫聞，恐古博物君子，必不爾也。

又《校邠廬抗議・製洋器議》 有天地開闢以來未有之奇憤，凡有心知血氣，莫不衝冠髮上指者，則今日之以廣運萬里地球中第一大國，而受制於小夷也。以地球三百六十度，每度二百五十里，註：或云二百里或云二百三十里。如圓周積計之，大海三分去一，實爲方一里者十三億五千萬。我大清國北自興安領南至厓州，距四十三度，計萬七百餘里，東自庫頁島，西至噶什喀爾，距七十七度，計萬九十餘里，截贏補縮，約南北八千里，東西萬一千里，爲方一里者八千八百萬，是一國而居地球十有五分之一也。餘百許國，俄、英、法、米爲大，據英人地理全志稽之，我中華幅員八倍於俄，十倍於米，百倍於法，二百倍於英，註：但就本國言，屬部不與。地之大如是，五洲之內，日用百須，無求於他國而自足者，獨有一中華。地之善又如是，雖彼中輿地書，必以中華首列，非畏我，非尊我，直以國最大，天時地利物產無不甲於地球而已。

今顧靦然屈於四國之下者，則非天時地利物產之不如也，人實不如耳。彼人非魁首重瞳之奇，我人非僬僥三尺之弱，人奚不如？且中華扶輿靈秀磅礴而鬱積，巢燧羲軒數神聖，前民利用所創始，諸夷晚出，何嘗不竊我緒餘，人又奚不如？則非天賦人以不如也，人自不如耳。天賦人以不如，可恥也，可恥而無可爲也。人自不如，尤可恥也，然可恥而有可爲也。如恥之，莫如自強。夫所謂不如，實不如也，忌嫉之無益，文飾之不能，勉強之無庸。向時中國積習長技，俱無所施，道在實知其不如之所在，彼何以小而強，我何以大而弱，必求所以如之，仍亦存乎人而已矣。

以今論之，約有數端，人無棄材不如夷，地無遺利不如夷，君民不隔不如夷，名實必符不如夷，四者道在反求，註：以上諸議備矣。惟皇上振刷紀綱，一轉移間耳！此無待於夷者也。至於軍旅之事，船堅礮利不如夷，有進無退

不如夷，註：夷人練兵首重行步，先較定遠近若干丈尺，行若干步，又較定鐘表若干分秒行若干步，千人一律。行軍時兩膀齊舉，其間雖流矢洞穿，無礙陣法之整，實勝於我，然豈我不能爲之事乎？《書》曰：不愆於六步七步，乃止齊焉。古法本如是，亦禮失求野之一證。又以《左傳》視其轍亂之說言之，則古時車戰，雖乘馬之步，亦齊也。而人材健壯未必不如夷，是夷得其三我得其一，故難勝。北兵亦能有進無退，是我得其二，故間勝。粵人軍械半購諸夷而不備，並能有進無退，是我得其二有半，故半勝。然即良將勁兵，因械於敵，如天之福，十戰十勝，而彼能來我不能往，犂庭埽閭，固無其事，後患正無已時，而況乎勝負未可知也。得三與得二有半，究有間也。何如全乎其爲得三之相當也。果全乎其爲得三，不特主客異形，勞逸異勢，且我有可以窮追之道，彼有懼我報復之心，殆不啻相當焉，斯百戰百勝之術矣。夫得二之效，亦道在反求而無待於夷，然則有待於夷者，獨船堅礮利一事耳。

魏氏源論馭夷，其曰以夷攻夷，以夷款夷，無論語言文字之不通，往來聘問之不習，忽欲以疏間親，萬不可行，且是欲以戰國視諸夷，而不知其情事大不侔也。魏氏所見夷書新聞紙不少，不宜爲此說。蓋其生平學術，喜自居於縱橫家者流，故有此蔽。愚則以爲不能自強，徒逞譎詭，適足取敗而已。獨師夷長技以制夷一語爲得之。

夫九州之大，億萬衆之心思材力，殫精竭慮於一器，而謂竟無能之者，吾誰欺？惟是輸倕之巧至難也，非上知不能爲也。圩鏝之役至賤也，雖中材不屑爲也。願爲者不能爲，能爲者不屑爲，必不合之勢矣，此所以讓諸夷以獨能也。

道在重其事，尊其選，特設一科以待能者，宜於通商各口，撥款設船礮局，聘夷人數名，招內地善運思者從受其法，以授衆匠，工成與夷製無辨者，賞給舉人，一體會試；出夷製之上者，賞給進士，一體殿試。廩其匠倍蓰，勿令他適。夫國家重科目，中於人心久矣，聰明智巧之士，窮老盡氣，銷磨於時文、試帖，楷書無用之事，又優劣得失無定數，而莫肯徙業者，以上之重之也。今令分其半以從事於制器尚象之途，優則得，劣則失，劃然一定，而仍可以得時文試帖楷書之賞，夫誰不樂聞！且其人有過人之稟，何不可以餘力治文學、講吏治，較之捐輸所得不猶愈乎？即較之時文試帖楷書所得不猶愈乎？即如另議改定科舉，而是科卻可並行不悖，中華之聰明智巧，必在諸夷之上，往時特不之用耳！上好下甚，風行響應，當有黨尤異敏出新意於西洋之外者，始則師而法之，繼則比而齊之，終則駕而上之，自強之道，實在乎是。

昔吳受乘車戰陣之法於晉，而爭長於晉，趙武靈爲胡服而勝胡。近事俄夷有比達王者，微服傭於英局三年，盡得其巧技，國遂勃興。安南、暹羅等國，近來皆能仿造西洋船礮。前年西夷突入日本國都求通市，許之，未幾，日本亦駕火輪船十數，徧歷西洋，報聘各國，多所要約，諸國知其意亦許之。日本蕞爾國耳，尚知發憤爲雄，獨我大國將納汙含垢以終古哉？

孟子曰，國家閒暇，及是時明其政刑，又以敵國外患，同於法家拂士。尹鐸曰：委土可以爲師保。今者諸夷互市，聚於中土，適有此和好無事之間隙，殆天與我以自強之時也，不於此急起乘之，祗迓天休命，後悔晚矣。或曰，管仲攘夷狄，夫子仁之。邾用夷禮，《春秋》貶之，今之所議，毋乃非聖人之道耶？是不然，夫所謂攘者，必實有以攘之，非虛憍之氣也。居今日而言攘夷，試問其何以攘之？所謂不用者，亦實見其不足用，非迂闊之論也。

夫世變代嬗，質趍文，拙趍巧，其勢然也。時憲之歷，鐘表槍礮之器，皆西法也。居今日而據六歷以頒朔，修刻漏以稽時，挾弩矢以臨戎，曰，吾不用夷禮也，可乎？且用其器非用其禮也，用之乃所以攘之也。以經費言之，軍械之價常十倍，然利鈍所分，勝敗係之，固當別論，輪船亦然，然彼船一年而一運，此船一年而一二十運，移往時鹽船糧船費用改造輪船，即百船已不止千船之用，無事可以運鹽轉粟，有事可以調兵赴援，呼應奔走無不捷，豈特十倍之利哉？

或曰，購船雇人何如？曰，不可，能造能修能用，則我之利器也。不能造不能修不能用，則仍人之利器也。利器在人手，以之轉漕，而一日可令我饑餓，以之運鹽，一日可令我食淡，以之涉江海，一日可令我覆溺，倉卒有隙，幡然倒戈，舟中敵國，遂爲實事，而購值不資，歲修不資，賞犒不資，使令之不便，駕馭之不易，其小焉者也，是尚不如借兵雇船之爲愈也。借兵雇船皆暫也，非常也。目前固無隙，故可暫也，日後豈能必無隙，故不可常也，終以自造自修自用之爲無弊也。夫而後內可以盪平區宇，夫而後外可以雄長瀛寰，夫而後可以復本有之強，夫而後可以雪從前之恥，夫而後完然爲廣運萬里，地球中第一大國，而正本清源之治，久安長治之規，可從容議也。

夫窮兵黷武，非聖人之道，原不必尤而效之，但使我有隱然之威，戰可必

克也，不戰亦可屈人也，而我中華始可自立於天下。不然者，有可自強之道，暴棄之而不知惜，有可雪恥之道，隱忍之而不知所爲計，亦不獨俄、英、法、米之爲患也，我中華且將爲天下萬國所魚肉，何以堪之？此賈生之所爲痛哭流涕者也。

張之洞《勸學篇・宗經》 衰周之季，道術分裂，諸子蠭起，判爲九流十家，惟其意在偏勝，故析理尤精，而述情尤顯。其中理之言，往往足以補經義，應世變。然皆有釣名傲利之心，故詭僻橫恣，不合於大道者亦多矣。即如皇子貴衷，田子貴均，墨子貴兼，料子貴別，王廖貴先，兒良貴後，此不過如扁鵲適周則爲老人醫，適秦則爲小兒醫，聊以適時自售耳，豈其情哉。自漢武始屏斥百家，一以六藝之科爲斷。今欲通知學術流別，增益才智，鍼起瘖聾，跛躄之陋儒，未嘗不可兼讀諸子，然當以經義權衡而節取之。劉向論《晏子春秋》曰，文章可觀，義理可法，合於六經之義，斯可爲讀諸子之準繩矣。蓋聖人之道，大而能博，因材因時，言非一端，而要歸於中正。故九流之精，皆聖學之所有也。九流之病，皆聖學之所黜也。諸子之駁雜，固不待言，茲舉其最爲害政害事而施於今日必有實禍者，如老子尚無事則以禮爲亂首，主守雌則以強爲死徒，任自然則以有忠臣爲亂國。莊子齊堯桀、黜聰明，謂凡之亡不足以爲亡，楚之存不足以爲存。列子《揚朱篇》惟縱嗜欲，不顧毀譽。管子謂惠者民之仇讎，法者民之父母，其書羼雜僞託最多，故兼有道法名農陰陽縱橫之說。墨子除兼愛已見斥於孟子外，其《非儒》、《公孟》兩篇，至爲狂悍。《經》上下、《經說》上下四篇，乃是名家淸言，雖略有算學重學光學之理，殘不可讀，無裨致用。荀子雖名爲儒家，而非十二子，倡性惡，法後王，殺《詩》、《書》，一傳之後卽爲世道經籍之禍。申不害專用術，論卑行鄙，教人主以不誠。韓非用申之術，兼商之法，慘刻無理，教人主以不任人，不務德。商鞅暴橫，盡廢孝弟仁義，無足論矣。此外若《呂覽》多存古事，大致近儒。晏子兼通儒墨，瑕瑜互見。《戰國策》考見世變，勢不能廢。孫吳《尉繚》兵家專門，尚不害道。尹文、愼到，鶡冠、尸佼，可采無多。至於公孫龍，巧言無實，鬼谷陰賊可鄙，皆不足觀。又如《關尹子》多勦佛書，《文子》全襲《淮南》，皆出作僞。大抵諸家紕繆易見，學者或愛其文采，或節取一義。荀非天資乖險，鮮有事事則傚，實見施行者。獨老子見道頗深，功用較博，而開後世君臣苟安誤國之風，致陋儒空疏廢學之弊。啓猾吏巧士挾詐營私輭媚無恥之習，其害亦爲最鉅。功在西漢之初，而病發於二千年之後。是養成頑鈍積弱不能自振之中華者，老氏之學爲之也。故學老者病痿痺，學餘子者病發狂。董子曰，正朝夕者視北辰，正嫌疑者視聖人。若不折衷於聖經，是朝夕不辨，而冥行不休，墜入於泥，亦必死矣。不獨諸子然也，羣經簡古，其中每多奧旨異說，或以篇簡摩滅，或出後師誤解。漢興之初，曲學阿世，以冀立學。哀平之際，造讖益緯，以媚巨奸，於是非常可怪之論益多，如文王受命，孔子稱王之類，此非七十子之說也，而說《公羊春秋》者爲尤甚。乾嘉諸儒，嗜古好難，力爲闡揚，其風日肆，演其餘波，實有不宜於今之世道者。如禁方奇藥，往往有大毒可以殺人。假如近儒《公羊》之說是，孔子作《春秋》而亂臣賊子喜也。竊惟諸經之義，其有迂曲難通，紛歧莫定者，當以《論語》《孟子》折衷之。論孟文約意顯，又羣經之權衡矣。道光以來，學人喜以緯書佛書講經學。光緒以來，學人尤喜治周秦諸子，其流弊恐有非好學諸君子所及料者，故爲此說以規之。

又《勸學篇・循序》 今欲強中國存中學，則不得不講西學，然不先以中學固其根柢，端其識趣，則強者爲亂首，弱者爲人奴，其禍更烈於不通西學者矣。近日英國洋文報譏中國不肯變法自強，以爲專信孔教之弊，此大誤也，彼所繙四書五經，皆俗儒村師解釋之理，固不知孔教爲何事，無責焉耳。淺陋之講章，腐敗之時文，禪寂之性理，雜博之考據，浮誕之詞章，非孔門之學也。簿書文法，以吏爲師，此韓非、李斯之學，暴秦之政所從出也。俗吏用之，以避事爲老成，以偸惰爲息民，以不除弊爲養元氣，此老氏之學，歷代末造之政所從出也，巧宦用之，非孔門之政也。

孔門之學，博文而約禮，溫故而知新，參天而盡物；孔門之政，尊尊而親親，先富而後教，有文而備武，因時而制宜。孔子集千聖，等百王，參天地，贊化育，豈迂陋無用之老儒，如盜跖所譏墨翟所非者哉？今日學者，必先通經以明我中國先聖先師立教之言，考史以識我中國歷代之治亂，九州之風土，涉獵子集以通我中國之學術文章，然後擇西學之可以補吾闕者用之，西政之可以起吾疾者取之，斯有其益而無其害，如養生者，先有穀氣而後可飫庶羞，療病者，先審臟腑而後可施藥石。西學必先由中學，亦猶是矣。華文不深者不能譯西書。

外國各學堂，每日必誦耶穌經，示宗教也；小學堂先習蠟丁文，示存古

也；先熟本國地圖再覽全球圖，示有序也；學堂之書，多陳述本國先君之德政；其公私樂章，多贊揚本國之強盛，示愛國也；如中士而不通中學，此猶不知其姓之人，無轡之騎，無柁之舟，其西學愈深，其疾視中國亦愈甚，雖有博物多能之士，國家亦安得而用之哉？見《張文襄公全集》卷二〇二。

又《勸學篇・守約》 儒術危矣。以言乎邇，我不可不鑒於日本。以言乎遠，我不可不鑒於戰國。昔戰國之際，儒術幾爲異學諸家所軋。吾讀司馬談之論六家要指，而得其故焉。其說曰，儒家者流，博而寡要，勞而少功。何以寡要少功。由於有博無約。如此之儒，止可列爲九流之一耳，焉得爲聖，焉得爲賢。老詬儒曰，絕學無憂。又以孔子說十二經爲大謾。墨詬儒曰，累壽不能盡其學。墨子又教其門人公尚過不讀書。法詬儒曰，藏書策，修文學，用之則國亂。韓非子語。大率諸子所操之術，皆以便捷放縱，投世人之所好，而以繁難無用誣儒家，故學者樂聞而多歸之。夫先博後約，孔孟之教所同。而處今日之世變，則當以孟子守約施博之說通之。且孔門所謂博，非今日所謂博也。孔孟之時，經籍無多，人執一業，可以成名。官習一事，可以致用。故其博易言也。今日四部之書，汗牛充棟，老死不能徧觀而盡識。即以經而論，古言古義，隱奧難明，譌舛莫定。後師羣儒之說解，紛紜百出，大率有確解定論者，不過什五而已。滄海橫流，外侮洊至，不講新學則勢不行，兼講舊學則力不給。再歷數年，苦其難而不知其益，則儒益爲人所賤。聖教儒書，寖微寖滅，雖無嬴秦坑焚之禍，亦必有梁元文武道盡之憂，此可爲大懼者矣。尤可患者，今日無志之士，本不悅學，離經畔道者，尤不悅中學，因倡爲中學繁難無用之說，設淫辭而助之攻。於是樂其便而和之者益衆，殆欲立廢中學而後快。是惟設一易簡之策以救之，庶可以閒執讎中學者之口，而解畏難不學者之惑。今欲存中學，必自守約始，守約必自破除門面始。爰舉中學各門求約之法，條列於後，損之又損，義主救世以致用，當務爲貴，不以殫見洽聞爲賢。十五歲以前，誦《孝經》、四書、五經正文，隨文解義，並讀史略、天文、地理、歌括，圖式諸書，及漢唐宋人明白曉暢文字有益於今日行文者。自十五歲始，以左方之法求之，統經、史、諸子、理學、政治、地理、小學各門。美質五年可通，中材十年可了。若有學堂專師，或依此纂成學堂專書，中材亦五年可了，而以其間兼習西文。過此以往，專力講求時政，廣究西法。其有好古研精、不騖功名之士，願爲專門之學者，此五年以後，博觀深造，任自爲之。然百人入學，必有三五人願爲專門者，是爲以約存博，與子夏所謂博學近思，荀子所謂以淺持博，亦有合焉。大抵有專門箸述之學，有學堂教人之學。專門之書，求博求精，無有底止，能者爲之，不必人人爲之也。學堂之書，但貴舉要切用，有限有程，人人能解，且限定人人必解者也。西人天文、格致、一切學術，皆分專門學堂與普通學堂爲兩事。將來入官用世之人，皆通曉中學大略之人。書種既存，終有萌蘖滋長之日。吾學吾書，庶幾其不亡乎。

又《勸學篇・會通》 《易傳》言通者數十。好學深思，心知其意是謂通。難爲淺見寡聞道，是謂不通。今日新學舊學互相訾謷，若不通其意。則舊學惡新學，姑以爲不得已而用之。新學輕舊學，姑以爲猝不能盡廢而存之。終古枘鑿，所謂疑行無名，疑事無功而已矣。《中庸》天下至誠，盡物之性，贊天地之化育，是西學格致之義也。大學格致，與西人格致絕不相涉。譯西書者借其字耳。《周禮》土化之法，化治絲枲，飭化八材，是化學之義也。《周禮》一易再易三易，草人稻人所掌，是農學之義也。《禮運》貨惡棄地《中庸》言，山之廣大，終以寶藏興焉，是開鑛之義也。《周禮》有山虞林衡之官，是西國專設樹林部之義也。《中庸》來百工則財用足，夫不以商足財，而以工足財，是講工藝暢土貨之義也。《論語》工利其器，《書》器非求舊維新，是工作必取新式機器之義也。《論語》百工居肆，夫工何以不居其鄉而必居肆，意與《管子》處工就官府同，是勸工場之義也。《周禮》訓方氏，訓四方，觀新物，是博物院賽珍會之義也。《大學》生之者衆，食之者寡，即西人《富國策》生利之人宜多，分利之人宜少之說也。《大學》生財大道，爲之者疾，《論語》敏則有功。然則工商之業，百官之政，軍旅之事，必貴神速，不貴遲鈍可知。是工宜機器，行宜鐵路之義也。《周禮》司市，亡者使有，微者使阜，害者使亡，靡者使微，是商學之義，亦即出口貨無稅，進口貨有稅，及進口稅隨時輕重之義也。《論語》教民七年，可以即戎。不教民戰，是謂棄之，是武備學堂之義也。司馬法雖遇壯者不校勿敵。敵若傷之，醫藥歸之，與西人交戰時有醫家紅十字會同。《漢書藝文志》謂九流百家之學，皆出於古之官守，是命官用人，皆取之專門學堂之義也。《左傳》仲尼見郯子而學焉，是赴外國遊學之義也。《內則》十三年舞勺，成童舞象學射御，聘義勇敢強有力，所以行禮，是體操之義也。《學記》不欲其藝，從鄭注。不能悅學，是西人學堂兼有玩物適情諸器具之義也。《呂

刑》簡乎有衆，維貌有稽，貌，說文作䌛，細也。《王制》疑獄汜與衆共之，是訟獄憑中證之義也。《周禮》外朝詢衆庶。《書》謀及卿士，謀及庶人，從逆各有吉凶，是上下議院互相維持之義也。《論語》衆好必察，衆惡必察，是國君可散議院之義也。《王制》史陳詩觀民風，市納價觀民好，《左傳》士傳言，庶人謗，商旅市，工獻藝，是報館之義也。凡此皆聖經之奧義，而可以通西法之要指。其以名物文字之偶合，瑣瑣傅會者，皆置不論。若謂神氣風霆爲電學，含萬物而化光爲光學之類。然謂聖經皆已發其理創其制，則是謂聖經皆已習西人之技，具西人之器，同西人之法則非。昔孔子有言曰，吾聞之，天子失官，學在四夷，猶信。是此二語，乃《春秋》以前相傳之古說。《列子》述化人，以穆王遠遊，西域漸通也。鄒衍談赤縣以居臨東海，商舶所傳也。故埃及之古刻，類乎大篆。南美洲之碑，勒自華人。然則中土之學術政教，東漸西被，蓋在三代之時，不待疇人分散，老子西行，而已然矣。以後西漢甘英之通西海，東漢蔡愔秦景之使天竺，摩騰輩之東來，法顯輩之西去，大秦有卭竹杖，師子國有晉白團扇。中西僧徒，水陸商賈，來往愈數，聲教愈通。先化佛國，次被歐洲，次第顯然，不可誣也。然而學術治理，或推而愈精，或變而失正，均所不免。且知慧既開以後，心理同而後起勝，自亦必有冥合古法之處，且必有軼過前人之處。即以中土才藝論之，算數歷法諸事，陶冶雕織諸工，何一不今勝於古。日食有定，自晉人已推得之。謂聖人所創可也，謂中土今日之工藝不勝於唐虞三代不可也。萬世之巧，聖人不能盡洩。萬世之變，聖人不能豫知。然則西政西學，果其有益於中國，無損於聖教者，雖於古無徵，爲之固亦不嫌，況揆之經典，灼然可據者哉。今惡西法者，見六經古史之無明文，不察其是非損益而概屏之，如詆洋操爲非，而不能用古法練必勝之兵，詆鐵艦爲費，而不能用民船爲海防之策，是自塞也。自塞者，令人固蔽傲慢，自陷危亡。略知西法者，又概取經典所言而傅會之，以爲此皆中學所已有，如但詡借根方爲東來法，而不習算學，但矜火器爲元太祖征西域所遺，而不講製造槍礮，是自欺也。自欺者，令人空言爭勝，不求實事。溺於西法者，甚或取中西之學而糅雜之，以爲中西無別，如謂《春秋》即是公法，孔教合於耶穌，是自擾也。自擾者，令人眩惑狂易，喪其所守。綜此三蔽，皆由不觀其通。不通之害，口說紛呶，務言而不務行，論未定而兵渡江矣。然則如之何。曰，中學爲內學，西學爲外學。中學治身心，西學應世事。不必盡索之於經文，而必無悖於經義。如其心聖人之心，行聖人之行，以孝弟忠信爲德，以尊主庇民爲政，雖朝運汽機，夕馳鐵路，無害爲聖人之徒也。如其昏惰無志，空言無用，孤陋不通，傲很不改，坐使國家顛隮，聖教滅絕，則雖弟佗其冠，神禫其辭，手注疏而口性理，天下萬世皆將怨之詈之，曰，此堯、舜、孔、孟之罪人而已矣。

王韜《弢園文録外編》卷一《原學》 中國天下之宗邦也，不獨爲文字之始祖，即禮樂制度天算器藝，無不由中國而流傳及外。

當堯之世，羲和昆仲已能制器測天，用璿璣玉衡以齊七政。而兄弟四人分置於東西南朔；獨於西曰昧谷者，蓋在極西之地而無所紀限也。當時疇人子弟，豈無授其學於彼土之人者，故今借根方猶稱爲東來法。乃歐洲人必曰東來者，是指印度而非言震旦也，不知印度正從震旦得來。歐人之律歷格致大半得自印度，而印度則正授自中原。即以樂器言之，七音之循環迭變，還相爲宮，而歐人所製風琴，其管短長合度，正與中國古樂器無殊。他如行軍之樂，鐃吹之歌，中國向固有之，至今失傳耳。當周之衰，魯國伶官俱懷高蹈，而少師陽襄則遠入於海，安知古器古音不自此而西乎？他若祖沖之能造千里船，不因風水，施機自運；楊幺之輪舟，鼓輪激水，其行如飛；此非歐洲火輪戰艦之濫觴乎！指南車法則創自姬元公以送越裳氏之歸，霹靂礮則已見於宋虞允文采石之戰，固在乎法朗機之先。電氣則由試琥珀法而出者也。時辰鐘則明揚州人所自行製造者也。此外，測天儀器，何一非由璿璣玉衡而來哉！

即以文學言之，倉頡造字，前於唐、虞，其時歐洲草味猶未開也。即其所稱聲名文物之邦，如猶太，如希臘，如埃及，如巴比倫，如羅馬，所造之字至今尚存，文學之士必以此爲階梯，所謂臘頂文、希利尼文也。然中國之字，六書之義咸備，西國之字僅得其一偏，諧聲之外，惟象形而已。埃及字體散漫，其殆古所稱雲書而雲名者歟？

猶太史書紀載獨詳，上下約略五千年，未必能先於中國也。觀其轉徙所至，總不越乎亞阿兩洲之間，而文學彬彬稱爲泰西之國，岐、鄒、魯，顧得其所譯之書觀之，其精理微言遜於中國遠甚，惟祭祀儀文髣髴相似。其他同者，或亦由東至西漸被而然者也。中國爲西土文教之先聲，不因此而益信哉！

又卷一〇《上當路論時務書》 當今天下紛然競尚洋務矣，豈不以

洋務即時務哉。言兵事者，則曰鎗礮之精也，船艦之堅也，軍法之嚴肅也，營制之整齊也，邊備之周也，海防之固也，無一非推西人爲巨擘，一若自西人外，無可與談兵者矣。言藝術者，則曰輿圖之精覈也，象緯之深明也，造器制物之奇巧也，機器之妙，可以水火二氣之力以代人工也，一切織紝冶造，無不胥賴乎是，一若事半功倍，舍此無能駕乎其上，而此外更不足與言制器者矣。

其談富國之效者，則曰開礦也，鑄幣也，因土之宜，盡地之利，一若裕民而足國，非此不可。至於學問一端，亦以西人爲尚，化學、光學、重學、醫學、植物之學，皆有專門名家，辨析毫芒，幾若非此不足以言學，而凡一切文學詞章無不悉廢。夫自東西通商以來，留心時務者，固宜師其所長，而攻其所短，明其情僞，攬其形勢，悉其民風俗尚，知其山川物產，而於其古今來之盛衰強弱，沿革升降，探其源而泝其流，然後我可以蹈瑕伺隙以制之，此之謂長於時務者。駕馭之道不外是，而修睦之要，亦在於斯，顧未有舍己以從人者也。

今日時務之急，首在乎收拾人心。蓋民可順而不可逆，民可足而不可匱，民可靜而不可動，其外龐然囂然，而實則無所有者，能爲民禍而不能爲民福，能爲民害而不能爲民利，治民之本，當知盡其在我者而已。西學西法非不可用，但當與我相輔而行之可已。《書》有之曰：『民惟邦本，本固邦寧。』故治民本也，仿效西法，其末也。西國之所以講強兵富國者，率以尚器爲先，惟是用器者人也，有器而無人，器亦虛設耳。孟子言以仁政治民之效曰，可使制挺，此非迂談也。蓋民忠義激發之氣，實有百折而不回者，人心之機器，速於影響，一國之鑪錘，捷於桴鼓，是在爲上者善用之耳。

治民之要，在乎因民之利而導之，順民之志而通之，即如泰西諸國，亦非徒馳域外之觀者也。其善於治民者莫如英，入其國中，無不優游暇豫，自樂其天，而不尚操切之政，束縛馳驟以爲能者，夫如是然後能行之久遠。抑又聞之，治國之道，先在養其元氣，如西國之法，斲削之尤甚者也，必也擇其善而去其不善，不必強我以就人，而在以彼之所學，就我之範圍，神明變化焉而民不知。略陳時務所在，幸少垂察而采擇焉。

鄭觀應《盛世危言・西學》　今之自命正人者，動以不談洋務爲高見，有講求西學者，則斥之曰名教罪人，士林敗類。臆今日之緬甸越南，其高人亦豈少哉，其賢者蹈海而沉湘，不賢者靦顏而苟活耳。溝瀆之諒，於天時人事何裨乎？且今日之洋務，如君父之有危疾也，爲忠臣孝子者，將百計求醫而學醫乎，抑痛詆醫之不可恃，不求不學，誓以身殉，而坐視其死亡乎？然則西學之當講不當講，亦可不煩言而解矣。

古曰，通天地人之謂儒。又曰一物不知，儒者所恥。今彼之所謂天學者，以天文爲綱，而一切算法、(歷)(曆)法、電學、光學諸藝，皆由天學以推至其極者也。所謂地學者，以地輿爲綱，而一切測量、經緯、種植、車舟、兵陣諸藝，皆由地學以推至其極者也。所謂地學者，以方言文字爲綱，而一切政教、刑法、食貨、製造、商賈、工技諸藝，皆由人學以推至其極者也。皆有益於國計民生，非奇技淫巧之謂也。此外有剽竊皮毛，好名嗜利者，則震驚他人之強盛，而推崇過當，但供談劇，亦實不能知其強盛之所以然，此則無本之學，不足登大雅之林也。

夫所貴乎通儒者，博古通今，審時度勢，不薄待他人，亦不至震駭他人，不務匿己長，亦不敢回護己短，而後能建非常之業，爲非常之人。中外通商已數十載，事機迭出，肆應乏才，不於今日急求忠智之士，使之練達西國製造、文字、朝章、政令、風化，將以維大局制弱鄰乎。且天下之事業、文章、學問、術藝，未有不積小以成高大，由淺近而臻深遠者，所謂合抱之木，生於毫末，九層之臺，起於壘土，千里之行，始於足下是也。

西人謂華人所學西法，皆淺嘗輒止，有名無實。蓋總其事者，不精其學，未識師授優劣，課藝高下，往往爲人矇昧，所以學生每況愈下，不如人。論泰西之學，派別條分，商政、兵法、造船、製器、以及農漁牧礦諸務，實無一不精，而皆導其源於汽學、光學、化學、電學，以操御水、御火、御風、御電之權衡，故能鑿混沌之竅，而奪造化之功。方其授學伊始，易知易能，不以粗淺爲羞，反以躐等爲戒，迨年日長，學日深，層累而上，漸沈浸於史記、算法、格致、化學諸家，此力學者之所以多，而成名者亦彌衆也。今人自居學者，而目不覩諸子之書，耳不聞列朝之史，以爲西法創自西人，或託爲巧不可堦，或斥爲卑無足道，噫，異矣。

昔大撓定甲子，神農造耒耜，史皇剏文字，軒轅制衣冠，蚩尤作五兵，湯作飛車，揮作弓，夷牟作矢，當其創造之始，亦何嘗不驚人耳目，各樹神奇？況夫星氣之占，始於臾區，勾股之學，始於隸首，地圖之學，始於髀蓋，九章之術，始於《周禮》！不僅此也，渾天之制，昉於璣衡，則測量有自來矣。公輸子削木人爲御，墨翟刻木鳶而飛，武侯作木牛流馬，則機器有自來矣。秋官

象胥，鄭註譯官，則繙譯有自來矣。陽燧取明火於日，方諸取明水於月，則格物有自來矣。一則化學，古所載爍金腐水，離木同重，體合類異，二體不合不類，此化學之出於我也。一則重學，古所謂均髮，均懸輕重而髮絕，其不均也。均，其絕也莫絕，此重學之出於我也。一則光學，古云臨鑑立影，二光夾一光，足被下光，故成影於上，首被上光，故成影於下，近中所鑑大影亦大，遠中所鑑小影亦小，此光學之出於我也。一則氣學，《亢倉子》，蛻地之謂水，蛻水之爲氣，此氣學之出於我也。一則電學，《關尹子》，石擊石生光，雷電緣氣以生，亦可爲之；《淮南子》，陰陽相薄爲雷，激揚爲電，此電學之出於我也。

古聖神興物以備民用，曰形、曰象、曰數、曰器、曰物，皆實徵，諸事非虛測其理也。童子就學，教以書數，窮理精藝，實基於此。自學者騖虛而避實，遂以浮華無實之八股與小楷試帖之專工，汩沒性靈，虛費時日，率天下而入於無用之地，而中學日見其荒，西學遂莫窺其蘊矣。不知我所固有者，西人特踵而行之，運以精心，持以定力，造詣精深，淵乎莫測，所謂禮失而求諸野者，此其時也。近人江愼修融貫中西測算，兼能製造奇器，嘗製木牛以耕，造木驢代步，應聲筒之製，亦先生剏之，誰謂中人巧思獨遜西人哉？以中國本有之學，還之於中國，是猶取之外廐，納之內廐，尙鰓鰓焉謂西人之學，中國所未有，乃必歸美於西人，西人能讀中國書者，不將揶揄之乎？

尤有進焉者，國於天地，必有與立，盛衰興廢，各有所以致此之由。學校者，人才所由出，人才者，國勢所由強，故泰西之強，強於學，非強於人也。然則欲與之爭強，非徒在鎗砲戰艦而已，強在學中國之學，而又學其所學也。今之學其學者，不過粗通文字語言，爲一己謀衣食，彼自有其精微廣大之處，何嘗稍涉藩籬？故善學者必先明本末，更明所謂大本末而後可。以西學言之如格致製造等學其本也。各國最重格致之學，英國格致會頗多，獲益甚大，講求格致新法者約十萬人。語言文字其末也，合而言之，則中學其本也，西學其末也，主以中學，輔以西學，知其緩急，審其變通，操縱剛柔，洞達政體，教學之效，其在茲乎。

又《盛世危言・道器》《易・繫辭》曰，形而上者謂之道，形而下者謂之器。蓋道自虛無，始生一氣，凝成太極，太極判而陰陽分，天包地外，地處天中，陰中有陽，陽中有陰，所謂一陰一陽之謂道者是也。由是二生三，三生萬物，宇宙間名物理氣，無不羅括而包舉。是故一者，奇數也，二者偶數也，奇偶相乘，參伍錯綜，陰陽全而萬物備矣。

故物由氣生，卽器由道出。《老子》云，無名天地之始，有名萬物之母，無名者，喜、怒、哀、樂之未發，謂之中也，有名者，發而皆中節，謂之和也。孔子云，物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。既曰物有本末，豈不以道之爲本，器之爲末乎？又曰事有終始，豈不以道開其始，而器成其終乎？孔子曰，君子謀道不謀食，憂道不憂貧。又曰，君子不器。良以握原者可以制化，大受者不可小知。昔軒轅訪道於廣成，孔子問禮於老氏，虞廷十六字之心傳，聖門一貫之祕旨，自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。蓋人受天地之中以生，天地有中，人亦同具。秦漢以降，三教分途，均不識中爲何說。《大學》云止至善，止此中也。《中庸》云得一善則拳拳服膺，服此中也。《易・繫辭》云成性存存，道義之門，存此中也。致中和，天地位焉，萬物育焉，此中國自伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武以來，列聖相傳之大道，而孔子述之以教天下萬世者也。

西人不知大道，囿於一偏，原耶穌傳教之初心，亦何嘗非因俗利導，勸人爲善，惜其精義不傳，二三生徒，妄以私心附會，著書立說，託名耶穌，勦襲佛老之膚言，旁參番回之雜教，敷陳天堂地獄之詭辭，俚鄙固無足論，而又創設無鬼神之說。夫既無鬼神，則天堂地獄又復爲誰而設，矧別派分歧，自相矛盾，支離穿鑿，聚訟至今，迄莫能折衷一是，究其流弊，皆好事者爲之，有識者斷弗爲所炫惑也。夫道彌綸宇宙，涵蓋古今，成人成物，生天生地，豈後天形器之學所可等量而觀。然易獨以形上形下發明之者，非舉小不足以見大，非踐跡不足以窮神。自《大學》亡《格致》一篇，《周禮》闕《冬官》一冊，古人名物象數之學，流徙而入於泰西，其工藝之精，遂遠非中國所及。蓋我務其本，彼逐其末，我晰其精，彼得其粗，我窮事物之理，彼研萬物之質。秦漢以還，中原板蕩，文物無存，學人莫窺制作之原，循空文而高談性理。於是我墮於虛，彼徵諸實，不知虛中有實，實者道也，實中有虛，虛者器也，合之則本末兼賅，分之則放卷無具矣。

昔我夫子不嘗曰，由博返約乎。夫博者何？西人之所騖格致諸門，如一切汽學、光學、化學、數學、重學、天學、地學、電學，而皆不能無所依據，器者是也。約者何？一語已足以包性命之原，通天人之故，道者是也。今西人由外而歸中，正所謂由博返約，五方俱入中土，斯卽同軌同文同倫之見端

也。由是本末具，虛實備，理與數合，物與理融，屈計數百年後，其分歧之敎，必浸衰而折入於孔孟之正，趨象數之學，必研精而潛通乎性命之樞紐，直可操券而卜之矣。《新序》曰：強必以霸服，霸必以王服。今西人所用，皆霸術之緒餘耳。恭維我皇上天亶聰明，宅中馭外，守堯舜文武之法，紹危微精一之傳，憲章王道，撫輯列邦，總攬政敎之權衡，博采泰西之技藝，誠使設大小學館以育英才，開上下議院以集衆益，精理商務，藉植富國之本，簡練水陸，用伐強敵之謀，建皇極於黃農虞夏，責臣工以稷契皐夔，由強企霸，由霸圖王，四海歸仁，萬物得所，於以拓車書大一統之宏規，而無難矣。猗歟休哉，拭目而俟之已。

陳熾《庸書・西書》 文字之興，肇於中國，而展轉流布，漸達於泰西。今埃及於尼羅河濱，掘出之古墓古城，石碑、石塔所鐫文字，大類中國古時蟲鳥之篆、鐘鼎之銘，會意象形，宛然可指。而意大利二千年上火山湮沒之城垣，房屋街衢，率同華制，並有樂器，範銅爲之，其聲凄壯高清如中土之畫角者。然泰西古名國如巴比倫、馬其頓、波斯、埃及、希臘之屬，均在葱嶺之西南。聲敎之訖，自東而西；諸國之遞盛遞衰，迭相雄長，亦自東而西。竟委窮原，了無疑義，惟古籍罕存，書缺有間。其踪迹之尙有可考者，若渾天之說，仿於周髀借根方，謂之東來法；火器之制，西人有仕於元者，攜之而歸，精益求精，遂稱無敵。自餘生電、印書諸法，均創於中國，而巧於泰西。若夫政令之嚴整，務農殖貨，耑重富強，軌里連鄉，曰圖兼並，則管子之霸形也；敎法之混同，傳道拜天，自忘祖考，摩頂放踵，以飴途人，則墨氏之兼愛也。昆侖有黃帝之宮焉，度當日萬國來同，本無中外。兼洪水之說，中西紀載略同，可知昏墊懷襄，彼此人民遂相隔絕。迄秦政焚坑而後，必有名儒碩彥抱器而西，致海外諸邦，制度文爲轉存古意。禮失而求之野，久假焉，而不能不歸也。

比年使命往來，見聞日廣，中國聰明才智之士，亦知讀書稽古，師夷制夷，然畫革傍行，不識佉盧之字。京外同文各館略習洋文者，又復暗於大體，忘厥本來。以故通商用兵，垂數十年，欲求一緩急可恃之才而竟不可得，皆由學問之士不達西文，浮薄之徒鄙夷中法，其兼通總貫如曾紀澤者，蓋概乎其末之有聞也。

欲通外事，宜譯西書，密諭使臣，廣行翻譯。夫泰西出使之任，曰修好，曰偵敵，曰護商，案牘滋多，職守綦重。中國自美、日、秘而外，歐洲各埠，本少華商。新設海軍，威難及遠。使館節省經費，杜門謝客，聲氣不通，國政兵機，諸多隔膜，護商偵敵，無可言者。優游三載，坐待保升，濫竽尸位之譏，其能免乎？況使署翻譯，兼備中西，彼國藏書，取攜良便，苟以此事責成各使，督率參佐，專譯有用之書，先期奏明，給予優敘，奮勉者獎，庸惰者除，既覘通才，亦免浮濫。進呈而後，發各省官局，刊布頒行。彼亦有善本單行，藏之秘府，必須照會，始可搜求。西人高氣矜心，既於彼國有光，復喜邦交日洽，當無不欣然相授者。分門別類，弃短取長，經費無須另籌，名器無由濫竊，開今古同文之治，養國家戡亂之才，所謂舉一反三，事半而功倍者也。

又《庸書・西法》 今日之洋務，莫要於通商，而隱與商務相維系者，有數事焉：

一曰火政。【略】

二曰保險。【略】

三曰自來水。【略】

四曰煤氣、電氣燈。【略】

此數事者，略舉其大，皆濟人利物，意美法良，爲他年萬國大通、日用必需之物。華人少見多怪，疑沮百端，卒未有詳考成規、心通其意者。

今之論者，動睨而視之曰：『西人也，西法也。』而不知西法之善者可行也，西人之狡者可畏也。惡西人而兼擯西法，迂拘固陋，不知變通，坐井觀天，終至自困者，愚也。喜西法而兼用西人，怠惰因循，不能振作，開門揖盜，受制於人者，謬也。惟兼采西法，而後古今之變局不能撓；惟專用華人，而後中國之利權不爲奪。折衷以定之，分別以觀之，奮迅以圖之，審慎以出之，則中國之富強猶反掌也。

又《庸書・格致》 自《大學・格致》一篇亡於秦火，西漢黃老之學朝野盛行，東漢明帝夜夢金人，佛敎亦乘虛而入中國。迄今二千載，中國賢知之士溺於高遠，而清淨寂滅之說，遂深中於人心。漢儒守缺抱殘，穿鑿附會，泥於禮文之迹，未窺制作之原；宋人析理雖精，而流弊之所歸，亦苦於有體而無用，與二氏無以大遠也。大抵束縛智勇，掩塞聰明，錮之於尋行數墨之中，閉之於見性明心之內，其盛也，可以消磨志氣，忘機寡欲，使亂階無自而生，其究也，手足拘攣，爪牙虧折，中原萬里，曠若無人，而外患之來，遂橫潰

側出而不可救藥。

印度自漢以後，釋教大興，而一並於天方，再夷於蒙古，三滅於英吉利，合五部八千萬之衆，束手而受制他人。故二氏者，弱國之樞也，貧國之券也，即亡國之禍首罪魁也。中國自格致無傳，典章散佚，高明沉潛之士，皆好爲高論，而不知自蹈於虛無，遂使萬古名邦，氣象薾然，將爲印度之續。天惻然憫之，皇然思所以救之，乃以泰西各國所竊中國古聖之緒餘，精益求精，還之於中國。中國之人，遁天倍情，忘其所受，乃強分彼此，疑而卻之，竊以爲非計也。

夫泰西之天學，占星揆日，足資修歷授時者，我聖祖皇帝既已采而用之矣。有地學焉，識五金之質，辨九土之宜，析山海以豪芒，得神奇於朽腐，而地無遺利矣；有化學焉，別五行之精氣，審萬類之性情，分之合之以盡神，參伍之錯綜之以盡變，而物無弃材矣；有植物學焉，判天時之寒熱，考地力之肥磽，去其所害而性不傷，聚其所欲而生乃遂，則庶彙蕃矣；有工藝學焉，竭心思耳目之能，廣水火木金之用，寓靈奇於規矩，窮變化於鬼神，則百貨備矣；有重學焉，古法有所未備，人力有所必窮，動之靜之而用殊，假之借之而事集，則無塞非通矣；有光學焉，導水以生火，積氣以燃燈，回光窺日月之精，照海絕風雲之阻，則無微不顯矣。此數者，衹其大略，以外所得之新理，所創之新法，所成之新器，所著之新書，萬族千名，更僕而未能悉數，而固非別有奇奧也。

其道至庸，易知易能，宜民而利用，而固非索之虛無也。其事至實，愚夫愚婦，習見而共聞，小叩小鳴，大用大效，變通盡利，因應無方，洵足窺《大學》之淵源，亦以補《冬官》之闕佚。視二氏之課虛叩寂，談元說空，率天下之人入於幽暗昏蒙之域者，其賢不肖何如也？作者之謂聖，述者之謂明，此古人格致之眞功，三代富強之實效。秦政燔書之後，遷轉至於歐西，彼自以久假而歸之，我疑爲异學而擯之，囂囂然自命爲聖人之徒，而不知其背古逆天，貽誚於天下後世也。於何辨之？辨之於有益無益、仁與不仁而已矣。

又《庸書・西醫》 中國之醫學，導源於神農、黃帝、岐伯諸聖人，《本草》、《靈樞》、《素問》之編，精矣備矣。越人扁鵲，別著《難經》，脈絡稍殊，指歸則一，惜理法雖具而方劑無傳。及後漢張機所述《傷寒》、《金匱》之書，始別類分門，燦然明備。考古者，因《漢志》未經著錄，遂疑《內經》卷帙皆後人依托附會之辭，而不知其精理名言有斷非俗儒所能作僞者。唐、宋、元、明以後，采摭益雜，方術益歧，今人每見經方，輒生疑沮，於古人壽世保生之意，愈久而愈失其眞。醫理之不明，疾病夭札之所由接踵也。惟古人治病，湯劑特其一端，其針灸外治諸方，失傳已久，書、傳所載諸治驗，雖或誇張失實，然湯散之不及，必有他法以佐之，無疑義也。今天下醫日多，藥日雜，病者不及擇，死者不可稽，而泰西之醫，乃盛行於中國。

考泰西醫術，始於希布可拉弟司，當中國周貞定王時，著書六十餘種。邇來精研化學，推闡日精，醫者授於師，掌於官，器必求全，藥皆自制，偶有不治，必考其由，與《周禮》所謂十全爲上，失一次之，失二次之，失三次之，失四爲下，死終，則各書其所以而達於醫師者，用意適合。今之論者，或抑此而伸彼，或擯西而袒中，各尊所聞，莫能軒輊，而要之中國則漫無稽考，日退之機也，泰西則加意講求，日進之勢也。

竊嘗取彼國醫書而讀之，固亦各有短長矣。西人病死則剖視之，故全體脈絡，考驗最詳，然所見者，已死之筋骸藏腑也。至於生氣之流行，化機之運動，尚有非耳目所得見聞者。執朽腐以溯神奇，安必果能吻合，故西醫常泥於實，而中醫常失於虛，西人內證諸方，用金鷄那阿芙蓉者，十居八九，攝邪入胃，而使之下行，苟中氣素虛，恆以伏留致困。惟內證而兼外證者，則精粗咸備，取效如神，庶幾古人割皮、解肌、剔筋、搦髓之遺意。故西醫之法，參而用之，可也，捨而從之，不可也。

中國既自有太醫院矣，謂宜略仿西制，優給俸糈，精選世醫，考校充補，各省郡縣分設醫官，治驗定方，歲稽得失，專門立學，總貫中西，毋許庸妄者流濫竽充數。其養生衛生之法，咸加搜采，匯爲一書，庶本末兼該，源流合一，壽人覺世，總於斯矣。

夫醫非小道也，自在上者等之於雜流方伎，而中國生齒之蕃庶，復甲於五洲。上下漠然，不甚愛惜，遂使僞藥盈市，庸醫塞途，橫死夭亡，比比皆是。而彼此因循苟且，絕不一思補救之方，於古者尊生愼疾之心，育物仁民之意，蓋兩忘之而兩失之也。可慨也夫。

又《庸書・重譯富國策叙》 英人斯密德，著《富國策》一書。西國通人，珍之如拱璧。李提摩太譯述《泰西新史》，推原英國富強之本，托始於是書。因憶十五年前，曾見總署同文館所譯《富國策》，詞旨庸陋，平平焉無奇

也。續因學堂議起，譯抄歐美各國課程，由小學以入中學大學，其條貫綜匯之處，皆以《富國策》爲歸，猶總學也。此外天學、地學、化重光電諸學，猶分學也。因思西人析理頗精，豈有五六大國，千萬生徒，所心維口誦，勤勤然奉爲指南者，而顧膚淺不足觀若是。

適有友人自南方來，熟精西國語言文字，下榻寓邸。退食之暇，晨夕劇談，因及泰西各學，友人言歐美各國，以富強爲本，權利爲歸，其得力實在《富國策》書，闡明其理，而以格致各學輔之，遂以縱橫四海。《富國策》洵天下奇文也。其言與李提摩太同。旋假得西人《富國策》原文，與同文館所譯華文，彼此參校，始知原文閎肆博辨，文品在管墨之間，而譯者弃菁英，存糟粕，名言精理，百無一存。蓋西士既不甚達華文，華人又不甚通西事。雖經覿面，如隔濃霧十重，以故破碎闒茸，以至於斯極也。蓋譯人之工拙，文筆之良窳，中外古今，關係甚巨。中國所傳佛經三藏，義蘊精深，豈皆大慈氏原文哉！實隋唐以來，通人才士，假椽筆以張之耳。然說性談空，何益於天地民物。今西方佛國，一殄於天方，再滅於蒙古，三並於英吉利。莊嚴七寶，千餘年來，早屬他人矣。

中國人士，初淪於清凈，再惑於虛無，三古遺規，掃地幾盡。《富國策》以公化私，以實救虛，以眞破僞，眞回生起死之良方也。三十年來，徒以譯者不工，上智通才，弃如敝屣，又何效法之足云！中國伊古以來，聖作明述，政教所貽，盡美盡善，惟此尋常日用，保富生財之道，經秦火而盡失其傳，雖有管墨諸書，具存規制，或又以霸術屏之，以兼愛疑之，聖道益高，聖心愈晦，此堂堂大國，所以日趨貧弱，受侮外人也。爰卽原本，倩友口授，以筆寫之，雖未必吻合原文，亦庶乎可供觀覽矣。

天下事知之非艱，行之維難。西人卽知卽行，勇猛精進，故能坐致富強。加以讀佛經之法讀之，以談性理之法談之，吾知其必不合也。然西人法制之善，雖多暗合古人，惜未有天生聖人，偕之大道，故保富之法，仍屬偏而未備，駁而不純，所謂知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪者。先天而天弗違，後天而奉天時，知進退存亡，而不失其正者，其惟聖人乎。

光緒丙申小陽月，通正齋生譯述叙次訖。

又《陳熾集・貴私貴虛論》《呂氏春秋》曰：『老子貴柔，孔子貴公，墨子貴兼，莊子貴齊，列子貴虛，商子貴私。』磋乎，私與虛也，何可貴之有？而居然指此爲教人之圭臬乎？

然中國自秦漢以還二千年來，心法相傳，實坐二者之病，以至今日陵夷破裂，受侮外人也。請言貴私之病。

天生民而立之君，使司牧之。君者，羣也，所以公天下也。後世人君有天下則私天下，有一國則私一國。爲之官吏者，有一省則私一省，有一郡則私一郡，有一邑則私一邑。一若上天，私授福命，應爲人君，小民之性命身家皆其私產，使聚斂之、魚肉之、驅策之，而民不敢有私怨者。此犯上作亂之事所以閱數十年、百年而輒一見也。其賢者自矜安靜，催科折獄，以無事爲能，至於教養之、存安之、富庶之，古人所爲視民之事如己之事者，彼以爲小民之私事也，我而強干預之，此何爲者？且我之私計在積財帛以遺子孫，日日經營，刻無暇晷，而兼顧他人之私以誤己之私，非天下之至愚孰肯出此？其或水旱疾疫、死喪累累，直等之草木榮枯，自生自滅已耳。自餘治一職則私一職，任一事則私一事，管一局則私一局，各懷意見，各分畛域，各恃人才，能美其名曰因公，爲公、急公，而實有一牢不可破之私意，結私黨，用私人，積私財，置私產，皆假公以濟其私。天下皆私也，忽有一不私者出焉，則羣相駭愕，疑之、畏之、忌之、惡之、誣之、謗之、排之、擊之，其黠者亟翻然捨己而從之，其愚者則困苦顚連而死耳。哀哉，天下皆私，豈容一人而獨公哉！

彼民之從上也，如形附景，如音應聲，亦遂各私其心，各私其財，各私其力，父子不相見，兄弟不相親，妻子不相合，朋友不相信，強者並弱，智者並愚，富者並貧，惡者並善。上之視下也如犬馬，下之視上也如路人；上之視下也如土芥，下之視上也如寇仇，寖至盈天下四萬萬人，各懷其私，各行其私，各是其私，而中國四萬萬私人，遂成四萬萬私國，任聽他人欺凌狎侮，鞭笞捶撲，而俯首帖耳無可如何矣！皆在上者貴私之一念誤之也，皆商君貴私之一言成之也。豈及身車裂遂足以蔽其辜乎？

請言貴虛之弊。黃老之學，空談元理，以虛無爲旨，以清凈爲宗。其言曰，人之大患爲我有身，我如無身，更有何患？身且不有，何有身外之物？寖至蔑聖弃智，剖斗折衡。晉人清談風流放誕天下皆高人，劉越石以勁騎蹂之，而中原文獻盡矣。此老氏貴虛之弊，禍及於六朝也。梁武捨身同泰，佛氏承之，剎宇樓臺，遍於南北。隋唐以後，其焰益張，使天下之財罄於布施、建寺，天下之力盡於膜拜、唪經。厥後藩鎭相尋，踵以夷狄殺戮，死亡之慘，

百人中僅活一人。此佛氏貴虛之弊，釁鍾於五季也。

之二氏者，皆引天下人心於幽昧虛渺、昏蒙之域，而敲牙截角，剪翼絆蹄以待虎狼之吞噬。君相之貴虛者，喜其易制，不能爲我患也，因而用之，於是乎萬事皆虛，捨身則實矣。既不能自保其生，即無由自脫於死矣。哀哉，天道好生，而二氏之教乃務閉錮拘縶而死之，是誠何心哉！

自宋以後，理學昌明。然說性談心，仍落二氏之窠臼，於古聖王之大經大法所爲保民而養民者，毫不能考其究竟，定厥指歸，而日斷斷於王霸之分，斥智勇功名而不用，其托體愈尊，其惑世愈甚，大弊仍失於虛。夫虛者，弱之根也。遼金之後，踵以元兵，一統中原，宋社遂屋。貴虛之有益無益，足以保民與否，守國與否，其效可睹矣。遷流至於今日，人心陷溺，難可挽回。天下皆虛也，即天下不知有實也。其在上則封爵虛、官職虛、俸祿虛、科目虛，文試之時文試帖虛也，武試之弓箭刀石虛也，當官之文移奏報虛也，示民之條教號令虛也。其在下則風俗虛也，章服虛也，婚喪禮制虛也，星命卜相虛也，各種紛華奢侈無名之費用虛也，乃至各種學問各種教化，幾乎無一不虛。於古人保民養民之大經大法，實足以贊天地之化育者，蓋漸減凈盡，百無一存焉者矣。

嗟乎！中國地大物博人稠，而君民上下以虛相蒙，以私相遁，至於此極，而忽有他人焉，以甚公之政治法律出而臨之，以甚實之精兵利械入而摧之，危乎，危乎！拉朽摧枯，安有全理。雖然，天下事盈虛消息，剝復相尋，無平不陂，無往不復，陽極則陰生，陰極而陽生，此天地始終之公理也。私之極矣，將成大公，虛之極矣，將歸至實，欲大有爲者，曷亦返其本矣。

馬建忠《適可齋記言》卷二《上李伯相言出洋工課書》 竊念忠此次來歐一載有餘，初到之時，以爲歐洲各國富強專在製造之精，兵紀之嚴；及披其律例，考其文事，而知其講富者以護商會爲本，求強者以得民心爲要。護商會而賦稅可加，則蓋藏自足；得民心則忠愛倍切，而敵愾可期。他如學校建而智士日多，議院立而下情可達，其製造、軍旅、水師諸大端，皆其末焉者也，於是以爲各國之政盡善盡美矣。及入政治院聽講，又與其士大夫反覆質證，而後知『盡信書則不如無書』之論爲不謬也。

英之有君主，又有上下議院，似乎政皆出此矣；不知君主徒事簽押，上下議院徒託空談，而政柄操之首相與二三樞密大臣，遇有難事，則以議院爲藉口。美之監國，由民自舉，似乎公而無私矣；乃每逢選舉之時，賄賂公行。更一監國則更一番人物，凡所官者皆其黨羽，欲望其治，得乎！法爲民主之國，似乎入官者不由世族矣；不知互爲朋比，除智能傑出之士如點耶諸君，苟非族類而欲得一優差，補一美缺，戛戛乎其難之。諸如此類，不勝枚舉。

忠自維於各國政事，雖未能窺其底蘊，而已得其梗概，思彙爲一編，名曰《聞政》，取其不徒得之口誦，兼資耳聞，以爲進益也。西人以利爲先，首曰開財源，二曰厚民生，三曰裕國用，四曰端吏治，五曰廣言路，六曰嚴考試，七曰講軍政，而終之以聯邦交焉。現已稍有所集，但自恨少無所學，涉獵不廣，每有辭不達意之苦。然忠惟自錄其所聞，以上無負中堂栽培之意，下無忘西學根本之論，敢云立說也哉！

嚴復《侯官嚴氏叢刻·論世變之亟》 嗚呼！觀今日之世變，蓋自秦以來，未有若斯之亟也。夫世之變也，莫知其所由，然強而名之曰運會，運會既成，雖聖人無所爲力。蓋聖人亦運會中之一物，既爲其中之一物，謂能取運會而轉移之，無是理也。彼聖人者，特知運會之所由趨，而逆覩其流極，唯知其所由趨，故後天而奉天時；唯逆覩其流極，故先天而天不違。於是裁成輔相，而置天下於至安，後之人從而觀其成功，遂若聖人眞能轉移運會也者，而不知聖人之初無有事也！

即如今日中倭之搆難，究所由來，夫豈一朝一夕之故也哉？嘗謂中西事理，其最不同，而斷乎不可合者，莫大於中之人好古而忽今，西之人力今以勝古；中之人以一治、一亂、一盛、一衰，爲天行人事之自然；西之人以日進無疆，既盛不可復衰，既治不可復亂，爲學術政化之極則。蓋我中國聖人之意，以爲吾非不知宇宙之無盡藏，而人心之靈，苟日開瀹焉，其機巧智能，可以馴致於不測也，而吾獨置之而不以爲務者，蓋生民之道，期於相安相養而已。

夫天地之物產有限，而生民之嗜欲無窮，孳乳寖多，鐫鑱日廣，此終不足之勢也。物不足則必爭，而爭者人道之大患也；故甯以止足爲教，使各安於樸鄙顓蒙，耕鑿焉以事其長上。是故春秋大一統，一統者，平爭之大局也。秦之銷兵焚書，其作用蓋亦猶是。

降而至於宋以來之制科，其防爭尤爲深且遠，取人人尊信之書，使其反覆沈潛，而其道常在若遠若近，有用無用之際，懸格爲招矣，而上智有不必得

之憂，下愚有或可得之慶，於是舉天下之聖智豪傑，至凡有思慮之倫，吾頓八紘之網以收之，即或漏吞舟之魚，而已暴顯斷耆，頹然老矣，尚何能爲推波助瀾之事也哉？

嗟乎！此眞聖人牢籠天下平爭泯亂之至術，而民智因之以日窳，民力因之以日衰，其究也，至不能與外國爭一旦之命，則聖人計慮之所不及者也。雖然，使至於今，吾爲吾治，而跨海之汽舟不來，縮地之飛車不至，則神州之衆，老死不與異族相往來，富者常享其富，貧者常安其貧，明天澤之義，則冠履之分嚴；崇柔讓之教，則囂凌之氛泯；偏災雖繁，有補苴之術，萑苻雖夥，有勦絕之方，此縱難言郅治乎，亦用相安而已。而孰意患常出於所慮之外，乃有何物泰西其人者，蓋自高顙深目之倫，雜處此結衽編髮之中，則我四千年文物聲明，已渙然有不終日之慮，逮今日而始知其危，何異齊桓公以見痛之日，爲受病之始也哉。

夫與華人言西治，常苦於難言其眞，存彼我之見者，弗察事實，輒言中國爲禮義之區，而東西朔南，凡吾王靈所弗屆者，舉爲犬羊夷狄，此一蔽也。明識之士，欲一國曉然於彼此之情實，其議論自不得不存是非善否之公，而淺人怙私，常詈其譽仇而背本，此又一蔽也。而不知徒塞一己之聰明以自欺，而常受他族之侵侮而莫與誰何，忠愛之道，固如是乎？周孔之教，又如是乎？公等念之。今之夷狄，非猶古之夷狄也，今之稱西人者曰：彼善會計而已。又曰：彼擅機巧而已。不知吾今茲之所見所聞，如汽機兵械之倫，皆其形下之粗迹，即所謂天算格致之最精，亦其能事之見端，而非命脈之所在。其命脈云何？苟扼要而談，不外於學術則黜僞而崇眞，於刑政則屈私以爲公而已。斯二者，與中國理道初無異也，顧彼行之而常通，吾行之而常病者，則自由不自由異耳。

夫自由一言，眞中國歷古聖賢之所深畏，而從未嘗立以爲教者也。彼西人之言曰：唯天生民，各具賦畀，得自由者，乃爲全受，故人人各得自由，國國各得自由，第務令毋相侵損而已。侵人自由者，斯爲逆天理，賊人道，其殺人傷人及盜蝕人財物，皆侵人自由之極致也。故侵人自由，雖國君不能，而其刑禁章條，要皆爲此設耳。

中國理道與西法自由最相似者，曰恕，曰絜矩，然謂之相似則可，謂之眞同則大不可也。何則？中國恕與絜矩，專以待人及物而言，而西人自由，則於及物之中，而實寓所以存我者也。自由既異，於是羣異叢然以生，粗舉一二言之，則如中國最重三綱，而西人首明平等；中國親親，而西人尚賢；中國以孝治天下，而西人以公治天下；中國尊主，而西人隆民；中國貴一道而同風，而西人喜黨居而州處；中國多忌諱，而西人衆譏評。

其於財用也，中國重節流，而西人重開源；中國追淳樸，而西人求驩虞。其接物也，中國美謙屈，而西人務發舒；中國尚節文，而西人樂簡易。其於爲學也，中國誇多識，而西人尊新知。其於禍災也，中國委天數，而西人恃人力。若斯之倫，舉有與中國之理相抗以並存於兩間，而吾實未敢遽分其優絀也。

自勝代末造，西旅已通，迨及國朝，梯航日廣，馬嘉尼之請不行，東印度之師繼至。道咸以降，持驅夷之論者，亦自知其必不可行，羣喙稍息，於是不得已，而連有廿三口之開，此郭侍郎《罪言》所謂天地氣機，一發不可復遏，士大夫自怙其私，求抑遏天地已發之機，未有能勝者也。

自蒙觀之，夫豈獨不能勝之而已，蓋未有不反其禍者也。惟其遏之愈深，故其禍之發也愈烈。不見夫激水乎？其抑之不下，則其激也不高，不見夫火藥乎？其塞之也不嚴，則其震也不迅。三十年來，禍患頻仍，何莫非此欲遏其機者階之厲乎？且其禍不止此，究吾黨之所爲，蓋不至於滅四千年之文物，而馴致於瓦解土崩，一渙而不可復收不止也。此眞泯泯者智慮所萬不及知，而聞斯之言，未有不指爲奸人之言，助夷狄恫喝而扇其燄者也。

夫爲中國之人民，謂其有自滅同種之爲，所論毋乃太過。雖然，待吾言之，方西人之初來也，持不義害人之物，而與我搆難，此不獨有識所同疾，即彼都人士，亦至今引爲大詬者也。且中國蒙累朝列聖之庥，幅員之廣遠，文治之休明，度越前古，遊其宇者，自以謂橫目冒形之倫，莫我貴也，乃一旦有數萬里外之荒服島夷，鳥言夔面，飄然戾止，叩關求通，所請不得，遂爾突我海疆，虜我官宰，甚而至焚燬宮闕，震驚乘輿，當是之時，所不食其肉而寢其皮者，力不足耳。

謂有人焉，伈伈俔俔，低首下心，講其事而咨其術，此非病狂無恥之民，不爲是也。是故道咸之間，斥洋務之汙，求驅夷之策者，智雖囿於不知，術或操其已促，然其人謂非忠孝節義者徒，殆不可也。然至於今之時，則大異矣。何以言之？蓋謀國之方，莫善於轉禍而爲福，而人臣之罪，莫大於苟利而自

私。夫士生今日，不覩西洋富強之效者，無目者也。謂不講富強，而中國自可以安，謂不用西洋之術，而富強自可致，謂用西洋之術，無俟於通達時務之眞人才，皆非狂易喪心之人不爲此。然則印纍綬若之徒，其必矯尾厲角，而與天地之機爲難者，其用心蓋可見矣。

善夫姚郎中之言曰：世固有甯視其國之危亡，不以易其一身一瞬之富貴。故推鄙夫之心，固若曰，危亡危亡，尙不可知，卽或危亡，天下共之，吾奈何令若輩志得，而自退處無權勢之地乎？孔子曰：苟患失之，無所不至。故其端起於大夫士之怙私，而其禍可至於亡國滅種，四分五裂而不可收拾。由是觀之，僕之前言，過乎否耶？噫，今日倭禍，特肇端耳，俄、法、英、德旁午調集，此何爲者，此其事尙待深言也哉？尙忍深言也哉？詩曰：其何能淑，載胥及溺。又曰：瞻烏爰止。心搖意鬱，聊復云云。知我罪我，聽之諸公。

又《侯官嚴氏叢刻・原強》 今之扼腕奮肸講西學談洋務者，亦知近五十年來西人所孜孜勤求，近之可以保身治生，遠之可以經國利民之一大事乎？達爾文者，英之講動植之學者也，承其家學，少之時，周歷寰瀛，凡殊品詭質之草木禽魚，聚集甚富，窮精眇慮，垂數十年而著一書曰《物種探原》。自其書出，歐美二洲，幾於家有其書，而泰西之學術政教，一時斐變。論者謂達氏之學，其一新耳目，更革心思，甚於奈端氏之格致天算，殆非虛言。其書謂物類繁殊，始惟一本，其降而日異者，大抵以牽天繫地之不同，與夫生理之常趨於微異。洎源遠流分，遂闊絕相懸，不可復一，然而此皆後天之事，因夫自然馴致如是，而非太始生理之本然也。其書之二篇爲尤著，西洋綴聞之士皆能言之，談理之家摭爲口實。其一篇曰物競，又其一曰天擇。物競者，物爭自存也；天擇者，存其宜種也。意謂民物於世，樊然並生，同食天地自然之利矣，然與接爲搆，民民物物，各爭有以自存。其始也種與種爭，及其稍進，則羣與羣爭，弱者常爲強肉，愚者常爲智役，及其有以自存而遺種也，則必強忍魁桀，趫捷巧慧，而與其一時之天時地利人事最其相宜者也。此其爲爭也，不必爪牙用而殺伐行也。習於安者，使之爲勞，狃於山者，使之居澤，以是以與其習於勞狃於澤者爭，將不數傳而其種盡矣。物競之事，如是而已。是故每有太古最繁之種，風氣漸革，越數百年數千年消磨歇絕，至於靡有孑遺，如北學家所見之古獸古禽是已。動植如此，民人亦然。民人者，固動物之類也。達氏總有生之物，標其宗旨，論其大凡如此，至其證闡明確，犂然有當於人心，則非親見其書者，莫能信也，此所謂以天演之學，言生物之道者也。

斯賓塞爾者，亦英產也，與達氏同時，其書於達氏之《物種探源》爲早出，則宗天演之術，以大闡人倫治化之事，號其學曰『羣學』。猶荀卿言人之貴於禽獸者，以其能羣也，故曰『羣學』。凡民相生相養，易事通功，推以至於刑政禮樂之大，皆自能羣之性以生，又用近今格致之理術，以發揮修齊治平之事，精深微眇，繁富奧殫，其論一事，持一說，必根據理極，引其端於至眞之原，究其極於不遁之效，於五洲殊種，由狉榛蠻夷，以至著號開明之國，揮斥旁推，什九罄盡，而於一國盛衰強弱之故，民德醇漓合散之由，則尤三致意焉。殫畢生之精力，五十年而著述之事始蔵，其宗旨盡於第一書，名曰第一義諦，通天地人禽獸昆蟲草木以爲言，以求其會通之理，始於一氣，演成萬物，繼乃論生學心學之理，而要其歸於羣學焉，夫亦可謂美備也已。

斯賓塞爾全書而外，雜著無慮數十篇，而《明民論》、《勸學篇》二者爲最著。《明民論》者，言教人之術也，《勸學篇》者，勉人治羣學之書也。其教人也，以濬智慧，練體力，厲德行三者爲之綱，其勉人治羣學者，意則謂天下沿流討源，執因責果之事。惟羣事爲最難，非不素講者之所得與，故有國家者，其施一政，著一令，本以捄弊坊民也，而其究也，所期者每或不成，而所不期者常以忽至。至夫歷時久而轉相因，其利害遷流，則有不可究詰者。格致之事不先，偏頗之私末盡，生心害政，未有不貽誤家國者也。是故欲爲羣學，必先有事於諸學焉。不爲數學、名學，則吾心不足以察不遁之理，必然之數也；不爲力學、質學，則不足以審因果之相生，功效之互待也。名數力質，四者之學已治矣，然吾心之用，猶僅察於寡，而或熒於紛，僅察於近，而或迷於遠也，故必廣之以天地二學焉。蓋於名數知萬物之成法，於力質得化機之殊能，尤必藉天地二學，各合而觀之，而後有以見物化之成迹。名數虛，於天地徵其實；力質分，於天地會其全；夫而後有以知成物之悠久，雜物之博大，與夫化物之蕃變也。雖然於羣學猶未也，蓋羣者人之積也；而人者官品之魁也。欲明生生之機，則必治生學，欲知感應之妙，則必治心學，夫而後乃可以及羣學也。

且一羣之成，其體用功能無異，生物之一體，小大雖異，官治相准，知吾

身之所生，則知羣之所以立矣；知壽命之所以彌永，則知國脈之所以靈長矣。一身之內，形神相資，一羣之中，力德相備，身貴自由，國貴自主，生之與羣相似如此，此其故無他，二者皆有官之品而已矣。故學問之事，以羣學爲要歸，唯羣學明而後知治亂盛衰之故，而能有修齊治平之功。嗚呼！此眞大人之學矣。

不觀於圬者之爲牆乎？與之一成之磚，堅而廉，平而正，火候得而大小若一，則無待泥水灰黏之用，不旋踵而數仞之牆成矣；由是以捍風雨，衛室家，雖資之數百年可也。使其爲甎也，嶔嶔蠕蝡，小大不均，則雖遇至巧之工，亦僅能版以築之，成一糞土之牆而已矣。廉隅堅潔，持久不敗，必不能也。此凡積垛之事，莫不如此，唯其單也，爲有法之形，則其總也，成有制之聚。然此猶人之所爲也。唯天生物，亦莫不然。化學原質，自然結晶，其形制之窮巧極工，殆難思議，其形雖大小不同，而其爲一晶之所積而成形，則雖析之至微，至於莫破，其晶之積面隅冪無不似也。然此猶是金石之類而已。至如動植之倫，近代學者，皆知太初質房爲生之始，其含生蕃變之能，皆於此而已具，但其事甚賾，難與末嘗學者談。而其本單之形法性情，以爲其總之形法性情，欲論其合，先考其分，則昭昭若揭日月而行，亙天壤不刊之大例也。

夫如是則一種之所以強，一羣之所以立，本斯而談，斷可識矣。蓋生民之大要三，而強弱存亡，莫不視此，一曰血氣體力之強，二曰聰明智慮之強，三曰德行仁義之強。是以西洋觀化言治之家，莫不以民力、民智、民德三者，斷民種之高下，未有三者備，而民生不優，亦未有三者備，而國威不奮者也。

反是而觀，夫苟其民契需恂愁，各奮其私，則其羣將渙，以將渙之羣，而與鷙悍多智愛國保種之民遇，小則虜辱，大則滅亡，此不必干戈用而殺伐行也。磨滅潰散，出於自然，載籍所傳，已不知凡幾，而未有文字之先，則更不知凡幾者也。是故西人之言教化政法也，以有生之物，各保其生爲第一大法，保種次之，而至生與種較，則又當舍生以存種。踐是道者，謂之義士，謂之大人。至於發政施令之間，要其所歸，皆以其民之力智德三者爲准的，凡可以進是三者，皆所力行，凡可以退是三者，皆所宜廢，而又盈虛酌濟，使三者毋或致偏焉。西洋政教，若自其大者觀之，不過如是而已。

又《侯官嚴氏叢刻・救亡決論》 天下理之最明，而勢所必至者，如今日中國不變法，則必亡是已。然則變將何先？曰，莫亟於廢八股。夫八股非自能害國也，害在使天下無人才。其使天下無人才奈何？曰，有大害三：其一害曰錮智慧。今夫生人之計慮知識，其開也必由粗以入精，由顯以至奧，層累階級，脚踏實地，而後能機慮通達，審辨是非。方其爲學也，必無謬悠影響之談，而後其應事也，始無顛倒支離之患，何則？其所素習者然也。而八股之學大異是，垂髫童子，目未知菽粟之分，其入學也，必先課之以《學》《庸》《語》《孟》，開宗明義，明德新民，講之既不能通，誦之乃徒強記。如是數年之後，行將執簡操觚，學爲經義。先生教之以擒挽之死法，弟子資之於剽竊以成章，一文之成，自問不知何語。迨夫觀風使至，羣然挾兎冊裹餅餌，逐隊唱名，俯首就案，不違功令，皆足求售，謬種流傳，羌無一是。如是而博一衿矣，則其榮可以夸鄉里；又如是而領鄉薦矣，則其效可以覬民社，至於成貢士，入詞林，則其號愈榮，而自視也亦愈大。出宰百里，入主曹司，珥筆登朝，公卿跬步，以爲通天地人之謂儒。經朝廷之賓興，蒙皇上之親策，是朝廷固命我爲儒也。千萬旅進人皆鎩羽，我獨成龍，是冥冥中之鬼神，又許我爲儒也。夫朝廷鬼神皆以我爲儒，是吾眞爲儒，且眞爲通天地人之儒，從此天下事來，吾以半部論語治之足矣，又何疑哉？又何難哉？做秀才時，無不能做之題，做宰相時，自無不能做之事，此亦其所素習者然也。謬妄糊塗，其曷足怪。

其二害曰壞心術。揆皇始創爲經義之意，其主於愚民與否，吾不敢知，而天下後世所以樂被其愚者，豈不以聖經賢傳，無語非祥，八股法行，將以忠信廉恥之說，漸摩天下，使之胥出一途，而風俗亦將固之以厚乎？而孰知今日之科舉，其事效反於所期，有斷非前人所及料者。今姑無論試場大弊，如關節、頂替、倩槍、聯號、諸寡廉鮮恥之尤，有力之家，每每爲之，而未嘗稍以爲愧也。

請第試言其無弊者，則孔子有言：知之爲知之，不知爲不知，是知也，故言止於所不知，固學者之大戒也。而今日八股之士，乃眞無所不知。夫無所不知，非人之所能也。顧上既如是求之，下自當以是應之。應之奈何？勦說是已。夫取他人之文詞，腆然自命爲己出，此其人恥心所存，固已寡矣；苟緣是而僥倖，則他日掠美作僞之事，愈忍爲之而不自知其爲可恥。然此猶其臨場然耳。至其平日用功之頃，則人手一編，號曰揣摩風氣，即有一二聰

穎子弟，明知時尚之日非，然去取所關，苟欲求售，勢必俯就而後可。夫所貴於爲士，與國家養士之深心，豈不以矯然自守，各具特立不詭隨之風，而後他日登朝，乃有不苟得不苟免之慨耶？乃今者當其做秀才之日，務必使之習爲勦竊詭隨之事，致令羞惡是非之心，旦暮梏亡，所存濯濯，又何怪委贄通籍之後，以巧宦爲宗風，以趨時爲祕訣，否塞晦盲，眞若一邱之貉，苟利一身而已矣，遑恤民生國計也哉？且其害不止此，每逢春秋兩闈，其闈內外所張文告，使不習者觀之，未有不欲股弁者，逮親見其實事，乃不徒大謬不然，抑且變本加厲。此奚翅當士子出身之日，先教以赫赫王言，實等諸濟竅飄風，不關人事，又何怪他日者，身爲官吏，刑在前而不慄，議在後而不驚。何則？凡此又皆所素習者然也。是故今日科舉之事，其害不止於錮智慧、壞心術，其勢且使國憲王章，漸同糞土，而知其害者，果誰也哉？

其三害曰滋遊手。揚子雲有言：言，心聲也；書，心畫也；故知言語文字二事，係生人必具之能，人不知書，其去禽獸也僅及半耳。中國以文字一門，專屬之士，而西國與東洋，則所謂民之衆，降而至於婦女走卒之倫，蓋無不識字知書之人類，且四民並重，從未嘗以士爲獨尊，獨我華人，始翹然以知書自異耳。

至於西洋理財之家，且謂農工商賈皆能開天地自然之利，自養之外，有以養人，獨士枵然開口待哺，是故士者，固民之蠹也，唯其蠹民，故其選士也，必務精而最忌廣，廣則無所事事，而爲遊手之民。其弊也，爲亂爲貧爲弱，而中國則後車十乘，從者百人，孟子已肇厲階。至於今日之士，則尚志不聞，素餐等誚，十年之間，正思累舉，朝廷既無以相待，士子且無以自存，棫樸叢生，人文盛極，然若以孫文台殺荊州太守坐無所知者例之，則與當塗公卿，皆不容於堯舜之世者也。況夫益之以保舉，加之以捐班，決疣潰癰，靡知所屆。中國一大冢也，羣蝨總總，處其奎蹄曲隈，必有一日焉，屠人操刀具湯沐以相待，至是而始相弔焉，固已晚矣。悲夫！夫數八股之三害，有一於此，則其國鮮不弱而亡，況夫兼之者耶？今論者將謂八股取士，固未嘗誠負於國家，彼自明以來用之矣，其所收之賢哲鉅公，指不勝屈，宋蘇軾嘗論之矣。果循名責實之道行，則八股亦何負於天下。此說固也，然不知利祿之格既懸，則無論操何道以求人，將皆有聰明才智之儁入其彀，設國家以飯牛取士，亦將得甯戚，百里大夫，以牧豕取士，亦將得卜式、公孫丞相，假當日見其得人，遂以此爲科舉之恆法，則諸公以爲何如？夫科舉之事，爲國求才也，勸人爲學也。求才爲學二者，皆必以有用爲宗，而有用之效，徵之富強；富強之基，本諸格致；不本格致，將無所往而不荒虛，所謂蒸砂千載，成飯無期者矣。彼蘇氏之論，取快一時，蓋方與溫公介甫立異抵巇，又何可視爲篤論耶？總之八股取士，使天下消磨歲月於無用之地，墮壞志節於冥昧之中，長人虛驕，昏人神智，上不足以輔國家，下不足以資事畜；破壞人才，國隨貧弱，此之不除，徒補苴罅漏，張皇幽渺，無益也。雖練軍實，講通商，亦無益也。何則？無人才，則之數事者，雖舉亦廢故也。舐糠及米，終致危亡而已。然則救之之道當何如？曰痛除八股，而大講西學，則庶乎其有鳩耳，東海可以迴流，吾言必不可易也。

難者曰：夫八股錮智慧，壞心術，滋遊手，積將千年之弊，流失敗壞，一旦外患憑陵，使國家一無可恃，欲戰則憂速亡，忍恥求和，則恐寖微寖滅，當是之時，其宜改絃更張，不待議矣。顧惟是處存亡危急之秋，待學問以圖功，將何殊播穀飼蠶，俟穫成獻功，以救當境饑寒之患，道則是矣，於塗無乃迂乎？今先生論救亡，而以西學格致爲不可易。夫格致何必西學，固吾道大學之始基也，獨其效若甚賒，其事若甚瑣。朱晦翁補傳一篇，大爲後賢所聚訟，同時陸氏兄弟，已有逐物破道之譏。前明姚江王伯安，儒者之最有功業者也，格窗前一竿竹，七日病生。其說謂，格字當以孟子格君心之非，及今律『格殺勿論』諸格字爲訓，謂當格除外物，而後有以見良知之用，本體之明。此尤事功無待格致之明證。而先生謂富強以格致爲先務，蒙竊惑之，其說得詳聞歟？

應之曰：不亦善乎，客問之也。夫中土學術政教，自南渡以降，所以愈無可言者，孰非此陸王之學階之厲乎？以國朝聖祖之聖，爲禹、文以後僅見之人君，亦不過挽之一時，旋復衰歇。蓋學術末流之大患，在於徇高論而遠事情，尚氣矜而忘實禍。

夫八股之害，前論言之詳矣，而推而論之，則中國宜屏棄弗圖者，尚不止此。自有制科來，士之捨干進梯榮則不知焉所事學者，不足道矣。超俗之士，厭制藝則治古文詞，惡試律則爲古今體。鄙摺卷者，則爭碑版篆隸之上游。薄講章者，則標漢學考據之赤幟。於是此追秦漢，彼尚八家，歸方劉姚，惲魏方龔。唐祖李杜，宋禰蘇黃。七子優孟，六家鼓吹。魏碑晉帖，南北派分，

東漢刻石，北齊寫經。戴阮秦王，直闖許鄭，深衣幾幅，明堂兩個。鐘鼎校銘，珪琮著考，秦權漢日，穰穰滿家。諸如此倫，不可殫述。然吾得一言以蔽之，曰無用。非眞無用也，凡此皆富強而後物阜民康，以爲怡情遣日之用，而非今日救弱救貧之切用也。

其又高者曰：否否，此皆不足爲學，學者學所以修己治人之方，以佐國家化民成俗而已。於是侈陳禮樂，廣說性理，周、程、張、朱、關、閩、濂、洛，學案幾部，語錄百篇，《學蔀通辨》、《晚年定論》。關學刻苦，永嘉經制，深甯東發，繼者顧黃，《明夷待訪》、《日知著錄》。褒衣大袖，堯行舜趨。訑訑聲顏，距人千里。竈上驅虜，折箠笞羌。經營八表，牢籠天地。夫如是，吾又得一言以蔽之曰，無實。非果無實也，救死不贍，宏願長賒，所託愈高，去實滋遠，徒多僞道，何裨民生也哉？故由後而言，其高過於西學而無實，由前而言，其事繁於西學而無用，均之無救危亡而已矣。

客謂處存亡危急之秋，務亟圖自救之術，此意是也。固知處今而談，不獨破壞人才之八股宜除，與凡宋學、漢學、詞章、小道皆宜且束高閣也。卽富強二言，且在所後法，當先求何道可以救亡，惟是申陸、王二氏之說，謂格致無益事功，抑事功不俟格致，則大不可。夫陸、王之學，質而言之，則直師心自用而已。自以爲不出戶可以知天下事，與其所謂知者果相合否？不逕庭否？不復問也。自以爲閉門造車，出而合轍，而門外之轍，與其所造之車，果相合否？不齟齬否？又不察也。鄉壁虛造，順非而澤，持之似有故，言之若成理，其甚也如驪山博士說瓜，不問瓜之有無，議論先行蠭起，秦皇坑之，未爲過也。

蓋陸氏於《孟子》獨取良知、不學、萬物皆備之言，而忘言性求故，既竭目力之事，唯其自視太高，所以強物就我，後世學者，樂其徑易，便於惰窳敖慢之情，遂羣然趨之，莫之自反。其爲禍也，始於學術，終於國家，故其於己也，則認地大民衆爲富強，而果富強否？未嘗驗也。其於人也，則神州而外皆夷狄，其果夷狄否？未嘗考也。抵死虛憍，未或稍屈，然而天下事所不可逃者，實而已矣。非虛詞飾說所得自欺，又非盛氣高言，所可持刦也。迨及之而知，履之而艱，而天下之禍，固無救矣。勝代之所以亡，與今之所以弱者，不皆坐此也耶？前車已覆，後軫方遒，眞可歎也。若夫詞章一道，本與經濟殊科，詞章不妨放達，故雖極蜃樓海市，惝恍迷離，皆足移情遣意，一及事功，則淫遁詖邪，生於其心，害於其政矣。苟且粉飾，出於其政者，害於其事矣，而中土不幸，其學最尙詞章，致學者習與性成，日增慆慢，又況以利祿聲華爲准的，苟務悅人，何須理實，於是慆慢之餘，又加之以險躁，此與武侯學以成才之說，奚啻背道而馳。僕前謂科舉破壞人才，此又其一者矣。

然而西學格致，則其道與是適相反，一理之明，一法之立，必驗之物物事事而皆然，而後定之爲不易，其所驗也貴多，故博大。其收效也必恆，故悠久。其究極也必道通爲一，左右逢原，故高明。方其治之也，成見必不可居，飾詞必不可用，不敢絲毫主張，不得稍行武斷，必勤必耐，必公必虛，而後有以造其至精之域，踐其至實之途，迨夫施之民生日用之間，則據理行術，操必然之券，責未然之效，先天不違，如土委地而已矣。

且西士有言，凡學之事，不僅求知未知，求能不能已也。學測算者，不終身以窺天行也；學化學者，不隨在而驗物質也；講植物者，不必耕桑；講動物者，不必牧畜；其絕大妙用，在於有以練智慮而操心思，使習於沉者不至爲浮，習於誠者不能爲妄，是故一理來前，當機立剖，昭昭白黑，莫使聽熒，凡夫恫疑虛猲，荒渺浮夸，舉無所施其伎焉者，得此道也，此又《大學》所謂知至而后意誠矣。

且格致之事，以道眼觀一切物，物物平等，本無大小久暫貴賤善惡之殊，莊生知之，故曰，道在屎溺，每下愈況。王氏窗前格竹，七日病生之事，若與西洋植物家言之，當不知幾許軒渠，幾人齒冷。且何必西士，卽如其言，則豳詩之所歌，禹貢之所載，何一不足令此子病生，而聖人創物成能之意，明民前用之機，皆將由此熄矣。率天下而禍實學者，豈非王氏之言歟？

且客過矣，西學格致，非迂塗也，一言救亡，則將舍是而不可。今設有人於此，自其有生以來，未嘗出戶，但能讀三墳、五典、八索、九邱，而於門以外之人情物理，一無所知，凡舟車之運轉流行，道里之險易澀滑，巖牆之必壓，坎陷之至凶，摘埴索塗，都忘趨避，甚且不知虎狼之可以食人，鴆毒之可以致死，一旦爲事勢之逼，置此子於肩摩轂擊之場，山巔水涯之際，所不殘毀僵仆者，其與幾何。知此則知中國由今之道，無變今之俗，欲求不亡之必無幸矣。

蓋欲救中國之亡，則雖堯、舜、周、孔生今，捨班孟堅所謂通知外國事者，其道莫由；而欲通知外國事，則捨西學洋文不可，捨格致亦不可。蓋非西學、洋文，則無以爲耳目，而捨格致之事，將僅得其皮毛，眢井瞽人，其無救於

亡也審矣。且天下唯能者可以傲人之不能，唯知者可以傲人之不知，而中土士大夫怙私恃氣，乃轉以不能不知，傲人之能與知。彼乘騏驥，我獨騎驢，彼駕飛舟，我偏結筏，意若謂彼以富強，吾有仁義。而回顧一國之內，則人懷穿窬之行，而不自知羞，民轉溝壑之中，而不自知救。指其行事，誠皆不仁不義之尤，以此傲人，羞惡安在？至一旦外患相乘，又茫然無以應付，狂悖違反，召敗蘄亡。《孟子》曰：不仁而可與言，則何亡國敗家之有。夫非今日之謂耶？【略】

《記》曰：學然後知不足。公等從事西學之後，平心察理，然後知中國從來政教之少是而多非，即吾聖人之精意微言，亦必既通西學之後，以歸求反觀，而後有以窺其精微，而服其為不可易也。夫中國以學為明善復初，而西人以學為修身事帝，意本同也。唯西人謂修身事帝，必以安生利用為基，故凡遇中土旱乾水溢，饑饉流亡，在吾人以為天災流行，何關人事，而自彼而論，則事事皆我人謀之不臧，甚且謂吾罪之當伐，而吾民之可弔，而我尚傲然弗屑也，可不謂大哀也哉？嗟嗟，處今日而言救亡，非聖祖復生，莫能克矣。聖祖當本朝全盛之日，賢將相比肩於朝，則垂拱無為，收視穆清，宜莫聖祖若矣。而乃勤苦有用之學，究察外國之事，亙古莫如。其所學之拉體諾，即今之辣丁文，西學文字之祖也。至如天算、兵法、醫藥、動植諸學無不講，亦蔑不精。廟謨所垂，羣下莫出其；南齋侍從之班，以洋人而被侍郎卿銜者，不知凡幾，凡此皆以備聖人顧問者也。夫如是則聖者曰聖，其於奠隆基、至太平也何難。不獨制藝八股之無用，聖祖早已知之，即如從祀文廟一端，漢人所視為絕大政本者，聖祖且以為無關治體，故不許滿人得鼎甲，亦不許滿人從祀孔子廟廷，其用意可謂遠矣，而其所以不廢猶行者，知漢人民智之卑，革之不易，特聊順其欲而已。

然則聖祖之精神默運，直至二百年而遙，而有道曾孫，處今日世變方殷，不追祖宗之活精神，而守祖宗之死法制，不知不法祖宗，正所以深法祖宗，致文具空存，邦基隍阢，甚或廟社以屋，種類以亡，孝子慈孫，豈願見此？曩己丑、庚寅之間，祈年殿與太和門，數月連燬，一所以事天，一所以臨民，王者之大事也，災異至此，可為寒心，然安知非祖宗在天靈爽，默示深痌也哉？總之驅夷之論，既為天之所廢而不可行，則不容不通知外國事，欲通知外國事，自不容不以西學為要圖，此理不明，喪心而已。

救亡之道在此，自強之謀亦在此。早一日變計，早一日轉機，若尚因循，行將無及。彼日本非不深惡西洋也，而於西學，則痛心疾首，卧薪嘗膽求之，知非此不獨無以制人，且將無以存國也。而中國以惡其人，遂以並廢其學，都不問利害是非，此何殊見仇人操刀，遂戒家人勿持寸鐵，見仇家積粟，遂禁子弟不復力田。嗚呼，其傎甚矣！

雖然，吾與客皆過矣，運會所趨，豈斯人所能為力。天下大勢，既已日趨混同，中國民生，既已日形狹隘，而此日之人心世道，真成否極之秋，則窮變通久之圖，天已諄諄然命之矣。繼自今中法之必變，變之而必強，昭昭更無疑義，此可知者也。至變於誰氏之手，強為何種之邦，或成五裂四分，抑或業歸一姓，此不可知者也。吾與客茫茫大海，飄飄兩萍，委心任運可耳，又何必容心於鼠肝蟲臂，而為不祥之金也哉。客言下大悟，奮袖低昂而去。

又《社會通詮・國家之議制權分》按語 嚴復曰，作者推原議院始制，謂其事有諾責之必承，無權利之應享，故不可指為民權見端。此徵實之談，無可復議。雖然，自不佞視之，則於此等處，正見歐洲阿利安種人民權根本之盛大，而斷非吾種之所幾及者也。蓋彼雖當中葉黑闇時代，其拓土開國之人，暴戾橫恣，著自古昔，然莫不知賦稅財物者，本民之所有，至吾欲取而用之，雖有設官所以治民，養兵所以衛民，可以藉口，然而皆不足，必待民之既諾，而後乃可取也。故雖召集通國之民，其事至為煩費，且有時或動民嚚，顧其勞不可以已。不如此者，賦不可加，財不可得也。乃今試執此議，而求之於神洲震旦間，而為考之於古以來聖經賢傳之繁富，其有曰君若賦民，必待民諾者乎。至於韓愈之《原道》篇，則曰民不出租稅則誅而已。嗚呼。

又《社會通詮・國家之行政權分》按語 嚴復曰，讀此則知東西立國之相異，而國民資格，亦由是而大不同也。蓋西國之王者，其事專於作君而已，而中國帝王，作君而外，兼以作師。且其社會，固宗法之社會也。故曰元后作民父母。夫彼專為君，故所重在兵刑，而禮樂宗教營造樹畜工商，乃至教育文字之事，皆可放任其民，使自為之。中國帝王，下至守宰，皆以其身兼天地君親師之衆者，兵刑二者，不足以盡之也。於是乎有教民之政，而司徒之五品設矣。有鬼神郊禘之事，而秩宗之五祀修矣。有司空之營作，則道里梁杠，皆其事也。有虞衡之掌山澤，則草木禽獸，皆所咸若者也。卒之君上之責任無窮，而民之能事，無由以發達。使后而仁，其視民也，猶兒子耳。

使后而暴，其遇民也，猶奴虜矣。爲兒子奴虜異，而其於國也，無尺寸之治柄，無絲毫應有必不可奪之權利，則同。由此觀之，是中西政教之各立，蓋自炎黃堯舜以來，莫爲道莫有同者。舟車大通，種族相見，優勝劣敗之公例，無所逃於天地之間。乃目論膚襲之士，動不揣其本原，而徒欲仿行其末節，曰是西國之所以富強也，庸有當乎。

嚴復曰，於右所言，又以見中西言治根本之大不同也。西人之言政也，以其柄爲本屬諸民，而政府所得而操之者，民予之也。且必因緣事會，而後成之。察其言外之意，若惟恐其權之太盛，將終不利於民也者，此西說也。中國之言政也，寸權尺柄，皆屬官家。其行政也，乃其行所固有者。假令取下民之日用，一切而整齊之，雖至纖息，終無有人以國家爲不當問也，實且以爲能任其天職。其論現行政柄也，方且於之而見少，又曷嘗於之而見多。論者若曰，凡使吾之至於此極者，皆上勿事事致之耳，此中說也。此以二者之懸殊，故學者據中說之成見，以觀西書，輒莫明其意之所在。又每見中朝大官，與西人辨，每自謂中理不刊之說，乃爲聞者所捧腹，軒渠斥其愚謬。不佞嚮謂中西義理大殊，深誡學者不可援一貫之義自欺者，職是之故。夫彼是固各一是非，然必陳鐘鼓以享爰居，則固臧孫之不聖耳，悲夫。

又《法意》卷七第十章按語　復案，如前數章所言，自吾人觀之，其用意皆若難喻。雖然，此不足訝也，蓋東西二洲，其古今所以爲國俗者，既相詭矣，而民主之俗，尤非專制者所習知。況中國以政制言，則居於君主專制之間，以宗教言，則雜於人鬼天神之際。而老聃孔子之哲學，中經釋氏之更張，復得有宋諸儒爲之組織，蓋中國之是非，不可與歐美同日而語，明矣。學者必擴其心於至大之域，而後有以讀一世之書，此莊生所以先爲逍遙之游，而後能齊其物論也。

又卷一九第一六章按語　復案，中國至隆之世，其民殆如此。觀孟氏所言之精鑿，是不可謂其於吾治爲無所窺也。惟吾國賢聖政家，其所以道民者常如此，是以聞西哲平等自繇之說，常口呿舌纍，駭然不悟其義之所終也。

又第一七章按語　復案，中國趙宋以前之儒者，其所講者，固不外耳目踐履之近者也。其形上者，往往求之老佛之書。自宋之諸儒，始通二者之郵，大明乎下學上達之情，而以謂性與天道，即見於可得聞之文章，則又痛闢乎二氏之無當。自陸王二子主張良知，而永嘉經制之學乃逐物破道，愈爲儒教偏宗，非其所尚者矣。顧自今以西學眼藏觀之，則惟宗教而後有如是之紛爭，至於學界，斷斷不宜有此。然則中國政家不獨於禮法二者不知辨也，且舉宗教學術而混之矣。吾聞凡物之天演深者，其分殊繁則別異晳，而淺者反是。此吾國之事，又可取爲例之證者矣。

又第一八章按語　復案，此節所論，最爲吾黨所欲聞者。惜其文詞，頗難索解。今就原文轉譯，或有能通其恉者歟，未可知也。雖然，其理不佞於疇昔他文曾論之矣。夫支那所見勝於他國者，皆北方之族。支那文勝之國也，而勝支那之北族，質勝者也。以質之力，其勝文也易。以質之法，其變文也難。觀於日耳曼峨特羅馬之前事，則所見於西土者，不異東方矣。雖然，此既往之跡耳。自火器興，科學進，而舟車大通，若前之事，不復可見，此亞丹斯密曾論之矣。使支那後此而見勝，其法典將變於勝家者，殆可坐而決之也。

康有爲《與洪右臣給諫論中西異學書》（《康有爲全集》第一集）

承示灑灑數千言，駁詰洋人政事制度，詳斥洋學者之非，而發明先王及祖宗之大法，及中西強弱之故，遠慮深識，佩服無已。然所駁詰者，於洋人情事利弊，似未甚得其綮肯。既未足以折西人，亦不能服講洋學者之心。則雖有正論，彼亦將匿笑而不肯相從也。僕邇者涉獵於洋學，稍反復中西相異之故，及其所以強之効，亦似稍得一二。僕深山之人，幼奉儒師之說，長誦先聖之書，未嘗識一洋人，未嘗與一洋事，其無所偏袒，可不待言也。謹復於大君子之前，惟垂採而教正之。

竊見近人言洋學者，尊之如帝天，鄙洋事者，斥之爲夷狄，僕以爲皆未深求其故者也。夫中西之本末絕異有二焉：一曰勢，一曰俗。二者既異，不能以中國之是非繩之也。

何謂勢異？中國自從三代故爲一統之國，地廣邈，君亦曰尊。以一君核萬里之地，而又自私之，駕遠馭，勢有所限，其爲法也守，其爲治也疏，聽民之自治。然亦幸賴其疏且守，若變而密，則百弊叢生矣。泰西自羅馬之後，分爲列國，爭雄競長，地小則精神易及，爭雄則人有憤心，故其君虛己而下士，士尚氣而競功，下情近而易達，法變而日新。此勢之絕異也。

中國義理，先立三綱，君尊臣卑，男尊女卑，積之久，而君與男子，縱慾無

厭，故君尊有其國，男兼數女。泰西則異是。君既多，則師道大行，而教皇統焉，故其紀元用師而不用君。君既卑，於是君民有平等之俗。女既少，則女不賤，於是與男同業，而無有別之義。此俗之絕異也。

夫中國之教，所謂親親而尚仁，故如魯之秉禮而日弱。泰西之教，所謂尊賢而尚功，故如齊之功利而能強。所以至此者，蓋由所積之勢然，各有本末，中國、泰西，異地皆然，然不可一二言斷是非也。

公謂『中飽之說』誠是也，然所以然之故，公未詳之也。夫其所以然之故，即在勢與俗也。中國以一君而統萬里，慮難統之也。於是繁其文法以制之，極其卑隘以習之，故一衙門而有數人，一人而兼數差。故僕嘗謂使周公爲吏部，孔子爲刑部，亦必不能爲。雖欲不粉飾，得乎？途雜而選極輕，官多而俸極薄，上尊而查之極難，雖欲不中飽，得乎？昔唐太宗行四分世業之田，府衛之兵，法至美矣，然甫至高宗先滅，顯慶而法已大壞，何哉？三代分國，雖有閭里州黨，以知夫家、人民、六畜之數，極其纖細，行之久而無弊者，有封建分之故。唐用兵制，鄉成於縣，縣成於州，州成於戶部，以一縣令稽百里之鄉民，勢已不能，況以戶部稽萬里之戶口乎？不久即弊，故弊在制地太大，小官太疏也。

泰西則不然，政事皆出於議院，選民之秀者與議，以爲不可則變之，一切與民共之，任官無二人，不稱職則去，故粉飾者少，無宗族之累，無姬妾之靡，無儀節之文，精考而厚祿之，故中飽者少。泰西非無貪僞之士，而勢有所不行；中國非無聖君、賢臣精核之政，然而一非其人，叢弊百出，蓋所由異也。幸先聖之學，深入於人心，故時清議能維持之。不然，由今之法，不能一朝居矣。

然泰西之政，比於三代，猶不及也。三代有授田之制以養民，天下無貧民，泰西無之。三代有禮樂之教，其士日在揖讓中，以養生送死，泰西則日思機智，惟強己而軋人，故其教養皆遠遜於我先王也。

然今之中國既大變先聖之法，而返令外夷迫之。譬如故家子，蒙祖父之蔭，而悖祖父之學行，則不如白屋鄰人，反得以其學行挺起，雖其先世出身卑賤，反而爲之屈矣。故僕所欲復者，三代、兩漢之美政，以力遵祖考之彝訓，而鄰人之有專門之學、高異之行，合於吾祖者，吾亦不能不節取之也。

公謂西國之人專而巧，中國之人渙而鈍，此則大不然也。我中人聰明爲地球之冠，泰西人亦亟推之。自墨子已知光學、重學之法，張衡之爲渾儀，祖暅之爲機船，何敬容之爲行城，順席之爲自鳴鐘，凡西人所號奇技者，我中人千數百年皆已有之。泰西各藝皆起百餘年來，其不及我中人明矣。然而泰西特以器藝震天下者，其所以鼓舞之異也。其設學以教之，其君、大夫相與鼓勵之，其士相與聚謀之，器備費足，安得而不精？我聰明之士，則爲詩文無用之學，以其愚下者爲之，即有精巧者，又未嘗鼓勵也，則安能致巧？是蓋政教之異，不得歸咎於中人之渙而鈍也。

梁啓超《飲冰室文集》卷一《變法通議・學校餘論》 夫所謂教之未得其道者何也。自古未有不通他國之學，而能通本國之學者，亦未有不通本國之學，而能通他國之學者。西人之教也，先學本國文法，乃進求萬國文法。先受本國輿地史志教宗性理，乃進求萬國輿地史志教宗性理，此各國學校之所同也。今中國之爲洋學者，其能識華字，聯綴書成俗語者，十而四五焉。其能通華文文法者，百而四五焉。其能言中國輿地史志教宗性理者，殆幾絕也。此其故何也。彼設學之始，其意以爲吾之教此輩也，不過責之以譯文傳語，爲交涉之間所有事。若夫經世之義，修齊治平之道，別有所謂揣摩講章，唾掇甲第之人，以講求之，而不必以望於此輩。故其學中所設，雖有華文功課一門，不過循例奉行，苟以塞責，實則視爲無足重輕之事。其西文總教習等，既於中學毫髮未有所聞，而其所謂華文分教習者，又大半鄉曲學究，抱兔園冊子，謂爲絕學。以此而欲造人才，烏可得也。然使於中學雖不甚厝意，而於西學實有所大成，猶可言也。凡學西文者，大率五六年後，乃始能盡通其文規，可以讀其書，知其義，無所於閡。而今之治此學者，往往學四五年，輒以譯人之才，囂然自大，出而謀衣食，自此以往，即與學絕。而究其前數年所學者，不過語句拼字文法之類，去西學尚遠甚。今夫能作華語，粗解華文之人，不能命爲中學之人才，此五尺之童之所共明也。然則能作西語，粗解西文之人，不能命爲西學之人才，昭昭然矣。故恆有彝其語，彝其服，日以西學自鳴於口岸，而叩以彼中政治學術形勢情實，其所見聞，視我輩之待命舌人者，尚或有間，何則。學與不學之異也。夫此四五年之間，於中國之學，既已循例若贅，閣束一切，則其所誦經書，祇能謂之認字，其所課策論，祇能謂之習文法，而絕不能謂之中學。其西學亦然，極其能事，乃亦不過在認字與習文法之二事，是直謂之未學焉可已。今以國家之所旁求，天下之所側

望，翹首企踵，以謂他日撥亂反正之才，將取於是，而其究竟，乃卒歸於未學。此余所以悁悁而悲也。然則奈何。曰，無徒重西文教習，而必聘通儒爲華文教習，以立其本。無僅學西文，而必各持一專門之西學，以致其用。斯二義者立，夫乃謂之學。今日之學，當以政學爲主義，以藝學爲附庸。政學之成較易，藝學之成較難。政學之用較廣，藝學之用較狹。使其國有政才而無藝才也，則行政之人，振興藝事，直易易耳。即不爾而借才異地，用客卿而操縱之，無所不可也。使其國有藝才而無政才也，則絕技雖多，執政者不知所以用之，其終也，必爲他人所用。今之中國，其習專門之業，稍有成就，散而處於歐墨各國者，固不乏人。獨其講求古今中外治天下之道，深知其意者，殆不多見。此所以雖有一二藝才而卒無用也。抑欲爲藝學者，奉一專門名家之西人以爲師，雖於中國之學不識一字可也。欲爲政學者，必於中國前古之積弊，知其所以然，近今之情勢，知其所終極，故非深於中學者不能治此業。彼夫西人之著書爲我借箸者，與今世所謂洋務中人，介於達官市儈之間，而日日攘臂言新法者，其於西政非不少有所知也，而於吾中國之情勢政俗，未嘗通習，則其言也，必窒礙不可行。非不可行也，行之而不知其本，不以其道也。於是有志經世者，或取其言而試行之，一行而不效，則反以爲新法之罪。近今之大局，未始不壞於此也。故今日欲儲人才，必以通習六經經世之義，歷代掌故之迹，知其所以然之故，而參合之於西政，以求致用者爲第一等。求之古人，則有若漢之長沙子政武侯，秦之景略，後周之王朴，宋之荆公、夾漈、永嘉，元之貴與，明之姚江，國朝之船山、梨洲、亭林、默深，庶幾近之。求之西域，則彼中政治學院之制，略以公理公法之書爲經，以希臘羅馬古史爲緯，以近政近事爲用。其學焉而成者，則於治天下之道，及古人治天下之法，與夫治今日之天下所當有事，若集兩造而辨曲直，陳緇羔而指白黑。故入官以後，敷政優優，所謂學其所用，用其所學。以故逢掖之間無棄才，而國家收養士之效。日本之當路知此義，變法則獨先學校，學校則首重政治，采歐洲之法，而行之以日本之道，是以不三十年而崛起於東瀛也。今中國而不思自強則已，苟猶思之，其必自興政學始。宜以六經諸子爲經，經學必以子學相輔，然後知經學之用諸子，亦皆欲以所學易天下者也。而以西人公理公法之書輔之，以求治天下之道。以歷朝掌故爲緯，而以希臘羅馬古史輔之，以求古人治天下之法。以按切當今時勢爲用，而以各國近政近事輔之，以求治今日之天下所當有事。苟由此道，得師而教之，使學者知今日之制度，何者合於古，何者戾於今，何者當復古，何者當變古。古人之制度，何者視今日爲善，何者視今日爲不善，何者可行之於今日，何者不可行於今日。西人之制度，何者可行於中國，何者不可行於中國，何者宜緩，何者宜急。條理萬端，燭照數計，成竹在胸，遇事不撓。此學若成，則眞今日救時之良才也。《易》曰，正其本，萬事理。失之毫釐，繆以千里。不此之務，則雖糜巨萬之資，竭數十年之力，僅爲洋人廣蓄買辦之才，靡捄於國，靡造於民，吾恐它日必有達識之士，以學堂爲詬病者。彼海軍一政，日本講之而得強，中國講之而得削。其名不殊，其實大異。烏乎。其無使今日之學堂等於昔日之海軍也。問者曰，子偏重政學，子薄藝學乎。藝學者，西人所以致富強之原也。釋之曰，予烏敢薄藝學。顧欲治藝學者，必廣備諸器以藉試驗，歷履諸地以資測勘。教習必分請顓門，學生必儲之綺歲。吾度今者諸學生經費之所入，尚未足以語於此也。若治政學者，則坐一室可以知四海，陳羣籍可以得折衷。雖十室之邑，中人之產，猶能舉之。故吾謂政學之成較易，藝學之成較難也。若夫有大力者，能搏博物之院，開比較之廠，聚其才俊以前民用，此又國之命脈也，夫烏得而薄之。吾直異夫今之言學堂者，上焉於政無所達，下焉於藝無所成，而徒考績於口舌之間，自畫於同文方言之一義，而欲以天下才望之於其徒也。

又《西學書目表・序例》

余既爲西書提要，缺醫學兵政兩門未成，而門人陳高第、梁作霖，家弟啓勳，以書問應讀之西書，及其讀法先後之序。乃爲表四卷，札記一卷示之。媵之以敍曰，大哉，聖人之道。孔子適周求得百二十國寶書。聖祖仁皇帝，御纂《數理精蘊》，潤色西算，弁諸卷首。高宗純皇帝，《欽定四庫總目》，凡譯出西書，悉予著錄。先聖後聖，其事不同，其揆若一。嗚呼，溥博宏遠，蔑以加矣。海禁既開，外侮日亟。曾文正開府江南，創製造局，首以譯西書爲第一義。數年之間，成者百種，而同時同文館，及西士之設教會於中國者，相繼譯錄。至今二十餘年，可讀之書，略三百種。昔紀文達之撰提要，謂《職方外紀》、《坤輿圖說》等書，爲依仿中國鄒衍之說，夸飾變幻，不可究詰。阮文達之作《疇人傳》，謂第谷天學，上下易位，動靜倒置，離經畔道，不可爲訓。今夫五洲萬國之名，太陽地球之位，西人五尺童子，皆能知之。若兩公，固近今之通人也，而其智反出西人學童之下，何也。則書之備與不備也。大凡含生之倫，愈愚獷者，其腦氣筋愈粗，其所知之事

愈簡，愈文明者，其腦氣筋愈細，其所知之事愈繁。禽獸所知最簡，故虎豹雖猛，人能檻之。野人所知亦簡，故苗黎番回雖悍，人能制之。智愚之分，強弱之原也。今以西人聲光化電農礦工商諸學，與吾中國考據詞章帖括家言相較，其所知之簡與繁，相去幾何矣。兵志曰，知彼知己，百戰百勝。人方日日營伺吾側，纖細曲折，虛實畢見，而我猶枵然自大，偃然高卧，非直不能知敵，亦且昧於自知，坐見侵陵，固其宜也。故國家欲自強，以多譯西書爲本。學者欲自立，以多讀西書爲功。此三百種者，擇其精要而讀之，於世界蕃變之迹，國土遷異之原，可以粗有所聞矣。抑吾聞英倫大書樓所藏書，凡八萬種有奇。今之所譯，直九牛之一毛耳。西國一切條教號令，備哉粲爛，實爲致治之本，富強之由。今之譯出者，何寥寥也。彼中藝術，日出日新，愈變愈上，新者一出，舊者盡廢。今之各書譯成，率在二十年前，彼人視之，已爲陳言矣，而以語吾之所謂學士大夫者，方且詫爲未見，或乃瞠目變色，如不欲信。嗚呼，豈人之度量相越遠邪，抑導之未得其道也。

又《西學書目表後序》 梁啓超曰：吾不忍言西學。梁作霖曰：子日與人言西學，曷爲不忍言西學？梁啓超曰：今日非西學不興之爲患，而中學將亡之爲患。風氣漸開，敵氛漸逼，我而知西學之爲急，我將興之；我而不知，人將興之，事機之動，在十年之間而已。今夫守舊之不敵開新，天之理也，動植各物之遞嬗，非、墨兩洲之遷移，有固然矣。中國俗儒拘墟謬瞀之論，雖堅且悍，然自法越以後，蓋稍變矣。中日以後，蓋益變矣。援此推之，十年二十年以後，其所存者希矣。雖然，舊學之蠹中國，猶附骨之疽，療疽甚易，而完骨爲難。吾嘗見乎今之所謂西學者矣，彝其語，彝其服，彝其舉動，彝其議論，動曰：中國之弱，由於教之不善，經之無用也。推其意，直欲舉中國文字，悉付之一炬，而問其於西學格致之精微，有所得乎？無有也，問其於西政富強之本末，有所得乎？無有也。之人也，上之可以爲洋行之買辦，下之可以爲通事之西奴，如此而已。更有無賴學子，自顧中國實學，一無所識，乃藉西學以自大，囂然曰：此無用之學，我不爲之，非不能也。然而希、拉謂希臘拉丁。英、法之文，亦未上口，聲光化電之學，亦未寓目，而徒三傳束閣，《論語》當薪，而揣摩風氣，摭拾影響，盛氣壓人，苟求衣食。蓋言西學者，十人之中，此兩種人幾居其五，若不思補救，則學者日夥，而此類日繁，十年以後，將十之六七矣，二十年以後，將十八九矣。嗚呼，其不亡者幾何哉？

雖然，中學之不自立，抑有故焉。兩漢之間，儒者通經，皆以經世，以《禹貢》行水，以《洪範》察變，以《春秋》折獄，以《詩》三百五篇當諫書，蓋六經之文，無一字不可見於用，教之所以昌也。今之所謂儒者，八股而已，試帖而已，律賦而已，楷法而已，上非此勿取，下非此勿習，其得之者，雖八星之勿知，五洲之勿識，六經未卒業，諸史未知名，而靦然自命曰：儒也，儒也。上自天子，下逮市儈，亦哀然尊之曰：儒也，儒也。又其上者，箋注蟲魚，批抹風月，旋賈馬、許、鄭之胯下，嚼韓、蘇、李、杜之唾餘，海內號爲達人，謬種傳爲巨子。更等而上之，則束身自好，禹行舜趨，衍誠意正心之虛論，剿攘彝尊王之迂說。綴學雖多，不出三者，歷千有餘年，每況愈下，習焉不察，以爲聖人之道，如此而已。是則中國之學，其淪陷澌滅一縷絕續者，不自今日，雖無西學以乘之，而名存實亡，蓋已久矣。況於相形之下，有用無用，應時立見，孰興孰廢，不待言決。然此輩既舍此無以爲學，此道卽離此無以圖存，嗚呼，豈可言哉？豈可言哉！

今夫六經之微言大義，其遠過於彼中之宗風者，事理至賾，未能具言，請舉其粗淺者。生衆食寡，爲疾用舒，理財之術盡矣。百姓足，君孰與不足，富國之策備矣。穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，農務漁務林木之利闢矣。行旅皆欲出於其塗，道路通矣。通功易事，羨補不足，商務興矣。使於四方，不辱君命，乃謂之士，公法之學行矣。以不教民戰，是謂棄之，兵學之原立矣。國人皆曰賢，國人皆曰不可，議院之制成矣。以上僅證之於四書，又每事僅舉其一條其詳具於專書。又如《春秋》之義，議世卿以伸民權，視西人之貴爵執政分人爲數等者何如矣。古之埃及、希臘近今之日本，皆有分人數等之弊，凡國有上議院者皆未免此弊，蓋上議院率世族盤踞也，英至今未革，俄尤甚。疾滅國，疾火攻，而無義戰，視西人之治兵修械爭城爭地者何如矣。自餘一切要政，更僕難盡。夫以士無世官之制，萬國太平之會，西人今日所講求之而未得者，而吾聖人於數千年前發之，其博深切明，爲何如矣。然則孔教之至善，『六經』之致用，固非吾自袒其教之言也，不此之務，乃棄其固有之寶學，而抱帖括、考據、詞章之陋俗，謂吾中國之學已盡，於是以此與彼中新學相遇，安得而不爲人弱也。然則奈何？

又卷二《西政叢書敍》 政無所謂中西也。列國並立，不能無約束，

於是乎有公法。土地人民，需人而治，於是乎有官制。民無恆產則國不可理，於是乎有農政鑛政工政商政。逸居無教，近於禽獸，於是乎有學校。官民相處，秀莠匪一，於是乎有律例。各相猜忌，各自保護，於是乎有兵政。此古今中外之所同，有國者之通義也。中國三代尚已，秦漢以後，取天下於馬上，制一切法，草一切律，則咸爲王者一身之私計，而不復知有民事。其君臣又無深心遠略，思革前代之弊，成新王之規，徒因陋就簡，委靡廢弛。其上焉者，補苴罅漏，塗飾耳目。故千瘡百孔，代甚一代。二千年來之中國，雖謂之無政焉可已。歐洲各國，土地之沃，人民之蹟，物產之衍，匪有邁於中國也。而百年以來，更新庶政，整頓百廢，始於相妒，終於相師。政治學院，列爲專門。議政之權，逮於氓庶。故其所以立國之本末，每合於公理，而不戾於吾三代聖人平天下之義。其大國得是道也，乃縱橫汪洋於大地之中而莫之制。其小國得是道也，亦足以自立而不見吞噬於他族。播其風流，乃至足以闢美洲，興印度，強日本，存暹羅。西政之明效大驗，何其盛歟。利徐以來，西學始入中國，大率以天算格致爲傳教之梯徑。自晚明以逮乾嘉，魁儒鉅子，講者蓋寡。互市以後，海隅士夫，怵念於敗衂，歸咎於武備，注意於船械，興想於製造，而推本於格致。於是同文館，製造局，船政所各事，南北踵起。而旁行之書，始行於學官，象鞮之筆，漸齒於士類。然而舊習未滌，新見未瑩，則咸以爲吾中國之所以見弱於西人者，惟是武備之未講，船械之未精，製造之未閑，而於西人所以立國之本末，其何以不戾於公理，而合於吾聖人之義者，則瞠乎未始有見。故西文譯華之書數百種，而言政者可屈指算也。吾既未識西人語言文字，則翹頸企踵仰餘瀝於舌人之手。一新譯政書出，購之若不及。雖然，所譯之書，未必其彼中之良也。良矣，譯者未必能無失其意也。即二者具備，而其書也，率西域十餘年以前之舊書，他人所吐棄而不復道者，而吾猶以爲瑰寶而珍之。其爲西域笑也，固已多矣。又況並此區區者，乃不過燕吳粵一隅之地有通行本，而腹地各省鄉僻績學士，猶往往徒覩目錄，如宋槧元鈔，欲見而不可得。嗚呼，中國之無人才，其何怪歟。乃從肆客之請，略擷其譯本之最要者，或家刻本少見者，或叢刻本無單行者，得十餘種彙爲一編，俾上石以廣流通。其華人之深通外事而有獨見者，亦附數種焉。腹地之省，鄉僻績學之士，其或顧聞之也。雖然，其細已甚，欲免於西儒之笑難矣。慰情聊勝無，亦靡恧焉。若責以古賢編輯之體例，則俟譯本徧天下，必有人從而抉擇之，釐定之者。

又卷一三《近世文明初祖二大家之學說》 倍氏笛氏之學派雖殊，至其所以有大功於世界者，則惟一而已，曰破學界之奴性是也。學者之大患，莫甚於不自有其耳目，而以古人之耳目爲耳目。不自有其心思，而以古人之心思爲心思。審如是也，則吾之在世界，不成贅疣乎。審如是也，則天但生古人可矣，而復生此百千萬億無耳目無心思之人以蠕緣蠹蝕此世界，將安取之。故倍氏之意，以爲無論大聖鴻哲誰某之所說，苟非驗諸實物而有徵者，吾弗屑從也。笛氏之意，以爲無論大聖鴻哲誰某之所說，苟非反諸本心而悉安者，吾不敢信也。其氣魄之沈雄也如彼，其主義之切實也如此。此所以能摧陷千古之迷夢，卓然爲一世宗也。雖謂近世文明爲二賢之精神所貫注所創造，非過言也。我中國數千年來，學術莫盛於戰國。無他，學界之奴性未成也。及至漢武罷黜百家，思想自由之大義，漸以窒蔽。宋元以來，正學異端之辨益嚴，而學風之衰益甚。若本朝考據家之疲舌戰於字句之異同，鉤心角於年月之比較，更卑卑不足道矣。爾來士大夫亦知此學之無用，而思所以易之。不知中國學風之壞，不徒在其形式，而在其精神。使有其精神也，則今日之西人，何嘗不好古金石古文字，何嘗不談心性談有無，而其與吾之所謂漢學宋學者，自殊科矣。使無其精神也，則雖日日手西書，口西語，其奴性自若也。所謂精神者何也。即常有一種自由獨立，不傍門戶，不拾唾餘之氣概而已。今士大夫莫不震懾於西人政治學術進步之速，而不知其所以進步者，有一大原在。彼其奔軼絕塵，亦不過此二百餘年事耳。我苟得其大原而善用之，何多讓焉。苟不爾，則日日臨淵而羨之，終無濟也。嗚呼，有聞倍根笛卡兒之風而興者乎。第一，勿爲中國舊學之奴隸。第二，勿爲西人新學之奴隸。我有耳目，我物我格。我有心思，我理我窮。車驅之，車驅之，何渠不若漢。

譚嗣同《思緯氤氳臺短書報貝元徵》 且道非聖人所獨有也，尤非中國所私有也，惟聖人能盡之於器，故以歸諸聖人。以歸諸聖人，猶之可也。彼外洋莫不有之，以私諸中國，則大不可。以彼處乎數萬里之海外，隔絕不相往來，初未嘗互爲謀而迭爲教。及證以相見，則所食者穀與肉，不聞其或異也；所飲者酒與漿，不聞其或異也；所衣者布帛裘褐，所寶者金玉珠璣，不聞以冠代履，以貴貿賤也；所需之百工器用，商賈輸販，與夫體國經野，法

度政令，不聞有一不備也；與中國通商互市，易器物而用之，又未嘗不各相宜也。獨於倫常，竊竊然疑其偏絕。夫倫常者，天道之所以生生，人道之所以存存，上下四旁親疎遠邇之所以相維相繫，俾不至瓦解而土崩。無一息之或離，無一人之不然，其有節文之小異，或立法之相去甚遠，要皆不妨各因其風俗，使捷於知而便於行，未有一舉倫常而無之者。

即如君臣一倫，人人知其有，不待言矣。而有所謂民主者，尤爲大公至正，彬彬唐、虞揖讓之風，視中國秦以後尊君卑臣，以隔絕不通氣爲握固之愚計，相去奚止霄壤。於族屬有姓氏之分，有譜牒之系，長幼卑尊之相次，父子兄弟之相處，未嘗不熙熙然。彼惟無人不出於學，深得易子而教之義，故年至成立，藝術已就，其父母分與資財，令其自立，尤合古之士父子異宮之法，其日日問視可知，故非一離不復合，一別不更親也。且將以小離終保其大合，以有別不至相夷於無親，是可無中國『室無空虛，婦姑勃谿』之弊。人人不能不求自立之道，通國於以無惰民，不似中國轉累父母養之憂之，使父母有『多男多懼』，及『汝曹催我老』之歎也。祖父之產，身後不悉歸於子孫，猶然民主之法之推也，是永無兄弟骨肉爭產之訟，與奪嫡爭繼之訟。嗣同所識西人，有英醫士某，通孝其母，言及其母，則肫肫然有孺慕之色，三數日一寄書，言瑣屑事甚備，下至日所食之蔬果，無不奉告惟謹，又不時電問安否。至其俗左男而右女，自爲風氣所囿，亦猶中國燒拜香之陋俗，謂止可爲母燒之，父則當不起也。夫婦則自君至民，無置妾之例，又皆出於兩情相願，故伉儷篤重，無妬爭之患，其子孫亦遂無嫡庶相猜忌之患。朋友則崇尚風義，講信修睦，通財忘勢而相赴難。其學堂書院之規模，一堂師弟，恩誼分明，迥非中國書院之攘詬及近日師弟相待之薄。即與異邦人交，無不竭盡其誠，胡、越而肝膽，永無市井欺詐之習，是尤爲中國衰世所絕無。至於取人之國，專尚陰謀狡險，此兵家之道，所謂『兼弱攻昧，取亂侮亡』，因可施而施之，所當自反，豈得怨人哉！

中國之五倫，詳於文而略於法。彼不尚文，而其法能使家庭之間不即不離，就令不無流弊，而長短適足相抵，何至如中國前跋後疐，貌合神離，強遏自然之天樂，盡失自主之權利，使古今賢聖君子於父子兄弟之間，動輒有難處之事。尊爲天子，德爲聖人，徒抱幽恨於無窮，而無術補不周之已缺，毋亦強密其文，而法未有以節宣之歟？

由是論之，夫惟仁，是以相人偶；夫惟義，是以能制事；夫惟禮，是以有《周官》之制，是以有朝聘、宴饗、軍賓、婚喪、賀弔、歲時上塚之儀。其不祭，知其無益也。喪服各有等衰，爲父母持服一年，餘以次遞降，其不三年者，文不具耳，天性篤至者，烏知不有終身之戚也。彼之免冠，吾之半跪；彼之握手，吾之長揖也；彼之畫數，吾之頂戴也；彼之寶星，吾之翎枝也。吾笑彼冠服簡陋，彼即詰吾之髮辮何爲者，無以答也。若夫智信，又人人共知共覩，不待言者。子張問十世，孔子告以百世可知。萬年之久，萬里之遙，各安於所習，不必相遠，不必相從，自不必相非也。其不能變者，極之縱天橫地，無可變也。果未有一舉倫常而無之也，使彼無倫常，則不相愛，不相育，彼吞此噬，攻鬬渙散，族類澌滅久矣。尚安能舉國一心，孜孜圖治，一旦遠出中國上，如今日乎？使無倫常而猶有今日，則倫常者初無關於治亂得喪，爲可有可無之贅旒，而吾聖人以倫常設教，反虛而多事矣。

彼其教或有不曉者，要亦尊天明鬼以整齊其民耳。中國之佛、老何謂也。鄉曲之牛鬼蛇神，一木一石，一籐一井，皆虔而祀之，禱而祈之，又何謂也！詆之者謂在中國有抉目刳心爲諸不道，而誰目覩之耶？果爾，何以在本國不聞有是，而天道又何在？此有識所斷不信。

嘗笑儒生妄意尊聖人，祕其道爲中國所獨有，外此皆不容窺吾之藩籬，一若聖人之道僅足行於中國者。尊聖人乎？小聖人也。蓋聖人之道，莫不順天之陰隲，率人之自然，初非有意增損於其間，強萬物以所本無而塗附之也。則凡同生覆載之中，能別味、辨聲、被色，頂上而踵下，抱陰而負陽，以口鼻食息，以手足持行，其形氣同，其性情固不容少異。子思子曰：『舟車所至，人力所通』，推之『天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所墜，凡有血氣者，莫不尊親。』不必即尊親，其人自由其道而莫之知也。在人言之，類聚羣分，各因其厚薄以爲等差，則有中外之辨，所謂分殊也。若自天視之，則固皆其子也，皆具秉彝而全畀之者也，所謂理一也。夫豈天獨別予一性，別立一道，與中國懸絕，而能自理其國者哉？而又何以處乎數萬里之海外，隔絕不相往來，初未嘗互爲謀而迭爲教，及證以相見，莫不從同，同如所云云也？惟性無不同，即性無不善，故性善之說，最爲至精而無可疑。而聖人之道，果爲盡性至命，貫澈天人，直可彌綸罔外，放之四海而準。乃論者猶曰：『彼禽獸耳，烏足與計是非，較得失？』嗚呼！安所得此大不仁之言而稱之也哉！

其自小而小聖人也，抑又甚矣。故中國所以不振者，士大夫徒抱虛憍無當之憤激，而不察夫至極之理也。苟明此理，則彼既同乎我，我又何不可酌取乎彼？酌取乎同乎我者，是不啻自取乎我。由此而法之當變不當變，始可進言之矣。【略】

更思足下輕敵之意，殆猶以爲彼夷狄耳。此天下士大夫之通病，有斷斷不可不改者。《語》曰：『知己知彼。』先必求己之有可重，而後可以輕人。今中國之人心風俗政治法度，無一可比數於夷狄，何嘗有一毫所謂夏者！即求並列於夷狄猶不可得，遑言變夏耶？即如萬國公法，爲西人仁至義盡之書，亦即《公羊春秋》之律。惜中國自己求亡，爲外洋所不齒，曾不足列於公法，非法不足恃也。歐洲百里之國甚多，如瑞士國國勢甚盛，衆國公同保護，永爲兵戈不到之國，享太平之福六百年矣。三代之盛，何以加此？尤奇者，摩奈哥止三里之國，歲入可萬餘元，居然列於盟會，非公法之力能如是乎？中國不自變法，以求列於公法，使外人代爲變之，則養生送死之利權一操之外人，可使四百兆黃種之民胥爲白種之奴役，即胥化爲日本之蝦夷，美利堅之紅皮土番，印度、阿非利加之黑奴！此數者，皆由不自振作，迨他人入室，悉驅之海隅及窮谷寒瘠之區，任其凍餓。黑奴生計日蹙，止堪爲奴。紅皮土番，初亦不下千百萬，今則種類頓少至十數倍。蝦夷則澌滅殆盡。皇天無親，惟德是輔，奈何一不知懼乎？無怪西人謂中國不虛心，不自反，不自愧，不好學，不恥不若人，至目爲不痛不癢頑鈍無恥之國。自軍興後，其譏評中國尤不堪入耳。偶晤西人之曉華語者，輒故作哀憐慰勉之詞來相戲嬲，令人愧怍，無地自容。

又《論今日西學與中國古學》 今日開學會是第二次。頭次所講，云中國艱危，曾土耳其之不若，眞是古今奇變。然吾約計開闢以來，戰國與今日遙遙相映，時局雖皆極危，卻又是極盛之萌芽。何也？絕大素王之學術，開於孔子。而戰國諸儒，各衍其一派，著書立說，遂使後來無論何種新學，何種新理，俱不能出其範圍。蓋儒家本是孔教中之一門，道大能博，有教無類。太史公序《六家要旨》，無所不包，的是我孔子立教本原。後世專以儒家爲儒，其餘有用之學，俱擯諸儒外，遂使吾儒之量反形狹隘，而周、秦諸子之蓬蓬勃勃，爲孔門支派者，一概視爲異端，以自誣其教主。殊不知當時學派，原稱極盛：如商學，則有《管子》、《鹽鐵論》之類；兵學，則有孫、吳、司馬穰苴之類；農學，則有商鞅之類；工學，則有公輸子之類；刑名學，則有鄧析之類；任俠而兼格致，則有墨子之類；性理，則有莊、列、淮南之類；交涉，則有蘇、張之類；法律，則有申、韓之類；辨學，則有公孫龍、惠施之類。蓋舉近來所謂新學新理者，無一不萌芽於是。以此見吾聖教之精微博大，爲古今中外所不能越；又以見彼此不謀而合者，乃地球之公理，教主之公學問，必大通其隔閡，大破其藩籬，始能取而還之中國也。《傳》有之：『天子失官，學在四夷。』譬如祖宗遺產，子孫棄之，外人業之，迨其業之日新月盛，反詫異以爲奇技淫巧，機鈐詭譎之秘術。嗚呼！此可謂數典忘祖者矣！

章炳麟《國故論衡・原學》 世之言學，有儀刑他國者，有因仍舊貫得之者，細徵乎一人，其鉅徵乎邦域。荷蘭人善行水，日本人善候地震，因也。山東多平原大壇，故騶魯善頌禮，關中四塞便騎射，故秦隴多兵家。海上蜃氣象城闕樓櫓，怳乘變眩，故九州五勝怪迂之變在齊稷下。因也，地齊使然。周室壞，鄭國亂，死人多而生人少，故列子一推分命，歸於厭世，御風而行，以近神仙。族姓定，階位成，貴人之子，以武健陵其下，故釋迦令桑門去氏，比於四水，入海而鹹淡無別。希臘之末，甘食好樂而俗淫湎，故史多揭家務爲艱苦，作自裁論，冀脫離塵垢，死而宴樂其魂魄，此其政俗致之矣。雖一人亦有舊貫，《傳》曰，良弓之子，必學爲箕，良冶之子，必學爲裘。故浮屠之論人也，鍛者鼓橐以吹鑪炭，則教之調氣。浣衣者刮摩垢蔯，而諭之觀腐骨，各從其習，使易就成，猶引繭以爲絲也。然其材性發舒，亦往往有長短。短者執舊不能發牙角，長者以曠之一，得今之十。是故九流皆出王官，及其發舒，王官所不能與。官人守要，而九流究宣其義，是以滋長，短者即循循無所進取。通達之國，中國、印度、希臘，皆能自恢彉者也，其餘因舊而益短拙，故走他國以求儀刑。儀刑之，與之爲進，羅甸日耳曼是矣。儀刑之，不能與之爲進，大食日本是矣。儀刑之，猶半不成，吐蕃東胡是矣。夫爲學者，非徒博識成法，挾前人所故有也。有所自得，古先正之所覬髣，賢聖所以發憤志食。員輿之上，諸老先生所不能理，往釋其惑。若端拜而議，是之謂學。亡自得者，足以爲師保，不與之顯學之名。視中國印度日本則可知已。日本者，故無文字，襍取晉世隸書章草爲之，又稍省爲假名。言與文繆，無文而言學，已惡矣。今庶藝皆刻畫遠西，什得三四，然博士終身爲寫官，更五六歲，

其方盡，復往轉販。一事一義，無匈中之造，徒習口說而傳師業者。王充擬之，猶郵人之過書，門者之傳教。《論衡・定賢篇》。古今書教工拙誠有異，郵與閽皆不與也。中國印度自理其業，今雖衰，猶自恢彟，其高下可識矣。貸金尊於市，不如己之有蒼璧小璣，況自有九曲珠，足以照夜。厥夸毗者，惟彊大是信，苟言方略可也，何與於學。夫儀刑他國者，惟不能自恢彟，故老死不出譯胥鈔撮。能自恢彟，其不亟於儀刑，性也。然世所以侮易宗國者。諸子之書，不陳器數，非校官之業有司之守，不可按條牒而知，徒思猶無補益，要以身所涉歷中失利害之端回顧則是矣。諸少年既不更世變，長老又浮夸少慮，方策雖具，不能與人事比合。夫言兵莫如《孫子》，經國莫如《齊物論》，皆五六千言耳。事未至固無以爲侯，雖至非素練其情，涉歷要害者，其效猶未易知也。是以文久而滅，節奏久而絕。案《孫子》十三篇，今日本治戎者，皆歎爲至精，由其習於兵也。《莊子・齊物論》，則未有知爲人事之樞者，由其理趣華深，未易比切。而橫議之士，夸者之流，又心忌其害己，是以卒無知者。余向者誦其文辭，理其訓詁，求其義旨，亦且二十餘歲矣，卒如浮海不得祈曏。涉歷世變，乃始譔然理解，知其剴切物情。《老子》五千言，亦與是類，文義差明，不知者多以清談忽之，或以權術擯之。有嚴復者，立說差異，而多附以功利之說，此徒以斯賓塞輩論議相校耳，亦非由涉歷人事而得之也。即有陳器數者，今則愈古。謂歷史、典章、訓詁、音韻之屬。故書有誣錄平議以察。今之良書，無誣錄平議，不足以察，而游食交會者又邕之。游食交會，學術之帷蓋也，外足以飾，內足以蔽人，使後生伉伉無所擇。以是旁求顯學，期於四裔。四裔誠可效，然不足一切類畫以自輕鄙。何者。飴豉酒酪，其味不同，而皆可於口。今中國之不可委心遠西，猶遠西之不可委心中國也。校術誠有詘要之短長足以相覆。今是天籟之論，遠西執理之學弗能爲也。遺世之行，遠西務外之德弗能爲也。十二律之管，吹之，擣衣舂米皆效情，遠西履弦之技弗能爲也。神輸之鍼，灼艾之治，於足治頭，於背治匈，遠西刲割之醫弗能爲也。氏族之誣，紀年之書，世無失名，歲無失事，遠西闊略之史弗能爲也。不定一尊，故笑上帝。不邇封建，故輕貴族。不獎兼並，故棄代議。不誣烝民，故重滅國。不恣獸行，故別男女。政教之言，愈於彼又遠。下及百工將作，築橋者壘石以爲空閟，旁無支柱，而千年不壞。織綺者應聲以出章采，奇文異變，因感而作，猶自然之成形，陰陽之無窮。傅子說馬鈞作綾機，其巧如此，然今織師往往能之。割烹者斟酌百物以爲和味，堅者使毳，淖者使清，泊者使腴。令菜茹之甘，美於芻豢。次有圍棊柔道，其巧疑神，孰與木杠之竅，織成之拙，牛胾之，噬象戲之鄙，角抵之鈍。又有言文歌詩，彼是不能相貿者矣。夫贍於己者，無輕效人。若有文木，不以青赤彫鏤，惟散木爲施鏤。以是知儀刑者散，因任者文也。然世人大共僄弃，以不類遠西爲恥。余以不類方更爲榮，非恥之分也。老子曰，天下皆謂我道大似不肖。夫惟大，故似不肖。若肖，久矣其細也夫。此中國、日本之校已。

王國維《靜庵文集・論哲學家與美術家之天職》

天下有最神聖最尊貴，而無與於當世之用者，哲學與美術是已。天下之人囂然謂之曰無用，無損於哲學美術之價值也。至爲此學者，自忘其神聖之位置，而求以合當世之用，於是二者之價值失。夫哲學與美術之所志者，眞理也。眞理者，天下萬世之眞理，而非一時之眞理也。其有發明此眞理哲學家。或以記號表之美術。者，天下萬世之功績，而非一時之功績也。唯其爲天下萬世之眞理，故不能盡與一時一國之利益合，且有時不能相容，此卽其神聖之所存也。且夫世之所謂有用者，孰有過於政治家及實業家者乎。世人喜言功用，吾姑以其功用言之。夫人之所以異於禽獸者，豈不以其有純粹之知識與微妙之感情哉。至於生活之欲，人與禽獸無以或異。後者，政治家及實業家之所供給。前者之慰藉滿足，非求諸哲學及美術不可。就其所貢獻於人之事業言之，其性質之貴賤，固以殊矣。至就其功效之所及言之，則哲學家與美術家之事業，雖千載以下，四海以外，苟其所發明之眞理與其所表之之記號之尙存，則人類之知識感情由此而得其滿足慰藉者，曾無以異於昔。而政治家及實業家之事業，其及於五世十世者希矣。此又久暫之別也。然則人而無所貢獻於哲學美術斯亦已耳，苟爲眞正之哲學家美術家，又何慊乎政治家哉。

披我中國之哲學史，凡哲學家無不欲兼爲政治家者，斯可異已。孔子大政治家也，墨子大政治家也，孟、荀二子皆抱政治上之大志者也。漢之賈、董，宋之張、程、朱、陸，明之羅、王，無不然。豈獨哲學家而已，詩人亦然。『自謂頗騰達，立登要路津。致君堯舜上，再使風俗淳』，非杜子美之抱負乎。『胡不上書自薦達，坐令四海如虞唐』，非韓退之之忠告乎。『寂寞已甘千古笑，馳驅猶望兩河平』，非陸務觀之悲憤乎。如此者，世謂之大詩人矣。至詩人之無此抱負者，與夫小說、戲曲、圖畫、音樂諸家，皆以侏儒倡優自處，世亦以侏儒倡優畜之，所謂『詩外尙有事在』，『一命爲文人便無足觀』，我國人之

金科玉律也。嗚呼，美術之無獨立之價值也久矣，此無怪歷代詩人多託於忠君愛國勸善懲惡之意以自解免，而純粹美術上之著述往往受世之迫害，而無人爲之昭雪者也。此亦我國哲學、美術不發達之一原因也。

夫然，故我國無純粹之哲學，其最完備者唯道德哲學與政治哲學耳。至於周秦兩宋間之形而上學，不過欲固道德哲學之根柢，其對形而上學非有固有之興味也。其於形而上學且然，況乎美學、名學、知識論等冷淡不急之問題哉。更轉而觀詩歌之方面，則詠史、懷古、感事、贈人之題目，彌滿充塞於詩界，而抒情敘事之作，什佰不能得一。其有美術上之價值者，僅其寫自然之美之一方面耳，甚至戲曲、小說之純文學，亦往往以懲勸爲恉。其有純粹美術上之目的者，世非惟不知貴且加貶焉。於哲學則如彼，於美術則如此，豈獨世人不具眼之罪哉，抑亦哲學家美術家，自忘其神聖之位置與獨立之價值，而蔥然以聽命於衆故也。

至我國哲學家及詩人所以多政治上之抱負者，抑又有說。夫勢力之欲，人之所生而即具者，聖賢豪傑之所不能免也，而知力愈優者，其勢力之欲亦愈盛。人之對哲學及美術而有興味者，必其知力之優者也，故其勢力之欲亦準之。今純粹之哲學與純粹之美術，既不能得勢力於我國之思想界矣，則彼等勢力之欲不於政治，將於何求其滿足之地乎。且政治上之勢力，有形的也，及身的也。而哲學美術上之勢力，無形的也，身後的也。故非曠世之豪傑，鮮有不爲一時之勢力所誘惑者矣。雖然，無亦其對哲學美術之趣味有未深，而於其價值有未自覺者乎。今夫人，積年月之研究，而一旦豁然，悟宇宙人生之眞理，或以胸中惝恍不可捉摸之意境，一旦表諸文字繪畫彫刻之上，此固彼天賦之能力之發展，而此時之快樂決非南面王之所能易者也。且此宇宙人生而尙如故，則其所發明所表示之宇宙人生之眞理之勢力與價值，必仍如故。之二者所以酬哲學家、美術家者固已多矣，若夫忘哲學、美術之神聖，而以爲道德政治之手段者，正使其著作無價值者也。願今後之哲學、美術家毋忘其天職，而失其獨立之位置，則幸矣。

又《靜庵文集・論近年之學術界》 夫西洋思想之入我中國，爲時無幾，誠不能與六朝唐室之於印度較。然西洋之思想與我中國之思想同爲入世間的，非如印度之出世間的思想爲我國古所未有也。且重洋交通非有身熱頭痛之險，文字易學非如佉盧之難也，則我國思想之受動宜較昔日爲易，而顧如上所述者何哉。蓋佛教之入中國，帝王奉之，士夫敬之，蚩蚩之氓膜拜而頂禮之，且唐宋以前，孔子之一尊未定，道統之說未起，學者尙未有入主出奴之見也，故其學易盛，其說易行。今則大學分科不列哲學，士夫談論動詆異端。國家以政治上之騷動，而疑西洋之思想皆釀亂之麴蘖。小民以宗教上之嫌忌，而視歐美之學術皆兩約之懸談。且非常之說，黎民之所懼。難知之道，下士之所笑。此蘇格拉底之所以仰藥，婆魯之諾所以焚身，斯披諾若之所以破門，汗德之所以解職也。其在本國且如此，況乎在風俗文物殊異之國哉。則西洋之思想之不能驟輸入我中國，亦自然之勢也。況中國之民，固實際的而非理論的，即令一時輸入，非與我中國固有之思想相化，決不能保其勢力。觀夫三藏之書已束於高閣，兩宋之說猶習於學官。前事之不忘，來者可知矣。

然由上文之說而遂疑思想上之事，中國自中國，西洋自西洋者，此又不然。何則，知力人人之所同有，宇宙人生之問題人人之所不得解也。其有能解釋此問題之一部分者，無論其出於本國或出於外國，其償我知識上之要求，而慰我懷疑之苦痛者，則一也。同此宇宙，同此人生，而其觀宇宙人生也則各不同。以其不同之故，而遂生彼此之見，此大不然者也。學術之所爭，只有是非眞僞之別耳。於是非眞僞之別外，而以國家人種宗教之見雜之，則以學術爲一手段而非以爲一目的也。未有不視學術爲一目的而能發達者，學術之發達存於其獨立而已。然則吾國今日之學術界，一面當破中外之見，而一面毋以爲政論之手段，則庶可有發達之日歟。

又《論新學語之輸入》 近年文學上有一最著之現象，則新語之輸入是已。夫言語者代表國民之思想者也。思想之精粗廣狹，視言語之精粗廣狹以爲準。觀其言語，而其國民之思想可知矣。周秦之言語，至翻譯佛典之時代而苦其不足。近世之言語，至翻譯西籍時而又苦其不足。是非獨兩國民之言語閒，有廣狹精粗之異焉而已。國民之性質各有所特長，其思想所造之處各異，故其言語或繁於此而簡於彼，或精於甲而疎於乙。此在文化相若之國猶然，況其稍有軒輊者乎。抑我國人之特質，實際的也，通俗的也。西洋人之特質，思辨的也，科學的也。長於抽象而精於分類，對世界一切有形無形之事物，無往而不用綜括generalization及分析specification之二法，故言語之多自然之理也。吾國人之所長，甯在於實踐之方面，而於理論之方面

則以具體的知識爲滿足。至分類之事，則除迫於實際之需要外，殆不欲窮究之也。夫戰國議論之盛，不下於印度六哲學派及希臘詭辯學派之時代。然在印度，則足目出，而從數論、聲論之辨論中，抽象之而作因明學。陳那繼之，其學遂定。希臘則有雅里大德勒，自哀利亞派詭辯學派之辨論中，抽象之而作名學。而在中國，則惠施、公孫龍等所謂名家者流，徒騁詭辯耳。其於辨論思想之法，則固彼等之所不論，而亦其所不欲論者也。故我中國有辯論而無名學，有文學而無文法，足以見抽象與分類二者皆我國人之所不長，而我國學術尚未達自覺self consciousness之地位也。況於我國夙無之學，言語之不足用豈待論哉。夫抽象之過，往往泥於名而遠於實，此歐洲中世學術之一大弊，而今世之學者猶或不免焉。乏抽象之力者，則用其實而不知其名，其實亦遂漠然無所依，而不能爲吾人研究之對象。何則，在自然之世界中，名生於實，而在吾人概念之世界中，實反依名而存故也。事物之無名者，實不便於吾人之思索，故我國學術而欲進步乎，則雖在閉關獨立之時代，猶不得不造新名。況西洋之學術駸駸而入中國，則言語之不足用，固自然之勢也。

自由

梁啟超《飲冰室專集》卷四《新民說》第九節《論自由》　『不自由毋寧死』斯語也，實十八九兩世紀中，歐美諸國民所以立國之本原也。自由之義，適用於今日之中國乎。曰，自由者，天下之公理，人生之要具，無往而不適用者也。雖然，有眞自由，有僞自由，有全自由，有偏自由，有文明之自由，有野蠻之自由。今日自由云自由云之語，已漸成青年輩之口頭禪矣。新民子曰，我國民如欲永享完全文明眞自由之福也，不可不先知自由之爲物果何如矣。請論自由。

自由者，奴隸之對待也。綜觀歐美自由發達史，其所爭者不出四端，一曰政治上之自由，二曰宗教上之自由，三曰民族上之自由，四曰生計上之自由。政治上之自由者，人民對於政府而保其自由也。宗教上之自由者，教徒對於教會而保其自由也。民族上之自由者，本國對於外國而保其自由也。生計上之自由者，資本家與勞力者相互而保其自由也。而政治上之自由，復分爲三，一曰平民對於貴族而保其自由，二曰國民全體對於政府而保其自由，三曰殖民地對於母國而保其自由是也。自由之徵諸實行者，不外是矣。

宗教

嚴復《法意》卷八第一三章按語　復案，宗教之於民重矣，中國於三代最隆，故師旅邦國之事，得以盟誓臨之，而社會之相維以固。自宋元以降，士大夫之談道愈精，而監觀有赫之情愈淺，而盟誓之用微矣。又中國之言天罰也，必就其身與子孫而徵之。而西國之言神譴也，不存於形體，而受以靈魂。夫天道浩渺難言，形體或緣無徵而不信，靈魂則以無盡而莫逃，此二者維持社會之功，所以各異也。

又卷一九第一八章按語　復案，孟德斯鳩生於法民革命之前，故言宗教之重如此。假使當一千七百八九十年之間，親見其俗，弁髦國教，吾不知其言又何若也。然至今西士，尚有云東洲教化，必不可以企及西人者。坐不信景教，則不能守死善道，不知何者爲眞公理。此其言固極可笑。又近者吾於巴黎晤一猶太人，則又問中國有行用景教之說，果有此不。假令如是，是取歐洲所被千餘年之荼毒，至今所極力求去而苦不盡者，踵而行之，其所喪失，寧可計量。二者所言，不同如此。顧斯賓塞嘗論之矣，教者隨羣演之淺深爲高下，而常有以扶民性之偏。今假景教大行於此土，其能取吾人之缺點而補苴之，殆無疑義。且吾國小民之衆，往往自有生以來未受一言之德育，一旦有人焉臨以帝天之神，時爲耳提而面命，使知人理之要，存於相愛而不欺，此於教化豈曰小補。今夫不愧屋漏，誠其意而毋自欺者，中國大人之學也。而彼中篤信宗教之婦人孺子，往往能之，則其說之無邪可以見矣。至於宗門之盛，往往侵政家之權，爲治功之梗，是亦在政府所以容納臨御之者爲何如。苟得其術，雖有其利而無其害可也。

又卷二四第八章按語　復案，凡宗教之所託始，如王者之始祖焉，莫不載靈異，言感生，表聖蹟。然而皆無據，賢哲難言之。自十七世紀以來，摧陷廓清，稍稍盡矣。而持世之士，方以此爲大憂，蓋謂使靈魂有死，天堂地獄

之說破而無餘，將人心橫恣，滋莫防檢也。然而哲家如前之滂龐訥子，後之汗德等，皆以爲不然。彼謂善者人性也，其好善惡惡之本然，固無所待於報應之居何等。藉令其人歆天堂之極樂而後爲善，畏地獄之苦趣而後不爲惡，此其人固已爲喻利之小人，而所行不足貴矣。於是倡爲道德獨立之教。道德獨立者，宗教雖滅，人道亦有以自存也。總之，世法莫不相倚而立者。使民質汙，道德固無由獨立。方獨立之說不足維世，其時宗教之義自不可破。迨民質進而宗教義衰，則獨立道德，將自有以持世而有餘。

又第一四章按語　復案，此之所譏，宗教之能違者寡矣。中國人死，其家必焚紙錢，偏賂諸鬼，而羅馬舊宗，亦有爲新死靈魂禱祈之法，其所爲固絕可哂。然宗教之所以利行，而爲世俗之所趨，每由於此。蓋人情僥倖意勝，賢者或以妄塞悲。幽冥難知，雖有睿智，末由顯證所爲之悖。此所以流俗相承，必待教化程度至高，而後有以祛其蔽也。

又第二一二章按語　復案，時至今日，五洲之民，苟非最劣之種，莫不知教育爲生民之最急者矣。然亦知教育以何者爲最大之目的乎。教育最大之目的，曰去宗教之流毒而已。夫宗教本旨以明民也，以民智之穉，日用之不可知，往往眞僞雜行，不可致詰。開其爲此，禁其爲彼，假託鬼神，震懾愚智。雖其始也，皆有一節之用，一時之功。洎乎羣演益高，則常爲進步之沮力。此不必求之四裔也，近之宮闈之中，遠之圭篳之內，大者秩宗之所典，小者村嫗之所談，中國今日所既知其非，而猶踵其事者，豈少也哉。教育者，所以牖本有之明，擴充之，使知去其謬悠，存之眞實者耳。西諺有曰，魔之第一能事，以其說謊。又曰，妄則終凶。吾黨日求爲文明人，舍寶貴眞實，別無安身立命處也。

又卷二五第一一章按語　復案，孟氏之論健矣。雖然，觀諸歷史，教之變也，恆非一二人之所爲，要其歸皆時世耳。夫時未至而變之固危，時已至而不知變，又未始不危也。吾觀泰西之革命，無論宗教治體，方其變革，其上皆主於墨守，其下乃主於更張。風潮相激，而禍乃作。尙未聞前民變教，而致革命者矣。

又第一五章按語　復案，西教之來吾土，其前後之情態，孟說實盡之。道咸以降，又先之以兵力，此其道所以滋難行也。今夫教之爲物，與學絕殊。學以理明，而教由信起。方其爲信，又不必與理皆合也。五百年以往，教力之大盛於歐也，彼皆隤然以舊新二約爲古初之天語，上帝運無窮悲智，於以默示下民，凡說之與此異者皆殃民之妖魅也。乃三百年以還，其中無實虛誣之言，在在爲科學之所發覆。逮至法人革命，急進者乃悍然取全體而棄之。則當時勢力之衰，入於人心之淺，可想見已。往者，吾國僞古文尙書之讞成，葆眞之士亦欲悉取其僞者而刪之矣。顧有人焉，以謂所指爲僞諸篇之中，有名言焉，關於世道人心甚鉅，則以爲寧過而存之。彼西人之於基督教也，事大類此。夫由是而言之，則五洲宗教，一涉於神靈默示之說，固無所謂其獨眞。而其道猶緜延不墜者，正在與人爲善一言而已。加里屈特之說固不誣也。乃迷信之徒，猶以謂必此而後其靈魂可保，不入泥犂。吾誠不知其說之所以足存。嗚呼。宇宙廣莫，事理難周，存而不論可耳。

又卷二八第四一章按語　復案，此章之後二段，眞孟氏曠觀千古，橫覽五洲，驚心動魄，喫緊爲人之言也。其言似爲宗教中人而發。夫歐洲景教之禍，中古最烈，固迷信也。而以爲上通帝謂，下救生民，深信極守，不可或搖。甚至言論自由，目爲莫大之孽。積薪舉火，以焚生人，猶曰毀其軀殼，乃救靈魂。極天下之至不仁，而信爲深慈大悲之事。負具權力，不可以口舌爭，而其人又修潔端直，承天畏神，至今讀其歷史，尙不能徑指之爲惡人也，而爲禍常如此。中國固無教禍，而東西心德，恆不相遠。若東漢之黨錮，趙宋之道學，朱明之氣節，皆有善志而無善功。嗟乎。委隨既不可行，守正乃或尤害。然則何以救之。曰凜天下事理之無窮，知成心之必不可用。孔曰毋固，佛曰無所住而生其心。惟日孜孜以從事於下學，以自脫於拘虛、囿時、篤教三者之弊而已。此不佞羣學肄言之所以譯也。

康有爲《請尊孔聖爲國教立教部教會以孔子紀年而廢淫祀摺》　奏爲進呈《孔子改制考》、《新學僞經考》、《董子春秋學》，敬備宸覽，乞設立教部教會，並以孔聖紀年，聽民間廟祀先聖，而罷廢淫祀，以重國教，恭摺仰祈聖鑒事。竊臣昔面對，蒙荷聖慈，令進所著羣書，又承天恩，特令軍機大臣廖壽恆迭次傳問，催將所著書速寫進呈。以臣愚陋，粗事撰述，奚足以仰承天鑒。乃蒙眷問稠疊，自非大聖人虛懷下問，垂采芻蕘，安得有此。經晝夜寫黃，將臣所編《日本明治變法考》、《俄大彼得變政致強考》、《突厥守舊削弱記》、《波蘭分滅記》、《法國革命記》進呈御覽，聊備法戒，然凡此只言治術，未及教旨，未足以上酬聖意也。今並將臣所著《孔子改制考》、《新學僞經

考》、《董子春秋學》進呈，以卷帙繁重，日月遷速，未及寫黃，謹以刻本上呈，惶恐萬罪。

竊惟孔子之聖，光並日月，孔子之經，流亙江河，豈待臣愚，有所贊發。惟中國尚爲多神之俗，未知專奉教主，以發德心，祈子則奉張仙，求財則供財神，工匠則奉魯般，甚至士人通學，乃拜跳舞之鬼，號爲魁星，所在學宮巍樓，高高坐鎮，冑子士夫，齊祈膜拜，不知羞恥，幾忘其所學爲何學也。即稱爲城隍，列爲正祀，而號爲陰官，多列鬼判，雖獰惡足警，亦非經典所昭垂，其里祀土地，亦猶是矯誣也。其他龍王牛王猴王之祀，以人祀獸，尤爲反異，若夫木居士之一株，石敢當之一片，亦有無窮求福之人。

夫神道設教，聖人所許，鄉曲必廟，禱賽是資，而牛神蛇鬼，日竊香火，山精木魅，謬設廟祠，於人心無所激厲，於俗尚無所風導，徒令妖巫欺惑，神怪驚人，虛糜牲醴之資，日竭香燭之費。而歐美游者，視爲野蠻，拍像傳觀，以爲笑柄，等中國於爪哇、印度、非洲之蠻俗而已。於國爲大恥，於民無少益。夫教民正俗，修禮重教，此豈細故哉？中國數千年來，敬教正學，凡歷代儒先所論，我朝聖訓所垂，罔不迪於正典，力闢怪邪，而坐聽妖巫神怪不經之事，大供奉於民間，積久尊崇，或光列夫祀典，豈不異哉？歷朝間有剛正之大臣，時請爲淫祀之嚴禁，明主在上，亦或採行，乃不旋踵而淫祀復興，徧於民間，推原其故，蓋朝廷雖言敬教正學，只等具文，而未令天下人民專祀先聖故也。

今自學宮尊祀孔子，許教官諸生歲時祀謁外，其餘諸色人等，及婦女皆不許祀謁。民心無所歸，則必有施敬之所。地方必有廟，則必有所奉之神。以茲大事，功令又不爲正定奉祀何神，朝廷既聽民立廟，不加禁止，一任人民自由舉措。夫小民智者少而愚者多，勞必巫覡爲政，妄立淫祠，崇拜神怪，乃自然之數矣，積勢既久，方將敬奉之不暇，孰敢與爭。於是淫祠徧地，餘波普蕩，妖廟繁立於海外，重爲歐美所怪笑，以爲無教之國民，豈不恥哉？然旋觀歐美之民，祈禱必於天神，廟祀只於教主，七日齋潔，膜拜誦其教經，稱於神名，起立恭默，雅琴合歌，一唱三歎，警其天良，起其齊肅，此眞得神教之意，而又不失尊教之心。迴視吾國民，惟童幼入學，讀經拜聖，自稍長出學，至於老死，何嘗一日有尊祀教主之事，有誦讀遺經之文，而欲警其天良，起其齊肅，何可得哉？

其所耳濡目染，膜拜尊奉，皆妖巫神怪者，風俗何由而善？正學何由而興？大教何由而一？臣每有覩聞，不能不爲我數千年之儒先怪也。即祀文昌，或謂一星，或謂張亞子，何功何德，而妄祀之？即觀音慈悲可奉，乃一印度之僧尼，關帝忠義可尊，不過奉《春秋》之遺教，而今家家祭祀，地地崇奉，則吾國自有教主，《春秋》作自先聖，何不直祀孔子，同奉教主，不更足以感動人之仁慈忠信哉？

聞昔在明世，民間尚有祠祀孔子者，至康熙時御史吳培乃始奏禁婦女入孔廟燒香，自是禁民間廟祀孔子，以爲尊崇先聖，豈知聖教，從此不及於民矣。聖教日微，而淫祀日盛，吳培不知大理，其罪可勝誅哉？

臣竊謂中國祀法，有過尊之弊，而大害生焉。《穀梁傳》述孔子之大義，曰人非天不生，非父不生，非母不生，故謂天之子也可，謂之母之子也可，尊者取尊稱焉，卑者取卑稱焉，故王者稱爲天子，不過取尊稱云爾，實則凡人皆天之子也。《易》曰：天地絪緼，萬物化醇。董仲舒述孔子大義亦曰：天者，人之祖父也，人既不忘所生，祀其祖父，又豈可忘所自出，而不祀天哉？王者至尊，爲天之子，宜祀天，人民雖卑，亦天之子也，亦宜祀天也，不過古者尊卑過分，故殊其祀典，以爲禮秩，豈所論於今升平之世哉？《論語》子路請禱於天，孟子曰：雖有惡人，齋戒沐浴，可以祀上帝，然則孔孟大義，許人人禱祀天帝矣。且今功令即不定人民祀天，而民間歲時向空，無不祀天者，既久聽之而不禁，何不因而正定其禮乎？即今欲禁之，則基督之教人，皆日膜拜上帝矣，信教自由，爲憲法大義，萬無禁理，若實與而文不與，於民教既大損，於國秩又何益哉？

孔子爲聖之時，禮以時爲大。《易》曰：觀其會通，以行其典禮。今尤通變之時矣。臣竊考孔子實爲中國之教主，而非謂學行高深之聖者也。昔周末大亂，諸子並興，皆創新教，孔子應天受命，以主人倫，集成三代之文，選定『六經』之義，其《詩》、《書》、《禮》、《樂》，因藉先王之舊而正定之，其《易》以通陰陽，《春秋》以張三世，繼周改制，號爲素王，蒼帝降精，實爲教主。莊子以爲本天地，育萬物，小大精粗本末，四通六闢，無乎不在，推爲神明聖王。子貢、有子，以爲生民未有，其弟子三千，徒侶六萬，分傳其教，徧於中國，皆信行之。當其時諸子爭爲教主者十數，而老、墨尤大。老爲虛無，爲我，刑法之祖，其流爲神仙符籙。墨爲尊天、尚同、兼愛之宗，其短在非樂儉觳。二大教

亦徧行中國，而不若孔子之宏大周徧，又不若孔子之近人中庸，故至漢武時儒學一統，二教敗亡，孔子爲中國教主，乃定一尊。

夫大地教主未有不託神道以令人尊信者，時地爲之，若不假神道而能爲教主者，惟有孔子，眞文明世之教主，大地所無也。及劉歆起，僞作古文經，託於周公，於是以『六經』爲非孔子所作，但爲述者，唐世遂尊周公爲先聖，抑孔子爲先師，於是僅以孔子爲純德懿行之聖人，而不知爲教主矣。近人遂妄稱孔子爲哲學、政治、教育家，妄言誕稱，皆緣是起，遂令中國誕育大教主而失之，豈不痛哉？臣今所編撰，特發明孔子爲改制教主，『六經』皆孔子所作，俾國人知教主，共尊信之。皇上乙夜覽觀知大聖之改制，審通變之宜民，所以訓諭國人，尊崇教主，必有在矣。

夫孔子之道，博大普徧，兼該人神，包羅治教，固爲至矣。然因立君臣夫婦之義，則婚宦無殊，通飲食衣服之常，則齊民無異。因此之故，治教合一，奉其教者，不爲僧道，只爲人民，在昔一統閉關之世也，立義甚高，厲行甚嚴，固至美也。若在今世，列國縱橫，古今異宜，亦少有不必盡行者。其條頗多，舉其大者，蓋孔子立天下義，立宗族義，而今則純爲國民義，此則禮律不能無少異，所謂時也。孔子自有平世之義，臣所輯《春秋筆削大義微言考》略發明之，但今未明，若盡以據亂舊道繩人，則時義事勢不能行。若不以孔子大教爲尊，則人心世道不可問，故今莫若令治教分途，則實政無礙而人心有補焉。

夫舉中國人皆孔教也，將欲令治教分途，莫若專職業以保守之，令官立教部，而地方立教會焉。首宜定制，令舉國罷棄淫祀，自京師城野省府縣鄉，皆獨立孔子廟，以孔子配天，聽人民男女，皆祀謁之，釋菜奉花，必默誦聖經。所在鄉市，皆立孔教會，公舉士人通『六經』『四書』者爲講生，以七日休息，宣講聖經，男女皆聽。講生兼爲奉祀生，掌聖廟之祭祀灑掃。鄉千百人必一廟，每廟一生，多者聽之，一司數十鄉，公舉講師若干，自講生選焉。一縣公舉大講師若干，由講師選焉，以經明行修者充之，並掌其縣司之祀，以教人士。或領學校，教經學之席，一府一省，遞公舉而益高尊，府位曰宗師，省曰大宗師，其教學校之經學亦同。此則於明經之外，爲通才博學者矣。合各省大宗師公舉祭酒老師，耆碩明德，爲全國教會之長，朝命卽以爲教部尙書，或曰大長可也。

各國學校，皆隸於教，學生日必頂禮，況我孔子，向專爲學校所奉哉？應密其儀節矣，至凡爲傳教，奉職講業之人，學業言行，悉以後漢宋明之儒先爲法，矩矱禮法，不得少踰，執持大義，匡弼時風，雖或極迂，非政客士流所堪，難從難受，而廉恥節義，有所扶賴，政教各立，雙輪並馳，既並行而不悖，亦相反而相成。國勢可張，聖教日盛，其於敬教勸學，匡謬正俗，豈少補哉？

抑臣更有請者，大地各國，皆以教主紀年，一以省人記憶之力，便於考据，一以起人信仰之心，易於尊行。日本無教主，亦以開國二千五百年紀元，與其時王明治年號並行。一以貴當王，一以便考古，若吾國歷朝數十，閱帝數百，年號幾千，記述既艱，考据不便，苟非通博專門，令人不知何世，既爲前代，無關尊王，不若以教主紀年更於敬教有補。伏惟皇上聖明，傳心先聖，敬教審時，洞達中外，乞明詔設立教部，令行省設立教會講生，令民間有廟，皆專祀孔子以配天，並行孔子祀年以崇國教，其祀典舊多誣濫，或人神雜揉，妖怪邪奇，或無功德，應令禮官，考据經典，嚴議裁汰，除各教流行久遠，聽民奉教自由。及祀典昭垂者外，所有淫祠，乞命所在有司，立行罷廢，皆以改充孔廟，或作學校，以省妄費，而正教俗，所關至大，伏乞皇上聖鑒，謹奏。

梁啓超《飲冰室文集》卷二《湖南時務學堂學約》 十曰傳教。微夫悲哉，吾聖人之教之在今日也。號稱受教者四萬萬，而婦女去其半焉，不識字者，又去其半之半焉，市儈胥吏又去其半之六七焉，帖括賤儒，又去其半之八九焉。此誠莊生所謂舉魯國皆儒服，而眞儒幾無一人也。加以異說流行，所至強聒，挾以勢力，奇悍無倫。嗚呼，及今不思自保，則吾教亡無日矣。今設學之意，以宗法孔子爲主義。子貢曰，不得其門而入，不見宗廟之美，百官之富。彼西人之所以菲薄吾教，與陋儒之所以自蔑其教者，由不知孔子之所以爲聖也。今宜取六經義理制度微言大義，一一證以近事新理以發明之，然後孔子垂法萬世，範圍六合之眞乃見。《論語》記子欲居九夷。又曰，乘桴浮於海。蓋孔子之教，非徒治一國，乃以治天下。故曰，洋溢中國，施及蠻貊，凡有血氣，莫不尊親。他日諸生學成，尙當共矢宏願，傳孔子太平大同之教於萬國，斯則學之究竟也。傳教之功課，在學成以後，然堂中所課，一切皆以昌明聖教爲主義，則皆傳教之功課也。

又《飲冰室文集》卷三《復友人論保教書》 得復書，慨然於中國之微，大教之衰，於其所以然之故，言之洞若觀火。久矣夫，天下之不聞此言也。既承不棄，令悉貢所聞，敢就來書，復道一二。所論西教之強，憑藉國

力，是固然矣，然亦有其本也。耶氏之起，猶太人疾之滋甚。其大弟子十二人，死於法者十一，其一人猶竄逐搜捕，瀕死數四，幸而免焉而已。而其精悍銳很之氣不衰，保羅以私淑之徒，縱橫排蕩，以昌其教。其繼起者，皆以死自任。歷三百年而後，有甘站丁沙釐曼之徒，以國王而信其教者。自後教皇之權日益尊重，至於各國君主咸受加冕，於是國力之盛極矣，而不知其初之累受逼迫，皆一二匹夫之賤，百折不回以成之者也。且甯獨彼教爲然哉，孔子既創教立法，以治萬世，而百家之言，紛然淆亂。自魏文侯師子夏，而魏有六藝之博士，是爲孔教得國力第一關鍵，則子夏之爲之也。以秦皇之無道，而博士具員以七十人，大儒伏生叔孫通，皆官其職。太史公推原其故，以爲李斯知六藝之歸，斯爲丞相，故能如是。爲孔教得國力第二關鍵，則荀卿之徒李斯之爲之也。漢初多用武力有功之臣。文景竇后，皆好黃老術。是時國力在於黃老，不在六經。及武帝用董子之言，表章六藝，罷黜百家，其不在六藝之科者絕勿進。於是天下之士，靡然向風。班孟堅以爲祿利之路。然祿利者，國力之謂也。於是而孔教之根址乃定。此爲孔教得國力第三關鍵，則董子之爲之也。由此觀之，雖肉食者與有力，未有不由匹夫之賤，以強毅堅忍而成之者也。夫天下無不教而治之民，故天下無無教而立之國。國受範於教，肉食聽命於匹夫，是以彼教之挾國力以相陵，非所畏也，在吾之能自立而已。西人論列國教，分爲三等，一有教，二無教，三半教。中國爲半教之國焉。蓋其聲明文物，典章制度，先聖所留貽，歷代所增益，實繁且備。若儕之於非洲之黑人，墨洲之紅番，固有不類。然其風俗之敗壞，士夫之隘陋，小民之蠢愚，物產不興，智學不開，耳目充閉，若坐眢井，恥尚失所，若病中風，則直謂之無教可耳。孟子曰，上無道揆，下無法守，國之所存者幸也。又曰，上無禮，下無學，喪無日矣。斯則執事所云，尊之則興，不尊則亡，衰弱非所云也。今空言憂憤，無救危亡，思與海內有志之士，大明教之日即於亡之勢，而共求其可以不亡之道。語其條理，殆必自講學始。孔子聚徒，至以三千。愜翟言學，強聒不舍。西人一切政藝，皆有學會。合衆人之聰明，以講求一義則易明。聯衆人之聲氣，以主持一事則易舉。故有天文會，地學會，算學會，農學會，商學會，兵學會，其最小至於照像浴堂，莫不有會。其入會者，上自后妃王公大臣，下及傭保奴隸，是以會中人與國爲體，而有國者以會爲命。日本向主守舊，薾疲一類中土。近者翻然變易，維新以後，國勢蒸蒸日上者，雖其君相之雄才大略，實則其黨人之力量，有以成就之也。此其已然之效可見者也。今擬倣彼中保國公會之例爲保教公會，凡入會者，人設日課，日有劄記，以發明經義切實有用爲主。五日或十日一會，相與反覆詰難，講求實學，及推行擴充條理。其一切天算地礦聲光化電顓門之學，各專其一，求以能著書爲主。其劄記每月一彙，公定去取，刻之以布示天下，以轉移舊習。其大會一在京師，一在上海。其會中人所至，必分立小會，見人必發明保教之義。由斯漸廣，愈講愈明，則此道之不絕於大地，當有望也。今中國士夫習氣，平居不讀書，相見不言學，日以飲食遊戲相趨相競而已。其碌碌豎子，固不足言。即一二有志，亦爲風氣所束縛，而不能自拔。其最高流者，則徒私憂竊歎，而莫肯自任，以爲萬無可爲，乃自娛於聲色詞章，度數十寒暑以去。噫嘻，安得不胥而爲彝哉。夫國計民命，即不厝意，試問棟折榱崩，孰免傾壓。彼薤露之富貴，固爲埃塵。即醇酒婦人，名山文字，亦豈能晏然哉。故竊以爲居今日而不以保國保教爲事者，必其人於危亡之故，講之未瑩，念之未熟也。夫春秋三世之義，據亂世內其國而外諸夏，昇平世內諸夏而外彝狄，太平世天下遠近大小若一，彝狄進至於爵。竊嘗論之，孔子之道，秦以前所傳聞世也，齊魯儒者，講誦六藝，成爲風氣，外此則寥寥數子而已。所謂內其國也。自漢至今，所聞世也。中國一統，同種族者，皆宗法焉，所謂內諸夏也。若夫所見世之治，施及蠻貊，用夏變彝，則過此以往，所有事也。夫以事勢言之，則今日存亡絕續之交，間不容髮，以常理言之，則豈惟不亡，直將胥天下而易之，此亦視我輩爲之而已。故知孟子舍我其誰之言，非夸而無當也。執事以爲何如。環顧天涯，同志能幾，共此憂憤，天下之福也。若不河漢，請從隗始何如。

又《論支那宗教改革》

今日哲學會會合，僕以姊崎正治君之先容，得參末座，與東洋文明國諸賢哲相見，十年想望之懷一旦告慰，何幸如之。既承諸君子之不棄，不可無一言以爲納交之介紹。僕雖謭陋，然竊聞諸吾師南海康有爲先生所言哲學之一斑，願得述之以就正於諸君，望垂清聽焉。

南海先生所言哲學有二端，一曰關於支那者，二曰關於世界者是也。關於支那者，以宗教革命爲第一著手。關於世界者，以宗教合統爲第一著手。此其大綱也。今先論支那宗教革命必要之事。

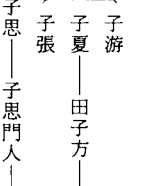
諸君，凡一國之強弱興廢，全係乎國民之智識與能力，而智識能力之進

退增減，全係乎國民之思想，思想之高下通塞，全係乎國民之所習慣與所信仰。然則欲國家之獨立，不可不謀增進國民之識力，欲增進國民之識力，不可不謀轉變國民之思想，而欲轉變國民之思想，不可不於其所習慣所信仰者，爲之除其舊而布其新。此天下之公言也。泰西所以有今日之文明者，由於宗教革命，而古學復興也。蓋宗教者，鑄造國民腦質之藥料也，我支那當周秦之間，思想勃興，才智雲涌，不讓西方之希臘。而自漢以後，二千餘年，每下愈況，至於今日，而衰萎愈甚，遠出西國之下者，由於誤六經之精意，失孔教之本旨。賤儒務曲學以阿世，君相託教旨以愚民，遂使二千年來孔子之眞面目湮而不見，此實東方之厄運也。故今欲振興東方，不可不發明孔子之眞教旨。而南海先生所發明者，則孔子之教旨，

進化主義，非保守主義，
平等主義，非專制主義，
兼善主義，非獨善主義，
強立主義，非文弱主義，
博包主義，亦謂之相容無礙主義。非單狹主義，
重魂主義，非愛身主義，

之六者是也。而欲證明此六主義之所以成立，與彼六反對主義之所以誤傳，則不可不先明孔學之組織，與其傳授轉變之源流，故今先言之。

孔門之爲教，有特別普通之二者。特別者，所謂中人以上，可以語上也。普通者，所謂中人以下，不可以語上也。普通之教，曰《詩》、《書》、《禮》、《樂》，凡門弟子皆學之焉，《論語》謂之爲雅言。雅者通常之稱也。特別之教，曰《易》、《春秋》，非高才不能受焉。得《春秋》之傳者爲孟子，得《易》之傳者爲莊子。普通之教，謂之小康。特別之教，謂之大同。然天下中才多而高才少，故傳小康者多而傳大同者少。大同小康，如佛教之大乘小乘，因說法有權實之分，故立義往往相反。耽樂小乘者，聞大乘之義而卻走，且往往執其偏見以相攻難，疑大乘之非佛說。故佛說《華嚴經》時，五百聲聞無一聞者。孔教亦然，大同之教，非小康弟子之所得聞。既不聞矣，則因而攻難之。故荀卿言，凡學始於誦《詩》，終於讀《禮》，不知有《春秋》焉。《孟子》全書，未嘗言《易》，殆不知有《易》焉。蓋根器各不同，而所授亦異，無可如何也。而自秦漢以至今日，儒者所傳，只有小康一派。無怪乎孔子之眞面目，不可得見也。今將孔門二大系統，列其流派如下。



由是觀之，則大同教派之大師，莊子、孟子也。小康教派之大師，荀子也。而自秦漢以後，政治學術，皆出於荀子。故二千年皆行小康之學，而大同之統殆絕之所由也。今先將《荀子》全書，提其綱領，凡有四大端。

一尊君權。其徒李斯傳其宗旨，行之於秦，爲定法制。自漢以後，君相因而損益之，二千年所行，實秦制也。此爲荀子政治之派。

二排異說。荀子有《非十二子篇》，專以攘斥異說爲事。漢初傳經之儒，皆出荀子，故襲用其法，日以門戶水火爲事。

三謹禮儀。荀子之學，不講大義，而惟以禮儀爲重。束身寡過，拘牽小節，自宋以後，儒者皆蹈襲之。

四重考據。荀子之學，專以名物制度訓詁爲重。漢興，羣經皆其所傳，斷斷考據，浸成馬融、鄭康成一派，至本朝清而大受其毒。此三者爲荀子學問之派。

由是觀之，二千年政治，既皆出荀子矣。而所謂學術者，不外漢學、宋學兩大派，而實皆出於荀子。然則二千年來，只能謂爲荀學世界，不能謂之爲孔學世界也。抑小康之教在《詩》、《書》、《禮》、《樂》，而大同之教在《易》、《春秋》。《詩》、《書》、《禮》、《樂》，孔子纂述之書，實則因沿舊教耳，非孔子之意也。孔子之意，則全在《易》與《春秋》，《易》爲出世間法之書，故今不具論之。若《春秋》者，則孔子經世之大法，立教之微言，皆在焉。故孟子述孔子功德，以作春秋爲第一大事，以之與禹抑洪水，周公兼夷狄驅猛獸並稱。而太史公之贊孔子，亦以作《春秋》爲一大業。然則《春秋》一書，爲當時所最重明矣。然以二千年來所謂《春秋》者言之，不過一記事之史，與斷爛朝報無以異，何足以爲奇書哉。而孟子等何故尊之若是。此亦言支那哲學者一大問題也。殊不知《春秋》不過記號之書，如算學之代數。其精要全在說口，而其說口之傳授，在於《公羊傳》。當西漢以前，大同教派未絕，諸儒尚多有能言之者。自

東漢以後，《公羊傳》一書，若存若亡，而《春秋》無人能解。朱子亦自言不解《春秋》。孔子之面目，遂不復可見，可勝慨哉。推原其故，皆由歷代君相，見小康之教，有利於己。大同之教，不利於己。故揚彼而抑此，而曲學阿世之徒，亦復變其學以媚人主。故自漢以後，謂《春秋》爲非常異義可怪之論，相率不敢言之。此則大同教派暗昧不傳之大根原也。故今日當知《春秋》一書爲孔子教派之中堅，乃可以言宗教革命矣。

今敍流派大略既畢，請將前提六個主義一一論之。

第一，孔教乃進化主義，非保守主義。

《春秋》之立法也，有三世。一曰據亂世，二曰升平世，三曰太平世。其意言世界初起，必起於據亂，漸進而爲升平，又漸進而爲太平。今勝於古，後勝於今。此西人打撈烏盈士啤生氏等，所倡進化之說也。支那向來舊說，皆謂文明世界，在於古時，其象爲已過。《春秋》三世之說，謂文明世界，在於他日，其象爲未來。謂文明已過，則保守之心生。謂文明爲未來，則進步之心生。故漢世治春秋學者，以三世之義，爲春秋全書之關鍵。誠哉其爲關鍵也。因三世之遞進，故一切典章制度，皆因時而異，日日變易焉。於據亂世則當行據亂世適宜之政，於升平世則當行升平世適宜之政，於太平世則當行太平世適宜之政。必不能墨守古法一成不變也。故明三世之義則必以革新國政爲主義，而保守頑陋之習必一變。

第二，孔教乃平等主義，非專制主義。

大同小康之異，前既言之矣，小康派以尊君權爲主義，大同派以尊民權爲主義。大同小康之名，見於小戴記禮運篇。其言曰，大道之行也，天下爲公。選賢與能，人不獨親其親，不獨子其子。使老有所歸，壯有所用，幼有所長，是謂大同。天下爲家，大人世及以爲禮，以正君臣，以篤父子，以睦上下，以和夫婦，是謂小康。故小康者，專制之政也。大同者，平等之政也。孟子傳大同之學，故其書皆以民權爲主義，如民爲貴，社稷次之，君爲輕之類是也。其全書皆言民權，不獨此數語也。而春秋之法制，皆所以抑制君主之專橫，用意深遠，條理繁密。南海先生嘗著一書，名爲孔教民權義。今講演之間，時刻匆促，不能多引也。其餘若井田之制，欲以平貧富之界。親迎之制，欲以平男女之權。其事更不一而足，可見孔子全以平等爲尚。而後世民賊，乃借孔子之名，以行專制之政，則荀子之流毒耳。

第三，孔教乃兼善主義，非獨善主義。

佛爲一大事出世，說法四十九年，皆爲度衆生也。若非爲衆生，則從菩提樹起，即入涅槃可矣。孔子之立教行道，亦爲救民也。故曰，天下有道，丘不與易也。其意正如佛說所謂我不入地獄，誰入地獄之意也。故佛法以慈悲爲第一義，孔教以仁慈爲第一義。孔子曰，苟志於仁矣，無惡也。故孔子爲救民故，乃至日日屈身，以干謁當時諸侯卿相，欲藉手以變革弊政，進斯民於文明幸福也。當時厭世主義一派頗盛，如楚狂長沮桀溺荷蕢丈人晨門微生畝之徒，皆攻難孔子，此等皆所謂聲聞外道法也，而孔子則所謂行菩薩行也。然則學孔子者，當學其舍身棄名以救天下明矣。而自宋以後，儒者以束身寡過謹小愼微爲宗旨，遂至流爲鄉愿一派，坐視國家之危亡，生民之疾苦，而不以動其心。見有憂國者，則謂爲好事，謂爲橫議，相與排擠之。此支那千年以來最惡陋之習。此種見識，深入於人人之腦中，遂養成不痛不癢之世界，此支那致亡之由也。若能知孔子之在當時，爲好事之人，爲橫議之人，而非謹守繩尺束身寡過之人，則全國之風氣，必當一變矣。

第四，孔教乃強立主義，非文弱主義。

孔子於繫易也曰，天行健，君子以自強不息。曰獨立不懼。《論語》曰，吾未見剛者。《中庸》言中立而不倚，強哉矯。國無道，至死不變，強哉矯。而《尚書・洪範》篇之末，敍述六極，以弱爲最下，以之與凶短折疾貧並稱。然則孔子六經，重強立而惡文弱。甚矣，自晉唐以後，儒者皆懦弱無氣，大反孔子之旨。惟明代陽明一派，稍復本眞耳。而本朝清考據學興，柔弱益甚，遂至聖教掃地，國隨而亡。皆由壓制服從之念多，而平等自立之氣減。故今既發明平等主義，則強立主義，自隨之矣。

第五，孔教乃博包主義，即相容無礙主義。非單狹主義。

佛之大乘法，可以容一切，故華嚴法界，事事無礙，事理無礙。孔子之大同教，亦可以容一切。故《中庸》謂萬物並育而不相害，道並行而不相悖。惟其不相悖也，故無妨並行。如三世之義，據亂之與升平，升平之與太平，其法制多相反背，而《春秋》並容納之。不以反背爲傷者，蓋世運既有種種之差別，則法制各適其宜，自當有種種不同也。如佛之說法，因衆生根器有差別，故法亦種種不同，而其實法則皆同也。苟通乎此義，則必無門戶水火之爭，必無賤彼貴我之患，此大同教之規模所以廣大也。當時九流諸子，其大師多

屬孔門弟子。既受孔教，退而別樹一幟。如吳起學於子夏，而爲兵家之宗。禽滑釐學於子夏，而爲墨家鉅子。鄒衍齊魯諸生，而爲陰陽家之祖。自餘此類，其事甚多。蓋思想之自由，文明發達之根原也。聽其諸說雜起，互相競爭，而世界自進焉。《中庸》道並行而不相悖之義，即本於《春秋》三世並立之義，而孔子之眞相也。自漢以後，定於一尊，黜棄諸子。名爲尊孔子，而實則背孔子之意甚矣。遂使二千年來，人人之思想，不能自由。有發一奇論者，則羣然以非聖無法目之。此智識所以不能發達也。今當發明並行不悖之義，知諸子之學即孔子之學，尊諸子即所以尊孔教，使天下人人破門戶之意見，除保守之藩籬，庶幾周秦古學復興而人智發達矣。

以上各條，略舉大概。若孔教重魂主義，及世界宗教合一之思想，則願俟他日，若諸君子不棄，許其重參他會，當更有所陳述以乞教焉。

又卷九《保教非所以尊孔論》 此篇與著者數年前之論相反對，所謂我操我矛以伐我者也。今是昨非，不敢自默，其爲思想之進步乎，抑退步乎。吾欲以讀者思想之進退決之。

緒論

近十年來，憂世之士，往往揭三色旗幟，以疾走號呼於國中，曰保國，曰保種，曰保教。其陳義不可謂不高，其用心不可謂不苦。若不佞者，亦此旗下之一小卒徒也。雖然，以今日之腦力眼力，觀察大局，竊以爲我輩自今以往，所當努力者，惟保國而已。若種與教，非所亟亟也。何則。彼所云保種者，保黃種乎，保華種乎。其界限頗不分明。若云保黃種也，彼日本亦黃種，今且浡然興矣，豈其待我保之。若云保華種也，吾華四萬萬人，居全球人數三分之一，即爲奴隸爲牛馬，亦未見其能滅絕也。國能保，則種自莫強。國不存，則雖保此奴隸牛馬，使孳生十倍於今日，亦奚益也。故保種之事，即納入於保國之範圍中，不能別立名號者也。至倡保教之議者，其所蔽有數端，一曰不知孔子之眞相，二曰不知宗教之界說，三曰不知今後宗教勢力之遷移，四曰不知列國政治與宗教之關係。今試一一條論之。

又《論宗教家與哲學家之長短得失》 天下事理，有得必有失。然所得即寓於所失之中，所失即在於所得之內。天下人物，有長必有短。然長處恆與短處相緣，短處亦與長處相麗。苟徒見其所得焉所長焉而偏用之，及其缺點之發現，則有不勝其敝者矣。苟徒見其所失焉所短焉而偏廢之，則去其失去其短，而所得所長亦無由見矣。論學論事論人者，皆不可不於此深留意焉。

宗教家言與哲學家言，往往相反對者也。吾疇昔論學，最不喜宗教，以其偏於迷信而爲眞理障也。雖然，言窮理則宗教家不如哲學家，言治事則哲學家不如宗教家，此徵諸歷史而斑斑者也。歷史上英雅豪傑，能成大業轟轟一世者，殆有宗教思想之人多，而有哲學思想之人少。其兩思想並無之人雖尤多，然僅恃哲學以任者則殆絕也。其在泰西，克林威爾，再造英國者也。其所以犯大不韙而無所避，歷千萬難而不渝者，宗教思想爲之也。女傑貞德，再造法國者也。其人碌碌無他長，而惟以迷信以熱誠，感動國人而摧其敵，宗教思想爲之也。維廉濱，開闢美洲者也。其所以以自由爲性命，視軀殼爲犧牲者，宗教思想爲之也。美國之華盛頓林肯，皆豪傑而聖賢也，皆富於宗教思想之人也。瑪志尼加富爾，皆孕育意大利者也。瑪志尼欲建新國，而先倡新宗教。其『少年意大利』，實據宗教之地盤以築造之者也。其所以團結而不渙，忍耐而不渝者，宗教思想爲之也。加富爾之治國，首裁抑教權，然敵教會非敵教旨也，其迷信之力亦頗強，故不治產而以國爲產，不娶妻而以國爲妻，宗教思想爲之也。格蘭斯頓，十九世紀英國之傑物也，其迷信之深，殆絕前古。格公每來復日必往禮拜堂，終身未嘗間斷。又格公嘗與達爾文對談終日，達娓娓語其生物學新理。格公若毫不領略其趣味者然。其所以能堅持一主義，感動輿論，革新國是者，宗教思想爲之也。其在日本，維新前諸人物，如大鹽中齋、橫井小楠之流，皆得力於禪學者也。西鄉隆盛，其尤著也，其所以蹈白刃而不悔，前者仆後者繼者，宗教思想爲之也。其在我國，則近世哲學與宗教兩者，皆銷沈極焉。然若康南海，若譚瀏陽，皆有得於佛學之人也。兩先生之哲學，固未嘗不憂憂獨造，淵淵入微，至其所以能震撼宇宙，喚起全社會之風潮，則不恃哲學，而仍恃宗教思想之爲之也。若是乎宗教思想之力，果如比其偉大而雄厚也。

哲學亦有兩大派，曰唯物派，曰唯心派。唯物派只能造出學問，唯心派時亦能造出人物。故拿破崙、俾士麥，皆篤好斯賓挪莎之書，受其感化者不少焉。而俄羅斯虛無黨人，亦崇拜黑智兒學說，等於日用飲食。夫斯黑二子之書，皆未嘗言政治言事功也，而其感染人若此，蓋唯心哲學，亦殆近於宗教矣。吾昔讀歐洲史，見其爭自由而流血者，前後相接，數百年如一日。而其

人物類皆出於宗教迷信，竊疑非以迷信之力，不能奪人生死之念。及考俄國虛無黨歷史，其人不信耶穌教者十而八九，其首領女傑蘇菲亞臨刑時，教士持十字架爲之祈禱，蓋景教國國俗通例也。蘇菲亞斥退之，曰吾不信耶教，毋以此相聒云云。他多類是。而何以能甘鼎鑊如飴，無罣礙無恐怖若此。吾深求其故，而知彼有唯心派哲學以代之也。唯心哲學，亦宗教之類也。吾國之王學，唯心派也。苟學此而有得者，則其人必發強剛毅，而任事必加勇猛。觀明末儒者之風節可見也。本朝二百餘年，斯學銷沈，而其支流超渡東海，遂成日本維新之治。是心學之爲用也。心學者實宗教之最上乘也。

夫宗教思想何以宜於治事，而哲學思想何以不宜。此指狹義之哲學，即唯心派以外之哲學也。吾深思之，得五因焉。

一曰，無宗教思想則無統一。今日世界衆生，根器薄弱，未能有一切成佛之資格，未能達羣龍无首之地位，故必賴有一物焉從而統一之，然後不至隨意競爭，軼出範圍之外，散漫而無所團結。統一之之具不一，而宗教其最要者也。故人人自由之中，而有一無形之物位於其上者，使其精神結集於一團。其遇有不可降之客氣也，則此物足以降之。其遇有不可制之私欲也，則此物可以制之。其遇有不可平之黨爭也，則此物可以平之。若此者，莫善於宗教。宗教精神，一軍隊精神也。故在愈野蠻之國，則其所以統一民志者，愈不得不惟宗教是賴。使今日世界而已達文明之極點也，則人人有自治力，誠無待於宗教，而無如今猶非其時也。故曰無宗教思想則無統一。

二曰，無宗教思想則無希望。希望者人道之糧也，人莫不有兩境界，一曰現在界，二曰未來界。現在界屬於實事，未來界屬於希望。人必常有一希望焉，懸諸心目中，然後能發動其勇氣而驅策之以任一切之事。雖然，有一物焉，常與希望相緣，而最爲希望之蠹者，曰『失望』。當希望時其氣盛數倍者，至失望時其氣沮亦數倍。故有形之希望，希望中之頗危險者也。若宗教則無形之希望也此，七尺之軀殼，此數十寒暑之生涯，至區區眇小不足道也，吾有靈魂焉，吾之大事業在彼不在此。故苦我者一時，而樂我者永劫。苦我者幻體，而樂我者法身。得此希望，則有安身立命之地，無論受何挫折，遇何煩惱，皆不至消沮，而其進益厲。苟不爾者，則一失意而頹然喪矣。故曰無宗教思想則無希望。

三曰，無宗教思想則無解脫。人之所以不能成大業者，大率由爲外境界之所束縛也。聲焉，色焉，貨利焉，妻孥焉，名譽焉，在在皆可沾戀。一有沾戀，則每遇一事之來也，雖認爲責任之所不容諉，而於彼乎於此乎一一計度之，而曰如此且不利於吾名譽，則任事之心減三四焉矣。而曰如此且不利於吾身家，則任事之心減六七焉矣。而曰如此且不利於吾性命，則任事之心減八九焉矣。此所以知非艱而行惟艱也。宗教者，導人以解脫者也。此器世間者，業障之所成耳。此頑軀殼者，四大之所合耳。身且非我有，而身外之種種幻象，更何留戀焉。得此法門，則自在游行，無罣無礙，舍身救世，直行所無事矣。而不然者，雖日日強節之，而臨事猶不能收其效也。故曰無宗教思想則無解脫。

四曰，無宗教思想則無忌憚。孔子曰，小人而無忌憚也。人至於無忌憚，而小人之量極矣。今世所謂識時俊傑者，口中摭拾一二新學名詞，遂吐棄古來相傳一切道德，謂爲不足輕重，而於近哲所謂新道德者，亦未嘗窺見其一指趾。自謂盡公德，吾未見其公德之有可表見，而私德則早已蔑棄矣。聞《禮運》大同之義，他無所得，而先已不親其親。讀邊沁功利之書，他無所思，而惟知自樂其樂。受斯密《原富》之篇，不以之增公益，而以之殖私財。覩達爾文物競之論，不以之結團體，而以之生內爭。耳洛克康德意欲自由之論，則相率於踰閑蕩檢，而曰我天賦本權。覩加富爾俾士麥外交應敵之策，則相競於機械詭詐，而曰我辦事手段。若此者，皆所謂無忌憚者也。夫在西國此等學說盛行而無流弊者何也。有謹嚴迂腐之宗教以劑之也。泰西教義雖甚淺薄，然以末日審判天國在邇等論，日日相聒，猶能使一社會中中下之人物，各有所懾，而不敢決破藩籬。若上智則自能直受高義，不至有流弊。雖然，此等教旨，與格致學理不相容，殆不可以久立。至如我佛業報之說，謂今之所造，即後之所承。一因一果之間，其應如響，其印如符，絲毫不能假借。此則無論據何學理，而決不能破之者也。苟有此思想，其又安敢放恣暴棄，造惡業於今日而收惡果於明日耶。孔子曰，狷者有所不爲。又曰，克己復禮爲仁。凡諸教門，無論大小，莫不有戒。戒也者，進民德之一最大法門也。吾視日本近三十年來，民智大進，而民德反下。其所以雖受西人之學而效不及彼者，其故可深長思矣。故曰無宗教思想則無忌憚。

五曰，無宗教思想則無魄力。甚矣人性之薄弱也。孔子曰，知及之，仁不能守之。若是者比比然矣。故佛之說教也，曰大雄，曰大無畏，曰奮迅勇猛，曰威力。括此數義而取象於師子。夫人之所以有畏者何也。畏莫大於生死，有宗教思想者，則知無所謂生無所謂死，死者死吾體魄中之鐵，若餘金類木類炭小粉糖鹽水，若餘雜質氣質而已。而吾自有不死者存，曰靈魂。既常有不死者存，則死吾奚畏。死且不畏，餘更何有。故眞有得於大宗教良宗教之思想者，未有不震動奮厲而雄強剛猛者也。若哲學家不然，其用算學也極精，其用名學也極精，目前利害，剖析毫釐。夫天下安有純利而無害之事。千鈞之機，閣以一沙，則不能動焉。哲學家往往持此說，三思四思五六思，而天下無一可辦之事矣。故曰無宗教思想則無魄力。

要而論之，哲學貴疑，宗教貴信。信有正信，有迷信。勿論其正也迷也，苟既信矣，則必至誠。至誠則能任重，能致遠。能感人，能動物。故尋常人所以能爲一鄉一邑之善士也，常賴宗教。大人物所以能爲驚天動地之事業者，亦常賴宗教。仰人之至誠，非必待宗教而始有也。然往往待宗教而始動，且得宗教思想而益增其力。宗教其顧可蔑乎。《記》曰，至誠而不動者未之有也。爲有宗教思想者言也。又曰，不誠未有能動者也。爲無宗教思想者言也。

曰，然則宗教長而哲學短，宗教得而哲學失乎。曰，又不然。宗教家言，所以立身也，所以治事也，而非所以講學。何以故。宗教與迷信常相爲緣故。一有迷信，則眞理必掩於半面，迷信相續，則人智遂不可得進，世運遂不可得進。故言學術者不得不與迷信爲敵，敵迷信則不得不並其所緣之宗教而敵之。故一國之中，不可無信仰宗教之人，亦不可無摧壞宗教之人。生計學公例，功愈分而治愈進焉，不必以操術之殊而相非也。

雖然，摧壞宗教之迷信可也，摧壞宗教之道德不可也。道德者天下之公，而非一教門之所能專有也。苟摧壞道德矣，則無忌憚之小人，固非宗教，而又豈足以自附於哲學之林哉。

曰，天下之宗教多矣，吾誰適從。曰，宗教家言，皆應於衆生根器而說法也，故時時不同，地地不同。一時一地，亦復人人不同。吾聞某教之言而生感者，卽吾應以某某爲得度也。故今日文明國最重信教自由，吾烏敢而限之。且吾今之言，言宗教也，非言宗教學也。若言宗教學，則固有優劣高下之可言。今以之立身，以之治事，則不視其教之優劣高下何如，而視其至誠所感所寄之程度何如。雖劣下如袁了凡之宗教，有時亦能產人物，他無論也。若夫以宗教學言，則橫盡虛空，豎盡來劫，取一切衆生而度盡之者，佛其至矣，佛其至矣。

凡迷信宗教者必至誠，而至誠不必盡出於迷信宗教。至誠之發，有誠於善者，亦有誠於惡者。但使既誠矣，則無論於善於惡，而其力量常過於尋常人數倍。至誠與發狂二者之界線，相去一杪黍耳。故其舉動之奇警也，猛烈也，堅忍也，銳入也，常有爲他人之所不能喻者，以爲彼何苦如是。其至誠之惡焉者，如至誠於色而爲情死，至誠於貨而攫市金。其善焉者，如至誠於孝而割股，至誠於忠而漆身，至誠於國至誠於道而流血成仁。若此者皆不誠之人所百思不得其解者也。故天地間有一無二之人物，天地間可一不可再之事業，罔不出於至誠。知此義者可以論宗教矣。

又卷一〇《論佛教與羣治之關係》 吾祖國前途有一大問題，曰『中國羣治當以無信仰而獲進乎，抑當以有信仰而獲進乎』是也。信仰必根於宗教，宗教非文明之極則也。雖然，今日之世界，其去完全文明，尙下數十級，於是乎宗教遂爲天地間不可少之一物。人亦有言，教育可以代宗教。此語也，吾未敢遽謂然也。卽其果然，其在彼教育普及之國，人人皆漸漬熏染，以習慣而成第二之天性，其德力智力，日趨於平等。如是，則雖或缺信仰而猶不爲害。今我中國猶非其時也。於是乎信仰問題，終不可以不講。因此一問題，而復生出第二之問題，曰『中國而必需信仰也，則所信仰者當屬於何宗教乎』是也。吾提此問，聞者將疑焉，曰，吾中國自有孔教在，而何容復商搉爲也。雖然，吾以孔教者，教育之教也，非宗教之教也。其爲教也，主於實行，不主於信仰。故在文明時代之效或稍多，而在野蠻時代之效或反少。亦有心醉西風者流，覩歐美人之以信仰景教而致強也，欲舍而從之以自代，此尤不達體要之言也。無論景教與我民族之感情，枘鑿已久，與因勢利導之義相反背也。又無論彼之有眈眈逐逐者楯於其後，數強國利用之以爲釣餌，稍不謹而末流之禍將不測也。抑其教義非有甚深微妙，可以涵蓋萬有鼓鑄羣生者。吾以疇昔無信仰之國而欲求一新信仰，則亦求之於最高尙者而已，而何必惟勢利之爲趨也。吾師友多治佛學，吾請言佛學。

一　佛教之信仰乃智信而非迷信

孔子曰，知之爲知之，不知爲不知，是知也。又曰，吾有知乎哉。無知也。又曰，及其至也，雖聖人亦有所不知焉。又曰，未知生，焉知死。蓋孔教本有闕疑之一義，言論之間，三致意焉，此實力行教之不二法門也。至如各教者，則皆以起信爲第一義。夫知焉而信焉可也，不知焉而強信焉，是自欺也。吾嘗見迷信者流，叩以微妙最上之理，輒曰是造化主之所知，非吾儕所能及焉。是何異專制君主之法律，不可以與民共見也。佛教不然。佛教之最大綱領，曰『悲智雙修』。自初發心以迄成佛，恆以轉迷成悟爲一大事業。其所謂悟者，又非徒知有佛焉而盲信之之謂也。故其教義云，『不知佛而自謂信佛，其罪尚過於謗佛者』。何以故。謗佛者有懷疑心，由疑入信，其信乃眞。故世尊說法四十九年，其講義關於哲學學理者十而八九，反覆辨難，弗明弗措，凡以使人積眞智求眞信而已。淺見者或以彼微妙之論爲不切於羣治，試問希臘及近世歐洲之哲學，其於世界之文明，爲有裨乎，爲無裨乎。彼哲學家論理之圓滿，猶不及佛說十之一，今歐美學者，方且競採此以資研究矣，而豈我輩所宜詬病也。要之，他教之言信仰也，以爲教主之智慧，萬非教徒之所能及，故以強信爲究竟。佛教之言信仰也，則以爲教徒之智慧，必可與教主相平等，故以起信爲法門。佛教之所以信而不迷，正坐是也。近儒斯賓塞之言哲學也，區爲『可知』與『不可知』之二大部，蓋從孔子闕疑之訓，救景教徇物之弊，而謀宗教與哲學之調和也。若佛教則於不可知之中而終必求其可知者也。斯氏之言，學界之過渡義也。佛說則學界之究竟義也。

二　佛教之信仰乃兼善而非獨善

凡立教者必欲以其教易天下，故推教主之意，未有不以兼善爲歸者也。至於以此爲信仰之一專條者，則莫如佛教。佛說曰，『有一衆生不成佛者，我誓不成佛』。此猶自言之也。至其教人也，則曰『惟行菩薩行者得成佛，其修獨覺禪者永不得成佛』。獨覺者何。以自證自果爲滿足者也。學佛者有二途，其一則由凡夫而行直行菩薩，由菩薩而成佛者也。其他則由凡夫而證阿羅漢果，而證阿那含果，而證斯陀含果，而證辟支佛果者也。辟支佛果，卽獨覺位也，亦謂之聲聞，亦謂之二乘。辟支佛與佛相去一間耳，而修聲聞二乘者，證至此已究竟矣。故佛又曰，『吾誓不爲二乘聲聞人說法』。佛果何惡於彼而痛絕之甚。蓋以爲凡夫與謗佛者，猶可望其有成佛之一日，若彼輩則眞自絕於佛性也，所謂菩薩行者何也。佛說又曰，『己已得度，回向度他，是爲佛行。未能自度，而先度人，是爲菩薩發心』。故初地菩薩之造詣，或比之阿羅漢阿那含尙下數級焉，而以發心度人之故，卽爲此後證無上果之基礎。彼菩薩者，皆至今未成佛者也。何以故。有一衆生未成佛彼誓不成佛故。夫學佛者以成佛爲希望之究竟者也，今彼以衆生故，乃並此最大之希望而犧牲之，則其他更何論焉。故舍己救人之大業，惟佛教足以當之矣。雖然，彼非有所矯強而云然也，彼實見夫衆生性與佛性本同一源，苟衆生迷而曰我獨悟，衆生苦而曰我獨樂，無有是處。譬諸國然，吾既託生此國矣，未有國民愚而我可以獨智，國民危而我可以獨安，國民悴而我可以獨樂者也。知此義者，則雖犧牲藐躬種種之利益以爲國家，其必不辭矣。

三　佛教之信仰乃入世而非厭世

明乎菩薩與獨覺之別，則佛教之非厭世教可知矣。宋儒之謗佛者，動以是爲淸淨寂滅而已，是與佛之大乘法適成反比例者也。景教者，衍佛之小乘者也，翹然日懸一與人絕之天國以歆世俗，此寧非引進愚民之一要術。然自佛視之，則已墮落二乘聲聞界矣。佛固言天堂也，然所祈嚮者非有形之天堂，而無形之天堂，非他界之天堂，而本心之天堂。故其言曰，『不厭生死，不愛涅槃』。又曰，『地獄天堂，皆爲淨土』。何以故。菩薩發心當如是故。世界既未至『一切衆生皆成佛』之位置，則安往而得一文明極樂之地。彼迷而愚者，既待救於人，無望能造新世界焉矣。使悟而智者，又復有所歆於他界，而有所厭於儕輩，則進化之責，誰與任之也。故佛弟子有問佛者曰，誰當下地獄。佛曰，『佛當下地獄。不惟下地獄也，且常住地獄。不惟常住也，且常樂地獄。不惟常樂也，且莊嚴地獄』。夫學道而至於莊嚴地獄，則其悲願之宏大，其威力之廣遠，豈復可思議也。然非常住常樂之，烏克有此。彼歐美數百年前，猶是一地獄世界，而今日已驟進化若彼者，皆賴百數十仁人君子住之樂之而莊嚴之也。知此義者，小之可以救一國，大之可以度世界矣。

四　佛教之信仰乃無量而非有限

宗教之所以異於哲學者，以其言靈魂也。知靈魂，則其希望長，而無或易召失望以致墮落。雖然，他教之言靈魂，其義不如佛教之完。景教之所揭

蘖也，曰永生天國，曰末日審判。夫永生猶可言也，謂其所生者在魂不在形，於本義猶未悖也。至末日審判之義，則謂人之死者，至末日期至，皆從塚中起，而受全知能者之鞫訊。然則鞫訊者，仍形耳，而非魂也。藉曰魂也，則此魂與形俱生，與形俱滅，而曾何足貴也。故孔教專衍形者也，則曰善不善報諸子孫。佛教專衍魂者也，則曰善不善報諸永劫。其義雖不同，而各圓滿具足者也。惟景教乃介兩者之間，故吾以爲景教之言末日，猶未脫埃及時代野蠻宗教之迷見者也。夫人生也有涯，而知也無涯。故爲信仰者，苟不擴其量於此數十寒暑以外，則其所信者終有所撓。瀏陽《仁學》云：『好生而惡死，可謂大惑不解者矣。蓋於不生不滅薈焉。薈而惑，故明知是義，特不勝其死亡之懼，縮朒而不敢爲。方更於人禍之所不及，益以縱肆於惡。而顧景汲汲，而四方蹙蹙，惟取自心快已爾，天下豈復有可治也。今使靈魂之說明，雖至闇者猶知死後有莫大之事及無窮之苦樂，必不於生前之暫苦暫樂，而生貪著厭離之想。知天堂地獄森列於心目，必不敢欺飾放縱，將日遷善以自兢惕。知身爲不死之物，雖殺之亦不死，則成仁取義，必無怛怖於其衷。且此生未及竟者，來生固可以補之，復何所憚而不亹亹。』嗚呼，此『應用佛學』之言也，瀏陽一生得力在此，吾輩所以崇拜瀏陽步趨瀏陽者亦當在此。若此者，殆舍佛教末由。

五　佛教之信仰乃平等而非差別

他教者，率衆生以受治於一尊之下者也，惟佛不然，故曰，『一切衆生，皆有佛性。』又曰，『一切衆生，本來成佛。生死涅槃，皆如昨夢。』其立教之目的，則在使人人皆與佛平等而已。夫專制政體固使人服從也，立憲政體亦使人服從也，而其順逆相反者，一則以我服從於他，使我由之而不使我知之也，一則以我服從於我，吉凶與我同患也。故他教雖善，終不免爲據亂世小康世之教，若佛教則兼三世而通之者也。故信仰他教或有流弊，而佛教決無流弊也。

六　佛教之信仰乃自力而非他力

凡宗教必言禍福，而禍福所自出，恆在他力，若祈禱焉，若禮拜焉，皆修福之最要法門也。佛教未嘗無言他力者，然只以施諸小乘，不以施諸大乘。其通三乘攝三藏而一貫之者，惟因果之義。此義者，實佛教中小大精粗，無往而不具者也。佛說現在之果，即過去之因。現在之因，即未來之果。既造惡因，而欲今後之無惡果焉，不可得避也。既造善因，而懼後此之無善果焉，亦不必憂也。因果之感召，如發電報者然，在海東者動其電機，長短多寡若干度，則雖隔數千里外，而海西電機之發露，其長短多寡若干度與之相應，絲毫不容假借。人之熏其業緣於『阿賴耶』識也，亦復如是。故學道者必慎於造因。吾所已造者，非他人所能代消也，吾所未造者，非他人所能代勞也。又不徒吾之一身而已，佛說此五濁惡世者，亦由衆生業識熏結而成。衆生所造之惡業，有一部分屬於普通者，有一部分屬於特別者。其屬於普通之部分，則遞相熏積相結而爲此器世間。其特別之部分，則各各之靈魂，自作而自受之。而此兩者自無始以來，又互相熏焉，以遞引於無窮。故學道者，(一)當急造切實之善因，以救吾本身之墮落。(二)當急造宏大之善因，以救吾所居之器世間之墮落。何也。苟器世間猶在惡濁，則吾之一身，未有能達淨土者也。所謂有一衆生不成佛則我不能成佛，是實事也，非虛言也。嘻，知此義者可以通於治國矣。一國之所以腐敗衰弱，其由來也非一朝一夕。前此之人，蒔其惡地，而我輩今日刈其惡果，然我輩今日非可諉咎於前人而以自解免也。我輩今日而亟造善因焉，則其善果或一二年後而收之，或十餘年後而收之，或數百年後而收之。造善因者遞續不斷，而吾國遂可以進化而無窮。造惡因者亦然。前此惡因既已蔓茁，而我復灌溉而播殖之，其貽禍將來者，更安有艾也。又不徒一羣爲然也，一身亦然。吾蒙此社會種種惡業之熏染，受而化之，旋復以熏染社會，我非自洗滌之而與之更始，於此而妄曰吾善吾羣吾度吾羣，非大愚則自欺也。故佛之說因果，實天地間最高尚完滿博深切明之學說也。近世達爾文斯賓塞諸賢言進化學者，其公理大例，莫能出此二字之範圍，而彼則言其理，而此則並詳其法，此佛學所以切於人事，徵於實用也。夫尋常宗教家之所短者，在導人以倚賴根性而已，雖有『天助自助者』一語以爲之彌縫，然常橫天助二字於胸中，則其獨立不羈之念，所減殺已不少矣。若佛說者，則父母不能有所增益於其子，怨敵不能有所咒損於其仇，無歆羨，無畔援，無罣礙，無恐怖，獨往獨來，一聽衆生之自擇。中國先哲之言曰：『天作孽，猶可違。自作孽，不可逭。』又曰：『自求多福，在我而已。』此之謂也。特其所言因果相應之理，不如佛說之深切著明耳。佛教洵倜乎遠哉。

以上六者，實鄙人信仰佛教之條件也。於戲。佛學廣矣大矣深矣微矣，

豈區區末學所能窺其萬一。以佛耳聽之，不知以此爲讚佛語耶，抑謗佛語耶。雖然，卽曰謗佛，吾仍冀可以此爲學佛之一法門。吾願造是因，且爲此南瞻部洲有情衆生造是因。佛力無盡，我願亦無盡。

難者曰，子言佛教有益於羣治，辯矣。印度者，佛教祖國也，今何爲至此。應之曰，嘻，子何闇於歷史。印度之亡，非亡於佛教，正亡於其不行佛教也。自佛滅度後十世紀，全印卽已無一佛跡，而婆羅門之餘燄，盡取而奪之。佛教之平等觀念樂世觀念，悉已摧亡，而舊習之喀私德及苦行生涯，遂與印相終始焉。後更亂以回教，末流遂極於今日。然則印之亡，佛果有罪乎哉。吾子爲是言，則彼景教所自出之猶太，今又安在也。夫寧得亦以猶太之亡，爲景教優劣之試驗案也。雖然，世界兩大教，皆不行於其祖國，其祖國皆不存於今日，亦可稱天地間一怪現象矣。

譚嗣同《仁學下》三七 孔教何嘗不可偏治地球哉！然教則是，而所以行其教者則非也。無論何等教，無不嚴事其教主，俾定於一尊，而牢籠萬有，故求智者往焉，求財者往焉，求子者往焉，求壽者往焉，求醫者往焉。由日用飲食之身，而成家人父子之天下，寤寐寢興，靡纖靡巨，人人懸一教主於心目之前，而不敢紛馳於無定，道德所以一，風俗所以同也。中國則不然。府廳州縣，雖立孔子廟，惟官中學中人，乃得祀之；至不堪，亦必納數十金鬻一國子監生，始賴以駿奔執事於其間。農夫野老，徘徊觀望於門牆之外，既不覩禮樂之聲容，復不識何所爲而祭之，而已獨不得一與其盛，其心豈不曰：孔子廟，一勢利場而已矣。如此，又安望其教之行哉！且西人之尊耶穌也，不問何種學問，必歸功於耶穌，甚至療一病，贏一錢，亦必報謝曰：『此耶穌之賜也。』附會歸美，故耶穌龐然而日大，彼西人乃爾愚哉？事教主之道，固應如此也。中國之所謂儒，不過孔教中之一端而已。司馬遷論六家要指，其微意可知也。而爲儒者乃欲以儒蔽孔教，遂專以剝削孔子爲務。於治功則曰：『五尺羞稱也。』於學問則曰：『玩物喪志也。』於刑名又以爲申、韓刻覈，於兵陳又以爲孫、吳慘黷，於果報輪迴又以爲異端邪說，皆所不容。孔子之道，日削日小，幾無措足之地。小民無所歸命，心好一事祀一神，甚且一人祀一神，泉石尸祭，草木神叢，而異教乃眞起矣。爲孔者終不思行其教於民也，漢以後佛遂代爲教之，至今日耶又代爲教之。爲耶者曰：『中國既不自教其民，卽不能禁我之代爲教。』彼得托於一視同仁，我轉無詞以拒。豈惟無詞以拒，往者諸君子抱亡教之憂，哀號求友，相約建孔子教堂，倣西人傳教之法，徧傳諸愚賤，某西人聞之曰：『信能如是，吾屬教士，皆可歸國矣。』不悟斯舉適與愚黔首之旨背戾，故遭禁錮。後雖名爲開禁，實則止設一空無所有之官書局，徒增一勢利場而已矣。於力不能拒之耶教，則聽之，且保護之；於衰微易制之孔教，則禁之，且嚴絕之。痛哉痛哉！先聖何辜，生民何辜，乃胥遭夭閼於獨夫民賊之手。其始思壓制其人，則謬爲崇奉孔教之虛禮，以安反側；終度積威所劫，已不復能轉動，則竟放膽絕其孔教。此其狠毒，雖蝮蛇鴆鳥，奚以逮此。生其間者，反不如汪洋恣肆於異教，轉可以行其志矣。天津有在理教者，最新而又最小。其書浮淺，了無精義，乃刺取佛教、耶教、回教之粗者而爲之；然別有祕傳，誓不爲外人道。吾嘗入其教以求之，蓋攘佛教唵、嘛、呢、叭、咪、吽六字，借爲服氣口訣而已，非有他奧巧也。然且從其教者，幾徧直隸。非其教主力能爾也，賴有果報輪迴諸說，愚夫愚婦輒易聽從；又嚴斷煙酒，亦能隱爲窮民節不急之費。故不論其教如何，皆能有益於民生，總愈於中國擯棄愚賤於教外，乃至全無教也。原夫世間之所以有教，與教之所以得行，皆緣民生自有動而必靜、倦而思息之性，然後始得迎其機而利導之。人卽至野悍，迨於前塵之既謝，往跡之就湮，循所遭遇，未嘗不戀戀拳拳。相彼禽族，猶有啁啾之頃者，此也。此而無教以慰藉而啓悟之，則可哀孰甚焉！《傳》曰：『饑者易爲食，渴者易爲飲。』豈爲政爲然哉？生無教之時，民苦無所系屬，任取誰何一妄人所倡至僻陋之教，皆將匍匐往從，不尤可哀乎！雖然，又豈惟愚賤之不教乎！

又《上歐陽中鵠書一〇》 言進學之次第，則格致爲下學之始基，次及於政務，次始可窺見教務之精微。以言其衰也，則教不行而政亂，政亂而學亡。故今之言政、言學，苟不言教，則等於無用。英人韋廉臣著《古教彙參》一書，博考古今中西之教凡數十。每教復各有門戶，其中亦有精微者，亦有誕謬不可究詰者。然不論何教，皆有相同之公理二：一曰慈悲，吾儒所謂『仁』也。一曰靈魂，《易》所謂『精氣爲物，遊魂爲變』也。言慈悲而不言靈魂，止能教賢智而無以化愚頑；言靈魂而不極其誕謬，又不足以化異域之愚頑。吾儒鄙外教之誕謬，外教亦不喜吾儒之無其誕謬，二者必無相從之勢也。惟佛教精微者極精微，誕謬者極誕謬。佛之精微，實與吾儒無異。偶觀佛書，見其不可爲典要，惟變所適，往往與船山之學宗旨密合，知必得力於

此。若夫諸儒所闢之佛，乃佛家末流之失，非其眞也。據佛書，如來佛嘗娶三妻，諸菩薩亦多有妻子者，何曾似今日之僧流乎？佛教雖出於印度，不過師弟相授受，卒未嘗一日行也。數傳後，並其精微而亡之，仍自重其所謂婆羅門教。故印度之亡，與佛無與焉。《古教彙參》中偏詆各教，獨於佛則歎曰：『佛，眞聖人也。』美國歐格教士嘗言：『偏地球最興盛之教無過耶穌。他日耶穌教衰，足以代興者其惟佛乎！』緣不論何教之精微及誕謬不可究詰，佛書皆已言之，而包掃之也。尤奇者，格致家恃器數求得諸理，如行星皆爲地球，某星以若干日爲一歲，及微塵世界，及一滴水有微蟲萬計等，佛書皆已言之。李提摩太嘗繙譯佛書回國，又西國講佛學之會凡四十餘處，此行佛教之兆也。故言佛教，則地球之教可以合而爲一。西人又極拜服中國井田之法，其治河用之，頗收奇效。又言欲地球皆太平，非井田封建不可。故行井田封建，兼改民主，則地球之政可合爲一。又政、教與學所以難偏行於愚頑者，亦文字爲之梗也；悉改文字之象形爲諧聲，則地球之學可合爲一。

孔子教何嘗不可偏治地球哉？然教則是，而所以行其教者非也。無論何教無不專事其教主，使定於一尊而牢籠萬有。故求財者往焉，求子者往焉，求壽者往焉。人人懸一教主於心目之前，而不敢紛馳於無定，道德所以一，風俗所以同也。中國則不然，各府縣孔子廟，惟官中學中人始得祭之，至不堪亦必費數十金捐一監生，賴以升降拜跪於其間。農夫野老，徘徊觀望於門牆之外，既不識禮、樂之聲容，復不解何所爲而祭之，而已獨不得一與其盛，其心豈不曰孔子廟一勢利之場而已矣！如此又安望其教之行哉？且西人之尊耶穌也，無論何種學問必歸功於耶穌，甚至治好一病，賺得數錢，亦必歸功曰：『此耶穌之賜也。』附會歸美，故耶穌龐然而日大。中國儒者專以剝削孔子爲務，見霸術，則曰孔門五尺羞稱也；見刑名，又以爲申、韓；見兵法，又以爲孫、吳；見果報輪迴之說，又以爲異端，皆不容於孔子者也。於是孔子之道日削日小，幾無措足之地。小民無所歸命，止好一事祀一神，甚且一人事一神，而異教乃眞起矣。當柄亦終不思行其教於民也。東漢以後，佛遂代爲教之，至今日耶穌又代爲教之。耶穌教士曰：『中國既不自教其民，卽不能禁我之代教。』彼得託於一視同仁，我轉無詞以拒。故強學會諸君子，深抱亡教之憂，欲創建孔子教堂，倣西人傳教之法，偏傳於愚賤。某西人聞之，向鄒沅帆曰：『信能如此，我等教士皆可以回國矣。』不知此舉適與愚黔首之意相反，故遭禁錮。後雖名爲開禁，實則止設一空無所有之官書局，亦徒增一勢利場而已。此後孔子教竟不知如何結局。意者將附於佛教以行其精意耶？亦可哀甚矣！士生今日，除卻念佛持咒，又何由遣此黑暗之歲月乎？

章炳麟《太炎文録初編》文録卷二《駁建立孔教議》 近世有倡孔教會者，余竊訾其怪妄。宗教至鄙，有太古愚民行之，而後終已不廢者，徒以拂俗難行，非故葆愛嚴重之也。中土素無國教矣，舜敷五教，周布十有二教，皆掌之司徒。其事不在庠序，不與講誦。是乃有司教令，亦雜與今世社會教育同類，非宗教之科。《易》稱聖人以神道設教，斯卽盥而不薦，禘之說也。禘之說孔子不知；號曰設教，其實不教也。觀《周禮》神仕諸職，皆王官之一守，不以布於民常。逮及衰周，孔、老命世，老子稱以道涖天下，其鬼不神；孔子亦不語神怪，未能事鬼。次有莊周、孟軻、孫卿、公孫龍、申不害、韓非之倫，浡爾俱作，皆辯析名理，察於人文，由是妖言止息，民以昭蘇。自爾二千年，雖佛法旁入，黃巾接踵，有似於宗教者。佛典本不禮鬼神，其自宗乃以寂定智慧爲主，勝義妙論，思入無間。適居印度，故雜以怪迂之談，而非中土高材所留意。加其斷絕婚姻，茹草衣褐，所行近於隱遁，非所以普教齊民。若黃巾道士者，符籙詭誕，左道惑人，明達之士，固不欲少游其藩。由斯以談，佛非宗教，黃巾則猶曰者、卜相之流，爲人輕蔑，則中國果未有宗教也。蓋自伏羲、炎、黃，事多隱怪，而偏爲後世稱頌者，無過田漁衣裳諸業。國民常性，所察在政事日用，所務在工商耕稼。志盡於有生，語絕於無驗。人思自尊，而不欲守死事神，以爲眞宰，此華夏之民，所以爲達。視彼佞諛上帝，拜謁法皇，舉全國而宗事一尊，且著之典常者，其智愚相去遠矣！卽有疾疢死亡，祈呼靈保者，祈而不應，則信宿背之，屢轉更易，至於十神，譬多張罝羅以待雉兎，嘗試爲之，無所堅信也。是故智者以達理而灑落，愚者以懷疑而依違，總舉夏民，不崇一教。今人猥見耶蘇、路德之法，漸入域中，乃欲建樹孔教以相抗衡。是猶素無創痍，無故灼以成瘢，乃徒師其鄙劣，而未有以相君也。古者上丁釋菜，止於陳設芬香。至唐世李林甫，始令全國悉以牲牢薦奠，劉禹錫蚩其不學。自爾樂備宮縣，居模極殿，宛轉近帝制矣。然廟堂寄於學官，對越不過儒士，有司纔以歲時致祭，未嘗普施閭閻，貤及謠俗。是則孔子

者，學校諸生所尊禮，猶匠師之奉魯班，縫人之奉軒轅，胥吏之奉蕭何，各尊其師，思慕反本，本不以神祇靈鬼事之，其魂魄存亡亦不問，又非能遍於兆庶也。夫衣裳廬舍，生民之所以安止；律令文牘，國家不可一日廢也。今以世人拜謁孔子，謂孔子爲教主，是則軒轅、魯班、蕭何亦居然各爲教主矣。若以服用世殊，今制異古，故三君不能擅宗教者，此則民國肇建，制異春秋，土俗習行，用非《士禮》。今且廢齊斬之服，除內亂謂親屬相亂。之誅，雖孔子且得名爲今之教主乎？ 傎其侯度，而奉其儀容，則誑燿也；貴其一家，而忘其比類，則偏畸也。進退失據，挾左道，比神事，其不可以垂則甚明。蓋嘗論之：孔子之在周末，與夷、惠等夷耳。孟、荀之徒，曷嘗不竭情稱頌？ 然皆以爲百世之英，人倫之傑，與堯、舜、文、武伯仲，未嘗儕之圜丘、清廟之倫也。及燕、齊怪迂之士，興於東海，說經者多以巫道相糅，故《洪範》，舊志之一篇耳，猶相與抵掌樹頰，廣爲抽繹。伏生開其源，仲舒衍其流，是時適用少君、文成、五利之徒，而仲舒亦以推驗火災，救旱止雨，與之校勝。以經典爲巫師豫記之流，而更曲傅《春秋》，云爲漢氏制法，以媚人主，而棼政紀。昏主不達，以爲孔子果玄帝之子，眞人尸解之倫。讖緯蜂起，怪說布彰，曾不須臾，而巫蠱之禍作，則仲舒爲之前導也。自爾或以天變災異，宰相賜死，親藩廢黜，巫道亂法，鬼事干政，盡漢一代，其政事皆兼循神道。夫仲舒之託於孔子，猶宮崇、張道陵之託於老聃，今之倡孔教者，又規摹仲舒而爲之矣。彼豈不曰：東魯之聖，世有常尊，今而廢之，則人理絕而綱紀斁耶？ 此但知孔子當尊，顧不悟其所尊之故，今不指陳，則無以饜人望。蓋孔子所以爲中國斗杓者，在制歷史，布文籍，振學術，平階級而已。往者《尚書》百篇，年月闊略，無過因事記錄之書，其始末無以猝睹。自孔子作《春秋》，然後紀年有次，事盡首尾，丘明衍傳，遷、固承流，史書始粲然大備，榘則相承，仍世似續，令晚世得以識古，後人因以知前。故雖戎羯荐臻，國步傾覆，其人民知懷舊常，得以幡然反正。此其有造於華夏者，功爲第一。《周官》所定鄉學，事盡六藝，然大禮猶不下庶人。當時政典，掌在天府，其事蹟略具於《詩》、《書》，師氏以教國子，而齊民不與焉。是故編戶小氓，欲觀舊事，則固閉而無所從受。故《傳》稱『宦學事師』、『宦於大夫』。明不爲貴臣僕隸，則無由識其緒餘。自孔子觀書柱下，述而不作，刪定六書，布之民間，然後人知典常，家識圖史。其功二也。九流之學，靡不出於王官。守其一術，而不遍覽文籍，則學術無以大就。自孔子布文籍，又自贊《周易》，吐《論語》以寄深湛之思，於是大師接踵，宏儒鬱興。雖所見殊途，而提振之功在一。其功三也。春秋以往，官多世卿，其自漁釣、飯牛而興者，乃適遇王伯之君，乘時間起，平世絕矣。斯豈草野之無賢才？ 由其不習政書，致遠恐泥，不足與世卿競爽。其一二登用者，率不過技藝之官，皁隸之事也。自孔子布文籍，又養徒三千，與之馳騁七十二國，辨其人民，知其土訓，識其政宜，門人餘裔，起而干摩，與執政爭明。哲人既萎，曾未百年，六國興而世卿廢，民苟懷術，皆有卿相之資。由是階級蕩平，寒素上遂，至於今不廢。其功四也。總是四者，孔子於中國，爲保民開化之宗，不爲教主。世無孔子，憲章不傳，學術不振，則國淪戎狄而不復，民陷卑賤而不升，欲以名號加於宇內通達之國，難矣。今之不壞，繫先聖是賴！ 是乃其所以高於堯、舜、文、武而無算者也！ 若夫德行之教，仁義之端，《周官》已布之齊民，列國未嘗墜其綱紀。故上有蘧瑗、史鰌之賢，下有沮、溺、荷蓧之德，風被土宇，不肅而成，固不悉自孔子授之。孔氏書亦時稱祭典，以纂前志，雖審天鬼之誣，以不欲高世駭俗，則不暇一切糞除，亦猶近世歐洲諸哲，於神教尚有依違。故以德化，則非孔子所專；以宗教，則爲孔子所棄。今忘其所以當尊，而以不當尊者奉之，適足以玷闕里之堂，污泰山之迹耳！ 談者或曰：崇孔教者，所以旁慰沙門，使蒙古、西藏無攜志。此尤誑世之言，二藩背誕，則強鄰間之，紿以中國廢教，藉口其實，非宗教所能馴也。昔張居正之撫蒙古，攻討惠綏，形格勢禁，無所不用。勢已賓服，然後以黃教固之耳。今不修攻守之具，而欲以虛言羈致，是猶欲講《孝經》以服黃巾，必不得矣！ 就欲以佛法慰藉者，自可不毀蘭闍，又非縣設孔教以相籠罩也。孔教本非前世所有，則今者固無所廢；莫之廢，則亦無所建立矣。愚以爲學校瞻禮，事在當行；樹爲宗教，杜智慧之門，亂清寧之紀，其事不便！

又別錄卷二《答鐵錚》

昨覩尊論，以爲佛家之學，非中國所常習，雖上智之士，猶窮年累月而不得，況於一般國民，處水深火熱之中，乃望此迂緩之學，以收成效，何異待西江之水以救枯魚？ 求僕解答。僕非敢以大將臨河，講誦《孝經》之術，退黃巾也。顧以爲光復諸華，彼我勢不相若，而優勝劣敗之見，既深中於人心，非不顧利害，蹈死如飴者，則必不能以奮起；就起，亦不能持久。故治气定心之術，當素養也。明之末世，與滿洲相抗，百折不回者，非耽悅禪觀之士，即姚江學派之徒。日本維新，亦由王學爲其先導。

王學豈有他長？亦曰『自尊無畏』而已。其義理高遠者，大抵本之佛乘，而普教國人，則不過斬截數語，此卽禪宗之長技也。僕於佛學，豈無簡擇？蓋以支那德教，雖各殊途，而根原所在，悉歸於一，曰『依自不依他』耳。上自孔子，至於孟、荀，性善、性惡，互相鬩訟。訖宋世，則有程、朱；與程、朱立異者，復有陸、王；與陸、王立異者，復有顏、李。雖虛實不同，拘通異狀，而自貴其心，不以鬼神爲奧主，一也。佛教行於中國，宗派十數，獨禪宗爲盛者，卽以自貴其心，不援鬼神，與中國心理相合。故僕於佛教，獨淨土、祕密二宗有所不取。以其近於祈禱，猥自卑屈，與勇猛無畏之心相左耳。雖然，禪宗誠斬截矣，而末流沿襲，徒事機鋒，其高者止於堅定無所依傍，顧於惟心勝義，或不了解，得其事而遺其理，是不能無缺憾者。是故推見本原，則以法相爲其根核。法相、禪宗，本非異趣，達磨初至，卽以《楞伽》傳授，惜其後惟學《金剛般若》，而於法相漸疏，惟永明略有此意。今欲返古復始，則《楞伽》七卷，達磨只授四卷《楞伽》，同時流支復譯十卷《楞伽》。四卷譯文大拙，多詰詘不可解。十卷所定名詞，亦有未審，故以實叉難陀所譯七卷《楞伽》爲定。正爲二宗之通郵。然簡機說法，亦自分途，其好湛思冥想者，則法相在所必用。若夫心樂總持，不喜繁碎之士，但以禪宗公案相示耳。法相或多迂緩，禪宗則自簡易。至於自貴其心，不依他力，其術可用於艱難危急之時，則一也。明代气節之士，非能研精佛典，其所得者，無過語錄簡單之說，是豈今人所不能行乎？然僕所以獨尊法相者，則自有說。蓋近代學術，漸趨實事求是之途，自漢學諸公分條析理，遠非明儒所能企及。逮科學萌芽，而用心益復縝密矣。是故法相之學，於明代則不宜，於近代則甚適，由學術所趨然也。若夫詞章之士，多喜浮華，如襲日襲定菴輩，宗法天台，無過愛其詞藻，於思想則不能如法相之精深，於行事則不能如禪宗之直截，乃謂佛教之亡，亡於禪學，至以師子身蛆相誚。夫禪宗末流，或有不識文字，不知經典者，佛教衰微，禪宗誠不能無咎。然欲研尋其理，則法相自爲西來之正宗，必不得已，猶有般若，無取天台之雜糅涅槃、般若爲也。涅槃立我，與《楞伽》、《密嚴瑜伽》立如來藏及阿陀那識者，或可相通，與般若眞空相遠。若夫直指一心，廓然皎悟，則天台之不逮禪宗遠甚！執武夫以誚美玉，何其言之妄耶？故僕以爲相宗、禪宗，其爲惟心一也。學相宗者，自《成唯識論》入門，至乎《瑜伽攝論》、《密嚴楞伽》則止矣。學禪宗者，自唐代禪師諸語錄入門，漸及《壇經》，至乎《楞伽》則止矣。爲繁爲簡，亦各因其所好，豈專以精密深細之科條，施之於一概乎？足下主張孔學，則禪宗與姚江一派，亦非不可融會，求其學術所自來者，姚江非特近於禪宗，亦竊取《密嚴》之意。《密嚴經》云：若法有自性，藥無除病，能云何世人見服藥病除愈，但是賴邪識變異而流轉。此謂藥石於人同是一體，姚江亦有是說。特其敷衍門面，猶不得不揚儒抑釋。今人學姚江，但去其孔、佛門戶之見，而以其直指一心者爲法，雖未盡理，亦可以悍然獨往矣。所惜戒律未嚴，自姚江再傳而後，其弟子已倡狂自肆，聲色利祿，無不點汙，故亭林斥之致無餘地。亭林排王，與楊園、三魚不同，純以禮法相規，而不甚駁其學說。自非以佛學相參，或兼用蕺山之說，則必不足以持世矣。若夫孔氏舊章，其當考者，惟在歷史，戎狄豺狼之說，管子業已明言。上自虞、夏，下訖南朝，守此者未嘗踰越，特《春秋》明文，益當保重耳。雖然，徒知斯義，而歷史傳記一切不觀，思古幽情，何由發越？故僕以爲民族主義，如稼穡然，要以史籍所載人物制度、地理風俗之類，爲之灌溉，則蔚然以興矣。不然，徒知主義之可貴，而不知民族之可愛，吾恐其漸就萎黃也。孔氏之教，本以歷史爲宗，宗孔氏者，當沙汰其干祿致用之術，惟取前王成迹可以感懷者，流連弗替。《春秋》而上，則有六經，固孔氏歷史之學也。《春秋》而下，則有《史記》、《漢書》以至歷代書志、紀傳，亦孔氏歷史之學也。若局於《公羊》取義之說，徒以三世、三統大言相扇，而視一切歷史爲芻狗，則違於孔氏遠矣！今之夸者，或執斯賓塞爾鄰家生貓之說，以譏史學。吾不知禹域以內，爲鄰家乎？抑爲我寢食坐作之地乎？人物制度、地理風俗之類，爲生貓乎？抑爲飲食衣服之必需者乎？或又謂中國舊史，無過譜牒之流。夫其比屬帝王，類輯世系，誠有近於譜牒者，然一代制度行於通國，切於民生，豈私家所專有？而風紀學術，亦能述其概略，以此爲不足，而更求之他書，斯學者所有事，並此廢之，其他之紛如散錢者，將何以得其統紀耶？且中國歷史，自帝紀、年表而外，猶有書志、列傳，所記事迹、論議、文學之屬，粲然可觀。而歐洲諸史，專述一國興亡之迹者，乃往往與檔案相似。今人不以彼爲譜牒，而以此爲譜牒，何其妄也！足下不言孔學則已，若言孔學，願亟以提倡歷史爲職矣。至中國所以維持道德者，孔氏而前，或有尊天敬鬼之說。墨子雖生孔子後，其所守乃古道德。孔氏而後，儒、道、名、法，變易萬端，原其根極，惟依自不依他一語。漢世儒術盛行，人多自好，本無待他方宗教爲之補苴。魏、晉以後，風俗漸衰，不得不有資於佛說。然卽蓮社所謂淨土者，

亦多兼涉他宗，未嘗專以念佛爲事。三論繼興，禪宗、法相接踵而至，宗派雖異，要其依自則同。而沙門應機者，或取福田利益之說，以化顓愚，流而不返，遂爲儒者所嗤。韓退之雖至短淺，猶且笑悼不已，況如程、朱之高材乎？退之喜大顛之能外形骸，伊川說《中庸》之前後際斷，晦庵於十二緣生、三細六粗、十八界等，歎其精細，以爲儒者弗及。然則其人其教，苟無涉乎依他之說者，雖支持門面之儒，猶不得不帖然誠服。蓋好尚相同故也。昔無神之說，發於公孟；《墨子·公孟篇》：公孟子曰：無鬼神。是此說所起，非始晉代阮瞻。阮瞻但言無鬼，而公孟兼言無神，則識高於阮矣。排天之論，起於劉、柳。王仲任已有是說，然所排者惟蒼蒼之天而已，至劉、柳乃直撥天神爲無。以此知漢族心理，不好依他，有此特長，故佛教得迎機而入，而推表元功，不得不歸之孔子。世無孔子，卽佛教亦不得盛行。僕嘗以時絀時申，譁衆取寵爲孔子咎；至於破壞鬼神之說，則景仰孔子，當如岱宗北斗。凡人言行相殊，短長互見，固不容以一端相概也。或者謂孔子亦有天祝、天喪、天厭，獲罪於天等語，似非撥無天神者。按孔子詞气，每多優緩，而少急切之言，故於天神未嘗明破。然其言曰：鬼神之爲德，體物而不可遺。此明謂萬物本體，卽是鬼神，無有一物而非鬼神者，是卽斯比諾沙汎神之說。汎神者，卽無神之遜詞耳。蓋孔子學說，受自老聃，老子言象帝之先，既謂有先上帝而存者；莊生繼之，則云道在螻蟻、稊稗、瓦甓、屎溺，而終之以汝唯莫必，無乎逃物，則正所謂體物而不可遺者。無物非道，亦無物非鬼神，其義一致，此儒、老皆主汎神之說也。及其言天，則本諸往古沿襲之語，而非切指天神。且如印度婆羅門教建立大梵，梵當讀鉢，正言鉢邏摩納。佛教已撥去大梵，而猶有梵行之名詞，蓋舊語相沿，莫能遽易，然其義旨已非。孔子言天，亦若是耳。及公孟撥無鬼神，儒術由此成立，非孔子造端之力歟？儒者立說，但求心理之殊，不求形式之異。故孔子雖言鬼神體物，而仍言齊明盛服，以承祭祀。公孟雖撥無鬼神，而仍言祭祀之當有。然孔子言『如在』。如在者，明其本不在也。公孟於《墨子》無魚作罟之說，亦無辯論。其意謂魚雖無有，但順世俗常儀而作罟可也。原中國言鬼者，本非直指幽靈，觀《說文》鬼字從由，由爲鬼頭，與禺字從由同意。禺本母猴，若鬼爲幽靈無形之物，何以得象其頭？何以母猴之頭得與鬼頭相似？是其初所謂鬼者，本卽山都、野干之屬，異物詭見，覩之驚遝，於是幽靈亦假此名，此言鬼者之緣起也。言天神者，則語或本於印度，古教梨俱吠陀所說最尊之神，有言丘者，爲天上晴空之義，有言提婆者，卽爲天義，有言阿姑尼者，爲光明火神，而與因陀羅卽帝。合德之義，其語轉變，流入中國，提婆二音，或譯提桓，日本音作デグ，中國古音舊無麻部，故以歌、戈、元、寒等部之音代之。提桓合音則爲天，由天而取其雙聲則謂之帝，由天而取其疊韻則謂之神。古音天神同部。此自有形移於無形者。由天而取其雙聲，則對於天者，謂之地，此自有形移於有形者。由地而取其疊韻則謂之祇，此自有形移於無形者。然言神、言帝，有時或以天字代之，具體抽象，不甚分殊。而印度尊敬其人者，多謂之天。如阿闍世王稱父爲天，玄奘在印度被稱爲辯才天之類。中國古語，亦多同此。《莊子·在宥篇》載雲將之語鴻蒙曰：『天忘朕耶？曰吾遇天難』。《知北遊篇》載老龍吉死，神農曰：『天知予僻陋慢訑，故棄予而死』。是皆以天稱其師長，則天語本於印度明矣。其言丘者，更可證明。《說文》：『北，土之高也，非人所爲也。從北從一。一，地也。人居在北南，故從北，中邦之居在昆侖東南。』按昆侖發脈於葉爾羌，自南方視之，雖在西北，自燕代視之，反在西南。周、秦以上，諸華疆域，北方偏贏，何有昆侖在北之說？若謂溯原於迦勒底，則昆侖反在其東，說皆不合。夫正直昆侖之南者，惟印度耳。然則丘在人北，必自印度傳之。觀其以閬風、玄圃爲神仙羣帝所居，是卽以昆侖擬之天上，卽印度所指天上爲丘者。圜丘之祭，實象昆侖爲之，以祀昊天上帝，而丘訓爲空，《廣雅·釋詁》。又合晴空之義。古音丘巨相通，故丘嫂亦作巨嫂，巨卽渠魁之渠。《封禪書》有老父稱武帝爲巨公。巨公、渠魁，文字非二，以丘爲尊神，而名其君長爲丘，猶以帝爲尊神，而名其君長爲帝也。阿姑尼之爲語，本自火教所傳，其名起於印度，波斯未分之世。中國重黎司火，於火教本有因緣，郊之爲祭，大報天而主日，此明以火爲最上之神，而六天明號，見於《文燿鉤》、《河圖》各種緯書，其義多不可解。惟中央黃帝名含樞紐，含樞紐者，非阿姑尼之音轉乎？《文燿鉤》云：『季夏六月，火受制，其名含樞紐』，《周禮·大宗伯疏》引。此非火神而與上帝合德之謂乎？此言天、言神、言帝之緣起也。其後展轉荒謬，不可爬梳，《鴻範》言『帝乃震怒』，《大雅》言『帝謂文王』。則明視上帝爲有人格矣。中國得孔子汎神之說，至公孟而撥除之，印度得數論無神之說，至釋迦而昌大之。其轉變亦有相似。自孔子、公孟而後，郊丘宗廟，不過虛文，或文人曼衍其辭，以爲神話。如《九歌》、《天問》等。其實已無有尊信者，特愚民不學，猶眩惑於是耳。然所

以維持道德者，純在依自，不在依他，則已砉然可見。而今世宿德，憤於功利之談，欲易之以淨土，以此化誘貪夫，寧無小補？然勇猛無畏之气，必自此衰，轉復陵夷，或與基督教祈禱天神相似。夫以來生之福田，易今生之快樂，所謂出之內藏，藏之外府者，其爲利已則同。故索賓霍爾以是爲僞道德，《道德學・大原論》。而中國依自不依他之說，遠勝歐洲神教，亦見德人沙麼遜《黃禍論》中。今乃棄此特長，以趨庳下，是僕所以無取也。往者作《無神論》，大爲基督教人所反對，廣州教會有《眞光報》，以僕爲狂悖至極。吾以理內之言相稽，而彼以理外之言相應，此固無庸置辨。今得足下所言，乃藉以吐吾肝鬲。要之，僕所奉持，以『依自不依他』爲臬極。佛學、王學雖有殊形，若以楞伽、五乘分教之說約之，自可鑄鎔爲一。王學深者，往往涉及大乘，豈特天人諸教而已；及其失也，或不免偏於我見。然所謂我見者，是自信，而非利己，宋儒皆同，不獨王學。猶有厚自尊貴之風，尼采所謂超人，庶幾相近。但不可取尼采貴族之說。排除生死，旁若無人，布衣麻鞵，徑行獨往，上無政黨猥賤之操，下作愞夫奮矜之气，以此楬櫫，庶於中國前途有益。乃若愚民婦子之間，崇拜鬼神，或多妖妄，幸其蒙昧寡知，道德亦未甚墮壞，死生利害之念，非若上流知學者之迫切也。若專爲光復諸華計，或不必有所更張，而吾黨亦有信基督教者，豈能要之使改，顧論理有相伐耳。至於社會相處之間，稍有信仰，猶愈於無執持。今之所志，但欲姬、漢遺民，趣於自覺，非高樹宗教爲旌旗，以相陵奪。況約楞伽、五乘之說，而基督教正在天、人二乘之間，是則卽而用之，可矣。書此見志，願足下審思之！章炳麟白。

又別録卷三《建立宗教論》 太空之鳥跡，可以構畫乎？繪事之所窮也；病眼之毛輪，可以行車乎？輿人之所困也。然則以何因緣而立宗教？曰：由三性。三性不爲宗教說也。白日循虛，光相煖相，遍一切地，不爲祠堂叢社之幽寒而生日也，而百千微塵，卒莫能逃於日外，三性亦然。云何三性？一曰：遍計所執自性；二曰：依他起自性；三曰：圓成實自性。第一自性，惟由意識周遍計度刻畫而成。若色若空，若自若他，若內若外，若能若所，若體若用，若一若異，若有若無，若生若滅，若斷若常，若來若去，若因若果。離於意識，則不得有此差別。其名雖有，其義絕無。是爲遍計所執自性。第二自性，由第八阿賴耶識、第七末那識，與眼、耳、鼻、舌、身等五識虛妄分別而成。卽此色空，是五識了別所行之境；卽此自他，是末那了別所行之境；卽此色空、自他、內外、能所、體用、一異、有無、生滅、斷常、來去、因果，是阿賴耶了別所行之境。賴耶惟以自識見分，緣自識中一切種子以爲相分。故其心不必現行，而其境可以常在。末那惟以自識見分，緣阿賴耶以爲相分。卽此相分，便執爲我，或執爲法，心不現行，境得常在，亦與阿賴耶識無異。五識惟以自識見分，緣色及空以爲相分。心緣境起，非現行則不相續；境依心起，非感覺則無所存。而此五識，對色及空，不作色空等想。末那雖執賴耶，以此爲我，以此爲法，而無現行我法等想。賴耶雖緣色空、自他、內外、能所、體用、一異、有無、生滅、斷常、來去、因果以爲其境，而此數者各有自相，未嘗更互相屬。其緣此自相者，亦惟緣此自相種子，而無現行、色空、自他、內外、能所、體用、一異、有無、生滅、斷常、來去、因果等想。此數識者，非如意識之周遍計度執着名言也。卽依此識而起見分相分二者，其境雖無，其相幻有。是爲依他起自性。第三自性，由實相，眞如，法爾猶云自然。而成，亦由阿賴耶識還滅而成。在遍計所執之名言中，卽無自性；離遍計所執之名言外，實有自性。是爲圓成實自性。夫此圓成實自性云者，或稱眞如，或稱法界，或稱涅槃。而柏拉圖所謂伊跌耶者，亦往往近其區域。佛家以爲正智所緣，乃爲眞如；柏拉圖以爲明了智識之對境爲伊跌耶。其比例亦多相類。乃至言哲學創宗教者，無不建立一物以爲本體。其所有之實相雖異，其所舉之形式是同。是圓成實自性之當立，固有智者所認可也。若遍計所執自性，佛家小乘有諸法但名宗；而大乘《般若經》中亦謂我但有名，謂之爲我，實不可得，以不可得，故空。但隨世俗假立客名，諸法亦爾。是其爲說，亦不止法相一家，卽歐洲中世學者，如鹿塞梨尼輩，亦皆尋取通性，以爲惟有其名。是遍計所執自性之當遣，亦有智者所認可也。惟此依他起自性者，介乎有與非有之間，則識之殊非易易。自來哲學宗教諸師，其果於建立本體者，則於本體之中，復爲之構畫內容，較計差別。而不悟其所謂有者，乃適成遍計所執之有，於非有中起增益執，其本體卽不成本體矣。其果於遮遣空名者，或以我爲空，或以十二範疇爲空，或以空間、時間爲空。獨於五塵，則不敢毅然謂之爲空。顧以爲必有本體，名曰物如。物如云者，猶《淨名》所謂色如耳。色兼五塵言。此則計五塵爲不空，而計法塵爲空。彼以此五塵者，亦有能詮，亦有所詮；此法塵者，惟有能詮，絕無所詮。有所詮者，必有本體；無所詮者，惟是空名。不悟離心而外，卽不能安立五塵。是則五塵之

安立，亦無異於法塵之安立。五塵固幻有也，而必有其本體；法塵亦幻有也，寧得謂無本體？於幻有中起損減執，其空名亦無由爲空名矣。此二種邊執之所以起者，何也？由不識依他起自性而然也。損減執者，不知五塵法塵，同是相分。此諸相分，同是依識而起。由有此識，而有見分、相分依之而起。如依一牛，上起兩角。故意識見分，親緣法塵以爲相分之時，此法塵者，未嘗離於意識之外；卽五識見分，正緣五塵以爲相分之時，五識亦未嘗自起分別，以爲此五塵者，離於五識之外。然則法塵在意識中，五塵在五識中。若云五塵之名有所詮者，則法塵之名亦有所詮；若云法塵之名無所詮者，則五塵之名亦無所詮。所以者何？其所詮者皆不在外，惟爲現行之相分而已。今者排擯意識，以爲所見法塵，惟是妄想而無外境；又取此五識所見之外境，在五識中本不分別以爲外境者，卻從意識所分以爲外境。於彼則排擯意識，於此則又不得不借資於意識，矛盾自陷，尙可通乎？且法塵中所謂十二範疇者，與彼五塵猶各自獨立，不必互爲緣起也。若空間，則於五塵之靜相有所關繫矣；若時間，則於五塵之動相亦有所關繫矣。關繫者，何也？所謂觀待道理也。馬鳴有言：『虛空妄法，對色故有，若無色者，則無虛空之相。』由此言之，亦可云色塵妄法，對空故有；若無空者，則無色塵之相。假令空是絕無，則物質於何安置？假令時是絕無，則事業於何推行？故若言無空間者，亦必無物而後可；若言無時間者，亦必無事而後可。彼其所以遮撥空、時者，以前此論空間者，或計有邊，或計無邊；論時間者，或計有盡，或計無盡。互爲矛盾，糾葛無已。於此毅然遮撥爲無，而爭論爲之杜口。此不可謂非孤懷殊識也。雖然，有邊無邊、有盡無盡之見，豈獨關於空間時間而已耶？若以物言，亦可執有邊、無邊之見。所以者何？現見六十四種極微，積爲地球，推而極之，以至恆星世界。此恆星世界極微之量，果有邊際乎？抑無邊際乎？若以事言，亦可執有盡、無盡之見。所以者何？現見單細胞物，復生單細胞物，經過鄔波尼殺曇數層纍階級而爲人類，由此人類復生人類。此一切衆生之流注相續者，果有始終乎？抑無始終乎？然則破空而存物、破時而存事者，終不能使邊、盡諸見，一時鉗口結舌明矣。果欲其鉗口結舌耶？則惟取物質、事業二者，與空間、時間同日而遮撥之可也。夫彼亦自知持論之偏激也，故於物質中之五塵，亦不得不謂其幻有，而歸其本體於物如。若爾，則空間時間何因不許其幻有耶？物有物如，空間時間何因不許其有空如時如？貝爾巴陀氏繼康德後建立列夏爾說，已云有睿智之空間、睿智之時間矣。不識此義，而謂惟有空名，都無實性。生人心識，豈於空無所依而起此覺？故曰，損減執者，不知依他起自性也。而彼增益執者，則又反是。說神我者，以爲實有丈夫，不生不滅。其說因於我見而起。乃不知所謂我者，捨阿賴耶識而外，更無他物。此識是眞，此我是幻，執此幻者以爲本體，是第一倒見也。說物質者，歐洲以爲實有阿屯，印度以爲實有鉢羅摩怒，執爲極細，而從此細者剖之，則其細至於無窮。名家所謂『一尺之捶，日取其半，萬世不竭』者，彼不能辭其過矣。執爲無厚，無厚，卽非延長，謂其本無形式，非粗非細。離於色、聲、香、味、觸等感覺所取之外，惟其中心力存。此雖勝於極細之說，然未見有離於五塵之力，亦未見有離力之五塵。力與五塵，互相依住，則不得不謂之緣生。既言緣生，其非本體可知。然則此力、此五塵者，依於何事而能顯現？亦曰心之相分，依於見分而能顯現耳。此心是眞，此質是幻，執此幻者以爲本體，是第二倒見也。說神教者，自馬步諸逑而上，至於山川土穀；稍進則有祠火，與夫尊祀諸天之法；其最高者，乃有一神、汎神諸教。其所崇拜之物不同，其能崇拜之心不異。要以藐爾七尺之形，飢寒疾苦，輻湊交迫，死亡無日，樂欲不恆。則以爲我身而外，必有一物以牽逼我者，於是崇拜以祈獲福。此其宗教，則煩惱障實驅使之。或有山谷之民，出自窟穴，至於高原大陸之上，仰視星辰，外覩河海，而爽然自哀其形之小，所見所聞，不出咫尺，其未知者，乃有無量恆河沙數。且以萬有雜糅，棼不可理，而循行規則，未嘗愆於其度，必有一物以鈐轄而支配之，於是崇拜以明信仰。此其宗教，則所知障實驅使之。不能退而自觀其心，以知三界惟心所現，從而求之於外；於其外者，則又與之以神之名，以爲亦有人格。此心是眞，此神是幻，執此幻者以爲本體，是第三倒見也。故曰，增益執者，亦不知依他起自性也。若爾，則二種邊執者，固不知有依他起自性矣。亦有能立本體，能遣空名，而卒之不得不密邇於依他者。特無此依他之名以爲權度，雖其密意可解，而文義猶不得通。如柏拉圖可謂善說伊跌耶矣，然其謂一切個體之存在，非卽伊跌耶，亦非離伊跌耶。伊跌耶是有，而非此則爲非有，彼個體者，則兼有與非有。夫有與非有之不可得兼，猶水火相滅，靑與非靑之不相容也。伊跌耶既是實有，以何因緣不偏一切世界，而令世界尙留非有？復以何等因緣，令此有者能現景於非有而調合之，以爲有及非

有？若云此實有者，本在非有以外，則此非有亦在實有以外。既有非有，可與實有對立，則雖暫名爲非有，而終不得不認其爲有，其名與實，適相反矣。若云此實有者，本無往而非實有，特人不能以明了智識觀察，橫於實有之中，妄見非有；復於此妄見非有之中，微窺實有，更相盤錯，然後成此個體之有與非有。是則成此個體者，見、相二分之依識而起也。非說依他起自性，則不足以極成個體也。又如希臘上世，哀梨牙派有犍諾摩者，以爲一切皆無異相，亦無流轉，雖以鏃矢之疾，一刹那間則必不動。自此第一刹那，積而至於十百刹那，初既無動，則後亦不能更動。此其爲說，豈不近於方實不轉、心實不動之義耶？乃謂見其有動者，出於迷妄，此則所謂雲駛月運、舟行岸移之說也。然未能說此迷妄是誰？復以誰之勢力而能使之迷妄？故非說依他起自性，則不足以極成妄動也。又如康德既撥空間、時間爲絕無，其於神之有無，亦不欲遽定爲有，存其說於《純粹理性批判》矣。逮作《實踐理性批判》，則謂自由界與天然界，範圍各異。以修德之期成聖，而要求來生之存在，則時間不可直撥爲無；以善業之期福果，而要求主宰之存在，則神明亦可信其爲有。夫使此天然界者，固一成而不易，則要求亦何所用。知其無得，而要幸於可得者，非愚則誣也！康德固不若是之愚，亦不若是之誣，而又未能自完其說。意者於兩界之相擠，亦將心懵意亂，如含蒜韲耶？欲爲解此結者，則當曰：此天然界本非自有，待現識要求而有。此要求者，由於渴愛；此渴愛者，生於獨頭無明。縱令有純紫之天然界，而以衆生業力，亦能變爲純青之天然界。此渴愛者云何？此獨頭無明者云何？依於末那意根而起。故非說依他起自性，則不足以極成未來，亦不足以極成主宰也。以此數者證之，或增依他，或減依他，或雖密邇，而不能自說依他。偏執者，則論甘忌辛；和會者，則如水投石。及以是說解之，而皆冰解凍釋。然後知三性之說，是名了義言教，則如毗溼縛藥，一切散藥仙藥方中，皆應安處；則如畫地，偏於一切彩畫事業，或青或黃，或赤或白，皆同一味，復能顯發彩畫事業；則如熟酥，傾置一切珍饈諸餅果內，更生勝味。吾既舉此諸例，於是復持三性以衡宗教。

宗教之高下勝劣，不容先論。要以上不失眞，下有益於生民之道德爲其準的。故如美洲之摩門，印度之溼婆韋紐，西藏之蓮華生教，專以『不律儀』爲務者，無足論矣。反是，雖崇拜草木、龜魚、徽章、咒印者，若於人道無所陵

藉，則亦姑容而並存之。彼論者以爲動植諸物，於品庶爲最賤，今以人類而崇拜之，則其自賤滋甚！若自衆生平等之見觀之，則大梵安荼、耶和瓦輩，比於動植諸物，其高下竟未有異也。然而不可爲訓者，何也？彼以遍計所執自性爲圓成實自性也。言道在稊稗、屎溺者，非謂惟此稊稗、屎溺可以爲道；言牆壁、瓦礫咸是佛性者，非謂佛性止於牆壁、瓦礫。執此稊稗、屎溺、牆壁、瓦礫以爲道只在是，佛祇在是，則徧計所執之過也。非特下劣諸教爲然也，高之至於吠陀、基督、天方諸教，執其所謂大梵、耶和瓦者，以爲道祇在是，神祇在是，則亦限於一實，欲取一實以概無量無邊之實，終不離於遍計矣。不得已而以廣博幽玄之說附之，謂其本超象外，無如其『有對之色』爲之礙也。非特神教爲然也，釋教有無量壽佛之說，念之者得生淨土，永不退轉。其始創此『易行道』者，固以遍教僧俗，使隨順法性而得入爾。而拙者震於功德莊嚴，怳忽如聞鈴網之聲，如見曼陀羅華之色。由其欣羨三界之心，以欣淨土，淨土本淨，而以所欣者垢之，則何以異於人天諸教。是故以遍計所執而橫稱爲圓成實者，其疵玷則既然矣。然則居今之世，欲建立宗教者，不得於萬有之中，而橫計其一爲神，亦不得於萬有之上，而虛擬其一爲神。所以者何？諸法一性，即是無性，諸法無性，即是一性，此般若精妙之悉檀，亦近世培因輩所主張也。執一實以爲神者，其失固不勝指。轉而謂此神者，冒世界萬有而爲言，然則此所謂有，特人心之概念耳。以假立依他言之，概念不得不說爲有；以遮撥徧計言之，概念不得不說爲無。從其假立而謂概念惟在自心，當以奢摩他法，灑埽諸念，令此概念不存而存，亦奚不可從其遍計，而謂吾此概念，必有一在外者與之相應，從而葆祠之，祈禱之，則其愚亦甚矣！又復從此概念而寫其形質材性，謂其無不能成，無不能壞，如計羝羊之有乳者，所計已謬，猶以爲少，復計今日之乳爲甘，明日之乳爲苦，則其誣，抑又甚矣。雖然，執着諸法一性即是無性之言，而謂神者固無，非神亦無，則又所謂損減執者。所以者何？由彼故空，彼實是無；於此而空，此實是有。謂此概念法塵，非由彼外故生，由此阿賴耶識原型觀念而生。拙者以彼外界爲有，而謂法塵爲空。實則外界五塵，尙不可不說爲無，況於法塵而可說爲非無。若即自此本識原型言之，五塵、法塵，無一非空。而五塵、法塵之原型，不得不說爲有。人之所以有此原型觀念者，未始非迷。迷不自迷，則必託其本質；若無本質，迷無自起。馬鳴所謂迷東西者，依方故迷；若離於

方，則無有迷。衆生亦爾，依覺故迷；若離覺性，則無不覺。以有不覺妄想心，故能知名義，爲說眞覺。若離不覺之心，則無眞覺自相可說。是故概念雖迷，迷之所依，則離言而實有。一切生物，遍在迷中，非因迷而求眞，則眞無可求之路。由此故知，冒萬有者，惟是概念。知爲概念，卽屬依他；執爲實神，卽屬遍計。於概念中，立眞如名，不立神名。非斤斤於符號之差殊，由其有執、無執異爾。

萬有皆神之說，未成宗教，而有建立宗教之資。自曼布輪息、斯比諾沙、海格爾輩，積世修整，漸可愜心。然近世汎神教之立說，則亦有可議者。彼其言曰：以一蟻子之微，而比於人，人之大，不知幾千萬倍也。然此幾千萬倍者，要必有量。若人之比華藏世界，其大小則無有量。朝菌不知晦朔，惠蛄不知春秋。晦朔、春秋，與朝菌、惠蛄，所經之修短，猶有量也。而永劫之來，不知其始；其去也，不知其終。人之壽量，比於永劫，又巧歷者所不能計也。以此器界時間之無量，而一切布列其間者，取捨屈伸，生住異滅，無時而或愆於法。孰主張是，孰維綱是？吾輩覩此，安得不自愧其形之細，其時之促，其知之劣耶？設於巴黎市中，而有一甌之花，於花蕚間而有微蟲。微蟲在花，安知其市之方圓面積，與其市中之人所經營者？人之比於華藏世界，復不可以此相校，而欲知其體、相、用三，必不可得。是故其崇拜也，非以爲有一主宰，恐怖佞媚而事之也。以彼無量，而比於我之有限，以彼有法，而比於我之不知，則宜其歸敬矣。今辨無量之說曰：所以知無量者，由於心起分別。先以大小、長短相形，至不可形，而立無量之名。此無量之名，未顯現時，則阿賴耶識中之原型觀念耳。若自心見分，不緣同聚同體之相分，則無量之名亦無。然則無量者，自心中之無量，非在外之無量。彼希臘古德之建立『阿貝輪』者，甚無謂也。縱令有其外界，物物而數之，事事而檢之，其簡閱則無窮極。若但思『無量』二字，則以一刹那頃，可以概括而知。是知其內容則難，而知其外延則易。若云止知外延不知內容者，不足以稱如實了知。若爾，吾身以內，爪生髮長，筋轉脈移，吾亦不自知也，而固自知有我。能知我之外延，而不知我之內容，雖不知，亦無害爲知矣。如實知其無量者，根本智之事也；如實知其部分者，後得智之事也。待根本智成而起後得智時，無患其不知也。且彼所謂無量者，謂其至大無外，至長無際耳。然至大者極於無量，而取最小之微塵遞分析之，其小亦無有量；至長者極於無量，若取最短之一刹那爲之分析，則復有其短者，遞析遞短，而其短亦無有盡。以吾形而比於華藏，以吾壽而比於永劫，其細且短，不可以量計也。若復取吾形而比於遞分之微塵，取吾壽而比於遞析之刹那，其大且長，又不可計其量矣。夫以吾形吾壽，而比於華藏永劫，猶云以定量比無量，無相擬之理也。而吾形吾壽，本是細且短者之積。細者短者既無量，則吾形吾壽亦自無量。以吾形吾壽之無量，比於華藏永劫之無量，均此無量，則不得云孰勝孰劣矣。由此言之，量與無量，本由自心分別而起。分別所依，依於吾形吾壽，以爲權度。於其本無量者，而強施以有量之名。果離我見，安取量與無量之說爲？若猶不了，則更取其離於外界者而言之。夫一、二、三、四之數，本非外界所有，而惟是內識之範疇。此立敵所共許也。然若取此一數，遞加遞乘，自十、百、千、萬、億、兆，以至不可紀極之數，則雖以超過永劫之壽，無一刹那而不僂指以計，猶不能盡其邊際也。夫以心所自造之數，其無量亦如外界。然則無量固在自心，不在外界，明矣。辨有法之說曰：凡取一物一事，而斷其合法與否，此亦惟在自心，非外界所能證也。而人心之斷其合法與否者，有時亦無一成之規則。今有四時辰表，甲者密合晷影，無所差忒，乙者遞行則遞遲，丙者遞行則遞速，丁者乍速乍遲，各有定齊。自世俗言之，則必以甲者爲合法，乙者、丙者爲不合法，而丁者則不合法之尤甚者也。然甲者誠合法矣，其次三者，雖不與晷影相應，而亦自循其法，未嘗踰越。乃若地球之自轉也，子午圈亦每日不同，此與丁者何異？而人未嘗以爲不合法也。若云：彼有常度，可以推測，故謂之合法者，則時辰表之乍遲乍速，亦自有法，常度可以推測知之。於此則被以不合法之名，於彼而被以合法之名，此特人心之自爲高下，而於物何與焉。且合法者，對不合法而言耳。有生之物，以有自由，而舉止率多踰法，彼無生者，既無自由，則不得不由他物相牽而動。萬物相支，互爲推盪之，合法亦奚足羨？若使有生之物，一日跂手瞑目而死，青瘀變爛，亦事事合法矣。其不合法者，特生時一細分也，而細分固不能動全部。如彼地、水、火、風之屬，亦寧知無細分之不合法者，將可引繩切墨以求之乎？大風起於土囊之口，震電激於玄雲之下；朝躋於西，崇朝其雨；其雨其雨，杲杲出日；是雖無生之物，而亦不能以定法限之。就彼人類可推之率，則以爲合法云爾。由是觀之，心精圓徧，含裹十方，云何無量？心之無量，云何合法？心之合法。與其歸敬於外界，不若歸敬於自心。不知其

心，而怖於外，以爲窮大至精。譬之心有憂者，聞鳥鳴而謂鳥亦有憂；心有樂者，覩草色而謂草亦有樂。於彼外界起增益執，於此自心起損減執，實惟不了依他之故。

復次，以爲宇宙至大，非人類所能推測者，此亦於宇宙起增益執，於自心起損減執。宇宙本非實有，要待意想安立爲有。若衆生意想盡歸滅絕，誰知有宇宙者？於不知中證其爲有，則證據必不極成。譬如無樹之地，證有樹影，非大愚不靈之甚耶？雖然，此但足以遮有，而不足以立無。有無皆不敢定，則墮入懷疑之說。是故爲說夢喻：如人夢時，見有種種山川、城郭、水火、雲物，既覺寤已，決定知爲非有。由此可知，覺時所見種種現象，亦如夢象，決定非有，既大覺已，如實知無。今之以意想知其爲無者，但爲比知，非如實知。正如夢時亦有自知爲夢者，然非於知爲夢時，遂能消滅種種夢境。故但說爲比知，不說爲如實知。雖然，此誠足以遮境，而亦足以遮心。境緣心生，心仗境起，若無境在，心亦不生。譬如生盲，素未見有黑白，則黑白之想亦無。如是遮境爲無者，亦不能立心爲有。是故爲說證量：如人起心，疑境爲無，或起勝解，決定遮境爲無。如是，於此自心亦疑爲無，亦決定遮撥爲無。然於疑境遮境之時，境已粉碎，無可安立。而此疑心遮心之時，非以他物而能疑心遮心，要卽此心，方能疑心遮心。卽此疑心遮心之心，亦卽是心。是故前心雖在可疑可遮之列，而此心則無能疑能遮之理。雖然，此但可以現起之心，還成此心，而不能以不現起心，成此自心。如人以心遮心爲無，其後則並不起心遮心爲無，亦不起心立心爲有。當爾所時，心尙不起，寧能說爲有無耶？是故爲說有種子識。種子識者，卽阿賴耶。凡起心時，皆是意識，而非阿賴耶識。然此意識，要有種子；若無種子，當意識不起時，識已斷滅，後時何能再起？若爾，悶絕熟眠等位，便當與死無異，云何得有覺寤？云何覺寤以後還復起心？由此證知，意雖不起，非無種子識在。如隔日瘧，瘧不起時，非無瘧種；若瘧種滅斷者，云何隔日以後，瘧復現起？夫五識者，待有五塵爲其對境，然後識得現起；意雖猛利，於境不見前時，亦得自起『獨頭意識』。然此『獨頭意識』，亦非無端猝起，要必先有『五俱意識』，與五識同取對境。境既謝落，取境之心不滅，雖隔十年，獨頭意識猶得現前。是故五識與意識者，卽以自造之境，與自識更互緣生。喻如色相，與太空相依俱有，空依色住，色依空住，若去其一，餘則不存。又如黑、白二線，交紐爲結，黑線之結，以白線成，白線之結，以黑線成，若去其一，餘一則不成結。亦如生人皆有兩足，左足能立，以有右足；右足能立，以有左足，若去其一，餘一則亦傾倒。如是法喻，但可執是以說六識，不能執是以說阿賴耶識。阿賴耶識，無始時來，有種種界，如蜀黍聚。卽此種種界中，有十二範疇相，有色空相，有三世相，乃至六識種子，皆在阿賴耶中。自有親緣，故無起盡，亦無斷絕。非如六識之緣境而起，離境而息。是故心雖不起，而心非無，其義成立。雖然，此但可說有種子之集相，而不能說無種子之滅相。諸漏既盡，證得二空。是時種子既斷，此識復何所在？是故爲說菴摩羅識。菴摩羅者，譯言無垢。卽此阿賴耶識，永離垢染，而得此名。如手五指，屈而現影，欲捉此影，遽握成拳，手爲能握，影爲所握，阿賴耶識執持現識及彼見相，亦復如是。若在暗處，卽以此手自握成拳，卽此能握，卽是所握，阿賴耶識執持種子，亦復如是。若卽此手，還自解拳，既無所握，亦無能握，而此手力，非不能握，菴摩羅識無所執持，亦復如是。由此故知，明了識性，無時斷絕。解此數事，則此心爲必有，而宇宙爲非有。所謂宇宙，卽是心之礙相。卽以此心，還見此心，夫何不可推測之有？

上來所說，諸事神者，皆起於增益執。汎神之說雖工，而由不了依他，故損減自心而增益外界。其可議者，猶在今之立教，惟以自識爲宗。識者云何？眞如卽是惟識實性，所謂圓成實也。而此圓成實者，太沖無象，欲求趨入，不得不賴依他。逮其證得圓成，則依他亦自除遣。故今所歸敬者，在圓成實自性，非依他起自性。若其隨順而得入也，則惟以依他爲方便。一切衆生，同此眞如，同此阿賴耶識。是故此識非局自體，普遍衆生，惟一不二。若執着自體爲言，則惟識之教，卽與神我不異。以衆生同此阿賴耶識，故立大誓願，盡欲度脫等衆生界，不限劫數，盡於未來。若夫大圜星界、地、水、火、風無生之物，則又依衆生心而生幻象。衆生度盡，則無生之物自空。是故有度衆生，無度四大。而世之議者，或執釋教爲厭世，或執釋教爲非厭世。此皆一類偏執之見也。就俗諦而言之，所謂世者，當分二事：其一三界，是無生物，則名爲器世間；其一衆生，是有生物，則名爲有情世間。釋教非不厭世，然其所謂厭世者，乃厭此器世間，而非厭此有情世間。以有情世間墮入器世間中，故欲濟度以出三界之外。譬之同在漏舟，波濤上浸，少待須臾，卽當淪溺，舟中之人，誰不厭苦此漏舟者？於是尋求木筏，分賦浮匏，期與同

舟之人，共免淪陷。然則其所厭者，爲此漏舟，非厭同在漏舟之人，明矣。與彼蜚遯甘節之夫，所志正相反對。彼所厭者，實圓顱方趾之人羣也。若夫神皋大澤，浩博幽閒，則反爲其所樂。是爲厭有情世間，而不厭器世間。二者殊途，如冰與炭。彼徒知厭世之名，而不能分世爲二，執厭非厭以擬釋教。如彼盲人，相聚捫象，得其一體，而以爲象之全形，其見嗤於明目者審矣。惟其如是，故大乘有斷法執，而不盡斷我執。以度脫衆生之念，卽我執中一事。特不執一己爲我，而以衆生爲我。如吠息特之言曰：『由單一律觀之，我惟是我；由矛盾律觀之，我所謂我，卽彼之他，我所謂他，卽他之我；由充足律觀之，無所謂他，卽惟是我。』此以度脫衆生爲念者，不執單一律中之我，而未嘗盡斷充足律中之我，則以隨順法性，人人自證有我，不得舉依他幻有之性，而一時頓空之也。夫依他固不可執，然非隨順依他，則無趨入圓成之路。是故善見問世尊言：若有情際卽是實際，云何大士以不壞實際法，安立有情於實際中？若安立有情於實際中者，則爲安立自性於自性。然不應安立自性於自性。云何可說以不壞實際法，安立有情於實際中？佛言以方便善巧，故能安立有情於實際中，而有情際不異實際。《般若經．不可動品》。有情際卽實際者，圓成實自性也。以方便善巧故，安立有情於實際中者，隨順依他起自性，令證圓成實自性也。順此依他，故一切以利益衆生爲念，其教以證得涅槃爲的。等而下之，則財施無畏施等，亦與任俠、宋、墨所爲不異，乃有自捨頭目腦髓以供衆啖者。此義少衰，則厭器世間者，並與有情世間而亦厭之。緇衣之士，惟有消極之道德，更無積極之道德可以自見。而宗密之匿李訓，紫柏之忤奄黨，月照之覆幕府，載在史冊者，惟此三數而已。

問者曰：立教以惟識爲宗，識之實性，卽是眞如，既無崇拜鬼神之法，則安得稱爲宗教？答曰：凡崇拜者，固人世交際所行之禮。故諸立神教者，或執多神，或執一神，必以其神爲有人格，則始可以稽首歸命之禮行之，其崇拜誠無可議。然其神既非實有，則崇拜爲虛文爾。若以別有本體而崇拜之，本體固無人格。於彼無人格者，而行人世交際之禮，比之享爰居以九韶者，蓋尤甚焉！是故識性眞如，本非可以崇拜。惟一切事端之起，必先有其本師，以本師代表其事，而施以殊禮者，宗教而外，所在多有。士人之拜孔子，胥吏之拜蕭何，匠人之拜魯般，衣工之拜軒轅，彼非以求福而事之，又非如神教所崇拜者本無其物而事之，以爲吾之學術出於是人，故不得不加尊禮。此於諸崇拜中，最爲清淨，釋教亦爾。諸崇拜釋迦者，固以二千六百歲前嘗有其人，應身現世，遺風緒教，流傳至今，沐浴膏澤，解脫塵勞，實惟斯人之賜。於是尊仰而崇拜之，尊其爲師，非尊其爲鬼神。雖非鬼神，而有可以崇拜之道，故於事理皆無所礙。此亦隨順依他則然。若談實相，則雖色身現量，具在目前，猶且不可執爲實有，而況滅度之後耶？若夫偶像之應去與否，則猶未有定論。執此偶像，而以爲眞，則偶像不得不毀。彼摩西之力破偶像者，以彼猶太種族，執着心多，視此金人桃梗，以爲有無上之靈明。於遍計所執之中，又起遍計，則其自誣實甚！故非特專信一神者，不得不禁偶像，若佛教而行於彼族，則造像亦不可行矣。若其無執着者，以爲人心散亂，無所附麗，要有一物以引其莊敬震動之情，非謂卽此偶像卽是眞實。如觀優者，具見漢官威儀，與其作止進退，成敗興廢，則感情之興奮，必百倍於讀書論世。然而非卽以此優人爲方冊所載之人。東方民族，執着之心本少，雖在至愚，未有卽以偶像爲神靈者。在昔周廟鑄金以爲愼言之人，句踐命工以寫朱公之象，皆由心有感慕，以此寄形，固未嘗執爲實事。既無執着，則隨順依他起性而爲之，無不可也。彼依傍神教者，多謂宜毀偶像。雖然，相之與名，無所異也。今見神教諸師而語之曰：『神卽是猿』，則必有怫然怒者。究之，說神之名，非神之實，說猿之名，非猿之實。名固不足以當實，然而怫然怒者，以爲名雖非實，且可以代實也。然則偶像者，是其相耳。相固非實，而亦可以代實，與名之代實何異？名之非實，莊周稱爲『化聲』。執名爲眞，斥相爲假，其持論豈足以自完耶？若夫沙門之破偶像者，則有矣。禪宗丹霞，嘗燒木佛，此固著在耳目。而今之叢林規則，起於百丈。百丈固言：『惟立法堂，不建佛殿。』則無造像之事可知也。至雲門之訶佛，則非特破相，而亦破名。文偃誦經，見有佛初降世經行七步之說，書其後曰：『我若看見，一棒打殺，與狗子吃！』今立教儀，不得如雲門之猖狂，亦不可效天祠之神怪。若百丈所建立，庶幾可乎？

述此既終，則又得一疑事。或舉赫爾圖門之說，以爲宗教不可專任僧徒，當普及白衣而後可。若是，則有宗教者，亦等於無宗教。自我觀之，居士、沙門，二者不可廢一。宗教雖超居物外，而必期於利益衆生。若夫宰官吏人之屬，爲民興利，使無失職，此沙門所不能爲者。乃至醫匠陶冶，方技百

端，利用厚生，皆非沙門所能從事。縱令勤學五明，豈若專門之善？於此則不能無賴於居士。又況宗教盛衰，亦或因緣國事。彼印度以無政之故，而爲回種所侵，其宗教亦不自保。則護法之必賴居士明矣。雖然，居士者，果足以爲典型師表耶？既有室家，亦甘肉食，未有卓厲清遐之行，足以示人。至高不過陳仲、管寧，至仁不過大禹、墨翟，猥鄙汙辱之事，猶不盡無，其於節行固未備也。以彼其人，而說無生之達摩，講二空之法印，言不顧行，誰其信之？夫以洛、閩儒言，至爲淺薄，而營生厚養之士，昌言理學，猶且爲人鄙笑，況復高於此者？宗教之用，上契無生，下教十善，其所以馴化生民者，特其餘緒，所謂塵垢秕糠，陶鑄堯、舜而已。而非有至高者在，則餘緒亦無由流出。今之世，非周、秦、漢、魏之世也，彼時純樸未分，則雖以孔、老常言，亦足化民成俗。今則不然，六道輪迴，地獄變相之說，猶不足以取濟。非說無生，則不能去畏死心；非破我所，則不能去拜金心；非談平等，則不能去奴隸心；非示衆生皆佛，則不能去退屈心；非舉三輪清淨，則不能去德色心。而此數者，非隨俗雅化之居士所能實踐，則聒聒者亦無所益。此沙門、居士，所以不得不分職業也。借觀科學諸家，凡理想最高者，多不應用；而應用者，率在其次之人。何獨於宗教而不然耶？嘗試論之，世間道德，率自宗教引生。彼宗教之卑者，其初雖有僧侶祭司，久則延及平民，而僧侶祭司亦自廢絕。則道德普及之世，即宗教消鎔之世也。於此有學者出，存其德音，去其神話，而以高尚之理想，經緯之以成學說。若中國之孔、老，希臘之瑣格拉底、柏拉圖輩，皆以哲學而爲宗教之代起者。瑣氏、柏氏之學，緣生基督，孔子、老子之學，遷爲漢儒，則哲學復成宗教。至於今斯二教者，亦駸駸普及於國民矣。中國儒術，經董仲舒而成教。至今陽尊陰卑等說，猶爲中國通行之俗。一自培庚、笛加爾輩，一自程、朱、陸、王諸儒，又復變易舊章，自成哲學。程、朱、陸、王，固以禪宗爲其根本。而晚近獨逸諸師，亦於內典有所摭拾。則繼起之宗教，必釋教無疑也。他時釋迦正教，普及平民，非今世所能臆測。然其無上希有之言，必非常人所喻，則沙門與居士，猶不得不各自分途。赫氏所言，但及人天小教，此固可以家說戶知者，然非所論於大乘。後之作者，無納滄海於牛蹄可也。

道德修養論分部

德

魏源《默觚・學篇二》 同言而人信，信在言前；同令而民從，從在令外；懷璧之子，未必能惠，而人競親之者，有惠人之資也；被褐之夫，身儉能施，而人皆疏之者，無濟人之具也。身無道德，雖吐辭爲經，不可以信世；主無道德，雖襲法古制，不足以動民。揚子曰：『聖人之言可能也，言之而使人信，不可能也。』《詩》曰：『弗躬弗親，庶民弗信。』

末世小人多而君子少，人以獨善之難爲也，而不知秉彝之不改也。幸一遇焉，心夷疾瘳。烏有德立而鄰尚孤，道修而人不聞者乎？『逃空谷者，聞人足音跫然而喜矣』；流於海者，行之旬月，見似人者而喜矣；及其期年也，見其所嘗見物於中國者而喜矣；去人滋久，思人滋深。叔世之民，其去聖哲亦久矣，其願見之，日夜無間。故行修於一鄉者鄉必崇，德昭於一國者國必宗，道高於一世者世必景從。《詩》曰：『風雨如晦，鷄鳴不已。既見君子，云胡不喜！』

又《默觚・學篇九》 立德，立功，立言，立節，謂之四不朽。自夫雜霸爲功，意氣爲節，文詞爲言，而三者始不皆出於道德，而崇道德者又或不盡兼功節言，大道遂爲天下裂。君子之言，有德之言也；君子之功，有體之用也；君子之節，仁者之勇也。故無功、節、言之德，於世爲不曜之星；無德之功、節、言，於身心爲無原之雨；君子皆弗取焉。《詩》曰：『瑟兮僩兮，赫兮(喧)(晅)兮，有(斐)(匪)君子，終不可諼兮。』

至德以爲道本，顏淵、仲弓以之；敏德以爲行本，孝德以知逆惡，曾子、子羔、子路之徒以之；後世『道學』、『獨行』二傳所由分與？師以賢得民，子思、孟子當仁於齊、魯；儒以道得民，諸子身通六藝，友教於西河，後世『道學』、『儒林』二傳所由分與？惟周公、仲尼，內聖外王，以道兼藝，立師儒之大宗。天下後世，學焉而得其性之所近，仁者見仁焉，知者見知焉，用焉而各

效其材之所宜。三公坐而論道，德行之任也；士大夫作而行之，政事、言語、文學之職也。如必欲責尊德性者以問學之不周，責問學者以德性之不篤，是火曰外曜者而欲其內涵，金水內涵者必兼其外曜乎？體用一原，匪聖曷全？『肫肫其仁，淵淵其淵。』《詩》曰：『德輶如毛，民鮮克舉之。』

曾國藩《才德》（《曾文正公全集·雜著卷四》） 司馬溫公曰：『才德全盡謂之聖人，才德兼亡謂之愚人。德勝才謂之君子，才勝德謂之小人。』余謂德與才不可偏重。譬之於水，德在潤下，才卽其載物漑田之用。譬之於木，德在曲直，才卽其舟楫棟梁之用。德若水之源，才卽其波瀾。德若木之根，才卽其枝葉。德而無才以輔之則近於愚人，才而無德以主之則近於小人。世人多不甘以愚人自居，故自命每願爲有才者；世人多不欲與小人爲緣，故觀人每好取有德者；大較然也。二者既不可兼，與其無德而近於小人，毋寧無才而近於愚人。自修之方，觀人之術，皆以此爲衡可矣。吾生平短於才，愛我者或謬以德器相許，實則雖曾任艱鉅，自問僅一愚人。幸不以私智詭譎鑿其愚，尙可告後昆耳。

康有爲《教學通義·德行第十六》（《康有爲全集》第一集） 古者以『六德』、『六行』、『六藝』興民。孔子以四教，文卽執也，忠信卽德也。孟子曰：『孝弟忠信。』孝弟，行也，忠信，德也。然周之『六行』，睦、婣、任、卹居其四，其不然者則有刑，所以勸民尤爲週徧。蓋孝友本於天性，不待教而能；睦、婣、任、卹，則民相保、相受、相賙、相救，則待教而後能，待獎勸而後興。先王重之，至與孝友並，所以補王仁所不及，而教之和親，其意備矣，美矣。

德在性情，如堯之欽明文思，皐陶之九德，箕子之三德，文王之元亨利貞，剛健中正，純粹柔順，孔子之恭寬信敏惠，溫良儉讓，皆是美德。《周禮》六德，未爲包舉，義理日新，可無泥也。然以仁爲上，知次之，忠、和終之，剛健勇毅皆所不取。蓋仁爲愛德，民之所貴，尤在和親。勇敢強嚴，□鬥爭競，固不貴也。節廉之行，但課吏士，吏士有權，患其貪取，民則無權，患其不廣施，故以睦、婣、任、卹爲重也。然意以德行舉人勸學，當時必有誨人德行之書，及德行獲舉之案，彙緝成編，如《說苑》、《新序》者。今先儒義理語錄，古今先賢傳記，皆言德行之書也。朱子《小學》一書，名雖小學，而中引古今嘉言善行，實言德行之書也。若汰其高深，別其體例，敍『六德』爲統宗，以諸法拊之，分『六行』爲門目，綴嘉言善行於其下，以經爲經，以儒先之言行爲傳，兼明禍福之報，以聳天下之民；頒之於鄉學，令民皆諷誦，州里僻壤廣設學堂，朔望與聖諭、國律同講，民無有不聽。不聽者以爲無教，人共擯之。契之敷教，不過百姓親五品遜；孟子謹庠序之教，不過修孝弟之義。人人宜學者，莫如德行，人人宜講者，莫如德行，至易至簡，化民成俗，莫善於此，莫捷於此，風俗人心將蒸蒸於善而不自知。非如博學多能，學之既難，而又非盡人當學也。

鄉曲小民陶於禮樂之化，少氣質，多粗暴強梁，故和爲美德，可以興也。自漢以後，孝弟尙與力田並舉，而睦、婣、任、卹之美不復見興，不睦、不婣、不任、不卹亦絕無刑，人道惡薄，賙救遂絕。不知古義之人，以爲宜然，而不知三代時，已身陷於刑也。賓興以誘之，刑罰以督之，諫救以勸之，民安有封己自利，坐視其親友鄰比之窮者哉？古有井田恆產，而勸任卹之急已如此；後世無恆產，則任卹之義益急。而後儒不知推廣先王之道，則後儒之責也。

章炳麟《太炎文錄初編》別錄卷一《革命道德說》 古之所謂革命者，其義將何所至耶？豈不曰天命無常，五德代起，質文相變，禮時爲大耶？夫如是則改正朔，易服色，異官號，變旗識，足以盡革命之能事矣。名不必期於背古，而實不可不務其愜心。吾所謂革命者，非革命也，曰光復也。光復中國之種族也，光復中國之州郡也，光復中國之政權也。以此光復之實，而被以革命之名。嗚呼！天步艱難，如阪九折，墨翟、禽滑釐之儔，猶不能期其必效，又乃況於柔脆怯弱如吾屬者！世無黃中通理之人，而汲汲焉，以脣舌相斫，論議雖篤，徒文具耳。曠觀六合之邦家，雖起廢不常，盛衰相復，若其淪於異族降爲臺隸者，則亦鮮有。有之，必素無法律政治與愚昧無知之民也。中國之學術章章如彼，其民不可謂愚。秦漢以降，政雖專制，非無憲章箸於官府，良治善法足以佐百姓者，亦往往而有。舉吾炎頊嬴劉之苗裔，提封萬里，民籍鉅億，一旦委而棄之於胡羯，其根本竟安在耶？晉之亂於五胡也，桓溫、劉裕起而振之；宋之割於女眞也，岳飛、虞允文出而匡之。蒙古不道，宰割諸夏，改玉改步，人無異心，濠州眞人奮臂大澤之間，元政瓦解，北方郡縣，傳檄而定。綜觀往古，戎夏交捽之事，侵入者不過半壁，全制者不逾百年，碩果雖食，不遠而復。今者，滿洲之在中國疆域已一統矣，載祀已三百矣，川楚磨頂於前，金田趼足於後，隕身赤族，卒無一成，是孰使之然

耶？昔王而農發憤於晚明之喪，推而極之，至於孤秦、陋宋，以爲藩鎮削弱，州郡無兵，故夷狄之禍日亟，此可爲漢族自治之良箴，非所論於覆亡之後也。近世學者推尋禍始，以爲宋世儒者妄論春秋，其教嚴於三綱，其防弛於異族，故逆胡得利用其術，以阻遏吾民愛國之心。然自季明以後，三綱之名雖存，其實廢久矣，而里巷鄙人之言韃靼者，猶相率以爲鄙夷之名，是其心亦未嘗泯絕也。或者又謂禍本之成，咎在漢學，雖日本人亦頌言之。夫講學者之嫡於武事，非獨漢學爲然。今以中國民籍量其多少則識字知文法者，無過百分之二，講漢學者於此二分又千分之一耳，且反古復始，人心所同，裂冠毀冕之既久，而得此數公者，追論姬漢之舊章，尋繹東夏之成事，乃適見犬羊殊族非我親昵。彼意大利之中興，且以文學復古爲之前導，漢學亦然，其於種族固有益無損。已於此數者，欲尋其咎，而咎卒不可得，微芒暗昧，使人疑眩。冥心而思之，寤寐而求之，其釁始於忽微，其積堅於盤石，嗚呼！吾於是知道德衰亡誠亡國滅種之根極也。今與邦人諸友同處革命之世，偕爲革命之人，而自顧道德猶無以愈於陳勝、吳廣，縱今瘡其口焦其脣破碎其齒頰，日以革命號於天下，其卒將何所濟？道德者不必甚深言之，但使確固堅厲、重然諾、輕死生則可矣。雖然吾聞古之言道德者曰：大德不踰閑，小德出入可也。今之言道德者曰：公德不踰閑，私德出入可也。道德果有大小公私之異乎？於小且私者，苟有所出入矣；於大且公者，而欲其不踰閑，此乃迫於約束非自然爲之也。政府既立，法律既成，其人知大且公者之踰閑，則必不免於刑戮，其小且私者，雖出入而無所害，是故一舉一廢，應於外界而爲之耳。政府未立，法律未成，小且私者之出入，刑戮所不及也；大且公者之踰閑，亦刑戮所不及也。如此則恣其情性，順其意欲，一切破敗而毀棄之，此必然之勢也。吾輩所處革命之世，此政府未立法律未成之世也。方得一芥不與一芥不取者，而後可與任天下之重。若曰有狙詐如陳平、傾險如賈詡者，吾亦可以因而任之，此自政府建立後事非今日事也。今世之言革命者，則非直以陳平、賈詡爲重寶，而方欲自效陳平、賈詡之所爲，若以此爲倜儻非常者。悲夫！悲夫！方今中國之所短者，不在智謀而在貞信，不在權術而在公廉。其所需求乃與漢時絕異。楚漢之際，風尚淳樸，人無詐虞，革命之雄起於吹簫編曲。漢祖所任用者，上自蕭何、曹參，其下至於王陵、周勃、樊噲、夏侯嬰之徒，大抵木彊少文，不識利害。彼項王以勇悍仁彊之德，與漢氏爭天下，其所用皆廉節士，兩道德相若也。則必求一不道德者，而後可以獲勝。此魏無知所以屏尾生孝己爲無用，而陳平乃見寶於漢庭矣。季漢風節上軼商周，魏武雖任刑法，所用將士愍不畏死，而帷幄之中參豫機要者，鍾陳二荀皆剛方胶白士也。有道德者既多，亦必求一不道德者而後可以獲勝，故賈詡亦貴於霸朝矣。其所以見貴者，以其時傾險狙詐之才不可多得，而貴之也。莊周云：藥也其實董也，豕零也，雞癰也，桔梗也，是時爲帝者也。風教陵夷，機械日構，至於今日求一質直如蕭曹，清白如鍾、陳、二荀，奮厲如王陵、周勃、樊噲、夏侯嬰者，則不可得，而陳平、賈詡所在有之。盡天下而以詐相傾，甲之詐也，乙能知之，乙之詐也，甲又知之，其詐即亦歸於無用。甲與乙之詐也，丙與丁疑之；丙與丁之詐也，甲與乙又疑之；同在一族而彼此互相猜防，則團體可以立散。是故人人皆不道德，則惟有道德者可以獲勝，此無論政府之已立未立，法律之已成未成，而必以是爲臬矣。談者又曰：識世務者存乎俊傑，所謂英雄在指麾而定爾。世有材桀敢死之士，吾能任之，使爲己死，則大業可成，逆胡可攘，若必親涖行陳，以身殉事，此無異於鬬雞狗者，亦天下之大愚也。嗚呼！爲是言者，若云天下可以不戰而定，則亦已矣，若猶待戰，寧有不危而獲者！最觀上世之事，漢高與項氏戰，涉險被創，垂死數四，大公、呂后、孝惠、魯元之屬登俎墮車，固不暇顧，廣武之矢，滎陽之圍，皆以身冒白刃，然後士卒用命，樂爲盡力；光武昆陽之役，親率將士以與虎豹相搏，幸而獲濟；魏武智計殊絕於人，然猶困於南陽，險於烏巢，危於祁連，偪於黎陽，幾敗伯山，殆死潼關，然後僞定一時，此其成事可見者。夫其政府已立，軍隊已成，驅使將校易如轉軸，猶必躬受矢石而後獲之，又況天造草昧，壯士烏集，紀律未申，符籍未著，不以一身拊循士卒，共同安危，而欲人爲盡力，雖乳兒知其不能矣。且漢魏諸君志在爲己，與諸將固有臣主之分，主逸臣勞，主生臣死，猶可以名分責之。今之革命非爲一己而爲中國，中國爲人人所共有，則戰死亦爲人人所當有，而曰甲者當爲其易，乙者當爲其難，可乎？若以人材難得，不欲使之創壽於旗幢者，不悟艱難之事，固非一人所任，爲權首者常敗，而成者必在繼起之人。且人材非天成也，固以人事感發而興起之。前者以身殉中國矣，後者慕其典型，追其踵武，則人材方益衆多，夫何匱乏之憂乎？昔華盛頓作是念曰：溺兒生死輕於鴻毛，吾之生死重於泰山，空棄萬姓倚賴之

軀，而爲溺兒授命，此可謂至無算者。如是，則必不入湍矣。華盛頓以分外之事而爲之死，今人以自分之事而不肯爲之死，吾於是知優於私德者亦必優於公德，薄於私德者亦必薄於公德，而無道德者之不能革命，較然明矣。

且道德之爲用，非特革命而已。事有易於革命者，而無道德亦不可就。一，於戊戌變法黨人見之；二，於庚子保皇黨人見之。戊戌變法惟譚嗣同、楊深秀爲卓厲敢死；林旭素佻達，先逮捕一夕，知有變，哭於敎士李佳白之堂。楊銳者，頗圓滑知利害，既入軍機，知其事不可久，時張之洞子爲其父祝壽，京師門生故吏皆往拜，銳舉酒不能飲，徐語人曰：今上與大后不協，變法事大，禍且不測，吾屬處樞要死無日矣。吾嘗問其人曰：銳之任此固爲富貴而已，既覩危機復不能去，何也？其人答曰：康黨任事時天下望之如登天，仕宦者爭欲饋遺或不可得，銳新與政事，饋獻者踵相接，今日一袍料，明日一馬褂料，今日一狐桶，明日一草上霜桶，是以戀之不能去也。嗚呼！使林旭、楊銳輩皆赤心變法無他志，頤和之圍或亦有人盡力；徒以縈情利祿，貪箸贈饋，使人深知其隱，彼既非爲國事，則誰肯爲之效死者。戊戌之變，戊戌黨人之不道德致之也。庚子保皇之役，康有爲以其事屬唐才常，才常素不習外交，有爲之徒龍澤厚爲示道地。其後，才常權日盛，凡事不使澤厚知，又日狎妓飲燕不已。澤厚憤發爭之不可得，乃導文廷式至武昌發其事，才常死。其軍需在上海，共事者竊之以走。是故庚子之變，庚子黨人之不道德致之也。彼二事者，比於革命其易數倍，以道德腐敗之故猶不可久，況其難於此者。積蘆灰以塞鴻水，斷鰲足以立四極，非弘毅負重之士，孰能與於此乎！

或曰彼二黨之無道德者，以其沒於利祿，耽於妻子也。今革命者則異是，大抵年少不爲祿仕，又流宕無室家。人亦有言：人不婚宦，情欲失半，則道德或可以少進乎。若然，吾將大計國人之職業，而第論之。

孟軻云：矢人惟恐不傷人，函人惟恐傷人，巫匠亦然，故術不可不愼。今之道德大率從於職業而變，都計其業則有十六種人：一曰農人，二曰工人，三曰裨販，四曰坐賈，五曰學究，六曰藝士，七曰通人，八曰行伍，九曰胥徒，十曰幕客，十一曰職商，十二曰京朝官，十三曰方面官，十四曰軍官，十五曰差除官，十六曰雇譯人。其職業凡十六等，其道德之第次亦十六等，雖非講如畫一，然可以得其概略矣。農人於道德爲最高，其人勞身苦形，終歲勤動，田園場圃之所入，足以自養，故不必爲盜賊，亦不知天下有營求詐幻事也。平居之遇官長，雖甚謹畏，適有貪殘之吏，頭會箕斂，誅求無度，則亦起而爲變，及其就死，亦甘之如飴矣。工人稍知詐僞，梏窾之器，緜薄之材，有時以欺市人，然其強毅不屈，亦與農人無異。裨販者有二種，其有荷蕢戴盆求鬻於市者，則往往與農工相類；若夫千里求珍，牽車載牛，終日輜重不離身，其人涉歷既多，所至悉其民情謠俗，山谷陵阪之間有戒心於暴客，則亦習拳勇知擊刺，其高者乃往往有游俠之風，恤貧好施，金錢飛灑，然譸張爲幻之事亦稍以益多矣。坐賈者倚市廛，居奇貨，其樸質不逮農工，其豁達不逮裨販，以嗇爲寶，以得爲期，然不敢恣爲姦利，懋遷有無，必濟以信，其有作僞罔利者，取濟一時，久亦無以自立，此則賈人自然之法式也。學究者，其文義中律令，其言語成條貫，堅守其所誦習者，而不通於他書，貧無所賴，則陶誕突盜之事亦興，乃有敎人作訟，以取溫飽，而亦輒與官吏相抗，其他猥鄙不可歷數，然無過取給事畜；迂疏之士，多能樂天，家無斗筲，鳴琴在室，雖學術疏陋，不周世事，而有沖夷自得之風；二者雖有短長，然未至折要屈膝，爲他人作狗馬也。藝士者，醫方繢畫書法雕刻之屬，其事非一，此其以術自贍，固無異於工賈。書畫雕刻之士多爲食客，而醫師或較量貧富，阿諛貴人，然高者，往往傲岸自好，雖有藝術，値其情性乖角之際，千金不移，固亦有以自重也。通人者，所通多種，若樸學，若理學，若文學，若外學，亦時有兼二者。樸學之士多貪，理學之士多詐，文學之士多淫，至外學則並包而有之。所恃既堅，足以動人，亦各因其時尙，以取富貴。古之鴻文大儒邈焉，不可得矣。卑諂汙漫之事，躬自履之，然猶飾僞自尊，視學術之不己若者，與資望之在其下者，如遇僕隸，高己者則生忌克，同己者則相標榜，利害之不相容，則雖同己者而亦嫉之。若夫篤信好學，志在生民者，略有三數狂狷之材，天下之至高也。行伍者，多由家人子弟起而從軍，亦多閭里無賴，姦劫剽暴是其素習。近世徵兵，則學究亦稍稍預之，淸淳樸質之气既亡，而驕橫恣妄之風以起。雖然其取之也，不以詐而以力，其爲患也，不以獨而以羣。大抵近世軍人與盜賊最相似，而盜賊猶非最無道德者也。胥徒者，其取以詐不以力矣，其患在獨不在羣矣。曩者，胥史尙習文法，知吏事，徒役雖橫，猶必假借官符，而後得志；收發委員作，而猲詐甚於門丁，地方警察興，而拘逮由其自便。輿臺草隸，尊爲淸流，條狼執鞭，厚自揚詡，言必曰團體，議必曰國家，有靦面目，曾不自怍，此其可憤亦其可笑者也。幕客者，其才望駕胥徒而上之，其持書求

薦，援引當道，浮僞諛佞，則胥徒所無也；其受賕骫法，高下在心，雖有法律而不可治，則有甚於胥徒者也。大略亦分三種：其最下者釐局之司事、州縣之徵收，飾小說以干縣令，徒欲得哺餟求飽煖，而無鄉里訟師強毅不屈之風；其稍高者，則閑習法律，明識款目，或曰刑名，或曰升銓，或曰錢穀，略有執守，而舞弄文法是所擅場，其卑鄙則不如司事徵收之甚；其最高者，所謂傳食幕府治例外之奏議條教者也，世之通人多優爲之，以簡傲爲諂媚，以蹄弛爲捭闔，以察言觀色固結主知，其術彌工，其操彌下，郡邑守令仰望風采，陟罰臧否在其一言，商鞅之所必誅，韓非之所必戮，在此曹也。職商者，非謂援例納捐得一虛爵，謂其建設商會自成團體，或有開礦築路通航製器直隸於商部者。自滿洲政府貪求無度，尊奬市儈，得其歡心，而商人亦自以爲最貴，所至阻撓吏治，掣曳政權，己有欺罔贓私之事，長吏訶問，則直達商部以解之，里巷細民小與己忤，則嗾使法吏以治之，財力相君，權傾督撫；官吏之貪污妄殺者不問，而得罪商人者必黜，氓庶之作姦犯科者無罰，而有害路礦者必誅；上無代議監督之益，下奪編戶齊民之利，或名紡紗織布而鑄私錢，或託華族寓居而儲鉛彈；斯乃所謂大盜不操戈矛者。若夫淫佚烝報，所在有之，則不足論也已。京朝官者，或出學究，或出藝士，或出通人，而皆離其素樸，胥徒幕友之所爲率盡能之，然其位置最高，得自恣肆列卿以下，或以气節文章自託，韓愈之博奕飲酒，歐陽修之帷薄不修，又其素所效法者，以爲無傷大節也。閣部長官多自此出，其气益頹，欲以金錢娛老而已。若夫新增諸部，則其人兼與職商同行，又其下劣者也。方面官者，其行又不逮京朝官，府縣諸吏虐民罔利，其失尚小，督撫監司則無不以苞苴符券得之，或有交通強國以自引重，投命異族，貳心舊君，而督撫則兼有軍官資格。軍官者，其殺人不必如方面官之援律例也，軍法從事而已，其取利不必如方面官之受賄賂也，無事刻餉有事劫掠而已。督撫爲壞法亂紀之府，提鎮爲逋逃盜賊之魁，自此以下則僕役爾。差除官者，其浮競汙辱又甚於京朝方面，各省之局所皆以候補道員涖之，其人率督撫之外嬖也，同臥共起，吮癰舐痔者，是其天職然也。俄而主人更易，新外嬖來，而舊外嬖無所容納，則往往有劾罷者。昔者天子弄臣，蓋有所謂茸技狗官，今乃遍於藩鎮，士之無行於斯極矣。然其次猶有雇譯者，則復爲白人之外嬖，非獨依倚督撫而已。故以此十六職業者，第次道德，則自藝士以下率在道德之域，而通人以上則多不道德者。九等人表，不足別其名；九品中正，不能盡其實。要之，知識愈進，權位愈申，則離於道德也愈遠。今日與藝士通人居，必不如與學究居之樂也；與學究居，必不如與農工裨販坐賈居之樂也；與丁壯有職業者居，必不如與兒童無職業者居之樂也。嗚呼！山林歟？皋壤歟？使我欣欣而樂歟？樂未畢也，哀又繼之。哀樂之來，吾不能禦，其去弗能止。悲夫！

今之革命黨者，於此十六職業將何所隸屬耶？農工、裨販坐賈，學究、藝士之倫，雖與其列，而提倡者，多在通人。使通人而具道德提倡之責，舍通人則誰與？然以成事驗之，通人率多無行，而彼六者之有道德，又非簡擇而取之也。循化順則不得不爾，浸假農爲良農、工爲良工、賈爲良賈，則道德且不可保；學究、藝士進而爲通人，資藉既成，期於致用，其道德又爽然失矣。此猶專就齊民無位者論之也。今之革命，非徒弄兵潢池而已，又將借權以便從事，自雇譯外，行伍而上其職八等，置彼周行，森然布列，湛於利祿，牽於豢養，則遂能不失其故乎？往者，士人多以借權爲良策，吾嘗原之，以爲執守未堅而淪沒於富貴之中，則鮮不毀方瓦合矣。湘軍盛時，常有一方仕宦，一方革命者，彼其黨援衆多，雖事發而不爲害，革命不成，仕宦如故。其志既攜，則必無專心於大事者。又其軍中統領，率以會黨渠帥起家，既得馮藉取悅上心，則不憚殘賊同類，以求翎頂，鹽梟亦然。故以會黨制會黨，鹽梟制鹽梟者，逆胡之長策也。以革命黨而借權於彼，彼則亦以是法處之。少者必壯，壯者必老，終爲室家妻子所牽，即不得不受其羈縶。權不可借，而已反被借於人，後之噬臍雖悔何及？故必以不婚、不宦期革命黨者，必無效之說也。嗚呼！層累益高，阽危愈甚，縱情則爲奔駒，執德則如朽索，趨利則如墜石，善道則如縣絲。楊朱之哭岐塗，墨子之悲染練，不徒於吾生親見之也。

如上所說，則道德墮廢者，革命不成之原，救之何術，固不可知。雖然必待由光夷齊而後正之，則如河清之不可俟矣。昔顧寧人以東胡僭亂，神州陸沈，慨然於道德之亡，而著之《日知錄》。曰：有亡國，有亡天下，亡國與亡天下奚辨？曰：易姓改號謂之亡國；仁義充塞，而至於率獸食人，人將相食，謂之亡天下。昔者，稽紹之父康被殺於晉文王，至武帝時，山濤薦之入仕，紹時屏居私門欲辭不就，濤謂之曰：天地四時猶有消息，而況於人乎？一時傳誦以爲名言。不知其敗義傷教至於率天下而無父也。自正始以來，大義不明遍於天下，山濤既爲邪說之魁，遂使稽紹之賢，且犯天下之不韙而不顧。

夫邪正之說不容兩立，使謂紹爲忠，則必謂王袞爲不忠而後可也。何怪其相率臣於劉聰、石勒，觀其故主青衣行酒而不以動其心乎！是故知保天下，然後知保其國。保國者，其君其臣肉食者謀之，保天下者，匹夫之賤與有責焉耳矣。案顧所謂保國者，今當言保一姓。其云保天下者，今當言保國。余深有味其言匹夫有責之說。今人以爲常談，不悟其所重者，乃在保持道德而非政治經濟之云云。吾以爲天地屯蒙之世，求欲居賢善俗，舍寧人之法無由，吾雖涼德，竊比於我職方員外錄其三事，以與同志相切厲，則道德其有瘳乎？

一曰知恥。五代史馮道傳論曰：禮義廉恥，國之四維，四維不張，國乃滅亡。善乎管生之能言也。禮義治人之大法，廉恥立人之大節，不廉不恥，則禍敗亂亡，無所不至。然而四者之中，恥爲尤要，故曰行己有恥，曰人不可以無恥，無恥之恥無恥矣，曰恥之於人大矣。爲機變之巧者，無所用恥焉。所以然者，人之不廉而至於悖禮犯義，其原皆生於無恥，故士大夫之無恥，是謂國恥。吾觀三代以下，世衰道微，棄禮義捐廉恥，非一朝一夕之故。然而松柏後彫於歲寒，雞鳴不已於風雨，彼昏之日，固未嘗無獨醒之人也。頃讀《顏氏家訓》，有云：齊朝一士夫嘗謂吾曰：我有一兒年已十七，頗曉書疏，教其鮮卑語及彈琵琶，稍欲通解，以此伏事公卿，無不寵愛。吾時俯而不答。異哉！此人之教子也，若由此業自致卿相，亦不願汝曹爲之。嗟乎！之推不得已而仕於亂世，猶爲此言，尚有小宛詩人之意。彼闇然媚於世者，能無媿哉！

二曰重厚。世道下衰，人材不振，王伾之吳語，鄭綮之歇後，薛昭緯之浣溪沙，李邦彥之俚語舞曲，莫不登諸巖廊，用爲輔弼，至使在下之人慕其風流，以爲通脫，而棟折榱崩，天下將無所庇矣。及乎板蕩之後，而念老成，播遷之餘，而思耆俊，庸有及乎？侯景數梁武帝十失，謂皇子吐言止於輕薄，賦詠不出桑中；張說論閻朝隱之文，如麗服靚妝，燕歌趙舞，觀者忘疲，若類之風雅，則罪人矣。今之詞人率同此病，淫辭豔曲，傳布國門，誘惑後生，傷敗風化，宜與非聖之書同類而焚，庶可以正人心術。何晏之粉白不去手，行步顧影；鄧颺之行步舒縱，坐立傾倚；謝靈運之每出入，自扶接者常數人，後皆誅死。子曰：君子不重則不威。楊子《法言》曰：言輕則招憂，行輕則招辱，貌輕則招辱，好輕則招淫。

三曰耿介。讀屈子《離騷》之篇，乃知堯舜所以行出乎人者，以其耿介。同乎流俗合乎汙世，則不可與入堯舜之道矣。非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動，是之謂耿介，反是謂之昌披。夫道若大路，然堯桀之分，必在乎此。

嗚呼！如吾寧人之說，舉第一事則矜歐語者，可以戒矣；舉第二事則好修飾者，可以戒矣；舉第三事則喜標榜者，可以戒矣。必去浮華之習，而後可與偕之大道。敝巾葛拂，縕袍麻鞋，上教修士，下說齊民，值大事之阽危，則能悍然獨往以爲生民請命。若於此三者，猶未伏除，則必不能忘情於名利。名利之念不忘，而欲其敵愾致果舍命不渝，又可得乎？抑吾於寧人所舉三事之外，又得一不可缺者，曰必信。信者，向之所謂重然諾也。昔人以信爲民寶，雖孔氏之權譎，而猶曰無信不立，又曰人而無信不知其可。余以爲知恥、重厚、耿介三者，皆束身自好之謂，而信復周於世用，雖萑苻聚刦之徒，所以得人死力者，亦惟有信而已。今之習俗，以巧詐爲賢能，以貞廉爲迂拙，雖歃血涖盟，猶無所益。是故每立一會，每建一事，未聞其有始卒。其或稍畏清議而欲食其前言則曰：吾之所爲，乃有大於此者；知禍患之將至，則藉口於遠求學術，容身而去矣；見異己之必勝，則遁辭於大度包容，委事而逸矣。言必信，行必果，久要不忘平生之言，貫四時而不改柯易葉者，蓋有之矣，我未之見也。必欲正之，則當立一條例。今有人踵門而告曰：爾其爲我殺人掘冢。應曰：諾。殺人掘冢至惡德也，後雖悔之，而無解於前之已諾，則寧犯殺人掘冢之惡德，而必不可失信。以信之爲德，足以庚償殺人掘冢之惡而有餘也。夫尾生與女子期於梁下，女子不來，水至不去；商鞅與秦民約，能徙木者與之十金，民果徙木，鞅亦竟以十金與之。昔人以爲長德善政，今人爲之，則必譏其無謂。然欲建立信德，必自此始。若其校量大小，比絜長短，而曰某事當信，某事不當信，則雖處當信之事，而亦必無踐言之實矣。舉此四者，一曰知恥、二曰重厚、三曰耿介、四曰必信，若能則而行之，率履不越，則所謂確固堅厲、重然諾、輕死生者，於是乎在。烏呼！端居讀書之日，未更世事，每觀管子所謂四維，孔氏所謂無信不立者，固以是爲席上之腐談爾。經涉人事，憂患漸多，目之所覩，耳之所聞，壞植散羣，四海皆是，追懷往誥，惕然在心，爲是傾寫肝鬲以貽吾黨。若曰是尚可行，則請與二三君子守此迂介，幸而時濟，庶幾比於鉛刀一割；不幸不濟，根本既立，雖死不僵，後人必有能繼吾志者，雪中原之塗炭，光先人之令聞，寄奴元璋之績，知

其不遠。若曰迂儒鄙生以此相燿，不足以定勝負之數也，則分崩之禍，不出數歲，將使七十二代之遺民，終於左衽，吾亦惟被羊裘以游大澤矣。反是不思，亦已焉哉！

仁

魏源《默觚・學篇一》 同一爲仁也，而有好仁惡不仁之分。好仁者以順入，見善如不及焉；惡不仁者以逆入，見不善如探湯焉。顏、閔氏好仁，曾氏惡不仁；一由高明入中行，一由篤實入高明。《儒行》言『自立』，言『特立』，言『特立獨行』者三，言『溫良』、『敬愼』、『寬裕』、『孫接』、『禮節』者各一，故入德則殊而成功則一也。曾晳不禁曾參之狷，曾參不師曾晳之狂，斯聖道之所以龐。

又《默觚・學篇一三》 因樹以爲榮枯者華也，華之內有果，果之內有仁，迨仁既成而不因樹以榮枯矣；因氣以爲生死者身也，身之內有心，心之內有仁，迨仁既成而不因形氣以生死矣。性根於心，萌芽於意，枝分爲念，鬯茂爲情，則性之華也。善其果實之熟，惡其荆棘之歧乎！果復其核，情返乎性，核復生果；由一至萬，則果徧天下，衆善齊歸而性大成矣。故曰：『天下歸仁焉。』聖人以天下萬世爲果，善人君子以一國數百年爲果，衆人以一身一家爲果。《詩》曰：『實種實褎，實堅實好。』

更色而不更葉者松柏也，更葉而不更條者衆木也，更條而不更根者百草也，更根而不更種者五穀也。穀種曰仁，實函斯活。仁者天地之心也，天生一人，即賦以此種子之仁，油然浡然不容已於方寸。故一粒之仁，可蕃衍化育，成千百萬億之仁於無窮，橫六合，亘古今，無有乎不同，無有乎或變者也。仁種之不成熟奈何？曰：荑稗奪之也。地力、雨露、人事，滋於彼則耗於此。功利之稗一，記醜之稗一，詞章之稗一，技藝嗜好之稗一，生氣滲泄，外強中乾，而仁之存者寡矣。自非旋其地力、雨露、人事畢注於斯，日夜滋息於斯，其能膏液融渥油然浡然不容已乎？《詩》曰：『毋田甫田，維莠驕驕。』又曰：『荼蓼朽止，黍稷茂止。』

陳澧《東塾讀書記》卷二《中庸仁者人也解》 《中庸》，仁者人也。鄭注云，人也，讀如相人偶之人，以人意相存問之言。朱子《與呂伯恭書》云，相人偶，此句不知出於何書，疏中亦不說破，幸以見告。所謂人意相存問者，卻似說得字義有意思也。按鄭君之注，朱子稱之。漢學、宋學，兩家可無異議矣。人字篆作 㐅，古鼎彝石鼓文人字皆如此，後世篆作 㐅，取字體方整耳。象曲身引手之形。凡人相存問，其形必如此，所謂相人偶也。當造字時，人字所以象此形者，人之所以名爲人，以其性仁愛，異於禽獸之頑惡。而仁愛之意，惟曲身引手相存問之形能顯之，故造字如此，此最初之義也。古未有仁字，先有人字，則仁愛之仁亦作人。其後則造仁字爲仁愛之仁，而人字乃專爲人物之人。《中庸》，人也之人，猶用最初之義。至鄭君時，人字有最初之義者惟相人偶一語，故取以爲訓也。此朱子所以謂其說字義有意思也。

康有爲《康子內外篇・覺識篇》（《康有爲全集》第一集） 凡人度量之相越，豈不遠哉？其相遠之故，習半之，學半之，以其習、學之殊，而覺識殊矣。夫與野人言論之異，此習爲之也；學人與常人器抱之異，此識爲之也。故有僅愛其一身者，其識周於一身者也；有愛一家者，其識又周於一家者也；有推而愛其鄉族者，其識稍大矣；又有推其愛而及於邦邑者，識益大矣；其以天下爲一家，中國爲一人，血氣相通，痛癢相知，其覺識益大，其愛想之周者益遠。堯、舜、禹、湯、周、孔、墨，是其人矣。視其愛一身者亦遠矣，其實不遠也，其識之殊也。今有人焉，一涉想而周於天下焉，凡天之內，其想所及，即其愛所及，非鶩遠也。彼以爲我四支百體之近而小也，特其尺寸大小之殊。夫形影尺寸大小何常也？瞽者無預於邱山之觀，短視者逾尋丈，不辨人與木石，告以前有險石橫蛇，則瑟然驚，誑以前有美人遺金，則欣然喜。常人見十餘里而不能辨，若擴之以千里顯微之鏡，則赤蟻若巨象；引之以千里之鏡，則日星辨其環暈光點焉。夫學者猶之鏡耳，今顯微、千里之鏡盛行，告以赤蟻若象，日星有環暈光點，則人信之，以鏡易驗也。學者告人吾以天天爲家，以地地爲身，以人類爲吾百體，吾愛之周之，血氣通焉，痛癢覺焉，人必以爲誇誕大謾不之信，雖使舜、禹、仲尼證之，疑信半參焉，以學難驗也。夫千人帳、萬斛船，至易小也，而南人、北人交疑之。地體渾圓之說，出於《周髀・周公問》，而阮元不信對足底行之說，今則蒙子知之。道、咸以前，告人以有線焉頃刻傳□乎千萬里，有器焉頃刻傳言於數百年，雖有巨學，必嗤焉笑之，今則負床之孫，見而玩焉。紀昀之博，以艾儒略五洲萬國之說爲

瑤臺閬苑之類，今則游販之子足至而手畫之。蓋安於所習，蔽於其識，其不信固也。雖使堯、禹爲保人，孔、墨爲證人，家說而戶曉之，安能解哉？故吾之言，天下家人婦子之言也，而聞者必擿舌驚，侈口笑，而河漢之，吾安能喻之哉？

八股之文，八韻之詩，竊甲第，祭酒於鄉，此曲巷陋儒之尊大也。及游大師之門，馳都會之觀，披《四庫》之說，略聞九流之餘論，於經則有訓詁、聲音、名物、義理之門，其巨子曰胡、閻、惠、戴、段五氏奔走焉；於史則有掌故、考據、地理、議論之戶，其巨子曰萬、錢、王、趙、張、何，乞丐焉。破碎而無統紀，繁巨而不關要，著之副墨，譁之京邑，輕才諷說者榜之颺之，京邑文儒之尊大也。老師魁學，舊輩宿齒，通義理之科，講經緯之條，天算金石，異域新學，兼綜並貫，樹論說，立德行，徧閱天下之才，老於當世之事，此大人魁儒之尊大也。若是者，求之古者之未曾有。好尚未統紀，立學無根蒂，建門無堂壁，經國無端緒，而況與論天人之事？

今有道焉，渺造化之跡，通神明之數，氣天寅合，變動形化，四通六闢，其運無乎不貫。其粗跡爲君師之事，該本末，洽道數，生生之倫，拔幽曶而文明，昭千萬祀而若揭，未嘗爲虛而寄體。造物忘乎聖通，其孰能與於斯？自仲尼之後，分其體，率其性，卷舒開合，若者其有意乎？語鄉祭酒以此，其何異語冰山之冰人，火山之火鷄，太平洋之島山忽出？其疑而謾之固宜。欲其喻之，亦必其嘗一引鏡焉。

又《康子內外篇・人我篇》 學不外二端，爲我、兼愛而已。《易》曰：『立人之道，曰仁與義。』董子曰：『仁者，人也。義者，我也。』是則兼愛者，仁之極也；爲我者，義之極也。或曰：義者，事之宜，非有輕重於人、我也。然理財、正辭、禁民爲非，皆有斂制之意。如先王之制，尊君卑臣，重男輕女，《春秋》書公爲『薨』，而諸侯曰『卒』，尊中國而外四夷，凡此皆義也，然皆爲我也。故仁主敷施，就人而言；義主裁制，爲我而言。仁有放之意，義有斂之意。放者，陽也；斂者，陰也。仁者，熱力也；義者，重力也；天下不能出此二者。總言之曰：立氣之道，曰陰與陽，曰熱與重；立人之道，曰仁與義。中國之聖人以義率仁，外國之聖人以仁率義。

兼愛無弊，既愛我又愛人。老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，愛何弊焉？爲我有四：一爲我之質，衆人是也；一爲我之名，賢人是也；一爲我之體，道人是也；一爲我之魂，佛學是也。四者各隨其性之所近，惟衆人爲形質，則有欲，斯亦天之所予，無可禁也。故雖聖人不能無聲色之奉，宮室、衣服之設，窮華極麗，以文其體，以事其身，然而不得肆者，則天有限焉，人有制焉。限於天者，瘖聲跛瞽斷儒三體殘憂成之境也；制於人者，地域遠近，勢位強弱之際也。聖人知慾之本於天也，故爲宮室、衣服、禮樂、妻妾、器物以事之；又慮其縱於人也，故爲之制度品節、訓誨砥礪以束之。故夫人也，爲我之質者，爲其所以爲，無爲其所不爲，斯已矣。

雖然，人之慾無窮，縱之性無限，是故聖人裁爲禮者以節之，使一入於禮之中，以制其肌膚而束其筋焉。其出於禮者，則爲刑以檢柙之，俾有所畏而勿縱焉。爲之師保以導之，設之朋友以摩之，立之官司以糾之，造作語言以誘之，廣設名譽以動之，明其醜惡而禁之，普爲風俗以一之，皆不知變，然後加之刑罰以懲之，聖人兼愛之心，於是極矣。故夫聖君在上，賢臣在下，自比閭、族黨之士至於公卿、大夫，莫非聞道守禮者。化及下民，蒸蒸乂矣。然此皆治下者也。若夫君民者，猶當變氣質之偏，絕嗜慾之原，胼手胝足而不爲勞，監虜之辱，隸圜之服而不爲苦，日思所以優民之形，逸民之生，與其臣相與講求之。爲之臣者，兼愛之心，可以少寬，而奉形之事少加焉，逮賤而逮加焉。故凡得尊位者，舉以爲民者，非以爲體也。人無樂於爲君，惟無慾而有愛民之心者。身率之道至，而爭亂之道泯矣。今天下所以亂者，豈非君上縱慾？以一人縱於萬民之上者，民悁悁然側目視之，久則憤起而不可遏。將欲禁其亂，安可乎？故夫百姓侵其上，臣僚奪其君，匹夫可以揭竿而謀富貴，夫亦君上縱慾有以啓其亂萌也。是故嚴刑不能懲，重律不能警，歷聖之經不足法，諸儒之訓不足承，成黨縱慾，得以自私。嗚呼！故曰：兼愛者，宜於爲君者也，爲我者，宜於爲民者也；爲我之形質者，宜於爲民者也；爲我之名與魂者，宜乎爲君師也。非有所偏也，爲其有所重而弊也。

中國之俗，尊君卑臣，重男輕女，崇良抑賤，所謂義也。然六朝忠臣無盡節者，而九變則不齒清議；明末諸生、婦孺、乞丐有殉者，而居喪則大夫學士飲食處內無譏議焉。男子得有數十之姬妾，而婦人不得有二夫。及其久也，相與恥之。守寡不已，則有守清，守清不已，則有代清者，余鄉比比皆然。余周旋於鄉黨中，目幾未見再嫁婦人者，雖三代之盛無此已。習俗既定以爲義

理，至於今日，臣下跪服畏威而不敢言，婦人卑抑不學而無所識，臣婦之道，抑之極矣，此恐非義理之至也，亦風氣使然耳。物理抑之甚者必伸，吾謂百年之後必變三者：君不專、臣不卑、男女輕重同，良賤齊一。嗚呼！是佛氏平等之學矣！

朱子謂：『天地之性，專以理言；氣之性，雜理、氣言之。』『未有此氣，性卻常在；氣有不存，而性卻常在。雖其方在氣中，然氣自氣，性自性，不相雜。』此論性、理，與佛之言精、魂同，不知理與性皆是人理人性，未受氣以前，何所謂性、理耶？此過尊之，而不得其實者也。謂孟子言善，是剔出性之本。夫孟子言其性可爲善，正言其末，何嘗言本耶？卽天命之謂性，亦是捨不得氣言也。

又《康子内外篇・仁智篇》 物皆有仁、義、禮，非獨人也。烏之反哺，羊之跪乳，仁也。卽牛、馬之大，未嘗噬人，亦仁也。鹿之相呼，蟻之行列，禮也。犬之衛主，義也。惟無智，故安於禽獸耳。人惟有智，能造作飲食、宮室、衣服，飾之以禮樂、政事、文章，條之以倫常，精之以義理，皆智來也。苟使禽獸有智，彼亦能造作宮室、飲食、衣服，飾之以倫常、政事、禮樂、文章，彼亦自有其義理矣。故惟智能生萬理。

或謂仁統四端，兼萬善，非也。吾昔亦謂仁統義、禮、智、信，與朱子言『義者，仁之斷制；禮者，仁之節文；信者，仁之誠實；智者，仁之分別』同。既乃知人道之異於禽獸者，全在智。惟其智者，故能慈愛以爲仁，斷制以爲義，節文以爲禮，誠實以爲信。夫約以人而言，有智而後仁、義、禮、信有所呈，而義、禮、信、智以之所爲，亦以成其仁，故仁與智所以成終成始者也。昔夫子鮮以仁、義對舉，多以仁、智對舉。曰：『仁者樂山，知者樂水。』『知者樂，仁者壽。』『知者動，仁者靜。』又曰：『仁者不憂，知者不惑。』又子貢曰：『仁且智，夫子既智矣。』始皆重仁、智也。且上古之時，羣生愚蒙，開物成務，以智爲仁，其重在智；中古之後，禮文既聞持守，先以仁爲智，其重在仁。此夫子所以誨學者以求仁也，此非後儒之所知也。就一人之本然而論之，則智其體，仁其用也；就人人之當然而論之，則仁其體，智其用也。

朱子謂：『欲議仁，須合禮、義、智看之，始同。』甚精。

人道以智爲導，以仁爲歸。故人宜以仁爲主，智以輔之。主輔既立，百官自舉，義、理與信，自相隨而未能已。故義、禮、信不能與仁、智比也。荀子曰：『人主仁心設焉，智其役也。』

仁、智，有定者也；義、禮、信，無定者也。

仁者，天地凡人類之同也；信者，彼此通行不能失者也。惟或重在義，或重在禮，或重在智，不同耳。上古之時，智爲重；三代之世，禮爲重；秦、漢至今，義爲重；後此之世，智爲重。所重孰是？曰：智爲上，禮次之，義爲下。何也？曰：仁者愛之，智也，愛之斯安之矣。前聖開物成務，制器尙象，利物前民，又以爲不足，精其飲饌，美其衣服，飾其宮室，華以禮樂，晝夜竭其耳目心思以爲便民，仁之至也，故智爲上。至於中古，謂吾之所以便民者至矣，雖加之智，其能使天下之民，普富貴安逸耶？吾專事禮，使天下人養生送死，日從事於此，以畢其取，足矣。當是之時，民惟禮之務，小斂之奠東西方，裘之裼襲，斤斤焉講求之，以自尊足，故曰禮爲次。秦、漢以後，既不獨智以爲養，又不範禮以爲敎，時君世主，以政刑爲治，均自尊大，以便其私，天下學士大夫相與樹立一義其上者，砥節行，講義理，以虛言扶名義而已，民生之用益寡矣，故曰義爲下。

又《長興學記》 然學也者，浩然而博，矯然而異，務逆於常，將何所歸乎？夫所以能學者，人也；人之所以爲人者，仁也。孟子曰：『人者，仁也。』荀子曰：『人主仁，心設焉，知其役也。』董子曰：『仁者，人也；義者，我也。』自黃帝、堯、舜開物成務，以厚生民，周公、孔子垂學立敎，以迪來士，皆以爲仁也。旁及異敎，佛氏之普度，皆爲仁也。故天下未有去仁而能爲人者也。虎狼鷹鸇，號稱不仁，而未嘗食其類，則亦仁也。人莫不愛其身，則知愛父母，其本也，推之天下，其流也，有遠近之別耳，其爲仁一也。是故其仁小者，則爲小人；其仁大者，則爲大人。故孝弟於家者，仁之本也；睦婣於族者，仁之充也；任恤於鄉者，仁之廣也。若能流惠於邑，則仁大矣；能推恩於國，則仁益遠矣；能錫類於天下，仁已至矣。《記》曰：『凡有血氣之物，莫不有知；有知之物，莫不知愛其類。』聖人至仁，亦僅能自愛其類，不能及物。爲人，亦爲我也，所謂仁至義盡也。夫卽能仁及天下，亦僅能自愛其類，盡乎人道耳。吾仁亦有所限，方自慊然，豈爲高遠哉！孔子曰：『我欲仁，斯仁至矣。』先師朱先生曰：『伯夷之淸易，伊尹之任難，故學者學爲仁而已。若不行仁，則不爲人，且不得爲知愛同類之鳥獸，可不聳哉！』

又《南海師承記・講仁字》（《康有爲全集》第二集） 孔子之敎，

其宗旨在仁，故《論語》有『依於仁』一條。《呂氏春秋》言孔子貴仁。自老子始倡不仁之學，故其《道德經》中，『天地不仁，以萬物爲芻狗；聖人不仁，以萬姓爲芻狗。』其教旨與孔子大相反。故向來中國教旨祇仁與不仁而已。孔教尚仁，故貴德賤刑；老子主不仁，故後學申、韓之徒貴刑賤德。孟子謂：『人者，仁也。』此解最直捷通達。『依於仁』，聖人下一『依』字，有如衣服一般，終身不可舍。董子發仁最精。佛教所謂割肉食鷹，殺身食虎，仁之極，所謂平等者，此也。然而近於墨氏矣。通古今之書，不外講一仁字。宋人看仁字猶未透，以其書多言義，少言仁也。考中國外國之始，無不爭奪相殺洊久，聖人出而教化之，而爭奪洊少，所謂仁也。究其後，亦歸於仁。平等無爭，而天下一統矣，仁之極也。凡人有鄙吝之心者便是不仁，故張南軒以鄙吝爲大惡。爲老子之學者全是能忍，能忍便是不仁。孔子謂仁爲天心從春生起，老子言天地不仁從冬殺起，生殺亦天地自然之理。西人考之，一百分中，生人直九十四分，死人直六分，生人遠多於殺人，孔教則勝於老子矣。凡諸教皆殺人者，死愛同類也。倘謂六度輪迴，一切皆保護，則其勢不能，故極仁之人不能不殺異類。既有仁而界限出焉，差等立焉，此其勢也。人間之義，皆從此出。

仁之最大者莫如孝弟，故有子曰：『孝弟也者，其爲仁之本歟。』孟子曰：『堯、舜之道，孝弟而已矣。』夫學者所以報父母也。《書》言：『太上有立德，其次重報施。』凡人類應酬，無不重報，況父母乎？故《詩》云：『欲報之德，昊天罔極。』若夫推父之義以至於諸父，推母之義以至於諸舅，無不要孝敬，是以莊生云：『父子天性也，不可解於心。』兄弟之難處者，以形氣同而魂魄異也，大約總要兄弟怡怡爲主。家庭不睦有二：一曰意見，二曰錢財。家庭之間全要委曲，棄小嫌而全大倫，方可。

欲觀人之善惡，觀其任卹便知其人矣。其不任者便弱，其不卹者便吝，具此氣質，其餘不足觀矣。有闊大而不貪，未有吝嗇而不貪。任卹之義，范文正公能開之，義田、養倉、義學是也。今蘇州學宮是范文正公故宅，其子純仁，猶有父風，能以三船麥分與石曼卿。外國之強全在能仁，中國一自私自利之天下，故弱至今日。道光以後善堂洊開。《管子・輕重篇》專言買賣，孔子所譏。外國商務，不如是之鎖也。丙申六月講授。

又《春秋董氏學》卷六下《仁愛》（《康有爲全集》第二集）

質於愛民以下至於鳥獸、昆蟲莫不愛，不愛奚足謂仁？仁者，愛人之名也。《仁義法》。

《易》曰：『書不盡言，言不盡意。』學聖人者，以得聖意爲貴。孔子之道最重仁。人者，仁也。然則天下何者爲大仁？何者爲小仁？鳥獸、昆蟲無不愛，上上也；凡吾同類，大小、遠近若一，上中也；愛及四夷，上下也。愛諸夏，中上也；愛其國，中中也；愛其鄉，中下也。愛旁側，下上也；愛獨身，下中也；愛身之一體，下下也。可爲表表之。推遠庖廚之義，孔子不殺生之意顯矣。但孔子因民性情，孔竅之所利，使道易行耳。不愛鳥獸、昆蟲，不足謂仁，惡殺昭昭哉！後世不通孔子三世之義，泥亂世，昇平之文，反割放生爲佛教，宜孔子之道日隘也。

又《疾不仁》 孔子言義理而不計利害。行一不義，殺一不辜，而得天下，不爲。有能爲君闢土地，戰必克，古之所謂民賊，孔門莫大之義也。

又《仁智》 孔子多言仁智，孟子多言仁義，然禽獸所以異於人者，爲其不智也，故莫急哉！然知而不仁，則不肯下手，如老氏之取巧；仁而不知，則慈悲舍身，如佛氏之衆生平等。二言筦天下之道術矣。孔子之仁，專以愛人類爲主；其智，專以除人害爲先。此孔子大道之筦轄也。

又《講孝弟任卹宣教同體饑溺》 仁者，人也。《表記》、《孟子》、《中庸》同解。

《論語》四十二章言仁人之體最多。

仁者者，人相偶也，蓋一人而仁心無從出。

董子言：『仁以安人，義以正我。』孟子言：『道二，仁與不仁而已。』仁則榮，不仁則辱，十分直捷。

孟子論理以仁爲主，論倫以父子爲主，施天下則以同饑同溺爲主，所以發井田之制特爲詳備。

孟子仁字專全在擴充，說仁忍也，又不忍也，皆從字音生。

該孔子學問祇一仁字。

聖人以仁爲主，即佛家亦是。能仁者，佛號也。

仁無盡境，故義立焉。義是仁之界限也。知者，知仁也。禮者，親親之殺之類，皆可統之以仁。

董子《必仁且智篇》說仁字極好。博愛之謂仁，退之本於韓非。要之，韓

非必有所本也。

愛物者，非禁殺放生，但有差等，有節制耳。

依於仁者，如人之有衣，不可須臾離也。

心之德，卽愛之理。朱子解仁字重了，足言愛之理，便足力行。『近乎仁，仁能守之』二處，不能以『愛之理』解之，義不相涉，不必以此爲難。

孟子所以斥墨氏者，爲其二本也。

報恩之義正出孔子，《詩》：『欲報之德，昊天罔極。』太上貴德，其次務施，但父母恩大，故罕言報。

漢向栩跪河北誦《孝經》，欲以感賊。

六朝人居喪尚有可觀。阮瞻芳不能居喪，因此貶官。

竇儀事嫂如母，退朝朝服見之。李勣爲姊煎藥燎鬚，不愧能親親矣。

古人有不孝、不弟、不任、不卹之刑。

天下安得皆孔子爲父，顏回爲兄？是在人善處之耳。孟子特舉舜、象事以爲法，在舜斷無此愚蠢事，而不可不託此以爲後世訓也。

凡人視財太重者，在家斷不能爲孝子悌弟，在國斷不能爲循吏、忠臣、良友。尺布斗粟，瑣瑣較量，遑論其大者乎！

張公藝書百忍字，以爲處家良法。周凱、牛宏之能容其弟亦善。兄弟與父子不同，祇可以恩，不能以威。故孔子發怡怡之義，孟子所謂親愛之而已矣，皆所謂人倫之至也。

呂東萊謂：『天下無不是底父母，世間最難得者兄弟。』二語最的。

《周禮》有任卹，任卹本於《管子》。

六朝有異孤不卹者，見鄙於清議。

任就朋友說，韓昌黎《柳子厚墓誌銘》發揮極透。

范式、張劭，王貢彈冠，朱蕭結綬，朋友之義，極透極至。觀人必於患難之際，緩急之時。既非良友，必非忠臣可知。

陶文毅託其家於左文襄，文襄入其家代理之，不復會試。以十三萬爲之積產至一百三十餘萬，而已一貧如洗，止每年支教其子修金三百而已。故能爲良友者，然後可能爲忠臣。

宋以范文正爲第一人，開一代風俗，及開近世義田、義莊、書院風氣。

今日蘇州學宮是范文正故宅。

宋刺史卽今巡撫。外國必擇有仁質者而後爲臣。

必懲忿窒慾，然後任重可當。

明袁了凡繼朱子之說，今善堂善書皆其開始，皆教惠之義也。

譚嗣同《仁學・仁學界說二十七界說》

一，仁以通爲第一義。以太也，電也，心力也，皆指出所以通之具。

二，以太也，電也，粗淺之具也，借其名以質心力。

三，通之義，以『道通爲一』爲最渾括。

四，通有四義：中外通，多取其義於《春秋》，以太平世遠近大小若一故也；上下通，男女內外通，多取其義於《易》，以陽下陰吉、陰下陽吝、泰否之類故也；人我通，多取其義於佛經，以『無人相，無我相』故也。

五，『仁』亦名也，然不可以名名也。惡名名者，故惡名；知惡名，幾無仁學。

六，不識仁，故爲名亂；亂於名，故不通。

七，通之象爲平等。

八，通則必尊靈魂；平等則體魄可爲靈魂。

九，靈魂，智慧之屬也；體魄，業識之屬也。

十，智慧生於仁。

十一，仁爲天地萬物之源，故唯心，故唯識。

十二，仁者寂然不動，感而遂通天下之故。

十三，不生不滅，仁之體。

十四，不生與不滅平等，則生與滅平等，生滅與不生不滅亦平等。

十五，生近於新，滅近於逝；新與逝平等，故過去與未來平等。

十六，有過去，有未來，無現在；過去、未來皆現在。

十七，仁一而已；凡對待之詞，皆當破之。

十八，破對待，當參伍錯綜其對待。

十九，參伍錯綜其對待，故迷而不知平等。

二十，參伍錯綜其對待，然後平等。

二一，無對待，然後平等。

二二，無無，然後平等。

二三，平等生萬化，代數之方程式是也。其爲物不貳，故生物不測。不

貳則無對待，不測則參伍錯綜其對待。代數如權衡然，參伍錯綜之不已，必平等，則無無。

試依第十四條『不生與不滅平等，則生與滅平等，生滅與不生不滅亦平等』之理，用代數演之。命生爲甲，命滅爲乙，不字爲乘數，列式如左：

$$甲 = 生$$
$$乙 = 滅$$
$$乘 = 不$$
$$不 \times 甲 = 不 \times 乙$$
$$乙 = \overline{\underline{不 \times 乙}}$$
$$甲 = \overline{\underline{不 \times 乙}}$$
$$甲 = 乙$$
$$\overline{\underline{不 \times 甲}} = \overline{\underline{不 \times 乙}}$$
$$\overline{\underline{不 \times 甲}} = \overline{\underline{不 \times 乙}}$$
$$\overline{\underline{不 \times 甲}} = \overline{\underline{不 \times 乙}}$$
$$\overline{\underline{不 \times 乙}} = \overline{\underline{不 \times 甲}}$$
$$\overline{\underline{不 \times 乙}} = \overline{\underline{不 \times 甲}}$$
$$\overline{\underline{不 \times 甲}} = \overline{\underline{不 \times 乙}}$$
$$\overline{\underline{不 \times 甲}} = \overline{\underline{不 \times 乙}}$$
$$\overline{\underline{不 \times 甲}} = \overline{\underline{不 \times 乙}}$$
$$\overline{\underline{不 \times 甲}} = \overline{\underline{不 \times 乙}}$$
$$\overline{\underline{不 \times 甲}} = \overline{\underline{不 \times 乙}}$$
$$\overline{\underline{不 \times 甲}} = \overline{\underline{不 \times 乙}}$$
$$\overline{\underline{不 \times 甲}} = \overline{\underline{不 \times 乙}}$$
$$\overline{\underline{不 \times 甲}} = \overline{\underline{不 \times 乙}}$$

二四，平等者，致一之謂也。一則通矣，通則仁矣。

二五，凡爲仁學者，於佛書當通《華嚴》及心宗、相宗之書；於西書當通《新約》及算學、格致、社會學之書；於中國書當通《易》、《春秋公羊傳》、《論語》、《禮記》、《孟子》、《莊子》、《墨子》、《史記》，及陶淵明、周茂叔、張橫渠、陸子靜、王陽明、王船山、黃梨洲之書。

二六，算學卽不深，而不可不習幾何學，蓋論事辦事之條段在是矣。

二七，格致卽不精，而不可不知天文、地輿、全體、心靈四學，蓋羣學羣教之門徑在是矣。

又《仁學上》四　是故仁不仁之辨，於其通與塞；通塞之本，惟其仁不仁。通者如電線四達，無遠弗屆，異域如一身也。故《易》首言元，卽繼言亨。元，仁也；亨，通也。苟仁，自無不通。亦惟通，而仁之量乃可完。由是自利利他，而永以貞固。彼鄙夫騃豎，得一美衣食，則色然喜，喜其得於我也。其時乍見有我，見之力量，遂止於此，而不能通之於人，爭奪之患起，雖父子兄弟，乾餱以愆矣。少賢於此，則能通於一家而不能通於鄉里，寖假而一鄉一縣又不能通於一國；寖假而一國，而語及全球，則又儳焉不欲任受，夫是以仁者希也。抑豈不以全球爲遠於一身一家乎哉！然而全球者，一身一家之積也。近身者家，家非遠也；近家者鄰，鄰非遠也；近此鄰者彼鄰，彼鄰又非遠也；我以爲遠，在鄰視之，乃其鄰也；此鄰以爲遠，在彼鄰視之，亦其鄰也；啣接爲鄰，鄰鄰不斷，推之以至無垠，周則復始，斯全球之勢成矣。且下掘地球而通之，華之鄰卽美也，非有隔也。更廣運精神而通之，地球之鄰，可盡虛空界也，非有隔也。安見夫全球之固然，無可言也。吾知手必不能爲足之所爲，足必不能爲手之所爲也，苟其能而無害，又莫非宜也。信之爲誠，亦出於固然，無可言也。知痛癢，知捍衞，吾知其非外假也，非待設心而然也，非有欲於外之人也。禮者，卽其既行之跡，從而名之。至於禮，抑末矣，其辨皆於仁不仁。故曰：天地間亦仁而已矣。

又《仁學上》七　吾悲夫世之妄生分別也，犂然不可以締合。寐者蘧蘧，乍見一我；對我者皆爲人；其機始於一人我，究於所見，無不人我者。見愈小者，見我亦愈切。愚夫愚婦，於家庭則肆其咆哮之威，愈親則愈甚，見外人反畏而忘之，以切於我與不切於我也。切於我者，易於愛；易於愛者，亦易於不愛；愛之所不及，亦不愛之所不及。同一人我，而人我之量，斯其小者；大於此者，其人我亦大。湘人士不幸處於未通商之地，不識何者爲中外，方自以爲巍巍然尊，任我以非禮施設，而莫余敢止，雖同里之人，曾疑忌詆誹之不已。於是乎好謠言，於是乎好攻擊。及出而游歷，始驚天地之大，初不若吾向者之所私度，直疑不勝疑，忌不勝忌，攻擊不勝攻擊，又未嘗不爽然自失，不能自解向者之何以爲也。莊曰：『室無空虛，婦姑勃谿。』以所處者小故也。漢儒訓仁爲相人偶，尙安有世界？不相人偶，見我切也，不仁矣，亦以不人。雖然，此之分別，由於人我而人我之也。甚至一身而有人我。何則？仁而已矣，而忽有智勇之名，而忽有義信禮之名，而忽有忠孝廉節之名。仁亦名矣，不可立而猶可立者也，傅以智勇義信禮云云，胡爲者？故凡敎主如佛、如孔、如耶，則專言仁，間有旁及，第就世俗所已立之名，藉以顯仁之用，使衆易曉耳，夫豈更有與仁並者哉！學人不察，妄生分別，就彼則失此，此得又彼喪，徘徊首鼠，卒以一無成而兩俱敗，衹見

其拘牽文義，嫌疑罣礙，分崩離析，無復片段，猶一身而斷其元首，刳其肺腸，車裂支解其四體，磔膊臠割其肌肉，而相率以疊斃於分別之下。彼人我之人我，車裂之刑也；此一身之人我，寸磔之刑也。不其悲夫！不其悲夫！

又《仁學上》八　仁之亂也，則於其名。名忽彼而忽此，視權勢之所積；名時重而時輕，視習俗之所尚。甲亦一名也，乙亦一名也，則相持。名名也，不名亦名也，則相詭。名本無實體，故易亂。名亂焉，而仁從之，是非名罪也，主張名者之罪也。俗學陋行，動言名教，敬若天命而不敢渝，畏若國憲而不敢議。嗟乎！以名爲教，則其教已爲實之賓，而決非實也。又況名者，由人創造，上以制其下，而不能不奉之，則數千年來，三綱五倫之慘禍烈毒，由是酷焉矣。君以名桎臣，官以名軛民，父以名壓子，夫以名困妻，兄弟朋友各挾一名以相抗拒，而仁尚有少存焉者得乎？然而仁之亂於名也，亦其勢自然也。中國積以威刑箝制天下，則不得不廣立名爲箝制之器。如曰『仁』，則共名也，君父以責臣子，臣子亦可反之君父，於箝制之術不便，故不能不有忠孝廉節等一切分別等衰之名，乃得以責臣子曰：『爾胡不忠，爾胡不孝，是當放逐也，是當誅戮也。』忠孝既爲臣子之專名，則終必不能以此反之。雖或他有所摭，意欲詰訴，而終不敵忠孝之名爲名教之所出，反更益其罪，曰『怨望』，曰『觖望』，曰『快快』，曰『腹誹』，曰『訕謗』，曰『亡等』，曰『大逆不道』。是則以爲當放逐，放逐之而已矣；當誅戮，誅戮之而已矣；曾不若狐豚之被縶縛屠殺也，猶得奮盪呼號，以聲其痛楚，而人不之責也。施者固泰然居之而不疑，天下亦從而和之曰：『得罪名教，法宜至此。』而逢、比、屈原、伯奇、申生之流，遂銜寃飲恨於萬古之長夜，無由別白其美。實不幸更不逮逢、比諸人之遭，則轉厚被之以惡名。《易》曰：『豐其蔀，日中見斗。』此其黑暗，豈非名教之爲之蔀耶？然名教也者，名猶依倚乎教也。降而彌甚，變本加厲，乃亡其教而虛牽於名，抑憚乎名而竟不敢言教，一若西人乃有教，吾一言教即陷於夷狄異端也者。凡從耶教，則謂之教民，煌煌然見於諭旨，見於奏牘，見於檄移文告，是耶教有民，孔教無民矣。又遇中外交涉事，則曰：『民教相安』，或曰：『反教爲民』，煌煌然見於諭旨，見於奏牘，見於檄移文告，是憚乎教之名，而世甘以教專讓於人，而甘自居爲無教之民矣。嗟乎！因衛教而立名，不謂名之弊乃累教如此也！

又《仁學上》二二　夫財均矣，有外國焉，不互相均，不足言均也。通商之義，緣斯起焉。西人初亦未達此故，以謂通商足以墟人之國，恐刮取其膏血以去，則柴立而斃也。於是有所謂保護稅者，重稅外人之貨，以陰拒其來。鄰國不睦，或故苛其稅，藉以相苦，因謂稅務亦足以亡人國也。而其實皆非也。一父有數子，數傳之後，將成巨族。西人因詳稽夫家之豐耗，每一歲中，生死相抵，百人可多一人，使無水旱沴癘兵戈及諸災眚，不數十年，本國之物產必不能支。將他闢新土，而勢處於無可闢，則幸而有外國之貨物輸入而彌縫之，不啻爲吾之外府，而歲效其土貢，且又無闢地之勞費。自然之大利，無便於此者。故通商者，相仁之道也，兩利之道也，客固利，主尤利也。西人商於中國，以其貨物仁我，亦欲購我之貨物以仁彼也，則所易之金銀將不復持去；然輒持去者，誰令我之工藝不興，商賈不恤，而貨物不與匹敵乎？即令中國長此黷黯，無工藝，無商賈，無貨物，又未嘗不益蒙通商之厚利也。己既不善製造，愈不能不仰給於人，此其一利矣。彼所得者金銀而已，我所得者千百種之貨物；貨物必皆周於用，金銀則飢不可食而寒不可衣。以無用之金銀，易有用之貨物，不啻傭彼而爲我服役也，此又一利也。或以爲金銀即貨物，金銀竭，貨物亦亡。是無礦之國，則可云爾矣。中國之礦，富甲地球，夫誰掣其肘，攦其指，不使其民採之取之，而僅恃已出之支流，以塞無窮之漏巵乎？此之不明，而曰以通商致貧，蓄怨毒於外國，不自振奮而偏巧於推咎，惰者固莫不然也。夫彼以通商仁我，我無以仁彼，既足愧焉；曾不之愧而轉欲絕之，是以不仁絕人之仁。且絕人之仁於我，先即自不仁於我矣。絕之不得，又欲重稅以絕之。稅固有可重者，徒重稅亦烏能絕之哉？英人嘗重稅麥入矣，卒以大困，旋去其稅，惟重稅其不切民用者。故凡謂以商務、稅務取人之國，皆西人之舊學也。彼亡國者，別有致亡之道，即非商與稅，亦必亡也。印度、南洋羣島，豈有一可不亡之政哉？閱歷久而利害審，今且悉變其說焉。且夫絕其通商，匪惟理不可也，勢亦不行。今之吳、楚，古之蠻夷也，自河南、山東視之，儼然一中外也。驟使畫江而守，南不至北，北不至南，日用飲食，各取於其地，不一往來焉，能乎不能乎？況輪船鐵路電線德律風之屬，幾縮千程於咫尺，玩地球若股掌，梯山航海，如履戶閾，初無所謂中外之限，若古之夷夏，更烏從而絕之乎？爲今之策，上焉者，獎工藝，惠商賈，速製造，蕃貨物，而尤扼重於開礦。庶彼仁我，而我亦有以仁彼。能仁人，斯財均，而己亦不困矣。次之，力即不足仁彼，而先求自仁，亦

省彼之仁我。不甘受人仁者，始能仁人。既省彼之仁我，即以舒彼仁我之力，而以舒之者仁之矣。不然，日受人之仁，安坐不一報，游惰困窮，至於爲人翦滅屠割，揆之上天報施之理，亦有宜然焉耳。夫仁者，通人我之謂也；通商僅通之一端，其得失已較然明白若此。故莫仁於通，莫不仁於不通。

又《仁學下》四八　救人之外無事功，即度衆生之外無佛法。然度人不先度己，則己之智慧不堪敷用，而度人之術終窮；及求度己，又易遺棄衆生，顯與本旨相違，若佛所謂證於實際，墮落二乘矣。然則先度人乎？先度己乎？曰：此皆人己太分之過，諦聽諦聽，當如是：知人外無己，己外無人，度人即是度己，度己即是度人。譬諸一身，先度頭乎？先度手乎？頭亦身之頭，手亦身之手，度即並度，無所先後也。若因世俗，強分彼此，則可反言之曰：度己，非度己也，乃度人也；度人，非度人也，乃度己也。何以言之？今夫空山修證，潔治心源，此世俗所謂度己者也。然心源非己之源也，一切衆生之源也。無邊海印，萬象森羅。心源一潔，衆生皆潔。度人孰有大於此者？況四萬八千尸蟲在己身，己有無數衆生，安見己身果己身有耶？故曰：『度己，非度己也，乃度人也。』今夫方便施捨，廣行善事，此世俗所謂度人者也。然僅能益衆生之體魄，聊爲小補，衆生迷誤，則如故也。雖法施廣大，宏願熏習，不難資以他力，要視衆生之自力何如，非可人人強之也。由是以談，度人未能度到究竟，而己之功德則已不可量矣。故曰：『度人，非度人也，乃度己也。』嘗以此說質之□□，則曰：『子前之說是也。後之說謂度人未能度到究竟，亦尚有未盡。今試予人一錢，扶人一步，其爲度也微矣。然而由此充之，鍥而不舍，極於無量數，終必度到究竟。以度到究竟之因緣，自此而結，度人者勿以善小而勿爲可矣。』

蔡元培《蔡元培全集》卷一《如有王者必世而後仁》　王者必有撥亂之法以釀仁也。夫天下人人相人偶之謂仁，所謂升平也。王者據亂而作，其必閱世而後能乎。子曰：『吾志在《春秋》。』立三世之法，所傳聞世，著治起於衰亂之中。所聞世，著治升平。所見世，著治太平。人事浹，王道備。如有用我，舉而措之。夫豈不知禮教陵夷，儳焉如不終日，而尚爲此迂回哉。創巨者日久，痛深者愈遲，不必究極精微，侈譚文致，而據亂而作，馴致升平，其間曠日需時，固已多矣。

我周之初，治定功成，乃始造爲冠昏喪祭鄉相見之禮，以體貌情性，形容耆欲。於是宙合之中，灝灝醲醲，苴塊既陳，胡輦未徹，悍詭僾愾，如存如生，其況采蘭絜養常棣孔懷者乎。沙海所限，象鞮所通，傳言呼敕，蹤優路仁，其況伯叔甥舅祭祀享貢者乎。國笑虞芮之行，人識隈潭之讓。於呼，何其仁也！

夷幽失職，錞於平桓，天子微弱，諸侯力政，大夫專國，士專邑，臣弑君，子弑父，孽殺宗，不能統理，更相伐銼以廣地，以強相脅，強奄弱，衆暴寡，富使貧，並兼無已。逮於今茲二百四十年，弑君三十六，亡國五十二，諸侯奔走不得保其社稷者，不可勝數，人倫之變，疆埸之事，習貫故常，言堂滿堂。於呼，又何其不仁至斯也。於斯而欲規以和親之書，綰以友任之行，不其難乎。譬猶手足拘攣，血脈夭閼，醫家言謂之不仁，攻潰疏瀹，非可祝由而已也。

有王者起，刑亂國用重典，詳內而略外，立義以明尊卑之分，強幹弱枝以明小大之職，別嫌疑之行以明正世之義，貶纖介之惡以爲坊，采毫毛之善以爲餌。當世桀才梟思敢於干不韙者，始而知懼，繼而知愧，行之數十年，沈浸永久，而後君羣、臣堅、父矩、子字、兄況、弟悌、夫扶、婦服、士事、民瞑，互相保有，互相人偶。於呼，不其難乎！

越之霸也，區區小補，猶云十年生聚，十年教訓，況乃大壞之後，納之規墨，閱世而成，固當爲速。而世主方復以湯止沸，以茹魚去蠅，不流之遏，而反道之。世變瀾漫，日茲艱難，余所爲淵淵悢悢思新王也。

義

嚴復《法意》卷二九第三章按語　復案，哲人之言，不當如是耶。孔子欲就公山佛肸之招，而親見南子，不爲非禮。揚雄之不去莽朝，許衡之策名元代，凡此皆信道篤，自知明，知一身爲元元所託命者也。吾少時見王荆公以馮道爲知道，則色然駭之。及長見歐陽永叔之傳馮道，又心焉非之。司馬公爲通鑑，則以魏禪漢爲正統。朱晦翁作綱目，則以昭烈爲中興，而魏爲篡奪。嗚呼。言各有攸當，而義之不可以一端盡也，有如此夫。

王静《寺院與學校》　《易傳》曰，立人之道曰仁與義。仁之德尚矣。若夫義，則固社會所賴以成立者也。義之於社會也，猶規矩之於方圓，繩墨

之於曲直也。社會無是則爲魚爛之民，國家無是則爲無政府之國。凡社會上之道德其有積極之作用者，皆可以一仁字括之。其有消極之作用者，皆可以一義字括之。而其於社會上之作用，則消極之道德尤要於積極之道德。前者政治與法律之所維持，後者宗教與教育之目的也。故《大學》言平天下，首言絜矩之道，而後言積極之道德，所惡於前毋以先後，所惡於後毋以從前，消極之道德也，義也。民之所好好之，民之所惡惡之，積極之道德也，仁也。己所不欲勿施於人，義也。己欲立而立人己欲達而達人，仁也。非義非道，一介不以與人，一介不以取諸人，義也。以斯道覺斯民，仁也。仁之事，非聖哲不能。若夫義，則苟棲息社會以上者，不可須臾離者也。人有生命有財產，有名譽有自由，此數者皆神聖不可侵犯之權利也，苟有侵犯之者，豈特瀆一人神聖之權利而已，社會之安寧亦將岌岌不可終日。故有立法者以慮之，有司法者以行之，不然彼竊盜者果安罪哉，彼迫於饑寒之苦而圖他人錙銖之利，固情之所可恕者也。然法律上所以不能恕之者，則以其危財產之權利也。人苟失其財產之權利，則無儲蓄之心，無儲蓄之心則無操作之心，人人不思操作，則社會之根柢搖矣。故凡侵犯他人之生命財產自由者，皆社會所謚爲不義，而爲全社會之大戮者也。故曰義之於社會，其用尤急於仁。仁之事，非聖哲不能，而義之事則亦得由利己主義推演之。非特社會之保障，亦個人之金城也。今轉而觀我國之社會，則正義之思想之缺乏，實有可驚者。豈獨平民而已，即素號開通之紳士，竟侗然不知正義之爲何物。往者某府有設中學校者，其地隣佛寺，遂以官力兼並寺而有之。僧狼狽遷他所，曰嘻，此盜所不爲也。原此寺之建，未必不由社會之物力，然僧侶之居處之，經營之者，且數百年，則其爲個人之財產固已久矣。己乃不顧一切以強力奪弱者之所有而有之，並使之無所控告，則自僧侶言之謂之烈於盜賊，誠非過也。設更有強有力者出奪該校而有之，則創設該校者之感情又當何如。夫使生徒入如此之講室，居如此之寄宿舍，而欲涵養其正義之德性，豈非卻行而求前，南轅而北其轍哉。夫以佛寺與學校較，則似學校有用，而佛寺無用矣。然以建一校而搖社會之根柢，則其孰得孰失，孰利孰害，寧待知者而決哉。則夫彼之持實利主義者，其於此主義實尚未能貫徹也。夫余豈疾學校而庇游食之民哉，余惡夫正義之德之墜於地也，故不得不辨。

智

王韜《弢園文録外編》卷七《智説》 世以仁義禮智信爲五德。吾以爲德唯一而已，智是也。有智則仁非僞，義非激，禮非詐，信非愚。蓋剛毅木訥近仁，仁之偏也；煦嫗姑息近仁，亦仁之偏也；慷慨奮發近義，復仇蹈死近義，皆未得義之中也；禮拘於繁文縟節，周旋揖讓，則淺矣；信囿於硜硜自守，至死不變，則小矣；而賴智焉，有以補其偏而救其失。智也者，洞徹無垠，物來畢照，虛靈不昧，運用如神。其識足以測宇宙之廣，其見足以燭古今之變，故四者皆賴智相輔而行。苟無以濟之，猶洪鑪之無薪火，巨舟之無舟楫也，安能行之哉！

世人不知智之爲用，故作《智説》以明之。

禮

魏源《默觚・學篇一》 《孔子閒居》一篇，深明禮樂之原，與《易・繫》、《中庸》相表裏，中人以下不得聞也。無聲之樂，無體之禮，無服之喪，極其所至，無至無不至。正明目而視之不可得而見，傾耳而聽之不可得而聞，志氣塞乎天地，此之謂五至、三無。由是發皆中節，溥博淵泉而時出之，猶天時風雨霜露無非教，地載形氣風霆流行無非教焉。其在我者，惟清明在躬，志氣如神而已。時行物生，天何言哉！此聖人無言之言也。非子夏下學上達，其孰與聞於斯！與其譚無極譚先天也，曷洗心於斯！

又《默觚・學篇六》 登高使人欲望，臨深使人欲窺，處使然也，射使人端，釣使人恭，琴使人和，棋使人競，事使然也；出林不得直趨，行險不得履繩，勢使然也；函矢巫匠，殊欲人之生死，蓄穀蓄帛，分冀歲之饑豐，擇術使然也。故詩書禮樂皆外益之事，而性情心術賴焉，無外之非內也。晉人歧而二之，高者索諸冥冥，蕩者曰『禮豈爲我輩設』，豈知先王所以爲教乎？左規右矩，前準後繩，而中權衡焉。《詩》曰：『抑抑威儀，爲德之隅。』

鄭觀應《盛世危言・典禮上》 禮之興也其在中古乎。當黃帝與蚩尤戰於版泉涿鹿之間，方耀武功未遑文教。及堯舜繼統，垂衣裳而天下治，於是乎禮文可具。中天之世，號爲文明。逮至周末文勝，威儀三百，禮儀三千，禮文之詳備莫過於周。是故夫子曰，周尚文，而又有郁郁乎之歎也。然禮與其繁也甯簡，至於今日繁已極矣，返璞還醇其在茲乎。溯自元黃剖判以來，始而衣皮飲血，其簡陋無儀禮可知。及製衣裳造宮室，作禮樂，而威儀品節次第畢備。自來踵事者必增華，變本者必加。萬物之數其始由簡，而日趨於繁。繁至於極無可加，則又一變而日趨於簡。簡亦必至於極，而後乃復爲繁。其氣機之旋轉，猶夫陰極陽生，陽極陰生。若循環之無端，莫能窮之也。夫五帝不相師，三王不相襲。聖人不凝滯於物，而能與世推移。塗山之會，執玉帛者萬國，變而爲春秋列國。列國又變爲七國。七國並於秦，又變爲郡縣一統。凡周先王之衣冠典制文物儀器，莫不蕩然無存。蓋周爲文之極繁，繁極而至秦乃一大變，中間復更數大變，以至於今，則日趨於簡，日還乎質之時也。何則。吾蓋嘗微窺乎歷代變革之故，而知之矣。衮冕也，一變而爲通天冠矣。上衣下裳也，一變而爲通袍矣。佩玉佩觿種種之修飾也，一變而若存若亡矣。廣裾也，一變而爲箭袖矣。束髮也，一變而爲修髮矣。衣冠如此，禮節可知。禮節者，隨衣冠制度而相爲損益變通者也。孔子曰，先進於禮樂野人也，後進於禮樂君子也。如用之，則吾從先進。又曰，殷尚質，周尚文。又曰，質勝文則野，文勝質則史。又曰，麻冕，禮也。今也純，儉，吾從衆。合數語以體察之，蓋可知夫子之右質而左文也。夫質者樸也，有崇尚太璞之意。文者彣也，有粉飾虛華之意。公孫子陽坐據西蜀天府之國，而不能當漢兵一戰者，亦以煩禮多儀失之也。劉景升當漢末之亂，方且招名士標廚俊，駸駸乎講求虛禮，曾何救於荆州之覆乎。善夫，夫子之美仲雍也，曰雍也簡，可使南面。然則吾謂夫子之貴質，非虛語也。夫自秦漢以來，一代各有一代之典禮，由博返約，一言可斷，卽吾所謂由繁而趨於簡也。今中國之制度禮節，蓋已簡於前代矣，抑猶未也。雖日趨於簡，而猶未簡至於極，則遷流正復無已。譬如立版走丸，丸不墜至於地，則流轉正無一息之停，惟細心人乃能體會之耳。三代以上，揖讓而已，今則有登降跪拜，且極至於九叩之煩文矣。三代以上，三公常坐而論道，今則由坐而立，班列侍者，且變爲長跪敷陳矣。然此猶曰尊君父之禮也，至於卑幼之於長上，屬僚之於上官，小民之於官長，僮僕之於主人，皆動輒跪拜，罕復答禮。夫不論其中藏誠敬之實意，而徒賣其外貌卑抑之虛文，是相率而以僞接也。故上以此求，卽下以此應。或面呈巧令，轉背卽肆訕謗。或外作足恭，腹誹甚於輕侮，則亦何益之有哉。今如泰西各國通行之禮節，蓋亦簡矣。臣下之見君上，不過三鞠躬而已，免冠握手而已。上下皆立見，無所謂一坐一跪也。古之時，諸侯朝天子亦然。天子南面而立，諸侯北面而朝是也。此卽西禮之暗合乎中國古禮之遺意者也。至其僚屬相見，友朋相晤，長幼官民之相接，皆不過一免冠一握手而已。說者謂，中煩而外簡，中禮難學而外禮易爲，是亦不然。設純尚虛文，而罕實意以將之，譬如作傀儡戲，其跪拜揖讓，盍嘗不彬彬可觀。苟徒曰禮也，可以演習而貌爲，一無眞意存其間，何以異是。若夫西禮雖脫略乎形迹，有類乎倨傲，然去其虛文之僞，則必流露其眞誠。苟徒曰禮也，可以演習而貌爲，殊不知心意一有怠傲，則聲音笑貌立著其非，不可以虛文掩飾也。此吾所謂眞難而僞易也。夫堂廉之交接，上下之會同，親友之結納，疇不欲其相待以誠。乃不求其中心之自然，而徒責其外貌之當然。自然者無有不簡。所以然者，之根也，所以然者亦無有不簡，當然之本也。止求其當然，則枝葉盛而漸離本根，浸假而至於世風日漓，詐僞相尋，皆肇於此，非細故也。更如迎送宴會年節之儀，婚喪壽慶之事，亦恆喜耀其外觀。有一不臻華美者，則歉然譁然，自尤而人非之。至於精意之存亡，眞誠之有無，乃相與置諸勿論。孔子曰，禮與其奢也甯儉，喪與其易也甯戚。亦可深長思矣。嗚呼，此我中國上下四萬萬人羣相見以僞，而至成今日之衰弱也。與其悅典禮之繁，共成一僞，何如從典禮之簡，猶得一眞。仲弓曰，居敬而行簡，以臨其民。是可爲今日主典禮者當頭之棒喝也已。

又《盛世危言・典禮下》 《傳》曰，禮所以安國家，定社稷。《記》曰，禮所以辨上下，定民志。古人之於禮也，其重如此。古者禮從宜，事從俗。入境而問禁，入國而問俗。先王之治民也，因其政不異其宜，齊其敎不易其俗。是以有古禮有今禮，有世俗所謂之禮。吉凶軍賓嘉讌享朝會盟，皆國家之大禮也。古人於行禮之時，或有愆儀失節者，皆知其爲咎徵之先現，禍機之將發，如臨食而嘆，聞樂而憂，執玉之俯仰高卑，趨走之視流行速皆是也。自後世禮敎失傳，禮意浸衰，徒見之於虛文外貌，而禮之本原不可得而知矣。嗚呼，此禮之變也，非禮之常也。夫毋不敬之謂禮，今之脅肩諂笑，喜怒逢

迎，以爲智效一官能效一職者，問猶敢有責難交做陳善閉邪於主上上司者耶。今之順旨面諛，請託干謁，以圖辦一公事，討一優差者，問猶得有殫心竭慮，盡瘁鞠躬，以措辦得宜者耶。夫訑訑之聲音顏色，已拒人於千里之外，而猶曰士相見也，禮在則然。赫赫之喝道鳴騶，已辟人於咫尺之間，而猶曰官淑問也，禮在則然。故自有此煩文，是以卑躬屈節以爲禮，而抗直之士斷不收。自有此末節，是以有厚賄重賂而謂禮，而剛介之夫斷不取。國家社稷之危危在此，上下民志之散散在此。夫禮者理也，行乎禮之眞者，國之興也不難。行乎禮之僞者，國之亡也亦易。高麗之屬中國也，有虛名而無實利。中國爲高麗而與日本戰者徒爲虛名。虛名者卽今之所謂禮也。是故明乎禮之眞者，不慕虛名而忘實利，不殘民命以作戰功。晉不爭繼文之霸業而爭狄土。秦不爭東周之王號而爭蜀疆。俄於近日不西爭土耳其而東爭高麗，皆此意也。所望我國崇實事去浮文，除禮之僞而得禮之眞。譬如爲子者，溫凊定省其於父母也，問安無缺，而乃惰其四肢不顧父母之養，濫交匪類反貽父母之憂，何如勤工作，謹交游，而以至親無文爲孝也。如爲臣者跪拜趨承，其於君上也，儀注無失，而乃授之以事，則有曠職之譏，託之以財則有欺蒙之弊。何如供厥職，愼厥操，而以至敬無詞爲忠也。忠孝禮之大端，其餘可以推類矣。泰西之宮亦有品位之不同，大都任事者權尊，位高者望重，此亦與中國不相殊異。惟其出入起居，一切規模往往喬野無文，簡樸不飾，旁人見之不知其爲官也。迨各事其事，各在其位，則出一令也，無不應之如響。創一舉也，無不從之如流。至其衣冠服御，或者亦有區別。我輩異邦人，不能深知而詳辨。然較之中國，則華實之間，大相逕庭。故泰西各官，其於民間之情形，民事之底蘊，皆莫不瞭然若觀火，而無廉遠堂高之慮。雖以一國之主，皆得與齊民相晤談，初無赫聲濯靈難於一見。此其風氣，直與古人無異。自昔我中國何嘗不如此。三代以上，君與民近，天子猶一方之吏，茅茨之階不以爲陋，霑體塗足之倫，時接於目。其爲君者，或遯於荒野，或學於儒臣，如商王武丁，諒陰不言，夢賚良弼，求傳說於版築之間，而舉之相位。說者謂其求賢之誠，感格蒼昊。而不知其實由高宗遯荒之時，早知傅說之賢，特恐來自田間舉登於位，朝臣或有所疑，故託爲應夢旁求之事耳。迨至秦漢而後，此等異聞，猶或有之。然君之體則漸尊矣，至於官則猶未若今日之倨貴也。夫人主一身豈能綜理庶務，勢不得不委任臣下，而大臣又不得事事躬親，亦不得不分任其責於屬僚。內而宰相部臣，外而督撫大員，皆其位尊而權重者也。惟其位尊故其威儀禮節皆與人不同，惟其權重故其下亦莫不尊之敬之。而體勢之崇高，儀度之尊嚴，與人迥異。自是而大員之一出一入，儀制繁盛，隨從衆多，伺候其門者咸傴僂足恭，有不敢仰視者。一轎馬也，綠呢絢爛，昇者少則四人，多則八人。頂馬跟馬，前後擁護，肅靜迴避，除道清塵。其體統有如此者。一舟車也，或乘輪船或坐兵艦，舟中則不敢搭客，不敢裝貨，開輪繫纜必升駮，隆隆然絡繹不絕。騾車套車，極其高大，前扈後從。其尊崇有如此者。夫體統尊崇至於如此，則凡民間有冤抑苦情，欲赴訴於前者，誰不有所畏縮。求其下情得以上達也，烏可得哉。且不獨大員爲然也，卽州縣各官，亦莫不自張其威。一州一縣，彼獨稱尊，除見上司時不敢不致敬盡禮外，若在衙署或下鄉催科，踏勘相驗等事，亦復扈從如雲，威儀煊赫。以州縣親民之官，且不能俯察下情，躬問疾苦，則封疆大員，更無論矣。卽如各鎭分司巡檢，亦且夜郎自大，不肯紆尊降貴。中國之官，體制如此，則其異於西國者遠矣。西國雖以將相大員，握重權，掌兵柄，指揮如意，措置裕如，而其出入之間，坐不過馬車輪船。而輪船除水師提督等官自有坐船外，往往附坐公司商家之船，卽挈眷同行亦與諸客雜坐。隨行之人，亦不甚衆。護從之輩，益復寥寥。卽有德政及人，或當臨行之時紛紛餞送者，亦初無中國之所謂萬民衣傘，及一切匾額銜牌之類。但以杯酒爲酬，並致祝祠而已。夫中國之官場，其繁重也如此。泰西之官場，其簡捷也如彼。以此見中外之所由分，而中國之文有不如泰西之質者矣，中國之華有不如泰西之實者矣。

嚴復《法意》卷一九第十七章按語　原書：而支那政家所爲尙不止此，彼方合宗教法典儀文習俗四者於一爐而冶之，凡此皆民之行誼也，皆民之道德也，總是四者之科條而一言以括之曰禮。使上下由禮而無違，斯政府之治定，斯政府之功成矣。此其大經也。幼而學之，學於是也。壯而行之，行於是也。教之以一國之師儒，督之以一國之官宰，舉民生所日用常行，一切不外於是道。使爲上者能得此於其民，斯支那之治爲極盛。

復案，吾譯此章，不覺低首下心，而服孟德斯鳩之偉識也。其於吾治也，可謂能見其大者矣。往者湘鄉曾相國有言，古之學者，無所謂經世之術也，學禮焉而已。《周禮》一經，自體國經野，以至酒漿巫卜，蟲魚夭鳥，各有專官，察其纖悉。杜氏《春秋釋例》，歎邱明之發凡，仲尼之權衡萬變，大率秉周

舊典，故曰周禮盡在魯矣。唐杜佑《通典》，言禮居其大半，得先王經世遺意。宋張子、朱子，益崇闡之。清代亘儒輩出，顧氏以扶植禮教爲己任，江愼修纂《禮書綱目》，洪纖畢舉，而秦氏修《五禮通考》，自天文、地理、軍政、官制，都萃其中，旁綜九流，細破無內。惜其食貨稍缺，嘗欲集鹽漕、賦稅，別爲一編，附於秦書之後，非廣己於不可畔岸之域，先聖制禮之體，其無所不賅，固如是也。其爲言如此。然則吾國之禮，所混同者，不僅宗教法典儀文習俗而已，實且舉今所謂科學歷史者而兼綜之矣，禮之爲事顧不大耶。然吾獨怪孟德斯鳩生康乾之間，其時海道未大通也，其所見中國載籍，要不外航海傳教諸人所譯考者。顧其言吾治，所見之明，所論之通，乃與近世儒宗，訢合如是。然則西哲之考論事實，覘國觀化，不亦大可驚歎也耶。

康有爲《教學通義・六藝上・禮第十八》（《康有爲全集》第一集）

孔子曰：『安上治民，莫善於禮。』禮也者，人道之自然，物理所必著，上自太古狉榛之世，外至蠻夷蕃部之愚，未有能絕去之也。人生而有父子長幼，則坐立必有等焉；羣居五人，則長者必異席是也。人生而有飲食、衣服、宮室，則制度必有別焉；人聚則有部落，役服則君臣上下朝聘相見之儀出焉。人道有生必有死，則愼終追遠而祭奠之禮興也。自上世以來，未有能知其所自始者也。雖古今不同，中國、夷狄殊異，其所以合好去惡，安上治民，其揆一也。然精粗疏密，自有是非。

《周禮》所以範圍後世而尊之無窮者，誠美備也。後世以時王之制不能籠蓋儒生者，誠疏粗也。自漢高起於馬上，漢文謙讓，未遑制作，故禮最簡陋，賈誼、仲舒、王吉、劉向之徒，數請定制，而卒不行。劉向曰：『今有司敢於制律而不敢制禮，是敢於殺人而不敢養人也。』其言至切，然訖不用。其粗疏若此，宜儒生因得援據古禮以諷刺時政也。

世主於儒生好古言禮者，以利祿籠之，而時政自雜王霸，絕不嚮用。又立經於學，以敎天下之士，立典於官，以率天下之人。於是士之所學，非時之所制；時之所制，非士之所學。而時王之制，僅詳於天子，而於公卿士夫已陋略殊甚。至於小民蓋薄，爲之禁則有之，未嘗詳定其儀節，間有制度一二，不過垂之令甲，自士夫已不用，況民間乎？士民不行，有司亦不督責，而妖巫異氏之禮，蠻夷之俗，聽民自擇所從而不之禁，至其所製《會典》、《通禮》諸書，不立於學官。郡縣僻遠，未嘗見官書，小民愈無所知識，一切禮制惟俗所尙，誕妄可笑，奢僭無度，禮於是銷亡極矣。

夫以王者制禮，軌範萬方，誰敢僭踰？而今皂隸、室廬、輿服無限度，甚乃光耀過於卿相，冠、昏、喪、祭、相見、飲酒諸儀，上下所用者，考之典禮，無所憑式。學士談古尊經，以其鄙俗不考，至有喪、祭、冠、昏，則俯首從俗，而婦人妖巫習主其事，反得以司其權。其惡俗怪謬，地地相殊，不勝數也。良由禮制不備立，立矣而不立於學官，不掌於有司，不督於小民，故俗敗壞，禮放失，積久而不之怪，此有司之責，而亦學士尊古之過也。

唐《開元禮》，宋《開寶禮》，皆設學究專科，得預釋褐。今宜將國朝《會典》、《通禮》廣加增備，及公私儀式定爲一書，頒發郡縣，立於學官，自窮鄉遠方杜學義學咸令誦讀。歲時飲酒，鄉老學師率其子弟會而習禮，擇其精熟，上名於敎官，而後許入學試吏；其有公私儀式不從官書者，以違制論。有司時時舉罰之，則國禮之行偏於遐壤，風一道同，庶幾復周時六禮防民之義也。

朱子曰：『禮，時爲大，使聖賢者有作，必不從古之禮。祇是以古禮減殺，從今世俗之禮，令稍有防範，節文不至太簡而已。』又曰：『夏、商、周之禮不同，百世以下有聖人作，必不踏舊本子，必須斬新別做。』又曰：『禮壞樂崩二千餘年，若以大數觀之，後來必有大人出來盡數拆洗一番。』夫新王改制，修定禮樂，本是常事，而二千年中，不因創業之未暇，則泥儒生之陋識，有王者作，掃除而更張之，亦何足異乎？朱子謂：『不知遲速在何時？』此晦盲否塞至於今日，此其時也。

朱子曰：『孔子欲從先進。』禮之所以亡，正以其太繁，周文已甚。太史公、董仲舒皆欲改用夏之忠。蘇子由《古史》說忠、質、文處，亦此意。吾謂古今遞嬗，不外質文遞更：前漢質，後漢文；六朝質，唐文；五代質，宋文；元、明質，國朝文。然對三代較之，則二千年皆質也。後有作者，其復於文乎？

國朝禮學最精，自飲食、弁裘、車戈、房室之制，考之至詳，而大之若喪禮之三年，祭禮之屆數，明堂禘祫各守先儒之說，仍自不決。然學者著書隆隆，以三禮名家者亦多矣，而考其身所行，則與流俗市井人無異。後生學禮，聚訟不已。朱子曰：『古禮必不可行於今日。』不獨古今異宜，文爲須稱，實則三古異時，周、孔異制，諸經乖互，理不可從，從師附會，益加駁雜。若定新制以宜民，則不假於是；若以古人爲據，則經義各殊，以何爲依歸乎？

禮家殊說，諸經皆是。若《王制》、《周禮》、《左傳》、《孟子》，牴牾尤甚。如封建之制，《王制》、《孟子》以爲不過百里，《周禮》則諸公之地五百里。喪中祭娶之禮，《左傳》文二年：『公子遂如齊納幣。』《傳》云：『禮也。凡君卽位，好舅甥，修婚姻，娶元妃，以奉粢盛，禮也。』宣元年，公子遂如齊逆女，《傳》無譏，而《公》、《穀》譏喪娶。襄十五年，晉悼公卒，十六年，烝於曲沃。鄭公孫濡云：『溴梁之明年，公孫夏從寡君以朝於君，見於嘗酎，與執膰焉。』是《左氏》得喪祭，而《公》、《穀》譏之。《王制》亦曰：『惟祭天地社稷爲越紼而行事。』《周禮》無禘祫，《王制》有祫，以禘爲時制。《大傳》：『禮不王不禘。』三《傳》言禘祫，《穀梁》不謂魯禘非禮。《左傳》大夫皆世。《公》、《穀》於尹氏卒，譏世卿。《王制》諸侯貢士於天子，《射義》試之於射宮，則以射爲選舉之事；《左傳》、《周禮》無之。《國語》有日祭，《左傳》有先君之廟曰都，無曰邑，諸經無之。《王制》不封不樹，與《喪服傳》異。《周禮》朝覲宗遇分四時，《左傳》有朝遇無覲宗。《書・禹貢》、《詩・車攻》、《周禮》、《論語》有會同，《春秋左傳》有會無同，《國語》無之。朝聘，《左氏》、《公羊》不同。諸侯夫人夢，《左氏》、《公羊》不同。明堂位，《考工記》、《五帝德》不同。凡若此者，修禮何依焉？至其禍裘襲裘，治朝有堂無堂之異，六宗之名，社主之松柏，爵之大小，東西房之有無，瑣文碎義，無關大體，可存不論。然則欲行古禮，徒增聚訟，終無是也。而使天下學士窮老盡氣，鑽研鬥於不可行之學，精於是業者，措之尚不適於用，甚非王者教士治民之宜也。

杜佑曰：『上古中國與蠻夷一般，聖人改之未盡，尸其一也，今蠻洞中尚有之。』朱子謂《儀禮》非一時所能作，逐漸添得精密，然後聖人寫出本子，皆以稱情立文也。後世制度既殊，情文絕異，惟有酌古今之宜，定質文之中，存尊卑隆殺之數，使人人可行。總會百王，上下千古，定爲一書，立於學官，行於天下，習於士民，督於有司。至古之禮經，藏於秘府，分存名山，但以待博學好古之士，專門名家之人，不復立學，不復試士。庶幾耳目一而風俗同，士習爲有用之學，從今之道，彬彬之風，炳然將同於三代矣。

王者既制會禮頒之於天下，則上自朝廷，下及州縣之史，鄉黨之師，必有專習禮科者。若六朝賀循、熊安生、皇侃、崔靈恩之屬，專門禮學，以備儀禮採問之選。而士人之通博者，亦欲考知古今，得以推禮制損益之故，則當採集經傳，分四代之古禮，別周、孔之異制，下及漢、唐二千年來禮制之因革沿革，定爲一書，謂之《禮案》。俾學者有所考求，而不致靡雜於耳目，煩勞其心思，白首而不能言，窮老而無所用。今刑律有《刑案彙覽》，以參定疑獄，豈可無《禮案彙覽》乎？

夫存案之設，所以備時行律例之窮，爲參考酌改之用，非以博聞見也。博聞見者，無用之學，誤聞動衆，非以語王者之治也。存案之事，不厭其博，而貴其條例章明，分別有序，然後易於撿查，而不致舞文弄法也。朱子《經傳通解》，從事晚暮，不及成書而卒，大體雖舉，未免疏略。秦蕙田《五禮通考》，網羅衆說，徵引博矣。然《嘉禮》載入古今州國、都邑、山川、地名、天文、推步、勾股、割圓，近於旁涉，無關禮典。至所徵衆說，今古之學不分，殷、周之制莫辨，蕭蘭雜陳，互相乖刺。今學者遠覩之而茫洋，近視之而瞀惑，此蓋《通鑑長編》之類，但爲修史者之稿本，而非可以爲《禮案彙覽》者也。

今修《禮案》，欲決諸經之訟，平先儒之爭，先在辨古今之學。今古之學，許叔重《五經異義》。今陳氏輯本尚存百餘可據。何休《公羊解詁》辨之，近儒陳左海、陳卓人詳發之。古學者，周公之制；今學者，孔子改制之作也。辨今古禮，當先別其書。今學者，周公之制，以《周禮》爲宗。而《左》、《國》守之。孔子改制之作，《春秋》、《王制》爲宗，而《公》、《穀》守之。孟子、荀子及戰國諸子多今學，蓋皆從七十子出也。《儀禮》，經爲古，記爲今。蓋經爲周公所制，記爲七十子後學所記也。《戴記》今古雜業：《曲禮》、《檀弓》、《祭法》、《雜記》，近《左傳》；《玉藻》、《朝事》、《深衣》、《盛德》，近《周禮》。及《禮器》、《郊特牲》，亦古學也。《祭統》、《三朝記》、《冠》、《昏》、《鄉飲》、《射義》，今學也。《易》、《書》、《詩》、《論語》，兼有今古，而與《王制》、《周禮》不同。各經又自不同，以周多歷年所，《會典》、《則例》屢修，而時有增改也。《尚書》若《史記》所引古文說，《詩》若《毛傳》及今《易》、《詩》、《書》之古學也。漢初諸儒，率皆今學，伏生《尚書》，三家《詩》，董子《繁露》是也。後漢多古學，許君《異義》，杜、鄭、賈、馬《周禮》、《左傳》、《尚書》注是也。《白虎通》所引先師說，可以此例推之。

次當考今古禮之有無同異。某禮於古爲某，於今爲某；某禮爲今古同有，某禮爲今古同無；某禮爲名異而實同，取之鄭康成『三禮』注，其編次不從原文，頗得行禮之節次。惟鄭注『三禮』，所引尚有《天子巡狩禮》、《烝嘗禮》、《軍禮》、《朝貢禮》、《逸奔喪禮》，共八篇，草廬同三遺五，皆當據閻若璩

《尚書古文疏證》第二十一篇補入。劉敞有《士相見儀》、《公食大夫儀》、《投壺儀》，朱子美之，並宜採入。下至諸錦之《補饗禮》，任啟運之《肆獻祼饋食禮》，皆當全篇錄之。若是者，綱條並舉，眉目清晰，順之以四代之次，考之以各經之異。其古學之殊者，存之以沿革之增改；其漢儒之說者，別之爲先師之推例。旁推諸子，下搜漢注，尊周、秦之古說，別漢師之附會。會其諸儒之捃合今古者，則據經以正之；後儒之各有依據者，分類而從之。條秩不紊，分數斯明，然後按《通考》之例，斟酌而增改之，悉歸部伍，約束分明，二千年紛如亂絲之禮，皆可治也。以是存案，不亦清乎！

學《禮》莫要於《戴記》矣。《儀禮》雖爲古經，而瑣屑不見先王制度之大。《周禮》制度精密，朱子稱爲盛水不漏，非周公不能作，而不能知禮之本原，且於家禮、鄉禮無所考，修身善世之義未及著。大哉《戴記》，天道人事，聖德王道，無不備矣。其精者，爲孔子之粹言；其駁者，亦孔門後學之師說。學者通制度，識義理，未有過於此書者也。孔仲達、王荆公之廢《儀禮》，固必不可，然其尊尚《戴記》則有高識，正不得謂其捨本而取末。惜其不兼合《大戴》而並注之，此則令甲之所限、利祿之錮人耶。但《禮記》龐雜揉亂，次序既乖，篇章錯誤，今古不辨，制度互迕，學者終身尋之不能得其門戶秩序，非垂經訓以教士之意也。故自更生、康成，已更錄目，孫炎、魏徵並爲《類禮》。欲學《禮記》，必自《類禮》始矣。魏徵《類禮》，元行沖靳爲義疏，雖未必精，使其行之，禮學易明。豎儒張說乃云：『今之《禮記》，歷代傳習，著爲經教，不可刊削。』駁不許行。夫所尊乎經教者，欲以教學化民也。尊經則欲其整齊而有條理，化民則欲其易簡而易通曉也。篇簡錯亂則非所以爲尊，文義龐雜則非所以爲教，以爲愚儒守古則可，以爲教學便民，則大非也。

後世不知守先王之道在於通變以宜民，而務講於古禮制度之微，絕不爲經國化民之計，言而不行，學而不用。刻鏤堯、舜、周、孔之象，設鞠鞋拜之，退而弑其君父；烹羊宰牛爲祖考之祭，退而避母紾兄；以斯爲學道，以斯爲考思，未之聞也。二千年來不收先王之澤，則豎儒陽尊之而陰拒之之爲害也。

夫聖人之作經，猶生民之立君，非以稱尊，以便民也。若徒陳黃屋左纛之制，深居九重，不與民事以爲尊，是刻木爲神，被組爲衣，翼之以泥隸，而責其治民也。奚用此尊爲哉？今學士之爲經，說『堯典』二字至於三萬言，說『仲尼居』三字至十餘萬言，下至深衣、車制、明堂諸考，皆無用之物，而人人務說之，而不以爲行。饔無粒米，而陳三代彝鼎簠簋之器；衣無寸縷，而談王者弁冕龍兗之服；其不以饑寒喪身不止也。好虛而不務實，競浮華而不遇於用。晉人以清談亡國，不遇於用，亦清談也。瑣瑣經學，相習成風，非此不尊，其不以之亡中國之教也幾希！

且尊之而不用之，此用王混於尚書令，而拔茹法眞於中書也；加眞卿爲太師，而出之以遠使也。譬令制奪其軍機之權，而加以大學士之銜也。其爲尊經亦若是。此眞曲儒之積習，三代無是也。

且《禮記》本異於諸經。戴德刪一百三十一篇爲八十五，戴聖又刪爲四十九，今四十六篇之記不存，若科刪經之罪，二戴當先爲魁也。又緝《類禮》別爲一書，與《戴記》並行，無損於經。《中庸》、《大學》裁篇別出，始於梁世，已近千年，於經何損？以爲僭聖，毋乃惑乎！

朱子《經傳通解》，蓋亦有《類禮》之意，但以《儀禮》爲經，《禮記》爲傳，不知今古錯雜。《冠義》六篇與《儀禮》絕不相蒙，何可爲傳？而義理之言亦見遺漏，故終不免拔《大學》、《中庸》而另出。又云：『若欲觀禮，須將《禮記》節出。』蓋《類禮》之意也。

吳澄《禮記纂言》分《禮記》爲三十六篇，通禮九篇，喪禮十一篇，祭禮四篇，通論十一篇。排比倫次以類相從，俾上下意義聯屬貫通，頗有條理，而苦於不知今古禮之乖異，謬合爲篇。《冠義》與《儀禮》義相牴牾，妄附爲傳。故用心雖勤，卒無當也。

以上禮學三書，國朝會禮，頒行天下之士民誦之、習之、隆之、由之，不誦習者，不得列爲生徒。《禮案》設科，以待專門之搜討，存之於吏，以備考案之撿查。雖以康成之才，僅備禮曹之佳吏耳。不精熟於《禮案》者，不得選舉爲禮吏。其選吏之法，別詳《通變議》。《類禮》立於學宮，使天下之士誦之、通之，不通者爲士人。其三《禮》古經，存於秘府，藏於名山，若文瀾、文匯等閣，藏四庫書處。聽天下藏書家藏之，不以試士，以一耳目，齊風俗。

梁啓超《飲冰室文集》卷一五《中國法理學發達史論》第三節《禮治主義與法治主義》

日本穗積陳重博士曰：『原始社會者，禮治社會也。舉凡宗教道德慣習法律，悉舉而包諸禮儀之中。無論何社會，皆禮治先於法治，此徵諸古代史及蠻地探險記而可見者也。支那古代，謂禮爲德之

形。禮也者，行爲之有形的規範，而道德之表彰於外者也。當社會發展之初期，民智蒙昧，不能依於抽象的原則以規制其行爲，故取日用行習之最適應於共同生活者，爲設具體的儀容，使遵據之，則其於保社會之安寧，助秩序的發達，最有力焉。故上自君臣父子兄弟夫婦朋友，下逮冠昏喪祭宮室衣服飲食器具言語容貌進退，凡一切人事，無大無小，而悉納入於禮之範圍。夫禮之範圍，其廣大如此。此在原始社會，其人民未慣於秩序的生活者，以此制裁之而甚有效，至易見也。及夫社會確立，智德稍進，人各能應於事物之性質，而爲適宜之自治行爲，無取復以器械的形式制馭之，而固定之禮儀，或反與人文之進化成反比例，此禮治之所以窮而敝也。『其於禮治主義之起原發達及其得失，言之殆無餘蘊矣。

儒家崇信自然法，而思應用自然法以立人定法。其所立之人定法，則禮是也。今先述儒家所言禮之定義。

《記・樂記》，禮也者，理之不可易者也。

又，禮者，天地之序也。

又，大禮與天地同節。【略】

綜上所述，則禮之定義可得而明焉，曰禮也者，根本天地之自然法，而制定之於具體的，爲一切行爲之標準，以使人民踐履之者也。所謂理，所謂義，所謂中，所謂天之道，所謂天地之序，天地之節，皆謂自然法也。有其事必有其治，即有物有則之義也。此自然法本爲具體的，當禮之未生以前，先已存在，而聖人則研究之於抽象的，求得其條理，而應用之於事事物物，復制爲具體的儀式，以爲事事物物之標準而使民率循。荀子又曰，若夫斷之繼之，博之淺之，益之損之，類之盡之，盛之美之，使本末終始，莫不順比，足以爲萬世則，則是禮也。是其義也。然則禮也者，一種具體的之人定法，而儒家所認爲與自然法有母子血統的關係者也。但既由自然法抽象而來，故雖認爲固定體，而固定之程度，比較的不如自然法之強，故儒家謂自然法之道，爲絕對的不變者。謂人定法之禮，爲比較的可變者。今述其說。

《記・曲禮》，禮從宜，使從俗。

又《禮器》，禮時爲大，順次之，體次之，宜次之，稱次之。

又《禮運》，故禮也者，義之實也。協之義而協，則禮。雖先王末之有，可以義起也。

又《樂記》，三王異世，不相襲禮。

由是觀之，則儒家謂禮不純爲創造的，而兼爲發達的。制禮者可承認慣習以爲禮，猶立法者可承認慣習以爲法也。故所重者不在禮之數而在禮之義。《記・郊特牲》云，『禮之所尊，尊其義也。失其義，陳其數，祝史之事也。故其數可陳也，其義難知也。』此猶言法者非徒重法文，而尤重法之精神也。

是故儒家言禮之效用，與法家言法之效用正同。儒家之言曰，

《記・經解》，禮之於正國也，猶衡之於輕重也，繩墨之於曲直也，規矩之於方圓也。故衡誠縣，不可欺以輕重。繩墨誠陳，不可欺以曲直。規矩誠設，不可欺以方圓。君子審禮，不可誣以姦詐。

《荀子・禮論篇》，故繩墨誠陳矣，則不可欺以曲直。衡誠縣矣，則不可欺以輕重。規矩誠設矣，則不可欺以方圓。君子審於禮，則不可欺以詐僞。故繩者直之至，衡者平之至，規矩者方圓之至，禮者人道之極也。

法家之言曰，

《愼子》，有權衡者不可欺以輕重，有尺寸者不可差以長短，有法度者不可巧以詐僞。馬氏《意林》引。

《管子・明法篇》，是故有法度之制者，不可巧以詐僞。有權衡之稱者，不可欺以輕重。有尋丈之數者，不可欺以長短。

《尹文子・大道上》，以度審長短，以量受多少，以衡平輕重，以律均清濁，以名稽虛實，以法定治亂。

由是言之，則儒家之言禮，法家之言法，皆認爲行爲之標準。儒家所謂中禮不中禮，即法家之所謂適法不適法也。二者就形質上就效用上，其觀察點全同，雖謂非二物可也。

故儒家以禮爲治國治天下唯一之條件。其言曰，

《孝經》，安上治民，莫善於禮。

《記・祭統》，凡治人之道，莫急於禮。

又《禮運》，聖人以禮示之，故天下國家可得而正也。

又，故治國不以禮，猶無耜而耕也。【略】

此皆極言禮治之效用也。

然儒家關於禮之觀念，與關於法之觀念，亦非全無差別。試舉之，

《論語》，道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥

且格。

《記・樂記》，禮節民心，樂和民聲，政以平之，刑以齊之。禮樂刑政，四達而不悖，則王道備矣。

此所謂刑卽法也。然則禮之與法，散言則通，對言則別。儒家固非盡排斥法治，然以禮治爲主點，以法治爲補助，蓋謂禮治所不能施之範圍，然後以法治行之也。然則禮治與法治之範圍，亦有界線乎。曰有之。

《記・曲禮》，禮不下庶人，刑不上大夫。

《荀子・富國篇》，由士以上，則必以禮樂節之。衆庶百姓，則必以法數制之。

《荀子》此文，實《曲禮》彼文之注腳也。刑不上大夫者，刑卽廣義之刑，謂法也，荀子所謂法數是也。吾國古代，亦有等族制度，士以上卽貴族，衆庶卽平民也。其權利義務，皆溝然懸殊。於是以禮治刑治法治。嚴區別之。其所以生此區別者，蓋在古代宗法社會，莫不有賤彼貴我之觀念，此各國所同，非獨我也。英人甄克思曰，『宗法社會，以種族爲國基，故其國俗，莫不以屬雜爲厲禁。方社會之爲宗法也，欲入其樊而爲社會之一分子，非生於其族，其道莫由。其次則螟蛉蜾蠃之事，然其禮俗至嚴，非與例故胎合者，所弗納也。』嚴譯《社會通詮》第七六葉坐是之故，其禮俗習故，傳自先祖遺訓者，常神聖視之，而不許異族適用。故古代法律，非如今之屬地主義，而恆取屬人主義，皆此之由。此其例證，求諸羅馬法最易見。羅馬原有之法律，名『周士斯委爾，』Jus Civile 專適用於羅馬人。其後侵略日廣，歸化者日衆，於是別造一種法律，名『周士和那拉廉』Jus Honorarium 者，此譯蠻民法。以治羅馬種人以外之人。此兩法至今猶存，班班可考也。吾古代所謂禮者，以治同氣類之貴族。所謂刑法者，以治歸化之賤族。《書・呂刑》曰：『苗民弗用靈，制以刑。惟作五虐之刑，曰法。』此刑法之起原最可信據者。苗民卽異族之歸化者，故書又曰，黎民於變時雍。凡古代所謂民皆以別於士。士貴族也，民賤族也。由此觀之，則所謂禮者，卽治本族之法律。所謂刑者，卽治異族之法律。其最初之區別實如是。洎夫春秋以降，漸由宗法社會以入軍國社會，固有之貴族，孳乳寖多，特別權利，有所不給。而疇昔所謂異族，久經同化，殆不可識別。於是社會大變革之機，迫於眉睫。治道術之士，咸思所以救其敝。而儒家則欲以疇昔專適用於貴族之法律，卽禮。擴其範圍，使適用於一般之平民。法家則欲以疇昔專適用於平民之法律，卽刑與法。擴其範圍，使適用於一般之貴族。此實禮治法治之最大爭點，而中國進化史上一大關鍵也。

夫禮也者，取一切行爲而悉爲之制定一具體的形式。然行爲者，應於社會之變遷，而其形式不得不變遷者也。於是乎所制定之具體的，勢難閱百年而猶與社會相適。故在昔可爲社會進化之助者，在後反爲社會進步之障。而所謂行爲者，自洪迄纖，其數累億，其所謂禮者，亦不得不洪纖悉備，其數累億。非徒非人力所能悉制定，抑尤非人力所能悉記憶。故當戰國以還，社會之變遷日益劇急，而諸子百家之對於儒教之禮治主義，其攻難亦日益甚，又勢使然也。是以道家墨家法家等，羣起而與禮治主義爲敵。

《莊子・馬蹄篇》，及至聖人，摘擗爲禮，而天下始分矣。

《史記・太史公自序》，夫儒者以六藝爲法，六藝經傳以千萬數，累世不能通其學，當年不能究其禮。

《淮南子・要略》，墨子初學儒者之業，受孔子之術，旣乃以爲其禮煩擾，傷生害業，糜財貧民。

《墨子・非儒篇》，孔某盛容修飾以蠱世，弦歌鼓舞以聚徒，繁登降之禮以示儀，務趨翔之節以勸衆，儒學不可以議世，勞思不可以補民，累壽不能盡其學，當年不能行其禮。

此道墨兩家相攻難之說也。多，不及悉舉。道墨兩家，其立腳點爲極端的相反，惟其對於禮治主義之批評，則略相同，卽一曰束縛過甚，二曰繁縟難行也。

法家亦攻難禮治主義，惟其所以攻難者，則觀察點全異。蓋道墨兩家，謂禮治主義，病在干涉程度太過。法家則謂禮治主義，病在干涉程度不足也，今舉其說。

《韓非子・顯學篇》，夫聖人之治國，不恃人之爲吾善也，而用其不得爲非也。恃人之爲吾善也，境內不什數。用人不得爲非，一國可使齊。爲治者，用衆而舍寡，故不務德而務法。夫必恃自直之箭，百世無矢，恃自圜之木，千世無輪矣，自直之箭，自圜之木，百世無有一。然而世皆乘車射禽者何也，檃栝之道用也，雖有不恃檃栝而自直之箭自圜之木，良工弗貴也，何則，乘者非一人，射者非一發也。不恃賞罰而恃自善之民，明主弗貴也，何也，國法不可失而所治非一人也。今或謂人曰，使子必智而壽，則世必以爲狂，夫

智性也，壽命也，性命者非所學於人也，而以人之所不能爲說人，此世之所以謂之爲狂也。謂之不能然，則是諭也，夫諭性也。以仁義教人，則是以智與壽說也，有度之主弗受也。故善毛嬙西施之美，無益吾面，用脂澤粉黛則倍其初。言先王之仁義，無益於治，明吾法度必吾賞罰者，亦國之脂澤粉黛也。今巫祝之祝人曰，使若千歲萬歲，千歲萬歲之聲聒耳。而一日之壽，無徵於人，此人之所以簡巫祝也，今世儒者之說人主，不言今之所以爲治，而語已治之功，不審官法之事，不察姦邪之情，而皆道上古之傳，譽先王之成功，儒者飾辭曰，聽吾言則可以霸王，此說者之巫祝，有度之主不受也。【略】

以上述法家言難禮治主義之大概也。其論多不可悉舉，此舉其一斑耳。夫禮固爲一種之制裁力，不可誣也。雖然，此社會的制裁力，而非國家的制裁力也。既名之曰國家，則不可無強制組織，而禮治之所取，則勸導之謂，而非督責之謂也。語人以禮之當率循，其率循與否，惟在各人之道德責任心。若其責任心薄弱，視禮蔑如者，爲之奈何。法家則認人性爲惡，謂能有完全之道德責任心者，萬不得一，故禮治不足爲治之具也。韓非子顯學篇、商君書定分篇、尹文子大道上篇等所說。又以爲人類當其以社會的分子之資格立於社會之下，則社會所以制裁之者，不得不專恃道德責任心，若當其以國家的分子之資格立於國家之下，則國家所以制裁之者，於道德責任心外，尚可以有他力焉。而道德責任心之制裁，實不完全之制裁也。社會之性質，不能爲強制的，故不得不以不完全之制裁自滿足。而國家既有強制的性質，可以行完全制裁，故不可徒恃道德責任心爲國民行爲之規律。非惟不可恃，抑亦不必恃也。於此而僅恃道德責任心，安於不完全之制裁，則是國家自放棄其責任也。夫人類之相率而組織國家，誠以不完全之制裁，不足以確保秩序而增進幸福，而思有所以相易也。若既有國家，而制裁之不完全，仍一如其前，則人之樂有國家也，奚爲也哉。準此以談，則強制的法治，非徒國家之權利，抑又國家之義務也。凡此皆法家之理想，與儒家絕異者也。平心論之，則儒家對於國家之觀念，實不如法家之明瞭。非直儒家，卽道墨諸家皆然。蓋儒道墨之論治也，其主觀的能治之方針，雖各各不同，而客觀的所治之目的物，則皆認國家與社會爲同物。故三家者，與其謂之國家主義，毋寧謂之社會主義之爲尤得也。我國之有國家主義，實自法家始。

譚嗣同《石菊影廬筆識・思篇二三》 昔人所謂淫聲，靡靡而已。今則專尚鄙促激厲，視古之靡靡，且如《咸英》、《韶》、《濩》。此風會之大變，治亂之大閑，華夷之大辨，生死之大源。然非精審獨至，不能察也。

又《石菊影廬筆識・思篇二四》 三古之士，沒齒禮樂，蓋罔不份份矣。漢興，張皇墜遺，僅乃皮傅，自時厥後，器雖不備，然觀其文辭行誼，類有一春一容雍穆之遺風。趙宋儒先致歎成材之難，思有以啓佑學者，刊剝華采，指歸實踐，繩準秩然，動中分寸。讀書曰『喪志』，能文曰『不幸』。用爲滅質溺心之戒，峻拔絕俗，矯振頹流，可謂篤信果力，孤臻千仞，禮教以昌，而樂之意亦寖衰矣。夫嚴乎實而無文，惟夷道則然，氣機先兆，代有同悲。今之海國，務實益迫，而卒以厲民，大雅不作，罔敢知厥攸屆也。《記》曰：『聲音之道微矣哉。』矧無聲之樂，無體之禮，尤微乎其微乎！

章炳麟《太炎文録初編》文録卷一《駁皮錫瑞三書・孔子制禮駁議》 《禮》五十六篇，皆周公舊制。《記》言『哀公使孺悲學士喪禮於孔子，《士喪禮》於是乎書』。此謂舊禮崩壞，自此復著竹帛，故言書，不言作。此猶漢末玉佩制亡，惟王粲能記其法。非王粲以前無玉佩，而自粲始制之也。俗人疑《禮》爲孔子所制，證以孟子所舉，滕文公行三年喪，其父兄曰：『吾宗國魯先君莫之行，吾先君亦莫之行也。』明周公本無三年喪制。此本毛奇齡說。然孟子時，諸侯去其籍久矣。滕父兄言不足證。《春秋・左氏傳》曰：『三年之喪，雖貴遂服。』又曰：『君有大喪，國不廢蒐。有三年之喪，而無一日之慼。國不恤喪，不忌君也；君無慼容，不顧親也。』曾申者，左氏之徒，其言曰：『哭泣之哀，齊斬之情，饘鬻之食，自天子達。』明春秋已有三年喪制。杜預以爲卒哭除服，既反《傳》義，滕父兄言魯先君莫之行者，卽以昭公大蒐之事爲法，非周典也。雖然，天子諸侯有朝會涖政之典，是故康王在喪，麻冕黼裳以受冊度，出在應門，猶受黃朱之乘，退則釋冕而反喪服。明出入異容矣。孔子曰：『高宗諒闇，百官總己，聽於冢宰三年。』此蓋殷制有然。周時臣爲君亦三年。自士以至三公，其服無等。天子葬期七月，則冢宰百官皆在倚廬。若背殯行事，則持喪爲虛；若相隨居喪，則政事將廢。冢宰以下，既有聽政之期，明天子亦臨政御門自若，反在喪次，然後寢苫持衰。《春秋》：『宋平公卒，寺人柳熾炭於位，元公將至，則去之。比葬，柳遂有寵。』惟寢苫無休，故當以炭溫地，言其將至，又明不終日在喪次也。若夫《士喪》之禮，柩在殯中，朝一溢米，夕一溢米，不食菜果，踰月而葬，故有力者足以堪此。天子葬期七月，諸

侯五月，瘠墨過甚，非有生所能堪。然則居廬食鬻，上下所同，兼御菜果，宜其異矣。三年之喪，二十五月而畢，今古文典籍所同。猶以《記》言中月而禫，遂令鄭、王異說，二十七月之制，自鄭始也。《春秋》：『文公二年冬，公子遂如齊納幣。』時去僖公之薨，適得二十五月，故左氏以爲禮。喪制計月，本兼計首尾，葬期亦然。非如今人刻日而計也。若從舊，爲已禫未踰月，若從鄭說，亦大祥以後也。大祥朝服縞冠，既祥，改服十五升布深衣，領袖緣皆然。素，縞冠紕素，中衣領袖緣帶皆然。去腰絰，棄杖，白麻屨無絇，醢醬乾肉，出堊室，始居內寢。按小功成服十一升，義服十二升，既葬，縗裳如故，居內寢。故小功卒哭，可以冠，取妻。三年之喪，大祥以後，服十五升布，其縷已細於小功之末。雖不得行親迎，納幣固無嫌矣。蓋冠、昏皆嘉禮，然情欲之事，於喪有牾，成人代父，在喪則宜。是故三加之節，在殯而行。成王因喪冠，可證。蓋不冠則無以成服也。別內之制，及禫猶厲。納幣輕於親迎，重於加冠，故既祥則可以行，斯先王所以立中制節也。雖依鄭義，左氏說猶可通，況於古者三年之喪，舊典皆云二十五月而畢哉？後人不曉變除，直以三年之喪，始終若一，進者則云魯文喪娶，退者又言卒哭除服。其他見《春秋》。諸侯在喪不廢朝聘，因以古制無三年服。豈悟共主領錄九服，邦君亦有鄰交，居廬涖喪，事不偏替者乎？毛奇齡好爲誣說，皮錫瑞又據孺悲學喪之文，以爲禮始孔子，亦其謬矣！《士喪禮》固言書，不言作，《喪服》禮兼上下，又非《士喪》之篇，文不相涉。《記・檀弓》曰：『魯人朝祥而暮歌，子路笑之。孔子曰：「三年之喪，亦以久矣夫！」』言其久不行也。若自孔子始作者，當云三年之喪，創法自我，不可以責未聞者。何乃言久不行耶？《記・檀弓》又曰：『衰，與其不當物也，寧無衰。』然則自斬衰三升，下至緦麻，十五升抽其半，其爲精粗異度，繁碎亦甚矣。獨有制禮自上，民胥效法，故織紝之家，素備其式。假自孔子制之者，縱令偏行魯國，自適士以至府史胤族，猶當萬數，倉卒制之，何由得布？按今人雖欲持衰而不得者，卽以布之精粗不能如法故也。若不自置邸店，親課女紅，布縷既不中程，則衰無以當物，唐爲文具，將安設施？此則自衛反魯，五年之中，專爲縫人賈販，猶懼不給，固無刪述六經之暇矣。又若制禮昉於孔氏，冠、昏、朝聘以及祭享，其事猶多，哀公不以問孔子，獨問《士喪》；孔子又本不作《士喪禮》，待哀公問然後發之，君則失偏，臣則失缺，其違於事情遠矣。卽若是者，《禮記・曾子問篇》，孔子自說從老聃受禮，寧知今之《禮經》，非老聃制之耶？孟子曰：『諸侯之禮，吾未之學也。』正以經禮三百，曲禮三千，制自周室，不下庶人，其後禮崩樂壞，當孔子時而已不具，故儒者不得篇篇誦習。若制自孔子者，下逮齊宣，纔百有餘歲，非殘缺之限，孟子又無容不學也。《墨子・節葬》篇曰：『君死，喪之三年；父母死，喪之三年；妻與後子死者五，皆喪之三年。然後伯父、叔父、兄弟、孽子，期。姑姊甥舅，皆有月數，則毀瘠必有制矣。使面目陷陽，顏色黧黑，耳目不聰明，手足不勁強，不可用也。』其作《非儒》，又以是專斥儒者。《說苑・修文篇》亦云：『儒者喪親三年。』此由喪禮廢缺，獨儒者猶依其法，故名實專歸之。古者刑書，本無短喪之罰，故得人人自便，弗可禁止，非直晚周也。漢世鼂錯、翟方進爲三公，遭親喪猶不去官。若以周公時未有喪制，故晚周無三年服，漢世《士禮》既行，何以持服者寡乎？見晚周無持齊斬者，卽云《喪禮》自孔氏制之，見漢世無持齊斬者，復可云《喪禮》自二戴制之耶？孔子曰：『殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也。』晚世尊公旦者，黜孔子以爲先師；訟孔子者，又云周監二代，實無其禮。不悟著之版法，姬氏之功，下之庶人，後聖之績。成功盛德，各有所施，不得一概以論也。

忠

譚嗣同《仁學下》二九

一姓之興亡，渺渺乎小哉，民何與焉？乃爲死節者，或數萬而未已也。本末倒置，甯有加於此者？伯夷、叔齊之死，非死紂也，固自言以暴易暴矣，則亦不忍復覩君主之禍，遂一瞑而萬世不視耳。且夫彼之爲前主死也，固後主之所深惡也，而事甫定，則又禱之祠之，俎豆之，尸祝之，豈不亦欲後之人之爲我死，猶古之娶妻者，取其爲我詈人也。若夫山林幽貞之士，固猶在室之處女也，而必脅之出仕，不出仕則誅，是挾兵刃摟處女而亂之也。既亂之，又詬其不貞，暴其失節，至爲貳臣傳以辱之；是豈惟辱其人哉，又陰以嚇天下後世，使不敢背去。夫以不貞而失節於人也，淫凶無賴子之於娼妓，則有然矣。始則強姦之，繼又防其姦於人也，而幽錮之，終知姦之不勝防，則標著其不當從己之罪，以威其餘。夫在弱女子，亦誠無如之何，而不能不任其所爲耳；奈何幾億兆智勇材力之人，彼乃娼妓畜

之，不第不敢微不平於心，益且詡詡然曰：『忠臣！忠臣！』古之所謂忠乃爾愚乎？古之所謂忠，以實之謂忠也。下之事上當以實，上之待下乃不當以實乎？則忠者，共辭也，交盡之道也，豈可專責之臣下乎？孔子曰：『君君臣臣。』又曰：『父父子子，兄兄弟弟，夫夫婦婦。』教主言未有不平等者。古之所謂忠，中心之謂忠也。撫我則后，虐我則讎，應物平施，心無偏袒，可謂中矣，亦可謂忠矣。君爲獨夫民賊，而猶以忠事之，是輔桀也，是助紂也。其心中乎，不中乎？嗚呼，三代以下之忠臣，其不爲輔桀助紂者幾希！況又爲之掊克聚斂，竭澤而漁，自命爲理財，爲報國，如今之言節流者，至分爲國爲民爲二事乎？國與民已分爲二，吾不知除民之外，國果何有？無惑乎君主視天下爲其囊橐中之私產，而犬馬土芥乎天下之民也。民既擯斥於國外，又安得少有愛國之忱。何也？於我無與也。繼自今，即微吾說，吾知其必無死節者矣。

孝

魏源《默觚・學篇六》 君子之言孝也，敬而已矣；君子之言敬也，孝而已矣。『一舉足不敢忘父母，一出言不敢忘父母』，雖言行滿天下，而猶有失足、失口、失色於人者乎？『敬親者不敢慢於人，愛親者不敢惡於人』，而猶有怨於家邦、恫於神鬼者乎？『天地之性人爲貴』，人之爲道也，敬天地之性而不敢褻，全天地之性而不敢虧。『事親如事天，事天如事親』，『濟濟漆漆』，『如執玉，如奉盈』，不必言敬言誠言仁，而誠敬仁有不在其中者乎？『至德要道以順天下，民用和睦』，不必言性言命言天道，而性命道德有不全其中者乎？大哉，孝之外無學，孝之外無道也！塞天地，橫四海，亘古今，通聖凡，無有乎或外者也；徹精粗，兼體用，合內外，無有乎弗貫者也。《詩》曰：『夙興夜寐，無忝爾所生。』

孝子亦天其親而已，天何嘗有不是之風雷哉？人不敢怨天而敢怨親，是人其親而未嘗天其親也；未天其親，由未嘗以道求其身也。誠以道求其身，則但見身有不盡之子職，何暇見親之聖善不聖善哉！彼責善者，皆不自責其不善也；傷愛者，皆不自傷其不愛也。孤臣孽子，終日在尤咎之中，則無不可進之道誼，無不可宅之境遇，無不可格之骨肉。不能使妻子生敬，而能父母兄弟無間言者，無有也；不能見信於父母兄弟，而能見信於國人，無怨恫於家邦者，無有也。『有子七人，莫慰母心。』『惟順於父母，可以解憂。』『不順乎親，不可以爲子』；不得於天，不可以爲人；暑雨祁寒，疇咨疇怨！夫是之謂天其親也。《詩》曰：『敬天之怒，無敢戲豫；敬天之渝，無敢馳驅。』

章炳麟《太炎文録初編》文録卷一《孝經本夏法說》 《孝經開宗明義章》曰：『先王有至德要道。』《釋文》引鄭氏說云：『禹，三王先者。』斯義最宏遠，無證明者。山陽丁晏稍理其說，猶未昭晳。余以鄭氏綜撮全經，知其皆述禹道，故以先王屬禹，非憑臆言之也。禹書不存，當以《墨子》爲說。《莊子・天下》篇道墨氏之言曰：『不能如此，非禹之道也，不足爲墨。』《淮南・要略訓》曰：『墨子背周道，而用夏政。』是故欲明《孝經》首禹之義，必觀《墨子》。墨子兼愛，孟軻以爲無父，然非其本。《藝文志》序墨家者流云：『以孝視天下，是以尚同。』《孝經三才章》曰：『先之以博愛，而民莫遺其親。』博愛即兼愛。《天子章》曰：『愛親者不敢惡於人。』疏引魏眞克說，以爲博愛。此即兼愛明矣。其徵一也。《感應章》曰：『故雖天子，必有尊也，言有父也，言有兄也。』《援神契》釋以『尊事三老，兄事五更。』《白虎通德論》曰：『不臣三老五更者，欲率天下爲人子弟。』《藝文志》序墨家曰：『養三老五更，是以兼愛。』此又墨家所述禹道，與《孝經》同。其徵二也。《藝文志》序墨家曰：『墨家者流，蓋出於清廟之守，宗祀嚴父，是以右鬼。』《孝經聖治章》曰：『孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天。』昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂，以配上帝，是道相合。又《祭法》曰：『有虞氏祖顓頊而宗堯，夏后氏祖顓頊而宗禹，殷人祖契而宗湯，周人祖文王而宗武王。』此則明堂宗祀，虞以上，祀異姓有德者，其以父配天，實自夏始。宗禹者，啓也，若禹即宗鯀矣。鯀障洪水而殛死，以死勤事有功，故可於明堂配帝。然則嚴父大孝，創制者禹。其徵三也。及夫墨家之蔽，不別親疏，《節葬》所說，與《喪親章》義絕相反。要之，同源異流，其本於禹道一也。其在《墨子》外者，《左氏傳》曰：『禹合諸侯於塗山，執玉帛者萬國。』《異義》引《公羊》說，殷三千諸侯，周千八百諸侯，是殷、周無萬國，獨夏有此。《孝經孝治章》曰：『故得萬國之懽心，以事其先王』。此先王不指禹言。自非夏法，何有萬國之數？其徵一也。《周禮》五刑

各五百，爲二千五百章。《曲禮》曰：『刑不上大夫。』《正義》引張逸曰：『謂所犯之罪，不在夏三千、周二千五百之科。』《書・呂刑序》曰：『呂命穆王訓夏贖刑』，其書言五刑之屬三千。是則條律之數，夏、周有殊。《孝經・五刑章》曰：『五刑之屬三千，而罪莫大於不孝。』非夏法則不得此數。其徵二也。故以《墨子》明大義，以《書》、《禮》、《春秋》辨其典章，則《孝經》皆取夏法。先王爲禹，灼然明矣。雖然，自託此義，而緯書怪迂之說，亦以滋章。《尚書中候霸免》曰：『卯金刀帝出，復禹之常。』蓋正朔三而復，漢運同夏，斯在《孝經》，不得謂無其義也。《開宗明義章》曰：『夫孝，敎之所由生也。』敎者，忠、質、文三敎。《白虎通德論》說三敎曰：《樂稽燿嘉》曰：『顏回尙盧文弨曰：尙當爲問。三敎變，虞、夏何如？曰：敎者，所以追補敗政，靡弊溷濁，謂之治也。舜之承堯，無爲易也』。或曰：『三敎改易，夏后氏始。』此上《白虎通德論》。案三敎改易所始，卽敎所由生矣。然推迹變，復謂之爲漢制法，斯秘書所以爲誣妄也！問曰：『《春秋》制法，《公羊》義然，《孝經》說亦有此耶？』答曰：『《孝經鉤命訣》云：「曾子撰斯。」問曰：「孝文駁不同何？」子曰：「吾作《孝經》，以素王無爵祿之賞，斧鉞之誅，故稱明王之道。」曾子辟席復坐。子曰：「吾語女，順遜以辟禍災，與先王以託權。」目至德要道以題行，首仲尼以立情性，言子曰以開號，列曾子示撰，補《書》、《詩》以合謀。』此言素王託權避禍，卽與《春秋》同說矣。《尙書考靈曜》曰：『丘生蒼際，觸期稽度爲赤制，故作《春秋》，以明文命綴紀撰書，定禮義。』文命者，禹之名。是又《春秋》、《孝經》同出於夏法也。推此諸緯，亦謂《孝經》爲漢制法，其妖妄與《公羊》合符。然《孝經》本禹之義，不因是摧破也。

三　綱

張之洞《勸學篇・明綱》　君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱。此《白虎通》引禮緯之說也。董子所謂道之大原出於天，天不變道亦不變之義本之。《論語》殷因於夏禮，周因於殷禮。注，所因，謂三綱五常。此集解馬融之說也。朱子《集注》引之。《禮記大傳》，親親也，尊尊也，長長也，男女有別，此其不可得與民變革者也。五倫之要，百行之原，相傳數千年，更無異義。聖人所以爲聖人，中國所以爲中國，實在於此。故知君臣之綱，則民權之說不可行也。知父子之綱，則父子同罪免喪廢祀之說不可行也。知夫婦之綱，則男女平權之說不可行也。嘗考西國之制，上下議院，各有議事之權，而國君總統，亦有散議院之權。若國君總統不以議院爲然則罷散之，更舉議員再議。君主民主之國略同。西國君與臣民相去甚近，威儀簡略，堂廉不遠，好惡易通。其尊嚴君上不如中國，而親愛過之。萬里之外，令行威立，不悖不欺。每見旅華西人，遇其國有吉凶事，賀弔憂樂，視如切身，是西國固有君臣之倫也。摩醯十戒，敬天之外，以孝父母爲先。西人父母喪亦有服，服以黑色爲緣，雖無祠廟木主，而室內案上必供奉其祖父母父母兄弟之照像。雖不墓祭，而常有省墓之舉，以插花冢上爲敬。是西國固有父子之倫也。戒淫爲十戒之一，西俗男女交際，其防檢雖視中國爲疏，然淫佚之人，國人賤之。議婚有限，父族母族之親，凡在七等以內者，皆不爲婚。惟男衣氊布，女衣絲錦，燕會賓客，女亦爲主，此小異於中國。女自擇配，男不納妾，此大異於中國。然謂之男女無別則誣。且西人愛敬其妻，雖有過當，而於其國家政事，議院軍旅，商之公司，工之廠局，未嘗以婦人預之。是西國固有夫婦之倫也。聖人爲人倫之至，是以因情制禮，品節詳明。西人禮制雖略，而禮意未嘗盡廢。誠以天秩民彝，中外大同。人君非此不能立國，人師非此不能立敎。乃貴洋賤華之徒，於泰西政治學術風俗之善者，懵然不知，知亦不學，獨援其秕政敝俗，欲盡棄吾敎吾政以從之。飲食服玩，閨門習尙，無一不摹仿西人，西人每譏笑之。甚至中土文學聚會之事，亦以七日禮拜之期爲節目。近日微聞海濱洋界，有公然創廢三綱之議者，其意欲舉世放恣黷亂而後快，怵心駭耳，無過於斯。中無此政，西無此敎，所謂非驢非馬。吾恐地球萬國，將衆惡而共棄之也。

譚嗣同《仁學下》三四　君臣之禍亟，而父子、夫婦之倫遂各以名勢相制爲當然矣。此皆三綱之名之爲害也。名之所在，不惟關其口，使不敢昌言，乃並錮其心，使不敢涉想。愚黔首之術，故莫以繁其名爲尙焉。君臣之名，或尙以人合而破之。至於父子之名，則眞以爲天之所合，捲舌而不敢議。不知天合者，泥於體魄之言也，不見靈魂者也。子爲天之子，父亦爲天之子，父非人所得而襲取也，平等也。且天又以元統之，人亦非天所得而陵壓也，平等也。莊曰：『相忘爲上，孝爲次焉。』相忘則平等矣。詹詹小儒，烏足以

語此哉？雖然，又非謂相忘者遂不有孝也。法尚當捨，何況非法；孝且不可，何況不孝哉？夫彼之言天合者，於父子固有體魄之可據矣，若夫姑之於婦，顯爲體魄之說所不得行，抑何相待之暴也？古者舅姑饗婦，行一獻之禮，送爵薦脯，直用主賓相酬酢者處之。誠以付托之重，莫敢不敬也。今則虜役之而已矣，鞭笞之而已矣。至計無復之，輒自引決。村女里婦，見戕於姑惡，何可勝道？父母兄弟，茹終身之痛，無術以援之，而卒不聞有人焉攘臂而出，昌言以正其義。又況後母之於前子，庶妾之於嫡子，主人之於奴婢，其於體魄皆無關，而黑暗或有過此者乎！三綱之懾人，足以破其膽，而殺其靈魂，有如此矣。《記》曰：『婚姻之禮廢，夫婦之道苦。』本非兩情相願，而強合漠不相關之人，縶之終身，以爲夫婦，夫果何恃以伸其偏權而相若哉？實亦三綱之說苦之也。夫既自命爲綱，則所以遇其婦者，將不以人類齒。於古有下堂求去者，尚不失自主之權也。自秦垂暴法，於會稽刻石，宋儒煬之，妄爲『餓死事小，失節事大』之瞽說，直於室家施申、韓，閨闥爲岸獄，是何不幸而爲婦人，乃爲人申、韓之，岸獄之！此在常人，或猶有所忌而不能肆；彼君主者，獨兼三綱而據其上，父子夫婦之間，視爲錐刃地耳。書史所記，更僕難終。今制伯叔父若從祖、祖父，雖朝夕燕見，不能無拜跪，甚至於本生父母，臣之妾之，而無答禮。中國動以倫常自矜異，而疾視外人；而爲之君者，乃眞無復倫常，天下轉相習不知怪，獨何歟？尤可憤者，己則瀆亂夫婦之倫，妃御多至不可計，而偏喜絕人之夫婦，如所謂割勢之閹寺與幽閉之宮人，其殘暴無人理，雖禽獸不逮焉。而工於獻媚者，又曲爲廣嗣續之說，以文其惡。然則閹寺、宮人之嗣續固當殄絕之耶？且廣嗣續之說，施於常人，且猶不可矣；中國百務不講，無以養，無以教，獨於嗣續，自長老以至弱幼，自都邑以至村僻，莫不視爲絕重大之事，急急以圖之，何其惑也？徒泥於體魄，而不知有靈魂，其愚而惑，勢必至此。向使伊古以來，人人皆有嗣續，地球上早無容人之地矣，而何以爲存耶？又況天下者，天下之天下，徒廣獨夫民賊之嗣續，復奚爲也？獨夫民賊，固甚樂三綱之名，一切刑律制度皆依此爲率，取便已故也。

中和

康有爲《中和說》（《康有爲全集》第一集）

朱子『中和』之說凡四：

其《與張欽夫第一書》之旨，以爲人生知識無頃刻之停，不以日用流行爲已發，不以未與事接爲未發，蓋有渾然全體，應物不窮，萬起萬滅，而本體未嘗不寂然者。此即以發窺未發，無彼此先後之可言，言道體也。

《第二書》以爲儱侗浩浩大化之中，自有安宅，乃是主宰知覺處，爲立大本，行達道之樞要。此言天命之性，統大本達道者，言性體也。

《第三書》又以前見爲非，而反求於心，以性情蘊於心而有動靜。中者心之體，一性渾然而寂然不動者也；和者心之用，七情迭用，感而遂通者也。然體用不離，必存仁而主敬，以貫乎動靜之間。未發而知覺不昧，爲靜中之動，已發而品節不差，爲動中之靜。此合性於心而歸於主敬，言工夫也。

《第四書》答湖南諸公，又以平日工夫多用於已發時，缺卻涵養工夫爲害，至此自悔所見一差，此工夫究竟仍歸之主靜也。

夫自周子開主靜立極之說，傳之程子。龜山傳道而南，常教人正心，須於喜、怒、哀、樂未發之際，體所謂中，既發之後得所謂和。羅仲素傳龜山之學，亦以《中庸》進退之由，必自未發之中，以至於肫肫淵淵浩浩，故教李延平、朱韋齊令靜中看喜、怒、哀、樂未發氣象。延平常終日危坐，驗未發時氣象。故教朱子亦以此言爲《中庸》之指要。朱子自幼從延平學，求未發之旨，未達。聞張欽夫得衡山胡氏學，往問之，亦未省。後沉思而自疑，取程氏書，虛心讀之，然後知情性之本然。然自敍如此，又謂：『「中和」二字，道之體用，舊聞李先生論此最詳，後來所見不同，遂不復致思。今乃知其爲人深切，然恨不能盡記曲折。如云：「人固有無喜、怒、哀、樂之時，然謂之未發，則不可言無主也。」又云：「先言愼獨，然後及中和。」當時既不領略，又不深思，遂成蹉跎，辜負此翁耳。』其晚自悔如此。蓋朱子說道理最惡儱侗，又參以程子主敬之說，以靜爲偏，不復理會。迨晚年深悔用功之疏，而信延平立教之無弊，蓋經輾轉折證，而後有此定論。朱子生平學力之淺深可見，而『中和』爲

聖學之本，亦明矣。

王文成以鐘喻性體，謂：『未扣時，驚天動地；已扣時，寂天漠地。』又曰：『無前後內外渾然一體。』其徒薛中離謂：『未發、已發分開不得，若分開便有體、用二源，我彊曰時時必有事，亦時時未發，未發云者，發而無發。』朱子《第一書》所見相似，然朱子已自注其始見爲非矣。

或者以觀未發氣象，靜坐發□□類於□，遂併朱子攻之。如汪容甫之輩，詆之甚力。蓋徵實之學，與窮理異。未發已發，夫便是發字。故析理如朱子，猶難言之。陳潛室曰：『前輩於此境界，最難下言語。』蓋雖是未發之體，已含萬用，如灰裏養火，冷灰中暖火自在，不宜撥着，才撥着則見火，不比禪家常惺惺，主人照管也。養火之說即朱子所謂養涵工夫也。

善乎明何文定之說曰：『心之正與不正，見於既發之後，實根於未發之前。如鑑之不明，衡之不平，雖未照物懸物，而其體已不正矣。』蓋意雖誠，而氣稟識見之偏或有未正，則接人處世之際，往往隨所偏而發。誠意之後，繼以正心，蓋欲其涵養其心於未發之時，無少偏倚，感物而動之際，又省察焉，使情之所發，用之所行，無一不中乎理也。此於朱子涵養之說最爲發明。蓋謂之中者，言性之本體，默坐澄心看未發氣象；而涵養之使得其中，則率性之工夫也。此足補正朱子《正心章章句》之誤，而實與龜山、延平相傳指訣合符矣。

劉念臺矯王學之流弊，以愼獨言未發，反以先儒看氣象爲落邊際，尙未知誠意正心之序，而亦忘延平先言愼獨，然後及『中和』之說也。蓋濂溪主靜之說，爲聖學之門者，皆出於《中庸》，終無以易；而爲訓詁之學者，亦終難以佛學攻之矣。

君子小人

魏源《默觚・學篇二》 克己之謂強，天爵之謂貴，備萬物之謂富，通晝夜知生死之謂壽；反是之謂至困、大辱、甚窮、極夭。故君子者，佚樂而爲君子者也；小人者，憂勞而成小人者也。論是非不論利害，有時或是與利俱；論利害不論是非，有時或非與害俱。《詩》曰：『彼醉不臧，不醉反恥。』

曾國藩《君子小人》（《曾文正公全集》雜著卷二） 陳容有言曰：『仁義豈有常，蹈之則爲君子，違之則爲小人。』大哉言乎！仁者物我無間之謂也。一有自私之心，則小人矣。義者，無所爲而爲之謂也，一有自利之心，則小人矣。同一日也，朝而公正，則爲君子，夕而私利，則爲小人。同一事也，初念公正，則爲君子，轉念私利，則爲小人。惟聖罔念作狂，惟狂克念作聖，所爭只在幾微。君子無終食之間違仁，造次必如是，顚沛必如是。一不如是，則流入小人而不自覺矣。所謂小人者，識見小耳，度量小耳。井底之蛙，所窺幾何？而自以爲絕倫之學，遼東之豕，所異幾何？而自以爲蓋世之勳。推之以孑孑爲義，以硜硜爲信，以齷齷爲廉，此皆識淺而易以足者也。君臣之知，須積誠以相感，而動疑主恩之過薄；朋友之交，貴積漸以相孚，而動怨知己之罕覯，其或兄弟不相容，夫婦不相信，父子不相亮，此皆量褊而易以滋疑者也。君子則不然，廣其識，則天下之大，棄若敝屣。堯舜之業，視若浮雲。宏其度，則行有不得，反求諸己。己所不欲，勿施於人。烏有所謂自私自利者哉？不此之求，而詡詡然號於衆曰，『吾君子也！』當其自詡君子，深信不疑之時，識者已嗤其爲小人矣。

聖人

魏源《默觚・學篇三》 聖其果生知乎，安行乎？孔何以發憤而忘食？姬何以夜坐而待旦？文何以憂患而作《易》？孔何以假年而學《易》乎？聖人之過，聖人知之，賢人不知也；賢人之過，賢人知之，衆人不知也。假年學《易》，可無大過，小過雖聖人不免焉。衆人之過，過於既形；聖人之過，過於未形。故惟聖人然後能知過，惟聖〔人〕然後能改過。『不遠復，無祇悔。』『顏氏之子，其殆庶幾乎！』『其心三月不違仁，其餘則日月至焉。』知過密不密之別也，復道遠不遠之別也。故志士惜年，賢人惜日，聖人惜時。《詩》曰：『夙夜基命宥密，於緝熙，單厥心，肆其靖之。』

又《默觚・學篇七》 松棟雲牖，不能樂堯、舜之憂，痟瘝忘富貴也；在陳畏匡，不能憂仲尼之樂，道義勝顚沛也。故聖人之道，不在豪放高遠，而在枯槁寂寞之中。《易》曰『雲上於天，需，君子以飲食（燕）〔宴〕樂』，此惟懷

德未施之君子，韞雨爲雲者能之。不然，豈含哺之民，皆東海、北海就養之老；酒荒之士，皆南陽、東山抱膝之吟乎？耕蒼莽之野，釣寂寞之濱，而樂堯、舜之道焉，故可以達，可以窮，可以夷狄患難。故顏回、禹、稷同道。《詩》曰『泌之洋洋，可以樂飢』，先憂後樂之謂也。

又《默觚・學篇一二》 天地，是非之域也；身心，是非之舍也；智愚賢不肖，是非之果也；古往今來，是非之場壘也。方隅之士，入主出奴，日相鬬戰，物而不化，豈知大人殊途共歸，百慮一致，無不代行而錯明乎？孔、老異學而相敬，夷、惠異德而同聖，箕、比異迹而同仁，四科並出於尼山，九流同宗乎古帝。使孟子而用世，必用楊、墨，不用儀、秦也；韓愈謫潮，寧友大顛，不友俗士也。朱、陸論學，砥礪不遺餘力，而南渡來泰山喬嶽不爲功利術數所汩沒者，兩相推無異詞也。其軌轍不同者，道之並育並行所以大；其同是堯而非桀者，性善秉彝之無二也。孰渾融斯？孰默識斯？孰一神而兩化斯？《詩》曰：『周道如砥』，『君子所履，小人所視。』

柳下聖之和，和之極爲不恭，其敝也鄰於老；伯夷聖之清，清之極爲隘，其敝也鄰於楊；伊尹聖之任，任極而殉身救民太過，亦可鄰於墨。雖然，老子治天下亦何可得哉！墨子治天下亦何可得哉！柳下、伯夷、伊尹，方以內之聖也；老聃、墨翟，方以外之聖也。惟聖人時乘六龍以御天，潛龍飛躍，無有定在，時惠時夷時尹而非惠、夷、尹也；有時似老似墨似楊而非老、墨、楊也。『溥博淵泉而時出之』，聖人之治天下，更何可得哉！若夫學者循焉而得其性之所近，即偏至一詣焉，或狷而隘，或狂而不恭，能祛利欲而未能化其氣質，已超鄉愿倍蓰矣，超少正卯、儀、秦萬萬矣。胡廣中庸，非聖之時也。《詩》曰：『魚潛在淵，或在於渚。』言必淵乎道，渚乎道也。

康有爲《達巷黨人曰大哉孔子》（《康有爲全集》第二集） 時人知聖，以大稱聖人焉。夫孔子之聖，惟天爲大，黨人歎曰：『大哉！』其知聖矣。且自一大爲天，而配天者孔子乎？然吾謂天可退於孔子，孔子可進而爲天。合三百六十度日月星辰之照耀，而義理皆率由於其中；舉百千萬億年皇王帝伯之推移，而制度無騰躍於其外。置天地於無用而自爲天地，藏聖王於舊統而新作聖王。後世稱大成，尊大聖，熙鴻號於無窮，豈知時人窺測之，摹擬之，已不能無望洋之歎也。

春秋有孔子，道莫大焉，時人莫識之也，而莫不擬議之也。時則有達巷黨人者，其地雖非廊廟，而閭閻之秀出者，好作爲人表，獨抒其月旦之評。其齒雖非耆舊，而童齔之英姿者，雅善鑒人倫，有驚其長老之語，聞之達巷黨人，蓋童子也，項其姓，槀其名，不學而知，或謂孔子師之，謬也。蓋嘗與孔子游，而歎曰：『大哉，孔子也！』大哉！一人之生，先蓄數聖人之才明，挾之而出。觀其誕貌，則類於堯、湯；考其受命，則表於河、洛。可知龍虎炳蔚之奇，震天下之疔耳俗目，而淵乎其莫測也。黨人仰之彌高，叩之愈深，惟於封人荷蕢之餘，皇皇河漢而無極者，爲此大也。大哉！一人之力，能挾億萬人之智勇，驅之而行。按其徒侶，皆絕世之才；聽其緒言，窮天人之奧。可知風霆流行之敎，鼓天下於不識不知，而渺乎其無方也。

黨人胡然而天，胡然而帝，惟於太宰葉公之後，茫茫海天而無岸者爲此大也。蓋其聰明出於天地之外，故作乾元以統天，而太微五帝皆在太易、太初、太始、太素運轉之中。孔子立於其表，而經緯布置之。星曜之名以人事，則治天如治國；蒼赤之精互誕降，則生帝如生人。太極陰陽之本，天地所以範之圍之者，入孔子心思中而別見乎絪縕渺冥，固量無常而時無止也。大之極也。不意達巷黨人能知之而言之也。其智慮入於物類之微，故立鬼神以明民，而精氣游魂皆在金德、木德、水德、火德生變之內。孔子入於其間，而俯仰指畫之政；及於蜎生蠕動，而物皆得所道；行於祭祀卜筮，而神無遁情。即至旁行無首之理，人物所共疑之駭之者，入孔子制作中，而益見乎遠近幽深，皆日用之飲食之也。大之至也。不意黨人長言之不足，以嗟歎之也。

噫！專門名家之士，或一得自矜，及登洙泗之堂，而如游滄海。百家諸子之才，以偏長見述，試探尼山之道，而驚若神明。博學而無所成名，猶蕩蕩無名，此所爲大也，宜孔子聞之以射、御辭之也。

譚嗣同《石菊影廬筆識・思篇一〇》 地球，一星也，則星皆地球也，而星隕者何也？曰：『地球之毀也。』故星有古有今無，古無今有者。無其毀也，有其成焉。有成有毀，地與萬物共之，其故則地亦天中之一物，既成乎物而有形矣，無無毀者也。天乎人乎？曰：『其成也天而人，其毀也人而天。』天以其渾沌磅礴之氣，充塞固結而成質，質立而人物生焉。人物生而噩噩悶悶，禽植榛狉，聖人者起，開而闢之，經而緯之，質而文之，於是爲治平之世。人事日趨於隆，而世風日趨於降，降而不能止則大亂，久之又大治。如

是者數十數百，以銷磨宇宙之精華，而亂日益甚。故今之治，視古必退，今之亂，視古必進。陰陽消息之理，亦地球成毀之機也。鐙之滅也，必數數明，其明也，非明也，速其滅也。然苟益以膏，未嘗不可復明。故以苟且涂飾爲治，是無本也，是不益將滅之鐙以膏也。是地球之毀，人自毀之也。毀之於有形歟？漿酒藿肉，狼藉百穀，糅綺羅，揮金玉，窮天地之產而產以薄，縻萬物之力而力以絀。水以隄防而汩陳，地以穿鑿而內匱，孜孜焉惟恐其毀之不速。毀之於無形歟？先毀其廉耻，繼之以禮義，四維不張，百行皆靡，邪說並騰，異教蠭起。強鄰乘隙而駕中原，封狼思噬而蟠巨野，聖道正學，不絕如綖，卒會禍亂，必盡草薙而禽獮之，獮薙之不已，並此一線之留遺，亦澌焉泯滅而人道窮矣。夫人道已窮，則地球之毀，縱不若星之隕，而其實久毀，天又何愛此無實之地球，而不決去之耶？然有聖人生其時，又未嘗不可撥挽，故聖人之功用，可以參天贊化，而地球之成在天，而毀在人也。雖然，聖人或千百世不一生，或生而不際其時，又誠天也夫！天也夫！

養氣

譚嗣同《石菊影廬筆識・思篇二八》 夫浩然之氣，非有異氣，卽鼻息出入之氣。理氣此氣，血氣亦此氣，聖賢庸衆皆此氣，辨在養不養耳。得養靜以盈，失養暴以歉，氣行於五官百骸，形而爲視聽言動，著而爲喜怒哀樂，推而究之，齊治均平，所由出也。其養之也，又非吐納屈伸之謂也。懲忿窒欲固其體，極深研幾精其用。懲與窒，斯不憂不懼繼之矣；極與研，斯盡性至命繼之矣。故善養氣者，喜怒哀樂視聽言動之權，皆操之自我者也。操之自我，而又知言以辨其得失，於是無有能惑之者，而不動心之功成矣。嗣同時過後學，罔知攸賴，廣籀陳籍，徵之所處，以學莫大於養氣，而養氣之方，宜有如此。至其節目詳審，履者自知，無用殫說，亦不能也。

又《石菊影廬筆識・思篇二九》 養氣之學，前說既備，無已，更一申焉。窒欲者，懲忿之前事，欲窒，則忿易以懲，然而未密也。去矜則窒欲之極，忍詬則懲忿之精也。夫如是，氣不其弱乎，加以不憂不懼而體剛矣。然不窒且懲，亦不能不憂不懼。研幾者極深之通塗，幾研則深易以極，然而未周也。明勢則極深之著，趣時則研幾之發也。夫如是，氣不其朒乎，加以盡性至命而用大矣。然不極且研亦不能盡性至命。夫至大至剛，無不充之氣，卽無不平之氣。充者易見，而平者難知，以吾之至平，平萬物之不平，物無不平，卽氣無不充。平也者，其充之極致乎。是以辟易萬夫易，酬酢一二人難，酬酢之無愆，威儀之無愆也。《傳》曰：『威儀定命。』夫威儀，養氣之驗也。

養心

梁啓超《飲冰室文集》卷二《湖南時務學堂學約》 二曰養心。孔子言仁者不憂，智者不惑，勇者不懼。而孟子一生得力，在不動心。此從古聖賢所最兢兢也。學者既有志於道，且以一身任天下之重，而目前之富貴利達，耳目聲色，游玩嗜好，隨在皆足以奪志。八十老翁過危橋，稍不自立，一落千丈矣。他日任事，則利害毀譽，苦樂生死，樊然殽亂，其所以相撼者，多至不可紀極，非有堅定之力，則一經挫折，心灰意冷，或臨事失措，身敗名裂，此古今能成大事之人所以希也。曾文正在戎馬之間，讀書談學如平時，用能百折不回，卒定大難。大儒之學，固異於流俗哉。今世變益亟，亂機益劇，他日二三子所任之事，所歷之境，其艱鉅危苦，視文正時，又將過之。非有入地獄手段，非有治國若烹小鮮氣象，未見其能濟也。故養心者，治事之大原也。自破碎之學盛行，鄙夷心宗謂爲逃禪，因佛之言心從而避之，乃並我之心亦不敢自有，何其傎也。率吾不忍人之心，以憂天下救衆生，悍然獨往，浩然獨來，先破苦樂，次破生死，次破毀譽。《記》曰，國有道，不變塞焉，強哉矯，國無道，至死不變，強哉矯。《孟子》曰，富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。反此卽妾婦之道。養心之功課有二，一靜坐之養心，二閱歷之養心。學者在學堂中，無所謂閱歷，當先行靜坐之養心。程子以半日靜坐，半日讀書。今功課繁迫，未能如此，每日亦當以一小時，或兩刻之功夫，爲靜坐時。所課亦分兩種，一斂其心，收視返聽，萬念不起，使清明在躬，志氣如神。一縱其心，徧觀天地之大，萬物之理，或虛構一他日辦事艱難險阻萬死一生之境，日日思之，操之極熟，亦可助閱歷之事。此是學者他日受用處，勿以其迂闊而置之也。

又《飲冰室專集》卷二《養心語録》　人之生也，與憂患俱來，苟不爾，則從古聖哲，可以不出世矣。種種煩惱，皆爲我練心之助。種種危險，皆爲我練胆之助。隨處皆我之學校也，我正患無就學之地，而時時有此天造地設之學堂以餉之，不亦幸乎。我輩遇煩惱遇危險時，作如是觀，未有不洒然自得者。

凡辦事必有阻力，其事小者其阻力亦小，其事愈大其阻力亦愈大。阻力者乃由天然，非由人事也。故我輩惟當察阻力之來而排之，不可畏阻力之來而避之。譬之江河，千里入海，曲折奔赴，遇有沙石則挾之而下，遇有山陵則繞越而行，要之必以至海爲究竟。辦事遇阻力者，當作如是觀。至誠所感，金石爲開，何阻力之有焉。苟畏而避之，則終無一事可辦而已。何也。天下固無無阻力之事也。

天理人欲

魏源《默觚・學篇四》　《易》言懲忿、窒欲，忿亦欲也。忿起於好勝，故好勇、好鬬與貨、色同病，好即欲也。凡不學之人，患莫甚貨、色；學道之人，患莫甚好名；而皆起於我見。世儒多謂孟子言寡欲，不言無欲，力排宋儒無欲之說爲出於二氏。不知孔子言無我，非無欲之極乎？『不忮不求，何用不臧』，寡欲之謂也；『無然畔援，無然歆羨，誕先登於岸』，無欲之謂也。彼以寡欲爲足，無欲爲非者，何足以臧乎？

又《默觚・學篇一〇》　君子以道爲樂，則但見欲之苦焉；小人以欲爲樂，則但見道之苦焉。欲求孔、顏之所樂，先求孔、顏之所苦。忿、欲皆火也，未有炎上而不苦者也。澹莫澹於五穀之甘乎，樂莫樂於道誼之湛乎！故世味不澹者，道味不濃；熟處不生者，生處不熟。道念苟同情念，何凡不聖矣；道味苟同世味，何愚不哲矣！《詩》曰：『求之不得，寤寐思服。』

曾國藩《求闕齋記》（《曾文正公全集》文集卷一）　國藩讀《易》，至『臨』而喟然歎曰：剛浸而長矣，至於八月，有凶，消亦不久也，可畏也哉。天地之氣，陽至矣，則退而生陰。陰至矣，則進而生陽。一損一益者，自然之理也。

物生而有耆欲，好盈而忘闕。是故體安車駕，則金輿鏘衡，不足於乘。目辨五色，則黼黻文章，不足於服。由是八音繁會不足於耳，庶羞珍膳不足於味。窮巷甕牖之夫，驟膺金紫，物以移其體，習以蕩其志，向所搤捥而不得者，漸乃厭鄙而不屑御。旁觀者以爲固然，不足訾議。故曰：『位不期驕，祿不期侈。彼爲象箸，必爲玉杯。』積漸之勢然也。而好奇之士，巧取曲營，不逐衆之所爭，獨汲汲於所謂名者。道不同不相爲謀，或貴富以飽其欲，或聲譽以厭其情，其於志盈一也。夫名者，先王所以驅一世於軌物也。中人以下，蹈道不實，於是爵祿以顯馭之，名以陰驅之，使之踐其跡，不必明其意。若君子人者，深知乎道德之意，方懼名之既加，則得於內者日浮，將恥之矣。而淺者，譁然騖之，不亦悲乎！

國藩不肖，備員東宮之末，世之所謂清秩。家承餘蔭，自王父母以下，並康強安順。《孟子》稱『父母俱存，兄弟無故』，抑又過之。《洪範》曰：『凡厥庶民，有猷有爲有守，不協於極，不罹於咎，女則賜之福。』若國藩者，無爲無猷，而多罹於咎，而或錫之福，所謂不稱其服者歟？於是名其所居曰『求闕齋』。凡外至之榮，耳目百體之耆，皆使留其缺陷。禮主減而樂主盈。樂不可極，以禮節之，庶以制吾性焉，防吾淫焉。若夫令問廣譽，尤造物所靳予者，實至而歸之，所取已貪矣，況以無實者攘之乎？行非聖人而有完名者，殆不能無所矜飾於其間也。吾亦將守吾闕者焉。

康有爲《春秋董氏學》卷六下《有欲》（《康有爲全集》第二集）　君子議道自己，而制法以民。使民有欲，順天性也；不得過節，成人理也。若夫爲己，則遺物蛻穢，以無欲爲貴。欲爲民者，有欲；欲爲聖人者，無欲也。

王國維《靜庵文集・紅樓夢評論》第一章《人生及美術之概觀》　老子曰，人之大患在我有身。莊子曰，大塊載我以形，勞我以生。憂患與勞苦之與生相對待也久矣。夫生者，人人之所欲。憂患與勞苦者，人人之所惡也。然則詎不人人欲其所惡，而惡其所欲歟。將其所惡者，固不能不欲。而其所欲者，終非可欲之物歟。人有生矣，則思所以奉其生，饑而欲食，渴而欲飲，寒而欲衣，露處而欲宮室。此皆所以維持一人之生活者也。然一人之生，少則數十年，多則百年而止耳。而吾人欲生之心，必以是爲不足，於是於數十年百年之生活外，更進而圖永遠之生活。時則有牝牡之欲，家室之

累，進而育子女矣，則有保抱扶持，飲食教誨之責，婚嫁之務。百年之間，早作而夕思，窮老而不知所終。問有出於此保存自己及種姓之生活之外者乎，無有也。百年之後，觀吾人之成績，其有逾於此保存自己及種姓之生活之外者乎，無有也。又人人知侵害自己及種姓之生活者之非一端也，於是相集而成一羣，相約束而立一國，擇其賢且智者以爲之君，爲之立法律以治之，建學校以教之，爲之警察以防內奸，爲之陸海軍以禦外患，使人人各遂其生活之欲，而不相侵害。凡此，皆欲生之心之所爲也。夫人之於生活也，欲之如此其切也，用力如此其勤也，設計如此其周且至也，固亦有其眞可欲者存歟。吾人之憂患勞苦，固亦有所以償之者歟。則吾人不得不就生活之本質，熟思而審攷之也。

生活之本質何，欲而已矣。欲之爲性無厭，而其原生於不足。不足之狀態，苦痛是也。既償一欲，則此欲以終。然欲之被償者一，而不償者什伯。一欲既終，他欲隨之。故究竟之慰藉，終不可得也。卽使吾人之欲悉償，而更無所欲之對象，倦厭之情卽起而乘之。於是，吾人自己之生活，若負之而不勝其重。故人生者，如鐘表之擺，實往復於苦痛與倦厭之間者也。夫倦厭固可視爲苦痛之一種，有能除去此二者，吾人謂之曰快樂。然當其求快樂也，吾人於固有之苦痛外，又不得不加以努力，而努力亦苦痛之一也。且快樂之後，其感苦痛也彌深。故苦痛而無回復之快樂者有之矣，未有快樂而不先之或繼之以苦痛者也。又此苦痛與世界之文化俱增，而不由之而減，何則。文化愈進，其知識彌廣，其所欲彌多，又其感苦痛亦彌甚故也。然則人生之所欲，既無以逾於生活，而生活之性質，又不外乎苦痛。故欲與生活與苦痛，三者一而已矣。

吾人生活之性質既如斯矣，故吾人之知識遂無往而不與生活之欲相關係，卽與吾人之利害相關係。就其實而言之，則知識者固生於此欲，而示此欲以我與外界之關係，使之趨利而避害者也。常人之知識止知我與物之關係，易言以明之，止知物之與我相關係者，而於此物中又不過知其與我相關係之部分而已。及人知漸進於是，始知欲知此物與我之關係，不可不研究此物與彼物之關係。知愈大者，其研究逾遠焉，自是而生各種之科學，如欲知空間之一部之與我相關係者，不可不知空間全體之關係，於是幾何學興焉。按西洋幾何學Geometry之本義係量地之意。可知古代視爲應用之科學，而不視爲純粹之科學也。欲知力之一部之與我相關係者，不可不知力之全體之關係，於是力學興焉。吾人既知一物之全體之關係，又知此物與彼物之全體之關係，而立一法則焉以應用之，於是物之現於吾前者，其與我之關係及其與他物之關係粲然陳於目前，而無所遁。夫然後吾人得以利用此物，有其利而無其害，以使吾人生活之欲增進於無窮，此科學之功效也。故科學上之成功，雖若層樓傑觀，高嚴鉅麗，然其基址則築乎生活之欲之上，與政治上之系統立於生活之欲之上無以異。然則吾人理論與實際之二方面，皆此生活之欲之結果也。

由是觀之，吾人之知識與實踐之二方面，無往而不與生活之欲相關係，卽與苦痛相關係。茲有一物焉，使吾人超然於利害之外，而忘物與我之關係。此時也，吾人之心無希望，無恐怖，非復欲之我，而但知之我也。此猶積陰彌月，而旭日杲杲也。猶覆舟大海之中，浮沉上下，而飄著於故鄉之海岸也。猶陣雲慘淡，而插翅之天使齎平和之福音而來者也。猶魚之脫於罾網，鳥之自樊籠出，而游於山林江海也。然物之能使吾人超然於利害之外者，必其物之於吾人無利害之關係而後可。易言以明之，必其物非實物而後可。然則非美術，何足以當之乎。夫自然界之物，無不與吾人有利害之關係。縱非直接，亦必間接相關係者也。苟吾人而能忘物與我之關係而觀物，則夫自然界之山明水媚，鳥飛花落，固無往而非華胥之國，極樂之土也。豈獨自然界而已。人類之言語動作，悲歡啼笑，孰非美之對象乎。然此物既與吾人有利害之關係，而吾人欲強離其關係而觀之，自非天才豈易及此。於是天才者出，以其所觀於自然人生中者，復現之於美術中，而使中智以下之人，亦因其物之與己無關係，而超然於利害之外。是故觀物無方，因人而變。濠上之魚，莊惠之所樂也，而漁父襲之以網罟。舞雩之木，孔曾之所憩也，而樵者繼之以斤斧。若物非有形，心無所住，則雖殉財之夫，貴私之子，甯有對曹霸韓幹之馬而計馳騁之樂，見畢宏韋偃之松而觀思棟梁之用，求好逑於雅典之偶，思稅駕於金字之塔者哉。故美術之爲物欲者不觀，觀者不欲，而藝術之美所以優於自然之美者，全存於使人易忘物我之關係也。

又第二章《紅樓夢之精神》 人類之墮落與解脫，亦視其意志而已。而此生活之意志，其於永遠之生活比個人之生活爲尤切。易言以明之，則男女之欲尤強於飲食之欲。何則，前者無盡的，後者有限的也。前者形而上的，後者形而下的也。又如上章所說生活之於苦痛二者一而非二，而苦痛之

度與主張生活之欲之度爲比例。是故，前者之苦痛，尤倍蓰於後者之苦痛，而《紅樓夢》一書，實示此生活此苦痛之由於自造，又示其解脫之道不可不由自己求之者也。

而解脫之道存於出世，而不存於自殺。出世者，拒絕一切生活之欲者也。彼知生活之無所逃於苦痛，而求入於無生之域。當其終也，恒幹雖存，固已形如槁木，而心如死灰矣。若生活之欲如故，但不滿於現在之生活，而求主張之於異日，則死於此者固不得不復生於彼，而苦海之流又將與生活之欲而無窮。故金釧之墮井也，司棋之觸牆也，尤三姐潘又安之自刎也，非解脫也，求償其欲而不得者也。彼等之所不欲者，其特別之生活，而對生活之爲物，則固欲之而不疑也。故此書中眞正之解脫，僅賈寶玉、惜春、紫鵑三人耳。而柳湘蓮之入道，有似潘又安。芳官之出家，略同於金釧。故苟有生活之欲存乎，則雖出世而無與於解脫。苟無此欲，則自殺亦未始非解脫之一者也。如鴛鴦之死，彼固有不得已之境遇在，不然則惜春紫鵑之事固亦其所優爲者也。

而解脫之中，又自有二種之別。一存於觀他人之苦痛，一存於覺自己之苦痛。然前者之解脫，唯非常之人爲能，其高百倍於後者，而其難亦百倍。但由其成功觀之，則二者一也。通常之人，其解脫由於苦痛之閱歷，而不由於苦痛之知識。唯非常之人，由非常之知力，而洞觀宇宙人生之本質，始知生活與苦痛之不能相離。由是求絕其生活之欲，而得解脫之道。然於解脫之途中，彼之生活之欲，猶時時起而與之相抗，而生種種之幻影。所謂惡魔者，不過此等幻影之人物化而已矣。故通常之解脫存於自己之苦痛，彼之生活之欲，因不得其滿足而愈烈，又因愈烈而愈不得其滿足。如此循環，而陷於失望之境遇，遂悟宇宙人生之眞相，遽而求其息肩之所。彼全變其氣質，而超出乎苦樂之外，舉昔之所執著者，一旦而舍之。彼以生活爲爐，苦痛爲炭，而鑄其解脫之鼎。彼以疲於生活之欲故，故其生活之欲不能復起而爲之幻影。此通常之人解脫之狀態也。前者之解脫如惜春紫鵑，後者之解脫如寶玉。前者之解脫超自然的也，神明的也。後者之解脫，自然的也，人類的也。前者之解脫宗教的，後者美術的也。前者平和的也，後者悲感的也，壯美的也，故文學的也，詩歌的也，小說的也。此《紅樓夢》之主人公所以非惜春紫鵑，而爲賈寶玉者也。

嗚呼，宇宙一生活之欲而已。而此生活之欲之罪過，卽以生活之苦痛罰之，此卽宇宙之永遠的正義也。自犯罪自加罰，自懺悔自解脫。美術之務在描寫人生之苦痛與其解脫之道，而使吾儕馮生之徒，於此桎梏之世界中，離此生活之欲之爭鬬，而得其暫時之平和，此一切美術之目的也。夫歐洲近世之文學中，所以推格代之『法斯德』爲第一者，以其描寫博士法斯德之苦痛及其解脫之途徑，最爲精切故也。若《紅樓夢》之寫寶玉，又豈有以異於彼乎。彼於纏陷最深之中，而已伏解脫之種子，故聽寄生草之曲而悟立足之境，讀胠篋之篇而作焚花散麝之想，所以未能者，則以黛玉尚在耳。至黛玉死，而其志漸決，然尚屢失於寶釵，幾敗於五兒，屢蹶屢振而終獲最後之勝利。讀者觀自九十八回以至百二十回之事實，其解脫之行程，精進之歷史，明瞭精切何如哉。且法斯德之苦痛，天才之苦痛，寶玉之苦痛，人人所有之苦痛也。其存於人之根柢者爲獨深，而其希救濟也爲尤切。作者一一掇拾而發揮之，我輩之讀此書者，宜如何表滿足感謝之意哉。而吾人於作者之姓名，尚有未確實之知識。豈徒吾儕寡學之羞，亦足以見二百餘年來吾人之祖先對此宇宙之大著述，如何冷淡遇之也。誰使此大著述之作者不敢自署其名，此可知此書之精神大背於吾國人之性質，及吾人之沈溺於生活之欲，而乏美術之知識有如此也。然則予之爲此論，亦自知有罪也矣。

戒懼

譚嗣同《石菊影廬筆識・思篇三〇》 前命肆力《四書訓義》，伏讀一過，不敢自謂有得也。然於『內省不疚，夫何憂何懼』，始知內省不疚之後，大有功力，非一省卽已。雖然，功力果安在？以意逆之，殆中庸之云乎？夫欲不憂懼，必先省無可憂懼，所謂無疚也。無可憂懼，仍不能不憂懼，則亦憂懼之而已矣。故以無可憂懼治憂懼，不如以憂懼治憂懼。若曰無可憂而憂，無可懼而懼，是則可憂也，是則可懼也。《中庸》曰：『戒愼乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。』戒愼焉斯可矣，奚爲其恐懼乎？苟非至愚至妄，其於不睹不聞之頃，自當天機內暢，舒氣外餘，而必皇皇焉恐且懼者何哉？且恐懼果安屬乎？以爲事耶，則不與憂懼之君子異矣；以爲私耶欲耶，猶粗言之也。

求之而不得，蓋亦喜怒哀樂已爾。其未發也，不滯於喜，不滯於怒，不滯於哀，不滯於樂。雖不滯也，有無過不及之則焉，故曰『中』。其已發也，無過不及之喜，無過不及之怒，無過不及之哀，無過不及之樂，雖無過不及也，有不滯之機焉，故曰『和』。天以之化生萬物，人以之經緯萬端，戒慎其中和，恐懼其未中和，不必其無憂懼也，而非猶夫人之憂懼也。返其憂懼之施之囿於事者，歸之於理，則存誠之學也。舉其憂懼之由之柄於天於人者，責之於己，則立命之說也。是故不必其無憂懼也，易以地爲判霄壤矣。嗣同蚤歲瞽瞀，不自揣量，喜談經世略，乃正其不能自治喜怒哀樂之見端，苟不自治，何暇治人？苟欲自治，又何暇言治人？卽欲治人，亦本諸喜怒哀樂而已矣。第所謂未發者，又有疑焉。人非木石，欲其冥而無思，懸而無薄，幽求之夢寐，遠期之終身，實無此冥與懸之一會。本所無而強致之，是以目喻心之異說也，是泥沙金玉兩無可著也，是人而木石之也，而人固不能也。然則未發者何心耶？既未發矣，又焉知中？又焉知不中？曰：是亦戒慎之心也，是亦恐懼之心也。舍此無以爲未發，卽無以爲中，亦無以爲心也，舍此更無以爲不憂懼之君子也。

修身

魏源《默觚・學篇一》 攻他人之異端，不如攻一身之異端。氣稟離案：『氣稟』二字疑有誤。氣不得言本性所無，且十二篇明明言『氣質之性君子所不性』，亦何得自相矛盾？物欲，皆爲性分所本無。去本無以還其固有，損之又損以至於無。始而以道德戰紛華，既而以中行繩過、不及，內禦日強，外侮日退，則人我一矣，則自身之異端盡矣。舍己而芸人，夫我則不暇。《禮》不云乎：『王中心無爲也，以守至正。』

又《默觚・學篇三》 作僞之事千萬端，皆從不自反而生乎！作德之事千萬端，皆從自反而起乎！不自反，則終日見人之尤也；誠反己，則終日見己之尤也。終日自反，則放心不收而自收；終日不自反，則心雖強收而愈放。愈內斂則愈無物我，而與天地同其大；愈外騖則愈歧畛域，而與外物同其小。《詩》曰：『唐棣之華，翩其反而。』子曰：『未之思也，夫何遠之有！』

曾國藩《書贈仲弟六則》（《曾文正公全集》雜著卷四） 愼：古人曰欽，曰敬，曰謙，曰謹，曰虔恭，曰祗懼，皆愼字之義也。愼者，有所畏憚之謂也。居心不循天理，則畏天怒；作事不順人情，則畏人言。少賤則畏父師，畏官長。老年則畏後生之竊議。高位則畏僚屬之指摘。凡人方寸有所畏憚，則過必不大，鬼神必從而原之。若嬉、遊、鬥牌等事而毫無忌憚，壞鄰黨之風氣，作子孫之榜樣；其所損者大矣。

又 恕：聖門好言仁。仁，卽恕也。曰富，曰貴，曰成，曰榮，曰譽，曰順，此數者，我之所喜，人亦皆喜之。曰貧，曰賤，曰敗，曰辱，曰毀，曰逆，此數者，我之所惡，人亦皆惡之。吾輩有聲勢之家，一言可以榮人，一言可以辱人。榮人，則得名，得利，得光耀，人尙未必感我，何也？謂我有勢，幫人不難也。辱人則受刑，受罰，受苦惱，人必恨我次骨。何也？謂我倚勢，欺人太甚也。吾兄弟須從恕字痛下工夫！隨在皆設身以處地。我要步步站得穩，須知他人也要站得穩；所謂立也。我要處處行得通，須知他人也要行得通，所謂達也。今日我處順境，預想他日也有處逆境之時。今日我以盛氣凌人，預想他日人亦以盛氣凌我之身，或凌我之子孫。常以恕字自惕，常留餘地處人，則荊棘少矣。

又 靜：靜則生明，動則多咎，自然之理也。家長好動，子弟必紛紛擾擾，朝生一策，暮設一計，雖嚴禁之而不能止。欲求一家之安靜，先求一身之清靜。靜有二道；一曰，不入是非之場，二曰，不入勢利之場。鄉里之詞訟曲直，於我何干？我若強爲剖斷，始則賠酒飯，後則惹怨恨。官場之得失升沉，於我何涉？我若稍爲干預，小則招物議，大則掛彈章。不若一概不管，可以斂後輩之躁氣，卽可保此身之清福。

又《忠勤》 開國之際，若漢唐之初，異才畸士，豐功偉烈，飆舉雲興，蓋全系夫天運，而人事不得與其間，至中葉以後，君子欲有所建樹，以濟世而康屯，則天事居其半，人事居其半。以人事與天爭衡，莫大乎『忠勤』二字。亂世多尙巧僞，惟忠者可以革其習。末俗多趨偸惰，惟勤者可以遏其流。忠不必有過人之才智，盡吾心而已矣！勤不必有過人之精神，竭吾力而已矣！能剖心肝以奉至尊，忠至而智亦生焉。能苦筋骸以捍大患，勤至而勇亦出焉。余觀近世賢哲，得力於此二字者，頗不乏人。余亦忝附諸賢之後，

謬竊虛聲，而於忠、勤二字，自愧十不逮一。吾家子姓，倘將來有出任艱巨者，當勵忠勤，以補吾之闕憾！忠之積於平日者，則自不妄語始。勤之積於平日者，則自不晏起始。

又《陽剛》 漢初功臣惟樊噲氣質較粗，不能與諸賢並論，淮陰侯所羞與爲伍者也。然吾觀其人有不可及者二：沛公初入咸陽，見秦宮室帷帳，狗馬重寶，婦女以千數，意欲留居之。噲輒諫止，謂『此奢麗之物，乃秦之所以亡。願急還霸上，無留宮中』，一也。高祖病卧禁中，詔戶者無得入羣臣。噲獨排闥直入，諫之以『昔何其勇？今何其憊？』且引趙高之事以爲鑒，二也。此二事者，乃不愧大人格君心者之所爲。蓋人稟陽剛之氣最厚者，其達於事理，必有不可掩之偉論。其見於儀度，必有不可犯之英風。噲之鴻門披帷，拔劍割彘。與夫霸上還軍之請，病中排闥之諫，皆陽剛之氣之所爲也。未有無陽剛之氣，而能大有立於世者。有志之君子，養之無害可耳。

又《功效》 苟有富，必能潤屋，苟有德，必能潤身，不必如孔子之溫良恭儉，孟子之睟面盎背，而後爲符驗也。凡盛德之君子，必有非常之儀範。是眞龍必有雲；是眞虎必有風。不必如程門之游楊尹謝，朱門之黃蔡陳李而後爲響應也。凡修業之大人，必有景從之徒黨。斯二者，其幾甚微，其效甚著。非實有諸己，烏可幸致哉！

嚴復《法意》卷二五第四章按語 復案，前論謂民品未臻，則於德行，好爲苟難，又常以谿刻清苦者爲近道。此其言至可思，而爲吾國言道學者對證之聖藥。雖然，有辨。蓋人之生也，成於形氣，而志慮帥之。任形氣者，每樂於放肆。而循志慮者，或類於拘牽。放肆之勢順，所樂者也。拘牽之勢逆，所苦者也。而人禽之關，實分於此。夫所謂聖賢人者，其功夫無他，質而言之，能以志慮馭其形氣，使循理已耳。循理何。抑當前之可樂，以求免於後事之悔吝與禍災也。使從心所欲而未見可悔，將聖者猶爲之。不然，又烏可以不介介乎。是之謂操守。嗟乎。操守者，所以自別於禽獸，而以拯社會於危亡者也。讀是篇者，亦審其分焉可耳。

康有爲《南海師承記・講勵節》（《康有爲全集》第二集） 節如竹之有節，止其所而不遷也。今則節字大壞，如飲狂泉矣。

節有廉節，有氣節。

孔子之道，後漢爲盛，全賴名節之固，列不事王莽表，至百計。漢桓寬敢與御史大夫桑弘羊識，可知當時士氣甚昌。後漢徵辟不就者甚多，惟其輕視富貴，故足有爲。

顧亭林謂昔人患爲人師，今人患爲人弟。

孟子言『人不可以無恥』，孔子言『行己有恥』。恥字最關緊要。

讀史《後漢》、《明史》爲先，可以洗滌心地。

程子譏《後漢》筆氣節氣粗，及以儒行爲非孔子筆，未是。孔子之道，千門萬戶，任人性之所近。後漢七十子說行學多，粗學多。然後漢亦講行學，讓產讓爵甚多。

曾子最好是『士不可以不宏毅』一章，次則『臨大節』數句，『彼以其富』數句，程子譏其粗，非是。

孟子『說大人』章，氣節甚盛，惟其能格物也。

朱子謂曾子、子思、孟子皆強毅自立之人，故能任道。

《易》曰：『志在隨人，所執下也。』

王昌齡以《鬱輪袍》一曲干公主，進身已壞，無怪汙於祿山也。

李德裕，唐之名臣，後至涕泣以謝牛僧孺。

國朝和珅欲與湯金釗狀元，金釗知之，即出京。後四年而和珅敗，時狀元沈氏旋亦死。而金釗後以榜眼及第，爲協辦，爲國朝名臣。是有命焉，何必失節強求哉！

元遺山《太學碑》，謝安《九錫文》，最關氣節。

安惇詔貶馬光，革畢擲筆曰：『安惇名節掃地矣。』

讀史試觀所唾罵者，皆當時富貴赫奕之人也，當設身處之。

宋朝風氣由於范文正激勵。

韓文公文章甚淺，而氣節甚高。

東坡、山谷氣節非常，雖不遇於時，而其詩歌何等從容。

梁啓超《飲冰室文集》卷二《湖南時務學堂學約》 一曰立志。《記》曰，凡學士先志。孟子曰，士何事，曰尚志。朱子曰，書不熟，熟讀可記。義不精，細思可精。惟志不立，天下無可爲之事。又曰，學者志不立，則一齊放倒了。今二三子儼然服儒者之服，誦先王之言，當思國何以蹙，種何以弱，教何以微。誰之咎歟。四萬萬人，莫或自任，是以及此。我徒責人之不任，我則盍任之矣。己欲立而立人，己欲達而達人，天下有道，邱不與易，孔子之

志也。思天下之民，匹夫匹婦，不被其澤，若己推而納之溝中，伊尹之志也。如欲平治天下，當今之世，舍我其誰，孟子之志也。做秀才時，便以天下爲己任，范文正之志也。天下興亡，匹夫之賤，與有責焉，顧亭林之志也。學者苟無此志，則雖束身寡過，不過鄉黨自好之小儒，雖讀書萬卷，祇成碎義逃難之華士。此必非良有司與鄉先生之所望於二三子也。朱子又曰，立志如下種子，未有播荑稗之種，而能穫來牟之實者。科第衣食，最易累人。學者若志在科第，則請從學究以遊。若志在衣食，則請由市儈之道。有一於此，不可教誨，願共戒之。先立乎其大者，則其小者不能奪也，此爲大人而已矣。立志之功課，有數端。必須廣其識見，所見日大，則所志亦日大。陸子所謂，今人如何便解有志，須先有智識始得。此一端也。志既立，必養之使勿少衰，如吳王將復讎，使人日聒其側，曰而忘越人之殺而父乎。學者立志，亦當如此。其下手處，在時時提醒，念茲在茲，此又一端也。志既定之後，必求學問以敷之，否則皆成虛語，久之亦必墮落也，此又一端也。

又　三曰治身。顏子請事之語，曰非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。曾子將卒之言曰，定容貌，正顏色，出辭氣。孔子言忠信篤敬，蠻貊可行。斯蓋不得以小節目之也。他日任天下事，更當先立於無過之地，與西人酬酢，威儀言論，最易見輕，尤當謹焉。掃除習氣，專務篤實，乃成大器。名士狂態，洋務羶習，不願諸生效也。治身之功課，當每日於就寢時，用曾子三省之法，默思一日之言論行事，失檢者幾何，而自記之。始而覺其少，苦於不自知也。既而覺其多，不可自欺，亦不必自餒。一月以後，自日少矣。

又《飲冰室專集》卷二《自由書・說悔》　《語》曰，君子之作事也無悔。悔也者，殆非大賢豪傑之所當有乎。雖然，佛教曰懺悔，耶教曰悔改，孔子曰過則勿憚改。凡古今大宗教教育之主旨，無不提倡此義，以爲立身進德不二法門，則又何也。

大《易》四動，曰吉、凶、悔、吝。吝者凶之原，而悔者吉之本也。悔何以爲吉之本。凡人之性惡也，自無始以來，其無明之種子，久已熏習於藏識中。故當初受生之始，而無量迷妄，既伏於意根矣。及其住世間也，又受現生惡業熏習所成的社會之熏習，彼此相熏，日習日深，雖有善根，而常爲惡根所勝，不克伸長，不克成熟。於是乎欲進德者，不可不以戰勝舊習爲第一段工夫。《大學》曰，作新民。能去其舊染之污者謂之自新，能去社會舊染之污者謂之新民。若是者非悔末由。悔也者，進步之原動力也。

子張，吳之駔儈也。顏涿聚，魯之大盜也。而能受學孔子，爲大儒，曰惟悔之故。大迦葉、富樓那，皆頑空之外道也，而能深通佛乘，列於十八大弟子之數，曰惟悔之故。保羅，與耶穌爲難最力者也，而能轉心歸依，弘通彼教，功冠宗門，曰惟悔之故。至如衛之賢大夫蘧伯玉，行年五十而知四十九年之非。晉之名士周處，幼年爲三害之一，後乃刻厲自新，爲世名儒。以子夏大賢，而喪子喪明，慟天痛哭，自訴無罪。及聞曾子之面責，乃投杖而起曰，吾過矣，吾過矣。吾離羣索居亦已久矣。彼其心地何等磊落，其氣象何等俊偉，百世之下，如見其精神焉。下至文章雕蟲小技，而(楊)[揚]子雲猶稱，每著一書，悔其少作。曹子建言，好人譏彈其文，有不善者，應時改定。茲事雖小，然彼等所以能在數千年文界卓然占一席者，亦豈不以是耶。魏武帝自言，曹操做事，從來不悔。曹操之所以能爲英雄者以此，曹操之所以不能爲君子者亦以此。悔之時義大矣哉。

悔之發生力有二途，一曰自內，二曰自外。自內發者非有大智慧不能，否則如西語所謂『煙士披里純』有神力以爲之助也。自外生者，或讀書而感動焉，或閱事而感動焉，或聽哲人之說法而感動焉，或聞朋友之規諫而感動焉。要之，當其悔也，恆皇然凜然有今是昨非之想，往往中夜瞿省，汗流浹背，自覺其前者所爲，不可以立於天地。所謂一念之間，間不容髮。非獨大賢豪傑有之，即尋常人亦莫不有焉。特視其既悔後之結果何如耳。凡言悔者，必曰悔悟，又曰悔改。蓋不悟則其悔不生，不改則其悔不成。《易》曰，不遠復，無祇悔，元吉。孔子繫之辭曰，顏氏之子，其殆庶幾乎。有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。是故非生其悔之難，而成其悔之難。曾文正曰，從前種種，譬猶昨日死。從後種種，譬猶今日生。故眞能得力於悔字訣者，常如以一新造之人立於世界，《大學》所謂日日新者耶。一人如是，則一身進步。國民如是，則一國進步。

悔改之與自信，反對之兩極端也。佛法既言懺悔，又言不退轉。今欲以悔義施諸教育，得無導人以退轉之路耶。抑彼信道不篤，巽懦畏事，半途棄其主義者，豈不有所藉口耶。曰，是又不然。《孟子》曰，自反而不縮，雖褐寬博，吾不惴焉。自反而縮，雖千萬人，吾往矣。《大學》曰，所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊。凡人之行事，善不善，合於公理

不合於公理，彼各人之良心，常自告語之，非可以假借者也。是故昔不知其爲善而棄之，昔不知其爲惡而蹈之，或雖知之而偶不及檢，遂從而棄之蹈之。及其悟悟也，既悔也，則幡然自新焉，是之謂君子之悔。若乃前既已明知之矣，躬行之矣，而牽於薄俗，怵於利害，溺於私欲，忽然棄去，艾己尤人，是之謂小人之悔。君子之悔，其既悔既改也，常泰然若釋重負，神明安恬。小人之悔，其既悔既改也，常靦然若背有芒，夜夜忐忑。君子之悔，一悔而不復再悔。小人之悔，且又將有大悔之在其後也。然則眞能悔者，必眞能不退轉者也。何也。悔也者，進步之謂也，非退步之謂也。

又《自由書・好修》 《楚辭》曰，何昔日之芳草兮，今直爲此蕭艾也。豈其有他故兮，莫好修之害也。吾比年來所見人士，夙相期許者，往往不及數稔，便爾墮落。其墮落之形態，亦有兩途。宦達於時，沈溺於聲色貨利，以此爲天下之至樂，而棄所學所志若敝屣者，一也。潦倒不得志，則嗒然自喪，奄奄無復生人氣，若已殭之蠶，旦夕待死者，二也。推原其故，豈由性惡，亦曰所以自養者無其具耳。凡人於肉體之外，必更求精神上之愉快，乃可以爲養，此卽屈子好修之說也。好修之道有二，一曰修德，二曰修學。修德者，從宗教道德上，確有所體驗，而自得之於己，則浩然之氣，終身不衰，自能不淫於富貴，不移於貧賤，此最上也。但非大豪傑之士，未易臻此造詣，則亦當修學以求自養，無論爲舊學爲新學，苟吾能入其中而稍有所以自得，則自然相引於彌長，而吾身心別有一繫著之處，立於擾擾塵勞之表，則外境界不能以相奪。卽稍奪矣，亦不至如空壁逐利者，盡爲敵據其本營而進退無據也。其道何由。亦曰好修而已矣。今日中國人心風俗之敗壞，實爲數千年來所無。此惡濁社會，正如一大洪鑪，金銀銅鐵礫石，入者無不融化。又如急湍旋渦，入者無不陷溺。吾於芳草之變蕭艾者，惟有憐之耳，豈忍責之。且卽吾身之能免融化能免陷溺否，尚不敢自保，又安能責人。惟吾輩正以處此社會之故，其危險之象，不可思議，愈不得不刻刻猛省，而求所以自衛。自衛之道，舍好修無他術矣。夫吾輩一二人之融化陷溺，似不足深惜，而不知國家之命，實托於吾輩少數人之手，弱一個則國家之元氣斲喪一分。而此所斲喪者，皆其不可復者也。嗟嗟吾黨，如之何勿懼。屈子又曰，固時俗之從流兮，又孰能無變化。又曰，人生各有所樂兮，吾獨好修以爲常。

又卷四《新民說》第十七節《論尚武》 世人之恆言曰，野蠻人尚力，文明人尚智。嗚呼，此知二五而不知一十之言，迂偏而不切於事勢者也。羅馬文化，燦燦大地，車轍馬跡，蹂躪全歐，乃一遇日耳曼森林中之蠻族，遂踣蹶而不能自立，而帝國於以解綱。夫當日羅馬之智識程度，豈不高出於蠻族萬萬哉。然柔弱之文明，卒不能抵野蠻之武力，然則尚武者國民之元氣，國家所恃以成立，而文明所賴以維持者也。卑斯麥之言曰，天下所可恃者非公法，黑鐵而已，赤血而已。寧獨公法之無足恃，立國者苟無尚武之國民，鐵血之主義，則雖有文明，雖有智識，雖有衆民，雖有廣土，必無以自立於競爭劇烈之舞臺。

而獨不見斯巴達乎。斯巴達之教育，一干涉嚴酷之軍人教育也。嬰兒之生，必由官驗其體格，不及格者，撲滅之。生及七歲，卽使入幼年軍隊，教以體育，跣足裸體，惡衣菲食，以養成其任受勞苦凌犯寒暑忍耐飢渴之習慣。飲食教誨，皆國家專司其事。成年結婚而後，亦不許私處家中。日則會食於公堂，夜則共寢於營幕。乃至婦人女子，亦與男子同受嚴峻之訓練，雖老婦少女，亦皆有剽悍勇俠之風。其母之送子從軍也，命之曰，『祝汝負楯而歸，否則以楯負汝而歸』。舉國之男女老少，莫不輕死好勝，習以成性。故其從征赴敵，如習體操，如赴宴會，冒死喋血，曾不知有畏怯退縮之一事。彼斯巴達一彈丸之國耳，舉國民族，寥寥不及萬人，顧乃能內制數十萬之異族，外挫十餘萬之波軍，雄霸希臘，與雅典狎主齊盟也，曰惟尚武故。而獨不見德意志乎。十九世紀之中葉，日耳曼民族，分國散立，萎靡不振，受拿破侖之蹂躪，既不勝其屈辱，乃改革兵制，首創舉國皆兵之法。國民歲及二十，悉隸兵籍，是以舉國之人，無不受軍人之教育，具軍人之資格。卑斯麥復以鐵血之政略，達民族之主義，日討國人而訓之，剗滌其渙漫爾靡之舊習，養成其英銳不屈之精神。今皇續起，以雄武之英姿，力擴其民族帝國之主義。其視學之敕語曰，務當訓練一國之少年，使其資格可以輔朕雄飛於世界。故其國民勇健奮發，而德意志遂爲世界唯一之武國。彼德新造之邦，至今乃僅三十年，顧乃能摧奧仆法，偉然雄視於歐洲也，曰惟尚武故。而獨不見俄羅斯乎。俄國國於絕北苦寒之地，擁曠漠磽确之平原，以農爲國，習於勞苦。故其民獷悍堅毅，富於野蠻之力，觸冒風暑，忍耐艱苦，堅樸雄鷙，習爲風氣，而又全體一致服從命令，其性質最宜於軍隊。且其先皇彼得遺訓，以侵略爲宗旨。其主義深入於國民心腦，人人皆有蹴踏全球蹂躪歐亞之雄心。彼其頑獷之蠻

力，鷙忍之天性，雖有萬衆當前，必不足遏其鋒而懾其氣。夫俄羅斯半開之國耳，文化程度，不及歐美之半，顧乃西馳東突，能寒歐人之膽。論者且謂斯拉夫民族，勢力日盛，將奪條頓人之統緒，代爲世界之主人翁。若是者何也。曰惟尚武故。且非獨歐洲諸國爲然也，我東隣之日本，其人數僅當我十分之一耳，然其人剽疾輕死，日取其所謂武士道大和魂者，發揮而光大之。故當其徵兵之始，尚有哭泣逃亡，曲求避免者。今則入隊之旗，祈其戰死，從軍之什，祝勿生還。好武雄風舉國一致。（略）夫歐洲諸國，勢均力敵。歐洲以內，既無用武之地矣。然內力膨脹，鬱勃磅礴而必求一洩。挾其民族帝國主義，日求灌而洩之他洲。我以膏腴沃壤，適當其衝。於是萬馬齊足，萬流匯力，一洩其尾閭於亞東大陸。今日羣盜入室，白刃環門，我不一易其文弱之舊習，奮其勇力，以固其國防，則立羸羊於羣虎之間，更何術以免其吞噬也。嗚呼。甲午以來，一敗再敗，形見勢絀，外人咸以無戰鬬力輕我矣。然語不云乎，一人救死，萬夫莫當。彼十九世紀之初期，法蘭西何嘗不以一國而受全歐之敵。然拿破侖率其剽悍之國民，東征西擊，卒能取威定霸，奮揚國威。彼四十餘萬之法人，乃能蹴踏全歐。我以十倍法人之民族，顧不能攘外而立國，何衰憊若斯之甚也。詩曰，天之方蹶，無爲夸毗。柔脆無骨之人，豈能一日立於天演之界，我國民縱闕於文明之智識，奈何並野蠻之武力而亦同此消乏也。嗚呼，噫嘻。

又第十八節《論私德》 吾自去年著新民說，其胸中所懷抱欲發表者，條目不下數十，而以公德篇託始焉。論德而別舉其公焉者，非謂私德之可以已，謂夫私德者，當久已爲盡人所能解悟能踐履。抑且先聖昔賢，言之既已圓滿纖悉，而無待末學小子之嘵嘵詞費也。乃近年以來，舉國囂囂靡靡，所謂利國進羣之事業，一二未睹，而末流所趨，反貽頑鈍者以口實，而曰新理想之賊人子而毒天下。噫，余又可以無言乎。作《論私德》。

一　私德與公德之關係

私德與公德，非對待之名詞，而相屬之名詞也。斯賓塞之言曰，凡羣者皆一之積也。所以爲羣之德，自其一之德而已定。羣者謂之拓都，一者謂之么匿。拓都之性情形制，么匿爲之。么匿之所本無者，不能從拓都而成有。么匿之所同具者，不能以拓都而忽亡。諒哉言乎。夫所謂公德云者，就其本體言之，謂一團體中人公共之德性也。就是構成此本體之作用言之，謂個人對於本團體公共觀念所發之德性也。夫聚羣盲不能成一離婁，羣聚聾不能成一師曠，聚羣怯不能成一烏獲，故一私人而無所私有之德性，則羣此百千萬億之私人，而必不能成公有之德性，其理至易明也。盲者不能以視於衆而忽明，聾者不能以聽於衆而忽聰，怯者不能以戰於衆而忽勇。故我對於我而不信，而欲其信於待人，一私人對於一私人之交涉而不忠，而欲其忠於團體，無有是處。此其理又至易明也。若是乎今之學者，日言公德，而公德之效弗覩者，亦曰國民之私德，有大缺點云爾。是故欲鑄國民，必以培養個人之私德爲第一義。欲從事於鑄國民者，必以自培養其個人之私德爲第一義。

且公德與私德豈嘗有一界線焉，區劃之爲異物哉。德之所由起，起於人與人之有交涉。而對於少數之交涉，與對於多數之交涉，對於私人之交涉，與對於公人之交涉，其客體雖異，其主體則同。故無論泰東泰西之所謂道德，皆謂其有贊於公安公益者云爾。其所謂不德，皆謂其有戕於公安公益者云爾。公云私云，不過假立之一名詞，以爲體驗踐履之法門。就汎義言之，則德一而已，無所謂公私。就析義言之，則容有私德醇美，而公德尚多未完者。斷無私德濁下，而公德可以襲取者。孟子曰，古之人所以大過人者無他焉，善推其所爲而已矣。公德者私德之推也，知私德而不知公德，所缺者只在一推。蔑私德而謬託公德，則並所以推之具而不存也。故養成私德，而德育之事思過半焉矣。【略】

三　私德之必要

私德者，人人之糧，而不可須臾離者也。雖然，吾之論著，以語諸大多數不讀書不識字之人，莫予喻也。即以語諸少數讀舊書識舊字之人，亦莫予聞也。於是吾忠告之所得及，不得不限於少數國民中之最少數者。顧吾信夫此最少數者，其將來勢力所磅礴，足以左右彼大多數者而有餘也。吾爲此喜，吾爲此懼，吾不能已於言。

今日踸踔俊發有骨鯁有血性之士，其所最目眩而心醉者，非破壞主義耶，破壞之必能行於今之中國與否，爲別問題，姑勿具論，而今之走於極端者，一若惟建設爲需道德，而破壞則無需道德。鄙人竊以爲誤矣。古今建設之偉業，固莫不含有破壞之性質。古今破壞之偉人，亦靡不饒有建設之精神。實則破壞與建設，相倚而不可離，而其所需之能力，二者亦正相等。苟有所缺，則靡特建設不可得期，即破壞亦不可得望也。今之言破壞者，動引

生計學上分勞之例，謂吾以眇眇之躬，終不能取天下事而悉任之，吾毋寧應於時勢而專任破壞焉。既破壞以後，則建設之責，以俟君子，無待吾過慮也。此其心豈不廓然而大公也耶。顧吾以爲不惟於破壞後當有建設，即破壞前亦當有建設。苟不爾者，則雖曰言破壞，而破壞之目的終不得達。何也。羣學公例，必內固者乃能外競，一社會之與他社會競也，一國民之與他國民競也，苟其本社會本國之機體未立之營衛未完，則一與敵遇而必敗，或未與敵遇而先自敗。而破壞主義之性質，則以本社會本國新造力薄之少數者，而悍然與彼久據力厚之多數者爲難也。故不患敵之強，而惟患我之弱。我之所恃以克敵者何在。在能團結一堅固有力之機體而已。然在一社會，一國家，承累年積世之遺傳習慣，其機體由天然發達，故成之尚易，在一黨派則反是。前者無所憑藉，並世無所利用，其機體全由人爲發達，故成之最難。所謂破壞前之建設者，建設此而已。苟欲得之，舍道德奚以哉。

今之言破壞者，動曰一切破壞。此嚮言也。吾輩曷爲言破壞。曰，去其病吾社會者云爾。如曰一切破壞也，是將並社會而亦破壞之也。譬諸身然，沈疴在躬，固不得不施藥石。若無論其受病不受病之部位，而一切鍼灸之攻洩之，則直自殺而已。吾亦深知夫仁人志士之言破壞者，其目的非在破壞社會，而不知『一切破壞』之言，既習於口而印於腦，則道德之制裁，已無可復施，而社會必至於滅亡。吾亦深知夫仁人志士之言破壞者，實鑒於今日之全社會，幾無一部分而無病態也，憤慨之極，必欲翻根柢而改造之。斯固然也。然療病者無論下若何猛劑，必須恃有所謂『元神眞火』者，以爲驅病之原。苟不爾者，則一病未去，他病復來，而後病必更難治於前病。故一切破壞之言，流弊千百，而收效卒不得一也。何也。苟有破壞者有不破壞者，則其應破壞之部分，尚可食破壞之利。苟一切破壞，則不惟將來宜成立者不能成立，即目前宜破壞者亦卒不得破壞，此吾所敢斷言也。吾疇昔以爲中國之舊道德，恐不足以範圍今後之人心也，而渴望發明一新道德以補助之。由今以思，此直理想之言，而決非今日可以見諸實際者也。夫言羣治者，必曰德曰智曰力。然智與力之成就甚易，惟德最難。今欲以一新道德易國民，必非徒以區區泰西之學說所能爲力也。即盡讀梭格拉底、柏拉圖、康德、黑智兒之書，謂其有『新道德學』也則可，謂其有『新道德』也則不可。何也。道德者行也，而非言也。苟欲言道德也，則其本原出於良心之自由，無古無今無中無外，無不同一。是無有新舊之可云也。苟欲行道德也，則因於社會性質之不同，而各有所受，其先哲之微言，祖宗之芳躅，隨此冥然之軀殼，以遺傳於我躬，斯乃一社會之所以爲養也。一旦突然欲以他社會之所養者養我，談何容易耶。竊嘗舉泰西道德之原質而析分之，則見其得自宗教之制裁者若干焉，得自法律之制裁者若干焉，得自社會名譽之制裁者若干焉。而此三者，在今日之中國能有之乎。吾有以知其必不能也。不能而猶云欲以新道德易國民，是所謂磨甎爲鏡炊沙求飯也。吾固知言德育者，終不可不求泰西新道德以相補助。雖然，此必俟諸國民教育大興之後，而斷非一朝一夕所能獲。而在今日青黃不接之頃，則雖日日聞人說食，而已終不能飽也。況今者無所挾持以爲過渡，則國民教育一語，亦不過託諸空言，而實行之日，終不可期。是新道德之輸入，因此遂絕望也。然則今日所恃以維持吾社會於一線者何在乎。亦曰吾祖宗遺傳固有之舊道德而已。而『一切破壞』之論興，勢必將並取舊道德而亦摧棄之。嗚呼，作始也簡，將畢也鉅。見披髮於伊川，知百年而爲戎。毋曰吾姑言之以快一時云爾，汝之言而無力耶，則多言奚爲。汝之言而有力耶，遂將以毒天下。吾願有言責者一深長思也。

讀者其毋曰，今日救國之不暇，而嘵嘵然談性說理何爲也。諸君而非自認救國之責任也，則四萬萬人之腐敗，固已久矣，而豈爭區區少數之諸君。惟中國前途，懸於諸君，故諸君之重視道德與蔑視道德，乃國之存亡所由繫也。今即以破壞事業論，諸君亦知二百年前英國革命之豪傑爲何如人乎。彼克林威爾實最純潔之清教徒也。亦知百年前美國革命之豪傑爲何如人乎。彼華盛頓所率者皆最質直善良之市民也。亦知三十年前日本革命之豪傑爲何如人乎。彼吉田松陰西鄉南洲輩，皆朱學王學之大儒也。故非有大不忍人之心者，不可以言破壞。非有高尚純潔之性者，不可以言破壞。雖然，若此者，言之甚易，行之實難矣。吾知其難而日孜孜焉，兢業以自持，困勉以自勗，以忠信相見，而責善於友朋，庶幾有濟。若乃並其所挾持以爲破壞之具者而亦破壞之，吾不能爲破壞之前途賀也。吾見世之論者，以革命熱之太盛，乃至神聖洪秀全而英雄張獻忠者有焉矣，吾亦知其爲有爲而發之言也。然此等孽因，可多造乎。造其因時甚痛快，茹其果時有不勝其苦辛者矣。夫張獻忠更不足道矣，即如洪秀全，或以其所標旗幟，有合於民族主義也，而相與頌揚之。究竟洪秀全果爲民族主義而動否。雖論者亦不敢爲作

保證人也。王莽何嘗不稱伊周，曹丕何嘗不法禹舜，亦視其人何如耳。大抵論人者必於其心術之微。其人而小人也，不能以其與吾宗旨偶同也，而謂之君子。如韓侂胄之主伐金論，我輩所最贊者，然贊其論不能贊其人也。其人而君子也，不能以其與吾宗旨偶牾也，而竟斥爲小人。王猛之輔苻秦，我輩所最鄙者，然鄙其事不能抹煞其人也。尙論者如略心術而以爲無關重輕也，夫亦誰能尼之。但使其言而見重於社會也，吾不知於社會全體之心術，所影響何如耳。不寧惟是而已，夫鼓吹革命，非欲以救國耶。人之欲救國，誰不如我，而國終非以此『瞎鬧派』之革命所可得救。非惟不救，而又以速其亡，此不可不平心靜氣而深察也。論者之意，必又將曰，非有瞎鬧派開其先，則實力派不能收其成。此論之是否，屬於別問題，茲不深辯。今但問論者之意，欲自爲瞎鬧派，且使聽受吾言者悉爲瞎鬧派乎。恐君雖欲自貶損，而君之地位，固有所不能也。卽使能焉，而舉國中能瞎鬧之人正多，現在未來瞎鬧之舉動亦自不少，而豈待君之入其間而添一蛇足也，而更何待君之從旁勸駕也。況君之言，皆與彼無瞎鬧之資格者語。而其有瞎鬧之資格者，又非君之筆墨勢力範圍所能及也。然則吾儕今日，亦務爲眞救國之事業，且養成可以眞救國之人才而已。誠如是也，則吾以爲此等利口快心之言，可以已矣。昔曹操下敎，求不仁不孝而有治國用兵之術者，彼其意，豈不亦曰吾以救一時云爾。而不知流風所播，遂使典午以降，廉恥道喪，五胡迭侵，元魏憑陵。黃帝子孫勢力之墜地，卽自茲始。此中消息，殆如銅山西崩，洛鐘東應。感召之機，銖黍靡忒。嗚呼，可不深懼耶，可不深懼耶。其父攫金，其子必將殺人。高中高髻，四方必高一尺。今以一國最少數之先覺，號稱爲得風氣之先者，後進英豪，具爾瞻焉，苟所以爲提倡者一誤其途，吾恐功之萬不足以償其罪也。古哲不云乎，兩軍相對，哀者勝矣。今日稍有知識稍有血性之士，對於政府而有一重大敵，對於列強而復有一重大敵，其所以兢兢業業蓄養勢力者宜何如，實力安在。吾以爲學識之開通運動之預備，皆其餘事，而惟道德爲之師。無道德觀念以相處，則兩人且不能爲羣，而更何事之可圖也。自起樓而自摧燒之，自蒔種而自踐踏之，以云能破壞則誠有矣，獨惜其所破壞者，終在我而不在敵也。曾文正者，近日排滿家所最唾駡者也，而吾則愈更事而愈崇拜其人。吾以爲使曾文正生今日而猶壯年，則中國必由其手而獲救矣。彼惟以天性之極純厚也，故雖行破壞可也，惟以修行之極嚴謹也，故雖用權變可也。故其言曰，扎硬寨，打死仗。曰多條理，少大言。曰不爲聖賢，便爲禽獸。莫問收穫，但問耕耘。彼其事業之成，有所以自養者在也。彼其能率厲羣賢以共圖事業之成，有所以孚於人且善導人者在也。吾黨不欲澄淸天下則已，苟有此志，則吾謂曾文正集，不可不日三復也。夫以英美日本之豪傑證之則如彼，以吾祖國之豪傑證之則如此，認救國之責任者其可以得師矣。吾謂破壞家所破壞者，往往在我而不在敵，聞者或不慊焉。蓋倡破壞者，自其始斷未有立意欲自破壞焉者也，然其勢之所趨多若是，此不徒在異黨派有然也，卽同黨派亦然。此其何故歟。竊嘗論之，共學之與共事，其道每相反，此有志合羣者所不可不兢兢也。當其共學也，境遇同，志趣同，思想同，言論同，耦俱無猜，謂相將攜手以易天下。及一旦出而共事，則各人有各人之性質，各人有各人之地位，一到實際交涉，則意見必不能盡同，手段必不能盡同。始而相規，繼而相爭，繼而相怨，終而相仇者，往往然矣。此實中西歷史上所常見，而豪傑所不免也。諺亦有之，『相見好，同住難』。在家庭父子兄弟夫婦之間，尙且有然，而朋友又其尤甚者也。於斯時也，惟彼此道德之感情深者，可以有責善而無分離，觀曾文正與王璞山李次靑二人交涉之歷史，可以知其故矣。讀者猶疑吾言乎。請懸之以待足下實際任事之日，必有不勝其感慨者。夫今之志士，必非可以個個分離孤立，而能救此瀕危之國，明也。其必協同運動，組成一分業精密團結鞏固之機體，庶幾有濟。吾思之，吾重思之，此機體之所以成立，舍道德之感情，將奚以哉，將奚以哉。

且任事者，最易漓汩人之德性，而破壞之事，又其尤甚者也。當今日人心腐敗達於極點之時，機變之巧，迭出相嘗，太行孟門，豈云巉絕。曾文正與其弟書云，『吾自信亦篤實人，只爲閱歷世途，飽更事變，略參些機權作用，倒把自家學壞了』。以文正之賢，猶且不免，而他更何論也。故在學堂裏講道德尙易，在世途上講道德最難。若夫持破壞主義者，則更時時有大敵臨於其前，一舉手，一投足，動須以軍略出之。而所謂軍略者，又非如兩國之交綏云也。在敵則挾其無窮之威力以相臨，在我則偸期密約，此遷彼就，非極機巧，勢不能不歸於劣敗之數。故破壞家之地位之性質，嘗與道德最不能相容者也。是以躬親其役者，在初時或本爲一極樸實極光明之人，而因其所處之地位所習之性質，不知不覺，而漸與之俱化。不一二年，而變爲一刻薄寡恩機械百出之人者有焉矣。此實最可畏之試驗場也。然語其究竟，則凡走入刻

薄機詐一路者，固又斷未有能成一事者也。此非吾摭拾宋元學案上理窟之空談，實則於事故上證以所見者所歷者，而信其結果之必如是也。夫任事者修養道德之難既若彼，而任事者必須道德之急又若此，然則當茲衝者，可不慄慄耶，可不孳孳耶。詩曰，毋敎猱升木，如塗塗附。息息自克猶懼未能挽救於萬一。稍一自放，稍一自文，有一落千丈而已。問者曰，今日國中種種老朽社會，其道德上之黑闇，不可思議。今子之所論，反乃偏責備於新學之青年。新學青年，雖或間有不德，不猶愈於彼等乎。答之曰，不然。彼等者無可望無可責者也，且又非吾筆墨之勢力範圍所能及也。中國已亡於彼等之手，而惟冀新學之青年，致死而之生之。若青年稍不愼，而至與彼等同科焉，則中國遂不可救也。此則吾嘵音瘏口之微意也。

《記》曰，君子有諸己而后求諸人，無諸己而后非諸人。率斯義也，則以執德不宏信道不篤尤悔積躬忮求成習如鄙人者，舍自責之外，更何敢靦然與天下之士說道義。雖然，西方之敎亦有言，己先自度，回向度他，是爲佛行。未能自度，而先度人，是爲菩薩發心。以吾之自審道力薄弱而渴思得良友善言以相夾輔而爲吾藥也，則人之欲此，誰不如我，上附攻錯輔仁之義，下惟書紳自助之訓。吾言雖慚，烏可以已。

竊嘗觀近今新學界中，其斷斷然提絜德育論者，未始無人。然效卒不睹者，無他焉，彼所謂德育，蓋始終不離乎智育之範圍也。夫其獺祭徧於汗牛充棟之宋元明儒學案，耳食飫乎入主出奴之英法德倫理學史，博則博矣，而於德何與也。若者爲理，若者爲氣，若者爲太極無極，若者爲已發未發，若者爲直覺主義，若者爲快樂主義，若者爲進化主義，若者爲功利主義，若者爲自由主義，涉其藩焉，抵其奧焉，辨則辨矣，而於德又何與也。夫吾固非謂此等學說之不必研究也，顧吾學之也，只當視之爲一科學，如學理化，學工程，學法律，學生計，以是爲增益吾智之一端而已。若曰德育而在是也，則所謂聞人談食，終不能飽。所謂貧子說金，無有是處。率斯道也以往，豈惟今日，吾恐更閱數十年百年，而效之不可睹如故也。嗚呼。泰西之民，其智與德之進步爲正比例。泰東之民，其智與德之進步爲反比例。今日中國之現象，其月暈礎潤之幾既動矣，若是乎，則智育將爲德育之蠹，而名德育而實智育者，益且爲德育之障也。以智育蠹德育，而天下將病智育。以『智育的德育』障德育，而天下將並病德育。此寧細故耶。有志救世者，於德育之界說，不可不深長思矣。

爲學日益，爲道日損，斯語至矣。今吾儕於日益者尚或孳孳焉，而於日損者莫或厝意。烏乎，此道之所以日喪也。吾以爲學者無求道之心則亦已耳，苟其有之，則誠無取乎多言，但使擇古人一二語之足以針砭我而夾輔我者，則終身由之不能盡，而安身立命之大原在是矣。黃梨洲曰，『學問之道，以各人自用得著者爲眞』。又曰，『大凡學有宗旨，是其人之得力處，亦是學者之入門處。天下之義理無窮，苟非定以一二字，如何約之使其在我』。此誠示學者以求道不二法門哉。夫既曰各人自用得著，則亦聽各人之自爲擇，而吾寧容嘵嘵焉。雖然，吾既欲以言責自效於國民，則以吾願學焉而未能至者，與同志一商搉之可乎。

一曰正本。吾嘗誦子王子之拔本塞原論矣，曰：『聖人之學，日遠日晦，而功利之習，愈趨愈下。其間雖嘗瞽惑於佛老，而佛老之說，卒亦未能有以勝其功利之心。雖又嘗折衷於羣儒，而羣儒之論，終亦未能有以破其功利之見。蓋至於今，功利之毒，淪浹於人之心髓而習以成性也，幾千年矣。記誦之廣，適以長其敖也。智識之多，適以行其惡也。聞見之博，適以肆其辯也。辭章之富，適以飾其僞也。其稱名借號，未嘗不曰吾欲以共成天下之務，而其誠心實意之所在，以爲不如是則無以濟其私而滿其欲也。以若是之積染，若是之心志，而又講之以若是之學術，宜其聞吾聖人之敎，而以爲贅疣枘鑿。』【略】嗚呼，何其一字一句，皆凜然若爲今日吾輩說法耶。夫功利主義，在今且蔚成大國，昌之爲一學說。學者非惟不羞稱，且以爲名高矣。陽明之學在當時猶曰贅疣枘鑿，其在今日，聞之而不却走不唾棄者幾何。雖然，吾今標一鵠於此。同一事也，有所爲而爲之，與無所爲而爲之，其外形雖同，而其性質及其結果及大異。試以愛國一義論之。愛國者，絕對者也，純潔者也。若稱名借號於愛國，以濟其私而滿其欲，則誠不如不知愛國不談愛國者之爲猶愈矣。王子所謂功利與非功利之辨，卽在於是。吾輩試於清夜平旦，返觀內照，其能免於子王子之所訶與否，此則非他人所能窺也。大抵吾輩當發心伊始，刺激於時局之事變，感受乎時賢之言論，其最初一念之愛國心，無不爲絕對的純潔的，此盡人所同也。乃浸假而或有分之者，寖假而或有奪之者。既已奪之，則謂猶有愛國心之存，不可得矣。而猶貪其名之嫩而足以炫人也，乃姑假焉，久假不歸，則亦烏自知其非有矣。夫其自始固眞誠也，而後

乃不免於虛僞，然則非性惡也，而學有未至也。亦於所謂拔本塞源者，未嘗一下刻苦工夫焉耳。王子又言：『殺人須在咽喉處下刀，爲學須從心髓入微處用力。』我輩而甘自暴棄也，則亦已耳。苟不爾者，則於心髓入微處痛下自治力，其眞不容已也。頃見某報有排斥鄙人奮道德之論者，謂『今日祇當求愛國忘身之英雄，不當求束身寡過之迂士。既爲英雄矣，卽稍有缺點，吾輩當恕其小節，而敬其熱心』。又曰：『欲驅發揚蹈厲龍拏虎擲之血性男子，而一一循規蹈矩粹面盎背，以入於奄奄無氣之途，吾不知亡國之慘禍，既在目前，安用此等腐敗迂闊之人格爲也。』吾以爲，此言又與於自文之甚者也。夫果爲不拘小節之英雄，猶可言也。特恐英雄百不得一，而不拘小節者九十九焉。我躬之在此一人之內耶，抑在彼九十九人之內耶，則惟我乃能知之。如曰無須如王子所謂拔本塞原者而亦可以爲英雄也，則不誠無物，吾未見有能成就者也。如曰吾之本原本已純美，而無所用其拔與塞之功也，則君雖或能之，而非所可望於我輩習染深重根器淺薄之人，夫安得不於此兢兢也。況吾之所謂舊道德者，又非徒束身寡過循規蹈矩之云也，以束身寡過循規蹈矩爲道德之極則，此又吾子王子所謂斷潢絕港，行焉而不能至者也。苟不以心髓入微處自爲課程，則束身寡過之虛僞，與愛國忘身之虛僞，循規蹈矩之虛僞，與龍拏虎擲之虛僞，正相等耳。何也。以其於本原之地，絲毫無與也。以愛國一義論之既有然，其他之諸德，亦例是而已。

二曰愼獨。拔本塞原論者，學道之第一著也。苟無此志，苟無此勇，則是自暴自棄，其他更無可復言矣。然志既立，勇既鼓，而吾所受於數千年來社會之薰染，與夫吾未志道以前所自造之結習，猶盤伏於吾腦識中，而時時竊發，非持一簡易之法以節制之涵養之，不能保其無中變也。若是者，其惟愼獨乎。愼獨之義，吾儕自束髮受《大學》、《中庸》，誰不飫聞，顧受用者萬不得一，固由志之未立，亦所以講求者有未瑩也。吾又聞諸子王子曰，謹獨卽是致良知。與黃勉之書然則王子良知之敎，亦愼獨盡之矣。學者或問王子：『近來工夫稍知頭腦，然難尋個穩當處。』子曰：『只是致知。』曰：『如何致。』子曰：『一點良知，是爾自家的準則。爾意志着處，他是便知是，非便知非，更瞞他一些不得。爾只不要欺他，實實落落依着他做去。善便存，惡便去，何等穩當。』此眞一針見血之言哉。其門下錢緒山引申之曰：『識得良知是一個頭腦，雖在千百人中，工夫只在一念微處。雖獨居冥坐，工夫亦只在一念微處。』故以良知爲本體，以愼獨爲致之之功，此在泰東之姚江，泰西之康德，前後百餘年間，桴鼓相應，若合符節。斯所謂東海西海有聖人，此心同，此理同。而求道之方，片言居要，徹上徹下，眞我輩所終身由之而不能盡者也。顧我輩於此一義，猶往往欲從之而未由者何也。王子又言：『以道之變動不居，縱橫顚倒，皆可推之而通，世之儒者，各就其一偏之見，而又文飾之，其爲習熟既足以自信，而條目又足以自安，以是誑己誑人，終車沒溺而不悟。非誠有求爲聖人之志者，莫能得其受病之源，而發其神奸所攸伏也。』又言：『以某之不肖，蓋亦嘗陷溺其間者有年。賴天之靈，偶悞良知，乃悔其向之所爲者，固包藏禍機，作僞於外，而心勞日拙者也。十餘年來，雖痛自洗剔創艾，而病根深痼，萌蘖時生。』夫以子王子之學高尙純美，優入聖域，而自敍得力，猶曰包藏禍機，作僞於外，猶曰病根深痼，萌蘖時生。然則我輩之未嘗問道未嘗志道未嘗學道者，其神奸之所由伏，寧有底極耶。此拔本塞原論，所以必當先有事也。王子既沒，微言漸湮。浙中一派，提挈本體過重，迨於晚明，不勝其敝。而劉蕺山乃復單標愼獨以救王學末流，實則不過以眞王學矯僞王學，其拳拳服膺者，始終仍此一義，更無他也。今日學界之受毒，其原因與晚明不同，而猖狂且十倍。其在晚明，滿街皆是聖人，而酒色財氣不礙菩提路。其在今日，滿街皆是志士，而酒色財氣之外，更加以陰險反覆奸黠涼薄，而視爲英雄所當然。晚明之所以猖狂者，以竊子王子直捷簡易之訓以爲護符也。今日所以猖狂者，則竊通行之愛國忘身自由平等諸口頭禪以爲護符也。故有恥爲君子者，無恥爲小人者，明目張膽以作小人，然且天下莫得而非之，且相率以互相崇拜，以爲天所賦與我之權當如是也。夫寧知吾之所哆然自恣者，乃正爲攸伏之神奸效死力耳。嗚呼。吾人而欲求爲人以立於天地間也，則亦誰能助我，誰能規我。舍息息愼獨之外，更何恃哉，更何恃哉。昔吾常謂景敎爲泰西德育之原泉，其作用何在。曰在祈禱。祈禱者，非希福之謂也。晨起而祈焉，晝餐而祈焉，夕寢而祈焉，來復乃合稠衆而祈焉。其祈也，則必收視返聽，淸其心以對越於神明，又必舉其本日中所行之事所發之念，而一一紬繹之。其在平時，容或厭然揜其不善而著其善，其在祈禱之頃，則以爲全知全能之上帝，無所售其欺也。故正直純潔之思想，不期而自來，於涵養省察克治三者之功，皆最有助力。此則普通之愼獨法也。日日如是，則個人之德漸進，人人如是，則社會之德漸進。所謂泰西文明之精神

者，在是而已。詩曰，上帝臨汝，無貳爾心。又曰，相在爾室，尚不愧於屋漏。東西之教，寧有異耶。要之千聖萬哲之所以度人者，語上語下，雖有差別，頓法漸法，雖有異同，若夫本原之地，一以貫之，舍慎獨外，無他法門矣。此寧得曰某也欲爲英雄，某也欲爲迂士，而趨舍因之異路耶。諺曰，英雄欺人。欺人之英雄，容或有之。自欺之英雄，則吾未之前聞也。抑王子又曰：『去山中賊易，去心中賊難。』吾儕自命志士者，而皆有神奸伏於胸中而不能自克，則一國之神奸，永伏於國中而末由相克，其亦宜矣。

三曰謹小。大德不逾閑，小德可出入。此固先聖之遺訓哉。雖然，以我輩之根器本薄弱，而自治力常不足以自衛也，故常隨所薰習以爲遷流。小德出入既多，而大德之踰閑，遂將繼之矣。所謂涓涓不塞將成江河，緜緜不絕將尋斧柯也。錢緒山云：『學者工夫不得伶俐直截，只爲一虞字作祟。良知是非從違，何嘗不明，但不能一時決斷，如自虞度日，此或無害於理否，(一)或可苟同於俗否，(二)或可欺人於不知否，(三)或可因循一時以圖遷改否。(四)只此一虞便是致吝之端。』又曰：『平時一種姑容因循之念，常自以爲不足害道。由今觀之，一塵可以矇目，一指可以蔽天，良可懼也。』嗚呼。此又不啻一字一句，皆爲吾徒棒喝也。以鄙人之自驗，生平德業所以不進者，皆此四種虞法梗乎其間。蓋道心與人心交戰之頃，彼人心者，常能自聘請種種之辯護士，設無量巧說以爲之辭。昔嘗有詩曰：『聞道亦不遲，其奈志不立。優柔既養奸，便佞更縱敵。謂茲小節耳，操之何太急。謂是戒將來，今且月攘一。』此實區區志行薄弱之徵驗，不敢自諱。而吾黨中之與吾同病者，當亦不乏人，斯乃不可不共勉也。曩見曾文正自述戒烟蚤起日記三事，其實行之難也如彼。初蓋疑焉，及一自試驗，然後知戔戔者之果不易也。而吾輩將來道行功業之不能及文正者，即可於此焉卜之。非謂此戔戔者足爲道行事業之源泉也，文正自治力之強，過於吾輩，即小可以喻大也。蕺山先生曰：『吾輩習俗既深，平日所爲，皆惡也，非過也。學者只有去惡可言，改過工夫，卻用不著。』又曰：『爲不善卻自恕爲無害，不知宇宙儘寬，萬物可容，容我一人不得。』又曰：『吾輩偶呈一過，人以爲無傷。不知從此過而勘之，先尚有幾十層。從此過而究之，後尚有幾十層。故過而不已必惡，謂其出有源，其流無窮也。』此等語眞所謂一棒一條痕，一摑一掌血。欲覺晨鐘，稍有腦筋者讀之，皆宜發深省焉矣。夫使吾之所謂小過者，果獨立焉而無其因果，則區區一節，誠或不足以爲病。而無如有前乎此者數十層，有後乎此者數十層，以相與爲緣，若是乎則亦何小之非大也。譬諸治國，一偏區之飢寒盜賊，其事甚小也，而推其何以致此之由，則必其政府施政之有失也，社會進步之不調也。極其流弊，一偏區如此，他偏區如此，其禍亂遂將蔓及全國也。譬諸治身，一二日之風寒疥癬，其事甚小也。而推其何以致此之由，則必其氣血稍虧之感召也，衛生不協之釀成也。極其流弊，一日如此，他日如此，其痼疾或乃入於膏肓也。今吾輩之以不矜細行自恕者，其用心果何居乎。細行之所以屢屢失檢，必其習氣之甚深者也，必其自治之脆薄而無力者也。其自恕之一念，即不啻曰，吾身不能居仁由義，是並康德所謂良心之自由而放棄之也。必合此數原因，然後以不矜細行自安焉，是烏得更以小論也。而況乎以接爲構，而日與相移，純粹之德性，勢不能敵旦旦之伐也。孟子曰，能充無欲穿窬之心，而義不可勝用。以反比例觀之，則知充纖毫涼薄之心，可以弑父。充纖毫險黠之心，可以賣國也。所惡者不在其已發之跡象，而在其所從發之根原也。以不拘小節之英雄自命者，其亦可以思矣。

以上三者，述鄙人所欲自策厲之言也。天下之義理無窮，僅舉三義者，遵梨洲之敎，以守約爲貴也。多述前賢訓言者，末學譾陋，所發明不能如前賢也。專述子王子與其門下之言者，所願學在是，他雖有精論，未嘗能受也。抑古之講學者，必其心得也甚深，而身體力行也甚篤。雖無言焉，已足以式化天下，而言論不過其附庸耳。不知道如鄙人，寧當有言。顧吾固云未能自度而先度人，竊自附於菩薩之發心矣。若問鄙人於此三者能自得力與否。固踧然無以爲對也。願讀者毋曰，彼固不能實行也，而遂吐棄之。苟其言有一二可採者，則雖無似如鄙人，猶勿以人廢言，則鄙人以此言貢獻於社會之微意也。

至如某報謂鄙人責人無已時，則吾知罪矣。孟子曰，責善朋友之道。吾以言論友天下士，自附斯義，毋亦可乎。讀者亦毋吝相責，常夾輔我挾持我，使自愧自厲而冀一二成就於將來，則所以恩我者，無量也夫，無量也夫。

已發未發

曾國藩《曾文正公全集・求闕齋讀書録・周易》 寂然不動，神明

則如日之升，身體則如鼎之鎮。此二語可守者也。惟心到靜極時，所謂未發之中，寂然不動之體，畢竟未體驗出眞境來，意者只是閉藏之極，逗出一點生意來，如冬至一陽初動時乎。貞之固也，乃所以爲元也。蟄之坏也，乃所以爲啓也。穀之堅實也，乃所以爲始播之種子也。然則不可以爲種子者，不可謂之堅實之穀也。此中無滿腔生意若萬物皆資始於我心者，不可謂之至靜之境也。然則靜極生陽，蓋一點生物之仁心也。仁心不息，其參天兩地之至誠乎。顏子三月不違，亦可謂洗心退藏，極靜中之眞樂者矣。我輩求靜，欲異乎禪氏入定冥然罔覺之旨，其必驗之此心有所謂一陽初動，萬物資始者，庶可謂之靜極，可謂之未發之中寂然不動之體也。不然，深閉固拒，心如死灰，自以爲靜而生理或幾乎息矣，況乎其並不能靜也。有或擾之，不且憧憧往來乎。深觀道體，蓋陰先於陽信矣。然非實由體驗得來，終掠影之談也。姑記於此，以俟異日。

慎獨

曾國藩《君子慎獨論》（《曾文正公全集》文集卷二） 嘗謂獨也者，君子與小人共焉者也。小人以其爲獨，而生一念之妄，積妄生肆，而欺人之事成。君子懍其爲獨，而生一念之誠，積誠爲慎，而自慊之功密。其間離合幾微之端，可得而論矣。蓋《大學》自格致以後，前言往行既資其擴充，日用細故亦深其閱歷。心之際乎事者已能剖晰乎公私，心之麗於理者又足精研其得失。則夫善之當爲，不善之宜去，早盡然其灼見矣。而彼小人者，乃不能實其所見，而行其所知。於是一善當前，幸人之莫我察也，則趨焉而不決。一不善當前，幸人之莫或伺也，則去之而不力。幽獨之中，情僞斯出，所謂欺也。惟夫君子者，懼一善之不力，則冥冥者有墮行，一不善之不去，則涓涓者無已時。屋漏而懍如帝天，方寸而堅如金石。獨知之地，慎之又慎。此聖經之要領，而後賢所切究者也。自世儒以格致爲外求，而專力於知善知惡，則慎獨之旨晦。自世儒以獨體爲內照，而反昧乎卽事卽理，則慎獨之旨愈晦。要之明宜先乎誠，非格致則慎亦失當。心必麗於實，非事物則獨將失守。此入德之方，不可不辨者也。

主敬

魏源《默觚·學篇六》 『雝雝在宮，肅肅在廟，不顯亦臨，無射亦保』，敬以直內之學也；『肆戎疾不殄，烈假不瑕，不聞亦式，不諫亦入』，義以方外之學也；『肆成人有德，小子有造，古之人無斁，譽髦斯士』，成己以成物之學也；而冠之曰『惠於宗公，神罔時怨，神罔時恫，刑於寡妻』何哉？衽席寢奧之地，百官萬民所不及見者，惟鬼神得而知之，惟夫婦得而見之。寡妻可刑，而鬼神無不可格者矣；妻子鬼神格，而百官萬民無不可格者矣。文王之學，造端乎夫婦，其惟《關雎》乎！及其至也，察乎天地，惠宗公，享神鬼，御家邦之謂乎！子夏讀《詩》歎曰：『《關雎》至矣乎！仰則天，俯則地。幽幽冥冥，德之所藏；紛紛沸沸，道之所行。大哉萬物之所繫，羣生之所託命也！』情欲無介乎儀容，燕安不形於動靜，然後足以配天地而奉神靈之統，握萬福之原。《詩》曰：『不顯亦臨，無射亦保。』吾於《關雎》見之矣。

主靜

康有爲《南海師承記·講主靜出倪養心不動》（《康有爲全集》第二集） 《書》有言三德、九德、六德。後人多養才，而聖人多養德。

《中庸》言二十德，『聰明』、『睿知』數句最精。

韓昌黎謂心之得爲德。《易》稱剛健、中正、純粹精，德也。

八卦取義皆在德講。坤之直方大，美德也。

『據於德』，據字落得精。夔教胄子亦專以德。

德欲據，必自敬始。《易》乾乾，《書》稱欽哉。

靜者直探本原，敬者功夫實則也。

《大學》知正易思，不出其位，止其所，而不遷，勤學也。不以劇，不以夢，則靜極矣。

明江西一派言靜字。羅整庵之靜，大海長空。

羅整庵在金鼇洞五年，白沙在陽春臺三年，皆做靜字功夫。

陽明在龍場與老僧對坐，又卧石棺者三年。

《易》乾、坤二卦，從本體下手，則『直方大，不習无不利』二句；從用下手，則『終日乾乾』二句。

《莊子》『虛室生白』二句，寫靜字極到。我所謂念，即佛所謂魔也。

養心如槁木死灰，能使槁木出萌芽，所謂主靜出倪也。

象山爲荆門州，有到城門告狀者，而象山先知，所謂至誠之道可以前知，惟靜故也。

言心學者必能任事，陽明輩是也。大儒能用兵者，惟陽明一人而已。

認眞鞭朴，使無一毫滲漏。

確乎不拔，獨立不懼，遯世無悶，不動也。孟子亦有此學。

孔融守青海，賊圍城而在樓上讀書；費禕將兵，來敏留與棋，而知其勝敵。謝安之見桓溫及圍棋事，皆有不動之學。宋明帝賜王曇首死，適與客棋，終局然後就死。澶淵之役，萊公呼盧飲酒，如此方可任事。陽明卧石棺，金正希臨崖，足二分垂在外。椒山臨刑，尚能作千餘字家書。詳細曲折，均心學足也。

葉德輝《長興學記駁義》 主靜源於周子，朱子恐其近禪，因以主敬救之。一變而爲陸象山，再變而爲陳白沙、王陽明，至其末流，迷離仿佛，不可究詰矣。白沙教人靜中養出端倪，嘗語人曰：『人所以學者，欲聞道也。求之書籍而勿得，則求之吾心可也。詩文末習著述等路，一齊塞斷，一齊掃去，毋令半點芥蒂於胸中，然後善端可養，靜可能也。』按白沙此語，實滋王學之流弊，而開顏、李之先河。特顏、李薄訓詁，亦薄性道，惟言事功，獨與作者相合耳。作者平日宗漢學則陰主劉、魏，宗宋學則陰主陸、王，論事功則陰主顏、李，大旨與《輶軒今語》明離暗合，而其旨則一言以蔽之曰：『不讀書而言學。』末學新進，聞其說者無不狂惑，其以此乎，其以此乎？

變化氣質

康有爲《民功篇・堯舜》《康有爲全集》第一集） 近世學術，大端有朱、王之二派，一在格物理，一在致良知，二者皆託於《大學》，而自以爲先聖之學，傳其緒者，相攻若寇敵，余以爲皆非也。《大學》出自《戴記》，不可遽信爲先聖之言。吾會諸經而考之，知古之胄子，皆隸於樂官。所以隸於樂官，而不隸於司徒之教，三禮之典者，專以變化氣質爲學，而不以博通禮文度數爲尚，亦並不以踐履敦篤爲難，何也？蓋德成爲上，行成次之，威儀爲下。變化氣質者，德也；踐履敦篤者，行也；三千三百名物度數，學之下也。古者司徒總教於上，司諫、司救督之於下，其不率教，則不孝不友不任不恤之五刑隨之。其迪教，則六行舉之。里胥、閭長，皆學人也，相與督察之。當是時，殆無不修行者，不待陸子之矜矜言踐履也。若夫名物度數之繁，王制、聖道、鬼神、星卜、醫藥、物怪、蚉虫、草木，各有專官，咸世其業。書存於府，吏爲其師，胄之公卿子弟及凡民俊秀，即百司之官且吏也。既已各守父師之業，自能講求，而後選而入於大學，則大學無事重教之也。且大學之師，於百官之業，不能相通，百司之書，不能盡見，亦無以教之也。譬稷子之習於農學，伯夷子之習於禮學，益子之習於虞學，垂子之習於工學，此皆公卿之子充補胄子者。若以其專家世守，豈夔龍能教哉？然則先聖專重樂官，以教胄何也？凡教於樂正者，皆修於行，通於學，英敏特達之人，將備卿大夫士之選，爲國政民命之所託者也。凡天下貴人、才人、學人，皆有蹠踔過人之質，多豪宕偏激敖岸驕矜之氣者也。且人之所以爲人，血氣成之，緩急、剛柔、靜躁、寬猛、毗陰毗陽，各有所偏，雖性行高美之賢，未有能免之者也。孟子曰：『伯夷隘，柳下惠不恭。』孔子曰：『求也退，由也兼人。』又曰：『參也魯，師也辟，由也喭。』以此諸言，未能中和也。張南軒謂晦庵氣質英邁剛明，未免偏隘。若朱子於唐仲友之事，疾惡太嚴，所謂偏隘也。范文正之高節遠志，而與魏公事，拂袖而去，所謂激也。謝上蔡二十年絕欲，陸子靜直明本心，而朱子謂其氣質用事，尚須磨礱，去圭角，浸潤見光精。又謂看來人全是氣質，以此知氣質之害乎，爲聖者所難也。周子曰：『聖人可學乎？曰，一。一者何？曰無欲。』周子以爲無欲即聖，不知尚隔氣質一層也。無欲高行之人，自信過甚，自待太尊，其自用其氣質較甚於常人也。若夫才士而未嘗學道者，其氣質之偏激益甚矣。昌黎登華山而長號，待縣令懸繩而後下。皇甫持正忿蒼蠅，則拔劍以逐之；食雞卵墜地，取之不得，以履踏之；使其子作字誤，以口齧其肩。王琨度量之寬，而米、鹽、醬、醋，悉挂屏風，手自贖與。

和嶠忠烈，而有錢癖。王陽清介，而服飾鮮明。盧杞貪奸，而食豆粥。鮮於侁食糲衣粗，而身死之日，庫有革履二萬。沈迪有疾，輒訊囚決數十則疾復。若此者，古今迨不可更僕數也。夫以國政民命所託之重若彼，矯激敖漫之偏如此，此先聖之所深患也。思矯其患，防其偏，計無有出於聲樂也。安之絃縵，作之金石，動之羽旄，以和其血氣，動其筋骸，固其肌膚，肅其容節。使其血氣不和，絃縵見之；容節不和，羽旄見之；肌膚不和，金石見之。動志而有律焉，發言而有諧焉，舉足而有節焉。浸之濡之，涵之潤之，待其渙然釋，怡然順，體與樂和，志與氣平，藹然而中和，琅然而清明，剛柔緩急，悉劑其稱，則學之成也。其言曰：『直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲。』皆就氣質相反者成之，將欲樂移變之也。皐陶之言九德，箕子之言三德，皆變化氣質之學也。周正以樂正屬於宗伯，其隸官既不如唐、虞矣，然國子猶隸於司樂。春秋合舞合聲，弦誦鼓歌，行以肆夏，趨以采齊環拜，節以鐘鼓，自十三舞《勺》，十五舞《象》，二十舞《大夏》，養自童幼，使習貫若自然，積之十年，而後學禮，故氣質成而容止成也。又大胥掌學士之版，以待致諸子，鄭司農謂學舞者版籍，似各小學各有所學，以時徵入大學而爲舞也。孔子曰：『興於《詩》，立於禮，成於樂。』又曰：『小子！何莫學夫《詩》？』謂子鯉曰：『女爲《周南》、《召南》矣乎。』蓋古大學之遺教也。周衰樂亡，漢興制民，僅能得其鏗鏘鼓舞，而樂不可復興。漢大樂律，宗廟之酎，降吏二千石到六百石，及關內侯到五大夫子，先取適子，高七尺以上年十二到三十，顏色和順，身體修持者，以爲舞人，略如今制命生之法，則文具徒存，無復實事，而學校無復有樂。於是房中之歌、鐃歌、鼓吹雜曲，自爲樂府，不入學官。其流以龜茲夷樂易我和聲，遂爲梨園百戲。淫艷歌舞之事，爲周人淫聲、過聲、慢聲、禁聲，俳優捐伎所習學，士人所不齒不道。嚴夫志士，聲弦歌樂舞，則逃而走避，惡而深絕之，樂遂永絕於學。而琴瑟鐘石惟施於朝廷，士人未登朝者，白首不得一聆，朝士歲士一聞之。而樂官率不解音律，舛逆陵犯，失其和節，士大夫雖久於京朝，老於文學，深於掌故者，求其兼知樂學，百不一、二。更累千年，於是樂非徒不習於學，且中絕於天下。夫以堯、舜承黃帝百年草昧之治，而樂學已精，今承四千年之文教，而樂學中絕，使後才賢難成，風俗難美。誰之罪也夫！誰之罪也夫！有志者豈不欲興之？興之豈遂無術？夫樂學不興，而爲朱、陸之憤爭，終爲後世之學而無當於先聖，豈亦世變之不得已乎？

又《南海師承記・講變化氣質檢攝威儀》（《康有爲全集》第二集）

人莫不有雜質，如大黃性涼而兼補。物質尚爾，況人耶！

既落氣質之中，則不能純。

《書》之『剛克』、『柔克』及『剛而無虐』數句，皆言變化氣質。

『可者與之』二句，爲學之始；『尊賢容衆』二句，爲學之終。

《書》言『九德直而溫』數句，亦是變化氣質。

荀子言變化氣質最多。

顏子『不遷怒，不貳過』，亦是言變化氣質。

『好仁不好學』數句，亦教人變化氣質。

程子謂：『學至變化氣質，方爲有功。』朱子與荀子近。

孟子不甚講禮，不甚講變化氣質，專說擴充，專言心學，細針密縷，功夫尚少，與陸子相近。故陸子弟子某云：『今日聞道，明日便飲酒罵人。』不講變化氣質之故。惟孔子則以中和耳。

物相雜謂之文，物相和謂之和。

宋儒日攻荀子，而言變化氣質，則不出荀子外。

《易》『黃中通理』之數，皆取中和也。

東萊少時善怒，飲食不如意輒盡掃之。後讀『躬自厚』一章，竦然改悔，卒爲大儒。此善變化氣質也。

無私之上，更有變化氣質在。

荀公之偏，人皆知之。而朱文公、海忠介亦不能無偏，貧富貴賤相訟，必袒護貧賤者。

荀公訪東坡，言近作一首論。荀公問：『論云何？』東坡知荀公亦嘗作此題，因其作竟而改易其詞誦之，荀公非之。東坡曰：『近聞相公論亦如此。』荀公曰：『不爾。』因隨口改易前意，口占一首。其是己非人如此。

徐天池判盜魚事，或告某盜魚，天池曰：『果爾，則剖其腹，驗有魚否？若無之，則汝當坐誣告罪。』此失之剛而偏矣。

變化氣質之後，又要調和血氣。

范文正與韓魏公力爭，文正拂衣，韓留之曰：『此公事耳。』文正意解。

古人以樂教人，所以導和，樂德、樂言、樂語，樂之精如此。

今之崑曲頗得古人中聲，餘則嘽緩怒厲淫曼矣。

薛文清云：『非二十年，治不得一怒字。』謝上蔡三十年治一矜字。

又要檢攝威儀。《孝經》謂：『有威可畏，有儀可象。』《詩》：『朋友攸攝，攝以威儀。』『抑仰威儀』。又『威儀定命』，曾子臨死所教，亦容貌辭氣數端。

《禮》之《玉藻》、《內則》、《曲禮》，皆言威儀也。

《容經》見於賈子，著以爲經，尊甚。

天道圓，無規式，人道方，有規式，必須中式方可。

《鄉黨》一篇全講容貌，不剛不柔，可想見當日威儀。

孟子云：『動容周旋中禮者，盛德之至也。』但此句頗言餘則，孟子書中言禮甚少。

晉風氣放誕，不知禮，此所以亡也。

晉時放誕尚有清談，今則清談並無之矣。此言語之不檢也。

東坡之與劉貴因呼名相戲，遂成兩黨。

康熙前皆白沙餘風，道光後皆馮潛齋餘風。

師道立則善人多，可知師道不立，則不善者多矣。

《大學》修身章何讜解以爲變化氣質，誠是。朱子尚未透此佛經之楞迦也。

若徒能檢攝威儀，而無內學，亦不得。如季桓子、魯昭公，豈不大好威儀。

新民

嚴復《天演論・導言八》按語　復案，此篇所論，如聖人知治人之人，賦於治於人者也，以下十餘語最精闢。蓋泰西言治之家，皆謂善治如草木，而民智如土田。民智既開，則下令如流水之原，善政不期舉而自舉，且一舉而莫能廢。不然，則雖有善政，遷地弗良，淮橘成枳，一也。人存政舉，人亡政息，極其能事，不過成一治一亂之局，二也。此皆各國所歷試歷驗者。西班牙民最信教，而智識卑下，故當明嘉隆間，得斐立白第二爲之主而大強，通美洲，據南美，而歐洲亦幾爲所混一。南洋呂宋一島，名斐立賓者，即以其名，名其所得地也。至萬曆末年，而斐立白第二死，繼體之人，庸闇選懦，國乃大弱，盡失歐洲所已得地，貧削饑饉，民不聊生。直至乾隆初年，查理第三當國，精勤二十餘年，而國勢復振，然而民智未開，終弗善也。故至乾隆五十三年，查理第三亡，而國又大弱。雖道咸以還，泰西諸國，治化宏開，西班牙立國其中，不能無所淬厲，然至今尚不足爲第二等權也。至立政之際，民智汙隆，難易尤判。如英國平稅一事，明計學者持之蓋久，然卒莫能行，坐其理太深，而國民抵死不悟故也。後議者以理財啓蒙諸事，頒令鄉塾習之，至道光間，阻力遂去，而其令大行，通國蒙其利矣。夫言治而不自教民始，徒曰百姓可與樂成，難與慮始，又曰非常之原，黎民所懼，皆苟且之治，不足存其國於物競之後者也。

又《天演論・導言一五》按語　復案，赫胥黎氏是書大指，以物競爲亂源，而人治終窮於過庶。此其持論，所以與斯賓塞氏大相逕庭，而謂太平爲無是物也。斯賓塞則謂事遲速不可知，而人道必成於郅治。其言曰，今若據前事以推將來，則知一羣治化將開，其民必庶。始也以猛獸毒蟲爲患，庶則此患先祛。然而種分壤據，民之相殘，不啻毒蟲猛獸也。至合種成國，則此患又減，而轉患孳乳之寖多，羣而不足，大爭起矣。使當此之時，民之性情知能一如其朔，則其死率當與民數作正比例。其不爲正比例者，必其食裕也。而食之所以裕者，又必其相爲生養之事進而後能。於此見天演之所以陶鎔民生，與民生之自爲體合。體合者，進化之祕機也。雖然，此過庶之壓力，可以裕食而減。而過庶之壓力，又終以孳生而增。民之欲得者，常過其所已有，汲汲以求，若有陰驅潛率之者。亙古民欲，固未嘗有見足之一時。故過庶壓力，終無可免。即天演之用，終有所施，其間轉徙墾屯，舉不外一時挹注之事。循是以往，地球將實。實則過庶壓力之量，與俱盈矣。故生齒日繁，過於其食者，所以使其民巧力才智，與自治之能，不容不進之因也。惟其不能不用，故不能不進，亦惟常用故常進也。舉凡水火工虞之事，要皆民智之見端，必智進而後事進也。事既進者，非智進者莫能用也。格致之家，孜孜焉以盡物之性爲事，農工商之民，據其理以善術，而物產之出也，以之益多。非民智日開，能爲是乎。十頃之田，今之所穫，倍於往歲，其農必通化殖之學，知水利，諳新機，而已與傭之巧力，皆臻至巧而後可。製造之工，朝出貨而夕售者，其製造之器，其工匠之巧，皆不可以不若人明矣。通商之場日廣，業是者，於物情必審，於計利必精。不然，敗矣。商戰烈，則子錢薄，故用機

必最省費者，造舟必最合法者，御舟必最巧習者，而後倍稱之息收焉。諸如此倫，苟求其原，皆一羣過庶之壓力致之耳。蓋惡勞好逸，民之所同，使非爭存，則耳目心思之力皆不用。不用則體合無由，而人之能事不進。是故天演之祕，可一言而盡也。天惟賦物以孳乳而貪生，則其種自以日上。萬物莫不如是，人其一耳。進者存而傳焉，不進者病而亡焉。此九地之下，古獸殘骨之所以多也。一家一國之中，食指徒繁，而智力如故者，則其去無噍類不遠矣。夫固有與爭存而奪之食者也。不見前之愛爾蘭乎。生息之夥，均諸圈牢，然其究也，徒以供溝壑之一飽，饑饉疾疫，刀兵水旱，有不忍卒言者。凡此皆人事之不臧，非天運也。然以經數言之，則去者必其不善自存者也。其有孑遺而長育種嗣者，必其能力最大，抑遭遇最優，而爲天之所擇者也。故宇宙妨生之物至多，不僅過庶一端而已。人欲圖存，必用其才力心思，以與是妨生者爲鬬。負者日退，而勝者日昌。勝者非他，智德力三者皆大是耳。三者大而後與境相副之能恢，而生理乃大備。且由此而觀之，則過庶者非人道究竟大患也。吾是書前篇，於生理進則種貴而孳乳用稀之理，已反覆辨證之矣。蓋種貴則其取精也，所以爲當躬之用者日奢，以爲嗣育之用者日嗇。一人之身，其情感論思，皆腦所主。羣治進，民腦形愈大，襞積愈繁，通感愈速。故其自存保種之能力，與腦形之大小有比例。而察物窮理，自治治人，與夫保種詒謀之事，則與腦中襞積繁簡爲比例。然極治之世，人腦重大繁密固矣，而情感思慮，又至賾至變，至廣至玄。其體既大，其用斯宏，故腦之消耗，又與其用情用思之多寡深淺遠近精粗爲比例。三比例者合，故人當此時，其取物之精，所以資輔益填補此腦者最費。腦之事費，則生生之事廉矣。物固莫能兩大也，今日歐民之腦，方之野蠻，已此十而彼七，即其中襞積複疊，亦野蠻少而淺，而歐民多且深。而繼今以往，腦之爲變如何，可前知也。此其消長盈虛之故，其以物競天擇之用而腦大者存乎，抑體合之爲，必得腦之益繁且靈者，以與蕃變廣玄之事理相副乎。此吾所不知也。知者用奢於此，則必嗇於彼。而郅治之世，用腦之奢，又無疑也。吾前書證腦進者成丁遲，謂牝牡爲合之時又證男女情欲當極熾時，則思力必遜。而當思力大耗如初學人攻苦思索算學難題之類，則生育能事，往往抑沮不行。統此觀之，則可知羣治進極，宇內人滿之秋，過庶不足爲患。而斯人孳生遲速，與其國治化淺深，常有反比例也。斯賓塞之言如此。自其說出，論化之士十八九宗之，計學家柏捷特著《格致治平相關論》，多取其說。夫種下者多子而子夭，種貴者少子而子壽，此天演公例。自草木蟲魚，以至人類，所隨地可察者。斯賓氏之說，豈不然哉。

又《法意》卷八第十二章按語　復案，嗟乎，古今亡國滅民，所常至於不可救者，非以此哉。蓋風俗民德之衰，非一朝一夕之故。及其既敝，亦非一手足之烈，所能挽而復之於其初也。所恃以救國者民，而民之智德力皆窳，即有一二，而少數之不足以勝多數，又昭昭也。敵國強鄰鷹攫虎視，己之國勢火屋漏舟，而由弱轉強，由愚轉智，由瓦解土崩而爲專心壹志者，又實無速成之術。嗚呼。古今亡國滅民，所常至於不可救者，非以此哉。

梁啓超《飲冰室文集》卷三《國民十大元氣論・敍論》　爰有大物，聽之無聲，視之無形，不可以假借，不可以強取。發榮而滋長之，則可以包羅地球，鼓鑄萬物。摧殘而壓抑之，則忽焉萎縮，蹤影俱絕。其爲物也，時進時退，時榮時枯，時汙時隆，不知其由天歟，由人歟。雖然，人有之則生，無之則死。國有之則存，無之則亡。不寧惟是，苟其有之，則瀕死而必生，已亡而復存。苟其無之，則雖生而猶死，名存而實亡。斯物也，無以名之，名之曰元氣。

今所稱識時務之俊傑，孰不曰泰西者文明之國也，欲進吾國，使與泰西各國相等，必先求進吾國之文明，使與泰西文明相等。此言誠當矣。雖然，文明者，有形質焉，有精神焉。求形質之文明易，求精神之文明難。精神既具，則形質自生。精神不存，則形質無附。然則眞文明者，只有精神而已。故以先知先覺自任者，於此二者之先後緩急，不可不留意也。

游於上海香港之間，見有目懸金圈之鏡，手持淡巴之捲，晝乘四輪之馬車，夕噉長桌之華宴。如此者可謂之文明乎。決不可。陸有石室，川有鐵橋，海有輪舟。竭國力以購軍艦，朘民財以效洋操，如此者可謂之文明乎。決不可。何也。皆其形質也，非其精神也。求文明而從形質入，如行死港，處處遇窒礙，而更無他路可以別通，其勢必不能達其目的，至盡棄其前功而後已。求文明而從精神入，如導大川，一清其源，則千里直瀉，沛然莫之能禦也。

所謂精神者何。即國民之元氣是矣。自衣服飲食器械宮室，乃至政治法律，皆耳目之所得聞見者也，故皆謂之形質。而形質之中，亦有虛實之異

焉。如政治法律，雖耳可聞，目可見，然以手不可握之，以錢不可購之，故其得之也亦稍難。故衣食器械者，可謂形質之形質，而政治法律者，可謂形質之精神也。若夫國民元氣，則非一朝一夕之所可致，非一人一家之所可成，非政府之力所能強逼，非宗門之教所能勸導。《孟子》曰，以直養而無害，則塞於天地之間。是之謂精神之精神。求精神之精神者，必以精神感召之，若支支節節，模範其形質，終不能成。《語》曰，國於天地，必有與立。國所與立者何。曰民而已。民所以立者何。曰氣而已。故吾今者舉國民元氣十大端次第論之，冀我同胞賜省覽而自興起焉。

又卷七《新民議・敍論》 天下必先有理論然後有實事，理論者實事之母也。凡理論皆所以造實事，雖高尚如宗教家之理論，淵遠如哲學家之理論，其目的之結果，要在改良人格，增上人道，無一非爲實事計者。而自餘政治家言、法律家言、羣學家言、生計家言，更無論矣。故理論而無益於實事者，不得謂之眞理論。

雖然，理論亦有二種，曰理論之理論，曰實事之理論。理論之理論者，又實事之理論之母也。二者之範圍，不能劃然。比較而論之，則宗教哲學等，可謂之理論之理論。政治學法律學羣學生計學等，可謂之實事之理論。雖然，其中又有等差焉。即以生計學一部論之，有所謂生計學原理者，有所謂應用生計學者，有所謂生計政策者。以第一類與第二類比較，則前者爲理論之理論，後者爲實事之理論。以第一第二類與第三類比較，則前二皆理論之理論，後一爲實事之理論。推之他學，莫不皆然。

理論之理論，與實事之理論，兩者亦有先後乎。曰，兩者互爲先後。民智程度尚低之時，其人無歸納綜合之識想，惟取目前最近之各問題，研究其利害得失，故實事之理論先，而理論之理論後。雖然，此等理論，其謬誤者，恆十而八九。及民智稍進，乃事事而求其公例，學學而探其原理。公例原理之既得，乃推而按之於羣治種種之現象，以破其弊而求其是，故理論之理論先，而實事之理論反在後，此各國學界所同經之階級也。吾中國自今以前，皆爲最狹隘最混雜最謬誤的種種『實事理論』之時代，至於今日，而所謂理論之理論者，始萌芽焉。若正確的實事之理論，猶瞠乎遠也。

兩者亦有優劣乎。曰，無也。理論之理論，其範圍廣遠，其目的高尚，然非有實事之理論，則無以施諸用。實事之理論，其範圍繁密，其目的切實，然非有理論之理論，則無以衡其眞。二者相依以成，缺一不可。欲以理論易天下者，不可不於此兩者焉並進之。

余爲新民說，欲以探求我國民腐敗墮落之根原，而以他國所以發達進步者比較之，使國民知受病所在，以自警厲自策進，實理論之理論中最粗淺最空衍者也。抑以我國民今日未足以語於實事界也。雖然，爲理論者，終不可不求其果於實事，而無實事之理論，則實事終不可得見。今徒痛恨於我國之腐敗墮落，而所以救而治之者，其道何由。徒豔羨他國之發達進步，而所以躡而齊之者，其道何由。此正吾國民今日最切要之問題也。以鄙人之末學寡識，於中外各大哲高尚閎博之理論，未窺萬一，加以中國地大物博，國民性質之複雜，歷史遺傳之繁遠，外界感受之日日變異，而國中復無統計，無比例，今乃欲取一羣中種種問題而研究之論定之，談何容易，談何容易。雖然，國民之責任，不可以不自勉。報館之天職，不可以不自認。不揣檮昧，欲更爲實事之理論，以與愛羣愛國之志士相商榷相策厲，此新民議所由作也。

吾思之，吾重思之。今日中國羣治之現象，殆無一不當從根柢處摧陷廓清，除舊而布新者也。天演物競之理，民族之不適應於時勢者，則不能自存。我國數千年來，以鎖國主義立於大地，其相與競者，惟在本羣，優劣之數，大略相等。雖其中甲勝乙敗，乙勝甲敗，而受其敝者，不過本羣中一部分。而其他之部分，亦常有所偏進而足以相償。故合一羣而統計之，覺其仍循進化之公例，日征月邁，而有以稍善於疇昔。國人因相以安焉，謂此種羣治之組織，不足爲病也。一旦與他民族之優者相遇，形見勢絀，著著失敗，在在困衡。國人乃眙駭相視，知其然而不知其所以然。其稍有識者，謂是皆由政府之腐敗官吏之桎梏使然也。夫政府官吏之無狀，爲一國退化之重要根原，亦何待言。而謂舍此一端以外，餘者皆盡美盡善，可以無事改革，而能存立於五大洲競爭之場，吾見其太早計矣。我國以開化最古聞於天下，當三千年前歐西狉狉獠獠之頃，而我之聲明文物，已足與彼中之中世史相埒。由於自滿自惰，墨守舊習，至今閱三千餘年，而所謂家族之組織，國家之組織，村落之組織，社會之組織，乃至風俗禮節學術思想道德法律宗教一切現象，仍巋然與三千年前無以異。夫此等舊組織舊現象，在前此進化初級時代，何嘗不爲羣治之大効。而烏知夫順應於昔日者，不能順應於今時。順應於本羣者，不能順應於世界。馴至今日千瘡百孔，爲天行大圈所淘汰，無所往而不敗矣。

其所以致衰弱者，原因複雜而非一途。故所以爲救治者，亦方藥繁重而非一術。嗚呼，此豈可以專責諸一二人，專求諸一二事云爾哉。吾故今就種種方面，普事觀察，將其病根所在，爬羅剔抉，而參取今日文明國通行之事實，按諸我國歷史之遺傳，與現今之情狀，求其可行，蘄其漸進，作新民議。

又《飲冰室專集》卷四《新民說》第二節《論新民爲今日中國第一急務》 吾今欲極言新民爲當務之急，其立論之根柢有二，一曰關於內治者，二曰關於外交者。

所謂關於內治者何也。天下之論政術者多矣，動曰某甲誤國，某乙殃民。某之事件，政府之失機。某之制度，官吏之溺職，若是者，吾固不敢謂爲非然也。雖然，政府何自成，官吏何自出，斯豈非來自民間者耶。某甲某乙者，非國民之一體耶。久矣夫，聚羣盲不能成一離婁，聚羣聾不能成一師曠，聚羣怯不能成一烏獲。以若是之民，得若是之政府官吏，正所謂種瓜得瓜，種豆得豆，其又奚尤。西哲常言，政府之與人民，猶寒暑表之與空氣也。室中之氣候，與針裏之水銀，其度必相均，而絲毫不容假借。國民之文明程度低者，雖得明主賢相以代治之，及其人亡則其政息焉。譬猶嚴冬之際，置表於沸水中，雖其度驟升，水一冷而墜如故矣。國民之文明程度高者，雖偶有暴君汙吏，虐劉一時，而其民力自能補救之而整頓之。譬猶溽暑之時，置表於冰塊上，雖其度忽落，不俄頃則冰消而漲如故矣。然則苟有新民，何患無新制度，無新政府，無新國家。非爾者，則雖今日變一法，明日易一人，東塗西抹，學步效顰，吾未見其能濟也。夫吾國言新法數十年而效不覩者何也。則於新民之道未有留意焉者也。

今草野憂國之士，往往獨居深念，歎息想望曰，安得賢君相，庶拯我乎。吾未知其所謂賢君相者，必如何而始爲及格。雖然，若以今日之民德民智民力，吾知雖有賢君相，而亦無以善其後也。夫拿破侖曠世之名將也，苟授以旗綠之惰兵，則不能敵黑蠻。哥侖布航海之大家也，苟乘以朽木之膠船，則不能渡溪沚。彼君相者非能獨治也，勢不得不任疆臣，疆臣不得不任監司，監司不得不任府縣，府縣不得不任吏胥。此諸級中人，但使其賢者半，不肖者半，猶不足以致治，而況乎其百不得一也。今爲此論者，固知泰西政治之美，而欲吾國之效之矣。但推其意，得毋以若彼之政治，皆由其君若相獨力所製造耶。試與一游英美德法之都，觀其人民之自治何如，其人民與政府之關係何如。觀之一省，其治法儼然一國也。觀之一市一村落，其治法儼然一國也。觀之一黨會一公司一學校，其治法儼然一國也。乃至觀之一人，其自治之法，亦儼然治一國也。譬諸鹽有鹹性，積鹽如陵，其鹹愈醲。然剖分此如陵之鹽爲若干石，石爲若干斗，斗爲若干升，升爲若干顆，顆爲若干阿屯，無一不鹹，然後大鹹乃成。摶沙摶粉而欲以求鹹，雖隆之高於泰岱，猶無當也。故英美各國之民，常不待賢君相而足以致治。其元首，則堯舜之垂裳可也，成王之委裘亦可也。其官吏則曹參之醇酒可也，成瑨之坐嘯亦可也。何也。以其有民也。故君相常倚賴國民，國民不倚賴君相。小國且然，況吾中國幅員之廣，尤非一二人之長鞭所能及者耶。

則試以一家譬一國。苟一家之中，子婦弟兄，各有本業，各有技能，忠信篤敬，勤勞進取，家未有不浡然興者。不然者，各委棄其責任，而一望諸家長。家長而不賢，固闔室爲餓殍。藉令賢也，而能蔭庇我者幾何。即能蔭庇矣，而爲人子弟累其父兄，使終歲勤動，日夕憂勞，微特於心不安，其毋乃終爲家之累耶。今之動輒責政府望賢君相者，抑何不恕，抑何不智。英人有常言曰，'That's your mistake.I couldn't help you。譯意言，君誤矣，吾不能助君也。此雖利己主義之鄙言，而實鞭策人自治自助之警句也。故吾雖日望有賢君相，吾尤恐即有賢君相亦愛我而莫能助也。何也。責望於賢君相者深，則自責望者必淺，而此責人不責己望人不望己之惡習，即中國所以不能維新之大原。我責人人亦責我，我望人人亦望我。是四萬萬人，遂互消於相責相望之中，而國將誰與立也。新民云者，非新者一人，而新之者又一人也，則在吾民之各自新而已。《孟子》曰，子力行之，亦以新子之國。自新之謂也，新民之謂也。

所謂關於外交者何也。自十六世紀以來，歐洲所以發達，世界所以進步，皆由民族主義 Nationalism 所磅礴衝激而成。民族主義者何。各地同種族同言語同宗教同習俗之人，相視如同胞，務獨立自治，組織完備之政府，以謀公益而禦他族是也。此主義發達既極，馴至十九世紀之末，近二三十年乃更進而爲民族帝國主義，National Imperialism 民族帝國主義者何。其國民之實力，充於內而不得不溢於外，於是汲汲焉求擴張權力於他地，以爲我尾閭。其下手也，或以兵力，或以商務，或以工業，或以教會，而一用政策以指揮調護之是也。近者如俄國之經略西伯利亞土耳其，德國之經略小亞細

亞阿非利加，英國之用兵於波亞，美國之縣夏威掠古巴攘非律賓，皆此新主義之潮流，迫之不得不然也。而今也於東方大陸，有最大之國，最腴之壤，最腐敗之政府，最散弱之國民。彼族一旦窺破內情，於是移其所謂民族帝國主義者，如羣蟻之附羶，如萬矢之向的，離然而集注於此一隅。彼俄人之於滿洲，德人之於山東，英人之於揚子江流域，法人之於兩廣，日人之於福建，亦皆此新主義之潮流，迫之不得不然也。

夫所謂民族帝國主義者，與古代之帝國主義迥異。昔者有若亞歷山大，有若查理曼，有若成吉思汗，有若拿破侖，皆嘗抱雄圖，務遠略，欲蹂躪大地，吞並弱國。雖然，彼則由於一人之雄心，此則由於民族之漲力，彼則爲權威之所役，此則爲時勢之所趨。故彼之侵略，不過一時，所謂暴風疾雨，不崇朝而息矣。此之進取，則在久遠，日擴而日大，日入而日深。吾中國不幸而適當此盤渦之中心點，其將何以待之。曰，彼爲一二人之功名心而來者，吾可以恃一二之英雄以相敵。彼以民族不得已之勢而來者，非合吾民族全體之能力，必無從抵制也。彼以一時之氣燄驟進者，吾可以鼓一時之血勇以相防，彼以久遠之政策漸進者，非立百年宏毅之遠猷，必無從倖存也。不見乎瓶水乎。水僅半器，他水卽從而入之。若內力能自充塞本器，而無一隙之可乘，他水未有能入者也。故今日欲抵當列強之民族帝國主義，以挽浩劫而拯生靈，惟有我行我民族主義之一策，而欲實行民族主義於中國舍新民末由。

今天下莫不憂外患矣。雖然，使外而果能爲患，則必非一憂之所能了也。夫以民族帝國主義之頑強突進，如彼其劇，而吾猶商搉於外之果能爲患與否，何其愚也。吾以爲患之有無，不在外而在內。夫各國固同用此主義也，而俄何以不施諸英，英何以不施諸德，德何以不施諸美，歐美諸國何以不施諸日本。亦曰有隙與無隙之分而已。人之患瘵者，風寒暑溼燥火，無一不足以侵之。若血氣強盛膚革充盈者，冒風雪，犯暴暵，衝瘴癘，凌波濤，何有焉。不自攝生，而怨風雪暴暵波濤瘴癘之無情，非直彼不任受，而我亦豈以善怨而獲免耶。然則爲中國今日計，必非恃一時之賢君相而可以弭亂，亦非望草野一二英雄崛起而可以圖成。必其使吾四萬萬人之民德民智民力，皆可與彼相埒，則外自不能爲患，吾何爲而患之。此其功雖非旦夕可就乎。然孟子有言，七年之病，求三年之艾。苟爲不蓄，終身不得。今日舍此一事，別無善圖。寧復可蹉跎蹉跎，更閱數年，將有欲求如今日而不可復得者。嗚呼。我國民可不悚耶，可不勗耶。

又第三節《釋新民之義》 新民云者，非欲吾民盡棄其舊以從人也。新之義有二，一曰，淬厲其所本有而新之。二曰，採補其所本無而新之。二者缺一，時乃無功。先哲之立敎也，不外因材而篤與變化氣質之兩途，斯卽吾淬厲所固有採補所本無之說也。一人如是，衆民亦然。

凡一國之能立於世界，必有其國民獨具之特質，上自道德法律，下至風俗習慣文學美術，皆有一種獨立之精神。祖父傳之，子孫繼之，然後羣乃結，國乃成。斯實民族主義之根柢源泉也。我同胞能數千年立國於亞洲大陸，必其所具特質，有宏大高尙完美，釐然異於羣族者，吾人所當保存之而勿失墜也。雖然，保之云者，非任其自生自長，而漫曰我保之我保之云爾。譬諸木然，非歲歲有新芽之茁，則其枯可立待。譬諸井然，非息息有新泉之湧，則其涸不移時。夫新芽新泉，豈自外來者耶。舊也而不得不謂之新，惟其日新，正所以全其舊也。濯之拭之，發其光晶。鍛之鍊之，成其體段。培之濬之，厚其本原。繼長增高，日征月邁，國民之精神，於是乎保存，於是乎發達。世或以守舊二字爲一極可厭之名詞，其然豈其然哉。吾所患不在守舊，而患無眞能守舊者。眞能守舊者何。卽吾所謂淬厲其固有而已。

僅淬厲固有而遂足乎。曰不然。今之世非昔之世，今之人非昔之人。昔者吾中國有部民而無國民，非不能爲國民也，勢使然也。吾國夙巍然屹立於大東，環列皆小蠻夷，與他方大國，未一交通。故我民常視其國爲天下，耳目所接觸，腦筋所濡染，聖哲所訓示，祖宗所遺傳，皆使之有可以爲一個人之資格，有可以爲一家人之資格，有可以爲一鄉一族人之資格，有可以爲天下人之資格，而獨無可以爲一國國民之資格。夫國民之資格，雖未必有以遠優於此數者，而以今日列國並立弱肉強食優勝劣敗之時代，苟缺此資格，則決無以自立於天壤。故今日不欲強吾國則已，欲強吾國，則不可不博考各國民族所以自立之道，彙擇其長者而取之，以補我之所未及。今論者於政治學術技藝，皆莫不知取人長以補我短矣，而不知民德民智民力，實爲政治學術技藝之大原，不取於此而取於彼，棄其本而摹其末，是何異見他樹之翁鬱，而欲移其枝以接我槁榦，見他井之汩湧，而欲汲其流以實我曾源也。故採補所本無以新我民之道，不可不深長思也。

世界上萬事之現象，不外兩大主義。一曰保守，二曰進取。人之運用此

兩主義者，或偏取甲，或偏取乙。或兩者並起而相衝突，或兩者並存而相調和。偏取其一，未有能立者也。有衝突則必有調和。衝突者，調和之先驅也。善調和者，斯爲偉大國民，盎格魯撒遜人種是也。譬之蹞步，以一足立，以一足行。譬之拾物，以一手握，以一手取。故吾所謂新民者，必非如心醉西風者流，蔑棄吾數千年之道德學術風俗，以求伍於他人。亦非如墨守故紙者流，謂僅抱此數千年之道德學術風俗，遂足以立於大地也。

又第五節《論公德》 我國民所最缺者，公德其一端也。公德者何。人羣之所以爲羣，國家之所以爲國，賴此德焉以成立者也。人也者，善羣之動物也。人而不羣，禽獸奚擇，而非徒空言高論曰羣之羣之，而遂能有功者也。必有一物焉貫注而聯絡之，然後羣之實乃舉，若此者謂之公德。

道德之本體一而已，但其發表於外，則公私之名立焉。人人獨善其身者謂之私德，人人相善其羣者謂之公德，二者皆人生所不可缺之具也。無私德則不能立，合無量數卑污虛僞殘忍愚懦之人，無以爲國也。無公德則不能團，雖有無量數束身自好廉謹良愿之人，仍無以爲國也。吾中國道德之發達，不可謂不早。雖然，偏於私德，而公德殆闕如。試觀《論語》、《孟子》諸書，吾國民之木鐸，而道德所從出者也，其中所教，私德居十之九，而公德不及其一焉。如《皋陶謨》之九德，洪範之三德。《論語》所謂溫良恭儉讓，所謂克己復禮，所謂忠信篤敬，所謂寡尤寡悔，所謂剛毅木訥，所謂知命知言。《大學》所謂知止愼獨，戒欺求慊。《中庸》所謂好學力行知恥，所謂戒愼恐懼，所謂致曲。《孟子》所謂存心養性，所謂反身強恕。凡此之類，關於私德者，發揮幾無餘蘊。於養成私人之資格，庶乎備矣。雖然，僅有私人之資格，遂足爲完全人格乎。是固不能。今試以中國舊倫理，與泰西新倫理相比較。舊倫理之分類，曰君臣，曰父子，曰兄弟，曰夫婦，曰朋友。新倫理之分類，曰家族倫理，曰社會倫理，曰國家倫理。舊倫理所重者，則一私人對於一團體之事也。夫一私人之所以自處，與一私人之對於他私人，其間必貴有道德者存，此奚待言。雖然，此道德之一部分，而非其全體也。全體者，合公私而兼善之者也。

私德公德，本並行不悖者也。然提倡之者既有所偏，其末流或遂至相妨。若微生畝譏孔子以爲佞，公孫丑疑孟子以好辨，此外道淺學之徒，其不知公德，不待言矣。而大聖達哲，亦往往不免。吾今固不欲摭拾古人片言隻語，有爲而發者，擿之以相詬病。要之吾中國數千年來，束身寡過主義，實爲德育之中心點，範圍既日縮日小，其間有言論行事，出此範圍外，欲爲本羣本國之公利公益有所盡力者，彼曲士賤儒，動輒援不在其位不謀其政等偏義，以非笑之擠排之。謬種流傳，習非勝是，而國民益不復知公德爲何物。今夫人之生息於一羣也，安享其本羣之權利，即有當盡於其本羣之義務。苟不爾者，則直爲羣之蠹而已。彼持束身寡過主義者，以爲吾雖無益於羣，亦無害於羣。庸詎知無益之即爲害乎。何則。羣有以益我，而我無以益羣，是我逋羣之負而不償也。夫一私人與他私人交涉，而逋其所應償之負，於私德必爲罪矣，謂其害之將及於他人也。而逋羣負者，乃反得冒善人之名，何也。使一羣之人，皆相率而逋焉，彼一羣之血本，能有幾何，而此無窮之債客，日夜蠹蝕之而瓜分之，有消耗，無增補，何可長也。然則其羣必爲逋負者所拽倒，與私人之受累者同一結果。此理勢之所必然矣。今吾中國所以日即衰落者，豈有他哉。束身寡過之善士太多，享權利而不盡義務，人人視其所負於羣者如無有焉，人雖多，曾不能爲羣之利，而反爲羣之累，夫安得不日蹙也。

父母之於子也，生之育之，保之敎之，故爲子者有報父母恩之義務。人人盡此義務，則子愈多者，父母愈順，家族愈昌，反是則爲家之索矣。故子而逋父母之負者，謂之不孝，此私德上第一大義，盡人能知者也。羣之於人也，國家之於國民也，其恩與父母同。蓋無羣無國，則吾性命財產無所託，智慧能力無所附，而此身將不可以一日立於天地。故報羣報國之義務，有血氣者所同具也。苟放棄此責任者，無論其私德上爲善人爲惡人，而皆爲羣與國之蟊賊。譬諸家有十子，或披剃出家，或博弈飲酒，雖一則求道，一則無賴，其善惡之性質迥殊，要之不顧父母之養，爲名敎罪人則一也。明乎此義，則凡獨善其身以自足者，實與不孝同科，案公德以審判之，雖謂其對於本羣而犯大逆不道之罪，亦不爲過。

某說部寓言，有官吏死而冥王案治其罪者，其魂曰，吾無罪，吾作官甚廉。冥王曰，立木偶於庭，並水不飲，不更勝君乎。於廉之外一無所聞，是即君之罪也。遂炮烙之。欲以束身寡過爲獨一無二之善德者，不自知其已陷於此律而不容赦也。近世官箴，最膾炙人口者三字，曰清愼勤。夫清愼勤豈非私德之高尚者耶。雖然，彼官吏者受一羣之委託而治事者也，既有本身對於羣之義務，復有對於委託者之義務，曾是清愼勤三字，遂足以塞此兩重責

任乎。此皆由知有私德，不知有公德。故政治之不進，國華之日替，皆此之由。彼官吏之立於公人地位者且然，而民間一私人更無論也。我國民中無一人視國事如己事者，皆公德之大義未有發明故也。

且論者亦知道德所由起乎。道德之立，所以利羣也。故因其羣文野之差等，而其所適宜之道德，亦往往不同，而要之以能固其羣善其羣進其羣者爲歸。夫英國憲法，以侵犯君主者爲大逆不道。法國憲法，以謀立君主者爲大逆不道。美國憲法，乃至以妄立貴爵名號者爲大逆不道。其道德之外形相反如此，至其精神則一也。一者何。曰爲一羣之公益而已。乃至古代野蠻之人，或以婦女公有爲道德，或以奴隸非人爲道德。而今世哲學家，猶不能謂其非道德。蓋以彼當時之情狀所以利羣者，惟此爲宜也。然則道德之精神，未有不自一羣之利益而生者。苟反於此精神，雖至善者，時或變爲至惡矣。是故公德者，諸國之源也。有益於羣者爲善，無益於羣者爲惡。此理放諸四海而準，俟諸百世而不惑者也。至其道德之外形，則隨其羣之進步以爲比例差。羣之文野不同，則其所以爲利益者不同，而其所以爲道德者亦自不同。德也者，非一成而不變者也。非數千年前之古人所能立一定格式以範圍天下萬世者也。然則吾輩生於此羣，生於此羣之今日，宜縱觀宇內之大勢，靜察吾族之所宜，而發明一種新道德，以求所以固吾羣善吾羣進吾羣之道，未可以前王先哲所罕言者，遂以自畫而不敢進也。知有公德，而新道德出焉矣，而新民出焉矣。公德之大目的，既在利羣，而萬千條理即由是生焉。本論以後各子目，殆皆可以利羣二字爲綱以一貫之者也。故本節但論公德之急務，而實行此公德之方法，則別著於下方。

又第七節《論進取冒險》　天下無中立之事，不猛進，斯倒退矣。人生與憂患俱來，苟畏難，斯落險矣。吾見夫今日天下萬國中，其退步之速，與險象之劇者，莫吾中國若也，吾爲此懼。

歐洲民族所以優強於中國者，原因非一，而其富於進取冒險之精神，殆其尤要者也。今勿徵諸遠，請言其近者。當羅馬解紐以後，歐洲人滿爲憂，紛競不可終日。時則有一窶人子，孑身萬里，四度航海。舟人失望睊怒之極，欲殺之而飲其血。而顧勇撓不屈，有進無退，卒覓得亞美利加，爲生靈開出一新世界者，則西班牙之哥侖布士Columbu其人也。當羅馬教皇威力達於極點，各國君主，俯伏肘下，時則有一介僧侶，悍然揭九十六條檄文於大府，鳴舊教之罪惡，倡新說以號召天下。教皇率百數十王侯，開法會拘而訊之，使更前說。而顧從容對簿，侃侃抗言，不屈不撓，卒能開信教自由之端緒，爲人類進幸福者，則日耳曼之馬丁路得Martin Luther其人也。扁舟繞地球一周，凌重濤，冒萬死，三年乃還，卒開通太平洋航路，爲兩半球鑿交通之孔道者，則葡萄牙之麥志倫Magellan其人也。隻身探險於亞非利加內地，越萬里之撒哈拉沙漠，與瘴氣戰，與土蠻戰，與猛獸戰，數十年如一日，卒使全非開通，爲白人殖民地，則英國之立溫斯敦Livingstone其人也。十六七世紀間，新舊教之爭正烈，日耳曼勦滅新教徒，殆無遺類。時則有波羅的海岸一蕞爾國，奮其螳臂，爲人類請命，爲上帝復仇，卒以萬六千之精兵，橫行歐陸，拯民塗炭，犧牲一身而不悔者，則瑞典王亞多法士Adolphus其人也。俄羅斯經蒙古蹂躪之後，元氣新復，積弱蠻陋，無足比數。時則有以萬乘之尊，微服外游，雜伍傭作，學其文明技術，傳與其民，使其國爲今日世界第一雄國，駸駸乎有囊括宇內之觀者，則俄皇大彼得Peter the Great其人也。英國自額里查白英女皇名以後，積勝而驕，立憲美政，漸以墜地。時則有一窮壤牧夫，攘臂以舉義旗，興國會軍，血戰八年，卒俘獨夫，重興民政，使北海三島，爲文明政體之祖國，國旗輝於大地者，則英吉利之克林威爾Cromwell其人也。美受英軛，租稅煩重，人權蹂躪，民不聊生。時則有一穹谷俠農，叩自由之鐘，揭獨立之旗，毫無憑藉，以抗大敵，卒能建雄邦於新世界，今日幾爲廿世紀地球之主人翁者，則美總統華盛頓Washington其人也。法國大革命後，風潮迅激，大陸震慴，舉國不寧。時則有一小軍隊中一小將校，奮其功名心，征埃及，征意大利，席捲全歐，建大帝國，猶率四十萬貔貅臨強俄，逐北千里，雖敗而其氣不挫，則法皇拿破侖Napoleon其人也。荷爲班屬，宗教壓制，虐政憔悴，緹騎徧國。時則有一亡命志士，集勁旅於日耳曼，歸圖恢復，血戰三十七年，卒復國權，身斃於鉏麑之手而不悔者，則荷蘭之維廉額們William Egmont其人也。美國當數十年前，奴政盛行，人道滅絕，南北異趣，國幾分裂。時則有一舟人之子，以正理爲甲冑，以民義爲戈矛，斷然排俗情，興義戰，犧牲少數以活多數，草芥一身以獻國民，卒能實行平等博愛之理想，定國憲以爲天下法，則美總統林肯Lincoln其人也。羅馬云亡，遺烈久沫，寄息他族，奴畜禽視。時則有弱冠翩翩一少年，投祕密結社，傾僞政府，不能得志，逋竄異域，專務青年教育，喚起國魂，卒能使其國成獨立統一之

功，列於世界第一等國者，則意大利之瑪志尼Mazziui其人也。若此者，不過聊舉數賢以爲例耳。其他豪傑之類此者，比肩接踵於歷史。臚其事實，則五車不能容。卽算其姓名，亦更僕不能盡。於戲，何其盛哉。後世讀史者，挹其芬，汲其流，崇拜而歌舞之，而不知其當時道天下所不敢道，爲天下所不敢爲，其精神有江河學海不到不止之形，其氣魄有破釜沈舟一瞑不視之概。其徇其主義也，有天上地下惟我獨尊之觀。其向其前途也，有鞠躬盡瘁死而後已之志。其成也，涸腦精以買歷史之光榮。其敗也，迸鮮血以贖國民之沈孽。嗚呼，曷克有此。曰惟進取故，曰惟冒險故。

進取冒險之性質何物乎。吾無以名之，名之曰浩然之氣。孟子釋浩然之氣曰，其爲氣也，配義與道，無是餒也。又曰，是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。故此性質者，人有之則生，無之則死。國有之則存，無之則亡。而所以養成之發現之者，其根柢甚深厚，而非器性薄弱之人所能假借。試推其所原，有四端焉。

一曰生於希望。亞歷山大之親征波斯也，瀕行舉其子女玉帛，悉分予諸臣，無一餘者。諸臣曰，然則王更何有乎。王曰，吾有一焉，曰希望。甚哉，希望之於人如此其偉大而有力也。凡人生莫不有兩世界，其在空間者，曰實跡界，曰理想界。其在時間者，曰現在界，曰未來界。實跡與現在，屬於行爲。理想與未來，屬於希望。而現在所行之實跡，卽爲前此所懷理想之發表，而現在所懷之理想，又爲將來所行實跡之券符。然則實跡者理想之子孫，未來者現在之父母也。故人類所以勝於禽獸，文明人所以勝於野蠻，惟其有希望故，有理想故，有未來故。希望愈大，則其進取冒險之心愈雄。越王勾踐之栖會稽，以薪爲蓐，以膽爲糧，彼其心未嘗一日忘沼吳也。摩西率頑冥險躁之猶太人民，彷徨於亞剌伯沙漠四十餘年。彼蓋日有一葡萄滋熟蜜乳芬郁之迦南樂土，來往於其胸中也。王陽明詩云，人人有路透長安，坦坦平平一直看。豈惟吳會，豈惟迦南。蓋丈夫之所以立於世者，莫不有第二之世界，以爲其歸宿之一故鄉。各懷希望以奔於無極之長途，此世運所以日進步也。以此希望故，故其於現在界，於實跡界，不惜絞其腦，滴其汗，胼胝其手足，甚乃獻其血，蛻其骸。豈徒然哉。其將有所易也。西哲有言：『上帝語衆生曰，汝所欲之物，吾悉畀汝，但汝當納其代價。』進取冒險者，希望之代價也。彼禽獸與野蠻人，飢則求食，飽則嬉焉，知有今日而不知有明日。人之所以爲人，文明之所以爲文明，亦曰知明日而已。惟明日能繫我於無極，而三日焉，而五日焉，而七日焉，而一旬焉，而一月焉，而一年焉，而十年焉，而百年焉，而千萬年焉，而億兆京垓無量數不可思議年焉，皆明日之積也。保守今日，故進取之念消，媮安今日，故冒險之氣亡。若此者，是棄其所以爲人之具，而自儕於羣動也。吾乃知進取冒險之不可以已，如此其甚也。

二曰生於熱誠。吾讀《史記・李將軍列傳》，至『廣出獵，見草中石，以爲虎。射之，中石，沒羽。視之，石也。因復更射之，終不能復入石矣』。未嘗不歎人生之能力，無一定界限，無一定程度，而惟以其熱誠之界限程度爲比例差。其動機也希微，其結果也殊絕。而深知夫天下古今之英雄豪傑，孝子烈婦忠臣義士以至熱心之宗教家政治家美術家探險家，所以能爲驚天地泣鬼神之事業，震宇宙而昭蘇之者，其所得皆有由也。西儒姚哥氏有言：『婦人弱也，而爲母則強。』夫弱婦何以能爲強母。唯其愛兒至誠之一念，則雖平日嬌不勝衣，情如小鳥，而以其兒之故，可以獨往獨來於千山萬壑中，虎狼吼咻，魑魎出沒，而無所於恐，無所於避。大矣哉，熱誠之愛之能易人度也。朱壽昌之棄官行乞，跋涉風雪，愛其親也。豫讓之漆身爲厲，被髮爲奴，愛其君也。諸葛武侯之扶病出師，洒一掬之淚於五丈原頭而不辭者，愛知己也。克林威爾冒弒君之大不韙，且兩度解散國會，受專制之嫌而無憚者，愛國民也。林肯不顧國內之分裂，不恤戰爭之塗炭，而毅然布放奴令於南美者，愛公理也。十六七世紀之間，新教徒抵抗教皇者二百餘年，死者以千數百萬計，而未嘗悔者，愛上帝愛自由也。十九世紀，革命風潮，徧於全歐，擲無量數之頭顱血肉，前者仆而後者繼，亦以其民之愛國而自愛也。彼男女之相悅，則固常背父母，犯輿論，千回百折以相從矣，甚者乃相爲死矣。夫人情孰不愛生而惡死，顧其所愛有甚於生者，故或可以得生而不用也。《戰國策》言，有攫金於齊市者，士官拘而鞫之。其人曰，吾攫金時，只見金，不見人。彼夫英雄豪傑，孝子烈婦，忠臣義士，以至熱心之宗教家政治家美術家探險家，當其徇其主義，赴其目的，何一非見金不見人之類也。若是者，莫之爲而爲，莫之致而至。豈惟不見有人，並不見有我焉。無以名之，名之曰『烟士披里純』。Inspiration『烟士披里純』者，熱誠最高潮之一點，而感動人驅迫人使上於冒險進取之途者也。而此熱誠又不惟於所愛者有之，乃至哀之極怒之極危險之極，亦常爲驅發熱誠之導線。處火宅者，弱女能運千鈞之筍。臨敵陣者，

疲馬亦作突圍之想。故曰，不搏不躍，不激不行。可愛者而不知愛，可哀者而不知哀，可怒者而不知怒，可危者而不知危，此所謂無人性也。吾乃知進取冒險之不可以已，如此其甚也。

三曰生於智慧。凡人之有所畏縮也，必其於事理見之未明者也。孩童婦嫗最畏鬼，暮夜則不敢出也。蠻野民族最畏禨祥，龜筮不從則不敢動作也，日食彗見則恐懼潛藏也，禮拜五日不宜出行也，十三人不敢共膳也。二者皆西俗此皆知有所蔽，而行遂有所怯也。灘石錯落，河流激湍，非習水性者不敢渡焉。大雪漫野，坑谷皆盈，非識地勢者不敢凌焉。見之不審，則其氣先餒，餒則進取之精神萎地矣。故王陽明以知行合一爲教義，誠得其本也。哥侖布之敢於航大西洋而西也，蓋深信地圓之理，而知彼岸必有極樂世界也。格蘭斯頓之堅持愛爾蘭自治案也，蓋深信民族主義自由平等主義，知非此而英愛不能相安也。猛虎躡於後，則越澗穿林如平地。大火燎於棟，則飛簷走壁如轉蓬。知虎與火之能殺人，而不得不冒次險以避最險也。若乳嬰之子，不知虎之暴而火之烈，則嬉然安之而已。故進取冒險之精神，又常以其見地之淺深高下爲比例差。欲養氣者必先積智，非虛言也。而不然者，爲教宗之奴隸，爲先哲之奴隸，爲習俗之奴隸，爲居上位有權勢者之奴隸。乃至自爲其心之奴隸，其心又爲四支百體之奴隸。重重縛軛，奄奄就死，無復生人之趣矣。吾乃知進取冒險之不可以已，如此其甚也。

四曰生於膽力。拿破侖曰：『「難」之一字，惟愚人所用字典爲有之耳。』又曰：『「不能」二字，非佛蘭西人所用也。』訥爾遜曰：『吾未見所謂可畏者，吾不識「畏」之爲何物也。』嗚呼。至今讀此言，神氣猶爲之王焉。豈偉人之根器，固非吾輩所能企乎，抑自有之而自不用也。拿破侖所歷至難之境正多，訥爾遜所遇可畏之端亦不少，而拿訥若行所無事者，無他，其氣先足以勝之也。佛說三界惟心，萬法唯識。吾以爲不能焉，以爲可畏焉，斯不能矣，斯可畏矣。吾以爲能焉，以爲無畏焉，斯亦能矣，斯亦無畏矣。此其理眞非鈍根衆生之所能悟也。雖然，猶有二義焉。凡人之有疾病者，雖復齒痛鼻眩之微末，而其日之精神志氣，輒爲之萎縮，蓋氣力與體魄，常相依而爲用者也。此一說也。又莊敬日強，安惰日偸，生理之大經也。曾文正曰：『身體強弱，卻不宜過於愛惜。精神愈用則愈出，陽氣愈提則愈盛。若存一愛惜精神的意思，將前將卻，奄奄無氣，決難成事。』此又一說也。若是乎體魄之不可不自壯，而膽力亦未嘗不可以養成也。若拿破侖，若訥爾遜，若曾國藩，皆進取冒險之豪傑，永爲後輩型者也。吾乃知進取冒險之不可以已，如此其甚也。

危乎微哉，吾中國人無進取冒險之性質，自昔已然，而今且每況愈下也。曰知足不辱，知止不殆。曰知白守黑，知雄守雌。曰不爲物先，不爲物後。曰未嘗先人，而常隨人。此老氏之讕言，不待論矣。而所稱誦法孔子者，又往往遺其大體，摭其偏言，取其『狷』主義，而棄其『狂』主義，取其『勿』主義，而棄其『爲』主義，取其『坤』主義，而棄其『乾』主義，取其『命』主義，而棄其『力』主義。其所稱道者，曰樂則行之，憂則違之也。曰無多言，多言多患。無多事，多事多敗也。曰危邦不入，亂邦不居也。曰孝子不登高不臨深也。夫此諸義，亦何嘗非孔門所傳述。然言非一端，義各有當，孔子曷嘗以此義盡律天下哉。而末俗承流，取便利己，遂蒙老馬以孔皮，易尼僧以聃莒。於是進取冒險之精神，澌滅以盡。試觀一部十七史之列傳，求所謂如哥侖布立溫斯敦者有諸乎。曰無有也。求所謂如馬丁路得林肯者有諸乎。曰無有也。求所謂如克林威爾華盛頓者有諸乎。曰無有也。藉有一二，則將爲一世之所戮辱而非笑者也，不曰好大喜功，則曰亡身及親也。積之數千年，浸之億萬輩，而霸者復陽芟之而陰鋤之，務使一國之人，鬼脈陰陰，病質奄奄，女性纖纖，暮色沈沈。嗚呼，一國之大，有女德而無男德，有病者而無健者，有暮氣而無朝氣，甚者乃至有鬼道而無人道。恫哉恫哉，吾不知國之何以立也。

又第十二節《論自尊》

日本大教育家福澤諭吉之訓學者也，標提『獨立自尊』二語，以爲德育最大綱領。夫自尊何以謂之德。自也者國民之一分子也，自尊所以尊國民故。自也者人道之一阿屯也，自尊所以尊人道故。

西哲有言：『人各立於自所欲立之地。』吉田松陰曰：『士生今日，欲爲蒲柳，斯蒲柳矣，欲爲松柏，斯松柏矣。』吾以爲欲爲松柏者果能爲松柏與否，吾不敢言。若夫欲爲蒲柳者而能進於松柏，吾未之聞也。孟子曰，有是四端，而自謂不能者，自賊者也。又曰，自暴者不可與有言也，自棄者不可以有爲也。夫自賊自暴自棄之反面，則自尊是也。是以君子貴自尊。

悲哉，吾中國人無自尊性質也。簪纓何物。以一鈎金塞其帽頂，則腳靴手版，磕頭請安，戢戢然矣。阿堵何物。以一貫銅晃其腰纏，則色肆指動，圍

繞奔走，喁喁然矣。夫沐冠而喜者，戲猴之態也。投骨而囓者，畜犬之情也。人之所以爲人者，其資格安在耶。顧乃自儕於猴犬而恬不爲怪也。故夫自尊與不自尊，實天民奴隸之絕大關頭也。

且吾見夫今世所謂識時俊傑者矣，天下之危急，彼非無所聞也，國民之義務，彼非無所知也。顧口中有萬言之沸騰，肩上無半銖之負荷，叩其故，則曰天下大矣，賢智多矣，某自顧何人，其敢語於此。推彼輩之意，以爲一國四百兆人，其三百九十九兆九億九萬九千九百九十九人中，其德慧術知，無一不優於我，其聰明才力，無一不強於我，我之一人豈足輕重云耳。率斯道也以往，其必四百兆人，人人皆除出自己，而以國事望諸其餘之三百九十九兆九億九萬九千九百九十九人。統計而互消之，則是四百兆人卒至實無一人也。夫一二人之自賊自暴自棄而不自尊，宜若於天下大局無與焉矣，然窮其弊乃至若此。

不寧惟是，爲國民者而不自尊其一人之資格，則斷未有能自尊其一國之資格焉者也。一國不自尊，而國未有能立焉者也。吾聞英國人自尊之言曰，太陽曾無不照我英國國旗之時。曰無論何地，凡我英人有一人足跡踏於其土者，則其土必爲吾英之勢力範圍也。吾聞俄國人自尊之言曰，俄羅斯者，東羅馬之相續人也。曰我俄人必成先帝彼得之志，爲東方之主人翁也。吾聞法國人自尊之言曰，法蘭西者，歐洲文明之中心點也，全世界進步之原動力也。吾聞德國人自尊之言曰，自由主義者，日耳曼森林中之產物也。日耳曼人者，條頓民族之宗子，歐洲中原之主帥也。吾聞美國人自尊之言曰，舊世界者，腐敗陳積之世界也。其有清新和淑之氣者，惟我新世界。今日之天下，由政治界之爭競，而移於生計界之競爭，他日戰勝於生計界者，舍我美人莫屬也。吾聞日本人自尊之言曰，日本者東方之英國也，萬世一系天下無雙也，亞洲之先進國也，東西兩文明之總匯流也。自餘各國，苟其能保一國之名譽於世界上者，則皆莫不各有其所以自尊之具。若不爾者，則其國必萎縮而無以自存也。其遠焉者吾不能偏舉，請徵諸其近者。吾嘗見印度人，輒曰英國之政治，高美完滿，盛德巍巍，勝於吾印往昔遠甚。乃至英人之一顰一笑一飲一啄，皆視爲加己數十等也。吾嘗見朝鮮人，輒曰吾韓今日更無可望，惟望日本及世界文明各大國，扶而掖之也。淺見者徒見夫英俄德法美日之強盛也如彼，而以爲其所以敢於自尊者有由。徒見夫印度朝鮮之積弱也如此，而以爲其所以自貶者出於不得已。此誤果爲因誤因爲果之言也，而烏知夫自尊者即彼六國致強之原，而自貶者乃此二國取滅之道也。嗚呼。吾觀於此而不能不重爲中國恫矣。疇昔尚有一二侈然自大之客氣，乃挫敗不數度，至今日而消磨盡矣。聞他人之議瓜分我也，則嗷然以啼。聞他人之議保全我也，則輾然以笑。君相官吏，伺外國人之顏色，先意承志，如孝子之事父母，士農工商，仰外國人之鼻息，趨承奔走，如游妓之媚情人。政府之意曰，中國不足恃矣，吾但求結納一大邦之奧援，爲附庸下邑之陪臣，以保富貴終餘年焉。民間之意曰，中國無可爲矣，吾但求託庇一強國之宇下，爲食毛踐土之蟻民，以逃喪亂長子孫焉。即號稱有志之士者，亦曰今日之中國，非可以自力自救，庶幾有仁義和親之國，恤我憐我扶助我乎。嗟乎恫哉。我國家今日之資格，其如斯而已乎。我國家將來之前途，竟如斯而已乎。嗟乎恫哉。疇昔侈然自大之客氣，自居上國而藐人爲夷狄者，先覺之士，竊竊然憂之，以爲排外之謬想，不徒傷外交而更阻文明輸入之途云耳。夫孰知夫數十年來得延一線之殘喘者，尚賴有此若明若昧，無規則無意識之排外自尊思想以維持之，並此而斷喪焉，而立國之具，乃眞絕矣。夫孰知夫以眞守舊誤國，而國尚有可爲，以僞維新誤國，而國乃無可救也。孟子曰，未聞以千里畏人者也。誰爲爲之，而至於此。

夫國家本非有體也，藉人民以成體。故欲求國之自尊，必先自國民人人自尊始。伊尹曰，予天民之先覺者也，予將以斯道覺斯民也，非予覺之而誰也。顏淵曰，舜何人也，予何人也，有爲者亦若是。孟子曰，夫天未欲平治天下也，如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也。若此者，就尋常庸子視之，不以爲狂，必以爲泰矣，而聖賢之所以爲聖賢者，乃在於此。英將烏爾夫之將征加拿大也，於前一夜拔劍擊案，闊步室內，自誇其大業之必成。宰相鼈特見之，語人曰，余深慶此行爲國家得人。奧相加富匿，掌奧國政權者五十年，嘗喟然長歎曰：『天爲國家生非常之才，雖然其孕育之也百年，其休息之也又百年，吾每念及我百歲之後，不禁爲奧帝國之前途危慄也。』鼈特當一千七百五十七年，語侯爵某曰：『君侯君侯，予確信惟予能救此國，而舍予之外無一人能當其任也。』加里波的曰：『余誓復我意大利，還我古羅馬。』加富爾失意躬耕之時，其友贈書弔之，乃戲答曰：『事未可知，天若假公以年，佇看他日加富爾爲全意大利宰相之時矣。』彼數子者，其所以高自位置，與夫世俗之

多大言少成事者，皮相焉殆無以異，而不知其後此之建豐功揚偉烈，能留最高之名譽於歷史上，皆此不肯自賊自暴自棄之一念，驅遣而成就之也。嗟夫，國於天地，必有與立。歷覽古今中外之歷史，其所以能維繫國家於不敗之地者，何一非由人民之自尊而來，何一非由人民中之尤秀拔者，以自尊之大義倡率一世而來哉。

吾欲明自尊之義，請先言自尊之道。

凡自尊者必自愛。『在山泉水清，出山泉水濁。侍婢賣珠回，牽蘿補茆屋。摘花不插鬢，采柏動盈掬。天寒翠袖薄，日暮倚修竹。』此杜老絕代佳人之詩也，不如此而謬託於絕代佳人，未有能稱者也。孔明之表後主也，一則曰臣本布衣，躬耕南陽，苟全性命於亂世，不求聞達於諸侯。再則曰，臣於成都負郭，有桑八百株，沒後子孫，無憂飢寒。夫孔明非必如硜硜自守之匹夫，故爲狷介以鳴高也。彼其所以自處者，固別有所以特拔於流俗，而以淡泊爲明志之媒介，以寧靜爲致遠之表記也。故夫浮華輕薄之士，謬託曠達，而以不矜細行爲通才，犧牲名譽，而以枉尺直尋爲手段者，其去豪傑遠矣。何也。先自菲薄，而所謂自尊者更持何道也。故眞能自尊者，有皚皚冰雪之志節，然後能顯其落落雲鶴之精神。有謖謖松風之德操，然後能載其嶽嶽千仞之氣概。自尊者，實使人進其品格之法門也。

凡自尊者必自治，人何以尊於禽獸。人有法律，而禽獸無之也。文明人何以尊於野蠻。文明人能與法律相浹，而野蠻不能也。十人能自治，則此十人者在其鄉市爲一最固結之團體，而可以尊於一鄉市。百人能自治，則此百人者在其省郡爲一最固結之團體，而可以尊於一省郡。千人萬人能自治，則此千人萬人者在其國中爲一最固結之團體，而可以尊於一國。數十百千萬人能自治，則此數十百千萬人者在世界中爲一最固結之團體，而可以尊於全世界。其在古代，斯巴達以不滿萬人之國，而獨尊於希臘。其在現世，英國人口不過中國十五分之一，而尊於五洲。何也。皆由其自治之力強，法律之觀念重耳。蓋人也者，必非能以一人而自尊者也，故必其羣尊，然後羣內之人與之俱尊。而彼此自治力不足，則羣且不成，尊於何有。我中國人格所以日趨於卑賤，其病源皆坐於是。

凡自尊者必自立，莊子曰：『有人者累，見有於人者憂。』故夫大同太平之極，必無一人焉能有人，亦無一人焉見有於人。泰西之治，今猶未至也，而中國則更甚焉。其人非有人者，則見有於人者。故君有民，民見有於君。父有子，子見有於父。夫有婦，婦見有於夫。一室之中，主有僕，僕見有於主。一鋪店之中，股東有伴傭，伴傭見有於股東。一黨派之中，黨魁有徒衆，徒衆見有於黨魁。通四百兆人而計之，大率有人者百之一，見有於人者百之九十九，而此所謂有人者，時又更有他人焉從而有之。若是乎，吾國中雖有四百兆人，而其見有於人者，實三百九十九兆強也。凡見有於人者，則喪其人格。若是乎，則此四百兆人中能保存人格者，復幾何哉。是安得不瞿然驚也。夫吾之爲此言，非謂欲使人盡去其所尊所親者，而倔強跋扈以爲高也，乃正所以爲合羣計也。凡一羣之中，必其人皆有可以自立之道，然後以愛情自貫聯之，以法律自部勒之，斯其羣乃強有力。不然，則羣雖衆而所倚賴者不過一二人，則仍只能謂之一二人，不能謂之羣也。有兩家於此，甲家則父母妻子兄弟，皆能有所業以食力，餘粟餘布，各盡其材。乙家則仰事俯畜，皆責望於一人。則其家之孰榮孰悴，豈待問也。有兩軍於此，甲軍則卒伍皆知兵，不待指揮，而各人之意見，既與主帥相針射，號令一下，則人人如其心中所欲發。乙軍則惟恃一二勇悍之首領，而他如木雞然。則其軍之孰贏孰負，豈待問也。夫家庭與軍伍，其制裁之當嚴整，殆視他種社會爲尤要矣，而其自立力之萬不可缺也猶如此。故凡有自尊思想，不欲玷辱彼蒼所以予我之人格者，必以先求自立爲第一要義。自立之具不一端，其最顯要者，則生計上之自勞自活，與學問上之自修自進也。力能養人者上也，即不能而不可不求足以自養。學能濟人者上也，即不能而不可不求足以自濟。苟不爾者，欲不倚賴人，烏可得也。專倚賴人，而欲不見有於人，烏可得也。夫倚賴人非必志士之所諱也，然我有所倚賴於他，他亦有所倚賴於我，互相倚而羣之形乃固焉。若一則專爲倚賴者，一則專爲被倚賴者，其羣未有能立，即立未有能久者也。英人常自誇曰：『他國之學校，可以教成許多博士學士。我英之學校，則只能教成「人」而已。』人者何。人格之謂也。而求英人教育之特色，所以能養成此人格者，則惟受之實業而使之可以自活，受之常職而使之可以自謀。而盎格魯撒遜人種，所以高掌遠蹠於全世界，能有人而不見有於人者，皆恃此焉矣。

凡自尊者必自牧。《易》曰，謙謙君子，卑以自牧。自牧與自尊，寧非反對之兩極端耶。雖然，有說焉。自尊云者，非尊其區區七尺也，尊其爲國民

之一分子，人類之一阿屯也。故凡爲國民一分子人類一阿屯者，皆必如其所尊以尊之，故惟自尊者爲能尊人。臨深以爲高，加少以爲多，其爲高與多也亦僅矣。殺人以自生，亡人以自存，其爲生與存也亦殆矣。故夫沾沾一得趾高氣揚者，其必器小易盈之細人也。甚或人之有技媢嫉以惡者，其必濁卑下流之鄙夫也，細人鄙夫，其去自尊之道，不亦遠乎。吾觀夫西人之所謂Gentleman者，其接人也，皆有特別一種溫良恭儉讓之德。雖對婢僕，其禮逾恭。有所命令，必曰Please。有所取求，必曰Thank you。謝也蓋重人者人恆重之，侮人者人恆侮之，勢必然矣。況夫人也者參天兩地，列爲三才，吾之能保存其高尚之資格也，不過適完其分際上應盡之義務，而何足以自炫燿也。是故欲立立人，先聖所以垂訓。貢高我慢，世尊所以設戒。

凡自尊者必自任。一羣之人芸芸也，而於其中有獨爲羣內之所崇拜者，此必非可以力爭而術取也，必其所負於本羣之責獨重，而其任之也獨勞。則衆人之所以酬之者，自不期然而然，莫之致而至。其自任也，非欲人之尊我而以此爲釣也。彼實自認其天職之不可以不盡，苟不爾者，則爲自貶，爲自污爲自棄，爲道義上之自戮，爲精神上之自戕。是故逾自尊者逾自任，逾自任者逾自尊。自尊之極，乃有如伊尹所謂天民先覺，如孟子所謂舍我其誰，如佛所謂普度衆生爲一大事出世，豈抹煞衆人以爲莫己若哉。蓋見夫己之責任則已如是，而他人之能如是與否，且勿暇計也。抑吾嘗見夫老朽名士與輕薄少年之自尊矣，摭拾區區口耳四寸之學問，吐出訑訑氣焰萬丈之言詞，目無餘子，而我躬亦不知何存，口有千秋，而雙肩則不能容物。吾昔曾爲呵旁觀者文，內一條寫其形狀曰：【略】四曰笑罵派。既罵維新，亦罵守舊，既罵小人，亦罵君子。對老輩則罵其暮氣已深，對青年則罵其躁進喜事。事之成也，則曰豎子成名。事之敗也，則曰吾早料及。彼輩常自立於無可指摘之地。何也。不辦事故無可指摘，旁觀故無可指摘，己不辦事，而立於辦事者之後，引繩批根以嘲諷掊擊，此最巧黠之術，而使勇者所以短氣，怯者所以灰心也。【略】譬之孤舟遇風於大洋，彼輩罵風罵波罵大洋罵孤舟，乃至偏罵同舟之人。若問此船當以何術可達彼岸乎。彼等瞠然無對也。何也。彼輩藉旁觀以行笑罵，失旁觀之地位，則無笑罵也。

嗟夫，自尊者本人道最不可缺之德。而在今日之中國，此二字幾成詬病之名詞者，皆此等僞自尊者之爲累也。諺曰：『濟人利物非吾事，自有周公孔聖人。』夫周公何人也，孔聖人何人也。顧同此員，趾同此方，官同此五，支同此四，而必曰此也者，彼之責任，非我之責任也。天下之不自愛，孰有過是也。而若之何彼僞自尊者，竟奉此語爲不二法門也。

朱子曰，教學者如扶醉人，扶得東來西又倒。吾今者爲我國民陳自尊之義，吾安保無誤讀之以長其暴慢鄙倍之氣，增其驕盈予智之心，以爲公德累爲合羣蠹者。雖然，吾既略陳其界說，爲自尊二字下一定義。吾敢申言之曰，凡不自愛不自治不自立不自牧不自任者，決非能自尊之人也。五者缺一，而猶施施然自尊者，則自尊主義之罪人也。嗟乎，因噎固不可以廢食，懲羹固不可以吹虀。吾深憂夫人人自尊之有流弊，吾尤憂乎人人不自尊，而此四百兆人者，且自以奴隸牛馬爲受生於天之分內事，而此種自屈辱以倚賴他人之劣根性，今日施諸甲明日卽可以施諸乙，今日施諸室內，明日卽可以施諸路人，施諸仇敵。嗚呼。吾每接見夫客之自燕來者，問以吾國民近日對外之情狀，未嘗不淚涔涔下也。嗚呼。吾又安能已於言哉。

譚嗣同《思緯氤氳臺短書 報貝元徵》 中國舉事著著落後，寖並落後之著而無之，是以陵遲至有今日。而所謂士者，方更堅持舊說，負固不服，不問此時爲何時，所當爲爲何事。溺於考據詞章，狃於湘軍中國人殺中國人之百戰百勝，而怙以矜夸。初不辨爲某洲某國，概目之曰洋鬼。動輒夜郎自大，欲恃其一時之議論爲經濟，意氣爲志節，盡驅彼於海外以閉關絕市，竟若經數十年賢士大夫焦思極慮無以處之者，彼一橫蠻卽旦夕可定。見有識者討論實學，力挽危局，又惡其形己虛而乘己短也，從而娼之、疾之，詈之以異端，訾之以邪說。然則便當拱手瞠目以待誅戮耶？愚嘗謂中國有亡國之士者此也。

又不惟士，有亡國之民焉。各省之燬教堂，打洋人，湖南之阻鑛務，阻電線。以天子之尊，不能舉一事。官湖南者動色相戒，噤口不敢談洋務。加以周漢之稗士亂民煽惑之，快私志於一逞，而陰貽君父以危辱，猶施施然不知天高地厚，方自詡忠義，驕語於人曰：『吾能闢邪說、攻異端矣。』頃四川教案，牽涉多國，大不易了。保護教堂之嚴旨，急如星火。馴至寓湖北之洋人，每日遊洪山，令由督撫衙門派兵伺候，豈復成世界！西人猶謂中國之官曾不能自約束中國之民，要此官何用？其評吾湘人，一則曰無教化之野蠻，再則曰未開智識之童騃，而中國之人嘗一致思否乎？

窮其所以至於如此之故，即又不得不專罪諸公，處無法而當變法之時，不能出鐵肩，下辣手，如張江陵燬天下書院，如國初薙髮之令，以力遏此曹稗士亂民，反曲循之使不變，使士民無所適從。欲不講洋務，而接於聰明，接於精神，接於日用飲食，何莫非洋務？既不能高飛遠走，不在人間，斯決去之而勢有不能。平時所考，不過八股、試律、大卷、白摺，及使之也，迥異其所考，不問其習不習，一於求全責備，事事皆使爲之，卒至一事不能爲。欲講洋務，而國家初無是法，乏師承以致其精，又望焉而畏其煩苦，恐徒分治舉業之日力，又不能與科目、貲財、薦舉者爭進取。目營四海，茫無系屬，遂忍而付諸不論不議。無鐵路及遊歷之費以擴充其見聞，乃眞以爲可不講洋務，而講之即非聖人之道。似是而非，習非成是；一唱百和，同然一詞。雖家置一喙，亦將深閉固拒而不信。

又《仁學下》三九 以言乎大一統之義，天地間不當有國也，更何有於保？然此非可以一蹴幾也。世亂不極，亦末由撥亂反之正。故審其國之終不治也，則莫若速使其亂，猶冀萬一能治之者也。且其間亦有劫運焉，雖獨夫民賊之罪，要由衆生無量生中之業力所感召而糾結。吾觀於中國，知大劫行至矣，不然，何人心之多機械也。西人以在外之機械，製造貨物；中國以在內之機械，製造劫運。今之人莫不尙機心，其根皆由於疑忌。乍見一人，其目灼灼然，其口緘默，其舌矯矯欲鼓，其體能卑屈，而其股肱將欲翺翔而攖搏，伺人之瑕隙而踏焉。吁，可畏也！談人之惡則大樂，聞人之善則厭而怒。以謾駡爲高節，爲奇士，其始漸失其好惡，終則胥天下而無是非。故今人之論人，鮮不失其眞焉。京朝官益以攻擊爲事，初尙分君子小人之黨，旋並君子小人而兩攻之。黨之中又有黨，黨之中又自相攻；一人而前後歧出，一時而毀譽矛盾。如釜中蝦蟹，囂然以鬨，火益烈，水益熱，而鬨益甚。故知大劫不遠矣。且觀中國人之體貌，亦有劫象焉。試以擬諸西人，則見其委靡，見其猥鄙，見其粗俗，見其野悍。或瘠而黃，或肥而弛，或萎而傴僂，其光明秀偉有威儀者，千萬不得一二。或曰：中國人愁困勞苦，喧隘不潔，易生暗疾。向之所見，蓋無無病者也，固也。然使既以遭遇攻其外，不更以疑忌巧詐自蠹其中，彼外來之患害，猶可祛也。豈非機心之益其疾耶？無術以救之，亦惟以心解之。緣劫運既由心造，自可以心解之。

動機

王國維《靜庵文集・教育偶感四則》 體罰果可廢歟。天下之至弱者，人生亦其一歟。東方之學者曰，匹夫不可奪志。西方之學者曰，意志自由。雖然，徵之事實，吾人之志果不可奪乎哉，吾人之意志果得自由乎哉。今夫一卷之石，支之以几則寂然不動。然一旦去其支之之物，則不墜於地不已。無他，因果律爲之也。今夫植物，枝葉扶疎以趨日光，根垂地中以逐土漿，不知其然而若有不得不然者，無他，刺衝律爲之也。若夫吾人之於動機，其有以異於是乎。就事實上言之，吾人之心，動機之戰場耳。吾人之行爲，動機之傀儡耳。吾人有特別之性質，對特別之動機，必有特別之行爲應之。其有時而不然者，必他種之動機制之也。而此他種之動機所以能制此種之動機者，必其勢力強於此，不然必其相等者也。顧吾人雖各有特別之性質，而有橫於人人性質之根柢者，則曰生活之欲，故凡可以保存吾人自己之生活及吾人之種姓者，其入吾人之知識中而爲其行爲之動機也，常什佰於他動機之勢力。古今聖哲之所以垂教者，無非欲限制此動機而已。政治與法律，宗教與教育，孰非由此而起乎。今夫禦人於國門之外，殺其人而奪其資，此世所謂大憝者也，然非有他動機以制之，吾知迫於生活之欲而爲此者，且相踵也。其所以不敢者，必畏死刑之隨其後也。不然，則畏死後之天罰也。不然，則畏輿論之勢力，抑由本然之良心有不許其如此者也。故吾人之精神中，亦唯動機與動機之戰鬥而已，所謂意志之自由者果安在歟。今之言法律者則曰廢死刑，言教育者則曰廢體罰。死刑與體罰之當廢固已，而不圖強他種之動機以易之，則其弊余又烏知其所底哉，又烏知其所底哉。

功利主義

嚴復《天演論・導言一八》按語 復案，有叩於復者曰，人道以苦樂爲究竟乎，以善惡爲究竟乎。應之曰，以苦樂爲究竟，而善惡則以苦樂之廣

狹爲分。樂者爲善，苦者爲惡，苦樂者所視以定善惡者也。使苦樂同體，則善惡之界混矣，又烏所謂究竟者乎。曰，然則禹墨之胼繭非，而桀跖之恣橫是矣。曰，論人道務通其全而觀之，不得以一曲論也。人度量相越遠所謂苦樂，至爲不齊。故人或終身汲汲於封殖，或早夜遑遑於利濟。當其得之，皆足自樂，此其一也。且夫爲人之士，摩頂放踵以利天下，亦謂苦者吾身，而天下緣此而樂者衆也，使無樂者，則摩放之爲，無謂甚矣。慈母之於子也，劬勞顧恤，若忘其身，母苦而子樂也。至得其所求，母且卽苦以爲樂，不見苦也。卽如婆羅舊教苦行熏修，亦謂大苦之餘，償我極樂，而後從之。然則人道所爲，皆背苦而趨樂，必有所樂，始名爲善，彰彰明矣，故曰善惡以苦樂之廣狹分也。然宜知一羣之中，必彼苦而後此樂，抑己苦而後人樂者，皆非極盛之世。極盛之世，人量各足，無取挹注。於斯之時，樂卽爲善，苦卽爲惡，故曰善惡視苦樂也。前吾謂西國計學爲亘古精義人理極則者，亦以其明兩利爲眞利耳。由此觀之，則赫胥氏是篇所稱屈己爲羣爲無可樂，而其效之美不止可樂之語，於理荒矣。且吾不知可樂之外，所謂美者果何狀也。然其謂郅治如遠切線，可近不可交，則至精之譬。又謂世間不能有善無惡，有樂無憂，二語亦無以易。蓋善樂皆對待意境，以有惡憂而後見。使無後二，則前二亦不可見。生而瞽者不知有明闇之殊，長處寒者不知寒，久處富者不欣富，無所異則卽境相忘也。曰，然則郅治極休，如斯賓塞所云云者，固無有乎。曰，難言也。大抵宇宙究竟，與其元始同於不可思議。不可思議云者，謂不可以名理論證也。吾黨生於今日，所可知者，世道必進，後勝於今而已。至極盛之秋，當見何象，千世之後，有能言者，猶且暮遇之也。

引用書目

説明

一、引用書目包括了本分典所使用的主要書籍。尚有部份使用較少之書籍未列入。

二、本書目基本上採用傳統四部分類法，按經、史、子、集分類編排。同類書目大體上按編、著者之時代先後，並參考《四庫全書總目》等工具書進行排列。各類之間不標目，以空行加以區分。

三、各書著錄通行善本、新整理本或較具影響之版本。根據本分典使用情況，有些書所列不止一種版本。實際使用的版本，不少超過本書目所列，爲避免繁冗，本書目不一一開列。

四、各書著錄順序依次爲書名、著者（編纂者、注者、評點者等。著者、編注評點者一般祇錄姓名，個別書之注釋、評點等特別重要的，則著錄某人撰、某人注或評點等）、刊印時代或所在叢書名。新整理（點校、注釋）之書著錄順序依次爲書名、著者（編者等）、出版社、出版時間或所在叢書名。各書均不著錄卷數。

京氏易傳　京房　漢　四庫全書本
易林　焦延壽　漢　四庫全書本
周易注　鄭玄　漢　四庫全書本
陸氏易解　陸績　漢　四庫全書本
周易註疏　王弼、孔穎達　魏、唐　北京大學出版社
周易集解　李鼎祚　唐　四庫全書本
周易口訣義　史徵　唐　四庫全書本
易數鈎隱圖　劉牧　宋　四庫全書本
周易口義　胡瑗　宋　四庫全書本
溫公易說　司馬光　宋　四庫全書本
東坡易傳　蘇軾　宋　四庫全書本
漢上易傳　朱震　宋　四庫全書本
紫岩易傳　張浚　宋　四庫全書本
易通變　張行成　宋　四庫全書本
皇極經世觀物外篇衍義　張行成　宋　四庫全書本
六經圖・周易圖　楊甲　宋　四庫全書本
周易窺餘　鄭剛中　宋　四庫全書本
易璿璣　吳沆　宋　四庫全書本
周易經傳集解　林栗　宋　四庫全書本
易原　程大昌　宋　四庫全書本
郭氏家傳異說　郭雍　宋　四庫全書本
周易本義　朱熹　宋　廣州出版社　廖名春點校本
原本周易本義　朱熹　宋　四庫全書本
朱文公易說　朱熹　宋　四庫全書本
南軒易說　張栻　宋　四庫全書本
周易義海撮要　李衡　宋　四庫全書本
讀易詳說　李光　宋　四庫全書本
楊氏易傳　楊簡　宋　四庫全書本
周易玩辭　項安世　宋　四庫全書本
誠齋易傳　楊萬里　宋　四庫全書本
易學　王湜　宋　四庫全書本
大易粹言　方聞一　宋　四庫全書本
易傳燈　徐氏　宋　四庫全書本
厚齋易學　馮椅　宋　四庫全書本

童溪易傳　王宗傳　宋　四庫全書本
易通　趙以夫　宋　四庫全書本
易裨傳　林至　宋　四庫全書本
水村易鏡　林世光　宋　通志堂本
易象言意　蔡淵　宋　四庫全書本
易學啓蒙小傳　稅與權　宋　四庫全書本
周易詳解　李杞　宋　四庫全書本
淙山讀周易　方實孫　宋　四庫全書本
周易要義　魏了翁　宋　四庫全書本
周易傳義附錄　董楷　宋　四庫全書本
周易圖　宋　正統道藏本
勿軒易學啓蒙圖傳通義　熊禾　宋　四庫全書本
大衍索引　丁易東　宋　四庫全書本
易象義　丁易東　宋　四庫全書本
易學啓蒙通釋　胡方平　宋　四庫全書本
三易備遺　朱元昇　宋　四庫全書本
易雅　趙汝楳　宋　四庫全書本
周易新講義　耿南仲　宋　四庫全書本
吳園易解　張根　宋　四庫全書本
周易集說　俞琰　宋　四庫全書本
讀易舉要　俞琰　宋　四庫全書本
易圖通變　雷思齊　宋　四庫全書本
學易記　李簡　元　四庫全書本
周易啓蒙翼傳　胡一桂　元　四庫全書本
易纂言外翼　吳澄　元　四庫全書本
易源奧義　保巴　元　四庫全書本
周易衍義　胡震　元　四庫全書本
易學濫觴　黃澤　元　四庫全書本
大易緝說　王申子　元　四庫全書本
周易本義集成　熊良輔　元　通志堂本
易象圖說內篇　張理　元　四庫全書本
易精蘊大義　解蒙　元　四庫全書本
周易圖說　錢義方　元　四庫全書本
周易參義　梁寅　元　四庫全書本
周易爻變易緼　陳應潤　元　四庫全書本
周易文詮　趙汸　元　四庫全書本
周易訂疑　董養性　元　續修四庫全書本
熊先生經說　熊朋來　元　通志堂本
易說　金月岩　元　正統道藏
周易旁注前圖　朱升　明　續修四庫全書本
易經蒙引　蔡清　明　四庫全書本
太極圖後說　左輔　明　四庫全書本
讀易餘言　崔銑　明　道光十二年刻本
易學啓蒙意見　韓邦奇　明　四庫全書本
易象鈔　胡居仁　明　四庫全書本
易經存疑　林希元　明　四庫全書本
周易象旨決錄　熊過　明　四庫全書本
易學四同別錄　季本　明　續修四庫全書本
周易義叢　葉良配　明　續修四庫全書本
周易全書　楊時喬　明　明刻本
易經中說　盧翰　明　明刻本
象數舉隅　汪敬　明　明刻本
古易考原　梅鷟　明　正統道藏
學易記　金賁亨　明　續修四庫全書本
今文周易演義　徐師曾　明　續修四庫全書本
周易象通　朱謀㙔　明　續修四庫全書本
周易古本全書彙編　李本固　明　續修四庫全書本
讀易述　潘士藻　明　四庫全書本
像象管見　錢一本　明　四庫全書全書本
易經參疑　孫從龍　明　續修四庫全書本
周易古文鈔　劉宗周　明　續修四庫全書本
周易集注　來知德　明　四庫全書本

讀易記聞　張獻翼　明　四庫全書本
周易時論合編圖像幾表　方以智　明　續修四庫全書本
說易　喬中和　明　續修四庫全書本
易圖親見　來集之　明　續修四庫全書本
周易像象述　吳桂森　明　四庫全書本
易象正　黃道周　明　四庫全書本
兒易外儀　倪元璐　明　四庫全書本
周易玩辭困學記　張次仲　明　四庫全書本
雪園易義　李奇玉　明　順治刻本
易發　董說　明　康熙刻本
大易則通　胡世安　清　續修四庫全書本
易經通注　傅以漸　清　四庫全書本
讀易大旨　孫奇逢　清　四庫全書本
周易稗疏　王夫之　清　四庫全書本
周易內傳　王夫之　清　通志堂本
易酌　刁包　清　四庫全書本
田間易學　錢澄之　清　四庫全書本
讀易近解　湯秀琦　清　四庫全書本
易學象數論　黃宗羲　清　四庫全書本
圖學辨惑　黃宗炎　清　四庫全書本
仲氏易　毛奇齡　清　四庫全書本
河圖洛書原舛編　毛奇齡　清　續修四庫全書本
易宗集注　孫宗彝　清　天心閣刻本
周易淺述　陳夢雷　清　四庫全書本
易圖明辨　胡渭　清　四庫全書本
易學闡微　羅登標　清　正誼堂本
周易傳注　李塨　清　四庫全書本
周易玩辭集解　查愼行　清　四庫全書本
周易函書約存　胡煦　清　四庫全書本
周易象義合參　吳德信　清　正誼堂本
周易折中　李光地　清　康熙五十四年刻本
孔門易緒　張德純　清　麗農山房刻本
易貫　張敘　清　宋宗元刻本
周易洗心　任啓運　清　四庫全書本
易圖解　德沛　清　續修四庫全書本
易學圖說會通　楊方達　清　續修四庫全書本
易漢學　惠棟　清　四庫全書本
惠氏易說　惠棟　清　四庫全書本
周易辨畫　連斗山　清　四庫全書本
周易圖書質疑　趙繼序　清　四庫全書本
周易述義（御纂）　清　四庫全書本
河洛精蘊　江永　清　乾隆甲午刻本
易解拾遺　周世金　清　同治十年刻本
易經告蒙圖注　趙世迥　清　四德堂刻本
易學啓蒙補　梁錫璵　清　續修四庫全書本
易圖條辨　張惠言　清　續修四庫全書本
學易五種周易圖剩　王甗　清　續修四庫全書本
周易闡眞　劉一明　清　藏外道書本
周易三極圖貫　馮道立　清　咸豐八年刻本
周易集解纂疏　李道平　清　上海古籍出版社
易經本意　何志高　清　續修四庫全書本
需時眇言　沈善登　清　續修四庫全書本
重定周易費氏學　馬其旭　清　續修四辰全書本
易緯通義　莊忠棫　清　續修四庫全書本
周易乾鑿度　漢　四庫全書本
乾鑿度　漢　四庫全書本
乾坤鑿度　漢　四庫全書本
易稽覽圖　漢　四庫全書本
易辨終備　漢　四庫全書本
易通卦驗　漢　四庫全書本
易乾元序制記　漢　四庫全書本

易是類謀　漢　四庫全書本
易緯坤靈圖　漢　四庫全書本
河圖　漢　諸子百家叢書本　黃奭輯
洛書　漢　諸子百家叢書本　黃奭輯
龍馬記　王鐸　清　河南孟津負圖寺碑文
河圖吟　劉仕偉　清　河南孟津負圖寺碑文
逸周書　四庫全書本
尚書大傳　伏生　漢　四庫全書本
尚書正義　（孔安國）、孔穎達　漢、唐　北京大學出版社
洪範口義　胡瑗　宋　四庫全書本
尚書全解　林之奇　宋　四庫全書本
書傳　蘇軾　宋　四庫全書本
尚書全解　林之奇　宋　四庫全書本
尚書講義　史浩　宋　四庫全書本
尚書詳解　夏僎　宋　四庫全書本
增修東萊書說　時瀾（呂祖謙）　宋　四庫全書本
挈齋家塾書抄　袁燮　宋　四庫全書本
書集傳　蔡沈　宋　四庫全書本
洪範皇極內篇　蔡沈　宋　四庫全書本
尚書詳解　陳經　宋　四庫全書本
融堂書解　錢時　宋　四庫全書本
尚書要義　魏了翁　宋　四庫全書本
尚書表注　金履祥　元　四庫全書本
讀書叢說　許謙　元　四庫全書本
讀書管見　王充耘　元　四庫全書本
尚書古文疏證　閻若璩　清　四庫全書本
古文尚書冤詞　毛奇齡　清　四庫全書本
尚書今古文註疏　孫星衍　清　中華書局
毛詩正義　鄭玄、孔穎達　漢、唐　北京大學出版社
韓詩外傳　韓嬰　漢　四庫全書本
毛詩指說　成伯璵　唐　四庫全書本
詩本義　歐陽修　宋　四庫全書本
詩集傳　蘇轍　宋　四庫全書本
毛詩集解　李樗、黃櫄　宋　四庫全書本
詩補傳　范處義　宋　四庫全書本
詩（經）集傳　朱熹　宋　四庫全書本
呂氏家塾讀詩記　呂祖謙　宋　四庫全書本
慈湖詩傳　楊簡　宋　四庫全書本
詩纘緒　劉玉汝　元　四庫全書本
韓詩遺說考　陳喬樅　清　清經解續編本
韓詩外傳疏證　陳士珂　清　清嘉慶刊本
韓詩內傳徵　宋緜初　清　積學齋叢書本
詩毛氏傳疏　陳奐　清　中國書店
周禮註疏　鄭玄、賈公彥　漢、唐　北京大學出版社
周官新義　王安石　宋　四庫全書本
周禮詳解　王昭禹　宋　四庫全書本
儀禮註疏　鄭玄、賈公彥　漢、唐　北京大學出版社
儀禮鄭注句讀　張爾岐　清　四庫全書本
儀禮通論　姚際恒　清　中國社會科學出版社
儀禮釋宮　胡匡衷　清　續修四庫全書本
儀禮正義　胡培　清　江蘇古籍出版社
禮記正義　鄭玄、孔穎達　漢、唐　北京大學出版社
禮記集解　孫希旦　清　中華書局
禮記訓纂　朱彬　清　中華書局
大戴禮記解詁　王聘珍　清　中華書局
讀禮通考　徐乾學　清　冠山堂刊本
禮說　惠棟　清　四庫全書本
禮書綱目　江永　清　嘉慶刊本

五禮通考　秦蕙田　清　乾隆刊本
禮書通故　黃以周　清　光緒刊本
周禮正義　孫詒讓　清　中華書局
周禮政要　孫詒讓　清　續修四庫全書本
禮經通論　邵懿辰　清　清經解本
禮運注　康有爲　清　中華書局
春秋公羊傳註疏　何休、徐彥　漢、唐　北京大學出版社
箴膏肓　鄭玄　漢　四庫全書本
起廢疾　鄭玄　漢　四庫全書本
發墨守　鄭玄　漢　四庫全書本
春秋釋例　杜預　晉　四庫全書本
春秋左傳正義　杜預、孔穎達　晉、唐　北京大學出版社
春秋谷梁傳註疏　范甯、楊士勛　晉、唐　北京大學出版社
春秋集傳纂例　陸質(淳)　唐　四庫全書本
春秋微旨　陸質(淳)　唐　四庫全書本
春秋集傳辨疑　陸質(淳)　唐　四庫全書本
春秋皇綱論　王晳　宋　四庫全書本
春秋經解　孫覺　宋　四庫全書本
春秋辨疑　蕭楚　宋　四庫全書本
春秋五禮例宗　張大亨　宋　四庫全書本
春秋傳　葉夢得　宋　四庫全書本
春秋傳　胡安國　宋　四庫全書本
左氏傳說　呂祖謙　宋　四庫全書本
程氏春秋分說　程公說　宋　四庫全書本
春秋集成綱領　李明復　宋　四庫全書本
春秋說　洪咨夔　宋　四庫全書本
春秋五論　呂大圭　宋　四庫全書本
春秋提綱　陳則通　元　四庫全書本
春秋讞義　王元傑　元　四庫全書本
惠氏春秋說　惠棟　清　四庫全書本
春秋左傳詁　洪亮吉　清　中華書局
春秋公羊禮疏　淩曙　清　叢書集成初編本
孝經正義　唐玄宗注、邢昺疏　唐、宋　北京大學出版社
孝經解　司馬光　宋　四庫全書本
論語註疏　何晏、邢昺　魏、宋　北京大學出版社
論語釋疑　王弼　魏　中華書局　樓宇烈校注、王弼集本
論語集解義疏　皇侃　南朝梁　四庫全書本
論語筆解　韓愈　唐　四庫全書本
論語拾遺　蘇轍　宋　四庫全書本
論語全解　陳詳道　宋　四庫全書本
孟子註疏　趙岐、(孫奭)　漢、宋　北京大學出版社本
孟子解　蘇轍　宋　四庫全書本
四書集注　朱熹　宋　中華書局本
大學衍義　眞德秀　宋　四庫全書本
蒙齋中庸講義　袁甫　宋　四庫全書本
孟子集疏　蔡模　宋　四庫全書本
大學疏義　金履祥　元　四庫全書本
讀四書叢說　許謙　元　四庫全書本
四書疑節　袁俊翁　元　四庫全書本
四書經疑貫通　王充耘　元　四庫全書本
四書蒙引　蔡清　明　四庫全書本
大學衍義補　丘濬　明　四庫全書本
孟子正義　焦循　清　中華書局
論語正義　劉寶楠　清　中華書局
論語注　康有爲　清　中華書局
爾雅註疏　郭璞、邢昺　晉、宋　北京大學出版社
爾雅義疏　郝懿行　清　中國書店

萬氏經學五書　萬斯大　清　廣文書局本
通志堂經解　納蘭性德　清　廣陵書社影印本
清經解　阮元　清　上海書店
清經解續編　王先謙　清　上海書店
群經大義　廖平　清　四川存古書局本

尚書緯　漢　諸子百家叢書本　黃奭輯
詩緯　漢　諸子百家叢書本　黃奭輯
春秋緯　漢　諸子百家叢書本　黃奭輯
論語緯　漢　諸子百家叢書本　黃奭輯
孝經緯　漢　諸子百家叢書本　黃奭輯

史記　司馬遷　漢　中華書局
漢書　班固　漢　中華書局
三國志　陳壽　魏　中華書局
後漢書　范曄　南朝宋　中華書局
晉書　房玄齡等　唐　中華書局
宋書　沈約　南朝梁　中華書局
南齊書　蕭子顯　南朝梁　中華書局
梁書　姚思廉　唐　中華書局
陳書　姚思廉　唐　中華書局
南史　李延壽　唐　中華書局
北史　李延壽　唐　中華書局
魏書　魏收　北齊　中華書局
北齊書　李百藥　唐　中華書局
北周書　令狐德棻等　唐　中華書局
隋書　魏徵等　唐　中華書局
舊唐書　劉昫　後晉　中華書局
新唐書　歐陽修等　宋　中華書局
舊五代史　薛居正等　宋　中華書局
新五代史　歐陽修　宋　中華書局

宋史　脫脫等　元　中華書局
遼史　脫脫等　元　中華書局
金史　脫脫等　元　中華書局
元史　宋濂　明　中華書局
明史　張廷玉等　清　中華書局
東觀漢記　漢　四庫全書本
漢紀　荀悅　漢　四部叢刊本
華陽國志　常璩　晉　巴蜀書社本
國史補　李肇　唐　上海古籍出版社
長安志　宋敏求　宋　經訓堂叢書本
資治通鑒　司馬光　宋　中華標點本
通志　鄭樵　宋　商務印書館　影印本
文獻通考　馬端臨　元　商務十通本
明史　萬斯同　清　續修四庫全書本
明史稿　王鴻緒　清　橫雲山人集
同治奉新縣誌　清　江蘇古籍出版社
宣統東莞縣誌　清　臺灣學生書局
續文獻通考　劉錦藻　清　商務十通本
漢書補注　王先謙　清　清刊本

國語　先秦　巴蜀書社影印本　韋昭注、董增齡疏本
山海經　先秦　上海古籍出版社　郭璞注、袁珂校注本
穆天子傳　先秦　諸子百家叢書本　郭璞注
管子　先秦　諸子百家叢書本
墨子　先秦　中華書局　孫詒讓閒詁
荀子　先秦　中華書局　王先謙集解本
尸子　先秦　諸子百家叢書本
鶡冠子　先秦　諸子百家叢書本
呂氏春秋　先秦　學林出版社　陳奇猷校釋本
新書　賈誼　漢　四庫全書本
新語　陸賈　漢　四庫全書本

新序　劉向　漢　四庫全書本
說苑　劉向　漢　四庫全書本
鹽鐵論　桓寬　漢　四庫全書本
淮南鴻烈　漢　中華書局　劉文典集解本
春秋繁露　董仲舒　漢　抱經堂叢書本
太玄　揚雄　漢　北京師範大學出版社　鄭萬耕校釋本
法言　揚雄　漢　四庫全書本
新論　桓譚　漢　嚴可均輯本
白虎通義　漢　中華書局　陳立疏證本
論衡　王充　漢　中華書局　黃暉校釋本
潛夫論　王符　漢　中華書局　彭鐸校正本
風俗通義　應劭　漢　元本　鐵琴銅劍樓藏
獨斷　蔡邕　漢　四庫全書本
駁五經異議　鄭玄　漢　四庫全書本
申鑒　荀悅　漢　明文始堂本
中論　徐幹　漢　明刊本
孔叢子　四部叢刊本
孔子家語　四部叢刊本
傅子　傅玄　魏　四庫全書本
人物志　劉邵　魏　明刊本
博物志　張華　晉　中華書局
搜神記　干寶　晉　中華書局　汪紹楹整理本
世說新語　劉義慶　南朝宋　上海古籍出版社　余嘉錫箋疏本
抱朴子外篇　葛洪　晉　中華書局　楊明照校箋本
抱朴子內篇　葛洪　晉　中華書局
西京雜記　葛洪　晉　四部叢刊本
文心雕龍　劉勰　梁　人民文學出版社　范文瀾校注本
劉子　劉書　北齊　中華書局　傅亞庶校釋本
顏氏家訓　顏之推　北齊　中華書局　王利器集解本
中說　王通　隋　四庫全書本
五行大義　蕭吉　隋　（日本）佚存叢書本
史通　劉知幾　唐　中華書局
續孟子　林愼思　唐　四庫全書本
伸蒙子　林愼思　唐　四庫全書本
意林　馬總　唐　四部叢刊本
素履子　張弧　唐　正統道藏
因話錄　趙璘　唐　上海古籍出版社
大唐新語　劉肅　唐　中華書局
唐摭言　王定保　五代　古典文學出版社
集古錄　歐陽修　宋　四部叢刊本
歐陽永叔集　宋　歐陽修　中華書局
栾城集　宋　蘇轍　商務印書館
龜山集　宋　楊時　清正誼堂全書
騎省集　宋　徐鉉　四庫全書本
曾鞏集　宋　曾鞏　中華書局
臨川先生文集　宋　王安石　中華書局
黃庭堅全集　宋　黃庭堅　四川大學出版社
皇極經世書　邵雍　宋　四庫全書本
太極圖、通書　周敦頤　宋　巴蜀書社　李申全譯本
帝學　范祖禹　宋　四庫全書本
儒志編　王開祖　宋　四庫全書本
公是弟子記　劉敞　宋　四庫全書本
上蔡語錄　謝良佐　宋　四庫全書本
古文苑　宋　四部叢刊本章樵注
金石錄　趙明誠　宋　四部叢刊本
唐語林　王讜　宋　上海古籍出版社
儒言　晁以道　宋　四庫全書本
家範　司馬光　宋　四庫全書本
雞肋集　晁補之　宋　四庫全書本
近思錄　朱熹、呂祖謙　宋　四庫全書本
延平答問　朱熹　宋　四庫全書本
孟子傳　張九成　宋　四庫全書本

孟子發題　施德操　宋　宋元學案　中華書局本
觀物篇解　張行成　宋　四庫全書本
皇極經世觀物(外)篇衍義　張行成　宋　四庫全書本
元包數總義　張行成　宋　四庫全書本
知言　胡宏　宋　中華書局本
隸釋　洪适　宋　四部叢刊三編
容齋隨筆　洪邁　宋　國學基本叢書本
朱子語類　朱熹　宋　中華書局本
愚書　唐仲友　宋　宋元學案本
釋老論　唐仲友　宋　宋元學案　中華書局本
孟子說　張栻　宋　四庫全書本
麗澤論說集錄　呂祖謙　宋　四庫全書本
習學記言　葉適　宋　四庫全書本
北溪字義　陳淳　宋　四庫全書本
性理字訓　程端蒙　宋　宋元學案本
斛峰書院講義　程若庸　宋　宋元學案本
邇言　劉炎　宋　四庫全書本
困學紀聞　王應麟　宋　四庫全書本
西山讀書記　眞德秀　宋　四庫全書本
心經　眞德秀　宋　四庫全書本
黃氏日鈔　黃震　宋　四庫全書本
雲麓漫鈔　趙彥衛　宋　叢書集成本
藏一話腴　陳鬱　宋　四庫全書本
祛疑說　儲泳　宋　四庫全書本
融堂四書管見　錢時　宋　四庫全書本
四如講稿　黃仲元　宋　四庫全書本
伯牙琴　鄧牧　宋　四庫全書本
鳴道集說　李純甫　金　大藏經補編本
管窺外篇　史伯璿　元　四庫全書本
辨惑編　謝應芳　元　四庫全書本
唐才子傳　辛文房　元　古典文學出版社
郁離子　劉基　明　上海古籍出版社
太極圖說、西銘述解　曹端　明　四庫全書本
通書述解　曹端　明　四庫全書本
夜行燭　曹端　明　四庫全書本
月川語錄　曹端　明　四庫全書本
讀書記　薛瑄　明　清刊本
讀書續錄　薛瑄　明　山西人民出版社
弘道錄　邵經邦　明　四庫全書本
居業錄　胡居仁　明　叢書集成初編
傳習錄　王守仁　明　商務印書館
困知記　羅欽順　明　中華書局　閻韜整理本
陰陽管見　何塘　明　叢書集成初編
明道編　黃綰　明　中華書局
士翼　崔銑　明　四庫全書本
涇野子內篇　呂柟　明　中華書局
學蔀通辨　陳建　明　叢書集成初編
呻吟語　呂坤　明　中華書局呂坤哲學
緒山會語　錢德洪　明　四庫禁書叢刊本
胡子衡齊　胡直　明　叢書集成三編
衡廬精舍藏稿　胡直　明　四庫全書本
潛學編　鄧元錫　明　四庫存目叢書
春秋繁露求雨止雨直解　吳廷舉　明　明刊本
學海瑣言　鄭曉　明　學海類編本
陽明先生遺言錄　黃直　明　清華漢學研究第一輯九四
弇州山人四部稿　王世貞　明　四庫全書本
焦氏筆乘　焦竑　明　中華書局
稽山承語　朱得之　明　清華漢學研究第一輯
藏書、續藏書　李贄　明　中華書局
焚書、續焚書　李贄　明　中華書局
東越證學錄　周汝登　明　四庫存目叢書
顧端文公遺書　顧憲成　明　四庫全書本

高子遺書　高攀龍　明　四庫全書本
黽記　錢一本　明　四庫存目叢書
劉子遺書(聖學宗要、學言)　劉宗周　明　四庫全書本
榕壇問業　黃道周　明　四庫全書本
論氣、談天　宋應星　明　上海人民出版社
明夷待訪錄　黃宗羲　清　上海古籍出版社
東西均　方以智　清　中華書局
物理小識　方以智　清　四庫全書本
陸桴亭思辨錄輯要　陸世儀　清　叢書集成初編本
日知錄　顧炎武　清　嶽麓書社　集釋本
讀四書大全說　王夫之　清　中華書局
莊子解　王夫之　清　中華書局
張子正蒙注　王夫之　清　中華書局
周易外傳　王夫之　清　中華書局
尚書引義　王夫之　清　中華書局
黃書、噩夢　王夫之　清　中華書局
弘道書　費密　清　續修四庫全書本
潛書　唐甄　清　中華書局
學統　熊賜履　清　靈峰精舍鉛印本
榕村語錄、榕村續語錄　李光地　清　中華書局
儒林宗派　萬斯同　清　宣統上海排印本
史通通釋　浦起龍　清　四庫全書本
皇極經世書解　王植　清　四庫全書本
困學錄集粹　張伯行　清　叢書集成初編本
陸子學譜　李紱　清　四庫存目叢書
朱子晚年全論　李紱　清　中華書局
春秋繁露注　凌曙　清　中華書局
儆季雜著　黃以周　清　清刊本
漑亭述古錄　錢塘　清　光緒刊本
述學　汪中　清　嘉慶刊本
國朝漢學師承記　江藩　清　中華書局
漢學商兌　方東樹　清　光緒刊本
書林揚觶　方東樹　清　光緒刊本
越縵堂讀書記　李慈銘　清　商務排印本
春秋繁露箋注　董天工　清　清乾隆刻本
春秋繁露集注　董金鑑　清　清刊本
白虎通義考　莊述祖　清　抱經堂叢書本
過庭錄　宋翔鳳　清　中華書局本
海國圖志　魏源　清　續修四庫全書本
默觚　魏源　清　續修四庫全書本
經義雜記　臧琳　清　拜經堂叢書本
東塾讀書記　陳澧　清　清經解續編本
漢儒通義　陳澧　清　續修四庫全書本
國朝先正事略　李元度　清　嶽麓書社
需時眇言　沈善登　清　續修四庫全書本
校邠廬抗議　馮桂芬　清　續修四庫全書本
西學東漸記　容閎　清　嶽麓書社
庸書　陳熾　清　中華書局
適可齋紀言紀行　馬建忠　清　續修四庫全書本
籌洋芻議　薛福成　清　庸庵全集本　上海醉六堂
味經山館文鈔　戴均衡　清　清刊本
復堂日記　譚獻　清　光緒刻本
春秋董氏學　康有爲　清　中華書局
大同書　康有爲　清　北京古籍出版社
諸天講　康有爲　清　中華書局
勸學篇　張之洞　清　續修四庫全書本
今古學考　廖平　清　續修四庫全書本
知聖篇　廖平　清　續修四庫全書本
春秋繁露義證　蘇輿　清　宣統刊本
長興學記駁議　葉德輝　清　清刻蘇輿翼教叢編本
經學歷史　皮錫瑞　清　中華書局
經學通論　皮錫瑞　清　中華書局

藝概　劉熙載　清　民國排印本
太炎別錄　章炳麟　章氏叢書本
檢論　章炳麟　章氏叢書本
旭書　章炳麟　上海古籍出版社
國故論衡　章炳麟　上海大共和日報館本
諸子學略說　章炳麟
革命軍　鄒容　中國近代史料叢刊本

揚子雲集　揚雄　漢　四庫全書本
蔡中郎集　蔡邕　漢　四庫全書本
孔北海集　孔融　漢　四庫全書本
諸葛亮集　諸葛亮　三國漢　中華書局本
曹植集　曹植　魏　人民文學出版社　趙幼文校注本
王弼集　王弼　魏　中華書局　樓宇烈校注本
阮籍集　阮籍　魏　中華書局　陳伯君校注本
嵇康集　嵇康　魏　人民文學出版社　戴明揚校注
陸雲集　陸雲　晉　中華書局　黃葵整理本
陸机集　晉　中華書局　金濤聲點校
陶淵明集　陶淵明　晉　中華書局　逯欽立整理本
鮑參軍集注　鮑照　南朝宋　上海古籍出版社　錢鍾聯整理本
謝宣城集　謝朓　南朝齊　上海古籍出版社　曹融南校注本
江文通集　江淹　南朝梁　中華書局　胡之驥注，李長路、趙威點校
何遜集　何遜　南朝梁　中華書局
庾子山集　庾信　北周　中華書局　倪璠注、許逸民點校本
陳子昂集　陳子昂　唐　人民文學出版社
張燕公集　張說　唐　四庫全書本
顏魯公集　顏眞卿　唐　四庫全書本
毘陵集　獨孤及　唐　四庫全書本
蕭茂挺集　蕭穎士　唐　四庫全書本
韓昌黎文集　韓愈　唐　上海古籍出版社　馬其昶校注本

柳宗元集　柳宗元　唐　中華書局本
劉禹錫集　劉禹錫　唐　上海古籍出版社
皮子文藪　皮日休　唐　四部叢刊本
張載集　張載　宋　中華書局本
二程集　程顥、程頤　宋　中華書局本
藍田呂氏遺著　呂大臨　宋　中華書局　陳俊民輯校
游廌山集　游酢　宋　四庫全書本
和靖集　尹焞　宋　四庫全書本
雲溪居士集　華鎮　宋　四庫全書本
演山集　黃裳　宋　四庫全書本
襄陵文集　許翰　宋　四庫全書本
灌園集　呂南公　宋　四庫全書本
後山集　陳師道　宋　四庫全書本
浮沚集　周行己　宋　四庫全書本
相山集　王之道　宋　四庫全書本
筠谿集　李彌遜　宋　四庫全書本
北山集　程俱　宋　四庫全書本
澹菴文集　胡銓　宋　四庫全書本
斐然集　胡寅　宋　四庫全書本
胡宏集　胡宏　宋　中華書局本
豫章文集　羅從彥　宋　四庫全書本
橫浦集　張九成　宋　四庫全書本
屏山集　劉子翬　宋　四庫全書本
默堂集　陳淵　宋　四庫全書本
唯室集　陳長方　宋　四庫全書本
香溪集　范浚　宋　四庫全書本
鄮峰眞隱漫錄　史浩　宋　四庫全書本
朱文公文集　朱熹　宋　四部叢刊本
東萊集　呂祖謙　宋　四庫全書本
陸九淵集　陸九淵　宋　中華書局本
陳亮集　陳亮　宋　中華書局本

葉適集　葉適　宋　中華書局本
南軒集　張栻　宋　四庫全書本
省齋集　廖行之　宋　四庫全書本
梅溪集　王十朋　宋　四庫全書本
樂軒集　陳藻　宋　四庫全書本
攻媿集　樓鑰　宋　四部叢刊本
雙溪類稿　王炎　宋　四庫全書本
緣督集　曾丰　宋　四庫全書本
艮齋浪語集　薛季宣　宋　四庫全書本
止齋集　陳傅良　宋　四庫全書本
項氏家說　項安世　宋　四庫全書本
誠齋集　楊萬里　宋　四庫全書本
定庵類稿　衛博　宋　四庫全書本
東塘集　袁說友　宋　四庫全書本
方舟集　李石　宋　四庫全書本
應齋雜著　趙善括　宋　四庫全書本
止堂集　彭龜年　宋　四庫全書本
江湖長翁集　陳造　宋　四庫全書本
九華集　員興宗　宋　四庫全書本
客亭類稿　楊冠卿　宋　四庫全書本
自鳴集　章甫　宋　四庫全書本
蓮峰集　史堯弼　宋　四庫全書本
後樂集　衛涇　宋　四庫全書本
勉齋集　黃榦　宋　四庫全書本
慈湖遺書　楊簡　宋　四庫全書本
雲莊集　劉爚　宋　四庫全書本
絜齋集　袁燮　宋　四庫全書本
性善堂稿　度正　宋　四庫全書本
南澗甲乙稿　韓元吉　宋　四庫全書本
克齋集　陳文蔚　宋　四庫全書本
北溪大全集　陳淳　宋　四庫全書本
漫塘集　劉宰　宋　四庫全書本
西山文集　眞德秀　宋　四庫全書本
鶴山全集　魏了翁　宋　四庫全書本
履齋遺稿　吳潛　宋　四庫全書本
蒙齋集　袁甫　宋　四庫全書本
清正存稿　徐鹿卿　宋　四庫全書本
寒松閣集　詹初　宋　四庫全書本
鶴林集　吳泳　宋　四庫全書本
樂軒集　陳藻　宋　四庫全書本
東澗集　許應龍　宋　四庫全書本
竹溪鬳齋十一稿續集　林希逸　宋　四庫全書本
北遊集　汪夢斗　宋　四庫全書本
蛟峰文集　方逢辰　宋　四庫全書本
字溪集　陽枋　宋　四庫全書本
文山先生全集　文天祥　宋　四部叢刊本
仁山集　金履祥　宋　四庫全書本
陵川集　郝經　元　四庫全書本
歸田類稿　張養浩　元　四庫全書本
稼村類稿　王義山　元　四庫全書本
桐江續集　方回　元　四庫全書本
剡源文集　戴表元　元　四庫全書本
牆東類稿　陸文圭　元　四庫全書本
青山集　趙文　元　四庫全書本
紫山大全集　胡祗遹　元　四庫全書本
吳文正集　吳澄　元　四庫全書本
魯齋遺書　許衡　元　四庫全書本
靜修集　劉因　元　四庫全書本
養吾齋集　劉將孫　元　四庫全書本
白雲集　許謙　元　四庫全書本
畏齋集　程端禮　元　四庫全書本
秋澗集　王惲　元　四庫全書本

牧庵集　姚燧　元　四庫全書本
清容居士集　袁桷　元　四庫全書本
申齋集　劉岳申　元　四庫全書本
定宇集　陳櫟　元　四庫全書本
文忠集　王結　元　四庫全書本
道園學古錄　虞集　元　四庫全書本
圭齋文集　歐陽玄　元　四庫全書本
禮部集　吳師道　元　四庫全書本
積齋集　程端學　元　四庫全書本
燕石集　宋褧　元　四庫全書本
傅與礪文集　傅若金　元　四庫全書本
筠軒集　唐元　元　四庫全書本
俟菴集　李存　元　四庫全書本
青陽集　余闕　元　四庫全書本
經濟文集　李士瞻　元　四庫全書本
玩齋集　貢師泰　元　四庫全書本
師山集　鄭玉　元　四庫全書本
貞素齋集　舒頔　元　四庫全書本
龜巢集　謝應芳　元　四庫全書本
山窗餘稿　甘復　元　四庫全書本
宋濂全集　宋濂　明　浙江古籍出版社
誠意伯文集　劉基　明　四庫全書本
遜志齋集　方孝孺　明　四庫全書本
峴泉集　張宇初　明　四庫全書本
懷麓堂集　李東陽　明　四庫全書本
康齋文集　吳與弼　明　四庫全書本
虛齋集　蔡清　明　四庫全書本
陳獻章集　陳獻章　明　中華書局
甘泉集　湛若水　明　四庫存目叢書本
王陽明全集　王守仁　明　上海古籍出版社
王廷相集　王廷相　明　中華書局

柏齋集　何瑭　明　四庫全書本
何瑭集　何瑭　明　中州古籍出版社
袁中郎集　袁宏道　明　上海古籍出版社　錢伯城箋校
白蘇齋類稿　袁宗道　明　上海古籍出版社　錢伯城箋校
去僞齋文集　呂坤　明　四庫存目叢書本
一齋集　陳第　明　四庫禁書叢刊
王龍溪先生全集　王畿　明　清道光二年刻本
雙江聶先生文集　聶豹　明　四庫存目叢書本
東廓鄒先生文集　鄒守益　明　四庫存目叢書本
歐陽南野先生文集　歐陽德　明　四庫存目叢書本
念庵集　羅洪先　明　四庫全書本
友慶堂合編　王時槐　明　四庫存目叢書本
王心齋全集　王艮　明　江蘇教育出版社
顏鈞集　顏鈞　明　中國社會科學出版社
何心隱集　何心隱　明　中華書局
王一庵先生遺集　王襞　明　江蘇教育出版社　王心齋全集附
王東崖先生遺集　王棟　明　江蘇教育出版社　王心齋全集附
耿天臺先生文集　耿定向　明　四庫存目叢書本
近溪子集　羅汝芳　明　四庫存目叢書本
澹園集、澹園續集　焦竑　明　中華書局
李溫陵集　李贄　明　四庫存目叢書本
小辨齋集　顧允成　明　四庫存目叢書本
徐光啓集　徐光啓　明　上海古籍出版社
劉蕺山集　劉宗周　明　四庫全書本
初學集　錢謙益　清　上海古籍出版社
牧齋有學集　錢謙益　清　四部備要本
孫夏峰先生全集　孫奇逢　清　大梁書院重刻本
朱舜水集　朱之瑜　清　中華書局
陳確集　陳確　清　中華書局
黃宗羲全集　黃宗羲　清　浙江古籍出版社
楊園先生全集　張履祥　清　中華書局

蒿庵集　張爾岐　清　齊魯書社
顧亭林詩文集　顧炎武　清　中華書局
無何集　熊伯龍　清　中華書局
學餘堂文集　施閏章　清　四庫全書本
船山全書　王夫之　清　嶽麓書社
西河集　毛奇齡　清　四庫全書本
西河合集　毛奇齡　清　北京圖書館藏本
鈍翁前後類稿　汪琬　清　四庫存目叢書本
堯峰文鈔　汪琬　清　四庫全書本
湯潛庵集　湯斌　清　叢書集成初編本
二曲集　李顒　清　中華書局
曝書亭集　朱彝尊　清　光緒刻本
呂晚村先生文集　呂留良　清　續修四庫全書
陸稼書先生文集　陸隴其　清　叢書集成初編本
憺園集　徐乾學　清　光緒刻本
顏元集　顏元　清　中華書局
石園文集　萬斯同　清　四明叢書本
榕村全書　李光地　清　道光刻本
遂初堂文集　潘耒　清　四庫存目叢書本
居業堂文集　王源　清　道光刻本
思復堂文集　邵廷采　清　四庫存目叢書本
解春集文鈔　馮景　清　抱經堂刻本
通志堂集　納蘭性德　清　四庫存目叢書本
恕谷後集　李塨　清　叢書集成初編本
朱文端公文集　朱軾　清　古唐朱氏刻本
方苞集　方苞　清　上海古籍出版社
白田草堂存稿　王懋竑　清　四庫存目叢書本
穆堂初稿　李紱　清　道光刻本
孟鄰堂文鈔　楊椿　清　嘉慶刻本
果堂集　沈彤　清　乾隆刻本
雅雨堂文集　盧見曾　清　雅雨堂刻本
青溪集　程廷祚　清　道光刻本
雙池文集　汪紱　清　一經堂刻本
道古堂集　杭世駿　清　掃葉山房石印本
松崖文鈔　惠棟　清　光緒刻本
經笥堂文鈔　雷鋐　清　嘉慶刻本
海峰文集　劉大櫆　清　光緒刻本
寶綸堂文鈔　齊召南　清　嘉慶刊本
全祖望集　全祖望　清　上海古籍出版社　朱鑄禹集注
袁枚全集　袁枚　清　浙江古籍出版社
抱經堂文集　盧文弨　清　叢書集成初編本
有竹居集　任兆麟　清　道光刻本
勉行堂文集　程晉芳　清　嘉慶刻本
味經齋遺書　莊存與　清　道光刻本
西莊始存稿　王鳴盛　清　乾隆刻本
戴震全書　戴震　清　黃山書社
切問齋文鈔　陸耀　清　江蘇書局重刊本
紀曉嵐文集　紀昀　清　河北教育出版社
春融堂集　王昶　清　嘉慶刻本
通藝錄　程瑤田　清　安徽叢書影印本
趙甌北全集　趙翼　清　光緒刻本
嘉定錢大昕全集　錢大昕　清　江蘇古籍出版社
朱笥河集　朱筠　清　嘉慶刊本
經訓堂叢書　畢沅　清　乾隆刻本
知足齋文集　朱珪　清　畿輔叢書本
尊聞居士集　羅有高　清　續修四庫全書本
惜抱軒詩文集　姚鼐　清　上海古籍出版社
復初齋文集　翁方綱　清　光緒刻本
經韻樓叢書　段玉裁　清　道光刻本
章學誠遺書　章學誠　清　文物出版社
崔東壁遺書　崔述　清　上海古籍出版社
南江文鈔　邵晉涵　清　道光刊本

小峴山人文集　秦瀛　清　嘉慶刊本
王石臞先生遺文　王念孫　清　江蘇古籍出版社　高郵王氏遺書本
汪中集　汪中　清　臺灣文哲研究所本
紫石泉山房文集　吳定　清　光緒刊本
初堂遺稿　洪榜　清　梅花書院一直在本
洪亮吉集　洪亮吉　清　中華書局
魯岩所學集　張宗泰　清　文海出版社　近代中國史料叢刊續編本
珍藝宦文鈔　莊述祖　清　珍藝宦遺書本
劉端臨先生遺書　劉台拱　清　世德堂刻本
槃軒孔氏所著書　孔廣森　清　儀鄭堂刊本
五松園文稿　孫星衍　清　光緒刊本
孫淵如先生全集　孫星衍　清　光緒刊本
秋室集　楊鳳苞　清　光緒刊本
獨學廬初稿　石韞玉　清　乾隆刊本
校禮堂文集　淩廷堪　清　中華書局
大雲山房文稿　惲敬　清　嘉慶刻本
邃雅堂集　姚文田　清　道光刊本
茗柯文編　張惠言　清　上海古籍出版社
鐵橋漫稿　嚴可均　清　道光刻本
雕菰樓集　焦循　清　道光刻本
焦氏叢書　焦循　清　雕菰樓刊本
校經廎文稿　李富孫　清　嘉慶刊本
揅經室集　阮元　清　中華書局
王文簡公文集　王引之　清　江蘇古籍出版社
思適齋集　顧廣圻　清　道光刻本
思適齋集補遺　顧廣圻　清　學禮齋校錄本
拜經堂文集　臧庸　清　一九三〇年影印本
鑑止水齋集　許宗彥　清　咸豐刊本
太乙舟文集　陳用光　清　道光刻本
小萬卷齋文稿　朱珔　清　光緒刊本
養一齋文集　李兆洛　清　光緒刊本
左海全集　陳壽祺　清　嘉道刻本
儀衛軒文集　方東樹　清　同治刊本
考槃集文錄　方東樹　清　同治刊本
癸巳類稿　俞正燮　清　求日益齋刊本
劉禮部集　劉逢祿　清　道光刊本
司業文集　陳祖範　清　乾隆刊本
朴學齋文錄　宋翔鳳　清　咸豐刻本
求是堂文集　胡承珙　清　續修四庫全書本
晚學齋文集　姚椿　清　咸豐刻本
因寄軒文初集　管同　清　光緒刊本
研六室文鈔　胡培翬　清　光緒刊本
碑傳集　錢儀吉　清　上海古籍　清代碑傳全集本
孤兒編　汪喜孫　清　江都汪氏叢書本
青溪舊屋文集　劉文淇　清　續修四庫全書本
儆居集　黃式三　清　光緒刊本
休複居文集　毛岳生　清　道光刊本
龔自珍全集　龔自珍　清　上海古籍出版社
龔定庵全集類編　龔自珍　清　中國書店
林則徐集　林則徐　清　續修四庫全書本
魏源集　魏源　清　中華書局
七經樓文鈔　蔣湘南　清　同治刊本
東塾集　陳澧　清　光緒刊本
位西先生遺稿　邵懿辰　清　叢書集成初編本
倭文端公遺書　倭仁　清　成文出版社　清末民初史料叢書本
曾文正公文集　曾國藩　清　光緒刊本
邵亭遺文　莫友芝　清　咸豐刻本
通義堂文集　劉毓崧　清　求恕齋刊本
庸庵全集　薛福成　清　上海醉六堂本
弢園文錄外編　王韜　清　清刊本
鄭觀應集　鄭觀應　清　上海人民出版社
胡翼南先生集　胡禮垣　清　中國近代史料叢刊本
柏堂集　方宗誠　清　光緒刊本
賓萌集　俞樾　清　光緒刊本

儆季文鈔　黃以周　清　光緒刊本　江蘇南菁講舍刊本
越縵堂文集　李慈銘　清　北京圖書館一九三〇年印本
復堂類稿　譚獻　清　光緒刊本
桐城吳先生文集　吳汝綸　清　光緒刊本
謫麐堂遺集　戴望　清　光緒刊本
藝風堂文集　繆荃孫　清　光緒刊本
藝風堂文續集　繆荃孫　清　一九一三年江陰刊本
復禮堂文集　曹元弼　清　一九二六年刊本
嚴譯名著叢刊　嚴復　清　商務印書館
康有爲全集　康有爲　清　上海古籍出版社
譚嗣同全集　譚嗣同　清　中華書局
飲冰室合集　梁啓超　中華書局
觀堂林集　王國維　中華書局本
陳天華集　陳天華　湖南人民出版社
蔡元培全集　蔡元培　中華書局
北堂書鈔　虞世南　唐　四庫全書本
羣書治要　魏徵　唐　江蘇古籍出版社　阮元輯宛委別藏
藝文類聚　歐陽詢　唐　中華書局　汪紹楹整理本
太平廣記　李昉等　宋　筆記小說大觀本
元文類　蘇天爵　元　四庫全書本
三才圖會　王圻　明　明刻本
圖書編　章潢　明　四庫全書本
明文海　黃宗羲　清　四庫全書本
明儒學案　黃宗羲　清　中華書局
宋元學案　黃宗羲　清　中華書局
明文衡　程敏政　清　四庫全書本
清儒學案　徐世昌　清　中國書店
全唐文　董浩　清　中華書局影印本
唐大詔令集　商務印書館本
全宋文　巴蜀書社整理本
中國近代史料叢刊　上海人民出版社
荀子書錄　劉向　漢　中華書局影印本
崇文總目　王堯臣　宋　四庫全書本
郡齋讀書志　晁公武　宋　上海古籍出版社校注本
中興館閣書目輯考　趙士煒輯本
直齋書錄解題　陳振孫　宋　四庫全書本
王海　王應麟　宋　清光緒刻本
山堂羣書考索　章如愚　宋　明刻本
少室山房筆叢　胡應麟　明　中華書局
絳雲樓書目　錢謙益　清　叢書集成本
天祿琳琅書目　于敏中等　清　四庫全書本
經義考　朱彝尊　清　四部備要本
四庫全書總目　清　中華書局影印本
鄭堂讀書記　周中孚　清　中華書局本
孫氏祠堂書目　孫星衍　清　四庫
廉石居藏書記　孫星衍　清　叢書集成本
日本訪書志　楊守敬　清　清刊本
古禮居藏書題跋記　黃丕烈　清　光緒刻本
宋元善本書經眼錄　莫友芝　清　清刊本
鐵琴銅劍樓藏書目錄　瞿鏞　清　清刊本
萬卷精華樓藏書記　耿文光　清　山右叢書初編本
善本書室藏書志　丁丙　清　清刊本
皕宋樓藏書志　陸心源　清　清刊本
弘明集　僧祐　南朝宋　徑山本
中國佛教思想資料選編　中華書局　石峻等整理本
列子　中華書局　楊伯峻集釋本
抱一函三秘訣　正統道藏
文昌大洞經　元　正統道藏　衛琪注
心傳述證錄　劉子　明　道藏輯要