

卷第一

理气上

太极天地

问：「太极不是未有天地之先有个浑成之物，是天地万物之理总名否？」
曰：「太极只是天地万物之理。在天地言，则天地中有太极；在万物言，则万物中各有太极。未有天地之先，毕竟是先有此理。动而生阳，亦只是理；静而生阴，亦只是理。」问：「太极解何以先动而后静，先用而后体，先感而后寂？」曰：「在阴阳言，则用在阳而体在阴，然动静无端，阴阳无始，不可分先后。今只就起处言之，毕竟动前又是静，用前又是体，感前又是寂，阳前又是阴，而寂前又是感，静前又是动，将何者为先后？不可只道今日动便为始，而昨日静更不说也。如鼻息，言呼吸则辞顺，不可道吸呼。毕竟呼前又是吸，吸前又是呼。」

问：「昨谓未有天地之先，毕竟是先有理，如何？」曰：「未有天地之先，毕竟也只是理。有此理，便有此天地；若无此理，便亦无天地，无人无物，都无该载了！有理，便有气流行，发育万物。」曰：「发育是理发育之否？」曰：「有此理，便有此气流行发育。理无形体。」曰：「所谓体者，是强名否？」曰：「是。」曰：「理无极，气有极否？」曰：「论其极，将那处做极？」

若无太极，便不[番飞]了天地！

太极只是一个「理」字。

有是理后生是气，自「一阴一阳之谓道」推来。此性自有仁义。

天下未有无理之气，亦未有无气之理。气以成形，而理亦赋焉。

先有个天理了，却有气积为质，而性具焉。

问理与曰：「伊川说得好，曰：『理一分殊。』合天地万物而言，只是一个理；及在人，则又各自有一个理。」

问理与曰：「有是理便有是气，但理是本，而今且从理上说如云：『太极动而生阳，动极而静，静而生阴。』不成动已前便无静。程子曰：『动静无端。』盖此亦是且自那动处说起。若论著动以前又有静，静以前又有动，如云：『一阴一阳之谓道，继之者善也。』这『继』字便是动之端。若只一开一阖而无继，便是阖杀了。」又问：「继是动静之间否？」曰：「是静之终，动之始也。且如四时，到得冬月，万物都归窠了；若不生，来年便都息了。盖是贞复生元，无穷如此。」又问：「元亨利贞是备个动静阴阳之理，而易只是干有之？」曰：「若论文王易，本是作『大亨利贞』，只作两字说。孔子见这四字好，便挑开说了。所以某尝说，易难看，便是如此。伏羲自是伏羲易，文王自是文王易，孔子因文王底说，又却出入乎其间也。」又问：「有是理而后有是未有人时，此理何在？」曰：「也只在这里。如一海水，或取得一杓，或取得一担，或取得一碗，都是这海水。但是他为主，我为客；他较长久，我得不久耳。」

问：「先有理，抑先有气？」曰：「理未尝离乎然理形而上者，气形而下者。自形而上下言，岂无先后！理无形，气便粗，有渣滓。」

或问：「必有是理，然后有是气，如何？」曰：「此本无先后之可言。然必欲推其所从来，则须说先有是理。然理又非别为一物，即存乎是气之中；无是气，则是理亦无挂搭处。气则为金木水火，理则为仁义礼智。」

或问「理在先，气在后」。曰：「理与气本无先后之可言。但推上去时，却如理在先，气在后相似。」又问：「理在气中发见处如何？」曰：「如阴阳五行错综不失条绪，便是理。若气不结聚时，理亦无所附着。故康节云：『性者，道之形体；心者，性之郭郭；身者，心之区宇；物者，身之舟车。』」问道之体用。曰：「假如耳便是体，听便是用；目是体，见是用。」

或问先有理后有气之说。曰：「不消如此说。而今知得他合下是先有理，后有气邪；后有理，先有气邪？皆不可得而推究。然以意度之，则疑此气是依傍这理行。及此气之聚，则理亦在焉。盖气则能凝结造作，理却无情意，无计度，无造作。只此气凝聚处，理便在其中。且如天地间人物草木禽兽，其生也，莫不有种，定不会无种子白地生出一个物事，这个都是若理，则只是个净洁空阔底世界，无形迹，他却不会造作；气则能酝酿凝聚生物也。但有此气，则理便在其中。」

问：「有是理便有是气，似不可分先后？」曰：「要之，也先有理。只不可说是今日有是理，明日却有是气；也须有先后。且如万一山河大地都陷了，毕竟理却只在这里。」

徐问：「天地未判时，下面许多都已有否？」曰：「只是都有此理，天地生物千万年，古今只不离许多物。」

问：「天地之心亦灵否？还只是漠然无为？」曰：「天地之心不可道是不灵，但不如人恁地思虑。伊川曰：『天地无心而成化，圣人有心而无为。』」

问：「天地之心，天地之理。理是道理，心是主宰底意否？」曰：「心固是主宰底意，然所谓主宰者，即是理也，不是心外别有个理，理外别有个心。」又问：「此『心』字与『帝』字相似否？」曰：「『人』字似『天』字，『心』字似『帝』字。」

道夫言：「向者先生教思量天地有心无心。近思之，窃谓天地无心，仁便是天地之心。若使其有心，必有思虑，有营为。天地曷尝有思虑来！然其所以『四时行，百物生』者，盖以其合当如此便如此，不待思维，此所以为天地之道。」曰：「如此，则易所谓『复其见天地之心』，『正大而天地之情可见』，又如何？如公所说，祇说得他无心处尔。若果无心，则须牛生出马，桃树上发李花，他又却自定。程子曰：『以主宰谓之帝，以性情谓之干。』他这名义自定，心便是他个主宰处，所以谓天地以生物为心。中间钦夫以为某不合如此说。某谓天地别无勾当，只是以生物为心。一元之气，运转流通，略无停间，只是生出许多万物而已。」问：「程子谓：『天地无心而成化，圣人有心而无为。』」曰：「这是说天地无心处。且如『四时行，百物生』，天地何所容心？至于圣人，则顺理而已，复何为哉！所以明道云：『天地之常，以其心普万物而无心；圣人之常，以其情顺万事而无情。』说得最好。」问：「普万物，莫是以心周遍而无私否？」曰：「天地以此心普及万物，人得之遂为人心，物得之遂为物之心，草木禽兽接着遂为草木禽兽之心，只是一个天地之心尔。今须要知得他有心处，又要见得他无心处，只恁定说不得。」

万物生长，是天地无心时；枯槁欲生，是天地有心时。

问：「『上帝降衷于民。』『天将降大任于人。』『天佑民，作之君。』『天生物，因其才而笃。』『作善，降百祥；作不善，降百殃。』『天将降非常之祸于此世，必预出非常之人以拟之。』凡此等类，是苍苍在上者真有主宰如是邪？抑天无心，只是推原其理如此？」曰：「此三段只一意。这个也只是理如此。气运从来一盛了又一衰，一衰了又一盛，只管恁地循环去，无有衰而不盛者。所以降非常之祸于世，定是生出非常之人。邵尧夫经世吟云：『义轩尧舜，汤武桓文，皇王帝霸，父子君臣。四者之道，理限于秦，降及两汉，又历三分。东西俶扰，南北纷纭，五胡、十姓，天纪几焚。非唐不济，非宋不

存，千世万世，中原有人！』盖一治必又一乱，一乱必又一治。夷狄只是夷狄，须是还他中原。」

帝是理为主。

苍苍之谓天。运转周流不已，便是那个。而今说天有个人在那里批判罪恶，固不可；说道全无主之者，又不可。这里要人见得。又问经传中「天」字。曰：「要人自看得分晓，也有说苍苍者，也有说主宰者，也有单训理时。」

天地初间只是阴阳之这一个气运行，磨来磨去，磨得急了，便拶许多渣滓；里面无处出，便结成个地在中央。气之清者便为天，为日月，为星辰，只在外，常周环运转。地便只在中央不动，不是在下。

清刚者为天，重浊者为地。

天运不息，昼夜辗转，故地推在中间。使天有一息之停，则地须陷下。惟天运转之急，故凝结得许多渣滓在中间。地者，气之渣滓也，所以道「轻清者为天，重浊者为地」。

天以气而依地之形，地以形而附天之天包乎地，地特天中之一物尔。天以气而运乎外，故地推在中间，隤然不动。使天之运有一息停，则地须陷下。

天包乎地，天之气又行乎地之中，故横渠云：『地对天不』

地却是有空阙处。天却四方上下都周匝无空阙，逼塞满皆是天。地之四向底下却靠着那天。天包地，其气无不通。恁地看来，浑只是天了。气却从地中迸出，又见地广处。

季通云：「地上便是天。」

天只是一个大底物，须是大着心肠看他，始得。以天运言之，一日固是转一匝；然又有大转底时候，不可如此偏滞求也。

天明，则日月不明。天无明。夜半黑淬淬地，天之正色。

山河大地初生时，须尚软在。

「天地始初混沌未分时，想只有水火二者。水之滓脚便成地。今登高而望，群山皆为波浪之状，便是水泛如此。只不知因甚么时凝了。初间极软，后来方凝得硬。」问：「想得如潮水涌起沙相似？」曰：「然。水之极浊便成地，火之极清便成风霆雷电日星之属。」

西北地至地之高处，又不在天之中。

唐太宗用兵至极北处，夜亦不曾太暗，少顷即天明。谓在地尖处，去天地上下不相远，掩日光不甚得。

地有绝处。唐太宗收至骨利干，置坚昆都督府。其地夜易晓，夜亦不甚暗，盖当地绝处，日影所射也。其人发皆赤。

通鉴说，有人适外国，夜熟一羊脾而天明。此是地之角尖处。日入地下，而此处无所遮蔽，故常光明；及从东出而为晓，其所经遮蔽处亦不多耳。

问：「康节论六合之外，恐无外否？」曰：「理无内外，六合之形须有内外。日从东畔升，西畔沉，明日又从东畔升。这上面许多，下面亦许多，岂不是六合之内！历家算气，只算得到日月星辰运行处，上去更算不得。安得是无内外！」

问：「自开辟以来，至今未万年，不知已前如何？」曰：「已前亦须如此一番明白来。」又问：「天地会坏否？」曰：「不会坏。只是相将人无道极了，便一齐打合，混沌一番，人物都尽，又重新起。」问：「生第一个人时如何？」曰：「以气化。二五之精合而成形，释家谓之化生。如今物之化生甚多，如虱然。」

「天地不怨」，谓肃杀之类。

可几问：「大钧播物，还是一去便休，也还有去而复来之理？」曰：「一去便休耳，岂有散而复聚之气！」

造化之运如磨，上面常转而不止。万物之生，似磨中撒出，有粗有细，自是不齐。又曰：「天地之形，如人以两[殒皿]相合，贮水于内。以手常常掉开，则水在内不出；稍住手，则水漏矣。」

问气之伸屈。曰：「譬如将水放锅里煮，水既干，那泉水依前又来，不到得将已干之水去做它。」

人呼气时，腹却胀；吸气时，腹却厌。论来，呼而腹厌，吸而腹胀，乃是。今若此者，盖呼气时，此一口气虽出，第二口气复生，故其腹胀；及吸气时，其所生之气又从里赶出，故其腹却厌。大凡人生至死，其气只管出，出尽便死。如吸气时，非是吸外气而入，只是住得一霎时，第二口气又出，若无得出时便死。老子曰：「天地之间，其犹橐钥乎，动而不屈，虚而愈出。」橐钥只是今之[革备]扇耳。

数只是算气之节候。大率只是一个阴阳播而为五行，五行中各有阴阳。甲乙木，丙丁火；春属木，夏属火。年月日时无有非五行之气，甲乙丙丁又属阴属阳，只是二五之人之生，适遇其气，有得清者，有得浊者，贵贱寿夭皆然，故有参错不齐如此。圣贤在上，则其气中和；不然，则其气偏行。故有得其气清，聪明而无福禄者；亦有得其气浊，有福禄而无知者，皆其气数使然。尧舜禹皋文武周召得其正，孔孟夷齐得其偏者也。至如极乱之后，五代之时，又却生许多圣贤，如祖宗诸臣者，是极而复者也。扬录云：「硕果不食之理。」如大睡一觉，及醒时却有精神。扬录此下云：「今却诡诈玩弄，未有醒时。非积乱之甚五六十一年，即定气息未苏了，是大可忧也！」

天地统是一个大阴阳。一年又有一年之阴阳，一月又有一月之阴阳，一日一时皆然。阴阳五行。

阴阳五行之理，须常常看得在目前，则自然牢固矣。

阴阳是气，五行是质。有这质，所以做得物事出来。五行虽是质，他又有五行之气做这物事，方得。然却是阴阳二气截做这五个，不是阴阳外别有五行。如十干甲乙，甲便是阳，乙便是阴。

问：「前日先生答书云：『阴阳五行之为性，各是一气所禀，而性则一也。』两『性』字同否？」曰：「一般。」又曰：「同者理也，不同者气也。」又曰：「他所以道『五行之生各一其性。』」节复问：「这个莫是木自是木，火自是火，而其理则一？」先生应而曰：「且如这个光，也有在砚盖上底，也有在墨上底，其光则一也。」

五行相为阴阳，又各自为阴阳。

气之精英者为神。金木水火土非神，所以为金木水火土者是神。在人则为理，所以为仁义礼智信者是也。

金木水火土虽曰『五行各一其性』，然一物又各具五行之理，不可不知。康节却细推出来。

天一自是生水，地二自是生火。生水只是合下便具得湿底意思。木便是生得一个软底，金便是生出得一个硬底。五行之说，正蒙中说得好。又曰：「木者，土之精华也。」又记曰：「水火不出于土，正蒙一段说得最好，不胡乱下一字。」

问：「黄寺丞云：『金木水火体质属土。』」曰：「正蒙有一说好，只说金与木之体质属土，水与火却不属土。」问：「火附木而生，莫亦属土否？」曰：「火自是个虚空中物事。」问：「只温热一作「暖」。之气便是火否？」曰：「然。」

水火清，金木浊，土又浊。

论阴阳五行，曰：「康节说得法密，横渠说得理透。邵伯温载伊川言曰：『向惟见周茂叔语及此，然不及先生之有条理也。』」钦夫以为伊川未必有此语，盖伯温妄载。某则以为此语恐诚有之。」

土无定位，故今历家以四季之月十八日为土，分得七十二日。若说播五行于四时，以十干推之，亦得七十二日。

问：「四时取火，何为季夏又取一番？」曰：「土旺于未，故再取之。土寄旺四季，每季皆十八日，四个十八日，计七十二日。其它四行分四时，亦各得七十二日。五个七十二日，共凑成三百六十日也。」

问：「古者取火，四时不同。不知所取之木既别，则火亦异否？」曰：「是如此。」

火中有黑，阳中阴也；水外黑洞洞地，而中却明者，阴中之阳也。故水谓之阳，火谓之阴，亦得。

阴以阳为质，阳以阴为质。水内明而外暗，火内暗而外明。横渠曰「阴阳之精，互藏其宅」，正此意也。

清明内影，浊明外影；清明金水，浊明火日。

天有春夏秋冬，地有金木水火，人有仁义礼智，皆以四者相为用也。

春为感，夏为应；秋为感，冬为应。若统论，春夏为感，秋冬为应；明岁春夏又为感。

问学者云：「古人排十二时是如何？」诸生思未得。先生云：「『志』是从『之』，从『心』，乃是心之所之。古『时』字从『之』，从『日』，亦是日之所盖日至于午，则谓之午时；至未，则谓之未时。十二时皆如此推。古者训『日』字，实也；『月』字，缺也。月则有缺时，日常实，是如此。如天行亦有差，月星行又迟，赶它不上。惟日，铁定如此。」又云：「看北斗，可以见天之行。」

朱子语类卷第二

理气下

天地下

天文有半边在上面，须有半边在下面。

如何见得天有三百六十度？甚么人去量来？只是天行得过处为度。天之过处，便是日之退处。日月会为辰。

有一常见不隐者为天之盖，有一常隐不见者为天之底。

叔器问：「天有几道？」曰：「据历家说有五道。而今且将黄赤道说，赤道正在天之中，如合子缝模样，黄道是在那赤道之间。」

问同度同道。曰：「天有黄道，有赤道。天正如一圆匣相似，赤道是那匣子相合缝处，在天之中。黄道一半在赤道之内，一半在赤道之外，东西两处与赤道相交。度，却是将天横分为许多度数。会时是日月在那黄道赤道十字路头相交处彘撞着。望时是月与日正相向。如一个在子，一个在午，皆同一度。谓如月在毕十一度，日亦在毕十一度。虽同此一度，却南北相向。日所以蚀于朔者，月常在下，日常在上，既是相会，被月在下面遮了日，故日蚀。望时月蚀，固是阴敢与阳敌，然历家又谓之暗虚。盖火日外影，其中实暗，到望时恰当着其中暗处，故月蚀。」

问：「周天之度，是自然之数，是强分？」曰：「天左旋，一昼一夜行一周，而又过了一度。以其行过处，一日作一度，三百六十五度四分度之一，方是一周。只将南北表看：今日恁时看，时有甚星在表边；明日恁时看，这星又差远，或别是一星了。」

天一日周地一遭，更过一度。日即至其所，赶不上一度。月不及十三度。天一日过一度，至三百六十五度四分度之一，则及日矣，与日一般，是为一期。

天行至健，一日一夜一周，天必差过一度。日一日一夜一周恰好，月却不及十三度有奇。只是天行极速，日稍迟一度，月必迟十三度有奇耳。因举陈元滂云：「只似在圆地上走，一人过急一步，一人差不及一步，又一人甚缓，差数步也。」天行只管差过，故历法亦只管差。尧时昏旦星中于午，月令差于未，汉晋以来又差，今比尧时似差及四分之一。古时冬至日在牵牛，今却在斗。

天最健，一日一周而过一度。日之健次于天，一日恰好行三百六十五度四分度之一，但比天为退一度。月比日大故缓，比天为退十三度有奇。但历家只算所退之度，却云日行一度，月行十三度有奇。此乃截法，故有日月五星右行之说，其实非右行也。横渠曰：「天左旋，处其中者顺之，少迟则反右矣。」此说最好。书疏「玠衡」，礼疏「星回于天」，汉志天体，沈括浑仪议，皆可参考。

问：「天道左旋，自东而西，日月右行，则如何？」曰：「横渠说日月皆是左旋，说得好。盖天行甚健，一日一夜周三百六十五度四分度之一，又进过一度。日行速，健次于天，一日一夜周三百六十五度四分度之一，正恰好。比天进一度，则日为退一度。二日天进二度，则日为退二度。积至三百六十五日四分日之一，则天所进过之度，又恰周得本数；而日所退之度，亦恰退尽本数，遂与天会而成一年。月行迟，一日一夜三百六十五度四分度之一行不尽，比天为退了十三度有奇。进数为顺天而左，退数为逆天而右。历家以进数难算，只以退数算之，故谓之右行，且曰：『日行迟，月行速。』然则日行却得其正，故扬子太玄首便说日云云。向来久不晓此，因读月令『日穷于次』疏中有天行过一度之说，推之乃知其然。又如书『齐七政』疏中二三百字，说得天之大体亦好。后汉历志亦说得好。」义刚录云：「前汉历志说道理处少，不及东汉志较详。」淳问：「月令疏『地冬上腾，夏下降』，是否？」曰：「未便理会到此。且看大纲识得后，此处用度算方知。」

天左旋，日月亦左旋。但天行过一度，日只在此，当卯而卯，当午而午。某看得如此，后来得礼记说，暗与之合。

天道与日月五星皆是左旋。天道日一周天而常过一度。日亦日一周天，起度端，终度端，故比天道常不及一度。月行不及十三度四分度之一。今人却云月行速，日行迟，此错说也。但历家以右旋为说，取其易见日月之度耳。

问天道左旋，日月星辰右转。曰：「自疏家有此说，人皆守定。某看天上日月星不曾右转，只是随天转。天行健，这个物事极是转得速。且如今日日与月星都在这度上，明日旋一转，天却过了一度；日迟些，便欠了一度；月又迟些，又欠了十三度。如岁星须一转争了三十度。要看历数子细，只是『璇玑玉衡』疏载王蕃浑天说一段极精密，可检看，便是说一个现成天地了。月常光，但初二日照只照得那一边，过几日渐渐移得正，到十五日，月与日正相望。到得月中天时节，日光在地下，逆从四边出，与月相照，地在中间，自遮不令月中有影，云是莎罗树，乃是地形，未可知。」

义刚言：「伯靖以为天是一日一周，日则不及一度，非天过一度也。」曰：「此说不是。若以为天是一日一周，则四时中星如何解不同？更是如此，则日日一般，却如何纪岁？把甚么时节做定限？若以为天不过而日不及一度，则趲来趲去，将次午时便打三更矣！」因取礼记月令疏指其中说早晚不同，及更行一度两处，曰：「此说得甚分明。其它历书都不如此说。盖非不晓，但是说滑了口后，信口说，习而不察，更不去子细检点。而今若就天里看时，只是行得三百六十五度四分度之一。若把天外来说，则是一日过了一度。季通常有言：『论日月，则在天里；论天，则在太虚空里。若去太虚空里观那天，自是日月鞿得不在旧时处了。』」先生至此，以手画轮子，曰：「谓如今日在这一处，明日自是又鞿动着些子，又不在旧时处了。」又曰：「天无体，只二十八宿便是天体。日月皆从角起，天亦从角起。日则一日运一周，依旧只到那角上；天则一周了，又过角些子。日日累上去，则一年便与日会。」次日，仲默附至天说曰：「天体至圆，周围三百六十五度四分度之一，绕地左旋，常一日一周而过一度。日丽天而少迟，故日行一日，亦绕地一周，而在天为不及一度。积三百六十五日九百四十分日之二百三十五而与天会，是一岁日行之数也。月丽天而尤迟，一日常不及天十三度十九分度之七。积二十九日九百四十分日之四百九十九而与日会。十二会，得全日三百四十八，余分之积，又五千九百八十八。如日法，九百四十而一，得六，不尽三百四十八。通计得日三百五十四，九百四十分日之三百四十八，是一岁月行之数也。岁有十二月，月有三十日。三百六十日者，一岁之常数也。故日与天会，而多五日九百四十分日之二百三十五者，为气盈。月与日会，而少五日九百四十分日之五百九十二者，为朔虚。合气盈朔虚而闰生焉。故一岁闰率则十日九百四十分日之八百二

十七；三岁一闰，则三十二日九百四十分日之六百单一；五岁再闰，则五十四日九百四十分日之三百七十五。十有九岁七闰，则气朔分齐，是为一章也。」先生以此示义刚，曰：「此说也分明。」

天道左旋，日月星并左旋。星不是贴天。天是阴阳之气在上面，下人看，见星随天去耳。

问：「经星左旋，纬星与日月右旋，是否？」曰：「今诸家是如此说。横渠说天左旋，日月亦左旋。看来横渠之说极是。只恐人不晓，所以诗传只载旧说。」或曰：「此亦易见。如以一大轮在外，一小轮载日月在内，大轮转急，小轮转慢。虽都是左转，只有急有慢，便觉日月似右转了。」曰：「然。但如此，则历家『逆』字皆着改做『顺』字，『退』字皆着改做『进』字。」

晋天文志论得亦好，多是许敬宗为之。日月随天左旋，如横渠说较顺。五星亦顺行。历家谓之缓者反是急，急者反是缓。历数，谓日月星所经历之数。

问：「日是阳，如何反行得迟如月？」曰：「正是月行得迟。」问：「日行一度，月行十三度有奇。」曰：「历家是将他退底度数为进底度数。天至健，故日常不及他一度；月又迟，故不及天十三度有奇。且如月生于西，一夜一夜渐渐向东，便可见月退处。」问：「如此说，则是日比天行迟了一度，月比天行迟了十三度有奇。」曰：「历家若如此说，则算着那相去处度数多。今只以其相近处言，故易算。闻季通云：『西域有九执历，却是顺算。』」

程子言日升降于三万里，是言黄赤道之间相去三万里。天日月星皆是左旋，只有迟速。天行较急，一日一夜绕地一周三百六十五度四分度之一，而又进过一度。日行稍迟，一日一夜绕地恰一周，而于天为退一度。至一年，方与天相值在恰好处，是谓一年一周天。月行又迟，一日一夜绕地不能匝，而于天常退十三度十九分度之七。至二十九日半强，恰与天相值在恰好处，是谓一月一周天。月只是受日光。月质常圆，不曾缺，如圆球，只有一面受日光。望日日在西，月在卯，正相对，受光为盛。天积气，上面劲，只中间空，为日月来往。地在天中，不甚大，四边空。有时月在天中央，日在地中央，则光从四旁上受于月。其中昏暗，便是地影。望以后，日与月行便差背向一畔，相去渐渐远，其受光面不正，至朔行又相遇。日与月正紧相合，日便蚀，无光。月或从上过，或从下过，亦不受光。星亦是受日光，但小耳。北辰中央一星甚小，谢氏谓「天之机」，亦略有意，但不似「天之枢」较切。

日月升降三万里之中，此是主黄道相去远近而言。若天之高，则里数又煞远。或曰八万四千里，未可知也。立八尺之表，以候尺有五寸之景，寸当千

里，则尺有五寸恰当三万里之半。日去表有远近，故景之长短为可验也。历家言天左旋，日月星辰右行，非也。其实天左旋，日月星辰亦皆左旋。但天之行疾如日，天一日一周，更换过一度，日一日一周，恰无赢缩，以月受日光为可见。月之望，正是日在地中，月在天中，所以日光到月，四伴更无亏欠；唯中心有少压翳处，是地有影蔽者尔。及日月各在东西，则日光到月者止及其半，故为上弦；又减其半，则为下弦。逐夜增减，皆以此推。地在天中，不为甚大，只将日月行度折算可知。天包乎地，其气极紧。试登极高处验之，可见形气相催，紧束而成体。但中间气稍宽，所以容得许多品物。若一例如此气紧，则人与物皆消磨矣！谓日月只是气到寅上则寅上自光，气到卯上则卯上自光者，亦未必然。既曰日月，则自是各有一物，方始各有一名。星光亦受于日，但其体微尔。五星之色各异，观其色，则金木水火之名可辩。众星光芒闪烁，五星独不如此。众星亦皆左旋，唯北辰不动，在北极五星之旁一小星是也。盖此星独居天轴，四面如轮盘，环绕旋转，此独为天之枢纽是也。日月薄蚀，只是二者交会处，二者紧合，所以其光淹没，在朔则为日食，在望则为月蚀，所谓「纾前缩后，近一远三」。如自东而西，渐次相近，或日行月之旁，月行日之旁，不相掩者皆不蚀。唯月行日外而掩日于内，则为日蚀；日行月外而掩月于内，则为月蚀。所蚀分数，亦推其所掩之多少而已。

日月升降三万里中，谓夏至谓冬至，其间黄道相去三万里。夏至黄道高，冬至黄道低。伊川误认作东西相去之数。形器之物，虽天地之大，亦有一定中处。伊川谓「天地无适而非中」，非是。

先生论及玑衡及黄赤道日月躔度，潘子善言：「嵩山本不当天之中，为是天形欹侧，遂当其中耳。」曰：「嵩山不是天之中，乃是地之中。黄道赤道皆在嵩山之北。南极北极，天之枢纽，只有此处不动，如磨脐然。此是天之中至极处，如人之脐带也。」

「周髀法谓极当天中，日月遶天而行，远而不可见者为尽。此说不是。」问：「论语或问中云：『南极低入地三十六度，北极高出地三十六度。』如何？」曰：「圆径七十二度，极正居其中。尧典疏义甚详。」

季通尝设一问云：「极星只在天中，而东西南北皆取正于极，而极星皆在其上，何也？」某无以答。后思之，只是极星便是北，而天则无定位。

南极在下七十二度，常隐不见。唐书说，有人至海上，见南极下有数大星甚明。此亦在七十二度之内。

月体常圆无阙，但常受日光为明。初三四是日在下照，月在西边明，人在这边望，只见在弦光。十五六则日在地下，其光由地四边而射出，月被其光而明。月中是地影。月，古今人皆言有阙，惟沈存中云无阙。

「月无盈阙，人看得有盈阙。盖晦日则月与日相透了，至初三方渐渐离开去，人在下面侧看见，则其光阙。至望日则月与日正相对，人在中间正看见，则其光方圆。」因云，礼运言：「播五行于四时，和而后月生也。」如此，则气不和时便无月，恐无此理。其云「三五而盈，三五而阙」，彼必不曾以理推之。若以理推之，则无有盈阙也。毕竟古人推究事物，似亦不甚子细。或云：「恐是说元初有月时。」曰：「也说得不得。」

问「弦望」之义。曰：「上弦是月盈及一半，如弓之上弦；下弦是月亏了一半，如弓之下弦。」又问：「是四分取半否？」曰：「如二分二至，也是四分取半。」因说历家谓「纾前缩后，近一远三」。以天之围言之，上弦与下弦时，月日相看，皆四分天之一。

问：「月本无光，受日而有光。季通云：『日在地中，月行天上。所以光者，以日气从地四旁周围空处迸出，故月受其光。』」先生曰：「若不如此，月何缘受得日光？方合朔时，日在上，月在下，则月面向天者有光，向地者无光，故人不見。及至望时，月面向人者有光，向天者无光，故见其圆满。若至弦时，所谓『近一远三』，只合有许多光。」又云：「月常有一半光。月似水，日照之，则水面光倒射壁上，乃月照也。」问：「星受日光否？」曰：「星恐自有光。」

问：「月受日光，只是得一边光？」曰：「日月相会时，日在月上，不是无光，光都载在上面一边，故地上无光。到得日月渐渐相远时，渐擦挫，月光渐渐见于下。到得望时，月光浑在下面一边。望后又渐渐光向上去。」

或问：「月中黑影是地影否？」曰：「前辈有此说，看来理或有之。然非地影，乃是地形倒去遮了他光耳。如镜子中被一物遮住其光，故不甚见也。盖日以其光加月之魄，中间地是一块实底物事，故光照不透而有此黑晕也。」

问：「日光从四边射入月光，何碍地事，而碍其光？」曰：「终是被这一块实底物事隔住，故微有碍耳。」或录云：「今人剪纸人贴镜中，以火光照之，则壁上圆光中有一人。月为地所碍，其黑晕亦犹是耳。」

康节谓：「日，太阳也；月，少阴也；星，少阳也；辰，太阴也。星辰，非星也。」又曰：「辰弗集于房。」房者，舍也。故十二辰亦谓之十二舍。上「辰」字谓日月也，所谓三辰。北斗去辰争十二来度。日蚀是日月会合处。月

合在日之下，或反在上，故蚀。月蚀是日月正相照。伊川谓月不受日光，意亦相近。盖阴盛亢阳，而不少让阳故也。又曰：「日月会合，故初一初二，月全无光。初三渐开，方微有弦上光，是哉生明也。开后渐亦光，至望则相对，故圆。此后复渐相近，至晦则复合，故暗。月之所以亏盈者此也。」

问：「自古以日月之蚀为灾异。如今历家却自预先算得，是如何？」曰：「只大约可算，亦自有不合处。有历家以为当食而不食者，有以为不当食而食者。」

历家之说，谓日光以望时遥夺月光，故月食；日月交会，日为月掩，则日食。然圣人不言月蚀日，而以「有食」为文者，阙于所不见。

日食是为月所掩，月食是与日争敌。月饶日些子，方好无食。

日月交蚀。暗虚。

「遇险」，谓日月相遇，阳遇阴为险也。

日月食皆是阴阳气衰。徽庙朝曾下诏书，言此定数，不足为灾异，古人皆不晓历之故。

横渠言，日月五星亦随天转。如二十八宿随天而定，皆有光芒；五星逆行而动，无光芒。

纬星是阴中之阳，经星是阳中之阴。盖五星皆是地上木火土金水之气上结而成，却受日光。经星却是阳气之余凝结者，疑得也受日光。但经星则闪烁开阖，其光不定。纬星则不然，纵有芒角，其本体之光亦自不动，细视之可见。

莫要说水星。盖水星贴着日行，故半月日见。

夜明多是星月。早日欲上未上之际，已先烁退了星月之光，然日光犹未上，故天欲明时，一霎时暗。

星有墮地其光烛天而散者，有变为石者。

分野之说始见于春秋时，而详于汉志。然今左传所载大火辰星之说，又却只因其国之先曾主二星之祀而已。是时又未有所谓赵魏晋者。然后来占星者又却多验，殊不可晓。

叔重问星图。曰：「星图甚多，只是难得似。圆图说得顶好。天穹，纸却平。方图又却两头放小不得。」又曰：「那个物事两头小，中心涨。」又曰：「三百六十五度四分度之一，想见只是说赤道。两头小，必无三百六十五度四分度之一。」

风只如天相似，不住旋转。今此处无风，盖或旋在那边，或旋在上面，都不可知。如夏多南风，冬多北风，此亦可见。

霜只是露结成，雪只是雨结成。古人说露是星月之气，不然。今高山顶上虽晴亦无露。露只是自下蒸上。人言极西高山上亦无雨雪。

「高山无霜露，却有雪。某尝登云谷。晨起穿林薄中，并无露水沾衣。但见烟霞在下，茫然如大洋海，众山仅露峰尖，烟云环绕往来，山如移动，天下之奇观也！」或问：「高山无霜露，其理如何？」曰：「上面气渐清，风渐紧，虽微有雾气，都吹散了，所以不结。若雪，则只是雨遇寒而凝，故高寒处雪先结也。道家有高处有万里刚风之说，便是那里气清紧。低处则气浊，故缓散。想得高山更上去，立人不住了，那里气又紧故也。离骚有九天之说，注家妄解，云有九天。据某观之，只是九重。盖天运行有许多重数。以手画图晕，自内绕出至外，其数九。里面重数较软，至外面则渐硬。想到第九重，只成硬壳相似，那里转得又愈紧矣。」

雪花所以必六出者，盖只是霰下，被猛风拍开，故成六出。如人掷一团烂泥于地，泥必溅开成棱瓣也。又，六者阴数，大阴玄精石亦六棱，盖天地自然之数。

问龙行雨之说。曰：「龙，水物也。其出而与阳气交蒸，故能成雨。但寻常雨自是阴阳气蒸郁而成，非必龙之为也。『密云不雨，尚往也』，盖止是下气上升，所以未能雨。必是上气遮盖无发泄处，方能有雨。横渠正蒙论风雷雨之说最分晓。」

问：「雷电，程子曰：『只是气相摩轧。』是否？」曰：「然。」「或以为有神物。」曰：「气聚则须有，然纔过便散。如雷斧之类，亦是气聚而成者。但已有渣滓，便散不得，此亦属『成之者性。』张子云：『其来也，几微易简；其究也，广大坚固。』即此理也。」

雷如今之爆杖，盖郁积之极而迸散者也。

十月雷鸣。曰：「恐发动了阳所以大雪为丰年之兆者，雪非丰年，盖为凝结得阳气在地，来年发达生长万物。」

雷虽只是气，但有气便有形。如蝮螭本只是薄雨为日所照成影，然亦有形，能吸水，吸酒。人家有此，或为妖，或为祥。

虹非能止雨也，而雨气至是已薄，亦是日色射散雨气了。

伊川说：「世间人说雹是蜥蜴做，初恐无是理。」看来亦有之。只谓之全是蜥蜴做，则不可耳。自有是上面结作成底，也有是蜥蜴做底，某少见十九伯说亲见如此。记在别录。十九伯诚确人，语必不妄。又，此间王三哥之祖参议者云，尝登五台山，山极高寒，盛夏携绵被去。寺僧曰：「官人带被来少。」王甚怪之。寺僧又为借得三两条与之。中夜之间寒甚，拥数床绵被，犹不暖。盖山顶皆蜥蜴含水，吐之为雹。少间，风雨大作，所吐之雹皆不见。明日下山，则见人言，昨夜雹大作。问，皆如寺中所见者。又，夷坚志中载刘法师者，后居隆兴府西山修道。山多蜥蜴，皆如手臂大。与之饼饵，皆食。一日，忽领无限蜥蜴入庵，井中之水皆为饮尽。饮干，即吐为雹。已而风雨大作，所吐之雹皆不见。明日下山，则人言所下之雹皆如蜥蜴所吐者。蜥蜴形状亦如龙，是阴属。是这气相感应，使作得他如此。正是阴阳交争之时，所以下雹时必寒。今雹之两头皆尖，有棱道。疑得初间圆，上面阴阳交争，打得如此碎了。「雹」字从「雨」，从「包」，是这气包住，所以为雹也。

古今历家只推算得个阴阳消长界分耳。

太史公历书是说太初，然却是颛顼四分历。刘歆作三统历。唐一行大衍历最详备。五代王朴司天考亦简严。然一行王朴之历，皆止用之二三年即差。王朴历是七百二十加去。季通所用，却依康节三百六十数。

今之造历者无定法，只是赶[走尔]天之行度以求合，或过则损，不及则益，所以多差。因言，古之锤律纽算，寸分毫厘丝忽皆有定法，如合符契，皆自然而然，莫知所起。古之圣人，其思之如是之巧，然皆非私意撰为之也。意古之历书，亦必有一定之法，而今亡矣。三代而下，造历者纷纷莫有定义，愈精愈密而愈多差，由不得古人一定之法也。季通尝言：「天之运无常。日月星辰积气，皆动物也。其行度疾速，或过不及，自是不齐。使我之法能运乎天，而不为天之所运，则其疏密迟速，或过不及之间，不出乎我。此虚宽之大数纵有差忒，皆可推而不失矣。何者？以我法之有定而律彼之无定，自无差也。」季通言非是。天运无定，乃其行度如此，其行之差处亦是常度。但后之造历者，其为数窄狭，而不足以包之尔。

问：「历法何以推月之大小？」曰：「只是以每月二十九日半，六百四十分日之二十九计之，观其合朔为如何。如前月大，则后月初二日月生明；前月小，则后月初三日月生明。」

闰余生于朔不尽周天之周天之气，谓二十四气也。月有大小，朔不得尽此气，而一岁日子足矣，故置闰。

中气只在本月。若躔得中气在月尽，后月便当置闰。

沈存中欲以节气定晦朔，不知交节之时适在亥，此日当如何分。

或说历四废日。曰：「只是言相胜者：春是庚辛日，秋是甲乙日。温公潜虚亦是此意。」

五子六甲，二五为干，二六为支。

先在先生处见一书，先立春，次惊蛰，次雨水，次春分，次谷雨，次清明。云：「汉历也。」

子升问：「人言虏中历与中国历差一日，是否？」曰：「只如子正四刻方属今日，子初自属昨日。今人纔交子时，便唤做今日。如此亦便差一日。」

历数微眇，如今下漏一般。漏管稍涩，则必后天；稍阔，则必先天，未子而子，未午而午。

历法，季通说，当先论天行，次及七政。此亦未善。要当先论太虚，以见三百六十五度四分度之一，一一定位，然后论天行，以见天度加损虚度之岁分。岁分既定，然后七政乃可齐耳。

或问：「季通历法未是？」曰：「这都未理会得。而今须是也会布算，也学得似他了，把去推测，方见得他是与不是。而今某自不曾理会得，如何说得他是与不是。这也是康节说恁地。若错时，也是康节错了。只是觉得自古以来，无一个人考得到此处。然也只在史记汉书上，自是人不去考。司马迁班固刘向父子杜佑说都一同，不解都不是。」

陈得一统元历，绍兴七八年间作。又云：「局中暗用纪元历，以统元为名。」

浑仪可取，盖天不可用。试令主盖天者做一样子，如何做？只似个雨伞，不知如何与地相附着。若浑天，须做得个浑天来。或录云：「有能说盖天者，欲令作一盖天仪，不知可否。或云似伞样。如此，则四旁须有漏风处，故不若浑天之可为仪也。」

先生尝言：「数家有大小阳九。」道夫问：「果尔，则有国有家者何贵乎修治？」曰：「在我者过得他一二分，便足以胜之。」

问：「周公定豫州为天地之中，东西南北各五千里。今北边无极，而南方交趾便际海，道里长短夔殊，何以云各五千里？」曰：「此但以中国地段四方相去言之，未说到极边与际海处。南边虽近海，然地形则未尽。如海外有岛夷诸国，则地犹连属。彼处海犹有底，至海无底处，地形方尽。周公以土圭测天地之中，则豫州为中，而南北东西际天各远许多。至于北远而南近，则地形有偏尔，所谓『地不满东南』也。禹贡言东西南北各二千五百里，不知周公何以言五千里。今视中国，四方相去无五千里，想他周公且恁大说教好看。如尧舜所都冀州之地，去北方甚近。是时中国土地甚狭，想只是略相羁縻。至夏商已后，渐渐开辟。如三苗只在今洞庭彭蠡湖湘之间。彼时中国已不能到，三苗所以也负固不服。」后来又见先生说：「昆仑取中国五万里，此为天地之中。中国在东南，未必有五万里。尝见佛经说昆仑山顶有阿耨大池，水流四面去，其东南入中国者为黄河，其二方流为弱水黑水之类。」又曰：「自古无人穷至北海，想北海只挨着天壳边缘北边地长，其势北海不甚阔。地之下与地之四边皆海水周流，地浮水上，与天接，天包水与地。」问：「天有形质否？」曰：「无。只是气旋转得紧，如急风然，至上面极高处转得愈紧。若转纒慢，则地便脱坠矣！」问：「星辰有形质否？」曰：「无。只是气之精英凝聚者。」或云：「如灯花否？」曰：「然。」地理。

人言北方土地高燥，恐暑月亦蒸湿。何以言之？月令云：「是月也，土润溽暑，天气下降，地气上腾。」想得春夏间天转稍慢，故气候缓散昏昏然，而南方为尤甚。至秋冬，则天转益急，故气候清明，宇宙澄旷。所以说天高气清，以其转急而气紧也。

「海那岸便与天接。」或疑百川赴海而海不溢。曰：「盖是干了。有人见海边作旋涡吸水下去者。」直卿云：「程子大炉[革备]之说好。」

海水无边，那边只是气蓄得在。

海水未尝溢者，庄周所谓「沃焦土」是也。

潮之迟速大小自有常。旧见明州人说，月加子午则潮长，自有此理。沈存中笔谈说亦如此。

陆子静谓潮是子午月长，沈存中续笔谈之说亦如此，谓月在地子午之方，初一卯，十五酉。

蔡伯靖曰：「山本同而未异，水本异而未同。」

问：「先生前日言水随山行，何以验之？」曰：「外面底水在山下，中间底水在脊上行。」因以指为喻，曰：「外面底水在指缝中行，中间底水在指头上行。」又曰：「山下有水。今浚井底人亦看山脉。」

冀都是正天地中间，好个风水。山脉从云中发来，云中正高脊处。自脊以西之水，则西流入于龙门西河；自脊以东之水，则东流入于海。前面一条黄河环绕，右畔是华山耸立，为虎。自华来至中，为嵩山，是为前案。遂过去为泰山，耸于左，是为龙。淮南诸山是第二重案。江南诸山及五岭，又为第三四重案。

尧都中原，风水极佳。左河东，太行诸山相遶，海岛诸山亦皆相向。右河南遶，直至泰山凑海。第二重自蜀中出湖南，出庐山诸山。第三重自五岭至明越。又黑水之类，自北缠绕至南海。泉州常平司有一大图，甚佳。

河东地形极好，乃尧舜禹故都，今晋州河中府是也。左右多山，黄河绕之，嵩、华列其前。

上党即今潞州，春秋赤狄潞氏，即其地也。以其地极高，与天为党，故曰上党。上党，太行山之极高处。平阳晋州蒲阪，山之尽头，尧舜之所都也。河东河北诸州，如太原晋阳等处，皆在山之两边窠中。山极高阔。伊川云：「太行千里一块石。」山后是忻代诸州。泰山却是太行之虎山。又问：「平阳蒲阪，自尧舜后何故无人建都？」曰：「其地硗瘠不生物，人民朴陋俭嗇，故惟尧舜能都之。后世侈泰，如何都得。」

河东河北皆遶太行山。尧舜禹所都，皆在太行下。

太行山一千里，河北诸州皆旋其趾。潞州上党在山脊最高处。过河便见太行在半天，如黑云然。

或问：「天下之山西北最高？」曰：「然。自关中一支生下函谷，以至嵩山，东尽泰山，此是一支。又自岷山汉水之北生下一支，至扬州而尽。江南诸山则又自岷山分一支，以尽乎两浙闽」

江西山皆自五岭赣上来，自南而北，故皆逆。闽中却是自北而南，故皆顺。

闽中之山多自北来，水皆东南流。江浙之山多自南来，水多北流，故江浙冬寒夏热。

仙霞岭在信州分水之右，其脊脉发去为临安，又发去为建康。

江西山水秀拔，生出人来便要硬做。

荆襄山川平旷，得天地之中，有中原气象，为东南交会处，耆旧人物多，最好卜居。但有变，则正是兵交之冲，又恐无[口焦]类！

要作地理图三个样子：一写州名，一写县名，一写山川名。仍作图时，须用逐州正斜、长短、阔狭如其地形，糊纸叶子以剪。

或问南北对境图。曰：「天下大川有二，止河与江。如淮亦小，只是中间起。虏中混同江却是大川。」李德之问：「薛常州九域图如何？」曰：「其书细碎，不是著书手段。『予决九川，距四海』了，却逐旋爬疏小江水，令至川。此是大形势。」

先生谓张倅云：「向于某人家看华夷图，因指某水云：『此水将有人淮之势。』其人曰：『今其势已自如此。』」先生因言，河本东流入海，后来北流。当时亦有填河之议，今乃向南流矣。

「某说道：『后来黄河必与淮河相并。』伯恭说：『今已如此。』问他：『如何见得？』伯恭说：『见薛某说。』」又曰：「元丰间河北流，自后中原多事；后来南流，虏人亦多事。近来又北流，见归正人说。」或录云：「因看刘枢家中原图，黄河却自西南贯梁山泊，迤迤入淮来。神宗时，河北流，故虏人盛；今却南来，故其势亦衰。」又曰：「神宗时行淤田策，行得甚力。差官去监那个水，也是肥。只是未蒙其利，先有冲颓庐舍之患。」潘子善问：「如何可治河决之患？」曰：「汉人之策，令两旁不立城邑，不置民居，存留些地步与他，不与他争，放教他宽，教他水散漫，或流从这边，或流从那边，不似而今作堤去圩他。元帝时，募善治河决者。当时集众议，以此说为善。」又

问：「河决了，中心平处却低，如何？」曰：「不会低，他自择一个低处去。」又问：「雍州是九州岛那里高？」曰：「那里无甚水。」又曰：「禹贡亦不可考其次第，那如经量门簿？所谓门簿者，载此一都有田若干，有山若干。」

御河是太行之水，出来甚清。周世宗取三关，是从御河里去，三四十日取了。又曰：「御河之水清见底。后来黄河水冲来，浊了。」曰：「河北流，是禹之故道。」又曰：「不是禹之故道，近禹之故道。」

仲默问：「有两汉水，如何有一水谓之西汉江？」曰：「而今如阆州等处，便是东川。东川却有一支出来，便是西汉江，即所谓嘉陵江也。」

南康郡治，张齐贤所建，盖两江之咽喉。古人做事都有意思。又如利州路，却有一州在剑阁外。

汉荆州刺史是守襄阳。魏晋以后，以江陵为荆州。

吴大年曰：「吕蒙城在郢州。其城方，其中又有数重，形址如井，今犹存。」

道州即舂陵。武帝封子为舂陵王，后徙居邓州。至今邓州亦谓之舂陵。

汉时人仕宦于瓜州者，更极前面亦有人往。长安西门至彼，九千九百九十九里。

朱子语类卷第三

鬼神

因说鬼神，曰：「鬼神事自是第二着。那个无形影，是难理会底，未消去理会，且就日用紧切处做工夫。子曰：『未能事人，焉能事鬼！未知生，焉知死！』此说尽了。此便是合理会底理会得，将问鬼神自有见处。若合理会底不理，只管去理会没紧要底，将问都没理会了。」义刚问目别出。

义刚将鬼神问目呈毕，先生曰：「此事自是第二着。『未能事人，焉能事鬼！』此说尽了。今且须去理会眼前事，那个鬼神事，无形无影，莫要枉费心

力。理会得那个来时，将久我着实处皆不晓得。所谓『诗书执礼，皆雅言也』，这个皆是面前事，做得一件，便是一件。如易，便自难理会了。而今只据我恁地推测，不知是与不是，亦须逐一去看。然到极处，不过只是这个。」

或问鬼神有无。曰：「此岂卒乍可说！便说，公亦岂能信得及。须于众理看得渐明，则此惑自解。『樊迟问知。子曰：「务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。」』人且理会合当理会底事，其理会未得底，且推向一边。待日用常行处理会得透，则鬼神之理将自见得，乃所以为知也。『未能事人，焉能事鬼！』意亦如此。」

天下大底事，自有个大底根本；小底事，亦自有个紧切处。若见得天下亦无甚事。如鬼神之事，圣贤说得甚分明，只将礼熟读便见。二程初不说无鬼神，但无而今世俗所谓鬼神耳。古来圣人所制祭祀，皆是他见得天地之理如此。

神，伸也；鬼，屈也。如风雨雷电初发时，神也；及至风止雨过，雷住电息，则鬼也。

鬼神不过阴阳消长而已。亭毒化育，风雨晦冥，皆是。在人则精是魄，魄者鬼之盛也；气是魂，魂者神之盛也。精气聚而为物，何物而无鬼神！「游魂为变」，魂游则魄之降可知。

鬼神只是屈伸往来者，气也。天地间无非人之气与天地之气常相接，无间断，人自不见。人心才动，必达于气，便与这屈伸往来者相感通。如卜筮之类，皆是心自有此物，只说你心上事，才动必应也。

问：「鬼神便只是此气否？」曰：「又是这气里面神灵相似。」

问：「先生说『鬼神自有界分』，如何？」曰：「如日为神，夜为鬼；生为神，死为鬼，岂不是界分？」

叔器问：「先生前说『日为神，夜为鬼，所以鬼夜出』，如何？」曰：「间有然者，亦不能皆然。夜属阴。且如妖鸟皆阴类，皆是夜鸣。」义刚，

雨风露雷，日月昼夜，此鬼神之迹也，此是白日公平正直之鬼神。若所谓『有啸于梁，触于胸』，此则所谓不正邪暗，或有或无，或去或来，或聚或散者。又有所谓祷之而应，祈之而获，此亦所谓鬼神，同一理也。世间万事皆此理，但精粗小大之不同尔。又曰：「以功用谓之鬼神，即此便见。」

鬼神死生之理，定不如释家所云，世俗所见。然又有其事昭昭，不可以理推者，此等处且莫要理会。

因说神怪事，曰：「人心平铺着便好，若做弄，便有鬼怪出来。」

「理有明未尽处，如何得意诚？且如鬼神事，今是有是无？」因说张仲隆曾至金沙堤，见巨人迹。「此是如何？」扬谓：「册子说，并人传说，皆不可信，须是亲见。扬平昔见册子上并人说得满头满耳，只是都不曾自见。」先生曰：「只是公不曾见。毕竟其理如何？南轩亦只是硬不信，有时戏说一二。如禹鼎铸魑魅魍魉之属，便是有这物。深山大泽，是彼所居处，人往占之，岂不为祟！邵先生语程先生：『世间有一般不有不无底人马。』程难之，谓：『鞍轡之类何处得？』如邵意，则是亦以为有之。邵又言：『蜥蜴造雹。』程言：『雹有大者，彼岂能为之？』豫章曾有一刘道人，尝居一山顶结庵。一日，众蜥蜴入来，如手臂大，不怕人，人以手抚之。尽吃庵中水，少顷庵外皆堆成雹。明日，山下果有雹。此则是册子上所载。有一妻伯刘丈，致中兄。其人甚朴实，不能妄语，云：『尝过一岭，稍晚了，急行。忽闻溪边林中响甚，往看之，乃无，止蜥蜴在林中，各把一物如水晶。看了，去未数里，下雹。』此理又不知如何。造化若用此物为雹，则造化亦小矣。又南剑邓德喻尝为一人言：『尝至余杭大涤山中，常有龙骨，人往来取之。未入山洞，见一阵青烟出。少顷，一阵火出。少顷，一龙出，一鬼随后。』大段尽人事，见得破，方是。不然，不信。中有一点疑在，终不得。又如前生后生，死复为入之说，亦须要见得破。」又云：「南轩拆庙，次第亦未到此。须是使民知信，末梢无疑，始得。不然，民倚神为主，拆了转使民信向怨望。旧有一邑，泥塑一大佛，一方尊信之。后被一无状宗子断其首，民聚哭之，颈上泥木出舍利。泥木岂有此物！只是人心所致。」先生谓一僧云。问：「龙行雨如何？」曰：「不是龙口中吐出。只是龙行时，便有雨随之。刘禹锡亦尝言，有人在一高山上，见山下雷神龙鬼之类行雨。此等之类无限，实要见得破。」问：「『敬鬼神而远之』，则亦是言有，但当敬而远之，自尽其道，便不相关。」曰：「圣人便说只是如此。尝以此理问李先生，曰：『此处不须理会。』」先生因曰：「蜥蜴为雹，亦有如此者，非是雹必要此物为之也。」

因论薛士龙家见鬼，曰：「世之信鬼神者，皆谓实有在天地间；其不信者，断然以为无鬼。然却又有真个见者。郑景望遂以薛氏所见为实理，不知此特虹霓之类耳。」必大因问：「虹霓只是气，还有形质？」曰：「既能吸水，亦必有肠肚。只纔散，便无了。如雷部神物，亦此类。」

因说鬼怪，曰：「『木之精夔魍魎。』夔只一脚。魍魎，古有此语，若果有，必是此物。」

气聚则生，气散则死。以下并在人鬼神，兼论精神魂魄。

问：「死生有无之说，人多惑之。」曰：「不须如此疑。且作无主张。」因问：「识环记井之事，古复有此，何也？」曰：「此又别有说话。」

问生死鬼神之理。明作录云：「问：『鬼神生死，虽知得是一理，然未见得端的。』」曰：『精气为物，游魂为变，便是生死底道理。』未达。曰：『精气凝则为人，散则为鬼。』又问：『精气凝时，此理便附在气上否？』曰：「天道流行，发育万物，有理而后有虽是一时都有，毕竟以理为主，人得之以有生。明作录云：「然气则有清浊。」气之清者为气，浊者为质。明作录云：「清者属阳，浊者属阴。」知觉运动，阳之为也；形体，明作录作「骨肉皮毛」。阴之为也。气曰魂，体曰魄。高诱淮南子注曰：『魂者，阳之神；魄者，阴之神。』所谓神者，以其主乎形气也。人所以生，精气聚也。人只有许多气，须有个尽时；明作录云：「医家所谓阴阳不升降是也。」尽则魂气归于天，形魄归于地而死矣。人将死时，热气上出，所谓魂升也；下体渐冷，所谓魄降也。此所以有生必有死，有始必有终也。夫聚散者，气也。若理，则只泊在气上，初不是凝结自为一物。但人分上所合当然者便是理，不可以聚散言也。然人死虽终归于散，然亦未便散尽，故祭祀有感格之理。先祖世次远者，气之有无不可知。然奉祭祀者既是他子孙，必竟只是一气，所以有感通之理。然已散者不复聚。释氏却谓人死为鬼，鬼复为人。如此，则天地间常只是许多人来来去去，更不由造化生生，必无是理。至如伯有为厉，伊川谓别是一般道理。盖其人气未当尽而强死，自是能为厉。子产为之立后，使有所归，遂不为厉，亦可谓知鬼神之情状矣。」问：「伊川言：『鬼神造化之迹。』此岂亦造化之迹乎？」曰：「皆是也。若论正理，则似树上忽生出花叶，此便是造化之迹。又加空中忽然有雷霆风雨，皆是也。但人所常见，故不之怪。忽闻鬼啸、鬼火之属，则便以为怪。不知此亦造化之迹，但不是正理，故为怪异。如家语云：『山之怪曰夔魍魎，水之怪曰龙罔象，土之怪曰羸羊。』皆是气之杂揉乖戾所生，亦非理之所无也，专以为无则不可。如冬寒夏热，此理之正也。有时忽然夏寒冬热，岂可谓无此理！但既非理之常，便谓之怪。孔子所以不语，学者亦未须理会也。」因举似南轩不信鬼神而言。赐录云：「问：『民受天地之中以生，中是气否？』」曰：『中是理，理便是仁义礼智，曷尝有形象来！凡无形者谓之理；若气，则谓之生也。清者是气，浊者是形。气是魂，谓之精；血是魄，谓之质。所谓「精气为物」，须是此两个相交感，便能成物。「游魂为变」，则所谓气至此已尽。魂升于天，魄降于地。阳者气也，归于天；阴者质也，魄也，降于地，谓之死也。知生则便知死，只是此理。夫子告子路，非拒

之，是先后节次如此。」因说，鬼神造化之迹，且如起风做雨，震雷花生，始便有终也。又问：『人死则魂魄升降，日渐散而不复聚矣。然人之祀祖先，却有所谓「来假来享」，此理如何？』曰：『若是诚心感格，彼之魂气未尽散，岂不来享？』又问：『如周以后稷为始祖，以帝喾为所自出之帝，子孙相去未远，尚可感格。至于成康以后千有余年，岂复有未散者而来享之乎？』曰：『夫聚散者，气也。若理，则只泊在气上，初不是凝结为一物而为性也。但人分上所合当者，便是理。气有聚散，理则不可以聚散言也。人死，气亦未便散得尽，故祭祖先有感格之理。若世次久远，气之有无不可知。然奉祭祀者既是他子孙，必竟只是这一气相传下来，若能极其诚敬，则亦有感通之理。释氏谓人死为鬼，鬼复为人。如此，则天地间只是许多人来来去去，更不由造化，生生都废，却无是理也。』曰：『然则羊叔子识环之事非邪？』曰：『史传此等事极多，要之不足信。便有，也不是正理。』又问：『世之见鬼神者甚多，不审有无如何？』曰：『世间人见者极多，岂可谓无，但非正理耳。如伯有为厉，伊川谓别是一理。盖其人气未当尽而强死，魂魄无所归，自是如此。昔有人在淮上夜行，见无数形象，似人非人，旁午克斥，出没于两水之间，久之，累累不绝。此人明知其鬼，不得已，跃跳之，冲之而过之下，却无碍。然亦无他。询之，此地乃昔人战场也。彼皆死于非命，衔冤抱恨，固宜未散。』又问：『「知鬼神之情状」，何缘知得？』曰：『伯有为厉，子产为之立后，使有所归，遂不为厉，可谓「知鬼神之情状矣。」』又问：『伊川言：「鬼神者，造化之迹。」此岂为造化之迹乎？』曰：『若论正理，则庭前树木，数日春风便开花，此岂非造化之迹！又如雷霆风雨，皆是也。但人常见，故不知怪。忽闻鬼叫，则以为怪。不知此亦是造化之迹，但非理之正耳。』又问：『世人多为精怪迷惑，如何？』曰：『家语曰：「山之怪曰夔魍魎，水之怪曰龙罔象，土之怪曰犢羊。」皆是气之杂揉乖乱所生，专以为无则不可。如冬寒夏热，春荣秋枯，此理之正也。忽冬月开一朵花，岂可谓无此理，但非正耳，故谓之怪。孔子所以不语，学者未须理会也。』坐间或云：『乡间有李三者，死而为厉，乡曲凡有祭祀佛事，必设此人一分。或设黄篆大醮，不曾设他一分，斋食尽为所污。后因为人放爆杖，焚其所依之树，自是遂绝。』曰：『是他枉死，气未散，被爆杖惊散了。设醮请天地山川神祇，却被小鬼污却，以此见设醮无此理也。』明作录云：『如起风做雨，震雷闪电，花生花结，非有神而何！自不察耳。才见说鬼事，便以为怪。世间自有个道理如此，不可谓无，特非造化之正耳。此为得阴阳不正之气，不须惊惑。所以夫子不语怪，以其明有此事，特不语耳。南轩说无，便不是。』

才卿问：『来而伸者为神，往而屈者为鬼。凡阴阳魂魄，人之嘘吸皆然；不独死者为鬼，生者为神。故横渠云：『神祇者归之始，归往者来之终。』』曰：『此二句，正如俗语骂鬼云：『你是已死我，我是未死你。』楚词中说远古，亦是此义。』去终古之所之兮，今逍遥而来东。灵魂之欲归兮，何须

與而忘反！」用之云：「既屈之中，恐又自有屈伸。」曰：「祭祀致得鬼神来格，便是就既屈之气又能伸也。」僩问：「魂气则能既屈而伸，若祭祀来格是也。若魄既死，恐不能复伸矣。」曰：「也能伸。盖他来则俱来。如祭祀报魂报魄，求之四方上下，便是皆有感格之理。」用之问：「『游魂为变』，圣愚皆一否？」曰：「然。」僩问：「『天神地祇人鬼。』地何以曰『祇』？」曰：「『祇』字只是『示』字。盖天垂三辰以着象，如日月星辰是也。地亦显山川草木以示人，所以曰『地示』。」用之云：「人之祷天地山川，是以我之有感彼之有。子孙之祭先祖，是以我之有感他之无。」曰：「神祇之气常屈伸而不已，人鬼之气则消散而无余矣。其消散亦有久速之异。人有不伏其死者，所以既死而此气不散，为妖为怪。如人之凶死，及僧道既死，多不散。僧道务养精神，所以凝聚不散。若圣贤则安于死，岂有不散而为神怪者乎！如黄帝尧舜，不闻其既死而为灵怪也。尝见辅汉卿说：『某人死，其气温温然，熏蒸满室，数日不散。』是他气盛，所以如此。刘元城死时，风雷轰于正寝，云务晦冥，少顷辩色，而公已端坐墓矣。他是什么样气魄！」用之曰：「莫是元城忠诚，感动天地之气否？」曰：「只是元城之气自散尔。他养得此气刚大，所以散时如此。祭义云：『其气发扬于上，为昭明、焄蒿、凄怆，此百物之精也。』此数句说尽了。人死时，其魂气发扬于上。昭明，是人死时自有一般光景；焄蒿，即前所云『温温之气』也；凄怆，是一般肃然之气，令人凄怆，如汉武帝时『神君来则风肃然』是也。此皆万物之精，既死而散也。淳录云：「问：『其气发扬于上，何谓也？』曰：『人气本腾上，这下面尽，则只管腾上去。如火之烟，这下面薪尽，则烟只管腾上去。』淳云：『终久必消了。』曰：『然』。」

问：「鬼神便是精神魂魄，如何？」曰：「然。且就这一身看，自会笑语，有许多聪明知识，这是如何得恁地？虚空之中，忽然有风有雨，忽然有雷有电，这是如何得恁地？这都是阴阳相感，都是鬼神。看得到这里，见一身只是个躯壳在这里，内外无非天地阴阳之所以夜来说道：『天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性』，思量来只是一个道理。」又云：「如鱼之在水，外面水便是肚里面水。鳊鱼肚里水与鲤鱼肚里水，只一般。」仁父问：「魂魄如何是阴阳？」曰：「魂如火，魄如水。」

因言魂魄鬼神之说，曰：「只今生人，便自一半是神，一半是鬼了。但未死以前，则神为主；已死之后，则鬼为主。纵横在这里。以屈伸往来之气言之，则来者为神，去者为鬼；以人身言之，则气为神而精为鬼。然其屈伸往来也各以渐。」饶录云：「若以对待言，一半是气，一半是精。」

问魂魄。曰：「气质是实底；魂魄是半虚半实底；鬼神是虚分数多，实分数少底。」赐。

问魂魄。曰：「魄是一点精气，气交时便有这神。魂是发扬出来底，如气之出入息。魄是如水，人之视能明，听能聪，心能强记底。有这魄，便有这神，不是外面入来。魄是精，魂是气；魄主静，魂主动。」又曰：「草木之生自有个神，它自不能生。在人则心便是，所谓『形既生矣，神发知矣』，是也。」又问生魄死魄。曰：「古人只说『三五而盈，三五而阙』。近时人方推得他所以圆阙，乃是魄受光处，魄未尝无也。人有魄先衰底，有魂先衰底。如某近来觉重听多忘，是魄先衰。」又曰：「一片底便是分做两片底，两片底便是分作五片底。做这万物、四时、五行，只是从那太极中来。太极只是一个气，迤邐分做两个：气里面动底是阳，静底是阴。又分做五气，又散为万物。」

先儒言：「口鼻之嘘吸为魂，耳目之聪明为魄。」也只说得大概。却更有个母子，这便是坎离水火。暖气便是魂，冷气便是魄。魂便是气之神，魄便是精之神；会思量讨度底便是魂，会记当去底便是魄。又曰：「见于目而明，耳而聪者，是魄之用。老氏云载营魄，营是晶荧之义，魄是一个晶光坚凝物事。释氏之地水火风，其说云，人之死也，风火先散，则不能为祟。盖魂先散而魄尚存，只是消磨未尽，少间自塌了。若地水先散，而风火尚迟，则能为祟，盖魂气犹存尔。」又曰：「无魂，则魄不能以自存。今人多思虑役役，魂都与魄相离了。老氏便只要守得相合，所谓『致虚极，守静笃』，全然守在这里，不得动。」又曰：「专气致柔，不是『守』字，却是『专』字。便只是专在此，全不放出，气便细。若放些子出，便粗了也。」

阴阳之始交，天一生水。物生始化曰魄。既生魄，暖者为魂。先有魄而后有魂，故魄常为主为干。

人生初间是先有既成形，是魄在先。「形既生矣，神发知矣。」既有形后，方有精神知觉。子产曰：「人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。」数句说得好。

动者，魂也；静者，魄也。「动静」二字括尽魂魄。凡能运用作为，皆魂也，魄则不能也。今人之所以能运动，都是魂使之尔。魂若去，魄则不能也。今魄之所以能运，体便死矣。月之黑晕便是魄，其光者，乃日加之光耳，他本无光也，所以说「哉生魄」，「旁死魄」。庄子曰：「日火外影，金水内影。」此便是魂魄之说。有脱误。

耳目之聪明为魄，魄是鬼。某自觉气盛则魄衰。童男童女死而魄先化。

魄是耳目之精，魂是口鼻呼吸之眼光落地，所谓「体魄则降」也。

或问：「口鼻呼吸者为魂，耳目之聪明为魄？」曰：「精气为物，魂乃精气中无形迹底。淮南子注云：『魂者，阳之神；魄者，阴之神。』释氏四大之说亦是窃见这意思。人之一身，皮肉之类皆属地，涕唾之类皆属水。暖气为火，运动为风。地水，阴也；火风，阳也。」

或问：「气之出入者为魂，耳目之聪明为魄。然则魄中复有魂，魂中复有魄耶？」曰：「精气周流，充满于一身之中，嘘吸聪明，乃其发而易见者耳。然既周流充满于一身之中，则鼻之知臭，口之知味，非魄乎？耳目之中皆有暖气，非魂乎？推之遍体，莫不皆然。佛书论四大处，似亦祖述此意。」问：「先生尝言，体魄自是二物。然则魂气亦为两物耶？」曰：「将魂气细推之，亦有精粗；但其为精粗也甚微，非若体魄之悬殊耳。」问：「以目言之，目之轮，体也；睛之明，魄也。耳则如何？」曰：「窍即体也，聪即魄也。」又问：「月魄之魄，岂只指其光而言之，而其轮则体耶？」曰：「月不可以体言，只有魂魄耳。月魄即其全体，而光处乃其魂之发也。」

魂属木，魄属金。所以说「三魂七魄」，是金木之数也。

人之能思虑计划者，魂之为也；能记忆辨别者，魄之为也。

「人有尽记得一生以来履历事者，此是智以藏往否？」曰：「此是魄强，所以记得多。」

问：「魂气升于天，莫只是消散，其实无物归于天上否？」曰：「也是气散，只是才散便无。如火将灭，也有烟上，只是便散。盖缘木之性已尽，无以继之。人之将死，便气散，即是这里无个主子，一散便死。大率人之气常上。且如说话，气都出上去。」

魂散，则魄便自沉了。今人说虎死则眼光入地，便是如此。

问：「人死时，是当初禀得许多气，气尽则无否？」曰：「是。」曰：「如此，则与天地造化不相干。」曰：「死生有命，当初禀得气时便定了，便是天地造化。只有许多气，能保之亦可延。且如我与人俱有十分，俱已用出二分。我才用出二分便收回，及收回二分，那人已用出四分了，所以我便能少延。此即老氏作福意。老氏惟见此理，一向自私其身。」

问：「黄寺丞云：『气散而非无。』泳窃谓人禀得阴阳五行之气以生，到死后，其气虽散，只反本还原去。」曰：「不须如此说。若说无，便是索性无了。惟其可以感格得来，故只说得散。要之，散也是无了。」问：「灯焰冲上，渐渐无去。要之不可谓之无，只是其气散在此一室之内。」曰：「只是他有子孙在，便是不可谓之无。」

问：「有人死而气不散者，何也？」曰：「他是不伏死。如自刑自害者，皆是未伏死，又更聚得这精神。安于死者便自无，何曾见尧舜做鬼来！」

死而气散，泯然无迹者，是其常。道理恁地。有托生者，是偶然聚得气不散，又怎生去凑着那生气，便再生，然非其常也。伊川云：「左传伯有之为厉，又别是一理。」言非死生之常理也。人杰录略。

伯有为厉之事，自是一理，谓非生死之常理。人死则气散，理之常也。它却用物宏，取精多，族大而强死，故其气未散耳。

光祖问：「先生所答崧卿书云云。如伊川又云：『伯有为厉，别是一理。』又如何？」曰：「亦自有这般底。然亦多是不得其死，故强气未散。要之，久之亦不会不散。如漳州一件公事：妇杀夫，密埋之。后为祟，事才发觉，当时便不为祟。此事恐奏裁免死，遂于申诸司状上特批了。后妇人斩，与妇人通者绞。以是知刑狱里面这般事，若不与决罪偿命，则死者之冤必不解。」又曰：「气久必散。人说神仙，一代说一项。汉世说甚安期生，至唐以来，则不见说了。又说锺离权吕洞宾，而今又不见说了。看得来，他也只是养得分外寿考，然终久亦散了。」

问：「伯有之事别是一理，如何？」曰：「是别是一理。人之所以病而终尽，则其气散矣。或遭刑，或忽然而死者，气犹聚而未散，然亦终于一散。释道所以自私其身者，便死时亦只是留其身不得，终是不甘心，死御冤愤者亦然，故其气皆不散。浦城山中有一道人，常在山中烧丹。后因一日出神，乃祝其人云：『七日不返时，可烧我。』未满七日，其人焚之。后其道人归，叫骂取身，亦能于壁间写字，但是墨较淡，不久又无。」扬尝闻张天觉有一事亦然。邓隐峰一事亦然。其人只管讨身，隐峰云：「说底是甚么？」其人悟，谢之而去。

问：「『游魂为变』，间有为妖孽者，是如何得未散？」曰：「『游』字是渐渐散。若是为妖孽者，多是不得其死，其气未散，故郁结而成妖孽。若是尪羸病死底人，这气消耗尽了方死，岂复更郁结成妖孽！然不得其死者，久之亦散。如今打面做糊，中间自有成小块核不散底，久之渐渐也自会散。又如其

取精多，其用物弘，如伯有者，亦是卒未散也。横渠曰：『物之初生，气日至而滋息；物生既盈，气日反而游散。至之谓神，以其伸也；反之谓鬼，以其归也。』天下万物万事自古及今，只是个阴阳消息屈伸。横渠将屈伸说得贯通。上蔡说，却似不说得循环意思。宰我曰：『吾闻鬼神之名，不知其所谓。』子曰：『气也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也。合鬼与神，教之至也。』注谓口鼻嘘吸为气，耳目聪明为魄。气属阳，魄属阴。而今有人说眼光落，这便是魄降。今人将死，有云魄落。若气，只升而散。故云：『魄气归于天，形魄归于地。』道家修养有这说，与此大段相合。」

苌弘死三年而化为碧。此所谓魄也，如虎威之类。弘以忠死，故其气凝结如此。

「鬼神凭依言语，乃是依凭人之精神以发」。问：「伊川记金山事如何？」曰：「乃此婢子想出。」问：「今人家多有怪者。」曰：「此乃魑魅魍魉之为。建州有一士人，行遇一人，只有一脚，问某人家安在。与之同行，见一脚者入某人家。数日，其家果死一子。」

郑说：「有人寤寐间见鬼通刺甚验者。」曰：「如此，则是不有不无底纸笔。」

论及巫人治鬼，而鬼亦效巫人所为以敌之者，曰：「后世人心奸诈之甚，感得奸诈之气，做得鬼也奸巧。」

厚之问：「人死为禽兽，恐无此理。然亲见永春人家有子，耳上有猪毛及猪皮，如何？」曰：「此不足怪。向见籍溪供奉一兵，胸前有猪毛，睡时作猪鸣。此只是禀得猪」

或问鬼神。曰：「且类聚前辈说鬼神处看，要须自理会得。且如祭天地祖考，直是求之冥漠。然祖考却去人未久，求之似易。」先生又笑曰：「如此说，又是作怪了也。」以下论祭祀祖考、神示。

问：「性即是理，不可以聚散言。聚而生，散而死者，气而已。所谓精神魂魄，有知有觉者，气也。故聚则有，散则无。若理则亘古今常存，不复有聚散消长也。」曰：「只是这个天地阴阳之气，人与万物皆得之。气聚则为人，散则为鬼。然其气虽已散，这个天地阴阳之理生生而不穷。祖考之精神魂魄虽已散，而子孙之精神魂魄自有些小相属。故祭祀之礼尽其诚敬，便可以致得祖考之魂魄。这个自是难说。看既散后，一似都无了。能尽其诚敬，便有感格，亦缘是理常只在这里也。」

问：「鬼神以祭祀而言。天地山川之属，分明是一气流通，而兼以理言之。人之先祖，则大概以理为主，而亦兼以气魄言之。若上古圣贤，则只是专以理言之否？」曰：「有是理，必有是气，不可分说。都是理，都是那个不是理？那个不是气？」问：「上古圣贤所谓气者，只是天地间公共之若祖考精神，则毕竟是自家精神否？」曰：「祖考亦只是此公共之此身在天地间，便是理与气凝聚底。天子统摄天地，负荷天地间事，与天地相关，此心便与天地相通。不可道他是虚气，与我不相干。如诸侯不当祭天地，与天地不相关，便不能相通。圣贤道在万世，功在万世。今行圣贤之道，传圣贤之心，便是负荷这物事，此气便与他相通。如释奠列许多笾豆，设许多礼仪，不成是无此姑漫为之！人家子孙负荷祖宗许多基业，此心便与祖考之心相通。祭义所谓『春禘秋尝』者，亦以春阳来则神亦来，秋阳退则神亦退，故于是时而设祭。初间圣人亦只是略为礼以达吾之诚意，后来遂加详密。」

自天地言之，只是一个自一身言之，我之气即祖先之气，亦只是一个气，所以才感必应。

周问：「何故天曰神，地曰祇，人曰鬼？」曰：「此又别。气之清明者为神，如日月星辰之类是也，此变化不可测。祇本『示』字，以有迹之可示，山河草木是也，比天象又差着。至人，则死为鬼矣。」又问：「既曰往为鬼，何故谓『祖考来格』？」曰：「此以感而言。所谓来格，亦略有些神底意思。以我之精神感彼之精神，盖谓此也。祭祀之礼全是如此。且『天子祭天地，诸侯祭山川，大夫祭五祀』，皆是自家精神抵当得他过，方能感召得他来。如诸侯祭天地，大夫祭山川，便没意思了。」

陈后之问：「祖宗是天地间一个统气，因子孙祭享而聚散？」曰：「这便是上蔡所谓『若要有时，便有；若无时，便无』，是皆由乎人矣。鬼神是本有底物事。祖宗亦只是同此一气，但有个总脑处。子孙这身在此，祖宗之气便在此，他是有个血脉贯通。所以『神不散非类，民不祀非族』，只为这气不相关。如『天子祭天地，诸侯祭山川，大夫祭五祀』，虽不是我祖宗，然天子者天下之主，诸侯者山川之主，大夫者五祀之主。我主得他，便是他气又总统在我身上，如此便有个相关处。」

问：「人之死也，不知魂魄便散否？」曰：「固是散。」又问：「子孙祭祀，却有感格者，如何？」曰：「毕竟子孙是祖先之他气虽散，他根却在这里；尽其诚敬，则亦能呼召得他气聚在此。如水波样，后水非前水，后波非前波，然却通只是一水波。子孙之气与祖考之气，亦是如此。他那个当下自散了，然他根却在这里。根既在此，又却能引聚得他那气在此。此事难说，只要

人自看得。」问：「下武诗『三后在天』，先生解云：『在天，言其既没而精神上合于天。』此是如何？」曰：「便是又有此理。」用之云：「恐只是此理上合于天耳。」曰：「既有此理，便有此」或曰：「想是圣人禀得清明纯粹之气，故其死也，其气上合于天。」曰：「也是如此。这事又微妙难说，要人自看得。世间道理有正当易见者，又有变化无常不可窥测者，如此方看得这个道理活。又如云：『文王陟降，在帝左右。』如今若说文王真个在上帝之左右，真个有个上帝如世间所塑之像，固不可。然圣人如此说，便是有此理。如周公金縢中『乃立坛墀』一节，分明是对鬼。『若尔三王是有丕子之责于天，以旦代某之身。』此一段，先儒都解错了，只有晁以道说得好。他解『丕子之责』如史传中『责其侍子』之『责』。盖云上帝责三王之侍子。侍子，指武王也。上帝责其来服事左右，故周公乞代其死云：『以旦代某之身。』言三王若有侍子之责于天，则不如以我代之。我多才多艺，能事上帝。武王不若我多才多艺，不能事鬼神，不如且留他在世上，定你之子孙与四方之民。文意如此。伊川却疑周公不应自说多才多艺，不是如此，他止是要代武王之死尔。」用之问：「先生答廖子晦书云：『气之已散者，既化而无有矣，而根于理而日生者，则固浩然而无穷也。故上蔡谓：『我之精神，即祖考之精神。』盖谓此也。』」问：「根于理而日生者浩然而无穷，此是说天地气化之气否？」曰：「此气只一般。周礼所谓『天神、地示、人鬼』，虽有三样，其实只一般。若说有子孙底引得他气来，则不成无子孙底他气便绝了！他血气虽不流传，他那个亦自浩然日生无穷。如礼书，诸侯因国之祭，祭其国之无主后者，如齐太公封于齐，便用祭甚爽鸠氏、季荝、逢伯陵、蒲姑氏之属。盖他先主此国来，礼合祭他。然圣人制礼，惟继其国者，则合祭之；非在其国者，便不当祭。便是理合如此，道理合如此，便有此气，如卫成公梦康叔云：『相夺予飧。』盖卫后都帝丘，夏后相亦都帝丘，则都其国自合当祭。不祭，宜其如此。又如晋侯梦黄熊入寝门，以为鯀之神，亦是此类。不成说有子孙底方有感格之理！便使其无子孙其气亦未尝亡也。如今祭勾芒，他更是远。然既合当祭他，便有些池作「此」。要之，通天地人只是这一气，所以说：『洋洋然如在其上，如在其左右！』虚空偪塞，无非此理，自要人看得活，难以言晓也。所以明道答人鬼神之问云：『要与贤说无，何故圣人却说有？要与贤说有，贤又来问某讨。』说只说到这里，要人自看得。孔子曰：『未能事人，焉能事鬼！』而今且去理会紧要道理。少间看得道理通时，自然晓得。上蔡所说，已是煞分晓了。」

问：「鬼神恐有两样：天地之间，二气氤氲，无非鬼神，祭祀交感，是以有感有；人死为鬼，祭祀交感，是以有感无。」曰：「是。所以道天神人鬼，神便是气之伸，此是常在底；鬼便是气之屈，便是已散了底。然以精神去合他，又合得在。」问：「不交感时常在否？」曰：「若不感而常有，则是有些

鬼矣。」又曰：「先辈说魂魄多不同。左传说魄先魂而有，看来也是。以赋形之初言之，必是先有此体象，方有阳气来附他。」

鬼神以主宰言，然以物言不得。又不是如今泥塑底神之类，只是且如祭祀，只是你聚精神以感之。祖考是你所承流之气，故可以感。

蔡行夫问事鬼神。曰：「古人交神明之道，无些子不相接处。古人立尸，便是接鬼神之意。」

问：「祭祀之理，还是有其诚则有其神，无其诚则无其神否？」曰：「鬼神之理，即是此心之理。」

祭祀之感格，或求之阴，或求之阳，各从其类，来则俱来。然非有一物积于空虚之中，以待子孙之求也。但主祭祀者既是他一气之流传，则尽其诚敬感格之时，此气固寓此也。

问：「子孙祭祀，尽其诚意以聚祖考精神，不知是合他魂魄，只是感格其魂气？」曰：「[火+丙]萧祭脂，所以报气；灌用郁鬯，所以招魂，便是合他，所谓『合鬼与神，教之至也』。」又问：「不知常常恁地，只是祭祀时恁地？」曰：「但有子孙之气在，则他便在。然不是祭祀时，如何得他聚！」

人死，虽是魂魄各自飞散，要之，魄又较定。须是招魂来复这魄，要他相合。复，不独是要他活，是要聚他魂魄，不教便散了。圣人教人子孙常常祭祀，也是要去聚得他。

问：「祖考精神既散，必须『三日斋，七日戒』，『求诸阳，求诸阴』，方得他聚。然其聚也，倏然其聚。到得祷祠既毕，诚敬既散，则又忽然而散。」曰：「然。」

问：「死者精神既散，必须生人祭祀，竭诚以聚之，方能凝聚。若『相夺予享』事，如伊川所谓『别是一理』否？」曰：「他梦如此，不知是如何。或是他有这念，便有了这梦，也不可不知。」

问：「死者魂气既散，而立主以主之，亦须聚得些子气在这里否？」曰：「古人自始死，吊魂复魄，立重设主，便是常要接续他些子精神在这里。古者衅龟用牲血，便是觉见那龟久后不灵了，又用些子生气去接续他。史记上龟策传，占春，将鸡子就上面开卦，便也是将生气去接他，便是衅龟之意。」又曰：「古人立尸，也是将生人生气去接他。」

问：「祭天地山川，而用牲币酒醴者，只是表吾心之诚耶？抑真有气来格也？」曰：「若道无物来享时，自家祭甚底？肃然在上，令人奉承敬畏，是甚物？若道真有云车拥从而来，又妄诞。」以下论祭祀神示。

汉卿问天神地示之义。曰：「注疏谓天气常伸，谓之神；地道常默以示人，谓之示。」

地祇者，周礼作「示」字，只是示见着见之义。

地之神，只是万物发生，山川出云之类。

说鬼神，举明道有无之说，因断之曰：「有。若是无时，古人不如是求。『七日戒，三日斋』，或『求诸阳』，或『求诸阴』，须是见得有。如天子祭天地，定是有个天，有个地；诸侯祭境内名山、大川，定是有个名山、大川；大夫祭五祀，定是有个门、行、户、灶、中溜。今庙宇有灵底，亦是山川之气会聚处。久之，被人掘凿损坏，于是不复有灵，亦是这些气过了。」

问：「鬼者，阴之灵；神者，阳之灵。司命、中溜、灶与门、行，人之所用者。有动有静，有作有止，故亦有阴阳鬼神之理，古人所以祀之。然否？」曰：「有此物便有此鬼神，盖莫非阴阳之所为也。五祀之神，若细分之，则户、灶属阳，门、行属阴，中溜兼统阴阳。就一事之中，又自有阴阳也。」

或言鬼神之异。曰：「世间亦有此等事，无足怪。」味道举以前曰「魂气归天，体魄降地；人之出入气即魂也，魄即精之鬼，故气曰阳，魄曰阴，人之死则气散于空中」之说，问：「人死气散，是无踪影，亦无鬼神。今人祭祀，从何而求之？」曰：「如子祭祖先，以气类而求。以我之气感召，便是祖先之气，故想饶本作「祭」。之如在，此感通之理也。」味道又问：「子之于祖先，固是如此。若祭其它鬼神，则如之何？有来享之意否？」曰：「子之于祖先，固有显然不易之理。若祭其它，亦祭其所当祭。『祭如在，祭神如神在。』如天子则祭天，是其当祭，亦有气类，乌得而不来歆乎！诸侯祭社稷，故今祭社亦是从气类而祭，乌得而不来歆乎！今祭孔子必于学，其气类亦可想。」长孺因说，祭孔子不当以塑像，只当用木主。曰：「向日白鹿洞欲塑孔子像于殿。某谓不必，但置一空殿，临时设席祭之。不然，只塑孔子坐于地下，则可用筵、豆、簠、簋。今塑像高高在上，而设器皿于地，甚无义理。」[与心]。

汪德辅问：「『祖考精神便是自家精神』，故斋戒祭祀，则祖考来格。若祭旁亲及子，亦是一气，犹可推也。至于祭妻及外亲，则其精神非亲之精神矣，岂于此但以心感之而不以气乎？」曰：「但所祭者，其精神魂魄，无不感通，盖本从一源中流出，初无间隔，虽天地山川鬼神亦然也。」

问：「人祭祖先，是以己之精神去聚彼之精神，可以合聚。盖为自家精神便是祖考精神，故能如此。诸侯祭因国之主，与自家不相关，然而也呼唤得他聚。盖为天地之气，便是他气底母，就这母上聚他，故亦可以感通。」曰：「此谓无主后者，祭时乃可以感动。若有主后者，祭时又也不感通。」用之曰：「若理不相关，则聚不得他；若理相关，则方可聚得他。」曰：「是如此。」又曰：「若不是因国，也感他不得。盖为他元是这国之主，自家今主他国土地，他无主后，合是自家祭他，便可感通。」

问：「天地山川是有个物事，则祭之其神可致。人死气已散，如何致之？」曰：「只是一如子孙有个气在此，毕竟是因何有此？其所自来，盖自厥初生民气化之祖相传到此，只是此」问：「祭先贤先圣如何？」曰：「有功德在人，人自当报之。古人祀五帝，只是如此。后世有个新生底神道，缘众人心都向它，它便盛。如狄仁杰只留吴太伯伍子胥庙，坏了许多庙，其鬼亦不能为害，缘是它见得无这物事了。」因举上蔡云：「可者欲人致生之，故其鬼神；不可者欲人致死之，故其鬼不神。」赐录略。

或问：「世有庙食之神，绵历数百年，又何理也？」曰：「浸久亦能散。昔守南康，缘久旱，不免遍祷于神。忽到一庙，但有三间弊屋，狼籍之甚。彼人言，三五十年前，其灵如响，因有人来，而帷中有神与之言者。昔之灵如彼，今之灵如此，亦自可见。」

风俗尚鬼，如新安等处，朝夕如在鬼窟。某一番归乡里，有所谓五通庙，最灵怪。众人捧拥，谓祸福立见。居民纔出门，便带纸片入庙，祈祝而后行。士人之过者，必以名纸称「门生某人谒庙」。某初还，被宗人煎迫令去，不往。是夜会族人，往官司打酒，有灰，乍饮，遂动脏腑终夜。次日，又偶有一蛇在阶旁。众人哄然，以为不谒庙之故。某告以「脏腑是食物不着，矣他甚事！莫枉了五通」。中有某人，是向学之人，亦来劝往，云：「亦是从众。」某告以「从众何为？不意公亦有此语！某幸归此，去祖墓甚近。若能为祸福，请即葬某于祖墓之旁，甚便」。又云：「人做州郡，须去淫祠。若系敕额者，则未可轻去。」

论鬼神之事，谓：「蜀中灌口二郎庙，当初是李冰因开离堆有功，立庙。今来现许多灵怪，乃是他第二儿子出来。初间封为王，后来徽宗好道，谓他是

甚么真君，遂改封为真君。向张魏公用兵祷于其庙，夜梦神语云：『我向来封为王，有血食之奉，故威福用得行。今号为「真君」，虽尊，凡祭我以素食，无血食之养，故无威福之灵。今须复我封为王，当有威灵。』魏公遂乞复其封。不知魏公是有此梦，还复一军用兵，托为此说。今逐年人户赛祭，杀数万来头羊，庙前积骨如山，州府亦得此一项税钱。利路又有梓潼神，极灵。今二个神似乎割据了两川。大抵鬼神用生物祭者，皆是假此生气为灵。古人衅钟、衅龟，皆此意。」汉卿云：「季通说：『有人射虎，见虎后数人随着。乃是虎伤死之人，生气未散，故结成此形。』」先生曰：「仰山庙极壮大，亦是占得山川之秀。寺在庙后，却幽静。庙基在山边。此山亦小，但是来远。到此溪边上，外面群山皆来朝。寺基亦好。大抵僧家寺基多是好处。往往佛法入中国，他们自会寻讨。今深山穷谷好处，只得做僧寺。若人居，必不可。」因言「僧家虚诞。向过雪峰，见一僧云：『法堂上一木球，纔施主来做功德，便会热。』某向他道：『和尚得恁不脱洒！只要恋着这木球要热做甚！』」因说「路当可向年十岁，道人授以符印，父兄知之，取而焚之。后来又自有」。汉卿云：「后来也疏脱。」先生曰：「人只了得每日与鬼做头底，是何如此无心得则鬼神服？若是此心洞然，无些子私累，鬼神如何不服！」

论及请紫姑神吟诗之事，曰：「亦有请得正身出见，其家小女子见，不知此是何物。且如衢州有一个人事一个神，只录所问事目于纸，而封之祠前。少间开封，而纸中自有答语。这个不知是如何。」

问：「尝问紫姑神」云云。曰：「是我心中有，故应得。应不得者，是心中亦不知曲折也。」

问：「道理有正则有邪，有是则有非。鬼神之事亦然。世间有不正之鬼神，谓其无此理则不可。」曰：「老子谓『以道莅天下者，其鬼不神』。若是王道修明，则此等不正之气都消铄了。」方录云：「老子云：『以道治世，则其鬼不神。』此有理。行正当事人，自不作怪。弃常则妖兴。」

朱子语类卷第四

性理一

人物之性气质之性

这几个字，自古圣贤上下数千年，呼唤得都一般。毕竟是圣学传授不断，故能如此。至春秋时，此个道理其传犹未泯。如刘定公论人受天地之中以生，郑子产论伯有为厉事，其穷理煞精。

天之生物也，一物与一无妄。

天下无无性之物。盖有此物，则有此性；无此物，则无此性。

问：「五行均得太极否？」曰：「均。」问：「人具五行，物只得一行？」曰：「物亦具有五行，只是得五行之偏者耳。」

问：「性具仁义礼智？」曰：「此犹是说『成之者性』。上面更有『一阴一阳』，『继之者善』。只一阴一阳之道，未知做人做物，已具是四者。虽寻常昆虫之类皆有之，只偏而不全，浊气间隔。」

人物之生，其赋形偏正，固自合下不同。然随其偏正之中，又自有清浊昏明之异。

物物运动蠢然，若与人无异。而人之仁义礼智之粹然者，物则无也。当时所记，改「人之」「之」字为「性」字，姑两存之。

或问：「人物之性一源，何以有异？」曰：「人之性论明暗，物之性只是偏塞。暗者可使之明，已偏塞者不可使之通也。横渠言，凡物莫不有是性，由通蔽开塞，所以有人物之别。而卒谓塞者牢不可开，厚者可以开而开之也难，薄者开之也易是也。」又问：「人之习为不善，其溺已深者，终不可复反矣。」曰：「势极重者不可反，亦在乎识之浅深与其用力之多寡耳。」

先生答黄商伯书有云：「论万物之一原，则理同而气异；观万物之异体，则气犹相近，而理绝不同。」问：「『理同而气异』，此一句是说方付与万物之初，以其天命流行，只是一般，故理同；以其二五之气有清浊纯驳，故气异。下句是就万物已得之后说，以其虽有清浊之不同，而同此二五之气，故气相近；以其昏明开塞之甚远，故理绝不同。中庸是论其方付之初，集注是看其已得之后。」曰：「气相近，如知寒暖，识饥饱，好生恶死，趋利避害，人与物都一般。理不同，如蜂蚁之君臣，只是他义上有一点子明；虎狼之父子，只是他仁上有一点子明；其它更推不去。恰似镜子，其它处都暗了，中间只有一两点子光。大凡物事禀得一边重，便占了其它底。如慈爱底人少断制，断制之人多残忍。盖仁多，便遮了义；义多，便遮了那仁。」问：「所以妇人临事多怕，亦是气偏了？」曰：「妇人之仁，只流从爱上去。」

问：「人物皆禀天地之理以为性，皆受天地之气以为形。若人品之不同，固是气有昏明厚薄之异。若在物言之，不知是所禀之理便有不全耶，亦是缘气禀之昏蔽故如此耶？」曰：「惟其所受之气只有许多，故其理亦只有许多。如犬马，他这形气如此，故只会得如此事。」又问：「物物具一太极，则是理无不全也。」曰：「谓之全亦可，谓之偏亦可。以理言之，则无不全；以气言之，士毅录作「以不能推言之」。则不能无偏。故吕与叔谓物之性有近人之性者，如猫相乳之类。温公集载他家一猫，又更差异。人之性有近物之性者。」如世上昏愚人。

问：「气质有昏浊不同，则天命之性有偏全否？」曰：「非有偏全。谓如日月之光，若在露地，则尽见之；若在蔀屋之下，有所蔽塞，有见有不见。昏浊者是气昏浊了，故自蔽塞，如在蔀屋之下。然在人则蔽塞有可通之理；至于禽兽，亦是此性，只被他形体所拘，生得蔽隔之甚，无可通处。至于虎狼之仁，豺獭之祭，蜂蚁之义，却只通这些子，譬如一隙之光。至于猕猴，形状类人，便最灵于他物，只不会说话而已。到得夷狄，便在人与禽兽之间，所以终难改。」

性如日光，人物所受之不同，如隙窍之受光有大小也。人物被形质局定了，也是难得开如蝼蚁如此小，便只知得君臣之分而已。

或说：「人物性同。」曰：「人物性本同，只气禀异。如水无有不清，倾放白碗中是一般色，及放黑碗中又是一般色，放青碗中又是一般色。」又曰：「性最难说，要说同亦得，要说异亦得。如隙中之日，隙之长短大小自是不同，然却只是此日。」

人物之生，天赋之以此理，未尝不同，但人物之禀受自有异耳。如一江水，你将杓去取，只得一杓；将碗去取，只得一碗；至于一桶一缸，各自随器量不同，故理亦随以异。

问：「人则能推，物则不能推。」曰：「谓物无此理，不得。只是气昏，一似都无了。」

天地间非特人为至灵，自家心便是鸟兽草木之心，但人受天地之中而生耳。

某有疑问呈先生曰：「人物之性，有所谓同者，又有所谓异者。知其所以同，又知其所以异，然后可以论性矣。夫太极动而二气形，二气形而万化生。」

人与物俱本乎此，则是其所谓同者；而二气五行，絪縕交感，万变不穷，则是其所谓异者。同者，其理也；异者，其气也。必得是理，而后有以为人物之性，则其所谓同然者，固不得而异也；必得是气，而后有以为人物之形，则其所谓异者，亦不得而同也。是以先生于大学或问因谓『以其理而言之，则万物一原，固无人物贵贱之殊；以其气而言之，则得其正且通者为人，得其偏且塞者为物；是以或贵或贱而有所不能齐』者，盖以此也。然其气虽有不齐，而得之以有生者，在人物莫不皆有理；虽有所谓同，而得之以以为性者，人则独异于物。故为知觉，为运动者，此气也；为仁义，为礼智者，此理也。知觉运动，人能之，物亦能之；而仁义礼智，则物固有之，而岂能全之乎！今告子乃欲指其气而遗其理，梏于其同者，而不知其所谓异者，此所以见辟于孟子。而先生于集注则亦以为：『以气言之，则知觉运动人物若不异；以理言之，则仁义礼智之禀，非物之所能全也。』于此，则言气同而理异者，所以见人之为贵，非物之所能并；于彼则言理同而气异者，所以见太极之无亏欠，而非有我之所得为也。以是观之，尚何疑哉！有以集注、或问异同为疑者，答之如此，未知是否？」先生批云：「此一条论得甚分明。昨晚朋友正有讲及此者，亦已略为言之，然不及此之有条理也。」

子晦问人物清明昏浊之殊，德辅因问：「尧舜之气常清明冲和，何以生丹朱商均？」曰：「气偶然如此，如瞽瞍生舜是也。」某曰：「瞽瞍之气有时而清明，尧舜之气无时而昏浊。」先生答之不详。次日，廖再问：「恐是天地之气一时如此？」曰：「天地之气与物相通，只借从人躯壳里过来。」德辅。

问：「虎狼之父子，蜂蚁之君臣，豺獭之报本，睚眦之有别，物虽得其一偏，然彻头彻尾得义理之正。人合下具此天命之全体，乃为物欲、气禀所昏，反不能如物之能通其一处而全尽，何也？」曰：「物只有这一处通，便却专。人却事事理会得些，便却泛泛，所以易昏。」

虎遇药箭而死，也直去不回。虎是刚劲之物，便死得也公正。

有飞蚁争集于烛而死，指而示诸生曰：「此飞而亢者，便是属阴，便是『成之者性』。庄子谓：『一受其成形，不亡以待尽。』」

问：「人与物以气禀之偏全而不同，不知草木如何？」曰：「草木之气又别，他都无知了。」

一草一木，皆天地和平之

「天下之物，至微至细者，亦皆有心，只是有无知觉处尔。且如一草一木，向阳处便生，向阴处便憔悴，他有个好恶在里。至大而天地，生出许多万物，运转流通，不停一息，四时昼夜，恰似有个物事积踏恁地去。天地自有个无心之心。复卦一阳生于下，这便是生物之心。又如所谓『惟皇上帝降衷于下民』，『天道福善祸淫』，这便自分明有个人在里主宰相似。心是他本领，情是他个意思。」又问：「如何见天地之情？」曰：「人正大，便也见得天地之情正大。天地只是正大，未尝有些子邪处，一尝有些子小处。」又曰：「且如今言药性热，药何尝有性，只是他所生恁地。」

徐子融以书问：「枯槁之中，有性有气，故附子热，大黄寒，此性是气质之性？」陈才卿谓即是本然之性。先生曰：「子融认知觉为性，故以此为气质之性。性即是理。有性即有气，是他禀得许多气，故亦只有许多理。」才卿谓有性无仁。先生曰：「此说亦是。是他元不曾禀得此道理。惟人则得其全。如动物，则又近人之性矣。故吕氏云：『物有近人之性，人有近物之性。』盖人亦有昏愚之甚者。然动物虽有知觉，才死，则其形骸便腐坏；植物虽无知觉，然其质却坚久难坏。」

问：「曾见答余方叔书，以为枯槁有理。不知枯槁瓦砾，如何有理？」曰：「且如大黄附子，亦是枯槁。然大黄不可为附子，附子不可为大黄。」

问：「枯槁之物亦有性，是如何？」曰：「是他合下有此理，故云天下无性外之物。」因行街，云：「阶砖便有砖之理。」因坐，云：「竹椅便有竹椅之理。枯槁之物，谓之无生意，则可；谓之无生理，则不可。如朽木无所用。止可付之爨灶，是无生意矣。然烧甚么木，则是甚么气，亦各不同，这是理元如此。」

问：「枯槁有理否？」曰：「才有物，便有理。天不曾生个笔，人把兔毫来做笔。才有笔，便有理。」又问：「笔上如何分仁义？」曰：「小小底，不消恁地分仁义。」

问：「理是人物同得于天者。如物之无情者，亦有理否？」曰：「固是有理，如舟只可行之于水，车只可行之于陆。」

季通云：「在陆者不可以入水，在水者不可以居陆。在陆者阳多而阴少，在水者阴多而阳少。若出水入陆，则龟獭之类是也。」

草木都是得阴气，走飞都是得阳各分之，草是得阴气，木是得阳气，故草柔而木坚；走兽是得阴气，飞鸟是得阳气，故兽伏草而鸟栖木。然兽又有得阳

气者，如猿猴之类是也；鸟又有得阴气者，如雉鷓之类是也。唯草木都是得阴气，然却有阴中阳、阳中阴者。」

问：「物有夏秋间生者。」曰：「生得较迟，他又自有个小」

问：「动物有知，植物无知，何也？」曰：「动物有血气，故能知。植物虽不可言知，然一般生意亦可默见。若戕贼之，便枯悴不复悦怿，池本作「泽」。亦似有知者。尝观一般花树，朝日照耀之时，欣欣向荣，有这生意，皮包不住，自迸出来；若枯枝老叶，便觉憔悴，盖气行已过也。」问：「此处见得仁意否？」曰：「只看戕贼之便雕瘁，亦是义底意思。」因举康节云，「植物向下，头向下。『本乎地者亲下』，故浊；动物向上，人头向上。『本乎天者亲上』，故清。猕猴之类能如人立，故特灵怪，如鸟兽头多横生，故有知、无知相半。」铢录云：「『本乎天者亲上』，凡动物首向上，是亲乎上，人类是也。『本乎地者亲下』，凡植物本向下，是亲乎下，草木是也。禽兽首多横，所以无智。此康节说。」

纯叟言：「枇杷具四时之气：秋结菩蕾，冬花，春实，夏熟。才熟后，又结菩蕾。」先生顾谓德明曰：「如此看去。」意谓生理循环也。

冬间花难谢。如水仙，至脆弱，亦耐久；如梅花蜡梅，皆然。至春花则易谢。若夏间花，则尤甚矣。如葵榴荷花，只开得一日。必竟冬时其气贞固，故难得谢。若春夏间，才发便发尽了，故不能久。又云：「大凡花头大者易谢，果实亦然。如梨树，极易得衰，将死时，须猛结一年实了死，此亦是气将脱也。」

看茄子内一粒，是个生性。

问：「命之不齐，恐不是真有为之赋予如此。只是二气错综参差，随其所值，因各不齐。皆非人力所与，故谓之天所命否？」曰：「只是从大原中流出来，模样似恁地，不是真有为之赋予者。那得个人在上面分付这个！诗书所说，便似有个人在上恁地，如『帝乃震怒』之类。然这个亦只是理如此。天下莫尊于理，故以帝名之。『惟皇上帝降衷于下民』，降，便有主宰意。」问：「『大哉干元！万物资始。干道变化，各正性命。』万物盈乎两间，生生不穷，日往则月来，寒往则暑来，风雷之所以鼓动，山川之所以流峙，皆苍苍者实有以主其造化之权邪；抑只是太极为万化枢纽，故万物自然如此？」曰：「此与前只一意。」以下论气质之性。

语厚之：「昨晚说『造化为性』，不是。造化已是形而下，所以造化之理是形而上。」蜚卿问：「『纯亦不已』，是理是气？」曰：「是理。『天命之谓性』，亦是理。天命，如君之命令；性，如受职于君；气，如有能守职者，有不能守职者。」某问：「『天命之谓性』，只是主理言。纔说命，则气亦在其间矣。非气，则何以为人物？理何所受？」曰：「极是，极是。子思且就总会处言，此处最好看。」

因看[莹田-玉]等说性，曰：「论性，要须先识得性是个甚么样物事。必大录此下云：「性毕竟无形影，只是心中所有底道理是也。」程子：『性即理也』，此说最好。今且以理言之，毕竟却无形影，只是这一个道理。在人，仁义礼智，性也。然四者有何形状，亦只是有如此道理。有如此道理，便做得许多事出来，所以能恻隐、羞恶、辞逊、是非也。譬如论药性，性寒、性热之类，药上亦无讨这形状处。只是服了后，却做得冷做得热底，便是性，便只是仁义礼智。孟子说：『仁义礼智根于心。』如曰『恻隐之心』，便是心上说情。」又曰：「邵尧夫说：『性者，道之形体；心者，性之郭郭。』此说甚好。盖道无形体，只性便是道之形体。然若无个心，却将性在甚处！须是有个心，便收拾得这性，发用出来。盖性中所有道理，只是仁义礼智，便是实理。吾儒以性为实，释氏以性为空。若是指性来做心说，则不可。今人往往以心来说性，须是先识得，方可说。必大录云：「若指有知觉者为性，只是说得『心』字。」如有天命之性，便有若以天命之性为根于心，则气质之性又安顿在何处！谓如『人心惟危，道心惟微』，都是心，不成只道心是心，人心不是心！」又曰：「喜怒哀乐未发之时，只是浑然，所谓气质之性亦皆在其中。至于喜怒哀乐，却只是情。」又曰：「只管说出语言，理会得。只见事多，却不如都不理会得底。」又曰：「然亦不可含糊，亦要理会得个名义着落。」人杰、必大录少异。

「『天命之谓性。』命，便是告札之类；性，便是合当做底职事。如主簿销注，县尉巡捕；心，便是官人；气质，便是官人所习尚，或宽或猛；情，便是当厅处断事，如县尉捉得贼。情便是发用处。性只是仁义礼智。所谓天命之与气质，亦相羈同。才有天命，便有气质，不能相离。若阙一，便生物不得。既有天命，须是有此气，方能承当得此理。若无此气，则此理如何顿放！必大录此云：「有气质之性，无天命之性，亦做人不得；有天命之性，无气质之性，亦做人不得。」天命之性，本未尝偏。但气质所禀，却有偏处，气有昏明厚薄之不同。然仁义礼智，亦无阙一之理。但若恻隐多，便流为姑息柔懦；若羞恶多，便有羞恶其所不当羞恶者。且如言光：必有镜，然后有光；必有水，然后有光。光便是性，镜水便是若无镜与水，则光亦散矣。谓如五色，若顿在黑多处，便都黑了；入在红多处，便都红了，却看你禀得气如何，然此理却只是善。既是此理，如何得恶！所谓恶者，却是气也。孟子之论，尽是说性善。

至有不善，说是陷溺，是说其初无不善，后来方有不善耳。若如此，却似『论性不论气』，有些不备。却得程氏说出气质来接一接，便接得有首尾，一齐圆备了。」又曰：「才又在气质之下。如退之说三品等，皆是论气质之性，说得尽好。只是不合不说破个气质之性，却只是做性说时，便不可。如三品之说，便分将来，何止三品？虽千百可也。若荀扬则是『论气而不论性』，故不明。既不论性，便却将此理来昏了。」又曰：「皋陶谟中所论『宽而栗』等九德，皆是论反气质之意，只不曾说破气质耳。」伯丰曰：「匡衡疏中说治性之道，亦是说」[莹田-玉]谓：「『宽而栗』等，『而』下一字便是功夫。」先生皆然之。或问：「若是气质不善，可以变否？」曰：「须是变化而反之。如『人一己百，人十己千』，则『虽愚必明，虽柔必强』。」

人之所以生，理与气合而已。天理固浩浩不穷，然非是气，则虽有是理而无所凑泊。故必二气交感，凝结生聚，然后是理有所附着。凡人之能言语动作，思虑营为，皆气也，而理存焉。故发而为孝弟忠信仁义礼智，皆理也。然而二气五行，交感万变，故人物之生，有精粗之不同。自一气而言之，则人物皆受是气而生；自精粗而言，则人得其气之正且通者，物得其气之偏且塞者。惟人得其正，故是理通而无所塞；物得其偏，故是理塞而无所知。且如人，头圆象天，足方象地，平正端直，以其受天地之正气，所以识道理，有知识。物受天地之偏气，所以禽兽横生，草木头生向下，尾反在上。物之间有知者，不过只通得一路，如乌之知孝，獭之知祭，犬但能守御，牛但能耕而已。人则无不知，无不能。人所以与物异者，所争者此耳。然就人之所禀而言，又有昏明清浊之异。故上知生知之资，是气清明纯粹，而无一毫昏浊，所以生知安行，不待学而能，如尧舜是也。其次则亚于生知，必学而后知，必行而后又其次者，资禀既偏，又有所蔽，须是痛加工夫，「人一己百，人十己千」，然后方能及亚于生知者。及进而不已，则成功一也。孟子曰：「人之所以异于禽兽者几希。」人物之所以异，只是争这些子。若更不能存得，则与禽兽无以异矣！某年十五六时，读中庸「人一己百，人十己千」一章，因见吕与叔解得此段痛快，读之未尝不悚然警厉奋发！人若有向学之志，须是如此做工夫方得。

问气质之性。曰：「纔说性时，便有些气质在里。若无气质，则这性亦无安顿处。所以继之者只说得善，到成之者便是性。」

性只是理。然无那天气地质，则此理没安顿处。但得气之清明则不蔽锢，此理顺发出来。蔽锢少者，发出来天理胜；蔽锢多者，则私欲胜，便见得本原之性无有不善。孟子所谓性善，周子所谓纯粹至善，程子所谓性之本，与夫反本穷源之性，是也。只被气质有昏浊，则隔了，故「气质之性，君子有弗性者焉。学以反之，则天地之性存矣。」故说性，须兼气质说方备。

天命之性，若无气质，却无安顿处。且如一勺水，非有物盛之，则水无归着。程子云：「论性不论气，不备；论气不论性，不明，二之则不是。」所以发明千古圣贤未尽之意，甚为有功。大抵此理有未分晓处，秦汉以来传记所载，只是说梦。韩退之略近似。千有余年，得程先生兄弟出来，此理益明。且如唐刘知几之子云：「注述六经之旨，世俗陶陶，知我者希！」不知其书如何说，想亦是担当不得。如果能晓得此理，如何不与大家知！

性只是理。气质之性，亦只是这里出。若不从这里出，有甚归着。如云「人心惟危，道心惟微」，道心固是心，人心亦心也。横渠言：「心统性情。」

论天地之性，则专指理言；论气质之性，则以理与气杂而言之。未有此气，已有此性。气有不存，而性却常在。虽其方在气中，然气自是气，性自是性，亦不相夹杂。至论其遍体于物，无处不在，则又不论气之精粗，莫不有是理。

性非气质，则无所寄；气非天性，则无所成。

蜚卿问气质之性。曰：「天命之性，非气质则无所寓。然人之气禀有清浊偏正之殊，故天命之正，亦有浅深厚薄之异，要亦不可不谓之性。旧见病翁云：『伊川言气质之性，正犹佛书所谓水中盐味，色里胶清。』」又问：「孟子言性，与伊川如何？」曰：「不同。孟子是剔出而言性之本，伊川是兼气质而言，要之不可离也，所以程子云：『论性不论气，不备；论气不论性，不明。』」而某于太极解亦云：『所谓太极者，不离乎阴阳而为言，亦不杂乎阴阳而为言。』」闾祖录云：「气禀之偏难除。释氏云，『如水中盐，色中胶』，取不出也。病翁爱说此。」

性即理也。当然之理，无有不善者。故孟子之言性，指性之本而言。然必有所依而立，故气质之禀不能无浅深厚薄之别。孔子曰「性相近也」，兼气质而言。

天地间只是一个道理。性便是理。人之所以有善有不善，只缘气质之禀各有清浊。

人所禀之气，虽皆是天地之正气，但羈来羈去，便有昏明厚薄之异。盖气是有形之物。才是有形之物，便自有美有恶也。

气质之性，便只是天地之性。只是这个天地之性却从那里好底性如水，气质之性如杀些酱与盐，便是一般滋味。

问：「天理变易无穷。由一阴一阳，生生不穷。『继之者善』，全是天理，安得不善！孟子言性之本体以为善者是也。二气相轧相取，相合相乖，有平易处，有倾侧处，自然有善有恶。故禀气形者有恶有善，何足怪！语其本则无不善也。」曰：「此却无」丁复之曰，「先生解中庸大本」云云。曰：「既谓之大本，只是理善而已。才说人欲，便是气也，亦安得无本！但大本中元无此耳。」

问：「理无不善，则气胡为有清浊之殊？」曰：「才说着气，便自有寒有热，有香有臭。」儒用。

二气五行，始何尝不正。只羈来羈去，便有不正。如阳为刚燥，阴为重浊之类。士毅。

气升降，无时止息。理只附惟气有昏浊，理亦随而间隔。

人性本善，无许多不美，不知那许多不美是甚么物事。

问：「赵书记一日问浩：『如何是性？』浩对以伊川曰：『孟子言「性善」，是极本穷原之性；孔子言「性相近」，是气质之性。』赵云：『安得有两样！只有中庸说「天命之谓性」，自分明。』」曰：「公当初不曾问他：『既谓之善，固无两般。才说相近，须有两样。』便自说不得！」因问：「『天命之谓性』，还是极本穷原之性，抑气质之性？」曰：「是极本穷原之性。天之所以命，只是一般；缘气质不同，遂有差殊。孟子分明是于人身上挑出天之所命者说与人，要见得本原皆善。」

人之性皆善。然而有生下来善底，有生下来便恶底，此是气禀不同。且如天地之运，万端而无穷，其可见者，日月清明气候和正之时，人生而禀此气，则为清明浑厚之气，须做个好人；若是日月昏暗，寒暑反常，皆是天地之戾气，人若禀此气，则为不好底人，何疑！人之为学，却是要变化气禀，然极难变化。如「孟子道性善」，不言气禀，只言「人皆可以为尧舜」。若勇猛直前，气禀之偏自消，功夫自成，故不言气禀。看来吾性既善，何故不能为圣贤，却是被这气禀害。如气禀偏于刚，则一向刚暴；偏于柔，则一向柔弱之类。人一向推托道气禀不好，不向前，又不得；一向不察气禀之害，只昏昏地去，又不得。须知气禀之害，要力去用功克治，裁其胜而归于中乃可。濂溪

云：「性者，刚柔善恶中而已。故圣人立教，俾人自易其恶，自至其中而止矣。」 责沈言：「气质之用狭，道学之功大。」

问：「孟子言『性善』，伊川谓是『极本穷原之性』；孔子言：『性相近』，伊川谓是『气质之性』；固已晓然。中庸所谓『天命之谓性』，不知是极本穷原之性，是气质之性？」曰：「性也只是一般。天之所命，何尝有异？正缘气质不同，便有不相似处，故孔子谓之『相近』。孟子恐人谓性元来不相似，遂于气质内挑出天之所命者说与人，道性无有不善，即子思所谓『天命之谓性』也。」

问：「孔子已说『继之者善，成之者性』，如何人尚未知性？到孟子方才说出，到周先生方说得尽？」曰：「孔子说得细腻，说不曾了。孟子说得[分鹿]，说得疏略。孟子不曾推原原头，不曾说上面一截，只是说『成之者性』也。」

孟子言性，只说得本然底，论才亦然。荀子只见得不好底，扬子又见得半上半下底，韩子所言却是说得稍近。盖荀扬说既不是，韩子看来端的见有如此不同，故有三品之说。然惜其言之不尽，少得一个「气」字耳。程子曰：「论性不论气，不备；论气不论性，不明。」盖谓此也。

孟子未尝说气质之性。程子论性所以有功于名教者，以其发明气质之性也。以气质论，则凡言性不同者，皆冰释矣。退之言性亦好，亦不知气质之性耳。

道夫问：「气质之说，始于何人？」曰：「此起于张程。某以为极有功于圣门，有补于后学，读之使人深有感于张程，前此未曾有人说到此。如韩退之原性中说三品，说得也是，但不曾分明说是气质之性耳。性那里有三品来！孟子说性善，但说得本原处，下面却不曾说得气质之性，所以亦费分疏。诸子说性恶与善恶混。使张程之说早出，则这许多说话自不用纷争。故张程之说立，则诸子之说泯矣。」因举横渠：「形而后有气质之性。善反之，则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉。」又举明道云：「论性不论气，不备；论气不论性，不明，二之则不是。」且如只说个仁义礼智是性，世间却有生出来便无状底，是如何？只是气禀如此。若不论那气，这道理便不周匝，所以不备。若只论气禀，这个善，这个恶，却不论那一原处只是这个道理，又却不明。此自孔子曾子子思孟子理会得后，都无人说这道理。谦之问：「天地之气，当其昏明驳杂之时，则其理亦随而昏明驳杂否？」曰：「理却只恁地，只是气自如此。」又问：「若气如此，理不如此，则是理与气相离矣！」曰：「气虽是理之所生，然既生出，则理管他不得。如这理寓于气了，日用间运用

都由这个气，只是气强理弱。譬如大礼赦文，一时将税都放了相似，有那村知县硬自捉缚须要他纳，缘被他近了，更自叫上面不应，便见得那气[分鹿]而理微。又如父子，若子不肖，父亦管他不得。圣人所以立教，正是要救这些子。」柄录云：「问：『天地之性既善，则气禀之性如何不善？』曰：『理固无不善，纔赋于气质，便有清浊、偏正、刚柔、缓急之不同。盖气强而理弱，理管摄他不得。如父子本是一气，子乃父所生；父贤而子不肖，父也管他不得。又如君臣同心一体，臣乃君所命；上欲行而下沮格，上之人亦不能一一去督责得他。』」

问：「人之德性本无不备，而气质所赋，鲜有不偏。将性对『气』字看，性即是此理。理无不善者，因堕在形气中，故有不同。所谓气质之性者，是如此否？」曰：「固是。但气禀偏，则理亦欠阙了。」问：「『德不胜气，性命于气；德胜其气，性命于德。』所谓胜者，莫是指人做处否？」曰：「固是。」又问：「『性命于气』，是性命都由气，则性不能全其本然，命不能顺其自然；『性命于德』，是性命都由德，则性能全天性，命能顺天理否？」曰：「固是。」又问：「横渠论气质之性，却分晓。明道『生之谓性』一章却难晓。」曰：「它中间性有两三说，须子细看。」问云：「『生之谓性』，它这一句，且是说禀受处否？」曰：「是。性即气，气即性，它这且是羈说；性便是理，气便是气，是未分别说。其实理无气，亦无所附。」又问：「『人生气禀，理有善恶云云，善固性也，然恶亦不可不谓之性也。』看来『善固性也』固是。若云『恶亦不可不谓之性』，则此理本善，因气而鹵突；虽是鹵突，然亦是性也。」曰：「它原头处都是善，因气偏，这性便偏了。然此处亦是性。如人浑身都是恻隐而无羞恶，都羞恶而无恻隐，这个便是恶德。这个唤做性邪不是？如墨子之心本是恻隐，孟子推其弊，到得无父处，这个便是『恶亦不可不谓之性也』。」又问：「『生之谓性，人生而静以上云云，便已不是性也。』看此几句，是人物未生以前，说性不得。『性』字是人物已生，方着得『性』字。故才说性，便是落于气，而非性之本体矣。」曰：「它这是合理气一羈说。到孟子说性，便是从中间斡出好底说，故谓之善。」又问：「『所谓『继之者善』者，犹水流而就下也。皆水也，有流而至海』云云。」曰：「它这是两个譬喻。水之就下处，它这下更欠言语，要须为它作文补这里，始得。它当时只是羈说了。盖水之就下，便是喻性之善。如孟子所谓过颍、在山，虽不是顺水之性，然不谓之水不得。这便是前面『恶亦不可不谓之性』之说。到得说水之清，却依旧是譬喻。」问：「它后面有一句说，『水之清则性善之谓也』，意却分晓。」曰：「固是。它这一段说得详了。」又问：「『此理天命也。』它这处方提起以此理说，则是纯指上面天理而言，不杂气说。」曰：「固是。」又曰：「理离气不得。而今讲学用心着力，却是用这气去寻个道理。」

先生言气质之性，曰：「性譬之水，本皆清也。以净器盛之，则清；以不净之器盛之，则臭；以污泥之器盛之，则浊。本然之清，未尝不在。但既臭浊，猝难得便清。故『虽愚必明，虽柔必强』，也煞用气力，然后能某尝谓原性一篇本好，但言三品处，欠个『气』字，欠个来历处，却成天合下生出三般人相似！孟子性善，似也少个『气』字。」砥。伯羽录云：「大抵孟子说话，也间或有些子不睹是处。只被他才高，当时无人抵得他。告子口更不曾得开。」

性如水，流于清渠则清，流入污渠则浊。气质之清者、正者，得之则全，人是也；气质之浊者、偏者，得之则昧，禽兽是也。气有清浊，人则得其清者，禽兽则得其浊者。人大体本清，故异于禽兽；亦有浊者，则去禽兽不远矣。

有是理而后有是气，有是气则必有是理。但禀气之清者，为圣为贤，如宝珠在清冷水中；禀气之浊者，为愚为不肖，如珠在浊水中。所谓「明明德」者，是就浊水中揩拭此珠也。物亦有是理，又如宝珠落在至污浊处，然其所禀亦间有些明处，就上面便自不昧。如虎狼之父子，蜂蚁之君臣，豺獭之报本，雉鸠之有别，曰「仁兽」，曰「义兽」是也。儒用。

「理在气中，如一个明珠在水里。理在清底气中，如珠在那清底水里面，透底都明；理在浊底气中，如珠在那浊底水里面，外面更不见光明处。」问：「物之塞得甚者，虽有那珠，如在深泥里面，更取不出。」曰：「也是如此。」

「敬子谓：『性所发时，无有不善，虽气禀至恶者亦然。但方发之时，气一乘之，则有善有不善耳。』」憫以为人心初发，有善有恶，所谓『几善恶』也。初发之时本善而流入于恶者，此固有之。然亦有气禀昏愚之极，而所发皆不善者，如子越椒之类是也。且以中人论之，其所发之不善者，固亦多矣。安得谓之无不善邪？」曰：「不当如此说，如此说得不是。此只当以人品贤愚清浊论。有合下发得善底，也有合下发得不善底，也有发得善而为物欲所夺，流入于不善底。极多般样。今有一样人，虽无事在这里坐，他心里也只思量要做不好事，如蛇虺相似，只欲咬人。他有甚么发得善！明道说水处最好。皆水也，有流而至海，终无所污；有流而未远，固已渐浊；有流而甚远，方有所浊。有浊之多者，浊之少者。只可如此说。」

或问气禀有清浊不同。曰：「气禀之殊，其类不一，非但『清浊』二字而已。今人有聪明，事事晓者，其气清矣，而所为未必皆中于理，则是其气不醇

也。有谨厚忠信者，其气醇矣，而所知未必皆达于理，则是其气不清也。推此求之可见。」

问：「季通主张气质太」曰：「形质也是重。且如水之气，如何似长江大河，有许多洪流！金之气，如何似一块铁恁地硬！形质也是重。被此生坏了后，理终是拗不转来。」又曰：「孟子言『人所以异于禽兽者几希』，不知人何故与禽兽异。」又言：「『犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？』不知人何故与牛犬异。此两处似欠中间一转语。须着说是形气不同，故性亦少异，始得。恐孟子见得人性同处，自是分晓直截，却于这些子未甚察。」又曰：「了翁云：『气质之用狭，道学之功大。』与季通说正相反。若论其至，不可只靠一边。如了翁之说，则何故自古只有许多圣贤？如季通之说，则人皆委之于生质，更不修为。须是看人功夫多少如何。若功夫未到，则气质之性不得不重。若功夫至，则气质岂得不听命于义理！也须着如此说，方尽。」

人性虽同，禀气不能无偏重。有得木气重者，则恻隐之心常多，而羞恶、辞逊、是非之心为其所塞而不发；有得金气重者，则羞恶之心常多，而恻隐、辞逊、是非之心为其所塞而不发。水火亦然。唯阴阳合德，五性全备，然后中正而为圣人也。

性有偏者。如得木气多者，仁较多；金气多者，义较多。

先生曰：「人有敏于外而内不敏，又有敏于内而外不敏，如何？」曰：「莫是禀气强弱？」曰：「不然。淮南子曰：『金水内明，日火外明。』气偏于内故内明，气偏于外则外明。」

「气禀所拘，只通得一路，极多样：或厚于此而薄于彼，或通于彼而塞于此。有人能尽通天下利害而不识义理，或工于百工技艺而不解读书。如虎豹只知父子，蜂蚁只知君臣。惟人亦然，或知孝于亲而薄于他人。如明皇友爱诸弟，长枕大被，终身不变，然而为君则杀其臣，为父则杀其子，为夫则杀其妻，便是有所通，有所蔽。是他性中只通得一路，故于他处皆碍，也是气禀，也是利害昏了。」又问：「以尧为父而有丹朱，以鲧为父而有禹，如何？」曰：「这个又是二气、五行交际运行之际有清浊，人适逢其会，所以如此。如算命推五行阴阳交际之气，当其好者则质美，逢其恶者则不肖，又非人之气所能与也。」

问：「人有强弱，由气有刚柔，若人有技艺之类，如何？」曰：「亦是如今人看五行，亦推测得些小。」曰：「如才不足人，明得理，可为否？」曰：「若明得尽，岂不可为，所谓『克念作圣』是也，然极难。若只明得一二，如

何做得！」曰：「温公论才德如何？」曰：「他便专把朴者为德。殊不知聪明、果敢、正直、中和，亦是才，亦是德。」

或问：「人禀天地五行之气，然父母所生，与是气相值而然否？」曰：「便是这气须从人身上过来。今以五行枝干推算人命，与夫地理家推择山林向背，皆是此理。然又有异处。如磁窑中器物，闻说千百件中，或有一件红色大段好者，此是异禀。惟人亦然。瞽瞍之生舜禹，亦犹是也。」

问：「临漳士友录先生语，论气之清浊处甚详。」曰：「粗说是如此。然天地之气有多少般。」问：「尧舜生丹均，瞽瞍生舜事，恐不全在人，亦是天地之气？」曰：「此类不可晓。人气便是天地之气，然就人身上透过，如鱼在水，水入口出腮。但天地公共之气，人不得擅而有之。」

亚夫曰：「性如日月，气浊者如云雾。」先生以为然。

人性如一团火，煨在灰里，拨开便明。

问气禀云云。曰：「天理明，则彼如何着得！」

问：「人有常言，某人性如何，某物性如何，某物性热，某物性冷。此是兼气质与所禀之理而言否？」曰：「然。」

问指屋柱云：「此理也；曲直，性也；所以为曲直，命也。曲直是说气禀。」曰：「然。」

质并气而言，则是「形质」之「质」；若生质，则是「资质」之「质」。复举了翁责沈说，曰：「他说多是禅。不知此数句如何恁说得好！」

性者万物之原，而气禀则有清浊，是以有圣愚之异。命者万物之所同受，而阴阳交运，参差不齐，是以五福、六极，值遇不一。以下兼言命。

安卿问：「『命』字有专以理言者，有专以气言者。」曰：「也都相离不得。盖天非气，无以命于人；人非气，无以受天所命。」

问：「先生说：『命有两种：一种是贫富、贵贱、死生、寿夭，一种是清浊、偏正、智慧、贤不肖。一种属气，一种属理。』以旁观之，两种皆似属盖智慧、贤不肖、清浊、偏正，亦气之所为也。」曰：「固然。性则命之理而已。」

问：「性分、命分何以别？」曰：「性分是以理言之，命分是兼气言之。命分有多寡厚薄之不同，若性分则又都一般。此理，圣愚贤否皆同。」寓录少异。

「命」之一字，如「天命谓性」之「命」，是言所禀之理也。「性也有命焉」之「命」，是言所以禀之分有多寡厚薄之不同也。

问：「『天命谓性』之『命』，与『死生有命』之『命』不同，何也？」曰：「『死生有命』之『命』是带气言之，气便有禀得多少厚薄之不同。『天命谓性』之『命』，是纯乎理言之。然天之所命，毕竟皆不离乎但中庸此句，乃是以理言之。孟子谓『性也，有命焉』，此『性』是兼气禀食色言之。『命也，有性焉』，此『命』是带气言之。性善又是超出气说。」

问：「子罕言命。若仁义礼智五常皆是天所命。如贵贱死生寿夭之命有不同，如何？」曰：「都是天所命。禀得精英之气，便为圣，为贤，便是得理之全，得理之正。禀得清明者，便英爽；禀得敦厚者，便温和；禀得清高者，便贵；禀得丰厚者，便富；禀得久长者，便寿；禀得衰颓薄浊者，一本作：「衰落孤单者，便为贫为贱为夭。」便为愚、不肖，为贫，为贱，为夭。天有那气生一个人出来，便有许多物随他来。」又曰：「天之所命，固是均一，到气禀处便有不齐。看其禀得来如何。禀得厚，道理也备。尝谓命，譬如朝廷诰敕；心，譬如官人一般，差去做官；性，譬如职事一般，郡守便有郡守职事，县令便有县令职事。职事只一般，天生人，教人许多道理，便是付人许多职事。别本云：「道理只一般。」气禀，譬如俸给。贵如官高者，贱如官卑者，富如俸厚者，贫如俸薄者，寿如三两年一任又再任者，夭者如不得终任者。朝廷差人做官，便有许多物一齐[走尔]。一作「随」。后来横渠云：『形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉，故气质之性，君子有弗性焉。』如禀得气清明者，这道理只在里面；禀得昏浊者，这道理也只在里面，只被昏浊遮蔽了。譬之水，清底里面纤毫皆见，浑底便见不得。孟子说性善，他只见得大本处，未说得气质之性细碎处。程子谓：『论性不论气，不备；论气不论性，不明；二之则不是。』孟子只论性，不论气，但不全备。论性不论气，这性说不尽；论气不论性，性之本领处又不透彻。荀扬韩诸人虽是论性，其实只说得荀子只见得不好人底性，便说做恶。扬子见半善半恶底人，便说善恶混。韩子见天下有许多般人，所以立为三品之说。就三子中，韩子说又较近。他以仁义礼智为性，以喜怒哀乐为情，只是中间过接处少个『气』字。」淳录自「横渠」以下同。

问：「颜渊不幸短命。伯牛死，曰：『命矣夫！』孔子『得之不得曰有命。』如此之『命』，与『天命谓性』之『命』无分别否？」曰：「命之正者出于理，命之变者出于要之，皆天所付予。孟子曰：『莫之致而至者，命也。』但当自尽其道，则所值之命，皆正命也。」因问：「如今数家之学，如康节之说，谓皆一定而不可易，如何？」曰：「也只是阴阳盛衰消长之理，大数可见。然圣贤不曾主此说。如今人说康节之数，谓他说一事一物皆有成败之时，都说得肤浅了。」

或问：「『亡之，命矣夫！』此『命』是天理本然之命否？」曰：「此只是气禀之命。富贵、死生、祸福、贵贱，皆禀之气而不可移易者。」祖道曰：「『不知命无以为君子，』与『五十知天命』，两『命』字如何？」曰：「『不知命』亦是气禀之命，『知天命』却是圣人知其性中四端之所自来。如人看水一般：常人但见为水流，圣人便知得水之发源处。」

闻一问：「『亡之，命矣夫！』此『命』字是就气禀上说？」曰：「死生寿夭，固是气之所禀。只看孟子说『性也，有命焉』处，便分晓。」择之问：「『不知命』与『知天命』之『命』如何？」曰：「不同。『知天命』，谓知其理之所自来。譬之于水，人皆知其为水，圣人则知其发源处。如『不知命』处，却是说死生、寿夭、贫富、贵贱之命也。然孟子又说当『顺受其正』。若一切任其自然，而『立乎岩墙之下』，则又非其正也。」因言，上古天地之气，其极清者，生为圣人，君临天下，安享富贵，又皆享上寿。及至后世，多反其常。衰周生一孔子，终身不遇，寿止七十有余。其禀得清明者，多夭折；暴横者，多得志。旧看史传，见盗贼之为君长者，欲其速死，只是不死，为其全得寿考之气也。

履之说：「子温而厉，威而不猛，恭而安。」因问：「得清明之气为圣贤，昏浊之气为愚不肖；气之厚者为富贵，薄者为贫贱，此固然也。然圣人得天地清明中和之气，宜无所亏欠，而夫子反贫贱，何也？岂时运使然邪？抑其所禀亦有不足邪？」曰：「便是禀得来有不足。他那清明，也只管得做圣贤，却管不得那富贵。禀得那高底则贵，禀得厚底则富，禀得长底则寿，贫贱夭者反是。夫子虽得清明者以为圣人，然禀得那低底、薄底，所以贫贱。颜子又不如孔子，又禀得那短底，所以又夭。」又问：「一阴一阳，宜若停匀，则贤不肖宜均。何故君子常少，而小人常多？」曰：「自是他那物事驳杂，如何得齐！且以扑钱譬之：纯者常少，不纯者常多，自是他那气驳杂，或前或后，所以不能得他恰好，如何得均平！且以一日言之：或阴或晴，或风或雨，或寒或热，或清爽，或鹳突，一日之间自有许多变，便可见矣。」又问：「虽是驳杂，然毕竟不过只是一阴一阳二气而已，如何会恁地不齐？」曰：「便是不如此。若只是两个单底阴阳，则无不齐。缘是他那物事错揉万变，所以不能得他

恰好。」又问：「如此，则天地生圣贤，又只是偶然，不是有意矣。」曰：「天地那里说我特地要生个圣贤出来！也只是气数到那里，恰相凑着，所以生出圣贤。及至生出，则若天之有意焉耳。」又问：「康节云：『阳一而阴二，所以君子少而小人多。』此语是否？」曰：「也说得来。自是那物事好底少而恶底多。且如面前事，也自是好底事少，恶底事多。其理只一般。」

敬子问自然之数。曰：「有人禀得气厚者，则福厚；气薄者，则福薄。禀得气之华美者，则富盛；衰飒者，则卑贱；气长者，则寿；气短者，则夭折。此必然之理。」问：「神仙之说有之乎？」曰：「谁人说无？诚有此理。只是他那工夫大段难做，除非百事弃下，办得那般工夫，方做得。」又曰：「某见名寺中所画诸祖师人物，皆魁伟雄杰，宜其杰然有立如此。所以妙喜赞某禅师有曰：『当初若非这个，定是做个渠魁。』观之信然。其气貌如此，则世之所谓富贵利达，声色货利，如何笼络得他住！他视之亦无足以动其心者。」或问：「若非佛氏收拾去，能从吾儒之教，不知如何？」曰：「他又也未是那『无文王犹兴』底，只是也须做个特立独行底人，所为必可观。若使有圣人收拾去，可知大段好。只是当时吾道黑淬淬地，只有些章句词章之学。他如龙如虎，这些艺解都束缚他不住，必决去无疑。也煞被他引去了好人，可畏可畏！」

问：「富贵有命，如后世鄙夫小人，富尧舜三代之世，如何得富贵？」曰：「当尧舜三代之世不得富贵，在后世则得富贵，便是命。」曰：「如此，则气禀不一定。」曰：「以此气遇此时，是他命好；不遇此时，便是有所谓资适逢世是也。如长平死者四十万，但遇白起，便如此。只他相撞着，便是命。」

问：「前日尝说鄙夫富贵事。今云富贵贫贱是前定，如何？」曰：「恁地时节，气亦自别。后世气运渐乖，如古封建，毕竟是好人在上。到春秋乃生许多逆贼。今儒者多叹息封建不行，然行着亦可虑。且如天子，必是天生圣哲为之。后世如秦始皇在上，乃大无道人，如汉高祖，乃崛起田野，此岂不是气运颠倒！」问：「此是天命否？」曰：「是。」

人之禀气，富贵、贫贱、长短，皆有定数寓其中。禀得盛者，其中有许多物事，其来无穷。亦无盛而短者。若木生于山，取之，或贵而为栋梁，或贱而为厠料，皆其生时所禀气数如此定了。

性理二

性情心意等名义

问：「天与命，性与理，四者之别：天则就其自然者言之，命则就其流行而赋于物者言之，性则就其全体而万物所得以为生者言之，理则就其事物各有其则者言之。到得合而言之，则天即理也，命即性也，性即理也，是如此否？」曰：「然。但如今人说，天非苍苍之谓。据某看来，亦舍不得这个苍苍底。」以下论性命。

理者，天之物；命者，理之用。性是人之所受，情是性之用。

命犹诰敕，性犹职事，情犹施設，心则其人也。

天所赋为命，物所受为性。赋者命也，所赋者气也；受者性也，所受者气也。

道即性，性即道，固只是一物。然须看因甚唤做性，因甚唤做道。以下论性。

性即理也。在心唤做性，在事唤做理。

生之理谓性。

性只是此理。

性是合当底。同。

性则纯是善底。同。

性是天生成许多道理。同。

性是许多理散在处为性。同。

问：「性既无形，复言以理，理又不可见。」曰：「父子有父子之理，君臣有君臣之理。」

性是实理，仁义礼智皆具。

问：「性固是理。然性之得名，是就人生禀得言之否？」曰：「『继之者善，成之者性。』这个理在天地间时，只是善，无有不善者。生物得来，方始名曰『性』。只是这理，在天则曰『命』，在人则曰『性』。」

郑问：「先生谓性是未发，善是已发，何也？」曰：「纔成个人影子，许多道理便都在那人上。其恻隐，便是仁之善；羞恶，便是义之善。到动极复静处，依旧只是理。」曰：「这善，也是性中道理，到此方见否？」曰：「这须就那地头看。『继之者善也，成之者性也。』在天地言，则善在先，性在后，是发出来方生人物。发出来是善，生人物便成个性。在人言，则性在先，善在后。」或举「孟子道性善」。曰：「此则『性』字重，『善』字轻，非对言也。文字须活看。此且就此说，彼则就彼说，不可死看。牵此合彼，便处处有碍。」

性不是卓然一物可见者。只是穷理、格物，性自在其中，不须求，故圣人罕言性。

诸儒论性不同，非是于善恶上不明，乃「性」字安顿不着。

圣人只是识得性。百家纷纷，只是不识「性」字。扬子鹑鹑突突，荀子又所谓隔靴爬痒。

致道谓「心为太极」，林正卿谓「心具太极」，致道举以为问。先生曰：「这般处极细，难说。看来心有动静：其体，则谓之易；其理，则谓之道；其用，则谓之神。」直卿退而发明曰：「先生道理精熟，容易说出来，须至极。」贺孙问：「『其体则谓之易』，体是如何？」曰：「体不是『体用』之『体』，恰似说『体质』之『体』，犹云『其质则谓之易』。理即是性，这般所在，当活看。如『心』字，各有地头说。如孟子云：『仁，人心也。』仁便是人心，这说心是合理说。如说『颜子其心三月不违仁』，是心为主而不违乎理。就地头看，始得。」又云：「先生太极图解云：『动静者，所乘之机也。』蔡季通聪明，看得这般处出，谓先生下此语最精。盖太极是理，形而上者；阴阳是气，形而下者。然理无形，而气却有迹。气既有动静，则所载之理亦安得谓之无动静！」又举通书动静篇云：「『动而无静，静而无动，物也；动而无动，静而无静，神也。动而无动，静而无静，非不动不静也。物则不通，神妙万物。』动静者，所乘之机也。」先生因云：「某向来分别得这般所在。今心力短，便是这般所在都说不到。」因云：「向要至云谷，自下上山，半涂大雨，通身皆湿，得到地头，因思着：『天地之塞，吾其体；天地之帅，

吾其性。』时季通及某人同在那里。某因各人解此两句，自亦作两句解。后来看，也自说得着，所以迤邐便作西铭等解。」以下论心。

心之理是太极，心之动静是阴阳。

惟心无对。

问：「灵处是心，抑是性？」曰：「灵处只是心，不是性。性只是理。」

问：「知觉是心之灵固如此，抑气之为邪？」曰：「不专是气，是先有知觉之理。理未知觉，气聚成形，理与气合，便能知觉。譬如这烛火，是因得这脂膏，便有许多光焰。」问：「心之发处是气否？」曰：「也只是知觉。」

所知觉者是理。理不离知觉，知觉不离理。

问：「心是知觉，性是理。心与理如何得贯通为一？」曰：「不须去着实通，本来贯通。」「如何本来贯通？」曰：「理无心，则无着处。」

所觉者，心之理也；能觉者，气之灵也。

心者，气之精爽。

心官至灵，藏往知来。

发明「心」字，曰：「一言以蔽之，曰『生』而已。『天地之大德曰生』，人受天地之气而生，故此心必仁，仁则生矣。」

心须兼广大流行底意看，又须兼生意看。且如程先生言：『仁者，天地生物之心。』只天地便广大，生物便流行，生生不穷。

「心与理一，不是理在前面为一物。理便在心之中，心包蓄不住，随事而发。」因笑云：「说到此，自好笑。恰似那藏相似，除了经函，里面点灯，四方八面皆如此光明灿烂，但今人亦少能看得如此。」

问：「心之为物，众理具足。所发之善，固出于心。至所发不善，皆气禀物欲之私，亦出于心否？」曰：「固非心之本体，然亦是出于心也。」又问：「此所谓人心否？」曰：「是。」子升因问：「人心亦兼善恶否？」曰：「亦兼说。」

或问：「心有善恶否？」曰：「心是动底物事，自然有善恶。且如恻隐是善也，见孺子入井而无恻隐之心，便是恶矣。离着善，便是恶。然心之本体未尝不善，又却不可说恶全不是心。若不是心，是甚么做出来？古人学问便要穷理、知至，直是下工夫消磨恶去，善自然渐次可复。操存是后面事，不是善恶时事。」问：「明善、择善如何？」曰：「能择，方能明。且如有五件好底物事，有五件不好底物事，将来拣择，方解理会得好底。不择，如何解明？」

心无间于已发未发。彻头彻尾都是，那处截做已发未发！如放僻邪侈，此心亦在，不可谓非心。

问：「形体之动，与心相关否？」曰：「岂不相关？自是心使他动。」曰：「喜怒哀乐未发之前，形体亦有运动，耳目亦有视听，此是心已发，抑未发？」曰：「喜怒哀乐未发，又是一般。然视听行动，亦是心向那里。若形体之行动心都不知，便是心不在。行动都没理会了，说甚未发！未发不是漠然全不省，亦常醒在这里，不恁地困。」

问：「恻隐、羞恶、喜怒、哀乐，固是心之发，晓然易见处。如未恻隐、羞恶、喜怒、哀乐之前，便是寂然而静时，然岂得块然槁木！其耳目亦必有自然之闻见，其手足亦必有自然之举动，不审此时唤作如何。」曰：「喜怒哀乐未发，只是这心未发耳。其手足运动，自是形体如此。」

问：「先生前日以挥扇是气，节后思之：心之所思，耳之所听，目之所视，手之持，足之履，似非气之所能到。气之所运，必有以主之者。」曰：「气中自有个灵底物事。」

虚灵自是心之本体，非我所能虚也。耳目之视听，所以视听者即其心也，岂有形象。然有耳目以视听之，则犹有形象也。若心之虚灵，何尝有物！

问：「五行在人为五脏。然心却具得五行之理，以心虚灵之故否？」曰：「心属火，缘是个光明发动底物，所以具得许多道理。」

问：「人心形而上下如何？」曰：「如肺肝五脏之心，却是实有一物。若今学者所论操舍存亡之心，则自是神明不测。故五脏之心受病，则可用药补之；这个心，则非菖蒲、茯苓所可补也。」问：「如此，则心之理乃是形而上否？」曰：「心比性，则微有迹；比气，则自然又灵。」

问：「先生尝言，心不是这一块。某窃谓，满体皆心也，此特其枢纽耳。」曰：「不然，此非心也，乃心之神明升降之舍。人有病心者，乃其舍不宁也。凡五脏皆然。心岂无运用，须常在躯壳之内。譬如此建阳知县，须常在衙里。始管得这一县也。」某曰：「然则程子言『心要在腔子里』，谓当在舍之内，而不当在舍之外耶？」曰：「不必如此。若言心不可在脚上，又不可在手上，只得在这些子上也。」

性犹太极也，心犹阴阳也。太极只在阴阳之中，非能离阴阳也。然至论太极，自是太极；阴阳自是阴阳。惟性与心亦然。所谓一而二，二而一也。韩子以仁义礼智信言性，以喜怒哀乐言情，盖愈于诸子之言性。然至分三品，却只说得气，不曾说得性。以下总论心性。

问：「天之付与人物者为命，人物之受于天者为性，主于身者为心，有得于天而光明正大者为明德否？」曰：「心与性如何分别？明如何安顿？受与得又何以异？人与物与身又何间别？明德合是心，合是性？」曰：「性却实。以感应虚明言之，则心之意亦多。」曰：「此两个说着一个，则一个随到，元不可相离，亦自难与分别。舍心则无以见性，舍性又无以见心，故孟子言心性，每每相随说。仁义礼智是性，又言『恻隐之心、羞恶之心、辞逊、是非之心』，更细思量。」

或问心性之别。曰：「这个极难说，且是难为譬喻。如伊川以水喻性，其说本好，却使晓不得者生病。心，大概似个官人；天命，便是君之命；性，便如职事一般。此亦大概如此，要自理会得。如邵子云：「性者，道之形体。」盖道只是合当如此，性则有一个根苗，生出君臣之义，父子之仁。性虽虚，都是实理。心虽是一物，却虚，故能包含万理。这个要人自体察始得。」学蒙。方子录云：「性本是无，却是实理。心似乎有影象，然其体却虚。」

旧尝以论心、论性处，皆类聚看。看熟，久则自见。

性便是心之所有之理，心便是理之所会之地。下「心」字，饶录作「性」。

性是理，心是包含该载，敷施发用底。

问心之动、性之动。曰：「动处是心，动底是性。」

心以性为体，心将性做馅子模样。盖心之所以具是理者，以有性故也。

心有善恶，性无不善。若论气质之性，亦有不善。

郑仲履问：「先生昨说性无不善，心固有不善。然本心则元无不善。」曰：「固是本心元无不善，谁教你而今却不善了！今人外面做许多不善，却只说我本心之善自在，如何得！」

心、性、理，拈着一个，则都贯穿，惟观其所指处轻重如何。如「养心莫善于寡欲，虽有不存焉者寡矣」。「存」虽指理言，然心自在其中。「操则存」，此「存」虽指心言，然理自在其中。

或问：「人之生，禀乎天之理以为性，其气清则为知觉。而心又不可以知觉言，当如何？」曰：「难说。以『天命之谓性』观之，则命是性，天是心，心有主宰之义。然不可无分别，亦不可太说开成两个，当熟玩而默识其主宰之意可也。」

说得出，又名得出，方是见得分明。如心、性，亦难说。尝曰：「性者，心之理；情者，性之动；心者，性情之主。」

性对情言，心对性情言。合如此是性，动处是情，主宰是心。大抵心与性，似一而二，似二而一，此处最当体认。

有这性，便发出这情；因这情，便见得这性。因今日有这情，便见得本来有这性。

性不可言。所以言性善者，只看他恻隐、辞逊四端之善则可以见其性之善，如见水流之清，则知源头必清矣。四端，情也，性则理也。发者，情也，其本则性也，如见影知形之意。

在天为命，禀于人为性，既发为情。此其脉理甚实，仍更分明易晓。唯心乃虚明洞彻，统前后而为言耳。据性上说「寂然不动」处是心，亦得；据情上说「感而遂通」处是心，亦得。故孟子说「尽其心者，知其性也」，文义可见。性则具仁义礼智之端，实而易察。知此实理，则心无不尽，尽亦只是尽晓得耳。如云尽晓得此心者，由知其性也。

景绍问心性之别。曰：「性是心之道理，心是主宰于身者。四端便是情，是心之发见处。四者之萌皆出于心，而其所以然者，则是此性之理所在也。」道夫问：「『满腔子是恻隐之心』，如何？」曰：「腔子是人之躯壳。上蔡见明道，举经史不错一字，颇以自矜。明道曰：『贤却记得许多，可谓玩物丧志

矣？」上蔡见明道说，遂满面发赤，汗流浹背。明道曰：『只此便是恻隐之心。』公要见满腔子之说，但以是观之。」问：「玩物之说主甚事？」曰：「也只是『矜』字。」

伯丰论性有已发之性，有未发之性。曰：「性纔发，便是情。情有善恶，性则全善。心又是一个包总性情底。大抵言性，便须见得是元受命于天，其所禀赋自有本根，非若心可以一概言也。却是汉儒解『天命之谓性』，云『木神仁，金神义』等语，却有意思，非苟言者。学者要体会亲切。」又叹曰：「若不用明破，只恁涵养，自有到处，亦自省力。若欲立言示训，则须契勘教子细，庶不悖于古人！」

履之问未发之前心性之别。曰：「心有体用，未发之前是心之体，已发之际乃心之用，如何指定说得！盖主宰运用底便是心，性便是会恁地做底理。性则一定在这里，到主宰运用却在心。情只是几个路子，随这路子恁地做去底，却又是心。」

或问：「静是性，动是情？」曰：「大抵都主于心。『性』字从『心』，从『生』；『情』字从『心』，从『青』。性是有此理。且如『天命之谓性』，要须天命个心了，方是性。」汉卿问：「心如个藏，四方八面都恁地光明皎洁，如佛家所谓六窗中有一猴，这边叫也应，那边叫也应。」曰：「佛家说心处，尽有好处。前辈云，胜于杨墨。」

叔器问：「先生见教，谓『动处是心，动底是性』。窃推此二句只在『底』、『处』两字上。如谷种然，生处便是谷，生底却是那里面些子。」曰：「若以谷譬之，谷便是心，那为粟，为菽，为禾，为稻底，便是性。康节所谓「心者，性之郭郭」是也。包裹底是心，发出不同底是性。心是个没思量底，只会生。又如吃药，吃得会治病是药力，或凉，或寒，或热，便是药性。至于吃了有寒证，有热证，便是情。」

旧看五峰说，只将心对性说，一个情字都无下落。后来看横渠「心统性情」之说，乃知此话有大功，始寻得个「情」字着落，与孟子说一般。孟子言：「恻隐之心，仁之端也。」仁，性也；恻隐，情也，此是情上见得心。又曰「仁义礼智根于心」，此是性上见得心。盖心便是包得那性情，性是体，情是用。「心」字只一个字母，故「性」、「情」字皆从「心」。

人多说性方说心，看来当先说心。古人制字，亦先制得「心」字，「性」与「情」皆从「心」。以人之生言之，固是先得这道理。然才生这许多道理，却都具在心里。且如仁义自是性，孟子则曰「仁义之心」；恻隐、羞恶自是

情，孟子则曰「恻隐之心，羞恶之心」。盖性即心之理，情即性之用。今先说一个心，便教人识得个情性底总脑，教人知得个道理存着处。若先说性，却以性中别有一个心。横渠「心统性情」语极好。又曰：「合性与知觉有心之名，则恐不能无病，便似性外别有一个知觉了！」

或问心情性。曰：「孟子说『恻隐之心，仁之端也』一段，极分晓。恻隐、羞恶、是非、辞逊是情之发，仁义礼智是性之体。性中只有仁义礼智，发之为恻隐、辞逊、是非，乃性之情也。如今人说性，多如佛老说，别有一件事在那里，至玄至妙，一向说开去，便入虚无寂灭。吾儒论性却不然。程子云：『性即理也。』此言极无病。『孟子道性善』，善是性合有底道理。然亦要子细识得善处，不可但随人言语说了。若子细下工夫，子细寻究，自然见得。如今人全不曾理会，才见一庸人胡说，便从他去。尝得项平甫书云，见陈君举门人说：『儒释，只论其是处，不问其同异。』遂敬信其说。此是甚说话！元来无所有底人，见人胡说话，便惑将去。若果有学，如何谩得他！如举天下说生姜辣，待我吃得真个辣，方敢信。胡五峰说性多从东坡子由们见识说去。」

问性、情、心、仁。曰：「横渠说得最好，言：『心，统性情者也。』孟子言：『恻隐之心，仁之端；羞恶之心，义之端。』极说得性、情、心好。性无不善。心所发为情，或有不善。说不善非是心，亦不得。却是心之本体本无不善，其流为不善者，情之迁于物而然也。性是理之总名，仁义礼智皆性中一理之名。恻隐、羞恶、辞逊、是非是情之所发之名，此情之出于性而善者也。其端所发甚微，皆从此心出，故曰：『心，统性情者也。』性不是别有一物在心里。心具此性情。心失其主，却有时不善。如『我欲仁，斯仁至』；我欲不仁，斯失其仁矣。『回也三月不违仁』，言不违仁，是心有时乎违仁也。『出入无时，莫知其乡。』存养主一，使之不失去，乃善。大要在致知，致知在穷理，理穷自然知要验学问工夫，只看所知至与不至，不是要逐件知过，因一事研磨一理，久久自然光明。如一镜然，今日磨些，明日磨些，不觉自光。若一些子光，工夫又歇，仍旧一尘镜，已光处会昏，未光处不复光矣。且如『仁』之一字，上蔡只说知仁，孔子便说为仁。是要做工夫去为仁，岂可道知得便休！今学问流而为禅，上蔡为之首。今人自无实学，见得说这一般好，也投降；那一般好，也投降。许久南轩在此讲学，诸公全无实得处。胡乱有一人入潭州城里说，人便靡然从之，此是何道理！学问只理会个是与不是，不要添许多无益说话。今人为学，多是为名，又去安排讨名，全不顾义理。说苑载证父者以为直，及加刑，又请代受以为孝。孔子曰：『父一也，而取二名！』此是宛转取名之弊。学问只要心里见得分明，便从上面做去。如『杀身成仁』，不是自家计较要成仁方死，只是见得此事生为不安，死为安，便自杀身。旁人见得，便说能成仁。此旁人之言，非我之心要如此。所谓『经德不回，非以干

禄；哭死而哀，非为生也』。若有一毫为人之心，便不是了。南轩云：『为己之学，无所为而然。』是也。」

性、情、心，惟孟子横渠说得好。仁是性，恻隐是情，须从心上发出来。「心，统性情者也。」性只是合如此底，只是理，非有个物事。若是有底物事，则既有善，亦必有恶。惟其无此物，只是理，故无不善。

伊川「性即理也」，横渠「心统性情」二句，颠扑不破！砥。

「性是未动，情是已动，心包得已动未动。盖心之未动则为性，已动则为情，所谓『心统性情』也。欲是情发出来底。心如水，性犹水之静，情则水之流，欲则水之波澜，但波澜有好底，有不好底。欲之好底，如『我欲仁』之类；不好底则一向奔驰出去，若波涛[番飞]浪；大段不好底欲则灭却天理，如水之壅决，无所不害。孟子谓情可以为善，是说那情之正，从性中流出来者，元无不好也。」因问：「『可欲之谓善』之『欲』，如何？」曰：「此不是『情欲』之『欲』，乃是可爱之意。」明作录略。

心，主宰之谓也。动静皆主宰，非是静时无所用，及至动时方有主宰也。言主宰，则混然体统自在其中。心统摄性情，非儻侗与性情为一物而不分别也。

性以理言，情乃发用处，心即管摄性情者也。故程子曰「有指体而言者，『寂然不动』是也」，此言性也；「有指用而言者，『感而遂通』是也」，此言情也。

「心统性情」，故言心之体用，尝跨过两头未发、已发处说。仁之得名，只专在未发上。恻隐便是已发，却是相对言之。

心者，主乎性而行乎情。故「喜怒哀乐未发则谓之中，发而皆中节则谓之和」，心是做工夫处。

心之全体湛然虚明，万理具足，无一毫私欲之间；其流行该遍，贯乎动静，而妙用又无不在焉。故以其未发而全体者言之，则性也；以其已发而妙用者言之，则情也。然「心统性情」，只就浑沦一物之中，指其已发、未发而为言尔；非是性是一个地头，心是一个地头，情又是一个地头，如此悬隔也。

问：「人当无事时，其中虚明不昧，此是气自然动处，便是性。」曰：「虚明不昧，便是心；此理具足于中，无少欠缺，便是性；感物而动，便是

情。横渠说得好，『由太虚有「天」之名，由气化有「道」之名』，此是总说。『合虚与气，有「性」之名；合性与知觉，有「心」之名』，是就人物上说。」

问心性情之辨。曰：「程子云：『心譬如谷种，其中具生之理是性，阳气发生处是情。』推而论之，物物皆然。」

因言，心、性、情之分，自程子张子合下见得定了，便都不差。如程子诸门人传得他师见成底说，却一齐差！却或曰：「程子张子是他自见得，门人不过只听得他师见成说底说，所以后来一向差。」曰：「只那听得，早差了也！」

性主「具」字，「有」字。许多道理。昭昭然者属性；未发理具，已发理应，则属心；动发则情。所以「存其心」，则「养其性」。心该备通贯，主宰运用。吕云：「未发时心体昭昭。」程云：「有指体而言者，有指用而言者。」李先生云：「心者贯幽明，通有无。」

心如水，情是动处，爱即流向去处。

问：「意是心之运用处，是发处？」曰：「运用是发了。」问：「情亦是发处，何以别？」曰：「情是性之发，情是发出恁地，意是主张要恁地。如爱那物是情，所以去爱那物是意。情如舟车，意如人去使那舟车一般。」以下兼论意。

心、意犹有痕迹。如性，则全无兆朕，只是许多道理在这里。

问：「意是心之所发，又说有心而后有意。则是发处依旧是心主之，到私意盛时，心也随去。」曰：「固然。」

李梦先问情、意之别。曰：「情是会做底，意是去百般计较做底，意因有是情而后用。」夔孙录云：「因是有情而后用其意。」

问：「情、意，如何体认？」曰：「性、情则一。性是不动，情是动处，意则有主向。如好恶是情，『好好色，恶恶臭』，便是意。」士毅。

未动而能动者，理也；未动而欲动者，意也。

性者，即天理也，万物禀而受之，无一理之不具。心者，一身之主宰；意者，心之所发；情者，心之所动；志者，心之所之，比于情、意尤重；气者，即吾之血气而充乎体者也，比于他，则有形器而较[分鹿]者也。又曰：「舍心无以见性，舍性无以见心。」椿。以下兼论志。

「心之所之谓之志，日之所之谓之时。『志』字从『之』，从『心』；『时』字从『之』，从『日』。如日在午时，在寅时，制字之义由此。志是心之所之，一直去底。意又是志之经营往来底，是那志底脚。凡营为、谋度、往来，皆意也。所以横渠云：『志公而意私。』」问：「情比意如何？」曰：「情又是意底骨子。志与意都属情，『情』字较大，『性、情』字皆从『心』，所以说『心统性情』。心兼体用而言。性是心之理，情是心之用。」

问意志。曰：「横渠云：『以「意、志」两字言，则志公而意私，志刚而意柔，志阳而意阴。』」

志是公然主张要做底事，意是私地潜行间发处。志如伐，意如侵。

问：「情与才何别？」曰：「情只是所发之路陌，才是会恁地去做底。且如恻隐，有恳切者，有不恳切者，是则才之有不同。」又问：「如此，则才与心之用相类？」曰：「才是心之力，是有气力去做底。心是管摄主宰者，此心之所以为大也。心譬水也；性，水之理也。性所以立乎水之静，情所以行乎水之动，欲则水之流而至于滥也。才者，水之气力所以能流者，然其流有急有缓，则是才之不同。伊川谓『性禀于天，才禀于气』，是也。只有性是一定。情与心与才，便合着气了。心本未尝不同，随人生得来便别了。情则可以善，可以恶。」又曰：「要见得分晓，但看明道云：『其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神。』易，心也；道，性也；神，情也。此天地之心、性、情也。」砥。以下兼论才。

性者，心之理；情者，心之动。才便是那情之会恁地者。情与才绝相近。但情是遇物而发，路陌曲折恁地去做底；才是那会如此底。要之，千头万绪，皆是从心上来。

问：「性之所以无不善，以其出于天也；才之所以有善不善，以其出于气也。要之，性出于天，气亦出于天，何故便至于此？」曰：「性是形而上者，气是形而下者。形而上者全是天理，形而下者只是那查滓。至于形，又是查滓至浊者也。」

问：「才出于气，德出于性？」曰：「不可。才也是性中出，德也是性中出，而后有是德。人之有才者出来做得事业，也是它性中有了，便出来做得。但温厚笃实便是德，刚明果敢便是才。只为他气之所禀者生到那里多，故为才。」

问：「能为善，便是才。」曰：「能为善而本善者是才。若云能为善便是才，则能为恶亦是才也。」

论才气，曰：「气是敢做底，才是能做底。」

问：「『天命之谓性』，充体谓气，感触谓情，主宰谓心，立趋向谓志，有所思谓意，有所逐谓欲。」答云：「此语或中或否，皆出臆度。要之，未可遽论。且涵泳玩索，久之当自有见。」铢尝见先生云：「名义之语极难下。如说性，则有天地之性，气质之性。说仁，则伊川有专言之仁，偏言之仁。此等且要默识心通。」

问：「知与思，于人身最紧要。」曰：「然。二者也只是一事。知与手相似，思是交这手去做事也，思所以用夫知也。」

朱子语类卷第六

性理三

仁义礼智等名义

道者，兼体、用，该隐、费而言也。以下道理。

道是统名，理是细目。

道训路，大概说人所共由之路。理各有条理界瓣。因举康节云：「夫道也者，道也。道无形，行之则见于事矣。如『道路』之『道』，坦然使千亿万年行之，人知其归者也。」

理是有条瓣逐一路子。以各有条，谓之理；人所共由，谓之道。

问：「道与理如何分？」曰：「道便是路，理是那文理。」问：「如木理相似？」曰：「是。」问：「如此却似一般？」曰：「『道』字包得大，理是『道』字里面许多理脉。」又曰：「『道』字宏大，『理』字精密。」

问：「万物粲然，还同不同？」曰：「理只是这一个。道理则同，其分不同。君臣有君臣之理，父子有父子之理。」

理者有条理，仁义礼智皆有之。

问：「既是一理，又谓五常，何也？」曰：「谓之一理亦可，五理亦可。以一包之则一，分之则五。」问分为五之序。曰：「浑然不可分。」

只是这个理，分做四段，又分做八段，又细碎分将去。四段者，意其为仁义礼智。当时亦因言文路子之说而及此。

理，只是一个理。理举着，全无欠缺。且如言着仁，则都在仁上；言着诚，则都在诚上；言着忠恕，则都在忠恕上；言着忠信，则都在忠信上。只为只是这个道理，自然血脉贯通。

理是有条理，有文路子。文路子当从那里去，自家也从那里去；文路子不从那里去，自家也不从那里去。须寻文路子在何处，只挨着理了行。

「理如一把线相似，有条理，如这竹篮子相似。」指其上行箴曰：「一条子恁地去。」又别指一条曰：「一条恁地去。又如竹木之文理相似，直是一般理，横是一般理。有心，便存得许多理。」

季通云：「理有流行，有对待。先有流行，后有对待。」曰：「难说先有后有。」季通举太极说，以为道理皆然，且执其说。

先生与人书中曰：「至微之理，至着之事，一以贯之。」

理无事，则无所依附。

问：「仁与道如何分别？」曰：「道是统言，仁是一事。如『道路』之『道』，千枝百派，皆有一路去。故中庸分道德曰，父子、君臣以下为天下之达道，智仁勇为天下之达德。君有君之道，臣有臣之道。德便是个行道底。故为君主于仁，为臣主于敬。仁敬可唤做德，不可唤做道。」以下兼论德。

「至德、至道」：道者，人之所共由；德者，己之所独得。「盛德、至善」：盛德以身之所得而言，至善以理之极致而言。诚、忠、孚、信：一心之谓诚，尽己之谓忠，存于中之谓孚，见于事之谓信。

存之于中谓理，得之于心为德，发见于行事为百行。

德是得于天者，讲学而得之，得自家本分底物事。

问：「泛观天地间，『日往月来，寒往暑来』，『四时行，百物生』，这是道之用流行发见处。即此而总言之，其往来生化，无一息间断处，便是道体否？」曰：「此体、用说得是。但『总』字未当，总，便成兼用说了。只就那骨处便是体。如水之或流，或止，或激成波浪，是用；即这水骨可流，可止，可激成波浪处，便是体。如这身是体；目视，耳听，手足运动处，便是用。如这手是体；指之运动提掇处便是用。」淳举论语集注曰：「往者过，来者续，无一息之停，乃道体之本然也。」曰：「即是此意。」以下论体、用。

问：「前夜说体、用无定所，是随处说如此。若合万事为一大体、用，则如何？」曰：「体、用也定。见在底便是体，后来生底便是用。此身是体，动作处便是用。天是体，『万物资始』处便是用。地是体，『万物资生』处便是用。就阳言，则阳是体，阴是用；就阴言，则阴是体，阳是用。」

体是这个道理，用是他用处。如耳听目视，自然如此，是理也；开眼看物，着耳听声，便是用。江西人说个虚空底体，涉事物便唤做用。

问：「先生昔曰：『礼是体。』今乃曰：『礼者，天理之节文，人事之仪则。』似非体而是用。」曰：「公江西有般乡谈，才见分段子，便说道是用，不是体。如说尺时，无寸底是体，有寸底不是体，便是用；如秤，无星底是体，有星底不是体，便是用。且如扇子有柄，有骨子，用纸糊，此便是体；人摇之，便是用。」杨至之问体。曰：「合当底是体。」

人只是合当做底便是体，人做处便是用，譬如此扇子，有骨，有柄，用纸糊，此则体也；人摇之，则用也。如尺与秤相似，上有分寸星铢，则体也；将去秤量物事，则用也。

问：「去岁闻先生曰：『只是一个道理，其分不同。』所谓分者，莫只是理一而其用不同？如君之仁，臣之敬，子之孝，父之慈，与国人交之信之类是也。」曰：「其体已略不同。君臣、父子、国人是体；仁敬慈孝与信是用。」问：「体、用皆异？」曰：「如这片板，只是一个道理，这一路子恁地去，那

一路子恁地去。如一所屋，只是一个道理，有厅，有堂。如草木，只是一个道理，有桃，有李。如这众人，只是一个道理，有张三，有李四；李四不可为张三，张三不可为李四。如阴阳，西铭言理一分殊，亦是如此。」又曰：「分得愈见不同，愈见得理大。」

诚者，实有此理。以下论诚。

诚只是实。又云：「诚是理。」一作「只是理」。

诚，实理也，亦诚恣也。由汉以来，专以诚恣言诚。至程子乃以实理言，后学皆弃诚恣之说不观。中庸亦有言实理为诚处，亦有言诚恣为诚处。不可只以实为诚，而以诚恣为非诚也。

问性、诚。曰：「性是实，诚是虚；性是理底名，诚是好处底名。性，譬如这扇子相似；诚，譬则这扇子做得好。」又曰：「五峰曰：『诚者，命之道乎！中者，性之道乎！仁者，心之道乎！』此语分得轻重虚实处却好。某以为『道』字不若改做『德』字，更亲切。『道』字又较疏。」

先生问诸友：「『诚、敬』二字如何分？」各举程子之说以对。先生曰：「敬是不放肆底意思，诚是不欺妄底意思。」以下诚敬。

诚只是一个实，敬只是一个畏。

妄诞欺诈为不诚，怠惰放肆为不敬，此诚敬之别。

问诚、敬。曰：「须逐处理会。诚若是有不欺意处，只做不欺意会；敬若是有谨畏意处，只做谨畏意会。中庸说诚，作中庸看；孟子说诚处，作孟子看。将来自相发明耳。」

「谨」字未如敬，敬又未如诚。程子曰：「主一之谓敬，一者之谓诚。」敬尚是着力。以下杂论。

问诚、信之别。曰：「诚是自然底实，信是人做底实。故曰：『诚者，天之道。』这是圣人之信。若众人之信，只可唤做信，未可唤做诚。诚是自然无妄之谓。如水只是水，火只是火，仁彻底是仁，义彻底是义。」

叔器问：「诚与信如何分？」曰：「诚是个自然之实，信是个人所为之实。中庸说『诚者，天之道也』，便是诚。若『诚之者，人之道也』，便是信。信不足以尽诚，犹爱不足以尽仁。上是，下不是。」

诚者实有之理，自然如此。忠信以人言之，须是人体出来方见。

「诚」字以心之全体而言，「忠」字以其应事接物而言，此义理之本名也。至曾子所言「忠恕」，则是圣人之事，故其忠与诚，仁与恕，得通言之。如恕本以推己及物得名，在圣人，则以己及物矣。

问：「仁与诚何别？」曰：「仁自是仁，诚自是诚，何消合理会！理会这一件，也看到极处；理会那一件，也看到极处，便都自见得。」

或问：「诚是体，仁是用否？」曰：「理一也，以其实有，故谓之诚。以其体言，则有仁义礼智之实；以其用言，则有恻隐、羞恶、恭敬、是非之实，故曰：『五常百行非诚，非也。』盖无其实矣，又安得有是名乎！」

或问：「诚是浑然不动，仁是此理流出否？」曰：「自性言之，仁亦未是流出，但其生动之理包得四者。」

问：「一与中，与诚，浩然之气，为一体事否？」曰：「一只是不杂，不可将做一事。中与诚与浩然之气，固是一事，然其分各别：诚是实有此理，中是状物之体段，浩然之气只是为气而言。」

问：「仁、义、礼、智、诚、中、庸，不知如何看？」曰：「仁义礼智，乃未发之性，所谓诚。中庸，皆已发之理。人之性本实，而释氏以性为空也。」辉。

在天只是阴阳五行，在人得之只是刚柔五常之德。以下五常。

大而天地万物，小而起居食息，皆太极阴阳之理也。又曰：「仁木，义金，礼火，智水，信土。」

或问：「仁义礼智，性之四德，又添『信』字，谓之『五性』，如何？」曰：「信是诚实此四者，实有是仁，实有是义，礼智皆然。如五行之有土，非土不足以载四者。又如土于四时各寄王十八日，或谓王于戊己。然季夏乃土之本宫，故尤王。月令载『中央土』，以此。」

问：「向蒙戒喻，说仁意思云：『义礼智信上着不得，又须见义礼智信上少不得，方见得仁统五常之意。』大雅今以树为喻：夫树之根固有生气，然贯彻首尾，岂可谓干与枝、花与叶无生气也？」曰：「固然。只如四时：春为仁，有个生意；在夏，则见其有个亨通意；在秋，则见其有个诚实意；在冬，则见其有个贞固意。在夏秋冬，生意何尝息！本虽雕零，生意则常存。大抵天地间只一理，随其到处，分许多名字出来。四者于五行各有配，惟信配土，以见仁义礼智实有此理，不是虚说。又如干四德，元最重，其次贞亦重，以明终始之义。非元则无以生，非贞则无以终，非终则无以为始，不始则不能成终矣。如此循环无穷，此所谓『大明终始』也。」

得此生意以有生，然后有礼智义信。以先后言之，则仁为先；以大小言之，则仁为大。

问：「先生以为一分为二，二分为四，四分为八，又细分将去。程子说：『性中只有仁义礼智四者而已。』只分到四便住，何也？」曰：「周先生亦止分到五行住。若要细分，则如易样分。」以下仁义礼智。

尝言仁义礼智，而以手指画扇中心，曰：「只是一个道理，分为两个。」又横画一画，曰：「两个分为四个。」又以手指逐一指所分为四个处，曰：「一个是仁，一个是义，一个是礼，一个是智，这四个便是个种子。恻隐、羞恶、恭敬、是非便是种子所生底苗。」

人只是此仁义礼智四种心。如春夏秋冬，千头万绪，只是此四种心发出来。

吉甫问：「仁义礼智，立名还有意义否？」曰：「说仁，便有慈爱底意思；说义，便有刚果底意思。声音气象，自然如此。」直卿云：「六经中专言仁者，包四端也；言仁义而不言礼智者，仁包礼，义包智。」佐同。

仁与义是柔软底，礼智是坚实底。仁义是头，礼智是尾。一似说春夏秋冬夏相似，仁义一作「礼」。是阳底一截，礼智一作「义智」。是阴底一截。方子录云：「仁义是发出来嫩底，礼智是坚硬底。」

问仁义礼智体用之别。曰：「自阴阳上看下来，仁礼属阳，义智属阴；仁礼是用，义智是体。春夏是阳，秋冬是阴。只将仁义说，则『春作夏长』，仁也；『秋敛冬藏』，义也。若将仁义礼智说，则春，仁也；夏，礼也；秋，义也；冬，智也。仁礼是敷施出来底，义是肃杀果断底，智便是收藏底。如人肚脏有许多事，如何见得！其智愈大，其藏愈深。正如易中道：『立天之道，曰

阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。』解者多以仁为柔，以义为刚，非也。却是以仁为刚，义为柔。盖仁是个发出来了，便硬而强；义便是收敛向里底，外面见之便是柔。」

仁礼属阳，义智属阴。袁机仲却说：「义是刚底物，合属阳；仁是柔底物，合属阴。」殊不知舒畅发达，便是那刚底意思；收敛藏缩，便是那阴底意思。他只念得「于仁也柔，于义也刚」两句，便如此说。殊不知正不如此。又云：「以气之呼吸言之，则呼为阳，吸为阴，吸便是收敛底意。乡饮酒义云：『温厚之气盛于东南，此天地之仁气也；严凝之气盛于西北，此天地之义气也。』」

「仁礼属阳，属健；义知属阴，属顺。」问：「义则截然有定分，有收敛底意思，自是属阴顺。不知智如何解？」曰：「智更是截然，更是收敛。如知得是，知得非，知得便了，更无作用，不似仁义礼三者有作用。智只是知得了，便交付恻隐、羞恶、辞逊三者。他那个更收敛得快。」

生底意思是仁，杀底意思是义，发见会通是礼，收一作「深」。藏不测是智。

仁义礼智，便是元亨利贞。若春间不曾发生，得到夏无缘得长，秋冬亦无可收藏。

问：「元亨利贞有次第，仁义礼智因发而感，则无次第。」曰：「发时无次第，生时有次第。」

百行皆仁义礼智中出。

仁义礼智，性之大目，皆是形而上者，岂可分也！

问：「仁得之最先，盖言仁具义礼智。」曰：「先有是生理，三者由此推之。」

仁，浑沦言，则浑沦都是一个生意，义礼智都是仁；对言，则仁与义礼智一般。

郑问：「仁是生底意，义礼智则如何？」曰：「天只是一元之春生时，全见是生；到夏长时，也只是这底；到秋来成遂，也只是这底；到冬天藏敛，也只是这底。仁义礼智割做四段，一个便是一个；浑沦看，只是一个。」

问：「仁是天地之生气，义礼智又于其中分别。然其初只是生气，故为全体。」曰：「然。」问：「肃杀之气，亦只是生气？」曰：「不是二物，只是敛些。春夏秋冬，亦只是一」

仁与智包得，义与礼包不得。

仁所以包三者，盖义礼智皆是流动底物，所以皆从仁上渐渐推出。仁智、元贞，是终始之事，这两头却重。如坎与震，是始万物、终万物处，艮则是中间接续处。

味道问：「仁包义礼智，恻隐包羞恶、辞逊、是非，元包亨利贞，春包夏秋冬。以五行言之，不知木如何包得火金水？」曰：「木是生有生气，然后物可得而生；若无生气，则火金水皆无自而能生矣，故木能包此三者。仁义礼智，性也。性无形影可以摸索，只是有这理耳。惟情乃可得而见，恻隐、羞恶、辞逊，是非是也。故孟子言性曰：『乃若其情，则可以为善矣。』盖性无形影，惟情可见。观其发处既善，则知其性之本善必矣。」

问：「孟子说仁义礼智，义在第二；太极图以义配利，则在第三。」曰：「礼是阳，故曰亨。仁义礼智，犹言东西南北；元亨利贞，犹言东南西北。一个是对说，一个是从一边说起。」

四端犹四德。逐一言之，则各自为界限；分而言之，则仁义又是一大界限，故曰：「仁，人心也；义，人路也。」如干文言既曰「四德」，又曰：「干元者，始而亨者也；利贞者，性情也。」

正淳言：「性之四端，迭为宾主，然仁智其总统也。『恭而无礼则劳』，是以礼为主也；『君子义以为质』，是以义为主也。盖四德未尝相离，遇事则迭见层出，要在人默而识之。」曰：「说得是。」

学者疑问中谓：「就四德言之，仁却是动，智却是静。」曰：「周子太极图中是如此说。」又曰：「某前日答一朋友书云：『仁体刚而用柔，义体柔而用刚。』」

问：「仁义礼智四者皆一理。举仁，则义礼智在其中；举义与礼，则亦然。如中庸言：『舜其大智也欤。』其下乃云，『好问，好察迩言，隐恶而扬善』，谓之仁亦可；『执其两端，用其中于民』，谓之义亦可。然统言之，只是发明『智』字。故知理只是一理，圣人特于盛处发明之尔。」曰：「理固是

一贯。谓之一理，则又不必疑其多。自一理散为万事，则灿然有条而不可乱，逐事自有一理，逐物自有一名，各有攸当，但当观当理与不当理耳。既当理后，又何必就上更生疑！」

仁义礼智，才去寻讨他时，便动了，便不是本来底。又曰：「心之所以会做许多，盖具得许多道理。」又曰：「何以见得有此四者？因其恻隐，知其有仁；因其羞恶，知其有义。」又曰：「伊川穀种之说最好。」又曰：「冬饮汤，是宜饮汤；夏饮水，是宜饮水。冬饮水，夏饮汤，便不宜。人之所以羞恶者，是触着这宜，如两个物事样。触着宜便羞恶者，是独只是一事。」末数语疑有脱误。

「仁」字须兼义礼智看，方看得出。仁者，仁之本体；礼者，仁之节文；义者，仁之断制；知者，仁之分别。犹春夏秋冬虽不同，而同出于春：春则生意之生也，夏则生意之长也，秋则生意之成，冬则生意之藏也。自四而两，两而一，则统之有宗，会之有元，故曰：「五行一阴阳，阴阳一太极。」又曰：「仁为四端之首，而智则能成始而成终；犹元为四德之长，然元不生于元而生于贞。盖天地之化，不翕聚则不能发散也。仁智交际之间，乃万化之机轴。此理循环不穷，吻合无间，故不贞则无以为元也。」又曰：「贞而不固，则非贞。贞，如板筑之有干，不贞则无以为元。」又曰：「文言上四句说天德之自然，下四句说人事之当然。元者，乃众善之长也；亨者，乃嘉之会也。嘉会，犹言一齐好也。会，犹齐也，言万物至此通畅茂盛，一齐皆好也。利者，义之和处也；贞者，乃事之桢干也。『体仁足以长人』，以仁为体，而温厚慈爱之理由此发出也。体，犹所谓『公而以人体之』之『体』。嘉会者，嘉其所会也。一一以礼文节之，使之无不中节，乃嘉其所会也。『利物足以和义』，义者，事之宜也；利物，则合乎事之宜矣。此句乃翻转，『义』字愈明白，不利物则非义矣。贞固以贞为骨子，则坚定不可移易。」

问仁。曰：「将仁义礼智四字求。」又问：「仁是统体底否？」曰：「且理会义礼智令分明，其空阙一处便是仁。」又曰：「看公时一般气象如何，私时一般气象如何。」

蜚卿问：「仁恐是生生不已之意。人唯为私意所汨，故生意不得流行。克去己私，则全体大用，无时不流行矣。」曰：「此是众人公共说底，毕竟紧要处不知如何。今要见『仁』字意思，须将仁义礼智四者共看，便见『仁』字分明。如何是义，如何是礼，如何是智，如何是仁，便『仁』字自分明。若只看『仁』字，越看越不出。」曰：「『仁』字恐只是生意，故其发而为恻隐，为羞恶，为辞逊，为是非。」曰：「且只得就『恻隐』字上看。」道夫问：「先生尝说『仁』字就初处看，只是乍见孺子入井，而怵惕恻隐之心盖有不期然而

然，便是初处否？」曰：「恁地靠着他不得。大抵人之德性上，自有此四者意思：仁，便是个温和底意思；义，便是惨烈刚断底意思；礼，便是宣着发挥底意思；智，便是个收敛无痕迹底意思。性中有此四者，圣门却只以求仁为急者，缘仁却是四者之先。若常存得温厚底意思在这里，到宣着发挥时，便自然会宣着发挥；到刚断时，便自然会刚断；到收敛时，便自然会收敛。若将别个做主，便都对副不着了。此仁之所以包四者也。」问：「仁即性，则『性』字可以言仁否？」曰：「性是统言。性如人身，仁是左手，礼是右手，义是左脚，智是右脚。」蜚卿问：「仁包得四者，谓手能包四支可乎？」曰：「且是譬喻如此。手固不能包四支，然人言手足，亦须先手而后足；言左右，亦须先左而后右。」直卿问：「此恐如五行之木，若不是先有个木，便亦自生下面四个不得。」曰：「若无木便无火，无火便无土，无土便无金，无金便无水。」道夫问：「向闻先生语学者：『五行不是相生，合下有时都有。』如何？」曰：「此难说，若会得底，便自然不相悖，唤做一齐有也得，唤做相生也得。便虽不是相生，他气亦自相灌注。如人五脏，固不曾有先后，但其灌注时，自有次序。」久之，又曰：「『仁』字如人酿酒：酒方微发时，带些温气，便是仁；到发到极热时，便是礼；到得熟时，便是义；到得成酒后，却只与水一般，便是智。又如一日之间，早间天气清明，便是仁；午间极热时，便是礼；晚下渐叙，便是义；到夜半全然收敛，无些形迹时，便是智。只如此看，甚分明。」

「今日要识得仁之意思是如何。圣贤说仁处最多，那边如彼说，这边如此说，文义各不同。看得个意思定了，将圣贤星散说体看，处处皆是这意思，初不相背，始得。集注说：『爱之理，心之德。』爱是恻隐，恻隐是情，其理则谓之仁。心之德，德又只是爱。谓之心之德，却是爱之本柄。人之所以为人，其理则天地之理，其气则天地之理无迹，不可见，故于气观之。要识仁之意思，是一个浑然温和之气，其气则天地阳春之气，其理则天地生物之心。今只就人身已上看有这意思是如何。纔有这意思，便自恁地好，便不恁地干燥。将此意看圣贤许多说仁处，都只是这意。告颜子以『克己复礼』，克去己私以复于礼，自然都是这意思。这不是待人旋安排，自是合下都有这个浑全流行物事。此意思纔无私意间隔，便自见得人与己一，物与己一，公道自流行。须是如此看。孔门弟子所问，都只是问做工夫。若是仁之体段意思，也各各自理会得了。今却是这个未曾理会得，如何说要做工夫！且如程先生云：『偏言则一事，专言则包四者。』上云：『四德之元，犹五常之仁。』恰似有一个小小底仁，有一个大大底仁。『偏言则一事』，是小小底仁，只做得仁之一事；『专言则包四者』，是大大底仁，又是包得礼义智底。若如此说，是有两样仁。不知仁只是一个，虽是偏言，那许多道理也都在里面；虽是专言，那许多道理也都在里面。」致道云：「如春是生物之时，已包得夏长、秋成、冬藏意思在。」曰：「春是生物之时，到夏秋冬，也只是这气流注去。但春则是方始生

荣意思，到夏便是结里定了，是这生意到后只渐老了。」贺孙曰：「如温和之气，固是见得仁。若就包四者意思看，便自然有节文，自然得宜，自然明辨。」曰：「然。」

或问论语言仁处。曰：「理难见，气易见。但就气上看便见，如看元亨利贞是也。元亨利贞也难看，且看春夏秋冬。春时尽是温厚之气，仁便是这般气象。夏秋冬虽不同，皆是阳春生育之气行乎其中。故『偏言则一事，专言则包四者』。如知福州是这个人，此偏言也；及专言之，为九州岛安抚，亦是这一个人，不是两人也。故明道谓：『义礼智，皆仁也。若见得此理，则圣人言仁处，或就人上说，或就事上说，皆是这一个道理。』正叔云：『满腔子是恻隐之心。』」曰：「仁便是恻隐之母。」又曰：「若晓得此理，便见得『克己复礼』，私欲尽去，便纯是温和冲粹之气，乃天地生物之心。其余人所以未仁者，只是心中未有此气象。论语但云求仁之方者，是其门人必尝理会得此一个道理。今但问其求仁之方，故夫子随其人而告之。」赵致道云：「李先生云：『仁是天理之统体。』」先生曰：「是。」南升。疑与上条同闻。

「仁有两般：有作为底，有自然底。看来人之生便自然如此，不待作为。如说父子欲其亲，君臣欲其义，是他自会如此，不待欲也。父子自会亲，君臣自会义，既自会恁地，便活泼泼地，便是仁。」因举手中扇云：「只如摇扇，热时人自会恁地摇，不是欲他摇。孟子说『乍见孺子入井时，皆有怵惕恻隐之心』，最亲切。人心自是会如此，不是内交、要誉，方如此。大凡人心中皆有仁义礼智，然元只是一物，发用出来，自然成四派。如破梨相似，破开成四片。如东对着西，便有南北相对；仁对着义，便有礼智相对。以一岁言之，便有寒暑；以气言之，便有春夏秋冬；以五行言之，便有金木水火土。且如阴阳之间，尽有次第。大寒后，不成便热，须是且做个春温，渐次到热田地。大热后，不成便寒，须是且做个秋叙，渐次到寒田地。所以仁义礼智自成四派，各有界限。仁流行到那田地时，义处便成义，礼、智处便成礼、智。且如万物收藏，何尝休了，都有生意在里面。如谷种、桃仁、杏仁之类，种着便生，不是死物，所以名之曰『仁』，见得都是生意。如春之生物，夏是生物之盛，秋是生意渐渐收敛，冬是生意收藏。」又曰：「春夏是行进去，秋冬是退后去。正如人呵气，呵出时便热，吸入时便冷。」

百行万善，固是都合着力，然如何件件去理会得！百行万善摠于五常，五常又摠于仁，所以孔孟只教人求仁。求仁只是「主敬」，「求放心」，若能如此，道理便在这里。

学者须是求仁。所谓求仁者，不放此心。圣人亦只教人求仁。盖仁义礼智四者，仁足以包之。若是存得仁，自然头头做着，不用逐事安排。故曰：「苟

志于仁矣，无恶也。」今看大学，亦要识此意，所谓「顾諟天之明命」，「无他，求其放心而已」。

问求仁。曰：「看来『仁』字只是个浑沦底道理。如大学致知、格物，所以求仁也；中庸博学、审问、慎思、明辨、力行，亦所以求仁也。」又问：「诸先生皆令人去认仁，必要人体认得这仁是甚物事。」曰：「而今别把仁做一物事认，也不得；鞣说鹞突了，亦不得。」

或问：「存得此心，便是仁。」曰：「且要存得此心，不为私欲所胜，遇事每每着精神照管，不可随物流去，须要紧紧守着。若常存得此心，应事接物，虽不中不远。思虑纷扰于中，都是不能存此心。此心不存，合视处也不知视，合听处也不知听。」或问：「莫在于敬否？」曰：「敬非别是一事，常唤醒此心便是。人每日只鹞鹞突突过了，心都不曾收拾得在里面。」又曰：「仁虽似有刚直意，毕竟本是个温和之物。但出来发用时有许多般，须得是非、辞逊、断制三者，方成仁之事。及至事定，三者各退，仁仍旧温和，缘是他本性如此。人但见有是非、节文、断制，却谓都是仁之本意，则非也。春本温和，故能生物，所以说仁为春。」

或曰：「存得此心，即便是仁。」曰：「此句甚好。但下面说『合于心者为之，不合于心者勿为』，却又从义上去了，不干仁事。今且只以孟子『仁，人心也；义，人路也』，便见得仁义之别。盖仁是此心之德；才存得此心，即无不仁。如说『克己复礼』，亦只是要得私欲去后，此心常存耳，未说到行处也。纔说合于心者行之，便侵过义人路底界分矣。然义之所以能行，却是仁之用处。学者须是此心常存，方能审度事理，而行其所当行也。此孔门之学所以必以求仁为先。盖此是万理之原，万事之本，且要先识认得，先存养得，方有下手立脚处耳。」

夫仁，亦在乎熟之而已矣！

耳之德聪，目之德明，心之德仁，且将这意去思量体认。○将爱之理在自家心上自体认思量，便见得仁。○仁是个温和柔软底物事。老子说：「柔弱者，生之徒；坚强者，死之徒。」见得自是。看石头上如何种物事出！「藹乎若春阳之温，泛乎若醴酒之醇。」此是形容仁底意思。○当来得于天者只是个仁，所以为心之全体。却自仁中分四界子：一界子上是仁之仁，一界子是仁之义，一界子是仁之礼，一界子是仁之智。一个物事，四脚撑在里面，唯仁兼统之。心里只有此四物，万物万事皆自此出。○天之春夏秋冬最分晓：春生，夏长，秋收，冬藏。虽分四时，然生意未尝不贯；纵雪霜之惨，亦是生意。○以「生」字说仁，生自是上一节事。当来天地生我底意，我而今须要自体认得。

○试自看一个物坚硬如顽石，成甚物事！此便是不仁。○试自看温和柔软时如何，此所以「孝悌为仁之本」。若如顽石，更下种不得。俗说「硬心肠」，可以见。硬心肠，如何可以与他说话！○恻隐、羞恶、辞逊、是非，都是两意：恻是初头子，隐是痛；羞是羞己之恶，恶是恶人之恶；辞在我，逊在彼；是、非自分明。○才仁，便生出礼，所以仁配春，礼配夏；义是裁制，到得智便了，所以配秋，配冬。○既认得仁如此分明，到得做工夫，须是「克己复礼」；「出门如见大宾，使民如承大祭；己所不欲，勿施于人」，方是做工夫处。先生令思「仁」字。至第三夜，方说前三条。以后八条，又连三四夜所说。今依次第，不敢移动。

仁兼义言者，是言体；专言仁者，是兼体用而言。

孔子说仁，多说体；孟子说仁，多说用。如「克己复礼」，「恻隐之心」之类。

直卿云：「圣贤言仁，有专指体而言者，有包体、用而言者。」先生曰：「仁对义、礼、智言之，则为体；专言之，则兼体、用。此等处，须人自看，如何一一说得。日日将来看，久后须会见得。」

周明作问仁。曰：「圣贤说话，有说自然道理处，如『仁，人心』是也；有说做工夫处，如『克己复礼』是也。」

前辈教人求仁，只说是渊深温粹，义理饱足。

仁在事。若不于事上看，如何见仁。

做一方便事，也是仁；不杀一虫，也是仁；『三月不违』，也是仁。

「仁则固一，一所以为仁。」言所以一者是仁也。

熟底是仁，生底是恕；自然底是仁，勉强底是恕；无计较、无睹当底是仁，有计较、有睹当底是恕。

公在前，恕在后，中间是仁。公了方能仁，私便不能仁。

仁是爱底道理，公是仁底道理。故公则仁，仁则爱。

公是仁之方法，人身是仁之材料。

公却是仁发处。无公，则仁行不得。

仁，将「公」字体之。及乎脱落了「公」字，其活底是仁。季通语。

或问仁与公之别。曰：「仁在内，公在外。」又曰：「惟仁，然后能公。」又曰：「仁是本有之理，公是克己工夫极至处。故惟仁然后能公，理甚分明。故程子曰：『公而以人体之。』则是克尽己私之后，只就自身上看，便见得仁也。」

公不可谓之仁，但公而无私便是仁。敬不可谓之中，但敬而无失便是中。

无私以闲之则公，公则仁。譬如水，若一些子碍，便成两截，须是打并了障塞，便滔滔地去。

做到私欲净尽，天理流行，便是仁。

余正叔尝于先生前论仁，曰：「仁是体道之全。」曰：「只是一个浑然天理。」

王景仁问仁。曰：「无以为也。须是试去屏透了私欲，然后子细体验本心之德是甚气象，无徒讲其文义而已也。」

周明作谓：「私欲去则为仁。」曰：「谓私欲去后，仁之体见，则可；谓私欲去后便为仁，则不可。譬如日月之光，云雾蔽之，固是不见。若谓云雾去，则便指为日月，亦不可。如水亦然。沙石杂之，固非水之本然。然沙石去后，自有所谓水者，不可便谓无沙无石为水也。」

余正叔谓：「无私欲是仁。」曰：「谓之无私欲然后仁，则可；谓无私便是仁，则不可。盖惟无私欲而后仁始见，如无所壅底而后水方行。」方叔曰：「与天地万物为一体是仁。」曰：「无私，是仁之前事；与天地万物为一体，是仁之后事。惟无私，然后仁；惟仁，然后与天地万物为一体。要在二者之间识得毕竟仁是甚模样。欲晓得仁名义，须并『义、礼、智』三字看。欲真个见得仁底模样，须是从『克己复礼』做工夫去。今人说仁，如糖，皆道是甜；不曾吃着，不知甜是甚滋味。圣人都不说破，在学者以身体之而已矣。」

或问：「仁当何训？」曰：「不必须用一字训，但要晓得大意通透。」

「仁」字说得广处，是全体。恻隐、慈爱底，是说他本相。

仁是根，恻隐是萌芽。亲亲、仁民、爱物，便是推广到枝叶处。

仁固有知觉；唤知觉做仁，却不得。

以名义言之，仁自是爱之体，觉自是智之用，本不相同。但仁包四德。苟仁矣，安有不觉者乎！

问：「以爱名仁，是仁之迹；以觉言仁，是仁之端。程子曰：『仁道难名，惟公近之，不可便以公为仁。』毕竟仁之全体如何识认？『克己复礼，天下归仁』，孟子所谓『万物皆备于我』，是仁之体否？」先生曰：「觉，决不可以言仁，虽足以知仁，自属智了。爱分明是仁之迹。」浩曰：「恻隐是仁情之动处。要识仁，须是兼义、礼、智看。有个宜底意思是义，有个让底意思是礼，有个别白底意思是智，有个爱底意思是仁。仁是天理，公是天理。故伊川谓：『惟公近之。』又恐人滞着，随即曰：『不可便以公为仁。』『万物皆备』固是仁，然仁之得名却不然。」「浩曰」二字可疑。浩。

问：「先生答湖湘学者书，以『爱』字言仁，如何？」曰：「缘上蔡说得『觉』字太重，便相似说禅。」问：「龟山却推『恻隐』二字。」曰：「龟山言『万物与我为一』云云，说亦太宽。」问：「此还是仁之体否？」曰：「此不是仁之体，却是仁之量。仁者固能觉，谓觉为仁，不可；仁者固能与万物为一，谓万物为一为仁，亦不可。譬如说屋，不论屋是木做柱，竹做壁，却只说屋如此大，容得许多物。如万物为一，只是说得仁之量。」因举禅语是说得量边事云云。

问：「程门以知觉言仁，克斋记乃不取，何也？」曰：「仁离爱不得。上蔡诸公不把爱做仁，他见伊川言：『博爱非仁也，仁是性，爱是情。』伊川也不是道爱不是仁。若当初有人会问，必说道『爱是仁之情，仁是爱之性』，如此方分晓。惜门人只领那意，便专以知觉言之，于爱之说，若将浼焉，遂蹉过仁地位去说，将仁更无安顿处。『见孺子匍匐将入井，皆有忧惕恻隐之心』，这处见得亲切。圣贤言仁，皆从这处说。」又问：「知觉亦有生意。」曰：「固是。将知觉说来冷了。觉在知上却多，只些小搭在仁边。仁是和底意。然添一句，又成一重。须自看得，便都理会得。」

余景思问仁之与心。曰：「『仁』字是虚，『心』字是实。如水之必有冷，『冷』字是虚，『水』字是实。心之于仁，亦犹水之冷，火之热。学者须当于此心未发时加涵养之功，则所谓恻隐、羞恶、辞逊、是非发而必中。方其

未发，此心之体寂然不动，无可分别，且只恁混沌养将去。若必察其所谓四者之端，则既思便是已发。」

仁。○鸡雏初生可怜意与之同。○意思鲜嫩。○天理着见，一段意思可爱，发出即皆是。○切脉同体。说多不能记，盖非言语可喻也。○孟子便说个样子。今不消理会样子，只如颜子学取。○孔子教人仁，只要自寻得了后自知，非言可喻。○只是天理，当其私欲解剥，天理自是完备。只从生意上说仁。○其全体固是仁，所谓专言之也。又从而分，则亦有仁义分言之仁。今不可于名言上理会，只是自到便有知得。○上蔡所谓「饮食知味」也。

湖南学者说仁，旧来都是深空说出一片。顷见王日休解孟子云：「麒麟者，狮子也。」仁本是恻隐温厚底物事，却被他们说抬虚打险，瞠眉弩眼，却似说麒麟做狮子，有吞伏百兽之状，盖自「知觉」之说起之。麒麟不食生肉，不食生草；狮子则百兽闻之而脑裂。

若说得本源，则不犯「仁」字。禅家曹洞有「五位法」，固可笑。以黑为正位，白为偏位。若说时，只是形容个黑白道理，更不得犯「黑白」二字。皆是要从心中流出，不犯纸上语。」

义，便作「宜」字看。

不可执定，随他理去如此，自家行之便是义。

义是个毅然说话，如利刀着物。

义如利刀相似，人杰录云：「似一柄快刀相似。」都割断了许多牵绊。

义如利刀相似，胸中许多劳劳攘攘，到此一齐割断了。圣贤虽千言万语，千头万项，然一透都透。如孟子言义，伊川言敬，都彻上彻下。

「义」字如一横剑相似，凡事物到前，便两分去。「君子义以为质」，「义以为上」，「义不食也」，「义弗乘也」，「精义入神，以致用也」：是此义十分精熟，用便见也。

「克己复礼为仁」，善善恶恶为义。骧。

仁义，其体亦有先后。

仁对义为体、用。仁自有仁之体、用，义又有义之体、用。

赵致道问：「仁义体用、动静何如？」曰：「仁固为体，义固为用。然仁义各有体用，各有动静，自详细验之。」

仁义互为体用、动静。仁之体本静，而其用则流行不穷；义之用本动，而其体则各止其所。

义之严肃，即是仁底收敛。

以仁属阳，以义属阴。仁主发动而言，义主收敛而言。若扬子云：「于仁也柔，于义也刚。」又自是一义。便是这物事不可一定名之，看他用处如何。

问「于仁也柔，于义也刚」。曰：「仁体柔而用刚，义体刚而用柔。」铢曰：「此岂所谓『阳根阴，阴根阳』邪？」曰：「然。」

先生答叔重疑问曰：「仁体刚而用柔，义体柔而用刚。」广请曰：「自太极之动言之，则仁为刚，而义为柔；自一物中阴阳言之，则仁之用柔，义之用刚。」曰：「也是如此。仁便有个流动发越之意，然其用则慈柔；义便有个商量从宜之义，然其用则决裂。」

「寻常人施恩惠底心，便发得易，当刑杀时，此心便疑。可见仁属阳，属刚；义属阴，属柔。」直卿云：「即将『舒敛』二字看，便见：喜则舒，怒则敛。」

仁义如阴阳，只是一阳是正长底气，阴是方消底气；仁便是方生底义，义便是收回头底仁。要之，仁未能尽得道体，道则平铺地散在里，仁固未能尽得。然仁却是足以该道之体。若识得阳，便识得阴；识得仁，便识得义。识得一个，便晓得其余个。

问：「义者仁之质？」曰：「义有裁制割断意，是把定处，便发出许多仁来。如非礼勿视听言动，便是把定处；『一日克己复礼，天下归仁』，便是流行处。」

问：「孟子以恻隐为仁之端，羞恶为义之端。周子曰：『爱曰仁，宜曰义。』然以其存于心者而言，则恻隐与爱固为仁心之发。然羞恶乃就耻不义上反说，而非直指义之端也。『宜』字乃是就事物上说。不知义在心上，其体段如何。」曰：「义之在心，乃是决裂果断者也。」柄。

天下之物，未尝无对：有阴便有阳，有仁便有义，有善便有恶，有语便有默，有动便有静。然又却只是一个道理。如人行出去是这脚，行归亦是这脚。譬如口中之气，嘘则为温，吸则为寒耳。

礼者，节文也。礼数。

直卿曰：「五常中说知有两般：就知识处看，用着知识者是知；就理上看，所以是为非者，亦知也。一属理，一属情。」曰：「固是。道德皆有体有用。」

礼者，仁之发；智者，义之藏。且以人之资质言之：温厚者多谦逊，通晓者多刻剥。

问仁、敬。曰：「上蔡以来，以敬为小，不足言，须加『仁』字在上。其实敬不须言仁，敬则仁在其中矣。」方，以下兼论恭敬忠信。

恭主容，敬主事。有事着心做，不易其心而为之，是敬。恭形于外，敬主于中。自诚身而言，则恭较紧；自行事而言，则敬为切。

初学则不如敬之切，成德则不如恭之安，敬是主事。然专言，则又如「修己以敬」，「敬以直内」。只偏言是主事。恭是容貌上说。

问：「『恭敬』二字，以谓恭在外，功夫犹浅；敬在内，功夫大段细密。」曰：「二字不可以深浅论。恭敬，犹『忠信』两字。」文蔚曰：「恭即是敬之发见。」先生默然良久，曰：「本领虽在敬上，若论那大处，恭反大如敬。若不是里面积盛，无缘发出来做得恭。」

吉甫问恭敬。曰：「『恭』字软，『敬』字硬。」直卿云：「恭似低头，敬似抬头。」

因言「恭敬」二字如忠信，或云：「敬，主于中者也；恭，发于外者也。」曰：「凡言发于外，比似主于中者较大。盖必充积盛满，而后发于外，则发于外者岂不如主于中者！然主于中者却是本，不可不知。」

忠信者，真实而无虚伪也；无些欠缺，无些间断，朴实头做去，无停住也。敬者，收敛而不放纵也。

忠自里面发出，信是就事上说。忠，是要尽自家这个心；信，是要尽自家这个道理。

朱子语类卷第七

学一

小学

古者初年入小学，只是教之以事，如礼乐射御书数及孝弟忠信之事。自十六七入大学，然后教之以理，如致知、格物及所以为忠信孝弟者。骥。

古人自入小学时，已自知许多事了；至入大学时，只要做此工夫。今人全未曾知此。古人只去心上理会，至去治天下，皆自心中流出。今人只去事上理会。

古者小学已自养得小儿子这里定，已自是圣贤坯璞了，但未有圣贤许多知见。及其长也，令入大学，使之格物、致知，长许多知见。

古人小学养得小儿子诚敬善端发见了。然而大学等事，小儿子不会推将去，所以又入大学教之。

小学是直理会那事；大学是穷究那理，因甚恁地。

小学者，学其事；大学者，学其小学所学之事之所以。

小学是事，如事君，事父，事兄，处友等事，只是教他依此规矩做去。大学是发明此事之理。

古人便都从小学中学了，所以大来都不费力，如礼乐射御书数，大纲都学了。及至长大，也更不大段学，便只理会穷理、致知工夫。而今自小失了，要补填，实是难。但须庄敬诚实，立其基本，逐事逐物，理会道理。待此通透，意诚心正了，就切身处理会，旋旋去理会礼乐射御书数。今则无所用乎御。如礼乐射书数，也是合当理会底，皆是切用。但不先就切身处理会得道理，便教考究得些礼文制度，又干自家身己甚事！

古者，小学已自暗养成了，到长来，已自有圣贤坯模，只就上面加光饰。如今全失了小学工夫，只得教人且把敬为主，收敛身心，却方可下工夫。又曰：「古人小学教之以事，便自养得他心，不知不觉自好了。到得渐长，渐更历通达事物，将无所不能。今人既无本领，只去理会许多闲旧董，百方措置思索，反以害心。」

问：「大学与小学，不是截然为二。小学是学其事，大学是穷其理，以尽其事否？」曰：「只是一个事。小学是学事亲，学事长，且直理会那事。大学是就上面委曲详究那理，其所以事亲是如何，所以事长是如何。古人于小学存养已熟，根基已深厚，到大学，只就上面点化出些精彩。古人自能食能言，便已教了，一岁有一岁工夫。至二十时。圣人资质已自有十分。寓作「三分」。大学只出治光彩。今都蹉过，不能转去做，只据而今当地头立定脚做去，补填前日欠缺，栽种后来合做底。寓作「根株」。如二十岁觉悟，便从二十岁立定脚力做去；三十岁觉悟，便从三十岁立定脚力做去。纵待八九十岁觉悟，也当据见定札住硬寨做去。」

器远前夜说：「敬当不得小学。」某看来，小学却未当得敬。敬已是包得小学。敬是彻上彻下工夫。虽做得圣人田地，也只放下这敬不得。如尧舜，也终始是一个敬。如说「钦明文思」，颂尧之德，四个字独将这个「敬」做撇初头。如说「恭己正南面而已」，如说「笃恭而天下平」，皆是。

陆子寿言：「古者教小子弟，自能言能食，即有教，以至洒扫应对之类，皆有所习，故长大则易语。今人自小即教做对，稍大即教作虚诞之文，皆坏其性质。某当思欲做一小学规，使人自小教之便有法，如此亦须有益。」先生曰：「只做禅苑清规样做，亦自好。」

天命，非所以教小儿。教小儿，只说个义理大概，只眼前事。或以洒扫应对之类作段子，亦可。每尝疑曲礼「衣毋拔，足毋蹶；将上堂，声必扬；将入户，视必下」等协韵处，皆是古人初教小儿语。列女传孟母又添两句曰：「将入门，问孰存。」

教小儿读诗，不可破章。

先生初令义刚训二三小子，见教曰：「授书莫限长短，但文理断处便住。若文势未断者，虽多授数行，亦不妨。盖儿时读书，终身改口不得。尝见人教儿读书限长短，后来长大后，都念不转。如训诂，则当依古注。」问：「向来承教，谓小儿子读书，未须把近代解说底音训教之。却不知解与他时如何？若

依古注，恐他不甚晓。」曰：「解时却须正说，始得。若大段小底，又却只是粗义，自与古注不相背了。」

余正叔尝言：「今人家不善教子弟。」先生曰：「风俗弄得到这里，可哀！」

小童添炭，拨开火散乱。先生曰：「可拂杀了，我不爱人恁地，此便是烧火不敬。所以圣人教小儿洒扫应对，件件要谨。某外家子侄，未论其贤否如何，一出来便齐整，缘是他家长上元初教诲得如此。只一人外居，气习便不同。」

问：「女子亦当有教。自孝经之外，如论语，只取其面前明白者教之，何如？」曰：「亦可。如曹大家女戒、温公家范，亦好。」

后生初学，且看小学之书，那是做人底样子。

先生下学，见说小学，曰：「前贤之言，须是真个躬行佩服，方始有功。不可只如此说过，不济事。」

和之问小学所疑。曰：「且看古圣人教人之法如何。而今全无这个。『天佑下民，作之君，作之师』，盖作之君，便是作之师也。」

或问：「某今看大学，如小学中有未晓处，亦要理会。」曰：「相兼看亦不妨。学者于文为度数，不可存终理会不得之心。须立个大规模，都要理会得。至于其明其暗，则系乎人之才如何耳。」

问：「小学载乐一段，不知今人能用得否？」曰：「姑使知之。古人自小皆以乐教之，乃是人执手提诲。到得大来涵养已成，稍能自立便可。今人既无此，非志大有所立，因何得成立！」

因论小学，曰：「古者教必以乐，后世不复然。」问：「此是作乐使之听，或其自作？」曰：「自作。若自理会不得，自作何益！古者，国君备乐，士无故不去琴瑟，日用之物，无时不列于前。」问：「郑人赂晋以女乐，乃有歌钟二肆，何故？」曰：「所谓『郑声』，特其声异耳，其器则同。今之教坊乐乃胡乐。此等事，久则亡。欧阳公集古录载寇莱公好舞柘枝，有五十曲。文忠时，其亡已多，举此可见。旧见升朝官以上，前导一物，用水晶为之，谓之『主斧』，今亦无之。」某云：「今之籍妓，莫是女乐之遗否？」曰：「不知当时女乐如何。」通老问「左手执钥，右手秉翟」。曰：「所谓『文舞』

也。」又问：「古人舞不回旋？」曰：「既谓之『舞』，安得不回旋？」某问：「『汉家周舞』，注云：『此舜舞』。」曰：「遭秦之暴，古帝王乐尽亡，惟韶乐独存，舜舞乃此舞也。」又问通老，大学祭孔子乐。渠云：「亦分堂上堂下，但无大钟。」曰：「竟未知今之乐是何乐。」

元兴问：「礼乐射御书数。书，莫只是字法否？」曰：「此类有数法：如『日月』字，是象其形也；『江河』字，是谐其声也；『考老』字，是假其类也。如此数法，若理会得，则天下之字皆可通矣。」论小学书，余见本类。

弟子职一篇，若不在管子中，亦亡矣。此或是他存得古人底，亦未可知。或是自作，亦未可知。窃疑是他作内政时，士之子常为士，因作此以教之。想他平日这样处都理会来。然自身又却在规矩准绳之外！

弟子职「所受是极」，云受业去后，须穷究道理到尽处也。「毋骄恃力」，如恃气力欲胡乱打人之类。盖自小便教之以德，教之以尚德不尚力之事。」

朱子语类卷第八

学二

总论为学之方

这道体，饶本作「理」。浩浩无穷。

道体用虽极精微，圣贤之言则甚明白。

圣人之道，如饥食渴饮。

圣人之道，有高远处，有平实处。

夫道若大路然，岂难知哉！人病不由耳。

道未尝息，而人自息之。非道亡也，幽厉不由也。

圣人教人，大概只是说孝弟忠信日用常行底话。人能就上面做将去，则心之放者自收，性之昏者自着。如心、性等字，到子思孟子方说得详。因说象山之学。儒用。

圣人教人有定本。舜「使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信」。夫子对颜渊曰：「克己复礼为仁。」「非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。」皆是定本。

圣门日用工夫，甚觉浅近。然推之理，无有不包，无有不贯，及其充广，可与天地同其广大。故为圣，为贤，位天地，育万物，只此一理而已。

常人之学，多是偏于一理，主于一说，故不见四旁，以起争辨。圣人则中正和平，无所偏倚。

圣贤所说工夫，都只一般，只是一个「择善固执」。论语则说：「学而时习之」，孟子则说「明善诚身」，只是随他地头所说不同，下得字来，各自精细。其实工夫只是一般，须是尽知其所以不同，方知其所谓同也。

这个道理，各自有地头，不可只就一面说。在这里时是恁地说，在那里时又如彼说，其宾主彼此之势各自不同。

学者工夫，但患不得其要。若是寻究得这个道理，自然头头有个着落，贯通浹洽，各有条理。如或不然，则处处窒碍。学者常谈，多说持守未得其要，不知持守甚底。说扩充，说体验，说涵养，皆是拣好底言语做个说话，必有实得力处方可。所谓要于本领上理会者，盖缘如此。

为学须先立得个大腔当了，却旋去里面修治壁落教绵密。今人多是未曾知得个大规模，先去修治得一间半房，所以不济事。

识得道理原头，便是地盘。如人要起屋，须是先筑教基址坚牢，上面方可架屋。若自无好基址，空自今日买得多少木去起屋，少间只起在别人地上，自家身己自没顿放处。

须就源头看教大底道理透，阔开基，广开址。如要造百间屋，须着有百间屋基；要造十间屋，须着有十间屋基。缘这个道理本同，甲有许多，乙也有许多，丙也有许多。

学须先理会那大底。理会得大底了，将来那里面小底自然通透。今人却是理会那大底不得，只去搜寻里面小小节目。

学问须是大进一番，方始有益。若能于一处大处攻得破，见那许多零碎，只是这一个道理，方是快活。然零碎底非是不当理会，但大处攻不破，纵零碎理会得些少，终不快活。「曾点漆雕开已见大意」，只缘他大处看得分晓。今且道他那大底是甚物事？天下只有一个道理，学只要理会得这一个道理。这里纔通，则凡天理、人欲、义利、公私、善恶之辨，莫不皆通。

或问：「气质之偏，如何救得？」曰：「才说偏了，又着一个物事去救他偏，越见不平正了，越讨头不见。要紧只是看教大底道理分明，偏处自见得。如暗室求物，把火来，便照见。若只管去摸索，费尽心力，只是摸索不见。若见得大底道理分明，有病痛处，也自会变移不自知，不消得费力。」

成己方能成物，成物在成己之中。须是如此推出，方能合义理。圣贤千言万语，教人且从近处做去。如洒扫大厅大廊，亦只是如洒扫小室模样；扫得小处净洁，大处亦然。若有大处开拓不去，即是于小处便不曾尽心。学者贪高慕远，不肯从近处做去，如何理会得大头项底！而今也有不曾从里做得底，外面也做得好。此只是才高，以智力胜将去。中庸说细处，只是谨独，谨言，谨行；大处是武王周公达孝，经纶天下，无不载。小者便是大者之验。须是要谨行，谨言，从细处做起，方能克得如此大。又曰：「如今为学甚难，缘小学无人习得。如今却是从头起。古人于小学小事中，便皆存个大学大事底道理在。大学，只是推将开阔去。向来小时做底道理存其中，正似一个坯素相似。」

学者做工夫，莫说道是要待一个顿段大项目工夫后方做得，即今逐些零碎积累将去。才等待大项目后方做，即今便蹉过了！学者只今便要做去，断以不疑，鬼神避之。「需者，事之贼也！」

「如今学问未识个人路，就他自做，倒不觉。惟既识得个人头，却事事须着理会。且道世上多多少少事！」江文卿云：「只先生一言一语，皆欲为一世法，所以须着如此。」曰：「不是说要为世法。既识得路头，许多事都自是合着如此，不如此不得。自是天理合下当然。」

若不见得入头处，紧也不可，慢也不得。若识得些路头，须是莫断了。若断了，便不成。待得再新整顿起来，费多少力！如鸡抱卵，看来抱得有甚暖气，只被他常常恁地抱得成。若把汤去荡，便死了；若抱才住，便冷了。然而实是见得入头处，也自不解住了，自要做去，他自得些滋味了。如吃果子相似：未识滋味时，吃也得，不消吃也得；到识滋味了，要住，自住不得。

「待文王而后兴者，凡民也。若夫豪杰之士，虽无文王犹兴。」豪杰质美，生下来便见这道理，何用费力。今人至于沉迷而不反，圣人之为之屡言，方始肯来，已是下愚了。况又不知求之，则终于为禽兽而已！盖人为万物之灵，自是与物异。若迷其灵而昏之，则与禽兽何别？

学问是自家合做底。不知学问，则是欠缺了自家底；知学问，则方无所欠缺。今人把学问来做外面添底事看了。

圣贤只是做得人当为底事尽。今做到圣贤，止是恰好，又不是过外。

「凡人须以圣贤为己任。世人多以圣贤为高，而自视为卑，故不肯进。抑不知，使圣贤本自高，而已别是一样人，则早夜孜孜，别是分外事，不为亦可，为之亦可。然圣贤禀性与常人一同。既与常人一同，又安得不以圣贤为己任？自开辟以来，生多少人，求其尽己者，千万人中无一二，只是羈同枉过一世！诗曰：『天生烝民，有物有则。』今世学者，往往有物而不能有其则。中庸曰：『尊德性而道问学，极高明而道中庸。』此数句乃是彻首彻尾。人性本善，只为嗜欲所迷，利害所逐，一齐昏了。圣贤能尽其性，故耳极天下之聪，目极天下之明，为子极孝，为臣极其忠。」某问：「明性须以敬为先？」曰：「固是。但敬亦不可混沦说，须是每事上检点。论其大要，只是不放过耳。大抵为己之学，于他人无一毫干预。圣贤千言万语，只是使人反其固有而复其性耳。」

学者大要立志。所谓志者，不道将这些意气去盖他人，只是直截要学尧舜。「孟子道性善，言必称尧舜。」此是真实道理。「世子自楚反，复见孟子。孟子曰：『世子疑吾言乎？夫道一而已矣。』」这些道理，更无走作，只是一个性善可至尧舜，别没去处了。下文引成[间见]颜子公明仪所言，便见得人人皆可为也。学者立志，须教勇猛，自当有进。志不足以有为，此学者之大病。

世俗之学，所以与圣贤不同者，亦不难见。圣贤直是真个去做，说正心，直要心正；说诚意，直要意诚；修身齐家，皆非空言。今之学者说正心，但将正心吟咏一晌；说诚意，又将诚意吟咏一晌；说修身，又将圣贤许多说修身处讽诵而已。或掇拾言语，缀缉时文。如此为学，却于自家身上有何交涉？这里须要着意理会。今之朋友，固有乐闻圣贤之学，而终不能去世俗之陋者，无他，只是志不立尔。学者大要立志，纔学，便要做圣人是也。

学者须是立志。今人所以悠悠者，只是把学问不曾做一件事看，遇事则且胡乱恁地打过了。此只是志不立。

问：「人气力怯弱，于学有妨否？」曰：「为学在立志，不干气禀强弱事。」又曰：「为学何用忧恼，但须令平易宽快去。」寓举圣门弟子，唯称颜子好学，其次方说及曾子，以此知事大难。曰：「固是如此。某看来亦有甚难，有甚易！只是坚立着志，顺义理做去，他无跷欹也。」

英雄之主所以有天下，只是立得志定，见得大利害。如今学者只是立得志定，讲究得义理分明。

立志要如饥渴之于饮食。才有悠悠，便是志不立。

为学须是痛切恳恻做工夫，使饥忘食，渴忘饮，始得。

这个物事要得不难。如饥之欲食，渴之欲饮，如救火，如追亡，似此年岁间，看得透，活泼泼地在这里流转，方是。

学者做工夫，当忘寝食做一上，使得些入处，自后方滋味接续。浮浮沉沉，半上落下，不济得事。

「而今紧要且看圣人是如何，常人是如何，自家因甚便不似圣人，因甚便只是常人。就此理会得透，自可超凡入圣。」

为学，须思所以超凡入圣。如何昨日为乡人，今日便为圣人！须是竦拔，方始有进！砥。

为学须觉今是而昨非，日改月化，便是长进。

今之学者全不曾发愤。

为学不进，只是不勇！

不可倚靠师友。

不要等待。

今人做工夫，不肯便下手，皆是要等待。如今日早间有事，午间无事，则午间便可下手，午间有事。晚间便可下手，却须要待明日。今月若尚有数日，必直待后月，今年尚有数月，不做工夫，必曰，今年岁月无几，直须来年。如此，何缘长进！因康叔临问致知，先生曰：「如此说得，不济事。」

道不能安坐等其自至，只待别人理会来，放自家口里！

学者须是奈烦，奈辛苦。

必须端的自省，特达自肯，然后可以用力，莫如「下学而上达」也。

凡人便是生知之资，也须下困学、勉行底工夫，方得。盖道理缜密，去那里捉摸！若不下工夫，如何会了得！

今之学者，本是困知、勉行底资质，却要学他生知、安行底工夫。便是生知、安行底资质，亦用下困知、勉行工夫，况是困知、勉行底资质！

大抵为学虽有聪明之资，必须做迟钝工夫，始得。既是迟钝之资，却做聪明底样工夫，如何得！

今人不肯做工夫。有先觉得难，后遂不肯做；有自知不可为，公然逊与他人。如退产相似，甘伏批退，自己不愿要。

「为学勿责无人为自家剖析出来，须是自家去里面讲究做工夫，要自见得。」

小立课程，大作工夫。

工夫要趲，期限要宽。」

且理会去，未须计其得。

纔计于得，则心便二，头便低了。

严立功程，宽着意思，久之，自当有味，不可求欲速之功。

自早至暮，无非是做工夫时

人多言为事所夺，有妨讲学，此为「不能使船嫌溪曲」者也。遇富贵，就富贵上做工夫；遇贫贱，就贫贱上做工夫。兵法一言甚佳：「因其势而利导之」也。人谓齐人弱，田忌乃因其弱以取胜，今日三万灶，明日二万灶，后日一万灶。又如韩信特地送许多人安于死地，乃始得胜。学者若有丝毫气在，必须进力！除非无了此气，只口不会说话，方可休也。因举浮屠语曰：「假使铁轮顶上旋，定慧圆明终不失！」

圣贤千言万语，无非只说此事。须是策励此心，勇猛奋发，拔出心肝与他去做！如两边播起战鼓，莫问前头如何，只认卷将去！如此，方做得工夫。若半上落下，半沉半浮，济得甚事！

又如大片石，须是和根拔。今只于石面上薄削，济甚事！作意向学，不十日五日又懒，孟子曰：「一日暴之，十日寒之！」

宗杲云：「如载一车兵器，逐件取出来弄，弄了一件又弄一件，便不是杀人手段。我只有寸铁，便可杀人！」

且如项羽救赵，既渡，沈船破釜，持三日粮，示士必死，无还心，故能破秦。若瞻前顾后，便做不成。

如居烧屋之下！如坐漏船之中！

为学极要求把篙处着力。到工夫要断绝处，又更增工夫，着力不放令倒，方是向进处。为学正如上水船，方平稳处，尽行不妨。及到滩脊急流之中，舟人来这上一篙，不可放缓。直须着力撑上，不一步不紧。放退一步，则此船不得上矣！洽。

学者为学，譬如炼丹，须是将百十斤炭火锻一饷，方好用微微火养教成就。今人未曾将百十斤炭火去锻，便要养微火去，如何得会成！

今语学问，正如煮物相似，须熬猛火先煮，方用微火慢煮。若一向只用微火，何由得熟？欲复自家元来之性，乃恁地悠悠，几时会做得？大要须先立头绪。头绪既立，然后有所持守。书曰：「若药弗瞑眩，厥疾弗瘳。」今日学者皆是养病。

譬如煎药：先猛火煎，教百沸大羈，直至涌盆出来，然后却可以慢火养之。

须磨砺精神去理会。天下事，非燕安 豫之可得。

万事须是有精神，方做得。

阳气发处，金石亦透。精神一到，何事不成！

凡做事，须着精神。这个物事自是刚，有锋刃。如阳气发生，虽金石也透过！

人气须是刚，方做得事。如天地之气刚，故不论甚物事皆透人气之刚，其本相亦如此。若只遇着一重薄物事，便退转去，如何做得事！」方子录云：「天地之气，虽至坚如金石，无所不透，故人之气亦至刚，盖其本相如此。」

「学者识得个脉路正，便须刚决向前。若半青半黄，非惟无益。」因举酒云：「未尝见有衰底圣贤。」

学者不立，则一齐放倒了！

不带性气底人，为僧不成，做道不了。

因言，前辈也多是背处做几年，方成。

进取得失之念放轻，却将圣贤格言处研穷考究。若悠悠地似做不做，如捕风捉影，有甚长进！今日是这个人，明日也是这个人。

学者只是不为己，故日间此心安顿在义理上时少，安顿在闲事上时多，于义理却生，于闲事却熟。

今学者要紧且要分别个路头，要紧是为己为人之际。为己者直拔要理会这个物事，欲自家理会得；不是漫恁地理会，且恁地理会做好看，教人说道自家也曾理会来。这假饶理会得十分是当，也都不阙自身己事。要须先理会这个路头。若分别得了，方可理会文字。

学者须是为己。譬如吃饭，宁可逐些吃，令饱为是乎？宁可铺摊放门外，报人道我家有许多饭为是乎？近来学者，多是以自家合做底事报与人知。又言，此间学者多好高，只是将义理略从肚里过，却翻出许多说话。旧见此间人做婚书，亦说天命人伦。男婚女嫁，自是常事。盖有厌卑近之意，故须将日用

常行底事装荷起来。如此者，只是不为己，不求益；只是好名，图好看。亦聊以自诩，如南越王黄屋左纛，聊以自娱乐。

近世讲学不着实，常有夸底意思。譬如有饭不将来自吃，只管铺摊在门前，要人知得我家里有饭。打迭得此意尽，方有进。

今人为学，多只是谩且恁地，不曾真实肯做。

今之学者，直与古异，今人只是强探向上去，古人则逐步实做将去。

只是实去做工夫。议论多，转闹了。

每论诸家学，及己学，大指要下学着实。

为学须是切实为己，则安静笃实，承载得许多道理。若轻扬浅露，如何探讨得道理？纵使探讨得，说得去，也承载不住。

入道之门，是将自家身己入那道理中去。渐渐相亲，久之与己为一。而今入道理在这里，自家身在外面，全不曾相干涉。

或问为学。曰：「今人将作个大底事说，不切己了，全无益。一向去前人说中乘虚接渺，妄取许多枝蔓，只见远了，只见无益于己。圣贤千言万语，尽自多了。前辈说得分晓了，如何不切己去理会！如今看文字，且要以前贤程先生等所解为主，看他所说如何，圣贤言语如何，将己来听命于他，切己思量体察，就日用常行中着衣吃饭，事亲从兄，尽是问学。若是不切己，只是说话。今人只凭一己私意，瞥见些子说话，便立个主张，硬要去说，便要圣贤从我言语路头去，如何会有益。此其病只是要说高说妙，将来做个好看底物事做弄。如人吃饭，方知滋味；如不曾吃，只要摊出在外面与人看，济人济己都不得。」

或问：「为学如何做工夫？」曰：「不过是切己，便的当。此事自有大纲，亦有节目。常存大纲在我，至于节目之间，无非此理。体认省察，一毫不可放理明学至，件件是自家物事，然亦须各有伦序。」问：「如何是伦序？」曰：「不是安排此一件为先，此一件为后，此一件为大，此一件为小。随人所为，先其易者，阙其难者，将来难者亦自可理会。且如读书：三礼春秋有制度之难明，本末之难见，且放下未要理会，亦得。如书诗，直是不可不先理会。又如诗之名数，书之盘诘，恐难理会。且先读典谟之书，雅颂之诗，何尝一言一句不说道理，何尝深潜谛玩，无有滋味，只是人不曾子细看。若子细看，里

面有多少伦序，须是子细参研方得。此便是格物穷理。如遇事亦然，事中自有一个平平当道理，只是人讨不出，只随事羈将去，亦做得，却有掣肘不中节处。亦缘卤莽了，所以如此。圣贤言语，何曾误天下后世，人自学不至耳。」

佛家一向撤去许多事，只理会自身己；其教虽不是，其意思却是要自理会。所以他那下常有人，自家这下自无人。今世儒者，能守经者，理会讲解而已；看史传者，计较利害而已。那人直是要理会身己，从自家身己做去。不理會自身己，说甚别人长短！明道曰：「不立己后，虽向好事，犹为化物。不得以天下万物挠己，己立后，自能了当得天下万物。」只是从程先生后，不再传而已衰。所以某尝说自家这下无人。佛家有三门：曰教，曰律，曰禅。禅家不立文字，只直截要识心见性。律本法甚严，毫发有罪。如云不许饮水，纔饮水便有罪如今小院号为律院，乃不律之尤者也！教自有三项：曰天台教，曰慈恩教，曰延寿教。延寿教南方无传，有些文字，无能通者。其学近禅，故禅家以此为得。天台教专理会讲解。慈恩教亦只是讲解。吾儒家若见得道理透，就自家身心上理会得本领，便自兼得禅底；讲说辨讨，便自兼得教底；动由规矩，便自兼得律底。事事是自家合理会。颜渊问为邦。看他陋巷箪瓢如此，又却问为邦之事，只是合当理会，看得是合做底事。若理会得入头，意思一齐都转；若不理會得入头，少间百事皆差错。若差了路头底亦多端：有纔出门便错了路底，有行过三两条路了方差底，有略差了便转底，有一向差了煞远，终于不转底。

不可只把做面前物事看了，须是向自身上体认教分明。如道家存想，有所谓龙虎，亦是就身上存想。士毅。

为学须是专一。吾儒惟专一于道理，则自有得。

既知道自家患在不专一，何不便专一去！逍遥。

须是在己见得只是欠阙，他人见之却有长进，方可。

人白睡不得，要将圣贤道理扶持。

为学之道，须先存得这个道理，方可讲究事情。

今人口略依稀说过，不曾心晓。

发得早时不费力。

有资质甚高者，一了一切了，即不须节节用工。也有资质中下者，不能尽了，却须节节用工。

博学，谓天地万物之理，修己治人之方，皆所当学。然亦各有次序，当以其大而急者为先，不可杂而无统也。

今之学者多好说得高，不喜平。殊不知这个只是合当做底事。

譬如登山，人多要至高处。不知自低处不理睬，终无至高之处理。

于显处平易处见得，则幽微底自在里许。

且于切近处加功。

着一些急不得。

学者须是直前做去，莫起计获之心。如今说底，恰似画卦影一般。吉凶未应时，一场鹘突，知他是如何。到应后，方始知元来是如此。

某适来，因澡浴得一说：大抵揩背，须从头徐徐用手，则力省，垢可去。若于此处揩，又于彼处揩，用力杂然，则终日劳而无功。学问亦如此，若一番理会不了，又作一番理会，终不济事。

学者须是熟。熟时，一唤便在目前；不熟时，须着旋思索。到思索得来，意思已不如初了。士毅。

道理生，便缚不住。

见，须是见得确定。

须是心广大似这个，方包裹得过，运动得行。

学者立得根脚阔，便好。

须是有头有尾，成个物事。

彻上彻下，无精粗本末，只是一理。赐。

最怕粗看了，便易走入不好处去。士毅。

学问不只于一事一理上理会。

贯通，是无所不通。

「未有耳目狭而心广者。」其说甚好。

帖底谨细做去，所以能

大凡学者，无有径截一路可以教他了得；须是博洽，历涉多，方通。

不可涉其流便休。

天下更有大江大河，不可守个土窟子，谓水专在是。

学者若有本领，相次千枝万叶，都来凑着这里，看也须易晓，读也须易记。

大本不立，小规不正。

刮落枝叶，栽培根本。

大根本流为小根本。举前说。因先说：「钦夫学大本如此，则发处不能不受病。」

学问须严密理会，铢分毫析。

因论为学，曰：「愈细密，愈广大；愈谨确，愈高明。」

开阔中又着细密，宽缓中又着谨严。

如其窄狭，则当涵泳广大气象；颓惰，则当涵泳振作气象。

学者须养教气宇开阔弘毅。

常使截断严整之时多，胶胶扰扰之时少，方好。

只有一个界分，出则便不是。

义理难者便不是。

体认为病，自在即好。

须是玩味。

咬得破时，正好咀味。

若只是握得一个鹑仑底果子，不知里面是酸，是咸，是苦，是涩。须是与
他嚼破，便见滋味。

易曰：「学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之。」语曰：「执德不
弘，信道不笃，焉能为有！焉能为亡！」学问之后，继以宽居。信道笃而又欲
执德弘者，人之为心不可促迫也。人心须令着得一善，又着一善，善之来无
穷，而吾心受之有余地，方好。若只着得一善，第二般来又未便容得，如此，
无缘心广而道积也。

自家犹不能快自家意，如何他人却能尽快我意！要在虚心以从善。

「虚心顺理」，学者当守此四字。

圣人与理为一，是恰好。其它以心处这理，却是未熟，要将此心处理。

今人言道理，说要平易，不知到那平易处极难。被那旧习缠绕，如何便摆
脱得去！譬如作文一般，那个新巧者易作，要平淡便难。然须还他新巧，然后
造于平淡。又曰：「自高险处移下平易处，甚难。」

人之资质有偏，则有缝罅。做工夫处，盖就偏处做将去。若资质平底，则
如死水然，终激作不起。谨愿底人，更添些无状，便是乡原。不可以为知得些
子便了。

只闻「下学而上达」，不闻「上达而下学」。

今学者之于大道，其未及者虽是迟钝，却须终有到时。唯过之者，便不肯
复回来耳。

或人性本好，不须矫揉。教人一用此，极害理。又有读书见义理，释书，义理不见，亦可虑。

学者议论工夫，当因其人而示以用工之实，不必费辞。使人知所适从，以入于坦易明白之域，可也。若泛为端绪，使人迫切而自求之，适恐资学者之病。

师友之功，但能示之于始而正之于终尔。若中间三十分工夫，自用吃力去做。既有以喻之于始，又自勉之于中，又其后得人商量是正之，则所益厚矣。不尔，则亦何补于事。

或论人之资质，或长于此而短于彼。曰：「只要长善救失。」或曰：「长善救失，不特教者当如此，人自为学亦当如此。」曰：「然。」

凡言诚实，都是合当做底事；不是说道诚实好了方去做，不诚实不好了方不做。自是合当诚实。

「言必忠信」，言自合着忠信，何待安排。有心去要恁地，便不是活，便不能久矣。若如此，便是剩了一个字在信见边自是着不得。如事亲必于孝，事长必于弟，孝弟自是道理合当如此。何须安一个「必」字在心头，念念要恁地做。如此，便是辛苦，如何得会长久？又如集义久，然后浩然之气自生。若着一个意在这里等待气生，便为害。今日集得许多，又等待气生，却是私意了。「必有事焉而勿正」，正，便是期必也。为学者须从穷理上做工夫。若物格、知至，则意自诚；意诚，则道理合做底事自然行将去，自无下面许多病痛也。「扩然而大公，物来而顺应。」

切须去了外慕之心！

有一分心向里，得一分力；有两分心向里，得两分力。

须是要打迭得尽，方有进。」

看得道理熟后，只除了这道理是真实法外，见世间万事，颠倒迷妄，耽嗜恋着，无一不是戏剧，真不堪着眼也。又答人书云：「世间万事，须臾变灭，皆不足置胸中，惟有穷理修身为究竟法耳。」

大凡人只合讲明道理而谨守之，以无愧于天之所与者。若乃身外荣辱休戚，当一切听命而已。骧。

因说索面，曰：「今人于饮食动使之物，日极其精巧。到得义理，却不理会，渐渐昏蔽了都不知。」

朱子语类卷第九

学三

论知行

知、行常相须，如目无足不行，足无目不见。论先后，知为先；论轻重，行为重。

论知之与行，曰：「方其知之而行未及之，则知尚浅。既亲历其域，则知之益明，非前日之意味。」公谨。

圣贤说知，便说行。大学说「如切如磋，道学也」；便说「如琢如磨，自修也」。中庸说「学、问、思、辨」，便说「笃行」。颜子说「博我以文」，谓致知、格物；「约我以礼」，谓「克己复礼」。

致知、力行，用功不可偏。偏过一边，则一边受病。如程子云：「涵养须用敬，进学则在致知。」分明自作两脚说，但只要分先后轻重。论先后，当以致知为先；论轻重，当以力行为重。

问：「南轩云：『致知、力行互相发。』」曰：「未须理会相发，且各项做将去。若知有未至，则就知上理会，行有未至，则就行上理会，少间自是互相发。今人知不得，便推说我行未到，行得不是，便说我知未至，只管相推，没长进。」因说一朋友有书来，见人说他说得不是，却来说我只是践履未至，涵养未熟，我而今且未须考究，且理会涵养。「被他截断，教人与他说不得，都只是这个病。」

汪德辅问：「须是先知，然后行？」曰：「不成未明理，便都不持守了！且如曾点与曾子，便是两个样子：曾点便是理会得底，而行有不掇；曾子便是合下持守，旋旋明理，到一唯处。」

圣贤千言万语，只是要知得，守得。

只有两件事：理会，践行。

学者以玩索、践履为先。

某与一学者言，操存与穷格，不解一上做了。如穷格工夫，亦须铢积寸累，工夫到后，自然贯通。若操存工夫，岂便能常操。其始也，操得一霎，旋旋到一食时；或有走作，亦无如之何。能常常警觉，久久自能常存，自然光明矣。

操存涵养，则不可不紧；进学致知，则不可不宽。

所谓穷理，大底也穷，小底也穷，少间都成一个物事。所谓持守者，人不能不牵于物欲，才觉得，便收将来。久之，自然成熟。非谓截然今日为始也。

千言万语，说得只是许多事。大概在自家操守讲究，只是自家存得些在这里，便在这里。若放去，便是自家放了。

思索义理，涵养本原。儒用。

涵养中自有穷理工夫，穷其所养之理；穷理中自有涵养工夫，养其所穷之理，两项都不相离。纔见成两处，便不得。

择之问：「且涵养去，久之自明。」曰：「亦须穷理。涵养、穷索，二者不可废一，如车两轮，如鸟两翼。如温公，只恁行将去，无致知一段。」

人之为学，如今雨下相似：雨既下后，到处湿润，其气易得蒸郁。才略晴，被日头略照，又蒸得雨来。前日亢旱时，只缘久无雨下，四面干枯；纵有些少，都滋润不得，故更不能蒸郁得成。人之于义理，若见得后，又有涵养底工夫，日日在这里面，便意思自好，理义也容易得见，正如雨蒸郁得成后底意思。若是都不去用力者，日间只恁悠悠，都不曾有涵养工夫。设或理会得些小道理，也滋润他不得，少间私欲起来，又间断去，正如亢旱不能得雨相似也。

学者工夫，唯在居敬、穷理二事。此二事互相发。能穷理，则居敬工夫日益进；能居敬，则穷理工夫日益密。譬如人之两足，左足行，则右足止；右足行，则左足止。又如一物悬空中，右抑则左昂，左抑则右昂，其实只是一事。

人须做工夫，方有疑。初做工夫时，欲做此一事，又碍彼一事，便没理会处。只如居敬、穷理两事便相碍。居敬是个收敛执持底道理，穷理是个推寻究竟底道理。只此二者，便是相妨。若是熟时，则自不相碍矣。

主敬、穷理虽二端，其实一本。

持敬是穷理之本；穷得理明，又是养心之助。

学者若不穷理，又见不得道理。然去穷理，不持敬，又不得。不持敬，看道理便都散，不聚在这里。

持敬观理，如病人相似。自将息，固是好，也要讨些药来服。

文字讲说得行，而意味未深者，正要本原上加功，须是持敬。持敬以静为主。此意须要于不做工夫时频频体察，久而自熟。但是着实自做工夫，不干别人事。「为仁由己，而由人乎哉！」此语的当，更看有何病痛。知有此病，必去其病，此便是疗之之药。如觉言语多，便用简默；意思疏阔，便加细密；觉得轻浮浅易，便须深沉重厚。张先生所谓「矫轻警惰」，盖如此。

或问：「致知必须穷理，持敬则须主一。然遇事则敬不能持，持敬则又为事所惑，如何」？曰：「孟子云：『操则存，舍则亡。』人才一把捉，心便在这里。孟子云『求放心』，已是说得缓了。心不待求，只警省处便见。『我欲仁，斯仁至矣。』『为仁由己，而由人乎哉？』其快如此。盖人能知其心不在，则其心已在了，更不待寻。」

致知、敬、克己，此三事，以一家譬之：敬是守门户之人，克己则是拒盗，致知却是去推察自家与外来底事。伊川言：「涵养须用敬，进学则在致知。」不言克己。盖敬胜百邪，便自有克，如诚则便不消言闲邪之意。犹善守门户，则与拒盗便是一等事，不消更言别有拒盗底。若以涵养对克己言之，则各作一事亦可。涵养，则譬如将息；克己，则譬如服药去病。盖将息不到，然后服药。将息则自无病，何消服药。能纯于敬，则自无邪僻，何用克己。若有邪僻，只是敬心不纯，只可责敬。故敬则无己可克，乃敬之效。若初学，则须是功夫都到，无所不用其极。

学者吃紧是要理会这一个心，那纸上说底，全然靠不得。或问：「心之体与天地同其大，而其用与天地流通」云云。先生曰：「又不可一向去无形迹处寻，更宜于日用事物、经书指意，史传得失上做工夫。即精粗表里，融会贯通，而无一理之不尽矣。」

为学先要知得分晓。以下论知为先。

问致知涵养先后。曰：「须先致知而后涵养。」问：「伊川言：『未有致知而不在敬。』如何？」曰：「此是大纲说。要穷理，须是着意。不着意，如何会理会得分晓。」

尧卿问：「穷理、集义孰先？」曰：「穷理为先。然亦不是截然有先后。」曰：「穷是穷在物之理，集是集处物之义否？」曰：「是。」

万事皆在穷理后。经不正，理不明，看如何地持守，也只是空。

痛理会一番，如血战相似，然后涵养将去。因白云：「某如今虽便静坐，道理自见得。未能识得，涵养个甚！」

有人专要理会躬行，此亦是孤。

王子充问：「某在湖南，见一先生只教人践履。」曰：「义理不明，如何践履？」曰：「他说：『行得便见得。』」曰：「如人行路，不见，便如何行。今人多教人践履，皆是自立标致去教人。自有一般资质好底人，便不须穷理、格物、致知。圣人作个大学，便使人齐入于圣贤之域。若讲得道理明时，自是事亲不得不孝，事兄不得不弟，交朋友不得不信。」

而今人只管说治心、修身。若不见这个理，心是如何地治？身是如何地修？若如此说，资质好底便养得成，只是个无能底人；资质不好，便都执缚不住了。傅说云：「学于古训乃有获。事不师古，以克永世，匪说攸闻。」古训何消读他做甚？盖圣贤说出，道理都在里，必学乎此，而后可以有得。又云：「惟学逊志，务时敏，厥修乃来。允怀于兹，道积于厥躬。惟[学文]学半。念终始典于学，厥德修罔觉。」自古未有人说「学」字，自傅说说起。他这几句，水泼不入，便是说得密。若终始典于学，则其德不知不觉自进也。义刚录云：「人如何不博学得！若不博学，说道修身行己，也猛撞做不得。大学『诚意』，只是说『如好好色，如恶恶臭』。及到说修身处时，已自宽了。到后面也自无甚事。其大本只是理会致知、格物。若是不致知、格物，便要诚意、正心、修身；气质纯底，将来只便成一个无见识底呆人。若是意思高广底，将来遏不下，便都颠了，如刘淳叟之徒。六经说『学』字，自傅说方说起来：

『王，人求多闻，时惟建事。学于古训，乃有获。』先生至此，讽诵『念终始典于学，厥德修罔觉』，曰：『这数句，只恁地说，而其曲折意思甚密。便是学时自不知不觉，其德自修。而今不去讲学，要修身，身如何地修！』」

见，不可谓之虚见。见无虚实，行有虚实。见只是见，见了后却有行，有不行。若不见后，只要硬做，便所成者窄狭。

学者须常存此心，渐将义理只管去灌溉。若卒乍未有进，即且把见成在底道理将去看认。认来认去，更莫放着，便只是自家底。缘这道理，不是外来物事，只是自家本来合有底，只是常常要点检。如人一家中，合有许多家计，也须常点认若不如此，被外人蓦然捉将去，也不知。又曰：「『温故而知新』，不是离了故底别有一个新，须是常常将故底只管温习，自有新意：一则向时看与如今看，明晦便不同；一则上面自有好意思；一则因这上面却别生得意思。伊川云：『某二十以前读论语，已自解得文义。到今来读，文义只一般，只是意思别。』」

学聚、问辨，明善、择善，尽心、知性，此皆是知，皆始学之功也。以下专论知。

人为学，须是要知个是处，千定万定。知得这个彻底是，那个彻底不是，方是见得彻、见得是，则这心里方有所主。且如人学射：若志在红心上，少间有时只射得那帖上；志在帖上，少间有时只射得那垛上；志在垛上，少间都射在别处去了！卓。

只争个知与不知，争个知得切与不切。且如人要做好事，到得见不好事，也似乎可做。方要做好事，又似乎有个做不好事底心从后面牵转去，这只是知不切。

许多道理，皆是人身自有底。虽说道昏，然又那曾顽然恁地暗！地都知是善好做，恶不好做。只是见得不完全，见得不的确。所以说穷理，便只要理会这些子。以下穷理。

这个道理，与生俱生。今人只安顿放那空处，都不理会，浮生浪老，也甚可惜！要之，理会出来，亦不是差异底事。不知如何理会个得恁少，看他自是甘于无知了。今既要理会，也须理会取透；莫要半青半黄，下梢都不济事。

人生天地间，都有许多道理。不是自家硬把与他，又不是自家凿开他肚肠，白放在里面。

一心具万理。能存心，而后可以穷理。

心包万理，万理具于一心。不能存得心，不能穷得理；不能穷得理，不能尽得心。阳。

穷理以虚心静虑为本。

虚心观理。

或问：「而今看道理不出，只是心不虚静否？」曰：「也是不曾去看。会看底，就看处自虚静，这个互相发。」

而今看道理不见，不是不知，只是为物塞了。而今粗法，须是打迭了胸中许多恶杂，方可。张子云：「义理有疑，则濯去旧见，以来新意。」人多是被那旧见恋不肯舍。除是大故聪明，见得不是，便翻了。

理不是在面前别为一物，即在吾心。人须是体察得此物诚实在我，方可。譬如修养家所谓铅汞、龙虎，皆是我身内之物，非在外也。

「穷理，如性中有个仁义礼智，其发则为恻隐、羞恶、辞逊、是非。只是这四者，任是世间万事万物，皆不出此四者之内。」曹问：「有可一底道理否？」曰：「见多后，自然贯。」又曰：「会之于心，可以一得，心便能齐。但心安后，便是义理。」

器远问：「穷事物之理，还当穷究个总会处，如何？」曰：「不消说总会。凡是眼前底，都是事物。只管恁地逐项穷教到极至处，渐渐多，自贯通。然为之总会者，心也。」

凡看道理，要见得大头脑处分明。下面节节，只是此理散为万殊。如孔子教人，只是逐件逐事说个道理，未尝说出大头脑处。然四面八方合聚凑来，也自见得个大头脑。若孟子，便已指出教人。周子说出太极，已是太煞分明矣。且如恻隐之端，从此推上，则是此心之仁；仁即所谓天德之元；元即太极之阳动。如此节节推上，亦自见得大总脑处。若今看得太极处分明，则必能见得天下许多道理条件皆自此出，事事物物上皆有个道理，元无亏欠也。

今之学者自是不知为学之要。只要穷得这道理，便是天理。虽圣人不作，这天理自在天地间。「天高地下，万物散殊；流而不息，合同而化」，天地间只是这个道理流行周遍。不应说道圣人不言，这道理便不在。这道理自是长在天地间，只借圣人来说一遍且如易，只是一个阴阳之理而已。伏羲始画，只是画此理；文王孔子皆是发明此理。吉凶悔吝，亦是从此推出。及孔子言之，则

曰：「君子居其室，出其言善，则千里之外应之；出其言不善，则千里之外违之。言行，君子之枢机；枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，可不谨乎！」圣人只要人如此。且如书载尧舜禹许多事业，与夫都俞吁咈之言，无非是至理。

这道理，若见得到，只是合当如此。如竹椅相似：须着有四只脚，平平正正，方可坐；若少一只脚，决定是坐不得。若不识得时，只约摸恁地说，两只脚也得，三只脚也得；到坐时，只是坐不得。如穿牛鼻，络马首，这也是天理合当如此。若络牛首，穿马鼻，定是不得。如适来说克己，伊川只说个敬。今人也知道敬，只是不常如此。常常如此，少间自见得是非道理分明。若心下有些子不安稳，便不做。到得更有一项心下习熟底事，却自以为安；外来卒未相入底，却又不安。这便着将前圣所说道理，所做样子，看教心下是非分明。

人见得义理熟时，自然好。

心熟后，自然有见理处。熟则心精微。不见理，只缘是心粗。辞达而已矣。

今人口略依稀说过，不曾心晓。

学者理会道理，当深沉潜思。」

义理尽无穷，前人恁地说，亦未必尽。须是自把来横看竖看，尽入深，尽有在。士毅。

道理既知缝罅，但当穷而又穷，不可安于小成而遽止也。

今只是要理会道理。若理会得一分，便有一分受用；理会得二分，便有二分受用。理会得一寸，便是一寸；一尺，便是一尺。渐渐理会去，便多。

看得一件是，未可便以为是，且顿放一所，又穷他语。相次看得多，相比并，自然透得。

道理无穷。你要去做，又做不办；极力做得三五件，又倦了。盖是不能包括得许多事。

太凡义理积得多后，贯通了，自然见效。不是今日理会得一件，便要做一件用。譬如富人积财，积得多了，自无不如意。又如人学作文，亦须广看多

后，自然成文可观。不然，读得这一件，却将来排凑做，韩昌黎论为文，便也要读书涵味多后，自然好。柳子厚云，本之于六经云云之意，便是要将这一件做那一件，便不及韩。

只守着一些地，做得甚事！须用开阔看去。天下万事都无阻碍，方可。」

大着心胸，不可因一说相碍。看教平阔，四方八面都见。

理会道理，到众说纷然处，却好定着精神看一看。骧。

看理到快活田地，则前头自磊落地去。

道理有面前底道理。平易自在说出来底，便说；说得出来崎岖底，便不好。

今日且将自家写得出、说得出底去穷究。士毅。

今人凡事所以说得恁地支离，只是见得不透。

看道理，须是见得实，方是有功效处。若于上面添些玄妙奇特，便是见他实理未透。

理只要理会透彻，更不理睬文辞，恐未达而便欲已也。

或问：「如何是反身穷理？」曰：「反身是着实之谓，向自家体分上求。」

今之学者不曾亲切见得，而臆度揣摩为说，皆助长之病也。道理只平看，意思自见，不须先立说。

便是看义理难，又要宽着心，又要紧着心。这心不宽，则不足以见其规模之大；不紧，则不足以察其文理一作「义」。之细密。若拘滞于文义，少间又不见他大规模处。

以圣贤之意观圣贤之书，以天下之理观天下之事。人多以私见自去穷理，只是你自家所见，去圣贤之心尚远在！

自家既有此身，必有主宰。理会得主宰，然后随自家力量穷理格物，而合做底事不可放过些子。因引程子言：「如行兵，当先做活计。」

万理洞开。○众理参会。如说「思事亲」至「不可不知天」，又事亲乃能事天之类，无不互备。

不可去名上理会。须求其所以然。

「事要知其所以然。」指花斛曰：「此两个花斛，打破一个，一个在。若只恁地，是人知得，说得。须知所以破，所以不破者如何。」

思索譬如穿井，不解便得清水。先亦须是浊，渐渐刮将去，却自会清。

这个物事广录作「道理」。密，分毫间便相争。如不曾下工夫，一时去旋揣摩他，只是疏阔。真个下工夫见得底人，说来自是胶粘。旋揣摩得，是亦何补！士毅。广同。

只是见不透，所以千言万语，费尽心力，终不得圣人之意。大学说格物，都只是要人见得透。且如「杨氏为我，墨氏兼爱」，他欲以此教人，他岂知道是不是，只是见不透。如释氏亦设教授徒，他岂道自不是，只是不曾见得到，但知虚，而不知虚中有理存焉。此大学所以贵穷理也。

知，只有个真与不真分别。如说有一项不可言底知，便是释氏之误。士毅。

若曰，须待见得个道理然后做去，则「利而行之，勉强而行之」，工夫皆为无用矣！顿悟之说，非学者所宜尽心也，圣人所不道。

务反求者，以博观为外驰；务博观者，以内省为狭隘，堕于一偏。此皆学者之大病也！

朱子语类卷第十

学四

读书法上

读书乃学者第二事。

读书已是第二义。盖人生道理合下完具，所以要读书者，盖是未曾经历见许多，圣人是经历见得许多，所以写在册上与人看。而今读书，只是要见得许多道理。及理会得了，又皆是自家合下元有底，不是外面旋添得来。

学问，就自家身己上切要处理会方是，那读书底已是第二义。自家身上道理都具，不曾外面添得来。然圣人教人，须要读这书时，盖为自家虽有这道理，须是经历过，方得。圣人说底，是他曾经历过来。佐。

学问，无贤愚，无小大，无贵贱，自是人合理会底事。且如圣贤不生，无许多书册，无许多发明，不成不去理会！也只当理会。今有圣贤言语，有许多文字，却不去做。师友只是发明得。人若不自向前，师友如何着得力！谦。

为学之道，圣贤教人，说得甚分晓。大抵学者读书，务要穷究。「道问学」是大事。要识得道理去做人。大凡看书，要看了又看，逐段、逐句、逐字理会，仍参诸解、传，说教通透，使道理与自家心相肯，方得。读书要自家道理浹洽透彻。杜元凯云：「优而柔之，使自求之，厌而饫之，使自趋之。若江海之浸，膏泽之润，涣然冰释，怡然理顺，然后为得也。」椿。

今读书紧要，是要看圣人教人做工夫处是如何。如用药治病，须看这病是如何发，合用何方治之；方中使何药材，何者几两，何者几分，如何炮，如何炙，如何制，如何切，如何煎，如何吃，只如此而已。

读书以观圣贤之意；因圣贤之意，以观自然之理。

做好将圣人书读，见得他意思如当面说话相似。

圣贤之言，须常将来眼头过，口头转，心头运。

开卷便有与圣贤不相似处，岂可不自鞭策！

圣人言语，一重又一重，须入深去看。若只要皮肤，便有差错，须深沉方有得。」

人看文字，只看得一重，更不去讨他第二重。

读书，须是看着他缝罅处，方寻得道理透彻。若不见得缝罅，无由入得。看见缝罅时，脉络自开。

文字大节目痛理会三五处，后当迎刃而解。学者所患，在于轻浮，不沉着痛快。

学者初看文字，只见得个浑沦物事。久久看作三两片，以至于十数片，方是长进。如庖丁解牛，目视无全牛，是也。

读书，须是穷究道理彻底。如人之食，嚼得烂，方可咽下，然后有补。杞。

看文字，须逐字看得无去处。譬如前后门塞定，更去不得，方始是。」

关了门，闭了户，把断了四路头，此正读书时也。

学者只知观书，都不知有四边，方始有味。

「学者读书，须是于无味处当致思焉。至于群疑并兴，寝食俱废，乃能骤进。」因叹：「骤进二字，最下得好，须是如此。若进得些子，或进或退，若存若亡，不济事。如用兵相杀，争得些儿小可一二十里地，也不济事。须大杀一番，方是善胜。为学之要，亦是如此。」

看文字，须大段着精彩看。耸起精神，树起筋骨，不要困，如有刀剑在后一般！就一段中，须要透。击其首则尾应，击其尾则首应，方始是。不可按册子便在，掩了册子便忘却；看注时便忘了正文，看正文又忘了注。须这一段透了，方看后板。

看文字，须要人在里面，猛滚一番。要透彻，方能得脱离。若只略略地看过，恐终久不能得脱离，此心又自不能放下也。

人言读书当从容玩味，此乃自怠之一说。若是读此书未晓道理，虽不可急迫，亦不放下，犹可也。若徜徉终日，谓之从容，却无做工夫处。譬之煎药，须是以大火煮滚，然后以慢火养之，却不妨。

须是一棒一条痕！一搥一掌血！看人文字，要当如此，岂可忽略！

看文字，须是如猛将用兵，直是鏖战一阵；如酷吏治狱，直是推勘到底，决是不恕他，方得。

看文字，正如酷吏之用法深刻，都没人情，直要做到底。若只恁地等闲看过了，有甚滋味！大凡文字有未晓处，须下死工夫，直要见得道理是自家底，方住。赐。

看文字如捉贼，须知道盗发处，自一文以上赃罪情节，都要勘出。若只描摸个大纲，纵使知道此人是贼，却不知何处做贼。赐。

看文字，当如高●大扁，顺风张帆，一日千里，方得。如今只纔离小港，便着浅了，济甚事！文字不通如此看。

读书看义理，须是胸次放开，磊落明快，恁地去。第一不可先责效。纔责效，便有忧愁底意。只管如此，胸中便结聚一饼子不散。今且放置闲事，不要闲思量。只专心去玩味义理，便会心精；心精，便会熟。

读书，放宽着心，道理自会出来。若忧愁迫切，道理终无缘得出来。

读书，须是知贯通处，东边西边，都触着这关捩子，方得。只认下着头去做，莫要思前算后，自有至处。而今说已前不曾做得，又怕迟晚，又怕做不及，又怕那个难，又怕性格迟钝，又怕记不起，都是闲说。只认下着头去做，莫问迟速，少间自有至处。既是已前不曾做得，今使用下工夫去补填。莫要瞻前顾后，思量东西，少间担阁一生，不知年岁之老！

天下书尽多在。只恁地读，几时得了。须大段用着工夫，无一件是合少得底。而今只是那一般合看过底文字也未看，何况其它！

读书，须是遍布周满。某尝以为宁详毋略，宁下毋高，宁拙毋巧，宁近毋远。

读书之法，先要熟读。须是正看背看，左看右看。看得是了，未可便说道是，更须反复玩味。

少看熟读，反复体验，不必想象计获。只此三事，守之有常。

太凡看文字：少看熟读，一也；不要钻研立说，但要反复体验，二也；埋头理会，不要求效，三也。三者，学者当守此。

书宜少看，要极熟。小儿读书记得，大人多记不得者，只为小儿心专。一日授一百字，则只是一百字；二百字，则只是二百字。大人一日或看百板，不恁精专。人多看一分之十，今宜看十分之一。宽着期限，紧着课程。

读书，只逐段逐些子细理会。小儿读书所以记得，是渠不识后面字，只专读一进耳。今人读书，只羈羈读去。假饶读得十遍，是读得十遍不曾理会得底书耳。「得寸，则王之寸也；得尺，则王之尺也。」读书当如此。

读书，小作课程，大施功力。如会读得二百字，只读得一百字，却于百字中猛施工夫，理会子细，读诵教熟。如此，不会记性人自记得，无识性人亦理会得。若泛泛然念多，只是皆无益耳。读书，不可以兼看未读者。却当兼看已读者。

读书不可贪多，且要精熟。如今日看得一板，且看半板，将那精力来更看前半板，两边如此，方看得熟。直须看得古人意思出，方好。

读书不要贪多。向见州郡纳税，数万钞总作一结。忽错其数，更无推寻处。其后有一某官乃立法，三二十钞作一结。观此，则读书之法可见。

「读书不可贪多，常使自家力量有余。」正淳云：「欲将诸书循环看。」曰：「不可如此，须看得一书彻了，方再看一书。若杂然并进，却反为所困。如射弓，有五斗力，且用四斗弓，便可拽满，己力欺得他今举者不付自己力量去观书，恐自家照管他不」

读书，只恁逐段子细看，积累去，则一生读多少书！若务贪多，则反不曾读得。又曰：「须是紧着工夫，不可悠悠，又不须忙。只常抖搜得此心醒，则看愈有力。」

不可都要羈去，如人一日只吃得三碗饭，不可将十数日饭都一齐吃了。一日只看得几段，做得多少工夫，亦有限，不可羈去都要了。

读书，只看一个册子，每日只读一段，方始是自家底。若看此又看彼，虽从眼边过得一遍，终是不熟。履孙。

今人读书，看未到这里，心已在后面；纔看到这里，便欲舍去了。如此，只是不求自家晓解。须是徘徊顾恋，如不欲去，方会认得。

某最不要人摘撮。看文字，须是逐一段、一句理会。

读书是格物一事。今且须逐段子细玩味，反来覆去，或一日，或两日，只看一段，则这一段便是我底。脚踏这一段了，又看第二段。如此逐旋捱去，捱得多后，却见头头道理都到。这工大须用行思坐想，或将已晓得者再三思省，却自有一个晓悟处出，不容安排也。书之句法义理，虽只是如此解说，但一次看，有一次见识。所以某书，一番看，有一番改。亦有已说定，一番看，一番见得稳当。愈加分晓。故某说读书不贵多，只贵熟尔。然用工亦须是勇做进前去，莫思退转，始得。

读书，且就那一段本文意上看，不必又生枝看一段，须反复看来看去，要十分烂熟，方见意味，方快活，令人都不爱去看别段，始得。人多是向前趲去，不曾向后反复，只要去看明日未读底，不曾去紬绎前日已读底。须玩味反复，始得。用力深，便见意味长；意味长，便受用牢固。又曰：「不可信口依希略绰说过，须是心晓。」

大凡读书，须是熟读。熟读了，自精熟；精熟后，理自见得。如吃果子一般，劈头方咬开，未见滋味，便吃了。须是细嚼教烂，则滋味自出，方始识得这个甜是苦是甘是辛，始为知味。又云：「园夫灌园，善灌之夫，随其蔬果，株株而灌之。少间灌溉既足，则泥水相和，而物得其润，自然生长。不善灌者，忙急而治之，担一担之水，浇满园之蔬。人见其治园矣，而物未尝沾足也。」又云：「读书之道，用力愈多，收功愈远。先难而后获，先事而后得，皆是此理。」又云：「读书之法，须是用工去看。先一书费许多工夫，后则无许多矣。始初一书费十分工夫，后一书费八九分，后则费六七分，又后则费四五分矣。」

因说「进德居业」「进」字、「居」字曰：「今看文字未熟，所以鹞突，都只见成一片黑淬淬地。须是只管看来看去，认来认去。今日看了，明日又看；早上看了，晚间又看；饭前看了，饭后又看，久之，自见得开，一个字都有一个大缝罅。今常说见得，又岂是悬空见得！亦只是玩味之久，自见得。文字只是旧时文字，只是见得开，如织锦上用青丝，用红丝，用白丝。若见不得，只是一片皂布。」

读书须是专一。读这一句，且理会这一句；读这一章，且理会这一章。须是见得此一章彻了，方可看别章，未要思量别章别句。只是平心定气在这边看，亦不可用心思索太过，少间却损了精神。前辈云：「读书不可不敬。」敬便精专，不走了这心。

其始也，自谓百事能；其终也，一事不能！言人读书不专一，而贪多广阅之弊。

泛观博取，不若熟读而精思。

大抵观书先须熟读，使其言皆若出于吾之口；继以精思，使其意皆若出于吾之心，然后可以有得尔。然熟读精思既晓得后，又须疑不止如此，庶几有进。若以为止如此矣，则终不复有进也。

书须熟读。所谓书，只是一般。然读十遍时，与读一遍时终别；读百遍时，与读十遍又自不同也。履孙。

为人自是为人，读书自是读书。凡人若读十遍不会，则读二十遍；又不会，则读三十遍至五十遍，必有见到处。五十遍瞑然不晓，便是气质不好。今人未尝读得十遍，便道不可晓。

李敬子说先生教人读书云：「既识得了，须更读百十遍，使与自家相乳入，便说得也响。今学者本文尚且未熟，如何会有益！」

读书不可记数，数足则止矣。寿昌。

「诵数以贯之。」古人读书，亦必是记遍数，所以贯通也。又曰：「凡读书，且从一条正路直去。四面虽有好看处，不妨一看，然非是要紧。」

温公答一学者书，说为学之法，举荀子四句云：「诵数以贯之，思索以通之，为其人以处之，除其害以持养之。」荀子此说亦好。「诵数」云者，想是古人诵书亦记遍数。「贯」字训熟，如「习贯如自然」；又训「通」，诵得熟，方能通晓。若诵不熟，亦无可得思索。

山谷与李几仲帖云：「不审诸经、诸史，何者最熟。大率学者喜博，而常病不精。泛滥百书，不若精于一也。有余力，然后及诸书，则涉猎诸篇亦得其精。盖以我观书，则处处得益；以书博我，则释卷而茫然。」先生深喜之，以为有补于学者。

读书，理会一件，便要精这一件；看得不精，其它文字便亦都草草看了。一件看得精，其它亦易看。山谷帖说读书法甚好。

学者贪做工夫，便看得义理不精。读书须是子细，逐句逐字要见着落。若用工粗卤，不务精思，只道无可疑处。非无可疑，理会未到，不知有疑尔。大抵为学老少不同：年少精力有余，须用无书不读，无不究竟其义。若年齿向晚，却须择要用功，读一书，便觉后来难得工夫再去理会；须沉潜玩索，究极至处，可也。盖天下义理只有一个是与非而已。是便是是，非便是非。既有着落，虽不再读，自然道理浹洽，省记不忘。譬如饮食，从容咀嚼，其味必长；大嚼大咽，终不知味也。

书只贵读，读多自然晓。今即思量得，写在纸上底，也不济事，终非我有，只贵乎读。这个不知如何，自然心与气合，舒畅发越，自是记得牢。纵饶熟看过，心里思量过，也不如读。读来读去，少间晓不得底，自然晓得；已晓得者，越有滋味。若是读不熟，都没这般滋味。而今未说读得注，且只熟读正经，行住坐卧，心常在此，自然晓得。尝思之，读便是学。夫子说「学而不思则罔，思而不学则殆」，学便是读。读了又思，思了又读，自然有意。若读而不思，又不知其意味；思而不读，纵使晓得，终是脆脆不安。一似倩得人来看守屋相似，不是自家人，终不属自家使唤。若读得熟，而又思得精，自然心与理一，永远不忘。某旧苦记文字不得，后来只是读。今之记得者，皆读之功也。老苏只取孟子论语韩子与诸圣人之书，安坐而读之者七八年，后来做出许多文字如此好。他资质固不可及，然亦须着如此读。只是他读时，便只要模写他言语，做文章。若移此心与这样资质去讲究义理。那里得来！是知书只贵熟读，别无方法。

读书之法：读一遍了，又思量一遍；思量一遍，又读一遍。读诵者，所以助其思量，常教此心在上面流转。若只是口里读，心里不思量，看如何也记不子细。又云：「今缘文字印本多，人不着心读。汉时诸儒以经相授者，只是暗诵，所以记得牢，故其所引书句，多有错字。如孟子所引诗书亦多错，以其无本，但记得耳。」

今人所以读书苟简者，缘书皆有印本多了。如古人皆用竹简，除非大段有力底人方做得。若一介之士，如何置。所以后汉吴恢欲杀青以写汉书，其子吴佑谏曰：「此书若成，则载之车两。昔马援以薏苡兴谤，王阳以衣囊微名，正此谓也。」如黄霸在狱中从夏侯胜受书，凡再踰冬而后传。盖古人无本，除非首尾熟背得方得。至于讲诵者，也是都背得，然后从师受学。如东坡作李氏山房藏书记，那时书犹自难得。晁以道尝欲得公、谷传，遍求无之，后得一本，方传写得。今人连写也自厌烦了，所以读书苟简。

讲论一篇书，须是理会得透。把这一篇书与自家鞣作一片，方是。去了本子，都在心中，皆说得去，方好。

莫说道见得了便休。而今看一千遍，见得又别；看一万遍，看得又别。须是无这册子时，许多节目次第都恁地历历落落，在自家肚里，方好。

放下书册，都无书之意义在胸中。

欧公言：「作文有三处思量：枕上，路上，厕上。」他只是做文字，尚如此，况求道乎！今人对着册子时，便思量；册子不在，心便不在，如此，济得甚事！

今之学者，看了也似不曾看，不曾看也似看了。

看文字，于理会得了处更能看过，尤妙。

看文字须子细。虽是旧曾看过，重温亦须子细。每日可看三两段。不是于那疑处看，正须于那无疑处看，盖工夫都在那上也。

圣人言语如千花，远望都见好。须端的真见好处，始得。须着力子细看。工夫只在子细看上，别无术。

圣人言语皆枝枝相对，叶叶相当，不知怎生排得恁地齐整。今人只是心粗，不子细穷究。若子细穷究来，皆字字有着落。

某自潭州来，其它尽不曾说得，只不住地说得一个教人子细读书。

读书不精深，也只是不曾专一子细。

看文字有两般病：有一等性钝底人，向来未曾看，看得生，卒急看不出，固是病；又有一等敏锐底人，多不肯子细，易得有忽略之意，不可不戒。

为学读书，须是耐烦细意去理会，切不可粗心。若曰何必读书，自有个快捷方式法，便是误人底深坑也。未见道理时，恰如数重物色包裹在里许，无缘可以便见得。须是今日去了一重，又见得一重；明日又去了一重，又见得一重。去尽皮，方见肉；去尽肉，方见骨；去尽骨，方见髓。使粗心大气不得。

观书初得味，即坐在此处，不复精研。故看义理，则汗漫而不别白；遇事接物，则颓然而无精神。

读书只要将理会得处，反复又看。

今人读书，看未到这里，心已在后面；才看到这里，便欲舍去。如今，只是不求自家晓解。须是徘徊顾恋，如不欲舍去，方能体认得。又曰：「读书者譬如观此屋，若在外面见有此屋，便谓见了，即无缘识得。须是入去里面，逐一看过，是几多间架，几多窗棂。看了一遍，又重重看过，一齐记得，方是。」讲筵亦云：「气象匆匆，常若有所迫逐。」

看书非止看一处便见道理。如服药相似，一服岂能得病便好！须服了又服，服多后，药力自行。

读书着意玩味，方见得义理从文字中迸出。

读得通贯后，义理自出。

读书，须看他文势语脉。芝。

看文字，要便有得。

看文字，若便以为晓得，则便住了。须是晓得后，更思量后面尚有也无。且如今有人把一篇文字来看，也未解尽知得他意，况于义理。前辈说得恁地，虽是易晓，但亦未解便得其意。须是看了又看，只管看，只管有。

读者不可有欲了底心，才有此心，便心只在背后白纸处了，无益。

大抵学者只在是白纸无字处莫看，有一个字，便与他看一个。如此读书三年，无长进处，则如赵州和尚道：「截取老僧头去！」

人读书，如人饮酒相似。若是爱饮酒人，一盞了，又要一盞吃。若不爱吃，勉强一盞便休。

读书不可不先立程限。政如农功，如农之有畔。为学亦然。今之始学者不知此理，初时甚锐，渐渐懒去，终至都不理会了。此只是当初不立程限之故。

「曾裘父诗话中载东坡教人读书小简，先生取以示学者，曰：「读书要当如是。」按：裘父诗话载东坡与王郎书云：「少年为学者，每一书皆作数次读之。当如入海，百货皆有。人之精力不能兼收尽取，但得其所欲求者尔。故愿学者每次作一意求之。如欲求古今兴亡治乱，圣贤作用，且只作此意求之，勿

生余念。又别作一次求事迹文物之类，亦如之。他皆放此。若学成，八面受敌，与慕涉猎者不可同日而语。」

「尹先生门人言尹先生读书云：『耳顺心得，如诵己言。功夫到后，诵圣贤言语，都一似自己言语。』」良久，曰：「佛所谓心印是也。印第一个了，印第二个，只与第一个一般。又印第三个，只与第二个一般。惟尧舜孔颜方能如此。尧老，逊位与舜，教舜做。及舜做出来，只与尧一般，此所谓真同也。孟子曰：『得志行乎中国，若合符』不是且恁地说。」

读书须教首尾贯穿。若一番只草草看过，不济事。某记舅氏云：「当新经行时，有一先生教人极有条理。时既禁了史书，所读者止是荀扬老庄列子等书，他便将诸书划定次第。初入学，只看一书。读了，理会得都了，方看第二件。每件须要贯穿，从头到尾，皆有次第。既通了许多书，斯为必取科第之计：如刑名度数，也各理会得些；天文地理，也晓得些；五运六气，也晓得些；如素问等书，也略理会得。又如读得圣制经，便须于诸书都晓得些。圣制经者，乃是诸书节略本，是昭武一士人作，将去献梁师成，要官爵。及投进，累月不见消息。忽然一日，只见内降一书云：『御制圣制经，令天下皆诵读。』方伯谟尚能记此士人姓名。」又云：「是时既禁史学，更无人敢读史。时奉使叔祖教授乡里，只就蒙求逐事开说本末，时人已相尊敬，谓能通古今。有一士人，以犯法被黥，在都中，因计会在梁师成手里直书院，与之打并书册甚整齐。师成喜之，因问其故，他以情告，遂与之补官，令常直书院。一日，传圣驾将幸师成家，师成遂令此人打并装迭书册。此人以经史次第排，极可观。师成来点检，见诸史亦列桌上，因大骇，急移下去，云：『把这般文字将出来做甚么！』此非独不好此，想只怕人主取去，看见兴衰治乱之端耳。」

近日真个读书人少，也缘科举时文之弊也，纔把书来读，便先立个意思，要讨新奇，都不理会他本意着实。纔讨得新奇，便准拟作时文使，下梢弄得熟，只是这个将来使。虽是朝廷甚么大典礼，也胡乱信手捻合出来使，不知一撞百碎。前辈也是读书。某曾见大东莱吕居仁。之兄，他于六经三传皆通，亲手点注，并用小圈点。注所不足者，并将疏楷书，用朱点。无点画草。某只见他礼记如此，他经皆如此。诸吕从来富贵，虽有官，多是不赴铨，亦得安乐读书。他家这法度却是到伯恭打破了。自后既弄时文，少有肯如此读书者。

精神长者，博取之，所得多。精神短者，但以词义简易者涵养。

中年以后之人，读书不要多，只少少玩索，自见道理。

千载而下，读圣人之书，只看得他个影象，大概路脉如此。若边旁四畔，也未易理会得。

朱子语类卷第十一

学五

读书法下

人之为学固是欲得之于心，体之于身。但不读书，则不知心之所得者何事。

读书穷理，当体之于身。凡平日所讲贯穷究者，不知逐日常见得在心目间否。不然，则随文逐义，赶[走尔]期限，不见悦处，恐终无益。

人常读书，庶几可以管摄此心，使之常存。横渠有言：「书所以维持此心。一时放下，则一时德性有懈。其何可废！」

初学于敬不能无间断，只是才觉间断，便提起此心。只是觉处，便是接续。某要得人只就读书上体认义理。日间常读书，则此心不走作；或只去事物中羈，则此心易得汨没。知得如此，便就读书上体认义理，便可唤转来。

本心陷溺之久，义理浸灌未透，且宜读书穷理。常不间断，则物欲之心自不能胜，而本心之义理自安且固矣。

须是存心与读书为一事，方得。

人心不在躯壳里，如何读得圣人之书。只是杜撰凿空说，元与他不相似。

读书须将心贴在书册上，逐句逐字，各有着落，方始好商量。大凡学者须是收拾此心，令专静纯一，日用动静间都无驰走散乱，方始看得文字精审。如此，方是有本领。

今人看文字，多是以昏怠去看，所以不子细。故学者且于静处收拾教意思在里，然后虚心去看，则其义理未有不明者也。

昔陈烈先生苦无记性。一日，读孟子「学问之道无他，求其放心而已矣」，忽悟曰：「我心不曾收得，如何记得书！」遂闭门静坐，不读书百余日，以收放心；却去读书，遂一览无遗。

学者读书，多缘心不在，故不见道理。圣贤言语本自分晓，只略略加意，自见得。若是专心，岂有不见！

心不定，故见理不得。今且要读书，须先定其心，使之如止水，如明镜。暗镜如何照物！

立志不定，如何读书？芝。

读书有个法，只是刷刮净了那心后去看。若不晓得，又且放下；待他意思好时，又将来看。而今却说要虚心，心如何解虚得。而今正要当心在那上面。

读书，须是要身心都入在这一段里面，更不问外面有何事，方见得一段道理出。如「博学而笃志，切问而近思」，如何却说个「仁在其中」？盖自家能常常存得此心，莫教走作，则理自然在其中。今人却一边去看文字，一边去思量外事，只是枉费了工夫。不如放下了文字，待打迭教意思静了，却去看。

学者观书多走作者，亦恐是根本上功夫未齐整，只是以纷扰杂乱心去看，不曾以湛然凝定心去看。不若先涵养本原，且将已熟底义理玩味，待其浹洽，然后去看书，便自知。只是如此。老苏自述其学为文处有云：「取古人之文而读之，始觉其出言用意与己大异。及其久也，读之益精，胸中豁然以明，若人之言固当然者。」此是他于学文上功夫有见处，可取以喻今日读书，其功夫亦合如此。又曰：「看得一两段，却且放心胸宽闲，不可贪多。」又曰：「陆子静尝有旁人读书之说，亦可且如此。」

凡人看文字，初看时心尚要走作，道理尚见得未定，犹没奈他何。到看得定时，方入规矩，又只是在印板上面说相似，都不活。不活，则受用不得。须是玩味反复，到得熟后，方始会活，方始会动，方有得受用处。若只恁生记去，这道理便死了。

不可终日思量文字，恐成硬将心去驰逐了。亦须空闲少顷，养精神，又来看。

读书闲暇，且静坐，教他心平气定，见得道理渐次分晓。季札录云：「庶几心平气和，可以思索义理。」这个却是一身总会处。且如看大学「在明明德」一句，须常常提醒在这里。他日长进，亦只在这里。人只是一个心做本，须存得在这里，识得他条理脉络，自有贯通处。赐。季札录云：「问：『伊川见人静坐，如何便叹其善学？』曰：『这却是一个总要处。』」又云：「大学『在明明德』一句，当常常提撕。能如此，便有进步处。盖其原自此发见。人只一心为本。存得此心，于事物方知有脉络贯通处。」

大凡读书，且要读，不可只管思。口中读，则心中闲，而义理自出。某之始学，亦如是尔，更无别法。

学者读书，须要敛身正坐，缓视微吟，虚心涵泳，切己省一作「体」。察。又云：「读一句书，须体察这一句，我将来甚处用得。」又云：「文字是底固当看，不是底也当看；精底固当看，粗底也当看。」震。

读书须是虚心切己。虚心，方能得圣贤意；切己，则圣贤之言不为虚说。

看文字须是虚心。莫先立己意，少刻多错了。又曰：「虚心切己。虚心则见道理明；切己，自然体认得出。」举。

圣人言语，皆天理自然，本坦易明白在那里。只被人不虚心去看，只管外面捉摸。及看不得，便将自己身上一般意思说出，把做圣人意思。

圣贤言语，当虚心看，不可先自立说去撑拄，便啣斜了。不读书者，固不足论；读书者，病又如此。

凡看书，须虚心看，不要先立说。看一段有下落了，然后又看一段。须如人受词讼，听其说尽，然后方可决断。

看前人文字，未得其意，便容易立说，殊害事。盖既不得正理，又枉费心力。不若虚心静看，即涵养、究索之功，一举而两得之也。

大抵义理，须是且虚心随他本文正意看。

读书遇难处，且须虚心商讨意思。有时有思绎底事，却去无思量处得。

问：「如先生所言，推求经义，将来到底还别有见处否？」曰：「若说如释氏之言有他心通，则无也。但只见得合如此尔。」再问：「所说『寻求义理，仍须虚心观之』，不知如何是虚心？」曰：「须退一步思量。」次日，又问退一步思量之旨。曰：「从来不曾如此做工夫，后亦是难说。今人观书，先自立了意后方观，尽率古人语言入做自家意思中来。如此，只是推广得自家意思，如何见得古人意思！须得退步者，不要自作意思，只虚此心将古人语言放前面，看他意思倒杀向何处去。如此玩心，方可得古人意，有长进处。且如孟子说诗，要『以意逆志，是为得之』。逆者，等待之谓也。如前途等待一人，未来时且须耐心等待，将来自有来时候。他未来，其心急切，又要进前寻求，却不是『以意逆志』，是以意捉志也。如此，只是牵率古人言语，入做自家意思中来，终无进益。」

某尝见人云：「大凡心不公底人，读书不得。」今看来，是如此。如解说圣经，一向都不有自家身己，全然虚心，只把他道理自看其是非。恁地看文字，犹更自有牵于旧习，失点检处。全然把一己私意去看圣贤之书，如何看得出！

或问：「看文字为众说杂乱，如何？」曰：「且要虚心，逐一说看去，看得一说，却又看一说。看来看去，是非长短，皆自分明。譬如人欲知一个人是好人，是恶人，且随他去看。随来随去，见他言语动作，便自知他好恶。」又曰：「只要虚心。」又云：「濯去旧闻，以来新见。」

观书，当平心以观之。大抵看书不可穿凿，看从分明处，不可寻从隐僻处去。圣贤之言，多是与入说话。若是峭崎，却教当时人如何晓。

观书，须静着心，宽着意思，沈潜反复，将久自会晓得去。儒用。

放宽心，以他说看他说。以物观物，无以己观物。

以书观书，以物观物，不可先立己见。

读书，须要切己体验。不可只作文字看，又不可助长。

学者当以圣贤之言反求诸身，一一体察。须是晓然无疑，积日既久，当自有见。但恐用意不精，或贪多务广，或得少为足，则无由明耳。

读书，不可只专就纸上求理义，须反过来就自家身上以手自指。推究。秦汉以后无人说到此，亦只是一向去书册上求，不就自家身上理会。自家见未到，圣人先说在那里。自家只借他言语来就身上推究，始得。

今人读书，多不就切己上体察，但于纸上看，文义上说得去便了。如此，济得甚事！「何必读书，然后为学？」子曰：「是故恶夫佞者！」古人亦须读书始得。但古人读书，将以求道。不然，读作何用？今人不去这上理会道理，皆以涉猎该博为能，所以有道学、俗学之别。因提案上药囊起，曰：「如合药，便要治病，终不成合在此看。如此，于病何补！文字浩瀚，难看，亦难记。将已晓得底体在身上，却是自家易晓易做底事。解经已是不得已，若只就注解上说，将来何济！如画那人一般，画底却识那人。别人不识，须因这画去求那人，始得。今便以画唤做那人，不得。」

或问读书工夫。曰：「这事如今似难说。如世上一等人说道不须就书册上理会，此固是不得。然一向只就书册上理会，不曾体认着自家身己，也不济事。如说仁义礼智，曾认得自家如何是仁？自家如何是义？如何是礼？如何是智？须是着身己体认得。如读『学而时习之』，自家曾如何学？自家曾如何习？『不亦说乎』！曾见得如何是说？须恁地认，始得。若只逐段解过去，解得了便休，也不济事。如世上一等说话，谓不消得读书，不消理会，别自有个觉处，有个悟处，这个是不得。若只恁地读书，只恁地理会，又何益！」

学须做自家底看，便见切己。今人读书，只要科举用；已及第，则为杂文用；其高者，则为古文用，皆做外面看。

读书之法，有大本大原处，有大纲大目处，又有逐事上理会处，又其次则解释文义。

玩索、穷究，不可一废。

或问读书未知统要。曰：「统要如何便会知得？近来学者，有一种则舍去册子，却欲于一言半句上便要见道理；又有一种，则一向泛滥不知归着处，此皆非知学者。须要熟看熟思，久久之间，自然见个道理四停八当，而所谓统要者自在其中矣。」履孙。

凡看文字，专看细密处，而遗却缓急之间者，固不可；专看缓急之间，而遗却细密者，亦不可。今日之看，所以为他日之用。须思量所以看者何为。非只是空就言语上理会得多而已也。譬如拭桌子，只拭中心，亦不可；但拭四

弦，亦不可。须是切己用功，使将来自得之于心，则视言语诚如糟粕。然今不可便视为糟粕也，但当自期向到彼田地尔。

学者有所闻，须便行，始得。若得一书，须便读便思便行，岂可又安排停待而后下手！且如得一片纸，便来一片纸上道理行之，可也。履孙。

读书便是做事。凡做事，有是有非，有得有失。善处事者，不过称量其轻重耳。读书而讲究其义理，判别其是非，临事即此理。

真理会得底，便道真理会得；真理会不得底，便道真理会不得。真理会得底固不可忘，真理会不得底，须看那处有碍。须记那紧要处，常勿忘。所谓「智者利仁」，方其求时，心固在此；不求时，心亦在此。

学得此事了，不可自以为了，恐怠意生。如读得此书，须终身记之。寿昌。

读书推类反求，固不害为切己，但却又添了一重事。不若且依文看，逐处各自见个道理。久之自然贯通，不须如此费力也。

学者理会文义，只是要先理会难底，遂至于易者亦不能晓。学记曰：「善问者如攻坚木，先其易者，后其节目。」所谓「攻瑕，则坚者瑕；攻坚，则瑕者坚」，不知道理好处又却多在平易处。

只看自家底。不是自家底，枉了思量。

凡读书，且须从一条正路直去。四面虽有可观，不妨一看，然非是紧要。

看书不由直路，只管枝蔓，便于本意不亲切。

看文字不可相妨，须各自逐一着地头看他指意。若牵窒着，则件件相碍矣。

看文字，且逐条看。各是一事，不相牵合。

读书要周遍平正。

看文字不可落于偏僻，须是周匝。看得四通八达，无些窒碍，方有进益。又云：「某解语孟，训诂皆存。学者观书，不可只看紧要处，闲慢处要都周

匝。今说『求放心』，未问其它，只此便是『博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣』。『博学而笃志，切问而近思』，方是读书，却说『仁在其中』，盖此便是『求放心』也。」

看文字，且依本句，不要添字。那里元有缝罅，如合子相似。自家只去拆开，不是浑沦底物，硬去凿；亦不可先立说，牵古人意来凑。且如「逆诈、亿不信」与「先觉」之辨：逆诈，是那人不曾诈我，先去揣摩道，那人必是诈我；亿不信，是那人未有不信底意，便道那人必是不信；先觉，则分明见得那人已诈我，不信我。如高祖知人善任使，亦是分明见其才耳。

读书若有所见，未必便是，不可便执着。且放在一边，益更读书，以来新见。若执着一见，则此心便被此见遮蔽了。譬如一片净洁田地，若上面纔安一物，便须有遮蔽了处。圣人七通八达，事事说到极致处。学者须是多读书，使互相发明，事事穷到极致处。所谓「本诸身，征诸庶民，考诸三王而不缪，建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑」。直到这个田地，方是。语云：「执德不弘。」易云：「宽以居之。」圣人多说个广大宽洪之意，学者要须体之。

看书，不可将自己见硬参入去。须是除了自己所见，看他册子上古人意思如何。如程先生解「直方大」，乃引孟子。虽是程先生言，毕竟迫切。

看文字先有意见，恐只是私意。谓如粗厉者观书，必以勇果强毅为主；柔善者观书，必以慈祥宽厚为主，书中何所不有！

凡读书。先须晓得他底言词了，然后看其说于理当否。当于理则是，背于理则非。今人多是心下先有一个意思了，却将他人说话来说自家底意思；其有不合者，则硬穿凿之使合。

学者不可用己意迁就圣贤之言。

读书，如问人事一般。欲知彼事，须问彼人。今却不问其人，只以己意料度，谓必是如此。

看人文字，不可随声迁就。我见得是处，方可信。须沉潜玩绎，方有见处。不然，人说沙可做饭，我也说沙可做饭，如何可吃！谦。

大凡读书，不要般涉。但温寻旧底不妨，不可将新底来换。

文字不可硬说，但当习熟，渐渐分明。

凡看圣贤言语，不要迫得太紧。

大凡看文字要急迫不得。有疑处，且渐渐思量。若一下便要理会得，也无此理。

看文字，须是退步看，方可见得。若一向近前迫看，反为所遮蔽，转不见矣。

学者观书，病在只要向前，不肯退步看。愈向前，愈看得不分晓。不若退步，却看得审。大概病在执着，不肯放下。正如听讼：心先有主张乙底意思，便只寻甲底不是；先有主张甲底意思，便只见乙底不是。不若姑置甲乙之说，徐徐观之，方能辨其曲直。横渠云：「濯去旧见，以来新意。」此说甚当。若不濯去旧见，何处得新意来。今学者有二种病，一是主私意，一是旧有先入之说，虽欲摆脱，亦被他自来相寻。

学者不可只管守从前所见，须除了，方见新意。如去了浊水，然后清者出焉。

到理会不得处，便当「濯去旧见，以来新意」，仍且只就本文看之。

某向时与朋友说读书，也教他去思索，求所疑。近方见得，读书只是且恁地虚心就上面熟读，久之自有所得，亦自有疑处。盖熟读后，自有窒碍，不通处是自然有疑，方好较量。今若先去寻个疑，便不得。又曰：「这般也有时候。旧日看论语，合下便有疑。盖自有一样事，被诸先生说成数样，所以便着疑。今却有集注了，且可傍本看教心熟。少间或有说不通处，自见得疑，只是今未可先去疑着。」

看文字，且自用工夫，先已切至，方可举所疑，与朋友讲论。假无朋友，久之自能自见得。盖蓄积多者忽然爆开，便自然通，此所谓「何天之衢亨」也。盖蓄极则通，须是蓄之极，则通。人杰录云：「读书须是先看一件了，然后再看一件。若是蓄积处多，忽然爆开来时，自然所得者大，易所谓『何天之衢亨』，是也。」

读书无疑者，须教有疑；有疑者，却要无疑，到这里方是长进。

问：「看理多有疑处。如百氏之言，或疑其为非，又疑其为是，当如何断之？」曰：「不可强断，姑置之可也。」

人之病，只知他人之说可疑，而不知己说之可疑。试以诘难他人者以自诘难，庶几自见得失。

因求讲学言论传之，答曰：「圣贤之言，明如日月。」又曰：「人有欲速之病。旧尝与一人读诗集，每略过题一行。不看题目，却成甚读诗也！又尝见龚实之轿中只着一册文字看，此其专静也。且云：『寻常出外，轿中着三四册书，看一册厌，又看一册，此是甚功夫也！』」

因念出文字，偶失念字，遂不能记，云：「旧有人老不识字，然来年出入，皆心记口数之，既为写下，覆之无差。盖其人忠寔，又专一无他事，所以记得。今学者不能记，又往往只靠着笔墨文字，所以愈忘之也。」

先生戏引禅语云：「一僧与人读碑，云：『贤读着，总是字；某读着，总是禅。』」汾山作一书戒僧家整齐。有一川僧最[若若若]苴，读此书，云：『似都是说我！』善财五十三处见善知识，问皆如一，云：『我已发三藐三菩提心，而未知如何行菩萨行，成菩萨道。』」

问读诸经之法。曰：「亦无法，只是虚心平读去。」以下读诸经法。

学不可躐等，不可草率，徒费心力。须依次序，如法理会。一经通熟，他书亦易看。

圣人千言万语，只是说个当然之理。恐人不晓，又笔之于书。自书契以来，二典三谟伊尹武王箕子周公孔孟都只是如此，可谓尽矣。只就文字间求之，句句皆是。做得一分，便是一分工夫，非茫然不可测也，但患人不子细求索之耳。须要思量圣人之言是说个甚么，要将何用。若只读过便休，何必读！

读六经时，只如未有六经，只就自家身上讨道理，其理便易晓。

读书只就一直道理看，剖析自分晓，不必去偏曲处看。易有个阴阳，诗有个邪正，书有个治乱，皆是一直路径，可见别无峭崎。

人惟有私意，圣贤所以留千言万语，以扫涤人私意，使人人全得恻隐、羞恶之心。六经不作可也，里面着一点私意不得。

许多道理，孔子恁地说一番，孟子恁地说一番，子思又恁地说一番，都恁地悬空挂在那里。自家须自去体认，始得。

为学须是先立大本。其初甚约，中间一节甚广大，到末梢又约。孟子曰：「博学而详说之，将以反说约也。」故必先观论孟大学中庸，以考圣贤之意；读史，以考存亡治乱之迹；读诸子百家，以见其驳杂之病。其节目自有次序，不可踰越。近日学者多喜从约，而不于博求之。不知不求于博，何以考[马念]其约！如某人好约，今只做得一僧，了得一身。又有专于博上求之，而不反其约，今日考一制度，明日又考一制度，空于用处作工夫，其病又甚于约而不博者。要之，均是无益。

学者只是要熟，工夫纯一而已。读时熟，看时熟，玩味时熟。如孟子诗书，全在读时工夫。孟子每章说了，又自解了。盖他直要说得尽方住，其言一大片，故后来老苏亦拖他来做文章说。须熟读之，便得其味。今观诗，既未写得传，且除了小序而读之。亦不要将做好底看，亦不要将做恶底看，只认本文语意，亦须得八九。

人做功课若不专一，东看西看，则此心先已散漫了，如何看得道理出。须是看论语，专只看论语；看孟子，专只看孟子。读这一章，更不看后章；读这一句，更不得看后句；这一字理会未得，更不得看下字。如此，则专一而功可成。若所看不一，泛滥无统，虽卒岁穷年，无有透彻之期。某旧时文字，只是守此拙法，以至于今。思之，只有此法，更无他法。

「凡读书，须有次序。且如一章三句，先理会上一句，待通透；次理会第二句，第三句，待分晓；然后将全章反复紬绎玩味。如未通透，却看前辈讲解，更第二番读须见得身分上有长进处，方为有益。如语孟二书，若便恁地读过，只一二日可了。若要将来做切己事玩味体察，一日多看得数段，或一两段耳。」又云：「看讲解，不可专[犬句]他说，不求是非，便道前贤言语皆的当。如遗书中语，岂无过当失实处，亦有说不及处。」又云：「初看时便先断以己意，前圣之说皆不可入。此正当今学者之病，不可不知。」

人只读一书不得，谓其傍出多事。礼记左传最不可不读。

看经书与看史书不同：史是皮外物事，没紧要，可以札记问人。若是经书有疑，这个是切己病痛。如人负痛在身，欲斯须忘去而不可得。岂可比之看史，遇有疑则记之纸邪！

浩曰：「赵书记云：『自有见后，只是看六经语孟，其它史书杂学皆不必看。』其说谓买金须问卖金人，杂卖店中那得金银。不必问也。」曰：「如此，即不见古今成败，便是荆公之学。书那有不可读者？只怕无许多心力读得。六经是三代以上之书，曾经圣人手，全是天理。三代以下文字有得失，然而天理却在这边自若也。要有主，觑得破，皆是学。」

向时有一截学者，贪多务得，要读周礼、诸史、本朝典故，一向尽要理会得许多没紧要底工夫，少刻身己都自恁地颠颠倒倒没顿放处。如吃物事相似：将甚么杂物事，不是时节，一顿都吃了，便被他撑肠拄肚，没奈何他。

看经传有不可晓处，且要旁通。待其浹洽，则当触类而可通矣。

经旨要子细看上下文义。名数制度之类，略知之便得，不必大段深泥，以妨学问。

理明后，便读申韩书，亦有得。以下杂论。

诸先生立言有差处，如横渠知言。当知其所以差处，不宜一切委之，所以自广其志，自进其知也。

读书理会道理，只是将勤苦捱将去，不解得不成。「文王犹勤，而况寡德乎！」今世上有一般议论，成就后生懒惰。如云不敢轻议前辈，不敢妄立论之类，皆中怠惰者之意。前辈固不敢妄议，然论其行事之是非，何害？固不可凿空立论，然读书有疑，有所见，自不容不立论。其不立论者，只是读书不到疑处耳。将精义诸家说相比并，求其是，便自有合辨处。

因言读书法，曰：「且先读十数过，已得文义四五分；然后看解，又得二三分；又却读正文，又得一二分。向时不理得孟子，以其章长故也。因如此读。元来他章虽长，意味却自首末相贯。」又问读书心多散乱。曰：「便是心难把捉处。知得此病者，亦早少了。向时举中庸『诚者物之终始，不诚无物』，说与直卿云：『且如读十句书，上九句有心记得，心不走作，则是心在此九句内，是诚，是有其物，故终始得此九句用。若下一句心不在焉，便是不诚，便无物也。』」明作，以下论看注解。

「大凡人读书，且当虚心一意，将正文熟读，不可便立见解。看正文了，却着深思熟读，便如己说，如此方是。今来学者一般是专要作文字用，一般是要说得新奇，人说得不如我说得较好，此学者之大病。譬如听人说话一般，且从他说尽，不可剿断他说，便以己意见抄说。若如此，全不见得他说是非，只

说得自家底，终不济事。」久之，又曰：「须是将本文熟读，字字咀嚼教有味。若有理会不得处，深思之；又不得，然后却将注解看，方有意味。如人饥而后食，渴而后饮，方有味。不饥不渴而强饮食之，终无益也。」又曰：「某所集注论语，至于训诂皆子细者，盖要人字字与某着意看，字字思索到，莫要只作等闲看过了。」又曰：「读书，第一莫要先立个意去看他底；莫要才领略些大意，不耐烦，便休了。」

学者观书，先须读得正文，记得注解，成诵精熟。注中训释文意、事物、名义，发明经指，相穿纽处，一一认得，如自己做出来底一般，方能玩味反复，向上有透处。若不如此，只是虚设议论，如举业一般，非为己之学也。曾见有人说诗，问他关雎篇，于其训诂名物全未晓，便说：「乐而不淫，哀而不伤。」某因说与他道：「公而今说诗，只消这八字，更添『思无邪』三字，共成十一字，便是一部毛诗了。其它三百篇，皆成渣滓矣！」因忆顷年见汪端明说：「沈元用问和靖：『伊川易传何处是切要？』尹云：『「体用一源，显微无间。」此是切要处。』」后举似李先生，先生曰：「尹说固好。然须是看得六十四卦、三百八十四爻都有下落，方始说得此话。若学者未曾子细理会，便与他如此说，岂不误他！」某闻之悚然！始知前日空言无实，不济事，自此读书益加详细云。此一段，系先生亲书示书堂学者。

凡人读书，若穷得到道理透处，心中也替他饶本作「替地」。快活。若有疑处，须是参诸家解熟看。看得有差互时，此一段终是不稳在心头，不要放

凡看文字，诸家说有异同处，最可观。谓如甲说如此，且扞扯住甲，穷尽其词；乙说如此，且扞扯住乙，穷尽其词。两家之说既尽，又参考而穷究之，必有一真是者出矣。学蒙。

经之有解，所以通经。经既通，自无事于解，借经以通乎理耳。理得，则无俟乎经。今意思只滞在此，则何时得脱然会通也。且所贵乎简者，非谓欲语言之少也，乃在中与不中尔。若句句亲切，虽多何害。若不亲切，愈少愈不达矣！某尝说：「读书须细看得意思通融后，都不见注解，但见有正经几个字在，方好。」

句心。

看注解时，不可遗了紧要字。盖解中有极散缓者，有缓急之间者，有极紧要者。某下一字时，直是称轻等重，方敢写出！上言句心，即此意。

且寻句内意。

凡读书，须看上下文意是如何，不可泥着一字。如扬子：「于仁也柔，于义也刚。」到易中，又将刚来配仁，柔来配义。如论语：「学不厌，智也；教不倦，仁也。」到中庸又谓：「成己，仁也；成物，智也。」此等须是各随本文意看，便自不相碍。

问：「一般字，却有浅深轻重，如何看？」曰：「当看上下文。」

读书，须从文义上寻，次则看注解。今人却于文义外寻索。

传注，惟古注不作文，却好看。只随经句分说，不离经意，最好。疏亦然。今人解书，且图要作文，又加辨说，百般生疑。故其文虽可读，而经意殊远。程子易传亦成作文，说了又说。故今人观者更不看本经，只读传，亦非所以使人思也。以下附论解经。

解经谓之解者，只要解释出来。将圣贤之语解开了，庶易读。

圣经字若个主人，解者犹若奴仆。今人不识主人，且因奴仆通名，方识得主人，毕竟不如经字也。

随文解义。

解经当如破的。

经书有不可解处，只得阙。若一向去解，便有不通而谬处。

今之谈经者，往往有四者之病：本卑也，而抗之使高；本浅也，而凿之使深；本近也，而推之使远；本明也，而必使至于晦，此今日谈经之大患也。

后世之解经者有三：（一）儒者之经；（一）文人之经，东坡陈少南辈是也；（一）禅者之经，张子韶辈是也。

解书，须先还他成句，次还他文义。添无紧要字却不妨，添重字不得。今人所添者，恰是重字。

圣贤说出来底言语，自有语脉，安顿得各有所在，岂似后人胡乱说了也！须玩索其旨，所以学不可以不讲。讲学固要大纲正，然其间子细处，亦不可以不讲。只缘当初讲得不子细，既不得圣贤之意，后来胡乱执得一说，便以为

是，只胡乱解将去！必大录此下云：「古人似未尝理会文义。今观其说出底言语，不曾有一字用不当者。」

解经，若于旧说一向人情他，改三字不若改两字，改两字不若且改一字，至于甚不得已乃始改，这意思终为害。

凡学者解书，切不可与他看本。看本，则心死在本子上。只教他恁地说，则他心便活，亦且不解失忘了。寿昌。

「学者轻于著书，皆是气识浅薄，使作得如此，所谓『圣虽学作兮，所贵者资；便儂皎厉兮，去道远而』！盖此理醜厚，非便儂皎厉不克负荷者所能当。子张谓『执德不弘』，人多以宽大训『弘』字，大无意味，如何接连得『焉能为有，焉能为亡』，文义相贯。盖『弘』字有深沉厚重之意。横渠谓：『义理，深沉方有造，非浅易轻浮所可得也。』此语最佳。」问：「集注解此，谓『守所得而心不广，则德孤』，如何？」曰：「孤，只是孤单。所得只是这些道理，别无所有，故谓之德孤」论著书。

编次文字，须作草簿，抄记项头。如此，则免得用心去记他。兵法有云：「车载糗粮兵仗，以养力也。」编次文字，用簿抄记，此亦养心之法。论编次文字。

今人读书未多，义理未至融会处，若便去看史书，考古今治乱，理会制度典章，譬如作陂塘以溉田，须是陂塘中水已满，然后决之，则可以流注滋殖田中禾稼。若是陂塘中水方有一勺之多，遽决之以溉田，则非徒无益于田，而一勺之水亦复无有矣。读书既多，义理已融会，胸中尺度一一已分明，而不看史书，考治乱，理会制度典章，则是犹陂塘之水已满，而不决以溉田。若是读书未多，义理未有融会处，而汲汲焉以看史为先务，是犹决陂塘一勺之水以溉田也，其涸也可立而待也。以下读史。

先看语孟中庸，更看一经，却看史，方易看。先读史记，史记与左传相包。次看左传，次看通鉴，有余力则看全史。只是看史，不如今之看史有许多峣崎。看治乱如此，成败如此，「与治同道罔不兴，与乱同事罔不亡」，知得次第。

今人只为不曾读书，祇是读得粗书。凡读书，先读语孟，然后观史，则如明鉴在此，而妍丑不可逃。若未读彻语孟中庸大学便去看史，胸中无一个权衡，多为所惑。又有一般人都不曾读书，便言我已悟得道理，如此便是恻隐之

心，如此便是羞恶之心，如此便是是非之心，浑是一个私意，如近时祧庙可见。杞。

问读史之法。曰：「先读史记及左氏，却看西汉东汉及三国志。次看通鉴。温公初作编年，起于威烈王；后又添至共和后，又作稽古录，始自上古。然共和以上之年，已不能推矣。独邵康节却推至尧元年，皇极经世书中可见。编年难得好者。前日周德华所寄来者亦不好。温公于本朝又作大事记。若欲看本朝事，当看长编。若精力不及，其次则当看国纪。国纪只有长编十分之二耳。」

史亦不可不看。看通鉴固好，然须看正史一部，却看通鉴。一代帝纪，更逐件大事立个纲目，其间节目疏之于下，恐可记得。

饶宰问看通鉴。曰：「通鉴难看，不如看史记汉书。史记汉书事多贯穿，纪里也有，传里也有，表里也有，志里也有。通鉴是逐年事，逐年过了，更无讨头处。」道夫录云：「更无踪迹。」饶廷老曰：「通鉴历代具备。看得大概，且未免求速耳。」曰：「求速，却依旧不曾看得。须用大段有记性者，方可。且如东晋以后，有许多小国夷狄姓名，头项最多。若是看正史后，却看通鉴，见他姓名，却便知得他是某国人。某旧读通鉴，亦是如此。且草草看正史一上，然后却来看他。」芝。

问：「读通鉴与正史如何？」曰：「好且看正史，盖正史每一事关涉处多，只如高祖鸿门一事，本纪与张良灌婴诸传互载，又却意思详尽，读之使人心地欢洽，便记得起。通鉴则一处说便休，直是无法，有记性人方看得。」又问：「致堂管见，初得之甚喜。后见南轩集中云：『病败不可言。』又以为专为桀设。岂有言天下之理而专为一入者！」曰：「尽有好处，但好恶不相掩尔。」曰：「只如头一章论三晋事，人多不以为然。自今观之，只是祖温公尔。」曰：「诚是祖。但如周王不分封，也无个出场。」

读史当观大伦理、大机会、大治乱得失。

凡观书史，只有个是与不是。观其是，求其不是；观其不是，求其是，然后便见得义理。寿昌。

史且如此看读去，待知首尾稍熟后，却下手理会。读书皆然。

读史有不可晓处，札出待去问人，便且读有时读别处，撞着有文义与此相关，便自晓得。

问读史。曰：「只是以自家义理断之。大概自汉以来，只是私意，其间有偶合处尔。只如此看他，已得大概。范唐鉴亦是此法，然稍疏。更看得密如他，尤好。然得似他，亦得了。」

读史亦易见作史者意思，后面成败处，他都说得意思在前面了。如陈蕃杀宦者，但读前面，许多疏脱都可见了。「甘露」事亦然。

问芝：「史书记得熟否？苏丞相颂看史，都在手上轮得。他那资性直是会记。」芝曰：「亦缘多忘。」曰：「正缘如此，也须大约记得某年有甚么事，某年有甚么事。纔记不起，无缘会得浹洽。」芝云：「正缘是不浹洽。」曰：「合看两件。且看一件，若两件是四百字，且二百字，有何不可。」芝。

人读史书，节目处须要背得，始得。如读汉书，高祖辞沛公处，义帝遣沛公入关处，韩信初说汉王处，与史赞过秦论之类，皆用背得，方是。若只是略绰看过，心下似有似无，济得甚事！读一件书，须心心念念只在这书上，令彻头彻尾，读教精熟，这说是如何，那说是如何，这说同处是如何，不同处是如何，安有不长进！而今人只办得十日读书，下着头不与闲事，管取便别。莫说十日，只读得一日，便有功验。人若办得十来年读书，世间甚书读不了！今公们自正月至腊月三十日，管取无一日专心致志在书上。」又云：「人做事，须是专一。且如张旭学草书，见公孙大娘舞剑器而悟。若不是他专心致志，如何会悟！」

杨志之患读史无记性，须三五遍方记得，而后再忘了。曰：「只是一遍读时，须用功，作相别计，止此更不再读，便记得。有一士人，读周礼疏，读第一板讫，则焚了；读第二板，则又焚了；便作焚舟计。若初且草读一遍，准拟三四遍读，便记不牢。」又曰：「读书须是有精力。」至之曰：「亦须是聪明。」曰：「虽是聪明，亦须是静，方运得精神。昔见延平说：『罗先生解春秋也浅，不似胡文定。后来随人入广，在罗浮山住三两年，去那里心静，须看得较透。』淳录云：『那里静，必做得工夫有长进处。只是归来道死，不及叩之。』某初疑解春秋，干心静甚事，后来方晓。盖静则心虚，道理方看得出。」义刚曰：「前辈也多是在背后处做几年，方成。」曰：「也有不恁地底。如明道自二十岁及第，一向出来做官，自恁地便好了。」

学六

持守

自古圣贤皆以心地为本。士毅。

圣贤千言万语，只要人不失其本心。

古人言志帅、心君，须心有主张，始得。

心若不存，一身便无所主宰。

纔出门，便千岐万辙，若不是自家有个主宰，如何得是！

心在，群妄自然退听。

人只有个心，若不降伏得，做甚么人！一作：「如何做得事成！」

人只一心。识得此心，使无走作，虽不加防闲，此心常在。

人精神飞扬，心不在壳子里面，便害事。

未有心不定而能进学者。人心万事之主，走东走西，如何了得！砥。

「只外面有些隙罅，便走了。」问：「莫是功夫间断，心便外驰否？」
曰：「只此心纔向外，便走了。」

人昏时，便是不明；纔知那昏时，便是明也。

人心常炯炯在此，则四体不待羈束，而自入规矩。只为人心有散缓时，故立许多规矩来维持之。但常常提警，教身入规矩内，则此心不放逸，而炯然在矣。心既常惺惺，又以规矩绳检之，此内外交相养之道也。

今人心耸然在此，尚无恣慢之气，况心常能惺惺者乎！故心常惺惺，自无客虑。

古人警史诵诗之类，是规戒警诲之意，无时不然。便被他恁地炒，自是使人住不着。大抵学问须是警省。且如瑞岩和尚每日间常自问：「主人翁惺惺否？」又自答曰：「惺惺。」今时学者却不如此。

人之本心不明，一如睡人都昏了，不知有此身。须是唤醒，方知。恰如磕睡，强自唤醒，唤之不已，终会醒。某看来，大要工夫只在唤醒上。然如此等处，须是体验教自分明。士毅。

人有此心，便知有此身。人昏昧不知有此心，便如人困睡不知有此身。人虽困睡，得人唤觉，则此身自在。心亦如此，方其昏蔽，得人警觉，则此心便在这里。

「学者工夫只在唤醒上。」或问：「人放纵时，自去收敛，便是唤醒否？」曰：「放纵只为昏昧之故。能唤醒，则自不昏昧；不昏昧，则自不放纵矣。」

心只是一个心，非是以一个心治一个心。所谓存，所谓收，只是唤醒。

人惟有一心是主，要常常唤醒。

须是猛省！

人不自知其病者，是未尝去体察警省也。

只是频频提起，久之自熟。

学者常用提省此心，使如日之升，则群邪自息。他本自光明广大，自家只着些子力去提省照管他，便了。不要苦着力，着力则反不是。

试定精神看一看，许多暗昧魍魉各自冰散瓦解。太祖月诗曰：「未离海底千山黑，才到天中万国明！」日未上时，黑漫漫地，才一丝线，路上便明。

人常须收敛个身心，使精神常在这里。似担百十斤担相似，须硬着筋骨担！

大抵是且收敛得身心在这里，便已有八九分了。却看道理有窒碍处，却于这处理会。为学且要专一。理会这一件，便只且理会这一件。若行时，心便只在行上；坐时，心便只在坐上。

学者须常收敛，不可恁地放荡。只看外面如此，便见里面意思。如佛家说，只于□□都看得见。才高，须着实用工，少间许多才都为我使，都济事。若不细心用工收敛，则其才愈高，而其为害愈大。又曰：「昔林艾轩在临安，曾见一僧与说话。此僧出入常顶一笠，眼视不曾出笠影外。某所以常道，他下面有人，自家上面没人。」

学者为学，未问真知与力行，且要收拾此心，令有个顿放处。若收敛都在义理上安顿，无许多胡思乱想，则久久自于物欲上轻，于义理上重。须是教义理心重于物欲，如秤令有低昂，即见得义理自端的，自有欲罢不能之意，其于物欲，自无暇及之矣。苟操舍存亡之间无所主宰，纵说得，亦何益！

今于日用间空闲时，收得此心在这里截然，这便是「喜怒哀乐未发之中」，便是浑然天理。事物之来，随其是非，便自见得分晓：是底，便是天理；非底，便是逆天理。常常恁地收拾得这心在，便如执权衡以度物。

人若要洗刷旧习都净了，却去理会此道理者，无是理。只是收放心，把持在这里，便须有个真心发见，从此便去穷理。

大概人只要求个放心，日夕常照管令在。力量既充，自然应接从容。

今说求放心，说来说去，却似释老说入定一般。但彼到此便死了；吾辈却要得此心主宰得定，方赖此做事业，所以不同也。如中庸说「天命之谓性」，即此心也；「率性之谓道」，亦此心也；「修道之谓教」，亦此心也；以至于「致中和」，「赞化育」，亦只此心也。致知，即心知也；格物，即心格也；克己，即心克也。非礼勿视听言动，勿与不勿，只争毫发地尔。所以明道说：「圣贤千言万语，只是欲人将已放之心收拾入身来，自能寻向上去。」今且须就心上做得主定，方验得圣贤之言有归着，自然有契。如中庸所谓「尊德性」，「致广大」，「极高明」，盖此心本自如此广大，但为物欲隔塞，故其广大有亏；本自高明，但为物欲系累，故于高明有蔽。若能常自省察警觉，则高明广大者常自若，非有所增损之也。其「道问学」，「尽精微」，「道中庸」等工夫，皆自此做，尽有商量也。若此心上工夫，则不待商量赌当，即今见得如此，则更无闲时。行时，坐时，读书时，应事接物时，皆有着力处。大抵只要见得，收之甚易而不难也。

学者须是求放心，然后识得此性之善。人性无不善，只缘自放其心，遂流于恶。「天命之谓性」，即天命在人，便无不善处。发而中节，亦是善；不中节，便是恶。人之一性，完然具足，二气五行之所禀赋，何尝有不善。人自不

向善上去，兹其所以为恶尔。韩愈论孟子之后不得其传，只为后世学者不去心上理会。尧舜相传，不过论人心道心，精一执中而已。天下只是善恶两端。譬如阴阳在天地间，风和日暖，万物发生，此是善底意思；及群阴用事，则万物雕悴。恶之在人亦然。天地之理固是抑遏阴气，勿使常胜。学者之于善恶，亦要于两夹界处拦截分晓，勿使纤恶间绝善端。动静日用，时加体察，持养久之，自然成熟。

求放心，乃是求这物；克己，则是漾着这一物也。

许多言语，虽随处说得有浅深大小，然而下工夫只一般。如存其心与持其志，亦不甚争。存其心，语虽大，却宽；持其志，语虽小，却紧。只持其志，便收敛；只持其心，便内外肃然。又曰：「持其志，是心之方涨处便持着。」

再问存心。曰：「非是别将事物存心。赐录云：「非是活捉一物来存着。」孔子曰：『居处恭，执事敬，与人忠。』便是存心之法。如说话觉得不是，便莫说；做事觉得不是，便莫做；亦是赐录作「只此便是」。存心之法。」赐同。

存得此心，便是要在这里常常照管。若不照管，存养要做甚么用！

问存心。曰：「存心不在纸上写底，且体认自家心是何物。圣贤说得极分晓。孟子恐后人不知，又说四端，于此尤好玩索。」

或问存心。曰：「存心只是知有此身。谓如对客，但知道我此身在此对客。」

记得时，存得一霎时，济得甚事！

但操存得在时，少间他喜怒哀乐，自有一个则在。

心存时少，亡时多。存养得熟后，临事省察不费力。

「平日涵养之功，临事持守之力。涵养、持守之久，则临事愈益精明。平日养得根本。固善，若平日不曾养得，临事时便做根本工夫，从这里积将去。若要去讨平日涵养，几时得！」又曰：「涵养之则，凡非礼勿视听言动，礼仪三百，威仪三千，皆是。」

明底人便明了，其它须是养。养，非是如何椎凿用工，只是心虚静，久则自明。士毅。

持养之说，言之，则一言可尽；行之，则终身不穷。

或言静中常用存养。曰：「说得有病。一动一静，无时不养。」

惜取那无事底时因说存养。儒用。

人之一心，当应事时，常如无事时，便好。

平居须是俨然若思。

三国时，朱然终日钦钦，如在行阵。学者持此，则心长不放矣。

或问：「初学恐有急迫之病？」曰：「未要如此安排，只须常恁地执持。待到急迫时，又旋理会。」

学者须敬守此心，不可急迫，当栽培深厚。栽，只如种得一物在此。但涵养持守之功继继不已，是谓栽培深厚。如此而优游涵泳于其间，则浹洽而有以自得矣。苟急迫求之，则此心已自躁迫纷乱，只是私己而已，终不能优游涵泳以达于道。

大凡气俗不必问，心平则气自和。惟心粗一事，学者之通病。横渠云：「颜子未至圣人，犹是心粗。」一息不存，即为粗病。要在精思明辨，使理明义精；而操存涵养无须臾离，无毫发间；则天理常存，人欲消去，其庶几矣哉！

人能操存此心，卓然而不乱，亦自可与入道。况加之学问探讨之功，岂易量耶！

人心本明，只被物事在上盖蔽了，不曾得露头面，故烛理难。且彻了盖蔽底事，待他自出来行两匝看。他既唤做心，自然知得是非善恶。

或问：「此心未能把得定，如何？」曰：「且论是不是，未须论定不定。」此人曾学禅。柄。

心须常令有所主。做一事未了，不要做别事。心广大如天地，虚明如日月。要闲，心却不闲，随物走了；不要闲，心却闲，有所主。

人须将那不错底心去验他那错底心。不错底是本心，错底是失其本心。

心得其正，方能知性之善。

今说性善。一日之间，动多少思虑，萌多少计较，如何得善！

学者工夫，且去翦截那浮泛底思虑。

人心无不思虑之理。若当思而思，自不当苦苦排抑，反成不静。异端之学，以性自私，固为大病。然又不察气质情欲之偏，率意妄行，便谓无非至理，此尤害事。近世儒者之论，亦有流入此者，不可不察。

凡学须要先明得一个心，然后方譬如烧火相似，必先吹发了火，然后加薪，则火明矣。若先加薪而后吹火，则火灭矣。如今时人不求诸六经而贪时文是也。寿昌。

人亦须是通达万变，方能湛然纯一。

一者，其心湛然，只在这里。

把定生死路头！

扶起此心来斗！

圣人相传，只是一个字。尧曰「钦明」，舜曰「温恭」。「圣敬日跻」。「君子笃恭而天下平」。以下论敬。

尧是初头出治第一个圣人。尚书尧典是第一篇典籍，说尧之德，都未下别字，「钦」是第一个字。如今看圣贤千言万语，大事小事，莫不本于敬。收拾得自家精神在此，方看得道理尽。看道理不尽，只是不曾专一。或云：「『主一之谓敬。』敬莫只是主一？」曰：「主一又是『敬』字注解。要之，事无小无大，常令自家精神思虑尽在此。遇事时如此，无事时也如此。」

孔子所谓「克己复礼」，中庸所谓「致中和」，「尊德性」，「道问学」，大学所谓「明明德」，书曰「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥

中」：圣贤千言万语，只是教人明天理，灭人欲。天理明，自不消讲学。人性本明，如宝珠沉溷水中，明不可见；去了溷水，则宝珠依旧自明。自家若得知是人欲蔽了，便是明处。只是这上便紧紧着力主定，一面格物。今日格一物，明日格一物，正如游兵攻围拔守，人欲自消铄去。所以程先生说「敬」字，只是谓我自有一个明底物事在这里。把个「敬」字抵敌，常常存个敬在这里，则人欲自然来不得。夫子曰：「为仁由己，而由人乎哉！」紧要处正在这里！

圣贤言语，大约似乎不同，然未始不贯。只如夫子言非礼勿视听言动，「出门如见大宾，使民如承大祭」，「言忠信，行笃敬」，这是一副当说话。到孟子又却说「求放心」，「存心养性」。大学则又有所谓格物，致知，正心，诚意。至程先生又专一发明一个「敬」字。若只恁看，似乎参错不齐，千头万绪，其实只一理。道夫曰：「泛泛于文字间，祇觉得异。实下工，则贯通之理始见。」曰：「然。只是就一处下工夫，则余者皆兼摄在里。圣贤之道，如一室然，虽门户不同，自一处行来便入得，但恐不下工夫尔。」

因叹「敬」字工夫之妙，圣学之所以成始成终者，皆由此，故曰：「修己以敬。」下面「安人」，「安百姓」，皆由于此。只缘子路问不置，故圣人复以此答之。要之，只是个「修己以敬」，则其事皆了。或曰：「自秦汉以来，诸儒皆不识这『敬』字，直至程子方说得亲切，学者知所用力。」曰：「程子说得如此亲切了，近世程沙随犹非之，以为圣贤无单独说『敬』字时，只是敬亲，敬君，敬长，方着个『敬』字。全不成说话！圣人说『修己以敬』，曰『敬而无失』，曰『圣敬日跻』，何尝不单独说来！若说有君、有亲、有长时用敬，则无君亲、无长之时，将不敬乎？都不思量，只是信口胡说！」

问：「二程专教人持敬，持敬在主一。浩熟思之：若能每事加敬，则起居语默在规矩之内，久久精熟，有『从心所欲，不踰矩』之理。颜子请事四者，亦只是持敬否？」曰：「学莫要于持敬，故伊川谓：『敬则无己可克，省多少事。』然此事甚大，亦甚难。须是造次颠沛必于是，不可须臾间断，如此方有功，所谓『敏则有功』。若还今日作，明日辍，放下了又拾起，几时得见效！修身，齐家，治国，平天下，都少个敬不得。如汤之『圣敬日跻』，文王『小心翼翼』之类，皆是。只是他便与敬为一。自家须用持着，稍缓则忘了，所以常要惺惺地。久之成熟，可知道『从心所欲，不踰矩』。颜子止是持敬。」

因说敬，曰：「圣人言语，当初未曾关聚。如说『出门如见大宾，使民如承大祭』等类，皆是敬之目。到程子始关聚说出一个『敬』来教人。然敬有甚物？只如『畏』字相似。不是块然兀坐，耳无闻，目不见，全不省事之谓。只收敛身心，整齐纯一，不恁地放纵，便是敬。」

程子只教人持敬。孔子告仲弓亦只是说「如见大宾，如承大祭」。此心常存得，便见得仁。

敬，只是收敛来。程夫子亦说敬。孔子说「行笃敬」，「敬以直内，义以方外」。圣贤亦是如此，只是工夫浅深不同。圣贤说得好：「人生而静，天之性也；感物而动，性之欲也。」物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣！

为学有大要。若论看文字，则逐句看将去。若论为学，则自有个大要。所以程子推出一个「敬」字与学者说，要且将个「敬」字收敛个身心，放在模匣子里面，不走作了，然后逐事逐物看道理。尝爱古人说得「学有缉熙于光明」，此句最好。盖心地本自光明，只被利欲昏了。今所以为学者，要令其光明处转光明，所以下「缉熙」字。缉，如「缉麻」之「缉」，连缉不已之意。熙，则训「明」字。心地光明，则此事有此理，此物有此理，自然见得。且如人心何尝不光明。见他人做得是，便道是；做得不是，便知不是，何尝不光明。然只是才明便昏了。又有一种人自谓光明，而事事物物元不曾照见。似此光明，亦不济得事。今释氏自谓光明，然父子则不知其所谓亲，君臣则不知其所谓义。说他光明，则是乱道！

今说此话，却似险，难说。故周先生只说「一者，无欲也」。然这话头高，卒急难凑泊。寻常人如何便得无欲！故伊川只说个「敬」字，教人只就这「敬」字上捱去，庶几执捉得定，有个下手处。纵不得，亦不至失。要之，皆只要人于此心上见得分明，自然有得尔。然今之言敬者，乃皆装点外事，不知直截于心上求功，遂觉累坠不快活。不若眼下于求放心处有功，则尤省力也。但此事甚易，只如此提醒，莫令昏昧，一二日便可见效，且易而省力。只在念不念之间耳，何难而不为！

「敬」字，前辈都轻说过了，唯程子看得重。人只是要求放心。何者为心？只是个敬。人纔敬时，这心便在了。

人之为学，千头万绪，岂可无本领！此程先生所以有「持敬」之语。只是提撕此心，教他光明，则于事无不见，久之自然刚健有力。骧。

「而今只是理会个敬，一日则有一日之效，一月则有一月之效。」因问或问中程子谢尹所说敬处。曰：「譬如此屋，四方皆入得。若从一方入到这里，则那三方入处都在这里了。」

程先生所以有功于后学者，最是「敬」之一字有力。人之心性，敬则常存，不敬则不存。如释老等人，却是能持敬。但是他只知得那上面一截事，却没下面一截事。觉而今恁地做工夫，却是有下面一截，又怕没那上面一截。那上面一截，却是个根本底。卓。

今人皆不肯于根本上理会。如「敬」字，只是将来说，更不做将去。根本不立，故其它零碎工夫无凑泊处。明道延平皆教人静坐。看来须是静坐。

「敬」字工夫，乃圣门第一义，彻头彻尾，不可顷刻间断。

「敬」之一字，真圣门之纲领，存养之要法。一主乎此，更无内外精粗之间。

先立乎其大者。持敬。

敬则万理具在。

仲思问「敬者，德之聚」。曰：「敬则德聚，不敬则都散了。」

敬胜百邪。

只敬，则心便一。

敬，只是此心自做主宰处。

人常恭敬，则心常光明。

敬则天理常明，自然人欲慾壑消治。

人能存得敬，则吾心湛然，天理粲然，无一分着力处，亦无一分不着力处。

敬是个扶策人底物事。人当放肆怠惰时，才敬，便扶策得此心起。常常会恁地，虽有些放僻邪侈意思，也退听。

敬不是只恁坐地。举足动步，常要此心在这里。

敬非是块然兀坐，耳无所闻，目无所见，心无所思，而后谓之敬。只是有所畏谨，不敢放纵。如此则身心收敛，如有所畏。常常如此，气象自别。存得此心，乃可以为学。

敬不是万事休置之谓，只是随事专一，谨畏，不放逸耳。

敬，只是一个「畏」字。

敬无许多事。

「敬，只是收敛来。」又曰：「敬是始终一事。」

问敬。曰：「一念不存，也是间断；一事有差，也是间断。」

问：「敬何以用工？」曰：「只是内无妄思，外无妄动。」柄。

「心走作不在此，便是放。夫人终日之间，如是者多矣。『博学，审问，慎思，明辨，力行』，皆求之之道也。须是敬。」问敬。曰：「不用解说，只整齐严肃便是。」

持敬之说，不必多言。但熟味「整齐严肃」，「严威俨恪」，「动容貌，整思虑」，「正衣冠，尊瞻视」此等数语，而实加工焉，则所谓直内，所谓主一，自然不费安排，而身心肃然，表里如一矣。

或问：「主敬只存之于心，少宽四体亦无害否？」曰：「心无不敬，则四体自然收敛，不待十分着意安排，而四体自然舒适。着意安排，则难久而生病矣。」

何丞说：「敬不在外，但存心便是敬。」先生曰：「须动容貌，整思虑，则生敬。」已而曰：「各说得一边。」

「坐如尸，立如齐」，「头容直，目容端，足容重，手容恭，口容止，气容肃」，皆敬之目也。

今所谓持敬，不是将个「敬」字做个好物事样塞放怀里。只要胸中常有此意，而无其名耳。

元思问：「持敬易散漫，如何？」曰：「只唤着，便在此。」

或问：「持敬患不能久，当如何下功夫？」曰：「某旧时亦曾如此思量，要得一个直截道理。元来都无他法，只是习得熟，熟则自久。」

问：「人于诚敬有作辍。」曰：「只是在人，人须自责。如『为仁由己』，作与辍都不干别人事，须是自家肯做。」又问：「如此时须是勉强？」曰：「然。」

或问：「先持敬，令此心惺惺了，方可应接事物，何如？」曰：「不然。」伯静又问：「须是去事物上求。」曰：「亦不然。若无事物时，不成须去求个事物来理会。且无事物之时，要你做甚么？」

「动出时也要整齐，平时也要整齐。」方问：「乃是敬贯动静？」曰：「到头底人，言语无不贯动静者。」

问：「敬通贯动静而言。然静时少，动时多，恐易得挠乱。」曰：「如何都静得！有事须着应。人在世间，未有无事时节；要无事，除是死也。自早至暮，有许多事。不成说事多挠乱，我且去静坐。敬不是如此。若事至前，而自家却要主静，顽然不应，便是心都死了。无事时敬在里面，有事时敬在事上。有事无事，吾之敬未尝间断也。且如应接宾客，敬便在应接上；宾客去后，敬又在这里。若厌苦宾客，而为之心烦，此却是自挠乱，非所谓敬也。故程子说：『学到专一时方好。』盖专一，则有事无事皆是如此。程子此段，这一句是紧要处。」

学者当知孔门所指求仁之方，日用之间，以敬为主。不论感与未感，平日常是如此涵养，则善端之发，自然明着。少有间断，而察识存养，扩而充之，皆不难乎为力矣。造次颠沛，无时不习。此心之全体皆贯乎动静语默之间，而无一息之间断，其所谓仁乎！

「敬且定下，如东西南北各有去处，此为根本，然后可明。若与万物并流，则如播糠眯目，上下四方易位矣！如伊川说：『聪明睿知，皆由是出。』」方曰：「敬中有诚立明通道理？」曰：「然。」

大率把捉不定，皆是不仁。人心湛然虚定者，仁之本体。把捉不定者，私欲夺之，而动摇纷扰矣。然则把捉得定，其惟笃于持敬乎！」直卿。

问：「主敬时私欲全不萌，此固是仁。或于物欲中打一觉悟，是时私欲全无，天理尽见，即此便是仁之全体否？」曰：「便是不如此。且如在此静坐

时，固敬。应事接物，能免不差否？只才被人叫时，自家便随他去了。须于应事接物上不错，方是。这个便是难。」

问：「人如何发其诚敬，消其欲？」曰：「此是极处了。诚，只是去了许多伪；敬，只是去了许多怠慢；欲，只是要窒。」

诚、敬、寡欲，不可以次序做工夫。数者虽则未尝不串，然其实各是一件事。不成道敬则欲自寡，却全不去做寡欲底功夫，则是废了克己之功也。但恐一旦发作，又却无理会。譬如平日慎起居，节饮食，养得如此了，固是无病。但一日意外病作，岂可不服药。敬只是养底功夫。克己是去病。须是俱到，无所不用其极。

敬如治田而灌溉之功；克己，则是去其恶草也。

问持敬与克己工夫。曰：「敬是涵养操持不走作；克己，则和根打并了，教他尽净。」又问敬斋箴。曰：「此是敬之目，说有许多地头去处。」

问：「且如持敬，岂不欲纯一于敬？然自有不敬之念，固欲与己相反，愈制则愈甚。或谓只自持敬，虽念虑妄发，莫管他，久将自定，还如此得否？」曰：「要之，邪正本不对立，但恐自家胸中无个主。若有主，邪自不能入。」又问：「不敬之念，非出于心。如忿欲之萌，学者固当自克，虽圣贤亦无如之何。至于思虑妄发，欲制之而不能。」曰：「纔觉恁地，自家便挈起了。但莫先去防他。然此只是自家见理不透，做主不定，所以如此。大学曰：『物格，而后知至；知至，而后意诚。』才意诚，则自然无此病。」

问：「尝学持敬。读书，心在书；为事，心在事，如此颇觉有力。只是瞑目静坐时，支遣思虑不去。或云，只瞑目时已是生妄想之端。读书心在书，为事心在事，只是收聚得心，未见敬之体。」曰：「静坐而不能遣思虑，便是静坐时不曾敬。敬只是敬，更寻甚敬之体？似此支离，病痛愈多，更不曾做得工夫，只了得安排杜撰也。」

「大凡学者须先理会『敬』字，敬是立脚去处。程子谓：『涵养须用敬，进学则在致知。』此语最妙。」或问：「持敬易间断，如何？」曰：「常要自省得。才省得，便在此。」或以为此事最难。曰：「患不省察尔。觉得间断，便已接续，何难之有！『操则存，舍则亡』，只在操舍两字之间。要之，只消一个『操』字。到紧要处，全不消许多文字言语。若此意成熟，虽『操』字亦不须用。『习矣不察』，人多错看此一语。人固有事亲孝，事兄弟，交朋友亦有信，而终不识其所以然者，『习矣，而不察也』。此『察』字，非『察物』

之『察』，乃识其所以然也。习是用功夫处，察是知识处。今人多于『察』字用功，反轻了『习』字。才欲作一事，却又分一心去察一心，胸中扰扰，转觉多事。如张子韶说论语，谓『察其事亲从兄之心，霭然如春，则为仁；肃然似秋，则为义』。只要自察其心，反不知其事亲、从兄为如何也。故夫子教人，只说习。如『克己复礼』，是说习也；视听言动，亦是习；『请事斯语』，亦是习。孟子恐人不识，方说出『察』字。而『察』字最轻。『习』字最重也。」次日，陈一之求先生书「涵养须用敬，进学则在致知」字以为观省之益。曰：「持敬不用判公凭。」终不肯写。

或问：「一向把捉，待放下便觉恁衰飒，不知当如何？」曰：「这个也不须只管恁地把捉。若要去把捉，又添一个要把捉底心，是生许多事。公若知得放下不好，便提掇起来，便是敬。」曰：「静坐久之，一念不免发动，当如何？」曰：「也须看一念是要做甚么事。若是好事，合当做底事，须去干了。或此事思量未透，须着思量教了。若是不好底事，便不要做。自家纔觉得如此，这敬便在这里。」

敬，莫把做一件事看，只是收拾自家精神，专一在此。今看来诸公所以不进，缘是但知说道格物，却于自家根骨上煞欠阙，精神意思都恁地不专一，所以工夫都恁地不精锐。未说道有甚底事分自家志虑，只是观山玩水，也煞引出了心，那得似教他常在里面好！如世上一等闲物事，一切都绝意，虽似不近人情，要之，如此方好。

敬有死敬，有活敬。若只守着主一之敬，遇事不济之以义，辨其是非，则不活。若熟后，敬便有义，义便有敬。静则察其敬与不敬，动则察其义与不义。如「出门如见大宾，使民如承大祭」，不敬时如何？「坐如尸，立如齐」，不敬时如何？须敬义夹持，循环无端，则内外透彻。」

涵养须用敬，处事须是集义。

敬、义只是一事。如两脚立定是敬，才行是义；合目是敬，开眼见物便是义。」

方未有事时，只得说「敬以直内」。若事物之来，当辨别一个是非，不成只管敬去。敬、义不是两事。

敬者，守于此而不易之谓；义者，施于彼而合宜之谓。

敬要回头看，义要向前看。寿昌。

敬。○义。义是其间物来能应，事至能断者是。

「明道教人静坐，李先生亦教人静坐。盖精神不定，则道理无凑泊处。」又云：「须是静坐，方能收敛。」以下论静。

静坐无闲杂思虑，则养得来便条畅。

或问：「疲倦时静坐少顷，可否？」曰：「也不必要似禅和子样去坐禅方为静坐。但只令放教意思好，便了。」

始学工夫，须是静坐。静坐则本原定，虽不免逐物，及收归来，也有个安顿处。譬如人居家熟了，便是出外，到家便安。如茫茫在外，不曾下工夫，便要收敛向里面，也无个着落处。士毅。

或问：「不拘静坐与应事，皆要专一否？」曰：「静坐非是要如坐禅入定，断绝思虑。只收敛此心，莫令走作闲思虑，则此心湛然无事，自然专一。及其有事，则随事而应；事已，则复湛然矣。不要因一事而惹出三件两件。如此，则杂然无头项，何以得他专一！只观文王『雝雝在宫，肃肃在庙，不显亦临，无射亦保』，便可见敬只是如此。古人自少小时便做了这工夫，故方其洒扫时加帚之礼，至于学诗，学乐舞，学弦诵，皆要专一。且如学射时，心若不在，何以能中。学御时，心若不在，何以使得他马。书、数皆然。今既自小不曾做得，不奈何，须着从今做去方得。若不做这工夫，却要读书看义理，恰似要立屋无基地，且无安顿屋柱处。今且说那营营底心会与道理相入否？会与圣贤之心相契否？今求此心，正为要立个基址，得此心光明，有个存主处，然后为学，便有归着不错。若心杂然昏乱，自无头当，却学从那头去？又何处是收功处？故程先生须令就『敬』字上做工夫，正为此也。」

人也有静坐无思念底时节，也有思量道理底时节，岂可画为两涂，说静坐时与读书时工夫迥然不同！当静坐涵养时，正要体察思绎道理，只此便是涵养，不是说唤醒提撕，将道理去却那邪思妄念。只自家思量道理时，自然邪念不作。「言忠信，行笃敬」，「立则见其参于前，在舆则见其倚于衡」，只是常常见这忠信笃敬在眼前，自然邪妄无自而入，非是要存这忠信笃敬，去除那不忠不敬底心。今人之病，正在于静坐读书时二者工夫不一，所以差。

一之问：「存养多用静否？」曰：「不必然。孔子却都就用处教人做工夫。今虽说主静，然亦非弃事物以求静。既为人，自然用事君亲，交朋友，抚妻子，御僮仆。不成捐弃了，只闭门静坐，事物之来，且曰：『候我存养！』」

又不可只茫茫随他事物中走。二者须有个思量倒断始得。」顷之，复曰：「动时，静便在这里。动时也有静，顺理而应，则虽动亦静也。故曰：『知止，而后有定；定，而后能静。』事物之来，若不顺理而应，则虽块然不交于物以求静，心亦不能得静。惟动时能顺理，则无事时能静；静时能存，则动时得力。须是动时也做工夫，静时也做工夫，两莫相靠，使工夫无间断，始得。若无间断，静时固静，动时心亦不动，动亦静也。若无工夫，则动时固动，静时虽欲求静，亦不可得而静，静亦动也。动、静，如船之在水，潮至则动，潮退则止；有事则动，无事则静。此段，徐居甫录。说此次日，见徐，云：「事来则动，事过了静。如潮头高，船也高；潮头下，船也下。」虽然，『动静无端』，亦无截然为动为静之理。如人之气，吸则静，嘘则动。又问答之际，答则动也，止则静矣。凡事皆然。且如涵养、致知，亦何所始？但学者须自截从一处做去。程子：『为学莫先于致知。』是知在先。又曰：『未有致知而不在敬者。』则敬也在先。从此推去，只管恁地。」砥。

心于未遇事时须是静，及至临事方用，重道此二字。便有气力。如当静时不静，思虑散乱，及至临事，已先倦了。伊川解「静专」处云「不专一则不能直遂。」闲时须是收敛定，做得事便有精神。

心要精一。方静时，须湛然在此，不得困顿，如镜样明，遇事时方好。心要收拾得紧。如颜子「请事斯语」，便直下承当。及「犯而不校」，却别。」

静便定，熟便透。

静为主，动为客。静如家舍，动如道路。不翕，则不能直遂。

静时不思动，动时不思静。

静中动，起念时。动中静，是物各付物。

人身只有个动、静。静者，养动之根；动者，所以行其静。动中有静，如「发而皆中节」处，便是动中之静。

问：「动、静两字，人日间静时煞少，动时常多。」曰：「若圣人动时亦未尝不静，至众人动时却是胶扰乱了。如今人欲为一事，未尝能专此一事，处之从容不乱。其思虑之发，既欲为此，又欲为彼，此是动时却无那静也。」

「为人君，止于仁；为人臣，止于敬。」止于仁敬者，静也；要止于仁与敬者，便是动。只管是一动一静，循环无端，所以谓「动极复静，静极复

动」。如人嘘吸：若嘘而不吸，则须绝；吸而不嘘，亦必壅滞着不得。嘘者，所以为吸之基。「尺蠖之屈，以求信也；龙蛇之蛰，以存身也；精义入神，以致用也；利用安身，以崇德也。」大凡这个都是一屈一信，一消一息，一往一来，一阖一辟。大底有大底阖辟消息，小底有小底阖辟消息，皆只是这道理。

古人唯如此，所以其应事敏，不失机。今人躁扰，却失机。○今随事匆匆，是以动应动，物交物也。○以静应。兵家亦言。主静，点着便有。

因看「心，生道也」，云：「不可以湖南之偏而废此意。但当于安静深固中涵养出来。此以静应动，湖南以动应动。动静相涵。」○应物。物与我心中之理本是一物，两无少欠，但要我应之尔。方谓：「冲漠无朕」一章通此。物心共此理。定是静，应者是动。○通书云：「无欲，则静虚动直。静虚则明，明则通；动也。动直则公，公则溥。」其致公平，静也。不可无应者。动处亦是仁，定者是义。亦是各正性命，所谓贞也。如木开花结实，实成脱离，则又是本来一性命，元无少欠。方云：「人自是一个天地。木实不能自知，而物则如此。人灵，能知之者矣。」

吴公济云：「逐日应接事物之中，须得一时辰宁静，以养卫精神。要使事愈繁而心愈暇，彼不足而我有余。」其言虽出于异说，然试之亦略有验，岂周夫子所谓主静者邪！

被异端说虚静了后，直使今学者忙得更不敢睡！

问：「心存时也有邪处。」曰：「如何？」泳曰：「有人心、道心。如佛氏所谓『作用是性』，也常常心存。」曰：「人心是个无拣择底心，道心是个有拣择底心。佛氏也不可谓之邪，只是个无拣择底心。到心存时，已无大段不是处了。」

要得坐忘，便是坐驰。

静坐久时，昏困不能思；起去，又闹了，不暇思。

与好谐戏者处，即自觉言语多，为所引也。

朱子语类卷第十三

学七

力行

学之之博，未若知之之要；知之之要，未若行之之实。以下践行。

善在那里，自家却去行他。行之久，则与自家为一；为一，则得之在我。未能行，善自善，我自我。

人言匹夫无可行，便是乱说。凡日用之间，动止语默，皆是行处。且须于行处警省，须是战战兢兢，方可。若悠悠泛泛地过，则又不可。

若不用躬行，只是说得便了，则七十子之从孔子，只用两日说便尽，何用许多年随着孔子不去。不然，则孔门诸子皆是呆无能底人矣！恐不然也。古人只是日夜皇皇汲汲，去理会这个身心。到得做事业时，只随自家分量以应之。如由之果，赐之达，冉求之艺，只此便可以从政，不用他求。若是大底功业，便用大圣贤做；小底功业，便用小底贤人做。各随他分量做出来，如何强得。

这个事，说只消两日说了，只是工夫难。

人于道理不能行，只是在我之道理有未尽耳。不当咎其不可行，当反而求尽其道。

为学就其偏处着工夫，亦是。其平正道理自在。若一向矫枉过直，又成偏去。如人偏于柔，自可见。只就这里用工，须存平正底道理。虽要致知，然不可恃。书曰：『知之非艰，行之惟艰。』工夫全在行上。

问：「大抵学便要践履，如何？」曰：「固然是。易云：「学以聚之，问以辨之。」既探讨得是当，又且放顿宽大田地，待触类自然有会合处。故曰：『宽以居之。』何尝便说『仁以行之』！」

某此间讲说时少，践履时多，事事都用你自去理会，自去体察，自去涵养。书用你自去读，道理用你自去究索。某只是做得个引路底人，做得个证明底人，有疑难处同商量而已。

书册中说义理，只说得一面。今人之所谓践履者，只做得个皮草。如居屋室中，只在门户边立地，不曾深入到后面一截。

放教脚下实。

人所以易得流转，立不定者，只是脚跟不点地。点，平声。

问学如登塔，逐一层登将去。上面一层，虽不问人，亦自见得。若不去实踏过，却悬空妄想，便和最下底层不曾理会得。

学者如行路一般，要去此处，只直去此处，更不可去路上左过右过，相将一齐到不得。寿昌。

有个天理，便有个人欲。盖缘这个天理须有个安顿处，才安顿得不恰好，便有人欲出来。以下理欲、义利、是非之辨。

「天理人欲分数有多少。天理本多，人欲便也是天理里面做出来。虽是人欲，人欲中自有天理。」问：「莫是本来全是天理否？」曰：「人生都是天理，人欲却是后来没巴鼻生底。」

人之一心，天理存，则人欲亡；人欲胜，则天理灭，未有天理人欲夹杂者。学者须要于此体认省察之。

大抵人能于天理人欲界分上立得脚住，则尽长进在。

天理人欲之分，只争些子，故周先生只管说「几」字，然辨之又不可不早，故横渠每说「豫」字。

天理人欲，几微之间。

或问：「先生言天理人欲，如砚子，上面是天理，下一面是人欲。」曰：「天理人欲常相对。」

问：「饮食之间，孰为天理，孰为人欲？」曰：「饮食者，天理也；要求美味，人欲也。」

有天理自然之安，无人欲陷溺之危。

不为物欲所昏，则浑然天理矣。

天理人欲，无硬定底界，此是两界分上功夫。这边功夫多，那边不到占过来。若这边功夫少，那边必侵过来。

人只有个天理人欲，此胜则彼退，彼胜则此退，无中立不进退之理。凡人不进便退也。譬如刘项相拒于荥阳成皋间，彼进得一步，则此退一步；此进一步，则彼退一步。初学则要牢札定脚与他捱，捱得一毫去，则逐旋捱将去。此心莫退，终须有胜时。胜时甚气象！儒用略。

人只是此一心。今日是，明日非，不是将不是底换了是底。今日不好，明日好，不是将好底换了不好底。只此一心，但看天理私欲之消长如何尔。以至千载之前，千载之后，与天地相为始终，只此一心。读书亦不须牵连引证以为工。如此缠绕，皆只是为人；若实为己，则须是将己心验之。见得圣贤说底与今日此心无异，便是工夫。

学者须是革尽人欲，复尽天理，方始是学。今去读书，要去看取句语相似不相似，便方始是读书。读书须要有志；志不立，便衰。而今只是分别人欲与天理，此长，彼必短；此短，彼必长。寿昌。

未知学问，此心浑为人欲。既知学问，则天理自然发见，而人欲渐渐消去者，固是好矣。然克得一层，又有一层。大者固不可有，而纤微尤要密察！

凡一事便有两端：是底即天理之公，非底乃人欲之私。须事事与剖判极处，即克治扩充功夫随事着见。然人之气禀有偏，所见亦往往不同。如气禀刚底人，则见刚处多，而处事必失之太刚；柔底人，则见柔处多，而处事必失之太柔。须先就气禀偏处克治。

义理身心所自有，失而不知所以复之。富贵身外之物，求之惟恐不得。纵使得之，于身心无分毫之益，况不可必得乎！若义理，求则得之。能不丧其所有，可以为圣为贤，利害甚明。人心之公，每为私欲所蔽，所以更放不下。但常常以此两端体察，若见得时，自须猛省，急摆脱出来！

徐子融问：「水火，明知其可畏，自然畏之，不待勉强。若是人欲，只缘有爱之之意，虽知之而不能不好之，奈何？」曰：「此亦未能真知而已。」又问：「真知者，还当真知人欲是不好物事否？」曰：「如『克、伐、怨、欲』，却不是要去就『克、伐、怨、欲』上面要知得到，只是自就道理这边看得透，则那许多不待除而自去。若实是看得大底道理，要去求胜做甚么？要去矜夸他人做甚么？『求仁而得仁，又何怨！』怨个甚么？耳目口鼻四肢之欲，

惟分是安，欲个甚么？见得大处分明，这许多小小病痛，都如冰消冻解，无有痕迹矣。」

「今人日中所为，皆苟而已。其实只将讲学做一件好事，求异于人。然其设心，依旧只是为利，其视不讲者，又何以大相远！天下只是『善恶』两言而已。于二者始分之中，须着意看教分明。及其流出去，则善者一向善，但有浅深尔。如水清冷，便有极清处，有稍清处。恶者一向恶，恶亦有浅深。如水浑浊，亦有极浑处，有稍浑处。」问：「此善恶分处，只是天理之公，人欲之私耳。」曰：「此却是已有说后，方有此名。只执此为说，不济事。要须验之此心，真知得如何是天理，如何是人欲。几微间极索理会。此心常常要惺觉，莫令须刻悠悠愤愤。」大雅云：「此只是持敬为要。」曰：「敬不是闭眼默坐便为敬，须是随事致敬，要有行程去处。如今且未论齐家、治国、平天下，只截自格物、致知、诚意、正心、修身为说，此行程也。方其当格物时，便敬以格之；当诚意时，便敬以诚之；以至正心、修身以后，节节常要惺觉执持，令此心常在，方是能持敬。今之言持敬者，只是说敬，非是持敬。若此心常在躯壳中为主，便须常如烈火在身，有不可犯之色。事物之来，便成两畔去，又何至如是缠绕！」

学无浅深，并要辨义利。

看道理，须要就那个大处看。须要前面开阔，不要就那壁角里去。而今须要天理人欲，义利公私，分别得明白。将自家日用底与他勘验，须渐渐有见处。若不去那大坛场上行，理会得一句透，只是一句，道理小了。

人贵剖判，心下令其分明，善理明之，恶念去之。若义利，若善恶，若是非，毋使混彀不别于其心。譬如处一家之事，取善舍恶；又如处一国之事，取得舍失；处天下之事，进贤退不肖。蓄疑而不决者，其终不成。

或问义利之别。曰：「只是为己为人之分。纔为己，这许多便自做一边去。义也是为己，天理也是为己。若为人，那许多便自做一边去。」

须于日用间，令所谓义了然明白。或言心安处便是义。亦有人安其所不当安，岂可以安为义也！

义利之辨，初时尚相对在。若少间主义功深后，那利如何着得！如小小窃盗，不劳而却矣。

事无大小，皆有义利。今做好底事了，其间更包得有多少利私在，所谓「以善为之而不知其道」，皆是也。

才卿问：「应事接物别义利，如何得不错？」曰：「先做切己工夫。喻之以物，且须先做了本子。本子既成，便只就这本子上理会。不然，只是悬空说易。」器之问：「义利之分，临事如何辨？」曰：「此须是工夫到，义理精，方晓然。未能至此，且据眼前占取义一边，放令分数多，占得这下来，纵错亦少。」

才有欲顺适底意思，即是利。

仁义根于人心之固有，利心生于物我之相形。

人只有一个公私，天下只有一个邪正。

将天下正大底道理去处置事，便公；以自家私意去处之，便私。

且以眼前言，虚实真伪是非处，且要剔脱分明。

「只是理会个是与不是，便了。」又曰：「是，便是理。」

凡事只去看个是非。假如今日做得一件事，自心安而无疑，便是是处；一事自不信，便是非处。寿昌。

闲居无事，且试自思之。其行事有于所当是而非，当非而是，当好而恶，当恶而好，自察而知之，亦是工夫。士毅。

讲学固不可无，须是更去自己分上做工夫。若只管说，不过一两日都说尽了。只是工夫难。且如人虽知此事不是，不可为，忽然无事又自起此念。又如临事时虽知其不义，不要做，又却不知不觉自去做了，是如何？又如好事，初心本自要做，又却终不肯做，是如何？盖人心本善，方其见善欲为之时，此是真心发见之端。然纔发，便被气禀物欲随即蔽锢之，不教它发。此须自去体察存养，看得此最是一件大工夫。

学者工夫只求一个是。天下之理，不过是与非两端而已。从其是则为善，徇其非则为恶。事亲须是孝，不然，则非事亲之道；事君须是忠，不然，则非事君之道。凡事皆用审个是非，择其是而行之。圣人教人，谆谆不已，只是发明此理。「十五志学」，所志只在此；「三十而立」，所立只在此；「四十而

不惑」，又不是别有一般道理，只是见得明，行得到。为贤为圣，皆只在此。圣人恐人未悟，故如此说，又如彼说；这里既说，那里又说，学者可不知所择哉！今读书而不能尽知其理，只是心粗意凡解释文义，须是虚心玩索。圣人言语，义理该贯，如丝发相通，若只恁大纲看过，何缘见得精微出来！所以失圣人之意也。

所谓道，不须别去寻讨，只是这个道理。非是别有一个道，被我忽然看见，攫拏得来，方是见道。只是如日用底道理，恁地是，恁地不是。事事理会得个是处，便是道也。近时释氏便有个忽然见道底说话。道又不是一件甚物，可摸得入手。

学，大抵只是分别个善恶而去就之尔。

论阴阳，则有阴必有阳；论善恶，则一毫着不得！

学者要学得不偏，如所谓无过不及之类，只要讲明学问。如善恶两端，便要分别理会得善恶分明后，只从中道上行，何缘有差。子思言中，而谓之中庸者，庸只训常。日用常行，事事要中，所以谓「中庸不可能」。

凡事莫非心之所为，虽放僻邪侈，亦是此心。善恶但如反复手，翻一转便是恶。只安顿不着，亦便是不善。

人未说为善，先须疾恶。能疾恶，然后能为善。今人见不好事，都只恁不管他。「民之秉彝，好是懿德」，不知这秉彝之良心做那里去，也是可怪！与立。

有问好恶。曰：「好恶是情，好善恶恶是性。性中当好善，当恶恶。泛然好恶，乃是私也。」

圣人之于天地，犹子之于父母。以下系人伦。

佛经云：「佛为一大事因缘出现于世。」圣人亦是为这一大事出来。这个道理，虽人所固有，若非圣人，如何得如此光明盛大！你不晓得底，我说在这里，教你晓得；你不会做底，我做下样子在此，与你做。只是要扶持这个道理，教它常立在世間，上拄天，下拄地，常如此端正。才一日无人维持，便倾倒了。少间脚拄天，头拄地，颠倒错乱，便都坏了。所以说：「天佑下民，作之君，作之师，惟其克相上帝，宠绥四」天只生得你，付得这道理。你做与不做，却在你。做得好，也由你；做得不好，也由你。所以又为之立君师以作成

之，既抚养你，又教导你，使无一夫不遂其性。如尧舜之时，真个是「宠绥四方」。只是世间不好底人，不定迭底事，才遇尧舜，都安帖平定了。所以谓之「克相上帝」，盖助上帝之不及也。自秦汉以来，讲学不明。世之人君，固有因其才智做得功业，然无人知明德、新民之事。君道间有得其一二，而师道则绝无矣！卓。

问：「圣人『兼三才而两之』。」曰：「前日正与学者言，佛经云：『我佛为一大事因缘出现于世。』圣人亦是为一大事出现于世。上至天，下至地，中间是人。塞于两间者，无非此理。须是圣人出来，左提右挈，原始要终，无非欲人有以全此理，而不失其本然之性。『天佑下民，作之君，作之师』，只是为此道理。所以作个君师以辅相裁成，左右民，使各全其秉彝之良，而不失其本然之善而已。故圣人以其先得诸身者与民共之，只是为这一个道理。如老佛窥见这个道理。庄子『神鬼神帝，生天生地，』释氏所谓『能为万象主，不逐四时凋』，他也窥见这个道理。只是他说得惊天动地。圣人之学，则其作用处与他全不同。圣人之学，则至虚而实实，至无而实有，有此物则有此理。圃录此下云：「须一一与它尽得。」佛氏则只见得如此便休了，所以不同。」又问：「『辅相裁成』，若以学者言之，日用处也有这样处否？」曰：「有之。如饥则食，渴则饮，寒则裘，凿井而饮，耕田而食，作为耒耜网罟之类，皆辅相左右民事。」

道者，古今共由之理，如父之慈，子之孝，君仁，臣忠，是一个公共底道理。德，便是得此道于身，则为君必仁，为臣必忠之类，皆是自有得于己，方解恁地。尧所以修此道而成尧之德，舜所以修此道而成舜之德，自天地以先，羲黄以降，都即是这一个道理，亘古今未常有异，只是代代有一个人出来做主。做主，便即是得此道理于己，不是尧自是一个道理，舜又是一个道理，文王周公孔子又别是一个道理。老子说：「失道而后德。」他都不识，分做两个物事，便将道做一个空无底物事看。吾儒说只是一个物事。以其古今公共是这一个，不着人身上说，谓之道。德，即是全得此道于己。他说：「失道而后德，失德而后仁，失仁而后义。」若离了仁义，便是无道理了，又更如何是道！

圣人万善皆备，有一毫之失，此不足为圣人。常人终日为不善，偶有一毫之善，此善心生也。圣人要求备，故大舜无一毫厘不是，此所以为圣人。不然，又安足谓之舜哉！寿昌。

圣人不知己是圣人。

天下之理，至虚之中，有至实者存；至无之中，有至有者存。夫理者，寓于至有之中，而不可以目击而指数也。然而举天下之事，莫不有理。且臣之事君，便有忠之理；子之事父，便有孝之理；目之视，便有明之理；耳之听，便有聪之理；貌之动，便有恭之理；言之发，便有忠之理。只是常常恁地省察，则理不难知也。

学者实下功夫，须是日日为之，就事亲、从兄、接物、处事理会取。其有未能，益加勉行。如此之久，则日化而不自知，遂只如常事做将去。

「父子欲其亲」云云，曰：「非是欲其如此。盖有父子，则便自然有亲；有君臣，则便自然有敬。」因指坐门摇扇者曰：「人热，自会摇扇，不是欲其摇扇也。」

问：「父母之于子，有无穷怜爱，欲其聪明，欲其成立。此谓之诚心邪？」曰：「父母爱其子，正也；爱之无穷，而必欲其如何，则邪矣。此天理人欲之间，正当审决。」

叶诚之问：「人不幸处继母异兄弟不相容，当如何？」曰：「从古来自有这样子。公看舜如何。后来此样事多有。只是『为人子，止于孝』。」

「君臣之际，权不可略重，纔重则无君。且如汉末，天下唯知有曹氏而已；魏末，唯知有司马氏而已。鲁当庄僖之际，也得个季友整理一番。其后季氏遂执其权，历三四世，鲁君之势全无了，但有一季氏而已。」贺孙问：「也是合下君臣之间，其识虑不远？」曰：「然。所以圣人垂戒，谓：『臣弑君，子弑父，非一夕一朝之故，其所由来者渐矣！由辨之不早辨也。』这个事体，初间只争些小，到后来全然只有一边。圣人所以『一日二日万几』，常常戒谨恐惧。诗称文王之盛，于后便云：『殷之未丧师，克配上帝。宜鉴于殷，峻命不易！』此处甚多。」

用之问：「忠，只是实心，人伦日用皆当用之，何独只于事君上说『忠』字？」曰：「父子兄弟夫妇，皆是天理自然，人皆莫不自知爱敬。君臣虽亦是天理，然是义合。世之人便自易得苟且，故须于此说『忠』，却是就不足处说。如庄子说：『命也，义也，天下之大戒。』看这说，君臣自是有不得已意思。」

问：「君臣父子，同是天伦，爱君之心，终不如爱父，何也？」曰：「离畔也只是庶民，贤人君子便不如此。韩退之云：『臣罪当诛兮，天王圣明！』此语，何故程子道是好？文王岂不知纣之无道，却如此说？是非欺诳众人，直

是有说。须是有转语，方说得文王心出。看来臣子无说君父不是底道理，此便见得是君臣之义处。庄子云：『天下之大戒二：命也，义也。子之于父，无适而非命也；臣之于君，无适而非义也；无所逃于天地之间。』旧尝题跋一文字，曾引此语，以为庄子此说，乃杨氏无君之说。似他这意思，便是没奈何了，方恁地有义，却不知此是自然有底道理。」又曰：「『臣之视君如寇讎』，孟子说得来怪差，却是那时说得。如云『三月无君则吊』等语，似是逐旋去寻个君，与今世不同。而今却是只有进退，无有去之之理，只得退去。又有一种退不得底人，如贵戚之卿是也。贾生吊屈原文云：『历九州岛而相其君兮，何必怀此都也！』又为怀王傅，王坠马死，谊自伤傅王无状，悲泣而死。张文潜有诗讥之。当时谊何不去？直是去不得。看得谊当初年少，也只是胡说。」赐。

臣子无爱身自佚之理。

问：「妻有七出，此却是正当道理，非权也。」曰：「然。」

蜚卿问：「安卿问目，以孝弟推说君臣等事，不须如此得否？」曰：「惟有此理，固当有此事。如人入于水则死，而鱼生于水，此皆天然合当如此底道理。」问：「朋友之义，自天子至于庶人，皆须友以成，而安卿只说以类聚，莫未该朋友之义否？」曰：「此亦只说本来自是如此。自天子至于庶人，未有不须友以成，乃是后来事，说朋友功效如此。人自与人同类相求，牛羊亦各以类相从。朋友乃彝伦之一。今人不知有朋友之义者，只缘但知有四个要紧，而不知朋友亦不可阙。」

朋友之于人伦，所关至重！

问：「与朋友交，后知其不善，欲绝，则伤恩；不与之绝，则又似『匿怨而友其人』。」曰：「此非匿怨之谓也。心有怨于人，而外与之交，则为匿怨。若朋友之不善，情意自是当疏，但疏之以渐。若无大故，则不必峻绝之，所谓『亲者毋失其为亲，故者毋失其为故』者也。」

问：「人伦不及师，何也？」曰：「师之义，即朋友，而分则与君父等。朋友多而师少，以其多者言之。」又问：「服中不及师，何也？」曰：「正是难处。若论其服，则当与君父等，故礼谓『若丧父而无服』；又曰：『平居则经。』」

李问人伦不及师。曰：「师与朋友同类，而势分等于君父，唯其所在而致死焉。」曾云：「如在君旁，则为君死；在父旁，则为父死。」曰：「也是如此。如在君，虽父有罪，不能为父死。」

教导后进，须是严毅。然亦须有以兴起开发之，方得。只恁严，徒拘束之，亦不济事。

某尝言，今教导之法，皆失真，无一个人晓得。说道理底，尽说错了，说从别处去。做文章底，也只学做那不好底文章；做诗底，也不识好诗；以至说禅底，也不是他元来佛祖底禅；修养者，也非老庄之道，无有是者。

古人上下之分虽严，然待臣仆如子弟，待子弟如臣仆。伯玉之使，孔子与之坐。陶渊明篮舆，用其子与门人。子路之负米，子贡之埋马，夫子之钓弋，有若之三踊于鲁大夫之庭，冉有用矛却齐以入其军，而樊须虽少能用命也。古之人执干戈卫社稷，躬耕稼，与陶、渔之事，皆是也。后世骄侈日甚，反以臣子之职为耻。此风日变，不可复也。士君子知此，为学者言之，以渐率其子弟，庶几可少变乎！

耳目口鼻之在人，尚各有攸司，况人在天地间，自农商工贾等而上之，不知其几，皆其所当尽者。小大虽异，界限截然。本分当为者，一事有阙，便废天职。「居处恭，执事敬，与人忠。」推是心以尽其职者，无以易诸公之论。但必知夫所处之职，乃天职之自然，而非出于人为，则各司其职以办其事者，不出于勉强不得已之意矣。以下杂论立心处事。

有是理，方有这物事。如草木有个种子，方生出草木。如人有此心去做这事，方始成这事。若无此心，如何会成这事。

事无非学。

或说事多。曰：「世事无时是了。且拣大段无甚紧要底事，不要做；又逐旋就小者又拣出无紧要底，不要做。先去其粗，却去其精，磨去一重，又磨一重。天下事都是如此。且如中庸说：『戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。』先且就睹处与闻处做了，然后就不睹不闻处用工，方能细密。而今人每每跳过一重做事，睹处与闻处元不曾有工夫，却便去不睹不闻处做，可知是做不成，下梢一齐担阁。且如屋漏暗室中工夫，如何便做得？须从『十目所视，十手所指』处做起，方得。」

且须立个粗底根脚，却正好着细处工夫。今人于无义理底言语尽说了，无义理底事尽做了。是于粗底根脚犹未立，却求深微。纵理会得，干己甚事！

多是要求济事，而不知自身己不立，事决不能成。人自心若一毫私意未尽，皆足以败事。如上有一点黑，下便有一扑黑；上有一毫差，下便有寻丈差。今若见得十分透彻，待下梢遇事转移，也只做得五六分。若今便只就第四五着理会，下梢如何！

圣贤劝人做底，必是人有欠缺处；戒人莫为底，必是自家占得一分在其间。

要做好事底心是实，要做不好事底心是虚。被那虚底在里夹杂，便将实底一齐打坏了。

须是信得及。这件物事好笑，不信，便了不得。士毅。

这一边道理熟，那一边俗见之类自破。

常先难而后易，不然，则难将至矣。如乐毅用兵，始常惧难，乃心谨畏，不敢忽易，故战则虽大国坚城，无不破者。及至胜，则自骄胆大，而恃兵强，因去攻二城亦攻不下。寿昌。

今人未有所见时，直情做去，都不见得。一有所见，始觉所为多有可寒心处！砥。

今人多是安于所不安。做事，明知事不好，只说恁地也不妨，正所谓「月攘一鸡，以待来年」者也。

作事若顾利害，其终未有不陷于害者。

无所为于前，无所冀于后。

古人临事所以要回互时，是一般国家大事，系死生存亡之际，有不可直情径行处，便要权其轻重而行之。今则事事用此，一向回互。至于「枉寻直尺而利，亦可为欤」？是甚意思！

问：「学者讲明义理之外，亦须理会时政。凡事当一一讲明，使先有一定之说，庶它日临事，不至墙面。」曰：「学者若得胸中义理明，从此去量度事

物，自然泛应曲当。人若有尧舜许多聪明，自做得尧舜许多事业。若要一一理会，则事变无穷，难以逆料，随机应变，不可预定。今世文人才士，开口便说国家利害，把笔便述时政得失，终济得甚事！只是讲明义理以淑人心，使世间识义理之人多，则何患政治之不举耶！」柄。

因论人好习古今治乱典故等学，曰：「亦何必苦苦于此用心。古今治乱，不过进君子，退小人，爱人利物之类，今人都看巧去了。」

某看人也须是刚，虽则是偏，然较之柔不同。易以阳刚为君子，阴柔为小人。若是柔弱不刚之质，少间都不会振奋，只会困倒了。

天下事亦要得危言者，亦要得宽缓者，皆不可少。随其所见，看其人议论。如狄梁公辞虽缓，意甚恳切。如中边皆缓，则不可「翕受敷施，九德咸事」。圣人便如此做。

今人大抵皆先自立一个意见。若其性宽大，便只管一向见得一个宽大底路；若性严毅底人，便只管见得一个廉介底路，更不平其心。看事物，自有合宽大处，合严毅处。

「人最不可晓：有人奉身俭吝之甚，充其操『上食槁壤，下饮黄泉』底，却只爱官职；有人奉身清苦而好色。他只缘私欲不能克，临事只见这个重，都不见别个了。」或云：「似此等人，分数胜已下底。」曰：「不得如此说。才有病，便不好，更不可以分数论。他只爱官职，便弑父与君也敢！」

李问：「世间有一种人，慈惠温厚，而于义不足，作事无断制，是如何？」曰：「人生得多般样，这个便全是气禀。如唐明皇为人，他于父子夫妇君臣分上，极忍无状，然终始于兄弟之情不衰。这只缘宁王让他位，所以如此。宁王见他有功，自度不可居储嗣，遂力让他。缘这一节感动得他，所以终始恩重不衰。」胡兄说：「他见他兄让他，所以如此友重。」曰：「不是如此，自是他里面有这个道理，得他兄感动发出来，得一个物事承接得在耳。若其中元无此道理，如何会感动得来。人之气禀极多般样，或有余于此，不足于彼。这个不干道理事，皆气禀所为也。」

古人尊贵，奉之者愈备，则其养德也愈善。后之奉养备者，贼之而已矣！

容貌辞气，乃德之符也。

血气之怒不可有，义理之怒不可无。

为气血所使者，只是客惟于性理说话涵泳，自然临事有别处。

须是慈祥厚为本。如勇决刚果，虽不可无，然用之有处所。因论仁及此。

周旋回护底议论最害事。

事至于过当，便是伪。杨丞通老云：「陆子静门人某人，常裹头巾洗面。」先生因言此。

学常要亲细务，莫令心粗。江西人大抵用心粗。

向到临安，或云建本误，宜用浙本。后来观之，不如用建本。谓浙俗好作长厚。

避俗，只是见不透。

问：「避嫌是否？」曰：「合避岂可不避？如『瓜田不纳履，李下不整冠』，岂可不避？如『君不与同姓同车，与异姓同车不同服』，皆是合避处。」又问：「世有刑人不娶，如上世不贤，而子孙贤，则如何？」曰：「『犁牛之子骍且角，虽欲勿用，山川其舍诸！』所谓不娶者，是世世为恶不能改者，非指一世而言。如『丧父长子不娶』一句，却可疑。若然，则无父之女不复嫁，此不可晓。」

叔蒙问：「程子说：『避嫌之事，贤者且不为，况圣人乎？』若是有一项合委曲而不可以直遂者，这不可以为避嫌。」曰：「自是道理合如此。如避嫌者，却是又怕人道如何，这却是私意。如十起与不起，便是私，这便是避嫌。只是他见得这意思，已是大段做工夫，大段会省察了。又如人遗之千里马，虽不受，后来荐人未尝忘之，后亦竟不荐。不荐自是好，然于心终不忘，便是吃他取奉意思不过，这便是私意。又如如今立朝，明知这个是好，当荐举之，却缘平日与自家有恩意往来，不是说亲戚，亲戚自是碍法，但以相熟，遂避嫌不举他。又如有某人平日与自家有怨，到得当官，彼却有事当治，却怕人说道因前怨治他，遂休了。如此等，皆蹉过多了。」

因说人心不可狭小，其待人接物，胸中不可先分厚薄，有所别异，曰：「惟君子为能『通天下之志』，放令规模宽阔，使人人各得尽其情，多少快活！」

问：「待人接物，随其情之厚薄轻重，而为酬酢邪？一切不问而待之以厚邪？」曰：「知所以处心持己之道，则所以接人待物，自有准则。」

事有不当耐者，岂可全学耐事！

学耐事，其弊至于苟贱不廉。

「学者须要有廉隅墙壁，便可担负得大事去。如子路世间病痛都没了，亲于其身为不善，直是不入，此大者立也。」问：「子路此个病何以终在？」曰：「当时也须大段去做工夫来，只打迭不能得尽。再求比子路大争。」

耻，有当忍者，有不当忍者。

「人须是有廉耻。孟子曰：『耻之于人大矣！』耻便是羞恶之心。人有耻，则能有所不为。今有一样人不能安贫，其气销屈，以至立脚不住，不知廉耻，亦何所不至！」因举吕舍人诗云：「逢人即有求，所以百事非！」人言今人只见曾子唯一贯之旨，遂得道统之传。此虽固然，但曾子平日是个刚毅有力量、壁立千仞底人，观其所谓「士不可以不弘毅」；「可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺」；「晋楚之富不可及也，彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾义，吾何慊乎哉」底言语，可见。虽是做工夫处比颜子觉粗，然缘他资质刚毅，先自把捉得定，故得卒传夫子之道。后来有子思孟子，其传亦永远。又如论语必先说：「富与贵是人之所欲也，不以其道得之，不处也；贫与贱是人之所恶也，不以其道得之，不去也。」然后说：「君子去仁，恶乎成名！」必先教取舍之际界限分明，然后可做工夫。不然，则立脚不定，安能有进！又云：「学者不于富贵贫贱上立定，则是入门便差了也。」

人之所以戚戚于贫贱，汲汲于富贵，只缘不见这个道理。若见得这个道理，贫贱不能损得，富贵不曾添得，只要知这道理。

若沮人之轻富贵者，下梢便愈更卑下，一齐衰了。

学者当常以「志士不忘在沟壑」为念，则道义重，而计较死生之心轻矣。况衣食至微末事，不得未必死，亦何用犯义犯分，役心役志，营营以求之耶！某观今人因不能咬菜根而至于违其本心者众矣，可不戒哉！

困厄有轻重，力量有小大。若能一日十二辰点检自己，念虑动作都是合宜，仰不愧，俯不作，如此而不幸填沟壑，丧躯殒命，有不暇恤，只得成就一

个是处。如此，则方寸之间全是天理，虽遇大困厄，有致命遂志而已，亦不知有人之是非向背，惟其是而已。

因说贫，曰：「朋友若以钱相惠，不害道理者可受。分明说：『其交也以道，其接也以礼，斯孔子受之。』若以不法事相委，却以钱相惠，此则断然不可！」

味道问：「死生是大关节处。须是日用间虽小事亦不放过，一一如此用工夫，当死之时，方打得透。」曰：「然。」

贪生畏死，一至于此！

以小惠相濡沫，觉见气象不好。

某人立说：「不须作同异。见人作事，皆入一分。」先生曰：「不曾参得此无碍禅。天下事，安可必同？安可必异？且如为子须孝，为臣须忠，我又如何异于人？若是不好事，又安可必同？只是有理在。」

作事先要成，所以常匆匆。

每常令儿子们作事，只是说个大纲与他，以为那小小处置处也易晓，不须说也得。后来做得有不满人意处，未有不由那些子说不要区处处起。

问：「见有吾辈临终，多以不能终养与卒学为恨。若大段以为恨，也是不顺理否？」曰：「也是如此。」因言：「『悔』字难说。既不可常存在胸中以为悔，又不可不悔。若只说不悔，则今番做错且休，明番做错又休，不成说话。」问：「如何是着中底道理？」曰：「不得不悔，但不可留滞。既做错此事，他时更遇此事，或与此事相类，便须惩戒，不可再做错了。」

轻重是非他人，最学者大病。是，是他是；非，是他非，于我何所预！且管自家。

品藻人物，须先看他大规模，然后看他好处与不好处，好处多与少，不好处多与少。又看某长某短，某有某无，所长所有底是紧要与不紧要，所短所无底是紧要与不紧要。如此互将来品藻，方定得他分数优劣。

今来专去理会时文，少间身己全做不是，这是一项人。又有一项人，不理睬时文，去理会道理，少间所做底事，却与所学不相关。又有依本分，就所见

定是要躬行，也不须去讲学。这个少间只是做得会差，亦不至大狼狈。只是如今如这般人，已是大段好了。以下论科举之学。

义理人心之所同然，人去讲求，却易为力。举业乃分外事，倒是难做。可惜举业坏了多少人！

士人先要分别科举与读书两件，孰轻孰重。若读书上有七分志，科举上有三分，犹自可；若科举七分，读书三分，将来必被他胜却，况此志全是科举！所以到老全使不着，盖不关为己也。圣人教人，只是为己。

或以不安科举之业请教。曰：「『道二：仁与不仁而已。』二者不能两立。知其所不安，则反其所不安，以就吾安尔。圣贤千言万语，只是教人做人而已。前日科举之习，盖未尝不谈孝弟忠信，但用之非尔。若举而反之于身，见于日用，则安矣。」又问：「初学当读何书？」曰：「六经语孟皆圣贤遗书，皆当读，但初学且须知缓急。大学语孟最是圣贤为人切要处。然语孟却是随事答问，难见要领。唯大学是曾子述孔子说古人为学之大方，门人又传述以明其旨，体统都具。玩味此书，知得古人为学所乡，读语孟便易入。后面工夫虽多，而大体已立矣。」

专做时文底人，他说底都是圣贤说话。且如说廉，他且会说得好；说义，他也会说得好。待他身做处，只自不廉，只自不义，缘他将许多话只是就纸上说。廉，是题目上合说廉；义，是题目上合说义，都不关自家身己些子事。

告或人曰：「看今人心下自成两样。如何却专向功名利禄底心去，却全背了这个心，不向道理边来？公今赴科举是几年？公文字想不为不精。以公之专一理会做时文，宜若一举便中高科，登显仕都了。到今又却不得，亦可自见得失不可必如此。若只管没溺在里面，都出头不得，下梢只管衰塌。若将这个自在一边，须要去理会道理是要紧，待去取功名，却未必不得。孟子曰：『自暴者不可与有言也，自弃者不可与有为也。言非礼义，谓之自暴也。』非礼义，是专道礼义是不好。世上有这般人，恶人做好事。只道人做许多模样是如何。这是他自恁地粗暴了，这个更不通与他说。到得自弃底，也自道义理是好，也听人说，也受人说，只是我做不得。任你如何，只是我做不得。这个是自弃，终不可与有为。故伊川说：『自暴者，拒之以不信；自弃者，绝之以不为。』拒之以不信，只是说道没这道理；绝之以不为，是知有道理，自割断了，不肯做。自暴者，有强悍意；自弃者，有懦弱意。」今按：自暴谓粗暴。及再问，所答不然。

语或人曰：「公且道不去读书，专去读些时文，下梢是要做甚么人？赴试屡试不得，到老只恁地衰飒了，沉浮乡曲间。若因时文做得一个官，只是恁地鹵莽，都不说着要为国为民兴利除害，尽心奉职。心心念念，只要做得向上去，便逐人背后钻刺，求举荐，无所不至！」

专一做举业工夫，不待不得后枉了气力，便使能竭力去做，又得到状元时，亦自输却这边工夫了。人于此事，从来只是强勉，不能舍命去做，正似今人强勉来学义理。然某平生穷理，惟不敢自以为是。

「若欲学俗儒作文字，纵攫取大魁」，因抚所坐椅曰：「已自输了一着！」

或谓科举害人。曰：「此特一事耳。若自家工夫到后，那边自轻。」自修。

士人亦有略知向者。然那下重，掉不得，如何知此下事。如今凝神静虑，积日累月如此，尚只今日见得一件，明日见得一件，未有廓然贯通处。况彼千头万绪，支离其心，未尝一日用其力于此者耶！

说修身应举重轻之序，因谓：「今有恣为不忠不孝，冒廉耻，犯条贯，非独他自身不把作差异事，有司也不把作差异事，到得乡曲邻里也不把作差异事。不知风俗如何坏到这里，可畏！某都为之寒心！」

不赴科举，也是匹似闲事。如今人纔说不赴举，便把做掀天底大事。某看来，才着心去理会道理，少间于那边便自没紧要。不知是如何，看许多富贵荣达都自轻了。如郭子仪二十四考中书，做许大功名，也只是如此。

科举累人不浅，人多为此所夺。但有父母在，仰事俯育，不得不资于此，故不可不勉尔。其实甚夺人志。

问科举之业妨功。曰：「程先生有言：『不畏妨功，惟恐夺志。』若一月之间着十日事举业，亦有二十日修学。若被他移了志，则更无医处矣！」

以科举为为亲，而不为为己之学，只是无志。以举业为妨实学，不知曾妨饮食否，只是无志也。

或以科举作馆废学自咎者。曰：「不然，只是志不立，不曾做工夫尔。孔子曰：『不怨天，不尤人。』自是不当怨尤，要你做甚耶！伊川曰：『学者为

气所胜，习所夺，只可责志。」正为此也。若志立，则无处无工夫，而何贫贱患难与夫夷狄之间哉！」

举业亦不害为学。前辈何尝不应举。只缘今人把心不定，所以有害。才以得失为心，理会文字，意思都别了。

尝论科举云：「非是科举累人，自是人累科举。若高见远识之士，读圣贤之书，据吾所见而为文以应之，得失利害置之度外，虽日日应举，亦不累也。居今之世，使孔子复生，也不免应举，然岂能累孔子邪！自有天资不累于物，不须多用力以治之者。某于科举，自小便见得轻，初亦非有所见而轻之也。正如人天资有不好啖酒者，见酒自恶，非知酒之为害如何也。又人有天资不好色者，亦非是有见如何，自是他天资上看见那物事无紧要。若此者，省得工夫去治此一项。今或未能如此，须用力胜治方可。」

宜之云：「许叔重太贪作科举文字。」曰：「既是家贫亲老，未免应举，亦当好与他做举业。举业做不妨，只是先以得失横置胸中，却害道。」

父母责望，不可不应举。如遇试则入去，据己见写了出来。

或问科举之学。曰：「做举业不妨，只是把他格式，彙括自家道理，都无那追逐时好、回避、忌讳底意思，便好。」学蒙。

谭兄问作时文。曰：「略用体式，而彙括以至理。」

南安黄谦，父命之入郡学习举业，而径来见先生。先生曰：「既是父要公习举业，何不入郡学。日则习举业，夜则看此书，自不相妨，如此则两全。硬要拂父之命，如此则两败，父子相夷矣，何以学为！读书是读甚底？举业亦有何相妨？一旬便做五日修举业，亦有五日得暇及此。若说践履涵养，举业尽无相妨。只是精神昏了。不得讲究思索义理，然也怎奈之何！」

向来做时文，只粗疏恁地直说去，意思自周足，且是有气魄。近日时文屈曲纤巧，少刻堕在里面，只见意气都衰竭了。也是教化衰，风俗坏到这里，是怎生！

今人皆不能修身。方其为士，则役役求仕；既仕，则复患禄之不加。趋走奔驰，无一日闲。何如山林布衣之士，道义足于身。道义既足于身，则何物能婴之哉！寿昌。以下论仕。「诸葛武侯未遇先主，只得退藏，一向休了，也没奈何。孔子弟子不免事季氏，亦事势不得不然，舍此则无以自活。如今世之科

举亦然。如颜闵之徒自把得住，自是好，不可以一律看。人之出处最可畏。如汉晋之末，汉末之所事者，止有个曹氏；晋末之所事者，止有个司马氏，皆逆贼耳。」直卿问：「子路之事辄，与乐正子从子敖相似。」曰：「不然，从子敖更无说。」

当官勿避事，亦勿侵事。

人须办得去。托身于人仕宦。

名义不正，则事不可行。无可为者，有去而已。然使圣人当之，又不知何如，恐于义未精也。

三哥问：「汀寇姜大老捉四巡检以去，人当此时如何？」曰：「『事君则致其身』，委质为臣，身非我有矣。有道理杀得他时，即杀之。如被他拘一处，都不问，亦须问他：『朝廷差我来，你拘我何为？』如全无用智力处，只是死。孟子言舍生而取义，只看义如何，当死便须死。古人当此，即是寻常，今人看着是大事。」

朱子语类卷第十四

大学一

纲领

学问须以大学为先，次论语，次孟子，次中庸。中庸工夫密，规模大。

读书，且从易晓易解处去读。如大学中庸语孟四书，道理粲然。人只是不去看。若理会得此四书，何书不可读！何理不可究！何事不可处！

某要人先读大学，以定其规模；次读论语，以立其根本；次读孟子，以观其发越；次读中庸，以求古人之微妙处。大学一篇有等级次第，总作一处，易晓，宜先看。论语却实，但言语散见，初看亦难。孟子有感激兴发人心处。中庸亦难读，看三书后，方宜读之。

先看大学，次语孟，次中庸。果然下工夫，句句字字，涵泳切己，看得透彻，一生受用不尽。只怕人不下工，虽多读古人书，无益。书只是明得道理，却要人做出书中所说圣贤工夫来。若果看此数书，他书可一见而决矣。谦。

论孟中庸，待大学贯通浹洽，无可得看后方看，乃佳。道学不明，元来不是上面欠却工夫，乃是下面元无根脚。若信得及，脚踏实地，如此做去，良心自然不放，践履自然纯熟。非但读书一事也。

「人之为学，先读大学，次读论语。大学是个大坯模。大学譬如买田契，论语如田亩阔狭去处，逐段子耕将去。」或曰：「亦在乎熟之而已。」曰：「然。」人杰同。

问：「欲专看一书，以何为先？」曰：「先读大学，可见古人为学首末次第。且就实处理会却好，不消得专去无形影处理会。」

可将大学用数月工夫看去。此书前后相因，互相发明，读之可见，不比他书。他书非一时所言，非一人所记。惟此书首尾具备，易以推寻也。

今且须熟究大学作间架，却以他书填补去。如此看得一两书，便是占得分数多，后却易为力。圣贤之言难精。难者既精，则后面粗者却易晓。

亚夫问大学大意。曰：「大学是修身治人底规模。如人起屋相似，须先打个地盘。地盘既成，则可举而行之矣。」

或问：「大学之书，即是圣人做天下根本？」曰：「此譬如人起屋，是画一个大地盘在这里。理会得这个了，他日若有材料，却依此起将去，只此一个道理。明此以南面，尧之为君也；明此以北面，舜之为臣也。」

大学一书，如行程相似。自某处到某处几里，自某处到某处几里。识得行程，须便行始得。若只读得空壳子，亦无益也。履孙。

大学如一部行程历，皆有节次。今人看了，须是行去。今日行得到何处，明日行得到何处，方可渐到那田地。若只把在手里翻来覆去，欲望之燕，之越，岂有是理！自修。

大学是一个腔子，而今却要去填教实着。如他说格物，自家是去格物后，填教实着；如他说诚意，自家须是去诚意后，亦填教实着。

大学重处都在前面。后面工夫渐渐轻了，只是揩磨在。士毅。广录云：「后面其失渐轻，亦是下揩磨底工夫在。」

看大学前面初起许多，且见安排在这里。如今食次册相似，都且如此呈说后，方是可吃处。初间也要识许多模样。

大学一字不胡乱下，亦是古人见得这道理熟。信口所说，便都是这里。

大学总说了，又逐段更说许多道理。圣贤怕有些子照管不到，节节觉察将去，到这里有恁地病，到那里有恁地病。

明德，如八窗玲珑，致知格物，各从其所明处去。今人不曾做得小学工夫，一旦学大学，是以无下手处。今且当自持敬始，使端恣纯一静专，然后能致知格物。

而今无法。尝欲作一说，教人只将大学一日去读一遍，看他如何是大人之学，如何是小学，如何是「明明德」，如何是「新民」，如何是「止于至善」。日日如是读，月去日来，自见所谓「温故而知新」。须是知新，日日看得新方得。却不是道理解新，但自家这个意思长长地新。

才仲问大学。曰：「人心有明处，于其间得一二分，即节节推上去。」又问：「小学、大学如何？」曰：「小学涵养此性，大学则所以实其理也。忠信孝弟之类，须于小学中出。然正心、诚意之类，小学如何知得。须其有识后，以此实之。大抵大学一节一节恢廓展布将去，然必到于此而后进。既到而不进，固不可；未到而求进，亦不可。且如国既治，又却絜矩，则又欲其四方皆准之也。此一卷书甚分明，不是滚作一块物事。」

大学是为学纲目。先通大学，立定纲领，其它经皆杂说在里许。通得大学了，去看他经，方见得此是格物、致知事；此是正心、诚意事；此是修身事；此是齐家、治国、平天下事。

问：「大学一书，皆以修身为本。正心、诚意、致知、格物，皆是修身内事。」曰：「此四者成就那修身。修身推出，做许多事。」椿。

致知、格物，大学中所说，不过「为人君，止于仁；为人臣，止于敬」之类。古人小学时都曾理会来。不成小学全不曾知得。然而虽是「止于仁，止于敬」，其间却有多少事。如仁必有所以为仁者，敬必有所以为敬者，故又来大

学致知、格物上穷究教尽。如入书院，只到书院门里，亦是到来，亦唤做格物、致知得。然却不曾到书院筑底处，终不是物格、知

人多教践履，皆是自立标置去教人。自有一般资质好底人，便不须穷理、格物、致知。此圣人作今大学，便要使人齐入于圣人之域。

大学所载，只是个题目如此。要须自用工夫做将去。

大学教人，先要理会得个道理。若不理会得，见圣人许多言语都是硬将人制缚，剩许多工夫。若见得了，见得许多道理，都是天生自然铁定底道理，更移易分毫不得。而今读大学，须是句句就自家身上看少间自理会得，不待解说。如语孟六经，亦须就自家身上看，便如自家与人对说一般，如何不长进！圣贤便可得而至也。

今人都是为人而学。某所以教诸公读大学，且看古人为学是如何，是理会甚事。诸公愿为古人之学乎？愿为今人之学乎？

读大学，且逐段捱。看这段时，似得无后面底。看第二段，却思量前段，令文意联属，却不妨。

看大学，固是着逐句看去。也须先统读传文教熟，方好从头仔细看。若全不识传文大意，便看前头亦难。

或问读大学。曰：「读后去，须更温前面，不可只恁地茫茫看。须『温故而知新』。须是温故，方能知新。若不温故，便要求知新，则新不可得而知，亦不可得而求矣。」

读大学，初间也只如此读，后来也只如此读。只是初间读得，似不与自家相关；后来看熟，见许多说话须着如此做，不如此做自不得。

谓任道弟读大学，云：「须逐段读教透，默自记得，使心口相应。古时无多书，人只是专心暗诵。且以竹简写之，寻常人如何办得竹简如此多。所以人皆暗诵而后已。伏生亦只是口授尚书二十余篇。黄霸就狱，夏侯胜受尚书于狱中，又岂得本子。只被他读得透彻。后来著述，诸公皆以名闻。汉之经学所以有用。」

或问大学。曰：「大概是如此。只是更要熟读，熟时，滋味自别。且如吃果子，生时将来吃，也是吃这果子；熟时将来吃，也是吃这果子，只是滋味别。」

问贺孙：「读大学如何？」曰：「稍通，方要读论语。」曰：「且未要读论语。大学稍通，正好着心精读。前日读时，见得前未见得后面，见得后未接得前面。今识得大纲统体，正好熟看。如吃果实相似，初只恁地硬咬嚼。待嚼来嚼去，得滋味，如何便住却！读此书功深，则用博。昔和靖见伊川，半年方得大学西铭看。今人半年要读多少书，某且要人读此，是如何？缘此书却不多，而规模周备。凡读书，初一项须着十分工夫了，第二项只费得九分工夫，第三项便只费六七分工夫。少刻读渐多，自贯通他书，自不着得多工夫。」

诸生看大学未晓，而辄欲看论语者，责之曰：「公如吃饭一般，未曾有颗粒到口，如何又要吃这般，吃那般！这都是不曾好生去读书。某尝谓人看文字晓不得，只是未曾着心。文字在眼前，他心不曾着上面，只是恁地略绰将过，这心元不曾伏杀在这里。看他只自恁地豹跳，不肯在这里理会，又自思量做别处去。这事未了，又要寻一事做，这如何要理会得！今之学者看文字，且须压这心在文字上。逐字看了，又逐句看；逐句看了，又逐段看，未有晓不得者。」

子渊说大学。曰：「公看文字，不似味道只就本子上看，看来看去，久之淡洽，自应有得。公便要去上面生意，只讨头不见。某所成章句或问之书，已是伤多了。当初只怕人晓不得，故说许多。今人看，反晓不得。此一书之间，要紧只在『格物』两字，认得这里看，则许多说自是闲了。初看须用这本子，认得要害处，本子自无可有。某说十句在里面，看得了，只做一句说了方好。某或问中已说多了，却不说到这般处。看这一书，又自与看语孟不同。语孟中只一项事是一个道理。如孟子说仁义处，只就仁义上说道理；孔子答颜渊以『克己复礼』，只就『克己复礼』上说道理。若大学，却只统说。论其功用之极，至于平天下。然天下所以平，却先须治国；国之所以治，却先须齐家；家之所以齐，却先须修身；身之所以修，却先须正心；心之所以正，却先须诚意；意之所以诚，却先须致知；知之所以至，却先须格物。本领全只在这两字上。又须知如何是格物。许多道理，自家从来合有，不合有。定是合有。定是人人都有。人之心便具许多道理：见之于身，便见身上有许多道理；行之于家，便是一家之中有许多道理；施之于国，便是一国之中有许多道理；施之于天下，便是天下有许多道理。『格物』两字，只是指个路头，须是自去格那物始得。只就纸上说千千万万，不济事。」

答林子渊说大学，曰：「圣人之书，做一样看不得。有只说一个下工夫规模，有首尾只说道理。如中庸之书，劈初头便说『天命之谓性』。若是这般书，全着得思量义理。如大学，只说个做工夫之节目，自不消得大段思量，纔看过，便自晓得。只是做工夫全在自家身心上，却不在文字上。文字已不着得思量。说穷理，只就自家身上求之，都无别物事。只有个仁义礼智，看如何千变万化，也离这四个不得。公且自看，日用之间如何离得这四个。如信者，只是有此四者，故谓之信。信，实也，实是有此。论其体，则实是有仁义礼智；论其用，则实是有恻隐、羞恶、恭敬、是非，更假伪不得。试看天下岂有假做得仁，假做得义，假做得礼，假做得智！所以说信者，以言其实有而非伪也。更自一身推之于家，实是有父子，有夫妇，有兄弟；推之天地之间，实是有君臣，有朋友。都不是待后人旋安排，是合下元有此。又如一身之中，里面有五脏六腑，外面有耳目口鼻四肢，这是人人都如此。存之为仁义礼智，发出来为恻隐、羞恶、恭敬、是非。人人都有此。以至父子兄弟夫妇朋友君臣，亦莫不皆然。至于物，亦莫不然。但其拘于形，拘于气而不变。然亦就他一角子有发见处：看他也自有父子之亲；有牝牡，便是有夫妇；有大小，便是有兄弟；就他同类中各有群众，便是有朋友；亦有主脑，便是有君臣。只缘本来都是天地所生，共这根蒂，所以大率多同。圣贤出来抚临万物，各因其性而导之。如昆虫草木，未尝不顺其性，如取之以时，用之有节；当春生时『不斲夭，不覆巢，不杀胎；草木零落，然后入山林；獭祭鱼，然后虞人入泽梁；豺祭兽，然后田猎』。所以能使万物各得其所者，惟是先知得天地本来生生之意。」

问大学。曰：「看圣贤说话，所谓坦然若大路然。缘后来人说得崎岖，所以圣贤意思难见。」

圣贤形之于言，所以发其意。后人多因言而失其意，又因注解而失其主。凡观书，且先求其意，有不可晓，然后以注通之。如看大学，先看前后经亦自分明，然后看传。

大学诸传，有解经处，有只引经传赞扬处。其意只是提起一事，使人读着常惺惺地。

伊川旧日教人先看大学，那时未有解说，想也看得鹞突。而今看注解，觉大段分晓了，只在子细去看。

「看大学，且逐章理会。须先读本文，念得，次将章句来解本文，又将或问来参章句。须逐一令记得，反复寻究，待他浹洽。既逐段晓得，将来统看温寻过，这方始是。须是靠他这心，若一向靠写底，如何得。」又曰：「只要熟，不要贪多。」

圣人不令人悬空穷理，须要格物者，是要人就那上见得道理破，便实。只如大学一书，有正经，有注解，有或问。看来看去，不用或问，只看注解便了；久之，又只看正经便了；又久之，自有一部大学在我胸中，而正经亦不用矣。然不用某许多工夫，亦看某底不出；不用圣贤许多工夫，亦看圣贤底不出。

或问：「大学解已定否？」曰：「据某而今自谓稳矣。只恐数年后又见不稳，这个不由自家。」问中庸解。曰：「此书难看。大学本文未详者，某于或问则详之。此书在章句，其或问中皆是辨诸家说理未必是。有疑处，皆以『盖』言之。」

大学章句次第得皆明白易晓，不必或问。但致知、格物与诚意较难理会，不得不明辨之耳。

子渊问大学或问。曰：「且从头逐句理会，到不通处，却看章句。或问乃注脚之注脚，亦不必深理会。」

「学者且去熟读大学正文了，又子细看章句。或问未要看，俟有疑处，方可去看。」又曰：「某解书不合太多。又先准备学者，为他设疑说了。他未曾疑到这上，先与说了，所以致得学者看得容易了。圣人云：『不愤不启，不悱不发。举一隅不以三隅反，则不复也。』须是教他疑三朝五日了，方始与说他，便通透。更与从前所疑虑，也会因此触发，工夫都在许多思虑不透处。而今却是看见成解底，都无疑了。吾儒与老庄学皆无传，惟有释氏常有人。盖他一切办得不说，都待别人自去敲磕，自有个通透处。只是吾儒又无这不说底，若如此，少间差异了。」又曰：「解文字，下字最难。某解书所以未定，常常更改者，只为无那恰好底字子。把来看，又见不稳当，又着改几字。所以横渠说命辞为难。」

某作或问，恐人有疑，所以设此，要他通晓。而今学者未有疑，却反被这个生出疑！

或问朱敬之：「有异闻乎？」曰：「平常只是在外面听朋友问答，或时里面亦只说某病痛处得。」一日，教看大学，曰：「我平生精力尽在此书。先须通此，方可读书。」

某于大学用工甚多。温公作通鉴，言：「臣平生精力，尽在此书。」某于大学亦然。论孟中庸，却不费力。友仁。

大学一日只看二三段时，便有许多修处。若一向看去，便少。不是少，只是看得草草。

某解注书，不引后面说来证前说，却引前说去证后说。盖学者方看此，有未晓处，又引他处，只见难晓。大学都是如此。

说大学启蒙毕，因言：「某一生只看得这两件文字透，见得前贤所未到处。若使天假之年，庶几将许多书逐件看得恁地，煞有工夫。」

序

亚夫问：「大学序云：『既与之以仁义礼智之性，又有气质之禀。』所谓气质，便是刚柔、强弱、明快、迟钝等否？」曰：「然。」又云：「气，是那初禀底；质，是成这模样了底。如金之矿，木之萌芽相似。」又云：「只是一个阴阳五行之气，滚在天地中，精英者为人，渣滓者为物；精英之中又精英者，为圣，为贤；精英之中渣滓者，为愚，为不肖。」

问：「『一有聪明睿智能尽其性者，则天必命之以为亿兆之君师』，何处见得天命处？」曰：「此也如何知得。只是才生得一个恁地底人，定是为亿兆之君师，便是天命之也。他既有许多气魄才德，决不但已，必统御亿兆之众，人亦自是归他。如三代已前圣人都是如此。及至孔子，方不然。然虽不为帝王，也闲他不得，也做出许多事来，以教天下后世，是亦天命也。」

问：「『天必命之以为亿兆之君师』，天如何命之？」曰：「只人心归之，便是命。」问：「孔子如何不得命？」曰：「中庸云：『大德必得其位』，孔子却不得。气数之差至此极，故不能反。」

问「继天立极。」曰：「天只生得许多人物，与你许多道理。然天却自做不得，所以生得圣人为之修道立教，以教化百姓，所谓『裁成天地之道，辅相天地之宜』是也。盖天做不得底，却须圣人为他做也。」

问：「『各俛焉以尽其力。』下此『俛』字何谓？」曰：「『俛』字者，乃是刺着头，只管做将去底意思。」友仁。

问：「外有以极其规模之大，内有以尽其节目之详。」曰：「这个须先识得外面一个规模如此大了，而内做工夫以实之。所谓规模之大，凡人为学，便当以『明明德，新民，止于至善』，及『明明德于天下』为事，不成只要独善

其身便了。须是志于天下，所谓『志伊尹之所志，学颜子之所学也』。所以大学第二句便说『在新民』。」

明德，新民，便是节目；止于至善，便是规模之大。

仁甫问：「释氏之学，何以说为『高过于大学而无用？』」曰：「吾儒更着读书，逐一就事物上理会道理。他便都扫了这个，他便恁地空空寂寂，恁地便道事都了。只是无用。德行道艺，艺是一个至末事，然亦皆有用。释氏若将些子事付之，便都没奈何。」又曰：「古人志道，据德，而游于艺：礼乐射御书数，数尤为最末事。若而今行经界，则算法亦甚有用。若时文整篇整卷，要作何用耶！徒然坏了许多士子精神。」

经上

大学首三句说一个体统，用力处却在致知、格物。

天之赋于人物者谓之命，人与物受之者谓之性，主于一身者谓之心，有得于天而光明正大者谓之明德。以下明明德。

或问：「明德便是仁义礼智之性否？」曰：「便是。」

或问：「所谓仁义礼智是性，明德是主于心而言？」曰：「这个道理在心里光明照彻，无一毫不明。」

明德是指全体之妙，下面许多节目，皆是靠明德做去。

「明明德」，明只是提撕也。士毅。

学者须是为己。圣人教人，只在大学第一句「明明德」上。以此立心，则如今端己敛容，亦为已也；读书穷理，亦为已也；做得一件事是实，亦为已也。圣人教人持敬，只是须着从这里说起。其实若知为已后，即自然着敬。

「明明德」乃是为己工夫。那个事不是分内事？明德在人，非是从外面请人来底。

为学只「在明明德」一句。君子存之，存此而已；小人去之，去此而已。一念竦然，自觉其非，便是明之之端。儒用。

大学「在明明德」一句，当常常提撕。能如此，便有进步处。盖其原自此发见。人只一心为本。存得此心，于事物方知有脉络贯通处。

「在明明德」，须是自家见得这物事光明灿烂，常在目前，始得。如今都不曾见得。须是勇猛着起精神，拔出心肝与它看，始得！正如人跌落大水，浩无津涯，须是勇猛奋起这身，要得出来，始得！而今都只泛泛听他流将去。

或以「明明德」譬之磨镜。曰：「镜犹磨而后明。若人之明德，则未尝不明。虽其昏蔽之极，而其善端之发，终不可绝。但当于其所发之端，而接续光明之，令其不昧，则其全体大用可以尽明。且如人知己德之不明而欲明之。只这知其不明而欲明之者，便是明德，就这里便明将去。」

「明明德」，如人自云，天之所与我，未尝昏。只知道不昏，便不昏矣。

「明明德」，是明此明德，只见一点明，便于此明去。正如人醉醒，初间少醒，至于大醒，亦只是一醒。学者贵复其初，至于已到地位，则不着个「复」字。

问「明明德」。曰：「人皆有个明处，但为物欲所蔽，剔拨去了。只就明处渐明将去。然须致知、格物，方有进步处，识得本来是甚么物。」

明德未尝息，时时发见于日用之间。如见非义而羞恶，见孺子入井而恻隐，见尊贤而恭敬，见善事而叹慕，皆明德之发见也。如此推之，极多。但当因其所发而推广之。

明德，谓得之于己，至明而不昧者也。如父子则有亲，君臣则有义，夫妇则有别，长幼则有序，朋友则有信，初未尝差也。苟或差焉，则其所得者昏，而非固有之明矣。履孙。

人本来皆具此明德，德内便有此仁义礼智四者。只被外物汨没了不明，便都坏了。所以大学之道，必先明此明德。若能学，则能知觉此明德，常自存得，便去刮剔，不为物欲所蔽。推而事父孝，事君忠，推而齐家、治国、平天下，皆只此理。大学一书，若理会得这一句，便可迎刃而解。

明德，也且就切近易见处理会，也且慢慢自见得。如何一日便都要识得！如出必是告，反必是面，昏定晨省，必是昏定晨省，这易见。「徐行后长者谓之弟，疾行先长者谓之不弟」，这也易见，有甚不分明。如「九族既睦」，是尧一家之明德；「百姓昭明」，是尧一国之明德；「黎民于变时雍」，是尧天

下之明德。如「博弈好饮酒，不顾父母之养」，是不孝；到能昏定晨省，冬温夏清，可以为孝。然而「从父之令」，今看孔子说，却是不孝。须是知父之命当从，也有不可从处。盖「与其得罪于乡党州闾，宁熟谏」。「谏父母于道」，方是孝。

曾兴宗问：「如何是『明明德』？」曰：「明德是自家心中具许多道理在这里。本是个明底物事，初无暗昧，人得之则为德。如恻隐、羞恶、辞让、是非，是从自家心里出来，触着那物，便是那个物出来，何尝不明。缘为物欲所蔽，故其明易昏。如镜本明，被外物点污，则不明了。少间磨起，则其明又能照物。」又云：「人心惟定则明。所谓定者，非是定于这里，全不修习，待他自明。惟是定后，却好去学。看来看去，久后自然彻。」又有人问：「自觉胸中甚昧。」曰：「这明德亦不甚昧。如适来说恻隐、羞恶、辞逊、是非等，此是心中元有此等物。发而为恻隐，这便是仁；发而为羞恶，这便是义；发而为辞逊、是非，便是礼、智。看来这个亦不是甚昧，但恐于义理差互处有似是而非者，未能分别耳。且如冬温夏清为孝，人能冬温夏清，这便是孝。至如子从父之令，本似孝，孔子却以为不孝。与其得罪于乡闾，不若且谏父之过，使不陷于不义，这处方是孝。恐似此处，未能大故分别得出，方昧。且如齐宣王见牛之觳觫，便有不忍之心，欲以羊易之。这便见恻隐处，只是见不完全。及到『兴甲兵，危士臣』处，便欲快意为之。是见不精确，不能推爱牛之心而爱百姓。只是心中所见所好如此，且恁地做去。又如胡侍郎读史管见，其为文字与所见处甚好，到他自做处全相反。不知是如何，却似是两人做事一般，前日所见是一人，今日所行又是一人。是见不真确，致得如此。」

或问：「『明明德』，是于静中本心发见，学者因其发见处从而穷究之否？」曰：「不特是静，虽动中亦发见。孟子将孺子将入井处来明这道理。盖赤子入井，人所共见，能于此发端处推明，便是明。盖人心至灵，有什么事不知，有什么事不晓，有什么道理不具在这里。何缘有不明？为是气禀之偏，又为物欲所乱。如目之于色，耳之于声。口之于味，鼻之于臭，四肢之于安佚，所以不明。然而其德本是至明物事，终是遮不得，必有时发见。便教至恶之人，亦时乎有善念之发。学者便当因其明处下工夫，一向明将去。致知、格物，皆是事也。且如今人做得一件事不是，有时都不知，便是昏处；然有时知得不是，这个便是明处。孟子发明赤子入井。盖赤子入井出于仓猝，人都主张不得，见之者莫不有忧惕恻隐之心。」又曰：「人心莫不有知，所以不知者，但气禀有偏，故知之有不能尽。所谓致知者，只是教他展开使尽。」又曰：「看大学，先将经文看教贯通。如看或问，须全段相参酌，看教他贯通，如看了只手，将起便有五指头，始得。今看或问，只逐些子看，都不贯通，如何得。」

或问「明明德」云云。曰：「不消如此说，他那注得自分晓了。只要你实去体察，行之于身。须是真个明得这明德是怎生地明，是如何了得它虚灵不昧。须是真个不昧，具得众理，应得万事。只恁地说，不济得事。」又曰：「如格物、致知、诚意、正心、修身五者，皆『明明德』事。格物、致知，便是要知得分明；诚意、正心、修身，便是要行得分明。若是格物、致知有所未尽，便是知得这明德未分明；意未尽诚，便是这德有所未明；心有不正，则德有所未明；身有不修，则德有所未明。须是意不可有顷刻之不诚，心不可有顷刻之不正，身不可有顷刻之不修，这明德方常明。」问：「所谓明德，工夫也只在读书上？」曰：「固是在读书上。然亦不专是读书，事上也要理会。书之所载者，固要逐件理会。也有书所不载，而事上合当理会者；也有古所未有底事，而今之所有当理会者极多端。」煮录别出。

问：「或谓『虚灵不昧』，是精灵底物事；『具众理』，是精灵中有许多条理；『应万事』，是那条理发见出来底。」曰：「不消如此解说。但要识得这明德是甚物事，便切身做工夫，去其气禀物欲之蔽。能存得自家个虚灵不昧之心，足以具众理，可以应万事，便是明得自家明德了。若只是解说『虚灵不昧』是如何，『具众理』是如何，『应万事』又是如何，却济得甚事！」又问：「明之之功，莫须读书为要否？」曰：「固是要读书。然书上有底，便可就书理会；若书上无底，便着就事上理会；若古时无底，便着就而今理会。盖所谓明德者，只是一个光明底物事。如人与我一把火，将此火照物，则无不烛。自家若灭息着，便是暗了明德；能吹得着时，又是明其明德。所谓明之者，致知、格物、诚意、正心、修身，皆明之之事，五者不可阙一。若阙一，则德有所不明。盖致知、格物，是要知得分明；诚意、正心、修身，是要行得分明。然既明其明德，又要功夫无间断，使无时而不明，方得。若知有一之不尽，物有一之未穷，意有顷刻之不诚，心有顷刻之不正，身有顷刻之不修，则明德又暗了。惟知无不尽，物无不格，意无不诚，心无不正，身无不修，即是尽明明德之功夫也。」

问：「大学注言：『其体虚灵而不昧；其用鉴照而不遗。』此二句是说心，说德？」曰：「心、德皆在其中，更子细看。」又问：「德是心中之理否？」曰：「便是心中许多道理，光明鉴照，毫发不差。」按：注是旧本。

「明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。」禅家则但以虚灵不昧者为性，而无以具众理以下之事。

问：「『学者当因其所发而遂明之』，是如何？」曰：「人固有理会得处，如孝于亲，友于弟；如水之必寒，火之必热，不可谓他不知。但须去致极

其知，因那理会得底，推之于理会不得底，自浅以至深，自近以至远。」又曰：「因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。」

问：「『大学之道，在明明德』。此『明德』，莫是『天生德于予』之『德』？」曰：「莫如此问，只理会明德是我身上甚么物事。某若理会不得，便应公『是『天生德于予』之『德』』，公便两下都理会不得。且只就身上理会，莫又引一句来问。如此，只是纸上去讨。」又曰：「此明德是天之予我者，莫令污秽，当常常有以明之。」

问：「『明明德』意思，以平坦验之，亦见得于天者未尝不明。」曰：「不要如此看。且就明德上说，如何又引别意思证？读书最不要如此。」贺孙遂就明德上推说。曰：「须是更仔细，将心体验。不然，皆是闲说。」

传敬子说「明明德」。曰：「大纲也是如此。只是说得恁地孤单，也不得。且去子细看。圣人说这三句，也且大概恁地说，到下面方说平天下至格物八者，便是明德新民底工夫。就此八者理会得透彻，明德、新民都在这里。而今且去子细看，都未要把自家言语意思去搀他底。公说胸中有个分晓底，少间捉摸不着，私意便从这里生，便去穿凿。而今且去熟看那解，看得细字分晓了，便晓得大字，便与道理相近。道理在那无字处自然见得。而今且说格物这个事理，当初甚处得来？如今如何安顿它？逐一只是虚心去看万物之理，看日用常行之理，看圣贤所言之理。」

明德，谓本有此明德也。「孩提之童，无不知爱其亲；及其长也，无不知敬其兄。」其良知、良能，本自有之，只为私欲所蔽，故暗而不明。所谓「明明德」者，求所以明之也。譬如镜焉：本是个明底物，缘为尘昏，故不能照；须是磨去尘垢，然后镜复明也。「在新民」，明德而后能新民。以下明德新民。

或问：「明德新民，还须自家德十分明后，方可去新民？」曰：「不是自家德未明，便都不管着别人，又不是硬要去新他。若大段新民，须是德十分明，方能如此。若小小效验，自是自家这里如此，他人便自观感。『一家仁，一国兴仁；一家让，一国兴让』，自是如此。」

问：「明德新民，在我有以新之。至民之明其明德，却又在它？」曰：「虽说是明己德，新民德，然其意自可参见。『明明德于天下』，自新以新其民，可知。」

蜚卿问：「新民，莫是『修道之谓教』，有以新之否？」曰：「『道之以德』，是『明明德』；『齐之以礼』，是以礼新民，也是『修道之谓教』。有礼乐、法度、政刑，使之去旧污也。」驥。

至善，只是十分是处。以下止至善。

至善，犹今人言极好。

凡曰善者，固是好。然方是好事，未是极好处。必到极处，便是道理十分尽头，无一毫不尽，故曰至善。

至善是极好处。且如孝：冬温夏清，昏定晨省，虽然是孝底事，然须是能『听于无声，视于无形』，方始是尽得所谓孝。履孙。

至善是个最好处。若十件事做得九件是，一件不尽，亦不是至善。震。

说一个「止」字，又说一个「至」字，直是要到那极至处而后止。故曰：『君子无所不用其极』也。

善，须是至善始得。如通书「纯粹至善」，亦是。

问：「『必至于是而不迁』，如何？」曰：「未至其地，则求其至；既至其地，则不当迁动而之它也。」

问：「『止于至善』，向承教，以为君止于仁，臣止于敬，各止其所而行其所止之道。知此而能定。今日先生语窦文卿，又云：『「坐如尸」，坐时止也；「立如齐」，立时止也。』岂以自君臣父子推之于万事，无不各有其止？」曰：「固然。『定公问君使臣，臣事君。子曰：「君使臣以礼；臣事君以忠。」』君与臣，是所止之处；礼与忠，是其所止之善。又如『视思明，听思聪，色思温，貌思恭』之属，无不皆然。」

问至善。先生云：「事理当然之极也。」「恐与伊川说『良其止，止其所也』之义一同。谓有物必有则，如父止于慈，子止于孝，君止于仁，臣止于敬，万物庶事莫不各有其所。得其所则安，失其所则悖。所谓『止其所』者，即止于至善之地也。」曰：「只是要如此。」

或问：「何谓明德？」曰：「我之所得以生者，有许多道理在里，其光明处，乃所谓明德也。『明明德』者，是直指全体之妙。下面许多节目，皆是靠

明德做去。」又问：「既曰明德，又曰至善，何也？」曰：「明得一分，便有一分；明得十分，便有十分；明得二十分，乃是极至处也。」又曰：「明德是下手做，至善是行到极处。」又曰：「至善虽不外乎明德，然明德亦有略略明者，须是止于那极至处。」以下明德止至善。

大学只前面三句是纲领。如「孩提之童，无不知爱其亲；及其长也，无不知敬其兄」，此良心也。良心便是明德，止是事事各有个止处。如「坐如尸，立如齐」，坐立上须得如此，方止得。又如「视思明」以下，皆「止于至善」之意。大学须自格物入，格物从敬入最好。只敬，便能格物。敬是个莹彻底物事。今人却块坐了，相似昏倦，要须提撕着。提撕便敬；昏倦便是肆，肆便不敬。

问：「明德、至善，莫是一个否？」曰：「至善是明德中有此极至处。如君止于仁，臣止于敬，父止于慈，子止于孝，与国人交止于信，此所谓『在止于至善』。只是又当知如何而为止于仁，如何而止于敬，如何而止于慈孝，与国人交之信。这里使用究竟一个下工夫处。」景绍曰：「止，莫是止于此而不过否？」曰：「固是。过与不及，皆不济事。但仁敬慈孝，谁能到得这里？闻有不及者矣，未闻有过于此者也。如舜之命契，不过是欲使『父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信』，只是此五者。至于后来圣贤千言万语，只是欲明此而已。这个道理，本是天之所以与我者，不为圣贤而有余，不为愚不肖而不足。但其间节目，须当讲学以明之，此所以读圣贤之书，须当知他下工夫处。今人只据他说一两字，便以为圣贤之所以为圣贤者止此而已，都不穷究着实，殊不济事。且如论语相似：读『学而时习之』，须求其所谓学者如何？如何谓之习？既习，如何便能说？『有朋自远方来』，朋友因甚而来自远方？我又何自而乐？须着一一与他考究。似此用工，初间虽觉得生受费力，久后读书甚易为工，却亦济事。」

「明明德」是知，「止于至善」是守。夫子曰：「知及之，仁能守之。」圣贤未尝不为两头底说话。如中庸所谓「择善固执」，择善，便是理会知之事；固执便是理会守之事。至书论尧之德，便说『钦明』，舜便说『浚哲文明，温恭允塞』。钦，是钦敬以自守；明，是其德之聪明。『浚哲文明』，便有知底道理；『温恭允塞』，便有守底道理。此条所录恐有误。

问：「新民如何止于至善？」曰：「事事皆有至善处。」又曰：「『善』字轻，『至』字重。」以下新民止至善。

问：「新民止于至善，只是要民修身行己，应事接物，无不曲当？」曰：「虽不可使知之，亦当使由之，不出规矩准绳之外。」

「止于至善」，是包「在明明德，在新民」。己也要止于至善，人也要止于至善。盖天下只是一个道理，在他虽不能，在我之所以望他者，则不可不如是也。以下明德、新民、至善。

明德、新民，二者皆要至于极处。明德，不是只略略地明德便了；新民，不是只略略地新得便休。须是要止于极至处。

问：「至善，不是明德外别有所谓善，只就明德中到极处便是否？」曰：「是。明德中也有至善，新民中也有至善，皆要到那极处。至善，随处皆有。修身中也有至善，必要到那尽处；齐家中也有至善，亦要到那尽处。至善，只是以其极言。不特是理会到极处，亦要做到极处。如『为人君，此于仁』，固是一个仁，然仁亦多般，须是随处看。如这事合当如此，是仁；那一事又合当如彼，亦是仁。若不理会，只管执一，便成一边去。如『为人臣，止于敬』，敬亦有多少般，不可只道擎跽曲拳便是敬。如尽忠不欺，陈善闭邪，纳君无过之地，皆是敬，皆当理会。若只执一，亦成一边去，安得谓之至善！至善只是些子恰好处。韩文公谓『轲之死不得其传』。自秦汉以来岂无人！亦只是无那至善，见不到十分极好处，做亦不做到十分极处。」

明德，是我得之于天，而方寸中光明底物事。统而言之，仁义礼智。以其发见而言之，如恻隐、羞恶之类；以其见于实用言之，如事亲、从兄是也。如此等德，本不待自家明之。但从来为气禀所拘，物欲所蔽，一向昏昧，更不光明。而今却在挑剔揩磨出来，以复向来得之于天者，此便是「明明德」。我既是明得个明德，见他人为气禀物欲所昏，自家岂不惻然欲有以新之，使之亦如我挑剔揩磨，以革其向来气禀物欲之昏而复其得之于天者。此便是「新民」。然明德、新民，初非是人力私意所为，本自有一个当然之则，过之不可，不及亦不可。且以孝言之，孝是明德，然亦自有当然之则。不及则固不是，若是过其则，必有刳股之事。须是要到当然之则田地而不迁，此方是「止于至善」。

明德、新民，皆当止于至善。不及于止，则是未当止而止；当止而不止，则是过其所止；能止而不久，则是失其所止。

「明德新民，皆当止于极好处。止之为言，未到此便住，不可谓止；到得此而不能守，亦不可言止。止者，止于是而不迁之意。」或问：「明明德是自己事，可以做得极好处。若新民则在人，如何得他到极好处？」曰：「且教自家先明得尽，然后渐民以仁，摩民以义。如孟子所谓『劳之，来之，匡之，直之，辅之，翼之，又从而振德之』。如此变化他，自然解到极好处。」

或问：「明德可以止于至善，新民如何得他止于至善？」曰：「若是新民而未止于至善，亦是自家有所未到。若使圣人在上，便自有个处置。」又问：「夫子非不明德，其历诸国，岂不欲春秋之民皆止于至善？到他不从，圣人也无可奈何。」曰：「若使圣人得位，则必须绥来动和。」又云：「此是说理，理必须是如此。且如『致中和，天地位，万物育』。然尧有九年之水，想有多少不育之物。大德必得名位禄寿，也岂个个如此！只是理必如此。」

明明德，便要如汤之日新；新民，便要如文王之「周虽旧邦，其命维新」。各求止于至善之地而后止也。

欲新民，而不止于至善，是「不以尧之所以治民者治民」也。明明德，是欲去长安；止于至善，是已到长安也。拱寿。

刘源问「知止而后有定」。曰：「此一节，只是说大概效验如此。『在明明德，在新民，在止于至善』，却是做工夫处。」以下知止有定。

「在止于至善」。至者，天理人心之极致。盖其本于天理，验于人心，即事即物而无所不在。吾能各知其止，则事事物物莫不各有定理，而分位、界限为不差矣。

须是灼然知得物理当止之处，心自会定。

问：「『知止而后有定』，须是物格、知至以后，方能如此。若未能物格、知至，只得且随所知分量而守之否？」曰：「物格、知至也无顿断。都知到尽处了，方能知止有定。只这一事上知得尽，则此一事便知得当止处。无缘便要尽底都晓得了，方知止有定。不成知未到尽头，只恁地鹞突呆在这里，不知个做工夫处！这个各随人浅深。固是要知到尽处方好，只是未能如此，且随你知得者，只管定去。如人行路，今日行得这一条路，则此一条路便知得熟了，便有定了。其它路皆要如此知得分明。所以圣人之教，只要人只理会将去。」又曰：「这道理无它，只怕人等待。事到面前，便理会得去做，无有不得者。只怕等待，所以说：『需者，事之贼也！』」又曰：「『需者，事之贼也！』若是等待，终误事去。」又曰：「事事要理会。便是人说一句话，也要思量他怎生如此说；做一篇没紧要文字，也须思量他怎生如此做。」

「知止而后有定」，须是事事物物都理会得尽，而后有定。若只理会得一事一物，明日别有一件，便理会不得。这个道理须是理会得五六分以上，方见得这边重，那边轻，后面便也易了。而今未理会到半截以上，所以费力。须是

逐一理会，少间多了，渐会贯通，两个合做一个，少间又七八个合做一个，便都一齐通透了。伊川说「贯通」字最妙。若不是他自会如此，如何说出这字！

「知止而后有定」，必谓有定，不谓能定，故知是物有定说。

未知止，固用做工夫，但费把捉。已知止，则为力也易。

定亦自有浅深：如学者思虑凝定，亦是定；如道理都见得彻，各止其所，亦是定。只此地位已

问「定而后能静」。曰：「定，是见得事事物物上千头百绪皆有定理；静，只就自家一个心上说。」以下定静。

定以理言，故曰有；静以心言，故曰能。

定是理，静在心。既定于理，心便会静。若不定于理，则此心只是东去西走。

问：「章句云：『外物不能摇，故静。』旧说又有『异端不能惑』之语。窃谓将二句参看，尤见得静意。」曰：「此皆外来意。凡立说须宽，方流转，不得局定。」

问：「大学之静与伊川『静中有动』之『静』，同否？」曰：「未须如此说。如此等处，未到那里，不要理会。少顷都打乱了，和理会得处，也理会不得去。」士毅。

问「静而后能安」。曰：「安，只是无艱脆之意。才不纷扰，便安。」

问：「如此，则静与安无分别。」曰：「二字自有浅深。」以下静安。

问：「『安，谓所处而安。』莫是把捉得定时，处事自不为事物所移否？」曰：「这个本是一意。但静是就心上说，安是就身上说。而今人心才不静时，虽有意去安顿那物事，自是不安。若是心静，方解去区处，方解稳当。」

既静，则外物自然无以动其心；既安，则所处而皆当。看打做那里去，都移易他不得。

问：「『静而后能安』，是在贫贱，在患难皆安否？」曰：「此心若不静，这里坐也坐不得，那里坐也坐不得。」

能安者，以地位言之也。在此则此安，在彼则彼安；在富贵亦安，在贫贱亦安。

问：「知止章中所谓定、静、安，终未深莹。」曰：「知止，只是识得一个去处。既已识得，即心中便定，更不他求。如求之彼，又求之此，即是未定。『定而后能静，静而后能安』，亦相去不远，但有深浅耳。与中庸动、变、化相类，皆不甚相远。」问：「先生于此段词义，望加详数语，使学者易晓。」曰：「此处亦未是紧切处，其它亦无可说。」定、静、安。

定、静、安颇相似。定，谓所止各有定理；静，谓遇物来能不动；安，谓随所寓而安，盖深于静也。

定、静、安三字大略相类。然定是心中知「为人君止于仁，为人臣止于敬」。心下有个定理，便别无胶扰，自然是静。如此，则随所处而安。

知止而后有定，如行路一般。若知得是从那一路去，则心中自是定，更无疑惑。既无疑惑，则心便静；心既静，便贴贴地，便是安。既安，则自然此心专一，事至物来，思虑自无不通透。若心未能静安，则总是胡思乱想，如何是能虑！知止、定、静、安、虑。

定，对动而言。初知所止，是动底方定，方不走作，如水之初定。静则定得来久，物不能挠，处山林亦静，处廛市亦静。安，则静者广，无所适而不安。静固安，动亦安，看处甚事皆安然不挠。安然后能虑。今人心中摇漾不定迭，还能处得事否？虑者，思之精审也。人之处事，于丛冗急遽之际而不错乱者，非安不能。圣人言虽不多，推出来便有许多说话，在人细看之耳。

问「安而后能虑」。曰：「先是自家心安了，有些事来，方始思量区处得当。今人先是自家这里鹮突了，到事来都区处不下。既欲为此，又欲若彼；既欲为东，又欲向西，便是不能虑。然这也从知止说下来。若知其所止，自然如此，这却不消得工夫。若知所止，如火之必热，如水之必深，如食之必饱，饮之必醉。若知所止，便见事事决定是如此，决定着做到如此地位，欠阙些子，便自住不得。如说『事父母能竭其力，事君能致其身』，人多会说。只是不曾见得决定着竭其力处，决定着致其身处。若决定见得着如此，看如何也须要到竭其力处，须要到致其身处。且如事君，若不见得决定着致其身，则在内亲近，必不能推忠竭诚，有犯无隐；在外任使，必不能展布四体，有殒无二。」

『无求生以害仁，有杀身以成仁。』这若不是见得到，如何会恁地！」知止、安、虑。

李德之问：「『安而后能虑。』既首言知止矣，如何于此复说能虑？」曰：「既知此理，更须是审思而行。且如知孝于事亲，须思所以为事亲之道。」又问：「『知至而后意诚』，如何知既尽后，意便能实？」先生指灯台而言：「如以灯照物，照见处所见便实；照不见处便有私意，非真实。」又问：「持敬、居敬如何？」曰：「且如此做将去，不须先安排下样子，后却旋求来合。」

子升问：「知止与能虑，先生昨以比易中深与几。或问中却兼下『极深研几』字，觉未稳。」曰：「当时下得也未仔细。要之，只着得『研几』字。」

李约之问「安而后能虑」。曰：「若知至了，及临时不能虑，则安顿得不恰好。且如知得事亲当孝，也知得恁地是孝。及至事亲时不思虑，则孝或不行，而非孝者反露矣。」学蒙。安、虑。

问「安而后能虑」。曰：「若不知此，则自家先已纷扰，安能虑！」

能安者，随所处而安，无所择地而安。能虑，是见于应事处能虑。

虑，是思之重复详审者。

虑，是研几。

问：「到能得处，学之工夫尽否？」曰：「在己之功亦备矣。又要『明明德于天下』，不止是要了自家一身。」得。

因说知止至能得，上云「止于至善」矣，此又提起来说。言能知止，则有所定；有所定，则知其理之确然如是。一定，则不可移易，任是千动万动，也动摇他不得。既定，则能静；静，则能安；安，则能虑；虑，则能得其所止之实矣。卓。知止至能得。

知止至能得，盖才知所止，则志有定向；才定，则自能静；静，则自能安；安，则自能虑；虑，则自能得。要紧在能字。盖滔滔而去，自然如此者。虑，谓会思量事。凡思天下之事，莫不各得其当，是也。履孙。

知止，只是先知得事理如此，便有定。能静，能安，及到事来，乃能虑。能字自有道理。是事至物来之际，思之审，处之当，斯得之矣。

问：「据知止，已是思虑了，何故静、安下复有个『虑』字？既静、安了，复何所虑？」曰：「知止，只是先知得事理如此，便有定。能静能安，及到事至物来，乃能虑。『能』字自有意思。谓知之审而后能虑，虑之审而后能得。」赐。

或问定静安虑四曰：「物格、知至，则天下事事物物皆知有个定理。定者，如寒之必衣，饥之必食，更不用商量。所见既定，则心不动摇走作，所以能静。既静，则随所处而安。看安顿在甚处，如处富贵、贫贱、患难，无往而不安。静者，主心而言；安者，主身与事而言。若人所见未定，则心何缘得静。心若不静，则既要如彼，又要如此，身何缘得安。能虑，则是前面所知之事到得，会行得去。如平时知得为子当孝，为臣当忠，到事亲事君时，则能思虑其曲折精微而得所止矣。」

琮曰：「上面已自知止，今虑而得者，依旧是知底意思」云云。先生曰：「只上面是方知，下面是实得耳。」问：「如此，何用更过定、静、安三个节目？」曰：「不如此，不实得。」曰：「如此，上面知止处，其实未有知也。通此五句，才做得『致知在格物』一句。」曰：「今人之学，却是敏底不如钝底。钝底循循而进，终有得处。敏底只是从头呼扬将去，只务自家一时痛快，终不见实理。」琮。

问：「定，即心有所向，不至走作，便静；静，便可以虑，何必待安？」曰：「安主事而言，不安便不能思。譬如静坐，有件事来挠，思便不得专一。定、静、安都相似。未到安处，思量未得。知止，是知个慈，知个孝。到得时，方是得个慈，得个孝底道理。虑，是虑个如何是慈，如何是孝。」又问：「至于安时，无勉强意思否？」曰：「在贫贱也安，在富贵也安，在这里也安，在那里也安。今人有在这里不安了，在那里也不会安。心下无理会，如何会去思虑？」问：「章句中『虑谓思无不审』，莫是思之熟否？」曰：「虑是思之周密处。」芝。

王子周问知止至能得。曰：「这数句，只是要晓得知止。不知止，则不能得所止之地。如『定、静、安』数字，恰如今年二十一岁，来年二十二岁，自是节次如此来，自不可遏。如『在明明德，在新民，在止于至善』这三句，却紧要只是『在止于至善』；而不说知止，则无下工夫处。」震。

游子蒙问：「知止，得止，莫稍有差别否？」曰：「然。知止，如射者之于的；得止，是已中其的。」问：「定、静、安矣，如之何而复有虑？」曰：「虑是事物之来，略审一审。」刘淮叔通问：「虑与格物致知不相干。」曰：「致知，便是要知父止于慈，子止于孝之类。虑，便是审其如何而为孝，如何而为慈。至言仁则当如尧，言孝则当如舜，言敬则当如文王，这方是得止。」子蒙言：「开欲以『明德』之『明』为如人之失其所有，而一旦复得，以喻之。至『虑』字，则说不得。」曰：「知止而有定，便如人撞着所失，而不用终日营营以求之。定而静，便如人既不用求其所失，自尔宁静。静而安，便如人既知某物在甚处，某物在甚处，心下恬然无复不安。安而虑，便如自家金物都自在这里，及人来问自家讨甚金物，自家也须将上手审一审，然后与之。虑而得，则称停轻重，皆相当矣。」或又问：「何故知止而定、静、安了，又复言虑？」曰：「且如『可以予，可以无予；可以取，可以无取；可以死，可以无死』，这上面有几许商量在。」

问「知止而后有定」。曰：「须是灼然知得物理当止之处，心自会定。」又问：「上既言知止了，何更待虑而后能得？」曰：「知止是知事事物物各有其理。到虑而后能得处，便是得所以处事之理。知止，如人之射，必欲中的，终不成要射做东去，又要射做西去。虑而后能得，便是射而中的矣。且如人早间知得这事理如此，到晚间心里定了，便会处置得这事。若是不先知得这道理，到临事时便脚忙手乱，岂能虑而有得！」问：「未格物以前，如何致力？」曰：「古人这处，已自有小学了。」砥。

子升问知止、能虑之别。曰：「知止，是知事物所当止之理。到得临事，又须研几审处，方能得所止。如易所谓『惟深也故能通天下之志』，此似知止；『惟几也故能成天下之务』，此便是能虑。圣人言语自有不约而同处。」木之说：「如此则知止是先讲明工夫，能虑是临事审处之功。」曰：「固是。」再问：「『知止而后有定』，注谓『知之则志有定向』。或问谓『能知所止，则方寸之间，事事物物皆有定理矣』。语似不同，何也？」曰：「也只一般。」

知止，只是知有这个道理，也须是得其所止方是。若要得其所止，直是能虑方得。能虑却是紧要。知止，如知为子而必孝，知为臣而必忠。能得，是身亲为忠孝之事。若徒知这个道理，至于事亲之际，为私欲所汨，不能尽其孝；事君之际，为利禄所汨，不能尽其忠，这便不是能得矣。能虑，是见得此事合当如此，便如此做。

人本有此理，但为气禀物欲所蔽。若不格物、致知，事至物来，七颠八倒。若知止，则有定，能虑，得其所止。

问知止至能得。曰：「真个是知得到至善处，便会到能得地位。中间自是效验次第如此。学者工夫却在『明明德，新民，止于至善』上。如何要去明明德，如何要去新民，如何要得止于至善，正当理会。知止、能得，这处却未甚要紧。圣人但说个知止、能得样子在这里。」

陈子安问：「知止至能得，其间有工夫否？」曰：「有次序，无工夫。才知止，自然相因而见。只知止处，便是工夫。」又问：「至善须是明德否？」曰：「至善虽不外乎明德，然明德亦有略略明者。须是止那极至处。」

真知所止，则必得所止，虽若无甚间隔，其间亦有少过度处。健步勇往，势虽必至，然移步亦须略有渐次也。

林子渊问知止至能得。曰：「知与行，工夫须着并到。失之愈明，则行之愈笃；行之愈笃，则知之益明。二者皆不可偏废。如人两足相先后行，便会渐渐行得到。若一边软了，便一步也进不得。然又须先知得，方行得。所以大学先说致知，中庸说知先于仁、勇，而孔子先说『知及之』。然学问、慎思、明辨、力行，皆不可阙一。」

问「知止能得」一段。曰：「只是这个物事，滋长得头面自各别。今未要理会许多次第，且要先理会个知止。待将来熟时，便自见得。」先生论看文字，只要虚心濯去旧闻，以来新见。

黄去私问知止至能得。曰：「工夫全在知止。若能知止，则自能如此。」

知止至能得，譬如吃饭，只管吃去，自会饱。

问知止至能得。曰：「如人饮酒，终日只是吃酒。但酒力到时，一杯深如一杯。」儒用。

知止至能得，是说知至、意诚中间事。

大学章句说静处，若兼动，即便到「得」地位，所以细分。

问：「知与得如何分别？」曰：「知只是方知，得便是在手。」问：「得莫是行所知了时？」曰：「也是如此。」又曰：「只是分个知与得。知在外，得便在我。」士毅。知、得。

朱子语类卷第十五

大学二

经下

器远问：「致知者，推致事物之理。还当就甚么样事推致其理？」曰：「眼前凡所应接底都是物。事事都有个极至之理，便要知得到。若知不到，便都没分明；若知得到，便着定恁地做，更无第二着、第三着。止缘人见道理不破，便恁地苟简，且恁地做也得，都不做得第一义。」曹问：「如何是第一义？」曰：「如『为人君，止于仁；为人臣，止于敬；为人子，止于孝』之类，决定着恁地，不恁地便不得。又如在朝，须着进君子，退小人，这是第一义。有功决定着赏，有罪决定着诛。更无小人可用之理，更无包含小人之理。惟见得不破，便道小人不可去，也有可用之理。这都是第二义、第三义，如何会好！若事事穷得尽道理，事事占得第一义，做甚么刚方正大！且如为学，决定是要做圣贤，这是第一义，便渐渐有进步处。若便道自家做不得，且随分依稀做些子，这是见不破。所以说道：『不以舜之所以事尧事君，贼其君者也；不以尧之所以治民治民，贼其民者也。』谓吾身不能者，自贼者也。」卓录云：「曹兄问格物穷理，须是事事物物上理会？」曰：「也须是如此，但穷理上须是见得十分彻底，穷到极处，须是见得第一着，方是，不可只到第三第四着便休了。若穷不得，只道我未穷得到底，只得如此，这是自恕之言，亦非善穷理也。且如事君，便须是『进思尽忠，退思补过』，道合则从，不合则去。也有义不可得而去者，不可不知。」又云：「如『不以舜之所以事尧事君，贼其君者也；不以尧之所以治民治民，贼其民者也』，这皆是极处。」以下致知。

致知所以求为真知。真知，是要彻骨都见得透。

问：「致知莫只是致察否？」曰：「如读书而求其义，处事而求其当，接物存心察其是非、邪正，皆是也。」

因郑仲履之问而言曰：「致知乃本心之知。如一面镜子，本全体通明，只被昏翳了，而今逐旋磨去，使四边皆照见，其明无所不到。」

致知有甚了期！

致知工夫，亦只是且据所已知者，玩索推广将去。具于心者，本无不足也。

格物者，格，尽也，须是穷尽事物之理。若是穷得三两分，便未是格物。须是穷尽得到十分，方是格物。以下格物，兼论穷理。

居甫问：「格物工夫，觉见不周给。」曰：「须是四方八面去格。」

格物。格，犹至也，如『舜格于文祖』之『格』，是至于文祖处。芝。

问：「格物，还是事未至时格，事既至然后格？」曰：「格，是到那般所在。也有事至时格底，也有事未至时格底。」芝。

格物者，如言性，则当推其如何谓之性；如言心，则当推其如何谓之心，只此便是格物。

穷理格物，如读经看史，应接事物，理会个是处，皆是格物。只是常教此心存，莫教他闲没勾当处。公且道如今不去学问时，此心顿放那处？

格物，须是从切己处理会去。待自家者已定迭，然后渐渐推去，这便是能格物。

「格物」二字最好。物，谓事物也。须穷极事物之理到尽处，便有一个是，一个非，是底便行，非底便不行。凡自家身心上，皆须体验得一个是非。若讲论文字，应接事物，各各体验，渐渐推广，地步自然宽阔。如曾子三省，只管如此体验去。

文振问：「物者，理之所在，人所必有而不能无者，何者为切？」曰：「君臣父子兄弟夫妇朋友，皆人所不能无者。但学者须要穷格得尽。事父母，则当尽其孝；处兄弟，则当尽其友。如此之类，须是要见得尽。若有一毫不尽，便是穷格不至也。」

格物，莫先于五品。

格物，是穷得这事当如此，那事当如彼。如为人君，便当止于仁；为人臣，便当止于敬。又更上一着，便要穷究得为人君，如何要止于仁；为人臣，如何要止于敬，乃是。

格物者，格其孝，当考论语中许多论孝；格其忠，必『将顺其美，匡救其恶』，不幸而仗节死义。古人爱物，而伐木亦有时，无一些子不到处，无一物不被其泽。盖缘是格物得尽，所以如此。

格物，须真见得决定是如此。为子岂不知是要孝？为臣岂不知是要忠？人皆知得是如此。然须当真见得子决定是合当孝，臣决定是合当忠，决定如此做，始得。

如今说格物，只晨起开目时，便有四件在这里，不用外寻，仁义礼智是也。如才方开门时，便有四人在门里。

子渊说：「格物，先从身上格去。如仁义礼智，发而为恻隐、羞恶、辞逊、是非，须从身上体察，常常守得在这里，始得。」曰：「人之所以为人，只是这四件，须自认取意思是如何。所谓恻隐者，是甚么意思？且如赤子入井，一井如彼深峻，入者必死，而赤子将入焉！自家见之，此心还是如何？有一事不善，在自家身上做出，这里定是可羞；在别人做出，这里定是恶他。利之所不当得，或虽当得，而吾心有所未安，便要谦逊辞避，不敢当之。以至等闲礼数，人之施于己者，或过其分，便要辞将去，逊与别人，定是如此。事事物物上各有个是，有个非，是底自家心里定道是，非底自家心里定道非。就事物上看，是底定是是，非底定是非。到得所以是之，所以非之，却只在自家。此四者，人人有之，同得于天者，不待问别人假借。尧舜之所以为尧舜，也只是这四个，桀纣本来亦有这四个。如今若认得这四个分晓，方可以理会别道理。只是孝有多少样，有如此为孝，如此而为不孝；忠固是忠，有如此为忠，又有如此而不唤做忠，一一都着斟酌理会」

问：「格物最难。日用间应事处，平直者却易见。如交错疑似处，要如此则彼碍，要如彼则此碍，不审何以穷之？」曰：「如何一顿便要格得恁地！且要见得大纲，且看个大胚模是恁地，方就里面旋旋做细。如树，初间且先斫倒在这里，逐旋去皮，方始出细。若难晓易晓底，一齐都要理会得，也不解恁地。但不失了大纲，理会一重了，里面又见一重；一重了，又见一重。以事之详略言，理会一件又一件；以理之浅深言，理会一重又一重。只管理会，须有极尽时。『博学之，审问之，慎思之，明辨之，』成四节次第，恁地方是。」

或问：「格物是学者始入道处，当如何着力？」曰：「遇事接物之间，各须一一去理会始得。不成是精底去理会，粗底又放过了；大底去理会，小底又不问了。如此，终是有欠缺。但随事遇物，皆一一去穷极，自然分明。」又问：「世间有一种小有才底人，于事物上亦能考究得仔细，如何却无益于己？」曰：「他理会底，圣人亦理会，但他理会底意思不是。彼所为者，他欲

人说，『他人理会不得者，我理会得；他人不能者，我能之』，却不切己也。」又曰：「『文武之道，未坠于地，在人。贤者识其大者，不贤者识其小者，莫不有文武之道焉。』圣人何事不理会，但是与人自不同。」

傅问：「而今格物，不知可以就吾心之发见理会得否？」曰：「公依旧是要安排，而今只且就事物上格去。如读书，便就文字上格；听人说话，便就说话上格；接物，便就接物上格。精粗大小，都要格它。久后会通，粗底便是精，小底便是大，这便是理之一本处。而今只管要从发见处理会。且如见赤子入井，便有忧惕、恻隐之心，这个便是发了，更如何理会。若须待它自然发了，方理会它，一年都能理会得多少！圣贤不是教人去黑淬淬里守着。而今且大着心胸，大开着门，端身正坐以观事物之来，便格它。」

世间之物，无不有理，皆须格古人自幼便识其具。且如事君事亲之礼，钟鼓铿锵之节，进退揖逊之仪，皆目熟其事，躬亲其礼。及其长也，不过只是穷此理，因而渐及于天地鬼神日月阴阳草木鸟兽之理，所以用工也易。今人皆无此等礼数可以讲习，只靠先圣遗经自去推究，所以要人格物主敬，便将此心去体会古人道理，循而行之。如事亲孝，自家既知所以孝，便将此孝心依古礼而行之；事君敬，便将此敬心依圣经所说之礼而行之。一一须要穷过，自然浹洽贯通。如论语一书，当时门人弟子记圣人言行，动容周旋，揖逊进退，至为纤悉。如乡党一篇，可见当时此等礼数皆在。至孟子时，则渐已放弃。如孟子一书，其说已宽，亦有但论其大理而已。

问窦从周：「曾看『格物』一段否？」因言，圣人只说「格物」二字，便是要人就事物上理会。且自一念之微，以至事事物物，若静若动，凡居处饮食言语，无不是事，无不各有个天理人欲。须是逐一验过，虽在静处坐，亦须验个敬、肆。敬便是天理，肆便是人欲。如居处，便须验得恭与不恭；执事，便须验得敬与不敬。有一般人专要就寂然不动上理会，及其应事，却七颠八倒，到了，又牵动他寂然底。又有人专要理会事，却于根本上全无工夫。须是彻上彻下，表里洞彻。如居仁，便自能由义；由义，便是居仁。「敬以直内」，便能「义以方外」；能「义以方外」，便是「敬以直内。」

才仲问：「格物，是小学已有开明处了，便从大学做将去，推致其极。」曰：「人也不解无个发明处。才有些发见处，便从此挨将去，渐渐开明。只如一个事，我才发心道，『我要做此事』，只此便是发见开明处了，便从此做将去。五代时，有一将官，年大而不识字。既贵，遂令人于每件物事上书一名字帖之，渠子细看，久之，渐渐认得几个字。从此推将去，遂识字。」

问：「格物则恐有外驰之病？」曰：「若合做，则虽治国平天下之事，亦是己事。『周公思兼三王，以施四事。其有不合者，仰而思之，夜以继日，幸而得之，坐以待旦。』不成也说道外驰！」又问：「若如此，则恐有身在此而心不在此，『视而不见，听而不闻，食而不知其味』，有此等患。」曰：「合用他处，也着用。」又问：「如此，则不当论内外，但当论合为与不合为。」先生颔之。

若格物，则虽不能尽知，而事至物来，大者增些子，小者减些子，虽不中，不远矣。

问：「格物工夫未到得贯通，亦未害否？」曰：「这是甚说话！而今学者所以学，便须是到圣贤地位，不到不肯休，方是。但用工做向前去，但见前路茫茫地白，莫问程途，少间自能到。如何先立一个不解做得便休底规模放这里了，如何做事！且下手要做十分，到了只做得五六分；下手做五六分，到了只做得三四分；下手做三四分，便无了。且诸公自家里来到建阳，直到建阳方休。未到建阳，半路归去，便是不到建阳。圣贤所为，必不如此。如所谓：『君子乡道而行，半途而废。忘身之老也，不知年数之不足也，俛焉日有孳孳，毙而后已！』又曰：『舜为法于天下，可传于后世，我由未免为乡人也，是则可忧也忧之如何？如舜而已矣。』」

人多把这道理作一个悬空底物。大学不说穷理，只说个格物，便是要人就事物上理会，如此方见得实体。所谓实体，非就事物上见不得。且如作舟以行水，作车以行陆。今试以众人之力共推一舟于陆，必不能行，方见得舟果不能以行陆也，此之谓实体。

问：「道之不明，盖是后人舍事迹以求道。」曰：「所以古人只道格物。有物便有理，若无事亲事君底事，何处得忠孝！」

「穷理」二字不若格物之为切，便就事物上穷格。如汉人多推秦之所以失，汉之所以得，故得失易见。然彼亦无那格底意思。若格之而极其至，则秦犹有余失，汉亦当有余得也。」又云：「格，谓至也，所谓实行到那地头。如南剑人往建宁，须到得郡厅上，方是至，若只到建阳境上，即不谓之至也。」

格物，不说穷理，却言格物。盖言理，则无可捉摸，物有时而离；言物，则理自在，自是离不得。释氏只说见性，下梢寻得一个空洞无稽底性，亦由他说，于事上更动不得。

所谓穷理者，事事物物，各自有个事物底道理，穷之须要周尽。若见得一边，不见一边，便不该通。穷之未得，更须款曲推明。盖天理在人，终有明处。「大学之道，在明明德」，谓人合下便有此明德。虽为物欲掩蔽，然这些明底道理未尝泯绝。须从明处渐渐推将去，穷到是处，吾心亦自有准则。穷理之初，如攻坚物，必寻其罅隙可入之处，乃从而击之，则用力为不难矣。孟子论四端，便各自有个柄靶，仁义礼智皆有头绪可寻。即其所发之端，而求其可见之体，莫非可穷之理也。

格物穷理，有一物便有一理。穷得到后，遇事触物皆撞着这道理：事君便遇忠，事亲便遇孝，居处便恭，执事便敬，与人便忠，以至参前倚衡，无往而不见这个道理。若穷不至，则所见不真，外面虽为善，而内实为恶，是两个人做事了！外面为善是一个人，里面又有一个人说道：「我不好。」如今须胜得那一个不好底人去方是。岂有学圣人书，为市井之行，这个穷得个甚道理！而今说格物穷理，须是见得个道理亲切了，未解便能脱然去其旧习。其始且见得个道理如此，那事不是，亦不敢为；其次，见得分晓，则不肯为；又其次，见得亲切，则不为之，而旧习都忘之矣。

不是要格那物来长我聪明见识了，方去理会，自是不得不理会。

大学说一「格物」在里，却不言其所格者如何。学者欲见下工夫处，但看孟子便得。如说仁义礼智，便穷到恻隐、羞恶、辞逊、是非之心；说好货好色好勇，便穷到太王公刘文武；说古今之乐，便穷到与民同乐处；说性，便格到纤毫未动处。这便见得他孟子胸中无一毫私意蔽窒得也，故其知识包宇宙，大无不该，细无不烛！

居甫问：「格物穷理，但理自有可以彼此者。」曰：「不必如此看。理有正，有权。今学者且须理会正。如娶妻必告父母，学者所当守。至于不告而娶，自是不是，到此处别理会。如事君匡救其恶，是正理。伊川说『纳约自牖』，又是一等。今于此一段未分明，却先为彼引走。如孔子说『危行言孙』，当春秋时亦自如此。今不理会正当处，纔见圣人书中有此语，便要守定不移，駸駸必至于行孙矣。此等风俗，浙江甚盛，殊可虑！」

问：「格物之义，固要就一事一物上穷格。然如吕氏杨氏所发明大本处，学者亦须兼考。」曰：「识得，即事事物物上便有大本。不知大本，是不曾穷得也。若只说大本，便是释老之学。」

致知、格物，只是一个。以下致知、格物。

「致知、格物，一胯底事。」先生举左右指来比并。

格物，是逐物格将去；致知，则是推得渐赐。

剡伯问格物、致知。曰：「格物，是物物上穷其至理；致知，是吾心无所不知。格物，是零细说；致知，是全体说。」

张仁叟问致知、格物。曰：「物莫不有理，人莫不有知。如孩提之童，知爱其亲；及其长也，知敬其兄；以至于饥则知求食，渴则知求饮，是莫不有知也。但所知者止于大略，而不能推致其知以至于极耳。致之为义，如以手推送去之义。凡经传中云致者，其义皆如此。」

问：「知如何致？物如何格？」曰：「『孩提之童，莫不知爱其亲；及其长也，莫不知敬其兄。』人皆有是知，而不能极尽其知者，人欲害之也。故学者必须先克人欲以致其知，则无不明矣。『致』字，如推开去。譬如暗室中见些子明处，便寻从此明处去。忽然出到外面，见得大小大明。人之致知，亦如此也。格物是『为人君止于仁，为人臣止于敬』之类。事事物物，各有个至极之处。所谓『止』者，即至极之处也。然须是极尽其理，方是可止之地。若得八分，犹有二分未尽，也不是。须是极尽，方得。」又曰：「知在我，理在物。」

黄去私问致知、格物。曰：「『致』字有推出之意，前辈用『致』字多如此。人谁无知？为子知孝，为父知慈。只是知不尽，须是要知得透底。且如一穴之光，也唤做光，然逐旋开[戛]得大，则其光愈大。物皆有理，人亦知其理，如当慈孝之类，只是格不尽。但物格于彼，则知尽于此矣。」又云：「知得此理尽，则此个意便实。若有知未透处，这里面便黑了。」

刘圻父说格物、致知。曰：「他所以下『格』字、『致』字者，皆是为自家元有是物，但为他物所蔽耳。而今便要从那知处推开去，是因其所已知而推之，以至于无所不知也。」

郭叔云问：「为学之初，在乎格物。物物有理，第恐气禀昏愚，不能格至其理。」曰：「人个个有知，不成都无知，但不能推而致之耳。格物理至彻底处。」又云：「致知、格物，只是一事，非是今日格物，明日又致知。格物，以理言也；致知，以心言也。」

问：「致知，是欲于事理无所不知；格物，是格其所以然之故。此意通否？」曰：「不须如此说。只是推极我所知，须要就那事物上理会。致知，是

自我而言；格物，是就物而言。若不格物，何缘得知。而今人也有推极其知者，却只泛泛然竭其心思，都不就事物上穷究。如此，则终无所止。」义刚曰：「只是说所以致知，必在格物。」曰：「正是如此。若是极其所知去推究那事物，则我方有所知。」

致知、格物，固是合下工夫，到后亦离这意思不得。学者要紧在求其放心。若收拾得此心存在，已自看得七八分了。如此，则本领处是非善恶，已自分晓。惟是到那变处方难处，到那里便用子细研究。若那分晓底道理却不难见，只是学者见不亲切，故信不及，如漆雕开所谓「吾斯之未能信」。若见得亲切，自然信得及。看得大学了，闲时把史传来看，见得古人所以处事变处，尽有短长。

人之一心，本自光明。常提撕他起，莫为物欲所蔽，便将这个做本领，然后去格物、致知。如大学中条目，便是材料。圣人教人，将许多材料来修治平此心，令常常光明耳。按「修治」字疑。伊川云：「我使他思时便思」，如此方好。倘临事不醒，只争一晌时，便为他引去。且如我两眼光[目仓][目仓]，又白日里在大路上行，如何会被别人引去草中！只是我自昏睡，或暗地里行，便被别人胡乱引去耳。但只要自家常醒得他做主宰，出乎万物之上，物来便应。易理会底，便理会得；难理会底，思量久之也理会得。若难理会底便理会不得，是此心尚昏未明，便用提醒他。骧。

问「致知在格物」。曰：「知者，吾自有此知。此心虚明广大，无所不知，要当极其至耳。今学者岂无一斑半点，只是为利欲所昏，不曾致其知。孟子所谓四端，此四者在人心，发见于外。吾友还曾平日的见其有此心，须是见得分明，则知可致。今有此心而不能致，临事则困惑，有事则胶扰，百种病根皆自此生。」又问：「凡日用之间作事接人，皆是格物穷理？」曰：「亦须知得要本。若不知得，只是作事，只是接人，何处为穷理！」

致知分数多。如博学、审问、慎思、明辨，四者皆致知，只力行一件是行。言致，言格，是要见得到尽处。若理有未格处，是于知之之体尚有未尽。格物不独是仁孝慈敬信五者，此只是大约说耳。且如说父子，须更有母在，更有夫妇在。凡万物万事之理皆要穷。但穷到底，无复余蕴，方是格物。

致知、格物，便是「志于道」。「据于德」，却是讨得个匡格子。

格物、致知，是极粗底事；「天命之谓性」，是极精底事。但致知、格物，便是那「天命之谓性」底事。下等事，便是上等工夫。

曹又问致知、格物。曰：「此心爱物，是我之仁；此心要爱物，是我之义；若能分别此事之是，此事之非，是我之智；若能别尊卑上下之分，是我之礼。以至于万物万事，皆不出此四个道理。其实只是一个心，一个根柢出来抽枝长叶。」

蒋端夫问：「『致知在格物。』胸中有见，然后于理无不见。」曰：「胸中如何便有所见？譬如婴儿学行，今日学步，明日又步，积习既久，方能行。天地万物莫不有理。手有手之理，足有足之理，手足若不举行，安能尽其理！格物者，欲究极其物之理，使无不尽，然后我之知无所不物理即道理，天下初无二理。」震。

问：「知至、意诚，求知之道，必须存神索至，不思则不得诚。是否？」曰：「致知、格物，亦何消如此说。所谓格物，只是眼前处置事物，酌其轻重，究极其当处，便是，亦安用存神索至！只如吾胸中所见，一物有十分道理，若只见三二分，便是见不尽。须是推来推去，要见尽十分，方是格物。既见尽十分，便是知止。」震。

或问：「致知须要诚。既是诚了，如何又说诚意？致知上本无『诚』字，如何强安排『诚』字在上面说？」「为学之始，须在致知。不致其知，如何知得！欲致其知，须是格物。格物云者，要穷到九分九厘以上，方是格。」

若不格物、致知，那个诚意、正心，方是捺在这里，不是自然。若是格物、致知，便自然不用强捺。

元昭问：「致知、格物，只作穷理说？」曰：「不是只作穷理说。格物，所以穷理。」又问：「格物是格物与人。知物与人之异，然后可作工夫。」曰：「若作致知在格物论，只是胡说！既知人与物异后，待作甚合杀。格物，是格尽此物。如有一物，凡十瓣，已知五瓣，尚有五瓣未知，是为不尽。如一镜焉，一半明，一半暗，是一半不尽。格尽物理，则知尽。如元昭所云，物格、知至当如何说？」子上问：「向见先生答江德功书如此说。」曰：「渠如何说，已忘却。」子上云：「渠作接物。」曰：「又更错。」

陈问：「大学次序，在圣人言之，合下便都能如此，还亦须从致知格物做起？但他义理昭明，做得来恐易。」曰：「也如此学。只是圣人合下体段已具，义理都晓得，略略恁地勘验一其实大本处都尽了，不用学，只是学那没紧要底。如中庸言：『及其至也，虽圣人有所不知不能焉。』人多以至为道之精妙处。若是道之精妙处有所不知不能，便与庸人无异，何足以为圣人！这至，

只是道之尽处，所不知不能，是没紧要底事。他大本大根元无欠缺，只是古今事变，礼乐制度，便也须学。」寅。

子善问物格。曰：「物格是要得外面无不尽，里面亦清彻无不尽，方是不走作。」以下物格。

上而无极、太极，下而至于一草、一木、一昆虫之微，亦各有理。一书不读，则阙了一书道理；一事不穷，则阙了一事道理；一物不格，则阙了一物道理。须着逐一件与他理会

叔文问：「格物莫须用合内外否？」曰：「不须恁地说。物格后，他内外自然合。盖天下之事，皆谓之物，而物之所在，莫不有理。且如草木禽兽，虽是至微至贱，亦皆有理。如所谓『仲夏斩阳木，仲冬斩阴木』，自家知得这个道理，处之而各得其当便是。且如鸟兽之情，莫不好生而恶杀，自家知得是恁地，便须『见其生不忍见其死，闻其声不忍食其肉』方是。要之，今且自近以及远，由粗以至精。」寓录别出。

问：「格物须合内外始得？」曰：「他内外未尝不合。自家知得物之理如此，则因其理之自然而应之，便见合内外之理。目前事事物物，皆有至理。如一草一木，一禽一兽，皆有理。草木春生秋杀，好生恶死。『仲夏斩阳木，仲冬斩阴木』，皆是顺阴阳道理。砥录作「皆是自然底道理」。自家知得万物均气同体，『见生不忍见死，闻声不忍食肉』，非其时不伐一木，不杀一兽，『不杀胎，不夭夭，不覆巢』，此便是合内外之理。」砥录略。

「知至，谓天下事物之理知无不到之谓。若知一而不知二，知大而不知细，知高远而不知幽深，皆非知之至也。要须四至八到，无所不知，乃谓至耳。」因指灯曰：「亦如灯烛在此，而光照一室之内，未尝有一些不到也。」履孙。以下知

知至，谓如亲其所亲，长其所长，而不能推之天下，则是不能尽之于外；欲亲其所亲，欲长其所长，而自家里面有所不到，则是不能尽之于内。须是其外无不周，内无不具，方是知履孙。

子升问：「知止便是知至否？」曰：「知止就事上说，知至就心上说。知止，知事之所当止；知至，则心之知识无不尽。」

知止，就事上说；知至，就心上说，举其重而言。

问：「『致知』之『致』，『知至』之『至』，有何分别？」曰：「上一『致』字，是推致，方为也。下一『至』字，是已」先着「至」字，旁着「人」字，为「致」。是人从旁推

格物，只是就事上理会；知至，便是此心透彻。

格物，便是下手处；知至，是知得也。

致知未至，譬如一个铁片，亦割得物事，只是不如磨得芒刃十分利了，一锤便破。若知得切了，事事物物至面前，莫不迎刃而解。

未知得至时，一似捕龙蛇，捉虎豹相似。到知得至了，却恁地平平做将去，然节次自有许多工夫。到后来絜矩，虽是自家所为，皆足以兴起斯民。又须是以天下之心审自家之心，以自家之心审天下之心，使之上下四面都平均齐一而后可。

郑仲履问：「某观大学知至，见得是干知道理。」曰：「何用说干知！只理会自家知底无不尽，便了。」

知至，如易所谓极深；『惟深也，故能通天下之志』，这一句略相似。能虑，便是研几；如所谓『惟几也，故能成天下之务』，这一句却相似。

问：「定、静、安、虑、得与知至、意诚、心正是两事，只要行之有先后。据先生解安、定、虑、得与知至似一般，如何？」曰：「前面只是大纲且如此说，后面却是学者用力处。」

致知，不是知那人不知底道理，只是人面前底。且如义利两件，昨日虽看义当为然，而却又说未做也无害；见得利不可做，却又说做也无害；这便是物未格，知未今日见得义当为，决为之；利不可做，决定是不做，心下自肯自信得及，这便是物格，便是知得至了。此等说话，为无恁地言语，册子上写不得。似恁地说出，却较见分晓。以下物格、知

问：「格物、穷理之初，事事物物也要见到那里了？」曰：「固是要见到那里。然也约摸是见得，直到物格、知至，那时方信得及。」

守约问：「物格、知至，到曾子悟忠恕于一唯处，方是知得至否？」曰：「亦是如此。只是就小处一事一物上理会得到，亦是知」

或问：「『物格而后知至』一句，或谓物格而知便如此，则与下文『而后』之例不同。」曰：「看他文势，只合与下文一般说。但且谓之物格，则不害其为一事一物在。到知，则虽万物亦只是一个知。故必理无不穷，然后知方可尽。今或问中却少了他这意思。」

「大学物格、知至处，便是凡圣之关。物未格，知未至，如何杀也是凡人。须是物格、知至，方能循循不已，而入于圣贤之域，纵有敏钝迟速之不同，头势也都自向那边去了。今物未格，知未至，虽是要过那边去，头势只在这边。如门之有限，犹未过得在。」问：「伊川云『非乐不足以语君子』，便是物未格，知未至，未过得关否？」曰：「然。某尝谓，物格、知至后，虽有不善，亦是白地上黑点；物未格，知未至，纵有善，也只是黑地上白点。」以下论格物、致知、诚意是学者之关。

格物是梦觉关。格得来是觉，格不得只是梦。诚意是善恶关。诚得来是善，诚不得只是恶。过得此二关，上面工夫却一节易如一节了。到得平天下处，尚有些工夫。只为天下阔，须着如此点检。」又曰：「诚意是转关处。」又曰：「诚意是人鬼关！」诚得来是人，诚不得是鬼。

致知、诚意，是学者两个关。致知乃梦与觉之关，诚意乃恶与善之关。透得致知之关则觉，不然则梦；透得诚意之关则善，不然则恶。致知、诚意以上工夫较省，逐旋开去，至于治国、平天下地步愈阔，却须要照顾得到。

知至、意诚，是凡圣界分关隘。未过此关，虽有小善，犹是黑中之白；已过此关，虽有小过，亦是白中之黑。过得此关，正好着力进步也。

「大学所谓『知至、意诚』者，必须知至，然后能诚其意也。今之学者只说操存，而不知讲明义理，则此心愤愤，何事于操存也！某尝谓诚意一节，正是圣凡分别关隘去处。若能诚意，则是透得此关；透此关后，滔滔然自在去为君子。不然，则崎岖反侧，不免为小人之归也。」「致知所以先于诚意者如何？」曰：「致知者，须是知得尽，尤要亲切。寻常只将『知至』之『至』作『尽』字说，近来看得合作『切至』之『至』。知之者切，然后贯通得诚意底意思，如程先生所谓真知者是也。」

论诚意，曰：「过此一关，方是人，不是贼！」又曰：「过此一关，方会进。」一本云：「过得此关，道理方牢固。」

锤唐杰问意诚。曰：「意诚只是要情愿做工夫，若非情愿，亦强不得。未过此一关，犹有七分是小人。」

意诚、心正，过得此关，义理方稳。不然，七分是小人在。又曰：「意不诚底，是私过；心不正底，是公」

深自省察以致其知，痛加剪落以诚其意。致知、诚意。

知与意皆出于心。知是知觉处，意是发念处。

致知，无毫厘之不尽。守其所止，无须臾之或离。致知，如一事只知得三分，这三分知得者是真实，那七分不知者是虚伪。为善，须十分知善之可好，若知得九分，而一分未尽，只此一分未尽，便是鹞突苟且之根。少间说便为恶也不妨，便是意不诚。所以贵致知，穷到极处谓之『致』。或得于小而失于大，或得于始而失于终，或得于此而失于彼，或得于己而失于人，极有深浅。惟致知，则无一事之不尽，无一物之不知。以心验之，以身体之，逐一理会过，方坚实。

说为学次第，曰：「本末精粗，虽有先后，然一齐用做去。且如致知、格物而后诚意，不成说自家物未格，知未至，且未要诚意，须待格了，知了，却去诚意。安有此理！圣人亦只说大纲自然底次序是如此。拈着底，须是逐一旋旋做将去始得。常说田子方说文侯听乐处，亦有病。不成只去明官，不去明音，亦须略去理会始得。不能明音，又安能明官！或以宫为商，以角为征，自家缘何知得。且如『笱豆之事，则有司存』，非谓都不用理会笱豆，但比似容貌、颜色、辞气为差缓耳。又如官名，在孔子有甚紧要处？圣人一听得郟子会，便要去学。盖圣人之学，本末精粗，无一不备，但不可轻本而重末也。今人闲坐过了多少日子，凡事都不肯去理会。且如仪礼一节，自家立朝不晓得礼，临事有多少利害！」

吴仁甫问：「诚意在致知、格物后，如何？」曰：「源头只在致知。知至之后，如从上面放水来，已自迅流湍决，只是临时又要略略拨剔，莫令壅滞尔。」

问：「诚意莫只是意之所发，制之于初否？」曰：「若说制，便不得。须是先致知、格物，方始得。人莫不有知，但不能致其知耳。致其知者，自里面看出，推到无穷尽处；自外面看入来，推到无去处；方始得了，意方可诚。致知、格物是源头上工夫。看来知至便自心正，不用『诚意』两字也得。然无此又不得，譬如过水相似，无桥则过不得。意有未诚，也须着力。不应道知已至，不用力。」

知若至，则意无不诚。若知之至，欲着此物亦留不住，东西南北中央皆着不得。若是不诚之人，亦不肯尽去，亦要留些子在。知至、意诚。

问：「知至到意诚之间，意自不联属。须是别识得天理人欲分明，尽去人欲，全是天理，方诚。」曰：「固是。这事不易言。须是格物精熟，方到此。居常无事，天理实然，有纤毫私欲，便能识破他，自来点检惯了。譬有贼来，便识得，便捉得他。不曾用工底，与贼同眠同食也不知！」

周震亨问知至、意诚，云：「有知其如此，而行又不如此者，是如何？」曰：「此只是知之未」问：「必待行之皆是，而后验其知至欤？」曰：「不必如此说。而今说与公是知之未至，公不信，且去就格物、穷理上做工夫。穷来穷去，末后自家真个见得此理是善与是恶，自心甘意肯不去做，此方是意诚。若犹有一毫疑贰底心，便是知未至，意未诚，久后依旧去做。然学者未能便得会恁地，须且致其知，工夫积累，方会知」

「『知至而后意诚』，须是真知了，方能诚意。知苟未至，虽欲诚意，固不得其门而入矣。惟其胸中了然，知得路径如此，知善之当好，恶之当恶，然后自然意不得不诚，心不得不正。」因指烛曰：「如点一条蜡烛在中间，光明洞达，无处不照，虽欲将不好物事来，亦没安顿处，自然着它不得。若是知未至，譬如一盏灯，用罩子盖住，则光之所及者固可见，光之所不及处则皆黑暗无所见，虽有不好物事安顿在后面，固不得而知也。炎录云：「知既至，则意可诚。如灯在中间，纔照不及处，便有贼潜藏在彼，不可知。若四方八面都光明了，他便无着身处。」所以贵格物，如佛、老之学，它非无长处，但它只知得一路。其知之所及者，则路径甚明，无有差错；其知所不及处，则皆颠倒错乱，无有是处，缘无格物工夫也。」问：「物未格时，意亦当诚。」曰：「固然。岂可说物未能格，意便不用诚！自始至终，意常要诚。如人适楚，当南其辕。岂可谓吾未能到楚，且北其辕！但知未至时，虽欲诚意，其道无由。如人夜行，虽知路从此去，但黑暗，行不得。所以要得致知。知至则道理坦然明白，安而行之。今人知未至者，也知道善之当好，恶之当恶。然临事不如此者，只是实未曾见得。若实见得，自然行处无差。」

欲知知之真不真，意之诚不诚，只看做不做如何。真个如此做底，便是知至、意诚。

问「知至而后意诚」。曰：「知则知其是非。到意诚实，则无不是，无有非，无一毫错，此已是七八分人。然又不是今日知至，意乱发不妨，待明日方诚。如言孔子『七十而从心』，不成未七十心皆不可从！只是说次第如此。白

居易诗云：『行年三十九，岁暮日斜时。孟子心不动，吾今其庶几！』诗人玩弄至此！」璘录别出。

舜功问：「致知、诚意是如何先后？」曰：「此是当初一发同时做底工夫，及到成时，知至而后意诚耳。不是方其致知，则脱空妄语，猖狂妄行，及到诚意方始旋收拾也。孔子『三十而立』，亦岂三十岁正月初一日乃立乎！白乐天有诗：「吾年三十九，岁暮日斜时。孟子心不动，吾今其庶几！」此诗人滑稽耳！」

学者到知至意诚，便如高祖之关中，光武之河内。芝。

问「『知至而后意诚』，故天下之理，反求诸身，实有于此。似从外去讨得来」云云。曰：「『仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣！』」厉声言「弗思」二字。又笑曰：「某常说，人有两个儿子，一个在家，一个在外去干家事。其父却说道在家底是自家儿子，在外底不是！」

或问：「知至以后，善恶既判，何由意有未诚处？」曰：「克己之功，乃是知至以后事。『惟圣罔念作狂，惟狂克念作圣』。一念纔放下，便是失其正。自古无放心底圣贤，然一念之微，所当深谨，纔说知至后不用诚意，便不是。『人心惟危，道心惟微』，毫厘间不可不子细理会。纔说太快，便失却此项工夫也。」录。

问椿：「知极其至，有时意又不诚，是如何？」椿无对。曰：「且去这里子细穷究。」一日，稟云：「是知之未极其」先生曰：「是则是。今有二人：一人知得这是善，这是恶；又有一人真知得这是善当为，恶不可为。然后一人心中，如何见得他是真知处？」椿亦无以应。先生笑曰：「且放下此一段，缓缓寻思，自有超然见到处。」椿。

诚意，方能保护得那心之全体。以下诚意。

问「实其心之所发，欲其一于理而无所杂」。曰：「只为一，便诚；二，便杂。『如恶恶臭，如好好色』，一故也。『小人闲居为不善，止着其善』，二故也。只要看这些便分晓。二者，为是真底物事，却着些假搀放里，便成诈伪。如这一盏茶，一味是茶，便是真。才有些别底滋味，便是有物夹杂了，便是二。」

意诚后，推荡得渣滓灵利，心尽是义理。阙祖，以下意诚。

意诚，如蒸饼，外面是白面，透里是白面。意不诚，如蒸饼外面虽白，里面却只是粗面一般。

「心，言其统体；意，是就其中发处。正心，如戒惧不睹不闻；诚意，如慎独。」又曰：「由小而大。意小心大。」正心、诚意。

康叔临问：「意既诚矣，心安有不正？」曰：「诚只是实。虽是意诚，然心之所发有不中节处，依旧未是正。亦不必如此致疑，大要只在致知格物上。如物格、知至上鹵莽，虽见得似小，其病却大。自修身以往，只是如破竹然，逐节自分明去。今人见得似难，其实却易。人人德处，全在致知、格物。譬如适临安府，路头一正，着起草鞋，便会到。未须问所过州县那个在前，那个在后，那个是繁盛，那个是荒索。工夫全在致知、格物上。」以下论格物、致知、诚意、正心。

问：「心，本也。意，特心之所发耳。今欲正其心，先诚其意，似倒说了。」曰：「心无形影，教人如何撑拄。须是从心之所发处下手，先须去了许多恶根。如人家里有贼，先去了贼，方得家中宁。如人种田，不先去了草，如何下种。须去了自欺之意，意诚则心正。诚意最是一段中紧要工夫，下面一节轻一」或云：「致知、格物也紧要。」曰：「致知，知之始；诚意，行之始。」

或问：「意者心之所发，如何先诚其意？」曰：「小底却会牵动了大底。心之所以不正，只是私意牵去。意才实，心便自正。圣贤下语，一字是一字，不似今人作文字，用这个字也得，改做那一字也得。」

格物者，知之始也；诚意者，行之始也。意诚则心正，自此去，一节易似一拱寿。

致知、诚意两节若打得透时，已自是个好人。其它事一节大如一节，病败一节小如一自修。

格物者，穷事事物物之理；致知者，知事事物物之理。无所不知，知其不善之必不可为，故意诚；意既诚，则好乐自不足以动其心，故心正。格。

格物、致知、正心、诚意，不可着纤毫私意在其中。椿录云：「便不是矣。」致知、格物，十事格得九事通透，一事未通透，不妨；一事只格得九分，一分不透，最不可。凡事不可着个「且」字。「且」字，其病甚多。

格物、致知、诚意、正心，虽是有许多节次，然其进之迟速，则又随人资质敏钝。履孙。

大学于格物、诚意，都锻炼成了，到得正心、修身处，只是行将去，都易了。

致知、诚意、正心，知与意皆从心出来。知则主于别识，意则主于营为。知近性，近体；意近情，近用。

敬之问诚意、正心、修身。曰：「若论浅深意思，则诚意工夫较深，正心工夫较浅；若以小大看，则诚意较紧细，而正心、修身地位又较大，又较施展。」

诚意、正心、修身，意是指已发处看，心是指体看。意是动，心又是该动静。身对心而言，则心正是内。能如此修身，是内外都尽。若不各自做一节功夫，不成说我意已诚矣，心将自正！则恐惧、好乐、忿懣引将去，又却邪了。不成说心正矣，身不用管！则外面更不顾，而遂心迹有异矣。须是「无所不用其极」。

或问：「意者，乃听命于心者也。今日『欲正其心，先诚其意』，意乃在心之先矣。」曰：「『心』字卒难摸索。心譬如水：水之体本澄湛，却为风涛不停，故水亦摇动。必须风涛既息，然后水之体得静。人之无状污秽，皆在意之不诚。必须去此，然后能正其心。及心既正后，所谓好恶哀矜，与修身齐家中所说者，皆是合有底事。但当时时省察其固滞偏胜之私耳。」壮祖录疑同闻别出。

问：「心者，身之主；意者，心之发。意发于心，则意当听命于心。今日『意诚而后心正』，则是意反为心之管束矣，何也？」曰：「心之本体何尝不正。所以不得其正者，盖由邪恶之念勃勃而兴，有以动其心也。譬之水焉，本自莹净宁息，盖因波涛汹涌，水遂为其所激而动也。更是大学次序，诚意最要。学者苟于此一节分别得善恶、取舍、是非分明，则自此以后，凡有忿懣、好乐、亲爱、畏敬等类，皆是好事。大学之道，始不可胜用矣。」

问：「心如何正？」曰：「只是去其害心者。」

或问正心修身。曰：「今人多是不能去致知处着力，此心多为物欲所陷了。惟圣人能提出此心，使之光明，外来底物欲皆不足以动我，内中发出底又不陷了。」

心纔不正，其终必至于败国亡家。

「诚意正心」章，一说能诚其意，而心自正；一说意诚矣，而心不可不正。问：「修身齐家亦然否？」曰：「此是交会处，不可不看。」又曰：「诚意以敬为先。」

或问：「正心、修身，莫有浅深否？」曰：「正心是就心上说，修身是就应事接物上说。那事不自心做出来！如修身，如絜矩，都是心做出来。但正心，却是萌芽上理会。若修身与絜矩等事，都是各就地头上理会。」

毅然问：「『家齐，而后国治，天下平。』如尧有丹朱，舜有瞽瞍，周公有管蔡，却能平治，何也？」曰：「尧不以天下与丹朱而与舜，舜能使瞽瞍不格奸，周公能致辟于管蔡，使不为乱，便是措置得好了。然此皆圣人之变处。想今人家不解有那瞽瞍之父，丹朱之子，管蔡之兄，都不须如此思量，且去理会那常处。」

「壹是」，一切也。汉书平帝纪「一切」，颜师古注：「犹如以刀切物，取其整齐。」

李从之问：「『壹是皆以修身为本』，何故只言修身？」曰：「修身是对天下国家说。修身是本，天下国家是末。凡前面许多事，便是理会修身。『其所厚者薄，所薄者厚』，又是以家对国说。」

问：「大学解：『所厚，谓家。』若诚意正心，亦可谓之厚否？」曰：「不可。此只言先后缓急。所施则有厚薄。」

问：「大学之书，不过明德、新民二者而已。其自致知、格物以至平天下，乃推广二者，为之条目以发其意，而传意则又以发明其条目者。要之，不过此心之体不可不明，而致知、格物、诚意、正心，乃其明之之工夫耳。」曰：「若论了得时，只消『明明德』一句便了，不用下面许多。圣人为学者难晓，故推说许多节目。今且以明德、新民互言之，则明明德者，所以自新也；新民者，所以使人各明其明德也。然则虽有彼此之间，其为欲明之德，则彼此无不同也。譬之明德却是材料，格物、致知、诚意、正心、修身，却是下工夫以明其明德耳。于格物、致知、诚意、正心、修身之际，要得常见一个明德隐然流行于五者之间，方分明。明德如明珠，常自光明，但要时加拂拭耳。若为物欲所蔽，即是珠为泥沍，然光明之性依旧自在。」以下总论纲领、条目。

大学「在明明德，在新民，在止于至善」，此三个是大纲，做工夫全在此三句内。下面知止五句是说效验如此。上面是服药，下面是说药之效验。正如说服到几日效如此，又服到几日效又如此。看来不须说效亦得，服到日子满时，自然有效。但圣人须要说到这田地，教人知「明明德」三句。后面又分析开八件：致知至修身五件，是明明德事；齐家至平天下三件，是新民事。至善只是做得恰好。后面传又立八件，详细剖析八件意思。大抵闲时吃紧去理会，须要把做一件事看，横在胸中，不要放下。若理会得透彻，到临事时，一一有用处。而今人多是在闲时不吃紧理会，及到临事时，又不肯下心推究道理，只说且放过一次亦不妨。只是安于浅陋，所以不能长进，终于无成。大抵是不曾立得志，枉过日子。且如知止，只是闲时穷究得道理分晓，临事时方得其所止。若闲时不曾知得，临事如何了得。事亲固是用孝，也须闲时理会如何为孝，见得分晓，及到事亲时，方合得这道理。事君亦然。以至凡事都如此。又问：「知止，是万事万物皆知得所止，或只指一事而言？」曰：「此彻上彻下，知得一事，亦可谓之知止。」又问：「上达天理，便是事物当然之则至善处否？」曰：「只是合礼处，便是天理。所以圣人教人致知、格物，亦只要人理会得此道理。」又问：「大学表里精粗如何？」曰：「自是如此。粗是大纲，精是里面曲折处。」又曰：「外面事要推阐，故齐家而后治国，平天下；里面事要切己，故修身、正心，必先诚意。致知愈细密。」又问真知。曰：「曾被虎伤者，便知得是可畏。未曾被虎伤底，须逐旋思量个被伤底道理，见得与被伤者一般，方是。」

格物、致知，是求知其所止；诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下，是求得其所止。物格、知至，是知所止；意诚、心正、身修、家齐、国治、天下平，是得其所止。大学中大抵虚字多。如所谓「欲」、「其」、「而后」，皆虚字；「明明德、新民、止于至善」，「致知、格物、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下」，是实字。今当就其紧要实处着工夫。如何是致知、格物以至于治国、平天下，皆有节目，须要一一穷究着实，方是。

自「欲明明德于天下」至「先致其知」，皆是隔一节，所以言欲如此者，必先如此。「致知在格物」，知与物至切近，正相照在。格物所以致知，物才格，则知已至，故云在，更无次第也。

大学「明明德于天下」以上，皆有等级。到致知格物处，便较亲切了，故文势不同，不曰「致知者先格其物」，只曰「致知在格物」也。「意诚而后心正」，不说是意诚了便心正，但无诈伪便是诚。心不在焉，便不正。或谓但正心，不须致知、格物，便可以修身、齐家，却恐不然。圣人教人穷理，只道是在善恶中，不能分别得，故善或以为恶，恶或以为善；善可以不为不妨，恶可以为亦不妨。圣人便欲人就外面拦截得紧，见得道理分明，方可正得心，诚

得意。不然，则圣人告颜子，如何不道非礼勿思，却只道勿视听言动？如何又先道「居处恭，执事敬」，而后「与人忠」？「敬」字要体得亲切，似得个「畏」字。铢记先生尝因诸生问敬宜何训，曰：「是不得而训也。惟『畏』庶几近之。」铢云：「以『畏』训『敬』，平淡中有滋味。」曰：「然。」

「欲明明德于天下者先治其国，至致知在格物。」「欲」与「先」字，谓如欲如此，必先如此，是言工夫节次。若「致知在格物」，则致知便在格物上。看来「欲」与「先」字，差慢得些子，「在」字又紧得些子。履孙。

大学言『物格而后知至，止天下平。』圣人说得宽，不说道能此即能彼，亦不说道能此而后学彼。只是如此宽说，后面逐段节节更说，只待人自看得如何。

蔡元思问：「大学八者条目，若必待行得一节了，旋进一节，则没世穷年，亦做不彻。看来日用之间，须是随其所在而致力：遇着物来面前，便用格；知之所至，便用致；意之发，便用诚；心之动，便用正；身之应接，便用修；家便用齐；国便用治，方得。」曰：「固是。他合下便说『古之欲明明德于天下』，便是就这大规模上说起。只是细推他节目紧要处，则须在致知、格物、诚意迤迤做将去」云云。又曰：「有国家者，不成说家未齐，未能治国，且待我去齐得家了，却来治国；家未齐者，不成说身未修，且待我修身了，却来齐家！无此理。但细推其次序，须着如此做。若随其所遇，合当做处，则一齐做始得。」

大学自致知以至平天下，许多事虽是节次如此，须要一齐理会。不是说物格后方去致知，意诚后方去正心。若如此说，则是当意未诚，心未正时有家也不去齐，如何得！且如「在下位不获乎上」数句，意思亦是如此。若未获乎上，更不去治民，且一向去信朋友；若未信朋友时，且一向去悦亲，掉了朋友不管。须是多端理会，方得许多节次。圣人亦是略分个先后与人知，不是做一件净尽无余，方做一件。若如此做，何时得成！又如喜怒上做工夫，固是；然亦须事事照管，不可专于喜怒。如易损卦「惩忿窒欲」，益卦「见善则迁，有过则改」，似此说话甚多。圣人却去四头八面说来，须是逐一理会。身上许多病痛，都要防闲。

问：「知至了意便诚，抑是方可做诚意工夫？」曰：「也不能恁地说得。这个也在人。一般人自便能如此。一般人自当循序做。但知至了，意诚便易。且如这一件事知得不当如此做，末梢又却如此做，便是知得也未若知得至时，便决不如此。如人既知乌喙之不可食，水火之不可蹈，岂肯更试去食乌喙，蹈水火！若是知得未至时，意决不能诚。」问：「知未至之前，所谓慎独，亦不

可忽否？」曰：「也不能恁地说得。规模合下皆当齐做。然这里只是说学之次序如此，说得来快，无恁地劳攘，且当循此次序。初间『欲明明德于天下』时，规模便要恁地了。既有恁地规模，当有次序工夫；既有次序工夫，自然有次序功效：『物格，而后知至；知至，而后意诚；意诚，而后心正；心正，而后身修；身修，而后家齐；家齐，而后国治；国治，而后天下平。』只是就这规模恁地广开去，如破竹相似，逐节恁地去。」

说大学次序，曰：「致知、格物，是穷此理；诚意、正心、修身，是体此理；齐家、治国、平天下，只是推此理。要做三节看。」

大学一篇却是两个大节目：物格、知至是一个，诚意、修身是一个。才过此二关了，则便可直行将去。

物格、知至，是一截事；诚意、心正、身修，是一截事；家齐、国治、天下平，又是一截事。自知至交诚意，又是一个过接关子；自修身交齐家，又是一个过接关子。

自格物至修身，自浅以及深；自齐家至平天下，自内以及外。

或问：「格物、致知，到贯通处，方能分别取舍。初间亦未尝不如此，但较生涩勉强否？」曰：「格物时是穷尽事物之理，这方是区处理会。到得知至时，却已自有个主宰，会去分别取舍。初间或只见得表，不见得里；只见得粗，不见得精。到知至时，方知得到；能知得到，方会意诚，可者必为，不可者决不肯为。到心正，则胸中无些子私蔽。洞然光明正大，截然有主而不乱，此身便修，家便齐，国便治，而天下可平。」

格物、致知，比治国、平天下，其事似小。然打不透，则病痛却大，无进步处。治国、平天下，规模虽大，然这里纵有未尽处，病痛却小。格物、致知，如「知及之」；正心、诚意，如「仁能守之」。到得「动之以礼」处，只是小小未尽善。方子录云：「格物、诚意，其事似乎小。然若打不透，却是大病痛。治国、平天下，规模虽大，然若有未到处，其病却小，盖前面大本领已自正了。学者若做到物格、知至处，此是十分以上底人。」

问：「看来大学自格物至平天下，凡八事，而心是在当中，担着两下者。前面格物、致知、诚意，是理会个心；后面身修、家齐、国治、天下平，是心之功用。」曰：「据他本经，去修身上截断。然身亦是心主之。」士毅。

自明明德至于治国、平天下，如九层宝塔，自下至上，只是一个塔心。四面虽有许多层，其实只是一个心。明德、正心、诚意、修身，以至治国、平天下，虽有许多节次，其实只是一理。须逐一从前面看来，看后面，又推前面去。故曰「知至而后意诚，意诚而后心正」也。

问：「『古之欲明明德于天下者』至『致知在格物』，详其文势，似皆是有为而后为者。」曰：「皆是合当为者。经文既自明德说至新民，止于至善，下文又却反复明辨，以见正人者必先正己。孟子曰：『天下之本在国，国之本在家，家之本在身。』亦是此意。」

问：「『古之欲明明德于天下』，至『致知在格物』，向疑其似于为人。今观之，大不然。盖大人，以天下为度者也。天下苟有一夫不被其泽，则于吾心为有慊；而吾身于是八者有一毫不尽，则亦何以明明德于天下耶！夫如是，则凡其所为，虽若为人，其实则亦为己而已。」先生曰：「为其职分之所当为也。」

朱子语类卷第十六

大学三

传一章释明明德

问「克明德」。曰：「德之明与不明，只在人之克与不克耳。克，只是真个会明其明德。」

问明德、明命。曰：「便是天之所命谓性者。人皆有此明德，但为物欲之所昏蔽，故暗塞尔。」

自人受之，唤做「明德」；自天言之，唤做「明命」。今人多鹑鹑突突，一似无这个明命。若常见其在前，则凛凛然不敢放肆，见许多道理都在眼前。又曰：「人之明德，即天之明命。虽则是形骸间隔，然人之所以能视听言动，非天而何。」问「苟日新，日日新」。曰：「这个道理，未见得时，若无头无面，如何下工夫。才剔拨得有些通透处，便须急急蹶踪趑乡前去。」又曰：「『周虽旧邦，其命维新。』文王能使天下无一民不新其德，即此便是天命之新。」又云：「天视自我民视，天听自我民听。」或问：「此若有不同，如何？」曰：「天岂曾有耳目以视听！只是自我民之视听，便是天之视听。如帝

命文王，岂天谆谆然命之！只是文王要恁地，便是理合恁地，便是帝命之也。」又曰：「若一件事，民人皆以为是，便是天以为是；若人民皆归往之，便是天命之也。」又曰：「此处甚微，故其理难看。」

「顾諟天之明命」，諟，是详审顾諟，见得子细。

「顾諟天之明命」，只是照管得那本明底物事在。

「顾諟天之明命」，便是常见这物事，不教昏着。今看大学，亦要识此意。所谓「顾諟天之明命」，「无他，求其放心而已」。佐同。

先生问：「『顾諟天之明命』，如何看？」答云：「天之明命，是天之所以命我，而我之所以为德者也。然天之所以与我者，虽曰至善，苟不能常提撕省察，使大用全体昭晰无遗，则人欲益滋，天理益昏，而无以有诸己矣。」曰：「此便是至善。但今人无事时，又却恁昏昏地；至有事时，则又随事逐物而去，都无一个主宰。这须是常加省察，真如见一个物事在里，不要昏浊了他，则无事时自然凝定，有事时随理而处，无有不当。」

「顾諟天之明命」，古注云：「常目在之。」说得极好。非谓有一物常在目前可见，也只是长存此心，知得有这道理光明不昧。方其静坐未接物也，此理固湛然清明；及其遇事而应接也，此理亦随处发见。只要人常提撕省察，念念不忘，存养久之，则是理愈明，虽欲忘之而不可得矣。孟子曰：「学问之道无他，求其放心而已矣。」所谓求放心，只常存此心便是。存养既久，自然信向。决知尧舜之可为，圣贤之可学，如菽粟之必饱，布帛之必暖，自然不为外物所胜。若是若存若亡，如何会信，如何能必行。又曰：「千书万书，只是教人求放心。圣贤教人，其要处皆一。苟通得一处，则触处皆通矣。」

问：「『顾諟天之明命』，言『常目在之』，如何？」曰：「顾諟，是看此也。目在，是如目存之，常知得有此理，不是亲眼看。『立则见其参于前，在舆则见其倚于衡』，便是这模样。只要常常提撕在这里，莫使他昏昧了。子常见得孝，父常见得慈，与国人交，常见得信。」

问：「顾，谓『常目在之』。天命至微，恐不可目在之，想只是顾其发见处。」曰：「只是见得长长地在面前模样。『立则见其参于前，在舆则见其倚于衡』。岂是有物可见！」

问「常目在」之意。先生以手指曰：「如一件物在此，惟恐人偷去，两眼常常觑在此相似。」友仁。

问：「如何目在之？」曰：「常在视瞻之间，盖言存之而不忘。」

因说「天之明命」，曰：「这个物事，即是气，便有许多道理在里。人物之生，都是先有这个物事，便是天当初分付底。既有这物事，方始具是形以生，便有皮包裹在里。若有这个，无这皮壳，亦无所包裹。如草木之生，亦是有个生意了，便会生出芽蘖；芽蘖出来，便有皮包裹着。而今儒者只是理会这个，要得顺性命之理。佛、老也只是理会这个物事。老氏便要常把住这气，不肯与他散，便会长生久视。长生久视也未见得，只是做得到，也便未会死。佛氏也只是见个物事，便放得下，所以死生祸福都不动。只是他去作弄了。」又曰：「各正性命，保合太和，圣人于干卦发此两句，最好。人之所以为人，物之所以为物，都是正个性命。保合得个和气性命，便是当初合下分付底。保合，便是有个皮壳包裹在里。如人以刀破其腹，此个物事便散，却便死。」

而今人会说话行动，凡百皆是天之明命。「人心惟危，道心惟微」，也是天之明命。

传二章释新民

「苟日新」一句是为学入头处。而今为学，且要理会「苟」字。苟能日新如此，则下面两句工夫方能接续做去。而今学者只管要日新，却不去「苟」字上面着工夫。「苟日新」，苟者，诚也。

苟，诚也。要紧在此一字。

「苟日新」。须是真个日新，方可「日日新，又日新」。

旧来看大学日新处，以为重在后两句，今看得重在前一句。「苟」字多训「诚」字。

「苟」字训诚，古训释皆如此。乍见觉差异。人诚能有日新之功，则须日有进益。若暂能日新，不能接续，则前日所新者，却间断衰颓了，所以不能「日日新，又日新」也。

「『苟日新』，新是对旧染之污而言。『日日新，又日新』，只是要常常如此，无间断也。新与旧，非是去外面讨来。昨日之旧，乃是今日之新。」道夫云：「这正如孟子『操存舍亡』，说存与亡，非是有两物。」曰：「然。只是在一念间尔。如『顾諟天之明命』，上下文都说明德，这里却说明命。盖天

之所以与我，便是明命；我之所得以为性者，便是明德。命与德皆以明为言，是这个物本自光明，显然在里，我却去昏蔽了他，须用日新。说得来，又只是个存心。所以明道云：「圣贤千言万语，只是欲人将已放之心约之使反复入身来，自能寻向上去，下学而上达也。」

汤「日日新」。书云：「终始惟一，时乃日新。」这个道理须是常接续不已，方是日新；才有间断，便不可。盘铭取沐浴之义。盖为早间盥濯才了，晚下垢污又生，所以常要日新。

徐仁父问：「汤之盘铭曰：『日日新。』继以『作新民』。日新是明德事，而今属之『作新民』之上。意者，申言新民必本于在我之自新也。」曰：「然。庄子言：『语道而非其序，则非道矣。』横渠云：『如中庸文字，直须句句理会过，使其言互相发。』今读大学，亦然。某年十七八时，读中庸大学，每早起须诵十遍。今大学可且熟读。」

鼓之舞之之谓作。如击鼓然，自然使人跳舞踊跃。然民之所以感动者，由其本有此理。上之人既有以自明其明德，时时提撕警策，则下之人观瞻感发，各有以兴起其同然之善心，而不能已耳。

「周虽旧邦，其命维新。」自新新民，而至于天命之改易，可谓极矣。必如是而后为「止于至善」也。

「其命维新」，是新民之极，和天命也新。

传三章释止于至善

「缙蛮黄鸟，止于丘隅。」物亦各寻个善处止，「可以人而不如鸟乎」！

「于缉熙敬止。」缉熙，是工夫；敬止，是功效收杀处。

或言：「大学以知止为要。」曰：「如君便要止于仁，臣便要止于敬，子便止于孝，父便止于慈。若不知得，何缘到得那地位。只这便是至善处。」道夫问：「至善，是无过不及恰好处否？」曰：「只是这夹界上些子。如君止于仁，若依违牵制，懦而无断，便是过，便不是仁。臣能陈善闭邪，便是敬；若有所畏惧，而不敢正君之失，便是过，便不是敬。」

问：「至善，如君之仁，臣之敬，父之慈，子之孝者，固如此。就万物中细论之，则其类如何？」曰：「只恰好底便是。『坐如尸』，便是坐恰好底；『立如齐』，便是立恰好底。」

周问：「注云：『究其精微之蕴，而又推类以通其余。』何也？」曰：「大伦有五，此言其三，盖不止此。『究其精微之蕴』，是就三者里面穷究其蕴；『推类以通其余』，是就外面推广，如夫妇、兄弟之类。」谟录云：「须是就君仁臣敬、子孝父慈与国人信上推究精微，各有不尽之理。此章虽人伦大目，亦只举得三件。必须就此上推广所以事上当如何，所以待下又如何。尊卑大小之间，处之各要如此。」

问：「『如切如磋者，道学也；如琢如磨者，自修也。』此是诗人美武公之本旨耶？姑借其词以发学问自修之义耶？」曰：「武公大段是有学问底人。抑之一诗，义理精密。诗中如此者甚不易得。」儒用。

「至善」一章，工夫都在「切磋琢磨」上。

既切而复磋之，既琢而复磨之，方止于至善。不然，虽善非至也。

传之三章，紧要只是「如切如磋，如琢如磨」。如切，可谓善矣，又须当磋之，方是至善；如琢，可谓善矣，又须当磨之，方是至善。一章主意，只是说所以「止于至善」工夫，为下「不可諠兮」之语拖带说。到「道盛德至善，民不能忘」，又因此语一向引去。大概是反复嗟咏，其味深长。他经引诗，或未甚切，只大学引得极细密。

魏元寿问切磋琢磨之说。曰：「恰似剥了一重，又有一重。学者做工夫，消磨旧习，几时便去教尽！须是只管磨砻，教十分净洁。最怕如今于眼前道理略理会得些，便自以为足，便不着力向上去，这如何会到至善田地！」

骨、角，却易开解；玉、石，尽着得磨揩工夫。

瑟，矜庄貌；鬪，武貌；恂栗，严毅貌。古人直是如此严整，然后有那威仪烜赫着见。

问：「解瑟为严密，是就心言，抑就行言？」曰：「是就心言。」问：「心如何是密处？」曰：「只是不粗疏，恁地缜密。」

「鬪，武毅之貌。」能刚强卓立，不如此怠惰闾飒。

问：「瑟者，武毅之貌；恂栗，战惧之貌。不知人当战惧之时，果有武毅之意否？」曰：「人而怀战惧之心，则必斋庄严肃，又乌可犯！」

问：「恂栗，何以知为战惧？」曰：「庄子云：『木处，则恂栗危惧。』」

大率切而不磋，亦未到至善处；琢而不磨，亦未到至善处。「瑟兮僩兮」，则诚敬存于中矣。未至于「赫兮喧兮」，威仪辉光着见于外，亦未为至善。此四句是此段紧切处，专是说至善。盖不如此，则虽善矣，未得为至善也。至于「民之不能忘」，若非十分至善，何以使民久而不能忘。古人言语精密有条理如此。

「民之不能忘也」，只是一时不忘，亦不是至善。又曰：「『瑟兮僩兮，赫兮喧兮』者，有所主于中，而不能发于外，亦不是至善；务饰于外，而无主于中，亦不是至善。」

问「前王不忘」云云。曰：「前王远矣，盛德至善，后人不能忘之。『君子贤其贤』，如尧舜文武之德，后世尊仰之，岂非贤其所贤乎！『亲其亲』，如周后稷之德，子孙宗之，以为先祖先父之所自出，岂非亲其所亲乎！」

问「君子贤其贤而亲其亲。」曰：「如孔子仰文武之德，是『贤其贤』，成康以后，思其恩而保其基绪，便是『亲其亲』。」

或问「至善」章。曰：「此章前三节是说止字，中一节说至善，后面『烈文』一节，又是咏叹此至善之意。」

传四章释本末

问「听讼吾犹人也，必也使无讼乎！」曰：「固是以修身为本，只是公别底言语多走作。如云：『凡人听讼，以曲为直，以直为曲，所以人得以尽其无实之辞。圣人理无不明，明无不烛，所以人不敢。』如此，却是圣人善听讼，所以人不敢尽其无实之辞，正与经意相反。圣人正是说听讼我也无异于人，当使其无讼之可听，方得。若如公言，则当云『听讼吾过人远矣，故无情者不敢尽其辞』，始得。圣人固不会错断了事。只是它所以无讼者，却不在于善听讼，在于意诚、心正，自然有以熏炙渐染，大服民志，故自无讼之可听耳。如成人有其兄死而不为衰者，闻子皋将至，遂为衰。子皋何尝听讼，自有以感动人处耳。」

使他无讼，在我之事，本也。恁地看，此所以听讼为末。

「无情者不得尽其辞」，便是说那无讼之由。然惟先有以服其心志，所以能使之不得尽其虚诞之辞。

「大畏民志」者，大有以畏服斯民自欺之志。卓。

传五章释格物致知

刘圻父说：「『人心之灵，莫不有知；而天下之物，莫不有理。』恐明明德便是性。」曰：「不是如此。心与性自有分别。灵底是心，实底是性。灵便是那知觉底。如向父母则有那孝出来，向君则有那忠出来，这便是性。如知道事亲要孝，事君要忠，这便是心。张子曰：『心，统性情者也。』此说得最精密。」次日，圻父复说先生曰：「性便是那理，心便是盛贮该载、敷施用用底。」问：「表里精粗无不到。」曰：「表便是外面理会得底，里便是就自家身上至亲至切、至隐至密、贴骨贴肉处。今人处事多是自说道：『且恁地也不妨。』这个便不是。这便只是理会不曾到那贴底处。若是知得那贴底时，自是决然不肯恁地了。」子襄同。

问：「『因其已知之理推而致之，以求至乎其极』，是因定省之孝以至于色难养志，因事君之忠以至于陈善闭邪之类否？」曰：「此只说得外面底，须是表里皆如此。若是做得大者而小者未尽，亦不可；做得小者而大者未尽，尤不可。须是无分毫欠缺，方是。且如陆子静说『良知良能，四端根心』，只是他弄这物事。其它有合理会者，渠理会不得，却禁人理会。鹅湖之会，渠作诗云：『易简工夫终久大。』彼所谓易简者，苟简容易尔，全看得不子细。『干以易知』者，干是至健之物，至健者，要做便做，直是易；坤是至顺之物，顺理而为，无所不能，故曰简。此言造化之理。至于『可久则贤人之德』，可久者，日新而不已；『可大则贤人之业』，可大者，富有而无疆。易简有几多事在，岂容易苟简之云乎！」

任道弟问：「『致知』章，前说穷理处云：『因其已知之理而益穷之。』且经文『物格，而后知至』，却是知至在后。今乃云『因其已知而益穷之』，则又在格物前。」曰：「知先自有。才要去理会，便是这些知萌露。若懵然全不向着，便是知之端未曾通。才思量着，便这个骨子透出来。且如做些事错，才知道错，便是向好门路，却不是方始去理会个知。只是如今须着因其端而推致之，使四方八面，千头万绪，无有些不知，无有毫发窒碍。孟子所谓：『知

皆扩而充之，若火之始然，泉之始达。」『扩而充之』，便是『致』字意思。」

致知，则理在物，而推吾之知以知之也；知至，则理在物，而吾心之知已得其极也。或问：「『理之表里精粗无不尽，而吾心之分别取舍无不切。』既有个定理，如何又有表里精粗？」曰：「理固自有表里精粗，人见得亦自有高低浅深。有人只理会得下面许多，都不见得上面一截，这唤做知得表，知得粗。又有人合下便看得大体，都不就中间细下工夫，这唤做知得里，知得精。二者都是偏，故大学必欲格物、致知。到物格、知至，则表里精粗无不尽。」

问表里精粗。曰：「须是表里精粗无不到。有一种人只就皮壳上做工夫，却于理之所以然者全无是处。又有一种人思虑向里去，又嫌眼前道理粗，于事物上都不理会。此乃谈玄说妙之病，其流必入于异端。」

问表里。曰：「表者，人物之所共由；里者，吾心之所独得。表者，如父慈子孝，虽九夷八蛮，也出这道理不得。里者，乃是至隐至微，至亲至切，切要处。」因举子思云：「语大，天下莫能载；语小，天下莫能破。」又说「里」字云：「『莫见乎隐，莫显乎微。』此个道理，不惟一日间离不得，虽一时间亦离不得，以至终食之顷亦离不得。」

傅问表里之说。曰：「所说『博我以文，约我以礼』，便是。『博我以文』，是要四方八面都见得周匝无遗，是之谓表。至于『约我以礼』，又要逼向身己上来，无一毫之不尽，是之谓里。」子升云：「自古学问亦不过此二端。」曰：「是。但须见得通透。」

问精粗。曰：「如管仲之仁，亦谓之仁，此是粗处。至精处，则颜子三月之后或违之。又如『充无欲害人之心，则仁不可胜用；充无欲穿窬之心，则义不可胜用』。害人与穿窬固为不仁不义，此是粗底。然其实一念不当，则为不仁不义处。」

周问大学补亡「心之分别取舍无不切」。曰：「只是理彻了，见善，端的如不及；见不善，端的如探汤。好善，便端的『如好好色』；恶不善，便端的『如恶恶臭』。此下须连接诚意看。此未是诚意，是酝酿诚意来。」谟录云：「此只是连着诚意说。知之者切，则见善真如不及，见不善真如探汤，而无纤毫不实故尔。」

李问「吾之所知无不切。」曰：「某向说得较宽，又觉不切；今说较切，又少些宽舒意；所以又说道『表里精粗无不尽』也。自见得『切』字，却约向里面。」

安卿问「全体大用」。曰：「体用元不相离。如人行坐：坐则此身全坐，便是体；行则此体全行，便是用。」

问：「『格物』章补文处不入敬意，何也？」曰：「敬已就小学处做了。此处只据本章直说，不必杂在这里；压重了，不净洁。」

问：「所补『致知』章何不效其文体？」曰：「亦曾效而为之，竟不能成。刘原父却会效古人为文，其集中有数篇论，全似礼记。」

传六章释诚意

「诚其意」，只是实其意。只作一个虚字看，如「正」字之类。

说许多病痛，都在「诚意」章，一齐要除了。下面有些小为病痛，亦轻可。若不除去，恐因此滋蔓，则病痛自若。

问：「诚意是如何？」曰：「心只是有一带路，更不着得两个物事。如今人要做好事，都自无力。其所以无力是如何？只为他有个为恶底意思在里面牵系。要去做好事底心是实，要做不好事底心是虚。被那虚底在里面夹杂，便将实底一齐打坏了。」

诣学升堂云云，教授请讲说大义。曰：「大纲要紧只是前面三两章。君子小人之分，却在『诚其意』处。诚于为善，便是君子，不诚底便是小人，更无别说。」琮。

器远问：「物格、知至了，如何到诚意又说『毋自欺也』？毋者，禁止之辞？」曰：「物既格，知既至，到这里方可着手下工夫。不是物格、知至了，下面许多一齐扫了。若如此，却不消说下面许多。看下面许多，节节有工夫。」自欺。

亚夫问：「『欲正其心者，先诚其意。』此章当说所以诚意工夫当如何。」曰：「此继于物格、知至之后，故特言所谓『诚其意者，毋自欺也』。若知之已至，则意无不实。惟是知之有毫末未尽，必至于自欺。且如做一事当

如此，决定只着如此做，而不可以如彼。若知之未至，则当做处便夹带这不当做底意在。当如此做，又被那要如彼底心牵惹，这便是不实，便都做不成。」

问：「知不至与自欺者如何分？」曰：「『小人闲居为不善，无所不见君子而后厌然，揜其不善，而着其善。』只为是知不至耳。」问：「当其知不至时，亦自不知其至于此。然其势必至于自欺。」曰：「势必至此。」顷之，复曰：「不识不知者却与此又别。论他个，又却只是见错，故以不善为善，而不自知耳。其与知不至而自欺者，固是『五十步笑百步』，然却又别。」问：「要之二者，其病源只是欠了格物工夫。」曰：「然。」

问刘栋：「看大学自欺之说如何？」曰：「不知义理，却道我知义理，是自欺。」先生曰：「自欺是个半知半不知底人。知道善我所当为，却又不十分去为善；知道恶不可作，却又是自家所爱，舍他不得，这便是自欺。不知不识，只唤欺，不知不识却不唤做『自欺』。」

或问「诚其意者毋自欺」。曰：「譬如一块物，外面是银，里面是铁，便是自欺。须是表里如一，便是不自欺。然所以不自欺，须是见得分晓。譬如今人见乌喙之不可食，知水火之不可蹈，则自不食不蹈。如寒之欲衣，饥之欲食，则自是不能已。今人果见得分晓，如乌喙之不可食，水火之不可蹈，见善如饥之欲食，寒之欲衣，则此意自实矣。」

自欺，非是心有所慊。外面虽为善事，其中却实不然，乃自欺也。譬如一块铜，外面以金裹之，便不是真金。

「所谓诚其意者，毋自欺也。」注云：「心之所发，阳善阴恶，则其好善恶恶，皆为自欺，而意不诚矣。」而今说自欺，未说到与人说时，方谓之自欺。只是自家知得善好，要为善，然心中却觉得微有些没紧要底意思，便是自欺，便是虚伪不实矣。正如金，已是真金了，只是锻炼得微不熟，微有些渣滓去不尽，颜色或白、或青、或黄，便不是十分精金矣。颜子「有不善未尝不知」，便是知之至；「知之未尝复行」，便是意之实。又曰：「如颜子地位，岂有不善！所谓不善，只是微有差失，便能知之；才知之，便更不萌作。只是那微有差失，便是知不至处。」

所谓自欺者，非为此人本不欲为善去恶。但此意随发，常有一念在内阻隔住，不放教表里如一，便是自欺。但当致知。分别善恶了，然后致其慎独之功，而力割去物欲之杂，而后意可得其诚也。

只今有一毫不快于心，便是自欺也。

看如今未识道理人，说出道理，便恁地包藏隐伏，他元不曾见来。这亦是自欺，亦是不实。想他当时发出来，心下必不安稳。

国秀问：「大学诚意，看来有三样：一则内全无好善恶恶之实，而专事掩覆于外者，此不诚之尤也；一则虽知好善恶恶之为是，而隐微之际，又苟且以自瞒底；一则知有未至，随意应事，而自不觉陷于自欺底。」曰：「这个不用恁地分，只是一路，都是自欺，但有深浅之不同耳。」

次早云：「夜来国秀说自欺有三样底，后来思之，是有这三样意思。然却不是三路，只是一路，有浅深之不同。」又因论以「假托」换「掩覆」字云：「『假托』字又似重了，『掩覆』字又似轻，不能得通上下底字。又因论诚与不诚，不特见之于外，只里面一念之发，便有诚伪之分。譬如一粒粟，外面些皮子好，里面那些子不好。如某所谓：『其好善也，阴有不好者以拒于内；其恶恶也，阴有不恶者以挽其中。』盖好恶未形时，已有那些子不好、不恶底藏在里面了。」

人固有终身为善而自欺者。不特外面有，心中欲为善，而常有个不肯底意思，便是自欺也。须是要打迭得尽。盖意诚而后心可正。过得这一关后，方可进。拱寿。

问「自慊」。曰：「人之为善，须是十分真实为善，方是自慊。若有六七分为善，又有两三分为恶底意思在里面相牵，便不是自慊。须是『如恶恶臭，如好好色』方是。」自慊。

「如恶恶臭，如好好色，此之谓自慊。」慊者，无不足也。如有心为善，更别有一分心在主张他事，即是横渠所谓「有外之心，不可以合天心」也。

「『自慊』之『慊』，大意与孟子『行有不慊』相类。子细思之，亦微有不同：孟子慊训满足意多，大学训快意多。横渠云：『有外之心，蜀录作『自慊』。不足以合天心。』初看亦只一般。然横渠亦是训足底意思多，大学训快意多。」问：「大学说『自慊』，且说合做处便做，无牵滞于己私，且只是快底意，少间方始心下充满。孟子谓『行有不慊』，只说行有不满足，则便馁耳。」曰：「固是。夜来说此极子细。若不理会得诚意意思亲切，也说不到此。今看来，诚意『如恶恶臭，如好好色』，只是苦切定要如此，不如此自不得。」

字有同一义而二用者。「慊」字训足也，「吾何慊乎哉」，谓心中不以彼之富贵而怀不足也；「行有不慊于心」，谓义须充足于中，不然则馁也。如「忍」之一字，自容忍而为善者言之，则为忍去忿欲之气；自残忍而为恶者言之，则为忍了惻隐之心。「慊」字一从「口」，如胡孙两「嗛」，皆本虚字，看怀藏何物于内耳。如「衔」字或为衔恨，或为衔恩，亦同此义。

「诚意」章皆在两个「自」字上用功。自欺、自慊。

问：「『毋自欺』是诚意，『自慊』是意诚否？『小人闲居』以下，是形容自欺之情状，『心广体胖』是形容自慊之意否？」曰：「然。」后段各发明前说。但此处是个牢关。今能致知，知至而意诚矣。验以日用间诚意，十分为善矣。有一分不好底意思潜发以间于其间，此意一发，便由斜径以长，这个却是实，前面善意却是虚矣。如见孺子入井，救之是好意，其间有些要誉底意思以杂之；如荐好人是善意，有些要人德之之意，随后生来；治恶人是好意，有些狼疾之意随后来，前面好意都成虚了。如垢卦上五爻皆阳，下面只一阴生，五阳便立不住了。荀子亦言：『心卧则梦，偷则自行，使之则谋。』见解蔽篇。彼言『偷』者，便是说那不好底意。若曰『使之则谋』者，则在人使之如何耳。谋善谋恶，都由人，只是那偷底可恶，故须致知，要得早辨而豫戒之耳。」

或问「自慊」、「自欺」之辨。曰：「譬如作蒸饼，一以极白好面自里包出，内外更无少异，所谓『自慊』也；一以不好面做心，却以白面作皮，务要欺人。然外之白面虽好而易穷，内之不好者终不可揜，则乃所谓『自欺』也。」

问：「『诚其意者，毋自欺也。』近改注云：『自欺者，心之所发若在于善，而实则未能，不善也。』『若』字之义如何？」曰：「『若』字只是外面做得来一似都善，其实中心有些不爱，此便是自欺。前日得孙敬甫书，他说『自慊』字，似差了。其意以为，好善『如好好色』，恶恶『如恶恶臭』，如此了然后自慊。看经文，语意不是如此。『此之谓自慊』，谓『如好好色，恶恶臭』，只此便是自慊。是合下好恶时便是要自慊了，非是做得善了，方能自慊也。自慊正与自欺相对，不差毫发。所谓『诚其意』，便是要『毋自欺』，非至诚其意了，方能不自欺也。所谓不自欺而慊者，只是要自快足我之志愿，不是要为他人也。诚与不诚，自慊与自欺，只争这些子毫发之间耳。」又曰：「自慊则一，自欺则二。自慊者，外面如此，中心也是如此，表里一般。自欺者，外面如此做，中心其实有些子不愿，外面且要人道好。只此便是二心，诚伪之所由分也。」

问「诚意」章。曰：「过此关，方得道理牢固。」或云：「须无一毫自欺，方能自谦。必十分自谦，方能不自欺，故君子必慎独。」曰：「固是。然『欲诚其意者，先致其知』。知若未至，何由得如此？盖到物格、知至后，已是意诚八九分了。只是更就上面省察，如用兵御寇，寇虽已尽翦除了，犹恐林谷草莽间有小小隐伏者，或能间出为害，更当搜过始得。」

问：「『知至而后意诚』，则知至之后，无所用力，意自诚矣。传犹有慎独之说，何也？」曰：「知之不至，则不能慎独，亦不肯慎独。惟知至者见得实是实非，灼然如此，则必战惧以终之，此所谓能慎独也。如颜子『请事斯语』，曾子『战战兢兢』，终身而后已，彼岂知之不然必如此，方能意诚。盖无放心底圣贤，『惟圣罔念作狂』。一毫少不谨慎，则已堕于意欲之私矣。此圣人教人彻上彻下，不出一『敬』字也。盖『知至而后意诚』，则知至之后，意已诚矣。犹恐隐微之间有所不实，又必提掇而谨之，使无毫发妄驰，则表里隐显无一不实，而自快谦也。」慎独。

问：「或言，知至后，煞要着力做工夫。窃意致知是着力做工夫处。到知至，则虽不能无工夫，然亦无大段着工夫处。」曰：「虽不用大段着工夫，但恐其间不能无照管不及处，故须着防闲之，所以说『君子慎其独也』。」行夫问：「先生常言知既至后，又可以验自家之意诚不诚。」先生久之曰：「知至后，意固自然诚。但其间虽无大段自欺不诚处，然亦有照管不着所在，所以贵于慎其独。至于有所未诚，依旧是知之未真。若到这里更加工夫，则自然无一毫之不诚矣。」

光祖问：「物格、知至，则意无不诚，而又有慎独之说。莫是当诚意时，自当更用工夫否？」曰：「这是先穷得理，先知得到了，更须于细微处用工夫。若不真知得到，都恁地鹞鹞突突，虽十目视，十手指，众所共知之处，亦自七颠八倒了，更如何地慎独！」

「知至而后意诚」，已有八分。恐有照管不到，故曰慎独。

致知者，诚意之本也；慎独者，诚意之助也。致知，则意已诚七八分了，只是犹恐隐微独处尚有些子未诚实处，故其要在慎独。

「诚意」章上云「必慎其独」者，欲其自谦也；下云「必慎其独」者，防其自欺也。盖上言「如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦，故君子必慎其独」者，欲其察于隐微之间，必吾所发之意，好善必「如好好色」，恶恶必「如恶恶臭」，皆以实而无不自谦也。下言「小人闲居为不善」，而继以「诚于中」，

形于外，故君子必慎其独」者，欲其察于隐微之间，必吾所发之意，由中及外，表里如一，皆以实而无少自欺也。

诚意者，好善「如好好色」，恶恶「如恶恶臭」，皆是真情。既是真情，则发见于外者，亦皆可见。如种麻则生麻，种谷则生谷，此谓「诚于中，形于外」。又恐于独之时有不到处，故必慎独。

或说慎独。曰：「公自是看错了。『如恶恶臭，如好好色，此之谓自慊』，已是实理了。下面『故君子必慎其独』，是别举起一句致戒，又是一段工夫。至下一段，又是反说小人之事以致戒。君子亦岂可谓全无所为！且如着衣吃饭，也是为饥寒。大学看来虽只恁地滔滔地说去，然段段致戒，如一下水船相似，也要舵，要楫。」

或问：「在慎独，只是欲无间。」先生应。

问「诚意」章句所谓「必致其知，方肯慎独，方能慎独」。曰：「知不到田地，心下自有一物与他相争斗，故不会肯慎独。」

问：「自欺与『厌然揜其不善而着其善』之类，有分别否？」曰：「自欺只是于理上亏欠不足，便胡乱且欺瞒过去。如有得九分义理，杂了一分私意，九分好善、恶恶，一分不好、不恶，便是自欺。到得厌然揜着之时，又其甚者。原其所以自欺，又是知不至，不曾见得道理精至处，所以向来说『表里精粗』字。如知『为人子止于孝』，这是表；到得知所以必着孝是如何，所以为孝当如何，这便是里。见得到这般处，方知决定是着孝，方可以用力于孝，又方肯决然用力于孝。人须是埽去气禀私欲，使胸次虚灵洞彻。」以下论揜其不善。

问意诚。曰：「表里如一便是。但所以要得表里如一，却难。今人当独处时，此心非是不诚，只是不柰何他。今人在静处非是此心要驰骛，但把捉他不住。此已是两般意思。至如见君子而后厌然诈善时，已是第二番罪过了。」

诚意，只是表里如一。若外面白，里面黑，便非诚意。今人须于静坐时见得表里有不如一，方是有工夫。如小人见君子则掩其不善，已是第二番过失。

此一个心，须每日提撕，令常惺觉。顷刻放宽，便随物流转，无复收拾。如今大学一书，岂在看他言语，正欲验之于心如何。『如好好色，如恶恶臭』，试验之吾心，好善、恶恶，果能如此乎？闲居为不善，见君子则掩其不

善而着其善，是果有此乎？一有不至，则勇猛奋跃不已，必有长进处。今不知为此，则书自书，我自我，何益之有！

问：「『诚于中，形于外』，是实有恶于中，便形见于外。然诚者，真实无妄，安得有恶！有恶，不几于妄乎？」曰：「此便是恶底真实无妄，善便虚了。诚只是实，而善恶不同。实有一分恶，便虚了一分善；实有二分恶，便虚了二分善。」

「诚于中，形于外。」大学和「恶」字说。此「诚」只是「实」字也。恶者却是无了天理本然者，但实有其恶而已。

凡恶恶之不实，为善之不勇，外然而中实不然，或有所为而为之，或始勤而终怠，或九分为善，尚有一分苟且之心，皆不实而自欺之患也。所谓「诚其意」者，表里内外，彻底皆如此，无纤毫丝发苟且为人之弊。如饥之必欲食，渴之必欲饮，皆自以求饱足于己而已，非为他人而食饮也。又如一盆水，彻底皆清莹，无一毫砂石之杂。如此，则其好善也必诚好之，恶恶也必诚恶之，而无一毫强勉自欺之杂。所以说自谦，但自满足而已，岂有待于外哉！是故君子慎其独，非特显明之处是如此，虽至微至隐，人所不知之地，亦常慎之。小处如此，大处亦如此；显明处如此，隐微处亦如此。表里内外，精粗隐显，无不慎之，方谓之「诚其意」。孟子曰：「人能充无欲害人之心，而仁不可胜用也。」夫无欲害人之心，人皆有之。闲时皆知恻隐，及到临事有利害时，此心便不见了。且如一堆金宝，有人曰：「先争得者与之。」自家此心便欲争夺推倒那人，定要得了方休。又如人皆知穿窬之不可为，虽稍有识者，亦不肯为。及至颠冥于富贵而不知耻，或无义而受万锺之禄，便是到利害时有时而昏。所谓诚意者，须是隐微显明，小大表里，都一致方得。孟子所谓：「见孺子入井时，忧惕恻隐，非恶其声而然，非为内交要誉而然。」然却心中有内交要誉之心，却向人说：「我实是恻隐、羞恶。」所谓为恶于隐微之中，而诈善于显明之地，是所谓自欺以欺人也。然人岂可欺哉！「人之视己，如见其肺肝然」，则欺人者适所以自欺而已！「诚于中，形于外」，那个形色气貌之见于外者自别，决不能欺人，祇自欺而已！这样底，永无缘做得好人，为其无为善之地也。外面一副当虽好，然里面却踏空，永不足以为善，永不济事，更莫说诚意、正心、修身。至于治国、平天下，越没干涉矣。以下全章之旨。

问：「『诚意』章『自欺』注，今改本恐不如旧注好。」曰：「何也？」曰：「今注云：『心之所发，阳善阴恶，则其好善恶恶皆为自欺，而意不诚矣。』恐读书者不晓。又此句，或问中已言之，却不如旧注云：『人莫不知善之当为，然知之不切，则其心之所发，必有阴在于恶而阳为善以自欺者。故欲诚其意者无他，亦曰禁止乎此而已矣。』此言明白而易晓。」曰：「不然。本

经正文只说『所谓诚其意者，毋自欺也』；初不曾引致知兼说。今若引致知在中间，则相牵不了，却非解经之法。又况经文『诚其意者，毋自欺也』，这说话极细。盖言为善之意稍有不实，照管少有不到处，便为自欺。未便说到心之所发，必有阴在于恶，而阳为善以自欺处。若如此，则大故无状，有意于恶，非经文之本意也。所谓『心之所发，阳善阴恶』，乃是见理不实，不知不觉地陷于自欺；非是阴有心于为恶，而诈为善以自欺也。如公之言，须是铸私钱，假官会，方为自欺，大故是无状小人，此岂自欺之谓邪！又曰：「所谓『毋自欺』者，正当于几微毫厘处做工夫。只几微之间少有不实，便为自欺。岂待如此狼当，至于阴在为恶，而阳为善，而后谓之自欺邪！此处语意极细，不可草草看。」此处工夫极细，未便说到那粗处。所以前后学者多说差了，盖为牵连下文『小人闲居为不善』一段看了，所以差也。」又问：「今改注下文云：『则无待于自欺，而意无不诚也。』据经文方说『毋自欺』。毋者，禁止之辞。若说无待于自欺，恐语意太快，未易到此。」曰：「既能禁止其心之所发，皆有善而无恶，实知其理之当然，使无待于自欺，非勉强禁止而犹有时而发也。若好善恶恶之意有一毫之未实，则其发于外也必不能掩。既是打迭得尽，实于为善，便无待于自欺矣。如人腹痛，毕竟是腹中有些冷积，须用药驱除去这冷积，则其痛自止。不先除去冷积，而但欲痛之自止，岂有此理！」

敬子问：「『所谓诚其意者，毋自欺也。』注云：『外为善，而中实未能免于不善之杂。』某意欲改作『外为善，而中实容其不善之杂』，如何？盖所谓不善之杂，非是不知，是知得了，又容着在这里，此之谓自欺。」曰：「不是知得了容着在这里，是不柰他何了，不能不自欺。公合下认错了，只管说个『容』字，不是如此。『容』字又是第二节，缘不柰他何，所以容在这里。此一段文意，公不曾识得它源头在，只要硬去捺他，所以错了。大概以为有纤毫不善之杂，便是自欺。自欺，只是自欠了分数，恰如淡底金，不可不谓之金，只是欠了分数。如为善，有八分欲为，有两分不为，此便是自欺，是自欠了这分数。」或云：「如此，则自欺却是自欠。」曰：「公且去看。又曰：『自欺非是要如此，是不柰它何底。』荀子曰：『心卧则梦，偷则自行，使之则谋。』某自十六七读时，便晓得此意。盖偷心是不知不觉自走去底，不由自家使底，倒要自家去捉它。『使之则谋』，这却是好底心，由自家使底。」李云：「某每常多是去捉他，如在此坐，心忽散乱，又用去捉它。」曰：「公又说错了。公心粗，都看这说话不出。所以说格物、致知而后意诚，里面也要知得透彻，外面也要知得透彻，便自是无那个物事。譬如果子烂熟后，皮核自脱落离去，不用人去咬得了。如公之说，这里面一重不曾透彻在。只是认得个容着，硬遏捺将去，不知得源头工夫在。『所谓诚其意者，毋自欺也』，此是圣人言语之最精处，如个尖锐底物事。如公所说，只似个桩头子，都粗了。公只是硬要去强捺，如水恁地滚出来，却硬要将泥去塞它，如何塞得住！」又引中庸论诚处，而曰：「一则诚，杂则伪。只是一个心，便是诚；才有两个心，便

是自欺。好善『如好好色』，恶恶『如恶恶臭』，他彻底只是这一个心，所以谓之自谦。若才有些子间杂，便是两个心，便是自欺。如自家欲为善，后面又有个人在这里拗你莫去为善；欲恶恶，又似有个人在这里拗你莫要恶恶，此便是自欺。因引近思录「如有两人焉，欲为善」云云一段，正是此意。如人说十句话，九句实，一句脱空，那九句实底被这一句脱空底都坏了。如十分金，彻底好方谓之真金，若有三分银，便和那七分底也坏了。」又曰：「佛家看此亦甚精，被他分析得项数多，如云有十二因缘，只是一心之发，被他推寻得许多，察得来极精微。又有所谓『流注想』，他最怕这个。所以汾山禅师云：『某参禅几年了，至今不曾断得这流注想。』此即荀子所谓『偷则自行』之心也。」

次早，又曰：「昨夜思量，敬子之言自是，但伤杂耳。某之言，却即说得那个自欺之根。自欺却是敬子『容』字之意。『容』字却说得是，盖知其为不善之杂，而又盖庇以为之，此方是自欺。谓如人有一石米，却只有九斗，欠了一斗，此欠者便是自欺之根，自家却自盖庇了，吓人说是一石，此便是自欺。谓如人为善，他心下也自知有个不满处，他却不说是他有不满足处，却遮盖了，硬说我做得是，这便是自欺。却将那虚假之善，来盖覆这真实之恶。某之说却说高了，移了这位次了，所以人难晓。大率人难晓处，不是道理有错处时，便是语言有病；不是语言有病时，便是移了这步位了。今若只恁地说时，便与那『小人闲居为不善』处，都说得贴了。」

次日，又曰：「夜来说得也未尽。夜来归去又思，看来『如好好色，如恶恶臭』一段，便是连那『毋自欺』也说。言人之毋自欺时，便要『如好好色，如恶恶臭』样方得。若好善不『如好好色』，恶恶不『如恶恶臭』，此便是自欺。毋自欺者，谓如为善，若有些子不善而自欺时，便当斩根去之，真个是『如恶恶臭』，始得。如『小人闲居为不善』底一段，便是自欺底，只是反说。『闲居为不善』，便是恶恶不『如恶恶臭』；『见君子而后厌然，揜其不善而着其善』，便是好善不『如好好色』。若只如此看，此一篇文义都贴实平易，坦然无许多屈曲。某旧说忒说阔了、高了、深了。然又自有一样人如旧说者，欲节去之又可惜。但终非本文之意耳。」

看「诚意」章有三节：两「必慎其独」，一「必诚其意」。「十目所视，十手所指」，言「小人闲居为不善」，其不善形于外者不可揜如此。「德润身，心广体胖」，言君子慎独之至，其善之形于外者证验如此。

问「十目所视，十手所指」。曰：「此承上文『人之视己，如见其肺肝』底意。不可道是人不知，人晓然共见如此。」十目所视以下。

魏元寿问「十目所视」止「心广体胖」处。曰：「『十目所视，十手所指』，不是怕人见。盖人虽不知，而我已自知，自是甚可惶恐了，其与十目十手所视所指，何以异哉？『富润屋』以下，却是说意诚之验如此。」

「心广体胖」，心本是阔大底物事，只是因愧作了，便卑狭，便被他隔碍了。只见得一边，所以体不能常舒泰。

伊川问尹氏：「读大学如何？」对曰：「只看得『心广体胖』一句甚好。」又问如何，尹氏但长吟「心广体胖」一句。尹氏必不会吓人，须是它自见得。今人读书，都不识这样意思。

问：「尹和靖云：『「心广体胖」只是乐。』伊川云：『这里着「乐」字不得。』如何？」曰：「是不胜其乐。」

问「心广体胖」。曰：「无愧作，是无物欲之蔽，所以能广大。」指前面灯云：「且如此灯，后面被一片物遮了，便不见一半了；更从此一边用物遮了，便全不见此屋了，如何得广大！」

问：「『诚意』章结注云：『此大学一篇之枢要。』」曰：「此自知至处便到诚意，两头截定个界分在这里，此便是个君子小人分路头处。从这里去，便是君子；从那里去，便是小人。此处立得脚，方是在天理上行。后面节目未是处，却旋旋理会。」

居甫问：「『诚意』章结句云：『此大学之枢要。』枢要说诚意，是说致知？」曰：「上面关着致知、格物，下面关着四五项上。须是致知。能致其知，知之既至，方可以诚得意。到得意诚，便是过得个大关，方始照管得个身心。若意不诚，便自欺，便是小人；过得这个关，便是君子。」又云：「意诚，便全然在天理上行。意未诚以前，尚汨在人欲里。」

因说「诚意」章，曰：「若如旧说，是使初学者无所用力也。中庸所谓明辨，「诚意」章而今方始辨得分明。」

读「诚意」一章，炎谓：「过此一关，终是省事。」曰：「前面事更多：自齐家以下至治国，则其事已多；自治国至平天下，则其事愈多，只是源头要在这里做去。」又曰：「看下章，须通上章看，可见。」炎。

传七章释正心修身

或问：「『正心』章说忿懣等语，恐通不得『诚意』章？」曰：「这道理是一落索。才说这一章，便通上章与下章。如说正心、诚意，便须通格物、致知说。」

大学于「格物」、「诚意」章，都是炼成了，到得正心、修身处，都易了。

问：「先生近改『正心』一章，方包括得尽。旧来说作意或未诚，则有是四者之累，却只说从诚意去。」曰：「这事连而却断，断而复连。意有善恶之殊，意或不诚，则可以恶。心有得失之异，心有不正，则为物所动，却未能为恶。然未有不能格物、致知而能诚意者，亦未有不能诚意而能正心者。」

或问「正心」、「诚意」章。先生令他说。曰：「意诚则心正。」曰：「不然。这几句连了又断，断了又连，虽若不相粘缀，中间又自相贯。譬如一竿竹，虽只是一竿，然其间又自有许多意未诚，则全体是私意，更理会甚正心！然意虽诚了，又不可不正其心。意之诚不诚，直是有公私之辨，君子小人之分。意若不诚，则虽外面为善，其意实不然，如何更问他心之正不正！意既诚了，而其心或有所偏倚，则不得其正，故方可做那正心底工夫。」

亚夫问致知、诚意。曰：「心是大底，意是小的。心要恁地做，却被意从后面牵将去。且如心爱做个好事，又被一个意道不须恁地做也得。且如心要孝，又有不孝底意思牵了。所谓诚意者，譬如饥时便吃饭，饱时便休，自是实要如此。到饱后，又被人请去，也且胡乱与他吃些子，便是不诚。须是诚，则自然表里如一，非是为人而做，求以自快乎己耳。如饥之必食，渴之必饮，无一毫不实之意。这个知至、意诚，是万善之根。有大底地盘，方立得脚住。若无这个，都靠不得。心无好乐，又有个不无好乐底在后；心无忿懣，又有个不无忿懣底在后。知至后，自然无。」

敬之问：「诚意、正心。诚意是去除得里面许多私意，正心是去除得外面许多私意。诚意是检察于隐微之际，正心是体验于事物之间。」曰：「到得正心时节，已是煞好了。只是就好里面又有许多偏。要紧最是诚意时节，正是分别善恶，最要着力，所以重复说道『必慎其独』。若打得这关过，已是煞好了。到正心，又怕于好上要偏去。如水相似，那时节已是淘去了浊，十分清了，又怕于清里面有波浪动荡处。」

问：「意既诚，而有忧患之类，何也？」曰：「诚意是无恶。忧患、忿懣之类却不是恶。但有之，则是有所动。」

意既诚矣，后面忿懣、恐惧、好乐、忧患、亲爱、贱恶，只是安顿不着在。便是「苟志于仁矣，无恶也」。

问：「心体本正，发而为意之私，然后有不正。今欲正心，且须诚意否？未能诚意，且须操存否？」曰：「岂容有意未诚之先，且放他喜怒忧惧不得其正，不要管它，直要意诚后心却自正，如此，则意终不诚矣。所以伊川说：『未能诚意，且用执持。』」

诚意，是真实好善恶恶，无夹杂。又曰：「意不诚，是私意上错了；心不正，是公道上错了。」又曰：「好乐之类，是合有底，只是不可留滞而不消化。无留滞，则此心便虚。」

问：「忿懣、恐惧、忧患、好乐，皆不可有否？」曰：「四者岂得皆无！但要得其正耳，如中庸所谓『喜怒哀乐发而中节』者也。」

心有喜怒哀乐则不得其正，非谓全欲无此，此乃情之所不能无。但发而中节，则是；发不中节，则有偏而不得其正矣。

好、乐、忧、惧四者，人之所不能无也，但要所好所乐皆中理。合当喜，不得不喜；合当怒，不得不怒。

四者人所不能无也，但不可为所动。若顺应将去，何「不得其正」之有！如颜子「不迁怒」，可怒在物，颜子未尝为血气所动，而移于人也，则岂怒而心有不正哉！

正心，却不是将此心去正那心。但存得此心在这里，所谓忿懣、恐惧、好乐、忧患自来不得。

问：「忿懣、恐惧、好乐、忧患，皆以『有所』为言，则是此心之正不存，而是四者得以为主于内。」曰：「四者人不能无，只是不要它留而不去。如所谓『有所』，则是被他为主于内，心反为它动也。」

大学七章，看「有所」二字。「有所忧患」，忧患是合当有，若因此一事而常留在胸中，便是有。「有所忿懣」，因人之有罪而撻之，才撻了，其心便平，是不有；若此心常常不平，便是有。恐惧、好乐亦然。

「心有所忿懣，则不得其正。」忿懣已自粗了。有事当怒，如何不怒。只是事过，便当豁然，便得其正。若只管忿怒滞留在这里，如何得心正。「心有

所好乐，则不得其正。」如一个好物色到面前，真个是好，也须道是好，或留在这里。若将去了，或是不当得他底，或偶然不得他底，便休，不可只管念念着他。

问：「伊川云：『忿懣、恐惧、好乐、忧患，人所不能无者，但不以动其心。』既谓之忿懣、忧患，如何不牵动他心？」曰：「事有当怒当忧者，但过了则休，不可常留在心。颜子未尝不怒，但不迁耳。」因举楼中：「果怒在此，不可迁之于彼。」

心不可有一物。喜怒哀乐固欲得其正，然过后须平了。且如人有喜心，若以此应物，便是不得其正。

看心有所喜怒说，曰：「喜怒哀乐固欲中节，然事过后便须平了。谓如事之可喜者，固须与之喜，然别遇一事，又将此意待之，便不得其正。盖心无物，然后能应物。如一量称物，固自得其平。若先自添着些物在上，而以之称物，则轻重悉差矣。心不可有一物，亦犹是也。」

「四者心之所有，但不可使之有所私尔。才有所私，便不能化，梗在胸中。且如忿懣、恐惧，有当然者。若定要他无，直是至死方得，但不可先有此心耳。今人多是有才忿懣，虽有可喜之事亦所不喜；才喜，虽有当怒之事亦不复怒，便是蹉过事理了，便『视而不见，听而不闻，食而不知其味』了。盖这物事才私，便不去，只管在胸中推荡，终不消释。设使此心如太虚然，则应接万务，各止其所，而我无所与，则便视而见，听而闻，食而真知其味矣。看这一段，只是要人不可先有此心耳。譬如衡之为器，本所以平物也，今若先有一物在上，则又如何称！」顷之，复曰：「要之，这源头却在那致知上。知至而意诚，则『如好好色，如恶恶臭』，好者端的是好，恶者端的是恶。某常云，此处是学者一个关。过得此关，方始是实。」又曰：「某常谓此一节甚异。若知不至，则方说恶不可作，又有一个心以为为之亦无害；以为善不可不为，又有一个心以为不为亦无紧要。譬如草木，从下面生出一个芽子，这便是不能纯一，这便是知不至之所为。」或问公私之别。曰：「今小譬之：譬如一事，若系公众，便心下不大段管；若系私己，便只管横在胸中，念念不忘。只此便是公私之辨。」

「忿懣、好乐、恐惧、忧患，这四者皆人之所有，不能无。然有不得其正者，只是应物之时不可夹带私心。如有一项事可喜，自家正喜，蓦见一可怒底事来，是当怒底事，却以这喜心处之，和那怒底事也喜了，便是不得其正。可怒事亦然。惟诚其意，真个如鉴之空，如衡之平，妍媸高下，随物定形，而我无与焉，这便是正心。」因说：「前在漳州，见属官议一事，数日不决，却是

有所挟。后忽然看破了，道：『这个事不可如此。』一向判一二百字，尽皆得这意思。此是因事上见这心亲切。」贺孙录别出。

先之问：「心有所好乐，则不得其正。」曰：「心在这一事，不可又夹带那一事。若自家喜这一项事了，更有一事来，便须放了前一项，只平心就后一项理会，不可又夹带前喜之之心在这里。有件喜事，不可因怒心来，忘了所当喜处；有件怒事，不可因喜事来，便忘了怒。且如人合当行大门出，却又有些回避底心夹带在里面，却要行便门出。虽然行向大门出，念念只有个行便门底心在这里，少刻或自拗向便门去。学者到这里，须是便打杀那要向便门底心，心如何不会端正！这般所在，多是因事见得分明。前在漳州，有一公事，合恁地直截断。缘中间情有牵制，被他挠数日。忽然思量透，便断了，集同官看，觉当时此心甚正。要知此正是正心处。」

敬之问：「『正心』章云：『人之心要当不容一物。』」曰：「这说便是难。才说不容一物，却又似一向全无相似。只是这许多好乐、恐惧、忿懣、忧患，只要从无处发出，不可先有在心下。看来非独是这几项如此，凡是先安排要恁地，便不得。如人立心要恁地严毅把捉，少间只管见这意思，到不消恁地处也恁地，便拘逼了。有人立心要恁地慈祥宽厚，少间只管见这意思，到不消恁地处也恁地，便流入于姑息苟且。如有心于好名，遇着近名底事，便愈好之；如有心于为利，遇着近利底事，便贪欲。」

人心如一个镜，先未有一个影象，有事物来，方始照见妍丑。若先有一个影象在里，如何照得！人心本是湛然虚明，事物之来，随感而应，自然见得高下轻重。事过便当依前恁地虚，方得。若事未来，先有一个忿懣、好乐、恐惧、忧患之心在这里，及忿懣、好乐、恐惧、忧患之事到来，又以这心相与滚合，便失其正。事了，又只苦留在这里，如何得正？

叶兄又问「忿懣」章。曰：「这心之正，却如称一般。未有物时，称无不平。才把一物在上面，便不平了。如镜中先有一人在里面了，别一个来，便照不得。这心未有物之时，先有个主张说道：『我要如何处事。』才遇着事，便是心处之，便是不正。且如今人说：『我做官，要抑强扶弱。』及遇着当强底事，也去抑他，这便也是不正。」

喜怒忧惧，都是人合有底。只是喜所当喜，怒所当怒，便得其正。若欲无这喜怒忧惧，而后可以为道，则无是理。小人便只是随这喜怒忧惧去，所以不好了。

问「忿懣」章。曰：「只是上下有不恰好处，便是偏。」

问忿懣。曰：「是怒之甚者。」又问：「忿懣比恐惧、忧患、好乐三者，觉得忿懣又类过于怒者。」曰：「其实也一般。古人既如此说，也不须如此去寻讨。」履孙。

问：「喜怒忧惧，人心所不能无。如忿懣乃戾气，岂可有也？」曰：「忿又重于怒心。然此处须看文势大意。但此心先有忿懣时，这下面便不得其正。如镜有人形在里面，第二人来便照不得。如称子钉盘星上加一钱，则称一钱物便成两钱重了。心若先有怒时，更有当怒底事来，便成两分怒了；有当喜底事来，又减却半分喜了。先有好乐，也如此；先有忧患，也如此。若把忿懣做可疑，则下面忧患、好乐等皆可疑。」问：「八章谓：『五者有当然之则。』如敖惰之心，则岂可有也？」曰：「此处亦当看文势大意。敖惰，只是一般人所为得人厌弃，不起人敬畏之心。若把敖惰做不当有，则亲爱、敬畏等也不当有。」寓录略。

刘圻父说「正心」章，谓：「不能存之，则四者之来，反动其心。」曰：「是当初说时添了此一若据经文，但是说四者之来，便撞翻了这坐子耳。」又曰：「只争个动不动。」又曰：「若当初有此一节时，传文须便说在那里了。他今只恁地说，便是无此意。却是某于解处，说絮着这些子。」

今不是就静中动将去，却是就第二重动上动将去，如忿懣、好乐之类。

敬之问「心有所好乐则不得其正」章，云：「心不可有一毫偏倚。才有一毫偏倚，便是私意，便浸淫不已，私意反大似身己，所以『视而不见，听而不闻，食而不知其味』。」曰：「这下是说心不正不可以修身，与下章『身不修不可以齐家』意同，故云：『莫知其子之恶，莫知其苗之硕。』视听是就身上说。心不可有一物，外面酬酢万变，都只是随其分限应去，都不关自家心事。才系于物，心便为其所动。其所以系于物者有三：或是事未来，而自家先有这个期待底心；或事已应去了，又却长留在胸中不能忘；或正应事之时，意有偏重，便只见那边重，这都是为物所系缚。既为物所系缚，便是有这个物事，到别事来到面前，应之便差了，这如何会得其正！圣人之心，莹然虚明，无纤毫形迹。一看事物之来，若小若大，四方八面，莫不随物随应，此心元不曾有这个物事。且如敬以事君之时，此心极其敬。当时更有亲在面前，也须敬其亲。终不成说敬君但只敬君，亲便不须管得！事事都如此。圣人心体广大虚明，物物无遗。」

正叔见先生，言明心、定心等说，因言：「心不在焉，则视而不见，听而不闻，食而不知其味。」曰：「这个，三岁孩儿也道得，八十翁翁行不得！」

黄丈云：「旧尝问：『「视而不见，听而不闻」，只是说知觉之心，却不及义理之心。』先生曰：『才知觉，义理便在此；才昏，便不见了。』」学蒙录别出。

直卿云：「旧尝问：『视之不见，听之不闻处，此是收拾知觉底心，收拾义理底心？』先生曰：『知觉在，义理便在此，只是有深浅。』」学蒙。

夜来说：「心有喜怒不得其正。」如某夜间看文字，要思量改甚处，到上床时擦脚心，都忘了数。天明擦时，便记得。盖是早间未有一事上心，所以记得。孟子说：「平旦之气，其好恶与人相近者几希。」几希，不远也。言人都具得此，但平日不曾养得，犹于夜间歇得许多时不接于事，天明方醒，便恁地虚明光静。然亦只是些子发出来，少间又被物欲枯亡了。孟子说得话极齐整当对。如这处，他一向说后去，被后人来就几希字下注开了，便觉意不连。

问：「『诚意、正心』二段，只是存养否？」曰：「然。」

说「心不得其正」章，曰：「心，全德也。欠了些个，德便不全，故不得其正。」又曰：「心包体用而言。」又问：「意与情如何？」曰：「欲为这事，是意；能为这事，是情。」

传八章释修身齐家

忿懣、恐惧、好乐、忧患皆不能无，而亲爱、畏敬、哀矜、敖惰、贱恶亦有所不可无者。但此心不为四者所动，乃得其正，而五者皆无所偏，斯足以为身之修也。

或问：「『正心』章说忿懣、恐惧、好乐、忧患，『修身』章说亲爱、贱恶、畏敬、哀矜、敖惰，如何？」曰：「是心卓然立乎此数者之外，则平正而不偏辟，自外来者必不能以动其中，自内出者必不至于溺于彼。」或问：「畏敬如何？」曰：「如家人有严君焉，吾之所当畏敬者也。然当不义则争之，若过于畏敬而从其令，则陷于偏矣。若夫贱恶者固当贱恶，然或有长处，亦当知之。下文所谓：『好而知其恶，恶而知其美者，天下鲜矣。』此是指点人偏处，最切当。」

心须卓立在八九者之外，谓忿懣之类。而勿陷于八九者之中，方得其正。圣人之心，周流应变而不穷，只为在内而外物入不得，及其出而应接，又不陷于彼。

问：「七章、八章颇似一意，如何？」曰：「忿懣之类，心上理会；亲爱之类，事上理会。心上理会者，是见于念虑之偏；事上理会者，是见于事为之失。」

正卿问：「大学传正心、修身，莫有深浅否？」曰：「正心是就心上说，修身是就应事接物上说。那事不从心上做出来！如修身，如絜矩，都是心做得出。但正心是萌芽上理会。若修身及絜矩等事，却是各就地头上理会。」

问：「『正心』章既说忿懣四者，『修身』章又说『之其所亲爱』之类，如何？」曰：「忿懣等是心与物接时事，亲爱等是身与物接时事。」

正心、修身，今看此段大概差错处，皆未在人欲上。这个皆是人合有底事，皆恁地差错了。况加之以放辟邪侈，分明是官街上错了路！

子升问：「『修身齐家』章所谓『亲爱、畏敬』以下，说凡接人皆如此，不特是一家之人否？」曰：「固是。」问：「如何修身却专指待人而言？」曰：「修身以后，大概说向接物待人去，又与只说心处不同。要之，根本之理则一，但一节说阔，一节去。」

第八章：人，谓众人；之，犹于也。之其，亦如于其人，即其所向处。

「之其所亲爱」之「之」，犹往也。

问：「大学，譬音改僻，如何？」曰：「只缘人心有此偏僻。」问：「似此，恐于『修身在正其心』处相类否？」曰：「略相似。」

问：「古注，辟作譬，似窒碍不通。」曰：「公亦疑及此。某正以他说『之其所敖惰而譬焉』，敖惰非美事，如何譬得？故今只作僻字说，便通。况此篇自有僻字，如『辟则为天下僂矣』之类是也。」

亲爱、贱恶、畏敬、哀矜、敖惰各自有当然之则，只不可偏。如人饥而食，只合当食，食纔过些子，便是偏；渴而饮，饮才过些子，便是偏。如爱其人之善，若爱之过，则不知其恶，便是因其所重而陷于所偏；恶恶亦然。下面说：「人莫知其子之恶，莫知其苗之硕。」上面许多偏病不除，必至于此。

「人之其所亲爱而僻焉」，如父子是当主于爱，然父有不义，子不可以不爭；如为人父虽是止于慈，若一向僻将去，则子有不肖，亦不知责而教焉，不

可。「人之其所贱恶而僻焉」，人固自有一种可厌者，然犹未至于可贱恶处，或尚可教，若一向僻将去，便贱恶他，也不得。「人之其所畏敬而僻焉」，如事君固是畏敬，然「说大人则藐之」，又不甚畏敬。孟子此语虽稍粗，然古人正救其恶，与「陈善闭邪」，「责难于君」，也只管畏敬不得。

问：「『齐家』段，辟作『僻』。」曰：「人情自有偏处，所亲爱莫如父母，至于父母有当几谏处，岂可以亲爱而忘正救！所敬畏莫如君父，至于当直言正谏，岂可专持敬畏而不敢言！所敖惰处，如见那人非其心之所喜，自懒与之言，即是忽之之意。」问：「敖惰、恶德也，岂君子宜有？」曰：「读书不可泥，且当看其大意。纵此语未稳，亦一两字失耳。读书专留意小处，失其本领所在，最不可。」

问：「章句曰：『人于五者本有当然之则。』然敖之与惰，则气习之所为，实为恶德。至若哀矜之形，正良心苗裔，偏于哀矜不失为仁德之厚，又何以『身不修，而不可以齐其家』者乎？」曰：「敖惰，谓如孔子之不见孺悲，孟子不与王骀言。哀矜，谓如有一般大奸大恶，方欲治之，被它哀鸣恳告，却便恕之。」道夫云：「这只是言流为姑息之意。」曰：「这便是哀矜之不得其正处。」

或问「之其所敖惰而僻焉」。曰：「亲者则亲爱之，贤者则畏敬之，不率者则贱恶之，无告者则哀矜之。有一般人，非贤非亲，未见其为不率，又不至于无告，则是泛然没紧要底人，见之岂不敖惰。虽圣贤亦有此心。然亦岂可一向敖惰他！一向敖惰，便是僻了。畏敬、亲爱、贱恶、哀矜莫不皆然。故下文曰：『爱而知其恶，恶而知其美。』如所敖惰之人，又安知其无善之可爱敬！所谓敖惰者，只是阔略过去。」

问敖惰。曰：「大抵是一种没要紧底，半上落下底人。且如路中撞见如此等人，是不足亲爱畏敬者，不成强与之相揖，而致其亲爱畏敬！敖惰是人之所以不能无者。」又问：「『敖惰』二字，恐非好事。」曰：「此如明鉴之悬，妍者自妍，丑者自丑，随所来而应之。不成丑者至前，须要换作妍者！又敖惰是轻，贱恶是重。既得贱恶，如何却不得敖惰？然圣人犹戒其僻，则又须点检，不可有过当处。」履孙。

蔡问「敖惰」之说。曰：「有一般人，上未至于可亲爱，下未至于可贱恶，只是所为也无甚好处，令人懒去接他，是谓敖惰。此敖惰，不是恶德。」文蔚录云：「非如常人傲忽惰慢，只是使人见得他懒些。」

或问：「敖惰是凶德，而曰『有当然之则』，何也？」曰：「古人用字不如此。敖惰，未至可贱可恶，但见那一等没紧要底人，自是恁地。然一向去敖惰他，也不可如此。」

问：「君子亦有敖惰于人者乎？」曰：「人自有苟贱可厌弃者。」

问敖惰。曰：「敖便是惰，敖了便惰。敖了都不管它，便是惰。」

因学者问大学「敖惰」处，而曰：「某尝说，如有人问易不当为卜筮书，诗不当去小序，不当协韵，及大学敖惰处，皆在所不答。」

或问：「『之其所亲爱、哀矜、畏敬而辟焉』，莫是君子用心过于厚否？」曰：「此可将来『观过知仁』处说，不可将来此说。盖不必论近厚、近薄。大抵一切事，只是才过便不得。『观过知仁』乃是因此见其用心之厚，故可知其仁，然过则终亦未是也。大凡读书，须要先识认本文是说个甚么。须全做不曾识他相似，虚心认他字字分明。复看数过，自然会熟，见得分明。譬如与人乍相见，其初只识其面目，再见则可以知其姓氏、乡贯，又再见则可以知其性行如何。只恁地识认，久后便一见理会得。今学者读书，亦且未要便悬空去思他。中庸云『博学之，审问之』，方言『慎思之』。若未学未问，便去思他，是空劳心耳！」又云：「切须记得『识认』两字。」

问：「大学释『修身齐家』章，不言修身，何也？」曰：「好而不知其恶，恶而不知其美，是以好为恶，以曲为直，可谓之修身乎！」

大学最是两章相接处好看，如所谓「修身在正其心」者。且如心不得其正，则「视而不见，听而不闻，食而不知其味。」若视而见，听而闻，食而知味，则心得其正矣。然于亲爱、敖惰五者有所辟焉，则身亦不可得而修矣。尝谓修身更多少事不说，却说此五者，何谓？子细看来，身之所以不修者，无不是被这四五个坏。又云：「意有不诚时，则私意为主，是主人自为贼了！到引惹得外底人来，四方八面无关防处，所以要得先诚其意。」

「『欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。』五者，其实则相串，而以做工夫言之，则各自为一事。故『物格，而后知至；知至，而后意诚；意诚，而后心正；心正，而后身修』。着『而』字，则是先为此，而后能为彼也。盖逐一节自有一节功夫，非是儻侗言知至了意便自诚，意诚了心便自正，身便自修，中间更不着功夫。然但只是上面一截功夫到了，则下面功夫亦不费力耳。」先生曰：「亦有天资高底人，只头正了，便都正去。若夹杂多底，也不能如此。」

问：「『正心修身』章后注，云『此亦当通上章推之，盖意或不诚，则无能实用其力以正其心者』云云。」曰：「大学所以有许多节次，正欲学者逐节用工。非如一无节之竹，使人才能格物，则便到平天下也。夫人盖有意诚而心未正者，盖于忿懣、恐惧等事，诚不可不随事而排遣也。盖有心正而身未修者，故于好恶之间，诚不可不随人而节制也。至于齐家以下，皆是教人节节省察用功。故经序但言心正者必自诚意而来，修身者必自正心而来。非谓意既诚而心无事乎正，心既正而身无事乎修也。且以大学之首章便教人『明明德』，又为格物以下事目，皆为明明德之事也。而平天下，方且言先谨乎德等事，亦可见矣。」

大学如「正心」章，已说尽了。至「修身」章又从头说起，至「齐家治国」章又依前说教他，何也？盖要节节去照管。不成却说自家在这里，心正、身修了，便都只听其自治！

说大学「诚意」章，曰：「如今人虽欲为善，又被一个不欲为善之意来妨了；虽欲去恶，又被一个尚欲为恶之意来妨了。盖其知之不切，故为善不是他心肯意肯，去恶亦不是他心肯意肯。这个便是自欺，便是不诚。意才不诚，则心下便有许多忿懣、恐惧、忧患、好乐而心便不正。心既不正，则凡有爱恶等事，莫不倚于一偏。如此，如何要家齐、国治、天下平？惟是知得切，则好善必如好好色，恶恶必如恶恶臭。是非为人而然，盖胸中实欲如此，而后心满意慊。」

传九章释家齐国治

或问：「『齐家』一段，是推将去时较切近否？」曰：「此是言一家事，然而自此推将去，天下国家皆只如此。」又问：「所畏敬在家中，则如何？」曰：「一家之中，尊者可畏敬，但是有不当处，亦合有几谏时。不可道畏敬之，便不可说着。若如此惟知畏敬，却是辟也。」

或问「不出家而成教于国」。曰：「孝以事亲，而使一家之人皆孝；弟以事长，而使一家之人皆弟；慈以使众，而使一家之人皆慈，是乃成教于国者也。」

李德之问：「『不出家而成教于国』，不待推也。」曰：「不必言不待推。玩其文义，亦未尝有此意。只是身修于家，虽未尝出，而教自成于国尔。」

「孝者所以事君，弟者所以事长，慈者所以使众。」此道理皆是我家里做成了，天下人看着自能如此，不是我推之于国。

刘潜夫问：「『家齐』章并言孝、弟、慈三者，而下言康诰，以释『使众』一句，不及孝弟，何也？」曰：「孝弟二者虽人所固有，然守而不失者亦鲜。唯有保赤子一事，罕有失之者。故圣贤于此，特发明夫人之所易晓者以示训，正与孟子言见赤子入井之意同。」

「心诚求之」者，求赤子之所欲也。于民，亦当求其有不能自达。此是推其慈幼之心以使众也。

问「治国在齐其家」。曰：「且只说动化为功，未说到推上。后章方全是说推。『如保赤子』一节，只是说『慈者所以使众』一句。保赤子，慈于家也；『如保赤子』，慈于国也。保赤子是慈，『如保赤子』是使众。」直卿云：「这个慈，是人人自然有底。慈于家，便能慈于国，故言：一家仁，一国兴仁；一家让，一国兴让。」

「一家仁」以上，是推其家以治国；「一家仁」以下，是人自化之也。

问：「九章本言治国，何以曰『尧舜率天下以仁而民从之』，都是说治天下之事也？至言『君子有诸己而后求诸人，无诸己而后非诸人』，又似说修身，如何？」曰：「圣人之言，简畅周尽。修身是齐家之本，齐家是治国之本。如言『一家仁，一国兴仁；一家让，一国兴让』之类，自是相关，岂可截然不相入也！」去伪同。

问「有诸己而后求诸人」。曰：「只从头读来，便见得分晓。这个只是『躬自厚而薄责于人』，『攻其恶，无攻人之恶』。」

问：「『有诸己而后求诸人』，虽曰推己以及人，是亦示人以反己之道。」曰：「这是言己之为法于人处。」

吴仁甫问：「有诸己而后求诸人，无诸己而后非诸人。」曰：「此是退一步说，犹言『温故知新而可以为人师』，以明未能如此，则不可如此；非谓温故知新，便要求为人师也。池本「不可」下云：「为人师耳。若曰『有诸己而后求诸人』，以明无诸己不可求诸人也；『无诸己而后非诸人』，以明有诸己即不可非诸人也。」然此意正为治国者言。大凡治国禁人为恶，而欲人为善，便求诸人，非诸人。然须是在己有善无恶，方可求人、非人也。」或问：「范忠宣『以恕己之心恕人』，此语固有病。但上文先言『以责人之心责己』，则

连下句亦未害。」曰：「上句自好，下句自不好。盖才说恕己，便已不是。若横渠云：『以爱己之心爱人，则尽仁；以责人之心责己，则尽道。』语便不同。盖『恕己』与『爱己』字不同。大凡知道者出言自别。近观圣贤言语与后世人言语自不同，此学者所以贵于知道也。」

「有诸己而后求诸人，无诸己而后非诸人」，是责人之恕；絜矩与「己所不欲，勿施于人」，是爱人之恕。又曰：「推己及物之谓恕。圣人则不待推，而发用于外者皆恕也。『己所不欲，勿施于人』，则就爱人上说。圣人之恕，则不专在爱人上见，如絜矩之类是也。」

问：「『所藏乎身不恕』处，『恕』字还只就接物上说，如何？」曰：「是就接物上见得。忠，只是实心，直是真实不伪。到应接事物，也只是推这个心去。直是忠，方能恕。若不忠，便无本领了，更把甚么去及物！程子说：『「维天之命，于穆不已」，忠也，便是实理流行；干道变化，各正性命」，恕也，便是实理及物。』」守约问：「恁地说，又与『夫子之道，忠恕而已矣』之『忠恕』相似。」曰：「只是一个忠恕，岂有二分！圣人与常人忠恕也不甚相远。」又曰：「尽己，不是说尽吾身之实理，自尽便是实理。此处切恐有脱误。若有些子未尽处，便是不实。如欲为孝，虽有七分孝，只中间有三分未尽，固是不实。虽有九分孝，一作弟。只略略有一分未尽，亦是不实。」

李德之问：「『齐家』、『治国』、『平天下』三章，看来似皆是恕之功用。」曰：「如『治国』、『平天下』两章是此意。『治国』章乃责人之恕，『平天下』章乃爱人之恕。『齐家』一章，但说人之偏处。」

仁甫问「治国在齐其家」。曰：「这个道理，却急迫不得。待到他日数足处，自然通透。这个物事，只是看得熟，自然有条理。上面说『不出家而成教于国』，此下便说其所以教者如此，这三者便是教之目。后面却是说须是躬行，方会化得人。此一段只此两截如此。」

因讲「礼让为国」，曰：「『一家仁，一国兴仁；一家让，一国兴让。』自家礼让有以感之，故民亦如此兴起。自家好争利，却责民间礼让，如何得他应！东坡策制『敦教化』中一段，说得也好，虽说得粗，道理却是如此。「敦教化」云「欲民之知信，莫若务实其言；欲民之知义，莫若务去其贪」云云。看道理不要玄妙，只就粗处说得出便是。如今官司不会制民之产，民自去买田，又取他牙税钱。古者群饮者杀。今置官诱民饮酒，惟恐其不来，如何得民兴于善！」

问：「齐家、治国之道，断然『是父子兄弟足法，而后人法之』。然尧舜不能化其子，而周公则上见疑于君，下不能和其兄弟，是如何？」曰：「圣人是论其常，尧舜是处其变。看他『烝烝乂，不格奸』，至于『瞽瞍底豫』，便是他有以处那变处。且如他当时被那儿子恁地，他处得好，不将天下与儿子，却传与贤，便是他处得那儿子好。若尧当时把天下与丹朱，舜把天下与商均，则天下如何解安！他那儿子如何解宁贴！如周公被管蔡恁地，他若不去致辟于商，则周如何不扰乱！他后来尽死做这一着时，也是不得已着恁地。但是而今且去理会常伦。而今如何便解有个父如瞽瞍，有个兄弟如管蔡。未论到那变处。」

传十章释治国平天下

或问：「大学既格物、致知了，又却逐件各有许多工夫在。」曰：「物格、知至后，其理虽明，到得后来齐家、治国、平天下，逐件事又自有许多节次，须逐件又徐徐做将去。如人行路，行到一处了，又行一处。先来固是知其所往了，到各处又自各有许多行步。若到一处而止不进，则不可；未到一处而欲踰越顿进一处，亦不可。」

味道问「平天下在治其国」。曰：「此节见得上行而下效，又见得上下虽殊而心则一。」

问「平天下在治其国」章。曰：「此三句见上行下效，理之必然，又以见人心之所同。『是以君子有絜矩之道』，所以以己之心度人之心，使皆得以自尽其兴起之善心。若不絜矩，则虽躬行于上，使彼有是兴起之善心，而不可得遂，亦徒然也。」又曰：「因何恁地上行下效？盖人心之同然。所以絜矩之道：我要恁地，也使彼有是心者亦得恁地。全章大意，只反复说絜矩。如专利于上，急征横敛，民不得以自养，我这里虽能兴起其善心，济甚事！若此类，皆是不能絜矩。」

才卿问：「『上老老而民兴孝』，恐便是连那老众人之老说？」曰：「不然。此老老、长长、恤孤方是就自家身上切近处说，所谓家齐也。民兴孝、兴弟、不倍此方是就民之感发兴起处，说治国而国治之事也。缘为上行下效，捷于影响，可以见人心之所同者如此。『是以君子必有絜矩之道也』，此一句方是引起絜矩事。下面方解说絜矩，而结之云：『此之谓絜矩之道。』盖人心感发之同如此，所以君子须用推絜矩之心以平天下，此几多分晓！若如才卿说，则此便是絜矩，何用下面更絮说许多。才卿不合误晓老老、长长为絜矩，所以差也。所谓『文王之民无冻馁之老者』，此皆是絜矩已后事，如何将做老老说得！」

老老兴孝，长长兴弟，恤孤不倍，这三句是说上行下效底道理。「是以君子有絜矩之道」，这却是说到政事上。「是以」二字，是结上文，犹言君子为是之故，所以有絜矩之道。既恁地了，却须处置教他得所，使之各有以遂其兴起之心始得。

所谓絜矩者，矩者，心也，我心之所欲，即他人之所欲也。我欲孝弟而慈，必欲他人皆如我之孝弟而慈。「不使一夫之不获」者，无一夫不得此理也。只我能如此，而他人不能如此，则是不平矣。

问：「絜矩之道，语脉贯穿如何？久思未通。」「上面说人心之所同者既如此，是以君子见人之心与己之心同，故必以己度人之心，使皆得其平。下面方说所以絜矩如此。」

问：「『上老老而民兴孝』，下面接『是以君子有絜矩之道也』，似不相续，如何？」曰：「这个便是相续。絜矩是四面均平底道理，教他各得老其老，各得长其长，各得幼其幼。不成自家老其老，教他不得老其老；长其长，教他不得长其长；幼其幼，教他不得幼其幼，便不得。」

仁甫问絜矩。曰：「上之人老老、长长、恤孤，则下之人兴孝、兴弟、不倍，此是说上行下效。到絜矩处，是就政事上言。若但兴起其善心，而不有以使之得遂其心，则虽能兴起，终亦徒然。如政烦赋重，不得以养其父母，又安得以遂其善心！须是推己之心以及于彼，使之『仰足以事父母，俯足以育妻子』，方得。如诗里说大夫行役无期度，不得以养其父母。到得使下，也须教他内外无怨，始得。如东山、出车、杕杜诸诗说行役，多是序其室家之情，亦欲使凡在上者有所感动。」又曰：「这处正如齐宣王爱牛处一般：见牛之觳觫，则不忍之心已形于此。若其以衅钟为不可废而复杀之，则自家不忍之心又只是空。所以以羊易之，则已形之良心不至于窒塞，而未见之羊，杀之亦无害，是乃仁术也。术，是做得巧处谓之术。」又曰：「『己欲立而立人，己欲达而达人』，是两折说，只以己对人而言。若絜矩，上之人所以待己，己又所以待人，是三折说，如中庸『所求乎子以事父未能也，所求乎臣以事君未能也』，一类意。」又曰：「晁错言『人情莫不欲寿，三王能生之而不伤』云云，汉诏云云，『孝心阙焉』，皆此意。」

问：「絜矩一条，此是上下四方度量，而知民之好恶否？」曰：「知在前面，这处是推。『老老而民兴孝，长长而民兴弟，恤孤而民不倍』，这处便已知民之好恶与己之好恶相似。『是以君子有絜矩之道』，便推将去，紧要在『毋以』字上。」又曰：「兴，谓兴起其善心；遂，谓成遂其事。」又曰：

「为国，絜矩之大者又在于财用，所以后面只管说财。如今茶盐之禁，乃是人生日用之常，却反禁之，这个都是不能絜矩。」

「上老老而民兴孝」，是化；絜矩处，是处置功用处。

问絜矩之道。曰：「能使人兴起者，圣人之心也；能遂其人之兴起者，圣人之政事也。」

「平天下，谓均平也。『所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上。』此与中庸所谓『所求乎臣，以事君未能』者同意。但中庸是言其所好者，此言其所恶者也。」问：「前后左右何指？」曰：「譬如交代官相似。前官之待我者既不善，吾毋以前官所以待我者待后官也。左右，如东邻西邻。以邻国为壑，是所恶于左而以交于右也。俗语所谓『将心比心』，如此，则各得其平矣。」问：「章句中所谓『絜矩之道，是使之各得尽其心而无不平也』，如何？」曰：「此是推本『上老老而民兴孝，上长长而民兴弟，上恤孤而民不倍』。须是留他地位，使人各得自尽其孝弟不倍之心。如『八十者其家不从政；废疾非人不养者，一子不从政』，是使其各得自尽也。又如生聚蕃息，无令父子兄弟离散之类。」

「所恶于上」，「所恶于下」，「所恶于前」，「所恶于后」，「所恶于右」，「所恶于左」，此数句，皆是就人身切近处说。如上文老老、长长、恤孤之意。至于「毋以使下」，「毋以事上」，「毋以先后」，「毋以从前」，「毋以交于左」，「毋以交于右」，方是推以及物之事。

问絜矩。曰：「只把『上下』、『前后』、『左右』等句看，便见。絜，度也。不是真把那矩去量度，只是自家心里暗度那个长那个短。所谓度长絜大，上下前后左右，都只一样。心无彼己之异，只是将那头折转来比这头。在我之上者使我如此，而我恶之，则知在我下者心亦似我如此，故更不将所责上底人之心来待下人。如此，则自家在中央，上面也占许多地步，下面也占许多地步，便均平正若将所责上底人之心来待下，便上面长，下面短，不方了。下之事我如此，而我恶之，则知在我之上者心亦似我如此。若将所责下底人之心更去事上，便又下面长，上面短了。左右前后皆然。待前底心，便折转来待后；待左底心，便折转来待右，如此便每事皆如此，则无所不平矣。」

「所谓絜矩者，如以诸侯言之，上有天子，下有大夫。天子扰我，使我不得行其孝弟，我亦当察此，不可有以扰其大夫，使大夫不得行其孝弟。且如自家有一丈地，左家有一丈地，右家有一丈地。左家侵着我五尺地，是不矩，我必去讼他取我五尺。我若侵着右家五尺地，亦是不矩，合当还右家。只是我也

方，上也方，下也方，左也方，右也方，前也方，后也方，不相侵越。如『伐冰之家，不畜牛羊』。」亚夫云：「务使上下四方一齐方，不侵过他人地步。」曰：「然。」

或问絜矩。曰：「譬之，如左边有一人侵我地界，是他不是了；我又不可去学他，侵了右边人底界。前人行拥住我，我行不得；我又不可学他拥了后人；后人赶逐我不了，又不可学他去赶前人。上下亦然。」椿云：「此一人却是中立也。」曰：「是。」椿。

絜矩，如自家好安乐，便思他人亦欲安乐，当使无『老稚转乎沟壑，壮者散而之四方』之患。『制其田里，教之树畜』，皆自此以推之。

问：「论上下四旁，长短广狭，彼此如一，而无不在矩，则可以如此。在人则有天子诸侯大夫士庶人之分，何以使之均平？」曰：「非是言上下之分欲使之均平。盖事亲事长，当使之均平，上下皆得行。上之人得事其亲，下之人也得以事其亲；上之人得长其长，下之人也得以事其长。」

问：「『絜矩』六节，如『所恶于上，无以使下』，及左右前后，常指三处，上是一人，下是一人，我居其中。故解云：『如不欲上之无礼于我，则我亦不以无礼使其下。』其下五节意皆类此。」先生曰：「见曾子之传发明『恕』子，上下四旁，无不该也。」

恕，亦是絜矩之意。

陶安国问：「絜矩之道，是广其仁之用否？」曰：「此乃求仁工夫，此处正要着力。若仁者，则是举而措之，不待絜矩，而自无不平者矣。」铢曰：「仁者，则『己欲立而立人，己欲达而达人』，不待推矣。若絜矩，正恕者之事也。」先生颔之。

德元问：「『我不欲人加诸我，吾亦欲无加诸人』，与絜矩同否？」曰：「然。但子贡所问，是对彼我说，只是两人；絜矩则是三人尔。后世不复知絜矩之义，惟务竭民财以自丰利，自一孔以上，官皆取之，故上愈富而下愈贫。夫以四海而奉一人，不为不厚矣。使在上者常有厚民之心而推与共之，犹虑有不获者，况皆不恤，而惟自丰殖，则民安得不困极乎！易『损上益下』曰益，『损下益上』曰损。所以然者，盖邦本厚则邦宁而君安，乃所以益也。否则反是。」

李丈问：「尽得絜矩，是仁之道，恕之道？」曰：「未可说到那里。且理会絜矩是如何。」问：「此是『我不欲人之加诸我，吾亦欲无加诸人』意否？」曰：「此是两人，须把三人看，便见。人莫不有在我之上者，莫不有在我之下者。如亲在我之上，子孙在我之下。我欲子孙孝于我，而我却不能孝于亲；我欲亲慈于我，而我却不能慈于子孙，便是一畔长，一畔短，不是絜矩。」

絜矩，非是外面别有个道理，只是前面正心、修身，推而措之，又不是他机巧、变诈、权谋之说。

絜矩之说，不在前数章，却在治国、平天下之后。到这里，也是节次成了，方用得。

「君子先慎乎德」一条，德便是『明德』之『德』。自家若意诚、心正、身修、家齐了，则天下之人安得不归于我！如汤武之东征西怨，则自然有人有土。

或问「争斗其民而施以劫夺之教」。曰：「民本不是要如此。惟上之人以德为外，而急于货财，暴征横敛，民便效尤，相攘相夺，则是上教得他如此。」

或问「争民施夺」。曰：「是争取于民，而施之以劫夺之教也。『媚疾以恶之』，是徇其好恶之私。」

断断者是絜矩，媚疾者是不能。「唯仁人放流之」，是大能絜矩底人；「见贤而不能举，举而不能先」，是稍能絜矩；「好人之所恶」者，是大不能絜矩。

「举而不能先」，先是早底意思，不能速用之意。

「君子有大道，必忠信以得之，骄泰以失之。」「平天下」一章，其事如此广阔。然紧要处只在这些子，其粗说不过如此。若细说，则如「操则存」，「克己复礼」等语，皆是也。

赵唐卿问：「十章三言得失，而章句云：『至此而天理存亡之机决矣！』何也？」曰：「他初且言得众、失众，再言善、不善，意已切矣。终之以忠信、骄泰，分明是就心上说出得失之由以决之。忠信乃天理之所以存，骄泰乃天理之所以亡。」

问「仁者以财发身」。曰：「不是特地散财以取名，买教人来奉己。只是不私其有，则人自归之而身自尊。只是言其散财之效如此。」

「仁者以财发身」，但是财散民聚，而身自尊，不在于财。不仁者只管多聚财，不管身之危亡也。卓。

蜚卿问：「『未有上好仁而下不好义』，如何上仁而下便义？」曰：「这只是一个。在上便唤做仁，在下便唤做义，在父便谓之慈，在子便谓之孝。」直卿云：「也如『孝慈则忠。』」曰：「然。」

「虽有善者」，善，如而今说会底。

「国不以利为利」。如秦发闾左之戍，也是利；堕名城，杀豪杰，销锋镝，北筑长城，皆是自要他利。利不必专指财利。所以孟子从头截断，只说仁义。说到「未有仁而遗其亲，未有义而后其君」，这里利却在里面。所以说义之所安，即利之所在。盖惟义之安，则自无不利矣。

问：「末章说财处太多。」曰：「后世只此一事不能与民同。」

第九章十章齐家、治国，既已言化，平天下只言措置之理。絜，度也；矩，所以为方也。方者，如用曲尺为方者也。何谓「是以君子有絜矩之道」？上面人既自有孝弟，下面民亦有孝弟，只要使之自遂其孝弟之心于其下，便是絜矩。若拂其良心，重赋横敛以取之，使他不得自遂其心，便是不左右前后皆然。言是以者，须是如此。后面说民之父母，所好所恶，皆是要与民同利之一事。且如食禄之家，又畜鸡豚牛羊，却是与民争利，便是不絜矩。所以道「以义为利」者，「义以方外」也。

问：「絜矩以好恶、财用、媚疾彥圣为言，何也？」曰：「如桑弘羊聚许多财，以奉武帝之好。若是絜矩底人，必思许多财物，必是侵过着民底，满着我好，民必恶。言财用者，盖如自家在一乡之间，却专其利，便是侵过着他底，便是不絜矩。言媚疾彥圣者，盖有善人，则合当举之，使之各得其所。今则不举他，便失其所，是侵善人之分，便是不絜矩。此特言其好恶、财用之类，当絜矩。事事亦当絜矩。」

问：「自致知至于平天下，其道至备，其节目至详至悉，而反复于终篇者，乃在于财利之说。得非义利之辨，其事尤难，而至善之止，于此尤不可不谨欤？不然，则极天命人心之向背，以明好恶从违之得失，其丁宁之意，何其

至深且切耶？」曰：「此章大概是专从絜矩上来。盖财者，人之所同好也，而我欲专其利，则民有不得其所好者矣。大抵有国有家所以生起祸乱，皆是从这里来。」道夫云：「古注，絜音户结反。云结也。」曰：「作『结』字解，亦自得。盖荀子庄子注云：『絜，围束也。』是将一物围束以为之则也。」又曰：「某十二三岁时，见范文所言如此。他甚自喜，以为先儒所未尝到也。」

或问：「絜矩之义，如何只说财利？」曰：「必竟人为这个较多。所以生养人者，所以残害人者，亦只是这个。且如今官司皆不是絜矩。自家要卖酒，便教人不得卖酒；自家要榷盐，便教人不得卖盐。但事势相迫，行之已久，人不为怪，其实理不如此。」学蒙。

因论「治国平天下」章财用处，曰：「财者，人之所好，自是不可独占，须推与民共之。未论为天下，且以作一县言之：若宽其赋敛，无征诛之扰，民便欢喜爱戴；若赋敛稍急，又有科敷之扰，民便生怨，决然如此。」又曰：「宁过于予民，不可过于取民。且如居一乡，若屑屑与民争利，便是伤廉。若饶润人些子，不害其为厚。孟子言：『可以取，可以无取，取伤廉；可以与，可以无与，与伤惠。』他主意只是在『取伤廉』上，且将那与伤惠来相对说。其实与之过厚些子，不害其为厚；若才过取，便伤廉，便不好。过与，毕竟当下是好意思。与了，再看之，方见得是伤惠，与伤廉不同。所以『子华使于齐，冉子与之粟五秉』，圣人虽说他不是，然亦不大故责他。只是才过取，便深恶之，如冉求为之聚敛而欲攻之，是也。」

问：「『平天下』章言财用特详，当是民生日用最要紧事耳。」曰：「然。孟子首先所言，其原出此。」子升问此章所言反复最详之意。曰：「要之，始终本末只一理。但平天下是一件最大底事，所以推广说许多。如明德、新民、至善之理极精微。至治国、平天下，只就人情上区处，又极平易，盖至于平而已耳。后世非无有志于天下国家之人，却只就末处布置，于本原上全不理睬。」因言：「庄子，不知他何所传授，却自见得道体。盖自孟子之后，荀卿诸公皆不能及。如说：『语道而非其序，非道也。』此等议论甚好。度亦须承接得孔门之徒，源流有自。后来佛氏之教有说得好处，皆出于庄子。但其知不至，无细密工夫，少间都说得流了，所谓『贤者过之』也。今人亦须自理会教自家本领通贯，却去看他此等议论，自见得高下分晓。若一向不理睬得他底破，少间却有见识低似他处。」因说「曾点之徒，气象正如此」。又问：「论语集注说曾点是『虽尧舜事业亦优为之』。莫只是尧舜事业亦不足以芥蒂其心否？」曰：「尧舜事业也只是这个道理。」又问：「他之所为，必不中」曰：「本领处同了，只是无细密工夫。」

人治一家一国，尚且有照管不到处，况天下之大！所以反反复覆说。不是大着个心去理会，如何照管得！

朱子语类卷第十七

大学四或问上

经一章

或问吾子以为大人之学一段

问友仁：「看大学或问如何？」曰：「粗晓其义。」曰：「如何是『收其放心，养其德性』？」曰：「放心者，或心起邪思，意有妄念，耳听邪言，目观乱色，口谈不道之言，至于手足动之不以礼，皆是放也。收者，便于邪思妄念处截断不续，至于耳目言动皆然，此乃谓之收。既能收其放心，德性自然养得。不是收放心之外，又养个德性也。」曰：「看得也好。」友仁。

问：「或问：『以「七年之病，求三年之艾」，非百倍其功，不足以致之。』人于已失学后，须如此勉强奋励方得。」曰：「失时而后学，必着如此趲补得前许多欠阙处。『人一能之，己百之；人十能之，己千之。』若不如是，悠悠度日，一日不做得一日工夫，只见没长进，如何要填补前面！」

持敬以补小学之阙。小学且是拘检住身心，到后来『克己复礼』，又是一段事。

问：「大学首云明德，而不曾说主敬，莫是已具于小学？」曰：「固然。自小学不传，伊川却是带补一『敬』字。」

「敬」字是彻头彻尾工夫。自格物、致知至治国、平天下，皆不外此。

问或问说敬处。曰：「四句不须分析，只做一句看。」次日，又曰：「夜来说敬，不须只管解说，但整齐严肃便是敬，散乱不收敛便是不敬。四句只行着，皆是敬。」

或问：「大学论敬所引诸说有内外之分。」曰：「不必分内外，都只一般，只恁行着都是敬。」

问：「敬，诸先生之说各不同。然总而行之，常令此心常存，是否？」曰：「其实只一般。若是敬时，自然『主一无适』，自然『整齐严肃』，自然『常惺惺』，『其心收敛不容一物』。但程子『整齐严肃』与谢氏尹氏之说又更分晓。」履孙。

或问：「先生说敬处，举伊川主一与整齐严肃之说与谢氏常惺惺之说。就其中看，谢氏尤切当。」曰：「如某所见，伊川说得切当。且如整齐严肃，此心便存，便能惺惺。若无整齐严肃，却要惺惺，恐无捉摸，不能常惺惺矣。」

问：「或问举伊川及谢氏尹氏之说，只是一意说敬。」曰：『主一无适』，又说个『整齐严肃』；『整齐严肃』，亦只是『主一无适』意。且自看整齐严肃时如何这里便敬。常惺惺也便是敬。收敛此心，不容一物，也便是敬。此事最易见。试自体察看，便见。只是要教心下常如此。」因说到放心：「如恻隐、羞恶、是非、辞逊是正心，才差去，便是放。若整齐、严肃，便有恻隐、羞恶、是非、辞逊。某看来，四海九州岛，无远无近，人人心都是放心，也无一个不放。如小儿子才有智识，此心便放了，这里便要讲学存养。」

光祖问：「『主一无适』与『整齐严肃』不同否？」曰：「如何有两样！只是个敬。极而至于尧舜，也只常常是个敬。若语言不同，自是那时就那事说，自应如此。且如大学论语孟子中庸都说敬；诗也，书也，礼也，亦都说敬。各就那事上说得改头换面。要之，只是个敬。」又曰：「或人问：『出门、使民时是敬，未出门、使民时是如何？』伊川答：『此「俨若思」时也。』要知这两句只是个『毋不敬』。又须要问未出门、使民时是如何。这又何用问，这自可见。如未出门、使民时是这个敬；当出门、使民时也只是这个敬。到得出门、使民了，也只是如此。论语如此样尽有，最不可如此看。」

或问「整齐严肃」与「严威俨恪」之别。曰：「只一般。整齐严肃虽非敬，然所以为敬也。严威俨恪，亦是如此。」

问：「上蔡说：『敬者，常惺惺法也。』此说极精切。」曰：「不如程子整齐严肃之说为好。盖人能如此，其心即在此，便惺惺。未有外面整齐严肃，而内不惺惺者。如人一时间外面整齐严肃，便一时惺惺；一时放宽了，便昏怠也。」祖道曰：「此个是须是气清明时，便整齐严肃。昏时便放过了，如何捉得定？」曰：「『志者，气之帅也。』此只当责志。孟子曰：『持其志，毋暴其』若能持其志，气自清明。」或曰：「程子曰：『学者为习所夺，气所胜，」

只可责志。」又曰：『只这个也是私，学者不恁地不得。』此说如何？」曰：「涉于人为，便是私。但学者不如此，如何着力！此程子所以下面便放一句云『不如此不得』也。」

因看涪陵记善录，问：「和靖说敬，就整齐严肃上做；上蔡却云『是惺惺法』，二者如何？」厚之云：「先由和靖之说，方到上蔡地位。」曰：「各有法门：和靖是持守，上蔡却不要如此，常要唤得醒。要之，和靖底是上蔡底。横渠曰：『易曰：「敬以直内。」』伊川云：『主一。』却与和靖同。大抵敬有二：有未发，有已发。所谓『毋不敬』，『事思敬』，是也。」曰：「虽是有二，然但一本，只是见于动静有异，学者须要常流通无间。又如和靖之说固好，但不知集义，又却欠工夫。」曰：「亦是渠才气去不得，只得如此。大抵有体无用，便不浑全。」又问：「南轩说敬，常云：『义已森然于其中。』」曰：「渠好如此说，如仁智动静之类皆然。」

问谢氏惺惺之说。曰：「惺惺，乃心不昏昧之谓，只此便是敬。今人说敬，却只以『整齐严肃』言之，此固是敬。然心若昏昧，烛理不明，虽强把捉，岂得为敬！」又问孟子告子不动心。曰：「孟子是明理合义，告子只是硬把捉。」砥。

或问：「谢氏常惺惺之说，佛氏亦有此语。」曰：「其唤醒此心则同，而其为道则异。吾儒唤醒此心，欲他照管许多道理；佛氏则空唤醒在此，无所作为，其异处在此。」

问：「和靖说：『其心收敛，不容一物。』」曰：「这心都不着一物，便收敛。他上文云：『今人入神祠，当那时直是更不着得些子事，只有个恭敬。』此最亲切。今人若能专一此心，便收敛紧密，都无些子空罅。若这事思量未了，又走做那边去，心便成两路。」

问尹氏「其心收敛不容一物」之说。曰：「心主这一事，不为他事所乱，便是不容一物也。」问：「此只是说静时气象否？」曰：「然。」又问：「只静时主敬，便是『必有事』否？」曰：「然。」

此篇所谓在明明德一段

问：「或问说『仁义礼智之性』，添『健顺』字，如何？」曰：「此健顺，只是那阴阳之性。」

问「健顺仁义礼智之性」。曰：「此承上文阴阳五行而言。健，阳也；顺，阴也；四者，五行也。分而言之：仁礼属阳，义智属阴。」问：「『立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。』仁何以属阴？」曰：「仁何尝属阴！袁机仲正来争辨。他引『君子于仁也柔，于义也刚』为证。殊不知论仁之定体，则自属阳。至于论君子之学，则又各自就地头说，如何拘文牵引得！今只观天地之化，草木发生，自是条畅洞达，无所窒碍，此便是阳刚之如云：『采薇采薇，薇亦阳止。』『薇亦刚止。』盖薇之生也，挺直而上，此处皆可见。」问：「礼属阳。至乐记，则又以礼属阴，乐属阳。」曰：「固是。若对乐说，则自是如此。盖礼是个限定裁节，粲然有文底物事；乐是和动底物事，自当如此分。如云『礼主其减，乐主其盈』之类，推之可见。」

问：「健顺在四端何属？」曰：「仁与礼属阳，义与智属阴。」问：「小学：『诗、书、礼、乐以造士。』注云：『礼，阴也。』」曰：「此以文明言，彼以节制言。」问：「礼智是束敛底意思，故属阴否？」曰：「然。」或问：「智未见束敛处。」曰：「义犹略有作为，智一知便了，愈是束敛。孟子曰：『是非之心，智也。』纔知得是而爱，非而恶，便交过仁义去了。」

问阴阳五行健顺五常之性。曰：「健是禀得那阳之气，顺是禀得那阴之气，五常是禀得五行之理。人物皆禀得健顺五常之性。且如狗子，会咬人底，便是禀得那健底性；不咬人底，是禀得那顺底性。又如草木，直底硬底，是禀得刚底；软底弱底，是禀得那顺底。」

问：「或问『气之正且通者为人，气之偏且塞者为物』，如何？」曰：「物之生，必因气之聚而后有形，得其清者为人，得其浊者为物。假如大炉熔铁，其好者在一处，其渣滓又在一处。」又问：「气则有清浊，而理则一同，如何？」曰：「固是如此。理者，如一宝珠。在圣贤，则如置在清水中，其辉光自然发见；在愚不肖者，如置在浊水中，须是澄去泥沙，则光方可见。今人所以不见理，合澄去泥沙，此所以须要克治也。至如万物亦有此理。天何尝不将此理与他。只为气昏塞，如置宝珠于浊泥中，不复可见。然物类中亦有知君臣父子，知祭，知时者，亦是其中有一线明处。然而不能如人者，只为他不能克治耳。且蚤、虱亦有知，如饥则噬人之类是也。」

问：「或问云：『于其正且通者之中，又或不能无清浊之异，故其所赋之质，又有智愚贤不肖之殊。』世间有人聪明通晓，是禀其气之清者矣，然却所为过差，或流而为小人之归者；又有人贤，而不甚聪明通晓，是如何？」曰：「或问中固已言之，所谓『又有智愚贤不肖之殊』，是也。盖其所赋之

质，便有此四样。聪明晓事者，智也而或不贤，便是禀赋中欠了清和温恭之德。又有人极温和而不甚晓事，便是贤而不智。为学便是要克化，教此等气质令恰好耳。」

舜功问：「序引参天地事，如何？」曰：「初言人之所以异于禽兽者，至下须是见己之所以参化育者。」又问：「此是到处，如何？」曰：「到，大有地步在。但学者须先知其如此，方可以下手。今学者多言待发见处下手，此已迟却。纔思要得善时，便是善。」

问：「或问『自其有生之初』以下是一节；『顾人心禀受之初，又必皆有以得乎阴阳五行之气』以下是一节；『苟于是焉而不值其清明纯粹之会』，这又转一节；下又转入一节物欲去，是否？」曰：「初间说人人同得之理，次又说人人同受之然其间却有撞着不好底气以生者，这便被他拘滞了，要变化却难。」问：「如何是不好底气？」曰：「天地之气，有清有浊。若值得晦暗昏浊底气，这便禀受得不好了。既是如此，又加以应接事物，逐逐于利欲，故本来明德只管昏塞了。故大学必教人如此用工，到后来却会复得初头浑全底道理。」

林安卿问：「『介然之顷，一有觉焉，则其本体已洞然矣。』须是就这些觉处，便致知充扩将去。」曰：「然。昨日固已言之。如击石之火，只是些子，纔引着，便可以燎原。若必欲等大觉了，方去格物、致知，如何等得这般时节！林先引或问中「至于久而后有觉」之语为比，先生因及此。那个觉，是物格知至了，大彻悟。到恁地时，事都了。若是介然之觉，一日之间，其发也无时无数，只要人识认得操持充养将去。」又问：「『真知』之『知』与『久而后有觉』之『觉』字，同否？」曰：「大略也相似，只是各自所指不同。真知是知得真个如此，不只是听得人说，便唤做知。觉，则是忽然心中自有所觉悟，晓得道理是如此。人只有两般心：一个是是底心，一个是不是底心。只是才知得这是个不是底心，只这知得不是底心底心，便是是底心。便将这知得不是底心去治那不是底心。知得不是底心便是主，那不是底心便是客。便将这个做主去治那个客，便常守定这个知得不是底心做主，莫要放失，更那别讨个心来唤做是底心！如非礼勿视听言动，只才知得这个是非礼底心，此便是礼底心，便莫要视。如人瞌睡，方其睡时，固无所觉。莫教纔醒，便抖擞起精神，莫要更教他睡，此便是醒。不是已醒了，更别去讨个醒，说如何得他不睡。程子所谓『以心使心』，便是如此。人多疑是两个心，不知只是将这知得不是底心去治那不是底心而已。」元思云：「上蔡所谓『人须是识其真心』，方乍见孺子入井之时，其忧惕、恻隐之心，乃真心也。」曰：「孟子亦是只讨譬喻，就这亲切处说仁之心是如此，欲人易晓。若论此心发见，无时而不发见，不特见孺子之时为然也。若必待见孺子入井之时，忧惕、恻隐之发而后用功，则终

身无缘有此等时节也。」元思云：「旧见五峰答彪居仁书，说齐王易牛之心云云，先生辨之，正是此意。」曰：「然。齐王之良心，想得也常有发见时。只是常时发见时，不曾识得，都放过了。偶然爱牛之心，有言语说出，所以孟子因而以此推广之也。」又问：「自非物欲昏蔽之极，未有不醒觉者。」曰：「便是物欲昏蔽之极，也无时不醒觉。只是醒觉了，自放过去，不曾存得耳。」

友仁说「明明德」：「此『明德』乃是人本有之物，只为气禀与物欲所蔽而昏。今学问进修，便如磨镜相似。镜本明，被尘垢昏之，用磨擦之工，其明始现。及其现也，乃本然之明耳。」曰：「公说甚善。但此理不比磨镜之法。」先生略抬身，露开两手，如闪出之状，曰：「忽然闪出这光明来，不待磨而后现，但人不自察耳。如孺子将入于井，不拘君子小人，皆有怵惕、惻隐之心，便可见。」友仁云：「或问中说『是以虽其昏蔽之极，而介然之顷，一有觉焉，则即此空隙之中而其本体已洞然』，便是这个道理。」先生颌之，曰：「于大原处不差，正好进修。」友仁。

问：「或问：『所以明而新之者，非可以私意苟且为也。』私意是说着不得人为，苟且是说至善。」曰：「才苟且，如何会到极处！」贺孙举程子义理精微之极。曰：「大抵至善只是极好处，十分端正恰好，无一毫不是处，无一毫不到处。且如事君，必当如舜之所以事尧，而后唤做敬；治民，必当如尧之所以治民，而后唤做仁。不独如此，凡事皆有个极好处。今之人，多是理会得半截，便道了。待人看来，唤做好也得，唤做不好也得。自家本不曾识得到，少刻也会入于老，也会入于佛，也会入于申韩之刑名。止缘初间不理会的十分，少刻便没理会那个是白，那个是皂，那个是酸，那个是咸。故大学必使人从致知直截要理会透，方做得。不要恁地半间半界，含含糊糊。某与人商量一件事，须是要彻底教尽。若有些子未尽处，如何住得。若有事到手，未是处，须着极力辨别教是。且看孟子，那个事恁地含糊放过！有一字不是，直争到底。这是他见得十分极至，十分透彻，如何不说得？」

问：「或问说明德处云：『所以应乎事物之间，莫不各有当然之则。』其说至善处，又云：『所以见于日用之间者，莫不各有本然一定之则。』二处相类，何以别？」曰：「都一般。至善只是明德极尽处，至纤至悉，无所不尽。」

仁甫问：「以其义理精微之极，有不可得而名者，故姑以至善目之。」曰：「此是程先生说。至善，便如今人说极是。且如说孝：孟子说『博弈好饮酒，不顾父母之养』，此是不孝。到得会奉养其亲，也似煞强得这个，又须着如曾子之养志，而后为能养。这又似好了，又当如所谓『先意承志，谕父母于

道，不遗父母恶名』，使国人称愿道『幸哉有子如此』，方好。」又云：「孝莫大于尊亲，其次能养。直是到这里，方唤做极是处，方唤做至善处。」

郭德元问：「或问：『有不务明其明德，而徒以政教法度为足以新民者；又有自谓足以明其明德，而不屑乎新民者；又有略知二者之当务，而不求止于至善之所在者。』此三者，求之古今人物，是有甚人相似？」曰：「如此等类甚多。自谓能明其德而不屑乎新民者，如佛、老便是；不务明其明德，而以政教法度为足以新民者，如管仲之徒便是；略知明德新民，而不求止于至善者，如前日所论王通便是。卓录云：「又有略知二者之当务，顾乃安于小成，因于近利，而不求止于至善之所在者，如前日所论王通之事是也。」看他于己分上亦甚修饬，其论为治本末，亦有条理，甚有志于斯世。只是规模浅狭，不曾就本原上着功，便做不彻。须是无所不用其极，方始是。看古之圣贤别无用心，只这两者是吃紧处：明明德，便欲无一毫私欲；新民，便欲人于事物物上皆是当。正如佛家说，『为此一大事因缘出现于世』，此亦是圣人一大事也。千言万语，只是说这个道理。若还一日不扶持，便倒了。圣人只是常欲扶持这个道理，教他撑天柱地。」

问：「明德而不能推之以新民，可谓为自私。」曰：「德既明，自然是能新民。然亦有一种人不如此，此便是释、老之学。此个道理，人人有之，不是自家可专独之物。既是明得此理，须当推以及人，使各明其德。岂可说我自会了，我自乐之，不与人共！」因说，曾有学佛者王天顺，与陆子静辩论云：「我这佛法，和耳目鼻口髓脑，皆不爱惜。要度天下人，各成佛法，岂得是自私！」先生笑曰：「待度得天下人各成佛法，却是教得他各各自私。陆子静从初亦学佛，尝言：『儒佛差处是义利之间。』某应曰：『此犹是第二着，只它根本处便不是。当初释迦为太子时，出游，见生老病死苦，遂厌恶之，入雪山修行。从上一念，便一切作空看，惟恐割弃之不猛，屏除之不尽。吾儒却不然。盖见得无一物不具此理，无一理可违于物。佛说万理俱空，吾儒说万理俱实。从此一差，方有公私、义利之不同。』今学佛者云『识心见性』，不知是识何心，是见何性。」

知止而后有定以下一段

问：「能知所止，则方寸之间，事事物物皆有定理矣。」曰：「定、静、安三项若相似，说出来煞不同。有定，是就事理上说，言知得到时，见事物上各各有个合当底道理。静，只就心上说。」问：「『无所择于地而安』，莫是『素富贵行乎富贵，素贫贱行乎贫贱』否？」曰：「这段须看意思接续处。如

『能得』上面带个『虑』字，『能虑』上面带个『安』字，『能安』上面带个『静』字，『能静』上面带个『定』字，『有定』上面带个『知止』字，意思都接续。既见得事物有定理，而此心恁地宁静了，看处在那里：在这里也安，在那边也安，在富贵也安，在贫贱也安，在患难也安。不见事理底人，有一件事，如此区处不得，恁地区处又不得，这如何会有定！才不定，则心下便营营皇皇，心下才恁地，又安顿在那里得！看在何处，只是不安。」

「能虑则随事观理，极深研几。」曰：「到此处又更须审一审。『虑』字看来更重似『思』字。圣人下得言语恁地镇重，恁地重三迭四，不若今人只说一下便了，此圣人所以为圣人。」

安卿问：「『知止是始，能得是终。』或问言：『非有等级之相悬。』何也？」曰：「也不是无等级，中间许多只是小阶级，无那大阶级。如志学至从心，中间许多便是大阶级，步却阔。知止至能得，只如志学至立相似，立至不惑相似。定、静、安，皆相类，只是中间细分别恁地。」问：「到能得处是学之大成，抑后面更有工夫？」曰：「在己已尽了，更要去齐家，治国，平天下，亦只是自此推去。」

古之欲明明德于天下一段

问：「或问『自诚意以至于平天下，所以求得夫至善而止之』，是能得已包齐家治国说了。前晚何故又云：『能得后，更要去齐家，治国，平天下？』」曰：「以修身言之，都已尽了。但以明明德言之，在己无所不尽，万物之理亦无所不尽。如至诚惟能尽性，只尽性时万物之理都无不尽了。故尽其性，便尽人之性；尽人之性，便尽物之性。」

蜚卿言：「或问云：『人皆有以明其明德，则各诚其意，各正其心，各修其身，各亲其亲，各长其长，而天下无不平矣。』明德之功效能若是，不亦善乎？然以尧舜之圣，闺门之内，或未尽化，况谓天下之大，能服尧舜之化而各明其德乎？」曰：「大学『明明德于天下』，只是且说个规模如此。学者须是有如此规模，却是自家本来合如此，不如此便是欠了他底。且如伊尹思匹夫不被其泽，如己推而纳之沟中，伊尹也只大概要恁地，又如何使得无一人不被其泽！又如说『比屋可封』，也须有一家半家不恁地者。只是见得自家规模自当如此，不如此不得。到得做不去处，却无可奈何。规模自是着恁地，工夫便却用寸寸进。若无规模次第，只管去细碎处走，便入世之计功谋利处去；若有规

模而又无细密工夫，又只是一个空规模。外极规模之大，内推至于事事物物处，莫不尽其工夫，此所以为圣贤之学。」

问或问「心之神明，妙众理而宰万物」。曰：「神是恁地精彩，明是恁地光明。」又曰：「心无事时，都不见；到得应事接物，便在这里；应事了，又不见；恁地神出鬼没！」又曰：「理是定在这里，心便是运用这理底，须是知得到。知若不到，欲为善也未肯便与你为善；欲不为恶，也未肯便不与你为恶。知得到了，直是如饥渴之于饮食。而今不读书时，也须收敛身心教在这里，乃程夫子所谓敬也。『整齐严肃』，虽只是恁地，须是下工夫，方见得。」

德元问：「何谓『妙众理』？」曰：「大凡道理皆是我自有之物，非从外得。所谓知者，或录此下云：『便只是理，才知得。』便只是知得我底道理，非是以我之知去知彼道理也。道理固本有，用知，方发得出来。若无知，道理何从而见！或录云：『才知得底，便是自家先有之道理也。只是无知，则道无安顿处。故须知，然后道理有所凑泊也。如夏热冬寒，君仁臣敬，非知，如何知得！』所以谓之『妙众理』，犹言能运用众理也。『运用』字有病，故只得『妙』字。」或录云：『盖知得此理也。』又问：「知与思，于身最切紧。」曰：「然。二者只是一事。知如手，思是使那手去做事，思所以用夫知也。」

问：「知如何宰物？」曰：「无所知觉，则不足以宰制万物。要宰制他，也须是知觉。」

或问：「『宰万物』，是『主宰』之『宰』，『宰制』之『宰』？」曰：「主便是宰，宰便是制。」又问：「孟子集注言：『心者，具众理而应万事。』此言『妙众理而宰万物』，如何？」曰：「『妙』字便稍精彩，但只是不甚稳当，『具』字便平稳。」履孙。

郭兄问「莫不有以知夫所以然之故，与其所当然之则。」曰：「所以然之故，即是更上面一层。如君之所以仁，盖君是个主脑，人民土地皆属它管，它自是用仁爱。试不仁爱看，便行不得。非是说为君了，不得已用仁爱，自是理合如此。试以一家论之：为家长者使用爱一家之人，惜一家之物，自是理合如此，若天使之然。每常思量着，极好笑，自那原头来便如此了。又如父之所以慈，子之所以孝，盖父子本同一气，只是一人之身，分成两个，其恩爱相属，自有不期然而然者。其它大伦皆然，皆天理使之如此，岂容强为哉！且以仁言之：只天地生这物时便有个仁，它只知生而已。从他原头下来，自然有个春夏秋冬，金木水火土。初有阴阳，有阴阳，便有此四者。故赋于人物，便有仁义

礼智之性。仁属春，属木。且看春间天地发生，蔼然和气，如草木萌芽，初间仅一针许，少间渐渐生长，以至枝叶花实，变化万状，便可见他生生之意。非仁爱，何以如此。缘他本原处有个仁爱温和之理如此，所以发之于用，自然慈祥恻隐。孟子说『恻隐之端』，恻隐又与慈仁不同，恻隐是伤痛之切。盖仁，本只有慈爱，缘见孺子入井，所以伤痛之切。义属金，是天地自然有个清峻刚烈之所以人禀得，自然有裁制，便自然有羞恶之心。礼智皆然。盖自本原而已然，非旋安排教如此也。昔龟山问一学者：『当见孺子入井时，其心慌惕、恻隐，何故如此？』学者曰：『自然如此。』龟山曰：『岂可只说自然如此了便休？须是知其所自来，则仁不远矣。』龟山此语极好。又或人问龟山曰：『「以先知觉后知」，知、觉如何分？』龟山曰：『知是知此事，觉是觉此理。』且如知得君之仁，臣之敬，子之孝，父之慈，是知此事也；又知得君之所以仁，臣之所以敬，父之所以慈，子之所以孝，是觉此理也。」

或问「格物」章本有「所以然之故」。曰：「后来看得，且要见得『所当然』是要切处。若果见得不容已处，则自可默会矣。」

治国平天下者诸侯之事一段

问：「南轩谓：『为己者，无所为而然也。』」曰：「只是见得天下事皆我所合当为而为之，非有所因而为之。然所谓天下之事皆我之所当为者，只恁地强信不得。须是学到那田地，经历磨炼多后，方信得」

问为己。曰：「这须要自看，逐日之间，小事大事，只是道我合当做，便如此做，这便是无所为。且如读书，只道自家合当如此读，合当如此理会自己。才说要人知，便是有所为。如世上人才读书，便安排这个好做时文，此又为人之甚者。」

「『为己者，无所为而然。』无所为，只是见得自家合当做，不是要人道好。如甲兵、钱谷、笏豆、有司，到当自家理会便理会，不是为别人了理会。如割股、庐墓，一则是不忍其亲之病，一则是不忍其亲之死，这都是为己。若因要人知了去恁地，便是为人。」器远问：「子房以家世相韩故，从少年结士，欲为韩报仇，这是有所为否？」曰：「他当初只一心欲为国报仇。只见这是个臣子合当做底事，不是为别人，不是要人知。」

行夫问「为己者无所为而然」。曰：「有所为者，是为人也。这须是见得天下之事实是己所当为，非吾性分之外所能有，然后为之，而无为人之弊耳。」

且如『哭死而哀，非为生者』。今人吊人之丧，若以为亡者平日与吾善厚，真个可悼，哭之发于中心，此固出于自然者。又有一般人欲亡者家人知我如此而哭者，便不是，这便是为人。又如人做一件善事，是自家自肯去做，非待人教自家做，方勉强做，此便不是为人也。」道夫曰：「先生所说钱谷、甲兵、割股、庐墓，已甚分明，在人所见如何尔。」又问：「割股一事如何？」曰：「割股固自不是。若是诚心为之，不求人知，亦庶几。」「今有以此要誉者。」因举一事为问。先生询究，骇愕者久之，乃始正色直辞曰：「只是自家过计了。设使后来如何，自家也未到得如此，天下事惟其直而已。试问乡邻，自家平日是甚么样人！官司推究亦自可见。」行夫曰：「亦着下狱使钱，得个费力去。」曰：「世上那解免得全不沾湿！如先所说，是不安于义理之虑。若安于义理之虑，但见义理之当为，便恁滴水滴冻做去，都无后来许多事。」

传一章

然则其曰克明德一段

问：「『克明德』，『克，能也』。或问中却作能『致其克之之功』，又似『克治』之『克』，如何？」曰：「此『克』字虽训『能』字，然『克』字重于『能』字。『能』字无力，『克』字有力。便见得是他人不能，而文王独能之。若只作『能明德』，语意便都弱了。凡字有训义一般，而声响顿异，便见得有力无力之分，如『克』之与『能』是也。如云『克宅厥心』，『克明俊德』之类，可见。」

顾諟天之明命一段

问：「『全体大用，无时不发见于日用之间』。如何是体？如何是用？」曰：「体与用不相离。且如身是体，要起行去，便是用。『赤子匍匐将入井，皆有怵惕惻隐之心，』只此一端，体、用便可见。如喜怒哀乐是用，所以喜怒哀乐是体。」淳录云：「所以能喜怒者，便是体。」

问：「或问：『常目在之，真若见其「参于前，倚于衡」也，则「成性存存」，而道义出矣。』不知所见者果何物耶？」曰：「此岂有物可见！但是凡人不知省察，常行日用，每与是德相忘，亦不自知其有是也。今所谓顾諟者，只是心里常常存着此理在。一出言，则言必有当然之则，不可失也；一行事，

则事必有当然之则，不可失也。不过如此耳，初岂实有一物可以见其形象耶！」

问：「引『成性存存』，道义出矣』，何如？」曰：「自天之所命，谓之明命，我这里得之于己，谓之明德，只是一个道理。人只要存得这些在这里。才存得在这里，则事君必会忠；事亲必会孝；见孺子，则忧惕之心便发；见穿窬之类，则羞恶之心便发；合恭敬处，便自然会恭敬；合辞逊处，便自然会辞逊。须要常存得此心，则便见得此性发出底都是道理。若不存得这些，待做出，那个会合道理！」

是三者固皆自明之事一段

问：「『顾諟』一句，或问复以为见『天之未始不為人，而人之未始不为天』，何也？」曰：「只是言人之性本无不善，而其日用之间莫不有当然之则。则，所谓天理也。人若每事做得是，则便合天理。天人本只一理。若理会得此意，则天何尝大，人何尝小也！」

问「天未始不為人，而人未始不为天。」曰：「天即人，人即天。人之始生，得于天也；既生此人，则天又在人矣。凡语言动作视听，皆天也。只今说话，天便在这里。顾諟，是常要看教光明灿烂，照在目前。」

传二章

或问盘之有铭一段

德元问：「汤之盘铭，见于何书？」曰：「只见于大学。」又曰：「成汤工夫全是在『敬』字上。看来，大段是一个修饬底人，故当时人说他做工夫处亦说得大段地着。如禹『克勤于邦，克俭于家』之类，却是大纲说。到汤，便说『检身若不及』。」文蔚云：「『以义制事，以礼制心』，『不迕声色，不殖货利』等语，可见日新之功。」曰：「固是。某于或问中所以特地详载者，非道人不知，亦欲学者经心耳。」

问：「丹书曰：『敬胜怠者吉，怠胜敬者灭；义胜欲者从，欲胜义者凶。』『从』字意如何？」曰：「从，顺也。敬便竖起，怠便放倒。以理从

事，是义；不以理从事，便是欲。这处敬与义，是个体、用，亦犹坤卦说敬、义。」

传三章

复引淇澳之诗一段

「『瑟兮僩兮者，恂栗也』。『僩』字，旧训宽大。某看经子所载，或从『𠂔』、或从『𠂔』之不同，然皆云有武毅之貌，所以某注中直以武毅言之。」道夫云：「如此注，则方与『瑟』字及下文恂栗之说相合。」曰：「且如『恂』字，郑氏读为『峻』。某始者言，此只是『恂恂如也』之『恂』，何必如此。及读庄子，见所谓『木处则惴栗恂惧』，然后知郑氏之音为当。如此等处，某于或问中不及载也。要之，如这般处，须是读得书多，然后方见得。」

问：「切磋琢磨，是学者事，而『盛德至善』，或问乃指圣人言之，何也？」曰：「后面说得来大，非圣人不能。此是连上文『文王于缉熙敬止』说。然圣人也不是插手掉臂做到那处，也须学始得。如孔子所谓：『德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。』此有甚紧要？圣人却忧者，何故？惟其忧之，所以为圣人。所谓『生而知之者』，便只是知得此而已。故曰：『惟圣罔念作狂，惟狂克念作圣。』」

「『如切如磋者，道学也；如琢如磨者，自修也。』既学而犹虑其未至，则复讲习讨论以求之，犹治骨角者，既切而复磋之。切得一个朴在这里，似亦可矣，又磋之使至于滑泽，这是治骨角者之至善也。既修而犹虑其未至，则又省察克治以终之，犹治玉石者，既琢而复磨之。琢，是琢得一个朴在这里，似亦得矣，又磨之使至于精细，这是治玉石之至善也。取此而喻君子之于至善，既格物以求知所止矣，又且用力以求得其所止焉。正心、诚意，便是道学、自修。『瑟兮僩兮，赫兮喧兮』，到这里，睅面盎背，发见于外，便是道学、自修之验也。」道夫云：「所以或问中有始终条理之别也，良为此尔。」曰：「然。」

「『如切如磋』，道学也」，却以为始条理之事；「『如琢如磨』，自修也」，却以为终条理之事，皆是要工夫精密。道学是起头处，自修是成就处。中间工夫，既讲求又复讲求，既克治又复克治，此所谓已精而求其益精，已密而求其益密也。

周问：「切磋是始条理，琢磨是终条理。终条理较密否？」曰：「始终条理都要密，讲贯而益讲贯，修饬而益修饬。」

问：「琢磨后，更有瑟僴赫喧，何故为终条理之事？」曰：「那不是做工夫处，是成就了气象恁地。『穆穆文王』，亦是气象也。」

朱子语类卷第十八

大学五或问下

传五章

独其所谓格物致知者一段

先生为道夫读格物说，举遗书「或问学何为而可以有觉」一段，曰：「『能致其知，则思自然明，至于久而后有觉』，是积累之多，自有个觉悟时『勉强学问』，所以致其知也。『闻见博而智益明』，则其效着矣。『学而无觉，则亦何以学为也哉？』此程子晓人至切处。」

问：「致知下面更有节次。程子说知处，只就知上说，如何？」曰：「既知则自然行得，不待勉强。却是『知』字上重。」

伊川云「知非一概，其为浅深有甚相绝者」云云。曰：「此语说得极分明。至论知之浅深，则从前未有人说到此。」

知，便要知得极。致知，是推致到极处，穷究彻底，真见得决定如此。程子说虎伤人之譬，甚好。如这一个物，四陲四角皆知得尽，前头更无去处，外面更无去处，方始是格到那物极处。

「人各有个知识，须是推致而极其不然，半上落下，终不济事。须是真知。」问：「固有人明得此理，而涵养未到，却为私意所夺。」曰：「只为明得不尽。若明得尽，私意自然留不得。若半青半黄，未能透彻，便是尚有渣滓，非所谓真知也。」问：「须是涵养到心体无不尽处，方善。不然知之虽

至，行之终恐不尽也。」曰：「只为知不今人行到五分，便是它只知得五分，见识只识到那地位。譬诸穿箭，稍是个人，便不肯做，盖真知穿箭之不善也。虎伤事亦然。」

「致知，是推极吾之知识无不切至」，「切」字亦未精，只是一个「尽」字底道理。见得尽，方是真实。如言吃酒解醉，吃饭解饱，毒药解杀人。须是吃酒，方见得解醉人；吃饭，方见得解饱人。不曾吃底，见人说道是解醉解饱，他也道是解醉解饱，只是见得不亲切。见得亲切时，须是如伊川所谓曾经虎伤者一般。卓。

问「进修之术何先者」云云。曰：「物理无穷，故他说得来亦自多端。如读书以讲明道义，则是理存于书；如论古今人物以别其是非邪正，则是理存于古今人物；如应接事物而审处其当否，则是理存于应接事物。所存既非一物能专，则所格亦非一端而尽。如曰：『一物格而万理通，虽颜子亦未至此。但当今日格一件，明日又格一件，积习既多，然后脱然有个贯通处。』此一项尤有意味。向非其人善问，则亦何以得之哉？」

问：「『一理通则万理通』，其说如何？」曰：「伊川尝云：『虽颜子亦未到此。』天下岂有一理通便解万理皆通！也须积累将去。如颜子高明，不过闻一知十，亦是大段聪明了。学问却有渐，无急迫之理。有人尝说，学问只用穷究一个大处，则其它皆通。如某正不敢如此说，须是逐旋做将去。不成只用穷究一个，其它更不用管，便都理会得。岂有此理！为此说者，将谓是天理，不知却是人欲。」

叔文问：「正心、诚意，莫须操存否？」曰：「也须见得后，方始操得。不然，只恁空守，亦不济事。盖谨守则在此，一合眼则便走了。须是格物。盖物格则理明，理明则诚一而心自正矣。不然，则戢戢而生，如何守得他住。」曰：「格物最是难事，如何尽格得？」曰：「程子谓：『今日格一件，明日又格一件，积习既多，然后脱然有贯通处。』某尝谓，他此语便是真实做工夫来。他也不说格一件后便会通，也不说尽格得天下物理后方始通。只云：『积习既多，然后脱然有个贯通处。』」又曰：「今却不用虑其它，只是个『知至而后意诚』，这一转较难。」

问：「伊川说：『今日格一件，明日格一件。』工夫如何？」曰：「如读书，今日看一段，明日看一段。又如今日理会一事，明日理会一事，积习多后，自然通贯。」德功云：「释氏说斫树木，今日斫，明日斫，到树倒时，只一斫便了。」

问：「伊川云：『今日格得一件，明日格得一件。』莫太执着否？」曰：「人日用间自是不察耳。若体察当格之物，一日之间尽有之。」

穷理者，因其所已知而及其所未知，因其所已达而及其所未达。人之良知，本所固有。然不能穷理者，只是足于已知已达，而不能穷其未知未达，故见得一截，不曾又见得一截，此其所以于理未精也。然仍须工夫日日增加。今日既格得一物，明日又格得一物，工夫更不住地做。如左脚进得一步，右脚又进一步；右脚进得一步，左脚又进，接续不已，自然贯通。

黄毅然问：「程子说『今日格一件，明日格一件』，而先生说要随事理会。恐精力短，如何？」曰：「也须用理会。不成精力短后，话便信口开，行便信脚步，冥冥地去，都不管他！」又问：「无事时见得是如此，临事又做错了，如何？」曰：「只是断置不分明。所以格物便要闲时理会，不是要临时理会。闲时看得道理分晓，则事来时断置自易。格物只是理会未理会得底，不是从头都要理会。如水火，人自是知其不可蹈，何曾有错去蹈水火！格物只是理会当蹈水火与不当蹈水火，临事时断置教分晓。程子所谓『今日格一件，明日格一件』，亦是如此。且如看文字，圣贤说话粹，无可疑者。若后世诸儒之言，唤做都不是，也不得；有好底，有不好底；好底里面也有不好处，不好底里面也有好处；有这一事说得是，那一件说得不是；有这一句说得是，那一句说得不是，都要恁地分别。如临事，亦要如此理会那个是，那个不是。若道理明时，自分晓。有一般说，汉唐来都是；有一般说，汉唐来都不是，恁地也不得。且如董仲舒贾谊说话，何曾有都不是底，何曾有都是底。须是要见得他那个议论是，那个议论不是。如此，方唤做格物。如今将一个物事来，是与不是见得不定，便是自家这里道理不通透。若道理明，则这样处自通透。」黄自录详，别出。

问：「陆先生不取伊川格物之说。若以为随事讨论，则精神易弊，不若但求之心，心明则无所不照，其说亦似省力。」曰：「不去随事讨论后，听他胡做，话便信口说，脚便信步行，冥冥地去，都不管他。」义刚曰：「平时明知此事不是，临时却做错了，随即又悔。此毕竟是精神短后，照烛不逮。」曰：「只是断制不下。且如有一人牵你出去街上行，不成不管后，只听他牵去。须是知道那里不可去，我不要随他去。」义刚曰：「事卒然在面前，卒然断制不下，这须是精神强，始得。」曰：「所以格物，便是要闲时理会，不是要临时理会。如水火，人知其不可蹈，自是不去蹈，何曾有人错去蹈水火来！若是平时看得分明时，卒然到面前，须解断制。若理会不得时，也须临事时与尽心理会。十分断制不下，则亦无奈何。然亦岂可道晓不得后，但听他！如今有十人，须看他那个好，那个不好。好人也有做得不是，不好人也有做得是底。如有五件事，看他处得那件是，那件不是。处得是，又有曲折处。而今人读书，

全一例说好底，固不是。但取圣人书，而以为后世底皆不足信，也不是。如圣人之言，自是纯粹。但后世人也有说得是底，如汉仲舒之徒。说得是底还他是。然也有不是处，也自可见。须是如此去穷，方是。但所谓格物，也是格未晓底，已自晓底又何用格。如伊川所谓『今日格一件，明日格一件』，也是说那难理会底。」

「积习既多，自当脱然有贯通处」，乃是零零碎碎凑合将来，不知不觉，自然醒悟。其始固须用力，及其得之也，又却不假用力。此个事不可欲速，「欲速则不达」，须是慢慢做去。

问：「自一身之中以至万物之理，理会得多，自当豁然有个觉处。」曰：「此一段，尤其切要，学者所当深究。」道夫曰：「自一身以至万物之理，则所谓『由中而外，自近而远，秩然有序而不迫切』者。」曰：「然。到得豁然处，是非人力勉强而至者也。」

行夫问：「明道言致知云：『夫人一身之中以至万物之理，理会得多，自然有个觉悟处。』」曰：「一身之中是仁义礼智，惻隐羞恶，辞逊是非，与夫耳目手足视听言动，皆所当理会。至若万物之荣悴与夫动植小大，这底是可以如何使，那底是可以如何用，车之可以行陆，舟之可以行水，皆所当理会。」又问：「天地之所以高深，鬼神之所以幽显。」曰：「公且说，天是如何独高？盖天只是气，非独是只今人在地上，便只见如此要之，他连那地下亦是天。天只管转来旋去，天大了，故旋得许多渣滓在中间。世间无一个物事恁地大。故地恁地大，地只是气之渣滓，故厚而深。鬼神之幽显，自今观之，他是以鬼为幽，以神为显。鬼者，阴也；神者，阳也。气之屈者谓之鬼，气之只管恁地来者谓之神。『洋洋然如在其上』，『焄蒿凄怆，此百物之精也，神之着也』，这便是那发生之精神。神者是生底，以至长大，故见其显，便是气之伸者。今人谓人之死为鬼，是死后收敛，无形无迹，不可理会，便是那气之屈底。」道夫问：「横渠所谓『二气之良能』，良能便是那会屈伸底否？」曰：「然。」

明道云：「穷理者，非谓必尽穷天下之理；又非谓止穷得一理便到。但积累多后，自当脱然有悟处。」又曰：「自一身之中以至万物之理，理会得多，自当豁然有个觉处。」今人务博者却要尽穷天下之理，务约者又谓「反身而诚」，则天下之物无不在我者，皆不是。如一百件事，理会得五六十件了，这三四十件虽未理会，也大概是如此。向来某在某处，有讼田者，契数十本，中间一段作伪。自崇宁、政和间，至今不决。将正契及公案藏匿，皆不可考。某只索四畔众契比验，前后所断情伪更不能逃者。穷理亦只是如此。

问：「穷理者非谓必尽穷天下之理，又非谓止穷得一理便到，但积累多后，自当脱然有悟处。」曰：「程先生言语气象自活，与众不同。」

器远问：「格物当穷究万物之理令归一，如何？」曰：「事事物物各自有理，如何硬要捏合得！只是才遇一事，即就一事究竟其理，少间多了，自然会贯通。如一案有许多器用，逐一理会得，少间便自见得都是案上合有底物事。若是要看一件晓未得，又去看一样，看那个未了，又看一样，到后一齐都晓不得。如人读书，初未理会得，却不去究心理会。问他易如何，便说中间说话与书甚处相类。问他书如何，便云与诗甚处相类。一齐都没理会。所以程子说：『所谓穷理者，非欲尽穷天下之理，又非是止穷得一理便到。但积累多后，自当脱然有悟处。』此语最亲切。」

问：「知至若论极尽处，则圣贤亦未可谓之知如孔子不能证夏商之礼，孟子未学诸侯丧礼，与未详周室班爵之制之类否？」曰：「然。如何要一切知得！然知至只是到脱然贯通处，虽未能事事知得，然理会得已极多。万一有插生一件差异底事来，也都识得他破。只是贯通，便不知底亦通将去。某旧来亦如此疑，后来看程子说：『格物非谓欲尽穷天下之物，又非谓只穷得一理便到，但积累多后自脱然有悟处。』方理会得。」

问程子格物之说。曰：「须合而观之，所谓『不必尽穷天下之物』者，如十事已穷得八九，则其一二虽未穷得，将来凑会，都自见得。又如四旁已穷得，中央虽未穷得，毕竟是在中间了，将来贯通，自能见得。程子谓『但积累多后，自当脱然有悟处』，此语最好。若以为一草一木亦皆有理，今日又一一穷这草木是如何，明日又一一穷这草木是如何，则不胜其繁矣。盖当时也只是逐人告之如此。」

问：「程子言：『今日格一件，明日格一件，积习既久，自当脱然有贯通处。』又言：『格物非谓尽穷天下之理，但于一事上穷尽，其它可以类推。』二说如何？」曰：「既是教类推，不是穷尽一事便了。且如孝，尽得个孝底道理，故忠可移于君，又须去尽得忠。以至于兄弟、夫妇、朋友，从此推之无不尽穷，始得。且如炭，又有白底，又有黑底。只穷得黑，不穷得白，亦不得。且如水虽是冷而湿者，然亦有许多样，只认冷湿一件也不是格。但如今下手，且须从近处做去。若幽奥纷拏，却留向后面做。所以先要读书，理会道理。盖先学得在这里，到临时应事接物，撞着便有用处。且如火炉，理会得一角了，又须都理会得三角，又须都理会得上下四边，方是物格。若一处不通，便非物格也。」又曰：「格物不可只理会文义，须实下工夫格将去，始得。」

问：「伊川论致知处云：『若一事上穷不得，且别穷一事。』窃谓致之为言，推而致之以至于尽也。于穷不得处正当努力，岂可迁延逃避，别穷一事邪？至于所谓『但得一道而入，则可以类推而通其余矣』。夫专心致志，犹虑其未能尽知，况敢望以其易而通其难者乎？」曰：「这是言随人之量，非曰迁延逃避也。盖于此处既理会不得，若专一守在这里，却转昏了。须着别穷一事，又或可以因此而明彼也。」

问：「程子『若一事上穷不得，且别穷一事』之说，与中庸『弗得弗措』相发明否？」曰：「看来有一样底，若『弗得弗措』，一向思量这个，少间便会担阁了。若谓穷一事不得，便掉了别穷一事，又轻忽了，也不得。程子为见学者有恁地底，不得已说此话。」

仁甫问：「伊川说『若一事穷不得，须别穷一事』，与延平之说如何？」曰：「这说自有一项难穷底事，如造化、礼乐、度数等事，是卒急难晓，只得且放行。且如所说春秋书『元年春王正月』，这如何要穷晓得？若使孔子复生，也便未易理会在。须是且就合理会底所在理会。延平说，是穷理之要。若平常遇事，这一件理会未透，又理会第二件；第二件理会未得，又理会第三件，恁地终身不长进。」

陶安国问：「『千蹊万径，皆可适国。』国，恐是譬理之一源处。不知从一事上便可穷得到一源处否？」曰：「也未解便如此，只要以类而推。理固是一理，然其间曲折甚多，须是把这个做样子，却从这里推去，始得。且如事亲，固当尽其事之之道，若得于亲时是如何，不得于亲时又当如何。以此而推之于事君，则知得于君时是如何，不得于君时又当如何。推以事长，亦是如此。自此推去，莫不皆然。」

德元问：「万物各具一理，而万理同出一原。」曰：「万物皆有此理，理皆同出一原。但所居之位不同，则其理之用不一。如为君须仁，为臣须敬，为子须孝，为父须慈。物物各具此理，而物物各异其用，然莫非一理之流行也。圣人所以『穷理尽性而至于命』，凡世间所有之物，莫不穷极其理，所以处置得物物各得其所，无一事一物不得其宜。除是无此物，方无此理；既有此物，圣人无有不尽其理者。所谓『惟至诚赞天地之化育，则可与天地参者也。』」

行夫问：「万物各具一理，而万理同出一源，此所以可推而无不通也。」曰：「近而一身之中，远而八荒之外，微而一草一木之众，莫不各具此理。如此四人在坐，各有这个道理，某不用假借于公，公不用求于某，仲思与廷秀亦不用自相假借。然虽各自有一个理，又却同出于一个理尔。如排数器水相似；这盂也是这样水，那盂也是这样水，各各满足，不待求假于外。然打破放里，

却也只是个水。此所以可推而无不通也。所以谓格得多后自能贯通者，只为是一理。释氏云：『一月普现一切水，一切水月一月摄。』这是那释氏也窥见得这些道理。濂溪通书只是说这一事。」

或问：『万物各具一理，万理同出一原。』曰：「一个一般道理，只是一个道理。恰如天上下雨：大窝窟便有大窝窟水，小窝窟便有小窝窟水，木上便有木上水，草上便有草上水。随处各别，只是一般水。」

又问「物必有理，皆所当穷」云云。曰：「此处是紧切。学者须当知夫天如何而能高，地如何而能厚，鬼神如何而为幽显，山岳如何而能融结，这方是格物。」

问：「『观物察己，还因见物反求诸己。』此说亦是。程子非之，何也？」曰：「这理是天下公共之理，人人都一般，初无物我之分。不可道我是一般道理，人又是一般道理。将来相比，如赤子入井，皆有怵惕。知得人有此心，便知自家亦有此心，更不消比并自知。」

格物、致知，彼我相对而言耳。格物所以致知。于这一物上穷得一分之理，即我之知亦知得一分；于物之理穷二分，即我之知亦知得二分；于物之理穷得愈多，则我之知愈其实只是一理，「才明彼，即晓此」。所以大学说「致知在格物」，又不说「欲致其知者在格其物」。盖致知便在格物中，非格之外别有致处也。又曰：「格物之理，所以致我之知。」

程子云：「天地之所以高厚，一物之所以然，学者皆当理会。」只是举其至大与其至细者，言学者之穷理，无一物而在所遗也。至于言「讲明经义，论古今人物及应接事物」，则上所言亦在其中矣。但天地高厚，则资次未到这里，亦未易知尔。

问「致知之要当知至善之所在」云云。曰：「天下之理，偪塞满前，耳之所闻，目之所见，无非物也，若之何而穷之哉！须当察之于心，使此心之理既明，然后于物之所在从而察之，则不至于泛滥矣。」

周问：「程子谓『一草一木，皆所当穷』。又谓『恐如大军游骑，出太远而无所归』。何也？」曰：「便是此等语说得好，平正，不向一边去。」

问：「程子谓『如大军游骑无所归』，莫只是要切己看否？」曰：「只要从近去。」士毅。

且穷实理，令有切己工夫。若只泛穷天下万物之理，不务切己，即是遗书所谓「游骑无所归」矣。

问：「格物，莫是天下之事皆当理会，然后方可？」曰：「不必如此。圣人正怕人如此。圣人云：『吾少也贱，故多能鄙事。』又云：『君子多乎哉？不多也。』又云：『多闻，择其善者而从之，多见而识之，知之次也。』圣人恐人走作这心无所归着。故程子云：『如大军之游骑，出太远而无所归也。』」

「或问格物问得太烦」。曰：「若只此联缠说，济得自家甚事。某最怕人如此。人心是个神明不测物事，今合是如何理会？这耳目鼻口手足，合是如何安顿？如父子君臣夫妇朋友，合是如何区处？就切近处，且逐旋理会。程先生谓：『一草一木亦皆有理，不可不察。』又曰：『徒欲泛然观万物之理，恐如大军之游骑，出太远而无所归。』又曰：『格物莫若察之于身，其得尤切。』莫急于教人，然且就身上理会。凡纤悉细大，固着逐一理会。然更看自家力量了得底如何。」

问：「格物虽是格天下万物之理，天地之高深，鬼神幽显，微而至于一草一木之间，物物皆格，然后可也；然而用工之始，伊川所谓『莫若察之吾身者为急』。不知一身之中，当如何用力，莫亦随事而致察否？」曰：「次第亦是如此。但如今且从头做将去。若初学，又如何便去讨天地高深、鬼神幽显得？且如人说一件事，明日得工夫时，也便去做了。逐一件理会去，久之自然贯通。但除了不是当闲底物事，皆当格也。」又曰：「物既格，则知自」履孙。

问「格物莫若察之于身，其得之尤切」。曰：「前既说当察物理，不可专在性情；此又言莫若得之于身为尤切，皆是互相发处。」

问「格物穷理，但立诚意以格之」。曰：「立诚意，只是朴实下工夫，与经文『诚意』之说不同。」

问「立诚意以格之」。曰：「此『诚』字说较浅，未说到深处，只是确定徐录作「坚确」。其志，朴实去做工夫，如胡氏『立志以定其本』，便是此意。」

李德之问「立诚意以格之」。曰：「这个诚意，只是要着实用力，所以下『立』字。」

诚意不立，如何能格物！所谓立诚意者，只是要着实下工夫，不要若存若亡。遇一物，须是真个即此一物究极得个道理了，方可言格。若『物格而后知至，知至而后意诚』，大学盖言其所止之序，其始则必在于立诚。佐。

问：「中庸言自明而诚，今先生教人以诚格物，何故？」曰：「诚只是一个诚，只争个缓颊。」

问「入道莫如敬，未有致知而不在敬者」。曰：「敬则此心惺惺。」

伊川谓「学莫先于致知，未有致知而不在敬者」。致知，是主善而师之也；敬，是克一而协之也。

敬则心存，心存，则理具于此而得失可验，故曰：「未有致知而不在敬者。」

问：「程子云：『未有致知而不在敬者。』盖敬则胸次虚明，然后能格物而判其是非。」曰：「虽是如此，然亦须格物，不使一毫私欲得以为之蔽，然后胸次方得虚明。只一个持敬，也易得做病。若只持敬，不时时提撕着，亦易以昏困。须是提撕，才见有私欲底意思来，便屏去。且谨守着，到得复来，又屏去。时时提撕，私意自当去也。」

问：「春间幸闻格物之论，谓事至物来，便格取一个是非，觉有下手处。」曰：「春间说得亦太迫切。只是伊川说得好。」问：「如何迫切？」曰：「取效太速，相次易生出病。伊川教人只说敬，敬则便自见得一个是非。」

问：「春间所论致知格物，便见得一个是非，工夫有依据。秋间却以为太迫切，何也？」曰：「看来亦有病，侵过了正心、诚意地步多。只是一『敬』字好。伊川只说敬，又所论格物、致知，多是读书讲学，不专如春间所论偏在一边。今若只理会正心、诚意，池录作「四端情性」。却有局促之病；只说致知、格物，池录作「读书讲学」，一作「博穷众理」。又却似泛滥。古人语言自是周浹。若今日学者所谓格物，却无一个端绪，只似寻物去格。如齐宣王因见牛而发不忍之心，此盖端绪也，便就此扩充，直到无一物不被其泽，方是。致与格，只是推致穷格到尽处。凡人各有个见识，不可谓他全不知。如『孩提之童，无不知爱其亲；及其长也，无不知敬其兄』，以至善恶是非之际，亦甚分晓。但不推致充广，故其见识终只如此。须是因此端绪从而穷格之。未见端倪发见之时，且得恭敬涵养；有个端倪发见，直是穷格去。亦不是凿空寻事物去格也。」又曰：「涵养于未发见之先，穷格于已发见之后。」

问：「格物，敬为主，如何？」曰：「敬者，彻上彻下工夫。」

问：「格物，或问论之已详。不必分大小先后，但是以敬为本后，遇在面前底便格否？」曰：「是。但也须是从近处格将去。」

问：「程先生所说，格物之要，在以诚敬为主。胡氏说致知、格物，又要『立志以定其本』，如何？」曰：「此程先生说得为人切处。古人由小便学来如，『视无疵』，如『洒埽、应对、进退』，皆是少年从小学，教他都是诚敬。今人小学都不曾去学，却欲便从大学做去。且如今格一物，若自家不诚不敬，诚是不欺不妄；敬是无怠慢放荡。纔格不到，便弃了，又如何了得！工夫如何成得！」又云：「程先生云：『主一之谓敬。』此理又深。」又说：「今人所作所为，皆缘是不去立志。若志不立，又如何去学，又如何去致知、格物中做得事。立志之说甚好。非止为读书说，一切之事皆要立志。」椿。

问「涵养须用敬，进学则在致知」。曰：「二者偏废不得。致知须用涵养，涵养必用致知。」

任道弟问：「或问，涵养又在致知之先？」曰：「涵养是合下在先。古人从小以敬涵养，父兄渐渐教之读书，识义理。今若说待涵养了方去理会致知，也无期限。须是两下用工，也着涵养，也着致知。伊川多说敬，敬则此心不放，事事皆从此做去。」因言「此心至灵，细入毫芒纤芥之间，便知便觉，六合之大，莫不在此。又如古初去今是几千万年，若此念才发，便到那里；下面方来又不知是几千万年，若此念才发，便也到那里。这个神明不测，至虚至灵，是甚次第！然人莫不有此心，多是但知有利欲，被利欲将这个心包了。起居动作，只是有甚可喜物事，有甚可好物事，一念才动，便是这个物事」。广录云：「或问存养、致知先后。曰：『程先生谓：「存养须是敬；进学则在致知。」又曰：「未有致知而不在敬者。」盖古人才生下儿子，便有存养他底道理。父兄渐渐教他读书，识义理。今人先欠了此一段，故学者先须存养。然存养便当去穷理。若说道，俟我存养得，却去穷理，则无期矣。因言人心至灵，虽千万里之远，千百世之上，一念才发，便到那里。神妙如此，却不去养他，自旦至暮，只管展转于利欲中，都不知觉！』」

问：「看格物之义如何？」曰：「须先涵养清明，然后能格物。」曰：「亦不必专执此说。事到面前，须与他分别去。到得无事，又且持敬。看自家这里敬与不敬如何，若是不敬底意思来，便与屏彻去。久之，私欲自留不得。且要切己做工夫。且如今一坐之顷，便有许多语话，岂不是动。才不语话，便是静。一动一静，循环无已，便就此穷格，无有空阙时，不可作二事看。某向

时亦曾说，未有事时且涵养，到得有事却将此去应物，却成两截事。今只如此格物，便只是一事。且如『言忠信，行笃敬』，只见得言行合如此；下一句『蛮貊之邦行矣』，便未须理会。及其久也，只见得合如此言，合如此行，亦不知其为忠信笃敬如何，而忠信笃敬自在里许，方好。」从周录云：「先生问：『如何理会致知、格物？』曰：『涵养主一之义，使心地虚明，物来当自知未然之理。』曰：『恁地则两截了。』」

又问「致知在乎所养，养知莫过于寡欲」。道夫云：「『养知莫过于寡欲』，此句最为紧切。」曰：「便是这话难说，又须是格物方得。若一向靠着寡欲，又不得。」

行夫问「致知在乎所养，养知莫过于寡欲」。曰：「二者自是个两头说话，本若无相干。但得其道，则交相为养；失其道，则交相为害。」

杨子顺问：「『养知莫过于寡欲』，是既知后，便如此养否？」曰：「此不分先后。未知之前，若不养之，此知如何发得。既知之后，若不养，则又差了。」

「致知在乎所养，养知莫过于寡欲」二句。致知者，推致其知识而至于尽也。将致知者，必先有以养其知。有以养之，则所见益明，所得益固。欲养其知者，惟寡欲而已矣。欲寡，则无纷扰之杂，而知益明矣；无变迁之患，而得益固矣。直卿。

遗书晁氏客语卷中，张思叔记程先生语云「思欲格物，则固已近道」一段甚好，当收入近思录。

问：「畅潜道记一篇，多有不是处，如说格物数段。如云『思欲格物则固已近道』，言皆缓慢。」曰：「它不合作文章，意思亦是，只是走作。」又问：「如云『可以意得，不可以言传』，此乃学佛之下一段云『因物有迁』数语，似得之。」曰：「然。」先生举一段云：「极好。」记夜又问：「它把致知为本，亦未是。」曰：「他便把终始本末作一事了。」

问：「看致知说如何？」曰：「程子说得确实平易，读着意味愈长。」先生曰：「且是教人有下手处。」

问大学致知、格物之曰：「程子与门人言亦不同：或告之读书穷理，或告之就事物上体察。」炎。

先生既为道夫读程子致知说，复曰：「『格物』一章，正大学之头首，宜熟复，将程先生说更逐段研究。大抵程先生说与其门人说，大体不同。不知当时诸公身亲闻之，却因甚恁地差了。」

问：「两日看何书？」对：「看或问『致知』一段，犹未了。」曰：「此是最初下手处，理会得此一章分明，后面便容易。程子于此段节目甚多，皆是因人资质说，故有说向外处，有说向内处。要知学者用功，六分内面，四分外面便好，一半已难，若六分外面，则尤不可。今有一等人甚明，且于道理亦分晓，却只恁地者，只是向外做工夫。」士毅。广录详。

「致知」一章，此是大学最初下手处。若理会得透彻，后面便容易。故程子此处说得节目最多，皆是因人之资质耳。虽若不同，其实一也。见人之敏者，太去理会外事，则教之使去父慈、子孝处理会，曰：「若不务此，而徒欲泛然以观万物之理，则吾恐其如大军之游骑，出太远而无所归。」若是人专只去里面理会，则教之以「求之情性，固切于身，然一草一木，亦皆有理」。要之，内事外事，皆是自己合当理会底，但须是六七分去里面理会，三四分去外面理会方可。若是工夫中半时，已自不可。况在外工夫多，在内工夫少耶！此尤不可也。」

或问程子致知、格物之说不同。曰：「当时答问，各就其人而言之。今须是合就许多不同处，来看作一意为佳。且如既言『不必尽穷天下之物』，又云『一草一木亦皆有理』。今若于一草一木上理会，有甚了期。但其间有『积习多后自当脱然有贯通处』者为切当耳。今以十事言之，若理会得七八件，则那两三件触类可通。若四旁都理会得，则中间所未通者，其道理亦是如此。盖长短大小，自有准则。如忽然遇一件事来时，必知某事合如此，某事合如彼，则此方来之事亦有可见者矣。圣贤于难处之事，只以数语尽其曲折，后人皆不能易者，以其于此理素明故也。」又云：「所谓格物者，常人于此理，或能知一二分，即其一二分之所知者推之，直要推到十分，穷得来无去处，方是格物。」

问：「伊川说格物、致知许多项，当如何看？」曰：「说得已自分晓。如初间说知觉及诚敬，固不可不勉。然『天下之理，必先知之而后有以行之』，这许多说不可不格物、致知。中间说物物当格，及反之吾身之说，却是指出格物个地头如此。」又云：「此项兼两意，又见节次格处。自『立诚意以格之』以下，却是做工夫合如此。」又云：「用诚敬涵养为格物致知之本。」

问：「程子谓致知节目如何？」曰：「如此理会也未可。须存得此心，却逐节子思索，自然有个觉处，如谚所谓『冷灰里豆爆』。」

问：「二程说格物，谓当从物物上格之，穷极物理之谓也。或谓格物不当从外物上留意，特在吾一身之内，是『有物必有则』之谓，如何？」曰：「外物亦是物。格物当从伊川之说，不可易。洒埽应对中，要见得精义入神处，如何分内外！」

先生问：「公读大学了，如何是『致知、格物』？」说不当意。先生曰：「看文字，须看他紧要处。且如大段落，自有个紧要处，正要人看。如作一篇诗，亦自有个紧要处。『格物』一章，前面说许多，便是药料。它自有个炮爨炙[火專]道理，这药方可合，若不识个炮爨炙[火專]道理，如何合得药！药方亦为无用。」次日稟云：「夜来蒙举药方为喻，退而深思，因悟致知、格物之旨。或问首叙程夫子之说，中间条陈始末，反复甚备，末后又举延平之教。千言万语，只是欲学者此心常在道理上穷究。若此心不在道理上穷究，则心自心，理自理，邈然更不相干。所谓道理者，即程夫子与先生已说了。试问如何是穷究？先生或问中间一段『求之文字，索之讲论，考之事为，察之念虑』等事，皆是也。既是如此穷究，则仁之爱，义之宜，礼之理，智之通，皆在此矣。推而及于身之所用，则听聪，视明，貌恭，言从。又至于身之所接，则父子之亲，君臣之义，夫妇之别，长幼之序，朋友之信，以至天之所以高，地之所以厚，鬼神之所以幽显，又至草木鸟兽，一事一物，莫不皆有一定之理。今日明日积累既多，则胸中自然贯通。如此，则心即理，理即心，动容周旋，无不中理矣。先生所谓『众理之精粗无不到』者，诣其极而无余之谓也；『吾心之光明照察无不周』者，全体大用无不明，随所诣而无不尽之谓。书之所谓睿，董子之所谓明，伊川之所谓说虎者之真知，皆是。此谓格物，此谓知之至也。」先生曰：「是如此。」

蜚卿问：「诚敬寡欲以立其本，如何？」曰：「但将不诚处看，便见得诚；将不敬处看，便见得敬；将多欲来看，便见得寡欲。」

然则吾子之意亦可得而悉闻一段

问：「天道流行，发育万物，人物之生，莫不得其所以生者以为一身之主，是此性随所生处便在否？」曰：「一物各具一太极。」问：「此生之道，其实也是仁义礼智信？」曰：「只是一个道理，界破看，以一岁言之，有春夏秋冬；以干言之，有元亨利贞；以一月言之，有晦朔弦望；以一日言之，有旦昼暮夜。」

问：「或问中谓『口鼻耳目四肢之用』，是如何？」曰：「『貌曰恭，言曰从』，视明，听聪。」又问：「『君臣父子夫妇长幼朋友之常』，如何？」曰：「事君忠，事亲孝。」

问由中而外，自近而远。曰：「某之意，只是说欲致其知者，须先存得此心。此心既存，却看这个道理是如何。又推之于身，又推之于物，只管一层展开一层，又见得许多道理。」又曰：「如『足容重，手容恭，目容端，口容止，声容静，头容直，气容肃，立容德，色容庄』，这便是一身之则所当然者。曲礼三百，威仪三千，皆是人所合当做而不得不然者，非是圣人安排这物事约束人。如洪范亦曰『貌曰恭，言曰从，视曰明，听曰聪，思曰睿』，以至于『睿作圣』。夫子亦谓『君子有九思』，此皆人之所不可已者。」

问「上帝降衷」。曰「衷，只是中也。」又曰：「是恰好处。如折衷，是折两者之半而取中之义。」

陶安国问：「『降衷』之『衷』与『受中』之『中』，二字义如何？」曰：「左氏云：『始终而衷举之。』又曰：『衷甲以见。』看此『衷』字义，本是『衷甲以见』之义，为其在里而当中也。然『中』字大概因过不及而立名，如『六艺折衷于夫子』，盖是折两头而取其中之义。后人以衷为善，却说未亲切。」

德元问：「诗所谓秉彝，书所谓降衷一段，其名虽异，要之皆是一理。」曰：「诚是一理，岂可无分别！且如何谓之降衷？」曰：「衷是善也。」曰：「若然，何不言降善而言降衷？『衷』字，看来只是个无过不及，恰好底道理。天之生人物，个个有一副当恰好、无过不及底道理降与你。与程子所谓天然自有之中，刘子所谓民受天地之中相似；与诗所谓秉彝，张子所谓万物之一原又不同。须各晓其名字训义之所以异，方见其所谓同。一云：「若说降衷便是秉彝，则不可。若说便是万物一原，则又不可。万物一原，自说万物皆出此也。若统论道理，固是一般，圣贤何故说许多名字？」衷，只是中；今人言折衷去声。者，以中为准则而取正也。『天生烝民，有物有则』，『则』字却似『衷』字。天之生此物，必有个当然之则，故民执之以为常道，所以无不好此懿德。物物有则，盖君有君之则，臣有臣之则：『为人君，止于仁』，君之则也；『为人臣，止于敬』，臣之则也。如耳有耳之则，目有目之则：『视远惟明』，目之则也；『听德惟聪』，耳之则也。『从作义』，言之则也；『恭作肃』，貌之则也。四肢百骸，万物万事，莫不各有当然之则，子细推之，皆可见。」又曰：「凡看道理，须是细心看他名义分位之不同。通天下固同此一理，然圣贤所说有许多般样，须是一一通晓分别得出，始得。若只籠侗说了，尽不见他里面好处。如一炉火，四人四面同向此火，火固只一般，然四面各不

同。若说我只认晓得这是一堆火便了，这便不得，他里面玲珑好处无由见。如『降衷于下民』，这紧要字却在『降』字上。故自天而言，则谓之降衷；自人受此衷而言，则谓之性。如云『天所赋为命，物所受为性』，命，便是那『降』字；至物所受，则谓之性，而不谓之衷。所以不同，缘各据他来处与所受处而言也。『惟皇上帝降衷于下民』，此据天之所与物者而言。『若有常性』，是据民之所受者而言。『克绥厥猷』，猷即道，道者性之发用处，能安其道者惟后也。如『天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教』三句，亦是如此。古人说得道理如此缜密，处处皆合。今人心粗，如何看得出。佛氏云：『如来为一大事因缘故出现于世。』某尝说，古之诸圣人亦是为此一大事也。前圣后圣，心心一符，如印记相合，无纤毫不似处。」刘用之曰：「『衷』字是兼心说，如云衷诚，丹衷是也，言天与我以是心也。」曰：「恁地说不得。心、性固只一理，然自有合而言处，又有析而言处。须知其所以析，又知其所以合，乃可。然谓性便是心，则不可；谓心便是性，亦不可。孟子曰『尽其心，知其性』；又曰『存其心，养其性』。圣贤说话自有分别，何尝如此儻侗不分晓！固有儻侗一统说时，然名义各自不同。心、性之别，如以碗盛水，水须碗乃能盛，然谓碗便是水，则不可。后来横渠说得极精，云：『心统性、情者也。』如『降衷』之『衷』同是此理。然此字但可施于天之所降而言，不可施于人之所受而言也。」池录作二段。

天降衷者，衷降此。以降言，为命；以受言，为性。

陈问：「刘子所谓天地之中，即周子所谓太极否？」曰：「只一般，但名不同。中，只是恰好处。上帝降衷，亦是恰好处。极不是中，极之为物，只是在中。如这烛台，中央簪处便是极。从这里比到那里，也恰好，不曾加些；从那里比到这里，也恰好，不曾减些。」

问：「天地之中与程子天然自有之中，是一意否？」曰：「只是一意，盖指大本之中也。此处中庸说得甚分明，他日自考之。」

问：「天地之中，天然自有之中，同否？」曰：「天地之中，是未发之中；天然自有之中，是时中。」曰：「然则天地之中是指道体，天然自有之中是指事物之理？」曰：「然。」

问：「以其理之一，故于物无不能知；以其稟之异，故于理或不能知。」曰：「气稟之偏者，自不求所以知。若或有这心要求，便即在这里。缘本来个仁义礼智，人人同有，只被气稟物欲遮了。然这个理未尝亡，才求便得。」又曰：「这个便是难说。唤做难，又不得；唤做易，又不得。唤做易时，如何自尧舜禹汤文武周孔以后，如何更无一个人与相似？唤做难，又才知觉，这个理

又便在这里。这个便须是要子细讲究，须端的知得，做将去自容易。若不知得，虽然恁地把捉在这里，今夜捉住，明朝又不见了；明朝捉住，后日又不见了。若知得到，许多蔽翳都没了。如气禀物欲一齐打破，便日日朝朝，只恁地稳稳做到圣人地位。」

问「或问中云，知有未至，是气禀、私欲所累」。曰：「是被这两个阻障了，所以知识不明，见得道理不分晓。圣人所以将格物、致知教学者，只是要教你理会得这个道理，便不错。一事上皆有一个理。当处事时，便思量体认得分明。久而思得熟，只见理而不见事了。如读圣人言语，读时研究子细，认得这言语中有一个道理在里面分明。久而思得熟，只见理而不见圣人言语。不然，只是冥行，都颠倒错乱了。且如汉高帝做事，亦有合理处，如宽仁大度，约法三章，岂不是合理处甚多。有功诸将，嫚骂待他，都无礼数，所以今日一人叛，明日一人叛，以至以爱恶易太子。如此全错，更无些子道理，前后恰似两人，此只是不曾真个见得道理合如此做。中理底，是他天资高明，偶然合得；不中理处多，亦无足怪。只此一端，推了古今青史人物，都只是如此。所以圣人教学者理会道理，要他真个见得了，方能做得件件合道理。今日格一件，明日格一件。遇事时，把捉教心定，子细体认，逐旋捱将去，不要放积累功夫，日久自然见这道理分晓，便处事不错，此与偶合者天渊不同。」问去私欲、气禀之累。曰：「只得逐旋战退去。若要合下便做一次排遣，无此理，亦不济得事。须是当时子细思量，认得道理分明，自然胜得他。次第这边明白了，那边自然容着他不得。如今只穷理为上。」又问：「客气暴怒，害事为多，不知是物欲耶，气禀耶？」曰：「气禀物欲亦自相连着。且如人禀得性急，于事上所欲必急，举此一端，可以类推。」又曰：「气禀、物欲生来便有，要无不得，只逐旋自去理会消磨。大要只是观得理分明，便胜得他。」

问：「『或考之事为之着，或察之念虑之微。』看来关于事为者，不外乎念虑；而入于念虑者，往往皆是事为。此分为二项，意如何？」曰：「固是都相关，然也有做在外底，也有念虑方动底。念虑方动，便须辨别那个是正，那个是不正。这只就始末上大约如此说。」问：「只就着与微上看？」曰：「有个显，有个微。」问：「所藉以为从事之实者，初不外乎人生日用之近；其所以为精微要妙不可测度者，则在乎真积力久，默识心通之中。是乃夫子所谓『下学而上达』者。」曰：「只是眼前切近起居饮食、君臣父子兄弟夫妇朋友处，便是这道理。只就近处行到熟处，见得自有人说，只且据眼前这近处行，便是了，这便成苟简卑下。又有人说，掉了这个，上面自有一个道理，亦不是，下梢只是谩人。圣人便只说『下学上达』，即这个便是道理，别更那有道理。只是这个熟处，自见精微。」又曰：「『尧舜之道，孝弟而已矣。』亦只是就近处做得熟，便是尧舜。圣人与庸凡之分，只是个熟与不熟。庖丁解牛，莫不中古之善书者亦造神妙。」

问：「或问云：『天地鬼神之变，鸟兽草木之宜，莫不有以见其所当然而不容已。』所谓『不容已』，是如何？」曰：「春生了便秋杀，他住不得。阴极了，阳便生。如人在背后，只管来相趲，如何住得！」寓录云：「春生秋杀，阳开阴闭，趲来趲去，自住不得。」

或问：「理之不容已者如何？」曰：「理之所当为者，自不容已。孟子最发明此处。如曰：『孩提之童，无不知爱其亲；及其长也，无不知敬其兄。』自是有住不得处。」

今人未尝看见「当然而不容已」者，只是就上较量一个好恶尔。如真见得这底是我合当为，则自有所不可已者矣。如为臣而必忠，非是谩说如此，盖为臣不可以不忠；为子而必孝，亦非是谩说如此，盖为子不可以不孝也。

问：「或问，物有当然之则，亦必有所以然之故，如何？」曰：「如事亲当孝，事兄当弟之类，便是当然之则。然事亲如何却须要孝，从兄如何却须要弟，此即所以然之故。如程子云：『天所以高，地所以厚。』若只言天之高，地之厚，则不是论其所以然矣。」

或问：「莫不有以见其所当然而不容已，与其所以然而不可易者。」先生问：「每常如何看？」广曰：「『所以然而不可易者』，是指理而言；『所当然而不容已』者，是指人心而言。」曰：「下句只是指事而言凡事固有『所当然而不容已』者，然又当求其所以然者何故。其所以然者，理也。理如此，固不可易。又如人见赤子入井，皆有忧惕、惻隐之心，此其事『所当然而不容已』者也。然其所以如此者何故，必有个道理之不可易者。今之学者但止见一边。如去见人，只见得他冠冕衣裳，却元不曾识得那人。且如为忠，为孝，为仁，为义，但只据眼前理会得个皮肤便休，都不曾理会得那彻心彻髓处。以至于天地间造化，固是阳长则生，阴消则死，然其所以然者是如何？又如天下万事，一事各有一理，须是一一理会教彻。不成只说道：『天，吾知其高而已；地，吾知其深而已；万物万事，吾知其为万物万事而已！』明道诗云：『道通天地有形外，思入风云变态中。』观他此语，须知有极至之理，非册子上所能载者。」广曰：「大至于阴阳造化，皆是『所当然而不容已』者。所谓太极，则是『所以然而不可易者』。」曰：「固是。人须是自向里入深去理会。此个道理，才理会到深处，又易得似禅。须是理会到深处，又却不与禅相似，方是。今之不为禅学者，只是未曾到那深处；才到那深处，定走入禅去也。譬如人在淮河上立，不知不觉走入番界去定也。只如程门高弟游氏，则分明是投番了。虽上蔡龟山也只在淮河上游游漾漾，终看他未破；时时去他那下探头探脑，心下也须疑它那下有个好处在。大凡为学，须是四方八面都理会教通晓，

仍更理会向里来。譬如吃果子一般：先去其皮壳，然后食其肉，又更和那中间核子都咬破，始得。若不咬破，又恐里头别有多滋味在。若是不去其皮壳，固不可；若只去其皮壳了，不管里面核子，亦不可，恁地则无缘到得极至处。大学之道，所以在致知、格物。格物，谓于事物之理各极其至，穷到尽头。若是里面核子未破，便是未极其至也。如今人于外面天地造化之理都理会得，而中间核子未破，则所理会得者亦未必皆是，终有未极其至处。」因举五峰之言，曰：「『身亲格之以精其知』，虽于『致』字得向里之意，然却恐遗了外面许多事。如某，便不敢如此说。须是内外本末，隐显精粗，一一周遍，方是儒者之学。」

问：「『格物』章或问中如何说表里精粗？」曰：「穷理须穷究得尽。得其皮肤，是表也；见得深奥，是里也。知其粗不晓其精，皆不可谓之格。故云：『表里精粗，无所不尽。』」

问以类而推之说。曰：「是从已理会得处推将去。如此，便不隔越。若远去寻讨，则不切于己。」

问：「或问云：『心虽主乎一身，而其体之虚灵，足以管乎天下之理；理虽散在万物，而其用之微妙，实不外乎一人之心。』不知用是心之用否？」曰：「理必有用，何必又说是心之用！夫心之体具乎是理，而理则无所不该，而无一物不在，然其用实不外乎人心。盖理虽在物，而用实在心也。」又云：「理遍在天地万物之间，而心则管之；心既管之，则其用实不外乎此心矣。然则理之体在物，而其用在心也。」次早，先生云：「此是以身为主，以物为客，故如此说。要之，理在物与在吾身，只一般。」

「或问云：『万物生于天地之间，不能一日而相无，而亦不可相无也。』如何？」曰：「万物生于天地，人如何少得它，亦如何使它无得？意只是如此。」旧夫。

近世大儒有为格物致知之说一段

或问中近世大儒格物致知之说曰：「格，犹扞也，御也，能扞御外物，而后能知至道。」温公。「必穷物之理同出于一为格物。」吕与叔。「穷理只是寻个是处。」上蔡。「天下之物不可胜穷，然皆备于我而非从外得。」龟山。「『今日格一件，明日格一件』，为非程子之言。」和靖。「物物致察，宛转归己。」胡文定。「即事即物，不厌不弃，而身亲格之。」五峰。

吕与叔谓：「凡物皆出于一，又格个甚么？」固是出于一，只缘散了，千岐万径。今日穷理，所以要收拾归于一。

吕与叔说许多一了，理自无可得穷，说甚格物！

「穷理是寻个是处，然必以恕为本。」但恕乃求仁之试看穷理如何着得「恕」字？穷理盖是合下工夫，恕则在穷理之后。胡文定载显道语云：「恕则穷理之要。」某理会，安顿此语不得。

上蔡说：「穷理只寻个是处，以恕为本。」穷理自是我不晓这道理，所以要穷，如何说得「恕」字？他当初说「恕」字，大概只是说要推我之心以穷理，便碍理了。龟山说「反身而诚」，却大段好。须是反身，乃见得道理分明。如孝如弟，须见得孝弟，我元有在这里。若能反身，争多少事。他又却说：「万物皆备于我，不须外面求。」此却错了。「身亲格之」，说得「亲」字急迫。自是自家格，不成倩人格！赐。

以「今日格一件，明日格一件」为非伊川之言者，和靖也。和靖且是深信程子者。想是此等说话不曾闻得，或是其心不以为然，故于此说有所不领会耳。谢子寻个是处之说甚好，与吕与叔「必穷万物之理同出于一为格物，知万物同出乎一理为知至」，其所见大段不同。但寻个是处者，须是于其一二分是处，直穷到十分是处，方可。

张元德问以「今日格一件，明日格一件」为非程子之言者。曰：「此和靖之说也。大抵和靖为人淳，故他不听得而出于众人之录者，皆以为非伊川之言。且如伊川论春秋之传为案，经为断，它亦以为伊川无此言。且以此两句即『以传考经之事迹，以经别传之真伪』之意，非伊川之言而何！」

「今日格一件，明日格一件」，乃杨遵道所录，不应龟山不知。

龟山说：「『只『反身而诚』，便天地万物之理在我。」胡文定却言：「物物致察，宛转归己。见云雷，知经纶；见山下出泉，知果行之类。」惟伊川言「不可只穷一理，亦不能遍穷天下万物之理。」某谓，须有先后缓急，久之亦要穷尽。如正蒙，是尽穷万物之理。

胡文定宛转归己之说，这是隔陌多少！记得一僧徒作一文，有此一语。

问：「观物察己，其说如何？」曰：「其意谓『察天行以自强，察地势以厚德』。如此，只是一死法。」

问：「物物致察与物物而格何别？」曰：「文定所谓物物致察，只求之于外。如所谓『察天行以自强，察地势以厚德』，只因其物之如是而求之耳。初不知天如何而健，地如何而顺也。」道夫曰：「所谓宛转归己，此等言语似失之巧。」曰：「若宛转之说，则是理本非己有，乃强委曲牵合，使人来尔。许多说，只有上蔡所谓『穷理只是寻个是处』为得之。」道夫曰：「龟山『反身而诚』之说，只是摸空说了。」曰：「都无一个着实处。」道夫曰：「却似甚快。」曰：「若果如此，则圣贤都易做了！」又问：「他既如此说，其下工夫时亦须有个窒碍。」曰：「也无做处。如龟山于天下事极明得，如言治道与官府政事，至纤至细处，亦晓得。到这里却恁说，次第他把来做两截看了！」

知言要「身亲格之」。天下万事，如何尽得！龟山「『反身而诚』，则万物在我矣」。太快。伊川云：「非是一理上穷得，亦非是尽要穷。穷之久，当有觉处。」此乃是。

格物以身，伊川有此一说。然大都说非一。五峰既出于一偏而守之，亦必有一切之效，然不曾熟看伊川之意也。

五峰说「立志以定其本，居敬以持其志。志立乎事物之表，敬行乎事物之内，而知乃可精」者，这段语本说得极精。然却有病者，只说得向里来，不曾说得外面，所以语意颇伤急迫。盖致知本是广大，须用说得表里内外周遍兼该方得。其曰「志立乎事物之表，敬行乎事物之内」，此语极好。而曰「而知乃可精」，便有局促气象。他便要就这里便精其知。殊不知致知之道不如此急迫，须是宽其程限，大其度量，久久自然通贯。他言语只说得里面一边极精，遗了外面一边，所以其规模之大不如程子。且看程子所说：「今日格一件，明日格一件，积久自然贯通。」此言该内外，宽缓不迫，有涵泳从容之意，所谓「语小天下莫能破，语大天下莫能载」也。

黄问「立志以定其本，居敬以持其志」。曰：「人之为事，必先立志以为本，志不立则不能为得事。虽能立志，苟不能居敬以持之，此心亦泛然而无主，悠悠终日，亦只是虚言。立志必须高出事物之表，而居敬则常存于事物之中，令此敬与事物皆不相违。言也须敬，动也须敬，坐也须敬，顷刻去他不得。」

问：「『立志以定其本』，莫是言学便以道为志，言人便以圣为志之意否？」曰：「固是。但凡事须当立志，不可谓今日做些子，明日便休。又问

「敬行乎事物之内」。曰：「这个便是细密处，事事要这些子在。『志立乎事物之表』，立志便要卓然在这事物之上。看是甚么，都不能夺得他，又不恁地细细碎碎，这便是『志立乎事物之表』。所以今江西诸公多说甚大志，开口便要说圣说贤，说天说地，傲睨万物，目视霄汉，更不肯下人。」问：「如此，则『居敬以持其志』都无了。」曰：「岂复有此！据他才说甚敬，便坏了那个。」又曰：「五峰说得这数句甚好，但只是不是正格物时工夫，却是格物已前事。而今却须恁地。」

伊川只云：「渐渐格去，积累多自有贯通处。」说得常宽。五峰之说虽多，然似乎责效太速，所以传言其急迫。

问：「先生旧解致知，欲人明心之全体；新改本却削去，只说理，何也？」曰：「理即是此心之理，检束此心，使无纷扰之病，即此理存也。苟惟不然，岂得为理哉！」问：「先生说格物，引五峰复斋记曰『格之之道，必立志以定其本，居敬以持其志』云云，以为不免有急迫意思，何也？」曰：「五峰只说立志居敬，至于格物，却不说。其言语自是深险，而无显然明白气象，非急迫而何！」问：「思量义理，易得有苦切意思，如何？」曰：「古人格物、致知，何曾教人如此。若看得滋味，自是欢喜，要住不得。若只以狭心求之，易得如此。若能高立着心，不牵惹世俗一般滋味，以此去看义理，但见有好意思了。」问：「所谓『一草一木亦皆有理』，不知当如何格？」曰：「此推而言之，虽草木亦有理存焉。一草一木，岂不可以格。如麻麦稻粱，甚时种，甚时收，地之肥，地之饶，厚薄不同，此宜植某物，亦皆有理。」问：「致知自粗而推至于精，自近而推至于远。不知所推之事，如世间甚事？」曰：「自『无穿箭之心』，推之至于『以不言餽』之类；自『无欲害人之心』，推之举天下皆在所爱。至如一饭以奉亲，至于保四海，通神明，皆此心也。」

先生问：「大学看得如何？」曰：「大纲只是明明德，而着力在格物上。」曰：「着力处大段在这里，更熟看，要见血脉相贯穿。程子格物几处，更子细玩味，说更不可易。某当初亦未晓得。如吕，如谢，如尹杨诸公说，都见好。后来都段段录出，排在那里，句句将来比对，逐字称停过，方见得程子说扑不破。诸公说，挨着便成粉碎了！」问：「胡氏说，何谓太迫？」曰：「说得来局蹙，不恁地宽舒，如将绳索拚在这里一般，也只看道理未熟。如程子说，便宽舒。他说『立志以定其本』，是始者立个根基。『居敬以持其志，志立乎事物之表，敬行乎事物之内，而知乃可精』。知未到精处，方是可精，此是说格物以前底事。后面所说，又是格物以后底事。中间正好用工曲折处，都不曾说，便是局蹙了。」

格物须是到处求。「博学之，审问之，慎思之，明辨之」，皆格物之谓也。若只求诸己，亦恐见有错处，不可执一。伊川说得甚详：或读书，或处事，或看古人行事，或求诸己，或即人事。复曰：「于人事上推测，自有至当处。」如杨谢游尹诸公，非不见伊川，毕竟说得不曾透，不知如何。今人多说传闻不如亲见。看得如此时，又却传闻未必不如亲见。盖当时一问一对，只说得一件话。而今却斗合平日对问讲论作一处，所以分明好看。浩。

这个道理，自孔孟既没，便无人理会得。只有韩文公曾说来，又只说到正心、诚意，而遗了格物、致知。及至程子，始推广其说，工夫精密，无复遗憾。然程子既没，诸门人说得便差，都说从别处去，与致知、格物都不相干，只不曾精晓得程子之说耳。只有五峰说得精，其病犹如此。亦缘当时诸公所闻于程子者语意不全，或只闻一时之语，或只闻得一边，所以其说多差。后来却是集诸家语录，凑起众说，此段工夫方始浑全。则当时门人亲炙者未为全幸，生于先生之后者未为不幸。盖得见诸家记录全书，得以详考，所以其法毕备。又曰：「格物、致知，其次上蔡说得稍好。」

诸公致知、格物之说，皆失了伊川意，此正是入门款。于此既差，则他可知矣。

问：「延平谓：『为学之初，且当常存此心，勿为他事所胜。凡遇一事，即当且就此事反复推寻以究其极。待此一事融释脱落，然后别穷一事，久之自当有洒然处。』与伊川『今日格一件，明日格一件』之语不同，如何？」曰：「这话不如伊川说『今日明日』恁地急。卓录但云：「伊川说得较快。」这说是教人若遇一事，即且就上理会教烂熟离析，不待擘开，自然分解。久之自当有洒然处，自是见得快活。某常说道，天下事无他，只是个熟与不熟。若只一时恁地约摸得，都不与自家相干，久后皆忘却。只如借得人家事一般，少间被人取将去，又济自家甚事！」卓同。

李尧卿问：「延平言穷理工夫，先生以为不若伊川规模之大，条理之密。莫是延平教人穷此一事，必待其融释脱落，然后别穷一事；设若此事未穷，遂为此事所拘，不若程子『若穷此事未得且别穷』之言为大否？」曰：「程子之言诚善。穷一事未透，又便别穷一事，亦不得。彼谓有甚不通者，不得已而如此耳。不可便执此说，容易改换却，致工夫不专一也。」

廷老问：「李先生以为为学之初，凡遇一事，当且就此事反复推寻以究其理。此说如何？」曰：「为学之初，只得如此。且如杨之为我，墨氏之兼爱，颜子居陋巷，禹稷之三过其门而不入。禹稷则似乎墨氏之兼爱；颜子当天下如

此坏乱时节，却自箠瓢陋巷，则似乎杨氏之为我。然也须知道圣贤也有处与他相似，其实却不如此，中间有多少商量。举此一端，即便可见。」

传六章

因说自欺、欺人，曰：「欺人亦是自欺，此又是自欺之甚者。便教尽大地只有自家一人，也只是自欺，如此者多矣。到得那欺人时，大故郎当。若论自欺细处：且如为善，自家也知得是合当为，也勉强去做，只是心里又有些便不消如此做也不妨底意思；如不为不善，心里也知得不当为而不为，虽是不为，然心中也又有些便为也不妨底意思。此便是自欺，便是好善不『如好好色』，恶恶不『如恶恶臭』。便做九分九厘九毫要为善，只那一毫不要为底，便是自欺，便是意不实矣。或问中说得极分晓。」

问：「或问『诚意』章末，旧引程子自谦之说，今何除之？」曰：「此言说得亦」

先之问：「『诚意』章或问云：『孟子所论浩然之气，其原盖出于此。』何也？」曰：「人只是谦快充足，仰不愧，俯不忤，则其气自直，便自日长，以至于充塞天地。虽是刀锯在前，鼎镬在后，也不怕！」

传七章

陈问：「或问云：『此心之体，寂然不动，如镜之空，如衡之平，何不得其正之有！』此是言其体之正。又：『心之应物，皆出于至公，而无不正矣。』此又是言其用之正。所谓心正者，是兼体、用言之否？」曰：「不可。只道体正，应物未必便正。此心之体，如衡之平。所谓正，又在那下。衡平在这里，随物而应，无不正。」又云：「『如衡之平』下，少几个字：『感物而发无不正。』」

问：「正心必先诚意。而或问有云：『必先持志、守气以正其心。』何也？」曰：「此只是就心上说。思虑不放肆，便是持志；动作不放肆，便是守气是『无暴其气』，只是不放肆。」

锺唐杰问：「或问云：『意既诚矣，而心犹有动焉，然后可以责其不正而复乎正。』意之既诚，何为心犹有动？」曰：「意虽已诚，而此心持守之不固，是以有动。到这里，犹自三分是小人，正要做工夫。且意未诚时，譬犹人之犯私罪也；意既诚而心犹动，譬犹人之犯公罪也，亦甚有间矣。」

「或问『意既诚矣，而心犹有动焉，然后可以责其不正而复乎正』，是如何？」曰：「若是意未诚时，只是一个虚伪无实之人，更问甚心之正与不正！唯是意已诚实，然后方可见得忿懣、恐惧、好乐、忧患有偏重处，即便随而正之也。」

问「意既诚矣」一段。曰：「不诚是虚伪无实之人，更理会甚正！正如水浑，分甚清浊。不虚伪无实，是个好人了，这里方择得正不正做事。如水清了，只是微动。故忿懣四者，已是好人底事。事至不免为气动，则不免差了。」因举左氏传云：「『正曲为直，正直为正。』曲是体段不直，既为整直，只消安排教端正，故云正直。」士毅。过录云：「先生因子洪问意诚矣，而心犹有动之意，而曰：『如「正直为正，正曲为直」两句，「正曲为直」，如出成界方，已直矣；「正直为正」，则如安顿界方，得是当处。』」

传九章

问：「赤子之心是已发。大学或问云『人之初生，固纯一而未发』，何也？」曰：「赤子之心虽是已发，然也有未发时。如饥便啼，渴便叫，恁地而已，不似大人恁地劳攘。赤子之心亦涵两头意。程子向来只指一边言之。」

问：「仁让言家，贪戾言人，或问以为『善必积而后成，恶虽小而可惧』，发明此意，深足以警人当为善而去恶矣。然所引书云：『德罔小，不德罔大。』则疑下一句正合本文，而上一句不或反乎？」曰：「『尔惟德罔小』，正言其不可小也，则庶乎『万邦惟庆』。正与大学相合。」

或问：「先吏部说：『有诸己而后求诸人，无诸己而后非诸人。』」曰：「这是说寻常人，若自家有诸己，又何必求诸人；无诸己，又何必非诸人。如孔子说『躬自厚而薄责于人』，『攻其恶，毋攻人之恶』。至于大学之说，是有天下国家者，势不可以不责他。然又须自家有诸己，然后可以求人之善；无诸己，然后可以非人之恶。」

范公「恕己之心恕人」这一句自好。只是圣人说恕，不曾如是倒说了。不若横渠说「以责人之心责己，爱己之心爱人」，则是见他人不善，我亦当无是不善；我有是善，亦要他人有是善。推此计度之心，此乃恕也。于己，不当下「恕」字。

范公「以恕己之心恕人」，此句未善。若曰「以爱己之心爱人」，方无病。盖恕是个推出去底，今收入来做恕己，便成忽略了。

蜚卿问：「大学或问，近世名卿谓，『以恕己之心恕人』，是不忠之恕，如何？」曰：「这便是自家本领不正。古人便先自本领上正了，却从此推出去。如『己欲立』，也不是阿附得立，到得立人处，便也不要由阿附而立；『己欲达』，也不是邪枉得达，到得达人处，便也不要由邪枉而达。今人却是自家先自不正当了，阿附权势，讨得些官职富贵去做了，便见别人阿附讨得富贵底，便欲以所以恕己者而恕之。却不知『恕』之一字，只可说出去，不可说入来；只可以接物，不可以处己。盖自家身上元着不得个『恕』字，只『恕己』两字便不是了。」问：「今人言情恕，恕以待人，是否？」曰：「似如此说处，也未见他邪正之所在。若说道自家不合去穿箭，切望情恕，这却着不得。若说道偶忙不及写书，切望情恕，这却无害，盖自家有忙底时」

问：「大学或问以近世名卿『恕』字之说为不然矣，而复录其语于小学者，何也？」曰：「小学所取宽。若欲修润其语，当曰『以爱己之心爱人』，可也。」

传十章

问：「或问以所占之地言之，则随所在如此否？」曰：「上下也如此，前后也如此，左右也如此。古人小处亦可见：如『并坐不横肱』，恐妨碍左边人，又妨碍右边人。如此，则左右俱不相妨，此便是以左之心交于右，以右之心交于左。如『户开亦开，户阖亦阖，有后入者，阖而勿遂』。前人之开，所以待后之来，自家亦当依他恁地开；前人之阖，恐后人有所妨议，自家亦当依他恁地阖，此是不以后来而变乎前之意。如后面更有人来，则吾不当尽阖了门，此又是不以先入而拒乎后之意。如此，则前后处得都好，便是以前之心先于后，以后之心从于前。」问：「凡事事物物皆要如此否？」曰：「是。如我事亲，便也要使人皆得事亲；我敬长慈幼，便也要使人皆得敬长慈幼。此章上面说：『上老老而民兴孝，上长长而民兴弟，上恤孤而民不倍。』是民之感化如此，可见天下人人心都一般。君子既知人都有此心，所以有絜矩之道，要人人都得尽其心。若我之事其亲，备四海九州岛之美味，却使民之父母冻饿，藜藿糟糠不给；我之敬长慈幼，却使天下之人兄弟妻子离散，便不是絜矩。中庸一段所求乎子之事我如此，而我之事父却未能如此；所求乎臣之事我如此，而我之事君却未能如此；及所求乎弟，所求乎朋友，亦是此意。上下左右前后及中央做七个人看，便自分晓。」

朱子语类卷第十九

论语一

语孟纲领

语孟工夫少，得效多；六经工夫多，得效少。以下六经四子。

语孟用三二年工夫看，亦须兼看大学及书诗，所谓「兴于诗」。诸经诸史，大抵皆不可不读。

某论语集注已改，公读令大学十分熟了，却取去看。论语孟子都是大学中肉菜，先后浅深，参差互见。若不把大学做个匡壳子，卒亦未易看得。

或云：「论语不如中庸。」曰：「只是一理，若看得透，方知无异。论语是每日零碎问。譬如大海也是水，一勺也是水。所说千言万语，皆是一理。须是透得，则推之其它，道理皆通。」又曰：「圣贤所说只一般，只是一个『择善固执之』。论语则说『学而时习之』，孟子则说『明善诚身』，下得字各自精细，真实工夫只一般。须是知其所以不同，方知其所谓同也。而今须是穷究得一物事透彻方知。如入个门，方知门里房舍间架。若不亲入其门户，在外遥望，说我皆知得，则门里事如何知得。」

论语只说仁，中庸只说智。圣人拈起来底便说，不可以例求。

论语易晓，孟子有难晓处。语孟中庸大学是熟饭，看其它经，是打禾为饭。

古书多至后面便不分晓。语孟亦然。

夫子教人，零零星星，说来说去，合来合去，合成一个大物事。以下孔孟教人。

且如孔门教人，亦自有等。圣人教人，何不都教他做颜曾底事业？而子贡子路之徒所以止于子贡子路者，是其才止于此。且如「克己复礼」，虽止是教颜子如此说，然所以教他人，亦未尝不是「克己复礼」底道理。卓。

孔门教人甚宽，今日理会些子，明日又理会些子，久则自贯通。如耕荒田，今日耕些子，明日又耕些子，久则自周匝。虽有不到处，亦不出这理。

问：「孔子教人就事上做工夫，孟子教人就心上做工夫，何故不同？」
曰：「圣贤教人，立个门户，各自不同。」

孟子教人多言理义大体，孔子则就切实做工夫处教人。

孔子教人只从中间起，使人便做工夫去，久则自能知向上底道理，所谓「下学上达」也。孟子始终都举，先要人识心性着落，却下功夫做去。

论语不说心，只说实事。节录作：「只就事实上说。」孟子说心，后来遂有求心之病。

孟子所谓集义，只是一个「是」字；孔子所谓思无邪，只是一个「正」字。不是便非，不正便邪。圣贤教人，只是求个是底道理。

孔子教人极直截，孟子较费力。孟子必要充孔子教人，合下便有下手处。问：「孔子何故不令人充广？」曰：「『居处恭，执事敬』，非充广而何？」

孔子教人只言「居处恭，执事敬，与人忠」，含蓄得意思在其中，使人自求之。到孟子便指出了性善，早不似圣人了。

孔子只说「忠信笃敬」，孟子便发出「性善」，直是漏泄！

孟子言存心、养性，便说得虚。至孔子教人「居处恭，执事敬，与人忠」等语，则就实行处做功夫。如此，则存心、养性自在。

孔子之言，多且是泛说做工夫，如「居处恭，执事敬」，「言忠信，行笃敬」之类，未说此是要理会甚么物。待学者自做得工夫透彻，却就其中见得体段是如此。至孟子，则恐人不理会得，又趲进一着说，如「恻隐之心」与「学问之道，求放心」之类，说得渐渐亲切。今人将孔孟之言都只恁地草率看过了。

问：「论语一书未尝说一『心』字。至孟子，只管拈『人心』字说来说去：曰『推是心』，曰『求放心』，曰『尽心』，曰『赤子之心』，曰『存心』。莫是孔门学者自知理会个心，故不待圣人苦口；到孟子时，世变既远，人才渐渐不如古，故孟子极力与言，要他从个本原处理会否？」曰：「孔门虽不曾说心，然答弟子问仁处，非理会心而何。仁即心也，但当时不说个『心』字耳。此处当自思之，亦未是大疑处。」

蜚卿问：「论语之言，无所不包，而其所以示人者，莫非操存涵养之要；七篇之指，无所不究，而其所以示人者，类多体验充广之端。」曰：「孔子体面大，不用恁地说，道理自在里面。孟子多是就发见处尽说与人，终不似夫子立得根本住。所以程子谓『其才高，学之无可依据』。要之，夫子所说包得孟子，孟子所言却出不得圣人疆域。且如夫子都不说出，但教人恁地去做，则仁便在其中。如言『居处恭，执事敬，与人忠』，果能此，则心便在。到孟子则不然，曰：『恻隐之心，仁之端也。今人乍见孺子将入井，皆有怵惕、恻隐之心。』都教人就事上推究。」道夫问：「如孟子所谓『求放心』，『集义所生』，莫是立根本处否？」曰：「他有恁地处，终是说得来宽。」曰：「他莫是以其所以做工夫者告人否？」曰：「固是。也是他所见如此。自后世观之，孔颜便是汉文帝之躬修玄默，而其效至于几致刑措。孟子便如唐太宗，天下之事无所不为，极力做去，而其效亦几致刑措。」端蒙录一条，疑问闻。见集注读语孟法。

看文字，且须看其平易正当处。孔孟教人，句句是朴实头。「人能充无受尔汝之实」，「实」字将作「心」字看。须是我心中有不受尔汝之实处，如仁义是也。

孟子比孔子时说得然「孟子道性善，言必称尧舜」，又见孟子说得实。因论南轩奏议有过当处。

或问：「孟子说『仁』字，义甚分明，孔子都不曾分晓说，是如何？」曰：「孔子未尝不说，只是公自不会看耳。譬如今沙糖，孟子但说糖味甜耳。孔子虽不如此说，却只将那糖与人吃。人若肯吃，则其味之甜，自不待说而知也。」

圣人说话，磨棱合缝，盛水不漏。如云「一言丧邦」，「以直报怨」，自是细密。孟子说得便粗，如云「今乐犹古乐」，「太王好色」，「公刘好货」之类。横渠说：「孟子比圣人自是粗。颜子所以未到圣人处，亦只是心粗。」

孟子要熟读，论语却费思索。孟子熟读易见，盖缘是它有许多问答发读语孟。

看孟子，与论语不同，论语要冷看，孟子要熟读。论语逐文逐意各是一义，故用子细静观。孟子成大段，首尾通贯，熟读文义自见，不可逐一句一字上理会也。

沉浸专一于论孟，必待其自得。

读论语，如无孟子；读前一段，如无后一段。不然，方读此，又思彼，扰扰于中。这般人不惟无得于书，胸中如此，做事全做不得。

大凡看经书，看论语，如无孟子；看上章，如无下章；看『学而时习之』未得，不须看『有朋自远方来』。且专精此一句，得之而后已。又如方理会此一句未得，不须杂以别说相似者。次第乱了，和此一句亦晓不得。

人有言，理会得论语，便是孔子；理会得七篇，便是孟子。子细看，亦是如此。盖论语中言语，真能穷究极其纤悉，无不透彻，如从孔子肚里穿过，孔子肝肺尽知了，岂不是孔子！七篇中言语，真能穷究透彻无一不尽，如从孟子肚里穿过，孟子肝肺尽知了，岂不是孟子！

讲习孔孟书。孔孟往矣，口不能言。须以此心比孔孟之心，将孔孟心作自己心。要须自家说时，孔孟点头道是，方得。不可谓孔孟不会说话，一向任己见说将去。若如此说孟子时，不成说孟子，只是说「王子」也！又若更不逐事细看，但以一个字包括，此又不可。此名「包子」，又不是孟子也！

论语多门弟子所集，故言语时有长长短短不类处。孟子，疑自着之书，故首尾文字一体，无些子瑕疵。不是自下手，安得如此好！若是门弟子集，则其人亦甚高，不可谓「轲死不传」。

孔门问答，曾子闻得底话，颜子未必与闻；颜子闻得底话，子贡未必与闻。今却合在论语一书，后世学者岂不幸事！但患自家不去用心。儒用。读论语。

问：「论语近读得如何？昨日所读底，今日再读，见得如何？」干曰：「尚看未熟。」曰：「这也使急不得，也不可慢。所谓急不得者，功效不可急；所谓不可慢者，工夫不可慢。」

问叔器：「论语读多少？」曰：「两日只杂看。」曰：「恁地如何会长进！看此一书，且须专此一书。便待此边冷如冰，那边热如火，亦不可舍此而观彼。」

问林恭甫：「看论语至何处？」曰：「至述而。」曰：「莫要恁地快，这个使急不得。须是缓缓理会，须是逐一章去搜索。候这一章透彻后，却理会第二章，久后通贯，却事事会看。如吃饭样，吃了一口，又吃一口，吃得滋味后，方解生精血。若只恁地吞下去，则不济事。」

论语难读。日只可看一二段，不可只道理会文义得了便了。须是子细玩味，以身体之，见前后晦明生熟不同，方是切实。

论读书之法。择之云：「尝作课程，看论语日不得过一段。」曰：「明者可读两段，或三段。如此，亦所以治躁心。近日学者病在好高，读论语，未问学而时习，便说一贯；孟子，未言梁王问利，便说尽心；易，未看六十四卦，便先读系辞。」

人读书，不得换前去，下梢必无所得。如理会论语，只得理会论语，不得存心在孟子。如理会里仁一篇，且逐章相挨理会了，然后从公冶长理会去，如此便是。

论语一日只看一段，大故明白底，则看两段。须是专一，自早至夜，虽不读，亦当涵泳常在胸次，如有一件事未了相似，到晚却把来商量。但一日积一段，日日如此，年岁间自是里面通贯，道理分明。

问：「看论语了未？」广云：「已看一遍了。」曰：「太快。若如此看，只是理会文义，不见得他深长底意味。所谓深长意味，又他别无说话，只是涵泳久之自见得。」

论语，愈看愈见滋味出。若欲草草去看，尽说得通，恐未能有益。凡看文字，须看古人下字意思是如何。且如前辈作文，一篇中，须看它用意在那里。举杜子美诗云：「更觉良工用心苦。」一般人看画，只见得是画一般；识底人看，便见得它精神妙处，知得它用心苦也。

王子充问学。曰：「圣人教人，只是个论语。汉魏诸儒只是训诂，论语须是玩味。今人读书伤快，须是熟方得。」曰：「论语莫也须拣个紧要底看否？」曰：「不可。须从头看，无精无粗，无浅无深，且都玩味得熟，道理自然出。」曰：「读书未见得切，须见之行事方切。」曰：「不然。且如论语，第一便教人学，便是孝弟求仁，便戒人巧言令色，便三省，也可谓甚切。」

莫云论语中有紧要底，有泛说底，且要着力紧要底，便是拣别。若如此，则孟子一部，可删者多矣！圣贤言语，粗说细说，皆着理会教透彻。盖道理至广至大，故有说得易处，说得难处，说得大处，说得小处。若不尽见，必定有窒碍处。若谓只「言忠信，行笃敬」便可，则自汉唐以来，岂是无此等人，因甚道统之传却不曾得？亦可见矣。

先生问：「论语如何看？」淳曰：「见得圣人言行，极天理之实而无一毫之妄。学者之用工，尤当极其实而不容有一毫之妄。」曰：「大纲也是如此。然就里面详细处，须要十分透彻，无一不尽。」

或讲论语，因曰：「圣人说话，开口见心，必不只说半截，藏着半截。学者观书，且就本文上看取正意，不须立说别生枝蔓。唯能认得圣人句中之意，乃善。」

圣人之言，虽是平说，自然周遍，亭亭当当，都有许多四方八面，不少了些子意思。若门人弟子之言，便有不能无偏处。如夫子言「文质彬彬」，自然停当恰好。子贡「文犹质也，质犹文也」，便说得偏。夫子言「行有余力，则以学文」，自然有先后轻重。而子夏「虽曰未学，吾必谓之学」，便有废学之弊。

人之为学，也是难。若不从文字上做工夫，又茫然不知下手处；若是字字而求，句句而论，不于身心上着切体认，则又无所益。且如说「我欲仁，斯仁至矣」，何故孔门许多弟子，圣人竟不曾以仁许之？虽以颜子之贤，而尚不违于三月之后，圣人乃曰「我欲斯至」！盍亦于日用体验，我若欲仁，其心如何？仁之至不至，其意又如何？又如说非礼勿视听言动，盍亦每事省察何者为非礼，而吾又何以能勿视勿听？若每日如此读书，庶几看得道理自我心而得，不为徒言也。

德先问孟子。曰：「孟子说得段段痛切，如检死人相似，必有个致命痕。孟子段段有个致命处，看得这般处出，方有精神。须看其说与我如何，与今人如何，须得其切处。今一切看得都困了。」读孟子。

「『学问之道无它，求其放心而已。』又曰：『有是四端于我者，知皆扩而充之。』孟子说得最好。人之一心，在外者又要收入来，在内者又要推出去。孟子一部书皆是此意。」又以手作推之状，曰：「推，须是用力如此。」又曰：「立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。」又曰：「世间只有个阖辟内外，人须自体察取。」人杰录云：「心在外者，要收向里；心在内者，却推出去。孟子云，学问求放心，四端扩而充之。一部孟子皆是此意。大抵一收一放，一阖一辟，道理森然。」赐录云：「因说仁义，曰：『只有孟子说得好。如曰：『学问之道无他，求其放心而已。』此是从外面收入里来。如曰：『人之有是四端，知皆扩而充之。』又要从里面发出去。凡此出入往来，皆由个心。』又曰：『所谓『立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义』，都是恁地』。」

读孟子，非惟看它义理，熟读之，便晓作文之法：首尾照应，血脉通贯，语意反复，明白峻洁，无一字闲。人若能如此作文，便是第一等文章！

孟子之书，明白亲切，无甚可疑者。只要日日熟读，须教它在吾肚中先千百转，便自然纯熟。某初看时，要逐句去看它，便觉得意思浅迫。至后来放宽看，却有条理。然此书不特是义理精明，又且是甚次第文章。某因读，亦知作文之法。

孟子，全读方见得意思贯。某因读孟子，见得古人作文法，亦有似今人间架。

「孟子文章妙不可言。」文蔚曰：「他每段自有一二句纲领，其后只是解此一二句。」曰：「此犹是浅者，其它自有妙处。惟老苏文深得其妙。」

孟子之文，恐一篇是一人作。又疑孟子亲作，不然，何其妙也！岂有如是人出孟子之门，而没世不闻耶！

集注且须熟读，记得。集注。

语吴仁父曰：「某语孟集注，添一字不得，减一字不得，公子细看。」又曰：「不多一个字，不少一个字。」

论语集注如称上称来无异，不高些，不低些。自是学者不肯用工看。如看得透，存养熟，可谓甚生友仁。

「某于论孟，四十余年理会，中间逐字称等，不教偏些子。学者将注处，宜子细看。」又曰：「解说圣贤之言，要义理相接去，如水相接去，则水流不碍。」后又云：「中庸解每番看过，不甚有疑。大学则一面看，一面疑，未甚惬意，所以改削不已。」

读书别无法，只管看，便是法。正如呆人相似，捱来捱去。自家都未要先立意见，且虚心只管看。看来看去，自然晓得。某那集注都详备，只是要人看无一字闲。那个无紧要闲底字，越要看。自家意里说是闲字，那个正是紧要字。上蔡云「人不可无根」，便是难。所谓根者，只管看，便是根，不是外面别讨个根来。

前辈解说，恐后学难晓，故集注尽撮其要，已说尽了，不须更去注脚外又添一段说话。只把这个熟看，自然晓得，莫枉费心去外面思量。

问：「集注引前辈之说，而增损改易本文，其意如何？」曰：「其说有病，不欲更就下面安注脚。」又问：「解文义处，或用『者』字，或用『谓』字，或用『犹』字，或直言，其轻重之意如何？」曰：「直言，直训如此。犹者，犹是如此。」又问「者」、「谓」如何。曰：「是恁地。」

集注中有两说相似而少异者，亦要相资。有说全别者，是未定也。

或问：「集注有两存者，何者为长？」曰：「使某见得长底时，岂复存其短底？只为是二说皆通，故并存之。然必有一说合得圣人之本意，但不可知尔。」复曰：「大率两说，前一说胜。」拱寿。

问：「语解胡氏为谁？」曰：「胡明仲也。向见张钦夫殊不取其说，某以为不然。他虽有未至处，若是说得是者，岂可废！」

集注中曾氏是文清公，黄氏是黄祖舜，晁氏是晁以道，李氏是李光祖。

程先生经解，理在解语内。某集注论语，只是发明其辞，使人玩味经文，理皆在经文内。易传不看本文，亦是自成一书。杜预左传解，不看经文，亦自成一书。郑笺不识经大旨，故多随句解。

论语集注盖某十年前本，为朋友间传去，乡人遂不告而刊。及知觉，则已分裂四出，而不可收矣。其间多所未稳，煞误看读。要之，圣贤言语，正大明白，本不须恁地传注。正所谓「记其一而遗其百，得其粗而遗其精」者也。

或述孟子集注意义以问。曰：「大概如此，只是要熟，须是日日认」述大学以问。曰：「也只如此，只是要日日认读新底了，反转看旧底，教十分熟后，自别有意思。」又曰：「如鸡伏卵，只管日日伏，自会成。」

初解孟子时，见自不明。随着前辈说，反不自明，不得其要者多矣。

集注乃集义之精髓。集注、集义。

问：「孟子比论语却易看，但其间数段极难晓。」曰：「只尽心篇语简了，便难理会。且如『养气』一章，被它说长了，极分晓，只是人不熟读。」问：「论语浩博，须作年岁间读，然中间切要处先理会，如何？」曰：「某近来作论语略解，以精义太详，说得没紧要处，多似空费工夫，故作此书。而今看得，若不看精义，只看略解，终是不浹洽。」因举五峰旧见龟山，问为学之

龟山曰：「且看论语。」五峰问：「论语中何者为要？」龟山不对。久之，曰：「熟读。」先生因曰：「如今且只得挨将去。」

诸朋友若先看集义，恐未易分别得，又费工夫。不如看集注，又恐太易了。这事难说。不奈何，且须看集注教熟了，可更看集义。集义多有好处，某却不编出者，这处却好商量，却好子细看所以去取之意如何。须是看得集义，方始无疑。某旧日只恐集义中有未晓得义理，费尽心力，看来看去，近日方始都无疑了。

因说「吾与回言」一章，曰：「便是许多紧要底言语，都不曾说得出。且说精义是许多言语，而集注能有几何言语！一字是一字。其间有一字当百十字底，公都把做等闲看了。圣人言语本自明白，不须解说。只为学者看不见，所以做出注解与学者省一半力。若注解上更看不出，却如何看得圣人意出！」又曰：「凡看文字，端坐熟读，久久于正文边自有细字注脚迸出来，方是自家见得亲切。若只于外面捉摸个影子说，终不济事。圣人言语只熟读玩味，道理自不难见。若果曾着心，而看他道理不出，则圣贤为欺我矣！如老苏辈，只读孟韩二子，便翻译得许多文章出来。且如攻城，四面牢壮，若攻得一面破时，这城子已是自家底了，不待更攻得那三面，方入得去。初学固是要看大学论孟。若读得大学一书透彻，其它书都不费力，触处便见。」喟然叹者久之，曰：「自有这个道理，说与人不信！」

问：「近看论语精义，不知读之当有何法？」曰：「别无方法，但虚心熟读而审择之耳。」集义。

因论集义论语，曰：「于学者难说。看众人所说七纵八横，如相战之类，于其中分别得甚妙。然精神短者，又难教如此。只教看集注，又皆平易了，兴起人不得。」

问：「要看精义，不知如何看？」曰：「只是逐段子细玩味。公记得书否？若记不得，亦玩味不得。横渠云：『读书须是成诵。』」又曰：「某近看学者须是专一。譬如服药，须是专服一药，方见有效。」

问：「精义有说得高远处，不知如何看。」曰：「也须都子细看，取予却在自家。若以为高远而略之，便卤莽了！」

读书，且须熟读玩味，不必立说，且理会古人说教通透。如语孟集义中所载诸先生语，须是熟读，一一记放心下，时时将来玩味，久久自然理会得。今

有一般学者，见人怎么说，不穷究它说是如何，也去立一说来搀说，何益于事！只赢得一个理会不得尔。

读书，须痛下工夫，须要细看。心粗性急，终不济事。如看论语精义，且只将诸说相比并看，自然比得正道理出来。如识高者，初见一条，便能判其是非。如未能，且细看，如看按款相似。虽未能便断得它按，然已是经心尽知其情矣。只管如此，将来粗急之心亦磨砻得细密了。横渠云：「文欲密察，心欲洪放。」若不痛做工夫，终是难入。

看精义，须宽着心，不可看杀了。二先生说，自有相关透处，如伊川云：「有主则实。」又云：「有主则虚。」如孟子云：「生于其心，害于其政；发于其政，害于其事。」又云：「作于其心，害于其事；作于其事，害于其政。」自当随文、随时、随事看，各有透彻处。

读论语，须将精义看。先看一段，次看第二段，将两段比较孰得孰失，孰是孰非。又将第三段比较如前。又总一章之说而尽比较之。其间须有一说合圣人之意，或有两说，有三说，有四五说皆是，又就其中比较疏密。如此，便是格物。及看得此一章透彻，则知便或自未有见识，只得就这里挨。一章之中，程子之说多是，门人之说多非。然初看时，不可先萌此心，门人所说亦多有好处。蜚卿曰：「只将程子之说为主，如何？」曰：「不可，只得以理为主，然后看它底。看得一章直是透彻了，然后看第二章，亦如此法。若看得三四篇，此心便熟，数篇之后，迎刃而解矣。某尝苦口与学者说得口破，少有依某去着力做工夫者。且如『格物、致知』之章，程子与门人之说，某初读之，皆不敢疑。后来编出细看，见得程子诸说虽不同，意未尝不贯。其门人之说，与先生盖有大不同者矣。」骧。

读书考义理，似是而非者难辨。且如精义中，惟程先生说得确当。至其门人，非惟不尽得夫子之意，虽程子之意，亦多失之。今读语孟，不可便道精义都不是，都废了。须借它做阶梯去寻求，将来自见道理。知得它是非，方是自己所得处。如张无垢文字浅近，却易见也。问：「如何辨得似是而非？」曰：「遗书所谓义理栽培者是也。如此用工，久之自能辨得。」

论语中，程先生及和靖说，只于本文添一两字，甚平淡，然意味深长，须当子细看。要见得它意味，方好。

问：「精义中，尹氏说多与二程同，何也？」曰「二程说得已明，尹氏只说出。」问：「谢氏之说多华揆。」曰：「胡侍郎尝教人看谢氏论语，以其文字上多有发越处。」

先生问：「寻常精义，自二程外，孰得？」曰：「自二程外，诸说恐不相上下。」又问蜚卿。答曰：「自二程外，惟龟山胜。」曰：「龟山好引证，未说本意，且将别说折人若看它本说未分明，并连所引失之。此亦是一病。」又问仲思。答曰：「据某，恐自二程外，惟和靖之说为简当。」曰：「以某观之，却是和靖说得当。虽其言短浅，时说不尽，然却得这意思。」顷之，复曰：「此亦大纲偶然说到此，不可以为定也。」

明道说道理，一看便好，愈看而愈好。伊川犹不无难明处，然愈看亦愈好。上蔡过高，多说人行不得底说话。杨氏援引十件，也要做十件引上来。范氏一个宽大气象，然说得走作，便不可晓。

上蔡论语解，言语极多。看得透时，它只有一两字是紧要。赐。

问：「谢氏说多过，不如杨氏说最实。」曰：「尹氏语言最实，亦多是处。但看文字，亦不可如此先怀权断于胸中。如谢氏说，十分有九分过处，其间亦有一分说得恰好处，岂可先立定说。今且须虚心玩理。」大雅问：「理如何玩？」曰：「今当以小说明之：一人欲学相气色，其师与五色线一串，令人暗室中认之。云：『辨得此五色出，方能相气色。』看圣人意旨，亦要如此精专，方得之。到自得处，不从说来，虽人言亦不信。盖开导虽假人言，得处须是自得，人则无如之何也。孔子言语简，若欲得之，亦非用许多工夫不得。孟子之言多，若欲得之，亦合用许多工夫。孔子言简，故意广无失。孟子言多意长，前呼后唤，事理俱明，亦无失。若他人语多，则有失。某今接士大夫，答问多，转觉辞多无益。」

原父论语解，紧要处只是庄老。诸家解。

先生问：「曾文清有论语解，曾见否？」曰：「尝见之，其言语简。」曰：「其中极有好处，亦有先儒道不到处。某不及识之，想是一精确人，故解书言多简。」某曰：「闻之，文清每日早，必正衣冠，读论语一篇。」曰：「此所谓『学而时习之』，与今日学者读论语不同。」

建安吴才老作论语十说，世以为定夫作者，非也。其功浅，其害亦浅。又为论语考异，其功渐深，而有深害矣。至为语解，即以己意测度圣人，谓圣人为多诈轻薄人矣！徐葳为刊其书越州以行。

学者解论语，多是硬说。须习熟，然后有个人头处。

孟子疏，乃邵武士人假作。蔡季通识其人。当孔颖达时，未尚孟子，只尚论语孝经尔。其书全不似疏样，不曾解出名物制度，只绕缠赵岐之说耳。

问伊川说「读书当观圣人所以作经之意，与圣人所以用心」一条。曰：「此条，程先生说读书，最为亲切。今人不会读书是如何？只缘不曾求圣人之意，纔拈得些小，便把自意硬入放里面，胡说乱说。故教它就圣人意上求，看如何。」问：「『易其气』是如何？」曰：「只是放教宽慢。今人多要硬把捉教住，如有个难理会处，便要刻画百端讨出来，枉费心力。少刻只说得自底，那里见圣人意！」又曰：「固是要思索，思索那曾恁地！」又举「阙其疑」一句，叹美之。集注读论孟法。

先生尝举程子读论孟切己之说，且如「学而时习之」，切己看时，曾时习与否？句句如此求之，则有益矣。余正甫云：「看中庸大学，只得其纲而无目，如衣服只有领子。」过当时不曾应。后欲问：「谓之纲者，以其目而得名；谓之领者，以其衣而得名。若无目，则不得谓之纲矣。故先生编礼，欲以中庸大学学记等篇置之卷端为礼本。」正甫未之从。

问：「孔子言语句句是自然，孟子言语句句是事实。」曰：「孔子言语一似没紧要说出来，自是包含无限道理，无些渗漏。如云『道之以政，齐之以刑；道之以德，齐之以礼』数句，孔子初不曾着力，只似没紧要说出来，自是委曲详尽，说尽道理，更走它底不得。若孟子使用着力，依文按本，据事实说无限言语，方说得出。此所以为圣贤之别也。孟子说话，初间定用两句说起个头，下面便分开两段说去，正如而今人做文字相似。」

论语之书，无非操存、涵养之要；七篇之书，莫非体验、扩充之端。盖孔子大概使人优游饜飶，涵泳讽味；孟子大概是要人探索力讨，反己自求。故伊川曰：「孔子句句是自然，孟子句句是事实。」亦此意也。如论语所言「居处恭，执事敬，与人忠」，「出门如见大宾，使民如承大祭」，「非礼勿视听言动」之类，皆是存养底意思。孟子言性善，存心，养性，孺子入井之心，四端之发，若火始然，泉始达之类，皆是要体认得这心性下落，扩而充之。于此等类语玩味，便自可见。

问：「齐景公欲封孔子以尼溪之田，晏婴不可。楚昭王欲封孔子以书社之地，子西不可。使无晏婴子西，则夫子还受之乎？」曰：「既仕其国，则须有采地，受之可也。」集注序说。

楚昭王招孔子，孔子过陈蔡被围。昭王之招无此事。邹鲁间陋儒尊孔子之意如此。设使是昭王招，陈蔡乃其下风耳，岂敢围？张无垢所谓者非。

朱子语类卷第二十

论语二

学而篇上

学而时习之章

今读论语，且熟读学而一篇，若明得一篇，其余自然易晓。寿昌。

学而篇皆是先言自修，而后亲师友。「有朋自远方来」，在「时习」之后；「而亲仁」，在「入则孝，出则弟」之后；「就有道而正焉」，在「食无求饱，居无求安」之后；「毋友不如己者」，在「不重则不威」之后。今人都不去自修，只是专靠师友说话。

入道之门，是将自家身己入那道理中去，渐渐相亲，久之与己为一。而今人道理在这里，自家身在外面，全不曾相干涉！

刘问「学而时习之」。曰：「今且理会个『学』，是学个甚底，然后理会『习』字、『时』字。盖人只有个心，天下之理皆聚于此，此是主张自家一身者。若心不在，那里得理来！惟学之久，则心与理一，而周流泛应，无不曲当矣。且说为学有多少事，孟子只说『学问之道，求其放心而已矣』。盖为学之事虽多有头项，而为学之道，则只在求放心而已。心若不在，更有甚事！」学习。

书也只是熟读，常记在心头，便得。虽孔子教人，也只是「学而时习之」。若不去时习，则人都不奈你何。只是孔门弟子編集，把这个作第一件。若能时习，将次自晓得。十分难晓底，也解晓得。

或问：「『学而时习』，不是诗书礼乐。」「固不是诗书礼乐。然无诗书礼乐，亦不得。圣人之学与俗学不同，亦只争这些子。圣贤教人读书，只要知所以为学之道。俗学读书，便只是读书，更不理会为学之道是如何。」

问：注云：『学之为言，效也。』『效』字所包甚」曰：「是如此。博学，慎思，审问，明辨，笃行，皆学效之事也。」骧。容录云：「人凡有可效处，皆当效之。」

吴知先问『学习』二字。曰：「『学』，是未理会得时，便去学；『习』，是已学了，又去重学。非是学得了，顿放在一处，却又去习也。只是一件事。『如鸟数飞』，只是飞了又飞，所谓『鹰乃学习』是也。」先生因言：「此等处，添入集注中更好。」

未知未能而求知求能，之谓学；已知已能而行之不已，之谓习。

读书、讲论、修饬，皆要时习。

「学而时习之」，虽是讲学、力行平说，然看他文意，讲学意思终较多。观「则以学文」，「虽曰未学」，则可见。

或问「学而时习之」。曰：「学是学别人，行是自家行。习是行未熟，须在此习行之也。」履。

问：「时习，是温寻其义理，抑习其所行？」曰：「此句所包只是学做这一件事，便须习此一件事。且如学『克己复礼』，便须朝朝暮暮习这『克己复礼』。学，效也，是效其人。未能孔子，便效孔子；未能周公，便效周公。巫、医亦然。」

学习，须是只管在心，常常习。若习得专一，定是脱然通解。

且如今日说这一段文字了，明日又思之；一番思了，又第二、第三番思之，便是时习。今学者才说了便休。学蒙。

问：「如何是时习？」曰：「如写一个『上』字，写了一个，又写一个，又写一个。」当时先生亦逐一书此「上」于掌中。

国秀问：「格物、致知是学，诚意、正心是习；学是知，习是行否？」曰：「伊川云：『时复思绎，浹洽于中，则说也。』这未说到行。知，自有知底学，自有知底习；行，自有行底学，自有行底习。如小儿写字，知得字合恁地写，这是学；便须将心思量安排，这是习。待将笔去写成几个字，这是行底学；今日写一纸，明日写一纸，又明日写一纸，这是行底习。人于知上不习，

便要去行，如何得！人于知上不习，非独是知得不分晓，终不能有诸已。」贺孙。

问：「程子二说：一云『时复思绎』，是就知上习；『所学在我』，是就行上习否？」曰：「是如此。」柄。

「浹洽」二字，宜子细看。凡于圣贤言语思量透彻，乃有所得。譬之浸物于水：水若未入，只是外面稍湿，里面依前干燥。必浸之久，则透内皆湿。程子言「时复思绎，浹洽于中，则说」，极有深意。先生令诸生同讲「学而时习之，不亦说乎」。「须以近者譬得分晓乃可。如小子初授读书，是学也。令读百数十遍，是时习也。既熟，则不烦恼，覆背得，此便是说也。书字亦然。或问中云：「学是未知而求知底工夫，习是未能而求能底工夫。」以此推之，意可得矣。」杂说载魏帝「三三横，两两纵，谁能辨之赐金锤」之令。答者云：「吴人没水自云工，屠儿割肉与称同，伎儿掷绳在虚空。」盖有类三句。陈思王见三人答后，却云：「臣解得是『习』字。」亦善谑矣。皆说习熟之意。先生然之。

「学而时习之」，若伊川之说，则专在思索而无力行之功；如上蔡之说，则专于力行而废讲究之义，似皆偏了。

问：「程云：『习，重习也。时复思绎，浹洽于中，则说也。』看来只就义理处说。后添入上蔡『坐如尸』一段，此又就躬行处说，然后尽时习之意。」曰：「某备两说，某意可见。两段者各只说得一边，寻绎义理与居处皆当习，可也。」后又问：『习，鸟数飞也』，如何是数飞之义？」曰：「此是说文『习』字从『羽』。月令：『鹰乃学习。』只是飞来飞去也。」

问：「『学而时习之』，伊川说『习』字，就思上说；范氏游氏说，都行上说。集注多用思意，而附谢氏『坐如尸，立如齐』一段，为习于行。据贺孙看，不思而行，则未必中道；思得惯熟了，却行无不当者。」曰：「伊川意是说习于思。天下事若不先思，如何会行得！说习于行，亦不是外于思。思与行亦不可分说。」

「坐如尸，立如齐。」学时是知得「坐如尸，立如齐」。及做时，坐常是如尸，立常是如齐，此是习之事也。卓。

上蔡谓：「『坐如尸』，坐时习；『立如齐』，立时习。」只是僮侗说成一个物，恁地习。以见立言最难。某谓，须坐常常照管教如尸，方始是习；立常常照管教如齐，方始是习。逐件中各有一个习，若恁散说，便宽了。

「坐如尸，立如齐」，谢氏说得也疏率。这个须是说坐时常如尸，立时常如齐，便是。今谢氏却只将这两句来儻侗说了。不知这两句里面尚有多少事，逐件各有个习在。立言便也是难。

方叔弟问：「平居时习，而习中每觉有愧，何也？」曰：「如此，只是工夫不接续也。要习，须常令工夫接续则得。」又问寻求古人意思。曰：「某尝谓学者须是信，又须不信。久之，却自寻得个可信底道理，则是真信也。」

「学而时习之」，须是自己时习，然后知心里说处。说。

或问「不亦说乎」。曰：「不但只是学道有说处。今人学写字，初间写不好，到后来一旦写得好时，岂不欢喜！又如人习射，初间都射不中，到后来射得中时，岂不欢喜！大抵学到说时，已是进一进了。只说后，便自住不得。且如人过险处，过不得，得人扶持将纔过得险处了，见一条平坦路，便自欢喜行将去矣。」

问：「集注谓『中心喜悦，其进自不能已』。」曰：「所以欲诸公将文字熟读，方始经心，方始谓之习。习是常常去习。今人所以或作或辍者，只缘是不曾到说处。若到说处，自住不得。看来夫子只用说『学而时习』一句，下面事自节节可见。」

问：「『有朋自远方来』，莫是为学之验否？」曰：「不必以验言。大抵朋友远来，能相信从，吾既与他共知得这个道理，自是乐也。」或问：「说与乐如何？」曰：「说是自家心里喜说，人却不知；乐则发散于外也。」朋自远方来。

郑齐卿问「以善及人而信从者众，故可乐」。曰：「旧尝有『信从者众，足以验己之有得』。然己既有得，何待人之信从，始为可乐。须知己之有得，亦欲他人之皆得。然信从者但一二，亦未能惬吾之意。至于信之从之者众，则岂不可乐！」又曰：「此段工夫专在时习上做。时习而至于说，则自不能已，后面工夫节节自有来。」

问：「『以善及人而信从者众』，是乐其善之可以及人乎，是乐其信从者众乎？」曰：「乐其信从者众也。大抵私小底人或有所见，则不肯告人，持以自多。君子存心广大，己有所得，足以及人。若己能之，以教诸人，而人不能，是多少可闷！今既信从者自远而至，其众如是，安得不乐！」又云：「紧

要在『学而时习之』，到说处自不能已。今人学而不能久，只是不到可说处。到学而不能自己，则久久自有此理。」

问「以善及人而信从者众」。曰：「须是自家有这善，方可及人；无这善，如何及得人。看圣人所言，多少宽大气象！常人褊迫，但闻得些善言，写得些文字，便自宝藏之，以为己物，皆他人所不得知者，成甚模样！今不必说朋来远方是以善及人。如自家写得片文只字而归，人有求者，须当告之，此便是以善及人处。只是待他求方可告之，不可登门而告之。若登门而告之，是往教也，便不可如此。」

问：「『以善及人而信从者众』。语初学，将自谋不暇，何以及得人？」曰：「谓如传得师友些好说话好文字，归与朋友，亦唤做及人。如有好说话，得好文字，紧紧藏在笼篋中，如何得及人。」容。

或问：「『有朋自远方来』，程先生云：『推己之善以及人。』有舜善与人同底意。」曰：「不必如此思量推广添将去，且就此上看。此中学问，大率病根在此，不特近时为然。自彪德美来已如此，盖三十余年矣。向来记得与他说中庸鬼神之事，也须要说此非功用之鬼神，乃妙用之鬼神，羈缠说去，更无了期。只是向高乘虚接渺说了。此正如看屋，不向屋里看其间架如何，好恶如何，堂奥如何，只在外略一绰过，便说更有一个好屋在，又说上面更有一重好屋在。又如吃饭，不吃在肚里，却向上家讨一碗来比，下家讨一碗来比，济得甚事！且如读书，直是将一般书子细沈潜去理会。有一看而不晓者，有再看而不晓者，其中亦有再看而可晓者。看得来多，不可晓者自可晓。果是不晓致疑，方问人。今来所问，皆是不曾子细看书，又不曾从头至尾看，只是中间接起一句一字来备礼发问。此皆是应故事来问底，于己何益，将来何用。此最学者大病！」

程氏云：「以善及人而信从者众，故乐。」此说是。若杨氏云：「与共讲学」之类，皆不是。我既自未有善可及人，方资人相共讲学，安得「有朋自远方来」！

吴仁父问「非乐不足以语君子」。曰：「惟乐后，方能进这一步。不乐，则何以为君子。」时举云：「说在己，乐有与众共之之意。」曰：「要知只要所学者在我，故说。人只争这一句。若果能悦，则乐与不愠，自可以次而进矣。」

「说在心，乐主发散在外。」说是中心自喜说，乐便是说之发于外者。说乐。

说是感于外而发于中，乐则充于中而溢于外。

「人不知而不愠，不亦君子乎！」自是不相干涉，要他知做甚！自家为学之初，便是不要人知了，至此而后真能不要人知尔。若锻炼未能得十分如此成熟，心里固有时被它动。及到这里，方真个能人不我知而不愠也。人不知不愠。

「人不知而不愠」。为善乃是自己当然事，于人何与。譬如吃饭，乃是要得自家饱。我既在家中吃饭了，何必问外人知与不知。盖与人初不相干也。拱寿。

问「人不知而不愠」。曰：「今有一善，便欲人知；不知，则便有不乐之意。不特此也，人有善而人或不知之，初不干己事，而亦为之不平，况其不知己乎！此则不知不愠，所以为难。」

尹氏云：「学在己，知不知在人，何愠之有！」此等句极好。君子之心如一泓清水，更不起些微波。

问：「学者稍知为己，则人之知不知，自不相干。而集注何以言『不知不愠者逆而难』？」曰：「人之待己，平平恁地过，亦不觉。若被人做个全不足比数底人看待，心下便不甘，便是愠。愠非忿怒之谓。」

或问「不亦乐乎」与「人不知而不愠」。曰：「乐公而愠私。君子有公共之乐，无私己之怨。」乐、不愠。

有朋自远方来而乐者，天下之公也；人不知而愠者，一己之私也。以善及人而信从者众，则乐；人不己知，则不愠。乐愠在物不在己，至公而不私也。

「或问谓朋来讲习之乐为乐。」曰：「不似伊川说得大。盖此个道理天下所公共，我独晓之，而人晓不得，也自闷人。若『有朋自远方来』，则信向者众，故可乐。若以讲习为乐，则此方有资于彼而后乐，则其为乐也小矣。这个地位大故是高了。『人不知而不愠』，说得容易，只到那地位自是难。不愠，不是大故怒，但心里略有些不平底意思便是愠了。此非得之深，养之厚者，不能如此。」义刚录同，见训

圣贤言语平铺地说在那里。如夫子说「学而时习之」，自家是学何事，便须着时习。习之果能说否？「有朋自远方来」，果能乐不乐？今人之学，所以求人知之。不见知，果能不愠否？总论。

问：「『学而时习之，不亦说乎！』到熟后，自然说否？」曰：「见得渐渐分晓，行得渐渐熟，便说。」又问：「『人不知而不愠』，此是所得深后，外物不足为轻重。学到此方始是成否？」曰：「此事极难。愠，非勃然而怒之谓，只有些小不快活处便是。」正叔曰：「上蔡言，此一章是成德事。」曰：「习亦未是成德事。到『人不知而不愠』处，方是成德。」

吴子常问「学而时习」一章。曰：「学只是要一个习，习到熟后，自然喜说不能自己。今人学所以便住了，只是不曾习熟，不见得好。此一句却系切己用功处，下句即因人矣。」又曰：「『以善及人而信从者众。』善，不是自家独有，人皆有之。我习而自得，未能及人，虽说未乐。」

黄问：「学而首章是始、中、终之序否？」曰：「此章须看：如何是『学而时习之』，便『不亦说乎』！如何是『有朋自远方来』，便『不亦乐乎』！如何是『人不知而不愠』，便『不亦君子乎』？里面有许多意思曲折，如何只要将三字来包了！若然，则只消此三字，更不用许多话。向日君举在三山请某人学中讲说此，谓第一节是心与理一，第二节是己与人一，第三节是人与天一，以为奇论。可谓作怪！」黄录详，别出。

问：「学而首章，把作始、中、终之序看时，如何？」曰：「道理也是恁地，然也不消恁地说。而今且去看『学而时习之』是如何，『有朋自远方来』是如何。若把始、中、终三个字括了时便是了，更读个甚么！公有一病，好去求奇。如适间说文子，只是他有这一长，故谥之以『文』，未见其它不好处。今公却恁地去看。这一个字，如何解包得许多意思？大概江西人好拗、人说臭，他须要说香。如告子不如孟子，若只恁地说时，便人与我一般。我须道，告子强似孟子。王介甫尝作一篇兵论，在书院中砚下，是时他已参政。刘贡父见之，值客直入书院，见其文。遂言庶官见执政，不应直入其书院，且出。少顷厅上相见，问刘近作，刘遂将适间之文意换了言语答它。王大不乐，退而碎其纸。盖有两个道此，则是我说不奇，故如此。」因言福州尝有姓林者，解「学而时习」是心与理为一，「有朋自远方来」是己与人为一，「人不知而不愠」是人与天为一。君举大奇之，这有甚好处！要是它们科举之习未除，故说得如此。

问：「横渠解『学而时习之』云：『潜心于学，忽忽为他虑引去者，此气也。』震看得为他虑所引，必是意不诚，心不定，便如此。横渠却以为气，如

何？」曰：「人谁不要此心定。到不定时，也不奈何得。如人担一重担，尽力担到前面，忽担不去。缘何如此？只为力量不足。心之不定，只是合下无工夫。」曰：「所以不曾下得工夫，病痛在何处？」曰：「须是有所养。」曰：「所谓养者，『以直养』否？」曰：「未到『以直养』处，且『持其志无暴其气』可也。若我不放纵此气，自然心定。」震又云：「其初用力把捉此心时，未免难，不知用力久后自然熟否？」曰：「心是把捉人底，人如何去把捉得他！只是以义理养之，久而自熟。」震。诸说。

「范说云：『习在己而有得于内，朋友在人而有得于外。』恐此语未稳。」先生问：「如何？」卓云：「得虽在人，而得之者在我，又安有内外之别！」曰：「此说大段不是，正与告子义外之说一般。」

再见，因呈所撰论语精义备说。观二章毕，即曰：「大抵看圣贤语言，不须作课程。但平心定气熟看，将来自有得处。今看老兄此书，只是搆成文字，元不求自得。且如『学而时习』一章，诸家说各有长处，亦有短处。如云『「鹰乃学习」之谓』，与『时复思绎浹洽于中则说矣』，此程说最是的当处。如云『以善及人而信从者众，故可乐』，此程说，正得夫子意。如云『学在己，知不知在人』，尹子之言当矣。如游说『宜其令闻广誉施其身，而人乃不知焉。是有命，「不知命无以为君子」』。此最是语病。果如此说，则是君子为人所不知，退而安之于命，付之无可奈何，却如何见得真不愠处出来。且圣人之意尽有高远处，转穷究，转有深义。今作就此书，则遂不复看精义矣。自此隔下了，见识止如此，上面一截道理更不复见矣。大抵看圣贤语言，须徐徐俟之，待其可疑而后疑之。如庖丁解牛，他只寻罅隙处，游刃以往，而众理自解，芒刃亦不钝。今一看文字，便就上百端生事，谓之起疑。且解牛而用斧凿，凿开成痕，所以刃屡钝。如此，如何见得圣贤本意。且前辈讲求非不熟，初学须是自处于无能，遵禀他前辈说话，渐见实处。今一看未见意趣，便争手夺脚，近前争说一分。以某观之，今之作文者，但口不敢说耳，其意直是谓圣贤说有未至，他要说出圣贤一头地。曾不知于自己本无所益。乡令老兄虚心平气看圣人语言，不意今如此支离！大抵中年以后为学，且须爱惜精神。如某在官所，亦不敢屑屑留情细务者，正恐耗了精神，忽有大事来，则无以待之。」

问「学而」一章。曰：「看精义，须看诸先生说『学』字，谁说得好；『时习』字，谁说得好；『说』字，谁说得好。须恁地看。」林扩之问：「多把『习』字作『行』字说，如何？」曰：「看古人说『学』字、『习』字，大意只是讲习，亦不必须是行。」干问：「谢氏、游氏说『习』字，似分晓。」曰：「据正文意，只是讲习。游谢说乃推广『习』字，毕竟也在里面。游氏说得虽好，取正文便较迂曲些。」问：「伊川解『不亦说』作『说在心』，范氏作『说自外至』，似相反。」曰：「这在人自忖度。」干曰：「既是『思绎浹」

洽于中』，则说必是在内。」曰：「范氏这一句较疏。说自是在心，说便如暗欢喜相似。乐便是个发越通畅底气象。」问：「范氏下面『乐由中出』与伊川『发散在外』之说却同。」曰：「然。」问：「范氏以『不亦说乎』作『比于说，犹未正夫说』，如何？」曰：「不必如此说。」问：「范氏游氏皆以『人不知而不愠，不亦君子乎』，作『不知命无以为君子乎』。如何？」曰：「此也是小可事，也未说到命处。为学之意，本不欲人知。『学在己，知不知在人，何愠之有』！」问：「谢氏『知我者希』之说如何？」曰：「此老子语也。亦不必如此说。」

萧定夫说：「胡致堂云：『学者何？仁也。』」曰：「『学』字本是无定底字，若止云仁，则渐入无形体去了。所谓『学』者，每事皆当学，便实。如上蔡所谓『坐如尸』，坐时习也；『立如齐』，立时习也』，以此推之，方是学。某到此，见学者都无南轩乡来所说一字，几乎断绝了！盖缘学者都好高，说空，说悟。」定夫又云：「南轩云：『致堂之说未的确。』」曰：「便是南轩主胡五峰而抑致堂。某以为不必如此，致堂亦自有好处。凡事，好中有不好，不好中又有好。沙中有金，玉中有石，要自家辨得始得。」震。

「致堂谓『学所以求仁也』。仁是无头面底，若将『学』字来解求仁，则可；若以求仁解『学』字，又没理会了。」直卿云：「若如此说，一部论语，只将『求仁』二字说便了也。」先生又曰：「南轩只说五峰说底是，致堂说底皆不是，安可如此！致堂多有说得好处，或有文定五峰说不到处。」

有子曰其为人也孝弟章

问有子言孝悌处。先生谓：「有子言语似有些重复处，然是其诚实践履之言，细咀嚼之，益有味。」

因说陆先生每对人说，有子非后学急务，又云，以其说不合有节目，多不直截。某因谓，是比圣人言语较紧。且如孝弟之人岂尚解犯上，又更作乱！曰：「人之品不同，亦自有孝弟之人解犯上者，自古亦有作乱者。圣贤言语宽平，不须如此急迫看。」

陆伯振云：「象山以有子之说为未然。仁，乃孝弟之本也。有子说：『君子务本，本立而道生。』起头说得重，却得。『孝弟也者，其为仁之本与』，却说得轻了。」先生曰：「上两句泛说，下两句却说行仁当自孝弟始。所以程子云：『谓孝弟为行仁之本，则可；谓是仁之本，则不可。』所谓『亲亲而仁

民』也。圣贤言仁不同。此是说『为仁』，若『巧言令色，鲜矣仁』，却是近里说。」因言有子说数段话，都说得反复曲折，惟「盍彻」一段说得直截耳。想是一个重厚和易底人，当时弟子皆服之，所以夫子没后，「欲以所事夫子者事之」也。

「其为人也孝弟」，此说资质好底人，其心和顺柔逊，必不好犯上，仁便从此生。鲜，是少，对下文「未之有也」，上下文势如此。若「巧言令色，鲜矣仁」，鲜字则是绝无。「君子务本，本立而道生」，此两句泛说凡事是如此，与上下不相干。下文却言「孝弟也者」，方是应上文也，故集注着个「大凡」也。

或说：「世间孝弟底人，发于他事，无不和顺。」曰：「固是。人若不孝弟，便是这道理中间断了，下面更生不去，承接不来，所以说孝弟仁之本。」李敬子曰：「世间又有一种孝慈人，却无刚断。」曰：「人有几多般，此属气禀。如唐明皇为人，于父子夫妇君臣分上煞无状，却终始爱兄弟不衰，只缘宁王让他位，所以如此。这一节感动，终始友爱不衰。或谓明皇因宁王而后能如此，这也是他里面有这道理，方始感发得出来。若其中元无此理，如何会感发得！」

问：「干犯在上之人，如『疾行先长者』之类？」曰：「然。干犯便是那小底乱，到得『作乱』，则为争斗悖逆之事矣！」问：「人子之谏父母，或貽父母之怒，此不为干犯否？」曰：「此是孝里面事，安得为犯？然谏又自『下气怡色柔声以谏』，亦非凌犯也。」又问：「谏争于君，如『君事有犯无隐』，如『勿欺也而犯之』，此『犯』字如何？」曰：「此『犯』字又说得轻。如君有不是，须直与他说，此之谓『犯』。但人臣之谏君，亦有个宛转底道理。若暴扬其恶，言语不逊，叫唤狂悖，此便是干犯矣，故曰：『人臣之事君当熟谏。』」

问：「有犯上者，已自不好，又何至于『作乱』？可见其益远孝弟之所为。」曰：「只言其无此事。论来犯上，乃是少有拂意便是犯，不必至陵犯处乃为犯也。若作乱，谓之『未之有也』，绝无可知。」

「犯上者鲜矣」，是对那「未之有」而言，故有浅深。若「鲜矣仁」，则是专言。这非只是少，直是无了！但圣人言得慢耳。

「犯上者鲜矣」之「鲜」，与「鲜矣仁」之「鲜」不同。「鲜矣仁」是绝无了。「好犯上者鲜」，则犹有在；下面「未之有也」，方是都无。

问：「『君子务本』，注云：『凡事专用力于根本。』如此，则『孝弟为仁之本』，乃是举其一端而言？」曰：「否。本是说孝弟，上面『务本』，是且引来。上面且泛言，下面是收入来说。」曰：「君臣父子夫妇兄弟皆是本否？」曰：「孝弟较亲切。『于亲孝，故忠可移于君；事兄弟，故顺可移于长』，便是本。」

问：「合当说『本立而未生』，有子何故却说『本立而道生』？」曰：「本立则道随事而生，如『事亲孝，故忠可移于君；事兄弟，故顺可移于长』。」

问「本立道生」。曰：「此甚分明。如人能孝能弟，渐渐和于一家，以至亲戚，以至故旧，渐渐通透。」

孝弟固具于仁。以其先发，故是行仁之本。以下孝弟仁之本。

子上说：「孝弟仁之本，是良心。」曰：「不须如此说，只平稳就事上观。有子言其为人孝弟，则必须柔恭；柔恭，则必无犯上作乱之事。是以君子专致力于其本。然不成如此便止，故曰：『本立而道生，孝弟也者，其为仁之本欤！』盖能孝弟了，便须从此推去，故能爱人利物也。」昔人有问：「孝弟为仁之本，不知义礼智之本。」先生答曰：「只孝弟是行仁之本，义礼智之本皆在此：使其事亲从兄得宜者，行义之本也；事亲从兄有节文者，行礼之本也；知事亲从兄之所以然者，智之本也。『不爱其亲而爱他人者，谓之悖德；不敬其亲而敬他人者，谓之悖礼。』舍孝弟则无以本之矣。」可学录别出。

问：「孝弟是良心之发见，因其良心之发见，为仁甚易。」曰：「此说固好，但无执着。观此文意，只是云其为人孝弟，则和逊温柔，必能齐家，则推之可以仁民。务者，朝夕为此，且把这一个作一把头处。」

或问「孝弟为仁之本」。曰：「这个仁，是爱底意思。行爱自孝弟始。」又曰：「亲亲、仁民、爱物，三者是为仁之事。亲亲是第一件事，故『孝弟也者，其为仁之本与』。」又曰：「知得事亲不可不孝，事长不可不弟，是为义之本；知事亲事长之节文，为礼之本；知事亲事长，为智之本。」张仁叟问：「义亦可为心之德？」曰：「义不可为心之德。仁是专德，便是难说，某也只说到这里。」又曰：「行仁之事。」又曰：「此『仁』字是偏言底，不是专言底。」又曰：「此仁，是仁之一事。」

胡兄说：「尝见世间孝弟底人，少间发出来，于他事无不和顺，慈爱处自有次第道理。」曰：「固是。人若不孝弟，便是这个道理中间跌断了，下面生不去，承接不来了，所以说『孝弟也者，其为仁之本欤』。」

问：「『孝弟为仁之本』，是事父母兄既尽道，乃立得个根本，则推而仁民爱物，方行得有条理。」曰：「固是。但孝弟是合当底事，不是要仁民爱物方从孝弟做去。」可学云：「如草木之有本根，方始枝叶繁茂。」曰：「固是。但有本根，则枝叶自然繁茂。不是要得枝叶繁茂，方始去培植本根。」南升。

陈敬之说「孝弟为仁之本」一章，三四日不分明。先生只令子细看，全未与说。数日后，方作一图示之：中写「仁」字，外一重写「孝弟」字，又外一重写「仁民爱物」字。谓行此仁道，先自孝弟始，亲亲长长，而后次第推去，非若兼爱之无分别也。

问「孝弟为仁之本」。曰：「此是推行仁道，如『发政施仁』之『仁』同，非『克己复礼为仁』之『仁』，故伊川谓之『行仁』。学者之为仁，只一念相应便是仁。然也只是这一个道理。『为仁之本』，就事上说；『克己复礼』，就心上说。」又论「本」字云：「此便只是大学『其本乱而未治者否矣』意思。理一而分殊，虽贵乎一视同仁，然不自亲始，也不得。」

问：「孝弟仁之本。今人亦有孝弟底而不尽仁，何故？莫是志不立？」曰：「亦其端本不究，所谓『由之而不知，习矣而不察』。彼不知孝弟便是仁，却把孝弟作一般善人，且如此过，却昏了。」又问：「伊川言『仁是本，孝弟是用』，所谓用，莫是孝弟之心油然而生，发见于外？」曰：「仁是理，孝弟是事。有是仁，后有是孝弟。」

直卿说「孝弟为仁之本」，云：「孔门以求仁为先，学者须是先理会得一个『心』字。上古圣贤，自尧舜以来，便是说『人心道心』。集注所谓『心之德，爱之理』，须理会得是个甚底物，学问方始有安顿处。」先生曰：「仁义礼智，自天之生人，便有此四件，如火炉便有四角，天便有四时，地便有四方，日便有昼夜昏旦。天下道理千枝万叶，千条万绪，都是这四者做出来。四者之用，便自各有许多般样。且如仁主于爱，便有爱亲，爱故旧，爱朋友底许多般道理。义主于敬，如贵贵，则自敬君而下，以至『与上大夫、下大夫言』许多般；如尊贤，便有『师之者，友之者』许多般。礼智亦然。但是爱亲爱兄是行仁之本。仁便是本了，上面更无本。如水之流，必过第一池，然后过第二池，第三池。未有不先过第一池，而能及第二第三者。仁便是水之原，而孝弟便是第一池。不惟仁如此，而为义礼智亦必以此为本也。」

仁如水之源，孝弟是水流底第一坎，仁民是第二坎，爱物则三坎也。

问：「『孝弟为仁之本』，便是『物有本末，事有终始，知所先后』之意？」曰：「然。」

问：「『孝弟为仁之本』，此是专言之仁，偏言之仁？」曰：「此方是偏言之仁，然二者亦都相关。说着偏言底，专言底便在里面；说专言底，则偏言底便在里面。虽是相关，又要看得界限分明。如此章所言，只是从爱上说。如云『恻隐之心仁之端』，正是此类。至于说『克己复礼为仁』，『仁者其言也切』，『居处恭，执事敬，与人忠』，『仁，人心也』，此是说专言之仁，又自不同。然虽说专言之仁，所谓偏言之仁亦在里面。孟子曰：『仁之实，事亲是也。』此便是都相关说，又要人自看得界限分明。」

问「孝弟为仁之本」。曰：「论仁，则仁是孝弟之本；行仁，则当自孝弟始。」又云：「孟子曰：『仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；智之实，知斯二者弗去是也；礼之实，节文斯二者是也；乐之实，乐斯二者是也。』以此观之，岂特孝弟为仁之本？四端皆本于孝弟而后见也。然四端又在学者子细省察。」

问：「有子以『孝弟为仁之本』，是孝弟皆由于仁矣。孟子却说，『仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也』，却以弟属义，何也？」曰：「孝于父母，更无商量。」

「仁者爱之理」，只是爱之道理，犹言生之性，爱则是理之见于用者也。盖仁，性也，性只是理而已。爱是情，情则发于用。性者指其未发，故曰「仁者爱之理」。情即已发，故曰「爱者仁之用」。集注。爱之理。

「仁者爱之理」，理是根，爱是苗。仁之爱，如糖之甜，醋之酸，爱是那滋味。

仁是根，爱是苗，不可便唤苗做根。然而这个苗，却定是从那根上来。佐。

仁是未发，爱是已发。

仁父问「仁者爱之理」。曰：「这一句，只将心性情看，便分明。一身之中，浑然自有个主宰者，心也。有仁义礼智，则是性；发为恻隐、羞恶、辞

逊、是非，则是情。恻隐，爱也，仁之端也。仁是体，爱是用。」又曰：「『爱之理』，爱自仁出也。然亦不可离了爱去说仁。」问韩愈「博爱之谓仁」。曰：「是指情为性了。」问：「周子说『爱曰仁』，与博爱之说如何？」曰：「『爱曰仁』，犹曰『恻隐之心，仁之端也』，是就爱处指出仁。若『博爱之谓仁』，之谓，便是把博爱做仁了，终不同。」问：「张无垢说：『仁者，觉也。』」曰：「觉是智，以觉为仁，则是以智为仁。觉也是仁里面物事，只是便把做仁不得。」

说「仁者，爱之理」，曰：「仁自是个和柔底物事。譬如物之初生，自较和柔；及至夏间长茂，方始稍坚硬；秋则收结成实，冬则敛藏。然四时生气无不该贯。如程子说生意处，非是说以生意为仁，只是说生物皆能发动，死物则都不能。譬如谷种，蒸杀则不能生也。」又曰：「以谷种譬之，一粒谷，春则发生，夏则成苗，秋则结实，冬则收藏，生意依旧包在里面。每个谷子里，有一个生意藏在里面，种而后生也。仁义礼智亦然。」又曰：「仁与礼，自是个发生底意思；义与智，自是个收敛底意思。」

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

仁是爱之理，爱是仁之用。未发时，只唤做仁，仁却无形影；既发后，方唤做爱，爱却有形影。未发而言仁，可以包义礼智；既发而言恻隐，可以包恭敬、辞逊、是非。四端者，端如萌芽相似，恻隐方是从仁里面发出来底端。程子曰：「因其恻隐，知其有仁。」因其外面发出来底，便知是性在里面。

问：「先生前日以『为仁之本』之『仁』是偏言底，是爱之理。以节观之，似是仁之事，非爱之理。」曰：「亲亲、仁民、爱物，是做这爱之理。」又问：「节常以『专言则包四者』推之，于体上推不去，于用上则推得去。如无春，则无夏、秋、冬。至于体，则有时合下齐有，却如何包得四者？」曰：「便是难说。」又曰：「用是恁地时，体亦是恁地。」问：「直卿已前说：『仁义礼智皆是仁，仁是仁中之切要底。』此说如何？」曰：「全谓之仁亦可。只是偏言底是仁之本位。」

问：「『仁者心之德』，义礼智亦可为心之德否？」曰：「皆是心之德，只是仁专此心之德。」心之德。

知觉便是心之德。

仁只是爱底道理，此所以为「心之德」。爱之理，心之德。

问「心之德，爱之理」。曰：「爱是个动物事，理是个静物事。」

爱是恻隐。恻隐是情，其理则谓之仁。「心之德」，德又只是爱。谓之心之德，却是爱之本根。

「心之德」是统言，「爱之理」是就仁义礼智上分说。如义便是宜之理，礼便是别之理，智便是知之理。但理会得爱之理，便理会得心之德。又曰：「爱虽是情，爱之理是仁也。仁者，爱之理；爱者，仁之事。仁者，爱之体；爱者，仁之用。」

「心之德」，是兼四端言之。「爱之理」，只是就仁体段说。其发为爱，其理则仁也。仁兼四端者，都是这些生意流行。

「其为人也孝弟」章，「心之德，爱之理」。戴云：「『仁者，仁此者也；义者，宜此者也；礼者，履此者也；智者，知此者也。』只是以孝弟为主。仁义礼智，只是行此孝弟也。」先生曰：「某寻常与朋友说，仁为孝弟之本，义礼智亦然。义只是知事亲如此孝，事长如此弟，礼亦是有事亲事长之礼，知只是知得孝弟之道如此。然仁为心之德，则全得三者而有之。」又云：「此言『心之德』，如程先生『专言则包四者』是也；『爱之理』，如所谓『偏言则一事』者也。」又云：「仁之所以包四者，只是感动处便见。有感而动时，皆自仁中发出来。仁如水之流，及流而成大池、小池、方池、圆池，池虽不同，皆由水而为之也。」

「爱之理」，是「偏言则一事」；「心之德」，是「专言则包四者」。故合而言之，则四者皆心之德，而仁为之主；分而言之，则仁是爱之理，义是宜之理，礼是恭敬、辞逊之理，知是分别是非之理也。

以「心之德」而专言之，则未发是体，已发是用；以「爱之理」而偏言之，则仁便是体，恻隐是用。

问：「『仁者，心之德，爱之理。』圣贤所言，又或不同，如何？」曰：「圣贤言仁，有就『心之德』说者，如『巧言令色，鲜矣仁』之类；有就『爱之理』说者，如『孝弟为仁之本』之类。」

杨问：「『仁者，爱之理。』看孔门答问仁多矣，如克己等类，『爱』字恐未足以尽之。」曰：「必着许多，所以全得那爱，所以能爱。如『克己复礼』，如『居处恭，执事敬』，这处岂便是仁？所以唤醒那仁。这里须醒觉，

若私欲昏蔽，这里便死了，没这仁了。」又问：「『心之德』，义礼智皆在否？」曰：「皆是。但仁专言『心之德』，所统又大。」安卿问：「『心之德』，以专言；『爱之理』，以偏言。」曰：「固是。『爱之理』，即是『心之德』，不是『心之德』了，又别有个『爱之理』。偏言、专言，亦不是两个仁。小处也只在在大里面。」淳录云：「仁只是一个仁，不是有一个大底仁，其中又有一个小底仁。尝粗譬之，仁，恰似今福州太守兼带福建路安抚使。以安抚使言之，则统一路州军；以太守言之，泉州太守、漳州太守，都是一般太守，但福州较大耳。然太守即是这安抚使，随地施用而见。」

或问「仁者心之德，爱之理」。曰：「『爱之理』，便是『心之德』。公且就气上看。如春夏秋冬，须看他四时界限，又却看春如何包得三时。四时之气，温叙寒热，叙与寒既不能生物，夏气又热，亦非生物之时。惟春气温厚，乃见天地生物之心。到夏是生气之长，秋是生气之敛，冬是生气之藏。若春无生物之意，后面三时都无了。此仁所以包得义礼智也，明道所以言义礼智皆仁也。今且粗譬喻，福州知州，便是福建路安抚使，更无一个小底做知州，大底做安抚也。今学者须是先自讲明得一个仁，若理会得后，在心术上看也是此理，在事物上看也是此理。若不先见得此仁，则心术上言仁与事物上言仁，判然不同了。」又言：「学者『克己复礼』上做工夫，到私欲尽后，便粹然是天地生物之心，须常要有那温厚底意思方好。」

「『仁者爱之理』，是将仁来分作四段看。仁便是『爱之理』，至于爱人爱物，皆是此理。义便是宜之理，礼便是恭敬之理，智便是分别是非之理。理不可见，因其爱与宜，恭敬与是非，而知有仁义礼智之理在其中，乃所谓『心之德』，乃是仁能包四者，便是流行处，所谓『保合太和』是也。仁是个生理，若是不仁，便死了。人未尝不仁，只是为私欲所昏，才『克己复礼』，仁依旧在。」直卿曰：「私欲不是别有个私欲，只心之偏处便是。」汪正甫问：「三仕三已不为仁，管仲又却称仁，是如何？」曰：「三仕三已是独自底，管仲出来，毕竟是做得仁之功。且如一个人坐亡立化，有一个人仗节死义。毕竟还仗节死义底是。坐亡立化，济得甚事！」●亚夫问「杀身成仁，求生害仁。」曰：「求生，毕竟是心不安。理当死，即得杀身，身虽死，而理即在。」亚夫云：「要将言仁处类聚看。」曰：「若如此，便是赶缚得急，却不好。只依次序看，若理会得一段了，相似忘却，忽又理会一段，觉见得意思转好。」南升。

或问「仁者心之德。」曰：「义礼智，皆心之所有，仁则浑然。分而言之，仁主乎爱；合而言之，包是三者。」或问：「仁有生意，如何？」曰：「只此生意。心是活物，必有此心，乃能知辞逊；必有此心，乃能知羞恶；必有此心，乃能知是非。此心不生，又乌能辞逊、羞恶、是非！且如春之生物

也，至于夏之长，则是生者长；秋之遂，亦是生者遂；冬之成，亦是生者成也。百谷之熟，方及七八分，若斩断其根，则生者丧矣，其谷亦只得七八分；若生者不丧，须及十分。收而藏之，生者似息矣，只明年种之，又复有生。诸子问仁不同，而今曰『爱之理』云者，『克己复礼』，亦只要存得此爱，非以『克己复礼』是仁。『友其士之仁者，事其大夫之贤者』，亦只是要见得此爱。其余皆然。」

问「爱之理，心之德」。曰：「理便是性。缘里面有这爱之理，所以发出来无不爱。程子曰：『心如谷种，其生之性，乃仁也。』生之性，便是『爱之理』也。尝譬如一个物有四面：一面青，一面红，一面白，一面黑。青属东方，则仁也；红属南方，礼也；白属西方，义也；黑属北方，智也。然这个物生时，却从东方左边生起。故寅卯辰属东方，便是这仁，万物得这生气方生。及至巳午未，南方，万物盛大，便是这生气已充满。及申酉戌，西方，则物又只有许多限量，生满了，更生不去，故生气到此自是收敛。若更生去，则无收杀了。又至亥子丑，北方，生气都收藏。然虽是收敛，早是又在里面发动了，故圣人说『复见天地之心』，可见生气之不息也。所以仁贯四端，只如此看便见。」

问：「浑然无私，便是『爱之理』；行仁而有得于己，便是『心之德』否？」曰：「如此解释文义亦可，但恐本领上未透彻尔。」少顷，问濂溪中正仁义之说。先生遽曰：「义理才觉有疑，便札定脚步，且与究竟到底。谓如说仁，便要见得仁是甚物。如义，如智，如礼，亦然。识得道理一一分晓，了然如在目中，则自然浹洽融会，形之言语自别。若只仿像测度，才说不通，便走作向别处去，是终不能贯通矣。且如『仁』字有多少好商量处，且子细玩索。」谩退而讲曰：「一性禀于天，而万善皆具，仁义礼智，所以分统万善而合为一性者也。方『寂然不动』，此理完然，是为性之本体。及因事感发而见于中节之时，则一事所形，一理随着。一理之当，一善之所由得。仁固性也，而见于事亲从兄之际，莫非仁之发也。有子谓孝弟行仁之本，说者于是以爱言仁，而爱不足以尽之；以心喻仁，而心实宰之。必曰『仁者爱之理』，然后仁之体明；曰『仁者心之德』，然后仁之用显。学者识是『爱之理』，而后可以全此『心之德』。如何？」曰：「大意固如此，然说得未明。只看文字意脉不接续处，便是见得未亲切。」曰：「莫是不合分体、用言之否？」曰：「然。只是一个心，便自具了仁之体、用。喜怒哀乐未发处是体，发于恻隐处，便却是情。」因举天地万物同体之意极问其理。曰：「须是近里着身推究，未干天地万物事也。须知所谓『心之德』者，即程先生谷种之说，所谓『爱之理』者，则正谓仁是未发之爱，爱是已发之仁尔。只以此意推之，不须外边添入道理。若于此处认得『仁』字，即不妨与天地万物同体。若不会得，便将天地万物同体为仁，却转无交涉矣。孔门之教说许多仁，却未曾正定说出。盖此理直

是难言，若立下一个定说，便该括不尽。且只于自家身分上体究，久之自然通达。程先生曰：『四德之元，犹五常之仁，偏言则一事，专言则包四者。』须是统看仁如何却包得数者；又却分看义礼智信如何亦谓之仁。大抵于仁上见得尽。须知发于刚果处亦是仁，发于辞逊是非亦是仁，且款曲研究，识尽全体。正犹观山所谓『横看成岭，直看成峰』，若自家见他不尽，初谓只是一岭，及少时又见一峰出来，便是未曾尽见全山，到底无定据也。此是学者紧切用功处，宜加意焉。」此一条，中间初未看得分明，后复以书请问，故发明紧切处兼载书中之语。

问：「『爱之理』实具于心，『心之德』发而为爱否？」曰：「解释文义则可，实下功夫当如何？」曰：「据其已发之爱，则知其为『心之德』；指其未发之仁，则知其为『爱之理』。」曰：「某记少时与人讲论此等道理，见得未真，又不敢断定，触处间又自为疑惑，皆是臆度所致，至今思之，可笑。须是就自己实做工夫处，分明见得这个道理，意味自别。如『克己复礼』则如何为仁？『居处恭，执事敬』，与『出门如见大宾』之类，亦然。『克己复礼』本非仁，却须从『克己复礼』中寻究仁在何处，亲切贴身体验出来，不须向外处求。」谟曰：「平居持养，只克去己私，便是本心之德；流行发见，无非爱而已。」曰：「此语近之。正如疏导沟渠，初为物所壅蔽，才疏导得通，则水自流行。『克己复礼』，便是疏导意思；流行处，便是仁。」

先生尝曰：「『仁者心之德，爱之理。』论孟中有专就『心之德』上说者，如『克己复礼』，『承祭、见宾』，与答樊迟『居处恭』，『仁人心也』之类。有就『爱之理』上说者，如『孝弟为仁之本』，与『爱人』，『恻隐之心』之类。」过续与朋友讲此，因曰：「就人心之德说者，有是『心之德』。」陈廉夫云：「如此转语方得。」先生尝说：「如有所誉者，其有所试矣。」蔡季通曰：「如『雍也可使南面』，是也。」先生极然之。杨至之尝疑先生「君子而时中」解处，恐不必说「而又」字，先生曰：「只是未理会此意。」过曰：「正如程子易传云『正不必中，中重于正』之意。」曰：「固是。既君子，又须时中；彼既小人矣，又无忌惮。」先生语辅汉卿曰：「所看文字，于理会得底更去看，又好。」

「孝弟为仁之本」注中，程子所说三段，须要看得分晓。仁就性上说，孝弟就事上说。」集注。程子说。

孝弟如何谓之顺德？且如义之差恶，差恶则有违逆处。惟孝弟则皆是顺。

伊川说：「为仁以孝弟为本，论性则以仁为孝弟之本。」此言最切，须子细看，方知得是解经密察处。非若今人自看得不子细，只见于我意不合，便胡骂古人也。

仁是性，孝弟是用。用便是情，情是发出来底。论性，则以仁为孝弟之本；论行仁，则孝弟为仁之本。如亲亲，仁民，爱物，皆是行仁底事，但须先从孝弟做起，舍此便不是本。所载「程子曰」两段，分晓可观。语录所载他说，却未须看。如语录所载，「尽得孝弟便是仁」，此一段最难晓，不知何故如此说。

「『为仁以孝弟为本』，即所谓『亲亲而仁民，仁民而爱物』。『论性则以仁为孝弟之本』。『孩提之童，无不知爱其亲；及其长也，无不知敬其兄』，是皆发于心德之自然，故『论性以仁为孝弟之本』。『为仁以孝弟为本』，这个『仁』字，是指其周遍及物者言之。『以仁为孝弟之本』，这个『仁』字，是指其本体发动处言之否？」曰：「是。道理都自仁里发出，首先是发出为爱。爱莫切于爱亲，其次便到弟其兄，又其次便到事君以及于他，皆从这里出。如水相似，爱是个源头，渐渐流出。」

问：「孝根原是从仁来。仁者，爱也。爱莫大于爱亲，于是乎有孝之名。既曰孝，则又当知其所以孝。子之身得之于父母，『父母全而生之，子全而归之』，故孝不特是承顺养志为孝，又当保其所受之身体，全其所受之德性，无忝乎父母所生，始得。所以『为人子止于孝』。」曰：「凡论道理，须是论到极处。」以手指心曰：「本只是一个仁，爱念动出来便是孝。程子谓：『为仁以孝弟为本，论性则以仁为孝弟之本。仁是性，孝弟是用。性中只有个仁义礼智，曷尝有孝弟来。』譬如一粒粟，生出为苗。仁是粟，孝弟是苗，便是仁为孝弟之本。又如木有根，有干，有枝叶，亲亲是根，仁民是干，爱物是枝叶，便是行仁以孝弟为本。」

「『由孝弟可以至仁』一段，是刘安节记，最全备。」问：「把孝弟唤做仁之本，却是把枝叶做本根。」曰：「然。」

「由孝弟可以至仁」，则是孝弟在仁之外也。孝弟是仁之一事也。如仁之发用三段，孝弟是第一段也。仁是个全体，孝弟却是用。凡爱处皆属仁。爱之发，必先自亲亲始。「亲亲而仁民，仁民而爱物」，是行仁之事也。

问：「『孝弟为仁之本。』或人之问：『由孝弟可以至仁』，是仁在孝弟之中；程子谓『行仁自孝弟始』，是仁在孝弟之外。」曰：「如何看此不子细！程先生所答，煞分晓。据或人之问，仁不在孝弟之中，乃在孝弟之外。如

此建阳去，方行到信州。程子正说在孝弟之中，只一个物事。如公所说程子之意，孝弟与仁却是两个物事，岂有此理！」直卿曰：「正是倒看却。」曰：「孝弟不是仁，更把甚么做仁！前日戏与赵子钦说，须画一个圈子，就中更画大小次第作圈。中间圈子写一『性』字，自第二圈以下，分界作四去，各写『仁义礼智』四字。『仁』之下写『恻隐』，『恻隐』下写『事亲』，『事亲』下写『仁民』，『仁民』下写『爱物』。『义』下写『羞恶』，『羞恶』下写『从兄』，『从兄』下写『尊贤』，『尊贤』下写『贵贵』。于『礼』下写『辞逊』，『辞逊』下写『节文』。『智』下写『是非』，『是非』下写『辨别』。」直卿又谓：「但将仁作仁爱看，便可见。程子说『仁主于爱』，此语最切。」曰：「要从里面说出来。仁是性，发出来是情，便是孝弟。孝弟仁之用，以至仁民爱物，只是这个仁。『行仁自孝弟始』，便是从里面行将去，这只是一个物事。今人看道理，多要说做里面去，不要说从外面来，不可晓。深处还他深，浅处还他浅。」

「行仁自孝弟始。」盖仁自事亲、从兄，以至亲亲、仁民，仁民、爱物，无非仁。然初自事亲、从兄行起，非是便能以仁遍天下。只见孺子入井，这里便有恻隐欲救之心，只恁地做将去。故曰「安土敦乎仁，故能爱」，只是就这里当爱者便爱。

问节：「如何仁是性，孝弟是用？」曰：「所以当爱底是仁。」曰：「不是。」曰：「仁是孝弟之母子，有仁方发得孝弟出来，无仁则何处得孝弟！」先生应。次日问曰：「先生以节言所以当爱底不是，未达。」曰：「『当』字不是。」又曰：「未说着爱在。他会爱，如目能视，虽瞑目不动，他却能视。仁非爱，他却能爱。」又曰：「爱非仁，爱之理是仁；心非仁，心之德是仁。」

举程子说云：「『性中只有个仁义礼智，何尝有孝弟来！』说得甚险。自未知者观之，其说亦异矣。然百行各有所属，孝弟是属于仁者也。」因问仁包四者之义。曰：「仁是个生底意思，如四时之有春。彼其长于夏，遂于秋，成于冬，虽各具气候，然春生之气皆通贯于其中。仁便有个动而善之意。如动而有礼，凡其辞逊皆礼也；然动而礼之善者，则仁也。曰义，曰智，莫不皆然。又如慈爱、恭敬、果毅、知觉之属，则又四者之小界分也。譬如『普天之下莫非王土』，固也。然王畿之内是王者所居，大而诸路，王畿之所辖也；小而州县市镇，又诸路之所辖也。若王者而居州镇，亦是王土，然非其所居矣。」又云：「智亦可以包四者，知之在先故也。」

孝弟便是仁。仁是理之在心，孝弟是心之见于事。「性中只有个仁义礼智，曷尝有孝弟！」见于爱亲，便唤做孝；见于事兄，便唤做弟。如「亲亲而

仁民，仁民而爱物」，都是仁。性中何尝有许多般，只有个仁。自亲亲至于爱物，乃是行仁之事，非是行仁之本也。故仁是孝弟之本。推之，则义为羞恶之本，礼为恭敬之本，智为是非之本。自古圣贤相传，只是理会一个心，心只是一个性。性只是有个仁义礼智，都无许多般样，见于事，自有许多般样。

仁是理之在心者，孝弟是此心之发见者。孝弟即仁之属，但方其未发，则此心所存只是有爱之理而已，未有所谓孝弟各件，故程子曰：「何曾有孝弟来！」

问：「明道曰：『孝弟有不中理，或至犯上。』既曰孝弟，如何又有不中理？」曰：「且如父有争子，一不中理，则不能承意，遂至于犯上。」问：「明道曰『孝弟本其所以生，乃为仁之本』，如何？」曰：「此是不忘其所由生底意，故下文便接『孰不为事，事亲事之本』来说。其它『爱』字，皆推向外去；此个『爱』字，便推向里来。玩味此语尽好。」问：「或人问伊川曰：『孝弟为仁之本』，此是由孝弟可以至仁否？」伊川曰：『非也。』不知如何。」曰：「仁不可言仁者，义理之言，不是地位之言，地位则可以言又不是孝弟在这里，仁在那里，便由孝弟以至仁，无此理。如所谓『何事于仁，必也圣乎』，圣，却是地位之言。程先生便只说道：『尽得仁，斯尽得孝弟；尽得孝弟，便是仁。』又曰：『孝弟，仁之一事。』」问：「曰仁是义理之言，盖以仁是自家元本有底否？」曰：「固是。但行之亦有次序，所以莫先于孝弟。」问：「伊川曰：『仁是性也。』仁便是性否？」曰：「『仁，性也。』『仁，人心也。』皆如所谓『干卦』相似。卦自有乾坤之类，性与心便有仁义礼智，却不是把性与心便作仁看。性，其理；情，其用。心者，兼性情而言；兼性情而言者，包括乎性情也。孝弟者，性之用也。恻隐、羞恶、辞让、是非，皆情也。」问：「伊川何以谓『仁是性』？孟子何以谓『仁人心』？」曰：「要就人身上说得亲切，莫如就『心』字说。心者，兼体、用而言。程子曰：『仁是性，恻隐是情。』若孟子，便只说心。程子是分别体、用而言；孟子是兼体、用而言。」问：「伊川曰『仁主乎爱』，爱便是仁否？」曰：「『仁主乎爱』者，仁发出来便做那慈爱底事。某尝说『仁主乎爱』，仁须用『爱』字说，被诸友四面攻道不是。吕伯恭亦云：『说得来太易了。』爱与恻隐，本是仁底事。仁本不难见，缘诸儒说得来浅近了，故二先生便说道，仁不是如此说。后人又却说得来高远没理会了。」又曰：「天之生物，便有春夏秋冬，阴阳刚柔，元亨利贞。以气言，则春夏秋冬；以德言，则元亨利贞。在人则为仁义礼智，是个坯朴里便有这底。天下未尝有性外之物。仁则为慈爱之类；义则为刚断之类；礼则为谦逊；智则为明辨；信便是真个有仁义礼智，不是假，谓之信。」问：「如何不道『鲜矣义礼智』，只道『鲜矣仁』？」曰：「程先生易传说：『四德之元，犹五常之仁，专言则包四者，偏言之则主一事。』如『仁者必有勇』，便义也在里面；『知觉谓之仁』，便智也在里面。」

如『孝弟为仁之本』，便只是主一事，主爱而言。如『巧言令色，鲜矣仁』，『泛爱众，而亲仁』，皆偏言也。如『克己复礼为仁』，却是专言。纔有私欲，则义礼智都是私，爱也是私爱。譬如一路数州，必有一帅，自一路而言，便是一帅；自一州而言，只是一州之事。然而帅府之属县，便较易治。若要治属郡之县，却隔一手了。故仁只主爱而言。」又曰：「仁义礼智共把来看，便见得仁。譬如四人分作四处住，看了三个，则那一个定是仁。不看那三个，只去求一个，如何讨得着！」又曰：「『仁主乎爱』，如灯有光。若把光做灯，又不得。谢氏说曰：『若不知仁，则只知「克己复礼」而已。』岂有知『克己复礼』而不知仁者！谢氏这话都不甚稳。」问：「知觉是仁否？」曰：「仁然后有知觉。」问：「知觉可以求仁否？」曰：「不可。」问：「谢氏曰『试察吾事亲从兄之时，此心如之何，知此心则知仁』，何也？」曰：「便是这些话心烦人，二先生却不如此说。」问：「谢氏曰：『人心之不伪者，莫如事亲、从兄。』如何？」曰：「人心本无伪，如何只道事亲从兄是不伪？」曰：「恐只以孝弟是人之诚心否？」曰：「也不然。人心那个是不诚底？皆是诚。如四端不言信，盖四端皆是诚实底。」问：「四肢痿痹为不仁，莫把四肢喻万物否？」曰：「不特喻万物，他有数处说，有喻万物底，有只是顷刻不相应，便是不仁。如病风人一枝不仁，两肢不仁，为其不省悟也。似此等语，被上蔡说，便似忒过了。他专把省察做事。省察固是好，如『三省吾身』，只是自省，看这事合恁地，不合恁地，却不似上蔡诸公说道去那上面察探。要见这道理，道理自在哪里，何用如此等候察探他。且如上蔡说仁，曰：『试察吾事亲、从兄时，此心如之何？』便都似剩了。仁者便有所知觉，不仁者便无所知觉，恁地却说得。若曰『心有知觉之谓仁』，却不得。『仁』字最难言，故孔子罕言仁。仁自在哪里，夫子却不曾说，只是教人非礼勿视听言动与『居处恭，执事敬，与人忠』，便是说得仁前面话；『仁者其言也切』，『仁者先难而后获』，『仁者乐山』之类，便是说得仁后面话。只是这中间便着理会仁之体。仁义礼智，只把元亨利贞，春夏秋冬看，便见。知觉自是智之事，在四德是『贞』字。而智所以近乎仁者，便是四端循环处。若无这智，便起这仁不得。」问：「先生作克己斋铭有曰：『求之于机警危迫之际。』想正为此设。」曰：「后来也改却，不欲说到那里。然而他说仁，说知觉，分明是说禅。」又曰：「如湖南五峰多说『人要识心』。心自是个识底，却又把甚底去识此心！且如人眼自是见物，却如何见得眼！故学者只要去其物欲之蔽，此心便明。如人用药以治眼，然后眼明。他而今便把孟子爱牛入井做主说。却不知孟子他此说，盖为有那一般极愚昧底人，便着恁地向他说道是心本如此，不曾把做主说。诸公于此，便要等候探知这心，却恐不如此。」集义。

或疑上蔡「孝弟非仁也」一句。先生曰：「孝弟满体是仁。内自一念之微，以至万物各得其所，皆仁也。孝弟是其和合做底事。若说孝弟非仁，不知何从得来。上蔡之意，盖谓别有一物是仁。如此，则是性外有物也。」或曰：

「『知此心，则知仁矣。』此语好。」曰：「圣门只说为仁，不说知仁。或录云「上蔡说仁，只从知觉上说，不就为仁处说。圣人分明说『克己复礼为仁』，不曾说知觉底意。上蔡一变」云云。盖卿录云「孔门只说为仁，上蔡却说知仁。只要见得此心，便以为仁。上蔡一转」云云。上蔡一变而为张子韶。上蔡所不敢冲突者，张子韶出来，尽冲突了。盖卿录云：「子韶一转而为陆子静」。近年陆子静又冲突出张子韶之上。」盖卿录云：「子韶所不敢冲突者，子静尽冲突。」

问：「『孝弟是行仁之本』，则上面『生』字恐着不得否？」曰：「亦是仁民爱物，都从亲亲上生去。孝弟也是仁，仁民爱物也是仁。只孝弟是初头事，从这里做起。」问：「『为仁』，只是推行仁爱以及物，不是去做那仁否？」曰：「只是推行仁爱以及物，不是就这上求仁。如谢氏说『就良心生来』，便是求仁。程子说，初看未晓，似闷人；看熟了，真 扑不破！」

问「孝弟为仁之本」。曰：「上蔡谓：『事亲、从兄时，可以知得仁。』是大不然！盖为仁，便是要做这一件事，从孝弟上做将去。曰『就事亲从兄上知得仁』，却是只借孝弟来，要知个仁而已，不是要为仁也。上蔡之病，患在以觉为仁。但以觉为仁，只将针来刺股上，才觉得痛，亦可谓之仁矣。此大不然也！」

巧言令色鲜矣仁章

或问「巧言令色，鲜矣仁」。曰：「只心在外，便是不仁也。祖道录云：「他自使去了此心在外，如何得仁。」不是别更有仁。」

「巧言令色，鲜矣仁！」只争一个为己、为人。且如「动容貌，正颜色」，是合当如此，何害于事。若做这模样务以悦人，则不可。

或以巧言为言不诚。曰：「据某所见，巧言即所谓花言巧语。如今世举子弄笔端做文字者，便是。看做这般模样时，其心还在腔子里否？」

问：「『巧言令色，鲜矣仁！』记言『辞欲巧』，诗言『令仪令色』者，何也？」曰：「看文字不当如此。记言『辞欲巧』，非是要人机巧，盖欲其辞之委曲耳。如语言：『夫子为卫君乎？』答曰：『吾将问之。』人曰：『伯夷叔齐何人也？』之类是也。诗人所谓令色者，仲山甫之正道，自然如此，非是

做作恁地。何不看取上文：『仲山甫之德，令仪令色。』此德之形于外者如此，与『鲜矣仁』者不干事。」

问：「巧言令色是诈伪否？」曰：「诸家之说，都无诈伪意思。但驰心于外，便是不仁。若至诚巧令，尤远于仁矣！」

「巧言令色，鲜矣仁！」圣人说得直截。专言鲜，则绝无可知，是辞不迫切，有含容之意。若云鲜矣仁者，犹有些在，则失圣人之意矣。

问：「『鲜矣仁』，集注以为绝无仁，恐未至绝无处否？」曰：「人多解作尚有些个仁，便粘滞，咬不断了。子细看，巧言令色，心皆逐物于外，大体是无仁了。纵有些个仁，亦成甚么！所以程子以巧言令色为非仁。『绝无』二字，便是述程子之意。」

问：「『鲜矣仁』，先生云『绝无』，何也？」曰：「只是心在时，便是仁。若巧言令色之人，一向逐外，则心便不在，安得谓之仁！『颜子三月不违仁』，也只是心在。伊川云：『知巧言令色之非仁，则知仁矣。』谓之非仁，则绝无可知。」南升。

问：「『鲜矣仁』，程子却说非仁，何也？」曰：「『鲜』字若对上面对说，如『不好犯上而好作乱者鲜』，这便是少。若只单说，便是无了。巧言令色，又去那里讨仁！」

人有此心，以其有是德也。此心不在，便不是仁。巧言令色，此虽未是大段奸恶底人，然心已务外，只求人悦，便到恶处亦不难。程子曰：「知巧言令色之非仁，则知仁矣。」此说极尽。若能反观此心，才收拾得不走作务外，便自可。与前章「程子曰」两条若理会得，则论语一书，凡论仁处皆可通矣。论语首章载时习，便列两章说仁次之，其意深矣！

问：「『鲜矣仁』章，诸先生说都似迂曲，不知何说为正？」曰：「便是这一章都生受。惟杨氏后说近之，然不似程说好，更子细玩味。」问：「游氏说『诚』字，如何？」曰：「他却说成『巧言令色鲜矣诚』，不是『鲜矣仁』。说仁，须到那仁处，便安排一个『仁』字安顿放教却好，只消一字，亦得。不然，则三四字亦得。又须把前后说来相参，子细玩味，看道理贯通与不贯通，便见得。如洙泗言仁一书，却只总来恁地看，却不如逐段看了来相参，自然见得。」先生因问曰：「曾理会得伊川曰『论性则仁为孝弟之本』否？」干曰：「有这性，便有这仁。仁发出来，方做孝弟。」曰：「但把这底看『巧言令色鲜矣仁』，便见得。且如巧言令色人，尽是私欲，许多有底，便都不见

了。私欲之害，岂特是仁，和义礼智都不见了。」问：「何以不曰『鲜矣义礼智』，而只曰『鲜矣仁』？」曰：「程先生曰：『五常之仁，如四德之元。偏言之，则主一事；专言之，则包四者。』」先生又曰：「仁与不仁，只就向外向里看，便见得。且如这事合恁地方中理，必可以求仁，亦不至于害仁。如只要人知得恁地，便是向外。」问：「谢氏说如何？」曰：「谢氏此一段如乱丝，须逐一剔拨得言语异同，『巧言』字如何不同，又须见得有个总会处。且如『辞欲巧』，便与『逊以出之』一般。『逞颜色』与仲山甫之『令仪令色』，都是自然合如此，不是旋做底。『恶讦以为直』，也是个巧言令色底意思。巧言令色，便要人道好，他便要人道直。『色厉而内荏』，又是令色之尤者也。」

朱子语类卷第二十一

论语三

学而篇中

曾子曰吾日三省吾身章

周伯寿问：「『为人谋而不忠』三句，不知是此三事最紧要，或是偶于此照管不到？」曰：「岂不是紧要！若为人谋而不忠，既受人之托，若不尽心与他理会，则不惟欺人，乃是自欺。且说道为人谋而不忠后，这里是几多病痛！此便是慎独底道理。」

伯寿问：「曾子只以此三者自省，如何？」曰：「盖是来到这里打不」又问忠信。曰：「忠，以心言；信，以事言。青是青，黄是黄，这便是信。未有忠而不信，信而不忠，故明道曰：『忠信，内外也。』这内外二字极好。」

问曾子三省。曰：「此三省自是切己底事。为人处如何不要忠！一才不忠，便是欺矣。到信，只就事上去看，谓如一件事如此，为人子细斟酌利害，

直似己事，至诚理会，此便是忠。如这事我看得如此，与他说亦是如此，只此便是信。程先生云：『循物无违之谓信。』极好。不须做体、用说。」

蜚卿言：「曾子三省，固无非忠信学习之事。然人之一身，大伦之目，自为人谋、交朋友之外，得无犹在所省乎？」曰：「曾子也不是截然不省别底，只是见得此三事上，实有纤毫未到处。其它处固不可不自省，特此三事较急耳。大凡看文字，须看取平，莫有些小偏重处。然也用时候到。曾子三省，只是他这些未熟。如今人记书，熟底非全不记，但未熟底比似这个较用着心力照管。这也是他打不过处。」又云：「为人谋而忠，也自是难底事。大凡人为己谋，便尽；为人谋，便未必尽。」直卿因举先生旧说云：「人在山路避人，必须立己于路后，让人于路前，此为人谋之不忠也。如此等处，蹉过多少！」

问曾子三省。曰：「此是他自见得身分上有欠缺处，或录云：「他自觉犹于此欠缺。」故将三者省之。若今人欠缺处多，却不曾自知得。」

曾子三省，看来是当下便省得，才有不是处，便改。不是事过后方始去改，省了却又休也。只是合下省得，便与它改。

三省固非圣人之事，然是曾子晚年进德工夫，盖微有这些子渣滓去未尽耳。在学者则当随事省察，非但此三者而已。镛。

问：「三省忠信，是闻一贯之后，抑未闻之前？」曰：「不见得。然未一贯前也要得忠信，既一贯后也要忠信。此是彻头彻尾底。」

为人谋时，竭尽自己之心，这个便是忠。问：「如此，则忠只是个待人底道理？」曰：「且如自家事亲有不尽处，亦是不忠。」为人谋不忠。

「为人谋而不忠乎？」为他人谋一件事，须尽自家伎俩与他思量，便尽己之心。不得鹵莽灭裂，姑为它谋。如乌喙是杀人之药，须向他道是杀人，不得说道有毒。如火，须向他道会焚灼人，不得说道只是热。如今人为己谋必尽，为他人谋不曾着心，谩尔如此，便是不忠。

问：「为人谋有二意：一是为人谋那事；一是这件事为己谋则如此，为人谋则如彼。」曰：「只是一个为人谋，那里有两个？文势只说为人谋，何须更将为己来合插此项看。为人谋不忠，如何便有罪过？曾子便知人于为己谋，定是忠，便不必说。只为人谋易得不忠。为人谋如为己谋，便是忠；不如为己谋，便是不忠。如前面有虎狼，不堪去，说与人不须去，便是忠。若道去也得，不去也得，便是不忠。文势如此，何必拗转枝蔓。看文字自理会一直路

去。岂不知有千蹊万径，不如且只就一直路去，久久自然通透。如精义诸老先生说，非不好，只是说得忒宽，易使人向别处去。某所以做个集注，便要人只恁地思量文义。晓得了，只管玩味，便见圣人意思出来。」

「为人谋而不忠」，谋是主一事说。「朋友交而不信」，是泛说。人自为谋，必尽其心；到得为他人谋，便不子细，致误他事，便是不忠。若为人谋事一似为己，为尽心。为人谋不忠，与朋友交不信。

问「为人谋而不忠，与朋友交」云云。曰：「人之本心，固是不要不忠信。但才见是别人事，便自不如己事切了。若是计较利害，犹只是因利害上起，这个病犹是轻。惟是未计较利害时，已自有私意，这个病却最重。往往是才有这个躯壳了，便自私了，佛氏所谓流注想者是也。所谓流注者，便是不知不觉，流射做那里去。但其端甚微，直是要省察！」寓录同，别出。

子善问云云。曰：「未消说计较，只是为别人做事，自不着意，这个病根最深于计较。伊川云：『人才有形，便有彼己，所以难与道合。』释氏所谓流注想，如水流注下去。才有形，便有此事，这处须用省察。」

「『为人谋而不忠乎？』人以事相谋，须是子细量度，善则令做，不善则勿令做，方是尽己。若胡乱应去，便是不忠。或谓人非欲不忠于人，缘计较利之所在，才要自家利，少间便成不忠于人。」曰：「未说到利处。大率人情处自己事时甚着紧，把他人便全不相干，大段缓了，所以为不忠。人须是去却此心，方可。」

问：「为人谋，交朋友，是应接事物之时。若未为人谋，未交朋友之时，所谓忠信，便如何做工夫？」曰：「程子谓『舜「鸡鸣而起，孳孳为善」，若未接物时，如何为善？只是主于敬。』此亦只是存养此心在这里，照管勿差失，寓录作「令勿偏倚」。便是『戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻』，『不动而敬，不言而信』处。」寓录略。

「与朋友交而不信乎？」凡事要当用自家实底心与之交。有便道有，无便道无。与朋友交。

忠信，实理也。忠信。

忠信，以人言之。盖忠信以理言，只是一个实理；以人言之，则是忠信。盖不因人做出来，不见得这道理。

信者，忠之验。忠只是尽己。因见于事而信，又见得忠如此。

忠信只是一事。但是发于心而自尽，则为忠；验于理而不违，则为信。忠是信之本，信是忠之发。

忠信只是一事，而相为内外始终本末。有于己为忠，见于物为信。做一事实，也得；做两事实，也得。

问：「曾子忠信，却于外面理会？」曰：「此是『修辞立其诚』之意。」曰：「莫是内面工夫已到？」曰：「内外只是一理。事虽见于外，而心实在内。告子义外，便错了。」

问「忠信」二字。曰：「忠则只是尽己，与事上忠同体。信不过是一个『实』字意思，但说处不同。若只将做有诸己说，未是。」

信是言行相顾之谓。

林子武问「尽己之谓忠」。曰：「『尽己』字本是『忠』字之注脚。今又要讨『尽己』注脚，如此是隔几重！何不试思，自家为人谋时，己曾尽不曾？便须见得尽己底意思也。」尽己之谓忠。

问：「『尽己之谓忠』，不知尽己之甚么？」曰：「尽己之心。」又曰：「今人好说『且恁地』，便是不忠。」

问「尽己之谓忠」。曰：「尽时须是十分尽得，方是尽。若七分尽得，三分未尽，也不是忠。」又问：「忠是人心实理。于事父谓之孝，处朋友谓之信，独于事君谓之忠，何也？」曰：「父子兄弟朋友，皆是分义相亲。至于事君，则分际甚严，人每若有不得已之意，非有出于忠心之诚者，故圣人以事君尽忠言之。」又问：「忠与诚如何？」曰：「忠与诚，皆是实理。一心之谓诚，尽心之谓忠。诚是心之本主，忠又诚之用处。用者，只是心中微见得用。」

问：「尽己之忠，此是学者之忠，圣人莫便是此忠否？」曰：「固是。学者是学圣人而未至者，圣人是为学而极至者。只是一个自然，一个勉强尔。惟自然，故久而不变；惟勉强，故有时而放失。」因举程子说：「孟子若做孔子事，尽做得，只是未能如圣人。」龟山言：「孔子似知州，孟子似通判权州。」此喻甚好。通判权州，也做得，只是不久长。

或问：「学者尽己之忠，如何比得圣人至诚不息？」曰：「只是这一个物，但有精粗。众人有众人底忠，学者有学者底忠，贤者有贤者底忠，圣人有圣人底忠。众人只是朴实头不欺瞒人，亦谓之忠。」直卿云：「『己』字便是『至诚』字，『尽』字便是『不息』字。『至诚』便是『维天之命』，『不息』便是『于穆不已』。」学蒙。

未有忠而不信，未有信而不忠者。「尽己之谓忠，以实之谓信。」以，用也。尽己谓忠，以实为信。

文振问「尽己之谓忠，以实之谓信」。曰：「忠信只是一理。自中心发出来便是忠，着实便是信。谓与人说话时，说到底。见得恁地了，若说一半不肯说尽，便是不忠。有这事说这事，无这事便说无，便是信。只是一个理，自其发于心谓之忠，验于事谓之信。」又，文振说：「『发己自尽为忠，循物无违为信。』发己自尽，便是尽己。循物无违，譬如香炉只唤做香炉，桌只唤做桌，便着实不背了。若以香炉为桌，桌为香炉，便是背了它，便是不着实。」

问「尽己之谓忠」。曰：「尽己只是尽自家之心，不要有一毫不尽。如为人谋一事，须直与它说这事合做与否。若不合做，则直与说这事决然不可为。不可说道，这事恐也不可做，或做也不妨。此便是不尽忠。信即是忠之见于事者。所以说『忠信，内外也』，只是一物。未有忠而不信者，亦未有信而不出于忠者。只是忠则专就发己处说，信则说得来周遍，事上都要如此。」问「忠信为传习之本」。曰：「人若不忠信，便无可得说，习个甚么！」

林正卿问「尽己之谓忠，以实之谓信」。曰：「自中心而发出者，忠也；施于物而无不实者，信也。且如甲谓之甲，乙谓之乙，信也；以甲为乙，则非信矣。与『发己自尽，循物无违』之义同。」又问：「『维天之命，于穆不已，忠也』，与尽己之忠如何？」曰：「不同。曾子答门人一贯之问，借此义以形容之耳。」

问：「『尽己之谓忠，以实之谓信。』信既是实，先生前又说道忠是实心，不知如何分别。」曰：「忠是就心上说，信是指事上说。如今人要做一件事，是忠；做出在外，是信。如今人问火之性是如何，向他说热，便是忠。火性是热，便是信。心之所发既实，则见于事上皆是实。若中心不实，则见于事上便不实，所谓『不诚无物』。若心不实，发出来更有甚么物事！」

忠就心上看，信就事上看。「忠信，内外也。」集注上除此一句，甚害事！集注诸事。

某一日看曾子三省处，集注说亦有病，如省察已做底事。曾子省察，只当下便省察，俯视拱手而曰：「为人谋而不忠乎？」

问：「集注云，三句又以忠信为本。窃谓传习以忠信为本，少间亦自坚固。」曰：「然。但此一篇，如说『则以学文』，『就有道而正焉』之类，都是先说一个根本，而后说讲学。」寿。

伯丰举程先生曰：「人道惟在忠信，『不诚无物』。诚便是忠信否？」曰：「固是。」至之问：「集注说：『三者之序，又以忠信为传习之本。』」曰：「大抵前面许多话，皆是以忠信为本之意。若无忠信，便不是人，如何讲学！」

问：「集注：『三者之序，又以忠信为本。』人若不诚实，便传也传个甚底！」言未毕，先生继云：「习也习个甚底！」南升。

问：「尹氏谓：『曾子守约，故动必求诸身。』莫也须博学而后守之以约否？」曰：「『参也鲁。』其为人质实，心不大段在外，故虽所学之博，而所守依旧自约。」

曾子之学，大率力行之意多。守约，是于朴实头省气力处用功。佐同。

问：「『诸子之学，愈远而失真』，莫是言语上做工夫，不如曾子用心于内，所以差否？」曰：「只为不曾识得圣人言语。若识得圣人言语，便晓得天下道理；晓得理，便能切己用工如曾子也。」

问：「伊川谓『曾子三省，忠信而已』。不知此说尽得一章意否？」「伊川之意，似以『传不习』为不习而传与人，亦是不忠信者。」问：「如此说，莫倒了语意否？」曰：「然。但上文例推之，也却恁地。要之，亦不须如此说。大抵学而篇数章，皆是以忠信为本，而后济之以学。」集注。

或问「发己自尽为忠，循物无违谓信」。曰：「忠信只是一事，只是就这一物上见有两端。如人问自家这件事是否，此事本是，则答之以是，则是发己自尽，此之谓忠。其事本是，自家答之以是，则是循物无违，是之谓信。不忠不信者，反是。只是发于己者既忠，则见于物者便信，一事而有两端之义也。」

问：「『发己自尽为忠，循物无违为信。』如何循物无违？」曰：「只是依物而实言之。忠信只是一个道理。发于己者自然竭尽，便是忠；见诸言者以

实，便是信。循物无违，如这桌子，黄底便道是黄，黑者便道是黑，这便是无违。程子曰：『一心之谓诚，尽心之谓忠，存于中者之谓孚，见于事者之谓信。』」

问「发己自尽为忠」。曰：「发己是从这己上发生出来。尽是尽己之诚，不是尽己之理，与孟子尽心不同。如十分话，对人只说七分，便是不尽。」问「循物无违谓信」。曰：「『尽己之谓忠，以实之谓信』，此语已都包了。如盏便唤做盏，楪便唤做楪。若将楪唤做盏，便违背了。忠是体，信是用。自发己自尽者言之，则名为忠，而无不信矣；自循物无违者言之，则名为信，而无不出于忠矣。」

问：「『发己自尽为忠』，何以不言反己？」曰：「若言反己，是全不见用处，如何接得下句来！推发此心，便无余蕴，便是忠处，恕自在其中。如今俗语云『逢人只说三分话』，只此便是不忠。循体事物而无所乖违，是之谓信。后来伊川往往见此说尚晦，故更云：『尽己之谓忠，以实之谓信。』便是稳当分明。」

问：「何谓『发己自尽』？」曰：「且如某今病得七分，对人说只道两三分，这便是发于己者不能尽。」问：「何谓『循物无违』？」曰：「正如恰方说病相似。他本只是七分，或添作十分，或减作五分，这便不是循物，便是有违。要之，两个只是一理。忠是有诸内，信是形诸外。忠则必信，信则必是曾忠，池本作：「不信必是不曾忠。」所以谓『表里之谓』也。」问：「伊川谓『尽己之谓忠，以实之谓信。忠信，内外也』，只是这意。」曰：「然。明道之语，周于事物之理，便恁地圆转；伊川之语严，故截然方正。大抵字义到二程说得方释然。只如『忠信』二字，先儒何尝说得到此。伊川语解有一处云：『一心之谓诚，尽心之谓忠，存于中之谓孚，见于事之谓信。』被他称停得也不多半个字，也不少半个字。如他平时不喜人说文章，如易传序之类，固是说道理。如其它小小记文之类，今取而读之，也不多一个字，也不少一个字。」居父曰：「『尽己之谓忠』，今有人不可以尽告，则又当如何？」曰：「圣人到这里，又却有义。且如有人对自家说那人，那人复自来问自家，觉其人凶恶，若尽己告之，必至杀人，夫岂可哉！到这里，又却是一个道理。所以圣人道『信近于义，言可复也』。盖信不近义，则不可以复。」寓录别出。

仲思问：「如何是『发己自尽』？」曰：「发于己而自尽其实。」先生因足疾，举足言曰：「足有四分痛，便说四分痛，与人说三分，便不是发己自尽。」又问「循物无违」。曰：「亦譬之足。实是病足，行不得，便说行不得；行得，便说行得。此谓循其物而无违。」杨举伊川言「尽己之谓忠，以实之谓信」。曰：「伊川之说，简洁明通，较又发越也。」寓因问：「忠信实有

是事，故实有是言，则谓之忠信。今世间一等人，不可与露心腹处，只得隐护其语，如此亦为忠信之权乎？」曰：「圣人到这处，却有个义存焉。有可说与不可说，又当权其轻重。如不当说而说，那人好杀，便与说这人当杀，须便去杀他始得。『信近于义，言可复也。』信不近义，岂所谓信！」因说，伊川讲解，一字不苟。如论语中一项有四说，极的当：「一心之谓诚，尽心之谓忠，存于中之谓孚，见于事之谓信。」直是不可移易。如忠恕处，前辈说甚多，惟程先生甚分晓。因问：「集注说忠恕，谓『尽己之谓忠，推己之谓恕』，此借学者之事以明之。在圣人则『至诚无息』，而万物各得其所也。如此，则忠恕却有两用，不知如何？」曰：「皆只是这一个。学者是这个忠恕，圣人亦只是这个忠恕，天地亦只是这个忠恕。但圣人熟，学者生。圣人自胸中流出，学者须着勉强。然看此『忠恕』二字，本为学者做工夫处说。子思所谓『违道不远』，正谓此也。曾子惧门人不知夫子之道，故举学者之事以明之，是即此之浅近，而明彼之高深也。」

「循物无违」，即是「以实」，但说得较详。

「循物无违为信」。循此事物，不违其实。

「循物无违谓信」。物之大曰大，小曰小，此之谓循物无违。物之大曰小，小曰大，此之谓违于物。

问「循物无违谓信」。曰：「物便是事物。信主言而言，盖对忠而说。在己无不尽之心为忠，在人无不实之言为信。」

或问：「『循物无违谓信』，物是性中之物否？」曰：「那个是性外之物！凡言物，皆是面前物。今人要高似圣人了，便嫌圣人眼前物为太卑，须要抬起了说。如所谓『有物有则』之『物』，亦只是这眼前物。语言，物也；而信，乃则也。君臣，物也；仁与忠，乃则也。」学蒙。

问：「明道伊川以忠信为表里内外，何也？」曰：「『尽己之谓忠』，见于事而为信，将彼己看，亦得。发于我而自尽者，忠也。他人见得，便是信。」问：「莫只是一事否？」曰：「只是一个道理。」问：「有说『信』字，又不说『忠』字，如何？」曰：「便兼表里而言。」问：「有说『忠』字而不说『信』字，如何？」曰：「信非忠不能，忠则必信矣。」又曰：「且如这事，自家见得十分，只向人说三分，不说那七分，便是不信。如何是循物无违！有人问今日在甚处来，便合向他说在大中寺来。故程先生曰：『一心之谓诚，尽心之谓忠，存于中之谓孚，见于事之谓信。』」问：「伊川曰『以实之谓信』，何也？」曰：「此就事而言。故曾子言信，便就交际上说。」问：

「范氏以不忠作『有我与入』，以不信作『诚意不至』；游氏以忠为『操心』，以信为『立行』；杨氏以不忠作『违仁』，以不信作『违道』，三说皆推广，非正意。」先生曰：「三说不同，然『操心、立行』底较得。『诚意不至，有我与入』底宽；『违道、违仁』底疏」。问「传不习乎。」曰：「传人以己所未尝习之事。然有两说。」

谢先生解论语有过处。如曾子「为人谋而不忠」，只说「为人谋」，而上蔡更说「平居静虑所以处人」，使学者用工不专。故说论语孟子，惟明道伊川之言无弊。和靖虽差低，而却无前弊。易曰：「学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之。」子张曰：「执德不弘，信道不笃。」学聚问辨矣，而继之以宽居；信道笃矣，而先之以执德弘。人心不可促迫，须令着得一善，又着得一善。善之来无穷，而吾心受之有余地，方好。若着一般，第二般来便未着得，如此则无缘心广而道积也。

问：「曾子用心于内，工夫已到，又恐为人谋而未忠，朋友交而不信，传而未习，日加省察，求欲以尽乎人也。」先生细思少定，曰：「如何分内外得！游氏之说正如此。为人谋不忠，便是已有未尽处，去那里分作内外！果如此，则『多学而识之者欤』！」容。

尽己之谓忠，尽物之谓信，只是一理。但忠是尽己，信却是于人无所不尽。犹曰：「忠信，内外也。」

问：「『尽物之谓信』，尽物只是『循物无违』意否？」曰：「是。」

道千乘之国章

「道千乘之国」。道，治也。作开导，无义理。「道之以政」，方可训开导。

因说「千乘之国」疏云，方三百一十六里，有畸零，算不彻。曰：「此等只要理会过，识得古人制度大意。如至微细，亦不必大段费力也。」

问：「『敬事而信』，疑此敬是小心畏谨之谓，非『主一无适』之谓。」曰：「遇事临深履薄而为之，不敢轻，不敢慢，乃是『主一无适』。」

「敬事而信」，是「节用爱人，使民以时」之本。敬又是信之本。

问「道千乘之国」一章。曰：「这五句，自是五件事。只当逐句看：是合当有底，无底；合当做底，不当做底。不消如做时文，要着两句来包说。」又问：「程先生云：『圣人之言，兼通上下。』恐是圣人便见得道理始终，故发言自是该贯。众人缘不见得，所以说得一头，又遗了一头。」曰：「这个也不干见事。但众人说得，自是不及圣人说话。圣人说得自别。便是大贤说话，也自是不及圣人。盖圣人说得来，自是与别人别。若众人非不见。如这五事，众人岂不见得。但说时定自是别有窍，决不及圣人也。」

问「道千乘之国」章。曰：「龟山说此处，极好看。今若治国不本此五者，则君臣上下漠然无干涉，何以为国！」又问：「须是先有此五者，方可以及礼乐刑政。」曰：「且要就此五者，反复推寻，看古人治国之势要。此五者极好看。若每章翻来覆去，看得分明，若看十章，敢道便有长进！」南升。贺孙录别出。集注。

文振说「道千乘之国」。曰：「龟山最说得好。须看此五者是要紧。古圣王所以必如此者，盖有是五者，而后上之意接于下，下之情方始得亲于上。上下相关，方可以为治。若无此五者，则君抗然于上，而民盖不知所向。有此五者，方始得上下交接。」

问：「『道千乘之国』，杨氏云：『未及为政也。』」曰：「然此亦是政事。如『敬事而信』，便是敬那政事也。节用，有节用之政事；爱人，有爱人之政事；使民，有使民之政事。这一段，是那做底。子细思了，若无敬，看甚事做得成！不敬，则不信；不信，则不能『节用爱人』；不『节用爱人』，则不能『使民以时』矣。所以都在那敬事上。若不敬，则虽欲信不可得。如出一令，发一号，自家把不当事忘了，便是不信。然敬又须信，若徒能敬，而号令施于民者无信，则为徒敬矣。不信固不能节用，然徒信而不能节用，亦不济事。不节用固不能爱人，然徒能节用而不爱人，则此财为谁守邪！不爱人固不能『使民以时』，然徒能爱人，而不能『使民以时』，虽有爱人之心，而人不被其惠矣。要之，根本工夫都在『敬』字。若能敬，则下面许多事方照管得到。自古圣贤，自尧舜以来便说这个『敬』字。孔子曰：『修己以敬。』此是最要紧处！」

子升问：「集注云：『五者相因，各有次序。』」曰：「圣人言语，自是有伦序，不应胡乱说去。敬了，方会信；信了，方会节用；节用了，方会爱人；爱人了，方会『使民以时』。又敬了，须是信；信了，须是节用；节用了，须是爱人；爱人，须是『使民以时』。如后面『弟子入则孝，出则弟，谨而信』之类，皆似此有次第。」又问：「学而一篇，多是务本之意。独此章言

及为政，是如何？」曰：「此便是为政之本。如『尊五美，屏四恶』，『行夏之时，乘殷之辂，服周之冕』之类，无此基本，如何做去！」

子升问：「如何信了方能节用？」曰：「无信，如何做事。如朝更夕改，虽商鞅之徒亦不可为政。要之下面三事，须以敬信为主。」木之云：「如此，凡事都着信，不止与节用相系属。」曰：「固是。」

问「五事反复相因，各有次第」。曰：「始初须是敬，方能信；能敬信，方真个是节用；真个节用，方是爱人；能真个爱人，方能『使民以时』。然世固有能敬于己而失信于人者，故敬了又有信；亦有能信于人而自纵奢侈者，故信了又用节用；亦有自俭啬而不能推爱他人者，故节用了又用爱人；爱人了，又用『使民以时』，使民不以时，却是徒然也。」

「道千乘之国」，五者相因，这只消从上顺说。人须是事事敬，方会信。纔信，便当定如此，若恁地慢忽，便没有成。今日恁地，明日不恁地，到要节用，今日俭，明日奢，便不是节用。不会节用，便急征重敛，如何得爱民！既无爱民之心，如何自会「使民以时」！这是相因之说。又一说：虽则敬，又须着信于民，只恁地守个敬不得。虽是信，又须着务节俭。虽会节俭，又须着有爱民之心，终不成自俭啬而爱不及民，如隋文帝之所为。虽则是爱民，又须着课农业，不夺其时。

吴伯游问「道千乘之国」三句，反复相因，各有次第。曰：「不敬于事，没理没会，虽有号令，何以取信于人？无信，则朝俭暮奢，焉能节用！不节用，则伤财害民，焉能爱人！若不爱人，则不能『使民以时。』」又说：「既敬了，须用信，或有敬而不能信者。时举录作：「世固有能敬于己而或不信于民者。」信又用节用，有能示信于人而自纵欲奢侈者。节用又用爱人，有爱惜官物时举录作：「有自鄙吝慳俭。」而不能施惠于百姓者。爱人，又用『使民以时』；使不以时，亦徒爱耳。」又问：「杨氏谓『未及为政』，今观『使民以时』，又似为政。」曰：「孟子说『不违农时』，只言王道之始，未大段是政事在。」时举同。

问：「『敬事而信』章，五者相承，各有次序。是能如此而后能如彼，抑既如此，更要如彼耶？」曰：「能恁地敬，便自然信。下句又是转说。节用了，更须当爱人；爱人了，更当『使民以时』。有一般人敬而不能信，有一般人能节用，只是吝啬，却不能爱人。故能敬，便自然信；而敬又不可以不信。圣人言语，自上说下来，也恁地；自下说上去，也恁地。圣人言语都如此。」曰：「信与节用，有何相关？」曰：「信是的确。若不的确，有时节，有时又不」

陈希真问：「须先敬了，方可以信；先节用了，方可以爱人；又须是『使民以时』。是如此否？」曰：「这般处从上说下，固是一般意思；从下说上，又是一般意思。如敬事而信，固是有人凡事要诚信；然未免有不敬处，便是不实。有人却知节用，然不知爱民，则徒然鄙吝于己，本不为民。有人知所以爱人，却不知勿夺其时。这般处，与『君子不重则不威』一章，都用恁地看。」

弟子入则孝章

问：「『弟子入则孝』一章，力行有余暇，便当学六艺之文。要知得事父兄如何而为孝弟，言行如何而能谨信。」语尚未终，先生曰：「下面说得支离了。圣人本意重处在上，言弟子之职须当如此。下面言余力则学文。大凡看文字，须认圣人语脉，不可分毫走作。若说支离，将来又生出病。」南升。

问：「泛爱众。」曰：「人自是当爱人，无憎嫌人底道理。」又问：「人之贤不肖，自家心中自须有个辨别。但交接之际，不可不泛爱尔。」曰：「他下面便说『而亲仁』了。仁者自当亲，其它自当泛爱。盖仁是个生底物事。既是生底物，便具生之理，生之理发出便是爱。纔是交接之际，便须自有个恭敬，自有个意思，池本作「思意」。如何漠然无情，不相亲属得！圣人说出话，两头都平。若只说泛爱，又流于兼爱矣。」

问：「而亲仁。」曰：「此亦是学文之本领。盖不亲仁，则本末是非何从而知之！」

问：「『行有余力』，所谓有余，莫是入孝出弟之理，行之绰绰然有余裕否？」曰：「谁敢便道行之有余裕？如『泛爱众，而亲仁』，何曾便时时有众之可爱，便有仁者于此，得以时时亲之。居常无事，则学文讲义。至事与吾接，则又出而应之。入孝出弟，亦是当孝当弟之时。行谨言信，亦是如此。他时有余力，自当学文。」

问：「则以学文。」曰：「此论本末，先本后末。今人只是先去学文。又且验平日果能孝弟、恭谨、诚信、爱众、亲仁乎？如此了，方学文。此五句，又以孝弟为本。不孝，则不能弟。不孝而能弟，弟亦何用！不孝不弟，纵行谨言信，爱众亲仁，亦何用！」

欧阳希逊问：「『行有余力，则以学文』，学文在后；『博学于文，约之以礼』，文又在先，如何？」曰：「『博学于文』，也不说道未有『行有余力』以上许多事。须是先有许多了，方可以学文。且如世上有人人不孝，出不弟，执事不谨，出言不信，于众又无爱，于仁又不能亲，道要去学文，实是要去学不得！」

「『泛爱』，不是人人去爱他。如群居不将一等相扰害底事去聒噪他，及自占便宜之类是也。无弟子之职以为本，学得文，济甚事！此言虽近，真个行得，亦自大段好。文是诗书六艺之文。诗书是大概诗书，六艺是礼乐射御书数。古人小学便有此等，今皆无之，所以难。」问：「集注：『力行而不学文，则无以考圣贤之成法，识事理之当然。』六艺如何考究得成法？」曰：「小学中，一事具得这事之理。礼乐，如知所以为礼乐者如此，从此上推将去，如何不可考成法？缘今人都无此学，所以无考究处。然今诗书中可考，或前言往行亦可考。如前辈有可法者，都是。人须是知得古人之法，方做不错。若不学文，任意自做，安得不错！只是不可先学文耳。子夏矫枉过正，放重一边，又忒重了，不似此章圣人说得两无久阙。如棘子成矫当时之弊，说得质太重。子贡又矫棘子成之弊，却道『文犹质也，质犹文也』，都偏了。惟圣人之心和平，所谓高下小大皆宜，左右前后不相悖，说得如此尽。」集注。

问：「集注云：『力行而不学文，则无以识事理之当然。』且上五件条目，皆是天理人伦之极致，能力行，则必能识事理之当然矣。如集注之说，则是学文又在力行之先。」曰：「若不学文，则无以知事理之当否。如为孝为弟亦有不当处。孝于事亲，然事父之敬，与事母之爱便别了。」

不学文，则事事做不得。

胡氏解「则以学文」，谓古者有业文之家。今观微子之命蔡仲之命左传中数处诰命，大抵文意相类。及以闾宫殷武末章观之，诚恐古人作文，亦须有个格样递相祖述。

贤贤易色章

问：「『贤贤易色』有两说。」曰：「只变易颜色亦得，但觉说得太浅。斯须之间，人谁不能，未知他果有诚敬之心否。须从好色之说，便见得贤贤之诚处。」

问：「变易颜色，莫是待临时易色未善？」曰：「亦不必如此说。只是下面『致其身、竭其力』太重，变易颜色太轻耳。」

敬之问：「『贤贤易色』有二说。」曰：「变易颜色，有伪为之者。不若从上蔡说，易其好色之心，方见其诚也。」

问：「贤贤易色。」曰：「『吾未见好德如好色者』，『去谗远色，贱货而贵德，所以劝贤也』，已分明说了。」儒用。

「事父母能竭其力」，凡事当尽力为之，不可挨推，只做七八分，留两三分。

或问「事君致其身」。曰：「致身，一如送这身与他，便看他将来如何使。」

「事君能致其身」，集注谓「不有其身」，是不为己之私计也。

袁子节问「贤贤易色」章。曰：「资质好底，也会恁地。问学也只是理会许多事。」

汉臣说「虽曰未学，吾必谓之学矣」。先生曰：「此还是已学邪？盖人固是资禀自好，不待学而自能尽此数条者。然使其为学，则亦不过学此数者耳。故曰，人虽以为未学，而吾必以为已学也。」

问：「『贤贤易色』章。为学之道，只要就人伦上做得是当。今既能如此，虽或以为未学，我必以为已学。」曰：「必竟是曾学未学？」曰：「先生所谓『非其生质之美，必其务学之至』。」曰：「看得是。」曰：「今日本欲看『君子不重不威』一章，又见稍长，不敢贪多。」曰：「慢看不妨，只要常反复玩味圣人旨要，寻见着落处。」又云：「近觉多病，恐来日无多，欲得朋友勇猛近前，也要相传。某之心，便是公之心一般！」南升。

子夏之言，不免有弊。盖孔子上章但是平说，子夏此章皆是说到诚处，说得重了。然今有这样人，若不是他学过来，又不是天资高，安能如此。但子夏说得太粗了，故谓其「辞气抑扬太过」也。

「虽曰未学」。世间也有资禀高，会做许多事底。但子夏此两句被他说杀了，所以吴氏谓其言之有弊。

「『易色』，须作『好德如好色』说。若作变易颜色，恐里面欠了字多。这也只是敬贤之诚。」问：「此四事，莫是个处得极至，只得如此否？」曰：「这地位尽」问：「伊川曰『学求如是而已』，如何？」曰：「这却和『学』字说在里面。子夏本言，却作不须学底意思。吴才老以子夏此言，与子路『何必读书』之说同，其意固善，然其弊皆至于废学。若『行有余力，则以学文，就有道而正焉，可谓好学』之类，方为圣人之言。此说却好。子夏既说杀了，虽是上面说务本，终不如圣人之言也。」

「吾必谓之学矣」，子夏此话说得激，有矫枉过直意思。圣人便不如此，且看「行有余力，则以学文」，是多少浑成！他意只欲反本，故说得如此激。如棘子成说：「君子质而已矣，何以文为！」这便全是有激之论。子贡说：「文犹质也，质犹文也。」这也有病。质与文似不同。「一言可以丧邦，有诸？」圣人便说「言不可若是其几」。如「唯其言而莫予违也」，又说，如其善而莫之违，固是好；如不善而莫之违，不几乎一言而丧邦！如「礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚」，虽都是偏，就其间论之，便须说奢与易有轻重。圣人说话，都自恁地平。向伯恭见此说，甚以为看得出。

林一之问「贤贤易色」章。曰：「他是重其所重，轻其所轻，固为激切之辞，觉得那一边偏重。圣人言语便平，如曰：『礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚。』不说礼只专是俭，丧只专是戚也。」砥。

义刚说「贤贤易色」一章。先生接集注所言云：「此不若上章。但竭力等事，比上面入孝出弟之类较重，所以子夏谓『吾必谓之学矣』。」

或问夫子言「则以学文」，子夏言「吾必谓之学矣」两章。曰：「圣人之言，由本及末，先后有序。其言平正，无险绝之意。子夏则其言倾侧而不平正，险绝而不和易，狭隘而不广大，故未免有弊。然子夏之意欲人务本，不可谓之不是。但以夫子之言比之，则见其偏之若此也。」

君子不重则不威章

「君子不重则不威」。既曰君子，何以不重、不威？此是大概说君子之道如此。「主忠信」是诚实无伪，朴实头。「主」字最重，凡事靠他做主。程子曰：「不诚无物。」谓如去水南，却说去水北。实不曾去水北，便无这去水北一事。

轻最害事。飞扬浮躁，所学安能坚固。故「学则不固」，与不重、不威，只一套事。

「主忠信」，忠以心言，信以事言。以实之谓信。

「主忠信」。人道惟在忠信，「不诚无物」。人若不忠信，如木之无本，水之无原，更有甚底！一身都空了。今当反看自身，能尽己之心，能不违于物乎？若未尽己之心而不违于物，则是不忠信。凡百处事接物，皆是不诚实，且谩为之。如此四者，皆是修身之要。就其中『主忠信』，又是最要。若不『主忠信』，便『正衣冠，尊瞻视』，只是色庄，为学亦是且谩为学，取朋友未便尽诚，改过亦未必真能改故为人须是「主忠信」。学而一篇，再三言之。南升。

问：「明道曰『不诚则无物』，如何？」曰：「实有此理，便实有此事。且如今向人说，我在东，却走西去那一边，便成妄诞了。」问：「伊川曰『忠信者，以人言之，要之则实理』，何也？」曰：「以人言之，则为忠信；不以人言之，则只是个实理。如『诚者天之道』，则只是个实理；如『惟天下之至诚』，便是以人言之。」

问集注「不诚无物」一曰：「心无形影，惟诚时方有这物事。今人做事，若初间有诚意，到半截后意思懒散，谩做将去，便只是前半截有物，后半截无了。若做到九分，这一分无诚意，便是这一分无物。」

问「人道惟在忠信，不诚无物」。曰：「凡应接事物之来，皆当尽吾诚心以应之，方始是有这个物事。且干一件事，自家心不在这上，这一事便不成，便是没了这事。如读书，自家心不在此，便是没这书。」

「人道惟在忠信，不诚无物」。物，只是眼前事物，都唤做物。若诚实，方有这物。若口里说庄敬，肚里自慢忽，口里说诚实，肚里自狡伪，则所接事物还似无一般。须是实见得是，实见得非，截定而不可易，方有这物。且如欲为善，又有个为恶意思；欲为是，又有为非意思；这只是不实，如何会有物！

问「人道惟在忠信，不诚无物」。曰：「说道恁地，又不曾真个恁地，便是『不诚无物』。说道为善，又不曾为得善；说道恶恶，又不曾不为恶，便是无此物。『诚者物之终始，不诚无物』。如人做事，只至诚处，便有始有末；才间断处，以后便皆无物。『忠信所以进德』，是有这骨子，然后能进德。如颜子『三月不违仁』，只未违以前便有始末；才失照管处，便无物矣，又须到再继续处，方有终始。惟天地圣人未尝有一息间断。『维天之命，于穆不

已』，何尝间断。间断，造化便死了！故天生个人，便是个人；生出个物，便是个物，且不曾生个假底人物来。」仲思问：「如阴阳舛错，雨暘失时，亦可谓之诚乎？」曰：「只是乖错，不是假底，依旧是实在。人只是不要外面有，里面无。且如读书十遍，初四遍心在，后六遍心不在，只是口头读过，便只第一遍至第四遍是始是终。第六遍后，便只似不曾读一般，便无物也。」又问：「『吾不与祭，如不祭』，是『不诚无物』否？」曰：「然。」道夫一云：「蜚卿问『人道惟在忠信，不诚无物』。曰：『说道为善，又不曾为得善；说道恶恶，又不曾去恶，便是无物。如人做事，只至诚处，便有始有末；才间断处，便无物。天地造化，圣人德业，未尝有一息之间。』」维天之命，于穆不已，曷尝间断。有些间断，则造化便死了！故生出一个人，便是一个人；生出一个物，便是一个物，更无些假。」道夫问：「『阴阳舛错，雨暘不时，亦可谓之诚否？』」曰：「虽恁地，亦只是舛错，不是假，依旧是实在。人则不要外面有，里面无。」」

「无友不如己者」，与胜己者处也。

问：「『无友不如己』，作不与不胜己友，则他人胜己者亦不与之友。」曰：「不然。人自是要得临深以为」

问：「『无友不如己者』与『胜己』字如何？」曰：「胜己，便是如己之意。人交朋友，须求有益。若不如我者，岂能有益。仍是朋友才不如我时，便无敬畏之意，而生狎侮之心。如此则无益。」

友不如己者，自是人一个病。周恭叔看得太过了。上焉者，吾师之；下焉者，若是好人，吾教之；中焉者，胜己则友之，不及者亦不拒也，但不亲之耳。若便佞者，须却之方可。

问：「集注谓『友以辅仁，不如己，则有损而无益』。今欲择胜己者与之友，则彼必以我为不及，而不肯与我友矣。虽欲友之，安得而友之？」曰：「无者，禁止之辞。我但不可去寻求不如己者，及其来也，又焉得而却之！推此，则胜己者亦自可见。」

赵兄问「无友不如己者」。曰：「凡人取友，须是求胜己者，始有益。且如人学作文，须是与胜己者商量，然后有所发明。若只与不如己者商量，则好者彼或不知，不是彼或不识。我又只见其不胜己，浑无激励之意，岂不为害！」赵曰：「然则有不胜我者，终不可与处乎？」曰：「若不胜者来求于我，则不当拒之也。圣人此言，但教人求友之法耳。」

问：「『无友不如己者』，伊川以为同志，何如？」曰：「此求之大凡师则求其贤于己者，友则求其胜者，至于不肖者，则当绝之。圣人此言，非谓必求其胜己者。今人取友，见其胜己者则多远之；而不及己则好亲之。此言乃所以救学者之病。」

问「无友不如己者」。曰：「这是我去求胜己者为友。若不如我者，他又来求我，这便是『童蒙求我，匪我求童蒙』也。前辈说这一句，多是被不如己者不与为友底意思碍却，便说差了。其实本不相背。」

吴知先问「过则勿惮改」。曰：「程子所谓『知其不善则速改以从善』，曲折专以『速改』字上着力。若今日不改，是坏了两日事；明日不改，是坏了四日事。今人只是惮难，过了日子。」时举录云：「最要在『速』字上着力。凡有过，若今日过愈深，则善愈微。若从今日便改，则善可自此而积。」

今为学约而易操者，莫如敬，敬则凡病皆可去。如「不重则不威」章，敬是总脑，不浑在散句里，必敬而后能不轻。如「主忠信」，亦先因敬，不敬则亵慢而已，何以主之！「毋友不如己」，亦然。重亦不难见，如人言语简重，举动详缓，则厚重可知。言语轻率，听得便说，说则无能得了。举动轻肆，飞扬浅露，其人轻易可知。

朱子语类卷第二十二

论语四

学而篇下

慎终追远章

「慎终追远」，伊川云：「不止为丧祭。」推之是如此，但本意只是为丧祭。

王问：「伊川谓：『不止丧祭。』此说如何？」曰：「指事而言，恐曾子当初只是说丧祭。推此意，则每事都要存这些子。」

「慎终追远」，专主丧祭而言。若看得丧祭事重时，亦自不易。只就丧祭上推，亦是多少事。或说天下事皆要慎终追远，亦得。

胡叔器问：「『追远』，是亲否？」曰：「言追，则不是亲了。」包显道问：「远祖时人不解更有追念之意，想只是亲。」曰：「只江南来不如此。湖北人上坟，不问远祖也哭，这却好。人之一身，推其所自，则必有本，便是远祖，毕竟我是它血脉。若念及此，则自不能无追感之情。且如今老人不能得见个孙子，今若便见十世孙时，也惜，毕竟是自家骨肉。人只是不思量到这里，所以追感之诚不至也。」

陈仲亨说「民德归厚」。先生问：「如何谓厚是有余之意？」陈未达。曰：「谓如此已自得了，更添些子。恰似着衣，如此已暖了，更加一件，是之谓厚。厚对薄而言。若我未厚，民自是趋从薄处去。」

问：「程子云：『推而至于天下之事，皆能慎其终，不忘于远。』如何？」曰：「事事皆要如此。慎终，则末梢虽是理会教尽，不忘于远。远是人易忘。且如今追封人及祖父等事，这是久远恩泽。人多是据眼前有功者有赏，而无久而不忘底意思。这般事若能追念起来，在己之德既厚，而民心亦有所兴起。」

夫子至于是邦章

敬子问「夫子温、良、恭、俭、让」。曰：「此子贡举夫子可亲之一节，温之一事耳。若论全体，须如『子温而厉，威而不猛，恭而安』。」

问：「温是恁地温和深厚，良是恁地简易正直，恭是端严恭敬，俭是省约有节，让是谦逊自卑。」曰：「『良』字说未是。良即是良善，犹今言善人。所谓易，乃乐易、坦易之『易』。直，如世人所谓白直之『直』，无奸诈险波底心，如所谓开口见心是也。此章亦须见得圣人不求人，而人自求之意。」南升。

或问：「良何以训『易直』？」曰：「良，如今人言无峣崎为良善，无险阻密蔽。」又曰：「易，平易，和易；直，无屈曲。」

李问：「良如何训『易直』？」曰：「良善之人，自然易直而无险诈，犹俗言白直也。」

问「良，易直」之义。曰：「平易坦直，无许多艰深纤巧也。」

亚夫问：「良何以为易直？」曰：「只是平易、白直而已。」因举韩诗外传有一段与乐记相似。但「易直子谅之心生矣」处，改「子谅」二字为「慈良」，此却分明也。

问：「『良，易直也』。如何？」曰：「此心不倾险，不粗戾，自是平易简直。乐记言『易直子谅之心』，昔人改『子谅』作『慈良』，看来『良』字却是人之初心。慈爱良善，便是『元者善之长』。孟子说『恻隐之心』，『人皆有不忍人之心』，皆是这般心。圣人教人，先要求此心，正为万善之总处。」

问：「俭就那处看？」曰：「俭只是用处俭，为衣冠、服饰、用度之类。」

俭，谓节制，非谓俭约之谓。只是不放肆，常收敛之意。

圣人之德无不备，非是只有此五者。但是此五者，皆有从后谦退不自圣底意思，故人皆亲信而乐告之也。

伯游问「温良恭俭让」一章。曰：「最要看得此五字：『温』是如何气象，『良』是如何气象，『恭、俭、让』又是如何。深体之于我，则见得圣人有不求人而人自即之底意思。今人却无非是求。自请举以往，并是求人。虽做宰相地位，也是恁地。纵不肯明求，也须暗地结托。盖以求人为常，而不知其为非也。『学而』一篇，多是先以此教人。如『人不知而不愠』，如『巧言令色』，如『不患人之不己知』皆是。虽中庸亦多此意，如『衣锦尚絅』，皆是。且要理会那不求底道理。」

龟山解夫子「温、良、恭、俭、让」，有「暴慢、侈泰」等语。正淳以为暴慢侈泰诚所当戒，而先生以为其流至于为人，似不然之。曰：「暴慢侈泰固所当戒，但不当于此言。龟山说话，常有些畏罪祸底意思在。不知圣人『温、良、恭、俭、让』，是自然常如此，非欲为是以求闻政也。」

父在观其志章

论「父在观其志」，曰：「此一句已有处变意思，必有为而言。」

「父在观其志，没观其行」，孝子之志行也。

观志、观行，只是大概。须是无改，方见得孝。若大段悖理处，又自当改，此特言其常耳。

邵汉臣说「父在观其志」一章。曰：「父在时，使父贤而子不肖，虽欲为不肖之事，犹以父在而不敢为；然虽无甚不肖之行，而其志可知矣。使子贤而父不肖，虽欲为善事，而父有所不从，时有勉强而从父之为者。此虽未见其善行，而要其志之所存，则亦不害其为贤矣。至于父没，则已自得为，于是其行之善恶，可于此而见矣。父在时，子非无行也，而其所主在志；父没时，子非无志也，其所主在行。故子曰云云也。」

问：「此章上二句见守身之行，下一句见爱亲之心。」曰：「也不必做两截说，只是折转说。上二句观人之大概，下一句就『观其行』细看其用心之厚薄如何。行虽善矣，父道可以未改，而轻率改之，亦未善也。」

「三年无改于父之道，可谓孝矣」。道，犹事也。言道者，尊父之词。

或问「三年无改」。曰：「是有可改而未十分急者，只得且存之。父在则子不得专，而其志却可知。父没，则子虽得专，而其不改之意又可见。此所谓孝。」

「三年无改」，谓是半上半下底事，在所当改者。但不可匆遽急改之，若有死其亲之心，有扬其亲之过之意。待三年然后徐改之，便不觉。若是大故不好底事，则不在此限耳。

才说「三年无改」，便是这事有未是处了。若父之道已是，何用说无改，终身行之可也。事既非是，便须用改，何待三年。孝子之心，自有所不忍耳。若大段害人底事，须便改，始得。若事非是而无甚妨害，则三年过了方改了。」

问：「『三年无改于父之道』，只就孝子心上看。孝子之心，三年之间只思念其父，有不忍改之心。」曰：「大概是如此。但其父若有圣贤之道，虽百世不可改。此又就事上看。」直卿云：「游氏所谓『在所当改而可以未改处』，亦好看。」南升。游氏说。

「游氏曰：『「三年无改」，亦谓在所当改，而可以未改者尔。』谓此事当改，但三年之间，孝子之心有所未忍改耳。向时南轩却改作『可以改而可以未改耳』。某与说，若如此说，则虽终身不改可也。此章之意则云，此事必当改，但可以未改耳。三年过则必当改也。」僩问：「若父有大段不是底事，妨国害政者，只得便改，岂可必待三年？」曰：「若有大段不是，须是便改。」或曰：「『孟庄子之孝也，其它可能也，其不改父之臣与父之政，是难能也。』与此同否？」曰：「不同。此章是言父之所行有不善，而子不忍改，乃见其孝。若庄子之父献子，自是个贤者，其所施之政，所用之臣皆是。庄子能不改之，此其所以为难。」问：「若然，则何足以为难？」曰：「子孙不能守父之业而轻改之者，多矣。庄子乃能守之，非难能而何！先儒以为庄子之贤不及献子，疑其不能守父之政，不能用父之臣。而庄子乃能不改，此其所以为难能也。此说得之。」

游氏谓「在所当改而可以未改者」，此正是说得谨密处。圣人之意亦正如此。若以可改而未改，则三年之后，四年改之，其意如何。既合于道，虽终身守之可也，奚止三年。若不合于道，如盗跖之所为，则不得不改。若其事虽不善，无甚紧要，亦姑守之以待三年。若遽改之，是忘其亲也。某旧日朋友亦看此处不透。与南轩说，他却改作「可以改而可以未改」者。此语与「在所当改者」大争。「在所当改」，正是这样事若不改，则不当于理；若要改，则亦未为急。故迟之者，以孝子之心不忍也。

「三年无改」，游氏此解极好。向时钦夫改作「可以改，可以未改」，却不是。但此章必有为而发，然无所考。又曰：「死其亲而暴其过，孝子所不忍为。」

诸说，唯游氏说得好。「在所当改而可以未改」，此说极稳。此正指在所当改，可以未改处。深味之，孝子之心可见。

问：「或说不改事父之道，又说不改父存所行之道，二说奚择？」先生反而问之：「欲从何说？」曰：「不改父在所行之道恐是。」曰：「然。遂举游氏『可以改而未改者』。所谓三年，云不必改者。此说却切当。若说道不可改，虽终身守之可也，岂止三年乎！此为在所当改，而可以迟迟三年者也。自新法之行，诸公务为缘饰，文致一词，将此一句辩论无限，而卒莫之合也。」

或问「父在，观其志；父没，观其行。」曰：「观其文意，便是父在时，其子志行已自有与父不同者。然于此三年之间，必能不改父道，乃见其孝。不然，所行虽善，亦未得为孝。此必有为而言。然紧要在看游氏尹氏两节意。」

戴智老问：「近见先生说此章，疑圣人有为而发。」曰：「圣人之言，未有若此曲折者。疑当说时亦有事在所当改而可以未改者，故圣人言此。」又云：「尹氏说得孝子之心，未说得事。若如其说，则孔子何必更说『三年无改』。必若游氏说，则说得圣人语意出。」

「三年无改」，尹氏说得心，于事上未尽。游氏于事理上说得好，故并载之，使互相发。拱寿。

「三年无改于父之道」，诸先生之说有过者，谓要改。有不及，谓不改。有至当者，须要将来去辨别，岂可不读书！

礼之用和为贵章

先生问学者：「今人行礼，多只是严，如何得他和？」答者皆不契。曰：「只是要知得礼合如此，所以行之则和缓而不迫。盖圣人制礼，无一节是强人，皆是合如此。且如孔子与上大夫言时，自然闇闇；与下大夫言时，自然侃侃。在学者须知道与上大夫言合用闇闇，与下大夫言合用侃侃，便自然和。尝谓吕与叔说得数句好云：『自斩至纆，衣服异等，九族之情无所憾；自王公至皂隶，仪章异制，上下之分莫敢争。皆出于性之所有，循而行之，无不中节也。』此言礼之出于自然，无一节强人。须要知得此理，则自然和。」黄有开因举先生旧说云：「且如父坐子立，君尊臣卑，多少是严！若见得父合坐，子合立，君合尊，臣合卑，则无不安矣。」曰：「然。」

直卿言：「『礼之用，和为贵。』今观内则一篇，则子事父母之礼亦严矣。然下气怡色，则和可知也。观玉藻乡党所载，则臣之事君，礼亦严矣。然一爵而言言，二爵而油油，君在与与，则和可知也。」曰：「如此，则和与礼成二物矣。须是见得礼便是和，乃可。如『入公门，鞠躬如也，如不容』，可谓至严矣！然而自肯甘心为之，而无厌倦之意者，乃所以为和也。至严之中，便是至和处，不可分做两截去看。」

伯游问「礼之用，和为贵」，云：「礼之体虽截然而严，然自然有个撙节恭敬底道理，故其用从容和缓，所以为贵。苟徒知和而专一用和，必至于流荡而失礼之本体。今人行事，莫是用先王礼之体，而后雍容和缓以行之否？」曰：「说固是恁地，却如何做功夫？」伯游云：「顺理而行。」先生又遍问坐上诸友。叔重曰：「知得是当然之理，自甘心行之，便自不拘迫。」时举云：「其初须持敬。持之久则渐熟，熟处便和。」曰：「要须是穷理始得。见得这

道理合用恁地，便自不得不恁地。如宾主百拜而酒三行，固是用恁地，如『入公门，鞠躬如也，屏气似不息。过位，蹶蹶如也』。苟不知以臣事君合用如此，终是不解和。且如今人被些子灯花落手，便说痛。到灼艾时，因甚不以为痛？只缘知道自家病合当灼艾，出于情愿，自不以为痛也。若要放教和，却便是『知和而和』矣。」铢录别出。

吴问「礼之用，和为贵」。先生令坐中各说所见。铢曰：「顷以先生所教思之：礼者，天理节文之自然，人之所当行者。人若知得是合当行底，自甘心行之，便自不拘迫。不拘迫，所以和，非是外面讨一个和来添也。」曰：「人须是穷理，见得这个道理合当用恁地，我自不得不恁地。如宾主百拜而酒三行，因甚用恁地？如入公门鞠躬，在位蹶蹶，父坐子立，苟不知以臣事君，以子事父，合用为此，终是不解和。譬之今人被些子灯花落手，便须说痛。到灼艾时，因甚不以为苦？缘它知得自家病合用灼艾，出于情愿，自不以为痛也。」铢因问：「如此，则这和亦是自然之和。若所谓『知和而和』，却是有心于和否？」曰：「『知和而和』，离却礼了。『礼之用和』，是礼中之和。『知和而和』，是放教和些。纔放教和，便是离却礼了。」

问「礼之用，和为贵」。曰：「礼中自有和。须是知得当如此，则行之自然和。到和处方为美。」因举龟山与薛宗博说逐日会职事茶事。其人云：「礼起圣人之伪。今日会茶，莫不消得如此？」龟山曰：「既是不消得，因何又会茶？」其人曰：「只为心中打不」龟山曰：「只此打不过处，便是礼，非圣人之伪。『礼之用，和为贵』。只为不如此，则心有不安，故行之自和耳。」

问「礼之用，和为贵」。曰：「礼如此之严，分明是分毫不可犯，却何处有个和？须知道吾心安处便是和。如『入公门，鞠躬如也』，须是如此，吾心方安。不如此，便不安；才不安，便是不和也。以此见得礼中本来有个和，不是外面物事也。」又问：「『知和而和』是如何？」曰：「『知和而和』，却是一向去求和，便是离了礼。且如端坐不如箕踞，徐行后长者不如疾行先长者，到这里更有甚礼，可知是不可行也。」

「礼之用，和为贵」。见君父自然用严敬，皆是人情愿，非由抑勒矫拂，是人心固有之同然者，不待安排，便是和。才出勉强，便不是和。圣人品节裁限，使事事合于中正，这个当在这里，那个当在那里，更不得才过，便不是礼。若和而知限节，便是礼。

「礼之用，和为贵」。和是自家合有底，发见出来，无非自然。

或问「礼之用，和为贵」。曰：「礼是严敬之意。但不做作而顺于自然，便是和。和者，不是别讨个和来，只就严敬之中顺理而安泰者便是也。礼乐亦只是如此看。」

或问：「『礼之用，和为贵』。君臣父子之间，可谓严矣。若不和，则情不通。」曰：「不必如此说。且以人之持敬，若拘迫，则不和；不和，便非自然之理。」

问：「『礼之用，和为贵』，莫是礼之中便有一个和？莫是在用处？」曰：「礼虽主于严，其用则和。」因举「礼主于减，乐主于盈」一节，问「礼乐」二字相离不得。曰：「也须看得各自为一物，又非判然二物。」又曰：「天下之事，严而不和者却少；和而不节之以礼者常多。」谦之。

邵问「礼之用，和为贵」。曰：「如人入神庙，自然肃敬，不是强为之。礼之用，自然有和意。」又问：「和便是乐否？」曰：「也是礼中之乐，未便是乐。乐中亦有礼，如天子八佾，诸侯六，大夫四，士二，又是乐中之礼。」

礼之和处，便是礼之乐；乐有节处，便是乐之礼。

问：「礼以全体言，何故用和？」曰：「如此，则不消得乐。」

「小大由之」，言小事大事皆是个礼乐。合于礼，便是乐。故通书云：「阴阳理而后和。」故礼先而乐后。卓。

问：「『礼之用，和为贵』，是和礼中；『知和而和』，是和礼外？」曰：「只为它『知和而和』，都忘却礼耳。」

有礼而不和，则尚是存得那本之体在。若只管和，则并本都忘了。就这两意说，又自有轻重。

周舜功问：「『从容不迫』，如何谓之和？」曰：「只是说行得自然如此，无那牵强底意思，便是从容不迫。那礼中自然个从容不迫，不是有礼后，更添个从容不迫。若离了礼说从容不迫，便是自恣。」集注。

「礼主于敬，而其用以和为贵。然如何得他敬而和？着意做不得。才着意严敬，即拘迫而不安；要放宽些，又流荡而无须是真个识得礼之自然处，则事物物上都有自然之节文，虽欲不如此，不可得也。故虽严而未尝不和，虽和而未尝不严也。」又曰：「和便有乐底意思，故和是乐之本。」

问：「集注云云，上一截将『从容不迫』说『礼之用，和为贵』，甚分明。但将『从容不迫』就下一截体验，觉得未通。如乡党一书，也只是从容不迫，如何却会不行？若会从容不迫，必不会无」曰：「只是立心要从容不迫不得。才立心要从容不迫，少间便都放倒了。且如圣人『恭而安』，圣人只知道合着恭，自然不待勉强而安。才说要安排个安，便添了一个。」

问：「『知和而和』，是从容不迫。」曰：「从容不迫虽是和，然其流遂至于纵而无」又曰：「学者而今但存取这心，这心是个道之本领。这心若在，这义理便在。存得这心，便有个五六分道理了。若更时时拈掇起来，便有个七八分底道理。」

仁甫问：「集注载程子礼乐之说，何如？」曰：「也须先是严敬，方有和。若直是尽得敬，不会不和。臣子入朝，自然极其恭敬，也自和。这不待勉强如此，是他情愿如此，便自和。君君臣臣，父父子子，兄兄弟弟，夫妇朋友各得其位，自然和。若君失其所以为君，臣失其所以为臣，如何会和？如诸公在此坐，都恁地收敛，这便是和。若退去自放肆，或乖争，便是不和。通书说：『礼，理也；乐，和也。阴阳理而后和。君君臣臣，父父子子，兄兄弟弟，夫夫妇妇，万物各得其理然后和，故礼先而乐后。』说得最好。易说：『利者，义之和。』利只在义之和。义本是个割截裁制之物，惟施得宜，则和，此所以为利。从前人说这一句都错。如东坡说道：『利所以为义之和。』他把义做个惨杀之物看了，却道得利方和。利是干卦一德，如何这一句却去说义！兼他全不识义，如他处说亦然。」又曰：「『有所不行』，只连下面说方通。如曰有所不行者，『知和而和，不以礼节之，亦不可行也』。如易里说：『其唯圣人乎！知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎！』」

问：「集注云：『和者，心以为安，而行之不迫。』后又引程子云『恭而安，别而和』二句。窃谓行而不迫，只说得『恭而安』，却未有『别而和』底意思。」曰：「是如此。后来集注却去了程说。」柄。

问：「伊川曰：『别而和。』『别』字如何？」曰：「分虽严，而情却通。如『知和而和』，执辞不完，却疑记录有差。」集义。

问：「上蔡谓『礼乐之道，异用而同体』。还是同出于情性之正？还是同出于敬？」曰：「礼主敬，敬则和，这便是他同体处。」

问：「『礼乐之道，异用同体』，如何？」曰：「礼主于敬，乐主于和，此异用也；皆本之于一心，是同体也。然敬与和，亦只一事。砥录云：『却只

是一事，都从这里发出，则其体同矣。」敬则和，和则自然敬。」仲思问：「敬固能和，和如何能敬？」曰：「和是碎底敬，敬是合聚底和。盖发出来无不中节，便是和处。砥录云：「发出来和，无不中节，便是处处敬。」敬与和，犹『小德川流，大德敦化』。」砥少异。淳录云：「问：『先生常云：「敬是合聚底和，和是碎底敬。」是以敬对和而言否？』曰：『然。敬只是一个敬，无二个敬，二便不敬矣。和便事事都要和，这里也恰好，此处也中节，那处也中若一处不和，便不是和矣。敬是「喜怒哀乐未发之中」，和是「发而皆中节之和」。才敬，便自然和。如敬，在这里坐，便自有个氤氲磅礴象也。』」寓录云：「『敬只是一个敬，分不得。才有两个，便不敬矣。和则处处皆和，是事事中若此处中节，那处不中节，便非和矣』。又曰：『凡恰好处皆是和。但敬存于此，则氤氲磅礴，自然而和。』」

问：「礼乐同体，是敬与和同出于一理否？」曰：「敬与和同出于一心。」曰：「谓一理，如何？」曰：「理亦说得。然言心，却亲切。敬与和，皆是心做。」曰：「和是在事否？」曰：「和亦不是在事，在心而见于事。」

童问：「上蔡云『礼乐异用而同体』，是心为体，敬和为用。集注又云，敬为体，和为用，其不同何也？」曰：「自心而言，则心为体，敬和为用；以敬对和而言，则敬为体，和为用。大抵体用无尽时，只管恁地移将去。如自南而视北，则北为北，南为南；移向北立，则北中又自有南北。体用无定，此处体用在这里，那处体用在那里。这道理尽无穷，四方八面无不是，千头万绪相贯串。」以指旋，曰：「分明一层了，又一层，横说也如此，竖说也如此。翻来覆去说，都如此。如以两仪言，则太极是太极，两仪是用；以四象言，则两仪是太极，四象是用；以八卦言，则四象又是太极，八卦又是用。」道夫录少异。

问：「礼乐之用，相反相成。」曰：「且如而今对面端严而坐，这便是礼；合于礼，便是和。如君臣之间，君尊臣卑，其分甚严。若以势观之，自是不和。然其实却是甘心为之，皆合于礼，而理自和矣。且天子之舞八佾，诸侯六，大夫四，皆是当如此。若天子舞天子之舞，诸侯舞诸侯之舞，大夫舞大夫之舞，此便是和。若诸侯僭天子，大夫僭诸侯，此便是失礼；失礼便不和。易言：『利者，义之和也。』若以理言之，义自是个断制底气象，有凜然不可犯处，似不和矣，其实却和。若臣而僭君，子而犯父，不安其分，便是不义；不义则不和矣。孟子云『未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也』，即是这意思，只是个依本分。若依得本分时，你得你底，我得我底，则自然和而有别。若『上下交征利』，则上下相攘相夺，便是不义不和，而切于求利矣。老苏作利者义之和论，却把利别做一个物来和义，都不是了。他于理无所见，只是胡乱恁地说去。」

问：「诸先生以和为乐，未知是否。」曰：「和似未可便说乐，然亦有乐底意思。」

信近于义章

问「信近于义，言可复也」。曰：「如今人与人要约，当于未言之前，先度其事之合义与不合义。合义则言，不合义则不言。言之，则其言必可践而行之矣。今不先度其事，且鹞突恁地说了，到明日却说这事不义，我不做，则是言之不可践也。言而不践，则是不信；践其所言，又是不义，是不先度之故。」

凡言，须先度是非可否。果近于义而后言，则其言可践。恐不近于义，其言将不可复也。

问「言可复也」。曰：「前辈说，都是说后来事。如说出话了后，看是义与不义，方理会复与不复。若是恁地，更不消说也得。某看来，是要人谨于未发，皆是未交际之先。」

问：「『信近义，恭近礼』，何谓近？」曰：「近只是合，古人下字宽。今且就近上说，虽未尽合义，亦已近义了；虽未尽合礼，亦已近礼了。」以下信、恭。

吴问「信近于义」。曰：「与人要约不是当，不问行得行不得，次第践其言，则害于义；不践其言，则害于信。须是合下要约时便审令近义。致恭亦然。若不中节，不失之过，则失之不及，皆是取辱。」潘子善因曰：「『近』字说得宽。」曰：「圣贤之言不迫切。」

或问：「『信近于义』，莫便是合义？『恭近于礼』，莫便是中礼？」先生曰：「近亦是对远而言。远于义，则言不可复；远于礼，则必不能远耻辱。」

或问：「集注云：『约信而合其宜，致恭而中其』合其宜，便是义；中其节，便是礼。如何是『近义、近礼』？」曰：「此亦大纲说，如『巧言令色，鲜矣仁』之意。然只得近于义，近于礼，亦好。是便合其宜，中其节，更好。」

问：「如何得『约信而合其宜』？」曰：「只是不妄发。」曰：「万一料事不过，则如之何？」曰：「这却无可奈何，却是自家理不明尔。」问：「『致恭而中其节』，则能远耻辱。这耻辱，是在人，在己？」曰：「兼有在里。且如见尊长而拜，礼也，我却不拜。被诘问，则无以答，这便是为人所耻辱。有一般人不当拜而拜之，便是谄谀，这则可耻可辱者在我矣。」

「因不失其亲」，亲如「亲仁」之「亲」。以下因亲可宗。

因，如今人云倚靠人之意。「宗」即是「主」字，如「主雝由」之「主」。

因，如「因徐辟」之「因」。因，犹傍也。亲又较厚。宗则宗主之，又较重。问注「因仍苟且」。曰：「因仍与苟且一样字。因仍，犹因循；苟且，是事恁地做。一般人初间不谨择，便与他交。下梢他有气势，便道是我来宗他，岂不被他累。孔子当时若不择拣，去主痲疽，便被坏了。」

所依不失其所可亲之人，亦可宗而主之矣。主，犹「主颜雝由」之「主」。盖当时羁旅之臣，所至必有主。须于其初审其所可亲者，从而主之可也。

宗，主也，所宗者可以久而宗主之。如夫子于卫主颜雝由，则可亲之人。若主痲疽与寺人瘠环，便是不可亲之人。此是教人接人底道理也。

「因不失其亲，亦可宗也」，三字有浅深轻重。因，乃泛言，亲，则近之矣，宗，则尊之也。如孔子于卫，或舍于寺人瘠环之家，然谓之亲，则不可。

问「亦可宗也」。曰「我所亲之人，将来便可为吾之宗主。主，如『主颜雝由』之『主』。且如此人不可亲，而吾乃亲之。若此人他日得志，援我以进，则是我失其所主矣。陈了翁曾受蔡卞之荐，后来摆脱不得，乃是失其所亲者也。」

汉臣说「因不失其亲」。曰：「与人交际，当谨之于始。若其人下来不可宗主，则今日莫要亲他。若今日苟且过了，与之相亲，则下来所宗，非其可宗者矣。」

「因」字轻，「宗」字重。初间若不子细，胡乱与之相依，下梢却是宗他了。且如做官，与个至不好底人往来，下梢忽然为他所荐举，便是宗他。

正淳问「亦可宗也」。曰：「如今初间与好人相亲，后来受他荐举辟差，便是着宗他。此是前不失亲，后亦可宗也。」

问「因不失其亲」。曰：「『因』字最轻，偶然依倚他，此时便须物色其人贤与不贤，后去亦可宗主。如韩文公与崔群书所论交往；或其人后不入于善，而于己已厚，虽欲悔之，亦不可处相似。」栝。

问「因不失其亲」。曰：「而今与人同官，也是相亲。将来或用它荐举，因它超擢，便着宗主它。如所亲者不善，安知它异日不能荐举我，超擢我，便着宗主它，这个便是失其所可宗者。『信近义，恭近礼，因不失其亲』，此三句是今日下事。『言可复，远耻辱，亦可宗』，是将来底事。」全章。

此一节，须作两截看，上面「恭近于礼，信近于义，因不失其亲」，是接物与人之初，下数句却是久而无弊之效。但当初合下，便须着思量到无弊处也。

问「信近于义」一段。曰：「未说着不必信，只是信合于宜。且如一人相约为事，已许之，少间却不行，是不合义，不可践矣。恭，凡致敬皆恭也。礼则辨其异。若与上大夫接，而用下大夫之恭，是不及也；与下大夫接，而用上大夫之恭，是过也。过与不及，必取辱矣。」

问「信近于义」一章。曰：「约信事甚多。今与人约做一件事，须是合当做底事，方可与之约，则所约之言方可行。如不可约之事，则休与之约，谓其不可行也。」问：「『恭近于礼』，谓致敬于人，须是合当加礼之人。」曰：「不是加礼。如致敬于人，当拜于堂上，乃拜于堂下；当揖，却拜，皆是不中节，适以自取辱。」问：「『因不失其亲』，谓依赖于人，须是得个正当可亲近之人，而后可以宗主。」曰：「也是如此，更子细推去。」又问：「集注『人之言行交际』一段，恐言是约信，行是致敬，交际是依人。」曰：「大纲如此说，皆交际也。『言可复』，便是行。」南升。

此一章，皆是言谨始之意。只如初与人约，便用思量他日行得，方可诺之。若轻诺之，他日言不可复，便害信也。必大录云：「若不看义之可行，便与他约，次第行不得，便成脱空。」「恭近于礼」，且如合当在堂上拜，却下堂拜，被人非笑，固是辱；合当堂下拜，却在堂上拜，被人斥骂，亦是辱。因失其亲，且如此人不好，初去亲他时，似不害，将来主之，便错了。须是拣择见得是好，方可亲他。且如趋事上位，其人或不可亲，既去亲了他，一日，或

以举状与我，我受了，便用主之非其人，虽悔何及！大率有子说底言语奥涩难晓，里面尽有滋味，须用子细玩味。

王问：「『因不失其亲』，集注旧连上句义礼，后本却不如此。」曰：「后来看得信与义，恭与礼，因与亲，各各是一事，有此两项。」李问「恭近于礼」。曰：「非止谄媚于是取辱之道。若恭不及礼，亦能取辱。且如见人有合纳拜者，却止一揖；有合不拜者，反拜他，皆不近礼。不合拜，固是取辱。若合拜而不拜，被他责我不拜，岂不是取辱？」先生因言，论语中有子说数章，文势皆奥涩，难为人解。

古人文字皆协韵。如「信近于义，言可复也；恭近于礼，远耻辱也；因不失其亲，亦可宗也。」宗，协音族。

杨允叔问：「伊川言：『信非义，近于义者，以其言可复也。恭非礼，近于礼者，以其远耻辱也。信恭因不失近于义礼，亦可宗敬也。』此说如何？」曰：「某看不当如此说。圣人言语不恁地连缠。要去致敬那人，合当拜，却自长揖，则为不及于礼。礼数不至，人必怒之，岂不为辱。合当与那人相揖，却去拜，则是过于礼。礼数过当，被人不答，岂不为耻。所依者，须是得其可亲之人方可。如一般不好人来荐我，是为失其所亲。须是合下知得此人是如何，于其初谨之可也。若失其可亲之人而宗之，将来必生悔吝。」问：「横渠说：『君子宁言之不顾，不规规于非义之信；宁身被困辱，不徇人以失礼之恭；宁孤立无助，不失亲于可贱之人。』尹和靖书以自警，今墨迹可见。不知此说如何？」曰：「伊川说得太远，横渠说较近傍。」集义。

「『信近于义』章，疑上三句是工夫。言如能近义，则有可复言之理否？」曰：「然。人说话固要信，然不近义时，其势不可践，践却便反害于信矣。」问：「横渠云：『宁言之不顾，不规规于非义之信；宁身被耻辱，不徇人以非礼之恭；宁孤立无助，不失亲于可贱之人。』此却似倒看了文义矣。重在下句相似，如何？」曰：「此便是先儒旧底说。它为惑个『也』字，故然。如某解底『也』字，便只是个『矣』字。」又问：「程先生所解是于文义不合乎，是道理未必然乎？」曰：「也是一说。但如此说，都无紧要了。如横渠说底虽似，倒犹有一截工夫。程先生说底，某便晓未得。」直卿云：「他犹可也，中一句最难说。」曰：「他有说不倒时。」伯羽又问：「谢氏说，末云：『欲免此，惟学而已，故人贵乎明善。』此虽无谨始虑终之意，然大段意好否？」首肯之，曰：「然。人固贵乎学，但学是平昔当如此，此是说事之发虑当审也。」

问：「程先生说如何？」曰：「『信近于义』，以『言可复』，他意思要说『也』字出，恐不必如此说。」「范氏说如何？」曰：「范说不甚好。『恭近于礼』，恭合下便要近礼；『信近于义』，信合下便要近义，故其言可复，耻辱可远。信只似与人相约，莫要待得言不可复时，欲徇前言便失义，不徇便失信。只是低头唱喏时，便看近礼与不近礼。」问：「『大人言不必信』，又如何？」曰：「此大人之事。大人不拘小节，变通不拘。且如大人不是合下便道，我言须是不信；只是到那个有不必信处，须着如此。学者只要合下信便近义，恭便近礼。」

君子食无求饱章

「食无求饱，居无求安」。须是见得自家心里常有一个合当着紧底道理，此类自不暇及。若说道要在此地着紧，都不济事。

问：「『敏于事而慎于言』，先生谓『不敢尽其所有余』，如何？」曰：「言易得多，故不敢尽；行底易得不足，故须敏。」又曰：「行常苦于不足，言常苦于有余。」谦之。

问：「『食无求饱』一章，先生尝语学者曰：『此须是反复看。』其意如何？」曰：「若只不求安饱，而不谨言敏行，有甚意思！若只谨言敏行，而不就正于有道，则未免有差。若工夫不到，则虽就有道亦无可取正者。圣人之言，周备无欠阙类如此。中庸『尊德性，道问学』数语，亦此意。」

事难行，故要敏；言易出，故要谨。就有道而正其言行之是非。盖求饱求安，是其存心处；敏行谨言，是其用工处。须是正，方得。又曰：「有许多工夫，不能就有道以正其是非，也不得。若无许多工夫，虽欲正，亦徒然。」又曰：「『敏于事』，是合当做底事，须便要做了。」

「食无求饱，居无求安」，而不敏于事，不谨于言，也未是好学。若不能恁地，则「就有道而正焉」，又是正个甚么。但能敏事谨言，而不就有道而正，也不得。这里面折一句不得。

「就有道而正焉」。若先无本领，就正个甚。然但知自做工夫，而不就正于有道，未必自家见得便是。反复两边看，方尽。大抵看文字，皆当如此。

「就有道而正焉」，须是上面做得许多工夫。既有根本，方可就正于有道。或录云：「学者须先有根本，方有可正也。」禅家云：「三家村也有丛林。」须是自去做工夫得七八分了，方来从师有质正。当此时，一两句便可剖判。今来此逐旋学，也难。」又云：「能久从师去也好。」南升。

问：「『就有道而正焉』，只是正上面言与事否？」曰：「不是说上句。大概言每用取正于有道之人。若是说上句『居无求安，食无求饱』，敏事谨言，皆自当如此，又何用取正耶！」

贫而无谄章

富无骄，贫无谄，随分量皆可着力。如不向此上立得定，是入门便差了！士毅。

希真问：「『贫而无谄』一章，大意谓人必当如此。」曰：「不是说必着如此。但人且要就自身已上省察，若有谄与骄之病，且就这里克治。」

问「富而好礼」。曰：「只是不奢侈。凡事好循理，不恁地勉强。好，有乐意，便全不见那骄底意思。有人亦合礼，只是勉强如此，不是好。」

曾光祖云：「『贫而无谄，富而无骄』，须是先能如此，方可以到那乐与好礼田地。」曰：「不特此章如此，皆是恁地。如适来说『食无求饱』样，也是恁地。」

可学云：「无谄、无骄，尚有贫富之心；至乐、好礼，则忘之矣。」曰：「贫而谄，富而骄，最不好。添一『无』字，恰遮盖得乐与好礼，乃于此上加功。」

问：「『贫而乐』，如颜子非乐于箪瓢，自有乐否？」曰：「也不消说得大概是贫则易谄，富则易骄。无谄无骄，是知得骄谄不好而不为之耳。乐，是他自乐了，不自知其为贫也；好礼，是他所好者礼而已，亦不自知其为富也。」曰：「然则二者相去甚远乎？」曰：「也在人做到处如何。乐与好礼，亦有浅深。也消得将心如此看，且知得是争一截。学之不可已也如此。」

「贫而无谄，富而无骄」，与「贫而乐，富而好礼」，此无次序。只看资质与学之所至如何。资质美者，便自能「贫而乐，富而好礼」。如未及此，却须无谄而后能乐，能无骄而后能好礼也。

童问：「『贫而无谄，富而无骄，未若贫而乐，富而好礼』，是学要造其精极否？」曰：「看文字要脱洒，不要黏滞。自无谄无骄者言之，须更乐与好礼，方为精极。不可道乐与好礼，须要从无谄无骄上做去。盖有人资质合下便在乐与好礼地位，不可更回来做无谄无骄底工夫。孔子意做两人说，谓一般人无谄无骄，不若那一般人乐与好礼，较胜他。子贡意做一人说，谓无谄无骄，不若更乐与好礼。」

杨问「贫而无谄」一段。曰：「此是两节，不可如此说。世间自有一般资质高底人，合下便能『贫而乐，富而好礼』。他已在『贫而乐，富而好礼』地位了，终不成又教他去学无谄无骄！」问：「集注说『学者不可忽下而趋高』，却似有先后不可躐等之意。」曰：「自与学者言之是如此。今人未能无谄无骄，却便到『贫而乐，富而好礼』，如何得。圣人此语，正似说两人一般。犹言这人『贫而无谄，富而无骄』，固是好。然不似那一人『贫而乐，富而好礼』，更胜得他。子贡却尽得无谄无骄底了，圣人更进得他『贫而乐，富而好礼』地位。」上条疑问闻。集注非今本。

问：「子贡问贫无谄，富无骄。伊川诸说，大抵谓其货殖非若后人之丰财，但此心未忘耳。今集注谓其先贫后富，则是亦尝如后世之生产作业矣。」曰：「怕是如此。圣人既说货殖，须是有些如此。看来子贡初年也是把贫与富煞当事了。」

吴仁父问此章。曰：「后面子贡举诗之意，不是专以此为『贫而乐，富而好礼』底工夫。盖见得一切事皆合为此，不可安于小成而不自勉也。」

不切，则磋无所施；不琢，则磨无所措。切与琢是无谄无骄，磋与磨是乐与好礼。集注谓「超乎贫富之外」者，盖若为贫而乐与富而好礼，便是不能超贫富了。乐，自不知贫；好礼，自不知富。

叔蒙问：「子贡云：『如切如磋，如琢如磨。』若只是说夫子乐与好礼之意，又何以谓之『告往知来』？」曰：「他说意思阔，非止说贫富，故云『告往知来』。」

问：「『知来』，指何者而言？」曰：「子贡于此煞是用工夫了，圣人更进他上面一节，以见义理不止于此。然亦不止就贫富上说，讲学皆如此，天下道理更阔在。」

问「贫而无谄」章。曰：「公只管缠某『义理无穷』一句。子贡问无谄无骄，夫子以为仅可，然未若乐与好礼。此其深浅高下，亦自分明。子贡便说切磋琢磨，方是知义理之无穷也。」直卿云：「若谓无谄无骄为如切如琢，乐与好礼为如磋如磨，则下文『告往知来』一句便说不得；切磋琢磨两句，说得来也无精采。只此小小文义间要用理会。子贡言无谄无骄，孔子但云仅可而已，未若乐与好礼，子贡便知义理无穷。人须就学问上做工夫，不可少有得而遽止。诗所谓『如切如磋，如琢如磨』，治之已精而益求其精者，其此之谓乎。故子曰：『赐也可与言诗，告诸往而知来。』告其所已言者，谓处贫富之道；而知其所未言者，谓学问之功。」南升。倪录别出。

文振问「贫而无谄」一章。曰：「『贫而无谄，富而无骄』，比他乐与好礼者，别人便说不足道，圣人只云『可也』。盖『可也』时便也得了，只是比乐与好礼者分明争一等。谄者必不能好礼。若于谄与骄中求乐与好礼，此如适越北其辕，反行求及前人，无可至之理。集注中所谓『义理无穷』者，不是说无谄无骄至乐与好礼处便是义理无穷，自是说切磋琢磨处精而益精尔。」倪。

陶安国问「贫而无谄」章。曰：「圣门学者工夫确实缜密，逐步挨去，下学上达。如子贡之无谄无骄，是它实做到这里，便只见得这里。圣人知其已是实了得这事，方进它一步。它方始道上面更有个乐与好礼，便豁然晓得义理无穷。学问不可少得而遽已也，圣门为学工夫皆如此。子路衣敝缊袍而不耻，孔子称其『不佞不求』。它实到此位，但便以此自喜，故孔子曰：『是道也，何足以臧！』它方知道尚有功夫在。此正与子贡『无谄无骄』一章相似。今之学者先知得甚高，但着实行处全然欠缺了。且如乐与好礼，今人皆知是强得无谄无骄，便贪要说它。却不知无谄无骄功夫自未实进得，却恐从这处做病痛。程门诸公不能尽闻伊川之说，然却据它所闻各做工夫。今语录悉备，向上道理知得明，皆说得去，只是就身分上切实工夫大欠了。」

或问：「集注云：『学者固不可安于小成，而不求造道之极致；亦不可鹜于虚远，而不察切己之实病也。』」曰：「固是要进。然有第一步，方可进第二步。」

仲思问乐与好礼。曰：「无谄无骄，此就贫富里用功耳。乐与好礼，则大不干事。至此，盖富亦乐，贫亦好礼，而言贫乐富好礼者，但且因贫富上而举

其重者耳。明道曰：『「贫而乐」，非「富而好礼」不能；「富而好礼」，非「贫而乐」不能。』」集注。

不患人之不己知章

汉臣问：「『患不知人也』。如何知得他人？」曰：「见得道理明，自然知人。自家不识得道理破，如何知得他人贤否！」

仁父问：「此条以知己与知人对说，须是先从里面做出。」「知人却是里面做出。若自家不能知得人，便是自家不知得道理。」

问：「知人是隆师亲友？」曰：「小事皆然。然学做工夫，到知人地位已甚」

问「不患人之不己知」章。曰：「自家德行充于中，不待人之知，若自家不知人，这个便是不知道。不知则所见不明，不能明人之贤否，所谓『不知言，无以知人也』。知言，如『谀辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷』。若能知言，他纔开口，自家便知得他心里事，这便是知人。若宰相不能知人，则用舍之际，不能进贤而退不肖。若学者不能知人，则处朋友之际，岂能择乎！」又曰：「论语上如此言者有三。『不病人之不己知，病其不能也』。『不患莫己知，求为可知也』。圣人之言虽若同，而其意皆别。『病其不能』者，言病我有所不能于道。『求为可知』者，当自求可知之实，然后人自知之。虽然如此，亦不是为昭灼之行，以蕲人之必知。」

「不患人之不己知，患不知人也」。今人都倒做了工夫！

朱子语类卷第二十三

论语五

为政篇上

为政以德章

问：「『为政以德』，莫是以其德为政否？」曰：「不必泥这『以』字。『为政以德』，只如为政有德相似。」

亚夫问「为政以德」云云。曰：「人之有德，发之于政，如水便是个湿底物事，火便是个热底物事。有是德，便有是政。」

德与政非两事。只是以德为本，则能使民归。若是「所令反其所好」，则民不从。

文振问：「『为政以德』，莫是以身率之？」曰：「不是强去率它。须知道未为政前先有是德。若道『以身率之』，此语便粗了。」郑录云：「德是得之于我者。更思此意。」

或问「为政以德」。曰：「『为政以德』，不是欲以德去为政，亦不是块然全无所作为，但德修于己而人自感化。然感化不在政事上，却在德上。盖政者，所以正人之不正，岂无所作为。但人所以归往，乃以其德耳。故不待作为，而天下归之，如众星之拱北极也。」

「为政以德」，非是不用刑罚号令，但以德先之耳。以德先之，则政皆是德。上蔡说：「辰非是北辰，乃天之北极。天如水车，北辰乃轴处。水车动，而轴未尝动。」上蔡所云乃北斗。北斗同众星一日一周天，安得谓之居其所！

众问「为政以德」章。曰：「此全在『德』字。『德』字从『心』者，以其得之于心也。如为孝，是心中得这个孝；为仁，是心中得这个仁。若只是外面恁地，中心不如此，便不是德。凡六经言『德』字之意，皆如此，故曰『忠信，所以进德也』。忠信者，谓实得于心，方为德也。『为政以德』者，不是把德去为政，是自家有这德，人自归仰，如众星拱北辰。北辰者，天之枢纽。乃是天中央安枢处。天动而枢不动，不动者，正枢星位。枢有五星。其前一明者太子。其二最明者曰帝座，乃太一之常居也。其后一个分外开得些子而不甚明者，极星也，惟此一处不动。众星于北辰，亦是自然环向，非有意于共之也。」

问：「『北辰，北极也』。不言『极』，而言『辰』，何义？」曰：「辰是大星。」又云：「星之界分，亦谓之辰，如十二辰是十二个界分。极星亦微转，只是不离其所，不是星全不动，是个伞脑上一位子不离其所。」因举晋志

云：「北极五星。天运无穷，三光迭耀，而极星不移。」「故曰：『居其所而众星共之。』」论北辰。

安卿问北辰。曰：「北辰是那中间无星处，这些子不动，是天之枢纽。北辰无星，缘是人要取此为极，不可无个记认，故就其傍取一小星谓之极星。这是天之枢纽，如那门笋子样。又似个轮藏心，藏在外面动，这里面心都不动。」义刚问：「极星动不动？」曰：「极星也动。只是它近那辰后，虽动而不觉。如那射糖盘子样，那北辰便是中心桩子。极星便是近桩底点子，虽也随那盘子转，却近那桩子，转得不觉。今人以管去窥那极星，见其动来动去，只在管里面，不动出去。向来人说北极便是北辰，皆只说北极不动。至本朝人方去推得是北极只是北辰头边，而极星依旧动。又一说，那空无星处皆谓之辰。康节说日月星辰自是四件，辰是一件。天上分为十二段，即十二辰。辰，天壤也。此说是每一辰各有几度，谓如日月宿于角几度，即所宿处是辰也，故曰日月所会之处为辰。」又曰：「天转，也非东而西，也非循环磨转，却是侧转。」义刚言：「楼上浑仪可见。」曰：「是。」直卿举郑司农五表日景之说。曰：「其说不是，不如郑康成之说。」又曰：「南极在地下中处，南北极相对。天虽转，极却在中不动。」义刚问：「如说『南极见，老人寿』，则是南极也解见。」曰：「南极不见。是南边自有一老人星，南极高时，解浮得起来。」

问：「北辰是甚星？集注以为『北极之中星，天之枢也』。上蔡以为『天之机也。以其居中，故谓之「北极」。以其周建于十二辰之舍，故谓之「北辰」』。不知是否？」曰：「以上蔡之明敏，于此处却不深考。北辰，即北极也。以其居中不动而言，是天之枢轴。天形如鸡子旋转，极如一物，横亘居中，两头称定。一头在北上，是为北极，居中不动，众星环向也。一头在南，是为南极，在地下，人不可见。」因举先生感兴诗云：「感此南北极，枢轴遥相当。」「即是北极否？」曰：「然。」又问：「太一有常居，太一是星否？」曰：「此在史记中，说太一星是帝座，即北极也。以星辰位言之，谓之太一；以其所居之处言之，谓之北极。太一如人主，极如帝都也。」「诗云：『三辰环侍傍。』三辰谓何？」曰：「此以日、月、星言也。」

问：「谢氏云：『以其居中，故谓之北极。』先生云非是，何也？」曰：「所谓以其所建周于十二辰者，自是北斗。史记载北极有五星，太一常居中，是极星也。辰非星，只是星中间界分。其极星亦微动，惟辰不动，乃天之中，犹磨之心也。沈存中谓始以管窥，其极星不入管，后旋大其管，方见极星在管弦上转。」一之。

子上问北极。曰：「北极自是北极，居中不动者，史记天官书可见。谢显道所说者乃北斗。北斗固运转也。」

问：「集注云：『德者，行道而有得于身也。』后改『身』作『心』，如何？」曰：「凡人作好事，若只做得一件两件，亦只是勉强，非是有得。所谓『得』者，谓其行之熟，而心安于此也。如此去为政，自是人服。譬如今有一个好人在说话，听者自是信服。所谓无为，非是尽废了许多簿书之类。但是我有是德而彼自服，不待去用力教他来服耳。」集注。

「行道而有得于身」，「身」当改作「心」。诸经注皆如此。又曰：「古人制字皆不苟。如德字中间从心，便是晓此理。」

旧说：「德者，行道而有得于身。」今作「得于心而不失」。诸书未及改，此是通例。安卿曰：「『得于心而不失』，可包得『行道而有得于身』。」曰：「如此较牢固，真个是得而不失了。」

问「无为而天下归之」。曰：「以身率人，自是不劳力。礼乐刑政，固不能废。只是本分做去，不以智术笼络天下，所以无为。」

问：「『为政以德』，如何无为？」曰：「圣人合做处，也只得做，如何不做得。只是不生事扰民，但为德而民自归之。非是说行此德，便要民归我。如齐桓晋文做此事，便要民如此，如大搜以示礼，伐原以示信之类。但圣人行德于上，而民自归之，非有心欲民之服也。」

子善问：「『为政以德』，然后无为」。圣人岂是全无所为邪？」曰：「圣人不是全无一事。如舜做许多事，岂是无事。但民心归向处，只在德上，却不在事上。许多事都从德上出。若无德而徒去事上理会，劳其心志，只是不服。『为政以德』，一似灯相似，油多，便灯自明。」贺孙录云：「子善问『为政以德』然后无为」。曰：『此不是全然不为。但以德则自然感化，不见其有为之迹耳。』」

问邵汉臣：「『为政以德，然后无为』，是如何？」汉臣对：「德者，有道于身之谓，自然人自感化。」曰：「看此语，程先生说得也未尽。只说无为，还当无为而治，无为而不治？这合着得『政者正也，子帅以正，则莫敢不正』，而天下归之，却方与『譬北辰居其所而众星共之』相似。」邵因举集注中所备录者。曰：「下面有许多话，却亦自分晓。」

问：「『为政以德』，老子言无为之意，莫是如此否？」曰：「不必老子之言无为。孔子尝言：『无为而治者，其舜也与！夫何为哉？恭己正南面而已矣。』老子所谓无为，便是全不事事。圣人所谓无为者，未尝不为，依旧是『恭己正南面而已矣』；是『己正而物正』，『笃恭而天下平』也。后世天下不治者，皆是不能笃恭尽敬。若能尽其恭敬，则视必明，听必聪，而天下之事岂有不理！」贺孙录云：「老子所谓无为，只是简忽。圣人所谓无为，却是付之当然之理。如曰：『无为而治者，其舜也与！夫何为哉？恭己正南面而已。』这是甚么样本领！岂可与老氏同日而语！」

诗三百章

若是常人言，只道一个「思无邪」便了，便略了那「诗三百」。圣人须是从诗三百逐一篇理会了，然后理会「思无邪」，此所谓下学而上达也。今人止务上达，自要免得下学。如说道「洒埽应对进退」便有天道，都不去做那「洒埽应对进退」之事。到得洒埽，则不安于洒埽；进退，则不安于进退；应对，则不安于应对。那里面曲折去处，都鹞突无理会了。这个须是去做，到得熟了，自然贯通。到这里方是一贯。古人由之而不知，今人不由而但求知，不习而但求察。

居父问「思无邪」。曰：「三百篇诗，只是要得人『思无邪』。『思无邪』三字代得三百篇之意。」

「思无邪」一句，便当得三百篇之义了。三百篇之义，大概只要使人「思无邪」。若只就事上无邪，未见得实如何？惟是「思无邪」，方得。思在人最深，思主心上。佐。

或问「思无邪」。曰：「此诗之立教如此，可以感发人之善心，可以惩创人之逸志。」

问「思无邪」。曰：「若言作诗者『思无邪』，则其间有邪底多。盖诗之功用，能使人无邪也。」

徐问「思无邪」。曰：「非言作诗之人『思无邪』也。盖谓三百篇之诗，所美者皆可以为法，而所刺者皆可以为戒，读之者『思无邪』耳。作之者非一人，安能『思无邪』乎？只是要正人心。统而言之，三百篇只是一个『思无邪』；析而言之，则一篇之中自有一个『思无邪』。」

「思无邪」，乃是要使读诗人「思无邪」耳。读三百篇诗，善为可法，恶为可戒，故使人「思无邪」也。若以为作诗者「思无邪」，则桑中溱洧之诗，果无邪耶？某诗传去小序，以为此汉儒所作。如桑中溱洧之类，皆是淫奔之人所作，非诗人作此以讥刺其人也。圣人存之，以见风俗如此不好。至于做出此诗来，使读者有所愧耻而以为戒耳。吕伯恭以为「放郑声」矣，则其诗必不存。某以为放是放其声，不用之郊庙宾客耳，其诗则固存也。如周礼有官以掌四夷之乐，盖不以为用，亦存之而已。伯恭以为三百篇皆正诗，皆好人所作。某以为，正声乃正雅也。至于国风，逐国风俗不同，当是周之乐师存列国之风耳，非皆正诗也。如二南固正矣，郑卫诗分明是有「郑卫」字，安得谓之正乎！郑渔仲诗辨：「将仲子只是淫奔之诗，非刺仲子之诗也。」某自幼便知其说之是。然太史公谓三百篇诗，圣人删之，使皆可弦歌。伯恭泥此，以为皆好。盖太史之评自未必是，何必泥乎！

或曰：「先儒以三百篇之义皆『思无邪』。」先生笑曰：「如吕伯恭之说，亦是如此。读诗记序说一大段主张个诗，说三百篇之诗都如此。看来只是说个『可以怨』，言诗人之情宽缓不迫，优柔温厚而已。只用他这一说，便瞎却一部诗眼矣！」

问：「如先生说，『思无邪』一句却如何说？」曰：「诗之意不一，求其切于大体者，惟『思无邪』足以当之，非是谓作者皆无邪心也。为此说者，乃主张小序之诗三百篇，大抵好事足以劝，恶事足以戒。如春秋中好事至少，恶事至多。此等诗，郑渔仲十得其七八。如将仲子诗只是淫奔，艾轩亦见得。向与伯恭论此，如桑中等诗，若以为刺，则是抉人之阴私而形之于诗，贤人岂宜为此？伯恭云：『只是直说。』答之云：『伯恭如见人有此事，肯作诗直说否？伯恭平日作诗亦不然。』伯恭曰：『圣人「放郑声」，又却取之，如何？』曰：『放者，放其乐耳；取者，取其诗以为戒。今所谓郑卫乐，乃诗之所载。』伯恭云：『此皆是雅乐。』曰：『雅则大雅小雅，风则国风，不可紊乱。言语之间，亦自可见。且如清庙等诗，是甚力量！郑卫风如今歌曲，此等诗，岂可陈于朝廷宗庙！此皆司马迁之过，伯恭多引此为辨。尝语之云：『司马迁何足证！』子约近亦以书问『止乎礼义』。答之云：『诗有止乎礼义者，亦有不止乎礼义者。』」

问：「『思无邪』，子细思之，只是要读诗者思无邪。」曰：「旧人说似不通。中间如许多淫乱之风，如何要『思无邪』得！如『止乎礼义』，中间许多不正诗，如何会止乎礼义？怕当时大约说许多中格诗，却不指许多淫乱底说。某看来，诗三百篇，其说好底，也要教人『思无邪』；说不好底，也要教人『思无邪』。只是其它便就一事上各见其意。然事事有此意，但是『思无

邪』一句方尽得许多意。」问：「『直指全体』是如何？」曰：「只说『思无邪』一语，直截见得诗教之本意，是全备得许多零碎底意。」又曰：「圣人言诗之教，只要得人『思无邪』。其它篇篇是这意思，惟是此一句包说得尽。某看诗，要人只将诗正文读，自见其意。今人都缘这序，少间只要说得序通，却将诗意来合序说，却不要说教诗通。吕子约一番说道：『近看诗有所得。』待取来看，却只是说得序通。某意间非独将序下文去了，首句甚么也亦去了。且如汉广诗下面几句犹似说得通，上一句说『德广所及』也，是说甚么！又如说『宾之初筵，卫武公刺时也』。韩诗说是卫武公自悔之诗。看来只是武公自悔。国语说武公年九十，犹箴警于国曰：『群臣无以我老耄而舍我，必朝夕端恪以交戒我！』看这意思，只是悔过之诗。如抑之诗，序谓『卫武公刺厉王，亦以自警也』。后来又考见武公时厉王已死，又为之说是追刺。凡诗说美恶，是要那人知，如何追刺？以意度之，只是自警。他要篇篇有美刺，故如此说，又说道『亦以自警』。兼是说正雅、变雅，看变雅中亦自煞有好诗，不消分变雅亦得。如楚茨信南山甫田大田诸篇，不待看序，自见得是祭祀及稼穡田政分明。到序说出来，便道是『伤今思古』，陈古刺今，那里见得！如卷阿是说召康公戒成王，如何便到后面民劳板荡刺厉王。中间一截是几时，却无一事系美刺！只缘他须要有美有刺，美便是成康时君，刺只是幽厉，所以其说皆有可疑。」问：「怕是圣人删定，故中间一截无存者。」曰：「怕不曾删得许多。如太史公说古诗三千篇，孔子删定三百，怕不曾删得如此多。」

问：「集注以为『凡言善者，足以感发人之善心；言恶者，足以惩创人之逸志』。而诸家乃专主作诗者而言，何也？」曰：「诗有善有恶，头面最多，而惟『思无邪』一句足以该之。上至于圣人，下至于淫奔之事，圣人皆存之者，所以欲使读者知所惩劝。其言『思无邪』者，以其有邪也。」直卿曰：「诗之善恶，如药之参苓、巴豆，而『思无邪』乃药之单方，足以当是药之善恶者也。」曰：「然。」道夫曰：「如此，则施之六经可也，何必诗？」曰：「它经不必言。」又曰：「诗恰如春秋。春秋皆乱世之事，而圣人一切裁之以天理。」集注。

问：「夫子言三百篇诗，可以兴善而惩恶，其用皆要使人『思无邪』而已云云。」曰：「便是三百篇之诗，不皆出于情性之正。如关雎二南诗，四牡鹿鸣诗，文王大明诗，是出于情性之正。桑中鶉之奔奔等诗岂是出于情性之正！人言夫子删诗，看来只是采得许多诗，往往只是刊定。圣人当来刊定，好底诗，便吟咏，兴发人之善心；不好底诗，便要起人羞恶之心。」又曰：「诗三百篇，虽桑中鶉奔等诗，亦要使人『思无邪』，一句可以当得三百篇之义。犹云三百篇诗虽各因事而发，其用归于使人『思无邪』，然未若『思无邪』一句说得直截分明。」南升。时举录别出。

文振问「思无邪」。曰：「人言夫子删诗，看来只是采得许多诗，夫子不曾删去，往往只是刊定而已。圣人当来刊定，好底诗，便要吟咏，兴发人之善心；不好底诗，便要起人羞恶之心，皆要人『思无邪』。盖『思无邪』是鲁颂中一语，圣人却言三百篇诗惟鲁颂中一言足以尽之。」

问所谓「其言微婉，各因一事而发」。曰：「一事，如淫奔之诗，只刺淫奔之事；如暴虐之诗，只刺暴虐之事。『思无邪』，却凡事无所不包也。」又曰：「陈少南要废鲁颂，忒煞轻率。它作序，却引『思无邪』之说。若废了鲁颂，却没这一句。」

或问：「『思无邪』如何是『直指全体』？」曰：「诗三百篇，皆无邪思，然但逐事无邪尔，唯此一言举全体言之。」因曰：「『夏之日，冬之夜，百岁之后，归于其居。冬之夜，夏之日，百岁之后，归于其室。』此无邪思也。『出其东门，有女如云；虽则如云，匪我思存，缟衣綦巾，聊乐我员。』此亦无邪思也。为子而赋凯风，亦无邪思也；为臣而赋北门，亦无邪思也，但不曾说破尔。惟『思无邪』一句便分明显破。」或曰：「如淫奔之诗如何？」曰：「淫奔之诗固邪矣。然反之，则非邪也。故某说：『其善者可以感发人之善心，恶者可以惩创人之逸志。』」

程子曰：「思无邪，诚也。」诚是实，心之所思，皆实也。程子说。

问：「『思无邪，诚也。』非独是行无邪，直是思无邪，方是诚。」曰：「公且未要说到这里。且就诗三百，如何『一言以蔽之曰思无邪』？集注说：『要使人得情性之正。』情性是贴思，正是贴无邪。此如做时文相似，只恁地贴，方分晓。若好善恶皆出于正，便会无邪。若果是正，自无虚伪，自无邪。若有时，也自入不得。」

问「思无邪。」曰：「不但是行要无邪，思也要无邪。诚者，合内外之道，便是表里如一，内实如此，外也实如此。故程子曰：『思无邪，诚也。』」

「思无邪，诚也」，不专说诗。大抵学者思常要无邪，况视听言动乎？诚是表里都恁地实。又曰：「不独行处要如此，思处亦要如此。表里如此，方是诚。」

伊川曰：「思无邪，诚也。」每常只泛看子细思量，极有义理。盖行无邪，未是诚；思无邪，乃可为诚也。

问：「『思无邪，诚也』。所思皆无邪，则便是实理。」曰：「下『实理』字不得，只得下『实心』字。言无邪，也未见得是实；行无邪，也未见得是实。惟『思无邪』，则见得透底是实。」

问「程子曰：『思无邪，诚也。』」曰：「思在言与行之先。思无邪，则所言所行，皆无邪矣。惟其表里皆然，故谓之诚。若外为善，而所思有不善，则不诚矣。为善而不终，今日为之而明日废，则不诚矣。中间微有些核子消化不尽，则亦不诚矣。」又曰：「伊川『诚也』之说，也粗。」

因言「思无邪」与「意诚」，曰：「有此种，则此物方生；无此种，生个甚么。所谓『种』者，实然也。如水之必湿，火之必烧，自是住不得。『思无邪』，表里皆诚也。若外为善，而所思有不善，则不诚矣。为善而不终，今日为之，而明日废忘，则不诚矣。中间微有些核子消化不破，则不诚矣。」又曰：「『思无邪』有两般。伊川『诚也』之说，也粗。」

问「思无邪，诚也」。曰：「人声音笑貌或有似诚者，然心有不然，则不可谓之诚。至于所思皆无邪，安得不谓之诚！」

因潘子善问「诗三百」章，遂语诸生：「伊川解『思无邪』一句，如何只着一个『诚也』？伊川非是不会说，只着此二字，不可不深思。大凡看文字，这般所在，须教看得出。「思无邪，诚也」，是表里皆无邪，彻底无毫发之不正。世人固有修饰于外，而其中未必能纯正。惟至于思亦无邪，斯可谓之诚。」

义刚说「思无邪」，集注云「诚也」之意。先生曰：「伊川不是不会说，却将一『诚』字解了。且如今人固有言无邪者，亦有事无邪者，然未知其心如何。惟『思无邪』，则是其心诚实矣。」又曰：「诗之所言，皆『思无邪』也。如关雎便是说『乐而不淫，哀而不伤』，葛覃便是说节俭等事，皆归于『思无邪』也。然此特是就其一事而言，未足以括尽一诗之意。惟『思无邪』一语，足以盖尽三百篇之义，盖如以一物盖尽众物之意。」

林问「思无邪」。曰：「人之践履处，可以无过失。若思虑亦至于无邪，则是彻底诚实，安得不谓之诚！」

李兄问：「『思无邪』，伊川说作『诚』，是否？」曰：「诚是在思上发出。诗人之思，皆情性也。情性本出于正，岂有假伪得来底！思，便是情性；无邪，便是正。以此观之，诗三百篇皆出于情性之正。」

问「思无邪」。曰：「只此一言，当尽得三百篇之义。读诗者，只要得『思无邪』耳。看得透，每篇各是一个『思无邪』，总三百篇亦只是一个『思无邪』。『毋不敬』，礼之所以为教；『思无邪』，诗之所以为教。」范氏说。

问「思无邪」。曰：「前辈多就诗人上说『思无邪』，『发乎情，止乎礼义』。某疑不然。不知教诗人如何得『思无邪』。如文王之诗，称颂盛德盛美处，皆吾所当法；如言邪僻失道之人，皆吾所当戒；是使读诗者求无邪思。分而言之，三百篇各是一个『思无邪』；合三百篇而言，总是一个『思无邪』。」问：「圣人六经皆可为戒，何独诗也？」曰：「固是如此。然诗中因情而起，则有思。欲其思出于正，故独指『思无邪』以示教焉。」问：「诗说『思无邪』，与曲礼说『毋不敬』，意同否？」曰：「『毋不敬』，是用功处，所谓『正心、诚意』也。『思无邪』，思至此自然无邪，功深力到处，所谓『心正、意诚』也。若学者当求无邪思，而于正心、诚意处着力。然不先致知，则正心、诚意之功何所施；所谓敬者，何处顿放。今人但守一个『敬』字，全不去择义，所以应事接物处皆颠倒了。中庸『博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之』；孟子『博学而详说之，将以反说约也』；颜子『博我以文，约我以礼』，从上圣贤教人，未有不先自致知始。」

「思无邪」，不必说是诗人之思及读诗之思。大凡人思皆当无邪。如「毋不敬」，不必说是说礼者及看礼记者当如此。大凡人皆当「毋不敬」。去伪录云：「此一句出处，止是说为孔子见得此一句皆当三百篇之义，故举以为说。」

杨士训尹叔问「思无邪」，「毋不敬」。曰：「礼言『毋不敬』，是正心、诚意之事；诗言『思无邪』，是心正、意诚之事。盖毋者，禁止之辞。若自无不敬，则亦心正、意诚之事矣。」又曰：「孔子曰：『博学于文，约之以礼。』颜子曰：『博我以文，约我以礼。』孟子曰：『博学而详说之，将以反说约也。』今若祇守着两句，如何做得？须是读了三百篇有所兴起感发，然后可谓之『思无邪』；真个『坐如尸，立如齐』，而后可以言『毋不敬』。」

问：「『思无邪』，『毋不敬』，是一意否？」曰：「『思无邪』有辨别，『毋不敬』却是浑然好底意思。大凡持敬，程子所谓敬如有个宅舍。讲学如游骑，不可便相离远去。须是于知处求行，行处求知，斯可矣。」

「毋不敬」，「思无邪」。「毋不敬」是浑然底，思是已萌，此处只争些。

上蔡说「思无邪」一条，未甚亲切。东莱诗记编在擗初头。看它意，只说得个「诗可以怨」底意，如何说「思无邪」！集义。

「思无邪」，如正风雅颂等诗，可以起人善心。如变风等诗，极有不好者，可以使人知戒惧不敢做。大段好诗者，大夫作；那一等不好诗，只是闾巷小人作。前辈多说是作诗之思，不是如此。其间多有淫奔不好底诗，不成也是无邪思。上蔡举数诗，只说得个「可以怨」一句，意思狭甚。若要尽得「可以兴」以下数句，须是「思无邪」一语甚阔。吕伯恭做读诗记首载谢氏一段说话，这一部诗便被此坏尽意思。夫「善者可以感发得人之善心，恶者可以惩创得人之逸志」。今使人读好底诗，固是知劝；若读不好底诗，便悚然戒惧，知得此心本不欲如此者，是此心之失。所以读诗者，使人心无邪也，此是诗之功用如此。

问：「周氏说『思无邪』，皆无心而思。无心，恐无缘有思。」曰：「不成三代直道而行，人皆无心而思！此是从引『三代直道』便误认了。」

道之以政章

问「道之以政」。曰：「圣人之意，只为当时专用政刑治民，不用德礼，所以有此言。谓政刑但使之远罪而已；若是格其非心，非德礼不可。圣人为天下，何曾废刑政来！」

「道之以德」，是躬行其实，以为民先。如必自尽其孝，而后可以教民孝；自尽其弟，而后可以教民弟，如此类。「宜其家人，而后可以教国人；兄宜弟，而后可以教国人。」

或问「齐之以礼」。曰：「『道之以德』，是以感人之善心；若不着礼以为之规矩，如何齐得它。须以礼齐之，使贤者知所止，不肖者有所跂及。」问「格」字。曰：「是合格、及格之『格』，使人之合法度而已。」

读「道之以德，齐之以礼」，曰：「纔说礼，便自有个中制。贤者可以俯而就之，不肖者便可企而及之。」炎。

问「道之以德，齐之以礼」。曰：「这『德』字只是适来说底『德』，以身率人。人之气质有浅深厚薄之不同，故感者不能齐一，必有礼以齐之。如周官一书，何者非礼。以至岁时属民读法之属，无不备具者，正所以齐民也。齐

之不从，则刑不可废。若只『道之以德』，而无礼以约之，则僮统无收杀去。格者，至于善也。如『格于文祖』，『格于上下』，与夫『格物』，格者，皆至也。」储宰云：「此是尧舜地位。」曰：「古人有『得百里之地而君之』，便能如此。明道便是有此气象。」

问「道之以德，齐之以礼」。曰：「资质好底便化，不好底须立个制度，教人在里面，件件是礼。后世专用『以刑』。然不用刑，亦无此理。但圣人先以德礼，到合用处，亦不容已。『有耻且格』，只将『格』字做至字看，至是真个有到处。如『王假有庙』，『格于上帝』之『格』。如迁善远罪，真个是远罪，有勉强做底便是不」

问：「『道之以德』，犹可致力。『齐之以礼』，州县如何做得？」曰：「便是如今都荡然无此家具了，便也难得相应。古人比、闾之法，比有长，闾有师，便真个能行礼以帅之。民都是教了底人，故教人可以流通。如一大圳水，分数小圳去，无不流通。后世有圣贤作，必不肯只恁休。须法古，从底做起，始得。」一之。

先之以法制禁令，是合下有猜疑防之意，故民不从。又却「齐之以刑」，民不见德而畏威，但图目前苟免于刑，而为恶之心未尝不在。先之以明德，则有固有之心者，必观感而化。然稟有厚薄，感有浅深，又「齐之以礼」，使之有规矩准绳之可守，则民耻于不善，而有以至于善。南升。论全章。

「道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格」，此谓庶民耳。若所谓士者，「行己有耻」，不待上之命也。稿。

问「道之以政，齐之以刑；道之以德，齐之以礼」。曰：「近见一朋友读道德功术策，前一篇说得不是，尽说术作不好。后一篇却说得是。」曰：「有道德，则功术乃道德之功，道德之术；无道德，则功术方不好。某尝见一宰相说『上甚有爱人之心，不合被近日诸公爱把恢复来说了』。某应之曰：『公说得便不是。公何不曰：『爱人乃所以为恢复，恢复非爱人不能？』』」干因问：「政刑德礼四者如何说？」曰：「此政与道德功术一般。有德礼，则政刑在其中。不可专道政刑做不得底，但不专用政刑。」

「『道之以德』者，是自身上做出去，使之知所向慕。『齐之以礼』者，是使之知其冠婚丧祭之仪，尊卑小大之别，教人知所趋。既知德礼之善，则有耻而格于善。若道齐之以刑政，则不能化其心，而但使之少革。到得政刑少

弛，依旧又不知耻矣。」问：「刑政莫只是伯者之事？」曰：「专用政刑，则是伯者之为矣。」

「道之以德」。集注云「浅深厚薄之不一」，谓其间资禀信向不齐如此，虽是感之以德，自有不肯信向底，亦有太过底，故齐一之以礼。礼是五礼，所谓吉、凶、军、宾、嘉，须令一齐如此。所谓「贤者俯而就，不肖者企而及」，正如「齐之以刑」亦然。先立个法制如此，若不尽从，便以刑罚齐之。集注后面余意，是说圣人谓不可专恃刑政，然有德礼而无刑政，又做不得。圣人说话无一字无意味。如只说「道之以德，齐之以礼」，便不是了。集注。

「道之以德，齐之以礼」，观感得深而厚者，固好。若浅而薄者，须有礼以齐之，则民将视吾之礼，必耻于不善而至于善矣。

问：「『道之以政，齐之以刑。』范氏说『则民无所不至』，语亦过否？」曰：「若只靠政刑去治民，则民是会无所不」又问：「吕氏说云：『政刑能使懦者畏，不能使强者革，此之谓失其本心。』亦怕未如此。」曰：「这说亦是偏了。若专政刑，不独是弱者怕，强者也会怕。到得有德礼时，非独使强者革，弱者也会革。」因仁父问侯氏云「刑政霸者之事」，曰：「专用刑政，只是霸者事。」问：「威文亦须有德礼，如左传所云。」曰：「它只是借德礼之名出做事，如大搜以示之礼，伐原以示之信，出定襄王以示之义。它那曾有躬行德礼之实！这正是有所为而为之也。圣人是见得自家合着恁地躬行，那待临时去做些。又如汉高祖为义帝发丧，那曾出于诚心！只是因董公说，分明借这些欺天下。看它来意也只要项羽杀了它，却一意与项羽做头底。」集义。

吾十有五而志于学章

或问「十五志学」章，曰「圣人是生知安行」云云。曰：「且莫说圣人，只于己分上说如何是『志学』，如何是『立』，如何是『不惑』，如何是『如天命』，如何是『耳顺』，如何是『从心所欲，不踰矩』，且理会这几个字教分晓。某所以逐句下只解其字义，直至后面，方说圣人分上事。今且说如何是『志学』？」曰：「心有所之谓之志，志学，则其心专一向这个道理上去。」曰：「说文义，大概也只如此说，然更有意思在。世间千歧万路，圣人为甚不向别路去，只向这一路来？志是心之深处，故医家谓志属肾。如今学者谁不为学，只是不可谓之『志于学』。如果能『志于学』，则自住不得。『学而时习之』，到得说后，自然一步趲一步去。如人当寒月，自然向有火处去；暑月，

自然向有风处去。事君，便从敬上去；事亲，便从孝上去。虽中间有难行处，亦不惮其难，直做教彻。」广曰：「人不志学有两种：一是全未有知了，不肯为学者；一是虽已知得，又却说道『但得本莫愁末』了，遂不肯学者。」曰：「后一种，古无此，只是近年方有之。却是两种：一种是全未有知者；一种是虽知得了后，却若存若亡，不肯至诚去做者。然知之而不肯为，亦只是未尝知之耳。」又曰：「如人要向个所在去，便是志；到得那所在了，方始能立；立得牢了，方能向上去。」

问圣人十年工夫。曰：「不须理会这个，且理会『志于学』。能志学，许多科级须着还我。」

「吾十有五」章。曰：「看『志』字最要紧，直须结裹在从心不踰矩上。然又须循乎圣人为学之序，方可。」炎。

问志学与立。曰：「志是要求个道，犹是两件事。到立时，便是脚下已踏着了也。」

周问：「『三十而立，无所事志』，何也？」曰：「志方是趋向恁地，去求讨未得。到此则志尽矣，无用志了。」

汉臣问：「立者，立于斯道也？」曰：「立，只是外物动摇不得。」

问：「立是心有定守，而物不能摇动否？」曰：「是。」

问：「孔子『三十而立』，似与孟子『四十不动心』同，如何？」曰：「『四十而不惑』，却相似。」

「四十而不惑」，于事上不惑。「五十而知天命」，知所从来。

文振问「四十不惑，五十知天命」。曰：「此两句亦相离不得。不惑，是随事物上见这道理合是如此；知天命，是知这道理所以然。如父子之亲，须知其所以亲，只缘元是一个人。凡事物物上，须是见它本原一线来处，便是天命。」

问：「『四十而不惑』，是于事物当然之理，如君之仁，臣之敬，父之慈，子之孝之类，皆晓之而不疑。『五十知天命』，是天道流行，赋与万物，在人则所受之性，所谓仁义礼智，浑然无不该之全体；知者，知之而无不尽。」曰：「须是见得自家曾不惑，曾知天命否，方是切己。」又云：「天命

处，未消说在人之性。且说是付与万物，乃是事物所以当然之故。如父之慈，子之孝，须知父子只是一个人，慈孝是天之所以与我者。」南升。

问：「先生教某不惑与知命处，不惑是谓不惑于事物，知命谓知其理之当然，如或问所谓『理之当然而不容已者』。某觉见，岂有至人既能不惑于事物矣，又至于十年之久，然后知其理之当然？」曰：「今且据圣人之言如此，且如此去看，不可恁地较迟速远近。若做工夫未到那贯通处，如何得圣人次第。如伊川说，虎伤人，须是真见得似那虎伤底，方是。」

问：「『五十知天命』，集注云：『天命，即天道也，事物所以当然之故也。』如何是『所以当然之故』？」曰：「如孝亲悌长，此当然之事。推其所以然处，因甚如此？学者未便会知此理。圣人学力到此，此理洞然。它人用力久，亦须会到。」

辛问：「『五十知天命』，何谓天命？」先生不答。又问。先生厉辞曰：「某未到知天命处，如何知得天命！」

十五志于学，三十守得定，四十见得精详无疑，五十知天命。天命是这许多柄子，天命是源头来处。又曰：「因甚恁地知得来处？」

问：「『六十而耳顺』，在人之最末，何也？」曰：「听最是人所不着力。所闻皆是道理，无一事不是，可见其义精仁熟如此。」一之。

问：「『四十而不惑』，是知其然；『五十知天命』，是其所以然。如此说得否？」曰：「如门前有一溪，其先得知溪中有水，其后知得水源头发源处。如『天命之谓性，率性之谓道』。四十时是见得那『率性之谓道』；五十时是见他『天命之谓性』。到六十时，是见得那道理烂熟后，不待思量，过耳便晓。」

问「圣人生知安行，所谓志学至从心等道理，自幼合下皆已完具」云云。曰：「圣人此语，固是为学者立法。然当初必亦是有这般意思，圣人自觉见自有进处，故如此说。圣人自说心中事，而今也不可不知，只做得不可知待之。」曰：「立，是大纲处把得定否？」曰：「立，是事物侵夺它不得，须子细看志是如何，立是如何。」问：「伊川谓『知天命而未至命，从心方至命』。此说如何？」曰：「亦是。这知天命是从不惑来。不惑，是见道理恁地灼然；知天命，是知个源头来处恁地彻。」总论全章。

问：「志学，便是一个骨子。后来许多节目，只就这上进工夫。『从心所欲不踰矩』，自从容中道也。」曰：「固是。志学时，便是知了，只是个小底知；不惑，知天命，耳顺，却是个大底知。立，便是从心不踰矩底根子；从心不踰矩，便是立底事，只是到这里熟，却是个大底立。」

●问「志于学」章。曰：「就志学上，便讨个立底意思来；就立上，便讨个不惑底意思来。人自志学之后，十五年工夫方能有立。立比不惑时，立尚是个持守底意思，不惑便是事理不惑了。然不惑方是事理不惑，到知天命，又是天之所以命我者无不知也。须看那过接处，过得甚巧。」

叔蒙问：「看来此章要紧在志上。」曰：「固是。到圣人三十时，这志久交卸了。」又问「五十知天命」。曰：「初来是知事物合着如此；到知命，却是和个原来都知了。」器之问：「此章，圣人自是言一生工夫效验次第如此，不似大学格物、诚意、正心、修身，是随处就实做工夫处否？」曰：「是。圣人将许多铺摊在七十岁内，看来合下已自耳顺，不踰矩了。」

圣人亦大约将平生为学进德处分许多段说。十五志于学，此学自是彻始彻终。到四十不惑，已自有耳顺、从心不踰矩意思，但久而益熟。年止七十，若更加数十岁，也只是这个，终不然到七十便画住了！

志学，至从心所欲不踰矩，只是一理。先自人事做，做来做去，就上自长。如事父孝，事君忠，初时也只忠孝，后来便知所以孝，所以忠，移动不得。四十不惑，是于人事间不惑。五十，知皆自天命来。伊川说「『以先知觉后知，以先觉觉后觉』，知是知此事，觉是觉此理」，亦此意。如行之而着，习矣而察，圣贤所说皆有两节，不可躐等。」

吴仁父问：「『十五志于学』章，知、行如何分？」曰：「志学亦是要行，而以知为重；三十而立亦是本于知，而以行为重。志学是知之始，不惑与知天命、耳顺是知之至；『三十而立』是行之始，『从心所欲不踰矩』是行之如此分看。」

「志于学，是一面学，一面至『三十而立』，则行之效也。学与不惑，知天命，耳顺相似。立与从心不踰矩相似。」又问：「『四十而不惑』，何更待『五十而知天命』？」曰：「知天命，是知得微妙，而非常人之所可测度矣。耳顺，则凡耳闻者，便皆是道理，而无凝滞。伊川云：『知天命，则犹思而得。到耳顺，则不思而得也。』」

或问：「『三十而立，四十而不惑』，集注云：『立，守之固也。』然恐未有未不惑而能守者。」曰：「自有三节：自志学至于立，是知所向，而大纲把捉得定，守之事也。不惑是就把捉里面理会得明，知之事也，于此则能进。自不惑至耳顺，是知之极也，不踰矩是不待守而自固者，守之极也。」

问「十五志于学」章。曰：「志学与不惑、知天命、耳顺是一类。立与从心所欲是一类。志学一类，是说知底意思；立与从欲一类，是说到底地位。」问：「未能尽知事物之当然，何以能立？」曰：「如栽木，立时已自根脚着土，渐渐地生将去。」问：「未知事物之所以然，何以能不疑？」曰：「知事物之当然者，只是某事知得是如此，某事知得是如此。到知其所以然，则又上面见得一截。」又曰：「这个说得都精。」问耳顺。曰：「程子谓『知天命为思而得，耳顺为不思而得』。耳顺时所闻皆不消思量，不消拟议，皆尽见得。」又问：「闻无道理之言，亦顺否？」曰：「如何得都有道理？无道理底，也见他是那里背驰，那里欠缺。那一边道理是如何，一见便一落索都见了。」

「『吾十有五，而志于学』。古人于十五以前，皆少习父兄之教，已从事小学之中以习幼仪，舞象舞勺，无所不习。到此时节，他便自会发心去做，自去寻这道理。志者，言心之念只在此上，步步恁地做，为之不厌。『三十而立』者，便自卓然有立，不为他物移动；任是说虚，说空，说功，说利，便都摇动他不得，以至『富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈』。『四十而不惑』，于事物当然更无所疑。『五十知天命』，则穷理尽性，而知极其至矣。立时则未免有所把捉，不惑则事至无疑，势如破竹，迎刃而解矣。不惑者，见事也；知天命者，见理也。伊川云：『先知先觉，知是知此事，觉是觉此理。』」又问：「不惑者，是知其然；知天命者，是知其所以然？」曰：「是如此。如父之慈，子之孝，不惑者知其如此而为之。知天命者，谓因甚教我恁地，不恁地不得是如何，似觉得皆天命天理。」又曰：「志学是知，立与不惑是行；知天命、耳顺是知，从心所欲又是行。下面知得小，上面知得较大；下面行得小，上面又行得较大。」

刘潜夫问：「『从心所欲，不踰矩』，莫是圣人极处否？」曰：「不须如此说。但当思圣人十五志学，所志者何事；三十而立，所立者何事；四十而不惑，不惑之意如何；五十知天命，知得了是如何；六十耳顺，如何是耳顺。每每如此省察，体之于身，庶几有益。且说如今学者，逐一便能检防省察，犹患所欲之越乎规矩也。今圣人但从心所欲，自不踰矩，是甚次第！」又曰：「志学方是大略见得如此，到不惑时，则是于应事时件件不惑。然此数者，皆圣人之立，圣人之不惑。学者便当取吾之所以用功处，真切体认，庶几有益。」

「十五志学」一章，全在志于学上，当思自家是志于学与否？学是学个甚？如此存心念念不放，自然有所得也。三十而立，谓把捉得定，世间事物皆摇动我不得，如富贵、威武、贫贱是也。不惑，谓识得这个道理，合东便东，合西便西，了然于中。知天命，便是不惑到至处，是知其所以然，如事亲必孝，事君必忠之类。耳顺，是「不思而得」，如临事迎刃而解，自然中节，不待思索。所欲不踰矩，是「不勉而中」。

问「耳顺」。曰：「到得此时，是于道理烂熟了，闻人言语，更不用思量得，才闻言便晓，只是道理烂熟耳。『志学』字最有力，须是志念常在于学，方得。立，则是能立于道理也，然事至犹有时而惑在。不惑，则知事物当然之理矣。然此事此物当然之理，必有所从来。知天命，是知其所从来也。上蔡云『知性之所自出，理之所自来』，最好。」

问：「『七十从心』一节，毕竟是如何？」曰：「圣人生知，理固已明，亦必待十五而志于学。但此处亦非全如是，亦非全无实，但须自觉有生熟之分。」

蜚卿问「十五志于学」一段。曰：「圣人也略有个规模与人同。如志学，也是众人知学时。及其立与不惑，也有个迹相似。若必指定谓圣人必恁地，固不得；若说圣人全无事乎学，只脱空说，也不得。但圣人便自有圣人底事。」

问「十五志学」章。曰：「这一章若把做学者功夫等级分明，则圣人也只是如此。但圣人出于自然，做得来较易。」

或问：「自志学、而立，至从心所欲；自致知、诚意，至治国、平天下；二者次第等级各不同，何也？」曰：「论语所云，乃进学之次第；大学所云，乃论学之规模。」柄。

所谓以类而推，只是要近去不要远了。如学者且只是做学者事。所谓志学与立，犹易理会，至耳顺以后事，便去测度了。士毅。

「三十而立」，是心自定了，事物不能动摇，然犹是守住。至不惑，则见得事自如此，更不用守。至知天命，则又深一如「父子有亲，君臣有义」，固是合当亲，合当义。更知得天初命我时，便有个亲，有个义在。又如「命有德，讨有罪」，皆是天理合如此。耳顺，则又是上面一齐晓得，无所不通矣。又问：「『四十不惑』，是知之明；『五十知天命』，是知极其精；『六十耳顺』，是知之之」曰：「不惑是事上知，知天命是理上知，耳顺是事理皆通，入耳无不顺。今学者致知，尽有次第节目。胡氏『不失本心』一段极好，尽用

子细玩味。圣人千言万语，只是要人收拾得个本心，不要失了。日用间着力屏去私欲，扶持此心出来。理是此心之所当知，事是此心之所当为，不要埋没了它，可惜！只如修身、齐家、治国、平天下，至大至公，皆要此心为之。」又云：「人心皆自有许多道理，不待逐旋安排入来。铢录此下云：「但人有以陷溺其心，于是此理不明。」圣人立许多节目，只要人别刮得自家心里许多道理出来而已。」铢同。集注。

问：「圣人凡谦词，是圣人亦有意于为谦，抑平时自不见其能，只是人见其为谦耳？」曰：「圣人也是那意思不恁地自满。」淳举东莱说：「圣人无谦。本无限量，不曾满。」曰：「此说也略有些意思，然都把圣人做绝无此，也不得。圣人常有此般心在。如『劳而不伐，有功而不德』，分明是有功有劳，却不曾伐。」

问「十五志于学」。曰：「横渠用做实说，伊川用做假设说。圣人不到得十年方一进，亦不解悬空说这一段。大概圣人元是个圣人了，它自恁地实做将去。它底志学，异乎众人之志学；它底立，异乎众人底立；它底不惑，异乎众人之不惑。」集注。

问：「『十五志于学』，至『七十从心所欲，不踰矩』，程子云『穷理尽性以至于命』，如何？」曰：「这事远，难说。某尝解孟子『瞽瞍底豫而天下之为父子者定』，曰：『知此者为尽心，能此者为尽性。』」问：「穷理，莫是自志学时便只是这个道理，到耳顺时便是工夫到处？」曰：「穷理只自十五至四十不惑时，已自不大段要穷了。『三十而立』之时，便是个铺模定了；不惑时便是见得理明也。知天命时，又知得理之所自出；耳顺时，见得理熟；『从心所欲不踰矩』时，又是烂熟也。」问：「所学者便是格物至平天下底事，而立至不踰矩，便是进学节次否？」曰：「然。」问：「横渠说『五十穷理尽性，至天之命，六十尽人物之性』，如何？」曰：「据『五十而知天命』，则只是知得尽性而已。」又问：「尽性，恐是尽己之性，然后尽人物之性否？」曰：「只是一个性，不须如此看。」又曰：「自圣人言之，穷理尽性至命，合下便恁地。自学者言之，且如读书也是穷理，如何便说到尽性、至命处！易中是说圣人事。论语『知天命』，且说知得如此，未说到行得尽处。如孟子说『尽心、知性、知天』，这便是说知；『存心、养性』，至『所以立命』，这便是说尽性、至命。要说知天命分晓，只把孟子『尽心、知性』说。」问：「『四十不动心』，恐只是『三十而立』，未到不惑处？」曰：「这便是说知、知言处。可见孟子是义精理明，天下之物不足以动其心，不是强把捉得定。」问：「横渠说『不踰矩』如何？」曰：「不知它引梦周公如何。是它自立一说，竟理会不得。」问：「范公说『从心所以养血气』，如何？」曰：「更没理会。」

问「五十知天命」。曰：「上蔡云：『理之所自来，性之所自出。』此语自是。子贡谓夫子性与天道，性便是自家底，天道便是上面一这个物事，上面有个脑子，下面便有许多物事，彻底如此。太极图便是这个物事。箕子为武王陈洪范，先言五行，次言五事。盖在天则为五行，在人则为五事。知之者，须是知得个模样形体如何。某旧见李先生云：『且静坐体认作何形象。』」问：「体认莫用思否？」曰：「固是。且如四端虽固有，孟子亦言『思则得之，不思则不得也』。」又曰：「此个道理，大则包括乾坤，提挈造化；细则入毫厘丝忽里去，无远不周，无微不到，但须是见得个周到底是何物。」

孟懿子问孝至子夏问孝章

问「无违」。曰：「未见得圣人之意在。且说不以礼盖亦多端：有苟且以事亲而违礼，有以僭事亲而违礼。自有个道理，不可违越。圣人虽所以告懿子者意在三家僭礼，然语意浑全，又若不专为三家发也。」

子曰「无违」，此亦通上下而言。三家僭礼，自犯违了。不当为而为，固为不孝；若当为而不为，亦不孝也。详味「无违」一语，一齐都包在里。集注所谓「语意浑然者，所以为圣人之言」。

问「孟懿子问孝」云云。曰：「圣人之言，皆是人所通行得底，不比它人说时，只就一人面上说得，其余人皆做不得。所谓生事葬祭，须一于礼，此是人人皆当如此。然其间亦是警孟氏，不可不知。」南升。

问：「『生事以礼』章，胡氏谓『为其所得为』，是如何？」曰：「只是合得做底。诸侯以诸侯之礼事其亲，大夫以大夫之礼事其亲，便是合得做底。然此句也在人看如何。孔子当初是就三家僭礼说，较精彩，在三家身上又切。当初却未有胡氏说底意思。就今论之，有一般人因陋就简，不能以礼事其亲；又有一般人牵于私意，却不合礼。」

「生事葬祭之必以礼，圣人说得本阔，人人可用，不特为三家僭礼而设。然就孟懿子身上看时，亦有些意思如此。故某于末后亦说及之，非专为此而发也。至龟山又却只说那不及礼者，皆是倚于偏，此最释经之大病。」因言：「今人于冠婚丧祭一切苟简徇俗，都不知所谓礼者，又如何责得它违与不违。古礼固难行，然近世一二公所定之礼，及朝廷五礼新书之类，人家饶能相与讲习，时举而行之，不为无补。」又云：「周礼忒煞繁细，亦自难行。今所编礼

书，只欲使人知之而已。观孔子欲从先进，与宁俭宁戚之意，往往得时位，必不尽循周礼。必须参酌古人，别制为礼以行之。所以告颜子者亦可见。世固有人硬欲行古礼者，然后世情文不相称。」广因言书仪中冠礼最简易，可行。曰：「不独书仪，古冠礼亦自简易。顷年见钦夫刊行所编礼，止有婚、丧、祭三礼，因问之。曰：『冠礼觉难行。』某云：『岂可以难行故阙之！兼四礼中冠礼最易行，又是自家事，由己而已。若婚礼，便关涉两家，自家要行，它家又不要行，便自掣肘。又为丧祭之礼，皆繁细之甚。且如人遭丧，方哀苦中，那得工夫去讲行许多礼数。祭礼亦然，行时且是用人多。昨见某人硬自去行，自家固晓得，而所用执事之人皆不曾讲习。观之者笑，且莫管；至于执事者亦皆忍笑不得。似恁行礼，济得甚事！此皆是情文不相称处，不如不行之为愈。』」

叔蒙问：「『父母唯其疾之忧』，注二说，前一说未安。」曰：「它是问孝。如此，可以为孝矣。」以下武伯问孝。

「父母唯其疾之忧」，前说为佳。后说只说得一截，盖只管得不义，不曾照管得疾了。

问：「集注中旧说意旨如何？」曰：「旧说似不说背面，却说背后一句相似，全用上添一句。新说虽用下添一句，然常得父母之心如此，便也自不为不孝。故虽添句，已不多添。」一之。

问：「『色难』。此是承顺父母之色，或是自己和颜顺色以致爱于亲为难？」曰：「人子胸中纔有些不爱于亲之意，便有不顺气象，此所以为爱亲之色为难。」以下子夏问孝。

问：「『曾』字，或训则，或训尝，何也？又诗中『僭』字训曾，不知一音耶，二音耶？」曰：「除了人姓，皆当音在增反。凡字义云『某之为言，某也』者，则是音义皆略相近。尝与则，意亦略同。」

叔蒙问：「『孟懿子问孝，子曰『无违』。』集注云：『此为懿子发者，告众人者也。』若看答孟武伯子游语，亦可谓之告众人。」曰：「『无违』意思阔。若其它所告，却就其所患意思多。然圣人虽是告众人意思，若就孟懿子身上看，自是大段切。虽是专就一人身上说，若于众人身上看，亦未尝无益。」集注总论四章。

或问：「武伯多可忧之事，如何见得？」曰：「观圣人恁地说，则知其人之如此矣。」

或问：「『父母唯其疾之忧』，何故以告武伯？」曰：「这许多所答，也是当时那许多人各有那般病痛，故随而救之。」又曰：「其它所答，固是皆切于学者。看此句较切，其它只是就道理上说如此。却是这句分外于身心上指出，若能知爱其身，必知所以爱其父母。」

问：「『子夏能直义』，如何见它直义处？」曰：「观子夏所谓『可者与之，不可者拒之』，孟子亦曰『孟施舍似曾子，北宫黜似子夏』，则子夏是个持身谨、规矩严底人。」

问：「『子夏能直义，而或少温润之色』，直义，莫是说其资之刚方否？」曰：「只是于事亲时无甚回互处。」

孟懿子孟武伯子游子夏问孝，圣人答之皆切其所短。故当时听之者止一二句，皆切于其身，今人将数段只作一串文义看了。

问：「孔子答问孝，四章虽不同，意则一。」曰：「如何？」曰：「彼之间孝，皆有意乎事亲者。孔子各欲其于情性上觉察，不使之偏胜，则其孝皆方正而无病矣。」曰：「如此看，恰好。」

「不敬，何以别乎？」敬，大概是把当事，听无声，视无形。色难，是大段恭顺，积得厚，方能形见；所以为难，勉强不得。此二者是因游子夏之所短而进之。能养、服劳，只是外面工夫，遮得人耳目所及者。如今人和养与服劳都无了，且得如此，然后就上面更进将去。大率学者且要尽从小处做起。正如起屋，未须理会架屋，且先立个基趾定，方得。

问：「『色难』有数说，不知孰是？」曰：「从杨氏『愉色婉容』较好。如以为承顺颜色，则就本文上又添得字来多了。然而杨氏说文学处，又说远了。如此章本文说处，也不道是文太多，但是诚敬不足耳。孔门之所谓文学，又非今日文章之比。但子游为人则爱有余而敬不足，子夏则敬有余而爱不足，故告之不同。」问：「如何见得二子如此？」曰：「且如洒埽应对，子游便忽略了，子夏便只就这上做工夫。」又曰：「谢氏说此章甚差。」

问：「子游见处高明，而工夫则疏；子夏较谨守法度，依本子做。」「观答为政、问孝之语可见。惟高明而疏，故必用敬；惟依本做，故必用有爱心。又观二人『洒埽应对』之论，与子夏『博学笃志』之论，亦可见。」

问：「夫子答子游子夏问孝，意虽不同，然自今观之，奉养而无狎恩恃爱之失，主敬而无严恭俨恪之偏，尽是难。」曰：「既知二失，则中间须自有个处之之理。爱而不敬，非真爱也；敬而不爱，非真敬也。敬非严恭俨恪之谓，以此为敬，则误矣。只把做件事，小心畏谨，便是敬。」伯羽录云：「敬，只是把做事，小心畏谨，不敢慢道。」

问告子游子夏云云。曰：「须当体察能养与服劳如何，不足为孝敬时模样如何。只说得，不济事。」南升。

子夏之病，乃子游之药；子游之病，乃子夏之药。若以色难告子游，以敬告子夏，则以水济水，以火济火。故圣人药各中其病。

朱子语类卷第二十四

论语六

为政篇下

吾与回言章

论语所载颜子语，止有喟然之叹与「问仁」两章而已。而夫子曰「吾与回言终日」，不知是说甚么，惜乎其不传也！

或问：「颜子『终日不违，如愚』，谓颜子心与圣人契。」曰：「此是前辈已自说了，毕竟要见颜子因甚与圣人契。」问者无言。文蔚曰：「孔子博他以文，约他以礼，他于天下之理无所不明，所以于圣人之言无所不契。」曰：「孔子未博文约礼之前，又如何？」文蔚曰：「颜子已具圣人体段。」曰：「何处是他具圣人体段？」文蔚无答。曰：「颜子乃生知之次，比之圣人已是九分九厘，所争处只争一厘。孔子只点他这些，便与他相凑，他所以深领其言而不再问也。」

问：「颜子不违与孔子耳顺相近否？」曰：「那地位大段不违，是颜子与孔子说话都晓得；耳顺，是无所不通。」

李从之问：「颜子省其私，不必指燕私，只是他自作用处。」曰：「便是这意思。但恐没着落，却如何省？只是说燕私，庶几有个着处，方有可省处。私不专在无人独处之地，或有人相对坐，心意默所趋向，亦是私。如『慎独』之『独』，亦非特在幽隐人所不见处。只他人所不知，虽在众中，便是独也。『察其所安』，安便是个私处。」

问：「『亦足以发』，是颜子于燕私之际，将圣人之言发见于行事否？」曰：「固是。虽未尽见于行事，其理亦当有发见处。然燕私之际，尤见颜子践履之实处。」

问颜子如愚。曰：「夫子与言之时，只似一个呆底。退而省其私之所为，亦足以发明其意义，似不呆。如『克己复礼』，他便知得『克己复礼』；如『博我以文，约我以礼』，他皆知之，便是足以发处。」

「不违如愚」，不须说了。「亦足以发」，是听得夫子说话，便能发明于日用躬行之间，此夫子退而省察颜子之私如此。且如说非礼勿视听言动，颜子便真个不于非礼上视听言动。集注谓「坦然由之而无疑」，是他真个见得，真个便去做。

问：「『亦足以发』，莫是所以发明夫子所言之旨否？」曰：「然。且如夫子告以非礼勿视听言动，颜子受之，不复更问如何是礼与非礼。但是退而省察颜子之所为，则直是视听言动无非礼也，此则足以发夫子之言也。」

先生令看颜子「亦足以发」，于何处见之，是甚么意思。或云：「见得亲切处，于『非礼勿视听言动』一章可见。」曰：「大概是如此。」良久，云：「于睥面、盎背皆见之。」因举程先生之言曰：「『出门如见大宾，使民如承大祭』，充之则睥面、盎背」，此之谓也。」

「退而省其私，亦足以发」，这些子便难看。且如颜子甚么处足以见「退而省其私亦足以发」？如今着一个人，甚么处足以发？甚么处便不足以发？

问：「『亦足以发』，是颜子退有所省发否？」曰：「不然。集注已说得分明了。盖与之言，颜子都无可否，似个愚者。及退而观其所行，皆夫子与之言者，一一做得出来不差，岂不是足以发明得夫子之道。其语势只如此。恰如今人说与人做一器用：方与他说个尺寸高低形制，他听之全然似不晓底。及明日做得来，却与昨日所说底，更无分毫不似。」

「亦足以发」，谓其能发己之言。若「不悱不发」，是以此而发彼也。「引而不发」，是引弓而不发矢也。用字各有不同。

如子贡子夏，是晓了，较不甚问辨。若它人，则三番四番说都晓不得。独夫子与颜子说时，它却恁地晓得。这处便当思量，它因甚么解恁地？且如这一件物事，我曾见来，它也曾见来。及我说这物事，则它便晓得。若其它人不曾见，则虽说与它，它也不晓。

问「颜子深潜淳粹」。曰：「『深潜』，是深厚不浅露。恁地时，意思常藏在里面。」集注。

问：「『颜子深潜淳粹』，此只是指天资而言否？」曰：「是。」

问：「集注载李先生之说甚分明。但所谓『默识心融，触处洞然，自有条理』，便见颜子闻夫子之言，自原本至于条目，一一理会得，所以与夫子意不相背。『及退省其私，即见其日用语默动静之间，皆足以发明夫子之道，坦然由之而不疑』，便见得颜子不惟理会得夫子言语，及退便行将去，更无窒碍。」曰：「『亦足以发』一句，最好看。若粗说时，便是行将去，然须是子细看『亦足以发』一句。」南升。

问：「李先生谓颜子『圣人体段已具』。『体段』二字，莫只是言个模样否？」曰：「然。」又问：「惟其具圣人模样了，故能闻圣人之言，默识心融否？」曰：「颜子去圣人不争多，止隔一膜，所谓『于吾言无所不说』。其所以不及圣人者，只是须待圣人之言触其机，乃能通晓尔。」又问：「所以如此者，莫只是渣滓化未尽否？」曰：「圣人所至处，颜子都见得，只是未到。

『仰之弥高，钻之弥坚，瞻之在前，忽焉在后』。这便颜子不及圣人处。这便见得未达一间处。且如于道理上才着紧，又蹉过；才放缓，又不及。又如圣人平日只是理会一个大经大法，又却有时而应变达权；才去应变达权处看他，又却不曾离了大经大法。可仕而仕，学他仕时，又却有时而止；可止而止，学他止时，又却有时而仕。『无可无不可』，学他不可，又却有时而可；学他可，又却有时而不可。终不似圣人事事做到恰好处。」又问：「程子说：『孟子，虽未敢便道他是圣人，然学已到圣处。』莫便是指此意而言否？」曰：「颜子去圣人尤近。」或云：「某于『克己复礼』、『动容貌』两章，却理会得。若是仰高钻坚，瞻前忽后，终是未透。」曰：「此两章止说得一边，是约礼底事，到颜子便说出两脚来。圣人之教学者，不过博文约礼两事尔。博文，是『道问学』之事，于天下事物之理，皆欲知之；约礼，是『尊德性』之事，于吾心固有之理，无一息而不存。今见于论语者，虽只有『问仁』、『问为邦』两章，然观夫子之言有曰：『吾与回言终日。』想见凡天下之事无不讲究来。」

自视听言动之际，人伦日用当然之理，以至夏之时，商之辂，周之冕，舜之乐，历代之典章文物，一一都理会得了。故于此举其大纲以语之，而颜子便能领略得去。若元不曾讲究，则于此必疑问矣。盖圣人循循善诱人，才趲到那有滋味处，自然住不得。故曰『欲罢不能，既竭吾才，如有所立卓尔』！卓尔，是圣人之大本立于此以酬酢万变处。颜子亦见得此甚分明，只是未能到此尔。又却趲逼他不得，他亦大段用力不得。易曰：『精义入神，以致用也；利用安身，以崇德也。过此以往，未之或知也。穷神知化，德之盛也。』只是这一个德，非于崇德之外，别有个德之盛也。做来做去，做到彻处，便是。」

问：「『不违如愚』章。『心融』，恐是功深力到处，见得道理熟了，故言入于心，随即融化，更无渣滓。故其发见于日用之间，从容和顺，所以能发明圣人之道，非生将道理体贴力行之也。是否？」曰：「固是功夫至到，亦是天资高，颜子自是邻于生知者也。」一之。

仲愚问：「『默识心融』，如何？」曰：「说个『融』字最好，如消融相似。融，如雪在阳中。若不融，一句在肚里，如何发得出来。如人吃物事，若不消，只生在肚里，如何能滋益体肤。须是融化，渣滓便下去，精英便充于体肤，故能肥润。如孔子告曾子『一贯』之语，他人闻之，只是个『一贯』，曾子闻之，便能融化，故发『忠恕而已』出来。」又问：「是曾子平昔工夫至此乎？」曰：「也是他资质自别。」一之。

器之问：「『亦足以发』，伊川有『天理昭著』语，与先生所说不同。」曰：「便只是这个。夫子所言，他别会发明而行之。伊川所谓『天理昭著』，便是圣人所说底道理，颜子便会一一与做。且如对人言语，他晓不得，或晓得不分明，少间只恁地悠悠漫漫。虽然恁地说，自将这言语无落着了。到得颜子，圣人与说一句，他便去做那一句；圣人与说两句，他便去做那两句。」以下诸说。

问「退而省其私」。曰：「私者，他人所不知，而回之所自知者，夫子能察之。如心之所安，燕居独处之所为，见识之所独见，皆是也。」又曰：「『私』字尽阔。『私』与中庸『慎独』之『独』同。大意只是初间与回言，一似个不通晓底人相似。退而观其所独为，又足以发明夫子所说之道。且说『克己复礼』，夫子告之矣。退而察之，则见其果然『克己复礼』。」因说：「范氏说『私』字，作与门人言，恐不是。谢氏以不违作『声闻相通，虽以耳听，而实以神受』，又较深。只是『无所不说』，便是不违。」

视其所以章

文振问「视其所以」一章。曰：「此不惟可以观人，亦当以此自考。」义刚录云：「观人固是如此，观己亦当如此。」

问：「『视其所以』一章，『所以』是大纲目。看这一个人是为善底人，是为恶底人。若是为善底人，又须观其意之所从来。若是本意以为己事所当为，无所为而为之，乃为己。若以为可以求知于人而为之，则是其所从来处已不善了。若是所从来处既善，又须察其中心乐与不乐。若是中心乐为善，自无厌倦之意，而有日进之益。若是中心所乐不在是，便或作或辍，未免于伪。以是察人，是节节看到心术隐微处，最是难事。亦必在己者能知言穷理，使心通乎道，而能精别是非，然后察人如圣人也。」曰：「于乐处，便是诚实为善。『如好好色，如恶恶臭』，不是勉强做来。若以此观人，亦须以此自观。看自家为善，果是为己，果是乐否？」先生又云：「看文字，须学文振每逐章挨近前去。文振此两三夜说话，大故精细。看论语方到一篇，便如此。」直卿云：「先生说，文振资质好。」南升。

所以，是所为；所由，是如此做；所安，是所乐。譬如读书是所为，岂不是好事。然其去如此做，又然多般：有为己而读书者，有为名而读者，有为利而读者，须观其所由从如何。其为己而读者，固善矣。然或有出于勉强者，故又观其所乐。

问：「『视其所以，观其所由，察其所安』三句，前一句是兼善恶而言，后两句是专言善。寻常有一样人，所为虽不善，然其意之所发，却不是要做不善，而心终亦不安于不善。是这般样人是如何？」曰：「这个也自有，于『观过知仁』可见。」

李仲实问：「『视其所以』者，善者为君子，恶者为小人。知其小人，不必论也。所由、所安，亦以观察君子之为善者否？」曰：「譬如淘米：其糠与沙，其始也固淘去之矣。再三淘之，恐有未尽去之沙秕耳。」

问「察其所安」云：「今人亦有做得不是底事，心却不安，又是如何？」曰：「此是良心终是微，私欲终是盛，微底须被他盛底胜将去。微底但有端倪，无力争得出，正如孟子说『非无萌蘖之生』一段意。当良心与私欲交战时，须是在我大段着力与他战，不可输与他。只是杀贼一般，一次杀不退，只管杀，杀数次时，须被杀退了。私欲一次胜他不得，但教真个知得他不好了，立定脚根，只管硬地自行从好路去。待得熟时，私意自住不得。」因举濂溪说：「『果而确，无难焉。』须是果敢胜得私欲，方确然守得这道理不迁

变。」问：「有何道理可助这个果？」曰：「别无道理助得，只是自着力战退他。」

「视其所以」一章。炎问：「观人之法，论到此却是无遗。」先生微笑曰：「孟子观人之法，又自简径。如曰『胸中正，则眸子瞭焉；胸中不正，则眸子眊焉』便是。」炎。

问：「『观其所由』，谓『意之所从来』，何也？」曰：「只是看他意思来处如何。如读书，固是好。然他意思来处，亦有是为利者。『视其所以』，以，用也，为也。为义为君子，为利为小人，方是且粗看。如有一般人，只安常守分，不恁求利，然有时意思亦是求利。『察其所安』，又看他心所安稳处。一节深一」集注。

问：「『观其所由』，集注两说，如何？」曰：「『意之所从来』，如读书是好，须看所读何书。『行其所为』，或强勉有所为。后说不如前说。盖『行其所为』只是就上面细看过，不如『意之所从来』是就他心术上看。所安，集注下得『乐』字不稳。安，大率是他平日存主习熟处。他本心爱如此，虽所由偶然不如此，终是勉强，必竟所乐不在此，次第依旧又从熟处去。如平日爱倨傲，勉强教他恭敬，一时之间亦能恭敬。次第依旧自倨傲了，心方安。吕氏一说谓：『所由，是看他已前所为事；所安，是察他已后所为事。』亦通。所谓『知言、穷理』，盖知言亦是穷理之一事，然盖互举也。」又云：「知人亦是穷理之一端。且如『因不失其亲』，须知人方得。」

问：「『观其所由』，集注言『意之所从来』，如何？」曰：「如齐桓伐楚，固义也。然其意所从来，乃因怒蔡姬而伐蔡，蔡溃，遂伐楚。此则所为虽是，而所由未是也。」

察人之所安，尤难。故必如圣人之知言、穷理，方能之。

问：「『视其所以，观其所由，察其所安。』若圣人于人之善恶如见肺肝，当不待如此着力？」曰：「这也为常人说，圣人固不用得如此。然圣人观人，也着恁地详细。如今人说一种长厚说话，便道圣人不恁地，只略略看便了。这个若不见教彻底善恶分明，如何取舍。且如今从学，也有诚心来底，也有为利来底。又如今人读书，也有诚心去读底，也有为利读底。其初也却好，渐渐自见得他心下不恁地，这须着知。且如要从师，须看得那人果是如何。又如委托人事，若是小小事要付托人，尚可以随其所长，交付与他。若是要成一件大事，如何不见得这人了，方付与！如所谓『可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺』，若不真见这人是恁地，如何这事托得他！」问：

「伊川云：『「视其所以」，是观人之大概。若「所由、所安」，也只兼善恶说。』今集注只解向不好边去，恐似无过中求有过，非圣人意。」曰：「这只是平心恁地看，看得十分是如此。若要长厚，便恁地包含。其初欲恕人，而终于自恕，少间渐渐将自己都没理会了，都不知。若能于待人严，到得于自身己也会严。」问：「观人之道，也有自善而入于恶，亦有事虽恶而心所存本好。」曰：「这个也自可见。须是如此看，方见好底铁定是好人，不好底铁定是不好人。读书不可不仔细。若不因公问，某也不说到这里。初间才看，善恶便晓然。到观其所由有不善，这又胜得当下便不是底。到察其所安有不善，这又胜前二项人。不是到这里便做不好人看他；只是不是他心肯意肯，必不会有终。」今按：此转语方答得上所疑集注分明。

「所以，只是个大概。所由，便看他所从之道，如为义，为利。又也看他所由处有是有非。至所安处，便是心之所以安，方定得。且如看得如此，又须着自反，看自家所以、所由、所安如何，只是一个道理。吕氏以所以作今所自处，所由作昔所经由，所安作卒所归宿，却成前后事，非是一时。观人不必如此说。」又问「观其所由」。曰：「『视其所以』者，只是观人之凡曰。所由者，便看他如何地做。且如作士人，作商贾，此是『所以』。至如读书为利时，又也不好。如孝与忠，若还孝而至于陷父于不义，忠而至于阿谀顺旨，其所以忠与孝则同，而所由之道则别。」问曰：「如小人为利，便是不好了。又更『观其所由』做甚？」曰：「为利固是为利，毕竟便有一节话。若还看得只是这人了，更不须看。」集义。

温故而知新章

温故，只是时习。

「温故知新」，谓温故书而知新义。

温故方能知新，不温而求新知，则亦不可得而求矣。砺。

问「温故知新」。曰：「是就温故中见得这道理愈精，胜似旧时所看。」

「温故而知新」，味其语意，乃为温故而不知新者设。不温故固是间断了。若果无所得，虽温故亦不足以为人师，所以温故又要知新。惟温故而不知新，故不足以为人师也。这语意在知新上。

问：「温故，闻见之在外者；知新，义理之得于己者。若温故而不知新，则徒闻见而已。惟知新，则是在我之义理，因温故而有以自得之，其应无穷，故可以为师乎？」曰：「然。」又问：「不离温故之中而知新，其亦『下学上达』之理乎？」曰：「亦是渐渐上达之意。」一之。

问「温故知新」。曰：「道理即这一个道理。论孟所载是这一个道理，六经所载也是这个道理。但理会得了，时时温习，觉滋味深长，自有新得。『温』字对『冷』字，如一杯羹在此冷了，将去温来又好。」南升。

「温故而知新」，此处知新是重。中庸「温故而知新」乃是温故重。圣人言语自有意思，一个这头重，一个那头重。又曰：「温故而不知新，一句只是一句了。」

「温故知新」，不是易底新者，只是故中底道理时习得熟，渐渐发得出来。且如一理，看几个人来问。就此一理上，一人与说一个理，都是自家就此理上推究出来，所以其应无穷。且如记问之学，记得一事，更推第二事不去；记得九事，便说十事不出，所以不足为人师。集注。

「记问之学，不足为人师」，只缘这个死杀了。若知新，则『引而伸之，触类而长之』，则常活不死杀矣。如记问之学，记得十件，只是十件；记得百件，只是百件。知新，则时复温习旧闻以知新意，所以常活。

温故则能知新。如所引学记，则是温故而不知新，只是记得个硬本子，更不解去里面搜寻得道理。

「温故而知新」是活底，故可以为人师。记问之学只是死底，故不足以为人师。

「温故而知新，可以为师矣」。先生曰：「此只是一件事，都有两个义理。如温故而不能知新，诸先生把『日知其所亡』做知新，似倒说了。『日知其所亡』，乃温故以前事。日知其所未有，如今日方做事业相似，便方始。『月无忘其所能』，乃温故也。既温故而知新。谢氏说『温故知新』，又说得高远了。」先生曰：「程先生说『可以为师』，作只此一句可师，不如便把做为师之『师』。看此一句，只说是人若不能温故知新，便不可为人师。守旧而不知新义，便不活，不足以应学者之求。若『温故而知新』，则从此尽推去。吕氏说师尚多闻，只是泥孟子之语。孟子初间也且恁地说，吕氏便把来作引证不得。大率圣人之言语阔，被他把做恁地说，也无碍理处。」集义。

仁父问：「『温故而知新，可以为师矣』。伊川谓『此一言可师，此一事可师』，窃有未喻。」曰：「伊川见得亦差了。这一句正对『记问之学不足为人师』一句。若温习旧闻，则义理日通，无有穷已。若记问之学，虽是记得多，虽是读得多，虽是闻得多，虽是千卷万卷，只是千卷万卷，未有不穷。然而这一句说师，亦只说平常恁地师，却不说是孔子这般师。兼是这主意，只为世上有不温故知新而便欲为人师，故发此一句，却不是说如此便可以为师。言如此方可以为师，以证人不如是而遽欲为师者。伊川却只认这意，一向要去分解。以此知读书尽着仔细，伊川恁地工夫，也自有这般处。圣人语言极精密，无些子偏重，亦无些子罅漏。如说：『一言而丧邦，有诸？』曰：『唯其言而莫之违。』只消如此说亦得；便须说道：『如不善而莫之违也，不几乎一言而丧邦乎！』『或曰：「以德报怨，何如？」』看来也似好。圣人便问他：『何以报德？以直报怨，以德报德。』若以直报怨，只是依直报之，恰如无怨相似。且如人有些侵我处，若是我不是，便休了。若是他不是，与他理会教是便了。」贺孙问：「『以德报怨』，非独说道无以报德，只是以德报怨，也自不得。」曰：「然。如此只是伪，只是不诚。」

君子不器章

「君子不器」，是不拘于一，所谓「体无不具」。人心原有这许多道理充足，若惯熟时，自然看要如何，无不周遍。子贡瑚琏，只是庙中可用，移去别处使用不得。如原宪只是一个吃菜根底人，邦有道，出来也做一事不得；邦无道，也不能拨乱反正。夷清，惠和，亦只做得一件事。

或问：「『君子不器』，如孔门德行之外，乃为器否？」曰：「若偏于德行，而其用不周，亦是器。君子者，才德出众之名。德者，体也；才者，用也。君子之人，亦具圣人之体用；夔孙录云：「体无不备，用无不周，次于圣人者也。」但其体不如圣人之大，而其用不如圣人之妙耳。」

「君子不器」，事事有些，非若一善一行之可名也。贤人则器，获此而失彼，长于此又短于彼。贤人不及君子，君子不及圣人。寿昌。

问「君子不器」之旨。曰：「人心至灵，均具万理，是以无所往而不知。然而仁义礼智之性，苟以学力充之，则无所施而不通，谓之不器可也。至于人之才具，分明是各局于气禀，有能有不能。」又问：「如何勉强得？」曰：「君子者，成德之名也。所贵乎君子者，有以化其气禀之性耳。不然，何足以言君子。中庸言『虽愚必明，虽柔必强』处，正是此意。」

问：「君子所以不器者，缘是就格物、致知上做工夫，看得道理周遍精切；及廓然贯通，有以尽其心之全体，故施之于用，无所不宜，非特一才一艺而已。」曰：「也是如此，但说得着力了。成德之士，自是不器。」南升。

「『君子不器』，君子是何等人？」曰：「此通上下而言。有一般对小人而言底君子，便是小底君子。至如『圣人吾不得而见之，得见君子斯可矣』，便说大底君子，便是圣人之次者。」问：「不器，是那个君子？」曰：「此是成德全才之君子，不可一偏看他。」问：「侯氏举『君子不可小知而可大受』，如何？」曰：「『不可小知』，便是不可以一偏看他，他却担负得远大底。小人时便也有一才一艺可取，故可小知。」问：「子贡，『女器也』，唤做不是君子，得否？」曰：「子贡也是个偏底，可贵而不可贱，宜于宗庙朝廷而不可退处，此子贡之偏处。」问：「谢氏举清、和、任，也只是器否？」曰：「这是他成就得偏，却不是器。他本成就得来大。如『得百里之地而君之』一段，他自是大，只是成就得来偏。」问：「诸先生多举『形而上、形而下』，如何说？」曰：「可见底是器，不可见底是道。理是道，物是器。」因指面前火炉曰：「此是器，然而可以向火，所以为人用，便是道。」问：「谢氏以为『颜回有圣人之一体，未必优于子夏子游子张，然而具体也』。既谓之具体，又说不如三子，何也？」曰：「他意只道是颜子便都无许多事，如古人说无所长，『既无所短，安有所长』底意。他把来驱驾作文字，便语中有病。」因问「具体而微」。曰：「五峰说得牵强，看来只是比似孔子较小。今看颜子比孔子，真个小。」集义。

问：「范氏谢氏说如何？」曰：「天下道理皆看得透，无一理之不知，无一事之不明，何器之有？如范氏说，也说得去，然不消如此。谢氏说得意思也好。推其极，乃大底不器。伊尹伯夷柳下惠皆能一天下，则器固大矣。自一才一艺者观之，亦不可谓之器矣。然自孔子可仕、可止观之，则彼止在一边，亦器也，孟子诚不肯学他底了。」一之。

子贡问君子章

问「先行其言而后从之」。曰：「此为子贡而发。其实『有德者必有言』，若有此德，其言自足以发明之，无有说不出之理。夫子只云『欲讷于言而敏于行』，『敏于事而慎于言』，未尝说无事于言。」

问：「『先行其言而后从之』，苟能行矣，何事于言？」曰：「只为子贡多言，故告之如此。若道只要自家行得，说都不得，亦不是道理。圣人只说『敏于事而慎于言』，『敏于行而讷于言』，『言顾行，行顾言』，何尝教人不言！」

徐仁甫问：「『先行其言而后从之』，莫须将『先行』作一句否？」曰：「程子如此，却未敢以为然；恐『其言而后从之』，不成一句。若云『而后其言从之』，方得。不若以『先行其言』作一句，『而后从之』作一句。大意只说先行其所言，而后言其所行。读书须是看出处主意如何。此是子贡问君子，孔子为子贡多言，故以『先行其言而后从之』答之，盖为子贡发也。」

问：「『先行其言』，谓人识得个道理了，可以说出来，却不要只做言语说过，须是合下便行将去。『而后从之』者，及行将去，见得自家所得底道理步步着实，然后说出来，却不是杜撰意度。须还自家自本至末，皆说得有着实处。」曰：「此一章说得好。」南升。

君子周而不比章

问：「周与比，莫也相似否？」曰：「外面相似，而里面大差了。如骄泰、和同，亦然。故几微之间，不可不辨。」

周是无不爱，比是私也。相比，或二人相比也是。

「君子周而不比」，周是遍，人前背后都如此，心都一般，不偏滞在一个。如「老者安之，朋友信之，少者怀之」，亦是周遍。忠信为周。如这一个人合当如何待，那个人又合如何待，自家只看理，无轻重厚薄，便是周遍。周是公底比，比是私底周。周是无所不比也。如为臣则忠，为子却不能孝，便是偏比不周遍，只知有君而不知有亲。按忠信为周，他录别有定说。

问「比周」。曰：「君子小人，即是公私之间。皆是与人亲厚，但君子意思自然广大。小人与人相亲时，便生计较，与我善底做一般，不与我善底做一般。周与比相去不远，要须分别得大相远处。某集注中曾说此意。」君子与人相亲，也有轻重，有厚薄，但意思自是公。南升。

问「周而不比」。曰：「周者，大而遍之谓；比便小，所谓两两相比。君子之于人，无一人使之不得其所，这便是周；小人之于人，但见同于己者与

之，不同于己者恶之，这便是比。君子之于人，非是全无恶人处，但好善恶恶，皆出于公。用一善人于国，则一国享其治；用一善人于天下，则天下享其治；于一邑之中去一恶人，则一邑获其安；于一乡之中去一恶人，则一乡受其安，岂不是周！小人之心，一切反是。」又云：「欧阳朋党论说周武以三千为大朋，商纣亿兆之人离心离德。」又云：「『比周』二字，于易中所言，又以『比』字为美，如『九五显比』，取『王用三驱，失前禽』之义，皆美也。如『顽嚚不友，相与比周』，又却是不好。」

比之与周，皆亲厚之意。周则无所不爱。为诸侯则爱一国，为天子则爱天下，随其亲疏厚薄，无不是此爱。若比，则只是拣择。或以利，或以势，一等合亲底，他却自有爱憎，所以有不周处。又云：「集注谓『普遍』，是泛爱之意；『偏党』，非特势利。大概君子心公而大，所以周普。小人心狭而常私，便亲厚也只亲厚得一个。」

问「比周」。曰：「且如一乡之中，有个恶人，我这里若可除去，便须除去，却得这一乡都安，此『君子周而不比』也。至如小人于恶人，则喜其与己合，必须亲爱之；到得无恶之人，每与己异，必思伤害之，此小人之『比而不周』也。武三思尝言：『如何是善人？如何是恶人？与予合者是善人，与予不合者是恶人。』」

问「比周」。曰：「周固是好，然而有一种人，是人无不周旋之。使所周之人皆善，固是好。万一有个不好底人，自家周旋他去，这人会去作无穷之害。此无他，只是要人之同己，所以为害。君子则不然，当亲则亲，当疏则疏而已。」

问：「注，周言『普遍』，岂『泛爱众而亲仁』之意欤？」曰：「亦是如此。大抵君子立心。自是周遍，好恶爱憎，一本于公。小人惟偏比阿党而已。」集注。

问：「注云：『君子小人所以分，则在公私之际，毫厘之差耳。』何谓毫厘之差？」曰：「君子也是如此亲爱，小人也是如此亲爱；君子公，小人私。」

问：「注云：『欲学者察乎两间，而审其取舍之几。』当在思虑方萌之初，与人交际之始，于此审决之否？」曰：「致察于思虑，固是，但事上亦须照管。动箴曰：『哲人知几，诚之于思；志士励行，守之于为。』须着随处照管，不应道这里失了，后面更不去照管。觉得思处失了，便着去事上看，便舍彼取此。须着如此，方得。」

徐问「比周」。曰：「只是公私。周则遍及天下，比则昵于亲爱之间。」又问：「『忠信为周，阿党为比』，如何？」曰：「忠信为周，只缘左传『周爰咨询』指作忠信，后人遂将来妄解，最无道理。且如易比卦言：『比，吉也。比，辅也。原筮元永贞，无咎。』则比都是好。大抵比于君子则为善，比于小人则为恶，须是看圣人说处本意如何。据此『周而不比，比而不周』，只是公私。」集义。

问：「范氏说『忠信为周』，恐未说到此。」曰：「忠信，所以周也。若面前背后不诚实，则不周矣。周是公底比，无所不比也。比是私底周，周一边，背了一边。周则意思却照管得到。极甚至，为臣则忠，为子则孝，是亦周也。」一之。

学而不思章

问：「论语言『学』字多不同：『学而不思则罔』，此『学』字似主于行而言；『博学于文』，此『学』字似主于知而言。」曰：「『学而不思则罔』，此『学』也不是行。」问：「『学』字义如何？」曰：「学只是效，未能如此，便去效做。」问：「恐行意较多否？」曰：「只是未能如此，便去学做。如未识得这一个理，便去讲究，要识得，也是学；未识得这一个书，便去读，也是学；未晓得这一件事，去问人如何做，便也是学。问人，便是依这本子做去；不问人，便不依本子，只鹞突杜撰做去。学是身去做，思只是默坐来思。」问：「学是学其事，思是思其理否？」曰：「思，只是思所学底事。学而不思，便都罔了。」问：「『思而不学』，何以危殆？」曰：「硬将来拗缚捉住在这里，便是危殆。只是杜撰恁地，不恁自然，便不安稳。」

学与思，须相连。才学这事，须便思量这事合如何。「学」字甚大，学效他圣贤做事。南升。

学，是学其事，如读书便是学，须缓缓精思其中义理方得。且如做此事是学，然须思此事道理是如何，只恁下头做，不思这事道理，则味而无得。若只空思索，却又不傍所做事上体察，则心终是不安稳。须是事与思互相发明。

学不止是读书，凡做事皆是学。且如学做一事，须是更经思量方得。然只管思量而不学，则自家心必不安稳，便是殆也。

「学而不思」，如读书不思道理是如何；「思而不学」，如徒苦思索，不依样子做。

「思而不学则殆」。虽用心思量，不曾就事上习熟，毕竟生硬，不会妥帖。

问：「『不求诸心，则昏而无得；不习其事，则危而不安』。如何？」
曰：「『思』与『学』字相对说。学这事，便思这事。人说这事合恁地做，自家不曾思量这个道理是合如何，则罔然而已。罔，似今人说『罔两』。既思得这事，若不去做这事，便不熟，则臬兀不安。如人学射，虽习得弓箭里许多模样，若不曾思量这个合如何，也不得。既思得许多模样是合如何，却不曾置得一张弓，一只箭，向垛边去射，也如何得！」集注。

或问：「『学而不思』章引程子『「博学、审问、慎思、明辨、力行」，五者废一非学』，何也？」曰：「凡『学』字便兼『行』字意思。如讲明义理，学也；效人做事，亦学也。孔子步亦步，趋亦趋，是效其所为。才效其所为，便有行意。」

叔蒙问：「集注却举中庸学问思辨与行之语。据某看，学与行，是学之始终；问、思、辨，是思之始终。」曰：「然。」

问：「『思而不学则殆』，注：『身不亲历。』所谓亲历，岂讲求义理与躬行处均为亲历乎？」曰：「讲求义理，又似乎思，但就见得事上学去。」话间因语及某人，曰：「此正思而不学之人，只一向寻空去。凡事须学，方能进步。」集注非定本。

问：「诸先生说，有外意者，有说偏傍者，也须看否？」曰：「也要见得他碍处。」因问：「杨氏说『思则「敬以直内，义以方外」』，如何？」曰：「敬自是存养底事，义自是推行底事。且说思与学，也未须说存养、推行处。若把推行作学，便不是。中庸里面博学、力行自是两件。今人说学，便都说到行处去。且如读书，看这一句理会不得，便须熟读，此便是学。然『学而不思』，便是按古本也无得处。若徒然闭目静思而不学，又也徒劳心，不稳当，然后推到行处。」问：「『罔』字作欺罔无实之『罔』，如何？」曰：「不必如此说。罔，是昏昧底意。」问：「『思而不学则殆』，只是尹氏『劳而无所安』底意否？」曰：「是。劳，便是其心劳；不安，便是于义理不安。」问：「谢氏『穷大而失其所居』，如何？」曰：「只是不安。」集义。

攻乎异端章

或问「攻乎异端」。曰：「攻者，是讲习之谓，非攻击之攻。此处须看他如何是异端，如何是正道。异端不是天生出来。天下只是这一个道理，缘人心不正，则流于邪说。习于彼，必害于此；既入于邪，必害于正。异端不止是杨墨佛老，这个是异端之大者。」

问：「『攻』字，若作攻击，也如何便有害？」曰：「便是。圣人若说攻击异端则有害，便也须更有说话在，不肯只恁地说遂休了。若从攻击，则吕氏之说近之，不如只作攻治之『攻』，较稳。」

凡言异端不必攻者，皆是为异端游说反间。孟子谓：「能言距杨墨者，圣人之徒也。」不必便能距杨墨，但能说距杨墨，亦是圣人之徒。

问：「集注云：『攻，专治之也。』若为学，便当专治之。异端，则不可专治也。」曰：「不惟说不可专治，便略去理会他也不得。若是自家学有定止，去看他病痛，却得。也是自家眼目高，方得。若是凭地，则也奈他不何。如后来士大夫，末年皆流入佛氏者。缘是把自家底做浅底看，便没意思了，所以流入他空寂玄妙之说去。」集注。

问：「程子曰：『佛氏之言近理，所以害甚于杨墨。』看来为我疑于义，兼爱疑于仁，其祸已不胜数。佛氏如何又却甚焉？」曰：「杨墨只是硬恁地做。佛氏最有精微动得人处，本朝许多极好人无不陷焉。」如李文靖王文正谢上蔡杨龟山游先生诸人。

问：「集注何以言佛而不言老？」曰：「老便只是杨氏。人尝以孟子当时只辟杨墨，不辟老，不知辟杨便是辟老。如后世有隐遯长往而不来者，皆是老之流。他本不是学老，只是自执所见，与此相似。」

味道问：「只说释氏，不说杨墨，如何？」曰：「杨墨为我、兼爱，做出来也淡而不能感人。只为释氏最能感人。初见他说来自有道理，从他说愈深，愈是害人。」

「攻乎异端」章。曰：「杨氏为我，『拔一毛而利天下不为』；墨氏兼爱，至不知有父。如此等事，世人见他无道理，自不去学他。只如墨者夷之厚葬，自打不过，缘无道理，自是行不得。若佛氏则近理，所以感人。此事难说，观其书可见。」

吕氏曰：「君子反经而已矣，经正斯无邪慝。今恶乎异端，而以力攻之，适足以自蔽而已。」说得甚好；但添得意思多了，不敢保是圣人之意。圣人之意，分明只是以力攻之。理会他底未得，枉费力，便将己业都荒了。集注。

由诲女知之章

问：「『知之为之』章，子路不应，有以不知为知之病。」曰：「子路粗暴，见事便自说是晓会得。如『正名』一节，便以为迂，故和那不知处也不知耳。」

问「知之为之」。曰：「子路气象粗疏，不能随事精察；或有不合于己，虽于夫子亦艱然，如『子之迂也』之类，故夫子告之以此。」

或问「诲汝知之乎」章。曰：「惟伊川便说得尽，别人只说得一边。『知之为之，不知为不知』，则无自欺之蔽，其知固自明矣。若不说求其知一着，则是使人安于其所不知也。故程子又说出此意，其说方完，上不失于自欺，下不失于自勉。」

徐问：「上蔡之说如何？」曰：「上蔡说未是，其说求为过要之，圣人之言，只是说紧切底事。只为今人知之以为知，将那不知者亦说是知，终至于知与不知都无界限了。若人能于其知者以为知，于不知者以为不知，而不强以为知，此便是知了。只为子路性勇，怕他把不知者亦说是知，故为他说如此。」

子张学干禄章

戴智老说「干禄」章。曰：「『多闻、多见』二字，人多轻说过了，将以为偶然多闻多见耳。殊不知此正是合用功处，圣人所以为『好古敏以求之』。」又曰：「『多闻，择其善者而从之，多见而识之』，皆欲求其多也。不然，则闻见孤寡，不足以为学矣。」

多闻、阙疑、慎言，三件事。

多闻、多见，自不是浅陋迫狭人；又更阙疑，又更慎其余。

闻见亦是互相发明，如「学干禄」章言「多闻阙疑，慎言其余；多见阙殆，慎行其余」。闻固是主于言，见固是主于行，然亦有闻而行者，见而言者，不可泥而看也。

问「干禄」章「闻见」字义。曰：「闻，是闻人之言；见，是见人之行。闻，亦属自家言处；见，亦属自家做处。闻见当阙其疑殆，而又勿易言易行之。」问：「闻见因书得之，则又何别？」曰：「见古人说底话，是闻；见古人做底事而欲学之，是见，如舜之孝是也。然就『克己复礼』论之，则看孔子所言是闻，只自家欲循此而为仁，便是见。此非本文大义，然必欲区别闻见则然。」问：「此答干禄之语，意类『好色』之对乎？」曰：「不干事。孔子不教他干，但云得禄之道在其中，正是欲抹杀了他『干』字。若『太王好货、好色』等语，便欲比之孔子，便做病了，便见圣贤之分处。」一之。

或问：「慎其余，只是指无疑、无殆处否？」曰：「固是。」

林叔恭问：「多闻如何阙疑，多见如何阙殆？」曰：「若不多闻，也无缘见得疑；若不多见，也无缘见得殆。江西诸人纔闻得一说，便把做了，看有甚么话更入不得，亦如何有疑殆。到他说此一章，却云，子张平日专务多闻多见，故夫子告以阙疑，是不欲其多闻多见，此是甚说话！且如一件事，一人如此说，自家也见未得。须是大家都说出来，这里方见得果是如何。这里方可以将众多之说相磨擦，这里方见得疑殆分明。」

或问「尤自外至，悔自内出」。曰：「出言或至伤人，故多尤；行有不至，己必先觉，故多悔。然此亦以其多少言之耳。言而多尤，岂不自悔！行而多悔，亦必至于伤人矣。」

「子张学干禄」一章，是教人不以干禄为意。盖言行所当谨，非为欲干禄而然也。若真能着实用功，则惟患言行之有悔尤，何暇有干禄之心耶！

徐问「学干禄」章。曰：「此是三截事：若人少闻寡见，则不能参考得是处，故闻见须要多。若闻见已多而不能阙疑殆，则胡乱把不是底也将来做是了。既阙其疑殆，而又未能慎其余，则必有尤悔。」又问：「尤、悔如何分？尤莫是见尤于人否？」曰：「是。大凡言不谨，则必见尤于人；人既有尤，自家安得无悔！行不谨，则己必有悔；己既有悔，则人安得不见尤！此只是各将较重处对说。」又问：「『禄在其中』，只此便可以得禄否？」曰：「虽不求禄，若能无悔尤，此自有得禄道理。若曰『耕也馁在其中矣』。耕本求饱，岂是求馁！然耕却有水旱凶荒之虞，则有时而馁。学本为道，岂是求禄！然学既

寡尤悔，则自可以得禄。如言『直在其中矣』。『父为子隐，子为父隐』，本不是直。然父子之道，却要如此，乃是直。凡言『在其中矣』者，道理皆如此。」又问：「圣人不教人求禄，又曰『禄在其中』，如何？」曰：「圣人教人只是教人先谨言行，却把他那禄不做大事看。须是体量得轻重，始得。」

子张学干禄，夫子答之者：闻主言，见主事，尤其是「罪自外至」，悔是「理自内出」。凡事不要到悔时，悔时已错了。「禄在其中」，凡言在其中，皆是不求而自至之意。父子相隐，本非直，而「直在其中」。如耕，本要饱；然有水旱之变，便有「馁在其中」。学，本是要立身，不是要干禄；然言行能谨，人自见知，便有得禄之道。大概是令他自理会身己上事，不要先萌利禄之心。又云：「若人见得道理分明，便不为利禄动。」

问：「子张在圣门，忽然学干禄。圣人但告之以谨其言行，便是修其天爵而人爵自」曰：「修天爵而人爵自至，说得重了。此意重处，只在言行。若言行能谨，便自带得禄来。时举录作：「圣人之心，只教他谨言行，因带禄说。」凡言在其中者，皆不求或作「期」。而自至之辞。如耕，本是求饱，却言『馁在其中』；父子相为隐，直却在其中。又为前面也说得深了，圣人本意在谨言行。又不可徒谨，须用得学，又须阙其疑而未信，殆而未安者。便将其余信而安者做一处，谨言而谨行之，谓其察得可言与可行也。」南升。时举录小异。

「子张学干禄」。禄固人之所欲，但要去干，却不得。子张恁地时，已不是正底心了。夫子却掉开答他，不教他如何地干，也不教他莫干，但言「禄在其中」。凡言在其中者，皆是求此而得彼之义。如「耕也，馁在其中」之类，皆是君子求其在己而已。然而德行既修，名声既显，则人自然来求，禄不待干而自得。如「未有仁而遗其亲，未有义而后其君」，这岂是要计较他不遗不后，方为仁义。但是为仁义时，便自恁地。这虽是不曾说利，然使天下人皆不遗不后，利孰大焉！大抵计功之心，也是害事。所谓『仁者先难而后获』，纔有计功之心，便都不济事。

问「学干禄」章。曰：「这也是一说，然便是教人不要去求。如程先生说『使定其心而不为利禄所动』是也。论语凡言在其中，皆是与那事相背。且如『父为子隐，子为父隐』，本不干直事，然直却在其中。耕，本是得食，然有水旱凶荒，则有『馁在其中』。『切问近思』，本只是讲学，不是求仁底事，然做得精，则仁亦在其中。如「居处恭，执事敬，与人忠」，皆是切己去做，方是求仁底事。此皆是教人只从这一路做去，且莫管那一边。然做得这一边，则那一边自在其中也。」又曰：「惟是那『君子谋道不谋食。学也，禄在其中；耕也，馁在其中』一章说得最反复周全。如云『君子谋道不谋食』，是将

一句统说了，中央又分两脚说：『学也，禄在其中；耕也，馁在其中。』又似教人谋道以求食底意思。下面却说『忧道不忧贫』，便和根斩了。」

哀公问何为则民服章

陈仲蔚说「何为则民服」及「使民敬忠以劝」二章。先生曰：「前章据本文，夫子只恁地说，未有贵穷理之意。当时哀公举措之权不在己，问了只恁休了。他若会问时，夫子尚须有说。」

或问「举直错诸枉」。曰：「是便是直，非便是枉。」

「『举直错枉』，集注谓『大居敬而贵穷理』。」曰：「若不居敬，如何穷理。不穷理，如何识人为举直错枉之本。」又曰：「人最要见得是与不是，方有下手处。如今人都不见得是非，分别不出。」又曰：「须是居敬、穷理，自做工夫，铢录云：「此是自修工夫。」方能照得人破。若心不在焉，则视之而不见，听之而不闻，以枉为直，以直为枉矣！」铢同。

问：「哀公问『何为则民服』，往往只是要得人畏服他。圣人却告之以进贤退不肖，乃是治国之大本，而人心自服者。盖好贤而恶不肖，乃人之正性；若举错得宜，则人心岂有不服。谢氏又谓『若无道以照之，则以直为枉，以枉为直，此君子大居敬而贵穷理』，此又极本原而言。若人君无知人之明，则枉直交错，而举错未必得宜矣。」曰：「说得分明。」

季康子问使民敬忠以劝章

问「使民敬忠以劝」。曰：「『庄』，只是一个字，上能端庄，则下便尊敬。至于孝慈，则是两事，孝是以躬率之，慈是以恩结之，如此，人方忠于己。『举善而教不能』，若善者举之，不善者便去之，诛之，罚之，则民不解便劝。惟是举其善者，而教其不能者，所以皆劝。便是文字难看，如这样处，当初只是大概看了便休，而今思之，方知集注说得未尽。」

问：「『孝慈则忠』，何以能使之忠也？」曰：「孝以率之，慈以结之，所以使之忠也。」问：「孝慈主父子而言，可乎？」曰：「如此，安能便使之忠也！此『慈』字兼内外而言。若大学「齐家」章孝慈，乃主父子而言也。」

孝于亲，是做样子；慈于众，则推此意以及人。兼此二者，方能使民忠于己。若徒孝于亲，而不能推及于众；若徒慈于众，而无孝亲底样子，都不得。

孝是以身率之，慈是以恩结之。善者固可举；若不能者遽刑之，罚之，则彼何由劝。举善于前，而教不能于后，则是诱引之使趋于善也，是以劝。

问：「康子之意，必要使民能如此。圣人但告之以己所当为，而民自应者。方其端庄孝慈，举善教不能，不是要民如此而后为。做得自己工夫，则民不期然而然者。」曰：「也是如此。」

或谓子奚不为政章

「惟孝友于兄弟」，谓孝然后友，友然后政，其序如此。

问：「『施于有政』，是使一家人皆孝友否？」曰：「『刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦』，是也。政，一家之事也，固不止是使之皆孝友耳。然孝友为之本也。」一之。

「推广此心，以为一家之政」，便是齐家。缘下面有一个「是亦为政」，故不是国政。又云：「在我者孝，则人皆知孝；在我者弟，则人皆知弟，其政岂不行于一家。」

问：「『惟孝友于兄弟』，可以『施于有政』。」曰：「此全在『推』字上，言『举斯心加诸彼』。今人只为不能善推其所为耳。范唐鉴言唐明皇能友爱兄弟，而杀其三子，正以其不能推此心耳。」

问：「此夫子难以不仕之意告或人，故托以告之。然使夫子得时得位，其为政之本，也只就人伦上做将去。」曰：「文振看文义看得好，更宜涵」南升。

人而无信章

问「人而无信，不知其可也」。曰：「人而无真实诚心，则所言皆妄，今日所言要往东，明日走在西去，这便是言不可行。」

问：「先生但谓『车无此二者则不可以行，人而无信，亦犹是也』，而不及无信之所以不可行，何也？」曰：「若人无信，则语言无实，何处行得。处家则不可行于家，处乡党则不可行于乡党。」曰：「此与『言不忠信，虽州里行乎哉』之意同。」曰：「然。」

子张问十世可知章

周问：「三代所因者不易，而所损益可知，如何？」曰：「此所谓『不易也』，『变易也』。三纲、五常，亘古亘今不可易。至于变易之时与其人，虽不可知，而其势必变易，可知也。盖有余必损，不及必益，虽百世之远可知也。犹寒极生暖，暖甚生寒，虽不可知，其势必如此，可知也。」

所因之礼，是天做底，万世不可易；所损益之礼，是人做底，故随时更变。

所因，谓大体；所损益，谓文为制度，那大体是变不得底。虽如秦之绝灭先王礼法，然依旧有君臣，有父子，有夫妇，依旧废这个不得。

忠、质、文。忠，只是朴实头白直做将去；质，则渐有形质制度，而未及于文采；文，则就制度上事事加文采。然亦天下之势自有此三者，非圣人欲尚忠，尚质，尚文也。夏不得不忠，商不得不质，周不得不文。彼时亦无此名字，后人见得如此，故命此名。以下集注。

问：「忠与质如何分？」曰：「忠，只是浑然诚确。质与文对。质便自有文了，但文未盛；比之文，则此个质耳。」

或问：「忠与质如何分？」先生喜其善问，答云：「质朴则未有文，忠则浑然无质可言矣。」

或问忠与质异处。曰：「此如人家初做得个家计成，人虽有许多动用，其诚意直是质实。到做得家计成，次第便有动用器使。其初务纯朴，不甚浮华。及其渐久，用度日侈，駸駸然日趋于文而不容自己，其势然也。」

行夫问三统。曰：「诸儒之说为无据。某看只是当天地肇判之初，天始开，当子位，故以子为天正；其次地始辟，当丑位，故以丑为地正；惟人最后方生，当寅位，故以寅为人正。即邵康节十二会之说。当寅位，则有所谓开物；当戌位，则有所谓闭物。闭物，便是天地之间都无了。看他说，便须天地翻转数十万年。」

问天统、地统、人统之别。曰：「子是一阳初动时，故谓之天统；丑是二阳，故谓之地统；寅是三阳，故谓之人统。」因举康节元、会、运、世之说：十二万九千六百年为一元，一元有十二会；一万八百年为一会，一会有三十运；三百六十年为一运，一运有十二世。以小推大，以大推小，个个一般，谓岁、月、日、时皆相配合也。如第一会第二会时尚未生人物，想得地也未硬在。第三会谓之开物，人物方生，此时属寅。到得戌时，谓之闭物，乃人消物尽之时也。大率是半明半晦，有五六万年好，有五六万年不好，如昼夜相似。到得一元尽时，天地又是一番开辟。问：「先生诗云：『前推更无始，后际那有终！』如何？」曰：「惟其终而复始，所以无穷也。」

问：「子、丑、寅之建正如何？」曰：「此是三阳之月。若秦用亥为正，直是无谓。大抵三代更易，须着如此改易一番。」又问：「忠、质、文，本汉儒之论。今伊川亦用其说，如何？」曰：「亦有此理。忠是忠朴，君臣之间一味忠朴而已。才说质，便与文对矣。」又问「五运」之说。曰：「本起于五行。万物离不得五行，五运之说亦有理。于三代已前事，经事所不载者甚多。」又问：「五运之说，不知取相生、相克？」曰：「取相生。」又问：「汉承秦水德之后，而以火德继之，是如何？」先生曰：「或谓秦是闰位。然事亦有适然相符合者。如我太祖以归德军节度即位，即是商丘之地，此火德之符也，事与高祖赤帝子一般。」

器之说损益。曰：「势自是如此。有人主出来，也只因这个势，自住不得，到这里方看做是如何。惟是圣人能顺得这势，尽得这道理。以下人不能识得损益之宜，便错了，坏了，也自是立不得。因只是因这个，损益也是损益这个。」以下总论。

叔蒙问十世所因损益。曰：「纲常千万年磨灭不得。只是盛衰消长之势，自不可已，盛了又衰，衰了又盛，其势如此。圣人出来，亦只是就这上损其余，益其不足。圣人做得来自是恰好，不到有悔憾处。三代以下做来不恰好，定有悔憾。虽做得不尽善，要亦是损益前人底。虽是人谋，然大势不得不出此。但这纲常自要坏灭不得，世间自是有父子，有上下。羔羊跪乳，便有父子；蝼蚁统属，便有君臣；或居先，或居后，便有兄弟；犬马牛羊成群连队，便有朋友。始皇为父，胡亥为子，扶苏为兄，胡亥为弟，这个也泯灭不得。」

器之问：「三代损益，如衣服、器用、制度，损益却不妨。如正朔，是天时之常，却要改，如何？」曰：「一番新民观听，合如此。如新知县到任，便变易号令一番；住持入院，改换行者名次，相似。」

此一章「因」字最重。所谓损益者，亦是要扶持个三纲、五常而已。如秦之继周，虽损益有所不当，然三纲、五常终变不得。君臣依旧是君臣，父子依旧是父子，只是安顿得不好尔。圣人所谓可知者，亦只是知其相因者也。如四时之运，春后必当是夏，夏后必当是秋；其间虽寒暑不能无缪戾，然四时之运终改不得也。康节诗云「千世万世，中原有人」，正与此意合。

这一段，诸先生说得「损益」字，不知更有个「因」字不曾说。「因」字最重。程先生也只滚说将去。三代之礼，大概都相因了。所损也只损得这些个，所益也只益得这些个，此所以「百世可知」也。且如秦最是不善继周，酷虐无比。然而所因之礼，如三纲、五常，竟灭不得。马氏注：「所因，谓三纲、五常；损益，谓质、文三统。」此说极好。

「继周百世可知」。秦继周者也，安得为可知。然君臣父子夫妇依旧在，只是不能尽其道尔。

问「十世可知」。曰：「三纲、五常，虽衰乱大无道之世，亦都在。且如继周者秦，是大无道之世。毕竟是始皇为君，李斯等为臣；始皇为父，胡亥为子。三纲、五常地位占得大了，便是损益亦不多。至秦欲尊君，便至不可仰望；抑臣，便至十分卑屈。此段重在『因』字，损益只些子。」南升。

致道问：「夫子继周而作，则忠、质损益之宜如何？」曰：「孔子有作，则并将前代忠、质而为之损益，却不似商只损益得夏，周只损益得二代。」又问：「孔子监前代而损益之，及其终也，能无弊否？」曰：「恶能无弊！」

问：「其所阙者宜益，其所多者宜损，固事势之必然。但圣人于此得恰好，其它人则损益过差了。」曰：「圣人便措置一一中理。如周末文极盛，故秦兴必降杀了。周恁地柔弱，故秦必变为强戾；周恁地纤悉周致，故秦兴，一向简易无情，直情径行，皆事势之必变。但秦变得过了。秦既恁地暴虐，汉兴，定是宽大。故云：『独沛公素宽大长者。』秦既鉴封建之弊，改为郡县，虽其宗族，一齐削弱。至汉，遂大封同姓，莫不过制。贾谊已虑其害，晁错遂削一番，主父偃遂以谊之说施之武帝诸侯王，只管削弱。自武帝以下，直至魏末，无非[戕]削宗室，至此可谓极矣。晋武起，尽用宗室，皆是因其事势，不得不然。」贺孙问：「本朝大势是如何？」曰：「本朝监五代，藩镇兵也收了，赏罚刑政，一切都收了。然州郡一齐困弱，靖康之祸，寇盗所过；莫不溃

散，亦是失斟酌所致。又如熙宁变法，亦是当苟且惰弛之余，势有不容已者，但变之自不中道。」

先生谓「『继周百世可知』，诸公看继周者是秦，果如夫子之言否？」皆对以为秦不能继周，故所因所革皆不可考。曰：「若说秦不能继周，则夫子之言不是始得。夫子分明说『百世可知』。看秦将先王之法一切扫除了，然而所谓三纲、五常，这个不曾泯灭得。如尊君卑臣，损周室君弱臣强之弊，这自是有君臣之礼。如立法说父子兄弟同室内息者皆有禁之类，这自是有父子兄弟夫妇之礼，天地之常经。自商继夏，周继商，秦继周以后，皆变这个不得。秦之所谓损益，亦见得周末许多烦文缛礼如此，故直要损其太过，益其欠处，只是损益得太甚。然亦是事势合到这里，要做个直截世界，做个没人情底所为。你才犯我法，便死，更不有许多劳劳攘攘。如议亲，议贤，议能，议功之类，皆不消如此，只是白直做去，他亦只为苟简自便计。到得汉兴，虽未尽变亡秦之政，如高文之宽仁恭俭，皆是因秦之苟刻骄侈而损益其意也。大纲恁地宽厚，到后便易得废弛，便有强臣篡夺之祸。故光武起来，又损益前后之制，事权归上，而激励士大夫以廉耻。」

非其鬼而祭之章

「非其鬼而祭之」，如天子祭天地，诸侯祭山川，大夫祭五祀，庶人祭其先，上得以兼乎下，下不得以兼乎上也。庶人而祭五祀，大夫而祭山川，诸侯而祭天地，此所谓「非其鬼」也。

问：「『非其鬼而祭之』，如诸侯僭天子，大夫僭诸侯之类。又如士庶祭其旁亲远族，亦是非其鬼否？」曰：「是。又如今人祭甚么庙神，都是非其鬼。」问：「如用僧尼道士之属，都是非其鬼。」曰：「亦是。」问：「祭旁亲远族不当祭，若无后者则如之何？」曰：「这若无人祭，只得为他祭。自古无后者合当祭于宗子之家，今何处讨宗子。看古礼今无存者，要一一行之也难。」

问：「『非其鬼而祭之』。寻常人家所当祭者，只是祖先否？」曰：「然。」又问：「土地山川之神，人家在所不当祭否？」曰：「山川之神，季氏祭之尚以为僭，况士庶乎？如土地之神，人家却可祭之。礼云：『庶人立一祀，或立户，或立灶。』户灶亦可祭也。」又问：「中溜之义如何？」曰：「古人穴居，当土室中开一窍取明，故谓之中溜。而今人以中堂名曰中溜者，所以存古之义也。」又云：「中溜亦土地之神之类。五祀皆室神也。」

问：「『见义勇为无勇』，莫是连上句意否？」曰：「不须连上句。自说凡事见得是义，便着做，不独说祭祀也。」

子善问：「『见义勇为无勇』，这亦不为无所见，但为之不力，所以为无勇也。」曰：「固是见得是义而为之不力，然也是先时见得未分明。若已见得分明，则行之自有力。这般处着两下并看：就『见义勇为』上看，回见得知之而不能为；若从源头上看下来，乃是知之未至，所以为之不力。」恪录别出。

子善问「见义勇为无勇也」。曰：「此直说眼前事，若见得合做底事，且须勇决行之。若论本原上看，则只是知未若知至，则当做底事，自然做将去。」

朱子语类卷第二十五

论语七

八佾篇

孔子谓季氏章

季氏八佾，止是多添人数，未有明文，故夫子就其事责之。若三家雍彻，则分明歌天子之诗，故夫子引其诗以晓之。

问：「是可忍也，孰不可忍也！」曰：「季氏初心，也须知其为不安。然见这八佾人数热闹，便自忍而用之。这便是遏绝天理，失其初心也。」

子升问集注两说不同。曰：「如今亦未见圣人之言端的是如何。如后说之意，亦自当存，盖只此便是天理发处。圣人言语，固是旨意归一。后人看得有未端的处，大率意义长者录在前，有当知而未甚稳者录在后。如『放于利而行多怨』，或者又说求利而不得，则自多怨天尤人。此意亦自是。但以意旨观之，人怨之说为分晓，故只从一说。」

居父问：「『是可忍也』，后说恐未安。圣人气象似不如此暴露。」曰：「前日见赵子欽亦疑此，亦是。但圣人亦自有大段叵耐人处。如孔子作春秋，是大段叵耐，忍不得处。」

问：「『是可忍也』，范氏谓季氏『罪不容诛』，莫是有不容忍之意否？」曰：「只大概如此说，不是有此意。」

三家者以雍彻章

问「三家者以雍彻」。曰：「这个自是不当用，更无可疑。」问：「是成王赐周公？」曰：「便是成王赐周公，也是成王不是。若武王赐之，也是武王不是。公道是成王赐，便不敢道不是了。雍诗自是武王之乐，余人自是用他不得。成王已自用不得了，何况更用之于他人！」

问：「雍彻，程子谓『成王之赐，伯禽之受，皆非也』。」曰：「使鲁不曾用天子之礼乐，则三家亦无缘见此等礼乐而用之。」

问：「范氏以成王赐鲁以天子礼乐，惟用以祀周公于大庙，非使鲁君亦得以用之也。不如伊川断然便道成王不当赐，伯禽不当受。」曰：「然。范先生说书，大抵言语宽，所以至此。」

「居是邦不非其大夫」，只是不议其过恶。若大夫有不善，合当谏正者，亦不可但已。孔子谓季氏八佾与三家雍彻之事，又却不然。

人而不仁如礼何章

或问：「人而不仁，如礼何！人而不仁，如乐何！」曰：「如礼乐何，谓其不柰礼乐何也。『心中斯须不和不乐，而鄙诈之心入之；外貌斯须不庄不敬，而慢易之心入之。』既不和乐，不庄敬，如何行得礼乐！儒用录云：「不庄不敬，不和不乐，便是不仁。暴慢鄙诈，则无如礼乐何矣。」譬如不善操舟，必不柰一舟何；不善乘马，必不柰一马何。」又问：「礼乐是玉帛钟鼓之文否？」曰：「看其文势，却是说玉帛钟鼓之礼乐也。」儒用同。

「人既不仁，自是与那礼乐不相管摄。礼乐虽是好底事，心既不在，自是呼唤他不来，他亦不为吾用矣。心既不仁，便是都不醒了。如人身体麻木，都不醒了，自是与礼乐不相干事。所以孟子说：『学问之道无他，求其放心而已矣。』只是一个求放心，更无别工夫。」或曰：「初求放心时，须是执持在此，不可令他放。」曰：「也不用擒捉他，只是要常在这里。」或曰：「只是常常省察照管得在，便得，不可用心去把持擒捉他。」曰：「然。只知得不在，才省悟，便在这里。」或曰：「某人只恁擒制这心，少间倒生出病痛，心气不定。」曰：「不是如此。只是要照管常在此，便得。」

问：「礼者，天理之节文；乐者，天理之和乐。仁者，人心之天理。人心若存得这天理，便与礼乐凑合得着，若无这天理，便与礼乐凑合不着。」曰：「固是。若人而不仁，空有那周旋百拜，铿锵鼓舞，许多劳攘，当不得那礼乐。」

「人而不仁」，则其心已不是；其心既不是，使用之于礼乐，也则是虚文，决然是不能为。心既不正，虽有钟鼓玉帛，亦何所用！卓。

「人而不仁，如礼何」！而今莫说「八佾」、「雍彻」，是无如礼乐何。便教季氏用四佾以祭，也无如礼乐何，缘是它不仁了。

蜚卿问：「『人而不仁，如礼何』！是无恻隐之心，则礼乐皆为虚文。」曰：「此仁是指全体而言，不是指恻隐。」

希真问：「『人而不仁』，与『不能以礼让为国』，皆曰『如礼何』！意同否？」曰：「『人而不仁』，是以仁对礼乐言。『不以礼让』，是以礼之实对礼之文言。能以逊让为先，则人心感服，自无乖争陵犯之风。」

或问：「集注云『礼乐不为之用』，如何？」曰：「礼是恭敬底物事，尔心中自不恭敬，外面空做许多般模样；乐是和乐底物事，尔心中自不和乐，外面强做和乐，也不得。心里不恁地，外面强做，终是有差失。纵饶做得不差失，也只表里不相应，也不是礼乐。」集注。

「集注云『礼乐不为用』，是如何？」曰：「不仁之人，浑是一团私意，自不柰那礼乐何。礼乐须是中和温厚底人，便行得。若不仁之人，与礼乐自不相关了。譬如无状之人去读语孟六经。语孟六经自是语孟六经，与他即无干涉，又安得为之用！」

或问「人而不仁」注下数语。曰：「『其如礼乐何哉』，是柰他不下；礼乐不为之用也，是不为我使，我使他不得。虽玉帛交错，不足以为礼；虽钟鼓铿锵，不足以为乐。虽有礼而非礼，虽有乐而非乐。」因言「季氏，当初成王不赐，伯禽不受，则后人虽欲僭，亦无样子，他也做不成」。又曰：「观天子之礼于鲁宋。宋是二王后，有天子之礼。当时诸侯皆不识天子之礼，皆于鲁宋观之。」

「仁者，天下之正理」。只是泛说，不是以此说仁体。若曰「义者，天下之正理，也得」。

问「仁者，天下之正理」。曰：「说得自好，只是太宽。须是说仁是本心之全德，便有个天理在。若天理不在，人欲横肆，如何得序而和！」

程子说「仁者，天下之正理」，固好；但少疏，不见得仁。仁者，本心之全德。人若本然天理之良心存而不失，则所作为自有序而和。若此心一放，只是人欲私心做得出来，安得有序，安得有和！

问「仁者，天下之正理」。曰：「此说太宽。如义，亦可谓天下之正理；礼，亦可谓天下之正理。」又问：「仁是合知觉与理而为之与，舍知觉而为之与？」曰：「仁自是知觉。」又问：「知觉是仁中之一件否？」久之，曰：「生底是仁。」又曰：「仁义礼智是四个根子，恻隐、羞恶、恭敬、是非是根上所发底苗。」又曰：「生是元，长是亨，收敛是利，藏是贞，只是一理无形，故就气上看理，也是恁地。」次日，又曰：「仁是根，爱是苗。」又曰：「古人言仁，多以慈详恺悌。易则曰：『安土敦乎仁，故能爱。』何尝以知觉为仁！」又曰：「程子曰『仁是理』，此说太宽。如曰『偏言则一事，专言则包四者』，此说却是紧要底。」问：「仁如何包四者？」曰：「易便说得好：『元者，善之长。』义礼知莫非善，这个却是善之长。」又曰：「义礼知无仁，则死矣，何处更讨义礼知来？」又曰：「如一间屋分为四段，仁是中间紧要一段。孟子言『仁人心，义人路』，后不言义者，包义在其中。如『克己复礼为仁』，亦是恁地。」

问：「仁者，心之德也。不仁之人，心德既亡，方寸之中，绝无天理。平日运量酬酢，尽是非僻淫邪之气，无复本心之正。如此等人，虽周旋于玉帛交错之间，钟鼓铿锵之际，其于礼乐判为二物，如猿狙衣周公之服一般，其如礼乐何！伊川所谓『仁者，天下之正理。失正理，则无序而不和』。所谓正理，即心之德也。若天理不亡，则见得礼乐本意，皆是天理中发出来，自然有序而和。若是胸中不有正理，虽周旋于礼乐之间，但见得私意扰扰，所谓升降揖

逊，铿锵节奏，为何等物！不是礼乐无序与不和，是他自见得无序与不和，而礼乐之理自在也。」曰：「只是如此。」南升。

问：「『人而不仁，如礼乐何』！据李氏之说，则指在外之礼乐言之，如玉帛钟鼓之类。程先生所谓『无序而不和』，却是主在内者言之，如何？」曰：「两说只是一意。缘在我者无序而不和，故在外之礼乐亦不为我用。」又问：「仁义礼智，皆正理也，而程子独以仁为天下之正理，如何？」曰：「便是程子之说有太宽处，此只是且恁宽说。」曰：「是以其专言者言之否？」曰：「也是如此。」

问：「集注举三说：若游氏则言心，程氏主理，李氏谓『待人而后行』。」曰：「所疑者何？」曰：「今观前二说，与后说不相似。」曰：「仲思以为如何？」曰：「此正『苟非其人，道不虚行』之意。盖心具是理，而所以存是心者，则在乎人也。」曰：「恁地看，则得之。」

问：「吕氏曰：『礼乐之情，皆出于仁。』此语似好。」曰：「大概也只是如此。」问：「游氏曰：『人而不仁，则人心亡矣，如何？』」曰：「此说好。」问：「曾见先生说『仁者，心之德』。义礼智皆心之德否？」曰：「都是。只仁是个大底。」问：「谢氏曰：『未能颠沛造次由于是，故如礼何！未能不忧，故如乐何！』似说得宽。」曰：「他只似做时文用故事，也不必恁地。」问：「程先生尹先生皆以仁为正理，如何是正理？」曰：「只是正当底道理。」集义。

林放问礼之本章

问：「『林放问礼』章，先生谓『得其本，则礼之全体无不在其中』，如何是礼之全体？」曰：「兼文质本末言之。」曰：「后面只以质为礼之本，如何又说文质皆备？」曰：「有质则有文，有本则有末。徒文而无质，如何行得？譬如树木，必有本根，则自然有枝叶华实。若无本根，则虽有枝叶华实，随即萎落矣。」

林闻一问：「『林放问礼之本』，而孔子并以丧告之，何也？」曰：「丧亦是礼。奢底是礼之吉者，丧是礼之凶者。」

辛适正问：「『林放问礼之本』，何故只以丧礼答之？」曰：「礼不过吉凶二者而已。上句泛以吉礼而言，下句专指凶礼而言。然此章大意不在此，须

看问答本意。孔子只是答他问礼之本，然俭戚亦只是礼之本而已。及其用也，有当文时，不可一向以俭戚为是，故曰：『品节斯，斯之谓礼』，盖自有个得中恰好处。」

问「丧与其易也，宁戚」。曰：「其它冠婚祭祀，皆是礼，故皆可谓『与其奢也宁俭』。惟丧礼独不可，故言『与其易也宁戚』。易者，治也，言治丧礼至于习熟也。丧者，人情之所不得已。若习治其礼有可观，则是乐于丧，而非哀戚之情也，故礼云：『丧事欲其纵纵尔。』」

问：「『丧与其易也宁戚』，注易为治，何也？」曰：「古人做物滑净，无些碍处，便是易。在礼，只是太滑熟了。生固无诚实，人纔太滑熟，亦便少诚实。」曰：「夫子何故只以俭戚答礼之本？」曰：「初头只是如此，未有后来许多文饰，文饰都是后来事。丧初头只是戚，礼初头只是俭。当初亦未有那俭，俭是对后来奢而言之，盖追说耳。如尧土阶三尺，当初只是恁地，不是为俭，后来人称为俭耳。东坡说忠、质、文，谓当初亦未有那质，只因后来文，便称为质。孔子曰：『从先进。』周虽尚文，初头尚自有些质在。」曰：「三纲、五常亦礼之本否？」曰：「初头亦只有个意耳。如君臣亦只是个诚敬而已，未有许多事。」

问「礼之本」。曰：「初间只有个俭戚，未有那文。俭戚是根，有这根然后枝叶自发出来。」又问：「戚是此心自然发出底；俭又不类。」曰：「俭亦不是故意俭，元初且只有污樽坏饮之类。」毅父问：「先生旧说，俭戚且是近本。」曰：「对奢、易言之，且得说俭、戚是本。若论礼之本，则又在俭、戚之前。未用如此说得。」

奢、易过于文，俭、戚则不及而质。与其过也，宁不及，不及底可添得。

问：「『林放问礼之本』一章，某看来，奢、易是务饰于外，俭、戚是由中。」曰：「也如此说不得。天下事，那一件不由心做。但俭、戚底发未尽在，奢、易底发过去了，然都由心发。譬之于花，只是一个花心，却有开而未全开底，有开而将离披底。那俭、戚底便犹花之未全开，奢、易底便犹花之离披者。且如人之居丧，其初岂无些哀心，外面装点得来过当，便埋没了那哀心。人之行礼，其初岂无些恭敬之心，亦缘他装点得来过当，便埋没了那恭敬之心。而今人初以书相与，莫不有恭敬之心。后来行得礼数重复，使人厌烦，那恭敬之心便埋没了。」或问：「『易』字，集注引孟子『易其田畴』之『易』，是习熟而平易之意否？」曰：「易，只是习得来熟，似欢喜去做，做得来手轻足快，都无那恻怛不忍底意思。」因举檀弓「丧事欲其纵纵尔」与曲礼「丧事先远日」，皆是存恻怛不忘之意也。

胡叔器说「林放问礼之本」一章。曰：「林放若问礼之大体，便包得阔。今但问本，似未为大。然当时习于繁文，人但指此为礼，更不知有那实处。故放问，而夫子大之，想是此问大段契夫子之心。盖有那本时，文便在了。若有那文而无本，则岂得为礼！『易其田畴』之说，盖由范氏『丧易而文』之语推之。治田者须是经犁经耙，治得壅碍，方可言熟也。若居丧习熟于礼文，行得皆无壅碍，则哀戚必不能尽，故曰『不若戚而不文之愈也』。如杨氏『污樽抔饮』之说，他是就俭说，却不甚亲切。至于『丧不可以径行直情』一句，大觉文意颠倒。后面云『则其本戚而已』，却似与前面无收杀。此须是说居丧先要戚，然却不可无衰麻哭踊之数以为之节，如此说，方得。今却说得衰麻哭踊似是先底，却觉语意不完。龟山说话多如此，不知如何。却是范氏『俭者，物之质；戚者，心之诚』二语好。」又曰：「人只习得那文饰处时，自是易忘了那朴实头处，如『巧言令色鲜矣仁』之类。」

杨氏谓礼始诸饮食燔炙。言礼之初，本在饮食。然其用未具，但以火炙石，其石既热，却以肉铺其上，熟而食之，安有鼎俎笾豆也！然方其为鼎俎之始，亦有文章，雕镂烦而质灭矣，故云「与奢宁俭」。又云：「杨说『丧不可直情而径行』。此一语，稍伤那哀戚之意。其意当如上面『始诸饮食』之语，谓丧主于哀戚，为之哭泣擗踊，所以节之，其本则戚而已。」杨氏语多如此，所以取彼处亦少。

问：「『林放问礼之本』。夫礼贵得中，奢、易则过于文，俭、戚则不及而质，皆未为合礼。然质乃礼之本，过于文则去本已远。且礼之始，本诸饮食，『污樽而抔饮，箠桴而土鼓』，岂不是俭。今若一向奢而文，则去本已远，故宁俭而质。丧主于哀戚，故立衰麻哭踊之数以节之。今若一向治其礼文，而无哀戚之意，则去本已远，故宁戚而质，乃礼之本。」曰：「也只是如此。」南升。

问：「易，乃慢易，如何范氏以为『丧易而文』？」曰：「易也近文。『易』字训治，不是慢易、简易之『易』。若是慢易、简易，圣人便直道不好了，知何更下得『与其』字，只此可见。」

夷狄之有君章

问：「『夷狄之有君』一章，程氏注似专责在下者陷无君之罪，君氏注似专责在上者不能尽为君之道，何如？」曰：「只是一意。皆是说上下僭乱，不能尽君臣之道，如无君也。」

「夷狄之有君，不如诸夏无君且胜之者」。此说无意义。

问：「范氏吕氏皆以为夷狄有君而无礼义，不如诸夏之无君而有礼义，恐未当。」曰：「不知他如何恁地说。且如圣人恁地说时，便有甚好处！不成中国无君恰好！」问：「亡，莫只是有无君之心否？」曰：「然。」

季氏旅于泰山章

问「季氏旅于泰山」一段。曰：「天子祭天地，诸侯祭其国之山川，只缘是他属我，故我祭得他。若不属我，则气便不与之相感，如何祭得他。」因举太子申生「秦将祀予」事。

问「曾谓泰山，不如林放乎」！曰：「圣人也不曾是故意为季氏说。只是据事说，季氏闻之自当止。」

君子无所争章

问「君子无所争」章。曰：「『君子无所争』，必于射见之。言射有胜负，是相争之地，而犹若此，是不争也。语势是如此。」南升。

「其争也君子」，言争得来也君子。

问：「『其争也君子』，只是横渠说，争为辞逊底否？」曰：「然。毕竟是为君子之争，不为小人之争。」

巧笑倩兮章

「素以为绚」，不知是何诗。若以为今硕人诗，则章句全。且此一句最有理，亦不应删去。因说「古人绘事，未必有今人花巧。如『云』字、『雷』字，见笔谈」。去伪同。

问：「伊川云『美质待礼以成德，犹素待绘以成绚』，却似有质须待礼，有素须待绚。」曰：「不然。此质却重。」

「素以为绚」，言人有好底姿容材质，又有口辅之美，盼倩之佳，所以表其质也。此见素以为质，而绚以文之也。「起予」之义者，谓孔子言绘事后素之时，未思量到礼后乎处，而子夏首以为言，正所以启发夫子之意。非谓夫子不能，而子夏能之以教夫子也。

因论「起予者商」，「回非助我」等处，云：「圣人岂必待二子之言，而后有所启发耶！然圣人胸中虽包藏许多道理，若无人叩击，则终是无发挥于外。一番说起，则一番精神也。」柄。

夏礼吾能言之章

问：「『夏礼吾能言之』，所谓礼，是说制度文章，不是说三纲、五常，如前答子张所问者否？」曰：「这也只是说三纲、五常。」问：「『吾能言之』，是言甚事？」曰：「圣人也只说得大纲，须是有所证，方端的。『足则吾欲证之』。证之，须是杞宋文献足，方可证。然又须是圣人，方能取之以证其言。古礼今不复存。如周礼，自是纪载许多事。当时别自有个礼书，如云『宗伯掌邦礼』，这分明自有礼书、乐书，今亦不可见。」

问「文、献」。曰：「只是典籍、贤人。若以献作法度，却要用这『宪』字。」问：「『征』字训『成』字如何？」曰：「也有二义。如此，只是证成之，故魏征字『玄成』。」又曰：「这一段，中庸说得好，说道『有宋存焉』，便见得杞又都无了。如今春秋传中，宋犹有些商礼在。」

或问：「孔子能言夏殷之礼而无其证。是时文献不足，孔子何从知得？」曰：「圣人自是生知聪明，无所不通。然亦是当时『贤者识其大，不贤者识其小』。孔子广询博问，所以知得。杞国最小，所以文献不足。观春秋所书，杞初称侯，已而称伯，已而称子。盖其土地极小，财赋不多，故宁甘心自降为子、男之国，而其朝覲贡赋，率以子、男之礼从事。圣人因其实书之，非贬之也。」

问：「『夏礼吾能言之』章，以中庸参看，殷犹可考，夏之文献不足尤甚。」曰：「杞国最小，所以文献不足。观春秋所书，初称侯，已而称伯，已而称子，盖其朝覲贡赋之属，率以子、男之礼从事。圣人因其实而书之，非贬之也。如滕国亦小，隐十一年来朝书侯，桓二年来朝书子。解者以为桓公弑君之贼，滕不合朝之，故贬称子。某尝疑之，以为自此以后一向书子，使圣人实恶其党恶来朝之罪，则当止贬其一身。其子孙何罪，一例贬之，岂所谓『恶恶止其身』耶！后来因沙随云：『滕国至小，其朝覲贡赋，不足以附诸侯之大国，故甘心自降为子。子孙一向微弱，故终春秋之世，常称子，圣人因其实而书之耳。』故郑子产尝争贡赋之次，曰：『昔天子班贡，轻重以列。郑伯，男也，而使从公、侯之贡，惧弗给也，敢以为请。』即其事也。春秋之世，朝覲往来，其礼极繁。大国务吞并，犹可以办。小国侵削之余，何从而办之。其自降为子，而一切从省者，亦何足怪！若谓圣人贬人，则当时大国灭典礼，叛君父，务吞并者，常书公，书侯。不贬此，而独责备于不能自存之小国，何圣人畏强陵弱，尊大抑小，其心不公之甚！故今解春秋者，某不敢信，正以此耳。」

禘自既灌而往者章

禘，只祭始祖及所自出之帝。祫，乃合群庙皆在。当以赵匡之说为正。」方子录云「所自出之帝无庙。」

「程先生说：『禘，是禘其始祖之所自出，并群庙之主皆祭之。祫，则止自始祖而下，合群庙之主皆祭之。』所谓禘之说，恐不然。故论语集解中止取赵伯循之说。」广云：「观『禘祫』两字之义亦可见。」曰：「禘，只是王者既立始祖之庙，又请他那始祖之尊长来相热乐相似。」

仁父问：「『禘自既灌而往者，吾不欲观之。』集注有两意。」曰：「这其实也只说既灌而往不足观。若『不王不禘』，而今自着恁地说将来。其实这一句只说灌以后不足观。」又云：『观，盥而不荐，有孚颙若，下观而化也。』这盥，自与灌不同。灌，是以秬鬯之酒灌地以降神。这盥，只是洗手。凡祭祀数数盥手，一拜则掌拊地，便又着洗。伊川云：『人君正其表仪，以为下民之观，当庄严如始盥之初，勿使诚意少散如既荐之后。』某看观卦意思，不是如此。观义自说圣人至德出治，天下自然而化，更不待用力，而下莫不观感而化，故取义于盥。意谓积诚之至，但是盥涤而不待乎荐享，有孚已自颙

若，故曰『下观而化也』。」蔡季通因云：「『盥而不荐，有孚颙若』，言其理也；『下观而化』，述其德也。」

问：「禘之说，诸家多云，鲁跻僖公，昭穆不顺，故圣人不欲观。如何？」曰：「禘是于始祖之庙推所自出之帝，设虚位以祀之，而以始祖配，即不曾序昭穆。故周禘帝喾，以后稷配之。王者有禘有祫，诸侯有祫而无禘，此鲁所以为失礼也。」

问：「吕氏以未盥之前，诚意交于神明，既灌而后，特人事耳。如何？」曰：「便是有这一说，道是灌以前可观，以后不必观。圣人制礼，要终始皆尽诚，不必如此说。」

李公晦问：「知其说者之于天下也，其如示诸斯乎！」曰：「此尚明得，何况其它！此尚感得，何况其它！」

器之问：「禘之说，治天下如指诸掌，恐是至诚感动之意。」曰：「禘是祭之甚远甚大者。若其它四时之祭及祫祭，祭止于太祖。若禘，又祭其祖之所自出，如祭后稷，又推后稷上一代祭之，周人禘喾是也。『礼，不王不禘。』禘者，祭其祖之所自出，而以祖配之。盖无庙而祭于祖庙，所以难以答或人。固是鲁禘非礼，然事体大，自是难说。若主祭者须是极其诚意，方可感格。」

问：「『或问禘之说』，集注所谓『非仁孝诚敬之至，不足以与此』，何也？盖祭祀之事，以吾身而交于鬼神，最是大事。惟仁则不死其亲，惟孝则笃于爱亲。又加之诚敬以聚集吾之精神，精神既聚，所谓『祖考精神，便是吾之精神』，岂有不来格者！」曰：「看得文字皆好。」南升。

禘是追远之中又追远，报本之中又报本。盖人于近亲曾奉养他底，则诚易感格，如思其居处言笑，此尚易感。若太远者，自非极其至诚不足以格之，所以难下语答他。此等处，极要理会，在论语中为大节目。又曰：「圣人制祭祀之意深远，非常人所能知。自祖宗以来，千数百年，元是这一气相传。德厚者流光，德薄者流卑。但法有止处，所以天子只得七庙，诸侯五，大夫三。此是法当如此。然圣人之心犹不满，故又推始祖自出之帝，以始祖配之。然已自无庙，只是祔于始祖之庙。然又惟天子得如此，诸侯以下不与焉。故近者易感，远者难格。若薄俗粗浅之人，他诚意如何得到这里！不是大段见得义理分明底，如何推得圣人报本反始之意如此深远！非是将这事去推那事。只是知得此说，则其人见得义理尽高，以之观他事，自然沛然，所以治天下不难也。」

叔共问禘之说。曰：「寻常祭祀，犹有捉摸。到禘时，则甚渺茫。盖推始祖之所自出者，而祭之于始祖之庙，以始祖配之，其所禘者无庙无主，便见圣人追远报本之意，无有穷已。若非诚敬之至，何以及此！故『知禘之说，则诚无不格』，此圣人所以难言也。」

问：「『知禘之说，则理无不明』，如何？」曰：「幽明只是一理。若是于那渺茫幽深之间知得这道理，则天下之理皆可推而明之矣。」

问：「『知禘之说，则理无不明，诚无不格，治天下不为难矣。』先王报本反始之意，虽莫深于禘，如何纔知其说，便能于理无所不明？」曰：「此是理之至大者。盖人推至始祖，则已极矣。今又推始祖所自出之帝而祀焉，则其理可谓穷深极远矣。非仁孝诚敬之至，何以及此！能知此，则自然理无不明，诚无不格，于治天下真不为难矣。」

子升问禘之说。曰：「禘之意最深长。如祖考与自家身心未相辽绝，祭祀之理，亦自易理会。至如郊天祀地，犹有天地之显然者，不敢不尽其心。至祭其始祖，已自大段阔远，难尽其感格之道。今又推其始祖之所自出而祀之，苟非察理之精微，诚意之极至，安能与于此哉！故如此，则于治天下不难也。」

问「『知禘之说，则理无不明，诚无不格，而天下不难治。』此只是说圣人穷尽物理，而无一念之不实，虽至幽至远之神，犹能感通，则其治天下自是明且易否？」曰：「此是说禘与他祭不同，当看那『禘』字。」义刚言：「禘是祭始祖所自出之帝。盖远而易忘，人情所不追念者，而乃能感而通之，非仁孝诚敬之至，孰能与此！」曰：「然。」

仁父问：「『知禘之说，则理无不明，诚无不格，治天下不难。』如何？」曰：「天地阴阳生死昼夜鬼神，只是一理。若明祭祀鬼神之理，则治天下之理，不外于此。『七日戒，三日齐，必见其所祭者』，故『郊焉则天神格，庙焉则人鬼享』。此可谓至微而难通者。若能如此，到得治天下，以上感下，以一人感万民，亦初无难者。这鬼神生死之理，却惟上蔡见得。看他说『吾之精神，即祖考之精神』，说得有道理。如说『非其鬼而祭之』一段，亦说得好。」

问：「知禘之说，何故治天下便易？」曰：「禘，诸公说得也多头项，而今也见不得，集注中且依约如此说。」或问：「以鲁人僭，故孔子不说否？」曰：「也未必是如此。不知，只是不敢知。」或曰：「只是知得报本否？」曰：「亦不专是如此。中庸『明乎禘尝之义，治国其如示诸掌』，亦如此说。盖禘是个大祭，那里有君臣之义，有父子之亲，知得则大处是了，便也自

易。」曰：「恐此只是既知得报本，又知得名分，又知得诚意否？」曰：「是。此处游氏说得好。祭统中说『祭有十伦』，亦甚好。子细看，方知得不是空言。」

或问「禘之说」。曰：「谢氏云『全得自家精神，便是祖考精神』，此说好。苟能全得自家精神，则『郊焉而天神格，庙焉而人鬼享』。」

问：「鲁之郊、禘，自成王之赐，伯禽之受不是了，后世子孙合如何而改？」曰：「时王之命，如何敢改！」曰：「恐不可自改，则当请命于天王而改之否？」先生首肯，曰：「是。」

祭如在章

问：「『祭如在』，人子固是竭诚以祭，不知真可使祖宗感格否？」曰：「上蔡言：『自家精神，即祖考精神。』这里尽其诚敬，祖宗之气便在这里，只是一个根苗来。如树已枯朽，边傍新根，即接续这正气来。」

或问「祭如在，祭神如神在」。曰：「祭先主于孝，祭神主于敬。虽孝敬不同，而如在之心则一。圣人万一有故而不得与祭，虽使人代，若其人自能极其恭敬，固无不可；然我这里自欠缺了，故如不祭。」

正甫问「祭如在，祭神如神在」。曰：「祭先如在，祭外神亦如神在。爱敬虽不同，而如在之诚则一。吾不与祭，而他人摄之，虽极其诚敬，而我不得亲致其如在之诚，此心终是阙然。」倪。

「祭如在，祭神如神在」。此是弟子平时见孔子祭祖先及祭外神之时，致其孝敬以交鬼神也。孔子当祭祖先之时，孝心纯笃，虽死者已远，因时追思，若声容可接，得以竭尽其孝心以祀之也。祭外神，谓山林溪谷之神能兴云雨者，此孔子在官时也。虽神明若有若亡，圣人但尽其诚敬，俨然如神明之来格，得以与之接也。「吾不与祭，如不祭」，孔子自谓当祭之时，或有故而使人摄之，礼虽不废，然不得自尽其诚敬，终是不满于心也。范氏所谓「有其诚则有其神，无其诚则无其神」。盖神明不可见，惟是此心尽其诚敬，专一在于所祭之神，便见得「洋洋然如在其上，如在其左右」。然则神之有无，皆在于此心之诚与不诚，不必求之恍惚之间也。南升。

问：「『祭神如神在』，何神也？」曰：「如天地、山川、社稷、五祀之类。」曰：「范氏谓『有其诚则有其神，无其诚则无其神』，只是心诚则能体得鬼神出否？」曰：「诚者，实也。有诚则凡事都有，无诚则凡事都无。如祭祀有诚意，则幽明便交；无诚意，便都不相接了。」曰：「如非所当祭而祭，则为无是理矣。若有是诚心，还亦有神否？」曰：「神之有无也不可必，然此处是以当祭者而言。若非所当祭底，便待有诚意，然这个都已错了。」

问：「范氏云：『有其诚则有其神，无其诚则无其神。』恐是自家心里以为有便有，以为无便无。」曰：「若只据自家以为有便有，无便无，如此却是私意了。这个乃是自家欠了他底，盖是自家空在这里祭，诚意却不达于彼，便如不曾祭相似。」

子善问鬼神：「范氏解『祭如在』云：『有其诚则有其神，无其诚则无其神。』虚空中无非死者既不可得而求矣，子孙尽其诚敬，则祖考即应其诚。还是虚空之气自应吾之诚，还是气只是吾身之气？」曰：「只是自家之气，盖祖考之气与己连续。」

与其媚于奥章

「王孙贾之意，欲夫子媚己。紧要是『媚』字不好。如夫子事君尽礼，也何尝不是媚！他见夫子当时事君尽礼，便道夫子媚奥。故夫子都不答他，只道是不如此，获罪于天，则无所祷。何为媚奥？亦何为媚灶！逆理而动，便获罪于天。」问：「此两句，恐是时人有语，故问曰：『何谓也？』」曰：「恐是如此。」

王孙贾庸俗之人，见孔子在卫，将谓有求仕之意，欲孔子附己，故有媚奥与媚灶之言。彼亦须闻有孔子之圣，但其气习卑陋，自谓有权可以引援得孔子也。「子曰『不然』」者，谓媚奥与媚灶皆非也。天下只有一个正当道理。循理而行，便是天。若稍违戾于理，便是得罪于天，更无所祷告而得免其罪也。犹言违道以干进，乃是得罪于至尊至大者，可畏之甚，岂媚时君与媚权臣所得而免乎！此是逊辞以拒王孙贾，亦使之得闻天下有正理也。南升。

周问：「『获罪于天』，集注曰：『天即理也。』此指获罪于苍苍之天耶，抑得罪于此理也？」曰：「天之所以为天者，理而已。天非有此道理，不能为天，故苍苍者即此道理之天，故曰：『其体即谓之天，其主宰即谓之天。』」

帝。』如『父子有亲，君臣有义』，虽是理如此，亦须是上面有个道理教如此始得。但非如道家说，真有个『三清大帝』着衣服如此坐耳！」

问：「注云：『天即理也。逆理，则获罪于天矣。』人若顺理而行，则心平气和，而自然安裕。若悖理伤道，非必有所谓天祸人刑，而其胸次错乱，乖气充积，此即是获罪于天否？」曰：「固是如此，也不消说道心气和平。这也只见有为恶幸免者，故有此说。然也不必说道有无人祸天刑。即是纔逆理，便自获罪于天。」

或问灶陞。曰：「想是灶门外平正可顿柴处。」

问「五祀皆设主而祭于所，然后迎尸而祭于奥」。曰：「譬如祭灶，初设主于灶陞。陞非可做好安排，故又祭于奥以成礼。凡五祀皆然。但亦有不可晓者。若被人问第二句，便晓未得。问以何人为尸，便晓不得。五祀各有主，未祭及祭毕，不知于何处藏，是无所考也。」

周监于二代章

周公制成周一代之典，乃视夏商之礼而损益之。故三代之礼，其实则一，但至周而文为大备，故孔子美其文而从之。南升。

夫子得志，大概从周处多。

问「吾从周」。曰：「孔子为政，自是从周处多。盖法令自略而日入于详，详者，以其弊之多也，既详则不可复略。今法令明备，犹多奸宄，岂可更略。略则奸宄愈滋矣！」

子入太庙章

问「子入太庙，每事问」。曰：「虽是有司之事，孔子亦须理会。但其器物须有人家无者，故见不得。今入宗庙方及见之，亦须问方得。」南升。

「子入太庙，每事问。」知底更审问，方见圣人不自足处。

「『子入太庙，每事问。』宗庙朝廷重事，自用谨，虽知亦问。」曰：「是当然。必有差失处。每常思量，行事所以错处，多是有忽之之心。且如使人做一事，丁宁淳复，其中已有意以为易晓而忽之不嘱者。少问事之差处，都由那忽处生。」

射不主皮章

说「射不主皮」章，曰：「夫子亦非是恶贯革之射。但是当时皆习于此，故言古人之道耳。如古人亦只是礼射不主皮；若武射，依旧要贯革。若不贯革，何益。」

或问：「『射不主皮』，是绝不取于贯革？」曰：「先王设射，谓『弧矢之利，以威天下』，岂不愿射得深中。如『不失其驰，舍矢如破』，『发彼小●，殪此大兕』之类，皆是要得透，岂固以不主皮为贵，而但欲略中而已。盖乡射之时是习礼容。然习礼容之人，未必皆勇敢之夫。若以贯革为贵，则失所以习礼之意。故谓若有人体直心正，持了弓矢又审固，若射不贯革，其礼容自可取，岂可必责其贯革哉！此所以谓『为力不同科』也。」

或问「射不主皮，为力不同科」。先生举易「弧矢之利，以威天下」；又举诗「舍矢如破」，曰：「射之本意，也是要得贯革。只是大射之礼主于观德，却不全是裸股肱决射御底人。只要『内志正，外体直』，取其中，不专取其力耳。」倪。植同。

古人用之战斗，须用贯革之射。若用之于礼乐，则观德而已。武王克商，散军郊射，而贯革之射息。则是前此用兵之时，须用贯革之射，今则不复用矣。又曰：「郭先生云：『弓弩之制，被神宗改得不好。』高宗亦尝如此说。」又曰：「郭先生谓古人射法易学，今人射法难学，渠须理会得。郭先生论弓弩及马甚精。」南升。

问：「明道说：『此与为力而射者不同科。』伊川曰：『功力非一端，苟有可取，不必同科。』此二说，都就本文上添了字多，方解得，恐未稳。」曰：「便是如此，这处自是甚分明。」又问：「明道曰『射不专以中为善』，如何？」曰：「他也只是一时间恁地说，被人写放册上，便有碍。如『内志正，外体直』，只要个中。不要中，要甚底！」问：「『主皮』如何说？」曰：「『皮』字，看来只做个『贯革』字；主，便是主于贯革。」因问：「古人射要如何用？」曰：「其初也只是修武备，圣人文之以礼乐。」

子贡欲去告朔之饩羊章

或问论语数段。曰：「依文解义，只消如此说，只是更要看他圣人大底意思。且如适间公说『爱礼存羊』一段，须见得圣人意思大。常人只是屑屑惜那小费，圣人之心却将那小费不当事，所惜者是礼，他所存者大。更看得这般意思出，方有益；自家意思方宽展，方有个活动长进处。」

居父问：「『饩羊』，注云：『特羊。』」曰：「乃专特之『特』，非牛也。『特牲』、『用特』，皆是特用一牛，非指特为牛也。」

事君尽礼章

如「拜下礼也，今拜乎上」，而孔子必拜乎下，此孔子尽礼处。

君使臣以礼章

或说：「『君使臣以礼，臣事君以忠。』讲者有以先儒谓『君使臣以礼，则臣事君以忠』为非者。其言曰：『君使臣不以礼，则臣可以事君而不忠乎！君使臣不以礼，臣则有去而已矣。事之不以忠，非人臣之所宜为也。』」先生曰：「此说甚好，然只说得一边。尹氏谓『君使臣以礼，则臣事君以忠』，亦有警君之意，亦不专主人臣而言也。如孟子言：『君之视臣如犬马，则臣视君如寇雠！』此岂孟子教人臣如此哉！正以警其君之不以礼遇臣下尔。为君当知为君之道，不可不使臣以礼；为臣当尽为臣之道，不可不事君以忠。君臣上下两尽其道，天下其有不治者哉！乃知圣人之言，本末两尽。」

问：「尹氏谓『君使臣以礼，则臣事君以忠』，此恐只是说泛然之臣。若任重之臣，恐不当如此说。」曰：「就人君而言，则如此说。但道理亦是如此。自是人主不善遇之，则下面人尽心。如孟子所谓『君之视臣如手足，则臣视君如腹心』，道理是如此。」义刚因问：「孟子此章，前辈皆谓有圭角，如何？」安卿言：「孟子恐只是为战国人君而设。」曰：「也是理当如此。自人臣言，固是不可不忠。但人君亦岂可不使臣以礼！若只以为臣下当忠，而不

及人主，则无道之君闻之，将谓人臣自是当忠，我虽无礼亦得。如此，则在上者得肆其无礼。后人好避形迹，多不肯分明说。却不知使上不尽礼，而致君臣不以善终，却是贼其君者也。若使君能尽礼，则君臣[戈刂]地长久。」

关雎乐而不淫章

问：「『关雎乐而不淫，哀而不伤』，于诗何以见之？」曰：「忧止于『辗转反侧』，若忧愁哭泣，则伤矣；乐止于钟鼓、琴瑟，若沉湎淫泆，则淫矣。」又云：「是诗人得性情之正也。」

问「关雎乐而不淫，哀而不伤」。曰：「此言作诗之人乐不淫、哀不伤也。」因问：「此诗是何人作？」曰：「恐是宫中人作。盖宫中人思得淑女以配君子，未得则哀，既得则乐。然当哀而哀，而亦止于『辗转反侧』，则哀不过其则；当乐而乐，而亦止于钟鼓、琴瑟，则乐不过其则，此其情性之正也。」

问：「『关雎乐而不淫，哀而不伤』，是诗人情性如此，抑诗之词意如此？」曰：「是有那情性，方有那词气声音。」

问：「关雎之诗，得情性之正如此。学者须是『玩其辞，审其音』，而后知之。」曰：「只玩其辞，便见得。若审其音，也难。关雎是乐之卒章，故曰『关雎之乱』。乱者，乐之卒章也。故楚辞有『乱曰』，是也。前面须更有，但今不可考耳。」南升。集注。

问：「『审其音』，如何？」曰：「辞气音节亦得其正。如人传嵇康作广陵散操，当魏末晋初，其怒晋欲夺魏，慢了商弦，令与宫弦相似。宫为君，商为臣，是臣陵君之象。其声愤怒躁急，如人闹相似，便可见音节也。」

讲关雎「乐而不淫，哀而不伤」，有引明道之说为证者：「『哀窈窕，思贤才，而无伤善之心焉。』此言『无伤善』，与所谓『哀而不伤』者，如何？」讲者云：「为其相似，故明道举以为证否？」曰：「不然。无伤善，与哀而不伤两般。『乐而不淫，哀而不伤』，是言哀乐中谓不伤为『无伤善之心』，则非矣。」

哀公问宰我章

问：「『古者各树其所宜之木以为社。』不知以木造主；还便以树为主？」曰：「看古人意思，只以树为社主，使神依焉，如今人说神树之类。」问：「不知周礼载『社主』是如何？」曰：「古人多用主命，如出行大事，则用绢帛就庙社请神以往，如今魂帛之类。社只是坛。若有造主，何所藏之！古者惟丧国之社屋之。」

或问：「有以『使民战栗』为哀公之言者。」曰：「诸家多如此说，却恐未然，恐只是宰我之辞。上有一『曰』字者，宰我解『周人以栗』之义，故加一『曰』字以发其辞耳。『子闻之曰：『成事不说，遂事不谏，既往不咎。』』盖云『驷不及舌』，言岂可以轻发邪！言出宰我之口，入哀公之耳矣，岂可更谏而追之哉！」

问：「『成事不说，遂事不谏，既往不咎』，三句有别否？」曰：「亦有轻重。然社也无说话。便待宰我当初答得好，也无说话。况『使民战栗』之语，下面又将后许多事邪！」

问：「宰我所言，尚未见于事，如何不可救？」曰：「此只责他易其言，未问其见于事与未见于事。所谓『驷不及舌』，『斯言之玷，不可为也！』盖欲使谨于言耳。」

管仲之器小哉章

问管仲小器。曰：「缘他器小，所以做出来事皆如此。」

或说「管仲器小」章。义刚言：「使仲器局宏阔，须知我所为『功烈如彼其卑』，岂肯侈然自肆，至于奢僭如此！」曰：「也不说道功烈卑时不当如此。便是功大，亦不可如此。」

「管仲器小。」陶兄云：「须是如孟子言『居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道』，方是大器。」曰：「是。」

「『管氏有三归』，不是一娶三姓女。若此，却是僭。此一段意，只举管仲奢处，以形容他不俭。下段所说，乃形容他不知礼处，便是僭。窃恐不可做三娶说。」

问：「『管仲之器小哉？』集注云：『度量褊浅，规模卑狭。』」曰：「度量褊浅，是他容受不去了。容受不去，则富贵能淫之，贫贱能移之，威武能屈之矣。规模，是就他施設处说。」集注。

林闻一问：「『度量褊浅，规模卑狭』，只是一意否？」曰：「某当时下此两句，便是有意。」因会坐间朋友各说其意。叔重云：「『度量褊浅』，言容纳不得也。管仲志于功利，功利粗成，心已满足，此便器小处。盖不是从反身修德上做来，故规模卑狭，奢而犯礼，器小可知。器大，则自知礼矣。」时举云：「管仲以正天下正诸侯为莫大之功，却不知有『行一不义，杀一不辜』底事，更大于此。此所以为小也。」先生曰：「必兼某上面两句，方见得它器小。盖奢而犯礼，便是它里面着不得，见些小功业，便以为惊天动地，所以肆然犯礼无所忌也。亦缘他只在功利上走，所以施設不过如此。才做到此，便不觉自足矣。古人论王、伯，以为王者兼有天下，伯者能率诸侯。此以位论，固是如此。然使其正天下，正诸侯，皆出于至公，而无一毫之私心，则虽在下位，何害其为王道。惟其『撝诸侯以伐诸侯』，假仁义以为之，欲其功尽归于己，故四方贡赋皆归于其国，天下但知有伯而不复知有天子。此其所以为功利之心，而非出于至公也。在学者身上论之，凡日用常行应事接物之际，才有一毫利心，便非王道，便是伯者之习，此不可不省察也。」或云：「王、伯之分，固是如此。然邵康节多说『皇、王、帝、伯之道』，不知皇、帝与王又有何异同？是时使之然耶？」曰：「此亦是其德有厚有薄。皇与帝终是自然。然黄帝亦曾用兵战斗，亦不是全然无所作为也。」

问：「『管仲之器小哉！』器，莫只是以资质言之否？」曰：「然。」「若以学问充满之，则小须可大？」曰：「固是。」曰：「先生谓其『度量褊浅，规模卑狭』，此二句尽得器小之义否？」曰：「前日亦要改『度量』作『识量』，盖才说度量，便只去宽大处看了。人只缘见识小，故器量小。后又思量，亦不须改。度量是言其资质，规模是言其所为。惟其器小，故所为亦展拓不开。只欲去后面添说所以如此者，只缘不知学以充之之意。管仲只缘器量小，故才做得他这些功业，便包括不住，遂至于奢与犯礼。奢与犯礼，便是那器小底影子。若是器大者，自然不至如此。看有甚功业，处之如无。胡文定春秋传却只以执轅涛一事为器小，此太拘泥。」因言：「管仲相桓公以伐楚，只去问他『包茅』、『昭王不返』二事，便见他得如此休。据楚当时，凭陵中夏，僭号称王，其罪大矣！如何不理睬？盖才说着此事，楚决不肯服，便事势住不得。故只寻此年代久远已冷底罪过及些小不供贡事去问，想它见无大利害，决不深较。只要他稍稍追听，便收杀了。此亦是器小之故。才是器小，自然无大功业。」

问：「『管仲之器小哉！』此是孔子说管仲胸中所蕴及其所设施处，将『器小』二字断尽了。盖当时之人，只见管仲有九合之功，将谓它大处大故。孔子却见它一生全无本领，只用私意小智做出来，仅能以功利自强其国；若是王佐之才，必不如此，故谓之『器小』。盖奢与僭，便是器小之人方肯做。然亦只是器小底人，一两件事看得来。孔子『器小』两字，是包括管仲一生，自本至末，是个褊浅卑狭底人。」曰：「管仲固是用私意小智做出来。今为管仲思量，看当做如何方得？」某云：「须如孟子告齐梁之君，若不可，则休。」曰：「是时周室犹未衰，此最是难事，合为它思量。」直卿云：「胡文定公云：『当上告天王，下告方伯。』是时天王又做不起。桓公系是方伯了，也做不得。是时楚强大，几无周室。若非桓公出来，也可虑。但管仲须相桓公伐楚了，却令桓公入相于周，辅助天子。」曰：「是时有毛韩诸公皆为天子三公，岂肯便信得桓公过，便放桓公入来。」又云：「若率诸侯以朝王，如何？」曰：「也恐诸公未肯放桓公率许多诸侯入周来。此事思量是难事，又也难说。」南升。

问：「规矩如何为大器？」曰：「这一个物事方，只是这一个物事方，不能令其它底如规可以令天下物事圆，矩可以令天下物事把这个矩看，要甚么皆可以方，非大器而何！」

萧景昭举杨氏曰：「道学不明，而王、伯之略混为一涂，故闻管仲之器小，则疑其为俭；以不俭告之，则又疑其知礼。」先生曰：「恐『混为一涂』之下，少些曲折。盖当时人但见有个管仲，更不敢拟议他，故疑器小之为俭，又疑不俭之为知礼。」

问管仲小器。曰：「只为他本领浅，只做得『九合诸侯、一匡天下』之功。扬雄说得极好：「大器其犹规矩准绳，无施不可。」管仲器小，只做得这一件事。及三归反玷等事，用处皆小。上蔡说得来太小，如曰：『则其得君而专政，夫岂以天下为心哉，不过济耳目之欲而已。』管仲又岂止如此。若如此，又岂能『九合诸侯，一匡天下』！大凡自正心、诚意，以及平天下，则其本领便大。今人只随资禀去做。管仲资禀极高，故见得天下利害都明白，所以做得许多事。自刘汉而下，高祖太宗亦是如此，都是自智谋功力中做来，不是自圣贤门户来，不是自自家心地义理中流出。使高祖太宗当汤武，固自不得；若当桓文，尚未可知。」问：「使二君与桓文同时，还在其上，还出其下？」曰：「桓公精密，做工夫多年。若文公只是六年，一作「疏浅」。已自甚快。但管仲作内政，尽从脚底做出，所以独盛于诸侯。汉高从初起至入秦，只是掳掠将去，与项羽何异。但宽大，不甚杀人耳。秦以苛虐亡，故高祖不得不宽大；隋以拒谏失国，故太宗不得不听人言。皆是他天资高，见得利害分明，稍不如此，则天下便叛而去之。如太宗从谏，甚不得已，然当时只有这一处服得

人。」又曰：「汉唐与齐晋之时不同。汉唐甚仓猝。」又问：「谢氏却言子云之说不然。」曰：「他缘是快，只认得量浅底意思，便说将去：『无所往而不利，无所适而不通，无所为而不成，无所受而不可。以之为己，则顺而祥；以之为入，则爱而公；以之为心，则和而平；以之为天下国家，无所处而不当。』『富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈』，要之，大器即此便是。如上蔡，只认得个『富贵不能淫』。」驥。集义。

子语鲁太师乐章

问：「『始作翕如也』，谓乐之初作，五声六律，合同而奏，故曰翕如。从者，放也。言声音发扬出来，清浊高下，相济而和。既是清浊高下相济而和了，就中又各有条理，皦然而明，不相侵夺。既有伦理，故其声相连续，而遂终其奏。言自始至终，皆条理如此。」曰：「此亦是据夫子所说如此。古乐既亡，无可考处。但是五声、六律翕然同奏了，其声音又纯然而和，更无一声参差。若有一声参差，便不成乐。且如一宫只得七声。若黄钟一宫，合得姑洗等七声。或少一声也不得，多一声也不得。」南升。

仪封人请见章

问：「古人相见，皆有将命之词。而论语独载仪封人之说，及出，便说『二三子何患于丧乎』！是他如何便见得？」曰：「某尝谓这里尽好看。如何『从者见之』后，便见得夫子恁地？这也见得仪封人高处。据他谓『君子之至于斯，吾未尝不得见』。他大段见得好人多，所以一见之顷，便见得圣人出。大抵当周之末，尚多有贤人君子在，故人得而见之。」至之云：「到孟子时，事体又别。如公都子告子万章之徒尚不知孟子，况其它乎！」曰：「然。」

问：「仪封人亦是据理而言。若其得位失位，则非所及知也。」曰：「仪封人与夫子说话，皆不可考。但此人辞气最好，必是个贤有德之人。一见夫子，其观感之间，必有所见，故为此言。前辈谓『作者七人』，以仪封人处其一，以此。」南升。

子谓韶尽美矣章

问：「韶尽美尽善，武尽美未尽善，是乐之声容都尽美，而事之实有尽善、未尽善否？」曰：「不可如此分说，便是就乐中见之。盖有这德，然后做得这乐出来；若无这德，却如何做得这乐出来！故于韶之乐，便见得舜之德是如此；于武之乐，便见得武王之德是如此。都只是一统底事。」寿。

或问韶、武美善。曰：「德有浅深。舜性之，武王反之，自是有浅深。又舜以揖逊，武以征伐，虽是顺天应人，自是有不尽善处。今若要强说舜武同道，也不得；必欲美舜而贬武，也不得。」又曰：「舜武不同，正如孟子言伯夷伊尹之于孔子不同。至谓『得百里之地而君之，皆能以朝诸侯，有天下；行一不义，杀一不辜，而得天下不为，是则同也』。舜武同异正如此。故武之德虽比舜自有深浅，而治功亦不多争。韶、武之乐正是圣人一个影子，要得因此以观其心。大凡道理须宽心看，使各自开去。打透了心胸，安顿许多道理在里面，高者还他高，下者还他下，大者还他大，小者还他小，都历历落落，是多少快活！」

叔蒙问韶尽美尽善，武尽美未尽善。曰：「意思自不同。观礼记所说武王之舞：『始而北出』，周在南，商在北，此便做个向北意思；『再成而灭商』，须做个伐商意思；『三成而南』，又做个转归南意思；『四成而南国是疆，五成而分周公左，召公右』，又分六十四个做两处。看此舞，可想见乐音须是刚，不似韶纯然而和。武须有些威武意思。」又问：「尧舜处汤武之时，肯如汤武所为否？」曰：「圣德益盛，使之自服耳。然到得不服，若征伐也免不得，亦如征有苗等事，又如黄帝大段用兵。但古人用兵，与后世不同。古人只趲将退，便是赢，那曾做后世样杀人，或十五万，或四十万，某从来不信。谓之多杀人，信有之。然指定数四十万，必无此理。只如今安顿四十万人，亦自大段着地位。四十万人也须会走，也须争死，如何掘个窟去埋得许多！」

子善问「韶尽美矣」一章。曰：「后世所谓文武之舞，亦是就韶武舞变出来。韶舞不过是象那『地平天成，六府三事允治』，天下恁地和平底意思。武舞不过象当时伐商底意思。观此二个意思，自是有优劣。但若论其时，则当时聚一团恶人为天下害，不能消散，武王只得去伐。若使文王待得到武王时，他那旧习又不消散，文王也只得伐。舜到这里，也着伐。但恐舜文德盛，其徒或自相叛以归之，亦未可知。但武王之时只得如此做。『尧舜性之也，汤武身之也。』性，是自有底；身，是从身上做得来，其实只是禀资略有些子不相似处耳。」

「韶与武，今皆不可考。但书所谓：『正德利用厚生惟和，九功惟叙，九叙惟歌，戒之用休，劝之以九歌。』此便是作韶乐之本也。所谓『九德之歌，

九韶之乐』，是也。看得此歌，本是下之人作歌，不知当时如何取之以为乐，却以此劝在下之人。武王之武，看乐记便见得，盖是象伐纣之事。其所谓北出者，乃是自南而北伐纣也，看得乐气象便不恁地和。韶乐只是和而已。故武所以未尽善。」又云：「乐声也易得亡失。如唐太宗破阵乐，今已不可考矣。」南升。

问：「集注：『美者，声容之盛；善者，美之实。』如何是美之实？」
曰：「据书中说韶乐云：『德惟善政，政在养民，水火金木土谷惟修，正德利用厚生惟和。九功惟叙，九叙惟歌。』此是韶乐九章。看他意思是如何？到得武乐，所谓『武始而北出，再成而灭商，三成而南，四成而南国是疆，五成而分周公左，召公右，六成而复缀以崇』，与夫『总干而山立，武王之事也；发扬蹈厉，太公之志也』，其意思与韶自是不同。」集注。

「善者，美之实。」实，只是事，是武王之事不称也。舜之德性之，武王反之，是他身上事，与揖逊、征伐不相干。但舜处武王时毕竟又别。

问「善者美之实」。曰：「实是美之所以然处。且如织出绢与布，虽皆好，然布终不若绢好。」问：「『性之、反之』，似此精微处，乐中如何见得？」曰：「正是乐上见。只是自家不识它乐，所以见不得。」

问「善者美之实」。曰：「美是言功，善是言德。如舜『九功惟叙，九叙惟歌』，与武王仗大义以救民，此其功都一般，不争多。只是德处，武王便不同。」曰：「『未尽善』，亦是征伐处未满意否？」曰：「善只说德，是武王身上事，不干征伐事。」曰：「是就武王反之处看否？」曰：「是。」谢教，曰：「毕竟揖逊与征伐也自是不同，征伐是个不得已。」曰：「亦在其中，然不专就此说。」淳曰：「既征伐底是了，何故又有不得已意？」曰：「征伐底固是，毕竟莫如此也好。所以孔子再三诵文王至德，其意亦可见矣。乐便是圣人影子，这处『未尽善』，便是那里有未满足处。」

或问韶、武善美之别。曰：「只就世俗论之，美如人生得好，善则其中有德行耳。以乐论之，其声音节奏与功德相称，可谓美矣，善则是那美之实。」又问：「或说武王之心与舜一般，只是所行处与心相反，所以有『尽善、未尽善』之别。」曰：「圣人固无两心，乌有心如此而所行相反者！且如尧之末年，水土之害如此，得舜承当了，天下遂极治。纣之时，天下大乱，得武王仗仁义，诛残贼，天下遂大治。以二圣人之功业论之，皆可谓尽美矣。然其美之实有尽、未尽者，只是舜较细，武王较粗些。然亦非圣人实要如此，只是所遇之时不同耳。」

问：「征伐固武王之不幸。使舜当之，不知如何？」曰：「只看舜是生知之圣，其德盛，人自归之，不必征伐耳。不然，事到头，也住不得。如文王亦然。且如『殷始咎周，周人乘黎。祖伊恐，奔告于受』。这事势便自是住不得。若曰『奔告于受』，则商之忠臣义士，何尝一日忘周。自是纣昏迷尔。」道夫问：「吴氏稗传谓书序是后人傅会，不足信。」曰：「亦不必序，只经文谓『祖伊恐，奔告于王曰：「天子，天既讫我殷命！」则是已交手争竞了。纣固无道，然亦是武王事势不相安，住不得了。仲虺告成汤曰：『肇我邦于有夏，若苗之有莠，若粟之有秕，小大战战，罔不惧于非辜。』则仲虺分明言事势不容住，我不诛彼，则彼将图我矣。后人多曲为之说以讳之。要之，自是避不得。」

或问：「『尽善、尽美』，说揖逊、征诛足矣，何以说『性之、反之』处？」曰：「也要寻它本身上来，自是不同。使舜当武王时，毕竟更强似大武；使武王当舜时，必不及韶乐好。」

问：「『子谓韶尽美矣』章，引程氏曰：『尧舜汤武，其揆一也。征伐非其所欲，所遇之时然耳。』使舜遇汤武之时，不知如何？」曰：「只怕舜德盛，人自归之。若是大段负固，不得已，也须征伐，如伐苗是也。」又问：「『舜性之，汤武反之』，地位亦自不同。」曰：「舜之德如此，又撞着好时节；武王德不及舜，又撞着不好时」

问：「尧舜在汤武时，还做汤武事否？」曰：「尧舜且做尧舜看，汤武且做汤武看。看得其心分明，自见得。」

汤武之征伐，只知一意惻怛救民而已，不知其它。

问「武未尽善」。曰：「若不见得他『性之、反之』不同处，又岂所谓『闻其乐而知其德』乎！舜与武王固不待论。今且论汤武，则其反之至与未至，虽非后学所敢议，然既尝读其书，恐亦不待闻乐而知之也。」请问。曰：「以书观之，汤毕竟反之工夫极细密，但以仲氏称汤处观之，如『以礼制心，以义制事』等语，又自谓『有惭德』，觉见不是，往往自此益去加功。如武王大故疏，其数纣之罪，辞气暴厉。如汤，便都不如此。」赐。

或问「武未尽善」一段。先生以所答示诸友云：「看得如何？」皆未有所答。次问答曰：「看来汤武也自别。如汤自放桀归来，犹做工夫，如『从谏弗拂』，『改过不吝』，『味爽丕显，旁求俊彦』，刻盘铭，修人纪，如此之类，不敢少纵。武王自伐纣归来，建国分土，散财发粟之后，便只垂拱了。又

如西旅之絜费了太保许多气力，以此见武王做工夫不及成汤甚远。先生所谓『观诗书可见』者，愚窃以为如此。」先生笑曰：「然。某之意正如此。」

问：「范氏以为德不同，谢氏以为时不同，游氏以为事不同。三者孰是？」曰：「毕竟都有些子，如何得同？杨氏曰：『武之武，非圣人之所以欲。』横渠亦曰：『征伐岂其所欲！』此说好。」集义。

居上不宽章

子升问「居上不宽」。曰：「『宽』字难识。盖有政教法度，而行之以宽耳，非废弛之谓也。如『敬敷五教，在宽』，盖宽行于五教之中也。」

「居上不宽」三句，句末这三字是本。有其本，方可就其本上看他得失厚薄。若无其本，更看个甚么？

「居上而不宽，为礼而不敬，临丧而不哀」，更无可据以为观者矣。盖宽也，敬也，哀也，所谓本也。其本既亡，则虽有条教法令之施，威仪进退之节，擗踊哭泣之数，皆无足观者。若能宽，能敬，能哀了，却就它这宽、敬、哀中去考虑他所行之是否。若不宽，不敬，不哀，则纵其它有是处，皆不在论量之限矣。如醋，须是酸，方就它酸之中，看那个酽，那个淡。若只似水相似，更论量个甚么，无可说矣。

问「居上不宽」一章。曰：「才无那宽敬哀三者，便是无可观了，把什么去观他！惟有三者，方可观其至与不至，尽与不尽，行此三者之得失也。但看『可以观之』字，便自见得『观』字去着。」

希真问「吾何以观之哉」章。曰：「如宽便有过不及，哀便有浅深，敬便有至不须有上面这个物事，方始就这上见得他得失。若无这个物事，却把甚么观得他！」

叶问「吾何以观之哉」。曰：「居上紧要在宽，为礼紧要在敬，临丧紧要在哀。三者俱无，则居上、为礼、临丧，却似不曾一般，将以何者观之哉！言将甚底看它，它都无了。」去伪录云：「居上只要观它宽，为礼只要观它敬，临丧只要观它哀。今皆无之，无可观矣！」

朱子语类卷第二十六

论语八

里仁篇上

里仁为美章

或问：「里仁一篇，自首至『观过斯知仁矣』，都是说仁。『里仁为美』，是指言仁厚之俗；『观过斯知仁』，是指言慈爱底仁。其它则皆就心德上说。」曰：「虽是如此，然统体便都只是那个仁。如里有仁厚之俗，便那一里之人这心不大故走作，所以有仁厚之俗。『观过斯知仁』，便也是这心。」

问：「『里仁为美』，论语孟子注不同，如何？」曰：「论语本文之意，只是择居。孟子引来证择术，又是一般意思。言里以仁者为美，人之择术，岂可不谨。然亦不争多。」问：「美，是里之美？抑人之美？」曰：「如云俗美一般。如今有个乡村人淳厚，便是那乡村好；有个乡村人不仁、无廉、无耻者多，便是那乡村不好。这章也无甚奥义，只是择居而已。然『里仁』字也差异。」

问：「『里仁为美』，孟子引用，自要说下文『安宅』。谢氏说：『论语本意不是如此。』」曰：「若这般说话，也要认得本旨是了。若如孟子说，也无害；如谢氏，也无害。」

问：「此章谢氏引孟子择术为证，如何？」曰：「圣人本语不是说择术。古人居必择乡，游必就士，是合着事。」刘问：「今人数世居此土，岂宜以他乡俗美而遽迁邪？」曰：「古人『危邦不入，乱邦不居』。近而言之，若一乡之人皆为盗贼，吾岂可不知所避！圣人言语说得平正，必欲求奇说令高远如何！今人说文字，眼前浅近底，他自要说深；在外底，他要说向里；本是说他事，又要引从身上来；本是说身上事，又要引从心里来，皆不可。」

不仁者不可以久处约章

问：「『不仁者不可以久处约，不可以长处乐。仁者安仁，知者利仁』。此四句都相属。知者则知天理之为是而必循之，知人欲之为非而必去之，所以能处约处乐，而不至于滥与淫。」曰：「如此说时，便是硬去做，都不见利仁底意思。如安仁者，他便是仁了，更不用说。如所谓利仁者，是真个见得这仁爱这一个物事好了，犹甘于刍豢而不甘于粗粝。若只是闻人说这个是好，自家也髣佛见得是，如此，却如何得如『刍豢之悦我口』，如何得利仁底意，便只是硬去做了。」

问：「既是『失其本心』，则便解滥淫，而必以久言之，何故？」曰：「也有时下未肯恁地做底，圣人说话稳。而今说道他不仁，则约便滥，乐便淫，也有不便恁地底。」贺孙录云：「亦有乍能勉强一时者。」

至之问「仁者安仁」。曰：「仁者心便是仁，早是多了一『安』字。『知者利仁』，未能无私意，只是知得私意不是着脚所在，又知得无私意处是好，所以在这里千方百计要克去个私意，这便是利仁。」

刘潜夫问「安仁」、「利仁」之别。曰：「安仁者不知有仁，如带之忘腰，屨之忘足。利仁者是见仁为一物，就之则利，去之则害。」

晞逊问：「所谓利仁者，莫是南轩所谓『有所为而为者』否？」曰：「『有所为而为』不是好底心，与利仁不同。『仁者安仁』，恰似如今要做一事，信手做将去，自是合道理，更不待逐旋安排。如孟子说：『动容周旋中礼者，盛德之至也。哭死而哀，非为生者也；经德不回，非以干禄也；言语必信，非以正行也。』这只顺道理合做处便做，更不待安排布置。待得『君子行法以俟命而已』，便与上不同。」又云：「有为而为之，正是说『五霸假之也』之类。」

仁者温淳笃厚，义理自然具足，不待思而为之，而所为自帖帖地皆是义理，所谓仁也。知者知有是非，而取于义理，以求其是而去其非，所谓知也。

萧景昭问：「而今做工夫，且须利仁。」曰：「唯圣人自诚而明，合下便自安仁。若自明而诚，须是利仁。」

仁、知虽一，然世间人品所得，自有不同：颜子曾子，得仁之深者也；子夏子贡，得知之深者也。如程门之尹氏则仁胜，上蔡则知胜。

或问「仁者心无精粗内外远近之间」。曰：「若有，便成两段。此句为『仁者安仁』设。」集义。

或问：「『仁者心无内外远近精粗之间』，如何？」曰：「仁者洞然只是一个心，所以无内外精粗远近之间。然须看自家有间底心是如何，然后看无间底心是如何。」又问：「『无内外之间』，是如何？」曰：「表里如一。」又问：「如何是『远近精粗之间』？」曰：「他当初若更添『高下、显微、古今』这样字，也只是一理。」又问：「纔有些个搀绝间断，便不得。」曰：「纔有私意，便间断了。所以要『克己复礼』，便是要克尽私意。盖仁者洞然只是这一个心。如一碗清水，纔入些泥，有清处，有浊处。」又问：「上蔡解此段，只是论『仁者安仁，知者利仁』，先解这一段，方连上面说。」曰：「看他文义，须是包上面说，方得相贯。然『仁者安仁，知者利仁』，又须着自去看。」

问：「不能无远近精粗之间，如何？」曰：「亦只是内外意思。『吾心浑然一理，无内外远近精粗』，这段分别说极通透。上蔡寻常说有过当处，此却他人说不到。」先生再三诵「安仁则一，利仁则二」之句，以为解中未有及此者，因叹云：「此公见识直是利仁，贪利为之，未要做远底，且就近底做；未要做精底，且就粗底做。」问：「『安仁者非颜闵以上不知此味』，便是圣人之事乎？」曰：「是。须知『非颜闵以上不知此味』，到颜闵地位知得此味，犹未到安处也。」

问：「安仁者，『心无内外远近精粗之间』。性之未动，既皆至理所存；情之既发，无非至理所著。利仁固是审于既发，莫更着谨于未发否？」曰：「若未发时，自着不得工夫。未发之时，自尧舜至于涂人，一也。」问：「原宪『克、伐、怨、欲不行』，是他许多不好物事都已发了，只白地壅遏得住，所以非独不得为仁，亦非求仁之事。」曰：「是如此。」

问：「上蔡云：『安仁，非颜闵以上做不得。』颜闵似未至安仁？」曰：「亦见此意思。」

惟仁者能好人能恶人章

萧景昭说此章。先生云：「注中引程子所谓『得其公正』，是如何？」答云：「只是好恶当理，便是公正。」先生曰：「程子只着个『公正』二字解，某恐人不理会得，故以『无私心』解『公』字，『好恶当于理』解『正』字。有人好恶当于理，而未必无私心；有人无私心，而好恶又未必皆当于理。惟仁者既无私心，而好恶又皆当于理也。」

问「唯仁者能好人，能恶人」，程子所谓「得其公正是也」。曰：「今人多连看『公正』二字，其实公自是公，正自是正，这两个字相少不得。公是心里公，正是好恶得来当理。苟公而不正，则其好恶必不能皆当乎理；正而不公，则切切然于事物之间求其是，而心却不公。此两字不可少一。」

居父问：「仁者动静皆合正理，必有定则，凡可好可恶者，皆凑在这则子上，所以『能好人，能恶人』。」曰：「然。程子所以说『得其公正是也』。惟公然后能正，公是个广大无私意，正是个无所偏主处。」

问：「『惟仁者能好人，能恶人』。好善而恶恶，天下之同情。若稍有些子私心，则好恶之情发出来便失其正。惟仁者心中浑是正理，见人之善者则好之，见不善者则恶之。或好或恶，皆因人之有善恶，而吾心廓然大公，绝无私系，故见得善恶十分分明，而好恶无不当理，故谓之『能好能恶』。」曰：「程子之言约而尽。公者，心之平也；正者，理之得也。一言之中，体用备矣。」南升。

苟志于仁章

问：「『苟志于仁矣，无恶也』。窃谓学者有志于仁，虽有趋向已正，而心念未必纯善而无过差。纔有过差，便即是恶，岂得言无？」曰：「志于仁，则虽有过差，不谓之恶。惟其不志于仁，是以至于有恶。此『志』字，不可草草看。」

先生问学者：「『苟志于仁矣，无恶也』，与『士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也』，前面说志于仁则能无恶，此段说志于道而犹有此病。其志则一，而其病不同，如何？」诸友言不合。曰：「仁是最切身底道理。志于仁，大段是亲切做工夫底，所以必无恶。志于道，则说得来阔。凡人有志于学，皆志于道也。若志得来泛泛不切，则未必无耻恶衣恶食之事。又耻恶衣食，亦有数样。今人不能甘粗粝之衣食，又是一样。若耻恶衣恶食者，则是也吃着得，只是怕人笑，羞不如人而已，所以不足与议。」

「『苟志于仁矣』，方志仁时，便无恶。若间断不志仁时，恶又生。」或云：「过非心所欲为，恶则心所欲。」曰：「恶是诚中形外，过是偶然过差。」

杨氏云：「苟志于仁矣，未必无过举也，然而为恶则无矣。」先生问学者：「过与恶，如何分别？」曰：「过非心所欲为，恶是心所欲为。」曰：「恶是诚于中，形诸外，所以异也。」

富与贵章

或问：「富贵不处，是安于义；贫贱不去，是安于命。」曰：「此语固是。但须知如何此是安义，彼是安命。盖吾何求哉？求安于义理而已。不当富贵而得富贵，则害义理，故不处。不当贫贱而得贫贱，则自家义理已无愧，居之何害！富贵人所同欲，若不子细，便错了。贫贱人所同恶，自家既无愧义理，若更去其中分疏我不当贫贱，便不是。张子韶说『审富贵而安贫贱』，极好。」学蒙。

「审富贵而安贫贱」者，言不以其道得富贵，须是审。苟不以其道，决是不可受它底。不以其道得贫贱，却要安。盖我虽是不当贫贱，然当安之，不可于上面计较云，「我不当得贫贱」，有汲汲求去之心，譬如人作折本经纪相似。

问：「君子当得富贵。所谓不当得而得者，乃人君不能用其言，徒欲富贵其身。」曰：「富贵不以道得之，不但说人君不用其言，只富贵其身。如此说，却说定了。凡是富贵贫贱有不当得而得者，皆不处不去。如『孔子主我，卫卿可得』之类，亦是不当得之富贵。须且平说，不要执定一事。又终食、造次、颠沛，一句密似一句，须至倾覆流离之际，亦不违仁也。」南升。

文振问「富与贵」一章。曰：「『富与贵，不以其道得之』，若曰是谄曲以求之，此又是最下等人。所谓得之者，便设有自到我面前者，吾知其有一毫不是处，也不可处。譬如秀才赴试，有一人先得试官题目将出来卖，只要三两贯钱，便可买得，人定是皆去买。惟到这里见得破，方是有学力。圣人言语，岂可以言语解过一遍便休了！须是实体于身，灼然行得，方是读书。」

问：「贫贱，如何是不当得而得之？」曰：「小人放僻邪侈，自当得贫贱。君子履仁行义，疑不当得贫贱，然却得贫贱，这也只得安而受之，不可说我不当得贫贱，而必欲求脱去也。今人大率于利，虽不当得，亦泯默受之；有害，则必以为不当得，而求去之矣。君子则于富贵之来，须是审而处之；于贫贱，则不问当得与不当得，但当安而受之，不求去也。」问：「此二节语，犹

云『怨有不讎，而德无不报』之意否？」曰：「然。盖于富贵则有所不处，于贫贱则必受之而不辞也。」

问：「『不以其道得之不去也』，『去』字或读作上声，可否？」曰：「自家离去之『去』，去声读；除去之『去』，上声读。此章只是去声。」

「君子去仁」之「去」只音去声。如「孟子去齐」之「去」，我元有而自离去之也。若作上声，则是除却。明作录云：「是除却了，非也。」

「富与贵，贫与贱」一章。某曰：「学者须是从富贵贫贱处判断得下，方有用工夫处。」先生喜曰：「这里看得分晓，须要做下面工夫。若做得下面工夫，看上面事愈觉分晓。」又问：「『恶不仁者』，直是如此峻洁！」曰：「只缘是不要一点不仁底事着在身上。」又曰：「如此看得，方是。」炎。

子善问此章。曰：「且如不处、不去，若是资质好底，所见稍明，便于这里也能见得，只是未必到无终食不违底意思。不处、不去，乃是立脚处好了，细密工夫方下得。若上面无立脚处了，其它可见。一作：「下面工夫，无缘可见。」圣人之意，不独是教人于富贵贫贱处做工夫，须是到终食不违，颠沛造次都用工，方可。」

先生因寓看里仁篇，云：「前面几段更好熟看，令意脉接续。」因问：「造次是『急遽苟且之时』。苟且，莫只就人情上说否？」曰：「苟且是时暂处，苟可以坐，苟可以立，令此心常存，非如大宾大祭时也。」问：「曾子易箦，莫是苟且时否？」曰：「此正是颠沛之时。那时已不可扶持，要如此坐，也不能得。」

敬之问：「富贵贫贱，圣人教人，要得分别取舍到个真切处，便随道理去做。有一般昏弱之人，都只是人欲上行，便是不识痛痒底人。」先生曰：「圣人这处恰似说得疏。学问工夫尽多，圣人去富贵贫贱上做工夫。不是处富贵贫贱时节，又如何做工夫？终不成闲过了这处！圣人且立个大界限，先要人分别得个路头。『君子去仁』，便是不成个君子。看圣人说得来似疏，下面便说到细密处。须是先说个粗，后面方到细处。若不是就粗处用工，便要恁地细密，也不得。须知节节有工夫，剥了一重又一重，去了一节又一」敬之云：「此章说此三句，可谓紧切。虽然，只说存养，未说仁处，要是教人自体认看。」先生笑曰：「公又如此。所见这里未是极处，更要去言外说道理，如何得。圣人这处，正是说筑底处，正是好着力处，却如此轻说过了！众人是这个心，圣人也只是这个心，存得心在这里，道理便在这里。从古圣贤，只是要理会这个物事。保养得这个在，那事不从这里做出！」

「富与贵，贫与贱」，方是就至粗处说。后面「无终食之间违仁」，与「造次、颠沛必于是」，方说得来细密。然先不立得这个至粗底根脚，则后面许多细密工夫更无安顿处，人更无可得说。须是先能于富贵不处，贫贱不去，立得这个粗底根脚了，方可说上至细处去。若见利则趋，见便则夺，这粗上不曾立得定，更说个甚么！正如「贫而无谄，富而无骄」，与「贫而乐，富而好礼」相似。若未能无谄无骄，如何说得乐与好礼！却是先就粗处说上细上去。

「富贵贫贱，不处不去，此一节，且说个粗底，方是个君子皮壳，里面更多有事在。然先会做这事，方始能不去其仁。既把得定，然后存养之功自此渐渐加密。夔孙录此下云：「然必先『无终食违仁』，然后『造次、颠沛必于是』。」如孟子言『善、利之间』，须从『间』字上看。但孟子之言勇决，孔子之言详缓，学者须就这上着力。今学者都不济事，才略略有些利害，便一齐放倒了！某尝向朋友说，须是就这上立得脚住，方是离得泥水。若不如此，则是在泥里行，才要出，又堕在泥里去。纵说得道理，也没安顿处。如大学所谓『诚其意者，毋自欺也』。毋自欺有多少事，他却只就『小人闲居为不善，见君子而后厌然，揜其不善而着其善』处说。为甚先要去了这个？盖不切，则磋无所施；不琢，则磨无所措矣。」又曰：「『审富贵』，是义；『安贫贱』，是命。」赐。

不以道得富贵不处，不以道得贫贱不去，是说处这事。「君子去仁，恶乎成名」，是主宰处。终食、造次、颠沛，是操存处。李先生说得好。端。

问「富与贵是人之所欲也」一章。曰：「如孔子言此，便是自平居时说到那造次、颠沛之际。如孟子说义重于生处，却又说急处有打得过时，如闲居时却有照管不到处，或失之。」

周李卿问造次之义。曰：「杜预谓，『造次之期，言草草不成礼也』，便是此意。左传谓，『过信为次』，亦只是苟且不为久计之意。」

蜚卿问：「注云：『取舍之分明，然后存养之功密；存养之功密，则取舍之分益明。』如何？」曰：「此言内外大小皆当理会。外若不谨细行，则内何以为田地根本。内虽有田地根本，而外行不谨，则亦为之摇夺。如世间固有小廉曲谨，而临大节无可取者，亦有外面界辨分明，而内守不固者。」

问：「明道云：『不以其道得之富贵，如患得之。』文义如何？」曰：「『如患得之』，是患不得之，将此『得』字解上『得』字。」集义。

我未见好仁者章

问：「好仁即便会恶不仁，恶不仁便会好仁，今并言如何？」曰：「固是好仁能恶不仁。然有一般天资宽厚温和底人，好仁之意较多，恶不仁之意较少；一般天资刚毅奋发底人，恶不仁之意较多，好仁之意较少。『好仁者，无以尚之。恶不仁，不使不仁者加乎其身』。这个便是好恶样子。」问：「此处以成德而言，便是颜子『得一善拳拳服膺』，曾子『任重而道远』与启手足处，是这地位否？」曰：「然。」

「好仁者，自是那一等天资纯粹底人，亦其真知仁之可好而实好之，故视天下之物无以尚乎此。恶不仁者，又是那一等天资耿介底人，亦其真知不仁之可恶而实恶之，故凡不仁之事，不使毫发加诸己。若好仁而有以尚之，这便不是真好；恶不仁而未免有所不当为，这便不是真恶。然好仁者于不仁非不恶，终是好底意思多；恶不仁者于仁非不好，终是恶底意思重。好仁，非颜曾未易言。恶不仁，恐伯夷叔齐方始当得。」

问此一章。曰：「好仁者与恶不仁者虽略有轻重，然恶不仁者到得『不使不仁加乎其身』，便亦是仁了。二者以资禀言之，其宽弘静重者，便是好仁底人；其刚毅特立者，便是恶不仁底人。」时举曰：「利仁者即是好仁者否？」曰：「好仁，恶不仁，皆利仁者之事。」时举曰：「『盖有之矣，我未之见也』，是言未见用力底人，还是未见用力而力不足之人？」曰：「此意，圣人只是言其用力者之难得。用力于好者固未之见，到资禀昏弱欲进而不能者，亦未之见，可见用力者难得也。」

问：「好仁、恶不仁，是有优劣否？」曰：「略有之。好仁者，自有一般人资质较宽和温厚；恶不仁者，自是有一般人资禀较刚果决裂，然而皆可谓之成德。横渠言『好仁、恶不仁，只是一人』，说得亦好，但不合。圣人言两『者』字，必竟是言两人也。」

问：「好仁、恶不仁，有轻重否？」曰：「也微有些轻重。好仁，是他资质宽厚和重；恶不仁，是刚毅方正。好仁，则于仁与礼上多些；恶不仁，则于义与智上多些。好仁，只知有仁，而不见那不仁来害他；恶不仁，是曾得知这病痛，惟恐来害他。略与『安行、强行』相似。好仁，是康强底人，平生未尝病，亦不知有病痛；恶不仁，是曾被病害，知得病源，惟恐病来侵着。恶不仁终是两件，好仁却浑沦了。学者未能好仁，且从恶不仁上做将去，庶几坚实。」

问：「好仁者如颜子，恶不仁者似孟子否？」曰：「好仁者与恶不仁者本无优劣，只是他两个资质如此。好仁底人，是个温柔宽厚底资质，只见得好仁处好，不甚嫌那不仁底，他只见得好仁路上熟。恶不仁者，便是个刚劲峭直底资质，心里真个是恶那不仁底事。好仁底较强些子，然好仁而未至，却不及那恶不仁之彻底。盖恶不仁底真是壁立千仞，滴水滴冻，做得事成！」

「好仁、恶不仁，只是利仁事，却有此二等，然亦无大优劣。只是好仁者是资性浑厚底，恶不仁者是资性刚毅底；好仁者恻隐之心较多，恶不仁者羞恶之心较多。圣人之意，谓我未见好仁、恶不仁者。」又从而自解之曰：「我意所谓好仁者，须是『无以尚之』；所谓恶不仁者，须是『不使不仁者加乎其身』。是好之笃，恶之切，如此等人，不是说那略略恁地好仁、恶不仁底。」又曰：「伯夷是恶不仁底，柳下惠是好仁底，也无大故优劣。」

因论「好仁、恶不仁」，曰：「此亦以资质而言。盖有一等人，只知好仁，更不管恶不仁事；一等人专是恶不仁意思多，然其『不使不仁者加乎其身』，则所为必无不仁矣。然毕竟好仁者终是较得便宜，缘他只低着头自去做了。恶不仁者却露些圭角芒刃，得人嫌在。如颜子明道是好仁，孟子伊川是恶不仁；康节近于好仁，横渠是恶不仁。」

问：「好仁、恶不仁，莫只是一样人否？」曰：「把做一样说也得，把做两样看也得。也有那好仁底人，也有那恶不仁底人。如伯夷便是恶不仁底，柳下惠便是好仁底。」因言：「此数段，皆是紧要处，须是把做个题目，只管去寻始得。寻来寻去，将久自解有悟。如吃物事，味味皆好，却须知道那一般最好，其所以好是如何，方是。」

「好仁者无以尚之」，言好之深，而莫有能变易之者。「恶不仁者不使加乎其身」，言恶之笃，而不使不仁之事加于己。此与「如好好色，如恶恶臭」，皆是自己上事。非是专言好人之仁，恶他人之不仁也。

「『好仁者无以尚之』，只是将无以加之来说，此与『恶不仁』一段相对。既是好仁，便知得其它无以加此。若是说我好仁，又却好财、好色，物皆有好，便是不曾好仁。若果是好仁，便须天下之物皆无以过之。亦有解作无一物可以易其所好者。盖只是好仁一件，方可谓之好仁，所以言『我未见好仁者』。」徐元震问：「恶不仁如何？」曰：「只谓恶不仁，本不是仁。只『不使不仁者加乎其身』，便是仁了。」

好仁者与恶不仁者便别。如好仁者，则真能好之。恶不仁者知不仁之可恶，而不知好仁，故别。寿昌。

好仁者便高了恶不仁者。如见白黑相似，吾好白者，只取白者，彼黑者便自从一边去。如好白而不取白，只管地去疾黑者，则亦浅矣。孔子言仁处，皆是用力处。

问：「有能一日用其力于仁矣乎？」曰：「此心散漫放肆，打一耸动时，便在这里，能使得多少力！虽云用力，却不大故用力。」

问：「好仁、恶不仁，虽不可得，果能一旦奋然用力，不患力之不足。」曰：「须是立志为先，这气便随他。敬义夹持，上达天德。」问：「『一日用其力』，将志气合说如何？」曰：「用力说气较多，志亦在上面了。『志之所至，气必至焉』。这志如大将一般，指挥一出，三军皆随。只怕志不立，若能立志，气自由我使。『夫志，气之帅也；气，体之充也』。人出来恹地萎萎衰衰，恹地柔弱，亦只是志不立。志立自是奋发敢为，这气便生。志在这里，气便在这里。」因举手而言曰：「心在这手上，手便暖；在这脚上，脚便暖。志与气自是相随。若真个要求仁，岂患力不足！圣人又说道，亦有一般曾用力而力不足之人，可见昏弱之甚。如这般人也直是少。」敬之问：「这章，圣人前面说个向上底，中闲说个能用力而无不足底，又说到有用力而力不足底，有许多次第，所以深警学者否？」曰：「也不是深警学者。但言成德之事已不可见，而用力于仁者亦无之。」

敬之问：「『好仁、恶不仁』，至『我未之见也』，此不出两端：好仁恶不仁者，是真知得分明，此身常在天理上。下面说有能一日用力及力不足者，皆是正当分别天理人欲处着工夫。」又说：「里仁前面所说，都是且教人涵养，别须更有下工夫处。」曰：「工夫只是这个。若能于此涵养，是甚次第！今看世上万法万事，都只是这一个心。」又曰：「今夜说许多话最要紧。所谓讲学者，讲此而已；所谓学者，学此而已。」

问：「集注云：『好仁者，真知仁之可好，故举天下之物无以加之。恶不仁者，真知不仁之可恶，故其所以为仁者必能绝去不仁之事，而不使少有及于吾身。』此亦只是利仁事否？」曰：「然。」问：「上蔡谓：『智者谓之有所见则可，有所得则未可。』如此，则是二者乃方用功底人，圣人何以为未之见？」曰：「所谓未有得者，当已见得仁如此好了，贪心笃好，必求其便唤做有所得，未可。」问：「集注于『好仁、恶不仁』云：『皆成德之事，所以难得而见。』若说未有得，如何又谓之成德？」曰：「若真是好仁、恶不仁底

人，已是大段好了，只是未唤做得仁。」问：「这虽说是成德，莫亦未是十全否？」曰：「虽未是十全，须已及六七分了。」集注。

问：「集注云：『是成德之事。』如何？」曰：「固是。便是利仁之事。」问：「这处地位，便是在安仁之次，而利仁之熟也。」曰：「到这里是熟，又未说到安仁。安仁又别。」

问：「集注前后说不同：前说能用力于仁，未见其力有不足者。后说有用力而力不足者。既曰用力，亦安有昏弱欲进而不能者？」曰：「有这般人，其初用力非不切至，到中间自是欲进不能。夫子所谓『力不足者，中道而废』，正说此等人。再求力可做，却不自去着力耳。间或有曾用力而力不足底人，这般人亦是难得。某旧只说得『有能一日用其力』一句，后知某未稳，大段费思量，一似蚁钻珠模样。钻来钻去，语脉却是如此，方见得两个『未见』字不相碍。」

问：「集注云：『志之所至，气必至焉。』以泳观之，亦有始立之志不足以帅久纵之气者。」曰：「也是志不足。」问：「养得志完全时，只在持守否？」曰：「持守体察，讲学考索，凡圣人所说底，皆着去做。」问：「须有一个本领？」曰：「贯通处只是敬。」问：「南轩云：『敬字贯通动静，而以静为本。』」曰：「那是就那主静上说。闲时若静坐些小，也不妨。」因举明道教上蔡且静坐，彼时却在扶沟县学中。明道言：「某只是听某说话，更不去行。」上蔡对以「无可行处」。明道教他且静坐。「若是在家有父母合当奉养，有事务合当应接，不成只管静坐休！」

一日，诸生讲论语至此章，有引范氏之言者曰：「恶不仁者，不若好仁者之为美也。」又援吕氏之说，以为恶不仁者劣于好仁者。「盖谓孔子以『好仁无以尚之』，故以恶不仁者之为劣也。」曰：「恶不仁者，亦不易得。但其人严厉可畏，不如好仁者之和易也。正不须将好仁、恶不仁分优劣。圣人谓『好仁者无以尚之』，非以好仁者为不可过也。谓人之好仁『如好好色』，更无以尚之者，此诚于好仁者也。其曰『恶不仁者，其为仁矣，不使不仁加乎其身』者，恶不仁『如恶恶臭』，唯恐恶臭之及吾身，其真个恶他如此。非是且如此恶他，后又却不恶他也。」集义。

人之过也章

「党，类也，偏也。君子过于厚，小人过于薄，观此则仁与不仁可知。君子过于厚，厚虽有未是处，终是仁人。」或问：「过莫是失否？」曰：「亦是失也。」

问「观过知仁」一章。曰：「此是就人有过失处观之。谓如一人有过失，或做错了事，便观其是过于厚，是过于薄。过于厚底，虽是不是，然可恕，亦是仁者之类。过于薄底，便不得，便是不仁了。知仁，只是知其仁与不仁而已。」

非是专要在过上看仁，盖就过上看亦可以知仁。炎。

「观过斯知仁」，此「仁」字，是指慈爱而言。

问：「『里仁』数章说仁，自有浅深轻重。」曰：「固是。如『观过知仁』之『仁』，只是就仁爱上说。故程先生尹先生皆只将『厚、薄』，『爱、忍』字说，便见只是慈爱底仁。如『里仁为美』，却是那全底。」

问「观过知仁」。曰：「先儒说得仁来大了。学者只管逐句爱说深，不知此『仁』字说较浅，不是『仁者安仁』之『仁』。如有好底人无私意而过，只是理会事错了，便也见得仁在。不好底人有私意，便无过，也不敢保他有仁。如礼记谓『仁者之过易辞』。仁者之过，只是理会事错了，无甚蹊跷，故易说。不仁之过是有私意，故难说。此亦是观过知仁意。」

或问：「『观过斯知仁』，这『仁』字说得较轻。」曰：「也只是此理。所以伊川云：『君子常失于厚，过于爱。』『厚』字『爱』字便见得仁。湖南诸公以知觉做仁，说得来张大可畏！某尝见人解『麒麟之于走兽』云：『麒麟，狮子也。』某尝以为似湖南诸公言仁。且麒麟是不践生草，不食生物，多少仁厚！他却唤做狮子，却是可畏。但看圣人将『仁』字与『义』字相同说，便见。」南升。

圣人之言宽舒，无所偏失。如云「观过斯知仁」，犹曰观人之过，足知夫仁之所存也。若于此而欲求仁之体，则失圣人本意矣。礼记「与仁同过」之意，说得太巧，失于迫切。

性之问此章。曰：「所谓君子过于厚与爱者，虽然是过，然亦是从那仁中来，血脉未至断绝。若小人之过于薄与忍，则与仁之血脉已是断绝，其谓之仁，可乎？」

问：「过于厚与爱，虽未为中理，然就其厚与爱处看得来，便见得是君子本心之德发出来。」曰：「厚与爱，毕竟是仁上发来，其苗脉可见。」南升。

此段也只是论仁。若论义，则当云，君子过于公，小人过于私；君子过于廉，小人过于贪；君子过于严，小人过于纵，观过斯知义矣，方得。这般想是因入而发，专指仁爱而言也。

问：「伊川谓：『人之过也各于其类，君子常失于厚，小人常失于薄；君子过于爱，小人伤于忍。』愚谓，此与『礼，与其奢也，宁俭』，同意。」曰：「近之。」

或问：「伊川此说，与诸家之说如何？」曰：「伊川之说最善。以君子之道观君子，则君子常过于爱，失之厚；以小人之道观小人，则小人常过于忍，失于薄。如此观人之过，则人之仁与不仁可知矣。」又问：「南轩谓：『小人失于薄，伤于忍，岂人之情也哉！其所陷溺可知矣。』此云陷溺，如何？」曰：「他要人自观，故下『陷溺』二字。知所陷溺，则知其非仁矣。」问：「南轩作韦斋记，以党为偏，云：『偏者，过之所由生也。观者，用力之妙也。觉吾之偏在是，从而观之，则仁可识矣。』此说如何？」曰：「此说本平易，只被后来人说得别了。」

问：「昨与刘公度看南轩为先生作韦斋记，其间说『观过知仁』一段，以所观在己。及洙泗言仁论，又以所观在人。不知二说先生孰取。」曰：「观人底是。记曰：『与仁同功，其仁未可知也；与仁同过，然后其仁可知也。』即是此意。」又问：「不知此语还是孔子说否？」曰：「固不可知，只是有此理。」曰：「以琮观之，不如观己底稳贴。」曰：「此禅话也。」曰：「琮不识禅话，但据己见思量，若所观在人，谓君子常过于厚，小人常过于薄，小人于其党类亦有过于厚处，恐君子小人之过，于厚薄上分别不开。故谓不如只作观己说，较静办。」曰：「有『观』字，有『过』字，有『知』字，不知那个是仁？」或谓：「观，便是仁事在那里。」曰：「如琮鄙见，『观』字、『过』字、『知』字皆不是仁。『仁』字政与『过』字相对。过则不仁，仁则不盖党是己私，仁是天理。识得过底是己私，便识得不过底是天理。」曰：「如此，则却常留个过与己私在傍边做甚？」琮曰：「此是圣人言知仁处，未是言为仁处。」曰：「此是禅学下等说话，禅门高底也自不肯如此说。一部论语何尝只说知仁！便须有下手处。请自思量别处说仁，还有只言知仁底意思否？」琮。

朝闻道章

问：「『朝闻道』，道是如何？」曰：「道只是眼前分明底道理。」

问：「朝闻道而可夕死，莫须是知得此理之全体，便可以了足一生之事乎？」曰：「所谓闻道，亦不止知得一理，须是知得多有个透彻处。至此，虽便死也不妨。明道所谓：『非诚有所得，岂以夕死为可乎！』须是实知有所得，方可。」

「道只是事物当然之理，只是寻个是处。大者易晓。于细微曲折，人须自辨认取。若见得道理分晓，生固好，死亦不妨。不然，生也不济事，死也枉死。」又云：「所谓闻者，通凡圣而言，不专谓圣贤，然大率是为未闻道者设。且如昨日不曾闻，今日闻之，便是。程子所谓『人知而信者为难，非诚有所得，岂以夕死为可乎！』知后须要得，得后方信得笃。『夕死可矣』，只是说便死也不妨，非谓必死也。」

问：「集注云：『道者，事物当然之理。』然尝思道之大者，莫过乎君臣父子夫妇朋友之伦，而其有亲，有义，有别，有信，学者苟至一日之知，则孰不闻焉。而即使之死，则亦觉未甚济得事。然而所谓道者，果何处真切至当处？又何以使人闻得而遂死亦无憾？」曰：「道诚不外乎日用常行之间。但公说未甚济事者，第恐知之或未真耳。若是知得真实，必能信之笃，守之固。幸而未死，则可以充其所知，为圣，为贤。万一即死，则亦不至昏昧过了一生，如禽兽然，是以为人必以闻道为贵也。」曰：「所谓闻者，莫是大而天地，微而草木，幽而鬼神，显而人事，无不知否？」曰：「亦不必如此，大要知得为人底道理则可矣。其多与少，又在人学力也。」曰：「看得此章，圣人非欲人闻道而必死，但深言道之不可不闻耳。若将此二句来反之曰：『若人一生而不闻道，虽长生亦何为！』便自明白。」曰：「然。若人而闻道，则生也不虚，死也不虚。若不闻道，则生也枉了！死也枉了！」

问：「『朝闻道』，如何便『夕死可矣』？」曰：「物格、知至，则自然理会得这个道理，触处皆是这个道理，无不理会得。生亦是这一个道理，死亦是这一个道理。」

问：「『夕死可矣』，虽死亦安，无有遗恨。」曰：「死亦是道理。」南升。

「朝闻道，夕死可矣」。此闻是知得到，信得及，方是闻道，故虽死可也。若以听人之说为闻道，若如此便死，亦可谓枉死了！

问「朝闻道，夕死可矣」。曰：「若是闻道，则生也得个好生，死也得个好死。」问：「朝夕固甚言其近。然既闻而非久即死，莫多有不及事之悔否？」曰：「犹愈于不闻。」

问「朝闻道，夕死可矣」。曰：「所谓夕死可者，特举其大者而言耳。盖苟得闻道，则事无小大，皆可处得，富贵贫贱，无所往而不可。故虽死，亦有死之道也。」此说与集注少异，读者详之。

守约问：「伊川解『朝闻道，夕死可矣』，『死得是也』，不知如何？」曰：「『朝闻道』，则生得是，死便也死得是。若不闻道，则生得不是，死便也恁地。若在生仰不愧，俯不作，无纤毫不合道理处，则死如何不会是！」集义。

「朝闻道，夕死可矣」。二先生之说，初无甚异。盖道却是事物当然之理，见得破，即随生随死，皆有所处。生固所欲，死亦无害。

先生顾安卿曰：「伊川说『实理』，有不可晓处。云『实见得是，实见得非』，恐是记者之误，『见』字上必有漏落。理自是理，见自是见。盖物物有那实理，人须是实见得。」义刚曰：「理在物，见在我。」曰：「是如此。」淳录云：「实理与实见不同。盖有那实理，人须是见得。见得恁地确定，便是实见。若不实见得，又都闲了。」

贺孙问：「闻道，自是闻道，也无间于死生。」曰：「如何是无间于死生？」曰：「若闻道，生也得，死也得。」曰：「若闻道而死，方是死得是。死是，则在生也都是。若不闻道，在生也做不是，到死也不是。吾儒只是要理会这道理，生也是这理，死也只是这理。佛家却说被这理劳攘，百端费力，要扫除这理，教无了。一生被这理挠，一生被这心挠。」问：「伊川说此一段，及吕氏说『动容周旋中礼，盛德之至』，『君子行法俟命』，是此意否？」曰：「这是两项。『动容周旋中礼』，这是圣人事，闻道自不足以言之。自与道为一了，自无可得闻。『行法以俟命』，是见得了，立定恁地做。」问：「伊川云：『得之于心，是为有得，不待勉强。学者须当勉强。』是如何？」曰：「这两项又与上别。这不待勉强，又不是不勉而中，从容中道。只是见得通透，做得顺，便如所谓乐循理底意思。」问：「曾子易箦，当时若差了这一着，唤做闻道不闻道？」曰：「不论易箦与不易箦，只论他平日是闻道与不闻道。平日已是闻道，那时万一有照管不到，也无奈何。」问：「若果已闻道，到那时也不到会放」曰：「那时是正终大事。既见得，自然不放」

士志于道章

问：「『志于道，而耻恶衣恶食』。既是志道，如何尚如此？」曰：「固有这般半上落底人，其所谓志，也是志得不力。只是名为志道，及外物来诱，则又迁变了，这个最不济事。」

众朋友共说「士志于道」以下六章毕，先生曰：「此数章如尹和靖程子所注，只于本文添一两字。看着似平淡，子细去穷究，其味甚长。」

君子之于天下也章

文矩问「君子之于天下也」一章。曰：「义是吾心所处之宜者。见事合恁地处，则随而应之，更无所执也。」

「义之与比」，非是我去与义相亲，义自是与比。

敬之问：「『义之与比』，是我这里所主者在义。」曰：「自不消添语言，只是无适无莫，看义理合如何。『处物为义』，只看义理合如何区处他。义当富贵便富贵，义当贫贱便贫贱，当生则生，当死则死，只看义理合如何。」

「南轩说『无适无莫』，适，是有所必；莫，是无所主』，便见得不安。程氏谓『无所往，无所不往，且要义之与比处』，便安了。」曰：「古人训释字义，无用『适』字为『往』字者。此『适』字，当如『吾谁适从』之『适』，音的，是端的之意。言无所定，亦无所不定尔。钦夫云『吾儒无适、无莫，释氏有适、有莫』，此亦可通。」

问：「上蔡所谓『于无可、无不可之间，有义存焉，则君子之心果有所倚乎』？凡事皆有一个合宜底道理，须是见得分明，虽毫发不差，然后得是当。」曰：「义即宜也，但须处得合宜，故曰『处物为义』。」南升。

先生问：「谢氏谓『君子之心果有所倚乎』？如何看？」义刚云：「只是随事物去量度，不是倚于义。」曰：「只是把心去看是与不是。」义刚因问：「『无可无不可』，皆是无所容心。但圣人是有个义，佛老是听其自然。是恁

地否？」曰：「圣人也不说道可，也不说道不可，但看义如何耳。佛老皆不睹是，我要道可便是可，我要道不可便是不可，只由在我说得。」

君子怀德章

「怀刑」，只是「恶不善」，不使不善之事加乎一身。南升。

「君子怀刑」，言思刑法而必不犯之，如惧法之云尔。

「『君子怀刑』，如礼记所谓『畏法令』，又如『肃政教』之类，皆是。」或谓：「如『问国之大禁而后敢入』，是否？」曰：「不必如此说。只此『怀刑』一句，亦可为善。如违条碍贯底事不做，亦大段好了。」

问：「所贵乎君子者，正以其无所待于外而自修也。刑者，先王所以防小人，君子何必以是为心哉？」先生默然良久曰：「无慕于外而自为善，无畏于外而自不为非，此圣人之事也。若自圣人以降，亦岂不假于外以自修饬。所以能『见不善如探汤』，『不使不仁者加乎其身』，皆为其知有所畏也。某因思集注言：『君子小人趋向不同，公私之间而已。』只是小人之事莫非利己之事，私也。君子所怀在德，则不失其善。至于刑，则初不以先王治人之具而有所憎疾也，亦可借而自修省耳。只是一个公心。且如伊川却做感应之理解，此一章文义虽亦可通，然论语上言君子小人，皆是对举而并言，此必不然也。」先生又言：「如汉举孝廉，必曰『顺乡里，肃政教』。『肃政教』之云，是亦怀刑之意也。」某因思得此所谓君子者，非所谓成德之人也。若成德之人，则诚不待于怀刑也。但言如此则可以以为君子，如此则为小人，未知是否。」

「此是君子小人相对说看，尹子之说得之。若一串说底，便添两个『则』字，『惠』字下又着添字。」又问「怀刑」。曰：「只是君子心常存法。大抵君子便思量苦底，小人便思量甜底。又有一说，『怀刑』作恤刑，『怀德』作施德。要之，不如好善而恶不仁者是。」

放于利而行章

「放于利而行多怨」，只是要便宜底人。凡事只认自家有便宜处做，便不恤他人，所以多怨。南升。

放于义而行，只据道理做去，亦安能尽无怨于人。但识道理者须道是：「虽有怨者，如何恤得他！」若放于利，则悖理徇私，其取怨之多，必矣。

或说「放于利而行」。义刚云：「此非断断然为利。但是依放那利行，是外不为利，而内实有为利底意思。」曰：「才是放时，便是为利了，岂有两样。若是外不为利而内实为利，则是为利尤甚于断断然为利者。」

「放利多怨」。或问：「青苗亦自便民，何故人怨？」曰：「青苗便是要利息，所以人怨。」

能以礼让为国章

让，是那礼之实处。苟徒跪拜俯伏而以是为礼，何足取信于人。让者，譬如凡事宁就自家身上扶出些子辞尊居卑、辞多受少底意思，方是礼之实。赐。

「不能以礼让为国」，是徒能进退可观，容止可度；及到紧要处，却不能让。虽有这繁文末节处，亦无用，亦不得谓之礼。

问：「『让者，礼之实也』。莫是辞让之端发于本心之诚然，故曰『让是礼之实』？」曰：「是。若玉帛交错，固是礼之文；而擎蹠曲拳，升降俛仰，也只是礼之文，皆可以伪为。惟是辞让方是礼之实，这却伪不得。既有是实，自然是感动得人心。若以好争之心，而徒欲行礼文之末以动人，如何感化得他！」问：「『如礼何』一句，从来诸先生都说得费力。今说『让是礼之实』，则此句尤分明。」曰：「前辈于这般处也自阔略。才被说得定了，便只是是也。」

问：「『不能以礼让为国，如礼何！』诸家解义，却是解做如国何了。」曰：「是如此。如诸家所说，则便当改作『如国何』。大率先王之为礼让，正要朴实头用。若不能以此为国，则是礼为虚文尔，其如礼何！」

问：「礼者，自吾心恭敬，至于事为之节文，兼本末而言也。『让者，礼之实』，所为恭敬辞逊之心是也。君子欲治其国，亦须是自家尽得恭敬辞逊之心，方能以礼为国。所谓『一家让，一国兴让』，则为国何难之有！不能尽恭敬辞逊之心，则是无实矣。虽有礼之节文，亦不能行，况为国乎！」曰：「且不柰礼之节文何，何以为国！」南升。

义刚说「礼让为国」一章，添「不信仁贤，俾百姓从己之欲」等语。曰：「此于圣贤本意不亲切。『一家让，一国兴让』。此只是说我能如此礼逊，则下面人自是兴起，更相逊让。如此，则为国何难之有！未说到那『一人贪戾，一国作乱』处在。如东坡说『敦教化』中一段，亦自好。其说虽粗，道理却是恁地。而今人好玄妙，[戔]地说得无形无影，却不如只粗说，较强。」良久，叹息言：「今日不能制民之产，已自不是。民自去买田，又更收牙税，是甚说话！古人禁人聚饮，今却张官置吏，惟恐人不来饮。如此，却何以责人谦逊！」

不患无位章

「不患无位，患所以立」，犹云不怕无官做，但怕有官不会做。若有致君泽民之具，达则行之，无位非所患也。南升。

「不患莫己知，求为可知也」。「不患人之不己知，患不知人也」。这个须看圣人所说底语意，只是教人不求知，但尽其在我之实而已。看圣人语意了，又看今人用心，也有务要人知者。只是看这语意差，便要如此。所谓求为可知，只是尽其可知之实；非是要做些事，便要夸张以期人知，这须看语意。如『居易以俟命』，也只教人依道理平平做将去，看命如何。却不是说关门绝事，百样都不管，安坐以待这命。

朱子语类卷第二十七

论语九

里仁篇下

子曰参乎章

问「一以贯之」。曰：「且要沈潜理会，此是论语中第一章。若看未透，且看后面去，却时时将此章来提省，不要忘却，久当自明矣。」

问「一贯」。曰：「恁地泛看不济事，须从头子细，章章理会。夫子三千门人，一旦惟呼曾子一人而告以此，必是他人承当未得。今自家却要便去理会这处，是自处于孔门二千九百九十九人头上，如何而可！」

「一以贯之」，犹言以一心应万事。「忠恕」是一贯底注脚，一是忠，贯是恕底事。拱寿。

一是一心，贯是万事。看有甚事来，圣人只是这个心。」

或问「一贯」。曰：「如一条索，曾子都将钱十数了成百，只是未串耳。若他人则零乱钱一堆，未经数，便把一条索与之，亦无由得串得。」

问「一贯」之说。曰：「须是要本领是。本领若是，事事发出来皆是；本领若不是，事事皆不是也。」

或问「一以贯之」，以万物得一为生为说。曰：「不是如此。『一』只是一二三四之『一』。一只是一个道理。」

一是忠，贯是恕。

一者，忠也；以贯之者，恕也。体一而用殊。

忠恕一贯。忠在一上，恕则贯乎万物之间。只是一个一，分着便各有一个一。「老者安之」，是这个一；「少者怀之」，亦是这个一；「朋友信之」，亦是这个一，莫非忠也。恕则自忠而出，所以贯之者也。

忠是一，恕是贯。忠只是一个真实。自家心下道理，直是真实。事事物物接于吾前，便只把这个真实应副将去。自家若有一毫虚伪，事物之来，要去措置他，便都不实，便都不合道理。若自家真实，事物之来，合小便小，合大便大，合厚便厚，合薄便薄，合轻便轻，合重便重，一一都随他面分应副将去，无一事一物不当这道理。

道夫窃谓：「夫子之道如太极，天下之事如物之有万。物虽有万，而所谓太极者则一，太极虽一，而所谓物之万者未尝亏也。至于曾子以忠恕形容一贯之妙，亦如今人以性命言太极也。不知是否？」曰：「太极便是一，到得生两仪时，这太极便在两仪中；生四象时，这太极便在四象中；生八卦时，这太极便在八卦中。」

「忠恕而已矣」，不是正忠恕，只是借「忠恕」字贴出一贯底道理。人多说人已物我，都是不曾理会。圣人又几曾须以己度人！自然厚薄轻重，无不适当。「忠恕违道不远」，乃是正名、正位。

问「忠恕而已矣」。曰：「此只是借学者之事言之。若论此正底名字，使不得这『忠恕』字。」又云：「『忠』字在圣人是诚，『恕』字在圣人是仁。但说诚与仁，则说开了。惟『忠恕』二字相粘，相连续，少一个不得。」

「尽己为忠，推己为恕。忠恕本是学者事，曾子特借来形容夫子一贯道理。今且粗解之，忠便是一，恕便是贯。有这忠了，便做出许多恕来。圣人极诚无妄，便是忠。」问：「圣人之忠即是诚否？」曰：「是。」「圣人之恕即是仁否？」曰：「是。」问：「在学者言之，则忠近诚，恕近仁。」曰：「如此，则已理会得好了。若中庸所说，便正是学者忠恕，『道不远人』者是也。『忠恕违道不远，施诸己而不愿，亦勿施于人』，只是取诸己而已。」问：「明道以『天地变化，草木蕃』，为充扩得去底气象，此是借天地之恕以形容圣人之恕否？」曰：「是。『维天之命，于穆不已』。一元之气流行不息处，便是忠。」

主于内为忠，见于外为恕。忠是无一毫自欺处，恕是「称物平施」处。

忠因恕见，恕由忠出。

说忠恕。先生以手向自己是忠，却翻此手向外是恕。

忠只是一个忠，做出百千万个恕来。

忠恕只是一件事，不可作两个看。

忠、恕只是体、用，便是一个物事；犹形影，要除一个除不得。若未晓，且看过去，却时复潜玩。忠与恕不可相离一步。

忠是体，恕是用，只是一个物事。如口是体，说出话便是用。不可将口做一个物事，说话底又做一个物事。

忠是本根，恕是枝叶。非是别有枝叶，乃是本根中发出枝叶，枝叶即是本根。曾子为于此事皆明白，但未知圣人是总处发出，故夫子语之。

在圣人，本不消言忠恕。

圣人是不犯手脚底忠恕，学者是着工夫底忠恕，不可谓圣人非忠恕也。

天地是无心底忠恕，圣人是为底忠恕，学者是求做底忠恕。

论恕，云：「若圣人，只是流出来，不待推。」

圣人之恕与学者异者，只争自然与勉强。圣人却是自然扩充得去，不费力。学者须要勉强扩充，其至则一也。

「夫子之道忠恕」，此忠自心而言之；「为人谋而不忠」，此忠主事而言也。自心言者，言一心之统体；主事言者，主于事而已。

问：「曾子何必待孔子提醒？」曰：「他只见得一事一理，不知只是一理。」曰：「使孔子不提之，久还自知否？」曰：「知。」总论。

曾子已前是一物格，一知到忠恕时，是无一物不格，无一知不圣人分上着「忠恕」字不得。曾子借此为说。

曾子一贯，是他逐事一做得到。及闻夫子之言，乃知只是这一片实心所为。如一库散钱，得一条索穿了。

问：「曾子于孔子一贯之道，言下便悟，先来是未晓也。」曰：「曾子先于孔子之教者，日用之常，礼文之细，莫不学来，惟未知其本出于一贯耳，故闻一语而悟。其它人于用处未曾用许多工夫，岂可遽与语此乎！」大雅云：「观曾子问一篇，许多变礼皆理会过，直如此细密，想见用工多。」

问：「『一以贯之』，只是其用不同，其体则一。一个本贯许多末。」先生问：「如何是末？」曰：「孝弟忠信，居处有礼，此是末。」曰：「今人只得许多名字，其实不晓。如孝弟忠信，只知得这壳子，其实不晓，也只是空底物事。须是逐件零碎理会。如一个桶，须是先将木来做成片子，却将一个箍来箍敛。若无片子，便把一个箍去箍敛，全然盛水不得。曾子零碎处尽晓得了，夫子便告之曰：『参乎！吾道一以贯之。』他便应之曰：『唯！』贯，如散钱；一，是索子。曾子尽晓得许多散钱，只是无这索子，夫子便把这索子与他。今人钱也不识是甚么钱，有几个孔。」良久，曰：「公没一文钱，只有一条索子。」又曰：「不愁不理得『一』，只愁不理得『贯』。理会『贯』不得便言『一』时，天资高者流为佛老，低者只成一团鹞突物事在这里。」又

曰：「孔门许多人，夫子独告曾子。是如何？惟曾子尽晓得许多道理，但未知其体之一。」节复问：「已前闻先生言，借学者之事以明之，甚疑『忠恕』对『一以贯之』不今日忽然看得来对得极『一以贯之』，即『忠恕』；『忠恕』即『一以贯之』。如忠是尽己，推出去为恕，也只是个物事。推出去做许多，即『一以贯之』。节于此中又见得学者亦有『一以贯之』。夫子固是『一以贯之』，学者能尽己而又推此以及物，亦是『一以贯之』。所以不同者，非是事体不同。夫子以天，学者用力。」曰：「学者无『一以贯之』。夫子之道似此处疑有阙误。学者只是这个忠推出来。『干道变化』，如一株树，开一树花，生一树子，里面便自然有一个生意。」又曰：「忠者天道，恕者人道。天道是体，人道是用。『动以天』之『天』，只是自然。」

周公谨问：「在内为忠，在外为恕。忠即体，恕即用。」曰：「忠恕是如此。夫子曰：『吾道一以贯之。』何故曾子曰：『忠恕而已矣？』」曰：「是曾子晓得一贯之道，故以忠恕名之。」先生曰：「且去一贯上看忠恕，公是以忠恕解一贯。」曰：「一贯只是一理，其体在心，事父即为孝，事君即为敬，交朋友即为信，此只是一贯。」曰：「大概亦是。公更去子细玩味，治国、平天下有许多条目，夫子何故只说『吾道一以贯之』？」公谨次日复问：「『吾道一以贯之。』圣人之道，见于日用之间，精粗小大，千条万目，未始能同，然其贯通则一。如一气之周乎天地之间，万物散殊虽或不同，而未始离乎气之一。」曰：「别又看得甚意思出？」曰：「夫子之告曾子，直是见他晓得，所以告他。」曰：「是也。所以告曾子时，无他，只缘他晓得千条万目。他人连个千条万目尚自晓不得，如何识得一贯。如穿钱，一条索穿得，方可谓之『一贯』。如君之于仁，臣之于忠，父之于慈，子之于孝，朋友之于信，皆不离于此。」问：「门人，是夫子之门人否？」曰：「是也。夫子说一贯时，未有忠恕，及曾子说忠恕时，未有体、用，是后人推出来。忠恕是大本，所以为一贯。」公谨复问：「莫是曾子守约，故能如此？」曰：「不然。却是曾子件件曾做来，所以知。若不曾躬行践履，如何识得。」公谨复问：「是他用心于内，所以如此？」曰：「只是朴实头去做了。夫子告人，不是见他不曾识，所以告他。曾子只是曾经历得多，所以告他；子贡是识得多，所以告他。忠如瓶中之水，恕如瓶中泻在盞中之水。忠是洞然明白，无有不尽。恕是知得为君，推其仁以待下；为臣，推其敬以事君。」

或问：「一贯如何却是忠恕？」曰：「忠者，诚实不欺之名。圣人将此放顿在万物上，故名之曰恕。一犹言忠，贯犹言恕。若子思忠恕，则又降此一等。子思之忠恕，必待『施诸己而不愿』，而后『勿施诸人』，此所谓『违道不远』。若圣人则不待『施诸己而不愿』，而后『勿施诸人』也。」或问：「曾子能守约，故孔子以一贯语之。」曰：「非也。曾子又何曾守约来！且莫看他别事，只如礼记曾子问一篇，他甚底事不曾理会来！却道他守约，则不

可。只缘孟子论二子养勇，将曾子比北宫黝与孟施舍，则曾子为守约者尔。后世不悟，却道曾子之学专一守约，别不理他事。如此，则成甚学也！曾子学力到圣人地位，故孔子以一贯语之。不可道为他只能守约，故与语此也。」

问忠恕一贯。曰：「不要先将忠恕说，且看一贯底意思。如尧之『克明俊德，黎民于变时雍』，夫子『立之斯立，动之斯和』，这须从里面发出来，方会如此。曾子工夫已到，如事亲从兄，如忠信讲习，千条万绪，一身亲历之。圣人一点他便醒，元来只从一个心中流出来。如夜来守约之说，只是曾子笃实，每事必反诸身，所谓孝，所谓礼，必穷到底。若只守个约，却没贯处。忠恕本未是说一贯，缘圣人告以一贯之说，故曾子借此二字以明之。忠恕是学者事，如欲子之孝于我，必当先孝于亲；欲弟之弟于我，必当先敬其兄；如欲人不慢于我，须先不慢于人；欲人不欺我，须先不欺于人。圣人一贯，是无作为底；忠恕，是有作为底。将个有作为底，明个无作为底。」又曰：「曾子是事实上做出，子贡是就识上见得。看来曾子从实处做，一直透上去；子贡虽是知得，较似滞滞在知识上。」

敬之问「一贯」。曰：「一贯未好便将忠恕压在上说。」因及器之夜来所问，云：「曾子正不是守约。此处只见曾子许多实行，一一做工夫得到，圣人度得如此，遂告以吾只是从这心上流出，只此一心之理，尽贯众理。」

「曾子答门人说忠恕，只是解『一以贯之』，看本文可见。忠便贯恕，恕便是那忠里面流出来底。圣人之心浑然一理。盖他心里尽包这万理，所以散出于万物万事，无不各当其理。」履之问：「『忠者天道，恕者人道。』盖忠是未感而存诸中者，所以谓之『天道』；恕是已感而见诸事物，所以谓之『人道』。」曰：「然。」或曰：「恐不可以忠为未感。」曰：「恁地说也不妨。忠是不分破底，恕是分破出来底，仍旧只是这一个。如一碗水，分作十盏，这十盏水依旧只是这一碗水。」又曰：「这事难。如今学者只是想象笼罩得是如此，也想象得个万殊之所以一本，一本之所以万殊。如一流之水，流出为万派；一根之木，生为许多枝叶。然只是想象得个意思如此，其实不曾见得。如『曾点浴沂』一段，他却是真个见得这道理。而今学者只是想象得这一般意思，知底又不实去做。及至事上做得细微紧密，盛水不漏底，又不曾见得那大本。圣人教人，都是教人实做，将实事教人。如格物、致知以至洒扫应对，无非就实地上拈出教人。」

义刚说「忠恕」一章毕，先生良久曰：「圣人之应事接物，不是各自有个道理。曾子见得似是各有个道理，故夫子告之如此。但一贯道理难言，故将忠恕来推明。大要是说在己在物皆如此，便见得圣人之道只是一。」胡叔器因问：「圣人是就理之体发来，学者是就用上做工夫否？」曰：「不要恁地说，

只是一般。圣人是天理上做，学者也是就天理上做。圣人也只是这一理，学者也只是这一理，不成是有两个天理！但圣人底是个浑沦底物事，发出来便皆好。学者是要逐一件去推，然也是要全得这天理。如一碗水，圣人是全得水之用，学者是取一盞吃了，又取一盞吃，其实都只是水。忠便是就心上做底，恕便是推出来底，如那尽底，也只一般。但是圣人不待于推，而学者尚要推耳。」义刚因问：「若把作体、用说，恐成两截。」曰：「说体、用，便只是一物。不成说香匙是火箸之体，火箸是香匙之用！如人浑身便是体，口里说话便是用。不成说话底是个物事，浑身又是一个物事！万殊便是这一本，一本便是那万殊。」淳略。

或问「理一分殊」。曰：「圣人未尝言理一，多只言分殊。盖能于分殊中事事物物，头头项项，理会得其当然，然后方知理本一贯。不知万殊各有一理，而徒言理一，不知理一在何处。圣人千言万语教人，学者终身从事，只是理会这个。要得事事物物，头头件件，各知其所当然，而得其所当然，只此便是理一矣。如颜子颖悟，『闻一知十』，固不甚费力。曾子之鲁，逐件逐事一一根究着落到底。孔子见他用功如此，故告以『吾道一以贯之』。若曾子元不曾理会得万殊之理，则所谓一贯者，贯个什么！盖曾子知万事各有一理，而未知万理本乎一理，故圣人指以语之。曾子是以言下有得，发出『忠恕』二字，太煞分明。且如『礼仪三百，威仪三千』，是许多事，要理会做甚么？如曾子问一篇问礼之曲折如此，便是理会得川流处，方见得敦化处耳。孔子于乡党，从容乎此者也；学者戒慎恐惧而慎独，所以存省乎此者也。格物者，穷究乎此者也；致知者，真知乎此者也。能如此着实用功，即如此着实到那田地，而理一之理，自森然其中，一一皆实，不虚头说矣。」

蜚卿问颜曾之学。曰：「颜子大段聪明，于圣人地位未达一间，祇争些子耳。其于圣人之言无所不晓，所以圣人道：『回也，非助我者，于吾言无所不说。』曾子迟钝，直是辛苦而后得之，故闻一贯之说，忽然猛省，谓这个物事，元来只是恁地。如人寻一个物事不见，终岁勤动，一旦忽然撞着，遂至惊骇。到颜子，只是平铺地便见，没恁地差异。」

颜子聪明，事事了了。子贡聪明，工夫粗，故有阙处。曾子鲁，却肯逐一用工捱去。捱得这一件去，便这一件是他底，又捱一件去。捱来推去，事事晓得，被孔子一下唤醒云：「吾道一以贯之」，他便醒得。盖他平日事理，每每被他看破，事事到头做，便晓得一贯之语是实说也。大学致知、格物等说，便是这工夫，非虚谩也。

子贡寻常自知识而入道，人杰录作：「自敏入道。」故夫子警之曰：「汝以予为多学而识之者欤？」对曰：「然。非与？」曰：「非也，予一以贯

之。」盖言吾之多识，不过一理尔。曾子寻常自践履入，事亲孝，则真个行此孝，为人谋，则真个忠，朋友交，则真个信。故夫子警之曰，汝平日之所行者，皆一理耳。惟曾子领略于片言之下，故曰：「忠恕而已矣。」以吾夫子之道无出于此也。我之所得者忠，诚即此理，安顿在事物上则为恕。无忠则无恕，盖本末、体用也。以下兼论「子贡」章。

夫于子贡见其地位，故发之。曾子已能行，故只云：「吾道一以贯之。」子贡未能行，故云：「赐，汝以予为多学而识之？」

所谓一贯者，会万殊于一贯。如曾子是于圣人一言一行上一一践履，都子细理会过了，不是默然而得之。观曾子问中问丧礼之变，曲折无不详尽，便可见曾子当时功夫是一一理会过来。圣人知曾子许多道理都理会得，便以一贯语之，教它知许多道理却只是一个道理。曾子到此，亦是它践履处都理会过了，一旦豁然知此是一个道理，遂应曰：「唯！」及至门人问之，便云：「忠恕而已矣。」忠是大本，恕是达道。忠者，一理也；恕便是条贯，万殊皆自此出来。虽万殊，却只一理，所谓贯也。子贡平日是于前言往行上着工夫，于见识上做得亦到。夫子恐其亦以圣人为「多学而识之」，故问之。子贡方以为疑，夫子遂以一贯告之。子贡闻此别无语，亦未见得子贡理会得，理会不得。自今观之，夫子只以一贯语此二人，亦须是它承当得，想亦不肯说与领会不得底人。曾子是践履笃实上做到，子贡是博闻强识上做到。夫子舍二人之外，别不曾说，不似今人动便说一贯也。所谓一者，对万而言。今却不可去一上寻，须是去万上理会。若只见夫子语一贯，便将许多合做底事都不做，只理会一，不知却贯个甚底！

「『忠恕』，『一以贯之』。曾子假『忠恕』二字，以发明一贯之理。盖曾子平日无所不学。看礼记诸书，曾子那事不理睬来！但未知所以一，故夫子于此告之，而曾子洞然晓之而无疑。」贺孙问：「告子贡『一以贯之』章，集注云：『彼以行言，此以知言。』是就二子所到上说，如何？」曰：「看上下语脉是如此。夫子告曾子，曾子只说：『夫子之道，忠恕而已矣。』这就行上说。夫子告子贡乃云：『汝以予为多学而识之者与？』这是只就知上说。」贺孙因举大学或问云：「心之为物，实主于身。其体，则有仁义礼智信之性；其用，则有恻隐、羞恶、恭敬、是非之情。浑然在中，随感而应。以至身之所具，身之所接，皆有当然之则而自不容已，所谓理也，元有一贯意思。」曰：「然。施之君臣，则君臣义；施之父子，则父子亲；施之兄弟，则兄弟和；施之夫妇，则夫妇别，都只由这个心。如今最要先理会此心。」又云：「通书一处说『阴阳五行，化生万物，五殊二实，二本则一』，亦此意。」又云：「如千部文字，万部文字，字字如此好，面面如此好，人道是圣贤逐一写得如此。圣人告之曰，不如此。我只是一个印板印将去，千部万部虽多，只是一个印

板。」又云：「且看论语，如乡党等处，待人接物，千头万状，是多少般！圣人只是这一个道理做出去。明道说忠恕，当时最录得好。」

曾子一贯忠恕，是他于事物上各当其理。日用之间，这个事见得一道理，那个事又见得一道理，只是未曾凑合得。圣人知其用力已到，故以一贯语之。」问：「曾子于零碎曲折处都尽得，只欠个『一以贯之』否？」曰：「亦未都尽得。但是大概已得，久则将自到耳。」问：「『君子之道费而隐』，曾子于费处已尽得，夫子以隐处点之否？」曰：「然。」问：「曾子笃实，行处已尽。圣人以一贯语之，曾子便会，曰：『忠恕而已矣。』子贡明敏，只是知得。圣人以一贯语之，子贡尚未领略，曰：『然。非与？』是有疑意。」曰：「子贡乃是圣人就知识学问语之；曾子，就行上语之，语脉各不同。须是见得夫子曰『吾道一以贯之』意思，先就多上看，然后方可说一贯。此段『恕』字却好看，方泝流以溯其源。学者宁事事先了得，未了得『一』字，却不妨。莫只悬空说个『一』字作大罩了，逐事事都未曾理会，却不济事。所以程子道：『「下学而上达」，方是实。』」又云：「如人做塔，先从下面大处做起，到末梢自然合尖。若从尖处做，如何得！」

问：「曾子一贯，以行言；子贡一贯，以知言，何也？」曰：「曾子发出忠恕，是就行事上说。孔子告子贡，初头说『多学而识之』，便是就知上说。曾子是从源头上流下来，子贡是从下面推上去。」问：「曾子未闻一贯之前，已知得忠恕未？」曰：「他只是见得圣人千头万绪都好，不知都是这一心做来。及圣人告之，方知得都是从这个大本中流出。如木千枝万叶都好，都是这根上生气流注去贯也。」林问：「枝叶便是恕否？」曰：「枝叶不是恕。生气流注贯枝叶底是恕。信是枝叶受生气底，恕是夹界半路来往底。信是定底，就那地头说。发出忠底心，便是信底言。无忠，便无信了。」谟录云：「曾子一贯，以行言；子贡一贯，以知言。曾子言夫子忠恕，只是就事上看。夫子问子贡『多学而识之』，便是知上说。曾子见夫子所为千头万绪，一一皆好。譬如一树，枝叶花实皆可爱，而其实则忠信根本，恕犹气之贯注枝叶，若论信，则又如花之必诚实处。忠信、忠恕皆是体用。恕如行将去，信如到处所。循物无违，则是凡事皆实。譬如水也，夫子，自源而下者也；中庸所谓忠恕，泝流而上者也。」

或问夫子告曾子以「吾道一以贯之」，与告子贡「予一以贯之」之说。曰：「曾子是以行言，子贡是以知言。盖曾子平日于事上都积累做得来已周密，皆精察力行过了，只是未透。夫子才点他，便透。如孟子所谓『有如时雨化之者』，是到这里恰好着得一阵雨，便发生滋荣，无所凝滞。子贡却是资质敏悟，能晓得，圣人多爱与他说话，所以亦告之。」又问：「尹氏云：『此可见二子所学之浅深。』」曰：「曾子如他与门人之言，便有个结缆杀头，亦见

他符验处。子贡多是说过晓得了便休，更没收杀。大率子贡缘他晓得，圣人多与他说话，但都没收杀。如『子如不言』处，也没收杀。」或曰：「他言性与天道处，却是他有得处否？」曰：「然。」

今有一种学者，爱说某自某月某日有一个悟处后，便觉不同。及问他如何地悟，又却不说。便是曾子传夫子一贯之道，也须可说，也须有个来历，因做甚么工夫，闻甚么说话，方能如此。今若云都不可说，只是截自甚月甚日为始，已前都不是，已后都是，则无此理。已前也有是时，已后也有不是时。盖人心存亡之决，只在一息之间，此心常存则皆是，此心才亡便不是。圣贤教人，亦只据眼前便着实做将去。孟子犹自说个存心、养性。若孔子则亦不说此样话，但云「学而时习之」；「入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众而亲仁」；「君子食无求饱，居无求安，敏于事，慎于言，就有道而正焉」。颜渊问仁，则曰：「非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。」仲弓问仁，则曰：「出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。」司马牛问仁，则曰：「仁者其言也讷。」据此一语，是司马牛已分上欠阙底。若使他从此着实做将去，做得彻时，亦自到他颜冉地位。但学者初做时，固不能无间断。做来做去，做到彻处，自然纯熟，自然光明。如人吃饭相似，今日也恁地吃，明日也恁地吃。一刻便有一刻工夫，一时便有一时工夫，一日便有一日工夫。岂有截自某日为始，前段都不是，后段都是底道理！又如曾子未闻一贯之说时，亦岂全无是处。他也须知得「为人臣，止于敬；为人子，止于孝；为人父，止于慈；与国人交，止于信」。如何是敬，如何是孝，如何是慈，如何是信，件件都实理会得了，然后件件实做将去。零零碎碎，煞着了工夫，也细摸得个影子了，只是争些小在。及闻一贯之说，他便于言下将那实心来承当得，体认得平日许多工夫，许多样事，千头万绪，皆是此个实心做将出来。却如人有一屋钱散放在地上，当下将一条索子都穿贯了。而今人元无一文钱，却也要学他去穿，这下穿一穿，又穿不着，那下穿一穿，又穿不着，似恁为学，成得个甚么边事！如今谁不解说「一以贯之」！但不及曾子者，盖曾子是个实底「一以贯之」；如今人说者，只是个虚底「一以贯之」耳。「诚者物之终始，不诚无物」。孔子曰：「言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦行矣；言不忠信，行不笃敬，虽州里行乎哉！立则见其参于前也，在舆则见其倚于衡也，夫然后行。」只此是学，只争个做得彻与不彻耳。孟子曰：「服尧之服，诵尧之言，行尧之行，是尧而已矣；服桀之服，诵桀之言，行桀之行，是桀而已矣。」

江西学者偏要说甚自得，说甚一贯。看他意思，只是拣一个龕洞底说话，将来笼罩，其实理会这个道理不得。且如曾子日用间做了多少工夫，孔子亦是见他于事事物物上理会得这许多道理了，却恐未知一底道理在，遂来这里提醒他。然曾子却是已有这本领，便能承当。今江西学者实不曾有得这本领，不知是贯个甚么！尝譬之，一便如一条索，那贯底物事，便如许多散钱。须是积得

这许多散钱了，却将那一条索来一串穿，这便是一贯。若陆氏之学，只是要寻这一条索，却不知道都无可得穿。且其为说，吃紧是不肯教人读书，只恁地摸索悟处。譬如前面有一个关，纔跳得过这一个关，便是了。此煞坏学者。某老矣，日月无多。方待不说破来，又恐后人错以某之学亦与他相似。今不柰何，苦口说破。某道他断然是异端！断然是曲学！断然非圣人之道！但学者稍肯低心向平实处下工夫，那病痛亦不难见。

「『吾道一以贯之』，譬如聚得散钱已多，将一条索来一串穿了。所谓一贯，须是聚个散钱多，然后这索亦易得。若不积得许多钱，空有一条索，把甚么来穿！吾儒且要去积钱。若江西学者都无一钱，只有一条索，不知把甚么来穿。」又曰：「一，只是一个道理贯了。」或问：「忠恕，曾子以前曾理会得否？」曰：「曾子于忠恕自是理会得了，便将理会得底来解圣人之意，其实借来。」直卿问：「『一以贯之』，是有至一以贯之。」曰：「一，只是一个道理，不用说至一。」

问：「集注云：『圣人之心，浑然一理，泛应曲当，用各不同。』此恐是圣人之心昭明融液，无丝毫间断，随事逐物，泛应曲酬，只是自然流出来。曾子谓之忠恕，虽是借此以晓学者，然既能忠，则心无欺曲，无叉路，即此推将去，便是一。已而至于自然而然，则即圣人之所谓一矣。」曰：「如此则全在『忠』字上，这段正好在『恕』字上看。圣人之意，正谓曾子每事已自做得是。但事君，只知是事君底道理；事父，只知是事父底道理；事长，只知是事长底道理，未知其相贯通。故孔子说，我每日之间，大事小事，皆只是一个道理。而今却不识言意，都倒说了。且理会事事都要是。若事都是，不理会得那一，不妨。若事未是，先去理会那一，不济事。如做塔，且从那低处、阔处做起，少间自到合尖处。若只要从头上做起，却无着工夫处。『下学而上达』，下学方是实。」先生又云：「圣人与曾子说一贯处，是说行；与子贡说一贯处，只说学问，看『多学而识之』一句可见。」又问：「『自此之外，更无余法，亦无待于推矣。』推，只是推己之『推』否？『更无余法』，是一理之外更无其它否？」曰：「圣人之忠恕自别，不可将做寻常『忠恕』字看。」问：「才说『恕』字，必须是推。若不须推，便是仁了。」曰：「圣人本不可说是忠恕，曾子假借来说。要之，天地是一个无心底忠恕，圣人是一个无为底忠恕，学者是一个着力底忠恕。学者之忠恕，方正定是忠恕。且如不欺诳，不妄诞，是忠，天地何尝说我不可欺诳，不可妄诞来！如『已所不欲，勿施于人』是恕，天地何尝说我要得性命之正，然后使那万物各正性命来！圣人虽有心，也自是不欺诳，不妄诞，我所不欲底事，也自是不去做。故程子曰：『天地无心而成化，圣人有心而无为。』即是此意。」问：「程子言：『忠者天道，恕者人道。』不是中庸所谓『天道、人道』否？」曰：「不是。大本便是天道，达道便是人道。这个不可去泥定解他。如子思说『鸢飞戾天，鱼跃于渊』相

似，只轻轻地傍边傍说将去。要之，『至诚无息』一句，已自剩了。今看那一段，不须字字去解，亦不须言外求意，自然里面有许多道理。今如此说，倒钝滞了。所以圣人不胡乱说，只说与曾子子贡二人晓得底。其它如『吾欲无言』之类，略拈起些小来说，都只是轻轻地说过，说了便休。若只管说来说去，便自拖泥带水。」胡廼。以下集注。

问「曾子未知其体之一」。曰：「曾子偶未见得，但见一个事是一个理，不曾融会贯通。然曾子于九分九厘九毫上都见得了，即争这些子，故夫子告之。而今人却是因夫子之说，又因后人说得分晓，只是望见一贯影像，便说体说用，却不去下工夫。而今只得逐件理会，所以要格物、致知。」

先生问坐间学者云：「『吾道一以贯之』，如何是『曾子但未知体之一处』？」或云：「正如万象森然者，是曾子随事精察力行处。至于一元之气所以为造化之妙者，是曾子未知体之一处。」曰：「何故曾子既能随事精察，却不晓所以一处？」答云：「曾子但能行其粗而未造其精。」曰：「不然。圣人所以发用流行处，皆此一理，岂有精粗。政如水相似，田中也是此水，池中也是此水，海中也是此水。不成说海水是精，他处水是粗，岂有此理！缘他见圣人用处，皆能随事精察不过但见圣人之用不同，而不知实皆此理流行之妙。且如事君忠是此理，事亲孝也是此理，交朋友也是此理，以至精粗小大之事，皆此一理贯通之。圣人恐曾子以为许多般样，故告之曰：『吾道一以贯之。』曾子真积力久，工夫至到，遂能契之深而应之速。云『而已矣』者，竭尽无余之词。所以集注说『自此之外，固无余法』，便是那竭尽无余之谓。圣人只是个忠，只是个恕，更无余法。学者则须推之，圣人则不消如此，只是个至诚不息，万物各得其所而已。这一个道理，从头贯将去。如一流之水，流出为千条万派，不可谓下流者不是此一流之水。人只是一个心。如事父孝，也是这一心；事君忠，事长弟，也只是这一心；老者安，少者怀，朋友信，皆是此一心。精粗本末，以一贯之，更无余法。但圣人则皆自然流行出来，学者则须是『施诸己而不愿，而后勿施于人』，便用推将去；圣人则动以天，贤人则动以人耳。」又问：「尽己之忠，圣人同此忠否？」曰：「固是。学者与圣人所争，只是这些个自然与勉强耳。圣人所行，皆是自然坚牢。学者亦有时做得如圣人处，但不坚牢，又会失却。程子说：『孟子为孔子事业尽得，只是难得似圣人。如剪彩为花固相似，只是无造化功。』龟山云：『孔子似知州，孟子似通判权州。』譬得好。」又问：「先生解忠恕，谓借学者尽己推己之目。如程子说忠恕一以贯之，则又自有圣人之忠恕。」曰：「这里便自要理会得。若晓得某说，则晓程子之说矣。」又云：「忠是一，恕是所以贯之。中庸说『忠恕违道不远』，是『下学上达』之义，即学者所推之忠恕，圣人则不待推。然学者但能尽己以推之于人，推之既熟，久之自能见圣人不待推之意，而『忠恕』二字有不足言也。」壮祖录云：「问一贯之旨。先生曰：『何故曾子能每事精

察而力行，却未知其体之一？」赵兄曰：『曾子但见粗处，未见精处。』先生曰：『若说「精粗」二字，便坏了一贯之理。譬之水在大江中，固是此水；流为池沼，亦只是此水；流为沟壑，亦只是此水。若曰池沼沟壑别是水之粗，而大江中乃是水之精者，其可哉！夫子之道，施之事父则为孝，事君则为忠，交朋则为信。曾子见其事事曲当如此，遂疑有许多般样，而未知天下只是一个大道理，虽于事上有千般百绪，只共是这一个大道理。曾子之所未达者，尚有此耳。一是忠，所贯者恕。忠是一个实心，万法万事皆自此出。圣人只有这两端，外此更无余事。但圣人不待推，学者须每事推去。但为之既熟，则久之自能见圣人不待推之意，而「忠恕」二字即不足言也。』」

问：「『曾子未知其体之一』。用自体出，体用不相离。于其用处既已精察，何故未知其体之一？」曰：「是他偶然未知。曾子于九分九厘上皆透彻了，独此一厘未透。今人只指个见成底『体用』字来说，却元不曾下得工夫。」又问「曾子借学者尽己推己之目而明之，欲人之易晓」。曰：「这个道理，譬如一枝天然底花。为人不识，故作一枝假底花出来形容，欲人识得个模样。」又曰：「此章一项说天命，一项说圣人，一项说学者，只是一个道理。」又曰：「圣人是自然底忠恕，学者是勉强底忠恕。」儒用。祖道录云：「或问：『曾子一唯处如何？』曰：『曾子平日用功得九分九厘九毫都见得了，只争这些子。一闻夫子警省之，便透彻了也。』又问：『未唯之前如何？』曰：『未唯之前，见一事上是一个理；及唯之后，千万个理只是一个理。』又问：『「以己及物」，「推己及物」，如何？』曰：『在圣人都谓之仁，在学者只是忠恕而已。「己欲立而立人，己欲达而达人」，则是圣人底仁；「能近取譬」，便是学者之恕。一个是天然底道理，一个是人为底道理。曾子以天然底难说，只得把人为底说与他，教他自此做得到尽处，便是天然底。所以如此说者，要使当时问者晓得。譬如将做底花去比生成底花，自有优劣。要之，这一项说天命，一项说圣人，一项说学者，其至只是一个道理也。欲为逐一字说，如何是圣人底，如何是学者底，一向训解未免有抵牾。学者须是自体认始得。』或曰：『然则「忠恕」字如何看？』曰：『如此等字，难为一分说，且去子细看得此样四五个字透彻，看他落在何界分，将轻重参较，久久自见。今只说与，终不济事。且如看地盘一般，识得甲庚丙壬戊子逐一字捱将去，永不差误。』久之，又曰：『要好时，将此样十数个字排在面前，前贤所说，逐一细看，教心通意会，便有所得也。』」赐录云：「问忠恕。曰：『解此处大段用力，一个是天然底，一个是人为底。譬如假花来形容生花一般，为是生花难说，故把假花形容，引他意思出来。然此段说天命，一项说圣人，一项说学者。要之，只是一个道理。』」

问：「『一贯』，注言：『盖已随事精察而力行之，但未知其体之一耳。』『未知其体之一』，亦是前所说乎？」曰：「参也以鲁得之，他逐件去

理会。曾子问丧礼，到人情委曲处，无不讲究。其初见一事只是一事，百件事是百件事。得夫子一点醒，百件事只是一件事，许多般样，只一心流出。曾子至此，方信得是一个道理。」问：「自后学言之，便道已知此事一理。今曾子用许多积累工夫，方始见得是一贯，后学如何便晓得一贯？」曰：「后人只是想象说，正如矮人看戏一般，见前面人笑，他也笑。他虽眼不曾见，想必是好笑，便随他笑。」又曰：「曾点所见不同，方当侍坐之时，见三子言志，想见有些下视他几个，作而言曰：『异乎三子者之撰。』看其意，有凤凰翔于千仞底气象！庄子中说孟子反于琴张丧侧，或琴或歌，点亦只是此辈流。渠若不得圣人为之依归，须一向流入庄老去！」

叔器问圣人之忠恕与学者之忠恕。曰：「这不是说一贯便是忠恕，忠恕自是那一贯底注脚。只是曾子怕人晓那一贯不得，后将这言语来形容，不是说圣人是忠恕。今若晓得一贯，便晓得忠恕；晓得忠恕，便晓得一贯。今且说那浑全道理便是忠，那随事逐物串敛来底便是恕。今若要做那忠恕去凑成圣人忠恕，做那忠恕去凑成一贯，皆不是。某分明说，此只是曾子借此以推明之。」

「而今不是一本处难认，是万殊处难认，如何就万殊上见得皆有恰好处。」又云：「到这里只见得一本万殊，不见其它。」

「中心为忠，如心为恕」，此语见周礼疏。

问「如心为恕」。曰：「如此也比自家心推将去。仁之与恕，只争些子。自然底是仁，比而推之便是恕。」

蜚卿问：「『恕』字，古人所说有不同处。如『己所不欲，勿施于人』，便与大学之『絜矩』，程子所谓『推己』，都相似。如程子所引『干道变化，各正性命』，及大学中说『有诸己而后求诸人』，却兼通不得，如何？」曰：「也只是一般。但对副处别，子细看便可见。今人只是不曾子细看。某当初似此类，都逐项写出，一字对一字看。少间纸上底通，心中底亦脱然。且如『干道变化，各正性命』，各正性命底，便如干道变化底，所以为恕。」直卿问：「程子言『如心为恕』，如心之义如何？」曰：「万物之心，便如天地之心；天下之心，便如圣人之心。天地之生万物，一个物里面便有一个天地之心。圣人于天下，一个人里面便有一个圣人之心。圣人之心自然无所不到，此便是『干道变化，各正性命』，圣人之忠恕也。如『己所不欲，勿施于人』，便是推己之心做到那物上，贤者之忠恕也。这事便是难。且如古人云：『不废困穷，不虐无告』，自非大无道之君，孰肯废虐之者！然心力用不到那上，便是自家废虐之。须是圣人，方且会无一处不到。」又问：「『以己及物，仁也；推己及物，恕也。』上句是圣人之恕，下句是贤者之恕否？」曰：「上个是圣

人之恕，下个贤者之仁。圣人之恕，便是众人之仁；众人之仁，便是圣人之恕。」

杨问「以己」「推己」之辨。先生反问：「如何？」曰：「以己，是自然底意思；推己，是反思底意思。」曰：「然。以己，是自然流出，如孔子『老者安之，朋友信之，少者怀之』。推己，便有折转意，如『己欲立而立人，己欲达而达人』。」寓因问：「『推广得去，则天地变化，草木蕃；推广不去，天地闭，贤人隐』，如何？」曰：「亦只推己以及物。推得去，则物我贯通，自有个生生无穷底意思，便有『天地变化，草木蕃』气象。天地只是这样道理。若推不去，物我隔绝，欲利于己，不利于人；欲己之富，欲人之贫；欲己之寿，欲人之夭。似这气象，全然闭塞隔绝了，便似『天地闭，贤人隐』。」

问「以己」「推己」之辨。曰：「以己，是自然；推己，是着力。『己欲立而立人，己欲达而达人』，是以己及人也。『近取诸身』，譬之他人，自家欲立，知得人亦欲立，方去扶持他使立；自家欲达，知得人亦欲达，方去扶持他使达，是推己及人也。」

胡问「以己及物」「以」字之义。曰：「『以己及物』，是大贤以上圣人之事。圣人是因我这里那意思，便去及人。如未饥，未见得天下之人饥；未寒，未见得天下之人寒。因我之饥寒，便见得天下之饥寒，自然恁地去及他，便是以己及物。如贤人以下，知得我既是要如此，想人亦要如此，而今不可不教他如此，三反五折，便是推己及物，只是争个自然与不自然。」

「以己及物」，是自然及物，己欲立，便立人；己欲达，便达人。推己及物，则是要逐一去推出。如我欲恁地，便去推与人也合恁地，方始有以及之。如吃饭相似，以己及物底，便是我要吃，自是教别人也吃，不待思量。推己及物底，便是我吃饭，思量道别人也合当吃，方始与人吃。

恕之得名，只是推己，故程先生只云：「推己之谓恕。」曾子言：「夫子之道忠恕。」此就圣人说，却只是自然，不待勉强而推之，其字释却一般。

「以己及物，仁也，『一以贯之』是也；推己及物，恕也，『违道不远』是也」，盖是明道之说。第一句只是悬空说一句。「违道不远」，只粘着推己及物说。

问：「程子谓：『以己及物，仁也；推己及物，恕也，『违道不远』是也。』『以己及物仁也』，与『违道不远』不相关，莫只是以此分别仁、恕否？」曰：「自是不相关。只是以此形容仁、恕之定名。」

问：「明道言：『忠者天道，恕者人道。』何也？」曰：「忠是自然；恕随事应接，略假人为，所以有天人之辩。」

「『忠者天道，恕者人道』，此『天』是与『人』对之『天』。若『动以天也』之『天』，即是理之自然。」又曰：「圣贤之言，夫子言『一贯』，曾子言『忠恕』，子思言『小德川流，大德敦化』，张子言『理一分殊』，只是一个。」

问：「天道、人道，初非以优劣言。自其浑然一本言之，则谓之天道；自其与物接者言之，则谓之人道耳。」曰：「然。此与『诚者天之道，诚之者人之道』，语意自不同。」

「一贯、忠恕。」先生曰：「此是曾子平日用工，于逐事逐物上，都理会过了，但未知一贯尔，故夫子唤醒他。」「忠者天道，恕者人道。忠者无妄，恕者所以行乎忠也。」先生顾曰：「『恕者所以行乎忠也』一句好看。」又曰：「便与中庸『大德敦化，小德川流』相似。」炎。

忠者，尽己之心，无少伪妄。以其必于此而本焉，故曰「道之体」。恕者，推己及物，各得所欲。以其必由是而之焉，故曰「道之用」。

「忠恕」一段，明道解得极分明。其曰：「以己及物，仁也；推己及物，恕也，『忠恕违道不远』是也。」分明自作一截说。下面「忠恕一贯之」以下，却是言圣人之忠恕。故结云：「所以与『违道不远』异者，动以天尔。」若曰：「中庸之言，则动以人尔。」

「忠恕违道不远」，此乃掠下教人之意，「下学而上达」也。「尽己之谓忠，推己及物之谓恕」。忠恕二字之义，只当如此说。曾子说夫子之道，而以忠恕为言，乃是借此二字绽出一贯。一贯乃圣人公共道理，尽己推己不足以言之。缘一贯之道，难说与学者，故以忠恕晓之。

「忠恕违道不远」与「夫子之道忠恕」，只消看他上下文，便自可见。如中庸「施诸己而不愿，亦勿施诸人」，勿者，禁止之辞，岂非学者之事。论语之言，分明先有个「夫子之道」字，岂非圣人之事。

「忠恕违道不远」，正是说忠恕。「一以贯之」之忠恕，却是升一等说。

一是忠，贯是恕。譬如一泓水，圣人自然流出，灌溉百物，其它人须是推出来灌溉。此一贯所以为天。至子思忠恕，只是人，所以说「违道不远」。「尽己之谓忠，推己之谓恕」。才是他人，便须是如此。

问：「到得忠恕，已是道，如何又云『违道不远』？」曰：「仁是道，忠恕正是学者着力下工夫处。『施诸己而不愿，亦勿施于人』，子思之说，正为下工夫。『夫子之道，忠恕而已矣』，却不是恁地。曾子只是借这个说『维天之命，于穆不已』。『干道变化，各正性命』，便是天之忠恕；『纯亦不已』，『万物各得其所』，便是圣人之忠恕；『施诸己而不愿，亦勿施于人』，便是学者之忠恕。」

曾子忠恕，与子思忠恕不同。曾子忠恕是天，子思忠恕尚是人在。

问：「『忠恕而已矣』与『违道不远』、『己所不欲』等处不同，而程先生解释各有异意，如何？」曰：「先理会『忠恕而已』一句。如明道说『动以天』之类，只是言圣人不得勉强，有个自然底意思。如『己所不欲，勿施于人』，『施诸己而不愿，亦勿施于人』，看个『勿』字，便是禁止之辞。故明道曰：『以己及物，仁也；推己及物，恕也。』正是如此分别。」或曰：「南轩解此云：『圣人全乎此，天之道也，曾子称夫子忠恕是矣。贤者求尽夫此，人之道也，子思称忠恕是矣。』」曰：「此亦说得好。诸友却如何看？」谩曰：「集注等书所谓『尽己为忠』，道之体也；『推己为恕』，道之用也。忠为恕体，是以分殊而理未尝不一；恕为忠用，是以理一而分未尝不殊。此固甚明矣。」曰：「夫子只说『吾道一以贯之』，曾子说此一句，正是下个注脚，如何却横将忠恕入来解说『一贯』字？程子解此又如何？」曰：「『以己及物为仁，推己及物为恕』；又却继之曰：『此与「违道不远」异者，动以天尔。』如此，却是剩了『以己及物』一句，如何？」谩曰：「莫是合忠恕而言，便是仁否？」先生称善。谩曰：「只于集注解第二节处得之。如曰『圣人至诚无息，而万物各得其所』，便是合忠恕是仁底意思。」曰：「合忠恕，正是仁。若使曾子便将仁解一贯字，却失了体用，不得谓之一贯尔。要如此讲『贯』，方尽。」

问论语中庸言忠恕不同之意。曰：「尽己之谓忠，推己之谓恕。中庸言『忠恕违道不远』，是也。此是学者事，然忠恕功用到底只如此。曾子取此以明圣人一贯之理耳。文蔚录云：「曾子借学者以形容圣人。」若圣人之忠恕，只说得『诚』与『仁』字。圣人浑然天理，则不待推，自然从此中流出也。『尽』字与『推』字，圣人尽不用得。若学者则须推。故明道云：『以己及物，仁也；推己及物，恕也，「违道不远」是也。』自是两端。伊川说中庸，则只说是『下学上达』，又说是『子思掠下教人』。明道说论语，则曰：

『「一以贯之」，大本达道也，与「违道不远」异者，动以天耳。』伊川曰：『「维天之命，于穆不已」，忠也；「干道变化，各正性命」，恕也。』此规模又别。」大雅云：「程先生说：『忠恕形容一贯之理，在他人言则未必尽，在曾子言之，必是尽。』」曰：「此说得最好。然『一』字多在忠上？多在恕上？」大雅云：「多在忠上。」曰：「然。程子说得甚分明，复将元说成段看。后来多被学者将元说拆开分布在他处，故意散乱不全，难看。」

问「『维天之命，于穆不已』，忠也；『干道变化，各正性命』，恕也。」曰：「『恕』字正在两隔界头。只看程子说『尽己之谓忠，推己之谓恕』，便分明。恕是推己及物，使各得其所处。『尽物之谓信』。」

刘问「忠恕」。曰：「忠即是实理。忠则一理，恕则万殊。如『维天之命，于穆不已』，亦只以这实理流行，发生万物。牛得之为牛，马得之而为马，草木得之而为草木。」

「『维天之命，于穆不已』，不其忠乎！」此是不待尽而忠也。「『干道变化，各正性命』，不其恕乎！」此是不待推而恕也。

忠贯恕，恕贯万事。「『维天之命，于穆不已』，不其忠乎！」是不忠之忠。「『干道变化，各正性命』，不其恕乎！」是不恕之恕。天地何尝道此是忠，此是恕？人以是名其忠与恕。故圣人无忠恕，所谓「己所不欲，勿施于人」，乃学者之事。士毅。

曾子所言，只是一个道理，但假借此以示门人。如程子所言，「维天之命，于穆不已」，「干道变化，各正性命」，此天地无心之忠恕。夫子之道一贯，乃圣人无为之忠恕。尽己、推己，乃学者着力之忠恕。固是一个道理，在三者自有三样。且如天地何尝以不欺不妄为忠。其化生万物，何尝以此为恕。圣人亦何尝以在己之无欺无妄为忠。若泛应曲当，亦何尝以此为恕。但是自然如此。故程子曰：「天地无心而成化，圣人有心而无为。」此语极是亲切。若晓得曾子意思，虽则是「忠恕」二字，而发明一贯之旨昭然。但此语难说，须自意会。若只管说来说去，便拖泥带水。又云：「夜来说忠恕，论著忠恕名义，自合依子思『忠恕违道不远』是也。曾子所说，却是移上一阶，说圣人之忠恕。到程子又移上一阶，说天地之忠恕。其实只一个忠恕，须自看教有许多等级分明。」

正淳问：「伊川云：『「干道变化，各正性命」，恕也。』『干道变化』，犹是说上体事，至『各正性命』，方是恕否？」曰：「『干道变化，各正性命』，正相夹界半路上说。程子谓『尽己之谓忠，推己之谓恕』，又谓

『尽物之谓信』。如『干道变化』，便是尽己处，『各正性命』，是推以及物处。至于推到物上，使物各得其所，方是尽物，便是信。」问：「侯师圣云『草木蕃』与『各正性命』如何？」曰：「寻常数家，便说『草木蕃』是『草木畅茂』，『天造草昧』之意，故指来说『恕』字不甚着。『各正性命』，说推己及物。然当时只是指此两句来说。」

徐仁父问：「『充扩得去，则天地变化，草木蕃；充扩不去，则天地闭，贤人隐』，如何？」曰：「只管充扩将去，则万物只管各得其分。只就『己所不欲勿施于人』上面扩充将去，若充之于一家，则一家得其所；充之一国，则一国得其所。无施而不得其所，便是『天地变化，草木蕃』。若充扩不去，则这里出门便行不得，便窒塞了，如何更施诸人！此便是『天地闭，贤人隐』底道理。」贺孙录同。以下集义。

吴仁父问：「『充扩得去，则天地变化，草木蕃；充扩不去，则天地闭，贤人隐』。是气象如此，是实如此？」曰：「似恁地恕，只是推得去。推不去底人，只要理会自己，不管别人；别人底事，便说不关我事。今如此人，便为州为县，亦只理会自己，百姓尽不管他，直是推不去。」又问：「『恕』字恁地阔？」曰：「所以道：『一言而可以终身行之者，其恕乎！』」又曰：「也须是忠。无忠，把甚么推出来！」

「天地变化」是忠，忠则一；「草木蕃」是恕，恕则万状。「天地闭，贤人隐」，是理当如此，非如人之不恕是有吝意。恕如春，不恕如冬。

「草木蕃」，如说「草木畅茂」。

「一，譬如元气；八万四千毛孔无不通贯，是恕也」。又曰：「『一以贯之』，只是万事一理。伊川谓：『言仁义亦得，盖仁是统体，义是分别。』某谓言礼乐亦得，『乐统同，礼辩异』。」言毕，复抗声而诵曰：「天高地下，万物散殊，而礼制行矣；流而不息，合同而化，而乐兴焉。」

忠恕是工夫，公平则是忠恕之效，所以谓「其致则公平」。致，极至也。

问：「『吾道一以贯』，伊川云：『多在忠上。』看得来都在忠上，贯之却是恕。」曰：「虽是恕，却是忠流出贯之。」

问：「『尽物之谓恕』与『推己之谓恕』，如何推己只是忠中流出？」曰：「方流出，未可谓之尽。」曰：「『尽物之谓信』，是物实得此理，故曰『尽物』？」曰：「然。」

问：「侯氏云『尽物之谓恕』，程子不以为然，何也？」曰：「『恕』字上着『尽』字不得。恕之得名，只是推己。尽物，却是于物无所不尽，意思自别。」

众朋友再说「忠恕」章毕，先生曰：「将孔子说做一样看，将曾子说做一样看，将程子说又做一样看。」又曰：「圣人之恕无辙迹。学者则做这一件是当了，又把这样子去做那一件，又把这样子去做十件、百件、千件，都把这样子去做，便是推。到下梢都是这个样子，便只是一个物。」或问：「先生与范直阁论忠恕，还与集注同否？」曰：「此是三十岁以前书，大概也是，然说得不似，而今看得又较别。」

亚夫问「忠恕而已矣」。曰：「此曾子借学者忠恕以明一贯之妙。盖一贯自是难说得分明，惟曾子将忠恕形容得极好。学者忠恕，便待推，方得。才推，便有比较之意。圣人更不待推，但『老者安之，少者怀之，朋友信之』，便是。圣人地位，如一泓水在此，自然分流四出。借学者忠恕以形容一贯，犹所谓借粗以形容细。」赵至道云：「如所谓『尧舜之道孝弟』否？」曰：「亦是。但孝弟是平说。曾子说忠恕，如说『小德川流，大德敦化』一般，自有交关妙处。当时门弟想亦未晓得，惟孔子与曾子晓得。自后千余年，更无人晓得，惟二程说得如此分明。其门人更不晓得，惟侯氏谢氏晓得。某向来只惟见二程之说，却与胡籍溪范直阁说，二人皆不以为然。及后来见侯氏说得元来如此分明，但诸人不曾子细看尔。」直卿云：「圣人之忠是天之天，圣人之恕是天之人。忠恕只是学者事，不足以言圣人，只是借言尔。犹云『亹亹文王』，文王自是『纯亦不已』，『亹亹』不足以言之。然『亹亹』，便有『纯亦不已』意思。」又云：「忠犹木根，恕犹枝叶条干。」南升。

「忠恕一贯。圣人与天为一，浑然只有道理，自然应去，不待尽己方为忠，不待推己方为恕，不待安排，不待忖度，不待睹当。如水源滔滔流出，分而为支派，任其自然，不待布置入那沟，入这渎。故云曾子怕人晓不得一贯，故借忠恕而言。某初年看不破，后得侯氏所收程先生语，方晓得。」又云：「自孔子告曾子，曾子说下在此，千五百年无人晓得。待得二程先生出，方得明白。前前后后许多人说，今看来都一似说梦。」子善云：「初晓『忠者天道，恕者人道』不得。后略晓得，因以二句解之云：『天道是自然之理具，人道是自然之理行。』」直卿云：「就圣人身上说，忠者天之天，恕者天之人；就学者身上说，忠者人之天，恕者人之人。」曰：「要之，只是个『小德川流，大德敦化』意思。」

方叔问：「忠恕一理，却似说个『中和』一般。」曰：「和是已中节了，恕是方施出处。且如忠恕如何是一贯？」曰：「无间断，便是一贯。」曰：「无物，如何见得无间断？盖忠则一，纔推出去便贯了，此忠恕所以为一以贯之，盖是孔子分上事。如『老者安之，少者怀之，朋友信之』，此孔子之忠恕，余人不得与焉。忠恕一也，然亦有分数。若中庸所谓忠恕，只是『施诸己而不愿，亦勿施于人』，此则是贤人君子之所当力者。程子观之亦精矣，然程门如尹氏辈，亦多理会不曾到此。若非刘质夫谢上蔡侯师圣之徒记得如此分晓，则切要处都黑了。」

忠便是一，恕便是贯。自一身言之，心便是忠，应于事者便是恕。龟山之说不然。某旧时与诸公商量此段，都说道：「龟山便是明道说。」某深以为不然，更无路得分疏。后来把程先生说自看来看去，乃大分明。以此知听说话难。须是心同意契，纔说，便领略得。龟山说得恁地差来，不是他后来说得差，是他当初与程先生对面说时，领略不得这意思。如今诸公听某说话，若不领略得，茫然听之，只是徒然。程先生那一段是刘质夫记，想他须是领略得。兼此段，可笑。旧时语录元自分而为两，自「『以己及物』至『违道不远』是也」为一段，自「吾道一以贯之」为一段。若只据上文，是看他意不出。然而后云「此与『违道不远』异者，动以天尔」，自说得分明，正以「『违道不远』是也」相应。更一段说某事，亦散而为三。

明道解「忠恕」章，初本分为两段。后在籍溪家见，却只是一段，遂合之，其义极完备。此语是刘质夫所记，无一字错，可见质夫之学。其它诸先生如杨尹拘于中庸之说，也自看明道说不曾破。谢氏一作「侯」。却近之，然亦有见未尽处。

二程之门解此章者，惟上蔡深得二先生之旨。其次则侯师圣。其余虽游杨尹皆说不透。忠恕是足以贯道，忠故一，恕故贯也。

问：「忠虽已发，而未及接物。侯氏释『维天之命，于穆不已』，乃云：『春生冬藏，岁岁如此，不误万物，是忠。』如何？」曰：「天之春生冬藏时，合有个心。公且道天未春生冬藏时，有个心在那里？这个是天之生物之心，无停无息，春生冬藏，其理未尝间断。到那万物各得其所时，便是物物如此。『干道变化，各正性命』。各正性命是那一草一木各得其理，变化是个浑全底。」

问「『维天之命，于穆不已』，不其忠乎！」曰：「今但以人观天，以天观人，便可见。在天便是命，在人便是忠。要之，便是至诚不息。」因论集义

诸家忠恕之说，曰：「若诸家所言，却是曾子自不识其所谓『一贯』；夫子之道，却是二以分之，不是『一以贯之』。」

「『吾道一以贯之』，今人都祖张无垢说，合人已为一贯。这自是圣人说这道理如此，如何要合人已说得！如所谓『汝以予为多学而识之者与』？曰：『非也，予一以贯之。』这个又如何要将人已说得！多是看圣贤文字不曾子细，纔于半中央接得些小意思，便道只是恁地。」又说及「陈叔向也自说一样道理。某尝说，这样说话，得他自立个说，说道我自所见如此，也不妨。只是被他说出一样，却将圣贤言语硬折入他窝窟里面。据他说底，先贤意思全不如此。」

因有援引比类说忠恕者，曰：「今日浙中之学，正坐此弊，多强将名义比类牵合而说。要之，学者须是将许多名义如忠恕、仁义、孝弟之类，各分析区处，如经纬相似，使一一有个着落。将来这个道理熟，自有合处。譬如大概举南康而言，皆是南康人，也却须去其间识得某人为谁，某人在甚处，然后谓之识南康人也。」

问：「或云，忠恕只是无私己，不责人。」曰：「此说可怪。自有六经以来，不曾说不责人是恕！若中庸，也只是说『施诸己而不愿，亦勿施于人』而已，何尝说不责人！不成只取我好，别人不好，更不管他！于理合管，如子弟不才，系吾所管者，合责则须责之，岂可只说我是恕便了。论语只说『躬自厚而薄责于人』，谓之薄者，如言不以己之所能，必人之如己，随材责任耳，何至举而弃之！」

君子喻于义章

问「喻于义」章。曰：「小人之心，只晓得那利害；君子之心，只晓得那义理。见义理底，不见得利害；见利害底，不见得义理。」

「君子喻于义，小人喻于利」。君子只知得个当做与不当做，当做处便是合当如此。小人则只计较利害，如此则利，如此则害。君子则更不顾利害，只看天理当如何。「宜」字与「利」字不同，子细看！

文振问此章。曰：「义利，只是个头尾。君子之于事，见得是合如此处，处得其宜，则自无不利矣，但只是理会个义，却不曾理会下面一截利。小人却见得下面一截利，却不理会事之所宜。往往两件事都有利，但那一件事之利稍

重得分毫，便去做那一件。君子之于义，见得委曲透彻，故自乐为。小人之于利，亦是于曲折纤悉间都理会得，故亦深好之也。」南升录见存。

问：「『君子喻于义』。义者，天理之所宜，凡事只看道理之所宜为，不顾己私。利者，人情之所欲得，凡事只任私意，但取其便于己则为之，不复顾道理如何。」曰：「义利也未消说得如此重。义利犹头尾然。义者，宜也。君子见得这事合当如此，却那事合当如彼，但裁处其宜而为之，则何不利之有。君子只理会义，下一截利处更不理睬。小人只理会下一截利，更不理睬上一截义。盖是君子之心虚明洞彻，见得义分明。小人只管计较利，虽丝毫底利，也自理会得。」南升。

「君子喻于义，小人喻于利」，只是一事上。君子于此一事只见得是义，小人只见得是利。且如有白金遗道中，君子过之，曰：「此他人物，不可妄取。」小人过之，则便以为利而取之矣。

「喻义喻利，不是气禀如此。君子存得此心，自然喻义。小人陷溺此心，故所知者只是利。若说气禀定了，则君子小人皆由生定，学力不可变化。且如有金在地，君子便思量不当得，小人便认取去。」又云：「『父母之年，不可不知，一则以喜，一则以惧』。正如喻义喻利，皆是一事上有两段。只此一物，君子就上面自喻得义，小人只是喻得利了。父母之年，孝子之心既喜其寿，又惧其衰。君子小人，只共此一物上面有取不取。」

喻义喻利，只是这一事上。君子只见得是义，小人只见得是利。如伯夷见饴，曰：「可以养老。」盗跖见之，曰：「可以沃户枢。」盖小人于利，他见这一物，便思量做一物事用他，计较精密，更有非君子所能知者。缘是他气禀中自元有许多麤恶底物，所以纔见那物事便出来应他。这一个穿孔，便对那个穿孔。君子之于义，亦是如此。或曰：「伊川云：『惟其深喻，是以笃好。』若作『惟其笃好，是以深喻』，也得。」曰：「陆子静说便是如此。」

居父问「君子喻于义，小人喻于利」。曰：「这只就眼前看。且如今做官，须是恁地廉勤。自君子为之，只是道做官合着如此。自小人为之，他只做如此做，可以得人说好，可以求知于人。昨有李某，当寿皇登极之初，上一书，极说道学恁地不好。那时某人在要路，故以此说投之，即得超升上州教官。前日某方赴召到行在，忽又上一书，极称道学之美。他便道某有甚势要，便以此相投，极好笑！」

问：「集注谓『义者，天理之所宜』。一说又谓『义者，宜之理』。意有异否？」曰：「只宜处便是义。宜之理，理之宜，都一般，但做文恁地变。只如冷底水，热底水，水冷底，水热底一般。」

见贤思齐焉章

「见贤思齐焉，见不贤而内自省也」。见人之善，而寻己之善；见人之恶，而寻己之恶。如此，方是有益。

事父母几谏章

问「几谏」。曰：「几，微也，只是渐渐细密谏，不恁峻暴，硬要阑截。内则『下气、怡色、柔声以谏』，便是解此意。」

问：「『几，微也』。微，还是见微而谏，还是『下气、怡色、柔声』以谏？」曰：「几微，只得做『下气、怡色、柔声以谏』。且如今人做事，亦自蓦地做出来，那里去讨几微处。若要做见几而谏，除非就本文添一两字始得。」

「又敬不违」，不违，是主那谏上说。敬，已是顺了，又须委曲作道理以谏，不违去了那几谏之意也。

问：「集注举内则『与其得罪于乡党州闾，宁熟谏』，将来说『劳而不怨』。礼记说『劳』字，似作劳力说，如何？」曰：「谏了又谏，被撻至于流血，可谓劳矣。所谓『父母爱之，喜而不忘；父母恶之，劳而不怨』。劳。只是一般劳。」

问：「『几，微也』。微谏者，下气、怡色、柔声以谏也。见得孝子深爱其亲，虽当谏过之时，亦不敢伸己之直，而辞色皆婉顺也。『见志不从，又敬不违』，才见父母心中不从所谏，便又起敬起孝，使父母欢悦；不待父母有难从之辞色，而后起敬起孝也。若或父母坚不从所谏，甚至怒而撻之流血，可谓劳苦，亦不敢疾怨，愈当起敬起孝。此圣人教天下之为人子者，不惟平时有愉色、婉容，虽遇谏过之时，亦当如此；甚至劳而不怨，乃是深爱其亲也。」曰：「推得也好。」又云：「『又敬不违』者，上不违微谏之意，切恐唐突以

触父母之怒；下不违欲谏之心，务欲置父母于无过之地。其心心念念只在于此。若见父母之不从，恐触其怒，遂止而不谏者，非也；欲必谏，遂至触其怒，亦非也。」南升。

问：「自『几谏』章至『喜惧』章，见得事亲之孝四端具焉。但觉得仁爱之意分外重，所以『孝弟为仁之本』，『立爱自亲始』。」曰：「是如此。惟是初发先是爱，故较切。所以告子见得不全，便只把仁做中出，便一向把义做外来看了。」

问：「谢氏说『几谏』章，曰『以敬孝易，以爱孝难』，恐未安。」曰：「圣人答人问孝，多就人资质言之。在子夏则少于爱，在子游则少于敬，不当遂断难易也。如谢氏所引两句，乃是庄子之说。此与阮籍居丧饮酒食肉，及至恸哭呕血，意思一般。蔑弃礼法，专事情爱故也。」集义。

父母在章

问「父母在，不远游，游必有方」。曰：「为人子，须是以父母之心为心。父母爱子之心未尝少置，人子爱亲之心亦当跬步不忘。若是远游，不惟父母思念之切；人子去亲庭既远，温清定省之礼，自此间阔，所以不远游。如或有事势须当游，亦必有定所。欲亲知己之所在而无忧，召己，则必至而无失。」

父母之年章

「一则以喜，一则以惧」，只是这一事上。既喜其寿，只这寿上又惧其来日之无多。注中引「既喜其寿，又惧其衰」，微差些。如此，却是两事矣。

古者言之不出章

「古者言之不出，耻躬之不逮也」。此章紧要在「耻」字上。若是无耻底人，未曾做得一分，便说十分矣。

人之所以易其言者，以其不知空言无实之可耻也。若耻，则自是力于行，而言之出也不敢易矣。这个只在耻上。

集注引范氏说最好。只缘轻易说了，便把那行不当事。非践履到底，乌能言及此！

以约失之章

「以约失之者鲜」。「约」字是实字。若「约之于中」，「约之于礼」，则「约」字轻。

问：「『以约失之者鲜』。凡人须要检束，令人规矩准绳，便有所据守，方少过失。或是侈然自肆，未有不差错。」曰：「说得皆分明。」南升。

「『以约失之者鲜矣』。凡事要约，约底自是少失矣。」或曰：「恐失之吝嗇，如何？」曰：「这『约』字，又不如此，只凡事自收敛。若是吝嗇，又当放开。这个，要人自称量看，便得。如老子之学全是约，极而至于杨氏不肯拔一毛以利天下，其弊必至此。然清虚寡欲，这又是他好处。文景之治汉，曹参之治齐，便是用此。本朝之仁宗元佑，亦是如此。事事不敢做，兵也不敢用，财也不敢用，然终是少失。如熙丰不如此，便多事。」

君子欲讷于言章

问：「言惧其易，故欲讷。讷者，言之难出诸口也。行惧其难，故欲敏。敏者，力行而不惰也。」曰：「然。」南升。

德不孤章

问：「『德不孤，必有邻』。邻是朋类否？」曰：「然。非惟君子之德有类，小人之德亦自有类。」

「德不孤」，以理言；「必有邻」，以事言。

论语中「德不孤」是「同声相应，同气相求」。吉人为善，便自有吉人相伴，凶德者亦有凶人同之，是「德不孤，必有邻」也。易中「德不孤」，谓不只一个德，盖内直而外方，内外皆是德，故「不孤」是训爻辞中「大」字。若有敬而无义，有义而无敬，即孤矣。

问「德不孤，必有邻」。曰：「此处恐不消得引易中来说。语所说『德不孤，必有邻』，只云有如此之德，必有如此之类应。如小人为不善，必有不善之人应之。易中言『敬以直内』，须用『义以方外』，『义以方外』，须用『敬以直内』。孤，犹偏也。敬义既立，则德不偏孤，言德盛。若引易中来说，恐将论语所说搅得没理会了。」南升。

问：「语云『德不孤，必有邻』，是与人同。饶本作：「是说人之相从。」易云『敬义立而德不孤』，却是说德不孤吝。饶本作「德之大」。明道却指此作『与物同』，如何？」曰：「亦未安。」

「德不孤」，是善者以类应。谢杨引系辞简易之文，说得未是。只用伊川说，言「德不孤，必有邻」，是事之验。

事君数章

问：「集注引胡氏一段，似专主谏而言。恐交际之间，如谄媚之类，亦是数，不止是谏。」曰：「若说交际处烦数，自是求媚于人，则索性是不好底事了，是不消说。以谏而数者，却是意善而事未善耳，故圣人特言之以警学者。」

朱子语类卷第二十八

论语十

公冶长上

子谓公冶长章

问「子谓公冶长」章。曰：「子谓『可妻』，必有以取之矣。『虽在縲继之中』，特因而举之，非谓以非罪而陷縲继为可妻也。」南升。

南容为人，观其三复白圭，便是能谨其言行者。「邦有道」，是君子道长之时，南容必不废弃；「邦无道」，是小人得志以陷害君子之时，南容能谨其言行，必不陷于刑戮。南升。

问：「『子谓南容』章，集注云：『以其谨于言行。』如其三复白圭，固见其谨于言矣。谨于行处虽未见，然言行实相表里，能谨于言，必能谨于行矣。」曰：「然。」

问：「公冶长可妻，伊川以『避嫌之事，贤者不为，况圣人乎』？自今人观之，闺门中安知无合着避嫌处？」曰：「圣人正大，道理合做处便做，何用避嫌！」问：「『古人门内之治恩掩义，门外之治义断恩』。寓恐闺门中主恩，怕亦有避嫌处？」曰：「固是主恩，亦须是当理方可。某看公沂人，多要避嫌。程子所谓『年之长幼，时之先后』，正是解或人之说，未必当时如此。大抵二人都是好人，可托。或先是见公冶长，遂将女妻他；后来见南容亦是个好人，又把兄之女妻之。看来文势，恐是孔子之女年长，先嫁；兄之女少，在后嫁，亦未可知。程子所谓『凡人避嫌者皆内不足』，实是如此。」

叔蒙问程子避嫌之说。曰：「合当委曲，便是道理当如此。且如避嫌亦不能无。如做通判，与太守是亲戚，也合当避嫌。第五伦之事非不见得如此，自是常有这心在，克不去。今人这样甚多，只是徇情恁地去，少间将这个做正道理了，大是害事。所以古人于诚意、正心上更着工夫，正怕到此处。」

子谓子贱章

或问「鲁无君子，斯焉取斯」。曰：「便虽有圣人在，也须博取于人，方能成德。」

问「鲁无君子，斯焉取斯」。曰：「居乡而多贤，其老者，吾当尊敬师事，以求其益；其行辈与吾相若者，则纳交取友，亲炙渐磨，以涵养德性，熏陶」

问「子谓子贱」章。曰：「看来圣人以子贱为『君子哉若人』！此君子亦是大概说。如『南宫适出，子曰：「君子哉若人！」』一般。大抵论语中有说得最高者，有大概说，如言贤者之类。若言子贱为君子，而子贡未至于不器，恐子贱未能强似子贡。又子贱因鲁多君子而后有所成就，不应鲁人强似子贡者如此之多。」南升。

子贡问赐也何如章

叔蒙问：「子贡通博明达，若非止于一能者，如何却以器目之？莫是亦有穷否？」曰：「毕竟未全备。」

子贡是器之贵者，可以为贵用。虽与贱者之器不同，然毕竟只是器，非不器也。

问：「子贡得为器之贵者，圣人许之。然未离乎器，而未至于不器处，不知子贡是合下无规模，抑是后来欠工夫？」曰：「也是欠工夫，也是合下禀得偏了。一般人资禀疏通明达，平日所做底工夫，都随他这疏通底意思去。一般人禀得恁地驯善，自是随这驯善去。恰似人吃药，五脏和平底人，吃这药自流注四肢八脉去。若是五脏中一处受病受得深，吃这药都做那一边去，这一边自胜了，难得效。学者做工夫，正要得专去偏处理会。」

或曰雍也章

「仁而不佞」，时人以佞为贤。「屡憎于人」，是他说得大惊小怪，被他惊吓者岂不恶之。

佞，只是捷给辩口者，古人所说皆如此，后世方以「谄」字解之。

佞是无实之辩。

林一之问：「孔子于仲弓『不知其仁』，如何？」曰：「孔子既不保他，必是也有病痛。然这一章是不佞要紧。佞，不是谄佞，是个口快底人。事未问是不是，一时言语便抵当得去。『子路使子羔为费宰，子曰：「贼夫人之

子！」子路曰：「何必读书，然后为学？」子曰：「是故恶夫佞者！」』子路未问是与不是，临时撰得话来也好，可见是佞。」

问：「『为人君，止于仁』。若是未仁，则不能视民犹己，而不足为君。然夫子既许仲弓南面，而又曰『未知其仁』，如何？」曰：「言仁有粗细，有只是指那慈爱而言底，有就性上说底，这个便较细腻。若有一毫不尽，不害为未仁。只是这个仁，但是那个是浅底，这个是深底，那个是疏底，这个是密底。」

子使漆雕开仕章

陈仲卿问「子使漆雕开仕」章。曰：「此章当于『斯』字上看。『斯』，是指个甚么？『未之能信』者，便是于这个道理见得未甚透彻，故信未及。看他意思，便把个仕都轻看了。」

「吾斯之未能信」，他是不肯更做小底。所谓「有天民者，达可行于天下而后行之者也」。

或问：「『吾斯之未能信』，如何？」曰：「『斯』之一字甚大。漆雕开能自言『吾斯之未能信』，则其地已高矣。『斯』，有所指而云，非只指诚意、正心之事。事君以忠，事父以孝，皆是这个道理。若自信得及，则虽欲不如此做，不可得矣。若自信不及，如何勉强做得！欲要自信得及，又须是自有所得无遗，方是信。」去伪同。

问：「『子使漆雕开仕。对曰：『吾斯之未能信。』』斯者，此理也。漆雕开能指此理而言，便是心目之间已有所见。未能信者，未能真知其然，而自保其不叛。以此见『漆雕开已见大意』，方欲进进而不已。盖见得大意了，又要真知到至实无妄之地，它日成就其可量乎！此夫子所以悦其笃志也。」按：此无答语，姑从蜀本存之。

或问「吾斯之未能信」。曰：「知得深，便信得笃。理合如此者，必要如此；知道不如此，便不得如此，只此是信。且如人孝，亦只是大纲说孝，谓有些小不孝处亦未妨。又如忠，亦只是大纲说忠，谓便有些小不忠处，亦未妨。即此便是未信。此是漆雕开心上事。信与未信，圣人何缘知得。只见他其才可仕，故使之仕。他揆之于心，有一毫未得，不害其为未信，仍更有志于学，圣人所以说之。」又问：「谢氏谓『其器不安于小成』，何也？」曰：「据他之

才，已自可仕。只是他不伏如此，又欲求进。譬如一株树，用为椽桁，已自可矣。他不伏做椽桁，又要做柱，便是不安于小成也。」

立之问「吾斯之未能信」。曰：「漆雕开已见得这个道理是如此，但信未及。所谓信者，真见得这个道理是我底，不是问人假借将来。譬如五谷可以饱人，人皆知之。须是五谷灼然曾吃得饱，方是信得及。今学者尚未曾见得，却信个甚么！若见人说道这个善，这个恶，若不曾自见得，都不济事，亦终无下手处矣。」

信者，自保得过之意，知与行皆然。自保得知得，自保得行得。漆雕开只是见得分明，然亦不敢自保如此，故曰：「吾斯之未能信。」盖其丝毫隐微之间，自知之尔。

问：「窃意开都见得许多道理，但未能自保其终始不易。」曰：「他于道理，已自透彻了。」又问：「他说未能信，恐是自觉行处有些勉强在。」曰：「未须说行，在目即便有些小窒碍处。」

敬之问此章。曰：「也不是要就用处说。若是道理见未破，只且理会自身己，未敢去做他底。亦不是我信得了，便定着去做。道理自是如此。这里见得直是分晓，方可去做。」寓因问：「明道所言『漆雕开曾点已见大意』，二子固是已见大体了。看来漆雕开见得虽未甚快，却是通体通用都知了。曾点虽是见得快，恐只见体，其用处未必全也。」先生以为然。问寓有何说，寓曰：「开之未信，若一理见未透，即是未信。」曰：「也不止说一理。要知信不过，不真知决是如此。『行一不义，杀一不辜，得天下不为』。须是真见得有不义不辜处，便不可以得天下。若说略行不义，略杀不辜，做到九分也未甚害，也不妨，这便是未信处。这里更须玩味省察，体认存养，亦会见得决定恁地，而不可不恁地。所谓脱然如大寐之得醒，方始是信处耳。」问：「格物、穷理之初，事事物物也要见到那里了。」曰：「固是要见到那里。然也约摸是见得，直到物格、知至，那时方信得及。」

漆雕开「吾斯之未能信」，斯是甚底？他是见得此个道理了，只是信未及。他眼前看得阔，只是践履未纯熟。他是见得个规模大，不入这小底窠坐。曾皙被他见得高，下面许多事皆所不屑为。到他说时，便都恁地脱洒。想见他只是天资高，便见得恁地，都不曾做甚工夫，却与曾子相反。曾子便是着实步步做工夫，到下梢方有所得。曾皙末流便会成庄老。想见当时圣人亦须有言语敲点他，只是论语载不全。

问「吾斯之未能信」。曰：「信是于这个道理上见得透，全无些疑处。他看得那仕与不仕，全无紧要。曾点亦然。但见得那日用都是天理流行，看见那做诸侯卿相不是紧要，却不是高尚要恁地说，是他自看得没紧要。今人居乡，只见居乡利害；居官，只见居官利害，全不见道理。他见得道理大小大了，见那居官利害，都没紧要，仕与不仕何害！」

「知，只是一个知，只是有深浅。须是知之深，方信得及，如漆雕开『吾斯之未能信』是也。若说道别有个不可说之知，便是释氏之所谓悟也。」问：「张子所谓『德性之知不萌于闻见』，是如何？」曰：「此亦只是说心中自晓会得后，又信得及耳。」

问：「漆雕循守者乎？」曰：「循守是守一节之廉，如原宪之不容物是也。漆雕开却是收敛近约。」道夫录云：「原宪不能容物，近于狷。开却是收敛近约。」

问：「注谓信是『真知其如此，而无毫发之疑』，是如何？」曰：「便是『朝闻道』意思。须是自见得这道理分明，方得。」问：「是见得吾心之理，或是出仕之理？」曰：「都是这个理，不可分别。漆雕开却知得，但知未深耳，所以未敢自信。」问：「程子云『曾点漆雕开已见大意』，如何？」曰：「也是见得这意思。漆雕开，想见他已知得八分了。」因说：「物格、知至，他只有些子未格，有些子未至耳。伊川尝言虎伤者，曾经伤者，神色独变，此为真见得，信得。凡人皆知水蹈之必溺，火蹈之必焚。今试教他去蹈水火，定不肯去。无他，只为真知。」集注。

或问：「『吾斯之未能信』，注云：『未有以真知其实然，而保其不叛也。』圣门弟子虽曰有所未至，然何至于叛道？」曰：「如此，则曾子临终更说『战战兢兢，如履薄冰』做甚么？」或曰：「起居动作有少违背，便是叛道否？」曰：「然。」集注系旧本。

问：「『曾点漆雕开已见大意』。如何是『已见大意』？」曰：「是他见得大了，谦之录云：『是大底意思。』便小合杀不得。论语中说曾点处亦自可见。如漆雕开只是此一句，如何便见得他已见大意处？然工夫只在『斯』字与『信』字上。且说『斯』字如何？」[莹田-玉]等各以意对。曰：「斯，只是这许多道理见于日用之间，君臣父子仁义忠孝之理。信，是虽已见得如此，却自断当恐做不尽，不免或有过差，尚自保不虽是知其已然，未能决其将然，故曰『吾斯之未能信』。」

杨丞问：「如何谓之大意？」曰：「规模小底，易自以为足。规模大，则功夫卒难了，所以自谓未能信。」

问：「『漆雕开已见大意』，如何？」曰：「大意便是本初处。若不见得大意，如何下手作工夫。若已见得大意，而不下手作工夫，亦不可。孔门如曾点漆雕开皆已见大意。」某问：「开自谓未能信，孔子何为使之仕？」曰：「孔子见其可仕，故使之仕。它隐之于心，有未信处。」

问「曾点漆雕开已见大意」。曰：「漆雕开，想是灰头土面，朴实去做工夫，不求人知底人，虽见大意，也学未到。若曾皙，则只是见得，往往却不曾下工夫。」

或问：「子说开意如何？」曰：「明道云：『曾点漆雕开已见大意。』又云：『孔子与点，盖与圣人之志同，便是尧舜气象。』看这语意是如何？看得此意，方识得圣人意。」

王景仁问：「程子言『曾点与漆雕开已见大意』，何也？」曰：「此当某问公，而公反以问某邪？此在公自参取。」既而曰：「所谓『斯之未信』，斯者，非大意而何？但其文理密察，则二子或未之及。」又问：「大意竟是如何？」曰：「若推其极，只是『惟皇上帝降衷于下民』。」

或问「曾点漆雕开已见大意」。曰：「曾记胡明仲说『禹稷颜回同道』。其意谓禹稷是就事上做得成底，颜子见道，是做未成底，此亦相类。开是着实做事，已知得此理。点见识较高，但却着实处不如开。开却进未已，点恐不能进。」

直卿问程子云云。曰：「开更密似点，点更规模大。开尤缜密。」

问：「漆雕开与曾点孰优劣？」曰：「旧看皆云曾点今看来，却是开着实，点颇动荡。」

问：「恐漆雕开见处未到曾点。」曰：「曾点见虽高，漆雕开却确实，观他『吾斯之未能信』之语可见。」

曾点开阔，漆雕开深稳。

「曾点漆雕开已见大意」。若论见处，开未必如点透彻；论做处，点又不如开着实。邵尧夫见得恁地，却又只管作弄去。儒用。

「曾点已见大意」，却做得有欠缺。漆雕开见得不如点透彻，而用工却密。点天资甚高，见得这物事透彻。如一个大屋，但见外面墙围周匝，里面间架却未见得，却又不肯做工夫。如邵康节见得恁地，只管作弄。又曰：「曾子父子却相反。曾子初间却都不见得，只从小处做去。及至一下见得大处时，他小处却都曾做了。」赐。

曾点见得甚高，却于工夫上有疏略处。漆雕开见处不如曾点，然有向进之意。曾点与曾参正相反。曾参却是积累做去，千条万绪，做到九分八厘，只有这些子未透。既闻夫子一贯之旨，则前日之千条万绪，皆有着落矣。「忠恕而已矣」，此是借学者之忠恕，以影出圣人自然之忠恕也。

上蔡言漆雕开「不安于小成」。是他先见大意了，方肯不安于小成。若不见大意，如何知得他不肯安于小成？若不见大意者，只安于小成耳。如人食藜藿与食刍豢，若未食刍豢，只知藜藿之美；既食刍豢，则藜藿不足食矣。

道不行章

夫子浮海，假设之言，且如此说，非是必要去。所以谓子路勇，可以从行，便是未必要去。

问：「子路资质刚毅，固是个负荷容受得底人。如何却有那『闻之喜』及『终身诵之』之事？」曰：「也只缘他好勇，故凡事粗率，不能深求细绎那道理，故有如事。」

孟武伯问子路仁乎章

仲由可使治赋，才也。「不知其仁」，以学言也。

孟武伯问三子仁乎，夫子但言三子才各有所长，若仁则不是易事。夫子虽不说三子无仁，但言「不知其仁」，则无在其中矣。仁是全体不息。所谓全体者，合下全具此心，更无一物之杂。不息，则未尝休息，置之无用处。全体似个桌子四脚，若三脚便是不全。不息，是常用也。或置之僻处，又被别人将去，便是息。此心具十分道理在，若只见得九分，亦不是全了。所以息者，是

私欲间之。无一毫私欲，方是不息，乃三月不违以上地位。若违时，便是息。不善底心固是私，若一等闲思虑亦不得，须要照管得此心常在。

问「孟武伯问三子之仁，而圣人皆不之许，但许其才」云云。曰：「大概是如此。」又问：「虽全体未是仁，苟于一事上能当理而无私心，亦可谓之一事之仁否？」曰：「不然。盖纔说个『仁』字，便用以全体言。若一事上能尽仁，便是他全体是仁了。若全体有亏，这一事上必不能尽仁。纔说个『仁』字，便包尽许多事，无不当理无私了。所以三子当不得这个『仁』字，圣人只称其才。」

问：「孔门之学，莫大于为仁。孟武伯见子路等皆孔门高第，故问之。孔子于三子者，皆许其才而不许其仁。」曰：「何故许其才不许其仁？」对曰：「三子之才，虽各能辨事，但未知做得来能无私心否？」曰：「然。圣人虽见得他有驳杂处，若是不就这里做工夫，便待做得事业来，终是粗率，非圣贤气象。若有些子偏驳，便不是全体。」南升。

林问子路不知其仁处。曰：「仁，譬如一盆油一般，无些子夹杂，方唤做油。一点水落在里面，便不纯是油了。浑然天理便是仁，有一毫私欲便不是仁了。子路之心，不是都不仁。『仁，人心也』。有发见之时，但是不纯，故夫子以不知答之。」

「不知其仁」。仁如白，不仁如黑。白，须是十分全白，方谓之白。纔是一点墨点破，便不得白了。

或问：「由求所以未仁，如何？」曰：「只为它功夫未到。」问：「何谓工夫？」先生不答。久之，乃曰：「圣门功夫，自有一条坦然路径。诸公每日理会何事？所谓功夫者，不过居敬穷理以修身也。由求只是这些功夫未到此田地，不若颜子，故夫子所以知其未仁。若能主敬以穷理，功夫到此，则德性常用，物欲不行，而仁流行矣。」

子升问：「圣人称由也可使治赋，求也可使为宰。后来求乃为季氏聚敛，由不得其死。圣人容有不能尽知者。」曰：「大约也只称其材堪如此，未论到心德处。看『不知其仁』之语，里面却煞有说话。」

子谓子贡曰章

问：「『回赐孰愈』一段，大率比较人物，亦必称量其斤两之相上下者。如子贡之在孔门，其德行盖在冉闵之下。然圣人却以之比较颜子，岂以其见识敏悟，虽所行不逮，而所见亦可几及与？」曰：「然。圣人之道，大段用敏悟。晓得时，方担荷得去。如子贡虽所行未实，然他却极是晓得，所以孔子爱与他说话。缘他晓得，故可以担荷得去。虽所行有未实，使其见处更长一格，则所行自然又进一步。圣门自曾颜而下，便须逊子贡。如冉、闵非无德行，然终是晓不甚得，担荷圣人之道不去。所以孔子爱呼子贡而与之语，意盖如此。」

居父问：「回也『闻一知十』，『即始见终』，是如何？」曰：「知十，亦不是闻一件定知得十件，但言知得多，知得周遍。」又问：「圣人生知，其与颜子不同处，是何如？」曰：「圣人固生知，终不成更不用理会。但圣人较之颜子又知得多。今且未要说圣人，且只就自家地位看。今只就这一件事闻得，且未能理会得恰好处，况于其它！」集注。

胡问：「回『闻一知十』，是『明睿所照』，若孔子则如何？」曰：「孔子又在明睿上去，耳顺心通，无所际。古者论圣人，都说聪明，如尧『聪明文思』，『惟天生聪明时义』，『亶聪明作元后』，『聪明睿知足以有临也』。圣人直是聪明！」

问：「颜子『明睿所照』，合下已得其全体，不知于金声玉振体段俱到否？」曰：「颜子于金声意思却得之，但于玉振意思却未尽。」贺孙问：「只是做未到，却不是见未到？」曰：「是他合下都自见得周备，但未尽其极耳。」

「颜子明睿所照，子贡推测而知」，此两句当玩味，见得优劣处。颜子是真个见得彻头彻尾。子贡只是暗度想象，恰似将一物来比并相似，只能闻一知二。颜子虽是资质纯粹，亦得学力，所以见得道理分明。凡人有不及人处，多不能自知，虽知，亦不肯屈服。而子贡自屈于颜子，可谓高明，夫子所以与其弗如之说。

「明睿所照」，如个明镜在此，物来毕照。「推测而知」，如将些子火光逐些子照去推寻。

问：「『子贡推测而知』，亦是格物、穷理否？」曰：「然。若不格物、穷理，则推测甚底！」

问：「谢氏解『女与回也孰愈』章，大抵谓材之高下，无与人德之优劣。颜子虽闻一知十，然亦未尝以此自多。而子贡以此论之，乃其所以不如颜子者。夫子非以子贡之知二，为不如颜子之知十也。此固非当时答问之旨，然详味谢氏语势，恐其若是。」曰：「上蔡是如此说。吴材老十说中亦如此论。」集义。

吾未见刚者章

子曰：「吾未见刚者。」盖刚是坚强不屈之意，便是卓然有立，不为物欲所累底人，故夫子以为未见其人。或人不知刚之义，夫子以为「枵也欲，焉得刚」！欲与刚正相反。最怕有欲！南升。

问：「刚亦非是极底地位，圣门岂解无人？夫子何以言未见？」曰：「也是说难得。刚也是难得。」又言：「也是难得。淳录作：「无欲便是刚，真难得。」如那撑眉弩眼，便是欲。申枵便是恁地，想见他做得个人也大故劳攘。」义刚问：「秦汉以下，甚么人可谓之刚？」曰：「只看他做得如何。那拖泥带水底便是欲，那壁立千仞底便是刚。」叔器问：「刚莫是好仁，恶不仁否？盖刚有那勇猛底意思。」曰：「刚则能果断，谓好恶为刚，则不得。如这刀有此钢，则能割物；今叫割做钢，却不得。」又言：「刚与勇也自别。故『六言、六蔽』有『好刚不好学』，又有『好勇不好学』。」淳录略。

「枵也欲」。欲者，溺于爱而成癖者也。

「吾未见刚者」。欲与刚正相反，若耳之欲声，目之欲色之类，皆是欲。才有些被它牵引去，此中便无所主，焉得刚！或者以申枵为刚，必是外面悻悻自好。圣人观人，直从里面看出。见得它中无所主，只是色庄，要人道好，便是欲了，安得为刚！南升。

问「吾未见刚者」一章。曰：「人之资质，千条万别，自是有许多般，有刚于此而不刚于彼底，亦有刚而多欲，亦有柔而多欲，亦有刚而寡欲，亦有柔而寡欲，自是多般不同，所以只要学问。学问进而见得理明，自是胜得他。若是不学问，只随那资质去，便自是屈于欲，如何胜得他！盖学问则持守其本领，扩充其识，所以能胜得他而不为所屈也。此人之所贵者，惟学而已矣。」申枵也不是个榻蓐底人，是个刚悻做事聒噪人底人。

上蔡这处最说得好：「为物揜之谓欲，故常屈于万物之下。」今人纔要贪这一件物事，便被这物事压得头低了。申枨想只是个悻悻自好底人，故当时以为刚。然不知悻悻自好，只是客气如此，便有以意气加人之意，只此便是欲也。集注。

或问：「刚与悻悻何异？」曰：「刚者外面退然自守，而中不诎于欲，所以为刚。悻悻者，外面有崛强之貌，便是有计较胜负之意，此便是欲也。」

子贡曰我不欲人之加诸我章

子贡谓此等不善底事，我欲无以加于人，此意可谓广大。然夫子谓「非尔所及」，盖是子贡功夫未到此田地。学者只有个「恕」字，要充扩此心，渐渐勉力做向前去。如今便说「欲无加诸人」，无者，自然而然。此等地位，是本体明净，发处尽是不忍之心，不待勉强，乃仁者之事。子贡遽作此言，故夫子谓「非尔所及」，言不可以躐等。南升。

问：「子贡『欲无加诸人』，夫子教之『勿施于人』，何以异？」曰：「异处在『无』字与『勿』字上。伊川说『仁也』，『恕也』，看得精。」

问：「此如何非子贡所能及？」曰：「程先生语录中解此数段，终是未剖判。唯伊川经解之言，是晚年仁熟，方看得如此分晓，说出得如此分明。两句所以分仁恕，只是生熟、难易之间。」洽。

子贡曰「我不欲人之加诸我也，吾亦欲无加诸人」，未能忘我故也。颜渊曰「愿无伐善，无施劳」，能忘我故也。子路曰「愿车马，衣轻裘，与朋友共，敝之而无憾」，未能忘物也。「一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐」，能忘物也。镐。此条可疑。

至之问此章。曰：「正在『欲』字上，不欲时，便是全然无了这些子心。且如所不当为之事，人若能不欲为其所不当为，便是这个心都无了，是甚地位？未到这地位，便自要担当了，便不去做工夫。圣人所以答他时，且要它退一步做工夫。只这不自觉察，便是病痛。」怡。亦可疑。

子贡曰夫子之文章章

子贡性与天道之叹，见得圣门之教不躐等。又见其言及此，实有不可以耳闻而得之者。

「性与天道」，性，是就人物上说；天道，是阴阳五行。

吉甫问性与天道。曰：「譬如一条长连底物事，其流行者是天道，人得之者为性。干之『元亨利贞』，天道也，人得之，则为仁义礼智之性。」佐录云：「天道流行是一条长连底，人便在此天道之中，各得一截子。」

自「性与天道」言之，则天道者，以天运而言。自「圣人之于天道」言之，则天道又却以性分而言。这物事各有个顿放处。

问性与天道。曰：「『天有四时，春夏秋冬，风雨霜露，无非教也。地载神气，神气风霆，风霆流形，庶物露生，无非教也』。此可以观性与天道。」

寓问：「集注说，性以人之所受而言，天道以理之自然而言。不知性与天道，亦只是说五常，人所固有者，何故不可得闻？莫只是圣人怕人躐等否？」曰：「这般道理，自是未消得理会。且就它威仪、文辞处学去。这处熟，性、天道自可晓。」又问：「子贡既得闻之后，叹其不可得闻，何也？」曰：「子贡亦用功至此，方始得闻。若未行得浅近者，便知得他高深作甚么！教圣人只管说这般话，亦无意思。天地造化阴阳五行之运，若只管说，要如何？圣人于易，方略说到此处。『子罕言利，与命，与仁』。只看此处，便见得圣人罕曾说及此。」又举「子所雅言，诗、书、执礼，皆雅言也」。「此处却是圣人常说底。后来孟子方说那话较多。」

问：「集注谓『天道者，天理自然之本体』，如何？」曰：「此言天运，所谓『继之者善也』，即天理之流行者也。性者，着人而行之。」

问：「『夫子之文章』，凡圣人威仪言辞，皆德之着见于外者，学者所共闻也。至于性与天道，乃是此理之精微。盖性者是人所受于天，有许多道理，为心之体者也。天道者，谓自然之本体所以流行而付与万物，人物得之以为性者也。圣人不以骤语学者，故学者不得而闻。然子贡却说得性与天道如此分明。必是子贡可以语此，故夫子从而告之。」曰：「文振看得文字平正，又浹洽。若看文字，须还他平正；又须浹洽无亏欠，方得好。」南升。

问：「子贡是因文章中悟性、天道，抑后来闻孔子说邪？」曰：「是后来闻孔子说。」曰：「文章亦性、天道之流行发见处？」曰：「固亦是发见处。」

然他当初只是理会文章，后来是闻孔子说性与天道。今不可硬做是因文章得。然孔子这般也罕说。如『一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也』，因系易方说此，岂不是言性与天道。又如『鼓万物而不与圣人同忧』，『大哉干元，万物资始』，岂不言性与天道。」

器之问：「性与天道，子贡始得闻而叹美之。旧时说，性与天道，便在这文章里，文章处即是天道。」曰：「此学禅者之说。若如此，孟子也不用说性善，易中也不须说『阴阳不测之谓神』。这道理也着知。子贡当初未知得，到这里方始得闻耳。」

问：「孔子言性与天道，不可得而闻，而孟子教人乃开口便说性善，是如何？」曰：「孟子亦只是大概说性善。至于性之所以善处，也少得说。须是说『一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也』处，方是说性与天道尔。」

叔器问：「谢氏文章性、天道之说，先生何故不取？」曰：「程先生不曾恁地说。程先生说得实，他说得虚。」安卿问：「先生不取谢氏说者，莫是为他说『只理会文章，则性、天道在其间否』？」曰：「也是性、天道只在文章中。然圣人教人也不恁地。子贡当时不曾恁地说。如『天命之谓性』，便是分明指那性。『大哉干元，万物资始』，便是说道理。『一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也』，便是性与天道。只是不迎头便恁地说。」

朱子语类卷第二十九

论语十一

公冶长下

子路有闻章

问「子路有闻，未之能行，惟恐有闻」，因举子路数事，以明子路好学如此，而仕卫之出处乃如彼。曰：「今只当就『子路有闻』上考究，不须如此牵二三说。不知要就此处学子路『未之能行，惟恐有闻』，还只要求子路不是处。如此看，恐将本意失了。就此言之，见得子路勇于为善处。他这处直是见得如此分明。到得闻其正名处，却鹞突。学者正要看他这处，在卫又是别项说

话也。」又曰：「可见古人为己之实处。子路急于为善，唯恐行之不彻。譬如人之饮食，有珍羞异馔，须是吃得尽方好。若吃不透，亦徒然。子路不急于闻，而急于行。今人惟恐不闻，既闻得了，写在册子上便了，不去行处着工夫。」寓录略。

子贡问曰孔文子章

问：「孔文子，孔伋之事如此不好，便『敏而好学，不耻下问』，济得甚事！而圣人取之，何也？」曰：「古人谥法甚宽，所谓『节以一惠』，言只有一善亦取之。节者，节略而取其一善也。孔文子固是不好，只节此一惠，则敏学下问，亦是它好处。」

问孔文子之谥。曰：「古人有善虽多，而举一以为谥。如有十事皆善，只举一善可以包之。如九事不善，只有一善，则亦可以一善为谥。皆无一善，而后名之曰『幽』、『厉』。凡二字谥，非礼也。如『贞惠文子』，『睿圣武公』，皆是饶两字了。周末王亦有二字谥。」

问：「『勤学好问为文』，谥之以『文』，莫是见其躬行之实不足否？」曰：「不要恁地说。不成文王便是不能武，武王便是不能文！『谥以尊名，节以一惠』，如有十事不善，云云，同淳录。名之曰『幽』、『厉』。它而今是能勤学好问，便谥之以『文』，如何见得它躬行之不足？那不好底自是不好，而今既谥之以『文』，便见得它有这一长，如何便说道是将这一字来贬它！」又问：「孙宣公力言双字谥之非，不知双字谥起于何时。」曰：「『谥以尊名，节以一惠』，便是只以一字谥为惠。而今若加二字，或四字，皆是分外有了。若如文王之德如此，却将几个字谥方尽！如双字谥，自周已是如此了，如威烈王慎靓王，皆是。」

「孔文子何以谓之文也」？此一段专论谥，故注云：「非经天纬地之『文』也。」周礼，谥只有二十八字。如「文」字，文王谥曰「文」，周公亦谥为「文」，今孔文子亦谥为「文」，不成说孔文子与文王一般。盖人有善多者，则摘其尤一事为谥。亦有只有一善，则取一善为谥，而隐其它恶者，如孔文子事是也。

吉甫问「经天纬地之『文』」。曰：「经天纬地，是有文理。一横一直皆有文理，故谓之『文』。孔文子之文是其小者。如本朝杨文公之属，亦谓之『文』。」

问「经天纬地曰『文』」。曰：「经是直底，纬是横底。理会得天下事横者直者各当其处，皆有条理分晓，便是经天纬地。其次如文辞之类，亦谓之『文』，但是文之小者耳。」直卿云：「伊川谓『伦理明顺曰『文』』，此言甚好。」

问：「文如何经天纬地？」曰：「如织布绢，经是直底，纬是横底。」或问：「文之大者，莫是唐虞成周之文？」曰：「『裁成天地之道，辅相天地之宜』，此便是经天纬地之文。」问：「文只是发见于外者为文？」曰：「处事有文理，是处是文。」

因论孔文子，曰：「圣人宽肠大度，所以责人也宽。」

问：「『孔文子敏而好学』，与颜子之好学，如何？」曰：「文子与颜子所以不同者，自是颜子所好之学不同，不干『以能问于不能』事。使文子『以能问于不能』，亦只是文子之学。」

子谓子产章

问：「子产温良慈恺，莫短于才否？」曰：「孔子称子产『有君子之道四』，安得谓短于才？子产政事尽做得好，不专爱人。做得不是，他须以法治之。孟子所言『惠而不知为政』者，偶一事如此耳。」

问：「『使民也义』，是教民以义？」先生应。

问：「『其使民也义』，如『都鄙有章，上下有服，田有沟洫，庐井有伍』之类。谓为之裁处得是当，使之得其定分也。」曰：「『义』字说得未是。『义』字有刚断之意。其养民则惠，使民则义。『惠』字与『义』字相反，便见得子产之政不专在于宽。就『都鄙有章』处，看得见『义』字在子产上，不在民上。」南升。

吉甫问「都鄙有章，上下有服」。曰：「有章，是有章程条法；有服，是贵贱衣冠各有制度。郑国人谓『取我田畴而伍之，取我衣冠而褚之』，是子产为国时，衣服有定制，不敢着底，皆收之囊中，故曰『取而褚之』。」盖卿录云：「有章，是都鄙各有规矩；有服，是衣冠服用皆有等级高卑。」

臧文仲居蔡章

「山节藻梲」，为藏龟之室，以渎鬼神，便是不知。古人卜筮之事固有之，但一向靠那上去，便是无意智了。如祀爰居，是见一鸟飞来，便去祀他，岂是有意智！看他三不知，皆是渎鬼神之事。山节藻梲不是僭，若是僭时，孔子当谓之不仁。臧文仲在当时既没，其言立，人皆说是非常底人，孔子直是见他不是处。此篇最好看，便见得圣人「微显阐幽」处。南升。时举录见下。

文振问「臧文仲」「季文子」「令尹子文」「陈文子」数段。曰：「此数段是圣人『微显阐幽』处。惟其似是而非，故圣人便分明说出来，要人理会得。如臧文仲，人皆以为知，圣人便说道它既惑于鬼神，安得为知！盖卜筮之事，圣人固欲使民信之。然藏蓍龟之地，须自有个合当底去处。今文仲乃为山节藻梲以藏之，须是它心一向倒在卜筮上了，如何得为知！古说多道它僭。某以为若是僭，则不止谓之不知，便是不仁了。圣人今只说他不知，便是只主不知而言也。」

问：「居蔡之说，如集注之云，则是藏龟初未为失，而山节藻梲亦未为僭。臧文仲所以不得为知者，特以其惑于鬼神，而作此室以藏龟尔。」曰：「山节藻梲，恐只是华饰，不见得其制度如何。如夫子只讥其不知，便未是僭，所谓『作虚器』而已。『大夫不藏龟』，礼家乃因此立说。」

臧文仲无大段善可称。但他不好处，如论语中言居蔡之事；左氏言「不仁不知者三」，却占头项多了。然他是个会说道理底人，如教行父事君之礼；如宋大水，鲁遣使归言宋君之意，臧曰：「宋其兴乎！禹汤罪己，其兴也勃焉；桀纣罪人，其亡也忽焉。」皆是他会说。

子张问曰令尹子文章

或问：「令尹子文之忠，若其果无私意，出于至诚惻怛，便可谓之仁否？」曰：「固是。然不消泥他事上说，须看他三仕三已，还是当否。以旧政告新令尹，又须看他告得是否。只缘他大体既不是了，故其小节有不足取。如管仲之三归、反玷，圣人却与其仁之功者，以其立义正也。故管仲是天下之大义，子文是一人之私行耳。譬如仗节死义之人，视坐亡而立化者虽未必如他之修然，然大义却是。彼虽去得好，却不足取也。」

三仕三已所以不得为仁，盖不知其事是如何：三仕之中，是有无合当仕否？三已之中，又不知有无合当已否？

黄先之问「子文」「文子」二曰：「今人有些小利害，便至于头红面赤；子文却三仕三已，略无喜愠。有些小所长，便不肯轻以告人，而子文乃尽以旧政告之新尹。此岂是容易底事！其地位亦甚高矣。今人有一毫系累，便脱洒不得，而文子有马十乘，乃弃之如敝屣然。此亦岂是易事！常人岂能做得。后人因孔子不许他以仁，便以二子之事为未足道，此却不可。须当思二子所为如此高绝，而圣人不许之以仁者，因如何未足以尽仁。就此处子细看，便见得二子不可易及，而仁之体段实是如何，切不可容易看也。」

履之说子文文子。曰：「公推求得二子太苛刻，不消如此。某注中亦说得甚平，不曾如公之说。圣人之语本自浑然，不当如此搜索他后手。今若有个人能三仕三已无喜愠，也是个甚么样人！这个强不得，若强得一番无喜愠，第二番定是动了。又如有马十乘，也自是个巨室有力量人家，谁肯弃而违之！文子却脱然掉了去，也自是个好人，更有多少人●舍去不得底，所以圣人亦许其忠与清，只说『未知，焉得仁』！圣人之语，本自浑然，不当如此苛刻搜人过恶，兼也未消论到他后来在。」焘录别出。

或问「令尹子文」一章。曰：「如子文之三仕三已而无喜愠，已是难了，不可说他只无喜愠之色，有喜愠之心。若有喜愠之心，只做得一番过，如何故得两三番旧令尹之政必告新令尹，亦不可说他所告是私意，只说未知所告者何事。陈文子有马十乘，亦是大家，他能弃而去之，亦是大段放得下了。亦不可说他是避利害，如此割舍。且当时有万千●舍不得不去底，如公之论，都侵过说，太苛刻了。圣人是平说，本自浑然，不当如此搜索他后手。」

问：「令尹子文之事，集注言：『未知皆出于天理而无人欲之私，故圣人但以忠许之。』窃详子文告新令尹一节，若言徒知有君而不知有天子，徒知有国而不知有天下，推之固见其不皆出于天理也。至于三仕无喜，三已无愠，分明全无私欲。先生何以识破他有私处？」曰：「也不曾便识破。但是夫子既不许之以仁，必是三仕三已之间，犹或有未善也。」集注。

问：「先生谓『当理而无私心则仁矣』，先言当理而后言无私心者，莫只是指其事而言之欤？」曰：「然。」

或问：「子文文子未得为仁，如何？」曰：「仁者『当理而无私心』，二子各得其一。盖子文之无喜愠，是其心固无私，而于事则未尽善；文子洁身去

乱，其事善矣，然未能保其心之无私也。仁须表里心事一一中理，乃可言。圣人辞不迫切，只言未知如何而得仁，则二子之未仁自可见。」此说可疑。

问：「集注论忠、清，与本文意似不同。」曰：「二子忠、清而未尽当理，故止可谓之忠、清，而未得为仁，此是就其事上着实研究出来。若不如此，即不知忠、清与仁有何分别。此须做个题目入思议始得，未易如此草草说」赐。

问：「子文之忠，文子之清，圣人只是就其一节可取。如仁，却是全体，所以不许他。」曰：「也恁地说不得。如『三仁』，圣人也只是就他一节上说。毕竟一事做得是时，自可以见其全体。古人谓观凤一羽，足以知其五色之备。如三子之事皆不可见，圣人当时许之，必是有以见得他透彻。若二子之事，今皆可考，其病败亦可见。以表证里，则其里也可知矣。」

问：「子文之忠，文子之清，『未知，焉得仁』？」曰：「此只就二子事上说。若比干伯夷之忠、清，是就心上说。若论心时，比干伯夷已是仁人，若无让国、谏纣之事，亦只是仁人，盖二子忠、清元自仁中出。若子文文子，夫子当时只见此两件事是清与忠，不知其如何得仁也。」又曰：「夫欲论仁，如何只将一两件事便识得此人破！须是尽见得他表里，方识得破。」

夷齐之忠、清，是本有底，故依旧是仁。子文文子之忠、清，只得唤做忠、清。赐。

问：「子文若能止僭王猾夏，文子去就若明，是仁否？」曰：「若此却是以事上论。」曰：「注中何故引此？」曰：「但见其病耳。」

师[共邱-丘]问云云。曰：「大概看得也是。若就二子言之，则文子资禀甚只缘他不讲学，故失处亦大。」

「子文文子」一章，事上迹上是忠、清，上蔡解。见处是仁。子文只是忠，不可谓之仁。若比干之忠，见得时便是仁。也容有质厚者能之。若便以为仁，恐子张识忠、清，而不识仁也。集义。

五峰说令尹子文陈子文处，以知为重。说「未知，焉得仁」，知字绝句。今知言中有两章说令尹处，云：「楚乃古之建国，令尹为相，不知首出庶物之道。」若如此，则是谓令尹为相，徒使其君守僭窃之位，不能使其君王天下耳。南轩谓恐意不如此。然南轩当时与五峰相与往复，亦只是讲得个大体。南

轩只做识仁体认，恐不尽领会五峰意耳。五峰疑孟之说，周遮全不分晓。若是恁地分疏孟子，[戔]地沉沦，不能得出！

问：「五峰问南轩：『陈文子之清，令尹子文之忠，初无私意。如何圣人以仁许之？』」枅尝思之，而得其说曰，仁之体大，不可以一善名。须是事事尽合于理，方谓之仁。若子文之忠，虽不加喜愠于三仕三已之时，然其君僭王窃号，而不能正救。文子之清，虽弃十乘而不顾，然崔氏无君，其恶已着，而略不能遏止之。是尽于此，而不尽于彼；能于其小，而不能于其大者，安足以语仁之体乎？」曰：「读书不可不子细。如公之说，只是一说，非圣人当日本意。夫仁者，心之德。使二子而果无私心，则其仕已而无喜愠，当不特谓之忠而谓之仁；弃十乘而不居，当不特谓之清而谓之仁。圣人所以不许二子者，正以其事虽可观，而其本心或有不然也。」枅。

「令尹子文陈文子等，是就人身上说仁。若识得仁之统体，即此等不难晓矣」。或曰：「南轩解此，谓『有一毫私意皆非仁。如令尹子文陈文子以终身之事求之，未能无私，所以不得为仁』。」曰：「孔子一时答他，亦未理会到他终身事。只据子张所问底事，未知是出于至诚恻怛，未知是未能无私。孔子皆不得而知，故曰：『未知，焉得仁！』非是以仕已无喜愠，与弃而违之为非仁也。这要在心上求。然以心论之，子文之心胜文子之心。只是心中有些小不慊快处，便是不仁。」文蔚曰：「所以孔子称夷齐曰：『求仁而得仁，又何怨！』」曰：「便是要见得到此。」

季文子三思而后行章

问「季文子三思而后行」章。曰：「思之有未得者，须着子细去思。到思而得之，这方是一思。虽见得已是，又须平心更着思一遍。如此，则无不当者矣。若更过思，则如称子称物相似，推来推去，轻重却到不定了。」

「季文子三思而后行。子曰：『再，斯可矣。』」曰：「圣人也只是大概如此说。谓如明理底人，便思三两番，亦不到得私意起。又如鲁钝底人，思一两番不得，第三四番思得之，无定。然而多思，大率流而入私意底多。虽此是圣人就季文子身上说，然而圣人之言自是浑厚，占得地位阔。『再，斯可矣』，是常法大概当如此。」

「『季文子三思而后行』，程子所谓『三则私意起而反感』，如何？」曰：「这是某当问公底。」某云：「若是思之未透，虽再三思之何害？」先生

曰：「不然。且如凡事，初一番商量，已得成个体段了；再思一番，与之审处当行不当行，便自可决断了。若于其中又要思量那个是利，那个是害，则避害就利之心便起，如何不是私？」炎。

问：「看雍也，更有何商量处？」贺孙曰：「向看公冶长一篇，如『微生高』『季文子三思』二章，觉得于人情未甚安。」曰：「是如何未安？如今看得如何？」曰：「向看得如乞酖事，也道是着如此委曲。三思事，也道是着如此审细。如今看来，乃天理、人欲相胜之机。」曰：「便是这般所在，本是平直易看。只缘被人说得支蔓，故学者多看不见这般所在。如一件物事相似，自恁地平平正正，更不着得些子跷欹。是公乡里人去说这般所在，却都劳攘了。凡事固是着审细，才审一番，又审一番，这道理是非，已自分晓。少间纔去计较利害，千思百算，不能得了，少间都滚得一齐没理会了。」问：「这差处是初间略有些意差，后来意上生意，不能得了。」曰：「天下事那里被你算得尽！才计较利害，莫道三思，虽百思也只不济事。如今人须要计较到有利无患处，所以人欲只管炽，义理只管灭。横渠说：『圣人不教人避凶而趋吉，只教人以正信胜之。』此可破世俗之论。这不是他看这道理洞彻，如何说得到这里。若不是他坚劲峭绝，如何说得到这里。」又云：「圣人于微处一一指点出来教人。他人看此二章，也只得足似闲。」

又问「乞酖」及「三思」章。曰：「三思是乱了是非。天下事固有难易。易底，是非自易见。若难事，初间审一审，未便决得是非；更审一审，这是非便自会分明。若只管思量利害，便纷纷杂杂，不能得了。且如只是思量好事，若思得纷杂，虽未必皆邪，已自不正大，渐渐便入于邪僻。况初来原头自有些子私意了，如乞酖，若无，便说无。若恁地曲意周旋，这不过要人道好，不过要得人情。本是要周旋，不知这心下都曲小了。若无便说无，是多少正大！至若有大急难，非己可成，明告于众，以共济其急难，这又自不同。若如乞酖，务要得人情，这便与孟子所谓『士未可以言而言，可以言而不言，是皆穿窬之类也』同意。易比之九五云：『显比。王用三驱，失前禽。邑人不诫，吉。』圣人之于人，来者不拒，去者不追，如何一一要曲意周旋！纔恁地，便滞于一偏，况天理自不如此。」

宁武子邦有道则知章

问「宁武子」章。曰：「武子不可不谓知。但其知，时人可得而及。」南升。

问宁武子。曰：「此无甚可疑。邦有道，安分做去，故无事可称。邦无道，则全身退听非难，人皆能如此。惟其不全身退听，却似愚。然又事事处置得去，且不自表着其能，此所以谓『其愚不可及也』。」赐。

宁俞「邦有道则智，邦无道则愚」。邦虽无道，是他只管向前做那事去；又却能沉晦不露，是非避事以免祸也。言「不可及」，亦犹庄子之「难能」，深予之之辞。

通老问宁武子之愚。曰：「愚，非愚鲁之谓，但是有才不自暴露。观卫侯为晋文公所执，他委曲调护，此岂愚者所能为！故文公以为忠而免之。忠岂愚之谓！当乱世而能如此，此其所以免祸也。」

宁武子当卫成公出奔时，煞曾经营着力来。愚，只是沉晦不认为己功，故不可及。若都不管国家事，以是为愚，岂可以为不可及也！

问「宁武子其愚不可及」。曰：「他人于邦无道之时，要正救者不能免患，要避患者又却偷安。若宁武子之愚，既能韬晦以免患，又自处不失其正，此所以为不可及。」因举晋人有送酒者云：「『可力饮此，勿预时事。』如此之愚，则人皆能之也。」

宁武子「邦无道则愚」。曰：「愚有两节，有一般愚而冒昧向前底，少间都做坏了事。如宁武子虽冒昧向前，不露圭角，只猝猝做将去；然少间事又都做得了，此其愚不可及也。」

器之问：「当卫之无道，武子却不明进退之义，而乃周旋其间，不避艰险，是如何？」曰：「武子九世公族，与国同休戚，要与寻常无干涉人不同。若无干涉人，要去也得，住也得。若要去时，须早去始得。到那艰险时节却要去，是甚道理！」

问：「宁武子世臣，他人不必如此。」曰：「然。又看事如何。若羁旅之臣，见几先去则可。若事已尔，又岂可去！此事最难，当权其轻重。」

问宁武子愚处。曰：「盖不自表暴，而能周旋成事，伊川所谓『沈晦以免患』是也。」集注。

问：「先生谓武子仕成公无道之君云云，『此其愚之不可及也』。后面又取程子之说曰：『邦无道，能沈晦以免患，故曰「不可及也」。亦有不当愚者，比干是也。』若所谓『亦有不当愚者』，固与先生之意合。若所谓『沈晦

以免患』者，却似与先生意异。」曰：「武子不避艰险以济其君，愚也。然卒能全其身者，智也。若当时不能沈晦以自处，则为人所害矣，尚何君之能济哉！故当时称知，又称其愚也。」

周元兴问宁武子。曰：「武子当文公有道之时，不得作为，然它亦无事可见，此『其知可及也』。至成公无道失国，若智巧之士，必且去深僻处隐避不肯出来。武子竭力其间，至诚恳恻，不避艰险，却能摆脱祸患，卒得两全。非它能沈晦，何以致此。若比以智自免之士，武子却似个愚底人，但其愚得来得好。若使别人处之，纵免祸患，不失于此，则失于彼，此武子之愚所以不可及。若『比干谏而死』，看来似不会愚底人。然它于义却不当愚，只得如此处，又与武子不同，故伊川说：『亦有不当愚者，比干是也。』」

问：「比干何以不当愚？」曰：「世间事做一律看不得。圣人不是要人人学宁武子，但如武子，亦自可为法。比干却是父族，微子既去之后，比干不容于不谏。谏而死，乃正也。人当武子之时，则为武子；当比干之时，则为比干，执一不得也。」

子在陈章

「斐然成章」，也是自成一家了，做得一章有头有尾。且如狂简，真个了得狂简底事，不是半上落下。虽与圣贤中道不同，然毕竟是他做得一项事完全，与今学者有头无尾底不同。圣人不得中道者与之，故不得已取此等狂狷之人，尚有可裁节，使过不及归于中道。不似如今人不曾成得一事，无下手脚裁节处。且如真个了得一个狂简地位，也自早不易得。释老虽非圣人之道，却被他做得成一家。

成章，是做得成片段，有文理可观。盖他狂也是做得个狂底人成，不是做得一上，又放掉了。狷也是他做得狷底成，不是今日狷，明日又不狷也。如孝真个是做得孝成，忠真个是做得忠成。子贡之辩，子路之勇，都是真个做得成了。不是半上落下，今日做得，明日又休也。

「斐然成章」。狂简进取，是做得透彻，有成就了。成章，谓如乐章，五声变成文之谓，如五采成文之谓章。言其做得成就，只恐过了，所以欲裁之。若是半青半黄，不至成就，却如何裁得！

子在陈，曰：「归欤！归欤！吾党之小子狂简，斐然成章。」当时从行者朝夕有商量，无可忧者。但留在鲁国之人，惟其狂简，故各自成章，有头有尾，不知裁度。若异端邪说，释老之学，莫不自成一家，此最害义。如坐井观天，彼自以为所见之尽。盖窟在井里，所见自以为足；及到井上，又却寻头不着。宁可理会不得，却自无病。

先之问：「孔子在陈，小子狂简，欲归而裁之。然至后来曾皙之徒吊丧而歌，全似老庄。不知圣人既裁之后，何故如此？」曰：「裁之在圣人，而听不听在他也。」

问：「孔子在陈曰：『归欤！归欤！』此盖夫子历聘诸国，见当时不能行其道也，故欲归而传之门人。狂简者立高远之志，但过高而忽略，恐流于异端。故孔子思归，将以裁正之也。」曰：「孟子谓『不忘其初』，便是只管一向过高了。」又曰：「文振说文字，大故细。」南升。

或问：「『子在陈』一章，看得夫子行道之心，切于传道之心。」曰：「也不消如此说。且如人而今做事，还是做目前事，还是做后面事？盖道行于时，自然传于后。然行之于时，而传之于后，则传之尤广也。」或曰：「如今日无非尧舜禹汤之道。」曰：「正此谓也。」又问：「裁之为义，如物之不正，须裁割令正也。」曰：「自是如此。且如狂简底人，不裁之则无所收检，而流入于异端。盖这般人，只管是要他身高，都不理会事，所以易入于异端。大率异端皆是遯世高尚底人，素隐行怪之人，其流为佛老。又曰：「遯世高尚，皆是苦行底人。」而今所以无异端，缘那样人都便入佛老去了。且如孟之反不伐，是他自占便宜处，便如老氏所谓『不为天下先』底意思。子桑子死，琴张吊其丧而歌，是不以生死芥带，便如释氏。子桑户不衣冠而处，夫子讥其「同人道于牛马」。或问又云：「皆老氏之流也。」如此等人，虽是志意高远，然非圣人有以裁正之，则一向狂去，更无收杀，便全不济事了。」又云：「仁民爱物，固是好事。若流入于墨氏『摩顶放踵而利天下为之』，则全不好了。此所以贵裁之也。」

蜚卿问：「孔子在陈，何故只思狂士，不说狷者？」曰：「狷底已自不济事。狂底却有个躯壳，可以鞭策。斐，只是自有文采。诗云『有斐君子』，『萋兮斐兮』。成章，是自有个次第，自成个模样。」贺孙问：「集注谓『文理成就而着见』，是只就他意趋自成个模样处说？」又云：「『志大而略于细』，是就他志高远而欠实做工夫说否？」曰：「然。狷者只是自守得些，便道是了，所谓『言必信，行必果』者是也。」集注。

问：「先生解云：『斐，文貌。成章，言其文理成就，有可观者。』不知所谓文，是文辞邪？亦指事理言之邪？」曰：「非谓文辞也，言其所为皆有文理可观也。」又问：「狂简既是『志大而略于事』，又却如何得所为成章？」曰：「随他所见所习，有伦有序，有首有尾也。便是异端，虽与圣人之道不同，然做得成就底，亦皆随他所为，有伦序，有首尾可观也。」

问：「集注谓『文理成就』，如何？」曰：「虽是狂简非中，然却做得这个道理成个物事，自有可观，不是半上落下。故圣人虽谓其狂简而不知所裁，然亦取其成一个道理。大率孔门弟子，随其资质，各能成就。如子路之勇，真个成一个勇；冉求之艺，真个成一个艺。言语、德行之科皆然，一齐被他做得成就了。」

符舜功问：「集注释『狂简』之『狂』，皆作高远之意，不知『罔念作狂』之『狂』，与此『狂』字如何？」曰：「也不干事。」又问：「『狂而不直』如何？」曰：「此却略相近。『狂而不直』，已自是不好了，但尚不为恶。若『罔念作狂』，则是如桀纣样迷惑了。」

问：「『恐其过中失正而或流于异端』。如庄列之徒，莫是不得圣人为之依归而无所取裁者否？」曰：「也是恁地。」又问：「子夏教门人就洒扫应对上用工，亦可谓实。然不一再传，而便流为庄周，何故？」曰：「也只是韩退之恁地说，汉书也说得不甚详。人所见各不同，只是这一个道理，才看得别，便从那别处去。」

问狂简处。先生云：「古来异端，只是遁世高尚之士，其流遂至于释老。如子桑户死，琴张临其丧而歌，是不以死生芥蒂胸次。孟之反不伐，便如道家所谓三宝，『一曰不敢为天下先』是也。似此等人，虽则志意高远，若不得圣人裁定，亦不济事。」

伯夷叔齐章

「伯夷叔齐不念旧恶」，要见得他胸中都是义理。拱

文振问「不念旧恶，怨是用希」。曰：「此与颜子『不迁怒』意思相似。盖人之有恶，我不是恶其人，但是恶其恶耳。到他既改其恶，便自无可恶者。今人见人有恶便恶之，固是。然那人既改其恶，又从而追恶之，此便是因人一事之恶而遂恶其人，却不是恶其恶也。」南升录云：「此与『不迁怒』一般。」

其所恶者，因其人之可恶而恶之，而所恶不在我。及其能改，又只见他善处，不见他恶处。圣贤之心皆是如此。」

「不念旧恶」，非恶其人也，恶其人之无状处。昨日为善，今日为恶，则恶之而不好矣；昨日为恶，今日为善，则好之而不恶矣，皆非为其人也。圣人率如此，但伯夷平日以隘闻，故特明之。

问「伯夷不念旧恶」。曰：「这个也只是恰好，只是当然。且如人之有恶，自家合当怒之。人既改了，便不当更怒之。然伯夷之清，也却是个介僻底人，宜其恶恶直是恶之。然能『不念旧恶』，却是他清之好处。」

问：「苏氏言：『二子之出，意其父子之间有违言焉，若申生之事欤！』『不念旧恶』，莫是父子之间有违言处否？」曰：「然。」问：「孟子所言伯夷事自是如此孤洁。谏武王伐商，又都是伯夷，而叔齐之事不可得见。未知其平时行事如何，却并以『不念旧恶』称之。」曰：「让国二子同心，度其当时，必是有怨恶处。」问：「父欲立叔齐，不立伯夷，在叔齐何有怨恶？」曰：「孤竹君不立伯夷而立叔齐，想伯夷当时之意亦道：『我不当立，我弟却当立。』叔齐须云：『兄当立不立，却立我！』兄弟之间，自不能无此意。」问：「兄弟既逊让，安得有怨？」曰：「只见得他后来事。当其初岂无怨恶之心？夫子所以两处皆说二子无怨。」问：「某看『怨是用希』之语，不但是兄弟间怨希。这人孤立，易得与世不合，至此无怨人之心，此其所以为伯夷叔齐欤？」曰：「是如此。」或问。

问：「苏氏『父子违言』之说，恐未稳否？」曰：「苏氏之说，以为己怨，而『希』字犹有些怨在。然所谓『又何怨』，则绝无怨矣，又不相合。恐只得从伊川说，怨是人怨。旧恶，如『衣冠不正，望望然去』之类。盖那人有过，自家责他，他便生怨。然他过能改即止，不复责他，便不怨矣。其所怨者，只是至愚无识，不能改过者耳。」

孰谓微生高直章

酰，至易得之物，尚委曲如此，若临大事，如何？当有便道有，无便道无。才枉其小，便害其大，此皆不可谓诚实也。

「只『乞诸其邻而与之』，便是屈曲处」。又问：「或朋友间急来觅一物，自家若无，与他去邻家觅之，却分明说与，可否？」曰：「这个便是自家要做一面人情，盖谓是我为你乞得。」

问：「看孔子说微生高一章，虽一事之微，亦可见王霸心术之异处：一便见得皞皞气象，一便见得驩虞气象。」曰：「然。伊川解『显比』一段，说最详。」

问：「微生高不过是『曲意徇物，掠美市恩』而已。所枉虽小，害直甚大。圣人观人，每于微处，便察见心术不是。」曰：「所谓『曲意徇物，掠美市恩』，其用心要作甚？」南升。集注。

问：「范氏言『千驷万锺，从可知焉』，莫是说以非义而予，必有非义而取否？」曰：「不是说如此予，必如此取。只看他小事尚如此，到处千驷万锺，亦只是这模样。微生高用心也是怪，酰有甚难得之物！我无了，那人有，教他自去求，可矣。今却转乞与之，要得恩归于己。若教他自就那人乞，恩便归那人了，此是甚心术！淳录云：「若是紧要底物，我无，则求与之犹自可。」若曰宛转济人急难，则犹有说。今人危病，转求丹药之类，则有之。」问：「『取予』二字有轻重否？寓以为宁过于予，必严于取，如何？」曰：「如此却好。然看『一介不以与人，一介不以取人』，本不分轻重。今看予，自是予他人，不是入己，宁过些不妨，却不干我事。取，则在己取之，必当严。」杨问：「文中子言：『轻施者必好夺。』如何？」曰：「此说得亦近人情。」

问：「张子韶有一片论乞酰不是不直。上蔡之说亦然。」曰：「此无他，此乃要使人回互委曲以为直尔。噫！此乡原之渐，不可不谨。推此以往，而不为『枉尺直寻』者几希！」

行夫问此一章。曰：「人煞有将此一段做好说，谓其不如此抗直，犹有委曲之意。自张子韶为此说，今煞有此说。昨见戴少望论语讲义，亦如此说。这一段下连『巧言、令色、足恭』，都是一意。当初孔门编排此书，已从其类。只自看如今有人来乞些酰，亦是闲底事，只是与他说自家无，邻人有之，这是多少正大，有何不可。须要自家取来，却做自底与之，是甚气象！这本心是如何？凡人欲恩由己出，皆是偏曲之私。恩由己出，则怨将谁归！」

巧言令色足恭章

义刚说「足恭」，云：「只是过于恭。」曰：「所谓足者，谓本当只如此，我却以为未足，而添足之，故谓之足。若本当如此，而但如此，则自是足了，乃不是足。凡制字如此类者，皆有两义。」

问「足恭」。曰：「『足』之为义，凑足之谓也。谓如合当九分，却要凑作十分，意谓其少而又添之也。才有此意，便不好。」

「足」，去声读，求足乎恭也，是加添之意。盖能恭，则礼已止矣。若又去上面加添些子，求足乎恭，便是私欲也。

巧言、令色、足恭，与匿怨，皆不诚实者也。人而不诚实，何所不至！所以可耻，与上文乞酖之义相似。煮录云：「这便是乞酖意思一般，所以记者类于此。」

问：「『巧言、令色、足恭』，是既失本心，而外为谄媚底人。『匿怨而友其人』，是内怀险谲，而外与人相善底人。」曰：「门人记此二事相连。若是微生高之心，弄来弄去，便做得这般可耻事出来。」南升。

问：「左丘明，谢氏以为『古之闻人』，则左传非丘明所作。」曰：「左丘是古有此姓，名明，自是一人。作传者乃左氏，别自是一人。是抚州邓大著名世，字符亚。如此说，他自作一书辩此。」

丘明所耻如此，左传必非其所作。

颜渊季路侍章

问：「『无伐善，无施劳』，善与劳如何分别？」曰：「善是自家所有之善，劳是自家做出来底。」

问：「『施劳』之『施』，是张大示夸意否？」曰：「然。」

问：「『老者安之，朋友信之，少者怀之』。孔子只举此三者，莫是朋友则是其等辈，老者则是上一等人，少者则是下一等，此三者足以该尽天下之人否？」曰：「然。」

问：「安老怀少，恐其间多有节目。今只统而言之，恐流兼爱。」曰：「此是大概规模，未说到节目也。」

「颜渊、季路侍」一段，子路所以小如颜渊者，只是工夫粗，不及颜渊细密。工夫粗，便有不周遍隔碍处。」又曰：「子路只是愿车马、衣服与人共，未有善可及人也。」

问「愿车马，衣轻裘，与朋友共」。曰：「这只是他心里愿得如此。他做工夫只在这上，岂不大段粗。」又曰：「子路所愿者粗，颜子较细向里来，且看他气象是如何。」

或问子路颜渊言志。曰：「子路只是说得粗，若无车马轻裘，便无工夫可做。颜子『无伐善，无施劳』，便细腻有工夫。然子路亦是无私而与物共者。」

子路如此做工夫，毕竟是疏。是有这个车马轻裘，方做得工夫；无这车马轻裘，不见他做工夫处。若颜子，则心常在这里做工夫，然终是有些安排在。

子路须是有个车马轻裘，方把与朋友共。如颜子，不要车马轻裘，只就性分上理会。「无伐善，无施劳」，车马轻裘则不足言矣。然以颜子比之孔子，则颜子犹是有个善，有个劳在。若孔子，便不见有痕迹了。夫子「不厌不倦」，便是「纯亦不已」。

问颜子子路优劣。曰：「子路粗，用心常在外。愿车马之类，亦无意思。若无此，不成不下工夫！然却不私己。颜子念念在此间。颜季皆是愿，夫子则无『愿』字。」曰：「夫子也是愿。」又曰：「子路底收敛，可以到颜子；颜子底纯熟，可以到夫子。」

子路颜渊夫子都是不私己，但有小大之异耳。子路只车马衣裘之间，所志已狭。颜子将善与众人公共，何伐之有。「施诸己而不愿，亦勿施于人」，何施劳之有？却已是煞展拓。然不若圣人，分明是天地气象！

问「颜渊季路侍」一章。曰：「子路与颜渊固均于无我。然子路做底都向外，不知就身己上自有这工夫。如颜子『无伐善，无施劳』，只是就自家这里做。」恭甫问：「子路后来工夫进，如『衣敝缁袍，与衣狐貉者立而不耻』，这却见于里面有工夫。」曰：「他也只把这个做了。自着破敝底，却把好底与朋友共，固是人所难能，然亦只是就外做。较之世上一等切切于近利者大不同。」

问颜渊季路夫子言志。曰：「今学者只从子路比上去，不见子路地位煞是上面有颜子底一层，见子路低了；更有夫子一层，又见颜子低了。学者望子路地位，如何会做得他底。他这气象煞大。不如是，何以为圣门高弟！」

叔器曰：「子路但及朋友，不及他人，所以较小。曰：『愿车马，衣轻裘，与朋友共。』以朋友有通财之义，故如此说。那行道之人，不成无故解衣衣之。但所以较浅小者，他能舍得车马轻裘，未必能舍得劳善。有善未必不伐，有劳未必不施。若能退后省察，则亦深密；向前推广，则亦阔大。范益之云：『颜子是就义理上做工夫，子路是就事上做工夫。』」曰：「子路是就意气上做工夫。颜子自是深潜淳粹，淳录作「缜密」。较别。子路是有些战国侠士气象，学者亦须如子路恁地割舍得。『士而怀居，不足以为士矣』。若今人恁地畏首畏尾，瞻前顾后，粘手惹脚，如何做得事成！恁地莫道做好人不成，便做恶人也不成！」先生至此，声极洪。叔器再反复说前章。先生曰：「且粗说，人之生，各具此理。但是人不见此理，这里都黑卒卒地。如猫儿狗子，饥便待物事吃，困便睡。到富贵，便极声色之奉。一贫贱，便忧愁无聊。圣人则表里精粗无不昭彻，其形骸虽是人，其实只是一团天理，所谓『从心所欲，不踰矩』。左来右去，尽是天理，如何不快活！」

或问：「子路『愿车马，衣轻裘，与朋友共』，是他做功夫处否？」曰：「这也不是他做工夫。亦是他心里自见得，故愿欲如此。然必有别做工夫处。若依如此做工夫，大段粗了。」又问：「此却见他心。」曰：「固是。此见得他心之恢广，磨去得那私意。然也只去得那粗底私意。如颜子，却是磨去那近里底了，然皆是对物我而言。」又云：「狂简底人，做来做去没收杀，便流入异端。如子路底人，做来做去没收杀，便成任侠去。」又问：「学者做工夫，须自子路工夫做起。」曰：「亦不可如此说。且如有颜子资质底，不成交他做子路也！」

亚夫问子路言志处。曰：「就圣人上看，便如日出而燭火息，虽无伐善无施劳之事，皆不必言矣。就颜子上看，便见得虽有车马衣裘共敝之善，既不伐不施，却不当事了，不用如子路样着力去做。然子路虽不以车马轻裘为事，然毕竟以此为一件功能。此圣人、大贤气象所以不同也。」

子路有济人利物之心，颜子有平物我之心，夫子有万物得其所之心。

吴伯英讲子路颜渊夫子言志。先生问众人曰：「颜子季路所以未及圣人者何？」众人未对。先生曰：「子路所言，只为对着一个不与朋友共敝之而有憾在。颜子所言，只为对着一个伐善施劳在。非如孔子之言，皆是循其理之当

然，初无待乎有所惩创也。子路之志，譬如一病人之最重者，当其既苏，则曰：『吾当谨其饮食起居也。』颜子之志，亦如病之差轻者，及其既苏，则曰：『吾当谨其动静语默也。』夫出处起居动静语默之知所谨，盖由不知谨者为之对也。曾不若一人素能谨护调摄，浑然无病，问其所为，则不过曰饥则食而渴则饮也。此二子之所以异于圣人也。至就二子而观之，则又不容无优劣。季路之所志者，不过朋友而已，颜子之志则又广矣。季路之所言者粗，颜子之所言者细也。」阎祖录云：「子路颜渊夫子言志，伊川诸说固皆至当。然二子之所以异于夫子者，更有一意：无憾，对憾而言也；无伐无施，对伐施而言也。二子日前想亦未免此病，今方不然。如人病后，始愿不病，故有此言。如夫子，则更无惩创，不假修为，此其所以异也。」

颜渊子路只是要克去「骄吝」二字。如谢氏对伊川云，知矜之为害而改之，然谢氏终有矜底意。如解「孟之反不伐」，便着意去解。

旧或说「老者安之」一段，谓老者安于我，朋友信于我，少者怀于我。此说较好。盖老者安于我，则我之安之必尽其至；朋友信于我，则我之为信必无尽；少者怀于我，则我之所以怀之必极其抚爱之道。却是见得圣人说得自然处。集注。

或问：「集注云『安于我，怀于我，信于我』，何也？」曰：「如大学『君子贤其贤而亲其亲，小人乐其乐而利其利』一般，盖无一物不得其所也。老者，我去安他，他便安于我；少者，我去怀他，他便怀于我；朋友，我去信他，他便信于我。」又问颜子子路所答。曰：「此只是各说身己上病痛处。子路想平日不能与朋友共裘马，颜子平日未能忘伐善施劳，故各如此言之。如新病安来说方病时事，如说我今日病较轻得些，便是病未曾尽去，犹有些根脚，更服药始得。彼云愿，则犹有未尽脱然底意思。又如病起时说愿得不病，便是曾病来。然二子如此说时，便是去得此病了，但尚未能如天子自然而已。如夫子则无此等了，旷然如太空，更无些滞碍。其所志但如此耳，更不消着力。」又曰：「古人拣己偏重处去克治。子路是去得个『吝』字，颜子是去得个『骄』字。」夔孙录云：「『二子言志，恰似新病起人，虽去得此病了，但着服药堤防，愿得不再发作。若圣人之志，则旷然太虚，了无一物。』」又曰：「古人为学，大率体察病痛，就上面克治将去。」

问：「『老者安之』云云，一说：『安者，安我也。』恭父谓两说只一意。」先生曰：「语意向背自不同。」贺孙云：「若作安老者说，方是做去。老者安我说，则是自然如此了。」曰：「然。」因举史记鲁世家及汉书地理志云：「『鲁道之衰，洙泗之间断断如也。』」谓先鲁盛时，少者代老者负荷，老

者即安之。到后来少者亦知代老者之劳，但老者自不安于役少者，故道路之间只见逊让，故曰『断断如也』。注云：『分辩之意也。』」

问：「仲由何以见其求仁？」曰：「他人于微小物事，尚恋恋不肯舍。仲由能如此，其心广大而不私己矣，非其意在于求仁乎？」

叔蒙问「夫子安仁，颜子不违仁，子路求仁」。曰：「就子路颜子圣人，只是见处有浅深大小耳，皆只是尽我这里底。子路常要得车马轻裘与朋友共，据他煞是有工夫了。轻财重义，有得些小泼物事，与朋友共，多少是好！今人计较财物，这个是我底，那个是你底，如此见得子路是高了。颜子常要得无伐善施劳，颜子工夫是大段缜密。就颜子分上，正恰好了，也只得如此。到圣人是安仁地位。大抵颜子『无伐善，无施劳』，也只与愿车马轻裘与朋友共相似；夫子安老、怀少、信朋友，也与『无伐善，无施劳』相似，但有浅深大小不同。就子路地位更收敛近里，便会到『无伐善，无施劳』处；就颜子地位更极其精微广大，便到安老、怀少、信朋友尔。」

问「夫子安仁，颜渊不违仁，子路求仁」。曰：「伊川云：『孔子二子之志，皆与物共者也，有浅深小大之间耳。』子路底浅，颜子底深；二子底小，圣人底大。子路底较粗，颜子底较细腻。子路必待有车马轻裘，方与物共，若无此物，又作么生。颜子便将那好底物事与人共之，见得那子路底又低了，不足为，只就日用间无非是与人共之事。颜子底尽细腻，子路底只是较粗。然都是去得个私意了，只是有粗细。子路譬如脱得上面两件麤底衣服了，颜子又脱得那近里面底衣服了，圣人则和那里面贴肉底汗衫都脱得赤骨立了。」

问：「观子路颜子孔子之志，皆是与物共者也。纔与物共，便是仁。然有小大之别：子路，求仁者也；颜子，不违仁者也；孔子，安仁者也。求仁者是有志于此理，故其气象高远，可以入道，然犹自车马轻裘上做工夫。颜子则就性分上做工夫，能不私其己，可谓仁矣。然未免于有意，只是不违仁气象。若孔子，则不言而行，不为而成，浑然天理流行而不见其迹，此安仁者也。」
曰：「说得也稳。大凡人有己则有私。子路『愿车马，衣轻裘，与朋友共』，其志可谓高远，然犹未离这躯壳里。颜子不伐其善，不张大其功，则高于子路。然『愿无伐善，无施劳』，便是犹有此心，但愿无之而已，是一半出于躯壳里。孔子则离了躯壳，不知那个是己，那个是物。凡学，学此而已。」南升。时举录云：「文振问此章。先生曰：『子路是不以外物累其心，方剥得外面一重粗皮子去。颜渊却又高一等，便是又剥得一重细底皮去，犹在躯壳子里。若圣人，则超然与天地同体矣！』」

问：「孔子安仁，固无可言。颜子不违仁，乃是已得之，故不违，便是『克己复礼』底事。子路方有与物共之志，故曰求仁。」曰：「然。」又曰：「这般事，如今都难说。他当时只因子路说出那一段，故颜子就子路所说上说，便见得颜子是个已得底意思。孔子又就颜子所说上说，皆是将己与物对说。子路便是个舍己忘私底意思。今若守定他这说，曰此便是求仁，不成子路每日都无事，只是如此！当时只因子路偶然如此说出，故颜子孔子各就上面说去，其意思各自不同。使子路若别说出一般事，则颜子孔子又自就他那一般事上说，然意思却只如此。」

子路颜渊孔子言志，须要知他未言时如何。读书须迎前看，不得随后看。所谓「考迹以观其用，察言以求其心」。且如公说从仁心上发出，所以忘物我，言语也无病，也说得去，只是尚在外边。程先生言「不私己而与物共」，是三段骨体。须知义理不能已之处，方是用得。大抵道理都是合当恁地，不是过当。若到是处，只得个恰好。「事亲若曾子可也。」

颜子之志，不以己之长方人之短，不以己之能愧人之不能，是与物共。

问：「伊川言：『子路勇于义者，观其志，岂可以势利拘之哉！』」曰：「能轻己之所有以与人共，势利之人岂肯如此！子路志愿，正学者事。」

问：「车马轻裘与朋友共，亦常人所能为之事。子路举此而言，却似有车马衣裘为重之意，莫与气象煞辽绝否？」曰：「固则是。只是如今人自有一等鄙吝者，直是计较及于父子骨肉之间，或有外面勉强而中心不然者，岂可与子路同日而语！子路气象，非富贵所能动矣。程子谓：『岂可以势利拘之哉！』」

问：「浴沂地位恁程子称『子路言志，亚于浴沂』，何也？」曰：「子路学虽粗，然他资质也如『人告以有过则喜』，『有闻未之能行，惟恐有闻』，见善必迁，闻义必徙，皆是资质高；车马轻裘都不做事看，所以亚于浴沂。故程子曰：『子路只为不达『为国以礼』道理；若达，便是这气象也。』」

问：「『亚于浴沂者也』，浴沂是自得于中，而外物不能以累之。子路虽未至自得，然亦不为外物所动矣。」曰：「是。」

问：「车马轻裘与朋友共，此是子路有志求仁，能与物共底意思，但其心不为车马衣裘所累耳，而程子谓其『亚于浴沂』。据先生解，曾点事煞高，子路只此一事，如何便亚得他？」曰：「子路是个资质高底人，要不做底事，便

不做。虽是做工夫处粗，不如颜子之细密，然其资质却自甚若见得透，便不干事。」

问：「『愿闻子之志』，虽曰比子路颜子分明气象不同，然观曾点言志一段，集注盛赞其虽答言志之问，而初实未尝言其志之所欲为。以为曾点但知乐所乐，而无一毫好慕之心，作为之想。然则圣人殆不及曾点邪？」曰：「圣人所言，虽有及物之意，然亦莫非循其理之自然，使物各得其所，而已不劳焉，又何害于天理之流行哉！盖曾点所言，却是意思；圣人所言，尽是事实。」

问：「『不自私己，故无伐善；知同于人，故无施劳』，恐是互举。」曰：「他先是作劳事之『劳』说。所以有那『知同于人』一句。某后来作功劳之『劳』，皆只是不自矜之意。『无伐善』。是不矜己能；『无施劳』，是不矜己功。」至之云：「『无施劳』，但作『己所不欲，勿施于人』意思解，也好。」曰：「易有『劳而不伐』，与『劳谦，君子有终』，皆是以劳为功。」

问：「施劳与伐善，意思相类。」曰：「是相类。」问：「看来善自其平生之所能言，劳以其一时之功劳言。」曰：「亦是。劳是就事业上说。」问：「程子言：『不自私己，故无伐善；知同于人，故无施劳。』看来『不自私己』与『知同于人』，亦有些相似。」曰：「不要如此疑。以善者己之所有，不自有于己，故无伐善；以劳事人之所惮，知同于人，故无施劳。」

问：「集注云：『羁鞅以御马，而不以制牛。』这个只是天理，圣人顺之而已。」曰：「这只是天理自合如此。炎录云：『天下事合恁地处，便是自然之理。』如『老者安之』，是他自带得安之理来；『朋友信之』，是他自带得信之理来；『少者怀之』，是他自带得怀之理来。圣人为之，初无形迹。季路颜渊便先有自身了，方做去。如穿牛鼻，络马首，都是天理如此，恰似他生下便自带得此理来。又如放龙蛇，驱虎豹，也是他自带得驱除之理来。如剪灭蝮虺，也是他自带得剪灭之理来。若不驱除剪灭，便不是天理。所以说道『有物必有则』。不问好恶底物事，都自有个则子。」又云：「子路更修教细密，便是颜子地位；颜子若展拓教开，便是孔子地位。子路只缘粗了。」又问：「集注云：『皆与物共者也，但有小大之差耳。』」曰：「这道理只为人不见得全体，所以都自狭小了。最患如此。圣人如何得恁地大！人都不见道理，形骸之隔，而物我判为二。」又云：「『强恕而行，求仁莫近焉』。若见得『万物皆备于我』，如何不会开展。」又问：「颜子恐不是强恕意思。子路却是强恕否？」曰：「颜子固不是强恕，然学者须是强恕始得。且如今人有些小物事，有个好恶，自定去把了好底，却把不好底与人。这般意思如何得开阔？这般在学者，正宜用工。渐渐克去，便是求仁工夫。」

「伊川令学者看圣贤气象」。曰：「要看圣贤气象则甚？且如看子路气象，见其轻财重义如此，则其胸中鄙吝消了几多。看颜子气象，见其『无伐善，无施劳』如此，则其胸中好施之心消了几多。此二事，谁人胸中无。虽颜子亦只愿无，则其胸中亦尚有之。圣人气象虽非常人之所可能，然其如天底气象，亦须知常以是涵养于胸中。」又云：「亦须看子路所以不及颜子处，颜子所以不及圣人处，吾所以不及贤者处，却好做工夫。」

叔器问：「先识圣人气象，如何？」曰：「也不要如此理会。圣贤等级自明白了，如子路定不如颜子，颜子定不如夫子。只要看如何做得到这里。且如『愿车马，衣轻裘，敝之无憾』，自家真能如此否？有善真能无伐否？有劳真能无施否？今不理圣贤做起处，义刚录作：「今不将他做处去切己理会，体认分明着。」却只去想他气象，则精神却只在外，自家不曾做得着实工夫。须是『切问而近思』。向时朋友只管爱说曾点漆雕开优劣，亦何必如此。但当思量我何缘得到漆雕开田地，何缘得到曾点田地。若不去学他做，只管较他优劣，义刚录作：「如此去做，将久便解似他。他那优劣自是不同，何必计较。」便较得分明，亦不干自己事。如祖公年纪自是大如爷，爷年纪自是大如我，只计较得来也无益。」叔器云：「希颜录曾子书，莫亦要如此下工夫否？」曰：「曾子事杂见他书，他只是要聚做一处看。颜子事亦只要在眼前，也不须恁地起模画样。而今紧要且看圣人是如何，常人是如何，自家因甚便不似圣人，因甚便只似常人。就此理会得，自是超凡入圣！」

或问：「有人于此，与朋友共，实无所憾。但贫乏不能复有所置，则于所敝未能恣然忘情，则如之何？」曰：「虽无憾于朋友，而眷眷不能忘情于己敝之物，亦非贤达之心也。」附。

问：「谢氏解『颜渊季路侍』章，或问谓其以有志为至道之病，因及其所论浴沂御风，何思何虑之属，每每如此。窃谓谢氏论学，每有不屑卑近之意，其圣门狂简之徒欤？集注云：『狂简，志大而略于事也。』」曰：「上蔡有此等病，不是小，分明是释老意思。向见其杂文一编，皆不帖帖地。如观复堂记，如谢人启事数篇，皆然。其启内有云：『志在天下，岂若陈孺子之云乎？身寄人间，得如马少游而足矣。』」或问。

已矣乎章

问：「程子曰：『自讼不置，能无改乎！』又曰：『罪己责躬不可无，然亦不当长留在心胸为悔。』今有学者幸知自讼矣，心胸之悔，又若何而能不留

耶？」曰：「改了便无悔。」又问：「已往之失却如何？」曰：「自是无可救了。」

时可问：「伊川云：『自讼不置，能无改乎！』譬如人争讼，一讼未决，必至于再，必至于三，必至于胜而后已。有过，则亦必当攻责不已，必至于改而后已。」曰：「伊川怕人有过只恁地讼了便休，故说教着力。看来世上也自有人徒恁地讼，讼了便休。只看有多少事来，今日又恁地自讼，明日又恁地自讼，今年又恁地自讼，明年又恁地自讼。看来依旧不曾改变，只是旧时人。他也只知个自讼是好事，只是不诚于自讼。」

十室之邑章

或问：「美底资质固多，但以圣人为生知不可学，而不知好学。」曰：「亦有不知所谓学底。如三家村里有好资质底人，他又那知所谓学，又那知圣人如何是圣人，又如何是生知，尧如何是尧，舜如何是舜。若如此，则亦是理会不得底了。」

义刚说：「『忠信如圣人生质之美者也』。此是表里粹然好底资质。」曰：「是。」

朱子语类卷第三十

论语十二

雍也篇一

雍也可使南面章

问：「『宽洪简重』，是说仲弓资质恁地。」曰：「夫子既许它南面，则须是有人君之度，意其必是如此。这又无稽考，须是更将它言行去看如何。」

问：「『雍也可使南面』，伊川曰：『仲弓才德可使为政也。』尹氏曰：『南面，谓可使为政也。』第一章凡五说，今从伊川尹氏之说。范氏曰『仲弓可以为诸侯』，似不必指诸侯为南面，不如为政却浑全。谢氏曰：『「仁而不佞」，其才宜如此。』杨氏亦曰：『雍也仁矣。』据『仁而不佞』，乃或人之问。夫子曰『不知其仁』，则与『未知，焉得仁』之语同，谓仲弓为仁矣。不知两说何所据，恐『仁』字圣人未尝轻许人。」曰：「南面者，人君听政之位，言仲弓德度简严，宜居位。不知其仁，故未以仁许之。然谓仲弓未仁，即下语太重矣。」

仲弓问子桑伯子章

仲弓见圣人称之，故因问子桑伯子如何。想见仲弓平日也疑这人，故因而发问。夫子所谓可也者，亦是连上面意思说也。仲弓谓「居敬而行简」，固是居敬后自然能简，然亦有居敬而不行简者。盖居敬则凡事严肃，却要亦以此去律事。凡事都要如此，此便是居敬而不行简也。

仲弓为人简重，见夫子许其可以南面，故以子桑伯子亦是一个简底人来问孔子，看如何。夫子云此人亦可者，以其简也。然可乃仅可而有未尽之辞。故仲弓乃言「居敬行简」，夫子以为然。南。

行夫问子桑伯子。曰：「行简，只就临民上说。此段若不得仲弓下面更问一问，人只道『可也简』，便道了也是利害。故夫子复之曰：『雍之言然。』这亦见仲弓地步煞高，是有可使南面之基，亦见得他深沉详密处。论来简已是好资禀，较之繁苛琐细，使人难事，亦煞不同。然是居敬以行之，方好。」

问：「『居敬行简』之『居』，如居室之『居』？」先生应。复问：「何谓简？」曰：「简是凡事据见定。」又曰：「简静。」复问：「『简者不烦之谓』，何谓烦？」曰：「烦是烦扰。」又曰：「居敬是所守正而行之以简。」

居敬、行简，是两件工夫。若谓「居敬则所行自简」，则有偏于居敬之意。

问「居敬而行简」。曰：「这个是一件工夫。如公所言，则只是居敬了，自然心虚理明，所行自简，这个只说得一边。居敬固是心虚，心虚固能理明。推着去，固是如此。然如何会居敬了，便自得他理明？更有几多工夫在。若如此说，则居敬行简底，又那里得来？如此，则子桑伯子大故是个居敬之人矣。」

世间有那居敬而所行不简。如上蔡说，吕进伯是个好人，极至诚，只是烦扰。便是请客，也须临时两三番换食次，又自有这般人。又有不能居敬，而所行却简易者，每事不能劳攘得，只从简径处行。如曹参之治齐，专尚清静，及至为相，每日酣饮不事事，隔墙小吏酣歌叫呼，参亦酣饮歌呼以应之，何有于居敬耶！据仲弓之言，自是两事，须子细看始得。」又曰：「须是两头尽，不只偏做一头。如云内外，不只是尽其内而不用尽其外；如云本末，不只是致力于本而不务乎其末。居敬了，又要行简。圣人教人为学皆如此，不只偏说一边。」

问：「注言：『自处以敬，则中有所主而自治严。』程子曰：『居敬则心中无物，故所行自简。』二说不相碍否？」先生问：「如何？」曰：「看集注是就本文说，伊川就居简处发意。」曰：「伊川说有未尽。」集注。

胡问：「何谓行简？」曰：「所行处简要，不恁烦碎，居上烦碎，则在下者如何奉承得！故曰『临下以简』，须是简。程子谓敬则自然简，只说得敬中有简底人。亦有人自处以敬，而所行不简，却说不及。圣人所以曰居敬，曰行简，二者须要周尽。」

居敬行简，是有本领底简；居简行简，是无本领底简。程子曰：「居敬则所行自简。」此是程子之意，非仲弓本意也。

胡叔器问：「『居敬则心中无物，而所行自简』，此说如何？」曰：「据某看，『居敬而行简，以临其民』，它说『而行简以临民』，则行简自是一项，这『而』字是别唤起。今固有居敬底人，把得忒重，却反行得烦碎底。今说道『居敬则所行自简』，恐却无此意。『临下以简，御众以宽』。简自别是一项，只是拣那紧要底来行。」又问：「看『简』字，也有两样。」曰：「只是这个简，岂有两样！」又曰：「看它诸公所论，只是争个『敬』字。」

叔器问：「集注何不全用程说？」曰：「程子只说得一边，只是说得敬中有简底意思，也是如此。但亦有敬而不简者，某所以不敢全依它说。不简底自是烦碎，下面人难为奉承。『御众以宽，临下以简。』便是简时，下面人也易为奉承，自不烦扰。圣人所以说『居敬行简』，二者须是两尽。」义刚问：「敬是就心上说，简是就事上说否？」曰：「简也是就心上做出来。而今行简，须是心里安排后去行，岂有不是心做出来！」

问：「居敬则内直，内直则外自居敬而行简，亦犹内直而外方欤？若居简而行简，则是喜静恶动、怕事苟安之人矣。」曰：「程子说『居敬而行简』，只作一事。今看将来，恐是两事。居敬是自处以敬，行简是所行得要。」

问：「伊川说：『居敬则心中无物而自简。』意觉不同。」曰：「是有些子差，但此说自不相害。若能居敬，则理明心定，自是简。这说如一个物相似，内外都贯通。行简是外面说。居敬自简，又就里面说。看这般所在，固要知得与本文少异，又要知得与本文全不相妨。」

问：「『仲弓问子桑伯子』章，伊川曰：『内主于敬而简，则为要直；内存乎简，则为疏略。仲弓可谓知旨者。』但下文曰：『子桑伯子之简，虽可取而未尽善，故夫子云可也。』恐未必如此。『可也简』，止以其简为可尔。想其它有未尽善，特有简可取，故曰可也。游氏曰：『子桑伯子之可也，以其简。若主之以敬而行之，则简为善。』杨氏曰：『子桑伯子为圣人之所可者，以其简也。』夫主一之谓敬，居敬则其行自简，但下文『简而廉』一句，举不甚切。今从伊川游氏杨氏之说。伊川第二第三说皆曰，居简行简，乃所以不简。先有心于简，则多却一简，恐推说太既曰疏略，则太简可知，不必云『多却一简』。如所谓『乃所以不简』，皆太范氏曰：『敬以直内，简以临人，故尧舜修己以敬，而临下以简。』恐敬、简不可太分说。『居』字只训『主』字，若以为主之敬而行之简，则可；以为居则敬而行则简，则不可。若云修己，临下，则恐分了。仲弓不应下文又总说『以临其民也』。」又曰：「子桑伯子其处己亦若待人。据夫子所谓『可也简』，乃指子桑伯子说。仲弓之言乃发明『简』字，恐非以子桑伯子为居简行简也。尹氏亦曰：『以其居简，故曰可也。』亦范氏之意。吕氏以为引此章以证前章之说，谢氏以为因前章以发此章之问，皆是旁说。然于正说亦无妨。谢氏又曰：『居敬而行简，举其大而略其细。』于『敬』字上不甚切，不如杨氏作『主一而简自见』。」曰：「『可也简』，当从伊川说。『剩却一「简」字』，正是解太简之意。『乃所以不简』之说，若解文义，则诚有剩语；若以理观之，恐亦不为过也。范固有不密处，然敬、简自是两事，以伊川语思之可见。据此文及家语所载，伯子为人，亦诚有太简之病。谢氏『因上章而发明』之说是。」

徒务行简，老子是也，乃所以为不简。子桑伯子，或以为子桑户。

哀公问弟子章

问：「圣人称颜子好学，特举『不迁怒，不贰过』二事，若不相类，何也？」「圣人因见其有此二事，故从而称之。」柄谓：「喜怒发于当然者，人情之不可无者也，但不可为其所动耳。过失则不当然而然者，既知其非，则不可萌于再，所谓『频复之吝』也。二者若不相类，而其向背实相对。」曰：「圣人虽未必有此意，但能如此看，亦好。」柄。

颜子自无怒。因物之可怒而怒之，又安得迁！

问：「『不迁怒』，此是颜子与圣人同处否？」曰：「圣人固是『不迁怒』，然『不迁』字在圣人分上说便小，在颜子分上说便大。盖圣人合下自是无那迁了，不着说不迁。才说，似犹有商量在。若尧舜则无商量了。是无了，何迁之有，何不迁之有！」

内有私意，而至于迁怒者，志动气也；有为怒气所动而迁者，气动志也。伯恭谓：「不独迁于他人而迁，就其人而益之，便是迁。」此却是不中节，非迁也。

「不迁怒，不贰过」。据此之语，怒与过自不同。怒，却在那不迁上。过，才说是过，便是不好矣。

或问颜子「不贰过」。曰：「过只是不要问他是念虑之过与形见之过，只消看他不能处。既能不贰，便有甚大底罪过也自消磨了。」

问「不迁怒，不贰过」。曰：「重处不在怒与过上，只在不迁不贰上。今不必问过之大小，怒之深浅。只不迁，不贰，是甚力量！便见工夫。佛家所谓『放下屠刀，立地成佛』，若有过能不贰，直是难。贰，如贰官之『贰』，已有一个，又添一个也。」又问「守之也，非化之也」。曰：「圣人则都无这个。颜子则疑于迁贰与不迁贰之间。」赐。祖道录云：「贰不是一二，是长贰之『贰』。」

寻常解「不贰过」，多只说「过」字，不曾说「不贰」字。所谓不贰者，「有不善未尝不知，知之未尝复行也」。如颜子之克己，既克己私，便更不萌作矣。

「『不迁怒，不贰过』，一以为克己之初，一以为用功之处。」曰：「自非礼勿视听言动，积习之久，自见这个意思。」

问：「学颜子，当自『不迁怒，不贰过』起？」曰：「不然。此是学已成处。」又问：「如此，当自四勿起？」曰：「是。程子云：『颜子事斯语，所以至于圣人，后之学者宜服膺而勿失也。』」

不迁不贰，非言用功处，言颜子到此地位，有是效验耳。若夫所以不迁不贰之功，不出于非礼勿视听言动四句耳。谟录云：「此平日克己工夫持养纯熟，故有此效。」

行夫问「不迁怒，不贰过」。曰：「此是颜子好学之符验如此，却不是只学此二件事。颜子学处，专在非礼勿视听言动上。至此纯熟，乃能如此。」贺孙录云：「行夫问云云，曰：『「不迁怒，不贰过」不是学，自是说颜子一个证验如此。』恭父云：『颜子工夫尽在「克己复礼」上。』曰：『「回虽不敏，请事斯语矣」，是他终身受用只在这上。』」

问：「不迁怒、贰过，是颜子克己工夫到后，方如此，却不是以此方为克己工夫也。」曰：「夫子说时，也只从他克己效验上说。但克己工夫未到时，也须照管。不成道我工夫未到那田地，而迁怒、贰过只听之耶！」

或问：「颜子工夫只在克己上，不迁不贰乃是克己效验。」或曰：「不迁不贰，亦见得克己工夫即在其中。」曰：「固是。然克己亦非一端，如喜怒哀乐，皆当克，但怒是粗而易见者耳。」或曰：「颜子平日但知克己而已。不迁不贰，是圣人见得他效验如此。」曰：「但看『克己复礼』，自见得。」

问：「『不迁怒』是见得理明，『不贰过』是诚意否？」曰：「此二者拆开不得，须是横看。他这个是层层趲上去，一层了，又一层。『不迁怒，不贰过』，是工夫到处。」又曰：「颜子只是得孔子说『克己复礼』，终身受用只是这四个字。『不违仁』，也只是这个；『不迁怒，不贰过』，也只是这个；『不改其乐』，也只是这个。『克己复礼』，到得人欲尽，天理明，无些渣滓，一齐透彻，日用之间，都是这道理。」

问：「不迁不贰，此是颜子十分熟了，如此否？」曰：「这是夫子称他，是他终身到处。」问：「若非礼勿视听言动，这是克己工夫。这工夫在前，分外着力，与不迁不贰意思不同。」曰：「非礼勿视听言动，是夫子告颜子，教他做工夫。要知紧要工夫却只在这上。如『无伐善，无施劳』，是他到处；『不迁怒，不贰过』，也是他到处。」问：「就不迁不贰上看，也似有些浅深。」曰：「这如何浅深？」曰：「『不迁怒』是自然如此，『不贰过』是略有过差，警觉了方会不复行。」曰：「这不必如此看。只看他『不迁怒，不贰过』时心下如何。」

又云：「看文字，且须平帖看他意，缘他意思本自平帖。如夜来说『不迁怒，不贰过』，且看不迁不贰是如何。颜子到这里，直是浑然更无些子渣滓。『不迁怒』，如镜悬水止；『不贰过』，如冰消冻释。如『三月不违』，又是

已前事。到这里，已自浑沦，都是道理，是甚次第！」问：「过，容是指已前底说否？」曰：「然。」问：「过是逐事上见得，如何？」曰：「固是逐事上见。也不是今日有这一件不是，此后更不做；明日又是那一件不是，此后更不做。只颜子地位高，纔见一不善不为，这一番改时，其余是这一套须顿消了。当那时须顿进一番。他闻一知十，触处贯通。他觉得这一件过，其余若有千头万绪，是这一番一齐打并扫断了。」曰：「如此看『不贰过』，方始见得是『三月不违』以后事。」曰：「只这工夫原头，却在『非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动』上面。若是『不迁怒』时，更无形迹。但初学如何须要教他『不迁怒，不贰过』得？这也便要如此不得，只是克己工夫。孔子不以告其它门人，却独以告颜子，可见是难事，不是颜子担当不得这事。其它人也只逐处教理会。道无古今，且只将克己事时时就身己检察，下梢也便会到『不迁怒，不贰过』地位，是亦颜子而已。须是子细体认他工夫是如何，然后看他气象是如何，方看他所到地位是如何。如今要紧只是个分别是非。一心之中，便有是有非；言语，便有是有非；动作，便有是有非；以至于应接宾朋，看文字，都有是有非，须着分别教无些子不分晓，始得。心中思虑纔起，便须是见得那个是是，那个是非。才去动作行事，也须便见得那个是是，那个是非。应接朋友交游，也须便见得那个是是，那个是非。看文字，须便见得那个是是，那个是非。日用之间，若此等类，须是分别教尽，毫厘必计始得。孔子曰：『三人行，必有我师焉。择其善者而从之，其不善者而改之。』且如今见人行事，听人言语，便须着分别个是非。若是他做不是，说不是，虽不可诵言之，自家是非，须先明诸心始得。若只管恁地鹞突不分别，少间一齐都滚做不好去，都不解知。孟子亦说道：『我知言：诌辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷。』这不是分别得分明，如何得胸次恁地了然！天下只是个分别是非。若见得这个分明，任你千方百计，胡说乱道，都着退听，缘这个是道理端的着如此。如一段文字，纔看，也便要知是非。若是七分是，还他七分是；三分不是，还他三分不是。如公乡里议论，只是要酌中，这只是自家不曾见得道理分明。这个似是，那个也似是，且捏合做一片，且恁地若是自家见得是非分明，看他千度万态，都无遁形。如天下分裂之时，东边称王，西边称帝，似若不复可一。若有个真主出来，一齐即见退听，不朝者来朝，不服者归服，不贡者入贡。如太祖之兴，所谓刘李孟钱，终皆受并，天下混一。如今道理个个说一样，各家自守以为是，只是未得见这公共道理是非。前日曾说见道理不明，如『居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道』，是大丈夫；若后车千乘，传食诸侯，唤做大丈夫也得。」问：「是非本吾心之固有，而万物万事是非之理莫不各具。所以是非不明者，只缘本心先蔽了。」曰：「固是。若知得事物上是非分明，便是自家心下是非分明。程先生所以说『纔明彼，即晓此』。自家心下合有许多道理，事物上面各各也有许多道理，无古今，无先后。所以说『先圣后圣，其揆则一』下，又说道：『若合符』如何得恁地？只缘道理只是一个道理。一念之初，千事万事，究竟于此。若能先明诸

心，看事物如何来，只应副将去。如尺度，如权衡，设在这里，看甚么物事来，长底短底，小底大底，只称量将去，可使不差毫厘。世上许多要说道理，各家理会得是非分明，少间事迹虽不一一相合，于道理却无差错。一齐都得如此，岂不甚好！这个便是真同。只如今诸公都不识所谓真同，各家只理会得半截，便道是了。做事都不敢尽，且只消做四五分。这边也不说那边不是，那边也不说这边不是。且得人情不相恶，且得相和同，这如何会好！此乃所以为不同。只是要得各家道理分明，也不是易。须是常常检点，事事物物，要分别教十分分明。是非之间，有些子鹮突也不得。只管会恁地，这道理自然分明。分别愈精，则处事愈当。故书曰：『惟精惟一，允执厥中。』尧舜禹数圣人出治天下，是多多少少事！到末后相传之要，却只在这里。只是这个精一直是难！」

问：「前夜承教，以『不迁怒，不贰过』，乃颜子极至处，又在『三月不违仁』之后。据贺孙看，若不贰，是逐事不贰，不是体统说。而『三月不违』，乃是统说。前后浅深，殊有未晓。」曰：「不须泥这般所在。某那夜是偶然说如此，实亦不见得甚浅深，只一个是死后说，一个是在生时说。读书且要理会要紧处。如某旧时，专拣切身要紧处理会。若偏旁有窒碍处，只恁地且放下。如看这一章，只认取『不迁怒，不贰过』意思是如何，自家合如何，便是会做工夫。如射箭，要中红心，他贴上面煞有许多圈子，善射者不须问他外面圈子是白底，是黑底，是朱底，只是一心直要中红心始得。『不贰过』，不须看他已前，只看他不贰后气象。颜子固是于念虑处少差辄改。而今学者未到颜子地位，只须逐事上检点。过也不论显微，如大雷雨也是雨，些子雨也是雨，无大小都唤做只是清明时节，青天白日，便无些子云翳，这是甚么气象！」

问：「颜子能克己，不贰过，何为三月之外有违仁处？」曰：「孔子言其『有不善未尝不知』，便须亦有不善时。」又问：「颜子之过如何？」曰：「伊川复卦所言自好。未到『不勉而中，不思而得』，犹常用力，便是心有未顺处。只但有纤毫用意处，便是颜子之」

敬之问：「颜子『不迁怒，不贰过』，莫只是静后能如此否？」曰：「圣贤之意不如此。如今卒然有个可怒底事在眼前，不成说且教我去静！盖颜子只是见得个道理透，故怒于甲时，虽欲迁于乙，亦不可得而迁也。见得道理透，则既知有过，自不复然。如人错吃乌喙，才觉了，自不复吃。若专守虚静，此乃释老之谬学，将来和怒也无了，此成甚道理？圣贤当怒自怒，但不迁耳。见得道理透，自不迁不贰。所以伊川谓颜子之学，『必先明诸心，知所往，然后力行以求至』，盖欲见得此道理透也。」立之因问：「明道云：『能于怒时遽忘其怒，而观理之是非。』又是怎生？」曰：「此是明道为学者理未甚明底

说，言于怒时且权停阁这怒，而观理之是非，少间自然见得当怒不当怒。盖怒气易发难制，如水之澎湃，能权停阁这怒，则如水渐渐归港。若颜子分上，不消恁地说，只见得理明，自不迁不贰矣。」贺孙录别出。

敬之问：「『不迁怒，不贰过』，颜子多是静处做工夫。」曰：「不然。此正是交滚头。颜子此处无他，只是看得道理分明。且如当怒而怒，到不当怒处，要迁自不得。不是处便见得，自是不会贰。」敬之又问：「颜子深潜纯粹，所谓不迁不贰，特其应事之陈迹。」曰：「若如此说，当这时节，此心须别有一处安顿着。看公意，只道是不应事接物，方存得此心。不知圣人教人，多是于动处说，如云『出门如见大宾，使民如承大祭』，又如告颜子『克己复礼为仁』，正是于视听言动处理会。公意思只是要静，将心顿于黑卒卒地，说道只于此处做工夫。这不成道理，此却是佛家之说。佛家高底也不如此，此是一等低下底如此。这道理不是如此。人固有初学未有执守，应事纷杂，暂于静处少息，也只是略如此。然做个人，事至便着应，如何事至，且说道待自家去静处！当怒即怒，当喜即喜，更无定时。只当于此警省，如何是合理，如何是不合理。如何要将心顿放在闲处得？事父母，便有事父母许多酬酢；出外应接，便有出外许多酬酢。」

问颜子不迁怒。先生因语余先生宋杰云：「怒是个难克治底。所谓『怒，逆德也』。虽圣人之怒，亦是个不好底事物，盖是恶气感得恁地。某寻常怒多，极长。如公性宽怒少，亦是资质好处。」寿。

问：「『今也则亡，未闻好学』，觉语意上句重，下句宽，恐有引进后人意否？」曰：「看文字，且要将他正意平直看去，只要见得正道理贯通，不须滞在这般所在。这两句意只同。与哀公言，亦未有引进后学意，要紧只在『不迁怒，不贰过』六字上。看道理要得他如水相似，只要他平直滔滔流去。若去看偏旁处，如水流时，这边壅一堆泥，那边壅一堆沙，这水便不得条直流去。看文字，且把着要紧处平直看教透彻，十分纯熟。见得道理，如人一身从前面直望见背后，从背直望见前面，更无些子遮蔽，方好。」

问：「集注『怒不在血气则不迁』，只是不为血气所动否？」曰：「固是。」因举公厅断人，而自家元不动。又曰：「只是心平。」集注。

问：「『不贰过』，乃是略有便止。如韩退之说『不二之于言行』，却粗了。」曰：「自是文义不如此。」又问：「『不贰过』，却有过在。『不迁怒』，已至圣人，只此一事到。」曰：「纔云不迁，则于圣人之怒，亦有些异。」曰：「如此，则程先生引舜，且借而言。」曰：「然。」

问：「伊川谓：『颜子地位，岂有不善！所谓不善，只是微有差失。』」
曰：「如今学者且理会不迁、不贰。便大过，不贰也难。」儒用。

问：「『不贰过』，集注云『过于前者，不复于后』，则是言形见之伊川乃云：『如颜子地位，岂有不善！所谓「不善」，只是微有差失。纔差失，便能知之；纔知之，便更不萌作。』又似言念虑之不知当如何看。」先生曰：「不必问是念虑之过与形见之过，但过不可贰耳。」

陈后之问：「颜子『不迁怒』，伊川说得太高，浑沦是个无怒了。『不贰过』，又却低。」曰：「『喜怒哀乐发而皆中节』，『天下之达道』，那里有无怒底圣人！只圣人分上着『不迁』字不得。颜子『不迁怒』，便尚在夹界处，如曰『不改其乐』然。」曰：「『不贰过』，只是此过不会再生否？」曰：「只是不萌于再。」

问：「黎兄疑张子谓『慊于己者，不使萌于再』，云：『夫子只说「知之未尝复行」，不是说其过再萌于心。』广疑张子之言尤加精密。至程子说『更不萌作』，则兼说『行』字矣。」曰：「萌作亦只是萌动。盖孔子且恁大体说。至程子张子又要人会得分晓，故复如此说到精极处。只管如此分别，便是他不会看，枉了心力。」士毅录云：「程子张子怕后人小看了，故复说到精极处，其实则一。」

问颜子「不迁怒，不贰过」。曰：「看程先生颜子所好何学论说得条理，只依此学，便可以终其身也。」立之因问：「先生前此云：『不迁、怒贰过，是「克己复礼」底效验。』今又以为学即在此，何也？」曰：「为学是总说，『克己复礼』又是所学之目也。」又云：「天理人欲，相为消长。克得人欲，乃能复礼。颜子之学，只在这上理会。仲弓从庄敬持养处做去，到透彻时，也则一般。」时举问：「曾子为学工夫，比之颜子如何？」曰：「曾子只是个守。大抵人若能守得定，不令走作，必须透彻。」时举云：「看来曾子所守极是至约。只如守一个『孝』字，便后来无往而不通，所谓『推而放诸四海而准』；与夫居敬、战阵，无不见得是这道理。」曰：「孝者，百行之源，只为他包得阔故也。」

蔡元思问好学论似多头项。曰：「伊川文字都如此多头项，不恁缠去，其实只是一意。如易传包荒使用冯河，不遐遗便朋亡，意只是如此。他成四项起，不恁缠说，此论须做一意缠看。『其本也真而静』，是说未发。真，便是不杂，无人伪；静，便是未感。『觉者约其情，使合于中，正其心，养其性』，方是大纲说。学之道『必先明诸心，知所往，然后力行以求至』，便是详此意。一本作『知所养』，恐『往』字为是，『往』与『行』字相应。」

问：「『天地储精』，如何是储精？」曰：「储，谓储蓄。天地储蓄得二气之精聚，故能生出万物。」

问：「何为储精？」曰：「储，储蓄；精，精精气流通，若生物时阑定。本，是本体，真，是不杂人伪；静，是未发。」复问：「上既言静，下文又言未发，何也？」曰：「迭这一句。」复问：「下文『明诸心，知所养』，一本作『知所往』，孰是？」曰：「『知所往』是，应得力行求」

气散则不生，惟能住便生。消息，是消住了，息便生。因说「天地储精」及此。士毅。

「『得五行之秀者为人』。只说五行而不言阴阳者，盖做这人，须是五行方做得成。然阴阳便在五行中，所以周子云：『五行一阴阳也。』舍五行无别讨阴阳处。如甲乙属木，甲便是阳，乙便是阴；丙丁属火，丙便是阳，丁便是阴。不须更说阴阳，而阴阳在其中矣。」或曰：「如言四时而不言寒暑耳。」曰：「然。」

「其本也真而静，其未发也五性具焉。」五性便是真，未发时便是静，只是迭说。

问：「程子云：『情既炽而益荡，其性凿矣。』性上如何说凿？」曰：「性固不可凿。但人不循此理，任意妄作，去伤了他耳。凿，与孟子所谓凿一般，故孟子只说『养其性』。养，谓顺之而不害。」

问：「颜子之所学者，盖人之有生，五常之性，浑然一心之中。未感物之时，寂然不动而已，而不能不感于物，于是喜怒哀乐七情出焉。既发而易纵，其性始凿。故颜子之学见得此理分明，必欲约其情以合于中，刚决以克其私。私欲既去，天理自明，故此心虚静，随感而应。或有所怒，因彼之可怒而怒之，而已无与焉。怒才过，而此心又复寂然，何迁移之有！所谓过者，只是微有差失。张子谓之『慊于己』，只是略有些子不足于心，便自知之，即随手消除，更不复萌作。为学工夫如此，可谓真好学矣。」曰：「所谓学者，只是学此而已。伊川所谓『性其情』，大学所谓『明明德』，中庸所谓『天命之谓性』，皆是此理」。南升。

「『明诸心，知所往』，穷理之事也。『力行求至』，践履之事也。穷理，非是专要明在外之理。如何而为孝弟，如何而为忠信，推此类通之，求处至当，即穷理之事也。」

圣人无怒，何待于不迁？圣人无过，何待于不贰？所以不迁不贰者，犹有意存焉，与「愿无伐善，无施劳」之意同。犹今人所谓愿得不如此。是固尝如此，而今且得其不如此也。此所谓「守之，非化之也」。

文振再说「颜子好学」一章。因说程先生所作好学论，曰：「此是程子二十岁时已做得这文好。这个说话，便是所以为学之本。惟知所本，然后可以为学。若不去大本上理会，只恁地茫茫然，却要去文字上求，恐也未得。」

伊川文字，多有句相倚处，如颜子好学论。

问：「颜子短命，是气使然。刘质夫所录一段又别。」曰：「大纲如此说。」按：此条集义在先进篇章。

问：「吕与叔引横渠说解迁怒事，又以『三月不违』为气不能守。恐是张子吕氏皆是以己之气质论圣人之言。」曰：「不须如此说。如说这一段，且只就这一段平看。若更生枝节，又外面讨一个意思横看，都是病。」人杰因曰：「须是这里过一番，既闻教诲，可造平淡。」曰：「此说又是剩了。」

「伊川曰：『颜子之怒，在物不在己，故不迁。有不善未尝不知，知之未尝复行，不贰过也。』游氏曰：『不迁怒者，怒适其可而止，无溢怒之气也。传所谓『怒于室而色于市』者，迁其怒之甚也。不迁怒，则发而中节矣。喜怒哀乐不能无也，要之，每发皆中节之为难耳。不贰过者，一念少差而觉之早，不复见之行事也。盖惟圣人能寂然不动，故无颜子能非礼勿动而已，故或不善始萌于中，而不及复行，是其过在心，而行不贰焉。』但其间正心、修身之说，若以不贰过作正心，不迁怒作修身，亦可。恐不必如此。右第三章，凡八说，今从伊川游氏之说。伊川外五说大率相类，其说皆正，故不尽录，然亦不出第一说之意。横渠第一第二说皆曰：『怒于人者，不使迁乎其身。』吕氏亦曰：『不使可怒之恶反迁诸己，而为人之所怒。』此说恐未安。如此，只是不贰过之意。圣人何以既曰『不迁怒』，又曰『不贰过』？若使恶不迁诸己，则只说得『不贰过』。又，横渠曰：『慊于己者，不使萌于再。』萌字说太深，不如游氏作『行不贰』，伊川作『未尝复行』，乃正。范氏曰：『不迁怒者，性不移于怒也。』此说不可晓。若谓性不移于怒而后能不迁怒，却稳，与伊川『怒不在己』之说同。若谓不迁怒，则性不移于怒，恐未当。以『移』字训『迁』字，则说太深。余说亦宽。谢氏曰：『不患有过，盖不害其为改。』其说又太浅。颜子不应有过而后改，特知之未尝复行尔。又与横渠不萌之说相反，皆为未当。杨氏不放心之说无甚差，但稍宽尔。其它皆解得，何止不放心而已。又说『今也则亡』一句，作『无』字说。不知合训『无』字，合作死亡

之亡？若训无字，则与下句重；若作死亡之亡，则与上句重，未知孰是。尹氏用伊川说，故不录。」先生曰：「游说不贰过，乃韩退之之意，与伊川不同。伊川意却与横渠同。外书第五卷有一段正如此，可更思之。须见游氏说病处。横渠迂怒之说固未然，然与贰过殊不相似。亡，即无也，或当读作无。」

朱子语类卷第三十一

论语十三

雍也篇二

子华使于齐章

子升问：「冉子请粟，圣人不与之辨，而与之益之。」曰：「圣人宽洪，『可以予，可以无予』，予之亦无害，但不使伤惠耳。」

「冉子与之粟五秉」，圣人亦不大段责他。而原思辞禄，又谓：「与尔邻里乡党」，看来圣人与处却宽。

「张子曰：『于斯二者，可见圣人之用财。』虽是小处，也莫不恰好，便是『一以贯之』处。」义刚录云：「圣人于小处也区处得恁地尽，便是一以贯之处。圣人做事着地头。」

「范氏曰：『夫子之道，循理而已，故「周急，不继富」，以为天下之通义，使人可继也。』游氏曰：『「饩廩称事」，所以食功也。今原思为之宰，而辞禄不受，则食功之义废矣。盖义所当得，则虽万锺不害其为廉。借使有余，犹可以及邻里乡党。』盖邻里乡党有相赙之义。尹氏曰：『「赤之适齐也，乘肥马，衣轻裘」，而冉求乃资之。「与之釜」者，所以示不当与也。求不达其意，而请益，与之五秉，故夫子非之。』又曰：『原思之辞常禄，使其苟有余，则分诸邻里乡党者，凡取予一适于义而已。』第四章凡七说，今从范

氏游氏尹氏之说。伊川谓：『师使弟子，不当有所请。』其说虽正，然恐非本意。据冉求乃为其母请，其意欲资之也。使冉求为子华请，则犹可责之以弟子之礼；若为其母请，则止欲附益之，故责之以继富。恐或外生一意，非夫子责冉求之意。范氏第二说与杨氏谢氏之说，大率以辞受取舍顺理合义为文，只说大纲。其间曲折详备，则不如尹氏之深切。吕氏曰：『富而与人分之，则廉者无辞于富。』造语未尽，不能无差。向使不义之富可以分人，廉者所必辞也。富之可辞与不可辞，在于义不义，而不在于分人与不分人也。谢氏曰：『「与之釜」，「与之庾」，意其禄秩所当得者。』此说恐未稳。使禄秩当得，夫子不待冉子之请而与之。禄有常数，夫子何心轻重于其间哉！『为其母请粟』，观其文势，非禄秩也明矣。」曰：「为其母请，即为子华请也。吕氏说，只据原思辞禄而言，非谓不义之富也。」

子谓仲弓章

问：「子谓仲弓曰：『犁牛之子，骍且角。』伊川谓多一『曰』字，意以仲弓为犁牛子也。考之家语，仲弓生于不肖之父。其说可信否？」曰：「圣人必不肯对人子说人父不善。」

「犁牛之子」，范氏苏氏得之。

问：「此章前后，作用人不以世类。南轩以仲弓言『焉知贤才』之故，故孔子教之用人。此说牵合，然亦似有理脉。」曰：「横渠言：『大者苟立，虽小未纯，人所不弃也。』今钦夫此说无他，只是要回互，不欲说仲弓之父不肖耳。何不虚心平气与他看，古人贤底自贤，不肖底自不肖。称其贤，可以为法；语其不肖，可以为戒。」或曰：「恐是因仲弓之父不肖，而微其辞。」曰：「圣人已是说了，此亦何害。大抵人被人说恶不妨，但要能改过而能改，则前愆顿释。昔日是个不好底人，今日有好事自不相干，何必要回互。然又要除却『曰』字。此『曰』字，留亦何害。如『子谓颜渊曰：「吾见其进也。」』不成是与颜渊说！况此一篇，大率是论他人，不必是与仲弓说也。只苏氏却说此乃论仲弓之德，非是与仲弓言也。」

子曰回也章

问「三月不违仁。」曰：「仁与心本是一物。被私欲一隔，心便违仁去，却为二物。若私欲既无，则心与仁便不相违，合成一物。心犹镜，仁犹镜之明。镜本来明，被尘垢一蔽，遂不明。若尘垢一去，则镜明矣。颜子三个月之久无尘垢。其余人或日一次无尘垢，少间又暗；或月一次无尘垢，二十九日暗，亦不可知。」南升。

问「三月不违仁」。曰：「三月，只是言久尔，非谓三月后必违也。此言颜子能久于仁尔，虽念虑之间间有不善处，却能『知之而未尝复行也』。」

问：「『三月不违仁』，三月后亦有违否？」曰：「毕竟久亦有间断。」曰：「这间断亦甚微否？」曰：「是。如『不贰过』，过便是违仁。非礼勿视听言动四句，照管不到便是」

问「日月至焉」。曰：「日至，是一日一次至此；月至，是一月一次至此，言其疏也。闲时都思量别处。」又问：「思量事不到不好，然却只是闲事，如何？」曰：「也不是。视便要思明，听便思聪。总思量便要在正理上，如何可及闲事！」

问：「如何是日月至？」曰：「某旧说，其余人有一日不违仁，有一月不违仁者。近思之，一日不违仁，固应有之；若一月不违，似亦难得。近得一说：有一日一番见得到，有一月一番见得到。比之一日，犹胜如一月之远。若颜子方能三月不违，天理纯然，无一毫私伪间杂，夫子所以独称之。」

义刚说：「『回也，其心三月不违仁。』集注云：『仁者，心之德。』窃推此义，以为天生一人，只有一心。这腔子里面更无些子其它物事，只有一个浑全底道理，更无些子欠缺，所谓仁也。」曰：「莫只将浑全底道理说，须看教那仁亲切始得。」

「颜子三月不违，只是此心常存，无少间断。自三月后，却未免有毫发私意间断在。但颜子纔间断便觉，当下便能接续将去。虽当下便能接续，毕竟是曾间断来。若无这些子，却便是圣人也。『日月至焉』，看得来却是或一日一至，或一月一至，这亦难说。今人若能自朝至暮，此心洞然，表里如一，直是无纤毫私意间断，这地位岂易及！惟实曾去下工夫，方自见得。横渠内外宾主之说极好。『三月不违』，那个是主人，是常在家里坐底，三月后或有一番出去，却便会归来。『日月至焉』，那个是客，是从外面到底。然亦是彻底曾到一番，却不是髣佛见得个恁地。或日一到这里，或月一到这里，便又出去。以月较日，又疏到了。」

正卿问：「集注『不知其仁也』云：『虽颜子之贤，犹不能不违于三月之后。』如何？」曰：「不是三月以后一向差去。但于这道理久后，略断一断，便接续去。只是有些子差，便接了。若无些子间断，便全是天理，便是圣人。所以与圣人一间者，以此。旧说只做有一月至者，有一日至者，与颜渊三月至者有次第。看来道理不如此。颜子地位比诸子煞有优劣，如『赐也闻一以知二，回也闻一以知十』，此事争多少！此是十分争七八分。张子云云，这道理譬如一屋子，是自家为主，朝朝夕夕时时只在里面。如颜子三月不能不违，只是略暂出去，便又归在里面，是自家常做主。若日至者，一日一番至，是常在外为客，一日一番暂入里面来，又便出去。月至亦是常在外为客，一月一番入里面来，又便出去。」又云：「『三月不违』者，如人通身都白，只有一点子黑。『日月至焉』者，如人通身都黑，只有一点白。」又云：「颜子一身，已自不见其身；日用之间，只见许多道理。」今集注「不知其仁」章无此说。

问：「如今之学者，一日是几遍存省。当时门人乃或日一至焉，或月一至焉，不应如是疏略。恐仁是浑然天理，无纤毫私欲处。今日之学者虽曰存省，亦未到这境界。他孔门弟子至，便是至境界否？」曰：「今人能存得，亦是这意思。但触动便不得，被人叫一声便走了。他当那至时，应事接物都不差。又不知至时久近如何，那里煞有曲折。日至者却至得频数，恐不甚久。月至者或旬日，或一二日，皆不可知。」又问：「横渠云云，文蔚窃谓『三月不违』者，天理为主，人欲为宾；『日月至焉』者，人欲为主，天理为宾。学者工夫只得勉勉循循，以克人欲存天理为事。其成与不成，至与不至，则非我可必矣。」曰：「是如此。」

问：「伊川言不违是有纤毫私欲，横渠言要知内外宾主之辨。」曰：「前后说是如此。」刘仲升云：「与久而不息者，气象迥别。」大雅云：「久而不息，自是圣人事。」曰：「『三月不违』，是自家已有之物，三月之久，忽被人借去，自家旋即取回了。『日月至焉』，是本无此物，暂时问人借得来，便被人取去了。」

至之问：「横渠言，始学之要，当知『三月不违』止，过此，几非在我者。」曰：「且以屋喻之：『三月不违』者，心常在内，虽间或有出时，然终是在外不稳便，纔出即便入。盖心安于内，所以为主。『日月至焉』者，心常在外，虽间或有入时，然终是在内不安，纔入即便出。盖心安于外，所以为宾。日至者，一日一至此；月至者，一月一至此，自外而至也。不违者，心常存；日月至者，有时而存。此无他，知有至未至，意有诚未诚。知至矣，虽驱使为不善，亦不为。知未至，虽轧勒使不为，此意终迸出来。故贵于见得透，则心意勉勉循循，自不能已矣。『过此几非在我者』，犹言『过此以往，未之或知』。言过此则自家着力不得，待他自长进去。」又曰：「『三月不违』之

『违』，犹白中之黑；『日月至焉』之『至』，犹黑中之白。今须且将此一段反复思量，涣然冰释，怡然理顺，使自会沦肌浹髓。夫子谓『君子上达，小人下达』，只在这些子。若拗不转，便下达去了。」又曰：「此正如『诚意』章相似。知善之可好而好之极其笃，知不善之可恶而恶之极其深，以至于慊快充足，方始是好处。」

问「三月不违仁」。先生曰：「如何是心？如何是仁？」曰：「心是知觉底，仁是理。」曰：「耳无有不聪，目无有不明，心无有不仁。然耳有时不聪，目有时不明，心有时不仁。」问：「莫是心与理合而为一？」曰：「不是合，心自是仁。然私欲一动，便不仁了。所以『仁，人心也』。学，理会甚么事？只是理会这些子。」又问：「张子之说，莫是『三月不违』者，是仁常在內，常为主；『日月至焉』者，是仁常在外，常为宾？」曰：「此倒说了。心常在內，常为主；心常在外，常为客。如这一间屋，主常在此居，客虽在此，不久着去。」问：「如此则心不违仁者，是心在仁內？」曰：「不可言心在仁內，略略地是恁地意思。」又曰：「便是难说。」问：「『过此几非在我者』，如何？」曰：「不用着力，如决江河，水至而舟自浮。如说学，只说到说处住，以上不用说。至说处，则自能寻将上去。不到说处，是不曾时习。时习，则相将自然说。」又曰：「人只是一个不肯学。须是如吃酒，自家不爱吃，硬将酒来吃，相将自然要吃，不待强他。如吃药：人不爱吃，硬强他吃。」

问：「横渠说内外宾主之辨。若以颜子为内与主，不成其它门人之所学便都只在外。」曰：「他身已是都在道外，恰似客一般。譬之一个屋，圣人便常在屋里坐。颜子也在屋里，只有时误行出门外，然便觉不是他住处，便回来。其它却常在外面，有时入来，不是他活处，少间又自出去了。而今人硬把心制在这里，恰似人在路上做活计，百事都安在外，虽是他自屋舍，时暂入来，见不得他活处，亦自不安，又自走出了。虽然，也须渐渐把捉，终不成任他如何。」又曰：「『日月至焉』者，是有一日得一番至，有一月得一番」

问「日月至焉」一句。曰：「看得来，日却是久底，月却是暂时底。」因说横渠内外宾主之辨，曰：「颜子一似主人，长在家里，三月以后或有出去时节，便会向归。其余是宾，或一日一至，或一月一以日较月，月又却疏。」又曰：「不违者，是在內；至焉者，是在外来。」又问「几非在我者」。曰：「舍三月不违去做工夫，都是在我外，不在我这里了。」谦之。

问横渠内外宾主之说。曰：「主是仁，宾却是己身。不违仁者，已住在此屋子內了。『日月至焉』者，时暂到此又出去，是乃宾也。」后数日，又因一学者举此段为问，而曰：「仁，譬如此屋子。颜子在此里面住，但未免间有出

去时。他人则或入来住得一日，或入来住得一月，不能久处此，此即内外宾主之辨。『过此几非在我者』，谓学者但当勉勉循循做工夫而已，舍是则他无所事也。」

或问：「横渠『内外宾主之辨』一段云：『仁在内而我为主，仁在外而我为客。』如何？」曰：「此两句又是后人解横渠之语。盖『三月不违』底是仁为主，私欲为客。诸子『日月至焉』者，是私欲为主，仁只为客。譬如人家主人常在屋中，出外时少，便出去，也不久须归来。『日月至焉』者，则常常在外做客，暂时入屋来，又出去。出去之时多，在屋之时少，或一月一番至，或一日一番至，终是不是主人，故常在外。然那客亦是主人，只是以其多在外，故谓之客。敬则常在屋中住得，不要出外，久之亦是主人。既是主人，自是出去时少也。佛经中贫子宝珠之喻亦当。」

「『三月不违』者，我为主而常在内也；『日月至焉』者，我为客而常在外也。仁犹屋，心犹我。常在屋中则为主，出入不常为主，则客也。『过此几非在我者』，如水涨船行，更无着力处。」

问横渠内外之说。曰：「譬如一家有二人，一人常在家，一人常在外。在家者出外常少；在外者常不在家，间有归家时，只是在外多。」

「三月不违仁」，是在屋底下做得主人多时。「日月至焉」，是有时从外面入来屋子底下。横渠所谓内外宾主之辨者是也。又曰：「学者须是识得屋子是我底，始得。」儒用。

问「内外宾主之辨」。曰：「『不违仁』者，仁在内而为主，然其未熟，亦有时而出于外。『日月至焉』者，仁在外而为宾，虽有时入于内，而不能久也。」

「三月不违」，主有时而出；「日月至焉」，宾有时而入。人固有终身为善而自欺者。不特外面，盖有心中欲为善，而常有一个不肯底意，便是自欺。」

叔器未达「内外宾主之辨」一句。曰：「『日月至焉』底，便是我被那私欲挨出在外面，是我胜那私欲不得。」又问「使心意勉勉循循不能已」。曰：「不能已，是为了又为，为得好后，只管为，如『欲罢不能』相似。」蔡仲默云：「如『生则恶可已也』之类。」曰：「是。」

问「三月不违仁」。曰：「仁即是心。心如镜相似，仁便是个镜之明。镜从来自明，只为有少间隔，便不明。颜子之心已纯明了，所谓『三月不违』，只缘也曾有间隔处。」又问：「张子谓『使心意勉勉循循而不能已，过此几非在我者』，是如何？」曰：「学者只要勉勉循循而不能已。才能如此，便后面虽不用大段着力，也自做去。如推个轮车相似，才推得转了，他便滔滔自去。所谓『学而时习之，不亦说乎』者，正谓说后不待着力，而自不能已也。」

张子言「勉勉循循而不能已」，须是见得此心自不能已，方有进处。「过此几非在我」，谓过「三月不违」，非工夫所能及。如「末由也已」，真是着力不得。又云：「勉勉循循之说，须是真个到那田地，实知得那滋味，方自不能已，要住不得，自然要去。『过此，几非在我』，言不由我了。如推车子相似，才着手推动轮子了，自然运转不停。如人吃物，既得滋味，自然爱吃。『日月至焉』者，毕竟也是曾到来，但不久耳。」

或问张子「几非在我者」。曰：「既有循循勉勉底工夫，自然住不得。『几非在我者』，言不待用力也。如易传中说『过此以往，未之或知也』之意。为学正如推车子相似，才用力推得动了，便自转将去，更不费力。故论语首章只说个『学而时习之，不亦说乎』！便言其效验者，盖学至说处，则自不容已矣。」南升录别出。

问「几非在我」之义。曰：「非在我，言更不着得人力也。人之为学，不能得心意勉勉循循而己。若能如是了，如车子一般，初间着力推得行了，后来只是滚将去。所谓『学而时习之，不亦说乎』！若得说了，自然不能休得。如种树一般，初间栽培灌溉，及既成树了，自然抽枝长叶，何用人力。」南升。

味道问：「『过此，几非在我者』，疑横渠止谓始学之要，唯当知内外宾主之辨，此外非所当知。」曰：「不然。学者只要拨得这车轮转，到循循勉勉处，便无着力处，自会长进去。如论语首章言学，只到『不亦说乎』处住，下面便不说学了。盖到说时，此心便活。」因言：「韩退之苏明允作文，只是学古人声响，尽一生死力为之，必成而后止。今之学者为学，曾有似他下工夫到豁然贯通处否？」

周贵卿问「几非在我者」。曰：「如推车子样，初推时须要我着力。及推发了后，却是被他车子移将去，也不由在我了。某尝说『学而时习之，不亦说乎』，若是做到这里后，自不肯住了，而今人只是不能得到说处。」

问「过此几非在我者」。曰：「过此，即是『过此以往，未之或知』底意思。若工夫到此，盖有用力之所不能及，自有不可已处。虽要用力，亦不能得。」又问「内外宾主之辨」。曰：「『三月不违』为主，『日月至焉』为宾。主则常在其中，宾则往来无常，盖存主之时少，在外之时多。『日月至焉』，为其时暂而不能久。若能致其宾主之辨而用其力，则工夫到处自有不可息者。」

问：「何谓『几非在我者』？」曰：「此即『过此以往，未之或知』之意。盖前头事皆不由我，我不知前面之分寸，也不知前面之浅深。只理会这里工夫，便内外宾主之辨常要分晓，使心意勉勉循循不已。只如此而已，便到颜子『既竭吾才，如有所立卓尔』之地。『虽欲从之，末由也已』，也只恁地。」

「过此几非在我者」，到此则进进不能已，亦无着力处。拱寿。

子升问：「『过此几非在我』，莫是过此到圣人之意否？」曰：「不然。盖谓工夫到此，则非我所能用其力，而自然不能已。如车已推而势自去，如船已发而缆自行。若不能辨内外宾主，不能循循不已，则有时而间断矣。孟子所谓『夫仁，亦在乎熟之而已矣』，此语说得尽了。」

问：「『过此几非在我者』，莫只见许多道理，不见自身己，如何？」曰：「这只是说循循勉勉，便自住不得，便自不由自身己。只是这个关难过，纔过得，自要住不得，如颜子所谓『欲罢不能』。这个工夫入头都只在穷理，只这道理难得便会分明。」又云：「今学者多端：固有说得道理是，却自不着身，只把做言语用了。固有要去切己做工夫，却硬理会不甚进者。」又云：「看得道理透，少间见圣贤言语，句句是为自家身己设。」又云：「内外宾主，只是如今人多是不能守得这心。譬如一间屋，日月至焉者，是一日一番入里面来，或有一月一番入里面来，他心自不着这里，便又出去了。若说在内，譬如自家自在自屋里作主，心心念念只在这里，行也在这里，坐也在这里，睡卧也在这里。『三月不违』，是时复又暂出外去，便觉不是自家屋，便归来。今举世日夜营营于外，直是无人守得这心。若能收这心常在这里，便与一世都背驰了。某尝说，今学者别无他，只是要理会这道理。此心元初自具万物万事之理，须是理会得分明。」

问：「『三月不违仁』，伊川举『得一善则拳拳服膺』。仁乃全体，何故以善称？」曰：「仁是合众善。一善尚不弃，况万善乎！」集义。

问：「『不违仁』，是此心纯然天理，其所得在内。『得一善则服膺而弗失』，恐是所得在外？」曰：「『得一善则服膺弗失』，便是『三月不违仁』处。」又问：「是如何？」曰：「所谓善者，即是收拾此心之理。颜子『三月不违仁』，岂直恁虚空湛然，常闭门合眼静坐，不应事，不接物，然后为不违仁也！颜子有事亦须应，须饮食，须接宾客，但只是无一毫私欲耳。」

问：「伊川谓：『「日月至焉」，与久而不息者，所见规模虽略相似，其意味迥别。』看来日月至与不息者全然别，伊川言『略相似』，何也？」曰：「若论到至处，却是与久而不息底一般。只是日月至者，至得不长久；不息者，纯然无间断。」

问：「伊川曰：『三月言其久，天道小变之』盖言颜子经天道之变，而为仁如此，其终久于仁也。又曰：『「三月不违仁」，盖言其久，然非成德事。』范氏曰：『回之于仁，一时而不变，则其久可知。其余则有时而至焉，不若回愈久而弗失也。夫子之于仁，慎其所以取与人者至矣。「有能一日用其力于仁矣乎」，犹不得见焉。惟独称颜子三月不违，其可谓仁也已。』谢氏曰：『回之为仁，语其所知，虽出于学，然邻于生知矣。语其成功，虽未至于从容，亦不可谓勉强矣。「三月不违仁」，仁矣，特未可以语圣也，亦未达一间之称耳。三月，特以其久故也。古人「三月无君则吊」，去国三月则复，诗人以「一日不见，如三月兮」，夫子闻韶，「三月不知肉味」，皆久之意。』右第六章，凡九说，今从伊川范氏谢氏之说。伊川第一说以『得一善则服膺弗失』，作『三月不违仁』，未甚切。第二说曰：『三月言其久，过此则圣人也。』吕氏亦曰：『以身之，而未能信性，久则不能不懈。』又曰：『至于三月之久，犹不能无违。』又曰：『至于三月之久，其气不能无衰，虽欲勉而不违仁，不可得也。』杨氏曰：『「三月不违仁」，未能无违也。』侯氏亦曰：『「三月不违仁」，便是不远而复也。过此则通天通地，无有间断。』尹氏亦曰：『三月言其久，若圣人，则浑然无间矣。』此五说皆同，而有未安，惟吕氏为甚。窃谓此章论颜子『三月不违仁』，其立言若曰，能久不违仁而已。其余『日月至焉』者，亦若曰，至于仁而不久而已。若以为颜子『三月不违』，既过三月则违之，何以为颜子？此吕氏之说为未安。杨氏亦此意。伊川侯氏尹氏之说，亦与吕氏杨氏相类，特不显言之耳。故愚以三月特以其久，不必泥『三月』字。颜子视孔子为未至者，圣人则不思不勉，颜子则思勉也。诸子视颜子为未至者，则以久近不同耳。若谓颜子三月则违，恐未安。伊川第三说与横渠同，皆说学者事。但横渠『内外宾主』四字，不知如何说。恐只是以『三月不违』者为有诸己，故曰内，曰主；『日月至焉』者若存若亡，故曰外，曰宾否？游氏说『仁』字甚切，恐于本文不甚密。」先生曰：「能久不违仁，不知能终不违耶，亦有时而违耶？颜子若能终不违仁，则又何思勉之有！易传复

之初九爻下有论此处，可更思之。游氏引『仁，人心也』，则仁与心一物矣，而曰『心不违仁』，何也？」

季康子问仲由章

问：「求之艺可得而闻否？」曰：「看他既为季氏聚斂，想见是有艺。」
问：「龟山解，以为『知礼乐射御书数，然后谓之艺』。」曰：「不止是礼乐射御书数。」

「求也艺」，于细微上事都理会得。缘其材如此，故用之于聚斂，必有非他人所及者。惜乎，其有才而不善用之也！

问：「集注以从政例为大夫，果何所据？然则子游为武城宰，仲弓为季氏宰之类，皆不可言政欤？」曰：「冉子退于季氏之朝，夫子曰：『其事也。如有政，虽不吾以，吾其与闻之。』亦自可见。」

「吕氏曰：『果则有断，达则不滞，艺则善裁，皆可使从政也。』右第七章，凡六说，今从吕说。伊川曰：『人各有所长，能取其长，皆可用也。』尹氏亦用此意。若谓从政，则恐非人人可能。范氏惟说三子之失，恐就本文解，则未须说失处。谢氏论季氏之意，以谓『陋儒所短正在此』，亦恐季氏未必有此意。其问至于再三，乃是有求人才之意。使季氏尚疑其短，则其问不必至反复再三也。杨氏论果、艺、达三德，不如吕氏谨严。」曰：「此段所说得之。但破范说非是。」

正淳问范氏解「季康子问三子可使从政」章，曰：「人固有病，然不害其为可用；其材固可用，然不掩其为有病。」必大曰：「范氏之说，但举三子具臣货殖之病，却不言其材之为可用者。」曰：「范氏议论多如此，说得这一边，便忘却那一边。唐鉴如此处甚多。以此见得世间非特十分好人难得，只好书亦自难得。」

问谢氏「三子于克己独善，虽季氏亦知其有余」之说。曰：「世间固有一种号为好人，然不能从政者。但谢氏言『克己独善』，说得太重。当云『修己自好』，可也。」

季氏使闵子騫为费宰章

或问：「闵子不仕季氏，而由、求仕之。」曰：「仕于大夫家为仆。家臣不与大夫齿，那上等人自是不肯做。若论当时侯国皆用世臣，自是无官可做。不仕于大夫，除是终身不出，如曾闵，方得。」

「第八章五说，今取谢氏之说。伊川范杨尹氏四说大率皆同，只略说大纲。」曰：「谢氏固好，然辞气亦有不平和处。」

谢氏说得也粗。某所以写放这里，也是可以警那儒底人。若是常常记得这样在心下，则可以廉顽立懦不至倒了。今倒了底也多。

伯牛有疾章

「侯氏曰：『夫子尝以「德行」称伯牛矣。于其将亡也，宜其重惜之，故再叹曰：「亡之，命矣夫！斯人也，而有斯疾也！斯人也，而有斯疾也！」言非可愈之疾，亦不幸短命之意。』尹氏曰：『牖，牖下也。包氏谓有恶疾，不欲人知，恐其不然也。』右第九章，五说，今从尹氏侯氏之说。范氏曰：『冉伯牛尽其道而死，故曰命。』杨氏亦曰：『不知谨疾，则其疾有以致之而至者，伯牛无是也，故曰：「命矣夫」！』此说于义理正当。但就本文看，说『命矣夫』较深。圣人本意只是惜其死，叹之曰命也，若曰无可柰何而安之命尔。方将问人之疾，情意凄怆，何暇问其尽道与否也？况下文以为『斯人有斯疾』，则以为不当有此疾也。岂有上文称其尽道而死，下文复叹其不当疾而疾？文势亦不相联属。谢氏同。尹氏谨严。」先生曰：「此说非是，更思之。」

贤哉回也章

问：「颜子『不改其乐』，莫是乐个贫否？」曰：「颜子私欲克尽，故乐，却不是专乐个贫。须知他不干贫事，元自有个乐，始得。」

伯丰问：「颜子之乐，不是外面别有甚事可乐，只颜子平日所学之事是矣。见得既分明，又无私意于其间，自然而乐，是否？」曰：「颜子见得既尽，行之又顺，便有乐底滋味。」

问：「颜子乐处，恐是工夫做到这地位，则私意脱落，天理洞然，有个乐处否？」曰：「未到他地位，则如何便能知得他乐处！且要得就他实下工夫处做，下梢亦须会到他乐时」

叔器问：「颜子乐处，莫是乐天知命，而不以贫窶累其心否？」曰：「也不干那乐天知命事，这四字也拈不上。」淳录云：「又加却『乐天知命』四字，加此四字又坏了这乐。颜子胸中自有乐地，虽在贫窶之中而不以累其心，不是将那不以贫窶累其心底做乐。」义刚问：「这乐，正如『不如乐之者』之『乐』。」曰：「那说从乐天知命上去底固不是了，这说从『不如乐之』上来底也不知那乐是乐个甚么物事。『乐』字只一般，但要人识得，这须是去做工夫，涵养得久，自然见得。」因言：「通书数句论乐处也好。明道曰：『百官万务，金革百万之众，曲肱饮水，乐亦在其中。』观它有扈游山诗，是甚么次第！」陈安卿云：「它那日也未甚有年。」曰：「也是有个见成底乐。」淳录此下云：「『乐只是恁地乐，更不用解。只去做工夫，到那田地自知道。』读一小集，见李偲祭明道文，谓明道当初欲着乐书而不及。因笑曰：『既是乐，何用书说甚！』」

问：「颜子之乐，只是天地间至富至贵底道理，乐去求之否？」曰：「非也。此以下未可便知，须是穷究万理要极彻。」已而曰：「程子谓：『将这身来放在万物中一例看，大小大快活！』又谓：『人于天地间并无窒碍，大小大快活！』此便是颜子乐处。这道理在天地间，须是直穷到底，至纤至悉，十分透彻，无有不尽，则于万物为一无所窒碍，胸中泰然，岂有不乐！」

问：「颜子『不改其乐』，是私欲既去，一心之中浑是天理流行，无有止息。此乃至富至贵之理，举天下之物无以尚之，岂不大有可乐！」曰：「周子所谓至富至贵，乃是对贫贱而言。今引此说，恐浅。只是私欲未去，如口之于味，耳之于声，皆是欲。得其欲，即是私欲，反为所累，何足乐！若不得其欲，只管求之，于心亦不乐。惟是私欲既去，天理流行，动静语默日用之间无非天理，胸中廓然，岂不可乐！此与贫窶自不相干，故不以此而害其乐。」直卿云：「与浩然之气如何？」曰：「也是此意。但浩然之气说得较粗。」又问：「『说乐道，便不是』，是如何？」曰：「才说乐道，只是冒罩说，不曾说得亲切。」又云：「伊川所谓『其』字当玩味』，是如何？」曰：「是元有此乐。」又云：「『见其大，则心泰』，周子何故就见上说？」曰：「见便是识此味。」南升。

问：「『不改其乐』与『乐在其中矣』，二者轻重如何？」曰：「不要去孔颜身上问，只去自家身上讨。」以下论孔颜之乐。

恭父问：「孔颜之分固不同。其所乐处莫只一般否？」曰：「圣人都忘了身，只有个道理。若颜子，犹照管在。」

行夫问「不改其乐」。曰：「颜子先自有此乐，到贫处亦不足以改之。」曰：「夫子自言疏食饮水，乐在其中，其乐只一般否？」曰：「虽同此乐，然颜子未免有意，到圣人则自然。」

子善谓：「夫子之乐，虽在饭疏食饮水之中，而忘其乐。颜子不以箪瓢陋巷改其乐，是外其箪瓢陋巷。」曰：「孔颜之乐，大纲相似，难就此分浅深。唯是颜子止说『不改其乐』，圣人却云『乐亦在其中』。『不改』字上，恐与圣人略不相似，亦只争些子。圣人自然是乐，颜子仅能不改。如云得与不失，得是得了，若说不失，亦只是得。但说不失，则仅能不失耳，终不似『得』字是得得隐。此亦有内外宾主之意。」或问：「与『不违仁』如何？」曰：「仅能不违。」

呈「回也不改其乐」与「乐在其中矣」一段问目。先生曰：「说得虽巧，然子细看来，不须如此分亦得。向见张钦夫亦要如此说，某谓不必如此。所谓乐之深浅，乃在不改上面。所谓不改，便是方能免得改，未如圣人从来安然。譬之病人方得无病，比之从来安乐者，便自不同。如此看其深浅，乃好。」

叔器问：「『不改其乐』与『不能改其乐』如何分？」曰：「『不改其乐』者，仅能不改其乐而已。『不能改其乐』者，是自家有此乐，它无柰自家何。以此见得圣贤地位。某尝谓：『明道之言，初见便好，转看转好；伊川之言，初看似未甚好，久看方好。』某作六先生赞，伯恭云：『伊川赞尤好。』盖某是当初见得个意思恁地，所谓『布帛之文，菽粟之味，知德者希，孰识其贵』也。被伯恭看得好。」又云：「伯恭钦夫二人使至今不死，大段光明！」

圣人之乐，且粗言之，人之生，各具此理。但是人不见此理，这里都黑窣窣地。如猫子狗儿相似，饥便求食，困便思睡。一得富贵，便极声色之娱，穷四体之奉；一遇贫贱，则忧戚无聊。所谓乐者，非其所可乐；所谓忧者，非其所可忧也。圣人之心，直是表里精粗，无不昭彻，方其有所思，都是这里流出，所谓德盛仁熟，『从心所欲，不踰矩』，庄子所谓『人貌而天』。盖形骸虽是人，其实是一块天理，又焉得而不乐！又曰：「圣人便是一片赤骨立底天理。颜子早是有个物包裹了，但其皮薄，剥去容易。圣人一为指出这是天理，这是人欲，他便洞然都得了。」

问颜子乐处。曰：「颜子之乐，亦如曾点之乐。但孔子只说颜子是恁地乐，曾点却说许多乐底事来。点之乐，浅近而易见；颜子之乐，深微而难知。点只是见得如此，颜子是工夫到那里了。从本原上看，方得。」赐。

「颜子之乐平淡，曾点之乐已劳攘了。至邵康节云『真乐攻心不奈何』，乐得大段颠蹶。」或曰：「颜子之乐，只是心有这道理便乐否？」曰：「不须如此说，且就实处做工夫。」学蒙。

问「自有其乐」之「自」字。曰：「『自』字对『箪瓢陋巷』言。言箪瓢陋巷非可乐，盖自有其乐耳。」集注。

问：「周子令程子寻颜子所乐何事，而周子程子终不言。不审先生以为所乐何事。」曰：「人之所以不乐者，有私意耳。克己之私，则乐矣。」

问：「程子云：『周茂叔令寻颜子仲尼乐处，所乐何事。』窃意孔颜之学，固非若世俗之着于物者。但以为孔颜之乐在于乐道，则是孔颜与道终为二物。要之孔颜之乐，只是私意净尽，天理照融，自然无一毫系累耳。」曰：「然。但今人说乐道，说得来浅了。要之说乐道，亦无害。」道夫曰：「观周子之问，其为学者甚切。」曰：「然。」顷之，复曰：「程子云：『人能克己，则心广体胖，仰不愧，俯不忤，其乐可知；有息则馁矣。』」

问：「濂溪教程子寻孔颜乐处，盖自有其乐，然求之亦甚难。」曰：「先贤到乐处，已自成就向上去了，非初学所能求。况今之师，非濂溪之师，所谓友者，非二程之友，所以说此事却似莽广，不如且就圣贤着实用工处求之。如『克己复礼』，致谨于视听言动之间，久久自当纯熟，充达向上去。」

义刚说：「程子曰：『周子每令求颜子乐处，所乐何事。』夫天理之流行，无一毫间断，无一息停止，大而天地之变化，小而品汇之消息，微而一心之运用，广而六合之弥纶，浑融通贯，只是这一个物事。颜子博文约礼，工夫缜密，从此做去，便能寻得个意脉。至于竭尽其才，一旦豁然贯通，见得这个物事分明，只在面前，其乐自有不能已者。」曰：「也不要说得似有一个物事样。道是个公共底道理，不成真个有一个物事在那里，被我见得！只是这个道理，万事万物皆是理，但是安顿不能得恰好。而今颜子便是向前见不得底，今见得；向前做不得底，今做得，所以乐。不是说把这一个物事来恁地快活。」

尧卿问：「『不改其乐』注，『克己复礼』，改作『博文约礼』，如何？」曰：「说博文时，和前一段都包得。『克己复礼』，便只是约礼事。今若是不博文时便要去约，也如何约得住！」

问：「叔器看文字如何？」曰：「两日方思量颜子乐处。」先生疾言曰：「不用思量他！只是『博我以文，约我以礼』后，见得那天理分明，日用间义理纯熟后，不被那人欲来苦楚，自恁地快活。你而今只去博文约礼，便自见得。今却去索之于杳冥无朕之际，你去何处讨！将次思量得人成病。而今一部论语说得恁分明，自不用思量，只要着实去用工。如前日所说人心道心，便只是这两事。只去临时思量那个是人心，那个是道心。便颜子也只是使得人心听命于道心后，不被人心胜了道心。你而今便须是常拣择教精，使道心常常在里面，如个主人，人心如客样。常常如此无间断，则便能『允执厥中』。」

鲜于侁言，颜子以道为乐。想侁必未识道是个何物，且如此莽莽对，故伊川答之如此。集义。

问：「昔邹道卿论伊川所见极高处，以为鲜于侁问于伊川曰：『颜子「不改其乐」，不知所乐者何事。』伊川曰：『寻常道颜子所乐者何事？』曰：『不过说颜子所乐者道。』伊川曰：『若有道可乐，便不是颜子。』岂非颜子工夫至到，道体浑然，与之为一；颜子之至乐自默存于心，人见颜子之不改其乐，而颜子不自知也？」曰：「正谓世之谈经者，往往有前所说之病：本卑，而抗之使高；本浅，而凿之使深；本近，而推之使远；本明，而必使之至于晦。且如『伊尹耕于有莘之野，由是以乐尧舜之道』，未尝以乐道为浅也。直谓颜子为乐道，有何不可。」

或问：「程先生不取乐道之说，恐是以道为乐，犹与道为二物否？」曰：「不消如此说。且说不是乐道，是乐个甚底？说他不是，又未可为十分不是。但只是他语拙，说得来头撞。公更添说与道为二物，愈不好了。而今且只存得这意思，须是更子细看，自理会得，方得。」去伪录云：「谓非以道为乐，到底所乐只是道。非道与我为二物，但熟后便乐也。」

问：「伊川谓『使颜子而乐道，不足为颜子』，如何？」曰：「乐道之言不失，只是说得不精切，故如此告之。今便以为无道可乐，走作了。」问：「邹侍郎闻此，谓『吾今始识伊川面』，已入禅去。」曰：「大抵多被如此看。」因举张思叔问「子在川上」，曰：「便是无穷？」伊川曰：「如何一个『无穷』便了得他？」曰：「『无穷』之言固是。但为渠道出不亲切，故以为不可。」

刘黻问：「伊川以为『若以道为乐，不足为颜子』。又却云：『颜子所乐者仁而已。』不知道与仁何辨？」曰：「非是乐仁，唯仁故能乐尔。是他有这仁，日用间无些私意，故能乐也。而今却不要如此论，须求他所以能不改其乐

者是如何。缘能『非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动』，这四事做得实头工夫透，自然至此。」

问：「程子谓：『使颜子以道为乐，则非颜子。』通书『颜子』章又却似言以道为乐。」曰：「颜子之乐，非是自家有个道，至富至贵，只管把来弄后乐。见得这道理后，自然乐。故曰『见其大，则心泰；心泰，则无不足；无不足，则富贵贫贱处之一也。』」

问：「明道曰：『箠瓢陋巷非可乐，盖自有其乐耳。「其」字当玩味，自有深意。』伊川曰：『颜子之乐，非乐箠瓢陋巷也。不以贫窶累其心而改其所乐也，故夫子称其贤。』又曰：『天下有至乐，惟反身者得之，而极天下之欲不与存焉。』又曰：『颜子箠瓢非乐也，忘也。』吕氏曰：『礼乐悦心之至，不知贫贱富贵可为吾之忧乐。』右第十章，八说，今从明道伊川吕氏之说。明道第二说，伊川第二、第三、第七说，范氏说，皆是推说，于本文未甚密。伊川第四说答鲜于侁曰：『使颜子以道为乐而乐之，则非颜子矣。』窃意伊川之说，谓颜子与道为一矣。若以道为可乐，则二矣。不知然否？谢氏曰：『回也心不与物交，故无所欲。』不与物交，恐说太深。游氏用伊川说。杨氏之说亦稳，但无甚紧要发明处。尹氏谓『不以众人之所忧改其乐』，不如伊川作『不以贫窶累其心而改其所乐』。盖圣人本意，在箠瓢陋巷上见得颜子贤处。『人不堪其忧』，特辅一句。伊川之说，乃其本意。而尹氏乃取其辅句，说颜子贤处未甚紧。」曰：「所论答鲜于侁语，大概得之，而未子细。更就实事上看，『心不与物交』，非谓太深，盖无此理，虽大圣人之心，亦不能不交物也。」

朱子语类卷第三十二

论语十四

雍也篇三

冉求曰非不说子之道章

问：「力不足者，非干志否？」曰：「虽非志，而志亦在其中。所见不明，气质昏弱，皆力不足之故。冉求乃自画耳。力不足者，欲为而不能为；自画者，可为而不肯为。」

「力不足者，中道而废」。废，是好学而不能进之人，或是不会做工夫，或是材质不可勉者。「今女画」。画，是自画，乃自谓材质不敏而不肯为学者。

中道而废，与半途而废不同。半途是有那懒而不进之意；中道是那只管前去，中道力不足而止。他这中道说得好。

问冉求自画。曰：「如驽骀之马，固不可便及得骐驎，然且行向前去，行不得死了，没奈何。却不行，便甘心说行不得，如今如此者多。」问：「自画与自弃如何？」曰：「也只是一般。只自画是就进上说，到中间自住了；自弃是全不做。」

「伊川曰：『冉求言：「非不说子之道，力不足也。」夫子告以为学为己，未有力不足者。所谓力不足者，乃中道而自废耳。今汝自止，非力不足也。』自废与自止，两「自」字意不同。自废则罪不在己，自止乃己之罪。谢氏曰：『欲为而不能为，是之谓力不足；能为而不欲为，是之谓画。以画为力不足，其亦未知用力与！使其知所以用力，岂有力不足者。其亦未知说夫子之道与！使其知说夫子之道，岂肯画也。』第十一章凡六说。伊川谢氏之说，范氏杨氏之说，亦正，但无甚紧切处。吕氏发明伊川之说，以中道而废作『不幸』字，甚亲切；『废』字作『足废』，大凿。不知伊川只上一『自』字，便可见。尹氏用伊川之说，但于『废』字上去一『自』字，便觉无力。」曰：「伊川两『自』字恐无不同之意。观其上文云『未有力不足者』，则是所谓力不足者，正谓其人自不肯进尔，非真力不足也。此说自与本文不合，而来说必令牵合为一，故失之耳。谢氏与伊川不同，却得本文之意。」

子谓子夏曰章

问：「『女为君子儒，无为小人儒』。君子于学，只欲得于己；小人于学，只欲见知于人。」曰：「今只就面前看，便见。君子儒小人儒，同为此学者也。若不就已分上做工夫，只要说得去，以此欺人，便是小人儒。」南升。

问：「孔子诲子夏，『勿为小人儒』。」曰：「子夏是个细密谨严底人，中间忒细密，于小小事上不肯放过，便有委曲周旋人情、投时好之弊，所以或流入于小人之儒也。子游与子夏绝不相似。子游高爽疏畅，意思阔大，似个萧散底道人。观与子夏争『洒扫应对』一段可见。如为武城宰，孔子问：『女得

人焉尔乎？」他却说个澹台灭明。及所以取之，又却只是『行不由径，未尝至于偃之室』两句，有甚干涉？可见这个意思好。他对子夏说：『本之则无，如之何？』他资禀高明，须是识得这些意思，方如此说。」又问：「子张与子夏亦不同。」曰：「然。子张又不及子游。子游却又实。子张空说得个头势太大了，里面工夫都空虚，所以孔子诲之以『居之无倦，行之以忠』，便是救其病。子张较聒噪人，爱说大话而无实。」

问：「谢氏说：『子夏文学虽有余，意其远者大者或昧焉。』子张篇中载子夏言语如此，岂得为『远者大者或昧』？」曰：「上蔡此说，某所未安。其说道子夏专意文学，未见个远大处，看只当如程子『君子儒为己，小人儒为人』之说。」问：「或以夫子教子夏为大儒，毋为小儒，如何？」曰：「不须说子夏是大儒小儒，且要求个自家使处。圣人为万世立言，岂专为子夏设。今看此处，正要见得个义与利分明。人多于此处含糊去了，不分界限。君子儒上达，小人儒下达，须是见得分晓始得，人自是不觉察耳。今自道己会读书，看义理，做文章，便道别人不会；自以为说得行，便谓强得人，此便是小人儒。毫厘间便分君子小人，岂谓子夏！决不如此。」问：「五峰言：『天理人欲，同体而异用，同行而异情。』先生以为『同体而异用』说未稳，是否？」曰：「亦须是实见此句可疑，始得。」又曰：「今人于义利处皆无辨，只恁鹞突去。是，须还他是；不是，还他不是。若都做得是，犹自有深浅，况于不是？」集义。

「第十二章凡五说，今从谢氏之说。伊川尹氏以为为人为己，范氏以为举内徇外，治本务末，杨氏以义利为君子小人之别，其说皆通。而于浅深之间，似不可不别。窃谓小人之得名有三，而为人，为利，徇外务末，其过亦有浅深。盖有直指其为小人者，此人也，其陷溺必深。有对大人君子而言者，则特以其小于君子大人，而得是名耳，与陷溺者不同。虽均于为人为利，均于徇外务末，而过则有浅深也。夫子告子夏以『毋为小人儒』，乃对君子大人而小者耳。若只统说，则与世俗之真小人者无异，而何以儒为哉？」曰：「伊川意可包众说。小人固有等第，然此章之意却无分别。」

子游为武城宰章

圣人之言宽缓，不急迫。如「焉尔乎」三个字，是助语。

问「子游为武城宰」章。曰：「公事不可知。但不以私事见邑宰，意其乡饮、读法之类也。」南升。

问：「杨氏曰：『为政以人才为先。如子游为武城宰，纵得人，将焉用之！』似说不通。」曰：「古者士人为吏，恁地说，也说得通。更为政而得人讲论，此亦为政之助。恁地说，也说得通。」

问：「集注取杨氏说云：『观其二事之小，而正大之情可见矣。』」曰：「看这气象，便不恁地猥碎。」问：「非独见灭明如此，亦见得子游胸怀也恁地开广，故取得这般人。」曰：「子游意思高远，识得大体。」问：「与琴张曾皙牧皮相类否？」曰：「也有曾皙气象。如与子夏言：『抑末也，本之则无，如之何！』此一着固是失了，只也见得这人是旷阔底。又如问孝，则答以『今之孝者，是谓能养；不敬，何以别』。见得他于事亲爱有余而敬不足。又如说『事君数，斯辱矣；朋友数，斯疏矣』；与『丧致乎哀而止』，亦见得他不要如此苦切。子之武城闻弦歌，子游举『君子学道爱人』等语，君子是大人，小人是小民。昨日丘子服出作论题，皆晓不得子游意。谓君子学道，及其临民则爱民；小民学道，则知分知礼，而服事其上。所以弦歌教武城，孔子便说他说得是。这也见子游高处。」贺孙问：「檀弓载子游曾子语，多是曾子不及子游。」曰：「人说是子游弟子记，故子游事详。」问：「子游初间甚高，如何后来却不如曾子之守约？」曰：「守约底工夫实。如子游这般人，却怕于中间欠工夫。」问：「子谓子夏曰：『女为君子儒，无为小人儒。』看子夏煞紧小，故夫子恐其不见大道，于义利之辨有未甚明。」曰：「子游与子夏全相反。只子夏洒扫应对事，却自是切己工夫。如子夏促狭。如子游说：『抑末也，本之则无，如之何！』是他见得大源头，故不屑屑于此。如孔子答问孝于子夏曰：『色难。』与子游全是两样。子夏能勤奉养，而未知愉色婉容之为美。」

问：「谢氏曰云云。右第十三章，凡五说。伊川两说。伊川尹氏解『行不由径』作『动必从正道』，杨氏谓『直道而行』，皆是疑『行不由径』为非中理。窃意灭明之为人未至成德，但有一节一行可取。如非公事不至偃室，自成德者观之，此特其一行尔，而子游尚称之，则『行不由径』，亦但以其不欲速而遵大路可知也。伊川两说，盖权时者之事也。范氏乃就推人君说。」曰：「来说得之。」

孟之反不伐章

问「孟之反不伐」。曰：「孟之反资禀也高，未必是学。只世上自有这般人，不要争功。胡先生说：『庄子所载三子云：孟子反子桑户子琴张。子反便

是孟之反。子桑户便是子桑伯子，『可也简』底。子琴张便是琴张，孔子所谓『狂者』也。但庄子说得怪诞。』但他是与这般人相投，都自恁地没检束。」

立之问此章。曰：「人之矜伐，都从私意上来。才有私意，便有甚好事，也做不得。孟之反不伐，便是克、伐不行，与颜子无伐善施劳底意思相似。虽孟之反别事未知如何，只此一节，便可为法。人之私意多端。圣人所以言此者，正提起与人看，使人知所自克也。」

问：「凡人所以矜伐者，其病根在甚处？只为有欲上人之心。才有欲上人之心，则人欲日长，天理日消，凡可以矜己夸人者，无所不故学者当去其欲上人之心，则天理自明矣。」曰：「欲上人之心，便是私欲。圣人四方八面提起向人说，只要人去得私欲。孟之反其它事不可知，只此一事，便可为法也。」南升。

问：「孟之反不伐。人之伐心固难克，然若非先知得是合当做底事，则临事时必消磨不去。诸葛孔明所谓『此臣所以报先帝而忠陛下之职分也』。若知凡事皆其职分之所当为，只看做得甚么样大功业，亦自然无伐心矣。」曰：「也不是恁地。只得个心地平底人，故能如此。若使其心地不平，有矜伐之心，则虽十分知是职分之所当为，少间自是走从那一边去，遏捺不下。少间便说，我却尽职分，你却如何不尽职分！便自有这般心。孟之反只是个心地平，所以消磨容得去。」

读「孟之反不伐」章，曰：「此与冯异之事不同。盖军败以殿为功，殿于后，则人皆属目其归地。若不恁地说，便是自承当这个殿后之功。若冯异乃是战时有功，到后来事定，诸将皆论功，它却不自言也。」

问：「吕氏谓人之不伐，能不自言而已。孟之反不伐，则以言以事自揜其功，加于人一等矣。第十四章凡六说，今从吕说。范杨侯尹论其谦让不伐，只统说大纲，于圣人所称孟之反之意有未尽，不如吕氏说得『马不进也』之意出。谢氏说学者事甚紧切，于本文未密。」曰：「若不自揜，即是自居其功矣。恐不必如吕氏说。」

不有祝鮀之佞章

问此章。曰：「此孔子叹辞也。言衰世好谀悦色，非此不能免，盖深伤之。当只从程先生之说。」

「第十五章凡七说。伊川三说。今从伊川此说。伊川第二第三说，吕范尹之说，皆一意，与伊川第一说同。范氏曰：『有朝之令色，无鮀之巧言，犹难免于当世。』据范氏主意，乃在疾时之好佞，故曰『犹难免于当世』。非加一『犹』字，则其说不通，文意恐不如此。谢氏曰：『善观世之治乱者如此。』乃推说。侯氏曰：『「而」字，疑为「不」字说。』恐未必是文错，或文势如此。」曰：「当从伊川说。」

谁能出不由户章

「谁能出不由户！」何故人皆莫由此道也？

问：「何莫由斯道也」？曰：「但才不合理处，便是不由道。」

问：「吕氏曰：『出而不能不由户，则何行而非达道也哉！』杨氏曰：『道无适而非也，孰不由斯乎？犹之出必由户也，百姓日用而不知耳。』尹氏曰：『道不可离，可离非道，犹出入必由户也。』第十六章凡六说，今从吕杨尹之说。伊川范氏谢氏皆正。但伊川『事必由其道』一句未粹，范谢说稍宽。」曰：「此言人不能出不由户，何故却行不由道？怪而叹之之辞也。伊川虽不如此说，然『事必由其道』一句，不见其失，不可轻议，更宜思之。」

质胜文则野章

史，掌文籍之官。如『二公及王乃问诸史』，并周礼诸属，各有史几人。如内史、御史，皆掌文籍之官。秦有御史大夫，亦掌制度文物者也。

「质胜文则野，文胜质则史」，是不可以相胜。纔胜，便不好。龟山云：「则可以相胜。」「则」字怕误，当作「不」字。

夫子言「文质彬彬」，自然停当恰好，不少了些子意思。若子贡「文犹质，质犹文」，便说得偏了！

问：「伊川曰：『君子之道，文质得其宜也。』范氏曰『凡史之事』云云。第十七章凡七说，今从伊川范氏之说。伊川第二说，吕氏说论『史』字，

皆通。谢氏专指仪容说，恐未当。大纲且论文质，故有野与史之别。若专以为仪容，则说『史』字不通，史无与仪容事。杨氏自『质之胜文』以下，皆推说，与本文不类。尹氏曰：『史文胜而理不足。』『理』字未安。如此，则野可谓之理胜也。既谓之胜，则理必不足。野与史，皆可谓之理不足也。」曰：「史既给事官府，则亦习于容止矣。谢说之失不在此。却是所说全以观人为言，无矫揉着力处，失却圣人本旨。杨说推得却有功。『文胜则理不足』，亦未有病。野，固理胜而文不足也。」

人之生也直章

生理本直。人不为直，便有死之道，而却生者，是幸而免也。

「罔之生也」之「生」，与上面「生」字微有不同。此「生」字是生存之「生」。人之绝灭天理，便是合死之人。今而不死，盖幸免也。

或问「人之生也直」。曰：「人之生，元来都是直理。罔，便是都背了直理，当仁而不仁，当义而不义，皆是背了直理。既如此，合是死。若不死时，便是幸而免。」

天地生生之理，只是直。纔直，便是有生生之理。不直，则是枉天理，宜自屈折也，而亦得生，是幸而免耳。如木方生，须被折了，便不直，多应是死。到得不死，幸然如此。

问「人之生也直」。曰：「『生理本直。』顺理而行，便是合得生；若不直，便是不合得生，特幸而免于死耳。」亚夫问：「如何是『生理本直』？」曰：「如父子，便本有亲；君臣，便本有义。」南升。

「『人之生也直』，如饥食渴饮，是是非非，本是曰直，自无许多周遮。如『敬以直内』，只是要直。」又曰：「只看『生理本直』四字。时举录云：「只玩味此四字，便自有味。」如见孺子入井，便自有忧惕之心。时举录云：「即便是直。」见不义底事，便自有羞恶之心。是本有那个当为之理。若是内交要誉，便是不直。」时举录云：「才有内交要誉之意，便是曲了。」

林恭甫说「生理本直」未透。曰：「如水有源便流，这只是流出来，无阻滞处。如见孺子将入井，便有个恻隐之心。见一件可羞恶底事，便有个羞恶之

心。这都是本心自然恁地发出来，都遏不住。而今若顺这个行，便是。若是见人井后不恻隐，见可羞恶而不羞恶，便是拗了这个道理，这便是罔。」

罔，只是脱空作伪，做人不诚实，以非为是，以黑为白。如不孝于父，却与人说我孝；不弟于兄，却与人说我弟，此便是罔。据此等人，合当用死，却生于世，是幸而免耳。生理本直，如耳之听，目之视，鼻之臭，口之言，心之思，是自然用如此。若纔去这里着些屈曲支离，便是不直矣。」又云：「凡人解书，只是这一个粗近底道理，不须别为高远之说。如云不直，只是这个不直。却云不是这个不直，别有个不直，此却不得。所谓浅深者，是人就这明白道理中，见得自有粗细。不可说这说是浅底，别求一个深底。若论不直，其粗至于以鹿为马，也是不直；其细推至一念之不实，恶恶不『如恶恶臭』，好善不『如好好色』，也是不直。只是要人自就这个粗说底道理中，看得越向里来教细耳，不是别求一样深远之说也。」

问：「或问云：『上「生」字为始生之生，下「生」字为生存之生。虽若不同，而义实相足。』何也？」曰：「后日生活之生，亦是保前日之生。所以人死时，此生便绝。」

问：「明道云：『「民受天地之中以生」，「天命之谓性」也。「人之生也直」，亦是此意。』莫微有差别否？」曰：「如何有差别！便是这道理本直。孔子却是为欲说『罔之生也』，所以说个『直』字，与『民受天地之中』，义理一般。」集义。

问：「伊川曰：『人类之生，以直道也；欺罔而免者，幸耳。』谢氏曰云云。第十八章凡九说，杨氏两说。今从伊川谢氏之说。明道曰：『生理本直。』范氏曰：『人之性善，故其生直。』尹氏曰：『直，性也。』此三说者，皆以生字作始生之生，未安。据此章，正如礼所谓『失之者死，得之者生』，乃生存之生。若以为生本直，性本直，则是指人之始生言之。人之始生，固可谓之直，下文又不当有始生而罔者。下句若作生存之生，则上句不应作始生之生。横渠解『幸而免』，似凿。本文上句却无吉凶莫非正之意。吕氏曰：『罔，如网，无常者也。』『罔』字，只对『直』字看，便可见，似不必深说。游氏虽说有未尽，大纲亦正。杨氏曰：『人者，尽人道者。』其意以『人』字作一重字解，似对『罔』字言之，未当。『人』字只大纲说。第二说大略。」曰：「此两『生』字，上一字是始生之『生』，下一字是生存之『生』。当以明道之说求之，则得之矣。」

知之者不如好之者章

「知之者不如好之者。」人之生，便有此理。然被物欲昏蔽，故知此理者已少。好之者是知之已至，分明见得此理可爱可求，故心诚好之。乐之者是好之已至，而此理已得之于己。凡天地万物之理皆具足于吾身，则乐莫大焉。知之者，如五谷之可食；好之者，是食而知其味；乐之者，是食而饱。南升。

问：「若是真知，安得不如好之？若是真好，安得不如乐之？」曰：「不说不是真知与真好，只是知得未极至，好得未极如数到九数，便自会数过十与十一去；数到十九数，便自会数过二十与二十一去。不着得气力，自然如此。若方数得六七，自是未易过十；数得十五，自是未易过二十数，这都是未极至处。如行到福州，须行到福州境界极了，方到兴化界；这边来，也行尽福州界了，方行到南剑界。若行未尽福州界，自是未到得别州境界。『乐则生矣，生则恶可已』也。」

问：「明道曰：『笃信好学，未如自得之乐。好之者，如游他人园圃；乐之者，则己物耳。然只能信道，亦是人之难能也。』伊川曰：『非有所得，安能乐之？』又曰：『知之者，在彼，而我知之也。好之者，虽笃，而未能有之。至于乐之，则为己之所有。』第十九章凡七说，伊川三说。今从明道伊川之说。伊川第二说，推说教人事，曰：『知之必好之，好之必求之，求之必得之。古人此个学，是终身底事。果能造次颠沛必于是，岂有不得之理？』范氏曰『乐则生矣』，吕氏亦曰『乐则不可已』，皆推说乐以后事。若原其所以乐，则须如伊川之说。吕氏曰：『知之则不惑。』据此章『知』字，只谓好学者耳，未到不惑地位，其说稍深。杨氏曰：『「夫妇之愚，可以与知焉」，则知之非艰矣。』此说『知』字又太浅。人而知学者亦不易得。夫妇之知，习之而不察者耳，未足以为知。二说正相反，吕氏过，杨氏不及。谢氏曰：『乐则无欣厌取舍。』谓之无厌无舍则可，若谓之无所欣，无所取，则何以谓之乐？尹氏大纲与伊川同意，但以『安』字训『乐』字，未紧。」曰：「所论『知』字，甚善。但此亦谓知义理之大端者耳。谢说大抵太」

中人以上章

叔器问：「中人上下是资质否？」曰：「且不妆定恁地。或是他工夫如此，或是他资质如此。圣人只说『中人以上、中人以下』时，便都包得在里面了。圣人说中人以下，不可将那高远底说与他，怕他时下无讨头处。若是就他

地位说时，理会得一件，便是一件，庶几渐渐长进，一日强似一日，一年强似一年。不知不觉，便也解到高远处。」

问：「圣人教人，不问智愚高下，未有不先之浅近，而后及其高深。今中人以上之资，遽以上焉者语之，何也？」曰：「他本有这资质，又须有这工夫，故圣人方以上者语之。今人既无这资质，又无这工夫，所以日趋于下流。」

正淳问：「『中人以下，不可以语上』，是使之下学而未可语以上达否？」曰：「如此，则下学、上达分而为二事矣。况上达亦如何说得与他！须是待他自达。此章只是说智识未理会得此义理者，语之无益尔。」

行夫问此章。曰：「理只是一致。譬之水，也有把与人少者，有把与人多者。随其质之高下而告之，非谓理有二致也。」

或问此一段。曰：「正如告颜渊以『克己复礼』，告仲弓以『持敬行恕』，告司马牛以言之切。盖清明刚健者自是一样，恭默和顺者自是一样，有病痛者自是一样，皆因其所及而语之也。」

问：「谢氏既以分言，又以操术言，岂非谓贵贱异等，执业不同，故居下者不可语之以向上者之事否？」曰：「也只是论学术所至之浅深而已。」集义。

问：「明道曰：『上智高远之事，非中人以下所可告，盖踰涯分也。』横渠曰云云。此说得之吕监庙所编，其说似正，不知载在何集录。第二十章凡六说。伊川两说。横渠说在外。伊川第二说曰：『「中人以上，中人以下」，皆谓才也。』第一说与尹氏之说同此意。谓之才者，以为禀受然尔。杨氏亦曰：『有中人上下者，气禀异也。』此三说皆以其上中下为系所禀受。范氏则曰：『由学与不学故也。』谢氏亦曰：『特语其操术浅深，非不移之品。』此二说，又以其上、中、下为系于学术。五说正相反。据本文，只大纲论上中下，初未尝推原其所以然也。若推原其所以然，则二者皆有之。或以其禀受不同，或以其学术有异，不可偏举。」曰：「伊川第二说，已具二者之意矣。」

樊迟问知章

问：「『务民之义，敬鬼神而远之』，诸家皆作两事说。」曰：「此两句恐是一意。民者，人也；义者，宜也。如诗所谓『民之秉彝』，即人之义也。此则人之所宜为者，不可不务也。此而不务，而反求之幽冥不可测识之间，而欲避祸以求福，此岂谓之智者哉！『先难后获』，即仲舒所谓『仁人明道不计功』之意。吕氏说最好，辞约而义甚精。」

问：「樊迟问知，当专用力于人道之所宜，而不惑于鬼神之不可知，此知者之事也。若不务人道之所宜为，而褻近鬼神，乃惑也。须是敬而远之，乃为知。『先难而后获』，谓先其事之所难，而后其效之所得，此仁者之心也。若方从事于克己，而便欲天下之归仁，则是有为而为之，乃先获也。若有先获之心，便不可以为仁矣。」曰：「何故有先获之心，便不可以为仁？」曰：「方从事于仁，便计较其效之所得，此便是私心。」曰：「此一句说得是。克己，正是要克去私心，又却计其效之所得，乃是私心也。只是私心，便不是仁。」又曰：「『务民之义』，只是就分明处用力，则一日便有一日之效。不知『务民之义』，褻近鬼神，只是枉费心力。今人褻近鬼神，只是惑于鬼神，此之谓不知，如臧文仲居蔡。古人非不用卜筮，今乃褻渎如此，便是不知。吕氏『当务之为急』，说得好；『不求于所难知』一句，说得鹞突。」南升。

问：「『敬鬼神而远之』，莫是知有其理，故能敬；不为他所惑，故能远？」曰：「人之于鬼神，自当敬而远之。若见得那道理分明，则须着如此。如今人信事浮屠以求福利，便是不能远也。又如卜筮，自伏羲尧舜以来皆用之，是有此理矣。今人若于事有疑，敬以卜筮决之，有何不可？如义理合当做起底事，却又疑惑，只管去问于卜筮，亦不能远也。盖人自有人道所当为之事。今若不肯自尽，只管去谄事鬼神，便是不智。」因言，夫子所答樊迟问仁智一段，正是指中间一条正当路与人。人所当做者，却不肯去做；才去做时，又便生个计获之心，皆是堕于一偏。人能常以此提撕，则心常得其正矣。」

问「敬鬼神而远之」。曰：「此鬼神是指正当合祭祀者。且如宗庙山川，是合当祭祀底，亦当敬而不可褻近泥着。才泥着，便不是。且如卜筮用龟，所不能免。臧文仲却为山节藻梲之室以藏之，便是不智也。」

问：「『敬鬼神而远之』，如天地山川之神与夫祖先，此固当敬。至如世间一种泛然之鬼神，果当敬否？」曰：「他所谓『敬鬼神』，是敬正当底鬼神。『敬而远之』，是不可褻渎，不可媚。如卜筮用龟，此亦不免。如臧文仲山节藻梲以藏之，便是媚，便是不知。」

问：「程子说鬼神，如孔子告樊迟，乃是正鬼神。如说今人信不信，又别是一项，如何滚同说？」曰：「虽是有异，然皆不可不敬远。」

「先难后获」，只是无期必之心。

问「仁者先难而后获」。曰：「获，有期望之意，学者之于仁，工夫最难。但先为人所难为，不必有期望之心，可也。」

只是我合做底事，便自做将去，更无下面一截。才有计获之心，便不是了。

「先难后获」，仁者之心如是，故求仁者之心亦当如是。

须「先难而后获」。不探虎穴，安得虎子！须是舍身入里面去，如搏寇讎，方得之。若轻轻地说得，不济事。

问：「『仁者先难而后获』。难者，莫难于去私欲。私欲既去，则惻然动于中者，不期见而自见。」曰：「仁毕竟是个甚形状？」曰：「仁者与天地万物为一体。」曰：「此只是既仁之后，见得个体段如此。方其初时，仁之体毕竟是如何？要直截见得个仁底表里。若不见他表里，譬犹此屋子，只就外面貌得个模样，纵说得着，亦只是笼罩得大纲，不见屋子里面实是如何。须就中实见得仔细，方好。」又问：「就中间看，只是惻然动于中者，无所系累昏塞，便是否？」曰：「此是已动者。若未动时，仁在何处？」曰：「未动时流行不息，所谓那活泼泼底便是。」曰：「诸友所说仁，皆是貌模。今且为老兄立个标准，要得就这上研磨，将来须自有个实见得处。譬之食糖，据别人说甜，不济事。须是自食，见得甜时，方是真味。」

或问此章。曰：「常人之所谓知，多求知人所不知。圣人所谓知，只知其所当知而已。自常人观之，此两事若不足以为知。然果能专用力于人道之宜，而不惑于鬼神之不可知，却真个是知。」集注。

问集注「仁之心，知之事」。曰：「『务民之义，敬鬼神』，是就事上说。『先难后获』，是就处心积虑处说。『仁』字说较近里，『知』字说较近外。」

叔器问集注心与事之分。曰：「这个有甚难晓处？事，便是就事上说；心，便是就里面说。『务民之义，敬鬼神而远之』，这是事。『先难后获』，这是仁者处心如此。事也是心里做出来，但心是较近里说。如一间屋相似，说心底是那房里，说事底是那厅。」

问：「『仁者先难而后获』，『后』字，如『未有义而后其君』之『后』否？」曰：「是。」又问：「此只是教樊迟且做工夫，而程子以为仁，如何？」曰：「便是仁。这一般，外面恁地，然里面通透，也无界限。圣人说话，有一句高，一句低底，便有界限。若是陇侗说底，才做得透，便是。如『克己复礼』，便不必说只是为仁之事，做得透便是。又如『我欲仁，斯仁至矣』，才欲仁，便是仁。」因言：「先儒多只是言『后有所得』，说得都轻。淳录云：「『后』字说得轻了。」唯程先生说得恁地重，这便是事事说得有力。如『事君敬其事而后其食』，『先事后得』之类，皆是此例。」义刚言：「若有一毫计功之心，便是私欲。」曰：「是。」

问：「明道曰：『「先难」，克己也。』伊川曰：『以所难为先，而不计所获，仁也。』又曰：『民，亦人也。务人之义，知也。鬼神不敬，则是不知；不远，则至于渎。敬而远之，所以为知。』又曰：『有为而作，皆先获也，如利仁是也。古人惟知为仁而已，今人皆先获也。』右第二十一章，凡七说，明道三说。伊川四说。今从明道、伊川之说。明道第一说曰：『民之所宜者，务之。所欲，与之聚之。』第三说亦曰：『「务民之义」，如项梁立义帝，谓从民望者，是也。』伊川第一说亦曰：『能从百姓之所宜者，知也。』尹氏用伊川说。此三说，皆以『务民之义』，作从百姓之所宜，恐解『知』字太宽。问知，而告以从百姓之所宜，恐圣人告樊迟者，亦不至如是之缓。窃意『民』字不当作『百姓』字解。只伊川第二说曰『民，亦人也』，似稳。所谓『知』者，见义而为之者也。不见义，则为不知。『务』，如『齐不务德』之『务』。然必曰『民之义』者，己亦民也。通天下只一义耳，何人我之别！所谓『务民之义』者，与务己之义无异。孟子曰『居天下之广居』，则亦与己之广居无异。故伊川谓『民亦人也』，恐有此意。若以『民』字作『百姓』字解，复以『义』字作『宜』字，恐说『知』字太缓。伊川第三说鬼神事。范作『振民育德』，其说宽。振民之意，亦与明道、伊川从百姓之所宜之意同，皆恐未稳否？吕氏曰：『当务为急，不求所难知。』似将『务民之义，敬鬼神而远之』作一句解。看此两句，正与『非其鬼而祭之，谄也。见义不为，无勇也』相类。两句虽连说，而文意则异。谢氏曰：『「敬鬼神而远之」，知鬼神之情状也。』伊川第三说似未须说到如此深远，正以其推言之耳。杨氏曰：『樊迟学稼，固务民之事而已，非义也。』莫非事也，而曰事而非义，则不可。但有义、不义之异，事与义本无异。」曰：「民之义，谓人道之所宜也，来说得之。但所谓『「居天下之广居」，与己之广居无异』，则天下只有此一广居，何必更说无人我之异乎？吕氏说，词约而义甚精。但伊川说『非其鬼而祭之』，两说相连，却费力。若如范氏说，则可以相因矣。杨氏所引，本无意义，然谓事即是义，则不可。且如物，还可便谓之理否？」

知者乐水章

胡问此章。曰：「圣人之言，有浅说底，有深说底，此处只是浅说。仁只似而今厚重底人，知似而今伶俐底人，然亦在人看。」义刚录云：「胡问：『仁是指全体而言否？』曰『圣人说仁，固有浅深，这个是大概说』云云。」

正卿问：「『知者乐水，仁者乐山』，是以气质言之，不知与『仁者安仁，知者利仁』，有高下否？」曰：「此『仁知』二字，亦说得浅，不可与『安仁利仁』较优劣。如中庸说『知仁勇』，这个『仁知』字，说得煞大。」

问：「『知者乐水，仁者乐山』，是就资质上说，就学上说？」曰：「也是资质恁地。但资质不恁地底，做得到也是如此。这只说个仁知地位，不消得恁地分。资质好底固是合下便恁地，若是资质不好，后做得到时，也只一般。」

「『知者乐水，仁者乐山』，不是兼仁知而言，是各就其一体而言。如『仁者见之谓之仁，知者见之谓之知』」。人杰问：「『乐』字之义，释曰『喜好』。是知者之所喜好在山，仁者之所喜好在山否？」曰：「且看水之为体，运用不穷，或浅或深，或流或激；山之安静笃实，观之尽有余味。」某谓：「如仲尼之称水曰：『水哉！水哉！』子在川上曰：『逝者如斯夫！』皆是此意否？旧看伊川说『非体仁知之深者，不能如此形容之』，理会未透。自今观之，真是如此。」曰：「不必如此泛滥。且理会乐水乐山，直看得意思穷尽，然后四旁莫不贯通。苟先及四旁，却终至于与本说都理会不得也。」

子善问「知者乐水，仁者乐山」。曰：「看圣人言，须知其味。如今只看定『乐山乐水』字，将仁知来比类，凑合圣言而不知味也。譬如吃馒头，只吃些皮，元不曾吃馅，谓之知馒头之味，可乎？今且以知者乐水言之，须要仔细看这水到隈深处时如何，到峻处时如何，到浅处时如何，到曲折处时如何。地有不同，而水随之以为态度，必至于达而后已，此可见知者处事处。『仁者乐山』，亦以此推之。」洽。

惟圣人兼仁知，故乐山乐水皆兼之。自圣人而下，成就各有偏处。

魏问此章。曰：「此一章，只要理会得如何是仁，如何是知。若理会这两个字通透，如动、静等语自分晓。」

问：「『知者动，仁者静』，动是运动周流，静是安静不迁，此以成德之体而言也。若论仁知之本体，知则渊深不测，众理于是而敛藏，所谓『诚之复』，则未尝不静；仁者包藏发育，一心之中生理流行而不息，所谓『诚之通』，则未尝不动。」曰：「知者动意思常多，故以动为主；仁者静意思常多，故以静为主。今夫水渊深不测，是静也；及滔滔而流，日夜不息，故主于动。山包藏发育之意，是动也；而安重不迁，故主于静。今以碗盛水在此，是静也，毕竟他是动物。故知动仁静，是体段模样意思如此也，常以心体之便见。」南升。

问：「仁知动静之说，与阴阳动静之说同否？」曰：「莫管他阳动阴静，公看得理又过了。大抵看理只到这处便休，又须得走过那边看，便不是了。然仁主于发生，其用未尝不动，而其体却静。知周流于事物，其体虽动，然其用深潜缜密，则其用未尝不静。其体用动静虽如此，却不须执一而论，须循环观之。盖仁者一身混然全是天理，故静而乐山，且寿，寿是悠久之意；知者周流事物之间，故动而乐水，且乐，乐是处得当理而不扰之意。若必欲以配阴阳，则仁配春，主发生，故配阳动；知配冬，主伏藏，故配阴静。然阴阳动静，又各互为其根，不可一定求之也。此亦在学者默而识之。」

或问：「『知者动，仁者静』。如太极图说，则知为静而仁为动，如何？」曰：「且自体当到不相碍处，方是。」儒用录云：「观书且就当下玩索文意，不须如此牵引，反生枝蔓。」良久，曰：「这物事直看一样，横看一样。儒用录云：『道理不可执着，且逐件理会。』子贡说学不厌为知，教不倦为仁。子思却言成己为仁，成物为知。仁固有安静意思，然施行却有运用之意。」又云：「知是伏藏、祖录作『潜伏』。渊深底道理，至发出则有运用。然至于运用各当其理而不可易处，又不专于动。」

仁静知动。易中说「仁者见之」，阳也；「知者见之」，阴也。这样物事大抵有两样。仁配春，知配冬。中庸说：「成己，仁也；成物，知也。」仁在我，知在物。孟子说：「学不厌，知也；教不倦，仁也。」又却知在我，仁在物。见得这样物事皆有动静。

仁知动静。自仁之静，知而动而言，则是「成己，仁也；成物，知也」。自仁之动，知之静而言，则是「学不厌，知也；教不倦，仁也」。

「仁者静」，或谓寂然不动为静，非也。此言仁者之人，虽动亦静也。喜怒哀乐，皆动也，仁者之人岂无是数者哉！盖于动之中未尝不静也。静，谓无人欲之纷扰，而安于天理之当然耳。若谓仁有静而不动，则知亦常动而不静乎！

通老问：「仁知动静，合二者如何？」曰：「何必合？此亦言其多耳。不成仁者便愚，知者便一向流荡！要之，安静中自有一个运动之理，运动中自有一个安静之理，方是。」

知便有个快活底意思，仁便有个长远底意思。故曰：「知者乐，仁者寿。」

问：「『知者乐水』一章，看这三截，却倒。似动静是本体，山水是说其已发，乐寿是指其效。」曰：「然。倒因上二句说到他本体上。『知者动』，然他自见得许多道理分明，只是行其所无事，其理甚简；以此见得虽曰动，而未尝不静也。『仁者静』，然其见得天下万事万理皆在吾心，无不相关，虽曰静，而未尝不动也。动，不是恁地劳攘纷扰；静，不是恁地块然死守。这与『樊迟问仁知』章相连，自有互相发明处。」朱蜚卿问是如何。曰：「专去理会人道之所当行，而不惑于鬼神之不可知，便是见得日用之间流行运转，不容止息，胸中晓然无疑，这便是知者动处。心下专在此事，都无别念虑系绊，见得那是合当做起事，只恁地做将去，是『先难后获』，便是仁者静。如今人不静时，只为一事至，便牵惹得千方百种思虑。这事过了，许多夹杂底却又在这里不能得了。头底已自是过去了，后面带许多尾不能得了。若是仁者，逐一应去，便没事。一事至，便只都在此事上。」蜚卿问：「先生初说『仁者乐山』，仁者是就成德上说；那『仁者先难后获』，仁者是就初学上说。」曰：「也只一般，只有个生熟。圣贤是已熟底学者，学者是未熟底圣贤。」蜚卿问：「『先难后获』，意如何？」曰：「后，如『后其君，后其亲』之意。『哭死而哀，非为生者；经德不回，非以干禄；言语必信，非以正行』，这是熟底『先难后获』，是得仁底人。『君子行法以俟命』，是生底『先难后获』，是求仁底人。」贺孙问：「上蔡所说『先难，谓如射之有志，若眇之视地，若临深，若履薄』，皆其心不易之谓。」曰：「说得是。先难是心只在这里，更不做别处去。如上岭，高峻处不能得上，心心念念只在要过这处，更不思量别处去。过这难处未得，便又思量到某处，这便是求获。」

问：「仁知动静，集注说颇重迭。」曰：「只欠转换了一个『体』字。若论来，仁者虽有动时，其体只自静；知者虽有静时，其体只自动。」集注。

或问：「『动静以体言』，如何？」曰：「『以体言』，是就那人身上说。」

问：「『知者动』，集注以动为知之体；『知者乐水』，又曰：『其用周流而不穷』；言体、用相类，如何？」曰：「看文字须活着意思，不可局定。」

知对仁言，则仁是体，知是用。只就知言，则知又自有体、用。如『干道成男，坤道成女』，岂得男便都无阴？女便都无阳？这般须相错看。然大抵仁都是个体，知只是个用。」

知者动而不静，又如何处动？仁者静而不动，又死杀了。是则有交互之理。但学者且只得据见在看，便自见得不要如此纷纷也。所举程子曰「非礼仁知之深者，不能如此形容」，此语极好看。尽用玩味，不是常说。如「子语鲁太师乐处」，亦云「非知乐之深者不能言」，皆此类也。极用仔细玩味看！

伊川「乐山乐水」处，言「动静皆其体也」。此只言体段，非对用而言。集义。

「仁者寿」，是有寿之理，不可以颜子来插看。如「罔之生也幸而免」，罔亦是有死之理。

问谢氏仁知之说。曰：「世间自有一般浑厚底人，一般通晓底人，其终亦各随其材有所成就。夫子以仁者、知者对而言之，诚是各有所偏。如曰『仁者安仁，知者利仁』，及所谓『好仁者，恶不仁者』，皆是指言两人。如孔门，则曾子之徒是仁者，子贡之徒是知者。如此章，亦是泛说天下有此两般人尔。」

问：「伊川曰：『乐，喜好也。知者乐于运动，若水之流通；仁者乐于安静，如山之定止。知者得其乐，仁者安其常也。』「乐喜」、「乐于」，恐皆去声。又曰：『「知者乐」，凡运用处皆乐；「仁者寿」，以静而寿。』又曰：『乐山乐水，气类相合。』范氏曰：『知者运而不息，故乐水；仁者安于山，故乐山。动则能和，故乐；动则自乐，恐不必将「和」作「乐」字。静则能久，故寿。非深于仁知者，不能形容其德。』右第二十二章凡七说，伊川四说。今从伊川范氏之说。伊川第二说曰：『乐水乐山，与夫动静，皆言其体也。』第三说亦曰：『动静，仁知之体也。』『体』字只作形容仁知之体段则可，若作体用之体则不可。仁之体可谓之静，则知之体亦可谓之静。所谓体者，但形容其德耳。吕氏乃以为『山水言其体，动静言其用』，此说则显然以为体用之体。既谓之乐山乐水，则不专指体，用亦在其中。动可谓之用，静不可谓之用。仁之用，岂宜以静名之！谢氏曰：『自非圣人，仁知必有所偏，故其趋向各异，则其成功亦不同也。』据此章，乃圣人形容仁知以教人，使人由是而观，亦可以知其所以为仁知也。谢氏以为指知仁之偏，恐非圣人之意。谢氏又曰：『以其成物，是以动；以其成己，是以静。』杨氏曰：『利之，故乐水；安之，故乐山。利，故动；安，故静。』窃谓圣人论德，互有不同。譬如论日，或曰如烛，或曰如铜盘。说虽不同，由其一而观之，皆可以知其为日。

然指铜盘而谓之烛，指烛而谓之铜盘，则不可。圣人论仁知，或以为『成己、成物』，或以为『安仁、利仁』，或以为『乐山、乐水』，各有攸主，合而一之，恐不可也。游氏推说仁寿，尹氏同伊川，故不录。」曰：「所论体、用甚善。谢氏说未有病，但末后句过高不实耳。『成己、成物』，『安仁、利仁』，『乐山、乐水』，意亦相通。如『学不厌，教不倦』之类，则不可强通耳。」

朱子语类卷第三十三

论语十五

雍也篇四

齐一变至于鲁章

问：「齐尚功利，如何一变便能至鲁？」曰：「功利变了，便能至鲁。鲁只是大纲好，然里面遗阙处也多。」

行父问「齐一变至鲁，鲁一变至道」。曰：「太公之封于齐也，举贤而尚功，孔子曰：『后世必有篡弑之臣。』周公治鲁，亲亲而尊尊，孔子曰：『后世寢微矣！』齐自太公初封，已自做得不大段好。至后桓公管仲出来，乃大变乱拆坏一番。鲁虽是衰弱不振，元旧底却不大段改换。欲变齐，则须先整理了已坏底了，方始如鲁，方可以整顿起来，这便隔了一重。变鲁，只是扶衰振弱而已。若论鲁，如左传所载，有许多不好事，只是恰不曾被人拆坏。恰似一间屋，鲁只如旧弊之屋，其规模只在；齐则已经拆坏了。这非独是圣人要如此损益，亦是道理合当如此。」

齐经小白，法度尽坏。今须一变，方可至鲁；又一变，方可至道。鲁却不曾变坏，但典章废坠而已。若得人以修举之，则可以如王道盛时也。

「『齐一变至于鲁』，是他功利俗深。管仲称霸，齐法坏尽，功利自此盛。然太公治齐尚功时，便有些小气象，尚未见得，只被管仲大段坏了。」又云：「管仲非不尊周攘夷，如何不是王道？只是功利驳杂其心耳。」

语及「齐一变至于鲁」，因云：「齐生得桓公管仲出来，它要『九合诸侯，一匡天下』，其势必至变太公之法。不变，便做不得这事。若圣人变时，自有道理。大抵圣贤变时，只是兴其滞，补其弊而已。如租庸调变为[弓广]骑长征之兵，皆是变得不好了。今日变时，先变熙丰之政，以复祖宗忠厚之意，次变而复于三代也。」桓。

问：「伊川谓：『齐自桓公之霸，太公遗法变易尽矣。鲁犹存周公之法制。』看来鲁自桓公以来，闺门无度，三君见弑，三家分裂公室，昭公至于客死，以至不视朔，不朝聘，与夫税亩、丘甲、用田赋，变乱如此，岂得是周公法制犹存乎？」曰：「齐鲁初来气象，已自不同。看太公自是与周公别。到桓公管仲出来，又不能遵守齐之初政，却全然变易了，一向尽在功利上。鲁却只是放倒了，毕竟先世之遗意尚存。如哀公用田赋，犹使人来问孔子。他若以田赋为是，更何暇问。惟其知得前人底是，所以来问。若桓公管仲却无这意思，自道他底是了，一向做去不顾。」

问：「注谓『施为缓急之序』，如何？」曰：「齐自伯政行，其病多。鲁则其事废坠不举耳。齐则先须理会他许多病败了，方可及鲁。鲁则修废举坠而已，便可复周公之道。」问：「孔子治齐，则当于何处下手？」曰：「莫须先从风俗上理会去。然今相去远，亦不可细考。但先儒多不信史记所载太公伯禽报政事。然细考来，亦恐略有此意，但传者过耳。」

问集注云云。曰：「不独齐有缓急之序，鲁亦有缓急之序。如齐功利之习所当变，便是急处。鲁纪纲所当振，便是急处。」或问：「功利之习，为是经桓公管仲所以如此否？」曰：「太公合下便有这意思，如『举贤而尚功』，可见。」

问：「『施为缓急之序』如何？」曰：「齐变只至于鲁，鲁变便可至道。」问：「如此则是齐变为缓，而鲁变为急否？」曰：「亦不必恁分。如变齐，则至鲁在所急，而至道在所缓。至鲁，则成个朴子，方就上出光采。」

读「齐鲁之变」一章，曰：「各有缓急。如齐功利之习，若不速革，而便欲行王化；鲁之不振，若不与之整顿，而却理会其功利之习，便是失其缓急之序。如贡禹谏元帝令节俭，元帝自有这个，何待尔说！此便是不先其所急者也。」

问：「伊川曰『夫子之时，齐强鲁弱』云云。吕氏曰：『齐政虽修，未能用礼。鲁秉周礼，故至于道。第二十三章凡八说，伊川三说。今从伊川吕氏之说。伊川第二说曰：『此只说风俗。』以『至于道』观之，则不专指风俗，乃

论当时政治，风俗固在其中。然又别一节事。又第三说曰：『言鲁国虽衰，而君臣父子之大伦犹在。』以鲁观之，其大伦之不正久矣。然礼记明堂位以鲁为君臣未尝相弑，而注家讥其近诬，则此说亦恐未稳。横渠谢游杨尹大抵同伊川，故不录。范氏曰：『齐一变可使如鲁之治时。』其意谓齐鲁相若，故以谓治时。齐之气象乃伯政，鲁近王道，不可疑其相若。看鲁秉周礼，可见。」曰：「所疑范氏说，亦无病。」

觚不觚章

古人之器多有觚。如酒器，便如今花瓶中间有八角者。木简是界方而六面，即汉所谓「操觚之士」者也。今淮上无纸，亦用木写字，教小儿读，但却圆了，所谓「觚不觚」。古人所以恁地方时，缘是顿得稳。

第二十四章凡六说，伊川两说。今从尹氏之说。尹氏乃合伊川二说而为一说。范吕杨氏说亦正。伊川范氏谓不合法制，吕氏、杨氏谓失其名，其实一也。失其制，则失其名可知矣。谢氏是推说学者事。无答语。

井有仁焉章

问：「『可欺』是继『可逝』而言，『不可罔』是继『不可陷』而言否？」曰：「也是如此。但『可逝不可陷』，是就这一事说；『可欺不可罔』，是总说。不特此事如此，他事皆然。」

叔器曰：「宰我只知有个公共底道理，却不知有义。」曰：「不惟不晓义，也不晓那智了。若似他说，却只是个呆人。」因云：「宰我见圣人之行，闻圣人之言，却尚有这般疑，是怎生地？缘自前无人说这个物事，到夫子方说出来，所以时下都讨头不着。似而今学者时，便无这般疑了。」叔器又云：「圣人只说下学，不说上达，所以学者不晓。」曰：「这也无难晓处。这未是说到那性命之微处，只是宰我钝。如子贡便是个晓了通达底，所以说从那高远处去。」

问：「伊川曰：『宰我问，仁者好仁，不避难，虽告之以赴井为仁，亦从之乎？夫子谓，不然。君子可使之有往，不可陷于不知；可欺以其方，不可罔以非其道。』吕氏曰：『「井有仁焉」，犹言自投陷阱以施仁术也。己已自

陷，仁术何施！当是时也，君子可往以思救，不能自陷以求救；可欺之以可救，不可罔之使必救。」第二十五章凡七说。明道两说。明道曰：『知井有仁者，当下而从之否？』此说恐未当。君子虽不逆诈，而事之是非晓然者未尝不见也。岂有仁者而在井乎？虽有之，君子不往也。范氏亦曰：『井有仁，则将入井而从之。』盖此意也。『其从之也』，只合作从或者之言，不宜作从井中之仁也。谢氏谓宰我疑仁者之用心。观宰我之言，亦足以见其好仁之切，不宜深责之也。杨氏谓宰我疑君子之不逆诈，故问。观宰我之意，好仁之切，以谓仁者好仁，虽患难不避，故问。非谓疑其不逆诈也。尹氏用伊川说，故不录。范氏解『逝』字极未安，与下句『可欺也』不类。」谓君子见不善，可逝而去。曰：「所论得之。但此章文义，诸先生说不能明，更详考之为佳。」

君子博学于文章

「博学于文」，考究时自是头项多。到得行时，却只是一句，所以为约。若博学而不约之以礼，安知不畔于道？徒知要约而不博学，则所谓约者，未知是与不是，亦或不能不畔于道也。

博文约礼，就这上进去，只管是长进。盖根脚已是了，所以不畔道。

行夫问「博文约礼」。曰：「博文条目多，事事着去理会。礼却只是一个道理，如视也是这个礼，听也是这个礼，言也是这个礼，动也是这个礼。若博文而不约之以礼，便是无归宿处。如读书，读诗，学易，学春秋，各自有一个头绪。若只去许多条目上做工夫，自家身己都无归着，便是离畔于道也。」

问「博学于文，约之以礼」。曰：「礼是归宿处。凡讲论问辨，亦只是要得个正当道理而有所归宿尔。」

国秀问「博文约礼」。曰：「如讲明义理，礼乐射御书数之类，一一着去理会。学须博，求尽这个道理。若是约，则不用得许多说话，只守这一个礼。日用之间，礼者便是，非礼者便不是。」

「『博文约礼』，圣门之要法。博文所以验诸事，约礼所以体诸身。如此用工，则博者可以择中而居之不偏；约者可以应物而动皆有则。如此，则内外交相助，而博不至于泛滥无归，约不至于流通失中矣。」

「君子博学于文，约之以礼」。圣人教人，只是说个大纲。颜子是就此上做深，此处知说得浅。

问：「『博学于文』，文谓诗书六艺之文否？」曰：「诗书六艺，固文之显然者。如眼前理会道理，及于所为所行处审别是否，皆是。」

只是「博文约礼」四字。博文是多闻，多见，多读。及收拾将来，全无一事，和「敬」字也没安顿处。

博学，亦非谓欲求异闻杂学方谓之博。博之与约，初学且只须作两途理会。一面博学，又自一面持敬守约，莫令两下相靠。作两路进前用工，塞断中间，莫令相通。将来成时，便自会有通处。若如此两下用工，成甚次第！

博文上欠工夫，只管去约礼上求，易得生烦。

孔子之教人，亦「博学于文」，如何便约得？

或问「君子博学于文，约之以礼」。曰：「此是古之学者常事，孔子教颜子亦只是如此。且如『行夏之时』以下，临时如何做得，须是平时曾理会来。若『非礼勿视』等处，方是约之以礼。及他成功，又自别有说处。」

博文工夫虽头项多，然于其中寻将去，自然有个约处。圣人教人有序，未有不先于博者。孔门三千，颜子固不须说，只曾子子贡得闻一贯之诲。谓其余人不善学固可罪。然夫子亦不叫来骂一顿，教便省悟；则夫子于门人，告之亦不忠矣！是夫子亦不善教人，致使宰我冉求之徒后来狼狈也！要之，无此理。只得且待他事事理会得了，方可就上面欠阙处告语之。如子贡亦不是许多时只教他多学，使它枉做工夫，直到后来方传以此秘妙。正是待它多学之功到了，可以言此耳。

或问：「『博之以文，约之以礼，亦可以弗畔』，与颜子所谓『博我以文，约我以礼』，如何？」曰：「此只是一个道理，但功夫有浅深耳。若自此做功夫到深处，则亦颜子矣。」

问：「『博学于文，约之以礼』，与『博我以文，约我以礼』，固有浅深不同。如孟子『博学而详说之，将以反说约也』，似又一义，如何？」曰：「论语中『博约』字，是『践履』两字对说。孟子中『博约』字，皆主见而言。且如学须要博，既博学，又详说之，所以如此者，将以反说约也。是如此后，自然却说得约。谓如博学详说，方有贯通处，下句当看『将以』字。若

『博学于文，约之以礼』，与『博我以文，约我以礼』，圣人之言本无甚轻重，但人所造自有浅深。若只是『博学于文』，能『约之以礼』，则可以弗畔于道，虽是浅底；及至颜子做到『欲罢不能』工夫，亦只是这个『博文约礼』。如梓匠轮舆但能斲削者，只是这斧斤规矩；及至削鑿之神，斲轮之妙者，亦只是此斧斤规矩。」

问：「博文不约礼，必至于汗漫，如何？」曰：「博文而不约礼，只是徒看得许多，徒记得许多，无归宿处。」以下集注、集义。

问：「明道言：『「博学于文」，而不「约之以礼」，必至于汗漫。所谓「约之以礼」者，能守礼而由于规矩也，未及知之也。』既能守礼而由规矩，谓之未及于知，何也？」曰：「某亦不爱如此说。程子说『博我以文，约我以礼』为已知，不须将知说，亦可。颜子亦只是这个博文约礼。但此说较粗，颜子所说又向上，然都从这工夫做起来。学者只此两端，既能博文，又会约礼。」问：「约礼，只是约其所博者否？」曰：「亦不须如此说。有所未知，便广其知，须是博学。学既博，又须当约礼。到约礼，更有何事？所守在此理耳。」

或问「博学于文，约之以礼，亦可以弗畔。」曰：「博学是致知，约礼则非徒知而已，乃是践履之实。明道谓此一章与颜子说博文约礼处不同，谓颜子约礼是知要，恐此处偶见得未是。约礼盖非但知要而已也。此两处自不必分别。」

问：「伊川言：『「博学于文，约之以礼」，此言善人君子『多识前言往行』，而能不犯非礼者尔，非颜子所以学于孔子之谓也。』恐博文约礼只是一般，未必有深浅。」曰：「某晓他说不得，恐记录者之误。」正叔曰：「此处须有深浅。」曰：「毕竟博只是这博，约只是这约，文只是这文，礼只是这礼，安得不同！」

问：「横渠谓：『「博学于文」，只要得「习坎心亨」。』何也？」曰：「难处见得事理透，便处断无疑，行之又果决，便是『习坎心亨』。凡事皆如此。且以看文字一节论之，见这说好，见那说又好。如此说有碍，如彼说又有碍，便是险阻处。到这里须讨一路去方透，便是『习坎心亨』。」

「博学于文」，又要得「习坎心亨」。如应事接物之类皆是文，但以事理切磨讲究，自是心亨。且如读书，每思索不通处，则翻来覆去，倒横直竖，处处窒塞，然其间须有一路可通。只此便是许多艰难险阻，习之可以求通，通处便是亨也。

「博学于文」，只是要「习坎心亨」。不特有文义。且如学这一件物事，未学时，心里不晓；既学得了，心下便通晓得这一事。若这一事晓不得，于这一事上心便黑暗。

问：「横渠曰：『博文约礼，由至着入至简，故可使不得畔而去。』尹氏曰：『「博学于文，约之以礼」，亦可以弗畔违于道。』第二十六章凡八说，伊川三说。今从横渠尹氏之说。明道曰：『「博学于文」，而不「约之以礼」，必至于汗漫。』范氏亦曰：『「博学于文」而不「约之以礼」，犹农夫之无疆场也，其不入于异端邪说者鲜矣。』杨氏亦曰：『「博学于文」而「不知所以裁之」，则或畔矣。』此三说，皆推不约礼之失。谢氏曰：『不由博而径欲趋约者，恐不免于邪遁也。』此则不博文之失。二者皆不可无，偏举则不可。明道又曰：『所谓「约之以礼」者，能守礼而由于规矩也。』伊川第一说曰：『博学而守礼。』第二说曰：『此言善人君子「多识前言往行」，而能不犯非礼。』『约』字恐不宜作『守』字训，若作『守礼』，则与博学成二事。非博文则无以为约礼，不约礼则博文为无用。约礼云者，但前之博而今约之使就于礼耳。伊川之说，文自文，礼自礼，更无一贯说。看『博约』字与『之以』字有一贯意。伊川又说：『颜子博约，与此不同。』亦似大博文约礼，本无不同。始乎由是以入德，斯可以不畔；终乎由是以成德，欲罢而不能。颜子与此不同处，只在『弗畔』与『欲罢不能』上，博约本无异。伊川以颜子之约作为知要，以此章之约作约束之『约』，恐未安。此『约』字亦合作知要。伊川第三说与第一第二说同，但说大略耳。」曰：「此说大概多得之。但此『约』字与颜子所言『约』字，皆合只作约束之意耳。又看颜子『博我以文，约我以礼』，既连着两『我』字，而此章『之』字亦但指其人而言，非指所学之文而言也。」

子见南子章

「诸先生皆以『矢』为『陈』，『否』为否塞之『否』，如此亦有甚意思！孔子见南子，且当从古注说：『矢，誓也。』」或问：「若作誓说，何师生之间不相信如此？」曰：「只为下三句有似古人誓言，如左氏言『所不与舅氏』之说，故有誓之气象。」

或问此章。曰：「且依集注说。盖子路性直，见子去见南子，心中以为不当见，便不说。夫子似乎发咒模样。夫子大故激得来躁，然夫子却不当如此。古书如此等晓不得处甚多。古注亦云可疑。」祖道曰：「横渠说，以为『予所否厄者，是天厌弃之』。此说如何？」曰：「大抵后来人讲经，只为要道圣人

必不如此，须要委曲迁就，做一个出路，却不必如此。横渠论看诗，教人平心易气求之。到他说诗，又却不然。」

问：「夫子欲见南子，而子路不说，何发于言辞之间如此之骤？」曰：「这般所在难说。如圣人须要见南子是如何，想当时亦无必皆见之理。如『卫灵公问陈』，也且可以款款与他说，又却明日便行。齐景公欲『以季孟之间待之』，也且从容不妨，明日又便行。季桓子受女乐，也且可以教他不得受，明日又便行。看圣人这般所在，其去甚果。不知于南子须欲见之，到子路不说，又费许多说话，又如指誓。只怕当时如这般去就，自是时宜。圣人既以为可见，恐是道理必有合如此。『可与立，未可与权』。吾人见未到圣人心下，这般所在都难说。」或问：「伊川以『矢』字训『陈』，如何？」曰：「怕不是如此。若说陈，须是煞铺陈教分明，今却只恁地直指数句而已。程先生谓『予所以否而不见用，乃天厌斯道』，亦恐不如此。」

问「子见南子」。曰：「此是圣人出格事，而今莫要理会它。向有人问尹彦明：『今有南子，子亦见之乎？』曰：『不敢见。』曰：『圣人何为见之？』曰：『能磨不磷，涅不淄，则见之不妨。』」

仕于其国，有见其小君之礼。当夫子时，想是无人行，所以子路疑之。若有人行时，子路也不疑了。孟子说「仲尼不为已甚」，这样处便见。夔孙录云：「孟子说『仲尼不为已甚』，说得好。」集注。

问：「『予所否者，天厌之！』谓不合于礼，不由于道，则天实厌弃之。」曰：「何以谓不合于礼，不由于道？」曰：「其见恶人，圣人固谓在我者有可见之礼，而彼之不善，于我何与焉。惟圣人道大德全，方可为此。」曰：「今人出去仕宦，遇一恶人，亦须下门状见之。它自为恶，何与我事。此则人皆能之，何必孔子。」子善云：「此处当看圣人心。圣人之见南子，非为利禄计，特以礼不可不见。圣人本无私意。」曰：「如此看，也好。」南升。植录云：「先生难云：『「子见南子」，既所谓合于礼，由其道，夫人皆能，何止夫子为然？』子善答云：『「子见南子」，无一毫冀望之心。他人则有此心矣。』曰：『看得好。』」

「第二十七章凡七说，伊川六说。杨氏二说。今从谢氏之说。伊川第一说曰：『子路以夫子之被强也，故不说。』第二说曰：『子路不说，以孔子本欲见卫君行道，反以非礼见迫。』窃谓夫人有见宾之礼，孔子之见南子，礼也，子路非不知也。子路之不说，非以其不当见，特以其不足见耳。使其不当见，夫子岂得而迫哉？被强见迫，恐未稳。伊川第三说曰：『孔子之见南子，礼也。子路不说，故夫子矢之。』第四说、第六说同。窃谓南子，妾也，无道

也，卫君以为夫人。孔子不得见，其辱多矣！子路以其辱也，故不说。夫子矢之曰：『使予之否塞至此者，天厌之也！』使天不与否，则卫君将致敬尽礼，岂敢使夫子以见夫人之礼而见其无道之妾哉！则子路不说之意，盖以其辱夫子，非以其礼不当见也。使子路以南子之不当见，则更须再问，何至坐视夫子之非礼！虽不说，何益。而夫子告之，亦须别有说，岂有彼以非礼问，而此独以天厌告！则夫子受非礼之名而不辞，似不可也。盖子路知其礼所当见，特以其辱夫子也，故不说。谢氏以为『浼夫子』之说极正。伊川第四说设或人之问曰：『子路不说，孔子何以不告之曰「是礼也」，而必曰「天厌之」乎？』曰：『使孔子而得志，则斯人何所容也！』杨氏两说亦然，恐非圣人意。圣人但伤道之否在于卫君不能致敬尽礼，未必有欲正之之意，恐成别添说。伊川第五说稳，但说大略。横渠亦只说大略。范氏以矢为誓，非圣人气象。吕氏大意亦通，但以为『使我不得见贤小君，天厌乎道也』，此亦非圣人意。合只作『使我见无道之小君，天厌乎吾道也』，却稳。尹氏同伊川，故不辨。」曰：「以文义求之，当如范氏之说。但诸公避咒誓之称，故以『矢』训『陈』耳。若犹未安，且阙以俟他日。」

中庸之为德章

问「中庸之为德其至矣乎」。曰：「『中庸』之『中』，是指那无过、不及底说。如中庸曰：『君子之中庸也，君子而时中。』时中便是那无过不及之『中』。本章之意是如此。」又问：「『中者天下之正道，庸者天下之定理』，恐道是总括之名，理是道里面又有许多条目。如天道又有日月星辰、阴阳寒暑之条理，人道又有仁义礼智、君臣父子之条理。」曰：「这二句紧要在『正』字与『定』字上。盖庸是个常然之理，万古万世不可变易底。中只是个恰好道理。为是不得是，亘古今不可变易底，故更着个『庸』字。」

「中庸之为德」，此处无过、不及之意多。庸是依本分，不为怪异之事。尧舜孔子只是庸。夷齐所为，都不是庸了。

问「中庸之为德其至矣乎」章。曰：「只是不知理，随他偏长处做将去：谨愿者则小廉曲谨，放纵者则跌荡不羁，所以中庸说『道之难明』，又说『人莫不饮食，鲜能知味』，只为是不知。」

问：「此章，尹氏曰：『中庸天下之正理，德合乎中庸，可谓至矣。人知择乎中庸，而不能期月守也，故曰「民鲜久矣」！』右第二十八章，凡七说，伊川两说。杨氏三说。今从尹氏之说。伊川第一说说『久』字不出。第二说虽

尽，而非本章意。尹氏合而解之。范氏说『久』字不出。吕氏说宽。谢氏曰：『中不可过，是以谓之至德。』杨氏第三说亦曰：『出乎中则过，未至则不及，故惟中为』第一第二说同。谢氏杨氏之说皆以『至』字对『过、不及』说。谓无过不及，则为至也。『过、不及』，只对『中庸』说，不可对『至』字说。『至』字只轻说，如曰『其大矣乎』，不宜说太深。杨氏第二第三说推说高明、中庸处，亦不能无疑。侯氏说大略。」曰：「当以伊川解为正：『中庸，天下之正理也。德合乎中庸，可谓至矣。自世教衰，民不兴于行，鲜有中庸之德也。』『自世教衰』，此四字正是说『久』字。意谢杨皆以『过、不及』对『中』字，而以中为至耳，恐非如来说所疑也。所破杨氏『高明、中庸』，亦非是，当更思之。」

子贡曰如有博施于民章

子贡问仁，是就功用笼罩说，孔子是就心上答。

「博施济众」，便唤做仁，未得。仁自是心。

「何事于仁」，犹言何待于仁。「必也圣乎」连下句读。谦之录云：「便见得意思出。」虽尧舜之圣，犹病其难遍。

「何事于仁」，犹言那里更做那仁了。

问：「『何事于仁』，先生以为恰似今日说『何消得恁地』一般。」曰：「『博施济众』，何消得更说仁。」

问：「『何事于仁』作『何止于仁』，是如何？」曰：「只得作『何止于仁』。今人文字如此使者甚多。何事，亦如何为之意。被子贡说得『博施济众』高似于仁了，故孔子言：『何为于仁！必也圣人乎！尧舜其犹病诸！』是子贡问得不亲切。若如子贡之说，则天下之为仁者少矣。一介之士，无复有为仁之理。『夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人』。己才欲立，便也立人；己才欲达，便也达人。立是存立处，达则发用处。于此纯是天理，更无些子私意，便是仁之体。若『能近取譬』，则私欲日消，天理日见，此为仁之方也。」南升。

「『何事于仁』，只作岂但于仁。」[莹田-玉]谓：「『必也圣乎』，圣如尧舜，其尚有不足于此。」曰：「薛士龙论语解此亦是如此，只是渠遣得辞

涩。盖仁以道理言，圣以地位言，自是不同。如『博施济众』为仁，而利物爱人小小者亦谓之仁。仁是直看，直上直下只有一个道理。『圣』字便横看，有众人，有贤人，有圣人，便有节次，只岂但于仁。盖『博施济众』，虽圣如尧舜，犹以为病耳。」

问：「子贡问『博施济众』，恐仁之极处，与圣之功用本不可分大小。今言『何止于仁』，则仁、圣若有大小之分。」曰：「此处不恁地读。『必也圣乎』，语意未是杀处，当急连下文读去。仁以理言，圣以事业言。子贡所问『博施济众』，必有圣人之德，有天子之位，而后可以当此，尧舜恁地尚以为病。仁本切己事，大小都用得。他问得空浪广不切己了，却成疏阔。似此看『仁』字，如何用得？如何下得工夫？中间看得一句，常人固是做不得，虽圣人尚以此为病。此须活看。」

周兄问「何事于仁，必也圣乎」。曰：「『必也圣乎』是属下文。仁通乎上下。圣是行仁极致之地。言『博施济众』之事，何止于仁！必是行仁极致之人，亦有不能尽，如尧舜犹病诸，是也。『必也圣乎』，盖以起下。」

问「必也圣乎，尧舜其犹病诸」。曰：「此两句当连看。盖云，便是圣人，也有做不得处。且如尧舜，虽曰『比屋可封』，然在朝亦有四凶之恶。又如孔子设教，从游者甚众，孔子岂不欲人人至于圣贤之极！而人人亦各自皆有病痛。」

亚夫问此章。曰：「『博施济众』，是无尽底地头，尧舜也做不了。盖仁者之心虽无穷，而仁者之事则有限，自是无可了之理。若欲就事上说，便尽无下手处。」

敬之问：「欲立，立人；欲达，达人。苟有此心，便有『博施济众』底功用。」曰：「『博施济众』，是无了期底事，故曰：『尧舜其犹病诸！』然若得果无私意，已有此心。仁则自心中流出来，随其所施之大小自可见矣。」

众朋友说「博施济众」章。先生曰：「『仁以理言』，是个彻头彻尾物事，如一元之『圣以地言』，也不是离了仁而为圣，圣只是行仁到那极处。仁便是这理，圣便是充这理到极处，不是仁上面更有个圣。而今有三等：有圣人，有贤人，有众人。仁是通上下而言，有圣人之仁，有贤人之仁，有众人之仁，所以言『通乎上下』。『仁』字直，『圣』字横。『博施济众』，是做到极处，功用如此。」义刚言：「此章也是三节：前面说仁之功用，中间说仁之体，后面说仁之」曰：「是如此。『己欲立而立人，己欲达而达人』，仁者之存心常如此，便未『博施济众』时，这物事也自在里面。」叔器问：「此两句

也是带下面说否？」曰：「此是两截。如黄毅然适间说是三节，极是。『夫仁者』，分明是唤起说。『己欲立而立人，己欲达而达人』，是仁者能如此。若是能近取譬，则可以仁之子贡也是意思高远，见得恁地，却不知[戔]地寻不着。」

仁就心上说，如一事仁也是仁，如一理仁也是仁，无一事不仁也是仁。圣是就地位上说。圣却是积累得到这田地，索性圣了。佐。

「子贡问博施济众」章，先生以「何事于仁」为一节，以「必也圣乎，尧舜其犹病诸」为一其说以谓：「『博施济众』，此固是仁，然不是人人皆能做底事。若必以圣人为能之，则尧舜亦尝以此为病。此非是言尧舜不能尽仁道，盖势有所不能尔。人之所能者，下二节事是也：己欲立，便立人；己欲达，便达人。此仁者之事也。『能近取譬』，此为仁之方也。今人便以『己欲立，己欲达』为『能近取譬』，则误矣。盖『己欲立而立人，己欲达而达人』，此不待施诸己而后加诸人也。『能近取譬』，却是施诸己之意。故上二句直指仁者而言，而下一句则止以为『仁之方』。」

「博施济众」，这个是尽人之道，极仁之功，非圣人不能。然圣人亦有所不足在。仁固能博施济众，然必得时得位，方做得这事。然尧舜虽得时得位，亦有所不足。己欲立，便立人；己欲达，便达人，此仁者之心自然如此不待安排，不待勉强。「能近取譬」，则以己之欲立，譬人之欲立；以己之欲达，譬人之欲达，然后推己所欲以及于人，使皆得其立，皆得其达，这便是为仁之术。立是立得住，达是行得去。此是三节，须逐节详味，看教分明。

林问：「『己欲立而立人』，与『己所不欲，勿施于人』，地位如何？」曰：「且看道理，理会地位作甚么！他高者自高，低者自低，何须去比并。」问「博施济众」。曰：「此是仁者事。若把此为仁，则是『中天下而立』者方能如此，便都无人做得仁了。所以言『己欲立而立人』，使人人皆可尽得道理。『必也圣乎』，当连下句说，意在『犹病』上。盖此何但是仁，除是圣人方做得。然尧舜犹病，尚自做不彻。」

「夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人」，分明唤起「仁者」字，自是仁者之事。若下面「能近取譬」，方是由此而推将去，故曰「仁之方」。「何事于仁，必也圣乎」，不是圣大似仁。仁只是一条正路，圣是行到尽处。欲立欲达，是仁者之心如此；「能近取譬」，是学做仁底如此，深浅不同。仁通上下，但克去己私，复得天理，便是仁，何必博施而后为仁。若必待如此，则有终身不得仁者矣！孔颜不得位，不成做不得！山林之士，更无缘得仁也。欲立欲达，即絜矩之义。子贡凡三问仁，圣人三告之以推己度物。想得子贡高明，

于推己处有所未尽。仁者欲立，自然立人；欲达，自然达人，如「无加诸人」，更不待譬。下截方言求仁之方，盖近取诸身以为譬。

问：「『己欲立而立人，己欲达而达人』，『立、达』二字，以事推之如何？」曰：「二者皆兼内外而言。且如修德，欲德有所成立；做一件事，亦欲成立。如读书，要理会得透彻；做事，亦要做得行。」又曰：「立是安存底意思，达是发用底意思。」

「仁者己欲立而立人，己欲达而达人」，与「我不欲人之加诸我，吾亦欲无加诸人」意思一般，学者须是强恕而行。

「己欲立而立人，己欲达而达人」，是以己及人，仁之体也。「能近取譬」，是推己及人，仁之方也。

致道说：「『仁者己欲立而立人，己欲达而达人』。己纔要立，便立别人；己纔要达，便达别人，这更无甚着力。下云：『能近取譬，可谓仁之』这又是一意，煞着比方安排，与仁者异。『己欲立而立人，己欲达而达人』，与『我不欲人加诸我，吾亦欲无加诸人』一般，都是以己及物事。『能近取譬，可谓仁之方』，与『己所不欲，勿施于人』一般，都是推己及物事。」曰：「然。」

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

问：「只仁之方，亦可谓之仁否？」曰：「看得透时，便是仁。若循循做去，到得至处。回头看前日所为，亦唤做仁。」

或问：「『博施济众』一章，言子贡驰骛高远，不从低处做起，故孔子教之从恕上求仁之」曰：「理亦是如此，但语意有病。且试说子贡何故拣这个来问？」或云：「恐是子贡见孔子说仁多端，又不曾许一个人是仁，故拣个大底来说否？」曰：「然。然而夫子答子贡曰：『己欲立而立人，己欲达而达人。』至于答颜子，则曰：『克己复礼为仁。』分明一个仁，说两般。诸公试说，这两般说是如何？」或曰：「恐『克己复礼』占得地位广否？」曰：「固是包得尽，须知与那个分别，方得。」或曰：「一为心之德，一为爱之理。」曰：「是如此。但只是一个物事，有时说这一面，又有时说那一面。人但要认得是一个物事。枘录云：「孔子说仁，亦多有不同处。向颜子说，则以克己为仁。此处又以立人达人为仁。一自己上说，一自人上说。须于这里看得一般，方可。」如『己欲立而立人，己欲达而达人』，便有那『克己复礼』底意思；

『克己复礼』，便包那『己欲立而立人，己欲达而达人』底意思。只要人自分别而已。然此亦是因子贡所问而说。」又问「立」字、「达」字之义。曰：「此是兼粗细说。立是自家有可立，达是推将去。圣人所谓『立之斯立，绥之斯来，动之斯和』，亦是这个意也。凡事，不出立与达而已。谓如在此住得稳，便是立；如行便要到，便是达。如身要成立，亦是立；学要通达，亦是达。事事皆然。」又问：「『博施、济众』如何分别？」曰：「『博施』，是施之多，施之厚；『济众』，是及之」

问「仁以理言，通乎上下」。曰：「一事之仁也是仁，全体之仁也是仁，仁及一家也是仁，仁及一国也是仁，仁及天下也是仁。只是仁及一家者是仁之小者，仁及天下者是仁之大者。如孔子称管仲之仁，亦是仁，只是仁之功。」复问：「上是大，下是小？」曰：「只是高低。」又曰：「这个是兼爱而言，如『博施济众』，及后面说手足贯通处。」复问贯通处。曰：「才被私意截了，仁之理便不行。」集注。

问仁通上下而言。曰：「有圣人之仁，有贤人之仁。仁如酒好，圣如酒熟。」问：「仁是全体，如『日月至焉』乃是偏。」曰：「当其至时，亦备。」问：「孟武伯问三子，却说其才，何意？」曰：「只为未仁。」问：「管仲仁之功如何？」曰：「匡天下亦仁者之事。如赵韩王一言，至今天下安。谓韩王为仁则不可，然其所作乃仁者之功。」

子上问：「仁通上下，如何？」曰：「仁就处心处说。一事上处心如此，亦是仁。商三仁未必到圣人处，然就这处亦谓之仁。『博施济众』，何止于仁！必圣人能之，然尧舜尚自有限量，做不得。仁者诚是不解做得此处，病在求之太远。『己欲立而立人，己欲达而达人』，只教他从近处做。」

问：「仁通上下，如何？」曰：「圣是地位，仁是德。」问：「如此，则一事上仁，亦可谓之仁，此之谓『通上下』。其与全体之仁，无乃不相似？」曰：「此一事纯于仁，故可谓之仁。殷有三仁，亦未见其全体。只是于去就之际，纯乎天理，故夫子许之。」

问：「仁通上下而言，圣造其极而言否？」曰：「仁或是一事仁，或是一处仁。仁者如水，有一杯水，有一溪水，有一江水。圣便是大海水。」

「仁者己欲立而立人」一章，某当初也只做一统看。后来看上面说『夫仁者』，下面说『可谓仁之方』，却相反，方分作两段说。

或问：「『博施济众』一段，程子作一统说，先生作二段，如何？」曰：「某之说，非异于程子，盖程子之说足以包某之说。程子之说如大屋一般，某之说如在大屋之下，分别厅堂房室一般，初无异也。公且道子贡所问，是大小大气象！圣人却只如此说了。如是为仁必须『博施济众』，便使『中天下而立，定四海之民』如尧舜，也做不得，何况莘门圭窦之士！圣人所以提起『夫仁者己欲立而立人，己欲达而达人』，正指仁之本体。盖己欲立，则思处置他人也立；己欲达，则思处置他人也达。放开眼目，推广心胸，此是甚气象！如此，安得不谓仁之本体！若『能近取譬』者以我之欲立，而知人之亦欲立；以己之欲达，而知人之亦欲达，如此，则止谓之仁之方而已。此为仁则同，但『己欲立而立人，欲达而达人』，是已到底；能取譬，是未到底，其次第如此。彼子贡所问，是就事上说，却不就心上说。龟山云：『虽「博施济众」，也须自此始。』某甚善其说。」先生曰：「又某所说过底，要诸公有所省发，则不枉了。若只恁地听过，则无益也。」朋录云：「说许多话，晓得底自晓得。不晓得底，是某自说话了。」久之，云：「如释氏说如标月指，月虽不在指上，亦欲随指见月，须恁地始得。」久之，云：「二三子以我为隐乎？吾无隐乎尔。吾无行而不与二三子者，是丘也。」又云：「天有四时，春夏秋冬，风雨霜露，无非教也。地载神气，神气风霆，风霆流形，庶物露生，无非教也。」久之，又曰：「昔有人问话于一僧，僧指面前花示之，曰：『是甚么？』其人云：『花也。』僧云：『吾无隐乎尔。』此不是他无见处，但见说得来粗了。孔子所谓『吾无隐乎尔』者，居乡党，便恂恂；在宗庙朝廷，便便唯谨；与上大夫言，便闇闇；与下大夫言，便侃侃，自有许多实事可见。」又曰：「程子说：『庄子说道体，尽有妙处，如云「在谷满谷，在坑满坑」。不是他无见处，只是说得来作怪。』大抵庄老见得些影，便将来作弄矜诧。」又曰：「『黄帝问于广成子』云云，『吾欲官阴阳以遂群生』。东坡注云云。是则是有此理，如何便到这田地！」久之，又云：「昔在一山上坐看潮来，凡溪涧小港中水，皆如生蛇走入，无不通透，甚好看！识得时，便是一贯底道理。」又曰：「『日月有明，容光必照焉』，如日月，虽些小孔隙，无不照见。此好识取。」赐录云：「问：『博施济众，程子全做仁之体，先生却就上面分别个体用，便有用力处。』曰：『某说非破程子之说，程子之说却兼得某说。程说似浑沦一个屋子，某说如屋下分间架尔。仁之方，不是仁之体，还是什么物事！今且看子贡之言，与夫子之言如何地。』」余同而略。

林闻一问「博施济众」章。曰：「『博施济众』，无下手处，夫子故与之言仁。『夫仁者己欲立而立人，己欲达而达人』，是能以己之所欲立者而立他人，以己之所欲达者而达他人，其所为出于自然，此乃是仁之体。『能近取譬』者，近取诸身，知己之欲立欲达，则亦当知人之欲立欲达，是乃求仁之方也。伊川全举此四句而结之曰：『欲令如是观仁，可以得仁之体。』亦可以如此说，与某之说初不相碍。譬之于水，江海是水，一勺亦是水。程先生之说譬

之一片大屋，某却是就下面分出厅堂房室，其实一也。」又云：「子贡所问，以事功而言，于本体初无干涉，故圣人举此心之全体大用以告之。以己之欲立者立人，以己之欲达者达人，以己及物，无些私意。如尧之『克明俊德，以亲九族；九族既睦，平章百姓；百姓昭明，协和万邦，黎民于变时雍』，以至于『钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时』，道理都拥出来。」又曰：「如周礼一书，周公所以立下许多条贯，皆是广大心中流出。某自十五六时，闻人说这道理，知道如此好，但今日方识得。如前日见人说盐咸。今日食之，方知是咸；说糖甜，今日食之，方知是甜。」

问：「『己欲立而立人，己欲达而达人』，所谓『以己及人』；『能近取譬』，『近取诸身』，『己所不欲，勿施于人』，所谓『推己及人』，如何？」曰：「夫子分明说『夫仁者』，则是言仁之道如此；『可谓仁之方也已』，则是言求仁当如此。若以为滚说，则既曰『夫仁者』矣，不当以『可谓仁之方』结之也。」又问：「程子说：『仁至难言』，至『欲令如是观仁，可以得仁之体』一段，却是滚说。」曰：「程子虽不曾分说，然其意亦无害。大抵『己欲立而立人，己欲达而达人』，是自然工夫。至于『能近取譬』，则是着力处，所以不同。」

问：「『己欲立而立人，己欲达而达人』，注云：『于此可以得仁之体。』是此处见得人与己相关甚切，便是生意相贯处否？」曰：「亦是。只无私意，理便流通。然此处也是己对人说，便恁地。若只就自己说，此又使不得，盖此是仁之发出处。若未发之前，只一念之私，便不是仁。」

问：「遗书中取医家言仁。又一段云：『医家以不识痛痒为不仁。』又以不知觉、不认义理为不仁，又却从知觉上说。」曰：「觉是觉于理。」问：「与上蔡说同异？」曰：「异。上蔡说觉，纔见此心耳。」问：「南轩云：『上蔡说觉，与佛家不同。』如何？」曰：「上蔡云：『自此心中流出。』与佛亦不大段异。今说知痛痒，能知觉，皆好。只是说得第二节，说得用。须当看，如何识痛痒？血脉从何而出？知觉从何而至？」某云：「若不究见原本，却是不见理，只说得」曰：「然。伊川言谷种之性一段，最好。」

「明道云：『认得为己，何所不至！』认得个什么？夫仁者，己欲立，便立人；己欲达，便达人，此即仁之体也。『能近取譬』，则是推己之恕，故曰『可谓仁之方』。『夫仁者』与『可谓仁之方』正相对说。」明道云：「欲令如是观仁，可以得仁之体。」先生再三举似，曰：「这处极好看仁。」又曰：「『博施济众』，固仁之极功，譬如东大洋海同是水。但不必以东大洋海之水方为水，只瓶中倾出来底，亦便是水。『博施济众』固是仁，但那见孺子将入井时有忧惕惻隐之心，亦便是仁。此处最好看。」

林安卿问：「『仁者以天地万物为一体』，此即人物初生时验之可见。人物均受天地之气而生，所以同一气，如人兄弟异形而皆出父母胞胎，所以皆当爱。故推老老之心，则及人之老；推幼幼之心，则及人之幼。惟仁者其心公溥，实见此理，故能以天地万物为一体否？」曰：「不须问他从初时，只今便是一体。若必用从初说起，则煞费思量矣。犹之水然，江河池沼沟渠，皆是此水。如以两碗盛得水来，不必教去寻讨这一碗是那里酌来，那一碗是那里酌来。既都是水，便是同体，更何待寻问所从来。如昨夜庄仲说人与万物均受此气，均得此理，所以皆当爱，便是不如此。『爱』字不在同体上说，自不属同体事。他那物事自是爱。这个是说那无所不爱了，方能得同体。若爱，则是自然爱，不是同体了方爱。惟其同体，所以无所不爱。所以爱者，以其有此心也；所以无所不爱者，以其同体也。」

问：「明道曰『医书以手足痿痹为不仁』云云，『可以得仁之体』。又曰：『「能近取譬」，反身之谓也。』又曰：『「博施济众」，非圣人不能，何干仁事！故特曰夫仁者立人达人，「能近取譬，可谓仁之方也已」。使人求之自反，便见得也。虽然，圣人岂不尽仁？然教人不得如此指杀。』或问『尧舜其犹病诸』。伊川曰：『圣人之心，何时而已？』又曰：『圣乃仁之成德。谓仁为圣，譬如雕木为龙。木乃仁也，龙乃圣也，指木为龙，可乎！故「博施济众」，乃圣人之事。举仁而言之，则「能近取譬」是也。』谢氏曰：『「博施济众」，亦仁之功用。然仁之名，不于此得也。子贡直以圣为仁，则非特不识仁，并与圣而不识。故夫子语之曰：「必也圣乎！」又举仁之方也。「己欲立而立人，己欲达而达人」，亦非仁也，仁之方所而已。知方所，斯可以知仁。犹观「天地变化，草木蕃」，斯可以知天地之心矣。』第二十九章凡八说，明道五说。伊川十七说。今从明道伊川。谢氏之说大意与第一说同，故不录。明道第五说与伊川第二第十三说，皆以恕为仁之方，大意皆正，但非解本文，故不录。伊川第一说曰：『惟圣人能尽仁道，然仁可通上下而言。故曰何事于仁！必也圣乎！』又第五说曰：『圣则无小大，至于仁则兼上下小大而言之。』又第八说曰：『孔子见子贡问得来事大，故曰何止于仁！必也圣乎！盖仁可以通上下言之，圣则其极也。』又第十二说曰：『博施而能济众，固仁也，而仁不足以尽之，故曰必也圣乎！』又第十四说曰：『仁在事，不可以为圣。』此五说，皆以『何事于仁』作『何止于仁』，故以仁为有小大上下。若既是有小大上下，则以此章为子贡指其大与上者问之，亦可也，又何以答之曰『何事于仁』乎？若圣人以仁为未足以尽『博施济众』，则下又当别有说。今乃论为仁之方，恐上下意不贯。伊川五说，只说得到『其犹病诸』处住，则下文论仁之方不相接，不如木龙之说，却与明道之意合。明道以『何事于仁』只作『何干仁事』，则下文仁之方自相贯，又『功用』字分明。伊川第三说、第四说、第五、第六说、第十五说，皆推说『博施济众犹病』，即圣人之心何时

而已之意，故不录。伊川第九、第十一说，皆论仁之方，与谢氏方所之说相类。此章，圣人恐子贡便指作仁看，故但以为若能由此而求之，乃可以知仁，故曰『仁之方』。伊川第十七说乃统说『仁』字大意，与明道第一说同，故不录。横渠曰：『必圣人之才能弘其道。』恐本文无能弘其道之意。范氏曰：『以大为小。』是以仁为小，圣为大也，恐未稳。余说亦宽。吕氏以博施为仁，济众为圣，未当。杨氏之说亦正，但谓『仁者何事于博施济众』，又恐太则明道所谓『教人不得如此指杀』者，但以仁、圣须分说，方见仁之体，非以仁无与于圣也。尹氏与伊川余说同，故不辨。」曰：「『何事于仁』，何止于仁也。『必也圣乎，尧舜其犹病诸』。此两句相连读，言虽圣人亦有所不能也。『己欲立而立人，己欲达而达人』，仁也；『能近取譬』，恕也。」集义。

问：「程子曰：『谓仁为圣，譬犹雕木为龙。木乃仁也，龙乃圣也，指木为龙，可乎！』比喻如何？」曰：「亦有理。木可雕为龙，亦可雕而为狗，此仁所以可通上下而言者也。龙乃物之贵者，犹圣人伦之至也。」

朱子语类卷第三十四

论语十六

述而篇

述而不作章

徐兄问：「『述而不作』，是制作之『作』乎？」曰：「是。孔子未尝作一事，如删诗，定书，皆是因诗书而删定。」又问：「圣人不得时得位，只如此。圣人得时得位时，更有制作否？」曰：「看圣人告颜子四代礼乐，只是恁地，恐不大段更有制作。亦因四代有此礼乐，而因革之，亦未是作处。」又问：「如何『作春秋』？恐是作否？」曰：「『其事则齐桓晋文，其文则史，其义则丘窃取之矣。』看来是写出鲁史，中间微有更改尔。某尝谓春秋难看，平生所以不敢说着。如何知得上面那个是鲁史旧文，那个是夫子改底字？若不改时，便只依鲁史，如何更作春秋做甚？」先生徐云：「『知我者其惟春秋乎！罪我者其惟春秋乎！』又公羊谷梁传云：『其辞，则丘有罪焉耳。』这是多少担负！想亦不能不是作，不知是如何。」贺孙录，意同。

蜚卿问「信而好古」。曰：「既信古，又好古。今人多是信而不好，或好而不信。如好之者，则曰：『他也且恁地说。』信之者虽知是有个理恁地，毕竟多欠了个笃好底意思。」

行夫问「述而不作」章。曰：「虽说道其功倍于作者，论来不知所谓删者，果是有删否。要之，当时史官收诗时，已各有编次，但到孔子时已经散失，故孔子重新整理一番，未见得删与不删。如云：『吾自卫反鲁，然后乐正，雅颂各得其所。』云『各得其所』，则是还其旧位。」集注。

默而识之章

宜久问「默而识之」章。曰：「此虽非圣人极致，然岂易能？『默而识之』，若不是必与理契，念念不忘者不能。『学不厌』，如人之为学有些小间断时，便是厌。『教不倦』，如以他人之事为不切于己，便是倦。今学者须是将此三句时时省察，我还能默识否？我学还不厌否？我教还不倦否？如此乃好。」

「默而识之」，至「诲人不倦」，是三虽非圣人之极致，在学者亦难。如平时讲贯，方能记得。或因人提撕，方能存得。若「默而识之」，乃不言而存诸心，非心与理契，安能如此！「学不厌」，在学者久亦易厌。视人与己若无干涉，诲之安能不倦！此三者亦须是心无间断，方能如此。

问「默而识之」。曰：「是得之于心，自不能忘了，非是听得人说后记得。」

问「默而识之」。曰：「如颜子『得一善则拳拳服膺而弗失』，犹是执捉住。这个却是『闻一善言，见一善行』，便如己有而弗失矣。」

「默而识之」者，默不言也，不言而此物常在也。今人但说着时在，不说时不在。「非礼勿视」，要和根株取，不是只禁你不看。听、言、动皆然。

郑问「何有于我哉」。曰：「此语难说。圣人是自谦，言我不曾有此数者。圣人常有谦然不足之意。众人虽见他是仁之至熟，义之至精，它只管自见得欠阙处。」

读「默而识之」章，曰：「此必因人称圣人有此，圣人以谦辞答之。后来记者却失上面一节，只做圣人自话记了。『默而识之』，便是得之于心；『学不厌』，便是更加讲贯；『诲不倦』，便是施于人也。」

问：「『何有于我哉』，恐是圣人自省之辞。盖圣人以盛德之至，犹恐其无诸己而自省如此，亦谦己以勉人之意。」曰：「此等处须有上一截话。恐是或有人说夫子如何，故夫子因有此言。如达巷党人所言如此，故夫子曰：『吾何执？执御乎？执射乎？吾执御矣。』今此章却只是记录夫子之语耳。如曰：『二三子以我为隐乎？吾无隐乎尔。』亦必因门人疑谓有不尽与他说者，故夫子因有是言也。」

德之不修章

或问此章。曰：「须实见得是如何？德是甚么物事？如何唤做修？如何唤做不修？人而无欲害人之心，这是德，得之于吾心也。然害人之心，或有时而萌者，是不能修者也。德者，道理得于吾心之谓；修者，言好修治之之谓，更须自体之。须把这许多说话做自家身上说，不是为别人说。」问：「『徙义』与『改不善』两句，意似合掌。」曰：「圣人做两项说在。试剖析令分明：徙义，是做这件事未甚合宜，或见人说，见人做得恰好，自家迁在合宜处；不善，便是全然不是，这须重新改换方得。」

叔器问：「『德之不修』，可以包下三句否？」曰：「若恁地，夫子但说一句便了，何用更说四句？徙义改过，略似修德里面事，然也别是个头项。讲学自是讲学，修德自是修德。如致知、格物是讲学，诚意、正心、修身是修德；博学、审问、慎思、明辨是讲学，笃行是修德。若徙义、改不善，如何地分？」叔器未及对。曰：「不善，是自家做得淫邪非僻底事。徙义，是虽无过恶，然做得未恰好，便是不合义。若闻人说如何方是恰好，便当徙而从之。圣人说这几句，浅深轻重尽在里面。『闻义不能徙』底罪小，『不善不能改』底罪大。但圣人不分细大，都说在里面，学者皆当着工夫。」

此四句，修德是本。为要修德，故去讲学。下面徙义、改过，即修德之目也。

行父问：「先知德不可不修，方知学不可不讲。能讲学，方能徙义；能徙义，方能改不善。如此看，如何？」曰：「修德是本。修德，恰似说『入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众而亲仁』。学不可不讲，恰似说『行有余力，则

以学文』。」或问徙义、改不善之别。曰：「徙义不是说元初做不是。元初本心自是好，但做得错了，做得不合宜，如所谓『皆以善为之，而不知其义』。才移教合义理，便是全好。若不善，则是元初便做得不是，须都改了方得。徙义是过失，不善是罪犯。」恪录别出。

行父问「德之不修」一段。曰：「须先理会孝弟忠信等事，有个地位，然后就这里讲学。『闻义不能徙』，这一件事已是好事，但做得不合义。见那人说如此方是义，便移此之不义，以从彼之义。不善，则已是私意了。上面是过失，下面是故犯。」

「德之不修」，如有害人之心，则仁之德不修；有穿窬之心，则义之德不修。仁之德修，则所言无不仁之言，所行无不仁之行；义之德修，则所言无不义之言，所行无不义之行。渊录云：「实得仁于心，则发出来为仁之言，做出来为仁之行；实得义于心，则发出来为义之言，做出来为义之行。」「闻义不能徙，不善不能改」，二句虽似合掌，却有轻重浅深。闻义者，尚非有过，但不能徙义耳。至于不善，则是有过而不能改，其为害大矣！植。南升录别出。

「德之不修」，如无害人之心，则仁之德修；无穿窬之心，则义之德修。「闻义不能徙」，是见得自家事未合宜，及闻合宜事，便徙而就之。不善，则是有过恶了。如此说，方不合掌。南升。

或问「德之不修」一章。曰：「迁善、改过，是修德中紧要事。盖只修德而不迁善、改过，亦不能得长进。」又曰：「迁善、改过是两项，不是说改其过而迁于善。迁善便是有六七分是，二三分不是。自家却见得那二三分是处，即迁而就之，要教十分是着。改过则是十分不好，全然要改。此迁善、改过之别。如通书中云：『君子干干不息于诚。』便是修德底事。下面便是接说迁善、改过底事，意正相类。」

立之问此章。曰：「德是理之既得于吾心者，便已是我有底物事了。更须日日磨砢，勿令间断，始得。徙义与改不善，一似合掌。然须着与他分别，盖义是事之宜处。我做这一件事，觉得未甚合宜，便着徙令合宜，此却未见得有不善处。至不善，便是有过恶，须着速改，始得。此所以有轻重之别。」又问：「此四句若要连续看，如何？」曰：「才要连续，便是说文字，不是要着实做工夫。若着实做工夫，便一句自是一句。」

李问此章。曰：「此四句是四件事，不可一滚说了。下面两句，粗看只是一件事一般，然此两句自有轻重。盖『见义不能徙』，此只是些子未合宜处，

便当徙而从宜。『不善不能改』，则大段已是过恶底事，便当改了。此一句较重。」

读「德之不修」章，曰：「此自是四句。若要合说，便是德须着修于己，讲学便更进其德。到徙义、改过，始是见之于行事，须时时要点检。如此说，却相连续也。」

问：「『闻义不能徙，不善不能改。』先生云有轻重，其意如何？」曰：「义，宜也。事须要合宜。不能徙，未为不是，却不合宜。那不善底却重，须便打并了。」叔重云：「『闻义不能徙』较轻。」曰：「那个大体却无邪恶。」又曰：「『闻义不能徙』，较密于『不善不能改』；『不善不能改』，较重于『闻义不能徙』。」

「德之不修」至「是吾忧也」，这虽是圣人以此教人，然「学不厌」之意多见于此。使有一毫自以为圣，任其自尔，则虽圣而失其圣矣。

又曰：「此是圣人自忧也。圣人固无是四者之忧，所以然者，亦自贬以教人之意。」

子之燕居章

叔器问「申申、夭夭」之义。曰：「申申，是言其不局促，是心广体胖后，恁地申申舒泰。夭夭，好貌。观『桃之夭夭』是少好之貌，则此亦是恁地。所谓色愉，只是和悦底意思。但此只是燕居如此，在朝及接人又不然。」

问：「『申申、夭夭』，圣人得于天之自然。若学者有心要收束，则入于严厉；有心要舒泰，则入于放肆。惟理义以养其气，养之久，则自然到此否？」曰：「亦须稍严肃，则可。不然，则无下手处。」又曰：「但得身心收敛，则自然和乐。」又曰：「不是别有一个和乐。才整肃，则自和乐。」

甚矣吾衰章

据文势时，「甚矣，吾衰也」是一句，「久矣，吾不复梦见周公」是一句。惟其久不梦见，所以见得是衰。若只是初不梦见时，也未见得衰处。此也无大义理，但文势当是如此。

孔子固不应常常梦见周公。然亦必曾梦见来，故如此说。然其所以如此说之意，却是设词。

蜚卿问：「孔子梦周公，若以圣人欲行其道而梦之耶，则是心犹有所动。若以壮年道有可行之理而梦之耶，则又不应虚有此兆朕也。」曰：「圣人曷尝无梦，但梦得定耳。须看它与周公契合处如何。不然，又不见别梦一个人也。圣人之心，自有个勤恳惻怛不能自己处，自有个脱然无所系累处，要亦正是以此卜吾之盛衰也。」砥。

问：「梦周公，是真梦否？」曰：「当初思欲行周公之道时，必亦是曾梦见。」曰：「恐涉于心动否？」曰：「心本是个动物，怎教它不动。夜之梦，犹寤之思也。思亦是心之动处，但无邪思，可矣。梦得其正，何害！心存这事，便梦这事。常人便胡梦了。」寓录此下云：「孔子自言老矣，以周公之道不可得行，思虑亦不到此，故不复梦。甚叹其衰如此。」居甫举庄子言「至人无梦。」曰：「清净者爱恁地说。佛老家亦说一般无梦底话。」

「『吾不复梦见周公』，自是个征兆如此。当圣人志虑未衰，天意难定，八分犹有两分运转，故他做得周公事，遂梦见之，非以思虑也。要之，精神血气与时运相为流通。到凤不至，图不出，明王不兴，其征兆自是恁地。胡文定公谓春秋绝笔于获麟，为『志一则动气』，意思说得也甚好。但以某观之，生出一个物事为人所毙，多少是不好，是亦一征兆也」。道夫问：「设当孔子晚年，时君有能用之，则何如？」曰：「便是不衰，如孔子请讨陈恒时，已年七十一，到此也做得个甚！」又问：「程子谓孔子之志，必将正名其罪，上告天子，下告方伯，而率与国以讨之。不知天子果能从乎？」曰：「当时惟在下者难告。」问：「果尔，则告命稽违，得无有不及事之悔乎？」曰：「使哀公能从，则圣人必一面行将去，闻于周王，使知之耳。」

问「甚矣吾衰也」。曰：「不是孔子衰，是时世衰。」又曰：「与天地相应。若天要用孔子，必不教他衰。如太公武王皆八九十岁。夫子七十余，想见累垂。」

戴少望谓：「颜渊子路死，圣人观之人事；『凤鸟不至，河不出图』，圣人察之天理；『不复梦见周公』，圣人验之吾身，夫然后知斯道之果不可行，而天之果无意于斯世也。」曰：「这意思也发得好。」

「梦周公」，「忘肉味」，「祭神如神在」，见得圣人真一处。理会一事，便全体在这一事。

问：「孔子梦周公，却是思。」曰：「程先生如此说，意欲说孔子不真见周公。然见何害。」

问：「伊川以为不是梦见人，只是梦寐常存行周公之道耳。集注则以为如或见之。不知果是如何？」曰：「想是有时而梦见。既分明说『梦见周公』，全道不见，恐亦未安。」又问：「夫子未尝识周公，梦中乌得而见之？」曰：「今有人梦见平生所不相识之人，却云是某人某人者，盖有之。夫子之梦，固与常人不同，然亦有是理耳。」集注、集义。

问：「此章曰，孔子未衰以前，常梦见周公矣。伊川却言不曾梦见，何也？」曰：「圣人不应日间思量底事，夜间便梦见。如高宗梦傅说，却是分明有个傅说在那里，高宗不知。所以梦见，亦是朕兆先见者如此。孔子梦奠两楹事，岂是思虑后方梦见。此说甚精微。但于此一章上说不行，今且得从程子说。」

志于道章

问「志于道」。曰：「思量讲究，持守践履，皆是志。念念不舍，即是总说，须是有许多实事。」

吉甫说「志于道」处。曰：「『志于道』，不是只守个空底见解。须是至诚恳恻，念念不忘。所谓道者，只是日用当然之理。事亲必要孝，事君必要忠，以至事兄而弟，与朋友交而信，皆是道也。『志于道』者，正是谓志于此也。」

道理也是一个有条理底物事，不是囫圇一物，如老庄所谓恍惚者。「志于道」，只是存心于所当为之理，而求至于所当为之地，非是欲将此心系在一物之上也。

「志于道」，如讲学力行，皆是。「据于德」，则是这个物事已成个坯璞子了。

问「据于德」。曰：「如孝，便是自家元得这孝道理，非从外旋取来。据于德，乃是得这基址在这里。」

「据于德」。德者，得之于身。然既得之，守不定，亦会失了。须常照管，不要失了。须是据守，方得。

问「据于德」云云。曰：「德者，吾之所自有，非自外而得也。以仁义礼智观之，可见。韩退之云：『德，足乎己，无待乎外。』说得也好。」南升。

道者，人之所共由，如臣之忠，子之孝，只是统举理而言。德者，己之所独得，如能忠，能孝，则是就做处言也。依仁，则又所行处每事不违于仁。

「志于道」，方有志焉。「据于德」，一言一行之谨，亦是德。「依于仁」，仁是众善总会处。

道，是日用常行合做底。德，是真个有得于己。仁，谓有个安顿处。

先生问正淳：「曾闻陆子寿『志于道』之说否？」正淳谓：「子寿先令人立志。」曰：「只做立志，便虚了。圣人之说不如此，直是有用力处。且如孝于亲，忠于君，信于朋友之类，便是道。所谓志，只是如此知之而已，未有得于己也。及其行之尽于孝，尽于忠，尽于信，有以自得于己，则是孝之德，忠之德，信之德。如此，然后可据。然只志道据德，而有一息之不仁，便间断了，二者皆不能有。却须『据于德』后，而又『依于仁』。」正淳谓：「这个仁，是据发见说。」曰：「既见于德，亦是发见处。然仁之在此，却无隐显皆贯通，不可专指为发见。」人杰录云：「『志于道』，是君臣父子夫妇兄弟朋友之道。明得此理，得之于身，斯谓『据于德』。然而不『依于仁』，则二者皆为无用矣。依仁不止于发见。凡内外隐显，莫非仁也。」

正卿问「志道，据德，依仁」。曰：「『志于道』，犹是两件事物。『据于德』，谓忠于君则得此忠，孝于亲则得此孝，是我之得于己者也，故可据。依仁，则是平日存主处，无一念不在这里，又是据于德底骨子。」

正卿问「志道、据德、依仁」。曰：「德，是自家心下得这个道理，如欲为忠而得其所以忠，如欲为孝而得其所以孝。到得『依于仁』，则又不同。依仁，则是此理常存于心，日用之间常常存在。据德、依仁，虽有等级，不比志道与据德、依仁，全是两截。志只是心之所之，与有所据、有所依不同也。」

问「据于德，依于仁」。曰：「德只是做这一件事底意思，据而勿失。仁又亲切。」又问：「仁是全体，德只是一事之德否？」曰：「然。」又曰：「事父母则为孝德，事兄长则为悌德。德是有得于心，是未事亲从兄时，已浑全是孝弟之心。此之谓德。」

先生问学者：「据德，依仁，如何分别？」学者累日说皆不合。乃曰：「德是逐件上理会底，仁是全体大用，当依靠处。」又曰：「据德，是因事发见底；如因事父有孝，由事君有忠。依仁，是本体不可须臾离底。据德，如着衣吃饭；依仁，如鼻之呼吸」

德是道之实，仁是德之心。

行夫问「志道，据德，依仁，游艺」。曰：「『志于道』，方是要去做，方是事亲欲尽其孝，事兄欲尽其弟，方是恁地。至『据于德』，则事亲能尽其孝，事兄能尽其弟，便自有这道理了，却有可据底地位。才说尽其孝，便是据于孝。虽然如此，此只是就事上逐件理会。若是不依于仁，不到那事亲事兄时，此心便没顿放处。『依于仁』，则自朝至暮，此心无不在这里。连许多德，总撮贯穿都活了。『志于道』，方要去做。『据于德』，则道方有归着。虽有归着，犹是在事上。『依于仁』，则德方有本领。虽然，艺亦不可不去理会。如礼乐射御书数，一件事理会不得，此心便觉滞碍。惟是一一去理会，这道理脉络方始一一流通，无那个滞碍。因此又却养得这个道理。以此知大则道无不包，小则道无不入。小大精粗，皆无渗漏，皆是做工夫处。故曰：『语大，天下莫能载；语小，天下莫能破。』」

「志于道，据于德，依于仁，游于艺。」先生曰：「志者，心之所之。道者，当为之理，为君有君之理，为臣有臣之理。『志于道』者，留心于此理而不忘也。德者，得也。既得之，则当据守而弗失。仁者，人之本心也。依，如『依乎中庸』之依，相依而不舍之意。既有所据守，又当依于仁而不违，如所谓『君子无终食之间违仁』是也。『游于艺』一句，比上三句稍轻，然不可大段轻说。如上蔡云『有之不害为小人，无之不害为君子』，则是太轻了。古人于礼乐射御书数等事，皆至理之所寓。游乎此，则心无所放，而日用之间本未具举，而内外交相养矣。」或言：「『志于道』，正如颜子仰高钻坚，以求至乎圣人之地否？」曰：「若如此说，便是要将此心寄在道里面底说话。道只是人所当行之道，自有样子。如『为人父，止于慈；为人子，止于孝』。只从实理上行，不必向渺茫中求也。」

叔器说「志于道」云：「知得这个道理，从而志之。」曰：「不特是知得时方志，便未知而有志于求道，也是志。德，是行其道而有得于心。虽是有得

于心而不失，然也须长长执守，方不失。如孝，行之已得，则固不至于不孝；若不执守，也有时解走作。如忠，行之已得，则固不至于不忠；若不执守，也有时解有脱落处。这所以下一『据』字。然而所以据此德，又只要存得这心在。存得这心在时，那德便自在了，所以说『依于仁』。工夫到这里，又不遗小物，而必『游于艺』。」叔器因言：「礼乐射御书数，自秦汉以来皆废了。」曰：「射，如今秀才自是不晓。御，是而今无车。书，古人皆理会得，如偏旁义理皆晓，这也是一事。数，是算数，而今人皆不理会。六者皆实用，无一可缺。而今人是从头到尾，皆无用。小儿子教他做诗对，大来便习举子业，得官，又去习启事、杂文，便自称文章之士。然都无用处，所以皆不济事。汉时虽不以射取士，然诸生却自讲射，一年一次，依仪礼上说，会射一番，却尚好。今世以文取士，如义，若教它依经旨去说些道理，尚得。今却只是体贴字句，就这两三句题目上说去，全无义理！如策，若是着实论些时务，也尚得。今却只是虚说，说得好底，[戆]地不得！」包显道言：「向前义是先引传、注数条，后面却断以己意，如东坡数条，却尚得。」先生然之。

或问「志道，据德，依仁，游艺」。曰：「德是行来行去，行得熟，已成个物事了。惟这个物事已得于我，故孝也是这物事流出来做孝，忠也是这物事流出来做忠。若只说为子尽孝，为臣尽忠，这只说得尽，说德不得。盖德是得这物事于我，故事亲必孝，必不至于不孝；事君必忠，必不至于不忠。若今日孝，明日又不孝；今日忠，明日又不忠，是未有得于我，不可谓之德。惟德是有得于我者，故可据守之也。若是未有得于我，则亦无可据者。」又问：「此是成德否？」曰：「便恁地说，也不得。若做这物事未成就时，一个物事是一个物事在，孝只是孝，忠只是忠。惟做起来做去，凑足成就一个物事贯通时，则千头万件，都只是这一个物事流出来。道家所谓『瞻养成胎』，盖德是百行之胎也。所以君子以成德为行。『依于仁』，仁是个主，即心也。『依于仁』，则不失其本心。既不失其本心，则德亦自然有所据。若失其本心，则与那德亦不见矣。『游于艺』，盖上三句是个主脑，艺却是零碎底物事。做那个，又来做这个，是游来游去之谓也。然亦不可游从别处去，须是『游于艺』，方得。」又云：「说行时，只可言『志于道』，不可谓之德。」又云：「成德，只是要成此德。」

问：「自『志于道』到『依于仁』，工夫到这处缜密，较易些否？」曰：「似恁地都是难。」问：「此是颜子不违仁地位否？」先生问：「如何知得颜子能如此，它人不能？」曰：「颜子亚圣之资，固易为力。若它人用工深，亦须到此处。」曰：「此处先要就『志于道』上理会。『志于道』，便恁地利，恁地好。这须知是个生死路头。」因以手指分作两边去，云：「这一边是死路，那一边去是生路。这去便善，那去便恶。知得此路是了，只管向此路去，念念不忘。处己也在是，接人也在是，讲论也在是，思索也在是。今人把捉不

定，要做这边去，又要做那边去，一出一入，或东或西。以夫子『十五志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命』，皆是从志学做来着工夫，须看得圣人『志于学』处是如何。这处见得定，后去节节有下工夫处。『据于德』。德者，得也，便是我自得底，不是徒恁地知得便住了。若徒知得，不能得之于己，似说别人底，于我何干。如事亲能孝，便是我得这孝；事君能忠，便是我得这忠。说到德，便是成就这道，方有可据处。但『据于德』，固是有得于心，是甚次第，然亦恐怕有走作时其所存主处，须是『依于仁』，自得心，不可得而离矣。到游艺，犹言学文，虽事未甚要紧，然亦少不得。须知那个先，那个后，始得，亦所以助其存主也。」

问：「若是『志于道，据于德』，则虽初学便可如此下功。且如『据于德』，则得寸守寸，得尺守尺。若是『依于仁』，则仁是指全体而言，如何便解依得它？」曰：「所谓『据于德』，亦须是真个有是德，方可据守。如事亲时自无不孝，方是有孝之德，其余亦然，亦非初学遽可及也。依仁，只是此心常在，不令少有走作也。」因言：「周礼先说『知仁圣义中和，孝友睦姻任恤』，此是教万民底事。又说教国子以三德，曰：『至德以为道本，敏德以为行本，孝德以知逆恶。』至德，谓德之全体，天下道理皆由此出，如所谓存以养性之事是也，故以此教上等人。若次一等人，则教以敏德为行本。敏，是强敏之谓。以敏德教之，使之见善必迁，有过必改，为学则强力，任事则果决，亦是一等特立独行之人。若又次一等，则教以孝德以知逆恶，使它就孝上做将去，熟于孝，则知逆恶之不可为。夫是三者必相兼。若能至德，则自兼那两事；若自下做去，亦可以到至德处；若只理会个至德，而无下二者，则空疏去。」又曰：「自『志于道』至『依于仁』，是从粗入精；自『依于仁』至『游于艺』，是自本兼末。能『依于仁』，则其游于艺也，盖无一物之非仁矣。」因举横渠语云：「『天体物而不遗，犹仁体事无不在也。『礼仪三百，威仪三千』，无一物之非仁也。『昊天曰明，及尔出王；昊天曰旦，及尔游衍。』无一物之不体也。』此是横渠赤心片片说与人。如荀扬，何尝有这样说话。」

「『志于道』，『志』之一字，不徒是知，已是心中放它不下。『据于德』，是行道而得之于己。然此都且就事上说。至『依于仁』，则无物欲之累，而纯乎天理，道至此亦活，德至此亦活，却亦须『游于艺』。」问：「小学礼乐射御书数之文，是艺否？」曰：「此虽小学，至『依于仁』既熟后，所谓小学者，至此方得他用。」

「『据于德』。德，谓得之于心，有这个物事了，不待临时旋讨得来。且如仁义礼智有在这里，不待临时旋讨得来。」又曰：「德是自家有所得处在这里。且如事亲孝，则孝之理得；事兄弟，则弟之理得，所谓在这里，但得有浅

深。」又曰：「『志于道，据于德』，说得尚粗。到『依于仁』，方是工夫细密。『游于艺』者，乃是做到这里，又当养之以小物。」

「据于德」，有时也会失了。必「依于仁」，此心常存，则照管得到，能守是德矣。「游于艺」，似若无紧切底事。然能如此，则是工夫大故做得到了，所谓「庸言之信，庸行之谨」也。

读书，须将圣贤言语就自家身上做工夫，方见事事是实用。如「志道，据德，依仁，游艺」，将来安排放身上看。看道是甚么物事？自家如何志之？以至「据德，依仁，游艺」，亦莫不然，方始有得。

子升问：「上三句皆有次序，至于艺，乃日用常行，莫不可后否？」曰：「艺是小学工夫。若说先后，则艺为先，而三者为后。若说本末，则三者为本，而艺其末，固不可徇末而忘本。习艺之功固在先。游者，从容潜玩之意，又当在后。文中子说：『圣人志道，据德，依仁，而后艺可游也。』此说得自好。」

或问：「『游者，玩物适情之谓。』玩物适情，安得为善？」曰：「『游于艺』一句是三字，公却只说得一字。」集注。

自行束修章

古人空手硬不相见。束修是至不直钱底，羔雁是较直钱底。真宗时，讲筵说至此，云：「圣人教人也要钱。」

不愤不启章

问「愤悱」。曰：「此虽圣人教人之语，然亦学者用力处。」

学者至愤悱时，其心已略略通流。但心已喻而未甚信，口欲言而未能达，故圣人于此启发之。举一隅，其余三隅须是学者自去理会。举一隅而不能以三隅反，是不能自用其力者，孔子所以不再举也。

愤悱是去理会底。若不待愤悱而后发之，不以三隅反而复之，则彼不惟不理会得，且听得亦未将做事。

「悱，非是全不晓底，也晓得三五分，只是说不出。」问：「伊川谓：『必待诚至而后告之。』」曰：「愤悱，便是诚意到；不愤悱，便是诚不到。」

凡物有四隅，举一隅，则其三隅之理可推。若不能以三隅反，则于这一隅，亦恐未必理会得在。

「举一隅以三隅反，只是告往知来否？」曰：「只是。凡方者，一物皆有四隅。」

或问：「程子曰：『待愤悱而后发，则沛然矣。』如何是沛然底意思？」曰：「此正所谓时雨之化。譬如种植之物，人力随分已加，但正当那时节欲发生未发生之际，却欠了些子雨。忽然得这些子雨来，生意岂可御也！」

子食于有丧者之侧章

「子食于有丧者之侧未尝饱」，「子于是日哭则不歌」，此是圣人天理。

问：「食于有丧之侧而未尝饱，亦以其哀伤之极，足以感动人心，自不能饱也。」曰：「哀，是哀死者，不干生人事。所谓『哭死而哀，非为生者也』。若丧家极哀，又能使人愈哀耳。又有丧家人全不以死者为念，视之若无，反使人为之悲哀者！」同元德记。

「子食于有丧之侧，未尝饱也」，有食不下咽之意。

「子于是日哭则不歌」，不要把一个「诚」字包却。须要识得圣人自然重厚、不轻浮意思。

问：「博文亦可以学道。而上蔡解『哭则不歌』，谓：『能识圣人之情性，然后可以学道。』」曰：「圣人情性便是理。」又曰：「博文约礼，亦是要识得圣人情性。『思曰睿』，只是思会睿。」集义。

「『子于是日哭则不歌』，上蔡说得亦有病。圣人之心，如春夏秋冬，不遽寒燠，故哭之日，自是不能遽忘。」又曰：「圣人终不成哭了便骤去歌得！如四时，也须渐渐过去。道夫录云：「其变也有渐。」且如古者丧服，自始死至终丧，中间节次渐渐变轻。不似如今人直到服满，一顿除脱了，便着华采衣服。」道夫同。

问谢氏之说。曰：「谢氏之学大抵习忘，如以『三月不知肉味』反是病，和韶乐都忘之方是。」

子谓颜渊曰章

读「用之则行，舍之则藏」章，曰：「专在『则』字上，如『可以仕则仕，可以久则久』之类是也。」

此八字，极要人玩味。若他人，用之则无可行，舍之则无可藏。唯孔子与颜渊先有此事在己分内，若用之，则见成将出来行；舍之，则藏了，它人岂有是哉！故下文云：「唯我与尔有是夫。」「有是」二字，当如此看。

问：「尹氏曰：『命不足道也。』」曰：「如常人，『用之则行』，乃所愿；『舍之则藏』，非所欲。『舍之则藏』，是自家命恁地，不得已，不奈何。圣人无不得已底意思。圣人用我便行，舍我便藏，无不奈何底意思，何消更言命。」又曰：「『命不足道也』，命不消得更说。」又曰：「知命不足道也。」

问「命不足道也」。曰：「到无可奈何处，始言命。如云『道之将行也与，命也；道之将废也与，命也』，此为子服景伯说。时举录云：「圣人说命，只是为中人以下说。圣人欲晓子服景伯，故以命言。」如曰『有命』，是为弥子瑕说。圣人『用之则行，舍之则藏』，未尝到那无可奈何处，何须说命！如一等人不知有命。又一等人知有命，犹自去计较。中人以上，便安于命。到得圣人，便不消得言命。」

问「用舍行藏」章。曰：「圣人于用舍甚轻，没些子紧要做。用则行，舍则藏，如晴干则着鞋，雨下则赤脚。尹氏云：『命不足道。』盖不消言命也。」

义刚曰：「用舍系乎道之盛衰，行藏以道而舒卷。己之穷达非所计，故曰『命不足道』。」曰：「用舍是由在别人，不由得我；行藏是由在那人，用舍亦不由得我。」仲默问：「这命，只是『君子不谓命也』之『命』否？」曰：「是。」

「『用舍无预于己，行藏安于所遇，命不足道也。』盖只看义理如何，都不问那命了。虽使前面做得去，若义去不得，也只不做；所谓『杀一不辜，行一不义而得天下，有所不为』。若中人之情，则见前面做不得了方休，方委之于命；若使前面做得，它定不肯已；所谓『不得已而安之命』者也。此固贤于世之贪冒无耻者，然实未能无求之之心也。圣人更不问命，只看义如何。贫富贵贱，惟义所在，谓安于所遇也。如颜子之安于陋巷，它那曾计较命如何。陶渊明说尽万千言语，说不要富贵，能忘贫贱，其实是大不能忘，它只是硬将这个抵拒将去。然使它做那世人之所为，它定不肯做，此其所以贤于人也。」或云：「看来，渊明终只是晋宋间人物。」曰：「不然。晋宋间人物，虽曰尚清高，然个个要官职，这边一面清谈，那边一面招权纳货。渊明却真个是能不要，此其所以高于晋宋人也。」或引伊川言「晋宋清谈，因东汉节义一激而至此」者。曰：「公且说，节义如何能激而为清谈？」或云：「节义之祸，在下者不知其所以然，思欲反之，所以一激而其变至此。」曰：「反之固是一说。然亦是东汉崇尚节义之时，便自有这个意思了。盖当时节义底人，便有傲睨一世，污浊朝廷之意。这意思便自有高视天下之心，少间便流入于清谈去。如皇甫规见雁门太守曰：『卿在雁门，食雁肉，作何味？』那时便自有这意思了。少间那节义清苦底意思，无人学得，只学得那虚骄之其弊必至于此。」

问「用舍行藏」。曰：「此有数节，最好仔细看。未说到用舍行藏处，且先看个『毋意、毋必』底意。此是甚底心？浑然是个天理。尹氏谓『命不足道』，此本未有此意，亦不可不知也。盖知命者，不得已之辞。人要做这事，及至做不得，则曰命，是心里犹不服他。若圣贤『用之则行，舍之则藏』，更不消得说命。到说『临事而惧，好谋而成』八字，虽用舍行藏地位远了，然就此地头看，也自好。某尝谓圣人之言，好如荷叶上水珠，颗颗圆。这『临事而惧』，便是戒慎恐惧底心。若有所恐惧，心惊胆畏，便不得了。孟子说：『禹恶旨酒，而好善言；汤立贤无方；文王望道而未之见；武王不泄迩，不忘远；周公思兼三王。』许多事，皆是圣人事，然有小大不同，如『恶旨酒』，乃是事之小者；『思兼三王』，乃是事之大者。然亦都是一个戒慎恐惧底心。人心多纵弛，便都放去。若是圣人行三军，这便是不易之法。非特行军如此，事事皆然。庄子庖丁解牛神妙，然每到族，心必怵然为之一动，然后解去。心动，便是惧处，岂是似醉人恣意胡乱做去！韩文斗鸡联句云：『一喷一醒然，再接再砺乃！』谓都困了，一以水喷之，则便醒。「一喷一醒」，所谓惧也。此是孟郊语，也说得好。」又问：「观此处，则夫子与颜子一般了。」曰：「到此

地位，大节也同了。如孟子说伯夷伊尹与夫子『是则同』处。看伯夷伊尹与夫子，岂是一样人！但是此大节处同。若此处不同，则不足为圣人矣。」义刚录别出。

叔器说「用之则行」章。曰：「命，是有个必得底意；及不得，则委之于命。圣人只是『用之则行，舍之则藏』。如孟子所说『求之有道，得之有命』，此却是为中才发，圣人自是不论到这里。然此只是尹氏添此一脚，本文非有此意。『临事而惧，好谋而成』，比『用之则行，舍之则藏』，固是大相远；但这里面道理也自完具，无欠无剩。某尝说，圣人言语如荷叶上水珠子，一颗一颗圆。」叔器问：「颜子与圣人同否？」曰：「大节目也同。如孟子说伯夷伊尹孔子『得百里之地而君之，皆能以朝诸侯，有天下；行一不义，杀一不辜而得天下，皆不为也，是则同』。这便是大节目处皆同。若是这个不同时，便不唤做圣人了。只是纤细缜密论来，却有不同处。」又曰：「这一章，有四五节道理。」

子路说：「子行三军，则谁与？」虽无私意，然犹有固必之心。

「子行三军，则谁与？」宜作相与之「与」，非许与之之「与」。「好谋而成」，人固有好谋者；然疑贰不决，往往无成者多矣。孔子行三军，其所与共事者，必「临事而惧，好谋而成者也」。

亚夫问「子行三军，则谁与」。曰：「三军要勇，行三军者要谋。既好谋，然须要成事。盖人固有好谋而事不成者，却亦不济事。」时举因云：「谋在先，成在后。成非勇亦不能决。」曰：「然。」

「好谋而成」，既谋了，须是果决去做教成。若徒谋而不成，何益于事？所谓「作舍道旁，三年不成」者也。「临事而惧」，是临那事时，又须审一审。盖闲时已自思量都是了，都晓得了，到临事时又更审一审。这「惧」字，正如「安而后能虑」底「虑」字相似。又曰：「而今只是据本子看，说行三军是如此。试把数千人与公去行看，好惶恐！」

问：「『用之则行，舍之则藏』，窃意漆雕曾闵亦能之。」曰：「『舍之则藏』易，『用之则行』难。若开，用之未必能行也。圣人规模大，藏时不止藏他一身，煞藏了事。譬如大船有许多器具宝贝，撑去则许多物便都住了，众人便没许多力量。然圣人行藏，自是脱然无所系累。救世之心虽切，然得做便做，做不得便休。他人使有此，若未用时则切切于求行，舍之则未必便藏。耿直之向有书云：『三代礼乐制度尽在圣人，所以用之则有可行。』某谓此固其可行之具，但本领更全在无所系累处。有许大本领，则制度默化出来，都成好

物，故在圣人则为事业。众人没那本领，虽尽得他礼乐制度，亦只如小屋收藏器具，窒塞都满，运转都不得。」砥。

问：「杨氏曰：『「乐则行之，忧则违之」，孔颜之所同；「天下文明」，则孔子而已矣。』其义如何？」曰：「龟山解经，常有个缠底病。如解『苗而不秀』章云：『「必有事焉，而勿正，勿忘，勿助长」，则苗斯秀，秀斯实矣。』初亦不晓其说，徐观之，乃是因『苗』字牵引上『揠苗』，又缠上『勿忘、勿助』耳。此章取易来如此比并，固亦可通。然于本旨无所发明，却外去生此议论。」集义。

富而可求章

读「富而可求」章，曰：「须要仔细看『富而可求也』一句。上面自是虚意。言『而可求』，便是富本不可求矣。」因举「君子赢得做君子，小人枉了做小人」之说，又云：「此章最见得圣人言语浑成底气象，须要识得。」

子在齐闻韶章

史记：「子在齐闻韶音，学之三月，不知肉味。」「三月」当作一点。盖是学韶乐三月耳，非三月之久不知肉味也。

夫子之心与韶乐相契，所以不知肉味，又有习之三月之说。

「子闻韶音，学之三月，不知肉味。『学之』一节，不知如何，今正好看其忘肉味处。这里便见得圣人之乐，如是之美；圣人之心，如是之诚。」又曰：「圣人闻韶，须是去学，不解得只恁休了；学之亦须数月方熟。三月，大约只是言其久，不是真个足头九十日，至九十一日便知肉味。想见韶乐之美，是能感动人，是能使人视端而行直。某尝谓，今世人有目不得见先王之礼，有耳不得闻先王之乐，此大不幸也！」

问：「孔子闻韶，学之三月，不知肉味。若常人如此，则是『心不在焉』；而圣人如此，何也？」曰：「此其所以为圣人也，公自思量看。」久之，又曰：「众人如此，则是溺于物欲之私；圣人则是诚一之至，心与理合，不自知其如此。」又问：「圣人存心如此之切，所以至于忘味。」曰：「也不

是存心之切，恁地又说坏了圣人。它亦何尝切切然存心，要去理会这事。只是心自与那道理契合，只觉得那个好，自然如此耳。」

吴伯英问：「孔子闻韶，学之三月，不知肉味。圣人殆亦固滞不化，当食之时，又不免『心不在焉』之病，若何？」曰：「『主一无适』，是学者之功。圣人行事，不可以此求之也。更是舜之乐尽善尽美，而孔子闻之，深有所契于心者，所谓『得志行乎中国，若合符节』，是以学之三月，而不自知其忘味也。」建别录见下。

吴伯英问：「『心不在焉，则食而不知其味』，是心不得其正也。然夫子闻韶，何故三月不知肉味？」曰：「也有时如此。所思之事大，而饮食不足以夺其志也。且如『发愤忘食』，『吾尝终日不食』，皆非常事。以其所愤所思之大，自不能忘也。」

先生尝读他传云：「孔子居齐，闻韶音，见齐国之人亦皆视端而形耸，盖正音所感如此。」

石丈问：「齐何以有韶？」曰：「人说公子完带来，亦有甚据？」淳问：「伊川以『三月不知肉味』为圣人滞于物。今添『学之』二字，则此意便无妨否？」曰：「是。」石丈引「三月」之证。曰：「不要理会『三月』字。须看韶是甚么音调，便使得人如此；孔子是如何闻之便恁地。须就舜之德、孔子之心处看。」集义。

问：「伊川疑『三月』即是『音』字，如何？」曰：「此处最要看他『不知肉味』处，最有意思。盖夫子知韶之美，一闻之，则感之至深，学之三月，故至于不知肉味。若道一闻之便三月不知肉味，恐无此道理，伊川疑得自是。但史记上有『学之』二字，伊川恐适不曾考到此耳。观此处须见得夫子之心与舜之心分明为一，感之至深，故尽心以学之，念念在此而自不能忘也。」

「『子在齐闻韶，学之三月，不知肉味』。上蔡只要说得泊然处，便有些庄老。某谓正好看圣人忘肉味处，始见圣人之心如是之诚，韶乐如是之美。」又举史记载孔子至齐，促从者行，曰：「韶乐作。」从者曰：「何以知之？」曰：「吾见童子视端而行直。」「虽是说得异，亦容有此理。」

冉有曰夫子为卫君乎章

论子贡问卫君事，曰：「若使子贡当时径问辄事，不唯夫子或不答；便做答时，亦不能如此详尽。若只问：『伯夷叔齐何人也？』曰：『古之贤人也。』亦未见分晓。所谓贤人，如『君子而不仁者有矣』，亦如何便见得出处一时皆当，岂无怨悔处？只再问『怨乎』？便见得子贡善问。才说道『求仁而得仁，又何怨』！便见得夷齐兄弟所处，无非天理；蒯辄父子所向，无非人欲。二者相去，奚啻[王武][王夫]、美玉，直截天渊矣！」

问：「子贡欲知为卫君，何故问夷齐？」曰：「一个是父子争国，一个是兄弟让国，此是，则彼非可知。」问：「何故又问『怨乎』？」曰：「此又审一审。所以夫子言『求仁得仁』，是就心上本原处说。凡让出于不得已，便有怨。夷齐之让，是合当恁地，乃天理之当然，又何怨！大纲卫君底固为不是，到此越见得卫君没道理。」又问：「子欲正名，是公子郢否？」曰：「此又是第二节事。第一节须先正辄父子之名。」问：「辄尚在，则如何正？」曰：「上有天子，下有方伯，它不当立，如何不正！」

「『夫子为卫君乎？』若只言以子拒父，自不须疑而问。今冉子疑夫子为卫君者，以常法言之，则卫公辄亦于义当立者也。以辄当立，故疑夫子必助之。『求仁而得仁』，此只是不伤其本心而已。若伯夷叔齐，不让而于心终不安。人之心本仁，才伤着本心，则便是不仁矣。」

问：「子贡有『怨乎』之问，何也？」曰：「夫子谓夷齐是贤人。恐贤者亦有过之者，于是问以决之，看这事是义理合如此否。如其不必让而让之，则未必无怨悔之心矣。夫子告以『求仁而得仁』者，谓是合恁地。若不恁地，是去仁而失仁矣。若卫君事，则大不然矣，子贡所以知其必不为也。」

夫子说：「古之贤人也。」贤人固有做得间不恰好处，便未知得夷齐之让是与不是。若是，不必逊，则终未免有怨悔；若有怨悔，则让便未得为是。如此，则未见得夫子不为辄。所以更问「怨乎」。夫子说：「求仁而得仁，又何怨？」恁地便是要让，让方是合这道理。既是以让为合理，则始知夫子之不为辄。

只「伯夷叔齐古之贤人也」一句，便可知得夫子不为卫君矣。何故更要问「怨乎」这一句？却煞有说话。子贡也是会问。

安卿以书问夷齐，辩论甚悉。曰：「大概是如此。但更于『求仁而得仁』上看。」道夫问：「『安』字，莫便是此意否？」曰：「然。但见他说得来不大段紧切，故教他更于此上看。」曰：「伯夷不敢安嫡长之分，以违君父之命；叔齐不敢从父兄之命，以乱嫡庶之义，这便是『求仁』。伯夷安于逃，叔

齐安于让，而其心举无隈杌之虑，这便是『得仁』否？」曰：「然。卫君便是不能求仁耳。」

孔子论伯夷，谓：「求仁而得仁，又何怨？」司马迁作伯夷传，但见得伯夷满身是怨。苏子由伯夷论却好，只依孔子说。

问：「子贡『卫君』之问，与『去兵、去食』之问，皆非寻常问者所及，程子固常称之，而又曰：『孔门学者，独颜子为善问。』何也？」曰：「颜子之问，又须亲切。如此事在颜子，又自理会得，亦不必问也。」

问：「『夫子为卫君』章，程子所引谏伐事，或问论非此章答问本意，当矣。今集注全载其说，不删此语，何也？」曰：「谏伐而饿，固非此章本意；然亦是伯夷不怨底事，故程子同引来说。」集注。

子贡之问，意只主让国。谏伐之事，却在里面事。如圣人，却是泛说。

吴伯英问：「夷齐让国而去，一以父命为尊，一以天伦为重，要各得其本心之正，而尽乎天理之公矣。所谓『孤竹君』，当时或无中子之可立，则二子将奈何？」曰：「纵二子不立，则其宗社之有贤子弟，立之可也。」

或问：「伯夷叔齐之让，使无中子，则二子不成委先君之国而弃之！必有当立者。」曰：「伊川说，叔齐当立。看来立叔齐虽以父命，然终非正理，恐只当立伯夷。」或曰：「伯夷终不肯立，奈何？」曰：「若国有贤大臣，则必请于天子而立之，不问伯夷情愿矣。看来二子立得都不安。但以正理论之，则伯夷分数稍优耳。胡文定春秋解这一段也好，说吴季札让国事，圣人不取之，牵引四五事为证。所以经只书『吴子使札来聘』，此何异于楚子使椒来聘之事耶？但称名，则圣人贬之深矣云云。但近世说春秋皆太巧，不知果然否也。」

因说记录之难，如刘质夫记明道说，辄据位而拒父，则卫之臣子去之可也；辄去之而从父，则卫之臣子拒蒯瞶可也。是以蒯瞶为得罪于父，亦不当立也。后胡文定公引在春秋中说，如上句说却是，但下句却云辄去而从父，则卫之臣子当辅辄以拒蒯瞶，则是错了。后来胡致堂却说立郢为是，乃是救文定前说之错。至若杨文靖说此段，尤不可晓。文靖之意只欲破王元泽说『善兄弟之逊，必恶父子之争』，遂有此病。要之，元泽此二句自好也。」集义。

胡家说夷齐所为，全性命之理。若他人谓其全性命之理犹可，若谓夷齐要全性命之理，而后如此为之，此大害义理！「杀身成仁」，亦只是义当杀身，即是成仁。若为成仁而杀身，便只是利心。

饭疏食章

义刚说「乐在其中」一章。先生曰：「这有三十来个字，但看那个字是先。只『乐』字是先。他是先理会得那乐后，方见得『不义而富且贵，于我如浮云』。吕与叔数句说得好，非是有所见，如何道得到！」

问：「『乐亦在其中』，圣人何为如是之乐？」曰：「正要理会圣人之心如何得恁地。圣人之心更无些，子渣滓。故我之心淘来淘去，也要知圣人之心。」

「乐亦在其中」，此乐与贫富自不相干，是别有乐处。如气壮底人，遇热亦不怕，遇寒亦不怕。若气虚，则必为所动矣。

叔器说「乐在其中」，引「博文约礼」。曰：「颜子自是颜子乐，与夫子也不干事。这说得相似。」

问：「或问谓：『夫子乐在其中，与颜子之不改者，又有间矣。』岂非谓颜子非乐于箪瓢，特不以是而改其心之所乐？至于夫子，则随所寓而乐存焉。一曰『不改』，一曰『亦在』，文意固自不同否？然程子则曰：『非乐疏食饮水也。虽疏食饮水，不能改其乐也。』却似无甚异于所以论颜子者。今集注乃载其说，何耶？」曰：「孔颜之乐亦不必分。『不改』，是从这头说入来；『在其中』，是从那头说出来。」集注。余见颜乐章。

问：「上蔡云：『义而得富得贵，犹如浮云，况不义乎！』」曰：「这是上蔡说得过当。此只说不义之富贵，视之如浮云，不以彼之轻，易吾之重。若义而得富贵，便是当得，如何掉脱得。如舜禹有天下，固说道『不与』，亦只恁地安处之。又如『所以长守贵也，所以长守富也』，义当得之，亦自当恁地保守。尧命舜云：『天之历数在尔躬，允执其中。四海困穷，天禄永终！』岂不是不要保守！」集义。

加我数年章

问「五十学易」一段。曰：「圣人学易，于天地万物之理，吉凶悔吝，进退存亡，皆见得尽，自然无差失。圣人说此数句，非是漫然且恁地说。圣人必是见得是如此，方如此说。」谦之。

文振问「五十以学易」。曰：「也只就卦爻上占考其理合如何。他书一事是一理，易却说得阔也。有底事说在里，未有底事也说在里。」又曰：「易须错综看，天下甚么事，无一不出于此。如善恶是非得失，以至于屈伸消长盛衰，看是甚事，都出于此。伏羲以前，不知如何占考。至伏羲将阴阳两个画卦以示人，使人于此占考吉凶祸福。一画为阳，二画为阴，一画为奇，二画为偶，遂为八卦；又错综为六十四卦，凡三百八十四爻。文王又为之彖、象以释其义，无非阴阳消长盛衰伸屈之理。圣人之所以学者，学此而已。把干卦一卦看，如：『干，元亨利贞。』人要做事，若占得干卦，干是纯阳；元者，大也；亨者，通也，其为事必大通。然而虽说大亨，若所为之事不合正道，则亦不得其亨。故虽云大亨，而又利于正。卦内六爻，都是如此。如说『潜龙勿用』，是自家未当出作之时，须是韬晦方始无咎。若于此而不能潜晦，必须有咎。又如上九云：『亢龙有悔。』若占得此爻，必须以亢满为戒。如这般处，最是易之大义。易之为书，大抵于盛满时致戒。盖阳气正长，必有消退之渐，自是理势如此。」又云：「当极盛之时，便须虑其亢。如当尧之时，须交付与舜。若不寻得个舜，便交付与他，则尧之后，天下事未可知。」又云：「康节所以见得透，看他说多以盛满为戒。如云：『饮酒爱微醺，不成使酩酊。』」又云：「康节多于消长之交看。」又云：「许多道理，本无可知之数，惟是康节体得熟。只管体来体去，到得熟后，看是甚么事理，无不洞见。」

因学者问「学易无大过」章，曰：「易只有『阴阳』两字分奇偶。一画是阳，两画是阴，从此错综，推为六十四卦，三百八十四爻。后来文王却就画系之以辞。看来易元初只是画。」又曰：「天地只是一个阴，一个阳，把来错综。大抵阳则多吉，阴则多凶，吉为善，凶为恶。又看所处之位，逐爻看之，阳有时而凶，阴有时而吉。」又曰：「如他经，先因其事，方有其文。如书言尧舜禹成汤伊尹武王周公之事。因有许多事业，方说到那里；若无那事，亦不说到那里。易则是个空底物事，未有是事，预先说是理，故包括得尽许多道理。看人做甚事，皆撞着也。」又曰：「『易，无思也，无为也。』易是个无情底物事，故『寂然不动』。占之者吉凶善恶随事着见，乃『感而遂通』。」又云：「易中多言『正』，如『利正』，『正吉』，『利永正』之类，皆是要人守正。」又云：「易如占得一爻，须是反观诸身，果尽得那道理否？如坤六二：『直方大，不习无不利。』须看自家能直，能方，能大，方能『不习无不利』。凡皆类此。」又曰：「所谓『大过』，如当潜而不潜，当见而不见，当飞而不飞，皆是」又曰：「干之一卦，纯乎阳，固是好。如『元亨利贞』，盖大亨之中，又须知利在正，非正则过矣。」又曰：「如坤之初六，须知履霜有

坚冰之渐，要人恐惧修省。不知恐惧修省，便是易大概欲人恐惧修省。」又曰：「文王系辞，本只是与人占底书。至孔子作十翼，方说『君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。』」又曰：「夫子读易，与常人不同。是他胸中洞见阴阳刚柔、吉凶消长、进退存亡之理。其赞易，即就胸中写出这个理。」

问：「『学易无大过』，圣人何以有过？」曰：「只是圣人不自足之意。圣人此般话，也如『道者三，我无能』，『圣仁吾岂敢』，不是圣人能如此，更谁能如此！程子谓『学易者无大过』，文势不然。此章『五十』字误。然章之大旨在『无大过』，不在『五十』上。」

问「五十以学易」章，先生举史记，云：「是时孔子年老，已及七十，欲赞易，故发此语。若作『五十以学易』，全无意思。」问：「孔子少年不学易，到老方学易乎？」曰：「作彖、象、文言以为十翼，不是方读易也。」问：「伊川以八索为过处，如何？」曰：「某不敢如此说。」

问：「伊川前一说，则大过在八索之类；后一说，则大过在弟子之学易者，俱未有定据。」曰：「史记『加』作『假』，古本『五十』作『卒』字。『加』、『假』声相近，『五十』与『卒』字相似，而并误也。此孔子系易之时，自谓『假我数年，卒以学易，可以无大过』者，为此自谦之辞，以教学者，深以见易之道无穷也。」

子所雅言章

问「子所雅言：诗、书、执礼」。曰：「古之为儒者，只是习诗书礼乐。言『执礼』，则乐在其中。如易则掌于太卜，春秋掌于史官，学者兼通之，不是正业。只这诗书，大而天道之精微，细而人事之曲折，无不在其中；礼则节文法度。圣人教人，亦只是许多事。」

「子所雅言：诗、书、执礼」，未常及易。夫子常所教人，只是如此，今人便先为一种玄妙之说。

「伊川云：『夫子雅素之言，止于如此。若「性与天道不可得而闻」者，则在「默而识之」。』不知性与天道，便于诗、书、执礼中求之乎？」曰：「语意不如此。观子贡说『夫子之言性与天道』，自是有说时节，但亦罕言之。」恭父云：「观子贡此处，固足以见子贡方闻性天道之妙。又如说：『天

何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？」这是大段警悟他处。」曰：「这般处是大段分晓。」又云：「若实能『默而识之』，则于『诗、书、执礼』上，自见得性与天道。若不实能默识得，虽圣人便说出，也晓不得。」贺孙问：「『执礼』，『执』字，恐当时自以『执』字目其礼，非夫子方为是言？」曰：「诗书，只是口说得底，惟礼要当执守，故孔子常说教人执礼。故云：『诗、书、执礼，皆雅言也。』不是当时自有此名。」集注。

叶公问孔子于子路章

「『发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。』圣人不是有所因为甚事了如此，只是意思有所愤发，便至于忘食；乐，便至于忘忧，至于不知老之将圣人不肯半上落下，直是做到底。虽是圣人若自贬下之辞，其实超诣，却非圣人做不得。愤，是感之极深；乐，是乐之极圣人不是胡乱说，是他真个有『发愤忘食，乐以忘忧』处。」次日再问。曰：「如今不必说是为甚发愤，或是有所感，只理会他忘食忘忧。发愤便至于忘食，乐便至于忘忧，便与闻韶不知肉味之意相似。」

「发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。」泛说若是谦辞。然圣人之为，自有不可及处，直要做到底，不做个半间不界底人。非是有所因，真个或有所感，发愤而至于忘食，所乐之至而忘忧。盖有不知其然，而不自知其老之将至也。又如「好古敏以求之」，自是谦辞。「学不厌，教不倦」，亦是谦辞。当时如公西华子贡自能窥测圣人不可及处。盖圣人处己之谦若平易，而其所以不可及者亦在其中矣。观圣人若甚慢，只是你赶他不上。[莹田-玉]录云：「子贡、公西华亦自看得破。」

问「发愤忘食，乐以忘忧」。曰：「圣人全体极至，没那不间不界底事。发愤便忘食，乐便忘忧，直恁地极大概圣人做事，如所谓『一棒一条痕，一掴一掌血』，直是恁地！」

问：「『发愤忘食』，未知圣人发愤是如何？」曰：「要知他发愤也不得。只是圣人做事超越众人，便做到极处，发愤便忘食，乐便忘忧。若他人，发愤未必能忘食，乐处未必能忘忧。圣人直是脱洒，私欲自是惹不着。这两句虽无甚利害，细看来，见得圣人超出乎万物之表！」

因说「发愤忘食，乐以忘忧」，曰：「观天地之运，昼夜寒暑，无须臾停。圣人为学，亦是生至死，只是如此，无止法也。」

为学要刚毅果决，悠悠不济事。且如「发愤忘食，乐以忘忧」，是甚么样精神！甚么样骨力！因说胡季随。学蒙。

「其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔」，与「不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎」，二章固不出乎略无人欲、浑然天理之意。要各随其头面，看他意思如何。譬之皆金也，做盏时是一样，做钗时是一样。须是随其意思，见得分明方好。不然，亦只鹞突而已。「发愤忘食」，是发愤便能忘食；「乐以忘忧」，是乐便能忘忧，更无些小系累，无所不用其极，从这头便默到那头，但见义理之无穷，不知身世之可忧，岁月之有变也。众人纵如何发愤，也有些无紧要心在；虽如何乐，终有些系累在乎中。「不怨天，不尤人」，乐天安土，安于所遇，无一毫之私意。「下学上达」，是天人事理，洞然透彻，无一毫之间隔。圣人所谓上达，只是一举便都在此，非待下学后旋上达也。圣人便是天，人则不能如天。惟天无人许多病败，故独能知之。天非真有知识能知，但圣人有此理，天亦有此理，故其妙处独与之契合。释氏亦云：「惟佛与佛，乃能知之。」正此意也。

对叶公之问，见其事皆造极，脱然无所系累，但见义理无穷，不知岁月之有改。「莫我知」之叹，见其乐天安土，无人而不自得，天人事理，洞然无毫发之间。苟有一毫之私，则无以窥此境之妙，故曰：「知我者其天乎！」

「学者做得事不是，须是悔；悔了，便不要做始得。若悔了，第二番又做，是自不能立志，又干别人甚事？」因问：「集注有『未得则发愤忘食』之说。」曰：「圣人未必有未得之事，且如此说。若圣人便有这般事，是他便发愤做将去。学者当悔时，须是学圣人，始得。岂可自道我不似圣人，便休却！」集注。

叔器问：「『发愤忘食，乐以忘忧』，何以便见『全体至极，有非圣人不能及者』？」曰：「这样处也难说，可以意晓。但是见得圣人事事透彻，事事做到那极致处。」叔器问：「看圣贤说话，也须先识圣人是甚么样人，贤人是甚么样人，方见得他说得浅深。」曰：「夫子说『圣人、君子、善人、有恒』，等级甚分明。要见等级，只是孟子『六谓』之说。如『可欲之谓善』，便是那善人；如『充实之谓美』等，便皆是那贤人事；如『大而化之』以上，方是圣人事。」

问横渠「仲尼愤一发而至于圣」之说。曰：「圣人紧要处，自生知了。其积学者，却只是零碎事，如制度文为之类，其本领不在是。若张子之说，是圣人全靠学也。大抵如所谓『我非生而知之，好古敏以求之』，皆是移向下一等

说以教人。亦是圣人看得地步广阔，自视犹有未十全满足处，所以其言如此。非全无事实，而但为此词也。」集义。

「发愤忘食」章，东坡云：「实言则不让，贬言则非实，故常略言之，而天下之美莫能加焉。」此说非不好，但如此，则是圣人已先计较，方为此说，似非圣人之意。圣人言语虽是平易，高深之理即便在这里。学者就中庸处看，便见得高明处。

我非生而知之者章

问：「『我非生而知之者，好古敏以求之者。』圣人之敏求，固止于礼乐名数。然其义理之精熟，亦敏求之乎？」曰：「不然。圣人于义理，合下便恁地。『固天纵之将圣，又多能也。』敏求，则多能之事耳。其义理完具，礼乐等事，便不学，也自有一副当，但力可及，故亦学之。若孟子于此等，也有学得底，也有不曾学得底，然亦自有一副当，但不似圣人学来尤密耳。」仲思问：「何以言之？」曰：「如班爵禄、井田、丧礼之类，只是说得大概。然亦是去古远，无可考处。但他大纲正，制度虽有不备处，亦不妨。」

「好古敏以求之」，圣人是生知而学者。然其所谓学，岂若常人之学也！「闻一知十」，不足以尽之。

子不语怪力乱神章

问：「『子不语怪、力、乱、神。』集注言：『鬼神之理，难明易惑，而实不外乎人事。』鬼神之理，在人事中如何见得？」曰：「鬼神只是二气之屈伸往来。就人事中言之，如福善祸淫，便可以见鬼神道理。论语中圣人不曾说此。」寓问：「如动静语默，亦是此理否？」曰：「固是。圣人全不曾说这话与人，这处无形无影，亦自难说。所谓『敬鬼神而远之』，只恁地说。」集注旧文。

三人行章

圣人之学，异夫常人之学。才略举其端，这里便无不昭彻。然毕竟是学。人若以自修之心，则举天下万物，凡有感乎前者，无非足以发吾义理之正。善者固可师，不善者这里便恐惧修省，恐落在里面去，是皆吾师也。

天生德于予章

读「天生德于予」一章，曰：「纔做圣人自反无愧说时，便小了圣人。须知道天生德于圣人，桓魋如何害得！故必其不能违天害己也。」

恭父问：「『必不能违天害己』，不知当时圣人见其事势不可害己，还以理度其不能害耶？」曰：「若以势论，则害圣人甚易，唯圣人自知其理有终不能害者。」

问：「『天生德于予，桓魋其如予何！』孔子既如此说了，却又微服而过宋者，乃是天理、人事之交尽否？」曰：「然。所谓『知命者不立乎岩墙之下』。若知命者，便立乎岩墙之下，也何害！却又不立。而今所谓知命者，只是舍命。」

魏问：「谢氏云：『圣人不敢必其不我害也。使其能为我害，亦天也。』是如何？」曰：「这说是圣人必其不能害己，如：『匡人其如予何！』皆是断然害圣人不得。圣人说出，自恁地直截。如说：『道之将行也与？命之；道之将废也与？命也。公伯寮其如命何！』这是未定之辞。如孟子说：『吾之不遇鲁侯，天也。臧氏之子焉能使予不遇哉！』遇不遇，看天如何，亦是未定之辞。」

二三子以我为隐乎章

子善说：「『吾无隐乎尔』。此在弟子自见得如何。如颜子只见得『所立卓尔』，冉子自见得『力不足，中道而废』。圣人以学者不能自去用力，故以此警之。」曰：「要紧意思，都在『吾无行而不与三三子』处，须去仔细认圣人无不与三三子处在那里。时举录云：「须要看圣人如何是『无行不与三三子』处。」凡日用饮食居处之间，认得圣人是如何，自家今当如何。」或问：「乡党所得，亦足以见圣人之动静。」曰：「『与上大夫言，闇闇如也』之类，这亦可见。但夫子所以与二三子又不止此，须是实认得意思是如何。」

夫子尝言：「中人以下，不可以语上也」；而「言性与天道，则不可得而闻」。想是不曾得闻者疑其有隐。不知夫子之坐作语默，无不是这个道理。「风霆流形，庶物露生，无非教也」。圣人虽教人洒扫应对，这道理也在里面。

问：「伊川言：『圣人教人常俯就。若是掠下一着教人，是圣人有隐乎尔。』何也？」曰：「道有大小精粗。大者、精者，固道也；小者、粗者，亦道也。观中庸言『大哉圣人之道！洋洋乎发育万物，峻极于天』，此言道之大处；『优优大哉！礼仪三百，威仪三千』，是言道之小处。圣人教人，就其小者近者教人，便是俯就。然所谓大者精者，亦只在此，初无二致。要在学者下学上达，自见得耳，在我则初无所隐也。」

子以四教章

教人之道，自外约入向里去，故先文后行。而忠信者，又立行之方也。

子善说：「『文行忠信』，恐是教人之序，当先博以文，使之躬行，方教之忠信。」曰：「此是表里互说在这里，不是当学文修行时，不教之存忠信。在教人，当从外说入。」又云：「学者初来，须是先与他讲说。不然，是行个甚么？忠是甚物事？信是甚物事？到得为忠为信时，自是说不得。若平日讲说到忠信，且只是文。到得尽此忠信二节，全在学者自去做。如讲说如何是孝，如何是弟，这都只是文。去行其所谓孝，所谓弟，方始是实事。」

「文行忠信」，如说事亲是如此，事兄是如此，虽是行之事，也只是说话在。须是自家体此而行之，方是行；蕴之于心无一毫不实处，方是忠信。可传者只是这文。若『行、忠、信』，乃是在人自用力始得。虽然，若不理得这个道理，不知是行个甚么，忠信个甚么，所以文为先。如『入孝，出弟，谨信，泛爱，亲仁』，非谓以前不可读书。以前亦教他读书，理会许多道理。但必尽得这个，恰好读书。」又曰：「到这里，却好读书。」

读「子以四教」，曰：「其初须是讲学。讲学既明，而后修于行。所行虽善，然更须反之于心，无一毫不实处，乃是忠信。」

「文行忠信」。教不以文，无由入。说与事理之类，便是文。小学六艺，皆文也。

「子以四教」。且如小学，子能食食，教以右手；能言，教之男唯女俞。是先教他做个伎俩，这都是行底事。而后教他识义理。

问：「『文行忠信』，恐是『博文约礼』之意？」曰：「然。忠信只是约礼之实。」

问：「行是就身上说，忠信是就心上说否？」曰：「是。」

问：「『文行为先，忠信为次』之说如何？」曰：「世上也自有初间难晓底人，便把忠信与说，又教如何理会！也须且教读书，渐渐压伏这个身心教定，方可与说。」问：「『行有余力，则以学文』，是如何？」曰：「读书最不要如此比并。如上说怕人卒急难理会，须先将文开发他，如诗书礼乐，射御书数，都是文，这自与说务本意不同。」

先生因或者讲「子以四教」，问何以有四者之序。或者既对，先生曰：「文便是穷理，岂可不见之于行。然既行矣，又恐行之有未诚实，故又教之以忠信也。所以伊川言以忠信为本，盖非忠信，则所行不成故耳。」因问：「『行有余力，则以学文』，何也？」曰：「彼将教子弟，而使之知大概也，此则教学者深切用工也。」问：「然则彼正合小学之事欤？」曰：「然。」

或问：「此章是先文而后行。『行有余力，则以学文』，是先行而后文。何以不同？」曰：「『文行忠信』，是从外做向内；『则以学文』，是从内做向外。圣人言此类者，多要人逐处自识得。」铢因问：「中庸末章自『衣锦』说至『无声无臭』，是从外做向内；首章自『天命之性』说至『万物育』，是从内做向外。」曰：「不特此也。『惟天下聪明睿知』，说到『溥博渊泉』，是从内说向外；『惟天下至诚，经纶天下之大经』，至『肫肫其仁』，『聪明圣智达天德』，是从外说向内。圣人发明内外本末，小大巨细，无不周遍，学者当随事用力也。」

圣人吾不得而见之章

圣人也只是这个道理。但是他理会得烂熟后，似较圣样，其实只是这道理。君子是事事做得去，所谓「君子不器」。善人则又不及君子，只是知得有善有恶，肯为善而不肯为恶耳。有常者又不及善人，只是较依本分。

问：「善人是资质大故粹美，其心常在于善道，所以自不至于有恶。有常者，则是个确实底人否？」曰：「是。有常底也不到事事做得是；只是有志于善，而不肯为恶耳。善人则从来恁地好，事事依本分。但人多等级。善人虽是资质好，虽是无恶，然『不践迹，亦不入于室』。缘不甚晓得道理，不可以到圣人，只是恁地便住了。」

善人是资质自好底人，要做好事，而自然无恶者也。有恒，则只是把捉得定，又未到善人自然好处在。善人，正如上文所谓圣人；有恒，正如所谓君子。然而善人、有恒者，皆未知学问者也。

问善人、有恒者之别。曰：「善人已无恶，但不入道。有恒者惟守恒分而已。论语中此等皆泛问，非切于日用之急者。此等皆置之后面，前面自有紧切处。若紧切处通，余处自理会得。」

窦问：「『善人有恒』一章，有恒者之去圣人，高下固悬绝矣。然未有不自有恒而能至于圣人者。天下事大概既是有恒，方做得成。尝观分水岭之水，其初甚微；行一两日，流渐大；至到建阳，遂成大溪。看来为学亦是有恒方可至于圣人。」曰：「最是古人断机，譬喻最切。缘是断时易，接时难，一断了，便不可接。」

吴伯英解「亡而为有」章。曰：「正谓此皆虚夸之事，不可以久，是以不能常，非谓此便是无常也。」

问：「『亡而为有』等，与『难乎有恒矣』不相似。」曰：「盖如此则不实矣。只是外面虚张做，安能有常乎！」

「亡而为有，虚而为盈，约而为泰」，此是说无恒以前事。若是以亡为有，以虚为盈，以约为泰，则不能常。谓如我穷约，却欲作富底举止，纵然时暂做得，将来无时又做不要，如此便是无常。亡对有而言，是全无。虚是有，但少。约是就用度上说。」

问「难乎有恒矣」。曰：「这不是说他无常。只是这人恁地有头无尾了，是难乎有常矣，是不会有常。卓录云：「此等人不可谓有常之人矣。」言此三病皆受于无常之前。」又曰：「如说『居上不宽，为礼不敬，临丧不哀，吾何以观之哉』！不是不去观他，又不是不足观。只为他根源都不是了，更把甚么去观他！重在『以』字上。」又云：「将甚底物事去看他居上宽，为礼敬，临丧哀？就里面方可看他个深浅过不及。卓录云：「如有其宽，有其敬，有其哀时，即观其深浅当否如何。今既无此，则吾复以何者而观之！言更不可观之

矣。」他都没这个了，更将何以观之！如考试一般，若文字平平，尚可就中看好恶。若文理纒纒，更将甚么去考得。论语如此处多。今人都只粗浅滚说过，也自说得，只是圣人本意不如此。只是看得熟了，少间自分别得出。」卓录少异。

盖有不知而作之者章

杨问：「『不知而作』，作是述作？或只是凡所作事？」曰：「只是作事。」又问：「『多闻，择其善者而从之，多见而识之』，不知可以作『多闻而识之，多见，择其善者而从之』，得否？」曰：「闻、见大略争不多。较所闻毕竟多。闻须别识善恶而从。见则见得此为是，彼为非，则当识之，他日行去不差也。」

或问此章之义。曰：「闻是闻前言往行，见是见目今所为。闻之，须要择其善者而从之，必有得于己。不是闻详见略，亦不是闻浅见深，不须如此分『闻、见』字。」

问多闻多见之别。曰：「闻，是都闻得好说话了。从之，是又择其尤善者而从之。见，只是泛泛见得，虽未必便都从他，然也着记他终始首尾得失。」

多闻，已闻得好话了，故从中又拣择。多见，只是平日见底事，都且记放这里。

「多见而识之」。见，又较切实。

多见，姑且识之。如没要紧底语言文字，谩与他识在，不识也没要紧。要紧却在「多闻，择善而从之」。如今人却只要多识，却无择善一着。因坐客杂记而言。

读「多闻择其善者而从之」章，云：「闻、见亦是互相发明。」此下见「干禄」章。

问「多闻」。曰：「闻，只是闻人说底，己亦未理会得。」问：「知，有闻见之知否？」曰：「知，只是一样知，但有真不真，争这些子，不是后来又别有一项知。所知亦只是这个事，如君止于仁，臣止于敬之类。人都知得此，只后来便是真知。」

问：「『择善而从之』，是已知否？」曰：「未择时则未辨善恶，择了则善恶别矣。譬如一般物，好恶来杂在此，须是择出那好底，择去那恶底。择来择去，则自见得善恶矣。」

「知之次也」，知以心言。得于闻见者次之。

问：「多闻多见，不同如何？」曰：「闻是耳闻，见是目见。」问：「『多闻，择其善者而从之』，多见如何不择？吕氏说『闻愈于见，从愈于识，知愈于从』，如何？」曰：「多闻，便有所当行，故择而行之。多见虽切，然未必当行，姑识在。」

仁远乎哉章

人之为学也是难。若不从文字上做工夫，又茫然不知下手处。若是字字而求，句句而论，而不于身心上着切体认，则又无所益。且如说：「我欲仁，斯仁至矣！」何故孔门许多弟子，圣人竟不曾以仁许之？虽以颜子之贤，而尚或违于三月之后，而圣人乃曰：「我欲斯至！」盖亦于日用体验我若欲仁，其心如何？仁之至，其意又如何？又如说非礼勿视听言动，盖亦每事省察，何者为礼？何者为非礼？而吾又何以能勿视勿听？若每日如此读书，庶几看得道理自我心而得，不为徒言也。

或问「我欲仁，斯仁至矣」。曰：「凡人读书，只去究一两字，学所以不进。若要除却这个道理，又空读书。须把自身来体取，做得去，方是无疑。若做不去，须要讲论。且如欲仁斯仁至，如何恁地易？至于颜子『三月不违仁』，又如何其余更不及此？又怎生得恁地难？论语似此有三四处。读论语，须是恁地看，方得。」

吴伯英讲「我欲仁，斯仁至矣」。因引「有能一日用其力于仁矣乎」以证之。且曰：「如先生固尝注曰：『仁本固有，欲之则志之所至，气亦至焉。』」先生曰：「固是。但是解『一日用力』而引此言，则是说进数步。今公言『欲仁仁至』，而引前言，则是放退数步地也。」以此观先生说经，大率如此。

因正淳说「我欲仁，斯仁至矣」。曰：「今人非不知利禄之不可求，求之必不可得，及至得底，皆是非用力所然而有至终身求之而不止者。如何得人皆

欲仁！所以后来圣贤不出，尽是庸凡，便是无肯欲仁者。如何得个道理，使人皆好仁？所以孔子谓：『吾未见好仁者。』所谓『好德如好色』，须是真个好德如好色时方可。如今须是自于这里着意思量道：『如何不欲仁，却欲利禄？如何不好德，却只好色？』于此猛省，恐有个道理。」

问「我欲仁」。曰：「才欲，便是仁在这里。胡子知言上或问『放心如何求』，胡子说一大段，某说都不消恁地。如孟子以鸡犬知求为喻，固是。但鸡犬有时出去，被人打杀煮吃了，也求不得。又其求时，也须遣人去求。这个心，则所系至大，而不可不求，求之易得，而又必得。盖人心只是有个出入，不出则入，出乎此，则入乎彼。只是出去时，人都不知不觉。才觉得此心放，便是归在这里了。如戒慎恐惧，才恁地，便是心在这里了。」又问：「程子『以心使心』，如何？」曰：「只是一个心，被他说得来却似有两个。子细看来，只是这一个心。」

陈司败问昭公章

问：「昭公娶同姓之事，若天王举法，则如何断？」曰：「此非昭公故为之也。当时吴盛强，中国无伯主。以齐景公，犹云：『既不能令，又不受命！』『涕出而女于吴。』若昭公亦是藉其势，不得已之故，非贪其色而然也。天子举法，则罪固不免，亦须原情自有处置。况不曰『孟姬』，而曰『吴孟子』，则昭公亦已自知其非矣。」

子与人歌而善章

「子与人歌而善，必使反之，而后和之」。今世间人与那人说话，那人正说得好，自家便从中截断，如云已自理会得，不消说之类。以此类看，圣人是甚气象！与人歌，且教他自歌一终了，方令再歌而后和之。不于其初歌便和，恐混杂他，不尽其意。此见圣人与人为善。

若不待其反而和，则他有善亦不得而知。今必使之反之而后和之，便是圣人不掩人善处。

集注说「子与人歌」，「不掩人善」，盖他歌既善，使他复歌，圣人未遽和以搀杂之。如今人见人说得一话好，未待人了，便将话来搀他底，则是掩善。

问：「伊川云：『歌必全章，与「割不正不食」同意。』如何？」曰：「是直候歌者彻章，然后再从头和之，不是半中间便和。恐是此意。」

文莫吾犹人也章

「文，莫吾犹人也」。莫是疑辞，犹今人云：「莫是如此否？」言文则吾与人一般，如云「听讼，吾犹人也」。若「躬行君子，则吾未之有得」，此与「君子之道四，丘未能一焉」之意同。

若圣与仁章

夫子固多谦辞，到得说「抑为之不厌，诲人不倦」，公西华便识得。所以有「正唯弟子不能学也」之说，便说道圣人有不让处。

其它人为之，诲人不能无厌倦时；惟圣人则不厌、不倦。「正唯弟子不能学也」，言正是弟子不能学处。这若不是公西华亲曾去做来，亲见是恁地，如何解恁地说！

「为之不厌，诲人不倦」，他也不曾说是仁圣。但为之，毕竟是为个甚么？诲人，毕竟是以甚么物事诲人？这便知得是：为之是为仁圣之道，诲之是以仁圣之道诲人。

仁之与圣所以异者：「大而化之之谓圣」；若大而未化之，只可谓之仁。此其所以异。

子疾病章

读此章，曰：「在臣子则可，在我则不可。圣人也知有此理，故但言我不用祷，而亦不责子路之非也。」

「『子路请祷。子曰：「有诸？」』要知子路所以请祷之意是如何，审一一审，看他意思着落，再说来，却转动不得，方好说与他。」或问：「有祷之理否？」曰：「子路说『祷尔于上下神祇』，便是有此理。子路若要祷，但在我不用祷耳。」

或问子路请祷处。曰：「子路若不当请，圣人何不直拒之，乃问『有诸』，何也？」立之对云：「圣人不直拒子路，故必问之，而后以为无所事祷。」曰：「不然。盖夫子疑子路祷之非正，故以『有诸』叩之。及子路举誨，圣人知非淫祀，乃云，我无所事祷。」

「子路请祷。子曰：『有诸？』」圣人不直截截他，待子路说了，然后从容和缓答他。今人才到请祷处便截了，圣人皆不如此。「必使反之，而后和之」，亦然。

病而祷，古亦有此理，但子路不当请之于夫子。其曰：「丘之祷久矣！」注云：「孔子素行合于神明。」是也。伊川云：「无过可悔，无善可迁。」此是解「素行合于神明」一句。

叔器问：「『子路请祷』，注下是两个意思模样。」曰：「是。但士丧礼那意却只是个小意思。」良久，云：「圣人便是仔细。若其它人，便须叫唤骂詈，圣人却问『有诸』，待他更说，却云是『祷久矣』。这如『与人歌而善，必反之而后和之』样。却不是他心里要恁仔细，圣人自是恁地仔细，不恁地失枝落节，大步跳过去说。」

问：「疾病而祷，古人固行之矣。然自典礼之亡，世既莫知所当致祷之所，缙黄巫覡始以其说诬民惑众，而淫祀日繁。今欲一切屏绝，则于君父之疾，无所用力之际，不一致祷，在臣子之心必有歉然不足者。欲姑随世俗而勉焉为之，然吾心既不以为然，亦必不能于此自致其诚，况于以所贱事君亲欤！然则如之何而可？」曰：「今自是无所可祷。如仪礼五祀，今人寻常皆不曾祀。又寻常动是越祭，于小小神物，必以为祭之无益。某向为郡祷旱时，如旧例醮祭之类，皆尝至诚为之。但才见张天师，心下便不信了。」

奢则不孙章

或问「奢则不孙」。曰：「才奢，便是不孙，他自是不戢敛也。公且看奢底人意思，俭底人意思。那奢底人便有骄傲底意思，须必至于过度僭上而后已。然却又是一节在。」

问：「奢非止谓僭礼犯上之事，只是有夸张侈大之意，便是否？」曰：「是。」

君子坦荡荡章

「君子坦荡荡」，只是意诚，「心广体胖」耳。

子温而厉章

「『子温而厉，威而不猛，恭而安』。须看厉，便自有威底意思；不猛，便自有温底意思。大抵曰温』，曰『威』，曰『恭』，三字是主；曰『厉』，曰『不猛』，曰『安』，是带说。上下二句易理会。诸公且看圣人威底气象是如何。」久之，云：「圣人德盛，自然尊严。」又云：「谢氏以此说夷惠过处，颇是。」

叔器说「子温而厉」章。曰：「此虽是说圣人之德容自然如此，然学者也当如此举偏而补弊。盖自舜之命夔已如此，而皋陶陈九德亦然，不可不知。」

问：「『子温而厉』一章，是总言圣人容貌，乡党是逐事上说否？」曰：「然。此是就大体上看圣人。」

问：「张子云：『十五年学个「恭而安」不成。』」曰：「『恭而安』，如何学得成？安便不恭，恭便不安，这个使力不得，是圣人养成底事。颜子若是延得几年，便是圣人。不是到此更用着力，只是养底工夫了。颜子工夫至到，只是少养。如炼丹火气已足，更不添火，只以暖气养教成就耳。」

魏问：「横渠言：『十五年学「恭而安」不成。』明道曰：『可知是学不成，有多少病在。』莫是如伊川说：「若不知得，只是觑却尧学他行事，无尧许多聪明睿智，怎生得似他动容周旋中礼？」」曰：「也是如此，更有多少病

在。」良久，曰：「人便是被气质局定。变得些子了，又更有些子；变得些子了，又更有些子。」又云：「圣人发愤便忘食，乐便忘忧，直是一刀两段，千了百当！圣人固不在说。但颜子得圣人说一句，直是倾肠倒肚，便都了，更无许多廉纤缠扰，丝来线去。」问：「横渠只是硬把捉，故不安否？」曰：「他只是学个恭，自验见不曾熟。不是学个恭，又学个安。」

朱子语类卷第三十五

论语十七

泰伯篇

泰伯其可谓至德章

泰伯得称「至德」，为人所不能为。

问「泰伯可谓至德」。曰：「这是于『民无得而称焉』处见，人都不去看这一句。如此，则夫子只说『至德』一句便了，何必更下此六个字？公更仔细去看这一句，煞有意思。」义刚言：「夫子称泰伯以至德，称文王亦以至德，称武王则曰未尽善。若以文王比武王，则文王为至德；若以泰伯比文王，则泰伯为至德。文王『三分天下有其二』，比泰伯已是不得全这一心了。」曰：「是如此。」义刚又言：「泰伯若居武王时，牧野之师也自不容已。盖天命人心，到这里无转侧处了。」曰：「却怕泰伯不肯恁地做。圣人之制行不同：『或远或近，或去或不去。』虽是说他心只是一般，然也有做得不同处。」范益之问：「文王如何？」曰：「似文王也自不肯恁地做了。纵使文王做时，也须做得较详缓。武王做得大故粗暴。当时纣既投火了，武王又却亲自去斫他头来梟起。若文王，恐不肯恁地。这也难说。武王当时做得也有未尽处，所以东坡说他不是圣人，虽说得太过，然毕竟是有未尽处。」义刚曰：「武王既杀了纣，有微子贤，可立，何不立之？而必自立，何也？」先生不答，但蹙眉，再言：「这事也难说！」

陈仲亨说「至德」，引义刚前所论者为疑。曰：「也不是不做这事，但他做得较雍容和缓，不似武王样暴。泰伯则是不做底，若是泰伯当纣时，他也只是为诸侯。太王翦商，自是他周人恁地说。若无此事，他岂肯自诬其祖！左氏

分明说『泰伯不从』，不知不从甚么事。东坡言：『「三分天下有其二」，文王只是不管他。』此说也好。但文王不是无思量，观他戡黎、伐崇之类时，也显然是在经营。」又曰：「公刘时得一上做得盛，到太王被狄人苦楚时，又衰了。太王又旋来那岐山下做起家计。但岐山下却亦是商经理不到处，亦是空地。当时邠也只是一片荒凉之地，所以他去那里辑理起来。」

问：「泰伯之让，知文王将有天下而让之乎，抑知太王欲传之季历而让之乎？」曰：「泰伯之意，却不是如此。只见太王有翦商之志，自是不合他意；且度见自家做不得此事，便掉了去。左传谓『泰伯不从，是以不嗣』，不从，即是不从太王翦商事耳。泰伯既去，其势只传之季历，而季历传之文王。泰伯初来思量，正是相反；至周得天下，又都是相成就处。看周内有泰伯虞仲，外有伯夷叔齐，皆是一般所见，不欲去图商。」

问：「泰伯知太王有取天下之志，而王季又有圣子，故让去。」曰：「泰伯惟是不要太王有天下。」或问：「太王有翦商之志，果如此否？」曰：「诗里分明说『实始翦商』。」又问：「恐诗是推本得天下之由如此。」曰：「若推本说，不应下『实始翦商』。看左氏云『泰伯不从，是以不嗣』，这甚分明。这事也难说。他无所据，只是将孔子称『泰伯可谓至德也已矣』，是与称文王一般。泰伯文王伯夷叔齐是『行一不义，杀一不辜，而得天下不为』底道理。太王汤武是吊民伐罪，为天下除残贼底道理。常也是道理合如此，变也是道理合如此，其实只是一般。」又问：「尧之让舜，禹之传子，汤放桀，武王伐纣，周公诛管蔡，何故圣人相遇都如此？」先生笑曰：「后世将圣人做模范，却都如此差异，信如公问。然所遇之变如此，到圣人处之皆恁地，所以为圣人，故曰『遭变事而不失其常』。孔子曰：『可与适道，未可与立；可与立，未可与权。』公且就平平正正处看。」

吴伯英问：「泰伯知太王欲传位季历，故断发文身，逃之荆蛮，示不复用，固足以遂其所志，其如父子之情何？」曰：「到此却顾恤不得。父子君臣，一也。太王见商政日衰，知其不久，是以有翦商之意，亦至公之心也。至于泰伯，则惟知君臣之义，截然不可犯也，是以不从。二者各行其心之所安，圣人未常说一边不是，亦可见矣。或曰：『断发文身，乃仲雍也，泰伯则端委以治吴。』然吴之子孙，皆仲雍之后，泰伯盖无后也。」

问泰伯事。曰：「这事便是难。若论有德者兴，无德者亡，则天命已去，人心已离，便当有革命之事。毕竟人之大伦，圣人且要守得这个。看圣人反复叹咏泰伯及文王事，而于武又曰『未尽善』，皆是微意。」

因说泰伯让，曰：「今人纔有些子让，便惟恐人之不知。」

伯丰问：「集注云：『太王因有翦商之志。』恐鲁颂之说，只是推本之辞，今遂据以为说，可否？」曰：「诗中分明如此说。」又问：「如此则太王为有心于图商也。」曰：「此是难说。书亦云：『太王肇基王迹。』」又问：「太王方为狄人所侵，不得已而迁岐，当时国势甚弱，如何便有意于取天下？」曰：「观其初迁底规模，便自不同。规模才立，便张大。如文王伐崇，伐密，气象亦可见。然文王犹服事商，所以为至德。」集注。

「泰伯」章所引「其心即夷齐之心，而事之难处有甚焉者」，不是说逊国事。自是说夷齐谏武王，不信便休，无甚利害。若泰伯不从翦商之志，却是一家内事，与谏武王不同，所以谓之难处，非说逊国事也。集注说亦未分晓耳。

「泰伯之心，即伯夷叩马之心；太王之心，即武王孟津之心，二者『道并行而不相悖』。然圣人称泰伯为至德，谓武为未尽善，亦自有抑盖泰伯夷齐之事，天地之常经，而太王武王之事，古今之通义，但其间不无些子高下。若如苏氏用三五百字骂武王非圣人，则非矣。于此二者中，须见得『道并行而不悖』处，乃善。」因问：「泰伯与夷齐心同，而谓『事之难处有甚焉者』，何也？」曰：「夷齐处君臣间，道不合则去。泰伯处父子之际，又不可露形迹，只得不分不明且去。某书谓太王有疾，泰伯采药不返，疑此时去也。」

问：「泰伯让天下，与伯夷叔齐让国，其事相类。何故夫子一许其得仁，一许其至德，二者岂有优劣耶？」曰：「亦不必如此。泰伯初未尝无仁，夷齐初未尝无德。」

问：「『三以天下让』，程言：『不立，一也；逃之，二也；文身，三也。』不知是否？」曰：「据前辈说，亦难考。他当时或有此三节，亦未可知。但古人辞，必至再三，想此只是固让。」集注。

恭而无礼章

礼，只是理，只是看合当恁地。若不合恭后，却必要去恭，则必劳。若合当谨后，谨则不憊；若合当勇后，勇则不乱。若不当直后，却须要直，如证羊之类，便是绞。

问：「『故旧不遗，则民不偷』，盖人皆有此仁义之心。笃于亲，是仁之所发，故我笃于亲，则民兴仁；笃故旧，是义之发，故不遗故旧，则民兴义。」

是如此否？」曰：「看『不偷』字，则又似仁，大概皆是厚底意思。不遗故旧固是厚，这不偷也是厚，却难把做义说。」

问：「『君子笃于亲』，与恭、谨、勇、直处意自别。横渠说如何？」
曰：「横渠这说，且与存在，某未敢决以为定。若做一章说，就横渠说得似好。他就大处理会，便知得品节如此。」问：「横渠说『知所先后』，先处是『笃于亲』与『故旧不遗』。」曰：「然。」问：「他却将恭慎等处，入在后段说，是如何？」曰：「就他说，人能笃于亲与不遗故旧，他大处自能笃厚如此，节文处必不至大段有失。他合当恭而恭，必不至于劳；谨慎，必不至于畏缩；勇直处，亦不至于失若不知先后，要做便做，更不问有六亲眷属，便是证父攘羊之事。」集注。

郑齐卿问集注举横渠说之意。曰：「他要合下面意，所以如此说。盖有礼与笃亲、不遗故旧在先，则不憊、不劳、不乱、不绞，与兴仁、不偷之效在后耳。要之，合分为二章。」又问：「直而无礼则绞。」曰：「绞如绳两头绞得紧，都不宽舒，则有证父攘羊之事矣。」

张子之说，谓先且笃于亲，不遗故旧，此其大者，则恭、慎、勇、直不至难用力。此说固好，但不若吴氏分作两边说为是。

问：「横渠『知所先后』之说，其有所节文之谓否？」曰：「横渠意是如此：『笃于亲』，『不遗故旧』，是当先者；恭慎之类却是后。」

曾子有疾谓门弟子章

正卿问「曾子启手足」章。曰：「曾子奉持遗体，无时不戒慎恐惧，直至启手足之时，方得自免。这个身己，直是顷刻不可不戒慎恐惧。如所谓孝，非止是寻常奉事而已。当念虑之微有毫发差错，便是悖理伤道，便是不孝。只看一日之间，内而思虑，外而应接事物，是多多少少！这个心略不点检，便差失了。看世间是多少事，至危者无如人之心。所以曾子常常恁地『战战兢兢，如临深渊，如履薄冰』。」

问曾子战兢。曰：「此只是戒慎恐惧，常恐失之。君子未死之前，此心常恐保不得，便见得人心至危。且说世间甚物事似人心危！且如一日之间，内而思虑，外而应接，千变万化，札眼中便走失了！札眼中便有千里万里之远！所

谓『人心惟危，道心惟微』。只理会这个道理分晓，自不危。『惟精惟一』，便是守在这里；『允执厥中』，便是行将去。」

曾子曰：「战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。」此乃敬之法。此心不存，则常昏矣。今人有昏睡者，遇身有痛痒，则蹶然而醒。盖心所不能已，则自不至于忘。中庸戒慎恐惧，皆敬之意。

时举读问目。曰：「依旧有过高伤巧之病，切须放令平实。曾子启手足是如此说，固好。但就他保身上面看，自极有意思也。」

曾子有疾孟敬子问之章

问：「『正颜色，斯近信矣。』此其形见于颜色者如此之正，则其中之不妄可知，亦可谓信实矣，而只曰近信，何故？」曰：「圣贤说话也宽，也怕有未便恁地底。」

问：「『正颜色，斯近信。』如何是近于信？」曰：「近，是其中有这信，与行处不违背。多有人见于颜色自恁地，而中却不恁地者。如『色厉而内荏』，『色取仁而行违』，皆是外面有许多模样，所存却不然，便与信远了。只将不好底对看，便见。」

「出辞气，斯远鄙倍」，是「修辞立其诚」意思。

「出辞气」，人人如此，工夫却在下面。如「非礼勿视，非礼勿听」，人人皆然，工夫却在「勿」字上。

毅父问「远暴慢」章。曰：「此章『暴慢、鄙倍』等字，须要与他看。暴，是粗厉；慢，是放肆。盖人之容貌少得和平，不暴则慢。暴是刚者之过，慢是宽柔者之鄙是凡浅，倍是背理。今人之议论有见得虽无甚差错，只是浅近者，此是鄙。又有说得甚高，而实背于理者，此是倍。不可不辨也。」

仲蔚说「动容貌」章。曰：「暴慢底是大故粗。『斯近信矣』，这须是里面正后，颜色自恁地正，方是近信。若是『色取仁而行违』，则不是信了。倍，只是倍于理。出辞气时，须要看得道理如何后方出，则不倍于理。」问：「三者也似只一般样。」曰：「是各就那事上说。」又问：「要恁地，不知如何做工夫？」曰：「只是自去持守。」池录作「只是随事去持守。」

「君子所贵乎道者三」一章，是成就处。以下总论。

「君子所贵乎道者三」，此三句说得太快，大概是养成意思较多。赐。

陈寅伯问「君子所贵乎道者三」。曰：「且只看那『所贵』二字。莫非道也。如笾豆之事，亦是道，但非所贵。君子所贵，只在此三者。『动容貌，斯远暴慢矣』，『斯』字来得甚紧。动容貌，便须远暴慢；正颜色，便须近信；出辞气，便须远鄙倍。人之容貌，只有一个暴慢，虽浅深不同，暴慢则一。如人很戾，固是暴；稍不温恭，亦是暴。如人倨肆，固是慢；稍或怠缓，亦是慢。正颜色而不近信，却是色庄。信，实也。正颜色，便须近实。鄙，便是说一样卑底说话。倍，是逆理。辞气只有此二病。」因曰：「不易。孟敬子当时焉得如此好！」或云：「想曾子病亟，门人多在傍者。」曰：「恐是如此。」因说：「看文字，须是熟后，到自然脱落处方是。某初看此，都安排不成。按得东头西头起，按得前面后面起。到熟后，全不费力。要紧处却在那『斯』字、『矣』字这般闲字上。此一段，程门只有尹和靖看得出。孔子曰：『学而时习之，不亦说乎！』若熟后，真个使人说！今之学者，只是不深好后不得其味，只是不得其味后不深好。」

敬之问此章。曰：「『君子所贵乎道者三』，是题目一句。下面要得动容貌，便能远暴慢；要得正颜色，便近信；出辞气，便远鄙倍。要此，须是从前做工夫。」

问「君子所贵乎道者三」。曰：「此言君子存养之至，然后能如此。一出辞气，便自能远鄙倍；一动容貌，便自能远暴慢；正颜色，便自能近信，所以为贵。若学者，则虽未能如此，当思所以如此。然此亦只是说效验。若作工夫，则在此句之外。」

杨问：「『君子所贵乎道者三』，若未至此，如何用工？」曰：「只是就容貌辞色之间用工，更无别法。但上面临时可做，下面临时做不得，须是熟后能如此。初间未熟时，虽蜀本淳录作「须」字。是动容貌，到熟后自然远暴慢；虽是正颜色，到熟后自然近信；虽是出辞气，到熟后自然远鄙倍。」淳录此下云：「辞是言语，气是声音，出是从这里出去，三者是我身上事要得如此。笾豆虽是末，亦道之所在，不可不谨。然此则有司之事，我亦只理会身上事。」

「『动容貌，斯远暴慢；正颜色，斯近信；出辞气，斯远鄙倍。』须要会理如何得动容貌，便会远暴慢；正颜色，便会近信；出辞气，便会远鄙倍。须

知得曾子如此说，不是到动容貌，正颜色，出辞气时，方自会恁地。须知得工夫在未动容貌，未正颜色，未出辞气之前。」又云：「正颜色，若要相似说，合当着得个远虚伪矣。动、出都说自然，惟正字，却似方整顿底意思。盖缘是正颜色亦有假做恁地，内实不然者。若容貌之动，辞气之出，却容伪不得。」

问「君子所贵乎道者三」。曰：「看来三者只有『非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动』。」又问：「要之，三者以涵养为主。」曰：「涵养便是。只这三者，便是涵养地头。但动容貌、远暴慢便是，不远暴慢，便不是；颜色近信便是，不近信，便不是。」

「君子所贵乎道者三」。或云：「须是工夫持久，方能得如此否？」曰：「不得。人之资禀各不同，资质好者，纔知得便把得定，不改变；资质迟慢者，须大段着力做工夫，方得。」因举徐仲车从胡安定学。一日，头容少偏，安定忽厉声云：「头容直！」徐因思，不独头容直，心亦要直，自此不敢有邪心。又举小南和尚偶靠倚而坐，其师见之，厉声叱之曰：「恁地无脊梁骨！」小南闻之耸然，自此终身不靠倚坐。「这样人，都是资质美，所以一拨便转，终身不为。」

问：「所谓暴慢、鄙倍，皆是指在我者言否？」曰：「然。」曰：「所以动容貌而暴慢自远者，工夫皆在先欤？」曰：「此只大纲言人合如此。固是要平日曾下工夫，然即今亦须随事省察，不令间断。」

叔京来问「所贵乎道者三」。因云：「正、动、出时，也要整齐，平时也要整齐。」方云：「乃是敬贯动静。」曰：「恁头底人，言语无不贯动静者。」

或问：「远与近意义如何？」曰：「曾子临终，何尝又安排下这字如此？但圣贤言语自如此耳。不须推寻不要紧处。」

「动容貌，斯远暴慢」，是为得人好；「正颜色，斯近信」，是颜色实；「出辞气，斯远鄙倍」，是出得言语是。动、正、出三字，皆是轻说君子所贵于此者，皆平日功夫所至，非临事所能捏合。笱豆之事，虽亦莫非道之所在，然须先择切己者为之。如有矜睢麟趾之意，便可行周官法度；又如尽得「皇极」之五事，便有庶征之应。以「笱豆之事」告孟敬子，必其所为有以烦碎为务者。

「君子所贵乎道者三」，言道之所贵者，有此三事，便对了。道之所贱者，笱豆之事，非不是道，乃道之末耳。如「动容貌，正颜色，出辞气」，须

是平日先有此等工夫，方如此效验。「动容貌，斯远暴慢矣」，须只做一句读。「斯」字，只是自然意思。杨龟山解此一句，引曾子修容闾人避之事，却是他人恭慢，全说不上。

问「君子所贵乎道者三」至「笱豆之事则有司存」。曰：「以道言之，则不可谓此为道，彼为非道。然而所贵在此，则所贱在彼矣；其本在此，则其末在彼矣。」

「君子所贵乎道者三」，乃是切于身者。若笱豆之事，特有司所职掌耳。今人于制度文为一一致察，未为不是；然却于大体上欠缺，则是弃本而求末也。

问「君子所贵乎道者三」。曰：「学者观此一段，须看他两节，先看所贵乎道者是如何，这个是所贵所重者；至于一笱一豆，皆是理，但这个事自有人管，我且理会个大者。且如今人讲明制度名器，皆是当然，非不是学，但是于自己身上大处却不曾理会，何贵于学！」先生因言：「近来学者多务高远，不自近处着工夫。」有对者曰：「近来学者诚有好高之弊。有问伊川：『如何是道？』伊川曰：『行处是。』又问明道：『如何是道？』明道令于父子君臣兄弟上求。诸先生言如此，初不曾有高远之说。」曰：「明道之说固如此。然父子兄弟君臣之间，各有一个当然之理，是道也。」谦之。

义刚说「君子所贵乎道者三」一章毕，因曰：「道虽无所不在，而君子所重则止此三事而已。这也见得穷理则不当有小大之分，行己则不能无缓急先后之序。」先生曰：「这样处也难说。圣贤也只大概说在这里。而今说不可无先后之序，固是；但只拣得几件去做，那小底都不照管，也不得。」义刚因言：「义刚便是也疑，以为古人事事致谨，如所谓『克勤小物』，岂是尽视为小而不管？」曰：「这但是说此三事为最重耳。若是其它，也不是不管。只是说人于身己上事都不照管，却只去理会那笱豆等小事，便不得。言这个有有司在，但责之有司便得。若全不理睬，将见以笱为豆，以豆为笱，都无理会了。田子方谓魏文侯曰：『君明乐官，不明乐音。』此说固好。但某思之，人君若不晓得那乐，却如何知得那人可任不可任！这也须晓得，方解去任那人，方不被他谩。如笱豆之类，若不晓，如何解任那有司！若笱里盛有汁底物事，豆里盛干底物事，自是不得，也须着晓始得，但所重者是上面三事耳。」

舜功问「君子所贵乎道者三」。曰：「动容貌，则能远暴慢；正颜色，则能近信；出辞气，则能远鄙倍。所贵者在此。至于笱豆之事，虽亦道之所寓，然自有人管了，君子只修身而已。盖常人容貌不暴则多慢，颜色易得近色庄，

言语易得鄙而倍理。前人爱说动字、出字、正字上有工夫，看得来不消如此。」

正卿问：「正颜色之正字，独重于动与出字，何如？」曰：「前辈多就动、正、出三字上说，一向都将三字重了。若从今说，便三字都轻，却不可于中自分两样。某所以不以彼说为然者，缘看文势不恁地。『君子所贵乎道者三』，是指夫道之所以可贵者为说，故云道之所以可贵者有三事焉，故下数其所以可贵之实如此。若礼乐器数，自有官守，非在所当先而可贵者。旧说所以未安者，且看世上人虽有动容貌者，而便辟足恭，不能远暴慢；虽有正颜色者，而『色取仁而行违』，多是虚伪不能近信；虽有出辞气者，而巧言饰辞，不能远鄙倍，这便未见得道之所以可贵矣。道之所以可贵者，惟是动容貌，自然便会远暴慢；正颜色，自然便会近信；出辞气，自然便会远鄙倍，此所以贵乎道者此也。」又云：「三句最是『正颜色，斯近信』见得分明。」

或问：「『君子所贵乎道者三』，如何？」曰：「『动容貌，正颜色，出辞气』，前辈不合将做用工处，此只是涵养已成效验处。『暴慢、鄙倍、近信』，皆是自己分内事。惟近信不好理会。盖君子才正颜色，自有个诚实底道理，异乎『色取仁而行违』者也。所谓『君子所贵乎道者三』，道虽无乎不在，然此三者乃修身之效，为政之本，故可贵。容貌，是举一身而言；颜色，乃见于面颜者而言。」又问：「三者固是效验处，然不知于何处用工？」曰：「只平日涵养便是。」

某病中思量，曾子当初告孟敬子「人之将死，其言也善」，只说出三事。曾子当时有多少好话，到急处都说不办，只撮出三项如此。这三项是最紧要底。若说这三事上更做得工夫，上面又大段长进。便不长进，也做得个圣贤坯模，虽不中不远矣。

「所贵乎道者三」。礼亦是道。但道中所贵此三者在身上。李先生云：「曾子临死，空洞中只余此念。」

或讲「所贵乎道者三」。曰：「不必如此说得巧。曾子临死时话说，必不暇如此委曲安排。」

「注云：『暴，粗厉也。』何谓粗厉？」曰：「粗，不精细也。」集注。

问：「先生旧解，以三者为『修身之验，为政之本，非其平日庄敬诚实存省之功积之有素，则不能也』，专是做效验说。如此，则『动、正、出』三字，只是闲字。后来改本以『验』为『要』，『非其』以下，改为『学者所当

操存省察，而不可有造次顷刻之违者也』。如此，则工夫却在『动、正、出』三字上，如上蔡之说，而不可以效验言矣。某疑『动、正、出』三字，不可以为做工夫字。『正』字尚可说。『动』字、『出』字，岂可以为工夫耶？」曰：「这三字虽不是做工夫底字，然便是做工夫处。正如着衣吃饭，其着其吃，虽不是做工夫，然便是做工夫处。此意所争，只是丝发之间，要人自认得。旧来解以为效验，语似有病，故改从今说。盖若专以为平日庄敬持养，方能如此，则不成未庄敬持养底人，便不要『远暴慢，近信，远鄙倍』！便是旧说『效验』字太深，有病。」

「『君子所贵乎道者三』以下三节，是要得恁地，须是平日庄敬工夫到此，方能恁地。若临时做工夫，也不解恁地。」植因问：「明道『动容周旋中礼，正颜色则不妄，出辞气，正由中出』，又仍是以三句上半截是工夫，下半截是功效。」曰：「不是。所以恁地，也是平日庄敬工夫。」

问：「动也，正也，出也，不知是心要得如此？还是自然发见气象？」曰：「上蔡诸人皆道此是做工夫处。看来只当作成效说，涵养庄敬得如此。工夫已在前了，此是效验。动容貌，若非涵养有素，安能便免暴慢！正颜色，非庄敬有素，安能便近信！信是信实，表里如一。色，有『色厉而内荏』者，色庄也；『色取仁而行违者』。苟不近实，安能表里如一乎！」问：「正者，是着力之辞否？」曰：「亦着力不得。若不到近实处，正其颜色，但见作伪而已。」问：「『远』之字义如何？」曰：「远，便是无复有这气象。」问：「正颜色既是功效到此，则宜自然而信，却言『近信』，何也？」曰：「这也是对上『远』字说。」集义。

问：「『君子道者三』章，谢氏就『正、动、出』上用工。窃谓此三句，其要紧处皆是『斯』字上。盖斯者，便自然如此也。才动容貌，便自然远暴慢；非平昔涵养之熟，何以至此！此三句乃以效言，非指用功地步也。」曰：「是如此。」柄。

舜功问：「『动容貌』，如何『远暴慢』？」曰：「人之容貌，非暴则慢，得中者极难，须是远此，方可。此一段，上蔡说亦多有未是处。」问：「『其言也善』，何必曾子？天下自有一等人临死言善。通老云：『圣贤临死不乱。』」曰：「圣贤岂可以不乱言？曾子到此愈极分明，易箴事可见。然此三句，亦是由中以出，不是向外斗撰成得。」

「动容貌，出辞」先生云：「只伊川语解平平说，未有如此张筋弩力意思。」谓上蔡语。

曾子以能问于不能章

陈仲亨说「以能问于不能」章。曰：「想是颜子自觉得有未能处，但不比常人十事晓得九事，那一事便不肯问人。观颜子『无伐善，无施劳』，看他也是把此一件做工夫。」又问：「『君子人与』，是才德出众之君子？」曰：「『托六尺之孤，寄百里之命』，才者能之；『临大节而不可夺』，则非有德者不能也。」

举问「犯而不校」。曰：「不是着意去容他，亦不是因他犯而遂去自反。盖其所存者广大，故人有小小触犯处，自不觉得，何暇与之校耶！」

「不校」，是不与人比较强弱胜负，道我胜你负，我强你弱。如上言「以能问于不能」之类，皆是不与人校也。

子善问：「『犯而不校』，恐是且点检自家，不暇问他人。」曰：「不是如此。是他力量大，见有犯者，如蚊虫、虱子一般，何足与校！如『汪汪万顷之波，澄之不清，挠之不浊』。」亚夫问：「黄叔度是何样底人？」曰：「当时亦是众人扛得如此，看来也只是笃厚深远底人。若是有所见，亦须说出来。且如颜子是一个不说话底人，有个孔子说他好。若孟子，无人印证他，他自发出许多言语。岂有自孔孟之后至东汉黄叔度时，已是五六百年，若是有所见，亦须发明出来，安得言论风旨全无闻！」亚夫云：「郭林宗亦主张他。」曰：「林宗何足凭！且如元德秀在唐时也非细。及就文粹上看，他文章乃是说佛。」南升。

「颜子犯而不校」，是成德事。孟子「三自反」，却有着力处。学者莫若且理会自反，却见得自家长短。若遽学不校，却恐儻侗，都无是非曲直，下梢于自己分却恐无益。

或问：「『犯而不校。』若常持不校之心，如何？」曰：「此只看一个公私大小，故伊川云：『有当校者，顺理而已。』」

大丈夫当容人，勿为人所容。「颜子犯而不校」。

问：「如此，已是无我了。集注曰『非几于无我者不能』，何也？」曰：「圣人则全是无我；颜子却但是不以我去压人，却尚有个人与我相对在。圣人和人我都无。」

问：「『几于无我』，『几』字，莫只是就『从事』一句可见耶？抑并前五句皆可见耶？『犯而不校』，则亦未能无校，此可见非圣人事矣。」曰：「颜子正在着力、未着力之间，非但此处可见，只就『从事』上看，便分明，不须更说无校也。」

曾子曰可以托六尺之孤章

圣人言语自浑全温厚。曾子便恁地刚，有孟子气象。如「可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺」等语，见得曾子直是峻厉！

问：「『可以托六尺之孤』云云，不知可见得伊周事否？」曰：「伊周亦未足道此。只说有才志气节如此，亦可为君子之事。」又问：「下此一等，如平勃之入北军，迎代王，霍将军之拥昭，立宣，可当此否？」曰：「这也随人做。圣人做出，是圣人事业；贤人做出，是贤人事业；中人以上，是中人以上事业。这通上下而言。『君子人与？君子人也。』上是疑词。如平勃当时，此处也未见得。若诛诸吕不成，不知果能死节否？古人此处怕亦是幸然如此。如药杀许后事，光后来知，却含糊似这般所在，解『临大节而不可夺』否，恐未必然。」因言：「今世人多道东汉名节无补于事。某谓三代而下，惟东汉人才，大义根于其心，不顾利害，生死不变其节，自是可保。未说公卿大臣，且如当时郡守惩治宦官之亲党，虽前者既为所治，而来者复蹈其迹，诛殛鞫戮，项背相望，略无所创。今士大夫顾惜畏惧，何望其如此！平居暇日琢磨淬厉，缓急之际，尚不免于退缩。况游谈聚议，习为软熟，卒然有警，何以得其仗节死义乎！大抵不顾义理，只计较利害，皆奴婢之态，殊可鄙厌！」又曰：「东坡议论虽不能无偏颇，其气节直是有高人处。如说孔北海曹操，使人凛凛有生气！」又曰：「如前代多有幸而不败者。如谢安，桓温入朝，已自无策，从其废立，九锡已成，但故为延迁以俟其死。不幸而病小苏，则将何以处之！拥重兵上流而下，何以当之！于此看，谢安果可当仗节死义之资乎？」寓曰：「坦之倒持手板，而安从容闲雅，似亦有执者。」曰：「世间自有一般心胆大底人。如废海西公时，他又不能拒，废也得，不废也得，大节在那里！」砥录略。

正卿问：「『可以托六尺之孤』，至『君子人也』，此本是兼才节说，然紧要处却在节操上。」曰：「不然。三句都是一般说。须是才节兼全，方谓之君子。若无其才而徒有其节，虽死何益。如受人托孤之责，自家虽无欺之心，却被别人欺了，也是自家不了事，不能受人之托矣。如受人百里之寄，自

家虽无窃之之心，却被别人窃了，也是自家不了事，不能受人之寄矣。自家徒能『临大节而不可夺』，却不能了得他事，虽能死，也只是个枉死汉！济得甚事！如晋之荀息是也。所谓君子者，岂是敛手束脚底村人耶！故伊川说：『君子者，才德出众之名。』孔子曰：『君子不器。』既曰君子，须是事事理会得方可。若但有节而无才，也唤做好人，只是不济得事。」

正卿问「托六尺之孤」一章。曰：「『百里之命』，只是命令之『命』。『托六尺之孤』，谓辅幼主；『寄百里之命』，谓摄国政。」曰：「如霍光当得此三句否？」曰：「霍光亦当得上面两句，至如许后之事，则大节已夺了。」曰：「托孤寄命，虽资质高者亦可及；『临大节而不可夺』，非学问至者恐不能。」曰：「资质高底，也都做得；学问到底，也都做得。大抵是上两句易，下一句难。譬如说『有猷，有为，有守』，托孤寄命是有猷、有为，『临大节而不可夺』，却是有守。霍光虽有为，有猷矣，只是无所守。」

「托六尺之孤，寄百里之命」，是才；「临大节不可夺」，是德。如霍光可谓有才，然其毒许后事，便以爱夺了。燕慕容恪是慕容暉之霍光，其辅幼主也好。然知慕容评当去而不去之，遂以乱国，此也未是。惟孔明能之。赐。夔孙同。

问「君子人与？君子人也」。曰：「所谓君子，这三句都是不可少底。若论文势，却似『临大节不可夺』一句为重。然而须是有上面『托六尺之孤，寄百里之命』，却『临大节而不可夺』，方足以为君子。此所以有结语也。」

问：「『可以托六尺之孤，可以寄百里之命』，又能『临大节而不可夺』，方可谓之君子。是如此看否？」曰：「固是。」又问：「若徒能『临大节不可夺』，而才力短浅，做事不得，如荀息之徒，仅能死节而不能止难，要亦不可谓之君子。」曰：「也是不可谓之君子。」

问：「胡文定以荀息为『可以托六尺之孤，寄百里之命，临大节而不可夺』，如何？」曰：「荀息便是不可以托孤寄命了。」问：「圣人书荀息，与孔父仇牧同辞，何也？」曰：「圣人也且是要存得个君臣大义。」

问「君子才德出众之名」。曰：「有德而有才，方见于用。如有德而无才，则不能为用，亦何足为君子。」「君子人与」章伊川说。

曾子曰士不可以不弘毅章

「『弘毅』二字，『弘』虽是宽广，却被人只把做度量宽容看了，便不得。且如『执德不弘』之『弘』，便见此『弘』字，谓为人有许多道理。及至学来，下梢却做得狭窄了，便是不弘。盖缘只以己为是，凡他人之言，便做说得天花乱坠，我亦不信，依旧只执己是，可见其狭小，何缘得弘？须是不可先以别人为不是，凡他人之善，皆有以受之。集众善之谓弘。」伯丰问：「是『宽以居之』否？」曰：「然。如『人能弘道』，却是以弘为开廓，『弘』字却是作用。」专论「弘」。

问「『弘毅』之『弘』」。曰：「弘是宽广，事事着得；道理也着得；事物也着得；事物逆来也着得，顺来也着得；富贵也着得，贫贱也着得。看甚么物事来，掉在里面，都不见形影了。」

「弘」字，只将「隘」字看，便见得。如看文字相似，只执一说，见众说皆不复取，便是不弘。若是弘底人，便包容众说，又非是于中无所可否。包容之中，又为判别，此便是弘。

弘，有耐意。如有一行之善，便道我善了，更不要进；能些小好事，便以为只如此足矣，更不向前去，皆是不弘之故。如此其小，安能担当得重任！

所谓「弘」者，不但是放令公平宽大，容受得人，须是容受得许多众理。若执着一见，便自以为是，他说更入不得，便是滞于一隅，如何得弘。须是容受轧捺得众理，方得。」谦之。

恭甫问：「弘是心之体？毅是心之力？」曰：「心体是多少大！大而天地之理，纔要思量，便都在这里。若是世上浅心弘己底人，有一两件事，便着不得。」

问：「如何是弘？」曰：「计较小小利害，小小得失，徧隘，如公欲执两事终身行之，皆是不弘。说道自家不敢承当，说道且据自己所见，皆是不弘。」

「士不可以不弘毅」。这曾子一个人，只恁地，他肚里却着得无限。今人微有所得，欣然自以为得。

毅，是立脚处坚忍强厉，担负得去底意。以下兼论「毅」。

敬之问：「弘，是容受得众理；毅，是胜得个重任。」曰：「弘乃能胜得重任，毅便是能担得远去。弘而不毅，虽胜得任，却恐去前面倒了。」

问：「弘是宽容之义否？」曰：「固是。但不是宽容人，乃宽容得义理耳。弘字，曾子以任重言之。人之狭隘者，只守得一义一理，便自足。既滞一隅，却如何能任重。必能容纳吞受得众理，方是弘也。」

仲蔚问「弘毅」。曰：「弘，不只是有度量、能容物之谓，正是『执德不弘』之『弘』。是无所不容，心里无足时，不说我德已如此便住。如无底之谷，掷一物于中，无有穷尽。若有满足之心，便不是弘。毅，是忍耐持守，着力去做。」

问「弘毅」。曰：「弘是宽广耐事，事事都着得：道理也着得多，人物也着得多。若着得这一个，着不得那一个，便不是弘。且如有两人相争，须是宽着心都容得，始得。若便分别一人是，一人非，便不得。或两人都是，或两人都非，或是者非，非者是，皆不可知。道理自是个大底物事，无所不备，无所不包。若小着心，如何承载得起。弘了却要毅。弘则都包得在里面了，不成只恁地宽里面又要分别是非，有规矩，始得。若只恁地弘，便没倒断了。『任重』，是担子重，非如任天下之『任』。」又曰：「若纔小着这心，便容两个不得。心里只着得一个，这两个便相挂碍在这里，道理也只着得一说，事事都只着得一边。」

问：「曾子弘毅处，不知为学工夫久，方会恁地，或合下工夫便着恁地？」曰：「便要恁地。若不弘不毅，难为立脚。」问：「人之资禀偏驳，如何便要得恁地？」曰：「既知不弘不毅，便警醒令弘毅，如何讨道理教他莫恁地！弘毅处固未见得，若不弘不毅处，亦易见。不弘，便急迫狭隘，不容物，只安于卑陋。不毅，便倾东倒西，既知此道理当恁地，既不能行，又不能守；知得道理不当恁地，却又不能割舍。除却不弘，便是弘；除了不毅，便是毅。此处亦须是见得道理分晓，磊磊落落。这个都由我处置，要弘便弘，要毅便毅。如多财善贾，须多蓄得在这里，看我要买也得，要卖也得。若只有十文钱在这里，如何处置得去！」又曰：「圣人言语自浑全温厚，曾子便有圭角。如『士不可以不弘毅』，如『可以托六尺之孤』云云，见得曾子直是恁地刚硬！孟子气象大抵如此。」淳录云：「徐问：『弘毅是为学工夫久方能如此？抑合下便当如此？』曰：『便要弘毅，皆不可一日无。』曰：『人之资禀有偏，何以便能如此？』曰：『只知得如此，便警觉那不如此，更那里别寻讨方法去医治他！弘毅处亦难见，不弘不毅却易见。不弘，便浅迫，便窄狭，不容物，便安于卑陋。不毅，便倒东坠西，见道理合当如此，又不能行，不能守；见道理不当如此，又不能舍，不能去。只除了不弘，便是弘；除了不毅，便是毅。非

别讨一弘毅来。然亦须是见道理极分晓，磊磊落落在这里，无遁情病痛来；便都由自家处置，要弘便弘，要毅便毅。如多财善贾，都蓄在这里，要买便买，要卖便卖。若止有十文钱在此，则如何处置得！」砥录云：「居父问：『士不可不弘毅。学者合下当便弘毅，将德盛业成而后至此？』」曰：『合下便当弘毅，不可一日无也。』又问：『如何得弘毅？』曰：『但只去其不弘不毅，便自然弘毅。弘毅虽难见，自家不弘不毅处却易见，常要检点。若卑狭浅隘，不能容物，安于固陋，便是不弘。不毅处病痛更多。知理所当为而不为，知不善之不可为而不去，便是不毅。』又曰：『孔子所言，自浑全温厚，如曾子所言，便有孟子气象。』」

问「士不可以不弘毅」。曰：「弘是事事着得，如进学者要弘，接物也要弘，事事要弘。若不弘，只是见得这一边，不见那一边，便是不弘。只得些了便自足，便不弘。毅却是发处勇猛，行得来强忍，是他发用处。」问：「后面只说『仁以为己任』，是只成就这个仁否？」曰：「然。许多道理也只是这个仁，人也只要成就这个仁，须是担当得去。」又问：「『死而后已』，是不休歇否？」曰：「然。若不毅，则未死已前，便有时倒了。直到死方住。」又曰：「古人下字各不同。如『刚、毅、勇、猛』等字，虽是相似，其义训各微不同，如适间说『推』与『充』相似。」

「仁以为己任，不亦重乎！死而后已，不亦远乎！」须是认得个仁，又将身体验之，方真个知得这担子重，真个是难。世间有两种：有一种全不知者，固全无摸索处；又有一种知得仁之道如此大，而不肯以身任之者。今自家全不曾担着，如何知得他重与不重。所以学不贵徒说，须要实去验而行之，方知。

「士不可以不弘毅」，毅者，有守之意。又云：「曾子之学，大抵如孟子之勇。观此弘毅之说，与夫『临大节不可夺』，与孟子『彼以其富，我以吾仁』之说，则其勇可知。若不勇，如何主张得圣道住！如论语载曾子之言先一章云，『以能问于不能』，则见曾子弘处；又言『临大节不可夺』，则见他毅处。若孟子只得他刚处，却少弘大底气象。」

弘而不毅，如近世龟山之学者，其流与世之常人无以异。毅而不弘，如胡氏门人，都恁地撑肠拄肚，少间都没顿着处。

弘，宽广也，是事要得宽阔。毅，强忍也，如云「扰而毅」，是驯扰而却毅，强而有守底意思。「弘」字，如今讲学，须大着个心，是者从之，不是者也且宽心去究。而今人才得一善，便说道自家底是了，别人底都不是，便是以先入为主了；虽有至善，无由见得。如「执德不弘」，须是自家要弘，始得。若容民蓄众底事，也是弘，但是外面事。而今人说「弘」字，多做容字说了，

则这「弘」字里面无用工处。可以此意推之。又云：「弘下开阔周遍。」集注。

程子说「弘」字曰「宽广」，最说得好。毅是尽耐得，工夫不急迫。如做一件，今日做未得，又且耐明日做。

问：「毅训『强忍』。粗而言之，是硬担当着做将去否？杨氏作力行说，正此意，但说得不猛烈明白，若不足以形容『毅』字气象。至程子所谓『弘而无毅，则无规矩而难立』，其说固不可易。第恐『毅』字训义，非可以有规矩言之，如何？」曰：「毅有忍耐意思。程子所云无规矩，是说目今；难立，是说后来。」

「士不可以不弘毅」。先生举程先生语曰：「重担子，须是硬着脊梁骨，方担荷得去！」

兴于诗章

或问「兴于诗，立于礼，成于乐」。曰：「『兴于诗』，便是个小底；『立于礼，成于乐』，便是个大底。『兴于诗』，初间只是因他感发兴起得来，到成处，却是自然后恁地。」又曰：「古人自小时习乐，诵诗，学舞，不是到后来方始学诗，学礼，学乐。如云：『兴于诗，立于礼，成于乐』，非是初学有许多次第，乃是到后来方能如此；不是说用工夫次第，乃是得效次第如此。」又曰：「到得『成于乐』，是甚次第，几与理为一。看有甚放僻邪侈，一齐都涤荡得尽，不留些子。『兴于诗』，是初感发这些善端起来；到『成于乐』，是刮来刮去，凡有毫发不善，都荡涤得尽了，这是甚气象！」又曰：「后世去古既远，礼乐荡然，所谓『成于乐』者，固不可得。然看得来只是读书理会道理，只管将来涵泳，到浹洽贯通熟处，亦有此意思。」致道云：「读孟子熟，尽有此意。」曰：「也是。只是孟子较感发得粗，其它书都是如此。」贺孙因云：「如大学传『知止』章及『齐家』章引许多诗语，涵泳得熟，诚有不自己处。」

亚夫问此章。曰：「诗、礼、乐，初学时都已学了。至得力时，却有次第。乐者，能动荡人之血气，使人有些小不善之意都着不得，便纯是天理，此所谓『成于乐』。譬如人之服药，初时一向服了，服之既久，则耳聪目明，各自得力。此兴诗、立礼、成乐所以有先后也。」

古人学乐，只是收敛身心，令人规矩，使心细而不粗，久久自然养得和乐出来。又曰：「诗、礼、乐，古人学时，本一齐去学了；到成就得力处，却有先后。然『成于乐』，又见无所用力。」

「兴于诗，立于礼，成于乐。」圣人做出这一件物事来，使学者闻之，自然欢喜，情愿上这一条路去，四方八面撺掇他去这路上行。

敬之问：「『兴于诗，立于礼，成于乐』，觉得和悦之意多。」曰：「先王教人之法，以乐官为学校之长，便是教人之本末都在这里。」

正卿说「兴于诗，立于礼，成于乐」。曰：「到得『成于乐』，自不消恁地浅说。『成于乐』是大段极」

只是这一心，更无他说。「兴于诗」，兴此心也；「立于礼」，立此心也；「成于乐」，成此心也。今公读诗，是兴起得个甚么？

或问「成于乐」。曰：「乐有五音六律，能通畅人心。今之乐虽与古异，若无此音律，则不得以为乐矣。」力行因举乐记云：「耳目聪明，血气和平。」曰：「须看所以聪明、和平如何，不可只如此说」

「成于乐」。曰：「而今作俗乐聒人，也聒得人动。况先王之乐，中正平和，想得足以感动人！」

问：「『立于礼』，礼尚可依礼经服行。诗、乐皆废，不知兴诗成乐，何以致之。」曰：「岂特诗、乐无！礼也无。今只有义理在，且就义理上讲究。如分别得那是非邪正，到感慨处，必能兴起其善心，惩创其恶志，便是『兴于诗』之功。涵养德性，无斯须不和不乐，直恁地和平，便是『成于乐』之功。如礼，古人这身都只在礼之中，都不由得自家。今既无之，只得硬做些规矩，自恁地收拾。如诗，须待人去歌诵。至礼与乐，自称定在那里，只得自去做。荀子言：『礼乐法而不可说。』更无可说，只得就他法之而已。荀子此语甚好。」又问：「『志于道，据于德，依于仁』，与此相表里否？」曰：「也不争多，此却有游艺一脚子。」淳录云：「徐问：『「立于礼」，犹可用力。诗今难晓，乐又无，何以兴成乎？』曰：『今既无此家具，只有理义在，只得就理义上讲究。如分别是非到感慨处，有以兴起其善心，惩创其恶志，便是「兴于诗」之功也。涵养和顺，无斯须不和不乐，恁地和平，便是「成于乐」之功也。如礼，今亦无，只是便做些规矩，自恁地收敛。古人此身终日都在礼之中，不由自家。古人「兴于诗」，犹有言语以讽诵。礼，全无说话，只是恁地做去。乐，更无说话，只是声音节奏，使人闻之自然和平。故荀子曰：「礼乐

法而不说。」』曰：『此章与「志于道」相表里否？』曰：『彼是言德性道理，此是言事业功夫。此却是「游于艺」脚子。』』道夫录云：「居父问：『「立于礼」犹可用力。诗、乐既废，不知今何由兴成之？』』曰：『既无此家具，也只得以义理养其心。若精别义理，使有以感发其善心，惩创其恶志，便是「兴于诗」。涵养从容，无斯须不和不乐，便是「成于乐」。今礼亦不似古人完具，且只得自存个规矩，收敛身心。古人终日只在礼中，欲少自由，亦不可得。』又曰：『诗犹有言语可讽诵。至于礼，只得夹定做去。乐，只是使他声音节奏自然和平，更无说话。荀子又云：「礼乐法而不说。」只有法，更无说也。』或问：『此章与「志道、据德、依仁、游艺」如何？』曰：『不然。彼就德性上说，这就工夫上说，只是游艺一脚意思。』』

「兴于诗」，此三句上一字，谓成功而言也，非如『志于道』四句上一字，以用功而言也。

仲蔚问：「『兴于诗』与『游于艺』，先后不同，如何？」曰：「『兴、立、成』，是言其成；『志、据、依、游』，是言其用功处。夔孙录云：『「志、据、依」，是用力处；『兴、立、成』，是成效处。』但诗较感发人，故在先。礼则难执守，这须常常执守始得。乐则如太史公所谓『动荡血气，流通精神』者，所以涵养前所得也。」问：「『消融渣滓』如何？」曰：「渣滓是他勉强用力，不出于自然，而不安于为之之意，闻乐则可以融化了。然乐，今却不可得而闻矣。」

子寿言：「论语所谓『兴于诗』。又云：『诗，可以兴。』盖诗者，古人所以咏歌情性，当时人一歌咏其言，便能了其义，故善心可以兴起。今人须加训诂，方理会得，又失其歌咏之律，如何一去看，便能兴起善意？以今观之，不若熟理会论语，方能兴起善意也。」

问：「注言『乐有五声十二律』云云，『以至于义精仁熟，而自和顺于道德』，不知声音节奏之末，如何便能使『义精仁熟，和顺于道德』？」曰：「人以五声十二律为乐之末，淳录云：「不可谓乐之末。」若不是五声十二律，如何见得这乐？便是无乐了。淳录云：「周旋揖逊，不可谓礼之末。若不是周旋揖逊，则为无礼矣，何以见得礼？」五声十二律，皆有自然之和古乐不可见，要之声律今亦难见。然今之歌曲，亦有所谓五声十二律，方做得曲，亦似古乐一般。如弹琴亦然。只他底是邪，古乐是正，所以不同。」又问：「五声十二律，作者非一人，不知如何能和顺道德？」曰：「如金石丝竹，匏土革木，虽是有许多，却打成一片。清浊高下，长短大小，更唱迭和，皆相应，浑成一片，有自然底和气，淳录云：「所以听之自能『义精仁熟，和顺于道德』。乐于歌舞，不是各自为节奏。乐只是此一节奏，歌亦是此一节奏，舞亦

是此一节奏。」不是各自为节奏。歌者，歌此而已；舞者，舞此而已。所以听之可以和顺道德者，须是先有兴诗、立礼工夫，然后用乐以成之。」问：「古者『十有三年学乐诵诗，二十而冠，始学礼』，与这处不同，如何？」曰：「这处是大学终身之所得。如十岁学幼仪，十三学乐、诵诗，从小时皆学一番了，做个骨子在这里。到后来方得他力。礼，小时所学，只是学事亲事长之节，乃礼之小者。年到二十，所学乃是朝廷、宗庙之礼，乃礼之大者。到『立于礼』，始得礼之力。乐，小时亦学了。到『成于乐』时，始得乐之力。不是大时方去学。诗，却是初间便得力，说善说恶却易晓，可以劝，可以戒。礼只捉住在这里，乐便难精。淳录云：「直是工夫至到，方能有成。」诗有言语可读，礼有节文可守。乐是他人作，与我有甚相关？如人唱曲好底，凡有闻者，人人皆道好。乐虽作于彼，而听者自然竦动感发，故能义精仁熟，而和顺道德。舜命夔曲乐，『教胄子：直而温，宽而栗，刚而无虐，简而无傲』，定要教他恁地。至其教之之具，又却在于『诗言志，歌永言，声依永，律和声』处。五声十二律不可谓乐之末，犹揖逊周旋，不可谓礼之末。若不揖逊周旋，又如何见得礼在那里！」又问：「成于乐处，古人之学有可证者否？」曰：「不必恁地支离。这处只理会如何是『兴于诗』，如何是『立于礼』，如何是『成于乐』。律吕虽有十二，用时只用七个，自黄钟下生至姑洗，便住了。若更要插一个，便拗了。如今之作乐，亦只用七个。如边头写不成字者，即是古之声律。若更添一声，便不成乐。」集注。

问：「注云『乐有五声十二律，更唱迭和』，恐是迭为宾主否？」曰：「书所谓『声依永，律和声』，盖人声自有高下，圣人制五声以括之。宫声洪浊，其次为商；羽声轻清，其次为征；清浊洪纤之中为角，此五声之别，以括人声之高下。圣人又制十二律以节五声，故五声中又各有高下，每声又分十二等。谓如以黄钟为宫，则是太簇为商，姑洗为角，林钟为征，南吕为羽。还至无射为宫，便是黄钟为商，太簇为角，中吕为征，林钟为羽。然而无射之律只长四寸六七分，而黄钟长九寸，太簇长八寸，林钟长六寸，则宫声概下面商角羽三声不故有所谓四清声，夹钟、大吕、黄钟、太簇是也。盖用其半数，谓如黄钟九寸只用四寸半，余三律亦然。如此，则宫声可以概之，其声和矣。不然，则其声不得其和。看来十二律皆有清声，只说四者，意其取数之甚多者言之，余少者尚庶几焉。某人取其半数为子声，谓宫律之短，余则用子声。某人又破其说曰：『子声非古有也。』然而不用子声，则如何得其和？毕竟须着用子声。想古人亦然，但无可考耳。而今俗乐多用夹钟为黄钟之宫，盖向上去声愈清故也。」又云：「今之琴，第六七弦是清声。如第一二弦以黄钟为宫，太簇为商，则第六七弦即是黄钟、太簇之清，盖只用两清声故也。」

正淳问：「谢氏谓『乐则存养其善心，使义精仁熟，自和顺于道德，遗其音而专论其意』，如何？」曰：「『乐』字内自括五音六律了。若无五音六律，以何为乐？」集义。

民可使由之章

问「民可使由之」。曰：「所谓『虽是他自有底，却是圣人使之由』。如『道之以德，齐之以礼』，『教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信』，岂不是『使之由』。」问：「不可使知之」。曰：「不是愚黔首，是不可得而使之知也。吕氏谓『知之未至，适所以启机心而生惑志』，说得是。」问：「此不知与『百姓日用不知』同否？」曰：「彼是自不知，此是不能使之知。」

植云：「民可使之仰事俯育，而不可使之知其父子之道为天性；可使之奔走服役，而不可使之知其君臣之义为当然。」及诸友举毕，先生云：「今晚五人看得都无甚走作。」

或问「民可使由之，不可使知之」。曰：「圣人只使得人孝，足矣，使得人弟，足矣，却无缘又上门逐个与他解说所以当孝者是如何，所以当弟者是如何，自是无缘得如此。顷年张子韶之论，以为：『当事亲，便当体认取那事亲者是何物，方识所谓仁；当事兄，便当体认取那事兄者是何物，方识所谓义。』某说，若如此，则前面方推这心去事亲，随手又便去背后寻摸取这个仁；前面方推此心去事兄，随手又便着一心去寻摸取这个义，是二心矣。禅家便是如此，其为说曰：『立地便要你究得，恁地便要你究得。』他所以撑眉弩眼，使棒使喝，都是立地便拶教你承当识认取，所以谓之禅机。若必欲使民知之，少间便有这般病。某尝举子韶之说以问李先生曰：『当事亲，便要体认取个仁；当事兄，便要体认取个义。如此，则事亲事兄却是没紧要底事，且姑借此来体认取个仁义耳。』李先生笑曰：『不易，公看得好。』」或问：「上蔡爱说个『觉』字，便是有此病了。」曰：「然。张子韶初间便是上蔡之说，只是后来又展上蔡之说，说得来放肆无收杀了。」或曰：「南轩初间也有以觉训仁之病。」曰：「大概都是自上蔡处来。」又曰：「吕氏解『民可使由之，不可使知之』，云：『「不可使知」，非以愚民，盖知之不至，适以起机心而生惑志也。』此说亦自好。所谓机心，便是张子韶与禅机之说。方纔做这事，便又使此心去体认，少间便启人机心。只是圣人说此语时，却未有此意在。向姑举之或问，不欲附集注。」或曰：「王介甫以为『不可使知』，尽圣人愚民之意。」曰：「申韩庄老之说，便是此意，以为圣人置这许多仁义礼乐，都是殃

考人。淮南子有一段说，武王问太公曰：『寡人伐纣，天下谓臣杀主，下伐上。吾恐用兵不休，争斗不已，为之奈何？』太公善王之问，教之以繁文滋礼，以持天下，如为三年之丧，令类不蓄，厚葬久丧，以亶音丹。其家。其意大概说，使人行三年之丧，庶几生子少，免得人多为乱之意；厚葬久丧，可以破产，免得人富以后乱之意。都是这般无稽之语！」

「民可使由之」一章，旧取杨氏说，亦未精审。此章之义，自与盘、诰之意不同。商盘只说迁都，周诰只言代商，此不可不与百姓说令分晓。况只是就事上说，闻者亦易晓解。若义理之精微，则如何说得他晓！

好勇疾贫章

「好勇疾贫」，固是作乱。不仁之人，不能容之，亦必致乱，如东汉之党锢。

如有周公之才之美章

「周公之才之美」，此是为有才而无德者言。但此一段曲折，自有数般意思，骄者必有吝，吝者必有骄。非只是吝于财，凡吝于事，吝于为善，皆是。且以吝财言之，人之所以要吝者，只缘我散与人，使他人富与我一般，则无可矜夸于人，所以吝。某尝见两人，只是无紧要闲事，也抵死不肯说与人。只缘他要说自会，以是骄夸人，故如此。因曾亲见人如此，遂晓得这「骄吝」两字，只是相匹配得在，故相靠得在。池录作：「相比配，相靠在这里。」

骄吝，是挟其所有，以夸其所无。挟其所有，是吝；夸其所无，是骄。而今有一样人，会得底不肯与人说，又却将来骄人。

正卿问：「骄如何生于吝？」曰：「骄却是枝叶发露处，吝却是根本藏蓄处。且以浅近易见者言之：如说道理，这自是世上公共底物事，合当大家说出来。世上自有一般人，自恁地吝惜，不肯说与人。这意思是如何？他只怕人都识了，却没诧异，所以吝惜在此。独有自家会，别人都不会，自家便骄得他，便欺得他。如货财也是公共底物事，合使便着使。若只恁地吝惜，合使不使，只怕自家无了，别人却有，无可强得人，所以吝惜在此。独是自家有，别人无，自家便做大，便欺得他。」又云：「为是要骄人，所以吝。」

或问「骄吝」。曰：「骄是傲于外，吝是靳惜于中。骄者，吝之所发；吝者，骄之所藏。」

某昨见一个人，学得些子道理，便都不肯向人说。其初只是吝，积蓄得这个物事在肚里无柰何，只见我做大，便要陵人，只此是骄。

圣人只是平说云，如有周公之才美而有骄吝，也连得才美功业坏了，况无周公之才美而骄吝者乎！甚言骄吝之不可也。至于程子云：「有周公之德，则自无骄吝」，与某所说骄吝相为根本枝叶，此又是发余意。解者先说得正意分晓，然后却说此，方得。

先生云：「一学者来问：『伊川云：「骄是气盈，吝是气歉。」歉则不盈，盈则不歉，如何却云「使骄且吝」？』试商量看。」伯丰对曰：「盈是加于人处，歉是存于己者。粗而喻之，如勇于为非，则怯所迁善；明于责人，则暗于恕己，同是一个病根。」先生曰：「如人晓些文义，吝惜不肯与人说，便是要去骄人。非骄，无所用其吝；非吝，则无以为骄。」

问：「『骄气盈，吝气歉。』气之盈歉如何？」曰：「骄与吝是一般病，只隔一膜。骄是放出底吝，吝是不放出底骄。正如人病寒热，攻注上则头目痛，攻注下则腰腹痛。热发出外似骄，寒包缩在内似吝。」因举显道克己诗：「试于清夜深思省，剖破藩篱即大家！」问：「当如何去此病？」曰：「此有甚法？只莫骄莫吝，便是剖破藩篱也。觉其为非，从源头处正。我要不行，便不行；要坐，便还我坐，莫非由我，更求甚方法！」

集注云：「骄吝虽不同，而其势常相因。」先生云：「孔子之意未必如此。某见近来有一种人如此，其说又有所为也。」炎。

「骄者，吝之枝叶；吝者，骄之根本。」某尝见人吝一件物，便有骄意，见得这两字如此。

「吝者，骄之根本；骄者，吝之枝叶」，是吝为主。盖吝其在我，则谓我有你无，便是骄人也。

读「骄吝」一段，云：「亦是相为先后。」

三年学章

问：「『不至于谷』，欲以『至』为『及』字说，谓不暇及于禄，免改为『志』，得否？」曰：「某亦只是疑作『志』，不敢必其然。盖此处解不行，作『志』则略通。不可又就上面撰，便越不好了。」或又引程子说。曰：「说不行，不如莫解；解便不好，如解白为黑一般。」

问：「三年学而不至于谷，是无所为而为学否？」曰：「然。」

笃信好学章

学者须以笃信为先。刘子澄说。

笃信，故能好学；守死，故能善道。惟善道，故能守死；惟好学，故能笃信。每推夫子之言，多如此。

惟笃信，故能好学；惟守死，故能善道。善，如「善吾生，善吾死」之「善」，不坏了道也。然守死生于笃信，善道由于好学。徒笃信而不好学，则所信者或非所信；徒守死而不能推以善其道，则虽死无补。

笃信，须是好学；但要好学，也须是笃信。善道，须是守死，而今若是不能守死，临利害又变了，则亦不能善道。但守死须是善道，若不善道，便知守死也无益，所以人贵乎有学。笃信，方能守死；好学，方能善道。恪录云：「此两句相关，自是四事。惟笃信，故能守死；惟好学，故能善道。」

「危邦不入」，是未仕在外，则不入；「乱邦不居」，是已仕在内，见其纪纲乱，不能从吾之谏，则当去之。

「危邦不入」，旧说谓已在官者，便无可去之义。若是小官，恐亦可去；当责任者，则不容去也。

或问：「危邦固是不可入，但或有见居其国，则当与之同患难，岂复可去？」曰：「然。到此，无可去之理矣。然其失，则在于不能早去。当及其方乱未危之时去之，可也。」

天下无道，譬如天之将夜，虽未甚暗，然此自只向暗去。知其后来必不可支持，故亦须见几而作，可也。

不在其位章

马庄甫问「不在其位，不谋其政」。曰：「此各有分限。田野之人，不得谋朝廷之政。身在此间，只得守此。如县尉，岂可谋他主簿事！纔不守分限，便是犯他疆界。」马曰：「如县尉，可与他县中事否？」曰：「尉，佐官也。既以佐名官，有繁难，只得伴他谋，但不可侵他事权。」

师挚之始章

徐问：「『关雎之乱』，何谓『乐之卒章』？」曰：「自『关关雎鸠』至『钟鼓乐之』，皆是乱。想其初必是已作乐，只无此词。到此处便是乱。」

或问：「『关雎之乱』，乱何以训终？」曰：「既『奏以文』，又『乱以武』。」

「乱曰」者，乱乃乐终之杂声也。乱出国语史记。又曰：「关雎恐是乱声，前面者恐有声而无辞。」

狂而不直章

狂，是好高大，便要做圣贤，宜直；侗，是愚模样，不解一事底人，宜谨愿；怍怍，是拙模样，无能为底人，宜信。有是德，则有是病；有是病，必有是德。有是病而无是德，则天下之弃才也！

问：「『狂而不直』之『狂』，恐不可以进取之『狂』当之。欲目之以轻率，可否？」曰：「此『狂』字固卑下，然亦有进取意思。敢为大言，下梢却无收拾，是也。」

问：「侗者，同也，于物同然一律，无所识别之谓。空者，空也，空而又空，无一长之实之谓。」先生以为，此亦因旧说，而以字义音训推之，恐或然尔。此类只合大概看，不须苦推究也。

学如不及章

「学如不及，犹恐失之」，如今学者却恁地慢了。譬如捉贼相似，须是着起气力精神，千方百计去赶捉他，如此犹恐不获。今却只在此安坐熟视他，不管他，如何柰得他何！只恁时起来行得三两步，懒时又坐，恁地如何做得事成！

巍巍乎章

看「巍巍乎舜禹之有天下」至「禹，吾无间然」四章。先生云：「舜禹与天下不相关，如不曾有这天下相似，都不曾把一毫来奉己。如今人纔富贵，便被他们勾惹。此乃为物所役，是自卑了。若舜禹，直是高！首出庶物，高出万物之表，故夫子称其『巍巍』。」又曰：「尧与天为一处，民无能名。所能名者，事业礼乐法度而已。」

正卿问：「舜禹有天下而不与，莫是物各付物，顺天之道否？」曰：「据本文说，只是崇高富贵不入其心，虽有天下而不与耳。巍巍，是至高底意思。大凡人有得些小物事，便觉累其心。今富有天下，一似不曾有相似，岂不是高！」

不与，只是不相干之义。言天下自是天下，我事自是我事，不被那天下移着。

正淳论：「『不以位为乐』，恐不特舜禹为然。」曰：「不必如此说。如孟子论禹汤一段，不成武王不执中，汤却泄迹、忘远！此章之旨，与后章禹无间然之意同，是各举他身上一件彻底事言之。」

因论「舜禹有天下而不与」之义，曰：「此等处，且玩味本文，看他语意所重落向何处。明道说得义理甚阔阔，集注却说得小。然观经文语意落处，却恐集注得之。」

大哉尧之为君章

「惟天为大，惟尧则之」，只是尊尧之词。不必谓独尧能如此，而他圣人不与也。

「惟尧则之」一章。曰：「虽荡荡无能名，也亦有巍巍之成功可见，又有焕乎之文章可睹。」

「大哉尧之为君！」炎谓：「吴才老书解说驩兜共工辈在尧朝，尧却能容得他，舜便容他不得，可见尧之大处，舜终是不若尧之大。」曰：「吴解亦自有说得好处。舜自侧微而兴，以至即帝位，此三四人终是有不服底意，舜只得行遣。故曰：『四罪而天下咸服。』」炎。

舜有臣五人章

魏问：「集注云『惟唐虞之际乃盈于此』，此恐将『舜有臣五人』一句闲了。」曰：「宁可将上一句存在这里。若从元注说，则是『乱臣十人』，却多于前，于今为盛。却是舜臣五人，不得如后来盛！」

李问「至德」。曰：「『三分天下有其二』，天命人心归之，自可见其德之盛了。然如此而犹且不取，乃见其至处。」

问：「『三分天下有其二，以服事商』，使文王更在十三四年，将终事纣乎，抑为武王牧野之举乎？」曰：「看文王亦不是安坐不做事底人。如诗中言：『文王受命，有此武功。既伐于崇，作邑于丰，文王烝哉！』武功皆是文王做来。诗载武王武功却少，但卒其伐功耳。观文王一时气势如此，度必不终究休了。一似果实，文王待他十分黄熟自落下来，武王却是生拍破一般。」

或问以为：「文王之时，天下已二分服其化。使文王不死，数年天下必尽服。不俟武王征伐，而天下自归之矣。」曰：「自家心如何测度得圣人心！孟子曰：『取之而燕民不悦，则勿取，古之人有行之者，文王是也。』圣人已说底话尚未理会得，何况圣人未做底事，如何测度得！」后再有问者，先生乃曰：「若纣之恶极，文王未死，也只得征伐救民。」

问：「文王受命是如何？」曰：「只是天下归之。」问：「太王翦商，是有此事否？」曰：「此不可考矣。但据诗云：『至于太王，实始翦商。』左传云：『泰伯不从，是以不嗣。』要之，周自日前积累以来，其势日大；又当商家无道之时，天下趋周，其势自尔。至文王三分有二，以服事殷，孔子乃称其『至德』。若非文王，亦须取了。孔子称『至德』只二人，皆可为而不为者也。周子曰：『天下，势而已矣。势，轻重也。』周家基业日大，其势已重，民又日趋之，其势愈重。此重则彼自轻，势也。」

因说文王事商，曰：「文王但是做得从容不迫，不便去伐商太猛耳。东坡说，文王只是依本分做，诸侯自归之。」或问：「此有所据否？」曰：「这也见未得在。但是文王伐崇、戡黎等事，又自显然。书说『王季勤劳王家』，诗云太王翦商，都是他子孙自说，不成他子孙诬其父祖！春秋分明说『泰伯不从』，是不从甚底事？若泰伯居武王之世，也只是为诸侯。但时措之宜，圣人又有不得已处。横渠云：『商之中世，都弃了西方之地，不管他，所以戎狄复进入中国，太王所以迁于岐。』然岐下也只是个荒凉之地，太王自去立个家计如此。」

问：「文王『三分天下有其二』一段，据本意，只是说文王。或问中载胡氏说，又兼武王而言，以为武王之间以服事商，如何？」曰：「也不消如此说，某也漫载放那里，这个难说。而今都回互个圣人，说得忒好，也不得。如东坡骂武王不是圣人，又也无礼。只是孔子便说得来平，如『武未尽善』。此等处未消理会，且存放那里。」

禹吾无间然章

范益之问：「五峰说『禹无间然矣』章，云是『禹以鲧遭殛死，而不忍享天下之奉』，此说如何？」曰：「圣人自是薄于奉己，而重于宗庙朝廷之事。若只恁地说，则较狭了。后来着知言，也不曾如此说。」

黻，蔽膝也，以韦为之。韦，熟皮也。有虞氏以革，夏后氏以山，「殷火，周龙章」。祭服谓之黻，朝服谓之[韦毕]。左氏：「带裳[韦毕]舄。」

朱子语类卷第三十六

论语十八

子罕篇上

子罕言利章

行夫问「子罕言利，与命，与仁」。曰：「罕言者，不是不言，又不可多言，特罕言之耳。罕言利者，盖凡做事只循这道理做去，利自在其中矣。如『利涉大川』，『利用行师』，圣人岂不言利。但所以罕言者，正恐人求之则害义矣。罕言命者，凡吉凶祸福皆是命。若尽言命，恐人皆委之于命，而人事废矣，所以罕言。罕言仁者，恐人轻易看了，不知切己上做工夫。然圣人若不言，则人又理会不得如何是利，如何是命，如何是仁，故不可不言。但虽不言利，而所言者无非利；虽不言命，而所言者无非命；虽不言仁，而所言者无非仁。」

问「子罕言利，与命，与仁」。曰：「这『利』字是个监平声。界鑿糟的物事。若说全不要利，又不成特地去利而就害。若纔说着利，少间便使人生计较，又不成模样。所以孔子于易，只说『利者义之和』，又曰『利物足以和义』，只说到这里住。」又曰：「只认义和处便是利，不去利上求利了。孟子只说个仁义，『未有仁而遗其亲，未有义而后其君』。只说到个『义』字时，早是掉了那『利』字不说了。缘他是个里外牵连底物事，纔牵着这一边，便动那一边，所以这字难说。『命』字亦是如此，也是个监界物事。孔子亦非不说，如云『不知命』之类。只是都不说着，便又使人都不知个限量；若只说着时，便又使人百事都放倒了，不去做。只管说仁之弊，于近世胡氏父子见之。踢着脚指头便是仁，少间都使人不去穷其理是如何，只是口里说个『仁』字，便有此等病出来。」

「子罕言利，与命，与仁。」非不言，罕言之尔。利，谁不要。才专说，便一向向利上去。命，不可专恃；若专恃命，则一向胡做去。仁，学者所求，非不说，但不常常把来口里说。

问「子罕言利」。曰：「利最难言。利不是不好。但圣人方要言，恐人一向去趋利；方不言，不应是教人去就害，故但罕言之耳。盖『利者义之和』，义之和处便利。老苏尝以为义刚而不和，惟有利在其中，故和。此不成议论，

盖义之和即是利，却不是因义之不和，而遂用些小利以和之。后来东坡解易亦用此说，更不成议论也。」

问：「『子罕言利』，孔子自不曾说及利，岂但罕言而已？」曰：「大易一书所言多矣。利，只是这个利。若只管说与人，未必晓得『以义为利』之意，却一向只管营营贪得计较。孟子曰：『未有仁而遗其亲，未有义而后其君。』这个是说利，但人不可先计其利。惟知行吾仁，非为不遗其亲而行仁；惟知行吾义，不为不后其君而行义。」

文振问「子罕言利，与命，与仁」。曰：「命只是一个命，有以理言者，有以气言者。天之所以赋与人者，是理也；人之所以寿夭穷通者，是气也。理精微而难言，气数又不可尽委之而至于废人事，故圣人罕言之也。仁之理至大，数言之，不惟使人躐等，亦使人有玩之之心。盖举口便说仁，人便自不把当事了。」

「命有二：『天命』之『命』固难说。只贵贱得丧委之于命，亦不可。仁在学者利亦不是不好底物事，才专说利，便废义。」

问：「子罕言仁，论语何以说仁亦多？」曰：「圣人也不容易说与人，只说与几个向上底。」

问：「子所罕言之命，恐只是指夫人之穷通者言之。今范阳尹氏皆以『尽性』、『知性』为言，不求之过否？」曰：「命，只是穷通之命。」集义。

问：「或曰：『「罕言利」，是何等利？』杨氏曰『一般』云云。窃谓夫子罕言者，乃『放于利而行』之『利』。若『利用出入』，乃义之所安处，却不可以为一般。」曰：「『利用出入』之『利』，亦不可去寻讨。寻讨着，便是『放于利』之『利』。如言『利物足以和义』，只去利物，不言自利。」又曰：「只『元亨利贞』之『利』，亦不可计较，计较着即害义。为义之人，只知有义而已，不知利之为利。」

或问：「龟山『都一般』之说似可疑。」曰：「易所言『利』字，谓当做起底。若『放于利而行』之『利』，夫子诚罕言。二『利』字岂可做一般！」

正淳问尹氏子罕一章。曰：「尹氏『命』字之说误。此只是『不知命无以为君子』之『命』。故曰『计利则害义，言命则废事』也。」

麻冕礼也章

麻冕，緇布冠也，以三十升布为之。升八十缕，则其经二千四百缕矣。八十缕，四十抄也。

「纯，俭」，丝也。不如用丝之省约。

子绝四章

「绝四」是彻上彻下。

这「意」字，正是计较底私意。

问：「意如何毋得？」曰：「凡事顺理，则意自正。『毋意』者，主理而言。不顺理，则只是自家私意。」

必，在事先；固，在事后。固，只是滞不化。

必，在事先；固，在事后。如做一件事不是了，只管固执，道我做得是。

意，私意之发。必，在事先；固，在事后。我，私意成就。四者相因如循环。

徐问「意、必、固、我」。曰：「意，是要如此。圣人只看理当为便为，不当为便不为，不曾道我要做，我不要做。只容一个『我』，便是意了。」曰：「必、固之私轻，意、我之私重否？」曰：「意、必、固、我，只一套去。意是初创如此，有私意，便到那必处；必，便到固滞不通处；固，便到有我之私处。意，是我之发端；我，是意之成就。」曰：「我，是有人己之私否？」曰：「人自是人，己自是己，不必把人对说。我，只是任己私去做，便于我者则做，不便于我者则不做。只管就己上计较利害，与人何相关。人多要我合一，人我如何合得！吕铭曰：『立己与物，私为町畦。』他们都说人己合一。克己，只是克去己私，如何便说到人己为一处！物我自有一等差。只是仁者做得在这里了，要得人也如此，便推去及人。所以『亲亲而仁民，仁民而爱物』。人我只是理一，分自不同。」

余国秀问「毋意、必、固、我」。曰：「意，是发意要如此；必，是先事而期必；固，是事过而执滞；到我，但知有我，不知有人。必之时浅，固之时长。譬如士人赴试，须要必得，到揭榜后，便已必不得了。但得则喜，喜不能得化；不得则愠，愠亦不能得化，以此知固时久也。意是始，我是终，必、固在中间，亦是一节重似一节也。」又云：「『言必信，行必果。』言自合着信，行自合着果，何待安排。才有心去必他，便是不活，便不能久矣。」又云：「意是丝毫，我是成一山岳也。」时。

「意、必、固、我」，亦自有先后。凡起意作一事，便用必期之望。所期之事或未至，或已过，又执滞而留于心，故有有我之患。意是为恶先锋，我是为恶成就。正如四德，贞是好底成就处，我是恶底成就处。

意者，有我之端；我，则意之效。先立是意，要如此而为之，然后有必，有固，而一向要每事皆已出也。圣人作事，初无私意。或为，或不为，不在己意，而惟理之是从，又何固、必、有我哉！

问：「『意，私意也。我，私己也。』看得来私己是个病根，有我则有意。」曰：「意是初发底意思，我则结撮成个物事矣。有我则又起意，展转不已。此四事一似那『元、亨、利、贞』，但『元、亨、利、贞』是好事，此是不好事。」

吴仁父问「意、必、固、我」。曰：「须知四者之相生：凡人做事，必先起意，不问理之是非，必期欲事成而已。事既成，是非得失已定，又复执滞不化，是之谓固。三者只成就得一个我。及至我之根源愈大，少间三者又从这里生出。我生意，意又生必，必又生固，又归宿于我。正如『元、亨、利、贞』，元了亨，亨了又利，利了又贞，循环不已。」

吴伯英问「意、必、固、我」。曰：「四者始于我，而终于我。人惟有我，故任私意；既任私意，百病俱生。做事未至，而有期必之心；事既有过，则有固滞之患。凡若此者，又只是成就一个我耳。」

「绝四」。先生曰：「此四者亦是相因底始于有私意。有私意，定是有期必；既期必，又生固滞，却结里做个有我出来。」炎。

无「意、必、固、我」而凝然中立者，中也。

必，在事先；固，在事后。有意、必、固三者，乃成一个我。如道是我恁地做，盖固滞而不化，便成一个我。横渠曰：「四者有一焉，则与天地不相似。」集注。

问：「横渠谓：『四者有一焉，则与天地不相似。』略有可疑。」曰：「人之为事，亦有其初未必出于私意，而后来不能化去者。若曰绝私意则四者皆无，则曰『子绝一』便得，何用更言『绝四』？以此知四者又各是一病也。」

问：「意、必、固、我，有无次第？」曰：「意，是私意始萌，既起此意。必，是期要必行。固，是既行之后，滞而不化。我，是缘此后便只知有我。此四者似有终始次序。必者，迎之于前；固者，滞之于后。此四者正与『元、亨、利、贞』四者相类。『元者，善之长』，贞是个善底成就处。意是造作始萌，我是个恶底成就处。」又问：「『敬则无己可克。』若学之始，则须从绝四去，如何？」曰：「敬是成己之敬，可知无己可克。此四者，须是始学亦须便要绝去之。」又问「复于喜、怒、哀、乐未发之前」。曰：「此语，尹子已辨之，疑记录有差处。」又问：「『意、必、固、我既亡之后，学者所宜尽心』，如何？」曰：「所谓『学者所宜尽心』，于此事而学之，非谓意、必、固、我既亡之后，始尽心耳。」又问：「横渠云：『四者既亡，则『以直养而无害』。』」曰：「此『直』字说得重了。观孟子所说处，说得恰。直，只是『自反而缩』。后人求之太深，说得忒夹细了。」集义。

问：「『君子之学，在于意、必、固、我既亡之后，而复于喜、怒、哀、乐未发之前』，如何？」曰：「不然。尹和靖一段好。意、必、固、我是要得无。未发之前，众人俱有，却是要发而中节，与此不相类。」又问：「若自学者而言，欲绝意、必、固、我。到圣人地位，无此四者，则复于未发之前。复于未发之前，盖全其天理耳。」曰：「固是如此。但发时岂不要全？」因命敬之取和靖语录来检看。又云：「他意亦好，却说不好。」

「『君子之学，在意、必、固、我既亡之后，而复于喜、怒、哀、乐未发之前』，何也？」曰：「『意、必、固、我既亡之后』，尽心于学，所言是也。喜、怒、哀、乐自有发时，有未发时。各随处做工夫，如何强复之于未发？尹氏语录中辨此甚详。」

「『求之于喜、怒、哀、乐未发之前，而体之于意、必、固、我既亡之后。』如此说着，便害义理。此二句不可相对说。喜、怒、哀、乐未发之前，固无可求；及其既发，亦有中节、不中节之异。发若中节者，有何不可。至如意、必、固、我，则断不可有，二者焉得而对语哉！横渠谓『意、必、固、

我，自始学至成德，竭两端之教』者，谓夫子教人绝此四者，故皆以『毋』字为禁止之辞。」或谓「意、必、固、我既亡之后，必有事焉」者。曰：「意、必、固、我既亡，便是天理流行，鸢飞鱼跃，何必更任私意也！」

问：「『意、必、固、我既亡之后，必有事焉』，所谓『有事』者如何？」曰：「横渠亦有此说。若既无此，天理流出，亦须省着。」

问：「意、必、固、我，伊川以『发而当者，理也；发而不当者，私意也』。此语是否？」曰：「不是如此。所谓『毋意』者，是不任己意，只看道理如何。见得道理是合当如此做，便顺理做将去，自家更无些子私心，所以谓之『毋意』。若才有些安排布置底心，便是任私意。若元不见得道理，只是任自家意思做将去，便是私意。纵使发而偶然当理，也只是私意，未说到当理在。伊川之语，想是被门人错记了，不可知。」

张子曰：「意，有思也。」未安。意却是个有为底意思。为此一事，故起此一意也。

「我，有方也。」方，所也，犹言有限隔也。

守约问：「横渠说：『绝四之外，心可存处，必有事焉，圣不可知也。』」曰：「这句难理会。旧见横渠理窟，见他里面说有这样大意。说无是四者了，便当自有个所向，所谓『圣不可知』，只是道这意思难说。横渠尽会做文章，如西铭及应用之文，如百碗灯诗，甚敏。到说话，却如此难晓，怕是关西人语言自是如此。」

问：「张子曰云云。或问谓此条『语意简奥，若不可晓』。窃以张子下数条语考之，似以『必有事焉』为理义之精微处。其意大抵谓善不可以有心为，虽夷清惠和，犹为偏倚，未得谓之精义。故谓『绝四』之外，下头有一不犯手势自然底道理，方真是义。孟子之言，盖谓下头必有此道理，乃『圣而不可知』处。此说于孟子本意殊不合，然未审张子之说是如此否？」曰：「横渠此说，又拽退孟子数重，自说得深。古圣贤无此等议论。若如此说，将使读者终身理会不得，其流必有弊。」

横渠之意，以「绝」为禁止之辞。是言圣人将这四者使学者禁绝而勿为。「毋」字亦是禁止之意。故曰：「自始学至成德，竭两端之教也。」必，是事之未来处；固，是事之已过处。

伯丰问：「张子曰：『毋意、必、固、我，然后能范围天地之化。』」曰：「固是如此。四者未除，如何能范围天地！但如此说话，终是稍宽耳。」

子畏于匡章

「文不在兹乎！」言「在兹」，便是「天未丧斯文」。

「后死者」，夫子自谓也。「死」字对「没」字。

问：「『天之将丧斯文』，『未丧斯文』，文即是道否？」曰：「既是道，安得有丧、未丧！文亦先王之礼文。圣人于此，极是留意。盖古之圣人既竭心思焉，将行之万世而无弊者也，故常恐其丧失而不可考。」

「后死者」是对上文「文王」言之。如曰「未亡人」之类，此孔子自谓也。与「天生德于予」意思一般。斯文既在孔子，孔子便做着天在。孔子此语，亦是被匡人围得紧后，方说出来。又问：「孔子万一不能免匡人之难时，如何？」曰：「孔子自见得了。」

「『子畏于匡』一节，看来夫子平日不曾如此说，往往多谦抑，与此不同。」先生笑云：「此却是真个事急了，不觉说将出来。」炎。

敬之问：「明道：『「舍我其谁」，是有所受命之辞。『匡人其如予何』，是圣人自做着天里。孟子是论世之盛衰，己之去就，故听之于天。孔子言道之盛衰，自应以己任之。』未审此说如何？」曰：「不消如此看。明道这说话，固是说未尽。如孔子云『天之将丧斯文』，『天之未丧斯文』，看此语也只看天如何。只是要紧不在此处。要紧是看圣贤所以出处大」

问：「程子云：『夫子免于匡人之围，亦苟脱也。』此言何谓？」曰：「谓当时或为匡人所杀，亦无十成。」某云：「夫子自言『匡人其如予何』，程子谓『知其必不能违天害己』，何故却复有此说？」曰：「理固如是，事则不可知。」

问：「吕氏曰：『文者，前后圣之所修，道则出乎天而已。故孔子以道之废兴付之命，以文之得丧任诸己。』」曰：「道只是有废兴，却丧不得。文如三代礼乐制度，若丧，便扫地。」

太宰问于子贡章

先生曰：「太宰云：『夫子圣者欤！何其多能也？』是以多能为圣也。子贡对以夫子『固天纵之将圣，又多能也』。是以多能为圣人余事也。子曰：『吾少也贱，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。』是以圣为不在于多能也。三者之说不同，诸君且道谁说得圣人地位着？」诸生多主夫子之言。先生曰：「太宰以多能为圣，固不是。若要形容圣人地位，则子贡之言为尽。盖圣主于德，固不在多能，然圣人未有多能者。夫子以多能不可以律人，故言君子不多，尚德而不尚艺之意，其实圣人未尝不多能也。」柄。

问：「太宰初以多能为夫子之圣。子贡所答方正说得圣人体段。夫子闻之数语，却是谦辞，及有多能非所以率人之意。」曰：「固是子贡说得圣人本底。圣人所说乃谦辞。」

「太宰知我乎」以下，煞有曲折意思。圣人不直谓太宰不足以知我，只说太宰也知我，这便见圣人待人恁地温厚。」又曰：「圣人自是多能。今若只去学多能，则只是一个杂骨董底人，所以说：『君子多乎哉？不多也。』」

问：「夫子多材多艺，何故能尔？」曰：「圣人本领大，故虽是材艺，他做得自别。只如礼，圣人动容周旋，俯仰升降，自是与它人不同。如射亦然。天生圣人，气禀清明，自是与他人不同。列子尝言圣人力能拓关，虽未可信，然要之，圣人本领大后，事事做得出自别。」

问「吾不试，故艺」。曰：「想见圣人事事会，但不见用，所以人只见它小小技艺。若使其得用，便做出大功业来，不复有小小技艺之可见矣。」问：「此亦是圣人贤于尧舜处否？」曰：「也不须如此说。圣人贤于尧舜处，却在于收拾累代圣人之典章、礼乐、制度、义理，以垂于世，不在此等小小处。此等处，非所以论圣人之优劣也。横渠便是如此说，以为孔子穷而在下，故做得许多事。如舜三十便征庸了，想见舜于小事，也煞有不会处。虽是如此，也如此说不得。舜少年耕稼陶渔，也事事去做来，所以人无缘及得圣人。圣人事事从手头更历过来，所以都晓得。而今人事事都不会。最急者是礼乐，乐固不识了，只是日用常行吉凶之礼，也都不曾讲得！」

问：「『天纵之将圣。』『纵，犹肆也，言不为限量』，何如？」曰：「天放纵圣人做得恁地，不去限量它。」问：「如此，愚不肖是天限量之

乎？」曰：「看气象，亦似天限量它一般。如这道理，圣人知得尽得，愚不肖要增进一分不得，硬拘定在这里。」集注。

「将圣」，殆也。殆，庶几也，如而今说「将次」。「将」字训大处多。诗中「亦孔之将」之类，多训「大」。诗里多协韵，所以要如此等字使。若论语中，只是平说。

吾有知乎哉章

问：「『吾有知乎哉』与『吾无隐乎尔』意一般否？」曰：「那个说得阔，这个主答问而言。」或曰：「那个兼动静语默说了。」曰：「然」。

林恭甫问此章。曰：「这『空空』是指鄙夫言。圣人不以其无所有而略之，故下句更用『我』字唤起。」

问：「竭两端处，疑与『不愤不启』一段相反。『不愤不启』，圣人待人自理会，方启发他。空空鄙夫，必着竭两端告之，如何？」曰：「两端，就一事而言。说这浅近道理，那个深远道理也便在这里。如举一隅，以四角言。这桌子举起一角，便有三角在。两端，以两头言之。凡言语，便有两端。文字不可类看，此处与那处说又别，须是看他语脉。论这主意，在『吾有知乎哉？无知也』。此圣人谦辞，言我无所知，空空鄙夫来问，我又尽情说与他。凡圣人谦辞，未有无因而发者。这上面必有说话，门人想记不全，须求这意始得。如达巷党人称誉圣人『博学而无所成名』，圣人乃曰：『吾执御矣。』皆是因人誉己，圣人方承之以谦。此处想必是人称道圣人无所不知，诲人不倦，有这般意思。圣人方道是我无知识，亦不是诲人不倦，但鄙夫来问，我则尽情向他说。若不如此，圣人何故自恁地谦？自今观之，人无故说谦话，便似要人知模样。」

问：「伊川谓：『圣人之言必降而自卑，不如此则人不亲；贤人之言必引而自高，不如此则道不尊。』此是形容圣人气象不同邪？抑据其地位合当如此？」曰：「圣人极其高大，人自难企及，若更不俯就，则人愈畏惮而不敢进。贤人有未熟处，人未甚信服，若不引而自高，则人必以为浅近不足为。孟子，人皆以为迂阔，把做无用。使孟子亦道我底诚迂阔无用，则何以起人慕心！所以与他争辩，不是要人尊己，直使人知斯道之大，庶几竦动，着力去做。孔子尝言：『如有用我者，期月而已可也。』又言：『吾其为东周乎！』只作平常闲说。孟子言：『如欲平治天下，当今之世，舍我其谁！』便说得

广，是势不得不如此。」又问：「如程子说话，亦引而自高否？」曰：「不必如此又生枝且就此本文上看一段，须反复看来看去，要烂熟，方见意味快乐，令人都不欲看别段，始得。」寓录云：「『程子曰：「圣人之言，必降而自卑，不如此则人不亲；贤人之言，则引而自高，不如此则道不尊。」不审这处形容圣、贤气象不同，或据其地位合着如此耶？』曰：『地位当如此。圣人极其高大，人皆疑之，以为非我所能及；若更不恁地俯就，则人愈畏惮而不敢进。孟子于道虽已见到至处，然做处毕竟不似圣人熟，人不能不疑其所未至，若不引而自高，则人必以为浅近而不足为。孟子，人皆以为迂阔，把他无用了。若孟子也道是我底诚迂阔无用，如何使得？所以与人辨，与人争，亦不是要人尊己，只要人知得斯道之大，庶几使人竦动警觉。夫子常言：『如有用我者，期月而已可。』又言：『吾其为东周乎！』只平常如此说。孟子便道：『如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也！』便说得恁地奢遮，其势不得不如此。这话，从来无人会如此说。非他程先生见得透，如何敢凿空恁地说出来！』」

正淳问：「『执两端』与『竭两端』，如何？」曰：「两端也只一般，犹言头尾也。执两端，方识得一个中；竭两端，言彻头彻尾都尽也。」问：「只此是一言而尽这道理，如何？」曰：「有一言而尽者，有数言而尽者。如樊迟问仁，曰：『爱人。』问知，曰：『知人。』此虽一言而尽，推而远之，亦无不尽。如子路正名之论，直说到『无所措手足』。如子路问政，哀公问政，皆累言而尽。但只圣人之言，上下本末，始终小大，无不兼举。」

凤鸟不至章

「凤鸟不」圣人寻常多有谦词，有时亦自讳不得。

子见齐衰者章

康叔临问：「作与趋者，敬之貌也，何为施之于齐衰与瞽者？」：「作与趋固是敬，然敬心之所由发则不同：见冕衣裳者，敬心生焉，而因用其敬；见齐衰者、瞽者，则哀矜之心动于中，而自加敬也。吕刑所谓『哀敬折狱』，正此意也。」震录疑闻同。

叔临问：「『虽少必作，过之必趋』，欲以『作』字、『趋』字说做敬，不知如何。」曰：「固是敬，须是看这敬心所从发处。如见齐衰，是敬心生于哀；见瞽者，是敬心生于闵。」震。

问：「作与趋，如何见得圣人哀矜之心？」曰：「只见之，过之，而变容动色，便是哀矜之，岂真涕泣而后谓之哀矜也！」

颜渊喟然叹章

学者说「颜子喟然叹曰」一章。曰：「公只消理会：颜子因何见得到这里？是见个甚么物事？」众无应者。先生遂曰：「要紧只在『夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼』三句上。须看夫子『循循然善诱』底意思是如何。圣人教人，要紧只在『格物、致知』，『克己、复礼』。这个穷理，是开天聪明，是甚次第！」

夫子教颜子，只是博文、约礼两事。自尧舜以来，便自如此说。「惟精」便是博文，「惟一」便是约礼。

「博我以文，约我以礼」，圣门教人，只此两事，须是互相发明。约礼底工夫深，则博文底工夫愈明，博文底工夫至，则约礼底工夫愈密。

「博我以文，约我以礼」，圣人教人，只此两事。博文工夫固多，约礼只是这些子。如此是天理，如此是人欲。不入人欲，则是天理。「礼者，天理之节文」。节谓等差，文谓文采。等差不同，必有文以行之。乡党一篇，乃圣人动容周旋皆中礼处。与上大夫言，自然闇闇；与下大夫言，自然侃侃。若与上大夫言却侃侃，与下大夫言却闇闇，便不是。圣人在这地位，知这则样，莫不中今人应事，此心不熟，便解忘了。又云：「圣贤于节文处描画出这样子，令人依本子去学。譬如小儿学书，其始如何便写得好。须是一笔一画都依他底，久久自然好去。」又云：「天理、人欲，只要认得分明。便吃一盏茶时，亦要知其孰为天理，孰为人欲。」

安卿问：「博文是求之于外，约礼是求之于内否？」曰：「何者为外？博文也是自内里做出来。我本来有此道理，只是要去求。知须是致，物须是格。虽是说博，然求来求去，终归于一理，乃所以约礼也。易所谓：『尺蠖之屈，以求伸也；龙蛇之蛰，以存身也；精义入神，以致用也；利用安身，以崇德也。』而今尺蠖虫子屈得一寸，便能伸得一寸来许；他之屈，乃所以为伸。龙蛇于冬若不蛰，则冻杀了；其蛰也，乃所以存身也。『精义入神』，乃所以致用也；『利用安身』，乃所以崇德也。『欲罢不能』，如人行步，左脚起了，不由得右脚不起。所谓『过此以往，未之或知也』。若是到那『穷神知化』，

则须是『德之盛也』方能。颜子其初见得圣人之道尚未甚定，所以说『弥高，弥坚，在前，在后』。及博文、约礼工夫既到，则见得『如有所立，卓尔』。但到此却用力不得了，只待他熟后，自到那田地。」

国秀问：「所以博文、约礼，格物、致知，是教颜子就事物上理会。『克己复礼』，却是颜子有诸己。」曰：「格那物，致吾之知也，便是会有诸己。」

因论「博我以文」，曰：「固是要就书册上理会。然书册上所载者是多，书册载不尽底又是多少，都要理会。」

正淳问「颜渊喟然叹曰」一段。曰：「吾人未到他地位，毕竟未识说个甚么。」再问，乃曰：「『瞻之在前，忽然在后』，是没捉摸处，是他颜子见得恁地。『如有所立，卓尔』，是圣人已到颜子未到处。」以下总论。

颜渊喟然叹处。是颜子见得未定，只见得一个大物事，没奈何。

颜子「仰之弥高，钻之弥坚，瞻之在前，忽然在后」，不是别有个物事。只是做来做去，只管不到圣人处。若做得紧，又太过了；若放慢做，又不及。圣人则动容周旋，都是这道理。

或问颜子钻仰。曰：「颜子钻仰前后，只得摸索不着意思。及至尽力以求之，则有所谓卓然矣。见圣人气象，大概如此。然到此时工夫细密，从前笃学力行底粗工夫，全无所用。盖当此时只有些子未安乐，但须涵养将去，自然到圣人地位也。」

仰高钻坚，瞻前忽后，此犹是见得未亲切在。「如有所立，卓尔」，方始亲切。「虽欲从之，末由也已」，只是脚步未到，盖不能得似圣人从容中道也。

「瞻之在前，忽然在后」是犹见得未定。及「所立卓尔」，则已见得定，但未到尔。只是天理自然底，不待安排。所以着力不得时，盖为安排着便不自然，便与他底不相似。这个「卓尔」，事事有在里面，亦如「一以贯之」相似。佐。

或问「瞻前忽后」章。曰：「此是颜子当初寻讨不着时节，瞻之却似在前，及到着力赶上，又却在后；及钻得一重了，又却有一重；及仰之，又却煞高；及至上得一层了，又有一层。到夫子教人者，又却『循循善诱』，既博之

以文，又约之以礼。博之以文，是事事物物皆穷究；约之以礼，是使之复礼，却只如此教我循循然去下工夫，久而后见道体卓尔立在这里，此已见得亲切处。然『虽欲从之』，却又『末由也已』，此是颜子未达一间时，此是颜子说自己当初捉摸不着时事。」祖道问：「颜子此说亦是立一个则例与学者求道用力处，故程子以为学者须学颜子，有可依据，孟子才大难学者也。」曰：「然。」

周元兴问：「颜子当钻仰瞻忽时，果何所见？」曰：「颜子初见圣人之道广大如此，欲向前求之，转觉无下手处；退而求之，则见圣人所以循循然善诱之者，不过博文约礼。于是就此处竭力求之，而所见始亲切的当，如有所立卓尔在前，而叹其峻绝着力不得也。」又问：「颜子合下何不便做博文、约礼工夫？」曰：「颜子气禀高明，合下见得圣人道大如此，未肯便向下学中求。及其用力之久，而后知其真不外此，故只于此处着力尔。」

问：「颜子瞻忽事，为其见得如此，所以『欲罢不能』？」曰：「只为夫子博之以文，约之以礼，所以『欲罢不能』。」问：「瞻忽前后，是初见时事；仰高钻坚，乃其所用力处。」曰：「只是初见得些小，未能无碍，奈何他不得。夫子又只告以博文、约礼，颜子便服膺拳拳弗失。紧要是博文、约礼。」问：「颜子后来用力，见得『如有所立卓尔』，何故又曰『虽欲从之，末由也已』？」曰：「到此亦无所用力。只是博文、约礼，积久自然见得。」

问：「颜子喟然叹处，莫正是未达一间之意？夫颜子无形显之过，夫子称其『三月不违仁』。所谓违仁，莫是有纤毫私欲发见否？」曰：「易传中说得好，云：『既未能「不勉而中」，「所欲不踰矩」，是有过也。』瞻前忽后，是颜子见圣人不可及，无捉摸处。『如有所立卓尔』，却是真个见得分明。」又曰：「颜子纔有不顺意处，有要着力处，便是」

夫子之教颜子，只是博文、约礼二事。至于「欲罢不能，既竭吾才，如有所立卓尔」处，只欠个熟。所谓「过此以往，未之或知也。穷神知化，德之盛也」。

问「颜渊喟然叹」章。曰：「『仰钻瞻忽』四句是一个关。『如有所立卓尔』处又是一个关。不是夫子循循善诱，博文、约礼，便虽见得高坚前后，亦无下手处。惟其如此，所以过得这一关。『欲罢不能』，非止是约礼一节；博文一节处，亦是『欲罢不能』。博文了，又约礼；约礼了，又博文。恁地做去，所以『欲罢不能』。至于『如有所立』去处，见得大段亲切了。那『末由也已』一节，却自着力不得。着力得处，颜子自着力了；博文、约礼，是着力得处也。」又曰：「颜子为是先见得这个物事了，自高坚前后做得那卓尔处，

一节亲切如一节了。如今学者元不曾识那个高坚前后底是甚物事，更怎望他卓尔底！」

问「瞻之在前」四句。曰：「此段有两重关。此处颜子非是都不曾见得。颜子已是到这里了，比他人都不曾到。」问：「圣人教人先博文而后约礼，横渠先以礼教人，何也？」曰：「学礼中也有博文。如讲明制度文为，这都是文；那行处方是约礼也。」

「欲罢不能」，是住不得处。惟「欲罢不能」，故「竭吾才」。不惟见得颜子善学圣人，亦见圣人曲尽诱掖之道，使他欢喜，不知不觉得到气力尽处。如人饮酒，饮得一杯好，只管饮去，不觉醉郎当了。

大率看文字，且看从实处住。如「喟然叹」一章，且看到那欲罢不能处。如后面，只自家工夫到那田地，自见得，都不必如此去赞咏想象笼罩。

问：「『如有所立卓尔』，只是说夫子之道高明如此，或是似有一物卓然可见之意否？」曰：「亦须有个模样。」问：「此是圣人不思不勉，从容自中之地。颜子钻仰瞻忽，既竭其才，叹不能到。」曰：「颜子钻仰瞻忽，初是捉摸不着。夫子不就此启发颜子，只博之以文，约之以礼，令有用功处。颜子做这工夫，渐见得分晓，至于『欲罢不能』，已是住不得。及夫既竭吾才，如此精专，方见得夫子动容周旋无不中处，皆是天理之流行，卓然如此分晓。到这里，只有个生熟了。颜子些小未能浑化如夫子，故曰『虽欲从之，末由也已』。」

问：「『如有所立卓尔』，是圣人不思不勉，从容自中处。颜子必思而后得，勉而后中，所以未至其地。」曰：「颜子竭才，便过之。」问：「如何过？」曰：「才是思勉，便过；不思勉，又不及。颜子勉而后中，便有些小不肯底意；心知其不可，故勉强摆回。此等意义，悬空逆料不得，须是亲到那地位方自知。」问：「集注解『瞻之在前，忽然在后』，作『无方体』。」曰：「大概亦是如此。」

恭父问：「颜子平日深潜纯粹，触处从容，只于喟然之叹见得他煞苦切处。扬子云『颜苦孔之卓』，恐也是如此。到这里，见得圣人直是峻极，要进这一步不得，便觉有恳切处。」曰：「颜子到这里，也不是大段着力。只他自觉得要着力，自无所容其力。」恪录云：「恭父问：『颜子平日深潜纯粹，到此似觉有苦心极力之象。只缘他工夫到后，视圣人地位，卓然只在目前，只这一步峻绝，直是难进。故其一时勇猛奋发，不得不如此。观扬子云言『颜苦孔之卓』，似乎下得个『苦』字亦甚亲切。但颜子只这一时勇猛如此，却不见迫

切。到「未由也已」，亦只得放下。」曰：「看他别自有一个道理。然兹苦也，兹其所以为乐也。」」

程子曰：「到此地位工夫尤难，直是峻绝，又大段着力不得。」所以着力不得，缘圣人「不勉而中，不思而得」了。贤者若着力要不勉不思，便是思勉了，此所以说「大段着力不得」。今日勉之，明日勉之，勉而至于不勉；今日思之，明日思之，思而至于不思。自生而至熟，正如写字一般。会写底，固是会；不会写底，须学他写。今日写，明日写，自生而至熟，自然写得。集注。

问：「程子曰『到此地位』，至『着力不得』，何谓也？」曰：「未到此处，须是用力。到此处，自要用力不得。如孔子『六十而耳顺，七十而从心』，此处如何用力得！只熟了，自然恁地去。横渠曰：『大可为也，化不可为也，在熟之而已。』」过此以往，未之或知也。穷神知化，德之盛也。」」寓录同。洽录云：「到这里直待他自熟。且如熟，还可着力否？」

问：「『颜渊喟然叹』一段，高坚前后，可形容否？」曰：「只是说难学，要学圣人之道，都摸索不着。要如此学不得，要如彼学又不得，方取他前，又见在后。此处皆是譬喻如此。其初恁地难，到『循循善诱』，方略有个近傍处。」吴氏以为卓尔亦不出乎日用行事之间。问：「如何见得？」曰：「是他见得恁地定，见得圣人定体规模。此处除是颜子方见得。」问：「程子言『到此大段着力不得』，胡氏又曰『不怠所从，必欲至乎卓立之地』，何也？」曰：「『未由也已』，不是到此便休了不用力。但工夫用得细，不似初间用许多粗气力，如『博学、审问、慎思、明辩、笃行』之类。此处也只是循循地养将去。颜子与圣人大抵争些子，只有些子不自在。圣人便『不勉而中，不思而得』，此处如何大段着力得！才着力，又成思勉去也。只恁地养熟了，便忽然落在那窠窟里。明道谓：『贤母谓我不用力，我更着力！』淳录云：「明道谓：『贤看颢如此，颢煞用工夫！』」人见明道是从容。然明道却自有着力处，但细腻了，人见不得。」

正淳问集注「颜子喟然而叹」一章，不用程子而用张子之说。曰：「此章经文自有次第。若不如张子说，须移『如有所立卓尔』向前，始得。」

蜚卿问：「博约之说，程子或以为知要，或以为约束，如何？」曰：「『博我以文，约我以礼』与『博学于文，约之以礼』一般。但『博学于文，约之以礼』，孔子是泛言人能博文而又能约礼，可以弗畔夫道，而颜子则更深于此耳。侯氏谓博文是『致知、格物』，约礼是『克己复礼』，极分晓。而程子却作两样说，便是某有时晓他老先生说话不得。孟子曰『博学而详说之，将以反说约也』，这却是知要。盖天下之理，都理会透，到无可理会处，便约。」

盖博而详，所以方能说到要约处。约与要同。」道夫曰：「汉书『要求』字读如『约束』。」曰：「然。」顷之，复曰：「『知崇礼卑』，圣人这个『礼』字，如何说到那地位？」道夫曰：「知崇便是博，礼卑便是约否？」曰：「博然后崇，约然后卑。物理穷尽，卓然于事物之表，眼前都烂自家不住，如此则所谓崇。戒慎恐惧，一举一动，一言一行，无不着力，如此则是卑。」问「卑法地」。曰：「只是极其卑尔。」又问：「知崇如天，礼卑如地，而后人之理行乎？」曰：「知礼成性，而天理行乎其间矣。」集义。

问：「横渠说颜子三段，却似说颜子未到中处。」曰：「可知是未到从容中道。如『瞻之在前，忽焉在后』，便是横渠指此做未能及中。盖到这里，又着力不得，才紧着便过了，稍自放慢便远了。到此不争分毫间，只是做得到了，却只涵养。『既竭吾才，如有所立卓尔』，便是未到『不思而得』处；『虽欲从之，末由也已』，便是未到『不勉而中』处。」

问横渠说颜子发叹处。曰：「『高明不可穷』，是说『仰之弥高』；『博厚不可极』，是说『钻之弥坚』；『中道不可识』，则『瞻之在前，忽然在后』。至其『欲罢不能，既竭吾才』，则方见『如有所立卓尔』。谓之『如』，则是于圣人中道所争不多。才着力些，便过；才放慢些，便不及，直是不容着力。」

「所谓『瞻之在前，忽然在后』，这只是个『中庸不可能』。盖圣人之道，是个恰好底道理，所以不可及。自家纔着意要去做，不知不觉又蹉过了。且如『恭而安』，这是圣人不可及处。到得自家纔着意去学时，便恭而安不了，此其所以不可能。只是难得到恰好处，不着意又失了，纔着意又过了，所以难。横渠曰：『高明不可穷，博厚不可极，则中道不可识，盖颜子之叹也。』虽说得拘，然亦自说得好。」或曰：「伊川过、不及之说，亦是此意否？」曰：「然。盖方见圣人之道在前，自家要去赶着他，不知不觉地蹉过了，那圣人之道又却在自家后了。」所谓『忽然在后』，也只是个『中庸不可能』。『夫子循循然善诱人』，非特以博文、约礼分先后次序，博文中亦自有次序，约礼中亦自有次序，有个先后浅深。『欲罢不能』，便只是就这博文、约礼中做工夫。合下做时，便是下这十分工夫去做。到得这叹时，便是『欲罢不能』之效。众人与此异者，只是争这个『欲罢不能』。做来做去，不知不觉地又住了。颜子则虽罢而自有所不能，不是勉强如此，此其所以异于人也。」又曰：「颜子工夫到此，已是七八分了。到得此，是滔滔地做将去，所以『欲罢不能』。如人过得个关了，便平地行将去。」

伯丰问：「颜子求『龙德正中』，而未见是『庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚』，圣人从容中地道位否？」曰：「然。」又问：「『极其大而后中可

求』，如何？」曰：「此言『执其两端，用其中于民』，正如程子室中、厅中、国中之说。不极其大，则不得其中也。」又问：「『止其中而后大有』，如何？」曰：「在中间，便尽得四边。若偏向这一边，即照管那一边不得。张子此语甚好。若云『未见其止』，却使得不是。『未见其止』，只是不息，非『得其所止』之『止』。」

子疾病章

问：「『久矣哉，由之行诈！』是不特指那一事言也。」曰：「是指从来而言。」问：「人苟知未至，意未诚，则此等意虑时复发露而不自觉？」曰：「然。」

问：「『由之行诈』，如何？」曰：「见子路要尊圣人，耻于无臣而为之，一时不能循道理，子路本心亦不知其为诈。然而子路寻常亦是有不明处，如死孔悝之难，是致死有见不到。只有一毫不诚，便是诈也。」饶本作：「子路平日强其所不知以为知，故不以出公为非。」

问「子路使门人为臣」一章。曰：「世间有一种事，分明是不好，人也皆知其不好。谓如子路使门人为臣，此等事，未有不好，亦未为欺天。但子路见不透，却把做好事去做了，不知其实却不是了。」

子贡曰有美玉章

子贡只是如此设问，若曰「此物色是只藏之，惟复将出用之」耳，亦未可议其言之是非也。

子欲居九夷章

问：「子欲居九夷，使圣人居之，真有可变之理否？」曰：「然。」或问：「九夷，前辈或以箕子为证，谓朝鲜之类，是否？」曰：「此亦未见得。古者中国亦有夷、狄，如鲁有淮夷，周有伊雒之戎是也。」又问：「此章与『乘桴浮海』，莫是戏言否？」曰：「只是见道不行，偶然发此叹，非戏言

也。」因言：「后世只管说当时人君不能用圣人，不知亦用不得。每国有世臣把住了，如何容外人来做！如鲁有三桓，齐有田氏，晋有六卿，比比皆然，如何容圣人插手！」

出则事公卿章

「丧事不敢不勉，不为酒困。」此等处，圣人必有为而言。

问「不为酒困，何有于我哉」。曰：「语有两处如此说，皆不可晓。寻常有三般说话：一以为上数事我皆无有；一说谓此数事外我皆复何有；一说云于我何有，然皆未安，某今阙之。」集注今有定说。

正淳问：「『出则事公卿』一段，及范氏以『燕而不乱』为『不为酒困』，如何？」曰：「此说本卑，非有甚高之行，然工夫却愈精密，道理却愈无穷。故曰『知崇、礼卑』，又曰『崇德、广业』。盖德知虽高，然践履却只是卑则愈」又曰：「『德言盛，礼言恭，谦也者，致恭以存其位者也。』此章之义，似说得极低，然其实则说得极重。范氏似以『不为酒困』为不足道，故以燕饮不乱当之，过于深矣。」

子在川上章

问「逝者如斯」。曰：「逝只训往。『斯』字方指川流处。」

或问：「子在川上曰：『逝者如斯夫，不舍昼夜！』」曰：「古说是见川流，因叹。大抵过去底物不息，犹天运流行不息如此，亦警学者要当如此不息。盖圣人之心『纯亦不已』，所以能见之。」

问：「注云：『天地之化，往者过，来者续，无一息之停，乃道体之本然也。其可指而易见者，莫如川流，故于此发以示人。』其反而求之身心，固生生而不息，气亦流通而不息。二者皆得之于天，与天地为一体者也。然人之不能不息者有二：一是不知后行不得，二是役于欲后行不得。人须是下穷理工夫，使无一理之不明；下克己工夫，使无一私之或作。然此两段工夫皆归在敬上，故明道云：『其要只在慎独。』」曰：「固是。若不慎独，便去隐微处间

断了。能慎独，然后无间断。若或作或辍，如何得与天地相似！」士毅录云：「此只要常常相续，不间断了。」集注。

或问：「『天地之化，往者过，来者续，此道体之本然也。』如何？」曰：「程子言之矣，『天运而不已，日往则月来』云云，『皆与道为体』。『与道为体』，此句极好。某常记得旧作观澜记两句云：『观湍流之不息，悟有本之无穷。』」祖道录别出。

或问「子在川上」。曰：「此是形容道体。伊川所谓『与道为体』，此一句最妙。某尝为人作观澜词，其中有二句云：『观川流之不息兮，悟有本之无穷。』」又问：「明道曰：『其要只在慎独。』如何？」曰：「能慎独，则无间断，而其理不穷。若不慎独，便有欲来参入里面，便间断了也，如何却会如川流底意！」又问：「明道云：『自汉以来，诸儒皆不识此』，如何？」曰：「是他不识，如何却要道他识。此事除了孔孟，犹是佛老见得些形象。譬如画人一般，佛老画得些模样。后来儒者于此全无相着，如何教他两个不做大！」祖道曰：「只为佛老从心上起工夫，其学虽不是，然却有本。儒者只从言语文字上做，有知此事是合理会者，亦只做一场话说过了，所以输与他。」曰：「彼所谓心上工夫本不是，然却胜似儒者多。公此说却是。」

问：「注云：『此道体之本然也。』后又曰：『皆与道为体。』向见先生说：『道无形体，却是这物事盛，载那道出来，故可见。』与道为体，言与之为体也。这『体』字较粗。」如此，则与本然之体微不同。」曰：「也便在里面。只是前面『体』字说得来较阔，连本末精粗都包在里面；后面『与道为体』之『体』，又说出那道之亲切底骨子。恐人说物自物，道自道，所以指物以见道。其实这许多物事凑合来，便都是道之体，便在这许多物上，只是水上较亲切易见。」

公晦问：「『子在川上』注，『体』字是『体用』之『体』否？」曰：「只是这个『体道』之『体』，只是道之骨子。」

问：「如何是『与道为体』？」曰：「与那道为形体。这体字却粗，只是形体。」问：「犹云『性者道之形体』否？」曰：「然。」

问：「注云：『此道体也』。下面云：『是皆与道为体。』『与』字，其义如何？」曰：「此等处要紧。『与道为体』，是与那道为体。道不可见，因从那上流出来。若无许多物事，又如何见得道？便是许多物事与那道为体。水之流而不息，最易见者。如水之流而不息，便见得道体之自然。此等处，闲时好玩味。」炎。

「与道为体」，此四字甚精。盖物生水流，非道之体，乃与道为体也。学蒙。

先生举程子「与道为体」之语示过，言：「道无形体可见。只看日往月来，寒往暑来，水流不息，物生不穷，显显者乃是『与道为体』。」

问：「伊川曰『此道体也。天运而不已』，至『皆与道为体』，如何？」曰：「『形而上者谓之道，形而下者谓之器』，道本无体。此四者，非道之体也，但因此则可以见道之体耳。那『无声无臭』便是道。但寻从那『无声无臭』处去，如何见得道？因有此四者，方见得那『无声无臭』底，所以说『与道为体』。」刘用之曰：「如炭与火相似。」曰：「也略是如此。」

徐问：「程子曰『日往则月来』，至『皆与道为体』，何谓也？」曰：「日月寒暑等不是道。寓录云：「日往月来，寒往暑来，水流不息，物生不穷不是道。」然无这道，便也无这个了。惟有这道，方始有这个。既有这个，则就上面便可见得道。这个是与道做骨子。」问：「张思叔说：『此便是无穷。』伊川曰：『一个「无穷」，如何便了得！』何也？」曰：「固是无穷，然须看因甚恁地无穷。须见得所以无穷处，始得。若说天只是高，地只是厚，便也无说了。须看所以如此者是如何。」

周元兴问「与道为体」。曰：「天地日月，阴阳寒暑，皆『与道为体』。又问：「此『体』字如何？」曰：「是体质。道之本然之体不可见，观此则可见无体之体，如阴阳五行为太极之体。」又问：「太极是体，二五是用？」曰：「此是无体之体。」叔重曰：「如『其体则谓之易』否？」曰：「然。」又问：「有天德便可语王道。」曰：「有天德，则便是天理，便做得王道；无天德，则做王道不成。」又曰：「无天德，则是私意，是计较。后人多无天德，所以做王道不成。」

伊川说：「水流而不息，物生而不穷，皆与道为体。」这个「体」字，似那形体相似。道是虚底道理，因这个物事上面方看见。如历家说二十八宿为天体。天高远，又更运转不齐，不记这几个经星，如何见得他。「经礼三百，曲礼三千」，无一事之非仁。经礼、曲礼，便是与仁为体。

至之问：「『逝者如斯夫，不舍昼夜！』便是『纯亦不已』意思否？」曰：「固是。然此句在吾辈作如何使？」杨曰：「学者当体之以自强不息。」曰：「只是要得莫间断。程子谓：『此天德也。有天德，便可语王道，其要只在慎独。』慎独与这里何相关？只少有不慎，便断了。」

又曰：「天理流行之妙，若少有私欲以间之，便如水被些障塞，不得恁滔滔地流去。」问：「程子谓：『自汉以来，儒者皆不识此义。』」曰：「是不曾识得。佛氏却略曾窥得上面些个影子。」儒用。

问注中「有天德而后可以语王道」。先生云：「只是无些子私意。」

「子在川上」一段注：「此道体之本然也。欲学者时时省察，而无毫发之间断。」才不省察，便间断，此所以「其要只在慎独」。人多于独处间断。

因说此章，问曰：「今不知吾之心与天地之化是两个物事，是一个物事？公且思量。」良久，乃曰：「今诸公读书，只是去理会得文义，更不去理会得意。圣人言语，只是发明这个道理。这个道理，吾身也在里面，万物亦在里面，天地亦在里面。通同只是一个物事，无障蔽，无遮碍。吾之心，即天地之心。圣人即川之流，便见得也是此理，无往而非极致。但天命至正，人心便邪；天命至公，人心便私；天命至大，人心便小，所以与天地不相似。而今讲学，便要去得与天地不相似处，要与天地相似。」又曰：「虚空中都是这个道理，圣人便随事物上做出来。」又曰：「如今识得个大原了，便见得事事物物都从本根上发出来。如一个大树，有个根株，便有许多芽蘩枝叶，牵一个则千百个皆动。」

因说「子在川上」章，问：「明道曰：『天地设位，而易行乎其中，只是敬也。敬则无间断。』也是这意思？」曰：「固是天地与圣人一般，但明道说得宽。」

问：「『见大水，必观焉』，是何意？」曰：「只川上之叹，恐是夫子本语。孟荀之言，或是传闻之讹。」

我未见好德如好色章

至之问：「『好德如好色』，此即大学『如好好色』之意，要得诚如此。然集注载卫灵公事，与此意不相应，何也？」曰：「书不是恁地读。除了灵公事，便有何发明？存灵公事在那上，便有何相碍？此皆没紧要。圣人当初只是恁地叹未见好德如那好色者。自家当虚心去看，又要反求思量，自己如何便是好德，如何便是好色，方有益。若只管去较量他，与圣人意思愈见差错。圣人言语，自家当如奴仆，只去随他，教住便住，教去便去。今却如与做师友一

般，只去与他校，如何得！大学之说，自是大学之意；论语之说，自是论语之意。论语只是说过去，尾重则首轻，这一头低，那一头昂。大学只将两句平头说去，说得尤力。如何要合两处意来做一说得！」蜀录作「林一之问」，文少异。

叔重问：「何谓招摇？」曰：「如翱翔。」

语之而不惰章

读「语之而不惰」，曰：「惟于行上见得他不惰。」

陈仲亨问：「『语之而不惰』，于甚处见得？」曰：「如『得一善，则拳拳服膺，而不失之矣』，『欲罢不能』，皆是其不惰处。」

问：「如何是不惰处？」曰：「颜子听得夫子说话，自然住不得。若他人听过了，半疑半信，若存若亡，安得不惰！」

问：「语之不惰。」曰：「看来『不惰』，只是不说没紧要底话，盖是那时也没心性说得没紧要底话了。」

子谓颜渊章

问：「未见其止。」曰：「如横渠之说，以为止是止于中，亦说得，但死而不活。盖是颜子未到那处，未到那成就结果处。盖颜子一个规模许多大，若到那收因结果，必有大段可观者也。」

苗而不秀章

徐问：「『苗而不秀，秀而不实』，何所喻？」曰：「皆是勉人入学如此。这个道理难当，只管恁地勉强去。『苗而不秀，秀而不实』，大概只说物有生而不到长养处，有长养而不到成就处。」

苗须是秀，秀须是实，方成。不然，何所用？学不至实，亦何所用？

后生可畏章

「『后生可畏』，是方进者也；『四五十而无闻』，是中道而止者也。」曰：「然。」

朱子语类卷第三十七

论语十九

子罕篇下

法语之言章

「法语之言」，「巽与之言」，巽，谓巽顺。与他说，都是教他做好事，如「有言逊于汝志」。重处在「不改、不绎」。圣人谓如此等人，与他说得也不济事，故曰：「吾末如之何也已！」

植说：「此章集注云：『法语，人所敬惮，故必从。然不改，则面从而已。』如汉武帝见汲黯之直，深所敬惮，至帐中可其奏，可谓从矣。然黯论武帝『内多欲而外施仁义』，岂非面从！集注云：『巽言无所乖忤，故必悦。然不绎，又不足以知其微意之所在。』如孟子论太王好色、好货，齐王岂不悦。若不知绎，则徒知古人所谓好色，不知其能使『内无怨女，外无旷夫』；徒知古人所谓好货，不知其能使『居者有积仓，行者有裹粮』。」先生因曰：「集注中举杨氏说，亦好。」

三军可夺帅章

志若可夺，则如三军之帅被人夺了。做官夺人志。志执得定，故不可夺；执不牢，也被物欲夺去。志真个是不可夺！

衣敝缁袍章

「衣敝缁袍」，是里面夹衣，有绵作胎底。

「衣敝缁袍」，也有一等人资质自不爱者。然如此人亦难得。

先生曰：「李闳祖云：『伎，是疾人之有；求，是耻己之无。』吕氏之说亦近此意。然此说又分晓。」

问「子路终身诵之」。曰：「是自有一般人，着破衣服在好衣服中，亦不管者。子路自是不把这般当事。」[莹田-玉]问：「子路却是能克治。如『愿车马，衣轻裘，与朋友共，敝之而无憾』。」曰：「子路自是恁地人，有好物事，犹要与众人共享了。上蔡论语中说管仲器小处一段，极好。」

问：「『子路终身诵之』，此子路所以不及颜渊处。盖此便是『愿车马，衣轻裘，与朋友共，敝之而无憾』底意思。然他将来自诵，便是『无那无伐善、施劳』意思。」曰：「所谓『终身诵之』，亦不是他矜伐。只是将这个做好底事，『终身诵之』，要常如此，便别无长进矣。」又问吕氏「贫与富交，强者必伎，弱者必求」之语。曰：「世间人见富贵底，不是心里妒嫉他，便羡慕他，只是这般见识尔！」

谢教问：「『子路终身诵之』，夫子何以见得终其身也？」曰：「只是以大势恁地。这处好，只不合自担当了，便止于此，便是自画。大凡十分好底事，纔自担，便也坏了，所谓『有其善，丧厥善』。」

道怕担了。「何足以臧！」

知者不惑章

「知者不惑。」真见得分晓，故不惑。

道夫问「仁者不忧」。曰：「仁者通体是理，无一点私心。事之来者虽无穷，而此之应者各得其度。所谓『建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑』，何忧之有！」骧。

「仁者不忧。」仁者，天下之公。私欲不萌，而天下之公在我，何忧之有！

或问：「『仁者不忧』，但不忧，似亦未是仁」。曰：「今人学问百种，只是要『克己复礼』。若能克去私意，日间纯是天理，自无所忧，如何不是仁。」

陈仲亨说「仁者不忧」，云：「此非仁体，只是说夫子之事。」先生曰：「如何又生出这一项情节！恁地，则那两句也须恁地添一说，始得。这只是统说。仁者便是不忧。」

「勇者不惧。」气足以助道义，故不惧。故孟子说：「配义与道，无是，馁也。」今有见得道理分晓而反慑怯者，气不足也。

或问「勇者不惧」，举程子「明理可以治惧」之说。曰：「明理固是能勇，然便接那『不惧』未得，盖争一节在，所以圣人曰：『勇者不惧。』」

李闳祖问：「论语所说『勇者不惧』处，作『有主则不惧』。恐『有主』字明『勇』字不出。」曰：「也觉见是如此。多是一时间下字未稳，又且恁地备员去。」因云：「前辈言，解经命字为难。近人解经，亦间有好处，但是下语亲切，说得分晓。若前辈所说，或有不小故分晓处，亦不好。如近来耿氏说易『女子贞不字』。伊川说作『字育』之『字』。耿氏说作『许嫁笄而字』之『字』，言『女子贞不字』者，谓其未许嫁也，却与昏媾之义相通，亦说得有理。」又云：「伊川易亦有不分晓处甚多。如『益之，用凶事』，作凶荒之『凶』，直指刺史、郡守而言。在当时未见有刺史、郡守，岂可以此说。某谓『益之，用凶事』者，言人臣之益君，是责难于君之时，必以危言鲠论恐动其君而益之，虽以中而行，然必用圭以通其信。若不用圭而通，又非忠以益于君也。」

行夫说「仁者不忧」一章。曰：「『勇者不惧』，勇是一个果勇必行之意，说『不惧』也易见。『知者不惑』，知是一个分辨不乱之意，说『不惑』也易见。惟是仁如何会不忧？这须思之。」行夫云：「仁者顺理，故不忧。若只顺这道理做去，自是无忧。」曰：「意思也是如此，更须细思之。」久之，行夫复云云。曰：「毕竟也说得粗。仁者所以无忧者，止缘仁者之心便是一个

道理。看是甚么事来，不问大小，改头换面来，自家此心各各是一个道理应副去。不待事来，方始安排，心便是理了。不是方见得道理合如此做，不是方去恁地做。」恪录别出。

蔡行夫问「仁者不忧」一章。曰：「知不惑，勇不惧，却易理会。『仁者不忧』，须思量仁者如何会不忧。」蔡云：「莫只是无私否？」方子录云：「或曰：『仁者无私心，故乐天而不忧。』」曰：「固是无私。然所以不忧者，须看得透，方得。」杨至之云：「是人欲净尽，自然乐否？」曰：「此亦只是貌说。」洪庆问：「先生说是如何？」曰：「仁者心便是理，看有甚事来，便有道理应他，所以不忧。方子录云：『仁者理即是心，心即是理。有一事来，便有一理以应之，所以无忧。』」恪录一作：「仁者心与理一，心纯是这道理。看甚么事来，自有这道理在处置他，自不烦恼。」人所以忧者，只是卒然遇事，未有一个道理应他，便不免有忧。」恪录一作：「今人有这事，却无道理，便处置不来，所以忧。」从周录云：「人所以有忧者，只是处未得。」

方毅父问：「『知者不惑』，明理便能无私否？」曰：「也有人明理而不能去私欲者。然去私欲，必先明理。无私欲，则不屈于物，故勇。惟圣人自诚而明，可以先言仁，后言知。至于教人，当以知为先。」时举少异。

先生说「知者不惑」章：「惟不惑不忧，便生得这勇来。」

问「知者不惑」章。曰：「有仁、知而后有勇，然而仁、知又少勇不得。盖虽曰『仁能守之』，只有这勇方能守得到头，方能接得去。若无这勇，则虽有仁、知、少间亦恐会放倒了。所以中庸说『仁、知、勇三者』。勇，本是个没紧要底物事。然仁、知不是勇，则做不到头，半途而废。」

或问：「『仁者不忧，知者不惑，勇者不惧』，何以与前面『知者不惑，仁者不忧，勇者不惧』，次序不同？」曰：「成德以仁为先，进学以知为先，此诚而明，明而诚也。」「中庸言三德之序如何？」曰：「亦为学者言也。」问：「何以勇皆在后？」曰：「末后做工夫不退转，此方是勇。」

或问：「人之所以忧、惑、惧者，只是穷理不尽，故如此。若穷尽天下之理，则何忧何惧之有？因其无所忧，故名之曰仁；因其无所惑，故名之曰知；因其无所惧，故名之曰勇。不知二说孰是？」曰：「仁者随所寓而安，自是不忧；知者所见明，自是不惑；勇者所守定，自是不惧。夫不忧、不惑、不惧，自有次第。」或曰：「勇于义，是义理之勇。如孟施舍、北宫黜，皆血气之勇。」人杰录云：「或曰：『勇是勇于义，或是武勇之勇？』」曰：『大概统言

之，如孟施舍北宫黝，皆血气之勇。」曰：「三者也须穷理克复，方得。只如此说，不济事。」

问：「『知者不惑』，集注：『知以知之，仁以守之，勇以终之。』看此三句，恐知是致知、格物，仁是存养，勇是克治之功。」先生首肯，曰：「是。勇是持守坚固。」问：「中庸『力行近乎仁』，又似『勇者不惧』意思。」曰：「交互说，都是。如『或生而知之，或学而知之，或困而知之』，三知都是知；『或安而行之，或利而行之，或勉强而行之』，三行都是仁；『好学近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇』，三近都是勇。」宙。

可与共学章

「可与共学」，有志于此；「可与适道」，已看见路脉；「可与立」，能有所立；「可与权」，遭变事而知其宜，此只是大纲如此说。

问「可与适道」章。曰：「这个只说世人可与共学底，未必便可与适道；可与适道底，未必便可与立；可与立底，未必便可与权。学时，须便教可适道；适道，便更教立去；立，便须教权去。」

或问：「『可与立』，是如『嫂溺不通问』；『可与权』，是『嫂溺援之以手』？」曰：「然。」

问：「权，地位如何？」曰：「大贤已上。」

权，是称量教子细着。

问：「权便是义否？」曰：「权是用那义底。」问：「中便是时措之宜否？」曰：「以义权之，而后得中。义似称，权是将这称去称量，中是物得其平处。」

经自经，权自权。但经有不可行处，而至于用权，此权所以合经也，如汤、武事，伊、周事，嫂溺则援事。常如风和日暖，固好；变如迅雷烈风。若无迅雷烈风，则都旱了，不可以为常。

苏宜久问「可与权」。曰：「权与经，不可谓是一件物事。毕竟权自是权，经自是经。但非汉儒所谓权变、权术之说。圣人之权，虽异于经，其权亦是事体到那时，合恁地做，方好。」时举同。

「可与立，未可与权」，亦是甚不得已，方说此话。然须是圣人，方可与权。若以颜子之贤，恐也不敢议此。「磨而不磷，涅而不缁。」而今人才磨便磷，才涅便缁，如何更说权变？所谓「未学行，先学走」也。

先生因说：「『可与立，未可与权』，权处是道理上面更有一重道理。如君子小人，君子固当用，小人固当去。然方当小人进用时，猝乍要用君子，也未得。当其深根固蒂时，便要去他，即为所害。这里须斟酌时宜，便知个缓急深浅，始得。」或言：「本朝人才过于汉唐，而治效不及者，缘汉唐不去攻小人，本朝专要去小人，所以如此。」曰：「如此说，所谓『内君子，外小人』，古人且胡乱恁地说，不知何等议论！永嘉学问专去利害上计较，恐出此。」又曰：「『正其谊不谋其利，明其道不计其功。』正其谊，则利自在；明其道，则功自在。专去计较利害，定未必有利，未必有功。」

叔重问：「程子云：『权者，言称锤之义也。何物以为权？义是也。然也只是说到义。义以上更难说，在人自看如何。』此意如何看？」曰：「此如有人犯一罪，性之刚者以为可诛，性之宽者以为可恕，概之以义，皆未是合宜。此则全在权量之精审，然后亲审不差。欲其权量精审，是他平日涵养本原，此心虚明纯一，自然权量精审。伊川常云：『敬以直内，则义以方外；义以为质，则礼以行之。』」

问经、权之别。曰：「经与权，须还他中央有个界分。如程先生说，则无界分矣。程先生『权即经』之说，其意盖恐人离了经，然一滚来滚去，则经与权都鹞突没理会了。」又问：「权是称锤也。称衡是经否？」曰：「这个以物譬之，难得亲切。」久之，曰：「称得平，不可增加些子，是经；到得物重衡昂，移退是权，依旧得平，便是合道，故反经亦须合道也。」

问经、权。曰：「权者，乃是到这地头，道理合当恁地做，故虽异于经，而实亦经也。且如冬月便合着绵向火，此是经。忽然一日暖，则亦须使扇，当风坐，此便是权。伊川谓『权只是经』，意亦如此。但说『经』字太重，若偏了。汉儒『反经合道』之说，却说得『经、权』两字分晓。但他说权，遂谓反了经，一向流于变诈，则非矣。」

用之问：「『权也者，反经而合于道』，此语亦好。」曰：「若浅说，亦不妨。伊川以为权便是经。某以为反经而合于道，乃所以为经。如征伐视揖逊，放废视臣事，岂得是常事？但终是正也。」

或问：「伊川云：『权即是经。』汉儒云：『反经合道。』其说如何？」曰：「伊川所说权，是说这处合恁地做，便是正理，须是晓得他意。汉儒语亦未十分有病，但他意却是横说，一向不合道理，胡做了。」又曰：「『男女授受不亲』，是常经合恁地。『嫂溺，援之以手』，亦是道理合恁地，但不是每常底道理了。譬如冬月衣裘附火，是常理也。忽然天气做热，便须衣夹挥扇，然便不是每常底常理了。公羊就宋人执祭仲处，说得权又怪异了。」又曰：「经是已定之权，权是未定之经。」

吴伯英问：「伊川言『权即是经』，何也？」曰：「某常谓不必如此说。孟子分明说：『男女授受不亲，礼也；嫂溺援之以手者，权也。』权与经岂容无辨！但是伊川见汉儒只管言反经是权，恐后世无忌惮者皆得借权以自饰，因有此论耳。然经毕竟是常，权毕竟是变。」又问：「某欲以『义』字言权，如何？」曰：「义者，宜也。权固是宜，经独不宜乎？」

问：「经、权不同，而程子云：『权即经也。』」曰：「固是不同：经是万世常行之道，权是不得已而用之，大概不可用时多。」又曰：「权是时中，不中，则无以为权矣。」赐。

或问：「『反经合道』之说，程先生不取，乃云『不必说权，权即是经』，如何？」曰：「某常以为程先生不必如此说，是多说了。经者，道之常也；权者，道之变也。道是个统体，贯乎经与权。如程先生之说，则鹮突了。所谓经，众人与学者皆能循之；至于权，则非圣贤不能行也。」

或有书来问经、权。先生曰：「程子固曰：『权即经也。』人须着子细看，此项大段要子细。经是万世常行之道，权是不得已而用之，须是合义也。如汤放桀，武王伐纣，伊尹放太甲，此是权也。若日日时时用之，则成甚世界了！」或云：「权莫是中否？」曰：「是此一时之中。不中，则无以为权矣。然舜禹之后六七百年方有汤；汤之后又六七百年方有武王。权也是难说。故夫子曰：『可与立，未可与权。』到得可与权时节，也是地位太煞高了也。」

或问经与权之义。曰：「公羊以『反经合道』为权，伊川以为非。若平看，反经亦未为不是。且如君臣兄弟，是天地之常经，不可易者。汤武之诛桀纣，却是以臣弑君；周公之诛管蔡，却是以弟杀兄，岂不是反经！但时节到这里，道理当恁地做，虽然反经，却自合道理。但反经而不合道理，则不可。若

合道理，亦何害于经乎！」又曰：「合于权，便是经在其中。」正甫谓：「『权、义举而皇极立』，权、义只相似。」曰：「义可以总括得经、权，不可将来对权。义当守经，则守经；义当用权，则用权，所以谓义可以总括得经、权。若可权、义并言，如以两字对一字，当云『经、权举』乃可。伊川曰：『惟义无对。』伊川所谓『权便是经』，亦少分别。须是分别经、权自是两物；到得合于权，便自与经无异，如此说乃可。」

问：「『可与立』，如何是立？」曰：「立，是见得那正当底道理明白了，不为事物所迁惑。」又问：「程子谓『权只是经』，先生谓：『以孟子援嫂之事例之，则权与经亦当有辨。』莫是经是一定之理，权则是随事以取中；既是中，则与经不异否？」曰：「经，是常行道理。权，则是那常理行不得处，不得已而有所通变底道理。权得其中，固是与经不异，毕竟权则可暂而不可常。如尧舜揖逊，汤武征诛，此是权也，岂可常行乎！观圣人此意，毕竟是未许人用『权』字。学者须当先理会这正底道理。且如朝廷之上，辨别君子小人，君子则进之，小人则去之，此便是正当底道理。今人不去理会此，却说小人亦不可尽去，须放他一路，不尔，反能害人。自古固有以此而济事者，但终非可常行之理。若是君子小人常常并进，则岂可也？」

亚夫问「可与立，未可与权」。曰：「汉儒谓『反经合道』为权；伊川说『权是经所不及者』。权与经固是两义，然论权而全离乎经，则不是。盖权是不常用底物事。如人之病，热病者当服叙药，冷病者当服热药，此是常理。然有时有热病，却用热药去发他病者；亦有冷病，却用冷药去发他病者，此皆是不可常论者。然须是下得是方可。若有毫厘之差，便至于杀人，不是则剧。然若用得是，便是少他不得，便是合用这个物事。既是合用，此权也，所以为经也。大抵汉儒说权，是离了个经说；伊川说权，便道权只在经里面。且如周公诛管蔡，与唐太宗杀建成元吉，其推刃于同气者虽同，而所以杀之者则异。盖管蔡与商之遗民谋危王室，此是得罪于天下，得罪于宗庙，盖不得不诛之也。若太宗，则分明是争天下。故周公可以谓之权，而太宗不可谓之权。孟子曰：『有伊尹之志则可，无伊尹之志则篡也。』故在伊尹可以谓之权，而在他人则不可也。权是最难用底物事，故圣人亦罕言之。自非大贤以上，自见得这道理合是恁地，了不得也。」

因论「经、权」二字，曰：「汉儒谓『权者，反经合道』，却是权与经全然相反；伊川非之，是矣。然却又曰『其实未尝反经』，权与经又却是一个，略无分别。恐如此又不得。权固不离于经，看『可与立，未可与权』，及孟子『嫂溺援之以手事』，毫厘之间，亦当有辨。」文蔚曰：「经是常行之理，权是适变处。」曰：「大纲说，固是如此。要就程子说中分别一个异同，须更精微。」文蔚曰：「权只是经之用。且如称衡有许多星两，一定而不可易。权往

来称物，使轻重恰好，此便是经之用。」曰：「亦不相似。大纲都是，只争些子。伊川又云：『权是经所不及者。』此说方尽。经只是一个大纲，权是那精微曲折处。且如君仁臣忠，父慈子孝，此是经常之道，如何动得！其间有该不尽处，须是用权。权即细密，非见理大段精审，不能识此。『可与立』，便是可与经，却『未可与权』，此见经权毫厘之间分别处。庄子曰：『小变而不失其大常。』」或曰：「庄子意思又别。」曰：「他大概亦是如此，但未知他将甚做大常。」彙录别出。

经与权之分，诸人说皆不合。曰：「若说权自权，经自经，不相干涉，固不可。若说事须用权，经须权而行，权只是经，则权与经又全无分别。观孔子曰『可与立，未可与权』；孟子曰『嫂溺援之以手』，则权与经须有异处。虽有异，而权实不离乎经也。这里所争只毫厘，只是诸公心粗，看不子细。伊川说：『权只是经』，恐也未尽。尝记龟山云：『权者，经之所不及。』这说却好。盖经者只是存得个大法，正当底道理而已。盖精微曲折处，固非经之所能尽也。所谓权者，于精微曲折处曲尽其宜，以济经之所不及耳。所以说『中之为贵者权』，权者即是经之要妙处也。如汉儒说『反经合道』，此语亦未甚病。盖事也有那反经底时节，只是不可说事事要反经，又不可说全不反经。如君令臣从，父慈子孝，此经也。若君臣父子皆如此，固好。然事有必不得已处，经所行不得处，也只得反经，依旧不离乎经耳，所以贵乎权也。孔子曰：『可与立，未可与权。』立便是经。『可与立』，则能守个经，有所执立矣，却说『未可与权』。以此观之，权乃经之要妙微密处。非见道理之精密、透彻、纯熟者，不足以语权也。」又曰：「庄子曰『小变而不失其大常』，便是经权之别。」或曰：「恐庄子意思又别。」曰：「他大概亦是如此，只不知他把甚么做大常。」又云：「事有缓急，理有小大，这样处皆须以权称之。」们问：「『子莫执中。』程子之解经便是权，则权字又似海说。如云『时措之宜』，事事皆有自然之中，则似事事皆用权。以孟子『嫂溺援之以手』言之，则『权』字须有别。」曰：「『执中无权』，这『权』字稍轻，可以如此说。『嫂溺援之以手』之权，这『权』字却又重，亦有深浅也。」

问：「伊川谓『权只是经』，如何？」曰：「程子说得却不活络。如汉儒之说权，却自晓然。晓得程子说底，得知权也是常理；晓不得他说底，经权却鹮突了。某之说，非是异程子之说，只是须与他分别，经是经，权是权。且如『冬日则饮汤，夏日则饮水』，此是经也。有时天之气变，则冬日须着饮水，夏日须着饮汤，此是权也。权是碍着经行不得处，方使用得，然却依前是常理，只是不可数数用。如『舜不告而娶』，岂不是怪差事？以孟子观之，那时合如此处。然使人人不告而娶，岂不乱大伦？所以不可常用。」赐。夔孙录详，别出。

问经、权。曰：「『冬日则饮汤，夏日则饮水』，此是经也。有时行不得处，冬日须饮水，夏日则饮汤，此是权也。此又依前是经。但经是可常之理，权是碍着经行不得处，方始用权。然当那时却是常理。如「舜不告而娶」，是个怪差底事。然以孟子观之，却也是常理。只是不可常用。如人人不告而娶，大伦都乱了！因推说汤武事。伊川说『权却是经』，却说得死了，不活。如某说，非是异伊川说，即是须为他分别，经是经，权是权。如汉儒反经之说，却经、权晓然在眼前。伊川说，晓得底却知得权也是常理，晓不得底却鹞突了。如大过卦说：『道无不中，无不常。圣人有小过，无大』某谓不须恁地说，圣人既说有大大过，直是有此事。但云『大过亦是常理』，则得。因举晋州蒲事，云：「某旧不晓文定之意。后以问其孙伯逢。他言此处有意思，但难说出。如左氏分明有称晋君无道之说。厉公信有罪，但废之可也。栾书中行偃直杀之则不是。然毕竟厉公有罪，故难说出。后必有晓此意者。」

问：「『可与立，未可与权』，看来『权』字亦有两样。伊川以权只是经，盖每日事事物物上称量个轻重处置，此权也，权而不离乎经也。若论尧舜禅逊，汤武放伐，此又是大底权，是所谓『反经合道』者也。」曰：「只一般，但有小大之异耳。如尧舜之禅逊是逊，与人逊一盆水也是逊；汤武放伐是争，争一个弹丸也是争。康节诗所谓『唐虞玉帛烟光紫，汤武干戈草色萋』，大小不同而已矣。『尧夫非是爱吟诗』，正此意也。伊川说『经、权』字，将经做个大底物事，经却包得那个权，此说本好。只是据圣人说『可与立，未可与权』，须是还他是两个字，经自是经，权自是权。若如伊川说，便用废了那『权』字始得。只是虽是权，依旧不离那经，权只是经之变。如冬日须向火，忽然一日大热，须着使扇，这便是反经。今须是晓得孔子说，又晓伊川之说，方得。若相把做一说，如两脚相并，便行不得。须还他是两只脚，虽是两只，依旧是脚。」又曰：「若不是大圣贤用权，少间出入，便易得走作。」

恭父问「可与立，未可与权」。曰：「『可与立』者，能处置得常事；『可与权』者，即能处置得变事。虽是处变事，而所谓处置常事，意思只在『井以辨义，巽以行权』。此说义与权自不同。汉儒有反经之说，只缘将论语下文『偏其反而』误作一章解，故其说相承曼衍。且看集义中诸儒之说，莫不连下文。独是范纯夫不如此说，苏氏亦不如此说，自以『唐棣之华』为下载。程子所说汉儒之误，固是如此。要之，『反经合道』一句，细思之亦通。缘『权』字与『经』字对说。纔说权，便是变却那个，须谓之反可也。然虽是反那经，却不悖于道；虽与经不同，而其道一也。因知道伊川之说，断然经自是经，权亦是经，汉儒反经之说不是。此说不可不知。然细与推考，其言亦无害，此说亦不可不知。『义』字大，自包得经与权，自在经与权过接处。如事合当如此区处，是常法如此，固是经；若合当如此，亦是义当守其常。事合当如此区处，却变了常法恁地区处，固是权；若合当恁地，亦是义当通其变。文

中子云：『权义举而皇极立。』若云『经、权举』，则无害。今云『权、义举』，则『义』字下不得。何故？却是将义来当权。不知经自是义，权亦是义，『义』字兼经、权而用之。若以义对经，恰似将一个包两物之物，对着包一物之物。」行夫云：「经便是权。」曰：「不是说经便是权。经自是经，权自是权。但是虽反经而能合道，却无背于经。如人两脚相似，左脚自是左脚，右脚自是右脚，行时须一脚先，一脚后，相待而行，方始行得。不可将左脚便唤做右脚，右脚便唤做左脚。系辞既说『并以辨义』，又说『并居其所而迁』。井是不可动底物事，水却可随所汲而往。如道之正体却一定于此，而随事制宜，自莫不当。所以说『并以辨义』，又云：『并居其所而迁。』」

唐棣之华章

问「唐棣之华，偏其反而」。曰：「此自是一篇诗，与今常棣之诗别。常，音裳。尔雅：『棣，移，似白杨，江东呼夫移。常棣，棣，子如樱桃可食。』自是两般物。此逸诗，不知当时诗人思个甚底。东坡谓『思贤而不得之诗』，看来未必是思贤。但夫子大概止是取下面两句云：『人但不思，思则何远之有！』初不与上面说权处是一段。『唐棣之华』而下，自是一段。缘汉儒合上文为一章，故误认『偏其反而』为『反经合道』，所以错了。晋书于一处引『偏』字作『翩』，『反』作平声，言其花有翩反飞动之意。今无此诗，不可考据，故不可立为定说。」

或问「未之思也，夫何远之有」一章。时举因云：「人心放之甚易，然反之亦甚易。」曰：「反之固易，但恐不能得他久存尔。」

朱子语类卷第三十八

论语二十

乡党篇

总论

乡党记圣人动容周旋，无不中礼。

如乡党说圣人容色处，是以有事观圣人；如言『燕居申申、夭夭』，是以无事时观圣人。学者于此，又知得圣人无时无处而不然。

乡党一篇，自「天命之谓性」至「道不可须臾离也」，皆在里面。许多道理，皆自圣人身上迸出来。惟圣人做得甚分晓，故门人见之熟，是以纪之详也。

问：「看论语，及乡党之半。」曰：「觉公看得浅，未甚切己。终了乡党篇，更须从头温一许多说话，尽在集注中。」

问贺孙：「读乡党已终，觉得意思如何？」曰：「见得段段都是道理合着如此，不如此定不得。纔有些子不如此，心下便不安。」曰：「圣贤一句是一个道理，要得教人识着，都是要人收拾已放之心。所谓『学问之道无他，求其放心而已』，非是学问只在求放心，非把求放心为学问工夫，乃是学问皆所以求放心。如『诗三百，一言以蔽之，曰「思无邪」』，大要皆欲使人『思无邪』而已。」

第一节乡党、宗庙、朝廷言貌不同。

看乡党篇，须以心体之。「孔子于乡党，恂恂如也，似不能言者。」如何是「似不能言者」？「宗庙、朝廷，便便言，唯谨。」如何是「便便言唯谨」？「朝，与下大夫言，侃侃如也；与上大夫言，誾誾如也。」如何是「侃侃」？如何是「誾誾」？义刚录云：「看乡党一篇，须是想象他恂恂是如何，誾誾是如何，不可一滚看。」

问：「先生解『侃侃、誾誾』四字，不与古注同。古注以侃侃为和乐，誾誾为中正。」曰：「『衍』字乃训和乐，与此『侃』字不同。说文以侃为刚直。后汉书中亦云『侃然正色』。誾誾是『和说而诤』，此意思甚好。和说则不失事上之恭，诤则又不失自家义理之正。」

或问乡党如恂恂侃侃之类。曰：「如此类，解说则甚易。须是以心体之，真自见个气象始得。」士毅。

问：「『孔子于乡党，恂恂如也，似不能言者。』或有大是非利害，似不可不说。所谓『似不能言者』，恐但当以卑逊为主，所以说『似不能言』。」曰：「不是全不说。但较之宗庙、朝廷，为不敢多说耳。」问：「『其在宗庙、朝廷』，集注云：『宗庙，礼法之所在。』在宗庙则『每事问』，固是礼法之所在，不知圣人还已知之而犹问，还以其名物制度之非古而因订之？」曰：「便是这处，某尝道是孔子初仕时如此。若初来问一番了，后番番来，番番问，恐不如此。『孰谓鄫人之子知礼乎？』呼曰『鄫人之子』，是与孔子父相识者有此语，多应是孔子初年。」

第二节在朝廷事上、接下不同。

亚夫问「朝，与下大夫言，侃侃如也；与上大夫言，誾誾如也」。曰：「侃侃，是刚直貌。以其位不甚尊，故吾之言可得而直遂。至于上大夫之前，则虽有所诤，必须有含蓄不尽底意思，不如侃侃之发露得尽也。『闵子侍侧』一章，义亦如此。」

问：「注云：『侃侃，刚直。』『誾誾』，是『和悦而诤』。不知诤意思如何？」曰：「说道和悦，终不成一向放倒了。到合辨别处，也须辨别，始得。内不失其事上之礼，而外不至于曲从。如古人用这般字，不是只说字义，须是想象这意思是如此。如『恂恂』，皆是有此意思，方下此字。如史记云：『鲁道之衰，洙泗之间断断如也。』「断」、「誾」，字同。这正见『和悦而诤』底意思。当道化盛时，斑白者不提挈，不负载于道路，少壮者代其事。到周衰，少壮者尚欲执其任，而老者自不肯安，争欲自提挈，自负载，此正是『和悦而诤』。」

「『誾誾』，说文云：『和悦而诤。』看得字义是一难底字，缘有争义。汉志『洙泗之间断断』，义一同两齿相断。」

汉书，诸尚书争一件事，其中有云：「誾誾侃侃，得礼之容。緘默邪心，非朝廷福。」

第三节为君摈相。

问「宾不顾矣」。曰：「古者宾退，主人送出门外，设两拜，宾更不顾而去。国君于列国之卿大夫亦如此。」

问：「『君召使摈』，摈如其命数之半。如上公九命，则摈者五人，以次传命。」曰：「古者摈介之仪甚烦。如九命摈五人，介则如命数，是九人。宾主相见，自摈以下列两行，行末相近。如主人说一句，主人之摈传许多摈者讫，又交过末介传中介，直至宾之上介，方闻之宾。」

古者相见之礼，主人有摈，宾有介。宾传命于上介，上介传之次介，次介传之末介，末介传之末摈，末摈传之次摈，次摈传之上摈，上摈传之主人，然后宾主方相见。又曰：「看来古人大故淳朴。人君出命不甚会说话，所以着人代他说话。」

植举注云：「『揖左人，则左其手；揖右人，则右其手。』揖左人，传命出也；揖右人，传命入也。」曰：「然。」

集注引晁氏说，谓孔子无使摈执圭之事。正淳曰：「定公十年夹谷之会，孔子相，恐即摈相之相。」曰：「相自是相，摈自是摈。相是相其礼仪。摈是传道言语，故摈用命数之半，以次传说。」今集注无。

第四节在朝之容。

「立不中门，行不履闑。」注云「枅闑之间，由闑右，不践闑」，只是自外入。右边门中，乃君出入之所。闑，如一木拄门，如今人多用石墩当两门中。臣傍闑右边出入。此「右」字，自内出而言。

枅，如今鞦头相似。闑，当中碍门者，今城门有之。古人常揜左扉。人君多出在门外见人，所以当枅闑之间为君位。

问：「『立不中门。』或问谓『门之左右扉各有中』，其制可考否？」曰：「门之中有闑，扉之两旁有枅。枅、闑之间，即中。古人常闑左扉，所谓中门者，谓右扉之中也。」

萧问：「『过位，色勃如也。』『位，谓门屏之间，人君宁立之处。』」曰：「古今之制不同，今之朝仪，用秦制也。古者朝会，君臣皆立，故史记谓『秦王一旦揖宾客，而不立朝』。君立于门屏之间。屏者，乃门间萧墙也。今

殿门亦设之。三公九卿以下，设位于廷中，故谓之『三槐、九棘』者，廷中有树处，公卿位当其下也。」

「过位。」注云：「君之虚位，谓门屏之间。」曰：「如今人厅门之内，屏门之外，似周礼所谓『外朝』也。」

问「复其位，蹶蹶如也」。曰：「此是到末梢又结算则个。若众人到末梢，便撒了。圣人则始乎敬，终乎敬，故到末梢，又整顿则个。」

第五节为君聘。

「上如揖，下如授」，旧说亦好。但此方说升堂时，其容如此。既升堂纳圭于君前，即不复执之以下，故说做下堂不得，所以只用平衡之说言之。上下，谓执圭之高低也。

「执圭，上如揖，下如授。」前辈多作上阶之「上」，下阶之「下」。其实既下则已不用笏，往往授介者。只是高不过于揖，故如揖；下不低于授，故如授。

「享礼有容色。」曰：「聘但以圭。至享，则更用圭璧、庭实。」

问聘享之礼。曰：「正行聘礼毕，而后行享礼。聘，是以命圭通信。少间，仍旧退还命圭。享，是献其圭璧琮璜，非命圭也。币皮舆马之类，皆拜跪以献，退而又以物献其夫人，凡三四次方毕。所献之物皆受，但少间别有物回之。」又问庭实。曰：「皮币舆马，皆陈之于庭实。私覿，是所遣之大夫，既以君命行聘享之礼毕，却行私礼参见他国之君也。」

「『飧礼有容色』，仪礼谓『发气满容』，何故如此？」曰：「聘是初见时，故其意极于恭肃。既聘而享，则用圭璧以通信，有庭实以将其意，比聘时渐纾也。」聘礼篇。

「私覿愉愉。」曰：「聘者享礼，乃其君之信。私覿，则聘使亦有私礼物，与所聘之国君及其大臣。」

第六节衣服之制。

「君子不以绀緌饰，红紫不以为褻服。」今反以红紫为朝服。

绀是而今深底鸦青色。

「绀深青扬赤色。」扬，浮也。

问：「『緌以饰练服』，緌是绛色。练服是小祥后丧服，如何用绛色以为饰？」曰：「便是不可晓。此个制度差异。绛是浅红色；绀是青赤色，如今之闪青也。」

问：「红紫『且近于妇人女子之服』。不知古之妇人女子亦多以红紫为服否？」曰：「此亦不可知，但据先儒如此说耳。」

蒨纁绛朱，此红之染数，一入为蒨，再入为纁，三入为绛，四入为朱。

「当暑袷絺绤，必表而出之」，与「蒙彼绉絺」，有两说。

「裘，乃纯用兽皮，而加里衣，如今之貂裘。」或问狐白裘。曰：「是集众狐为之。」

第七节谨斋事。

「明衣」即是个布衫。「长一身有半」，欲蔽足尔。又曰：「即浴衣也。见玉藻注。」

问：「『「变食」，谓不饮酒，不茹荤。』而今之致斋者有酒，何也？」曰：「饮酒非也。但礼中亦有『饮不至醉』之说。」

问「斋必变食」。曰：「荤，是不食五辛。」

第八节饮食之制。

一言一语，一动一作，一坐一立，一饮一食，都有是非。是底便是天理，非底便是人欲。如孔子「失饪不食，不时不食，割不正不食，不多食」，无非天理。如口腹之人，不时也食，不正也食，失饪也食，便都是人欲，便都是逆天理。如只吃得许多物事，如不当吃，纔去贪吃不住，都是逆天理。看道理只管进，只管细，便好。只管见上面，只管有一重，方好。如一物相似，剥一重，又剥一重；又有一重，又剥一重；剥到四五重，剥得许多皮壳都尽，方见真实底。今人不是不理会道理，只是不肯子细，只守着自底便了，是是非非，一向都没分别。如诋淫邪遁之辞，也不消得辨；便说道是他自陷，自蔽，自如此，且恁地和同过，也不妨。

问：「『割不正不食』，与『席不正不坐』，此是圣人之心纯正，故日用间纔有不正处，便与心不相合，心亦不安。」曰：「圣人之心，无毫厘之差。谓如事当恁地做时，便硬要恁地做。且如『不得其酱不食』，这一物合用酱而不得其酱，圣人宁可不吃，盖皆欲得其当然之则故也。」又问：「注云：『精，凿也。』」曰：『是插教那米白着。』

「不得其酱不食。」「其」字正紧要。「其酱」，如「鱼脍芥酱」之类。

「不得其酱」，如今所谓酱。如礼记内则中有数般酱，随所用而不同。

「肉虽多，不使胜食」非特肉也，凡蔬果之类，皆不可胜食

第十节居乡。

问：「『乡人雉，朝服而立于阼阶。』集注云：『庶其依己而安。』或云，存室神，盖五祀之属。子孙之精神，即祖考之精神，故祖考之精神依于己。若门、行、户、灶之属，吾身朝夕之所出处，则鬼神亦必依己而存。」曰：「然。一家之主，则一家之鬼神属焉；诸侯守一国，则一国鬼神属焉；天子有天下，则天下鬼神属焉。看来为天子者，这一个神明是多少大，如何有些子差忒得！若纵欲无度，天上许多星辰，地下许多山川，如何不变怪！」蔡云：「子陵足加帝腹，便见客星侵帝座。」曰：「『殷之未丧师，克配上帝。』纣未做不好时，便与天相配，是甚细事！」

第十一节与人交之诚意。

苏实问「问人于他邦，再拜而送之」。曰：「古人重此礼，遣使者问人于他邦，则主人拜而送之，从背脊后拜。」潘子善因言：「浙中若纳妇嫁娶盛礼时，遣人入传语婚姻之家，亦拜送之。至反命，则不拜也。」

问：「『康子馈药，拜而受之。』看此一事，见圣人应接之间，义理发见，极其周密。」曰：「这般所在，却是龟山看得子细，云：『大夫有赐，拜而受之，礼也；未达不敢尝，所以慎疾；必告之，直也。直而有礼，故其直不绞。』龟山为人粘泥，故说之较密。」

第十二节事君之礼。

「君祭先饭」。寻常则主人延客祭，如世俗出生之类。今侍食于君，君祭则臣先自吃饭，若为君尝食然，不敢当客礼也。膳人取那饮食来，请君祭。

问：「『疾，君视之』，方东首。常时首当在那边？礼记白云寝常当东首矣。平时亦欲受生气，恐不独于疾时为然。」曰：「常时多东首，亦有随意卧时如记云：『请席何向，请衽何趾。』这见得有随意向时然多是东首，故玉藻云『居常当户，寝常东首』也。常寝于北牖下，君问疾，则移南牖下。」

问病者居北牖之义。曰：「是就北牖下安床睡。因君来，故迁之南牖下，使以南面视己耳。」

第十三节交朋友之义。

问：「『朋友死，无所归，曰：『于我殡。』朋友之馈，非祭肉不拜。』朋友之义，固当如此。后世同志者少，而泛然交处者多，只得随其浅深厚薄，度吾力量为之，宁可过厚，不可过薄。」曰：「朋友交游固有浅深。若泛然之交，一一要周旋，也不可。于自家情分稍厚，自着如此。须是情文相称，若泛泛施之，却是曲意徇物。古人于这般所在自分明。如『交友称其信也，执友称其仁也』，自有许多样。又如，于『师，吾哭诸寝；朋友，哭诸寝门之外；所知，哭于野』，恩义自有许多」

第十四节容貌之变。

问：「记云：『若有疾风、迅雷、甚雨，虽夜必兴，衣服冠而坐。』看来不如此，定是不安。但有终日之雷，终夜之雨，如何得常如此？」曰：「固当常如此，但亦主于疾风、迅雷、甚雨。若平底雷风雨，也不消如此。」问：「当应接之际，无相妨否？」曰：「有事也只得应。」

第十五节升车之容。

立之说「车中不内顾」一章。曰：「『立视五雉，式视马尾。』盖雉是车轮一转之地，车轮高六尺，围三径一，则阔丈八，五转则正为九丈矣。立视虽远，亦不过此。」

朱子语类卷第三十九

论语二十一

先进篇上

先进于礼乐章

立之问：「先进、后进，于礼乐文质何以不同？」曰：「礼，只是一个礼，用得自不同。如升降揖逊，古人只是诚实依许多威仪行将去，后人便自做得一般样忒好看了。古人只是正容谨节，后人便近于巧言、令色。乐，亦只是一个乐，亦是用处自不同。古乐不可得而见矣。只如今人弹琴，亦自可见。如诚实底人弹，便雍容平淡，自是好听。若弄手弄脚，撰出无限不好底声音，只见繁碎耳。」因论乐：「黄钟之律最长，应钟之律最短，长者声浊，短者声清。十二律旋相为宫，宫为君，商为臣。乐中最忌臣陵君，故有四清声。如今响板子有十六个，十二个是正律，四个是四清声。清声是减一律之半。如应钟为宫，其声最短而清。或蕤宾为商，则是商声高似宫声，是为臣陵君，不可用；遂乃用蕤宾律减半为清声以应之。虽然减半，然只是此律，故亦自能相应

也。此是通典载此一项。徽宗朝作大晟乐，其声是一声低似一声，故其音缓散。太祖英明不可及。当王朴造乐时，闻其声太急，便令减下一律，其声遂平。」

问：「『先进于礼乐』，此礼乐还说宗庙、朝廷以至州、闾、乡、党之礼乐？」曰：「也不止是这般礼乐。凡日用之间，一礼一乐，皆是礼乐。只管文胜去，如何合杀！须有个变转道理。如今日事，都恁地侈靡。某在南康时，通上位书后，只把纸封。后来做书盒，如今尽用紫罗背盒，内用真红。事事都如此，如何合杀！」问：「孔子又云：『吾』」只是指周之前辈而言？」曰：「然。圣人穷而在下，所用礼乐，固是从周之前辈。若圣人达而在上，所用礼乐，须更有损益，不止从周之前辈。若答颜子为邦之问，则告以四代之礼乐。」问：「如孔子所言：『礼，与其奢也宁俭；丧，与其易也宁戚。』又云：『礼云礼云，玉帛云乎哉！乐云乐云，钟鼓云乎哉！』此皆欲损过就中之意。」曰：「固是。此等语最多。」又云：「观圣人意思，因见得事事都如此，非独礼乐。如孟子后面说许多乡原、狂狷，亦是此意。乡原直是不好，宁可是狂底、狷底。如今人恁地文理细密，倒未必好，宁可是白直粗疏底人。」

夫子于礼乐欲从先进。今观礼书所载燕飨之礼，品节太繁，恐亦难用。不若只如今人宴集，就中删修，使之合义。如乡饮酒礼，向来所行，真成强人，行之何益！所以难久。不若只就今时宴饮之礼中删改行之，情意却须浹洽。

从我于陈蔡章

问「从我于陈、蔡者皆不及门」。曰：「此说当从明道。谓此时适皆不在孔子之门，思其相从于患难，而言其不在此耳。门人记之，因历数颜子而下十人，并目其所长云耳。」

问：「德行，不知可兼言语、文学、政事否？」曰：「不消如此看，自就逐项上看。如颜子之德行，固可以备；若他人，固有德行而短于才者。」因云：「冉伯牛、闵子之德行，亦不多见。子夏、子游两人成就自不同。胡五峰说，不知集注中载否。他说子夏是循规守矩，细密底人；子游却高朗，又欠细密工夫。荀子曰：『箒作其冠，神谭其辞，禹行而舜趋，是子张氏之贱儒也；正其衣冠，齐其颜色，嗛然而终日不言，是子夏氏之贱儒也；偷儒惮事，无廉耻而嗜饮食，必曰：『君子固不用力』，是子游氏之贱儒也。』如学子游之弊，只学得许多放荡疏阔意思。」贺孙因举如「丧至乎哀而止」，「事君数，斯辱；朋友数，斯疏」，皆是子游之言。如「小子当洒埽应对进退」等语，皆是子夏

之言。又如子游能养而不能敬，子夏能敬而少温润之色，皆见二子气象不同处。曰：「然。」

问「德行、言语、政事、文学」之别。曰：「德行是个兼内外、贯本末、全体底物事，那三件，各是一物见于用者也。」

德行，得之于心而见于行事者也。

回也非助我者也章

旧曾问李先生，颜子非助我者处。李先生云：「颜子于圣人根本有默契处，不假枝叶之助也。如子夏，乃枝叶之功。」

南容三复白圭章

先生令接读问目「南容三复白圭」。云：「不是一旦读此，乃是日日读之，玩味此诗而欲谨于言行也。此事见家语，自分明。」

颜路请子之车章

郑问：「颜渊死，孔子既不与之车，若有钱，还亦与之否？」曰：「有钱亦须与之，无害。」

问：「注以为命车，何以验之？」曰：「礼记言，大夫赐命车。」

门人厚葬章

「门人厚葬」，是颜子之门人。「不得视犹子」，以有二三子故也，叹不得如葬鲤之得宜。此古注说得甚好，又简径。

季路问事鬼神章

「事人、事鬼」，以心言；「知生、知死」，以理言。

或问「季路问鬼神」章。曰：「事君亲尽诚敬之心，即移此心以事鬼神，则『祭如在，祭神如神在』。人受天所赋许多道理，自然完具无欠缺。须尽得这道理无欠缺，到那死时，乃是生理已尽，安于死而无愧。」

或问：「二气五行，聚则生，散则死；聚则不能不散，如昼之不能不夜。故知所以生，则知所以死。苟于事人之道未能尽，焉能事鬼哉？」曰：「不须论鬼为已死之物。但事人须是诚敬，事鬼亦要如此。事人，如『出则事公卿，入则事父兄』，事其所当事者。事鬼亦然。苟非其鬼而事之，则谄矣。」

问：「人鬼一理。人能诚敬，则与理为一，自然能尽事人、事鬼之道。有是理，则有是人气聚则生，气散则死，是如此否？」曰：「人且从分明处理会去。如诚敬不至，以之事人，则必不能尽其道，况事神乎！不能晓其所以生，则又焉能晓其所以死乎！」

亚夫问「未知生，焉知死」。先生曰：「若曰气聚则生，气散则死，才说破，则人便都理会得。然须知道人生有多少道理，自禀五常之性以来，所以『父子有亲，君臣有义』者，须要一一尽得这生底道理，则死底道理皆可知矣。张子所谓『存吾顺事，没吾宁也』，是也。」

问：「天地之化，虽生生不穷，然而有聚必有散，有生必有死。能原始而知其聚而生，则必知其后必散而死。能知其生也，得于气化之日，初无精神寄寓于太虚之中；则知其死也，无气而俱散，无复更有形象尚留于冥漠之内。」曰：「死便是都散无了。」

或问「季路问鬼神」章。曰：「世间无有聚而不散，散而不聚之物。聚时是这样，则散时也是这样。若道孔子说与子路，又不全与他说；若道不说，又也只是恁地。」

先生说「未能事人，焉能事鬼」，曾以一时趋平原者言之：「我于人之不当事者，不妄事，则于鬼神亦然。所以程子云：『能尽事人之道，则能尽事鬼之道，一而二，二而一。』」

问：「伊川谓『死生人鬼，一而二，二而一』，是兼气与理言之否？」
曰：「有是理，则有是气；有是气，则有是理。气则二，理则一。」

徐问：「集注云『鬼神不外人事』，在人事中，何以见？」曰：「鬼神只是二气屈伸往来。在人事，如福善祸淫，亦可见鬼神道理。论语少说此般话。」曰：「动静语默，亦是此理否？」曰：「亦是。然圣人全不曾说这般话与人，以其无形无影，固亦难说。所谓『敬鬼神而远之』，只如此说而已。」今集注无。

闵子侍侧章

问闵子闇闇，冉有子贡侃侃，二者气象。曰：「闵子纯粹，冉有子贡便较粗了。侃侃，便有尽发见在外底气象。闵子则较近里些子。」雄。

问：「『冉有子贡侃侃如也。』这『侃侃』字，只作刚直说，如何？」
曰：「也只是刚直。闵子骞气象便自深厚。冉有子贡便都发见在外。」

「冉有子贡，侃侃如也。」侃侃，刚直之貌，不必泥事迹，以二子气象观之。赐之达，求之艺，皆是有才底人。大凡人有才，便自暴露，便自然有这般气象。闵子纯于孝，自然有闇闇气象。

闇闇，是深沉底；侃侃，是发露圭角底；行行，是发露得粗底。

问：「『闇闇、行行、侃侃』，皆是刚正之意。如冉求平日自是个退逊之人，如何也解有此意思？」曰：「三子皆意思大同小异：求赐则微见其意，子路则全体发在外，闵子则又全不外见，然此意思亦自在。三子者，皆有疑问，有怀必吐，无有遮覆含糊之意。」曰：「岂非以卑承尊，易得入于柔佞卑谄；三子各露其情实如此，故夫子乐之？」曰：「都无那委曲回互底意思。」

问「闇闇、行行、侃侃」。曰：「闵子于和悦中，却有刚正意思。仲由一于刚正。闵子深厚，仲由较表露。」问「子路不得其死然」。曰：「『然』者，未定之辞。圣人虽谓其『不得其死』，使子路能变其气习，亦必有以处死。」

吴伯英讲「由也不得其死」处，问曰：「由之死，疑其甚不明于大义。岂有子拒父如是之逆，而可以仕之乎？」曰：「然。仲由之死，也有些没紧要。」

然误处不在致死之时，乃在于委质之始。但不知夫子既教之以正名，而不深切言其不可仕于卫，何欤？若再有子贡则能问夫子为卫君与否，盖不若子路之粗率。」

或问：「子路死于孔悝之难，死得是否？」曰：「非是，自是死得呆。出公岂可仕也！」又问：「若仕于孔悝，则其死为是否？」曰：「未问死孔悝是不是，只合下仕于卫，自不是了。况孔悝亦自是不好底人，何足仕也。子路只见得可仕于大夫，而不知辄之国非可仕之国也。」问：「孔门弟子多仕于列国之大夫者，何故？」曰：「他别无科阙，仕进者只有此一门，舍此则无从可仕，所以颜回宁不仕耳。」

子路死孔悝之难，未为不是；只是他当初事孔悝时错了，到此不得其死。饶本作：「到此只得死。」卫君不正，再有子贡便能疑而问之，有思量，便不去事他。若子路粗率，全不信圣人说话。「必也正名」，亦是教子路不要事卫。他更说夫子之迂。「若由也，不得其死！」圣人已见得他错了，但不如鸣鼓攻之，责得求之深。虽有不得其死及正名之说，然终不分晓痛说与他，使之知不要事孔悝。此事不可晓，不知圣人何故不痛责之？

子路为人粗，于精微处多未达。其事孔悝，盖其心不以出公为非故也。悝即出公之党。何以见得他如此？如「卫君待子为政」，夫子欲先正名，他遂以为迂，可见他不以出公为非。故其事悝，盖自以为善而为之，而不知其非义也。

子贡问师与商也章

问：「『师也过，商也不及。』看过与不及处，莫只是二子知见上欠工夫？」曰：「也不独知见上欠，只二子合下资质是这模样。子张便常要将大话盖将去，子夏便规规谨守。看论语中所载子张说话，及夫子告子张处，如『多闻阙疑，多见阙殆』之类。如子张自说：『我之大贤欤，于人何所不容？我之不贤欤，人将拒我，如之何其拒人也！』此说话固是好，只是他地位未说得这般话。这是大贤以上，圣人之事，他便把来盖人，其疏旷多如此。孔子告子夏，如云『无为小人儒』；又云『无欲速，无见小利』；如子夏自言『可者与之，其不可者拒之』；『小子当洒埽应对进退』之类，可见。」又问：「『参也，竟以鲁得之。』鲁，却似有不及之意。然曾参虽鲁，而规模志向自大，所以终能传夫子之道。子夏合下浅狭，而不能穷究道体之大全，所以终于不

及。」曰：「鲁，自与不及不相似。鲁是质朴浑厚意思，只是钝；不及底恰似一个物事欠了些子。」

问：「伊川谓师商过、不及，其弊为杨墨。」曰：「不似杨墨。墨氏之学，萌蘖已久，晏子时已有之矣。师商之过、不及，与兼爱、为我不关事。」

季氏富于周公章

问：「以季氏之富，『而求也为之聚敛』。」曰：「不问季氏贫富。若季氏虽富，而取于民有制，亦何害。此必有非所当取而取之者，故夫子如此说。」

问：「冉求圣门高弟，亲炙圣人，不可谓无所见。一旦仕于季氏，『为之聚敛而附益之』。盖缘他工夫间断，故不知不觉做到这里，岂可不时时自点检！」曰：「固是。只缘个公私义利界分不明，所以如此。若是常在界分内做，自然不到如此。纔出界分去，则无所不至矣。」

问「季氏富于周公」一章。先生令举范氏之说，叹美久之。云：「人最怕资质弱。若过于刚，如子路虽不得其死，百世之下，其勇气英风，尚足以起顽立懦！若再有之徒，都自扶不起。如云『可使足民』，他岂不知爱民，而反为季氏聚敛。如范氏云：『其心术不明。』惟是心术不明，到这般所在，都不自知。」又云：「『以仕为急。』他只缘以仕为急，故从季氏。见他所为如此，又拔不出，一向从其恶。」贺孙因云：「若闵子『善为我辞』之意，便见得煞」曰：「然。」因云：「谢氏说闵子处最好。」因令贺孙举读全文。曰：「冉求路头错处，只在急于仕。人亦有多样，有一等人合下只是要求进；又有一等人心性自不要如此，见此事自匹似闲；又有一等人虽要求进，度其不可，亦有退步之意。」

柴也愚章

「柴也愚。」他是个谨厚底人，不曾见得道理，故曰愚。

吴伯英问「柴也愚」，因说：「柴尝避难于卫，不径不窞。使当时非有室可入，则柴必不免，此还合义否？」曰：「此圣人所以言其愚也。若夫子畏于匡，微服过宋，料须不如此。」

用之问高子羔不窞不径事。曰：「怕圣人须不如此。如不径不窞，只说平安无事时若当有寇贼患难，如何专守此以残其躯，此柴之所以为愚。圣人『微服而过宋』。微服，是着那下贱人衣服。观这意如此，只守不径不窞之说不得。如途中万一遇大盗贼，也须走避，那时如何要不由小径去得！然子羔也是守得定。若更学到变通处，尽好，止缘他学有未尽处。」问：「学到时，便如曾子之易簧？」曰：「易簧也只是平常时」又曰：「『子路使子羔为费宰。子曰：『贼夫人之子！』』不可为政者，正缘他未能应变，他底却自正。」问：「子路之死，与子羔事如何？」曰：「子路事更难说。」又曰：「如圣节，就祝寿处拜四拜。张忠甫不出仕，尝曰：『只怕国忌、圣节，去拜佛不得。』这也如不窞不径相似。」因说：「国家循袭这般礼数，都晓不得。往往拜佛之事，始于梁武帝，以私忌设斋，始思量圣节要寓臣子之意，又未有个所在奉安。」又曰：「尊号始于唐德宗，后来只管循袭。若不是人主自理会得，如何说。当神宗时，群臣上尊号，司马温公密撰不允诏书，劝上不受，神宗便不受。这只是神宗自见得，虽温公也要如此不得。且如三年丧，其废如此长远，寿皇要行便行了，也不见有甚不可行处。」

「参也鲁。」鲁，是鲁钝。曾子只缘鲁钝，被他不肯放过，所以做得透。若是放过，只是鲁而已。

读「参也鲁」一段，云：「只曾子资质自得便宜了。盖他以迟钝之故，见得未透，只得且去理会，终要洞达而后已。若理会不得，便放下了，如何得通透，则是终于鲁而已。」

「参也，竟以鲁得之。」曾子鲁钝难晓，只是他不肯放过，直是捱得到透彻了方住；不似别人，只略绰见得些小了便休。今一样敏底见得容易，又不能坚守；钝底捱得到略晓得处，便说道理止此，更不深求。惟曾子更不放弃，若这事看未透，真是捱得到尽处，所以竟得之。

明道谓曾子「竟以鲁得之」。缘他质钝，不解便理会得，故着工夫去看，遂看得来透彻，非他人所及。有一等伶俐人见得虽快，然只是从皮肤上略过，所以不如他。且莫说义理，只如人学做文章，非是只恁地读前人文字了，便会做得似他底；亦须是下工夫，始造其妙。观韩文公与李翊书，老苏与欧阳公书，说他学做文章时，工夫甚么细密！岂是只恁从册子上略过，便做得如此文字也。毅略。

「参也，竟以鲁得之。」不说须要鲁。鲁却正是他一般病，但却尚是个好底病。就他说，却是得这个鲁底力。

「参也，竟以鲁得之。」鲁钝则无造作。

曾子以鲁得之，只是鲁钝之人，却能守其心专一。明达者每事要入一分，半上落下，多不专一。

回也其庶乎章

敬之问：「『回也，其庶乎；屡空。』大意谓颜子不以贫窶动其心，故圣人见其于道庶几。子贡不知贫富之定命，而于贫富之间不能无留情，故圣人见其平日所讲论者多出亿度而中。」曰：「据文势也是如此。但颜子于道庶几，却不在此。圣人谓其如此，益见其好。子贡不受命，也在平日，圣人亦不因其货殖而言。」贺孙因问：「集注云，颜回，言其乐道，又能安贫。以此意看，若颜子不处贫贱困穷之地，亦不害其为乐。」曰：「颜子不处贫贱，固自乐；到他处贫贱，只恁地更难，所以圣人于此数数拈掇出来。」

颜子屡空，说作「空中」，不是。论语中只有「空空如也」，是说无所得，别不见说虚空处。

问：「『屡空』，前辈及南轩皆作空无说，以为『无意、必、固、我』之『无』。但颜子屡空，未至于圣人之皆无而纯然天理也。及先生所解，却作屡空乏而自乐，何也？」曰：「经意当如此。不然，则连下文子贡作二段事。空无之说，盖自何晏有此解。晏，老氏清净之学也。因其有此说，后来诸公见其说得新好，遂发明之。若颜子固是意、必、固、我之屡无，只是此经意不然。颜子不以贫乏改其乐而求其富。如此说，下文见得子贡有优劣。」

问：「吕曰：『货殖之学，聚所闻见以度物，可以屡中，而不能悉中。』尝记前辈一说曰：『自太史公班固列子贡于货殖，下与马医、夏畦同科，谓其「所至，诸侯莫不分庭抗礼」，天下后世无不指子贡为竖贾之事。子贡，孔门高弟，岂有圣人之门，而以贾竖为先乎！屡空，无我者也，其学则自内而求。货殖，自外而入，非出于己之所自得也。特其才高，凡接于见闻者莫不解悟，比之屡空者为有间矣。』」曰：「此说乃观文叶公所作，审是集中之语，盖吕与叔之遗意也。乍看似好，而道理恐不如是。盖屡空者，『空乏其身』也。货

殖，则对屡空而言，不能不计较者是也。范氏曰：『颜子箪食瓢饮屡绝，而不改其乐，天下之物岂有能动其心者！』此说为得之。」

子张问善人之道章

问「善人之道」。曰：「『善人之道』，只是个善人底道理。所谓善人者，是天资浑然一个好人，他资质至善而无恶，即『可欲之谓善』。他所行底事，自然皆善，不消得按本子，自不至于恶。若是常人，不依本子，便不能尽善流而为恶。但他既天资之善，故不必循涂守辙，行之皆善。却缘只是如此而无学，故不能入圣人闾室。横渠之解极好。」涂辙，犹言规矩尺度。

味道问：「善人只是好资质，全未曾学。」曰：「是。」又问：「不践迹」。曰：「是古人所做底事恁地好。虽不曾学古人已做底事，做得来也恁地好。『循涂守彻』，犹言循规守矩云耳。」

「践迹」，迹是旧迹，前人所做过了底样子，是成法也。善人虽不曾得知前人所做样子，效他去做，但所为亦自与暗合，但未能到圣人深处。

施问「不践迹」。曰：「是他资质美，所为无个不是；虽不践成法，却暗合道理。然他也自不能晓会，只暗合而已。又却不曾学问，所以『亦不入于室』。」林问：「不入室，室是神化地位否？」曰：「非也。室只是深奥处。」

问「不践迹」。曰：「善人质美，虽不学样子，却做得是。然以其不学，是以不入室，到圣人地位不得。」谦之。

善人乃是天资自然有善者，不待循常迹，而自然能有其善。然而不能加学，则亦不足以入圣人之室。震。

谢教问「不践迹」。曰：「资质美，只是暗合，不依本子做。横渠说得好。然亦只是终于此而已。」

问：「『不践迹，亦不入于室』，莫是笃行之而后可以入善之闾奥否？」曰：「若如此言，却是说未为以前事。今只说善人只是一个好底资质，不必践元本子，亦未入于室。须是要学，方入圣贤之域。惟横渠云：『志于仁而无

恶。」此句最尽。如乐正子，自『可欲』之善人去，自可到『美、大、圣、神』地位。」

问：「善人莫是天资好人否？故虽不必循守旧人涂辙，而自不为恶。然其不知学问，故亦不能入于圣人之室。此可见美质有限，学问无穷否？」曰：「然。」

问：「寻常解『践迹』，犹踏故步。『不践迹』者，亦有所进；『亦不入于室』者，所进不远也。今集注解『践迹』，不循样辙之意，如何？」曰：「善人者以其心善，故不假成法，而其中自能运用，故曰『不践迹』。据此，止说善人未有进意。」洽。

问：「不践迹何以为善人？」曰：「不循习前人已试之法度，而亦可以为善，如汉文帝是也。」

魏才仲问「善人之道」一章。曰：「如所谓『虽曰未学，吾必谓之学矣』之类。」又问：「如太史公赞文帝为善人，意思也是？」曰：「然。只为他截断，只到这里，不能做向上去；所以说道不依样子，也自不为恶，只是不能入圣人之室。」又问：「文帝好黄老，亦不免有惨酷处。莫是纔好清净，便至于法度不立，必至惨酷而后可以服人？」曰：「自清净至惨酷，中间大有曲折，却如此说不得。唯是自家好清净，便一付之法。有犯罪者，都不消问自家，但看法何如。只依法行，自家这里更不与你思量得，此所以流而为惨酷。」伯谟曰：「黄老之教，本不为刑名，只要理会自己，亦不说要惨酷，但用之者过耳。」曰：「缘黄老之术，凡事都先退一着做，教人不防他。到得逼近利害，也便不让别人，宁可我杀了你，定不容你杀了我。他术多是如此，所以文景用之如此。文帝犹善用之，如南越反，则卑词厚礼以诱之；吴王不朝，赐以几杖等事。这退一着，都是术数。到他教太子，晁错为家令。他谓太子亦好学，只欠识术数，故以晁错傅之。到后来七国之变，弄成一场纷乱。看文景许多慈祥岂弟处，都只是术数。然景帝用得不好，如削之亦反，不削亦反。」

子畏于匡章

或问：「『回何敢死』，伊川改『死』为『先』，是否？」曰：「伊川此话，门人传之恐误，其间前后有相背处。今只作『死』字说。其曰『吾以汝为死矣』者，孔子恐颜回遇害，故有此语。颜子答曰『子在，回何敢死』者，颜子谓孔子既得脱祸，吾可以不死矣。若使孔子遇害，则颜子只得以死救之

也。」或问：「颜路在，颜子许人以死，何也？」曰：「事偶至此，只得死。此与不许友以死之意别。不许以死，在未处难以前乃可。如此处已遇难，却如此说不得。」

朱子语类卷第四十

论语二十二

先进篇下

季子然问仲由冉求章

问：「据贺孙看来，仲由冉求气质不同，恐冉求未必可保，仲由终是不屈。」曰：「不要论他只这君臣大义，他岂不知。圣人也是知他必可保。然死于祸难是易事，死于不可夺之节是难事。才出门去事君，这身已便不是自家底，所谓『事君能致其身』是也。如做一郡太守，一邑之宰，一尉之任，有盗贼之虞，这不成休了！便当以死守之，亦未为难。惟卒遇君臣大变，利害之际只争些子，这诚是难。今处草茅，说这般事，似未为切己。看史策所载，篡易之际，直是难处。篡弑之贼，你若不从他，他便杀了你；你从他，便不死。既是贪生惜死，何所不至！」

问：「孔门弟子如由求皆仕于季氏，何也？」曰：「只仕，便是病了。尽高底便不肯仕，如闵子曾子是也。但当时不仕则已，仕则必出于季氏。盖当时鲁君用舍之权，皆归于季氏也。」又问：「子路未易屈者，当时亦仕于季氏；盖他虽不能行其道，亦稍知尊敬之。」曰：「说道他尊敬不得。才不当仕时，便教他尊敬，也不当仕。」次日见先生，先生又曰：「夜来说尊敬话，这处认不得，当下便做病。而今说被他敬，去仕他。若是个贼来尊敬自家，自家还从不从他！但看义如何耳。」

因说：「仕于季氏之门者，仲弓为季氏宰。亦未是叛臣。只是乘鲁之弱，招权聚财归己而已。然终不敢篡，如曹操。故昭公出许多时，季氏卒不敢取。至于三卿分晋，亦必俟天子之命乃安。只是当时鲁君自做不行。弱则常如此，强则为昭公。若孔子处之，则必有道矣。如堕三都，是乘他要堕而堕之，三都堕而三家之所恃者失矣，故其势自弱。如罗崇勋杀牙兵，初恶其为乱，既杀

之，又自弱。」璘因言：「三家自不相能，如斗鸡之事可见。」曰：「三家，急之则合；缓之，又自不相能。」

问：「『以道事君，不可则止』；『忠告而善道之，不可则止』。张子韶解此，谓：『当其微有不可，则随即止之；无待其事之失，过之形，而后用力以止之也。』」曰：「子韶之说不通，与上下文义不相贯。近世学者多取此说，爱其新奇，而不察其不当于理。此甚害事，不可不知也。」

子路使子羔为费宰章

问「何必读书，然后为学」。曰：「子路当初使子羔为费宰，意不知如何。本不是如此，只大言来答，故孔子恶其佞。」问：「此恐失之偏否？」曰：「亦须是讲学，方可如此做。左传子产说『学而后从政，未闻以政学』一段，说得好。如子路，却是以政学者也。」

子路曾皙冉有公西华侍坐章

读「曾皙言志」一章，曰：「此处正要理会。如子路说：『比及三年，可使有勇。』冉有云：『可使足民。』不知如何施設得便如此。曾皙意思固是高远，须是看他如何得如此。若子细体认得这意思分明，令人消得无限利禄鄙吝之心。须如此看，方有意味。」

冉求公西赤言皆退让，却是见子路被晒后，计较如此说。子路是真。此四人气象好看。

曾点之志，如凤凰翔于千仞之上，故其言曰：「异乎三子者之撰。」

曾点是见他个道理大原了，只就眼前景致上说将去。其行有不掩者，是他先见得大了，自然是难掩。

曾点见得事事物物上皆是天理流行。良辰美景，与几个好朋友行乐。他看那几个说底功名事业，都不是了。他看见日用之间，莫非天理，在在处处，莫非可乐。他自见得那「春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归」处，此是可乐天理。

林恭甫问浴沂事。曰：「想当时也真是去浴。但古人上巳祓禊，只是盥濯手足，不是解衣浴也。」

恭甫问：「曾点『咏而归』，意思如何？」曰：「曾点见处极高，只是工夫疏略。他狂之病处易见，却要看他狂之好处是如何。缘他日用之间，见得天理流行，故他意思常恁地好。只如『莫春浴沂』数句，也只是略略地说将」又曰：「曾点意思，与庄周相似，只不至如此跌荡。庄子见处亦高，只不合将来玩弄了。」

敬之又问「曾点」章。曰：「都不待着力说。只是他见得许多自然道理流行发见，眼前触处皆是，点但举其一事而言之耳。只看他『鼓瑟希，铿尔，舍瑟而作』，从容优裕悠然自得处，无不是这个道理。此一段都是这意思。今人读之，只做等闲说了。当时记者亦多少子细。曾点见子路冉有公西华几个所对，都要着力出来做，他肚里自觉得不足为。若以次对，当于子路对后便问他。圣人见他鼓瑟，意思恁地自得，且问从别人上去，待都说了，却问他。」又曰：「这道理处处都是：事父母，交朋友，都是这道理；接宾客，是接宾客道理；动静语默，莫非道理；天地之运，春夏秋冬，莫非道理。人之一身，便是天地，只缘人为人欲隔了，自看此意思不见。如曾点，却被他超然看破这意思，夫子所以喜之。日月之盈缩，昼夜之晦明，莫非此理。」

曾点之志，夫子当时见他高于三子，故与之。要之，观夫子「不知所以裁之」之语，则夫子正欲共他理会在。

曾点言志，当时夫子只是见他说几句索性话，令人快意，所以与之。其实细密工夫却多欠缺，便似庄列。如季武子死，倚其门而歌，打曾参仆地，皆有些狂怪。

恭甫问：「曾点说『咏而归』一段，恐是他已前实事，因举以见志。」曰：「他只是说出个意思要如此。若作已前事说，亦不可知。人只见说曾点狂，看夫子特与之之意，须是大段缘他资质明敏，洞然自见得斯道之体，看天下甚么事能动得他！他大纲如庄子。明道亦称庄子云：『有大底意思。』又云：『庄子形容道体，尽有好处。』邵康节晚年意思正如此，把造物世事都做则剧看。曾点见得大意，然里面工夫却疏略。明道亦云：『庄子无礼，无本。』」

或问：「『如或知尔，则何以哉？』待诸子以可用对，而曾点独不答所问，夫子乃许之，何也？」曰：「曾点意思见得如此，自与诸子别。看他意思

若做时，上面煞有事在。」或问：「如何煞有事？」曰：「曾点见得如此时，若子路冉求公西华之所为，曾点为之有余。」又曰：「只怕曾点有庄老意思。」或问：「曾点是实见得如此，还是偶然说着？」曰：「这也只是偶然说得如此。他也未到得便做庄老，只怕其流入于庄老。」又问：「东莱说『曾点只欠「宽以居之」』，这是如何？」曰：「他是太宽了，却是工夫欠细密。」因举明道说康节云：「尧夫豪杰之士，根本不贴贴地。」又曰：「今人却怕做庄老，却不怕做管商，可笑！」

问：「夫子令四子言志，故三子皆言用。夫子卒不取，而取无用之曾点，何也？」曰：「三子之志趣，皆止于所能；而曾点气象又大，志趣又别，极其所用，当不止此也。」又曰：「曾点虽是如此，于用工夫处亦欠细密。」

子路冉有等言志，观其所对，只住在所做工夫上，故圣人与点，又以进诸子。如告子路「何足以臧」，亦此意。

问四子言志。曰：「曾点与三子，只是争个粗细。曾点与漆雕开，只是争个生熟。曾点说得惊天动地，开较稳贴。三子在孔门岂是全不理会义理。只是较粗，不如曾点之细。」又曰：「子路使民，非若后世之孙吴；冉有足民，非若后世之管商。」

子路品格甚高，若打迭得些子过，谓粗暴。便是曾点气象。

曾点于道，见其远者大者，而视其近小皆不足为。故其言超然，无一毫作为之意，唯欲乐其所乐，以终身焉耳。

敬之问：「曾点言志，见得天理流行，独于其间认取这许多，作自家受用。」曰：「不用恁地说。曾点只是见得许多都是道理发见，触处是道理，只缘这道理本来到处都是。」

或问：「曾点之言如何？」曰：「公莫把曾点作面前人看，纵说得是，也无益。须是自家做曾点，便见得曾点之心。」学蒙。

问：「曾点浴沂气象，与颜子乐底意思相近否？」曰：「颜子底较恬静，无许多事。曾点是自恁说，却也好；若不己，便成释老去，所以孟子谓之狂。颜子是孔子称他乐，他不曾自说道我乐。大凡人自说乐时，便已不是乐了。」

或问：「曾皙言志，既是知得此乐，便如颜子之乐同。曾皙行又不掩，何也？」曰：「程子说：『曾点漆雕开已见大意。』他只是见得这大纲意思，于

细密处未必便理会得。如千兵万马，他只见得这个，其中队伍未必知。如佛氏，不可谓他无所见，但他只见得个大浑沦底道理；至于精细节目，则未必知。且君臣父子夫妇兄弟，他知道理发出来。然至『为人君，止于仁；为人臣，止于敬；为人子，止于孝』之类，却未必知也。」

林正卿问：「曾点只从高处见破，却不是次第做工夫来。」曰：「某以为颇与庄列之徒相似，但不恁地跌荡耳。」又问：「『曾点漆雕开已见大意』，开却实用工夫。」曰：「开觉得细密。」

汉卿举叔重疑问曰：「曾点『已见大意』。或谓点无细密工夫，或谓点曾做工夫而未至，如何？」曰：「且只理会曾点如何见得到这里。不须料度他浅深，徒费心思也。」

或问曾皙曰：「是他见得到日用之间，无非天理流行。如今便是不能得恁地。充其见，便是孔子『老者安之，朋友信之，少者怀之』意思。圣贤做出，便只是这个物事，更不用安排。如今将文字看，也说得是如此，只是做不能得恁地。」汉卿再请：「前所问『必有事焉』，蒙教曰：『人须常常收敛此心，但不可执持太过，便倒塞了。然此处最难，略看差了，便是禅。』此意如何？」曰：「这便是难言。」正淳谓云云。先生曰：「固是如此，便是难。学者固当寻向上去，只是向上去，便怕易差。只吾儒与禅家说话，其深处止是毫忽之争。到得不向上寻，又只画住在浅处。须是就源头看。若理会得，只是滔滔地去。如操舟，寻得大港水脉，便一直溜去，不问三尺船也去得，五尺船也去得，一丈二丈船也去得。若不就源头寻得，只三五尺船子，便只阁在浅处，积年过代，无缘得进。」

先生令叔重读江西严时亨欧阳希逊问目，皆问「曾点言志」一段。以为学之与事，初非二致，学者要须涵养到「清明在躬，志气如神」之地，则无事不可为也。先生曰：「此都说得偏了。学固着学，然事亦岂可废也！若都不就事上学，只要便如曾点样快活，将来却恐狂了人去也。学者要须常有三子之事业，又有曾点襟怀，方始不偏。盖三子是就事上理会，曾点是见得大意。曾点虽见大意，却少事上工夫；三子虽就事上学，又无曾点底脱洒意思。若曾子之学，却与曾点全然相反。往往曾点这般说话，曾子初间却理会不得他。但夫子上东便去学东，说西便去学西，说南便去学南，说北便去学北。到学来学去，一旦贯通，却自得意思也。」

萧问「曾点言志」章，程子云云。先生曰：「集注内载前辈之说于句下者，是解此句文义；载前辈之说于章后者，是说一章之大旨及反复此章之余意。今曾点说底不曾理会得，又如何理会得后面底！」以下集注。

所谓「天理流行」一句，须是先自尽于一心，然后及物，则能随寓而乐。如曾点，只是他先自分内见得个道理，如「莫春」以下是无可说，只就眼前境界，便说出来也得。又曰：「曾点曾参父子却相背。曾点是先见得大了，曾参却细。孔子见他着细工夫到，遂告以一贯，那时参言下一唯，见得都实。如曾点则行有不掩。是他先见得大了，自然是难掩。」士毅。

问：「集注云：『曾点之学，有以见乎日用之间，莫非天理流行之妙，日用之间，皆人所共。』曾点见处，莫是于饥食渴饮、冬裘夏葛以至男女居室之类，在曾点见则莫非天理，在他人则只以济其嗜欲？」曰：「固是。同是事，是者便是天理，非者便是人欲。如视听言动，人所同也。非礼勿视听言动，便是天理；非礼而视听言动，便是人欲。」植曰：「即是五峰所谓『天理人欲，同行异情』否？」曰：「是。」

周贵卿问：「先生教人，每令就下学上用功，而『子路曾皙冉有公西华侍坐』一章，乃云『其视三子区区于事为之末者有间矣』，如何？」曰：「三子于事为上也见不曾透。如『为国以礼』，他正缘见那『为国以礼』底道理未透，所以后来恁地。今观三子虽不可尽见，然大概也可知。如子路，便是那些子客气未消磨得尽。冉求毕竟有才，要做事为底意重。公西华较细腻得些子，但也见不透。」又问：「曾皙似说得高远，不就事实？」曰：「某尝说，曾皙不他是偶然见得如此，夫子也是一时被他说得恁地也快活人，故与之。今人若要学他，便会狂妄了。他父子之学正相反。曾子是一步一步踏着实地去做，直到那『参乎！吾道一以贯之。』曾子曰：『唯。』』方是。夔孙录作：「已是得了。」然他到这里，也只是唯而已，也不曾恁地差异。从此后，也只是稳稳帖帖恁地去。到临死，尚曰『而今而后，吾知免夫小子』！也依旧是战战兢兢，不曾恁地自在。夔孙录云：「未死以前，战战兢兢，未尝少息。岂曾如此狂妄颠蹶！」曾皙不曾见他工夫，只是天资高后自说着。如夫子说『吾党之小子狂、简，斐然成章，不知所以裁之』，这便是狂、简。如庄列之徒，皆是他自说得恁地好，夔孙录云：「也是他见得如此。」所以夫子要归裁正之。若是不裁，只管听他恁地，今日也浴沂咏归，明日也浴沂咏归，却做个甚么合杀！」夔孙略。

夫子与点，以其无所系着，无所作为，皆天理之流行。「夫何为哉？恭己正南面而已。」「天叙有典，敕我五典五惇哉！天秩有礼，自我五礼五庸哉！天命有德，五服五章哉！天讨有罪，五刑五用哉！」即此气象。夫子以其所见解高明了，所以与之。如今人见学者议论拘滞，忽有一个说得索性快活，亦须喜之。然未见得其做事时如何。若只如此忽略，恐却是病，其流即庄老耳。如季武子之死，倚门而歌事，及家语所载芸瓜事，虽未必然，但如此放旷，凡百

事何故都当入声。在他身上？所以孟子以之与琴张牧皮同称「狂士」。又庄子载子桑户孟子反子琴张事，虽是寓言未足凭，然何故不别言一人？孔门如曾点，只见识高，未见得其后成就如何。如曾参，却是笃实细密，工夫到。程子论「三子言志自是实事」一段甚好，及论「夫子与点」一段，意却少异，所以集注两载之。

「孔子与点，与圣人之志同」者，盖都是自然底道理。安老、怀少、信朋友，自是天理流行。天理流行，触处皆是。暑往寒来，川流山峙，「父子有亲，君臣有义」之类，无非这理。如「学而时习之」，亦是穷此理；「孝弟仁之本」，亦是实此理。所以贵乎格物者，是物物上皆有此理。此圣人事，点见得到。盖事事物物，莫非天理，初岂是安排得来！安排时，便凑合不着。这处更有甚私意来？自是着不得私意。圣人见得，只当闲事，曾点把作一件大事来说。他见得这天理随处发见，处处皆是天理，所以如此乐。

植举曾点言志，明道云：「盖与圣人之志同。」先生诘云：「曾点与圣人志同在那里？」植云：「曾点浴沂咏归，乐而得其所，与圣人安老、怀少、信朋友，使万物各遂其性处同。」曰：「也未凑尽得。」因座中诸友皆不合，先生曰：「立之底只争这些子。」潘子善以为：「点只是乐其性分而已。日用间见得天理流行，才要着私意去安排，便不得。」曰：「他不是道我不要着意私安排，私意自着不得。这个道理，是天生自然，不待安排。盖道理流行，无亏无欠，是天生自然如此。与圣人安老、怀少、信朋友底意思相似。圣人见老者合安，便安之；朋友合信，便信之；少者合怀，便怀之。惟曾点见得到这里，圣人做得到这里。」时举略。

问：「曾点言志，如何是有『尧舜气象』？」曰：「明道云：『万物各遂其性。』此一句正好看『尧舜气象』。且看莫春时物态舒畅如此，曾点情思又如此，便是各遂其性处。尧舜之心，亦只是要万物皆如此尔。孔子之志，欲得『老者安之，少者怀之，朋友信之』，亦是此意。」又问：「上蔡云：『子路冉有公西华皆未免有意、必之心；曾点却不愿仕，故孔子与之。』此说如何？」曰：「亦是。但此意逼窄尔。」又问：「曾点之狂如何？」曰：「他虽知此理，只是践履未」

曾点之志，所谓「达可行于天下而后行之」。程子谓「便是尧舜气象」。为他见处大，故见得世间细小功业，皆不足以入其心。

问：「程子谓『便是尧舜气象』，如何？」曰：「曾点却只是见得，未必能做得尧舜事。孟子所谓『狂士』，『其行不掩焉者也』。其见到处，直是有尧舜气象。如庄子亦见得尧舜分晓。」或问天王之用心何如，便说到「『天德

而出宁，日月照而四时行，若昼夜之有经，云行而雨施』。以是知他见得尧舜气象出。曾点见识尽高，见得此理洞然，只是未曾下得工夫。曾点曾参父子正相反。以点如此高明，参却鲁钝，一向低头捱将去，直到一贯，方始透彻。是时见识方到曾点地位，然而规模气象又别」。

问：「集注谓曾点『气象从容』，便是鼓瑟处；词意洒落，便是下面答言志，『虽尧舜事业亦优为之』处否？」曰：「且道尧舜是甚么样事？何不说尧舜之心，恰限说事业，盖『富有之谓大业』，至如『平章百姓』，明日达聪，纳大麓，皆是事也。此分明说事业。缘曾点见得道理大，所以『尧舜事业优为之』，『视三子规规于事为之末』，固有间矣。是他见得圣人气象如此，虽超乎事物之外，而实不离乎事物之中。是个无事无为底道理，却做有事有为底功业。天样大事也做得，针样小事也做得，此所谓大本，所谓忠，所谓一者，是也。点操得柄，据着源头；诸子则从支派上做工夫。诸子底做得小，他底高大。曾点合下便见得圣人大本是如此，但于细微工夫却不曾做得，所以未免为狂。缘他资禀高，见得这个大，不肯屑屑做那小底工夫。是他合下一见便了，于细微节目工夫却有欠缺，与后世佛老近似，但佛老做得忒无状耳。」又云：「曾参曾点父子两人绝不类。曾子随事上做，细微曲折，做得极烂熟了，才得圣人指拨，一悟即了当。点则不然，合下便见得如此，却不曾从事曲折工夫。所以圣人但说『吾与点』而已；若传道，则还曾子也。学者须是如曾子做工夫，点自是一种天资，不可学也。伊川说『曾点漆雕开已见大意』。点则行不掩，开见此个大意了，又却要补填满足，于『未能信』一句上见之。此与一贯两处是大节目，当时时经心始得。」又曰：「只看『异乎三子者之撰』一句，便是从容洒落处了。」又曰：「诸子之欲为国，也是他实做得，方如此说。」集注非定本。

吴兄问曾皙言志一段。先生曰：「何谓『视其气象，虽尧舜事业亦可为』？」吴兄无对。先生曰：「曾点但开口说一句『异乎三子者之撰』时，便自高了。盖三子所志者虽皆是实，然未免局于一国一君之小，向上更进不得。若曾点所见，乃是大根大本。使推而行之，则将无所不能，虽其功用之大，如尧舜之治天下，亦可为矣。盖言其所志者大，而不可量也。譬之于水，曾点之所用力者，水之源也；三子之所用力者，水之流也。用力于派分之处，则其功止于一派；用力于源，则放之四海亦犹是也。然使点遂行其志，则恐未能掩其言，故以为狂者也。某尝谓，曾点父子为学，每每相反。曾点天资高明，用志远大，故能先见其本；往往于事为之间，有不屑用力者焉。是徒见其忠之理，而不知其恕之理也。曾子一日三省，则随事用力，而一贯之说，必待夫子告之而后知。是先于恕上得之，而忠之理则其初盖未能会也。然而一唯之后，本末兼该，体用全备，故其传道之任，不在其父，而在其子。则其虚实之分，学者其必有以察之！」

问「曾点言志，虽尧舜事业亦优为之」。曰：「曾点为人高爽，日用之间，见得这天理流行之妙，故尧舜事业亦不过自此做将去。然有不同处：尧舜便是实有之，踏实做将去；曾点只是偶然绰见在。譬如一块宝珠，尧舜便实有在怀中，曾点只看见在，然他人亦不曾见得。某尝谓曾点父子正相拗。曾子先未曾见得个大统体，只是从事上积累做将去，后来方透彻。曾点都未曾去做，却先晓得了，更教他如曾子恁地细密做将去，何可比也？只缘他见得快后不当事，所以只见得了便休。故他言志，亦不是要去做事底，只是心里要恁地快活过日而已。」又云：「学者须如曾子逐步做将去，方稳实。」

或问曾点气象。曰：「曾点气象，固是从容洒落。然须见得他因甚得如此，始得。若见得此意，自然见得他做得尧舜事业处。」

廖子晦李唐卿陈安卿共论三子言志，及颜子喟然之叹，录其语质诸先生。先生曰：「觉见诸公都说得枝蔓。此等处不通如此说，在人自活看方得。若云尧舜事业非曾点所能，又逐一称说尧舜来比并，都不是如此。曾点只是个高爽底人，他意思偶然自见得，只见得了便休；尧舜则都见得了，又都踏着这个物事行，此其不同处耳。要之，只说得个见得天理明，所以如此。只说得到此住，已上说不去了，要人自见得。只管推说，已是枝蔓。」或问：「程子云：『子路只缘晓不得为国以礼底道理。若晓得，便是此气象。』如公西冉求二子，语言之间亦自谦逊，可谓达礼者矣，何故却无曾点气象？」曰：「二子只是晓得那礼之皮肤，晓不得那里面微妙处。他若晓得，便须见得『天高地下，万物散殊，而礼制行矣；流而不息，合同而化，而乐兴焉』底自然道理矣。曾点却有时见得这个气象，只是他见得了便休。缘他见得快，所以不将当事。他若见得了，又从头去行，那里得来！曾参则元来未见这个大统体，先从细微曲折处行都透了，见得个大体。曾氏父子二人极不同。世间自有一样人如此高洒，见得底，学不得也。学者须是学曾子逐步做将去，方稳实。」又问：「子路气象须较开阔如二子。」曰：「然。」又曰：「看来他们都是合下不曾从实地做工夫去，却只是要想象包揽，说个形象如此，所以不实。某尝说，学者只是依先儒注解，逐句逐字与我理会，着实做将去，少间自见。最怕自立说笼罩，此为学者之大病。世间也只有这一个方法路径，若才不从此去，少间便落草，不济事。只依古人所说底去做，少间行出来便是我底，何必别生意见。此最是学者之大病，不可不深戒！」

问：「论语只有个颜子曾子传圣人之学，其大概既得闻命矣。敢问：『曾点浴沂处，注云「有尧舜气象」，夫子固于此与点矣；而子路『为国以礼』处，亦注云『达得时便是这气象』，如何？」曰：「子路所言底，他亦是无私意；但是不逊让时，便不是也。曾点见处岂不曰『与尧舜同』，但是他做不得

此事。如今人在外看屋一般，知得有许大许高，然其中间廊庑厅馆，户牖房
闼，子细曲折，却是未必看得子细也。然看到此，也是大故难。」或曰：「程
子云：『曾点漆雕开已见得大意』，如何？」曰：「曾点见得较开只是朴实，
其才虽不及点，然所见也是不苟。」或曰：「曾点既见得天理流行，胸中洒落
矣，而行有不掩，何也？」曰：「盖为他天资高，见得这物事透彻，而做工夫
却有欠缺。如一个大屋样，他只见得四面墙壁，高低大小都定，只是里面许多
间架，殊不见得。如漆雕开，见大意则不如点，然却是他肯去做。点虽见得，
却又不肯去做到尽处。且如邵康节，只缘他见得如此，便把来做几大作弄，更
不加细密工夫。某尝谓，曾子父子正相反。曾参初头都不会，只从头自一事一
物上做去，及四方八面都做了，却到大处。及他见得大处时，其它小处，一一
都了也。点合下见得大处，却不肯去做小底，终不及他儿子也。」赐录一条见
「漆雕开」章，疑同闻。

问：「使子路知礼，如何便得似曾皙气象？」曰：「此亦似乎隔蓐，然亦
只争个知不知、见不见耳。若达得，则便是这气象也。曾点只缘他见得个大底
意思了。据他所说之分，只得如此说。能如此，则达而在上，便可做得尧舜事
业，随所在而得其乐矣。」又曰：「公且更说曾点意思。」广云：「点是已见
得大意，其所言者无非天理之流行，都不为事物所累。」曰：「亦不必说不为
事物所累。只是缘他高明，自见得个大底意思。」曰：「既见得这意思，如何
却行有不掩？」曰：「缘他见得了，不去下工夫，所以如此。譬如人须以目
见，以足行，见得方能行得。然亦有见得了不肯行者；亦有未见得后强力以进
者。如颜子，则见与行皆到也。」又曰：「曾点父子，学问却如此不同。曾点
是未行而先见得此意思者。曾子其初却都未能见，但一味履践将去。到得后来
真积力久，夫子知其将有所得，始告之以一贯之说，曾子方领略得。然缘他工
夫在先，故一见便了，更无窒碍处。若是曾皙，则须是更去行处做工夫始得；
若不去做工夫，则便入于释老去也。观季武子死，曾点倚其门而歌；他虽未是
好人，然人死而歌，是甚道理！此便有些庄老意思。程子曰：『曾点漆雕开已
见大意。』看得来漆雕开为人却有规矩，不肯只恁地休，故曰『吾斯之未能
信』。」

问：「『子路若达，便是曾点气象。』莫是子路无曾点从容意思否？」
曰：「子路见处极高，只是有些粗。缘他勇，便粗。若不是勇，又不会变得如
此快，这勇却不曾去得。如人得这个药去病，却不曾去得药毒。若去得尽，即
达『为国以礼』道理。」顾文蔚曰：「子路与冉有公西华如何？」文蔚曰：
「只是小大不同。」曰：「二子终无子路所见。」问：「何以验之？」曰：
「观他平日可见。」

陈仲亨说：「『子路只是不达为国以礼道理』数句，未明。」先生曰：「子路地位高，品格亦大故高，但其病是有些子粗。缘如此，所以便有许多粗暴疏率处。他若能消磨得这些子去，却能恁地退逊，则便是这个气象了。盖是他资质大段高，不比冉求公西华，那二子虽如此谦退，然却如何及得子路？譬之如一个坑，跳不过时，只在这边；一跳过，便在那边。若达那『为国以礼』道理，便是这般气象，意正如此。『求也退，故进之。』冉求之病，乃是子路底药；子路底病，乃是冉求底药。」

李守约问：「『子路达时，便是此气象。』意谓礼是天理，子路若识得，便能为国，合得天理？」曰：「固是。只更有节奏难说。圣人只为他『其言不让』，故发此语。如今看来，终不成才会得让底道理，便与曾点气象相似！似未会如此。如今且平看，若更去说程子之说，却又是说上添说。子思言『鸢飞鱼跃』，与孟子言『勿忘、勿助长』，此两处皆是吃紧为人处。但语意各自别。后人因『吃紧为人』一句，却只管去求他同处，遂至牵合。」

问：「孔子语子路『为国以礼』，只是以子路不逊让，故发此言。程先生云云，如何？」曰：「到『为国以礼』分上，便是理明，自然有曾点气象。」

伊川谓「子路之志亚于曾点」。盖子路所言，却是实地。二子却鉴他子路为夫子所哂，故退后说。

问：「再看『浴沂』章，程子云：『曾点，狂者也，未必能为圣人之事，而能知夫子之志。故曰「浴乎沂，风乎舞雩，咏而归」，言乐而得其所也。孔子之志在于「老者安之，朋友信之，少者怀之」，使万物莫不遂其性。曾点知之。故孔子喟然叹曰：「吾与点也！」』若如程子之说看，则事皆切实。若只从曾点见得个大底意思看，恐易入于虚无。」先生曰：「此一段，唯上蔡见得分晓。盖三子只就事上见得此道理，曾点是去自己心性上见得那本源头道理。使曾点做三子事，未必做得。然曾点见处，虽尧舜事业亦不过以此为之而已。程子所说意思固好，但所录不尽其意。看得来上面须别有说话在。必先说曾点已见此道理了，然后能如此，则体用具备。若如今恁地说，则有用无体，便觉偏了。」因说：「一贯之旨，忠恕之说，程先生门人中，亦只上蔡领略得他意思，余皆未晓。『浴沂』一章解，向来亦曾改过，但令寻未见在。」问：「先生谓三子从事上见得此道理，必如此说，然后见得程子所谓『只缘子路不达为国以礼道理，若达，则便是这气象』之说。三子皆是去事上见得此道理，而子路之言不让，则便是不知不觉违了这个道理处，故夫子哂之也。」曰：「然。二子亦因夫子之哂子路，故其言愈加谦让，皆非其自然，盖有所警也。」

上蔡说「鸢飞鱼跃」，因云：「知『勿忘，勿助长』，则知此；知此，则知夫子与点之意。看来此一段好，当入在集注中『舞雩』后。」以下集义。

问：「前辈说，『鸢飞鱼跃』与曾点浴沂一事同。不知曾点之事何缘与子思之说同？」曰：「曾点见日用之间莫非天理。」问：「何以见曾点见日用之间莫非天理？」曰：「若非见得日用之间无非天理，只恁地空乐，也无意思。」又曰：「诸子有安排期必，至曾点，只以平日所乐处言之。曾点不说道欲做那事，不做那事。」又曰：「曾点以乐于今日者对，诸子以期于异日者对。」又曰：「某今日见得又别。」节次日问：「节取先生所注一段看，不见与昨日之说异。」曰：「前日不曾说诸子有安排期必，至曾点无之。」

朱子语类卷第四十一

论语二十三

颜渊篇上

颜渊问仁章

颜子生平，只是受用「克己复礼」四个字。不迁，不贰。三月不违。不改其乐。

颜子克己，如红炉上一点雪！

「克己复礼」，间不容发。无私便是仁。

「克己复礼」，如通沟渠壅塞；仁乃水流也。

「克己复礼」，「如火烈烈，则莫我敢遏」！

克己亦别无巧法，譬如孤军猝遇强敌，只得尽力舍死向前而已，尚何问哉！

龚郊伯说：「克去己私后，却方复礼。」曰：「『克己复礼』，一如将水去救火相似。又似一件事，又似两件事。」植同。

克己，则礼自复；闲邪，则诚自存。非克己外别有复礼，闲邪外别有存诚。此非定说。

「克己复礼」。所以言礼者，谓有规矩则防范自严，更不透漏。

「克己复礼为仁」，与「可以为仁矣」之「为」，如「谓之」相似；与「孝弟为仁之本」，「为仁由己」之「为」不同。

一于礼之谓仁。只是仁在内，为人欲所蔽，如一重膜遮了。克去己私，复礼乃见仁。仁、礼非是二物。

问：「『克己复礼』，『如见大宾』之时，指何者为仁？」曰：「存得心之本体。」

因说克己，或曰：「若是人欲则易见。但恐自说是天理处，却是人欲，所以为难。」曰：「固是如此。且从易见底克去，又却理会难见底。如剥百合，须去了一重，方始去那第二重。今且将『义利』两字分个界限，紧紧走从这边来。其间细碎工夫，又一面理会。如做屋柱一般，且去了一重粗皮，又慢慢出细。今人不曾做得第一重，便要做第二重工夫去。如中庸说『戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独』。此是寻常工夫都做了，故又说出向上一层工夫，以见义理之无穷耳。不成『十目所视，十手所指』处不慎，便只去慎独！无此理也。」

元翰问：「克去己私，最是很难事。如今且于日用间每事寻个是处。只就心上验之，觉得是时，此心便安。此莫是仁否？」曰：「此又似说义，却未见得仁。又况做事只要靠着心。但恐己私未克时，此心亦有时解错认了。不若日用间只就事上子细思量体认，那个是天理，那个是人欲。着力除去了私底，不要做，一味就理上去做，次第渐渐见得，道理自然纯熟，仁亦可见。且如圣贤千言万语虽不同，都只是说这道理。且将圣贤说底看，一句如此说，一句如彼说，逐句把来凑看，次第合得，都是这道理。」或说：「如今一等非理事，固不敢做。只在书院中时，亦自有一般私意难识。所谓『孜孜为善，孜孜为利』，于善利之中，却解错认。」曰：「且做得一重，又做一重，大概且要得

界限分明。」遂以手画扇中间云：「这一边是善，这一边是利。认得善利底界限了，又却就这一边体认纤悉不是处克将去。圣人所以下个『克』字，譬如相杀相似，定要克胜得他！大率克己工夫，是自着力做底事，与他人殊不相干。紧紧闭门，自就身上子细体认，觉得才有私意，便克去，故曰：『为仁由己，而由人乎哉！』」夫子说得大段分晓。吕与叔克己铭却有病。他说须于与物相对时克。若此，则是并物亦克也。己私可克，物如何克得去！己私是自家身上事，与物未相干在。」

林安卿问：「克复工夫，全在『克』字上。盖是就发动处克将去，必因有动，而后天理、人欲之几始分，方知所决择而用力也。」曰：「如此，则未动以前不消得用力，只消动处用力便得。如此得否？且更子细。」次早问：「看得如何？」林举注中程子所言「『克己复礼』干道，主敬行恕坤道」为对。曰：「这个也只是微有些如此分。若论敬，则自是彻头彻尾要底。如公昨夜之说，只是发动方用克，则未发时，不成只在这里打瞌睡蒙懂，等有私欲来时，旋捉来克！如此得否？」又曰：「若待发见而后克，不亦晚乎！发时固是用克，未发时也须致其精明，如烈火之不可犯，始得。」

或问：「克己之私有三：气禀，耳目鼻口之欲，及人我是也。不知那个是夫子所指者？」曰：「三者皆在里。然非礼勿视听言动，则耳目口鼻之欲较多。」又问：「『克者，胜也』，不如以克训治较稳。」曰：「治字缓了。且如捱得一分，也是治；捱得二分，也是治。胜，便是打迭杀了他。」学蒙。

或曰：「克己，是胜己之私之谓克否？」曰：「然。」曰：「如何知得是私后克将去？」曰：「随其所知者，渐渐克去。」或曰：「南轩作克己斋铭，不取子云之说，如何？」曰：「不知南轩何故如此说。恐只是一时信笔写将去，殊欠商量。」曰：「闻学中今已开石。」曰：「悔不及矣！」

「『克己复礼』，不可将『理』字来训『礼』字。克去己私，固即能复天理。不成克己后，便都没事。惟是克去己私了，到这里恰好着精细底工夫，故必又复礼，方是仁。圣人却不只说克己为仁，须说『克己复礼为仁』。见得礼，便事事有个自然底规矩准则。」

「克己，须着复于礼」。贺孙问：「非天理，便是人欲。克尽人欲，便是天理。如何却说克己了，又须着复于礼？」曰：「固是克了己便是理。然亦有但知克己而不能复于礼，故圣人对说在这里。却不只道『克己为仁』，须着个『复礼』，庶几不失其则。下文云：『非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。』缘本来只有此礼，所以克己是要得复此礼。若是佛家，尽有能克己者，虽谓之无己私可也，然却不曾复得礼也。圣人之教，所以以复礼为主。若

但知克己，则下梢必堕于空寂，如释氏之为矣。」亚夫又问。曰：「如『坐如尸，立如齐』，此是理；如箕踞跛倚，此是非理。去其箕踞跛倚，宜若便是理。然未能『如尸如齐』，尚是己私。」此下三条，疑闻同录异，而植录尤详。

亚夫问「克己复礼」章。曰：「今人但说克己，更不说复礼。夫子言非礼勿视听言动，即是『克己复礼』之目也。颜子会问，夫子会答，答得来包括得尽。『己』字与『礼』字正相对说。礼，便有规矩准绳。且以坐立言之；己便是箕踞，礼便是『坐如尸』；己便是跛倚，礼便是『立如齐』。但如此看便见。」又曰：「克己是大做工夫，复礼是事事皆落腔窠。克己便能复礼，步步皆合规矩准绳；非是克己之外，别有复礼工夫也。释氏之学，只是克己，更无复礼工夫，所以不中节文，便至以君臣为父子，父子为君臣，一齐乱了。吾儒克己便复礼，见得工夫精细。圣人说得来本末精粗具举。下面四个『勿』字，便是克与复工夫皆以礼为准也。『克己复礼』，便是捉得病根，对症下药。仲弓主敬行恕，是且涵养将去，是非犹未定。涵养得到，一步又进一步，方添得许多见识。『克己复礼』，便刚决克除将去。」南升。

亚夫问：「『克己复礼』，疑若克己后便已是仁，不知复礼还又是一重工夫否？」曰：「己与礼对立。克去己后，必复于礼，然后为仁。若克去己私便无一事，则克之后，须落空去了。且如坐当如尸，立当如齐，此礼也。坐而倨傲，立而跛倚，此己私也。克去己私，则不容倨傲而跛倚；然必使之如尸如齐，方合礼也。故克己者必须复此身于规矩准绳之中，乃所以为仁也。」又问：「若以礼与己对看，当从礼说去。礼者，天理之节文，起居动作，莫非天理。起居动作之间，莫不浑全是礼，则是仁。若皆不合节文，便都是私意，不可谓仁。」曰：「不必皆不合节文。但才有一处不合节文，便是欠缺。若克去己私，而安顿不着，便是不入他腔窠。且如父子自是父子之礼，君臣自是君臣之礼。若把君臣做父子，父子做君臣，便不是礼。」又问「克己复礼」与「主敬行恕」之别。曰：「仲弓方始是养在这里，中间未见得如何。颜子『克己复礼』，便规模大，精粗本末，一齐该贯在这里。」又问：「『克己复礼』如何分精粗？」曰：「若以克去己私言之，便克己是精底工夫，到礼之节文有所欠缺，便是粗者未尽。然克己又只是克去私意，若未能有细密工夫，一一入他规矩准绳之中，便未是复礼。如此，则复礼却乃是精处。」时举因问：「夜来先生谓『坐如尸，立如齐』是礼，倨傲跛倚是己。有知倨傲跛倚为非礼而克之，然乃未能『如尸如齐』者，便是虽已克己而未能复礼也。」曰：「跛倚倨傲，亦未必尽是私意，亦有性自坦率者。伊川所谓『人虽无邪心，苟不合正理，乃邪心也』。佛氏之学，超出世故，无足以累其心，不可谓之有私意。然只见他空底，不见实理，所以都无规矩准绳。」曰：「佛氏虽无私意，然源头是自私其身，便是有个大私意了。」曰：「他初间也未便尽是私意，但只是见得偏

了。」时举曰：「先生向所作克斋记云：『克己者，所以复礼；非克己之外，别有所谓复礼之功。』是如何？」曰：「便是当时也说得忒快了。明道谓：『克己则私心去，自能复礼；虽不学礼文，而礼意已得。』如此等语，也说忒高了。孔子说『克己复礼』，便都是实。」曰：「如此，则『克己复礼』，分明是两节工夫。」曰：「也不用做两节看。但不会做工夫底，克己了，犹未能复礼；会做工夫底，才克己，便复礼也。」先生因言：「学者读书，须要体认。静时要体认得亲切；动时要别白得分明。如此读书，方为有益。」

●渊问「克己复礼」。曰：「人只有天理、人欲两途，不是天理，便是人欲。即无不属天理，又不属人欲底一旦如『坐如尸』是天理，跛倚是人欲。克去跛倚而未能如尸，即是克得未尽；却不是未能如尸之时，不系人欲也。须是立个界限，将那未能复礼时底都把做人欲断定。」先生又曰：「礼是自家本有底，所以说个『复』，不是待克了己，方去复礼。克得那一分人欲去，便复得这一分天理来；克得那二分己去，便复得这二分礼来。且如箕踞非礼，自家克去箕踞，稍稍端坐，虽未能如尸，便复得这些个来。」又问：「如磨昏镜相似，磨得一分尘埃去，复得一分明。」曰：「便是如此。然而世间却有能克己而不能复礼者，佛老是也。佛老不可谓之有私欲。只是他元无这礼，克己私了，却空荡荡地。他是见得这理元不是当。克己了，无归着处。」又问：「所以唤做礼，而不谓之理者，莫是礼便是实了，有准则，有着实处？」曰：「只说理，却空去了。这个礼，是那天理节文，教人有准则处。佛老只为元无这礼，克来克去，空了。只如曾点见处，便见这意思。」又问：「曾点见得了，若能如颜子实做工夫去，如何？」曰：「曾点与颜子见处不同：曾点只是见他精英底，却不见那粗底。颜子天资高，精粗本末一时见得透了，便知得道合恁地下学上达去。只是被他一时见透，所以恁做将去。曾点但只见得这向上底道理，所以胸中自在受用处从容。」因问：「曾点资质，莫是与颜子相反？」曰：「不是与颜子相反，却与曾参相反。他父子间为学大不同。曾参是逐些子推将去，曾点是只见他向上底了，便不肯做。」又问：「子路若达『为国以礼』道理，如何便是这气象？」曰：「若达时，事事都见得是自然底天理。既是天理，无许多费力生受。」又问：「子路就使达得，却只是事为之末，如何比得这个？」曰：「理会得这个道理，虽事为之末，亦是道理。『暮春者，春服既成』，何尝不是事为来。」又问：「三子皆事为之末，何故子路达得便是这气象？」曰：「子路才气去得，他虽粗暴些，纔理会这个道理，便就这个『比及三年，可使有勇且知方』上面，却是这个气象。求赤二子虽似谨细，却只是安排来底，又更是他才气小了。子路是甚么样才气！」先生又曰：「曾点之学，无圣人为之依归，便是佛老去。如琴张曾皙，已做出这般事来。」又曰：「其克己，往往吾儒之所不及，但只他无那礼可复。」●再举「未能至于复礼以前，皆是己私未尽克去」。曰：「这是旋克将去。」●因说：「夜来说『浴乎沂』等数句，意在言外。本为见得此数句，只是见得曾点受用自在处，却不曾见得

曾点见那道理处。须当分明先从这数句上体究出曾点所以如此洒落，因个甚么。」曰：「这数句，只是见得曾点从容自在处，见得道理处却不在此，然而却当就这看出来。」又曰：「只为三子见得低了，曾点恁地说出来，夫子所以与之。然而终不似说颜子时。说他只说是狂者，正为只见得如此，做起来却不恁地。」又曰：「『为国以礼』之『礼』，却不只是繁文末」●问：「莫便是那『克己复礼』之『礼』？」曰：「礼是那天地自然之理。理会得时，繁文末节皆在其中。『礼仪三百，威仪三千』，却只是这个道理。千条万绪，贯通来只是一个道理。夫子所以说『吾道一以贯之』，曾子曰『忠恕而已矣』，是也。盖为道理出来处，只是一源。散见事物，都是一个物事做出底。一草一木，与他夏葛冬裘，渴饮饥食，君臣父子，礼乐器数，都是天理流行，活泼泼地。那一件不是天理中出来！见得透彻后，都是天理。理会不得，则一事各自是一事，一物各自是一物，草木各自是草木，不干自己事。倒是庄老有这般说话。庄子云：『言而足，则终日言而尽道；言而不足，则终日言而尽物。』」●因问：「这『礼』字恁地重看？」曰：「只是这个道理，有说得开朗底，有说得细密底。『复礼』之『礼』，说得较细密。『博文、约礼』，『知崇、礼卑』，『礼』字都说得细密。知崇是见得开朗，礼卑是要确守得底。」又曰：「早间与亚夫说得那『克己复礼』，是克己便是复礼，不是克己了，方待复礼，不是做两截工夫。就这里克将去，这上面便复得来。明道说那『克己则私心去，自能复礼；虽不学礼文，而礼意已得』。这个说得不相似。」又曰：「『克己复礼』，是合掌说底。」

孔子告颜渊，只说「克己复礼」，若是克得己，复得礼，便自见仁分晓。如往长安，元不曾说与长安有甚物事如何。但向说向西去，少间他到长安，自见得。」

因论「克己复礼」，洽叹曰：「为学之艰，未有如私欲之难克也！」先生曰：「有奈他不何时，有与他做一片时。」洽。谦之录云：「有言私欲难去。曰：『难。有时忘了他，有时便与他为一片了！』」

非礼即己，克己便复礼。「克己复礼」，便是仁。「天下归仁」，天下以仁归之。

问：「『克己复礼』即仁乎？」曰：「『克己复礼』当下便是仁，非复礼之外别有仁也。此间不容发。无私便是仁，所以谓『一日克己复礼，天下归仁』。若真个一日打并得净洁，便是仁。如昨日病，今日愈，便不是病。」

一日「克己复礼」，则一日「天下归仁」；二日「克己复礼」，则二日「天下归仁」。

或问「天下归仁」。曰：「『一日克己复礼』，使天下于此皆称其仁。」又问：「一日之间，安能如此？」曰：「非是一日便能如此，只是有此理。」

或问：「『一日克己复礼』，天下何故以仁与之？」曰：「今一日克己复礼，天下人来点检他，一日内都是仁底事，则天下都以仁与之；一月能克己复礼，天下人来点检他，一月内都无不仁底事，则一月以仁与之。若今日如此，明日不如此，便不会以仁与之也。」

问：「『一日克己，天下归仁。』若是圣人，固无可克；其余则虽是大贤，亦须着工夫。如何一日之间便能如此？虽颜子亦须从事于『四勿』。」曰：「若是果能『克己复礼』了，自然能如此。吕氏曰：『一日有是心，则一日有是德。』」

因问「一日克己复礼」，曰：「吕氏说得两句最好云：『一日有是心，则一日有是德。』盖一日真个能克己复礼，则天下之人须道我这个是仁，始得。若一日之内事事皆仁，安得天下不以仁归之！」祖道录云：「事事皆仁，故曰『天下归仁』。」

「一日存此心，则一日有此德」。「一日克己复礼，天下归仁」，不是恁地略用工夫，便一日自能如此，须是积工夫到这里。若道是「一日克己复礼」，天下便一向归其仁，也不得。若「一日克己复礼」，则天下归其仁；明日若不「克己复礼」，天下又不归仁。

问：「『天下归仁』，先生言一日能『克己复礼』，天下皆以仁之名归之，与前说不同，何也？」曰：「所以『克己复礼』者，是先有为仁之实，而后人以仁之名归之也。」

问：「『一日克己复礼』，如何使天下便能归仁？」曰：「若真能一日『克己复礼』，则天下有归仁之理。此处亦如『在家无怨，在邦无怨』意思。『在家无怨』，一家归其仁；『在邦无怨』，一邦归其仁。就仲弓告，止于邦家。颜子体段如此，便以其极处告之。」又曰：「归，犹归重之意。」

问「克己复礼为仁」。曰：「克去己私，复此天理，便是仁。只『克己复礼』，如以刀割物。刀是自己刀，就此便割物，不须更借别人刀也。『天下归仁』，天下之人以仁称之也。解释经义，须是实历其事，方见着实。如说『反身而诚，乐莫大焉』，所谓诚者，必须实能尽得此理。仁义礼智，无一些欠缺

他底，如何不乐！既无实得，乐自何而生？天下归仁之义，亦类此。既能『克己复礼』，岂更有人以不仁见称之理？」

或问「『克己复礼』，则事事皆仁」。曰：「人能克己，则日间所行，事事皆无私意而合天理耳。」

问：「颜渊问仁，孔子对以『克己复礼』。颜渊请问其目，则对以『非礼勿视听言动』。看得用力只在『勿』字上。」曰：「亦须是要睹当得是礼与非礼。」

「『非礼勿视』，说文谓『勿』字似旗脚。此旗一麾，三军尽退，工夫只在『勿』字上。纔见非礼来，则以『勿』字禁止之；纔禁止，便克己；纔克去，便能复礼。」又云：「颜子力量大，圣人便就他一刀截断。若仲弓，则是闭门自守，不放贼入来底，然敬恕上更好做工夫。」

或问「非礼勿视听言动」。曰：「目不视邪色，耳不听淫声，如此类工夫却易。『视远惟明』，才不远，便是不明；『听德惟聪』，才非德，便是不聪，如此类工夫却难。视听言动，但有些个不循道理处，便是非礼。」

「非礼勿视，勿听」，「奸声乱色，不留聪明；淫乐慝礼，不接心术」。非是耳无所闻，目无所视。

元翰问：「非礼勿视听言动，看来都在视上。」曰：「不专在视上，然听亦自不好。只缘先有视听，便引惹得言动，所以先说视听，后说言动。佛家所谓视听，甚无道理。且谓物虽视前，我元不曾视，与我自不相干。如此，却是将眼光逐流入闹可也。听亦然，天下岂有此理！」坐间举佛书亦有克己底说话。先生曰：「所以不可行者，却无『复礼』一段事。既克己，若不复礼，如何得？东坡说『思无邪』，有数语极好，他说：『纔有思，便有邪；无思时，又只如死灰。却要得无思时不如死灰，有思时却不邪。』」

敬之问：「上面『克己复礼』，是要克尽己私；下面『四勿』，是严立禁制，使之用力。」曰：「此一章，圣人说只是要他『克己复礼』。『一日克己复礼，则天下归仁』，是言『克己复礼』之效。『为仁由己，而由人乎哉』！是言『克己复礼』工夫处，在我而不在人。下面『请问其目』，则是颜子更欲圣人详言之耳。盖『非礼勿视』，便是要在视上『克己复礼』；『非礼勿听』，是要在听上『克己复礼』；『非礼勿言』，是要在言上克己复礼；『非礼勿动』，是要在动上克己复礼。前后反复，只说这四个字。若如公说，却是把做两截意思看了！」

问：「颜渊问仁，子曰非礼勿视听言动。尝见南轩云：『「勿」字虽是禁止之辞，然中须要有主宰，始得。不然，则将见禁止于西，而生于东；禁止于此，而发于彼，盖有力不暇给者矣。主宰云何？敬而已矣。』」先生曰：「不须更添字，又是两沓了。」先生问祖道曰：「公见南轩如何？」曰：「初学小生，何足以窥大贤君子！」曰：「试一言之。」曰：「南轩大本完具，资禀粹然，却恐玩索处更欠精密。」曰：「未可如此议之。某尝论『未发之谓「中」』字，以为在中之义，南轩深以为不然。及某再书论之，书未至，而南轩遣书来，以为是。南轩见识纯粹，践行诚实，使人望而敬畏之，某不及也。」

问：「颜渊，孔子未告以『克己复礼』，当如何用工夫？」曰：「如『博我以文，约我以礼』等，可见。」又问云云。曰：「只消就『克己复礼』上理会便了，只管如此说甚么！」

问：「论语颜渊问仁，与问为邦，毕竟先是问仁，先是问为邦？」曰：「看他自是有这『克己复礼』底工夫后，方做得那四代礼乐底事业。」

「颜子闻『克己复礼』，又问其目，直是详审。曾子一唯悟道，直是直截。如何？」曰：「颜子资质固高于曾子。颜子问目却是初学时；曾子一唯，年老成熟时也。」

人须会问始得。砥录作「学须善」。圣门颜子也是会问。他问仁，曰：「克己复礼为仁。」圣人恁地答他。若今人到这里，须问如何谓之克己，如何谓之复礼。颜子但言请问其目。到圣人答他「非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动」，他更不再问非礼是如何，勿视是如何，勿听是如何，勿言、勿动又是如何，但言「回虽不敏，请事斯语矣」。这是个问答底样子。到司马牛问得便乖。圣人答他问仁处，他说：「『其言也切』，斯谓之仁矣乎？」他心都向外去，未必将来做切己工夫，所以问得如此。又谓「『不忧不惧』，斯谓之君子矣乎？」恰似要与圣人相拗底说话。砥录云：「却不向里思量，只管问出外来。正明道所谓『塔前说塔』也。」这处亦是个不会问样子。

孔门弟子如「仁」字「义」字之说，已各各自晓得文义。但看答问中不曾问道如何是仁，只问如何行仁；夫子答之，亦不曾说如何是仁，只说道如何可以至仁。如颜子之问，孔子答以「克己复礼」；仲弓之问，孔子答以「出门如见大宾，使民如承大祭，己所不欲，勿施于人」；司马牛之问，孔子答以「仁者其言也切」；樊迟之问，孔子答以「居处恭，执事敬，与人忠」。想是「仁」字都自解理会得，但要如何做。

国秀问：「圣人言仁处，如『克己复礼』一句，最是言得仁之全体否？」曰：「圣人告人，如『居处恭，执事敬，与人忠』之类，无非言仁。若见得时，则何处不是全体？何尝见有半体底仁！但『克己复礼』一句，却尤亲切。」

曹问：「『一日克己复礼』，便是仁否？」曰：「今日『克己复礼』，是今日事；明日『克己复礼』，是明日事。『克己复礼』有几多工夫在，须日日用工。圣人告颜渊如此，告仲弓如此，告樊迟，又曰：『居处恭，执事敬，与人忠。』各随人说出来，须着究竟。然大概则一圣人之意，千头万绪，终归一理。」

林正卿问：「夫子答颜渊『克己复礼为仁』之问，说得细密。若其它弟子问，多是大纲说，如语仲弓以『己所不欲，勿施于人』之类。」先生大不然之，曰：「以某观之，夫子答群弟子却是细密，答颜子者却是大纲。盖颜子纯粹，无许多病痛，所以大纲告之。至于『请问其目』答以『四勿』，亦是大纲说。使答其它弟子者如此，必无入头处。如答司马牛以『其言也讷』，是随其病处使之做工夫。若能讷言，即牛之『克己复礼』也。至于答樊迟，答仲弓之类，由其言以行之，皆『克己复礼』之功也。」

或问：「仁之全体，在克己上？」曰：「若论全体，是处可见。且如『其言也讷』，若于此理会得透彻，亦见得全体。须是知得那亲切处。如『求生以害仁，杀身以成仁』，须理会得害个甚么，成个甚么。」赵师夏云：「莫只要不失这道理，而满足此心？」先生曰：「如『求生以害仁』，言身虽生，已是伤坏了这个心；『杀身以成仁』，身虽死，这个心却自完全得在。」

孔子告颜子以「克己复礼」，语虽切，看见不似告樊迟「居处恭，执事敬，与人忠」，更详细。盖为樊迟未会见得个己是甚，礼是甚，只分晓说教恁地做去。颜子便理会得，只未敢便领略，却问其目。待说得上下周匝了，方承当去。

子寿言：「孔子答群弟子所问，随其材答之，不使闻其不能行之说，故所成就多。如『克己复礼为仁』，唯以分付与颜子，其余弟子不得与闻也。今教学者，说着便令『克己复礼』，几乎以颜子望之矣！今释子接人，犹能分上中下三根，云：『我则随其根器接之。』吾辈却无这个。」先生曰：「此说固是。如克己之说，却缘众人皆有此病，须克之乃可进；使肯相从，却不误他错行了路。今若教他释子辈来相问，吾人使之『克己复礼』，他还相从否？」子

寿云：「他不从矣。」曰：「然则彼所谓根器接人者，又如何见得是与不是？解后却错了，不可知。」

或问颜子「克己复礼」。曰：「公且未要理会颜子如何『克己复礼』，且要理会自家身己如何须着『克己复礼』。这也有时须曾思量到这里，颜子如何若死要『克己复礼』？自家如何不要『克己复礼』？如今说时，也自说得尽通，只是不曾关自家事。也有被别人只管说，说来说去，无奈何去克己，少间又忘了。这里须思量颜子如何心肯意肯要『克己复礼』？自家因何不心肯意肯去『克己复礼』。这处须有病根，先要理会这路头，方好理会所以克之之须是识得这病处，须是见得些小功名利达真个是轻，『克己复礼』事真个是重！真个是不恁地不得！」

梁谦问「克己复礼」。曰：「莫问颜子『克己复礼』，且就自家己身上说。颜子当时却不解做别事，只恁地『克己复礼』作甚？颜子闻一知十，又不是个不聪明底人。而今须是独自做工夫，说要自家己身见得。便如上蔡闻程先生之言，自然面赤汗流。却是见得他从前不是处，而今却能迁善改过，这个便是透处。」

问：「『一日克己复礼，天下归仁。』向来徐诚叟说，此是克己工夫积习有素，到得一日果能『克己复礼』，然后『天下归仁』。如何？」曰：「不必如此说，只是一日用其力之意。」问：「有人一日之中『克己复礼』，安得天下便归仁？」曰：「只为不曾『克己复礼』。『一日克己复礼』，即便有一日之仁。颜子『三月不违仁』，只是『拳拳服膺而弗失』。『惟圣罔念作狂，惟狂克念作圣』。今日克念，即可作圣；明日罔念，即为狂矣。」曰：「到颜子地位，其德已成，恐不如此。」曰：「颜子亦只是『有不善未尝不知，知之未尝复行』。除是夫子『七十而从心所欲，不踰矩』，方可说此。」

问：「颜子已是知非礼人，如何圣人更恁地向他说？」曰：「也只得恁地做。」

黄达才问：「颜子如何尚要克己？」先生厉声曰：「公而今去何处勘验他不用克己！既是夫子与他说时，便是他要这个工夫，却如何硬道他不用克己！这只是公那象山先生好恁地说道，『颜子不似他人样有偏处；要克，只是心有所思』，便不是了。尝见他与某人一书说道：『才是要克己时，便不是了。』这正是禅家之说，如杲老说『不可说，不可思』之类。他说到那险处时，又却不说破，却又将那虚处说起来。如某所说克己，便是说外障；如他说，是说里障。他所以嫌某时，只缘是某捉着他紧处。别人不晓禅，便被他谩；某却晓得禅，所以被某看破了。夫子分明说：『非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼

勿动。」颜子分明是『请事斯语』，却如何恁地说得？」又问：「上蔡『先从偏处克将去』，其说如何？」曰：「也不特恁地。夫子说非礼勿视听言动，便尽包得了。如偏底固是要克，也有不偏而事为有不稳当底，也当克。且如偏于严，克而就宽，那宽中又有多少不好处要克。今看颜子说：『夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼。』便是也要博文。博文又是前一段事。博文须是穷究得个事理都明，方解去『克己复礼』。若不博文，则自家行得是与不是，皆不知。所以大学先要致知、格物，方去正心、诚意。『博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。』前面四项，只是理会这物事；理会得后，方去行。今若不博文，只要撮个尖底，也不解说得亲切，也只是大概绰得，终不的当。」又问「天下归仁」。曰：「只是天下称其仁。而今若能『克己复礼』，天下自是称他是仁人，这也不须理会，只去理会那头一件。如吃饭相似，只管吃，自解饱；若不去吃，只想个饱，也无益。」

问：「『天下归仁』，集注云：『归，犹与也。』谓天下皆与其仁。后面却载伊川语『天下归仁』，谓『事事皆仁』，恰似两般，如何？」曰：「为其『事事皆仁』，所以『天下归仁』。」集注。

问：「『克己复礼为仁』，这『为』字，便与子路『为仁』之『为』字同否？」曰：「然。」又问：「程先生云：『须是克尽己私，皆归于礼，方始是仁。』恐『是仁』字与『为仁』字意不相似。」曰：「克去那个，便是这个。盖克去己私，便是天理，『克己复礼』所以为仁也。仁是地头，『克己复礼』是工夫，所以到那地头底。」又问「天下归仁」。曰：「自家既事事是仁，则天下之人见自家事事合仁，亦皆曰是仁。若自家设有一事未是仁，有一个人来说不是仁时，便是天下不曾皆与以仁在。」又问：「孔子答问仁之说甚多，惟此说『克己复礼』，恐是僭录作『说得』。仁之全体。」曰：「只见得破，做得彻，都是全体。若见不破，做不彻时，便是『克己复礼』，也是闲说。」僭录云：「若真见得，则孔子所答无非是全体；若见不得，虽是『克己复礼』，也只没理会。」

问：「程先生云：『克己复礼，则事事皆仁，故曰天下归仁。』如何？」曰：「不若他更有一说云，『一日克己复礼，则天下称其仁』为是。」

问：「程子曰：『事事皆仁，故曰『天下归仁』。』一日之间，如何得事事皆仁？」曰：「『一日克己复礼』了，虽无一事，亦不害其为『事事皆仁』；虽不见一人，亦不害其为天下归仁。」

圣人说话甚实，不作今人谈空。故伊川说「天下归仁」，只作天下之人以仁与之。此是微言，惟颜子足以当之。浩。

问：「谢氏说：『克己，须从性偏难克处克将去。』此性是气质之性否？」曰：「然。然亦无难易。凡气质之偏处，皆须从头克去。谢氏恐人只克得里面小小不好底气质，而忘其难者，故云然。」

问「勿者，胜私复礼之机」。曰：「主在『勿』字上。纔觉非礼意思萌作，便提却这『勿』字，一刀两段，己私便可去。私去，则能复礼而仁矣。都是自用着力，使他人不着，故曰『为仁由己，而由人乎哉』！」或问：「颜子地位，有甚非礼处？何待下此『四勿』工夫？」曰：「只心术间微有些子非礼处，也须用净尽截断了。他力量大，圣人便教他索性克去。譬如贼来，贼子是进步与之冢杀。教仲弓以敬恕，是教他坚壁清野，截断路头，不教贼来。」铢因问：「『克己复礼』，干道也；主敬行恕，坤道也。』干道是健决意，坤道是确守意？」曰：「颜子是近前与他一刀两断；仲弓是一面自守，久而贼自遁去。此亦只是一个道理。圣人教人，因其资之高下，故不同。要之，用功成德则一耳。」先生因曰：「今人只争个『勿』字。常记胡侍郎云：『我与颜子，只争一个『勿』字。颜子非礼便勿视，我非礼亦视，所以不及颜子。』因举说文云，『勿』字势似旗。旗是挥止禁止之物。勿者，欲人挥止禁约其私欲也。」

问伊川四箴。曰：「这个须着子细去玩味。」因言：「工夫也只恁地做将去，也别无道理拘迫得他。譬如做酒，只是用许多曲，时日到时，便自迸酒出来。凡看文字，只要『温故知新』。只温个故底，便新意自出。若舍了故底，别要讨个新意，便不得也。」

「由乎中而应乎外」，这是势之自然；「制于外所以养其中」，这是自家做工夫处。

「『由乎中而应乎外，制于外所以养其中。』上句是说视听言动皆由中出，[莹田-玉]录作：「自此心形见。」下句是用功处。」[莹田-玉]录作：「即是克己工夫。」问：「须是识别得如何是礼，如何是非礼？」曰：「固是用分别得。然紧要在『勿』字上，不可放」[莹田-玉]略。

读伯丰克己复礼为仁说，曰：「只克己，便是复礼。『克己复礼』，便似『着诚去伪』之类。盖己私既克，无非天理，便是礼。大凡才有些私意，便非礼。若截为两段，中间便有空阙处。必大录此云：「『着诚去伪』，不彼即此。非克己之后，中间又空一节，须用复礼也。」伊川说『由乎中而应乎外』，是说视听言动四者皆由此心；『制乎外所以养其中』，却是就视听言动

上克去己私做工夫。必大录此云：「上句言其理，下句是工夫。」如尹彦明书四箴，却云：『由乎中所以应乎外。』某向见传本，上句初无『所以』字。」

先生顾炎曰：「程子曰『制于外所以养其中』，这一句好看。」炎。

直卿问：「『制于外所以养其中』，此是说仁之体而不及用？」曰：「『制于外』，便是用？」又曰：「视听自外入，言动自内出，圣人言语紧密如此。圣人于颜子仲弓都是就纲领处说，其它则是就各人身上说。」

问：「『由乎中而应乎外，制于外所以养其中。』克己工夫从内面做去，反说『制于外』，如何？」曰：「制却在内。」又问：「视箴何以特说心？听箴何以特说性？」曰：「互换说，也得。然谚云：『开眼便错。』视所以就心上说。『人有秉彝，本乎天性。』道理本自好在这里，却因杂得外面言语来诱化，听所以就理上说。」

「操之有要，视为之则」，只是人之视听言动，视最在先，为操心之准则。此两句未是不好。至「蔽交于前」，方有非礼而视；故「制之于外，以安其内」，则克己而复礼也。如是工夫无间断，则久而自从容不勉矣，故曰「久而诚矣」。

或问：「非礼勿视听言动，程子以为『制之于外，以安其内』，却是与『克伐怨欲不行』底相似。」曰：「克己工夫，其初如何便得会自然！也须着禁制始得。到养得熟后，便私意自渐渐消磨去矣。今人须要拣易底做，却不知若不自难处入，如何得到易处。所谓『非礼勿』者，只要勿为耳。眼前道理，善恶是非，阿谁不知，只是自冒然去做。若于眼前底识得分明，既不肯去做，便却旋旋见得细密底道理。盖天下事有似是而实非者，亦有似非而实是者，此处要得讲究。若不从眼前明白底做将来，这个道理又如何得会自见。」

李问：「伊川云：『制乎外以安其内。』颜子心斋坐忘，都无私意，似更不必制于外。」曰：「颜子若便恁地，圣人又何必向他说『克己复礼』！便是他也更有些私意。莫把圣人另做一个人看，便只是这样人。『如有周公之才之美，使骄且吝』，若骄吝，便不是周公。『惟圣妄念作狂』。若使尧舜为桀纣之行，便狂去，便是桀纣！」

问四箴。曰：「视是将这里底引出去，所以云『以安其内』；听是听得外面底来，所以云『闲邪存诚』。」又问：「四者还有次第否？」曰：「视为先，听次之。」又曰：「『哲人知几，诚之于思』，此是动之于心；『志士励行，守之于为』，此是动之于身。」

问：「听箴『人有秉彝』云云，前面亦大概说。至后两句言『闲邪存诚，非礼勿听』，不知可以改『听』字作视箴用得否？」曰：「看他视箴说又较力。视最在先，开眼便是，所以说得力。至于听处，却又较轻也。」

问：「『知诱物化，遂忘其正』，这个知是如何？」曰：「乐记云：『人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣！』人莫不有知，知者，所当有也。物至，则知足以知之而有好恶，这是自然如此。到得『好恶无节于内，知诱于外』，方始不好去。」

贺孙说「颜渊问仁」章集注之意。曰：「如此只就上面说，又须自家肚里实理会得，始得。固是说道不依此说，去外面生意不可。若只诵其文，而自不实晓认得其意，亦不可。」又曰：「且依许多说话，常常讽咏，下梢自有得。」又曰：「四箴意思都该括得尽。四个箴，有说多底，有说少底，多底减不得，少底添不得。如言箴说许多，也是人口上有许多病痛。从头起，至『吉凶荣辱，惟其所召』，是就身上谨；『伤易则颡』，至『出悖来违』，是当谨于接物间，都说得周备。『哲人知几，诚之于思；志士励行，守之于为。』这说两般人：哲人只于思量间，便见得合做与不合做；志士便于做出了，方见得。虽则是两样，大抵都是顺理便安裕，从欲便危险。集注所录，都说得意思尽了，此外亦无可说。只是须要自实下工夫，实见是如何。看这意思，都说去己私。无非礼之视，无非礼之听，无非礼之言，无非礼之动，这是甚么气象！这便是浑然天理，这便是仁，须识认得这意思。」贺孙问：「视听之间，或明知其不当视，而自接乎目；明知其不当听，而自接乎耳，这将如何？」曰：「视与看见不同，听与闻不同。如非礼之色，若过目便过了，只自家不可有要视之之心；非礼之声，若入耳也过了，只自家不可有要听之之心。然这般所在也难。古人于这处，亦有以御之。如云：『奸声乱色，不留聪明；淫乐慝礼，不接心术。』」

问：「承诲，言箴自『人心之动，因言以宣』至『吉凶荣辱，惟其所召』，是谨诸己；以下是说接物许多病痛。」曰：「上四句是就身上最紧要处须是不躁妄，方始静专。纔不静专，自家这心自做主不成，如何去接物！下云『矧是枢机，兴戎出好』四句，都是说谨言底道理。下四句却说四项病：『伤易则颡，伤烦则支』，已肆则物忤，出悖则来违。」贺孙问：「如今所以难克，也是习于私欲之深。今虽知义理，而旧所好乐，未免沉伏于方寸之间，所以外物纔诱，里面便为之动，所以要紧只在『克』字上。克者，胜也。日用之间，只要胜得他。天理纔胜，私欲便消；私欲纔长，天理便被遮了。要紧最是胜得去。始得。」曰：「固是如此。如权衡之设，若不低便昂，不昂便低。凡

天地阴阳之消长，日月之盈缩，莫不皆然。」又云：「这『克己复礼』，事体极大。非颜子之聪明刚健，不足以担当，故独以告颜子。若其它所言，如『出门如见大宾，使民如承大祭』，如『仁者其言也讱』，又如『居处恭，执事敬』，都是克己事，都是为仁事。但且就一事说。然做得工夫到，也一般。」问「仲弓问仁」一章。曰：「看圣人言，只三四句，便说得极谨密。说『出门如见大宾，使民如承大祭』，下面便又说『己所不欲，勿施于人』，都无些阙处。寻常人说话，多是只说得半截。」问：「看此意思，则体、用兼备。」曰：「是如此。自家身己上常是持守，到接物又如此，则日用之间无有间隙，私意直是何所容！可见圣人说得如此极密。」问：「集注云：『事斯语而有得，则固无己之可克矣。』此固分明。下云：『学者审己而自择焉，可也。』未审此意如何？」曰：「看自家资质如何。夫子告颜渊之言，非大段刚明者不足以当之。苟为不然，只且就告仲弓处着力。告仲弓之言，只是淳和底人皆可守。这两节一似易之干，一似易之坤。圣人于干说『忠信，所以进德也；修辞立其诚，所以居业也』，说得煞广阔。于坤，只说『敬以直内，义以方外』。只缘干是纯刚健之德，坤是纯和柔之德。」又云：「看集义聚许多说话，除程先生外，更要拣几句在集注里，都拈不起。看诸公说，除是上蔡说得犹似。如游杨说，直看不得！」

问：「『哲人知几，诚之于思；志士励行，守之于为』，此是两般人否？」曰：「非也。只是『诚之于思』底，却觉得速；『守之于为』者，及其形于事为，早是见得迟了。此却是觉得有迟速，不可道有两般，却两脚做工夫去。」

尹叔问：「『哲人知几，诚之于思；志士励行，守之于为』，四句莫有优劣否？」曰：「寓录云：『只是两项。』」思是动之微，为是动之着。这个是该动之精粗。为处动，思处亦动；思是动于内，为是动于外。盖思于内，不可不诚；为于外，不可不守。然专诚于思，而不守于为，不可；专守于为，而不诚于思，亦不可。」又曰：「看文字须是得个骨子。诸公且道这动箴那句是紧要？」道夫云：「『顺理则裕』，莫是紧要否？」曰：「更连『从欲则危』，两句都是。这是生死路头！」又曰：「四者惟视为切，所以先言视；而视箴之说，尤重于听也。」

「程子曰：『人能克己，则仰不愧，俯不忤，心广体胖，其乐可知。有息，则馁矣。』如今见得直如此说得好！」儒用。闾祖录云：「此说极有味。」集义。

问：「『克己复礼』章，外书有曰：『不能克己，是为杨氏之为我；不能复礼，是为墨氏之兼爱。故曰：『亲亲而仁民，仁民而爱物。』』」曰：

「『克己复礼』，只是一事。外书所载，殊觉支离，此必记录之误。向来所以别为一编，而目之曰『外书』者，盖多类此故也。伊川尝曰：『非礼处，便是私意。既是私意，如何得仁！须是克尽己私，皆归于礼，方始是仁。』此说最为的确。」

正淳问：「程子曰：『礼，即理也。不是天理，便是人欲。』尹氏曰：『礼者，理也。去人欲，则复天理。』或问不取尹说，以为失程子之意，何也？」曰：「某之意，不欲其只说复理而不说『礼』字。盖说复礼，即说得着实；若说作理，则悬空，是个甚物事？如谢氏曰：『以我视，以我听，以我言，以我动。』夫子分明说是『非礼勿视听言动』，谢氏却以『以我』言之，此则自是谢氏之意，非夫子所以告颜渊者矣。又如游氏曰：『颜渊事斯语，至于『非礼勿动』，则不离于中，其诚不息而可久。』将几个好字总聚在此，虽无甚病，终不是本地头话。」问：「游氏专说『非礼勿动』，遗却视、听、言三事。」曰：「此却只是提此一语，以概其余。」又问：「谢氏前篇谓『曾点胸中无一事』，此章乃云：『仁者心与事一，无一忘一助之失。』」曰：「『心与事一』，只是做此一事，则主在此一事，如此说亦无碍。惟其『心与事一』，故能『胸中无一事』也。」

圣人只说做仁，如「克己复礼为仁」，是做得这个模样，便是仁。上蔡却说「知仁」，「识仁」，煞有病。

问「天下归仁」。曰：「只是天下以仁称之。」又问：「谢说如何？」曰：「只是他见得如此。大抵谢与范，只管就见处，却不若行上做工夫。只管扛，扛得大，下梢直是没着处。如夫子告颜子『非礼勿视听言动』，只是行上做工夫。」

「天下归仁」，言天下皆与其仁。伊川云「称其仁」，是也。此却说得实。至杨氏以为「天下皆在吾之度内」，则是谓见得吾仁之大如此，而天下皆囿于其中，则说得无形影。吕氏克己铭，如『洞然八荒，皆在我闾』之类同意。」

问：「『克己复礼，天下归仁。』南轩谓：『克尽己私，天理浑然，斯为仁矣。天下归仁者，无一物之不体也。故克己铭谓『洞然八荒，皆在我闾。』近得先生集注却云：『「一日克己复礼」，则天下之人皆与其仁。』似与诸公之意全不相似。程子曰：『「克己复礼」，则事事皆仁，故曰：『天下归仁。』』此意又是如何？」曰：「某向日也只同钦夫之说，看得来文义不然，今解却是从伊川说。孔子直是以二帝三王之事许颜子。此是微言，自可意

会。孔子曰：『雍也可使南面。』当其问仁，亦以『在邦无怨，在家无怨』告之。」

某解「颜渊问仁」章毕，先生曰：「克，是克去己私。己私既克，天理自复。譬如尘垢既去，则镜自明；瓦砾既扫，则室自清。如吕与叔克己铭，则初未尝说克去己私。大意只说物我对立，须用克之。如此，则只是克物，非克己也。」

克己铭不合以己与物对说。

「吕与叔说克己，从那己、物对处克。此说虽好，然不是夫子与颜子说底意。夫子说底，是说未与物对时。若与物对时方克他，却是自家己倒了几多。所谓己，只是自家心上不合理底便是，不待与物对方是。」又曰：「吕与叔克己铭只说得一边。」

包详道言：「克去胜心、忌心。」先生曰：「克己有两义：物我亦是己，私欲亦是己。吕与叔作克己铭，只说得一边。」

问：「公便是仁否？」曰：「非公便是仁，尽得公道所以为仁耳。求仁处，圣人说了：『克己复礼为仁。』须是克尽己私，以复乎礼，方是公；公，所以能仁。」问：「克己铭：『痒痾疾痛，举切吾身。』不知是这道理否？」曰：「某见前辈一项论议说忒高了，不只就身上理会，便说要与天地同其体，同其大，安有此理！如『初无吝骄，作我蠹贼』云云，只说得克己一边，却不说到复礼处。须先克己私，以复于礼，则为仁。且仁譬之水，公则譬之沟渠，要流通此水，须开浚沟渠，然后水方流行也。」

问：「或问深论克己铭之非，何也？」曰：「『克己』之『己』，未是对人物言，只是对『公』字说，犹曰私耳。吕与叔极口称扬，遂以『己既不立，物我并观』，则虽天下之大，莫不皆在于吾仁之中，说得来恁大，故人皆喜其快。纔不恁说，便不满意，殊不知未是如此。」道夫云：「如此，则与叔之意与下文克己之目全不干涉。此自是自修之事，未是道着外面在。」曰：「须是恁地思之。公且道，视听言动干人甚事！」又问「天下归仁」。曰：「『克己复礼』，则事事皆是，天下之人闻之见之，莫不皆与其为仁也。」又曰：「有几处被前辈说得来大，今收拾不得。谓如『君子所过者化』，本只言君子所居而人自化；『所存者神』，本只言所存主处便神妙。横渠却云：『性性为能存神，物物为能过化。』至上蔡便道：『唯能「所存者神」，是以「所过者化」。』此等言语，人皆烂熟，以为必须如此说。纔不如此说，便不快意矣。」

林正卿问「天下归仁」。曰：「『痒痾疾痛，举切吾身』，只是存想『天下归仁』。恁地，则不须克己，只坐定存想月十日，便自『天下归仁』，岂有此理！」时举问程先生曰：「事事皆仁，故曰『天下归仁』。是如何？」曰：「『事事皆仁』，所以『天下归仁』。于这事做得恁地，于那事亦做得恁地，所以天下皆称其仁。若有一处做得不是，必被人看破了。」

林正卿问：「吕与叔云：『痒痾疾痛，举切吾身。』不知此语说『天下归仁』如何？」曰：「圣人寻常不曾有这般说话。近来人被佛家说一般大话，他便做这般底话去敌他。此『天下归仁』，与『在邦无怨，在家无怨』一般，此两句便是归仁样子。」又问：「怨，是人怨己怨？」曰：「人怨。」

问：「克己铭只说得公底意思？」曰：「克己铭不曾说着本意。扬子云曰：『胜己之私之谓克。』『克』字本虚，如何专以『胜己之私』为训？『郑伯克段于鄆』，岂亦胜己之私耶！」

上蔡说「先难」，便生受。如伊川，便说「制之于外，以安其内」，其说平。

「以我视，以我听。」若以为心先有主，则视听不好事亦得，大不便也。

「以我视，以我听」，恐怕我也没理会。

游定夫有论语要旨。「天下归仁」，引庞居士云云。黄简肃亲见其手笔。

曾天游见陈几叟，曰：「『克己复礼』，旧晓不得。因在京师委巷中下轿涉泥看谒，方悟有个快活处。后举以问薛丈。薛昂，曾之外甥。薛云：『情尽性复，正是如此。』」陈曰：「又问薛丈做甚？」曾又曰：「又尝以问游丈，亦以为然。」陈复曰：「又更问那游丈。」盖定夫以「克己复礼」与释氏一般，只存想此道理而已。旧南本游氏语解中全用佛语解此一段，某已削之。若只以想象言克复，则与下截「非礼勿视」四句有何干涉！

朱子语类卷第四十二

论语二十四

颜渊篇下

仲弓问仁章

文振说「仲弓问仁」，谓：「上四句是主敬行恕，下两句是以效言。」曰：「此六句，又须作一片看始得。若只以下两句作效验说，却几乎闲了这两句。盖内外无怨，是个应处，到这里方是充足饱满。如上章说『天下归仁』，亦是如此。盖天下或有一人不许以仁，便是我为仁工夫有所未如此看，方见『出门、使民』两句缀个『己所不欲，勿施于人』两句，这两句，又便缀着个『无怨』两句，上下贯通，都无亏欠，方始见得告颜渊仲弓问仁规模。只依此做工夫，更不容别闲用心矣。」植同。

「己所不欲，勿施于人」，紧接着那「出门、使民」；「在邦无怨，在家无怨」，紧接着那「己所不欲，勿施于人」。直到这里，道理方透彻。似一片水流注出来，到这里方住，中间也间断不得。效验到这处，方是做得透彻，充足饱满，极道体之全而无亏欠。外内间纔有一人怨它，便是未彻。便如「天下归仁」底，纔有一个不归仁，便是有未到处。又云：「内外无怨，便是应处。如关雎之仁，则有麟趾之应；鹊巢之仁，则有驹虞之应。问仁者甚多，只答颜子仲弓底，说得来大。」又曰：「颜子天资明，便能于几微之间，断制得天理人欲了。」

或问「推己及物之谓恕」。曰：「『推己及物』，便是『己所不欲，勿施于人』，然工夫却在前面。『出门如见大宾，使民如承大祭』，须是先主于敬，然后能行其恕。」或问：「未出门、使民之前，更有工夫否？」曰：「未出门、使民之时，只是如此。惟是到出门、使民时易得走失，故愈着用力也。」

问：「『己所不欲，勿施于人』，如己欲为君子，则欲人皆为君子；己不欲为小人，则亦不欲人为小人。」曰：「此两句亦是大纲说。如富寿康宁，人之所欲；死亡贫苦，人之所恶。所欲者必以同于人，所恶者不以加于人。」

先生自唐石归，曰：「路上有人问：『「己所不欲，勿施于人」，是恕。如以刑罚加人，岂其人之所欲！便是不恕，始得。』且说如何。」众人各以意对。先生曰：「皆未分明。伊川云：『「恕」字，须兼「忠」字说。』此说方是尽。忠是尽己也，尽己而后为恕。以刑罚加人，其人实有罪，其心亦自以为当然，故以刑加之，而非强之以所不欲也。其不欲被刑者，乃其外面之私心。」

若其真心，既已犯罪，亦自知其当刑矣。今人只为不理睬忠，而徒为恕，其弊只是姑息。张子韶中庸有云：『圣人因己之难克，而知天下皆可恕之人。』即此论也。今人只为不能尽己，故谓人亦只消如此，所以泛然亦不责人，遂至于彼此皆自恕而已。」可学录云：「『如刑人杀人之事，己亦不欲，到其时为之则伤恕，如何？』可学云：『但观其事之当理，则不欲变为欲。』曰：『设如人自犯罪，至于死。到刑时，其心欲否？』诸友皆无以答。曰：『此当合忠字看。忠者，尽己之谓。若看得己实有是罪，则外虽不欲，而亦知其当罪。到此，则不欲字使不着。若不看忠字，只用一恕字，则似此等事放不过，必流而为姑息。张子韶解中庸云：「以己之难克，而知天下皆可恕之人。」因我不会做，皆使天下之人不做，如此则相为懈怠而已。此言最害理！』」

问：「在家、在邦之怨，是属己？属人？」曰：「如何说得做在己之怨！圣人言语，只要平看。儒者缘要切己，故在外者，多拽入来做内说；在身上者，又拽来就心上说。」

问「在家无怨，在邦无怨」。曰：「此以效验言。若是主敬行恕，而在家在邦皆不能无怨，则所谓『敬恕』者未是敬恕。」问：「怨有是有非，如何都得他无怨？」曰：「此且说怨得是底，未说到不是底。」

问：「『在邦无怨，在家无怨』，或以为其怨在己，或以为其怨在人。」曰：「若以为己自无怨，却有甚义理？此言能以敬为主而行之恕，则人自不怨也。人不我怨，此仁之效。如孔子告颜渊克己，则言『天下归仁』；告仲弓以『己所不欲，勿施于人』，则言『在邦无怨，在家无怨』。此皆以效言，特其效有小大之异耳。」

希逊问夫子答颜子仲弓问仁之异。曰：「此是各就它资质上说。然持敬行恕，便自能克己；克己，便自能持敬行恕，亦不必大段分别。」以下通论二章。

曰：「『克己复礼』，是刚健勇决，一上便做了。若所以告仲弓者，是教他平稳做去，慢慢地消磨了。譬如服药，克己者，要一服便见效；敬恕者，渐渐服药，磨去其病也。」

持敬行恕，虽不曾着力去「克己复礼」，然却与「克己复礼」只一般。盖若是把这个养来养去，那私意自是着不得。「出门如见大宾，使民如承大祭」时，也着那私意不得；「己所不欲，勿施于人」时，也着那私意不得。

问：「克己工夫与主敬行恕如何？」曰：「『克己复礼』，是截然分别个天理人欲，是则行之，非则去之。敬恕，则犹是保养在这里，未能保它无人欲在。若将来保养得至，亦全是天理矣。『克己复礼』，如拨乱反正；主敬行恕，如持盈守成，二者自有优劣。」

「『克己复礼』，如内修政事，外攘夷狄；『出门、使民』，如上策莫如自治。」问：「程先生说：『学质美者，明得尽，渣滓便浑化；其次惟庄敬持养。及其成功，一也。』此可以分颜子仲弓否？」曰：「不必如此说。」

仲弓「出门如见大宾」为仁，如把截江淮；颜子「克己为仁」，便如欲复中原！

「读书，须要将圣贤言语体之于身。如『克己复礼』与『出门如见大宾』，须就自家身上体看我实能克己与主敬行恕否？件件如此，方始有益。」又因晞逊问「克己复礼」，曰：「人之私意，有知得便克去者，有忘记去克他者，有不独是忘记去克他，却反与他为朋者！」

问朱蜚卿：「读书何所疑？」曰：「论语切要处在言仁。言仁处多，某未识门路。日用至亲切处，觉在告颜子一章。答仲弓又却别。集注云：『仲弓未及颜子，故特告以操存之要。』不知告颜子者亦只是操存否？」曰：「这须子细玩味。所告二人气象自不同。」顾问贺孙：「前夜曾如何说？」贺孙举先生云：「告仲弓底是防贼工夫，告颜渊底是杀贼工夫。」蜚卿问：「如何？」曰：「且子细看，大意是如此。告颜子底意思，是本领已自坚固了，未免有些私意，须一向克除教尽。告仲弓底意思，是本领未甚周备，只是教他防捍疆土，为自守计。」

问：「孔子答颜渊仲弓问仁处，旨同否？」曰：「不争多，大概也相似。只答颜子处是就心上说，工夫较深密为难。」问：「二条在学者则当并行不悖否？」曰：「皆当如此做。当『克己』，则须『克己』；当『出门如见大宾』，则须『出门如见大宾』。『克己复礼』，不是克己了，又复礼。只克去己私，便是礼。有是有非，只去了非，便是是。所以孔子只说非礼勿视听言动。只克去那非，便是礼。」曰：「吕铭『痒痾疾痛，皆切吾身』句，是否？」曰：「也说得。只是不合将己对物说，一篇意都要大同于物。克，只是克这个。孔子当初本意，只是说克自己私欲。」

伯羽问：「持敬、克己，工夫相资相成否乎？」曰：「做处则一。但孔子告颜子仲弓，随他气质地位而告之耳。若不敬，则此心散漫，何以能克己。若不克己，非礼而视听言动，安能为敬。」仲思问：「『敬则无己可克』，如

何？」曰：「郑子上以书问此。」因示郑书，曰：「说得也好。」郑书云：「孔子惟颜子仲弓，实告之以为仁之事，余皆因其人而进之。颜子地位高，担当得克己矣，故以此告之。仲弓未至此，姑告以操存之方，涵养之要。克己之功难为，而至仁也易；敬恕之功易操，而至仁也难。其成功则一。故程子云『敬则无己可克』，是也。但学者为仁，如谢氏云『须于性偏处胜之』，亦不可缓。特不能如颜子深于天理人欲之际，便可至仁耳。非只敬恕他不克己也。」又曰：「郑言学者克己处，亦好。大底告颜子底便体、用全似仲弓底。若后人看不透，便只到归里去，做仲弓底了，依旧用做颜子底。克己，干道也；敬恕，坤道也。『忠信进德』，『修辞立诚』，表里通彻，无一毫之不实，何更用直内。坤卦且恁地守。颜子如将百万之兵，操纵在我，拱揖指挥如意。仲弓且守本分。敬之至，固无己可克；克己之至，亦不消言敬。『敬则无己可克』者，是无所不敬，故不用克己。此是大敬，如『圣敬日跻』，『于缉熙敬止』之『敬』也。」道夫略。

李时可问：「仲弓问仁，孔子告之以『出门如见大宾』云云。伊川只说作敬，先生便说『敬以持己，恕以及物』。看来须如此说，方全。」曰：「程子不是就经上说，是偶然摘此两句，所以只说做敬。」又问：「伊川曰：『孔子言仁，只说『出门如见大宾，使民如承大祭』，观其气象，便须『心广体胖』，『动容周旋中礼』自然。』看来孔子方是教仲弓就敬上下工夫。若是言仁，亦未到得这处。」曰：「程子也不是就经上说，公今不消得恁地看。但且就他这二句上，看其气象是如何。」又问：「孔子告颜渊以『克己复礼为仁』。若不是敬，也如何克得己，复得礼？」曰：「不必如此说。圣人说话，随人浅深。克己工夫较难，出门、使民较易。然工夫到后，只一般，所谓『敬则无己可克』也。」集注。

程子言仁，只说：「『出门如见大宾，使民如承大祭』，看其气象，便须『心广体胖』，『动容周旋中礼』。」问：「孔子告仲弓，方是持敬底事。程子如此说，岂不有自然勉强之异乎？」曰：「程子之言，举敬之极致而言也。」又，程子云：「『敬以直内，义以方外』，仁也。」问：「言敬义内外，方做工夫，而程子又何以遽言仁也？」曰：「此亦言『敬以直内』，则无一毫私意，仁自在其中尔。大抵这般处要宽看，识得他意，不可迫切求之。」

或问：「伊川云：『孔子言仁，只说『出门』云云，至『中礼』，惟慎独便是守之之法。』」曰：「亦须先见得个意思，方慎独以守之。」又曰：「此前面说敬而不见得。此便是见得底意思，便是见得敬之气象功效恁地。若不见得，即黑淬淬地守一个敬，也不济事。」

问：「程先生说云云，『看其气象，便须「心广体胖」，「动容周旋中礼。」』看来也是平日用功，方能如此。非一旦『出门如见大宾，使民如承大祭』，便能如此。」曰：「自这里做去，方能如此。只是常能存得此心，便能如此。」又问：「『克己复礼』干道；『主敬行恕』坤道。」曰：「干道者是见得善恶精粗分明，便一刀两段斩截了。坤道便顺这一边做将去，更不犯着那一边。」又云：「干道是创业之君，坤道是继体守成之君。」

「或问伊川：『未出门，未使民时如何？』曰：『此「俨若思」时也。』圣人之言，得他恁地说，也好。但使某答那人，则但云：『公且去「出门如见大宾，使民如承大祭」。』」因曰：「那未出门、使民时，自是当敬。不成未出门、使民时不敬，却待出门时，旋旋如见大宾；使民时，旋旋如承大祭，却成甚举止！圣人所以只直说『出门如见大宾，使民如承大祭』，更不说那未出门、使民时如何。如今恁地说，却较淡了。」夔孙录云：「伊川答此问固好，足以明圣人之说，见得前面有一段工夫。但当初正不消恁地答他，却好与他说：『今日就出门、使民时做去。若是出门使民时果能如见大宾，承大祭，则未出门、使民以前，自住不得了。』」

子升问：「『「克己复礼」，干道也。』此莫是知至已后工夫否？」曰：「也不必如此说。只见得一事，且就一事上克去，便是克己。终不成说道我知未至，便未下工夫！若以大学之序言之，诚意固在知至之后，然亦须随事修为，终不成说知未至，便不用诚意、正心！但知至已后，自不待勉强耳。」

袁子节问：「『克己复礼』，何以谓之干道？『主敬行恕』，何以谓之坤道？」曰：「干道奋发而有为，坤道静重而持守。」一作「有守」。

或问：「『克己复礼』者干道，庄敬持守者坤道，如何分别？」曰：「干道奋发而有为，如『庸言之信，庸行之谨』，『闲邪存其诚』之类是也。『忠信，所以进德；修辞立其诚，所以居业』。坤道静重而持守，如『敬以直内，义以方外』之类是也。观夫子告二子气象，各有所类。」洽。

或问：「颜冉之学，何以有干道、坤道之别？」曰：「颜子是奋发而有为，冉子是谦退而持守。颜子高明强毅，夫子故就其资质而教以『克己复礼』之学。冉子温厚静重，故以持敬行恕教之。」

问：「『「克己复礼」，干道；主教行恕，坤道』，如何？」曰：「仲弓资质温粹，颜子资质刚明。『克己复礼，天下归仁。为仁由己，而由人乎哉！』颜子之于仁，刚健果决，如天旋地转，雷动风行做将去！仲弓则敛藏严谨做将去。颜子如创业之君，仲弓如守成之君。颜子如汉高祖，仲弓如汉文

帝。伊川曰：『质美者明得尽，渣滓便浑化，却与天地同体。其次惟庄敬以持养。』颜子则是明得尽者也，仲弓则是庄敬以持养之者也，及其成功一也。」潜夫曰：「旧曾闻先生说：『颜冉二子之于仁，譬如捉贼，颜子便赤手擒那贼出！仲弓则先去外面关防，然后方敢下手去捉他。』」

周贵卿问「『克己复礼』干道，『持敬行恕』坤道」。曰：「干道是『见群龙无首吉』。既变则成坤，故『先迷失道，后顺得常，西南得朋，东北丧朋』。坤则都无头，但『利牝马之贞』而已。所以干卦自『君子进德修业』，以至于『知至至之，可与几也；知终终之，可与存义也』，从知处说来。如坤，则但说『敬以直内，义以方外』，只就持守处说，只说得一截。如颜子『克己复礼』工夫，却是从头做起来，是先要见得后却做去，大要着手脚。仲弓却只是据见成本子做，只是依本画葫芦，都不问着那前一截了。仲弓也是和粹，但精神有所不及。颜子是大故通晓。向时陆子静尝说，颜子不如仲弓。而今看着，似乎是『克己复礼』底较不如那『持敬行恕』底较无事，但『克己复礼』工夫较大。颜子似创业之君，仲弓似守成之君。仲弓不解做得那前一截，只据见在底道理持守将去。」又一条云：「『克己复礼』，是要见得天理后，方做将去。仲弓却只是据见在持将去。」又问：「『仲弓宽洪简重』，如何见得？」曰：「也只想得是恁地。夫子许他南面，非如此不可。如『不佞』等处，也见得他简重。而今观他说『居敬行简』之类，见得仁工夫也大故细密。」夔孙录云：「坤是个无头底。其繇辞曰：『利牝马之贞，先迷后得。』干爻皆变而之坤，其辞曰：『见群龙无首吉。』干便从知处说起，故云：『知至至之，知终终之。』坤只是从持守处说，故云：『敬以直内，义以方外。』『克己复礼』，也是有知底工夫在前。主敬行恕，只是据见定依本分做将去。或说仲弓胜似颜渊，谓『出门如见大宾，使民如承大祭』，胜如克己底费脚手。然而颜子譬如创业底，仲弓是守成底。颜子极聪明警悟，仲弓尽和粹。」

问：「颜子问仁与仲弓问仁处，看来仲弓才质胜似颜子。」曰：「陆子静向来也道仲弓胜似颜子，然却不是。盖『克己复礼』，干道也，是吃一服药便效。主敬行恕，坤道也，是服药调护，渐渐消磨去。公看颜子多少大力量，一『克己复礼』便了！仲弓只是循循做将去底，如何有颜子之勇！」祖道曰：「虽是如此，然仲弓好做中人一个准绳。至如颜子，学者力量打不到，不如且学仲弓。」曰：「不可如此立志，推第一等与别人做。颜子虽是勇，然其着手下手处也可做。」因举释氏云，有一屠者放下屠刀，立地成佛底事。或曰：「如『不迁、不贰』，却是学者难做底。」曰：「重处不在怒与过，只在『迁』与『贰』字上看。今不必论怒与过之大小，只看『不迁、不贰』是甚模样。」又云：「贰，不是一二之『二』，是长贰之『贰』。盖一个边又添一个，此谓之贰。」又问：「『守之也，非化之也』，如何？」曰：「圣人则却无这个。颜子则疑于迁贰与不迁贰之间。」又问：「先生适说：『克己复

礼」，是吃一服药便效。』可以着力下手处，更望力为开发。」曰：「非礼勿视、勿听、勿言、勿动处，便是克己。盖人只有天理人欲。日间行住坐卧，无不有此二者，但须自当省察。譬如『坐如尸，立如斋』，此是天理当如此。若坐欲纵肆，立欲跛倚，此是人欲了。至如一语一默，一饮一食，尽是也。其去复礼，只争这些子。所以礼谓之『天理之节文』者，盖天下皆有当然之理。今复礼，便是天理。但此理无形无影，故作此礼文，画出一个天理与人看，教有规矩可以凭据，故谓之『天理之节文』。有君臣，便有事君底节文；有父子，便有事父底节文；夫妇长幼朋友，莫不皆然，其实皆天理也。天理人欲，其间甚微。于其发处，子细认取那个是天理，那个是人欲。知其为天理，便知其为人欲。既知其为人欲，则人欲便不行。譬如路然，一条上去，一条下去，一条上下之间。知上底是路，便行；下底差了，便不行。此其所操岂不甚约，言之岂不甚易！却是行之甚难。学者且恁地做将去，久久自然安泰。人既不随私意，则此理是本来自有底物，但为后来添得人欲一段。如『孩提之童，无不知爱其亲；及长，无不知敬其兄』，岂不是本来底。却是后来人欲肆时，孝敬之心便失了。然而岂真失了？于静处一思念道，我今日于父兄面上孝敬之心颇亏，则此本来底心便复了也。只于此处牢把定其功，积久便不可及。」

问：「『出门如见大宾，使民如承大祭』，伊川谓：『大宾、大祭，只是敬也。』今若专主于大宾、大祭之心，而不容其私欲之害，亦可为仁否？」曰：「下一节所谓『不欲、勿施』与『无怨』，此乃以接物而言。敬是此心，接物亦以此心。」集义。

问「仲弓问仁」。曰：「能敬能恕，则仁在其中。」问：「吕氏之说却是仁在外？」曰：「说得未是。」又问：「只用敬否？」曰：「世有敬而不能恕底人，便只理会自守，却无温厚爱人气象。若恕而无敬，则无以行其恕。」问：「『在家、在邦无怨』，诸说不同。」曰：「觉得语脉不是。」又问：「伊川谓怨在己。却是自家心中之怨？」曰：「只是处己既能敬，而接人又能恕，自然是在邦、在家人皆无得而怨之。此是为仁之验，便如『天下归仁』处一般。」

司马牛问仁章

或问「仁者其言也讷」。曰：「仁者常存此心，所以难其出。不仁者已不识痛痒，得说便说，如人梦寐中●语，岂复知是非善恶！仁者只知『为之难』，『言之得无讷乎』！」

宜久问「仁者其言也切」。曰：「仁者心常醒在，见个事来，便知道须要做得合个道理，不可轻易；便是知得道『为之难』，故自不敢轻言。若不仁底人，心常如睡底相似，都不曾见个事理，便天来大事，也敢轻轻做一两句说了。」

仲蔚问：「『仁者其言也切』，只是『讷于言』意思否？」曰：「『讷于言而敏于行』。是怕人说得多后，行不逮其言也。切，是说持守得那心定后，说出来自是有斟酌，恰似肚里先商量了方说底模样。而今人只是信口说，方说时，它心里也自不知得。」

仁者之人，言自然切。在学仁者，则当自谨言语中，以操持此心。且如而今人爱胡乱说话，轻易言语者，是他此心不在，奔驰四出，如何有仁！

「仁者其言也切」。这是司马牛身上一病。去得此病，方好将息充养耳。

「为之难，言之得无切乎」！心存，则自是不敢胡乱说话。大率说得容易底，便是他心放了，是实未尝为之也。若不敢胡乱做者，必不敢容易说，然亦是存得这心在。」或曰：「言行常相表里。」又曰：「人到得少说话时，也自是心细了。」 僩录略。

问：「圣人答司马牛『其言也切』，此句通上下言否？」曰：「就他身上说，又较亲切。人谨得言语不妄发，即求仁之端。此心不放，便存得道理在这里。」

学者千章万句，只是理会一个心。且如「仁者其言也切」，察其言，便可知其本心之存与不存，天理人欲之胜负。

或问：「颜子仲弓司马牛问仁，虽若各不同，然克己工夫，也是主敬；『其言也切』，也是主敬。」曰：「司马牛如何做得颜子仲弓底工夫。须是逐人自理会。仁譬之屋，克己是大门，打透便入来；主敬行恕是第二门；言切是个小门。虽皆可通，然小门便迂回得些，是它病在这里。如『先难后获』，亦是随它病处说。」

司马牛问君子章

「不忧不惧」，司马牛将谓是块然顽然，不必忧惧。不知夫子自说是「内省不疚」，自然忧惧不来。

为学须先寻得一个路径，然后可以进步，可以观书。不然，则书自书，人自人。且如孔子说「内省不疚，夫何忧何惧」！须观所以「不忧不惧」，由「内省不疚」。学者又须观所以「内省不疚」如何得来。

司马牛忧曰章

「死生有命」，是合下禀得已定，而今着力不得。「富贵在天」，是你着力不得。

「富贵在天」，非我所与，如有一人为之主宰然。

「『死生有命，富贵在天。』子夏之意，只说是死生是禀于有生之初，不可得而移；富贵是眼下有时适然遇着，非我所能必。若推其极，固是都禀于有生之初。」因问伊川横渠命、遇之说。曰：「所谓命者，如天子命我作甚官，其官之闲易繁难，甚处做得，甚处做不得，便都是一时命了，自家只得去做。故孟子只说『莫非命也』，却有个正与不正。所谓正命者，盖天之始初命我，如事君忠，事父孝，便有许多条贯在里。至于有厚薄浅深，这却是气禀了；然不谓之命不得，只不是正命。如『桎梏而死』，唤做非命不得。盖缘它当时禀得个乖戾之气，便有此，然谓之『正命』不得。故君子战兢，如临深履薄，盖欲『顺受其正』者，而不受其不正者。且如说当死于水火，不成便自赴水火而死！而今只恁地看，不必去生枝节，说命说遇，说同说异也。」

问「敬而无失」。曰：「把捉不定，便是失。」

或言：「司马牛所忧，人当兄弟如此，也是处不得。」曰：「只是如子夏说『敬而无失，与人恭而有礼』。若大段着力不得，也不奈何。若未然底可谏，尚可着力；做了时，也不奈何得。」

问：「『四海皆兄弟』，胡氏谓『意圆语滞』，以其近于二本否？」曰：「子夏当初之意，只谓在我者『敬而无失』，与人又『恭而有礼』，如此则四海之内皆亲爱之，何患乎无兄弟！要去开广司马牛之意。只不合下个『皆兄弟』字，便成无差等了。」

子张问明章

问「浸润之谮，肤受之愬」。曰：「谮，是谮人，是不干己底事。才说得骤，便不能入他，须是闲言冷语，掉放那里，说教来不觉。愬，是逆，是切己底事。方说得缓慢，人便不将做事，须是说得紧切，要忽然间触动他，如被人骂，便说被人打；被人打，便说人要杀。盖不如此，不足以触动他也。」又问：「明而远，是见得到否？」曰：「是。『明』字说不足，又添个『远』字赞之。」

或问：「『肤受之愬』，『切近梨也』。若他父兄有急难，其事不可缓，来愬时，便用周他。若待我审究得实，已失事了，此当如何？」曰：「不然。所以说明，又说远，须是眼里识个真伪始得。若不识个真伪，安得谓之明远！这里自有道理，见得过他真伪，却来瞒我不得。譬识药材，或将假药来卖，我识得过；任他说千言万语，我既见破伪了，看如何说也不买。此所以谓之明远。只是这些子。」

问：「浸润、肤受之说，想得子张是个过高底资质，于此等处有不察，故夫子语之否？」曰：「然。」

子贡问政章

文振问「足食、足兵，民信之矣」。曰：「看来此只是因足食、足兵而后民信，本是两项事，子贡却做三项事认了。『信』字便是在人心不容变底事也。」

问：「『民无信不立』，是民自不立，是国不可立？」曰：「是民自不立。民不立，则国亦不能以立矣。」问：「民如何是不立？」曰：「有信则相守而死。无信，则相欺相诈，臣弃其君，子弃其父，各自求生路去。」

棘子成曰章

问「惜乎！夫子之说，君子也」。曰：「此说君子，与说『其争也君子』同，盖说得话来也君子。」熹。

问：「惜乎！夫子之说，君子也。古注只作一句说，先生作两句说，如何？」曰：「若作一句说，则『惜乎』二字无着落。」

问：「『文犹质也，质犹文也；虎豹之[革享]，犹犬羊之[革享]。』如何以文观人？」曰：「无世间许多礼法，如何辨得君子小人？如老庄之徒，绝灭礼法，则都打个没理会去。但子贡之言似少差别耳，如孔子说『礼与其奢也宁俭』，『与其不逊也宁固』，便说得好。」

棘子成全说质，固未尽善；子贡全说文以矫子成，又错。若虎皮、羊皮，虽除了毛，毕竟自别，事体不同。使一个君子与一个屠贩之人相对坐，并不以文见，毕竟两人好恶自别。大率固不可无文，亦当以质为本，如「宁俭、宁戚」之意。

哀公问于有若章

问「盍彻乎」。曰：「彻，是八家皆通出力合作九百亩田，收则计亩均收，公取其一；如助，则八家各耕百亩，同出力共耕公田，此助、彻之别也。」

问「百姓足，君孰与不足」。曰：「『未有府库财非其财者也。』百姓既足，不成坐视其君不足，亦无此理。盖『有人斯有土，有土斯有财』。若百姓不足，君虽厚敛，亦不济事。」

或问有若对哀公「盍彻乎」之说云云。曰：「今之州郡，尽在于正法之外，非泛诛取。且如州郡倍契一项钱，此是何名色！然而州县无这个，便做不行。当初经、总制钱，本是朝廷去赖取百姓底，州郡又去瞒经、总制钱，都不成模样！然不如此，又便做不行。」或曰：「今州郡有三项请受，最可畏：宗室、归正、添差使臣也。」曰：「然。归正人今却渐少，宗室则日盛，可畏。小使臣犹不见得，更有那班里换受底大使臣，这个最可畏，每人一月自用四五百千结裹它！」

子张问崇德辨惑章

问「主忠信，徙义」。曰：「『主忠信』者，每事须要得忠信。且如一句话不忠信，便是当得没这事了。『主』字须重看。唤做『主』，是要将这个做主。『徙义』，是自家一事未合义，迁徙去那义上；见得又未甚合义，须更徙去，令都合义。『主忠信』，且先有本领了，方『徙义』，恁他便德会崇。若不先『主忠信』，即空了，徙去甚处？如何会崇！『主忠信』而不『徙义』，却又固执。」

「主忠信」是札脚处，「徙义」是进步处。渐渐进去，则德自崇矣。

问：「易只言『忠信所以进德』，而孔子答子张崇德之问，又及于『徙义』者，是使学者于所存、所行处两下都做工夫否？」曰：「忠信是个基本，『徙义』又是进处。无基本，徙进不得；有基本矣，不『徙义』，亦无缘得进。」

问：「子张问『崇德、辨惑』，孔子既答之矣，末又引『我行其野』之诗以结之。『诚不以富，亦祇以异。』伊川言：『此二句当冠之「齐景公有马千驷」之上，后之传者因齐景公问政而误之耳。』至范氏则以为人之成德不以富，亦祇以行异于野人而已。此二说如何？」曰：「如范氏说，则是牵合。如伊川说，则是以『富』言『千驷』，『异』言夷齐也。今只得如此说。」

齐景公问政章

问：「齐景公问政，孔子告以『君君，臣臣，父父，子子』。然当时陈氏厚施于国，根株盘据如此。政使孔子为政，而欲正其君臣父子，当于何处下手？」曰：「此便是难。据晏子之说，则曰：『惟礼可以已其乱。』然当时举国之人皆欲得陈氏之所谋成，岂晏子之所谓礼者可得而已之！然此岂一朝一夕之故？盖其失在初，履霜而至坚冰，亦末如之何也已。如孔子相鲁，欲堕三家，至成则为孟氏所觉，遂不可堕。要之，三家孟氏最弱，季叔为强。强者堕之，而弱者反不可堕者，强者不觉，而弱者觉之故也。」问：「成既不可堕，夫子如何别无处置了便休？」曰：「不久夫子亦去鲁矣。若使圣人久为之，亦须别有个道理。」

问：「『齐景公问政』与『待孔子』二章，想是一时说话。观此两段，见得景公是个年老志衰，苟且度日，不复有远虑底人。」曰：「景公平日自是个无能为底人，不待老也。」

子路无宿诺章

问「子路无宿诺」。曰：「子路许了人，便与人去做这事。不似今人许了人，却掉放一壁不管。」

子张问政章

亚夫问「居之无倦，行之以忠」。曰：「『居之无倦』，在心上说；『行之以忠』，在事上说。『居之无倦』者，便是要此心长在做主，不可放倒，便事事都应得去。『行之以忠』者，是事事要着实。故某集注云：『以忠则表里如一。』谓里要如此，便外面也如此，事事靠实去做也。」

问「居之无倦，行之以忠」。曰：「若是有头无尾底人，便是忠也不久，所以孔子先将个无倦逼截它。」

问「居之无倦，行之以忠」。曰：「所居，是自己事，要终始如一。『行之以忠』，是对人言之，谓应接时恐有不诚处。」

子张是个有锐气底人。它作事初头乘些锐气去做，少间做到下梢，多无杀合，故告以「居之无倦」。又且不朴实，故告之以「行之以忠」，欲其尽心力也。

亚夫问：「『居，谓存诸心；无倦，谓始终如一。行，谓施诸事；以忠，谓表里如一。』此固分明。然行固是行其所居，但不知居是居个甚物事？」曰：「常常恁地提省在这里，若有顷刻放倒，便不得。」

君子成人之美章

问：「『君子成人之美，不成人之恶』。『成』字如何？」曰：「『成』字只是『欲』字。」

季康子患盗章

问：「杨氏谓：『欲民之不为盗，在不欲而已。』横渠谓：『欲生于不足，则民盗。能使无欲，则民自不为盗。假设以子不欲之物，赏子使窃，子必不窃。故为政在乎足民，使无所欲而已。』如横渠之说，则是孔子当面以季康子比盗矣。孔子于季康子虽不纯于为臣，要之孔子必不面斥之如此。圣人气象，恐不若是。如杨氏所说，只是责季康子之贪，然气象和平，不如此之峻厉。今欲且从杨说，如何？」曰：「善。」

季康子问政章

或问「子为政，焉用杀」。曰：「尹氏谓：『杀之为言，岂为人上之语哉！』此语固好。然圣人只说『焉用杀』三字，自是不用解了。盖上之人为政欲善，则民皆善，自是何用杀。圣人之言浑成如此。」

子张问士章

问「何如斯可谓之达」。曰：「行得无窒碍谓之『达』。『在家必达，在邦必达』，事君则得乎君，治民则得乎民，事亲则孝，事长则弟，无所不达。」植录云：「如事亲则得乎亲，事君则得乎君之类。」又曰：「『色取仁而行违，居之不疑』，正是指子张病痛处。」谦之。

周问闻、达之别。曰：「达，是退一步底；闻，是近前一步做底。退一步底卑逊笃实，不求人知，一旦工夫至到，却自然会达。闻是近前一步做，惟恐人不知，故矜张夸大，一时若可喜，其实无足取者。」

问「达」字之义。曰：「此是闻达之『达』，非明达之『达』。但闻只是求闻于人，达却有实，实方能达。」

达者，实有而不居；闻者，却是要做这模样。

「质直而好义」，便有个触突人底意思。到得「察言观色，虑以下人」，便又和顺底细，不至触突人矣。虑，谓思之详审，常常如此思虑，恐有所不觉知也。圣人言语，都如此周遍详密。

问「察言而观色」。曰：「此是实要做工夫。盖察人之言，观人之色，乃是要验吾之言是与不是。今有人自任己意说将去，更不看人之意是信受它，还不信受它？如此，则只是自高，更不能谦下于人，实去做工夫也。大抵人之为学，须是自低下做将去；才自高了，便不济事。」

问：「『察言观色』，想是子张躐等，为大贤『于人何所不容』之事，于人不辨别邪正与贤不肖，故夫子言此以箴之。」曰：「子张是做个大底意思包他人。」至之问：「『堂堂乎张也』，它是有个忽略底意思否？」曰：「他做个大底意思包人，便是忽略。」

「色取仁而行违」，这是占外面地位阔了，里面填不足。

问子张问达与闻一章。曰：「达者，是自家实去做，而收敛近里底。如『质直好义』，便是自去做。『察言观色』，便是察人辞色而与之言。又『虑以下人』，惟恐其不收敛也。若是只据自家意只管说去，更不问人听与不听，便是不『察言观色』。然而能如此，则德修于己，而自孚于人，所行自无窒碍矣，故曰达。闻者，是个做作底，专务放出，外求人知而已。如『色取仁而行违』，便是不务实而专务外。『居之不疑』，便是放出外而收敛不得，只得自担当不放退。盖才放退，则连前面都坏，只得大拍头居之不疑，此其所以驾虚而无实行也。某向来未晓『闻达』二字。因见乡中有人，其传扬说好者甚众，以至传扬于外，莫不皆然。及细观其所为，皆不诚实。以此方见得圣人分达与闻之别意思，如此段形容得达与闻极精。」又云：「『色取仁而行违』，不惟是虚有爱怜之态，如『正颜色』而不『近信』，『色厉而内荏』，皆『色取仁而行违』也。」

问：「子张问闻与达一章，达是躬行实践做出来底，闻是沽名要誉底。」曰：「然。达是常自贬损，不求名而名自达者。闻是向前求名底。」又云：「『虑以下人』，虑是子细思量，谓如做一事，便思量惟恐有触突人处。」又云：「『质直好义』，是质直好底。有那质直粗底，又不好义。」

质，是质实。直又自是一字。质，就性资上说；直，渐就事上说。到得好义，又多在事上。直，固是一直做去，然至于好义，则事事区处要得其宜。这

一项都是详细收敛工夫。如「色取仁而行违，居之不疑」，这只是粗漫将去。世上有此等人，专以大意气加人。子张平日是这般人，故孔子正救其病。此章大意，不出一个是名，一个是实。

问：「『色取仁而行违，居之不疑，在邦必闻，在家必闻』，与乡原如何？」曰：「却不同。那『在邦必闻，在家必闻』底，是大拍头做，要压倒人。乡原却是不做声，不做气，阴沈做罪过底人。」义刚言：「二者皆是要誉，而天理都不存了。」曰：「固是如此。但一个是向前去做，一个是退来做。」

问：「子张以闻为达，伊川以为明达之『达』，上蔡以为令闻四达之『达』，尹氏以为『充于内而发于外为达』。三说如何？」曰：「此所谓达者，只是言所行要无窒碍。如事君必得乎上，治民必得乎下，而无所不行，无所不通，与子张问行大抵相似。吕氏谓『德孚于人者必达，矫行求名者必闻』，此说却是好。」集注。

杨问：「『质直而好义』，质直是质性之直，或作两件说。」曰：「质与直是两件。」「『察言观色』，龟山说：『察言故不失口于人，观色故不失色于人。』如何？」曰：「自家色如何观得？只是察人言，观人色。若照管不及，未必不以辞气加人。此只做自家工夫，不要人知。既有工夫，以之事亲则得乎亲，以之事君则得乎君，以之交朋友而朋友信，『虽蛮貊之邦行矣』。此是在邦、在家必达之理。子张只去闻处着力，圣人此语正中其膏肓。『质直好义』等处，专是就实；『色取仁而行违』，专是从虚。」

问：「『质直而好义』，和靖谓『立志质直』，如何？」曰：「这个莫不须说立志质直，但只是无华伪。质是朴实，直是无徇由，而所行又合宜。观人之言而察人之色，审于接物，虑以下人，只是一个谦。如此便做得去。达是做得去。」又问：「仁如何以颜色取？」曰：「此处与前说相反，只是颜色虽做仁者举止，而所行又却不如此。此恐是就子张身上说。」骧。

樊迟从游舞雩之下章

问：「如何『先事后得』，便可以崇德？」曰：「人只有这一个心，不通着两个物事。若一心做事，又有一个求得之心，便于这上不专，如何有积累之功！这一条心路只是一直去，更无它歧；纔分成两边，便不得。且如今做一事，一心在此做，一心又去计较功劳，这一件事定是不到头，不十分精致。若

是做一事，只是做一事。要做这个，又要做那个，便自不得。虽二者皆出于善也不得，况于不善者乎！」

陈希真问「先事后得，非崇德与」。曰：「今人做事，未论此事当做不当做，且先计较此事有甚功效。既有计较之心，便是专为利而做，不复知事之当为矣。德者，理之得于吾心者也。凡人若能知所当为，而无为利之心，这意思便自高远。才为些小利害，讨些小便宜，这意思便卑下了。所谓崇者，谓德自此而愈高起也。」

问「先事后得」。曰：「但做自家合做底事，不必望他功效。今做一件好事，便望他功效，则心便两歧了。非惟是功效不见，连那所做底事都坏了。而今一向做将去，不望他功效，则德何缘不崇！」

论「先事后得」，曰：「正如韩信背水阵，都忘了反顾之心，战必胜矣。」又云：「当思『先事后得』，如何可以崇德。」盖不可有二心。一心在事，则德自崇矣。」

亚夫问：「『先难而后获』，『先事后得』，莫是因樊迟有计较功利之心，故如此告之？」曰：「此是后面道理。而今且要知『先事后得』如何可以崇德。盖做合做底事，便纯是天理。才有一毫计较之心，便是人欲。若只循个天理做将去，德便自崇。才有人欲，便这里做得一两分，却那里缺了一两分，这德便消削了，如何得会崇。圣人千言万语，正要人来这里看得破。」

「攻其恶，无攻人之恶」。须是截断了外面它人过恶，只自检点，方能自攻其恶。若才去检点它人，自家这里便疏，心便粗了。

问：「子张樊迟『崇德、辨惑』之问，何故答之不同？」曰：「子张是矜张不实底人，故夫子于崇德，则告之以『主忠信，徙义』，欲收敛着实做工夫。常人之情，好人恶人，只是好之恶之而已，未至于必欲其生，必欲其死处。必是子张平日于喜怒之间用心过当，故又告之以此。樊迟为人虽无所考，以学稼、学圃及夫子答问观之，必是个鄙俗粗暴底人，故夫子告之以『先难后获』，此又以『先事后得』告之。盖鄙俗则有近利之意，粗暴则有因忿忘身之患，皆因其失而救之也。」

樊迟问仁章

樊迟未达者，盖爱人且是泛爱，知人则有所择，二者相反，故疑之。夫子曰：「举直错诸枉，能使枉者直。」「能使枉者直」，便是仁。樊迟误认二句只是知，故见子夏而问之，子夏遂言之。至于「不仁者远」，然后仁、知之义皆备。

樊迟问仁，孔子答以「爱人」；问知，答以「知人」。有甚难晓处？樊迟因甚未达？盖爱人则无所不爱，知人则便有分别，两个意思自相反，故疑之，只有曾吉甫说得好：「『举直错诸枉』，便是知人；『能使枉者直』，便是爱人。」曾解一部论语，只晓得这一段。

每常说：「仁知，一个是慈爱，一个是辨别，各自向一路。惟是『举直错诸枉，能使枉者直』，方见得仁知合一处，仁里面有知，知里面有仁。」

「爱人、知人」，自相为用。若不论直与枉，一例爱他，也不得。大抵惟先知了，方能顿放得个仁也。圣人只此两句，自包上下。后来再与子夏所言，皆不出此两句意，所以为圣人之言。

文振说「樊迟问仁，曰：『爱人』」一先生曰：「爱人、知人，是仁、知之用。圣人何故但以仁、知之用告樊迟，却不告之以仁、知之体？」文振云：「圣人说用，则体在其中。」曰：「固是。盖寻这用，便可以知其体，盖用即是体中流出也。」

或问：「爱人者，仁之用；知人者，知之用。孔子何故不以仁知之体告之？乃独举其用以为说。莫是仁知之体难言，而樊迟未足以当之，姑举其用，使自思其体？」曰：「『体』与『用』虽是二字，本未尝相离，用即体之所以流行。」

问：「『不仁者远矣』，谓不仁者皆为仁，则不仁之事无矣。」曰：「是。」

问：「『樊迟问仁、知』一章，煮看来，不惟治天下国家如此。而今学者若在一家一乡而处置得合义时，如此。」如「不仁者远矣」之类。曰：「这『仁、知』两字相须。但辨别得分晓，举错得是当，便是仁之事。且如人在乡曲处置得事是当，教一乡之人不至于争斗，即所以仁之也。」

子贡问友章

问「忠告善道」。曰：「告之之意固是忠了，须又教道得善，始得。」

问「忠告善道」。曰：「『善道』，是以善道之。如有人虽敢忠言，未必皆合道理者，则是未善也。」

朱子语类卷第四十三

论语二十五

子路篇

子路问政章

问：「『先之，劳之』，『劳』字既有两音，有两说否？」曰：「劳之以身，勤之以事，亦须是自家吃些辛苦，方能令得他。诗所谓『星言夙驾，说于桑田』。古人戴星而出，戴星而入，必是自耐劳苦，方能说得人。欲民之亲其亲，我必先之以孝；欲民之事其长，我必先之以弟。子路请益，圣人告之『无倦』。盖劳苦亦人之难事，故以『无倦』勉之。」

问：「『劳之』恐是以言语劝勉他？」曰：「如此说，不尽得为政之理。若以言语劝勉它，亦不甚要紧，亦是浅近事。圣人自不用说，亦不见得无倦底意。劳是勤于事，勤于事时，便有倦底意，所以教它劳。东坡下『行』字与『事』字，最好。」或问：「『爱之能勿劳乎』，有两个劳字？」曰：「这个『劳』，是使它劳。」谦之。

文振问：「注云：『凡民之事，以身先之，则虽劳不怨。』如何？」曰：「凡是以劳苦之事役使人，自家须一面与它做，方可率得它。如劝课农桑等事，也须是自家不惮勤劳，亲履畎亩，广录作「循行阡陌」。与他勾当，方得。」集注。

问：「苏说『劳』字未甚明。」曰：「先，是率他；劳，是为他勤劳。」

问：「『先之，劳之』，诸说孰长？」曰：「横渠云。『必身为之倡，且不爱其劳，而又益之以不倦。』此说好。」又问：「以身为之倡者果劳乎？」曰：「非是之谓也。既以身为之倡，又更不爱其劳，而终之以无倦，此是三件事。」集义。

仲弓为季氏宰章

潘立之问「先有司」。曰：「凡为政，随其大小，各自有有司。须先责他理会，自家方可要其成。且如钱谷之事，其出入盈缩之数，须是教它自逐一具来，自家方可考其虚实之成。且如今做太守，人皆以为不可使吏人批朱。某看来，不批不得。如词诉反复，或经已断，或彼处未结绝，或见在催追，他埋头又来下状；这若不批出，自家如何与它判得？只是要防其弊。若既如此后，或有人词诉，或自点检一两项，有批得不实，即须痛治，以防其弊。」

问：「程子曰：『便见仲弓与圣人用心之大小。推此义，一心可以兴邦，一心可以丧邦，只在公私之间。』所谓公私者，岂非仲弓必欲人材皆由己举，圣人则使人各得而举之否？」曰：「仲弓只是见不到。纔见不到，便陷于私。学者见程子说『兴邦、丧邦』，说得甚险，故多疑于此，然程子亦曰推其义尔。」集注。

问：「程子谓：『观仲弓与圣人，便见其用心之小大。』以此知『乐取诸人以为善』，所以为舜之圣，而凡事必欲出乎己者，真成小人之私矣。」曰：「于此可见圣贤用心之大小。仲弓只缘见识未极其开阔，故如此。人之心量本自大，缘私故小。蔽固之极，则可以丧邦矣。」

问：「『先有司，赦小过，举贤才』，各是一事。苏氏杨氏乃相须而言之。」曰：「论语中有一二处，如『道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时』，虽各是一事，然有相须之理。」集义。

子路曰卫君待子章

亚夫问「卫君待子为政」章。曰：「其初只是一个『名不正』，便事事都做不得。『礼乐不兴，刑罚不中』，便是个大底『事不成』。」问：「『礼乐不兴』，疑在『刑罚不中』之后，今何故却云礼乐不兴而后刑罚不中？」曰：

「礼之所去，刑之所取。礼乐既不兴，则刑罚宜其不中。」又曰：「礼是有序，乐是和乐。既事不成，如何得有礼乐耶？」

文振问：「何以谓之『事不成则礼乐不兴』？」曰：「『事不成』，以事言；『礼乐不兴』，以理言。盖事不成，则事上都无道理了，说甚礼乐！」亚夫问：「此是礼乐之实，还是礼乐之文？」曰：「实与文原相离不得。譬如影便有形，要离那形说影不得。」

「事不成」，是粗说那事做不成。「礼乐不兴」，是和这理也没了。事，只是说他做出底；礼乐，却是那事底理。礼乐只是一件物事。安顿得齐齐整整，有次序，便是礼；无那乖争底意思，便是乐。

或问：「如何是事不成后礼乐便不兴？礼乐不兴后却如何便刑罚不中？」曰：「大凡事须要节之以礼，和之以乐。事若不成，则礼乐无安顿处。礼乐不兴，则无序不和。如此，则用刑罚者安得不颠倒错乱？诸家说各有所长，可会而观之。」

杨问：「注谓：『言不顺，则无以考实而事不成。』此句未晓。」曰：「实，即事也。」又问：「言与事，似乎不相涉。」曰：「如何是不相涉？如一人被火，急讨水来救始得，却教它讨火来，此便是『言不顺』，如何济得事。又如人捉贼，走东去，合从东去捉，却教它走从西去，如何捉得。皆言不顺做事不成。若就卫论之，辄，子也，蒯聩是父。今也，以兵拒父，是以父为贼，多少不顺！其何以为国，何以临民？事既不成，则颠沛乖乱，礼乐如何会兴，刑罚如何会中？明道所谓『一事苟，其余皆苟』，正谓此也。」又问：「子路之死于卫，其义如何？」曰：「子路只见得下一截道理，不见上一截道理。孔悝之事，它知道是『食焉不避其难』，却不知食出公之食为不义。东坡尝论及此。」问：「如此，是它当初仕卫便不是？」曰：「然。」集注。总论。

问：「卫君欲召孔子为政，而孔子欲先正名。孔子既为之臣，复欲去出公，亦岂人情？」曰：「惟孔子而后立。」问：「灵公既逐蒯聩，公子郢辞不立，卫人立辄以拒蒯聩。论理，辄合下便不当立，不待拒蒯聩而后为不当立也。」曰：「固是。辄既立，蒯聩来争必矣。」

「『必也正名乎』！孔子若仕卫，必先正其君臣父子之名。如蒯聩不当立，辄亦不当立，当去辄而别立君以拒蒯聩。晋赵鞅欲立蒯聩。圣人出时，必须大与他剖判一番，教它知个是与不是。」亚夫问：「论道理，固是去辄，使国人自拒蒯聩。以事情论之，晋人正主蒯聩，势足以压卫，圣人如何请于天

子，请于方伯？天子既自不奈何，方伯又是晋自做，如何得？」曰：「道理自是合如此了。圣人出来，须自能使晋不为蒯聩。」贺孙因问：「如请讨陈常之事，也只是据道理，不论事情。」曰：「如这一两件大事，可惜圣人做不透。若做得透，使三纲五常既坏而复兴，千条万目自此而更新。圣人年七八十岁，拳拳之心，终做不成。」

吴伯英问：「若使夫子为卫政，不知果能使出公出从蒯聩否？」曰：「圣人行事，只问义之合与不合，不问其能与不能也。若使每事只管计较其能与不能，则岂不惑于常情利害之私乎？此在学者尤宜用力，而况圣人乎！」

问：「夫子得政于卫，须有所废立否？」曰：「亦只是说与他，令自为去就，亦难为迫逐之。」

胡文定说辄事，极看得好。

问：「胡氏之说，只是论孔子为政正名，事理合如此。设若卫君用孔子，孔子既为之臣而为政，则此说亦可通否？」曰：「圣人必不肯北面无父之人。若辄有意改过迁善，则孔子须先与断约，如此方与他做。以姚崇犹先以十事与明皇约，然后为之相，而况孔子乎！若辄不能然，则孔子决不为之臣矣。」

问：「胡氏云云。使孔子得政，则是出公用之也，如何做得此等事？」曰：「据事理言之，合当如此做耳。使孔子仕卫，亦必以此事告之出公。若其不听，则去之耳。」

「蒯聩与辄，若有一人识道理，各相避就去了。今蒯聩欲入卫，辄不动，则所以处其事者当如何？后世议者皆以为当立郢，不知郢不肯做。郢之不立，盖知其必有纷争也。若使夫子为政，则必上告天子，下告方伯，拔郢而立之，斯为得正。然夫子固不欲与其事也。」或谓：「春秋书『晋赵鞅纳世子蒯聩于戚』。称『世子』者，谓其当立。」曰：「若不如此书，当如何书之？说春秋者多穿凿，往往类此。」

叔器问：「子郢不肯立，也似不是。」曰：「只立辄时，只是蒯聩一个来争。若立它时，则又添一个来争，愈见事多。人以千乘之国让之而不肯受，它毕竟是看得来惹手难做后，不敢做。」

樊迟请学稼章

樊迟学稼，当时须自有一种说话，如有为神农之言许行『君民并耕』之说之类。炎。

诵诗三百章

亚夫问：「『诵诗三百』，何以见其必达于政？」曰：「其中所载可见。如小夫贱隶闻党之间，至鄙俚之事，君子平日耳目所不曾闻见者，其情状皆可因此而知之。而圣人所以修德于己，施于事业者，莫不悉备。于其间所载之美恶，读诵而讽咏之，如是而为善，如是而为恶；吾之所以自修于身者，如是是合做底事，如是是不合做底事。待得施以治人，如是而当赏，如是而当罚，莫不备见，如何于政不达。若读诗而不达于政，则是不曾读也。」又问：「如何使于四方必能专对？」曰：「于诗有得，必是于应对言语之间，委曲和平。」

子谓卫公子荆章

问：「『公子荆善居室』，也无甚高处，圣人称善，何也？」曰：「公子荆所为正合道理恰好处。常人为屋室，不是极其华丽，则墙崩壁倒，全不理会。子荆自合而完，完而美，循循有序，而又皆曰苟而已，初不以此累其心。在圣人德盛，此等事皆能化了，不足言。在公子荆能如此，故圣人称之。」谦之。时举录小异。

问：「卫公子荆，夫子止称其居室之善，如何？」曰：「此亦姑举其一事之善而称之，又安知其它无所长乎？」

子适卫章

宜久说『子适卫』一章。先生因言：「古者教人有礼乐，动容周旋，皆要合他节奏，使性急底要快也不得，性宽底要慢也不得，所以养得人情性。如今教人既无礼乐，只得把两册文字教他读。然而今未论人会学，吃紧自无人会教。所以明道欲得招致天下名儒，使讲明教人之方，选其德行最高者，留以为大学师，却以次分布天下，令教学者。须是如此，然后学校方成次第也。」

衣食不足，则不暇治礼义；而饱暖无教，则又近于禽兽，故既富而教之。

苟有用我章

立之说『苟有用我者』一章。曰：「圣人为政，一年之间，想见以前不好底事都革得尽。到三年，便财足兵强，教行民服。」

「如有用我者，期月而已可也。」圣人做时，须一切将许多不好底撤换了，方做自家底。所以伊川云，纪纲布置，必三年方可有成也。

善人为邦章

安卿问：「集注云：『民化于善，可以不用刑杀。』恐善人只是使风俗醇朴。若化于善，恐是圣君之事？」曰：「大概论功效是如此。其深浅在人，不必恁地粘皮着骨去说。不成说圣人便得如此，善人便不得如此！不必恁地分别。善人是他做百年工夫，积累到此，自是能使人兴善，人自是不陷于刑辟。如文景恁地，后来海内富庶，岂不是『胜残去杀』。如汉循吏，许多人才循良，也便有效。如陈太丘卓茂鲁恭只是县令，也能如此。不成说你便不是圣人，如何做得这个！只看他功效处，又何必较量道圣人之效是如此，善人之效是如彼？圣人比善人自是不同。且如『绥之斯来，动之斯和』；『杀之而不怨，利之而不庸，民日迁善而不知为之』，善人定是未能到这田地。但是有这般见识，有这般心胸，积累做将去，亦须有效。且如而今宽刑薄赋，民亦自能兴起而不陷于刑。圣人论功效亦是大概如此。只思量他所以致此效处如何便了，何必较他优劣。便理会得，也无甚切己处。」

问：「『善人为邦百年』，又『教民七年』，又『必世后仁』，与『可也，三年有成』之义，如何？」曰：「此须有圣人作用，方得如此。今大概亦自可见。惟明道文集中一策答得甚详，与今人答策专是漫策题者甚别。试读之，可见。」

如有王者章

或问：「『三年有成』，『必世后仁』，迟速不同，何也？」曰：「伊川曰：『三年，谓法度纪纲有成而化行也。』渐民以仁，摩民以义，使之浹于肌肤，沦于骨髓，天下变化，风移俗易，民归于仁，而礼乐可兴，所谓仁也。此非积久，何以能致？」又曰：「自一身之仁而言之，这个道理浸灌透彻；自天下言之，举一世之仁，皆是这个道理浸灌透彻。」

苟正其身章

问：「范氏以先正其身，为王者以德行仁之事；不能正其身而正人，为以力假仁之事。」曰：「王者霸者，只是指王霸之道。范氏之说，缓而不切。」

定公问一言兴邦章

圣人说话，无不子细，磨棱合缝，盛水不漏。如说「以德报怨」，如说「一言兴邦」。其它人便只说「予无乐乎为君，惟其言而莫予违也」，便可以丧邦，只此一句便了。圣人则须是恁地子细说，方休。如孟子说得便粗，如「今之乐犹古之乐」，大王公刘好色好货之类。故横渠说：「孟子比圣人自是粗。颜子所以未到圣人，亦只是心尚粗。」

叶公问政章

曾问：「『近者悦，远者来。』夫子答叶公之问政者，专言其效，与答季康子子夏等不同，如何？」曰：「此须有施为之次第。叶公老成，必能晓解也。」

近者悦而远者来，则大小强弱，非所论矣。

樊迟问仁章

孔门教人，多以数语能使人自存其心。如「居处恭」，纔恭，则心不放也。如此之类。

问「虽之夷狄不可弃」。曰：「上三句散着，下一句方●得紧。」谦之。

亚夫问：「如何『虽之夷狄不可弃』？」曰：「『道不可须臾离，可离非道。』须是无间断方得。若有间断，此心便死了。在中国是这个道理，在夷狄也只是这个道理。」子善云：「若『居处恭，执事敬，与人忠』时，私心更不着处。」曰：「若无私心，当体便是道理。」南升。

或问：「『樊迟问仁』一段，圣人以是告之，不知樊迟果能尽此否？」曰：「此段须反求诸己，方有工夫。若去樊迟身上讨，则与我不相干矣。必当思之曰，居处恭乎？执事敬乎？与人忠乎？不必求诸樊迟能尽此与否也。又须思『居处恭』时如何，不恭时如何；『执事敬』时如何，不敬时如何；『与人忠』时如何，不忠时如何，方知须用恭敬与忠也。今人处于中国，饱食暖衣，未至于夷狄，犹且与之相忘，而不知其不可弃，而况之夷狄，临之以白刃，而能不自弃者乎！」履孙。

大凡读书，须是要自家日用躬行处着力，方可。且如「居处恭，执事敬，与人忠，虽之夷狄不可弃也」；与那「言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦行矣；言不忠信，行不笃敬，虽州里行乎哉」！此二事须是日日粘放心头，不可有些亏欠处。此最是为入日下急切处，切宜体之！椿。

亚夫问「居处恭，执事敬」一章。曰：「这个道理，须要到处皆在，使生意无少间断，方好。譬之木然，一枝一叶，无非生意。才有一毫间断，便枝叶有不茂处。」时举云：「看来此三句，动静出处，待人接物，无所不该，便私意自无容处。」因兼「仲弓问仁」一章说曰：「大抵学问只要得个门户子入。若入得门了，便只要理会个仁。其初入底门户，不必只说道如何如何。若纔得个门户子入，须便要入去。若只在外面说道如何，也不济事。」

或问：「胡氏谓：『樊迟问仁者三：此最先，「先难」次之，「爱人」其最后乎！』何以知其然？」曰：「虽无明证，看得来是如此。若未尝告之以恭敬忠之说，则所谓『先难』者，将从何下手？至于『爱人』，则又以发于外者言之矣。」

子贡问士章

问：「『行己有耻，使于四方，不辱君命』，两句似不连缀。恐是『行己有耻』，则足以成其身；推是心以及职分，则『不辱君命』，又可以成其职分之所当为。」曰：「『行己有耻』，则不辱其身；『使于四方』，能尽其职，则『不辱君命』。」

「宗族称孝，乡党称弟」，是能守一夫之私行，而不能广其固有之良心。

文振举程子曰：「子贡欲为皎皎之行闻于人者，夫子告之皆笃实自得之事。」谓子贡发问节次正如此。曰：「子贡平日虽有此意思，然这一章却是他大段平实了。盖渠见『行己有耻，使于四方』，不是些小事，故又问其次。至『宗族称孝，乡党称弟』，他亦未敢自信，故又问其次。凡此节次，皆是他要放平实去做工夫，故每问皆下。到下面问『今之从政者何如』，却是问错了。圣人便云『何足算也』，乃是为他截断了也。此处更宜细看。」

子贡问士，都是退后说。子贡看见都不是易事，又问其次。子贡是着实见得那说底也难，故所以再问其次。这便是伊川所谓「子贡欲为皎皎之行，夫子告之皆笃实自得之事」底意。

或说某人可奉使。云：「子贡问士，孔子告之云云。伊川云『笃实自得之事』。谓如有耻不辱，其次常行，又其次虽小人亦可，只是退步意思。如『使乎使乎』意，则是深厚足有为者。又如行三军，『临事而惧，好谋而成』，此八字极有意。然言之谦谦气象，正如出军之『忧心悄悄』也。若轩然自表于众人之上，安可为将！如孔明用兵如此，然未尝谓精。又如曹公赏谏乌桓者。至如徐禧云『左萦右拂，直前刺之，一步三人』，则其死可见矣。狄青杀伐，败之而已。『至于太原』，出境而止。段颖则不然。」

不得中行而与之章

狂者，知之过；狷者，行之

问「不得中行而与之」一段。曰：「谨厚者虽是好人，无益于事，故有取于狂狷。然狂狷者又各堕于一偏。中道之人，有狂者之志，而所为精密；有狷者之节，又不至于过激；此极难得。」

人须是气魄大，刚健有立底人，方做得事成。而今见面前人都恁地衰，做善都做不力；便做恶，也做不得那大恶，所以事事不成。故孔子叹「不得中行而与之，必也狂狷乎」！人须有些狂狷，方可望。

圣人不得中行而与之，必求狂狷者，以狂狷者尚可为。若乡原，则无说矣。今之人，纔说这人不识时之类，便须有些好处；纔说这人圆熟识体之类，便无可观矣。杨。

问「狂狷」集注，云：「善人胡为亦不及狷者？」曰：「善人只循循自守，据见定，不会勇猛精进；循规蹈矩则有余，责之以任道则不足。淳录下云：「故无可望。」狷者虽非中道，然这般人终是有筋骨。淳录作「骨肋」。其志孤介，知善之可为而为之，知不善之不可为而不为，直是有节操。狂者志气激昂。圣人本欲得中道而与之，晚年磨来磨去，难得这般恰好底人，如狂狷，尚可因其有为之资，裁而归之中道。道夫录云：「得圣人裁抑之，则狂者不狂，狷者不狷矣。」淳录云：「末年无柰何，方思得此等人，可见道之穷矣。问：『何谓狷？』曰：『介然有守也。』」且如孔门只一个颜子如此纯粹。道夫录作：「合下天资纯粹。」到曾子，道夫录有「气质」字。便过于刚，与孟子相似。世衰道微，人欲横流，若不是刚介有脚跟底人，定立不住。汉文帝谓之善人，武帝却有狂气象。陆子静省试策：『世谓文帝过武帝，愚谓武帝胜文帝。』其论虽偏，容有此理。文帝天资虽美，然止此而已。道夫录云：「若责之以行圣人之道，则必不能，盖他自安于此。观其言曰：『卑之，无甚高论，令今可行也。』」武帝多有病痛，然天资高，足以有为。使合下得真儒辅佐它，岂不大可观！惜乎辅非其人，不能胜其多欲之私，做从那边去了。末年天下虚耗，其去亡秦无几。然它自追悔，亦其天资高也。如与卫青言：『若后世又为朕所为，是袭亡秦之迹。太子厚重好静，欲求守文之主，安有贤于太子者乎！』见得它知过处。胡氏谓：『武帝能以仲舒为相，汲黯为御史大夫，岂不善乎？』」道夫录、淳录同。

南人有言章

问「不占而已矣」。曰：「如只是不读书之意。」

或问「或承之差」。曰：「承，如奉承之『承』，如人送羞辱与之也。」

君子和而不同章

问：「诸说皆以『和』如『和羹』为义，如何？」曰：「不必专指对人说。只君子平常自处亦自和，自然不同。大抵君子小人只在公私之间。淳录云：「君子小人只是这一个事，而心有公私不同。孔子论君子小人，皆然。」和是公底同，同是私底和。如『周而不比』，亦然。周是公底比，比是私底周，同一事而有公私。五峰云：『天理人欲，同体异用，同行异情。』以『同行异情』，却是。所谓同体者，却只是言同一事。但既犯了『体用』字，却成是体中亦有人欲。五峰只缘错认了性无善恶，便做出无限病痛。知言中节节如此。」

立之问：「『君子和而不同』，如温公与范蜀公议论不相下之类。不知『小人同而不和』，却如谁之类？」曰：「如吕吉甫王荆公是也。盖君子之心，是大家只理会这一个公当底道理，故常和而不可以苟同。小人是做个私意，故虽相与阿比，然两人相聚也便分个彼己了；故有些小利害，便至纷争而不和也。」

君子易事而难说章

问「君子易事而难说」。曰：「君子无许多劳攘，故易事。小人便爱些便宜，人便从那罅缝去取奉他，故易说。」

君子泰而不骄章

问「君子泰而不骄」。曰：「泰是从容自在底意思，骄便有私意。欺负他无，欺负他理会不得，是靠我这些子，皆骄之谓也。如汉高祖有个粗底泰而不骄。他虽如此胡乱骂人之属，却无许多私意。唐太宗好作聪明与人辩，便有骄底意思。」

刚毅木讷近仁章

问：「『刚毅木讷近仁』，刚与毅如何分别？」曰：「刚是体质坚强，如一个硬物一般，不软不屈；毅却是奋发作兴底气象。」

仁之为物难说，只是个恻隐、羞恶未发处。这个物事，能为恻隐、羞恶，能为恭敬、是非。刚毅木讷，只是质朴厚重，守得此物，故曰「近仁」。震。

子路问士章

问「何如斯可谓之士」一段。曰：「圣人见子路有粗暴底气象，故告之以『切偲怡怡』。又恐子路一向和说去了，又告之以『朋友切切偲偲，兄弟则怡怡』。圣人之言是恁地密。」谦之。

问：「胡氏说：『切切，恳到也；偲偲，详勉也。』如何是恳到详勉意思？」曰：「古人多下联字去形容那事，亦难大段解说，想当时人必是晓得这般字。今人只是想象其声音，度其意是如此耳。『切切偲偲』，胡氏说为当。恳到，有苦切之意。然一向如此苦切，而无浸灌意思，亦不可。又须着详细相勉，方有相亲之意。」

善人教民七年章

问：「『善人教民七年，亦可以即戎矣。』如何恰限七年？」曰：「如此等，他须有个分明界限。如古人谓『三十年制国用，则有九年之食』，至班固，则推得出那三十年果可以有九年食处。料得七年之类亦如此。」

问：「孔子云：『善人教民七年，亦可以即戎矣。』晋文公自始入国至僖公二十七年，教民以信，以义，以礼，仅得四年，遂能一战而霸。此岂文公加善人一等也耶？」曰：「大抵霸者尚权谄，要功利，此与圣人教民不同。若圣人教民，则须是七年。」

问：「集注先只云：『教民者，教之孝悌忠信。』后又添入『务农讲武之法』。」曰：「古人政事，大率本末兼具。」因说，向来此间有盗贼之害，尝与储宰议起保伍，彼时也商量做一个计划。后来贼散，亦不成行。后来思之，若成行，亦有害。盖纔行此，便着教他习武事。然这里人已是杀人底，莫更教得他会越要杀人。如司马温公尝行保伍之法，春秋教习，以民为兵。后来所教

之人归，更不去理会农务生事之属，只管在家作闹，要酒物吃，其害亦不浅。古人兵出于民，却是先教之以孝悌忠信，而后驱之于此，所以无后来之害。

以不教民战章

或疑：「『不教民战。』善人教民也七年，固是教之以孝悌忠信，不须兼战法而教之否？」曰：「然，战法自不用了。孔子却是为见春秋时忒会战，故特说用教之以孝悌忠信之意。」

朱子语类卷第四十四

论语二十六

宪问篇

宪问耻章

问：「集注云：『宪之狷介，其于「邦无道谷」之可耻，固知之；至于「邦有道谷」之可耻，恐未必知。』何也？」曰：「邦有道之时，不能有为，只小廉曲谨，济得甚事。且如旧日秦丞相当国，有人壁立万仞，和宫观也不请，此莫是世间第一等人！及秦既死，用之为台谏，则不过能论贪污而已，治录云：「为侍从，不过做得寻常事，此不免圣人所谓耻也。」于国家大计，亦无所建立。且如『子贡问士』一段，『宗族称孝，乡党称弟』之人，莫是至好；而圣人必先之以『行己有耻，不辱君命』为上。盖孝弟之人，亦只是守得那一夫之私行，不能充其固有之良心。然须是以孝弟为本，无那孝弟，也做不得人，有时方得恰好。须是充那固有之良心，到有耻、不辱君命处，方是。」谦之。治录云：「子贡问士，必先答以『行己有耻，使于四方不辱君命』。自今观之，宗族乡党皆称孝弟，岂不是第一等人？然圣人未以为士之至行者，仅能行其身无过，而无益于人之国，不足深贵也。」

问：「『邦有道谷，邦无道谷，耻也。』诸家只解下一脚尔，上一句却不曾说。此言『邦有道谷，邦无道谷』，而继之以耻也者，岂非为世之知进不

知退者设耶？」曰：「『谷』之一字，要人玩味。谷有食禄之义。言有道无道，只会食禄，略无建明，岂不可深耻！」

克伐怨欲不行章

「克伐怨欲」，须从根上除治。

「克伐怨欲不行」，只是遏杀得住。此心不问存亡，须是克己。

「克伐怨欲不行」，所以未得为仁者，如面前有一事相触，虽能遏其怒，毕竟胸中有怒在，所以未得为仁。

晞逊问：「『克伐怨欲不行』，如何？」曰：「此譬如停贼在家，岂不为害。若便赶将出去，则祸根绝矣。今人非是不能克去此害，却有与它打做一片者。」

问：「『克伐怨欲不行』，孔子不大段与原宪。学者用工夫，且于此不行焉亦可。」曰：「须是克己，涵养以敬，于其方萌即绝之。若但欲不行，只是遏得住，一旦决裂，大可忧！」

问「可以为难矣」。曰：「这个也是他去做功夫，只是用功浅在。」

问「克伐怨欲不行」。曰：「不行，只是遏在胸中不行耳，毕竟是有这物在里。才说无，便是合下埽去，不容它在里。譬如一株草，[戛]去而留其根，与连其根[戛]去，此个意思如何？而今人于身上有不好处，须是合下便[戛]去。若只是在人面前不行，而此个根苗常留在里，便不得。」又问：「而今觉得身上病痛，闲时自谓都无之，才感物时便自发出，如何除得？」曰：「闲时如何会发？只是感物便发。当其发时，便[戛]除去，莫令发便了。」又问：「而今欲到无欲田地，莫只是[戛]除熟后，自会如此否？」曰：「也只是[戛]除熟。而今人于身上不好处，只是常[戛]去之。才发便[戛]，自到熟处。」

问：「『克伐怨欲不行』，此是禁制之，未能绝去根苗也。」曰：「说也只是恁地说。但要见得那绝去根苗底是如何用功，这禁制底是如何用功，分别这两般功夫是如何。」又问：「恐绝去根苗底，如颜子克己否？」曰：「如

『勿』字，也是禁止之。公更去子细思量。只恁地如做时文样底说，不济事。」

问：「『克伐怨欲』须要无。先生前日令只看大底道理，这许多病自无。今看来莫是见得人已一体，则求胜之心自无；见得事事皆己当为，则矜伐之心自无；见得『死生有命，富贵在天』，则忿怨贪欲之心自无否？」曰：「固是如此，这已是第二着了。」问：「莫是见得天地同然公共底道理否？」曰：「这亦是如此，亦是第二着。若见得本来道理，亦不待说与人公共、不公共。见得本来道理只自家身己上，不是个甚么？是伐个甚么？是怨、欲个甚么？所以夫子告颜子，只是教他『克己复礼』。能恁地，则许多病痛一齐退听。『出门如见大宾，使民如承大祭』，这是防贼工夫。『克己复礼』，这是杀贼工夫。」

「克己」底是一刀两段，而无『克伐怨欲』了。『克伐怨欲不行』底，则是忍着在内，但不放出耳。

「克伐怨欲不行」，只是禁止不使之行；其要行之心，未尝忘也。「克己复礼」，便和那要行之心都除却。此「克己」与「克伐怨欲不行」，所以气象迥别也。枘。

问：「『克伐怨欲不行』，何以未足为仁？必『克己复礼』乃得为仁？」曰：「『克己』者，一似家中捉出个贼，打杀了便没事。若有『克伐怨欲』而但禁制之，使不发出来，犹关闭所谓贼者在家中；只是不放出去外头作过，毕竟窝藏。」

问「克己」与「克伐怨欲不行」。曰：「『克己』是拔去病根，『不行』是捺在这里，且教莫出，然这病根在这里。譬如捉贼，『克己』便是开门赶出去，索性与他打杀了，便是一头事了。『不行』是闭了门，藏在里面，教它且不得出来作」谦之。

「克己」，如誓不与贼俱生；「克伐怨欲不行」，如「薄伐玁狁，至于太原」，但逐出境而已。

安卿说「克伐怨欲不行」。先生问曰：「这个禁止不行，与那非礼勿视听言动底『勿』字，也只一般。何故那个便是为仁？这个禁止却不得为仁？必有些子异处，试说看。」安卿对曰：「非礼勿视听言动底是于天理人欲之几，既晓然判别得了，便行从天理上去。『克伐怨欲不行』底，只是禁止不行这个人欲，却不知于天理上用功，所以不同。」曰：「它本文不曾有此意。公何据辄

如此说？」久之，曰：「有一譬喻：如一个人要打人，一人止之曰：『你不得打！才打他一拳，我便解你去官里治你。』又一人曰：『你未要打它。』此二者便是『克己』与『不行』之分。『克己』是教它不得打，便是从根源上与它说定不得打。未要打底是这里未要打，及出门去，则有时而打之矣。观此，可见『克己』者是从根源上一刀两断，便斩绝了，更不复萌；『不行』底只是禁制它不要出来，它那欲为之心未尝忘也。且如怨个人，却只禁止说，莫要怨它，及至此心欲动，又如此禁止。虽禁止得住，其怨之之心则未尝忘也。如自家饥，见刍豢在前，心中要吃，却忍得不吃。虽强忍住，然其欲吃之心未尝忘。『克己』底，则和那欲吃之心也打迭杀了。」

李阎祖问目中有「『克伐怨欲不行』及『非礼勿视听言动』一段。先生问德明云：「谓之『勿』，则与『不行』者亦未有异，何以得仁？」德明对曰：「『勿』者，禁止之词。颜子工夫只是积渐克将去，人欲渐少，天理渐多；久之则私意剥尽，天理复全，方是仁。」曰：「虽如是，终是『勿』底意犹在，安得谓之仁？」再三请益。曰：「到此说不得。只合实下工夫，自然私意留不住。」

问：「『克伐』与『克复』，只是一个『克』字，用各不同。窃谓『克己』是以公胜私，『克伐』是有意去胜人。」曰：「只是个出入意。『克己』是入来胜己，『克伐』是出去胜人。」问：「杨敬仲说：『「克」字训能。此己，元不是不好底。「为仁由己」，何尝不好。「克己复礼」，是能以此己去复礼也。』」曰：「艾轩亦训是作能，谓能自主宰。此说虽未善，然犹是着工夫。若敬仲之言，是谓无己可克也。」

问：「『克伐怨欲』章，不知原宪是合下见得如此，还是他气昏力弱，没奈何如此？」曰：「是他从来只把这个做好了，只要得不行便了，此所以学者须要穷理。只缘他见得道理未尽，只把这个做仁。然较之世之沉迷私欲者，他一切不行，已是多少好。惟圣道广大，只恁地不济事，须着进向上去。『克伐怨欲』，须要无始得。若藏蓄在这里，只是做病。」问：「原宪本也不是要藏蓄在这里。」曰：「这也未见他要藏蓄在。只是据他说，便不是了。公不消如此看。只那个是是，那个是不是。圣人分明说这个不是仁，公今只看合要无，合要有了不行。若必定要无，下梢犹恐未能尽去。若合下只要不行便了，道如何？」问：「孔子既云『不知其仁』，原宪却不问仁，何也？」曰：「这便是他失问。这也是他从来把自见做好了如此。明道亦说：『原宪承当不得，所以不复问。』他非独是这句失问，如『邦有道谷，邦无道谷，耻也』，也失问。邦无道，固不当受禄；若有道，如何也不可受禄？当时未见得意思，也须着较量。盖邦无道而受禄，固不可；有道而苟禄，亦不可。」问：「原宪也不是个气昏力弱底人，何故如此？」曰：「他直是有力。看他孤洁节介，卒未易及，

只是见识自如此。若子路见识较高，他问时须问到底。然教原宪去为宰从政，未必如子路冉求之徒。若教子路冉求做原宪许多孤介处，也做不得。孟子曰：『人有不为也，而后可以有为。』原宪却似只要不为，却不理会有为一如今看道理，也恁地渐渐看将去。不可说道无所见，无所得，便放倒休了；也不可道有些小所见，有些小所得，便自喜道：『只消如此。』这道理直是无穷！」

问：「原宪强制『克伐怨欲』，使之不行，是去半路上做工夫，意思与告子相似。观其辞所合得之粟，亦是此意。」曰：「宪是个狷者。传中说宪介狷处亦多。」

或说：「宪问仁，是原宪有所感。」曰：「不必如此说。凡观书，且论此一处文义如何，不必它说。」

有德者必有言章

问范氏之说。曰：「以心譬仁，以四肢譬勇，此说亦无甚病。若欲以勇为义之属，则是夫子亦不合说『仁者必有勇』也。范氏之失却在首句所谓『仁之为力，举者莫能胜』上。盖欲以此形容『勇』字，却不知其不类也。」

南宫适问于孔子章

南宫适大意是说德之可贵，而力之不足恃。说得也好，然说不透，相似说尧舜贤于桀纣一般。故圣人不答，也是无可说。盖他把做不好，又说得是；把做好，又无可说，只得不答而已。亦见孔子不恁地作闹，得过便

问：「如何见得以禹稷比夫子？」曰：「旧说如此。观夫子不答，恐有此意，但问得鹘突。盖适意善而言拙，拟人非其伦尔。太史公亦以盗跖与伯夷并说。伯夷传乃史迁自道之意。」

问：「明道谓适以禹稷比夫子，故夫子不答。上蔡以为首肯之意，非直不答也。龟山以为禹稷有天下不止躬稼，夫子未尽然其言，故不答。三说孰是？」曰：「适之言亦不为不是，问得也疏。禹稷是好人，羿奭自是不好底人，何消恁地比并说。夫子也只是不答，缘问得駮。正如仲尼贤如盗跖，这般说话，岂不是駮！然它意思却好，所以出而圣人称美之曰：『君子哉若人！尚

德哉若人！」如孟子所谓『孳孳为善者，舜之徒也』云云；『不以舜之所以事尧事君』云云，这般言语多少精密！适之问如何似得这般话。」举似某人诗云：「何似仲尼道最良。张僧范寇知何物？却与宣尼较短长！」

问：「夫子不答南宫适之问，似有深意。」曰：「如何？」过谓：「禹稷之有天下，羿篡不得其死，固是如此，亦有德如禹稷而不有天下者，孔子终身为旅人是也；亦有恶如羿篡而得其终者，盗跖老死于牖下是也。凡事应之必然，有时而或不然。惟夫子之圣，所以能不答。君子之心，亦为其所当为，而不计其效之在彼。」蜀录云：「必然之中，或有不然者存。学者之心，惟知为善而已，他不计也。夫子不答，固有深意，非圣人不能如是。」曰：「此意思较好。」

君子而不仁者章

问：「此君子莫只是轻说，不是指那成德者而言否？」曰：「『君子而不仁者有矣夫』，他只是用这般现成句。」

问此章。曰：「君子譬如纯白底物事，虽有一点黑，是照管不到处。小人譬如纯黑底物事，虽有一点白处，却当不得白也。」

爱之能勿劳乎章

至之问「爱之能勿劳乎」。曰：「爱之而弗劳，是姑息之爱也。凡人之爱，多失于姑息。如近有学者持服而来，便自合令他归去。却念他涉千里之远，难为使他徒来而徒去，遂不欲却他。此便是某姑息处，乃非所以为爱也。」

为命章

问「为命，裨谌草创之」。曰：「春秋之辞命，犹是说道理。及战国之谈说，只是说利害，说到利害的当处便转。」谦之。

或问子产章

子产心主于宽，虽说道「政尚严猛」，其实乃是要用以济宽耳，所以为惠人。

「『问管仲，曰：「人也。」』范杨皆以为尽人道，集注以为『犹云，此人也』，如何？」曰：「古本如此说，犹诗所谓『伊人』，庄子所谓『之人也』。若作尽人道说，除管仲是个人，他人便都不是人！更管仲也未尽得人道在，『夺伯氏骈邑』，正谓夺为已有。」问：「集注言管仲子产之才德。使二人从事于圣人之学，则才德可以兼全否？」曰：「若工夫做到极处，也会兼全。」

问：「孔子所称管仲夺伯氏邑，『没齿无怨言』，此最难，恐不但是威力做得。」曰：「固是。虽然，亦只是霸者事。」问：「武侯于廖立李平是如何？」曰：「看武侯事迹，尽有驳杂去处；然事虽未纯，却是王者之心。管仲连那心都不好。程先生称武侯『有王佐之才』，亦即其心而言之，事迹间有不纯也。然其要分兵攻魏，先主将一军入斜谷，关羽将荆州之众北向，则魏首尾必不相应，事必集矣。蜀人材难得，都是武侯逐旋招致许多人，不似高祖光武时云合响应也。」

问：「集注云：『管仲之德，不胜其才；子产之才，不胜其德，其于圣人之道，概乎其未有闻也。』若据二子所成之事迹，则诚未知圣人之学。然观管仲『非鬼神通之，精神之极也』之语，与子产论伯有事，其精思察理如此，恐亦未可谓全不知圣人之学。」曰：「大处他不知，如此等事，他自知之。且使子路为郑国，必须强似子产。观其自谓三年为国，『可使有勇，且知方也』，则必不为强国所服属矣。」

贫而无怨章

问「贫而无怨难，富而无骄易」。曰：「贫则无衣可着，无饭可吃，存活不得，所以无怨难。富则自有衣着，自有饭吃，但略知义理，稍能守本分，便是无骄，所以易。二者其势如此。」

「贫而无怨」，不及于「贫而乐」者，又胜似「无谄」者。

子路问成人章

至之问：「『子路问成人』一章，曰『知』，曰『不欲』，曰『勇』，曰『艺』。有是四德，而『文之以礼乐』，固『可以为成人』。然圣人却只举臧武仲公绰卞庄子冉求，恐是就子路之所及而言。」曰：「也不是拣低底说，是举这四人，要见得四项。今有人知足以致知，又无贪欲，又勇足以决，又有才能，这个亦自是甚么样人了！何况又『文之以礼乐』，岂不足为成人。」又问：「集注谓『才全德备，浑然不见一善成名之迹，粹然无复偏倚驳杂之弊』，虽圣人亦不过如此。后面又说：『若论其至，则非圣人尽人道不足以语此。』然则圣人之尽人道，事体似又别？」曰：「若圣人，则不用件件恁地说。」又问：「下面说：『见利思义，见危授命，久要不忘平生之言。』觉见子路也尽得此三句，不知此数语是夫子说，是子路说？」曰：「这一节难说。程先生说『有忠信而不及于礼乐』，也偏。」至之云：「先生又存胡氏之说在后，便也怕是胡氏之说是，所以存在后。」倪。时举录略，别出。

至之问「子路问成人」一章。曰：「有知而不能不欲，则无以守其知；能不欲而不能勇，则无以决其为知。不欲且勇矣，而于艺不足，则于天下之事有不能者矣。然有是四者，而又『文之以礼乐』，兹其所以为成人也。」又问：「若圣人之尽人道，则何以加此？」曰：「圣人天理浑全，不待如此逐项说矣。」

或问「文之以礼乐」。曰：「此一句最重。上面四人所长，且把做个朴素子，唯『文之以礼乐』，始能取四子之所长，而去四子之所短。然此圣人方以为『亦可以为成人』，则犹未至于践形之域也。」

亚夫问「子路成人」章。曰：「这一章，最重在『文之以礼乐』一句上。『今之成人者』以下，胡氏以为是子路之言，恐此说却是，盖圣人不应只说向下去。且『见利思义』至『久要不忘平生之言』三句，自是子路已了得底事，亦不应只恁地说。盖子路以其所能而自言，故胡氏以为『有「终身诵之」之固』也。」亚夫云：「若如此，夫子安得无言以继之？」曰：「恐是他退后说，也未可知。」

杨尹叔问：「『今之成人』以下，是孔子言，抑子路言？」曰：「做子路说方顺。此言亦似子路模样。然子路因甚如此说？毕竟亦未见得。」又问：

「公绰不欲等，可以事证否？」曰：「亦不必证。此只是集众善而为之，兼体用、本末而言。」

子问公叔文子章

「时然后言」者，合说底不差过它时植。

问「子问公叔文子」章。曰：「且说这三个『不厌』字意思看。」或云：「缘它『时然后言』，『时然后笑』，『时然后取』，所以人不厌之。」曰：「惟其人不厌之，所以有『不言、不笑、不取』之称也。盖其言合节拍，所以虽言而人不厌之，虽言而实若不言也。这『不厌』字意，正如孟子所谓『文王之囿，方七十里，民犹以为小』相似。」

魏才仲问：「『子问公叔文子』一段，当时亦未必是夸。」曰：「若不是夸，便是错说了。只当时人称之已过当，及夫子问之，而贾所言又愈甚，故夫子不信。」

「如『不言，不笑，不取』，似乎难，却小。若真能如此，只是一偏之行。然公明贾却说『以告者过也』。『时然后言，乐然后笑，义然后取』，似乎易，却说得大了。盖能如此，则是『时中』之行也。」

晋文公谲而不正章

因论桓文谲正，曰：「桓公是较本分得些子。文公所为事，却多有曲折处，左传所载可见，盖不特天王狩河阳一事而已。」

问：「晋文『谲而不正』，诸家多把召王为晋文之谲。集注谓『伐卫以致楚师，而阴谋以取胜』，这说为通。」曰：「晋文举事，多是恁地，不肯就正做去。吕伯恭博议论此一段甚好，然其说忒巧。逐节看来，却都是如此。晋文用兵，便是战国孙吴气习。」

东莱博议中论桓文正谲甚详，然说亦有过处。又曰：「桓公虽谲，却是直拔行将去，其谲易知。如晋文，都是藏头没尾，也是跷蹄。」驥。

子路曰桓公杀公子纠章

周衰，王道不振，管仲乃能「九合诸侯，不以兵车」，功被当时，泽流后世，谁得如他之仁！「如其仁」，夫子许其有仁之事功也。

江彝叟问：「管仲，『如其仁』，颜漕说作管仲之仁如召忽，是否？」曰：「圣人于上面，岂曾许召忽仁来。圣人分明直许管仲云：『九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁！』『如其仁』者，谁得似他这仁！」又云：「公且仔细看他是许管仲，不是许管仲？圣人上面既说得管仲如此大了，后面却如何只恁地小结杀得？且如公做文字，上面说几句重了，下面如何恁地轻去得？」江兄又问：「颜漕之意，以召忽之死为仁，而管仲似之。」曰：「圣人于上面已自说『自经于沟渎』一项，已结之矣，岂得更如此？」先生因说：「扬雄言：『爰变丹青，如其智！』这句便是不许他底说话。且如易中所谓『又谁咎也』，自有三个，而其义则有两样：如『不节之嗟』与『自我致寇』言之，则谓咎皆由己，不可咎诸人。如『出门同人』言之，则谓人谁有咎之者矣。以此见古人立言，有用字虽同而其义则不同。」贺孙疑同闻别出。

江问：「『如其仁』，或说如召忽之仁。」曰：「公且道此是许管仲，是不许管仲？看上面如此说，如何唤做不许他。上面说得如此大了，下面岂是轻轻说旧见人做时文，多做似仁说，看上文是不如此。公且道自做数句文字，上面意如此，下面意合如何？圣人当时举他许多功，故云谁如得他底仁！终不成便与许颜子底意相似。管仲莫说要他『三月不违仁』，若要他三日，也不会如此。若子贡冉求诸人，岂不强得管仲！」

亚夫问：「管仲之心既已不仁，何以有仁者之功？」曰：「如汉高祖唐太宗，未可谓之仁人。然自周室之衰，更春秋战国以至暴秦，其祸极矣！高祖一旦出来平定天下，至文景时几致刑措。自东汉以下，更六朝五胡以至于隋，虽曰统一，然炀帝继之，残虐尤甚，太宗一旦埽除以致贞观之治。此二君者，岂非是仁者之功耶！若以其心言之，本自做不得这个功业。然谓之非仁者之功，可乎？管仲之功，亦犹是也。」

才仲问：「南轩解子路子贡问管仲，疑其『未仁』，『非仁』，故举其功以告之。若二子问『管仲仁乎』，则所以告之者异。此说如何？」先生良久曰：「此说却当。」

问：「集注说：『子路疑管仲忘君事讎，忍心害理，不得为仁。』此忍心之『忍』，是残忍之『忍』否？方天理流行时，遽遏绝之使不得行，便是忍心害理矣。」曰：「伤其恻隐之心，便是忍心，如所谓『无求生以害仁』，害仁便是忍心也。故谢子说『三仁』云：『三子之行，同出于至诚恻怛之意。』此说甚好。」

子贡曰管仲非仁章

安卿问：「伊川言：『仲始与之同谋，遂与之同死，可也。知辅之争为不义，将自免以图后功，亦可也。』窃谓天下无两可之理，一是则一非，如两可之说，恐亦失之宽否？」曰：「虽无两可，然前说亦是可。但自免以图后功，则可之大者。」淳曰：「孟子『可以死，可以无死』，是始者见其可以死，后细思之，又见其可以无死，则前之可者为不可矣。」曰：「即是此意。」安卿又问：「集注谓：『王魏先有罪而后有功，不可以相揜。』只是论其罪则不须论其功，论其功则不须论其罪否？」曰：「是。」尧卿问：「管仲功可揜过否？」曰：「他义不当死。」久之，又曰：「这般处也说得不分晓。大抵后十篇不似前十篇。如『子路问成人』处，说得也粗。」安卿云：「只是臧武仲之知等，皆不是十分底事。」曰：「是。」淳录同。

问：「集解云：『管仲有功而无罪，故圣人独称其功。王魏先有罪而后有功，则不以相掩可也。』其视程子说，固平实矣。然人之大节已失，其余莫不足观否？」曰：「虽是大节已失，毕竟他若有功时，只得道他是有功，始得。」

管仲不死子纠，圣人无说，见得不当死。后又有功可称，不是后功可以偿前不死之罪也。伊川有此意，亦恐看得不曾仔细。魏郑公则是前仕建成矣，不当更仕太宗，后却有功。温公论嵇绍王裒，谓绍后有死节之功，须还前不是。后既策名委质，只得死也，不可以后功掩前王魏二公谓功可以补过，犹可。管仲则前无过而后有功也。杨。

「管仲，孔子自有说他过处，自有说他功处，过不能以揜功。如唐之王魏亦然。」或问：「设有弑父弑君不可赎之罪，虽有功，亦在所不说矣。」曰：「如此，则无可言者。」

问：「圣人分明是大管仲之功，而孟子硬以为卑，如何？」曰：「孟子是不肯做他底，是见他做得那规模来低。」因云：「若仲辅其君，使佐周室以令

天下，俾诸侯朝聘贡赋皆归于王室，而尽正名分，致周之命令复行于天下，己乃退就藩臣之列，如此乃是。今仲纠合诸侯，虽也是尊王室，然朝聘贡赋皆是归己，而命令皆由己出。我要如此便如此，初不禀命于天子。不过只是要自成霸业而已，便是不是。」

陈成子弑简公章

问「陈成子弑简公」一章。曰：「哀公若委之孔子，孔子须有计划以处之，必不空言而但己也。谓须有后手。意孔子，若哀公委之以权，必有道理以制三子，但有些罅缝，事便可成。」谓举国不从，而三子内一个动，便得。又问：「程子云：『左氏记孔子之言曰：「陈恒弑其君，民之不与者半。以鲁之众，加齐之半，可克也。」此非孔子之言。诚若此言，是以力不以义也。』」曰：「圣人举事，也不会只理会义理，都不问些利害，事也须是可行方得。但云『以鲁之众，加齐之半』，须是先得鲁之众，方可用齐之半。盖齐之半虽未必难动，而鲁之众却未便得他从。然此事圣人亦必曾入思虑，但却不专主此也。」

问：「『陈成子弑简公』章云：『三子有无君之心，夫子所以警之。』」曰：「须先看圣人本意。夫子初告时，真个是欲讨成子，未有此意。后人自流泝源，知圣人之言可以警三子无君之心，非是圣人托讨成子以警三子。圣人心术，不如此枉曲。」

子路问事君章

亚夫问「勿欺也，而犯之」。曰：「犯，只是『有犯无隐』之『犯』。如『三谏不听』之类，谏便是犯也。」

徐问：「『勿欺也，而犯之。』子路岂欺君者？莫只是他勇，便解恁地否？」曰：「是恁地。子路性勇，凡言于人君，要他听，或至于说得太过，则近乎欺。如唐人谏敬宗游骊山，谓骊山不可行，若行必有大祸。夫骊山固是不可行，然以为有大祸，则近于欺矣。要之，其实虽不失为爱君，而其言则欺矣。」

问：「如何是欺？」曰：「有意瞒人，便是欺。」曰：「看得子路不是瞒人底人。」曰：「『无臣而为有臣』，乃欺也。」

君子上达章

「君子上达」，一日长进似一日；「小人下达」，一日沈沦似一日。

问：「注云：『君子循天理，故日进乎高明；小人徇人欲，故日究乎污下。』『究』字之义如何？」曰：「究者，究竟之义，言究竟至于极也。此段本横渠吕与叔之言，将来凑说，语意方备。小人徇人欲，只管被它坠下去，只见沈了，如人坠水相似。」因又言究竟之义：「今人多是如此。初间只是差些子，少间究竟将去，越见差得多。如说道理亦是如此。初间错些子，少间只管去救，救来救去，越弄得大。无不如此。如人相讼，初间本是至没紧要底事，吃不过，胡乱去下一纸状。少间公吏追呼，出入搔扰，末梢计其所费，或数十倍于所争之多。今人做错一件事，说错一句话，不肯当下觉悟便改，却只管去救其失，少间救得过失越大。无不是如此。」

问「君子上达，小人下达」。曰：「伊川之说为至，其次则吕氏得之。达，只是透向上去。君子只管进向上，小人只管向下。横渠说亦是。尹氏之所谓达，却只是说得『君子喻于义』之意，却只是喻晓之义。杨氏之说舜跖，却是伊川之意。谢氏之说大段远了，不干事。范氏之说，初是喻于义利，次是达于上下，其末愈上愈下，却有伊川之意。大抵范氏说多如此，其人最好编类文字，观书多匆遽，不仔细。好学而首章，说得乱董董地，觉得他理会这物事不下。大抵范氏为人宏博纯粹，却不会研究透彻。如唐鉴，只是大体好，不甚精密；议论之间，多有说那人不尽。如孙之翰唐论虽浅，到理会一事，直穷到底，教他更无转侧处。」

古之学者为己章

立之问「古之学者为己，今之学者为人」。曰：「此只是初间用心分毫之差耳。所谓『上达、下达』者，亦只是自此分耳。下达者只因这分毫有差，便一日昏蔽似一日。如人入烂泥中行相似，只见一步深似一步，便浑身陷没，不能得出也。君子之学既无所差，则工夫日进，日见高明，便一日高似一日。」

也。」因言秦桧之事云云：「其所以与张魏公有隙之由，乃因魏公不荐他作宰相，而荐赵丞相。故后面生许多怨恶，盖皆始于此耳。」

问：「伊川云：『为己，欲得之于己也；为人，欲见知于人也。』后又云：『「古之学者为己」，其终至于成物；「今之学者为人」，其终至于丧己。』两说不同，何也？」曰：「此两段意思自别，前段是低底为人，后段是好底为人。前为人，只是欲见知于人而已。后为人，却是真个要为人。然不曾先去自家身己上做得工夫，非唯是为那人不得，末后和己也丧了！」

蘧伯玉使人于孔子章

问：「庄子说：『蘧伯玉行年五十，而知四十九年之非。』此句固好。又云：『行年六十而六十化。』化是如何？」曰：「谓旧事都消忘了。」又曰：「此句亦说得不切实。伯玉却是个向里做工夫人，庄子之说，自有过当处。」

李公晦问「行年六十而六十化」。曰：「只是消融了，无固滞。」

君子耻其言过其行章

「君子耻其言而过其行。」过，犹「行过恭，丧过哀」之「过」，谓力行也。潘叔恭。

子贡方人章

「赐也贤乎哉！夫我则不暇。」学者须思量不暇个甚么，须于自己体察方可见。友仁。

不逆诈章

问「不逆诈」章。曰：「虽是『不逆诈，不亿不信』，然也须要你能先觉方是贤。盖逆诈，亿不信，是才见那人便逆度之。先觉，却是他诈与不信底情态已露见了，自家这里便要先觉。若是在自家面前诈与不信，却都不觉时，自家却在这里做什么，理会甚事？便是昏昧呆底相似。此章固是要人不得先去逆度，亦是要人自着些精采看，方得。」又问杨氏「诚则明矣」之说。曰：「此说大了，与本文不相干。如待诚而后明，其为觉也后矣。盖此章人于日用间便要如此。」

或问：「『不逆诈，不亿不信』，如何又以先觉为贤？」曰：「聪明底人，便自觉得。如目动言肆，便见得是将诱我。燕王告霍光反，汉昭帝便知得霍光不反。燕在远，如何知得？便是它聪明见得，岂非贤乎！若当时便将霍光杀了，安得为贤！」

才仲问：「南轩解『不逆诈』一段，引孔注：『先觉人情者，是能为贤乎！』此说如何？」曰：「不然。人有诈、不信，吾之明足以知之，是之谓『先觉』。彼未必诈，而逆以诈待之；彼未必不信，而先亿度其不信，此则不可。周子曰：『明则不疑。』凡事之多疑，皆生于不明。如以察为明，皆至暗也，唐高宗之流是也。如放齐称『胤子朱启明』，而尧知其嚚，尧之明是以知之，是先觉也。凡『抑』字，皆是挑转言语。旧见南轩用『抑』字，多未安。」

微生亩谓孔子章

微生亩盖晨门之徒。当时多有此般人，如棘子成亦此类。

骥不称其力章

问：「『骥不称其力』一章，谓『有德者必有才，有才者不必有德』。后世分才德为二者，恐失之。」曰：「世固有有才而无德者，亦有有德而短于才者，夫子亦自以德与力分言矣。」

以德报怨章

亚夫问「以德报怨」章。曰：「『以德报怨』，不是不好，但上面更无一件可以报德。譬如人以千金与我，我以千金酬之，便是当然。或有人盗我千金，而吾亦以千金与之，却是何理！视与千金者更无轻重，断然是行不得也！」

「以直报怨」，则无怨矣。「以德报怨」，亦是私。

问「以直报怨，以德报德」。曰：「圣人答得极好。『以德报怨』，怨乃过德。以怨报德，岂是人情？『以直报怨』，则于彼合为则为，是无怨也，与孟子『三反』及『不校』同。礼记云：『以德报怨，宽身之仁也。』言如此亦是宽身，终不是中道。」可学问：「礼记注改『仁』作『人』。」曰：「亦不必改。」通老问：「在官遇故旧，有公事，如何？」曰：「亦权其轻重，只看此心。其事小，亦可周旋；若事大，只且依公。」某问：「苏章夜与故人饮，明日按之，此莫太不是？」曰：「此是甚人？只是以故人为货！如往时秦桧当国，一日招胡明仲饮极欢；归则章疏下，又送路费甚厚，殷勤手简。秦桧有数事，往日亲闻之胡侍郎及籍溪先生：『太上在河北为虏骑所逐，祷于崔府君庙，归而立其祠于郊坛之旁。』桧一日奏事，因奏：『北使将来，若见此祠而问，将何以对？』遽命移于湖上。」

问「以德报德，以直报怨」。曰：「『以德报德』，盖它有德于我，自是着饶润它些子。所谓公法行于上，私义伸于下也。『以直报怨』，当赏则赏之，当罚则罚之，当生则生之，当死则死之，怨无与焉。不说自家与它有怨，便增损于其间。」问：「如此，所以『怨有不讎，德无不报』。」曰：「然。」又云：「『以德报怨』，是着意要饶他。如吕晦叔为贾昌朝无礼，捕其家人坐狱。后吕为相，适值朝廷治贾事，吕乃乞宽贾之罪，『恐渠以为臣与有私怨』。后贾竟以此得减其罪。此『以德报怨』也。然不济事，于大义都背了。盖赏罚出于朝廷之公，岂可以己意行乎其间？」又问：「『以德报怨，宽身之仁也；以怨报怨，刑戮之民也。』此有病否？」曰：「此也似说得好。『以德报怨』，自家能饶人，则免得人只管求怨自家，故曰『宽身之仁也』。如『以怨报怨』，则日日相搥斗打，几时是了？故曰『刑戮之民也』。」

问：「『以德报怨』章，注谓『旨意曲折反复，微妙无穷』，何也？」曰：「『以德报怨』本老氏语。『以德报怨』，于怨者厚矣，而无物可以报德，则于德者不亦薄乎！吕申公为相，曾与贾种民有怨，却与之郡职，可谓『以德报怨』，厚于此人矣，然那里人多少被其害！贾素无行，元丰中在大理为蔡确鹰犬，申公亦被诬构。及公为相，而贾得罪，公复为请知通利军。『以直报怨』则不然，如此人旧与吾有怨，今果贤邪，则引之荐之；果不肖邪，则

弃之绝之，是盖未尝有怨矣。老氏之言死定了。孔子之言意思活，移来移去都得。设若不肖者后能改而贤，则吾又引荐之矣。」

莫我知也夫章

问：「孔子告子贡曰『莫我知也夫』一段，子贡又不曾问，夫子告之，必有深意。莫是警子贡否？」曰：「论语中自有如此等处，如告子路『知德者鲜』，告曾子『一以贯之』，皆是一类。此是大节目，要当自得。这却是个有思量底事，要在不思量处得。」

问「莫我知也夫」。曰：「夫子忽然说这一句做甚？必有个着落处。当时不特门人知孔子是圣人，其它亦有知之者，但其知处不及门人知得较亲切。然孔子当是时说这话，他人亦莫知着落。惟是子贡便知得这话必有意思在，于是问说：『是人皆知夫子是圣人，何为说道莫之知？』夫子于是说出三句，大抵都是退后底说话，这个不唤不响。在这里但说是『不怨天』，于天无所怨；『不尤人』，于人无所忤。『下学而上达』，自在这里做，自理会得。如水无石，如木无风，贴贴地在这里，人亦无缘知得。而今人所以知于人者，都是两边作得来张眉弩眼，大惊小怪。『知我者其天乎』！便是人不及知，但有天知而已，以其与天相合也。此与对叶公之语略相似，都是放退一步说。大概圣人说话平易。若孟子，便早自不同。」义刚录云：「子曰：『莫我知也夫！』当时不惟门人知夫子，别人也知道是圣人。今夫子却恁地说，是如何？如子贡之聪明，想见也大故知圣人。但尚有知未尽处，故如此说。子贡曰：『何为其莫知子也？』子贡说是他不为不知夫子，所以怪而问之。夫子便说下面三句。这三句，便似叶公问孔子于子路处样，皆是退后一步说。『不怨天』，是于天无所逆；『不尤人』，是于人无所违忤。『下学』，是只恁地去做；『上达』，是做后自理会得。这个不响不唤，如水之无石，木之无风，只帖帖地在这里，宜其人不能知。若似其它人撑眉弩眼，恁地叫唤去做，时人却便知。但圣人却不恁地，只是就平易去做。只这平易，便是人不能及处。便如『发愤忘食，乐以忘忧』，看着只是恁地平说，但是人自不可及。人既不能知，则只有天知。所以只有天知者，是道理与天相似也。」

问：「『不怨天，不尤人。』此二句，体之于身，觉见『不尤人』易，『不怨天』难。何以能『不怨天』？」曰：「此是就二句上生出意。看了且未论恁地，且先看孔子此段本意，理会得本意便了。此段最难看。若须要解如何是『不怨天』，如何是『不尤人』，如何是『下学』，如何是『上达』，便粘滞了。天又无心无肠，如何知得。孔子须是看得脱洒，始得。此段只浑沦一

意。寓录云：「此段语意自是零乱星散，难捉摸，只浑沦一意。」盖孔子当初叹无有知我者，子贡因问：『何为莫知子？』夫子所答辞只是解『何为莫知子』一句。大凡不得乎天，则怨天；不得乎人，则尤人。我不得乎天，亦不怨天；不得乎人，亦不尤人，与世都不相干涉。方其下学人事之卑，与众人所共，寓录云：「毕竟是寻常事，人所能共。」又无奇特耸动人处。及其上达天理之妙，忽然上达去，人又捉摸不着，如何能知得我。知我者毕竟只是天理与我默契耳。以此见孔子浑是天理。」伯羽录云：「所谓下学人事者，又不异常人，而无所得知，至上达天理处，而人又不能知。以此两头蹉过了，故人终不知，独有个天理与圣人相契耳。彼天毕竟知之。」久之，又曰：「圣人直是如此潇洒，正如久病得汗，引箭在手，忽然破的也。又曰：「孔子当初说这般话与子贡时，必是子贡有堪语这道理模样。然孔子说了，子贡又无以承之，毕竟也未晓得。寓录云：「问：『集注言：「惜乎子贡犹有所未达也。」若子贡能达之，如何？』曰：『他若达之，必须有说，惜乎见夫子如此说，便自住了。圣门自颜曾以下，惟子贡尽晓得圣人，多是将这般话与子贡说。他若未晓，圣人岂肯说与，但他只知得个头耳。』」若晓得，亦必有语。如『予欲无言』，『予一以贯之』，也只如此住了。如曾子闻『一贯』语，便曰『唯』。是他晓得。」童问：寓录作「寓问」。伯羽录作「仲思问」。「子贡后来闻性与天道，如何？」曰：「亦只是方闻得，毕竟也未见得透彻。」又曰：「『不怨天，不尤人，下学而上达』这三句，与『发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至』三句，以为夫子自誉，则又似自贬；以为自贬，则又似自誉。」寓录、伯羽录少异。饶录殊略。

问：「『不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎！』知，恐是与天契合，不是真有个知觉否？」先生曰：「又似知觉，又不似知觉，这里也难说。『不怨天，不尤人』，圣人都不与己相干。圣人只是理会下学，而自然上达。下学是立脚只在这里，上达是见识自然超诣。到得后来，上达便只是这下学，元不相离。下学者，下学此事；上达者，上达此理。」问：「圣人亦有下学，如何？」曰：「圣人虽是生知，亦何尝不学。如『入太庙，每事问』，『吾十有五而志于学』，便是学也。」

「下学而上达」，每学必自下学去。

未到上达，只有下学。芝。

下学、上达，虽是二事，只是一理。若下学得透，上达便在这里。

下学者，事也；上达者，理也。理只在事中。若真能尽得下学之事，则上达之理便在此。

下学只是事，上达便是理。下学、上达，只要于事物上见理，使邪正是非各有其辨。若非仔细省察，则所谓理者，何从而见之。

下学是低心下意做。到那做得超越，便是上达。佐。

道理都在我时，是上达。譬如写字，初习时是下学，及写得熟，一点一画都合法度，是上达。

问「下学而上达」。曰：「学之至，即能上达，但看着力不着力。十五而志乎学，下学也；能立，则是上达矣。又自立而学，能不惑，则上达矣。层层级级达将去，自然日进乎高明。」洽。

问：「『下学上达』，圣人恐不自下学中来。」曰：「不要说高了圣人。高了，学者如何企及？越说得圣人低，越有意思。」

蔡问：「有一节之上达，有全体之上达。」曰：「不是全体。只是这一件理会得透，那一件又理会得透，积累多，便会贯通。不是别有一个大底上达，又不是下学中便有上达。须是下学，方能上达。今之学者于下学便要求玄妙，则不可。『洒扫应对，从此可到形而上，未便是形而上』，谢氏说过了。」郑曰：「今之学者，多说文章中有性天道。南轩亦如此说。」曰：「他太聪敏，便说过了。」

须是下学，方能上达。然人亦有下学而不能上达者，只缘下学得不是当。若下学得是当，未有不能上达。释氏只说上达，更不理会上学。然不理会上学，如何上达！

问「不怨天」一段。曰：「如此，故天知。」

问：「『知我者其天乎！』只是孔子自知否？」曰：「固然。只是这一个道理。」

问「莫我知也夫」一曰：「此语乃是提撕子贡。『不怨天，不尤人，下学』处，圣人无异于众人；到那『上达』处不同，所以众人却莫能知得，惟是天知。」又曰：「中庸：『苟不固聪明圣知达天德者，其孰能知之！』古注云：『惟圣人能知圣人。』此语自好。所谓天知者，但只是他理一般而已。乐天，便是『不怨天』；安土，便是『不尤人』。人事、天理间，便是那下学、上达底。」

先生顾义刚云：「公前日看『知我者，其天乎』，说得也未分晓。这个只管去思量不得，须时复把起来看。若不晓，又且放下。只管恁地，久后自解晓得。这须是自晓，也十分着说不得。」

问：「『莫我知也夫』与『予欲无言』二段，子贡皆不能复问，想是不晓圣人之意。」曰：「非是不晓圣人语意，只是无默契合处。不曾有默地省悟，触动他那意思处。若有所默契，须发露出来，不但已也。」

问：「『方其为学，虽上智不容于不下；及其为达，虽下愚不容于不上。』此与『上智下愚不移』，不相梗否？」曰：「不干那事。若恁地比并理会，将问都没理会了。且看此处本意。方其学时，虽圣人亦须下学。如孔子问礼，问官名，未识须问，问了也须记。及到达处，虽下愚也会达，便不愚了。某以学者多不肯下学，故下此语。」问：「何谓达？」曰：「只是下学了，意思见识，便透过上面去。」

问：「明道言：『「下学而上达」，意在言表。』」曰：「『意在言表』，如下学只是下学，如何便会上达？自是言语形容不得。下学、上达虽是两件理，会得透彻冢合，只一件。下学是事，上达是理。理在事中，事不在理外。一物之中，皆具一理。就那物中见得个理，便是上达，如『大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神』。然亦不离乎人伦日用之中，但恐人不能尽所谓学耳。果能学，安有不能上达者！」

「程子曰『「下学上达」，意在言表』，何也？」曰：「因其言以知其意，便是『下学上达』。」

问：「『意在言表』是如何？」曰：「此亦无可说。说那『下学上达』，便是『意在言表』了。」

公伯寮愬子路章

问「公伯寮其如命何」。曰：「这『命』字，犹人君命人以官职，是教你做这事。天之命人，亦是教你去做这个，但做里面自有等差。」

圣人不自言命。凡言命者，皆为众人言也。「道之将行也与？命也。」为公伯寮愬子路言也。「天生德于予」，亦是门人促之使行，谓可以速矣，故有是说。「不知命无以为君子」，亦是对众人言。

问：「吕氏曰：『道出乎天，非圣人不兴，无圣人，则废而已。故孔子以道之废兴付之命，以文之得丧任诸己。』」曰：「道，只是有废兴，却丧不得。文，如三代礼乐制度，若丧，便扫地。」

贤者辟世章

问「贤者辟世」一章。曰：「凡古之隐者，非可以一律看。有可以其时之所遇而观之者，有可以其才德之高下而观之者。若长沮桀溺之徒，似有长往而不返之意。然设使天下有道而出，计亦无甚施設，只是独善其身，如老庄之徒而已。大抵天下有道而见，不必待其十分太平，然后出来；天下无道而隐，亦不必待其十分大乱，然后隐去。天下有道，譬如天之将晓，虽未甚明，然自此只向明去，不可不出为之用。天下无道，譬如天之将夜，虽未甚暗，然自此只向暗去，知其后来必不可支持，故亦须见几而作，可也。」

「『贤者辟世』，浩然长往而不来，举世弃之而不顾，所谓『遯世不见知而不悔』者也。」问：「沮溺荷蓑之徒，可以当此否？」曰：「可以当之。」或云：「集注以太公伊尹之徒当之，恐非沮溺之徒可比也。」曰：「也可以当，只是沮溺之徒偏耳。伊吕平正。」

子路宿于石门章

问：「『石门』」章，先生谓圣人『无不可为之时』。且以人君言之，尧之所以处丹朱而禅舜，舜之处顽父、嚚母、傲弟之间，与其所以处商均而禅禹；以人臣言之，伊尹之所以处太甲，周公之所以处管蔡，此可见圣人无不可为之时否？」曰：「然。」

子击磬于卫章

「子击磬于卫」。先生云：「如何闻击磬而知有忧天下之志？」或对曰：「政如听琴而知其心在螳螂捕蝉耳。」久之，先生曰：「天下固当忧，圣人不应只管忧。如『乐亦在其中』，亦自有乐时。」或云：「圣人忧天下，其心自然如此，如天地之造化万物，而忧不累其心。」曰：「然则击磬之时，其心忧乎，乐乎？」对曰：「虽忧而未尝无乐。」又有曰：「其忧世之心，偶然见于击磬之时。」先生皆不然之，曰：「此是一个大题目，须细思之。」拱寿。

问：「荷蕢闻磬声，如何便知夫子之心不忘天下？」曰：「他那个人煞高，如古人于琴声中知有杀心者耳。」因说，泉州医僧妙智大师后来都不切脉，只见其人，便知得他有甚病。又后来虽不见其人，只教人来说，因其说，便自知得。此如『他心通』相似。盖其精诚笃至，所以能知。又问：「『砵砵乎』是指磬声而言否？」曰：「大约是如此。」

问「子击磬于卫」一章。曰：「荷蕢亦是出乎世俗数等底人，在郑子产晏平仲之上。」或问：「如蘧伯玉，又知学。」或曰：「蘧伯玉恐未为知道。」曰：「谓之知道之全，亦不可；谓之全不知道，亦不可。」

或问：「荷蕢沮溺之徒，贤于世俗之人远矣！不知比蘧伯玉如何？」曰：「荷蕢之徒，高于子产晏平仲辈，而不及伯玉，盖伯玉知为学者也。」

上好礼章

「礼达而分定」。达，谓达于下。

子路问君子章

陈仲卿问「修己以敬」。曰：「敬者，非但是外面恭敬而已，须是要里面无一毫不直处，方是所谓『敬以直内』者是也。」或录详，别出。

陈仲卿问「修己以敬，修己以安人，修己以安百姓」。曰：「须看『敬以直内』气象。敬时内面一齐直，彻上彻下，更无些子私曲。若不敬，则内面百般计较，做出来皆是私心。欲利甲，必害乙；利乙，必害丙，如何得安！」

或问：「修己如何能安人？」曰：「且以一家言之，一人不修己，看一家人安不安！」

「惟上下一于恭敬」，这却是上之人有以感发兴起之。「体信」是忠，「达顺」是恕。「体信」是无一毫之伪，「达顺」是发而皆中节，无一物不得其所。「聪明睿智皆由此出」，这是自诚而明。砺。贺孙录云：「是自诚而明意思。『体信』是真实无妄，『达顺』是使万物各得其所。」集注。

因问「上下一于恭敬」。上之人、下之人也。「同寅协恭」出。「圣人之敬熏天炙地，不是独修于九重，而天下之人侮慢自若也，如汉广之化可见。」

问「体信达顺」。曰：「『体信』，是实体此道于身；『达顺』，是发而中节，推之天下而无所不通也。」

问：「『体信』是体其理之实，『达顺』是行其理之宜否？」曰：「如『忠、恕』二字之义。」

问「体信达顺」。曰：「信，只是实理；顺，只是和『体信』是致中底意思，『达顺』是致和底意思。焘录云：「『体信达顺』，如『致中和』之谓。」此是礼记中语言，能恭敬则能『体信达顺』。「聪明睿智由此出」者，言能恭敬，自然心便开明。」

问：「如何是『体信达顺』？」曰：「『体信』只尽这至诚道理，顺即自此发出，所谓『和者天下之达道』。「体信达顺」即是『主忠行恕』。」问：「『聪明睿智皆由是出』，是由恭敬出否？」曰：「是心常恭敬，则常光明。」先生又赞言：「『修己以敬』一句，须是如此。这处差，便见颠倒错乱。诗称成汤『圣敬日跻』。圣人所以为圣人，皆由这处来。这处做得工夫，直是有功。」道夫录略。

亚夫问：「程先生说『修己以敬』，因及『聪明睿知皆由此出』，不知如何。」曰：「且看敬则如何不会聪明！敬则自是聪明。人之所以不聪不明，止缘身心惰慢，便昏塞了。敬则虚静，自然通达。」贺孙因问：「周子云『静虚则明，明则通』，是此意否？」曰：「意亦相似。」

「体信」是体这诚信，「达顺」是通行顺道。「聪明睿智皆由是出」者，皆由敬出。「以此事天飡帝」，「此」，即敬也。

程子曰君子「修己以安百姓」，「笃恭而天下平」，至「以此事天享帝」，此语上下不难晓。惟中间忽云「聪明睿智皆由此出」，则非容易道得，是他曾因此出些聪明睿智来。

杨至之问：「如何程氏说到『事天享帝』了，方说『聪明睿智皆由此出』？」曰：「如此问，乃见公全然不用工夫。『聪明睿智』如何不由敬出！且以一国之君看之：此心纔不专静，则奸声佞辞杂进而不察，何以为聪？乱色谀说之容交蔽而莫辨，何以为明？睿知皆出于心。心既无主，则应事接物之间，其何以思虑而得其宜？所以此心常要肃然虚明，然后物不能蔽。」又云：「『敬』字，不可只把做一个『敬』字说过，须于日用间体认是如何。此心常卓然公正，无有私意，便是敬；有些子计较，有些子放慢意思，便是不敬。故曰『敬以直内』，要得无些子偏邪。」又与文振说：「平日须提掇精神，莫令颓塌放倒，方可看得义理分明。看公多恁地困漫漫地，『则不敬莫大乎是』！」

原壤夷俟章

原壤无礼法。淳于髡是个天魔外道，本非学于孔孟之门者，陆子静如何将来作学者并说得！

问：「原壤登木而歌，夫子为弗闻也者，而过之，待之自好。及其夷俟，则以杖叩胫，近于太」曰：「这里说得却差。如原壤之歌，乃是大恶，若要理会，不可但已，且只得休。至于夷俟之时，不可教诲，故直责之，复叩其胫，自当如此。若如正淳之说，则是不要管他，却非朋友之道矣。」

阙党童子将命章

「欲速成者」，是越去许多节次，要到至处，无是理也。

朱子语类卷第四十五

论语二十七

卫灵公篇

卫灵公问陈章

问：「『明日遂行。在陈绝粮。』想见孔子都不计较，所以绝粮。」曰：「若计较，则不成行矣。」

周问：「『固穷』有二义，不知孰长？」曰：「固守其穷，古人多如此说。但以上文观之，则恐圣人一时答问之辞，未遽及此。盖子路方问：『君子亦有穷乎？』圣人答之曰：『君子固是有穷时，但不如小人穷则滥尔。』以『固』字答上面『有』字，文势乃相应。」

子曰赐也章

孔子告子贡曰：「女以予为多学而识之者与？予一以贯之。」盖恐子贡只以己为多学，而不知一以贯之之理。后人不会其意，遂以为孔子只是一贯，元不用多学。若不是多学，却贯个甚底！且如钱贯谓之贯，须是有钱，方贯得；若无钱，却贯个甚！孔子实是多学，无一事不理会若不是许大精神，亦吞不得许多。只是于多学中有一以贯之耳。

问「子贡一贯」章。曰：「圣人也不是不理会博学多识。只是圣人之所以圣，却不在博学多识，而在『一以贯之』。今人有博学多识而不能至于圣者，只是无『一以贯之』。然只是『一以贯之』，而不博学多识，则又无物可贯。」

问「子贡一贯」章。曰：「『一以贯之』，固是以心鉴照万物而不遗。然也须『多学而识之』始得，未有不学而自能一贯者也。」

夫子谓子贡曰：「女以予为多学而识之者与？」曰：「然。非与？」圣人说此一句，不是且恁地虚说。故某尝谓，子贡曰：「然。非与？」「然」字也是，「非与」也是。而今只管悬想说道「一贯」，却不知贯个甚么。圣人直是事事理会得，如云「好古敏以求之」，不是蓦直恁地去贯得它。如曾子问许多曲折，它思量一一问过，而夫子一一告之，末云：「吾闻诸老聃云。」是圣人

当初都曾事事理会如天下之圣说道事亲，事亲中间有多少事；说道事君，事君中间有多少事。而今正患不能一一见个恰好处，如何便说「一贯」？近见永嘉有一两相识，只管去考制度，却都不曾理会个根本。一旦临利害，那个都未有用处，却都不将事。吕伯恭向来教人亦云：「论语皆虚言，不如论实事。」便要去考史。如陆子静又只说个虚静，云：「全无许多事。颜子不会学，『择乎中庸，得一善则拳拳勿失』。善则一矣，何用更择？『子路有闻，未之能行，唯恐有闻』。一闻之外，何用再闻？」便都与禅家说话一般了。圣人道理，都不恁地，直是周遍。

问：「谢氏谓『如天之于众形，非物刻而雕之』，是如何？」曰：「天只是一气流行，万物自生自长，自形自色，岂是逐一妆点得如此！圣人只是一个大本大原里发出，视自然明，听自然聪，色自然温，貌自然恭，在父子则为仁，在君臣则为义，从大本中流出，便成许多道理。只是这个一，便贯将去。所主是忠，发出去无非是恕。」

问：「谢氏解云：『圣人岂务博者哉！如天之于众形，匪物刻而雕之也。故曰：『予一以贯之。』』『德輶如毛』，毛犹有伦；『上天之载，无声无臭』，至矣！』」所以引此诗者，莫只是赞其理之密否？」曰：「固是。到此则无可得说了。然此须是去涵泳，只恁地说过，亦不济事。『多学而识之』，亦不是不是。故子贡先曰『然』，又曰『非与』。学者固有当『多学而识之』者，然又自有个一贯底道理。但『多学而识之』，则可说；到『一以贯之』，则不可说矣。」

子张问行章

「言忠信，行笃敬。」去其不忠信笃敬者而已。

问「行笃敬」。曰：「笃者，有重厚深沉之意。敬而不笃，则恐有拘迫之患。」

忠信笃敬，「立则见其参前，在舆则见其倚衡」，如此念念不忘。伊川谓：「只此是学。」

至之问：「『学要鞭辟近里』，『鞭辟』如何？」曰：「此是洛中语，一处说作『鞭约』，大抵是要鞭督面里去。今人皆不是鞭督向里，心都向外。明道此段下云『切问近思』，『言忠信，行笃敬』云云，何尝有一句说做外

面去。学要博，志须要笃。志笃，问便切，思便近，只就身上理会。伊川言：『「仁在其中」，即此是学。』元不曾在外，这个便是『近里着己』。今人皆就外面做工夫，恰似一只船覆在水中，须是去翻将转来，便好，便得使。吾辈须勇猛着力覆将转！」先生转身而言曰：「须是翻将转来，始得。」集注。

杨问：「『学要鞭辟近里』，何谓『鞭辟』？」曰：「辟，如驱辟一般。」又问：「『质美者明得尽，渣滓便浑化，与天地同体』，是如何？」曰：「明得透彻，渣滓自然浑化。」又问：「渣滓是甚么？」曰：「渣滓是私意人欲。天地同体处，如义理之精英。渣滓是私意人欲之未消者。人与天地本一体，只缘渣滓未去，所以有间隔。若无渣滓，便与天地同体。『克己复礼为仁』，己是渣滓，复礼便是天地同体处。『有不善未尝不知』，不善处是渣滓。颜子『三月不违仁』，既有限，此外便未可知。如曾子『为人谋而不忠，与朋友交而不信，传而不习』，是曾子渣滓处。漆雕开言『吾斯之未能信』，皆是有些渣滓处。只是质美者，也见得透彻，那渣滓处都尽化了。若未到此，须当庄敬持养，旋旋磨擦去教尽。」

问：「『学要鞭辟近里』，至『庄敬持养』。窃谓如颜子『克己复礼』，天理人欲便截然两断，此所谓『明得尽，渣滓便浑化』。如仲弓『出门如见大宾，使民如承大祭』，便且是『庄敬持养』。」曰：「然。颜子『克己复礼』，不是盲然做，却是他生见得分晓了。便是圣人说话浑然。今『克己复礼』一句，近下人亦用得。不成自家未见得分晓，便不克己！只得克将去。只是颜子事与此别。」又曰：「知得后，只是一件事。如适间说『博学笃志，切问近思』，亦只是本体上事。又如『博我以文，约我以礼』，亦是本体上事。只缘其初未得，须用如此做工夫；及其既得，又只便是这个。」文蔚曰：「且如『博学于文』，人心自合要无所不知。只为而今未能如此，须用博之以文。」曰：「人心固是无所不知，若未能如此，却只是想象。且如释氏说心，亦自谓无所不知。他大故将做一个光明莹彻底物事看，及其问他，他便有不知处。如程先生说穷理，却谓『不必尽穷天下之理，只是理会得多后，自然贯通去』。某尝因当官，见两家争产，各将文字出拖照。其间亦有失却一两纸文字，只将他见在文字推究，便自互换见得出。若是都无文字，只臆度说，两家所竞须有一曲一直，便不得。元不曾穷理，想象说我这心也自无所不知，便是如此。」

「学要鞭辟近里」一段。明得尽者，一见便都明了，更无渣滓。其次惟是庄敬持养，以消去其渣滓而已。所谓持养，亦非是作意去穿凿以求其明。但只此心常敬，则久久自明矣。

因欧兄问「质美者明得尽，渣滓便浑化」，洽曰：「尹和靖以『渣滓』二字不当有，如何？」曰：「和靖议论每如此。所谓渣滓者，私意也。质美者明得尽，所以渣滓一齐浑化无了。」洽。

问：「程子曰：『质美者明得尽，渣滓便浑化，与天地同体。』求之古人，谁可当之？颜子孔门高第，犹或有违仁时，不知已上别有人否？」曰：「想须有之。」曰：「汤武如何？」先生却问：「汤武与颜子孰优？」未及对。先生徐曰：「吕与叔云：『论成德，颜子不若汤武之广大；论学，则汤武不若颜子之细密。』汤武功夫诚恐不若颜子细密。如汤『圣敬日跻』，犹是密切处。至武王，并不见其切己事。」

直哉史鱼章

正淳问：「『直哉史鱼！君子哉蘧伯玉！』诸儒以为史鱼不及蘧伯玉，如何？」曰：「试将两人对换说，看如何？直固是好，然一向直，便是偏，岂得如蘧伯玉之君子！」

志士仁人章

或问仁。曰：「仁者，只是吾心之正理。『志士仁人无求生以害仁，有杀身以成仁。』须知道求生害仁时，虽以无道得生，却是挟破了我个心中之全理；杀身成仁时，吾身虽死，却得此理完全也。」

余正叔谓：「杀身者，只是要成这仁。」曰：「若说要成这仁，却不是，只是行所当行而已。」

问：「『无求生以害仁，有杀身以成仁』一章，思之，死生是大关节，要之，工夫却不全在那一节上。学者须是于日用之间，不问事之大小，皆欲即于义理之安，然后临死生之际，庶几不差。若平常应事，义理合如此处都放过，到临大节，未有不可夺也。」曰：「然。」

曾见人解「杀身成仁」，言杀身者，所以全性命之理。人当杀身时，何暇更思量我是全性命之理！只为死便是，生便不是，不过就一个是，故伊川说

「生不安于死」。至于全其性命之理，乃是旁人看他说底话，非是其人杀身时有此意也。直卿云：「若如此，则是经德不回，所以干禄也！」

子贡问为仁章

问「子贡问为仁」章。曰：「大夫必要事其贤者，士必友其仁者，便是要琢磨勉励以至于仁。如欲克己而未能克己，欲复礼而未能复礼，须要更相劝勉，乃为有益。」因云：「时举说文字，见得也定，然终是过高而伤巧。此亦不是些小病痛，须要勇猛精进，以脱此科白，始得。」又云：「且放令心地宽平，不要便就文字上起议论。」

问：「子贡问为仁，何以答以『事其大夫之贤者，友其士之仁者』？」
曰：「也是个人德之。」又问：「事与友孰重？」曰：「友为亲切。贤，只是统言；友，径指仁上说。」

颜渊问为邦章

「行夏之时」，行夏小正之事。

才仲问「行夏之时」。曰：「夏时，人正也。此时方有人，向上人犹芒昧。子时，天正也。此时天方开。丑时，地正也，言地方萌。夫子以寅月人可施功，故从其时，此亦是后来自推度如此。如历家说，则以为子起于黄钟，寅起于太簇。」又问「辂」注云：「礼文有异。」曰：「有制度，与车不同。以前只谓之车，今南郊五辂，见说极高大。」问：「何不作车与行事官乘？着法服骑马亦不好看。」曰：「在中原时，亦有乘车者。若旧制，亦有着法服骑马，如散骑常侍在于辂之左右是也。」因举上蔡论语举王介甫云：「『事衰世之大夫，友薄俗之士，听淫乐，视黷礼，皦然不惑于先王之道，难矣哉！』此言甚好。」杨通老问：「既如此言，后来何故却相背？」曰：「只是把做文章做，不曾反己求之。璘录云：「介甫此语，只是做文字说去，不曾行之于身。闻其身上极不整齐，所以明道对神宗『王安石圣人』之问，引『赤舄几几』。」见说平日亦脱冠露顶地卧，然当初不如此。观曾子固送黄生序，以其威仪似介卿，介卿，渠旧字也，故名其序曰『喜似』。渠怪诞如此，何似之有！璘录云：「恐介甫后生时不如此。恐是后来学佛了，礼法一时扫去。」渠少年亦不喜释老。晚年大喜，不惟错说了经书，和佛经亦错解了。『揭谛揭

谛，波罗僧揭谛』，此胡语也。渠注云：『揭真谛之道以示人。』大可笑！」璘录略。

问「行夏之时」。曰：「前辈说多不同，有说三代皆建寅，又说只是建子与寅，无建丑者。刘和夫书解又说自五帝以来，便迭建三正，不止于三代，其引证甚详。据皇极经世亦起于子。他以几万几千年为一会，第一会起于子，第二会起于丑，第三会起于寅，至寅上方始注一『开物』字。恐是天气肇于子，至丑上第二会处，地气方凝结；至寅上第三会，人物始生耳。盖十一月斗指于子，至十二月斗虽指于丑，而日月乃会于子，故商正、周正皆取于此。然以人事言之，终不若夏正之为善也。」

杨尹叔问：「『天开于子，地辟于丑，人生于寅』，如何？」曰：「康节说，一元统十二会，前面虚却子丑两位，至寅位始纪人物，云人是寅年寅月寅时生。以意推之，必是先有天，方有地，有天地交感，方始生出人物来。」
「夏时」注。

问「天开于子，地辟于丑，人生于寅」。曰：「此是皇极经世中说，今不可知。他只以数推得是如此。他说寅上生物，是到寅上方有人物也，有三元、十二会、三十运、十二世。十二万九千六百年为一元。岁月日时，元会运世，皆自十二而三十，自三十而十二。至尧时会在巳、午之间，今则及未矣。至戌上说闭物，到那里则不复有人物矣。」问：「不知人物消磨尽时，天地坏也不坏？」曰：「也须一场鹘突。既有形气，如何得不坏？但一个坏了，又有一个。」

至之问：「康节说『天开于子，地辟于丑，人生于寅』，是否？」曰：「模样也是如此。经世书以元统会，十二会为一元，一万八百年为一会，初间一万八百年而天始开，又一万八百年而地始成，又一万八百年而人始生。初间未有物，只是气塞。及天开些子后，便有一块渣滓在其中，初则溶软，后渐坚实。今山形自高而下，便似‘义刚作「倾泻」。出来模样。」淳曰：「每常见山形如水漾沙之势，想初间地未成质之时，只是水。后来渐渐凝结，势自如此。凡物皆然。如鸡子壳之类，自气而水，水而质，尤分晓。」曰：「是。」淳问：「天有质否？抑只是气？」曰：「只似个旋风，下面软，上面硬，道家谓之『刚风』。世说天九重，分九处为号，非也。只是旋有九重，上转较急，下面气浊，较暗。上面至高处，至清且明，与天相接。」淳问：「晋志论浑天，以为天外是水，所以浮天而载地，是否？」曰：「天外无水，地下是水载。某五六岁时，心便烦恼个天体是如何？外面是何物？」

周问：「三正之建不同，如何？」曰：「『天开于子，地辟于丑，人生于寅。』盖至子始有天，故曰『天正』；至丑始有地，故曰：『地正』；至寅始有人，故曰『人正』。康节分十二会，言到子上方有天，未有地；到丑上方有地，未有人；到寅上方始有人。子、丑、寅皆天地人之始，故三代即其始处建以为正。康节十二会以尧舜时在午，今在未，至戌则人物消尽。」

问：「颜子问为邦，孔子止告之以四代之礼乐，却不及治国平天下之道。莫是此事颜子平日讲究有素，不待夫子再言否？」曰：「固是如此。只是他那『克己复礼』，陋巷箪瓢，便只是这事。穷时是恁地着衣吃饭，达时亦只是恁着衣吃饭。他日用间是理会甚事，想每日讲论甚熟。三代制度却是不甚会说处，却是生处。如尧舜禹却只是就事上理会，及到举大事，却提起那本领处说。」谓「精一执中」等语。又问：「圣人就四代中各举一事，亦只是立一个则例，教人以意推之，都要如此否？」曰：「固是。凡事皆要放此。」

问「颜渊问为邦」。曰：「颜子于道理上不消说，只恐它这制度尚有欠缺，故夫子只与说这个。他这个问得大，答得大，皆是大经大法。庄周说颜子『坐忘』，是他乱说。」又曰：「颜子着力做将去，如『克己复礼』，非礼勿视听言动，在它人看见是没紧要言语，它做出来多少大一件事！」

问「颜渊问为邦」。曰：「颜渊为政，其它如『敬事而信，节用爱人』，与夫『居之无倦，行之以忠』之类，更不用说，所以斟酌礼乐而告之也。」

亚夫问「颜渊问为邦」。曰：「颜子事事了得了，只欠这些子，故圣人斟酌礼乐而告之。近有学者欲主张司马迁，谓渠作汉高祖赞『黄屋左纛，朝以十月』，是他惜高祖之不能行夏之时，乘商之辂；谓他见识直到这里，与孔子答颜渊之意同。某谓汉高祖若行夏之时，乘商之辂，也只做得汉高祖，却如何及得颜子！颜子平日是多少工夫！今却道汉高祖只欠这一节，是都不论其本矣。」

恭父问：「『颜渊问为邦』，此事甚大，不知使其得邦家时，与圣人如何？」曰：「终胜得孟子，但不及孔子些。」问：「莫有『绥之斯来，动之斯和』底意思否？」曰：「亦须渐有这意思。」又问：「『文武之道，未坠于地』，此是孔子自承当处否？」曰：「固是。惟是孔子便做得，它人无这本领，当不得。且如四代之礼乐，惟颜子有这本领，方做得。若无这本领，礼乐安所用哉！所谓『行夏时，乘商辂，服周冕，舞韶舞』，亦言其大略耳。」贺孙录又问以下不同，云：「正卿问：『颜子涵养之功多，曾子省察之功多。』曰：『固不可如此说。然颜子资禀极聪明，凡是涵养得来都易。如「闻一知十」，如「于吾言无所不说」，如「亦足以发」，如「问为邦」，一时将许多

大事分付与他，是他大段了得。看问为邦，而孔子便以四代礼乐告之，想是所谓「夏时、商辂、周冕、韶舞」当「博我以文」之时都理会得。」

或问：「孔子答颜渊之问，欲用四代礼乐。至论『郁郁乎文』，则曰『吾从周』，何故？」曰：「此正适来说，心小则物物皆病。贤心中只着得上一句，不着得下一句。」

赐问：「『颜渊问为邦』章，程子谓发此以为之兆。」曰：「兆，犹言准则也，非谓为邦之道，尽于此四者。略说四件事做一个准则，则余事皆可依仿此而推行之耳。」

子曰已矣乎章

杨至之问：「『好德如好色』，即是大学『如恶恶臭，如好好色』，要得诚如此。然集记载卫灵公事，与此意不相应，恐未稳否？」曰：「书都不恁地读。除了卫灵公，便有何发明？在卫灵公上便有何相碍？此皆没紧要，较量他作甚？圣人当初恁地叹未见好德如那好色者，自家当虚心去看。又要反来思量自己如何便是好德，如何便是好色，如此方有益。若只管去较量他，与圣人意思愈见差错。圣人言语，自家当如奴仆，只去随他。他教住便住，他教去便去。而今却与他做师友，只是较量他。大学之说，自是大学之意；论语之说，自是论语之意。论语只是说过去，尾重则首轻，这一头低，那一头便昂。大学是将两句平头说得尤力，如何合得来做一说？」寓录少异。

躬自厚章

问：「『躬自厚而薄责于人』，自责厚，莫是周备笃切意思否？」曰：「厚是自责得重，责了又责，积而不已之意。」或录云：「只是责己要多，责人要少。」

不曰如之何章

林问「不曰如之何」。曰：「只是要再三反复思量。若率意妄行，虽圣人亦无奈何。」

君子义以为质章

问「君子义以为质」一章。曰：「『义以为质』，是制事先决其当否了；其间节文次第须要皆具，此是『礼以行之』。然徒知尽其节文，而不能『孙以出之』，则亦不可。且如人知尊卑之分，须当让他。然让之之时，辞气或不能婉顺，便是不能『孙以出之』。『信以成之』者，是终始诚实以成此一事，却非是『孙以出之』后，方『信以成之』也。」

或问「君子义以为质」一章。曰：「义，只是合宜。义有刚决意思，然不可直撞去。礼有节文度数，故用『礼以行之』。『孙以出之』，是用『和为贵』。义不和，用『礼以行之』，己自和。然礼又严，故『孙以出之』，使从容不迫。信是朴实头做，无信则义礼孙皆是伪。」甘吉父问：「行与出何别？」曰：「行，是当恁地行；出，是做处。」

问：「『君子义以为质』一章，看来有义以为本，必有下面三者，方始成就得。」曰：「然。『义以为质』，是应事处。」又问：「以敬为主，则义为用；以义为本，则下面三者为用。」曰：「然。」

周贵卿问：「义是就事上说。盖义则裁断果决，若不行之以节文，出之以退逊，则恐有忤于物。」『信以成之』，这一句是缴上三句，言若不诚实，则义必不能尽，礼必不能行，而所谓孙，特是诈伪耳。」曰：「也是恁地。」

问：「礼行孙出，何以别？」曰：「行是安排恁地行，出是从此发出。礼而不逊，则不免矫世以威严加人。」拱

问：「『义以为质』至『信以成之』章，如孔子之对阳货，孟子之不与王骀言，莫全得此理否？」曰：「然。」问：「行与出如何分？」曰：「行，是大纲行时；出，则始自此出去也。人固有行之合礼，而出之不逊者。」

至之问：「明道谓：『君子「敬以直内」，则「义以方外」；「义以为质」，则「礼以行之，逊以出之，信以成之」。』」曰：「只是一个义。『义以为质』，便是自『义以方外』处说起来。若无『敬以直内』，也不知义之所在。」

君子矜而不争章

问「矜而不争」。曰：「矜是自把捉底意思，故书曰：『不矜细行，终累大德！』」

或问：「『不矜细行』，与『矜而不争』之『矜』，如何？」曰：「相似是个珍惜持守之意。」

子贡问有一言可以终身行之章

「恕可以终身行之，是行之无穷尽。」问：「孔子言恕，必兼忠，如何此只言恕？」曰：「不得忠时不成。恕时，忠在里面了。」

问：「可以终身行之之恕，恐推到极处，便是『以己及物为仁』否？」曰：「这未说那一边，只说推在。」

问：「『终身行之，其恕乎！』絜矩之道，是恕之端否？」曰：「絜矩正是恕。」

问：「『终身行之，其恕乎！』如何只说恕，不说忠？看得『忠』字尤为紧要。」曰：「分言忠恕，有忠而后恕；独言恕，则忠在其中。若不能恕，则其无忠可知。恕是忠之发处，若无忠，便自做恕不出。」问：「忠恕，看来也是动静底道理。如静是主处，动是用处，不知是否？」曰：「圣人每就用处教人，亦不是先有静而后有动。」问：「看来主静是做工夫处。」曰：「虽说主静，亦不是弃事物以求静。既为人，亦须着事君亲，交朋友，绥妻子，御僮仆。不成捐弃了，闭门静坐，事物来时也不去应接，云：『且待我去静坐，不要应。』又不可只茫茫随他事物中走。二者中须有个商量倒断，始得。此处正要着力做工夫，不可皮肤说过去。」又曰：「动静亦不是截然动，截然静。动时，静便在这里。如人来相问，自家去答他，便是动。才答了，便静。这里既静，到事物来便着去应接。不是静坐时守在这里，到应接时便散乱了去。然动静不出是一个理。知这事当做，便顺理做去，便见动而静底意思，故曰『知止而后有定，定而后能静』。事物之来，若不顺理而应，则虽块然不交于物，心亦不能得静。惟动时能顺理，则无事时始能静；静而能存养，则应接处始得

力。须动时做工夫，静时也做工夫。两莫相靠，莫使工夫间断，始得。若无间断，静时固静，动时心亦不动。若无工夫，动时固动，静时虽欲求静，亦不可得而静矣。动静恰似船一般，须随他潮去始得。浪头恁地高，船也随他上；浪头恁地低，船也随他下。动静只是随他去，当静还他静，当动还他动。又如与两人同事相似，这人做得不是，那人便着救他；那人做得不是，这人便着去救他。终不成两人相推，这人做不是，却推说不干我事，是那人做得如此；那人做不是，推说不干我事，是他做得如此，便不是相为底道理。」又曰：「所以程子言『未有致知而不在敬者』，又言『涵养当用敬，进学则在致知』。若不能以敬养在这里，如何会去致得知。若不能致知，又如何成得这敬。」

吾之于人也章

问：「吾之于人也，谁毁谁誉？如有所誉者，其有所试矣。」曰：「毁者，那人本未有十分恶，自家将做十分说他，便是毁。若是只据他之恶而称之，则不可谓之毁。譬如一物本完全，自家打破了，便是毁。若是那物元来破了，则不可谓之毁。誉亦是称奖得来过当。『其有所试矣』，那人虽未有十分善，自家却遂知得他将来如此。毁人则不可如此也。」

先生忽问王子合曰：「『吾之于人也，谁毁谁誉？如有所誉者，其有所试矣。斯民也，三代之所以直道而行也。』寻常作如何说？」子合对曰：「三代之时，公道行，不妄毁誉人。如有毁誉，须先试得其实，方言之。」曰：「便是看错了。下面只言『如有所誉者，其有所试』，如何不说『如有所毁』？须知道是非与毁誉不同，方说得。盖当其实曰是非，过其实曰毁誉。当时公道行，是言是，非言非，而无是过其实者。然以忠厚褒借而誉者，容或有之，然亦已试其实矣。其过实而毁者，必无也。」

先生说「如有所誉者，其有所试矣」数句。季通在坐，证曰：「『雍也可使南面』之类是也。」先生然之。

「圣人之言，与后世别。如『斯民也，三代之所以直道而行也』，有合上底字，无，乃便不成文，此句全在『所以』上。言三代之直道行于斯民也。古亦此民，今亦此民，三代能行之耳。『谁毁谁誉』者，凡人未至于恶而恶之，故谓之毁；未至于善而善之，故谓之誉。圣人于下又曰：『如有所誉，其有所试矣。』此一句却去了毁。盖以不得已而誉，亦尝试之。此乃『善人之意长，恶人之意短』之意。」可学问：「若到于合好恶处，却不用此二字。」先生曰：「然。」

伯丰问三代直道而行。曰：「此紧要在『所以』字上。民是指今日之民，即三代之民。三代盖是以直道行之于民，今亦当以直道行之于民。直是无枉，不特不枉毁，虽称誉亦不枉也。旧尝有此意。因读班固作景帝赞引此数语起头，以明『秦汉不易民而化』之意，曰：『孔子称「斯民也，三代之所以直道而行也」，信哉！』其意盖谓，民无古今，周秦网密文峻，故奸轨不胜；到文景恭俭，民便醇厚。只是此民，在所施何如耳，此政得之。」

问「斯民也，三代之所以直道而行也」。「斯民，是指当时之人言之。言三代所以直道而行，只是此民。言毁人固不可过实，誉人亦不可过实。言吾所以不敢妄加毁誉之民，只是三代行直道之民。班固举此赞汉景帝，甚好。」

问「斯民」。「是今此之民，即三代之时所以为善之民，如说『高皇帝天下』相似。尝怪景帝赞引此一句，不晓他意。盖是说周秦虽网密文峻，而不胜其弊。到文景黎民醇厚，亦只是此民也。圣人说一句话，便是恁地阔，便是从头说下来。」

问：「『所以』字本虚，然意味乃在此。如云，斯民也，三代尝以此行直道矣。」「圣人知毁誉之非正，于人无所毁，而犹有所誉，盖将以试其人。所以见圣人至公之道，又以见圣人进人之为善也。」

亚夫问三代直道而行。曰：「此民也是三代时直道而行之民。我今若有所毁誉，亦不得迂曲而枉其是非之实。」且举汉景帝赞所引处，云：「意却似不同。」

巧言乱德章

问「小不忍则乱大谋」。曰：「『忍』字有两说，只是一意。『有忍乃有济』，王介甫解作强忍之忍，前辈解作慈忍之『忍』。某谓忍，是含忍不发之意。如妇人之仁，是不能忍其爱；匹夫之勇，是不能忍其忿，二者只是一意。」

问：「『小不忍』，如妇人之仁，匹夫之勇，似是两意，皆说得。妇人之仁是姑息，匹夫之勇是不能涵容。」曰：「只是一意。妇人之仁，不能忍于爱；匹夫之勇，不能忍于忿，皆能乱大谋，如项羽是也。」闕祖录略。

人能弘道章

问「人能弘道」。曰：「道不可须臾离，可离非道。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独。」又曰：

「『天下之达道五，所以行之者三。』君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友，古今所共底道理，须是知知，仁守，勇决。」继又曰：「『人者，天地之心。』没这人时，天地便没人管。」

问「人能弘道」。先生以扇喻曰：「道如扇，人如手。手能摇扇，扇如何摇手？」

吾尝终日不食章

问：「圣人真个『终日不食，终夜不寝，以思』否？」曰：「圣人也曾恁地来。圣人说『发愤忘食』，却是真个，惟横渠知得此意，尝言『孔子煞吃辛苦来！』横渠又言：『尧不曾吃辛苦，舜吃辛苦。但三十征庸，后来便享富贵。孔子一生贫贱，事事都去理会过来。』」问：「尧不曾吃辛苦做工夫，依旧聪明圣知，无欠缺。」「但不如孔子于事理又周匝详尽。」德辅。

「吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。」某注云：「盖劳心以必求，不如逊志而自得。」思，是硬要自去做底；学是依这本子去做，便要小着心，随顺个事理去做。而今人都是硬去做，要必得，所以更做不成。须是软着心，贴就它去做。孟子所谓「以意逆志」，极好。逆，是推迎它底意思。

问：「注云『逊志而自得』，如何是逊志？」曰：「逊志，是卑逊其志，放退一着，宽广以求之；不忒恁地迫窄，便要一思而必得。」

君子谋道不谋食章

问「君子谋道不谋食」。曰：「上面说『君子谋道不谋食』，盖以『耕也，馁在其中矣；学也，禄在其中矣』。又恐人错认此意，却将学去求禄，故下面又缴一句。谓君子所以为学者，所忧在道耳，非忧贫而学也。」

学固不为谋禄，然未必不得禄；如耕固不求馁，然未必得食。虽是如此，然君子之心却只见道不见禄。如「先难后获」，「正义不谋利」，睹当不到那里。

论语凡言「在其中矣」，当以「馁」字推之。盖言不必在其中而在焉者矣。

因言：「近来稍信得命及。孔子说：『君子谋道不谋食，忧道不忧贫。』观此一段，则穷达当付之分定，所当谋者惟道尔。」曰：「此一段，不专为有命，盖专为学者当谋道而设。只说一句，则似缓而不切，故又反复推明，以至『忧道不忧贫』而止。且君子之所急当先义语义，则命在其中。如『行一不义，杀一不辜，而得天下，不为』，此只说义。若不恤义，惟命是恃，则命可以有得，虽万锺，有『不辨礼义而受之』矣。义有可取，如为养亲，于义合取而有不得，则当归之命尔。如『泽无水，困』，则不可以有为，只得『致命遂志』，然后付之命可也。」

知及之章

问「知及之，仁能守之」。曰：「此是说讲学。『庄以莅之』以后说为政。」

亚夫问：「『知及之，仁不能守之』一章，上下文势相牵合不来相似。」曰：「『知及之，仁能守之』，是明德工夫；下面是新民工夫。」亚夫云：「『克己复礼为仁』，到仁便是极了。今却又有『庄以莅之』与『动之以礼』底工夫，是如何？」曰：「今自有此心纯粹，更不走失，而于接物应事时，少些庄严底意思，鬬鬬翼翼底，自不足以使人敬他，此便是未善处。」宜久问：「此便是要本末工夫兼备否？」曰：「固是。但须先有『知及之，仁能守之』做个根本了，却方好生去点检其余，便无处无事不善。若根本不立，又有何可点检处。」

「知及之」，如大学「知至」；「仁守之」，如「意诚」；莅不庄，动不以礼，如所谓「不得其正」，与所谓「敖惰而辟」之类。到仁处，大本已好，

但小节略略有些未善。如一个好物，只是安顿得略倾侧，少正之则好矣，不大故费力也。

问「知及之」一章。曰：「『庄以莅之』，是自家去临民。『动之不以礼』，这『动』字，不是感动之『动』，是使民底意思。谓如使民去做这件事，亦有礼，是使之以礼，下梢『礼』字归在民身上。」又问：「是使他做事，要他做得来合节拍否？」曰：「然。」又问：「是合礼底事，便以使之；不合礼底事，便不以使之？」曰：「然。看那『动之』字，便是指那民说。使他向善，便是『以礼』；不使他向善，便是『不以礼』。如古所谓『搜苗猕狩』，就其中教之少长有序之事，便是使之以礼。盖是使他以此事，此事有礼存也。」

或问此章。曰：「此一章当以仁为主。所谓『知及之，所以求吾仁；莅之，动之，所以持养吾仁』者，得之矣。」

或问：「『不庄以莅之』一章，下两句，集注以为气质之小疵。」曰：「固有生成底，然亦不可专主气质，盖亦有学底。」

君子不可小知章

问：「『小知』，是小有才；『大受』，是大有德。如盆成括小有才，未闻大道，是也。」曰：「却如何说『可、不可』字义理？且看他本文正意是如何说。今不合先以一说横着胸中，便看不见。」

当仁不让于师章

或问：「『当仁不让于师』，这『当』字，是承当之『当』否？」曰：「然。亦是『任』字模样。」

子善问：「直卿云：『「当仁」，只似适当为仁之事。』集注似以『当』为担当之意。」曰：「如公说『当』字，谓值为仁则不让。如此，恐不值处煞多，所以觉得做『任』字说是。恐这『仁』字是指大处、难做处说。这般处须着担当，不可说道自家做不得，是师长可做底事。」

君子贞而不谅章

亚夫问「贞而不谅」。曰：「贞者，正而固也。盖见得道理是如此，便须只恁地做，所谓『知斯二者，弗去是也』。为『正』字说不尽，故更加『固』字，如易所谓『贞固足以干事』。若谅者，是不择是非，必要如此。故贞者，是正而固守之意；谅则有固、必之心也。」

「『谅』字，论语有三个：『匹夫之谅』，『贞而不谅』，是不好；『友谅』却是好。以贞对谅，则谅为不好。若是友，与其友无信之人，又却不如友谅也。谅，信之小者。孟子所谓『亮』，恐当训『明』字。」

辞达而已矣章

「辞达而已矣」，也是难。

朱子语类卷第四十六

论语二十八

季氏篇

季氏将伐颛臾章

问「焉用彼相」。曰：「看『扶持』两字，恐只是相譬者之义。旧见一人亦如此说。」又问「相夫子」之义。曰：「相，亦是赞相之义。譬者之相，亦是如此。」

问：「集注，颛臾『在鲁地七百里之中』，从孟子『百里』之说，则鲁安得七百里之地？」曰：「七百里是礼记如此说，封周公曲阜之地七百里。如左传也有一同之说，某每常疑此处。若是百里，无此间龙溪漳浦县地，又如何做

得侯国，如何又容得颡臾在其中？所谓『锡之山川，土田附庸』，其势必不止于百里。然此处亦难考究，只得且依礼记恁地说。」砥录云：「周礼国语皆说五百里。礼记说七百里。若如孟子说百里，则未若今之一邑，何以为国？又如何容得一个颡臾在肚里？」

问：「诸家多把『虎兕』喻季氏，『龟玉』喻公室，是否？」曰：「文义未有此意。且是答他『二臣者皆不欲』之意。虎在山上，龟玉在他处，不干典守者事。今在柙中走了，在椟中毁了，便是典守者之上面再求分疏，言『夫子欲之，吾二臣者皆不欲也』。孔子责他，以比典守者之此伐颡臾，实二子与谋之答问间方且随话恁地说，未说到季氏、公室处，不必又生枝蔓。」仲思问：「独责求，何也？」曰：「想他与谋较多，一向倒在他身上去，亦可知也。」

问：「『萧墙』，『萧』字为义如何？」曰：「也不曾考究。但据旧说云，诸侯至屏内，当有肃敬之意，亦未知是否。」

益者三乐章

问「乐节礼乐」。曰：「此说得浅，只是去理会礼乐。理会得时，自是有益。」

味道问「损者三乐」。曰：「惟宴乐最可畏，所谓『宴安酖毒』是也。」

问：「『三者损益相反』。『佚游则傲惰而恶闻善』，如何与『乐道人之善』相反？」曰：「『乐道人之善』，则心常汲汲于好善。若是佚游，则是放荡闲过了日子，虽所损稍轻，亦非是小害。」又问：「『乐道人之害』，则有勉思企及之意。佚游，则一向懒惰，无向善之心。此所以见其相反。」曰：「三者如骄乐，只是放恣侈靡最害事。到得宴乐，便须狎近小人，疏远君子。」

侍于君子有三愆章

问：「『未见颜色而言谓之瞽』，莫是未见事实否？」曰：「『未见颜色』，是不能察言观色。」曰：「如此，则颜色是指所与言者。」曰：「向时范某每奏事，未尝看着圣容。时某人为宰相，云：『此公必不久居此。』未

几，果以言不行而去。人或问之。云：『若看圣容，安能自尽其言？』自是说得好。但某思之，不如此。对人主言，也须看他意思是如何，或有至诚倾听之意，或不得已，貌为许可。自家这里也须察言观色，因而尽诱掖之不可泛然言之，使泛然受之而已。固是有一般小人，伺候人主颜色，迎合趋凑，此自是大不好。但君子之察言观色，用心自不同耳。若论对人主要商量天下事，如何不看着颜色，只恁地说将去便了！」

君子有三戒章

或问君子三戒。曰：「血气虽有盛衰，君子常当随其偏处警戒，勿为血气所役也。」因论血气移人，曰：「疾病亦能移人。吕伯恭因病后读『躬自厚而薄责于人』，忽有见，遂一意向这下来。」

问注引范氏说血气、志气之辨。曰：「到老而不屈者，此是志」

问：「『君子有三戒』章，谢曰：『箪食豆羹，呼尔而与之，有所不就；蹴尔而与之，有所不屑。此非义心胜，血气壮故也。』恐是义心之胜，非血气之壮。谢又曰：『万锺与不得则死，远矣。有不辨礼义而受之者，血气衰故也。』恐是不辨礼义则受，奚必血气之衰？」曰：「谢说只是伤急，阙三数字。当云：『此非特义心自胜，亦血气之壮故也。』盖血气助得义心起来。人之血气衰时，则义心亦从而衰。夫子三戒，正为血气而言。」又问：「谢氏以血气为」曰：「气，只是一个便浩然之气，也只是这个气，但只是以道义充养起来。及养得浩然，却又能配助义与道也。」

君子有三畏章

「畏天命」三字好。是理会得道理，便谨去做，不敢违，便是畏之也。如非礼勿视听言动，与夫戒慎恐惧，皆所以畏天命也。然亦须理会得天命是恁地，方得。

问：「『大人』，是指有位者言之否？」曰：「不止有位者，是指有位、有齿、有德者，皆谓之『大人』。」问：「此三句，要紧都在『畏天命』上。」曰：「然。纔畏天命，自是于大人、圣言皆畏之。」问：「固是当先畏天命，但要紧又须是知得天命。天命即是天理。若不先知这道理，自是懵然，

何由知其可畏？此小人所以无忌惮。」曰：「要紧全在知上。纔知得，便自不容不畏。」问：「知有浅深。大抵纔知些道理，到得做事有少差错，心也便惕然。这便见得不容于不畏。」曰：「知固有浅深。然就他浅深中，各自有天然不容已者。且如一件事是合如此，是不合如此，本自分晓。到临事又却如此，道如此也不妨，如此也无害，又自做将去。这个是虽知之而不能行。然亦是知之未尽，知之未至，所以如此。圣人教人，于大学中劈初头便说一个格物、致知。『物格而后知至』，最是要知得人知不善之不当为，及临事又为之，只是知之未人知乌喙之杀人不可食，断然不食，是真知之也。知不善之不当为，而犹或为之，是特未能真知之也。所以未能真知者，缘于道理上只就外面理会得许多，里面却未理会得十分莹净，所以有此一点黑。这不是外面理会不得，只是里面骨子有些见未破。所以大学之教，使人即事即物，就外面看许多一一教周遍；又须就自家里面理会体验，教十分精切也。」洛录云：「味道问：『「畏天命」是个总头否？』曰：『固是。人若不畏这个道理，以下事无缘会做得。』又问：『若不知得这个道理，如何会畏？』曰：『须是先知得，方会畏。但知得有浅深，工夫便随深浅做去。事事物物皆有个天命。若知得尽，自是无所不畏，惟恐走失了。』」

君子有九思章

问「九思」。曰：「不是杂然而思。当这一件上，思这一件。」

或问「君子有九思」。曰：「公且道，色与貌，可以要得他温，要得他恭。若是视听，如何要得他聪明？」曰：「这只是意诚了，自会如此。」曰：「若如公说，都没些事了，便是圣人教人意思不如此。有物必有则。只一个物，自各家有个道理。况耳目之聪明得之于天，本来自合如此，只为私欲蔽惑而失其理。圣人教人，不是理会一件，其余自会好。须是逐一做工夫，更反复就心上看，方知得外面许多费整顿，元来病根都在这里。这见圣人教人，内外夹持起来，恁地积累成熟，便会无些子渗漏。如公所说意诚，便都无事。今有人自道心正了，外面任其箕踞无礼，是得不得？亦有人心下已自近正，外面视听举止自大段有病痛，公道如何视会明，听会聪？也只是就视听上理会。『视远惟明，听德惟聪』。如有一件可喜底物事在眼前，便要看他，这便被他蔽了。到这时节，须便知得有个义理，在所可喜，此物在所不当视。这便是见得道理，便是见得远，不蔽于眼前近底，故曰『视远惟明』。有无益之言，无稽之言，与夫谄谀甘美之言；有仁义忠信之言。仁义忠信之言，须是将耳常常听着；那许多不好说话，须莫教他人耳，故曰『听德惟聪』。」

问：「程子曰：『九者各专其一。』」曰：「专一者，非杂然而思也。」或曰：「是『主一』之义否？」曰：「然。」又云：「『忿思难。』如『一朝之忿，忘其身，及其亲』，此不思难之故也。」

见善如不及章

「行义以达其道」，所行之义，即所达之道也。未行，则蕴诸中；行，则见诸事也。

问：「『行义以达其道』，莫是所行合宜否？」曰：「志，是守所达之道；道，是行所求之志。隐居以求之，使其道充足。行义，是得时得位，而行其所当为。臣之事君，行其所当为而已。行所当为，以达其所求之志。」又问：「如孔明，可以当此否？」曰：「也是。如『伊尹耕于有莘之野，而乐尧舜之道』，是『隐居以求其志』。及幡然而起，『使是君为尧舜之君，使是民为尧舜之民』，是『行义以达其道』。」蜚卿曰：「如漆雕开之未能自信，莫是求其志否？」曰：「所以未能信者，但以『求其志』，未说『行义以达其道』。」又曰：「须是笃信。如读圣人之书，自朝至暮，及行事无一些是，则曰：『圣人且如此说耳！』这却是不能笃信。笃信者，见得是如此，便决然如此做。孔子曰：『笃信好学，守死善道。』学者须是笃信。」骧曰：「见若卤莽，便不能笃信。」曰：「是如此，须是一下头见得是。然笃信又须好学，若笃信而不好学，是非不辨，其害却不小。既已好学，然后能守死以善其道。」又问：「如下文所言，莫是笃信之力否？」曰：「既是信得过，危邦便不入，乱邦便不居；天下有道便不隐，天下无道便不见，决然是恁地做。」骧。

问：「『见善如不及，见不善如探汤。』上一截是进德之事，下一截是成德之事。兼出处有非人力所能为者，故曰『未见其人』。」曰：「公只管要妆两句恁地好，做甚么？这段紧要却不在『吾见其人』，『未见其人』上。若将『见善如不及，见不善如探汤』，与『隐居以求其志，行义以达其道』这几句意思涵泳，是多少意思！公看文字有个病，不只就文字里面看，却要去别生闲意。大抵看文字，须是只就他里面看，尽有意思。公今未见得本意是如何，却将一两句好言语，裹了一重没理会在里面，此是读书之大病。须是且就他本文逐字剔碎了，见这道理直透过，无些子窒碍，如此，两段浅深自易见。」

问：「杨氏引『达可行于天下』解『隐居以求其志，行义以达其道』，或问以为未稳，何也？」曰：「解经当取易晓底句语解难晓底句，不当反取难晓底解易晓者。『隐居以求其志，行义以达其道』，此两句本自易理会。今引

『达可行于天下』解之，则所引之句反为难晓。『天民者，达可行于天下而后行之者也』。横渠所谓：『必德覆生民而后出，伊吕是也。』若只是泽被一国，道行一乡，此人亦不轻。出谓之天民者，盖谓不是寻常之人，乃天之民耳。天民之云，亦犹曰『天下之善士』云尔，与『隐居以求其志，行义以达其道』者又不同。」

朱子语类卷第四十七

论语二十九

阳货篇

阳货欲见孔子章

或问：「阳货矚亡以馈孔子，孔子矚亡而往拜之。阳货之矚亡，此不足责。如孔子亦矚亡而往，则不几于不诚乎？」曰：「非不诚也，据道理合当如此。彼人矚亡来，我亦矚亡往；一往一来，礼甚相称。但孔子不幸遇诸涂耳。」

亚夫问：「扬子云谓孔子于阳货，『敬所不敬』，为『拙身以信道』，不知渠何以见圣人为拙身处？」曰：「阳货是恶人，本不可见，孔子乃见之，亦近于拙身。却不知圣人是理合去见他，不为拙矣。到与他说话时，只把一两字答他，辞气温厚而不自失，非圣人断不能如此也。」

性相近章

「性相近」，以气质言；「性善」，以理言。

问：「『性相近』，是本然之性，是气质之性？」曰：「是气质之性。本然之性一般，无相近。程子曰：『性与圣，不可一概论。』」

「性相近」，唤做「近」，便是两个物事，这便是说气质之性。若是「降衷」底，便是没那相近了，个个都只一般。佐。

「性相近」，是通善恶智愚说；「上智、下愚」，是就中摘出悬绝者说。

问：「『性相近，习相远。』『惟上智与下愚不移。』书中谓『惟圣罔念作狂，惟狂克念作圣』，又有移得者，如何？」曰：「上智、下愚不移。如狂作圣，则有之。既是圣人，决不到得作狂。此只是言其人不可不学。」又问：「或言：『人自不移耳。』此说如何？」曰：「此亦未是。有一般下愚底人，直有不可移者。」问：「『虽愚必明』，又是如何？」曰：「那个是做甚次第工夫：『人一能之，己百之；人十能之，己千之。』」

问此章。曰：「此所谓性，亦指气质之性而言。『性习远近』与『上智下愚』本是一章。『子曰』二字，衍文也。盖习与性成而至于相远，则固有不移之理。然人性本善，虽至恶之人，一日而能从善，则为一日之善人，夫岂有终不可移之理！当从伊川之说，所谓『虽强戾如商辛之人，亦有可移之理』是也。」

先生问木之：「前日所说气质之性，理会得未？」对曰：「虽知其说，终是胸中未见得通透。兼集注『上智下愚』章，先生与程子说，未理会得合处。」曰：「便是莫要只管求其合，且看圣人所说之意。圣人所言，各有地头。孔子说『相近』至『不移』，便定是不移了。人之气质，实是有如此者，如何必说道变得！所以谓之下愚。而其所以至此下愚者，是怎生？这便是气质之性。孔子说得都浑成；伊川那一段，却只说到七分，不说到底；孟子却只得性善：其所言地头各自不同。正如今吃茶相似，有吃得尽底，有吃得多底、少底。必要去牵合，便成穿凿去。」

问：「集注谓『气质相近之中，又有一定而不可易者』，复举程子『无不可移』之说，似不合。」曰：「且看孔子说底。如今却自有不移底人，如尧舜之不可为桀纣，桀纣之不可使为尧舜。夫子说底只如此，伊川却又推其说，须知其异而不害其为同。」因说：「气化有不可晓之事。但终未理会得透，不能无疑。释氏之学，只是定静，少间亦自有明识处。」或问：「他有灵怪处，是如何？」曰：「多是真伪相杂。人都贪财好色，都重死生。却被他不贪财，不好色，不重死生，这般处也可以降服得鬼神。如六祖衣钵，说移不动底，这只是胡说。果然如此，何不鸣鼓集众，白昼发去？却夜间发去做甚么？」曰：「如今贤者都信他向上底说，下愚人都信他祸福之说。」曰：「最苦是世间所谓聪明之人，却去推演其说，说到神妙处。如王介甫苏东坡，一世所尊尚，且为之推波助澜多矣。今若得士大夫间把得论定，犹可耳。」

子之武城章

问「君子学道则爱人，小人学道则易使」。曰「『君子学道』，是晓得那『己欲立而立人，己欲达而达人』，与『干称父，坤称母』底道理，方能爱人。『小人学道』，不过晓得孝弟忠信而已，故易使也。」

公山弗扰章

夫子曰：「吾其为东周乎！」兴东周之治也。孔子之志在乎东周。然苟有用我者，亦是天命如何尔。圣人胸中自有处置，非可执定本以议之也。

问：「『吾其为东周乎！』使圣人得行其志，只是就齐鲁东方做起否？」曰：「也只得就这里做。」又问：「其如周何？」曰：「这般处难说，只看挨到临时事势如何。若使天命人心有个响合处，也自不由圣人了。使周家修其礼物，作宾于王家，岂不贤于赧王之自献其邑而灭亡乎！」问：「孔子犹说着周，至孟子则都不说了。」曰：「然。只是当时六国如此强盛，各自抬举得个身己如此大了，势均力敌，如何地做！不知孟子柰何得下，柰何不下？想得也须减一两个，方做得。看来六国若不是秦始皇出来从头打迭一番，做甚合杀！」问：「王者虽曰不『杀一不辜，行一不义』，事势到不得已处，也只得如此做。」曰：「然。汤东征西怨，南征北怨，武王灭国五十，便是如此。只是也不唤做『杀一不辜，行一不义』。我这里方行仁义之师，救民于水火之中，你却抗拒不服，如何不伐得。圣人做处如此，到得后来，都不如此了。如刘先主不取刘琮而取刘璋，更不成举措。当初刘琮孱弱，为曹操夺而取之。若乘此时，明刘琮之孱弱，将为曹操所图，起而取之，岂不正当！到得临了，却恁恁地去取刘璋，全不光明了。当初孔明便是教他先取荆州，他却不从。」或曰：「终是先主规模不大，索性或进或退，所以终做事不成。」曰：「然。」又曰：「唐太宗杀诸盗，如窦建德，犹自得而杀之。惟不杀王世充，后却密使人杀之，便不成举措。盖当初王世充立越王于东都，高祖立代王于关中，皆是叛炀帝，立少主以辅之。事体一般，故高祖负愧而不敢明杀世充也。此最好笑！负些子曲了，更抬头不起。」又曰：「汉高祖之起，与唐太宗之起不同，高祖是起自匹夫取秦，所以无愧；唐却是为隋之官，因其资而取之，所以负愧也。要之，自秦汉而下，须用作两节看。如太宗，都莫看他初起一节，只取他济世

安民之志，他这意思又却多。若要检点他初起时事，更不通看。」或曰：「若以义理看太宗，更无三两分人！」曰：「然。」

问：「诸家皆言不为东周。集注却言『兴周道于东方』，何如？」曰：「这是古注如此说。『其』字，『乎』字，只是闲字。只是有用我者，我便也要做些小事，如释氏言『竿木随身，逢场作戏』相似。那处是有不为东周底意？这与『二十年之后，吴其为沼乎』辞语一般，亦何必要如此翻转？文字须宽看，仔细玩味，方见得圣人语言。如『小人之中庸』，分明这一句是解上文。人见他偶然脱一个『反』字，便恁地硬说去，小人中庸做小人自为中庸，下面文势且直解两句。未有那自以为中庸底意，亦何必恁地翻转。」

问：「公山弗扰果能用夫子，夫子果往从之，亦不过劝得他改过自新，舍逆从顺而已，亦如何能兴得周道？」曰：「便是理会不得。」良久，却曰：「圣人自不可测。且是时名分亦未定，若谓公山弗扰既为季氏臣，不当畔季氏，所谓『改过』者，不过令其臣顺季氏而已。此只是常法，圣人须别有措置。」问：「如此，则必大有所更张否？」曰：「圣人做时，须惊天动地。然卒于不往者，亦料其做不得尔。夫子为鲁司寇，齐人来归女乐，夫子便行。以人情论之，夫子何不略说令分晓？却只默默而去，此亦不可晓处。且说齐人归女乐，夫子所以便行者，何也？说论语者谓，受女乐则必怠于政事。然以史记观之，又以夫子惧其谗毁而去，如曰：『彼妇之口，可以出走！』是以鲁仲连论帝秦之害，亦曰：『彼又将使其子女、谗妾为诸侯妃，处梁之宫，梁君安得晏然而已乎！』想当时列国多此等事，夫子不得不星夜急走。」又曰：「夫子堕三都，亦是瞒着三家了做。如季氏已堕术中，及围成，公敛处父不肯，曰：『若无成，是无孟氏也！』遂连季氏唤醒，夫子亦便休。且说圣人处事，何故亦有做不成者？」必大以「夫子之得邦家」为对。曰：「有土有民，便伸缩在我。若靠他人，则只是羁旅之臣。若不见信用，便只得缩手而退。」又曰：「阳虎云：『吾欲张公室也。』人曰：『家臣而欲张公室，罪莫大焉！』」「此是当时一种议论。」人杰录颇异，别出。

伯丰问：「夫子欲从公山之召，而曰：『如有用我者，吾其为东周乎！』如何？」曰：「理会不得，便是不可测度处。」人杰问：「堕三都事，费邠已堕，而成不可堕，是不用夫子至于此否？」曰：「既不用，却何故围成？当时夫子行事，季孙三月不违，则费邠之堕，出于不意。及公敛处父不肯堕成，次第唤醒了叔季二家，便做这事不成。又齐人以女乐归之，遂行。不然，当别有处置也。」问：「女乐既归，三日不朝，夫子自可明言于君相之前，讨个分晓然后去，亦未晚。何必匆遽如此？」曰：「此亦难晓。然据史记之说，却是夫子恐其害己，故其去如此之速。鲁仲连所谓『秦将使其子女、谗妾为诸侯妃』，则当时列国盖有是事也。」又云：「夫子能堕费邠，而不能堕成，虽圣

人亦有做不成底事。」伯丰谓：「如『夫子之得邦家者，所谓「立之斯立」』云云。」曰：「固是。须是有土有民，方能做得。若羈旅之臣，靠着他人，便有所牵制，做事不成。」又问：「是时三家衰微，陪臣执命，故阳虎奔齐，有『吾欲张公室』之语。或谓『家臣而欲张公室，罪莫大焉』！」曰：「便是当时有此一种议论，视大夫专命，以为固然。」又问：「旧见人议论子产叔向辈之贤，其议论远过先軫舅犯之徒，然事实全不及他。」曰：「如元佑诸臣爱说一般道理相似。」又云：「卫灵公最无道，夫子何故恋恋其国，有欲扶持之意？更不可晓。」

子张问仁章

问：「恭宽信惠，固是求仁之方，但『敏』字于求仁功夫似不甚亲切。莫是人之为事才悠悠，则此心便间断之时多，亦易得走失。若能勤敏去做，便此心不至间断，走失之时少，故敏亦为求仁之一，是如此否？」曰：「不止是悠悠。盖不敏于事，则便有怠忽之意。才怠忽，便心不存而间断多，便是不仁也。」

或问「信则人任焉」。曰：「任，是人靠得自家。如谓任侠者，是能为人担当事也。」

任，是堪倚靠。

佛肸召章

「焉能系而不食」，古注是。

夫子于佛肸之召，但谓其不能挽我而已。于公山之召，却真个要去做。

味道问：「佛肸与公山弗扰召孔子，孔子欲往，此意如何？」曰：「此是二子一时善意，圣人之心适与之契，所以欲往。然更思之，则不往矣。盖二子暂时有尊贤向善之诚心，故感得圣人欲往之意。然违道叛逆，终不能改，故圣人亦终不往也。譬如重阴之时，忽略开霁，有些小光明，又被重阴遮闭了。」曰：「阳货欲见孔子，却终不许他，是如何？」曰：「阳货全无善意，来时便已不好了，故亦不能略感圣人也。」贺孙录详，别出。

「圣人见万物不得其所，皆陷于涂炭，岂不为深忧，思欲出而救之。但时也要，出不得，亦只得且住。圣人于斯世，固不是苟且枉道以徇人。然世俗一种说话，便谓圣人泊然不以入其心，这亦不然。如孔子云：『天下有道，丘不与易也。』这个是十分要做不得，亦有不能自己之意。如说圣人无忧世之心，固不可。谓圣人视一世未治，常恁戚戚忧愁无聊过日，亦非也。但要出做不得，又且放下。其忧世之心要出仕者，圣人爱物之仁。至于天命未至，亦无如之何。如云：『君子之仕也，行其义也。道之不行，已知之矣。』若说『道之不行，已知之矣』上看，恰似一向没理会，明知不可以行道，且漫去做看，这便不得。须看『行其义也』，便自是去就。出处之大义，亦在这里。」贺孙因举公山佛肸之召，皆欲往而终不往者，度得是时终不可为，其人终不可与有为。如南轩云：「守身之常法，体道之大权。」又云：「欲往者，爱物之仁；终不往者，知人之智。」这处说得分明。曰：「然。但圣人欲往之时，是当他召圣人之时，有这些好意来接圣人。圣人当时亦接他这些好意思，所以欲往。然他这个人终是不好底人，圣人待得重理会过一番，他许多不好又只在，所以终于不可去。如阴雨蔽翳，重结不解，忽然有一处略略开霁，云收雾敛，见得青天白日，这处自是好。」

子曰由也章

问「好信不好学，其蔽也贼」。曰：「只为不择是，我要恁地便恁地，终是害事。」

杨问：「『好信不好学』，何故便到贼害于物处？」曰：「圣人此等语，多有相类，如『恭而无礼则劳』处一般。此皆是就子路失处正之。昔刘大谏从温公学，温公教之诚，谓『自不妄语始』。刘公笃守其说。及调洛州司法时，运使吴守礼至州，欲按一司户赃，以问刘公。公对以不知，吴遂去。而公常心自不足，谓此人实有赃，而我不以诚告，其违温公教乎！后因读杨子『避碍通诸理』，始悟那处有碍，合避以通之。若只『好信不好学』，固守『不妄语』之说，直说那人有赃，其人因此得罪，岂不是伤害于物？」李谓：「亦有自贼之理。」道夫录云：「问：『「好信不好学」，如何便至于相贼害？』曰：『「其父攘羊而子证之」是也。昔刘忠定云云。』」

「六言、六蔽、五美」等话，虽其意亦是，然皆不与圣人常时言语一样。家语此样话亦多。大抵论语后数篇间不类以前诸篇。

问：「集注云：『刚者，勇之体；勇者，刚之发。』」曰：「春秋传云：『使勇而无刚者尝寇』，则勇者，发见于外者也。」人杰谓：「以五常揆之，则专言勇者，勇属于义；言刚柔，则刚属于仁。」曰：「便是这个物事，看他用处如何，不可以一定名之。扬子云说：『君子于仁也柔，于义也刚』，亦只是一说。」人杰谓：「以仁为柔，以义为刚，止说得个情状体段耳。」曰：「然。」

小子何莫学夫诗章

问：「诗如何可以兴？」曰：「读诗，见其不美者，令人羞恶；见其美者，令人兴起。」

子谓伯鱼章

问「为周南召南」。曰：「『为』字，如『固哉高叟之为诗』之『为』，只是谓讲论尔。横渠所谓『近试令家人为周南召南之事』，不知其如何地为。」

亚夫问「不为周南召南，其犹正墙面而立」。曰：「不知所以修身齐家，则不待出门，便已动不得了。所以谓之『正墙面』者，谓其至近之地亦行不得故也。」

问「正墙面而立」。曰：「修身齐家，自家最近底事，不待出门，便有这事。去这个上理会不得，便似那当墙立时，眼既无所见，要动也行不去。」

问：「先生解『正墙面而立』，曰：『言即其至近之地，而一物无所见，一步不可行。』人若不知修身齐家，则自然推不去，是『一步不可行』也。如何是『一物无所见』？」曰：「自家一身一家，已自都理会不得，又况其远者乎！」问：「此可见知与行相须之义否？」曰：「然。」

明道谓：「二南，人伦之本，王化之基。苟不为之，『其犹正墙面而立』。」是才出门，便不知，便错了。士毅。

色厉内荏章

问：「『色厉而内荏』，何以比之『穿窬』？」曰：「为他意只在要瞒人，故其心常怕人知，如做贼然。」

「不直心而私意如此，便是穿窬之类。」又云：「里面是如此，外面却不如此；外面恁地，里面却不恁地。」

乡原德之贼章

李问「乡原德之贼」。曰：「最是孟子说得数句好，曰：『生斯世也，为斯世也，善斯可矣。』此是乡原本情。」

或问：「乡原引荀子愿恚之说，何也？」曰：「乡原无甚见识。其所谓愿，亦未必真愿，乃卑陋而随俗之人耳。」

义刚云：「去冬请问乡原比老子如何，蒙赐教谓：『老子害伦理，乡原却只是个无见识底人。』今春又问『色取仁而行违』比乡原如何，蒙赐教谓：『「色取仁而行违」底是大拍头挥人，乡原是不做声，不做气，做罪过底人。』深玩二说，微似不同。」先生笑云：「便是世间有这一般半间不界底人，无见识，不顾理之是非，一味谩人。看时也似是个好人，然背地里却乖，却做罪」

敬之问「乡原德之贼」。曰：「乡原者，为他做得好，使人皆称之，而不知其有无穷之祸。如五代冯道者，此真乡原也。本朝范质，人谓其好宰相，只是欠为世宗一死尔。如范质之徒，却最敬冯道辈，虽苏子由议论亦未免此。本朝忠义之风，却是自范文正公作成起来也。」

问「乡原」一章。曰：「此章『贼』字、『弃』字，说得重而有力。盖乡原只知偷合苟容，似是而非，而人皆称之，故曰『德之贼』。道听涂说者纔听来便说了，更不能蓄。既不能有之于心，不能行之于身，是弃其德也，故曰『德之弃』。」

古者民有三疾章

问「古之矜也廉」。曰：「廉，是侧边廉隅。这侧是那分处。所谓廉者，为是分得那义利去处。譬如物之侧棱，两下分去。」

恶紫之夺朱章

问「紫之夺朱」。曰：「不但是易于惑人。盖不正底物事，自常易得胜那正底物事。且如以朱染紫，一染了便退不得，失却不能变得紫也。紫本亦不是易惑人底，只为他力势大了，便易得胜。又如孔子云：『恶莠之乱苗。』莠又安能惑人？但其力势易盛，故苗不能胜之耳。且一邦一家，力势也甚大。然被利口之人说一两句，便有倾覆之患，此岂不可畏哉！」

紫近黑色，盖过了那朱。既为紫了，便做朱不得，便是夺了。元只是一个色做出来，紫是过则个。郑、雅也只是一个乐，雅较平淡，郑便过而为淫哇。盖过了那雅，便是「乱雅」。

问：「范氏谓：『天下之理，正而胜者常少，不正而胜者常多。』」曰：「此当以时运言之。譬如一日与人一生，能有几多好底时节！」

予欲无言章

问：「『予欲无言』一章，恐是言有所不能尽，故欲无言否？」曰：「不是如此。只是不消得说，盖已都撒出来了。如『四时行焉，百物生焉』，天又更说个甚底！若是言不能尽，便是有未尽处。圣人言处也尽，做处也尽，动容周旋无不尽。惟其无不尽，所以不消得说了。」寿。

先生问林择之：「『天何言哉？四时行焉，百物生焉』，此三句何句较好？」对曰：「『四时行，百物生』二句好。」先生因说：「择之看得是。只『四时行，百物生』，所谓『天何言哉』，已在其中矣。」德。

问尹氏之说。曰：「尹氏自说得不紧要了。又辨其不紧要话，愈更不紧要矣。」

孺悲欲见孔子章

先生云：「南康一士人云：『圣贤亦有不诚处，如取瑟而歌，出吊东郭之类。说诚不如只说中。』某应之曰：『诚而中，『君子而时中』；不诚而中，『小人之无忌惮』。』」

宰我问三年之丧章

问「钻燧改火」。直卿曰：「若不理会细碎，便无以尽精微之义。若一向细碎去，又无以致广大之理。」曰：「须是大细兼举。」

问：「『宰我问三年之丧』，为自居丧时问，或为大纲问也？」曰：「必是他居丧时。」问「成布」。曰：「成布，是稍细成布，初来未成布也。」问「縗缘」。曰：「縗，今浅绛色。小祥以縗为缘。看古人小祥，縗缘者不入，谓縗礼有『四入』之说，亦是渐渐加深色耳。然古人亦不专把素色为凶。盖古人常用皮弁，皮弁纯白，自今言之，则为大凶矣。」刘问布升数。曰：「八十缕为一升。古尺一幅只阔二尺二寸，算来斩衰三升，如今网一般。」又云：「如今漆布一般，所以未为成布也。如深衣十五升布，似如今极细绢一般，此处升数又晓未得。古尺大短于今尺，若尽一十二百缕，须是一幅阔不止二尺二寸，方得如此。所谓『布帛精粗不中数，不粥于市』，又如何自要阔得？此处亦不可晓。」

亚夫问宰我问短丧处。曰：「此处圣人责之至严。植录云：『圣人寻常未尝轻许人以仁，亦未尝绝人以不仁。』所谓『予之不仁』者，便谓他之良心已死了也。前辈多以他无隐于圣人而取之。盖无隐于圣人，固是他好处，然却不可以此而掩其不仁之罪也。」

饱食终日章

问：「『饱食终日，无所用心，难矣哉！』心体本是运动不息。若顷刻间无所用之，则邪僻之念便生。圣人以为『难矣哉』！言其至危而难安也。」

曰：「心若有用，则心有所主。只看如今纔读书，心便主于读书，纔写字，心便主于写字。若是悠悠荡荡，未有不入于邪僻。」

君子尚勇乎章

子路之勇，夫子屡箴诲之，是其勇多有未是处。若知勇于义，知大勇，则不如此矣。又其勇有见得到处，便行将去。如事孔悝一事，却是见不到，盖不以出公之立为非，观其谓正名为迂，斯可见矣。[莹田-玉]录：「若是勇于义，已不仕季氏。」

君子亦有恶乎章

问：「『恶勇而无礼者，恶果敢而窒者。』勇与果敢如何分？」曰：「勇是以气加人，故易至于无礼。果敢，是率然敢为。盖果敢而不窒，则所为之事必当于理。窒而不果敢，则于理虽不通，然亦未敢轻为。惟果敢而窒者，则不论是非而率然妄作，此圣人所以恶之也。」

朱子语类卷第四十八

论语三十

微子篇

微子去之章

问：「箕子当时，何必佯狂？」曰：「他已为囚奴，做人不成了，故只得佯狂受辱。」又问：「若箕子地位尚可以谏，想亦未肯住在。必是既已为囚奴，则不复可谏矣。」曰：「既已为囚奴，如何更可以谏！」

问：「殷有『三仁』。」曰：「而今也难看。或是孔子当时见他事实。」

问：「或去，或奴，或谏不同，如何同归于仁？」曰：「三子皆诣其至理，故谓之仁。如箕子亦是谏，谏至于极有所不行，故若此也。」一之。

「三仁」，且只据他去就、死生论之。然以此一事推及其它，则其所为之当理无私，亦可知矣。

问：「『三仁』，不知易地而施，皆能遂其本心否？」曰：「都自各就他分上做。自今观之，『微子去之』，尚在活地上；如箕子之囚，比干之死，便是在死地上了，较之尤难！箕子虽不死，然便死却又到了。唯是被囚不死不活，这地位如何处？直是难！看『三仁』惓惓忧国之心，直是念念不断。若如避世之徒，一齐割断，高举远引，这却无难。故孔子曰：『果哉！末之难矣。』若果于忘世，是不难。」

问：「『三仁』之事，必不可偏废否？」曰：「也不必如此看。只是微子是商之元子，商亡在旦暮，必着去之以存宗祀。若箕子比干则自当谏。其死与奴，特适然耳。」又问：「当时若只有微子一人，当如何？」曰：「亦自着去。」吴仁甫问：「夷齐之事，如伯夷已逃去，叔齐以父命与宗社之重，亦自可立否？」曰：「叔齐却难处。」子升问：「使当时无中子可立，国祀当如何？」曰：「亦须自有宗室等人。」子升问：「令尹子文陈文子之事，集注云：『未知其心果出于天理，而无人欲之私。』又其它行事多悖于道理，但许其忠清，而不许其仁。若其心果出于天理之公，而行事又不悖于道，则可以谓之仁否？」曰：「若能如此，亦可以谓之仁。」子升又问：「令尹子文陈文子之事，则原其心而不与其仁；至管仲，则以其功而许其仁，若有可疑。」曰：「管仲之功自不可泯没，圣人自许其有仁者之功。且圣人论人，功过自不相掩，功自还功，过自还所谓彼善于此，则有之矣。若以管仲比伊周，固不可同日语；若以当时大夫比之，则在所当取。当是之时，楚之势駸駸可畏，治之少缓，则中国皆为夷狄，故曰：『微管仲，吾其被发左衽矣！』如本朝赵韩王，若论他自身，煞有不是处。只辅佐太祖，区处天下，收许多藩镇之权，立国家二百年之安，岂不是仁者之功！使圣人当时说管仲无『克、伐、怨、欲』，而一纯于天理之仁，则不可。今亦不过称其『九合诸侯，一正天下』之事耳。」因说：「看文字，不要般递来说。方说这一事未了，又取那一事来比并说。般来愈多，愈理会不得。少间便撰出新奇说话来说将去，元不是真实道理，最不要如此。」

问：「『三仁』皆出于至诚惻怛之公。若箕子不死而为之奴，何以见惻怛之心？」曰：「箕子与比干心只一般。箕子也尝谏纣，偶不逢纣大怒，不杀他。也不是要为奴，只被纣囚系在此，因佯狂为奴。然亦不须必死于事。盖比

干既死，若更死谏也无益，适足长纣杀谏臣之罪，故因得佯狂。然他处此最难，微子去却易，比干则索性死。他在半上半下处，最是很难。所以易中特说『箕子之明夷』；『利艰贞，晦其明也。内难而能正其志。』外虽佯狂，而心却守得定。」寓录云：「寓问：『注言：「三子之行不同，而同出于至诚惻怛之意。」微子之去，欲存宗祀；比干之死，欲纣改行；可见其至诚惻怛处。不知箕子至诚惻怛何以见？』曰：『箕子比干都是一样心。箕子偶然不冲着纣之怒，自不杀他。然他见比干恁地死，若更死谏，无益于国，徒使人君有杀谏臣之名。就他处此最难，微子去却易，比干一向谏死，又却索性。箕子在半上落下，最是很难处。被他监系在那里，不免佯狂。所以易中特说『箕子之明夷』，可见其难处。故曰：『利艰贞，晦其明也。内难而能正其志，箕子以之。』外虽狂，心则定也。」

或问：「『比干不止是一事之仁』，先生尝有此语。莫是它分上大节目处有得，见做得彻头彻尾，与一时一事之仁不同，但未可望圣人之全仁耳。」曰：「箕子微子夷齐之仁，亦是此类。各随它分上，或去，或奴，或让底，亦皆可见其终身大体处。」又曰：「诸子之仁虽如此，料得缜密工夫，纯粹体段，未如颜子之仁是从实地上做来。」又曰：「曾子启手足易箠时底心，见得时，便是曾子之仁。更以求仁、害仁处参之，便见『三仁』、夷齐所以全其心德者。而尧卿所问管仲之事，亦可见矣。」

观凤一羽，则知五色之备。「三仁」。

柳下惠为士师章

问「柳下惠为士师」。曰：「三黜非君子之所能免。但不去，便是他失于和处。」

亚夫问柳下惠三黜。曰：「柳下惠莹然处，皆与伯夷一般。伯夷如一颗宝珠，只常要在水里。柳下惠亦如一宝珠，在水里也得，在泥里也得。」

问：「柳下惠『直道而事人，焉往而不三黜；枉道而事人，何必去父母之邦』！虽可以见其『必以其道而不失焉者』，然亦便有个不恭底意思，故记者以孔子两事序于其后。观孔子之事，则知柳下惠之事亦未得为中道。」曰：「也是如此。惟是孟子说得好，曰：『圣人之行，或远或近，或去或不去，归洁其身而已矣。』下惠之行，虽不比圣人合于中道，然『归洁其身』则有余

矣。」问：「『或远或近』，是相去之远近否？」曰：「不然。谓其去人有远近。若伯夷则直是去人远矣！」

齐景公待孔子章

●问：「齐景公待孔子，虽欲『以季孟之闲』，乃以虚礼待之，非举国以听孔子。故曰：『吾老矣，不能用也。』遂行。如齐王欲以孟子为矜式，亦是虚礼，非举国以听孟子。」曰：「固是。」

齐人归女乐章

问：「『齐人归女乐』，季桓子纔受，孔子不安，便行。孔子向来相定公，做得许多事业，亦是季桓子听孔子之所为，方且做得。」曰：「固是。」又曰：「当时若致腩胙，孔子去得更从容。惟其不致，故孔子便行。」

问：「史记载：『鲁今且郊，如致腩于大夫，则吾可以止。』设若致腩，则夫子果止否？」曰：「也须去。只是不若此之速，必别讨一事故去。且如致腩，亦不是大段失礼处，圣人但因此且求去尔。」

问：「今欲出来作事，亦须成败有命，无必成之理。」曰：「固是。且如孔子所作，亦须见有必成处。但有小人沮之，则不可乃是天。孔子当时在鲁，全属季桓子。其堕三都，乃是乘其机而为之，亦是难。女乐事，论语所载与史记异。若如论语所载，似太匆遽。鲁是父母之国，君、大夫，岂得不直告之？告之不从而行，亦未晚，今乃去得如此其急。此事未易轻议，当阙。」

楚狂接舆章

问：「楚狂接舆等，伊川谓荷蓑稍」曰：「以其尚可告语。若接舆，则全不可晓。」问：「当乱世，必如孔子之才可以救世而后可以出，其它亦何必出？」曰：「亦不必如此执定。『君子之仕，行其义也』，亦不可一向灭迹山林。然仕而道不行，则当去耳。」

子路从而后章

问：「不仕无义。」曰：「仕则可以行其义，不仕则无以行其义，便无这君臣之义了。」又问：「下文所谓『君臣之义』，即是这义否？」曰：「然。」

「君子之仕也，行其义也」。义，便有进退去就在里。如丈人，直是截断，只见一边。

亚夫问：「君子之仕也，行其义也。」曰：「这时虽大纲做，行不行亦自有小小从违处，所谓义也。如孟子『迎之致敬以有礼，则就之；礼貌衰，则去之』之意，不如长沮桀溺之徒，纔见大纲行不得，便去了。」

问：「集注云：『仕所以行君臣之义，故虽知道之不行，而不可废。』」末云：『亦非忘义徇禄也。』此『义』字，似有两意。」曰：「如何是有两意？只是一意。纔说义，便是摠去、就都说。道合则从，不合则去，即此是义，非但只说要出仕为义。然道合则从，不合则去，唯是出仕方见得。『不仕无义』，纔说不仕，便都无了这义。圣人忧世之心，固是急欲得君行道。到得灵公问陈，『明日遂行』；景公『以季孟之间待之。』曰：「吾老矣，不能用也」，孔子行；季桓子受女乐，『孔子行』，无一而非义。」

亚夫问：「集注云：『谓之义，则事之可否，身之去就，诚有不苟然者。』」曰：「旧时人说此段，只说道合出仕纔仕，便是义。殊不知所谓仕，不是埋头一向只要仕。如孟子说『所就三，所去三』，与『孔子有见行可之仕，有际可之仕，有公养之仕』，虽是未尝不欲仕，亦未尝不顾其义之如何。」

逸民章

孔子论逸民，先伯夷。

朱子语类卷第四十九

论语三十一

子张篇

执德不弘章

舜功问「执德不弘」。曰：「言其不广也。纔狭隘，则容受不得。不特是不能容人，自家亦自不能容。故纔有片善，必自矜；见人之善，必不喜；人告之以过，亦不受。从狭隘上生万般病痛。」问：「子张以为『焉能为有，焉能为亡』，世间莫更有不好人？」曰：「渠德亦自执，道亦自信，只是不弘不笃，不足倚靠耳。」通老云：「亦有人将此二句于道德上说。」曰：「不然。先儒说『弘』字，多只说一偏。」

执德须弘，不可道已得此道理，不信更有道理。须是既下工夫，又下工夫；已理会，又理会。若只理会得三二分，便谓只消恁地也得；如此者，非是无，只是不弘。故子张云：「焉能为有，焉能为亡？」弘，便知道理尽有，自家心下尽有地步，宽阔着得在！

「执德不弘」，弘是深潜玩味之意，不弘是着不得。明道云：「所贵者资。便儂皎厉兮，去道远而！」此说甚好。

亚夫问：「如何是『执德不弘』底样子？」曰：「子贡若只执『贫而无谄，富而无骄』之德，而不闻夫子乐与好礼之说；子路若只执不耻缊袍之德，而不闻夫子『何足以臧』之说，则其志皆未免止于此。盖义理无穷，心体无限。」

信道笃。如何得他信得笃？须是你自去理会始得。而今人固有与他说，他信不笃者。须要你自信始得。

魏才仲问「执德不弘，信道不笃」。曰：「此须着下两句。此两句似若相反。盖弘是广大之意，若『信道不笃』，则容受太广后，随人走作，反不能守正理。信道笃而不弘，则是确信其一说，而或至于不通，故须着下两句。弘笃，犹言弘毅相似。」

问：「『执德不弘，信道不笃』一章，还合看得否？」曰：「各自是一个病。世固有自执其小善者，然不害其为信道之笃；亦有信道不笃，然却有兼取众善之意者，自不相害也。」

问：「焉能为有，焉能为亡？」曰：「有此人亦不当去声。得是有，无此人亦不当得是无，言皆不足为轻重。」

子夏之门人问交于子张章

泛交而不择，取祸之道。故子张之言泛交，亦未尝不择。盖初无拒人之心，但其间自有亲疏厚薄尔。和靖非以子张为不择也。稿。

虽小道必有可观章

小道不是异端，小道亦是道理，只是小。如农圃、医卜、百工之类，却有道理在。只一向上面求道理，便不通了。若异端，则是邪道，虽至近亦行不得。

小道易行，易见效。汉文尚黄老。本朝李文靖便是以释氏之学致治。孔孟之道规模大，若有理会得者，其致治又当如何！

日知其所亡章

「知其所亡，无忘所能」，检校之意。

问：「日知其所亡，月无忘其所能。」曰：「『知其所亡』，便是一日之间知得所未知；『月无忘其所能』，便是长远后也记得在这里。而今学者，今日知得，过几日又忘了。若不真在此做工夫，如何会到一月后记得！」谦之。

周问：「『月无忘其所能』，还是温故否？」曰：「此章与『温故知新』意却不同。『温故知新』是温故之中而得新底道理，此却是因新知而带得温故。」

问：「『月无忘其所能』，积累多，则如何温习？」曰：「也须渐渐温习。如『得一善则拳拳服膺，而弗失之矣』；『子路有闻，未之能行，惟恐有闻』，若是如此，则子路只做得一件事，颜子只着得一件事。」节问：「既恁地，却如何？」曰：「且思量。」

子夏学煞高，自曾子外说他。看他答问处，如「博学而笃志，切问而近思」，如「日知其所亡，月无忘其所能」等处可见。

博学而笃志章

问：「博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣。」曰：「此全未是说仁处，方是寻讨个求仁门路。当从此去，渐见效在其中，谓有此理耳。」问：「明道言：『学者须先识仁。』识得仁，以敬养，不须防检。」曰：「未要看此，不如且就『博学笃志，切问近思』做去。」

问：「『博学而笃志，切问而近思』，何以言『仁在其中』？」曰：「此四事只是为学功夫，未是为仁。必如夫子所以语颜冉者，乃正言为仁耳。然人能『博学而笃志，切问而近思』，则心不放逸，天理可存，故曰『仁在其中』。」节录云：「心存理得。」

元昭问：「『博学而笃志，切问而近思』，何以言『仁在其中』？」曰：「只是为学工夫，反求之己。必如『克己复礼』，乃正言为仁。论语言『在其中』，只是言其可至耳，明道云：『学要鞭辟近里。』」

杨至之问「博学笃志」章。曰：「明道常说：『学只要鞭辟近里着己而已。』若能如此，便是心在，已有七八分仁了。」南升。

问：「『博学而笃志，切问而近思』，如何谓之仁？」曰：「非是便为仁。大抵圣人说『在其中矣』之辞，如『禄在其中』，『直在其中』意。言行寡尤悔，非所以干禄，而禄在其中；父子相为隐，非所以为直，而直在其中。『博学而笃志，切问而近思』，虽非所以为仁，然学者用力于此，仁亦在其中矣。」

问：「如何『切问近思』，则仁便在其中？」曰：「这有四事：博学，笃志，切问，近思。四者俱至；本止是讲学，未是如『克己复礼』，然求仁而仁

已在其中。凡论语言『在其中』，皆是反说。如『耕也』，则『馁在其中』；耕非能馁也，然有旱干水溢，则馁在其中。『学也，禄在其中』；学非干禄也，然学则禄在其中。『父为子隐，子为父隐』，本非直也，而直已在其中。若此类，皆是反说。」骧。

问：「明道谓：『学者须当思而得之，了此便是彻上彻下底道理。』莫便是先生所谓『从事于此，则心不外驰，而所存自熟』之意？」曰：「然。于是四者中见得个仁底道理，便是彻上彻下道理也。」

问：「『「博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣」。了此便是彻上彻下道理』。此是深说也恁地，浅说也恁地否？」先生首肯，曰：「是。彻上彻下，只是这个道理，深说浅说都恁地。」

蜚卿问：「伊川谓：『近思，只是以类推去。』」曰：「程子说得『推』字极好。」问：「比类，莫是比这一个意思推去否？」曰：「固是。如为子则当止于孝，为臣当止于忠，自此节节推去。然只一『爱』字虽出于孝，毕竟千头万绪，皆当推去须得。」骧。

有问伊川曰：「如何是近思？」曰：「以类而推。」今人不曾以类而推，盖谓不曾先理会得一件，却理会一件。若理会得一件，逐件件推将去，相次亦不难，须是劈初头要理会教分晓透彻。且如煮物事，合下使用慢火养，便似煮肉，却煮得顽了，越不能得软。政如义理，只理会得三二分，便道只恁地得了，却不知前面撞头搥脑。人心里若是思索得到时，遇事自不难。须是将心来一如鏖战一番，见行陈，便自然向前得去，如何不教心经履这辛苦。若是经一番，便自知得许多路道，方透彻。

杨问：「程子曰：『近思，以类而推。』何谓类推？」曰：「此语道得好。不要跳越望远，亦不是纵横陡顿，只是就这里近傍那晓得处挨将去。如这一件事理会得透了，又因这件事推去做那一件事，知得亦是恁地。如识得这灯有许多光，便因这灯推将去，识得那烛亦恁地光。如升阶，升第一级了，便因这一级进到第二级，又因第三级进到四级。只管恁地挨将去，只管见易，不见其难，前面远处只管会近。若第一级便要跳到第三级，举步阔了便费力，只管见难，只管见远。如要去建宁，须从第一铺，便去到柳营江，柳营江便去到鱼脯驿。只管恁地去，这处进得一程，那处又减得一程。如此，虽长安亦可到矣。不然，只要一日便到，如何得。如读书，读第一段了，便到第二段，第二段了，便到第三段。只管挨将去，次第都能理会得。若开卷便要猎一过，如何得？」直卿问：「是理会得孝，便推去理会得弟否？」曰：「只是傍易晓底挨将去。如理会得亲亲，便推去理会得仁民，仁民是亲亲之类。理会得仁民，便推类

去爱物，爱物是仁民之类。如『刑于寡妻』，便推类去『至于兄弟』；『至于兄弟』，便推类去『御于家邦』。如修身，便推去齐家；齐家，便推去治国。只是一步了，又一步。学记谓：『善问者，如攻坚木，先其易者，后其节目。』此说甚好。且如中央一块坚硬，四边软，不先就四边攻其软，便要去中央攻那硬处，寓录云：「其中坚硬，被那软处抨在这里。」如何攻得。枉费了气力，那坚硬底又只在。须是先就四边旋旋扶了软处，中央硬底自走不得。兵书所谓『攻瑕则坚者瑕，攻坚则瑕者坚』，亦是此意。」寓录云：「不会问底人，先去节目处理会。枉费了工夫，这个坚又只在。」问：「博学与近思，亦不相妨否？」曰：「博学是都要理会过，近思是注心着力处。博学是个大规模，近思是渐进工夫。如『明明德于天下』是大规模，其中『格物、致知、诚意、正心、修身、齐家』等便是次序。寓录云：「格物、正心、修身、齐家等，循次序都着学。岂可道是理会得一件，其它皆不去理会！然亦须理会一件了，又去理会一件。博学亦岂是一旦硬要都学得了？」如博学，亦岂一日便都学得了？亦是渐渐学去。」问：「笃志，未说到行处否？」曰：「笃志，只是至诚恳切以求之，不是理会不得又掉了。若只管泛泛地外面去博学，更无恳切之志，反看这里，便成放不知求底心，便成顽麻不仁底死汉了，那得仁！惟笃志，又切问近思，便有归宿处，这心便不泛滥走作，只在这坎窞里不放了，仁便在其中。横渠云：『读书以维持此心。一时放下，则一时德性有懈。』」寓录同。道夫录略。

问：「『以类而推』，是如何？」曰：「只是就近推将去。」曰：「如何是『就近推去』？」曰：「且如十五志学，至四十不惑，学者尚可以意会。若自知命以上，则虽苦思力索，终摸索不着。纵然说得，亦只是臆度。除是自近而推，渐渐看将去，则自然见得矣。」

百工居肆章

问：「集注所引二说，云：『二说相须，其义始备。』」曰：「前说盖谓居肆，方能做得事成；不居肆，则做事不成。君子学，便可以致其道；不学，则不能致其道。然而居肆亦有不能成其事，如闲坐打哄过日底。学亦有不能致其道，如学小道，与夫『中道而废』之类。故后说云，居肆必须务成其事，学必须务致其道。是皆各说得一边，故必相须而其义始备也。」

问：「『百工居肆』，二说合如何看？」曰：「君子不学，固不足以致道，然亦有学而不知道者多矣。此二说要合为一，又不欲揜先辈之名，故姑载尹氏之本文。」

大德不踰闲章

「大德不踰闲，小德出入可也」。大节是当，小节无不可者。若大节未是，小节何缘都是！

「小德出入可也」，此自是「可与权」之事。谓之出入，则似有不得已之意，非德盛者不能。如「嫂溺不援，是豺狼也」！嫂溺，是所当援也，更着「可也」字不得，所以吴氏谓此章有弊。

问「大德、小德」。曰：「大德、小德，犹言『大节、小节』。大节既定，小节有差，亦所不免。然吴氏谓此章不能无弊，学者正不可以此自恕。一以小差为无害，则于大节必将有枉寻而直尺者矣！」

问：「伊川谓小德如援溺之事，更推广之。吴氏谓此章不能无弊，如何？」曰：「恁地推广，援溺事却是大处。『嫂溺不援是豺狼』，此处是当做，更有甚么出入！随他们说，如汤武征伐，『三分天下有其二』，都将做可以出入。恁地却是大处，非圣人不能为，岂得谓之小德？乃是道之权也。子夏之意，只为大节既是了，小小处虽未尽善，亦不妨。然小处放过，只是力做不彻，不当道是『可也』。」

「大德不踰闲，小德出入可也」。如横渠之说「时中」，却是一串说。如「小德出入」，亦把做好了。若是「时中」，却是合当如此，如何却只云「可也」？只是且恁地也得之意。且如「嫂溺援之以手」，亦是合当如此，却说道「可也」不得。大抵子夏之说自有病，只是他力量有行不及处。然既是有力不及处，不免有些小事放过者，已是不是，岂可谓之「可也」！却是垂训于人，教人如此则甚不可耳。盖子夏为人不及，其质亦弱，夫子亦每捉他，如「汝为君子儒，无为小人儒」；「无欲速，无见小利」之类。子夏亦自知之，故每亦要做夹细工夫。只这子细，便是他病处。徐彦章以子夏为狷介，只是把论交处说。子夏岂是狷介？只是弱耳。

子夏之门人小子章

孔门除曾子外，只有子夏守得规矩定，故教门人皆先「洒扫应对进退」，所以孟子说：「孟施舍似曾子，北宫黜似子夏。」

君子之道，孰以末为先而可传？孰以本为后而倦教？盖学者之质不同，如草木之区别耳。

问「子夏门人洒扫应对进退」一段。曰：「人只是将上达意思压在头上，故不明子夏之意。但云君子之道孰为当先而可传？孰为可后而倦不传？『譬诸草木，区以别矣』，只是分别其小大耳。小子之学但当如此，非无本末之辨。」

古人初学，只是教他「洒扫应对进退」而已，未便说到天理处。子夏之教门人，专以此，子游便要插一本在里面。「民可使由之，不可使知之」，只是要他行矣而着，习矣而察，自理会得。须是「匡之，直之，辅之，翼之，使自得之，然后从而振德之」。今教小儿，若不匡，不直，不辅，不翼，便要振德，只是撮那尖利底教人，非教人之法。

问：「『有始有卒』，乃竭两端之教否？」曰：「此不是说圣人教人事，乃是圣人分上事。惟圣人道头便知尾，下学便上达。若教学者，则须循其序也。」

「子夏门人小子」一章，明道说是。集注第一条。区是分限，自然有大小。自有分限，也不必言人去畦分之。集注。

问：「子夏之门人小子洒扫应对进退」章。曰：「某少时都看不出，将谓无本末，无大小。虽如此看，又自疑文义不是如此。后来在同安作簿时，因睡不着，忽然思得，乃知却是有本末小大。然不得明道说『君子教人有序』四五句，也无缘看得出。圣人『有始有卒』者，不是自始做到终，乃是合下便始终皆备。『洒扫应对』，『精义入神』便都在这里了。若学者便须从始做去方得，圣人则不待如此做也。」

问「洒扫应对」章程子四条。曰：「此最难看。少年只管不理睬得『理无大小』是如何。此句与上条教人有序，都相反了。多问之前辈，亦只似谢氏说得高妙，更无捉摸处。因在同安时，一日差入山中检视，夜间忽思量得不如此。其曰『理无小大』，无乎不在，本末精粗，皆要从头做去，不可拣择，此所以为教人有序也。非是谓『洒扫应对』便是『精义入神』，更不用做其它事也。」

亚夫问：「伊川云：『洒扫应对』，便是形而上者，理无大小故也。故君子只在慎独。」又曰：『圣人之道，更无精粗。从「洒扫应对」与「精义入神」，贯通只一理。虽「洒扫应对」，只看所以然如何。』」曰：「某向来费无限思量，理会此段不得。如伊川门人，都说差了。且是不敢把他底做不是，只管就他底解说；解来解去，只见与子夏之说相反，常以为疑。子夏正说有本有末，如何诸公都说成末即是本？后在同安，出往外邑定验公事，路上只管思量，方思量得透。当时说与同官某人，某人亦正思量此话起，颇同所疑。今看伊川许多说话时，复又说错了。所谓『洒扫应对』与『精义入神』，贯通只一理。虽「洒扫应对」，只看所以然如何。』此言『洒扫应对』与『精义入神』是一样道理。『洒扫应对』必有所以然，『精义入神』亦必有所以然。其曰『通贯只一理』，言二者之理只一般，非谓『洒扫应对』便是『精义入神』。固是『精义入神』有形而上之理，即『洒扫应对』亦有形而上之理。」亚夫问：「集注云：『始终本末，一以贯之，惟圣人为然。』此解得已分明。但圣人事是甚么样子？」曰：「如云『下学而上达』，当其下学时，便上达天理，是也。」

齐卿问：「程子云云『故君子只在慎独』，何也？」曰：「事有小大，理却无小大。合当理会处，便用与他理会，故君子只在慎独。不问大事小事，精粗巨细，尽用照管，尽用理会。不可说个是粗底事不理，只理会那精底。既是合用做底事，便用做去。又不可说『洒扫应对』便是『精义入神』。『洒扫应对』只是粗底，『精义入神』自是精底。然道理都一般，须是从粗底小底理会起，方渐而至于精者大者。所以明道曰：『君子教人有序，先传以近者小者，而后教以大者远者。非先传以近小，而后不教以远大也。』」或云：「『洒扫应对』非道之全体，只是道中之一」曰：「合起来便是道之全体，非大底是全体，小底不是全体也。」问：「伊川言：『凡物有本末，不可分作两段。』」曰：「须是就事上理会道理，非事何以识理？『洒扫应对』，末也；『精义入神』，本也。不可说这个是本，不足理会，只理会那本，这便不得。又不可说这末便是本，但学其末，则本便在此也。」

「洒扫应对」，「精义入神」，事有大小，而理无大小。池录作「精粗」，下同。事有大小，故其教有等而不可躐；理无大小，故随所处而皆不可不尽。池录作：「故唯其所在，而皆不可不用其极。」谢氏所谓「不着此心如何做得」者，失之矣。

问：「程子曰：『洒扫应对』，便是形而上者。理无大小，故君子只在慎独。」此只是独处少有不慎，则形而上下便相间断否？」曰：「亦是。盖不能慎独，只管理会大处，小小底事便照管不到。理无小大，大处小处都是理。小处不到，理便不周匝。」

问：「『洒扫应对』即是「精义入神」之理」，此句如何？」曰：「皆是此理，其为上下大小不同，而其理则一也。」问：「莫只是尽此心而推之，自小以至大否？」曰：「谢显道却说要着心。此自是说理之大小不同，未可以心言也。『洒扫应对』是此理，而其『精义入神』亦是此理。『洒扫应对』是小学事，『精义入神』是大学事。精究其义以入神，正大学用功以至于极致处也。若子夏之门人，止当为『洒扫应对』而已，以上又未暇也。」因问：

「『洒扫应对』是其然，必有所以然者」，如何？」曰：「所以然者，亦只是理也。惟穷理，则自知其皆一致。此理惟延平之说在或问「格物」中。与伊川差合，虽不显言其穷理，而皆体此意。」后先生一番说伊川「是其然」，为伊川只举得一边在此，「是其然」。「洒扫应对」与「精义入神」，皆是「是其然，必有所以然」。「洒扫应对」与「精义入神」，皆有所以然之理。

问：「『洒扫应对』是其然，必有所以然」。所以然者是如何？」曰：「若无诚意，如何『洒扫应对』！」

「是其然，必有所以然」。治心修身是本，「洒扫应对」是末，皆其然之事也。至于所以然，则理也。理无精粗本末，皆是一贯。

义刚呈问目云：「子游知有本，而欲弃其末。子夏则以本末有先后之序。程子则合本末以为一而言之。详味先生之说，则所谓『洒扫应对』，固便是『精义入神』事。只知于『洒扫应对』上做工夫，而不复深究『精义入神』底事，则亦不能通贯而至于浑融也。惟是下学之既至，而上达益加审焉，则本末透彻而无遗矣。」曰：「这是说洒扫应对，也是这道理；若要精义入神，须是从这里理会将去。如公说，则似理会了『洒扫应对』了，又须是去理会『精义入神』，却不得。程子说又便是子夏之说。」

「先传后倦」，明道说最好，伊川与上蔡说，须先理会得子夏意，方看得。集义。

伯丰问：「程子曰『洒扫应对』与佛家默然处合」，何也？」曰：「默然处只是都无作用。非是取其说，但借彼明此。『洒扫应对』即『无声无臭』之理也。」

问：「『洒扫应对』与『尽性至命』，是一统底事，无有本末精粗。在理固无本末精粗，而事须有本末精粗否？」曰：「是。」

一日夜坐，闻子规声。先生曰：「旧为同安簿时，下乡宿僧寺中，衾薄不能寐。是时正思量『子夏之门人小子』章，闻子规声甚切。文蔚录云：「思量此章，理会不得。横解竖解，更解不行，又被杜鹃叫不住声。」今纔闻子规啼，便记得是时。」当时亦不能问。泳续检寻集注此章，乃是程子诸说，多是明精粗本末，分虽殊而理则一；似若无本末，无小大。独明道说「君子教人有序」等句分晓。乃是有本末小大，在学者则须由下学乃能上达，惟圣人合下始终皆备耳。此是一大统会，当时必大有所省，所恨愚闇不足以发师诲耳。

仕而优则学章

问「仕而优则学」。曰：「某尝见一亲戚说得好，谓子夏此语，盖为仕而不问学者设尔。『优』，当作『暇』字解。」

问「仕而优则学」。曰：「此为世族子弟而设。有少年而仕者，元不曾大，故学，故职事之暇可以学。时举录云：「到职事了办后，也着去学。」『学而优则仕』，无可说者。」谦之。

问「仕而优则学」。曰：「有一乡人作县尉，请教于太守沈公云：『某欲修学，先读何书？』沈答云：『公且去做了县尉，归家去款款读书。』此说乱道！居官岂无闲暇时可读书？且如轿中亦可看册子，但不可以读书而废居官之事耳。」

孟庄子之孝章

「孟庄子之孝，其它可能」，言其它只寻常。「是难能也」，这个则不可及。盖庄子父献子自贤，渠却能用父之人，守父之政而不变更，夫子所以称之。

问：「孟庄子之孝，当然事，何以为难能？」曰：「为是人多不能，所以为难。然若用人立政未是，又不可以不改。」

问：「孟庄子，何以谓之『难能』？」曰：「这个便是难能处。人固有用父之臣者，然稍拂他私意，便自容不得。亦有行父之政者，于私欲稍有不便处，自行不得。古今似此者甚多：如唐太宗为高宗择许多人，如长孙无忌、褚遂良之徒，高宗因立武昭仪事，便不能用。又，季文子相三君，无衣帛之妾，

无食粟之马，到季武子便不如此，便是不能行父之政。以此知孟庄子岂不为难能！」和之因问：「唐太宗当初若立魏王泰时如何？魏王泰当时也自英武。」曰：「他当初却有心倾太子承干，只此心便不好，然亦未知果是贤与不贤。且看隋炀帝劈初如何？下梢又如何？」问：「『为天下得人谓之仁』，又有嫡长之说，此事不知如何处。」曰：「所谓『可与立，未可与权』，此事最要权轻重，若是圣贤便处得。须是见他嫡长真是不贤，庶真贤，方得。大贤以上，方了得此事，如太王立王季之事是也。如他人见不到，不如且守嫡长之说。如晋献公溺于骊姬，要去申生，汉高祖溺于戚姬，要立赵王如意，岂是真见得他贤否！」倪录云：「倪曰：『若嫡长不贤，便只得付之命。』先生曰：『是。』」先生又云：「两汉而下，多有英武之资，为用事者所忌，如清河王是也。」倪同。

卫公孙朝问于子贡章

或问：「『文武之道未坠于地』，是扫地否？」曰：「未坠地，非扫地，扫地则无余矣。此只是说未坠落于地，而犹在人。且贤者则能记其道之大者，不贤者则能记其道之小者，皆有文武之道，夫子皆师之也。」

「贤者识其大者，不贤者识其小者」。大者如周礼所载，皆礼之大纲领是也。小者如国语所载，则只是零碎条目是也。

叔孙武叔语大夫章

「子贡贤于仲尼」。圣人固自难知。如子贡在当时，想是大段明辨果断，通晓事务，歆动得人。孔子自言：「达不如赐，勇不如由。」

或问：「『夫子之墙数仞，不得其门而入』，夫子之道高远，故不得其门而入也。」曰：「不然。颜子得入，故能『仰之弥高，钻之弥坚』，至于『在前在后，如有所立，卓尔』。曾子得入，故能言『夫子之道忠恕』。子贡得入，故能言『性与天道不可得闻，文章可得而闻』。他人自不能入耳，非高远也。七十子之徒，几人入得？譬如与两人说话，一人理会得，一人理会不得；会得者便是入得，会不得者便是入不得。且孔子之教众人，与教颜子何异？颜子自入得，众人自入不得，多少分明！」

陈子禽谓子贡章

「『立之斯立』，如『五亩之宅，树之以桑』之类。盖此有以立之，便自立得住也。『动之斯和』，如『又从而振德之』。振德，有鼓舞之意。寓录云：「使之欢喜踊跃，迁义远罪而不自知。」如舜之从欲以治，『惟动不应僖志』，便是动而和处。」问：「伊川云：『「夫子之言性与天道，不可得而闻」，是就圣人聪明上说；「立斯立，绥斯来」，是就德性上说。』如何？」曰：「聪明是言圣人见处高，常人所不能测识。德性是言其精粹纯一，本领深厚。其间自如此。」寓录云：「『言性与天道』，是所见直恁地高，人自描摸他不着，差见得是聪明。言德性，是就本原处说。根基深厚，德盛仁熟，便能如此，便是『所过者化』。」

朱子语类卷第五十

论语三十二

尧曰篇

尧曰咨尔舜章

林恭甫问：「论语记门人问答之辞，而尧曰一篇乃记尧舜汤武许多事，何也？」曰：「不消恁地理会文字。尝见说，尧曰一篇是夫子诵述前圣之言，弟子类记于此。先儒亦只是如此说。然道理紧要却不在这里。」

杨问：「『简在帝心』，何谓简？」曰：「如天检点数过一般。善与罪，天皆知之。尔之有善，也在帝心；我之有罪，也在帝心。」

问：「『虽有周亲』，注：『纣之至亲虽多。』他众叛亲离，那里有至亲？」曰：「纣之至亲岂不多，唯其众叛亲离，所以不济事。故书谓『纣有亿兆夷人，离心离德』，是也。」

子张问章

问：「『欲仁得仁，又焉贪』？如何？」曰：「仁是我所固有，而我得之，何贪之有？若是外物，欲之则为贪。此正与『当仁不让于师』同意。」曰：「于问政及之，何也？」曰：「治己治人，其理一也。」

问：「『犹之与人也，出纳之吝』，何以在四恶之数？」曰：「此一恶比上三恶似轻，然亦极害事。盖此人乃是个多猜嫌疑虑之人，赏不赏，罚不罚，疑吝不决，正如唐德宗是也。」

「『犹之』，犹均之也。均之，犹言一等是如此。史家多有此般字。」问：「『出纳之吝』是不好，所以谓之恶。」曰：「此『吝』字说得来又广，只是戒人迟疑不决底意思。当赏便用赏，当做便用做。若迟疑怠忽之间，涩缩靳惜，便误事机。如李绛劝唐宪宗速赏魏博将士，曰：『若待其来请而后赏之，则恩不归上矣！』正是此意。如唐家藩镇之患，新帅当立，朝廷不即命之，却待军中自请而后命之，故人不怀恩，反致败事。若是有司出纳之间，吝惜而不敢自专，却是本职当然。只是人君为政大体，则凡事皆不可如此。当为处，便果决为之。」

「兴灭国，继绝世，举逸民」，此圣人之大赏；「兼弱攻昧，取乱侮亡」，此圣人之大罚。

不知命章

论语首云：「学而时习之，不亦说乎！有朋自远方来，不亦乐乎！人不知而不愠，不亦君子乎！」终云：「不知命，无以为君子也。」此深有意。盖学者所以学为君子者，不知命则做君子不成。死生自有定命，若合死于水火，须在水火里死；合死于刀兵，须在刀兵里死，看如何逃不得。此说虽甚粗，然所谓知命者，不过如此。若这里信不及，才见利便趋，见害便避，如何得成君子！

朱子语类卷第五十一

孟子一

题辞

陈文言：「孟子，赵岐所记者，却做得好。」曰：「做得絮气闷人。东汉文章皆如此。」

解书难得分晓。赵岐孟子，拙而不明；王弼周易，巧而不明。

梁惠王上

孟子见梁惠王章

希真说孟子对梁惠王以仁义章。曰：「凡事不可先有个利心，才说着利，必害于义。圣人做处，只向义边做。然义未尝不利，但不可先说道利，不可先有求利之心。盖缘本来道理只有一个仁义，更无别物事。义是事事合宜。」

说义利处，曰：「圣贤之言，所以要辨别教分明。但只要向义边一直去，更不通思量第二着。才说义，乃所以为利。固是义有大利存焉，若行义时便说道有利，则此心只邪向那边去。固是「未有仁而遗其亲，未有义而后其君。」。纔于为仁时，便说要不遗其亲；为义时，便说要不后其君，则是先有心于为利。圣贤要人止向一路做去，不要做这一边，又思量那一边。仲舒所以分明说「不谋其利，不计其功」。

孟子大纲都剖析得分明。如说义利等处，如答宋轻处，见得事只有个是非，不通去说利害。看来惟是孟子说得斩钉截铁。

正淳问：「『仁者，心之德，爱之理。义者，心之制，事之宜。』德与理俱以体言，制与宜俱以用言否？」曰：「『心之德』是浑沦说，『爱之理』方说到亲切处。『心之制』却是说义之体，程子所谓『处物为义』是也。扬雄言『义以宜之』，韩愈言『行而宜之之谓义』。若只以义为宜，则义有在外意。须如程子言『处物为义』，则是处物者在心，而非外也。」又云：「大概说道

理只浑沦说，又使人无捉摸处；若要说得亲切，又却局促有病。如伊川说『仁者，天下之公，善之本也』，说得浑沦开阔无病。知言说理是要亲切，所以多病。」

或问：「『心之德，爱之理』，以体言；『心之制，事之宜』，以用言？」曰：「也不是如此。义亦只得如此说。『事之宜』虽若在外，然所以制其义，则在心也。程子曰：『处物为义。』非此一句，则后人恐未免有义外之见。如『义者事之宜』，『事得其宜之谓义』，皆说得未分晓。盖物之宜虽在外，而所以处之使得其宜者，则在内也。」曰：「仁言『心之德』，便见得可包四者。义言『心之制』，却只是说义而已。」曰：「然。程子说『仁者，天下之公，善之本也』固是好。然说得太浑沦，只恐人理会不得。大抵说得宽广，自然不受指点。若说得亲切，又觉得意思局促，不免有病。知言则是要说得亲切，而不免有病者也。」又曰：「也须说教亲切。」因言：「汉唐诸人说义理，只与说梦相似，至程先生兄弟方始说得分明。唐人只有退之说得近旁，然也只似说梦。但不知所谓刘迅者如何。」曰：「迅是知几之子。据本传说，迅尝注释六经，以为举世无可语者，故尽焚之。」曰：「想只是他理会不得。若是理会得，自是着说与人。」

至问：「『心之德』，是就专言之统体上说；『爱之理』，是就偏言之一体上说，虽言其体，而用未尝不包在其中。『心之制』，是说义之主于中；『事之宜』，是说义之形于外，合内外而言之也。」曰：「『心之制』，亦是就义之全体处说。『事之宜』，是就千条万绪各有所宜处说。『事之宜』，亦非是就在外之事说。看甚么事来，这里面便有个宜处，这便是义。」又举伊川曰：「在物为理，处物为义。」又曰：「义似一柄利刀，看甚物来，皆割得去。非是刀之割物处是义，只这刀便是义。」时举录略，别出。

至之问「义者，心之制，事之宜」。曰：「『事之宜』，也是说在外底『事之宜』。但我才见个事来，便知这个事合恁地处，此便是『事之宜』也。义如刀相似，其锋可以割制他物，才到面前，便割将去。然锋与刀，则初未尝相离也。」

「义者，心之制，事之宜」。所谓事之宜，方是指那事物当然之理，未说到处置合宜处也。

问：「『心之制』，是裁制？」曰：「是裁制。」问：「莫是以制其心？」曰：「心自有这制。心自是有制。制如快利刀斧，事来劈将去，可底从这一边去，不可底从那一边去。」

梁惠王问利国，便是为己，只管自家国，不管他人国。义利之分，其争毫厘。范氏只为说不到圣贤地位上，盖「义者，利之和也」。集义。

王立于沼上章

德修说「王立于沼上」一章，引「齐宣王见孟子于雪宫」事，云：「梁惠王其辞逊，齐宣王其辞夸。」先生曰：「此说好。」又说：「寡人愿安承教」一章，有「和气致祥，乖气致异」之说。曰：「恐孟子之意未到此。」

寡人之于国章

移民移粟，荒政之所不废也。

晋国天下莫强焉章

问：「孟子告梁王，省刑罚，薄税敛，便可以挾秦楚之甲兵。夫魏地迫近于秦，无时不受兵，割地求城无虚日。孟子之言似大容易否？」曰：「自是响应如此。当时之人煎熬已甚，率欢欣鼓舞之民而征之，自是见效速。后来公子无忌缟素一举，直捣至函谷关，可见。」

孟子亦是作为底人。如云：「彼陷溺其民，王往而征之，夫谁与王敌！」非不用兵也，特其用兵，不若当时战国之无义理耳。如「五亩之宅树之以桑」而下，为政之实行之既至，则视当时无道之国，岂可但已哉！

孟子见梁襄王章

问：「『望之不似人君』，此语孔子还道否？」曰：「孔子不说。孟子忍不住，便说。安卿煞不易，他会看文字，疑得都是合疑处。若近思，固不能疑。蜚卿又疑得曲折，多无事生出事。」又曰：「公疑得太过，都落从小路去了。」

齐宣王问齐桓晋文之事章

「无道桓文之事」。事者，营霸之事，儒者未尝讲求。如桓公霸诸侯，一匡天下，则谁不知！至于经营霸业之事，儒者未尝言也。

或问：「『仁术』字当何训？」曰：「此是齐王见牛觳觫，而不忍之心萌，故以羊易之。孟子所谓『无伤』，盖能获得齐王仁心发见处。『术』，犹方便也。」履孙。

「仁术」，谓已将牛去杀，是其仁心无可为处了；却令以羊易之，又却存得那仁心，此是为其仁之术也。

陈晞周问「仁术」。曰：「术未必便是全不好。且如仁术，见牛之觳觫，是仁心到这里；处置不得，无术以处之，是自家这仁心抑遏不得流行。故以羊易之，这是用术处。有此术，方得自家仁心流行。」时举录详。

陈晞周问「仁术」。曰：「『术』字，本非不好底事。只缘后来把做变诈看了，便道是不好。却不知天下事有难处处，须着有个巧底道理始得。当齐王见牛之时，恻隐之心已发乎中。又见衅钟事大似住不得，只得以所不见者而易之，乃是他既用旋得那事，又不抑遏了这不忍之心，此心乃得流行。若当时无个措置，便抑遏了这不忍之心，遂不得而流行矣。此乃所谓术也。」

「见牛未见羊也」。「未」字有意味。盖言其体，则无限量；言其用，则无无穷。充扩得去，有甚尽时？要都尽，是有限量。」

问：「先生解『物皆然，心为甚』，曰：『人心应物，其轻重长短之难齐，而不可不度以本然之权度，又有甚于物者。』不知如何是本然之权度？」曰：「本然之权度，亦只是此心。此心本然，万理皆具。应物之时，须是子细看合如何，便是本然之权度也。如齐宣王见牛而不忍之心见，此是合权度处。及至『兴甲兵，危士臣，构怨于诸侯』，又却忍为之，便是不合权度，失其本心。」又问：「莫只是无所为而发者便是本心？」曰：「固是。然人又多是忘了。」问：「如何忘了？」曰：「当恻隐时，却不恻隐，是也。」问：「此莫是养之未至否？」曰：「亦是察之未精。」

黄先之问「物皆然，心为甚」。曰：「物之轻重长短之差易见，心之轻重长短之差难见；物之差无害，心之差有害，故曰『心为甚』。」又曰：「物易见，心无形。度物之轻重长短易，度心之轻重长短难。度物差了，只是一事差；心差了时，万事差，所以『心为甚』。」又曰：「以本然之权度度心。」又曰：「爱物宜轻，仁民宜重，此是权度。以此去度。」

问：「孟子论齐王事，考之史记，后来无一不效。」曰：「虽是如此，已是见得迟了。须看他一部书，见得句句的确有必然之效，方是。」

至云：「看孟子，已看到七八章。见孟子于义利之辨，王霸之辨，其剖判为甚严。至于顾鸿鴈麋鹿之乐，与好世俗之乐，此亦是人情之常，故孟子顺而导之以与民同乐之意。至于误认移民移粟以为尽心，而不能制民之产以行仁政；徒有爱牛之心，而不能推广以行仁政，以开导诱掖以先王之政，可谓详明。至皆未见所疑处。只伊川说：『孟子说齐梁之君行王政。王者，天下之义主也。圣贤亦何心哉？视天命之改与未改尔。』于此数句，未甚见得明。」先生却问至云：「天命之改与未改，如何见得？」曰：「莫是周末时礼乐征伐皆不出于天子，生民涂炭，而天王不能正其权以救之否？」曰：「如何三晋犹尚请命于周？」曰：「三晋请命既不是，而周王与之亦不是。如温公所云云，便是天王已不能正其权。」曰：「如何周王与之不是，便以为天命之改？」曰：「至见得未甚明。旧曾记得程先生说，譬如一株花，可以栽培，则须栽培。莫是那时已是栽培不得否？」曰：「大势已去了。三晋请命于周，亦不是知尊周，谩假其虚声耳，大抵人心已不复有爱戴之实。自入春秋以来，二百四十年间，那时犹自可整顿。不知周之子孙，何故都无人能明目张胆出来整顿？到孟子时，人心都已去。」曰：「程子说『天命之改』，莫是大势已去？」曰：「然。」集义。

梁惠王下

庄暴见孟子章

孟子开道时君，故曰：「今之乐犹古之乐。」至于言百姓闻乐音欣欣然有喜色处，则关闭得甚密。如「好色、好货」，亦此类也。

齐宣王问文王囿章

「孟子言文王由百里兴，亦未必然。」问：「孟子谓『文王之囿，方七十里』，先生以为三分天下有其二以后事；若只百里，如何有七十里之囿！然孟子所谓『传有之』者，如何？」曰：「想他须有据。但孟子此说，其意亦只在风齐宣王尔。若文王之囿果然纵一切人往，则虽七十里之大，不过几时，亦为赤地矣，又焉得有林木鸟兽之长茂乎？周之盛时，虽天下山林，犹有厉禁，岂有君之苑囿，反纵台猎恣往而不禁乎！亦无是理。汉武帝规上林苑只有二三十里，当时诸臣已皆以为言，岂有文王之囿反如是之大！」

问交邻国有道章

「汤事葛，文王事昆夷。」昆夷不可考。大抵汤之事葛，文王事昆夷，其本心所以事之之时，犹望其有悔悟之心。必待伐之，岂得已哉？亦所当然耳。

问：「『仁者为能以大事小』，是仁者之心宽洪恻怛，便是小国不恭，亦挠他不动。『智者为能以小事大』，盖智者见得利害甚明，故祇得事大。」曰：「也不特是见得利害明，道理自合恁地。小之事大，弱之事强，皆是道理合恁地。」至问「乐天者保天下，畏天者保其国」。曰：「只是说其规模气象如此。」时举录作：「有大小耳」。

问「乐天畏天者」。曰：「乐天是圣人气象，畏天是贤人气象，孟子只是说大概圣贤气象如此。使智者当以大事小时，也必以大事小；使仁者当以小事大处，也必以小事大。不可将太王文王交互立说，便失了圣贤气象。此自是两层事。孟子之说是前面一层，又须是看得后面一层。所以贵乎『不以文害辞』者，正是此类。人须见得言外意好。」

问人皆谓我毁明堂章

问：「孟子以公刘太王之事告其君，恐亦是委曲诱掖之意。」曰：「这两事却不是告以好色、好货，乃是告以公刘太王之事如此。两事看来却似易，待去做时，多少难！大凡文字须将心体认看。这个子细看来，甚是难。如孟子又说：『子服尧之服，诵尧之言，行尧之行，是尧而已矣。』看来也是易，这如何便得相似！又如说：『徐行后长者谓之弟，疾行先长者谓之不弟。尧舜之道，孝弟而已矣。』看来也似易。」

问：「孟子语好货、好色事，使孔子肯如此答否？」曰：「孔子不如此答，但不知作如何答。」问：「孟子答梁王问利，直扫除之，此处又却如此引导之。」曰：「此处亦自分义利，特人不察耳。」

问汤放桀章

「贼仁」者，无爱心而残忍之谓也。「贼义」者，无羞恶之心之谓也。

先生举「贼仁者谓之贼，贼义者谓之残」，问何以别。近思云：「贼仁，是害心之理；贼义，是见于所行处伤其理。」曰：「以义为见于所行，便是告子义外矣。义在内，不在外。义所以度事，亦是心度之。然此果何以别？盖贼之罪重，残之罪轻。仁义皆是心。仁是天理根本处，贼仁，则大伦大法亏灭了，便是杀人底人一般。义是就一节一事上言，一事上不合宜，便是伤义。似手足上损伤一般，所伤者小，尚可以补。」寓录同。

问：「孟子言『贼仁、贼义』，如何？」力行曰：「譬之伐木，贼仁乃是伐其本根，贼义只是残害其一枝一叶。人而贼仁，则害了本心。」曰：「贼仁便是将三纲五常，天叙之典，天秩之理，一齐坏了。义随事制宜。贼义，只是于此一事不是，更有他事在。」

问：「贼仁是『绝灭天理』，贼义是『伤败彝伦』。如臣弑君，子弑父，及齐襄公鸟兽之行等事，皆人伦大恶，不审是绝灭天理？是伤败彝伦？」曰：「伤败彝伦只是小小伤败常理。若此等，乃是绝害天理了。义刚录云：「伤败彝伦，只是小小伤败常理，如『不以礼食』、『不亲迎』之类。若『紕兄之臂』，『踰东家墙』底，便是绝灭天理。」丹书『怠胜敬者灭』，即『贼仁者谓之贼』意；『欲胜义者凶』，即『贼义者谓之残』意。贼义是就一事上说，贼仁是就心上说。其实贼义，便即是贼那仁底，但分而言之则如此。」

为巨室章

问：「『教玉人雕琢玉』，集注云：『不敢自治，而付之能者，爱之甚也。治国家则不能用贤而徇私欲，是爱国家不如玉也。』此莫是余意否？」曰：「正意是如何？」曰：「正意只是说玉人自会琢玉，何消教他？贤者自有

所学，何用教他舍其所学？后譬只是申解前譬。」曰：「两譬又似不相似，不知如何做得恁地嵯峨。」

齐人伐燕胜之章

齐人伐燕，孟子以为齐宣，史记以为愍王。温公平生不喜孟子，及作通鉴，却不取史记而独取孟子，皆不可晓。荀子亦云「『愍王伐燕』，然则非宣王明矣。」问：「孟子必不误？」曰：「想得愍王后来做得不好，门人为孟子讳，故改为宣王尔。」问：「愍王若此之暴，岂能惭于孟子？」曰：「既做得不是，说得他底是，他亦岂不愧也！温公通鉴中自移了十年。据史记，愍王十年伐燕。今温公信孟子，改为宣王，遂硬移进前十年。温公硬拗如此。」又云：「史记，魏惠王三十六年，惠王死，襄王立。襄王死，哀王立。今汲冢竹书不如此，以为魏惠王先未称王时，为侯三十六年，乃称王。遂为后元年，又十六年而惠王卒。即无哀王。惠王三十六年了，便是襄王。史记误以后元年为哀王立，故又多了一哀王。汲冢是魏安厘王冢，竹书记其本国事，必不会错。温公取竹书，不信史记此一段，却是。」此条有误。当从春秋解后序。

居之问：「『取之而燕民悦，则取之』，至『文王是也』。窃疑文王岂有革商之念？」曰：「此等难说。孔子谓『可与立，未可与权』。到那時事势，自是要住不得。后人把文王说得忒恁地，却做一个道行看着，不做声，不做如此形容文王，都没情理。以诗书考之，全不是如此。如诗自从太王王季说来，如云：『至于太王，实始翦商。』如下武之诗，文王有声之诗，都说文王做事。且如伐崇一事，是做甚么？又不是一项小小侵掠，乃是大征伐。『询尔仇方，同尔兄弟，以尔钩援，与尔临冲，以伐崇墉。』此见大段动众。岐山之下与崇相去自是多少，因甚如此？这般处要做文王无意取天下，他录作「出做事」。都不得。又如说『侵自阮疆，陟我高冈。无矢我陵，我陵我阿；无饮我泉，我泉我池』。这里见都自据有其土地，自是大段施张了。」或曰：「纣命文王得专征伐。纣不得已命之，文王不得已受之。横渠云：『不以声色为政，不以革命有中国。默顺帝则，而天下归焉，其惟文王乎！』若如此说，恰似内无纯臣之义，外亦不属于商，这也未必如此。只是事势自是不可已。只当商之季，七颠八倒，上下崩颓，忽于岐山下突出许多人，也是谁当得？文王之事，惟孟子识之。故七篇之中，所以告列国之君，莫非勉之以王道。」

滕文公问滕小国也章

问：「孟子答滕文公三段，皆是无可奈何，只得勉之为善之辞。想见滕国至弱，都主张不起，故如此」曰：「只是如此。只是『吾得正而毙焉』之意。盖滕是必亡，无可疑矣。况王政不是一日行得底事。他又界在齐楚之间，二国视之，犹太山之压鸡卵耳。若教他粗成次第，此二国亦必不见容也。当时汤与文王之兴，皆在空闲之地，无人来觑他，故日渐盛大。若滕，则实是难保也。」立之云：「若教他能举国以听孟子，如何？」曰：「他若能用得孟子至二三十年，使『邻国之民仰之若父母』，则大国亦想不能动他。但世间事直是难得恰好耳。齐梁之国甚强，可以有为，而孟子与其君言，恬然不恤。滕文公却有善意，又以国小主张不起，以此知机会真不易得也！」

鲁平公将出章

鲁平公极是个衰弱底人，不知孟子要去见他是如何。孟子平生大机会，只可惜齐宣一这个不相遇，其它也应是无可成之理。如见滕文公说许多井田，也是一场疏脱。云「有王者起，必来取法」，孟子也只是说得在这里，滕也只是做不得。

朱子语类卷第五十二

孟子二

公孙丑上之上

问夫子当路于齐章

「『以齐王，犹反手』，不知置周王于何地？」曰：「此难言，可以意会，如汤武之事是也。春秋定哀间，周室犹得。至孟子时，天命人心已离矣。」

问夫子加齐之卿相章

或问：「『虽由此霸王不异矣』，如何分句？」曰：「只是『虽由此霸王不异矣』，言从此为霸，为王，不是差异。盖布衣之权重于当时，如财用兵甲之类，尽付与他。」乐毅统六国之师，长驱入齐。

公孙丑问孟子「动心否乎」，非谓以卿相当富贵动其心；谓伯王事大，恐孟子担当不过，有所疑惧而动其心也。

孟子之不动心，非如扬雄之说。「霸王不异矣」，盖言由此可以行伯王之事。公孙丑见其重大，恐孟子或惧而动心。

德修问：「公孙丑说不动心，是以富贵而动其心？」先生曰：「公孙丑虽不知孟子，必不谓以富贵动其心。但谓霸王事大，恐孟子了这事不得，便谓孟子动心，不知霸王当甚闲事！」因论「知言、养气」。德修谓：「养气为急，知言为缓。」曰：「孟子须先说『我知言』，然后说『我善养吾浩然之气』。公孙丑先问浩然之气，次问知言者，因上面说气来，故接续如此问。不知言，如何养得气？」德修云：「先须养。有尺，便量见天下长短。」曰：「须要识这尺。」

先生问赵丞：「看『不动心』章，如何？」曰：「已略见得分明。」曰：「公孙丑初问不动心，只道加以卿相重任，怕孟子心下怯了，故有动心之问。其意谓必有勇力担当得起，方敢不动其心，故孟子下历言所以不动心之故。公道那处是一章紧要处？」赵举「持其志无暴其气」为对。曰：「不如此。」赵举「集义所生」以为对。曰：「然。」因言：「欲养浩然之气，则在于直；要得直，则在于集义。集义者，事事要得合义也。事事合义，则仰不愧，俯不忤。」赵又问：「『夫有所受之也』，是如何？」曰：「公如此看文字不得。且须逐项理会，理会这一项时，全不知有那一项，始得。读大学时，心只在大学上；读论语时，心只在论语上，更不可又去思量别项。这里一字理会未得，且理会这一字；一句理会未得，且理会这一句。如『不动心』一段，更着仔细去看，看着方知更有未晓处。须待十分晓得，无一句一字窒碍，方可看别处去。」因云：「横渠语录有一段说：『读书，须是成诵。不成诵，则思不起。』直须成诵，少间思量起，便要晓得，这方是浹洽。」

先生问周看「公孙丑不动心」章。答云云。先生曰：「公孙丑初问谓任此重事，还动心不动心？孟子答以不动心极容易底事，我从四十已不动了。告子又先我不动心。公孙丑又问不动心有道理，无道理，孟子又告以有。于是又举北宫黝孟施舍之勇也是不动。然彼之所以不动者，皆强制于外，不是存养之

功。故又举曾子之言云，自反缩与不缩。所以不动只在方寸之间。若仰不愧，俯不作，看如何大利害，皆不足以易之。若有一毫不直，则此心便索然。公孙丑又问孟子所以不动者如何，孟子遂答以『我知言，我善养吾浩然之气』。若依序问，当先问知言。公孙丑只承孟子之言，便且问浩然之。

器之问「不动心」一条。曰：「此一段为被他转换问，所以答得亦周匝。然止就前段看语脉气象，虽无后截，亦自可见。前一截已自见得后面许多意足。」

问：「告子之不动心，是否？」曰：「告子之不动心，是粗法。或强制不动，金录作「修身不能不动」。不可知；或临大事而金录作「不」。能不动，亦未可知，非若孟子酬酢万变而不动也。」又问：「正如北宫黜之勇作「养勇」。否？」曰：「然。」去伪同。

告子不动心，是硬把定：

北宫黜孟施舍只是粗勇，不动心。

孟施舍北宫黜是不畏死而不动心，告子是不认义理而不动心。告子惟恐动着他心。

问：「集注云『施，是发语声』，何也？」曰：「此是古注说。后面只称『舍』字，可见。」问：「有何例可按？」曰：「如孟之反舟之侨尹公之他之类。」

问：「集注云：『子夏笃信圣人。』何以言之？」曰：「这个虽无事实，儒用录云：「此因孟子说处文义推究，亦无事实可指。」但看他言语。如『日知其所亡，月无忘其所能』，『博学而笃志，切问而近思』，看他此处。闾祖录云：「便见得他有个紧把定底意思。」又把孟子北宫黜来比，便见他笃信圣人处。」儒用录云：「详味之，有笃信圣人气象。」闾祖略。

问：「孟施舍量敌虑胜，似有惧也，孟子乃曰『能无惧』，如何？」曰：「此孟施舍讥他人之言。舍自云：『我则能无惧而已。』」问：「那是孟施舍守约处？」曰：「孟施舍本与北宫黜皆只是勇夫，比曾子不同。如北宫黜孟施舍孟贲，只是就勇上言；如子襄曾子告子，就义理上言。」

问：「如何是孟施舍守约处？」曰：「北宫黜便胜人，孟施舍却只是能无惧而已矣。如曰『视不胜，犹胜也』，此是孟施舍自言其勇如此。若他人，则

『量敌而进，虑胜而会，是畏三军者』尔。『岂能为必胜哉？能无惧而已矣』。」

引曾子谓子襄之言，以明不动心之由，在于自反而缩。下文详之。

曾子守约，不是守那约，言所守者约耳。

今人把「守气不如守约」做题目，此不成题目。气是实物，「约」是半虚半实字，对不得。守约，只是所守之约，言北宫黝之守气，不似孟施舍守气之约；孟施舍之守气，又不如曾子所守之约也。孟施舍就气上做工夫，曾子就理上做工夫。

寻常人说「守约」二字极未稳。如云「守气不如守约」，分明将「约」字做一物，遂以「约」字对「气」字。所谓「守约」者，所守者约耳。去伪同。

孟子说「曾子谓子襄」一段，已自尽了。只为公孙丑问得无了期，故有后面许多说话。自修。

「不得于言」，只是不晓这说话。「言」，只似「道理」字。

「不得于言，勿求于心；不得于心，勿求于气」，此告子不动心之法。告子只就心上理会，坚持其心，言与气皆不理睬。「不得」，谓失也。有失于其言，则曰无害于心。但心不动，言虽失，不必问也。惟先之于心，则就心上整理，不复更求于

「不得于言，勿求于心」，此正孟子告子不动心之差别处。当看上文云：「敢问夫子之不动心，与告子之不动心。」孟子却如此答，便见得告子只是硬做去，更不问言之是非，便错说了，也不省。如与孟子论性，说「性犹杞柳也」，既而转「性犹湍水也」。他只不问是非，信口说出，定要硬把得心定。「不得于言」，谓言之失也；「勿求于心」，谓言之失非干心事也。此其学所以与孟子异。故孟子章末云：「我故曰：『告子未尝知义，以其外之也。』」

「不得于言，勿求于心；不得于心，勿求于气」。「不得」，犹曰失也。谓言有所不知者，则不可求之于心；心有不得其正者，则不可求之于孟子谓言有所不能知，正以心有所不明，故「不得于言，勿求于心，不可」。其不得于心者，固当求之心。然气不得所养，亦反能动其心，故「不得于心，勿求于气」，虽可而未尽也。盖知言只是知理。告子既不务知言，亦不务养气，但只硬把定中间个心，要他不动。孟子则是能知言，又能养气，自然心不动。盖知

言本也，养气助也。三者恰如行军，知言则其先锋，知虚识实者；心恰如主帅，气则卒徒也。孟子则前有引导，后有推助，自然无恐惧纷扰，而有以自胜。告子则前后无引助，只恁孤立硬做去，所以与孟子不动心异也。「不得于言」以下，但作如此看，则此一章血脉贯通，而于知言养气，诌、淫、邪、遁之辞，方为有下落也。至于集义工夫，乃在知言之后。不能知言，则亦不能集义。言，如观古圣贤之言，与听今人之言，皆是。

「不得于心，勿求于气」者，不失其本，则犹可也。不得于言，而不求于心以考其所失，则其中顽然无所知觉，无以择其义之所安，故断之以「不可」。

「不得于言，勿求于心」，是心与言不相干。「不得于心，勿求于气」，是心与气不相贯。此告子说也。告子只去守个心得定，都不管外面事。外面是亦得，不是亦得。孟子之意，是心有所失，则见于言，如肝病见于目相似。陆子静说：「告子亦有好处，今人非但不识孟子，亦不识告子，只去言语上讨不着。」陆子静却说告子只靠外面语言，更不去管内面。以某看，告子只是守着内面，更不管外面。

问：「告子谓：『不得于言，勿求于心。』是自己之言耶，是他人之言耶？若要得后面知言处相贯，则是他人之言。」曰：「这一段，前后都相贯，即是一样言语。告子于此不达，则不复反求其理于心。尝见陆子静说这一段，大段称告子所见告子固是高，亦是陆子之学与告子相似，故主张他。然陆氏之学更鹘突似告子。」至云：「陆氏之学不甚教人读书看文字，与告子相似否？」先生曰：「便是。」先生又谓：「养气一段，紧要处是『自反而缩』，『以直养而无害』，『是集义所生者』。紧要处在此三句上看。」

林问「不得于言，勿求于心」。曰：「此章文义节节相承，须逐节次第理会。此一节只言告子所以『先我不动心者』，皆是以义为外，故就告子所言以辩其是非尔。」又问：「浩然之气，便是西铭意思否？」曰：「考论文义，且只据所读本文，逐句逐字理会教分明。不须旁引外说，枝蔓游衍，反为无益。如论浩然之气，便直看公孙丑所问意思如何，孟子所答如何，一径理会去。使当时问答之意，一一明白了，然后却更理会四旁余意未晚。今于孟子之意未能晓得，又却转从别处去，末梢都只恁休去。」又问：「诌、淫、邪、遁之意，如何辨别？」曰：「诌、淫、邪、遁虽是四般，然纔有一般，则其余牵连而生，大概多从诌上起。诌只是偏，才偏，便自是一边高一边低，不得其正。如杨氏为我，则蔽于仁；墨氏兼爱，则蔽于义。由其蔽，故多为蔓衍，推之愈阔。如烂物相似，只管浸淫，陷在一处，都转动不得。如墨者夷之所谓『爱无差等，施由亲始』。『爱无差等』是其本说，又却假托『施由亲始』之言，栽

接以文其说是也。淫辞如此，自不知其为邪。如列子达生之论，反以好色饮酒为善事，而不觉其离于道也。及其说不行，又走作逃遁，转从别处去。释氏毁人伦，去四大。人谓其不可行，则曰：『虽不毁弃人伦，亦可以行吾说。』此其所以必穷也。」又问：「性善之论与浩然之气如何？」曰：「性善自是性善，何与于此？方理会浩然之气，未有一些涯际，又却说性善，又如适来西铭之问也。譬如往一处所，在路留连濡滞，正所要往之地愈不能达。何如且一径直截去，到此处了，却往他所，何害？此为学者之大病！」

问「气，体之充」。曰：「都是这一点母子上生出。如人之五脏，皆是从这上生出来。」

问：「血气之气与浩然之气不同？」曰：「气便只是这个气，所谓『体之充也』便是。」炎。

志干，气坤。

问「志至焉，气次焉」。曰：「志最紧，气亦不可缓。『志至焉』，则气便在这里，是气亦至了。」

李问：「『志至焉，气次焉』，此是说志气之大小，抑志气之先后？」曰：「也不是先后，也不是以大小，只是一个缓急底意思。志虽为至，然气亦次那志，所争亦不多。盖为告子将气忒放低说了，故说出此话。」

郑太锡问「志至焉，气次焉」。曰：「志最紧要，气亦不可缓，故曰：『志至焉，气次焉。』『持其志，无暴其气』，是两边做工夫。志，只是心之所向。而今欲做一件事，这便是志。持其志，便是养心，不是持志外别有个养心。」问：「志与气如何分别？」曰：「且以喜怒言之：有一件事，这里便合当审处，是当喜，是当怒？若当喜，也须喜；若当怒，也须怒，这便持其志。若喜得过分，一向喜；怒得过分，一向怒，则气便粗暴了，便是『暴其气』，志却反为所动。『今夫蹶者趋者是气也。』他心本不曾动，只是忽然吃一跌，气纔一暴，则其心志便动了。」

或问：「『志至焉，气次焉』，此是说养气次第。志是第一件，气是第二件。又云『持其志，无暴其气』，此是言养气工夫，内外须是交尽，不可靠自己自守其志，便谓无事。气纔不得其平，志亦不得其安，故孟子以蹶趋形容之。告子所谓『不得于心，勿求于气』，虽是未为全论，程子所以言『气动志者什一』，正谓是尔。」曰：「然。两者相夹着，方始『德不孤』。」

「『志至气次』，只是先后。志在此，气亦随之。公孙丑疑只就志理会，理会得志，气自随之，不必更问气也，故云。」又曰：「『持其志，无暴其气』，何也？孟子下文专说气，云蹶趋之气，亦能动心。」

「持其志，无暴其气」，内外交相养。盖既要持志，又须无暴其持志养气二者，工夫不可偏废。以「气一则动志，志一则动气」观之，则见交相为养之理矣。

既持其志，不必言「无暴其气」可也。然所以言者，圣贤有这物，便做这事。公孙丑犹疑而问曰：「既曰『志至焉，气次焉』，又曰『持其志，无暴其气』者，何也？」持其志，只是轻轻地做得去；无暴其气，只是不纵喜怒哀乐。凡人纵之。

问：「『持其志，无暴其气』处，古人在车闻鸾和，行则鸣佩玉，凡此皆所以无暴其气。今人既无此，不知如何而为无暴？」曰：「凡人多动作，多语笑，做力所不及底事，皆是暴其气。且如只行得五十里，却硬要行百里；只举得五十斤重，却硬要举百斤，凡此类皆能动其气。今学者要须事事节约，莫教过当，此便是养气之道也。」

先生问：「公每读『无暴其气』，如何？」郑云：「只是喜怒哀乐之时，持之不使暴戾。」曰：「此乃是『持其志』。志者，心之所向。持志却是养心，也不是持志之外别有个养心。持者，把捉教定。当喜时，也须喜；当怒时，也须怒；当哀时，也须哀；当乐时，也须乐。审教定后，发必中节，这是持志。若无暴其气，又是下面一截事。若不当喜而喜，与喜之过分，不当怒而怒，与怒之过分，不当哀乐而哀乐，与哀乐之过其节者，皆是暴其气者，乃大段粗也。」

或问：「人之气有清明时，有昏塞时，如何？」曰：「人当持其志。能持其志，则气当自清矣。然孟子既说『持其志』，又说『无暴其气』，圣贤之言不偏于一类，如此。盖恐人专于志，而略于气故也。正如说『必有事焉』，又说『勿正心』；说『勿忘』，又说『勿助长』，皆此意也。」问：「伊川论持其志曰：『只这个也是私，然学者不恁地不得。』」先生曰：「此亦似涉于人为。然程子之意，恐人走作，故又救之，曰：『学者不恁地不得。』」因举程子云：「学者为习所夺，气所胜，只可责志。」又问：「既得后，须放开。不然，却只是守。」曰：「如『从心所欲，不踰矩』，是也。然此理既熟，自是放出，但未能得如此耳。」

或疑气何以能动志。曰：「志动气，是源头浊者，故下流亦浊也。气动志者，却是下流壅而不泄，反浊了上面也。」

气若并在一处，自然引动着志，古人所以动息有养也。

「遗书曰：『志一动，则动气；气一动，则动志。』外书曰：『志专一，则动气；气专一，则动志。』二者孰是？」曰：「此必一日之语，学者同听之，而所记各有浅深，类多如此。『志一动则动气，气一动则动志』，此言未说『动气动志』，而先言『志动气动』，又添入一『动』字，不若后说所记得其本旨。盖曰志专一，则固可以动气；而气专一，亦可以动其志也。」

「蹶者、趋者是气也，而反动其心。」今人奔走而来，偶吃一跌，其气必逆而心不定，是气之能动其心。如人于忙急之中，理会甚事，亦是气未定也。卓。

问：「蹶趋反动其心。若是志养得坚定，莫须蹶趋亦不能动得否？」曰：「蹶趋自是动其心。人之奔走，如何心不动得？」曰：「蹶趋多遇于猝然不可支吾之际，所以易动得心。」曰：「便是。」

知言，知理也。

知言，然后能养

孟子说养气，先说知言。先知得许多说话，是非邪正人杰录作「得失」。都无疑后，方能养此气也。人杰同。

孟子论浩然之气一段，紧要全在「知言」上。所以大学许多工夫，全在格物、致知。

知言养气，虽是两事，其实相关，正如致知、格物、正心、诚意之类。若知言，便见得是非邪正。义理昭然，则浩然之气自生。去伪同。

问：「养气要做工夫，知言似无工夫得做？」曰：「岂不做工夫！知言便是穷理。不先穷理见得是非，如何养得须是道理一一审处得是，其气方充大。」

知言，则有以明夫道义，而于天下之事无所疑；养气，则有以配夫道义，而于天下之事无所惧。

「敢问夫子恶乎长？」曰：「我知言，我善养吾浩然之。」公孙丑既知告子之失，而未知孟子之所以得，敢问焉，而孟子告之。「我知言」者，能识群言之是非也。浩然，盛大流行之貌，盖天地之气，而吾之所得以充其体者也。孟子能知人言之是非，告子乃自以其言为外，而不复考其得失；孟子善养其气，而告子乃以为未而不求，其得失可见矣。

胡文定说：「知言，知至也；养气，诚意也。」亦自说得好。

胡氏云：「格物，则能知言；诚意，则能养」

问：「知言在养气之先，如何？」曰：「知是知得此理。告子便不理睬，故以义为外。如云『不得于言，勿求于心』，虽言亦谓是在外事，更不管着，只强制其心。」问：「向看此段，以告子『不得于言』，是偶然失言，非谓他人言也。」曰：「某向来亦如此说，然与知言之义不同。此是告子闻他人之言，不得其义理，又如读古人之书，有不得其言之义，皆以为无害事，但心不动足矣。不知言，便不知义，所以外义也。如诘、淫、邪、遁，亦只是他人言，故曰『生于其心』；『其』字，便是谓他人也。」又言：「圣门以言语次于德行，言语亦大难。若非烛理洞彻，胸次坦然，即酬酢应对，蹉失多矣！」因论奏事而言。问：「此须要记问熟，方临时一一举得出？」曰：「亦未说记问。如沙中之事，张良只云：『陛下不知乎？此乃谋反耳！』何尝别有援引？至借箸发八难，方是援引古今。」问：「伊川龟山皆言张良有儒者气象，先生却以良为任数。」曰：「全是术数。」问：「养虎自遗患等事，窃谓机不可失。」曰：「此时便了却项羽，却较容易。然项羽已是无能为，终必就擒也。」今按：「闻他人言」之说，与集注异。

有问「知言」。先生曰：「言之所发，便是道理。人只将做言看，做外面看。且如而今对人说话，人说许多，自家对他，便是自家己事，如何说是外面事！」坐中有聂尉，亦建昌人，与谦言：「先生向日说：『傅子 是天理战罢，人欲宅眷。』又云：『傅子 是担着官纲担子，到处胡撞人，胡把竟人。』」

气，一浩然之气，义理之所发也。

浩然之气，是养得如此。

浩然之气，清明不足以言之。才说浩然，便有个广大刚果意思，如长江大河，浩浩而来也。富贵、贫贱、威武不能移屈之类，皆低，不可以语此。公孙

丑本意，只是设问孟子能担当得此样大事否，故孟子所答，只说许多刚勇，故说出浩然之只就问答本文看之，便见得仔细。

气，只是一个气，但从义理中出来者，即浩然之气；从血肉身中出来者，为血气之气耳。

问：「浩然之气，是禀得底否？」曰：「只是这个若不曾养得，刚底便粗暴，弱底便衰怯。」又曰：「气魄大底，虽金石也透过了！」

或问：「孟子说浩然之气，却不分禀赋清浊说。」曰：「文字须逐项看。此章孟子之意，不是说气禀，只因说不动心，滚说到此处，似今人说气魄相似。有这气魄便做得这事，无气魄便做不得。」

文振说浩然之曰：「不须多言，这只是个有气魄、无气魄而已。人若有气魄，方做得事成，于世间祸福得丧利害方敌得去，不被他恐动。若无气魄，便做人衰飒怯懦，于世间祸福利害易得恐动。只是如此。他本只是答公孙丑『不动心』，缠来缠去，说出许多『养气』、『知言』、『集义』，其实只是个『不动心』。人若能不动心，何事不可为？然其所谓『不动心』，不在他求，只在自家知言集义，则此气自然发生于中。不是只行一两事合义，便谓可以掩袭于外而得之也。孔子曰：『不得中行而与之，必也狂狷乎！』看来这道理，须是刚硬，立得脚住，方能有所成。只观孔子晚年方得个曾子，曾子得子思，子思得孟子，此诸圣贤都是如此刚果决烈，方能传得这个道理。若慈善柔弱底，终不济事。如曾子之为人，语孟中诸语可见。子思亦是如此。如云：『禦使者出诸大门之外。』又云：『以德，则子事我者也，奚可以与我友！』孟子亦是如此，所以皆做得成。学圣人之道者，须是有胆志。其决烈勇猛，于世间祸福利害得丧不足以动其心，方能立得脚住。若不如此，都靠不得。况当世衰道微之时，尤用硬着脊梁，无所屈挠方得。然其工夫只在自反常直，仰不愧天，俯不忤人，则自然如此，不在他求也。」又曰：「如今人多将颜子做个慈善底人看。殊不知颜子乃是大勇，反是他刚果得来细密，不发露。如个有大气力底人，都不使出，只是无人抵得他。孟子则攘臂扼腕，尽发于外。论其气象，则孟子粗似颜子，颜子较小如孔子。孔子则浑然无迹，颜子微有迹，孟子，其迹尽见。然学者则须自粗以入细，须见刚硬有所卓立，然后渐渐加工，如颜子、圣人也。」

问：「浩然之气，即是人所受于天地之正气否？」曰：「然。」又问：「与血气如何？」曰：「只是一义理附于其中，则为浩然之若不由义而发，则只是血然人所禀气亦自不同：有禀得盛者，则为人强壮，随分亦有立作，使之

做事，亦随分做得出。若禀得弱者，则委靡巽懦，都不解有所立作。唯是养成浩然之气，则却与天地为一，更无限量！」

或问：「浩然之气，是天地正气，不是粗厉底」曰：「孟子正意，只说人生在这里，便有这么气，能集义以养之，便可以充塞宇宙，不是论其粗与细、正与不正。如所谓『恻隐之心，人皆有之』，只是理如此。若论盗跖，便几于无此心矣。不成孟子又说个『有恻隐之心，无恻隐之心』。」

问「浩然之气」。曰：「这个，孟子本说得来粗。只看他一章本意，是说个不动心。所谓『浩然之气』，只似个粗豪之他做工夫处虽细腻，然其成也却只似个粗豪之气，但非世俗所谓粗豪者耳。」

「浩然之气」一章说得稍粗。大意只是要「仰不愧于天，俯不忤于人」，气便浩然。如「彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾义，吾何慊乎哉」！如「在彼者皆我所不为也，在我者皆古之制也，吾何畏彼哉」！自家有道理，对着他没道理，何畏之有！

「孟子『养气』一章，大纲是说个『仰不愧于天，俯不忤于人』。上面从北宫黜孟施舍说将来，只是个不怕。但二子不怕得粗，孟子不怕得细。」或问：「『合而有助』，『助』字之训如何？」曰：「道义是虚底物，本自孤单；得这气帖起来，便自张主皆去声。无所不达。如今人非不为善，亦有合于道义者。若无此气，便只是一个衰底人。李先生曰：『「配」，是衬帖起来。』又曰：『若说道「衬帖」，却是两物。气与道义，只是一滚发出来，思之。』『一滚发出来』，说得道理好。『衬帖』字，说『配』字极亲切。」盖卿录云：「先生因举延平之言曰：『「配」是衬帖起来。若道个「衬帖」，却是两物。道义与气，只是一滚发出来，思之。』『「一滚发出来」，说得道理好。「衬帖」字，却说得「配」字亲切。孟子分明说「配义与道」，只是衬帖。不是两物相衬帖，只是一滚发出来。但道理得此浩然之气衬贴起，方有力量，事可担当。若无是，则馁矣。』又曰：『义与道，若无浩然之气衬贴起，纵有一二合于道义，未免孤单。』」后盖卿录、震录记黎季成所问两条，疑同闻，而有详略。

「浩然之气」一章，孔子两句尽之，曰：「内省不疚，夫何惧何！」

问：「他书不说养气，只孟子言之，何故？」曰：「这源流便在那『心广体胖』，『内省不疚，夫何忧何惧』处来。大抵只是这一个气，又不是别将个甚底去养他。但集义便是养气，知言便是知得这义。人能仰不愧，俯不忤时，看这气自是浩然塞乎天地之间！」

问：「『养气』一章，皆自大学『诚意』一章来。」曰：「不必说自那里来，只是此一个道理，说来说去，自相凑着。」

问：「向看『诚意』章或问云：『孟子所论浩然之气，其原盖出于此。』道夫因诵其所谓浩然之说。先生谓：『也是恁地，只是不要忙。』不知此语是为始学者言养气之理如此？」曰：「不是恁地。这工夫是忙不得，他所以有『勿忘、勿助长』之论。」

问：「浩然之气如何看？」曰：「仁义礼智充溢于中，睅然见面盎背，心广体胖，便自有一般浩然气象。」曰：「此说甚细腻，然非孟子本意。此段须从头看来，方见得孟子本意。孟子当初如何便当大任而不动心？如何便『过孟贲远矣』？如何便『自反而缩，千万人吾往矣』？只此勇为不惧，便是有浩然之此说似粗而实精。以程子说细考之，当初不是说不及此，只门人记录紧要处脱一两字，便和全意失了。浩然之气，只是这血气之『气』，不可分作两人之言语动作所以充满于一身之中者，即是此只集义积累到充盛处，仰不愧，俯不作，这气便能浩然。」问：「『配义』之『配』，何谓『合而有助』之意？」曰：「此语已精。如有正将，又立个副将以配他，乃所以助他。天下莫强于理义。当然是义，总名是道。以道义为主，有此浩然之气去助他，方勇敢果决以进。如这一事合当恁地做，是义也。自家勇敢果决去做，便是有这浩然之气去助他。有人分明知得合当恁地做，又恹缩不敢去做，便是馁了，无此浩然之如君有过，臣谏之，是义也。有到冒死而不顾者，便是浩然之气去助此义。如合说此话，却恹缩不对，便是气馁，便是欲然之只是一气馁了，便成欲然之气；不调和，便成忿厉之所以古人车则有和鸾，行则有佩玉，贵于养其」问：

「『气一则动志』，这『气』字是厉气否？」曰：「亦不必把作厉但动志，则已是不好底气了。『志动气者什九，气动志者什一』，须是以志为主，无暴其孟子当初乃剩说此一句，所以公孙丑复辩。」问：「集义到成此浩然之气，则气与义为一矣。及配助义道，则又恐成二物否？」曰：「气与义自是二物。只集义到充盛处，则能强壮，此气便自浩然，所以又反来助这道义。无是气，便馁而不充了。」问：「配者，助也。是气助道义而行。又曰『集义所生』，是气又因义集而后生。莫是气与道义两相为用否？」曰：「是两相助底意。初下工夫时，便自集义，然后生那浩然之及气已养成，又却助道义而行。」

厚之问：「浩然之气，迫于患难方失。」曰：「是气先歉，故临事不能支吾。浩然之气与清明之气自不同。浩然，犹江海浩浩。」

浩然之气乃是于刚果处见。以前诸儒于此却不甚说，只上蔡云：「浩然，是无亏欠处。」因举屏山喜孙宝一段。

问：「上蔡尝曰：『浩然之气，须于心得其正时识取。』又曰：『浩然，是无亏欠时。』窃谓夜气清明，以至平旦，此气无亏欠而得其正，即加『勿忘、勿助长』之功以存养之，如何？」曰：「夜气者，乃清明自然之孟子示人要切处，固当存养。若浩然之气，却当从『吾尝闻大勇于夫子』之语看之，至『配义与道，无是馁也。』于此得其正而无亏欠，则其气浩然，天下大事何所做不得！」又问：「浩然之气，原本在于至大至刚。若用工处，只在『必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助长』否？」曰：「『勿忘、勿助长』，亦只是涵泳底意思。用工全在集义。」

信州刊李复漪水集有一段说：「浩然之气，只是要仰不愧，俯不忤，便自然无怯惧。」其言虽粗，却尽此章之意。前辈说得太高，如龟山为某人作养浩堂记，都说从别处去。

孟子「养气」一段，某说得字字甚仔细，请子细看。

浩然之气，须是识得分明，自会养得成。若不见得直是是，直是非，欲说不说，只恁地含含糊糊，依违鹮突，要说又怕不是，这如何得会浩然！人自从生时受天地许多气，自恁地周足。只缘少间见得没分晓，渐渐衰飒了。又不然，便是「行有不慊于心」，气便馁了。若见得道理明白，遇事打并净洁，又仰不愧，俯不忤，这气自浩然。如猪胞相似，有许多气在里面，便恁地饱满周遍；若无许多气，便厌了，只有许多筋膜。这气只论个浩然与馁，又不然，只是骄吝。有些善，只是我自会，更不肯向人说。恁地包含，这也只会馁。天地吾身之气非二。

两个「其为气也」，前个是说气之体段如此，后个是说这气可将如此用。

问：「伊川以『至大至刚以直』为绝句，如何？」曰：「此是赵岐说，伊川从之。以某观之，只将『至大至刚』为绝句，亦自意义分明。」辉曰：「如此却不费力。」曰：「未可如此说，更宜将伊川之说思之。」辉。

问：「程子以『直』字为句，先生以『以直』字属下句。」曰：「文势当如此说。若以『直』字为句，当言『至大至刚至直』。又此章前后相应，皆是此意。先言『自反而缩』，后言『配义与道』。所谓『以直养而无害』，乃『自反而缩』之意。大抵某之解经，只是顺圣贤语意，看其血脉通贯处为之解释，不敢自以己意说道理也。」

「古注及程氏皆将『至大至刚以直』做一句。据某所见，欲将『至大至刚』为一句，『以直养而无害』为一句。今人说养气，皆谓在『必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助长』四句上。要紧未必在此。药头只在那『以直养而无害』及『集义』上。这四句却是个炮炙锻炼之法。直，只是无私曲，集义，只是事事皆直，『仰不愧于天，俯不忤于人』，便是浩然之而今只将自家心体验到那无私曲处，自然有此气象。」文蔚云：「所以上蔡说：『于心得其正时识取。』」曰：「是。」文蔚问：「塞天地莫只是一个无亏欠否？」曰：「他本自无亏欠，只为人有私曲，便欠却他底。且如『万物皆备于我，反身而诚，乐莫大焉』，亦只是个无亏欠。君仁臣忠，父慈子孝，自家欠却他底，便不快活。『反身而诚，乐莫大焉』，无欠阙也。以此见浩然之气只是一个『仰不愧于天，俯不忤于人』。」王德修云：「伊川却将『至大至刚以直』，与坤卦『直方大』同说。」曰：「便是不必如此。且只将孟子自看，便见孟子说得甚粗，易却说得细。」

伯丰问「至大至刚以直」字自绝句。曰：「古注如此，程氏从之。然自上下文推之，故知『以直』字属下句，不是言气体，正是说用工处。若只作『养而无害』，却似秃笔写字，其话没头。观此语脉自前章『缩、不缩』来。下章又云『是集义所生』，义亦是直意。若『行有不慊于心，则馁矣』，故知是道用工处。『必有事焉，而勿正心』，『心』字连上句，亦得。但避大学『正心』，故将『心』字连下句。然初不相干，各自取义。古注『正』字作『望』字解。如将『心勿忘』属上文，『勿助长』属下句，亦不须如此。只是浩然之气养之未至，而望有之，便是正。如其正时，只是望之而已。至于助长，则是强探力取，气未能养，遽欲加人力之私，是为揠苗而已。」饶录云：「至于期望不得浩然时，却未能养。遽欲强加力作弄，要教浩然，便是助长也。」

黎季成问：「伊川于『以直』处点句，先生却于『刚』字下点句。」曰：「若于『直』字断句，则『养』字全无骨肋。只是『自反而缩』，是『以直养而无害』也。」又问「配义与道」。曰：「道义在人。须是将浩然之气衬贴起，则道义自然张主，所谓『配合而助之』者，乃是贴起来也。」先生作而言曰：「此语若与孟子不合者，天厌之！天厌之！」

黎季成问：「『至大，至刚，以直』，三者乃气之本体，阙一不可。三者之中，『直』字尤切，今集注却似以直来养此」曰：「不用直，却着甚底来养？」黎云：「集义工夫是养。」曰：「义便是直。此『直』字，从曾子『闻大勇于夫子，自反而缩』处说起。后来又讲『集义』，与此『以直养而无害』，皆一章紧切处。所谓浩然之气，粗说是『仰不愧于天，俯不忤于人』，无所疑畏。故上面从北官黜孟施舍说来，只是说个不怕。但二子不怕得粗，曾子不怕得细腻。」黎又问：「『配义与道』，集注云『配者，合而有助』之

意。窃疑『配』字，罕有以助为释者。」曰：「公如何说？正好商量。」曰：「浩然之气，集义而成者，其用则无非义，其体则道也。」曰：「却如何是合？」曰：「浩然之气，与道义无间异。」曰：「如此则是无分别，此一段都缓慢了。公归去仰卧思量，心必不安。」黎又云：「先生之意甚明切。某所疑，『配』字非助。」曰：「此谓道义得浩然之气助之，方有张主。如以一碗水换一碗水，则刚果勇决，无所疑惮，有以任重做得去。若个人做得一件半件事合道义，而无浩然之气来配助，则易颓堕了，未必不为威武所屈，贫贱所移，做大丈夫不得。」又云：「『助』字，释『配』字乃得之。」李先生云：「助，是陪贴底字。」先生又曰：「某解此段，若有一字不是孟子意，天厌之！」又曰：「无此气之扶持之，仁或见困于不仁，义或见陵于不义。」震。

「遗书以李端伯所录最精，故冠之篇首。然端伯载明道所言，以『至大至刚』为句，以『直养』二字属下句。及杨遵道录伊川之言，则曰：『先生无此说，断然以『至大至刚以直』为一句。』二说正相抵牾。」曰：「『至大至刚以直』，赵台卿如此解。『直养』之说，伊川嫌其以一物养一物，故从赵注。旧尝用之，后来反复推究，却是『至大至刚』作一句，『以直养而无害』作一句，为得孟子之意。盖圣贤立言，首尾必相应。如云『自反而缩』，便有直养意思。集义之说亦然。端伯所记明道语未必不亲切，但恐伊川又自主张得别，故有此议论。今欲只从明道之说也。」

问：「明道以『以直养而无害』为句，伊川云：『先兄无此说。』何也？」曰：「看那一段意思，明道说得似乎有理。孟子所谓『以直』者，但欲其无私意耳。以前头说『自反而缩，自反而不缩』处，都是以直养底意思。气之体段，本自刚大，自是能塞天地，被人私意妄作，一向蔽了他一个大底体段。故孟子要人自反而直，不得妄有作为，以害其本体。如明道所说，真个见得孟子本意。」又云：「伊川为人执，便道是『先兄无此言』也。」

问：「伊川作『以直』点如何？」曰：「气之体段，若自刚大外更着一二字形容也得，然工夫却不在上面。须要自家自反而直，然后能养而无害也。」又问：「诐、淫、邪、遁。」曰：「诐，只是偏。诐，如人足跛相似，断行不得。且杨墨说『为我』『兼爱』，岂有人在天地间孑然自立，都不涉着外人得！又岂有视人如亲，一例兼爱得！此二者皆偏而不正，断行不得，便是蔽于此了。至淫辞，则是说得愈泛滥，陷溺于中，只知有此而不知有他也。邪辞，则是陷溺愈深，便一向离了正道。遁辞，则是说得穷后，其理既屈，自知去不得，便别换一个话头。如夷之说『施由亲始』之类，这一句本非他本意，只临时撰出来也。」先生又云：「『生于其心，害于其政』者，是才有此心，便大纲已坏了。至『发于其政，害于其事』，则是小底节目都以次第而坏矣。」因云：「孟子是甚么底资质！甚么底力量！却纤悉委曲，都去理会，直是要这道

理无些子亏欠。以此知学问岂是执一个小小底见识便了得！直是要无不周匝，方是道理。要须整顿精神，硬着脊骨与他做将去，始得。」植同。

王德修说：「浩然之气，大、刚、直，是气之体段；实养处是『必有事焉』以下。」曰：「孟子浩然之气，要处只在集义。集义是浩然之气生处。大、刚与直，伊川须要说是三个，何也？」大雅云：「欲配『直、方、大』三德。」曰：「坤『直方』，自是要『敬以直内，义以方外』；『大』，自是『敬义立而德不孤』。孔子说或三或五，岂有定例。据某看得，孟子只说浩然之气『至大至刚』，养此刚大，须是直。『行有不慊于心』，是不直也，便非所以集义，浩然从何而生？曾子说『自反而缩，自反而不缩』，亦此类也。如『必有事焉』，是事此集义也。『而勿正』，是勿必此浩然之生也。正，待也，有期必之意。公羊曰：『师出不正反，战不正胜。』古语有然。『心勿忘』，是勿忘此义也。『勿助长』，是勿助此气也。四句是笼头说。若论浩然之气，只是刚大，养之须是直。盖『以直』只是无私曲之心，仰不愧，俯不作。如此养，则成刚大之实，而充塞天地之间不难也。所以必要集义，方能直也。龟山谓『嫌以一物养一物』，及他说，又自作『直养』。某所以不敢从伊川之说。」

气虽有清浊厚薄之不齐，然论其本，则未尝异也。所谓「至大至刚」者，气之本体如此。但人不能养之，而反害之，故其大者小，刚者弱耳。

「以直养而无害」，谓「自反而缩」，俯仰不愧，故能养此气也，与大学「自慊」之意不同。自慊者，「如好好色，如恶恶臭」，皆要自己慊足，非为人也。

「以直养」是「自反而缩」，「集义」是「直养」。然此工夫须积渐集义，自能生此浩然之气；不是行一二件合义底事，能博取浩然之气也。集义是岁月之功，袭取是一朝一夕之事。从而掩取，终非己有也。

「养而无害」。要养，又要无害。助长是害处。又曰：「『必有事焉』，只是『集义』。」炎。

「『至大至刚』气之本体，『以直养而无害』是用功处，『塞乎天地』乃其效也。」问：「塞乎天地，气之体段本如此。充养到浩然处，然后全得个体段，故曰：『塞乎天地。』如但能之，恐有误字。所谓『推之天地之间，无往而不利』，恐不然。」曰：「至塞乎天地，便无往不可。」

问：「浩然之气如何塞乎天地？」曰：「塞乎天地之间，是天地之正人之血气有限，能养之，则与天地正气亦同。」又问：「塞，莫是充塞否？」曰：「是遍满之意也。」

问「塞乎天地之间」。曰：「天地之气无所不到，无处不透，是他气刚，虽金石也透人便是稟得这个气无欠缺，所以程子曰：『天人一也，更不分别。浩然之气，乃吾气也，养而无害，则塞乎天地。一为私意所蔽，则歉然而馁，却甚小也。』」又曰：「浩然之气，只是气大敢做。而今一样人，畏避退缩，事事不敢做，只是气小。有一样人未必识道理，然事事敢做，是他气大。如项羽『力拔山兮气盖世』，便是这样人须是有盖世之气方得。」文蔚录云：「塞天地，只是气魄大，如所谓『气盖世』。」又曰：「如古人临之以死生祸福而不变，敢去骂贼，敢去徇国，是他养得这气大了，不怕他。又也是他识道理，故能如此。」

问：「『塞乎天地之间』，是元气体段合下如此。或又言：『只是不疑其行，无往不利。』何也？」曰：「只为有此体段，所以无往不利。不然，须有碍处。」问：「程子：『有物始言养，无物养个甚？』此只要识得浩气体段否？」曰：「只是说个大意如此。」问：「先生解西铭『天地之塞』作『窒塞』之『塞』，如何？」曰：「后来改了，只作『充塞』。横渠不妄下字，各有来处。其曰『天地之塞』，是用孟子『塞乎天地』；其曰『天地之帅』，是用『志，气之帅也』。」

气，只是这个才存此心在，此气便塞乎天地之间。

问：「人能仰不愧，俯不忤，便有充塞天地底气象否？」曰：「然。才有不慊于心，便是馁了。」

上章既说浩然如此，又言「其为气也，配义与道」，谓养成浩然之气以配道义，方衬贴得起。不然，虽有道义，其气慑怯，安能有为！「无是，馁也」，谓无浩气，即如饥人之不饮食而馁者也。

气配道义，有此气，道义便做得有力。

郑问：「『配义与道』，『配』是合否？」曰：「『配』亦是合底意。须是养得这气，做得出，方合得道义。盖人之气当于平时存养有素，故遇事之际，以气助其道义而行之。配，合也，助也。若于气上存养有所不足，遇事之际，便有十分道理，亦畏怯而不敢为。」郑云：「莫是『见义而不为，无勇也』底意思否？」曰：「亦是这个道理。」又曰：「所谓『气』者，非干他

事。只是自家平时仰不愧，俯不作，存养于中，其气已充足饱满，以之遇事，自然敢为而无畏怯。若平时存养少有不足，则遇事之际，自是索然而无余矣。」贺孙同。

或问「浩然之气，配义与道」。曰：「如今说得大错，不肯从近处说。且如『配』字，是将一物合一物。义与道得此浩然之气来贴助配合，自然充实张主。若无此气，便是馁了。『至大至刚』，读断。『以直养而无害』，以直，方能养得，便是前面说『自反而缩』道理。『是集义所生』，是气是积集许多义理而生，非是将义去外面袭取掩扑此气来。粗说，只是中有主，见得道理分明，直前不畏尔。孟施舍北宫黝便粗糙，曾子便细腻尔。」

「配义与道」，配从而合之也。气须是随那道义。如云地配天，地须在天后，随而合之。妇配夫亦然。毕竟道义是本，道义是形而上者，气是形而下者。若道义别而言，则道是体，义是用。体是举他体统而言，义是就此一事所出而言。如父当慈，子当孝，君当仁，臣当敬，此义也。所以慈孝，所以仁敬，则道也。故孟子后面只说「集义」。

问「配义与道」。曰：「道义是公共无形影底物事，气是自家身上底物。道义无情，若自家无这气，则道义自道义，气自气，如何能助得他。」又曰：「只有气魄，便做得出。」问：「气是合下有否？」曰：「是合下有。若不善养，则无理会，无主宰，或消灭不可知。或使从他处去，亦不可知。」

「养气」章，道义与气，不可偏废。虽有此道义，苟气不足以充其体，则歉然自馁，道气亦不可行矣。如人能勇于有为，莫非此苟非道义，则亦强猛悍戾而已。道义而非此气以行之，又如人要举事，而终于委靡不振者，皆气之馁也。「必有事焉而勿正」，赵氏以希望之意解「正」字，看来正是如此，但说得不甚分明。今以为期待之意，则文理不重复。盖必有事于此，然后心不忘于此。正之不已，然后有助长之患。言意先后，各有重轻。「孟施舍似曾子，北宫黝似子夏」。数子所为，本不相侔；只论养勇，借彼喻此，明其所养之不同尔。正如公孙丑谓「夫子过孟贲远矣」！孟贲岂孟子之流！只是言其勇尔。

方集义以生此气，则须要勉强。及到气去配义与道，则道义之行愈觉刚果，更无凝滞，尚何恐惧之有！

问「配义与道」。曰：「此为理会得道理底，也须养得气，才助得它。」

「配义与道」，只是说气会来助道义。若轻易开口，胡使性气，却只助得客人纔养得纯粹，便助从道义好处去。赐。

「配义与道」。道是体。一事有一理，是体；到随事区处，便是义。士毅。

问：「气之所配者广矣，何故只说义与道？」曰：「道是体，义是用。程子曰：『在物为理，处物为义。』道则是物我公共自然之理；义则吾心之能断制者，所用以处此理者也。」

「配义与道」，如云「人能弘道」。

气、义互相资。

问：「浩然之气，人人有之，但不养则不浩然尔。」曰：「是。」又问：「『配』字，从前只训『合』，先生以『助』意释之，有据否？」曰：「非谓配便是助，但养得那气充，便不馁。气充，方合得那道义，所以说有助之意。」

「『配义与道』，集注云『配者，合而有助』之谓。」炎谓：「此一句，从来说不分晓。先生作『合而有助』，便觉得宾主分晓，工夫亦自有径捷。」曰：「语意是如此。气只是助得道义。」炎。

问「合而有助」之意。曰：「若无气以配之，则道义无助。」辉。

问「合而有助」之意。曰：「气自气，道义自道义。若无此气，则道义亦不可见。世之理直而不能自明者，正为无其气耳。譬如利刀不可斩割，须有力者乃能用之。若自无力，利刀何为？」

「其为气也，配义与道，无是，馁也。」有一样人，非不知道理，但为气怯，更帖衬义理不起。

「其为气也，配义与道，无是，馁也。」配，合也。义者，人心节制之用；道者，人事当然之理。馁，不饱也。气由道义而有，而道义复乘气以行，无异体也。得其所养，则气与道义初不相离，而道义之行，得以沛然无所疑惮者。若其无此，则如食之不饱，虽欲勉于道义，而亦无以行矣。气者，道义之成质，故必集义乃能生之。集义，犹言「积善」。

「配义与道，无是，馁也。」将这气去助道义，方能行得去。若平时不得养，此气衰飒了，合当做底事，也畏缩不敢去做。如朝廷欲去这一小人，我道

理直了，有甚怕他不敢动着。知他是小人不敢去他，只是有这气自衰了。其气如此，便是合下无工夫。所谓「是集义所生者」，须是平时有集义工夫，始得。到行这道义时，气自去助他。集义是平时积累工夫，「配义与道」，是卒然临事，气配道义行将去。此两项，各自有顿放处。但将粗处去看，便分晓。春秋时欲攻这敌国，须先遣问罪之词。我这里直了，将这个去摧他势，他虽有些小势力，亦且消沮去了。汉高祖为义帝发丧，用董公言：「明其为贼，敌乃可服。」我这个直了，行去自不怕得它。

或问：「『配义与道』，盖人之能养是气，本无形声可验。惟于事物当然之理上有所裁制，方始得见其行之勇，断之决。缘这道义与那气冢合出来，所以『无是，馁也』。」曰：「更须仔细。是如此，其间但有一两字转换费力，便说意不出。」又问：「后面说『集义所生』。这个养气底规模，如何下手？都由酬酢应接，举皆合义。人既如此俯仰无愧，所以其气自然盛大流行。」煮录云：「问养曰：『酬酢应接，举皆合义，则俯仰并无愧作。故其气自然盛大流行。』」曰：「这后方可说配义。集义与配义，是相向说。初间其气由集义而生，后来道义却须那气相助，是以无所疑惮。」

李问：「『无是，馁也』，是指义，是指气？」曰：「这是说」曰：「下面如何便说『集义所生』？」曰：「上截说须养这气，下再起说所以生此每一件事做得合义，便会生这气；生得这气，便自会行这义。伊川云：『既生得此气，语其体，则与道合；语其用，则莫不是义。譬之以金为器，及其器成，方命得此是金器。』『生』字与『取』字相对说，生是自里面生出，取是自外面取来。且如今人有气魄，合做事，便做得去。若无气魄，虽自见得合做事，却做不去。气只是身中底气，道义是众人公共底。天地浩然之气，到人得之，便自有不全了，所以须着将道理养到浩然处。」

问：「前贤云：『譬如以金为器，器成方得命为金器。』旧闻此说，遂谓『无是，馁也』，『是』字指道义而言。」先生曰：「不知当时如何作如此说。」

孟子做义上工夫，多大小大！养气只是一个集义。

孟子许多论气处，只在「集义所生」一句上。

或问「集义」。曰：「只是无一事不求个是而已矣。」

或问「集义」。曰：「集义，只是件件事要合宜，自然积得多。」

或问「集义」。曰：「事事都要合道理，才有些子不合道理，心下便不足。才事事合道理，便仰不愧，俯不作。」因云：「如此一章，初看道，如何得许多头绪，恁地多？后来看得无些子窒碍。」

问「集义」。曰：「集，犹聚也。『处物为义』，须是事事要合义。且如初一件合义了，第二、第三件都要合义，此谓之『集义』。或问伊川：『义莫是中理否？此理如何？』曰：『如此说，却是义在外也。』盖有是有非，而我有以处之，故为义。」

「集义」，谓如十事有一事不合义，则便有愧。须是集聚众义，然后是气乃生。「非义袭而取之」，非是于外求得是义，而转出此气也。震。

「养浩然之气」，只在「集义所生」一句上。气，不是平常之气，集义以生之者。义者，宜也。凡日用所行，一合于宜，今日合宜，明日合宜，集得宜多，自觉胸中慊足，无不满之意。不然，则馁矣。「非义袭而取之」，非是外取其义以养气也。「配义与道」者，大抵以坤配干，必以干为主；以妻配夫，必以夫为主。配，作随底意思。以气配道义，必竟以道义为主，而气随之，是气常随着道义。

或问「是集义所生者」一句。曰：「『是集义』者，言是此心中分别这是义了，方做出来，使配合得道义而行之，非是自外而袭得来也。『生』字便是对『取』字而言。」

或问：「人有生之初，理与气本俱有。后来欲动情流，既失其理，而遂丧其集义，则可以复其性而气自全。」曰：「人只怕人说气不是本来有底，须要说人生有此孟子只说『其为气也，至大至刚，以直养而无害』，又说『是集义所生者』，自不必添头上一截说。吕子约亦是如此数折价说不了。某直敢说，人生时无浩然之气，只是有那气质昏浊颓塌之这浩然之气，方是养得恁地。孟子只谓此是『集义所生』，未须别说。若只管谓气与道义，皆是我本来有底；少间要行一步，既怕失了道义，又怕失了恰似两只脚并着一只裤，要东又牵了西，要西又牵了东，更行不得。」

问：「此气是当初禀得天地底来，便自浩然，抑是后来集义方生？」曰：「本是浩然，被人自少时坏了，今当集义方能生。」曰：「有人不因集义，合下来便恁地刚勇，如何？」曰：「此只是粗气，便是北宫黜孟施舍之勇底，亦终有馁时。此章须从头节节看来看去，首尾贯通，见得活方是，不可只略猎涉说得去便是了。」

问：「孟子养浩然之气，如所谓『集义』，『勿忘勿助』，『持其志，无暴其气』，似乎皆是等级。」曰：「他祇是集义。合当做底便做将去，自然塞乎天地之间。今若谓我要养气，便是正，便是助长。大抵看圣贤文字，须要会得他这意。若陷在言语中，便做病来。」

「集义，故能生浩然之气」。问：「何以不言仁？」曰：「浩然之气无他，只是仰不愧，俯不作，无一毫不快于心，自生浩然之只合说得义。义，便事事合宜。」

问一之：「看浩然之气处如何？」曰：「见集义意思，是要得安稳。如讲究书中道理，便也要见得安稳。」曰：「此又是穷理，不是集义。集义是行底工夫，只是事事都要合义。穷理则在知言之前。穷理，是做知言工夫，能穷理，然后能知言。」

问：「浩然之气，集义是用功夫处否？」曰：「须是先知言。知言，则义精而理明，所以能养浩然之知言正是格物、致知。苟不知言，则不能辨天下许多淫、邪、讹、遁。将以为仁，不知其非仁；将以为义，不知其非义，则将何以集义而生此浩然之气只是充乎体之气，元与天地相流通。只是仰不愧，俯不作，自然无恐无惧，塞乎天地。今人心中才有歉愧，则此气自然消馁，作事更无勇锐。『配义与道』者，配是相合而有助。譬如与人斗敌，又得一人在后相助，自然愈觉气胜。告子『不得于言，勿求于心；不得于心，勿求于气』，只是一味勃然不顾义理。如此养气，则应事接物皆去不得。孟子是活底不动心，告子是死底不动心。如孟子自是沉潜积养，自反而缩，只是理会得道理是当。虽加齐卿相，是甚做不得？此章正要反复子细看：公孙丑如何问？孟子如何答？孟子才说『志至焉，气次焉，持其志，无暴其气』，公孙丑便以志为至，以气为第二等事，故又问何故又要无暴其气？孟子方告之以不特志能动气，而气亦能动志也。气能动志，须是寻常体察。如饮酒固能动志，然苟能持其志，则亦不能动矣。」侍坐者有于此便问：「直、方、大如何？」曰：「议论一事未分明，如何隔向别处去。下梢此处未明，彼又不晓，一切泛然无入头处。读书理会义理，须是勇猛径直理会将去。正如关羽擒颜良，只知有此人，更不知有别人，直取其头而归。若使既要砍此人，又要砍那人，非惟力不给，而其所得者不可得矣。又如行路，欲往一处所，却在道边闲处留滞，则所欲到处，何缘便达。看此一章，便须反复读诵，逐句逐节互相发明。如此三二十过而曰不晓其义者，吾不信也。」

「养气」一段，紧要只在「以直养而无害」，「是集义所生」，「自反而缩」等处。又曰：「『非义袭而取之』，其语势如『人之有是四端，犹其有四

体』，却不是说有四体底人。言此气须是集义方生得，不是一旦向义外面袭取得那气来，教恁地浩然。」

问：「浩然之气是『集义所生，非义袭而取之也』，如何？」曰：「此是反复说，正如所谓『仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也』。是积集众义所生，非是行一事偶然合义，便可掩袭于外而得之。浩然之气，我所固有者也。」

问：「『集义』，是以义为内，『义袭』，是以义为外否？」曰：「不必如此说。此两句是掉转说，如云：『我固有之也，非由外铄我也。』盖义本于心，不自外积集此义而生此气，则此气实生于中。如北宫黝孟施舍之勇，亦自心生。」又问：「集注云：『非由只行一事，偶合于义，便可以掩袭于外而得之。』」曰：「集义是集众义，故与只行一事相对说。袭，犹兵家掩袭之『袭』，出其不意，如劫寨相似，非顺理而行，有积集工夫者也。」

「非义袭而取之」，谓积集于义，自然生得此气，非以浩然为一物，可以义袭取之也。

「是集义所生者，非义袭而取之也」。须是积习持养，则气自然生，非谓一事合宜，便可掩取其气以归于己也。

问「是集义所生者，非义袭而取之也」。曰：「今说『集义』，如学者工夫，须是于平日所为之事，求其合于义者而行之。积集既久，浩然气自生。若说『义袭』，则于一事之义勇而为之，以壮吾气耳。袭，如用兵掩袭之『袭』，犹曰于一事一行之义，勇而为之，以袭取其气也。」

正淳问：「『非义袭而取之』，如何？」曰：「所谓『义袭而取之』者，袭，如用兵之袭，有袭夺之意，如掩人不备而攻袭之。谓如才得行一件事合义，便将来壮吾气，以为浩然之气可以攫拏而来，夫是之谓袭。若集义者，自非生知，须是一一见得合义而行。若是本初清明，自然行之无非是义，此舜『由仁义行』者。其它须用学知。凡事有义，有不义，便于义行之。今日行一义，明日行一义，积累既久，行之事事合义，然后浩然之气自然而生。如金溪之学，向来包子只管说『集义，袭义』。某尝谓之曰：『如此说孟子，孟子初无『袭义』。今言『袭义』，却是包子矣！其徒如今只是将行得一事合义，便指准将来长得多少精神，乃是告子之意。但其徒禁锢着，不说出来。」

「非义袭而取之」，见江西人只爱说「义袭」，不知如何袭？只是说非以义掩取是盖气自内而生，非由外而入。

问：「无浩然之气，固是衬贴他义不起。然义有欠缺，即气亦馁，故曰：『行有不慊于心，则馁矣。』窃谓气与义必相须。」曰：「无义则做浩然之气不成。须是集义，方成得浩然之。」

浩然，要事事合义。一事馁，便行不得。

问：「明道说浩然之气，曰：『一为私意所蔽，则欲然而馁，知其小矣。』据孟子后面说：『行有不慊于心，则馁矣。』先生解曰：『所行一有不合于义，而自反不直，则不足于心，而体自有所不充。』只是说所行不义，则欲然而馁。今说『蔽』字，则是说知之意，不知何如？」曰：「蔽，是遮隔之意。气自流通不息，一为私意所遮隔，则便去不得。今且以粗言之：如项羽一个意气如此，纔被汉王数其罪十，便觉沮去不得了。」

问：「集注云：『告子外义，盖外之而不求，非欲求之于外也。』」曰：「告子直是将义屏除去，只就心上理会。」因说：「陆子静云：『读书讲求义理，正是告子义外工夫。』某以为不然。如子静不读书，不求义理，只静坐澄心，却似告子外义。」集注非定本。

养气二项：「敬以直内，必有事。义以方外。」集义。

孟子论养气，只全就已发处说；程子论养志，自当就未发处说，养志莫如「敬以直内」。各是一义，自不妨内外交养。不可说孟子救告子义外之失，而姑为此言也。

「必有事焉」，是须把做事做。如主敬，也须是把做事去主；如求放心，也须是把做事去求；如穷理，也须是把做事去穷。

郑天禧问：「『必有事焉而勿正』，当作绝句否？」曰：「元旧是恁地读。」

「必有事焉，而勿正心」，此言「正心」，自与大学语脉不同。此「正」字是期待其效之意。「仁者先难而后获」。正心是先获意思，先获是先有求获之心。古人自有这般语。公羊传云：「师出不正反，战不正胜。」此「正」字，与孟子说「正心」之「正」一般。言师出不可必期其反，战不可必期其胜也。

问「必有事焉而勿正」之义。曰：「正，犹等待之意。赵岐解云：『不可望其福。』虽说意粗了，其文义却不错。此正如『师出不正反，战不正胜』之『正』。古人用字之意如此，言但当从事于此，而勿便等待其效之意。」或问：「此便是助长否？」曰：「『正』，未是助长，待其效而不得，则渐渐助之长矣。譬之栽木，初栽即是望其长，望之之久而不如意，则揠苗矣！明道曰『下言之渐重』，此言却是。」后因论「仁者先难而后获」，洽曰：「先解『勿正』字，颇有后获之意。」曰：「颇有此意。」曰：「如此解，则于用工处尽有条理。」曰：「圣贤之言，条理精密，往往如此。但看得不切，错认了他文义，则并与其意而失之耳。」洽。

「必有事焉，而勿正」，有事，有所事也；正，预期也。言人之养气，须是集义。苟有未充，不可预期其效，而必强为以助其长也。

「必有事焉，而勿正」，这里是天命流行处。

「『勿正』所以为预期者，亦犹程子所谓『思而曰善，然后为之，是正之意』欤？」曰：「程子此言稍宽。今以正为预期者，却有引据，所谓『战不正胜』，是也。」

「必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助长」，是养气中一节目，饶本作：「集义中小节目。」不要等待，不要催促。

事、正、忘、助相因。无所事，必忘；正，必助长。

「集义」，如药头；「必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助长」，如制度。

「必有事焉」，谓有所事，只是集义也。正则有所待，盖必之之意。「勿忘，勿助长」，但勿忘，则自然长。助长，则速之如揠苗者也。

或问「必有事焉，而勿正」。曰：「正便是期必。集义多，则浩然之气自生。若着一个意在这里等待他生，便为害。今日集得多少义，又等他气生；明日集得多少义，又等他气生，这都是私意，只成得一个助长。恁地，则不惟气终不会生，这所集之义已不得为是了。」

或问「必有事焉而勿正」。曰：「正是等待之意。如一边集义，一边在此等待那气生。今日等不见，明日又等不见，等来等去，便却去助长。」

「勿正心」，勿期其浩然也。「勿忘」者。勿忘其下工夫也。「助长」者，无不畏之心，而强为不畏之形。

「勿忘，勿助长」，本连上文「集义」而言，故勿忘，谓勿忘集义也。一言一动之间，皆要合义，故勿忘。助长，谓不待其充，而强作之使充也。如今人未能无惧，却强作之，道我不惧；未能无惑，却强作之，道我不惑，是助长也。有事，有事于集义也。勿正，谓勿预等待他，听其自充也。

「必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助长也」。下两句，非是覆解上两句，此自有浅深。勿正，是勿期必其如此；勿助长，是不到那地位了，不可硬要去。如未能集义，不可硬要浩然。纔助长，在我便有那欺伪之心，施于事，末梢必不胜任，譬如十钧之力而负千钧。故助长之害最大！

「必有事焉」，谓集义。正，是期望；忘，是不把做事；助长，是作弄意思。世自有此等人。孟子之意，只是如此粗言之。要之，四者初无与养气事。只是立此界至，如东至某，西至某，其中间一段方是浩然处也。」

问：「预期其效如何？」曰：「集义于此，自生浩然之气，不必期待他。如种木焉，自是生长，不必日日看觑他。若助长，直是拔起令长。如今说不怕鬼，本有惧心，强云不惧。又如言不畏三军者，出门闻金鼓之声，乃震怖而死。事见孟子注。须积习之功至，则自然长，不可助长也。」

「养气」一章在不动心，不动心在勇，勇在气，气在集义。勿忘、勿助长，又是那集义底节度。若告子，则更不理睬言之得失，事之是非，气之有平不平，只是硬制压那心使不动，恰如说打硬修行一般。

问「必有事焉而勿正」章。曰：「『必有事焉』，孟子正说工夫处。且从上面集义处看来，便见得『必有事焉』者，言养气当必以集义为事；『勿正』者，勿待也；『勿忘』者，勿忘其以集义为事也；『助长』者，是待之不得，而拔之使长也。言人能集义以养其浩然之气，故事物之来，自有以应之，不可萌一期待之心。少间待之不得，则必出于私意有所作为，而逆其天理矣，是助之长也。今人之于物，苟施种植之功，至于日至之时，则自然成熟。若方种而待其必长，不长则从而拔之，其逆天害物也甚矣。」又云：「集养是养气底丹头，必有事便是集义底火法。言必有事者，是义气之法度也。养得这气在此，便见得这个自重，那个自轻。如公孙丑言『加齐卿相，得行道焉』，以为孟子动心于此。不知孟子所养在此，见于外者，皆由这里做出来。」又曰：「孔子与颜渊『用之则行，舍之则藏，唯我与尔有是夫』。这『有是夫』，言我有这个道理在，不是言有用舍、行藏也。」又云：「心有所主宰，则气之所向者无

前，所谓『气盖世』之类是也。有其心而无其气，则虽十分道理底事，亦有不
敢为者，气不充也。」

看助长说，曰：「孟子『必有事焉』，『勿忘』是论集义工夫，『勿正』
与『勿助长』是论气之本体上添一件物事不得。若是集义，便过用些力亦不
妨，却如何不着力得？苗固不可堰，若灌溉耘治，岂可不尽力。今谓克治则用
严，养气则不可助长，如此，则二事相妨，如何用功！」

「勿忘，勿助长」，自是孟子论养气到这里，不得不恁地说。如今学者先
要把个「勿忘，勿助长」来安排在肚里了做工夫，却不得。

明道云：「『勿忘，勿助长』之间，正当处也。」此等语，更宜玩味。大
凡观书从东头直筑着西头，南头筑着北头，七穿八透，皆是一理，方是贯通。
古人所以贵一贯也。

「『必有事焉』，只消此一句，这事都了。下面『而勿正，心勿忘，勿助
长』，恰似剩语。却被这三句撑拄夹持得不活转，不自在。然活转自在人，却
因此三句而生。只是纔唤醒，这物事便在这里，点着便动。只此便是天命流行
处，便是『天命之谓性，率性之谓道』，便是仁义之心，便是『惟皇上帝降衷
于下民』。谢氏所谓『活泼泼地』，只是这些子，更不待想象寻求，分明在这
里，触着便应。通书中『元亨诚之通，利贞诚之复』一章，便是这意思。见得
这个物事了，动也如此，静也如此，自然虚静纯一；不待更去求虚静，不待体
认，只唤着便在这里。」或曰：「吾儒所以与佛氏异者，吾儒则有条理，有准
则，佛氏则无此尔。」曰：「吾儒见得个道理如此了，又要事事都如此。佛氏
则说：『便如此做，也不妨。』其失正在此。」

侯师圣说「必有事焉，而勿正心」，伊川举禅语为说曰：「事则不无，拟
心则差。」当时于此言下有省，某甚疑此语引得不相似。「必有事」是须有事
于此，「勿正心」是不须恁地等待。今说「拟心则差」，是如何？言须拟之而
后言，行须拟之而后动，方可中不成不拟不议，只恁地去。此语似禅，某不敢
编入精义。可学录云：「拟心则差，是借语。」

问：「『必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助长』。疑孟子只是养气节次。
近世诸儒之语，把来作一段工夫，莫无妨否？」曰：「无妨。只看大意如
何。」曰：「诸儒如此说，虽无害，只是孟子意已走作。先生解此却好。」
曰：「此一段，赵岐注乃是就孟子说，只是颇缓慢。」

「『必有事焉，而勿正』，却似『鸢飞鱼跃』之言。此莫是顺天理自然之意否？」曰：「孟子之说，只是就养气上说。程子说得又须是看孟子了，又看程先生说，便见得孟子只说『勿忘，勿助长』；程先生之言，于其中却有一个自然底气象。」

问「鸢飞鱼跃」与「必有事焉」之意。曰：「说着相似，又不甚相似；说不相似，又却相似。『必有事焉』，是才举这事理，便在里了。如说话未断，理便在此了。」

韩退之诗云：「强怀张不满，弱念阙易盈。」「无是，馁也」，虽强支撑起来，亦支撑不得，所谓「揠苗」者也。雉录见语类。

或问「知言养气」一章。曰：「此一章专以知言为主。若不知言，则自以为义，而未必是义；自以为直，而未必是直，是非且莫辨矣。然说知言，又只说知波、淫、邪、遁之四者。盖天下事，只有一个是与不是而已。若辨得那不是底，则便识得那是底了。谓如人说十句话，有四句不是，有六句是；若辨得那四句不是，则那六句便是是底了。然非见得道理十分分明，则不能辨得亲切。且如集义，皆是见得道理分明，则动静出处，皆循道理，无非集义也。而今人多见理不明，于当为者反以为不当为，于不当为者反以为当为，则如何能集义也！惟见理明，则义可集；义既集，则那『自反而缩』，便不必说，自是在了。」又曰：「孟子先说知言，后说养气，而公孙丑便问养某向来只以为是他承上文方论气而问，今看得不然，乃是公孙丑会问处。留得知言在后面问者，盖知言是末后合尖上事。如大学说『正心修身』，只合杀在『致知在格物』一句，盖是用工夫起头处。」

「波辞知其所蔽」。波是偏波，只见得一边。此理本平正，他只说得一边，那一边看不见，便是如物蔽了。字凡从「皮」，皆是一边意，如跛是脚一长一短，坡是山一边斜。

「淫辞知其所陷」。陷，是身溺在那里。如陷溺于水，只是见水而不见岸也。

陈正己问：「『波、淫、邪、遁』，如何是遁底模样？」曰：「如墨者夷之之说穷，遂又牵引『古之人若保赤子』之说为问。如佛家初说剃除髭发，绝灭世事；后其说穷，又道置生产业自无妨碍。」

孟子说「知言」处，只有诌、淫、邪、遁四者。知言是几多工夫？何故只说此四字？盖天地之理不过是与非而已。既知得个非，便识个是矣。且如十句言语，四句是有诌、淫、邪、遁之病，那六句便是矣。

或问「诌、淫、邪、遁」。曰：「诌辞，偏诌之辞也。见诌辞，则知其人之蔽于一偏，如杨氏蔽于『为我』，墨氏蔽于『兼爱』，皆偏也。淫辞，放荡之辞也。见淫辞，则知其人之陷于不正，而莫知省悟也。见邪辞，则知其人之离于道；见遁辞，则知其人之说穷而走也。」

问：「此四辞如何分别？」曰：「诌辞，乃是偏放一边，如杨氏之仁，墨氏之义。蔽者，蔽于一而不见其二。淫者，广大无涯，陷于其中而不自知。邪，则已离于正道，而自立一个门庭。遁辞，辞穷无可说，又却自为一说。如佛家言治产业皆实相。既如此说，怎生不出来治产业？如杨朱云：『一毫何以利天下？』此是且分解其说。你且不拔一毫，况其它乎？大抵吾儒一句言语，佛家只管说不休。如庄周末篇说话亦此类。今人与佛辨，最不得便宜，他却知吾说而用之。如横渠正蒙乃是将无头事与人作言语。」

「诌辞知其所蔽」，诌是偏诌之「诌」。偏于一边，不见一边，只是蔽耳，如遮蔽相似。到得就偏说中说得淫，辞便广阔。至有所陷溺，如陷在水中，不见四旁矣，遂成一家邪说，离于正道。到得后来说不通时，便作走路，所谓「遁辞」也。如释氏论理，其初既偏，反复譬喻，其辞非不广矣。然毕竟离于正道，去人伦，把世事为幻妄。后来亦自行不得，到得穷处，便说走路。如云治生产业，皆与实相不相违背，岂非遁辞乎？孟子知言，只是从知其偏处始。璘

诌，是偏诌，说得来一边长，一边短。其辞如此，则知其心有所蔽矣。淫，是放荡，既有所蔽，说得来渐次夸张。其辞如此，则知其心有所陷矣。邪辞是既陷后，一向邪僻离叛将去。遁词是既离后走脚底话。如杨氏本自不「拔一毛而利天下」，却说天下非一毛所能利；夷子本说「爱无差等」，却说「施由亲始」；佛氏本无父母，却说父母经，皆是遁辞。赐录云：「诌辞是一边长，一边短，如人之跛倚。缘它只见这一边，都不见那一边，是以蔽。少间说得这一边阔大了，其辞放荡，便知他心陷在这里。邪说是一向远了。遁辞是走脚底话，如墨者夷之」云云。

诌是险诌不可行，故蔽塞。淫是说得虚大，故有陷溺。邪则离正道。遁则穷；惟穷，故遁。如仪秦杨墨庄列之说，皆具四者。

诌、淫、邪、遁，蔽、陷、离、穷，四者相因。心有所蔽，只见一边，不见一边，如「杨氏为我，墨氏兼爱」，各只见一边，故其辞诌而不平。蔽则陷溺深入之义也，故其辞放荡而陷则离，离是开去愈远也，故其辞邪。离则穷，穷是说不去也，故其辞遁。遁，如夷之之言是也。

先之问：「诌、淫、邪、遁『四者相因』之说如何？」曰：「诌辞，初间只是偏了。所以偏者，止缘他蔽了一边，如被物隔了，只见一边。初间是如此，后来只管陷入里面去，渐渐只管说得阔了，支蔓淫溢，才恁地陷入深了。于是一向背却正路，遂与正路相离了。既离了正路，他那物事不成物事，毕竟用不得，其说必至于穷。为是他说穷了，又为一说以自遁，如佛家之说。」

或问诌、淫、邪、遁「四者相因」之说。曰：「『诌』字，是遮了一边，只见一边。如『跛』字，亦是一边高，一边低；『跛』字，亦是脚一边长，一边短，皆是只有一边之意。『淫辞知其所陷』。淫，便是就所诌处多了，被他只看得这一边，都盖了那一边。如人 在水里，只见得那水，更不见有平正底道理。诌是少了那一边，淫是添了这一边。然诌与淫，只是见偏了，犹自是道理在。然只管淫而不止，便失了那道理。既是不正，无缘立得住，便至于遁。遁则多讨物理前来遮盖。」

沈庄仲问诌、淫、邪、遁之辞。文蔚曰：「如庄周放浪之言，所谓『淫辞』。」曰：「如此分不得。只是心术不正，便自节次生此四者。如杨墨自有杨墨底诌、淫、邪、遁，佛老自有佛老底诌、淫、邪、遁，申韩自有申韩底诌、淫、邪、遁。如近世言功利者，又自有一种诌、淫、邪、遁。不特是如此，有一样苟且底人，议论不正，亦能使是非反复。张安道说：『本朝风俗淳厚，自范文正公一变，遂为崖异刻薄。』后来安道门人和其言者甚众，至今士大夫莫能辨明，岂不可畏！」

问：「诌、淫、邪、遁之辞，杨墨似诌，庄列似淫，仪秦似邪，佛似遁。」曰：「不必如此分别，有则四者俱有，其序自如此。诌，是偏诌不平，譬似路一边高，一边低，便不可行，便是蔽塞了一边。既蔽塞，则其势必至于放荡而陷溺。淫而陷溺，必至于邪僻而叛道。才问着，便遁而穷。且如杨墨『为我』『兼爱』之说，可谓偏颇。至于『摩顶放踵』，『拔一毛利天下不为』，便是不可行。夷之云：『爱无差等，施由亲始』，不是他本意。只为被孟子勘破，其词穷，遂为此说，是遁也。如佛学者初有『桑下一宿』之说，及行不得，乃云『种种营生，无非善法』，皆是遁也。」

淫、邪辞相互。

孟子离此四病，所以知人言有四病。

问：「程子说：『孟子知言，譬如人在堂上，方能辨堂下人曲直。』所谓『在堂上』者，莫只是喻心通于道者否？」曰：「此只是言见识高似他，方能辨他是非得失；若见识与他一般，如何解辨得他！」士毅录云：「纔高于众人了，方见得。与众人一般低，立在堂下，如何辨得人长短！」

问：「孟子知言处，『生于其心，害于其政』，先政而后事；辟杨墨处说『作于其心，害于其事』，先事而后政。」曰：「先事而后政，是自微而至着；先政而后事，是自大纲而至节目。」

「孟子说知言、养气处，止是到『圣人复起必从吾言矣』住。公孙丑疑孟子说知言、养气忒担当得大，故引『我于辞命则不能』以诘孟子。孟子对以『恶，是何言也』！丑又问：『昔者子夏子游子张皆得圣人之一体』，意欲以孟子比圣人。故孟子推尊圣人，以为己不敢当，遂云『姑舍是』。」

问：「颜子『具体而微』，微是『微小』或『隐微』之『微』？」曰：「微，只是小。然文意不在『小』字上，只是说体全与不全。」

「颜子所知所行，事事只与圣人争些子，所以曰『具体而微』。」

「具体而微」，伊川言「合下小」，是言气稟。如「三月不违」，则有乏处。因五峰与张说。

问「浩然之气」后面说伯夷伊尹孔子「是则同」处。曰：「后面自是散说出去，不须更回引前头。这里地位极高，浩然之气又不足言，不须更说气了。有百里之地，则足以有天下，然『行一不义，杀一不辜』，则有所不为，此是甚么样气象！大段是极至处了。虽使可以得天下，然定不肯将一毫之私来坏了这全体。古之圣人其大根脚同处，皆在此。如伊尹『非其义也，非其道也，一介不以与人，一介不以取诸人，系马千驷，禄之以天下弗视弗顾』，与此所论一般。圣人同处大概皆在此，于此而不同，则不足以言圣人矣。某旧说，孟子先说知言，而公孙丑先问养气者，承上文方论志气而言也。今看来，他问得却自有意思。盖知言是那后面合尖末梢头处，合当留在后面问，如大学所论，自修身、正心却说到致知、格物。盖致知、格物是末梢尖处，须用自上说下来，方为有序也。」又曰：「公孙丑善问，问得愈密，盛水不漏。若论他会恁地问，则不当云『轲之死不得其传』。不知后来怎生不可晓。或是孟子自作此书，润饰过，不可知。」

「得百里皆能朝诸侯」，是德之盛；「行一不义，杀一不辜不为」，是心之正，不肯将那小处害了那大处。亦如伊尹虽「禄之天下不顾，千驷弗视」，到那一介处亦不轻取予。

根本节目，不容不同。「得百里之地而朝诸侯，有天下」，此是甚次第！又，「行一不义，杀一不辜，而得天下，不为」，直是守得定！

问：「夷尹得百里之地，果能朝诸侯，有天下否？」曰：「孟子如此说，想是如此。然二子必不肯为。」问：「孟子比颜子如何？」曰：「孟子不如颜子，颜子较细。」问：「孟子亦有恁底意否？」曰：「然。孟子似伊尹。」

问夷惠。曰：「伯夷格局更高似柳下惠。」道夫曰：「看他伯夷有壁立万仞之气！」曰：「然。」

或问「宰我子贡有若智足以知圣人，污不至阿其所好」。曰：「污，是污下不平处，或当时方言未可知，当属上文读。」

古人之政不可得而见，只是当时所制之礼，便知得当时所施之政。

伯丰问：「『见其礼而知其政，闻其乐而知其德』，是谓夫子，是谓他人？」曰：「只是大概如此说。子贡之意，盖言见人之礼便可知其政，闻人之乐便可知其德。所以『由百世之后，等百世之王』，莫有能违我之见者，所以断然谓『自生民以来，未有孔子』，此子贡以其所见而知夫子之圣如此也。一说夫子见人之礼而知其政，闻人之乐而知其德。『由百世之后，等百世之王』，莫有能逃夫子之见者，此子贡所以知其为生民以来未有也。然不如前说之顺。」

朱子语类卷第五十三

孟子三

公孙丑上之下

以力假仁章

彝叟问：「『行仁』与『假仁』如何？」曰：「公且道如何是『行仁、假仁』？」曰：「莫是诚与不诚否？」曰：「这个自分晓，不须问得。如『由仁义行，非行仁义』处却好问。如行仁，便自仁中行出，皆仁之德。若假仁，便是恃其甲兵之强，财赋之多，足以欺人，是假仁之名以欺其众，非有仁之实也。故下文言『伯必有大国』，其言可见。」又曰：「成汤东征西怨，南征北怨，皆是拯民于水火之中，此是行仁也。齐桓公时，周室微弱，夷狄强大，桓公攘夷狄，尊王室，『九合诸侯，不以兵车』。这只是仁之功，终无拯民涂炭之心，谓之『行仁』则不可。」

问「以力假仁」，「以德行仁」。曰：「『以力假仁』，仁与力是两个；『以德行仁』，仁便是德，德便是仁。」问「霸」字之义。曰：「霸即伯也，汉书引『哉生魄』作『哉生霸』，古者『霸、伯、魄』三字通用。」

「以德行仁者王」。所谓德者，非止谓有救民于水火之诚心。这「德」字又说得阔，是自己身上事都做得是，无一不备了，所以行出去便是仁。

问「以德行仁者王」。曰：「且如成汤『不迓声色，不殖货利；德懋懋官，功懋懋赏；用人惟己，改过不吝；克宽克仁，彰信兆民』。是先有前面底，方能『彰信兆民』，『救民于水火之中』。若无前面底，虽欲『救民于水火之中』，不可得也。武王『亶聪明，作元后』，是亶聪明，方能作元后，『救民于水火之中』。若无这亶聪明，虽欲救民，其道何由？」

仁则荣章

「仁则荣，不仁则辱」。此亦只是为下等人言。若是上等人，他岂以荣辱之故而后行仁哉？伊川易传比象辞有云：「以圣人之心言之，固至诚求天下之比，以安民也。以后王之私言之，不求下民之附，则危亡至矣。」盖且得他畏危亡之祸，而求所以比附其民，犹胜于全不顾者，政此谓也。

尊贤使能章

「市廛而不征」。问：「此市在何处？」曰：「此都邑之市。人君国都如井田样，画为九区：面朝背市，左祖右社，中间一区，则君之宫室。宫室前一

区为外朝，凡朝会藏库之属皆在焉。后一区为市，市四面有门，每日市门开，则商贾百物皆入焉。赋其廛者，谓收其市地钱，如今民间之铺面钱。盖逐末者多，则赋其廛以抑之；少则不廛，而但治以市官之法，所以招徕之也。市官之法，如周礼司市平物价，治争讼，讥察异服异言之类。市中惟民乃得入，凡公卿大夫有爵位及士者皆不得入，入则有罚。如『国君过市，则刑人赦；夫人过市，则罚一幕；世子过市，则罚一栞；命夫、命妇过市，则罚一盖、帷』之类。左右各三区，皆民所居。而外朝一区，左则宗庙，右则社稷在焉。此国君都邑规模之大概也。」

或问：「『法而不廛』，谓治以市官之法，如何是市官之法？」曰：「周礼自有，如司市之属平价，治争讼，谨权量等事，皆其法也。」又问：「市，廛而不征，法而不廛。」曰：「『市，廛而不征』，谓使居市之廛者，各出廛赋若干，如今人赁铺面相似，更不征税其所货之物。『法而不廛』，则但治之以市官之法而已，虽廛赋亦不取之也。」又问：「『古之为市者，以其所有，易其所无者，有司者治之耳。』此便是市官之法否？」曰：「然。如汉之狱市、军市之类，皆是古之遗制。盖自有一个所在以为市，其中自有许多事。」

「『市，廛而不征，法而不廛』，伊川之说如何？」曰：「伊川之说不可晓。横渠作二法，其说却似分明。」

问：「『廛无夫里之布』。周礼：『宅不毛者有里布，民无职事，出夫家之征。』郑氏谓宅不种桑麻者，罚之，使出一里二十五家之布。不知一里二十五家之布是如何？」曰：「亦不可考。」又问：「郑氏谓民无常业者，罚之，使出一夫百亩之税，一家力役之征。如何罚得恁地重？」曰：「后世之法与此正相反，农民赋税丁钱却重，而游手浮浪之民，泰然都不管他。」因说：「浙间农民丁钱之重，民之雕困，不可开眼！」

人皆有不忍人之心章

「人皆有不忍人之心」者，是得天地生物之心为心也。盖无天地生物之心，则没这身。才有这血气之身，便具天地生物之心矣。

「人皆有不忍人之心」。人皆自和气中生。天地生人物，须是和气方生。要生这人，便是气和，然后能生。人自和气中生，所以有不忍人之心。

「天地以生物为心」。天包着地，别无所作为，只是生物而已。亘古亘今，生生不穷。人物则得此生物之心以为心，所以个个肖他，本不须说以生物为心。缘做个语句难做，着个以生物为心。

问：「天地以生物为心，而所生之物，因各得夫天地之心以为心，所以『人皆有不忍人之心』。」曰：「天地生物，自是温暖和煦，这个便是仁。所以人物得之，无不有慈爱惻怛之心。」又曰：「人物皆得此理，只缘他上面一个母子如此，所以生物无不肖他。」又曰：「心如界方，一面青，一面赤，一面白，一面黑。青属东方，仁也；赤属南方，礼也；白属西方，义也；黑属北方，智也。又如寅卯辰属东方，为春；巳午未属南方，为夏；申酉戌属西方，为秋；亥子丑属北方，为冬。寅卯辰是万物初生时，是那生气方发，这便是仁。至巳午未，则万物长茂，只是那生气发得来盛。及至申酉戌，则那生气到此生得来充足无余，那物事只有许多限量，生满了更生去不得，须用收敛。所以秋训擎。擎，敛也，擎敛个什么？只是生气到这里都擎敛耳。若更生去，则无合杀矣。及至亥子丑属冬。冬，终也；终，藏也。生气到此都终藏了，然那生底气早是在里面发动了，可以见生气之不息也，所以说『复，见天地之心』也。」

「『天地以生物为心』。譬如甄蒸饭，气从下面滚到上面，又滚下，只管在里面滚，便蒸得熟。天地只是包许多气在这里无出处，滚一番，便生一番物。他别无勾当，只是生物，不似人便有许多应接。所谓为心者，岂是切切然去做，如云『天命之，岂谆谆然命之』也？但如磨子相似，只管磨出这物事。人便是小胞，天地是大胞。人首圆象天，足方象地，中间虚包许多生气，自是惻隐；不是为见人我一理后，方有此惻隐。而今便教单独只有一个人，也自有这惻隐。若谓见人我一理而后有之，便是两人相夹在这里，方有惻隐，则是仁在外，非由内也。且如乍见孺子入井时有惻隐，若见他人入井时，也须自有惻隐在。」池录作：「若未见孺子入井，亦自是惻隐。」问：「怵惕，莫是动处？因怵惕而后惻隐否？」曰：「不知孟子怎生寻得这四个字恁地好！」

孟子「赤子入井」章，间架阔，须恁地看。

说仁，只看孺子将入井时，尤好体认。

问：「如何是『发之人心而不可已』？」曰：「见孺子将入井，惻隐之心便发出来，如何已得！此样说话，孟子说得极分明。世间事若出于人力安排底，便已得；若已不得底，便是自然底。」

方其乍见孺子入井时，也着脚手不得。纵有许多私意，要誉乡党之类，也未暇思量到。但更迟霎时，则了不得也。是非、辞逊、羞恶，虽是与恻隐并说，但此三者皆自恻隐中发出来。因有恻隐后，方有此三者。恻隐比三者又较大得些子。

「非恶其声」，非恶其有不救孺子之恶声也。

问：「恶其声而然，何为不可？」曰：「恶其声，已是有些计较。乍见而恻隐，天理之所发见，而无所计较也。恶其声之念一形，则出于人欲矣。人欲隐于天理之中，其几甚微，学者所宜体察。」

或问：「非内交、要誉、恶其声，而怵惕恻隐形焉，是其中心不忍之实也。若内交、要誉、恶其声之类一毫萌焉，则为私欲蔽其本心矣。据南轩如此说，集注却不如此说。」曰：「这当作两截看。初且将大界限看，且分别一个义利了，却细看。初看，恻隐便是仁，若恁地残贼，便是不仁；羞恶是义，若无廉耻便是不义；辞逊是礼，若恁地争夺，便是无礼；是非是知，若恁地颠颠倒倒，便是不知。且恁地看了，又却于恻隐、羞恶上面看。有是出于至诚如此底，有不是出于本来善心底。」

先生问节曰：「孺子入井，如何不推得羞恶之类出来，只推得恻隐出来？」节应曰：「节以为当他出来。」曰：「是从这一路子去感得他出来。」

如孺子入井，如何不推得其它底出来，只推得恻隐之心出来？盖理各有路。如做得穿窬底事，如何令人不羞恶！偶遇一人衣冠而揖我，我便亦揖他，如何不恭敬！事有是非，必辨别其是非。试看是甚么去感得他何处，一般出来。

孟子论「乍见孺子将入于井，怵惕恻隐」一段，如何说得如此好？只是平平地说去，自是好。而今人做作说一片，只是不如他。又曰：「怵惕、恻隐、羞恶，都是道理自然如此，不是安排。合下制这『仁』字，纔是那伤害底事，便自然恻隐。合下制这『义』字，纔见那不好底事，便自然羞恶。这仁与义，都在那恻隐、羞恶之先。未有那恻隐底事时，已先有那爱底心了；未有那羞恶底事时，已先有那断制裁割底心了。」又曰：「日用应接动静之间，这个道理从这里迸将出去。如个宝塔，那毫光都从四面迸出去。」

或问「满腔子是恻隐之心」。曰：「此身躯壳谓之腔子。而今人满身知痛处可见。」池录作：「疾痛痲痒，举切吾身，何处不有！」

问「满腔子是恻隐之心」。曰：「此身躯壳谓之腔子。能于此身知有痛，便见于应接，方知有个是与不是。」

问：「『满腔子是恻隐之心。』只是此心常存，纔有一分私意，便阙了他一分。」曰：「只是满这个躯壳，都是恻隐之心。纔筑着，便是这个物事出来，大感则大应，小感则小应。恰似大段痛伤固是痛，只如针子略挑些血出，也便痛。故日用所当应接，更无些子间隔。痒痾疾痛，莫不相关。纔是有些子不通，便是被些私意隔了。」

问：「『满腔子是恻隐之心』，或以为京师市语：『食饱时心动。』」吕子约云。曰：「不然，此是为『动』字所拘。腔子，身里也，言满身里皆恻隐之心。心在腔子里，亦如云心只是在身里。」问：「心所发处不一，便说恻隐，如何？」曰：「恻隐之心，浑身皆是，无处不发。如见赤子有恻隐之心，见一蚊子亦岂无此心！」

问：「如何是『满腔子皆恻隐之心』？」曰：「腔，只是此身里虚处。」问：「莫是人生来恻隐之心具足否？」曰：「如今也恁地看。事有个不稳处，便自觉不稳，这便是恻隐之心。林择之尝说：『人七尺之躯，一个针札着便痛。』」问：「吾身固如此，处事物亦然否？」曰：「此心应物不穷。若事事物物常是这个心，便是仁。若有一事不如此，便是这一处不仁了。」问：「本心依旧在否？」曰：「如今未要理会在不在。论著理来，他自是在那里。只是这一处不恁地，便是这一处不在了。如『率土之滨，莫非王臣』。忽然有一乡人自不服化，称王称伯，便是这一处无君，君也只在那里，然而他靠不得。不可道是天理只在那里，自家这私欲放行不妨。王信伯在馆中，范伯达问：『人须是天下物物皆归吾仁？』王指窗棂问范曰：『此窗还归仁否？』范默然。某见之，当答曰：『此窗不归仁，何故不打坏了？』如人处事，但个个处得是，便是事事归仁。且如窗也要糊得在那里教好，不成没巴鼻打坏了！」问：「『仁者以万物为一体』，如事至物来，皆有以处之。如事物未至，不可得而体者，如何？」曰：「只是不在这里。然此理也在这里，若来时，便以此处之。」

问：「『满腔子是恻隐之心』，如何是满腔子？」曰：「满腔子，是只在这躯壳里，『腔子』乃洛中俗语。」又问：「恻隐之心，固是人心之懿，因物感而发见处。前辈令以此操而存之，充而达之。不知如何要常存得此心？」曰：「此心因物方感得出来，如何强要寻讨出？此心常存在这里，只是因感时识得此体。平时敬以存之，久久会熟。善端发处，益见得分晓，则存养之功益有所施矣。」又问：「要恻隐之心常存，莫只是要得此心常有发生意否？」曰：「四端中，羞恶、辞让、是非亦因事而发尔。此心未当起羞恶之时，而强

要憎恶那人，便不可。如恻隐，亦因有感而始见，欲强安排教如此，也不得。如天之四时，亦因发见处见得。欲于冬时要寻讨个春出来，不知如何寻。到那阳气发生万物处，方见得是春耳。学者但要识得此心，存主在敬，四端渐会扩充矣。」

「满腔子是恻隐之心」。不特是恻隐之心，满腔子是羞恶之心，满腔子是辞逊之心，满腔子是是非之心。弥满充实，都无空缺处。「满腔子是恻隐之心」，如将刀割着固是痛，若将针扎着也痛，如烂打一顿，固是痛，便轻掐一下，也痛，此类可见。

「『满腔子是恻隐之心』，腔子，犹言●郭，此是方言，指盈于人身而言。」因论「方言难晓，如横渠语录是吕与叔诸公随日编者，多陕西方言，全有不可晓者。」

恻隐之心，头尾都是恻隐。三者则头是恻隐，尾是羞恶、辞逊、是非。若不是恻隐，则三者都是死物。盖恻隐是个头子，羞恶、辞逊、是非便从这里发来。

既仁矣，合恻隐则恻隐，合羞恶则羞恶。

不成只管恻隐，须有断制。

恻隐羞恶，也有中节、不中若不当恻隐而恻隐，不当羞恶而羞恶，便是不中

仁义礼智，性也，且言有此理。至恻隐、羞恶、辞逊、是非，始谓之心。

恻隐、羞恶、辞让、是非，情也。仁义礼智，性也。心，统情性者也。端，绪也。因情之发露，而后性之本然者可得而见。

四端本诸人心，皆因所寓而后发见。

王丈说：「孟子『恻隐之心』一段，论心不论性。」曰：「心性只是一个物事，离不得。孟子说四端处最好看。恻隐是情，恻隐之心是心，仁是性，三者相因。横渠云『心统性情』，此说极好。」

王德修解四端，谓和靖言：「此只言心，不言性。如『操则存，舍则亡，出入无时，莫知其乡』，亦只是言心。」曰：「固是言心。毕竟那仁义礼智是

甚物？仁义礼智是性，端便是情。纔说一个『心』字，便是着性情。果判然是二截如何？」此处疑有阙误。德修曰：「固是『心统性情』，孟子于此只是说心。」

问：「『四端』之『端』，集解以为端绪。向见季通说『端乃尾』，如何？」曰：「以体、用言之，有体而后有用，故端亦可谓之尾。若以始终言之，则四端是始发处，故亦可以端绪言之。二说各有所指，自不相碍也。」

「四端未是尽，所以只谓之端。然四端八个字，每字是一意：恻，是恻然有此念起；隐，是恻之后隐痛，比恻是深；羞者，羞己之非；恶者，恶人之恶；辞者，辞己之物；让者，让与他人；是、非自是两样分明。但仁是总名。若说仁义，便如阴阳；若说四端，便如四时；若分四端八字，便如八」又曰：「天地只是一气，便自分阴阳，缘有阴阳二气相感，化生万物，故事物未尝无对。天便对地，生便对死，语默动静皆然，以其种如此故也。所以四端只举仁义言，亦如阴阳。故曰：『立天之道，曰阴与阳；立人之道，曰仁与义。』」

四端皆是自人心发出。恻隐本是说爱，爱则是说仁。如见孺子将入井而救之，此心只是爱这孺子。恻隐元在这心里面，被外面事触起。羞恶、辞逊、是非亦然。格物便是从此四者推将去，要见里面是甚底物事。赐。

仁言恻隐之端，如水之动处。盖水平静而流，则不见其动。流到滩石之地，有以触之，则其势必动，动则有可见之端。如仁之体存之于心，若爱亲敬兄，皆是此心本然，初无可见。及其发而接物，有所感动，此心恻然，所以可见，如怵惕于孺子入井之类是也。卓。

或问「四端」。曰：「看道理也有两般，看得细时，却见得义理精处；看得粗时，却且见得大概处。四端未见精细时，且见得恻隐便是仁，不恻隐而残忍便是不仁；羞恶便是义，贪利无廉耻便是不义；辞逊便是礼，攘夺便是非礼；是非便是智，大段无知颠倒错谬，便是不智。若见得细时，虽有恻隐之心，而意在于内交、要誉，亦是不仁了。然孟子之意，本初不如此，只是言此四端皆是心中本有之物，随触而发。方孺子将入于井之时，而怵惕恻隐之心便形于外，初无许多涯涘。」

「恻隐、羞恶，是仁义之端。恻隐自是情，仁自是性，性即是这道理。仁本难说，中间却是爱之理，发出来方有恻隐；义却是羞恶之理，发出来方有羞恶；礼却是辞逊之理，发出来方有辞逊；智却是是非之理，发出来方有是非。仁义礼智，是未发底道理，恻隐、羞恶、辞逊、是非，是已发底端倪。如桃仁、杏仁是仁，到得萌芽，却是恻隐。」又曰：「分别得界限了，更须日用常

自体认，看仁义礼智意思是如何。」又曰：「如今因孟子所说恻隐之端，可以识得仁意思；因说羞恶之端，可以识得义意思；因说恭敬之端，可以识得礼意思；因说是非之端，可以识得智意思。缘是仁义礼智本体自无形影，要捉摸不着，一作「得」。只得将他发动处看，却自见得。恰如有这般儿子，便知得是这样母。程子云『以其恻隐，知其有仁』，此八字说得最亲切分明。也不道恻隐便是仁，又不道掉了恻隐，别取一个物事说仁。譬如草木之萌芽，可以因萌芽知得他下面有根。也不道萌芽便是根，又不道掉了萌芽别取一个根。」又曰：「孟子说性，不曾说着性，只说『乃若其情，则可以善』。看得情善，则性之善可知。」又曰：「恻隐羞恶，多是因逆其理而见。惟有所可伤，这里恻隐之端便动；惟有所可恶，这里羞恶之端便动。若是事亲从兄，又是自然顺处见之。」又曰：「人须扩而充之。人谁无恻隐，只是不能常如此。能常如此，便似孟子说『火之始然，泉之始达，苟能充之，足以保四海』。若不能常如此，恰似火相似，自去打灭了；水相似，自去淤塞了；如草木之萌芽相似，自去踏折了，便死了，更无生意。」又曰：「孟子云：『仁义礼智根于心。』『心统性情』，故说心亦得。」

问喜怒哀乐未发、已发之别。曰：「未发时无形影可见，但于已发时照见。谓如见孺子入井，而有忧惕恻隐之心，便照见得仁在里面；见穿窬之类，而有羞恶之心，便照见得义在里面。盖这恻隐之心属仁，必有这仁在里面，故发出来做恻隐之心；羞恶之心属义，必有这义在里面，故发出来做羞恶之心。譬如目属肝，耳属肾。若视不明，听不聪，必是肝肾有病；若视之明，听之聪，必是肝肾之气无亏，方能如此。然而仁未有恻隐之心，只是个爱底心；义未有羞恶之心，只是个断制底心。惟是先有这物事在里面，但随所感触，便自是发出来。故见孺子入井，便是恻隐之心；见穿窬之类，便有羞恶之心；见尊长之属，便有恭敬之心；见得是，便有是之心；见得非，便有非之心，从那缝罅里迸将出来，恰似宝塔里面四面毫光放出来。」又云：「孟子此一章，其初只是匹自闲容易说出来。然说得来连那本末内外，体用精粗，都包在里面，无些欠阙处。如孔子许多门弟，都不曾恁地说得分晓。想是曾子子思后来讲来讲去讲得精，所以孟子说得来恁地。若子思亦只说得个大体分晓而已。」

问：「前面专说不忍之心，后面兼说四端，亦是仁包四者否？」曰：「然。」

问：「恻隐之心，如何包得四端？」曰：「恻隐便是初动时，羞恶、是非、恭敬，亦须是这个先动一动了，方会恁地只于动处便见。譬如四时，若不是有春生之气，夏来长个甚么？秋时又把甚收？冬时又把甚藏？」

恻隐是个脑子，羞恶、辞逊、是非须从这里发来。若非恻隐，三者俱是死物了。恻隐之心，通贯此三者。赐。

因说仁义礼智之别，曰：「譬如一个物，自然有四界，而仁则又周贯其中。以四端言之，其间又自有小界限，各各是两件事。恻是恻然发动处，隐是渐渐及着隐痛处，羞是羞己之非，恶是恶人之恶，辞是辞之于己，逊是逊之于人，是、非固是两端。」

问：「四端之根于心，觉得一者纔动，三者亦自次第而见。」曰：「这四个界限自分明，然亦有随事相连而见者：如事亲孝是爱之理；才孝，便能敬兄，便是义。」问：「有节文便是礼，知其所以然便是智。」曰：「然。」问：「据看来多是相连而至者：如恻隐于所伤，便恶于其所以伤，这是仁带义意思；恶于其所以伤，便须惜其本来之未尝伤，这是义带仁意思。」曰：「也是如此。尝思之：孟子发明四端，乃孔子所未发。人只道孟子有辟杨墨之功，殊不知他就人心上发明大功如此。看来此说那时若行，杨墨亦不攻而自退。辟杨墨，是扞边境之功；发明四端，是安社稷之功。若常体认得来，所谓活泼泼地，真个是活泼泼地！」

「伊川常说：『如今人说，力行是浅近事，惟知为上，知最为要紧。』中庸说『知仁勇』，把知做擗初头说，可见知是要紧。」贺孙问：「孟子四端，何为以知为后？」曰：「孟子只循环说。智本来是藏仁义礼，惟是知恁地了，方恁地，是仁礼义都藏在智里面。如元亨利贞，贞是智，贞却藏元亨利意思在里面。如春夏秋冬，冬是智，冬却藏春生、夏长、秋成意思在里面。且如冬伏藏，都似不见，到一阳初动，这生意方从中出，也未发露，十二月也未尽发露。只管养在这里，到春方发生，到夏一齐都长，秋渐成，渐藏，冬依旧都收藏了。只是『大明终始』亦见得，无终安得有始！所以易言『先生以至日闭关，商旅不行，后不省』」

孟子四端处极好思索玩味，只反身而自验其明昧深浅如何。

着意读孟子四端之类切要处，其它论事处，且缓不妨。

仔细看孟子说四端处两段，未发明一段处，意思便与发明底同。又不是安排，须是本源有，方发得出来，着实见得皆是当为底道理。又不是外面事如此。知得果性善，便有宾有主，有轻有重。又要心为主，心把得定，人欲自然没安顿处。孟子言「仁人心也」一段，两句下只说心。

至问：「『凡有四端于我者，知皆扩而充之矣。』莫是知得了，方能扩而充之否？」曰：「『知皆扩而充之』，即是苟能知去扩充，则此道渐渐生长，『如火之始然，泉之始达』。中间『矣』字，文意不断。充，是满其本然之量，却就上有『扩』字，则是方知去推扩，要充满他，所以『如火之始然，泉之始达』。」

问：「『知皆扩而充之矣』，『知』字是重字？还是轻字？」曰：「不能扩充者，正为不知，都只是冷过了。若能知而扩充，其势甚顺，如乘快马、放下水船相似。」

刘居之问：「『知皆扩而充之』章两说『充』字，宽夫未晓。」曰：「上只说『知皆扩而充之』，只说知得了，要推广以充满此心之量；下云『苟能充之，足以保四海』，是能充满此心之量。上带『知皆扩』字说，下就能充满说。推扩而后能充，能充则不必说扩也。」

刘居之问「人皆有不忍人之心」一曰：「『隐之心，仁之端也。』乍见孺子入井，此只是一件事。仁之端，只是仁萌芽处。如羞恶、辞逊、是非，方是义、礼、智之萌芽处。要推广充满得自家本然之量，不特是孺子入井便恁地，其它事皆恁地。如羞恶、辞逊、是非，不特于一件事上恁地，要事事皆然，方是充满谦足，无少欠缺也。『知皆扩而充之矣。』知，方且是知得如此。至说到『苟能充之，足以保四海』，即掉了『扩』字，只说『充』字。盖『知』字与『始然、始达』字相应；『充』字与『保四海』相应。才知得，便自不能已。若火始然，便不可遏；泉才达，便涓涓流而不绝。」

问「知皆扩而充之」。曰：「上面言『扩而充之』，是方知要扩充。到下面『苟能充之』，便掉了个『扩』字。盖『充』字是充满得了，知已到地头相似；『扩』字是方在个路里相似。」

「知皆扩而充之」，南轩把知做重，文势未有此意。「知」字只带「扩充」说。「知皆扩而充之」，与「苟能充之」句相应。上句是方知去充，下句是真能恁地充。

问「知皆扩而充之」。曰：「此处与『于止，知其所止』语意略同。上面在『知』字上，下在『能』字上。既知得，则皆当扩而充之。如恻隐之心是仁，则每事皆当扩而为仁；羞恶之心是义，则每事皆当扩而为义。为礼为知，亦各如此。今有一种人，虽然知得，又道是这个也无妨。而今未能理会得，又且恁地。如知这事做得不是，到人憎，面前也自惶恐，识得可羞，又却不能改。如今人受人之物，既知是不当受，便不受可也；心里又要，却说是我且受

去莫管，这便是不能充。但当于知之之初，便一向从这里充将去，便广大『如火之始然，泉之始达』。始然始达，能有几多。于这里便当扩开放出，使四散流出去，便是能扩。如忧惕孺子入井之心，这一些子能做得甚事。若不能充，今日这些子发了，又过却，明日这些子发了，又过却，都只是闲。若能扩充，于这一事发见，知得这是恻隐之心，是仁；于别底事便当将此心充去，使事事是仁。如不欲害人，这是本心，这是不忍处。若能充之于每事上，有害人之处便不可做，这也是充其恻隐。如齐宣王有爱牛之心，孟子谓『是乃仁术也』。若宣王能充着这心，看甚事不可做！只是面前见这一牛，这心便动，那不曾见底，便不如此了。至于『兴甲兵，危士臣，构怨于诸侯』，这是多少伤害！只为利心一蔽，见得土地之美，却忘了这心。故孟子曰：『不仁哉，梁惠王也！仁者以其所爱及其所不爱；不仁者以其所不爱及其所爱。』且如土地无情之物，自是不当爱，自家不必爱之，爱他作甚。梁惠王其始者爱心一萌，糜烂其民以战，已自不是了；又恐不胜，尽驱所爱子弟以徇之。这是由其不爱之心，反之以至害其所爱处，这又是反着那心处。」

「凡有四端于我者，知皆扩而充之」，只是要扩而充之。而今四端之发，甚有不整齐处。有恻隐处，有合恻隐而不恻隐处；有羞恶处，又有合羞恶而不羞恶处。且如齐宣不忍于一牛，而却不爱百姓。呼尔之食，则知恶而弗受；至于万钟之禄，则不辨礼义而受之。而今则要就这处理会。

人于仁义礼智，恻隐、羞恶、辞逊、是非此四者，须当日夕体究，令分晓精确。此四者皆我所固有，其初发时毫毛如也。及推广将去，充满其量，则广大无穷，故孟子曰：「知皆扩而充之。」且如人有当恻隐而不恻隐，当羞而不羞，当恶而不恶，当辞而不辞，当逊而不逊，是其所非，非其所是者，皆是失其本心。此处皆当体察，必有所以然也。只此便是日用间做工夫处。

人只有个仁义礼智四者，是此身纲纽，其它更无当。于其发处，体验扩充将去。恻隐、羞恶、是非、辞逊，日间时时发动，特人自不能扩充耳。又言，四者时时发动，特有正不正耳。如暴戾愚狠，便是发错了羞恶之心；含糊不分晓，便是发错了是非之心；如一种不逊；便是发错了辞逊之心。日间一正一反，无往而非四端之发。

子武问：「四端须着逐处扩充之？」曰：「固是。纔常常如此推广，少间便自会密，自会阔。到得无间断，少问却自打合作一片去。」

问：「如何扩而充之？」曰：「这事恭敬，那事也恭敬，事事恭敬，方是。」

问：「推四端而行，亦无欠缺。」曰：「无欠缺，只恐交加了：合恻隐底不恻隐，合羞恶底不羞恶，是是非非交加了。四端本是对着，他后流出来，恐不对窠臼子。」问：「不对窠臼子，莫是为私意隔了？」曰：「也是私意，也是不晓。」节又问：「恭敬却无当不当？」曰：「此人不当拜他，自家也去拜他，便不是。」

问「推」字与「充」字。曰：「推，是从这里推将去，如『老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼』，到得此，充则填得来满了。注水相似，推是注下水去，充则注得这一器满了。盖仁义之性，本自充塞天地。若自家不能扩充，则无缘得这个壳子满，只是个空壳子。」又曰：「充是占得这地位满，推是推吐雷反。向前去。」

问：「推四端，无出乎守。」曰：「学者须见得守底是甚底物事。人只是一个心，识得个心，卓然在这里无走作，虽不守，亦自在，学者且恁守将去。」赐。

问「知皆扩而充之，若火之始然」，至「以事父母」。曰：「此心之量，本足以包括天地，兼利万物。只是人自不能充满其量，所以推不去。或能推之于一家，而不能推之于一国；或能推之于一国，而不足以及天下，此皆是未尽其本然之量。须是充满其量，自然足以保四海。」

胡问扩充之义。曰：「扩是张开，充是放满。恻隐之心，不是只见孺子时有，事事都如此。今日就第一件事上推将去，明日又就第二件事上推将去，渐渐放开，自家及国，自国及天下，至足以保四海处，便是充得尽。」问：「扩充亦是尽己、推己否？」曰：「只是扩而充之，那曾有界限处！如手把笔落纸，便自成字，不可道手是一样，字又是一样。孺子人井在彼，恻隐之心在我，只是一个物事，不可道孺子人井是他底，恻隐之心是我底。」

问：「前日承教，令于日用间体认仁义礼知意思。且如朋友皆异乡人，一日会聚，思意便自相亲，这可见得爱之理形见处。同门中或有做不好底事，或有不好底人，便使人恶之，这可见得羞恶之理形见处。每时升堂，尊卑序齿，秩然有序而不乱，这可见得恭敬之理形见处。听先生教诲而能辨别得真是真非，这可见得是非之理形见处。凡此四端，时时体认，不使少有间断，便是所谓扩充之意否？」曰：「如此看得好，这便是寻得路，踏着了。」

问：「体认四端扩充之意，如朋友相亲，充之而无间断，则贫病必相恤，患难必相死，至于仁民爱物莫不皆然，则仁之理得矣。如朋友责善，充之而无间断，则见恶必如恶恶臭，以至于除残去秽，戢暴禁乱，莫不皆然，则义之理

得矣。如尊卑秩序，充之而无间断，则不肯一时安于不正，以至于正天下之大伦，定天下之大分，莫不皆然，则礼之理得矣。如是是非非充之而无间断，则善恶义利公私之别，截然而不可乱，以至于分别忠佞，亲君子，远小人，莫不皆然，则智之理得矣。」曰：「只要常常恁地体认。若常常恁地体认，则日用之间，匝匝都满，密拶拶地。」问：「人心陷溺之久，四端蔽于利欲之私，初用工亦未免间断。」曰：「固是。然义理之心纔胜，则利欲之念便消。且如恻隐之心胜，则残虐之意自消；羞恶之心胜，则贪冒无耻之意自消；恭敬之心胜，则骄惰之意自消；是非之心胜，则含糊苟且顽冥昏谬之意自消。」

杨至之云：「看孟子，见得一个大意，是性之本体，仁义之良心，到战国时，君臣上下都一齐埋没了。孟子所以推明发见之端绪，教人去体认扩充。」曰：「孟子高，他都未有许多意思。今说得一『体认』字，蚤是迟钝了孟子。孟子大段见得敏，见到快，他说话，恰似个狮子跳跃相似。且如他说个恻隐之心，便是仁之端；羞恶之心，便是义之端；只他说在那里底便是。似他说时，见得圣贤大段易做，全无许多等级，所以程子云：『孟子才高，学之无可依据。』」

周季俨云：「在兴化撮学事，因与诸生说得一部孟子。」先生因问：「孟子里面大纲目是如何？」答云：「要得人充扩。恻隐、羞恶、许多固要充扩，如说无欲害人，无穿窬之心，亦要充扩。」先生曰：「人生本来合有许多好底，到得被物遮蔽了，却把不好处做合着做底事。」周云：「看孟子说性，只是道顺底是，纔逆便不是。」曰：「止缘今人做不好事却顺。」因问：「孟子以下诸人言性，谁说得庶几？」周云：「似乎荀子以为恶，却索性。只荀子有意于救世，故为此说。」先生久之曰：「韩公之意，人多看不出。他初便说：『所以为性者五，曰仁义礼智信；所以为情者七，曰喜怒哀惧爱恶欲。』下方说『三品』。看其初语，岂不知得性善？他只欠数字，便说得出。」黄嵩老云：「韩子欠说一个气稟不同。」曰：「然。他道仁义礼知信，自是了。只说到『三品』，不知是气稟使然，所以说得不尽。」贺孙因云：「自孟子说，已是欠了下意，所以费无限言语。」先生即举程子之言：「论性不论气，不备；论气不论性，不明。」若如说『性恶』，『性善恶混』，都只说得如孟子韩子之言，便是不论气，所以不全。」

或问：「性中只有四端，信是如何？」曰：「且如恻隐羞恶，实是恻隐羞恶，便信在其中。」

问：「四端不言信，周子谓『五性动而善恶分』。如信之未发时如何，已发时如何？」曰：「如恻隐真个恻隐，羞恶真个羞恶，此便是信。」曰：「此却是已发时，方有这信。」曰：「其中真个有此理。」赐。

问：「四端不言信，如何？」曰：「公泼了碗中饭，却去碗背拾！」

问：「四端便是明德？」曰：「此是大者。」节问：「『明明德』，只是扩充得他去？」曰：「不昏着他。」

「四端是理之发，七情是气之发。」问：「看得来如喜怒爱恶欲，却似近仁义。」曰：「固有相似处。」

或问：「孟子言四端处有二，大抵皆以心为言。明道却云：『恻隐之类，皆情也。』伊川亦云：『人性所以善者，于四端之情可见。』一以四端属诸心，一以四端属诸情，何也？」曰：「心，包情性者也，自其动者言之，虽谓之情亦可也。」集义。

黄景申嵩老问：「仁兼四端意思，理会不透。」曰：「谢上蔡见明道先生，举史文成诵，明道谓其『玩物丧志』。上蔡汗流浹背，面发赤色，明道云：『此便见得恻隐之心。』公且道上蔡闻得过失，恁地惭皇，自是羞恶之心，如何却说道『见得恻隐之心』？公试思。」久之，先生曰：「惟是有恻隐之心，方会动；若无恻隐之心，却不会动。惟是先动了，方始有羞恶，方始有恭敬，方始有是非。动处便是恻隐。若不会动，却不成人。若不从动处发出，所谓羞恶者非羞恶，所谓恭敬者非恭敬，所谓是非者非是非。天地生生之理，这些动意未尝止息，看如何枯亡，亦未尝尽消灭，自是有时而动，学者只怕间断了。」

问：「何谓恻隐？」曰：「恻，恻然也；隐，痛也。」又问：「明道先生以上蔡面赤为恻隐之心，何也？」曰：「指其动处而言之，只是羞恶之心。然恻隐之心必须动，则方有羞恶之心。如肃然恭敬，其中必动。羞恶、恭敬、是非之心，皆自仁中出。故仁，专言则包四者，是个带子。无仁则麻痹死了，安有羞恶恭敬是非之心！仁则有知觉，痒则觉得痒，痛则觉得痛，痒痛虽不同，其觉则一也。」又问：「若指动言仁，则近禅。」曰：「这个如何占得断！是天下公共底。释氏也窥见些子，只是他只知得这个，合恻隐底不恻隐，合羞恶底不羞恶，合恭敬底不恭敬。」又问：「他却无恻隐、羞恶、恭敬、是非？」曰：「然。」

仁言恻隐之端，程云：「端如水之动处。」盖水平静则不见其动流。爱亲敬兄，皆是此心本然，初无可见。及其发而接物，有所感动，此心恻然，所以可见，如忧惕于孺子入井之类是也。卓。按集义不见程说。

四端，伊川云：「圣人无端，故不见其心。」今按：遗书中止云：「复非天地心，复则见天地心。圣人无复，故未尝见其心。今云『无端』，义亦不通，恐误。」

龟山答人问赤子入井，令求所以然一段，好。

矢人岂不仁于函人章

问：「『仁，天之尊爵。』先生解曰：『仁者，天地生物之心，得之最先。』如何是得之最先？」曰：「人得那生底道理，所谓『心，生道』也。有是心，斯具是形以生也。」

「仁者如射」，但那发时毫厘不可差！

子路人告以有过则喜章

「禹闻善言则拜」，犹着意做。舜与人同，是自然气象。圣人之拜，固出于诚意。然拜是容貌间，未见得行不行。若舜，则真见于行事处，己未善，则舍己之未善而从人之善；人有善，则取人之善而为己之善。人乐于见取，便是许助他为善也。

问：「『是与人为善』，当其取人之际，莫未有助之之意否？」曰：「然。」曰：「三者本意，似只是取人，但有浅深。而『与人为善』，乃是孟子再迭一意以发明之否？」曰：「然。」

大舜「乐取诸人以为善」，是成己之善，是与人为善，也是着人之善。

「与人为善」，盖舜不私己，如人为此善一般。

伯夷非其君不事章

问「进不隐贤，必以其道」。曰：「『不隐贤』，谓不隐避其贤，如己当廉，却以利自污；己当勇，却以怯自处之类，乃是隐贤，是枉道也。」又问：「所以不解作蔽贤，谓其下文云『必以其道』。若作不蔽贤说，则下文不同矣。」曰：「然。」

至问：「集注云：『「进不隐贤」，不枉道也。』似少字。」曰：「『进不隐贤』，便是『必以其道』。人有所见，不肯尽发出，尚有所藏，便是枉道。」至云：「寻常看此二句，只云进虽不敢自隐其贤，凡有所蕴，皆乐于发用，然而却不妄进，二句做两意看。」曰：「恁地看也得。」

伯夷「不屑就已」，注云：「屑，洁也。洁，犹美也。苟以其辞命礼意之美而就之，是切切于是也。」然伯夷「虽有善其辞命而至者」，亦不肯就，而况不道而无礼者，固速去之矣。世之所谓清者，不就恶人耳；若善辞令而来者，固有时而就之。惟伯夷不然，此其所以为圣之清也。柳下惠不屑之意亦然。夷隘，惠不恭，不必言效之而不至者，其弊乃如此。只二子所为，已有此弊矣。

「不屑去」，说文说「屑」字云：「动作切切也。」只是不汲汲于就，不汲汲于去。「屑」字却是重。必大录云：「不以就为重，而切切急于就；不以去为重，而切切急于去。」

问：「『伯夷隘，柳下惠不恭』，莫是后来之弊至此否？」曰：「伯夷自是有隘处，柳下惠自是有不恭处。且如『虽袒裻裸裎于我侧』，分明是不将人做人看了！」

问：「『柳下惠不恭』，是待人不恭否？」曰：「是他玩世，不把人做人看，如『袒裻裸裎于我侧』，是已。邵尧夫正是这意思，如皇极经世书成，封做一卷，题云：『文字上呈尧夫。』」

或问：「明道云：『此非瑕疵夷惠之语，言其弊必至于此。』今观伯夷与恶人处，『如以朝衣朝冠坐于涂炭』，则伯夷果似隘者。柳下惠『虽袒裻裸裎于我侧，尔焉能浼我哉』！柳下惠果似不恭者，岂得谓其弊必至于此哉？」曰：「伯夷既清，必有隘处；柳下惠既和，必有不恭处。道理自是如此。孟子恐后人以隘为清，以不恭为和，故曰：『隘与不恭，君子不由也。』」

孟子四

公孙丑下

天时不如地利章

「孤虚」，以方位言，如俗言向某方利，某方不利之类。「王相」，指日时。集说。

孟子将朝王章

问：「『孟子将朝王』，齐王托疾召孟子，孟子亦辞以疾，莫是以齐王不合托疾否？」曰：「未论齐王托疾。看孟子意，只说他不合来召。盖在他国时，诸侯无越境之礼，只因以币来聘，故贤者受其币而往见之，所谓答礼行义是也。如见梁惠王，也是惠王先来聘之。既至其国，或为宾师，有事则王自来见，或自往见王，但召之则不可。召之，则有自尊之意，故不往见也。答陈代：『如不待其招而往，何哉？』此以在他国而言；答万章：『天子不召师，而况诸侯乎！』此以在其国而言。」

或问「孟子将朝王」一段。曰：「贤者在异国，诸侯可以使币聘之。若既在本国，贤者可以自去相见，诸侯却不当去召他了。盖异国则诸侯不能亲往，故可以聘。在国，则君自当去相见，又岂可以召哉！要见孟子出处之义，更兼陈代与公孙丑问不见诸侯处，及天子不召师，并之齐不见平陆事一道看，方见得孟子自有方法在。」问：「孟子不去，亦兼恶其托疾不真实否？」曰：「观其终篇，不如此说。」又问：「平陆大夫既以币交得不是，何故又受他底？」曰：「又恐他忽地自来。」

「夫岂不义而曾子言之」！文势似「使管子而愚人也，则可」。若是义理不是，则曾子岂肯恁地说！

孟子之平陆章

「『王之为都』。左传：『邑有先君之庙曰「都」。』看得来古之王者尝为都处，便自有庙。贺孙录云：「古人之庙不迁。」如太王庙在岐，文王庙在丰。武王祭太王则于岐，祭文王则于丰。贺孙云：「镐京却无二王之庙。」

『王朝步自周，至于丰』，是自镐至丰，以告文王庙也。又如晋献公使申生祭于曲沃。武公虽自曲沃入晋，而其先君之庙则仍在曲沃而不徙也。又如鲁祖文王，郑祖厉王，则诸侯祖天子矣；三桓祖桓公，则大夫祖诸侯矣。故礼运曰：『诸侯不得祖天子，大夫不得祖诸侯。公庙之设私家，非礼也，自三桓始也。』是三桓各立桓公庙于其邑也。」又问：「汉原庙如何？」曰：「原，再也，如『原蚕』之『原』。谓既有庙，而再立一庙，如本朝既有太庙，又有景灵宫。」又问：「此于礼当否？」曰：「非礼也。贺孙云：「问郡国有原庙否？」曰：「行幸处有之，然皆非礼也。」然以洛邑有文武庙言之，则似周亦有两庙。」又问：「原庙之制如何？」曰：「史记『月出衣冠游之所』，贺孙云：「汉之原庙，是藏衣冠之所。」谓藏高帝之衣冠于其中，月一取其衣冠，出游于国中也。古之庙制，前庙后寝，寝所以藏亡者之衣冠。故周礼：『守祧，掌守先王、先公之庙祧，其遗衣服藏焉。』至汉时却移寝于陵，所谓『陵寝』，故明帝于原陵见太后镜奩中物而悲哀。蔡邕因谓：『上陵亦古礼，明帝犹有古之余意。』然此等议论，皆是他讲学不明之故，他只是偶见明帝之事，故为是说。然何不使人君移此意于宗庙中耶？」又曰：「『王之为都』，又恐是周礼所谓『都鄙』之『都』。周礼：『四县为都。』」录同

孟子为卿于齐章

问：「孟子宾师之礼如何？」曰：「当时有所谓客卿者是也。大概尊礼之，而不居职任事，召之则不往，又却为使出吊于滕。」

沈同以其私问章

孟子答沈同伐燕一章，诚为未尽。「何以异于是」之下，合更说是吊民伐罪、不行残虐之主方可以伐之，如此乃善。又孟子居齐许久，伐燕之事，必亲见之，齐王乃无一语谋于孟子，而孟子亦无一语谏之，何也？想得孟子亦必以伐之为是，但不意齐师之暴虐耳。不然，齐有一大事如此，而齐王不相谋，孟子岂可便居齐耶！史记云：「邹人孟轲劝齐伐燕云：『此汤武之举也。』」想承此误，然亦有不可晓者。

「劝齐伐燕如何？」曰：「孟子言伐燕处有四，须合而观之。燕之父子君臣如此，固有可伐之理。然孟子不曾教齐不伐，亦不曾教齐必伐，但曰：『为天吏，则可以伐之。』又曰『若杀其父兄，系累其子弟』，则非孟子意也。」

燕人畔章

安卿问：「周公诛管蔡，自公义言之，其心固正大直截；自私恩言之，其情终有自不满处。所以孟子谓：『周公之过，不亦宜乎！』」曰：「是。但他岂得已哉！莫到恁地较好。看周公当初做这一事，也大段疏脱，他也看那兄弟不本是怕武庚叛，故遣管蔡霍叔去监他，为其至亲可恃，不知他反去与武庚同作一党。不知如何纣出得个儿子也恁地狡猾！想见他当时日夜去炒那管叔说道：『周公是你弟，今却欲篡为天子；汝是兄，今却只恁地！』管叔被他炒得心热，他性又急，所以便发出这件事来。」尧卿问：「是时可调护莫杀否？」曰：「他已叛，只得杀，如何调护得！蔡叔霍叔性较慢，罪较轻，所以只囚于郭邻，降为庶人。想见当时被管叔做出这事来，骚动许多百姓，想见也怕人。『鸛鷖鸛鷖，既取我子，毋毁我室！』当时也是被他害得猛。如常棣一诗是后来制礼作乐时作。这是先被他害，所以当天下平定后，更作此诗，故其辞独哀切，不似诸诗和平。」义刚曰：「周公也岂不知管叔狡猾？但当时于义不得不封他。」曰：「看来不是狡猾，只是呆子。」

孟子去齐章

陈希真问：「孟子去齐处，集注引李氏说『忧则违之』，而荷蕢所以为果，如何？」曰：「孟子与荷蕢皆是『忧则违之』。但荷蕢果于去，不若孟子『迟迟吾行』。盖得时行道者，圣人之本心；不遇而去者，圣人之不得已。此与孔子去鲁之心同。盖圣贤忧世济时之心，诚非若荷蕢之果于去也。」

孟子去齐居休章

沙随谓：「『继而有师命』，乃师友之『师』，非师旅也。正齐王欲『授孟子室，养弟子以万钟，使诸大夫国人皆有所矜式』时事。」先生曰：「旧已

有此说。但欲授孟子室，乃孟子辞去时事。所谓『于崇吾得见王』，则初见齐王时事。以此考之，则师旅为当。」

朱子语类卷第五十五

孟子五

滕文公上

滕文公为世子章

「孟子道性善，言必称尧舜」，须看因何理会个性善作甚底？赐。

性善，故人皆可为尧舜。「必称尧舜」者，所以验性善之实。

孔子罕言性。孟子见滕文公便道性善，必称尧舜，恰似孟子告人躐等相似。然他亦欲人先知得一个本原，则为善必力，去恶必勇。今于义理须是见得了，自然循理，有不得不然。若说我要做好事，所谓这些意，能得几时子！

刘栋问：「人未能便至尧舜，而孟子言必称之，何也？」曰：「『道性善』与『称尧舜』，二句正相表里。盖人之所以不至于尧舜者，是他力量不至，固无可奈何。然人须当以尧舜为法，如射者之于的，箭箭皆欲其中。其不中者，其技艺未精也。人到得尧舜地位，方做得一个人，无所欠缺，然也只是本分事，这便是『止于至善』。」

问：「孟子言性，何必于其已发处言之？」曰：「未发是性，已发是善。」

「孟子道性善」，其发于外也，必善无恶。恶，非性也；性，不恶矣。

问：「『孟子道性善』，不曾说气禀。」曰：「是孟子不曾思量到这里，但说本性善，失却这一」问：「气禀是偶然否？」曰：「是偶然相值着，非是有安排等待。」问：「天生聪明，又似不偶然。」曰：「便是先来说主宰底一般。忽生得个人恁地，便是要他出来作君、作师。书中多说『聪明』，盖一个

说白，一个说黑，若不是聪明底，如何遏伏得他众人？所以中庸亦云：『惟天下至圣，为能聪明睿知足以有临。』且莫说圣贤，只如汉高祖光武唐宪宗武宗，他更自了得。某尝说，韩退之可怜。宪宗也自知他，只因佛骨一事忤意，未一年而宪宗死，亦便休了，盖只有宪宗会用得他。」池录作：「宪宗也会用人。」或曰：「用李绛亦如此。」曰：「宪宗初年许多伎俩，是李绛教他，绛本传说得详。然绛自有一书，名论事记，记得更详，如李德裕献替录之类。」

李仲实问：「注云：『惟尧舜为能无物欲之蔽，而充其性。』人盖有恬于嗜欲而不能充其性者，何故？」曰：「不蔽于彼，则蔽于此；不蔽于此，则蔽于彼，毕竟须有蔽处。物欲亦有多少般。如白日，须是云遮，方不见；若无云，岂应不见耶！此等处，紧要在『性』字上，今且合思量如何是性？在我为何物？反求吾心，有蔽无蔽？能充不能充？不必论尧如何，舜又如何，如此方是读书。」

或问：「『孟子道性善』章，看来孟子言赤子将入井，有怵惕惻隐之心，此只就情上见，亦只说得时暂发见处。如言『孩提之童，无不亲其亲』，亦只是就情上说得他人事，初无预于己。若要看得自己日用工夫，惟程子所谓：『天下之理，原其所自，未有不善。嘉怒哀乐未发，何尝不善。发而中节，即无往而不善；发不中节，然后不善。』此语最为亲切。学者知此，当于喜怒哀乐未发，加持敬工夫；于喜怒哀乐已发，加省察工夫，方为切己。」曰：「不消分这个是亲切，那个是不亲切，如此则成两截了。盖是四者未发时，那怵惕惻隐与孩提爱亲之心，皆在里面了。少间发出来，即是未发底物事。静也只是这物事，动也只是这物事。如孟子所说，正要人于发动处见得是这物事。盖静中有动者存，动中有静者存。人但要动中见得静，静中见得动。若说动时见得是一般物事，静时又见得别是一般物事；静时见得是这般物事，动时又见得不是这般物事，没这说话。盖动时见得是这物事，即是静时所养底物事。静时若存守得这物事，则日用流行即是这物事。而今学者且要识得动静只是一个物事。」

性图。

恶。恶不可谓从善中直下来，只是不能善，则偏于一边，为恶。

性善。性无不善。善。发而中节，无往不善。

孟子初见滕世子，想是见其资质好，遂即其本原一切为他后迪了。世子若是负荷得时，便只是如此了。及其复见孟子，孟子见其领略未得，更不说了。只是发他志，但得于此勉之，亦可以至彼。若更说，便漏逗了。当时后迪之言想见甚好，惜其不全记，不得一观！」

问集注云云。曰：「大概是如此。孟子七篇论性处，只此一处，已说得尽。须是日日认一过，只是要熟。」又曰：「程子说才，与孟子说才自不同，然不相妨。须是子细看，始得。」

问：「三子之事，成[间见]则若参较彼己，颜子则知圣人学之必可至，公明仪则笃信好学者也。三者虽有浅深，要之皆是尚志。」曰：「也略有个浅深。恁地看文字，且须看他大意。」又曰：「大抵看文字，不恁地子细分别出来，又却鹘突；到恁地细碎分别得出来，不曾看得大节目处，又只是在落草处寻。」道夫曰：「这般紧要节目，其初在『道性善』，其中在『夫道一而已矣』，其终在『若药不瞑眩，厥疾弗瘳』。」曰：「然。」

符舜功问：「滕世子从孟子言，何故后来不济事？」曰：「亦是信不笃。如自楚反，复问孟子，孟子已知之，曰：『世子疑吾言乎？』则是知性不的。他当时地步狭，本难做；又识见卑，未尝立定得志。且如许行之术至浅下，且延之，举此可见。」

或问：「孟子初教滕文公如此，似好。后来只恁休了，是如何？」曰：「滕，国小，绝长补短，止五十里，不过如今一乡。然孟子与他说时，也只说『犹可以为善国』而已。终不成以所告齐梁之君者告之。兼又不多时，便为宋所灭。」因言：「程先生说：『孔子为乘田则为乘田，为委吏则为委吏，为司寇则为司寇，无不可者。至孟子，则必得宾师之位，方能行道，此便是他能大而不能小处。惟圣人则无不遍，大小方圆，无所不可。』」又曰：「如孟子说：『诸侯之礼，吾未之学也。』此亦是讲学之有阙。盖他心量不及圣人之大，故于天下事有包括不尽处。天下道理尽无穷，人要去做，又做不办；极力做得一两件，又困了。唯是圣人，便事事穷到彻底，包括净尽，无有或遗。」正淳曰：「如夏商之礼，孔子皆能言之，却是当时杞宋之国文献不足，不足取以证圣人之言耳。至孟子，则曰『吾未之学也』而已，『尝闻其略也』而已。」

滕定公薨章

今欲处世事于陵夷之后，乃一向讨论典故，亦果何益！孟子于滕文公乃云：「诸侯之礼，吾未之学。」便说与「齐疏之服，[食干]粥之食」，哭泣尽哀，大纲先正了。

古宗法，如周公兄弟之为诸侯者，则皆以鲁国为宗。至战国时，滕犹称鲁为「宗国」也。

滕文公问为国章

因说今日田赋利害，曰：「某尝疑孟子所谓『夏后氏五十而贡，殷人七十而助，周人百亩而彻』，恐不解如此。先王疆理天下之初，做许多畎沟洫之类，大段费人力了。若自五十而增为七十，自七十而增为百亩，则田间许多疆理，都合更改，恐无是理。孟子当时未必亲见，只是传闻如此，恐亦难尽信也。」

孟子说「夏后氏五十而贡，商人七十而助，周人百亩而彻」，恐亦难如此移改。礼记正义引刘氏皇氏之说，正是呆人说话。盖田地一方，沟洫庐舍，成之亦难。自五十里而改为七十里，既是七十里，却改为百里，便都着那趲动，此扰乱之道。如此则非三代田制，乃王莽之制矣！

孟子说贡、助、彻，亦有可疑者。若夏后氏既定「五十而贡」之制，不成商周再分其田，递相增补，岂不大扰！圣人举事，恐不如此。如王莽之封国，割某地属某国，至于淮阳太守无民可治，来归京师，此尤可笑！正义引刘氏皇氏熊氏说，皆是臆度，迂僻之甚！

孟子说制度，皆举其纲而已。如田之十一，丧之「自天子达」之类。

「世禄，是食公田之人。」问：「邻长、比长之属有禄否？」曰：「恐未必有。」问：「士者之学如何？」曰：「亦农隙而学。」「孰与教之？」曰：「乡池录作「卿」。大夫有德行而致其仕者，俾教之。」

「孟子只把『雨我公田』证周亦有公田，读书亦不须究尽细微。」因论「永嘉之学，于制度名物上致详。」

问：「滕文公为善，如何行王道不得，只可为后法？」曰：「他当时大故展拓不去，只有五十里，如何做得事？看得来渠国亦不甚久便亡。」问：「所谓『小国七年』者，非是封建小国，恐是燕韩之类。」曰：「然。」

「『请野九一而助，国中什一使自赋』，如古注之说如何？」曰：「若将周礼一一求合其说，亦难。此二句，大率有周礼制度。野，谓甸、稍、县、都，行九一法。国中什一，以在王城，丰凶易察。」

或问「请野九一而助，国中什一使自赋」。曰：「国中行乡、遂之法，如『五家为比，五比为闾，四闾为族，五族为党，五党为州』。又如『五人为伍，五伍为两，四两为卒，五卒为旅，五旅为师，五师为军』。皆是五五相连属，所以行不得那九一之法，故只得什一使自赋。如乡、遂却行井牧之法，次第是一家出一人兵。且如『五家为比』，比便有一个长了。井牧之法，次第是三十家方出得士十人，徒十人。井田之法，孟子说『夏五十而贡，殷七十而助，周百亩而彻』，此都是孟子拗处。先是五十，后是七十，又是一百，便是一番打碎一番，想圣人处事必不如是劳扰。又如先儒说封建，古者『公侯百里，伯七十里，子男五十里』。至周公则斥大疆界，始大封侯国：公五百里，侯四百里，伯三百里，子男百里。如此，则是将那小底移动，添封为大国，岂有此理！禹涂山之会，『执玉帛者万国』。当时所谓国者，如今溪、洞之类。如五六十家，或百十家，各立个长，自为一处，都来朝王，想得礼数大段磊苴。后来到夏商衰时，皆相吞并，渐渐大了。至周时只有千八百国，便是万国吞并为千八百国，不及五分之一矣，可见其又大了。周毕竟是因而封之，岂有移去许多小国，却封为大国！然圣人立法，亦自有低昂，不如此截然。谓如封五百里国，这一段四面大山，如太行，却有六百里，不成是又挑出那百里外，加封四百里。这一段却有三百五十里，不成又去别处讨一段子五十里来添，都不如此杀定。盖孟子时去周已七八百年，如今去隋时，既无人记得，又无载籍可考，所以难见得端的。又周封齐鲁之地，是『诛纣伐奄，灭国者五十』，所以封齐鲁之地极如鲁地方千里，如齐东至海，西至河，南至穆陵，北至无棣，是多少广阔！」

问：「圭田，余夫之田，是在公田私田之外否？」曰：「卿受田六十邑，乃当二百四十井，此外又有『圭田五十亩』也。『余夫二十五亩』，乃十六岁以前所受，在一夫百亩之外也。孟子亦只是言大概耳，未必曾见周礼也。」

有为神农之言章

德修解君民并耕，以为「有体无用」。曰：「如何是有体无用？这个连体都不是。」德修曰：「食岂可无？但以君民并耕而食，则不可。不成因君民不可并耕却不耕，耕食自不可无，此是体。以君民并耕则无用。」曰：「『有大人之事，有小人之事』，若是以君民并耕，毕竟体已不是。」

「排淮泗而注之江」。淮自不与江通，大纲如此说去。

问：「『振德』是施惠之意否？」曰：「是。然不是财惠之惠，只是施之以教化，上文匡、直、辅、翼等事是也。彼既自得之，复从而教之。『放勋曰』，『曰』字不当音驿。」

墨者夷之章

「夷子以谓『爱无差等，施由亲始』，似知所先后者，其说如何？」曰：「人多疑其知所先后，而不知此正是夷子错处。人之有爱，本由亲立；推而及物，自有等级。今夷子先以为『爱无差等』，而施之则由亲始，此夷子所以二本矣。夷子但以此解厚葬其亲之言，而不知『爱无差等』之为二本也。」

亚夫问：「『爱无差等，施由亲始』，与『亲亲而仁民，仁民而爱物』相类否？」曰：「既是『爱无差等』，何故又『施由亲始』？这便是有差等。又如『施由亲始』一句，乃是夷之临时撰出来凑孟子意，却不知『爱无差等』一句，已不是了。他所谓『施由亲始』，便是把『爱无差等』之心施之。然把爱人之心推来爱亲，是甚道理！」

问：「爱有差等，此所谓一本，盖亲亲、仁民、爱物具有本末也。所谓『二本』是如何？」曰：「『爱无差等』，何止二本？盖千万本也。」退与彦忠论此。彦忠云：「爱吾亲，又兼爱他人之亲，是二爱并立，故曰『二本』。」

或问「一本」。曰：「事他人之亲，如己之亲，则是两个一样重了，如一本有两根也。」

问：「人只是一父母所生，如木只是一根株。夷子却视他人之亲犹己之亲，如牵彼树根，强合此树根。」曰：「『爱无差等』，便是二本。」至曰：「『命之矣』，『之』字作夷子名看，方成句法。若作虚字看，则不成句法。」曰：「是。」

尹氏曰：「何以有是差等，一本故也，无伪也。」既是一本，其中便自然有许多差等。二本，则二者并立，无差等矣。墨子是也。

滕文公下

陈代曰不见诸侯章

问「枉尺直寻」。曰：「援天下以道。若枉己，便已枉道，则是已失援天下之具矣，更说甚事！自家身既已坏了，如何直人！」

「招虞人以旌，不至将杀之。」刀锯在前而不避，非其气不馁，如何强得！

「诡遇」，是做人不当做底；「行险」，是做人不敢做底。

子路，则「范我驰驱」而不获者也。管仲之功，诡遇而获禽耳。

射者御者都合法度，方中。嬖奚不能正射，王良以诡御就之，故良不贵之。御法而今尚可寻，但是今人寻得，亦无用处，故不肯。侯景反时，士大夫无人会骑，此时御法尚存。今射亦有法，一学时，便要合其法度。若只是胡乱射将来，又学其法不得。某旧学琴，且乱弹，谓待会了，却依法。原来不然，其后遂学不得，知学问安可不谨厥始！

景春曰公孙衍张仪章

敬之问「居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道」。曰：「大概只是无些子偏曲。且如此心廓然，无一毫私意，直与天地同量，这便是『居天下之广居』，便是『居仁』。到得自家立身更无些子不当于理，这便是『立天下之正位』，便是『守礼』。及推而见于事，更无些子不合于义，这便是行天下之大道，便是『由义』。论上两句，则居广居是体，立正位是用；论下两句，则立正位是体，行大道是用。要知能『居天下之广居』，自然能『立天下之正位，行天下之大道』。」

居之问「广居、正位、大道」。曰：「广居，是廓然大公，无私欲之蔽；正位，是所立处都无差过；大道，是事事做得合宜。『居』字是就心上说，择之云：「广居就存心上说。」先生曰：「是。」『立』字是就身上说，『行』字是就施为上说。

居之问「广居、正位、大道」。曰：「广居是不狭隘，以天下为一家，中国为一人，何广如之！正位、大道，只是不僻曲。正位就处身上说，大道就处事上说。」

居者，心之所存；广居，无私意也。才有私意，则一分为二，二分为四，四分为八，只见分小着。立者，身之所处。正位者，当为此官，则为此官，当在此，则在此。行者，事之所由；大道者，非偏旁之径，荆棘之场。人生只是此三事。

「居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道」，唯集义、养气，方到此地位。「富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈」，以浩然之气对着他，便能如此。「彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾义。」「在彼者，皆我之所不为也；在我者，皆古之制也。吾何畏彼哉！」

问：「『居广居，立正位，行大道』，是浩然之气否？」曰：「然。浩然之气须是养，有下工夫处。『居广居』以下，是既有浩然之气，方能如此。」

问：「『居天下之广居』云云，如欲『授孟子室，养弟子以万锺』，孟子若去那里立，便不是正位。」林择之云：「如『不与驩言』之事，亦是正位。」曰：「然。」

公孙丑问不见诸侯章

问：「公孙丑言孟子不见诸侯，何故千里来见梁惠王？」曰：「以史记考之，此是梁惠王招之而其曰『千里而来』者，亦是劳慰之辞尔。孟子出处，必不错了。如平日在诸侯国内，虽不为臣，亦有时去见他。若诸侯来召。则便不去。盖孟子以宾师自处，诸侯有谋则就之。如孟子一日将见王，王不合使人来道：『我本就见，缘有疾，不可以风，不知可以来见否？』孟子才闻此语，便不肯去。」时坐间有杨方县丞者，云：「弟子称其师不见诸侯，必是其师寻常如此。其见梁惠王，亦须有说。但今人不肯便信他说话，只管信后人言语，所以疑得孟子如此。」

孟子之时，时君重士，为士者不得不自重，故必待时君致敬尽礼而后见。自是当时做得个规模如此定了，如史记中列国之君拥篲先迎之类。却非是当世轻士，而孟子有意于矫之以自高也。因说孟子不见诸侯及此。

至云：「看得孟子于辞受取舍进退去就，莫非天理时中之妙，无一毫人欲之私，无一毫过不及之病。如谓『段干木踰垣而避之，泄柳闭门而不纳，是皆已甚，迫斯可以见矣』。『充仲子之操，则蚓而后可』。『谓非其有而取之者盗也，充类至义之尽』。辞曰『闻戒』，『馈赆』，可受则受之，皆无一毫过不及，无一毫私意。」曰：「道理固是恁地。而今有此事到面前，这道理又却那里安顿？」

公都子问好辩章

居之问孟子「岂好辩」章。先生令看大意，曰：「此段最好看。看见诸圣贤遭时之变，各行其道，是这般时节；其所以正救之者，是这般样子，这见得圣贤是甚么样大力量！恰似天地有阙憾处，得圣贤出来补得教周全。补得周全后，过得稍久，又不免有阙，又得圣贤出来补，这见圣贤是甚力量！直有闡辟乾坤之功！」

尧晚年方遭水。尧之水最可疑，禹治之，尤不可晓。胡安定说不可信。掘地注海之事，亦不知如何掘。盖尧甚以为傲，必不是未有江河而然。滔天之水，如何掘以注海？只是不曾见中原如何，此中江河皆有路通，常疑恐只是治黄河费许多力。黄河今由梁山泊入清河楚州。

问：「孔子作春秋，空言无补，乱臣贼子何缘便惧？且何足为春秋之一治？」曰：「非说当时便一治，只是存得个治法，使这道理光明灿烂，有能举而行之，为治不难。当时史书掌于史官，想人不得见，及孔子取而笔削之，而其义大明。孔子亦何尝有意说用某字，使人知劝；用某字，使人知惧；用某字，有甚微词奥义，使人晓不得，足以褒贬荣辱人来？不过如今之史书直书其事，善者恶者了然在目，观之者知所惩劝，故乱臣贼子有所畏惧而不犯耳。近世说春秋者太巧，皆失圣人之意。又立为凡例，加某字，其例为如何；去某字，其例为如何，尽是胡说！」问：「孔子所书辞严义简，若非三传详着事迹，也晓得笔削不得。」曰：「想得孔子作书时，事迹皆在，门人弟子皆晓他圣人笔削之意。三家惧其久而泯没也，始皆笔之于书。流传既久，是以不无讹谬。然孔子已自直书在其中。如云：『夫人姜氏会齐侯于某』，『公与夫人姜

氏会齐侯于某』，『公墓于齐』，『公之丧至自齐』，『夫人孙于齐』，此等显然在目，虽无传亦可晓。且如楚子侵中国，得齐桓公与之做头抵拦，遏住他，使之不得侵。齐桓公死，又得晋文公拦遏住，如横流泛滥，硬做堤防。不然，中国为淪浸必矣。此等义，何难晓？」问读春秋之法。曰：「无它法，只是据经所书之事迹，准折之以先王之道，某是某非，某人是底犹有未是处，不是底又有彼善于此处，自将道理折衷便见。如看史记，秦之所以失如何？汉之所以得如何？楚汉交争，楚何以亡？汉何以兴？其所以为是非得失成败盛衰者何故？只将自家平日讲明底道理去折衷看，便见。看春秋亦如此。只是圣人言语细密，要人子细斟量考索耳。」问：「胡文定春秋解如何？」曰：「说得太深。苏子由教人看左传，不过只是看他事之本末，而以义理折衷去取之耳。」

孟子苦死要与杨墨辩，是如何？与他有甚冤恶，所以辟之如不共戴天之讎？「能言距杨墨者，圣人之徒也。」才说道要距杨墨，便是圣人之徒。如人逐贼，有人见了自不与捉，这便唤做是贼之党。贼是人情之所当恶。若说道贼当捉，当诛，这便是主人边人。若说道贼也可捉，可恕，这只唤做贼边人！

问孟子「好辩」一曰：「当时如纵横刑名之徒，孟子却不管他，盖他只坏得个粗底。若杨墨则害了人心，须着与之辩。」时举谓：「当时人心不正，趋向不一，非孟子力起而辟之，则圣人之道无自而明。是时真个少孟子不得！」曰：「孟子于当时只在私下恁地说，所谓杨墨之徒也未怕他。到后世却因其言而知圣人之道为是，知异端之学为非，乃是孟子有功于后世耳。」

因居之看「好辩」一章，曰：「墨氏『爱无差等』，故视其父如路人。杨氏只理会自己，所谓『修其身而外天下国家』者，故至于无君。要之，杨墨即是逆理，不循理耳。如一株木，顺生向上去，是顺理。今一枝乃逆下生来，是逆理也。如水本润下，今洪水乃横流，是逆理也。禹掘地而注之海，乃顺水性，使之润下而已。暴君『坏宫室以为污池，弃田以为园囿』，民有屋可居，有地可种桑麻，今乃坏而弃之，是逆理也。汤武之举，乃是顺理。如杨墨逆理，无父无君，邪说诬民，仁义充塞，便至于『率兽食人，人相食』。此孟子极力辟之，亦只是顺理而已。」此一段多推本先生意，非全语。

敬之问杨墨。曰：「杨墨只是差了些子，其末流遂至于无父无君。盖杨氏见世间人营营于名利，埋没其身而不自知，故独洁其身以自高，如荷蕢接舆之徒是也。然使人皆如此洁身而自为，则天下事教谁理会？此便是无君也。墨氏见世间人自私自利，不能及人，故欲兼天下之人人而尽爱之。然不知或有一患难，在君亲则当先救，在他人则后救之。若君亲与他人不分先后，则是待君亲犹他人也，便是无父。此二者之所以为禽兽也。孟子之辩，只缘是放过不得。今人见佛老家之说者，或以为其说似胜吾儒之说；或又以为彼虽说得不是，不

用管他。此皆是看他不破，故不能与之辩。若真个见得是害人心，乱吾道，岂容不与之辩！所谓孟子好辩者，非好辩也，自是住不得也。」南升。

问：「墨氏兼爱，何遽至于无父？」曰：「人也只孝得一个父母，那有七手八脚，爱得许多！能养其父无阙，则已难矣。想得他之所以养父母者，粗衣粝食，必不能堪。盖他既欲兼爱，则其爱父母也必疏，其孝也不周至，非无父而何。墨子尚俭恶乐，所以说『里号朝歌，墨子回车』。想得是个淡泊枯槁底人，其事父母也可想见。」又问：「『率兽食人』，亦深其弊而极言之，非真有此事也。」曰：「不然。即它之道，便能如此。杨氏自是个退步爱身，不理睬事底人。墨氏兼爱，又弄得没合杀。使天下恹恹然，必至于大乱而后已，非『率兽食人』而何？如东晋之尚清谈，此便是杨氏之学。杨氏即老庄之道，少间百事废弛，遂启夷狄乱华，其祸岂不惨于洪水猛兽之害！又如梁武帝事佛，至于社稷丘墟，亦其验也。如近世王介甫，其学问高妙，出入于老佛之间，其政事欲与尧舜三代争衡。然所用者尽是小人，聚天下轻薄无赖小人作一处，以至遗祸至今。他初间也何尝有启狄乱华，『率兽食人』之意？只是本原不正，义理不明，其终必至于是耳。」或云：「若论其修身行己，人所不及。」曰：「此亦是他一节好。其它狠厉偏僻，招合小人，皆其资质学问之差。亦安得以一节之好，而盖其大节之恶哉！吁，可畏！可畏！」

问：「墨氏兼爱，疑于仁，此易见。杨氏为我，何以疑于义？」曰：「杨朱看来不似义，他全是老子之学。只是个逍遥物外，仅足其身，不屑世务之人。只是他自要其身界限齐整，不相侵越，微似义耳，然终不似也。」论杨墨及异端类，余见尽心上。

孟子言：「我欲正人心。」盖人心正，然后可以有所为。今人心都不正了，如何可以理会！

朱子语类卷第五十六

孟子六

离娄上

离娄之明章

「『上无道揆』，则『下无法守』。倘『上无道揆』，则下虽有奉法守一官者，亦将不能用而去之矣。『朝不信道，工不信度』。信，如凭信之『信』。此理只要人信得及，自然依那个行，不敢逾越。惟其不信，所以妄作。如胥吏分明知得条法，只是他冒法以为奸，便是不信度也。」因叹曰：「看得道理熟，见世间事才是苟且底，鲜有不害事。虽至小之事，以苟且行之，必亦有害，而况大事乎！只是信不及，所以苟且。凡云且如此作，且如此过去，皆其弊也。凡见人说某人做得事好，做得事无病，这便是循理。若见人说某人做得有害，其中必有病。如今人所以苟且者，只为见理不明，故苟且之心多。若是见得道理熟，自然有所分别，而不肯为恶矣。」

「上无礼，下无学」，此学谓国之俊秀者。前面「工」，是百官守法度者；此「学」字，是责学者之事。惟上无教，下无学，所以不好之人并起而居高位，执进退黜陟之权，尽做出不好事来，则国之丧亡无日矣，所以谓之「贼民」。蠹国害民，非贼而何！然其要只在于「仁者宜在高位」，所谓「一正君而国定」也。

问：「责难之恭，陈善闭邪之敬，何以别？」曰：「大概也一般，只恭意思较阔大，敬意思较细密。如以尧舜三代望其君，不敢谓其不能，便是责难于君，便是恭。陈善闭邪，是就事上说。盖不徒责之以难，凡事有善则陈之，邪则闭之，使其君不陷于恶，便是敬。责难之恭，是尊君之词，先立个大志，以先王之道为可必信，可必行。陈善闭邪是子细着工夫去照管，务引其君于当道。陈善闭邪，便是做那责难底工夫。不特事君为然，为学之道亦如此。大立志向，而细密着工夫。如立志以古圣贤远大自期，便是责难。然圣贤为法于天下，『我犹未免为乡人』，其何以到？须是择其善者而从之，其非者而去之。如日用间，凡一事，须有个是，有个非，去其非便为是，克去己私便复礼。如此，虽未便到圣贤地位，已是入圣贤路了。」

「『责难于君谓之恭』，以尧舜责之，而不敢以中才常主望之，非尊之而何。『陈善闭邪谓之敬』，此是尊君中细密工夫。」问：「人臣固当望君以尧舜。若度其君不足以为善而不之谏，或谓君为中才，可以致小康而不足以致大治，或导之以功利，而不辅之以仁义，此皆是贼其君否？」曰：「然。人臣之道，但当以极等之事望其君。责他十分事，临了只做得二三分；若只责他二三分，少间做不得一分矣。若论才质之优劣，志趣之高下，固有不同。然吾之所以导之者，则不可问其才志之高下优劣，但当以尧舜之道望他。如饭必用吃，衣必用着，脾胃壮者吃得来多，弱者吃得来少，然不可不吃那饭也。人君资质，纵说卑近不足与有为，然不修身得否？不讲学得否？不明德得否？此皆是必用做底。到得随他资质做得出来，自有高下大小，然不可不如此做也。孔子

曰：『敬事而信，节用而爱人，使民以时。』这般言语是铁定底条法，更改易不得。如此做则成，不如此做则败。岂可谓吾君不能，而遂不以此望之也！」

问「责难于君谓之恭，陈善闭邪谓之敬」。曰：「恭是就人君分上理会，把他做个大底人看，致恭之谓也。敬只是就自家身上做，如陈善闭邪，是在己当如此做。」

宾师不以趋走承顺为恭，而以责难陈善为敬；人君不以崇高富贵为重，而以贵德尊士为贤，则上下交而德业成矣。

规矩方圆之至章

问「规矩，方圆之至也」。曰：「规矩是方圆之极，圣人是人伦之极。盖规矩便尽得方圆，圣人便尽得人伦。故物之方圆者有未尽处，以规矩为之便见；于人伦有未尽处，以圣人观之便见。惟圣人都尽，无一毫之不尽，故为人伦之」

问：「『欲为君』至『尧舜而已矣』。昨因看近思录，如看二典，便当『求尧所以治民，舜所以事君』。某谓尧所以治民，修己而已；舜所以事君，诚身以获乎上而已。」曰：「便是不如此看。此只是大概说读书之法而已，如何恁地硬要桩定一句去包括他得！若论尧所以治民，舜所以事君，是事事做得尽。且如看尧典，自『钦明文思安安』以至终篇，都是治民底事。自『钦明文思』至『格于上下』是一段，自『克明俊德』至『于变时雍』又是一段，自『乃命羲、和』至『庶绩咸熙』又是一段，后面又说禅舜事，无非是治民之事。舜典自『浚哲文明』以至终篇，无非事君之事，然亦是治民之事，不成说只是事君了便了！只是大概言观书之法如此。」或曰：「若论尧所以治民，舜所以事君，二典亦不足以尽之。」曰：「也大概可见。」

或问：「『道二：仁与不仁而已矣。』不仁何以亦曰道？」曰：「此譬如说，有小路，有大路，何疑之有！」

「道二：仁与不仁而已矣」，犹言好底道理，不好底道理也。若论正当道理，只有一个，更无第二个，所谓「夫道一而已矣」者也。因言「胡季随主其家学」云云。已下见胡仁仲类。

三代之得天下章

废兴存亡惟天命，不敢不从，若汤武是也。吕

爱人不亲章

圣人说话，是趲上去，更无退后来。孟子说：「爱人不亲，反其仁；治人不治，反其智；礼人不答，反其敬；行有不得者，皆反求诸己，其身正而天下归之。」这都是趲向上去，更无退下来。如今人爱人不亲，更不反求诸己，教你不亲也休；治人不治，更不反求诸己，教你不治也休；礼人不答，更不反求诸己，教你不答也休，我也不解恁地得。你也不仁不义，无礼无智；我也不仁不义，无礼无智；大家做个鹞突没理会底人，范忠宣所说「以恕己之心恕人」。且如自家不孝，也教天下人不消得事其亲；自家不忠，也教天下人不消得事其君；自家不弟，也教天下人不消事其兄；自家不信，也教天下人不消信其友，恁地得不得？还有这道理否？又曰：「张子韶说中庸『所求乎子以事父，未能也』，到『事父』下点做一句。看他说『以圣人之所难能』，这正是圣人因责人而点检自家有未尽处，如何恁地说了？而今人多说章句之学为陋，某看见人多因章句看不成句，却坏了道理。」又曰：「明道言：『忠恕二字，要除一个，更除不得。须是忠，方可以行其恕。』若自家不穿箭，便教你不穿箭，方唤做恕。若自家穿箭，却教别人不穿箭，这便不是恕。若自家穿箭，也教大家穿箭，这也不是恕。虽然，圣人之责人也轻，如所谓『以人治人，改而止』，教他且存得这道理也得。『小人革面』，教他且革面也得。又不成只恁地，也须有渐。」又曰：「『尧舜其犹病诸！』圣人终是不足。」

为政不难章

吴伯英问「不得罪于巨室」。曰：「只是服得他心。」

天下有道章

「小德役大德，小贤役大贤」，是以贤德论。「小役大，弱役强」，全不赌是，只是以力论。

郑问：「『小役大，弱役强』，亦曰『天』，何也？」曰：「到那时不得不然，亦是理当如此。」

「仁不可为众。」为，犹言「难为弟，难为兄」之「为」。言兄贤，难做他弟；弟贤，难做他兄。仁者无敌，难做众去抵当他。

「仁不可为众也」，毛公注亦云：「盛德不可为众也。」「鸢飞戾天」，注亦曰：「言其上下察也。」此语必别有个同出处。如「金声玉振」，儿宽云：「天子建中和之极，兼总条贯，金声而玉振之。」亦必是古语。

「不能自强，则听天所命；修德行仁，则天命在我。」今之为国者，论为治则曰，不消做十分底事，只随风俗做便得；不必须欲如尧舜三代，只恁地做天下也治。为士者则曰，做人也不须做到孔孟十分事，且做得一二分也得。尽是这样苟且见识，所谓「听天所命」者也。

自暴者章

问「自暴、自弃」之别。曰：「孟子说得已分明。看来自暴者便是刚恶之所为，自弃者便是柔恶之所为也。」

自暴，是非毁道理底；自弃，是自放弃底。赐。

「言非礼义」，以礼义为非而拒之以不信；「自暴」，自贼害也。「吾身不能居仁由义」，自谓不能，而绝之以不为；「自弃」，自弃绝也。

先生问梁：「自暴、自弃如何？」梁未答。先生曰：「『言非礼义』，非，如『非先生之道』之『非』，谓所言必非诋礼义之说为非道，是失之暴戾。我虽言而彼必不肯听，是不足与有言也。自弃者，谓其意气卑弱，志趣凡陋，甘心自绝以为不能。我虽言其仁义之美，而彼以为我必不能『居仁由义』，是不足有为也。故自暴者强，自弃者弱。伊川云：『自暴者，拒之以不信；自弃者，绝之以不为。』」梁云平日大为科举累。曰：「便是科举不能为累。」

问：「向所说『自暴』，作『自粗暴』，与今集注『暴，害也』不同。」曰：「也只是害底是。如『暴其民甚』，『言非礼义谓之自暴』，要去非议这礼义。如今人要骂道学一般，只说道这许多做好事之人，自做许多模样。不知这道理是人人合有底，他自恁地非议，是他自害了这道理。」

「仁，人之安宅；义，人之正路。」自人身言之，则有动静；自理言之，则是仁义。

居下位章

诚是天道，在人只说得「思诚」。

敬之问：「『诚者，天之道也；思诚者，人之道也。』思诚，莫须是明善否？」曰：「明善自是明善，思诚自是思诚。明善是格物、致知，思诚是毋自欺、慎独。明善固所以思诚，而思诚上面又自有工夫在。诚者，都是实理了；思诚者，恐有不实处，便思去实它。『诚者，天之道』，天无不实，寒便是寒，暑便是暑，更不待使它恁地。圣人仁便真个是仁，义便真个是义，更无不实处。在常人说仁时，恐犹有不仁处；说义时，恐犹有不义处，便着思有以实之，始得。」

问：「『至诚而不动者，未之有也；不诚，未有能动者也。』此是以实理见之于用，故便有感通底道理？」曰：「不是以实理去见之于用，只是既有其实，便自能感动得人也。」因言：「孟子于义利间辩得毫厘不差，见一事来，便劈做两片，便分个是与不是，这便是集义处。义是一柄刀相似，才见事到面前，便与他割制了。」

伯夷辟纣章

才卿问：「伯夷是『中立而不倚』，下惠是『和而不流』否？」曰：「柳下惠和而不流之事易见，伯夷中立不倚之事，何以验之？」陈曰：「扣马之谏，饿而死，此是不倚。」曰：「此谓之偏倚，亦何可以见其不倚？」文蔚录云：「『如此，却是倚做一边去。』文蔚曰：『他虽如此，又却不念旧恶。』曰：『亦不相似。』」刘用之曰：「伯夷居北海之滨，若将终身焉，及闻西伯善养老，遂来归之，此可见其不倚否？」曰：「此下更有一转，方是不倚。盖

初闻文王而归之，及武王伐纣而去之，遂不食周粟，此可以见其不倚也。」文蔚录意同。

求也为季氏宰章

至之问：「如李愷尽地力之类，不过欲教民而已，孟子何以谓任土地者亦次于刑？」曰：「只为他是欲富国，不是欲为民。但强占土地开垦将去，欲为己物耳，皆为君聚敛之徒也。」

「辟草莱，任土地者次之」，「如李愷尽地力，商鞅开阡陌」。他欲致富强而已，无教化仁爱之本，所以为可罪也。

恭者不侮人章

圣人但顾我理之是非，不问利害之当否，众人则反是。且如恭俭，圣人但知恭俭之不可不为尔，众人则以为我不侮人，则人亦不侮我；我不夺人，则人亦不夺我，便是计较利害之私。要之，圣人与众人做处，便是五峰所谓「天理人欲，同行而异情」者也。

淳于髡曰章

「事有缓急，理有大小，这样处皆须以权称之。」或问：「『执中无权』之『权』，与『嫂溺援之以手』之『权』，微不同否？」曰：「『执中无权』之『权』稍轻，『嫂溺援之以手』之『权』较重，亦有深浅也。」

人不足与适章

「『大人格君心之非』，此谓精神意气自有感格处，然亦须有个开导底道理，不但默默而已。伊川解『遇主于巷』，所谓『至诚以感动之，尽力以扶持之，明义理以致其知，杜蔽惑以诚其意』，正此意也。」或曰：「设遇暗君，

将如何而格之？」曰：「孔子不能格鲁哀，孟子不能格齐宣。诸葛孔明之于后主，国事皆出于一己，将出师，先自排布宫中府中许多人。后主虽能听从，然以资质之庸，难以变化，孔明虽亲写许多文字与之，亦终不能格之。凡此皆是虽有格君之理，而终不可以致格君之效者也。」可学录云：「问：『有不好君，如何格？』曰：『其精神动作之间亦须有以格之。要之，有此理在我，而在人者不可必。』」

「人不足与适」，至「格君心之非」，三句当作一句读。某尝说，此处与「言不必信，行不必果，惟义所在」，皆须急忙连下句读。若偶然脱去下句，岂不害事？

人之患章

孟子一句者，如「人之患在好为人师」之类，当时议论须多，今其所记者，乃其要语尔。

孟子谓乐正子曰章

德修谓：「乐正子从子敖之齐，未必徒餽啜。」曰：「无此事，岂可遽然加以此罪！」

仁之实章

或问「事亲、从兄」一段。曰：「紧要在五个实字上。如仁是『亲亲而仁民，仁民而爱物』，义是长长、贵贵、尊贤。然在家时，未便到仁民爱物；未事君时，未到贵贵；未从师友时，未到尊贤，且须先从事亲从兄上做将去，这个便是仁义之实。仁民、爱物，贵贵、尊贤，是仁义之英华。若理会得这个，便知得其它，那分明见得而守定不移，便是智之实；行得恰好，便是礼之实；由中而出，无所勉强，便是乐之实。大凡一段中必有紧要处，这一段便是这个字紧要。」

「仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也。」此数句，某煞曾入思虑来。尝与伯恭说，「实」字，有对名而言者，谓名实之实；有对理而言者，谓事实之实；有对华而言者，谓华实之实。今这实字不是名实、事实之实，正是华实之实。仁之实，本只是事亲，推广之，爱人利物，无非是仁。义之实，本只是从兄，推广之，忠君弟长，无非是义。事亲从兄，便是仁义之实；推广出去者，乃是仁义底华采。

问仁义之实。曰：「须是理会得个实字，方晓得此章意思。这实字便是对华字。且如爱亲、仁民、爱物，无非仁也，但是爱亲乃是切近而真实者，乃是仁最先发去处；于仁民、爱物，乃远而大了。义之实亦然。」

「事亲是孝，从兄是弟。『尧舜之道，孝弟而已。』今人将孝弟低看了。『孝弟之至，通于神明，光于四海』，直是如此。」竊问：「『仁之实，事亲是也。』窃谓，实者，是事亲得其驩心，当此时，直是和悦，此是实否？」曰：「不然，此乃『乐之实，乐斯二者』之事。但事亲、从兄是仁义之根实处，最初发得来分晓。向亦曾理会此实字，却对得一个华字。亲亲，仁也；仁民、爱物，亦仁也。事亲是实，仁民、爱物乃华也。」

问：「事亲、从兄有何分别？」曰：「事亲有爱底意思，事兄有严底意思。」又曰：「有敬底意思。」问：「从兄如何为义之实？」曰：「言从兄，则有可否。」问：「所以同处如何？」曰：「不当论同。」问：「伊川以为须自一理中别出，此意如何？」曰：「只是一个道理，发出来偏于爱底些子，便是仁；偏于严底些子，便是义。」又曰：「某怕人便说『理一』。」

问：「事之当为者，皆义也，如何专以从兄言之？」曰：「从兄乃事之当为而最先者。」又问：「事亲岂非事之当为，而不归之义，何也？」曰：「己与亲乃是一体，岂可论当为不当为！」柄。

问「义之实，从兄是也」。曰：「义是那良知良能底发端处。虽小儿子莫不爱父母，到长大方理会得从兄。所谓『及其长也，无不知敬其兄』，此义发端处。」

问：「孟子言『义之实，从兄是也』，中庸却言『义者，宜也，尊贤为大』，甚不同，如何？」曰：「义谓得宜，『尊贤之等』，道理宜如此。」曰：「父子兄弟皆是恩合，今以从兄为义，何也？」曰：「以兄弟比父子，已是争得些。」问：「五典之常，义主于君臣。今曰『从兄』，又曰『尊贤』，岂以随事立言不同，其实则一否？」曰：「然。」

问：「孟子言：『羞恶之心，义之端也。』又曰：『义之实，从兄是也。』不知羞恶与从兄之意，如何相似？」曰：「不要如此看。且理会一处上义理教通透了，方可别看。如今理会一处未得，却又牵一处来滚同说，少间愈无理会处。圣贤说话，各有旨归，且与他就逐句逐字上理会去。」

问：「性中虽具四端五常，其实只是一理。故孟子独以仁义二者为主，而以礼为『节文斯二者』，智为『知斯二者』。柄谓仁义二者之中又当以仁为主。盖仁者爱之理，爱之得其当，则义也。」曰：「义却是当爱不当爱。」柄。

问：「『仁之实，事亲是也』一段，似无四者，只有两个。以礼为『节文斯二者』，智是『知斯二者』，只是两个生出礼智来。」曰：「太极初生，亦只生阴阳，然后方有其它底。」

问：「孟子言：『礼之实，节文斯二者；知之实，知斯二者。』礼、知似无专位。今以四德言，却成有四个物事？」曰：「也只是一处如此说。有言四个底，有言两个底，有言三个底。不成说道他只说得三个，遗了一个，不说四个。言两个，如扇一面青，一面白，一个说这一边，谓之青扇，一个说那一边，谓之白扇。不成道说青扇底是，说白扇底不是。」

专言仁则包三者，言仁义则又管摄礼智二者，如「智之实，知斯二者；礼之实，节文斯二者」是也。

问「节文」之「文」。曰：「文是装裹得好，如升降揖逊。」

节者，等级也；文，不直，回互之貌。

朱蜚卿问「乐则生矣，生则恶可已也」。曰：「如今恁地勉强安排，如何得乐到得常常做得熟，自然浹洽通快，周流不息，油然而生，不能自己。只是要到这乐处，实是难在。若只恁地把捉安排，纔忘记，又断了，这如何得乐，如何得生。」问：「如今也且着恁地把捉。」曰：「固是且着恁地，须知道未是到处。须知道『乐则生』处，是当到这地头。恰似春月，草木许多芽蘖一齐爆出来，更止遏不得。」贺孙问：「如『孩提之童，无不知爱其亲；及其长也，无不知敬其兄』，这个不是旋安排，这只就他初发上说。」曰：「只如今不能常会如此。孩提知爱其亲，如今自失了爱其亲意思；及其长也知敬其兄，如今自失了敬其兄意思，须着理会。孟子所以说『大人者，不失其赤子之心』，须要常常恁地。要之，须是知得这两者，使常常见这意思，方会到得『乐则生矣』处。要紧却在『知斯二者，弗去是也』二句上。须是知得二者是

自家合有底，不可暂时失了。到得『礼之实，节文斯二者』，既知了，又须着检点教详密子细，节节应拍，方始会不间断，方始乐，方始生。孟子又云：『知皆扩而充之，若火之始然，泉之始达，苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。』与『知斯二者，节文斯二者』一段，语势有不同，一则说得紧急，一则说得有许多节次，次序详密。」又曰：「『乐则生』，如水之流，拨尽许多拥塞之物，只恁地滔滔流将去。」

天下大悦章

「不得乎亲，不可以为人；不顺乎亲，不可以为子。」「得乎亲」者，不问事之是非，但能曲为承顺，则可以得其亲之悦。苟父母有做得不是处，我且从之，苟有孝心者皆可然也。「顺乎亲」，则和那道理也顺了，非特得亲之悦，又使之不陷于非义，此所以为尤难也。

恭父问：「『不得乎亲』，以心言，『不顺乎亲』，以道言，道谓喻父母于道。恐如此看得『不可为人，不可为子』两字出。」曰：「『人』字只说大纲，『子』字却说得重。不得乎亲之心，固有人承亲顺色，看父母做甚么事，不问是非，一向不逆其志。这也是得亲之心，然犹是浅事。惟顺乎亲，则亲之心皆顺乎理，必如此而后可以为子。所以又说『絜絜义，不格奸』；『瞽瞍底豫而天下化，瞽瞍底豫而天下之为父子者定』。」

「不顺乎亲，不可以为子」，是无一事不是处，和亲之心也顺了，下面所以说「瞽瞍底豫」。

「舜尽事亲之道而瞽瞍底豫，瞽瞍底豫而天下化，瞽瞍底豫而天下之为父子者定」，此之谓「尽性」。

朱子语类卷第五十七

孟子七

离娄下

舜生于诸冯章

「若合符」「以玉为之，篆刻文字而中分之，彼此各藏其半。有故，则左右相合以为信。」先生曰：「古人符节，多以玉为之，如『牙璋以起军旅』。周礼中有以玉为竹又有竹符，又有英荡符。荡，小节竹，今使者谓之『荡节』也，刻之为符。汉有铜虎符、竹使符。铜虎以起兵，竹使郡守用之。凡符节，右留君所，左以与其人。有故，则君以其右合其左以为信也。曲礼曰：『献田地者，执右契。』右者，取物之券也。如发兵取物征召，皆以右取之也。」

子产听郑国之政章

郑之虎牢，即汉之成皋也。虎牢之下，即溱洧之水，后又名为汜水关，子产以乘舆济人之所也。闻人务德以为孟子之言非是。其说以为，溱洧之水，其深不可以施梁柱，其浅不可以涉，岂可以济乘舆！盖溱洧之水底皆是沙，故不可以施梁柱，但可用舟渡而已。李先生以为疑，或是偶然桥梁坏，故子产用其车以渡人。然此类亦何必深考。孟子之意，但言为政者当务民之宜，而不徒以小惠耳。卓录云：「或问：『车舆岂可以涉水？』曰：『想有可涉处。』」闻人，秀州人。

问：「子产之事，以左传考之，类非不知为政者。孟子之言，姑以其乘舆济人一事而议之耳。而夫子亦止以『惠人』目之，又谓其『犹众人之母，知食而不知教』，岂非子产所为终以惠胜欤？」曰：「致堂于『惠人也』，论此一段甚详。东坡云『有及人之近利，无经世之远图』，亦说得尽。『都鄙有章』，只是行惠人底规模。若后世所谓政者，便只是惠。」

中也养不中章

「中也养不中，才也养不才。」养者，非速使之中、使之才，「渐民以仁，摩民以义」之谓也。下「以善养人」同。

言人之不善章

「言人之不善，当如后患何？」恐是孟子因事而言之。

仲尼不为已甚章

「仲尼不为已甚」，言圣人所为，本分之外不加毫末。如人合吃八棒，只打八棒；不可说这人可恶，更添一棒。称人之善，不可有心于溢美；称人之恶，不可溢恶，皆不为已甚之事也。或上龟山书云：「徐行后长，得尧舜之道；不为已甚，知仲尼之心。」龟山读之甚喜，盖龟山平日喜说此两句也。

问：「『仲尼不为已甚』，此言本分之外无所增加尔。」曰「已训太。」又问：「『非其君不仕，非其民不使』；『治亦进，乱亦进，不羞污君，不辞小官』，气象可谓已甚矣，而目之曰圣人之清、和，似颇难会。」顷之，乃曰：「虽是圣，终有过当处。」又问：「伯夷『不念旧恶，求仁得仁』，似是清中之和；下惠『不以三公易其介』，似亦是和中之清。」曰：「然。凡所谓圣者，以其浑然天理，无一毫私意。若所谓『得百里之地而君之，皆能朝诸侯，有天下；行一不义，杀一不辜，而得天下者，皆不为也』，这便是圣人同处，便是无私意处。但只是气质有偏比之失，故终有不中节处。所以易说『中正』，伊川谓：『中重于正，正不必中也。』言中，则正已在其中。盖无正，则做中不出来；而单言正，则未必能中也。夷惠诸子，其正与夫子同，而夫子之中，则非诸子所及也。」又问：「夷惠皆言『风』，而不以言伊尹，何哉？」曰：「或者以伊尹为得行其道，而夷惠不得施其志，故有此论。似不必然，亦偶然尔。」道夫曰：「以意揣之，窃恐伊尹胜似夷惠得些。」曰：「也是伊尹体用较全。」顷之。复曰：「夷惠高似伊尹，伊尹大似夷惠。」

大人者章

问「大人不失赤子之心」。「大人事事理会得，只是无许多巧伪曲折，便是赤子之心。」时举加或录云：「只恁地白直做将去，无许曲折。」又云：「坦然明白，事事理会得，都无许多奸巧。」

敬之问「大人不失赤子之心」。曰：「这须着两头看，大人无不知，无能；赤子无所知，无所能。大人者，是不失其无所知、无所能之心。若失了此

心，使些子机关，计些子利害，便成个小底人，不成个大底人了。大人心下没许多事。」

大人无所不知，无所不能，赤子无所知，无所能。此两句相拗，如何无所不知，无所不能，却是不失其无所知、无所能做出？盖赤子之心，纯一无伪，而大人之心，亦纯一无伪。但赤子是无知觉底纯一无伪，大人是有知觉底纯一无伪。夔孙录云：「大人之所以为大人者，却缘是它存得那赤子之心。而今不可将大人之心只作通达万变，赤子只作纯一无伪说。盖大人之心，通达万变而纯一无伪；赤子之心，未有所知而纯一无伪。」

厚之问「赤子之心」。曰：「止取纯一无伪，未发时虽与圣人同，然亦无知。但众人既发时多邪僻，而赤子尚未然耳。」

问：「赤子之心，指已发而言，然亦有未发时。」曰：「亦有本发时，但孟子所论，乃指其已发者耳。」良久，笑曰：「今之大人，也无那赤子时心。」

问：「赤子之心，莫是发而未远乎中，不可作未发时看否？」曰：「赤子之心，也有未发时，也有已发时。今欲将赤子之心专作已发看，也不得。赤子之心，方其未发时，亦与老稚贤愚一同，但其已发未有私欲，故未远乎中耳。」

施问「赤子之心」。曰：「程子道是『已发而未远』。如赤子饥则啼，渴则饮，便是已发。」

养生者章

王德修云：「亲闻和靖说『惟送死可以当大事』，曰：『亲之生也，好恶取舍得以言焉。及其死也，好恶取舍无得而言。当是时，亲之心即子之心，子之心即亲之心，故曰『惟送死可以当大事』。』」先生曰：「亦说得好。」

君子深造之以道章

「君子深造之以道」，语势稍倒，「道」字合在「深造」之前。赵岐云「道者，进为之方」，亦不甚亲切。道只是进学之具，深造者，从此挨向前去。如「之以」二字，寻常这般去处，多将作助语打过了。要之，却紧切。如「夜气不足以存」，与「三代所以直道而行」，「以」字皆不虚设。「既醉以酒，既饱以德」，皆是也。

问：「『道者，进为之方』，如何？」曰：「此句未甚安，却只是循道以进耳。『道』字在上。」

敬之问「道者，进为之方」。曰：「是事事皆要得合道理。『取之左右逢其原』，到得熟了，自然日用之间只见许多道理在眼前。东边去也是道理，西边去也是道理，都自凑合得着，故曰『逢其原』。如水之源。流出来，这边也撞着水，那边也撞着水。」

「深造之以道，欲其自得之。」曰：「只深造以道，便是要自得之，此政与浅迫相对。所谓『深造』者，当知非浅迫所可致。若欲浅迫求之，便是强探力取。只是既下功夫，又下工夫，直是深造，便有自得处在其中。」又曰：「优游饜飫，都只是深造后自如此，非是深造之外又别欲自得也。与下章『博学而详说之，将以反说约』之意同。」

「君子深造之以道。」道，只是道理恁地做，恁地做。深造，是日日恁地做。而今人造之不以其道，无缘得自得。「深造之以道」，方始欲其自得。看那「欲」字，不是深造以道，便解自得。而今说得多，又剩了；说得少，又说不出，皆是不自得。

「『君子深造之以道，欲其自得之也』，如何？」曰：「『深造』云者，非是急迫遽至，要舒徐涵养，期于自得而已。『自得之』，则自信不疑，而『居之安』；『居之安』，则资之于道也深；『资之深』，则凡动静语默，一事一物，无非是理，所谓『取之左右逢其原』也。」又问：「『资』字如何说？」曰：「取也。资，有资藉之意。『资之深』，谓其所资藉者深，言深得其力也。」去伪略。

或问「君子深造之以道」一章。曰：「『深造之以道』，语似倒了。『以道』字在『深造』字上，方是。盖道是造道之方法，循此进进不已，便是深造之，犹言以这方法去深造之也。今曰『深造之以道』，是深造之以其方法也。『以道』是工夫，『深造』是做工夫。如『博学、审问、慎思、明辨、力行』之次序，即是造道之方法。若人为学依次序，便是以道；不依次序，便是不以道。如为仁而『克己复礼』，便是以道；若不『克己复礼』，别做一般样，便

是不以道。能以道而为之不已，造之愈深，则自然而得之。既自得之而为我，『则居之安；居之安，则资之深』。『资之深』这一句，又要人看。盖是自家既自得之，则所以资藉之者深，取之无穷，用之不竭，只管取，只管有，滚滚地出来无穷。自家资他，他又资给自家。如掘地在下，藉上面源头水来注满。若源头深，则源源来不竭；若浅时，则易竭矣。又如富人大宝藏，里面只管取，只管有。『取之左右逢其原』，盖这件事也撞着这本来底道理，那件事也撞着这本来底道理，事事物物，头头件件，皆撞着这道理。如『资之深』，那源头水只是一路来，到得左右逢原，四方八面都来。然这个只在自得上，才自得，则下面节次自是如此。」又云：「『资』字如『万物之资始』，『资于事父以事君』之『资』，皆训『取』字。」

子善问「君子深造之以道，欲其自得之也」一曰：「大要在『深造之以道』，此是做工夫处。资，是他资助我，资给我，不是我资他。他那个都是资助我底物事，头头撞着，左边也是，右边也是，都凑着他道理源头处。源头便是那天之明命，滔滔汨汨底，似那一池有源底水。他那源头只管来得不绝，取之不尽，用之不竭，来供自家用。似那鱼凑活水相似，却似都凑着他源头。且如为人君，便有那仁从那边来；为人臣，便有那个敬从那边来；子之孝，有那孝从那边来；父之慈，有那慈从那边来，只是那道理源头处。庄子说『将原而往』，便是说这个。自家靠着他原头底这个道理，左右前后都见是这道理。庄子说『在谷满谷，在坑满坑』，他那资给我底物事深远，自家这里头头凑着他原头。」贺孙录疑同，见下。

子善问：「『君子深造之以道』，造是造道，欲造道，又着『以道』，语意似『以道深造』。」曰：「此只是进为不已，亦无可疑。公将两个『道』字来说，却不分晓。」贺孙问：「『深造』之『造』字，不可便做已到说。但言进进做将去，又必以其」曰：「然。」又问：「『取之左右逢其原』，是既资之深，则道理充足，取之至近之处，莫非道理。」曰：「『资』字恰似资给、资助一般。资助既深，看是甚事来，无不凑着这道理。不待自家将道理去应他，只取之左右，便撞着这道理。如有源之水滚滚流出，只管撞着他。若是所资者浅，略用出便枯竭了。庄子说『庖丁手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然向然，奏刀騞然，莫不中音』，正是此意。为人君，便是撞着个仁道理；为人臣，便自撞着个敬道理；为人子，便自撞着个孝道理；为人父，便自撞着个慈道理；与国人交，便自撞着个信道理，无适而不然。」

「居之安」，只是如人之居住得那里安稳。只是从初本原如此，到熟处，左右皆逢之。谦。

或问：「『自得』章，文义莫有节次否？」曰：「此章重处只在自得后，其势自然顺下来，才恁地，便恁地，但其间自不无节次。若是全无节次，孟子何不说『自得之，则取之左右逢其原』？」曰：「尹先生却正如此说。」曰：「看他说意思自别。孟子之意，是欲见其曲折而详言之；尹先生之言，是姑举其首尾而略言之。自孟子后，更无人会下这般言语。」

或问：「程子之说如何？」曰：「必须以道，方可『潜心积虑，优游厌飫』。若不以道，则『潜心积虑，优游厌飫』做甚底！」

博学而详说之章

「博学而详说之，将以反说约也。」惟先难而后易，凡事皆然。

问：「『博学而详说之，将以反说约也』，如何？」曰：「约自博中来。既博学，又详说，讲贯得直是精确，将来临事自有个头绪。才有头绪，便见简约。若是平日讲贯得不详悉，及至临事只觉得千头万绪，更理会不下，如此则岂得为约？」

问「博学详说，将以反说约也」。曰：「贯通处便是约，不是贯通了，又去里面寻讨个约。公说约处，却是通贯了，又别去寻讨个约，岂有此理！伊川说格物处云：『但积累多后，自然脱然有贯通处。』『积累多后』，便是学之博；『脱然有贯通处』，便是约。」杨楫通老问：「世间博学之人非不博，却又不知个约处者，何故？」曰：「他合下博得来便不是了，如何会约。他便不穷究这道理是如何，都见不透彻，只是搜求隐僻之事，钩摘奇异之说，以为博，如此岂能得约！今世博学之士大率类此。不读正当底书，不看正当注疏，偏拣人所不读底去读，欲乘人之所不知以夸人。不问义理如何，只认前人所未说，今人所未道者，则取之以为博。如此，如何望到约处！」又曰：「某尝不喜扬子云『多闻则守之以约，多见则守之以卓』。多闻，欲其约也；多见，欲其卓也。说多闻了，又更要一个约去守他，正如公说。这个是所守者约，不是守之以约也。」

徐子曰章

所谓「声闻过情」，这个大段务外郎当。且更就此中间言之，如为善无真实恳恻之意，为学而勉强苟且徇人，皆是不实。须就此反躬思量，方得。

人之所以异于禽兽章

敬之问「人之所以异于禽兽者几希」。曰：「人与万物都一般者，理也；所以不同者，心也。人心虚灵，包得许多道理过，无有不通。虽间有气禀昏底，亦可克治使之明。万物之心，便包许多道理不过，虽其间有禀得气稍正者，亦止有一两路明。如禽兽中有父子相爱，雌雄有别之类，只有一两路明，其它道理便都不通，便推不去。人之心便虚明，便推得去。就大本论之，其理则一；纔禀于气，便有不同。」贺孙问：「『几希』二字，不是说善恶之间，乃是指这些好底说，故下云『庶民去之，君不存之』。」曰：「人之所以异于物者，只争这些子。」时举录云：「人物之所同者，理也；所不同者，心也。人心虚灵，无所不明；禽兽便昏了，只有一两路子明。人之虚灵皆推得去，禽兽便推不去。人若以私欲蔽了这个虚灵，便是禽兽。人与禽兽只争这些子，所以谓之『几希』。」

徐元昭问：「『庶民去之，君子存之』，如何是存之？」曰：「存，是存所以异于禽兽者。何故至『存之』方问？」因问元昭：「存何物？」元昭云：「有所见。」曰：「不离日用之间。」曰：「何谓日用之间？」曰：「凡周旋运用。」曰：「此乃禽兽所以与人同，须求其所以与人异者。僧问佛：『如何是性？』曰：『耳能闻，目能见。』他便把这个作性，不知这个禽兽皆知。人所以异者，以其有仁义礼智，若为子而孝，为弟而悌，禽兽岂能之哉！」元昭又云：「『万物皆备于我』，此言人能备禽兽之不备。」曰：「观贤此言，元未尝究竟。」璘录别出。

元昭问「君子存之」。曰：「存是存其所以异于禽兽之道理，今自谓能存，只是存其与禽兽同者耳。饥食渴饮之类，皆其与禽兽同者也。释氏云：『作用是性。』或问：『如何是作用？』云：『在眼曰见，在耳曰闻，在鼻辨香，在口谈论，在手执捉，在足运奔，遍现俱该沙界，收摄在一微尘。』此是说其与禽兽同者耳。人之异于禽兽，是『父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信』。释氏元不曾存得。」

知而不存者有矣，未有不知而能存者也。「君子存之。」

「明于庶物」，如物格。

或问：「『明于庶物，察于人伦』，明、察之义有浅深否？」曰：「察深于明。明只是大概明得这个道理尔。」又问：「与孝经『事天明，事地察』之义如何？」曰：「这个『明、察』又别。此『察』字，却训『着』字；『明』字训『昭』字。事父孝，则事天之道昭明；事母孝，则事地之道察着。孟子所谓『明、察』，与易系『明于天之道，察于人之故』同。」

子善问：「舜『明庶物，察人伦』。文势自上看来，此『物』字，恐合作禽兽说。」曰：「不然。『明于庶物』，岂止是说禽兽？禽兽乃一物。凡天地之间眼前所接之事，皆是物。然有多少不甚要紧底事，舜看来，惟是于人伦最紧要。」

「明于庶物，察于人伦。」明、察是见得事事物物之理，无一毫之未尽。所谓仁义者，皆不待求之于外，此身此心，浑然都是仁义。

守约问：「孟子何以只说『舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也』？」曰：「尧自是浑然。舜却是就事物上经历，一一理会」

问：「『舜由仁义行，非行仁义也。』若学者，须是行仁义方得。」曰：「这便如适来说『三月不违』意。他是平日身常在仁义内，即恁地行出。学者身在外了，且须去求仁义就上行；然又须以『由仁义行』为准的，方得。」

符舜功言：「只是『由仁义行』，好行仁义，便有善利之分。」曰：「此是江西之学。岂不见上面分明有个『舜』字？惟舜便由仁义行，他人须穷理，知其为仁为义，从而行之。且如『仁者安仁，智者利仁』，既未能安仁，亦须是利仁。利仁岂是不好底！知仁之为利而行之。不然，则以人欲为利矣！」

禹恶旨酒章

问：「『禹恶旨酒，好善言；汤执中；文王望道未之见；武王不泄迩，不忘远；周公坐以待旦。』此等气象，在圣人则谓之『兢兢业业，纯亦不已』；在学者则是『任重道远，死而后已』之意否？」曰：「他本是说圣人。」又曰：「读此一篇，使人心惕然而常存也！」

问：「『汤执中，立贤无方』，莫是执中道以立贤否？」曰「不然。执中自是执中，立贤自是立贤。只这『执中』，却与子莫之『执中』不同。故集注下谓：『执，谓守而不失。』汤只是要事事恰好，无过不及而已。」

问：「『周公思兼三王，以施四事。』上文既是各举一事言，四圣人之事亦多，周公如何施之？」曰：「此必是周公曾如此说。大抵所举四事极好，此一处自舜推之至于孔子。」

「周公思兼三王，以施四事」，此不可考，恐是周公自有此语。如「文王我师也，周公岂欺我哉」？此直是周公曾如此语，公明仪但举之耳。四事极说得好。「泄」字有狎底意思。

因论「泄迹、忘远」，老苏说乖，曰：「圣人心如潮水上来，湾坳浦澗，一时皆得，无有远迹。」

王者之迹熄章

问「王者之迹熄而诗亡，诗亡然后春秋作」。曰：「这道理紧要在『王者之迹熄』一句上。盖王者之政存，则『礼乐征伐自天子出』，故雅之诗自作于上，以教天下。王迹灭熄，则礼乐征伐不自天子出，故雅之诗不复作于上，而诗降而为国风。是以孔子作春秋，定天下之邪正，为百王之大法也。」

庄仲问：「王者之迹熄而诗亡，诗亡然后春秋作。先儒谓自东迁之后，黍离降为国风而雅亡矣。恐是孔子删诗之时降之。」曰：「亦是他当时自如此。要识此诗，便如周南召南当初在镐丰之时，其诗为二南；后来在洛邑之时，其诗为黍离。只是自二南进而为二雅，自二雅退而为王风。二南之于二雅，便如登山；到得黍离时节，便是下坡了。」

可以取章

「可以取，可以无取」，是先见得可以取，后来却见得可以无取，如此而取之，则伤廉矣。盖后来见者较是故也。「与、死」，亦然。

正卿问：「『可以取，可以无取，取伤廉』，亦是二联之义？」曰：「看来『可以取』，是其初略见得如此；『可以无取』，是子细审察见得如此，如夫子言『再思』一般。下二联放此，庶几不碍。不然，则不取却是过厚，而不与、不死，却是过薄也。」

「可以取，可以无取」，此段正与孔子曰「再斯可矣」相似。凡事初看尚未定，再察则已审矣，便用决断始得。若更加之思焉，则私意起，而非义理之本然。

「可以取，可以无取」云云。夫取为伤廉，固也。若与者本惠，死者本勇，而乃云「伤惠、伤勇」者，谓其过予与无益之死耳。且学者知所当予而不至于吝嗇，知所当死而不至于偷生，则几矣。

孟子言：「可以取，可以无取，取伤廉。可以与，可以无与，与伤惠。」他主意只在「取伤廉」上，且将那「与伤惠」来相对说。其实与之过厚些子，不害其为厚；若纔过取，便伤廉，便是不好。过与，毕竟当时是好意思；与了再看之。方见得伤惠，与伤廉不同。所以子华使于齐，「冉子与之粟五秉」，圣人虽说他不是，然亦不大故责他。只是纔过取，便深恶之，如冉求为之聚斂而欲攻之，是也。

天下之言性也章

问：「『则故而已矣』，故是如何？」曰：「故，是个已发见了底物事，便分明易见。如公都子问性，孟子却云：『乃若其情，则可以为善矣。』盖性自是个难言底物事，惟恻隐、羞恶之类却是已发见者，乃可得而言。只看这个，便见得性。集注谓『故』者是已然之迹也。是无个字得下，故下个『迹』字。」

问「则故而已矣」。曰：「性是个糊涂不分明底物事，且只就那故上说，故却是实有痕迹底。故有两件，如水之有顺利者，又有逆行者。毕竟顺利底是善，逆行底是恶，所以说『行其所无事』，又说『恶于凿』，凿则是那逆行底。又说『乃若其情，则可以为善』。性是糊涂底物事，情却便似实也。如恻隐、羞恶、辞逊、是非，这便是情。」相。

敬之问：「故，是已然之迹，如水之润下，火之炎上。『以利为本』，是顺而不拂之意。」曰：「利是不假人为而自然者。如水之就下，是其性本就

下，只得顺他。若激之在山，是不顺其性，而以人为之也。如『无恻隐之心非人，无羞恶之心非人』，皆是自然而然。惟智者知得此理，不假人为，顺之而行。」南升。时举录别出。

敬之问：「『故者，以利为本。』如火之炎上，水之润下，此是故；人不拂他润下炎上之性，是利。」曰：「故是本然底，利是他自然底。如水之润下，火之炎上，固是他本然之性如此。然水自然润下，火自然炎上，便是利。到智者行其所无事，方是人之得自然底，从而顺他。」倪同。

「故，是已然之迹，如水之下，火之上，父子之必有亲，孟子说『四端』，皆是。然虽有恻隐，亦有残忍，故当以顺为本。如星辰亦有逆行，大要循躔度者是顺。」问：「南轩说故作『本然』。」曰：「如此则善外别有本然。孟子说性，乃是于发处见其善，荀扬亦于发处说，只是道不着。」问：「既云『于发处见』，伊川云『孟子说性，乃极本穷原之理』，莫因发以见其原？」曰：「然。」

器之说：「『故者以利为本』，如流水相似，有向下，无向上，是顺他去。」曰：「故是本来底，以顺为本。许多恻隐、羞恶，自是顺出来，其理自是如此。孟子怕人将不好底做出去，故说此。若将恶者为利之本，如水，『搏而跃之，可使过颍』，这便是将不利者为本。如伊川说，楚子越椒之生，必灭若敖氏，自是出来便恶了。荀子因此便道人性本恶。据他说，『涂之人皆可为禹』，便是性善了。他只说得气质之性，自是不觉。」

故，只是已然之迹，如水之润下，火之炎上。润下炎上便是故也。父子之所以亲，君臣之所以义，夫妇之别，长幼之序，然皆有个已然之迹。但只顺利处，便是故之本。如水之性固下也，然搏之过颍，激之在山，亦岂不是水哉！但非其性尔。仁义礼智，是为性也。仁之恻隐，义之羞恶，礼之辞逊，智之是非，此即性之故也。若四端，则无不顺利。然四端皆有相反者，如残忍饶录作「伎害」。之非仁，不耻之非义，不逊之非礼，昏惑之非智，即故之不利者也。伊川发明此意最亲切，谓此一章专主「智」言。啻于智者，非所谓以利为本也。其初只是性上泛说起，不是专说性。但谓天下之说性者，只说得故而已。后世如荀卿言「性恶」，扬雄言「善恶混」，但皆说得下面一截，皆不知其所以谓之故者如何，遂不能「以利为本」而然也。荀卿之言，只是横说如此，到底灭这道理不得。只就性恶篇谓「涂之人皆可如禹」，只此自可见。「故」字，若不将已然之迹言之，则下文「苟求其故」之言，如何可推？历家自今日推算而上，极于太古开辟之时，更无差错，只为有此已然之迹可以推测耳。天与星辰间，或躔度有少差错，久之自复其常。「以利为本」，亦犹天与星辰循常度而行。苟不如此，皆啻之谓也。

「『天下之言性，则故而已矣。』故，犹云所为也。言凡人说性，只说到性之故，盖故却『以利为本』。利顺者，从道理上顺发出来是也，是所谓善也。若不利顺，则是凿，故下面以禹行水言之。『苟求其故』，此『故』与『则故』却同，故，犹所以然之意。」直卿云：「先生言，刘公度说此段意云，孟子专为智而言，甚好。」

问「天下之言性，则故而已」。先生引程子之言曰：「此章意在『知』字。此章言性，只是从头说下。性者，浑然不可言也，惟顺之则是，逆之则非。天下之事，逆理者如何行得！便是凿也。凿则非其本然之理。禹之行水，亦只端的见得须是如此，顺而行之而已。鯀绩之不成，正为不顺耳。」

问：「伊川谓：『则，语助也；故者，本如是者也。今言天下万物之性必求其故者，只是欲顺而不害之也。』伊川之说如何？」曰：「『则』字不可做助语看了，则有不足之意。性最难名状。天下之言性者，止说得故而已矣。」

『故』字外，难为别下字。如故，有所以然之意。利，顺也；顺其所以然，则不失其本性矣。水性就下，顺而导之，水之性也。『搏而跃之』，固可使之在山矣，然非水之本性。」或问：「天下之言性，伊川以为言天下万物之性，是否？」曰：「此倒了。他文势只是云『天下之言性者，止可说故而已矣』。如此，则天下万物之性在其间矣。」又问：「后面『苟求其故』，此『故』字与前面『故』字一般否？」曰：「然。」

君子所以异于人者章

问：「『君子以仁存心，以礼存心』，是我本有此仁此礼，只要常存而不忘否？」曰：「非也。便这个在存心上说下来，言君子所以异于小人者，以其存心不同耳。君子则以仁以礼而存之于心，小人则以不仁不礼而存之于心。须看他上下文主甚么说，始得。」

问：「先生注下文，言『存仁、存礼』，何也？」曰：「这个『存心』，与『存其心，养其性』底『存心』不同，只是处心。」又问：「如此，则是君子之所以异于人者，以其处心也。」曰：「以其处心与人不同。」又问：「何谓处心？」曰：「以仁处于心，以礼处于心。」集注非定本。

蔡问：「『以仁存心』，如何下『以』字？」曰：「不下『以』字也不得。吕氏云『以此心应万事之变』，亦下一『以』字。不是以此心，是如

何？」问：「程子谓『以敬直内，则不直矣』，何也？」曰：「此处又是解『直方』二字。从上说下来，『敬以直内』，方顺；以敬，则不顺矣。」

「我必不忠」，恐所以爱敬人者，或有不出于诚实也。

问「自反而忠」之「忠」。曰：「忠者，尽己也。尽己者，仁礼无一毫不尽。」

「舜，人也，我亦人也。舜为法于天下，可传于后世，我犹未免为乡人也，是则可忧也。」此便是知耻。知耻，则进学安得不勇！

禹稷当平世章

问：「『禹稷当平世，三过其门而不入』，似天下之事重乎私家也。若家有父母，岂可不入？」曰：「固是。然事亦须量缓急。」问：「何谓缓急？」曰：「若洪水之患不甚为害，只是那九年泛泛底水，未便会倾国覆都，过家见父母，亦不妨。若洪水之患，其急有倾国溺都、君父危亡之梨，也只得且奔君父之急。虽不过见父母，亦不妨也。」又问：「『乡邻有斗者，虽闭户可也』，此便是用权。若乡邻之斗有亲戚兄弟在其中，岂可一例不救？」曰：「有兄弟固当救，然事也须量大小。若只是小小斗殴，救之亦无妨。若是有兵戈杀人之事，也只得闭门不管而已。」

公都子问匡章章

「孟子之于匡章，盖怜之耳，非取其孝也。故杨氏以为匡章不孝，『孟子非取之也，特哀其志而不与之绝耳』。据章之所为，因责善于父母而不相遇，虽是父不是，己是，然便至如此荡业，『出妻屏子，终身不养』，则岂得为孝！故孟子言『父子责善，贼恩之大者』，此便是责之以不孝也。但其不孝之罪，未至于可绝之地尔。然当时人则遂以为不孝而绝之，故孟子举世之不孝者五以晓人。若如此五者，则诚在所绝尔。后世因孟子不绝之，则又欲尽雪匡子之不孝而以为孝，此皆不公不正，倚于一偏也。必若孟子之所处，然后可以见圣贤至公至仁之心矣。」或云：「看得匡章想是个拗强底人，观其意属于陈仲子，则可见其为人耳。」先生甚然之，曰：「两个都是此样人，故说得合。」

味道云：「『舜不告而娶』，盖不欲『废人之大伦，以怙父母』耳，如匡章，则其怙也甚矣！」

朱子语类卷第五十八

孟子八

万章上

问舜往于田章并下章

黄先之说：「舜事亲处，见得圣人所以孝其亲者，全然都是天理，略无一毫人欲之私；所以举天下之物，皆不足以解忧，惟顺于父母可以解忧。」曰：「圣人一身浑然天理，故极天下之至乐，不足以动其事亲之心；极天下之至苦，不足以害其事亲之心。一心所慕，惟知有亲。看是甚么物事，皆是至轻。施于兄弟亦然。但知我是兄，合当友爱其弟，更不问如何。且如父母使之完廩，待上去，又捐阶焚廩，到得免死下来，当如何？父母教他去浚井，待他人井，又从而揜之，到得免死出来，又当如何？若是以下等人处此，定是吃不非独以下人，虽平日极知当孝其亲者，到父母以此施于己，此心亦吃不过，定是动了。象为弟，『日以杀舜为事』。若是别人，如何也须与他理会，也须吃不舜只知我是兄，惟知友爱其弟，那许多不好景象都自不见了。这道理，非独舜有之，人皆有之；非独舜能为，人人皆可为。所以大学只要穷理。舜『明于庶物，察于人伦』，唯是于许多道理见得极尽，无有些子未尽。但舜是生知，不待穷索。如今须着穷索教尽。莫说道只消做六七分，那两三分不消做尽，也得。」

林子渊说舜事亲处，曰：「自古及今，何故众人都不会恁地，独有舜恁地？是何故？须就这里剔抉看出来，始得。」默然久之，曰：「圣人做出，纯是道理，更无些子隔碍。是他合下浑全，都无欠缺。众人却是已亏损了，须加修治之功。如小学前面许多，恰似勉强使人为之，又须是恁地勉强。到大学工夫，方知个天理当然之则。如世上固是无限事，然大要也只是几项大头项，如『为人君，止于仁；为人臣，止于敬；为人子，止于孝；为人父，止于慈；与国人交，止于信』。须看见定是着如此，不可不如此，自家何故却不如此？意

思如何便是天理？意思如何便是私欲？天理发见处，是如何却被私欲障蔽了？」

叔器问：「舜不能掩父母之恶，如何是大孝？」曰：「公要如何与他掩？他那个顽嚚，已是天知地闻了，如何地掩？公须与他思量得个道理始得。如此，便可以责舜。」

问「象忧亦忧，象喜亦喜」事。曰：「象谋害舜者，舜随即化了，更无一毫在心，但有爱象之心。常有今人被弟激恼，便常以为恨，而爱弟之心减少矣。」

舜诚信而喜象，周公诚信而任管叔，此天理人伦之至，其用心一也。

象日以杀舜为事章

或问：「『仁之至，义之尽』，是仁便包义，何如？」曰：「自是两义，如舜封象于有庠，不藏怒宿怨而富贵之，是仁之至；使吏治其国而纳其贡税，是义之尽。」因举明皇长枕大被，欲为仁而非仁云云。不知何氏录详，别出。

「仁与义相拗，礼与智相拗。」问云：「须是『仁之至，义之尽』，方无一偏之病。」曰：「虽然如此，仁之至自是仁之至，义之尽自是义之尽。舜之于象，便能如此。『封之有庠，富贵之也』，便是仁之至；『使吏治其国而纳其贡赋』，便是义之尽。后世如景帝之于梁王，始则纵之太过，不得谓之仁；后又窘治之甚峻，义又失之，皆不足道。唐明皇于诸王为长枕大衾，虽甚亲爱，亦是无以限制之，无足观者。」

舜之于象，是平日见其不肖，故处之得道。封之有庠，但富贵之而已。周公于管蔡，又别。盖管蔡初无不好底心，后来被武庚煽惑至此。使先有此心，周公必不使之也。

咸丘蒙问章

「以意逆志」，此句最好。逆是前去追迎之之意，盖是将自家意思去前面等候诗人之志来。又曰：「谓如等人来相似。今日等不来，明日又等，须是等得来，方自然相合。不似而今人，便将意去捉志也。」

董仁叔问「以意逆志」。曰：「此是教人读书之法：自家虚心在这里，看他书道理如何来，自家便迎接将来。而今人读书，都是去捉他，不是逆志。」学蒙。

董仁叔问「以意逆志」。曰：「是以自家意去张等他。譬如有一客来，自家去迎他。他来，则接之；不来，则已。若必去捉他来，则不可。」

问尧以天下与舜章

董仁叔问「尧荐舜于天」。曰：「只是要付他事，看天命如何。」又问「百神享之」。曰：「只阴阳和，风雨时，便是『百神享之』。」

问「百神享之」。云：「如祈晴得晴，祈雨得雨之类。」

问人有言章

庄仲问「莫之致而至者命也」。曰：「命有两般：『得之不得曰有命』，自是一样；『天命之谓性』，又自是一样。虽是两样，却只是一个命。」文蔚问：「『得之不得曰有命』，是所赋之分；『天命之谓性』，是所赋之理。」曰：「固是。天便如君，命便如命令，性便如职事条贯。君命这个人去做这个职事，其俸禄有厚薄，岁月有远近，无非是命。天之命人，有命之以厚薄修短，有命之以清浊偏正，无非是命。且如『舜禹益相去久远』，是命之在外者；『其子之贤不肖』，是命之在内者。圣人『穷理尽性以至于命』，便能赞化育。尧之子不肖，他便不传与子，传与舜。本是个不好底意思，却被他一转，转得好。」

问：「『莫之致而至者命也。』如比干之死，以理论之，亦可谓之正命。若以气论之，恐非正命。」曰：「如何恁地说得！『尽其道而死者』，皆正命也。当死而不死，却是失其正命。此等处当活看。如孟子说『桎梏而死者非正命』，须是看得孟子之意如何。且如公冶长『虽在縲紲，非其罪也』。若当时

公冶长死于纆继，不成说他不是正命。有罪无罪，在我而已。古人所以杀身以成仁。且身已死矣，又成个甚底？直是要看此处。孟子谓『舍生取义』，又云：『志士不忘在沟壑，勇士不忘丧其元。』学者须是于此处见得定，临利害时，便将自家斩判了，也须壁立万仞始得。而今人有小利害，便生计较，说道恁地死非正命，如何得！」赐。夔孙录云：「问：『人或死于干戈，或死于患难，如比干之类，亦是正命乎？』曰：『固是正命。』问：『以理论之，则谓正命；以死生论之，则非正命。』曰：『如何恁地说！』」下同。

问：「『外丙二年，仲王四年』，先生两存赵氏程氏之说，则康节之说亦未可据耶？」曰：「也怎生便信得他？」又问：「如此，则尧即位于甲辰，亦未可据也。」曰：「此却据诸历书如此说，恐或有之。然亦未可必。」问：「若如此，则二年、四年，亦可推矣。」曰：「却为中间年代不可纪，自共和以后方可纪，则汤时自无由可推。此类且当阙之，不必深考。」

问：「『外丙二年，仲王四年』，二说孰是？」曰：「今亦如何知得？然观外丙、仲王，必是立二年、四年，不曾不立。如今人都被书序误。书序云『成汤既没，太甲元年』，故以为外丙、仲王不曾立。殊不知书序是后人所作，岂可凭也！」

伊尹以割烹要汤章

问窦从周云：「如何是伊尹乐尧舜之道？」窦对以「饥食渴饮，凿井耕田，自有可乐」。曰：「龟山答胡文定书是如此说。要之不然。须是有所谓『尧舜之道』。如书云：『人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中！』此便是尧舜相传之道。如『克明俊德，以亲九族』，至『协和万邦，黎民于变时雍』，如『钦明文思，温恭允塞』之类，伊尹在莘郊时，须曾一一学来，不是每日只耕凿食饮过了。」德明问：「看伊尹升陞之事，亦是曾学兵法。」曰：「古人皆如此。如东汉李膺为度辽将军，必是曾亲履行陈。」窦问：「传说版筑，亦读书否？」曰：「不曾读书，如何有说命三篇之文？『舜居深山之中，与木石居，与鹿豕游』，后来乃能作『股肱元首』之歌。便如颜子，亦大段读书。其问为邦，夫子告以『行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则韶舞』。颜子平时于四代礼乐、夏小正之类，须一一曾理会来。古人详于礼乐之事，当时自有一种书，后世不得而见。如孟子说葛伯事，以为『有童子以黍肉饷，杀而夺之』，便是孟子时有此等书。今书中只有『葛伯仇饷』一句。上古无书可读，今既有书，亦须是读，此由博以反约之义也。」

问：「『伊尹乐尧舜之道』，集注作『诵其诗，读其书』，乃是指其实事而言。」曰：「然。或谓耕田凿井，便是尧舜之道，此皆不实。不然，何以有『岂若吾身亲见之哉』一句？若是不着实，只是脱空。今人有一等杜撰学问，皆是脱空狂妄，不济一钱事。如『天下归仁』，只管自说『天下归仁』，须是天下说归仁，方是。『非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动』，只管去说。到念虑起处，却又是非礼，此皆是妄论。子韶之学正如此。须是『居处恭，执事敬』，『坐如尸，立如齐』，方是礼，不然，便不是礼。」履孙。

龟山说「伊尹乐尧舜之道」云：「日用饮食，出作入息，便是『乐尧舜之道』。」这个似说得浑全。却不思他下面说：「岂若吾身亲见之哉！」这个便是真尧舜，却不是泛说底。道，皆尧舜之道。如论「文武之道未坠于地」，此亦真个指文武之道。而或者便说日用间皆是文武之道。殊不知圣贤之言自实。后来如庄子便说「在坑满坑，在谷满谷」。及佛家出来，又不当说底都说了。佐。

理不外物，若以物便为道，则不可。如龟山云：「寒衣饥食，出作入息，无非道。『伊尹耕于有莘之野，以乐尧舜之道。』夫尧舜之道，岂有物可玩哉？即『耕于有莘之野』是已。」恁地说，却有病。物只是物，所以为物之理，乃道也。

龟山以饥食渴饮便是道，是言器而遗道，言物而遗则也。

伊尹是二截人，方其耕于莘野，若将终身焉，是一截人；及汤三聘，翻然而往，便以天下之重为己任，是一截人。

伊尹之耕于莘也，傅说之筑于傅岩也，太公之钓于渭滨也，其于天下，非事事而究其利病也，非人人而访其贤否也，明其在己者而已矣。及其得志行乎天下，举而措之而已。镐。

伊尹孔明必待三聘三顾而起者，践坤顺也。

先知者，因事而知；先觉者，因理而觉。知者，因事因物皆可以知。觉，则是自心中有所觉悟。

「先觉后觉」之「觉」，是自悟之觉，似大学说格物、致知豁然贯通处。今人知得此事，讲解得这个道理，皆知之之事。及其自悟，则又自有个见解处。「先知觉后知，先觉觉后觉」，中央两个「觉」字，皆训唤醒，是我唤醒他。

行夫问「觉」。曰：「程子云：『知是知此事，觉是觉此理。』盖知是知此事，觉是忽然自理会得。」又问「思曰睿」。曰：「『视曰明』，是视而便见之谓明；『听曰聪』，是听而便闻之谓聪；『思曰睿』，是思而便通谓之睿。」

问或谓孔子于卫章

「进以礼」，揖让辞逊；「退以义」，果决断割。

论「进以礼，退以义」，曰：「三揖而进，一辞而退。」

万章下

伯夷目不视恶色章

厚之问：「三圣事，是当初如此，是后来如此？」曰：「是知之不三子不惟清不能和，和不能清，但于清处和处亦皆如射者皆中，而不中鹄。」某问：「既是如此，何以为圣人之清和？」曰：「却是天理中流出，无驳杂。虽是过当，直是无纤毫渣滓。」曰：「三子是资禀如此否？」曰：「然。」

问：「伯夷下惠伊尹，谓之『清、和、任』。孟子云『皆古圣人』，如何？」曰：「清、和、任，已合于圣人。」问：「如孟子言，只是得一」曰：「此言其所得之极耳。」

夷清惠和，皆得一偏，他人学之，便有隘、不恭处。使懦夫学和，愈不恭；鄙夫学清，愈隘也。「可为百世师」，谓能使薄者敦，鄙者宽，懦者立。「君子不由」，不由其隘与不恭。

或问：「如伯夷之清而『不念旧恶』，柳下惠之和而『不以三公易其介』，此其所以为圣之清、圣之和也，但其流弊则有隘与不恭之失。」曰：「这也是诸先生恐伤触二子，所以说流弊。今以圣人观二子，则二子多有欠阙处；才有欠阙处，便有弊。所以孟子直说他『隘与不恭』，不曾说其末流如此。如『不念旧恶』，『不以三公易其介』，固是清和处。然十分只救得一

分，救不得那九分清和之偏处了；如何避嫌，只要回互不说得？大率前辈之论多是如此。尧舜之禅授，汤武之放伐，分明有优劣不同，却要都回护教一般，少间便说不行。且如孔子谓『韶尽美矣，又尽善也；武尽美矣，未尽善也』，分明是武王不及舜。文王『三分天下有其二，以服事殷』，武王胜殷杀纣，分明是武王不及文王。泰伯『三以天下让，其可谓至德也矣』！分明太王有翦商之志，是太王不及泰伯。盖天下有万世不易之常理，又有权一时之变者。如『君君，臣臣，父父，子子』，此常理也；有不得已处，即是变也。然毕竟还那常理底是。今却要以来变来压着那常底说，少间只见说不行，说不通了。若是以常人去比圣贤，则说是与不是不得；若以圣贤比圣贤，则自有是与不是处，须与他分个优劣。今若隐避回互不说，亦不可。」又云：「如『可与立，可与权』，若能『可与立』时，固是好。然有不得已处，只得用权。盖用权是圣人不得已处，那里是圣人要如此！」又问：「尧舜揖逊虽是盛德，亦是不得已否？」曰：「然。」

敬之问伊尹之任。曰：「伊尹之任，是『自任以天下之重』，虽云『禄以天下弗顾，系马千驷弗视』，然终是任处多。如柳下惠『不以三公易其介』，固是介，然终是和处多。」

敬之问：「『伊尹圣之任』，非独于『自任以天下之重』处看，如所谓『禄之以天下弗顾，系马千驷弗视，非其义，非其道，一介不以与人，一介不以取诸人』，这般也见得任处。」曰：「不要恁底看。所谓任，只说他『治亦进，乱亦进』处，看其『自任以天下之重』如此。若如公说，却又与伯夷之清相类。」问：「圣人若处伊尹之地如何？」曰：「夫子若处此地，自是不同，不如此着意。」或问：「伊尹『治亦进，乱亦进』，『无可无不可』，似亦可以为圣之时？」曰：「伊尹终是有任底意思在。」

问：「伊川云『伊尹终有任底意思在』，谓他有担当作为底意思，只这些意思，便非夫子气象否？」曰：「然。然此处极难看，且放那里，久之看道理熟，自见，强说不得。若谓伊尹有这些意思在，为非圣人之至，则孔孟皇皇汲汲，去齐去鲁，之梁之魏，非无意者，其所以异伊尹者何也？」

问：「孔子时中，所谓随时而中否？」曰：「然。」问：「三子之德，各偏于一，亦各尽其一德之中否？」曰：「非也。既云偏，则不得谓之中矣。三子之德，但各至于一偏之极，不可谓之中。如伯夷『虽有善其辞命而至者，不受也』，此便是偏处。若善其辞命而至，受之亦何妨？只观孔子，便不然。」问：「既云一偏，何以谓之圣？」曰：「圣只是做到极至处，自然安行，不待勉强，故谓之圣。圣，非中之谓也。所谓『智譬则巧，圣譬则力。犹射于百步之外，其至，尔力也；其中，非尔力也』。中，便是中处。如颜子之学，则已

知夫中处，但力未到。且若更加之功，则必中矣，盖渠所知已不差也。如人学射，发矢已直而未中者，人谓之『箭苗』，言其已善发箭，虽未至的，而必能中的；若更开拓，则必能中也。」僩云：「颜子则已知中处而力未至，三子力有余而不知中处否？」曰：「然。」

问孔子集大成。曰：「孔子无所不该，无所不备，非特兼三子之所长而已。但与三子比并说时，亦皆兼其所长。」问：「始终条理，如所谓『始作，翕如也；皦如也，绎如也，以成』之类否？言『八音克谐，不相夺伦』，各有条理脉络也。」曰：「不然。条理脉络如一把草，从中缚之，上截为始条理，下截为终条理。若上截少一茎，则下截亦少一茎；上截不少，则下截亦不少，此之谓始终条理。」又问：「『始条理者智之事，终条理者圣之事。』功夫紧要处，全在『智』字上。三子所以各极于一偏，缘他合下少却致知工夫，看得道理有偏，故其终之成也亦各至于一偏之极。孔子合下尽得致知工夫，看得道理周遍精切，无所不尽，故其德之成也亦兼该毕备，而无一德一行之或缺。故集注云：『所以偏者，由其蔽于始，是以阙于终；所以全者，由其知之至，是以行之尽。』『智譬则巧，圣譬则力。』『三子则力有余而巧不足』，何以见之？只观其清和之德，行之便到其极，无所勉强，所以谓之圣。使其合下工夫不倚于一偏，安知不如孔子也？」曰：「然。更子细看。」

问：「『孔子之谓集大成』，此一节在『知行』两字上面。源头若见得偏了，便彻底是偏；源头若知得周匝，便下来十全而无亏。所谓始终条理者，集注谓『条理犹言脉络』，莫是犹一条路相似，初间下步时纔差，便行得虽力，终久是差否？」曰：「『始条理』，犹个丝线头相似。孔子是挈得个丝头，故许多条丝都在这里；三子者，则是各拈得一边耳。」问：「孟子又以射譬喻，最亲切。孔子是望得那准的正了，又发得正，又射得到，故能中、能三子者是望得个的不正，又发得不正，故虽射得到，只是不中耳。然不知有望得正，发得正，而射不至者否？」曰：「亦有之。如所谓『遵道而行，半涂而废』者是也。如颜子却是会恁地去，只是天不与之以年，故亦不能到也。」

问：「『金声玉振』，旧说三子之偏，在其初不曾理会得许多洪纤高下，而遽以玉振之。今又却以『金声玉振』尽为孔子事，而三子无与，如何？」曰：「孟子此一句，只是专指孔子而言。若就三子身上说，则三子自是失于其始，所以亏于其终。所谓『圣之清』，只是就清上圣；所谓『圣之和』，只是就和上圣；『圣之任』亦然。盖合下便就这上面径行将去，更不回头，不自觉其为偏也。所以偏处，亦只是有些私意，却是一种义理上私意。见得这清、和、任是个好道理，只管主张这一边重了，亦是私意。」

问：「三子之清、和、任，于金声亦得其一，而玉振亦得其一否？」曰：「金声玉振，只是解集大成。声，犹『声其罪』之『声』。古人作乐，击一声钟，众音遂作，又击一声钟，众音又齐作，金所以发众音，末则以玉振之，所以收合众音在里面。三子亦有金声玉振，但少尔，不能管摄众音。盖伯夷合下只见得清底，其终成就，亦只成就得清底；伊尹合下只见得任底，其终成就，亦只成就得任底；下惠合下只见得和底，其终成就，亦只成就得和底。」

至之问「金声玉振」。先生因说及乐：「金声初打声高，其后渐低，于众乐之作，必以此声之。玉声先后一般，初打恁地响，到作时也恁地响。但玉声住时，截然便住，于众乐之终，必以此振之。」

「金声玉」金声有洪杀，始震终细；玉声则始终如一，叩之其声泐然而止。

「金声玉振」一章甚好。然某亦不见作乐时如何，亦只是想象说。儿宽：「金声者，考其条贯之是非；玉振者，断而归一。」

或问「始终条理」章。曰：「集义一段便紧要。如这一段未理会，也未害。如今乐之始作，先撞钟，是金声之也；乐终击磬，是玉振之也。始终如此，而中间乃大合乐，六律、五声、八音，一齐莫不备举。孟子以此譬孔子。如『伯夷圣之清，伊尹圣之任，柳下惠圣之和』，都如乐器有一件相似。是金声底，从头到尾只是金声；是玉声底，从头到尾只是玉声；是丝竹声底，从头到尾只是丝竹之声。」

问「始终条理」。曰：「条理，条目件项也。始终条理本是一件事，但是上一截为始，下一截为终；始是知，终是行。」

始条理是致知，终条理是如中庸说「博学、审问、慎思、明辨」，与大学「物格、知至」，这是始条理；如「笃行」与「诚意、正心、修身」以下，这是终条理。

敬之问：「『智譬则巧，圣譬则力。』此一章，智却重。」曰：「以缓急论，则智居先；若把轻重论，则圣为重。且如今有一等资质好底人，忠信笃实，却于道理上未甚通晓；又有一样资质浅薄底人，却自会晓得道理，这须是还资质忠厚底人做重始得。」

问「圣智」。曰：「智是知得到，圣是行得到。」

问「巧力」。曰：「伯夷伊尹柳下惠力已至，但射不巧。孔子则既圣且智，巧力兼全。故孔子箭箭中的，三子者皆中垛也。」

黄子功问：「『其至尔力，其中非尔力』，还是三子只有力无智否？」曰：「不是无智。知处偏，故至处亦偏。如孔子则箭箭中红心，三子则每人各中一边。缘他当初见得偏，故至处亦偏。」子功曰：「如此，则三子不可谓之圣。」曰：「不可谓之圣之大成，毕竟那清是圣之清，和是圣之和，虽使圣人清和，亦不过如此。颜子则巧处功夫已至，点点皆可中，但只是力不至耳。使颜子力至，便与孔子一般。」

问：「『集大成』章，以智比圣，智固未可以言圣。然孟子以智譬巧，以圣譬力，力既不及于巧，则是圣必由于智也，明矣。而尹和靖乃曰：『「始条理者」，犹可以用智；「终条理」，则智不容于其间矣。』则是以圣智浅深而言，与孟子之意似相戾。惟伊川引易『知至至之，知终终之』，其意若曰，夫子所以能集三子而大成者，由其始焉知之之深也。盖知之至，行之必三子之智，始焉知之未尽，故其后行之虽各极其至，终未免各失于一偏。非终条理者未到，以其始条理者已差之矣。不知伊川之意是如此否？」曰：「甚好。金声者，洪纤高下有许多节目；玉振者，其始末如一。儿宽亦引金声、玉振，欲天子自致其知。是时未有孟子之书，此必古曲中有此语。非孟子知德之奥，焉能语此！」

或问：「『玉振金声』，伊川以喻始终。或者之意，以此有变有不变。其说孰是？」曰：「二说相关，不可偏废。金声固是喻其始，然始则有变；玉振固是喻其终，至终则无变也。」

北宫锜问曰章

问：「孟子所答周室班爵禄，与周礼王制不同。」曰：「此也难考，然毕竟周礼底是。盖周礼是个全书，经圣人手作，必不会差。孟子之时，典籍已散亡，想见没理会。何以言之？太公所封，『东至于海，西至于河，南至于穆陵，北至于无棣』。穆陵今近徐州；无棣，今棣州也。这中间多少阔！岂止百里！孟子说『太公之封于齐也，地非不足也，而俭于百里』，恐也不然。」又问：「天子六卿，诸侯大国三卿，次国二卿，小国孤卿。一国之土地为卿、大夫、士分了，国君所得殊不多。」曰：「『君十卿禄』，禄者，犹今之俸禄。盖君所得，得为私用者。至于贡赋宾客，朝觐祭飨，交聘往来，又别有财储为公用，非所谓禄也。如今之太守既有料钱，至于贡赋公用，又自别有钱也。」

问：「百亩之田，可食九人，其次八人、七人，又其次六人、五人。此等差别，是地有肥瘠耶，抑粪灌之不同耶？」曰：「皆人力之不同耳，然亦大约如此。缘有此五等之禄，故百亩所食有此五等。」问：「府、史、胥、徒，不知皆民为之，抑别募游手为之？」曰：「不可晓。想只是民为之。然府、史、胥、徒，各自有禄以代耕，则又似别募游手矣。以周礼考之，人数极多，亦安得许多闲禄给之？某尝疑周礼一书，亦是起草，未曾得行。盖左氏所纪，当时官号职位甚详，而未尝及于府、史、胥、徒，则疑其方出于周公草定之本，而未经施行也。使其有之，人数极多，何不略见于他书？如至没要紧职事，亦设人甚多，不知何故。但尝观自汉以来，及前代题名碑所带人从胥吏亦甚多，又不知如何。皆不可晓。」

孟子论三代制度，多与周礼不合。盖孟子后出，不及见王制之详，只是大纲约度而说。

万章曰敢问交际章

「殷受夏，周受殷，所不辞也。」言受天下所不辞，则舜受天下不为泰。「于今为烈」，是暴烈之「烈」，如「宣王承厉王之烈」。

「为之兆也。」兆，是事之端，犹缝罅也。

问：「孔子『于季桓子，见行可之仕』。孔子仕于定公，而言桓子，何也？」曰：「当时桓子执国柄，定公亦自做主不起。孔子之相，皆由桓子。受女乐，孔子便行矣。」如陈常弑齐君，孔子沐浴而告鲁公，又告桓子，事势可见。问：「堕三都，季氏何以不怨？」曰：「季氏是时自不柰陪臣何，故假孔子之力以去之。及既堕三都，而三桓之势遂衰。所以桓子甚悔，临死谓康子曰：『使仲尼之去，而鲁不终治者，由我故也。』正如五代罗绍威，不柰魏博牙军何，假朱温之势以除之。既除牙军，而魏博之势大弱，绍威大悔，正此类也。孔子是时也失了这机会，不曾做得成。」

子升问孔子仕季氏之义。曰：「此亦自可疑，有难说处。」因言：「三家后来亦被陪臣挠，也要得夫子来整顿，孔子却因其机而为之。如堕邑之事，若渐渐埽除得去，其势亦自削弱，可复正也。孟氏不肯堕成，遂不能成功。」因说：「如今且据史传所载，亦多可疑处。如鲁国司徒、司马、司空之官，乃是三家世为之，不知圣人如何得做司寇。」又问：「群弟子皆仕家臣，圣人亦不

甚责之。」曰：「当时列国诸臣，皆世其官，无插手处，故诸子不择地而为之耳。」

仕非为贫章

说「位卑而言高，罪也」，曰：「此只是说为贫而仕。圣贤在当时，只要在下位，不当言责之地，亦是圣贤打乖处。若是合言处，便须当说，非是教人都不得言。若『立乎人之本朝而道不行』，则耻矣！故『辞尊居卑，辞富居贫』。」

「『位卑而言高，罪也。』以君臣之分言之，固是如此。然时可以言而言，亦岂得谓之出位？」曰：「前世固有草茅韦布之士献言者，然皆有所因，皆有次第，未有无故忽然犯分而言者。纵言之，亦不见听，徒取辱耳！若是明君，自无壅蔽之患，有言亦见听。不然，岂可不循分而徒取失言之辱哉！如史记说商鞅范雎之事，彼虽小人，然言皆有序，不肯妄发。商鞅初说孝公以帝道，次以王道，而后及伯道。彼非能为帝王之事也，特借是为渐进之媒，而后吐露其胸中之所欲言。先说得孝公动了，然后方深说。范雎欲夺穰侯之位以擅权，未敢便深说穰侯之恶，先言外事以探其君，曰：『穰侯越韩魏而取齐之刚寿，非计也。』昭王信之，然后渐渐深说。彼小人之言，尚有次序如此，君子之言，岂可妄发也！某尝说，贾谊固有才，文章亦雄伟，只是言语急迫，失进言之序，看有甚事，都一齐说了，宜绉灌之徒不说，而文帝谦让未遑也。且如一间破屋，教自家修，须有先后缓急之序；不成一齐拆下，杂然并修。看他会做事底人便别，如韩信邓禹诸葛孔明辈，无不有一定之规模，渐渐做将去，所以所为皆卓然有成。这样人方是有定力，会做事。如贾谊胸次终是闹，着事不得，有些子在心中，尽要迸出来。只管跳踉爆越不已，如乘生驹相似，制御他未下。所以言语无序，而不能有所为也。易曰：『艮其辅，言有序，悔亡。』圣人之意可见矣。」

万章问士不托诸侯章

至之问：「孟子所以出处去就辞受，都从『礼门也，义路也，惟君子能由是路，出入是门也』做出。」曰：「固是不出此二者。然所谓义，所谓礼，里面煞有节目。至录云：『其中毫厘必辨。』如『往役，义也；往见，不义也』，『周之则受，赐之则不受』之类，便都是义之节目。如云『廩人继粟，

庖人继肉，不以君命将之』之类，都是礼之节目，此便是礼。『以君命将之，使己仆仆尔亟拜也』，便不是礼。又如『于齐，王馈兼金一百而不受；于宋，馈五十镒而受；于薛，馈七十镒而受』，这个都有个则，都有义。君子于细微曲折，一一都要合义，所以易中说：『精义入神，以致用也。』义至于精，则应事接物之间，无一非义。不问小事大事，千变万化，改头换面出来，自家应副他，如利刀快剑相似，迎刃而解，件件剖作两片去。孟子平日受用，便是得这个气力。今观其所言所行，无不是这个物事。初见梁惠王，劈初头便劈作两边去。」至录云：「孟子是义精，所以不放义是一柄利刀，凡事到面前，便割成两片，所以精之。集义者，盖毫厘微细各有义。『精义入神以致用也』。所以要『精义入神』者，盖欲『以致用也』。」

朱子语类卷第五十九

孟子九

告子上

性犹杞柳章

问：「告子谓『以人性为仁义，犹以杞柳为柶』，何也？」曰：「告子只是认气为性，见得性有不善，须拗他方善。此惟是程先生断得定，所谓『性即理也』。」

孟子与告子论杞柳处，大概只是言杞柳柶不可比性与仁义。杞柳必矫揉而为柶，性非矫揉而为仁义。孟子辩告子数处，皆是辩倒着告子便休，不曾说尽道理。

柶，想如今卷杉台子模样。杞柳，只是而今做合箱底柳。北人以此为箭，谓之柳箭，即蒲柳也。

性犹湍水章

人性无不善。虽桀纣之为穷凶极恶，也知此事是恶。恁地做不奈何，此便是人欲夺了。

生之谓性章

生之谓气，生之理谓性。

性，孟子所言理，告子所言同。

问「生之谓性」。曰：「告子只说那生来底便是性，手足运行，耳目视听，与夫心有知觉之类。他却不知生便属气禀，自气禀而言，人物便有不同处。若说『理之谓性』，则可。然理之在人在物，亦不可做一等说。」

问「生之谓性」。曰：「他合下便错了。他只是说生处，精神魂魄，凡动用处是也。正如禅家说：『如何是佛？』曰：『见性成佛。』『如何是性？』曰：『作用是性。』盖谓目之视，耳之听，手之捉执，足之运奔，皆性也。说来说去，只说得个形而下者。故孟子辟之曰：『「生之谓性」也，犹白之谓白与？』又辟之曰：『犬之性，犹牛之性；牛之性，犹人之性与？』三节谓犹戏谑。然只得告子不知所答，便休了，竟亦不曾说得性之本体是如何。」或问：「董仲舒：『性者生之质也。』」曰：「其言亦然。」

蜚卿问：「『生之谓性』，莫止是以知觉运动为性否？」曰：「便是。此正与『食色性也』同意。孟子当时辨得不恁地平铺，就他蔽处拨启他；却一向穷诘他，止从那一角头攻将去，所以如今难理会。若要解，煞用添言语。犬、牛、人，谓其得于天者未尝不同。惟人得是理之全，至于物，止得其偏。今欲去犬牛身上全讨仁义，便不得。告子止是不曾分晓道这子细，到这里说不得。却道天下是有许多般性，牛自是牛之性，马自是马之性，犬自是犬之性，则又不是。」又曰：「所以谓『性即理』，便见得惟人得是理之全，物得是理之偏。告子止把生为性，更不说及理。孟子却以理言性，所以见人物之辨。」

「『生之谓性』，只是就气上说。盖谓人也有许多知觉运动，物也有许多知觉运动，人、物只一般。却不知人之所以异于物者，以其得正气，故具得许多道理；如物，则气昏而理亦昏了。」或问：「如蝼蚁之有君臣，桥梓之有父子，此亦是理。」曰：「他只有这些子，不似人具得全，然亦不知如何只是这几般物具得些子。」或曰：「恐是元初受得气如此，所以后来一直是如此。」曰：「是气之融结如此。」

「告子说『生之谓性』，二程都说他说得是，只下面接得不是。若如此说，却如释氏言『作用是性』，乃是说气质之性，非性善之性。」文蔚问：「『形色天性』如何？」曰：「此主下文『惟圣人可以践形』而言。」因问：「孔子言『性相近也，习相远也』，亦是言气质之性？」王德修曰：「据某所见，此是孔子为阳货而说。人读论语，多被『子曰』字隔，上下便不接续。」曰：「若如此说，亦是说气质之性。」

犬牛禀气不同，其性亦不同。

问：「犬牛之性与人之性不同，天下如何解有许多性？」曰：「人则有孝悌忠信，犬牛还能事亲孝、事君忠也无？」问：「濂溪作太极图，自太极以至万物化生，只是一个圈子，何尝有异？」曰：「人、物本同，气禀有异，故不同。」又问：「『是万为一，一实万分』，又如何说？」曰：「只是一个，只是气质不同。」问：「中庸说：『能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性。』何故却将人、物滚作一片说？」曰：「他说『能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则重声言两『则』字。能尽物之性』，初未尝一片说。」

或说告子「生之谓性」章。曰：「说得也是，不须别更去讨说，只是子细看，子细认分数，各有队伍，齐整不紊，始得。今只是恁地说过去，被人诘难，便说不得。知觉运动，人物皆异，而其中却有同处。仁义礼智是同，而其中却有异处。须是子细与看，梳理教有条理。」又曰：「物也有这性，只是禀得来偏了，这性便也随气转了。」又曰：「畜兽禀得昏塞底然间或禀得些小清气，便也有明处，只是不多。」

因说「生之谓性」，曰：「既知此说非是，便当曳翻看何者为是，即道理易见也。」

孟子辟告子「生之谓性」处，亦伤急。要他倒，只就他言语上拶将去，己意却不曾详说。非特当时告子未必服，后世亦未能便理会得孟子意也。

孟子答告子「生之谓性」与孟季子「敬叔父乎，敬弟乎」两段语，终觉得未尽。却是少些子直指人心，见性成佛底语，空如许劳攘重复，不足以折之也。只有「长者义乎，长之者义乎」此二语折得他亲切。

食色性也章

众朋友说「食色性也」。先生问：「告子以知觉处为性，如何与『彼长而我长之』相干？」皆未及对。先生曰：「告子只知得人心，却不知有道心。他觉那趋利避害，饥寒饱暖等处，而不知辨别那利害等处正是本然之性。所以道『彼长而我长之』，盖谓我无长彼之心，由彼长，故不得不长之，所以指义为外也。」

问：「告子已不知性，如何知得仁为内？」曰：「他便以其主于爱者为仁，故曰内；以其制是非者为义，故曰外。」又问：「他说义，固不是；说仁，莫亦不是？」曰：「固然。」

「告子谓仁爱之心自我而出，故谓之内；食色之可甘可悦，由彼有此，而后甘之悦之，故谓之外。」又云：「上面『食色性也』自是一截，下面『仁内义外』自是一截。故孟子辨告子，只谓：『何以谓仁内义外也？』爱便是仁之心，宜处便是义。」又云：「『彼白而我白之』，言彼是白马，我道这是白马。如着白衣服底人，我道这人是着白，言之则一。若长马、长人则不同。长马，则是口头道个老大底马。若长人，则是诚敬之心发自于中，推诚而敬之，所以谓内也。」

「白马之白也，无以异于白人之白也。」看来孟子此语，答之亦未尽。谓白马、白人不异，亦岂可也！毕竟「彼白而我白之」，我以为白，则亦出于吾心之分别矣。憫

李时可问「仁内义外」。曰：「告子此说固不是。然近年有欲破其说者，又更不是。谓义专在内，只发于我之先见者便是。如『夏日饮水，冬日饮汤』之类是已。若在外面商量，如此便不是义，乃是『义袭』。其说如此。然不知饮水饮汤固是内也。如先酌乡人与敬弟之类，若不问人，怎生得知？今固有人素知敬父兄，而不知乡人之在所当先者；亦有人平日知弟之为卑，而不知其为尸之时，乃祖宗神灵之所依，不可不敬者。若不因讲问商量，何缘会自从里面发出？其说乃与佛氏『不得拟议，不得思量，直下便是』之说相似，此大害理。又说『义袭』二字全不是如此，都把文义说错了。只细看孟子之说，便自可见。」

性无善无不善章

「告子曰：『性无善无不善也。』或曰：『性可以为善，可以为不善。』或曰：『有性善，有性不善。』」此三者虽同为说气质之性，然两或之说，犹知分别善恶，使其知以性而兼言之，则无病矣。惟告子「无善无不善」之说，最无状。他就此无善无恶之名，浑然无所分别，虽为恶为罪，总不妨也。与今世之不择善恶而颠倒是非称为本性者，何以异哉！

告子说「性无善无不善」，非惟无善，并不善亦无之。谓性中无恶则可，谓无善则性是何物？

「性无善无不善」，告子之意，谓这性是不受善，不受恶底物事。「受」字，饶本作「管」。他说「食色性也」，便见得他只道是手能持，足能履，目能视，耳能听，便是性。释氏说「在目曰视，在耳曰闻，在手执捉，在足运奔」，便是他意思。

「乃若其情，则可以为善。」性无定形，不可言。孟子亦说：「天下之言性者，则故而已矣。」情者，性之所发。

问「乃若其情」。曰：「性不可说，情却可说。所以告子问性，孟子却答他情。盖谓情可为善，则性无有不善。所谓『四端』者，皆情也。仁是性，恻隐是情。恻隐是仁发出来底端芽，如一个谷种相似，谷之生是性，发为萌芽是情。所谓性，只是那仁义礼知四者而已。四件无不善，发出来则有不善，何故？残忍便是那恻隐反底，冒昧便是那羞恶反底。」

问「乃若其情，则可以为善矣」。曰：「孟子道性善，性无形容处，故说其发出来底，曰『乃若其情，可以为善』，则性善可知。『若夫为不善，非才之罪也』，是人自要为不善耳，非才之不善也。情本不是不好底。李翱灭情之论，乃释老之言。程子『情其性，性其情』之说，亦非全说情不好也。」

德粹问：「『孟子道性善』，又曰『若其情，可以为善』，是如何？」曰：「且道性、情、才三者是一物，是三物？」德粹云：「性是性善，情是反于性，才是才料。」曰：「情不是反于性，乃性之发处。性如水，情如水之流。情既发，则有善有不善，在人如何耳。才，则可为善者也。彼其性既善，则其才亦可以为善。今乃至为不善，是非才如此，乃自家使得才如此，故曰『非才之罪』。」某问：「下云恻隐、羞恶、辞逊、是非之心，亦是情否？」曰：「是情。」舜功问：「才是能为此者，如今人曰才能？」曰：「然。李翱复性则是，云『灭情以复性』，则非。情如何可灭！此乃释氏之说，陷于其中不自知。不知当时曾把与韩退之看否？」

问：「孟子言情、才皆善，如何？」曰：「情本自善，其发也未有染污，何尝不善。才只是资质，亦无不善。譬物之白者，未染时只是白也。」

孟子论才亦善者，是说本来善底才。

孟子言才，不以为不善。盖其意谓善，性也，只发出来者是才。若夫就气质上言，才如何无善恶！

问：「孟子论才专言善，何也？」曰：「才本是善，但为气所染，故有善、不善，亦是人不能尽其才。人皆有许多才，圣人却做许多事，我不能做得些子出。故孟子谓：『或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也。』」砥。

或问：「『不能尽其才』之意如何？」曰：「才是能去恁地做底。性本是好，发于情也只是好，到得动用去做也只是好。『不能尽其才』，是发得略好，便自阻隔了，不顺他道理做去。若尽其才，如尽恻隐之才，必当至于『博施济众』；尽羞恶之才，则必当至于『一介不以与人，一介不以取诸人；禄之千乘弗顾，系马千驷弗视』。这是本来自合恁地滔滔做去，止缘人为私意阻隔，多是略有些发动后，便遏折了。天，便似天子；命，便似将告敕付与自家；性，便似自家所受之职事，如县尉职事便在捕盗，主簿职事便在掌簿书；情，便似去亲临这职事；才，便似去动作行移，做许多工夫。邵康节击壤集序云：『性者，道之形体也；心者，性之郭郭也；身者，心之区宇也；物者，身之舟车也。』」

「天生蒸民，有物有则。」盖视有当视之则，听有当听之则，如是而视，如是而听，便是；不如是而视，不如是而听，便不是。谓如「视远惟明，听德惟聪」。能视远谓之明，所视不远，不谓之明；能听德谓之聪，所听非德，不谓之聪。视听是物，聪明是则。推至于口之于味，鼻之于臭，莫不各有当然之则。所谓穷理者，穷此而已。

又举「天生蒸民」云云。孔子曰：「为此诗者，其知道乎！故有物必有则；『民之秉彝』也，故『好是懿德』。」圣人所谓道者是如此，何尝说物便是则！

或问：「集注言：『才，犹材质。』『才』与『材』字之别如何？」曰：「『才』字是就理上说，『材』字是就用上说。孟子上说『人见其濯濯也，则以为未尝有材』，是用『木』旁『材』字，便是指适用底说，『非天之降才尔殊』，便是就理上说。」又问：「『才』字是以其能解作用底说，材质是

合形体说否？」曰：「是兼形体说，便是说那好底材。」又问：「如说材料相似否？」曰：「是。」

孟子言人之才本无不善，伊川言人才所遇之有善、有不善也。

问：「孟子言才与程子异，莫是孟子只将元本好处说否？」曰：「孟子言才，正如言性，不曾说得杀，故引出荀扬来。到程张说出『气』字，然后说杀了。」士毅。

先生言：「孟子论才，是本然者，不如程子之备。」蜚卿曰：「然则才亦稟于天乎？」曰：「皆天所为，但理与气分为两路。」又问：「程子谓『才稟于气』，如何？」曰：「气亦天也。」道夫曰：「理纯而气则杂。」曰：「然。理精一，故纯；气粗，故杂。」

问孟、程所论才同异。曰：「才只一般能为之谓才。」问：「集注说『孟子专指其出于性者言之，程子兼指其稟于气者言之』，又是如何？」曰：「固是。要之，才只是一个才，才之初，亦无不善。缘他气稟有善恶，故其才亦有善恶。孟子自其同者言之，故以为出于性；程子自其异者言之，故以为稟于大抵孟子多是专以性言，故以为性善，才亦无不善。到周子程子张子，方始说到气上。要之，须兼是二者言之方备。只缘孟子不曾说到气上，觉得此段话无结杀，故有后来荀扬许多议论出。韩文公亦见得人有不同处，然亦不知是气稟之异，不妨有百千般样不同，故不敢大段说开，只说『性有三品』。不知气稟不同，岂三品所能尽耶！」

孟子说才，皆是指其资质可以为善处。伊川所谓「才稟于气，气清则才清，气浊则才浊」，此与孟子说才小异，而语意尤密，不可不考。「乃若其情」，「非才之罪也」，以「若」训顺者，未是。犹言如论其情，非才之罪也。盖谓情之发有不中节处，不必以为才之罪尔。退之论才之品有三，性之品有五，其说胜荀扬诸公多矣。说性之品，便以仁义礼智言之，此尤当理。说才之品，若如此推究，则有千百种之多，姑言其大概如此，正是气质之说，但少一个气字耳。伊川谓「论气不论性，不明；论性不论气，不备」，正谓如此。如性习远近之类，不以气质言之不可，正是二程先生发出此理，濂溪论太极便有此意。汉魏以来，忽生文中子，已不多得。至唐有退之，所至尤大抵义理之在天地间，初无泯灭。今世无人晓此道理，他时必有晓得底人。

金问：「公都子问性，首以情对，如曰『乃若其情，则可以为善矣』，是也。次又以才对，如曰『若夫为不善，非才之罪』，是也。继又以心对，如曰『恻隐羞恶』之类，是也。其终又结之曰：『或相倍蓰而无算者，不能尽其才

者也。』所问者性，而所对者曰才、曰情、曰心，更无一语及性，何也？明道曰：『稟于天为性，感为情，动为心。』伊川则又曰：『自性之有形者谓之心，自性之动者谓之情。』如二先生之说，则情与心皆自夫一性之所发。彼问性而对以情与心，则不可谓不切所问者。然明道以动为心，伊川以动为情，自不相侔。不知今以动为心是耶，以动为情是耶？或曰：『情对性言，静者为性，动者为情。』是说固然也。今若以动为情是，则明道何得却云『感为情，动为心』哉？横渠云：『心统性情者也。』既是『心统性情』，伊川何得却云『自性之有形者谓之心，自性之有动者谓之情耶』？如伊川所言，却是性统心情者也。不知以心统性情为是耶，性统心情为是耶？此性、情、心，道者未有至当之论也。至若伊川论才，则与孟子立意不同。孟子此章言才处，有曰：『非才之罪也。』又曰：『不能尽其才者也。』又曰：『非天之降才尔殊也。』又曰：『以为未尝有才焉。』如孟子之意，未尝以才为不善。而伊川却说才有善有不善，其言曰：『气清则才善，气浊则才恶。』又曰：『气清则才清，气浊则才浊。』意者，以气质为才也。以气质为才，则才固有善不善之分也。而孟子却止以才为善者，何也？伊川又曰：『孟子言「非才之罪」者，盖公都子正问性善，孟子且答他正意，不暇一一辨之也。』审如是说，则孟子云『非天之降才尔殊』，与夫『以为未尝有才焉』者，岂皆答公都子之正问哉？其后伊川又引万章之问为证，谓万章尝问象杀舜事，孟子且答他这下意，未暇与他辨完廩、浚井之非。夫完廩、浚井，自是万章不能烛理，轻信如此。孟子且答正问，未暇与他言，此犹可言也。如此篇论才处，尽是孟子自家说得如此，即非公都子之言。其曰未暇一一辨之，却是孟子自错了，未暇辨也。岂其然乎？又说：『孟子既又答他正意，亦岂容有一字之错？若曰错了一字，不惟后公都子之诘难，传之后世，岂不惑乱学者哉？』此又『才』之一字，未有至当之论也。」曰：「近思录中一段云：『心一也，有指体而言者。』注云：『「寂然不动」是也。』『有指用而言者。』注云：『「感而遂通天下之故」是也。』夫『寂然不动』是性，『感而遂通』是情。故横渠云：『心统性情者也。』此说最为稳当。如前二先生说话，恐是记录者误耳。如明道『感为情，动为心』，感与动如何分得？若伊川云：『自性而有形者谓之心。』某直理会他说不得！以此知是门人记录之误也。若孟子与伊川论才，则皆是。孟子所谓才，止是指本性而言。性之发用无有不善处。如人之有才，事事做得出来。一性之中，万善完备，发将出来便是才也。」又云：「恻隐、羞恶，是心也。能恻隐、羞恶者，才也。如伊川论才，却是指气质而言也。气质之性，古人虽不曾说着，考之经典，却有此意。如书云『惟人万物之灵，亶聪明，作元后』，与夫『天乃锡王勇智』之说，皆此意也。孔子谓『性相近也，习相远也』。孟子辨告子『生之谓性』，亦是说气质之性。近世被濂溪拈掇出来，而横渠二程始有『气质之性』之说。此伊川论才，所以云有善不善者，盖主此而言也。如韩愈所引越椒等事，若不着力个气质说，后如何说得他！韩愈论性比之荀扬最好。将性分三品，此亦是论气质之性，但欠一个『气』字耳。」此下去伪人杰

录皆云：「又问：『既是孟子指本性而言，则孟子谓才无不善，乃为至论。至伊川却云未暇与公都子一一辨者，何也？』曰：『此伊川一时被他们逼，且如此说了。伊川如此等处亦多，不必泥也。』」

杨尹叔问：「伊川曰『语其才则有下愚之不移』，与孟子『非天之降才尔殊』语意似不同？」曰：「孟子之说自是与程子之说小异。孟子只见得是性善，便把才都做善，不知有所谓气禀各不同。如后稷岐嶷，越椒知其必灭若敖，是气禀如此。若都把做善，又有此等处，须说到气禀方得。孟子已见得性善，只就大本处理会，更不思量这下面善恶所由起处，有所谓气禀各不同。后人看不出，所以惹得许多善恶混底说来相炒。程子说得较密。」因举「论性不论气，不备；论气不论性，不明，二之则不是」。「须如此兼性与气说，方尽此论。盖自濂溪太极言阴阳、五行有不齐处，二程因其说推出气质之性来。使程子生在周子之前，未必能发明到此。」又曰：「才固是善。若能尽其才，可知是善是好。所以不能尽其才处，只缘是气禀恁地。」问：「才与情何分别？情是才之动否？」曰：「情是这里以手指心。发出，有个路脉曲折，随物恁地去。才是能主张运用做事底。同这一事，有一人会发挥得，有不会发挥得；同这一物，有人会做得，有人不会做，此可见其才。」又问：「气出于天否？」曰：「性与气皆出于天。性只是理，气则已属于形象。性之善，固人所同，气便有不齐处。」因指天气而言：「如天气清明舒豁，便是好底气；禀得这般气，岂不好！到阴沉黯淡时，便是不好底气；禀得这般气，如何会好！毕竟不好底气常多，好底气常少。以一岁言之，一般天气晴和，不寒不暖，却是好，能有几时如此！看来不是夏寒，便是冬暖；不是愆阳，便是伏阴，所以昏愚凶狠底人常多。」又曰：「人之贫富贵贱寿夭不齐处，都是被气滚乱了，都没理会。有清而薄者，有浊而厚者。颜夭而跖寿，亦是被气滚乱汨没了。尧舜自禀得清明纯粹底气，又禀得极厚，所以为圣人，居天子之位，又做得许大事业，又享许大福寿，又有许大名誉。如孔子之圣，亦是禀得清明纯粹。然他是当气之衰，禀得来薄了，但有许多名誉，所以终身栖栖为旅人，又仅得中寿。到颜子，又自没兴了。」

伊川「性即理也」，自孔孟后，无人见得到此。亦是自古无人敢如此道。骧。集注。

伊川「性即理也」四字，一扑不破，实自己上见得出来。其后诸公只听得便说将去，实不曾就已上见得，故多有差处。

「论性不论气，不备；论气不论性，不明。」盖本然之性，只是至善。然不以气质而论之，则莫知其有昏明开塞，刚柔强弱，故有所不备。徒论气质之性，而不自本原言之，则虽知有昏明开塞、刚柔强弱之不同，而不知至善之源

未尝有异，故其论有所不明。须是合性与气观之，然后尽。盖性即气，气即性也。若孟子专于性善，则有些是「论性不论气」；韩愈三品之说，则是「论气不论性」。

「程子：『论性不论气，不备；论气不论性，不明。』如孟子『性善』，是论性不论气；荀扬异说，是论气则昧了性。」曰：「程子只是立说，未指孟子。然孟子之言，却是专论性。」

问：「气者性之所寄，故『论性不论气，则不备』；性者气之所成，故『论气不论性，则不明』。」曰：「如孟子说性善，是『论性不论气』也。但只认说性善，虽说得好，终是欠了下面一截。自荀扬而下，便祇『论气不论性』了。」道夫曰：「子云之说，虽兼善恶，终只论得」曰：「他不曾说着性。」

「论气不论性」，荀子言性恶，扬子言善恶混是也。「论性不论气」，孟子言性善是也。性只是善，气有善不善。韩愈说生而便知其恶者，皆是合下禀得这恶有气便有性，有性便有

「『论性不论气，不备；论气不论性，不明。』孟子终是未备，所以不能杜绝荀扬之口。」厚之问：「气禀如何？」曰：「禀得木气多，则少刚强；禀得金气多，则少慈祥。推之皆然。」

问「二之则不是」。曰：「不可分作两段说，性自是性，气自是如何不可分作两段说？他所以说不备、不明，须是两边都说，理方明备，故云『二之则不是』。二之者，正指上两句也。」[莹田-玉]录云：「『论性不论气，论气不论性』，便是二之。」或问：「明道说『生之谓性』，云：『性即气，气即性，便是不可分两段说。』」曰：「那个又是说性便在气禀上。禀得此气，理便搭附在上面，故云『性即气，气即性』。若只管说气便是性，性便是气，更没分晓矣。」

或问「二之则不是」。曰：「若只论性而不论气，则收拾不尽，孟子是也。若只论气而不论性，则不知得那原头，荀扬以下是也。韩愈也说得好，只是少个『气』字。若只说一个气而不说性，只说性而不说气，则不是。」又曰：「须是去分别得他同中有异，异中有同，始得。其初那理未尝不同。才落到气上，便只是那粗处相同。如饥食渴饮，趋利避害，人能之，禽兽亦能之。若不识个义理，便与他一般也。」又曰：「『惟皇上帝降衷于下民』，『民之秉彝』，这便是异处。『庶民去之，君子存之』，须是存得这异处，方能自别于禽兽。不可道蠢动含灵皆有佛性，与自家都一般。」

「性气」二字，兼言方备。孟子言性不及气，韩子言气不及性。然韩不知为气，亦以为性然也。

横渠曰：「形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉。」如禀得气清明者，这道理只在里面；禀得气昏浊者，这道理亦只在里面，只被这昏浊遮蔽了。譬之水，清底，里面纤微皆可见；浑底，里面便见不得。孟子说性善，只见得大本处，未说到气质之性细碎处。程子谓：「论性不论气，不备；论气不论性，不明，二之则不是。」孟子只论性，不知论气，便不全备。若三子虽论性，却不论得性，都只论得气，性之本领处又不透彻。荀子只见得不好人底性，便说做恶；扬子只见得半善半恶人底性，便说做善恶混；韩子见得天下有许多般人，故立为三品，说得较近。其言曰：「仁义礼智信，性也；喜怒哀乐爱恶欲，情也。」似又知得性善。荀扬皆不及，只是过接处少一个「气」字。

问：「横渠言『气质之性』，去伪终未晓。」曰：「性是天赋与人，只一同；气质所禀，却有厚薄。人只是一般人，厚于仁而薄于义，有余于礼而不足于智，便自气质上来。」

富岁子弟多赖章

「心之所同然者，谓理也，义也。」孟子此章自「富岁子弟多赖」之下，逐旋譬喻至此。其意谓人性本善，其不善者，陷溺之尔。「同然」之「然」，如然否之「然」，不是虚字，当从上文看。盖自口之同嗜、耳之同听而言，谓人心岂无同以为然者？只是理义而已。故「理义悦心，犹刍豢之悦口」。

问：「『理义之悦我心』，理义是何物？心是何物？」曰：「此说理义之在事者。」

「理义之悦我心」章。云：「人之一身，如目之于色，耳之于声，口之于味，莫不皆同，于心岂无所同。『心之所同然者，理也，义也。』且如人之为事，自家处之当于义，人莫不以为然，无有不道好者。如子之于父，臣之于君，其分至尊无加于此。人皆知君父之当事，我能尽忠尽孝，天下莫不以为当然，此心之所同也。今人割股救亲，其事虽不中节，其心发之甚善，人皆以为美。又如临难赴死，其心本于爱君，人莫不悦之，而皆以为不易。且如今处一件事苟当于理，则此心必安，人亦以为当然。如此，则其心悦乎，不悦乎？悦

于心，必矣。」先生曰：「诸友而今听某这说话，可子细去思量看。认得某这话，可以推得孟子意思。」

黄先之问：「心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。」先生问：「诸公且道是如何？」所应皆不切。先生曰：「若恁地看文字，某决定道都不会将身去体看。孟子这一段前面说许多，只是引喻理义是人所同有。那许多既都相似，这个如何会不相似。理，只是事物当然底道理；义，是事之合宜处。程先生曰：『在物为理，处物为义。』这心下看甚么道理都有之，如此做，人人都道是好；才不恁地做，人人都道不好。如割股以救母，固不是王道之中，然人人都道是好，人人皆知爱其亲，这岂不是理义之心人皆有之。诸公适来都说不切，当都是不曾体之于身，只略说得通，便道是了。」

器之问：「『理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。』颜子『欲罢不能』，便是此意否？」曰：「颜子固是如此。然孟子所说，正是为众人说，当就人心同处看。我恁地，他人也恁地，只就粗浅处看，自分晓，却有受用。若必讨个颜子来证如此，只是颜子会恁地，多少年来更无人会恁地。看得细了，却无受用。」

器之问：「理义人心之同然，以颜子之乐见悦意。」曰：「不要高看，只就眼前看，便都是义理，都是众人公共物事。且如某归家来，见说某人做得好，便欢喜；某人做得不好，便意思不乐。见说人做官做得如何，见说好底，自是快活；见说不好底，自是使人意思不好。岂独自家心下如此，别人都是如此。这只缘人心都有这个义理，都好善，都恶不善。」

或问：「口耳目心皆官也。不知天所赋之气质，不昏明清浊其口耳目，而独昏明清浊其心，何也？然夷惠伊尹非拘于气禀者，处物之义，乃不若夫子之时，岂独是非之心不若圣人乎？」曰：「口耳目等亦有昏明清浊之异。如易牙师旷之徒，是其最清者也，心亦由是而已。夷惠之徒，正是未免于气质之拘者，所以孟子以为不同，而不愿学也。」

牛山之木章

孟子激发人。说放心、良心诸处，说得人都汗流！

问「牛山之木」一章。曰：「『日夜之所息』底是良心，『平旦之气』自是气，是两件物事。夜气如雨露之润，良心如萌蘖之生。人之良心，虽是有枯亡，而彼未尝不生。枯，如被他禁械在那里，更不容他转动。亡，如将自家物失去了。」又曰：「『日夜之所息』，却是心。夜气清，不与物接，平旦之时，即此良心发处。惟其所发者少，而且昼之所枯亡者展转反复，是以『夜气不足以存』矣。如睡一觉起来，依前无状。」又曰：「良心当初本有十分，被他展转枯亡，则他长一分，自家止有九分；明日他又进一分，自家又退，止有八分。他日会进，自家日会退。此章极精微，非孟子做不得许多文章。别人纵有此意，亦形容不得。老苏们只就孟子学作文，不理他道理，然其文亦实是好。」

或问：「『日夜之所息』，旧兼止息之义，今只作生息之义，如何？」曰：「近看得只是此义。」问：「凡物日夜固有生长，若良心既放，而无操存之功，则安得自能生长？」曰：「放之未远者，亦能生长。但夜间长得三四分，日间所为又放了七八分，却折转来，都消磨了这些子意思，所以至于枯亡也。」

吴仁父问「平旦之气」。曰：「气清则能存固有之良心。如旦昼之所为，有以汨乱其气，则良心为之不存矣。然暮夜止息，稍不纷扰，则良心又复生长。譬如一井水，终日搅动，便浑了那水。至夜稍歇，便有清水出。所谓『夜气不足以存』者，便是搅动得太甚。则虽有止息时，此水亦不能清矣。」节录别出。

仁父问「平旦之气」。曰：「心之存不存，系乎气之清不清。气清，则良心方存立得；良心既存立得，则事物之来方不惑，如『先立乎其大者，则小者弗能夺也』。」又曰：「大者既立，则外物不能夺。」又问：「『平旦之气』，何故如此？」曰：「歇得这些时后，气便清，良心便长。及旦昼，则气便浊，良心便着不得。如日月何尝不在天上？却被些云遮了，便不明」吴知先问：「夜气如何存？」曰：「孟子不曾教人存夜气，只是说歇得些时，气便清。」又曰：「他前面说许多，这里只是教人操存其心。」又曰：「若存得此心，则气常时清，不特平旦时清；若不存得此心，虽歇得此时，气亦不清，良心亦不长。」又曰：「睡梦里亦七劳八攘。如井水，不打他便清，只管去打便浊了。」

「平旦之气」，只是夜间息得许多时节，不与事物接，才醒来便有得这些自然清明之气，此心自恁地虚静。少间才与物接，依旧又汨没了。只管汨没多，虽夜间休息，是气亦不复存。所以有终身昏沉，展转流荡，危而不复者。

器之问：「『平旦之气』，其初生甚微，如何道理能养得长？」曰：「亦只逐日渐渐积累，工夫都在『旦昼之所为』。今日长得一分，夜气便养得一分；明日又长得一分，明夜又养得两分，便是两日事。日日积累，岁月既久，自是不可御。今若坏了一分，夜气渐薄，明日又坏，便坏成两分，渐渐消，只管无。故曰：『旦昼之所为，有桡亡之矣。桡之反复，夜气不足以存。』到消得多，夜气益薄，虽息一夜，也存不得。又以爱惜钱物为喻，逐日省节，积累自多。」寓录别出。

器之问：「孟子『平旦之气』甚微小，如何会养得完全？」曰：「不能存得夜气，皆是旦昼所为坏了。所谓『好恶与人相近者几希』，今只要得去这好恶上理会。日用间于这上见得分晓，有得力处，夜气方与你存。夜气上却未有工夫，只是去『旦昼』理会，这两字是个大关键，这里有工夫。日间进得一分道理，夜气便添得一分；到第二日更进得一分道理，夜气便添得二分；第三日更进得一分道理，夜气便添得三分。日间只管进，夜间只管添，添来添去，这气便盛。恰似使钱相似，日间使百钱，使去九十钱，留得这十钱这里；第二日百钱中使去九十钱，又积得二十钱；第三日如此，又积得三十钱。积来积去，被自家积得多了，人家便从容。日间悠悠地过，无工夫，不长进，夜间便减了一分气；第二日无工夫，夜间又减了二分气；第三日如此，又减了三分如此桡亡转深，夜气转亏损了。夜气既亏，愈无根脚，日间愈见作坏。这处便是『桡之反复，其违禽兽不远矣』。亦似使钱，一日使一百，却侵了一百十钱，所有底便自减了，只有九十；第二日侵了百二十，所留底又减了，只有八十。使来使去转多，这里底日日都消磨尽了。」因举老子言：「治人事天莫若啬。夫惟啬，是谓早复；早复，谓之重积德；重积德，则无不克。」「大意也与孟子意相似。但他是就养精神处说，其意自别。平旦之气，便是旦昼做工夫底样子，日用间只要此心在这里。」

器远问：「『平旦之气』，缘气弱，易为事物所胜，如何？」曰：「这也别无道理，只是渐渐捱将去，自有力。这么只是志不果。」复说第一义云：「如这个，只有个进步捱将去底道理，这只是有这一义。若于此不见得，便又说今日做不得，且待来日；这事做不得，且备员做些子，都是第二、第三义。」

问：「『平旦之气』，少顷便为事物所夺。气禀之弱，如何可以得存？」曰：「这个不容说。只是自去照顾，久后自惯，便自然别。」

敬子问：「旦昼不桡亡，则养得夜气清明？」曰：「不是靠气为主，盖要此气去养那仁义之心。如水之养鱼，水多则鱼鲜，水涸则鱼病。养得这气，则仁义之心亦好，气少则仁义之心亦微矣。」

问：「『夜气』一章，又说心，又说气，如何？」曰：「本是多说心。若气清，则心得所养，自然存得清气；浊，则心失所养，便自浊了。」

或问：「夜气、旦气如何？」曰：「孟子此段首尾，止为良心设尔。人多将夜气便做良心说了，非也。『夜气不足以存』，盖言夜气至清，足以存得此良心尔。平旦之气亦清，亦足以存吾良心，故其好恶之公犹与人相近，但此心存得不多时也。至『旦昼之所为，则梏亡之矣』。所谓梏者，人多谓梏亡其夜气，亦非也。谓旦昼之为，能梏亡其良心也。」

「夜气不足以存」，是存个甚？人多说只是夜气，非也。这正是说那本然底良心。且如气，不成夜间方会清，日间都不会清。今人日用间，良心亦何尝不发见，为他又梏亡了。若存得这个心，则气自清，气清，则养得这个心常存。到「夜气不足以存」，则此心陷溺之甚，虽是夜气清时，亦不足以存之矣。此章前面譬喻甚切，到得后面归宿处极有力。今之学者最当于此用功。

问「夜气」一曰：「今人只说夜气，不知道这是因说良心来。得这夜气来涵养自家良心，又便被他旦昼所为梏亡之。旦昼所为，交羈得没理会。到那夜气涵养得好时，清明如一个宝珠相似，在清水里，转明彻；若顿在浊水中，寻不见了。」又曰：「旦昼所为，坏了清明之夜气微了，旦昼之气越盛。一个会盛，一个会微。消磨得尽了，便与禽兽不远。」

景绍问「夜气、平旦之」曰：「这一段，其所主却在心。某尝谓，只有伊川说：『夜气之所存者，良知也，良能也。』诸家解注，惟此说为当。仁义之心，人所固有，但放而不知求，则天之所以与我者始有所汨没矣。是虽如此，然其日夜之所休息，至于平旦，其气清明，不为利欲所昏，则本心好恶，犹有与人相近处。至『其旦昼之所为，又有以梏亡之。梏之反复』，则虽有这些夜气，亦不足以存养其良心。反复，只是循环。『夜气不足以存』，则虽有人之形，其实与禽兽不远。故下文复云：『苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。』良心之消长，只在得其养与失其养尔。『牛山之木尝美矣』，是喻人仁义之心。『郊于大国，斧斤伐之』，犹人之放其良心。『日夜之所息，雨露之所润，非无萌蘖之生』，便是『平旦之气，其好恶与人相近』处。旦昼之梏亡，则又所谓『牛羊又从而牧之』，虽芽蘖之萌，亦且戕贼无余矣。」道夫问：「此莫是心为气所动否？」曰：「然。」章末所问，疑有未尽。

问「夜气」。曰：「夜气静。人心每日梏于事物，斲丧戕贼，所余无几，须夜气静，庶可以少存耳。至夜气之静而犹不足以存，则去禽兽不远，言人理都丧也。前辈皆无明说。某因将孟子反复熟读，每一段三五十过，至此方看得

出。后看程子却说：『夜气之所存者，良知良能也。』与臆见合。以此知观书不可苟，须熟读深思，道理自见。」

问「夜气」一章。曰：「气只是这个气，日里也生，夜间也生。只是日间生底，为物欲梏之，随手又耗散了。夜间生底，则聚得在那里，不曾耗散，所以养得那良心。且如日间目视耳听，口里说话，手足运动，若不曾操存得，无非是耗散底时夜间则停留得在那里。如水之流，夜间则闸得许多水住在这里，这一池水便满，次日又放干了；到夜里，又聚得些小。若从平旦起时，便接续操存而不放，则此气常生而不已。若日间不存得此心，夜间虽聚得些小，又不足以胜其旦昼之梏亡，少间这气都干耗了，便不足以存其仁义之心。如个船合在干燥处，转动不得了。心如个宝珠，气如水。若水清，则宝珠在那里也莹彻光明；若水浊，则和那宝珠也昏浊了。」又曰：「『夜气不足以存』，非如公说心不存与气不存，是此气不足以存其仁义之心。伊川云：『夜气所存，良知良能也。』这『存』字，是个保养护卫底意。」又曰：「此段专是主仁义之心说，所以『此岂山之性也哉』下，便接云：『虽存乎人者，岂无仁义之心哉？』」又曰：「此章不消论其它，紧要处只在『操则存』上。」

问：「两日作工夫如何？」某答略如旧所对。曰：「『夜气』章如何？」答以：「萌蘖生上，便见得无止息本初之理。若完全底人，此气无时不清明。却有一等日间营管梏亡了，至夜中静时犹可收拾。若于此更不清明，则是真禽兽也。」曰：「今用何时气？」曰：「总是一若就孟子所说，用平旦」曰：「『夜气不足以存』，先儒解多未是。不足以存此心耳，非谓存夜气也。此心虚明广大，却被他梏亡。日间梏亡既甚，则夜一霎时静亦不存，可见其都坏了。」

盖卿问「夜气」一章。曰：「夜气是母，所息者是子。盖所息者本自微了，旦昼只管梏亡。今日梏一分，明日梏一分，所谓『梏之反复』，而所息者泯，夜气亦不足以存。若能存，便是息得仁义之良心。」又曰：「夜气只是不与物接时。」

问「夜气」之说。曰：「只是借夜气来滋养个仁义之心。」炎。

夜气存，则清过这边来。

子上问「夜气」。曰：「此段紧要，在『苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消』。」

「牛山之木」，譬人之良心，句句相对，极分明。天地生生之理，本自不息，惟旦昼之所为，有所梏亡。然虽有所梏亡，而夜气之所息，平旦之气，自然有所生长。自此渐能存养，则良心渐复。惟其于梏亡之余，虽略略生长得些子，至日用间依旧汨于物欲，又依然坏了，则是「梏之反复」。虽夜间休息，其气只恁地昏，亦不足以存此良心。故下面又说：「苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。」见得虽梏亡之余，有以养之，则仁义之心即存。缘是此心本不是外面取来，乃是与生俱生。下又说存养之要，举孔子之言：「操则存，舍则亡。」见此良心，其存亡只在眇忽之间，才操便在这里，才舍便失去。若能知得常操之而勿放，则良心常存，夜之所息，益有所养。夜之所养愈深，则旦昼之所为，无非良心之发见矣。又云：「气与理本相依。旦昼之所为不害其理，则夜气之所养益厚；夜之所息既有助于理，则旦昼之所为益不当矣。日间梏亡者寡，则夜气自然清明虚静，至平旦亦然。至旦昼应事接物时，亦莫不然。」

「人心于应事时，只如那无事时方好。」又举孟子「夜气」一章云：「气清，则心清。『其日夜之所息』，是指善心滋长处言之。人之善心虽已放失，然其日夜之间，亦必有所滋长。又得夜气澄静以存养之，故平旦气清时，其好恶亦得其同然之理。『旦昼之所为，有梏亡之矣』，此言人纔有此善心，便有不善底心来胜了，不容他那善底滋长耳。」又曰：「今且看那平旦之气，自别。」广云：「如童蒙诵书，到气昏时，虽读数百遍，愈念不得；及到明早，又却自念得。此亦可见平旦之气之清也。」曰：「此亦只就气上说，故孟子末后收归心上去。」曰：「『操则存，舍则亡。』盖人心能操则常存，岂特夜半平旦？」又云：「恻隐、羞恶是已发处。人须是于未发时有工夫，始得。」

问：「良心与气，合下虽是相资而生，到得后来或消或长，毕竟以心为主？」曰：「主渐盛则客渐衰，主渐衰则客渐盛。客盛然后胜这主，故曰『气动气者十九，气动志者十一』。」贺孙云：「若是客胜得主，毕竟主先有病。」

再三说「夜气」一章，曰：「气清则心清。『其日夜之所息，平旦之气』，盖是静时有这好处发见。缘人有不好处多，所以纔有好处，便被那不好处胜了，不容他好处滋长。然孟子此说，只为常人言之。其实此理日间亦有发见时，不止夜与平旦。所以孟子收拾在『操则存，舍则亡』上，盖为此心操之则存也。」

刘用之问「夜气」之说。曰：「他大意只在『操则存，舍则亡』两句上。心一放时，便是斧斤之戕，牛羊之牧；一收敛在此，便是日夜之息，雨露之润。他要人于旦昼时，不为事物所汨。」

问「夜气」一章。曰：「这病根只在放其良心上。盖心既放，则气必昏，气既昏则心愈亡。两个互相牵动，所谓『梏之反复』。如下文『操则存，舍则亡』，却是用功紧切处，是个生死路头。」又云：「『梏之反复』，都不干别事，皆是人之所为有以致之。」

孟子言「操则存，舍则亡，出入无时，莫知其乡」，只是状人之心是个难把捉底物事，而人之不可不操。出入，便是上面操存舍亡。入则是在这里，出则是亡失了。此大约泛言人心如此，非指已放者而言，亦不必要于此论心之本体也。

「操则存，舍则亡」，只是人能持此心则心在，若舍之便如去失了。求放心，不是别有一物在外，旋去收拾回来。只是此心频要省察，才觉不在，便收之尔。按先生他语：「只操，便存；只求，便是不放。」如复卦所谓『出入无疾』，出只是指外而言，入只是指内而言，皆不出乎一卦。孟子谓『出入无时』，心岂有出入，只要人操而存之耳。明道云：『圣贤千言万语，只要人收已放之心。』释氏谓『一大藏教，只是一个注脚』。所谓『圣贤千言万语』，亦只是一个注脚而已。」

问「操则存」。曰：「心不是死物，须把做活物看。不尔，则是释氏入定、坐禅。操存者，只是于应事接物之时，事事中理，便是存。若处事不是当，便是心不在。若只管兀然守在这里，蓦忽有事至于吾前，操底便散了，却是『舍则亡』也。」仲思问：「于未应接之时如何？」曰：「未应接之时，只是戒慎恐惧而已。」又问：「若戒慎恐惧，便是把持。」曰：「也须是持，但不得硬捉在这里。只要提教他醒，便是操，不是块然自守。」砥。

人心「操则存，舍则亡」，须是常存得，「造次颠沛必于是」，不可有一息间断。于未发之前，须是得这虚明之本体分晓。及至应事接物时，只以此处之，自然有个界限节制，挨着那天然恰好处。

「操则存，舍则亡。」非无也，逐于物而忘返耳。

子上问「操则存，舍则亡」。曰：「若不先明得性善，有兴起必为之志，恐其所谓操存之时，乃舍亡之时也。」

「操则存」，须于难易间验之。若见易为力，则真能操也。难，则是别似一物，操之未真也。

某尝谓，这心若未正时，虽欲强教他正，也卒乍未能得他正。若既正后，虽欲邪，也卒乍邪未得。虽曰「操则存，舍则亡」，也不得恁地快，自是他势恁地。

「操则存，舍则亡，出入无时，莫知其乡。」人更不知去操舍上做工夫，只去出入上做工夫。

孟子言操舍存亡，都不言所以操存求放之法，只操之、求之便是。知言问「以放心求心如何」，问得来好。他答不得，只举齐王见牛事。殊不知，只觉道我这心放了底，便是心，何待见牛时方求得！

盖卿以为，「操则存」，便是心未尝放；「舍则亡」，便是此心已放。曰：「是如此。」

求放、操存，皆兼动静而言，非块然默守之谓。

操存舍亡，只在瞬息之间，不可不常常着精采也。又曰：「孟子『求放心』语已是宽。若『居处恭，执事敬』二语，更无余欠。」

「操则存，舍则亡，出入无时，莫知其乡，惟心之谓与！」「为仁由己，而由人乎哉！」这个只在我，非他人所能与也。非礼勿视听言动，勿与不勿，在我而已。今一个无状底人，忽然有觉，曰：「我做得无状了！」便是此心存处。孟子言「求其放心」，亦说得慢了。

问：「注云：『出入无定时，亦无定处。』既云操则常存，则疑若有一定之所矣。」曰：「此四句，但言本心神明不测，不存即亡，不出即入，本无定所。如今处处常要操存，安得有定所！某常说，『操则存』，『克己复礼』，『敬以直内』等语，不须讲量，不须论辨，只去操存、克复便了。只今眼下便是用功处，何待拟议思量！与辩论是非，讲究道理不同。若此等处，只下着头做便是，不待问人。」

因操舍而有存亡出入。

入，不是已放之心入来。

触物而放去是出；在此安坐，不知不觉被他放去，也是出。故学先求放心。

道夫言：「尝与子昂论心无出入。子昂论心大无外，固无出入。道夫因思心之所以存亡者，以放下与操之之故，非真有出入也。」曰：「言有出入，也是一个意思；言无出入，也是一个意思。但今以夫子之言求之，他分明道『出入无时』。且看自家今汨汨没没在这里，非出入而何？惟其神明不测，所以有出入；惟其能出入，所以神明不测。」

或问：「『出入无时』，非真有出入，只是以操舍言。」曰：「出入便是存亡。操便存，舍便亡。」又曰：「有人言无出入，说得是好。某看来，只是他偶然天资粹美，不曾大段流动走作，所以自不见得有出入。要之，心是有出入。此亦只可以施于他一身，不可为众人言。众人是有出入，圣贤立教通为众人言，不为一人言。」

「操则存，舍则亡」，程子以为操之之道，惟在「敬以直内」而已。如今做工夫，却只是这一事最紧要。这「主一无适」底道理，却是一个大底，其它道理总包在里面。其它道理已具，所谓穷理，亦止是自此推之，不是从外面去寻讨。一似有个大底物事，包得百来个小底物事；既存得这大底，其它小底只是逐一为他点过，看他如何模样，如何安顿。如今做工夫，只是这个最紧要。若是闲时不能操而存之，这个道理自是间断。及临事方要穷理，从那里捉起！惟是平时常操得存，自然熟了，将这个去穷理，自是分明。事已，此心依前自在。又云：「虽是识得个大底都包得，然中间小底，又须着逐一点掇」集义。

「『夜气』之说，常在日间，旧看此不分明。后来看伊川语有云『夜气不足以存良知良能也』，方识得破。」可学云：「此一段首末，自是论心。」曰：「然。」

人心缘境，出入无时。如看一物，心便在外，看了即便在此。随物者是浮念；此是本心，浮念断，便在此。其实不是出入，但欲人知出入之故耳。无出入是一种人，有出入是一种人。所以云淳夫女知心而不知孟子。此女当是完实，不劳攘，故云「无出入」；而不知人有出入者多，犹无病者不知人之疾痛也。

伯丰问：「淳夫女子『虽不识孟子，却识心』，如何？」曰：「试且看程子当初如何说？」及再问，方曰：「人心自是有出入，然亦有资稟好底，自然纯粹。想此女子自觉得他个心常湛然无出入，故如此说，只是他一个如此。然孟子之说却大，乃是为天下人说。盖心是个走作底物。伊川之意，只谓女子识心，却不是孟子所引夫子之言耳。」

范淳夫之女谓：「心岂有出入？」伊川曰：「此女虽不识孟子，却能识心。」此一段说话，正要人看。孟子举孔子之言曰「出入无时，莫知其乡」，此别有说。伊川言淳夫女「却能识心」。心却易识，只是不识孟子之意。

鱼我所欲章

问「舍生取义」。曰：「此不论物之轻重，只论义之所安耳。」

「义在于生，则舍死而取生；义在于死，则舍生而取死。上蔡谓：『义重于生，则舍生而取义；生重于义，则当舍义而取生。』既曰『义在于生』，又岂可言『舍义取生』乎？」蜚卿问：「生，人心；义，道心乎？」曰：「欲生恶死，人心也；惟义所在，道心也。权轻重却又是义。」明道云：「义无对。」或曰：「义与利对。」道夫问：「若曰『义者利之和』，则义依旧无对。」曰：「正是恁地。」

上蔡谓：「义重于生，则舍生取义；生重于义，则舍义取生。」此说不然。义无可舍之理，当死而死，义在于死；不当死而死，义在于不死，无往而非义也。

因论夜气存养之说，曰：「某尝见一种人汲汲营利求官职，不知是勾当甚事。后来思量孟子说：『所欲有甚于生者，所恶有甚于死者，非独贤者有是心也，人皆有之，贤者能勿丧耳。』他元来亦有此心，只是他自失了，今却别是一种心，所以不见义理。」文蔚云：「他虽是如此，想羞恶之心亦须萌动，亦自见得不是，但不能胜利欲之心耳。」曰：「只是如此，济甚事？今夜愧耻，明日便不做，方是。若愧耻后，又却依旧自做，何济于事！」

或曰：「『万锺于我何加焉？』他日或为利害所昏，当反思其初，则不为所动矣。」曰：「此是克之之然所以克之者，须是有本领后，临时方知克去得。不然，临时比并，又却只是择利处之耳。」

仁人心也章

「仁，人心也」，是就心上言；「义，人路也」，是就事上言。

问：「『仁，人心；义，人路。』路是设譬喻，仁却是直指人心否？」
曰：「『路』字非譬喻。恐人难晓，故谓此为人之路，在所必行尔。」

或问「仁，人心；义，人路」。曰：「此犹人之行路尔。心即人之有知识者，路即贤愚之所共由者。孟子恐人不识仁义，故以此喻之。然极论要归，只是心尔。若于此心常得其正，则仁在其中。故自『舍正路而不由，放其心而不知求』以下，一向说从心上去。」

敬之问「仁，人心也」。曰：「仁是无形迹底物事，孟子恐人理会不得，便说道只人心便是。却不是把仁来形容人心，乃是把人心来指示仁也。所谓『放其心而不知求』，盖存得此心便是仁；若此心放了，又更理会甚仁！今人之心静时昏，动时扰乱，便皆是放了。」

问：「杨氏谓：『孟子言：『仁，人心也。』最为亲切。』窃谓以心之德为仁，则可；指人心即是仁，恐未安。」曰：「『仁，人心也；义，人路也。』此指而示之近。缘人不识仁义，故语之以仁只在人心，非以人心训仁；义，只是人之所行者是也。」

孟子说：「仁，人心也。」此语最亲切。心自是仁底物事，若能保养存得此心，不患他不仁。孔门学者问仁不一，圣人答之亦不一，亦各因其人而不同，然大概不过要人保养得这物事。所以学者得一句去，便能就这一句上用工。今人只说仁是如何，求仁是如何，待他寻得那道理出来，却不知此心已自失了。程子「谷种」之喻甚善。若有这种种在这里，何患生理不存！

「人有鸡犬放，则知求之；有放心而不知求。」某以为，鸡犬放则有未必可求者，惟是心纔求则便在，未有求而不可得者。

孟子盖谓，鸡犬不见，尚知求之；至于心，则不知求。鸡犬之出，或遭伤害，或有去失，且有求而不得之时。至于此心，无有求而不得者。便求便在，更不用去寻讨。那失底自是失了，这后底又在。节节求，节节在。只恐段段恁地失去，便不得。今日这段失去了，明日那段又失，一向失却，便不是。

或问「求放心」。曰：「此心非如鸡犬出外，又着去捉他；但存之，只在此，不用去捉他。放心，不独是走作唤做放，才昏睡去，也是放。只有些昏惰，便是放。」恪录。

或问：「求放心，愈求则愈昏乱，如何？」曰：「即求者便是贤心也。知求，则心在矣。今以已在之心复求心，即是有两心矣。虽曰譬之鸡犬，鸡犬却

须寻求乃得；此心不待宛转寻求，即觉其失，觉处即心，何更求为？自此更求，自然愈失。此用力甚不多，但只要常知提醒尔。醒则自然光明，不假把捉。今言『操之则存』，又岂在用把捉！亦只是说欲常常醒觉，莫令放失，便是。此事用力极不多，只是些子力尔。然功成后，却应事接物，观书察理，事事赖他。如推车子，初推却用些力，车既行后，自家却赖他以行。」

放心，只是知得，便不放。如鸡犬之放，或有隔一宿求不得底，或有被人杀，终身求不得底。如心，则才知是放，则此心便在这里。五峰有一段说得甚长，然说得不是。他说齐王见牛为求放心。如终身不见此牛，不成此心便常不见！只消说知其为放而求之，则不放矣。「而求之」三字，亦剩了。」

或问「求放心」。曰：「知得心放，此心便在这里，更何用求？适见道人题壁云：『苦海无边，回头是岸。』说得极好！知言中或问『求放心』，答语举齐王见牛事。某谓不必如此说，不成不见牛时，此心便求不得！若使某答之，只曰：『知其放而求之，斯不放矣。』『而求之』三字，亦自剩了。」学蒙。

季成问：「为学当求放心？」曰：「若知放心而求之，则心不放矣。知之则心已在此，但不要又放了可也。然思之，尚多了『而求之』三字。」盖卿从旁而言曰：「盖卿尝以为，『操则存』，便是心未尝放；『舍则亡』，便是此心已放。」曰：「是如此。」

人心纔觉时便在。孟子说「求放心」，「求」字早是迟了。

「求放心」，只觉道：「我这心如何放了！」只此念纔起，此言未出口时，便在这里。不用拟议别去求之，但常省之而勿失耳。

「求放心」，也不是在外面求得个放心来，只是求时便在。「我欲仁，斯仁至矣」，只是欲仁便是仁了。

「求放心」，非以一心求一心，只求底便是已收之心；「操则存」，非以一心操一心，只操底便是已存之心。心虽放千百里之远，只一收便在此，他本无去来也。

季成问「放心」。曰：「如『求其放心』，『主一之谓敬』之类，不待商量，便合做起。若放迟霎时，则失之。如辨明是非，经书有疑之类，则当商量。」

孟子言「求放心」。你今只理会这物事常常在时，私欲自无着处。且须持敬。

收放心，只是收物欲之心。如理义之心，即良心，切不须收。须就这上看教熟，见得天理人欲分明。」

叔重问：「所谓『求放心』者，不是但低眉合眼，死守此心而已；要须常使此心顿放在义理上。」曰：「也须是有专静之功，始得。」时举因云：「自来见得此理真无内外，外面有跬步不合道理，便觉此心慊然。前日侍坐，深有得于先生『醒』之一字。」曰：「若常醒在这里，更须看恻隐、羞恶、是非、恭敬之心所发处，始得。当一念虑之发，不知是属恻隐耶，羞恶、是非、恭敬耶？须是见得分明，方有受用处。」

心兼摄性情，则极好。然「出入无时，莫知其乡」，难制而易放，则又大不好。所谓「求其放心」，又只是以心求其心。「心求心」说，易入谢氏「有物」之说，要识得。

「求放心」，初用求，后来不用求。所以病翁说：「既复其初，无复之者。」

「学问之道无他，求其放心而已。」不是学问之道只有求放心一事，乃是学问之道皆所以求放心。如圣贤一言一语，都是道理。

「学问之道无他，求其放心而已。」诸公为学，且须于此着切用工夫。且学问固亦多端矣，而孟子直以为无他。盖身如一屋子，心如一家主。有此家主，然后能洒扫门户，整顿事务。若是无主，则此屋不过一荒屋尔，实用焉？且如中庸言学、问、思、辨四者甚切，然而放心不收，则以何者而学、问、思、辨哉！此事甚要。诸公每日若有文字思量未透，即可存着此事。若无文字思量，即收敛此心，不容一物，乃是用功也。

学问之道，孟子断然说在求放心。学者须先收拾这放心，不然，此心放了，博学也是闲，审问也是闲，如何而明辨！如何而笃行！

学须先以求放心为本。致知是他去致，格物是他去格，正心是他去正，无忿懣等事。诚意是他自省悟，勿夹带虚伪；修身是他为之主，不使好恶有偏。

「『学问之道无他，求其放心而已。』旧看此只云但求其放心，心正则自定，近看尽有道理。须是看此心果如何，须是心中明尽万理，方可；不然，只

欲空守此心，如何用得！如平常一件事，合放重，今乃放轻，此心不乐；放重，则心乐。此可见此处乃与大学致知、格物、正心、诚意相表里。」可学谓：「若不于穷理上作工夫，遽谓心正，乃是告子不动心，如何守得？」曰：「然。」又问：「旧看『放心』一段，第一次看，谓不过求放心而已。第二次看，谓放心既求，尽当穷理。今闻此说，乃知前日第二说已是隔作两段。须是穷理而后求得放心，不是求放心而后穷理。」曰：「然。」

问：「孟子只说学问之道，在求放心而已，不曾欲他为。」曰：「上面煞有事在，注下说得分明，公但去看。」又曰：「说得太紧切，则便有病。孟子此说太紧切，便有病。」

上有「学问」二字在，不只是求放心便休。

孟子曰：「求其放心而已矣。」当于未放之前看如何，已放之后看如何，复得了又看是如何。作三节看后，自然习熟，此心不至于放。季礼。

孟子说：「学问之道无他，求其放心而已矣。」可煞是说得切。子细看来，却反是说得宽了。孔子只云：「居处恭，执事敬，与人忠。」「出门如见大宾，使民如承大祭。」若能如此，则此心自无去处，自不容不存，此孟子所以不及孔子。

问：「先生向作仁说，大率以心具爱之理，故谓之仁。今集注『仁，人心也』，只以为『酬酢万变之主』，如何？」曰：「不要如此看，且理会个『仁，人心也』，须见得是个『酬酢万变之主』。若只管以彼较此，失了本意。看书且逐段看，如吃物相似，只咀嚼看如何。向为人不理睬得仁，故做出此等文字，今却反为学者争论。」窦云：「先生之文似药方，服食却在学者。」曰：「治病不治病，却在药方；服食见效不见效，却在人。」窦问：「心中湛然清明，与天地相流通，此是仁否？」曰：「湛然清明时，此固是仁义礼智统会处。今人说仁，多是把做空洞底物看，却不得。当此之时，仁义礼智之苗脉已在里许，只是未发动。及有个合亲爱底事来，便发出恻隐之心；有个可厌恶底事来，便发出羞恶之心。礼本是文明之理，其发便知有辞逊；智本是明辨之理，其发便知有是非。」又曰：「仁是恻隐之母，恻隐是仁之子。又仁包义礼智三者，仁似长兄，管属得义礼智，故曰『仁者善之长。』」集注。

蜚卿问：「孟子说『求放心』，从『仁，人心也』，说将来。莫是收此心便是仁，存得此心可以存此仁否？」曰：「也只是存得此心，可以存此仁。若只收此心，更无动用生意，又济得甚么！所以明道又云：『自能寻向上去。』这是已得此心，方可做去；不是道只块然守得这心便了。」问：「放心还当将

放了底心重新收来；还只存此心，便是不放？」曰：「看程先生所说，文义自是如此，意却不然。只存此心，便是不放；不是将已纵出了底，依旧收将转来。如『七日来复』，终不是已往之阳，重新将来复生。旧底已自过去了，这里自然生出来。这一章意思最好，须将来日用之间常常体认看。这个初无形影，忽然而存，忽然而亡。『诚无为，几善恶』，通书说此一段尤好。『诚无为』，只是常存得这个实理在这里。惟是常存得实理在这里，方始见得几，方始识得善恶。若此心放而不存，一向反复颠错了，如何别认得善恶？以此知这道理虽然说得有许多头项，看得熟了，都自相贯通。圣贤当初也不是有意说许多头项，只因事而言。」

明道说「圣贤千言万语」云云，只是大概说如此。若「已放之心」，这个心已放去了，如何会收得转来！只是莫令此心逐物去，则此心便在这里。不是如一件物事，放去了又收回来。且如浑水自流过去了，如何会收得转！后来自是新底水。周先生曰「诚心，复其不善之动而已」，只是不善之动消于外，则善便实于内。「操则存，舍则亡。」只是操，则此心便存。孟子曰：「人有鸡犬放，则知求之；有放心而不知求。」可谓善喻。然鸡犬犹有放失求而不得者。若心，则求着便在这里。只是知求则心便在此，未有求而不可得者。池本作「便是反复入身来」。

孟子说：「学问之道无他，求其放心而已矣。」此最为学第一义也。故程子云：「圣贤千言万语，只是欲人将已放之心，约之使反复入身来，自能寻向上去。」某近因病中兀坐存息，遂觉有进步处。大抵人心流滥四极，何有定止。一日十二时中有几时在躯壳内？与其四散闲走，无所归着，何不收拾令在腔子中。且今纵其营营思虑，假饶求有所得，譬如无家之商，四方营求，得钱虽多，若无处安顿，亦是徒费心力耳。

问：「明道云：『圣贤千言万语，只是收放心。』」曰：「所谓讲学读书，固是。然要知所以讲学，所以读书，所以致知，所以力行，以至习礼习乐，事亲从兄，无非只是要收放心。孟子之意，亦是为学问者无他，皆是求放心尔。此政与『思无邪』一般，所谓『诗三百，一言以蔽之曰：『思无邪。』』使人知善而劝，知恶而戒，亦只是一个『思无邪』耳。」

明道云：「圣贤千言万语，只要人将已放之心，反复入身来，自能寻向上去，下学而上达也。」伊川云：「人心本善，流而为恶，乃放也。」初看亦自疑此两处。诸公道如何？须看得此两处自不相碍，乃可。二先生之言本不相碍，只是一时语，体用未甚完备。大意以为此心无不善，止缘放了。苟纔自知其已放，则放底便断，心便在此。心之善，如恻隐、羞恶、恭敬、是非之端，自然全得也。伊川所谓「人心本善」，便正与明道相合。惟明道语未明白，故

或者错看，谓是收拾放心，遂如释氏守个空寂。不知其意谓收放心只存得善端，渐能充广，非如释氏徒守空寂，有体无用。且如一向纵他去，与事物相靡相刃，则所谓恻隐、羞恶、恭敬、是非之善端，何缘存得？

明道曰：「圣贤千言万语，只是教人将已放底心，反复入身来，自能寻向上去，下学而上达。」池本下云：「看下二句，必不至空守此心，无所用也。」伊川曰：「心本善，流入于不善。」须理会伊川此语。若不知心本善，只管去把定这个心教在里，只可静坐，或如释氏有体无用，应事接物不得。流入不善，池本云「四端备于吾心。心存，然后能扩而充之；心放，则颠冥莫觉，流入不善」云云。是失其本心。如「向为身死而不受，今为妻妾之奉为之」，若此类是失其本心。又如心有忿懣、恐惧、好乐、忧患，则不得其正。池本下云：「心不在焉，亦是放。二说未尝相碍。」

问：「程子说，圣人千言万语云云，此下学上达工夫也。窃谓心若已放了，恐未易收拾，不审其义如何？」曰：「孟子谓『出入无时，莫知其乡』，心岂有出入！出只指外而言，入只指内而言，只是要人操而存之耳，非是如物之散失而后收之也。」辉。

「文字极难理会。孟子要略内说放心处，又未是。前夜方思量得出，学问之道，皆所以求放心；不是学问只有求放心一事。程先生说得如此，自家自看不出。」问贺孙：「晓得否？」曰：「如程子说：『吾作字甚敬，只此便是学。』这也可以收放心，非是要字好也。」曰：「然。如洒扫应对，博学、审问、慎思、明辨，皆所以求放心。」

「福州陈烈少年读书不上，因见孟子『求放心』一段，遂闭门默坐半月出来，遂无书不读。亦是有力人，但失之怪耳。」因曰：「今人有养生之具，一失之便知求之。心却是与我同生者，因甚失而不求？」或云：「不知其失耳。」曰：「今圣贤分明说向你，教你求，又不求，何也？孟子于此段再三提起说，其谆谆之意，岂苟然哉？今初求，须猛勇作力，如煎药，初用猛火；既沸之后，方用慢火养之，久之须自熟也。」

人之于身也章

孟子文义自分晓，只是熟读，教他道理常在目前胸中流转，始得。又云：「『饮食之人，无有失也，则口腹岂适为尺寸之肤哉！』此数句被恁地说得倒了，也自难晓。意谓使饮食之人，真个无所失，则口腹之养本无害。然人屑屑

理会口腹，则必有所失无疑。是以当知养其大体，而口腹底他自会去讨吃，不到得饿了也。」

公都子问钧是人也章

耳目之官不能思，故蔽于物。耳目，一物也；外物，一物也。以外物而交乎耳目之物，自是被他引去。唯「心之官则思」，故「思则得之，不思则不得」，惟在人思不思之间耳。然此物乃天之与我者，所谓大者也。君子当于思处用工，能不妄思，是能「先立其大者」也。「立」字下得有力，夫然后耳目之官小者弗能夺也，是安得不为大人哉！

耳目亦物也，不能思而交于外物，只管引将去。心之官，固是主于思，然须是思方得。若不思，却倒把不是做是，是底却做不是。心虽主于思，又须着思，方得其所思。若不思，则邪思杂虑便顺他做去，却害事。

问：「『不思而蔽于物。』蔽，是遮蔽否？」曰：「然。」又问：「如目之视色，从他去时，便是为他所蔽。若能思，则视其所当视，不视其所不当视，则不为他所蔽矣。」曰：「然。若不思，则耳目亦只是一物，故曰：『物交物，则引之而已矣。』」

问「物交物」。曰：「上个『物』字主外物言，下个『物』字主耳目言。孟子说得此一段好，要子细看。耳目谓之物者，以其不能思。心能思，所以谓之大体。」问：「『官』字如何？」曰：「官是主。心主思，故曰『先立乎其大者』。昔汪尚书见焦先生，问为学如何，焦先生只说一句：『先立乎其大者。』」

「心之官则思」，固是元有此思。只恃其有此，任他如何，却不得。须是去思，方得之，不思，则不得也。此最要紧。下云「先立乎其大者」，即此思也。心元有思，须是人自主张起来。

「孟子说：『先立乎其大者，则其小者弗能夺也。』此语最有力，且看他下一个『立』字。昔汪尚书问焦先生为学之道，焦只说一句曰：『先立乎其大者。』以此观之，他之学亦自有要。卓然竖起自心，方子录云：「立者，卓然竖起此心。」便是立，所谓『敬以直内』也。故孟子又说：『学问之道无他，求其放心而已矣。』求放心，非是心放出去，又讨一个心去求他。如人睡着觉

来，睡是他自睡，觉是他自觉，只是要常惺惺。」赵昌父云：「学者只缘断续处多。」曰：「只要学一个不断续。」

「先立乎大者，则小者不能夺。」今忘前失后，心不主宰，被物引将去，致得胶扰，所以穷他理不得。

「此天之所以与我者」，古本此皆作「比」，赵岐注亦作「比方」。天之以我者则心为大，耳目为小，其义则一般。但孟子文恐不如此。「比」字不似「此」字较好。

问：「集注所载范浚心铭，不知范曾从谁学？」曰：「不曾从人，但他自见得到，说得此件物事如此好。向见吕伯恭甚忽之，问：『须取他铭则甚？』曰：『但见他说得好，故取之。』曰：『似恁说话，人也多说得到。』曰：『正为少见有人能说得如此者，此意盖有在也。』」

有天爵者章

问「修其天爵，而人爵从之」。曰：「从，不必作听从之『从』，只修天爵，人爵自从后面来，如『禄在其中矣』之意。修其天爵，自有个得爵禄底道理，与要求者气象大故相远。」

黄先之问此章。曰：「那般处也自分晓，但要自去体认那个是内，那个是外？自家是向那边去？那边是是，那边是不是？须要实见得如此。」贺孙问：「古人尚修天爵以要人爵，今人皆废天爵以要人爵。」曰：「便是如此。」

欲贵者人之同心章

看欲贵人之同心说，曰：「大概亦是。然如此说时，又只似一篇文字，却说不杀。如孟子于此，只云『弗思耳』三字，便实知得功夫只在这里。」

仁之胜不仁也章

「仁之胜不仁也，犹水胜火。」以理言之，则正之胜邪，天理之胜人欲，甚易；而邪之胜正，人欲之胜天理，若甚难。以事言之，则正之胜邪，天理之胜人欲，甚难；而邪之胜正，人欲之胜天理，却甚易。盖纔是蹉失一两件事，便被邪来胜将去。若以正胜邪，则须是做得十分工夫，方胜得他，然犹自恐怕胜他未尽在。正如人身正气稍不足，邪便得以干之矣。

五谷种之美者章

一日，举孟子「五谷者，种之美者也，苟为不熟，不如稊稗」，诲诸生曰：「和尚问话，只是一言两句。稊，稗之熟者也。儒者明经，若透彻了，不用费辞，亦一言两句义理便明白。否则却是『五谷不熟，不如稊稗』。」

「苟为不熟，不如稊稗。」「君子之志于道也，不成章不达。」如今学者要紧也成得一个坏模定了，出冶工夫却在人。只是成得一个坏模了，到做出冶工夫，却最难，正是天理人欲相胜之地。自家这里胜得一分，他那个便退一分；自家这里退一分，他那个便进一分，如汉楚相持于成皋荥阳间，只争这些子。

告子下

任人有问屋庐子章

「亲迎，则不得妻；不亲迎，则得妻。」如古者国有荒凶，则杀礼而多昏。周礼荒政十二条中，亦有此法。盖贫穷不能备亲迎之礼，法许如此。

曹交问曰章

孟子道「人皆可以为尧舜」，何曾便道是尧舜更不假修为！且如银坑有矿，谓矿非银，不可。然必谓之银，不可。须用烹炼，然后成银。

「尧舜之道，孝弟而已矣。」这只是对那不孝不弟底说。孝弟便是尧舜之道，不孝不弟，便是桀纣。

「归而求之，有余师」，须是做工夫。若茫茫恁地，只是如此。如前夜说读书，正是要自理会。如在这里如此读书，若归去也须如此读书。看孟子此一段发意如此大，却在疾行徐行上面。要知工夫须是自理会，不是别人干预得底事。

淳于髡曰先名实者章

「乃孔子则欲以微罪行，不欲为苟去」，谓孔子于受女乐之后而遂行，则言之似显君相之过；不言，则已为苟去。故因燔肉不至而行，则吾之去国，以其不致燔为得罪于君耳。

鲁欲使慎子为将军章

毅然问：「孟子说齐鲁皆封百里，而先生向说齐鲁始封七百里者，何邪？」曰：「此等处，皆难考。如齐『东至于海，西至于河，南至于穆陵，北至于无棣』，鲁跨许宋之境，皆不可谓非五七百里之阔。」淳问：「王制与孟子同，而周礼『诸公之地，封疆方五百里，诸侯方四百里，伯三百里，子二百里，男百里』。郑氏以王制为夏商制，谓夏商中国方三千里，周公斥而大之，中国方七千里，所以不同。」曰：「郑氏只文字上说得好看，然甚不晓事情。且如百里之国，周人欲增到五百里，须并四个百里国地，方做得一国。其所并四国，又当别裂地以封之。如此，则天下诸侯东迁西移，改立宗庙社稷，皆为之骚动矣。若如此趲去，不数大国，便无地可容了。许多国何以处之？恐不其然。窃意其初只方百里，后来吞并，遂渐渐大。如『禹会诸侯于涂山，执玉帛者万国』。到周时，只有千八百国。自非吞并，如何不见许多国？武王时，诸侯地已大，武王亦不奈何，只得就而封之。当时封许多功臣之国，缘当初『灭国者五十』，得许多空地可封。不然，则周公太公亦自无安顿处。若割取诸国之地，则宁不谋反如汉晁错之时乎？然则孟子百里之说，亦只是大纲如此说，不是实考得见古制。」

「古者制国，土地亦广，非如孟子百里之说。如齐地『东至于海，西至于河，南至穆陵，北至无棣』，土地尽阔。禹会涂山，『执玉帛者万国』。后来更相吞噬，到周初，只有千八百国，是不及五分之一矣，想得并来尽大。周封新国，若只用百里之地介在其间，岂不为大国所吞！亦缘『诛纣代奄，灭国者

五十』，得许多土地，方封许多人。」问：「周礼所载诸公之国方五百里，诸侯之国方四百里云云者，是否？」曰：「看来怕是如此。孟子之时，去周初已六七百年，既无载籍可考，见不得端的。如『五十而贡，七十而助』，此说自是难行。」问：「王制疏载周初封建只是百里，后来灭国渐广，方添至数百里。」曰：「此说非是。诸国分地先来定了，若后来旋添，便须移动了几国徙去别处方得，岂不劳扰！」

舜发于畎亩章

「动心忍性」者，动其仁义礼智之心，忍其声色臭味之性。

「困心衡虑，征色发声」，谓人之有过而能改者如此。「困心衡虑」者，心觉其有过；「征色发声」者，其过形于外。

明道曰：「自『舜发于畎亩之中』云云，若要熟，也须从这里」只是要事事经历

问：「『若要熟，也须从这里』人须从贫困艰苦中做起来，方坚牢。」曰：「若不从这里过，也不识所以坚牢者，正缘不曾亲历了，不识。似一条路，须每日从上面往来，行得熟了，方认得许多险阻去处。若素不曾行，忽然一旦撞行将去，少间定堕坑落堑去也！」

教亦多术矣章

「予不屑之教诲也者。」赵氏曰：「屑，洁也。」考孟子「不屑就」与「不屑不洁」之言，「屑」字皆当作「洁」字解。所谓「不屑之教诲者」，当谓不以其人为洁而教诲之。如「坐而言，不应，隐几而卧」之类。大抵解经不可便乱说，当观前后字义也。

朱子语类卷第六十

孟子十

尽心上

尽其心者章

「尽其心者，知其性也。」「者」字不可不子细看。人能尽其心者，只为知其性，知性却在先。

李问「尽其心者，知其性也」。曰：「此句文势与『得其民者，得其心也』相似。」

人往往说先尽其心而后知性，非也。心性本不可分，况其语脉是「尽其心者，知其性」。心只是包着这道理，尽知得其性之道理，便是尽其心。若只要理会尽心，不知如何地尽。

或问「尽心、知性」。曰：「性者，吾心之实理，若不知得尽，却尽个甚么？」

「尽其心者，知其性也。」所以能尽其心者，由先能知其性，知性则知天矣。知性知天，则能尽其心矣。不知性，不能以尽其心。「物格而后知」

尽其心者，由知其性也。先知得性之理，然后明得此心。知性犹物格，尽心犹知

知性也，物格也；尽心者，知至也。「物」字对「性」字，「知」字对「心」字。

知性，然后能尽心。先知，然后能尽；未有先尽而后方能知者。盖先知得，然后见得尽。

王德修问「尽心然后知性」。曰：「以某观之，性情与心固是一理，然命之以心，却似包着这性情在里面。故孟氏语意却似说尽其心者，以其知性故也。此意横渠得知，故说『心统性情者也』，看得精。邵尧夫亦云：『性者，道之形体；心者，性之郛郭；身者，心之区宇；物者，身之舟车。』语极有理。」大雅云：「横渠言『心御见闻，不弘于性』，则又是心小性大也。」

曰：「『御』字不可作『止』字与『当』字解，御有桎之意。云心桎于见闻，反不弘于性耳。」

问：「横渠谓：『心能尽性，「人能弘道」也；性不知检其心，「非道弘人」也。』如孟子：『尽其心者，知其性也。』先生谓：『尽其心者，必其能知性者也。知性是物格之事，尽心是知至之事。』如何？」曰：「心与性只一般，知与尽不同。所谓知，便是心了。」问：「知是心之神明，似与四端所谓智不同？」曰：「此『知』字义又大。然孔子多说仁、智，如『元亨利贞』，元便是仁，贞便是智。四端，仁智最大。无贞，则元无起处；无智，则如何是仁？易曰：『大明终始。』有终便有始。智之所以为大者，以其有知也。」

问：「先生所解『尽其心者，知其性也』，正如云『得其民者，得其心也』语意同。」先生曰：「固自分晓。寻此样子亦好。」「后见信州教授林德久未甚信此说，过欲因以其易晓者譬之，如欲尽其为教授者，必知其职业，乃能尽也。」先生云：「『存其心』，恰如教授在此，方理会得每日职业。」

问「尽心者知至也」。曰：「知得到时，必尽我这心去做。如事君必要极于忠，为子必要极于孝，不是备礼如此。既知得到此处，若于心有些子未尽处，便打不过，便不足。」专论「尽心」。

问：「尽心，只是知得尽，未说及行否？」曰：「某初间亦把做只是知得尽，如大学『知至』一般，未说及行。后来子细看，如大学『诚意』字模样，是真个恁地尽。『如恶恶臭，如好好色』，知至亦须兼诚意乃尽。如知得七分，自家去做，只着得五分心力，便是未尽。有时放缓，又不做了。如知得十分真切，自家须着过二十分心力实去恁地做，便是尽。『尽其心者，知其性也。』知性，所以能尽心。」此段句意恐未真。

「某前以孟子『尽心』为如大学『知至』，今思之，恐当作『意诚』说。盖孟子当时特地说个『尽心』，煞须用功。所谓尽心者，言心之所存，更无一毫不尽，好善便『如好好色』，恶恶便『如恶恶臭』，彻底如此，没些虚伪不实。」童云：「如所谓尽心力为之之『尽』否？」曰：「然。」砥。

黄先之问「尽心」。曰：「尽心，是竭尽此心。今人做事，那曾做得尽，只只得四五分心，便道了。若是尽心，只是一心为之，更无偏旁底心。『如恶恶臭，如好好色』，必定是如此。如云尽心力为之。」

「尽心、知性、知天」，工夫在知性上。尽心只是诚意，知性却是穷理。心有未尽，便有空阙。如十分只尽得七分，便是空阙了二三分。须是『如恶恶

臭，如好好色』，孝便极其孝，仁便极其仁。性即理，理即天。我既知得此理，则所谓尽心者，自是不容已。如此说，却不重迭。既能尽心、知性，则胸中已是莹白净洁。却只要时时省察，恐有污坏，故终之以存养之事。

尽心者，发必自谦，而无有外之心，即大学意诚之事也。

问：「尽心，莫是见得心体尽？或只是如尽性池录作「尽忠尽信」。之类否？」曰：「皆是。」明。

尽心以见言，尽性以养言。

「尽心、尽性」之「尽」，不是做功夫之谓。盖言上面功夫已至，至此方尽得耳。中庸言「唯天下至诚为能尽其性」，孟子言「尽其心者知其性」是也。

尽心，就见处说，见理无所不尽，如格物、致知之意。然心无限量，如何尽得？物有多少，亦如何穷得尽？但到那贯通处，则纔拈来便晓得，是为尽也。存心，却是就持守处说。

说尽心，云：「这事理会得，那事又理会不得；理会得东边，又不理会得西边。只是从来不曾尽这心，但临事恁地胡乱挨将去。此心本来无有些子不备，无有些子不该。须是尽识得许多道理，无些子窒碍，方是尽心。如今人人有个心，只是不曾使得他尽，只恁地苟简卤莽，便道是了。」

问：「季通说『尽心』，谓『圣人此心才见得尽，则所行无有不尽。故程子曰：『圣人无俟于』』」曰：「固是圣人有这般所在。然所以为圣人，也只说『好问，默而识之；好古，敏以求之』；那曾说知了便了！」又曰：「尽心如明镜，无些子蔽翳。只看镜子若有些少照不见处，便是本身有些尘污。如今人做事，有些子鹘突窒碍，便只是自家见不尽。此心本来虚灵，万理具备，事事物物皆所当知。今人多是气质偏了，又为物欲所蔽，故昏而不能尽知，圣贤所以贵于穷理。」又曰：「万理虽具于吾心，还使教他知，始得。今人有个心在这里，只是不曾使他去知许多道理。少间遇事做得一边，又不知那一边；见得东，遗却西。少间只成私意，皆不能尽道理。尽得此心者，洞然光明，事事物物无有不合道理。」又曰：「学问之所以传不传者，亦是能尽心与不能尽心。」问：「若曾子易箦之事，此时若不能正，也只是不尽得心。」曰：「然。曾子既见得道理，自然便改了。若不便改了，这心下便阙了些。当时季孙之赐，曾子如何失点检去上睡？是不是了。童子既说起，须着改始得。若不说，不及改也不妨；才说，便着改。」

问：「程子解『尽心、知性』处云：『心无体，以性为体。』如何？」
曰：「心是虚底物，性是里面穰肚馅草。性之理包在心内，到发时，却是性底出来。性，不是有一个物事在里面唤做性，只是理所当然者便是性，只是人合当如此做底便是性。惟是孟子『恻隐之心，仁之端也』这四句，也有性，也有心，也有情，与横渠『心统性情』一语，好看。」震。

尽心，谓事物之理皆知之而无不尽；知性，谓知君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友各循其理；知天，则知此理之自然。

尽心，如何尽得？不可尽者心之事，可尽者心之理。理既尽之后，谓如一物初不曾识，来到面前，便识得此物，尽吾心之理。尽心之理，便是「知性，知天」。末二句恐误。

黄敬之问「尽心、知性」。曰：「性是吾心之实理，若不知得，却尽个甚么？」又问「知其性则知天矣」。曰：倪录云：「知天是知源头来处。」
「性，以赋于我之分而言；天，以公共道理倪录作「公共之本原」。而言。天便脱模是一个大底人，人便是一个小底天。吾之仁义礼智，即天之元亨利贞。凡吾之所有者，皆自彼而来也。故知吾性，则自然知天矣。」倪录此下云：
「又问『存心养性』。曰：『存得父子之心尽，方养得仁之性；存得君臣之心尽，方养得义之性。』」

因看程子语录「心小性大，心不弘于性，滞于知思」说，及上蔡云「心有止」说，遂云：「心有何穷尽？只得此本然之体，推而应事接物皆是。故于此知性之无所不有，知天亦以此。因省李先生云：『尽心者，如孟子见齐王问乐，则便对云云；言货色，则便对云云，每遇一事，便有以处置将去，此是尽心。』旧时之不晓，盖此乃尽心之效如此，得此本然之心，则皆推得去无穷也。如『见牛未见羊』说，苟见羊，则亦便是此心矣。」

「尽心、知性、知天」，此是致知；「存心、养性、事天」，此是尽知存养。

「尽心、知性」，以前看得「知」字放轻。今观之，却是「知」字重，「尽」字轻。知性，则心尽矣。存养，有行底意思。

问：「『尽、知、存、养』四字如何分别？」曰：「尽知是知底工夫，存养是守底工夫。」震。

问「尽心、尽性」。曰：「尽心云者，知之至也；尽性云者，行之极也。尽心则知性、知天，以其知之已至也。若存心、养性，则是致其尽性之功也。」

孟子说「知性」，是知得性中物事。既知得，须尽知得，方始是尽心。下面「存其心，养其性」，方始是做工夫处。如大学说「物格而后知至」。物格者，物理之极处无不到，知性也；知至者，吾心之所知无不尽，尽心也。至于「知至而后意诚」，诚则「存其心，养其性」也。圣人说知必说行，不可胜数。

蜚卿问：「『尽心，存心』，尽，莫是极至地位；存，莫是初存得这心否？」曰：「尽心，也未说极至，只是凡事便须理会教十分周足，无少阙漏处，方是尽。存，也非独是初工夫，初间固是操守存在这里，到存得熟后，也只是存。这『存』字无终始，只在这里。」

孟子说「存其心」，虽是紧切，却似添事。盖圣人只为学者立下规矩，守得规矩定，便心也自定。如言「居处恭，执事敬，与人忠」，人能如是存守，则心有不存者乎！今又说「存其心」，则与此为四矣。如此处，要人理会。

存之养之，便是事；心性，便是天，故曰「所以事天也」。

仲思问「存心、养性」先后。曰：「先存心而后养性。养性云者，养而勿失之谓。性不可言存。」

问「存心养性以事天」。曰「天教你『父子有亲』，你使用『父子有亲』；天教你『君臣有义』，你使用『君臣有义』。不然，便是违天矣。古人语言下得字都不苟，如『存其心，养其性』，若作『养其心，存其性』，便不得。」问：「如何是『天者理之所从出』？」曰：「天便是那太虚，但能尽心、知性，则天便不外是矣。性便有那天。」问：「『四十而不惑，五十而知天命。』不惑，谓知事物当然之理；知天命，谓知事物之所以然；便是『知天、知性』之说否？」曰：「然。他那里自看得个血脉相牵连，要自子细看。龟山之说极好。龟山问学者曰：『人何故有恻隐之心？』学者曰：『出于自然。』龟山曰：『安得自然如此！若体究此理，知其所从来，则仁之道不远矣。』便是此说。」

「存其心」，则能「养其性」，正其情。「养其性」，如不暴。

存心，便性得所养。季通说「存心」虽是，然语性已疏，性有动静。盖孟子本文甚切。

「夭寿不贰」，不以生死为吾心之悦戚也。

问：「『立命』，是竖立得这天之所命，不以私意参杂，倒了天之正命否？」曰：「然。」问：「『莫非命也』，此一句是总说气禀之命，与『天命谓性』之『命』同否？」曰：「孟子之意，未说到气禀，孟子自来不甚说气禀。看是此句只是说人物之生，吉凶祸福，皆天所命，人但顺受其正。若桎梏而死，与立乎岩墙之下而死，便是你自取，不干天事，未说到气禀在。」

敬之问「夭寿」至「命也」。曰：「既不以夭寿贰其心，又须修身以俟，方始立得这命。自家有百年在世，百年之中，须事事教是当；自家有一日在世，一日之内，也须教事事是当始得。若既不以夭寿动其心，一向胡乱做，又不可。如佛氏以绝灭为事，亦可谓之『夭寿不贰』；然『修身以俟』一段，全不曾理会，所以做底事皆无头脑，无君无父，乱人之大伦。」

敬之问：「『夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。』寿夭是天命，修身是顺天命。安于天理之正，无一毫人欲计较之私，而天命在我，方始流行。」曰：「『夭寿不贰』，是不疑他。若一日未死，一日要是当；百年未死，百年要是当，这便是『立命』。『夭寿不贰』，便是知性知天之力；『修身以俟』，便是存心养性之功。『立命』一句，更用通下章看。」又问：「『莫非命也，顺受其正。』若是人力所致者，如何是命？」曰：「前面事都见不得。若出门吉凶祸福皆不可知，但有正不正。自家只顺受他正底，自家身分无过，恁地死了，便是正命。若立岩墙之下，与桎梏而死，便不是正命。或如比干剖心，又不可不谓之正命。」直卿说：「先生向尝譬喻，一似受差遣，三年满罢，便是君命之正。若岁月间以罪去，也是命，便不是正底命。」先生曰：「若自家无罪，便岁月间去，又不可不谓之正命。」子善问：「孟子谓『知命者不立岩墙之下』，今人却道我命若未死，纵立岩墙之下，也不到压死。」曰：「莫非命者，是活络在这里，看他如何来。若先说道我自有命，虽立岩墙之下也不妨，即是先指定一个命，便是纆说『我生不有命在天』！」因举横渠「行同报异」与「气遇」等语，「伊川却道他说遇处不是。」又曰：「这一段文势直是紧，若精神钝底，真个赶他不上。如龙虎变化，直是捉搦他不住！」倪。时举略。

问「由太虚」云云。曰：「本只是一个太虚，渐渐细分，说得密耳。且太虚便是这四者之总体，而不杂乎四者而言。『由气化有道之名』，气化是那阴阳造化，寒暑昼夜，雨露霜雪，山川木石，金水火土，皆是只这个，便是那太

虚，只是便杂却气化说。虽杂气化，而实不离乎太虚，未说到人物各具当然之理处。」问：「太虚便是太极图上面底圆圈，气化便是圆圈里阴静阳动否？」曰：「然。」又曰：「『合虚与气有性之名』，有这气，道理便随在里面，无此气，则道理无安顿处。如水中月，须是有此水，方映得那天上月；若无此水，终无此月也。心之知觉，又是那气之虚灵底。聪明视听，作为运用，皆是有这知觉，方运用得这道理。所以横渠说：『「人能弘道」，是心能尽性；「非道弘人」，是性不知检心。』又邵子曰：『心者，性之郛郭。』此等语，皆秦汉以下人道不到。」又问：「人与鸟兽固有知觉，但知觉有通塞，草木亦有知觉否？」曰：「亦有。如一盆花，得些水浇灌，便敷荣；若摧抑他，便枯悴。谓之无知觉，可乎？周茂叔窗前草不除去，云『与自家意思一般』，便是有知觉。只是鸟兽底知觉不如人底，草木底知觉又不如鸟兽底。又如大黄吃着便会泻，附子吃着便会热。只是他知觉只从这一路去。」又问：「腐败之物亦有否？」曰：「亦有。如火烧成灰，将来泡汤吃，也苦。」因笑曰：「顷信州诸公正说草木无性，今夜又说草木无心矣。」集注。

先生问：「『合虚与气有性之名』，如何看？」广云：「虚只是理，有是理，斯有是」曰：「如何说『合』字？」广云：「恐是据人物而言。」曰：「有是物则有是理与气，故有性之名；若无是物，则不见理之所寓。『由太虚有天之名』，只是据理而言。『由气化有道之名』，由气之化，各有生长消息底道理，故有道之名。既已成物，则物各有理，故曰：『合虚与气有性之名。』」

「由太虚有天之名」，都是个自然底。「由气化有道之名」，是虚底物在实上见，无形底物因有形而见。所谓道者，如天道、地道、人道、父子之道、君臣之道、「率性之谓道」是也。「合虚与气有性之名」，是自然中包得许多物事。

「由太虚有天之名」，这全说理。「由气化有道之名」，这说着事物上。如「率性之谓道」，性只是理，率性方见得是道，这说着事物上。且如君臣父子之道，有那君臣父子，方见这个道理。「合虚与气有性之名。」「虚」字便说理，理与气合，所以有人。

问：「知觉是气之阳明否？」曰：「『由太虚有天之名，合虚与气有性之名。』『天命之谓性』，管此两句。『由气化有道之名』，『率性之谓道』，管此一句。『合性与知觉有心之名』，此又是天命谓性，这正管此一句。」
赐。

问：「当无事时，虚明不昧，此是其中自然动处，莫是性否？」曰：「虚明不昧，此理具乎其中，无少亏欠。感物而动，便是情。横渠说得好。『由太虚有天之名，由气化有道之名』，此是总说。『合虚与气有性之名，合性与知觉有心之名』，此是就人上说。」赐。

问：「『由气化有道之名』，是自阴阳言？」曰：「方见其有许多节次。」

林问：「气化何以谓之道？」曰：「天地间岂有一物不由其道者！」问：「合虚与气何以有性？」曰：「此语详看，亦得其意，然亦有未尽处。当言『虚即是性，气即是人』。以气之虚明寓于中，故『合虚与气有性之名』。虽说略尽，而终有二意。」刘问：「如此，则莫是性离于道邪？」曰：「非此之谓。到此处则有是名，在人如何看，然岂有性离于道之理！」

问「合虚与气有性之名」。曰：「惟五峰发明得两句好：『非性无物，非气无形。』」

问「合虚与气有性之名，合性与知觉有心之名」。曰：「虚，只是说理。横渠之言大率有未莹处。有心则自有知觉，又何合性与知觉之有！」

「由太虚有天之名」，至「知觉有心之名」。横渠如此议论，极精密。骧。

伊川云：「尽心然后知性。」此不然。「尽」字大，「知」字零星。饶录无此七字。却云：「尽心者，以其知性。」若未知性便要尽心，则悬空无下手处。惟就知性上积累将去，自然尽心。学蒙。集义。

问：「尽心、知性，不假存、养，其惟圣人乎！佛本不假于存、养，岂窃希圣人之事乎？」曰：「尽、知、存、养，吾儒、释氏相似而不同。只是他所存、所养、所知、所尽处，道理皆不是。如吾儒尽心，只是尽君臣父子等心，便见有是理。性即是理也。如释氏所谓『尽心、知性』，皆归于空虚。其所存、养，却是闭眉合眼，全不理睬道理。」

或问：「伊川云：『心具天德。心有未尽处，便是天德未能尽。』窃尝熟味其言。意者在天为命，在人为性，性无形质，而含之于心。故一心之中，天德具足，尽此心则知性知天矣。游氏以『心无余蕴』为尽心，谢氏以『扩充得去』为尽心，皆此意也。然横渠范侍讲之说则又不然。范谓：『穷理者，孟子之所谓尽心也。』横渠曰：『大其心，则能体天下之物。物有未体，则心为有

外。』不知穷理、体物之说，亦信然否？如下一段言『存心养性，所以事天也』，游氏言之详矣。其言曰：『「存其心」者，闲邪以存其诚也；「养其性」者，守静以复其本也。存、养如此，则可以事天矣。』此言事天，亦伊川所谓奉顺之意，其说恐不出乎此。但不知存、养之说，谓存此以养彼耶？亦既存本心，又当养其性耶？」曰：「诸家解说『尽心』二字，少有发明得『尽』字出来者。伊川最说得完全，然亦不曾子细开说『尽』字。大抵『尽其心』，只是穷尽其在心之理耳。穷得此，又却不能穷得彼，便不可唤做尽心。范侍讲言穷理，却是言尽心以前底事。谢上蔡言充扩得去，却言尽心以后事。若横渠『大其心，则能体天下之物』之说，此只是言人心要广大耳。亦不知未能尽得此心之理，如何便能尽其心得。兼『大其心』，亦做尽心说不得。游氏『守静以复其本』，此语有病。守静之说，近于佛老，吾圣人却无此说。其言『知天为智之尽，事天为仁之至』，此却说得好。事天只是奉顺之而已，非有他也。所谓存心、养性，非二事，存心所以养性也。」

问上蔡「尽心、知性」一段。曰：「说尽心不着。」

问：「先生尽心说曰：『心者，天理在人之全体。』又曰：『性者，天理之全体。』此何以别？」曰：「分说时，且恁地。若将心与性合作一处说，须有别。」

莫非命也章

「尽其道而死者」，顺理而吉者也；「桎梏死者」，逆理而凶者也。以非义而死者，固所自取，是亦前定，盖其所禀之恶气有以致之也。

问：「『桎梏死者，非正命也。』虽谓非正，然亦以命言。此乃自取，如何谓之命？」曰：「亦是自作而天杀之，但非正命耳。使文王死于羑里，孔子死于桓魋，却是命。」

敬之问「莫非命也」。曰：「在天言之，皆是正命。在人言之，便是不正之命。」问：「有当然而或不然，不当然而或然者，如何？」曰：「如孔孟老死不遇，须唤做不正之命始得。在孔孟言之，亦是正命。然在天之命，却自有差。」

问：「『莫非命也。』命是指气言之否？」曰：「然。若在我无以致之，则命之寿夭，皆是合当如此者。如颜子之夭，伯牛之疾，是也。」

问「莫非命也，顺受其正」。因推「惠迪吉，从逆凶」之意。曰：「若是『惠迪吉，从逆凶』，自天观之，也得其正命；自人得之，也得其正命。若惠迪而不吉，则自天观之，却是失其正命。如孔孟之圣贤而不见用于世，而圣贤亦莫不顺受其正，这是于圣贤分上已得其正命。若就天观之，彼以顺感，而此以逆应，则是天自失其正命。」

「莫非命也，顺受其正。」直卿云：「如受得一邑之宰，教做三年，这是命。到做得一年被罢去，也是命。」曰：「有不以罪而枉罢者，亦是命。有罪而被罢者，非正命；无罪而被罢者，是正命也。」

孟子说命，至「尽心」章方说得尽。

万物皆备于我矣章

黄先之问「万物皆备于我」。曰：「如今人所以害事处，只是这些私意难除。才有些私意隔着了，便只见许多般。」

「万物皆备于我」，须反身而实有之，无亏无欠，方能快活。若反身而不诚，虽是本来自足之物，然物自物，何干我事！砥。

「反身而诚」，孟子之意主于「诚」字，言反身而实有此理也。为父而实有慈，为子而实有孝，岂不快活。若反身不诚，是无此理。既无此理，但有恐惧而已，岂得乐哉！

「反身而诚」，见得本具是理，而今亦不曾亏欠了他底。

或问：「『反身而诚』，是要就身上知得许多道理否？」曰：「是这知见得最为要紧。」

「反身而诚」，则恕从这里流出，不用勉强。未到恁田地，须是勉强。此因林伯松问「强恕」说。

所谓「万物皆备于我」，在学者也知得此理是备于我，只是未能「反身而诚」。若勉强行恕，拗转这道理来，便是恕。所谓勉强者，犹未能恕，必待勉

强而后能也。所谓恕者，也只是去得私意尽了，这道理便真实备于我，无欠缺。

或问：「万物皆备于我」章后面说『强恕而行，求仁莫近焉』，如何？」曰：「恕便是推己及物。恕若不是推己及物，别不是个什么。然这个强恕者，亦是他见得『万物皆备于我』了，只争着一个『反身而诚』，便须要强恕上做工夫。所谓强恕，盖是他心里不能推己及人，便须强勉行恕，拗转这道理。然亦只是要去个私意而已。私意既去，则万理自无欠缺处矣。」

子武问「万物皆备于我」章。曰：「这章是两截工夫。『反身而诚』，盖知之已至，而自然循理，所以乐。『强恕而行』，是知之未至，且恁把捉勉强去，少间到纯熟处，便是仁。」

问：「『万物皆备于我』，下文既云『乐莫大焉』，何故复云『强恕』？」曰：「四句二段，皆是蒙上面一句。」问：「『反身而诚，乐莫大焉』，是大贤以上事；『强恕求仁』，是学者身分上事否？」曰：「然。」问：「大贤以上，是知与行俱到；大贤以下，是知与行相资发否？」曰：「然。」顷之，复曰：「『反身而诚』，只是个真知。真实知得，则滔滔行将去，见得万物与我为一，自然其乐无涯。所以伊川云『异日见卓尔有立于前，然后不知手之舞，足之蹈』，正此意也。」

强，是勉强而行；恕，是推己及物。「强恕而行」，是要求至于诚。

敬之说：「强恕，只事事要扩充教是当。虽是自家元未免有些病痛，今且着事事勉强做去。」曰：「未至于『反身而诚，乐莫大焉』处，且逐事要推己及人，庶几心公理得。此处好更子细看。」

问「强恕而行」。曰：「此是其人元不曾恕在。故当凡事勉强，推己及人。若『反身而诚』，则无待于勉强矣。」又问：「莫须卓然立志方得？」曰：「也不须如此，饥时便讨饭吃。夔孙录云：「才见不恕时，便须勉强，如饥便吃饭。」初头硬要做一饷，少时却只恁消杀了，到没意思。」儒用。夔孙同。

「强恕而行，求仁莫近」，不可将「恕」字低看了。求仁莫近于恕，「恕」字甚紧。

问「万物皆备于我」。曰：「未当如此。须从『孟子见梁惠王』看起，却渐渐进步。如看论语，岂可只理会『吾道一以贯之』一句？须先自学而篇渐渐浸灌到纯熟处，其间义理却自然出。」

问：「伊川说『万物皆备于我』，谓『物亦然，皆从这里出去』，如何？」曰：「未须问此，枉用工夫，且于事上逐件穷看。凡接物遇事，见得一个是处，积习久自然贯通，便真个见得理一。禅者云：『如桶底脱相似。』可谓大悟。到底不曾晓得，才遇事，又却迷去。」集义。

或问：「明道说：『学者须先识仁，仁者浑然与物同体。孟子言『万物皆备于我』，反身而诚则为大乐。若反身未诚，则犹是二物有对，又安得乐？订顽意思乃备言此体。』横渠曰：『『万物皆备于我』，言万事皆有素于我也。『反身而诚』，谓行无不慊于心，则『乐莫大焉』。』如明道之说，则物只是物，更不须作事，且于下文『求仁』之说意思贯串。横渠解『反身而诚』为行无不慊之义，又似来不得。不唯以物为事，如下文『强恕而行，求仁莫近焉』，如何通贯得为一意？」曰：「横渠之说亦好。『反身而诚』，实也。谓实有此理，更无不慊处，则仰不愧，俯不忤，『乐莫大焉』。『强恕而行』，即是推此理以及人也。我诚有此理，在人亦各有此理。能使人有此理亦如我焉，则近于仁矣。如明道这般说话极好，只是说得太广，学者难入。」铢同。

「万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。」万物不是万物之迹，只是万物之理皆备于我。如万物莫不有君臣之义，自家这里也有；万物莫不有父子之亲，自家这里也有；万物莫不有兄弟之爱，自家这里也有；万物莫不有夫妇之别，自家这里也有，是这道理本来皆备于吾身。反之于吾身，于君臣必尽其义，于父子必尽其亲，于兄弟必尽其爱，于夫妇必尽其别。莫不各尽其当然之实理，而无一毫之不尽，则仰不愧，俯不忤，自然是快活。若是反之于身有些子未尽，有些子不实，则中心愧忤，不能以自安，如何得会乐？横渠曰：

「『万物皆备于我矣』，言万物皆素定于我也。行有不慊于心则馁矣，故『反身而诚，乐莫大焉』。」若不是实做工夫到这里，如何见得恁地？

「万物皆备于我」，横渠一段将来说得甚实。所谓万物皆在我者，便只是君臣本来有义，父子本来有亲，夫妇本来有别之类，皆是本来在我者。若事君有不足于敬，事亲有不足于孝，以至夫妇无别，兄弟不友，朋友不信，便是我不能尽之。反身则是不诚，其苦有不可言者，安得所谓乐！若如今世人说，却是无实事。如禅家之语，只虚空打个筋斗，却无着力处。

问：「『乐莫大焉』，莫是见得『万物皆备于我』，所以乐否？」曰：「诚是实有此理。检点自家身命果无欠阙，事君真个忠，事父真个孝，仰不愧

于天，俯不作于人，其乐孰大于此！横渠谓『反身而诚』，则不慊于心，此说极有理。」

行之而不着焉章

方行之际，则明其当然之理，是行之而着；既行之后，则识其所以然，是习矣而察。初间是照管向前去，后来是回顾后面，看所行之道理如何。如人吃饭，方吃时，知得饭当吃；既吃后，则知饭之饱如此。

着，晓也；察，识也。方其行之，而不晓其所当然；既习矣，而犹不识其所以然。

「习矣而不察」，「习」字重，「察」字轻。

「习矣不察，行矣不着。」如今人又不如此。不曾去习，便要说察；不曾去行，便要说着。「可与共学，未可与适道。」今人未曾理会「可与共学」，便要「适道」。

待文王而后兴章

「待文王而后兴者，凡民也。若夫豪杰之士，虽无文王犹兴！」豪杰质美，生下来便见这道理，何用费力？今人至于沈迷而不反，而圣人为之屡言之，方始肯求，已是下愚了。况又不知求之，则终于为禽兽而已！盖人为万物之灵，自是与物异。若迷其灵而昏之，则是与禽兽何别！

霸者之民章

自「王者之民皞皞如也」而下，至「岂曰小补之哉」，皆说王者功用如此。

「『所过者化』，只是身所经历处，如舜耕历山、陶河滨者是也。略略做这里过，便自感化，不待久留，言其化之速也。」谦之云：「『所存者神』，

是心中要恁地便恁地否？」曰：「是。『上下与天地同流，岂曰小补之哉！』小补，只是逐片逐些子补缀。『上下与天地同流』，重新铸一番过相似。」

问：「集注云：『所存主处，便神妙不测，所经历处皆化。』如此，即是民化之也，非『大而化之』之『化』。」曰：「作『大而化』之『化』有病，则是过了者化物，未过时却凝滞于此。只是所经历处，才沾着些便化也。雷一震而万物俱生动，霜一降而万物皆成实，无不化者。书曰『俾予从欲以治，四方风动』，亦是此意。『所存主处，便神妙不测。』『立之斯立，道之斯行，绥之斯来，动之斯和』，莫知其所以然而然也。」问：「『同流』是与天地同其神化否？」曰：「此难言，各有一分去声。在里。」曰：「是个参赞意否？」曰：「亦不是参赞。」

「存神、过化」，程说甚精，正得孟子本意。过，是身所经历处，无不感动，如「黎民于变」，便是化。存，是存主处，不是主宰，是存这事，这事便来应。二程看文字最精密，如中庸说，门人多不能晓其意。集义。

「过化、存神」，伊川说好。过，只是经历处，以舜观之，可见。存，则存主处，便如「绥来、动和」之意。都就事上说，反复此一段自可见。

「所过者化」，程子经历之说甚好。盖不独是所居久处，只曾经涉处便皆化。「所存者神」，存是自家主意处。便不测，亦是人见其如此。

黄子功问：「伊川说，过是经历处，是否？」曰：「只是过处人便化，更不待久。」问「所存者神」。曰：「此才有所存，彼便应，言感应之速也。所以荀子云：『仁人之兵，所过者化，所存者神。』只是『箪食壶浆以迎王师』处，便是神。」子功曰：「如『舞干羽于两阶，七旬有苗格』，亦是此理。」曰：「然。」

问：「经历处则无不化。不经历处如何？」曰：「此言经历处便化，如在乡则一乡化，在天下则天下化。过者，言其感人之速如此，只被后来人说得太重了。『所存者神』，吾心之所存处，便成就如神耳。如书云『从欲以治，四方风动』之意。化，是人化也；神，是事之成就如神也。」

「君子所过者化」，伊川本处解略。易传「大人虎变」，却说得详。荀子亦有「仁人过化存神」之语，此必古语。如「克己复礼」，亦是古语。左传中亦引「克己复礼，仁也」。如「崇德、修慝、辨惑」，亦是古语，盖是两次问了。

「所过者化，所存者神。」伊川解革卦，言「所过变化，事理炳着」。所过，谓身所经历处也。

「君子所过者化，所存者神。」存是存主，过是经历。圣人「绥之斯来，动之斯和」，才过便化。横渠说却是两截。」

问：「『过化，存神』，有先后否？」曰：「初无先后。便如横渠之说，亦无先后。」

「过化、存神」，旧说，所应之事过而不留，便能「所存者神」。神，即神妙不测。故上蔡云：「『所过者化』，故『所存者神』；『所存者神』，故『所过者化』。」乡里李欲才云：「譬如一面镜，先来照者既去不见了，则后来者又可以照。若先底只在，则不复能照矣。」将做一事说，亦自好。但据孟子本文，则只是身所经历处便化，心所存主处便神，如「绥斯来，动斯和」。又荀子亦言「仁人之兵，所过者化，所存者神」，似是见成言语，如「金声玉振」之类，故孟荀皆用之。荀卿非孟子，必不肯用其语也。

问：「寻常人说，皆云『所过者化』，便能『所存者神』。」曰：「他是就心说。据孟子意，乃是就事说。」问：「注引舜事，如何？」曰：「舜在下，只得如此。及见用，则宾四门之属，皆是化。圣人岂能家至户晓。盖在吾化中者皆是」问：「『存神』与『过化』如何别？」曰：「过化，言所过即化；存神，便有向应意思。」问：「上蔡云：『「所过者化」，便「所存者神」；「所存者神」，便「所过者化」。』」曰：「此是就心说。事来不留于心，便是存神，存神便能过化。横渠云：『性性为能存神，物物为能过化。』亦是此说。」

人之所不学而能者章

至之问：「『达之天下也』，方为仁义。」曰：「『亲亲，仁也；敬长，义也。』不待达之天下，方始谓之仁义。『无他，达之天下』，只说达之天下，无别道理。」

舜居深山之中章

问：「『舜闻善言，见善行，若决江河，沛然莫能御。』其未有所闻见时，气象如何？」曰：「湛然而已。其理充塞具备，一有所触，便沛然而不可御。」问：「学者未有闻见之时，莫须用持守而不可放逸否？」曰：「纔知持守，已自是闻善言，见善行了。」

无为其所不为章

敬之问「无为其所不为，无欲其所不欲」。曰：「人心至灵，其所不当为、不当欲之事，何尝不知。但初间自知了，到计较利害，却自以为不妨，便自冒昧为之、欲之耳。今既知其所不当为、不当欲者，便要来这里截断，断然不为、不欲，故曰：『如此而已矣。』」

人之有德慧术知章

或问「德慧、术知」。曰：「德慧纯粹，术知聪明。须有朴实工夫，方磨得出。」履孙。

广土众民章

敬之问：「『君子所性，虽大行不加焉，虽穷居不损焉。』君子但当自尽吾心之天理，虽达而在上，做出事业功名，亦只似云浮于太虚之中，于我何有哉？」曰：「『中天下而立，定四海之民』，固是人所欲。与其处畎亩之中，孰若进而得行其道，使天下皆被其泽！要得出行其道者，亦是人之所欲。但其用其舍，于我性分之内，本不相关。进而大行，退而穷居，于我性分之内，无所加损。」

问「君子所性」章。曰：「只是这一个道理。虽达而为尧舜在上，亦不是添加些子；穷而为孔孟在下，亦不是减少些子。盖这一个道理，合下都定了，更添减不得。」又云：「这『所性』字说得虚，如『尧舜性之』之『性』字。」

敬之问「君子所性」。曰：「此是说生来承受之性。『仁义礼智根于心』，便见得四端着在心上，相离不得。才有些子私意，便[戕刂]断了那根，便无生意。譬如木根着在土上，方会生，其色也粹然，都从那根上发出来。且『性』字从『心』，便见得先有这心，便有许多物在其中。」

问「仁义礼智根于心」。曰：「上说君子，是通圣人言。盖君子气禀清明，无物欲之累，故合下生时，这个根便着土，所以生色形见于外。众人则合下生时，便为气禀物欲一重隔了，这个根便未着土在。盖有残忍底心，便没了仁之根；有顽钝底心，便没了义之根；有忿狠底心，便没了礼之根；有黑暗底心，便没了智之根，都各有一重隔了。而今人只要去其气质物欲之隔，教四者之根着土而已。如『尧舜性之』，便是根已着土了。『汤武反之』，便是元来未曾着土，而今方移得来着土了。」

问「仁义礼智根于心」。曰：「虽是自家合下都有这个物，若有些子私欲夹杂在其中，便把好底和根都[戕刂]去了。」

安卿问：「『仁义礼智根于心』，何谓根？」曰：「养得到，见得明，便自然生根，此是人功夫做起来。」

看文字当看大意，又看句语中何字是切要。孟子谓「仁义礼智根于心」，只「根」字甚有意。如此用心，义理自出。

问「四体不言而喻」。曰：「是四体不待命令而自如此。谓『手容恭』，不待自家教他恭而自然恭；『足容重』，不待自家教他重而自然重，不待教化如此而自如此也。」

孔子登东山而小鲁章

「『游于圣人之门者难为言。』学而不从这里，则所为虽善，要为好事，终是有不是处。」因言：「旧见刘子澄作某处学记，其中有虽不能为向上事，亦可以做向下一等之意，大概是要退，如此便不得。」

至之问「孔子登东山而小鲁」一曰：「此一章，如诗之有比兴。比者，但比之以他物，而不说其事如何；兴，则引物以发其意，而终说破其事也。如『孔子登东山而小鲁』，至『游于圣人之门者难为言』，此兴也。『观水有术，必观其澜』，至『容光必照焉』，此比也。『流水之为物也』，至『不成

章不达』，此又是兴也。比者，如『鹤鸣于九皋』之类；兴者，如『他人有心，予忖度之』，上引『鼯兔』、『柔木』之类是也。『流水之为物也，不盈科不行；君子之志于道也，不成章不达。』盖人之为学，须是务实，乃能有进。若这里工夫欠了些分毫，定是要透过那里不得。」

问：「『必观其澜』，是因其澜处，便见其本耶？抑观其澜，知其有本了，又须穷其本之所自来？」曰：「若论水之有原本，则观其流，必知其有原。然流处便是那原本，更去那里别讨本？只那澜便是那本了。若非本，何处有那流？若说观其澜，又须观其本，则孟子何不曰『必观其本』？他说『观其澜』，便是就澜处便见其本。」

鸡鸣而起章

敬之问：「『利与善之间也』，这个利，非是有心于为利。只见理不明，才差些，便入那边去。」曰：「然。才差向利边去，只见利之为美。」

或问「利与善之间」。曰：「间，是两者相并在这里。一条路做这边去，一条路做那边去，所以谓之间。」

「利与善之间」，不是冷水，便是热汤，无那中间温吞暖处也。

「利、善，若只是利、善，则易理会。今人所为处都是利，只管硬差排道是善。今人直是差处多。只一条大路，其余千差万别，皆是私路。」因举张子韶小说云云。

「利与善之间。」若才有心要人知，要人道好，要以此求利禄，皆为利也。这个极多般样，虽所为皆善，但有一毫歆慕外物之心，便是利了。如一块洁白物事，上面只着一点黑，便不得为白矣。又如好底物事，如脑子之属，上面只着一点粪秽，便都坏了，不得为香矣。若是粪秽上面假饶着一堆脑麝，亦不济事。做善须是做到极尽处，方唤做善。

用之问：「舜『孳孳为善』。『未接物时，只主于敬，便是为善。』以此观之，圣人之道不是默然无言。圣人之心『纯亦不已』，虽无事时，也常有个主宰在这里。固不是放肆，亦不是如槁木死灰。」曰：「这便如夜来说只是有操而已一段。如今且须常存个诚敬做主，学问方有所归着。如有屋舍了，零零

碎碎方有顿处。不然，却似无家舍人，虽有千万之宝，亦无安顿处。今日放在东边草里，明日放在西边草里，终非己物。」

或问「为善、为利」处。因举龟山答廖尚书用中一段，曰：「龟山说得鹘突，廖公认得子细，后来于利害上颇不分别。绍兴间，秦氏主和，建议不决，召廖公来。他懵然不知，却去问他平日所友善之人，如郑邦达辈。邦达亦不思量，便云：『和是好事。』故廖公到阙即主和议，遂为中丞，然他亦不肯为秦氏鹰犬。」秦尝讽令言赵公鼎，廖竟不从而出。

杨子取为我章

「杨朱乃老子弟子，其学专为己。列子云：『伯成子羔拔一毛而利天下不为。其言曰：「一毛安能利天下？使人人不拔一毛，不利天下，则天下自治矣。」』」问：「老子似不与杨朱同。」曰：「老子窥见天下之事，却讨便宜置身于安闲之地，云『清静自治』，岂不是与朱同？」又问：「伊川说老子，谓先语大道，后却涉些奸诈。如云『知其雄，守其雌；知其白，守其黑』之类。」曰：「孔孟亦知天下有许多事，何故不压他？」曰：「孔孟见实理，把作合做底看。他不见实理，把做无故不肯为。」问：「孔子曾见他书否？」曰：「未必见。」厚之问：「孔子何为问礼于他？」曰：「他本周家史官，自知礼，只是以为不足道，故一切埽除了。曾子问中自见孔子问他处。邵康节亦有些小似他。」问：「渊源录中何故有康节传？」曰：「书坊自增耳。」

问：「『墨氏兼爱，杨氏为我。』夫兼爱虽无差等，不合圣人之正道，乃是割己为人，灭去己私，犹足立教。若为我，乃小己自私之事，果何足以立教耶？」曰：「庄子数称杨子居之为人，恐杨氏之学，如今道流修炼之士。其保留神气，虽一句话也不妄与人说，正孟子所谓『拔一毛而利天下不为』是也。」柄。

问：「杨墨固是皆不得中。至子莫，又要安排讨个中执之。」曰：「子莫见杨墨皆偏在一处，要就二者之中而执之，正是安排寻讨也。原其意思固好，只是见得不分明，依旧不是。且如『三过其门而不入』，在禹稷之时则可，在颜子则不可。『居陋巷』，在颜子之时则是中，在禹稷之时则非中矣。『居陋巷』则似杨氏，『三过其门而不入』则似墨氏。要之，禹稷似兼爱而非兼爱，颜子似为我而非为我。」道夫云：「常记先生云：『中，一名而函二义。这个中，要与喜怒哀乐未发之中异，与时中之中同。』」曰：「然。」

尧舜性之也章

「性之」，是合下如此；「身之」，是做到那田地。

「尧舜性之也」，「性」字似「稟」字。「汤武身之也」，是将这道理做成这个浑身，将这浑身做出这道理。「五霸假之也。久假而不归，恶知其非有也。」旧时看此句，甚费思量。有数样说，今所留二说，也自倒断不下。

黄仁卿问：「『性善』之『性』与『尧舜性之』之『性』，如何？」曰：「『性善』之『性』字实，『性之』之『性』字虚。性之，只是合下稟得，合下便得来受用。」又曰：「反之，是先失着了，反之而后得。身之，是把来身上做起。」

圣人之心，不曾有个起头处。「尧舜性之」，合下便恁地去，初无个头。到「汤武反之」，早是有头了，但其起处甚微。五霸则甚大。

或问：「『仁，人心也。』若假借为之，焉能有诸己哉？而孟子却云五霸『久假而不归，恶知其非有』，何也？」曰：「此最难说。前辈多有辨之者，然卒不得其说。『恶知』二字为五霸设也，如云五霸自不知也。五霸久假而不归，安知其亦非己有也。」

问：「『久假不归，恶知其非有？』旧解多谓，使其能久假而不归，恶知终非其有？」曰：「诸家多如此说，遂引惹得司马温公东坡来辟孟子。」问：「假之之事，如责楚包茅不贡，与夫初命、三命之类否？」曰：「他从头都是，无一事不是。如齐桓尚自白直，恁地假将去。至晋文公做了千般跷蹊，所以夫子有『正、谲』之论。博议说『谲、正』处甚好，但说得来连自家都不好。」又曰：「假之，非利之之比。若要识得假与利，只看真与不真，切与不切。『如好好色，如恶恶臭』，正是利之之事也。」道夫云：「『安仁』便是『性之』，『利仁』便是『反之』，『假之』之规模自与此别。」曰：「不干涉。如『勉强而行』，亦非此比。安、利、勉强，皆是真切，但有熟不熟耳。」顷之，叹曰：「天下事谁不恁地！且如汉祖三军缟素，为义帝发丧，他何尝知所谓君臣之义所当然者！但受教三老，假此以为名而济其欲尔。」问：「如夫子称管仲『如其仁』，也是从『假』字上说来否？」曰：「他只是言其有仁之功，未说到那『假』字上在。且如孺子入井，有一人取得出来，人且称其仁，亦未说到那『纳交、要誉、恶其声而然』。」道夫问：「如此说，则『如』字如何解？」曰：「此直深许其有仁耳。人多说是许其似仁而非仁，以

文势观之，恐不恁地，只是许其仁耳。」道夫云：「假之之事，真所谓『幽沉仁义』，非独为害当时，又且流毒后世。」曰：「此孟子所以不道桓文而卑管晏也。且如兴灭继绝，诛残禁暴，怀诸侯而尊周室，百般好事他都做，只是无恻怛之诚心。他本欲他事之行，又恰有这题目入得，故不得不举行。」道夫云：「此邵子所以有『功之首，罪之魁』之论。」曰：「他合下便是恁地。」

王子垫问曰章

王子垫问士尚志一段，中间反复说「仁义」二字，都有意，须思量得。

桃应问曰章

问：「瞽瞍杀人，在皋陶则只知有法，而不知有天子之父；在舜则只知有父，而不知有天下。此只是圣贤之心坦然直截，当事主一，不要生枝节否？」曰：「孟子只是言圣贤之心耳。圣贤之心合下是如此，权制有未暇论。然到极不得已处，亦须变而通之。盖法者，天下公共，在皋陶亦只得执之而已。若人心不许舜弃天下而去，则便是天也。皋陶亦安能违天！法与理便即是人心底。亦须是合下有如此底心，方能为是权制。今人于事合下无如此底心，其初便从权制去，则不可。」

「桃应之问，孟子之对，杨氏有『议贵』之说，如何？」曰：「使舜欲为天子，又欲免瞽瞍，则生议贵之法矣。」

孟子自范之齐章

问：「孟子言『居移气，养移体』后，却只论居不论养，岂非居能移人之气，亦如养之能移人之体乎？」曰：「有是居，则有是养。居公卿，则自有公卿底奉养；居贫贱，则自有居贫贱底奉养。言居，则养在其中。」

形色天性章

至之问「形、色」。曰：「有这形，便自有这色，所以下文只说『践形』。盖色便在形里面；色，犹言容貌也。」时举问：「『形、色』自是两字否？」曰：「固是。」

敬之问：「『形色天性。』形是耳目口鼻之类，色是如何？」曰：「一颦一笑，皆有至理。时举录云：『凡一颦一笑，一语一默，无非天理。』『形』字重，『色』字轻，故下面但云：『惟圣人可以践形。』」直卿云：「形是『动容貌』，色是『正颜色』。」曰：「固是。」南升。

问：「『色』字如何？」曰：「有形便有色，如『动容周旋中礼』，则色自正。如祭祀则必有敬之色，临丧则必有哀之色，故下文只言『践形』。」

问：「『形色天性』下，只说践形而不云色，何也？」曰：「有此形则有此色，如鸟兽之形自有鸟兽颜色，草木之形自有草木颜色。言形，则色在其中矣。」

形色上便有天性。视，便有视之理；听，便有听之理。

「践形」，是有这个物事，脚实踏着，不阙了他个。有是形便有是理，尽得这个理，便是践得这个形。耳目本有这个聪明，若不尽其聪明时，便是阙了这个形，不曾践得。

「惟圣人可以践形。」践，非践履之谓。盖言圣人所为，便踏着这个形色之性耳。

论「践形」，云：「天生形色，便有本来天理在内。贤人践之而未尽，圣人则步步踏着来路也。」

人之有形有色，无不各有自然之理，所谓天性也。惟圣人能尽其性，故即形即色，无非自然之理。所以人皆有是形，而必圣人然后可以践其形而无歉也。践，如践言之「践」，伊川以为「充人之形」是也。

尽性，性有仁，须尽得仁；有义，须尽得义，无一些欠缺方是尽。践形，人有形，形必有性。耳，形也，必尽其聪，然后能践耳之形；目，形也，必尽其明，然后能践目之形。践形，如践言之「践」。伊川云：「践形是充人之形。」尽性、践形，只是一事。

蜚卿问：「既是圣人，如何却方可以践形？」曰：「践，如掩覆得过底模样，如伊川说充其形色，自是说得好了。形，只是这形体。色，如『临丧则有哀色，介冑则有不可犯之色』之类。天之生人，人之得于天，其具耳目口鼻者，莫不皆有此理。耳便必当无有不聪，目便必当无有不明，口便必能尽别天下之味，鼻便必能尽别天下之臭，圣人与常人都一般。惟众人有气禀之杂，物欲之累，虽同是耳也而不足于聪，虽同是目也而不足于明，虽同是口也而不足以别味，虽同是鼻也而不足以别臭。是虽有是形，惟其不足，故不能充践此形。惟圣人耳则十分聪，而无一毫之不聪；目则十分明，而无一毫之不明；以至于口鼻，莫不皆然。惟圣人如此，方可以践此形；惟众人如彼，自不可以践此形。」

君子所以教者五章

或问：「『君子之所以教者』，诸先生说得如何？」曰：「诸先生不曾说得分明。曾子学到孔子田地，故孔子与他说一贯之道，此所谓『如时雨化之者也』。时雨云者，不先不后，适当其时而已。成德，如颜渊闵子骞者是也。达材，如冉有季路是也。答问，如孟子与公孙丑万章之徒是也。有私淑艾者，横渠谓『正己而物正』，非然也。此五者一节轻似一『大人正己而物正』，大小大事，不应安排在答问之下。以某观之，此言为不曾亲圣人者设也。彼虽不曾承圣人之诲，私得于善治孔子之道者，亦足以发也，故又在答问之下。」

成德，成就其德，如孔子于冉闵，德则天资纯粹者。达材，通达其才，如孔子于由赐，才是明敏者。答问，则早费言语。私淑艾，却是不曾及门，闻风而善者。

伯丰问：「横渠云：『颜子私淑艾以教人，隐而未见之仁也。』如何？」曰：「旧解『有私淑艾者』，谓自善其身，而示教于人，故横渠如此说。然考孟子所谓『予未得为孔子徒也，予私淑诸人也』，此人者，是孟子指其师友子思之类。以谓予不得亲见孔子而师之，只是我私窃传其善于人，如有私淑艾者，却是『君子所以教者五』，然亦有次叙，有如时雨化之者，他地位已到，因而发之，孔子于颜曾是也。其次成德、达材，又随人资材成就。有答问者，未及师承，只是来相答问而已。私淑艾者，未尝亲见面授，只是或闻其风而师慕之，或私窃传其善言善行，学之以善于其身，是亦君子之教诲也。横渠集中有祭文云：『私淑祖考之遗训。』说得文义却顺。」

公孙丑曰道则高矣美矣章

「引而不发。」引，引弓也；发，发矢也。跃如，如踊跃而出，犹言「活泼泼地」也。

「『君子引而不发，跃如也』，下三字属君子。言虽引而不发，而其言意中跃跃然会动，如所谓活泼泼地也。」及入解，又云：「跃跃然于动静语默之间。」

跃如，是道理活泼泼底发出在面前，如甲中跃出。

「君子引而不发，跃如也。」须知得是引个甚么？是怎生地不发？又是甚么物事跃在面前？须是耸起这心与他看，教此心精一，无些子夹杂，方见得他那精微妙处。又曰：「道理散在天下事物之间，圣贤也不是不说，然也全说不得，自是那妙处不容说。然虽不说，只才挑动那头了时，那个物事自跌落在面前。如张弓十分满而不发箭，虽不发箭，然已知得真个是中这物事了。须是精一其心，无些子他虑夹杂，方看得出。」

「『引而不发，跃如也』，与『举一隅不以三隅反』，同意否？」曰：「这般有问答处，尽好看。这见得恁地问，便恁地答。最是酬酢处见意思，且自去看。」

或问：「范谓：『君子之射，引而不发，以待彀与的之相偶。心欲必中，故跃如也。』此说如何？」曰：「范氏此说最好笑！岂有君子之射常引而不发者乎！只管引而不发，却成甚射也！『引而不发』之语，只缘上文说射，故有此语。此只是言君子之教人，但开其端以示人而已，其中自有个跃如底道理。学者须是识得这个道理，方知君子教人为甚忠。故下文『中道而立，能者从之。』」

于不可已而已章

「进锐退速」，其病正在意气方盛之时，已有易衰之势，不待意气已衰之后，然后见其失也。

知者无不知也章

「知者无不知也。」问：「知在先否？」曰：「也是如此，亦不专如此。固是用知得审。若知不审，以贤为否，以否为贤，少间那仁上便安顿不着。」

正淳问：「『急先务』一段何如？」曰：「人人各有当务之急。『或劳心，或劳力，劳心者治人，劳力者治于人』，此各有所急也。『尧以不得舜为己忧，舜以不得禹皋陶为己忧』，此圣人之所急也。『上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。』若学圃、学稼，则是不急。今人读书中亦自有合着急处。若是稍慢处理会未得，也且放过不妨，紧要处须着理会。」又问：「『急亲贤也，急先务也』，治天下莫过于亲贤，知却随时因事为之，故不指言。如舜之举相、去凶，是舜之先务；禹之治水，是禹之先务，何如？」曰：「大略是如此。下文云『此之谓不知务』。须是凡事都有轻重缓急。如眼下修辑礼书，固是合理会。若只知有这个，都困了，也不得。又须知自有要紧处，乃是当务。又如孟子答『今之乐，犹古之乐』，这里且要得他与百姓同乐是紧急。若就这里便与理会今乐非古乐，便是不知务。」人杰录别出。

问：「如舜举皋陶，汤举伊尹，所谓亲贤者，乃治天下者不易之务。若当务之急，是随其时势之不同。尧之历象、治水，舜之举相、去凶，汤之伐夏救民，皆所务之急者。」曰：「也是如此。然当务之急，如所谓『劳心者治人，劳力者治于人。尧舜之治天下，岂无所用其心？亦不用于耕耳』。又如夫子言『务民之义』，应系所当为者，皆是也。」汉卿问：「『不能三年之丧，而缙小功之察；放饭流歠，而问无齿决，是之谓不知务。』却止说智，不说仁？」曰：「便是并与仁说。所谓『急亲贤之为务』，岂不为仁乎？」先生因推言：「学者亦有当务。如孟子论今乐古乐，则与民同乐，乃乐之本，学者所当知也。若欲明其声音节奏，特乐之一事耳。又如修辑礼书，亦是学者之一事。学者须要穷其源本，放得大水下来，则如海潮之至，大船小船莫不浮泛。若上面无水来，则大船小船都动不得。如讲学既能得其大者，则小小文义，自是该通。若只于浅处用功，则必不免沉滞之患矣。」

朱子语类卷第六十一

孟子十一

尽心下

尽信书章

孟子说「尽信书不如无书」者，只缘当时恁地战斗残戮，恐当时人以此为口实，故说此。然「血流漂杵」，看上文自说「前徒倒戈，攻其后以北」，不是武王杀他，乃纣之人自蹂践相杀。荀子云：「所以杀之者，非周人也，商人也。」

舜之饭糗茹草章

或问：「『二女果』，赵氏以『果』为『侍』，有所据否？」曰：「某常推究此。广韵从『女』从『果』者，亦曰『侍也』。」

好名之人章

好名之人，只是偶然能如此。苟非其人，苟非真能让之人，则箪食豆羹，反见于色。想见孟子亦少了几个字。「其人」者，指真能让底人言。

让千乘之国，惟贤人能之。然好名之人，亦有时而能之。然若不是真个能让之人，则于小处不觉发见矣。盖好名之人本非真能让国也，徒出一时之慕名而勉强为之耳。然这边虽能让千乘之国，那边箪食豆羹必见于色。东坡所谓「人能碎千金之璧，而不能不失声于破釜」，正此意也。「苟非其人」，其人指真能让国者，非指好名之人也。

徐孟宝问「好名之人能让千乘之国」。曰：「会得东坡说『能碎千金之璧，不能不失声于破釜』否？」曰：「如此，则『能让千乘之国』，只是好名；至『箪食豆羹见于色』，却是实情也。」曰：「然。」曰：「如此说时，

好名大故未是好事在。」曰：「只李守约之祖光祖删定曾如此说来。某尝把此一段对『向为身死而不受』一段为义。盖前段是好名之人大处打得过，小处漏绽也；动于万锺者，是小处遮掩得过，大处发露也。」

民为贵章

「伊川云：『勾龙配食于社，弃配食于稷。始以其有功于水土，故祀之；今以其水旱，故易之。』夫二神之功，万世所赖；旱干水溢，一时之灾。以一时之灾，而遽忘万世之功，可乎？」曰：「『变置社稷』，非是易其人而祀之也。伊川之说也，盖言迁社稷坛场于他处耳。」

仁也者人也章

或问「仁者人也」。曰：「仁是仁，不可说。故以人为说者，是就人性上说。」

「仁者，人也。」人之所以为人者，以其有此而已。一心之间，浑然天理，动容周旋，造次颠沛，不可违也。一违，则私欲间乎其间，为不仁矣。虽曰二物，其实一理。盖仁即心也，不是心外别有仁也。

「仁者，人也。合而言之，道也。」此是说此仁是人底道理，就人身上体认出来。又就人身上说，合而言之便是道也。

「仁者，人也。合而言之，道也。」只仁与人，合而言之，便是道。犹言「公而以人体之便是仁」也。

「仁者，人也」，非是以人训仁。且如君臣之义，君臣便是人，义便是仁；尽君臣之义即是道，所谓「合而言之」者也。履孙。

「人之所以得名，以其仁也。言仁而不言人，则不见理之所寓；言人而不言仁，则人不过是一块血肉耳。必合而言之，方见得道理出来。」因言：「仁字最难形容，是个柔软有知觉、相酬接之意，此须是自去体认。『切问而近思，仁在其中矣。』」

问「合而言之，道也」。曰：「只说仁不说人，则此道理安顿何处？只说人不说仁，则人者特一块血肉耳。必合将来说，乃是道也。」

问：「先生谓外国本下更有云云者，何所据？」曰：「向见尤延之说，高丽本如此。」

问「仁也者人也」。曰：「此『仁』字不是别物，即是这人底道理。将这仁与人合，便是道。程子谓此犹『率性之谓道』也。如中庸『仁者人也』，是对『义者宜也』，意又不同。『人』字是以人身言之。『仁』字有生意，是言人之生道也。中庸说『仁』字又密。止言『修身以道，修道以仁』，便说『仁者人也』，是切己言之。孟子是统而言之。」徐问：「礼记：『仁者右也，道者左也；仁者人也，道者义也。』」曰：「这般话，理会作甚！」

貉稽曰章

或问：「『肆不殄厥愠，亦不殄厥问』，此绵之八章，孟子以是称文王，无足怪。『忧心悄悄，愠于群小』，此邶柏舟之诗，何与孔子？而以此称孔子，何也？」曰：「此不必疑。如见毁于叔孙，几害于桓魋，皆『愠于群小』也。辞则卫诗，意似孔子之事，故孟子以此言孔子。至于绵诗『肆不殄厥愠』之语，注谓说文王。以诗考之，上文正说太王，下文岂得便言文王如此？意其间须有阙文。若以为太王事，则下又却有『虞芮质厥成』之语。某尝作诗解，至此亦曾有说。」集传今有定说。

口之于味也章

孟子亦言气质之性，如「口之于味也」之类是也。

徐震问：「『口之于味』，以至『四肢之于安佚』，是性否？」曰：「岂不是性？然以此求性不可，故曰：『君子不谓性也。』」

敬之问：「『有命焉，君子不谓性也。』『有命焉』，乃是圣人要人全其正性。」曰：「不然。此分明说『君子不谓性』，这『性』字便不全是就理上说。夫口之欲食，目之欲色，耳之欲声，鼻之欲臭，四肢之欲安逸，如何自会恁地？这固是天理之自然。然理附于气，这许多却从血气躯壳上发出来。故君

子不当以此为主，而以天命之理为主，都不把那个当事，但看这理合如何。

『有命焉，有性焉』，此『命』字与『性』字，是就理上说。『性也，君子不谓性也；命也，君子不谓命也』，此『性』字与『命』字，是就气上说。」

「仁之于父子，义之于君臣，礼之于宾主，智之于贤者，圣人之于天道，命也；有性焉，君子不谓命也。」此「命」字有两说，一以所禀言之，一以所值言之。集注之说是以所禀言之。清而厚，则仁之于父子也至，若鼓瞍之于舜，则薄于仁矣；义之于君臣也尽，若桀纣之于逢干，则薄于义矣。礼薄而至于宾主之失其欢，智薄而至于贤者之不能尽知其极。至于圣人之天道，有「性之、反之」之不同。如尧舜之盛德固备于天道，若「禹入圣域而不优」，则亦其禀之有未纯处，是皆所谓命也。

或问：「『圣人之于天道』，文势与上文一否？」曰：「与上文一。『尧舜性之』，则尽矣；『汤武身之』，则未也。」履孙。

「性也，有命焉，君子不谓性。命也，有性焉，君子不谓命。」是因甚有两样？

「性也，有命焉」，「性」字兼气禀而言。「命也，有性焉」，此「性」字专言其理。

问「性也，有命焉」。曰：「此『性』字兼物欲而言，说得缓而阔。如下文『有性焉』之『性』，则说得紧。两个『命』字亦不同。」

「性也，有命焉」，此性是气禀之性，命则是限制人心者。「命也，有性焉」，此命是气禀有清浊，性则是道心者。

直卿云：「『不谓性命』章，两『性』字，两『命』字，都不同。上面『性』字是人心；下面『性』字是道心。上面『命』字是气，论贫富贵贱；下面『命』字是理，论智愚贤不肖。」学蒙。

区兄问「有性焉，有命焉」一段。先生甚喜，以谓「某四十岁，方看透此段意思。上云『性也』，是气禀之性；『有命焉』，是断制人心，欲其不敢过也。下云『命也』，盖其所受气禀亦有厚薄之不齐；『有性焉』，是限则道心，欲其无不及也」。震录云：「区兄以『性也』之『性』为气禀之性，『有性焉』之『性』为天命之性。先生云：『某四十岁方得此说。不易公思量得！』」

或问「君子不谓性命」。曰：「论来『口之于味，目之于色，耳之于声，鼻之于臭，四肢之于安佚』，固是性；然亦便是合下赋予之命。『仁之于父子，义之于君臣，礼之于宾主，智之于贤者，圣人之于天道』，固是命；然亦便是各得其所受之理，便是性。孟子恐人只见得一边，故就其所主而言。舜禹相授受，只说『人心惟危，道心惟微』。论来只有一个心，那得有两样？只就他所主而言，那个便唤做『人心』，那个便唤做『道心』。人心如『口之于味，目之于色，耳之于声，鼻之于臭，四肢之于安佚』；若以为性所当然，一向惟意所欲，却不可。盖有命存焉，须着安于定分，不敢少过，始得。道心如『仁之于父子，义之于君臣，礼之于宾主，智之于贤者，圣人之于天道』；若以为命已前定，任其如何，更不尽心，却不可。盖有性存焉，须着尽此心以求合乎理，始得。」又曰：「『口之于味，目之于色，耳之于声，鼻之于臭，四肢之于安佚』，这虽说道性，其实这已不是性之本原。惟性中有此理，故口必欲味，耳必欲声，目必欲色，鼻必欲臭，四肢必欲安佚，自然发出如此。若本无此理，口自不欲味，耳自不欲声，目自不欲色，鼻自不欲臭，四肢自不欲安佚。」

或问「命」字之义。曰：「命，谓天之付与，所谓天令之谓命也。然命有两般：有以气言者，厚薄清浊之禀不同也，如所谓『道之将行、将废，命也』，『得之不得曰有命』，是也；有以理言者，天道流行，付而在人，则为仁义礼智之性，如所谓『五十而知天命』，『天命之谓性』，是也。二者皆天所付与，故皆曰命。」又问：「孟子谓『性也，有命焉』，此『性』所指谓何？」曰：「此『性』字指气质而言，如『性相近』之类；此『命』字却合理与气而言。盖五者之欲，固是人性，然有命分。既不可谓我性之所有而必求得之，又不可谓我分可以得，而必极其欲。如贫贱不能如愿，此固分也；富贵之极，可以无所不为，然亦有限制裁节，又当安之于理。如纣之酒池肉林，却是富贵之极而不知限节之意。若以其分言之，固无不可为，但道理却恁地不得。今人只说得一边，不知合而言之，未尝不同也。『命也，有性焉』，此『命』字专指气而言，此『性』字却指理而言。如舜遇瞽瞍，固是所遇气数。然舜惟尽事亲之道，期于底豫，此所谓尽性。大凡清浊厚薄之禀，皆命也。所造之有浅有深，所遇之有应有不应，皆由厚薄清浊之分不同。且如圣人之于天道，如尧舜则是性之，汤武则是身之，禹则『入圣域而不优』，此是合下所禀有清浊，而所造有浅深不同。『仁之于父子』，如舜之遇瞽瞍；『义之于君臣』，如文王在羑里，孔子不得位；『礼之于宾主』，如子敖以孟子为简；『智之于贤者』，如晏婴智矣，而不知孔子，此是合下来所禀有厚薄，而所遇有应不应。但其命虽如此，又有性焉，故当尽性。大抵孟子此语是各就其所重言之，所以伸此而抑彼，如论语所说审富贵而安贫贱之意。张子所谓『养则付命于天，道则责成于己』，是也。然又自要看得活。道理不是死底物，在人自着力也。」「仁之于父子」以下，与集注不同，读者详之。

问：「『命矣夫！』这只是说他一身气数止于此否？」曰：「是它禀受得来只恁地。这命，便似向来说人心相似，是有两般命，却不是有两个命。有兼气血说底，有全说理底。如『有命焉』，『君子不谓命也』，只是这一个命。前面说底是一般，后面说底是一般。如『口之于味，耳之于声，性之』，这便是人心。然不成无后也要恁地！所以说『有命焉，君子不谓性也』，这命，便是指理而言。若是『仁之于父子，义之于君臣，命也，有性焉，君子不谓命也』，这命，便是兼气血而言。其实只是这一个理，就气禀论则不同。且如『义之于君臣』，亦有未事君时，先怀一个不忠底心者；子之于父，亦有常常怀不孝底心者。不成不管他，只听他自恁地！须着区处教不恁地，始得。」蔡仲默问：「『相近』，也是指气质而言否？」曰：「是。若孟子，便直说曰：『非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。』」说至此，高声云：「只是这个道理！尧舜三王治天下，只是理会这个。千百年来无人晓得，后都黑了。到程先生后，说得方分明。」

尧卿谓：「『君子不谓性命』章，前段说性是物欲之性，命是命分；后段说性是仁义礼智之性，命是禀赋之命，似各不同。」曰：「只是一般，此亦不难解，有甚么玄妙？只将自家身看，便见。且如耆与豢而厌藜藿，是性如此。然豢分无可得，只得且吃藜藿。如父子有亲，有相爱底，亦有不相爱底；有相爱深底，亦有相爱浅底，此便是命。然在我有薄处，便当勉强以至其厚；在彼有薄处，吾当致厚，感他得他亦厚。如瞽瞍之顽，舜便能使『烝烝乂，不格奸』。」叔器问：「瞽瞍之恶彰彰于天下后世，舜何以谓之『大孝』？」曰：「公且自与他画策。瞽瞍顽嚚，天知地闻，舜如何拚得！且说今遇瞽瞍之父，公便要如何？」

「『君子不谓性命』一章，只要遏人欲，长天理。前一节，人以为性我所有，须要必得；后一节，人以为命则在天，多委之而不修。所以孟子到人说性处，却曰『有命』；人说命处，却曰『有性』。」或曰：「先生尝言：『前段要轻看，后段要重看。』」曰：「固有此理，想曾言之。」

问：「『智之于贤者，圣人之于天道』，集注尚存两说。」曰：「两说皆通，前章又似周密。」问：「贤者必智，何为却有浅深？天道必在圣人，何为却有厚薄？」曰：「圣贤固有等差。如汤武之于尧舜，武王之于文王，便自可见。」

或问：「伊川曰：『口目鼻耳四肢之欲，性也；然有分焉，不可谓我须要得，是有命也。』又曰：『「仁之于父子」，至「圣人之于天道」，谓之命者，以其本受有厚薄故也。然其性善可学而尽，故谓之性。』夫人之分量固有

厚薄，所以其口目耳鼻四肢之欲，不可以言性，伊川前说是矣。仁义礼智天道，此天之所以命于人，所谓『本然之性』者也。今日命有厚薄，则是本然之性有两般也。若曰伊川以厚薄言人气质禀受于阴阳五行者如此，孟子不应言命。若以气质厚薄言命，则是天之降才为有殊矣。又如言仁则曰『仁之于父子』，言义则曰『义之于君臣』，言礼言智亦然。至言天道，则曰『圣人之于天道』，文势至是当少变邪，抑自有意邪？」曰：「孟子言『降才』，且如此说。若命则诚有两般，以禀受有厚薄也，又不可谓禀受为非命也。大抵天命流行，物各有得，不谓之命不可也。命，如人有富贵贫贱，岂不是有厚薄？『知之于贤者』，则有小大。『圣人之于天道』，亦有尽不尽处。只如『尧舜性之』，则是尽得天道；『汤武身之』，则是于天道未能尽也。此固是命，然不可不求之于性。」

问：「『智之于贤者』，或云：『吾既有智，则贤者必见之。』此说如何？」曰：「如此解，似语势倒而不顺。须从横渠说：『晏婴之智而不知仲尼，岂非命欤？』然此『命』字，恐作两般看。若作所禀之命，则是禀得智之浅者。若作命分之命，则晏子偶然蔽于此，遂不识夫子。此是作两般看。」

刘问：「孟子『性也，有命焉；命也，有性焉』，将性、命做两件。子思『天命之谓性』，又合性命为一。如何？」曰：「须随圣贤文意看。孟子所谓命，是兼气禀而言；子思专以天所赋而言。」又问：「易言『穷理尽性以至于命』，如何？」先生不答。少顷，曰：「不要如此看文字。游定夫初见伊川，问『阴阳不测之谓神』。伊川曰：『贤是疑了问，只拣难底问？』后来人便道游将难底问。大意要且将圣贤言语次第看，看得分晓，自然知得。伊川易传序云：『求言必自近。易于近者，非知言者也。』此伊川吃紧为人处。」

或问「圣人之于天道」一段，以示诸友。祖道曰：「伯丰举钱文季之说，大概言命处，只将为所禀之命，莫是偏了？」曰：「此说亦是。如集注中举横渠说云，以晏子之贤而不识孔子，岂非命也？已有此意了。如伯丰见识所立，亦甚难得。」

浩生不害问曰章

「可欲之谓善。」可欲，只是说这人可爱也。

问「可欲之善」。曰：「为君仁，为臣敬，为父慈，为子孝是也。外是而求，则非。」

问：「『可欲之谓善』，若作人去欲他，恐与『有诸己之谓信』不相协。盖『有诸己』是说乐正子身上事，『可欲』却做人说，恐未安。」曰：「此便是他有可欲处，人便欲他，岂不是渠身上事？与下句非不相协。」

善人能无恶矣，然未必能不失也。必真知其善之当然，而实有于己，然后能不失。信者，实有于己而不失之谓。

问「可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美」。曰：「善人只是资质好底人，孔子所谓『不践迹，亦不入于室』者是也。是个都无恶底人，亦不知得如何是善，只是自是个好人而已。『有诸己之谓信』，是都知得了，实是如此做。此是就心上说，心里都理会得。『充实之谓美』，是就行上说，事事都行得尽，充满积实，美在其中，而无待于外。如公等说话，都是去外面旋讨个善来栽培放这里，都是有待于外。如仁，我本有这仁，却不曾知得；却去旋讨个仁来注解了，方晓得这是仁，方坚执之而不失。如义，我元有这义，却不曾知得；却旋去讨个义来注解了，方晓得这是义，坚守之而勿失。这都是有待于外。无待于外底，他善都是里面流出来。韩文公所谓『足乎己无待于外之谓德』，是也。有待于外底，如伊川所谓富人多宝贫子借看之喻，是也。」又曰：「『可欲之谓善』，如人有百万贯钱，世界他都不知得，只认有钱使，有屋住，有饭吃，有衣着而已。『有诸己之谓信』，则知得我有许多田地，有许多步亩，有许多金银珠玉，是如何营运，是从那里来，尽得知了。」

问「可欲之谓善」，至「圣而不可知之谓神」。曰：「善，浑全底好人，无可恶之恶，有可喜可欲之善。『有诸己之谓信』，真个有此善。若不有诸己，则若存若亡，不可谓之信。自此而下，虽一节深如一节，却易理会。充实，谓积累。光辉，谓发见于外。化，则化其大之之迹，圣而不可知处便是神也。所以明道言：『仲尼无迹，颜子微有迹，孟子其迹着。』」或问颜子之微有迹处。曰：「如『愿无伐善，无施劳』，皆是。若孔子有迹，只是人捉摸不着。」

古人用「圣」字有两样：「大而化之之谓圣」，是一般；如「知、仁、圣、义」之「圣」，只通明亦谓之圣。

「乐正子，二之中」，是知好善而未能有诸己，故有从子敖之失。[莹田-玉]录云：「『二之中，四之下』，未必皆实有诸己者，故不免有失错处。」

「可欲之谓善。」人之所同爱而目为好人者，谓之善人。盖善者人所同欲，恶者人所同恶。其为人也，有可欲而无可恶，则可谓之善人也。横渠曰：「志仁无恶之谓善，诚善于身之谓信。」集注。

问「可欲之谓善」。曰：「横渠说，善人者志于仁而无恶。盖可欲底便是善，可恶底便是恶。若是好善又好恶，却如何得有诸己？此语脉亦不必深求，只是指人说，只是说善人信人。」又问：「至『大而化之』，皆是指人否？」曰：「皆是。」又问：「只自善推去否？」曰：「固是。然须是有个善，方推得。譬如合一药，须先有真药材，然后和合罗碾得来成药。若是药材不真，虽百般罗碾，毕竟不是。大凡诸人解义理，只知求向上去，不肯平实放下去求。惟程子说得平实，然平实中其义自深远。如中庸中解『动则变，变则化』，只是就外面说。其它人解得太盖义理本平易，却被人求得深了。只如『明则诚矣，诚则明矣』，横渠皆说在里面。若用都收入里面，里面却没许多节次，安着不得。若要强安排，便须百端撰合，都不是处。」

或问：「『可欲之谓善』，伊川云：『善与「元者善之长」同理。』又曰：『善便有个元底意思。』横渠云：『求仁必求于未恻隐之前，明善必明于可欲之际。』二先生言善，皆是极本穷源之论，发明『善』字而已。至于可欲之义，则未有说也。近世学者多要于『可欲』上留意。有曰：『一性之真，其未发也，无思无为，难以欲言。无欲，则无可无不可。及其感而遂通，则虽圣人未免有欲；有欲，则不可不可形焉。可者，天理也；不可者，人欲也。可者欲之，不可者不欲，非善已乎？』不知此说是否？曰：「不须如此说。善人只是浑全一个好人，都可爱可欲，更无些憎嫌处。」问：「如是，则惟已到善人地位者乃可当之。若学者，可欲为善，当如何用工？」曰：「可欲，只是都无可憎恶处。学者必欲于『善』字上求用工处，但莫做可憎可恶事便了。」问：「『充实之谓美』，充实云者，始信有是善而已。今乃充而实之，非美乎？易曰『美在其中，而畅于四肢』，此之谓也。『充实而有光辉』云者，和顺积于中，英华发于外，故此有所形见，彼有所观睹，非大乎？孟子曰『大人正己而物正』，此之谓也。横渠谓『充内形外之谓美，塞乎天地之间，则有光辉之意』。不知此说然乎？」曰：「横渠之言非是。」又问：「『「大而化之之谓圣，圣而不可知之谓神』，非是圣上别有一般神人，但圣人有不可知处，便是神也。」又以上竿弄瓶，习化其高为喻，则其说亦既明矣。但大而化之之圣，此句各有一说，未知其意同否？伊川曰：『「大而化之」，只是理与己一。其未化者，如人操尺度量物，用之尚不免有差。至于化，则己便是尺度，尺度便是己。』横渠云：『大能成性谓之圣。』近又闻先生云：『化其大之迹谓圣。』窃尝玩味三者之言，恐是一意，不知是否？」曰：「然。」集义。

程子曰：「干，圣人之分也，可欲之善属焉；坤，贤人之分也，有诸己之信属焉。一个是自然，一个是做工夫积习而」又曰：「善、信、美、大、圣、神是六等人。『可欲之谓善』，是说资禀好。可欲，是别人以为可欲。『有诸己之谓信』，是说学。」又曰：「『直方大』，直方然后大。积习而至，然后能『不习无不利』。」

令思「干，圣人之分也，可欲之善属焉；坤，贤人之分也，有诸己之信属焉」。对曰：「干者，纯阳之卦，阳气之始也，始无不善。圣人之心纯乎天理，一念之发，无非至善，故曰『干，圣人之分也，可欲之善属焉』。坤者，纯阴之卦，阴气之终，所以成始者也。贤人学而后复其初，欲有诸己，必积习而后至，故曰『坤，贤人之分也，有诸己之信属焉』。」先生曰：「只是一个自然，一个是做工夫。『可欲之谓善』，是说资禀可欲，是别人以为可欲。『有诸己之谓信』，是说学。」

干九二，圣人之学，「可欲之善属焉」。可欲之善，是自然道理，未到修为，故曰圣人之学。坤六二，贤人之学，「有诸己之信属焉」。有诸己，便欲执持保守，依文按本做，故曰贤人之学。「忠信进德，修辞立诚」，干道也；是流行发用，朴实头便做将去，是健之义。「敬以直内，义以方外」，坤道也；便只简静循守，是顺之义。大率干是做，坤是守，干如活龙相似，有猛烈底气象，故九五曰「飞龙在天」，文言说得活泼泼地。到坤，便善了，六五只说「黄裳元吉」，文言中不过说「黄中通理，正位居体」而已。看易，记取「阴阳」二字；看乾坤，记取「健顺」二字，便不错了。

逃墨必归于杨章

或问：「孟子云『逃墨必归于杨，逃杨必归于儒』，盖谓墨氏不及杨氏远矣。韩子却云：『孔墨必相为用。』如此，墨氏之学比之杨朱又在可取。」曰：「昌黎之言有甚凭据？且如原道一篇虽则大意好，终是疏。其引大学只到『诚意』处便住了。正如子由古史引孟子自『在下位不获乎上』，只到『反诸身不诚』处便住。又如温公作通鉴，引孟子『立天下之正位，行天下之大道』，却去了『居天下之广居』，皆是掐却一个头，三事正相类也。」

盆成括仕于齐章

盆成括恃才妄作，谓不循理了，硬要胡做。

人皆有所不忍章

叔器问「充无受尔汝之实」。曰「『恶不仁者，其为仁矣，不使不仁者加乎其身。』恶不仁，而不能使不仁者不加乎其身，便是不能充无受尔汝之实。」

不直心而私意如此，便是穿箭之类。又云：「里面是如此，外面却不如此；外面恁地，里面却不恁地。」

问：「此章前面双关说仁义，后面却专说义，如何？」曰：「前一截是众人所共晓，到这后又较细密难晓，故详说之。」又问：「莫有浅深否？」曰：「后面也是说得渐渐较密。」

问：「『人能充无受尔汝之实』，集注云：『实，诚也。人不肯受尔汝之实者，羞恶之诚也。』须是自治其身无谨，然后无尔汝之称否？」曰：「这些子，注中解得不分晓。记得旧时解得好，却因后来改来改去，不分晓了。看来『实』字对『名』字说。不欲人以尔汝之称加诸我，是恶尔汝之名也。然反之于身，而去其无可尔汝之行，是能充其无受尔汝之实也。若我自有未是处，则虽恶人以尔汝相称，亦自有所愧矣。」又问：「『餽者，探取之意』，犹言探试之『探』否？」曰：「餽，是钩致之意。如本不必说，自家却强说几句，要去动人，要去悦人，是『以言餽之也』。如合当与他说，却不说，须故为要难，使他来问我，『是以不言餽之也』。」又问：「政使当言而言，苟有悦人之意，是亦穿箭之类否？」曰：「固是。这穿箭之心，便是那受尔汝之实。」又问：「此章首言仁义，而后专言义者，何也？」曰：「仁只是一路，不过只是个不忍之心，苟能充此心便了。义却头项多。」又问：「『人能充无穿箭之心』，是就至粗处说？『未可以言而言』与『可以言而不言』，是说入至细处否？」曰：「然。『能充无受尔汝之实』处，工夫却甚大了。到这田地，功夫大段周密了。所以说『无所往而不为义也』。使行己有一毫未尽，便不能『无受尔汝之实』矣。达者，推也，是展去充填满也，填塞教满。」又曰：「此段最好看。」

问「人能充无受尔汝之实」。曰：「某旧说恐未然。看来人皆恶尔汝之名。须是充此心，使无受尔汝之实。」又曰：「须是就这恶其名处，充到那『无受尔汝之实』处，则无所往而不为义矣。如今面前恶穿箭之名，而背后却

为穿箭，便有穿箭之实。须是无穿箭之实，始得。」庄仲问：「伊川为东坡所玩侮，是如何？」曰：「公是倒看了『充无受尔汝之实』。孔子之伐木削迹，不成也是有『受尔汝之实』！」

言近而指远章

说「言近指远，守约施博」，「四方八面皆看得见。此理本是远近博约如一，而行之则自近约始。道理只是一，但随许多头面去说，又不可不逐头面理会也。」

时可问：「『君子之言也，不下带而道存焉。』『不下带』，或作心说。」曰：「所谓心者，是指个潜天潜地底说，还只是中间一块肉底是？若作心说，恐未是。」

尧舜性者也章

「汤武反之」，其反之虽同，然细看来，武王终是疏略，成汤却孜孜向进。如其伐桀，所以称桀之罪，只平说又放桀之后，「惟有惭德」。武王数纣，至于极其过恶，于此可见矣。

汤武固皆反之。但细观其书，汤反之之工，恐更精密。又如汤誓与牧誓数桀纣之罪，词气亦不同。史记但书汤放桀而死；武王遂斩纣头，悬之白旗。又曰：「汤『有惭德』，如武王恐亦未必有此意也。」儒用。

或问：「『言语必信，非以正行。』信言语以正行，莫无害否？」曰：「言语在所当信。若有意以此而正行，便是有所为而然也。」

圣人是人与法为一，己与天为一。学者是人未与法为一，己未与天为一，固须「行法以俟命」也。

注云：「无意而安行，性也。」「性」下合添「之者」二字。

说大人则藐之章

敬之问「说大人则藐之」章。曰：「这为世上有人把大人许多崇高富贵当事，有言不敢出口，故孟子云尔。集注说自分明。论语说：『畏大人』，此却说『藐大人』。大人固当畏，而所谓『藐』者，乃不是藐他，只是藐他许多『堂高数仞，榱题数尺』之类。」

养心莫善于寡欲章

问「养心莫善于寡欲」。曰：「紧要在『寡』字『多』字。看那事又要，这事又要，便是多欲。」

「养心莫善于寡欲。」欲是好欲，不是不好底欲，不好底欲不当言寡。

「孟子曰，其为人也寡欲」章，只是言天理、人欲相为消长分数。「其为人也寡欲」，则人欲分数少，故「虽有不存焉者寡矣」，不存焉寡，则天理分数多也。「其为人也多欲」，则人欲分数多，故「虽有存焉者寡矣」，存焉者寡，则是天理分数少也。

敬之问：「『养心莫善于寡欲』，养心也只是中虚。」曰：「固是。若眼前事事要时，这心便一齐走出了。未是说无，只减少，便可渐存得此心。若事事贪，要这个，又要那个，未必便说到邪僻不好底物事，只是眼前底事，才多欲，便将本心都纷杂了。且如秀才要读书，要读这一件，又要读那一件，又要学写字，又要学作诗，这心一齐都出外去。所以伊川教人，直是都不去他用其心，也不要人学写字，也不要人学作文章。这不是僻，道理是合如此。人只有一个心，如何分做许多去！若只管去闲处用了心，到得合用处，于这本来底都不得力。且看从古作为文章之士，可以传之不朽者，今看来那个唤做知道？也是此初心下只趋向那边，都是做外去了。只是要得寡欲存这心，最是很难。以汤武圣人，孟子犹说『汤武反之也』。反，复也，反复得这本心。如『不迹声色，不殖货利』，只为要存此心。观旅獒之书，一个獒，受了有甚大事，而反复切谏。以此见欲之可畏，无小大，皆不可忽。」

敬之问「寡欲」。曰：「未说到事，只是纔有意在上面，便是欲，便是动自家心。东坡云：『君子可以寓意于物，不可以留意于物。』这说得不是。纔说寓意，便不得。人好写字，见壁间有碑轴，便须要看别是非；好画，见挂画轴，便须要识美恶，这都是欲，这皆足以为心病。某前日病中闲坐无可看，偶

中堂挂几轴画，才开眼，便要看他，心下便走出来在那上。因思与其将心在他上，何似闭着眼坐得此心宁静？」子善问：「如夏葛冬裘，渴饮饥食，此理所当然。才是葛必欲精细，食必求饱美，这便是欲。」曰：「孟子说『寡欲』。如今且要得寡，渐至于无。」

集注云：「多而不节，未有不失其本心者。」「多」字对「寡」字说。才要多些子，便是欲。

曾皙嗜羊枣章

羊枣，只是北边小枣，如羊矢大者。

万章问孔子在陈章

「乡原」，「原」与「愿」同。荀子「原悖」，注读作「愿」，是也。观孟子意，是言好，不是言不好。然此一等人只是如此了，自是不可进了。

问「乡原」之义。曰：「『原』字与『愿』字同义。以其务为谨愿，不欲忤俗以取容，专务徇俗，欲使人无所非刺，既不肯做狂，又不肯做狷，一心只要得人说好，更不理睬自己所见所得，与天理之是非。彼狂者嚶嚶然以古人为志，虽行之未至，而所知亦甚远矣。狷者便只是有志力行，不为不善。二者皆能不顾流俗污世之是非，虽是不得中道，却都是为己，不为他人。彼乡原便反非笑之，曰『何以是嚶嚶也？言不顾行，行不顾言，则言古之人』，此是乡原笑狂者也。『行何为踽踽叙叙？生斯世也，为斯世也，善斯可矣』，此是乡原笑狷者也。彼其实所向，则是『阉然媚于世』而已。孔子以他心一向外驰，更不反己，故以为德之贼。而孟子又以为不可与人尧舜之道。」又问：「孔门狂者如琴张曾皙辈是也。如子路子夏辈，亦可谓之狷者乎？」曰：「孔门亦有狂不成狂，狷不成狷，如冉求之类是也。至于曾皙，诚狂者也，只争一撮地，便流为庄周之徒。」

狂狷是个有骨肋底人。乡原是个无骨肋底人，东倒西播，东边去取奉人，西边去周全人，看人眉头眼尾，周遮掩蔽，惟恐伤触了人。「君子反经而已矣。」所谓反经，去其不善，为其善者而已。

敬之问：「『经正则庶民兴』，这个『经正』，还当只是躬行，亦及政事否？」曰：「这个不通分做两件说。如尧舜虽是端拱无为，只政事便从这里做出，那曾恁地便了！有禹汤之德，便有禹汤之业；有伊周之德，便有伊周之业。终不如万石君不言而躬行，凡事一切不理睬。有一家便当理会一家之事，有一国便当理会一国之事。」又曰：「孟子当杨墨塞道，其害非细。孟子若不明白说破，只理会躬行，教他自化，如何得化！」贺孙问。「此即大学明德新民之至否？」曰：「然。新民必本于明德，而明德所以为新民也。」

集义：「反经，经者天下之大经，如『父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信』。」又如大学中说「止于仁，止于敬」之类，是提起大纲。然而天下之事，虽至纤悉，举不出于此理，非集义不可。集义。

问：「集义『反经』之说如何？」曰：「经便是大经，君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友五者。若便集义，且先复此大经。天下事未有出此五者，其间却煞有曲折。如大学亦先指此五者为言。使大纲既正，则其它节目皆可举。若不先此大纲，则其它细碎工夫如何做！谓如造屋先有柱脚，然后窗牖有安顿处。」

由尧舜至于汤章

问「然而无有乎尔，则亦无有乎尔」。曰：「惟三山林少颖向某说得最好。『若禹皋陶则见而知之，汤则闻而知之。』盖曰若非前面见而知得，后之人如何闻而知之也。孟子去孔子之世如此其未远，近圣人之居如此其近，然而已无有见而知之者，则五百岁之后，又岂复有闻而知之者乎！」

蒋端夫问：「闻知、见知，所知者何事？」曰：「只是这道理，物物各具一理。」又问：「此道理如何求？谓见之于心，或求之于事物？」曰：「不知所求者何物。若不以心，于何求之？求之于事物，亦是以心。」震。

朱子语类卷第六十二

中庸一

纲领

中庸一书，枝枝相对，叶叶相当，不知怎生做得一个文字齐整！

中庸，初学者未当理会。

中庸之书难看。中间说鬼说神，都无理会。学者须是见得个道理了，方可看此书，将来印证。赐。夔孙录云「中庸之书，如个卦影相似，中间」云云。

问中庸。曰：「而今都难恁理会。某说个读书之序，须是且着力去看大学，又着力去看论语，又着力去看孟子。看得三书了，这中庸半截都了，不用问人，只略略恁看不可掉了易底，却先去攻那难底。中庸多说无形影，如鬼神，如『天地参』等类，说的高；说下学处少，说上达处多。若且理会文义，则可矣。」问：「中庸精粗本末无不兼备否？」曰：「固是如此。然未到精粗本末无不备处。」

问中庸大学之别。曰：「如读中庸求义理，只是致知功夫；如慎独修省，亦只是诚意。」问：「只是中庸直说到『圣而不可知』处。」曰：「如大学里也有如『前王不忘』，便是『笃恭而天下平』底事。」

读书先须看大纲，又看几多间架。如「天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教」，此是大纲。夫妇所知所能，与圣人不知不能处，此类是间架。譬人看屋，先看他大纲，次看几多间，间内又有小间，然后方得贯通。」

问：「中庸名篇之义，中者，不偏不倚、无过不及之名。兼此二义，包括方尽。就道理上看，固是有未发之中；就经文上看，亦先言『喜怒哀乐未发之谓中』，又言『君子之中庸也，君子而时中』。」先生曰：「他所以名篇者，本是取『时中』之『中』。然所以能时中者，盖有那未发之中在。所以先开说未发之中，然后又说『君子之时中』。」以下论名篇之义。

至之问：「『中』含二义，有未发之中，有随时之中。」曰：「中庸一书，本只是说随时之中。然本其所以有此随时之中，缘是有那未发之中，后面方说『时中』去。」至之又问：「『随时之中，犹日中之中』，何意？」曰：「本意只是说昨日看得是中，今日看得又不是中。然譬喻不相似，亦未稳在。」直卿云：「在中之中，与在事之中，只是一事。此是体，彼是尾。」与上条盖同闻。

「『中庸』之『中』，本是无过无不及之中，大旨在时中上。若推其中，则自喜怒哀乐未发之中，而为『时中』之『中』。未发之中是体，『时中』之

『中』是用，『中』字兼中和言之。」直卿云：「如『仁义』二字，若兼义，则仁是体，义是用；若独说仁，则义、礼、智皆在其中，自兼体用言之。」

「『中庸』之『中』，是兼已发而中节、无过不及者得名。故周子曰：『惟中者，和也，中节也，天下之达道也。』若不识得此理，则周子之言更解不得。所以伊川谓『中者，天下之正道』。中庸章句以『中庸』之『中』，实兼『中和』之义，论语集注以『中者，不偏不倚，无过不及之名』，皆此意也。」

「『中庸』之『中』，兼不倚之中？」曰：「便是那不倚之中流从里出来。」炎。

问：「明道以『不易』为庸，先生以『常』为庸，二说不同？」曰：「言常，则不易在其中矣。惟其常也，所以不易。但『不易』二字，则是事之已然者。自后观之，则见此理之不可易。若庸，则日用常行者便是。」

或问：「『中庸』二字，伊川以庸为定理，先生易以为平常。据『中』之一字大段精微，若以平常释『庸』字，则两字大不相粘。」曰：「若看得不相粘，便是相粘了。如今说这物白，这物黑，便是相粘了。」广因云：「若不相粘，则自不须相对言得。」曰：「便是此理难说。前日与季通说话终日，惜乎不来听。东之与西，上之与下，以至于寒暑昼夜生死，皆是相反而相对也。天地间物未尝无相对者，故程先生尝曰：『天地万物之理，无独必有对，皆自然而然，非有安排也。每中夜以思，不知手之舞之，足之蹈之也！』看得来真个好笑！」

「惟其平常，故不可易；若非常，则不得久矣。譬如饮食，如五谷是常，自不可易。若是珍羞异味不常得之物，则暂一食之可也，焉能久乎！庸，固是定理，若以为定理，则却不见那平常底意思。今以平常言，则不易之定理自在其中矣。」广因举释子偈有云：「世间万事不如常，又不惊人又久长。」曰：「便是他那道理也有极相似处，只是说得来别。故某于中庸章句序中着语云：『至老佛之徒出，则弥近理而大乱真矣！』须是看得他那『弥近理而大乱真』处，始得。」广云：「程子『自私』二字恐得其要领，但人看得此二字浅近了。」曰：「便是向日王顺伯曾有书与陆子静辨此二字云：『佛氏割截身体，犹自不顾，如何却谓之自私得！』」味道因举明道答横渠书云：「大抵人患在自私而用智。」曰：「此却是说大凡人之任私意耳。」因举下文「豁然而大公，物来而顺应」，曰：「此亦是对说。『豁然而大公』，便是不自私；『物来而顺应』，便是不用智。后面说治怒处曰：『但于怒时遽忘其怒，反观理之是非，则于道思过半矣。』『忘其怒』，便是大公；『反观理之是非』，便是

顺应，都是对说。盖其理自如此。」广因云：「太极一判，便有阴阳相对。」曰：「然。」

「惟其平常，故不可易，如饮食之有五谷，衣服之有布帛。若是奇差异味，锦绮组绣，不久便须厌了。庸固是定理，若直解为定理，却不见得平常意思。今以平常言，然定理自在其中矣。」公晦问：「『中庸』二字，旧说依程子『不偏不易』之语。今说得是不偏不倚、无过不及而平常之理。似以不偏不倚无过不及说中，乃是精密切至之语；而以平常说庸，恰似不相粘着。」曰：「此其所以粘着。盖缘处得极精极密，只是如此平常。若有些子诧异，便不是极精极密，便不是中庸。凡事无不相反以相成；东便与西对，南便与北对，无一事一物不然。明道所以云：『天下之物，无独必有对，终夜思之，不知手之舞之，足之蹈之！』直是可观，事事如此。」与广录盖闻同。

问：「中庸不是截然为二，庸只是中底常然而不易否？」曰：「是。」

问：「明道曰：『惟中不足以尽之，故曰「中庸」。』庸乃中之常理，中自己尽矣。」曰：「中亦要得常，此是一经一纬，不可阙。」

蜚卿问：「『中庸之为德。』程云：『不偏之谓「中」，不易之谓「庸」。』」曰：「中则直上直下，庸是平常不差异。中如一物竖置之，常如一物横置之。唯中而后常，不中则不能常。」因问曰：「不惟不中则不能常，然不常亦不能为中。」曰：「亦是如此。中而后能常，此以自然之理而言；常而后能有中，此以人而言。」问：「龟山言：『高明则中庸也。高明者，中庸之体；中庸者，高明之用。』不知将体用对说如何？」曰：「只就『中庸』字上说，自分晓，不须如此说亦可。」又举荆公「高明处己，中庸处人」之语为非是。因言：「龟山有功于学者。然就他说，据他自有做工夫处。高明，释氏诚有之，只缘其无『道中庸』一截。又一般人宗族称其孝，乡党称其弟，故十项事其八九可称。若一向拘挛，又做得甚事！要知中庸、高明二者皆不可废。」

或问：「中与诚意如何？」曰：「中是道理之模样，诚是道理之实处，中即诚矣。」又问：「智仁勇于诚如何？」曰：「智仁勇是做底事，诚是行此三者都要实。」又问「中、庸」。曰：「中、庸只是一事，就那头看是中，就这头看是庸。譬如山与岭，只是一物。方其山，即是谓之山；行着岭路，则谓之岭，非二物也。方子录云：「问：『中庸既曰「中」，又曰「诚」，何如？』曰：『此古诗所谓「横看成岭侧成峰」也。』」中、庸只是一个道理，以其不偏不倚，故谓之『中』；以其不差异可常行，故谓之『庸』。未有中而不庸者，亦未有庸而不中者。惟中，故平常。尧授舜，舜授禹，都是当其时合如此

做，做得来恰好，所谓中也。中，即平常也，不如此，便非中，便不是平常。以至汤武之事亦然。又如当盛夏极暑时，须用饮冷，就叙处，衣葛，挥扇，此便是中，便是平常。当隆冬盛寒时，须用饮汤，就密室，重裘，拥火，此便是中，便是平常。若极暑时重裘拥火，盛寒时衣葛挥扇，便是差异，便是失其中矣。」

问：「『中庸』之『庸』，平常也。所谓平常者，事理当然而无诡异也。或问言：『既曰当然，则自君臣父子日用之常，以至尧舜之禅授，汤武之放伐，无适而非平常矣。』窃谓尧舜禅授，汤武放伐，皆圣人非常之变，而谓之平常，何也？」曰：「尧舜禅授，汤武放伐，虽事异常，然皆是合当如此，便只是常事。如伊川说『经、权』字，『合权处，即便是经』。」铢曰：「程易说大过，以为『大过者，常事之大者耳，非有过于理也。圣人尽人道，非过于理』。是此意否？」曰：「正是如此。」

问道之常变。举中庸或问说曰：「守常底固是是。然到守不得处只着变，而硬守定则不得。至变得来合理，断然着如此做，依旧是常。」又问：「前日说经权云：『常自是着还他一个常，变自是着还他一个变。』如或问举『尧舜之禅授，汤武之放伐，其变无穷，无适而非常』，却又皆以为平常，是如何？」曰：「是他到不得已处，只得变。变得是，仍旧是平常，然依旧着存一个变。」

有中必有庸，有庸必有中，两个少不得。赐。

中必有庸，庸必有中，能究此而后可以发诸运用。

中庸该得中和之义。庸是见于事，和是发于心，庸该得和。

问：「『中庸』二字孰重？」曰：「庸是定理，有中而后有庸。」问：「或问中言：『中立而无依，则必至于倚。』如何是无依？」曰：「中立最难。譬如一物植立于此，中间无所依着，久之必倒去。」问：「若要植立得住，须用强矫？」曰：「大故要强立。」

「向见刘致中说，今世传明道中庸义是与叔初本，后为博士演为讲义。」先生又云：「尚恐今解是初着，后掇其要为解也。」诸家解。

吕中庸，文滂沛，意浹洽。

李先生说：「陈几叟辈皆以杨氏中庸不如吕氏。」先生曰：「吕氏饱满充实。」

龟山门人自言龟山中庸枯燥，不如与叔浹洽。先生曰：「与叔却似行到，他人如登高望远。」

游杨吕侯诸先生解中庸，只说他所见一面道理，却不将圣人言语折衷，所以多失。

游杨诸公解中庸，引书语皆失本意。

「理学最难。可惜许多印行文字，其间无道理底甚多，虽伊洛门人亦不免如此。如解中庸，正说得数句好，下面便有几句走作无道理了，不知是如何。旧尝看栾城集，见他文势甚好，近日看，全无道理。如与刘原父书说藏巧若拙处，前面说得尽好，后面却说怕人来磨我，且恁地鹞突去，要他不来，便不成说话。又如苏东坡忠厚之至论说『举而归之于仁』，便是不柰他何，只恁地做个鹞突了。二苏说话，多是如此。此题目全在『疑』字上。谓如有人似有功，又似无功，不分晓，只是从其功处重之。有人似有罪，又似无罪，不分晓，只得从其罪处轻之。若是功罪分明，定是行赏罚不可毫发轻重。而今说『举而归之于仁』，更无理会。」或举老苏五经论，先生曰：「说得圣人都是用术了！」

游丈开问：「中庸編集得如何？」曰：「便是难说。缘前辈诸公说得多了，其间尽有差舛处，又不欲尽驳难他底，所以难下手，不比大学都未曾有人说。」

先生以中庸或问见授，云：「亦有未满意处，如评论程子、诸子说处，尚多舛。」

问：「赵书记欲以先生中庸解锱木，如何？」先生曰：「公归时，烦说与，切不可！某为人迟钝，旋见得旋改，一年之内改了数遍不可知。」又自笑云：「那得个人如此著述！」

章句序

问：「先生说，人心是『形气之私』，形气则是口耳鼻目四肢之属。」曰：「固是。」问：「如此，则未可便谓之私？」曰：「但此数件物事属自家

体段上，便是私有底物；不比道，便公共。故上面便有个私底根本。且如危，亦未便是不好，只是有个不好底根本。」士毅。

问「或生于形气之私」。曰：「如饥饱寒暖之类，皆生于吾身血气形体，而他人无与，所谓私也。亦未能便是不好，但不可一向[犬旬]之耳。」

问：「人心本无不善，发于思虑，方始有不善。今先生指人心对道心而言，谓人心『生于形气之私』，不知是有形气便有这个人心否？」曰：「有恁地分别说底，有不恁地说底。如单说人心，则都是好。对道心说着，便是劳攘物事，会生病痛底。」

季通以书问中庸序所云「人心形气」。先生曰：「形气非皆不善，只是靠不得。季通云：『形气亦皆有善。』不知形气之有善，皆自道心出。由道心，则形气善；不由道心，一付于形气，则为恶。形气犹船也，道心犹舵也。船无舵，纵之行，有时入于波涛，有时入于安流，不可一定。惟有一舵以运之，则虽入波涛无害。故曰：『天生烝民，有物有则。』物乃形气，则乃理也。渠云『天地中也，万物过不及』，亦不是。万物岂无中？渠又云：『浩然之气，天地之正气也。』此乃伊川说，然皆为养气言。养得则为浩然之气，不养则为恶气，卒徒理不得。且如今日说夜气是甚大事，专靠夜气，济得甚事！」可学云：「以前看夜气，多略了『足以』两字，故然。」先生曰：「只是一理。存是存此，养是养此，识得更无走作。」舜功问：「天理人欲，毕竟须为分别，勿令交关。」先生曰：「五峰云：『性犹水，善犹水之下也，情犹澜也，欲犹水之波浪也。』波浪与澜，只争大小，欲岂可带于情！」某问：「五峰云『天理人欲，同行而异情』却是。」先生曰：「是。同行者，谓二人同行于天理中，一人日从天理，一人专徇人欲，是异情。下云『同体而异用』，则大错！」因举知言多有不是处。「『性无善恶』，此乃欲尊性，不知却鹮突了它。胡氏论性，大抵如此，自文定以下皆然。如曰：『性，善恶也。性、情、才相接。』此乃说着气，非说着性。向吕伯恭初读知言，以为只有二段是，其后却云：『极妙，过于正蒙！』」

问：「既云上智，何以更有人心？」曰：「掐着痛，抓着痒，此非人心而何？人自有人心、道心，一个生于血气，一个生于义理。饥寒痛痒，此人心也；恻隐、羞恶、是非、辞逊，此道心也。虽上智亦同。一则危殆而难安，一则微妙而难见。『必使道心常为一身之主，而人心每听命焉』，乃善也。」

「因郑子上书来问人心、道心，先生曰：『此心之灵，其觉于理者，道心也；其觉于欲者，人心也。』可学窃寻中庸序，以人心出于形气，道心本于性命。盖觉于理谓性命，觉于欲谓形气云云。可学近观中庸序所谓『道心常为一

身之主，而人心每听命焉』，又知前日之失。向来专以人可以有道心，而不可以有人心，今方知其不然。人心出于形气，如何去得！然人于性命之理不明，而专为形气所使，则流于人欲矣。如其达性命之理，则虽人心之用，而无非道心，孟子所以指形色为天性者以此。若不明践形之义，则与告子『食、色』之言又何以异？『操之则存，舍之则亡』，心安有存亡？此正人心、道心交界之辨，而孟子特指以示学者。可学以为必有道心，而后可以用人心，而于人心之中，又当识道心。若专用人心而不知道心，则固流入于放僻邪侈之域；若只守道心，而欲屏去人心，则是判性命为二物，而所谓道心者，空虚无有，将流于释老之学，而非虞书之所指者。未知然否？」大雅云：「前辈多云，道心是天性之心，人心是人欲之心。今如此交互取之，当否？」曰：「既是人心如此不好，则须绝灭此身，而后道心始明。且舜何不先说道心，后说人心？」大雅云：「如此，则人心生于血气，道心生于天理；人心可以为善，可以为不善，而道心则全是天理矣。」曰：「人心是此身有知觉，有嗜欲者，如所谓『我欲仁』，『从心所欲』，『性之欲也，感于物而动』，此岂能无！但为物诱而至于陷溺，则为害尔。故圣人以为此人心，有知觉嗜欲，然无所主宰，则流而忘反，不可据以为安，故曰危。道心则是义理之心，可以为人心之主宰，而人心据以为准者也。且以饮食言之，凡饥渴而欲得饮食以充其饱且足者，皆人心也。然必有义理存焉，有可以食，有不可以食。如子路食于孔悝之类，此不可食者。又如父之慈其子，子之孝其父，常人亦能之，此道心之正也。苟父一虐其子，则子必狠然以悖其父，此人心之所以危也。惟舜则不然，虽其父欲杀之，而舜之孝则未尝替，此道心也。故当使人心每听道心之区处，方可。然此道心却杂出于人心之间，微而难见，故必须精之一之，而后中可执。然此又非有两心也，只是义理、人欲之辨尔。陆子静亦自说得是，云：『舜若以人心为全不好，则须说不好，使人去之。今止说危者，不可据以为安耳。言精者，欲其精察而不为所杂也。』此言亦自是。今郑子上之言都是，但于道心下，却一向说是个空虚无有之物，将流为释老之学。然则彼释迦是空虚之魁，饥能不欲食乎？寒能不假衣乎？能令无生人之所欲者乎？虽欲灭之，终不可得而灭也。」

章句

问中庸「始言一理，中散为万事，末复合为一理」云云。曰：「如何说晓得一理了，万事都在里面？天下万事万物都要你逐一理会过，方得。所谓『中散为万事』，便是中庸。近世如龟山之论，便是如此，以为『反身而诚』，则天下万物之理皆备于我。万物之理，须你逐一去看，理会过方可。如何会反身而诚了，天下万物之理便自然备于我？成个甚么？」又曰：「所谓『中散为万事』，便是中庸中所说许多事，如智仁勇，许多为学底道理，与『为天下国家

有九经』，与祭祀鬼神许多事。圣人经书所以好看，中间无些子罅隙，句句是实理，无些子空缺处。」

问：「中庸始合为一理，「天命之谓性。」末复合为一理。」「无声无臭。」「始合而开，其开也有渐；末后开而复合，其合也亦有渐。」赐。夔孙录同。

第一章

「天命之谓性」，是专言理，虽气亦包在其中，然说理意较多。若云兼言气，便说「率性之谓道」不去。如太极虽不离乎阴阳，而亦不杂乎阴阳。

用之问：「『天命之谓性。』以其流行而付与万物者谓之命，以人物禀受者谓之性。然人物禀受，以其具仁义礼智而谓之性，以贫贱寿夭而言谓之命，是人又兼有性命。」曰：「命虽是恁地说，然亦是兼付与而言。」

问：「『天命之谓性』，此只是从原头说否？」曰：「万物皆只同这一个原头。圣人所以尽己之性，则能尽人之性，尽物之性，由其同一原故也。若非同此一原，则人自人之性，物自物之性，如何尽得？」又问：「以健顺五常言物之性，如『健顺』字亦恐有碍否？」曰：「如牛之性顺，马之性健，即健顺之性。虎狼之仁，蝼蚁之义，即五常之性。但只禀得来少，不似人禀得来全耳。」

问：「『天命之谓性』，章句云『健顺五常之德』，何故添却『健顺』二字？」曰：「五行，乃五常也。『健顺』乃『阴阳』二字。某旧解未尝有此，后来思量，既有阴阳，须添此二字始得。」栝。

问：「『木之神为仁，火之神为礼』，如何见得？」曰：「『神』字，犹云意思也。且如一枝柴，却如何见得他是仁？只是他意思却是仁。火那里见得是礼？却是他意思是礼。」古注。

「率性之谓道」，郑氏以金木水火土，从「天命之谓性」说来，要顺从气说来方可。

「率性之谓道」，「率」字轻。

「率」字只是「循」字，循此理便是道。伊川所以谓便是「仁者人也，合而言之道也」。

「率性之谓道」，「率」是呼唤字，盖曰循万物自然之性之谓道。此「率」字不是用力字，伊川谓「合而言之道也」，是此义。

安卿问「率性」。曰：「率，非人率之也。伊川解『率』字，亦只训循。到吕与叔说『循性而行，则谓之道』，伊川却便以为非是。至其自言，则曰：『循牛之性，则不为马之性；循马之性，则不为牛之性。』乃知循性是循其理之自然尔。」

「率，循也。不是人去循之，吕说未是。程子谓：『通人物而言，马则为马之性，又不做牛底性；牛则为牛之性，又不做马底性。』物物各有个理，即此便是道。」曰：「总而言之，又只是一个理否？」曰：「是。」

「率性之谓道」，只是随性去，皆是道。吕氏说以人行道。若然，则未行之前，便不是道乎？

问：「『率性之谓道』，率，循也。」此『循』字是就道上说，还是就行道人上说？」曰：「诸家多作行人上说，以率性便作修为，非也。率性者，只是说循吾本然之性，便自有许多道理。性是个浑沦底物，道是个性中分派条理。循性之所有，其许多分派条理即道也。『性』字通人物而言。但人物气禀有异，不可道物无此理。程子曰：『循性者，牛则为牛之性，又不做马底性；马则为马底性，又不做牛底性。』物物各有这理，只为气禀遮蔽，故所通有偏正不同。然随他性之所通，道亦无所不在也。」

问：「率性通人物而言，则此『性』字似『生之谓性』之『性』，兼气禀言之否？」曰：「『天命之谓性』，这性亦离气禀不得。『率，循也。』此『循』字是就道上说，不是就行道人说。性善只一般，但人物气禀有异，不可道物无此理。性是个浑沦物，道是性中分派条理，随分派条理去，皆是道。穿牛鼻，络马首，皆是随他所通处。仁义礼智，物岂不有，但偏耳。随他性之所通处，道皆无所不在。」曰：「此『性』字亦是以理言否？」曰：「是。」又问：「鸢有鸢之性，鱼有鱼之性，其飞其跃，天机自完，便是天理流行发见之妙处，故子思姑举此一二以明道之无所不在否？」曰：「是。」

孟子说「性善」，全是说理。若中庸「天命之谓性」，已自是兼带人物而言。「率性之谓道」，性是一个浑沦底物，道是支脉。恁地物，便有恁地道。率人之性，则为人之道，率牛之性，则为牛之道，非谓以人循之。若谓以人循之而后谓之道，则人未循之前，谓之无道，可乎！砥。

「天命之谓性」，指迥然孤独而言。「率性之谓道」，指着于事物之间而言。又云：「天命之性，指理言；率性之道，指人物所行言。或以率性为顺性命之理，则谓之道。如此，却是道因人做，方始有也！」

万物禀受，莫非至善者，性；率性而行，各得其分者，道。

「天命之谓性，率性之谓道。」性与道相对，则性是体，道是用。又曰：「道，便是在里面做出底道。」

问：「『天命之为性，率性之谓道』，伊川谓通人物而言。如此，却与告子所谓人物之性同。」曰：「据伊川之意，人与物之本性同，及至禀赋则异。盖本性理也，而禀赋之性则气也。性本自然，及至生赋，无气则乘载不去，故必顿此性于气上，而后可以生。及至已生，则物自禀物之气，人自禀人之气最难看。而其可验者，如四时之间，寒暑得宜，此气之正。当寒而暑，当暑而寒，乃气不得正。气正则为善，气不正则为不善。又如同是此人，有至昏愚者，是其禀得此浊气太深。」又问：「明道云：『论性不论气，不备；论气不论性，不明。』」曰：「论性不论气，孟子也；不备，但少欠耳。论气不论性，荀扬也；不明，则大害事！」可学问：「孟子何不言气？」曰：「孟子只是教人勇于为善，前更无阻碍。自学者而言，则不可不去其窒碍。正如将百万之兵，前有数万兵，韩白为之，不过鼓勇而进；至他人，则须先去此碍后可。」吴宜之问：「学者治此气，正如人之治病。」曰：「亦不同。须是明天理，天理明，则去。通书『刚柔』一段，亦须着且先易其恶，既易其恶，则致其中在人。」问：「恶安得谓之刚？」曰：「此本是刚出来。」语毕，先生又曰：「『生之谓性』，伊川以为生质之性，然告子此语亦未是。」再三请益，曰：「且就伊川此意理会，亦自好。」

问「『天命之谓性，率性之谓道』，皆是人物之所同得。天命之性，人受其全，则其心具乎仁义礼智之全体；物受其偏，则随其品类各有得焉，而不能通贯乎全体。『率性之谓道』，若自人而言之，则循其仁义礼智之性而言之，固莫非道；自物而言之，飞潜动植之类各正其性，则亦各循其性于天地之间，莫非道也。如中庸或问所说『马首之可络，牛鼻之可穿』等数句，恐说未尽。所举或问，非今本。盖物之自循其性，多有与人初无干涉。多有人所不识之物，无不各循其性于天地之间，此莫非道也。如或问中所说，恐包未尽。」曰：「说话难。若说得阔，则人将来又只认『目之于色，耳之于声，鼻之于臭，四肢之于安佚』等做性；却不认『仁之于父子，义之于君臣，礼之于宾主，智之于贤者，圣人之于天道』底是性。」因言：「解经立言，须要得实。如前辈说『伊尹耕于有莘之野而乐尧舜之道』，是饥食渴饮，夏葛冬裘，为乐尧舜之道。若如此说，则全身已浸在尧舜之道中，何用更说『岂若吾身亲见之

哉』？如前辈说『文武之道未坠于地』，以为文武之道常昭然在日用之间，一似常有一物昭然在目前，不会一下去一般，此皆是说得不实。所以『未坠于地』者，只言周衰之时，文武之典章，人尚传诵得在，未至沦没。」先生既而又曰：「某晓得公说底。盖马首可络，牛鼻可穿，皆是就人看物处说。圣人『修道之谓教』，皆就这样处。如适间所说，却也见得一个大体。」方子录云：「至之问：『「率性之谓道」，或问只言「马首之可络，牛鼻之可穿」，都是说以人看物底。若论飞潜动植，各正其性，与人不相干涉者，何莫非道？恐如此看方是。』先生曰：『物物固皆是道。如蝼蚁之微，甚时胎，甚时卵，亦是道。但立言甚难，须是说得实。如龟山说「尧舜之道」，只夏葛冬裘、饥食渴饮处便是。如此，则全身浸在尧舜之道里，又何必言「岂若吾身亲见之哉」？』黄文云：『若如此说，则人心、道心皆是道去。』先生曰：『相似「目之于色，耳之于声，鼻之于臭，四肢之于安佚，性也」底，却认做道；「仁之于父子，义之于君臣，礼之于宾主，智之于贤者，有性焉」底，却认不得。如「文武之道未坠于地，在人」，李光祖乃曰：「日用之间，昭然在是。」如此，则只是说古今公共底，何必指文武？孔子盖是言周家典章文物未至沦没，非是指十方常住者而言也。』久之，复曰：『至之却亦看得一个大体。』」盖卿同。

问：「伊川云：『「天命之谓性，率性之谓道」，此亦通人物而言；「修道之谓教」，此专言人事。』」曰：「是如此。人与物之性皆同，故循人之性则为人道，循马牛之性则为马牛之道。若不循其性，令马耕牛驰，则失其性，而非马牛之道矣，故曰『通人物而言』。」

问：「『率性之谓道』，通人物而言，则『修道之谓教』，亦通人物。如『服牛乘马』，『不杀胎，不夭夭』，『斧斤以时入山林』，此是圣人教化不特在人伦上，品节防范而及于物否？」曰：「也是如此，所以谓之『尽物之性』。但于人较详，于物较略；人上较多，物上较少。」砥。

问：「集解中以『天命之谓性，率性之谓道』通人物而言。『修道之谓教』，是专就人事上言否？」曰：「道理固是如此。然『修道之谓教』，就物上亦有个品节先生所以咸若草木鸟兽，使庶类蕃殖，如周礼掌兽、掌山泽各有官，如周公驱虎豹犀象龙蛇，如『草木零落然后入山林，昆虫未蛰不以火田』之类，各有个品节，使万物各得其所，亦所谓教也。」

问「修道之谓教」。曰：「游杨说好，谓修者只是品节之也。明道之说自各有意。」

问：「明道曰：『道即性也。若道外寻性，性外寻道，便不是。』如此，即性是自然之理，不容加工。扬雄言：『学者，所以修性。』故伊川谓扬雄为不识性。中庸却言『修道之谓教』，如何？」曰：「性不容修，修是揠苗。道亦是自然之理，圣人于中为之品节以教人耳，谁能便于道上行！」

「修道之谓教」一句，如今人要合后面「自明诚」谓之教却说作自修。盖「天命谓性」之「性」与「自诚明」之性，「修道谓教」之「教」与「自明诚」之教，各自不同。诚明之性，「尧舜性之」之「性」；明诚之教，由教而入者也。

问：「中庸旧本不曾解『可离非道』一句。今先生说云『瞬息不存，便是邪妄』，方悟本章可离与不可离，道与非道，各相对待而言。离了仁便不仁，离了义便不义。公私善利皆然。向来从龟山说，只谓道自不可离，而先生旧亦不曾为学者说破。」曰：「向来亦是看得太」今按：「可离非道」，云「瞬息不存，便是邪妄」，与章句、或问说不合，更详之。

黻问：「中庸曰『道不可须臾离』，伊川却云『存无不在道之心，便是助长』，何也？」曰：「中庸所言是日用常行合做底道理，如『为人君止于仁，为人臣止于敬，为人子止于孝，为人父止于慈，与国人交止于信』，皆是不可已者。伊川此言，是为辟释氏而发。盖释氏不理会常行之道，只要空守着这一个物事，便唤做道，与中庸自不同。」说毕又曰：「辟异端说话，未要理会，且理会取自家事。自家事既明，那个自然见得。」与立。

杨通老问：「中庸或问引杨氏所谓『无适非道』之云，则善矣，然其言似亦有所未尽。盖衣食作息，视听举履，皆物也，其所以如此之义理准则，乃道也。」曰：「衣食动作只是物，物之理乃道也。将物便唤做道，则不可。且如这个椅子有四只脚，可以坐，此椅之理也。若除去一只脚，坐不得，便失其椅之理矣。『形而上为道，形而下为器。』说这形而下之器之中，便有那形而上之道。若便将形而下之器作形而上之道，则不可。且如这个扇子，此物也，便有个扇子底道理。扇子是如此做，合当如此用，此便是形而上之理。天地中间，上是天，下是地，中间有许多日月星辰，山川草木，人物禽兽，此皆形而下之器也。然这形而下之器之中，便各自有个道理，此便是形而上之道。所谓格物，便是要就这形而下之器，穷得那形而上之道理而已，如何便将形而下之器作形而上之道理得！饥而食，渴而饮，『日出而作，日入而息』，其所以饮食作息者，皆道之所在也。若便谓饮食作息者是道，则不可，与庞居士『神通妙用，运水搬柴』之颂一般，亦是此病。如『徐行后长』与『疾行先长』，都是一般是行。只是徐行后长方是道，若疾行先长便不是道，岂可说只认行底便是道！『神通妙用，运水搬柴』，须是运得水，搬得柴是，方是神通妙用。若运

得不是，搬得不是，如何是神通妙用！佛家所谓『作用是性』，便是如此。他都不理会是和是非，只认得那衣食作息，视听举履，便是道。说我这个会说话底，会作用底，叫着便应底，便是神通妙用，更不问道理如何。儒家则须是就这上寻讨个道理方是道。禅老云『赤肉团上，有一无位真人，在汝等诸人面门上出入』云云。他便是只认得这个，把来作弄。」或问：「告子之学便是如此？」曰：「佛家底又告子底死杀了，不如佛家底活。而今学者就故纸上理会，也解说得去，只是都无那快活和乐底意思，便是和这佛家底也不曾见得。似他佛家者虽是无道理，然他却一生受用，一生快活，便是他就这形而下者之中，理会得似那形而上者。而今学者看来，须是先晓得这一层，却去理会那上面一层方好。而今都是和这下面一层也不曾见得，所以和那下面一层也理会不得。」又曰：「天地中间，物物上有这个道理，虽至没紧要底物事，也有这道理。盖『天命之谓性』，这道理却无形，无安顿处。只那日用事物上，道理便在上面。这两个元不相离，凡有一物，便有一理，所以君子贵『博学于文』。看来博学似个没紧要物事，然那许多道理便都在这上，都从那源头上来。所以无精粗小大，都一齐用理会过，盖非外物也。都一齐理会，方无所不尽，方周遍无疏缺处。」又曰：「『道不可须臾离，可离非道也。』所谓不可离者，谓道也。若便以日用之间举止动作便是道，则无所适而非道，无时而非道，然则君子何用恐惧戒慎？何用更学道为？为其不可离，所以须是依道而行。如人说话，不成便以说话者为道，须是有个仁义礼智始得。若便以举止动作为道，何用更说不可离得？」又曰：「大学所以说格物，却不说穷理。盖说穷理，则似悬空无捉摸处。只说格物，则只就那形而下之器上，便寻那形而上之道，便见得这个元不相离，所以只说『格物』。『天生蒸民，有物有则。』所谓道者是如此，何尝说物便是则！龟山便只指那物做则，只是就这物上分精粗为物则。如云目是物也，目之视乃则也；耳物也，耳之听乃则也。殊不知目视耳听，依旧是物；其视之明，听之聪，方是则也。龟山又云：『伊尹之耕于莘野，此农夫田父之所日用者，而乐在是。』如此，则世间伊尹甚多矣！龟山说话，大概有此病。」

问：「『道不可离』，只言我不可离这道，亦还是有不能离底意思否？」曰：「道是不能离底。纯说是不能离，不成错行也是道！」时举录云：「叔重问：『「道不可离」，自家固不可离，然他也有不能离底意。』曰：『当参之于心，可离、不能离之间。纯说不能离，也不得，不成错行了也是道！』」因问：「龟山言：『饥食渴饮，手持足行，便是道。』窃谓手持足履未是道，『手容恭，足容重』，乃是道也；目视耳听未是道，视明听聪乃道也。或谓不然，其说云：『手之不可履，犹足之不可持，此是天职。「率性之谓道」，只循此自然之理耳。』不审如何？」曰：「不然。桀纣亦会手持足履，目视耳听，如何便唤做道！若便以为道，是认欲为理也。伊川云：『夏葛冬裘，饥食

渴饮，若着些私吝心，便是废天职。」须看『着些私吝心』字。」时举录云：「夜来与先之论此。先之云『手之不可履』云云，先生曰云云。」

此道无时无之，然体之则合，背之则离也。一有离之，则当此之时，失此之道矣，故曰：「不可须臾离」。君子所以「戒慎不睹，恐惧不闻」，则不敢以须臾离也。

「戒慎不睹，恐惧不闻」，即是道不可须臾离处。履孙。

问：「日用间如何是不闻不见处？人之耳目闻见常自若，莫只是念虑未起，未有意于闻见否？」曰：「所不闻，所不见，不是合眼掩耳，只是喜怒哀乐未发时。凡万事皆未萌芽，自家便先恁地戒慎恐惧，常要提起此心，常在这里，便是防于未然，不见是图底意思。」徐问：「讲求义理时，此心如何？」曰：「思虑是心之发了。伊川谓：『存养于喜怒哀乐未发之前则可，求中于喜怒哀乐未发之前则不可。』」寓录云：「问：『讲求义理，便是此心在否？』」曰：『讲求义理，属思虑，心自动了，是已发之心。』」

刘黻问：「不知无事时如何戒慎恐惧？若只管如此，又恐执持太过；若不如此，又恐都忘了。」曰：「也有甚么矜持？只不要昏了他，便是戒惧。」与立。

「戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻」，此处难言。大段着意，又却生病，只恁地略约住。道着戒慎恐惧，已是剩语，然又不得不如此说。

「戒慎恐惧是未发，然只做未发也不得，便是所以养其未发。只是耸然提起在这里，这个未发底便常在，何曾发？」或问：「恐惧是已思否？」曰：「思又别。思是思索了，戒慎恐惧，正是防闲其未发。」或问：「即是持敬否？」曰：「亦是。伊川曰：『敬不是中，只敬而无失即所以中。』『敬而无失』，便是常敬，这中底便常在。」

问：「戒慎恐惧，以此涵养，固善。然推之于事，所谓『开物成务之几』，又当如何？」曰：「此却在博文。此事独脚做不得，须是读书穷理。」又曰：「只是源头正，发处自正。只是这路子上来往。」

问：「中庸所谓『戒慎恐惧』，大学所谓『格物致知』，皆是为学知、利行以下底说否？」曰：「固然。然圣人亦未尝不戒慎恐惧。『惟圣罔念作狂，惟狂克念作圣。』但圣人所谓念者，自然之念；狂者之念，则勉强之念耳。」

所谓「不睹不闻」者，乃是从那尽处说来，非谓于所睹所闻处不慎也。如曰「道在瓦砾」，便不成不在金玉！

问：「『道也者，不可须臾离』与『莫见乎隐』两段，分明极有条理，何为前辈都作一段滚说去？」曰：「此分明是两节事。前段有『是故』字，后段有『故』字。圣贤不是要作文，只是逐节次说出许多道理。若作一段说，亦成是何文字！所以前辈诸公解此段繁杂无伦，都不分明。」

用之问：「戒惧不睹不闻，是起头处，至『莫见乎隐，莫显乎微』，又用紧一紧。」曰：「不可如此说。戒慎恐惧是普说，言道理偏塞都是，无时而不戒慎恐惧。到得隐微之间，人所易忽，又更用慎，这个却是唤起说。戒惧无个起头处，只是普遍都用。如卓子有四角头，一齐用着工夫，更无空缺处。若说是起头，又遗了尾头；说是尾头，又遗了起头；若说属中间，又遗了两头。不用如此说。只是无时而不戒慎恐惧，只自做工夫，便自见得。曾子曰：『战战兢兢，如临深渊！如履薄冰！』不成到临死之时，方如此战战兢兢。他是一生战战兢兢，到死时方了！」

问：「旧看『莫见乎隐，莫显乎微』两句，只谓人有所愧歉于中，则必见于颜色之间，而不可揜。昨闻先生云『人所不知而已所独知处』，自然见得愈是分晓。如做得是时，别人未见得是，自家先见得是；做得不是时，别人未见得非，自家先见得非。如此说时，觉得又亲切。」曰：「事之是与非，众人皆未见得，自家自是先见得分明。」问：「『复小而辨于物。』善端虽是方萌，只是昭昭灵灵地别，此便是那不可揜处？」曰：「是如此。只是明一明了，不能接续得这意思去，又暗了。」

问：「『莫见乎隐，莫显乎微』，程子举弹琴杀心事，是就人知处言。吕游杨氏所说，是就已自知处言。章句只说己自知，或疑是合二者而言否？」曰：「有动于中，己固先自知，亦不能掩人之知，所谓诚之不可揜也。」

问：「伊川以鬼神凭依语言为『莫见乎隐，莫显乎微』，如何？」曰：「隐微之事，在人心不可得而知，却被他说出来，岂非『莫见乎隐，莫显乎微』？盖鬼神只是气，心中实有是事，则感于气者，自然发见昭著如此。」文蔚问：「今人隐微之中，有不善者甚多，岂能一一如此？」曰：「此亦非常之事，所谓事之变者。」文蔚曰：「且如人生积累愆咎，感召不祥，致有日月薄蚀，山崩川竭，水旱凶荒之变，便只是此类否？」曰：「固是如此。」

戒慎恐惧乎其所不睹不闻，是从见闻处戒慎恐惧到那不睹不闻处。这不睹不闻处是工夫尽头。所以慎独，则是专指独处而言。如「莫见乎隐，莫显乎微」，是慎独紧切处。

黄灏谓：「戒惧是统体做工夫，慎独是又于其中紧切处加工夫，犹一经一纬而成帛。」先生以为然。

问「慎独」。曰：「是从见闻处至不睹不闻处皆戒慎了，又就其中于独处更加慎也。是无所不慎，而慎上更加慎也。」

问：「『不睹不闻』者，己之所不睹不闻也；『独』者，人之所不睹不闻也。如此看，便见得此章分两节事分明。先生曰：『其所不睹不闻』，『其』之一字，便见得是说己不睹不闻处，只是诸家看得自不仔细耳。」又问：「如此分两节工夫，则致中、致和工夫方各有着落，而『天地位，万物育』亦各有归着。」曰：「是。」

「戒慎」一节，当分为两事，「戒慎不睹，恐惧不闻」，如言「听于无声，视于无形」，是防之于未然，以全其体；「慎独」，是察之于将然，以审其几。

问：「『戒慎不睹，恐惧不闻』与『慎独』两段事，广思之，便是『惟精惟一』底工夫。戒慎恐惧，持守而不失，便是惟一底工夫；慎独，则于善恶之几，察之愈精愈密，便是惟精底工夫。但中庸论『道不可离』，则先其戒慎，而后其慎独；舜论人心、道心，则先其惟精，而后其惟一。」曰：「两事皆少不得『惟精惟一』底工夫。不睹不闻时固当持守，然不可不察；慎独时固当致察，然不可不持守。」人杰录云：「汉卿问云云。先生曰：『不必分『惟精惟一』于两段上。但凡事察之贵精，守之贵一。如戒慎恐惧，是事之未形处；慎独，几之将然处。不可不精察而慎守之也。』」

问：「『戒慎不睹，恐惧不闻』与『慎独』虽不同，若下工夫皆是敬否？」曰：「敬只是常惺惺法。所谓静中有个觉处，只是常惺惺在这里，静不是睡着了。」

问：「『不睹不闻』与『慎独』何别？」曰：「上一节说存天理之本然，下一节说遏人欲于将萌。」又问：「能存天理了，则下面慎独，似多了一截。」曰：「虽是存得天理，临发时也须点检，这便是他密处。若只说存天理了，更不慎独，却是只用致中，不用致和了。」又问：「致中是未动之前，然谓之戒惧，却是动了。」曰：「公莫看得戒慎恐惧太重了，此只是略省一省，

不是恁惊惶震惧，略是个敬模样如此。然道着『敬』字，已是重了。只略略收拾来，便在这里。伊川所谓『道个「敬」字，也不大段用得力』。孟子曰：『操则存。』操亦不是着力把持，只是操一操，便在这里。如人之气，才呼便出，吸便入。」

问「中庸戒惧慎独，学问辨行，用工之终始」。曰：「只是一个道理，说着要贴出来，便有许多说话。」又问：「是敬否？」曰：「说着『敬』，已多了一字。但略略收拾来，便在这里。」

问：「『不闻不睹』与『慎独』如何？」曰：「『独』字又有个形迹在这里可慎。不闻不见，全然无形迹，暗昧不可得知。只于此时便戒慎了，便不敢。」卓才。

问：「『慎独』是念虑初萌处否？」曰：「此是通说，不止念虑初萌，只自家自知处。如小可没紧要处，只胡乱去，便是不慎。慎独是己思虑，已有些小事，已接物了。『戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻』，是未有事时；在『相在尔室，尚不愧于屋漏』，『不动而敬，不言而信』之时，『慎独』，便已有形迹了。『潜虽伏矣，亦孔之昭！』诗人言语，只是大纲说。子思又就里面剔出这话来教人，又较紧密。大抵前圣所说底，后人只管就里面发得精细。如程子横渠所说，多有孔孟所未说底。伏羲画卦，只就阴阳以下，孔子又就阴阳上发出太极，康节又道：『须信画前元有易。』濂溪太极图又有许多详备。」问：「气化形化，男女之生是气化否？」曰：「凝结成个男女，因甚得如此？都是阴阳。无物不是阴阳。」问：「天地未判时，下面许多都已有否？」曰：「事物虽未有。其理则具。」可学录云：「慎独已见于用。孔子言语只是混合说。子思恐人不晓，又为之分别。大凡古人说话，一节开一如伏羲易只就阴阳以下，至孔子又推本于太极，然只曰『易有太极』而已。至濂溪乃画出一图，康节又论画前之易。」

问：「『慎独』，莫只是『十目所视，十手所指』处，也与那闇室不欺时一般否？」先生是之。又云：「这独也又不是恁地独时，如与众人对坐，自心中发一念，或正或不正，此亦是独处。」椿。

问：「『慎独』章：『迹虽未形，几则已动。人虽不知，己独知之。』上两句是程子意，下两句是游氏意，先生则合而论之，是否？」曰：「然。两事只是一理。几既动，则己必知之；己既知，则人必知之。故程子论杨震四知曰：『「天知、地知」，只是一个知。』」

问：「『迹虽未形，几则已动。』看『莫见、莫显』，则已是先形了，如何却说『迹未形，几先动』？」曰：「『莫见乎隐，莫显乎微』，这是大纲说。」

「吕子约书来，争『「莫见乎隐，莫显乎微」，只管滚作一段看』。某答它书，江西诸人将去看，颇以其说为然。彭子寿却看得好，云：『前段不可须臾离，且是大体说。到慎独处，尤见于接物得力。』」先生又云：「吕家之学，重于守旧，更不论理。」德明问：「『道不可须臾离，可离非道』，是言道之体段如此；『莫见乎隐，莫显乎微』，亦然。下面君子戒慎恐惧，君子必慎其独，方是做工夫。皆以『是故』二字发之，如何滚作一段看？」曰：「『道不可须臾离』，言道之至广至大者；『莫见乎隐，莫显乎微』，言道之至精至极者。」

「戒慎不睹，恐惧不闻」，非谓于睹闻之时不戒惧也。言虽不睹不闻之际，亦致其慎，则睹闻之际，其慎可知。此乃统同说，承上「道不可须臾离」，则是无时不戒惧也。然下文慎独既专就已发上说，则此段正是未发时工夫，只得说「不睹不闻」也。「莫见乎隐，莫显乎微，故君子必慎其独。」上既统同说了，此又就中有一念萌动处，虽至隐微，人所不知而已所独知，尤当致慎。如一片止水，中间忽有一点动处，此最紧要着工夫处！

问：「『道也者不可须臾离也』以下是存养工夫，『莫见乎隐』以下是检察工夫否？」曰：「说『道不可须臾离』，是说不可不存。『是故』以下，却是教人恐惧戒慎，做存养工夫。说『莫见乎隐，莫显乎微』，是说不可不慎意。『故君子』以下，却是教人慎独，察其私意起处防之。只看两个『故』字，便是方说入身上来做工夫也。圣人教人，只此两端。」

问：「『戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻』，或问中引『听于无声，视于无形』，如何？」曰：「不呼唤时不见，时常准备着。」德明指坐合问曰：「此处便是耳目所睹闻，隔窗便是不睹也。」曰：「不然。只谓照管所不到，念虑所不及处。正如防贼相似，须尽塞其来路。」次日再问：「『不睹不闻』，终未莹。」曰：「此须意会。如或问中引『不见是图』，既是不见，安得有图？只是要于未有兆朕、无可睹闻时而戒惧耳。」又曰：「『不睹不闻』是提其大纲说，『慎独』乃审其微细。方不闻不睹之时，不惟人所不知，自家亦未有所知。若所谓『独』，即人所不知而已所独知，极是要戒惧。自来人说『不睹不闻』与『慎独』，只是一意，无分别，便不是。」

问：「林子武以慎独为后，以戒惧为先。慎独以发处言，觉得也是在后。」曰：「分得也好。」又问：「余国秀谓戒惧是保守天理，慎独是检防人

欲。」曰：「也得。」又问：「觉得戒慎恐惧与慎独也难分动静。静时固戒慎恐惧，动时又岂可不戒慎恐惧？」曰：「上言『道不可须臾离』，此言『戒惧其所不睹不闻』与『慎独』，皆是不可离。」又问：「泳欲谓戒惧是其常，慎独是慎其所发。」曰：「如此说也好。」又曰：「言『道不可须臾离』，故言『戒慎恐惧其所不睹不闻』；言『莫见乎隐，莫显乎微』，故言『慎独』。」又曰：「『戒慎恐惧』是由外言之以尽于内，『慎独』是由内言之以及于外。」问：「自所睹所闻以至于不睹不闻，自发于心以至见于事，如此方说得『不可须臾离』出。」曰：「然。」

问：「中庸工夫只在『戒慎恐惧』与『慎独』。但二者工夫，其头脑又在道不可离处。若能识得全体、大用皆具于心，则二者工夫不待勉强，自然进进不已矣。」曰：「便是有个头脑。如『天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教』。古人因甚冠之章首？盖头脑如此。若识得此理，则便是勉强，亦有个着落矣。」又问：「『费隐』一章云：『夫妇之愚，可以与知能行；及其至也，虽圣人有所不知不能。』先生尝云：『此处难看。』近思之，颇看得透。侯氏说夫子问礼，问官，与夫子不得位，尧舜病博施，为不知不能之事，说得亦粗。止是寻得一二事如此，元不曾说着『及其至也』之意。此是圣人看得彻底，故于此理亦有未肯自居处。如『所求乎子以事父未能』之类，真是圣人未能处。又如说：『默而识之，学而不厌，诲人不倦，何有于我哉？』是圣人不敢自以为知。『出则事公卿，入则事父兄，丧事不敢不勉，不为酒困，何有于我哉？』此是圣人不敢以为能处。」曰：「夫妇之与知能行是万分中有一分，圣人不知不能是万分中欠得一分。」又问：「以实事言之，亦有可言者，但恐非立教之道。」先生问：「如何？」曰：「夫子谓『事君尽礼，人以为谄。』相定公时甚好，及其受女乐，则不免于行，是事君之道犹有未孚于人者。又如原壤登木而歌，『夫子为弗闻也者而过之』，待之自好。及其夷俟，则以杖叩胫，近于太」曰：「这里说得却差。如原壤之歌，乃是大恶，若要理会，不可但已，且只得休。至于夷俟之时，不可教诲，故直责之，复叩其胫，自当如此。若如正淳说，则是不要管他，却非朋友之道矣。」

共父问「喜怒哀乐未发谓之中，发而皆中节谓之和」。曰：「『中』字是状性之体。性具于心，发而中节，则是性自心中发出来也，是之谓情。」以下中和。

答徐彦章问「中和」，云：「喜怒哀乐未发，如处室中，东西南北未有定向，所谓中也。及其既发，如已出门，东者不复能西，南者不复能北。然各因其事，无所乖逆，所谓和也。」

问：「喜怒哀乐之未发，不偏不倚，固其寂然之本体。及其酬酢万变，亦在是焉，故曰『天下之大本』。发而皆中节，则事得其宜，不相凌夺，固感而遂通之和也。然十中其九，一不中节，则为不知，便自有碍，不可谓之达道矣。」曰：「然。」又问：「于学者如何皆得中节？」曰：「学者安得便一一恁地！也须且逐件使之中节，方得。此所以贵于『博学，审问，慎思，明辨』。无一事之不学，无一时而不学，无一处而不学，各求其中节，此所以为难也。」

自「喜怒哀乐未发谓之中」至「天地位焉，万物育焉」，道怎生地？这个心纔有这事，便有这个事影见；纔有那事，便有那个事影见？这个本自虚灵，常在这里。「喜怒哀乐未发谓之中，发而皆中节谓之和。」须恁地，方能中只恁地黑淬淬地在这里，如何要得发必中节！

中和亦是承上两节说。

中，性之德；和，情之德。

喜怒是阴阳。发各有中节，不中节，又是四象。

「喜怒哀乐未发之中，未是论圣人，只是泛论众人亦有此，与圣人都一般。」或曰：「恐众人未发，与圣人异否？」曰：「未发只做得未发。不然，是无大本，道理绝了。」或曰：「恐众人于未发昏了否？」曰：「这里未有昏明，须是还他做未发。若论原头，未发都一般。只论圣人动静，则全别；动亦定，静亦定。自其未感，全是未发之中；自其感物而动，全是中节之和。众人有未发时，只是他不曾主静看，不曾知得。」

问：「恻隐羞恶，喜怒哀乐，固是心之发，晓然易见处。如未恻隐羞恶，喜怒哀乐之前，便是寂然而静时，然岂得皆块然如槁木！其耳目亦必有自然之闻见，其手足亦必有自然之举动，不审此时唤作如何？」寓录云：「不知此处是已发未发？」曰：「喜怒哀乐未发，只是这心未发耳。其手足运动，自是形体如此。」寓录云：「其形体之行动则自若。」

未发之前，万理备具。纔涉思，即是已发动；而应事接物，虽万变不同，能省察得皆合于理处。盖是吾心本具此理，皆是合做底事，不容外面旋安排也。今说为臣必忠、为子必孝之类，皆是已发。然所以合做此事，实具此理，乃未发也。

「『喜怒哀乐未发谓之中』，只是思虑未萌，无纤毫私欲，自然无所偏倚。所谓『寂然不动』，此之谓中。然不是截然作二截，如僧家块然之谓。只是这个心自有那未发时节，自有那已发时谓如此事未萌于思虑要做时，须便是中是体；及发于思了，如此做而得其当时，便是和是用，只管夹杂相滚。若以为截然有一时是未发时，一时是已发时，亦不成道理。今学者或谓每日将半日来静做工夫，即是有此病也。」曰：「喜怒哀乐未发而不中者如何？」曰：「此却是气质昏浊，为私欲所胜，客来为主。其未发时，只是块然如顽石相似，劈斫不开；发来便只是那乖底。」曰：「如此，则昏时是他不察，如何？」曰：「言察，便是吕氏求中，却是已发。如伊川云：『只平日涵养便是。』」又曰：「看来人逐日未发时少，已发时多。」曰：「然。」

已发未发，只是说心有已发时，有未发时。方其未有事时，便是未发；纔有所感，便是已发，却不要泥着。慎独是从戒慎恐惧处，无时无处不用力，到此处又须慎独。只是一体事，不是两炎。

大本用涵养，中节则须穷理之功。

问：「『发而皆中节』，是无时而不戒慎恐惧而然否？」曰：「是他合下把捉，方能发而中若信口说去，信脚行去，如何会中节！」

问：「中庸一篇，学者求其门而入，固在于『慎独』。至下文言中之已发未发者，此正根本处。未发之时，难以加毫末之功。当发之际，欲其中节，不知若何而用工？得非即其所谓『戒慎恐惧』，『莫见乎隐』之心而乃底于中节否？」曰：「慎独是结上文一节之意。下文又自是一节，发明中与常行之道。欲其中节，正当加慎于欲发之际。」

问：「『浑然在中』，恐是喜怒哀乐未发，此心至虚，都无偏倚，亭亭当当，恰在中间。章句所谓『独立而不近四傍，心之体，地之中也』。」曰：「在中者，未动时恰好处；时中者，已动时恰好处。才发时，不偏于喜，则偏于怒，不得谓之在中矣。然只要就所偏倚一事，处之得恰好，则无过、不及矣。盖无过、不及，乃无偏倚者之所为；而无偏倚者，是所以能无过、不及也。」

问「浑然不待勉强而自中乎当然之节」。曰：「事事有个恰好处。因言荥阳王哀乐过人，以其哀时直是哀，纔过而乐，亦直是乐。情性之变如此之易，『不恒其德』故也。」

问：「未发之中，寂然不动，如何见得是中？」曰：「已发之中，实时中也，中节之谓也，却易见。未发更如何分别？某旧有一说，谓已发之中，是已施去者；未发是方来不穷者，意思大故猛。要之，却是伊川说『未发是在中之义』，最好。」

问：「伊川言『未发之中是在中之义』，如何？」曰：「是言在里面底道理，非以『在中』释『中』字。」问：「伊川又云：『只喜怒哀乐不发，便是。』如何说『不发』？」曰：「是言不曾发时。」

伊川言：「『喜怒哀乐之未发谓之中』，中也者，言『寂然不动』者也，故曰『天下之大本』。」喜怒哀乐未发，无所偏倚，此之谓中。中，性也；「寂然不动」，言其体则然也。大本，则以其无不该遍，而万事万物之理，莫不由是出焉。「『发而皆中节谓之和』，和也者，言『感而遂通』者也，故曰『天下之达道』。」喜怒哀乐之发，无所乖戾，此之谓「和」。和，情也；「感而遂通」，言其事则然也。达道，则以其自然流行，而理之由是而出者，无不通焉。先生后来说达道，意不如此。

喜怒哀乐未发，程子「敬而无失」之说甚好。

「喜怒哀乐未发谓之中」，程子云：「敬不可谓之中，敬而无失，即所以中也，未说到义理涵养处。」大抵未发已发，只是一项工夫，未发固要存养，已发亦要审察。遇事时时复提起，不可自怠，生放过底心。无时不存养，无事不省察。

因论吕与叔说「中」字，大本差了。曰：「他底固不是，自家亦要见得他不是处。」文蔚曰：「喜怒哀乐未发之中，乃在中之义。他引虞书『允执厥中』之『中』，是不知『无过、不及之中』，与『在中』之义本自不同。又以为『赤子之心』，又以为『心为甚』，不知中乃喜怒哀乐未发而赤子之心已发。『心为甚』，孟子盖谓心欲审轻重，度长短，甚于权度。他便谓凡言心者，便能度轻重长短，权度有所不及，尤非孟子之意，即此便是差了。」曰：「如今点检他过处都是，自家却自要识中。」文蔚曰：「伊川云：『涵养于喜怒哀乐未发之前，则发自中节矣。』今学者能戒慎恐惧于不睹不闻之中，而慎独于隐微之际，则中可得矣。」曰：「固是如此，亦要识得。且如今在此坐，卓然端正，不侧东，不侧西，便是中底气象。然人说中，亦只是大纲如此说，比之大段不中者，亦可谓之中，非能极其中。如人射箭，期于中红心，射在贴上亦可谓中，终不若他射中红心者。至如和，亦有大纲唤做和者，比之大段乖戾者，谓之和中则可，非能极其和。且如喜怒，合喜三分，自家喜了四分；合怒三分，自家怒了四分，便非和矣。」

问：「吕氏言：『中则性也。』或谓此与『性即理也』语意似同。铢疑不然。」先生曰：「公意如何？」铢曰：「理者，万事万物之道理，性皆有之而无不具者也。故谓性即理则可。中者，又所以言此理之不偏倚、无过不及者，故伊川只说『状性之体段』。」曰：「『中』是虚字，『理』是实字，故中所以状性之体段。」铢曰：「然则谓性中可乎？」曰：「此处定有脱误，性中亦说得未尽。」铢因言：「或问中，此等处尚多，略为说破亦好。」先生曰：「如何解一一嚼饭与人吃！」

吕氏「未发之前，心体昭昭具在」，说得亦好。德明录云：「伊川不破此说。」

问：「吕与叔云：『未发之前，心体昭昭具在；已发乃心之用。』南轩辨昭昭为已发，恐太过否？」曰：「这辨得亦没意思。敬夫太聪明，看道理不子细。伊川所谓『凡言心者，皆指已发而言』，吕氏只是辨此一句。伊川后来又救前说曰：『凡言心者，皆指已发而言』，此语固未当。心一也，有指体而言者，「寂然不动」是也；有指用而言者，「感而遂通」是也，惟观其所见如何。」此语甚圆，无病。大抵圣贤之言，多是略发个萌芽，更在后人推究，演而伸，触而长，然亦须得圣贤本意。不得其意，则从那处推得出来？」问：「心本是个动物，不审未发之前，全是寂然而静，还是静中有动意？」曰：「不是静中有动意。周子谓『静无而动有』。静不是无，以其未形而谓之无；非因动而后有，以其可见而谓之有耳。横渠『心统性情』之说甚善。性是静，情是动。心则兼动静而言，或指体，或指用，随人所看。方其静时，动之理只在。伊川谓：『当中时，耳无闻，目不见，然见闻之理在，始得。及动时，又只是这静底。』」淳举伊川以动之端为天地之心。曰：「动亦不是天地之心，只是见天地之心。如十月岂得无天地之心？天地之心流行只自若。『元亨利贞』，元是萌芽初出时，亨是长枝叶时，利是成遂时，贞是结实归宿处。下梢若无这归宿处，便也无这元了。惟有这归宿处，元又从此起。元了又贞，贞了又元，万古只如此，循环无穷，所谓『维天之命，于穆不已』，说已尽了。十月万物收敛，寂无踪迹，到一阳动处，生物之心始可见。」曰：「一阳之复，在人言之，只是善端萌处否？」曰：「以善言之，是善端方萌处；以德言之，昏迷中有悔悟向善意，便是复。如睡到忽然醒觉处，亦是复底气象。又如人之沉滞，道不得行，到极处，忽少亨达，虽未大行，已有可行之兆，亦是复。这道理千变万化，随所在无不浑沦。」

先生问铢曰：「伊川说：『善观者，却于已发之时观之。』寻常看得此语如何？」铢曰：「此语有病。若只于已发处观之，恐无未发时存养工夫。」先生曰：「杨吕诸公说求之于喜怒哀乐未发之时，伊川又说于已发处观，如此则

是全无未发时放下底。今且四平着地放下，要得平帖，湛然无一毫思虑。及至事物来时，随宜应接，当喜则喜，当怒则怒，当哀乐则哀乐。喜怒哀乐过了，此心湛然者，还与未发时一般，方是两下工夫。若只于已发处观，则是已发了，又去已发，展转多了一层，却是反鉴。看来此语只说得圣人之止，如君止于仁，臣止于敬，是就事物上说理，却不曾说得未发时心，后来伊川亦自以为未当。」铢曰：「此须是动静两下用工，而主静为本。静而存养，方始动而精明。」曰：「只为诸公不曾说得静中未发工夫。如胡氏兄弟说得已发事大猛了。」铢曰：「先生中和旧说，已发其义。」先生因言当时所见次第云云。

龟山说「喜怒哀乐未发」，似求中于喜怒哀乐未发之前。

[莹田-玉]以所论湖南问答呈先生。先生曰：「已发未发，不必大泥。只是既涵养，又省察，无时不涵养省察。若戒惧不睹不闻，便是通贯动静，只此便是工夫。至于慎独，又是或恐私意有萌处，又加紧切。若谓已发了更不须省察，则亦不可。如曾子三省，亦是已发后省察。今湖南诸说，却是未发时安排如何涵养，已发时旋安排如何省察。」必大录云：「存养省察，是通贯乎已发未发功夫。未发时固要存养，已发时亦要存养。未发时固要省察，已发时亦要省察。只是要无时不做功夫。若谓已发后不当省察，不成便都不照管他。胡季随谓譬如射者失傅弦上始欲求中，则其不中也必矣。某谓『内志正，外体直』，颯梁取亲所以可中，岂有便闭目放箭之理！」

再论湖南问答，曰：「未发已发，只是一件工夫，无时不涵养，无时不省察耳。谓如水长长地流，到高处又略起伏则个。如恐惧戒慎，是长长地做；到慎独，是又提起一起。如水然，只是要不辍地做。又如骑马，自家常常提掇，及至遇险处，便加些提控。不成谓是大路，便更都不管他，恁地自去之理！」正淳曰：「未发时当以理义涵养。」曰：「未发时着理义不得，纔知有理有义，便是已发。当此时有理义之原，未有理义条件。只一个主宰严肃，便有涵养工夫。伊川曰：『敬而无失便是，然不可谓之中。但敬而无失，即所以中也。』」正淳又曰：「平日无涵养者，临事必不能强勉省察。」曰：「有涵养者固要省察，不曾涵养者亦当省察。不可道我无涵养工夫后，于已发处更不管他。若于发处能点检，亦可知得是与不是。今言涵养，则曰不先知理义底涵养不得；言省察，则曰无涵养，省察不得。二者相捱，却成担阁。」又曰：「如涵养熟者，固是自然中便做圣贤，于发处亦须审其是非而行。涵养不熟底，虽未必能中节，亦须直要中节可也。要知二者可以交相助，不可交相待。」

论中：○五峰与曾书。○吕书。○朱中庸说。○易传说「感物而动」，不可无「动」字，自是有动有静。○据伊川言：「中者，寂然不动。」已分明。○未发意，亦与戒慎恐惧相连，然似更提起自言。此大本虽庸、圣皆同，但庸

则愤愤，圣则湛然。某初言此者，亦未尝杂人欲而说庸也。○如说性之用是情，心即是贯动静，却不可言性之用。○「在中」，只言喜怒哀乐未发是在中。如言一个理之本，后方就时上事上说过与不及之中。吕当初便说「在中」为此「时中」，所以异也。

「在中」之义，大本在此，此言包得也。至如说「亭亭当当，直上直下」，亦有不偏倚气象。

问：「中庸或问曰：『若未发时，纯一无伪，又不足以名之。』此是无形影，不可见否？」曰：「未发时，伪不伪皆不可见。不特赤子如此，大人亦如此。」淳曰：「只是大人有主宰，赤子则未有主宰。」曰：「然。」

问：「中庸或问说，未发时耳目当亦精明而不可乱。如平常着衣吃饭，是已发，是未发？」曰：「只心有所主着，便是发。如着衣吃饭，亦有些事了。只有所思量，要恁地，便是已发。」

问：「或问中『坤卦纯阴不为无阳』之说，如何？」曰：「虽十月为坤，十一月为复，然自小雪后，其下面一画，便有三十分之一分阳生，至冬至，方足得一爻成尔。故十月谓之『阳月』，盖嫌于无阳也。自姤至坤亦然。」曰：「然则阳毕竟有尽时矣。」曰：「剥尽于上，则复生于下，其间不容息也。」

问「喜怒哀乐未发谓之中」。曰：「喜怒哀乐如东西南北，不倚于一方，只是在中间。」又问「和」。曰：「只是合当喜，合当怒。如这事合喜五分，自家喜七八分，便是过其节；喜三四分，便是不及其」又问：「『达』字，旧作『感而遂通』字看，而今见得是古今共由意思。」曰：「也是通底意思。如喜怒不中节，便行不得了。而今喜，天下以为合当喜；怒，天下以为合当怒，只是这个道理，便是通达意。『大本、达道』，而今不必说得张皇，只将动静看。静时这个便在这里，动时便无不是那底。在人工夫却在『致中和』上。」又问「致」字。曰：「而今略略地中和，也唤做中和。『致』字是要得十分中、十分和。」又问：「看见工夫先须致中？」曰：「这个也大段着脚手不得。若大段着脚手，便是已发了。子思说『戒慎不睹，恐惧不闻』，已自是多了，但不得不恁地说，要人会得。只是略略地约住在这里。」又问：「发须中节，亦是倚于一偏否？」曰：「固是。」因说：「周子云：『中也者，和也，天下之达道也。』别人也不敢恁地说。『君子而时中』，便是恁地看。」以下「致中和」。

「致中和」，须兼表里而言。致中，欲其无少偏倚，而又能守之不失；致和，则欲其无少差缪，而又能无适不然。

「致中和。」所谓致和者，谓凡事皆欲中若致中工夫，如何便到？其始也不能一一常在十字上立地，须有偏过四旁时。但久久纯熟，自别。孟子所谓「存心、养性」，「收其放心」，「操则存」，此等处乃致中也。至于充广其仁义之心等处，乃致和也。

周朴纯仁问「致中和」字。曰：「『致』字是只管挨排去之义。且如此暖合，人皆以火炉为中，亦是须要去火炉中寻个至中处，方是的当。又如射箭，纔上红心，便道是中，亦未是。须是射中红心之中，方是。如『致和』之『致』，亦同此义。『致』字工夫极精密也。」自修。

问：「未发之中是浑沦底，发而中节是浑沦底散开。『致中和』，注云：『致者，推而至其极。』『致中和』，想也别无用工夫处，只是上戒慎恐惧乎不睹不闻，与慎其独，便是致中和底工夫否？」曰：「『致中和』，只是无些子偏倚，无些子乖戾。若大段用倚靠，大段有乖戾底，固不是；有些子倚靠，有些子乖戾，亦未为是。须无些子倚靠，无些子乖戾，方是『致中和』。」

存养是静工夫。静时是中，以其无过不及，无所偏倚也。省察是动工夫。动时是和。才有思为，便是动。发而中节无所乖戾，乃和也。其静时，思虑未萌，知觉不昧，乃复所谓「见天地之心」，静中之动也。其动时，发皆中节，止于其则，乃良之「不获其身，不见其人」，动中之静也。穷理读书，皆是动中工夫。

问：「中有二义：不偏不倚，在中之义也；无过不及，随时取中也。无所偏倚，则无所用力矣。如吕氏之所谓『执』，杨氏之所谓『验』、所谓『体』，是皆欲致力于不偏不倚之时，故先生于或问中辨之最详。然而经文所谓『致中和，则天地位焉，万物育焉』，『致』之一字，岂全无所用力耶？」曰：「致者，推至其极之谓。凡言『致』字，皆此意。如大学之『致知』，论语『学以致其道』，是也。致其中，如射相似，有中贴者，有中垛者，有中红心之边晕者，皆是未致。须是到那中心，方始为致。致和亦然，更无毫厘丝忽不尽，如何便不用力得！」问：「先生云：『自戒慎而约之，以至于至静之中，无所偏倚，而其守不失，则天地可位。』所谓『约』者，固异于吕杨所谓『执』、所谓『验』、所谓『体』矣，莫亦只是不放失之意否？」曰：「固是不得失，只是要存得。」问：「孟子所谓『存其心，养其性』，是此意否？」曰：「然。伊川所谓『只平日涵养底便是也』。」杓。圃录云：「问『致』字之义。曰『致者，推至其极之谓』云云。问：『吕氏所谓『执』，杨氏所谓『验』、所谓『体』，或问辨之已详。延平却云：『默坐澄

心，以验夫喜怒哀乐未发之时气象为如何。」「验」字莫亦有吕杨之失否？」曰：『它只是要于平日间知得这个，又不是昏昏地都不管也。』」

或问：「致中和，位天地，育万物，与喜怒哀乐不相干，恐非实理流行处。」曰：「公何故如此看文字！世间何事不系在喜怒哀乐上？如人君喜一人而赏之，而千万人劝；怒一人而罚之，而千万人惧；以至哀矜鰥寡，乐育英才，这是万物育不是？以至君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友、长幼相处相接，无不是这个。即这喜怒中节处，便是实理流行，更去那处寻实理流行！」

问：「『致中和，天地位焉，万物育焉。』只『君君、臣臣、父父、子子』之分定，便是天地位否？」曰：「有地不得其平，天不得其成时。」问：「如此，则须专就人主身上说，方有此功用？」曰：「规模自是如此。然人各随一个地位去做，不道人主致中和，士大夫便不致中和！」学之为王者事。问：「向见南轩上殿文字，多是要扶持人主心术。」曰：「也要在下人心术是当，方可扶持得。」问：「今日士风如此，何时是太平？」曰：「即这身心，亦未见有太平之时。」三公燮理阴阳，须是先有个胸中始得。

「天地位，万物育」，便是「裁成辅相」，「以左右民」底工夫。若不能「致中和」，则山崩川竭者有矣，天地安得而位！胎夭失所者有矣，万物安得而育！

元思问：「『致中和，天地位，万物育』，此指在上者而言。孔子如何？」曰：「孔子已到此地位。」

问：「『致中和，天地位，万物育』，此以有位者言。如一介之士，如何得如此？」曰：「若致得一身中和，便充塞一身；致得一家中和，便充塞一家；若致得天下中和，便充塞天下。有此理便有此事，有此事便有此理。如『一日克己复礼，天下归仁』。如何一日克己于家，便得天下以仁归之？为有此理故也。」赐。

「致中和，天地位，万物育」，便是形和气和，则天地之和应。今人不肯恁地说，须要说入高妙处。不知这个极高妙，如何做得到这处。汉儒这几句本未有病，只为说得迫切了，他便说做其事即有此应，这便致得人不信处。佐。

问：「『静时无一息之不中，则阴阳动静各止其所，而天地于此乎位矣。』言阴阳动静何也？」曰：「天高地下，万物散殊，各有定所，此未有物相感也，和则交感而万物育矣。」问：「未能致中和，则天地不得而位，只是

日食星陨、地震山崩之类否？」曰：「天变见乎上，地变动乎下，便是天地不位。」

问：「『善恶感通之理，亦及其力之所至而止耳。彼达而在上者既日有以病之，则夫梨异之变，又岂穷而在下者所能救也哉？』如此，则前所谓『力』者，是力分之『力』也。」曰：「然。」又问：「『但能致中和于一身，则天下虽乱，而吾身之天地万物不害为安泰。』且以孔子之事言之，如何是天地万物安泰处？」曰：「在圣人之身，则天地万物自然安泰。」曰：「此莫是以理言之否？」曰：「然。一家一国，莫不如是。」

问：「或问所谓『吾身之天地万物』，如何？」曰：「尊卑上下之大分，即吾身之天地也；应变曲折之万端，即吾身之万物也。」

朱子语类卷第六十三

中庸二

第二章

或问「君子之中庸也，君子而时中」。曰：「君子只是说个好人，时中只是说做得个恰好底事。」

问「时中」。曰：「自来圣贤讲学，只是要寻讨这个物事。」语讫，若有所思然。他日又问，先生曰：「从来也只有六七个圣人把得定。」炎。

「君子而时中」，与易传中所谓「中重于正，正者未必中」之意同。正者且是分别个善恶，中则是恰好处。

问：「诸家所说『时中』之义，惟横渠说所以能时中者，其说得之。『时中』之义甚大，须精义入神，始得『观其会通，以行其典礼』，此方真是义理也。行其典礼而不达会通，则有时而不中者矣。君子要『多识前言往行，以蓄其德』者，以其看前言往行熟，则自能见得时中，此是穷理致知功夫。惟如此，乃能『择乎中庸』否？」曰：「此说亦是。横渠行状述其言云：『吾学既得于心，则修其辞；命辞无差，然后断事；断事无失，吾乃沛然精义入神者，豫而已矣。』他意谓须先说得分明，然后方行得分明。今人见得不明，故说得自儻侗，如何到行处分明！」

问：「『有君子之德，而又能随时以处中』，盖君子而能择善者。」曰：「有君子之德，而不能随时以处中，则不免为贤知之故有君子之德，而又能随时以处中，方是到恰好处。」又问：「然则小人而犹知忌惮，还可似得愚不肖之不及否？」曰：「小人固是愚，所为固是不肖，然毕竟大抵是不好了。其有忌惮、无忌惮，只争个大胆小胆耳。然他本领不好，犹知忌惮，则为恶犹轻得些。程先生曰：『语恶有浅深则可，谓之中庸则不可也。』以此知王肃本作『小人反中庸』为是，所以程先生亦取其说。」

问：「如何是『君子之德』与『小人之心』？」曰：「为善者君子之德，为恶者小人之心。君子而处不得中者有之，小人而不至于无忌惮者亦有之。惟其反中庸，则方是其无忌惮也。」

至之疑先生所解「有君子之德，又能随时以得中」。曰：「当看『而』字，既是君子，又要时中；既是小人，又无忌惮。」

以性情言之，谓之中和；以礼义言之，谓之中庸，其实一也。以中对和而言，则中者体，和者用，此是指已发、未发而言。以中对庸而言，则又折转来，庸是体，中是用。如伊川云「中者天下之正道，庸者天下之定理」是也。此「中」却是「时中」、「执中」之「中」。以中和对中庸而言，则中和又是体，中庸又是用。

或问子思称夫子为仲尼。曰：「古人未尝讳其字。明道尝云：『予年十四五，从周茂叔。』本朝先辈尚如此。伊川亦尝呼明道表德。如唐人尚不讳其名，杜甫诗云：『白也诗无敌。』李白诗云：『饭颗山头逢杜甫。』」

近看仪礼，见古人祭祀，皆称其祖为「伯某甫」，可以释所疑子思不字仲尼之说。灏。

第四章

问「道之不明、不行」。曰：「今人都说得差了。此正分明交互说，知者恃其见之高，而以道为不足行，此道所以不行；贤者恃其行之过，而以道为不足知，此道之所以不明。如舜之大知，则知之不过而道所以行；如回之贤，则行之不过而道所以明。」舜圣矣而好问，好察迩言，则非知者之过；执两端，用其中，则非愚者之不及。回贤矣而能择乎中庸，非贤者之过；服膺勿失，则非不肖者之不及。铢

问：「知者如何却说『不行』？贤者如何却说『不明』？」曰：「知者缘他见得过高，便不肯行，故曰『不行』；贤者资质既好，便不去讲学，故云『不明』。知如佛老皆是，贤如一种天资好人皆是。」炎。

子武问：「『道之不行也』一章，这受病处只是知有不至，所以后面说『鲜能知味』。」曰：「这个各有一般受病处。今若说『道之不明也，智者过之，愚者不及也；道之不行也，贤者过之，不肖者不及也』，恁地便说得顺。今却恁地说时，缘是智者过于明，他只去穷高极远后，只要见得便了，都不理会行。如佛氏之属，他便只是要见得。未见得时是恁地，及见得后也只恁地，都不去行。又有一般人，却只要苦行，后都不去明。如老子之属，他便只是说不要明，只要守得自家底便了，此道之所以不明也。」

问：「杨氏以极高明而不道中庸，为贤知之过；道中庸而不极高明，为愚不肖之不及。」曰：「贤者过之与知者过之，自是两般。愚者之不及与不肖者之不及，又自是两般。且先理会此四项，令有着落。又与极高明、道中庸之义全不相关。况道中庸最难，若能道中庸，即非不及也。」

第六章

舜固是聪明睿知，然又能「好问而好察迩言，乐取诸人以为善」，并合将来，所以谓之大知。若只据一己所有，便有穷尽。贺孙同。

问「隐恶而扬善」。曰：「其言之善者播扬之，不善者隐而不宣，则善者愈乐告以善，而不善者亦无所愧而不复言也。若其言不善，我又扬之于人，说他底不是，则其人愧耻，不复敢以言来告矣。此其求善之心广大如此，人安得不尽以其言来告？而吾亦安有不尽闻之言乎？盖舜本自知，能合天下之知为一人之知，而不自用其知，此其知之所以愈大。若愚者既愚矣，又不能求人之知而自任其愚，此其所以愈愚。惟其知也，所以能因其知以求人之知而知愈大；惟其愚也，故自用其愚，而不复求人之知而愈愚也。」

「执其两端」之「执」，如俗语谓把其两头。

「执其两端」，是折转来取中。愚按：定说在后。

或问「执其两端而用其中」。曰：「如天下事，一个人说东，一个说西。自家便把东西来斟酌，看中在那里？」

两端如厚薄轻重。「执其两端，用其中于民」，非谓只于二者之间取中。当厚而厚，即厚上是中；当薄而薄，即薄上是中。轻重亦然。

两端不专是中间。如轻重，或轻处是中，或重处是中。炎。

两端未是不中。且如赏一人，或谓当重，或谓当轻，于此执此两端，而求其恰好道理而用之。若以两端为不中，则是无商量了，何用更说「执两端」！

问：「『执两端而量度以取中』，当厚则厚，当薄则薄，为中否？」曰：「旧见钦夫亦要恁地说。某谓此句只是将两端来量度取一个恰好处。如此人合与之百钱，若与之二百钱则过，与之五十则少，只是百钱便恰好。若当厚则厚，自有恰好处，上面更过厚则不中。而今这里便说当厚则厚为中，却是躐等之语。」或问：「伊川曰：『执，谓执持使不得行。』如何？某说此『执』字，只是把此两端来量度取中。」曰：「此『执』字只是把来量度。」

问：「注云：『两端是众论不同之极致。』」曰：「两端是两端尽处。如要赏一人，或言万金，或言千金，或言百金，或言十金。自家须从十金审量至万金，酌中看当赏他几金。」赐。

才卿问：「『两端，谓众论不同之极致。』且如众论有十分厚者，有一分薄者，取极厚极薄之二说而中折之，则此为中矣。」曰：「不然，此乃『子莫执中』也，安得谓之中？两端只是个『起止』二字，犹云起这头至那头也。自极厚以至极薄，自极大以至极小，自极重以至极轻，于此厚薄、大小、轻重之中，择其说之是者而用之，是乃所谓中也。若但以极厚极薄为两端，而中折其中间以为中，则其中间如何见得便是中？盖或极厚者说得是，则用极厚之说；极薄之说是，则用极薄之说；厚薄之中者说得是，则用厚薄之中者之说。至于轻重大小，莫不皆然。盖惟其说之是者用之，不是弃其两头不用，而但取两头之中者以用之也。且如人有功当赏，或说合赏万金，或说合赏千金，或有说当赏百金，或又有说合赏十金。万金者，其至厚也；十金，其至薄也。则把其两头自至厚以至至薄，而精权其轻重之中。若合赏万金便赏万金，合赏十金也只得赏十金，合赏千金便赏千金，合赏百金便赏百金。不是弃万金十金至厚至薄之说，而折取其中以赏之也。若但欲去其两头，而只取中间，则或这头重，那头轻，这头偏多，那头偏少，是乃所谓不中矣，安得谓之中！」才卿云：「或问中却说『当众论不同之际，未知其孰为过孰为不及而孰为中也。故必兼总众说，以执其不同之极处而半折之，然后可以见夫上一端之为过，下一端之为不及，而两者之间之为中』。如先生今说，则或问『半折』之说亦当改。」曰：「便是某之说未精，以此见作文字难。意中见得了了，及至笔下依旧不分明。只差些子，便意思都错了。合改云『故必兼总众说，以执其不同之极处而审度

之，然后可以识夫中之所在，而上一端之为过，下一端之为不及』云云。如此，语方无病。」或曰：「孔子所谓『我叩其两端』，与此同否？」曰：「然。竭其两端，是自精至粗，自大至小，自上至下，都与他说，无一毫之不尽。舜之『执两端』，是取之于人者，自精至粗，自大至小，总括包尽，无一善之或遗。」一作：「才卿问：『或问以程子执把两端，使民不行为非。而先生所谓「半折之」，上一端为过，下一端为不及，而两者之间为中，悉无以异于程说。』曰：『非是如此。隐恶扬善，恶底固不问了，就众说善者之中，执其不同之极处以量度之。如一人云长八尺，一人云长九尺，又一人云长十尺，皆长也，又皆不同也。不可便以八尺为不及，十尺为过，而以九尺为中也。盖中处或在十尺上，或在八尺上，不可知。必就三者之说子细量度，看那说是。或三者之说皆不是，中自在七尺上，亦未可知。然后有以见夫上一端之为过，下一端之为不及，而三者之间为中也。「半折」之说，诚为有病，合改』云云。」

「舜其大知」，知而不过，兼行说，「仁在其中矣」。回「择乎中庸」，兼知说。「索隐行怪」不能择，不知。「半途而废」不能执。不仁。「依乎中庸」，择。「不见知而不悔」。执。

问：「舜是生知，如何谓之『择善』？」曰：「圣人也须择，岂是全无所作为！他做得更密。生知、安行者，只是不似他人勉强耳。尧稽于众，舜取诸人，岂是信采行将去？某尝见朋友好论圣贤等级，看来都不消得如此，圣贤依旧是这道理。如千里马也须使四脚行，驽骀也是使四脚行，不成说千里马都不用动脚便到千里！只是他行得较快尔。」又曰：「圣人说话，都只就学知利行上说。」赐。夔孙录云：「问：『「舜大知」章是行底意多，「回择中」章是知底意多？』曰：『是。』又问：『「择」字，舜分上莫使不得否？』曰：『好问好察，执其两端，岂不得择？尝见诸友好论圣贤等级，这都不消得，他依旧是这道理。且如说圣人生知、安行，只是行得较容易，如千里马云，只是他行得较快尔，而今且学他如何动脚。』」

第八章

问：「颜子择中与舜用中如何？」曰：「舜本领大，不大故着力。」

正淳问：「吕氏云：『颜子求见圣人之止。』或问以为文义未安。」人杰录云：「若曰『求得圣人之中道』，如何？」曰：「此语亦无大利害。但横渠错认『未见其止』为圣人极至之地位耳。作『中道』亦得，或只作『极』字亦佳。」

吕氏说颜子云：「随其所至，尽其所得，据而守之，则拳拳服膺而不敢失；勉而进之，则既竭吾才而不敢缓。此所以恍惚前后而不可为像，求见圣人止，欲罢而不能也。」此处甚缜密，无些渗漏。

第九章

「中庸不可能」章是「贤者过之」之事，但只就其气禀所长处着力做去，而不知择乎中庸也。

问：「『天下国家可均』，此三者莫是智仁勇之事否？」曰：「他虽不曾分，看来也是智仁勇之事，只是不合中庸。若合中庸，便尽得智仁勇。且如颜子瞻前忽后，亦是未到中庸处。」问：「卓立处是中庸否？」曰：「此方是见，到从之处方是行。又如『知命、耳顺』，方是见得尽；『从心所欲』，方是行得尽。」赐。

公晦问：「『天下国家可均也，爵禄可辞也，白刃可蹈也』，谓资质之近于智而力能勉者，皆足以能之。若中庸，则四边都无所倚着，净净洁洁，不容分毫力。」曰：「中庸便是三者之间，非是别有个道理。只于三者做得那恰好处，便是中庸。不然，只可谓之三事。」

徐孟宝问：「中庸如何是不可能？」曰：「只是说中庸之难行也。急些子便是过，慢些子便不及。且如天下国家虽难均，舍得便均得；今按：「舍」字恐误。爵禄虽难辞，舍得便辞得；蹈白刃亦然。只有中庸却便如此不得，所以难也。」徐曰：「如此也无难。只心无一点私，则事事物物上各有个自然道理，便是中庸。以此公心应之，合道理顺人情处便是，恐亦无难。」曰：「若如此时，圣人却不必言致知、格物。格物者，便是要穷尽物理到个是处，这个道理至难。扬子云说得是：『穷之益远，测之益深。』分明是。」徐又曰：「只以至公之心为大本，却将平日学问积累，便是格物。如此不辍，终须自有到处。」曰：「这个如何当得大本！若使如此容易，天下圣贤煞多。只公心不为不善，此只做得个稍稍贤于人之人而已。圣贤事业，大有事在。须是要得此至公之心有归宿之地，事至物来，应之不错方是。」徐又曰：「『为人君，止于仁；为人臣，止于敬；为人子，止于孝』，至如『止于慈，止于信』。但只言『止』，便是心止宿之地，此又皆是人当为之事，又如何会错？」曰：「此处便是错。要知所以仁，所以敬，所以孝，所以慈，所以信。仁少差，便失于姑息；敬少差，便失于洁激。毫厘之失，谬以千里，如何不是错！」

第十章

忍耐得，便是「南方之强」。

问：「『南方之强，君子居之』，此『君子』字稍稍轻否？」曰：「然。」

问：「『南、北方之强』，是以风土言；『君子、强者居之』，是以气质言；『和而不流』以下，是学问做出来？」曰：「是。」

风俗易变，惟是通衢所在。盖有四方人杂往来于中，自然易得变迁。若僻在一隅，则只见得这一窟风俗如此，最难变。如西北之强劲正如此。时因论「南方之强」而言此。

问：「『宽柔以教，不报无道』，恐是风气资禀所致。以比『北方之强』，是所谓不及乎强者，未得为理义之强，何为『君子居之』？」曰：「虽未是理义之强，然近理也。人能『宽柔以教，不报无道』，亦是个人好，故为君子之事。」又问：「『和而不流』，『中立而不倚』，『国有道，不变未达之所守』，『国无道，至死不变』：此四者勇之事。必如此，乃能择中庸而守之否？」曰：「非也。此乃能择后工夫。大知之人无俟乎守，只是安行；贤者能择能守，无俟乎强勇。至此样资质人，则能择能守后，须用如此自胜，方能彻头彻尾不失。」又问：「以舜聪明睿智，由仁义行，何待『好问，好察迩言，隐恶扬善』，又须执两端而量度以取中？」曰：「此所以为舜之大知也。以舜之聪明睿智如此，似不用着力，乃能下问，至察迩言，又必执两端以用中，非大知而何！盖虽圣人亦合用如此也。」

「和而不流，中立而不倚。」如和，便有流。若是中，便自不倚，何必更说不倚？后思之，中而不硬健，便难独立，解倒了。若中而独立，不有所倚，尤见硬健处！本录云：「柔弱底中立，则必敬倚。若能中立而不倚，方见硬健处。」

中立久而终不倚，所以为强。

「中立而不倚」，凡或勇或辨，或声色货利，执着一边，便是倚着。立到中间，久久而不偏倚，非强者不能。震。

或问「中立而不倚」。曰：「当中而立，自是不倚。然人多有所倚靠，如倚于勇，倚于智，皆是偏倚处。若中道而立，无所偏倚，把捉不住，久后毕竟又靠取一偏处。此所以要强矫工夫，硬在中立无所倚也。」

问「中立而不倚」。曰：「凡人中立而无所依，则必至于倚着，不东则西。惟强壮有力者，乃能中立，不待所依，而自无所倚。如有病底人，气弱不能自持。它若中立，必有一物凭依，乃能不倚；不然，则倾倒而偃仆矣。此正说强处。强之为言，力有以胜人之谓也。」

「强哉矫！」赞叹之辞。古注：「矫，强貌。」

「强哉矫！」矫，强貌，非矫揉之『矫』。词不如此。

问「国有道，不变塞焉；国无道，至死不变」。曰：「国有道，则有达之理，故不变其未达之所守。若国无道，则不幸而死之理，故不变其平生之所守。不变其未达之所守易，不变其平生之所守难。」

塞，未达。未达时要行其所学，既达了却变其所学！当不变未达之所守可也。

第十一章

问：「汉艺文志引中庸云：『素隐行怪，后世有述焉。』『素隐』作『索隐』，似亦有理，钩索隐僻之义。『素索』二字相近，恐误作『素』，不可知。」曰：「『素隐』，从来解不分晓。作『索隐』读，亦有理。索隐是『知者过之』，行怪是『贤者过之』。」

问：「『索隐』，集注云：『深求隐僻之理。』如汉儒灾异之类，是否？」曰：「汉儒灾异犹自有说得是处。如战国邹衍推五德之事，后汉讖纬之书，便是隐僻。」赐。

「『素隐行怪』不能择，『半涂而废』不能执。『依乎中庸』，能择也；『不见知而不悔』，能执也。」

问：「『遵道而行，半涂而废』，何以为『知及之而仁不能守』？」曰：「只为他知处不曾亲切，故守得不曾安稳，所以半涂而废。若大知之人，一下知了，千了万当。所谓『吾弗能已』者，只是见到了自住不得耳。」又曰：「『依乎中庸，遯世不见知而不悔。』此两句结上文两节意。『依乎中庸』，便是吾弗为之意；『遯世不见知而不悔』，便是『吾弗能已』之意。」

第十二章

费，道之用也；隐，道之体也。用则理之见于日用，无不可见也。体则理之隐于其内，形而上者之事，固有非视听之所及者。

问：「或说形而下者为费，形而上者为隐，如何？」曰：「形而下者甚广，其形而上者实行乎其间，而无物不具，无处不有，故曰费。费，言其用之广也。就其中其形而上者有非视听所及，故曰隐。隐，言其体微妙也。」

「费是形而下者，隐是形而上者。」或曰：「季丈谓，费是事物之所以然。某以为费指物而言，隐指物之理而言。」曰：「这个也硬杀装定说不得，须是意会可矣。以物与理对言之，是如此。只以理言之，是如此，看来费是道之用，隐是道之所以然而不可见处。」

问：「形而上下与『费而隐』，如何？」曰：「形而上下者，就物上说；『费而隐』者，就道上说。」

「君子之道费而隐。」和亦有费有隐，不当以中为隐，以和为费。「得其名」处，虽是效，亦是费。「君子之道四」，亦是费。

「费而隐」，只费之中理便是隐。费有极意，至意。自夫妇之愚不肖有所能知行，以至于极处。圣人亦必有一两事不能知不能行，如夫子问官名、学礼之类是也。若曰理有已上难晓者，则是圣人亦只晓得中间一截道理，此不然也。

问：「至极之地，圣人终于不知，终于不能，何也？不知是『过此以往未之或知』之理否？」曰：「至，尽也。论道而至于尽处，若有小小闲慢，亦不必知，不必能，亦可也。」

或问「圣人不知不能」。曰：「至者，非极至之『至』。盖道无不包，若尽论之，圣人岂能纤悉尽知！伊川之说是。」

圣人不能知不能行者，非至妙处圣人不能知不能行。天地间固有不紧要底事，圣人不能尽知。紧要底，则圣人能知之，能行之。若至妙处，圣人不能知，不能行，粗处却能之，非圣人，乃凡人也。故曰：「天地之大也，人犹有所憾。」

「及其至也」，程门诸公都爱说玄妙，游氏便有「七圣皆迷」之说。设如把「至」作精妙说，则下文「语大语小」，便如何分？诸公亲得程子而师之，都差了！

问：「以孔子不得位，为圣人不能。窃谓禄位名寿，此在天者，圣人如何能必得？」曰：「中庸明说『大德必得其位』。孔子有大德而不得其位，如何不是不能？」又问：「『君子之道四，丘未能一。』此是大伦大法所在，何故亦作圣人不能？」先生曰：「道无所不在，无穷无尽，圣人亦做不尽，天地亦做不尽。此是此章紧要意思。侯氏所引孔子之类，乃是且将孔子装影出来，不必一一较量。」

问：「『语小天下莫能破』，是极其小而言之。今以一发之微，尚有可破而为二者。所谓『莫能破』，则足见其小。注中谓『其小无内』，亦是说其至小无去处了。」曰：「然。」

「莫能破」，只是至小无可下手处，破他不得。赐。

问「至大无外，至小无内」。曰：「如云『天下莫能载』，是无外；『天下莫能破』，是无内。谓如物有至小，而尚可破作两边者，是中着得一物在。若云无内，则是至小，更不容破了。」

问：「『其大无外，其小无内』二句，是古语，是自做？」曰：「楚词云：『其小无内，其大无垠。』」

「鸢飞鱼跃」，胡乱提起这两件来说。

问：「鸢有鸢之性，鱼有鱼之性，其飞其跃，天机自完，便是天理流行发见之妙处。故子思姑举此一二，以明道之无所不在否？」曰：「是。」

问「鸢飞鱼跃」之说。曰：「盖是分明见得道体随时发见处。察者，着也，非『察察』之『察』。去伪录作：「非审察之『察』。」诗中之意，本不为此。中庸只是借此两句形容道体。诗云：『遐不作人！』古注并诸家皆作『远』字，甚无道理。记注训『胡』字，最妙。」

鸢飞鱼跃，道体随处发见。谓道体发见者，犹是人见得如此，若鸢鱼初不自知。察，只是着。天地明察，亦是着也。君子之道，造端乎夫妇之细微，及其至也，着乎天地。至，谓量之极

「鸢飞鱼跃」两句。问曰：「莫只是鸢飞鱼跃，无非道体之所在？犹言动容周旋，无非至理；出入语默，无非妙道。『言其上下察也』，此一句只是解

上面，如何？」曰：「固是。」又曰：「恰似禅家云『青青绿竹，莫匪真如；粲粲黄花，无非般若』之语。」

皆是费，如鸢飞亦是费，鱼跃亦是费。而所以为费者，试讨个费来看。又曰：「鸢飞可见，鱼跃可见，而所以飞，所以跃，果何物也？中庸言许多费而不言隐者，隐在费之中。」

问「鸢飞鱼跃」集注一段。曰：「鸢飞鱼跃，费也。必有一个甚么物使得它如此，此便是隐。在人则动静语默，无非此理，只从这里收一收，谓心。这个便在。」赐。

问：「『鸢飞鱼跃』如何与它『勿忘、勿助长』之意同？」曰：「孟子言『勿忘、勿助长』本言得粗。程子却说得细，恐只是用其语句耳。如明道之说，却不曾下『勿』字，盖谓都没耳。其曰『正当处』者，谓天理流行处，故谢氏亦以此论曾点事。其所谓『勿忘、勿助长』者，亦非立此在四边做防检，不得犯着。盖谓俱无此，而皆天理之流行耳。钦夫论语中误认其意，遂曰：『不当忘也，不当助长也。』如此，则拘束得曾点更不得自在，却不快活也。」

「活泼泼地。」所谓活者，只是不滞于一隅。

邠老问：「『鸢飞戾天，鱼跃于渊』，诗中与子思之言如何？」曰：「诗中只是兴『周王寿考，遐不作人』！子思之意却是言这道理昭著，无乎不在，上面也是恁地，下面也是恁地。」曰：「程子却于『勿忘、勿助长』处引此，何也？」曰：「此又是见得一个意思活泼泼地。」曰：「程子又谓『会不得时，只是弄精神』，何也？」曰：「言实未会得，而扬眉瞬目，自以为会也。『弄精神』，亦本是禅语。」

子合以书问：「中庸『鸢飞鱼跃』处，明道云：『会得时活泼泼地，不会得只是弄精神。』惟上蔡看破。先生引君臣父子为言此吾儒之所以异于佛者，如何？」曰：「鸢飞鱼跃，只是言其发见耳。释氏亦言发见，但渠言发见，却一切混乱。至吾儒须辨其定分，君臣父子皆定分也。鸢必戾于天，鱼必跃于」

「鸢飞鱼跃」，某云：「其飞其跃，必是气使之然。」曰：「所以飞、所以跃者，理也。气便载得许多理出来。若不就鸢飞鱼跃上看，如何见得此理？」问：「程子云『若说鸢上面更有天在，说鱼下面更有地在』，是如何？」先生默然微诵曰：「『天有四时，春秋冬夏，风雨霜露，无非教也。地」

载神气，神气风霆，风霆流形，庶物露生，无非教也。』便觉有悚动人处！」
炎。

「鸢飞鱼跃。」上文说天地万物处，皆是。「洋洋乎发育万物，峻极于天」也，道体无所不在也。又有无穷意思，又有道理平放在彼意思。上鸢下鱼，见者皆道，应之者便是。明道答横渠书意是「勿忘、勿助长」，即是私意，着分毫之力是也。○「弄精神」，是操切做作也，所以说：「知此，则入尧舜气象。」○「不与天下事」，「对时育物」意思也。○理会「鸢飞鱼跃」，只上蔡语二段、明道语二段看。○上蔡言「与点」意，只是不矜负作为也。五峰说妙处，只是弄精神意思。○「察」字亦作「明」字说。钦夫却只说飞跃意，与上文不贯。

问：「先生旧说程先生论『子思吃紧为人处，与「必有事焉，而勿正心」之意同，活泼泼地』，只是程先生借孟子此两句形容天理流行之妙，初无疑滞倚着之意。今说却是将『必有事焉』作用功处说，如何？」曰：「必是如此，方能见得这道理流行无碍也。」

问「中庸言『费而隐』」。文蔚谓：「中庸散于万事，即所谓费；惟『诚』之一字足以贯之，即所谓隐。」曰：「不是如此，费中有隐，隐中有费。凡事皆然，非是指诚而言。」文蔚曰：「如天道流行，化育万物，其中无非实理。洒埽应对，酬酢万变，莫非诚意寓于其间，是所谓『费而隐』也。」曰：「不然也。鸢飞鱼跃，上下昭著，莫非至理。但人视之不见，听之不闻，分将出来不得，须是于此自有所见。」因谓：「明道言此，引孟子『必有事焉而勿正心，勿忘勿助长』为证。谢上蔡又添入夫子『与点』一事。」且谓：「二人之言，各有着落。」文蔚曰：「明道之意，只说天理自然流行；上蔡则形容曾点见道而乐底意思。」先生默然。又曰：「今且要理会『必有事焉』，将自见得。」又曰：「非是有事于此，却见得一个物事在彼。只是『必有事焉』，便是本色。」文蔚曰：「于有事之际，其中有不能自己者，即此便是。」曰：「今且虚放在此，未须强说。如虚着一个红心时，复射一射，久后自中。子思说鸢飞鱼跃，今人一等忘却，乃是不知它那飞与跃；有事而正焉，又是迭教它飞，捉教它跃，皆不可。」又曰：「如今人所言，皆是说费；隐元说不得。所谓『天有四时，春秋冬夏，风雨霜露，无非教也。地载神气，神气风霆，风霆流行，庶物露生，无非教也』。孔子谓『天何言哉？四时行焉，百物生焉』，『吾无行而不与二三子』是也。」

问：「『必有事焉』，在孟子论养气，只是谓『集义』也。至程子以之说鸢飞鱼跃之妙，乃是言此心之存耳。」曰：「孟子所谓『必有事焉』者，言养气当用工夫，而所谓工夫，则集义是也，非便以此句为集义之训之。至程子则

借以言是心之存，而天理流行之妙自见耳，只此一句已足。然又恐人大以为事得重，则天理反塞而不得行，故又以『勿正心』言之，然此等事易说得近禅去。」广云：「所谓『易说得近禅』者，莫是如程子所谓『事则不无，拟心则差』之说否？」曰：「也是如此。」广云：「若只以此一句说，则易得近禅，若以全章观之，如『费而隐』与『造端乎夫妇』两句，便自与禅不同矣。」曰：「须是事事物物上皆见得此道理，方是。他释氏也说『佛事门中，不遗一法』，然又却只如此说，看他做事，却全不如此。」广云：「旧来说，多以圣人天地之所不知不能及鸢飞鱼跃为道之隐，所以易入于禅。唯谢氏引夫子『与点』之事以明之，实为精切。故程子谓：『「浴乎沂，风乎舞雩，咏而归」，言乐而得其所也。盖孔子之志在于「老者安之，朋友信之，少者怀之」，要使万物各得其性。曾点知之，故孔子喟然叹曰：「吾与点也！」曰：「曾点他于事事物物上真个见得此道理，故随所在而乐。」广云：「若释氏之说，鸢可以跃渊，鱼可以戾天，则反更逆理矣！」曰：「是。他须要把道理来倒说，方是玄妙。」广云：「到此已两月，蒙先生教诲，不一而足。近来静坐时，收敛得心意稍定，读书时亦觉颇有意味。但广老矣，望先生痛加教诲！」先生笑曰：「某亦不敢不竭诚。如今许多道理，也只得恁地说。然所以不如古人者，只欠个古人真见尔。且如曾子说忠恕，是他开眼便见得真个可以一贯。忠为体，恕为用，万事皆可以一贯。如今人须是对册子上安排对副，方始说得近似。少间不说，又都不见了，所以不济事。」正淳云：「某虽不曾理会禅，然看得来，圣人之说皆是实理。故君君臣臣，父父子子，夫夫妇妇，皆是实理流行。释氏则所见偏，只管向上去，只是空理流行尔。」曰：「他虽是说空理，然真个见得那空理流行。自家虽是说实理，然却只是说耳，初不曾真个见得那实理流行也。释氏空底，却做得实；自家实底，却做得空，紧要处只争这些子。如今伶俐者虽理会得文义，又却不曾真见；质朴者又和文义都理会不得。譬如撑船，着浅者既已着浅了，看如何撑，无缘撑得动。此须是去源头决开，放得那水来，则船无大小，无不浮矣。韩退之说文章，亦说到此，故曰：『气，水也；言，浮物也。水大，则物之小大皆浮。气盛，则言之短长与声之高下皆宜。』」广云：「所谓『源头工夫』，莫只是存养修治底工夫否？」曰：「存养与穷理工夫皆要到。然存养中便有穷理工夫，穷理中便有存养工夫。穷理便是穷那存得底，存养便是养那穷得底。」

问：「语录云：『「鸢飞戾天，鱼跃于渊」，此与「必有事焉而勿正心」之意同。』或问中论此云：『程子离人而言，直以此形容天理自然流行之妙。上蔡所谓「察见天理，不用私意」，盖小失程子之本意。』据上蔡是言学者用功处。『必有事焉而勿正心』之时，平铺放着，无少私意，气象正如此，所谓『鱼川泳而鸟云飞』也，不审是如此否？」曰：「此意固是，但他说『察』字不是也。」

杨氏解「鸢飞鱼跃」处云：「非体物者，孰能识之？」此是见处不透。如上蔡即云：「天下之至显也。」而杨氏反微之矣！

问：「或问中谓：『循其说而体验之，若有以使人神识飞扬，眩瞽迷惑，无所底止。』所谓『其说』者，莫是指杨先生『非体物不遗者，其孰能察之』之说否？」曰：「然。不知前辈读书，如何也恁卤莽？据『体物而不遗』一句，乃是论鬼神之德为万物之体干耳。今乃以为体察之『体』，其可耶？」

问：「『上下察』，是此理流行，上下昭著。下面『察乎天地』，是察见天地之理，或是与上句『察』字同意？」曰：「与上句『察』字同意，言其昭著遍满于天地之间。」

问：「『上下察』与『察乎天地』，两个『察』字同异？」曰：「只一般。此非观察之『察』，乃昭著之意，如『文理密察』，『天地明察』之『察』。经中『察』字，义多如此。」因祖录云：「『事地察』，『天地明察』，『上下察』，『察乎天地』，『文理密察』，皆明着之意。」

亚夫问：「中庸言『造端乎夫妇』，何也？」曰：「夫妇者，人伦中之至亲且密者。夫人所为，盖有不可告其父兄，而悉以告其妻子者。昔宇文泰遗苏绰书曰：『吾平生所为，盖有妻子所不能知者，公尽知之。』然则男女居室，岂非人之至亲且密者欤？苟于是而不能行道，则面前如有物蔽焉，既不能见，且不能行也。所以孔子有言：『人而不为周南、召南，其犹正墙面而立也欤！』」

「造端乎夫妇」，言至微至近处；「及其至也」，言极尽其量。

或问：「中庸说道之费隐，如其大且妙，后面却只归在『造端乎夫妇』上，此中庸之道所以异于佛老之谓道也。」曰：「须更看所谓『优优大哉！礼仪三百，威仪三千』处。圣人之道，弥满充塞，无少空阙处。若于此有一毫之差，便于道体有亏欠也。若佛则只说道无不在，无适而非道；政使于礼仪有差错处，亦不妨，故它于此都理会不得。庄子却理会得，又不肯去做。如天下篇首一段皆是说孔子，恰似快刀利剑斫将去，更无些子窒碍，又且句句有着落。如所谓『易以道阴阳，春秋以道名分』，可煞说得好！虽然如此，又却不肯去做。然其才亦尽高，正所谓『知者过之』。」曰：「看得庄子比老子，倒无老子许多机械。」曰：「亦有之。但老子则犹自守个规模子去做，到得庄子出来，将他那窠窟尽底掀番了，故他自以为一家。老子极劳攘，庄子较平易。」

公晦问「君子之道费而隐」，云：「许多章都是说费处，却不说隐处。莫所谓隐者，只在费中否？」曰：「惟是不说，乃所以见得隐在其中。旧人多分画将圣人不知不能处做隐，觉得下面都说不去。且如『鸢飞戾天，鱼跃于渊』，亦何尝隐来？」又问：「此章前说得恁地广大，末梢却说『造端乎夫妇』，乃是指其切实做去，此吾道所以异于禅、佛？」曰：「又须看『经礼三百，威仪三千』。圣人说许多广大处，都收拾做实处来。佛老之学说向高处，便无工夫。圣人说个本体如此，待做处事事着实，如礼乐刑政，文为制度，触处都是。缘他本体充满周足，有些子不是，便亏了它底。佛是说做去便是道，道无不存，无适非道，有一二事错也不妨。」

第十三章

问：「『道不远人，人之为道而远人，不可以为道』，莫是一章之纲目否？」曰：「是如此。所以下面三节，又只是解此三句。」

「人之为道而远人」，如「为仁由己」之「为」；「不可以为道」，如「克己复礼为仁」之「为」。

「君子以人治人，改而止。」未改以前，却是失人道；既改，则便是复得人道了，更何用治它。如水本东流，失其道而西流；从西边遮障得，归来东边便了。

问：「『君子以人治人，改而止。』其人有过，既改之后，或为善不已，或止而不进，皆在其人，非君子之所能预否？」曰：「非然也。能改即是善矣，更何待别求善也？天下只是一个善恶，不善即恶，不恶即善。如何说既能改其恶，更用别讨个善？只改底便是善了。这须看他上文，它紧要处全在『道不远人』一句。言人人有此道，只是人自远其道，非道远人也。人人本自有许多道理，只是不曾依得这道理，却做从不是道理处去。今欲治之，不是别讨个道理治他，只是将他元自有底道理，还以治其人。如人之孝，他本有此孝，它却不曾行得这孝，却乱行从不孝处去。君子治之，非是别讨个孝去治它，只是与他说：『你这个不是。你本有此孝，却如何错行从不孝处去？』其人能改，即是孝矣。不是将他人底道理去治他，又不是分我底道理与他。他本有此道理，我但因其自有者还以治之而已。及我自治其身，亦不是将它人底道理来治我，亦只是将我自思量得底道理，自治我之身而已，所以说『执柯伐柯，其则不远』。『执柯以伐柯』，不用更别去讨法则，只那手中所执者便是则。然『执柯以伐柯，睨而视之，犹以为远』。若此个道理，人人具有，纔要做底便是，初无彼此之别。放去收回，只在这些子，何用别处讨？故中庸一书初间便说『天命之谓性，率性之谓道』。此是如何？只是说人人各具此个道理，无有

不足故耳。它从上头说下来，只是此意。」又曰：「『所求乎子，以事父未能也。』每常人责子，必欲其孝于我，然不知我之所以事父者果孝否？以我责子之心，而反推己之所以事父，此便是则也。『所求乎臣，以事君未能也。』常人责臣，必欲其忠于我，然不知我之事君者尽忠否？以我责臣之心，而反求之于我，则其则在此矣。」又曰：「『所求乎子，以事父未能也。』须要如舜之事父，方尽得子之道。若有一毫不尽，便是道理有所欠缺，便非子之道矣。『所求乎臣，以事君未能也。』须要如舜周公之事君。若有一毫不尽，便非臣之道矣。无不是如此，只缘道理当然，自是住不得。」

问「以众人望人则易从」。曰：「道者，众人之道，众人所能知能行者。今人自做未得众人耳。」此众人，不是说不好底人。

问：「『以众人望人则易从』，此语如何？」曰：「此语似亦未稳。」

蜚卿问：「忠恕即道也，而曰『违道不远』，何耶？」曰：「道是自然底。人能忠恕，则去道不远。」

「施诸己而不愿，亦勿施于人」，此与「己所不欲，勿施于人」一般，未是自然，所以「违道不远」，正是学者事。「我不欲人之加诸我也，吾亦欲无加诸人」，此是成德事。

「凡人责人处急，责己处缓；爱己则急，爱人则缓。若拽转头来，便自道理流行。」因问：「『施诸己而不愿，亦勿施诸人』，此只是恕，何故子思将作忠恕说？」曰：「忠恕两个离不得。方忠时，未见得恕；及至恕时，忠行乎其间。『施诸己而不愿，亦勿施诸人』，非忠者不能也。故曰：『无忠，做恕不出来。』」

第十四章

「行险侥幸」，本是连上文「不愿乎其外」说。言强生意智，取所不当得。

第十六章

问：「鬼神之德如何？」曰：「自是如此。此言鬼神实然之理，犹言人之德。不可道人自为一物，其德自为德。」

有是实理，而后有是物，鬼神之德所以为物之体而不可遗也。

问：「『体物而不可遗』，是有此物便有鬼神，凡天下万物万事皆不能外夫鬼神否？」曰：「不是有此物时便有此鬼神，说倒了。乃是有这鬼神了，方有此物；及至有此物了，又不能违夫鬼神也。『体物而不可遗』，用拽转看。将鬼神做主，将物做宾，方看得出是鬼神去体那物，鬼神却是主也。」

诚者，实有之理。「体物」，言以物为体。有是物，则有是诚。

鬼神主乎气而言，只是形而下者。但对物而言，则鬼神主乎气，为物之体；物主乎形，待气而生。盖鬼神是气之精英，所谓『诚之不可掩』者。诚，实也。言鬼神是实有者，屈是实屈，伸是实伸。屈伸合散，无非实者，故其发见昭昭不可掩如此。

问：「鬼神，上言二气，下言祭祀，是如何？」曰：「此『体物不可遗』也。『体物』，是与物为体。」炎。

林一之问：「万物皆有鬼神，何故只于祭祀言之？」曰：「以人具是理，故于人言。」又问：「体物何以引『干事』？」曰：「体干是主宰。」按：「体物」是与物为体，「干事」是与事为干，皆倒文。

精气就物而言，魂魄就人而言，鬼神离乎人而言。不曰屈伸往来，阴阳合散，而曰鬼神，则鬼神盖与天地通，所以为万物之体，而物之终始不能遗也。

或问：「鬼神『体物而不可遗』，只是就阴阳上说。末后又却以祭祀言之，是如何？」曰：「此是就其亲切着见者言之也。若不如此说，则人必将风雷山泽做一般鬼神看，将庙中祭享者又做一般鬼神看。故即其亲切着见者言之，欲人会之为一也。」

问：「『鬼神之德其盛矣乎！』此止说嘘吸聪明之鬼神。末后却归向『齐明盛服以承祭祀，洋洋乎如在其上』，是如何？」曰：「惟是齐戒祭祀之时，鬼神之理着。若是他人，亦是未晓得，它须道风雷山泽之鬼神是一般鬼神，庙中泥塑底又是一般鬼神，只道有两样鬼神。所以如此说起，又归向亲切明着处去，庶几人知得不是二事也。」汉卿问：「鬼神之德，如何是良能、功用处？」曰：「论来只是阴阳屈伸之气，只谓之阴阳亦可也。然必谓之鬼神者，以其良能功用而言也。今又须从良能功用上求见鬼神之德，始得。前夜因汉卿说个修养，人死时气冲突，知得焄蒿之意亲切，谓其气袭人，知得凄怆之意分明。汉武李夫人祠云：『其风肃然。』今乡村有众户还赛祭享时，或有肃然如阵风，俗呼为『旋风』者，即此意也。」因及修养，且言：「苾宏死，藏其血

于地，三年化为碧，此亦是汉卿所说『虎威』之类。」贺孙云：「应人物之死，其魄降于地，皆如此。但或散或微，不似此等之精悍，所谓『伯有用物精多，则魂魄强』，是也。」曰：「亦是此物禀得魄最盛。又如今医者定魄药多用虎睛，助魂药多用龙骨。魄属金，金西方，主肺与魄。虎是阴属之最强者，故其魄最盛。魂属木，木东方，主肝与魂。龙是阳属之最盛者，故其魂最强。龙能驾云飞腾，便是与气合；虎啸则风生，便是与魄合。虽是物之最强盛，然皆堕于一偏。惟人独得其全，便无这般磊魄。」因言：「古时所传安期生之徒，皆是有之。也是被他炼得气清，皮肤之内，肉骨皆已融化为气，其气又极其轻清，所以有『飞升脱化』之说。然久之渐渐消磨，亦渐尽了。渡江以前，说甚吕洞宾锤离权，如今亦不见了。」因言：「鬼火皆是未散之物，如马血，人战斗而死，被兵之地皆有之。某人夜行淮甸间，忽见明灭之火横过来当路头。其人颇勇，直冲过去，见其皆似人形，髻佛如庙社泥塑未装饰者。亦未散之气，不足畏。『宰我问鬼神』一章最精密，包括得尽，亦是当时弟子记录得好。」

问：「中庸『鬼神』章首尾皆主二气屈伸往来而言，而中间『洋洋如在其上』，乃引『其气发扬于上，为昭明、焄蒿、凄怆』，此乃人物之死气，似与前后意不合，何也？」曰：「死便是屈，感召得来，便是伸。」问：「『昭明、焄蒿、凄怆』，是人之死气，此气会消了？」曰：「是。」问：「伸底只是这既死之气复来伸否？」曰：「这里便难恁地说。这伸底又是别新生了。」问：「如何会别生？」曰：「祖宗气只存在子孙身上，祭祀时只是这气，便自然又伸。自家极其诚敬，肃然如在其上，是甚物？那得不是伸？此便是神之着也。所以古人燎以求诸阳，灌以求诸阴。谢氏谓『祖考精神，便是自家精神』，已说得是。」

问：「『洋洋如在其上，如在其左右』，似亦是感格意思，是自然如此。」曰：「固是。然亦须自家有以感之，始得。上下章自恁地说，忽然中间插入一段鬼神在这里，也是鸢飞鱼跃底意思。所以末梢只说『微之显，诚之不可揜也如此』。」

「微之显，诚之不可揜如此夫！」皆实理也。

问：「鬼神是『功用』、『良能』？」曰：「但以一屈一伸看，一伸去便生许多物事，一屈来更无一物了，便是『良能』、『功用』。」问：「便是阴阳去来？」曰：「固是。」问：「在天地为鬼神，在人为魂魄否？」曰：「死则谓之『魂魄』，生则谓之『精气』，天地公共底谓之『鬼神』，是恁地模样。」又问：「体物而不可遗。」曰：「只是这一个人毫厘丝忽里去，也是这阴阳；包罗天地，也是这阴阳。」问：「是在虚实之间否？」曰：「都是实，

无个虚底。有是理，便有是气；有是气，便有是形，无非实者。」又云：「如夏月嘘出固不见，冬月嘘出则可见矣。」问：「何故如此？」曰：「春夏阳，秋冬阴。以阳气散在阳气之中，如以热汤入放热汤里去，都不觉见。秋冬，则这气如以热汤掺放水里去，便可见。」又问：「『使天下之人，齐明盛服以承祭祀』，若有以使之。」曰：「只是这个所谓『昭明、焄蒿、凄怆』者，便只是这昭明是光景，焄蒿是蒸羈，凄怆是有一般感人，使人惨栗，如所谓『其风肃然』者。」问：「此章以太极图言，是所谓『妙合而凝』也。」曰：「『立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义』，便是『体物而不可遗』。」章句。

或问「鬼神者，造化之迹」。曰：「风雨霜露，四时代谢。」又问：「此是迹，可得而见。又曰『视之不可得见，听之不可得闻』，何也？」曰：「说道无，又有；说道有，又无。物之生成，非鬼神而何？然又去那里见得鬼神？至于『洋洋乎如在其上』，是又有也。『其气发扬于上，为昭明、焄蒿、凄怆』，犹今时恶气中人，使得人恐惧凄怆，此百物之精爽也。」

萧增光问「鬼神造化之迹」。曰：「如日月星辰风雷，皆造化之迹。天地之间，只是此一气耳。来者为神，往者为鬼。譬如一身，生者为神，死者为鬼，皆一气耳。」

「鬼神者，造化之迹。」造化之妙不可得而见，于其气之往来屈伸者足以见之。微鬼神，则造化无迹矣。横渠「物之始生」一章尤说得分晓。

「鬼神者，二气之良能」，是说往来屈伸乃理之自然，非有安排布置，故曰「良能」也。

「伊川谓『鬼神者，造化之迹』，却不如横渠所谓『二气之良能』。」直卿问：「如何？」曰：「程子之说固好，但在浑沦在这里。张子之说分明，便见有个阴阳在。」曰：「如所谓『功用则谓之鬼神』，也与张子意同。」曰：「只为他浑沦在那里。」闾丘曰：「明则有礼乐，幽则有鬼神。」曰：「只这数句，便要理会。明，便如何说礼乐？幽，便如此说鬼神？须知乐便属神，礼便属鬼。它此语落着，主在鬼神。」直卿曰：「向读中庸所谓『诚之不可揜』处，窃疑谓鬼神为阴阳屈伸，则是形而下者；若中庸之言，则是形而上者矣。」曰：「今且只就形而下者说来，但只是他皆是实理处发见。故未有此气，便有此理；既有此理，必有此」

问：「『鬼神者，造化之迹也。』此莫是造化不可见，唯于其气之屈伸往来而见之，故曰迹？『鬼神者，二气之良能。』此莫是言理之自然，不待安排？」曰：「只是如此。」

「鬼神者，造化之迹。」神者，伸也，以其伸也；鬼者，归也，以其归也。人自方生，而天地之气只管增添在身上，渐渐大，渐渐长成。极至了，便渐渐衰耗，渐渐散。言鬼神，自有迹者而言之；言神，只言其妙而不可测识。

以二气言，则鬼者，阴之灵也；神者，阳之灵也。以一气言，则至而伸者为神，反而归者为鬼。一气即阴阳运行之气，至则皆至，去则皆去之谓也。二气谓阴阳对峙，各有所属。如气之呼吸者有魂，魂即神也，而属乎阳；耳目鼻口之类为魄，魄即鬼也，而属乎阴。「精气为物」，精与气合而生者也；「游魂为变」，则气散而死，其魄降矣。

「『阳魂为神，阴魄为鬼。』『鬼，阴之灵；神，阳之灵。』此以二气言也。然二气之分，实一气之运。故凡气之来而方伸者为神，气之往而既屈者为鬼；阳主伸，阴主屈，此以一气言也。故以二气言，则阴为鬼，阳为神；以一气言，则方伸之气，亦有伸有屈。其方伸者，神之神；其既屈者，神之鬼。既屈之气，亦有屈有伸。其既屈者，鬼之鬼；其来格者，鬼之神。天地人物皆然，不离此气之往来屈伸合散而已，此所谓『可错综言』者也。」因问：

「『精气为物』，阴精阳气聚而成物，此总言神；『游魂为变』，魂游魄降，散而成变，此总言鬼，疑亦错综而言？」曰：「然。此所谓『人者，鬼神之会也』。」

问：「性情功效，固是有性情便有功效，有功效便有性情。然所谓性情者，莫便是张子所谓『二气之良能』否？所谓功效者，莫便是程子所谓『天地之功用』否？」曰：「鬼神视之而不见，听之而不闻，人须是于那良能与功用上认取其德。」

「视之而不见，听之而不闻」是性情，「体物而不可遗」是功效。

问：「性情功效，性情乃鬼神之情状；不审所谓功效者何谓？」曰：「能『使天下之人齐明盛服以承祭祀』便是功效。」问：「魄守体，有所知否？」曰：「耳目聪明为魄，安得谓无知？」问：「然则人之死也，魂升魄降，是两处有知觉也。」曰：「孔子分明言：『合鬼与神，教之至也。』当祭之时，求诸阳，又求诸阴，正为此，况祭亦有报魄之说。」

问：「『鬼神之为德』，只是言气与理否？」曰：「犹言性情也。」问：「章句说『功效』，如何？」曰：「鬼神会做得这般事。」因言：「鬼神有无，圣人未尝决言之。如言『之死而致死之，不仁；之死而致生之，不知』，『于彼乎？于此乎』之类，与明道语上蔡『恐贤问某寻』之意同。」问：「五庙、七庙递迁之制，恐是世代浸远，精爽消亡，故庙有迁毁。」曰：「虽是如此，然祭者求诸阴，求诸阳，此气依旧在；如嘘吸之，则又来。若不如此，则是『之死而致死之』也。盖其子孙未绝，此气接续亦未绝。」又曰：「天神、地祇、山川之神，有此物在，其气自在，故不难晓。惟人已死，其事杳茫，所以难说。」

问：「南轩：『鬼神，一言以蔽之曰，「诚」而已。』此语如何？」曰：「诚是实然之理，鬼神亦只是实理。若无这理，则便无鬼神，无万物，都无所该载了。『鬼神之为德』者，诚也。德只是就鬼神言，其情状皆是实理而已。侯氏以德别为一物，便不是。」问：「章句谓『性情功效』，何也？」曰：「此与『情状』字只一般。」曰：「横渠谓『二气之良能』，何谓『良能』？」曰：「屈伸往来，是二气自然能如此。」曰：「伸是神，屈是鬼否？」先生以手圈桌上而直指其中，曰：「这道理圆，只就中分别恁地。气之方来皆属阳，是神；气之反皆属阴，是鬼。日自午以前是神，午以后是鬼。月自初三以后是神，十六以后是鬼。」童伯羽问：「日月对言之，日是神，月是鬼否？」曰：「亦是。草木方发生来是神，雕残衰落是鬼。人自少至壮是神，衰老是鬼。鼻息呼是神，吸是鬼。」淳举程子所谓「天尊地卑，乾坤定矣。鼓之以雷霆，润之以风雨」。曰：「天地造化，皆是鬼神，古人所以祭风伯雨师。」问：「风雷鼓动是神，收敛处是鬼否？」曰：「是。魄属鬼，气属神。如析木烟出，是神；滋润底性是魄。人之语言动作是气，属神；精血是魄，属鬼。发用处皆属阳，是神；气定处皆属阴，是魄。知识处是神，记事处是魄。人初生时气多魄少，后来魄渐盛；到老，魄又少，所以耳聋目昏，精力不强，记事不足。某今觉阳有余而阴不足，事多记不得。小儿无记性，亦是魄不足。好戏不定迭，亦是魄不足。」

侯师圣解中庸「鬼神之为德」，谓「鬼神为形而下者，鬼神之德为形而上者」。且如「中庸之为德」，不成说中庸为形而下者，中庸之德为形而上者！

问：「侯氏中庸曰：『总摄天地，斡旋造化，阖辟乾坤，动役鬼神，日由之而晦明，万物由之而死生者，诚也。』此语何谓？」曰：「这个亦是实有这理，便如此。若无这理，便都无天地，无万物，无鬼神了。不是实理，如何『微之显，诚之不可揜』？」问：「『鬼神造化之迹』，何谓迹？」曰：「鬼神是天地间造化，只是二气屈伸往来。神是阳，鬼是阴。往者屈，来者伸，便有个迹恁地。」淳因举谢氏「归根」之说。先生曰：「『归根』本老氏语，毕

竟无归，这个何曾动？」问：「性只是天地之性。当初亦不是自彼来入此，亦不是自此往归彼，只是因气之聚散，见其如此耳。」曰：「毕竟是无归。如月影映在这盆水里，除了这盆水，这影便无了，岂是这影飞上天去归那月里去！又如这花落，便无了，岂是归去那里，明年复来生这枝上？」问：「人死时，这知觉便散否？」曰：「不是散，是尽了，气尽则知觉亦尽。」问：「世俗所谓物怪神奸之说，则如何断？」曰：「世俗大抵十分有八分是胡说，二分亦有此理。多有是非命死者，或溺死，或杀死，或暴病卒死，是他气未尽，故凭依如此。又有是乍死后气未消尽，是他当初禀得气盛，故如此，然终久亦消了。盖精与气合，便生人物，『游魂为变』，便无了。如人说神仙，古来神仙皆不见，只是说后来神仙。如左传伯有为厉，此鬼今亦不见。」问：「自家道理正，则自不能相干。」曰：「亦须是气能配义，始得。若气不能配义，便馁了。」问：「谢氏谓『祖考精神，便是自家精神』，如何？」曰：「此句已是说得好。祖孙只一气，极其诚敬，自然相感。如这大树，有种子下地，生出又成树，便即是那大树也。」

或问：「『颜子死而不亡』之说，先生既非之矣。然圣人制祭祀之礼，所以事鬼神者，恐不止谓但有此理，须有实事？」曰：「若是见理明者，自能知之。明道所谓：『若以为无，古人因甚如此说？若以为有，又恐贤问某寻。』其说甚当。」

问：「中庸十二章，子思论道之体用，十三章言人之为道不在乎远，当即夫众人之所能知能行，极乎圣人之所不能知不能行。第十四章又言人之行道，当随其所居之分，而取足于其身。」曰：「此两章大纲相似。」曰：「第十五章又言进道当有序，第十六章方言鬼神之道『费而隐』。盖论君子之道，则即人之所行言之，故但及其费，而隐自存。论鬼神之道，则本人之所不见不闻而言，故先及其隐，而后及于费。」曰：「鬼神之道，便是君子之道，非有二也。」

第十七章

问「因其材而笃焉」。曰：「是因材而加厚些子。」

问「气至而滋息为培，气反而流散曰覆」。曰：「物若扶植，种在土中，自然生气凑泊他。若已倾倒，则生气无所附着，从何处来相接？如人疾病，此自有生气，则药力之气依之而生意滋长。若已危殆，则生气流散，而不复相凑矣。」

问：「舜之大德受命，止是为善得福而已。中庸却言天之生物栽培倾覆，何也？」贺孙录云：「汉卿问：『栽培倾覆，以气至、气反说。上言德而受福，而以气为言，何也？』曰：「只是一理。此亦非是有物使之然。但物之生时自节节长将去，恰似有物扶持也，及其衰也，则自节节消磨将去，恰似个物推倒它。理自如此。唯我有受福之理，故天既佑之，又申之。董仲舒曰：『为政而宜于民，固当受禄于天。』虽只是迭将来说，然玩味之，觉他说得自有意思。」贺孙录云：「上面虽是迭将来，此数语却转得意思好。」又曰：「嘉乐诗下章又却不说其它，但愿其子孙之多且贤耳。此意甚好，然此亦其理之常。若尧舜之子不肖，则又非常理也。」贺孙录同。

第十八章

问：「舜『德为圣人，尊为天子』，固见得天道人道之极致。至文王『以王季为父，武王为子』，此殆非人力可致，而以为无忧，何也？」曰：「文王自公刘太王积功累仁，至文王适当天运恰好处，此文王所以言无忧。如舜大德，而禄位名寿之必得，亦是天道流行，正得恰好处耳。」又曰：「追王之事，今无可证，姑阙之可也。如三年之丧，诸家说亦有少不同，然亦不必如吕氏说得太密。大概只是说『三年之丧通乎天子』云云，本无别意。」

问：「『身不失天下之显名』与『必得其名』，须有些等级不同？」曰：「游杨是如此说，尹氏又破其说，然看来也是有此意。如尧舜与汤武真个争分数，有等级。只看圣人说『谓韶尽美矣，又尽善也；谓武尽美矣，未尽善也』处，便见。」

问：「『周公成文武之德，追王太王王季』，考之武成金縢礼记大传，武成言：「太王肇基王迹，王季其勤王家，我文考文王。」金縢册「乃告太王王季」。大传言牧野之奠，「追王太王王季历文王昌」。疑武王时已追王。」曰：「武王时恐且是呼唤作王，至周公制礼乐，方行其事，如今奉上册宝之类。然无可证，姑阙之可也。」又问：「『上祀先公以天子之礼』，是周公制礼时方行，无疑。」曰：「礼家载祀先王服鞶冕，祀先公服鷩冕，鷩冕诸侯之服。盖虽上祀先公以天子之礼，然不敢以天子之服临其先公，但鷩冕、旒玉与诸侯不同。天子之旒十二玉，盖虽与诸侯同是七旒，但天子七旒十二玉，诸侯七旒七玉耳。」

问：「古无追王之礼，至周之武王周公，以王业肇于太王王季文王，故追王三王。至于组紼以上，则止祀以天子之礼，所谓『葬以士，祭以大夫』之义也。」曰：「然。周礼，祀先王以鞶冕，祀先公以鷩冕，则祀先公依旧止用诸侯之礼，但乃是天子祭先公之礼耳。」问：「诸儒之说，以为武王未诛纣，则

称文王为『文考』，以明文王在位未尝称王之证。及至诛纣，乃称文考为『文王』。然既曰『文考』，则其谥定矣。若如其言，将称为『文公』耶？」曰：「此等事无证佐，皆不可晓，阙之可也。」

问：「丧祭之礼，至周公然后备。夏商而上，想甚简略。」曰：「然。『亲亲长长』，『贵贵尊贤』。夏商而上，大概只是亲亲长长之意。到得周来则又添得许多贵贵底礼数。如『始封之君不臣诸父昆弟，封君之子不臣诸父而臣昆弟』。期之丧，天子诸侯绝，大夫降。然诸侯大夫尊同，则亦不绝不降。姊妹嫁诸侯者，则亦不绝不降。此皆贵贵之义。上世想皆简略，未有许多降杀贵贵底礼数。凡此皆天下之大经，前世所未备。到得周公搜剔出来，立为定制，更不可易。」

「『三年之丧，达于天子』，中庸之意，只是主为父母而言，未必及其它者。所以下句云：『父母之丧，无贵贱一也。』」因言：「大凡礼制欲行于今，须有一个简易底道理。若欲尽拘古礼，则繁碎不便于人，自是不可行，不晓他周公当时之意是如何。孔子尝曰：『如用之，则吾从先进。』想亦是厌其繁。」文蔚问：「伯叔父母，古人皆是期丧。今礼又有所谓『百日制，周期服』。然则期年之内，当服其服。往往今人于此多简略。」曰：「居家则可，居官便不可行。所以当时横渠为见天祺居官，凡祭祀之类，尽令天祺代之，他居家服丧服。当时幸而有一天祺居官，故可为之。万一无天祺，则又当如何？便是动辄窒碍难行。」文蔚曰：「今不居官之人，欲于百日之内，略如居父母之丧，期年之内，则服其服，如何？」曰：「私居亦可行之。」

正淳问：「三年之丧，父母之丧，吕氏却作两般。」曰：「吕氏所以如此说者，盖见左氏载周穆后薨，太子寿卒，谓周『一岁而有三年之丧二焉』。左氏说礼，皆是周末衰乱不经之礼，方子录云：「左氏定礼皆当时鄙野之谈，据不得。」无足取者。君举所以说礼多错者，缘其多本左氏也。」贺孙云：「如陈针子送女，先配后祖一段，更是没分晓，古者那曾有这般礼数？」曰：「便是他记礼皆差。某尝言左氏不是儒者，只是个晓事该博、会做文章之人。若公谷二子却是个不晓事底儒者，故其说道理及礼制处不甚差，下得语恁地郑重。」广录云：「只是说得忒煞郑重滞泥，正如世俗所谓山东学究是也。」贺孙因举公羊所断谓孔父「义形于色」，仇牧「不畏强御」，荀息「不食言」，最是断得好。曰：「然。」贺孙又云：「其间有全乱道处，恐是其徒插入，如何？」曰：「是他那不晓事底见识，便写出来，亦不道是不好。若左氏便巧，便文饰回互了。」或云：「以蔡仲废君为行权，卫辄拒父为尊祖，都不是。」曰：「是他不晓事底见识，只知道有所谓『嫡孙承重』之义，便道孙可以代祖，而不知子不可以不父其父。尝谓学记云『多其讯』，注云：『讯，犹问

也。」公谷便是『多其讯』。没紧要处，也便说道某言者何？某事者何？」广录同。方子录略。

问：「中庸解载游氏辨文王不称王之说，正矣。先生却曰：『此事更当考。』是如何？」曰：「说文王不称王，固好，但书中不合有『惟九年大统未集』一句。不知所谓九年，自甚时数起？若谓文王固守臣节不称王，则『三分天下有其二』，亦为不可。又书言『太王肇基王迹』，则到太王时，周家已自强盛矣。今史记于梁惠王三十七年书『襄王元年』，而竹书纪年以为后元年，想得当时文王之事亦类此。故先儒皆以为自虞芮质成之后，为受命之元年。」

第十九章

「旅酬」者，以其家臣或乡吏之属大夫则有乡吏。一人先举觶献宾。宾饮毕，即以觶授于执事者，则以献于其长，递递相承，献及于沃盥者而止焉。沃盥，谓执盥洗之事，至贱者也。故曰：「旅酬下为上，所以逮贱也。」

「旅酬」，是客先劝主人，主人复劝客，客又劝次客，次客又劝第三客，以次传去。如客多，则两头劝起。

问「酬，导饮也」。曰：「仪礼：主人酌宾曰献，宾饮主人，主人又自酌而复饮宾，曰酬。宾受之，奠于席前，至旅而后举。」主人饮二杯，宾只饮一杯。疑后世所谓「倍食于宾」者，此也。

问：「如何是『导饮』？」曰：「主人酌以献宾，宾酬主人曰酢。主人又自饮，而复饮宾曰酬。其主人又自饮者，是导宾使饮也。谚云「主人倍食于宾」，疑即此意。但宾受之，却不饮，奠于席前，至旅时亦不举，又自别举爵，不知如何。」又问：「行旅酬时，祭事已毕否？」曰：「其大节目则已了，亦尚有零碎礼数未竟。」又问：「想必须在饮福受胙之后。」曰：「固是。古人酢宾，便是受胙。『胙』与『酢』『昨』字，古人皆通用。」

汉卿问：「『导饮』是如何？」先生历举仪礼献酬之礼。旅酬礼，下为上交劝。先一人如乡吏之属升觶，或二人举觶献宾。宾不饮，却以献执事。执事一人受之，以献于长，以次献，至于沃盥，所谓「逮贱」者也。旅酬后，乐作，献酬之俎未彻，宾不敢旅酬。酬酒，宾奠不举，至旅酬亦不举。更自有一盞在右，为旅盞也。受胙者，古者「胙」字与「酢」字通。受胙者，犹神之酢已也。周礼中「胙席」，又作昨昔之「昨」。谓初未设，只跪拜，彻后方设席。周礼王享先公亦如之。又举尸饮酢之礼。其特祭，每献酬酢甚详，不知合享如何。周礼旅酬六尸。古者男女皆有尸，女尸不知废于何代。杜佑乃谓古无

女尸，女尸乃本夷虜之属，后来圣人革之。贺孙因举仪礼士虞礼云：「男，男尸；女，女尸。是古男女皆有尸也。」先生因举陶侃庙南昌南康。每年祭祀，堂上设神位，两厢设生人位。凡为劝首者，至祭时具公服，设马乘仪状甚盛，至于庙，各就两厢之位。其奉祭者献饮食，一同神位之礼。又某处择一乡长状貌甚魁伟者为之。至诸处祭，皆请与同享。此人遇冬春祭多时节，每日大醉也。厌祭，是不用尸者。古者必有为而不用，如祭殇，阴厌、阳厌，是也。

问「燕毛所以序齿也」。曰：「燕时择一人为上宾，不与众宾齿，余者皆序齿。」

问：「吕氏分『修其祖庙』以下一节作『继志』，『序昭穆』以下一节作『述事』，恐不必如此分？」曰：「看得追王与所制祭祀之礼，两节皆通上下而言。吕氏考订甚详，却似不曾言得此意。」又问：「吕氏又分郊社之礼，作立天下之大本处；宗庙之礼，言正天下之大经处。亦不消分。」曰：「此不若游氏说郊社之礼，所谓『惟圣人为能享帝』；禘尝之义，谓『惟孝子为能享亲』，意思甚周密。」

问：「杨氏曰：『玉币以交神明，裸鬯以求神于幽。』岂以天神无声臭气类之可感，止用玉币表自家之诚意，人鬼有气类之可感，故用芬香之酒耶？」曰：「不然。自是天神高而在上，郁鬯之酒感它不着。盖灌鬯之酒却泻入地下去了，所以只可感人鬼，而不可以交天神也。」

「或问中说庙制处，所谓『高祖』者何也？」曰：「四世祖也。『世』与『太』字，古多互用，如太子为世子，太室为世室之类。」

林安卿问：「中庸二昭二穆以次向南，如何？」曰：「太祖居中，坐北而向南。昭穆以次而出向南。某人之说如此乃是。如疏中谓太祖居中，昭穆左右分去列作一排。若天子七庙，恐太长阔。」又曰：「大率论庙制，刘歆之说颇是。」

孙毓云：「外为都宫。太祖在北，二昭二穆，以次而南，出江都集礼。」向作或问时，未见此书，只以意料。后来始见，乃知学不可以不博也。

朱子语类卷第六十四

中庸三

第二十章

「『修道以仁。』修道，便是说上文修身之道，自『为政在人』转说将来。『修道以仁』，仁是筑底处，试商量如何？」伯丰言：「克去己私，复此天理，然后得其修。」曰：「固是。然圣贤言『仁』字处，便有个温厚慈祥之意，带个爱底道理。下文便言『亲亲为大』。」

问：「『修道以仁』，继之以『仁者人也』，何为下面又添说义礼？」曰：「仁便有义，如阳便有阴。亲亲尊贤，皆仁之事。亲之尊之，其中自有个差等，这便是义与礼。亲亲，在父子如此，在宗族如彼，所谓『杀』也，尊贤；有当事之者，有当友之者，所谓『等』也。」

问：「仁亦是道，如何却说『修道以仁』？」曰：「道是泛说，『泛』字，疑是『统』字。仁是切要底。」又问：「如此，则这『仁』字是偏言底？」曰：「『仁者人也，亲亲为大。』如此说，则此是偏言。」

问：「思修身，不可不事亲；思事亲，不可不知人；思知人，不可不知天。」曰：「此处却是倒看，根本在修身。然修身得力处，却是知天。知天，是知至、物格，知得个自然道理。学若不知天，便记得此，又忘彼；得其一，失其二。未知天，见事头绪多。既知天了，这里便都定，这事也定，那事也定。」

「思事亲不可不知人。」知人，只如「知人则哲」之「知」，不是思欲事亲，先要知人。只是思欲事亲，更要知人。若不好底人与它处，岂不为亲之累？知天，是知天道。

知天是起头处。能知天，则知人、事亲、修身，皆得其理矣。闻见之知与德性之知，皆知也。只是要知得到，信得及。如君之仁，子之孝之类，人所共知而多不能尽者，非真知故也。

问「知仁勇」。曰：「理会得底是知，行得底是仁，着力去做底是勇。」

问「知仁勇」之分。曰：「大概知底属知，行底属仁，勇是勇于知，勇于行。」又云：「『生知安行』，以知为主；『学知利行』，以仁为主；『困知勉行』，以勇为主。」

问：「『生知安行』为知，『学知利行』为仁，『困知勉行』为勇，此岂以等级言耶？」曰：「固是。盖生知安行主于知而言。不知，如何行？安行者，只是安而行之，不用着力，然须是知得，方能行得也。故以生知安行为知。学知利行主于行而言。虽是学而知得，然须是着意去力行，则所学而知得者不为徒知也。」故以学知利行为仁。铢退思所谓三者，皆兼知行而言。大知固生知，非生知何以能安而行？至仁固力行，非学知何以能利而行？勇固是知行不可废。翌日再问。先生曰：「更须涵养。」

问：「中庸以『生知安行』为知，『学知利行』为仁，何也？」曰：「论语说『仁者安仁』，便是说得仁高了；『知者利仁』，便是说得知低了。此处说知，便是仁在知中，说得知大了。盖既是生知，必能安行。若是学知，便是知得浅；须是力行，方始至仁处，此便是仁在知外。譬如这个桌子，论语说仁，便是此脚直处；说知，便是横处。中庸说仁，便是横处；说知，便是直处。而今且将诸说录出来看，看这一边了，又去看那一边，便自见得相碍。」赐录云：「『问诸说皆以生知安行为仁，学知利行为知，先生独反是，何也？』曰：『论语说「仁者安仁，知者利仁」与中庸说「知仁勇」，意思自别。生知安行，便是仁在知中。学知利行，便是仁在知外。既是生知，必能安行，所以谓仁在知中。若是学知，便是知得浅些了；须是力行，方始至仁处，所以谓仁在知外。』问『智仁勇』。曰『理会得底是知，行得底是仁，着力去做底是勇。』」

仁则力行工夫多，知则致知工夫多。「好学近乎知，力行近乎仁」，意自可见。

问：「『力行近乎仁』，又似『勇者不惧』意思。」曰：「交互说都是。三知都是知，三行都是仁，三近都是勇。生知安行好学，又是知；学知利行力行，又是仁；困知勉行知耻，又是勇。」

吕与叔「好学近仁」一段好。

知耻，如「舜，人也，我亦人也。舜为法于天下，可传于后世，我犹未免为乡人也，是则可忧也」！既耻为乡人，进学安得不勇！

为学自是要勇，方行得彻，不屈慑。若纔行不彻，便是半涂而废。所以中庸说「知仁勇三者」。勇本是没紧要物事，然仁知了，不是勇，便行不到头。

问：「『为天下有九经』，若论天下之事，固不止此九件，此但举其可以常行而不易者否？」曰：「此亦大概如此说，然其大者亦不出此。」又问：

「吕氏以『有此九者，皆德怀之事，而刑不与焉』，岂以为此可以常行，而刑则期于无刑，所以不可常行而不及之欤？」曰：「也不消如此说。若说不及刑，则礼乐亦不及。此只是言其大者，而礼乐刑政固已行乎其间矣。」又问：「养士亦是一大者，不言何也？」曰：「此只是大概说。若如此穷，有甚了期？若论养士，如『忠信重禄』，『尊贤』，『子庶民』，则教民之意固已具其中矣。」

「柔远」解作「无忘宾旅」。孟子注：「宾客羁旅。」古者为之授节，如照身、凭子之类，近时度关皆给之。「因能授任以嘉其善」，谓愿留于其国者也。

问「来百工则财用足」。曰：「既有个国家，则百工所为皆少不得，都要用。若百工聚，则事事皆有，岂不足以足财用乎？」如织纴可以足布帛，工匠可以足器皿之类。

问「饩廩」。曰：「饩，牲饩也。如今官员请受，有生羊肉。廩，即廩给，折送钱之类是也。」赐。

问：「『送往迎来』，集注云：『授节以送其往。』」曰：「远人来，至去时，有节以授之，过所在为照。如汉之出入关者用繻，唐谓之『给过所』。」赐。

问：「『凡事豫则立』以下四句，只是泛举四事，或是包『达道、达德、九经』之属？」曰：「上文言『天下之达道五，所以行之者三；天下之达德三，所以行之者一。凡为天下国家有九经，所以行之者一。』遂言『凡事豫则立』，则此『凡事』正指『达道、达德、九经』可知。『素定』，是指先立乎诚可知。中间方言『所以行之者一』，不应忽突出一语言『凡事』也。」

豫，先知也，事未至而先知其理之谓豫。「凡事豫则立，不豫则废。」横渠曰：「事豫吾内，求利吾外也。」又曰：「精义入神者，豫而已。」皆一义也。

或问「言前定则不蹶」。曰：「句句着实，不脱空也。今人纔有一句言语不实，便说不去。」

「事前定则不困。」闲时不曾做得，临时自是做不彻，便至于困。「行前定则不疚。」若所行不前定，临时便易得屈折枉道以从人矣。「道前定则不穷。」这一句又包得大，连那上三句都包在里面，是有个妙用，千变万化而不

穷之谓。事到面前，都理会得。它人处置不得底事，自家便处置得；它人理会不得底事，自家便理会得。

问「反诸身不诚」。曰：「反诸身，是反求于心；不诚，是不曾实有此心。如事亲以孝，须是实有这孝之心。若外面假为孝之事，里面却无孝之心，便是不诚矣。」

「诚者，天之道。」诚是实理，自然不假修为者也。「诚之者，人之道」，是实其实理，则是勉而为之者也。孟子言「万物皆备于我」，便是「诚」；「反身而诚」，便是「诚之」。反身，只是反求诸己。诚，只是万物具足，无所亏欠。

问「诚者天之道，诚之者人之道」。曰：「诚是天理之实然，更无纤毫作为。圣人之生，其禀受浑然，气质清明纯粹，全是此理，更不待修为，而自然与天为一。若其余，则须是『博学、审问、慎思、明辨、笃行』。如此不已，直待得仁义礼智与夫忠孝之道，日用本分事无非实理，然后为诚。有一毫见得与天理不相合，便于诚有一毫未如程先生说常人之畏虎，不如曾被虎伤者畏之出于诚实，盖实见得也。今于日用间若不实见得是天理之自然，则终是于诚为未至也。」

问：「『诚者，真实无妄之谓，天之道也。』此言天理至实而无妄，指理而言也。『诚之者，未能真实无妄，而欲其真实无妄之谓，人之道也。』此言在人当有真实无妄之知行，乃能实此理之无妄，指人事而言也。盖在天固有真实之理，在人当有真实之功。圣人不思不勉，而从从容中道，无非实理之流行，则圣人与天如一，即天之道也。未至于圣人，必择善，然后能实明是善；必固执，然后实得是善，此人事当然，即人之道也。程子所谓『实理』者，指理而言也；所谓『实见得是，实见得非』者，指见而言也。此有两节意。」曰：「如此见得甚善。」

中庸言天道处，皆自然无节次；不思不勉之类。言人道处，皆有下功夫节次。择善与固执是二言天道，如至诚之类，皆有「至」字。「其次致曲」，却是人事。「久则征」，是外人信之。古注说好。

或问：「明善、择善，何者为先？」曰：「譬如十个物事，五个善，五个恶。须拣此是善，此是恶，方分明。」

圣贤所说工夫，都只一般，只是一个「择善固执」。论语则说「学而时习之」，孟子则说「明善诚身」。只是随他地头所说不同，下得字来各自精细，真实工夫只是一般。须是尽知其所以不同，方知其所以同也。

「博学」，谓天地万物之理，修己治人之方，皆所当学。然亦各有次序，当以其大而急者为先，不可杂而无统也。

先生屡说「慎思之」一句。言：「思之不慎，便有枉用工夫处。」

中庸言「慎思之」。思之粗浅不及，固是不慎；到思之过时，亦是不慎。所以他圣人不说深思，不说别样思，却说个「慎思」。

或问：「『笃行』是有急切之意否？」曰：「笃厚也是心之恳恻。」履孙。

「有弗问，问之弗知弗措也。」问而弗知，弗可让下。须当研究到底，使答者词穷理尽，始得。

问：「『博学之』至『明辨之』，是致知之事，『笃行』则力行之事否？」曰：「然。」又问：「『有弗学』至『行之弗笃弗措也』，皆是勇之事否？」曰：「此一段却只是虚说，只是应上面『博学之』五句反说起。如云不学则已，学之而有弗能，定不休。如云『有不战，战必胜矣』之类也。『弗措』也未是勇事。到得后面说『人一己百，人十己千』，方正是说勇处。『虽愚必明』，是致知之效；『虽柔必强』，是力行之效。」

或问「人一己百，人十己千」。曰：「此是言下工夫，人做得一分，自己做百分。」

吕氏说「博学、审问、慎思、明辨、笃行」一段煞好，皆是他平日做工夫底。

汉卿问「哀公问政」章。曰：「旧时只零碎解。某自初读时，只觉首段尾与次段首意相接。如云『政也者，蒲卢也。故为政在人，取人以身；修身以道，修道以仁』。便说『仁者，人也，亲亲为大。义者，宜也，尊贤为大』。都接续说去，遂作一段看，始觉贯穿。后因看家语，乃知是本来只一段也。中庸三十三章，其次第甚密，古人著述便是不可及。此只将别人语言斗凑成篇，本末次第终始总合，如此缜密！」广录意同，别出。

问：「中庸第二十章，初看时觉得涣散，收拾不得。熟读先生章句，方始见血脉贯通处。」曰：「前辈多是逐段解去。某初读时但见『思修身』段后，便继以『天下之达道五』；『知此三者』段后，便继以『为天下国家有九经』，似乎相接续。自此推去，疑只是一章。后又读家语，方知是孔子一时间所说。」广云：「岂独此章？今次读章句，乃知一篇首尾相贯，只是说一个中庸底道理。」曰：「固是。它古人解做得这样物事，四散收拾将来。及并合众，则便有个次序如此，其次序又直如此缜密！」

问：「或问引『大学论小人之阴恶阳善，而以诚于中者目之』，且有『为善也诚虚，为恶也何实如之』之语，何也？」曰：「『小人闲居为不善』，是诚心为不善也。『掩其不善，而着其善』，是为善不诚。」因举往年胡文定尝说：「朱子发虽修谨，皆是伪为。」是时范济美天资豪杰，应云：「子发诚是伪为，如公辈却是至诚。」文定逊谢曰：「某何敢当『至诚』二字？」济美却戏云：「子发是伪于为善，公却是至诚为恶也。」乃是此意。

第二十一章

「自诚明，谓之性」，此「性」字便是「性之」也。「自明诚，谓之教」，此「教」字是学之也。此二字却是转一转说，与首章「天命之谓性，修道之谓教」二字义不同。

「自诚明」，性之也；「自明诚」，充之也，转一转说。「天命之谓性」以下，举体统说。

「自诚明，谓之性。」诚，实然之理，此尧舜以上事。学者则「自明诚，谓之教」，明此性而求实然之理。经礼三百，曲礼三千，无非使人明此理。此心当提撕唤起，常自念性如何善？因甚不善？人皆可为尧舜，我因甚做不得？立得此后，观书亦见理，静坐亦见理，森然于耳目之前！

以诚而论明，则诚明合而为一；以明而论诚，则诚明分而为二。寿昌。

第二十二章

或问：「如何是『唯天下至诚』？」曰：「『唯天下至诚』，言其心中实是天下至诚，非止一家一国而已。不须说至于实理之极。才说个『至于』，则是前面有未诚底半截。此是说圣人，不说这个未实底。况圣人亦非向有未实处，到这里方实也。『赞化育与天地参』，是说地头。」履孙。

「唯天下至诚」，言做出天下如许大事底本领子。至，极也，如易「至神、至变」。

问「『唯天下至诚为能尽其性』一段。且如性中有这仁，便真个尽得仁底道理；性中有这义，便真个尽得义底道理」云云。曰：「如此说，尽说着。且如仁，能尽父子之仁，推而至于宗族，亦无有不尽；又推而至于乡党，亦无不尽；又推而至于一国，至于天下，亦无有不尽。若只于父子上尽其仁，不能推之于宗族，便是不能尽其仁。能推之于宗族，而不能推之于乡党，亦是不能尽其仁。能推之于乡党，而不能推之一国天下，亦是不能尽其仁。能推于己，而不能推于彼，能尽于甲，而不能尽于乙，亦是不能尽。且如十件事，能尽得五件，而五件不能尽，亦是不能尽。如两件事尽得一件，而一件不能尽，亦是不能尽。只这一事上，能尽其初，而不能尽其终，亦是不能尽；能尽于蚤，而不能尽于暮，亦是不能尽。就仁上推来是如此，义礼智莫不然。然自家一身，也如何做得许多事？只是心里都有这个道理。且如十件事，五件事是自家平生晓得底，或曾做起来；那五件平生不曾识，也不曾做，卒然至面前，自家虽不曾做，然既有此道理，便识得破，都处置得下，无不尽得这个道理。如『能尽人之性』。人之气禀有多少般样，或清或浊，或昏或明，或贤或鄙，或寿或夭，随其所赋，无不有以全其性而尽其宜，更无些子欠缺处。是他元有许多道理，自家一一都要处置教是。如『能尽物之性』，如鸟兽草木有多少般样，亦莫不有以全其性而遂其宜。所以说『惟天下之至诚，为能尽人物之性』。盖圣人通身都是这个真实道理了，拈出来便是道理，东边拈出东边也是道理，西边拈出西边也是道理。如一斛米，初间量有十斗，再量过也有十斗，更无些子少欠。若是不能尽其性，如元有十斗，再量过却只有七八斗，少了二三斗，便是不能尽其性。天与你许多道理，本自具足，无些子欠缺，只是人自去欠缺了他底。所以中庸难看，便是如此。须是心地大段广大，方看得出；须是大段精微，方看得出；精密而广阔，方看得出。」或曰：「中庸之尽性，即孟子所谓尽心否？」曰：「只差些子。」或问差处。曰：「不当如此问。今夜且归去与众人商量，晓得个『至诚能尽人物之性』分晓了，却去看尽心，少间差处自见得，不用问。如言黑白，若先识得了，同异处自见。只当问黑白，不当问黑白同异。」久之，又曰：「尽心是就知上说，尽性是就行上说。」或曰：「能尽得真实本然之全体是尽性，能尽得虚灵知觉之妙用是尽心。」曰：「然。尽心就所知上说，尽性就事物上说。事事物物上各要尽得他道理，较零碎，尽心则浑沦。」盖行处零碎，知处却浑沦。如尽心，才知些子，全体便都见。又问：「尽心了，方能尽性否？」曰：「然。孟子云『尽其心者，知其性也，知性则知天』，便是如此。」栞录别出。

问：「『至诚尽性，尽人，尽物』如何是『尽』？」曰：「性便是仁义礼智。『尽』云者，无所往而不尽也。尽于此不尽于彼，非尽也；尽于外不尽于

内，非尽也。尽得这一件，那一件不尽，不谓之尽；尽得头，不尽得尾，不谓之尽。如性中之仁，施之一家，而不能施之宗族；施之宗族，不能施之乡党；施之乡党，不能施之国家天下，皆是不尽。至于尽礼，尽义，尽智，亦如此。至于尽人，则凡或仁或鄙，或夭或寿，皆有以处之，使之各得其所。至于尽物，则鸟兽虫鱼，草木动植，皆有以处之，使之各得其宜。尽性尽人尽物，大概如此。」又问：「尽心亦是如此否？」曰：「未要说同与不同。且须自看如何是心？如何是性？便自见得不同处。如问黑白，且去认取那个是白？那个是黑？则不必问，而自能知其不同矣。」因曰：「若说大概：则尽心是知，尽性是行；尽心是见得个浑沦底，尽性是于零碎事物上见；尽心是见得许多条绪都包在里许，尽性则要随事看，无一之或遗。且如人之一身，虽未便要历许多事，十事尽得五事，其余五事心在那上，亦要尽之。其它事，力未必能为，而有能为之理，亦是尽也。至诚之人，通身皆是实理，无少欠缺处，故于事物物无不尽也。」

问：「至诚尽人物之性，是晓得尽否？」曰：「非特晓得尽，亦是要处之尽其道。若凡所以养人教人之政，与夫利万物之政，皆是也。故下文云：『赞天地之化育，而与天地参矣！』若只明得尽，如何得与天地参去？这一个是无不得底，故曰『与天地参而为三矣』。」

尽人性，尽物性，性只一般，人物气禀不同。人虽禀得气浊，善底只在那里，有可开通之理。是以圣人有教化去开通它，使复其善底。物禀得气偏了，无道理使开通，故无用教化。尽物性，只是所以处之各当其理，且随他所明处使之。它所明处亦只是这个善，圣人便是用他善底。如马悍者，用鞭策亦可乘。然物只到得这里，此亦是教化，是随他天理流行发见处使之也。如虎狼，便只得陷而杀之，驱而远之。

尽己之性，如在君臣则义，在父子则亲，在兄弟则爱之类，己无一之不尽。尽人之性，如黎民时雍，各得其所。尽物之性，如鸟兽草木咸若。如此，则可以「赞天地之化育」，皆是实事，非私心之仿像也。

「能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性。」只是恁地贯将去，然却有个「则」字在。

「赞天地之化育。」人在天地中间，虽只是一理，然天人所为，各自有分，人做得底，却有天做不得底。如天能生物，而耕种必用人；水能润物，而灌溉必用人；火能燠物，而薪爨必用人。裁成辅相，须是人做，非赞助而何？程先生言：「『参赞』之义，非谓赞助。」此说非是。

圣人「赞天地之化育」。盖天下事有不恰好处，被圣人做得都好。丹朱不肖，尧则以天下与人。洪水泛滥，舜寻得禹而民得安居。桀纣暴虐，汤武起而诛之。

程子说赞化处，谓「天人所为，各自有分」，说得好！

问：「惟天下至诚，为能尽其性。」曰：「此已到到处，说着须如此说，又须分许多节次。只圣人之至诚，一齐具备。中庸于此皆分作两截言。至诚则浑然天成，更无可说。如下文却又云『诚之者人之道』，『其次致曲，曲能有诚』，皆是教人做去。如『至诚无息』一段，诸儒说多不明，却是古注是。此是圣人之至诚，天下久则见其如此，非是圣人如此节次。虽尧舜之德，亦久方着于天下。」问：「赞化育，常人如何为得？」曰：「常人虽不为得，亦各有之。」曰：「此事惟君相可为。」曰：「固然。以下亦有其分，如作邑而祷雨之类，皆是。」

问：「中庸两处说『天下之至诚』，而其结语一则曰『赞天地之化育』，一则曰『知天地之化育』。『赞』与『知』两字如何分？」曰：「前一段是从里面说出，后段是从下面说上，如『修道之谓教』也。『立天下之大本』，是静而无一息之不中。知化育，则知天理之流行。」贺孙录云：「或问：『赞化育与知化育，何如？』曰：『「尽其性」者，是从里面说将出，故能尽其性，则能尽人物之性以赞天地之化育。「经纶天下之大经」者，是从下面说上去，如「修道之教」是也』云云。」

第二十三章

「其次致曲。」先生云：「只缘气禀不齐，若至诚尽性，则渣滓便浑化，不待如此。」炎。

曲，是气禀之偏，如禀得木气多，便温厚慈祥，从仁上去发，便不见了发强刚毅。就上推长充扩，推而至于极，便是致。气禀笃于孝，便从孝上致曲，使吾之德浑然是孝，而无分毫不孝底事。至于动人而变化之，则与至诚之所就者无殊。

刘潜夫问「致曲」。曰：「只为气质不同，故发见有偏。如至诚尽性，则全体着见。次于此者，未免为气质所隔。只如人气质温厚，其发见者必多是仁，仁多便侵却那义底分数；气质刚毅，其发见者必多是义，义多便侵却那仁底分数。」因指面前灯笼曰：「且如此灯，乃本性也，未有不光明者。气质不

同，便如灯笼用厚纸糊，灯便不甚明；用薄纸糊，灯便明似纸厚者；用纱糊，其灯又明矣。撤去笼，则灯之全体着见，其理正如此也。」

问「致曲」。曰：「须件件致去，如孝，如悌，如仁义，须件件致得到诚处，始得。」赐。

问「致曲」。曰：「曲是逐事上着力，事事上推致其极。如事君则推致其忠，事亲则推致其孝，与人交则推致其信，皆事事上推致其极。」

问：「『致曲』莫是就其所长上推致否？」曰：「不只是所长，谓就事上事事推致。且如事父母，便就这上致其孝；处兄弟，便致其恭敬；交朋友，便致其信，此所谓『致曲』也。能如此推致，则能诚矣。曲不是全体，只是一曲。」洽。

问：「『致曲』是就偏曲处致力否？」曰：「如程子说『或孝或弟，或仁或义』，所偏发处，推致之各造其极也。」问：「如此，恐将来只就所偏处成就。」曰：「不然。或仁或义，或孝或弟，更互而发，便就此做致曲工夫。」明德。

问：「『致曲』，伊川说从一偏致。」曰：「须件件致去。如孝悌，须件件致得到诚孝诚弟处。如仁义，须件件致到仁之诚、义之诚处。」

问：「『其次致曲』，注所谓『善端发见之偏』，如何？」曰：「人所禀各有偏善，或禀得刚强，或禀得和柔，各有一偏之善。若就它身上更求其它好处，又不能如此。所以就其善端之偏而推极其全。恻隐、羞恶、是非、辞逊四端，随人所禀，发出来各有偏重处，是一偏之善。」

问：「『其次致曲』，是『就其善端发见之偏而悉推致之』，如何？」曰：「随其善端发见于此，便就此上推致以造其极；发见于彼，便就彼上推致以造其极，非是止就其发见一处推致之也。如孟子『充其无欲害人之心，而仁不可胜用；充其无穿窬之心，而义不可胜用』，此正是致曲处。东坡文中有一处说得甚明。如从此恻隐处发，便从此发见处推致其极；从羞恶处发，便就此发见处推致其极，孟子所谓扩充其四端是也。曲无不致，则德无不实，而明着动变积而至于能化，亦与圣人至诚无异矣。」

问「致曲」。曰：「伊川说得好，将曲专做好处，所以云『或仁或义，或孝或弟』，就此等处推致其极。」又问：「或问却作『随其所禀之厚薄』，而以伊川之言为未尽，不可专就偏厚处说者，如何？」曰：「不知旧时何故如此

说。」或曰：「所禀自应有厚薄，或厚于仁，薄于义；或厚于义，薄于仁。须是推致教它恰好，则亦不害为厚薄矣。」曰：「然。也有这般处。然观其下文『曲能有诚』一句，则专是主好说。盖上章言『尽性』，则统体都是诚了。所谓『诚』字，连那『尽性』都包在里面，合下便就那根头一尽都尽，更无纤毫欠缺处。『其次致曲』，则未能如此，须是事事上推致其诚，逐旋做将去，以至于尽性也。『曲能有诚』一句，犹言若曲处能尽其诚，则『诚则形，形则着』云云也。盖曲处若不能有其诚，则其善端之发见者，或存或亡，终不能实有诸己。故须就此一偏发见处，便推致之，使有诚则不失也。」又问：

「『明、动、变、化』，伊川以『君子所过者化』解『动』字，是和那『变化』二字都说在里面否？」曰：「动，是方感动他；变，则已改其旧俗，然尚有痕瑕在；化，则都消化了，无复痕迹矣。」

问：「前夜与直卿论『致曲』一段，或问中举孟子四端『扩而充之』，直卿以为未安。既是四端，安得谓之『曲』？」曰：「四端先后互发，岂不是曲？孟子云『知皆扩而充之』，则自可见。若谓只有此一曲，则是夷惠之偏，如何得该偏？圣人具全体，一齐该了，然而当用时亦只是发一端。如用仁，则义礼智如何上来得？」问：「圣人用时虽发一端，然其余只平铺在，要用即用；不似以下人有先后间断之异，须待扩而后充。」曰：「然。」又问：「颜曾以下皆是致曲？」曰：「颜子体段已具，曾子却是致曲，一一推之，至答一贯之时，则浑合矣。」问：「所以必致曲者，只是为气禀隔，必待因事逐旋发见？」曰：「然。」又问：「程子说『致曲』云：『于偏胜处发。』似未安。如此，则专主一偏矣。」曰：「此说甚可疑。须于事上论，不当于人上论。」

问：「『其次致曲』与易中『纳约自牖』之意，亦略相类。『纳约自牖』是因人之明而导之，『致曲』是因己之明而推之。是如此否？」曰：「正是如此。」

元德问「其次致曲，曲能有诚」。曰：「凡事皆当推致其理，所谓『致曲』也。如事父母，便来这里推致其孝；事君，便推致其忠；交朋友，便推致其信。凡事推致，便能有诚。曲不是全体，只是一曲。人能一一推之，以致乎其极，则能通贯乎全体矣。」

子武问：「『曲能有诚』，若此句属上句意，则曲是能有诚；若是属下句意，则曲若能有诚，则云云。此有二意，不知孰稳？」曰：「曲也是能有诚，但要之不若属下意为善。」又问「诚者自成，道者自道」。曰：「『自成』，是就理说；『自道』，是就我说。有这实理，所以有此万物。诚者，所以自成也；道却在我自道。」

「曲能有诚」，有诚则不曲矣。盖诚者，圆成无欠缺者也。

「明则动。」伊川云：「明，故能动人也。」

仲思问：「动非明，则无所之；明非动，则无所用。」曰：「徒明不行，则明无所用，空明而已。徒行不明，则行无所向，冥行而已。」

「明则动，动则变，变则化。」动与变化，皆主乎外而言之。

第二十四章

问「至诚之道，可以前知」。曰：「在我无一毫私伪，故常虚明，自能见得。如禊祥、妖孽与蓍龟所告，四体所动，皆是此理已形见，但人不能见耳。圣人至诚无私伪，所以自能见得。且如蓍龟所告之吉凶甚明，但非至诚人却不能见也。」

第二十五章

问「诚者，自成也；而道自道也」。曰：「诚者，是个自然成就底道理，不是人去做作安排底物事。道自道者，道却是个无情底道理，却须是人自去行始得。这两句只是一样，而义各不同。何以见之？下面便分说了。」又曰：「诚者自成，如这个草树所以有许多根株枝叶条干者，便是他实有。所以有许多根株枝叶条干，这个便是自成，是你自实有底。如人便有耳目鼻口手足百骸，都是你自实有底道理。虽是自然底道理，然却须你自去做，始得。」

「『诚者，自成也；而道自道也。』上句是孤立悬空说这一句，四旁都无所倚靠。盖有是实理，则有是天；有是实理，则有是地。如无是实理，则便没这天，也没这地。凡物都是如此，故云『诚者自成』，盖本来自成此物。到得『道自道』，便是有这道在这里，人若不自去行，便也空了。」贺孙问：「既说『物之所以自成』，下文又云『诚以心言』，莫是心者物之所存主处否？」曰：「『诚以心言』者，是就一物上说。凡物必有是心，有是心，然后有是事。下面说『诚者物之终始』，是解『诚者自成』一句。『不诚无物』，已是说着『自道』一句了。盖人则有不诚，而理则无不诚者。恁地看，觉得前后文意相应。」

问：「『诚者，自成也；而道自道也。』两句语势相似，而先生之解不同，上句工夫在『诚』字上，下句工夫在『行』字上。」曰：「亦微不同。『自成』若只做『自道』解，亦得。」某因言：「妄意谓此两句只是说个为己

不得为人，其后却说不独是自成，亦可以成物。」先生未答，久之，复曰：「某旧说诚有病。盖诚与道，皆泊在『诚之为贵』上了。后面却便是说个合内外底道理。若如旧说，则诚与道成两物也。」

问：「『诚者自成』，便是『鬼神体物而不可遗』；『而道自道』，便是『道不可离』。如何？」曰：「也是如此。『诚者物之终始』，说得来好。」

「诚者，自成也。」下文云：「诚者物之终始，不诚无物。」此二句便解上一句。实有是理，故有是人；实有是理，故有是事。

「诚者，物之终始」，彻头彻尾。

问：「『诚者，物之终始。』看来凡物之生，必实有其理而生。及其终也，亦是此理合到那里尽了。」曰：「如人之生，固具此理；及其死时，此理便散了。」因问「朝闻夕死」。「程子云：『皆实理也。』」又云：「实理者，合当决定是如此。为子必孝，为臣必忠，决定是如此了。」

「诚者物之终始」，犹言「体物而不可遗」，此是相表里之句。从头起至结局，便是有物底地头，着一些急不得。又曰：「有一尺诚，便有一尺物；有一寸诚，便有一寸物。」

蜚卿尝言：「『诚』字甚大，学者未容骤语。」道夫以为，「诚者物之终始」，始学之士所当尽心，而圣人之所以为圣人者，亦不过如此，正所谓彻上彻下之理也。一日，以语曹丈进叔。曹曰：「如何？」曰：「诚者，实然之理而已。」曹曰：「也说实然之理未得。诚固实，便将实来做诚，却不是。」因具以告先生。曰：「也未可恁地执定说了。诚有主事而言者，有主理而言者。盖『不诚无物』，是事之实然。至于参赞化育，则便是实然之理。」

问：「『诚者，物之终始；不诚无物。』是实有是理，而后有是物否？」曰：「且看他圣人说底正文语脉，随『诚者物之终始』，却是事物之实理，始终无有间断。自开辟以来，以至人物消尽，只是如此。在人之心，苟诚实无伪，则彻头彻尾，无非此理。一有间断，则就间断处，即非诚矣。如圣人至诚，便是自始生至没身，首尾是诚。颜子不违仁，便是自三月之初为诚之始，三月之末为诚之终；三月以后，便不能不间断矣。『日月至焉』，只就至焉时便为终始，至焉之外即间断而无诚，无诚即无物矣。不诚，则『心不在焉，视不见，听不闻』，是虽谓之无耳目可也。且如『禘自既灌而往不欲观』，是方灌时诚意存焉，即有其祭祀之事物；及其诚意一散，则虽有升降威仪，已非所

以为祭祀之事物矣。」 阎祖录云：「不诚虽有物犹无物，如禘自既灌，诚意一散，如不祭一般。」

「诚者，物之终始。」 来处是诚，去处亦是诚。诚则有物，不诚则无物。且如而今对人说话，若句句说实，皆自心中流出，这便是有物。若是脱空诳诞，不说实话，虽有两人相对说话，如无物也。且如草木自萌芽发生，以至枯死朽腐归土，皆是有此实理，方有此物。若无此理，安得有此物！

「诚者，物之终始；不诚无物。」 诚，便贯通乎物之终始，若不诚，则虽为其事，与无事同。炎。

「诚者，物之终始」，以理而言；「不诚无物」，以人而言。不诚，则有空阙，有空阙，则如无物相似。

「诚者，物之终始；不诚无物。」 诚者，事之终始，不诚，比不曾做得事相似。且如读书，一遍至三遍无心读，四遍至七遍方有心读，八遍又无心，则是三遍以上与八遍，如不曾读相似。

「诚者，物之终始；不诚无物。」 如读书，半版以前，心在书上，则此半版有终有始。半版以后，心不在焉，则如不读矣。

「诚者，物之终始。」 物之终始，皆此理也，以此而始，以此而终。物，事也，亦是万物。「不诚无物」，以在人者言之。谓无是诚，则无是物。如视不明，则不能见是物；听不聪，则不能闻是物，谓之无物亦可。又如鬼怪妖邪之物，吾以为无，便无，亦是。」 今按：无物谓不能闻见是物，及以为无便无，皆与章句不合。姑存之。

正淳问：「『诚者，物之终始；不诚无物。』此二句是泛说。『故君子诚之为贵』，此却说从人上去。先生于『不诚无物』一句亦以人言，何也？」 曰：「『诚者，物之终始』，此固泛说。若是『不诚无物』，这个『不』字，是谁不他？须是有个人不他，方得。」

问：「『诚者，物之终始』，恐是就理之实而言。『不诚无物』，恐是就人心之实此理而言？」 曰：「非也。此两句通理之实、人之实而言。有是理，则有是物；天下之物，皆实理之所为。彻头彻尾，皆是此理所为。未有无此理而有此物也。无是理，则虽有是物，若无是物矣。盖『物之终始』，皆实理之所为也。下文言『君子诚之为贵』，方说人当实乎此理而言。大意若曰，实理为『物之终始』，无是理，则无是物，故君子必当实乎此理也。」

「『诚者，物之终始；不诚无物。』做万物看亦得，就事物上看亦得。物以诚为体，故不诚则无此物。终始，是彻头彻尾底意。」问：「或问中云『自其间断之后，虽有其事，皆无实之可言』，何如？」曰：「此是说『不诚无物』。如人做事，未做得一半，便弃了，即一半便不成。」问：「杨氏云：『四时之运已，即成物之功废。』」曰：「只为有这些子，如无这些子，其机关都死了。」再问：「为其『至诚无息』，所以『四时行，百物生』，更无已时。此所以『维天之命，于穆不已』也。」曰：「然。」

问「不诚无物」。曰：「诚，实也。且如人为孝，若是不诚，恰似不曾，诚便是事底骨子。」

或问「不诚无物」。曰：「诚，实也。且如为孝，若不实是孝，便是空说，无这孝了，便是『不诚无物』。」

或问「不诚无物」。曰：「孝而不诚于孝则无孝，弟而不诚于弟则无弟。推此类可见。诚，只是实然之理，然有主于事而言者，有主于理而言者。主于事而言，『不诚无物』是也；主于理而言，『赞天地化育』之类是也。」

「不诚无物。」人心无形影，惟诚时方有这物事。今人做事，若初间有诚意，到半截后意思懒散，漫做将去，便只是前半截有物，后半截无了。若做到九分，这一分无诚意，便是这一分无功。

问「不诚无物」。曰：「实有此理，便实有此事。且如今日向人说我在东，却走在西；说在这一边，却自在那一边，便都成妄诞了！」

问「不诚无物」。曰：「不诚实，则无此事矣。如不雨言雨，不晴言晴，既无诚实，却似不曾言一般。」

「诚者，物之终始」，指实理而言；「君子诚之为贵」，指实心而言。

「诚者非自成己而已。」此「自成」字与前面不同。盖怕人只说「自成」，故言「非自成己，乃所以成物」。故成己便以仁言，成物便以知言。盖成己、成物，固无内外之殊，但必先成己，然后能成物，此道之所以当自行也。

问：「诚者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。」曰：「诚虽所以成己，然在我真实无伪，自能及物。自成己言之，尽己而无一

毫之私伪，故曰仁；自成物言之，因物成就而各得其当，故曰知。此正与『学不厌，知也；教不倦，仁也』相反。然圣贤之言活，当各随其所指而言，则四通八达矣。仁，如『克己复礼』皆是；知，如应变曲当皆是。」

问：「成己合言知，而言仁；成物合言仁，而言知，何也？」曰：「『克己复礼为仁』，岂不是成己？『知周乎万物而道济天下』，岂不是成物？仁者，体之存；知者，用之发。」

「成己，仁也」，是体；「成物，知也」，是用。「学不厌，知也」，是体；「教不倦，仁也」，是用。

「学不厌」，所以成己，而成己之道在乎仁。「教不倦」，所以成物，而成物之功由乎知。因看吕氏中庸解「诚者自成」章未辩论，为下此语。

问：「『成己，仁也；成物，知也。』成物如何说知？」曰：「须是知运用，方成得物。」问：「『时措之宜』，是颜稷闭户纓冠之义否？」曰：「亦有此意。须是仁知具，内外合，然后有个『时措之宜』。」又云：「如平康无事时，是一般处置；仓卒缓急时，又有一样处置。」

第二十六章

问：「『至诚无息，不息则久』，果有分别否？」曰：「不息，只如言无息，游杨氏分无息为至诚，不息所以体乎诚，非是。」

问：「『久则征』，征，是征验发见于外否？」曰：「除是久，然后有征验。只一日两日工夫，如何有征验！」

或问：「以存诸中者而言，则悠久在高明、博厚之前；见诸用者而言，则悠久在博厚、高明之后，如何？」曰：「此所以为悠久也。若始初悠久，末梢不悠久，便是不悠久矣。」

博则能厚。

问「悠久、博厚、高明」。曰：「此是言圣人功业，自『征则悠远』，至『博厚、高明、无疆』，皆是功业着见如此。故郑氏云：『圣人之德，着于四』又『致曲』章『明则动』，诸说多就性分上理会。惟伊川云：『「明则动」，是诚能动人也。』」又说：「『着则明』，如见面盎背是着；若明，则人所共见，如『令闻广誉施于身』之类。」

问：「『至诚无息』一章，自是圣人与天为一处，广大渊微，学者至此不免有望洋之叹。」曰：「亦不须如此，岂可便道自家终不到那田地！只是分别义理令分明，旋做将去。」问：「『悠远、博厚、高明』，章句中取郑氏说，谓『圣人之德，着于四方』；岂以圣人之诚自近而远，自微而着，如书称尧『光被四表，格于上下』者乎？」曰：「亦须看它一个气象，自『至诚无息，不息则久』，积之自然如此。」

「至诚无息」一段，郑氏曰：「言至诚之德，着于四」是也。诸家多将做进德次第说。只一个「至诚」已该了，岂复更有许多节次，不须说入里面来。古注有不可易处，如「非天子不议礼」一段，郑氏曰：「言作礼乐者，必圣人在天子之位。」甚简当。

问：「『博厚、高明、悠久』六字，先生解云：『所积者广博而深厚，则所发者高大而光明。』是逐字解。至『悠久』二字，却只做一个说了。据下文『天地之道，博也，厚也，高也，明也，悠也，久也』，则『悠』与『久』字，其义恐亦各别？」先生良久曰：「悠，长也。悠，是自今观后，见其无终究之意；久，是就他骨子里说，镇常如此之意。」翌早又云：「昨夜思量下得两句：『悠是据始以要终，久是随处而常在。』」

吕氏说：「有如是广博，则其势不得不高；有如是深厚，则其精不得不明。」此两句甚善。章句中虽是用他意，然当初只欲辞简，故反不似他说得分晓。譬如为台观，须是大做根基，方始上面可以高大。又如万物精气蓄于下者深厚，则其发越于外者自然光明。

或问「天昭昭之多」。曰：「昭昭，小明也。管中所见之天也是天，恁地大底也是天。」

问：「『天斯昭昭』，是指其一处而言；『及其无穷』，是举全体而言。向来将谓天地山川，皆因积累而后大。」曰：「举此全体而言，则其气象功效自是如此。」

天地山川非由积累而后大，读中庸者不可以辞害意耳。

问「纯亦不已」。曰：「纯便不已。若有间断，便是驳杂。」

第二十七章

「大哉圣人之道！」此一段，有大处，做大处；有细密处，做细密处；有浑沦处，做浑沦处。

或问「圣人之道，发育万物，峻极于天」！曰：「即春生夏长、秋收冬藏便是圣人之道。不成须要圣人使他发育，方是圣人之道。『峻极于天』，只是充塞天地底意思。」学蒙。

「礼仪三百，威仪三千，优优大哉！」皆是天道流行，发见为用处。

「优优大哉！礼仪三百，威仪三千。」一事不可欠阙。才阙一事，便是于全体处有亏也。佛释之学，只说道无不存，无适非道，只此便了，若有一二事差也不妨。

圣人将那广大底收拾向实处来，教人从实处做将去。老佛之学则说向高远处去，故都无工夫了圣人虽说本体如此，及做时，须事事着实。如礼乐刑政，文为制度，触处都是。体用动静，互换无端，都无少许空缺处。若于此有一毫之差，则便于本体有亏欠处也。「洋洋乎，礼仪三百，威仪三千。」洋洋是流动充满之意。

问「苟不至德，至道不凝焉」。曰：「至德固是诚，但此章却漾了诚说。若牵来说，又乱了。盖它此处且是要说道非德不凝，而下文遂言修德事。」或问：「『大德必得其位，必得其禄，必得其寿。』尧舜不闻子孙之盛，孔子不享禄位之荣，何也？」曰：「此或非常理。今所说，乃常理也。」因言：「董仲舒云：『固当受禄于天。』虽上面迭说将来不好，只转此句，意思尽佳。」

「『德性』犹言义理之性？」曰：「然。」

不「尊德性」，则懈怠弛慢矣，学问何从而进？

问：「如何是『德性』？如何可尊？」曰：「玩味得，却来商量。」

「广大」似所谓「理一」，「精微」似所谓「分殊」。

「致广大」，谓心胸开阔，无此疆彼界之殊；「极高明」，谓无一毫人欲之私，以累于己。纔汨于人欲，便卑污矣！

问：「『高明』是以理言，『中庸』是以事言否？」曰：「不是理与事。『极高明』是言心，『道中庸』是言学底事。立心超乎万物之表，而不为物所累，是高明；及行事则恁地细密，无过不及，是中庸。」

问：「『致广大』，章句以为『不以一毫私意自蔽』，『极高明』，是『不以一毫私欲自累』。岂以上面已说『尊德性』是『所以存心而极乎道体之大』，故于此略言之欤？」曰：「也只得如此说。此心本广大，若有一毫私意蔽之，便狭小了；此心本高明，若以一毫私欲累之，便卑污了。若能不以一毫私意自蔽，则其心开阔，都无此疆彼界底意思，自然能『致广大』；惟不以一毫私欲自累，则其心峻洁，决无污下昏冥底意思，自然能『极高明』。」因举张子言曰：「阳明胜则德性用，阴浊胜则物欲行。」

问：「章句云：『不以一毫私意自蔽，不以一毫私欲自累。』如何是私意？如何是私欲？」曰：「私意是心中发出来要去做底。今人说人有意智，但看此『意』字，便见得是小，所以不广大。私欲是耳目鼻口之欲，今纔有欲，则昏浊沉坠，即不高明矣。某解此处，下这般字义，极费心思。」

问：「注云：『不以一毫私意自蔽，不以一毫私欲自累。』意是心之所发处言，欲是指物之所接处言否？」曰：「某本意解『广大、高明』，不在接物与未接物上，且看何处见得高明、广大气象。此二句全在自蔽与自累上。盖为私意所蔽时，这广大被他隔了，所以不广大；为私欲所累时，沉坠在物欲之下，故卑污而无所谓高明矣。」

问：「杨氏说：『极高明而不知中庸之为至，则道不行，此「知者过之」也；尊德性而不知道问学，则道不明，此「贤者过之」也。』恐说得不相似否？」曰：「极高明是就行处说，言不为私欲所累耳。杨氏将作知说，不是。大率杨氏爱将此等处作知说去。」「尊德性、致广大、极高明、温故、敦厚」，皆是说行处；「道问学、尽精微、道中庸、知新、崇礼」，皆是说知处。

「极高明」须要「道中庸」，若欲高明而不道中庸，则将流入于佛老之学。且如儒者远庖厨；佛老则好高之过，遂至戒杀食素。儒者「不迓声色，不殖货利」；他是过于高明，遂至绝人伦，及欲割己惠人之属。如陆子静，天资甚么高明！却是不道中庸后，其学便误人。某尝说，陆子静说道理，有个黑腰子。其初说得澜翻，极是好看，少间到那紧处时，又却藏了不说，又别寻一个头绪澜翻起来，所以人都捉他那紧处不着。

问：「『极高明而道中庸。』心体高明，如天超然于万物之上，何物染着得他？然其行于事物之间，如耳之于声，目之于色，虽圣人亦不免此，但尽其当然而已。」曰：「纔说得『不免』字，便是圣人只勉强如此，其说近于佛老，且更子细看这一句。」

「温故而知新。」温故有七分工夫，知新有三分工夫。其实温故则自然知新，上下五句皆然。

「敦厚」者，本自厚，就上更加增益底功。

「敦厚以崇礼。」厚是资质恁地朴实，敦是愈加他重厚，此是培其基本。

「温故」，只是存得这道理在，便是「尊德性」。「敦厚」，只是个朴实头，亦是「尊德性」。

问：「『温故而知新，敦厚以崇礼』，『而』与『以』字义如何？」曰：「温故自知新，『而』者，顺词也。敦厚者又须当崇礼始得。『以』者，反说上去也。世固有一种人天资纯厚，而不曾去学礼而不知礼者。」

问：「『德性、问学，广大、精微，高明、中庸』，据或问中所论，皆具大小二意。如温故，恐做不得大看？」曰：「就知新言之，便是新来方理会得那枝分节解底，旧来已见得大体，与他温寻去，亦有大小之意。『敦厚以崇礼』，谓质厚之人，又能崇礼，如云『质直而好义』。」问：「『高明、中庸』，龟山每讥王氏心迹之判。」曰：「王氏处己处人之说固不是，然高明、中庸亦须有个分别。」

文蔚以所与李守约答问书请教。曰：「大概亦是如此。只是『尊德性』功夫，却不在纸上，在人自做。自『尊德性』至『敦厚』，凡五件，皆是德性上工夫。自『道问学』至『崇礼』，皆是问学上工夫。须是横截断看。问学工夫，节目却多；尊德性工夫甚简约。且如伊川只说一个『主一之谓敬，无适之谓一』。只是如此，别更无事。某向来自说得尊德性一边轻了，今觉见未是。上面一截便是一个坏子，有这坏子，学问之功方有措处。」文蔚曰：「昔人多以前面三条分作两截。至『温故而知新』，却说是问学事；『敦厚以崇礼』，却说是尊德性事。惟先生一径截断，初若可疑，子细看来，却甚缜密。」曰：「温故大段省力，知新则所造益深。敦厚是德性上事。纔说一个『礼』字，便有许多节文。所以前面云『礼仪三百，威仪三千』，皆是礼之节文。『大哉圣人之道！洋洋乎，发育万物，峻极于天！』却是上面事。下学上达，虽是从下学始，要之只是一贯。」

问：「『尊德性而道问学』，何谓尊？」曰：「只是把做一件物事，尊崇抬起它。」「何谓道？」曰：「只是行，如去做它相似。这十件相类。『尊德性、致广大、极高明、温故、敦厚』，只是『尊德性』；『尽精微、道中庸、知新、崇礼』，只是『道问学』。如伊川言：『涵养须用敬，进学则在致知。』道问学而不尊德性，则云云；尊德性而不道问学，则云云。」

为学纤毫丝忽，不可不察。若小者分明，大者越分明。如中庸说「发育万物，峻极于天」，大也；「礼仪三百，威仪三千」，细也。「尊德性、致广大、极高明、温故、敦厚」，此是大者五事；「道问学、尽精微、道中庸、知新、崇礼」，此是小者五事。然不先立得大者，不能尽得小者。此理愈说愈无穷，言不可尽，如「小德川流，大德敦化」，亦此理。千溪万壑，所流不同，各是一川，须是知得，然其理则一。」

「尊德性、致广大、极高明、温故、敦厚」，是一头项；「道问学、尽精微、道中庸、知新、崇礼」，是一头项。盖能尊德性，便能道问学，所谓本得而未自顺也。其余四者皆然。本即所谓「礼仪三百」，末即所谓「威仪三千」。「三百」即「大德敦化」也，「三千」即「小德川流」也。寿昌。

圣贤之学，事无大小，道无精粗，莫不穷究无余。至如事之切身者，固未尝不加意；而事之未为紧要，亦莫不致意焉。所以中庸曰：「君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸，温故而知新，敦厚以崇礼。」这五句十件事，无些子空阙处。又云：「圣贤所谓博学，无所不学也。自吾身所谓大经、大本，以至天下之事物物，甚而一字半字之义，莫不在所当穷，而未始有不消理会者。虽曰不能尽究，然亦只得随吾聪明力量理会将去，久久须有所至，岂不胜全不理睬者乎！若截然不理睬者，虽物过乎前，不识其名，彼亦不管，岂穷理之学哉！」

问「尊德性而道问学」一段。曰：「此本是两事，细分则有十事。其实只两事，两事又只一事。只是个『尊德性』，却将个『尊德性』来『道问学』，所以说『尊德性而道问学』也。」

「尊德性而道问学」，至「敦厚以崇礼」，自有十件了。固是一般，然又须有许多节奏，方备。非如今人云略见道理了，便无工夫可做也。

「尊德性、道问学」一段，「博我以文，约我以礼」，两边做工夫都不偏。

问：「『温故』如何是『存心之属』？」曰：「言涵养此已知底道理常在我也。」「『道中庸』何以是『致知之属』？」曰：「行得到恰好处，无些过与不及，乃是知得分明，事事件件理会得到一个恰好处，方能如此。此足以见知与行互相发明滋养处。」又问：「『其言足以兴』，兴，如何言『兴起在位』？」曰：「此古注语。『兴』，如『兴贤、兴能』之『兴』。『倍』与『背』同，言忠于上而不背叛也。」

「尊德性而道问学」一句是纲领。此五句，上截皆是大纲工夫，下截皆是细密工夫。「尊德性」，故能「致广大、极高明、温故、敦厚」。「温故」是温习此，「敦厚」是笃实此。「道问学」，故能「尽精微、道中庸、知新、崇礼」。其下言「居上不骄，为下不倍。国有道，其言足以兴；国无道，其默足以容」。举此数事，言大小精粗，一齐理会过，贯彻了后，盛德之效自然如此。

问：「『尊德性而道问学』，行意在先；『择善而固执』，知意又在先。如何？」曰：「此便是互相为用处。『大哉圣人之道！洋洋乎发育万物，峻极于天！』是言道体之大处。『礼仪三百，威仪三千』，是言道之细处。只章首便分两节来，故下文五句又相因。『尊德性』至『敦厚』，此上一截，便是浑沦处；『道问学』至『崇礼』，此下一截，便是详密处。道体之大处直是难守，细处又难穷究。若有上面一截，而无下面一截，只管道是我浑沦，更不务致知，如此则茫然无觉。若有下面一截，而无上面一截，只管要纤悉皆知，更不去行，如此则又空无所寄。如有一般人实是敦厚淳朴，然或箕踞不以为非，便是不崇礼。若只去理会礼文而不敦厚，则又无以居之。所以『忠信之人可以学礼』，便是『敦厚以崇礼』。」

广谓：「『洋洋乎发育万物，峻极于天！』此是指道体之形于气化者言之。『优优大哉！礼仪三百，威仪三千』，此是指道体之形于人事者言之。虽其大无外，其小无内，然必待人然后行。」曰：「如此说，也得；只说道自能如此，也得，须看那『优优大哉』底意思。盖三千三百之仪，圣人之道无不充足，其中略无些子空阙处，此便是『语小，天下莫能破』也。」广云：「此段中间说许多存心与致知底工夫了，末后却只说『居上不骄，为下不倍。国有道，其言足以兴；国无道，其默足以容』，此所以为中庸之道。」曰：「固是。更须看中间五句，逐句兼小大言之，与章首两句相应，工夫两下皆要到。『尊德性而道问学』，此句又是总说。」又问：「二十九章『君子之道本诸身』以下，广看得第一第二句是以人己对言，第三第六句是以古今对言，第四第五句是以隐显对言，不知是否？」曰：「也是如此。『考诸三王而不谬，百世以俟圣人而不惑』，犹释子所谓以过去未来言也。后面说知天知人处，虽只举后世与鬼神言，其实是总结四句之义也。中庸自首章以下，多是对说将来。」

不知它古人如何做得这样文字，直是恁地整齐！」因言：「某旧年读中庸，都心烦，看不得，且是不知是谁做。若以为子思做，又却时复有个『子曰』字，更没理会处。贺录云：「汉卿看文字忒快。如今理会得了，更要熟读，方有汗水。某初看中庸，都理会不得云云。只管读来读去，方见得许多章段分明。」盖某僻性，读书须先理会得这样分晓了，方去涵泳它义理。后来读得熟后，方见得是子思参取夫子之说，着为此书。自是沉潜反复，逐渐得其旨趣，定得今章句一篇。其摆布得来，直恁么细密！又如太极图，贺孙录云：「经许多人不与他思量出。自某逐一与他思索，方见得他如此精密。」若不分出许多节次来，后人如何看得？但未知后来读者知其用功如是之至否？」贺孙录云：「亦如前人恁地用心否？」

问：「『居上不骄』，是指王天下者而言否？」曰：「以下章『君子之道』处观之，可见。」

圣人说话，中正不偏。如揲蓍，两手皆有数，不可谓一边有道理，一边无道理。它人议论，才主张向这一边，便不信那边有。因论横渠吕氏「尊德性、道问学」一段，及此。

第二十八章

郑康成解「非天子不议礼」云：「必圣人在天子之位然后可。」若解经得如此简而明，方好。

「有位无德而作礼乐，所谓『愚而好自用』；有德无位而作礼乐，所谓『贱而好自专』。居周之世，而欲行夏殷之礼，所谓『居今之世，反古之道』，道即指『议礼、制度、考文』之事。议礼所以制行，故『行同伦』；制度所以为法，故『车同轨』；考文所以合俗，故『书同文』。」问：「章句云『伦是次序之体』，如何？」曰：「次序，如等威节文之类。体，如『辨上下，定民志』，君臣父子贵贱尊卑相接之礼，皆是。天子制此礼，通天下共行之，故其次第之体，等威节文，皆如一也。」

问：「中庸：『非天子不议礼，不制度，不考文。』注云：『文，书名也。』何以谓之『书名』？」曰：「如『大』字唤做『大』字，『上』字唤做『上』字，『下』字唤做『下』字，此之谓书名，是那字底名。」又问数处小曰：「不必泥此等处。道理不在这样处，便纵饶有道理，宁有几何！如看此两段，须先识取圣人功用之大，气象规模广大处。『非天子不议礼，不制度，不考文。』只看此数句，是甚么样气象！若使有王者受命而得天下，改正朔，易服色，殊徽号，天下事一齐被他改换一番。其切近处，则自他一念之微而无毫

厘之差，其功用之大，则天地万物一齐被他剪裁成过，截然而不可犯。须先看取这样大意思，方有益。而今区区执泥于一二没紧要字之间，果有何益！」又曰：「『考文』者，古者人不甚识字，字易得差，所以每岁一番，使大行人之属巡行天下，考过这字是正与不正。这般事有十来件，每岁如此考过，都匝了，则三岁天子又自巡狩一番。须看它这般做作处。」

第二十九章

问「王天下有三重」章。曰：「此章明白，无可商量。但三重说者多耳。」铄曰：「吕氏以三重为议礼、制度、考文，无可疑。」曰：「但『下焉者』，人亦多疑，公看得如何？」铄曰：「只据文义，『上焉者』指周公以前，如夏商之礼已不可考；『下焉者』指孔子虽有德而无位，又不当作，亦自明白。诸说以『下焉者』为霸者之事，不知霸者之事安得言善！」曰：「如此说却是。」

问：「『建诸天地而不悖』，以上下文例之，此天地似乎是形气之天地。盖建诸天地之间，而其道不悖于我也。」曰：「此天地只是道耳，谓吾建于此而与道不相悖也。」

问「『质诸鬼神而无疑』，只是『龟从，筮从』，『与鬼神合其吉凶』否？」曰：「亦是。然不专在此，只是合鬼神之理。」问：「『君子之道本诸身』，章句中云『其道即议礼、制度、考文之事』，如何？」曰：「君子指在上之人。上章言『虽有德，苟无其位，不敢作礼乐』，就那身上说，只做得那般事者。」

第三十章

问：「『下袭水土』，是因土地之宜否？」曰：「是所谓『安土敦乎仁故能爱』，无往而不安。」

大德是敦那化底，小德是流出那敦化底出来。这便如忠恕，忠便是做那恕底，恕便是流出那忠来底。如中和，中便是「大德敦化」，和便是「小德川流」。自古亘今，都只是这一个道理。「天高地下，万物散殊，而礼制行矣；流而不息，合同而化，而乐兴焉。」圣人做出许多文章制度礼乐，颠来倒去，都只是这一个道理做出来。以至圣人之所以为圣，贤人之所以为贤，皆只是这一个道理。人若是理会得那源头，只是这一个物事，许多头项都有归着，如天下雨，一点一点都着在地上。

问：「『此天地之所以为大也』，是说圣人如天地之大否？」曰：「此是巧说，圣贤之言不如此。此章言『仲尼祖述尧舜，宪章文武，上律天时，下袭水土，此两句兼本末内外精粗而言。是言圣人功夫。『譬如天地之无不持载，无不覆帔，譬如四时之错行，如日月之代明』，是言圣人之德如天地。『万物并育而不相害，道并行而不相悖，小德川流，大德敦化』，是言天地之大如此。言天地，则见圣人。」

第三十一章

问：「『至诚、至圣』如何分？」曰：「『至圣、至诚』，只是以表里言。至圣，是其德之发见乎外者，故人见之，但见其『溥博如天，渊泉如渊，见而民莫不敬，言而民莫不信』，至『凡有血气者莫不尊亲』，此其见于外者如此。至诚，则是那里面骨子。经纶大经，立大本，知化育，此三句便是骨子；那个聪明睿知却是这里发出去。至诚处，非圣人不自知；至圣，则外人只见得到此处。」自「溥博如天」至「莫不尊亲」处。或曰：「至诚至圣，亦可以体用言否？」曰：「体用也不相似，只是说得表里。」

安卿问：「『仁义礼智』之『智』与聪明睿知，想是两样。礼智是自然之性能辨是非者，睿知是说圣人聪明之德无所不能者。」曰：「便只是这一个物事。礼智是通上下而言，睿知是充扩得较大。炉中底便是那礼智，如睿知，则是那照天烛地底。『聪明睿知，足有临也』，某初晓那『临』字不得。后思之，大概是有过人处，方服得人。且如临十人，须是强得那十人方得；至于百人、千人、万人皆然。若临天下，便须强得天下方得。所以道是『亶聪明，作元后』。又曰：『天生聪明』，又曰『聪明文思』，又曰『聪明时究』。便是大故也要那聪明。」

「睿」只训通，对「知」而言。知是体，睿是深通处。

问：「『文理密察』，龟山解云：『「理于义」也。』」曰：「便是怕如此，说这一句了未得，又添一句，都不可晓。此是圣人于至纤至悉处无不谨审。且如一物，初破作两片，又破作四片，若未恰好，又破作八片，只管详密。文是文章，如物之文缕；理是条理。每事详密审察，故曰『足以有别』。」

聪察便是知，强毅便是勇。

「溥博渊泉。」溥，周遍；博，宏大；渊，深沉；泉，便有个发达不已底意。

问：「『至圣』章言『如天如渊』，『至诚』章『其天其渊』，不同何也？」曰：「此意当以表里观之：『至圣』一章说发见处，『至诚』一章说存主处。圣以德言，诚则所以为德也。以德而言，则外人观其表，但见其如天如渊；诚以为德，故自家里面却真个是其天其惟其如天如渊，故『日月所照，霜露所坠，凡有血气者，莫不知尊而亲之』，谓自其表而观之则易也。惟其天其渊，故非『聪明圣知达天德者』不足以知之，谓自其里而观之则难也。」

问：「上章言『溥博如天，渊泉如渊』；下章只言『其渊其天』，章句中云『不但如之而已』，如何？」曰：「此亦不是两人事。上章是以圣言之，圣人德业着见于世，其盛大自如此。下章以诚言之，是就实理上说，『其渊其天』，实理自是如此。」

第三十二章

魏材仲问「惟天下至诚为能经纶」以下。曰：「从上文来，经纶合是用，立本合是体。」问：「『知天地之化』，是与天地合否？」曰：「然。」又问：「四『强哉矫』，欲骈合为一。」曰：「不然。」大雅云：「此是说强底体段，若做强底工夫，则须自学问思辨始。」曰：「固是。智仁勇，须是智能知，仁能守，斯可言勇。不然，则恃个甚！」

问「『经纶皆治丝之事，经者，理其绪而分之；纶者，比其类而合之。』如何？」曰：「犹治丝者，先须逐条理其头绪而分之，所谓经也；然后比其类而合之，如打绦者必取所分之绪，比类而合为一，所谓纶也。天地化育，如春夏秋冬，日月寒暑，无一息之差。知化者，真知其必然。所谓知者，言此至诚无伪，有以默契也。『肫肫其仁』者，人伦之间若无些仁厚意，则父子兄弟皆不相管涉矣。此三句从下说上。」「知天地之化育」，故能「立天下之大本」，然后能「经纶天下之大经」。

或问「夫焉有所倚」。曰：「自家都是实理，无些欠缺。经纶自经纶，立本自立本，知化育自知化育，不用倚靠他物事然后能如此。所谓『为仁由己，而由人乎哉』之意，他这道更无些空阙。经纶大经，他那日用间底，都是君臣父子夫妇人伦之理，更不必倚着人；只是从此心中流行于经纶人伦处，便是法则。此身在这里，便是立本。『知天地之化育』，则是自知得饱相似，何用靠他物？」直卿云：「便是『不思不勉』之意思，谓不更靠心力去思勉他。这个实理，自然经纶大经，立大本，知化育，更不用心力。」

「夫焉有所倚？」圣人自是无所倚。若是学者，须是靠定一个物事做骨子，方得。圣人自然如此，它纔发出来，便「经纶天下之大经，立天下之大本」。

林正卿问「焉有所倚」。曰：「堂堂然流出来，焉有倚靠？」

问「『惟天下至诚为能经纶天下之大经』一章，郑氏注云：『唯圣人乃能知圣人。』恐上面圣人是人，下面圣人只是圣人之道耳。」曰：「亦是人也。惟有其人，而后至诚之道乃始实见耳。」

第三十三章

问「綱衣之制。曰：『古注以为禅衣，所以袭锦衣者。』又问「禅」与「单」字同异。曰：「同。沈存中谓綱与[莹林-玉]同，是用[莹林-玉]麻织疏布为之，不知是否。」

问：「禅家『禅』字甚义？」曰：「他们『禅』字训定。」「『尚綱』，注谓『禅衣』，是甚衣？」曰：「此『禅』字训单。古人朝服必加綱，虽未能晓其制，想只如今上马着白衫一般。裘以皮为之，袍如今夹袄。」

问：「『衣锦尚綱』章，首段虽是再叙初学入德之要，然也只是说个存养致知底工夫，但到此说得来尤密。思量来『衣锦尚綱』之意，大段好。如今学者不长进，都缘不知此理，须是『闇然而日章』。」曰：「中庸后面愈说得向里来，凡八引诗，一步退似一步，都用那般『不言、不动、不显、不大』底字，直说到『无声无臭』则至矣。」贺孙录云：「贺孙云：『到此方还得他本体？』」曰：「『然。』」

问：「中庸首章只言戒惧慎独，存养省察两节工夫而已。篇末『尚綱』一章复发此两条。然学者须是立心之初，真个有为己笃实之心，又能知得『远之近，风之自，微之显』，方肯做下面慎独存养工夫。不审『知远之近，风之自，微之显』，已有穷理意思否？」曰：「也须是知得道理如此，方肯去慎独，方肯去持养，故『可与入德矣』。但首章是自里面说出外，盖自天命之性，说到『天地位，万物育』处。末章却自外面一节收敛入一节，直约到里面『无声无臭』处，此与首章实相表里也。」

子武说「衣锦」章。曰：「只是收敛向内，工夫渐密，便自见得近之可远，『风之自，微之显』。黄录无「近之」以下十字。君子之道，固是不暴着于外。然曰『恶其文之着』，亦不是无文也，自有文在里。淡则可厌，简则不

文，温则不理。而今却不厌而文且理，只缘有锦在里。若上面着布衣，里面着布袄，便是内外黑窣窣地。明道谓：『中庸始言一理，中散为万事，末复合为一理。』虽曰『合为一理』，然自然有万事在。如云『不动而敬，不言而信』，也是自有敬信在。极而至于『无声无臭』，然自有『上天之载』在。盖是其中自有，不是都无也。」义刚录云：「天下只是这道理走不得。如佛老虽灭人伦，然他却拜其师为父，以其弟子为子，长者谓之师兄，少者谓之师弟，只是护得个假底。」

问「知风之自」。曰：「凡事自有个来处，所以与『微之显』冢对着。只如今日做一件事是，也是你心下正；一事不是，也是你心下元不正。推此类以往，可见。」

人之得失，即己之得失；身之邪正，即心之邪正。「知远之近，知风之自。」

「知风之自」好看，如孟子所谓「闻伯夷之风」之类是也。炎。

先生检「知风之自」诸说，令看孰是。伯丰以吕氏略本，正淳以游氏说对。曰：「游氏说，便移来『知远之近』上说，亦得。吕氏虽近之，然却是『作用是性』之意，于学无所统摄。此三句，『知远之近』是以己对物言之，知在彼之是非，由在我之得失；如「行有不得，反求诸己」。『知风之自』是知其身之得失，由乎心之邪正；『知微之显』又专指心说就里来。大抵游氏说话全无气力，说得徒膀胱，都说不杀，无所谓『听其言也厉』气象。」

「潜虽伏矣」，便觉有善有恶，须用察。「相在尔室」，只是教做存养工夫。

「亦孔之昭」是慎独意，「不愧屋漏」是戒慎恐惧意。

李丈问：「中庸末章引诗『不显』之义，只是形容前面『戒慎不睹，恐惧不闻』，而极其盛以言之否？」曰：「是也。此所引与诗正文之义同。」

「不大声以色」，只是说至德自无声色。今人说笃恭了，便不用刑政，不用礼乐，岂有此理！古人未尝不用礼乐刑政，但自有德以感人，不专靠他刑政尔。学蒙。

问：「卒章引诗『不大声以色』，云：『声色之于化民，末也。』又推至『德輶如毛』，而曰『毛犹有伦』，直至『无声无臭』，然后为『至矣』！此

意如何？」曰：「此章到『笃恭而天下平』，已是极至结局处。所谓『不显维德』者，幽深玄远，无可得而形容。虽『不大声以色』，『德輶如毛』，皆不足以形容。直是『无声无臭』，到无迹之可寻，然后已。他人孰不恭敬，又不能平天下。圣人笃恭，天下便平，都不可测了。」问：「『不显维德』，按诗中例，是言『岂不显』也。今借引此诗，便真作『不显』说，如何？」曰：「是个幽深玄远意，是不显中之显。此段自『衣锦尚絅』，『闇然日章』，渐渐收敛到后面，一段密似一段，直到圣而不可知处，曰：『无声无臭，至矣！』」

中庸末章，恐是说只要收敛近里如此，则工夫细密。而今人只是不收向里，做时心便粗了。然而细密中却自有光明发出来。中庸一篇，始只是一，中间却事事有，末后却复归结于一。

问：「末章自『衣锦尚絅』，说至『无声无臭』，是从外做向内；首章自天命之性说至『天地位，万物育』，是从内做向外？」曰：「不特此也。『惟天下聪明睿知』，说到『溥博渊泉』，是从内说向外；『惟天下至诚经纶天下之大经』至『肫肫其仁』，『聪明圣智达天德』，是从外说向内。圣人发明内外本末，大小巨细，无不周遍，学者当随事用力也。」

因问孔子「空空」、颜子「屡空」与中庸所谓「无声无臭」之理。曰：「以某观论语之意，自是孔子叩鄙夫，鄙夫空空，非是孔子空空。颜子箪瓢屡空，自对子贡货殖而言。始自文选中说颜子屡空，空心受道，故疏论语者亦有此说。要之，亦不至如今日学者直是悬空说入玄妙处去也。中庸『无声无臭』，本是说天道。彼其所引诗，诗中自说须是『仪刑文王』，然后『万邦作孚』，诗人意初不在『无声无臭』上也。中庸引之，结中庸之义。尝细推之，盖其意自言慎独以修德。至诗曰『不显维德，百辟其刑之』，乃『笃恭而天下平』也。后面节节赞叹其德如此，故至『予怀明德』，以至『德輶如毛』，毛犹有伦，「上天之载，无声无臭」，至矣！」盖言天德之至，而微妙之极，难为形容如此。为学之始，未知所有，而遽欲一蹴至此，吾见其倒置而终身述乱矣！」

公晦问：「『无声无臭』，与老子所谓『玄之又玄』，庄子所谓『冥冥默默』之意如何分别？」先生不答。良久，曰：「此自分明，可子细看。」广云：「此须看得那不显底与明着底一般，方可。」曰：「此须是自见得。」广因曰：「前日与公晦论程子『鸢飞鱼跃，活泼泼地』。公晦问：『毕竟此理是如何？』广云：『今言道无不在，无适而非道，固是，只是说得死搭搭地。若说「鸢飞戾天，鱼跃于渊」，与「必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助长」，则活泼泼地。』」曰：「也只说得到这里，由人自看。且如孔子说：『天何言

哉？四时行焉，百物生焉。』如今只看『天何言哉』一句耶？唯复是看『四时行焉，百物生焉』两句耶？」又曰：「『天有四时，春夏秋冬；风雨霜露，无非教也。地载神气，神气风霆，风霆流形，庶物露生，无非教也。』圣人说得如是实。」贺孙录别出。

公晦问：「中庸末章说及本体微妙处，与老子所谓『玄之又玄』，庄子所谓『冥冥默默』之意同。不知老庄是否？」先生不答。良久，曰：「此自分明，可且自看。某从前[走尔]口答将去，诸公便更不思量。」临归，又请教。曰：「开阔中又着细密，宽缓中又着谨严，这是人自去做。夜来所说『无声无臭』，亦不离这个。自『不显维德』引至这上，岂特老庄说得恁地？佛家也说得相似，只是他个虚大。凡看文字，要急迫亦不得。有疑处，且渐渐思量。若一下便要理会得，如何会见得意思出！」

朱子语类卷第六十五

易一

纲领上之上

阴阳

阴阳只是一气，阳之退，便是阴之生。不是阳退了，又别有个阴生。

阴阳做一个看亦得，做两个看亦得。做两个看，是「分阴分阳，两仪立焉」；做一个看，只是一个消长。

阴阳各有清浊偏正。

阴阳之理，有会处，有分处，事皆如此。今浙中学者只说合处、混一处，都不理会分处。

天地间道理，有局定底，有流行底。

阴阳有个流行底，有个定位底。「一动一静，互为其根」，更是流行底，寒暑往来是也；「分阴分阳，两仪立焉」，便是定位底，天地上下四方是也。「易」有两义：一是变易，便是流行底；一是交易，便是对待底。魂魄，以二气言，阳是魂，阴是魄；以一气言，则伸为魂，屈为魄。方子录云：「阴阳，论推行底，只是一个；对峙底，则是两个。如日月水火之类是两个。」

阴阳，有相对而言者，如东阳西阴，南阳北阴是也；有错综而言者，如昼夜寒暑，一个横，一个直是也。伊川言：『「易」，变易也。』只说得相对底阴阳流转而已，不说错综底阴阳交互之理。言「易」，须兼此二意。体在天地后，用起天地先。对待底是体，流行底是用，体静而用动。又一条云：「阴阳有相对言者：如夫妇男女，东西南北是也；有错综言者，如昼夜，春夏秋冬，弦望晦朔，一个间一个辄去是也。季通云。」

阳气只是六层，只管上去。上尽后，下面空缺处便是阴。

方其有阳，那里知道有阴？有干卦，那里知道有坤卦？天地间只是一个气，自今年冬至到明年冬至，是他地气周匝。把来折做两截时，前面底便是阳，后面底便是阴。又折做四截也如此，便是天地间只有六层阳气，到地面上时，地下便冷了。只是这六位阳，长到那第六位时，极了无去处，上面只是渐次消了。下面消了些个时，下面便生了些个，那便是阴。这只是个嘘吸。嘘是阳，吸是阴，唤做一气，固是如此。然看他日月男女牝牡处，方见得无一物无阴阳，如至微之物也有个背面。若说流行处，却只是一佐。渊同。

徐元震问：「自十一月至正月，方三阳，是阳气自地上而升否？」曰：「然。只是阳气既升之后，看看欲绝，便有阴生；阴气将尽，便有阳生，其已升之气便散矣。所谓消息之理，其来无穷。」又问：「雷出地奋，豫之后，六阳一半在地下，是天与地平分否？」曰：「若谓平分，则天却包着地在，此不必论。」因举康节渔樵问对之说甚好。

阴阳有以动静言者，有以善恶言者。如「干元资始，坤元资生」，则独阳不生，独阴不成，造化周流，须是并用。如「履霜坚冰至」，则一阴之生，便如一贼。这道理在人如何看，直看是一般道理，横看是一般道理，所以谓之「易」。

天地间无两立之理，非阴胜阳，即阳胜阴，无物不然，无时不然。寒暑昼夜，君子小人，天理人欲。

阴阳不可分先后说，只要人去其中自主静。阴为主，阳为客。

都是阴阳。无物不是阴阳。

无一物不有阴阳、乾坤。至于至微至细，草木禽兽，亦有牝牡阴阳。康节云：「坤无一，故无首；干无十，故无后。」所以坤常是得一半。

天地之间，无往而非阴阳，一动一静，一语一默，皆是阴阳之理。至如摇扇便属阳，住扇便属阴，莫不有阴阳之理。「继之者善」，是阳；「成之者性」，是阴。阴阳只是此阴阳，但言之不同。如二气迭运，此两相为用，不能相无者也。至以阳为君子，阴为小人，则又自夫刚柔善恶而推之，以言其德之异耳。「继之者善」，是已发之理；「成之者性」，是未发之理。自其接续流行而言，故谓之已发；以赋受成性而言，则谓之未发。及其在人，则未发者固是性，而其所发亦只是善。凡此等处，皆须各随文义所在，变通而观之。才拘泥，便相梗，说不行。譬如观山，所谓「横看成岭侧成峰」也。

问：「自一阴一阳，见一阴一阳又各生一阴一阳之象。以图言之，『两仪生四象，四象生八卦』，节节推去，固容易见。就天地间着实处如何验得？」曰：「一物上又自各有阴阳，如人之男女，阴阳也。逐人身上，又各有这血气，血阴而气阳也。如昼夜之间，昼阳而夜阴也，而昼阳自午后又属阴，夜阴自子后又属阳，便是阴阳各生阴阳之象。」学履。

「易」字义只是阴阳。

易，只消道「阴阳」二字括尽。

易只是个阴阳。庄生曰「易以道阴阳」，亦不为未见。如奇耦、刚柔，便只是阴阳做了易。等而下之，如医技养生家之说，皆不离阴阳二者。魏伯阳参同契，恐希夷之学，有些自其源流。

至之曰：「正义谓：『「易」者，变化之总号，代换之殊称，乃阴阳二气生生不息之理。』窃见此数语亦说得好。」曰：「某以为『易』字有二义：有变易，有交易。先天图一边本都是阳，一边本都是阴，阳中有阴，阴中有阳；便是阳往交易阴，阴来交易阳，两边各各相对。其实非此往彼来，只是其象如此。然圣人当初亦不恁地思量，只是画一个阳，一个阴，每个便生两个。就一个阳上，又生一个阳，一个阴；就一个阴上，又生一个阴，一个阳。只管恁地去。自一为二，二为四，四为八，八为十六，十六为三十二，三十二为六十四。既成个物事，便自然如此齐整。皆是天地本然之妙元如此，但略假圣人手画出来。如干一索而得震，再索而得坎，三索而得艮；坤一索而得巽，再索而

得离，三索而得兑。初间画卦时，也不是恁地。只是画成八个卦后，便见有此象耳。」

问：「『易』有交易、变易之义如何？」曰：「交易是阳交于阴，阴交于阳，是卦图上底。如『天地定位，山泽通气』云云者是也。变易是阳变阴，阴变阳，老阳变为少阴，老阴变为少阳，此是占筮之法。如昼夜寒暑，屈伸往来者是也。」又问：「圣人仰观俯察，或说伏羲见天地奇耦自然之数，于是画一以为奇，所以象阳；画两以为耦，所以象阴。恐于方圆之形见得否？或说以天是浑沦圆底，只是一个物事；地则便有阙陷分裂处否？」曰：「也不特如此。天自是一，地自是二，万物皆然。盖天之形虽包乎地之外，而其气实透乎地之中。地虽是一块物事在天之中，然其中实虚，容得天许多」或引先生注易「阳一而实，阴二而虚」为证。曰：「然。所以易中言：『夫干，其静也专，其动也直，是以大生焉；夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。干之静专动直，都是一底意思。他这物事虽大，然无间断，只是鹞沦一个大底物事，故曰『大生』。地则静翕动辟，便是两个物事。其翕也，是两个物事之聚；其辟也，是两个物事之开。他这中间极阔，尽容得那天之气，故曰『广生』。」

龟山过黄亭詹季鲁家。季鲁问易。龟山取一张纸画个圈子，用墨涂其半，云：「这便是易。」此说极好。易只是一阴一阳，做出许多般样。

「诸公且试看天地之间，别有甚事？只是『阴』与『阳』两个字，看是甚么物事都离不得。只就身上体看，纔开眼，不是阴，便是阳，密拶拶在这里，都不着得别物事。不是仁，便是义；不是刚，便是柔。只自家要做向前，便是阳；纔收退，便是阴意思。纔动便是阳，纔静便是阴。未消别看，只是一动一静，便是阴阳。伏羲只因此画卦以示人。若只就一阴一阳，又不足以该众理，于是错综为六十四卦，三百八十四爻。初只是许多卦爻，后来圣人又系许多辞在下。如他书则元有这事，方说出这个道理。易则未曾有此事，先假托都说在这里。如书，便有个尧舜，有个禹汤文武周公出来做许多事，便说许多事。今易则元未曾有。圣人预先说出，待人占考，大事小事无一能外于此。圣人大抵多是垂戒。」又云：「虽是一阴一阳，易中之辞，大抵阳吉而阴凶。间亦有阳凶而阴吉者，何故。盖有当为，有不当为。若当为而不为，不当为而为之，虽阳亦凶。」又云：「圣人因卦爻以垂戒，多是利于正，未有不正而利者。如云：『夕惕若厉，无咎。』若占得这爻，必是朝兢夕惕，戒慎恐惧，可以无咎。若自家不曾如此，便自有咎。」又云：「『直方大，不习无不利。』若占得这爻，须是将自身己体看：是直，是方，是大，去做某事必得其利；若自家未是直，不曾方，不曾大，则无所往而得其利，此是本爻辞如此。到孔子又自添说了，如云：『敬以直内，义以方外。』本来只是卜筮，圣人为之辞以晓人，便说许多道理在上。今学易，非必待遇事而占，方有所戒。只平居玩味，

看他所说道理，于自家所处地位合是如何。故云：『居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。』孔子所谓『学易』，正是平日常常学之。想见圣人之所以谓读，异乎人之所谓读。想见胸中洞然，于易之理无纤毫蔽处，故云『可以无大过』。」又曰：「圣人系许多辞，包尽天下之理。止缘万事不离乎阴阳，故因阴阳中而推说万事之理。今要占考，虽小小事都有。如占得『不利有攸往』，便是不可出路；『利涉大川』，便是可以乘舟。此类不一。」贺孙问：「干卦文言圣人所以重迭四截说在此，见圣人学易，只管体出许多意思。又恐人晓不得，故说以示教。」曰：「大意只管怕人晓不得，故重迭说在里，大抵多一般，如云『阳在下也』，又云『下也』。」贺孙问：「圣人所以因阴阳说出许多道理，而所说之理皆不离乎阴阳者，盖缘所以为阴阳者，元本于实然之理。」曰：「阴阳是气，纔有此理，便有此气；纔有此气，便有此理。天下万物万化，何者不出于此理？何者不出于阴阳？」贺孙问：「此程先生所以说道：『天下无性外之物。』」曰：「如云：『天地间只是个感应。』又如云：『诚者，物之终始，不诚无物。』」

程子言：「易中只是言反复、往来、上下。」这只是一个道理。阴阳之道，一进一退，一长一消，反复、往来、上下，于此见之。

易中说到那阳处，便扶助推移他；到阴处，便抑遏壅绝他。

问：「阴何以比小人？」曰：「有时如此。平看之，则都好；以类言之，则有不好。然亦只是皮不好，骨子却好。大抵发生都则是一个阳气，只是有消长。阳消一分，下面阴生一分。又不是讨个阴来，即是阳消处便是阴。故阳来谓之复，复者是本来物事；阴来谓之姤，姤是偶然相遇。」

天下之理，单便动，两便静。且如男必求女，女必求男，自然是动。若一男一女居室后，便定。

数

石子余问易数。曰：「都不要说圣人之画数何以如此。譬之草木，皆是自然恁地生，不待安排。数亦是天地间自然底物事，才说道圣人要如何，便不是了。」

问理与数。曰：「有是理，便有是气；有是气，便有是数，盖数乃是分界限处。」又曰：「『天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地

十』，是自然如此，走不得。如水数六，雪花便六出，不是安排做底。」又曰：「古者用龟为卜，龟背上纹，中间有五个，两边有八个，后有二十四个，亦是自然如此。」

问：「理与数，其本也只是一。」曰：「气便是数。有是理，便有是气；有是气，便有是数，物物皆然。如水数六，雪片也六出，这又不是去做将出来，他是自恁地。如那龟，圣人所以独取他来用时，也是这个物事分外灵。尝有朋友将龟壳来看，背上中心有五条纹，出去成八，外面又成二十四，皆是自然恁地，这又未为巧。最是七八九六与一二三四极巧：一是太阳，余得个九在后面；二是少阴，后面便是八；三是少阳，后面便是七；四是太阴，后面便是六，无如此恰好。这皆是造化自然如此，都遏他不住。」至录云：「因一二三四，便见六七八九在里面。老阳占了第一位，便含个九；少阴占第二位，便含个八；少阳占第三位，便含个七；老阴占第四位，便含个六；数不过十。惟此一义，先儒未曾发，先儒但只说得他中间进退而已。」渊同。

某尝问季通：「康节之数，伏羲也曾理会否？」曰：「伏羲须理会」某以为不然。伏羲只是据他见得一个道理，恁地便画出几画。他也那里知得迭出来恁地巧？此伏羲所以为圣。若他也恁地逐一推排，便不是伏羲天然意思。史记曰：「伏羲至淳厚，作易八卦。」那里恁地巧推排！按：后刘砥先天图一段，亦与此意同。

大凡易数皆六十：三十六对二十四，三十二对二十八，皆六十也。以十甲十二辰，亦凑到六十也。钟律以五声十二律，亦积为六十也。以此知天地之数，皆至六十为

数三百六十六。三百六十，天地之正数也。此更不可易。自余进退不过六，故阳进不过六分。人之善亦只进得许多，恶亦只退得许多，大体毕竟不可易。

季通云：「天下之万声，出于一阖一辟；声音皆出于乾坤。「坤」音麤，以韵脚反之，乃见。天下之万理，出于一动一静；天下之万数，出于一奇一耦；天下之万象，出于一方一圆，尽只起于干、坤二画。」

天下道理，只是一个包两个。易便只说到八个处住。洪范说到十数住。五行五个，便有十个：甲乙便是两个木，丙丁便是两个火，戊己便是两个土，金、水亦然。所谓『兼三才而两之』，便都是如此。大学中明德便包得格物、致知、诚意、正心、修身五个；新民便包得齐家、治国、平天下三个。自暗室

屋漏处做得去，到得无所不周，无所不遍，都是这道理。自一心之微，以至于四方之远，天下之大，也都只是这个。

数只有二，只有易是。老氏言三，亦是二共生三，三其子也。三生万物，则自此无穷矣。后人破之者非。扬子云是三数，邵康节是四数，皆不及易也。

康节数四，孔子数八，料得孔子之数又大也。季通自谓略已见之。

有气有形便有数。物有衰旺，推其始终，便可知也。有人指一树问邵先生，先生云：「推未得。」少顷一叶堕，便由此推起。盖其旺衰已见，方可推其始终。推，亦只是即今年月日时以起数也。

河图洛书

先生谓甘叔怀曰：「曾看河图洛书数否？无事时好看。虽未是要切处，然玩此时，且得自家心流转得动。」

河图常数，洛书变数。

河图中宫，天五乘地十而得。七八九六，因五得数。积五奇五耦，而为五十有五。

中数五，衍之而各极其数以至于十者，一个衍成十个，五个便是五十。圣人说这数，不是只说得一路。他说出这个物事，自然有许多样通透去。如五奇五耦成五十五。又一说，六七八九十因五得数，是也。

河图五十五，是天地自然之数。大衍五十，是圣人去这河图里面，取那天五地十衍出这个数。不知他是如何。大概河图是自然底，大衍是用以揲著求卦者。

天地生数，到五便住。那一二三四遇着五，便成六七八九。五却只自对五成十。

或问：「河图自五之外，如何一便成六七八九十？」曰：「皆从五过：则一对五而成六，二对五而成七，三对五而成八，四对五而成九，到末梢五又撞着个五，便成十。」

一二三四九八七六最妙。一藏九，二藏八，三藏七，四藏六。德明云：「一得九，二得八，三得七，四得六，皆为十也。观河图可见。丙丁合，辛壬合之类，皆自此推。」

「二始」者，一为阳始，二为阴始。「二中」者，五六。「二终」者，九十。五便是十干所始，六便是十二律所生。圆者，星也。「圆者，河图之数」，言无那四角底，其形便圆。以下皆启蒙图书。

「一与六共宗」，盖是那一在五下，便有那六底数。「二与七同位」，是那二在五边，便有七底数。

成数虽阳，固亦本●作「生」字。之阴也。如子者，父之阴；臣者，君之阴。

阴少于阳，气、理、数皆如此。用全用半，所以不同。

问：「前日承教云：『老阳少阴，少阳老阴，即除了本身一二三四，便是九八七六之数。』今观启蒙阳退阴进之说，似亦如此。」曰：「他进退亦是自然如此，不是人去攢教他进退。以十言之，即如前说，大故分晓。若以十五言之，九便对六，七便对八，晓得时也好则剧。」又问：「河图，此数控定了。」先生曰：「天地只是不会说，倩他圣人出来说。若天地自会说话，想更说得好在。如河图、洛书，便是天地画出底。」

所谓「得五成六」者，一纔勾牵着五，便是个六。下面都恁地。

老阴老阳所以变者，无他，到极处了，无去处，便只得变。九上更去不得了，只得变回来做八。六下来，便是五生数了，也去不得，所以却去做七。

河图洛书于八卦九章无相着，不知如何。

伏羲卦画先天图

问：「先生说：『伏羲画卦皆是自然，不曾用些子心思智虑，只是借伏羲手画出尔。』唯其出于自然，故以之占筮则灵验否？」曰：「然。自『太极生

两仪』，只管画去，到得后来，更画不迭。正如磨面相似，四下都恁地自然撒出来。」

伏羲当时画卦，只如掷玦相似，无容心。易只是阴一阳一，其始一阴一阳而已。有阳中阳，阳中阴，有阴中阳，阴中阴。阳中阳●，看上面所得如何，再得阳，即是，故干一；或得阴，即是，故兑二。阳中阴●，亦看上所得如何，或是阳，即是，所以离三；或得阴，即是，所以震四。阴中阳●，看上面所得如何，或得阳，即是，所以巽五；或得阴，即是，所以坎六。阴中阴●，看上所得如何，若得阳，即是，所以艮七；再得阴，即是，所以坤八。看他当时画卦之意，妙不可言。

问：「先天图阴阳自两边生，若将坤为太极，与太极图不同，如何？」
曰：「他自据他意思说，即不曾契勘濂溪底。若论他太极，中间虚者便是。他亦自说『图从中起』，今不合被横图在中间塞却。待取出放外，他两边生者，即是阴根阳，阳根阴。这个有对，从中出即无对。」

「先天图如何移出方图在下？」曰：「是某挑出。」

又说：「康节方图子，自西北之东南，便是自干以之坤；自东北以之西南，便是泰以至否。其间有咸恒损益既济未济，所以又于此八卦见义。盖为是自两角尖射上与乾坤相对，不知得怎生恁地巧。某尝说伏羲初只是画出八卦，见不到这里。蔡季通以为不然，却说某与太史公一般。某问云：『太史公如何说？』他云：『太史公云：「伏羲至淳厚，画八卦。」』便是某这说。看来也是圣人淳厚，只据见定见得底画出。如伊川说：『若不因时，则一个圣人出来，许多事便都做了。』」砥。

所问先天图曲折，细详图意，若自干一横排至坤八，此则全是自然。故说卦云：「易，逆数也。」皆自己生以得未生之卦。若如圆图，则须如此，方见阴阳消长次第。震一阳，离兑二阳，干三阳。巽一阴，坎艮二阴，坤三阴。虽似稍涉安排，然亦莫非自然之理。自冬至至夏至为顺，盖与前逆数者相反。皆自未生而反得已生之卦。自夏至至冬至为逆，盖与前逆数者同。其左右与今天文家说左右不同，盖从中而分，其初若有左右之势尔。自北而东为左，自南而西为右。灏。

四象不必说阳向上。更合一画为九，方成老阳，到兑便推不去了。兑下一画却是八卦，不是四象。

阴阳老少，以少者为主。如震是少阳，却奇一耦二。

老阴老阳交而生艮兑，少阴少阳交而生震巽。离坎不交，各得本画。离坎之交是第二画，在生四象时交了。老阳过去交阴，老阴过来交阳，便是兑艮第三画。少阴少阳交，便生震巽上第三画。所以知其如此时，他这位次相挨旁。兼山谓圣人不分别阴阳老少，卜史取动爻之后卦，故分别老少。若如此，则卦遂无动，占者何所用观变而玩占？

一卦又各生六十四卦，则本卦为内卦，所生之卦为外卦，是十二爻底卦。

问：「昨日先生说：『程子谓：「其体则谓之易。」体，犹形体也，乃形而下者。易中只说个阴阳交易而已。』。然先生又尝曰：『在人言之，则其体谓之心。』又是如何？」曰：「心只是个动静感应而已。所谓『寂然不动，感而遂通』者是也。看那几个字，便见得。」因言：「易是互相博易之义，观先天图便可见。东边一画阴，便对西边一画阳。盖东一边本皆是阳，西一边本皆是阴。东边阴画。皆是自西边来；西边阳画，都是自东边来。姤在西，是东边五画阳过；复在东，是西边五画阴过，互相博易而成。易之变虽多般，然此是第一变。」广云：「程子所谓『易中只说反复往来上下』者，莫便是指此言之否？」曰：「看得来程子之意又别。邵子所谓易，程子多理会他底不得。盖他只据理而说，都不曾去问他。」

乾坤相为阴阳。干后面一半，是阳中之阴；坤前面一半，是阴中之阳。

干巽一边为上，震随坤为下。

阳上交于阴，阴下交于阳，而生四象，便是阴阳又各生两画了。阴交刚，阳交柔，便是阴阳又各生两画了。就干两画边看，干兑是老阳，离震是少阴；就坤两画边看，坤艮是老阴，坎巽是少阳。又各添一画，则八卦全了。

阴下交生阳，阳上交生阴。阴交阳，刚交柔，是博易之易。这多变，是变易之易。所谓「易」者，只此便是。那个是易之体，这是易之用。那是未有这卦底，这是有这卦了底。那个唤做体时，是这易从那里生；这个唤做用时，揲著取卦，便是用处。

问：「邵先生说『无极之前』。无极如何说前？」曰：「邵子就图上说循环之意。自姤至坤，是阴含阳；自复至干，是阳分阴。复坤之间乃无极，自坤反姤是无极之前。」骧。

「无极之前」一段。问：「既有前后，须有有无？」曰：「本无前后。」

康节云「动静之间」，是指冬至夏

安卿问：「先天图说曰：『阳在阴中，阳逆行；阴在阳中，阴逆行。阳在阳中，阴在阴中，皆顺行。』何谓也？」曰：「图左一边属阳，右一边属阴。左自震一阳，离兑二阳，干三阳，为阳在阳中，顺行；右自巽一阴，坎艮二阴，坤三阴，为阴在阴中，顺行。坤无阳，艮坎一阳，巽二阳，为阳在阴中，逆行；干无阴，兑离一阴，震二阴，为阴在阳中，逆行。」又问：「『先天图，心法也。图皆自中起，万化万事生乎心』，何也？」曰：「其中白处者太极也。三十二阴、三十二阳者，两仪也；十六阴、十六阳者，四象也；八阴、八阳，八卦也。」问：「『图虽无文，终日言之，不离乎是』，何也？」曰：「一日有一日之运，一月有一月之运，一岁有一岁之运。大而天地之终始，小而人物之生死，远而古今之世变，皆不外乎此，只是一个盈虚消息之理。本是个小底，变成大底；到那大处，又变成小底。如纳甲法，干纳甲壬，坤纳乙癸，艮纳丙，兑纳丁，震纳庚，巽纳辛，离纳己，坎纳戊，亦是此。又如火珠林，若占一屯卦，则初九是庚子，六二是庚寅，六三是庚辰，六四是戊午，九五是戊申，上六是戊戌，亦是此。又如道家以坎离为真水火，为六卦之主，而六卦为坎离之用。自月初三为震，上弦为兑，望日为干，望后为巽，下弦为艮，晦为坤，亦不外此。」又曰：「干之一爻属戊，坤之一爻属己。留戊就己，方成坎离。盖乾坤是大父母，坎离是小父母。」

先天图更不可易。自复至干为阳，自姤至坤为阴。以乾坤定上下之位次，坎离列左右之门为正。以象言之，天居上，地居下，艮为山，故居西北；兑为泽，故居东南；离为日，故居于东；坎为月，故居于西；震为雷，居东北；巽为风，居西南。

康节「天地定位，否泰反类」诗八句，是说方图中两交股底。且如西北角干，东南角坤，是「天地定位」，便对东北角泰，西南角否。次干是兑，次坤是艮，便对次否之咸，次泰之损。后四卦亦如是。共十六卦。

康节「干南坤北，离东坎西」之说，言人立时全见前面，全不见后面，东西只见一半，便似他这个意思。

先天图直是精微，不起于康希夷以前元有，只是秘而不传。次第是方士辈所相传授底。参同契中亦有些意思相似，与历不相应。季通云：「扭捻将来，亦相应也。用六日七分。」某却不见康节说用六日七分处。文王卦序亦不相应。他只用义理排将去。如复只用一阳生处，此只是用物，而此也不用生底次第，也不应气候。扬雄太玄全模放易。他底用三数，易却用四数。他本是模

易，故就他模底句上看易，也可略见得易意思。温公集注中可见也。」康节云：「先天图心法，皆从中起。且说圆图。」又云：「文王八卦，应地之」这是见他不用卦生底次第，序四正卦出四角，似那方底意思。这个只且恁地，无大段分晓证左。未甚安。

「易之精微，在那『两仪生四象，四象生八卦』，八卦生六十四卦，万物万化皆从这里流出。紧要处在那复姤边。复是阳气发动之初。」因举康节诗「冬至子之半」。「六十四卦流布一岁之中，离坎震艮兑巽做得那二十四气，每卦当六十四分，乾坤不在四正，此以文王八卦言也。」

先天图，八卦为一节，不论月气先后。

先天图今所写者，是以一岁之运言之。若大而古今十二万九千六百年，亦只是这圈子；小而一日一时，亦只是这圈子。都从复上推起去。

先天图，一日有一个恁地道理，一月有一个恁地道理，以至合元、会、运、世，十二万九千六百岁，亦只是这个道理。且以月言之，自坤而震，月之始生，初三日也；至兑，则月之上弦，初八日也；至干，则月之望，十五日也；至巽，则月之始亏，十八日也；至艮，则月之下弦，二十三日也；至坤，则月之晦，三十日也。

先天图与纳音相应，故季通言与参同契合。以图观之，坤复之间为晦，震为初三，一阳生；初八日为兑，月上弦；十五日为干，十八日为巽，一阴生；二十三日为艮，月下弦。坎离为日月，故不用。参同契以坎离为药，余者以为火候。此图自陈希夷传来，如穆李，想只收得，未必能晓。康节自思量出来，故墓志云云。参同契亦以乾坤坎离为四正，故其言曰：「运轂正轴。」

问：「先天图卦位，自干一兑二离三右行，至震四住；揭起巽五作左行，坎六艮七至坤八住，接震四。观卦气相接，皆是左旋。盖干是老阳，接巽末姤卦，便是一阴生；坤是老阴，接震末复卦，便是一阳生。自复卦一阳生，尽震四离三，一十六卦，然后得临卦；又尽兑二，凡八卦，然后得泰卦；又隔四卦得大壮；又隔大有一卦，得夬；夬卦接干，干卦接姤。自姤卦一阴生，尽巽五坎六，一十六卦，然后得遯卦；又尽艮七，凡八卦，然后得否；又隔四卦得观；又隔比一卦得剥，剥卦接坤，坤接复。周而复始，循环无端。卦气左旋，而一岁十二月之卦皆有其序。但阴阳初生，各历十六卦而后为一月，又历八卦，再得一月。至阴阳将极处，只历四卦为一月，又历一卦，遂一并三卦相接。其初如此之疏，其末如此之密，此阴阳赢缩当然之理欤？然此图于复卦之下书曰：『冬至子中。』于姤卦之下书曰：『夏至午中。』此固无可疑者。独

于临卦之下书曰：『春分卯中。』则临卦本为十二月之卦，而春分合在泰卦之下。又于遯卦之下书曰：『秋分酉中。』则遯卦本为六月之卦，而秋分合在否卦之下。昨侍坐复庵，闻王讲书所说卦气之论，皆世俗浅近之语，初无义理可推。窃意此图『春分卯中』、『秋分酉中』字，或恐后人误随世俗卦气之论，遂差其次，却与文王卦位相合矣。不然，则离兑之间所以为春，坎艮之间所以为秋者，必当别有其说？」曰：「伏羲易自是伏羲说话，文王易自是文王说话，固不可以交互求合。所看先天卦气赢缩极仔细，某亦尝如此理会来，尚未得其说。阴阳初生，其气固缓，然不应如此之疏，其后又却如此之密。大抵此图布置皆出乎自然，不应无说，当更共思之。」

问：「伏羲始画八卦，其六十四者，是文王后来重之耶？抑伏羲已自画了耶？看先天图则有八卦便有六十四，疑伏羲已有彷彿之画矣，如何？」曰：「周礼言三易经卦皆八，其别皆六十有四，便见不是文王渐画。」又问：「然则六十四卦名是伏羲元有？抑文王所立？」曰：「此不可考。」子善问：「据十三卦所言，恐伏羲时已有。」曰：「十三卦所谓『盖取诸离，盖取诸益』者，言结绳而为网罟，有离之象，非观离而始有此也。」

问：「伏羲画卦，恐未是教人卜筮？」曰：「这都不可知。但他不教人卜筮，画作甚？」

朱子语类卷第六十六

易二

纲领上之下

卜筮

易本为卜筮而作。古人淳质，初无文义，故画卦爻以「开物成务」。故曰：「夫易，何为而作也？夫易，开物成务，冒天下之道如斯而已。」此易之大意如此。

古人淳质，遇事无许多商量，既欲如此，又欲如彼，无所适从。故作易示人以卜筮之事，故能通志、定业、断疑，所谓「开物成务」者也。

上古民淳，未有如今士人识理义峭崎；蠢然而已，事事都晓不得。圣人因做易，教他占，吉则为，凶则否，所谓「通天下之志，定天下之业，断天下之疑」者，即此也。及后来理义明，有事则便断以理义。如舜传禹曰：「朕志先定，鬼神其必依，龟筮必协从。」已自吉了，更不用重去卜吉也。周公营都，意主在洛矣，所卜「涧水东，瀍水西」，只是对洛而言。其它事惟尽人谋，未可晓处，方卜。故迁国、立君，大事则卜。洪范「谋及乃心，谋及卿士」，尽人谋，然后卜筮以审之。

且如易之作，本只是为卜筮。如「极数知来之谓占」，「莫大乎蓍龟」，「是兴神物，以前民用」，「动则观其变而玩其占」等语，皆见得是占筮之意。盖古人淳质，不似后世人心机巧，事事理会得。古人遇一事理会不下，便须去占。占得干时，「元亨」便是大亨，「利贞」便是利在于正。古人便守此占。知其大亨，却守其正以俟之，只此便是「开物成务」。若不如此，何缘见得「开物成务」底道理？即此是易之用。人人皆决于此，便是圣人家至户到以教之也。若以后人事事理会得，亦不待占。盖「元亨」是示其所以为卦之意，「利贞」便因以为戒耳。又曰：「圣人恐人一向只把做占筮看，便以义理说出来。『元亨利贞』，在文王之辞，只作二事，止是大亨以正，至孔子方分作四件。然若是『坤，元亨，利牝马之贞』，不成把『利』字绝句！后云『主利』，却当如此绝句。至于他卦，却只作『大亨以正』。后人须要把乾坤说大于他卦。毕竟在占法，却只是『大亨以正』而已。」

问：「易以卜筮设教。卜筮非日用，如何设教？」曰：「古人未知此理时，事事皆卜筮，故可以设教。后来知此者众，必大事方卜。」

魏丙材仲问「元亨利贞」。曰：「『夫易，开物成务，冒天下之道。』盖上古之时，民淳俗朴，风气未开，于天下事全未知识。故圣人立龟以与之卜，作易以与之筮，使之趋利避害，以成天下之事，故曰『开物成务』。然伏羲之卦，又也难理会，故文王从而为之辞于其间，无非教人之意。如曰『元亨利贞』，则虽大亨，然亦利于正。如不贞，虽有大亨之卦，亦不可用。如曰『潜龙勿用』，则阳气在下，故教人以勿用。『童蒙』则又教人以须是如童蒙而求资益于人，方吉。凡言吉，则不如此，便有个凶在那里。凡言不好。则莫如是，然后有个好在那里，他只是不曾说出耳。物只是人物，务只是事务，冒只是罩得天下许多道理在里。自今观之，也是如何出得他个。」

易本卜筮之书，后人以为止于卜筮。至王弼用老庄解，后人便只以为理，而不以为卜筮，亦非。想当初伏羲画卦之时，只是阳为吉，阴为凶，无文字。某不敢说，窃意如此。后文王见其不可晓，故为之作彖辞；或占得爻处不可

晓，故周公为之作爻辞；又不可晓，故孔子为之作十翼，皆解当初之意。今人不看卦爻，而看系辞，是犹不看刑统，而看刑统之序例也，安能晓！今人须以卜筮之书看之，方得；不然，不可看易。尝见艾轩与南轩争，而南轩不然其说。南轩亦不晓。

八卦之画，本为占筮。方伏羲画卦时，止有奇偶之画，何尝有许多说话！文王重卦作繇辞，周公作爻辞，亦只是为占筮设。到孔子，方始说从义理去。如「干，元亨利贞；坤，元亨，利牝马之贞」，与后面「元亨利贞」只一般。元亨，谓大亨也；利贞，谓利于正也。占得此卦者，则大亨而利于正耳。至孔子乃将乾坤分作四德说，此亦自是孔子意思。伊川云：「元亨利贞，在乾坤为四德，在他卦只作两事。」不知别有何证据。故学易者须将易各自看，伏羲易，自作伏羲易看，是时未有一辞也；文王易，自作文王易；周公易，自作周公易；孔子易，自作孔子易看。必欲牵合作一意看，不得。今学者讳言易本为占筮作，须要说做为义理作。若果为义理作时，何不直述一件文字，如中庸大学之书，言义理以晓人？须得画八卦则甚？周官唯太卜掌三易之法，而司徒、司乐、师氏、保氏诸子之教国子、庶民，只是教以诗书，教以礼乐，未尝以易为教也。

或问：「易解，伊川之外谁说可取？」曰：「如易，某便说道圣人只是为卜筮而作，不解有许多说话。但是此说难向人道，人不肯信。向来诸公力来与某辨，某煞费气力与他分析。而今思之，只好不说。只做放那里，信也得，不信也得，无许多气力分疏。且圣人要说理，何不就理上直剖判说？何故恁地回互假托，教人不可晓？又何不别作一书？何故要假卜筮来说？又何故说许多『吉凶悔吝』？此只是理会卜筮后，因其中有些子理，故从而推明之。所以大象中只是一句两句子解了。但有文言与系辞中数段说得较详，然也只是取可解底来解，如不可晓底也不曾说。而今人只是眼孔小，见他说得恁地，便道有那至理，只管要去推求。且孔子当时教人，只说『诗、书、执礼』，只说『学诗乎』，与『兴于诗，立于礼，成于乐』，只说『人而不为周南召南』，『诗三百，一言以蔽之曰：「思无邪。」』元不曾教人去读易。但有一处说：『假我数年，五十以学易，可以无大过矣。』这也只是孔子自恁地说，不会将这个去教人。如周公做一部周礼，可谓纤悉毕备，而周易却只掌于太卜之官，却不似大司乐教成均之属样恁地重。缘这个只是理会卜筮，大概只是说个阴阳，因阴阳之消长，却有些子理在其中。伏羲当时偶然见得一便是阳，二便是阴，从而画放那里。当时人一也不识，二也不识，阴也不识，阳也不识。伏羲便与他别开这一机，然才有个一二，后来便生出许多象数来。恁地时节，他也自遏他不住。然当初也只是理会罔罟等事，也不曾有许多峣崎，如后世经世书之类，而今人便要说法伏羲如神明样，无所不晓。伏羲也自纯朴，也不曾去理会许多事来。自他当时别开这一个机，后世间生得许多事来，他也自不奈何，他也自不

要得恁地。但而今所以难理会时，盖缘亡了那卜筮之法。如周礼太卜『掌三易之法』，连山归藏周易，便是别有理会周易之法。而今却只有上下经两篇，皆不见许多法了，所以难理会。今人却道圣人言理，而其中因有卜筮之说。他说理后，说从那卜筮上来做什么？若有人来与某辨，某只是不答。」次日，义刚问：「先生昨言易只是为卜筮而作，其说已自甚明白。然先生于先天后天、无极太极之说，却留意甚切，不知如何。」曰：「卜筮之书，如火珠林之类，淳录云：「公谓卜筮之书，便如今火珠林样。」许多道理，依旧在其间。但是因他作这卜筮后，却去推出许多道理来。他当初做时，却只是为卜筮画在那里，不是晓尽许多道理后方始画。这个道理难说。向来张安国儿子来问，某与说云：『要晓时，便只似灵棋课模样。』有一朋友言：『恐只是以其人未能晓，而告之以此说。』某云：『是诚实恁地说。』」良久，曰：「通其变，遂成天下之文；极其数，遂定天下之象。」安卿问：「先天图有自然之象数，伏羲当初亦知其然否？」曰：「也不见得如何。但圆图是有些子造作模样，如方图只是据见在底画。淳录云：「较自然。」圆图便是就这中间拗做两截，淳录云：「圆图作两段来拗曲。」恁地转来底是奇，恁地转去底是耦，便有些不甚依他当初画底。然伏羲当初，也只见太极下面有阴阳，便知是一生二，二又生四，四又生八，恁地推将去，做成这物事。淳录云：「不觉成来却如此齐整。」想见伏羲做得这个成时，也大故地喜欢。目前不曾见个物事恁地齐整。」因言：「夜来有一说，说不曾尽。通书言：『圣人之精，画卦以示；圣人之蕴，因卦以发。』精是圣人本意，蕴是偏旁带来道理。如春秋，圣人本意只是载那事，要见世变，『礼乐征伐，自诸侯出』，『臣弑其君，子弑其父』，如此而已。就那事上见得是非美恶曲折，便是因以发底。如『易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦』。这四象生八卦以上，便是圣人本意底。如彖辞文言系辞，皆是因而发底，不可一例看。今人只把做占去看，便活。若是的定把卦爻来作理看，恐死了。国初讲筮讲『飞龙在天，利见大人』，太祖遽云：『此书岂可令凡民见之！』某便道是解易者错了。这『大人』便是『飞龙』。言人若占得此爻，便于见那大人。谓如人臣占得此爻，则利于见君而为吉也。如那『见龙在田，利见大人』，有德者亦谓之大人。言人若寻师，若要见好人时，淳录作「求师亲贤」。占得此爻则吉。然而此两个『利见大人』，皆言『君德』也者，亦是说有君德而居下者。今却说九二居下位而无应，又如何这个无头无面？又如何见得应与不应？如何恁地硬说得？若是把做占看时，士农工商，事事人用得。这般人占得，便把做这般用；那般人占得，便把做那般用。若似而今说时，便只是秀才用得，别人都用不得了。而今人便说道解明理，事来便看道理如何后作区处。古时人蠢蠢然，事事都不晓，做得是也不知，做得不是也不知。圣人便作易，教人去占，占得恁地便吉，恁地便凶。所谓『通天下之志，定天下之业，断天下之疑』者，即此是也。而今若把作占说时，吉凶悔吝便在我，看我把作甚么用，皆用得。今若把作文字解，便是硬装了。」安卿问：「如何恁地？」曰：「而今把作理说时，吉凶悔吝皆断定在九二、六四

等身上矣。淳录云：「彼九二、六四，无头无面，何以见得如此？亦只是在人用得也。」如此则吉凶悔吝是硬装了，便只作得一般用了。」林择之云：「伊川易，说得理也太多。」曰：「伊川求之太深，尝说：『三百八十四爻，不可只作三百八十四爻解。』其说也好。而今似他解时，依旧只作得三百八十四般用。」安卿问：「象象莫也是因爻而推其理否？」曰：「象象文言系辞，皆是因而推明其理。」叔器问：「吉凶是取定于揲蓍否？」曰：「是。」「然则洪范『龟从，筮从』，又要卿士、庶民从，如何？」曰：「决大事也不敢不恁地竞谨。如迁国、立君之类，不可不恁地。若是其它小事，则亦取必于卜筮而已。然而圣人见得那道理定后，常不要卜。且如舜所谓『胙志先定，询谋佥同，鬼神其依，龟筮协从』。若恁地，便是自家所见已决，而卜亦不过如此，故曰：『卜不习吉。』且如周公卜宅云：『我卜河朔黎水，我乃卜涧水东，瀍水西，惟洛食。我又卜瀍水东，亦惟洛食。』瀍涧只在洛之旁，这便见得是周公先自要都洛，后但夹将瀍涧来卜，所以每与洛对说。而两卜所以皆言『惟洛食』，以此见得也是人谋先定后，方以卜来决之。」择之言：「『筮短龟长，不如从长』，看来龟又较灵。」曰：「揲蓍用手，又不似钻龟较自然。只是将火一钻，便自成文，却就这上面推测。」叔器问：「龟卜之法如何？」曰：「今无所传，看来只似而今五兆卦。此间人有五兆卦，将五茎茅自竹筒中写出来，直向上底为木，横底为土，向下底为水，斜向外者为火，斜向内者为金。便如文帝兆得大横，横，土也。所以道『予为天王，夏后以光』，盖是得土之象。」淳录略。

易所以难读者，盖易本是卜筮之书，今却要就卜筮中推出讲学之道，故成两节工夫。

易乃是卜筮之书，古者则藏于太史、太卜，以占吉凶，亦未有许多说话。及孔子始取而敷绎为文言杂卦象象之类，乃说出道理来。学履。

易只是个卜筮之书。孔子却就这上依傍说些道理教人。虽孔子也只得随他那物事说，不敢别生说。

易为卜筮而作，皆因吉凶以示训戒，故其言虽约，而所包甚夫子作传，亦略举一端，以见凡例而已。

易本为卜筮作。古人质朴，作事须卜之鬼神。孔子恐义理一向没卜筮中，故明其义。至如曰「义无咎也」，「义弗乘也」，只是一个义。

「民可使由之，不可使知之。」上古圣人不是着此垂教，只是见得天地阴阳变化之理，画而为卦，使因卜筮而知所修为避忌。至周公孔子，一人又说多

了一人。某不敢教人看易，为这物阔大，且不切己。兼其间用字，与今人皆不同。如说田猎祭祀，侵伐疾病，皆是古人有此事去卜筮，故爻中出此。今无此事了，都晓不得。砺。

「看系辞，须先看易，自『大衍之数』以下，皆是说卜筮。若不是说卜筮，却是说一无底物。今人诚不知易。」可学云：「今人只见说易为卜筮作，便群起而争之，不知圣人乃是因此立教。」曰：「圣人丁宁曲折极备。因举大畜「九三良马逐」。读易当如筮相似，上达鬼神，下达人道，所谓『冒天下之道』，只如此说出模样，不及作为，而天下之道不能出其中。」可学云：「今人皆执画前易，皆一向乱说。」曰：「画前易亦分明，居则玩其占，有不待占而占自显者。」

易书本原于卜筮。又说：「邵子之学，只把『元、会、运、世』四字贯尽天地万物。」友仁。

易本是卜筮之书。若人卜得一爻，便要人玩此一爻之义。如利贞之类，只是正者便利，不正者便不利，不曾说道利不贞者。人若能见得道理已十分分明，则亦不须更卜。如舜之命禹曰：「官占，惟先蔽志，昆命于元龟。朕志先定，询谋佥同，鬼神其依，龟筮协从，卜不习吉。」其，犹将也。言虽未卜，而吾志已是先定，询谋已是佥同，鬼神亦必将依之，龟筮亦必须协从之。所以谓「卜不习吉」者，盖习，重也。这个道理已是断然见得如此，必是吉了，便自不用卜。若卜，则是重矣。

刘用之问坤卦「直方大，不习无不利」。曰：「坤是纯阴卦，诸爻皆不中正。五虽中，亦以阴居阳。惟六二居中得正，为坤之最盛者，故以象言之，则有三者之德，而不习无不利。占者得之，有是德则吉。易自有一个本意，直从中间过，都不着两边。须要认得这些子分晓，方始横三竖四说得。今人不曾识得他本意，便要横三竖四说，都无归着。」文蔚曰：「易本意只是为占筮。」曰：「便是如此。易当来只是为占筮而作。文言象象却是推说做义理上去，观乾坤二卦便可见。孔子曰：『圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶。』若不是占筮，如何说『明吉凶』？且如需九三：『需于泥，致寇』以其逼近坎险，有致寇之象。象曰：『需于泥，灾在外也。自我致寇，敬慎不败也。』孔子虽说推明义理，这般所在，又变例推明占筮之意。『需于泥，灾在外』，占得此象，虽若不吉，然能敬慎则不败，又能坚忍以需待，处之得其道，所以不凶。或失其刚健之德，又无坚忍之志，则不能不败矣。」文蔚曰：「常爱先生易本义云：『伏羲不过验阴阳消息两端而已。只是一阴一阳，便分吉凶了。只管就上加去成八卦，以至六十四卦，无非是验这两端消息。』」曰：「易不离阴阳，千变万化，只是这两个。庄子云：『易道阴阳。』他亦自看得。」 彖录详。

用之问：「坤六二：『直方大，不习无不利。』学须用习，然后至于不习。」曰：「不是如此。圣人作易，只是说卦爻中有此象而已。如坤六二『直方大，不习无不利』，自是他这一爻中有此象。人若占得，便应此事有此用也，未说到学者须习至于不习。在学者之事，固当如此。然圣人作易，未有此意在。」用之曰：「然。『不习无不利』，此成德之事也。」曰：「亦非也。未说到成德之事，只是卦爻中有此象而已。若占得，便应此象，都未说成德之事也。某之说易，所以与先儒、世儒之说皆不同，正在于此。学者须晓某之正意，然后方可推说其它道理。某之意思极直，只是一条路径去。若才惹着今人，便说差错了，便非易之本意矣。」池录云：「如过剑门相似，须是蓦直撞过，脱得剑门了，却以之推说易之道理，横说竖说都不妨。若纔挨近两边触动那剑，便是撞不过，便非易之本意矣。」才卿云：「先生解易之本意，只是为卜筮尔。」曰：「然。据某解，一部易，只是作卜筮之书。今人说得来太精了，更入羸不得。如某之说虽羸，然却入得精，精义皆在其中。若晓得某一人说，则晓得伏羲文王之易，本是作如此用，元未有许多道理在，方不失易之本意。今未晓得圣人作易之本意，便先要说道理，纵饶说得好，池录云：「只是无情理。」只是与易元不相干。圣人分明说：『昔者圣人之作易，观象设卦，系辞焉以明吉凶。』几多分晓！某所以说易只是卜筮书者，此类可见。易只是说个卦象，以明吉凶而已，更无他说。如干有干之象，坤有坤之象，人占得此卦者，则有此用以断吉凶，那里说许多道理？今人读易，当分为三等：伏羲自是伏羲之易，文王自是文王之易，孔子自是孔子之易。读伏羲之易，如未有许多象象文言说话，方见得易之本意，只是要作卜筮用。如伏羲画八卦，那里有许多文字言语，只是说八个卦有某象，干有干之象而已。其大要不出于阴阳刚柔、吉凶消长之理。然亦尝说破，只是使人知卜得此卦如此者吉，彼卦如此者凶。今人未曾明得乾坤之象，便先说乾坤之理，所以说得都无情理。及文王周公分为六十四卦，添入『干元亨利贞』，『坤元亨利牝马之贞』，早不是伏羲之意，已是文王周公自说他一般道理了。然犹是就人占处说，如卜得干卦，则大亨而利于正耳。及孔子系易，作象象文言，则以『元亨利贞』为干之四德，又非文王之易矣。到得孔子，尽是说道理。然犹就卜筮上发出许多道理，欲人晓得所以凶，所以吉。卦爻好则吉，卦爻不好则凶。若卦爻大好而已德相当，则吉；卦爻虽吉，而已德不足以胜之，则虽吉亦凶；卦爻虽凶，而已德足以胜之，则虽凶犹吉，反复都就占筮上发明诲人底道理。如云：『需于泥，致寇』此卦爻本自不好，而象却曰：『自我致寇，敬慎不败也。』盖卦爻虽不好，而占之者能敬慎畏防，则亦不至于败。盖需者，待也。需有可待之时，故得以就需之时思患预防，而不至于败也。此则圣人就占处发明诲人之理也。」又曰：「文王之心，已自不如伏羲宽阔，急要说出来。孔子之心，不如文王之心宽大，又急要说出道理来。所以本意浸失，都不顾元初圣人画卦之意，只认各人自说一副当道理。及至伊川，又自说他一样，微似孔子之易，而又甚焉。故其

说易，自伏羲至伊川，自成四样。某所以不敢从，而原易之所以作而为之说，为此也。」用之云：「圣人作易，只是明个阴阳刚柔、吉凶消长之理而已。」曰：「虽是如此，然伏羲作易，只画八卦如此，也何尝明说阴阳刚柔吉凶之理？然其中则具此道理。想得个古人教人，也不甚说，只是说个方法如此，使人依而行之。如此则吉，如此则凶，如此则善，如此则恶，未有许多言语。又如舜命夔教胄子，亦只是说个『宽而栗，柔而立』之法，教人不失其中和之德而已，初未有许多道理。所谓『民可使由之，不可使知之』，亦只要你不失其正而已，不必苦要你知也。」又曰：「某此说，据某所见且如此说，不知后人以为如何。」因笑曰：「东坡注易毕，谓人曰：『自有易以来，未有此书也。』」蜀录析为三，池录文差略。

易中言占者有其德，则其占如是；言无其德而得是占者，却是反说。如南蒯得「黄裳元吉」，疑吉矣，而蒯果败者，盖卦辞明言黄裳则元吉，无黄裳之德则不吉也。又如适所说「直方大，不习无不利」，占者有直方大之德，则不习而无不利；占者无此德，即虽习而不利也。如奢侈之人，而得共俭则吉之占，明不共俭者，是占为不吉也。他皆放此。如此看，自然意思活。

论易云：「其它经，先因其事，方有其文。如书言尧舜禹汤伊尹武王周公之事，因有许多事业，方说到这里。若无这事，亦不说到此。若易，只则是个空底物事，未有是事，预先说是理，故包括得尽许多道理，看人做甚事，皆撞着他。」又曰：「『易无思也，无为也』，易是个无情底物事，故『寂然不动』；占之者吉凶善恶随事着见，乃『感而遂通』。」又云：「易中多言正，如『利贞』，『贞吉』，『利永贞』之类，皆是要人守正。」又云：「人如占得一爻，须是反观诸身，果尽得这道理否？坤之六二：『直方大，不习无不利。』须看自家能直，能方，能大，方能『不习无不利』。凡皆类此。」又云：「所谓『大过』，如当潜而不潜，当见而不见，当飞而不飞，皆是」又曰：「如坤之初六，须知『履霜坚冰』之渐，要人恐惧修省。不知恐惧修省便是易大概欲人恐惧修省。」又曰：「文王系辞，本只是与人占底书，至孔子作十翼，方说『君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占』。」又曰：「夫子读易，与常人不同。是他胸中洞见阴阳刚柔、吉凶消长、进退存亡之理。其赞易，即就胸中写出这道理。」味道问：「圣人于文言，只把做道理说。」曰：「有此气，便有此理。」又问：「文言反复说，如何？」曰：「如言『潜龙勿用，阳在下也』，又『潜龙勿用，下也』，只是一意重迭说。伊川作两意，未稳。」

圣人作易，本为欲定天下之志，断天下之疑而已，不是要因此说道理也。如人占得这爻，便要人知得这爻之象是吉是凶，吉便为之，凶便不为。然如此，理却自在其中矣。如剥之上九：「硕果不食，君子得舆，小人剥庐。」其

象如此，谓一阳在上，如硕大之果，人不及食，而独留于其上；如君子在上，而小人皆载于下，则是君子之得舆也。然小人虽载君子，而乃欲自下而剥之，则是自剥其庐耳。盖唯君子乃能覆盖小人，小人必赖君子以保其身。今小人欲剥君子，则君子亡，而小人亦无所容其身，如自剥其庐也。且看自古小人欲害君子，到害得尽后，国破家亡，其小人曾有存活得者否？故圣人象曰：「『君子得舆』，民所载也。『小人剥庐』，终不可用也。」若人占得此爻，则为君子之所为者必吉，而为小人之所为者必凶矣。其象如此，而理在其中矣。却不是因欲说道理而后说象也。植录云：「『易只是说象，初未有后人所说许多道理堆架在上面。盖圣人作易，本为卜筮设。上自王公而下达于庶人，故曰『以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑』。但圣人说象，则理在其中矣。』因举剥之上九『硕果不食』，五阴在下，来剥一阳，一阳尚在，如硕大之果不食。『君子得舆』，是君子在上，为小人所载，乃下五阴载上一阳之象。『小人剥庐』者，言小人既剥君子，其庐亦将自剥。看古今小人既剥君子，而小人亦死亡灭族，岂有存者！圣人之象只如是。后人说易，只爱将道理堆架在上面，圣人本意不解如此。」

先之问易。曰：「坤卦大抵减干之半。据某看来，易本是个卜筮之书，圣人因之以明教，因其疑以示训。如卜得干卦云『元亨利贞』，本意只说大亨利于正，若不正，便会凶。如卜得爻辞如『潜龙勿用』，便教人莫出做事。如卜得『见龙在田』，便教人可以出做事。如说『利见大人』，一个是五在上之人，一个是二在下之人，看是甚么人卜得。天子自有天子『利见大人』处，大臣自有大臣『利见大人』处，群臣自有群臣『利见大人』处，士庶人自有士庶人『利见大人』处。当时又那曾有某爻与某爻相应？那自是说这道理如此，又何曾有甚么人对甚么人说？有甚张三李四？中间都是正吉，不曾有不正而吉。大率是为君子设，非小人盗贼所得窃取而用。如『黄裳元吉』，须是居中在下，方会大吉；不然，则大凶。此书初来只是如此。到后来圣人添许多说话，也只是怕人理会不得，故就上更说许多教分明，大抵只是因以明教。若能恁地看，都是教戒。恁地看来，见得圣人之心洞然如日星，更无些子屈曲遮蔽，故曰『圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑』。」又曰：「看他本来里面都无这许多事，后来人说不得，便去白撰个话。若做卜筮看，说这话极是分明。某如今看来，直是分明。若圣人有甚么说话，要与人说，便分明说了。若不要与人说，便不说。不应恁地千般百样，藏头伉脑，无形无影，教后人自去多方推测。圣人一个光明盛大之心，必不如此。故曰『君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占』，看这般处自分晓。如今读书，恁地读一番过了，须是常常将心下温过，所以孔子说『学而时习之』。若只看过便住，自是易得忘了，故须常常温习，方见滋味。」

易只是古人卜筮之书，如五虽主君位而言，然实不可泥。

易本为卜筮设。如曰「利涉大川」，是利于行舟也；「利有攸往」，是利于启行也。后世儒者鄙卜筮之说，以为不足言；而所见太卑者，又泥于此而不通。故曰：「易者，难读之书也。不若且从大学做工夫，然后循次读论孟中庸，庶几切己有益也。」

易爻只似而今发课底卦影相似。如云：「初九，潜龙勿用。」这只是戒占者之辞。解者遂去这上面生义理，以初九当「潜龙勿用」，九二当「利见大人」。初九是个甚么？如何会潜？如何会勿用？试讨这个人来看。九二爻又是甚么人？他又如何会「见龙在田，利见大人」？尝见林艾轩云：「世之发六壬课者，以丙配壬则吉。」盖火合水也。如卦影云：「朱鸟翩翩，归于海之湄，吉。」这个只是说水火合则吉尔。若使此语出自圣人之口，则解者必去上面说道理，以为朱鸟如何，海湄如何矣。

问：「易中也有偶然指定一两件实事言者，如『亨干岐山』，『利用征伐』，『利迁国』之类是也。」曰：「是如此。亦有兼譬喻言者，『利涉大川』，则行船之吉占，而济大难大事亦如之。」赐。学履。

古人凡事必占，如「田获三禽」，则田猎之事亦占也。

说卦中说许多卜筮，今人说易，却要扫去卜筮，如何理会得易？每恨不得古人活法，只说得个半死半活底。若更得他那个活法，却须更看得高妙在。古人必自有活法，且如筮得之卦爻，却与所占底事不相应时如何？他到这里，又须别有个活底例子括将去，不只恁死杀着。或是用支干相合配处，或是因他物象。揲蓍虽是占筮，只是后人巧去里面见个小小底道理，旁门曲径，正理不只如此。

「今之说易者，先掇击了卜筮。如下击说卜筮，是甚次第！某所恨者，不深晓古人卜筮之法，故今说处多是想象古人如此。若更晓得，须更有奥义可推。」或曰：「布蓍求卦，即其法也。」曰：「爻卦与事不相应，则推不去，古人于此须有变通。」或以支干推之。

「熟读六十四卦，则觉得系辞之语直为精密，是易之括例。要之，易书是为卜筮而作。如云：『定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。』又云：『天生神物，圣人则之。』则专为卜筮也。」鲁可几曰：「古之卜筮，恐不如今日所谓火珠林之类否？」曰：「以某观之，恐亦自有这法。如左氏所载，则支干纳音配合之意，似亦不废。如云『得屯之比』，既不用屯之辞，亦不用比之辞，却自别推一法，恐亦不废这理也。」

易以卜筮用，道理便在里面，但未说到此处。如楚辞以神为君，祀之者为臣，以见其敬奉不可忘之义。固是说君臣，但假托事神而说。今也须与他说事神，然后及他事君之意。今解直去解作事君，也未为不是；但须先为他结了事神一重，方及那处，易便是如此。今人心性褊急，更不待先说他本意，便将理来鞣说了。学履。

大凡人不曾着实理会，则说道理皆是悬空。如读易不曾理会揲法，则说易亦是悬空。如周礼所载搜田事云：「如其阵之法。」便是古人自识了阵法，所以更不载。今人不曾理会阵法，则谈兵亦皆是脱空。

问：「今之揲著，但见周公作爻辞以后之揲法。不知当初只有文王彖辞，又如何揲？」曰：「他又须别有法，只是今不可考耳。且如周礼所载，则当时煞有文字。如今所见占法，亦只是大概如此，其间亦自有无所据底，只是约度如此。大抵古人法度，今皆无复存者。只是这些道理，人尚胡乱说得去。尝爱陆机文赋有曰：『意翻空而易奇，文质实而难工。』道理人却说得去，法度却杜撰不得。且如乐，今皆不可复考。今人只会说得『凡音之生，由人心也；人心之动，物使之然也』。到得制度，便都说不去。」问：「通书注云：『而其制作之妙，真有以得乎声气之元。』不知而今尚可寻究否？」曰：「今所争，祇是黄钟一宫耳。这里高，则都高；这里低，则都低，盖难得其中耳。」问：「胡安定乐如何？」曰：「他亦是一家。」

「以四约之者」，「揲之以四」之义也。以下启蒙占门。

「五四为奇」，各是一个四也；「九八为偶」，各是两个四也。

老阴老阳为乾坤，然而皆变；少阴少阳亦为乾坤，然而皆不变。

老阴老阳不专在乾坤上，亦有少阴少阳。如乾坤，六爻皆动底是老，六爻皆不动底是少。六卦上亦有老阴老阳。

所以到那三画变底第三十二卦以后，占变卦象、爻之辞者，无他，到这里时，离他那本卦分数多了。到四画五画，则更多。

问：「卜卦，二爻变，则以二变爻占，仍以上爻为主。四爻变，则以之卦二不变爻占，仍以下爻为主。」曰：「凡变，须就其变之极处看，所以以上爻为主。不变者是其常，只顺其先后，所以下爻为主。亦如阴阳老少之义，老

者变之极处，少者便只是初。」学履录云：「变者，下至上而止。不变者，下便是不变之本，故以之为主。」

内卦为贞，外卦为悔。因说：「生物只有初时好，凡物皆然。康节爱说。」

贞悔，即「占用二」之谓。贞是在里面做主宰底，悔是做出了末后阑珊底。贞是头边。

问：「『内卦为贞，外卦为悔。』贞悔何如？」曰：「此出于洪范。贞，看来是正；悔，是过意。凡『悔』字都是过了方悔，这『悔』字是过底意思，亦是多底意思。下三爻便是正卦，上三爻似是过多了，恐是如此。这贞悔亦似今占卜，分甚主客。」问：「两爻变，则以两变爻占，仍以下爻为主，何也？」曰：「卦是从下生，占事都有一个先后首尾。」

陈日善问：「『内卦为贞，外卦为悔』，是何义？」曰：「『贞』训『正』，事方正如此。『悔』，是事已如此了。凡悔吝者，皆是事过后，方有悔吝。内卦之占，是事方如此；外卦之占，是事之已然者如此。二字又有始终之意。」

贞是事之始，悔是事之终；贞是事之主，悔是事之客；贞是在我底，悔是应人底。三爻变，则所主不一，以二卦象辞占，而以本卦为贞，变卦为悔。六爻俱不变，则占本卦象辞，而以内卦为贞，外卦为悔。凡三爻变者有二十卦，前十卦为贞，后十卦为悔。后十卦是变尽了，又反来。有图。见启蒙。

叔器问「内卦为贞，外卦为悔」。曰：「『贞悔』出洪范。贞是正底，便是体；悔是过底，动则有悔。」又问「一贞八悔」。曰：「如干夬大有大壮小畜需大畜泰内体皆干，是一贞；外体八卦是八悔。余放此。」

问：「『贞悔』不止一说，如六十四卦，则每卦内三画为贞，外三画为悔；如揲蓍成卦，则正卦为贞，之卦为悔；如八卦之变，则纯卦一为贞，变卦七为悔。」曰：「是如此。」

问：「卦爻，凡初者多吉，上者多凶。」曰：「时运之穷，自是如此。内卦为贞，外卦为悔。贞，是贞正底意；悔，是事过有追不及底意。」砺。

占法：阳主贵，阴主富。

悔阳而吝阴。

巽离兑，干之所索乎坤者；震坎艮，坤之所索乎干者。本义揲蓍之说，恐不须恁地。

凡爻中言人者，必是其人尝占得此卦。如「大横庚庚」，必后未归时曾占得。

易中言「帝乙归妹」，「箕子明夷」，「高宗伐鬼方」之类，疑皆当时帝乙高宗箕子曾占得此爻，故后人因而记之，而圣人以入爻也。如汉书「大横庚庚，余为天王，夏后以光」，亦是后曾占得此爻也。火珠林亦如此。

今人以三钱当揲蓍，不能极其变，此只是以纳甲附六爻。纳甲乃汉焦贛京房之学。

火珠林犹是汉人遗法。

问：「『筮短龟长』，如何？」曰：「筮已费手。」

「筮短龟长」，近得其说。是筮有筮病，纔一画定，便只有三十二卦，永不到是那三十二卦。又二画，便只有十六卦；又三画，便只有八卦；又四画，便只有四卦；又五画，便只有二卦。这二卦，便可以着意揣度了。不似龟，纔钻拆，便无救处，全不可容心。

因言筮卦，曰：「卦虽出于自然，然一爻成，则止有三十二卦；二爻成，则止有十六卦；三爻成，则止有八卦；四爻成，则止有四卦；五爻成，则止有二卦，是人心渐可以测知。不若卜，龟文一兆，则吉凶便见，更无移改。所以古人言『筮短龟长』。」广因言：「浙人多尚龟卜，虽盗贼亦取决于此。」曰：「左传载臧会卜信与僭，『僭吉』，此其法所以不传。圣人作易，示人以吉凶，却无此弊。故言『利贞』，不言利不贞，『贞吉』，不言不贞吉；言『利御寇』，不言利为寇也。」

易占不用龟，而每言著龟，皆具此理也。筮，即著也。「筮短龟长，不如从长」者，谓龟有钻灼之易，而筮有扞揲之烦。龟之卦，一灼便成，亦有自然之意。洪范所谓「卜五占用二」者，卜五即龟，用二即著。「曰雨，曰霁，曰蒙，曰驿，曰克」，即是五行，雨即水，霁即火，蒙即土，驿即木，克即金。「曰贞，曰悔」，即是内、外卦也。

占龟。土兆大横，木兆直，或曰：「火兆直。」只周礼曰：「木兆直。」金兆从右邪上，火兆从左邪上，或曰：「木兆从左邪上。」水兆曲，以大小、长短、明暗为吉凶。或占凶事，又以短小为吉。又有旋者吉，大横吉。「大横庚庚」，庚庚，是豹起恁地庚庚然，不是金兆也。

程沙随说「大横庚庚」为金兆，取庚辛之义。他都无所据，只云「得之卜者」。不知大横只是土兆。盖横是土，言文帝将自诸侯而得天下，有大土之象也。庚庚，乃是龟文爆出也。卜兆见洪范疏云：「横者为土。」

汉卿说钻龟法云：「先定四向，欲求甚纹兆，顺则为吉，逆则为凶。」正淳云：「先灼火，然后观火之纹，而定其吉凶。」曰：「要须先定其四向，而后求其合，从逆则凶，如『亦惟洛食』。乃先以墨画定看食墨如何。『筮短龟长』，古人固重此。洪范谓『龟从筮逆』，若『龟筮共违于人』，则『用静吉，用作凶』。」汉卿云：「今为贼者多卜龟，以三龟连卜，皆顺则往。」贺孙云：「若『石祁子兆，卫人以龟为有知』，此却是无知也。」曰：「所以古人以易而舍龟，往往以其难信。易则有『贞吉』，无不贞吉；『利御寇』，不利为寇。」

卜，必先以墨画龟，看是卜何事，要得何兆，都有定例。或火或土，便以墨画之。要拆，钻处拆痕。依此墨然后灼之，以火钻钻钻略过久。求其兆。拆痕。顺食此墨画之处，谓之食。

南轩家有真著，云：「破宿州时得之。」又曰：「卜易卦以钱掷，以甲子起卦，始于京房。」

象

尝谓伏羲画八卦，只此数画，该画天下万物之理。阳在下为震，震，动也；在上为艮，艮，止也。阳在下自动，在上自止。欧公却说系辞不是孔子作，所谓「书不尽信，言不尽意」者非。盖他不会看「立象以尽意」一句。惟其「言不尽意」，故立象以尽之。学者于言上会得者浅，于象上会得者深。

伊川说象，只似譬喻样说。看得来须有个象如此，只是如今晓他不出。

某尝作易象说，大率以简治繁，不以繁御简。辉。

前辈也会说易之取象，似诗之比兴。如此却是虚说，恐不然。如「田有禽」，须是此爻有此象，但今不可考。数，则只是「大衍之数五十」与「天数五，地数五」两段。「大衍之数」是说著，天地之数是说造化生生不穷之理。除此外，都是后来人推说出来底。

以上底推不得，只可从象下面说去。王辅嗣伊川皆不信象。如今却不敢如此说，只可说道不及见这个了。且从象以下说，免得穿凿。

问：「易之象似有三样，有本画自有之象，如奇画象阳，偶画象阴是也；六十四卦之爻，一爻各是一象。有实取诸物之象，如乾坤六子，以天地雷风之类象之是也；有只是圣人以意自取那象来明是义者，如『白马翰如』、『载鬼一车』之类是也。实取诸物之象，决不可易。若圣人姑假是象以明义者，当初若别命一象，亦通得，不知是如此否？」曰：「圣人自取之象，也不见得如此，而今且只得因象看义。若恁地说，则成穿凿了。」学履。

他所以有象底意思不可见，却只就他那象上推求道理。不可为求象不得，便唤做无。如潜龙，便须有那潜龙之象。

取象各不同，有就自己身上取底，有自己当不得这卦象，却就那人身上取。如「潜龙勿用」，是就占者身上言；到那「见龙」，自家便当不得，须把做在上之大人；九五「飞龙」便是人君，「大人」却是在下之大人。

易之象理会不得。如「干为马」，而干之卦却专说龙。如此之类，皆不通。

易中取象，不如卦德上命字较亲切。如蒙「险而止」，复「刚动而顺行」，此皆亲切。如「山下出泉」，「地中有雷」，恐是后来又就那上面添出。所以易中取象处，亦有难理会者。学履。

「易毕竟是有象，只是今难推。如既济『高宗伐鬼方』在九三，未济却在九四。损『十朋之龟』在六五，益却在六二，不知其象如何？又如履卦、归妹卦皆有『跛能履』，皆是兑体，此可见。」问：「诸家易除易传外，谁为最近？」曰：「难得。其间有一二节合者却多，如『涣其群』，伊川解却成『涣而群』。却是东坡说得好：群谓小队，涣去小队，使合于大队。」问：「孔子专以义理说易，如何？」曰：「自上世传流至此，象数已分明，不须更说，故孔子只于义理上说。伊川亦从孔子。今人既不知象数，但依孔子说，只是说得半截，不见上面来历。大抵去古既远，书多散失。今且以占辞论之，如人占婚姻，却占得一病辞，如何用？似此处，圣人必有书以教之。如周礼中所载，今

皆亡矣。」问：「左氏传卜易与今异？」曰：「亦须有所传。向见魏公在揆路，敬夫以易卜得睽卦，李寿翁为占曰：『离为戈兵，兑为说。用兵者不成，讲和者亦不成。』其后魏公罢相，汤思退亦以和反致虏寇而罢。」问：「康节于易如何？」曰：「他又是一等说话。」问：「渠之学如何？」曰：「专在数上，却窥见理。」曰：「可用否？」曰：「未知其可用。但与圣人之学自不同。」曰：「今世学者言易，多要入玄妙。却是遗书中有数处，如『不只是一部易书』之类。今人认此意不着，故多错了。」曰：「然。」

尝得郭子和书云，其先人说：「不独是天地、雷风、水火、山泽谓之象，只是卦画便是象。」亦说得好。学蒙。

「川壅为泽」，坎为川，兑为泽。泽是水不流底。坎下一画闭合时，便成兑卦，便是川壅为泽之象。

易象自是一法。如「离为龟」，则损益二卦皆说龟。易象如此者甚多。

凡卦中说龟底，不是正得一个离卦，必是伏个离卦，如「观我朵颐」是也。「兑为羊」，大壮卦无兑，恐便是三四五爻有个兑象。这说取象底是不可晓处也多。如干之六爻，象皆说龙；至说到干，却不为龙。龙却是变化不测底物，须着用龙当之。如「夫征不复，妇孕不育」，此卦是取「离为大腹」之象。本卦虽无离卦，却是伏得这卦。

或说易象云：「『果行育德』，育德有山之象，果行有水之象。『振民育德』，则振民有风之象，育德有山之象。」先生云：「此说得好。如『风雷，益』，则迁善当如风之速，改过当如雷之决。『山下有泽，损』，则惩忿有摧高之象，窒欲有塞水之象。次第易之卦象都如此，不曾一一推究。」又云：「迁善工夫较轻，如己之有善，以为不足，而又迁于至善。若夫改过者，非有勇决不能，贵乎用力也。」

卦中要看得亲切，须是兼象看，但象不传了。郑东卿易专取象，如以鼎为鼎，革为炉，小过为飞鸟，亦有义理。其它更有好处，亦有杜撰处。砺。

郑东卿少梅说易象，亦有是者。如鼎卦分明是鼎之象。他说革是炉之象，亦恐有此理。「泽中有火，革。」●上画如炉之口，五四三是炉之腹，二是炉之下口，初是炉之底。然亦偶然此两卦如此耳。

郑东卿说易，亦有好处。如说中孚有卵之象，小过有飞鸟之象。「孚」字从「爪」从「子」，如鸟以爪抱卵也。盖中孚之象，以卦言之，四阳居外，二

阴居内，外实中虚，有卵之象。又言鼎象鼎形，革象风炉，亦是此义。此等处说得有些意思。但易一书尽欲如此牵合附会，少闲便疏脱。学者须是先理会得正当道理了，然后于此等些小零碎处收拾以相资益，不为无补。若未得正路脉，先去理会这样处，便疏略。文蔚同。

程沙随以井卦有「井谷射鲋」一句，鲋，虾蟆也，遂说井有虾蟆之象。「木上有水，井。」●云：『上，前两足；五，头也；四，眼也；三与二，身也；初，后两足也。』其穿凿一至于此！某尝谓之曰：『审如此，则此卦当为「虾蟆卦」方可，如何却谓之井卦！』」

朱子语类卷第六十七

易三

纲领下

三圣易

上古之易，方是「利用厚生」，周易始有「正德」意，如「利贞」，是教人利于贞正；「贞吉」，是教人贞正则吉。至孔子则说得道理又多。道夫录云：「『利贞』，『贞吉』，文王说底，方是教人『随时变易以从道』。」

干之「元亨利贞」，本是谓筮得此卦，则大亨而利于守正，而彖辞文言皆以为四德。某常疑如此等类，皆是别立说以发明一意。至如坤之「利牝马之贞」，则发得不甚相似矣。

伏羲自是伏羲易，文王自是文王易，孔子自是孔子易。伏羲分卦，干南坤北。文王卦又不同。故曰：周易「元亨利贞」，文王以前只是大亨而利于正，孔子方解作四德。易只是尚占之书。

须是将伏羲画底卦做一样看，文王卦做一样看；文王周公说底象做一样看，孔子说底做一样看，王辅嗣伊川说底各做一样看。伏羲是未有卦时画出来，文王是就那见成底卦边说。「画前有易」，真个是恁地。这个卦是画不迭底，那许多都在这里了，不是画了一画，又旋思量一画。才一画时，画画都

具。壮祖录云：「须将伏羲画卦，文王重卦，周公爻辞，孔子系辞及程氏传各自看，不要相乱惑，无抵牾处也。」

问易。曰：「圣人作易之初，盖是仰观俯察，见得盈乎天地之间，无非一阴一阳之理；有是理，则有是象；有是象，则其数便自在这里，非特河图洛书为然。盖所谓数者，祇是气之分限节度处，得阳必奇，得阴必偶，万物皆然，而图、书为特巧而着耳。于是圣人因之而画卦，其始也只是画一奇以象阳，画一偶以象阴而已。但纔有两，则便有四；纔有四，则便有八；又从而再倍之，便是十六。盖自其无朕之中而无穷之数已具，不待安排而其势有不容已者。卦画既立，便有吉凶在里。盖是阴阳往来交错于其间，其时则有消长之不同，长者便为主，消者便为客；事则有当否之或异，当者便为善，否者便为恶。即其主客善恶之辨，而吉凶见矣，故曰：『八卦定吉凶。』吉凶既决定而不差，则以之立事，而大业自此生矣。此圣人作易教民占筮，而以开天下之愚，以定天下之志，以成天下之事者如此。但自伏羲而上，但有此六画，而未有文字可传，到得文王周公乃系之以辞，故曰：『圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶。』盖是卦之未画也，因观天地自然之法象而画；及其既画也，一卦自有一卦之象，象谓有个形似也，故圣人即其象而命之名。以爻之进退而言，则如剥复之类；以其形之肖似而言，则如鼎井之类，此是伏羲即卦体之全而立个名如此。及文王观卦体之象而为之象辞，周公视卦爻之变而为之爻辞，而吉凶之象益着矣。大率天下之道，只是善恶而已，但所居之位不同，所处之时既异，而其几甚微。只为天下之人不能晓会，所以圣人因此占筮之法以晓人，使人居则观象玩辞，动则观变玩占，不迷于是非得失之途，所以是书夏商周皆用之。其所言虽不同，其辞虽不可尽见，然皆太卜之官掌之，以为占筮之用。有所谓『繇辞』者，左氏所载，尤可见古人用易处。盖其所谓『象』者，皆是假此众人共晓之物，以形容此事之理，使人知所取舍而已。故自伏羲而文王周公，虽自略而详，所谓占筮之用则一。盖即那占筮之中，而所以处置是事之理，便在那里了。故其法若粗浅，而随人贤愚，皆得其用。盖文王虽是有定象，有定辞，皆是虚说此个地头，合是如此处置，初不黏着物上。故一卦一爻，足以包无穷之事，不可只以一事指定说。他里面也有指一事说处，如『利建侯』，『利用祭祀』之类，其它皆不是指一事说。此所以见易之为用，无所不该，无所不遍，但看人如何用之耳。到得夫子，方始纯以理言，虽未必是羲文本意，而事上说理，亦是如此，但不可便以夫子之说为文王之说。」又曰：「易是个有道理底卦影。易以占筮作，许多理便也在里，但是未便说到此处。如楚辞以神为君，以祀之者为臣，以寓其敬事不可忘之意。固是说君臣，林录云：「但假托事神而说。」但是先且为他说事神，然后及他事君，意趣始得。今人解说，便直去解作事君底意思，也不唤做不是他意。但须先与结了那一重了，方可及这里，方得本末周备。易便是如此。今人心性褊急，更不待先说他本意，便将道理来衮说了。易如一个镜相似，看甚物来，都能照得。如所谓『潜龙』，只是有个

潜龙之象，自天子至于庶人，看甚人来，都使得。孔子说作『龙德而隐，不易乎世，不成乎名』，便是就事上指杀说来。然会看底，虽孔子说也活，也无不通；不会看底，虽文王周公说底，也死了。须知得他是假托说，是包含说。假托，谓不惹着那事；包含，是说个影象在这里，无所不包。」又曰：「卦虽八，而数须是十。八是阴阳数，十是五行数。一阴一阳，便是二；以二乘二，便是四；以四乘四，便是八。五行本只是五而有十者，盖是一个便包两个，如木，便包甲乙；火，便包丙丁；土，便包戊己；金，便包庚辛；水，便包壬癸，所以为十。彖辞，文王作；爻辞，周公作，是先儒从来恁地说，且得依他。谓爻辞为周公者，盖其中有说文王，不应是文王自说也。」

孔子之易，非文王之易；文王之易，非伏羲之易；伊川易传又自是程氏之易也。故学者且依古易次第，先读本爻，则自见本旨矣。

长孺问：「『干健坤顺』，如何得有过不及？」曰：「乾坤者，一气运于无心，不能无过不及之差。圣人有心以为之主，故无过不及之失。所以圣人能赞天地之化育，天地之功有待于圣人。」

邵子易

康节易数出于希夷。他在静中推见得天地万物之理如此，又与他数合，所以自乐。今道藏中有此卦数。谓魏伯阳参同契。魏，东汉人。

王天悦雪夜见康节于山中，犹见其俨然危坐。盖其心地虚明，所以推得天地万物之理。其数以阴阳刚柔四者为准，四分为八，八分为十六，只管推之无穷。有太阳、太阴、少阳、少阴、太刚、太柔、少刚、少柔。今人推他数不行，所以无他胸中。

康节也则是一生二，二生四，四生八。

康节只说六卦：干、坤、坎、离，四卦。震、巽含艮、兑。又说八卦：干、坤、坎、离、大过、颐、中孚、小其余反对者二十八卦。

圣人说数说得疏，到康节，说得密了。他也从一阴一阳起头。他却做阴、阳、太、少，干之四象；刚、柔、太、少，坤之四象，又是那八卦。他说这易，将那「元亨利贞」全靠着那数。三百八十四爻管定那许多数，说得太密了。易中只有个奇耦之数是自然底，「大衍之数」却是用以揲著底。康节尽归

之数，所以二程不肯问他学。若是圣人用数，不过如「大衍之数」便是。他须要先揲蓍以求那数，起那卦，数是恁地起，卦是恁地求。不似康节坐地默想推将去，便道某年某月某日，当有某事。圣人决不恁地！此条有误，详之。

「圣人说数，说得简略高远疏阔。易中只有个奇耦之数：天一地二，是自然底数也；『大衍之数』，是揲蓍之数也，惟此二者而已。康节却尽归之数，窃恐圣人必不为也。」因言：「或指一树问康节曰：『此树有数可推否？』康节曰：『亦可推也，但须待其动尔。』顷之，一叶落，便从此推去，此树甚年生，甚年当死。凡起数，静则推不得，须动方推得起。」高录略。

程子易传

有人云：「草草看过易传一遍，后当详读。」曰：「不可。此便是计功谋利之心！若劈头子细看，虽未知后面凡例，而前看工夫亦不落他处。」

已前解易，多只说象数。自程门以后，人方都作道理说了。砺。

伊川晚年所见甚实，更无一句悬空说底话。今观易传可见，何尝有一句不着实！

伯恭谓：「易传理到语精，平易的当，立言无毫发遗恨！」此乃名言。今作文字不能得如此，自是牵强处多。一本云：「不能得如此自然。」

「易传明白，无难看。但伊川以天下许多道理散入六十四卦中，若作易看，即无意味。唯将来作事看，即句句字字有用处。」问胡文定春秋。曰：「他所说尽是正理，但不知圣人当初是恁地不是恁地？今皆见不得。所以某于春秋不敢措一辞，正谓不敢臆度尔。」

易传，须先读他书，理会得义理了，方有个人路，见其精密处。盖其所言义理极妙，初学者未曾使着，不识其味，都无启发。如遗书之类，人看着却有启发处。非是易传不好，是不合使未当看者看。须是已知义理者，得此便可磨砻入细。此书于学者非是启发工夫，乃磨砻工夫。

易传难看，其用意精密，道理平正，更无抑若能看得有味，则其人亦大段知义理矣。盖易中说理，是豫先说下未曾有底事，故乍看甚难。不若大学中庸

有个准则，读着便令人识蹊径。诗又能兴起人意思，皆易看。如谢显道论语却有启发人处。虽其说或失之过，识得理后，却细密商量令平正也。

伯恭多劝人看易传，一禁禁定，更不得疑着。局定学者，只得守此个义理，固是好。但缘此使学者不自长意智，何缘会有聪明！

看易传，若自无所得，纵看数家，反被其惑。伊川教人看易，只看王弼注，胡安定、王介甫解。今有伊川传，且只看此尤妙。

易传义理精，字数足，无一毫欠缺。他人着工夫补缀，亦安得如此自然！只是于本义不相合。易本是卜筮之书，卦辞爻辞无所不包，看人如何用。程先生只说得一理。

问：「易传如何看？」曰：「且只恁地看。」又问：「程易于本义如何？」曰：「程易不说易文义，只说道理极处，好看。」又问：「干繇辞下解云：『圣人始画八卦，三才之道备矣。因而重之，以尽天下之变，故六画而成卦。』」据此说，却是圣人始画八卦，每卦便是三画，圣人因而重之为六画。似与邵子一生两，两生四，四生八，八生十六，十六生三十二，三十二生六十四，为六画，不同。」曰：「程子之意，只云三画上迭成六画，八卦上迭成六十四卦，与邵子说诚异。盖康节此意不曾说与程子，程子亦不曾问之，故一向只随他所见去。但他说『圣人始画八卦』，不知圣人画八卦时，先画甚卦？此处便晓他不得。」又问：「启蒙所谓：『自太极而分两仪，则太极固太极，两仪固两仪；自两仪而分四象，则两仪又为太极，而四象又为两仪。』以至四象生八卦，节节推去，莫不皆然。可见一物各具一太极，是如此否？」曰：「此只是一分为二，节节如此，以至于无穷，皆是一生两尔。」因问：「序所谓『自本而干，自干而支』，是此意否？」曰：「是。」又问：「『以功用谓之鬼神，以妙用谓之神』，二『神』字不同否？」曰：「『鬼神』之『神』，此『神』字说得粗。如系辞言『神也者，妙万物而为言』，此所谓『妙用谓之神』也；言『知鬼神之情状』，此所谓『功用谓之鬼神』也，只是推本系辞说。程易除去解易文义处，只单说道理处，则如此章说『天，专言之则道也』，以下数句皆极精。」

伊川只将一部易来作譬喻说了，恐圣人亦不肯作一部譬喻之书。朱震又多用伏卦互体说阴阳，说阳便及阴，说阴便及阳，干可为坤，坤可为干，太走作。近来林黄中又撰出一般翻筋斗互体，一卦可变作八卦，也是好笑！据某看得来，圣人作易，专为卜筮。后来儒者讳道是卜筮之书，全不要惹他卜筮之意，所以费力。今若要讲，且可须用添一重卜筮意，自然通透。如干初九「潜龙」两字，是初九之象，「勿用」两字，即是告占者之辞。如云占得初九是潜

龙之体，只是隐藏不可用。作小象、文言，释其所以为潜龙者，以其在下也。诸爻皆如此推看，怕自分明，又不须作设戒也。浩。

易传言理甚备，象数却欠在。又云：「易传亦有未安处，如无妄六二『不耕获，不菑畲』，只是说一个无所作为之意。易传却言：『不耕而获，不菑而畲，谓不首造其事。』殊非正意。」

易要分内外卦看，伊川却不甚理会。如巽而止，则成蛊；止而巽，便不同。盖先止后巽，却是有根株了，方巽将去，故为渐。

问：「伊川易说理太多。」曰：「伊川言：『圣人有圣人用，贤人有贤人用。若一爻止做一事，则三百八十四爻，止做得三百八十四事。』也说得极好。然他解依旧是三百八十四爻，止做得三百八十四事用也。」义刚录云：「林择之云：『伊川易说得理也太多。』先生曰『伊川求之便是太深』云云。」

问：「程传大概将三百八十四爻做人说，恐通未尽否？」曰：「也是。则是不可装定做人说。看占得如何。有就事言者，有以时节言者，有以位言者。以吉凶言之则为事，以初终言之则为时，以高下言之则为位，随所值而看皆通。系辞云：『不可为典要，惟变所适。』岂可装定做人说！」学履。

伊川易煞有重迭处。

易传说文义处，犹有些小未尽处。公谨。

学者须读诗与易，易尤难看。伊川易传亦有未尽处。当时康节传得数甚佳，却轻之不问。天地必有倚靠处，如复卦先动而后顺，豫卦先顺而后动，故其象辞极严。似此处，却闲过了。

诗书略看训诂，解释文义令通而已，却只玩味本文。其道理只在本文，下面小字尽说，如何会过得他？若易传，却可脱去本文。程子此书，平淡地慢慢委曲，说得更无余蕴。不是那敲磕逼拶出底，义理平铺地放在面前。只如此等行文，亦自难学。如其它峭拔雄健之文，却可做；若易传样淡底文字，如何可及！

问：「先儒读书，都不如先生精密，如伊川解易亦甚疏。」曰：「伊川见得个大道理，却将经来合他这道理，不是解易。」又问：「伊川何因见道？」曰：「他说求之六经而得，也是于濂溪处见得个大道理，占地位了。」德辅。

易，变易也。「随时变易以从道」，正谓伊川这般说话难说。盖他把这书硬定做人书之书。他说圣人做这书，只为世间人事本有许多变样，所以做这书出来。

「至微者，理也；至著者，象也。体用一原，显微无间。『观会通以行其典礼』，则辞无所不备。」此是一个理，一个象，一个辞。然欲理会理与象，又须辞上理会。辞上所载，皆「观会通以行其典礼」之事。凡于事物须就其聚处理会，寻得一个通路行去。若不寻得一个通路，只蓦地行去，则必有碍。典礼，只是常事。会，是事之合聚交加难分别处。如庖丁解牛，固是「奏刀騞然，莫不中节」；若至那难处，便着些气力，方得通。故庄子又说：「虽然，每至于族；吾见其难为，怵然为戒，视为止，行为迟。」庄子说话虽无头当，然极精巧，说得到。今学者却于辞上看「观其会通以行典礼」也。

「体用一原」，体虽无迹，中已有用。「显微无间」者，显中便具微。天地未有，万物已具，此是体中有用；天地既立，此理亦存，此是显中有微。

刘用之问易传序「观会通以行典礼」。曰：「如尧舜揖逊，汤武征伐，皆是典礼处。典礼只是常事。」

「求言必自近，易于近者，非知言者也。」此伊川吃力为人处。

用龟山易参看易传数段，见其大小得失。

婺州易传，「圣」字亦误用王氏说。「圣」字从王，不当从「王」。

朱子本义启蒙

看易，先看某本义了，却看伊川解，以相参考。如未看他易，先看某说，却易看也，盖未为他说所汨故也。

方叔问：「本义何专以卜筮为主？」曰：「且须熟读正文，莫看注解。盖古易，象象文言各在一处，至王弼始合为一。后世诸儒遂不敢与移动。今难卒说，且须熟读正文，久当自悟。」

某之易简略者，当时只是略搭记。兼文义，伊川及诸儒皆已说了，某只就语脉中略牵过这意思。砺。

圣人作易，有说得极疏处，甚散漫。如爻象，盖是泛观天地万物取得来阔，往往只髣佛有这意思，故曰：「不可为典要。」又有说得极密处，无缝罅，盛水不漏，如说「吉凶悔吝」处是也。学者须是大着心胸，方看得。譬如天地生物，有生得极细巧者，又自有突兀[分鹿]拙者。近赵子钦有书来云，某说语孟极详，易说却太略。譬之此烛笼，添得一条骨子，则障了一路明。若能尽去其障，使之体统光明，岂不更好！盖着不得详说故也。渊录云：「易中取象，似天地生物。有生得极细巧底，有生得[分鹿]拙突兀底。赵子钦云：『本义太略。』此譬如烛笼，添了一条竹片，便障了一路明。尽彻去了，使它统体光明，岂不更好！盖是着不得详说。如此看来，则取象处如何拘得！」

启蒙，初间只因看欧阳公集内或问易「大衍」，遂将来考算得出。以此知诸公文集虽各自成一家文字，中间自有好处。缘是这道理人人同得。看如何，也自有人见得到底。

先生于诗传，自以为无复遗恨，曰：「后世若有扬子云，必好之矣。」而意不甚满于易本义。盖先生之意，只欲作卜筮用。而为先儒说道理太多，终是翻这窠臼未尽，故不能不致遗恨云。

先生问时举：「看易如何？」曰：「只看程易，见其只就人事上说，无非日用常行底道理。」曰：「易最难看，须要识圣人当初作易之意。且如泰之初九：『拔茅茹，以其汇，征吉。』谓其引贤类进也。都不正说引贤类进，而云『拔茅』，何耶？如此之类，要须思看。某之后蒙自说得分晓，且试去看。」因云：「某少时看文字时，凡见有说得合道理底，须旁搜远取，必要看得他透。今之学者多不如是，如何？」时举退看启蒙。晚往侍坐，时举曰：「向者看程易，只就注解上生议论，却不曾靠得易看，所以不见得圣人作易之本意。今日看启蒙，方见得圣人一部易，皆是假借虚设之辞。盖缘天下之理若正说出，便只作一件用。唯以象言，则当卜筮之时，看是甚事，都来应得。如泰之初九，若正作引贤类进说，则后便只作得引贤类进用。唯以『拔茅茹』之象言之，则其它事类此者皆可应也。启蒙警学篇云：『理定既实，事来尚虚。用应始有，体该本无。』便见得易只是虚设之辞，看事如何应耳。」先生颔之。因云：「程易中有甚疑处，可更商量看。」时举问：「坤六二爻传云『由直方而大』，窃意大是坤之本体，安得由直方而后大耶？」曰：「直、方、大，是坤有此三德。若就人事上说，则是『敬义立而德不孤』，岂非由直方而后大耶？」

敬之问启蒙「理定既实，事来尚虚。用应始有，体该本无。稽实待虚，存体应用。执古御今，以静制动」。曰：「圣人作易，只是说一个理，都未曾有许多事，却待他甚么事来凑。所谓『事来尚虚』，盖谓事之方来，尚虚而未有；若论其理，则先自定，固已实矣。『用应始有』，谓理之用实，故有。『体该本无』，谓理之体该万事万物，又初无形迹之可见，故无。下面云，稽考实理，以待事物之来；存此理之体，以应无穷之用。『执古』，古便是易书里面文字言语。『御今』，今便是今日之事。『以静制动』，理便是静底，事便是动底。且如『即鹿无虞，惟入于林中。君子几，不如舍，往吝』。其理谓将即鹿而无虞，入必陷于林中；若不舍而往，是取吝之道。这个道理，若后人做事，如求官爵者求之不已，便是取吝之道；求财利者求之不已，亦是取吝之道。又如『潜龙勿用』，其理谓当此时只当潜晦，不当用。若占得此爻，凡事便未可做，所谓『君子动则观其变而玩其占』。若是无事之时观其象而玩其辞，亦当知其理如此。某每见前辈说易，止把一事说。某之说易所以异于前辈者，正谓其理人人皆用之，不问君臣上下，大事小事，皆可用。前辈止缘不来做占说了，故此易竟无用处。圣人作易，盖谓当时之民，遇事都闭塞不知所为。故圣人示以此理，教他恁地做，便会吉；如此做，便会凶。必恁地，则吉而可为；如此，则凶而不可为。大传所谓『通天下之志』是也。通，是开通之意，是以易中止说道善则吉，却未尝有一句说不善亦会吉。仁义忠信之事，占得其象则吉；却不曾说仁不仁不义不忠不信底事，占得亦会吉。如南蒯得『黄裳』之卦，自以为大吉，而不知黄中居下之义，方始会元吉；反之则凶。大传说『上下无常，刚柔相易，不可为典要，惟变所适』，便见得易人人可用，不是死法。虽道是二五是中，却其间有位二五而不吉者；有当位而吉，亦有当位而不吉者。若扬雄太玄，皆排定了第几爻便吉，第几爻便凶。然其规模甚散，其辞又涩，学者骤去理会他文义，已自难晓。又且不曾尽经历许多事意，都去揆他意不着。所以孔子晚年方学易，到得平常教人，亦言『兴于诗，立于礼，成于乐』，却未曾说到易。」又云：「易之卦爻，所以该尽天下之理。一爻不止于一事，而天下之理莫不具备，不要拘执着。今学者涉世未广，见理未尽，揆他底不着，所以未得他受用。」

读易之法

易，不可易读。

说及读易，曰：「易是个无形影底物，不如且先读诗书礼，却紧要。『子所雅言：诗、书、执礼，皆雅言也。』」

问：「看易如何？」曰：「『诗、书、执礼』，圣人以教学者，独不及于易。至于『假我数年，五十以学易』，乃是圣人自说，非学者事。盖易是个极难理会底物事，非他书之比。如古者先王『顺诗书礼乐以造士』，亦只是以此四者，亦不及于易。盖易只是个卜筮书，藏于太史太卜，以占吉凶，亦未有许多说话。及孔子始取而敷绎为十翼象象系辞文言杂卦之类，方说出道理来。」

易只是空说个道理，只就此理会，能见得如何。不如「诗、书、执礼，皆雅言也」，一句便是一句，一件事便是一件事。如春秋，亦不是难理会底，一年事自是一年事。且看礼乐征伐是自天子出？是自诸侯出？是自大夫出？今人只管去一字上理会褒贬，要求圣人之意。千百年后，如何知得他肚里事？圣人说出底，犹自理会不得；不曾说底，更如何理会得！

人自有合读底书，如大学语孟中庸等书，岂可不读！读此四书，便知人之所以不可不学底道理，与其为学之次序，然后更看诗书礼乐。某纔见人说看易，便知他错了，未尝识那为学之序。易自是别是一个道理，不是教人底书。故记中只说先王「崇四术，顺诗书礼乐以造士」，不说易也。语孟中亦不说易。至左传国语方说，然亦只是卜筮尔。盖易本为卜筮作，故夫子曰：「易有圣人之道四焉：以言者尚其辞，如程子所说是也。以动者尚其变，已是卜筮了。易以变者占，故曰：「君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。」以制器者尚其象，十三卦是也。以卜筮者尚其占。」文王周公之辞，皆是为卜筮。后来孔子见得是书必有是理，故因那阴阳消长盈虚，说出个进退存亡之道理来。要之此皆是圣人事，非学者可及也。今人才说伏羲作易，示人以天地造化之理，便非是，自家又如何知得伏羲意思！兼之伏羲画易时亦无意思。他自见得个自然底道理了，因借他手画出来尔。故用以占筮，无不应。其中言语亦煞有不可晓者，然亦无用尽晓。盖当时事与人言语，自有与今日不同者。然其中有那事今尚存，言语有与今不异者，则尚可晓尔。如「利用侵伐」，是事存而词可晓者。只如比卦初六「有孚比之，无咎。有孚盈缶，终来有他吉」之类，便不可晓。某尝语学者，欲看易时，且将孔子所作十翼中分明易晓者看，如文言中「元者善之长」之类。如中孚九二『鸣鹤在阴，其子和之』，亦不必理会鹤如何在阴？其子又如何和？且将那系辞传中所说言行处看。此虽浅，然却不到差了。盖为学只要理会自己胸中事尔。某尝谓上古之书莫尊于易，中古后书莫大于春秋，然此两书皆未易看。今人才理会二书，便入于凿。若要读此二书，且理会他大义：易则是尊阳抑阴，进君子而退小人，明消息盈虚之理；春秋则是尊王贱伯，内中国而外夷狄，明君臣上下之分。」

问：「读易未能浹洽，何也？」曰：「此须是此心虚明宁静，自然道理流通，方包罗得许多义理。盖易不比诗书，它是说尽天下后世无穷无尽底事理，只一两字便是一个道理。又人须是经历天下许多事变，读易方知各有一理，精

审端正。今既未尽经历，非是此心大段虚明宁静，如何见得！此不可不自勉也。」

敬之问易。曰：「如今不曾经历得许多事过，都自揆他道理不着。若便去看，也卒未得他受用。孔子晚而好易，可见这书卒未可理会。如春秋易，都是极难看底文字。圣人教人自诗礼起，如鲤趋过庭，曰：『学诗乎？学礼乎？』诗是吟咏情性，感发人之善心；礼使人知得个定分，这都是切身工夫。如书亦易看，大纲亦似诗。」

易与春秋难看，非学者所当先。盖春秋所言，以为褒亦可，以为贬亦可。易如此说亦通，如彼说亦通。大抵不比诗书，的确难看。

问：「易如何读？」曰：「只要虚其心以求其义，不要执己见读。其它书亦然。」一作「平易求其义」。

看易，须是看他卦爻未画以前，是怎模样？却就这上见得他许多卦爻象数，是自然如此，不是杜撰。且诗则因风俗世变而作，书则因帝王政事而作。易初未有物，只是悬空说出。当其未有卦画，则浑然一太极，在人则是喜怒哀乐未发之中；一旦发出，则阴阳吉凶，事事都有在里面。人须是就至虚静中见得这道理周遮通珑，方好。若先靠定一事说，则滞泥不通了。此所谓「洁静精微，易之教也」。学履。圃录云：「未画之前，在易只是浑然一理，在人只是湛然一心，都未有一物在，便是寂然不动，喜怒哀乐未发之中也。忽然在这至虚至静之中有个象，方发出许多象数吉凶道理来，所以灵，所以说『洁静精微』之谓易。易只是个『洁静精微』，若似如今人说得恁地拖泥带水，有甚理会处！」焘录云：「未画以前，便是寂然不动，喜怒哀乐未发之中，只是个至虚至静而已。忽然在这至虚至静之中有个象，方说出许多象数吉凶道理，所以礼记曰：『洁静精微，易教也。』盖易之为书，是悬空做出来底。谓如书，便真个有这政事谋谟，方做出书来。诗，便真个有这人情风俗，方做出诗来。易却都无这已往底事，只是悬空做底。未有爻画之先，在易则浑然一理，在人则浑然一心。既有爻画，方见得这爻是如何，这爻又是如何。然而皆是就这至虚至静中做许多象数道理出来，此其所以灵。若是似而今说得来恁地拖泥带水，便都没理会处了。」

易难看，不比他书。易说一个物，非真是一个物，如说龙非真龙。若他书，则真是事实，孝弟便是孝弟，仁便是仁。易中多有不可晓处：如「王用亨于西山」，此却是「享」字。只看「王用亨于帝，吉」，则知此是祭祀山川意思。如「公用亨于天子」，亦是「享」字，盖朝覲燕飧之意。易中如此类甚

多。后来诸公解，只是以己意牵强附合，终不是圣人意。易难看，盖如此。赐。

易最难看。其为书也，广大悉备，包涵万理，无所不有。其实是古者卜筮书，不必只说理。象数皆可说。将去做道家、医家等说亦有，初不曾滞于一偏。某近看易，见得圣人本无许多劳攘。自是后世一向乱说，妄意增减，硬要作一说以强通其义，所以圣人经旨愈见不明。且如解易，只是添虚字去迎过意来，便得。今人解易，乃去添他实字，却是借他做己意说了。又恐或者一说有以破之，其势不得不支离更为一说以护吝之。说千说万，与易全不相干。此书本是难看底物，不可将小巧去说，又不可将大话去说。又云：「易难看，不惟道理难寻；其中或有用当时俗语，亦有他事后人不知者。且如『樽酒簋贰』，今人硬说作二簋，其实无二簋之实。陆德明自注断，人自不曾去看。如所谓『贰』，乃是周礼『大祭三贰』之『贰』，是『副贰』之『贰』，此不是某穿凿，却有古本。若是强为一说，无来历，全不是圣贤言语！」

易不须说得深，只是轻轻地说

读易之法，先读正经。不晓，则将象象系辞来解。又曰：「易爻辞如签解。」

看易，且将爻辞看。理会得后，却看象辞。若鹞突地看，便无理会处。又曰：「文王爻辞做得极精严，孔子传条畅。要看上面一段，莫便将传拘了。」

易中象辞最好玩味，说得卦中情状出。

八卦爻义最好玩味。

看易，须着四日看一卦：一日看卦辞象象，两日看六爻，一日统看，方子细。因吴宜之记不起，云然。

和靖学易，从伊川。一日只看一爻。此物事成一片，动着便都成片，不知如何只看一爻得。砺。

看易，若是靠定象去看，便滋味长。若只恁地悬空看，也没甚意思。

季通云：「看易者，须识理象数辞，四者未尝相离。」盖有如是之理，便有如是之象；有如是之象，便有如是之数；有理与象数，便不能无辞。易六十四卦，三百八十四爻，有自然之象，不是安排出来。且如「潜龙勿用」，初便

是潜，阳爻便是龙，不当事便是勿用。「见龙在田」，离潜便是见，阳便是龙，出地上便是田。「即鹿无虞，惟入于林中」，此爻在六二、六四之间，便是林中之象。鹿，阳物，指五；「无虞」，无应也。以此触类而长之，当自见得。

先就乾坤二卦上看得本意了，则后面皆有通路。砺。

系辞中说「是故」字，都是唤那下文起，也有相连处，也有不相连处。

钦夫说易，谓只依孔子系辞说便了。如说：「『公用射隼于高墉之上，获之，无不利。』『子曰：「隼者，禽也；弓矢者，器也；射之者，人也。君子藏器于身，待时而动，何不利之有？动而不括，是以出而有获，语成器而动者也。』』只如此说，便了。」固是如此，圣人之意只恁地说不得。缘在当时只理会象数，故圣人明之以理。

「洁静精微」谓之易。易自是不惹着事，只悬空说一种道理，不似它书便各着事上说。所以后来道家取之与老子为类，便是老子说话也不就事上说。学蒙。

「洁静精微」是不犯手。又云：「是各自开去，不相沾黏。去声。佐录云：「是不沾着一个物事。」

问：「读易，若只从伊川之说，恐太见成，无致力思索处。若用己意思索立说，又恐涉狂易。浩近学看易，主以伊川之说，参以横渠温公安定荆公东坡汉上之解，择其长者抄之，或足以己意，可以如此否？」曰：「吕伯恭教人只得看伊川易，也不得致疑。某谓若如此看文字，有甚精神？却要我做甚！」浩曰：「伊川不应有错处。」曰：「他说道理决不错，只恐于文义名物也有未尽。」又曰：「公看得诸家如何？」浩曰：「各有长处。」曰：「东坡解易，大体最不好。然他却会作文，识句法，解文释义，必有长处。」

总论卦象爻

古易十二篇，人多说王弼改今本，或又说费直初改。只如干卦次序，后来王弼尽改象象各从爻下。近日吕伯恭却去后汉中寻得一处，云是韩康伯改，都不说王弼。据某考之，其实是韩康伯初改，如干卦次序。其它是王弼改。

卦，分明是将一片木画挂于壁上，所以为卦。爻，是两个交叉，是交变之义，所以为爻。学履。

问：「见朋友记先生说：『伏羲只画八卦，未有六十四卦。』今看先天图，则是那时都有了，不知如何？」曰：「不曾恁地说。那时六十四卦都画了。」又问云：「那时未有文字言语，恐也只是卦画，未有那卦名否？」曰：「而今见不得。」学履。

问：「卦下之辞为象辞，左传以为『繇辞』，何也？」曰：「此只是象辞，故孔子曰：『智者观其象辞，则思过半矣。』如『元亨利贞』，乃文王所系卦下之辞，以断一卦之吉凶，此名『象辞』。象，断也。陆氏音中语所谓『象之经』也。『大哉干元』以下，孔子释经之辞，亦谓之『象』，所谓『象之传』也。爻下之辞，如『潜龙勿用』，乃周公所系之辞，以断一爻之吉凶也。『天行健，君子以自强不息』，所谓『大象之传』；『潜龙勿用，阳在下也』，所谓『小象之传』，皆孔子所作也。『天尊地卑』以下，孔子所述系辞之传，通论一经之大体、凡例，无经可附，而自分上系下系也。左氏所谓『繇』，字从『系』，疑亦是言『系辞』。系辞者，于卦下系之以辞也。」

「八卦之性情」，谓之「性」者，言其性如此；又谓之「情」者，言其发用处亦如此。如干之健，本性如此，用时亦如此。

卦体，如内健外顺，内阴外阳之类。卦德，如干健坤顺之类。

有一例，成卦之主，皆说于象词下，如屯之初九「利建侯」，大有之五，同人之二，皆如此。砺。

或说，一是干初画。某谓，那时只是阴阳，未有乾坤，安得干初画？初间只有一画者二，到有三画，方成干卦。

问：「『干一画，坤两画』，如何？」曰：「观『干一而实，与坤二而虚』之说，可见。本义系辞上第六章。干只是一个物事，充实遍满。天所覆内，皆天之坤便有开阖。干气上来时，坤便开从两边去，如两扇门相似，正如扇之运风，甑之蒸饭。扇甑是坤，风与蒸，则干之气也。」圃录略。

凡易一爻皆具两义，如此吉者，不如此则凶；如此凶者，不如此则吉。如「出门同人」，须是自出去与人同。方吉；若以人从欲，则凶。亦有分晓说破底：「妇人吉，夫子凶」；「咸其腓，虽凶居吉」；「君子得舆，小人剥庐」。如「需于泥，致寇至」，更不决吉凶。夫子便象辞中说破云：「若敬

慎，则不败也。」此是一爻中具吉凶二义者。如小过「飞鸟以凶」，若占得此爻，则更无可避祸处，故象曰：「不可如何也。」

六爻不必限定是说人君。且如「潜龙勿用」，若是庶人得之，自当不用；人君得之，也当退避。「见龙在田」，若是众人得，亦可用事；「利见大人」，如今人所谓宜见贵人之类。易不是限定底物。伊川亦自说「一爻当一事，则三百八十四爻只当得三百八十四事」，说得自好。不知如何到他解，却恁地说！

易中紧要底，只是四爻。

伊川云「卦爻有相应」，看来不相应者多。且如干卦，如其说时，除了二与五之外，初何尝应四？三何尝应六？坤卦更都不见相应。此似不通。

伊川多说应，多不通。且如六三便夹些阳了，阴则浑是不发底。如六三之爻有阳，所以言「含章」，若无阳，何由有章？「含章」，为是有阳，半动半静之爻。若六四，则浑是柔了，所以「括囊」。

问：「王弼说『初上无阴阳定位』，如何？」曰：「伊川说『阴阳奇偶，岂容无也？干上九「贵而无位」，需上九「不当位」，乃爵位之位，非阴阳之位。』此说极好。」学履。

程先生曰：「卦者，事也；爻者，事之时也。」先生曰：「卦或是时，爻或是事，都定不得。」

卦爻象，初无一定之例。

卦体卦变

伊川不取卦变之说。至「柔来而文刚」，「刚自外来而为主于内」，诸处皆牵强说了。王辅嗣卦变，又变得不自然。某之说却觉得有自然气象，只是换了一爻。非是圣人合下作卦如此，自是卦成了，自然有此象。砺。

汉上易卦变，只变到三爻而止，于卦辞多有不通处。某更推尽去，方通。如无妄「刚自外来而为主于内」，只是初刚自讼二移下来。晋「柔进而上

行」，只是五柔自观四揆上去。此等类，按汉上卦变则通不得。旧与季通在旅邸推。

卦有两样生：有从两仪四象加倍生来底；有卦中互换，自生一卦底。互换成卦，不过换两爻。这般变卦，伊川破之。及到那「刚来而得中」，却推不行。大率是就义理上看，不过如刚自外来而得中，「分刚上而文柔」等处看，其余多在占处用也。贲变节之象，这虽无紧要，然后面有数处彖辞不如此看，无来处，解不得。

易上经始乾坤而终坎离，下经始艮兑震巽而终坎离。杨至之云：「上经反对凡十八卦，下经反对亦十八卦。」先生曰：「林黄中算上下经阴阳爻适相等。某算来诚然。」

问：「近略考卦变，以彖辞考之，说卦变者凡十九卦，盖言成卦之由。凡彖辞不取成卦之由，则不言所变之爻。程子专以乾坤言变卦，然只是上下两体皆变者可通。若只一体变者，则不通。两体变者凡七卦：随、蛊、贲、咸、恒、渐、涣是也。一体变者两卦，讼无妄是也。七卦中取刚来下柔，刚上柔下之类者可通。至一体变者，则以来为自外来，故说得有碍。大凡卦变须看两体上下为变，方知其所由以成之卦。」曰：「便是此处说得有碍。且程传贲卦所云，岂有乾坤重而为泰，又自泰而变为贲之理！若其说果然，则所谓乾坤变而为六子，八卦重而为六十四，皆由乾坤而变者，其说不得而通矣。盖有则俱有，自一画而二，二而四，四而八，而八卦成；八而十六，十六而三十二，三十二而六十四，而重卦备。故有八卦，则有六十四矣。此康节所谓『先天』者也。若『震一索而得男』以下，乃是已有此卦了，就此卦生出此义，皆所谓『后天』之学。今所谓『卦变』者，亦是有卦之后，圣人见得有此象，故发于彖辞。安得谓之乾坤重而为是卦？则更不可变而为他卦耶？若论先天，一卦亦无。既画之后，干一兑二，离三震四，至坤居末，又安有乾坤变而为六子之理！凡今易中所言，皆是后天之易。且以此见得康节先天后天之说，最为有功。」

问：「乾坤大过颐坎离中孚小过八卦，番覆不成两卦，是如何？」曰：「八卦便只是六卦。乾坤坎离是四正卦，兑便是番转底巽，震便是番转底艮。六十四卦只八卦是正卦，余便只二十八卦，番转为五十六卦。学蒙录云：「自此八卦外，只二十八卦番转为五十六卦。就此八卦中，又只是四正卦：乾坤坎离是也。」中孚便是大底离，小过是个大底坎。」又曰：「中孚是个双夹底离，小过是个双夹底坎。大过是个厚画底坎，颐是个厚画底离。」按：三画之卦，只是六卦。即六画之卦，以正卦八，加反卦二十有八，为三十有六，六六

三十六也。邵子谓之「暗卦」。小成之卦八，即大成之卦六十四，八八六十四也。三十六与六十四同。

卦有反，有对，乾坤坎离是反，艮兑震巽是对。乾坤坎离，倒转也只是四卦。艮兑震巽，倒转则为中孚颐小过大其余皆是对卦。

福州韩云：「能安其分则为需，不能安其分则为讼；能通其变则为随，不能通其变则为蛊。」此是说卦对。然只是此数卦对得好，其它底又不然。文蔚录作：「险而能忍，则为需；险而不能忍，则为讼。」刘绍信说：「福，唐人。」

「互体」，自左氏已言，亦有道理。只是今推不合处多。

王弼破互体，朱子发用互体。

朱子发互体，一卦中自二至五，又自有两卦，这两卦又伏两卦。林黄中便倒转推成四卦，四卦里又伏四卦。此谓「互体」。这自那「风为天于土上」，有个艮之象来。

一卦互换是两卦，伏两卦是四卦；反看又是两卦，又伏两卦，共成八卦。

问：「易中『互体』之说，共父以为『杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备』，此是说互体。」先生曰：「今人言互体者，皆以此为说，但亦有取不得处也，如颐卦大过之类是也。王辅嗣又言『纳甲飞伏』，尤更难理会。纳甲是震纳庚，巽纳辛之类，飞伏是坎伏离，离伏坎，艮伏兑，兑伏艮之类也。此等皆支蔓，不必深泥。」

辞义

易有象辞，有占辞，有象占相浑之辞。

「彖辞极精，分明是圣人所作。」鲁可几曰：「彖是总一卦之义。」曰：「也有别说底。如干彖，却是专说天。」

凡彖辞象辞，皆押韵。

象数义多难明。

二卦有二中，二阴正，二阳正。言「干之无中正」者，盖云不得兼言中正。二五同是中，如四上是阳，不得为正。盖卦中以阴居阳，以阳居阴，是位不当；阴阳各居本位，乃是正当。到那「正中、中正」，又不可晓。

林安卿问：「伊川云『中无不正，正未必中』，如何？」曰：「如『君子而时中』，则是『中无不正』；若君子有时不中，即『正未必中』。盖正是骨子好了，而所作事有未恰好处，故未必中也。」

「中重于正，正未必中。」盖事之斟酌得宜合理处便是中，则未有不正者。若事虽正，而处之不合时宜，于理无所当，则虽正而不合乎中。此中未有不正，而正未必中也。

「中重于正，正不必中。」一件物事自以为正，却有不中在。且如饥渴饮食是正；若过些子，便非中中节处乃中也。责善，正也，父子之间则不中。

●亚夫问「中、正」二字之义。曰：「中须以正为先。凡人做事，须是剖决是非邪正，却就是与正处斟酌一个中底道理。若不能先见正处，又何中之可言？譬如欲行赏罚，须是先看当赏与不当赏，然后权量赏之轻重。若不当赏矣，又何轻重之云乎！」

「中重于正，正不必中。」中能度量，而正在其中。

凡事先理会得正，方到得中。若不正，更理会甚中！显仁陵寝时，要发掘旁近数百家墓，差御史往相度。有一人说：「且教得中。」曾文清说：「只是要理会个是与不是，不理会中。若还不合如此，虽一家不可发掘，何处理会中？」且如今赏赐人，与之百金为多，五十金为少，与七十金为中。若不合与，则一金不可与，更商量甚中！

易中只言「利贞」，未尝谓不利贞，亦未尝言利不贞。

厉，多是在阳爻里说。

「吉凶悔吝」，圣人说得极密。若是一向疏去，却不成道理。若一向密去，却又不是易底意思。

「吉凶悔吝」，吉过则悔，既悔必吝，吝又复吉。如「动而生阳，动极复静，静而生阴，静极复动」。悔属阳，吝属阴。悔是逞快做出事来了，有错失处，这便生悔，所以属阳。吝则是那隈隈衰衰，不分明底，所以属阴。亦犹骄是气盈，吝是气歉。

问：「时与位，古易无之。自孔子以来骄说出此义。」曰：「易虽说时与位，亦有无时义可说者。」历举易中诸卦爻无时义可言者。

仁父问时与义。曰：「『夏日、冬日』，时也；『饮汤、饮水』义也。许多名目，须也是逐一理会过，少间见得一个却有一个落着。不尔，都只恁地鹞突」

问：「读易贵知时。今观爻辞皆是随时取义。然非圣人见识卓绝，尽得义理之正，则所谓『随时取义』，安得不差？」曰：「古人作易，只是为卜筮。今说易者，乃是硬去安排。圣人随时取义，只事到面前，审验个是非，难为如此安排下也。」

圣人说易，逐卦取义。如泰以三阳在内为吉，至否又以在上为吉，大概是要压他阴。六三所以不能害君子，亦是被阳压了，但「包羞」而已。「包羞」，是做得不好事，只得惭愧，更不堪对人说。砺。

上下经上下系

上经犹可晓，易解。下经多有不可晓，难解处。不知是某看到末梢懒了，解不得？为复是难解？砺。

六十四卦，只是上经说得齐整，下经便乱董董地。系辞也如此，只是上系好看，下系便没理会。论语后十篇亦然。孟子末后却[戔]地好。然而如那般「以追蠡」样说话，也不可晓。

论易明人事

孔子之辞说向人事上者，正是要用得。

须是以身体之。且如六十四卦，须做六十四人身上看；三百八十四爻，又做三百八十四人身上小底事看。易之所说皆是假说，不必是有恁地事。假设如此，则如此；假设如彼，则如彼。假说有这般事来，人处这般地位，便当恁地应。

易中说卦爻，多只是说刚柔。这是半就人事上说去，连那阴阳上面，不全就阴阳上说。卦爻是有形质了，阴阳全是彖辞所说刚柔，亦半在人事上。此四件物事有个精麤显微分别。健顺，刚柔之精者；刚柔，健顺之麤者。

问：「横渠说：『易为君子谋，不为小人谋。』盖自太极一判而来，便已如此了。」曰：「论其极是如此。然小人亦具此理，只是他自反悖了。君子治之，不过即其固有者以正之而已。易中亦有时而为小人谋，如『包承，小人吉，大人否，亨』。言小人当否之时，能包承君子则吉。但此虽为小人谋，乃所以为君子谋也。」

若论阴阳，则须二气交感，方成岁功。若论君子小人，则一分阴亦不可；须要去尽那小人，尽用那君子，方能成治。

汉书：「易本隐以之显，春秋推见至隐。易与春秋，天之道也。」易以形而上者，说出在那形而下者上；春秋以形而下者，说上那形而上者去。

论后世易象

京房卦气用六日七分。季通云：「康节亦用六日七分。」但不见康节说处。

京房辈说数，捉他那影象才发见处，便算将去。且如今日一个人来相见，便就那相见底时节，算得这个是好人，不好人，用得极精密。他只是动时便算得，静便算不得。人问康节：「庭前树算得否？」康节云：「也算得，须是待他动时，方可。」须臾，一叶落，他便就这里算出这树是甚时生，当在甚时死。

京房便有「纳甲」之说。参同契取易而用之，不知天地造化，如何排得如此巧。所谓「初三震受庚，上弦兑受丁，十五干体就，十八巽受辛，下弦艮受丙，三十坤受乙」，这都与月相应。初三昏月在西，上弦昏在南，十五昏在东，十八以后渐渐移来，至三十晦，光都不见了。又曰：「他以十二卦配十二

月，也自齐整：复卦是震在坤下，一阳。临是兑在坤下，二阳。泰是干在坤下，三阳。大壮是震在干上，四阳。夬是兑在干上，五阳。干是干在干上，六阳。姤是干在巽上，一阴。遯是干在艮上，二阴。否是干在坤上，三阴。观是巽在坤上，四阴。剥是艮在坤上，五阴。坤是坤在坤上。六阴。」

仲默问：「太玄如何？」曰：「圣人说『天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十』，甚简易。今太玄说得却支离。太玄如它立八十一首，却是分阴阳。中间一首，半是阴，半是阳。若看了易后，去看那玄，不成物事。」又问：「或云：『易是阴阳不用五。』」曰：「它说『天一地二，天三地四』时，便也是五了。」又言：「扬雄也是学焦延寿推卦」曰：「焦延寿易也不成物事。」又问：「关子明二十七象如何？」曰：「某尝说，二十七象最乱道。若是关子明有见识，必不做这个。若是它做时，便是无见识。今人说焦延寿卦气不好，是取太玄，不知太玄却是学它。」

问太玄。曰：「天地间只有阴阳二者而已，便会有消长。今太玄有三个了：如冬至是天元，到三月便是地元，十月便是人元。夏至却在地元之中，都不成物事！」

太玄甚拙。岁是方底物，他以三数乘之，皆算不着。

太玄纪日而不纪月，无弦望晦朔。

太玄中高处只是黄老，故其言曰：「老子之言道德，吾有取焉。」

太玄之说，只是老庄。康节深取之者，以其书亦挨旁阴阳消长来说道理。

太玄亦自庄老来，「惟寂惟寞」可见。

问：「太玄中首：『阳气潜藏于黄宫，性无不在于中。』养首：『藏心于渊，美厥灵根。』程先生云云。」曰：「所谓『藏心于渊』，但是指心之虚静言之也。如此，乃是无用之心，与孟子言仁义之心异。」

自晋以来，解经者却改变得不同，如王弼郭象辈是也。汉儒解经，依经演绎；晋人则不然，舍经而自作文。

潜虚只是「吉凶臧否平，王相休囚死。」

日家「四废」之说，温公潜虚，只此而已。

潜虚后截是张行成续，不押韵，见得。

欧阳公所以疑十翼非孔子所作者，他童子问中说道，「仰以观于天文，俯以察于地理」；又说「河出图，洛出书，圣人则之」，只是说作易一事，如何有许多般样？又疑后面有许多「子曰」。既言「子曰」，则非圣人自作。这个自是它晓那前面道理不得了，却只去这上面疑。他所谓「子曰」者，往往是弟子后来旋添入，亦不可知。近来胡五峰将周子通书尽除去了篇名，却去上面各添一个「周子曰」，此亦可见其比。

廖氏论洪范篇，大段辟河图洛书之事，以此见知于欧阳公。盖欧公有无祥瑞之论。欧公只见五代有伪作祥瑞，故并与古而不信。如河图洛书之事，论语自有此说，而欧公不信祥瑞，并不信此，而云系辞亦不足信。且如今世间有石头上出日月者，人取为石屏。又有一等石上，分明有如枯树者，亦不足怪也。河图洛书亦何足怪。

老苏说易，专得于「爻恶相攻而吉凶生」以下三句。他把这六爻似那累世相讎相杀底人相似，看这一爻攻那一爻，这一画克那一画，全不近人情！东坡见他恁地太[分鹿]疏，却添得些佛老在里面。其书自做两样：亦间有取王辅嗣之说，以补老苏之说；亦有不晓他说了，乱填补处。老苏说底，亦有去那物理上看得着处。

东坡易说「六个物事，若相咬然」，此恐是老苏意。其它若佛说者，恐是东坡。

易举正，乱道。

朱震说卦画七八爻称九六，他是不理会得老阴、老阳之变。且如占得干之初爻是少阳，便是初七，七是少，不会变，便不用了。若占得九时，九是老，老便会变，便占这变爻。此言用九。用六亦如此。

「朱子发解易如百衲袄，不知是说甚么。以此进读，教人主如何晓？便晓得，亦如何用？」必大曰：「致堂文字决烈明白，却可开悟人主。」曰：「明仲说得开，一件义理，他便说成一片。如善画者，只一点墨，便斡淡得开。如尹和靖，则更说不出。范氏讲义于浅处亦说得出，只不会深，不会密，又伤要说义理多。如解孟子首章，总括古今言利之说成一大片，却于本章之义不曾得分晓。想当时在讲筵进读，人主未必曾理会得。大抵范氏不会辩，如孟子便长

于辩。亦不是对他人说话时方辩，但于紧要处反复论难，自是照管得紧。范氏之说，●锁不牢处多，极有疏漏者。」

问：「籍溪见谯天授问易，天授令先看『见乃谓之象』一句。籍溪未悟，他日又问。天授曰：『公岂不思象之在方录作「于」。道，犹易之有太极耶？』此意如何？」曰：「如此教人，只好听耳。使某答之，必先教他将六十四卦，自乾坤起，至杂卦，且熟读。晓得源流，方可及此。」辉。方录云：「先生云：『此不可晓。其实见而未形有无之间为象，形则为器也。』」

问：「籍溪见谯天授问易，天授曰：『且看「见乃谓之象」一句。通此一句，则六十四卦，三百八十四爻皆通。』籍溪思之不得。天授曰：『岂不知「易有太极」者乎？』」先生曰：「若做个说话，乍看似好，但学易工夫，不是如此。学履录云：「他自是一家说，能娱人，其说未是。」不过熟读精思，自首至尾，章章推究，字字玩索，以求圣人作易之意，庶几其可。一言半句，如何便了得他！」

谯先生说「见乃谓之象」，有云：「象之在道，乃易之在太极。」其意思是说道，念虑才动处，便有个做主宰底。然看得系辞本意，只是说那「动而未形有无之间者几」底意思。几虽是未形，然毕竟是有个物了。

涪人谯定受学于二郭载子厚。为象学。其说云：「易有象学、数学。象学非自有所见不可得，非师所能传也。」谯与原仲书云：「如公所言，推为文辞则可，若见处则未。公岂不思象之在道，乃易之有太极耶？」后云：「语直伤交，幸冀亮察！」○「见」字本当音现，谯作如字意。○谯作牧牛图，其序略云：「学所以明心，礼所以行敬；明心则性斯见，行敬则诚斯」草堂刘致中为作传，甚详。

先生因说郭子和易，谓诸友曰：「且如揲著一事，可谓小小。只所见不明，便错了。子和有著卦辩疑，说前人不是。不知疏中说得最备，只是有一二字错。更有一段在干卦疏中。刘禹锡说得亦近。柳子厚曾有书与之辩。」先生揲著辩为子和设。

向在南康见四家易。如刘居士变卦，每卦变为六十四，却是按古。如周三教及刘虚古，皆乱道。外更有戴主簿传得麻衣易，乃是戴公伪为之。盖尝到其家，见其所作底文，其体皆相同。南轩及李侍郎被他瞒，遂为之跋。某尝作一文字辩之矣。」

或言某人近注易。曰：「缘易是一件无头面底物，故人人各以其意思去解说得。近见一两人所注，说得一片道理，也都好。但不知圣人元初之意果是如何？春秋亦然。」

因说赵子钦名彦肃。易说，曰：「以某看来，都不是如此。若有此意思，圣人当初解象、解象、系辞、文言之类，必须自说了，何待后人如此穿凿！今将卦爻来用线牵，或移上在下，或挈下在上，辛辛苦苦说得出来，恐都非圣人作易之本意。须知道圣人作易，还要做甚用。若如此穿凿，则甚非『易简而天下之理得矣』。」又云：「今人凡事所以说得恁地支离者，只是见得不透。如释氏说空，空亦未是不是，但空里面须有道理始得。若只说道我见得个空，而不知他有个实底道理，却做甚用得！譬如一渊清水，清冷彻底，看来一如无水相似。他便道此渊只是空底，却不曾将手去探看，自冷而湿，终不知道有水在里面。此释氏之见正如此。今学者须贵于格物。格，至也，须要见得到底。今人只是知得一斑半点，见得些子，所以不到极处也。」又云：「某病后，自知日月已不多，故欲力勉。诸公不可悠悠！天下只是一个道理，更无三般两样。若得诸公见得道理透，使诸公之心便是某心，某之心便是诸公之心，见得不差不错，岂不济事耶！」

因看赵子钦易说，云：「读古人书，看古人意，须是不出他本来格当。须看古人所以为此书者何如？初间是如何？若是屈曲之说，却是圣人做一个谜与后人猜搏，决不是如此！圣人之意，简易条畅通达，那尚恁地屈曲缠绕，费尽心力以求之？易之为书，不待自家意起于此，而其安排已一一有定位。」

赵善誉说易云：「干主刚，坤主柔，刚柔便自偏了。」某云，若如此，则圣人作易，须得用那偏底在头上则甚？既是乾坤皆是偏底道理，圣人必须作一个中卦始得。今二卦经传，又却都不说那偏底意思是如何。刚，天德也。如生长处，便是刚；消退处，便是柔。如万物自一阳生后，生长将去，便是刚；长极而消，便是柔。以天地之气言之，则刚是阳，柔是阴；以君子小人言之，则君子是刚，小人是柔；以理言之，则有合当用刚时，合当用柔时。

林黄中以互体为四象八卦。

林黄中来见，论：「『易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。』就一卦言之，全体为太极，内外为两仪，内外及互体为四象，又颠倒取为八卦。」先生曰：「如此则不是生，却是包也。始画卦时，只是个阴阳奇耦，一生两，两生四，四生八而已。方其为太极，未有两仪也，由太极而后生两仪；方其为两仪，未有四象也，由两仪而后生四象；方其为四象，未有八卦也，由四象而后生八卦。此之谓生。若以为包，则是未有太极，已先有两仪；

未有两仪，已先有四象；未有四象，已先有八卦矣！」林又曰：「太极有象。且既曰『易有太极』，则不可谓之无。濂溪乃有『无极』之说，何也？」曰：「有太极，是有此理；无极，是无形器方体可求。两仪有象，太极则无象。」林又言：「三画以象三才。」曰：「有三画方看见似个三才模样，非故画以象之也。」

问：「『易，圣人所以立道，穷神则无易矣。』此是指易书？」曰：「然。易中多是说易书，又有一两处说易理。神，如今人所谓精神发挥，乃是变易之不可测处。易书乃为易之理写真。」

关子明易、麻衣易皆是伪书。麻衣易是南康士人作。今不必问其理，但看其言语，自非希夷作。其中有云：「学易者当于羲皇心地上驰骋。」不知心地如何驰骋！

麻衣易是南康戴某所作。太平州刊本第二跋，即其人也。师卦象倒说了。

问：「麻衣易是伪书。其论师卦『地中有水，师』，容民蓄众之象，此一义也；若水行地中，随势曲折，如师行而随地之利，亦一义也。」曰：「易有精有蕴，如『师贞，丈人吉』，此圣人之精，画前之易，不可易之妙理。至于容民蓄众等处，因卦以发，皆其蕴也。既谓之蕴，则包含众义，有甚穷尽！尽推去，尽有也。」

麻衣易，南康戴主簿撰。麻衣，五代时人。五代时文字多繁絮。此易说，只是今人文字，南轩跋不曾辩得，其书甚谬。李寿翁甚喜之，开板于太平州。周子中又开板于舒州。此文乃不唧底禅，不唧底修养法，不唧底日时法。

麻衣易，南康戴主簿作。某亲见其人，甚称此易得之隐者，问之，不肯言其人。某适到其家，见有一册杂录，乃戴公自作，其言皆与麻衣易说大略相类。及戴主簿死，子弟将所作易图来看，乃知真戴公所作也。

浩问：「李寿翁最好麻衣易，与关子明易如何？」先生笑曰：「偶然两书皆是伪书。关子明易是阮逸作，陈无己集中说得分明。麻衣易乃是南康戴主簿作。某知南康时，尚见此人，已垂老，却也读书博记。一日访之，见他案上有册子，问是甚文字，渠云：『是某有见抄录。』因借归看，内中言语文势，大率与麻衣易相似，已自捉破。又因问彼处人，麻衣易从何处传来。皆云：『从前不曾见，只见戴主簿传与人。』又可知矣。仍是浅陋，内有『山是天上物落在地上』之说，此是何等语！他只见南康有落星寺，便为此说。若时复落一两

个，世间人都被压作粉碎！」先生遂大笑。「后来戴主簿死了，某又就渠家借所作易图看，皆与麻衣易言语相应。逐卦将来牵合取象，画取图子：需卦画共食之象，以坎卦中一画作桌，两阴爻作饮食，干三爻作三个人，向而食之；讼卦则三人背饮食而坐；蒙卦以笔牵合六爻作小儿之象。大率可笑如此！某遂写与伯恭，伯恭转闻寿翁。时寿翁知太平，谓如此，戴簿亦是明易人，却作书托某津遣来太平相见。时戴已死。」又曰：「李寿翁看杜撰易，渠亦自得杜撰受用。」

晁说之谓：「易占随日随时变，但守见辞者，死法也。」

「沙随云：『易三百八十四爻，惟闰岁恰三百八十四日，正应爻数。』余曰：『圣人作易如此，则惟三年方一度可用，余年皆用不得矣！且闰月必小尽，审如公言，则闰年止有三百八十三日，更剩一爻无用处矣！』」或问：「沙随何以答？」曰：「它执拗不回，岂肯服也！」

龙图是假书，无所用。康节之易，自两仪、四象、八卦，以至六十四卦，皆有用处。砺。

朱子语类卷第六十八

易四

干上

问：「『乾坤』，古无此二字。作易者特立此以明道，如何？」曰：「作易时未有文字。是有此理，伏羲始发出。」以下总论乾坤。

乾坤只是卦名。干只是个健，坤只是个顺。纯是阳，所以健；纯是阴，所以顺。至健者惟天，至顺者惟地。所以后来取象，干便为天，坤便为地。

乾坤阴阳，以位相对而言，固只一般。然以分言，干尊坤卑，阳尊阴卑，不可并也。以一家言之，父母固皆尊，母终不可以并乎父。兼一家亦只容有一个尊长，不容并，所谓「尊无二上」也。

易中只是阴阳，乾坤是阴阳之纯粹者。然就一年论之，干卦气当四月，坤卦气当十月，不可便道四月十月生底人便都是好人，这个又错杂不可知。方子录云：「以卦气言之，四月是纯阳，十月是纯阴，然又恁地执定不得。」

江德功言「干是定理，坤是顺理」，近是。乡。

论乾坤，必先干而后坤，然又常以静者为主。故复卦一阳来复，乃自静来。

方其有阳，怎知道有阴？方有干卦，怎知更有坤卦在后？

物物有乾坤之象，虽至微至隐纤毫之物，亦无有无者。子细推之，皆可见。

问黄先之易说，因曰：「伊川好意思固不尽在解经上。然就解经上，亦自有极好意思。如说『干』字，便云：『干，健也，健而无息之谓『干』。夫天，专言之则道也，『天且弗违』是也。分而言之，以形体谓之『天』，以主宰谓之『帝』，以功用谓之『鬼神』，以妙用谓之『神』，以性情谓之『干』。』」以下易传语。

问：「『干者天地之性情』，是天之道否？」曰：「性情，是天爱健，地爱顺处。」又问「天，专言之则道也」。曰：「所谓『天命之谓性』，此是说道；所谓『天之苍苍』，此是形体；所谓『惟皇上帝降衷于下民』，此是谓帝。以此理付之，便有主宰意。」又曰：「『天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦』，此是说形体。」又问：「今之郊祀，何故有许多帝？」曰：「而今煞添差了天帝，共成十个帝了。且如汉时祀太乙，便即是帝。池本云：『问：『今郊祀也祀太乙。』』曰：『而今都重了。』」而今又别祀太乙，『一国三公』尚不可，况天而有十帝乎！周礼中说『上帝』，是总说帝；说『五帝』，是五方之帝；说『昊天上帝』，只是说天之象。郑氏以为北极，看来非也。北极只是星，如太微是帝之庭，紫微是帝之居。紫微便有太子后妃许多星，帝庭便有宰相执法许多星，又有天市，亦有帝座处，便有权衡称斗星。」

或问：「『以主宰谓之帝』，孰为主宰？」曰：「自有主宰。盖天是个至刚至阳之物，自然如此运转不息。所以如此，必有为之主宰者。这样处要人自见得，非语言所能尽，彙录作「到」。也。」因举庄子「孰纲维是，孰主张是」十数句，曰：「他也见得这道理，如圭峰禅师说『知』字样。」

问「以功用谓之鬼神，以妙用谓之神」。曰：「鬼神者，有屈伸往来之迹。如寒来暑往，日往月来，春生夏长，秋收冬藏，皆鬼神之功用，此皆可见也。忽然而来，忽然而往，方如此又如彼，使人不可测知，鬼神之妙用也。」

庄仲问「以功用谓之鬼神，以妙用谓之神」。曰：「鬼神是有一个渐次形迹。神则忽然如此，忽然不如此，无一个踪由。要之，亦不离于鬼神，只是无迹可见。」

「以功用谓之鬼神，以妙用谓之神。」鬼神如阴阳屈伸，往来消长，有[分鹿]迹可见者。「以妙用谓之神」，是忽然如此，皆不可测。忽然而来，忽然而去，忽然在这里，忽然在那里。

「以功用谓之鬼神」，此以气之屈伸往来言也；「以妙用谓之神」，此言忽然如此，又忽然不如此者。鬼是一定底，神是变而不可知底。

功用是有迹底，妙用是无迹底。妙用是其所以然者。

叔器问「功用谓之鬼神，妙用谓之神」。曰：「功用兼精羸而言，是说造化。妙用以其精者言，其妙不可测。天地是体，鬼神是用。鬼神是阴阳二气往来屈伸。天地间如消底是鬼，息底是神；生底是神，死底是鬼。以四时言之，春夏便为神，秋冬便为鬼。又如昼夜，昼便是神，夜便是鬼。淳录云：「所以鬼夜出。」以人言之，语为神，默为鬼；动为神，静为鬼。以气息言之，呼为神，吸为鬼。『昭明、焄蒿、凄怆，此百物之精也，神之着也。』如鬼神之露光处是昭明，其气蒸上处是焄蒿，使人精神竦动处淳录作「闪处」。是凄怆。如武帝致李夫人，『其风肃然』是也。淳录云：「问：『鬼夜出如何？』曰：『间有然者，亦不能皆然。夜属阴，妖鸟阴类，亦多夜鸣。』」又问：「草木土石有魄而无魂否？」曰：淳录云：「此不可以魂魄论。」「易言『精气为物』。若以精气言，则是有精气者，方有魂魄。但出底气便是魂，精便是魄。譬如烧香，烧得出来底汁子便是魄，那成烟后香底便是魂。淳录云：「浆便是魄，烟便是魂。」魂者，魄之光焰；魄者，魂之根蒂。」安卿问：「体与魂有分别，如耳目是体，聪明便是魄。」曰：「是。魂者气之神，魄者体之神。淮南子注谓：『魂，阳神也；魄，阴神也。』此语说得好。」安卿问「心之精爽，是谓魂魄」。曰：「只是此意。」又问：「『人生始化曰魄』，如何是始化？」曰：「是胎中初略略成形时。」又问「哉生魄」。曰：「是月十六日初生那黑处。扬子言：『月未望而生魄于西，既望则终魄于东。』他错说了。后来四子费尽气力去解，转不分明。温公又于正文改一字解，也说不出。」淳录同。

问「以功用谓之鬼神，以妙用谓之神」。曰：「鬼神只是往来屈伸，功用只是论发见者。所谓『神也者，妙万物而为言』，妙处即是神。其发见而见于功用者谓之鬼神，至于不测者则谓之神。如『鬼神者，造化之迹』，『鬼神者，二气之良能』，二说皆妙。所谓『造化之迹』者，就人言之，亦造化之迹也。其生也，气日至而滋息；物生既盈，气日反而游散，便是鬼神，所谓『二气良能』者。鬼神只是以阴阳言。又分言之，则鬼是阴，神是阳。大率往为阴，来为阳；屈为阴，伸为阳。无一物无往来屈伸之义，便皆鬼神着见者也。」又问：「『齐明盛服，以承祭祀』，却如何？」曰：「亦只是此往来屈伸之古人到祭祀处，便是招呼得来。如天地山川先祖，皆不可以形求，却是以此诚意求之，其气便聚。」又问：「祖先已死，以何而求？」曰：「其气亦自在。只是以我之气承接其气，才致精神以求之，便来格，便有来底道理。古人于祭祀处极重，直是要求得之。商人求诸阳，便先作乐，发散在此之阳气以求之；周人求诸阴，便焚燎郁鬯，以阴静去求之。」徐元震问中庸「体物而不可遗」。曰：「所谓『体物不可遗』者，盖此理于人初不相离，万物皆体之，究其极只是阴阳造化而已。故太极图言『大哉易乎』，只以阴阳刚柔仁义，及言『原始反终，故知死生之说』而止。人之生死，亦只是阴阳二气屈伸往来耳。」

符兄问「以性情言之谓之干」。曰：「是他天一个性情如此。火之性情则是个热，水之性情则是个寒，天之性情则是一个健。健，故不息。惟健乃能不息，其理是自然如此。使天有一时息，则地须落下去，人都坠死。缘他运转周流，无一时息，故局得这地在中间。今只于地信得他是断然不息。」方子录云：「天惟健，故不息；不可把不息做健。」下同。

问：「『干者，天之性情，健而无息之谓干。』何以合性情言之？」曰：「『性情』二字常相参在此。情便是性之发，非性何以有情？健而不息，非性何以能此？」

「干者天之性情」，指理而言也。谓之「性情」，该体用动静而言也。

问「干者天之性情」。曰：「此是以干之刚健取义，健而不息，便是天之性情。此性如人之健之体，便是天之性；健之用，便是天之情。『静也专』，便是性；『动也直』，便是情。」

问「干者天之性情」。曰：「此只是论其性体之健，静专是性，动直是情。大抵干健，虽静时亦专，到动时便行之以直；坤主顺，只是翕辟。谓如一个刚健底人，虽在此静坐，亦专一而有个作用底意思，只待去作用；到得动时，其直可知。若一柔顺人坐时便只恁地静坐收敛，全无个营为底意思；其动

也，只是辟而已。」又问：「如此，则干虽静时，亦有动意否？」曰：「然。」

问：「『乾坤，天地之性情。』性是性，情是情，何故兼言之？」曰：「『干，健也』，动静皆健；『坤，顺也』，动静皆顺。静是性，动是情。」

乾坤是性情，天地是皮壳，其实只是一个道理。阴阳自一气言之，只是个物。若作两个物看，则如日月，如男女，又是两个物事。学蒙。方子录云：「天地，形而下者。天地，乾坤之皮壳；乾坤，天地之性情。」

问：「以『干』字为伏羲之文，『元亨利贞』为文王之文，固是。不知『履虎尾』、『同人于野亨』之类又何如？」曰：「此恐是少了字，或是就上字立辞，皆不可考。有罗田宰吴仁杰云：『恐都剩了字。』如『乾坤』之类，皆剩了。」问：「若『乾坤』，则犹可言；『屯蒙』之类，若无卦名，不知其为何卦。」曰：「他说卦画，便是名了，恐只是欠了字底是。」以下干卦。

「元亨利贞」，在这里都具了。杨宗范却说「『元亨』属阳，『利贞』属阴」，此却不是。干之利贞，是阳中之阴；坤之元亨，是阴中之阳。干后三画是阴，坤前三画是阳。

文王本说「元亨利贞」为大亨利正，夫子以为四德。梅蕊初生为元，开花为亨，结子为利，成熟为贞。物生为元，长为亨，成而未全为利，成熟为贞。

致道问「元亨利贞」。曰：「元是未通底，亨、利是收未成底，贞是已成底。譬如春夏秋冬，冬夏便是阴阳极处，其间春秋便是过接处。」

干之四德，元，譬之则人之首也；手足之运动，则有亨底意思；利则配之胸脏；贞则元气之所藏也。又曰：「以五脏配之尤明白，且如肝属木，木便是元；心属火，火便是亨；肺属金，金便是利；肾属水，水便是贞。」

「元亨利贞」，譬诸谷可见，谷之生，萌芽是元，苗是亨，穉是利，成实是贞。谷之实又复能生，循环无穷。

「元亨利贞」，理也；有这四段，气也。有这四段，理便在气中，两个不曾相离。若是说时，则有那未涉于气底四德，要就气上看也得。所以伊川说：「元者，物之始；亨者，物之遂；利者，物之实；贞者，物之成。」这虽是就气上说，然理便在其中。伊川这说话改不得，谓是有气则理便具。所以伊川只恁地说，便可见得物里面便有这么理。若要亲切，莫若只就自家身上看，恻隐须

有恻隐底根子，羞恶须有羞恶底根子，这便是仁义。仁义礼智，便是元亨利贞。孟子所以只得恁地说，更无说处。仁义礼智，似一个包子，里面合下都具了。一理浑然，非有先后，元亨利贞便是如此，不是说道有元之时，有亨之时。

「元亨利贞」无断处，贞了又元。今日子时前，便是昨日亥时。物有夏秋冬生底，是到这里方感得生气，他自有个小小元亨利贞。

气无始无终，且从元处说起，元之前又是贞了。如子时是今日，子之前又是昨日之亥，无空阙时。然天地间有个局定底，如四方是也；有个推行底，如四时是也。理都如此。元亨利贞，只就物上看亦分明。所以有此物，便是有此气；所以有此气，便是有此理。故易传只说「元者，万物之始；亨者，万物之长；利者，万物之遂；贞者，万物之成」。不说气，只说物者，言物则气与理皆在其中。伊川所说四句自动不得，只为「遂」字、「成」字说不尽，故某略添字说尽。

以天道言之，为「元亨利贞」；以四时言之，为春夏秋冬；以人道言之，为仁义礼智；以气候言之，为温凉燥湿；以四方言之，为东西南北。

温底是元，热底是亨，凉底是利，寒底是贞。

「四德之元，犹五常之仁，偏言则一事，专言则包四者。」此段只于易「元者善之长」与论语言仁处看。若「天下之动，贞夫一者也」，则贞又包四者。「周易一书，只说一个利」，则利又大也。「元者，善之长也」，善之首也。「亨者，嘉之会也」，好底会聚也。义者，宜也，宜即义也；万物各得其所，义之合也。「干事」，事之骨也，犹言体物也。看此一段，须与太极图通看。四德之元安在甚处？剥之为卦在甚处？「干天也」一段在甚处？方能通成一片。不然，则不贯通。少间看得如此了，犹未是受用处在。

光祖问「四德之元，犹五常之仁，偏言则一事，专言则包四者」。曰：「元是初发生出来，生后方会通，通后方始向成。利者物之遂，方是六七分，到贞处方是十分成，此偏言也。然发生中已具后许多道理，此专言也。恻隐是仁之端，羞恶是义之端，辞逊是礼之端，是非是智之端。若无恻隐，便都没下许多。到羞恶，也是仁发在羞恶上；到辞逊，也是仁发在辞逊上；到是非，也是仁发在是非上。」问：「这犹金木水火否？」曰：「然。仁是木，礼是火，义是金，智是水。」

曾兄亦问此。答曰：「元者，乃天地生物之端。干言：『大哉干元！万物资始。至哉坤元！万物资生。』乃知元者，天地生物之端倪也。元者生意；在亨则生意之长，在利则生意之遂，在贞则生意之成。若言仁，便是这意思。仁本生意，乃恻隐之心也。苟伤着这生意，则恻隐之心便发。若羞恶，也是仁去那义上发；若辞逊，也是仁去那礼上发；若是非，也是仁去那智上发。若不仁之人，安得更有义礼智！」

「元亨利贞」，其发见有次序。仁义礼智，在里面自有次序，到发见时随感而动，却无次序。

周贵卿问：「『元亨利贞』，以此四者分配四时，却如何云『干之德也』？」曰：「他当初只是说大亨利于正，不以分配孔子见此四字好后，始分作四件说。孔子之易与文王之易，略自不同。」

问：「道乡谓『四德之中各具四德』。窃尝思之，谓之『各具四德』，如康节所谓『春之春，春之夏，春之秋，春之冬，夏之春，夏之夏，夏之秋，夏之冬』，则可；谓之能迭相统摄，如春可以包夏，夏亦可以包春，则不可也。」先生复令举似道乡之说，曰：「便是他不须得恁地说。」

问：「『元亨利贞』，干之四德；仁义礼智，人之四德。然亨却是礼，次序却不同，何也？」曰：「此仁礼义智，犹言春夏秋冬也；仁义礼智，犹言春夏秋冬也。」因问李子思易说。曰：「他是胡说。」因问：「或云『先生许其说乾坤二卦本于诚敬』，果否？」曰：「就他说中，此条稍是。但渠只是以干卦说『修辞立其诚』，『闭邪存其诚』，坤卦说『敬以直内』，便说是诚敬尔。」铢云：「恐渠亦未曾实识得诚敬。」曰：「固是。且谩说耳。」

论干之四德，曰：「贞取以配冬者，以其固也。孟子以『知斯二者弗去』为『知之实』。弗去之说，乃贞固之意，彼知亦配冬也。」

言四德，云：「不有其功，常久而不已者也。」不有其功，言化育之无迹处为贞。因言：「贞于五常为智。孟子曰：『知斯二者，弗去是也。』」既知，又曰『弗去』，有两义。又文言训『正固』，又于四时为冬，冬有始终之义。王氏亦云：『肾有两：有龟，有蛇，所以朔易亦犹贞也。』又传曰：『贞，各称其事。』」

问：「『干元亨利贞』，注云：『见阳之性健而成形之大者为天，故三奇之卦名之曰干而拟之于天也。』窃谓卦辞未见取象之意，其『成形之大者为天』及『拟之于天』二句，恐当于大象言之。下文『天之象皆不易』一句亦

然。坤卦放此。」曰：「纔设此卦时，便有此象了，故于此豫言之。又后面卦辞亦有兼象说者，故不得不豫言也。」

或问：「干卦是圣人之事，坤卦是学者之事，如何？」曰：「也未见得。初九、九二是圣人之德，至九三、九四又却说学者修业、进德事，如何都把做圣人之事得？」学履。

或言：「干之六爻，其位虽不同，而其为德则一。」曰：「某未要人看易，这个都难说。如干卦他爻皆可作自家身上说，惟九二、九五要作自家说不得。两个『利见大人』，向来人都说不通。九二有甚么形影，如何教见大人？某看来易本卜筮之书，占得九二便可见大人，大人不必说人君也。」

其它爻象，占者当之。惟九二见龙，人当不得，所以只当把爻做主，占者做客，大人即是见龙。又如九三不说龙，亦不可晓。若说龙时，这亦是龙之在那亢旱处。他所以说「君子干干夕惕」，只此意。

占者当不得见龙、飞龙，则占者为客，利去见那大人。大人即九二、九五之德，见龙、飞龙是也。若潜龙君子，则占者自当之矣。

「利见大人」与程传说不同。不是卦爻自相利见，乃是占者利去见大人。也须看自家占底是何人，方说得那所利见之人。

问：「程易于九二云：『利见大德之君。』又言：『君亦利见大德之臣以成其功，天下亦利见大德之人以被其泽。』于九五云：『利见在下大德之人。』又言：『天下固利见大德之君。』两爻互言如此，不审的何所指？」曰：「此当以所占之人之德观之。若己是有九二之德，占得此九二爻，则为利见九五大德之君；若常人无九二之德者占得之，则为只利见此九二之大人耳。己为九五之君，而有九五之德，占得此九五爻，则为利见九二大德之人；若九二之人占得之，则为利见此九五大德之君。各随所占之人，以爻与占者相为主宾也。太祖一日问王昭素曰：『「九五，飞龙在天，利见大人」，常人何可占得此卦？』昭素曰：『何害？若臣等占得，则陛下是「飞龙在天」，臣等「利见大人」，是利见陛下也。』此说得最好。」铢曰：「如此看来，易多是假借虚设，故用不穷，人人皆用得也。」曰：「此所谓『理定既实，事来尚虚。存体应用，稽实待虚』。所以三百八十四爻而天下万事无不可该，无不周遍，此易之用所以不穷也。」

问：「九三不言象，何也？」曰：「九三阳刚不中，居下之上，有强力劳苦之象，不可言龙，故特指言『干干惕若』而已，言有干干惕厉之象也。」

「君子终日干干」矣，至夕犹检点而惕然恐惧。盖凡所以如此者，皆所以进德修业耳。

窆问：「『君子终日干干』，是法天否？」曰：「才说法天，便添着一件事。君子只是『终日干干』，天之行健不息，往往亦只如此。如言存个天理，不须问如何存他，只是去了人欲，天理自然存。如颜子问仁，夫子告以非礼勿视听言动。除却此四者，更有何物须是仁？」

「厉无咎」，是一句。他后面有此例，如「频复，厉无咎」，是也。

问：「干九三，伊川云：『虽言圣人事，苟不设戒，何以为教？』」渊录云：「发得此意极好」。圃录云：「窃意因时而惕，虽圣人亦常有此心。」曰：「『易之为书，广大悉备』，人皆可得而用，初无圣贤之别。伊川有一段云：『君有君之用，臣有臣之用。』说得好。及到逐卦解释，又却分作圣人之卦，贤人之卦，更有分作守令之卦者。古者又何尝有此！不知是如何。以某观之，无问圣人以至士庶，但当此时便当恁地兢惕。卜得此爻，也当恁地兢惕。」砥。圃录同。

祖道举干九三「君子终日干干」，「是君子进德不懈，不敢须臾宁否？」曰：「程子云：『在下之人，君德已着。』此语亦是拘了。记得有人问程子，胡安定以九四爻为太子者。程子笑之曰：『如此，三百八十四爻只做得三百八十四件事了！』此说极是。及到程子解易，却又拘了。要知此是通上下而言，在君有君之用，臣有臣之用，父有父之用，子有子之用，以至事物莫不皆然。若如程子之说，则千百年间只有个舜禹用得也。大抵九三一爻才刚而位危，故须着『干干夕惕若厉』，方可无咎。若九二，则以刚居中位，易处了。故凡刚而处危疑之地，皆当『干干夕惕若厉』，则无咎也。」

渊与天不争多。渊是那空虚无实底之物；跃是那不着地了，两脚跳上去底意思。

「或跃在渊」，渊是通处。渊虽下于田，田却是个平地。渊则通上下，一跃即飞在天。

问：「胡安定将干九四为储君。」曰：「易不可恁地看。易只是古人卜筮之书。如五虽主君位而言，然亦有不可专主君位言者。天下事有那一个道理，自然是有。若只将干九四为储位说，则古人未立太子者，不成是虚却此一爻！如一爻只主一事，则易三百八十四爻，乃止三百八十四件事。」

问：「程易以干之初九为舜侧微时，九二为舜佃渔时，九三为『玄德升闻』时，九四为历试时，何以见得？」曰：「此是推说爻象之意，非本指也。读易若通得本指后，便尽说去，尽有道理可言。」「敢问本指？」曰：「易本因卜筮而有象，因象而有占，占辞中便有道理。如筮得干之初九，初阳在下，未可施用，其象为潜龙，其占曰：『勿用』。凡遇干而得此爻者，当观此象而玩其占，隐晦而勿用可也。它皆仿此，此易之本指也。盖潜龙则勿用，此便是道理。故圣人为象辞象辞文言，节节推去，无限道理。此程易所以推说得无穷，然非易本义也。先通得易本指后，道理尽无穷，推说不妨。若便以所推说者去解易，则失易之本指矣。」

问：「易传干卦引舜事以证之。当初若逐卦引得这般事来证，大好看。」曰：「便是当时不曾计会得。」久之，曰：「经解说『洁净精微，易之教也』，不知是谁做，伊川却不以为然。据某看，此语自说得好。盖易之书，诚然是『洁净精微』。他那句话都是悬空说在这里，都不犯手。如伊川说得都犯手势，引舜来做干卦，干又那里有个舜来！当初圣人作易，又何尝说干是舜。他只是悬空说在这里，都被人说得来事多，失了他『洁净精微』之意。易只是说个象是如此，何尝有实事。如春秋便句句是实，如言『公即位』，便真有个公即位；如言『子弑父，臣弑君』，便真个是有此事。易何尝如此，不过只是因画以明象，因子以推数，因这象数，便推个吉凶以示人而已，都无后来许多劳攘说话。」

问：「龟山说九五飞龙在天，取『飞』字为义。『以天位言之，不可阶而升；以圣学言之，非力行而』曰：「此亦未尽。干卦自是圣人之天德，只时与位，有隐显渐次耳。」

凡占得卦爻，要在互分宾主，各据地位而推。如九五「飞龙在天，利见大人」，若揣自己有大人之德，占得此爻，则如圣人作而万物咸睹，作之者在我，而睹之者在彼，我为主而彼为宾也。自己无大人之德，占得此爻，则利见彼之大人，作之者在彼，而睹之者在我，我为宾而彼为主也。

用九不用七，且如得纯干卦皆七数，这却是不变底。它未当得九，未在这爻里面，所以只占上面象辞，用九盖是说变。

「见群龙无首」，王弼伊川皆解不成。他是不见得那用九、用六之说。

问：「乾坤独言『用九、用六』何也？」曰：「此惟欧公说得是。此二卦纯阳纯阴而居诸卦之首，故于此发此一例。凡占法，皆用变爻占。故凡占得阳

爻者，皆用九而不用七；百九十二阳爻之通例也。占得阴爻者，皆用六而不用八。百九十二阴爻之通例也。盖七为少阳，九为老阳，六为老阴，八为少阴，老变而少不变。凡占用九、用六者，用其变爻占也。此揲蓍之法。遇干而六爻皆变，则为阴，故有『群龙无首』之象，即坤『利牝马之贞』也。言群龙而却无头，刚而能柔，则吉也。遇坤而六爻皆变，则为阳，故有『利永贞』之象，即干之『元亨利贞』也。此发凡之言。」因问：「坤体贞静，承天而行，未尝为始，而常代终，故自坤而变阳，故为群龙而无首，有利贞而无元亨，是否？」曰：「坤虽变而为阳，然坤性依旧在。他本是个无头底物，如妇从夫，臣从君，地承天，『先迷后得，东北丧朋，西南得朋』，皆是无头处也。」

问：「『用九，见群龙无首，吉』，伊川之意似云，用阳刚以为天下先则凶，无首则吉。」曰：「凡说文字，须有情理方是。『用九』当如欧公说，方有情理。某解易，所以不敢同伊川，便是有这般处。看来当以『见群龙无首』为句。盖六阳已盛，如群龙然。龙之刚猛在首，故见其无首则吉。大意只是要刚而能柔，自人君以至士庶，皆须如此。若说为天下先，便只是人主方用得，以下便使不得，恐不如此。」又曰：「如欧说，盖为卜筮言，所以须着有『用九、用六』。若如伊川说，便无此也得。」斫。

干吉在无首，坤利在永贞，这只说二用变卦。「干吉在无首」，言卦之本体，元是六龙，今变为阴，头面虽变，浑身却只是龙，只一似无头底相似。「坤利在永贞」，不知有何关捩子，这坤却不得见他元亨，只得他永贞。坤之本卦，固自有元亨，变卦却无。

「群龙无首」，便是「利牝马」者，为不利牡而却利牝。如「西南得朋，东北丧朋」，皆是无头底。

伯丰问：「干用九爻辞，如何便是坤『先迷后得，东北丧朋』之意？」曰：「此只是无首，所以言『利牝马之贞』，无牝马。」

大凡人文字皆不可忽。欧公文字寻常往往不以经旨取之，至于说「用九、用六」，自来却未曾有人说得如此。他初非理会象数者，而此论最得之。且既有六爻，又添用九、用六，因甚不用七、八？盖九乃老阳，六乃老阴，取变爻也。古人遇干之坤，即以「见群龙无首吉」为占。「见群龙无首」，却是变干为坤，便以坤为占也。遇坤之干，即用「利永贞」为占。坤变为干，即干之「利」也。

问：「天地生物气象，如温厚和粹，即天地生物之仁否？」曰：「这是从生处说来。如所谓『大哉干元！万物资始。至哉坤元！万物资生』。那『元』

字便是生物之仁，资始是得其气，资生是成其形。到得亨便是他彰着，利便是结聚，贞便是收敛。既无形迹，又须复生。至如夜半子时，此物虽存，犹未动在；到寅卯便生，巳午便着，申酉便结，亥子丑便实，及至寅又生。他这个只管运转，一岁有一岁之运，一月有一月之运，一日有一日之运，一时有一时之运。虽一息之微，亦有四个段子，恁地运转。但元只是始初，未至于着，如所谓：『怵惕惻隐』，存于人心。自恁惻惻地，未至大段发出。」道夫曰：「他所以谓『满腔子是惻隐之心』，盖以其未散也。」曰：「他这个是事事充满。如惻隐则皆是惻隐，羞恶则皆是羞恶，辞逊、是非则皆是辞逊、是非，初无不充满处。但人为己私所隔，故多空虚处尔。」

「大哉干元」，是说天道流行。「各正性命」，是说人得这道理做那性命处，却不是正说性。如「天命之谓性」，「孟子道性善」，便是就人身上说性。易之所言，却是说天人相接处。

「干元统天」，盖天只是以形体而言。干元，即天之所以为天者也。犹言性统形尔。

问「干元统天」。曰：「干只是天之性情，不是两个物事。如人之精神，岂可谓人自是人，精神自是精神！」

问：「『干元统天』，注作：『健者，能用形者也。』恐说得是否？」曰：「也是。然只是说得干健，不见得是干元。盖云『大哉干元！万物资始，乃统天』，则大意主在『元』字上。」学履。

「前辈解经，有只明大义，务欲大指明，而有不贴文义强说者。如程易发明道理大义极精，只于易文义多有强说不通处。」铄因问：「程易说：『大明天道之终始，则见卦之六位各以时成。』不知是说圣人明之耶？说干道明之耶？」曰：「此处果是说得鹞突。但遗书有一段明说云：『人能明天道之终始，则见卦爻六位皆以时成。』此语证之，可见大明者，指人能明之也。」因问：「干道终始如何？」曰：「干道终始，即四德也。始则元，终则贞。盖不终则无以为始，不贞则无以为元。六爻之立，由此而立耳。『以时成』者，言各以其时而成，如潜见飞跃，皆以时耳，然皆四德之流行也。初九、九二之半，即所谓「元」；九二之半与九三，即所谓「亨」；九四与九五之半，即所谓「利」；九五之半与上九，即所谓「贞」。盖圣人大明干道之终始，故见六位各以时成，乘此六爻之时以当天运，而四德之所以终而复始，应变而不穷也。」

「大明终始」是就人上说。杨遵道录中言「人能大明干道之终始」，易传却无「人」字。某谓文字疑似处，须下语剖析教分晓。

「乘」字，大概只是譬喻。「御」字，龟山说做御马之「御」，却恐伤于太巧。这段是古人长连地说下去，却不分晓。伊川传说得也不分晓。语录中有一段却分晓，乃是杨遵道所录，云：「人大明天道之终始。」这处下个「人」字，是紧切底字，读书须是看这般处。

「时乘六龙以御天」，六龙只是六爻，龙只是譬喻。明此六爻之义，潜见飞跃，以时而动，便是「乘六龙」，便是「御天」。又曰：「圣人便是天，天便是圣人。」斫。

「大明终始」，这一段说圣人之元亨。六位六龙，只与譬喻相似。圣人之六位，如隐显、进退、行藏。潜龙时便当隐去，见龙时便是他出来。如孔子为鲁司寇时，便是他大故显了。到那获麟绝笔，便是他亢龙时。这是在下之圣人。然这卦大概是说那圣人得位底。若使圣人在下，亦自有个元亨利贞。如「首出庶物」，不必在上方如此。如孔子出类拔萃，便是「首出万物」；著书立言，泽及后世，便是「万国咸宁」。

问：「『大哉干元！万物资始，乃统天』，是说干之元；『云行雨施，品物流行』，是说干之亨；『大明终始，六位时成，时乘六龙以御天』，是说圣人之元亨；『干道变化，各正性命，保合大和，乃利贞』，是说干之利贞；『首出庶物，万国咸宁』，是说圣人之利贞，此本义之言。但程易云『首出庶物』是『干道首出庶物而万汇亨』，『万国咸宁』是『君道尊临天位而四海从』，言『王者体天之道，则「万国咸宁」』。如何？」曰：「恁地说也得，只恐牵强。」

「干道变化」，似是再说「元亨」。「变化」字，且只大概恁地说，不比系辞所说底子细。「各正性命」，他那元亨时虽正了，然未成形质，到这里方成。如那百谷坚实了，方唤做「正性命」。干道是统说底，四德是说他做出来底。大率天地是那有形了重浊底，乾坤是他性情。其实干道、天德，互换一般，干道又言得深些子。天地是形而下者。只是这个道理，天地是个皮壳。

干道便只是天德，不消分别。「干道变化」是就干道上说，天德是就他四德上说。

问：「何谓『各正性命』？」曰：「各得其性命之正。」

问「保合大和，乃利贞」。曰：「天之生物，莫不各有躯壳。如人之有体，果实之有皮核，有个躯壳保合以全之。能保合，则真性常存，生生不穷。如一粒之谷，外面有个壳以裹之。方其发一萌芽之始，是物之元也；及其抽枝长叶，只是物之亨；到得生实欲熟未熟之际，此便是利；及其既实而坚，此便是贞矣。盖干道变化发生之始，此是元也；各正性命，小以遂其小，大以遂其大，则是亨矣；能保合矣，全其大和之性，则可利贞。」

「保合大和」，天地万物皆然。天地便是大底万物，万物便是小底天地。

问：「『首出庶物，万国咸宁』，恐尽是圣人事。伊川分作干道、君道，如何？」曰：「『干道变化』至『乃利贞』是天，饶录作「干」。『首出庶物，万国咸宁』是圣人。」又曰：「『首出庶物』须是聪明睿知，高出庶物之上，以君天下，方得『万国咸宁』。礼记云：『聪明睿知，足以有临也。』须聪明睿知皆过于天下之人，方可临得他。」斫。

干重卦，上下皆干，不可言两天。昨日行，一天也；今日又行，亦一天也。其实一天，而行健不已，有重天之象，此所以为「天行健」。坤重卦，上下皆坤，不可言两地。地平则不见其顺，必其高下层层，有重地之象，此所以为「地势坤」。一作：「所以见地势之坤顺。」

天之运转不穷，所以为天行健。

厚之问：「健足以形容干否？」曰：「可。伊川曰：『健而无息谓之干。』盖自人而言，固有一时之健，有一日之健。惟无息，乃天之健。」

问「天行健」。曰：「胡安定说得好。其说曰：『天者，干之形；干者，天之用。天形苍然，南极入地下三十六度，北极出地上三十六度，状如倚杵。其用则一昼一夜，行九十余万里，人一呼一吸为一息，一息之间，天行已八十余里。人一昼一夜有万三千六百息，故天行九十余万里。天之行健可知，故君子法之以『自强不息』云。』」因言：「天之气运转不息，故阁得地在中间。」铢未达。先生曰：「如弄碗珠底，只恁运转不住，故在空中不坠。少有息，则坠矣。」

问：「卫老疑问中『天行健』一段，先生批问他云：『如何见得天之行健？』德明窃谓：『天以气言之，则一昼一夜周行乎三百六十度之中，以理言之，则「于穆不已」，无间容息，岂不是至健？』」先生曰：「他却不是如此，只管去『自强不息』上讨。」又说邠老社仓宜避去事，举易之否象曰：「君子以俭德避难，不可荣以禄。」

问：「天运不息，『君子以自强不息』。」曰：「非是说天运不息，自家去赶逐，也要学他如此不息。只是常存得此心，则天理常行，而周流不息矣。」又曰：「天运不息，非特四时为然；虽一日一时，顷刻之间，其运未尝息也。」

因说干健，曰：「而今人只是坐时，便见他健不健了，不待做事而后见也。」又曰：「某人所记，刘元城每与人相见，终坐不甚交谈。欲起，屡留之，然终不交谈。或问之，元城曰：『人坐久必倾侧，久坐而不倾侧，必贵人。故观人之坐起，可以知人之贵贱。』某后来见草堂先生说，又不如此。元城极爱说话。观草堂之说与某人所记之语，大抵皆同，多言其平生所履与行己立身之是时元城在南京，恣口极谈，无所顾忌。南京四方之冲，东南士大夫往来者无不见之。宾客填门，无不延接。其死之时，去靖康之祸只三四年间耳。元城与了斋死同时。不知二公若留到靖康，当时若用之，何处以也。」

易只消认他经中七段。乾坤二卦分外多了一段。认得这个子，向后面底，不大故费解说。

致道问「元者善之长」。曰：「『元亨利贞』，皆善也；而元乃为四者之长，是善端初发见处也。」

易言「元者善之长」，说最亲切，无渗漏。仁义礼智莫非善，这个却是善之长。仁是有滋味底物事，说做知觉时，知觉却是无滋味底物事。仁则有所属，如孝弟、慈和、柔爱皆属仁。

「元者善之长。」春秋传记穆姜所诵之语，谓「元者体之长」。觉得「体」字较好，是一体之长也。

「亨者嘉之会。」亨是万物亨通，到此界分，无一物不美，便是「嘉之会」。

问「亨者嘉之会」。曰：「此处难下语。且以草木言之，发生到夏时，好处都来凑会。嘉只是好处，会是期会也。」又曰：「贞固是固得恰好。如尾生之信，是不贞之固。须固得好，方是贞。」赐。

问：「亨者嘉之会」。曰：「春天万物发生，未大故齐。到夏，一时发生都齐旺，许多好物皆萃聚在这里，便是『嘉之会』。」曰：「在人言之，则如

何？」曰：「动容周旋皆中礼，便是『嘉之会』。『嘉会足以合礼』，须是嘉其会始得。」

「亨者嘉之会。」「嘉会足以合礼。」盖言万物各有好时，然到此亨之时，皆盛大长茂，无不好者，故曰「嘉之会」。会是会集之义也。人之修为，便处处皆要好，不特是只要一处好而已。须是动容周还皆中乎礼，可也。故曰「嘉会」，嘉其所会也。

问「亨者嘉之会」。曰：「嘉是美，会是聚，无不尽美处是亨。盖自春至夏，便是万物畅茂，物皆丰盈，咸遂其美。然若只一物如此，他物不如此，又不可以为会。须是合聚来皆如此，方谓之会。如『嘉会足以合礼』，则自上文体仁而言，谓君子嘉其会。此『嘉』字说得轻，又不当如前说。此只是嘉其所会。此『嘉』字，当若『文之以礼乐』之『文』字。盖礼乐之文，则『文』字为重；到得『文之以礼乐』，便不同。谓如在人，若一言一行之美，亦不足以为会；直是事事皆尽美，方可以为会。都无私意，方可以合礼。」

「利者义之和。」义，疑于不和矣，然处之而各得其所则和。义之和处便是利。

「利者义之和。」义是个有界分断制底物事，疑于不和。然使物各得其分，不相侵越，乃所以为和也。

「义之和」，只是中盖义有个分至，如「亲其亲，长其长」，则是义之和；如不亲其亲而亲他人之亲，便不是和。砺。

义之和处便是利，如君臣父子各得其宜，此便是义之和处，安得谓之不利！如「君不君，臣不臣，父不父，子不子」，此便是不和，安得谓之利！孔子所以「罕言利」者，盖不欲专以利为言，恐人只管去利上求也。

「利者义之和。」所谓义者，如父之为父，子之为子，君之为君，臣之为臣，各自有义。然行得来如此和者，岂不是利？「利」字与「不利」字对。如云「利有攸往」，「不利有攸往」。南升。

施问「利者义之和」。曰：「义之分别，似乎无情；却是要顺，乃和处。盖严肃之气，义也，而万物不得此不生，乃是和。」又曰：「『亨者嘉之会。』会，聚也。正是夏，万物一齐长时。然上句『嘉』字重，『会』字轻；下句『会』字重，『嘉』字轻。」

利，是那义里面生出来底。凡事处制得合宜，利便随之，所以云「利者义之和」。盖是义便兼得利。若只理会利，却是从中间半截做下去，遗了上面一截义底。小人只理会后面半截，君子从头来。

问：「程子曰：『义安处便为利。』只是当然便安否？」曰：「是。只万物各得其分，便是利。君得其为君，臣得其为臣，父得其为父，子得其为子，何利如之！这『利』字，即易所谓『利者义之和』。利便是义之和处。程子当时此处解得亦未亲切，不似这语却亲切，正好去解『利者义之和』句。义初似不和，却和。截然而不可犯，似不和；分别后，万物各止其所，却是和。不和生于不义。义则无不和，和则无不利矣。」砥录云「义则和矣，义则无不利矣。然义，其初截然，近于不和不利，其终则至于各得其宜」云云。

「贞者事之干。」伊川说「贞」字，只以为「正」，恐未足以尽贞之义。须是说「正而固」，然亦未推得到知上。看得来合是如此。知是那默运事变底一件物事，所以为事之干。

「正」字不能尽「贞」之义，须用连「正固」说，其义方全。「正」字也有「固」字意思，但不分明，终是欠缺。正如孟子所谓「知斯二者弗去是也」。「知斯」是「正」意，「弗去」是「固」意。

「易言『贞』字，程子谓『正』字尽他未得，有『贞固』之意。」干问：「又有所谓『不可贞』者，是如何？」曰：「也是这意思，只是不可以为正而固守之。」

「体仁」如体物相似。人在那仁里做骨子，故谓之「体仁」。仁是个道理，须着这人，方体得他，做得他骨子。「比而效之」之说，却觉得未是。

「体仁」不是将仁来为我之体，我之体便都是仁也。

问：「『体仁』，解云『以仁为体』，是如何？」曰：「说只得如此，要自见得，盖谓身便是仁也。」学履。

问：「伊川解『体仁』作『体干之仁』。看来在干为元，在人为仁，只应就人上说仁。又解『利物和义』，作『合于义，乃能利物』，亦恐倒说了。此类恐皆未安。」曰：「然。『君子行此四德』，则体仁是君子之仁也。但前辈之说，不欲辨他不是，只自晓得便了。」学履。

「嘉会」者，万物皆发见在里许。直卿云：「犹言万物皆相见。」处得事是，故谓之「嘉会」；一事不是，便不谓之「嘉会」。会是礼发见处，意思却在未发见之前。利物，使万物各得其所，乃是义之和处。义自然和，不是义外别讨个和。

「嘉会」虽是有礼后底事，然这意思却在礼之先。嘉其所会时，未说到那礼在；然能如此，则便能合礼。利物时，未说到和义在；然能使物各得其利，则便能和义。「会」字说道是那万物一齐发见处，得他尽嘉会便是。如只一事两事嘉美时，未为嘉会。「会」字，张葆光用「齐」字说，说得几句也好。使物各得其宜，何利如之！如此，便足以和义。这「利」字是好底。如孟子所谓战国时利，是不好底。这个利，如那「未有仁而遗其亲，未有义而后其君」之利。「和」字，也有那老苏所谓「无利，则义有惨杀而不和」之意。盖于物不利，则义未和。

问「利物足以和义。」曰：「义断是非，别曲直，近于不和。然是非曲直辨，则便是利，此乃是和处也。」

「利物足以和义」。凡说义，各有分别。如君臣父子夫妇兄弟之义，自不同，似不和。然而各正其分，各得其理，便是顺利，便是和处。事物莫不皆然。

问「利物足以和义」。曰：「义便有分别。当其分别之时，觉得来不和。及其分别得各得其所，使物物皆利，却是和其义。如天之生物，物物有个分别，如『君君臣臣父父子子』。至君得其所以为君，臣得其所以为臣，父得其所以为父，子得其所以为子，各得其利，便是和。若君处臣位，臣处君位，安得和乎！」又问：「觉得于上句字义颠倒。」曰：「惟其利于物者，所以和其义耳。」正淳问：「『贞固』字，却与上文『体仁、嘉会、利物』亦似不同。」曰：「亦是比便须用两字，方说得尽。」

伊川说「利物足以和义」，觉见他说得糊涂。如何唤做和合于义？四句都说不力。

「利物足以和义」，此数句最难看。老苏论此谓惨杀为义，必以利和之。如武王伐纣，义也。若徒义，则不足以得天下之心，必散财发粟，而后可以和其义。若如此说，则义在利之外，分截成两段了！看来义之为义，只是一个宜。其初则甚严，如「男正位乎外，女正位乎内」，直是有内外之辨；君尊于上，臣恭于下，尊卑大小，截然不可犯，似若不和之甚。然能使之各得其宜，则其和也孰大于是！至于天地万物无不得其所，亦只是利之和尔。此只是就义

中便有一个和。既曰「利者义之和」，却说「利物足以和义」，盖不如此，不足以和其义也。「嘉会足以合礼。」嘉，美也；会，是集齐底意思。许多嘉美一时斗凑到此，故谓之会。亨属夏，如春生之物，自是或先或后，或长或短，未能齐整。纔到夏，便各各一时茂盛，此所谓「嘉之会」也。嘉其所会，便动容周旋无不中礼。就「亨者嘉之会」观之，「嘉」字是实，「会」字是虚。

「嘉会足以合礼」，则「嘉」字却轻，「会」字却重。「贞固足以干事」，干如木之干，事如木之枝叶。「贞固」者，正而固守之。贞固在事，是与做个骨子，所以为事之干。欲为事而非此贞固，便植立不起，自然倒了。

问文言四德一段。曰：「『元者善之长』以下四句，说天德之自然。『君子体仁足以长人』以下四句，说人事之当然。元只是善之长。万物生理皆始于此，众善百行皆统于此，故于时为春，于人为仁。亨是嘉之会。此句自来说者多不明。嘉，美也；会，犹齐也。嘉会，众美之会，犹言齐好也。春天发生万物，未大故齐。到夏时，洪纤高下，各各畅茂。盖春方生育，至此乃无一物不畅茂。其在人，则『礼仪三百，威仪三千』，事事物物，大大小小，一齐到恰好处，所谓动容周旋皆中礼，故于时为夏，于人为礼。周子遂唤作「中」。利者，为义之和。万物至此，各遂其性，事理至此，无不得宜，故于时为秋，于人为义。贞者乃事之干。万物至此，收敛成实，事理至此，无不的正，故于时为冬，于人为智。此天德之自然。其在君子所当从事于此者，则必『体仁乃足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事』。此四句倒用上面四个字，极有力。体者，以仁为体，仁为我之骨，我以之为体。仁皆从我发出，故无物不在所爱，所以能长人。『嘉会足以合礼』者，言须是美其所会也。欲其所会之美，当美其所会。盖其厚薄亲疏、尊卑小大相接之体，各有节文，无不中节，即所会皆美，所以能合于礼也。『利物足以和义』者，使物物各得其利，则义无不和。盖义是断制裁割底物，若似不和。然惟义能使事物各得其宜，不相妨害，自无乖戾，而各得其分之和，所以为义之和也。苏氏说『利者义之和』，却说义惨杀而不和，不可徒义，须着些利则和。如此，则义是一物，利又是一物；义是苦物，恐人嫌，须着些利令甜，此不知义之言也。义中自有利，使人而皆义，则不遗其亲，不后其君，自无不利，非和而何？『贞固足以干事。』贞，正也，知其正之所在，固守而不去，故足以为事之干。干事，言事之所依以立，盖正而能固，万事依此而立。在人则是智，至灵至明，是是非非，确然不可移易，不可欺瞒，所以能立事也。干，如板筑之有桢干。今人筑墙，必立一木于土中为骨，俗谓之『夜叉木』，无此则不可筑。横曰桢，直曰干。无是非之心，非知也。知得是是非非之正，紧固确守不可移易，故曰『知』，周子则谓之『正』也。」

「故曰『干，元亨利贞』。」他把「干」字当君子。

朱子语类卷第六十九

易五

干下

文言上不必大故求道理，看来只是协韵说将去。「潜龙勿用，何谓也」以下，大概各就他要说处便说，不必言专说人事、天道。伊川说「干之用」、「干之时」、「干之义」，也难分别。到了，时似用，用似义。

问：「程易『干之用』、『干之时』、『干之义』，看来恐可移易说。」曰：「凡说经，若移易得，便不是本意。看此三段，只是圣人反复赞咏干之德耳。如『潜龙勿用，阳在下也』，便是第二段。『阳气潜藏』，便是上段『龙德而隐者也』。圣人反复发明以示人耳。」

问：「伊川分『干之时』、『干之义』，如何？」曰：「也是觉得不亲切。圣人只是敷衍其义，又兼要押韵，那里恁地分别！」斫。

庸言庸行，盛德之到这里不消得恁地，犹自「闲邪存诚」，便是「无射亦保」，虽无厌斲，亦当保也。保者，持守之意。

常言既谨，常行既信，但用闲邪，怕他人来。此正是「无射亦保」之意。

问：「『闲邪』，莫是为防闲抵拒那外物，使不得侵近否？」曰：「固是。凡言邪，皆自外至者也。然只视听言动无非礼，便是闲。」

九二处得其中，都不着力。「庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化」而已。若九三则刚而不中，过高而危，故有「干干」之戒。

「利见大人，君德也。」两处说这个「君德」，却是要发明大人即是九二。孔子怕人道别是个大人，故如此互相发。使三百八十四爻皆恁地凑着，岂不快活！人只为中间多有凑不着底，不可晓。

「利见大人，君德也。」夫子怕人不把九二做大人，别讨一个大人，所以去这里说个「君德也」。两处皆如此说。「龙德正中」以下皆君德，言虽不当君位，却有君德，所以也做大人。伊川却说得这个大人做两样。

黄有开问：「干之九二是圣人之德，坤之六二是贤人之德，如何？」曰：「只谓干九二是见成底，不待修为。如『庸言之信，庸行之谨，善世不伐，德博而化』，此即圣人之德也。坤六二『直方大，不习无不利』，须是『敬以直内，义以方外』，如此方能『德不孤』，即是大矣。此是自直与方，以至于大，修为之序如此，是贤人之德也。尝谓干之一卦，皆圣人之德，非是自初九至上九渐渐做来。盖圣人自有见成之德，所居之位有不同尔。德无浅深，而位有高下，故然。昔者圣人作易以为占筮，故设卦假干以象圣人之德。如『勿用』、『无咎』、『利见大人』、『有悔』，皆是占辞。若人占遇初九，则是潜龙之时，此则当勿用；如『见龙在田』之时，则宜见大人。所谓大人，即圣人也。」

问：「九二说圣人之德已备，何故九三又言『进德修业，知至至之』？」曰：「圣人只逐爻取象，此不是言修德节次，是言居地位节次。六爻皆是圣人之德，只所处之位不同。初爻言『不易乎世，不成乎名』至『潜龙也』，已是说圣人之德了，只是潜而未用耳。到九二，却恰好其化已能及人矣，又正是臣位，所以处之而安。到九三，居下卦之上，位已高了，那时节无可做，只得恐惧、进德、修业，干干、惕息、恐惧，此便是伊周地位。寓录无此七字。九四位便乖，这处进退不由我了。『或跃在渊』，伊川谓『渊者龙之所安』，恐未然。田是平所在，纵有水，浅。渊是深处不可测。跃，已离乎行而未至于飞。行尚以足，跃则不以足。一跳而起，足不踏地，跳得便上天去，不得依旧在渊里，皆不可测。下离乎行，上近乎飞。『上不在天，下不在田，中不在人，故或之。或之者，疑之也』，不似九二安稳自在。此时进退不得，皆不由我，只听天矣。以圣人言之，便是舜历试，文王三分天下有二，汤武鸣条牧野时。寓录云：「九三是伊周地位，已自离了。」到上九，又亢了。看来人处大运中，无一时闲。寓录云：「跳得时，便做。有德无位，做不彻，亦不失为潜龙。」吉凶悔吝，一息不曾停，如大车轮一般，一恁滚将去。圣人只随他恁地去，看道理如何。这里，则将这道理处之；那里，则将那道理处之。」

「进德修业」，这四个字煞包括道理。德是就心上说，业是就事上说，忠信是自家心中诚实。「修辞立其诚」，是说处有真实底道理。「进德修业」最好玩味。

「忠信所以进德。」忠信，实也。然从知上来，吾心知得是非端的是如此，心便实，实便忠信。吾心以为实然，从此做去，即是进德。修辞处立诚，又是进德事。

问：「忠信进德，莫只是实理否？」曰：「此说实理未得，只是实心。有实心，则进德自无穷。」学履。

「忠信所以进德。」实便光明，如诚意之润身。

「忠信进德」，便是意诚处。至「如恶恶臭，如好好色」，然后有地可据，而无私累牵扰之患，其进德孰御！

德者，得之于心，如得这孝之德在自家心里。行出来方见，这便是行。忠信是真实如此。

忠信是根，有此根便能发生枝叶。业是外面有端绪者。震。

「忠信所以进德」，忠信说实理。信，如「吾斯之未能信」。忠信进德，就心上说；居业，就事上说。

彦忠云：「先生云：『修辞便是「逊以出之」。如子贡问卫君之事，亦见得逊处。』」

问：「『修辞立其诚』，何故独说辞？得非只举一事而言否？」曰：「然。也是言处多，言是那发出来处。人多是将言语做没紧要，容易说出来。若一一要实，这工夫自是大。『立其诚』，便是那后面『知终终之，可与存义也』。」

问：「九二『闲邪存诚』，与九三『修辞立诚』，相似否？」曰：「他地位自别。闲邪存诚，不大段用力；修辞立诚，大段着气力。」又问：「『进德修业欲及时』如何？」曰：「『君子进德修业』，不但为一身，亦欲有为于天下。及时，是及时而进。」

问：「居业当兼言行言之，今独曰『修辞』，何也？」曰：「此只是上文意。人多因言语上，便不忠信。」不忠信，首先是言语。因言：「忠信进德，便只是大学诚意之说。『如恶恶臭，如好好色』，有此根本，德方可进。修辞，只是『言顾行，行顾言』之意。」

或问：「修业，德亦有进否？」曰：「进德只就心上言，居业是就事上言。忠信，『如恶恶臭，如好好色』，直是事事物物皆见得如此，纯是天理，则德日进。不成只如此了却。『修辞立诚』，就事上理会，『所以居业也』。进则日见其新，居则常而不厌。」

问：「『进德修业』，进德只一般说，至修业，却又言『居业』，何也？」曰：「未要去理会『居』字、『修』字，且须理会如何是德？如何是业？」曰：「德者，本于内而言；业者，见于外而言。」曰：「『内、外』字近之。德者，得之于心者也；业，乃事之就绪者也，如古人所谓『业已如此』是也。且如事亲之诚心，真个是得之于吾心，而后见于事亲之际，方能有所就绪。然却须是忠信，方可进德。盖忠信，则无一事不诚实，犹木之有根，其生不已。」

「忠信所以进德」，只是着实，则德便自进。居，只是常常守得，常常做去；业，只是这个业。今日「修辞立其诚」，明日又「修辞立其诚」。

林安卿问「修业」、「居业」之别。曰：「二者只是一意。居，守也。逐日修作是修，常常如此是守。」

亚夫问「进德修业」，复云「居业」，所以不同。曰：「德则日进不已。业如屋宇，未修则当修之，既修则居之。」

「进德修业」，进是要日新又新，德须是如此，业却须着居，修业便是要居他。居，如人之居屋，只住在这里面，便是居。不成道修些个了，便了。修辞便是立诚，如今人持择言语，丁一确二，一字是一字，一句是一句，便是立诚。若还脱空乱语，诚如何立？伊川说这个做两字，明道只做一个说。明道说这般底，说得条直。

伊川云：「『忠信所以进德』，圣人之事；『敬以直内』，贤人之事。」一便恁地刚健，一便恁地柔顺。

或问「干是圣人之事，坤是贤人之事」。曰：「此但指干之君子忠信进德处，与坤之『敬以直内，义以方外』处。」问：「如此，则贤者更不可做干之事？」曰：「忠信进德，这个『如恶恶臭，如好好色』，表里无一毫不实处。及修辞立诚，见得精粗本末，直恁地做将去，有那刚健底意思。若『敬以直内，义以方外』，便是谨守。」

「忠信所以进德，修辞立其诚所以居业」，如何是干德？只是健底意思，恁地做去。寓录云：「硬立脚做去。」「敬以直内，义以方外」，如何是坤德？只是顺底意思，恁地收敛。寓录云：「恁地收敛做去。」

「忠信所以进德」，是干健工夫，盖是刚健粹精，兢兢业业，日进而不自己，如活龙然，精彩气焰自有不可及者。「直内方外」，是坤顺工夫，盖是固执持守，依文按本底做将去，所以为学者事也。又云：「说易只是阴阳，说乾坤只是健顺，如此议论，更无差错。」

「忠信进德，修辞立诚」，与「敬以直内，义以方外」，分属乾坤，盖取健顺二体。修辞立诚，自有刚健主立之体；敬义便有静顺之体。进修便是个笃实，敬义便是个虚静，故曰「阳实阴虚」。

问：「『忠信所以进德，修辞立诚』，这是知得此理后，全无走作了，故直拔恁地勇猛刚健做将去，便是干道。资敬义夹持之功，不敢有少放慢，这是坤道。」曰：「意思也是恁地。但干便带了个知底意思，带了个健底意思。所谓『进德』，又是他心中已得这个道理了。到坤，便有个顺底意思，便只蒙干之知，更不说个『知』字，只说敬义夹持做去底已后事。」道夫问：「『敬以直内』，若无『义以方外』，也不得。然所谓『义以方外』者，只是见得这个道理合当恁地，便只斩截恁地做将去否？」曰：「见不分晓，则圆后糊涂，便不方了。『义以方外』，只那界限便分明，四面皆恁平正。」

履之问：「『忠信进德，修辞立诚以居业，干道也；『敬以直内，义以方外』，坤道也。」干道恐是有进修不已之意；坤道是安静正固之意否？」曰：「大略也是如此。但须识得『忠信所以进德』是如何。」仲思曰：「恐只是『发己自尽，循物无违』。」曰：「此是言应事接物者，却又依旧是『修辞立其诚』了。」伯羽曰：「恐是存主诚实，以为进德之地。」曰：「如何便能忠信？仲思所说，固只是见于接物。蜚卿所说，也未见下落处。」直卿曰：「恐作内外分说，如中庸所谓『大德敦化，小德川流』。」曰：「也不必说得恁地这只是『如恶恶臭，如好好色』，则其独自谨。」○「干固是健，然硬要他健也不得。譬如不健底人，只有许多精力，如何强得？」○「干从知处说，坤从守处说。生知者是合下便见得透，忠信便是他，更无使之忠信者。」○「大凡人学，须是见到自住不得处，方有功。所以圣人说得恁地宽，须是人自去里面寻之，须是知得，方能忠信。『诚之者，人之道。』看『诚之』字，全只似固执意思。然下文必先说择善，而后可固执也。」

问：「『忠信进德，修辞立诚，干道也；『敬以直内，义以方外』，坤道也。」修辞恐是颜子『非礼勿言』之类。敬义是确守贞一，如『仲弓问仁』之

类。修省言辞等处，是刚健进前，一刀两断功夫，故属乎阳，而曰干道。敬义夹持，是退步收敛，确实静定工夫，故曰坤道。不知可作如此看否？」曰：「如此看得极是。」又问：「程子又云：『修省言辞，乃是体当自家「敬以直内，义以方外」之实事。』恐此所谓干道坤道处，亦不可作两事看？」曰：「固皆是修己上事。但若分言，则须如此分别。大抵看道理，要看得他分合各有着落，方是仔细。」

问「君子进德修业」。曰：「干卦连致知、格物、诚意、正心都说了。坤卦只是说持守。坤卦是个无头物事，只有后面一节，只是一个持守柔顺贞固而已，事事都不能为首，只是循规蹈矩，依而行之。干父坤母，意思可见。干如创业之君，坤如守成之君。干如萧何，坤如曹参。所以『坤元亨，利牝马之贞』，都是说个顺底道理。」又云：「『先迷后得』，先迷者，无首也，前面一项事他都迷不晓，只知顺从而已。后获者，迷于先而获于后也。干则『不言所利』，坤则『利牝马之贞』，每每不同。所以康节云：『干无十，坤无一。』干至九而止，奇数也；坤数偶，无奇数也。」用之云：「『干无十』者，有坤以承之；『坤无一』者，有干以首之。」曰：「然。」

「坤只说得持守一边事。如干九三言『忠信所以进德，修辞立其诚，所以居业』，便连致知、持守都说了。坤从首至尾皆去却一个头，如云『后得主而有常』，『或从王事，无成有终』，皆是无头。」文蔚曰：「此见圣人贤人之分不同处。」曰：「然。」

用之问：「忠信进德，有刚健不已底意思，所以属干道。敬义是持守底意思，所以属之坤道。」曰：「干道更多得上面半截，坤只是后面半截。忠信进德，前面更有一段工夫也。」

伊川说「内积忠信」，「积」字说得好。某「实其善」之说虽密，不似「积」字见得积在此而未见于事之意。学履。

「内积忠信」，一言一动，必忠必信，是积也。「知至至之」，全在「知」字；「知终终之」，在着力守之。

伊川解「修辞立诚」作「择言笃志」，说得来宽。不如明道说云：「修其言辞，正为立己之诚意。」乃是体当自家「敬以直内，义以方外」之实事。学履。

明道论「修辞立其诚，所以居业」，说得来洞洞流转。若伊川以「笃志」解「立其诚」，则缓了。

「择言」是「修辞」，「笃志」是「立诚」。大率进德修业，只是一事，进德是就心上说，修业是就事上说。

问：「『内积忠信』，是诚之于内；『择言笃志』，是诚之于外否？」
曰：「『内积忠信』是实心，『择言笃志』是实事。」又问：「『知至至之』是致知，『知终终之』是力行，固是如此。然细思，恐知至与知终属致知，至之、终之属力行，二者自相兼带。」曰：「程子云『知至至之』主知，『知终终之』主行。然某却疑似亦不必如此说。只将『忠信所以进德，修辞立其诚所以居业』说，自得。盖无一念之不诚，所以进其德也。德谓之『进』，则是见得许多，又进许多。无一言之不实，所以居其业也。业谓之『居』，便是知之至此，又有以居之也。」

「内积忠信，所以进德也；择言笃志，所以居业也。」择言便是修省言辞，笃志便是立诚。「知至至之」，便是知得进前去。又曰：「『知至』便是真实知得『如恶恶臭，如好好色』。『至之』便是真个求到『如恶恶臭，如好好色』之地。『知终』便是知得进到这处了；如何保守得，便终保守取，便是『终之』。如『修辞立其诚』，便是『知终终之』。『可与几』，是未到那里，先见得个事几，便是见得到那里。『可与存义』，便是守得个物事在。一个是进，一个是居。进，如『日知其所亡』，只管进前去；居，如『月无忘其所能』，只管日日恁地做。」

问：「本义云：『忠信，主于心者，无一念之不实。』既无不实，则是成德，恐非进德之事。」曰：「『忠信所以进德。』忠信者，无一毫之不实。若有一毫之不实，如捕风捉影，更无下工处，德何由进。须是表里皆实，无一毫之伪，然后有以为进德之地，德方日新矣。」又问：「『修辞』云，『无一言之不实』，此易晓。『居业』如何实？」曰：「日日如此行，从生至死，常如此用工夫，无顷刻不相似。」池录云：「本义说见于事者。」又曰：「『知崇礼卑』，亦是此意。『知崇』，进德之事也；『礼卑』，居业之事也。」池录云：「进谓日见其新，居谓常而不厌。」

问：「文言六爻，皆以圣人明之，有隐显而无浅深。但九三一爻，又似说学者事。岂圣人亦有待于学邪？所谓『忠信进德，修辞立诚』，在圣人分上如何？」曰：「圣人亦是如此进德，亦是如此居业。只是在学者则勉强而行之，在圣人则自然安而行之。知至知终，亦然。」又问：「如『庸言之信，庸行之谨』，在圣人则自然如此，为『盛德之至』；『闭邪存其诚』，在圣人则为『无斁亦保』，是此意否？」曰：「谨信存诚，是里面工夫，无迹；忠信进德，修辞居业，是外面事，微有迹在。圣人分位，皆做得自别。」

蜚卿举圣贤所说忠信处，以求其同异。曰：「公所举许多忠信，只是一个，但地头不同。」直卿问：「干之『忠信』与他处所谓『忠信』，正犹夫子之『忠恕』，与子思所谓『违道不远』之『忠恕』相似。」曰：「不然。此非有等级，但地头各别耳。正如伊川所谓『无妄之谓诚，不欺其次也』。不欺也是诚，但是次于无妄耳。」先生复问：「昨所说如何？」曰：「先生昨举『如好好色，如恶恶臭』，说『忠信所以进德』。」曰：「只是如此，何不以此思之？适所举忠信，只是对人言之者。干之忠信，是专在己上言之者。干卦分明是先见得这个透彻，便一直做将去，如『忠信所以进德』，至『可与存义』，也都是径前做去，有勇猛严厉、斩截刚果之意。须是见得，方能恁地。又如『乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔』，亦是这般刚决意思。所以生知者，分明是合下便见得透，故其健自然如此，更着力不得。坤卦则未到这地位，『敬以直内，义以方外』，未免紧帖把捉，有持守底意，不似干卦见得来透彻。」道夫问：「易传云：『内积忠信，所以进德也。』『积』字又也似用力，如何？」曰：「正是用力，不用力如何得！干卦虽如此，亦是言学。但干是先知得透，故勇猛严厉，其进莫之能御。」履之问：「易之『忠信』，莫只是实理？」曰：「此说实理未得，只是实心。有实心，则进德自无穷已。」又曰：「实心便是学者之关中河内，必先有此，而后可以有为。若无此，则若存若亡而已，乌能有得乎？『有诸己之谓信』，意正谓此。」又曰：「程子谓：『一心之中如有两人焉：将为善，有恶以间之；为不善，又有愧耻之心。此正交战之验。』程子此语，正是言意不诚，心不实处。大凡意不诚，分明是吾之贼。我要上，他牵下来；我要前，他拖教去后。此最学者所宜察。」

问「君子进德修业。忠信所以进德，修辞立诚所以居业」。曰：「这『忠信』二字，正是中庸之『反诸身而诚』，孟子之『反身而诚』样『诚』字。是知得真实了，知得决然是如此，更一扑不碎了，只欠下手去做。『忠信』是知得到那真实极至处，『修辞立诚』是做到真实极至处。若不是真实知得，进个甚么？前头黑淬淬地，如何地进得去？既知得，若不真实去做，那个道理也只悬空在这里，无个安泊处；所谓『忠信』，也只是虚底道理而已。这里极难说，须是合中庸『反诸身而诚』与孟子『反身而诚』诸处看。旧又见先生说：「孟子『有诸己之谓信』，亦是易中所谓『忠信』，非『主忠信』之『忠信』也。」若看不透，且休，待他时看。而今正是这『忠信所以进德』一节看未得，所以那『修辞立诚』一段也看未得。」又问：「所以只说『修辞』者，只是工夫之一件否？」曰：「言是行之表，凡人所行者无不发出来，也是一件大事。」又曰：「『忠信』是始，『修辞立诚』是终。『知至至之』是忠信进德之事，『知终终之』是居业之事。」问：「『至之』是已至其处否？」曰：「未在。是知得那至处，方有个向望处，正要行进去。『知终终之』是已至其处，终之而不去。」又问：「『忠信所以进德』，至『居业也』，可以做圣人

事否？」曰：「不可。所以进德，正是做工夫处。圣人则不消说忠信了，只说得至诚。」问：「如此则皆是学者事？」曰：「然。这里大概都是学者事。」问：「顷见某人言，干卦是圣人事，坤卦是贤人事，不知是否？」曰：「某不见得如此，便是这物事劳攘。如说他是圣人事，又有说学者处。如初九云『潜龙勿用，子曰』云云，也可以做圣人事。九二曰云云，也可以做圣人说。及至九三，便说得劳攘，只做得学者事矣。」问：「内卦以德、学言，外卦以时、位言，此却定。」曰：「然。」

问：「『忠信所以进德，修辞立其诚所以居业。』疑忠信是指言行发于外者而言，如『为人谋而不忠，与朋友交而不信』，皆是发见于外者，如何却言『进德』？『修辞立诚』与忠信果何异？又指为『居业』，何也？」曰：「忠信是心中朴实头见得道理如此，故其德日进而不已，犹孟子所谓『有诸己』者是也，故指进德而言。『修辞立诚』，却是就言语上说。」又问：「『立诚』不就制行上说，而特指『修辞』，何也？」曰：「人不诚处，多在言语上。」柄。

「君子进德」至「存义也」。忠信，犹言实其善之谓，非「主忠信」、
「与朋友交而有信」之「忠信」。能实其为善之意，自是住不得，德不期进而自进，犹饥之欲食，自是不可已。进德则所知所行，自进而不已；居业则只在此住了不去。只看「进」字、「居」字可见。进者，日新而不已；居者，一定而不易。「忠信进德，修辞立诚居业」，工夫之条件也；「知至至之可与几，知终终之可与存义」，工夫之疗程也。此一段，只是说「终日干干」而已。学履。

敬之问：「『忠信』至『存义也』，上面『忠信』与『修辞立诚』，未是工夫，到下面方是工夫否？」曰：「『忠信所以进德，修辞立其诚所以居业』，如何未是工夫？只上面『忠信』与『修辞立诚』，便是材料；下面『知至，知终』，惟有实了，方会如此。大抵以忠信为本。忠信只是实，若无实，如何会进。如播种相似，须是实有种子下在泥中，方会日日见发生。若把个空壳下在里面，如何会发生。即是空道理，须是实见得。若徒将耳听过，将口说过，济甚事？忠信所以为实者，且如孝，须实是孝，方始那孝之德一日进一日；如弟，须实是弟，方始那弟之德一日进一日。若不实，却自无根了，如何会进。今日觉见恁地去，明日便渐能熟。明日方见有一二分，后日便见有三四分，意思自然觉得不同。『立其诚』，诚依旧便是上面忠信。『修辞』是言语照管得到，那里面亦须照管得到。『居业』是常常如此，不少间断。德是得之于心，业是见之于事。『进德』是自觉得意思日强似一日，日振作似一日，不是外面事，只是自见得意思不同。业是德之事也，德则欲日进，业要终始不易，居是存而不失之意。『可与几』是见得前面个道理，便能日进向前去。

『存义』是守这个义，只是这个道理，常常存在这里，『可』是心肯意肯之义。譬如昨日是无奈何勉强去为善，今日是心肯意肯要去为善。」

问「忠信进德」一段。曰：「『忠信』是心中所发，真见得道理如此，『如恶恶臭、好好色』一般。『修辞立诚』是就事上说，欲无一言之不实也。」问：「修辞也是举一端而言否？」曰：「言者行之表，故就言上说。」又云：「『知至至之』是属『忠信进德』上说，盖真见得这个道理，遂求以至之。『知终终之』是属『修辞立诚』上说，盖事是已行到那地头了，遂守之而不失。」又云：「『忠信进德』是见个『修辞立诚』底道理，『修辞立诚』是行个『忠信进德』底道理。」学履。

问「忠信所以进德」。曰：「『忠信』，某尝说是『如好好色，如恶恶臭』，是决定彻底恁地，这便会进。人之所以一脚进前，一脚退后，只是不曾真实做，如何得进。『知至至之』是见得恁地，一向做去，故『可与几』。『忠信进德』与『知至至之，可与几也』，这几句都是去底字；『修辞立诚』与『知终终之，可与存义』，都是住底字。『进德』是『日日新』，『居业』是日日如此。」又云：「『进德』是营度方架这屋相似，『居业』是据见成底屋而居之。『忠信』二字与别处说不同。」因举「破釜甑，烧庐舍，持三日粮，示士卒必死，无还心」，「如此方会厮杀。忠信便是有这心，如此方会进德」。

问「忠信所以进德」一段。曰：「这『忠信』如『反身而诚』，『如恶恶臭，如好好色』，恁地底地位，是主学者而言。在圣人则为至诚，忠信不足以言之也。忠信是真个见得这个道理决然是如此，既见得如此，便有个进处。不然，则黑淬淬地，进个甚么！此其所以进德。『修辞立诚』便是真个做得，如此去做，所以曰：『居业』。然而『忠信』便是见得『修辞立诚』底许多道理，『修辞立诚』便是居那『忠信』底许多道理。盖是见得分明，方有个进处，若不曾见得，则从何处进？分明黑淬淬地，进个甚么？然见得个道理是如此，却不去做，便是空见得，如不曾见相似。『知至至之』如『忠信进德』底意思，盖是见得在那里，如望见在那里相似，便要到那里，所以曰『可与几也』。『知终终之』如『修辞立诚』底意思，盖已是在这里做，决要做到那里，所以曰『可与存义』。若只见得不去行时，也如何存得许多道理？惟是见得而又能行，方可以存义也。」又问：「『知至至之，知终终之』，恐是大率立个期限如此。」曰：「这只是个始终。」

符问「知至至之，可与几也；知终终之，可与存义也」。曰：「『忠信所以进德，修辞立其诚所以居业也』，方说『知至至之，可与几也；知终终之，可与存义也』。『知至』是知得到至处，『至之』谓意思也随他到那处，这里

便可与理会几微处。『知终』是知得到终处，『终之』谓意思也随他到那里，这里便可与存义。『存』谓存主，今日也存主在这里，明日也存主在这里。」

「知至至之」，知谓进德者也；「知终终之」，此知谓居业者也。进德者，「日日新，又日新」，进进而不已也；居业者，日日守定在此也。然必内有忠信，方能修辞，心不在时，如何修得？于干言「忠信」者，有健而无息之意；于坤言「敬」者，有顺而有常之意。

「知至」虽未做到那里，然已知道业可居，心心念念做将去。「修辞立其诚」以终他，终便是居了。「进德」、「知至」、「可与几」是一类事。这般处说得精，便与那「崇德广业」、「知崇礼卑」一般。若是那「始条理、终条理」底，说得[分鹿]。

「知至至之」，主在「至」上；「知终终之」，主在「终」上。至是要到那处而未到之辞。如去长安，未到长安，却先知道长安在那里，从后行去，这便是进德之事。进德是要日新又新，只管要进去，便是要至之，故说道「可与几」。未做到那里，先知得如此，所以说「可与几」。「进」字贴着那「几」字，「至」字又贴着那「进」字，「终」则只是要守。业只是这业，今日如此，明日又如此，所以下个「居」字。壮祖录云：「『知终终之』，是居业意。『修辞立其诚』，今日也只做此事，明日也只做此事，更无住底意，故曰『可与存义』也。」「终」者只这里终，「居」字贴着那「存」字，「终」字又贴着那「居」字。德是心上说，义是那业上底道理。

用之问「知至至之，可与几也；知终终之，可与存义也」。曰：「上『至』字是至处，下『至』字是到那至处。『知终』是终处，『终之』是终之而不去，盖求必终于是，而守之不去也。先知为几，如人欲往长安，虽未到长安，然已知长安之所在，所谓『可与几也』。若已到彼，则不谓之『几』。几者先知之谓也，存者守而勿失。既知得个道理如此，则坚守之而勿失，所谓『可与存义也』。」

林问：「『知至』与『知终』，『终』字『至』字，其义相近，如何？」曰：「这处人都作两段滚将去，所以难得分晓。『知至』与『至之』，『知终』与『终之』，分作四截说。『知至』是知得到处，『知终』是终其到处。『至之』是须着行去到那处，『终之』是定要守到那处。上两个『知』字却一般。」举遗书所谓「『知至至之』，主知也；『知终终之』，主终也」，「均一知也，上却主知，下却主终。要得守，故如此」。

「知至至之。」「知至」则「知」字是轻，「至」字是到那处。「至之」则「至」字是实，「之」字是虚。如知得要到临安，是「知至」，须是行到那里，方是「至之」。大学「知至」，「知」字重，「至」字轻。

「知至」是要知所至之地，「至之」便是至那地头了。「知终」是知得合如此，「终之」便须下终底工夫。「几」字是知之初，方是见得事几，便须是至之。「存义」是守得定，方存得这义。砺。

「知至至之」，知其可至而行至之也；「知终终之」，知其可住而止之。

问：「『知至至之』致知也；『知终终之』力行也。」虽是如此，知至、知终皆致知事，至之、终之皆力行事。然『知至至之』主于知，故『可与几』；『知终终之』主于行，故『可与存义』，如何？」曰：「『知至至之』者，言此心所知者，心真个到那所知田地；虽行未到，而心已到，故其精微几密一齐在此，故曰『可与几』。『知终终之』者，既知到极处，便力行进到极处；此真实见于行事，故天下义理都无走失，故曰『可与存义』。所谓知者，不似今人略知得而已，其所知处，此心真个一一到那上也。『知至至之』，进德之事。以知得端的如此，此心自实。从此实处去，便是做进德处也。」

「可与几，可与存义」，是旁人说，如「可与立，可与权」之「可与」同。砺。

「可与存义也」，「存」字似不甚贴「义」字，然亦且作「存」字看，所以伊川云：「守之在后。」

干忠信进德，修省言辞立诚，是终身事。「知至」以下是节次，「知终终之」，用力处也。坤「直方大」是「浩然」。「不习无不利」，「不疑其所行」，乃是「不动心」。

体无刚柔，位有贵贱。因他这贵贱之位随紧慢说，有那难处，有那易处。九三处一卦之尽，所以说得如此。九二位正中，便不恁地。

问：「干卦内卦以德学言，外卦以时位言否？」曰：「此正说文言六段，盖虽言德学，而时位亦在其中，非德学何以处时位？此是『子曰』以下分说，其后却错杂说了。」

「上下无常非为邪，进退无恒非离群」，是不如此，只要得及时。又云：「如此说也好。」

「君子进德修业欲及时」者，进德修业，九三已备，此则欲其及时以进耳。

「飞龙在天，利见大人。」文言分明言：「同声相应，同气相求。水流湿，火就燥，云从龙，风从虎，圣人作而万物睹。」他分明是以圣人为龙，以作言飞，以万物睹解「利见大人」，只是言天下利见夫大德之君也。今人却别做一说，恐非圣人本意。

天下所患无君，不患无臣。有是君，必有是臣。虽使而今无，少间也必有出来。「云从龙，风从虎」，只怕不是真个龙虎。若是真龙虎，必生风致云也。

看来大人只是这大人，无不同处。伊川之病在那二五相见处，卦画如何会有相见之理！只是说人占得这爻，利于见大人。「万物睹」之「睹」，便是「见」字。且如学聚、问辨说个君德，前一处也说君德。盖说道虽非君位而有君德。下面说许多大人者，言所以为大人者如此。今却说二五相见，却挨不着他这语脉。且如「先迷，后得主利，西南得朋，东北丧朋」，只是说先时不好，后来却好，西南便合着，东北便合不着。岂是说卦爻？只是说占底人。常观解易底，惟是东坡会做文字了，都挨着他语脉。如「涣其群，元吉」。诸家皆云涣散了，却成群，都不成语句。唯东坡说道，涣散他小小群，聚合成一大群。如那天下混一之际，破散他小群成一大群，如此方成文理。

问：「干皆圣人事，坤皆贤人事否？」曰：「怕也恁地杀断说不得。如干初九，似说圣人矣，九二学聚、问辨，则又不然。上九又说『贤人在下位』，则又指五为贤矣。看来圣人不恁地死杀说，只逐义随事说道理而已。」

味道问：「圣人于文言，只把做道理说？」曰：「有此气，便有此理。」又问：「文言反复说，如何？」曰：「如言『潜龙勿用，阳在下也』，又，『潜龙勿用，下也』，只是一意重迭说。伊川作两意，未稳也。」

问「干元用九，天下治也」。曰：「九是天德，健中便自有顺，用之则天下治。如下文『及见天则』，则，便是天德。与上文『见群龙无首』，又别作一样看。」斫。

「干元者始而亨」一段，「始而亨」是生出去，「利贞」是收敛聚，方见性情。所以言「元亨诚之通，利贞诚之复」。斫。

「元亨」是大通，「利贞」是收敛性情。

问：「一阳动于下，乃天地生物之心，如何利贞处乃为干之性情？」曰：「元亨者，发见流行之处，利贞乃其本体无所作用之实。性情犹言情状，于其收敛无所作用，方见他情状真实。」

问「利贞者，性情也」。曰：「此只是对『元亨』说，此性情只是意思体质。盖『元亨』是动物，用在外；『利贞』是静，而伏藏于内。」

「利贞者，性情也」，是干元之性情。始而亨时，是干之发作处，共是一个性情。到那利贞处，一个有一个性情，百谷草木皆有个性情了。元亨方是他开花结子时，到这利贞时，方见得他底性情。就这上看干之性情，便见得是那「利贞诚之复」处。

正淳问「利贞者性情」。曰：「此是与元亨相对说。性情如言本体。人杰录云：「性情犹情性，是说本体。」元亨是发用处，利贞是收敛归本体处。体却在下，用却在上。盖春便生，夏便长茂条达，秋便有个收敛撮聚意思，直到冬方成。」问「复见天地心」。曰：「天地之心，别无可做，『大德曰生』，只是生物而已。谓如一树，春荣夏敷，至秋乃实，至冬乃成。虽曰成实，若未经冬，便种不成。直是受得气足，便是将欲相离之时，却将千实来种，便成千树，如『硕果不食』是也。方其自小而大，各有生意。到冬时，疑若树无生意矣，不知却自收敛在下，每实各具生理，更见生生不穷之意。这个道理直是自然，全不是安排得。只是圣人便窥见机缄，发明出来。伊川易传解四德，便只就物上说：『元者万物之始，亨者万物之长，利者万物之遂，贞者万物之成。』解得『遂』字最好。通书曰：『元亨诚之通，利贞诚之复。』通即发用，复即本体也。」人杰录少异。

「不言所利」，是说得不似坤卦「利牝马之贞」，但说利贞而已。

「不言所利」，明道说云：「不有其功，常久而不已者干也。」此语说得好。

问：「干『不言所利』，程易谓『无所不利』，故不言利，如何？」曰：「是也。干则无所不利，坤只『利牝马之贞』，则有利不利矣。」

「『大哉干乎！』阳气方流行，固已包了全体，阴便在里了，所以说『刚健中正』。然不可道这里却夹杂些阴柔，所以却说『纯粹精』。」

「刚健中正，纯粹精也。」观其文势，只是言此四者又纯粹而精耳。程易作六德解，未安。

问：「干『刚健中正』，或谓干刚无柔，不得言中正。先生尝言：『天地之间，本一气之流行而有动静耳。以其流行之统体而言，则但谓之「干」而无所不包。以动静分之，然后有阴阳刚柔之别。』所谓『流行之统体』，指干道而言耶？」曰：「『大哉干元！万物资始。』『干道变化，各正性命。』只干便是气之统体，物之所资始，物之所正性命，岂非无所不包？但自其气之动而言，则为阳；自其气之静而言，则为阴。所以阳常兼阴，阴不得兼阳，阳大阴小，阴必附阳，皆是此意也。」

「刚健中正」，为其嫌于不中正，所以说个「中正」。阳刚自是全体，岂得不中正！这个因近日赵善誉者着一件物事说道，只乾坤二卦便偏了。干只是刚底一边，坤只是柔底一边。某说与他道：「圣人做一部易，如何却将两个偏底物事放在正头？如何不讨个混沦底放在那里？」注中便是破他说。

德者，行之本。「君子以成德为行」，言德，则行在其中矣。

问：「『行而未成』，如何？」曰：「只是事业未就。」又问：「干六爻皆圣人事，安得有未成？伊川云『未成是未着』，莫是如此否？」曰：「虽是圣人，毕竟初九行而未成。」问：「此只论事业，不论德否？」曰：「不消如此费力。且如伊尹居有莘之时，便是『行而未成』。」文。

「学聚、问辨」，圣人说得宽。这个便是下面所谓「君德」。两处说君德，皆如此。

干之九三，以过刚不中而处危地，当「终日干干，夕惕若」，则「虽危无咎矣」。圣人正意只是如此。若旁通之，则所谓「对越在天」等说，皆可通。大抵易之卦爻，上自天子，下至庶人，皆有用处。若谓干之九三君德已着，为危疑之地，则只做得舜禹事使。

问：「『先天而天弗违，后天而奉天时。』圣人与天为一，安有先后之殊？」曰：「只是圣人意要如此，天便顺从，先后相应，不差毫厘也。」因说：「人常云，如鸡覆子，啐啄同时，不知是如此否？」时举云：「家间养鸡，时举为儿童日，候其雏之出，见他母初未尝啄。盖气数才足，便自横迸裂开。有时见其出之不利，因用手略助之，则其子下来便不长进，以此见得这里一毫人力有不能与。」先生笑而然之。

又问：「『天，专言之则道也。』又曰：『天地者，道也。』不知天地即道耶？抑天地是形，所以为天地乃道耶？」曰：「伊川此句，某未敢道是。天地只以形言。『先天而天弗违』，如『礼虽先王未之有，而可以义起』之类。虽天之所未为，而吾意之所为自与道契，天亦不能违也。『后天而奉天时』，如『天叙有典，天秩有礼』之类。虽天之所已为，而理之所在，吾亦奉而行之耳。盖大人无私，以道为体。此一节只是释大人之德。其曰『与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶』，将天地对日月鬼神说，便只是指形而下者言。」淳录：「问：『程子曰：『天，专言之则道也，天且弗违是也。』又曰：『天地者，道也。』此语何谓？』曰：『程子此语，某亦未敢以为然。『天且弗违』，此只是上文。』曰：『『知性则知天』，此『天』便是『专言之则道』者否？』曰：『是。』」

问：「胡文定公云：『舜『先天而天弗违』，『志壹则动气也』。孔子『后天而奉天时』，『气壹则动志也』。』如何？」先生曰：「『先天而弗违』者，舜先作韶乐而凤凰来仪；『后天而奉天时』者，孔子因获麟而作春秋。『志壹动气，气壹动志』，皆借孟子之言，形容天地感格之意。」

干卦有两个「其惟圣人乎」，王肃本却以一个做「愚人」，此必其自改得恁地乱道。如中庸，王肃作「小人反中庸」，这却又改得是。

坤

「主利」，不是谓坤主利万物，是占者主利。

「利牝马之贞」，言利于柔顺之正，而不利于刚健之正。利是个虚字。「西南得朋」，固是好了；「东北丧朋」，亦自不妨为有庆。坤比干，都是折一半用底。

「利牝马之贞」，本无四德底意，象中方有之。象中说四德自不分晓。前数说「元亨」处，却说得分明，后面几句无理会。「牝马地类，行地无疆」，便是那「柔顺利贞，君子攸行」。本连下面，缘他[走尔]押韵后，故说在此。这般底，难十分理会。「先迷失道」，却分晓，只是说坤道。池本无「先迷」至此十二字。「先迷后得，东北西南」，大概是阴减池本有「为」字。阳一半。就前后言，没了前一截；就四方言，没了东北一截。阳却是全体安贞之吉，他这分段只到这里。若更妄作以求全时，便凶了。在人亦当如此。伊川说「东北丧朋」处，但不知这处添得许多字否？此是用王辅嗣说。

又论坤卦「利牝马之贞」，曰：「干卦『元亨利贞』，便都好；到坤只一半好。全好，故云『利永贞』；一半好，故云『利牝马之贞』，即是亦有不利者。只『西南得朋，东北丧朋』，虽伊川亦解做不好。殊不知『西南得朋』乃以类行，岂是不好！至于东北，是坤卦到西南则好，到东北实是丧朋，亦非是凶。只是自然不容不丧朋，虽然丧朋，却终有庆耳。」西南得地，与类行，自是好。东北不得地，自然丧朋。然其终亦如此等说，恐难依旧说。

「牝马之贞」，伊川只为泥那四德，所以如此说不通。

问：「牝马取其柔顺健行之象。坤顺而言健，何也？」曰：「守得这柔顺，亦坚确，故有健象。柔顺而不坚确，则不足以配干矣。」问：「『柔顺利贞，君子攸行』，如何？」曰：「『柔顺利贞』，坤之德也。君子而能柔顺坚正，则其所行虽先迷而后得，虽『东北丧朋』，反之西南，则得朋而有庆。盖阳大阴小，阳得兼阴，阴不得兼阳。坤德常只得干之半，故常减于干之半也。」

问：「『君子有攸往』，何也？」曰：「此是虚句，意在下句。伊川只见象传辞押韵，有『柔顺利贞，君子攸行』之语，遂解云：『君子所行，柔顺而利且贞。』恐非也。盖言君子有所往，『先迷后得主利』也。」问「东北丧朋，西南得朋」。曰：「阴不比阳，阴只理会得一半，不似阳兼得阴，故无所不利。阴半用，故得于西南，丧于东北。『先迷后得』亦然。自王辅嗣以下，皆不知此，多错解了！」

干主义，坤便主利。占得这卦，便主利这事。不是坤道主利万物，乃是此卦占得时，主有利。

「阴体柔躁」，只为他柔，所以躁，刚便不躁。躁是那欲动而不得动之意，刚则便动矣。柔躁不能自守，所以说「安贞吉」。

资干以始，便资坤以生，不争得霎时间。干底亨时，坤底亦亨。生是生物，池本云：「坤之所生。」即干之所始者。

徐焕云：「天之行健，一息不停。而坤不能顺动以应其行，则造化生生之功，或几乎息矣！」此语亦无病。万物资干以始而有气，资坤以生而有形。气至而生，生即坤元，徐说亦通。

「未有干行而坤止」，此说是。且如干施物，坤不应，则不能生物。既会生物，便是动。若不是他健后，如何配干，只是健得来顺。

东北非阴之位。阴柔至此，既丧其朋，自立脚不得，必须归本位，故终有庆。又曰：「牝是柔顺，故先迷而丧朋。然马健行，却后得而有庆。牝马不可分为二，今姑分以见其义。」斫。

「『东北丧朋，乃终有庆。』既言『终有庆』，则有庆不在今矣。为他是柔顺底物，东北阳方，非他所安之地。如慢水中鱼，去急水中不得，自是丧朋。丧朋于东北，则必反于西南，是终有庆也。正如『先迷后得』，为他柔顺，故先迷；柔顺而不失乎健，故后得，所以卦下言『利牝马之贞』。丧朋先迷，便是牝；有庆后得，便是马。将『牝马』字分开，却形容得这意思。」文蔚曰：「大抵柔顺中正底人，做越常过分底事不得。只是循常守分时，又却自做得他底事。」曰：「是如此。」

问：「坤言『地势』，犹干言『天行』。『天行健』，犹言『地势顺』。然大象，干不言『干』而言『健』，坤不言『顺』而言『坤』，说者虽多，究竟如何？」曰：「此不必论，只是当时下字时偶有不同。必欲求说，则穿凿，却反晦了当理会底。」问：「『地势』犹言高下相因之势，以其顺且厚否？」曰：「高下相因只是顺，若厚，又是一个道理。然惟其厚，所以上下只管相因去，只见得他顺。若是薄底物，高下只管相因，则侧陷了，不能如此之无穷矣。惟其高下相因无穷，所以为至顺也。君子体之，惟至厚为能载物。天行甚健，故君子法之以自强不息；地势至顺，故君子体之以厚德载物。」

地之势常有顺底道理，且如这个平地，前面便有坡处，突然起底，也自顺。

阴爻称六，与程传之说大不同。这只就四象看，便见得分晓。阴阳一段只说通例，此两物相无不得。且如天晴几日后，无雨便不得。十二个月，六月是阴，六月是阳。一日中，阳是昼，阴是夜。

坤六爻虽有重轻，大概皆是持守、收敛、畏谨底意。斫。

问：「履霜坚冰，何以不着占辞？」曰：「此自分晓。占着目前未见有害，却有未萌之祸，所宜戒谨。」斫。

问「履霜坚冰至」。曰：「阴阳者，造化之本，所不能无，但有淑慝之分。盖阳淑而阴慝，阳好而阴不好也。犹有昼必有夜，有暑必有寒，有春夏必有秋冬。人有少必有老，其消长有常，人亦不能损益也。但圣人参天地，赞化

育，于此必有道。故观『履霜坚冰至』之象，必有谨微之意，所以扶阳而抑阴也。」

「直方大」，是他阴爻居阴位，无如此之纯粹。爻辞云「直方大」者，言占者「直方大」，则「不习无不利」，却不是坤德直方大也。且如「元亨利贞」，象里面说底，且随他说做一个事；后面说底四事，又尽随他说去。如某之说爻，无许多劳攘。

问：「坤之道『直方大』，六二纯正，能得此以为德否？」曰：「不可说坤先有是道，而后六二得之以为德。坤是何物？六二是何物？毕竟只是一个坤。只因这一爻中正，便见得『直方大』如此。」学履。

六二不当说正，要说也说得行，不若除了。

问：「坤六二，圣人取象，何故说得恁地大？都与坤德不相似。」曰：「如何见得不相似？」曰：「以阴阳反对观之，『直方大』者，皆非阴之属也。」曰：「坤六爻中，只此一爻最重。六五虽居尊位，然却是以阴居阳。六二以阴居阴，而又居下卦，所以如此。」问：「坤之顺，恐似此处顺，只是顺理，不是『柔顺』之『顺』。」曰：「也是柔顺，只是他都有力。『干行健』，固是有力。坤虽柔顺，亦是决然恁地。顺，不是柔弱放倒了，所以圣人亦说：『坤至柔，而动也刚，至静而德』」

问：「六四『括囊』，注云：『六四重阴不中，故其象占如此。』『重阴不中』，何以见其有括囊之象？」曰：「阴而又阴，其结塞不开，即为括囊矣。」又问：「占者必当括囊则无咎，何也？」曰：「当『天地闭，贤人隐』之时，若非括囊，则有咎矣。」

「坤六四爻，不止言大臣事。凡得此爻，在位者便当去，未仕者便当隐。」伯丰因问比干事。曰「此又别是一义，虽凶无咎。」

问：「坤二五皆中爻。二是就尽得地道上说，五是就着见于文章事业上说否？」曰：「不可说尽得地道，他便是坤道也。二在下，方是就工夫上说。文言云『不疑其所行』，是也。五得尊位，则是就他成就处说，所以云：『美在其中，而畅于四支，发于事业，美之至也！』」学履。

「黄裳元吉」，不过是在上之人能以柔顺之道。黄，中色，裳是下体之服。能似这个，则无不吉。

「黄裳元吉」，这是那居中处下之道。干之九五，自是刚健底道理。坤之六五，自是柔顺底道理。各随他阴阳，自有一个道理。其为九六不同，所以在那五处亦不同。这个五之柔顺，从那六里来。

问：「『黄裳元吉』，伊川解作圣人示戒，并举女娲武后之事。今考本爻无此象，这又是象外立教之意否？」曰：「不晓这意。若伊川要立议论教人，可向别处说，不可硬配在易上说。此爻何曾有这义！都是硬入这意，所以说得絮了。」因举云：「邵溥谓伊川因宣仁垂帘事，有怨母后之意，故此爻义特为他发。固是他后生妄测度前辈，然亦因此说而后发也。」学履。

问：「坤上六，阴极盛而与阳战，爻中乃不言凶。且干之上九犹言『有悔』，此却不言，何耶？」曰：「战而至于俱伤，『其血玄黄』，不言而凶可知矣。」

子耕问「龙战于野」。曰：「干无对，只是一个物事，至阴则有对待。大抵阴常亏于阳。」

问：「干上九只言『亢』，坤上六却言『战』，何也？」曰：「干无对待，只有干而已，故不言坤。坤则不可无干。阴体不足，常亏欠，若无干，便没上截。大抵阴阳二物，本别无阴，只阳尽处便是阴。」

问：「如干初九，『潜龙』是象，『勿用』是占辞；坤六五，『黄裳』是象，『元吉』是占辞，甚分明。至若坤初六『履霜坚冰至』；六二『直方大，不习无不利』；六三『含章可贞，或从王事，无成有终』；上六『龙战于野，其血玄黄』，皆是举象，而占意已见于象中。此又别是一例，如何？」曰：「象占例不一。有占意只见于象中者，亦自可见。如干初九，坤六四，此至分明易见者。如『直方大』，惟直方故能大，所谓『敬义立而德不孤』。六二有『直方大』之象，占者有此德而得此爻，则『不习而无不利矣』，言不待学习，而无不利也。故谓『直方大』为象，『不习无不利』为占辞，亦可。然『直方』，故能大，故『不习无不利』。象既如此，占者亦不离此意矣。六三阴居阳位，本是阴带些阳，故为含章之象，又贞以守，则为阴象矣。『或从王事』者，以居下卦之象，不终含藏，故有或时出从王事之象。『无成有终』者，不居其成而能有终也。在人臣用之，则为不居其成而能有终之象；在占者用之，则为始进无成，而能有终也，此亦占意已见于象中者。六四『重阴不中』，故有括囊之象。『无咎无誉』，亦是象中已见占意。」因问程易云：「六四近君而不得于君，为『上下间隔之时』，与『重阴不中』，二说如何？」曰：「只是『重阴不中』，故当谨密如此。」

「用六永贞，以大终也。」阳为大，阴为小，如大过小过之类，皆是以阴阳而言。坤六爻皆阴，其始本小，到此阴皆变为阳矣。所谓「以大终也」，言始小而终大也。

「坤至柔，而动也刚。」坤只是承天，如一气之施，坤则尽能发生承载，非刚安能如此？

问：「『坤至柔而动也刚，至静而德』程传云：「坤道至柔而动则刚，坤体至静而德则」柔与刚相反，静与方疑相似？」曰：「静无形，方有体。方谓生物有常，言其德方正一定，确然不易，而生物有常也。静言其体，则不可得见；方言其德，则是其着也。」

阴阳皆自微至着，不是阴便积着，阳便合下具足。此处亦不说这个意。「履霜坚冰」，只是说从微时便须着慎来，所以说「盖言慎也」，「由辨之不早辨」。李光祖云：「不早辨他，直到得郎当了，却方辨，[戔刂]地激成事来。」此说最好！

「敬以直内」最是紧切工夫。

「敬以直内」是持守工夫，「义以方外」是讲学工夫。

「敬以直内，义以方外。」直，是直上直下，胸中无纤毫委曲；方，是割截方整之意。方，疑是齐。

「敬以直内，义以方外」，只是此二句。格物致知是「义以方外」。

「敬以直内」，便能「义以方外」，非是别有个义。敬譬如镜，义便是能照底。

敬立而内自直，义形而外自若欲以敬要去直内，以义要去方外，即非矣。

问「义形而外方」。曰：「义是心头断事底。心断于内，而外便方正，万物各得其宜。」

先之问「敬以直内，义以方外」。曰：「说只恁地说，须自去下工夫，方见得是如此。『敬以直内』是无纤毫私意，胸中洞然，彻上彻下，表里如一。『义以方外』是见得是处决定是恁地，不是处决定不恁地，截然方方正正。须是自将去做工夫。圣门学者问一句，圣人答他一句，便领略将去，实是要行

得。如今说得尽多，只是不曾就身己做看。某之讲学所以异于科举之文，正是要切己行之。若只恁地说过，依旧不济事。若实是把做工夫，只是『敬以直内，义以方外』八个字，一生用之不穷！」

问：「『君子敬以直内，义以方外』，伊川谓『主一之谓敬，无适之谓一』，而不涵义之意，则须于应事接物间无往而不主一，则义亦在其中矣。如此则当明敬中有义，义自敬中出之意方好。」曰：「亦不必如此说。『主一之谓敬』，只是心专一，不以他念乱之。每遇事，与至诚专一做去，即是主一之义。但既有敬之名，则须还他『敬』字；既有义之名，则须还他『义』字。二者相济则无失，此乃理也。若必欲併合谓义自敬中出，则圣人何不只言『敬』字便了？既又言『义』字，则须与寻『义』字意始得。」

景绍问「敬义」。曰：「敬是立己之本，义是处事截然方正，各得其宜。」道夫曰：「『敬以直内，义以方外』，莫是合内外之道否？」曰：「久之则内外自然合。」又问：「『敬以直内』后，便能『义以方外』，还是更用就上做工夫？」曰：「虽是如此，也须是先去『敬以直内』，然后能『义以方外』。」景绍曰：「敬与诚如何？」曰：「敬是戒慎恐惧之义，诚是实然之理。如实于为善，实于不为恶，便是诚。只如敬，亦有诚与不诚。有人外若谨畏，内实纵弛，这便是不诚于敬。只不诚，便不是这个物。」

问：「前所说『敬义诚』三者，今思之，『敬以直内，义以方外』，是个交相养之理；至于诚，则合一矣。」曰：「诚只是实有此理。如实于为敬，实于为义，皆是诚。不诚则是无此，所以中庸谓『不诚无物』。」因问：「旧尝闻有人问『不诚无物』，先生答曰：『秉彝不存，谓之无人可也；中和不存，谓之无礼乐可也。』还是先生所言否？」曰：「不记有无此语。只如此说，却也无病。」

「『敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤』，此在坤六二之爻，论六二之德。圣人本意谓人占得此爻，若『直方大』，则不习而无不利。夫子遂从而解之，以敬解直，以义解又须敬义皆立，然后德不孤，将不孤来解『大』字。然有敬而无义不得，有义而无敬亦不得。只一件，便不可行，便是孤。必大录云：「敬而无义，则做出事来必错了。只义而无敬，则无本，何以为义？皆是孤也。」须是敬义立，方不孤。施之事君则忠于君，事亲则悦于亲，交朋友则信于朋友，皆不待习而无一之不利也。」又问：「方是如何？」曰：「方是处此事皆合宜，截然区处得，如一物四方在面前，截然不可得而移易之意。若是圆时，便转动得。」

坤六二末乃言「不疑所行」。不疑，方可入干知处。

朱子语类卷第七十

易六

屯

屯是阴阳未通之时，蹇是流行之中有蹇滞，困则穷矣。

「屯『利建侯』，此占恐与干卦『利见大人』同例，亦是占者与爻相为主宾也。」曰：「然。但此亦大概如此，到占得时又看如何。若是自卜为君者得之，则所谓建侯者，乃己也。若是卜立君者得之，则所谓建侯者，乃君也。此又看其所遇如何。缘易本不是个绷定底文字，所以曰『不可为典要』。」问：「占者固如此，恐作易者须有定论？」曰：「也只是看一时间，见得个意思如何耳。」

问：「『刚柔始交而难生』，程传以云雷之象为始交，谓震始交于下，坎始交于中，如何？」曰：「刚柔始交』，只指震言，所谓『震一索而得男』也。此三句各有所指：『刚柔始交而难生』，是以二体释卦名义；『动乎险中，大亨贞』，是以二体之德释卦辞；『雷雨之动满盈，天造草昧，宜建侯而不宁』，是以二体之象释卦辞。只如此看，甚明。缘后来说者交杂混了，故觉语意重复。」

「刚柔始交而难生」，龟山解云：「刚柔始交是震，难生是坎。」

「雷雨之动满盈」，亦是那郁塞底意思。

「天造草昧，宜建侯而不宁。」孔子又是别发出一道理，说当此扰攘之时不可无君，故须立君。砺。

「宜建侯而不宁」，不可道建侯便了，须更自以为不安宁，方可。

问：「本义云『此以下释「元亨利贞」用文王本意』，何也？」曰：「文王本意说『干元亨如贞』，只是说干道大通而至正，故筮得者，其占当得大通，而利于正固。至孔子方作四德说，后人不知，将谓文王作易，便作四德说，即非也。如屯卦所谓『元亨利贞』者，以其能动即可以亨，而在险则宜守

正。故筮得之者，其占为大亨而利于正，初非谓四德也。故孔子释此彖辞只曰：『动乎险中，大亨贞。』是用文王本意释之也。」

问：「屯需二象，皆阴阳未和洽成雨之象。然屯言『君子以经纶』，需乃言『饮食宴乐』，何也？」曰：「需是缓意，在他无所致力，只得饮食宴乐。屯是物之始生，象草木初出地之状。其初出时，欲破地面而出，不无齟齬艰难，故当为经纶，其义所以不同也。」

问：「屯象云『利建侯』，而本义取初九阳居阴下为成卦之主，何也？」曰：「此彖辞一句，盖取初九一爻之义。初九一爻，盖成卦之主也。一阳居二阴之下，有以贤下人之象，有为民归往之象，阴从阳也。故宜立君。故象曰：『以贵下贱，大得民也。』此意甚好。」因问：「程传只言宜建侯辅助，如何？」曰：「易只有三处言『利建侯』，屯两言之，豫一言之，皆言『立君』，左氏分明有『立君』之说，卫公子元遇屯，则可见矣。」但它又说名「元」是有元之象。或问「元者善之长」。曰：「公子元梦康叔谓己曰『元』。『康叔名之，可谓长矣』云云。」又问：「彖传言『宜建侯而不宁』，岂以有动而遇险之象耶？」曰：「圣人见有此象，故又因以为戒曰，宜立君，而又不可遽谓安宁也。」然此是押韵。

问：「初九『利建侯』，注云：『占者如是，则利建以为侯。』此爻之占与卦辞异。未知其指盘桓难进者处阴之下欲进不能耶？将所居得正，不肯轻进耶？」曰：「卦辞通论一卦，所谓侯者，乃属他人，即爻之初九也。爻辞专言一爻，所谓侯者，乃其自己，故不同也。」

问：「初九以阳在下而居动体，上应六四阴柔险陷之爻，固为盘桓之象。然六二『屯如遭如，乘马班如』，亦似有盘桓意？」曰：「盘桓只是欲进而难进貌，若六二则有险难矣。盖乘初九之刚，下为阳逼，故为所难，而遭回不进。」又问：「『匪寇，婚媾』，程传『设匪逼于寇难，则往求于婚媾』，此说如何？」曰：「某旧二十许岁时，读至此，便疑此语有病，只是别无它说可据，只得且随它说，然每不满。后来方见得不然。盖此四字文义，不应必如此费力解也。六二乘初九之刚，下为阳所逼，然非为寇也，乃来求己为婚媾耳。此婚媾与己，皆正指六四也。」又问：「六四『求婚媾』，此婚媾，疑指初九之阳，婚媾是阴，何得阳亦可言？」曰：「婚媾通指阴阳。但程传谓六二往求初九之婚媾，恐未然也。」又问：「『十年乃字』，十年只是指数穷理极而言耶？」曰：「易中此等取象不可晓。如说『十年』、『三年』、『七日』、『八月』等处，皆必有所指。但今不可穿凿，姑阙之可也。」

耿氏解易「女子贞不字」，作嫁笄而字。「贞不字」者，谓未许嫁也，却与婚媾之义相通，亦说得有理。伊川作字育之「字」。

「十年乃字」，耿南仲亦如此说。

问「即鹿无虞」。曰：「虞，只是虞人。六三阴柔在下而居阳位，阴不安于阳，则贪求；阳欲乘阴，即妄行，故不中不正。又上无正应，妄行取困，所以为『即鹿无虞』，陷入林中之象。沙随盛称唐人郭京易好，近寄得来，说『鹿』当作『麓』，象辞当作：『即麓无虞，何以从禽也？』」问：「郭据何书？」曰：「渠云，曾得王辅嗣亲手与韩康伯注底易本，『鹿』作『麓』，『以从禽』上有『何』字。然难考据，恐是乱说。」

蒙

伊川说「蒙亨」，髣佛是指九二一爻说，所以云「刚中」也。

「山下有险」是卦象，「险而止」是卦德。蒙有二义，「险而止」，险在内，止在外，自家这里先自不安稳了，外面更去不得，便是蒙昧之象。若「险而能止」，则为蹇，却是险在外，自家这里见得去不得，所以不去，故曰「知矣哉」！尝说八卦着这几个字，形容最好。看如「险止」，「健顺」，「丽人」，「说动」，都包括得尽，唤做「卦之情」。

「山下有险」，蒙之地也。山下已是险峻处，又遇险，前后去不得，故于此蒙昧也。蒙之意，也只是心下鹮突。

问：「本义云：『九二以可亨之道，发生之蒙，而又得其时之中，如下文所指之事，皆以亨行，而当其可。』何以见其当其可？」曰：「下文所谓二五以志相应，而初筮则告之，再三渎则不告，皆时中也。『初筮告以刚中』者，亦指九二有刚中之德，故能告而有夫能告而有节，即所谓『以刚而中』也。」问：「『匪我求童蒙，童蒙求我』，我指二，童蒙指五，五柔暗而二刚明，五来求二，二不求五也。但占者若是九二之明，则为人求我，而亨在人；占者若是九五之暗，则为我求人，而亨在我。与干九二、九五『利见大人』之占同例否？」曰：「某作如此说，却仅胜近世人硬装一件事说得来窒碍费气力，但亦恐是如此耳。」因问：「『初筮告，再三渎，渎则不告』，若作占者说，则如何？」曰：「人来求我，我则当视其可否而告之。盖视其来求我之发蒙者，有初筮之诚则告之，再三烦渎，则不告之也。我求人，则当致其精一以叩之。」盖我而求人以发蒙，则常尽初筮之诚，而不可有再三之渎也。铢曰：「发此一例，即所谓『稽实待虚』。」曰：「然。」

卦中说「刚中」处最好看。刚故能「包蒙」，不刚则方且为物所蒙，安能「包蒙」！刚而不中，亦不能「包蒙」。如上九过刚而不中，所以为「击蒙」。六三说「勿用取女」者，大率阴爻又不中不正，合是那一般无主宰底女人。「金夫」不必解做刚夫。此一卦紧要是九二一爻为主，所以治蒙者，只在两个阳爻。而上九过刚，故只在此九二为主。而二与五应，亦助得那五去治蒙。大抵蒙卦除了初爻，统说治蒙底道理。其余三四五皆是蒙者，所以唯九二一爻为治蒙之主。

「蒙以养正，圣功也。」盖言蒙昧之时，先自养教正当了，到那开发时，便有作圣之功。若蒙昧之中已自不正，他日何由得会有圣功！

问「山下出泉」。曰：「古人取象，也只是看大意略如此髣佛，不皆端的。若解要到亲切，便都没去处了。如『天在山中』，山中岂有天？如『地中有山』，便只是平地了。」

「果行育德」，又是别说一个道理。「山下出泉」，却是个流行底物事，暂时被他碍住在这里。观这意思，却是说自家当恁地做工夫。卦中如此者多。

以象言之，果者，泉之必通；育者，静之时也。季通云：「育德，是艮止也。」

或自家是蒙，得他人发；或他人是蒙，得自家发。

卦辞有平易底，有难晓底。「利用刑人，用说桎梏。」粗说时，如今人打人棒也，须与他脱了那枷，方可，一向枷他不得。若一向枷他，便是「以往吝」。这只是说治蒙者当宽慢，盖法当如此。

「不利为寇。」寇只是要去害他，故戒之如此。

问：「『击蒙，不利为寇』，如本义只是就自身克治上说，是如何？」
曰：「事之大小都然。治身也恁地。若治人做得太甚，亦反成为寇。占得此爻，凡事不可过当。如伊川作用兵说，亦是。但只做得一事用，不如且就浅处说去，却事事上有用。若便说深了，则一事用得，别事用不得。」学履。

问「利用御寇，上下顺也」。曰：「上九一阳，而众阴随之，如人皆从顺于我，故能御寇。便如适来说孔子告陈恒之事，须是得自家屋里人从我，方能

去理会外头人。若自家屋里人不从时，如何去御得寇！便做不得，所以象曰：『上下顺也。』」

需

需主事，孚主心。需其事，而心能信实，则「光亨」。以位乎尊位而中正，故所为如此。「利涉大川」，而能需，则往必有功。「利涉大川」，亦蒙上文「有孚，光亨贞吉」。

问需卦大指。曰：「需者，宁耐之意。以刚遇险，时节如此，只当宁耐以待之。且如涉川者，多以不能宁耐，致覆溺之祸，故需卦首言『利涉大川』。」铎问：「干阳上进之物，前遇坎险，不可遽进以陷于险，故为需？」曰：「遇此时节，当随远随近，宁耐以待之，直至『需于泥』，已甚狼当矣；然能敬慎，亦不至败。至于九五需得好，只是又难得这般时当此时，只要定以待之耳。至上六居险之极，又有三阳并进，六不当位，又处阴柔，亦只得敬以待之则吉。」又问：「『不当位』，如何？」曰：「凡初上二爻，皆无位。二士，三卿大夫，四大臣，五君位。上六之不当位，如父老不任家事而退闲，僧家之有西堂之类。」

「以正中」，「以中正」，也则一般，这只是要协韵。

「利涉大川」，利涉是干也，大川是坎也。「往有功」，是干有功也。或云，以干去涉大川。

需，待也。「以饮食宴乐」，谓更无所为，待之而已。待之须有至时，学道者亦犹是也。

后世策士之言，只说出奇应变。圣人不恁地，合当需时便需。

问：「『敬慎不败』，本义以为发明占外之意，何也？」曰：「言象中本无此意，占者不可无此意，所谓『占外意』也。」

问「敬慎」。曰：「『敬』字大，『慎』字细小。如人行路，一直恁地去，便是敬。前面险处，防有吃跌，便是慎。慎是惟恐有失之之意。如『思虑』两字，思是恁地思去，虑是怕不恁地底意思。」

「穴」是陷处，唤做「所安」处不得。分明有个「坎，陷也」一句。柔得正了，需而不进，故能出于坎陷。四又坎体之初，有出底道理。到那上六，则索性陷了！

伯丰问「需于酒食，贞吉」。曰：「需只是待。当此之时，别无作为，只有个待底道理。然又须是正，方吉。」

坎体中多说酒食，想须有此象，但今不可考。

王弼说初上无位，如言干之上九「贵而无位」，需之「不当位」。然干之上九不是如此；需之不当，却有可疑。二四上是阴位，不得言不当。

讼

讼，攻责也。而今讼人，攻责其短而讼之；自讼，则反之于身亦如此。

问讼卦大指。因言：「大凡卦辞取义不一。如讼『有孚窒，惕中吉』，盖取九二中实，坎『为加忧』之象；中实为有孚，坎险为窒，坎为加忧，为惕。九二居下卦之中，故曰有信而见窒，能惧而得中也。『终凶』，盖取上九终于讼之象；『利见大人』，盖取九五刚健中正居尊之象；『不利涉大川』，又取以刚乘险，以实履陷之象，此取义不一也。然亦有不必如此取者，此特其一例也。」曰：「卦辞如此，辞极齐整。盖所取诸爻义，皆与爻中本辞协。亦有虽取爻义，而与爻本辞不同者，此为不齐整处也。」又问卦变之义。曰：「此讼卦变自遯而来，为刚来居二。此是卦变中二爻变者。盖四阳二阴自遯来者十四卦，讼即初变之卦，刚来居二，柔进居三，故曰『刚来而得中』。」又问：「细读本义所释卦辞，若看得分明，则彖辞之义亦自明。只须略提破此是卦义，此是卦象、卦体、卦变，不必更下注脚矣。」曰：「某当初作此文字时，正欲如此。盖彖辞本是释经之卦辞。若看卦辞分明，则彖辞亦已可见。但后来要重整顿过未及，不知而今所解，能如此本意否？」又问：「观讼一卦之体，只是『讼不可成』：初六，『不永所事』；九二，『不克讼』；六三，守旧居正，非能讼者；九四，『不克讼』，而能复就正理，渝变心志，安处于正；九五，听『讼元吉』；上九虽有鞶带之锡，而不免终朝之褫，首尾皆是不可讼之意。故彖曰：『终凶，讼不可成。』此句岂即本义所指卦体耶？」曰：「然。」因问：「易最难点。如讼九四『不克讼，句。复即命，句。渝，句。安贞，句。吉。六三食旧德，句。贞，句。厉终吉。句。』」曰：「『厉』自是一句，『终吉』又是一句。易辞只是元排此几句在此。伊川作变其不安者为安贞，作一句读，恐不甚自然。」又曰：「如讼『上刚下险』是属上句，『险而健讼』是属下句。」

「不利涉大川」，是上面四画阳，载不起，压了这般重。

问：「讼象云：『刚来而得中也。』大抵上体是刚，下体是柔，刚下而变柔，则为刚来。今讼之上体既是纯刚，安得谓之刚来邪？」曰：「此等须要画个图子看，便好。讼卦本是遯卦变来。遯之六二上为讼之六三，其九三下为九二，乃为讼卦。此类如『柔来而文刚』，『分刚上而文柔』，与夫『刚自外来而为主于内』，皆是如此。若画图子起，便极好看，更不待说。若如先儒说，则多牵强矣。」

天自向上去，水自向下来，必是有讼。

「作事谋始」，言观此等象，便当每事谋之于其始。

王弼言「有德司契」，是借这个「契」字说。言自家执这个契在此，人来合得，我便与他。自家先定了，这是「谋始」、「司契」底意思。

问「不永所事，小有言，终吉」。曰：「此爻是阴柔之人。也不会十分与人讼，那人也无十分伤犯底事，但只略去讼之。才辨得明便止，所以终吉也。」

九二正应在五，五亦阳，故为窒塞之象。

问：「九二『不克讼，归而逋其邑，人三百户，无眚』。解者牵强。」曰：「如此解时，只得说小邑。常以为易有象数者以此。何故不言二百户？以其有定数也。圣人之象，便依样子，又不似数之类，只曰：『不克讼，归逋窜也。』」

「三百户」，必须有此象，今不可考。王辅嗣说「得意忘象」，是要忘了这象。伊川又说「假象」，是只要假借此象。今看得不解得恁地全无那象，只是不可知，只得且从理上说。干为马，却说龙；坤为牛，却说马；离为龟，却说牛，做得个例来括他，方得。见说已做了例，又却不曾见得。

问「食旧德，从上吉也」。曰：「是自做不得，若随人做，方得吉之道。」

「复即命，渝」，言复就命，而变其不顺之命。

「讼元吉」，便似干之「利见大人」，有占无象者。爻便是象。「讼元吉」，九五便是。

师

「吉无咎」，谓如一件事自家做出来好，方得无罪咎；若做得不好，虽是好事，也则有咎。「无咎吉」，谓如一件事元是合做底，自家做出来又好。如所谓「战则克，祭则受福」，战而临事惧，好谋成，祭而恭敬齐肃，便是无咎；克与受福，便是吉。如行师之道既已正了，又用大人率之，如此则是都做得了，便是吉了，还有甚咎？

师象辞，亦是说得齐整处。

「在师中吉」，言以刚中之德在师中，所以吉。

问：「潘谦之说师九二，欲互说『在师中，吉』，『怀万邦也』；『王三锡命』，『承天宠也』，何如？」曰：「圣人作易象，只是大概恁地，不是恁地子细解释。」斫。

问：「『师或舆尸』，伊川说训为『众主』，如何？」曰：「从来有『舆尸血刃』之说，何必又牵引别说？某自小时未曾职训诂，只读白本时，便疑如此说。后来从乡先生学，皆作『众主』说，甚不以为然。今看来，只是兵败，舆其尸而归之义。小年更读左传『形民之力，而无醉饱之心』，意欲解释『形』字是割剥之意，醉饱是厌足之意，盖以为割剥民力而无厌足之心。后来见注解皆以『形』字训『象』字意，云象民之力，而无已甚，某甚觉不然。但被『形』字无理会，不敢改他底。近看贞观政要，有引用处皆作『刑民』，又看家语亦作『刑民』字，方知旧来看得是。此是祭公箴穆公之语，须如某说，其语方切。」斫。

问：「易爻取意义，如师之五『长子帅师』，乃是本爻有此象，又却说『弟子舆尸』，何也？」曰：「此假设之辞也。若言弟子舆尸，则凶矣。」问：「此例恐与『家人嗃嗃』而继以『妇子嘻嘻』同。」曰：「然。」

问：「程传云：『长子谓九二以中正之德合于上，而受任以行。』夫以九之居二，中则是矣，岂得为正？」曰：「此只是错了一字耳，莫要泥他。」

「开国承家」，为是坤有土之象。然屯之「利建侯」，却都无坤，止有震，此又不可晓。

「『开国承家，小人勿用』，旧时说只作论功行赏之时，不可及小人，今思量看理去不得。他既一例有功，如何不及他得！看来『开国承家』一句，是公共得底，未分别君子小人在。『小人勿用』，则是勿更用他与之谋议经画尔。汉光武能用此义，自定天下之后，一例论功行封。其所以用之在左右者，则邓禹耿弇贾复数人，他不与焉。」因问：「古之论功行封，真个是裂土地与之守，非如后世虚带爵邑。若使小人参其间，则诚有弊病。」曰：「势不容不封他得。但圣人别有以处之，未见得如何。如舜封象，则使吏治其国，若是小人，亦自有以处之也。」先生云：「此义方思量得如此，未曾改入本义，且记取。」学履。

比

李问：「比卦，大抵占得之，多是人君为人所比之象。」曰：「也不必拘。若三家村中推一个人作头首，也是为人所比。也须自审自家才德可以为之比否。所以『原筮，元永贞』也。」学履。

「筮」字，说做占决，亦不妨，然亦不必说定不是「龟筮」之「筮」。

问「不宁方来，后夫凶」。曰：「别人自相比了，已既后于众人，却要强去比他，岂不为人所恶？是取凶也。『后夫』犹言后人。春秋传有云：『先夫当之矣。』亦是占中一义。」

「后夫」，不必如伊川说。左传齐崔卜娶妻卦云：「入于其宫，不见其妻，凶。」人以为凶，他云：「前夫当之矣。」彼云「前夫」，则此云「后夫」，正是一样语。阳便是夫，阴便是妇。砺。

「后夫」，只是说后来者。古人亦曾说「先夫当之」，也有唤作夫妇之「夫」底。

「后夫凶」，言九五既为众阴所归，若后面更添一个阳来，则必凶。古人如袁绍刘馥刘繇刘备之事，可见两雄不并栖之义。

「比，吉也」，「也」字羨。当云：「比吉。比，辅也，下顺从也。」「比辅也」，解「比」字；「下顺从也」，解「吉」字。

伊川言「建万国以比民」，言民不可尽得而比，故建诸侯，使比民，而天子所亲者诸侯而已，这便是它比天下之道。

「终来有他」，说将来，似「显比」，便有那周遍底意思。

问「比之匪人」。曰：「初应四，四是外比于贤，为比得其人。二应五，五为『显比』之君，亦为比得其人。惟三乃应上，上为『比之无首』者，故为『比之匪人』也。」

问：「伊川解『显比，王用三驱失前禽』，所谓来者擒之，去者不追，与『失前禽』而杀不去者，所譬颇不相类，如何？」曰：「田猎之礼，置旃以为门，刈草以为长围。田猎者自门驱而入，禽兽向我出者皆免，惟被驱而入者皆获。故以前禽比去者不追，获者譬来则取之，大意如此，无缘得一一相似。伊川解此句不须疑。但『邑人不诫吉』一句似可疑，恐易之文义不如此耳。」
洽。

比九五「邑人不诫」，盖上之人显明其比道，而不必人之从己；而其私属亦化之，不相戒约而自然从己也。砺。

「邑人不诫」，如有闻无声，言其自不消相告戒，又如「归市者不止，耕者不变」相似。

易第六爻在上为首，自下又为尾，两用。比上六象曰「比之无首，无所终也」是也。

小畜

小畜言以巽之柔顺而畜三阳，畜他不住。大畜则以艮畜干，畜得有力，所以唤作「大畜」。「小畜亨」，是说阳缘阴畜他不住，故阳得自亨。横渠言：「易为君子谋，不为小人谋。」凡言亨，皆是说阳。到得说阴处，便分晓说道「小人吉」。「亨」字便是下面「刚中而志行乃亨」。

问：「见人说此卦，作巽体顺，是小人以柔顺小术畜君子，故曰『小畜』，如何？」曰：「易不可专就人上说，且就阴阳上看分明。巽畜干，阴畜阳，故谓之『小』。若配之人事，则为小人畜君子也得，为臣畜君也得，为因小小事畜止也得，不可泥定一事说。」学履。

问「密云不雨，自我西郊」。曰：「此是以巽畜干，巽顺干健，畜他不得，故不能雨。凡雨者，皆是阴气盛，凝结得密，方湿润下降为雨。且如饭甑，盖得密了，气郁不通，四畔方有温汗。今干上进，一阴止他不得，所以象

中云『尚往也』，是指干欲上进之象。到上九，则以卦之始终言。畜极则散，遂为『既雨既处』。阴德盛满如此，所以有『君子征凶』之戒。」学履。

「密云不雨，尚往也」，是阴包他不住，阳气更散，做雨不成，所以尚往也。砺。

问：「『风行天上，小畜』，象义如何？」曰：『天在山中，大畜』，盖山是坚刚之物，故能力畜其三阳。风是柔软之物，止能小畜之而已耳。」

「风行天上，小畜，君子以懿文德」，言畜他不住，且只逐些子发泄出来，只以大畜比之便见得。大畜说：「多识前言往行以畜其德。」小畜只是做得这些个文德，如威仪、文辞之类。

问：「『初九复自道，何其咎？吉。』此爻与四相应，正为四所畜者，乃云『复自道』，何邪？」曰：「易有不必泥爻义看者，如此爻只平看自好。『复自道』，便吉；复不自道，便凶，自无可疑者矣。」

「复自道」之「复」与「复卦」之「复」不同。复卦言已前不见了这阳，如今复在此。「复自道」，是复他本位，从那道路上去，如「无往不复」之「复」。

小畜但能畜得九三一爻而已。九三是迫近他底，那两爻自牵连上来。

孚有在阳爻，有在阴爻。伊川谓：「中虚，信之本；中实，信之质。」

「富以其邻」与「上合志」，是说上面巽体同力畜干。邻，如东家取个，西家取个，取上下两画也。此言五居尊位，便动得那上下底。「挛如」，手把挛住之象。「既雨既处」，言便做畜得住了。做得雨后，这气必竟便透出散了。「德积」是说阴德，妇人虽正亦危，月才满便亏，君子到此亦行不得。这是那阴阳皆不利之象。

问：「小畜以一阴而畜五阳，而九五乃云『富以其邻』，是与六四之阴并力而畜下三阳，不知九五何故反助阴耶？」曰：「九五上九皆为阴所畜，又是同巽之体，故反助之也。」又曰：「上九爻辞殊不可断。若人占得此爻，则吉凶未可知。然易占法有活法。圣人因事教人，如有是德而得是爻则为吉，无是德而得是爻则不应，须如此看乃活。如『舆说辐，夫妻反目』一爻，可谓不好。然能以刚自守，则虽得此爻，而凶不应矣。」

「上九虽是阴畜阳，至极处，和而为雨。必竟阴制阳是不顺，所以虽正亦厉。」斫。

「小畜上九，疑是太甲伊尹之事当之。注云：『阴既盛而亢阳，则君子亦不可以有行。』恐当云『君子于此宜静而不宜动，故征则凶也』，方与上意不相害。」曰：「作伊周之事说亦得。作易本意，只说阴畜阳到极处。」问：「既如此，则何故又曰『君子征凶』？」曰：「便是易本意只言阴畜阳。若以事言之，则伊尹之于太甲，周公之于成王固如此。如武后之于高宗亦然。」问：「武后事，恐不可谓之『既雨』。」曰：「它也自和。」问：「恐不可谓之『妇贞』。」曰：「易中之意，言妇虽贞犹厉，而况于不贞乎！盖易文本是两下说在那里，不可执定看。」

「十六日，月虽阙未多，却圆似生明之时，毕竟是渐阙去。月初虽小于生魄时，却是长底时」问：「占得此爻则如何？」曰：「这当看所值之时何如，大意大抵不得便宜。」月几望：小畜上六，归妹六五，中孚六四。

履

「履虎尾」，言履危而不伤之象。便是后履前之意，随着他后去。

履，上干下兑，以阴蹶阳，是随后蹶他，如踏他脚迹相似。所以云「履虎尾」，是随后履他尾，故于卦之三四爻发虎尾义，便是阴去蹶他阳背脊后处。伊川云「履藉」，说得生受。斫。

问：「履以兑遇干，和说以蹶刚强之后，所以有履虎尾而不伤之象。但彖言『刚中正，履帝位而不疚』，正指九五而言。而九五爻辞乃曰『夬履贞厉』，有危象焉，何也？」曰：「『夬，决也。』九五以刚中正履帝位，而下又以和说应之，故其所行果决，自为无所疑碍，所以虽正亦厉。盖曰虽使得正，亦危道也，为戒深矣！」时举录见下。

叔重问：「『刚中正，履帝位而不疚，光明。』此是指九五而言。然九五爻辞云『夬履贞厉』，与彖似相反，何邪？」曰：「九五是以刚居上，下临柔说之人，故决然自为而无所疑，不自知其过于刚耳。」

问：「履，如何都做『礼』字说？」曰：「『定上下，辨民志』，便也是礼底意思。」又曰：「礼主卑下。履也是那践履处，所行若不由礼，自是乖戾，所以曰『履以和行』。谦又更卑下，所以节制乎礼。」又曰：「礼是自家恁地卑下，谦是就应物而言。」又曰：「『履和而至』以下，每句皆是反说。」

履出于人情之自然，所以和者，疑于不然而却『谦尊而光』，若秦人尊君卑臣，则虽尊而不光，惟谦，则尊而又光。」

伊川这一卦说却大象，并「素履」、「履道坦坦」处，却说得好。

「履道」，道即路也。

「武人为于大君」，必有此象。但六三阴柔，不见得有武人之象。

履三四爻，正是蹶他虎尾处。阳是进底物事。四又上蹶五，亦为虎尾之象。

「志行也」，只是说进将去。

「夬履」是做得忒快，虽合履底也有危厉。

「夬履贞厉」，正东坡所谓「忧治世而危明主也」。学履。

「视履考祥」，居履之终，视其所履而考其祥，做得周备底，则大吉。若只是半截时，无由考得其祥，后面半截却不好，未可知。「旋」，是那团旋来，却到那起头处。

泰

论阴阳各有一半。圣人于泰否，只为阳说道理。看来圣人出来做，须有一个道理，使得天下皆为君子。世间人多言君子小人常相半，不可太去治他，急迫之却为害。不然。如舜汤举伊尹皋陶，不仁者远，自是小人皆不敢为非，被君子夹持得，皆革面做好人了。

问：「看否泰二卦，见得泰无不否，若是有手段底，则是稍迟得。」曰：「自古自治而入乱者易，由乱而入治者难。治世稍不支捂，便入乱去。乱时须是大人休否，方做得。」学履。

问：「『财成辅相』字如何解？」曰：「裁成，犹裁截成就之也，裁成者，所以辅相也。」一作：「辅相者，便只是于裁成处，以补其不及而已。」又问：「裁成何处可见？」曰：「眼前皆可见。且如君臣父子兄弟夫妇，圣人便为制下许多礼数伦序，只此便是裁成处。至大至小之事皆是。固是万物本自有此理，若非圣人裁成，亦不能如此齐整，所谓『赞天地化育而与之参』」

也。」一作：「此皆天地之所不能为而圣人能之，所以赞天地之化育，而功与天地参也。」又问：「辅相裁成，学者日用处有否？」曰：「饥食渴饮，冬裘夏葛，耒耜罔罟，皆是。」

「财成」是截做段子底，「辅相」是佐助他底。天地之化，儻侗相续下来，圣人便截作段子。如气化一年一周，圣人与他截做春夏秋冬

问：「『财成辅相』，无时不当然，何独于泰时言之？」曰：「泰时则万物各遂其理，方始有裁成辅相处。若否塞不通，一齐都无理会了，如何裁成辅相得？」学履。焘录作：「天地闭塞，万物不生，圣人亦无所施其力。」

「泰初九云：『占者阳刚，则其征吉矣。』当云：『占者阳刚而得其类，则征吉矣。』『以其汇』，亦是占辞。」曰：「『以其汇』属上文。尝见郭璞易林亦如此做句，便是那时人已自恁地读了。盖『拔茅连茹』者，物象也；『以其汇』者，人也。」

问：「『包荒得尚于中行，以光大也。』以九二刚中有光大之德，乃能包荒邪？为是『包荒得尚于中行』，所以光大邪？」曰：「易上如说『以中正也』，皆是以其中正方能如此。此处也只得做以其光大说。若不是一个心胸明阔底，如何做得！」斫。

「勿恤其孚」，只作一句读。孚，只是信，盖言不恤后来信与不信尔。

「于食有福。」食，如「食旧德」之「食」，赤壁赋「吾与子之所共食」之「食」。斫。

「富以其邻」，言以其富厚之力而能用其邻。「不富以其邻」，言不待富厚之力而能用其邻。

「帝乙归妹」，今人只做道理譬喻推说。看来须是帝乙嫁妹时占得此爻。

「自邑告命」，是倒了。邑是私邑，却倒来命令自家。虽便做得正，人君到此也则羞吝。

方泰极之时，只得自治其邑。程先生说民心离散，自其亲近者而告命之，虽正亦吝。然此时只得如此，虽吝却未至于凶。斫。

且如「城复于隍」，须有这个城底象、隍底象、邑底象。城、隍、邑皆土地，在坤爻中自有此象。

「城复于隍」，隍是河。掘其土以为城，又因以固城也。「勿用师」，师是兵师，凡坤有众与土之象。砺。

问：「泰卦『无平不陂，无往不复』，与『城复于隍』。」因言：「否、泰相乘如此，圣人因以垂戒。」曰：「此亦事势之必然。治久必乱，乱久必治，天下无久而不变之理。」子善遂言：「天下治乱，皆生于人心。治久则人心放肆，故乱因此生；乱极则人心恐惧，故治由此起。」曰：「固是生于人心，然履其运者，必有变化持守之道可也。如明皇开元之治自是好了；若但能把捉，不至如天宝之放肆，则后来亦不应如此狼狈。」铢因言：「观圣人立象、系辞，当好时便须有戒惧收敛底意；当不好时，便须有艰难守正底意。彻首彻尾，不过敬而已。卦中无全好者，亦无全不好者。大率敬即好，不敬即不好。」先生颔之。

否

「否之匪人」，言没了这人道。

问：「否『之匪人』三字，说者多牵强。本义云：『与泰相反，故曰『匪人』，言非人道也。』程易却云『天地不交而万物不生，故无人道』，如何？」曰：「说者云，此三字衍，盖与『比之匪人』语同而字异，遂错误于此，今强解不通也。」又问：「『初六拔茅茹，以其汇，贞吉亨。』盖三阴在下，各以类进。然恶未形，故戒其能正，则吉而亨，盖能正则变为君子矣。程易作君子在下说，云『当否之时，君子在下，以正自守』，如何？」曰：「程氏亦作君子之象说，某觉得牵强，不是此意。」又问：「九四『有命无咎，畴离祉』。三阴已过而阳得亨，则否过中而将济之时，与泰九三『无平不陂，无往不复』相类。」曰：「泰九三时，已有小人，便是可畏如此，故艰贞则无咎。否下三爻，君子尚畏它；至九四，即不畏之矣，故有『有命畴离祉』之象占也。」又问：「九五『其亡其亡，系于苞桑』，如何？」曰：「有戒惧危亡之心，则便有苞桑系固之象。盖能戒惧危亡，则如系于苞桑，坚固不拔矣。如此说，则象占乃有收杀，非是『其亡其亡』，而又『系于苞桑』也。」

「拔茅茹」，「贞吉亨」，这是吉凶未判时。若能于此改变时，小人便是做君子。君子小人只是个正、不正。初六，是那小人欲为恶而未发露之时；到六二「包承」，则已是打破头面了，然尚自承顺那君子，未肯十分做小人在；

到六三，便全做小人了，所以包许多羞耻。大凡小人做了罪恶，他心下也自不稳当，此便是「包羞」之说。

「包承」，龟山以「包承小人」为一句，言否之世，当包承那小人，如此却不成句。龟山之意，盖欲解洗他从蔡京父子之失也。

「包承」，也是包得许多承顺底意思。学履。

「包羞」之说，是有意伤善而未能之意。他六二尚自包承，到这六三，已是要害君子。然做事不得，所以包许多羞耻。

否九四虽是阳爻，犹未离乎否体。只缘他是阳，故可以有为，然须有命方做得。又曰：「『有命』，是有个机会，方可以做。占者便须是有个筑着磕着时节，方做得事成，方无咎。」斫。

否九四「有命无咎，畴离祉」，这里是吉凶未判，须是有命方得无咎。故须得一个幸会，方能转祸为福。否本是阴长之卦。九五「休否」，上九「倾否」，又自大故好。盖阴之与阳，自是不可相无者。今以四时寒暑而论，若是无阴阳，亦做事不成。但以善恶及君子小人而论，则圣人直是要消尽了恶，去尽了小人，盖亦抑阴进阳之义。学履录作「助阳之意」。某于坤卦曾略发此意。今有一样人议论，谓君子小人相对，不可大故去他；若要尽去他，则反激其祸。且如舜汤举皋陶伊尹，不仁者远。所谓去小人，非必尽灭其类。只是君子道盛，小人自化，虽有些小无状处，亦不敢发出来，岂必剿灭之乎！学履录略。

九四则否已过中。上三爻是说君子，言君子有天命而无咎。大抵易为君子谋。且如否内三爻是小人得志时，然不大段会做得事。初则如此，二又如此，三虽做得些个，也不济事。到四，则圣人便说他那君子得时，否渐次反泰底道理。五之「苞桑」，系辞中说得条畅，尽之矣。上九之「倾否」，到这里便倾了否，做泰。

九五以阳刚得位，可以休息天下之否。然须常存得危亡之心，方有苞桑之固。不知圣人于否泰只管说「包」字如何，须是象上如何取其义。今晓他不得，只得说坚固。尝见林谦之与张钦夫讲易林，以为有象。钦夫云：「看孔子说『公用射隼于高墉之上』，只是以道理解了，便是无用乎象，遂著书说此。」看来不如此。盖当时人皆识得象，却有未晓得道理处。故圣人不谈象，却就上发出道理说，初不是悬空说出道理。凡天下之物须是就实事上说，方有着落。又曰：「圣人分明是见有这象，方就上面说出来。今只是晓他底不得，

未说得也未要紧，不可说道他无此象。吕大临以『酬爵不举』解『不尽人之欢』。酬爵不举是实事如此，『不尽人之欢』，便是就上说出这话来。」砺。

同人

「同人于野亨，利涉大川」，是两象一义。「利君子贞」，是一象。

「干行也」，言须是这般刚健之人，方做得这般事。若是柔弱，如何会出去外面同人，又去涉险！

易虽抑阴，然有时把阴为主，如同人是也。然此一阴虽是一卦之主，又却柔弱，做主不得。

「类族辨物」，言类其族，辨其物。且如青底做一类，白底做一类，恁地类了时，同底自同，异底自异。

问：「『类族辨物』，如伊川说云：『各以其类族辨物之同异也。』则是就类族上辨物否？」曰：「『类族』是就人上说，『辨物』是就物上说。天下有不可皆同之理，故随他头项去分别。『类族』，如分姓氏，张姓同作一类，李姓同作一类。『辨物』，如牛类是一类，马类是一类。就其异处以致其同，此其所以为同也。伊川之说不可晓。」学履。

问：「六二与九五，柔刚中正上下相应，可谓尽善。却有『同人于宗吝』与『先号咷』之象，如何？」曰：「以其太好，两者时位相应，意趣相合，只知款密，却无至公大同之心，未免系于私，故有吝。观『二人同心，其利断金；同心之言，其臭如兰』，固是他好处。然于好处犹有失，以其系于私呢，而不能大同也。大凡悔者自凶而之吉，吝者自吉而趋凶。」又问：「『伏戎于莽，升其高陵』，如何？」曰：「只是伏于高陵之草莽中，三岁不敢出。与九四『乘其墉』，皆为刚盛而三欲同于二，而惧九五之见攻，故升高伏戎欲敌之，而五阳方刚不可夺，故『三岁不兴』，而象曰不能行也。四欲同于二，而为三所隔，故乘墉攻之，而以居柔，遂自反而弗克，而象曰『义弗克也』。程传说谓升高陵，有升高顾望之意，此说虽巧，恐非本意。程传说得『通天下之志』处极好，云：『文明则能烛理，故能明大同之义；刚健则能克己，故能尽大同之道。』此说甚善。大凡说书，只就眼前说出底便好，崎岖寻出底便不好。」问：「『大师克相遇』，本义无说，何也？」曰：「旧说只用大师克胜之，方得相遇。或云大师之克，见二阳之强，则非也。」铢曰：「二五本自同心，而为三四所隔，故『先号咷』，先谓理直也。渊录云：『以中直也。言其理直而不得伸，所以先号咷。』大师克而后相遇，则后笑矣。盖亦义理之同，

物终不得而间之，故相遇也。」先生颌之。又问「同人于郊」。曰：「郊是荒寂无人之所，言不能如『同人于野』，旷远无私，荒僻无与同。盖居外无应，莫与同者，亦可以无悔也。」

伯丰问：「同人三四，皆有争夺之义。」曰：「只是争六二一阴爻，却六二自与九五相应。三以刚居刚，便迷而不返；四以刚居柔，便有反底道理。系辞云：『近而不相得则凶。』如初上则各在事外，不相干涉，所以无争。」

问「同人于郊」。曰：「『同人于野』，是广大无我之意。『同人于郊』，是无可与同之人也。取义不同，自不相悖。」

大有

「『应乎天而时行』，程说以为应天时而行，何如？」曰：「是以时而行，是有可行之时。」砺。

「火在天上，大有。」凡有物须是自家照见得，方见得有。若不照见，则有无不可知，何名为有！

问：「『君子以遏恶扬善，顺天休命。』窃以为天之所以命我者，此性之善也。人惟蔽于非心邪念，是以善端之在人心，日以湮微。君子傥能遏止非心邪念于未萌，则善端始自发扬，而天之所以命我者，始无所不顺。如此而为『顺天休命』，若何？」曰：「天道喜善而恶恶，遏恶而扬善，非『顺天休命』而何？吾友所说，却似嫌他说得大，要束小了说。」

问：「初九『无交害，匪咎。艰则无咎』。」曰：「此爻本最吉，不解有咎。然须说『艰则无咎』。盖易之书大抵教人戒慎恐惧，无有以为易而处之者。虽至易之事，亦必以艰难处之，然后无咎也。」

古人于「亨」字，作「享、烹」字通用。如「公用亨于天子」，分明是「享」字。易中解作「亨」字，便不是。

问：「上九『自天佑之，吉无不利』。」曰：「上九以阳刚居上，而能下从六五者，盖阳从阴也。大有唯六五一阴，而上下五阳应之。上九能下从六五，则为『履信思顺而尚贤』。盖五之交孚，信也；而上能履之，谦退不居，思顺也；志从于五，尚贤也。『天之所助者顺，人之所助者信』，所以有『自天佑之吉无不利』之象。若无系辞此数句，此爻遂无收杀。以此见圣人读易，见爻辞有不分明处，则于系辞传说破，如此类是也。」又问「遏恶扬善，顺天

休命」。「由天命有善而无恶。当大有时，遏止其恶，显扬其善，反之于身，亦莫不然。非止用人，用人乃其一事耳。」又问：「『公用亨于天子』，『亨』只当作『享』字看，与『王用亨于西山』同。」曰：「『公用亨于天子』，已有左氏所引可证。如随之『王用亨于西山』，亦必是『祭享』之『享』无疑。」又问：「『匪其彭』，只当依程传作盛貌。」曰：「程说为优。王弼作下比九三分权之臣，盖以彭为旁，言专心承五，常匪其旁。」因说：「王荆公上韩魏公启云：『时当大有，更怀下比之嫌。』用此事讥魏公也。」

谦

谦便能亨，又为「君子有终」之象。

「亏盈益谦」是自然之理。

「变盈流谦」，扬子云言：「山杀瘦，泽增」此是说山上之土为水漂流下来，山便瘦，泽便

鬼神言「害」言「福」，是有些造化之柄。

鬼神说「害」说「福」。如言「与鬼神合其吉凶」，则鬼神便说个「吉凶」字。

问：「谦彖云云。鬼神是造化之迹，既言天地之道，又言鬼神，何邪？」曰：「天道是就寒暑往来上说，地道是就地形高下上说，鬼神是就祸福上说，各自主一事而言耳。」因云：「上古之时，民心昧然不知吉凶之所在，故圣人作易教之卜筮，使吉则行之，凶则避之，此是开物成务之道。故系辞云：『以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。』正谓此也。初但有占而无文，往往如今之●玦相似耳。但如今人因火珠林起课者，但用其爻而不用其辞，则知古者之占，往往不待辞而后见吉凶。至文王周公方作彖爻之辞，使人得此爻者，便观此辞之吉凶。至孔子，又恐人不知其所以然，故又复逐爻解之，谓此爻所以吉者，谓以中正也；此爻所以凶者，谓不当位也，明明言之，使人易晓耳。至如文言之类，却是就上面发明道理。非是圣人作易，专为说道理以教人也。须见圣人本意，方可学易。」

谦之为义，不知天地人鬼何以皆好尚之。盖太极中本无物，若事业功劳，又于我何有？观天地生万物而不言所利，可见矣。

问「谦尊而光，卑而不可踰」。曰：「恐程先生之说，非周易本文之意。『尊』字是对『卑』字说，言能谦，则位处尊而德愈光，位虽卑而莫能踰。如古之贤圣之君，以谦下人，则位尊而愈光；若骄奢自大，则虽尊而不光。」

「谦尊而光，卑而不可踰。」以尊而行谦，则其道光；以卑而行谦，则其德不可踰。尊对卑言，伊川以谦对卑说，非是。但圣人九卦之引此一句，看来大纲说。

「哀多益寡」便是谦，「称物平施」便是「哀多益寡」。

问：「谦『哀多益寡』。看来谦虽是若放低去，实是损高就低，使教恰好，不是一向低去。」曰：「大抵人多见得在己者高，在人者卑。谦则抑己之高而卑以下人，便是平也。」学履。

「鸣谦」在六二，又言「贞」者，言谦而有闻，须得其正则吉。盖六二以阴处阴，所以戒他要贞。谦而不贞，则近于邪佞。上六之鸣却不同。处谦之极而有闻，则失谦本意。盖谦本不要人知，况在人之上而有闻乎！此所以「志未得」。

「撝谦」，言发扬其谦。盖四是阴位，又在上卦之下，九三之上，所以更当发撝其谦。「不违则」，言不违法则。

六四「撝谦」，是合如此，不是过分事，故某解其象云：「言不为」砾。

叔重因问：「程易说『利用侵伐』，盖以六五柔顺谦卑，然君道又当有刚武意，故有『利用侵伐』之象。然上六亦言『利用行师』，如何？」曰：「便是此等有不通处。」

用之问：「谦上六象曰：『志未得也。』如何？」曰：「为其志未得，所以『行师征邑国』，盖以未尽信从故也。」又问：「谦之五、上专说征伐，何意？」曰：「『坤为地』、『为众』。凡说国邑征伐处，多是因坤。圣人元不曾着意，只是因有此象，方说此事。」

问：「谦上六『志未得也。』」曰：「『志未得』，所以行师，亦如六五之意。」问：「谦上六何取象于行师？」曰：「『坤为众』，有坤卦处，多言师。如泰上六『城复于隍，勿用师』之类。坤为土，土为国，故云『征邑国也』。以此见圣人于易不是硬做，皆是取象。因有这象，方就上面说。」砾。

问：「谦是不与人争，如何五、上二爻皆言『利用侵伐』、『利用行师』？象曰：『利用侵伐，征不服也。』若以其不服而征，则非所以为谦矣。」曰：「老子言：『大国以下小国，则取小国；小国以下大国，则取大国。』又言：『抗兵相加，哀者胜矣。』孙子曰：『始如处女，敌人开户；后如脱兔，敌不及拒！』大抵谦自是用兵之道，只退处一步耳，所以『利用侵伐』也。盖自初六积到六五、上六，谦亦极矣，自宜人人服之。尚更不服，则非人矣，故『利用侵伐』也。如『必也临事而惧』，皆是此意。」

豫

「建侯行师」，顺动之大者。立个国君，非举动而何！

刑罚不清，民不服。只为举动不顺了，致得民不服。便是徒配了他，亦不服。

「豫之时义」，言豫之时底道理。

「雷出地奋」，止是象其声而已。「荐上帝，配祖考」，大概言之。

先王作乐，无处不用。然用乐之大者，尤在于「荐上帝，配祖考」也。

问「作乐崇德」。曰：「先生作乐，其功德便自不可掩也。」

问：「『作乐崇德』是自崇其德，如大韶大武之类否？」曰：「是。」

叔重问：「豫初六与九四为应。九四『由豫，大有得』，本亦自好。但初六恃有强援，不胜其豫，至于自鸣，所以凶否？」曰：「九四自好，自是初六自不好，怎奈他何？」又问：「雷出地奋，豫，先王以作乐崇德。」先生谓：「象其声者谓雷，取其义者为和。『崇德』谓着其德，『作乐』所以发扬其德也。」

「介于石」，言两石相摩击而出火之意。言介然之顷，不待终日，而便见得此道理。

「盱豫，悔」，言觑着六四之豫，便当速悔，迟时便有悔。「盱豫」是句。

问：「六三云：『上视于四，而下溺于豫。』下溺之义未晓。」曰：「如此人趋时附势以得富贵，而自为乐者也。」

「由豫」，犹言「由颐」。

随

伊川说「说而动，动而说」，不是。不当说「说而动」。凡卦皆从内说出去，盖卦自内生，「动而说」，却是。若说「说而动」，却是自家说他后他动，不成随了。我动彼说，此之谓随。

动而说成随，巽而止成蛊。

「天下随时」处，当从王肃说。

问：「程先生云『泽随雷动，君子当随时宴息』，是否？」曰：「既曰雷动，何不言君子以动作？却言『宴息』？」范益之曰：「宴息乃所以养其明。」曰：「不是。盖其卦震下兑上，乃雷入地中之象。雷随时藏伏，故君子亦向晦入宴息。此是某所见如此，不知旧人曾如此看否？」

问：「初九『官有渝，贞吉，出门交有功』。官是『主』字之义，是一卦之主。首变得正便吉，不正便凶。」曰：「是如此。」又曰：「这必是变了。只是要『出门交有功』，却是变。」斫。

「官有渝」，随之初主有变动，然尚未深。

「小子、丈夫」，程说是。

「王用亨于西山」，言诚意通神明，神亦随之，如「况于鬼神乎」之意。

蛊

「皿虫」为「蛊」，言器中盛那虫，教他自相并，便是那积蓄到那坏烂底意思。一似汉唐之衰，弄得来到那极弊大坏时，所以言「元亨」。盖极弊则将复兴，故言「元亨」。「巽而止，虫」，那不是巽而止能治蛊。「巽而止」，所以为蛊。赵德庄说，下面人只务巽，上面人又懒惰不肯向前；上面一向刚，下面一向柔，倒塌了，这便是蛊底道理。必大录云：「上头底只管刚，下头底只管柔，又只巽顺，事事不向前，安得不蛊！旧闻赵德庄如此说。」

问：「蛊是坏乱之象，虽乱极必治，如何便会『元亨』？」曰：「乱极必治，天道循环，自是如此。如五胡乱华，以至于隋，乱之极，必有唐太宗者出。又如五季必生太祖，若不如此，便无天道了，所以象只云：『蛊元亨而天下治也。』」斫。

「先甲、后甲」，言先甲之前三日，乃辛也。是时前段事已过中了。是那欲坏之时，便当图后事之端，略略撑住则个。虽终归于弊，且得支吾几时。

问：「『蛊刚上柔下』有数义：刚在上而柔在下，为卦体。下卑巽而上苟止，所以为蛊，此卦义。又自卦变言之，自贲井既济来，皆刚上而柔下，此卦变。」曰：「是。龟山说，『巽而止』乃治蛊之道，言当柔顺而止，不可坚正必为。此说非惟不成道理，且非易象文义。『巽而止，蛊』，犹『顺以动，豫』，『动而说，随』，皆言卦义。某本义之说，盖是赵德庄说。赵云：『刚在上，柔在下，下卑巽而上苟止，所以蛊坏。』此则文义甚协。」又问：「先甲，辛也；后甲，丁也。辛有新意，丁有丁宁意，其说似出月令注。」曰：「然。但古人祭祀亦多用先庚、先甲。先庚，丁也；后庚，癸也，如用丁亥、辛亥之类。」又问：「『有子，考无咎』与『意承考』之『考』，皆是指父在。父在而得云『考』何？」曰：「古人多通言，如康诰『大伤厥考心』，可见。」又问：「九三『干父之蛊，小有悔，无大咎』。言『小有悔』，则无大悔矣；言『无大咎』，则不免有小咎矣。但象曰『终无咎』，则以九三虽过刚不中，然在巽体不为无顺而得正，故虽悔而无咎。至六四则不然，以阴居柔，不能有为。宽裕以治蛊，将日深而不可治，故往则见吝。言自此以往，则有吝也。」曰：「此两爻说得『悔、吝』二字最分明。九三有悔而无咎，由凶而趋吉也；六四虽目下无事，然却终吝，由吉而趋凶也。元佑间，刘莘老刘器之之徒，必欲尽去小人，却是未免有悔。至其它诸公欲且宽裕无事，莫大段整顿。不知目前虽遮掩拖延得过，后面忧吝却多，可见圣人之深戒！」又问：「上九『不事王侯，高尚其事』，占与戒皆在其中，如何？」曰：「有此象，则其占当如此，又戒其必如此乃可也。若得此象而不能从，则有凶矣。当此时节，若能断然『不事王侯，高尚其事』，不半上落下，或出或入，则其志真可法则矣。只为人不能如此也。」

「刚上而柔下，巽而止，蛊」，此是言致蛊之由，非治蛊之道。龟山之说非是。又尝见龟山在朝与陈几叟书，及有一人卦召请教于龟山，龟山云：「不要拆坏人屋子。」皆是此意思。及胡文定论时政，说得便自精神索性。尧夫诗云：「安得淳厚又秀慧，与之共话天下事！」

「巽而止，蛊」，是事事不理，积沓到后面成一大弊，故谓之「蛊」，非谓制蛊之道，当巽而止。龟山才质困弱，好说一般不振底话，如云「包承小人」；又语某人云「莫拆了人屋子」，其意谓屋弊不可大段整理他，只得且撑拄其说「巽止」之义，盖亦如此意尔，岂不大害哉！

汪圣锡曾言，某人别龟山，往赴召，龟山送之曰：「且缓下手，莫去拆倒人屋子。」因言，龟山解蛊卦，以「巽而止」为治蛊之道，所以有此说。大凡看易须先看成卦之义。「险而健」则成讼，「巽而止」则成蛊。蛊，艮上而巽下。艮刚居上，巽柔居下，上高亢而不下交，下却巽而不能救，此所以蛊坏也。「巽而止」，只是巽顺便止了，便无所施为，如何治蛊？「蛊元亨而天下治」，须是大善以亨，方能治蛊也。

问：「『巽而止，蛊』，莫是遇事巽顺，以求其理之所止，而后为治蛊之道？」曰：「非也。大抵资质柔巽之人，遇事便不能做事，无奋迅之意，所以事遂至于蛊坏了。蛊，只是事之坏了者。」

「蛊元亨而天下治」，言蛊之时如此，必须是大善亨通，而后天下治。

问：「『蛊，君子以振民育德』，如何？」曰：「当蛊之时，必有以振起耸动民之观听，而在己进德不已。必须有此二者，则可以治蛊矣。」

问：「『干父之蛊』，程传云：『初居内而在下，故取子干父蛊之象。』本义：云『蛊者，前人已坏之事，故诸爻皆以子干父蛊为言。』柄谓，若如此说，惟初爻为可通，若他爻则说不行矣。本义之说，则诸爻皆可通也。」曰：「是如此。」柄。

「干母之蛊」，伊川说得是。

「不事王侯」，无位之地，如何出得来？更干个甚么？

问：「蛊上九传『知止足之道，退而自保者』，与『量能度分，安于不求知者』，何以别？」曰：「知止足，是能做底；量能度分，是不能做底。」

临

问：「临，不特是上临下之谓临，凡进而逼近者，皆谓之临否？」曰：「然。此是二阳自下而进上，则知凡相逼近者皆为临也。」学履。

问：「『至于八月』，有两说：前说自复一阳之月，至遯二阴之月，阴长阳遯之时；后说自泰至观，观二阳在上，四阴在下，与临相反，亦阴长阳消之时。二说孰长？」曰：「前说是周正八月，后说是夏正八月。恐文王作卦辞时，只用周正纪之，不可知也。」又问：「二爻皆云『咸临』，二阳遍临四阴，故有咸临之象。程易作咸感之义，如何？」曰：「阴必从阳，谓咸为感亦是，但觉得牵强些。此等处皆晓未得。如『至临』与『敦临』，亦相似，难分别，今只得如此说。此易所以未易看也。」

「刚浸而长」以下三句解「临」字。「大亨以正」，便是「天之道也」，解「亨」字。亦是惟其如此，所以如此。须用说「八月有凶」者，盖要反那二阳。二阳在下，四、五皆以正应临之，上无所临，却还去临那二阳。三近二阳，也去临他。如小人在上位，却把甘言好语临在下之君子。「至临」，言其相临之切，「敦临」，有敦厚之意。

易中言「天之命也」，「天之道也」，义只一般，但取其成韵耳，不必强分析。

问：「临初九以刚居正，九二以刚居中，六四、六五以柔顺临下，故有相感应之道，所以谓之『咸临』否？」曰：「是。」又问：「六四以阴居正，柔顺临下，又有正应，临之极善，故谓之『至临』。」曰：「『至临无咎』，未是极好。只是与初相临得切至，故谓之『至』。上六『敦临』，自是积累至极处，有敦笃之义。艮上九亦谓之『敦艮』，复上六爻不好了，所以只于五爻谓之『敦复』。居临之时，二阳得时上进，阴不敢与之争，而志与之应。所谓『在内』者，非谓正应，只是卦内与二阳应也。」又曰：「此便是好卦，不独说道理，自是好读。所谓『卦有小大，辞有险易』，此便是大底卦。」

观

盥，非灌之义。盥本为荐而不荐，是欲蓄其诚意以观示民，使民观感而化之义。「有孚颙若」，便是那下观而化，却不是说他君身上事。「圣人以神道设教」，是圣人不犯手做底，即是「盥而不荐」之义。「顺而巽，中正以观天下」，谓以此观示之也。

问：「『盥而不荐』，是取未荐之时诚意浑全而未散否？」曰：「祭祀无不荐者，此是假设来说。荐，是用事了；盥，是未用事之初。云『不荐』者，言常持得这诚敬如盥之意常在。若荐，则是用出，用出则纔毕便过了，无复有初意矣。诗云：『心乎爱矣，遐不谓矣。中心藏之，何日忘之！』楚辞云：

『思公子兮未敢言。』正是此意。说出这爱了，则都无事可把持矣。惟其不说，但藏在中心，所以常见其不忘也。」学履。

问「盥而不荐」。曰：「这犹譬喻相似，盖无这事。且如祭祀，纔盥便必荐，那有不荐底！但取其洁之义耳。」

用之问：「『盥而不荐』，伊川以为灌鬯之初，诚敬犹存；至荐羞之后，精意懈怠。本义以为『致其洁清而不轻自用』。其义不同。」曰：「盥，只是浣手，不是灌鬯，伊川承先儒之误。若云荐羞之后诚意懈怠，则先王祭祀，只是灌鬯之初犹有诚意，及荐羞之后，皆不成礼矣。」问：「若尔，则是圣人在上，视听言动，皆当为天下法而不敢轻，亦犹祭祀之时，致其洁清而不敢轻用否？」曰：「然。」问：「『有孚颙若』，先生以为孚信在中而尊严，故下观而化之。伊川以为天下之人孚信颙然而仰之。恐须是孚信尊严，方得下观而化。」曰：「然。」又问「观、观」之义。曰：「自上示下曰『观』，去声。自下观上曰『观』。平声。故卦名之『观』去声，而六爻之『观』皆平声。」问「观我生」、「观其生」之别。曰：「我者，彼我对待之言，是以彼观此。『观其生』，是以此自观。六三之『观我生进退』者，事君则观其言听计从，治民则观其政教可行，膏泽可下，可以见自家所施之当否而为进退。九五之『观我生』，如观风俗之美恶，臣民之从违，可以见自家所施之善恶。上九之『观其生』，则是就自家视听言动应事接物处自观。九五、上九『君子无咎』，盖为君子有刚阳之德，故无咎；小人无此德，自当不得此爻。如初六『童观』，小人之道也，君子则吝。小人自是如此，故无咎。此二爻，君子小人正相对说。」

问：「『有孚颙若』承上文『盥而不荐』，盖『致其洁清而不轻自用，则孚信在中，而颙然可仰』。一说下之人信而仰之。二说孰长？」曰：「从后说，则合得彖辞『下观而化』之义。」或曰：「前说似好。」曰：「当以彖辞为定。」又问：「六三『观我生进退』，不观九五，而观己所行通塞以为进退否？」曰：「看来合是观九五。大率观卦二阳在上，四阴仰之。九五为主，六三『观我生进退』者，观九五如何而为进退也。初六、六二以去五之远，观贵于近。所观不明不大。六四却见得亲切，故有观光利用之象。六三处二、四之间，固当观九五以为进退也。」子善遂问：「如此，则『我』字乃是指九五而言，易中亦有此例，如颐之初九曰『舍尔灵龟，观我朵颐』，是也。」曰：「此『我』乃是假外而言耳。」又问：「观卦四阴长而二阳消，正八月之卦，而名卦系辞，不取此义，何也？」曰：「只为九五中正以观示天下，事都别了。以此见易不可执一看，所谓『不可为典要，惟变所适』也。」此说「我」字，与本义不同，当考。

「观天之神道」，只是自然运行底道理，四时自然不忒。「圣人神道」，亦是说他有教人自然观感处。

问：「观六爻，一爻胜似一爻，岂所据之位愈高，则所见愈大邪？」曰：「上二爻意自别。下四爻是所据之位愈近，则所见愈亲切底意思。」学履。

问「观卦阴盛，而不言凶咎」。曰：「此卦取义不同。盖阴虽盛于下，而九五之君乃当正位，故只取为观于下之义，而不取阴盛之象也。」

「观我」是自观，如「视履考祥」底语势。「观其」亦是自观，却从别人说。易中「其」字不说别人，只是自家，如「乘其墉」之类。

「观我生」，如月受日光；「观其生」，只是日光。砺。

朱子语类卷第七十一

易七

噬嗑

彖辞中「刚柔分」以下，都掉了「颐中有物」，只说「利用狱」。爻亦各自取义，不说噬颐中之物。

张元德问：「易中言『刚柔分』两处。一是噬嗑，一是此颇难解。」曰：「据某所见，只是一卦三阴三阳谓之『刚柔分』。」洽录云：「分，犹均也。」曰：「易中三阴三阳卦多，独于此言之，何也？」曰：「偶于此言之，其它卦别有义。」洽录云：「『刚柔分』，语意与『日夜分』同。」又问：「复卦『刚反』作一句否？」曰：「然。此二字是解『复亨』，下云『动而以顺行』，是解『先入无疾』以下。大抵彖辞解得易极分明，子细寻索，尽有条理。」洽同。

问：「诸卦象皆顺说，独『雷电噬嗑』倒说，何耶？」曰：「先儒皆以为倒写二字。二字相似，疑是如此。」

「『雷电噬嗑』与雷电丰似一般。」曰：「噬嗑明在上，动在下，是明得事理，先立这法在此，未见犯底人，留待异时而用，故云：『明罚敕法』。丰威在上，明在下，是用这法时，须是明见下情曲折，方得，不然，威动于上，必有过错也，故云『折狱致刑』。此是伊川之意，其说极好。」学履。

「噬肤灭鼻。」肤，腹腴拖泥处；灭，浸没也。谓因噬肤而没其鼻于器中也。「噬干肺，得金矢」，荆公已尝引周礼「钧金」之说。按：「噬肤灭鼻」之说，与本义不同。

问：「九四『利艰贞』，六五『贞厉』，皆有艰难正固危惧之意，故皆为戒占者之辞。」曰：「亦是爻中元自有此道理。大抵纔是治人，彼必为敌，不是易事。故虽是时、位、卦德得用刑之宜，亦须以艰难正固处之。至于六三『噬腊肉遇毒』，则是所噬者坚韧难合。六三以阴柔不中正而遇此，所以遇毒而小吝。然此亦是合当治者，但难治耳。治之虽小吝，终无咎也。」

问：「噬嗑『得金矢』，不知古人狱讼要钧金束矢之意如何？」曰：「不见得。想是词讼时，便令他纳此，教他无切要之事，不敢妄来。」又问：「如此则不问曲直，一例出此，则实有冤枉者亦惧而不敢诉矣。」曰：「这个须是大切要底事。古人如平常事，又别有所在。」如剂石之类。学履。

贲

伊川说：「乾坤变为六子」，非是。卦不是逐一卦画了，旋变去，这话难说。伊川说两仪四象，自不分明。卦不是旋取象了方画，须是都画了这卦，方只就已成底卦上面取象，所以有刚柔、来往、上下。

先儒云：「『天文也』上有『刚柔相错』四字。」恐有之，方与下文相似，且得分晓。砺。

问：「君子『明庶政，无敢折狱』，本义云，『明庶政』是明之小者，无折狱是明之大者，此专是就象取义。伊川说此，则又就贲饰上说。不知二说可相备否？」曰：「『明庶政』是就离上说。无折狱是就艮上说。离明在内，艮止在外，则是事之小者，可以用明。折狱是大事，一折便了，有止之义。明在内不能及他，故止而不敢折也。大凡就象中说，则意味长。若悬空说道理，虽说得去，亦不甚亲切也。」学履。

「『山下有火，贲』，内明外止。虽然内明，是个止杀底明，所以不敢用其明以折狱。此与旅相似而相反，贲内明外止，旅外明内止，其象不同如此。」问：「苟明见其情罪之是非，亦何难于折狱？」曰：「是他自有个象如此。遇着此象底，便用如此。然狱亦自有十三八棒便了底，亦有须待囚讯鞫勘，录问结证而后了底。书曰：『要囚，服念五六日，至于旬时，丕蔽要囚。』周礼秋官亦有此数句，便是有合如此者。若狱未是而决之，是所谓『敢折狱』也；若狱已具而留之不决，是所谓『留狱』也。『不留狱』者，谓囚讯结证已毕，而即决之也。」

问「明庶政，无敢折狱」。曰：「此与旅卦都说刑狱事，但争艮与离之在内外，故其说相反。止在外，明在内，故明政而不敢折狱；止在内，明在外，故明谨用刑而不敢留狱。」又曰：「[分鹿]言之：如今州县治狱，禁勘审覆，自有许多节次，过乎此而不决，便是留狱；不及乎此而决，便是敢于折狱。尚书要囚至于旬时，他须有许多时日。此一段与周礼秋官同意。」斫。

六四「白马翰如」，言此爻无所贲饰，其马亦白也，言无饰之象如此。学履。

问「贲于丘园，束帛戔戔」。曰：「此两句只是当来卦辞，非主事而言。看如何用，皆是这个道理。」或曰：「『贲于丘园』，安定作『敦本』说。」曰：「某之意正要如此。」或以「戔戔」为盛多之貌。曰：「非也。『戔戔』者，浅小之意。凡『浅』字、『笈』字皆从『戔』。」或问：「浅小是俭之义否？」曰：「然。所以下文云：『吝，终吉。』吝者虽不好看，然终却吉。」

问：「『贲于丘园』，是在艮体，故安止于丘园，而不复有外贲之象。」曰：「虽是止体，亦是上比于九，渐渐到极处。若一向贲饰去，亦自不好，须是收敛方得。」问：「敦本务实，莫是反朴还淳之义否？」曰：「贲取贲饰之义，他今却来贲田园为农圃之事。当贲之时，似若鄙吝。然俭约终得吉，吉则有喜，故象云『有喜』也。」斫。

问「贲于丘园」。曰：「当贲饰华盛之时，而安于丘园朴陋之事，其道虽可吝，而终则有吉也。」问：「『六五之吉』，何以有喜？」曰：「终吉，所以有喜。」又问「白贲无咎」。曰：「贲饰之事太盛，则有咎。所以处太盛之终，则归于白贲，势当然也。」

「贲于丘园，束帛戔戔」，是个务农尚俭。「戔戔」是狭小不足之意。以字义考之，从「水」则为「浅」，从「贝」则为「贱」，从「金」则为钱。如

所谓「束帛戔戔」，六五居尊位，却如此敦本尚俭，便似吝嗇。如卫文公汉文帝虽是吝，却终吉，此在贲卦有反本之义。到上九便「白贲」，和束帛之类都没了。

「贲于丘园」是个务实底。学履作「务农尚本之义」。「束帛戔戔」是贲得不甚大，所以说「吝」。两句是两意。

问：「伊川解『贲于丘园』，指上九而言，看来似好。盖贲三阴皆受贲于阳，不应此又独异，而作敦本务实说也。」曰：「如何丘园便能贲人？『束帛戔戔』，他解作裁剪之象，尤艰曲说不出。这八字只平白在这里，若如所说，则曲折多，意思远。旧说指上九作高尚隐于丘园之贤，而用束帛之礼聘召之。若不用某说，则此说似近。他将丘园作上九之象，『束帛戔戔』作裁剪纷裂之象，则与象意大故相远也。」学履。

问：「六五是柔中居尊，敦本尚实，故有『贲于丘园』之象。然阴性吝嗇，故有『束帛戔戔』之象。戔戔，浅小貌。人而如此，虽可羞吝，然礼奢宁俭，故得终吉。此与程传指丘园为上九者如何？」曰：「旧说多作以束帛聘在外之贤。但若如此说，则与『吝终吉』文义不协。今程传所指亦然。盖『戔戔』自是浅小之意，如从『水』则为『浅』，从『人』则为『浅』，从『贝』则为贱，皆浅小意。程传作剪裁，已是迂回；又说丘园，更觉牵强。如本义所说，却似与『吝终吉』文义稍协。」又问：「『白贲无咎，上得志也』，何谓『得志』？」曰：「居卦之上，在事之外，不假文饰，而有自然之文，便自优游自得也。」铄曰：「如本义说六五、上九两爻，却是贲极反本之意。」曰：「六五已有反本之渐，故曰『丘园』，又曰『束帛戔戔』。至上九『白贲』，则反本而复于无饰矣，盖皆贲极之象也。」

伊川此卦传大有牵强处。「束帛」解作「剪裁」，恐无此理。且如今将「束帛」之说教人解，人决不思量从剪裁上去。

「白贲无咎」，据「刚上文柔」，是不当说自然。而卦之取象。不恁地拘，各自说一义。

剥

问：「『上以厚下安宅』，『安宅』者，安于礼义而不迁否？」曰：「非也。厚下者乃所以安宅。宅如山附于地，惟其地厚，所以山安其居而不摇。人君厚下以得民，则其位亦安而不摇，犹所谓『本固邦宁』也。」

问：「剥之初与二『蔑贞凶』，是以阴蔑阳，以小人蔑君子之正道，凶之象也。不知只是阳与君子当之则凶为复，阴与小人亦自为凶？」曰：「自古小人灾害君子，终亦有凶。但此爻象，只是说阳与君子之凶也。」斫。

或问：「『硕果不食』，伊川谓『阳无可尽之理，剥于上则生于下，无间可容息也』。变于上则生于下，乃剥复相因之理。毕竟须经由坤，坤卦纯阴无阳；如此阳有断灭也，何以能生于复？」曰：「凡阴阳之生，一爻当一月，须是满三十日，方满得那腔子，做得一画成。今坤卦非是无阳，阳始生甚微，未满那腔子，做一画未成。非是坤卦纯阴，便无阳也。然此亦不是甚深奥事，但伊川当时解不曾分明道与人，故令人做一件大事看。」

「小人剥庐」，是说阴到这里时，把他这些阳都剥了。此是自剥其庐舍，无安身己处。众小人托这一君子为芘覆，若更剥了，是自剥其庐舍，便不成剥了。

「旧见二十家叔说，怀，字公立。『庐』，如周礼『秦无庐』之『庐』，音『庐』，盖戟柄也。谓小人自剥削其戟柄，仅留其铁而已，果何所用？如此说，方见得小象『小人剥庐终不可用』一句，意亦自好。」又问：「『变化』二字，旧见本义云：『变者，化之渐；化者，变之成。』夜来听得说此二字，乃谓『化是渐化，变是顿变』，似少不同。」曰：「如此等字，自是难说。『变者，化之渐；化者，变之成』，固是如此。然易中又曰『化而裁之谓之变』，则化又是渐。盖化如正月一日，渐渐化至三十日，至二月一日，则是正月变为二月矣。然变则又化，是化长而变短。此等字，须当通看乃好。」

复

问：「剥一阳尽而为坤。程云：『阳未尝尽也。』」曰：「剥之一阳未尽时，不曾生；纔尽于上，这些子便生于下了。」

问：「一阳复于下，是前日既退之阳已消尽，而今别生否？」曰：「前日既退之阳已消尽，此又是别生。伊川谓『阳无可尽之理，剥于上则生于下，无间可容息』，说得甚精。且以卦配月：则剥九月，坤十月，复十一月。剥一阳尚存，复一阳已生。坤纯阴，阳气阙了三十日，安得谓之无尽？」曰：「恐是一月三十日，虽到二十九日，阳亦未尽否？」曰：「只有一夜，亦是尽，安得谓之无尽？尝细推之，这一阳不是忽地生出。纔立冬，便萌芽，下面有些气象。上面剥一分，下面便萌芽一分；上面剥二分，下面便萌芽二分；积累到那复处，方成一阳。坤初六，便是阳已萌了。」

问伊川所说剥卦。曰：「公说爻要处未甚分明。他上纔消，下便生。且如复卦是一阳，有三十分，他便从三十日头逐分累起。到得交十二月冬至，他一爻已成。消时也如此。只伊川说欠得几句说渐渐消渐渐长之意。」直卿问：「『冬至子之半』，如何是一阳方生？」贺孙云：「『冬至子之半』是已生成一阳，不是一阳方生。」曰：「冬至方是结算那一阳，冬至以后又渐生成二阳，过一月却成临卦。坤卦之下，初阳已生矣。」

「为嫌于无阳也。」自观至剥，三十日剥方尽。自剥至坤，三十日方成坤。三十日阳渐长，至冬至，方是一阳，第二阳方从此生。阴剥，每日剥三十分之一，一月方剥得尽；阳长，每日长三十分之一，一月方长得成一阳。阴剥时，一日十二刻，亦每刻中渐渐剥，全一日方剥得三十分之一。阳长之渐，亦如此长。直卿举「冬至子之半」。先生曰：「正是及子之半，方成一阳。子之半后，第二阳方生。阳无可尽之理，这个才剥尽，阳当下便生，不曾断续。伊川说这处未分晓，似欠两句在中间，方说得阴剥阳生不相离处。」虞复之云：「恰似月弦望，便见阴剥阳生，逐旋如此。阴不会一上剥，阳不会一上长也。」

「剥上九一画分为三十分，一日剥一分，至九月尽，方尽。然剥于上，则生于下，无间可息。至十月初一日便生一分，积三十分而成一画，但其始未着耳。至十一月，则此画已成，此所谓『阳未尝尽』也。」道夫问：「阴亦然。今以夬干姤推之，亦可见矣。但所谓『圣人不言』者，何如？」曰：「前日刘履之说，蔡季通以为不然。某以为分明是如此。但圣人所以不言者，这便是一个参赞裁成之道。盖抑阴而进阳，长善而消恶，用君子而退小人，这便可见此理自是恁地。虽尧舜之世，岂无小人！但有圣人压在上面，不容他出而有为耳，岂能使之无邪！」刘履之曰：「蔡季通尝言：『阴不可以抗阳，犹地之不足以配天，此固然之理也。而伊川乃谓『阴亦然，圣人不言耳』。元定不敢以为然也。』」

问：「十月何以为阳月？」先生因诘诸生，令思之。云：「程先生于易传虽发其端，然终说得不透彻。」诸生答皆不合，复请问。先生曰：「剥尽为坤，复则一阳生也。复之一阳，不是顿然便生，乃是自坤卦中积来。且一月三十日，以复之一阳分作三十分，从小雪后便一日生一分。上面纔得一分，下面便生一分，到十一月半，一阳始成也。以此便见得天地无休息处。」

义刚曰：「十月为阳月，不应一月无阳。一阳是生于此月，但未成体耳。」曰：「十月阴极，则下已阳生。谓如六阳成六段，而一段又分为三十小段，从十月积起，至冬至积成一爻。不成一阳是陡顿生，亦须以分毫积起。且如天运流行，本无一息间断，岂解一月无阳！且如木之黄落时，萌芽已生了。」

不特如此，木之冬青者，必先萌芽而后旧叶方落。若论变时，天地无时不变。如楞严经第二卷首段所载，非惟一岁有变，月亦有之；非惟月有变，日亦有之；非惟日有变，时亦有之，但人不知耳。此说亦是。」

问：「坤为十月。阳气剥于上，必生于下，则此十月阳气已生，但微而未成体，至十一月一阳之体方具否？」曰：「然。凡物变之渐，不惟月变日变，而时亦有变，但人不觉尔。十一月不能顿成一阳之体，须是十月生起云云。」学履。

味道举十月无阳。曰：「十月坤卦皆纯阴。自交过十月节气，固是纯阴，然潜阳在地下，已旋生起来了。且以一月分作三十分，细以时分之，是三百六十分。阳生时，逐旋生，生到十一月冬至，方生得就一画阳。这一画是卦中六分之一，全在地下；二画又较在上面则个；至三阳，则全在地上矣。四阳、五阳、六阳，则又层层在上面去。不解到冬至时便顿然生得一画，所以庄子之徒说道：『造化密移，畴觉之哉？』」又曰：「一气不顿进，一形不顿亏，盖见此理。阴阳消长亦然。如胞胎时十月具，方成个儿子。」贺孙录见下。

「阳无骤生之理，如冬至前一月中气是小雪，阳已生三十分之一分。到得冬至前几日，须已生到二十七八分，到是日方始成一画。不是昨日全无，今日一旦便都复了，大抵剥尽处便生。庄子云：『造化密移，畴觉之哉？』这语自说得好。又如列子亦谓：『运转无已，天地密移，畴觉之哉？』凡一气不顿进，一形不顿亏，亦不觉其成，不觉其亏。盖阴阳浸消浸盛，人之一身自少至老，亦莫不然。」植问：「不顿进，是渐生；不顿亏，是渐消。阴阳之气皆然否？」曰：「是。」

问：「十月是坤卦，阳已尽乎？」曰：「阴阳皆不尽。至此则微微一线路过，因而复发耳。」

「七日」，只取七义。犹「八月有凶」，只取八义。

问「朋来无咎」。曰：「复卦一阳方生，疑若未有朋也。然阳有刚长之道，自一阳始生而渐长，砺录云：「毕竟是阳长，将次并进。」以至于极，则有朋来之道而无咎也。『反复其道，七日来复，天行也』，消长之道自然如此，故曰『天行』。处阴之极，乱者复治，往者复还，凶者复吉，危者复安，天地自然之运也。」问「六二『休复之吉，以下仁也』」。曰：「初爻为仁人之体，六二爻能下之，谓附下于仁者。学莫便于近乎仁，既得仁者而亲之，资其善以自益，则力不劳而学美矣，故曰『休复吉』。上六『迷复凶，至于十年不克征』，这是个极不好底爻，故其终如此。凡言『十年』、『三年』、『五

年』、『七月』、『八月』、『三月』者，想是象数中自有个数如此，故圣人取而言之。『至于十年不克征』，『十年勿用』，则其凶甚矣！」

问：「复卦『刚反』当作一句？」曰：「然。此二字是解『复亨』。下云『动而以顺行』，是解『出入无疾』以下。大抵象辞解得易极分明，子细寻索，尽有条理。」

圣人说「复其见天地之心」，到这里微茫发动了，最可以见生气之不息也，只如此看便见。天只有个春夏秋冬，人只有个仁义礼智，此四者便是那四者。所以孟子说四端犹四体，阙一不可。人若无此四者，便不足为人矣。心是一个运用底物，只是有此四者之理，更无别物，只此体验可见。

问：「『复其见天地之心。』生理初未尝息，但到坤时藏伏在此，至复乃见其动之端否？」曰：「不是如此。这个只是就阴阳动静，阖辟消长处而言。如一堆火，自其初发以至渐渐发过，消尽为灰。其消之未尽处，固天地之心也。然那消尽底，亦天地之心也。但那个不如那新生底鲜好，故指那接头再生者言之，则可以见天地之心亲切。如云『利贞者性情也』。一元之气，亨通发散，品物流形。天地之心尽发见在品物上，但丛杂难看；及到利贞时，万物悉已收敛，那时只有个天地之心，丹青着见，故云『利贞者性情也』，正与『复其见天地之心』相似。康节云：『一阳初动处，万物未生时。』盖万物生时，此心非不见也。但天地之心悉已布散丛杂，无非此理呈露，倒多了难见。若会看者，能于此观之，则所见无非天地之心矣。惟是复时万物皆未生，只有一个天地之心昭然着见在这里，所以易看也。」

问：「天地之心，虽静未尝不流行，何为必于复乃见？」曰：「三阳之时，万物蕃新，只见物之盛大，天地之心却不可见。惟是一阳初复，万物未生，冷冷静静；而一阳既动，生物之心闯然而见，虽在积阴之中，自藏掩不得。此所以必于复见天地之心也。」铄曰：「邵子所谓『玄酒味方淡，大音声正稀』，正谓此否？」曰：「正是此意，不容别下注脚矣。」又问：「『天心无改移』谓何？」曰：「年年岁岁是如此，月月日日是如此。」又问：「纯坤之月，可谓至静。然昨日之静，所以养成今日之动；故一阳之复，乃是纯阴养得出来。在人，则主静而后善端始复；在天地之化，则是终则有始，贞则有元也。」曰：「固有此意，但不是此卦大义。大象所谓『至日闭关』者，正是于已动之后，要以安静养之。盖一阳初复，阳气甚微，劳动他不得，故当安静以养微阳。如人善端初萌，正欲静以养之，方能盛大。若如公说，却是倒了。」

「复见天地心。」动之端，静中动，方见生物心。寻常吐露见于万物者，尽是天地心。只是冬尽时，物已成性，又动而将发生，此乃可见处。

问「复见天地之心」之义。曰：「十月纯阴为坤卦，而阳未尝无也。以阴阳之气言之，则有消有息；以阴阳之理言之，则无消息之间。学者体认此理，则识天地之心。故在我之心，不可有间断也。」

问「复见天地之心」。曰：「天地所以运行不息者，做个甚事？只是生物而已。物生于春，长于夏，至秋万物咸遂，如收敛结实，是渐欲离其本之时也。及其成，则物之成实者各具生理，所谓『硕果不食』是已。夫具生理者，固各继其生，而物之归根复命，犹自若也。如说天地以生物为心，斯可见矣。」又问：「既言『心性』，则『天命之谓性』，『命』字有『心』底意思否？」曰：「然。流行运用是心。」

「天地生物之心，未尝须臾停。然当气候肃杀草木摇落之时，此心何以见？」曰：「天地此心常在，只是人看不见，故必到复而后始可见。」

天地之心未尝无，但静则人不得而见尔。

伊川言「一阳复于下，乃天地生物之心」一段，盖谓天地以生生为德，自「元亨利贞」乃生物之心也。但其静而复，乃未发之体；动而通焉，则已发之用。一阳来复，其始生甚微，固若静矣。然其实动之机，其势日长，而万物莫不资始焉。此天命流行之初，造化发育之始，天地生生不已之心于是而可见也。若其静而未发，则此之心体虽无所不在，然却有未发见处。此程子所以以「动之端」为天地之心，亦举用以该其体尔。

问：「『一阳复于下，乃天地生物之心也』，先儒皆以静为见天地之心。窃谓十月纯坤，不为无阳。天地生物之心未尝间息，但未动耳，因动而生物之心始可见。」曰：「十月阳气收敛，一时关闭得尽。天地生物之心，固未尝息，但无端倪可见。惟一阳动，则生意始发露出，乃始可见端绪也。言动之头绪于此处起，于此处方见得天地之心也。」因问：「在人则喜怒哀乐未发时，而所谓中节之体已各完具，但未发则寂然而已，不可见也。特因事感动，而恻隐、羞恶之端始觉因事发露出来，非因动而渐有此也。」曰：「是。」

问：「程子言：『先儒皆以静为见天地之心，不知动之端乃天地之心。』动处如何见得？」曰：「这处便见得阳气发生，其端已兆于此。春了又冬，冬了又春，都从这里发去。事物间亦可见，只是这里见得较亲切。」郑兄举王辅嗣说「寂然至无，乃见天地心」。曰：「他说『无』，是胡说！若静处说无，不知下面一画作甚么？」寓问：「动见天地之心，固是。不知在人可以主静言之否？」曰：「不必如此看。这处在天地则为阴阳，在人则为善恶。『有不善

未尝不知，知之未尝复行』。不善处便是阴，善处便属阳。上五阴下一阳，是当沉迷蔽锢之时，忽然一夕省觉，便是阳动处。齐宣王『兴甲兵，危士臣，构怨于诸侯』，可谓极矣，及其不忍彘觫，即见善端之萌。肯从这里做去，三王事业何患不到！」

居甫问「复见天地之心」。曰：「复未见造化，而造化之心于此可见。」某问：「静亦是心，而心未见？」曰：「固是。但又须静中含动意始得。」曰：「王弼说此，似把静作无。」曰：「渠是添一重说话，下自是一阳，如何说无？上五阴亦不可说无。说无便死了，无复生成之意，如何见其心？且如人身上，一阳善也，五阴恶也；一阳君子也，五阴小人也。只是『有不善未尝不知，知之未尝复行』。且看一阳对五阴，是恶五而善一。纔复，则本性复明，非天心而何！」与上条同闻。

问：「复以动见天地之心，而主静观复者又何谓？」曰：「复固是动，主静是所以养其动，动只是这静所养底。一阳动，便是纯坤月养来。」曰：「此是养之于未动之前否？」曰：「此不可分前后，但今日所积底，便为明日之动；明日所积底，便为后日之动，只管恁地去。『观复』是老氏语，儒家不说。老氏爱说动静。『万物并作，吾以观其复』，谓万物有归根时，吾只观他复处。」

问：「程子以『动之端』为天地之心。动乃心之发处，何故云：『天地之心』？」曰：「此须就卦上看。上坤下震，坤是静，震是动。十月纯坤，当贞之时，万物收敛，寂无踪迹，到此一阳复生便是动。然不直下『动』字，却云『动之端』，端又从此起。虽动而物未生，未到大段动处。凡发生万物，都从这里起，岂不是天地之心！康节诗云：『冬至子之半，大雪，子之初冬至，子之中天心无改移；一阳初动处，万物未生时。玄酒味方淡，大音声正希。此言如不信，更请问庖羲！』可谓振古豪杰！」

问「冬至子之半」。曰：「康节此诗最好，某于本义亦载此诗。盖立冬是十月初，小雪是十月中，大雪十一月初，冬至十一月中，小寒十二月初，大寒十二月中。『冬至子之半』，即十一月之半也。人言夜半子时冬至，盖夜半以前，一半已属子时，今推五行者多不知之。然数每从这处起，略不差移，此所以为天心。然当是时，一阳方动，万物未生，未有声臭气味之可闻可见，所谓『玄酒味方淡，大音声正希』也。」

汉卿问「一阳初动处，万物未生时」。曰：「此在贞、元之间，才见孺子入井，未做出恻隐之心时」因言：「康节之学，不似濂溪二程。康节爱说个循

环底道理，不似濂溪二程说得活。如『无极而太极，太极本无极』；『体用一源，显微无间』，康节无此说。」广录见下。

问：「康节所谓『一阳初动后，万物未生时』，这个时节，莫是程子所谓『有善无恶，有是无非，有吉无凶』之时否？」先生良久曰：「也是如此。是那怵惕惻隐方动而未发于外之时。」正淳云：「此正康节所谓『一动一静之间』也。」曰：「然。某尝谓康节之学与周子程子所说小有不同。康节于那阴阳相接处看得分晓，故多举此处为说；不似周子说『无极而太极』，与『五行一阴阳，阴阳一太极』，如此周遍。若如周子程子之说，则康节所说在其中矣。康节是指贞、元之间言之，不似周子程子说得活，『体用一源，显微无间』。」贺孙录别出。

汉卿问：「『一阳初动处，万物未生时』，以人心观之，便是善恶之端，感物而动处。」曰：「此是欲动未动之间，如怵惕惻隐于赤子入井之初，方怵惕惻隐而未成怵惕惻隐之时。故上云『冬至子之半』，是康节常要就中间说。『子之半』则是未成子，方离于亥而为子方四五分。是他常要如此说，常要说阴阳之间，动静之间，便与周、程不同。周程只是『五行一阴阳，阴阳一太极，太极本无极』，只是体用动静，互换无极。康节便只要说循环，便须指消息动静之间，便有方了，不似二先生。」

天地之心，动后方见；圣人之心，应事接物方见。「出入」、「朋来」，只做人说，觉不劳攘。

论「复见天地之心」。「程子曰：『圣人无复，故未尝见其心。』且尧舜孔子之心，千古常在，圣人之心周流运行，何往而不可见？若言天地之心，如春生发育，犹是显著。此独曰『圣人无复，未尝见其心』者，只为是说复卦。系辞曰：『复小而辨于物。』盖复卦是一阳方生于群阴之下，如幽暗中一点白，便是「小而辨」也。圣人赞易而曰：『复见天地之心。』今人多言惟是复卦可以见天地之心，非也。六十四卦无非天地之心，但于复卦忽见一阳来复，故即此而赞之尔。论此者当知有动静之心，有善恶之心，各随事而看。今人乍见孺子将入于井，因发动而见其惻隐之心；未有孺子将入井之时，此心未动，只静而已。众人物欲昏蔽，便是恶底心；及其复也，然后本然之善心可见。圣人之心纯于善而已，所以谓『未尝见其心』者，只是言不见其有昏蔽忽明之心，如所谓幽暗中一点白者而已。但此等语话，只可就此一路看去；纔转入别处，便不分明，也不可不知。」

问：「『圣人无复，未尝见其心。』天地之气，有消长进退，故有复；圣人之心纯乎天理，故无复。」曰：「固是。」又问：「『鼓舞万物而不与圣人

同忧。』天地则任其自然，圣人赞化育，则不能无忧。」曰：「圣人也安得无忧？但圣人之忧忧得恰好，不过忧耳。」

举「圣人无复，故不见其心」一节，语学者曰：「圣人天地心，无时不见。此是圣人因赞易而言一阳来复，于此见天地之心尤切，正是大黑暗中有一点明。」

国秀问：「旧见蔡元思说，先生说复卦处：『静极而动，圣人之复；恶极而善，常人之复。』是否？」曰：固是。但常人也有静极而动底时节，圣人则不复有恶极而善之复矣。」

上云「见天地之心」，以动静言也；下云「未尝见圣人之心」，以善恶言也。

复虽一阳方生，然而与众阴不相乱。如人之善端方萌，虽小而不为众恶所遏底意思相似。学履。饶录作：「虽小而众恶却遏他不得。」

问：「『一阳复』，在人言之，只是善端萌处否？」曰：「以善言之，是善端方萌处；以恶言之，昏迷中有悔悟向善意，便是复。如睡到忽然醒觉处，亦是复气象。又如人之沉滞，道不得行，到极处，忽小亨；道虽未大行，已有可行之兆，亦是复。这道理千变万化，随所在无不浑沦。」

敬子问：「今寂然至静在此，若一念之动，此便是复否？」曰：「恁地说不尽。复有两样，有善恶之复，有动静之复，两样复自不相须，须各看得分晓。终日营营，与万物并驰，忽然有恻隐、是非、羞恶之心发见，此善恶为阴阳也。若寂然至静之中，有一念之动，此动静为阴阳也。二者各不同，须推教子细。」

「伊川与濂溪说『复』字亦差不同。」用之云：「濂溪说得『复』字就归处说，伊川就动处说。」曰：「然。濂溪就坤上说，就回来处说。如云『利贞者诚之复』，『诚心，复其不善之动而已矣』，皆是就归来处说。伊川却正就动处说。如『元亨利贞』，濂溪就『利贞』上说『复』字，伊川就『元』字头说『复』字。以周易卦爻之义推之，则伊川之说为正。然濂溪伊川之说，道理只一般，非有所异，只是所指地头不同。以复卦言之，下面一画便是动处。伊川云『下面一爻，正是动，如何说静得？雷在地中，复』云云。看来伊川说得较好。王弼之说与濂溪同。」

问：「『阳始生甚微，安静而后能长。』故复之象曰：『先王以至日闭关。』人于迷途之复，其善端之萌亦甚微，故须庄敬持养，然后能大。不然，复亡之矣。」曰：「然。」又曰：「古人所以四十强而仕者，前面许多年亦且养其善端。若一下便出来与事物羈了，岂不坏事！」

「阳气始生甚微，必安静而后能长。」问曰：「此是静而后能动之理，如何？如人之天理亦甚微，须是无私欲挠之，则顺发出来。」曰：「且如此看。」又问：「『安静』二字，还有分别否？」曰：「作一字看。」

叔重问：「『先生以至日闭关』，程传谓阳之始生至微，当安静以养之，恐是十月纯坤之卦，阳已养于至静之中，至是方成体尔。」曰：「非也。养于既复之后。」又问「复见天地之心」。曰：「要说得『见』字亲切，盖此时天地之间无物可见天地之心。只有一阳初生，净净洁洁，见得天地之心在此。若见三阳发生万物之后，则天地之心散在万物，则不能见得如此端的。」

掩身事斋戒，月令夏至、冬至，君子皆「斋戒，处必掩身」。及此防未然。此二句兼冬至、夏闭关息商旅，所以养阳气也。绝彼柔道牵。所以绝阴易姤之初六『系于金柅』是也。

问：「『无祗悔』，『祗』字何训？」曰：「书中『祗』字，只有这『祗』字使得来别。看来只得解做『至』字。又有训『多』为『祗』者，如『多见其不知量也』，『多，祗也』。『祗』与『只』同。」

先生举易传语「惟其知不善，则速改以从善而已」，曰：「这般说话好简当。」

问：「上六『迷复』，至下『十年不克征』，如何？」曰：「过而能改，则亦可以进善。迷而不复，自是无说，所以无往而不凶。凡言『三年』、『十年』、『三岁』，皆是有个象，方说。若三岁犹是有个期限，到十年，便是无说了。」斫。

无妄

无妄本是「无望」。这是没理会时节，忽然如此得来面前，朱英所谓「无望之福」是也。桑树中箭，柳树出汁。

「史记，『无妄』作『无望』。」问：「若以为『无望』，即是愿望之『望』，非诚妄之『妄』。」曰：「有所愿望，即是妄。但『望』字说得浅，『妄』字说得深。」

「刚自外来」，说卦变；「动而健」，说卦德；「刚中而应」，说卦体；「大亨以正」，说「元亨利贞」。自文王以来说做希望之「望」。这事只得倚阁在这里，难为断杀他。

伊川易传似不是本意。「刚自外来」，是所以做造无妄；「动而健」，是有卦后说底。

「往」字说得不同。

问：「『虽无邪心，苟不合正理则妄也。』既无邪，何以不合正？」曰：「有人自是其心全无邪，而却不合于正理，如贤智者过之。他其心岂曾有邪？却不合正理。佛氏亦岂有邪心者！」

因论易传「虽无邪心，苟不合正理则妄也，乃邪心也」，或以「子路使门人为臣」事为证。先生曰：「如鬻拳强谏之类是也。」或云：「王荆公亦然。」曰：「温公忠厚，故称荆公『无奸邪，只不晓事』。看来荆公亦有邪心夹杂，他却将周礼来卖弄，有利底事便行之。意欲富国强兵，然后行礼义；不知未富强，人才风俗已先坏了！向见何一之有一小论，称荆公所以办得尽行许多事，缘李文靖为相日，四方言利害者尽皆报罢，积得许多弊事，所以激得荆公出来一齐要整顿荆公此意便是庆历范文正公诸人要做事底规模。然范文正公等行得尊重，其人才亦忠厚。荆公所用之人，一切相反。」

或问：「『物与无妄』，众说不同。」文蔚曰：「是『各正性命』之意。」先生曰：「然。一物与他一个无妄。」

或说无妄。曰：「卦中未便有许多道理。圣人只是说有许多爻象如此，占着此爻则有此象。无妄是个不指望偶然底卦，忽然而有福，忽然而有祸。如人方病，忽然勿药而愈，是所谓『无妄』也。据诸爻名义，合作『无望』，不知孔子何故说归『无妄』。人之卜筮，如决杯琮，如此则吉，如此则凶，杯琮又何尝有许多道理！如程子之说，说得道理尽好，尽开阔；只是不如此，未有许多道理在。」又曰：「无妄一卦虽云祸福之来也无常，然自家所守者，不可不利于正。不可以彼之无常，而吾之所守亦为之无常也，故曰『无妄，元亨利贞，其匪正，有眚』。若所守匪正，则有眚矣。眚即灾也。」问：「伊川言『灾自外来，眚自内作，是否？』」曰：「看来只一般，微有不同耳。灾，是祸

偶然生于彼者；眚，是过误致然。书曰『眚灾肆赦』，春秋曰『肆大眚』，皆以其过误而赦之也。」

问「『不耕获，不菑畲』，伊川说爻辞与小象却不同，如何？」曰：「便是晓不得。爻下说『不耕而获』，到小象又却说耕而不必求获，都不相应。某所以不敢如此说。他爻辞分明说道『不耕获』了，自是有一样时节都不须得作为。」又曰：「看来无妄合是『无望』之义，不知孔子何故使此『妄』字。如『无妄之灾』，『无妄之疾』，都是没巴鼻恁地。」又曰：「无妄自是大亨了，又却须是贞正始得。若些子不正，则『行有眚』，『眚』即与『灾』字同。不是自家做得，只有些子不是，他那里便有灾来。」问：「『眚』与『灾』如何分？」曰：「也只一般。尚书云『眚灾肆赦』，春秋『肆大眚』，眚似是过误，灾便直自是外来。」又曰：「此不可大段做道理看，只就逐象上说，见有此象，便有此义，少间自有一时筑着磕着。如今人问杯珓，杯珓上岂曾有道理！自是有许多吉凶。」斫。

「不耕获」一句，伊川作三意说：不耕而获，耕而不获，耕而不必获。看来只是也不耕，也不获，只见成领会他物事。

问「不耕获，不菑畲」。曰：「言不耕不获，不菑不畲，无所为于前，无所冀于后，未尝略起私意以作为，唯因时顺理而已。程传作『不耕而获，不菑而畲』，不唯添了『而』字，又文势牵强，恐不如此。」又问「无妄之灾」。曰：「此卦六爻皆是无妄，但六三地头不正，故有『无妄之灾』，言无故而有灾也。如行人牵牛以去，而居人反遭捕诘之扰，此正『无妄之灾』之象。」又问：「九五阳刚中正以居尊位，无妄之至，何为而有疾？」曰：「此是不期而有此，但听其自尔，久则自定，所以『勿药有喜』而无疾也。大抵无妄一卦固是无妄，但亦有无故非意之事，故圣人因象示戒。」又问：「史记作『无望』，谓无所期望而有得，疑有『不耕获，不菑畲』之意。」曰：「此出史记春申君传，正说李园事。正是说无巴鼻，而有一事正合『无妄之灾』、『无妄之疾』。亦见得古人相传，尚识得当时此意也。」

「『不耕获，不菑畲』，如易传所解，则当言『不耕而获，不菑而畲』方可。又如云『极言无妄之义』，是要去义理上说，故如此解。易之六爻，只是占吉凶之辞，至象象方说义理。六二在无妄之时，居中得正，故吉。其曰『不耕获，不菑畲』，是四字都不做，谓虽事事都不动作，亦自『利有攸往』。史记『无妄』作『无望』，是此意。六三便是『无望之灾，或系之牛，行人之得』，何与邑人事？而『邑人之灾』。如谚曰：『闭门屋里坐，祸从天上来』，是也。此是占辞。如『飞龙在天，利见大人』，若庶人占得此爻，只是利去见大人也。然吉凶以正胜，有虽得凶而不可避者，纵贫贱穷困死亡，却无

悔吝。故横渠云『不可避凶趋吉，一以正胜』，是也。又如占得坤六二爻，须是自己『直方大』，方与爻辞相应，便『不习无不利』。若不直方大，却反凶也。」必大录此下云：「如春秋时，南蒯占得坤六五爻，以为大吉，示子服惠伯。惠伯曰『忠信之事则可，不然必败』一段，说得极好。盖南蒯所占虽得吉爻，然所为却不黄裳，即是大凶。」

问「不耕获，不菑畲，未富」之义。曰：「此有不可晓。然既不耕获，不菑畲，自是未富。只是圣人说占得此爻，虽是未富，但『利有攸往』耳。虽是占爻，然义理亦包在其中。易传中说『未』字，多费辞。」

大畜

「能止健」，都不说健而止，见得是艮来止这干。

「笃实」便有「辉光」，艮止便能笃实。

「九三一爻，不为所畜，而欲进与上九合志同进，俱为畜极而通之时，故有『良马逐』，『何天之衢亨』之象。但上九已通达无碍，只是滔滔去。九三过刚锐进，故戒以艰贞闲习。盖初、二两爻皆为所畜，独九三一爻自进耳。」子善问：「九六为正应，皆阴皆阳则为无应，独畜卦不尔，何也？」曰：「阳遇阴，则为阴所畜。九三与上九皆阳，皆欲上进，故但以同类相求也。小畜亦然。」先生因言：「某作本义，欲将文王卦辞只大纲依文王本义略说，至其所以然之故，却于孔子彖辞中发之。且如大畜『利贞，不家食吉，利涉大川』，只是占得大畜者为利正，不家食而吉，利于涉大川。至于刚上尚贤等处，乃孔子发明，各有所主，爻象亦然。如此，则不失文王本意，又可见孔子之意，但今未暇整顿耳。」又曰：「大畜下三爻取其能自畜而不进，上三爻取其能畜彼而不使进。然四能止之于初，故为力易。五则阳已进而止之则难，但以柔居尊，得其机会可制，故亦吉，但不能如四之元吉耳。」

「何天之衢亨」，或如伊川说，衍一「何」字，亦不可知。砺。

颐

颐，须是正则吉。何以观其正不正？盖「观颐」是观其养德是正不正，「自求口实」是又观其养身是正不正，未说到养人处。「观其所养」，亦只是说君子之所养，养浩然之气模样。

「自养」则如爵禄下至于饮食之类，是说「自求口实」。

问：「『观颐，观其所养』，作所养之道；『观其自养』，作所以养生之术。」曰：「所养之道，如学圣贤之道则为正，黄老申商则为非，凡见于修身行义，皆是也。所养之术，则饮食起居皆是也。」又问：「伊川把『观其所养』作观人之养，如何？」曰：「这两句是解『养正则吉』。所养之道与养生之术正，则吉；不正，则不吉。如何是观人之养！不晓程说是如何。」学履。

「颐卦最难看。」铎问：「本义言『「观颐」谓观其所养之道，「自求口实」谓观其所养之术』，与程传以『观颐』为所以养人之道，『求口实』谓所以自养之道，如何？」先生沉吟良久，曰：「程传似胜。盖下体三爻皆是自养，上体三爻皆是养人。不能自求所养，而求人以养己则凶，故上三爻皆凶；求于人以养其下，虽不免于颠拂，毕竟皆好，故下三爻皆吉。」又问：「『虎视眈眈』，本义以为『下而专也』。盖『赖其养以施于下』，必有下专之诚，方能无咎。程传作欲立威严，恐未必然。」曰：「颐卦难看，正谓此等。且『虎视眈眈』，必有此象，但今未晓耳。」铎曰：「音辩载马氏云：『眈眈，虎下视貌。』则当为『下而专』矣。」曰：「然。」又问：「『其欲逐逐』，如何？」曰：「求养于下以养人，必当继继求之，不厌乎数，然后可以养人而不穷。不然，则所以养人者必无继矣。以四而赖养于初，亦是颠倒。但是求养以养人，所以虽颠而吉。」先生又曰：「六五『居贞吉』，犹洪范『用静吉，用作凶』，所以『不可涉大川』。六五不能养人，反赖上九之养，是已拂其常矣，故守常则吉，而涉险阻则不可也。」直卿因云：「颐之六爻，只是『颠拂』二字。求养于下则为颠，求食于上则为拂。六二比初而求上，故『颠颐』当为句，『拂经于丘颐』句。『征凶』即其占辞也。六三『拂颐』，虽与上为正应，然毕竟是求于上以养己，所以有『拂颐』之象，故虽正亦凶也。六四『颠颐』，固与初为正应，然是赖初之养以养人，故虽颠亦吉。六五『拂经』，即是比于上，所以有『拂经』之象；然是赖上九之养以养人，所以居正而吉。但不能自养，所以『不可涉大川』耳。」

或云：「谚有『祸从口出，病从口入』，甚好。」曰：「此语，前辈曾用以解颐之象：『慎言语，节饮食。』」

问：「伊川解下三爻养口体，上三爻养德义，如何？」曰：「看来下三爻是资人以为养，上三爻是养人也。六四、六五虽是资初与上之养，其实是他居尊位，藉人以养，而又推以养人，故此三爻似都是养人之事。伊川说亦得，但失之疏也。」学履。义刚录云：「下三爻是资人以养己，养己所以养人也。」

颐六四一爻，理会不得。虽是恁地解，毕竟晓不得如何是「施于下」，又如何是「虎」。砺。

六五「拂经，居贞，吉，不可涉大川」。六五阴柔之才，但守正则吉，故不可以涉患难。六四「颠颐，吉，虎视眈眈，其欲逐逐」，此爻不可晓。

大过

问：「大过既『栋桡』，不是好了，又如何『利有攸往』？」曰：「看彖辞可见。『栋桡』是以卦体『本末弱』而言，卦体自不好了。却因『刚过而中，巽而说行』，如此，所以『利有攸往乃亨』也。大抵彖传解得卦辞，直是分明。」学履。洽同。

问：「大过小过，先生与伊川之说不同。」曰：「然。伊川此论，正如以反经合道为非相似。殊不知大过自有大过时节，小过自有小过时处大过之时，则当为大过之事；处小过之时，则当为小过之事。如尧舜之禅受，汤武之放伐，此便是大过之事；『丧过乎哀，用过乎俭』，此便是小过之事。只是在事虽是过，然适当其时，便是合当如此做，便是合义。如尧舜之有朱均，岂不能多择贤辅而立其子，且恁地平善然道理去不得，须是禅授方合义。汤武岂不能出师以恐吓纣，且使其悔悟修省。然道理去不得，必须放伐而后已。此所以事虽过，而皆合理也。」

易传大过云：「道无不中，无不常。」圣人有小过，无大过，看来亦不消如此说。圣人既说有「大过」，直是有此事。虽云「大过」，亦是常理，始得。因举晋州蒲事云：「旧常不晓胡文定公意，以问范伯达丈，他亦不晓。后来在都下，见其孙伯逢，问之。渠云：『此处有意思，但是难说出。如左氏分明有「称君无道」之说。厉公虽有罪，但合当废之可也，而桀书中行偃弑之，则不是。然毕竟厉公有罪，故难说，后必有晓此意者。』」赐。

「泽灭木。」泽在下而木在上，今泽水高涨，乃至浸没了木，是为大又曰：「木虽为水浸，而木未尝动，故君子观之而『独立不惧，遯世无闷』。」砺。

小过是收敛入来底，大过是行出来底，如「独立不惧，遯世无闷」是也。

「藉用白茅」，亦有过慎之意。此是大过之初，所以其过尚小在。

问：「大过『栋桡』，是初、上二阴不能胜四阳之重，故有此象。九三是其重刚不中，自不能胜其任，亦有此象。两义自不同否？」曰：「是如此。九三又与上六正应，亦皆不好，不可以有辅，自是过于刚强，辅他不得。九四

『栋隆』，只是隆，便『不桡乎下』。『过涉灭顶』，『不可咎也』，恐是他做得是了，不可以咎他，不似伊川说。易中『无咎』有两义，如『不节之嗟』无咎，王辅嗣云，是他自做得，又将谁咎？至『出门同人』无咎，又是他做得好了，人咎他不得，所以亦云『又谁咎也』。此处恐不然。」又曰：「四阳居中，如何是大过？二阳在中，又如何是小过？这两卦晓不得。今且只逐爻略晓得，便也可占。」斫。

大过阳刚过盛，不相对值之义，故六爻中无全吉者。除了初六是过于畏惧无咎外，九二虽无不利，然老夫得女妻，毕竟是不相当，所以象言「过以相与也」。九四虽吉，而又有他则吝。九五所谓「老妇」者，乃是指吝爻而言。老妇而得士夫，但能「无咎无誉」，亦不为全吉。至于上六「过涉灭顶，凶，无咎」，则是事虽凶，而义则无咎也。

「过涉灭顶，凶。」「不可咎也。」东汉诸人不量深浅，至于杀身亡家，此是凶。然而其心何罪？故不可咎也。

坎

「水流不盈」，纔是说一坎满便流出去，一坎又满，又流出去。「行险而不失其信」，则是说决定如此。

坎水只是平，不解满，盈是满出来。

六三「险且枕」，只是前后皆是枕，便如枕头之「枕」。斫。

问「来之坎坎」。曰：「经文中迭字如『兢兢业业』之类，是重字。来之自是两字，各有所指，谓下来亦坎，上往亦坎，之，往也。进退皆险也。」又问：「六四，旧读『樽酒簋贰』，句。『贰用缶』，句。本义从之，其说如何？」曰：「既曰『樽酒簋贰』，又曰『用缶』，亦不成文理。贰，益之也。六四近尊位而在险之时，刚柔相际，故有但用薄礼，益以诚心，进结自牖之象。」问：「牖非所由之正，乃室中受明之处，岂险难之时，不容由正以进耶？」曰：「非是不可由正。盖事变不一，势有不容不自牖者。『终无咎』者，始虽不甚好，然于义理无害，故终亦无咎。『无咎者，善补过』之谓也。」又问：「上六『徽纆』二字，云：『三股曰徽，两股曰纆。』」曰：「据释文如此。」

「樽酒簋」做一句，自是说文如此。斫。

问「纳约自牖」。曰：「不由户而自牖，以言艰险之时，不可直致也。」

「纳约自牖」，虽有向明之意，然非是路之正。

「坎不盈，祗既平」，「祗」字他无说处，看来只得作「抵」字解。复卦亦然。不盈未是平，但将来必会平。二与五虽是陷于阴中，毕竟是阳会动，陷他不得。如「有孚维心亨」，如「行有尚」，皆是也。砺。

「坎不盈，中未大也。」曰：「水之为物，其在坎只能平，自不能盈，故曰『不盈』。盈，高之义。『中未大』者，平则是得中，不盈是未大也。」学履。

离

离便是丽，附着之意。易中多说做丽，也有兼说明处，也有单说明处。明是离之体。丽，是丽着底意思。「离」字，古人多用做丽着说。然而物相离去，也只是这字。「富贵不离其身」，东坡说道剩个「不」字，便是这意。古来自有这般两用底字，如「乱」字又唤做治。

「离」字不合单用。

火中虚暗，则离中之阴也；水中虚明，则坎中之阳也。

问：「离卦是阳包阴，占利『畜牝牛』，便也是宜畜柔顺之物。」曰：「然。」砺。

彖辞「重明」，自是五、二两爻为君臣重明之义。大象又自说继世重明之义，不同。同。

六二中正，六五中而不正。今言「丽乎正」，「丽乎中正」，次第说六二分数多。此卦唯这爻较好，然亦未敢便恁地说，只得且说「未详」。本义今无「未详」字。

问「明两作，离。」曰：「若做两明，则是有二个日，不可也，故曰『明两作，离』，只是一个日相继之义。『明两作』，如坎卦『水洊至』，非以『明两』为句也。」「明」字便是指日而言。学履。

「明两作」，犹言「水洊至」。今日明，来日又明。若说两明，却是两个日头！

「明两作，离。」作，起也。如日然，今日出了，明日又出，是之谓「两作」。盖只是这一个明，两番作，非「明两」，乃「两作」也。

叔重说离卦，问：「『火体阴而用阳』，是如何？」曰：「此言三画卦中阴而外阳者也。坎象为阴，水体阳而用阴，盖三画卦中阳而外阴者也。惟六二一爻，柔丽乎中而得其正，故『元吉』。至六五，虽是柔丽乎中，而不得其正，特借『中』字而包『正』字耳。」又问「日昃之离」。曰：「死生常理也，若不能安常以自乐，则不免有嗟戚。」曰：「生之有死，犹昼之必夜，故君子当观日昃之象以自处。」曰：「人固知常理如此，只是临时自不能安耳。」又问「九四『突如其来如』」。曰：「九四以刚迫柔，故有突来之象。『焚』、『死』、『弃』，言无所用也。『离为火』，故有『焚如』之象。」或曰：「『突如其来如』与『焚如』，自当属上句。『死如、弃如』，自当做一句。」曰：「说时亦少通，但文势恐不如此。」

九四有侵陵六五之象，故曰「突如其来如」。火之象，则有自焚之义，故曰「焚如，死如，弃如」，言其焚死而弃也。学履。

「焚」、「死」、「弃」，只是说九四阳爻突出来逼拶上爻。「焚如」是「不戢自焚」之意。「弃」是死而弃之之意。

「焚如，死如，弃如」，自成一言，恐不得如伊川之说。砺。

六五介于两阳之间，忧惧如此，然处得其中，故不失其吉。

问：「郭冲晦以为离六五乃文明盛德之君，知天下之治莫大于得贤，故忧之如此。如『尧以不得舜为己忧，舜以不得禹皋陶为己忧』。是否？」曰：「离六五陷于二刚之中，故其忧如此。只为孟子说得此二句，便取以为说，金录云：「恐不是如此，于上下爻不相通。」所以有牵合之病。解释经义，最怕如此。」去伪同。

「有嘉折首」是句。

朱子语类卷第七十二

易八

咸

「否泰咸恒损益既济未济，此八卦首尾皆是一义。如咸皆是感动之义之类。咸内卦艮，止也，何以皆说动？」曰：「艮虽是止，然咸有交感之义，都是要动，所以都说动。卦体虽是动，然才动便不吉。动之所以不吉者，以内卦属艮也。」

咸就人身取象，看来便也是有些取象说。咸上一画如人口，中三画有腹背之象，下有人脚之象。艮就人身取象，便也似如此。上一阳画有头之象，中二阴有口之象，所以「艮其辅」，于五爻言之。内卦以下亦有足象。砺。

问：「本义以为柔上刚下，乃自旅来。旅之六五，上而为咸之上六；旅之上九，下而为咸之九五，此谓『柔上刚下』，与程传不同。」先生问：「所以不同，何也？」铢曰：「易中自有卦变耳。」曰：「须知程子说有不通处，必着如卦变说，方见得下落。此等处，当录出看。」

「山上有泽，咸」，当如伊川说，水润土燥，有受之义。又曰：「上若不虚，如何受得？」又曰：「上兑下艮，兑上缺，有泽口之象；兑下二阳画，有泽底之象；艮上一画阳，有土之象；下二阴画中虚，便是渗水之象。」砺。

问：「『君子以虚受人』，伊川注云：『以量而容之，择合而受之。』以量，莫是要着意容之否？」曰：「非也。以量者，乃是随我量之大小以容人，便是不虚了。」又问：「『贞吉悔亡』，易传云：『贞者，虚中无我之谓』；本义云：『贞者，正而固。』不同，何也？」曰：「某寻常解经，只要依训诂说字。如『贞』字作『正而固』，仔细玩索，自有滋味。若晓得正而固，则虚中无我亦在里面。」又问：「『憧憧往来，朋从尔思』，莫是此感彼应，憧憧是添一个心否？」曰：「往来固是感应。憧憧，是一心方欲感他，一心又欲他来应。如正其义，便欲谋其利；明其道，便欲计其功。又如赤子入井之时，此心方忧惕要去救他，又欲他父母道我好，这便是憧憧底病。」

厚之问「憧憧往来，朋从尔思」。曰：「往来自不妨，天地间自是往来不绝。只不合着憧憧了，便是私意。」德明录云：「如暑往寒来，日往月来，皆是常理。只着个『憧憧』字，便闹了。」又问：「明道云：『莫若廓然而大公，物来而顺应』，如何？」曰：「『廓然大公』，便不是『憧憧』；『物来

顺应』，便不是『朋从尔思』。此只是『比而不周，周而不比』之意。这一段，旧看易惑人，近来看得节目极分明。」

往来是感应合当底，憧憧是私。感应自是当有，只是不当私感应耳。

「憧憧往来，朋从尔思。」圣人未尝不教人思，只是不可憧憧，这便是私了。感应自有个自然底道理，何必思他？若是义理，却不可不思。

问：「咸传之九四，说虚心贞一处，全似敬。」曰：「盖尝有语曰：『敬，心之贞也。』」

易传言感应之理，咸九四尽矣。

问：「伊川解屈伸往来一段，以屈伸为感应。屈伸之与感应若不相似，何也？」曰：「屈则感伸，伸则感屈，自然之理也。今以鼻息观之：出则必入，出感入也；入则必出，入感出也，故曰：『感则有应，应复为感，所感复有应。』屈伸非感应而何？」洽。

或问易传说感应之理，曰：「如日往则感得那月来，月往则感得那日来；寒往则感得那暑来，暑往则感得那寒来。一感一应，一往一来，其理无穷。感应之理是如此。」曰：「此以感应之理言之，非有情者。」云：「『有动皆为感』，似以有情者言。」曰：「父慈，则感得那子愈孝；子孝，则感得那父愈慈，其理亦只一般。」

「周易传『有感必有应』，是如何？」曰：「凡在天地间，无非感应之理，造化与人事皆是。且如雨暘，雨不成只管雨，便感得个暘出来；暘不成只管暘，暘已是应处，又感得雨来。是『感则必有应，所应复为感』。寒暑昼夜，无非此理。如人夜睡，不成只管睡至晓，须着起来；一日运动，向晦亦须常息。凡一死一生，一出一入，一往一来，一语一默，皆是感应。中人之性，半善半恶，有善则有恶。古今天下，一盛必有一衰。圣人在上，兢兢业业，必日保治。及到衰废，自是整顿不起；终不成一向如此，必有兴起时唐贞观之治，可谓甚盛。至中间武后出来作坏一番，自恁地塌塌底去。至五代，衰微极矣！国之纪纲，国之人才，举无一足恃。一旦圣人勃兴，转动一世，天地为之豁开！仁宗时，天下称太平，眼虽不得见，想见是太平。然当时灾异亦数有之，所以驯至后来之变，亦是感应之常如此。」又问：「感应之理，于学者工夫有用处否？」曰：「此理无乎不在，如何学者用不得？『精义入神，以致用也；利用安身，以崇德也』，亦是这道理。研精义理于内，所以致用于外；利用安身于外，所以崇德于内。横渠此处说得更好：『「精义入神」，事豫吾

内，求利吾外；「利用安身」，素利吾外，致养吾内。」此几句亲切，正学者用功处。」

林一之问「凡有动皆为感，感则必有应」。曰：「如风来是感，树动便是应；树拽又是感，下面物动又是应。如昼极必感得夜来，夜极又便感得昼来。」曰：「感便有善恶否？」曰：「自是有善恶。」曰：「何谓『心无私主，则有感皆通』？」曰：「心无私主，不是溟滓没理会，也只是公。善则好之，恶则恶之；善则赏之，恶则刑之，此是圣人至神之化。心无私主，如天地一般，寒则遍天下皆寒，热则遍天下皆热，便是『有感皆通』。」曰：「心无私主最难。」曰：「只是克去己私，便心无私主。若心有私主，只是相契者应，不相契者则不应。如好读书人，见读书便爱；不好读书人，见书便不爱。」

器之问程子说感通之理。曰：「如昼而夜，夜而复昼，循环不穷。所谓『一动一静，互为其根』，皆是感通之理。」木之问：「所谓『天下之理，无独必有对』，便是这话否？」曰：「便是。天下事那件无对来？阴与阳对，动与静对，一物便与一理对。君可谓尊矣，便与民为对。人说碁盘中间一路无对，某说道，便与许多路为对。」因举「寒往则暑来，暑往则寒来」与屈伸消长之说。邵氏击壤集云：「上下四方谓之宇，古往今来谓之宙。」因说：「易感感处，伊川说得未备。往来，自还他有自然之理。惟正静为主，则吉而悔亡。至于憧憧则私为主，而思虑之所及者朋从，所不及者不朋从矣。是以事未至则迎之，事已过则将之，全掉脱不下。今人皆病于无公平之心，所以事物之来，少有私意杂焉，则陷于所偏重矣。」

赵致道问感通之理。曰：「感，是事来感我；通，是自家受他感处之意。」

问：「程子说『感应』，在学者日用言之，则如何？」曰：「只因这一件事，又生出一件事，便是感与应。因第二件事，又生出第三件事，第二件事又是感，第三件事又是应。如王文正公平生俭约，家无姬妾。自东封后，真宗以太平宜共享，令直省官为买妾，公不乐。有沈伦家鬻银器花篮火筒之属，公嘖蹙曰：『吾家安用此！』其后姬妾既具，乃复呼直省官，求前日沈氏银器而用之。此买妾底便是感，买银器底便是应。」

系辞解咸九四，据爻义看，上文说「贞吉悔亡」，「贞」字甚重。程子谓：「圣人感天下，如雨暘寒暑，无不通，无不应者，贞而已矣。」所以感人者果贞矣，则吉而悔亡。盖天下本无二理，果同归矣，何患乎殊涂！果一致矣，何患乎百虑！所以重言「何思何虑」也。如日月寒暑之往来，皆是自然感

应如此。日不往则月不来，月不往则日不来，寒暑亦然。往来只是一般往来，但憧憧之往来者，患得患失，既要感这个，又要感那个，便自憧憧忙乱，用其私心而已。「屈伸相感，而利生焉」者，有昼必有夜，设使长为昼而不夜，则何以息？夜而不昼，安得有此光明？春气固是和好，只有春夏而无秋冬，则物何以成？一向秋冬而无春夏，又何以生？屈伸往来之理，所以必待迭相为用，而后利所由生。春秋冬夏，只是一个感应，所应复为感，所感复为应也。春夏是一个大感，秋冬则必应之，而秋冬又为春夏之感。以细言之，则春为夏之感，夏则应春而又为秋之感；秋为冬之感，冬则应秋而又为春之感，所以不穷也。尺蠖不屈，则不可以伸；龙蛇不蛰，则不可以藏身。今山林冬暖，而蛇出者往往多死，此即屈伸往来感应必然之理。夫子因「往来」两字，说得许多大。又推以言学，所以内外交相养，亦只是此理而已。横渠曰：「事豫吾内，求利吾外；素利吾外，致养吾内。」此下学所当致力处。过此以上，则不容计功。所谓「穷神知化」，乃养盛自至，非思勉所及，此则圣人事矣。

或说「贞吉悔亡，憧憧往来，朋从尔思」，云：「一往一来，皆感应之常理也。加憧憧焉，则私矣。此以私感，彼以私应，所谓『朋从尔思』，非有感必通之道矣。」先生然之。又问：「『往来』，是心中憧憧然往来，犹言往来于怀否？」曰：「非也。下文分明说『日往则月来，月往则日来』；『寒往则暑来，暑往则寒来』，安得为心中之往来？伊川说微倒了，所以致人疑。一往一来，感应之常理也，自然如此。」又问：「是憧憧于往来之间否？」曰：「亦非也。这个只是对那日往则月来底说。那个是自然之往来，此憧憧者是加私意，不好底往来。『憧憧』，只是加一个忙迫底心，不能顺自然之理，犹言『助长』、『正心』，与计获相似。方往时，又便要来；方来时，又便要往，只是一个忙。」又曰：「方做去时是往，后面来底是来。如人耕种，下种是往，少间禾生是来。」问：「『憧憧往来』，如霸者，以私心感人，便要人应。自然往来，如王者，我感之也，无心而感；其应我也，无心而应，周遍公溥，无所私系。是如此否？」曰：「也是如此。」又问：「此以私而感；恐彼之应者非以私而应，只是应之者有限量否？」曰：「也是以私而应。如自家以私惠及人，少间被我之惠者则以我为恩，不被我之惠者则不以我为恩矣。王者之感，如云：『王用三驱失前禽。』去者不以为恩，获者不以为怨，如此方是公正无私心。」又问：「『天下何思何虑』？人固不能无思虑，只是不可加私心欲其如此否？」曰：「也不曾教人不得思虑，只是道理自然如此。感应之理，本不消思虑。空费思量，空费计较，空费安排，都是枉了，无益于事，只顺其自然而已。」因问：「某人在位，当日之失便是如此，不能公平其心，『翕，受敷施』。每广坐中见有这边人，即加敬与语，其它皆不顾；以至差遣之属，亦有所偏重，此其所以收怨而召祸也。」曰：「这事便是难说。今只是以成败论人，不知当日事势有难处者。若论大势，则九分九厘，须还时或其人见识之深浅，力量之广狭，病却在此。以此而论，却不是。前辈有云：『牢笼

之事，吾不为也。』若必欲人人面分上说一般话，或虑其人不好，他日或为吾患，遂委曲牢笼之，此却是憧憧往来之心。与人说话，或偶然与这人话未终，因而不暇及其它，如何逐人面分问劳他得！李文靖为相，严毅端重，每见人不过交一谈。或有谏之者，公曰：『吾见豪俊趺弛之士，其议论尚不足以起发人意。今所谓通家子弟，每见我，语言进退之间，尚周章失措。此等有何识见，而足与语，徒乱人意耳！』王文正李文穆皆如此，不害为贤相，岂必人人皆与之语耶？宰相只是一个进贤退不肖，若着一毫私心便不得。前辈尝言：『做宰相只要办一片心，办一双眼。心公则能进贤退不肖，眼明则能识得那个是贤，那个是不肖。』此两言说尽做宰相之道。只怕其所好者未必真贤，其所恶者未必真不肖耳。若真个知得，更何用牢笼！且天下之大，人才之众，可人人牢笼之耶？」或问：「如一样小人，涉历既多，又未有过失，自家明知其不肖，将安所措之？」曰：「只恐居其位不久。若久，少间此等小人自然退听，不容他出来也。今之为相者，朝夕疲精神于应接书简之间，更何暇理会国事！世俗之论，遂以此为相业。然只是牢笼人住在那里，今日一见，明日一请，或住半年、周岁，或住数月，必不得已而后与之。其人亦以为宰相之顾我厚，令我得好差遣而去。贤愚同滞，举世以为当然。有一人焉，略欲分别善恶，杜绝干请，分诸阙于部中，已得以免应接之烦，稍留心国事，则人争非之矣！且以当日所用之才观之，固未能皆贤，然比之今日为如何？今日之谤议者，皆昔之遭摈弃之人也。其论固何足信！此下逸两句。若牢笼得一人，则所谓小人者，岂止此一人！与一人，则千百皆怨矣。且吾欲牢笼之，能保其终不畔己否？已往之事，可以鉴矣。如公之言，却是憧憧往来之心也。其人之失处，却不在此，却是他未能真知贤不肖之分耳。」或曰：「如某人者，也有文采，也廉洁，岂可弃之耶？」曰：「公欲取贤才耶？取文采耶？且其廉，一己之事耳，何足以救其利口覆邦家之祸哉？今世之人，见识一例低矮，所论皆卑。某尝说，须是尽吐泻出那肚里许多麤恶浊底见识，方略有些进处。譬如人病伤寒，在上则吐，在下则泻，如此方得病除。」或曰：「近日诸公多有为持平之说者，如何？」曰：「所谓近时恶浊之论此是也，不成议！论某尝说，此所谓平者，乃大不平也，不知怎生平得。」问：「胡文定说，元佑某人建议，欲为调停之说者云：『但能内君子而外小人，天下自治，何必深治之哉？』此能体天理人欲者也。此语亦似持平之论，如何？」曰：「文定未必有此论。然小人亦有数般样，若一样可用底，也须用。或有事势危急，翻转后，其祸不测。或只得隐忍，权以济一时之急耳，然终非常法也。明道当初之意便是如此，欲使诸公用熙丰执政之人，与之共事，令变熙丰之法。或他日事翻，则其罪不独在我。他正是要使术，然亦拙谋。谚所谓『掩目捕雀』，我却不见雀，不知雀却看见我。你欲以此术制他，不知他之术更高你在。所以后来温公留章子厚，欲与之共变新法，卒至帘前悖詈，得罪而去。章忿叫曰：『他日不能陪相公吃剑得！』便至如此，无可平之理，尽是拙谋。某尝说，今世之士，所谓巧者，是大拙，无有能以巧而济者，都是枉了，空费心力。只有一个公平正大行将去，

其济不济，天也。古人间有如此用术而成者，都是偶然，不是他有意智。要之，都不消如此，决定无益。张子房号为有意智者，以今观之，可谓甚疏。如劝帝与项羽和而反兵伐之，此成甚意智！只是他命好，使一番了，第二番又被他使得胜。」又曰：「古人做得成者，不是他有智，只是偶然。只有一个『正其谊不谋其利，明其道不计其功』。其它费心费力，用智用数，牢笼计较，都不济事，都是枉了。」又曰：「本朝以前，宰相见百官，皆以班见。国忌拈香归来，回班以见。宰相见时有刻数，不知过几刻，便喝『相公尊重』！用屏风拦断。也是省事，拦截了几多干请私曲底事。某旧见陈魏公汤进之为相时，那时犹无甚人相见，每见不过五六人，十数人，他也随官之崇卑做两番请。今则不胜其多，为宰相者每日只了得应接，更无心理会国事。如此者谓之有相业有精神。秦会之也是会做，严毅尊重，不妄发一谈。其答人书，只是数字。今宰相答人书，[戔卍]地委曲详尽，人皆翕然称之。只是不曾见已前事，只见后来习俗，遂以为例。其有不然者，便群起非之矣！温公作相日，有一客位榜，分作三项云：『访及诸君，若睹朝政阙遗，庶民疾苦，欲进忠言，请以奏牍闻于朝廷，某得与同僚商议，择可行者取旨行之。若但以私书宠喻，终无所益。若光身有过失，欲赐规正，则可以通书简，分付吏人传入，光得内自省讼，佩服改行。至于理会官职差遣，理雪罪名，凡于身计，并请一面进状，光得与朝省众官公议施行。若在私第垂访，不请语及。』此皆前辈做处。」又曰：「伊川云：『[犬旬]俗雷同，不唤做「随时」；惟严毅特立，乃「随时」也。』而今人见识低，只是[犬旬]流俗之论，流俗之论便以为是，是可叹也！公们只是见那向时不得差遣底人说他，自是怨他；若教公去做看，方见得难。且如有两人焉，自家平日以一人为贤，一人为不肖。若自家执政，定不肯舍其贤而举其不肖，定是举其贤而舍其不肖。若举此一人，则彼一人怨，必矣，如何尽要他说好得！只怕自家自认不破，贤者却以为不肖，不肖者却以为贤，如此则乖。若认得定，何害？又有一样人底，半间不界，可进可退，自家却以此为贤，以彼为不肖，此尤难认，便是难。」又曰：「『舜有大功二十』，『以其举十六相而去四凶也』。若如公言，却是舜有大罪二十矣！」

问：「咸之九五传曰：『感非其所见而说者。』此是任贞一之理则如此？」曰：「武王不泄迹，不忘远」，是其心量该遍，故周流如此，是此义也。」

← 恒

恒是个一条物事，彻头彻尾，不是寻常字。古字作「●」，其说象一只船两头靠岸，可见彻头彻尾。值。

履之问：「常非一定之谓，『一定则不能恒矣』。」曰：「物理之始终变易，所以为恒而不穷。然所谓不易者，亦须有以变通，乃能不穷。如君尊臣卑，分固不易，然上下不交也不得。父子固是亲亲，然所谓『命士以上，父子皆异宫』，则又有变焉。惟其如此，所以为恒。论其体则终是恒。然体之常，所以为用之变；用之变，乃所以为体之恒。」

恒，非一定之谓，故昼则必夜，夜而复昼；寒则必暑，暑而复寒，若一定，则不能常也。其在人，「冬日则饮汤，夏日则饮水」；「可以仕则仕，可以止则止」；今日道合便从，明日不合则去。又如孟子辞齐王之金而受薛宋之馈，皆随时变易，故可以为常也。

能常而后能变，能常而不已，所以能变；及其变也，常亦只在其中。伊川却说变而后能常，非是。

正便能久。「天地之道，恒久而不已」，这个只是说久。

物各有个情。有个人在此，决定是有那羞恶、恻隐、是非、辞让之情。性只是个物事；情却多般，或起或灭，然而头面却只一般。长长恁地，这便是「观其所恒，而天地万物之情可见」之义。「乃若其情」，只是去情上面看。

叔重说：「『浚恒贞凶』，恐是不安其常，而深以常理求人之象，程氏所谓『守常而不能度势』之意。」曰：「未见有不安其常之象，只是欲深以常理求人耳。」

问：「『恒其德贞，妇人吉，夫子凶。』德，指六，谓常其柔顺之德，固贞矣。然此妇人之道，非夫子之义。盖妇人从一而终，以顺为正，夫子则制义者也。若从妇道，则凶。」曰：「固是如此。然须看得象占分明。六五有『恒其德贞』之象，占者若妇人则吉，夫子则凶。大底看易，须是晓得象占分明。所谓吉凶者，非爻之能吉凶，爻有此象，而占者视其德而有吉凶耳。且如此爻，不是既为妇人，又为夫子，只是有『恒其德贞』之象，而以占者之德为吉凶耳。又如恒固能亨而无咎，然必占者能久于其道，方亨而无咎。又如九三『不恒其德』，非是九三能『不恒其德』，乃九三有此象耳。占者遇此，虽正亦吝。若占者能恒其德，则无羞吝。」

遯

问：「遯卦『遯』字，虽是逃隐，大抵亦取远去之意。天上山下，相去甚辽绝，象之以君子远小人，则君子如天，小人如山。相绝之义，须如此方得。」

所以六爻在上，渐远者愈善也。」曰：「恁地推亦好。此六爻皆是君子之事。」学履。

问：「『遯亨，遯而亨也』，分明是说能遯便亨。下更说『刚当位而应，与时行也』，是如何？」曰：「此其所以遯而亨也。阴方微，为他刚当位而应，所以能知时而遯，是能『与时行』。不然，便是与时背也。」砺。

问：「『小利贞，浸而长也』，是见其浸长，故设戒令其贞正，且以宽君子之患，然亦是他的福。」曰：「是如此。此与否初、二两爻义相似。」同。

问：「『小利贞』，以象辞『小利贞，浸而长也』之语观之，则小当为阴柔小人。如「小往大来」、「小过」、「小畜」之「小」。言君子能遯则亨，小人则利于守正，不可以浸长之故，而浸迫于阳也。此与程传『遯者，阴之始长，君子知微，故当深戒。而圣人之意未遽已，故有「与时行，小利贞」之教』之意不同。」曰：「若如程传所云，则于『刚当位而应，与时行也』之下，当云『止而健，阴进而长，故小利贞』。今但言『小利贞，浸而长也』，而不言阴进而长，则小指『阴小』之『小』可知。况当遯去之时，事势已有不容正之者；程说虽善，而有不通矣。」又问：「『遯尾厉，勿用有攸往』者，言不可有所往，但当晦处静俟耳。此意如何？」曰：程传作『不可往』，谓不可去也。言『遯已后矣，不可往，往则危。往既危，不若不往之为无梨』。某窃以为不然。遯而在后，尾也。既已危矣，岂可更不往乎！若作占辞看，尤分明。」先生又言：「『执之用黄牛之革，莫之胜说。』此言象而占在其中，六二亦有此德也。说，吐活反。九四：『君子吉，小人否。』否，方九反。」

伊川说「小利贞」云，尚可以有为。阴已浸长，如何可以有为？所说王允谢安之于汉晋，恐也不然。王允是算杀了董卓，谢安是乘王敦之老病，皆是他衰微时节，不是浸长之时也。兼他是大臣，亦如何去！此为在下位有为之兆者，则可以去。大臣任国安危，君在与在，君亡与亡，如何去！又曰：「王允不合要尽杀梁州兵，所以致败。」砺。

「遯尾厉」，到这时节去不迭了，所以危厉，不可有所往，只得看他如何。贤人君子有这般底多。

问：「『畜臣妾吉』，伊川云，待臣妾之道。君子之待小人，亦不如是。如何？」曰：「君子小人，更不可相对，更不可与相接。若臣妾，是终日在自家脚手头，若无以系之，则望望然去矣。」又曰：「易中详识物情，备极人事，都是实有此事。今学者平日只在灯窗下习读，不曾应接世变；一旦读此，皆看不得。某旧时也如此，即管读得不相入，所以常说易难读。」砺。

问：「九五『嘉遯』，以阳刚中正，渐向遯极，故为嘉美。未是极处，故戒以贞正则吉。」曰：「是如此。便是『刚当位而应』处，是去得恰好时小人亦未嫌自家，只是自家合去，莫见小人不嫌，却与相接而不去，便是不好，所以戒他贞正。」斫。

大壮

问：「大壮『大者正』与『正大』不同。上『大』字是指阳，下『正大』是说理。」曰：「亦缘上面有『大者正』一句，方说此。」学履。

大壮「利贞」，利于正也。所以大者，以其正也。既正且大，则天地之情不过于此。

问：「『雷在天上，大壮，君子以非礼弗履』，伊川云云，其义是否？」曰：「固是。君子之自治，须是如雷在天上，恁地威严猛烈，方得。若半上落下，不如此猛烈果决，济得甚事！」

或问：「伊川『自胜者为强』之说如何？」曰：「雷在天上，是甚威严！人之克己能如雷在天上，则威严果决以去其恶，而必于为善。若半上落下，则不济事，何以为君子。须是如雷在天上，方能克去非礼。」

此卦如「九二贞吉」，只是自守而不进；九四「藩决不羸，壮于大舆之輹」，却是有可进之象，此卦爻之好者。盖以阳居阴，不极其刚，而前遇二阴，有藩决之象，所以为进，非如九二前有三、四二阳隔之，不得进也。又曰：「『丧羊于易』，不若作『疆场』之『易』。汉食货志『疆场』之『场』正作『易』。盖后面有『丧羊于易』，亦同此义。今本义所注，只是从前所说如此，只且仍旧耳。上六取喻甚巧，盖壮终动极，无可去处，如羝羊之角挂于藩上，不能退、遂。然『艰则吉』者，毕竟有可进之理，但必艰始吉耳。」

问：「大壮本好，爻中所取却不好；睽本不好，爻中所取却好。如六五对九二，处非其位；九四对上九，本非相应，都成好爻。不知何故？」曰：「大壮便是过了，纔过便不好。如睽卦之类，却是。易之取爻，多为占者而言。占法取变爻，便是到此处变了。所以困卦虽是不好，然其间利用祭祀之属，却好。」问：「此正与『群龙无首』、『利水贞』一般。」曰：「然。却是变了，故如此。」

此卦多说羊，羊是兑之属。季通说，这个是夹住底兑卦，两画当一画。

晋

「康侯」，似说「宁侯」相似。「用锡马」之「用」，只是个虚字，说他得这个物事。

「昼日」，是那上卦离也。昼日为之是此意。

问：「初六『晋如、摧如』，象也；『贞吉』，占辞。」曰：「『罔孚裕无咎』，又是解上两句。恐『贞吉』说不明，故又晓之。」又问：「『受兹介福于其王母』，『指六五』，以为『享先妣之吉占』，何也？」曰：「『恐是如此。盖周礼有享先妣之礼。』」又问「众允悔亡」。曰：「『众允』，象也；『悔亡』，占也。」又问：「『晋其角，维用伐邑』，本义作『伐其私邑』，程传以为『自治』，如何？」曰：「便是程传多不肯说实事，皆以为取喻。伐邑，如堕费、堕郈之类是也。大抵今人说易，多是见易中有此一语，便以为通体事当如此。不知当其时节地头，其所占得者，其象如何。若果如今人说，则易之说有穷矣！又如『摧如』、『愁如』，易中少有此字。疑此爻必有此象，但今不可晓耳。」

「晋六三，如何见得为众所信处？既不中正，众方不信。虽能信之，又安能『悔亡』？」曰：「晋之时，二阴皆欲上进，三处地较近，故二阴从之以进。」问：「如何得『悔亡』？」曰：「居非其位，本当有悔。以其得众，故悔可亡。」

问：「六五『悔亡，失得勿恤，往吉，无不利』。伊川以为：『六以柔居尊位，本当有悔。以大明而下皆顺附，故其悔亡。下既同德顺附，当推诚委任，尽众人之才，通天下之志，勿复自任其明，恤其失得。如此而往，则吉而无不利。』此说是否？」曰：「便是伊川说得太深。据此爻，只是占者占得此爻，则不必恤其失得，而自亦无所不利耳。如何说得人君既得同德之人而委任之，不复恤其失得！如此，则荡然无复是非，而天下之事乱矣！假使其所任之人或有作乱者，亦将不恤之乎？虽以尧舜之圣，皋夔益稷之贤，犹云『屡省乃成』，如何说既得同心同德之人而任之，则在上者一切不管，而任其所为！岂有此理！且彼所为既失矣，为上者如何不恤得？圣人无此等说话。圣人所说卦爻，只是略略说以为人当着此爻，则大势已好，虽有所失得，亦不必虑而自无所不利也。圣人说得甚浅，伊川说得太深；圣人所说短，伊川解得长。」久之，又云：「『失得勿恤』，只是自家自作教是，莫管他得失。如士人发解做官，这个却必不得，只得尽其所当为者而已。如仁人『正其谊不谋其利，明其道不计其功』相似。」

「失得勿恤」，此说失也不须问他，得也不须问他，自是好，犹言「胜负兵家之常」云尔。此卦六爻，无如此爻吉。

「晋上九，刚进之极，以伐私邑，安能吉而无咎？」曰：「以其刚，故可伐邑。若不刚，则不能伐邑矣。但易中言『伐邑』，皆是用之于小；若伐国，则其用大矣。如「高宗伐鬼方」之类。『维用伐邑』，则不可用之于大可知。虽用以伐邑，然亦必能自危厉，乃可以吉而无咎。过刚而能危厉，则不至于过刚矣。」

看伯丰与庐陵问答内晋卦伐邑说，曰：「晋上九『贞吝』，吝不在克治。正以其克治之难，而言其合下有此吝耳。『贞吝』之义，诸义只云贞固守此则吝，不应于此独云于正道为吝也。」

明夷

明夷，未是说闇之主，只是说明而被伤者，乃君子也。上六方是说闇。君子出门庭，言君子去闇尚远，可以得其本心而远去。文王箕子大概皆是「晦其明」。然文王「外柔顺」，是本分自然做底。箕子「晦其明」，又云「艰」，是他那佯狂底意思，便是艰难底气象。爻说「贞」而不言「艰」者，盖言箕子，则艰可见，不必更言之。

君子「用晦而明」，晦，地象；明，日象。晦则是不察察。若晦而不明，则晦得没理会了。故外晦而内必明，乃好。学履。

「明夷初、二二爻不取爻义。」曰：「初爻所伤地远，故虽伤而尚能飞。」问：「初爻比二爻，似二爻伤得浅，初爻伤得深。」曰：「非也。初尚能飞，但垂翼耳。」

问明夷。曰：「下三爻皆说明夷是明而见伤者。六四爻，说者却以为奸邪之臣先蛊惑其君心，而后肆行于外。殊不知上六是暗主，六五却不作君说。六四之与上六既非正应，又不相比。又况下三爻皆说明夷是好底，何独比爻却作不好说？故某于此爻之义未详。但以意观之，六四居暗地尚浅，犹可以得意而远去，故虽入于幽隐之处，犹能『获明夷之心，于出门庭也』，故小象曰：『获心意也。』上六『不明晦』，则是合下已是不明，故『初登于天』可以『照四国』，而不免『后入于地』，则是始于伤人之明，而终于自伤以坠其命矣。吕原明以为唐明皇可以当之，盖言始明而终暗也。」

家人

问：「家人象辞，不尽取象。」曰：「注中所以但取二、五，不及他象者，但只因象传而言耳。大抵象传取义最精。象中所取，却恐有假合处。」

问「风自火出」。曰：「谓如一炉火，必有气冲上去，便是『风自火出』。然此只是言自内及外之意。」学履录云：「是火中有风，如一堆火在此，气自熏蒸上出。」

「王假有家」，言到这里，方且得许多物事。有妻有妾，方始成个家。

问「王假有家」。曰：「『有家』之『有』，只是如『夙夜浚明有家』、『亮采有邦』之『有』。谓有三德者，则夙夜浚明于其家；有六德者，则亮采于其邦。『有』是虚字，非如『奄有四方』之『有』也。」

或问：「易传云，正家之道在于『正伦理，笃恩义』。今欲正伦理，则有伤恩义；欲笃恩义，又有乖于伦理；如何？」曰：「须是于正伦理处笃恩义，笃恩义而不失伦理，方可。」柄。

睽

睽，皆言始异终同之理。

问「君子以同而异」。曰：「此是取两象合体为同，而其性各异，在人则是『和而不同』之意。盖其趋则同，而所以为同则异。如伯夷柳下惠伊尹三子所趋不同，而其归则一。象辞言睽而同，大象言：『同而异』。在人则出处语默虽不同，而同归于理；讲论文字为说不同，而同于求合义理；立朝论事所见不同，而同于忠君。本义所谓『二卦合体』者，言同也；『而性不同』者，言异也。『以同而异』语意与『用晦而明』相似。大凡读易到精熟后，颠倒说来皆合；不然，则是死说耳。」又问：「睽卦无正应，而同德相应者何？」曰：「无正应，所以为睽，当睽之时，当合者既离，其离者却合也。」

问：「『君子以同而异』，作『理一分殊』看，如何？」曰：「『理一分殊』，是理之自然如此，这处又就人事之异上说。盖君子有同处，有异处，如所谓『周而不比』，『群而不党』，是也。大抵易中六十四象，下句皆是就人事之近处说，不必深去求他。此处伊川说得甚好。」学履。

过举程子睽之象「君子以同而异」，解曰：「不能大同者，乱常拂理之人也；不能独异者，随俗习非之人也。要在同而能异尔。」「又如今之言地理者，必欲择地之吉，是同也；不似世俗专以求富贵为事，惑乱此心，则异矣。如士人应科举，则同也；不曲学以阿世，则异矣。事事推去，斯得其旨。」

马是行底物，初间行不得，后来却行得。大率睽之诸爻都如此，多说先异而后同。

问：「睽『见恶人』，其义何取？」曰：「以其当睽之时，故须见恶人，乃能无咎。」

「天」，合作「而」，剃须也。篆文「天」作「●」，「而」作「●」。

「宗」，如「同人于宗」之「宗」。

「载鬼一车」等语所以差异者，为他这般事是差异底事，所以却把世间差异底明之。世间自有这般差异底事。

蹇

「蹇，利西南」，是说坤卦分晓。但不知从何插入这坤卦来，此须是个变例。圣人到这里，看得见有个做坤底道理。大率阳卦多自阴来，阴卦多自阳来。震是坤第一画变，坎是第二画变，艮是第三画变。易之取象，不曾确定了他。

蹇无坤体，只取坎中爻变，如沈存中论五姓一般。「蹇利西南」，谓地也。据卦体艮下坎上，无坤，而繇辞言地者，往往只取坎中爻变，变则为坤矣。沈存中论五姓，自古无之，后人既如此呼唤，即便有义可推。

潘谦之书曰：「蹇与困相似。『君子致命遂志』，『君子反身修德』，亦一般。」殊不知不然。象曰：「泽无水，困。」是尽干燥，处困之极，事无可为者，故只得「致命遂志」，若「山上有水，蹇」，则犹可进步，如山下之泉曲折多艰阻，然犹可行，故教人以「反身修德」，岂可以因为比？只观「泽无水，困」，与「山上有水，蹇」，二句便全不同。学履。

问：「往蹇来誉」。曰：「『来往』二字，唯程传言『上进则为往，不进则为来』，说得极好。今人或谓六四『往蹇来连』，是来就三；九三『往蹇来反』，是来就二；上六『往蹇来硕』，是来就五，亦说得通。但初六『来

誉』，则位居最下，无可来之地，其说不得通矣。故不若程传好，只是不往为佳耳。不往者，守而不进。故不进则为来。诸爻皆不言吉，盖未离乎蹇中也。至上六『往蹇来硕，吉』，却是蹇极有可济之理。既是不往，惟守于蹇，则必得见九五之夫人与共济，蹇而有硕大之功矣。」

问：「蹇九五，何故为『大蹇』？」曰：「五是为蹇主。凡人臣之蹇，只是一事。至大蹇，须人主当之。」斫。

问：「大蹇朋来」之义。曰：「处九五尊位，而居蹇之中，所以为『大蹇』，所谓『遗大投艰于朕身』。人君当此，则须屈群策，用群力，乃可济也。」学履。

解

先生举「无所往，其来复吉」。程传以为「天下之难已解，而安平无事，则当修复治道，正纪纲，明法度，复先代明王之治」。「夫祸乱既平，正合修明治道，求复三代之规模，却只便休了！两汉以来，人主还有理会正心、诚意否？须得人主如穷阎陋巷之士，治心修身，讲明义理，以此应天下之务，用天下之才，方见次第。」因言：「神庙，大有为之主，励精治道，事事要理会过，是时却有许多人才。若专用明道为大臣，当大段有可观。明道天资高，又加以学，诚意感格，声色不动，而事至立断。当时用人参差如此，亦是气数舛逆。」

「天地解而雷雨作。」阴阳之气闭结之极，忽然迸散出做这雷雨。只管闭结了，若不解散，如何会有雷雨作。小畜所以不能成雷雨者，畜不极也。雷便是如今一个爆杖。

六居三，大率少有好底。「负且乘」，圣人到这里，又见得有个小人乘君子之器底象，故又于此发出这个道理来。

问「解而拇，朋至斯孚」。曰：「四与初皆不得正。四能『解而拇』者，以四虽阴位而才则阳，与初六阴柔则为有间，所以能解去其拇，故得阳刚之朋类至而相信矣。」

「射隼于高墉」，圣人说易，大概是如此，不似今人说底。向来钦夫书与林艾轩云：「圣人说易，却则恁地。」此却似说得易了。

损

「二簋」与「簋贰」字不同，可见其义亦不同。

「惩忿」如救火，「窒欲」如防水。

问：「『惩忿、窒欲』，忿怒易发难制，故曰『惩』，惩是戒于后。欲之起则甚微，渐渐到炽处，故曰『窒』，窒谓塞于初。古人说『情窦』，窦是罅隙，须是塞其罅隙。」曰：「惩也不专是戒于后，若是怒时，也须去惩治他始得。所谓惩者，惩于今而戒于后耳。窒亦非是真有个孔穴去塞了，但遏绝之使不行耳。」又曰：「『山下有泽，损，君子以惩忿、窒欲』；『风雷，益，君子以见善则迁，有过则改』。观山之象以惩忿，观泽之象以窒欲。欲如污泽然，其中秽浊解污染人，须当填塞了。如风之迅速以迁善，如雷之奋发以改」广云：「观山之象以惩忿，是如何？」曰：「人怒时，自是恁突兀起来。故孙权曰：『令人气涌如山！』」

问：「『山下有泽，损，君子以惩忿、窒欲』；『风雷，益，君子以见善则迁，有过则改』。」曰：「伊川将来相牵合说，某不晓。看来人自有迁善时节，自有改过时节，不必只是一件事。某看来，只是惩忿如摧山，窒欲如填壑，迁善如风之迅，改过如雷之烈。」又曰：「圣人取象，亦只是个大约仿佛意思如此。若纔着言语穷他，便有说不去时。如后面小象，若更教孔子添几句，也添不去。」

「酌损之」，在损之初下，犹可以斟酌也。

问：「损卦三阳皆能益阴，而二与上二爻，则曰：『弗损，益之。』初则曰：『酌损之。』何邪？」曰：「这一爻难解，只得用伊川说。」又云：「易解得处少，难解处多，今且恁地说去。到那占时，又自别消详有应处，难立为定说也。」学履。

「三人行，损一人」，三阳损一。「一人行，得其友」，一阳上去换得一阴来。」

「或益之十朋之龟」为句。

「得臣无家」，犹言化家为国相似。得臣有家，其所得也小矣，无家则可见其大。

问：「损卦下三爻皆损己益人，四五两爻是损己从人，上爻有为人上之象，不待损己而自有以益人。」曰：「下三爻无损己益人底意；只是盛到极处，去不得，自是损了。四爻『损其疾』，只是损了那不好了，便自好。五爻是受益，也无损己从人底意。」斫。

益

问：「『木道乃行』，程传以为『木』字本『益』字之误，如何？」曰：「看来只是『木』字。涣卦说『乘木有功』，中孚说『乘木舟虚』，以此见得只是『木』字。」又问「或击之」。曰：「『或』字，众无定主之辞，言非但一人击之也。『立心勿恒』，『勿』字只是『不』字，非禁止之辞。此处亦可疑，且阙之。」

「木道乃行」，不须改「木」字为「益」字，只「木」字亦得。见一朋友说，有八卦之金木水火土，有五行之金木水火土。如「干为金」，易卦之金也；兑之金，五行之金也。「巽为木」，是卦中取象。震为木，乃东方属木，五行之木也，五行取四维故也。

「某昨日思『风雷，益，君子以迁善、改过』。迁善如风之速，改过如雷之猛！」祖道曰：「莫是才迁善，便是改过否？」曰：「不然，『迁善』字轻，『改过』字重。迁善如惨淡之物，要使之白；改过如黑之物，要使之白；用力自是不同。迁善者，但见是人做得一事强似我，心有所未安，即便迁之。儒用录云：「只消当下迁过就他底。」若改过，须是大段勇猛始得。」又曰：「公所说蒙与蛊二象，却有意思。如『山下有泽，损，君子以惩忿、窒欲』，必是降下山以塞其泽，便是此象。六十四卦象皆如此。」儒用同。

问「迁善、改过」。曰：「风是一个急底物，见人之善，己所不及，迁之如风之急；雷是一个勇决底物，己有过，便断然改之，如雷之勇，决不容有些子迟缓！」赐。

「元吉无咎」，吉凶是事，咎是道理。盖有事则吉，而理则过差者，是之谓吉而有咎。

「享于帝吉」是「祭则受福」底道理。

「益之，用凶事」，犹书言「用降我凶德，嘉绩于朕邦」。

伊川说易亦有不分晓处甚多。如「益之，用凶事」，说作凶荒之「凶」，直指刺史郡守而言。在当时未见有这守令，恐难以此说。某谓「益之，用凶事」者，言人臣之益君甚难，必以危言颺论恐动其君而益之。虽以中而行，然必用圭以通其信。若不用圭以通之，又非忠以益于君者也。

「中行」与「依」，见不得是指谁。

「利用迁国」，程昌寓守寿春，虏人来，占得此爻，迁来鼎州。后平杨么有功。方子录云「守蔡州」。

益损二卦说龟，一在二，一在五，是颠倒说去。未济与既济说「伐，鬼方」，亦然。不知如何。未济，看来只阳爻便好，阴爻便不好。但六五、上九二爻不知是如何。盖六五以得中故吉，上九有可济之才，又当未济之极，可以济矣。却云不吉，更不可晓。学蒙。

「大抵损益二卦，诸爻皆互换。损好，益却不好。如损六五却成益六二。损上九好，益上九却不好。」

夬

用之说夬卦云：「圣人于阴消阳长之时亦如此戒惧，其警戒之意深矣！」曰：「不用如此说，自是无时不戒慎恐惧，不是到这时方戒惧。不成说天下已平治，可以安意肆志！只才有些放肆，便弄得靡所不至！」

「扬于王庭，孚号有厉。」若合开口处，便虽有剑从自家头上落，也须着说。但使功罪各当，是非显白，于吾何嫌！

夬卦中「号」字，皆当作「户羔反」。唯「孚号」，古来作去声，看来亦只当作平声。

「壮于前趾」，与大壮初爻同。此卦大率似大壮，只争一画。

王子献卜，遇夬之九二，曰「惕号，莫夜有戎，勿恤」，吉。卜者告之曰：「必夜有惊恐，后有兵权。」未几果夜遇寇，旋得洪帅。

问九三「壮于頄」。曰：「君子之去小人，不必悻悻然见于面目，至于遇雨而为所濡湿，虽为众阳所愠，然志在决阴，必能终去小人，故亦可得无咎也。盖九三虽与上六为应，而实以刚居刚，有能决之象；故『壮于頄』则有

凶，而和柔以去之，乃无咎。如王允之于董卓，温峤之于王敦是也。」又曰：「彖云『利有攸往，刚长乃终』，今人以为阳不能无阴，中国不能无夷狄，君子不能无小人，故小人不可尽去。今观『刚长乃终』之言，则圣人岂不欲小人之尽去耶？但所以决之者自有道耳。」又问：「夬卦辞言『孚号』，九二言『惕号』，上九言『无号』，取象之义如何？」曰：「卦有兑体，『兑为口』，故多言『号』也。」又问：「以五阳决一阴，君子盛而小人衰之势，而卦辞则曰『告自邑，不利即戎』；初九『壮于前趾』，则『往不胜』；九二『惕号』，则『有戎勿恤』；『壮于頄』则凶，『牵羊』则『悔亡』，『中行无咎』。岂去小人之道，须先自治而严厉戒惧，不可安肆耶？」曰：「观上六一爻，则小人势穷，无号有凶之时，而君子去之之道，犹当如此严谨，自做手脚，盖不可以其势衰而安意自肆也，其为戒深矣！」

九三「壮于頄」，看来旧文本义自顺，不知程氏何故欲易之。「有愠」也是自不能堪。正如颜杲卿使安禄山，受其衣服，至道间与其徒曰：「吾辈何为服此？」归而借兵伐之，正类此也。卦中与复卦六四有「独」字。此卦诸爻皆欲去阴，独此一爻与六为应，也是恶模样。砺。

伊川改九三爻次序，看来不必改。

这几卦都说那臀，不可晓。

「牵羊悔亡」，其说得于许慎之。

苋、陆是两物。苋者，马齿苋；陆者，章陆，一名商陆，皆感阴气多之物。药中用商陆治水肿，其子红。渊录云：「其物难干。」学履。

「中行无咎」，言人能刚决自胜其私，合乎中行，则得无咎。无咎，但能「补过」而已，未是极至处。这是说那微茫间有些个意思断未得，释氏所谓「流注想」，荀子所谓「偷则自行」，便是这意思。照管不着，便走将去那里去。爻虽无此意，孔子作象，所以裨爻辞之不足。如「自我致寇」、「敬慎不败」之类甚多。「中行无咎」，易中却不恁地看。言人占得此爻者，能中行则无咎，不然则有咎。

「中行无咎，中未光也。」事虽正而意潜有所系吝，荀子所谓「偷则自行」，佛家所谓「流注不断」，皆意不诚之本也。

姤

不是说阴渐长为「女壮」，乃是一阴遇五阳。

大率姤是一个女遇五阳，是个不正当底，如「人尽夫也」之事。圣人去这里，又看得见那天地相遇底道理出来。

姤是不好底卦，然「天地相遇，品物咸章，刚遇中正，天下大行」，却又甚好。盖「天地相遇」，又是别取一义。「刚遇中正」，只取九五；或谓亦以九二言，非也。

问：「『姤之时义大矣哉！』本义云：『几微之际，圣人所谨。』与伊川之说不同，何也？」曰：「上面说『天地相遇』，至『天下大行也』，正是好时节，而不好之渐已生于微矣，故当谨于此。」学履。

「金柅」，或以为止车物，或以为丝羈，不可晓。

又不知此卦如何有鱼象。或说：「『离为鳖，为蟹，为羸，为蚌，为龟』，鱼便在里面了。」不知是不是。此条未详。

「包无鱼」，又去这里见得个君民底道理。阳在上为君，阴在下为民。

「有陨自天」，言能回造化，则阳气复自天而陨，复生上来，都换了这时

萃

大率人之精神萃于己，祖考之精神萃于庙。

「顺天命」，说道理时，彷彿如伊川说，也去得，只是文势不如此。他是说丰萃之时，若不「用大牲」，则便是那「以天下俭其亲」相似。也有此理，这时节比不得那「利用禴」之事。他这彖辞散漫说，说了「王假有庙」，又说「利见大人」，又说「用大牲，吉」。大率是圣人观象，节节地看见许多道理，看到这里见有这个象，便说出这一句来；又看见那个象，又说出那一个理来。然而观象，则今不可得见是如何地观矣。

问「泽上于地，萃，君子以除戎器，戒不虞」。曰：「大凡物聚众盛处，必有争，故当预为之备。又泽本当地中，今却上出于地上，则是水盛长，有溃决奔突之忧，故取象如此。」

不知如何地说个「一握」底句出来。

「孚乃利用禴」说，如伊川固好。但若如此，却是圣人说个影子，却恐不恁地，想只是说祭。升卦同。

问：「九五『萃有位』。以阳刚居中正，当萃之时而居尊位，安得又有『匪孚』？」曰：「此言有位而无德，则虽萃而不能使人信。故人有不信，当修其『元永贞』之德，而后『悔亡』也。」又曰：「『王假有庙』，是祖考精神聚于庙。又为人必能聚己之精神，然后可以至于庙而承祖考。今人择日祀神，多取神在日，亦取聚意也。」

问：「九五一爻亦似甚好，而反云『未光也』，是如何？」曰：「见不得。读易，似这样且恁地解去，若强说，便至凿了。」学履。

升

升，「南征吉」。巽坤二卦拱得个南，如看命人「虚拱」底说话。砺。

「地中生木，升，君子以顺德，积小以高大。」木之生也，无日不长；一日不长，则木死矣！人之学也，一日不可已；不日而已，则心必死矣！

「『地中生木，升。』汪丈尝云：『曾考究得树木之生，日日滋长；若一日不长，便将枯瘁，便是生理不接。学者之于学，不可一日少懈。』」「大抵德须日日要进，若一日不进便退。近日学者才相疏，便都休了。」

问：「升萃二卦，多是言祭享。萃固取聚义，不知升何取义？」曰：「人积其诚意以事鬼神，有升而上通之义。」又曰：「六五『贞吉升阶』，与萃九五『萃有位』，『匪孚，元永贞，悔亡』，皆谓有其位必当有其德，若无其德，则萃虽有位而人不信，虽有升阶之象，而不足以升矣。」

元德问「王用亨于岐山」。云：「只是『享』字。古文无『享』字。所谓亨、享、烹，只是通用。」又曰：「『干，元亨利贞』，屯之『元亨利贞』，只一般。圣人借此四字论干之德，本非四件事也。」

「亨于岐山」与「亨于西山」，只是说祭山川，想不到得如伊川说。

朱子语类卷第七十三

易九

困

「困卦难理会，不可晓。易中有数卦如此。系辞云：『卦有小大，辞有险易。辞也者，各指其所之。』困是个极不好底卦，所以卦辞也做得如此难晓。如蹇剥否睽皆是不好卦，林录云：「却不好得分明，故易晓。」只有剥卦分明是剥，所以分晓。困卦林云：「虽是极不好卦。」是个进退不得、穷极底卦，所以难晓。林录云：「所以卦辞亦恁地不好，难晓。」其大意亦可见。」又曰：「看易，不当更去卦爻中寻求道理当如何处置这个。与人卜筮以决疑惑，若道理当为，固是便为之；若道理不当为，自是不可做，何用更占？却是有一样事，或吉或凶，成两岐道理，处置不得，所以用占。若是放火杀人，此等事终不可为，不成也去占！又如做官赃污邪僻，由径求进，不成也去占！」学履录略。

「不失其所亨」，这句自是说得好。

李敬子问「致命遂志」。曰：「『致命』，如论语『见危授命』与『士见危致命』之义一般，是送这命与他。自家但遂志循义，都不管生死，不顾身命，犹言致死生于度外也。」池本云：「『泽无水，困』，君子道穷之时，但当委致其命，以遂吾之志而已。致命，犹送这命与他，不复为我之有。虽委致其命，而志则自遂，无所回屈。伊川解作『推致其命』，虽说得通，然论语中『致命』字，都是委致之『致』。『事君能致其身』，与『士见危致命』，『见危授命』，皆是此意。『授』亦『致』字之意，言将这命授与之也。」

问：「『臀困于株木』，如何？」曰：「在困之下，至困者也。株木不可坐，臀在株木上，其不安可知。」又问：「伊川将株木作初之正应，不能庇他，如何？」曰：「恐说『臀』字不去。」学履。

问：「『困于酒食』，本义作『饜饫于所欲』如何？」曰：「此是困于好底事。在困之时，有困于好事者，有困于不好事者。此爻是好爻，当困时，则为困于好事。如『感时花溅泪，恨别鸟惊心』，花鸟好娱戏底物，这时却发人不好底意思，是因好物而困也。酒食饜饫亦如此。」又问：「象云『中有庆也』，是如何？」曰：「他下面有许多好事在。」学履。

问：「朱纁方来，利用享祀」。曰：「以之事君，则君应之；以之事神，则神应之。」

「朱紱，赤紱。」若如伊川说，使书传中说臣下皆是赤紱则可。诗中却有『朱芾斯皇』一句是说方叔，于理又似不通。某之精力只推得到这里。

问：「困二五皆『利用祭祀』，是如何？」曰：「他得中正，又似取无应而心专一底意思。」学履。

「祭祀、享祀」，想只说个祭祀，无那自家活人却享他人祭之说！

六三阳之阴，上六阴之阴，故将六三言之，则上六为妻。

井

井象只取巽入之义，不取木义。

井是那掇不动底物事，所以「改邑不改井」。

「汔至，亦未繙井羸其瓶，凶。」「汔至」作一句。「亦未繙井羸其瓶」是一句。意谓几至而止，如纆未及井而瓶败，言功不成也。学履。

「『木上有水，井。』说者以为木是汲器，则后面却有瓶，瓶自是瓦器，此不可晓。怕只是说水之津润上行，至那木之杪，这便是井水上行之象。」问：「恐是桔槔之类？」曰：「亦恐是如此。」又云：「禾上露珠，便是下面水上去。大抵里面水气上，则外面底也上。」

用之问「木上有水，井」。曰：「巽在坎下，便是木在下面，涨得水上上来。如桶中盛得两斗水，若将大一斗之木沈在水底，则木上之水亦长一斗，便是此义。如草木之生，津润皆上行，直至树末，便是『木上有水』之义。虽至小之物亦然。如菖蒲叶，每晨叶叶尾皆有水，池本作「皆潮水珠」。如珠颗；虽藏之密室亦然，非露水也。」池本云：「或云：『尝见野老说，芋叶尾每早亦含水珠，须日出照干则无害。若太阳未照，为物所挨落，则芋实焦枯无味，或生虫。此亦菖蒲潮水之类尔。』」曰：『然。』」问：「如此，则『井』字之义与『木上有水』何预？」曰：「『木上有水』便如井中之水。水本在井底，却能汲上来给人之食，故取象如此。」用之又问：「程子汲水桶之说，是否？」曰：「不然。『木上有水』，是木穿水中，涨上那水。若作汲桶，则解不通矣，且与后面『羸其瓶凶』之说不相合也。」学履同而略。又注云：「后亲问先生。先生云：『不曾说木在下面涨得水来。这个话是别人说，不是义理如此。』」

鮒，程沙随以为蜗牛，如今废井中多有之。

九三「可用汲」以上三句是象，下两句是占。大概是说理，决不是说汲井。

若非王明，则无以收拾人才。

「收」，虽作去声读，义只是收也。

革

问：「革二女『志不相得』，与睽『不同行』有异否？」曰：「意则一，但变韵而协之尔。」学履。

易言「顺乎天而应乎人」，后来人尽说「应天顺人」，非也。佐。

问：「革之象不曰『泽在火上』，而曰『泽中有火』。盖水在火上，则水灭了火；不见得水决则火灭，火炎则水涸之义。曰『中有火』，则二物并在，有相息之象否？」曰：「亦是恁地。」学履。

「泽中有火。」水能灭火，此只是说阴盛阳衰。火盛则克水，水盛则克火。此是「泽中有火」之象，便有那四时改革底意思。君子观这象，便去「治历明时」。林艾轩说因革卦得历法，云：「历须年年改革，不改革，便差了天度。」此说不然。天度之差，盖缘不曾推得那历元定，却不因不改而然。历岂是那年年改革底物？「治历明时」，非谓历当改革。盖四时变革中，便有个「治历明时」底道理。

「泽中有火，革」，盖言阴阳相胜复，故圣人「治历明时」。向林艾轩尝言圣人于革着治历者，盖历必有差，须时改革方得。此不然。天度固必有差，须在吾术中始得。如度几年当差一分，便就此添一分去，乃是。又云：「历数微眇，如今下漏一般。漏管稍涩，则必后天；稍阔，则必先天，未子而子，未午而午。」

「泽中有火」自与「治历明时」不甚相干。圣人取象处，只是依稀地说，不曾确定指杀，只是见得这些意思便说。

「革言三就」，言三番结裹成就，如第一番商量这个是当革不当革，说成一番，又更如此商量一番，至于三番然后说成了，却不是三人来说。

问：「革下三爻，有谨重难改之意，上三爻则革而善。盖事有新故，革者，变故而为新也。下三爻则故事也。未变之时，必当谨审于其先，上三爻则变而为新事矣，故渐渐好。」曰：「然。」又云：「干卦到九四爻谓『干道乃革』，也是到这处方变了。」学履。

「未占有孚」，伊川于爻中「占」字，皆不把做「卜筮尚其占」说。

或问：「『大人虎变』是就事上变，『君子豹变』是就身上变？」曰：「岂止是事上？也从里面做出来。这个事却不只是空壳子做得。文王『其命维新』，也是他自新后如此。尧『克明俊德』，然后『黎民于变』。『大人虎变』，正如孟子所谓『所过者化，所存者神，上下与天地同流，岂曰小补之哉』！补，只是个里破，补这一些。如世人些小功，只是补。如圣人直是浑沦都换过了。如炉[革备]相似，补底只是镗露，圣人却是浑沦铸」或曰：「孟子说得恁地，想见做出来，应是新人耳目。」曰：「想亦只是从『五亩之宅树之以桑』起。看他三四次，只恁地说。」又曰：「如那『如其礼乐，以俟君子』意思，孟子都无，这便是气[分鹿]处。」又曰：「未见得做得与做不得，只说着，教人欢喜！」徧录云：「因说革卦，曰：『革是更革之谓。到这里，须尽翻转更变一番，所谓『上下与天地同流，岂曰小补之哉』？『小补之』者，谓扶衰救弊，逐些补缉，如镗鉴家事相似。若是更革，则须彻底重新铸造一番，非止补其罅漏而已。汤武顺天应人，便是如此。孟子所说王政，其效之速如此，想见做出来好看。只是太[分鹿]些，又少些『如其礼乐以俟君子』底意思。」或曰：『不知他如何做？』曰：『须是从五亩之宅，百亩之田，鸡豚桑麻处做起。两三番如此说，想不过只是如此做。』」

郑少梅解革卦以为风炉，亦解得好。初爻为炉底，二爻为炉眼，三、四、五爻是炉腰处，上爻是炉口。

鼎

「正位凝命」，恐伊川说得未然。此言人君临朝，也须端庄安重，一似那鼎相似，安在这里不动，然后可以凝住那天之命，如所谓：「协于上下，以承天休」。

用之解「鼎颠趾，利出否，无咎」。或曰：「据此爻，是凡事须用与他翻转了，却能致福。」曰：「不然。只是偶然如此。此本是不好底爻，却因祸致

福，所谓不幸中之幸。盖『鼎颠趾』，本是不好，却因颠仆而倾出鼎中恶秽之物，所以反得利而无咎，非是故意欲翻转鼎趾而求利也。」或言：「浙中诸公议论多是如此，云凡事须是与他转一转了，却因转处与他做教好。」曰：「便是浙中近来有一般议论如此。若只管如此存心，未必真有益，先和自家心术坏了！圣贤做事，只说个『正其谊不谋其利，明其道不计其功』。凡事只如此做，何尝先要安排扭捏，须要着些权变机械，方唤做做事？又况自家一布衣，天下事那里便教自家做？知他临事做出时如何？却无故平日将此心去扭捏揣摩，先弄坏了！圣人所说底话，光明正大，须是先理会个光明正大底纲领条目。且令自家心先正了，然后于天下之事先缓急，自有次第，逐旋理会，道理自分明。今于『在明明德』未曾理会得，便要先理会『新民』工夫；及至『新民』，又无那『亲其亲、长其长』底事，却便先萌个计功计获底心，要如何济他，如何有益，少间尽落入功利窠窟里去！固是此理无外，然亦自有先后缓急之序。今未曾理会得正心、修身，便先要治国、平天下；未曾理会自己上事业，便先要『开物成务』，都倒了。孔子曰『可与立，未可与权』，亦是甚不得已，方说此话。然须是圣人，方可与权。若以颜子之贤，恐也不敢议此『磨而不磷，涅而不缁』。而今人纔磨便磷，纔涅便缁，如何更说权变功利？所谓『未学行，先学走』也。而今诸公只管讲财货源流是如何，兵又如何，民又如何，陈法又如何。此等事，固当理会。只是须识个先后缓急之序，先其大者急者，而后其小者缓者，今都倒了这工夫。『子路问君子。子曰：「修己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安人。」』『颜渊问仁。子曰：「克己复礼。」』『仲弓问仁。子曰：「出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲勿施于人。」』曾子将死，宜有切要之言。及孟敬子问之，惟在于辞气容貌之间。此数子者，皆圣门之高第，及夫子告之，与其所以告人者，乃皆在于此。是岂遗其远者大者，而徒告以近者小者耶？是必有在矣。某今病得一生九死，已前数年见浙中一般议论如此，亦尝竭其区区之力，欲障其末流，而徒勤无益。不知瞑目以后，又作么生。可畏！可叹！」

「得妾以其子。」得妾是无紧要，其重却在以其子处。「颠趾利出否」，伊川说是。「得妾以其子，无咎」。彼谓子为王公在丧之称者，恐不然。

问：「『鼎耳革』是如何？」曰：「他与五不相应。五是鼎耳，鼎无耳，则动移不得。革，是换变之义。他在上下之间，与五不相当，是鼎耳变革了，不可举移，虽有雉膏而不食。此是阳爻，阴阳终必和，故有『方雨』之吉。」学履。

「刑剭」，班固使来。若作「形渥」，却只是浇湿浑身。

六五「金铉」，只为上已当玉铉了，却下取九二之应来当金铉。盖推排到这里，无去处了。

震

「震亨」止「不丧匕鬯」，作一项看。后面「出可以为宗庙社稷」，又做一项看。震便自是亨。「震来虩虩」，是恐惧顾虑而后，便「笑言哑哑」。「震惊百里」，便「不丧匕鬯」，文王语已是解「震亨」了。孔子又自说长子事。文王之语简重精切，孔子之言方始条畅。须拆开看，方得。砺。

言人常似那震来时虩虩地，便能「笑言哑哑」，到得「震惊百里」时，也「不丧匕鬯」。这个相连做一串说下来。

震，未便说到诚敬处，只是说临大震惧而不失其常。主器之事，未必彖辞便有此意，看来只是传中方说。

「震来虩虩」，是震之初，震得来如此。

「亿丧贝」，有以「亿」作「噫」字解底。

震六二不甚可晓。大概是丧了货贝，又被人赶上高处去，只当固守便好。六五是「生于忧患，而死于安乐。」上六不全好，但能恐惧于未及身之时，可得无咎，然亦不免他人语言。厉。

艮

「艮其背」，「背」字是「止」字。彖中分明言「艮其止，止其所也」。从周录云：「极解得好。」又言：「『艮其背』一句是脑，故彖中言『是以不获其身，行其庭，不见其人』，四句只略对。」

「艮其背」，背只是言止也。人之四体皆能动，惟背不动，取止之义。各止其所，则廓然而大公。

「艮其背」便「不获其身」，「不获其身」便「不见其人」。「行其庭」，对「艮其背」，只是对得轻。身是动物，不道动都是妄，然而动斯妄矣，不动自无妄。

因说「不获其身」，曰：「如君止于仁，臣止于忠，但见得事之当止，不见此身之为利为害。才将此身预其间，则道理便坏了！古人所以杀身成仁、舍生取义者，只为不见身，方能如此。」学履。

「艮其背」，浑只见得道理合当如此，入自家一分不得，着一些私意不得。「不获其身」，不干自家事。这四句须是说，艮其背了，静时不获其身，动时不见其人。所以彖辞传中说「是以不获其身」，至「无咎也」。周先生所以说「定之以仁义中正而主静」。这依旧只是就「艮其背」边说下来，不是内不见己，外不见人。这两卦各自是一个物，不相秋采。

赵共甫问「艮其背，不获其身」。曰：「不见有身也。」「行其庭，不见其人」。曰：「不见有人也。」曰：「不见有身，不见有人，所见者何物？」曰：「只是此理。」

「时止则止，时行则行」。止固是止，池本：「行固非止。」然行而不失其正，池本作「理」。乃所以为止也。

问：「艮之象，何以为光明？」曰：「定则明。凡人胸次烦扰，则愈见昏昧；中有定止，则自然光明。庄子所谓『泰宇定而天光发』是也。」学履。

艮卦是个最好底卦。「动静不失其时，其道光明」。又，「刚健笃实辉光，日新其德」，皆艮之象也。艮居外卦者八，而皆吉。厉录云：「居八卦之上，凡上九爻，皆好。」惟蒙卦半吉半凶。如贲之上九「白贲无咎，上得志也」；大畜上九「何天之衢，道大行也」；虫上九「不事王侯，志可则也」；颐上九「由颐厉吉，大有庆也」；损上九「弗损益之，大得志也」；艮卦「敦艮之吉，以厚终也」。蒙卦上九「击蒙，不利为寇，利御寇」，虽小不利，然卦爻亦自好。盖上九以刚阳居上，击去蒙蔽，只要恰好，不要太太过则于彼有伤，而我亦失其所以击蒙之道。如人合吃十五棒，若只决他十五棒，则彼亦无辞，而足以御寇。若再加五棒，则太过而反害人矣。为寇者，为人之害也；御寇者，止人之害也。如人有疾病，医者用药对病，则彼足以祛病，而我亦得为医之道。若药不对病，则反害他人，而我亦失为医之道矣。所以象曰「利用御寇，上下顺也」。惟如此，则上下两顺而无害也。

八纯卦都不相与，只是艮卦是止，尤不相与。内不见己，是内卦；外不见人，是外卦，两卦各自去。

守约问易传「艮其背」之义。曰：「此说似差了，不可晓。若据夫子说『止其所也』，只是物各有所止之意。伊川又却于解『艮其止，止其所也』，又自说得分明。恐上面是失点检。」

「易传云：『能使天下顺治，非能为物作则也，惟止之各于其所而已。』此说甚当。至谓『艮其背』为『止于所不见』，窃恐未然。据彖辞，自解得分晓。」曰：「『艮其止，止其所也。』上句『止』字，便是『背』字，故下文便继之云『是以不获其身』，更不再言『艮其背』也。『止』，是当止之处。下句『止』字是解『艮』字，『所』字是解『背』字，盖云止于所当止也。『所』，即至善之地，如君之仁，臣之敬之类。『不获其身』是无与于己，『不见其人』是亦不见人。无己无人，但见是此道理，各止其所也。『艮其背』是止于止，『行其庭不见其人』是止于动。故曰：『时止则止，时行则行。』」伯丰问：「如舜禹不与如何？」曰：「亦近之。」继曰：「未似。若遗书中所谓『百官万务，金革百万之众，饮水曲肱，乐在其中。万变皆在人，其实无一事』，是此气象。大概看易，须谨守彖象之言，圣人自解得精密平易。后人看得不子细，好用自己意，解得不是。若是虚心去熟看，便自见。如干九五文言『同声相应，同气相求，水流湿，火就燥，云从龙，风从虎，圣人作而万物睹』。夫子因何于此说此数句？只是解『飞龙在天，利见大人』。『睹』字分明解出『见』字。『圣人作』，便是『飞龙在天』；『万物睹』，便是人见之。如占得此爻，则利于见大人也。九二『见龙在田』，亦是在下贤德已着之人，虽未为世用，然天下已知其文明。亦是他人利见之，非是此两爻自利相见。凡易中『利』者，多为占得者设。盖活人方有利不利，若是卦画，何利之有？屯卦言『利建侯』，屯只是卦，如何去『利建侯』？盖是占得此卦者之利耳。晋文公占得屯豫，皆得此辞，后果能得国。若常人占得，亦随高下自有个主宰道理。但古者占卜立君，卜大迁，是事体重者，故爻辞以其重者言之。」又问：「屯何以『利建侯』？」曰：「屯之初爻，以贵下贱，有得民之象，故其爻辞复云『利建侯』。」又问：「如何便是爻辞与所占之事相应？」曰：「自有此道理。如世之抽签者，尚多有与所占之事相契。」又曰：「何以见得易专为占筮之用？如『王用亨于岐山』，『于西山』，皆是『亨』字。古字多通用。若卜人君欲祭山川，占得此即吉。『公用亨于天子』，若诸侯占得此卦，则利于近天子耳。凡占，若爻辞与所占之事相应，即用爻辞断之。万一占病，却得『利建侯』，又须别于卦象上讨义。」正淳谓：「二五相应，二五不相应，如何？」曰：「若得应爻，则所祈望之人，所指望之事，皆相应，如人臣即有得君之义。不相应，则亦然。昔敬夫为魏公占得睽之蹇，六爻俱变。此二卦名义自是不好。李寿翁断其占云：『用兵之人，亦不得用兵；讲和之人，亦不成讲和。睽上卦是离，「离为甲冑，为戈兵」，有用兵之象，却变为坎，坎险阻在前，是兵不得用也。「兑为口舌」又「悦也」，是讲和之象，却

变为艮。艮，止也，是议和者亦无所成。」未几魏公既败，汤思退亦败，皆如所占。」人杰录见下。

伯丰问：「兼山所得于程门者云：『艮内外皆止，是内止天理，外止人欲。又如门限然，在外者不得入，在内者不得出。』此意如何？」曰：「何故恁地说？」因论：「『艮其背』，象云『止其所』，便是解『艮其背』。盖人之四肢皆能运转，惟背不动，『止其所』之义也。程传解作『止于所不见』，恐未安。若是天下之事皆止其所，已何与焉？人亦何与焉？此所谓『不获其身，行其庭不见其人也。』」问：「莫是舜『有天下而不与』之意否？」曰：「不相似。如所谓『百官万务，金革百万之众，饮水曲肱，乐在其中。万变皆在人，其实无一事』，是也。」又云：「『艮其背』，静而止也；『行其庭』，动而止也。万物皆止其所，只有理而已。『不获其身』，不见其人也。」因论：「象象文言解得易直是分晓精密，但学者虚心读之，便自可见。如『利见大人』，文言分明解『圣人作而万物睹』之类是也。爻辞只是占得此卦爻之辞，看作何用。谓如屯卦之『利建侯』，屯自是卦画，何尝有建侯意思？如晋文公占之，便有用也。又如『王用亨于岐山』，『亨』字合作『享』字，是王者有事于山川之卦。以此推之，皆可见矣。」

「不获其身」，不得其身也，犹言讨自家身己不得。又曰：「欲出于身。人才要一件物事，便须以身己去对副他。若无所欲，则只恁地平平过，便似无此身一般。」又曰：「伊川解『艮其背』一段，若别做一段看，却好。只是移放易上说，便难通。须费心力口舌，方始说得出。」又曰：「『上下敌应不相与』，犹言各不相管，只是各止其所。」又曰：「明道曰：『与其非外而是内，不若内外之两忘也。』说得最好。便是『不获其身，行其庭不见其人』，不见有物，不见有我，只见其所当止也。如『为人君止于仁』，不知下面道如何，只是我当止于仁；『为人臣止于敬』，不知上面道如何，只是我当止于敬，只认我所当止也。以至父子兄弟夫妇朋友，大事小事，莫不皆然。从伊川之说，到『不获其身』处，便说不来；至『行其庭不见其人』，越难说。只做止其所止，更不费力。」

「『艮其背不获其身』，只是道理所当止处，不见自家身己。李录云：「也不知是疼，不知是痛，不知是利，不知是害。」不见利，不见害，不见痛痒，只见道理。如古人杀身成仁，舍生取义，皆是见道理所当止处，故不见其身。『行其庭不见其人』，只是见得道理合当恁地处置，李录云：「只见道理，不见那人。」皆不见是张三与是李四。」袭录云：「但见义理之当止，不见吾之身。但见义理之当为，不知为张三李四。」问：「易传说，『艮其背』是『止于所不见』。」曰：「伊川之意，如说『闲邪存诚』，如所谓『制之于外，以安其内』，如所谓『奸声乱色，不留聪明；淫乐慝礼，不接心术』。袭

录云：「凡可欲者，皆置在背后之意。『外物不接，内欲不萌之际。』钦夫谓当去『之际』二字。」今按易传已无「之际」二字。此意亦自好，但易之本意未必是如此。伯恭又错会伊川之意，谓『止于所不见』者，眼虽见而心不见，恐无此理，伊川之意却不如此。」刘公度问：「老子所谓『不见可欲，使心不乱』，是程子之意否？」曰：李录有「不然」字。「老子之意，是要得使人不见，故温公解此一段，认得老子本意。李录云：『温公解云：『「不见可欲」，是防闲民使之不见，与上文「不贵难得之货」相似。』』『圣人之治虚其心』，是要得人无思无欲；李录云：『是使之无思算，无计较。』『实其腹』是要得人充饱，李录云：『是使之充饱无馁。』『弱其志』是要得人不争，李录，「要得」并作「使之」。『强其骨』是要得人作劳，后人解得皆过高了。」李录云：「温公之说，止于如此，后人推得太此皆是言圣人治天下事，与易传之言不同。」●录云：「通书云：『背非见也』，亦似伊川说。『止非为也』，亦不是易本意。语录中有云：『周茂叔谓：「看一部华岩经，不如看一艮卦。」下面注云：「各止其所。」他这里却看得「止」字好。』」方子、渊、盖卿录互有详略。

「易传『艮其背』一段，只是非礼勿视听言动，则止于所不见，无欲以乱其心。『不获其身』者，盖外既无非礼之视听言动，则内自不见有私己之欲矣。『外物不接』便是『奸声乱色，不留聪明；淫乐慝礼，不接心术；慢惰邪僻之气，不设于身体』之意。」又曰：「『艮其背，不获其身；行其庭，不见其人』，易中只是说『艮其止，止其所』。人之四肢百骸皆能动作，惟背不能动，止于背，是止得其当止之所。明道答横渠定性书举其语，是此意。伊川说却不同，又是一说。不知伊川解『艮其止，止其所也』，又说得分晓；却解『艮其背』，又自有异，想是照顾不到。周先生通书之说，却与伊川同也。」或问：「『不见可欲，此心不乱』，与『艮其背』之说何如？」曰：「老氏之说，非为自家不见可欲，看他上文，皆是使民人如此。如『虚其心』，亦是使他无思无欲；『实其腹』，亦是使他饱满。」温公注如此解，蔡丈说不然。又曰：「『艮其背』，看伊川说，只是非礼勿视听言动。今人又说得深，少间恐便走作，如释老氏之说屏去外物也。」又因说「止于所不见」，曰：「非礼之事物，须是常去防闲他。不成道我恁地了，便一向去事物里面羈！」亦与上条同闻。

问：「『艮其背，不获其身』，是静中之止；『行其庭，不见其人』，是动中之止。伊川云：『内欲不萌，外物不接，如是而止，乃得其正。』似只说得静中之止否？」曰：「然。此段分作两截，『艮其背，不获其身』，为静之止；『行其庭，不见其人』，为动之止。总说则『艮其背』是止之时，当其所而止矣，所以止时自不获其身，行时自不见其人。此三句乃『艮其背』之效验，所以彖辞先说『止其所也，上下敌应，不相与也』，却云『是以不获其

身，行其庭，不见其人也。」又问：「止有两义，『得所止』之『止』，是指义理之极；『行止』之『止』，则就人事所为而言。」曰：「然。『时止』之『止』，『止』字小；『得其所止』之『止』，『止』字大。此段工夫全在『艮其背』上。人多是将『行其庭』对此句说，便不是了。『行其庭』是轻说缘『艮其背』既尽得了，则『不获其身，行其庭不见其人』矣。」学履。

问：「伊川解『外物不接，内欲不萌』，此说如何？」曰：「只『外物不接』，意思亦难理会。寻常如何说这句？」「某详伊川之意，当与人交之时，只见道理合当止处，外物之私意不接于我。」曰：「某尝问伯恭来，伯恭之意亦如此。然据某所见，伊川之说只是非礼勿视听言动底意思。」问：「先生如何解『行其庭不见其人』？」曰：「如在此坐，只见道理，不见许多人，是也。」曰：「如此，则与非礼勿视听言动之意不协。」曰：「固是不协。伊川此处说，恐有可疑处。看彖辞『艮其止，止其所也』，此便是释『艮其背』之文。『艮其止』便是引『艮其背』经文。或『背』字误作『止』字，或『止』字误作『背』字，或以『止』字解『背』字，不可知。伊川于此下解云：『圣人所以能使天下顺治，非能为物作则也，惟止之各于其所而已。』此意却最解得分明。『艮其背』恐当只如此说。万物各有所止，着自家私意不得。『艮其背，不获其身』，只见道理，不见自家；『行其庭，不见其人』，只见道理，不见他人也。」洽。

问：「伊川『艮其背』传，看来所谓止者，正谓应事接物之时，各得其所也。今云『止于所不见』，又云『不交于物』，则是无所见，无所交，方得其所止而安。若有所见，有所交时，是全无可止之处矣。」曰：「此处无不见底意思。周先生也恁地说，是它偶看这一处错了，相传如此。但看孔子释彖之辞云：『艮其止，止其所也。』盖此一句即是说『艮其背』。人身皆动，惟背不动，这便是所当止处。此句，伊川却说得好。若移此处说它脑子，便无许多劳攘。」

问：「易传云：『止于其所不见，则无欲以乱其心。』又云：『外物不接，内欲不萌。如是而止，乃得止之道。』窃恐外物无有绝而不接之理，若拘拘然务绝乎物，而求以不乱其心，是在我都无所守，而外为物所动，则奈何？」曰：「此一段亦有可疑，外物岂能不接。但当于非礼勿视、勿听、勿言、勿动四者用力。」

「艮云：『外物不接，内欲不萌。』」始须如此。视箴中。知言说 而养之，终「耳顺」、「从心」，此亦是始终之道。

问：「伊川曰『止于所不见』，则须遗外事物，使其心如寒灰槁木而后可，得无与释氏所谓『面壁工夫』者类乎？窃谓背者，不动也。『艮其背』者，谓止于不动之地也。心能不为事物所动，则虽处纷拏之地，事物在前，此心淡然不为之累，虽见犹不见。如好色美物，人固有观之而若无者，非以其心不为之动乎？易所谓『行其庭不见其人』者，意或以此。」先生批云：「『艮其背』，下面象传云：『艮其止，止其所也。上下敌应，不相与也。』解得也极分明。程传于此说亦已得之，不知前面何故却如此说。今移其所解传文之意上解经文，则自无可疑矣。经作『背』，传作『止』，盖以『止』解『背』义，或是一处有误字也。」

咸艮皆以人身为象，但艮卦又差一位。

「艮其腓」，「咸其腓」，二卦皆就人身上取义，而皆主静。如「艮其趾」，能止其动，便无咎。「艮其腓」，腓亦是动物，故止之。「不拯其随」，是不能拯止其随限而动也，所以「其心不快」。限，即腰所在。初六「咸其拇」，自是不合动。六二「咸其腓」，亦是欲随股而动，动则凶；若不动则吉。

「艮其限」，是截做两段去。

渐

「山上有木」，木渐长则山渐高，所以为渐。学履。

渐九三爻虽不好，「夫征不复，妇孕不育」，却「利御寇」。今术家择日，利婚姻底日，不宜用兵；利相战底日，不宜婚嫁，正是此意。盖用兵则要相杀相胜，婚姻则要合和，故用不同也。学履。

卦中有两个「孕妇」字，不知如何取象，不可晓。

「顺相保也」，言须是上下同心协力相保聚，方足以御寇。

归妹

归妹未有不好，只是说以动带累他。

两「终」字，伊川说未安。

「月几望」，是说阴盛。

丰

「丰，亨，王假之。」须是王假之了，方且「勿忧，宜日中」。若未到这个田地，更忧甚底？王亦未有可忧。「宜照天下」，是贴底闲句。

或问：「丰『宜日中』，『宜照天下』，人君之德如日之中，乃能尽照天下否？」曰：「易，如此看不得。只是如日之中，则自然照天下，不可将作道理解他。『日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息。而况于人乎？况于鬼神乎？』自是如此。物事到盛时必衰，虽鬼神有所不能违也。」问：「此卦后面诸爻不甚好。」曰：「是他忒丰大了。这物事盛极，去不得了，必衰也。人君于此之时，当如奉盘水，战兢自持，方无倾侧满溢之患。若才有纤毫骑矜自满之心，即败矣。所以此处极难。崇宁中群臣创为『丰亨豫大』之说。当时某论某人曰：『当丰亨豫大之时，而为因陋就简之说。君臣上下动以此借口，于是安意肆志，无所不为，而大祸起矣！』」

「『天地盈虚，与时消息。而况于人乎？况于鬼神乎？』天地是举其大体而言，鬼神是举其中运动变化者，通上彻下而言。如雨风露雷草木之类，皆是。」曰：「『骤雨不终朝』，自不能久，而况其小者乎？」又曰：「丰卦象许多言语，其实只在『日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息』数语上。这盛得极，常须谨谨保守得日中时候方得；不然，便是偃仆倾坏了。」又曰：「这处去危亡只是一间耳。须是兢兢如奉盘水，方得。」又曰：「须是谦抑贬损，方可保得。」又曰：「这便是康节所谓『酩酊离披时候』，如何不忧危谨畏！宣政间有以奢侈为言者，小人却云，当『丰亨豫大』之时，须是恁地侈泰方得，所以一面放肆，如何得不乱？『王假之，尚大也』，只是王者至此一个极大底时节，所尚者大事耳。」

仲思问「动非明，则无所之；明非动，则无所用」。曰：「徒明不行，则明无所用，空明而已；徒行不明，则行无所向，冥行而已。」

问：「丰九四近幽暗之君，所以有『丰其蔀，日中见斗』之象。亦是他本身不中正所致，故象云：『位不当也。』」曰：「也是如此。」学蒙。

「丰其屋，天际翔也」，似说「如翠斯飞」样。言其屋高大，到于天际，却只是自蔽障阔。或作「自是自障碍」。学蒙。渊同。

九三爻解得便顺。九四、上六二爻不可晓。看来圣人会得九四、上六爻文义，又与三爻不同。

旅

不知圣人特地做一个卦说这旅则甚。

「明慎用刑而不留狱」，却只是火在山上之象，又不干旅事。

「资斧」有做「赍斧」说底。这资斧在巽上说，也自分晓。然而旅中亦岂可无备御底物事？次第这便是。

旅六五「上逮也」，不得如伊川说。「一矢亡」之「亡」字，如「秦无亡矢遗镞」之「亡」，不是如伊川之说。易中凡言「终吉」者，皆是初不甚好也。又曰：「而今只如这小小文义，亦无人去解析得。」学蒙。

巽

巽卦是于「重巽」上取义。「重巽」所以为「申命」。

问「重巽」「重」字之义。曰：「只是重卦。八卦之象皆是如此。」问：「『申』字是两番降命令否？」曰：「非也。只是丁宁反复说，便是『申命』。巽，风也。风之吹物，无处不入，无物不鼓动。诏令之入人，沦肌浹髓，亦如风之动物也。」学履录云：「如命令之丁宁告戒，无所不至也。」

问：「巽顺以入于物，必极乎下，有命令之象。而风之为物，又能鼓舞万类，所以君子观其象而申命令。」曰：「风，便也是会入物事。」因言丘墓中棺木能翻动，皆是风吹。盖风在地中气聚；出地面，又散了。

九二得中，所以过于巽为善。「用史巫纷若，吉。」看来是个尽诚以祭祀之吉占。

九三「频巽」，不比「频复」。复是好事，所以频复为无咎。巽不是甚好底事。九三别无伎俩，只管今日巽了明日巽，自是可吝。

六四「田获三品」，伊川主张作「巽于上下」说，说得较牵强。

「无初有终」，也彷彿是伊川说。始未善是「无初」，更之而善是「有终」。自「贞吉悔亡」以下，都是这一个意思。一如坤卦「先迷后得」以下，都只是一个意思。

九五「先庚三日，后庚三日」，不知是如何。看来又似设此为卜日之占模样。蛊之「先甲三日」是辛，「后甲三日」是丁。此卦「先庚三日」亦是丁，「后庚三日」是癸。据丁与辛，皆是古人祭祀之日。但癸日不见用处。

「先庚、后庚」，是说那后面变了底一截。

兑

「兑说」，若不是「刚中」，便成邪媚。下面许多道理，都从这个「刚中柔外」来。「说以先民」，如「利之而不庸」。「顺天应人」，革卦就革命上说，兑卦就说上说，后人都做「应天顺人」说了。到了「顺天应人」，是言顺天理，应人心。胡致堂管见中辨这个也好。

说若不「刚中」，便是违道干誉。

兑巽卦爻辞皆不端的，可以移上移下。如剥卦之类，皆确定移不得，不知是如何。如「和兑」、「商兑」之类，皆不甚亲切。为复是解书到末梢，会懒了看不子细；为复圣人别有意义？但先儒解亦皆如此无理会。

九五只是上比于阴，故有此戒。

涣

问：「萃言『王假有庙』，是卦中有萃聚之象，故可以为聚祖考之精神，而为享祭之吉占。涣卦既散而不聚，本象不知何处有可立庙之义？将是卦外立义，谓涣散之时，当聚祖考之精神邪？为复是下卦是坎，有幽隐之义，因此象而设立庙之义邪？」曰：「坎固是有鬼神之义。然此卦未必是因此为义，且作因涣散而立庙说。大抵这处都见不得。」学履。

此卦只是卜祭吉，又更宜涉川。「王乃在中」，是指庙中，言宜在庙祭祀，伊川说得那道理多了。他见得许多道理了，不肯自做他说，须要寄搭放在经上。

涣是散底意思。物事有当散底：号令当散，积聚当散，群队当散。

涣卦亦不可晓。只以大意看，则人之所当涣者莫甚于己私；其次须便涣散其小小群队，合成其大；其次便涣散其号令与其居积，以用于人；其次便涣去患害。但六四一爻未见其大好处，今爻辞却说得恁地浩大，皆不可晓。

「刚来不穷」，是九三来做二；「柔得位而上同」，是六二上做三。此说有些不隐，却为是六三不唤做得位。然而某这个例，只是一爻互换转移，无那隔两爻底。

问：「『刚来而不穷』，穷是穷极。来处乎中，不至穷极否？」曰：「是居二为中。若在下，则是穷矣。」学履。

「涣奔其机」，以卦变言之，九二，自三来居二，得中而不穷，所以为安，如机之安也。六三，是自二往居三，未为得位，以其上同于四，所以为得位。象辞如此说，未密。若云六三上应上九为上同，恐如此跳过了不得。此亦是依文解义说。终是不见得九来居二之为安，二之于三为得位，是如何。学蒙。

「奔其机」，也只是九来做二。人事上说时，是来就那安处。

「涣其躬，志在外也」，是舍己从人意思。

老苏云：「涣之九四曰：『涣其群，元吉。』夫群者，圣人之所欲涣以混一天下者也。」此说，虽程传有所不及。如程传之说，则是群其涣，非「涣其群」也。盖当人心涣散之时，各相朋党，不能混一。惟九四能涣小人之私群，成天下之公道，此所以元吉也。老苏天资高，又善为文章，故此等说话皆达其意。大抵涣卦上三爻是以涣济涣也。

「涣其群」，乃取老苏之说，是散了小小底群队，并做一个。东坡所谓「合小以为大，合大以为一」。又曰：「如太祖之取蜀，取江南，皆是『涣其群』、『涣有丘』之义。但不知四爻如何当得此义。」

「涣其群」，言散小群做大群，如将小物事几把解来合做一大把。东坡说这一爻最好，缘他会做文字，理会得文势，故说得合。

「涣汗其大号。」号令当散，如汗之出，千毛百窍中，迸散出来。这个物出不会反，却不是那号令不当反，只是取其如汗之散出，自有不反底意思。

「涣汗其大号」，圣人当初就人身上说一「汗」字为象，不为无意。盖人君之号令，当出乎人君之中心，由中而外，由近而远，虽至幽至远之处，无不被而及之。亦犹人身之汗，出于中而浹于四体也。

散居积，须是在他正位方可。

「涣王居，无咎」。象只是节做四字句，伊川泥其句，所以说得「王居无咎」差了。上九象亦自节了字，则此何疑！

节

「说以行险」，伊川之说是也。说则欲进，而有险在前，进去不得，故有止节之义。又曰：「节，便是阻节之意。」

「天地节而四时成。」天地转来，到这里相节了，更没去处。今年冬尽了，明年又是春夏秋冬，到这里冢匝了，更去不得。这个折做两截，两截又折做四截，便是春夏秋冬。他是自然之节，初无人使他。圣人则因其自然之节而节之，如「修道之谓教」，「天秩有礼」之类，皆是。天地则和这个都无，只是自然如此。圣人法天，做这许多节，指出来。

「户庭」是初爻之象，「门庭」是第二爻之象。户庭，未出去；在门庭，则已稍去矣。就爻位上推，户庭主心，门庭主事。

问：「君子之道，贵乎得中。节之过虽非中道，然愈于不节者，如何便会凶？九二『不出门庭』，虽是失时，亦未失为恬退守节者，乃以为凶，何也？」先生沉思良久，曰：「这处便使局定不得。若以占言之，且只写下，少间自有应处，眼下皆未见得。若以道理言之，则有可为之时，乃不出而为之，这便是凶之道，不是别更有凶。」又曰：「『时乎时，不再来！』如何可失！」

「安节」是安稳自在，「甘节」是不辛苦吃力底意思。甘便对那苦。「甘节」与「礼之用，和为贵」相似。不成人臣得「甘节吉」时，也要节天下！大率人一身上，各自有个当节底。

「节卦大抵以当而通为善。观九五中正而通，本义云：『坎为通。』岂水在中间，必流而不止邪？」曰：「然。」又问：「观节六爻，上三爻在险中，是处节者也。故四在险初，而节则亨；五在险中，而节则甘；上在险终，虽苦而无悔，盖节之时当然也。下三爻在险外，是未至于节，而预知所节之义。初

知通塞，故无咎；二可行而反节；三见险在前当节，而又以阴居刚，不中正而不能节，所以三爻凶而有咎。不知是如此否？」曰：「恁地说也说得。然九二一爻看来甚好，而反云凶，终是解不稳。」学履。

中孚

问：「中孚，『孚』字与『信』字恐亦有别？」曰：「伊川云：『存于中为孚，见于事为信。』说得极好。」因举字说：「『孚』字从『爪』，从『子』，如鸟抱子之象。今之『乳』字一边从『孚』，盖中所抱者实有物也。中间实有物，所以人自信之。」学履。

中孚小过两卦，鹤突不可晓。小过尤甚。如云「弗过防之」，则是不能过防之也，四字只是一句。至「弗过，遇之」与「弗遇，过之」，皆是两字为绝句，意义更不可晓。学蒙。

中孚与小过都是有飞鸟之象。中孚是个卵象，是鸟之未出壳底。孚，亦是那孚膜意思。所以卦中都说「鸣鹤」、「翰音」之类。「翰音登天」，言不知变者，盖说一向恁么去，不知道去不得。这两卦十分解不得，且只依稀地说。「豚鱼吉」，这卦中，他须见得豚鱼之象，今不可考。占法则莫须是见豚鱼则吉，如鸟占之意象。若十分理会着，便须穿凿。

「柔在内，刚得中」，这个就全体看，则中虚；就二体看，则中实。他都见得孚信之意，故唤作「中孚」。伊川这二句说得好。他只遇着这般齐整底，便恁地说去。若遇不齐整底，便说不去。

问：「『泽上有风，中孚。』风之性善入，水虚而能顺承，波浪汹涌，惟其所感，有相信从之义，故为中孚。」曰：「也是如此。风去感他，他便相顺，有相孚之象。」又曰：「『泽上有风，中孚。』须是泽中之水，海即泽之大者，方能信从乎风。若溪湍之水，则其性急流就下，风又不奈他何。」

「议狱缓死」，只是以诚意求之。「泽上有风」，感得水动。「议狱缓死」，则能感人心。

问：「中孚是诚信之义，『议狱缓死』，亦诚信之事，故君子尽心于是。」曰：「圣人取象有不端确处。如此之类，今也只得恁地解，但是不甚亲切。」

「九二爻自不可晓。看来『我有好爵，吾与尔靡之』，是两个都要这物事。所以『鹤鸣子和』，是两个中心都爱，所以相应如此。」因云：「『洁净精微』之谓易，自是悬空说个物在这里，初不惹着那实事。某尝谓，说易如水上打球，这头打来，那头又打去，都不惹着水方得。今人说，都打入水里去了！」胡泳录云：「读易，如水面打球，不沾着水，方得。若着水，便不活了。今人都要按从泥里去，如何看得！」学履。

「鹤鸣子和」，亦不可晓。「好爵尔靡」，亦不知是说甚底。系辞中又说从别处去。

问：「中孚六三，大义是如何？」曰：「某所以说中孚小过皆不可晓，便是如此。依文解字看来，只是不中不正，所以歌泣喜乐都无常也。」学履。

小过

中孚有卵之象。小过中间二画是鸟腹，上下四阴为鸟翼之象。鸟出乎卵，此小过所以次中孚也。学蒙。

小过大率是过得不多。如大过便说「独立不惧」，小过只说这「行」、「丧」、「用」，都只是这般小事。伊川说那禅让征伐，也未说到这个。大概都是那过低过小底。「飞鸟遗音」，虽不见得遗音是如何，大概且恁地说。

小过是过于慈惠之类，大过则是刚严果毅底气象。

「小过，小者过而亨」，不知「小者」是指甚物事？学蒙。

「『飞鸟遗之音』，本义谓『致飞鸟遗音之应』，如何？」曰：「看这象，似有羽虫之孽之意，如贾谊『鹏鸟』之类。」学履。

「山上有雷，小过」，是声在高处下来，是小过之义。「飞鸟遗之音」，也是自高处放声下来。学履。

小过是小事，又是过于小。如「行过乎恭，丧过乎哀，用过乎俭」，皆是过于小，退后一步，自贬底意思。

「行过恭，用过俭」，皆是宜下之意。学履。

初六「飞鸟以凶」，只是取其飞过高了，不是取「遗音」之义。学蒙。

三爻，四祖，五便当妣。过祖而遇妣，是过阳而遇阴。然而阳不可过，则不能及六五，却反回来六二上面。

九四「弗过遇之」，过遇，犹言加意待之也。上六「弗遇过之」，疑亦当作「弗过遇之」，与九三「弗过防之」，文体正同。

九四「弗过遇之」一句晓不得，所以下两句都没讨头处。又曰：「此爻小象恐不得如伊川说，以『长』字为上声。『勿用永贞』，便是不可长久。『勿用永贞』，是莫常常恁地」。又曰：「莫一向要进。」

「终不可长也」，爻义未明，此亦当阙。

「密云不雨」，大概是做不得事底意思。

「弋」是俊壮底意，却只弋得这般物事。

问协韵。曰：「小过初六『不可如何也』，六二『臣不可过也』，九三『凶如何也』！自是协了。九四又转韵。若仍从平声，『位不当也』，『终不可长也』，便是协了。六五『已上也』，『上』字作平声；上六『已亢也』，便也是平声。疑自「当」字以下不然，盖十一唐中，「上」字无平声。若从侧声，但『终不可长也』，『长』字作音『仗』，则『当』字、『上』字、『亢』字皆协矣。」皆在四十一漾韵中。

既济

「亨小」当作「小亨」。大率到那既济了时，便有不好去，所以说「小亨」。如唐时贞观之盛，便向那不好去。

既济是已济了，大事都亨，只小小底正在亨通，若能戒惧得常似今日便好；不然，便一向不好去。伊川意亦是如此，但要说做「亨小」，所以不分晓。又曰：「若将济，便是好，今已济，便只是不好去了。」学蒙。

「初吉终乱」，便有不好在末后底意思。

「高宗伐鬼方」，疑是高宗旧日占得此爻，故圣人引之，以证此爻之吉凶。如「箕子之明夷利贞」，「帝乙归妹」，皆恐是如此。又曰：「汉去古未

远，想见卜筮之书皆存。如汉文帝之占『大横庚庚』，都似左传时人说话。」又曰：「『夏后以光』，想是夏后曾占得此卦。」学蒙。

问：「『三年克之，惫也』，言用兵是不得已。以高宗之贤，三年而克鬼方，亦不胜其惫矣！」曰：「言兵不可轻用也。」学履。

问：「既济上三爻皆渐渐不好去，盖出明而入险，四有衣袽之象。」曰：「『有所疑也』，便是不好底端倪自此已露。」五『杀牛』，则已自过盛；上『濡』首，则极而乱矣。不知如何？」曰：「然。时运到那里都过了，康节所谓『饮酒酩酊，开花离披』时节，所以有这样不好底意思出来。」学履。

六四以柔居柔，能虑患豫防，盖是心低小底人，便能虑事。柔善底人心不[分鹿]，虑事细密。刚果之人心[分鹿]，不解如此。

既济初九「义无咎也」，「咎」字上声。六二「以中道也」，「道」亦上声，音「斗」。九三换平声，「惫」字通入「备」字，改作平声，则音「皮」。六四「有所疑」，九五「不如西邻之时」，又「吉大来也」，「来」字音「黎」。上六「何可久也」？久与「己」通，「己」字，平声为期。

未济

取狐为象，上象头，下象尾。

问：「未济所以亨者，谓之『未济』，便是有济之理。但尚迟迟，故谓之『未济』；而『柔得中』，又自有亨之道。」曰：「然。『小狐汔济』，『汔』字训『几』，与井卦同。既曰『几』，便是未济。未出坎中，不独是说九二爻，通一卦之体，皆是未出乎坎险，所以未济。」学履。本注云：「士毅本记此段尤详，但今未见黄本。」

「不续终也」，是首济而尾濡，不能济。盖不相接续去，故曰：「不续终也」。狐尾大，「濡其尾」，则济不得矣。学履。

易不是说杀底物事，只可轻轻地说。若是确定一爻吉，一爻凶，便是扬子云太玄了，易不恁地。两卦各自说「濡尾」、「濡首」，不必拘说在此言首，在彼言尾。大概既济是那日中銜晡时候，盛了，只是向衰去。未济是五更初时，只是向明去。圣人当初见这个爻里有这个意思，便说出这一爻来，或是从阴阳上说，或是从卦位上说。他这个说得散漫，不恁地逼拶他，他这个说得疏。到他密时，盛水不漏；到他疏时，疏得无理。若只要就名义上求他，便

是今人说易了，大失他易底本意。周公做这爻辞，只依稀地见这个意，便说这个事出来，大段散漫。赵子钦尚自嫌某说得疏，不知如今煞有退削了处。譬如个灯笼安四个柱，这柱已是碍了明。若更剔去得，岂不更是明亮！所以说「不可为典要」，可见得他散漫。

未济与既济诸爻头尾相似。中间三四两爻，如损益模样，颠倒了他。「曳轮濡尾」，在既济为无咎，在此卦则或吝，或贞吉，这便是不同了。

「曳轮濡尾」，是只争些子时候，是欲到与未到之间。不是不欲济，是要济而未敢轻济。如曹操临敌，意思安闲，如不欲战。老子所谓「犹若冬涉川」之象。涉则必竟涉，只是畏那寒了，未敢便涉。

初六「亦不知极也」，「极」字犹言「极则」。又曰：「犹言『界至』也。」

「亦不知极也」，「极」字未详，考上下韵亦不协，或恐是「敬」字，今且阙之。

未济九四与上九，「有」字皆不可晓，只得且依稀如此说。又曰：「益损二卦说龟，一卦在二爻，一卦在五爻，是颠倒。此卦与既济说『伐鬼方』，亦颠倒，不知是如何。」学蒙。

看来未济只阳爻便好，阴爻便不好。但六五、上九两爻不如此。六五谓其得中，故以为吉。上九有可济时之才，又当未济之极，可以济矣，亦云不吉，更晓不得。学蒙。

问：「未济上九，以阳居未济之极，宜可以济，而反不善者，窃谓未济则当宽静以待。九二、九四以阳居阴，皆当静守。上九则极阳不中，所以如此。」曰：「也未见得是如此。大抵时运既当未济，虽有阳刚之才亦无所用。况又不得位，所以如此。」学履。

问：「居未济之时，未可动作，初六柔不能固守而轻进，故有『濡尾』之吝。九二阳刚得中得正，曳其轮而不进，所以贞吉。」曰：「也是如此，大概难晓。某解也且备礼，依众人解说。」又曰：「坎有轮象，所以说轮。大概未济之下卦，皆是未可进用。『濡尾曳轮』，皆是此意。六三未离坎体，也不好。到四、五已出乎险，方好。上九又不好。」又曰：「『濡首』分明是狐过水而濡其首。今象却云：『饮酒濡首』，皆不可晓。尝有人著书以象象文言为

非圣人之书。只是而今也着与孔子分疏。」本云：「只是似这处贵分疏，所以有是说。」

既济未济所谓「濡尾」、「濡首」，分明是说野狐过水。今孔子解云「饮酒濡首」，亦不知是如何。只是孔子说，人便不敢议，他人便恁地不得。厉。

朱子语类卷第七十四

易十

上系上

系辞，或言造化以及易，或言易以及造化，不出此理。

上、下系辞说那许多爻，直如此分明。他人说得分明，便浅近。圣人说来却不浅近，有含蓄。所以分在上、下系，也无甚意义。圣人偶然去这处说，又去那处说。尝说道，看易底不去理会道理，却只去理会这般底，譬如读诗者不去理会那四字句押韵底，却去理会十五国风次序相似。

问：「第一章第一节，盖言圣人因造化之自然以作易。」曰：「论其初，则圣人是因天理之自然而着之于书。此是后来人说话，又是见天地之实体，而知易之书如此。如见天之尊，地之卑，却知得易之所谓乾坤者如此；如见天之高，地之下，却知得易所分贵贱者如此。」又曰：「此是因至着之象以见至微之理。」

「天尊地卑」至「变化见矣」，是举天地事理以明易。自「是故」以下，却举易以明天地间事。

「天尊地卑，乾坤定矣」，观天地则见易也。

「天尊地卑」，上一截皆说面前道理，下一截是说易书。圣人做这个易，与天地准处如此。如今看面前，天地便是他那乾坤，卑高便是贵贱。圣人只是见成说这个，见得易是准这个。若把下面一句说做未画之易也不妨。然圣人是从那有易后说来。

「天尊地卑，乾坤定矣」，上句是说天地造化实体，以明下句是说易中之事。「天尊地卑」，故易中之乾坤定矣」。杨氏说得深了。易中固有屈伸往来之乾坤处，然只是说乾坤之卦。在易则有乾坤，非是因有天地而始定乾坤。

「天尊地卑」章，上一句皆说天地，下一句皆说易。如贵贱是易之位，刚柔是易之变化，类皆是易，不必专主乾坤二卦而言。「方以类聚，物以群分。」方只是事，训「术」，训「道」。善有善之类，恶有恶之类，各以其类而聚也。

「卑高以陈，贵贱位矣」，此只是上句说天地间有卑有高，故易之六爻有贵贱之位也，故曰：「列贵贱者存乎位」。

问「方以类聚，物以群分」。曰：「物各有类，善有善类，恶有恶类，吉凶于是乎出。」又曰：「方以事言，物以物言。」斫。人杰录云：「方，犹事也。」

「方以类聚，物以群分」，杨氏之说为「方」字所拘，此只是「物有本末，事有终始」之意。随其善恶而类聚群分，善者吉，恶者凶，而吉凶亦由是而生耳。伊川说是。亦是言天下事物各有类分，故存乎易者，吉有吉类，凶有凶类。

问「方以类聚，物以群分」。曰：「方，向也。所向善，则善底人皆来聚；所向恶，则恶底人皆来聚。物，又是通天下之物而言。是个好物事，则所聚者皆好物事也；若是个不好底物事，则所聚者皆不好底物事也。」

「在天成象，在地成形，变化见矣。」上是天地之变化，下是易之变化。盖变化是易中阴阳二爻之变化，故曰：「变化者，进退之象也。」变化，只进退便是。如自坤而干则为进，自干而坤则为退。进退在已变未定之间，若已定，则便是刚柔也。

问：「不知『变化』二字以成象、成形者分言之，不知是羈同说？」学履录云：「问：『不知是变以成象，化以成形；为将是「变化」二字同在象形之间？』曰：『不必如此分。』」曰：「莫分不得。『变化』二字，下章说得最分晓。」文蔚曰：「下章云：『变化者，进退之象。』如此则变是自微而着，化是自盛而衰。」曰：「固是。变是自阴而阳，化是自阳而阴。易中说变化，惟此处最亲切。如言『刚柔者，立本者也；变通者，趋时者也。』刚柔是体，变通不过是二者盈虚消息而已，此所谓『变化』。故此章亦云：『刚柔者，昼夜之象也；变化者，进退之象也。』『刚柔者昼夜之象』，所谓『立本』；

『变化者进退之象』，所谓『趋时』。又如言：『吉凶者，失得之象；悔吝者，忧虞之象。』悔吝便是吉凶底交互处，悔是吉之渐，吝是凶之端。」

问：「变化是分在天上说否？」曰：「难为分说。变是自阴而阳，自静而动；化是自阳而阴，自动而静。渐渐化将去，不见其迹。」又曰：「横渠云：『变是倏忽之变，化是逐旋不觉化将去。』恐易之意不如此说。」既而曰：「适间说『类聚群分』，也未见说到物处。易只是说一个阴阳变化，阴阳变化，便自有吉凶。下篇说得变化极分晓。『刚柔者，昼夜之象也。』刚柔便是个骨子，只管恁地变化。」

「摩」，是那两个物事相摩；「荡」，则是圆转推荡将出来。「摩」，是八卦以前事；「荡」，是八卦以后为六十四卦底事。「荡」，是有那八卦了，团旋推荡那六十四卦出来。汉书所谓「荡军」，是团转去杀他、磨转他底意思。

问：「『刚柔相摩，八卦相荡。』窃谓六十四卦之初，刚柔两画而已。两而四，四而八，八而十六，十六而三十二，三十二而六十四，皆是自然生生不已，而谓之『摩、荡』，何也？」曰：「摩如物在一物上面摩旋底意思，亦是相交意思。如今人磨子相似，下面一片不动，上面一片只管摩旋推荡不曾住。自两仪生四象，则老阳老阴不动，而少阴少阳则交；自四象生八卦，则乾坤震巽不动，而兑离坎艮则交；自八卦而生六十四卦，皆是从上加去。下体不动，每一卦生八卦，故谓之『摩、荡』。」

「刚柔相摩，八卦相荡」，方是说做这卦。做这卦了，那「鼓之以雷霆」，与风雨日月寒暑之变化，皆在这卦中；那成男成女之变化，也在这卦中。见造化关捩子才动，那许多物事都出来。易只是模写他这个。

「鼓之以雷霆，润之以风雨」，此已上是将造化之实体对易中之理。此下便是说易中却有许多物事。

「干道成男，坤道成女」，通人物言之，如牡马之类。在植物亦有男女，如有牡麻，及竹有雌雄之类，皆离阴阳刚柔不得。

「干知大始，坤作成物。」知者，管也。干管却大始，大始即物生之始。干始物而坤成之也。

或问：「『干知大始，坤作成物，干以易知，坤以简能。』如何是知？」曰：「此『知』字训『管』字，不当解作知见之『知』。大始是『万物资

始』，干以易，故管之；成物是『万物资生』，坤以简，故能之。大抵谈经只要自在，不必泥于一字之间。」

「干知大始」，知，主之意也，如知县、知州。干为其初，为其萌芽。「坤作成物」，坤管下面一截，有所作为。「干以易知」，「干，阳物也」，阳刚健，故作为易成。「坤以简能」，坤因干先发得有头脑，特因而为之，故简。

「『干以易知，坤以简能。』他是从上面『干知大始，坤作成物』处说来。」文蔚曰：「本义以『知』字作『当』字解，其义如何？」曰：「此如说『乐着大始』，大始就当体而言。言干当此大始，然亦自有知觉之义。」文蔚曰：「此是那性分一边事。」曰：「便是他属阳。『坤作成物』，却是作那成物，乃是顺干。『干以易知，坤以简能』，易简在乾坤。『易则易知，简则易从』，却是以人事言之。两个『易』字又自不同，一个是简易之『易』，一个是难易之『易』。要之，只是一个字，但微有毫厘之间。」因论：「天地间只有一个阴阳，故程先生云：『只有一个感与应。』所谓阴与阳，无处不是。且如前后，前便是阳，后便是阴；又如左右，左便是阳，右便是阴；又如上下，上面一截便是阳，下面一截便是阴。」文蔚曰：「先生易说中谓『伏羲作易，验阴阳消息两端而已』。此语最尽。」曰：「『阴阳』虽是两个字，然却只是一气之消息，一进一退，一消一长。进处便是阳，退处便是阴；长处便是阳，消处便是阴。只是这一气之消长，做出古今天地间无限事来。所以阴阳做一个说亦得，做两个说亦得。」

问「『干知』是知，『坤作』是行否？」曰：「是。」又问：「通乾坤言之，有此理否？」曰：「有。」「如何是『易简』？」曰：「他行健，所以易，易是知阻难之谓，人有私意便难。简，只是顺从而已，若外更生出一分，如何得简？今人多是私意，所以不能简易。易，故知之者易；简，故从之者易。『有亲』者，惟知之者易，故人得而亲之。此一段通天人而言。」

「干以易知。」干惟行健，其所施为自是容易，观造化生长则可见。只是这气一过时，万物皆生了，可见其易。要生便生，更无凝滞；要做便做，更无等待，非健不能也。

干德刚健，他做时便通透彻达，拦截障蔽他不住。人刚健者亦如此。「干以易知」，只是说他恁地做时，不费力。

「坤以简能」，坤最省事，更无劳攘，他只承受那干底生将出来。他生将物出来，便见得是能。阴只是一个顺，若不顺，如何配阳而生物！

「易简」，一画是易，两画是简。

问「乾坤易简」。曰：「『易简』，只看『健顺』可见。」又曰：「且以人论之，如健底人则遇事时便做得去，自然觉易，易只是不难。又如人，禀得性顺底人，及其作事便自省事，自然是简，简只是不繁。然干之易，只管得上一截事，到下一截却属坤，故易。坤只是承干，故不着做上一截事，只做下面一截，故简。如『干以易知，坤以简能』，知便是做起头，能便是做了。只观『隤然』、『确然』，亦可见得易简之理。」

伯丰问「简易」。曰：「只是『健顺』。如人之健者，做事自易；顺承者，自简静而不繁。只看下系『确然』、『隤然』，自分晓。易者只做得一半，简者承之。又如干『恒易以知险』，坤『恒简以知阻』，因登山而知之。高者视下，可见其险；有阻在前，简静者不以为难。」

伯谟问「乾坤简易」。曰：「易只是要做便做，简是都不入自家思惟意思，惟顺他干道做将去。」又问：「干健，『德行常易以知险』；坤顺，『德行常简以知阻』。」曰：「自上临下为险，自下升上为阻。故干无自下升上之义，坤无自上降下之理。」

问「乾坤易简」。曰：「『简』字易晓，『易』字难晓。他是健了，饶本云：「逐日被他健了。」自然恁地不劳气力。才从这里过，要生便生，所谓『因行不妨掉臂』，是这样说话。系辞有数处说『易简』，皆是这意，子细看便见。」又问：「健，不是他要恁地，是实理自然如此。在人，则顺理而行便自容易，不须安排。」曰：「顺理自是简底事。所谓易，便只是健，健自是易。」学蒙。

「干以易知，坤以简能」以上，是言乾坤之德。「易则易知」以下，是就人而言，言人兼体乾坤之德也。「干以易知」者，干健不息，惟主于生物，都无许多艰深险阻，故能以易而知大始。坤顺承天，惟以成物，都无许多繁扰作为，故能以简而作成物。大抵阳施阴受，干之生物，如瓶施水，其道至易；坤惟承天以成物，别无作为，故其理至简。其在人，则无艰阻而白直，故人易知；顺理而不繁扰，故人易从。易知，则人皆同心亲之；易从，则人皆协力而有功矣。「有亲」，「可久」，则为贤人之德，是就存主处言「有功」，「可大」，则为贤人之业，是就做事处言。盖自「干以易知」，便是指存主处；「坤以简能」，便是指做事处。故「易简而天下之理得」，则「与天地参矣」。

问：「『干以易知，坤以简能。』本义云：『干健而动，故以易而知大始；坤顺而静，故以简而作成物。』若以学者分上言之，则『廓然大公』者，易也；『物来顺应』者，简也。不知是否？」曰：「然。干之易，致知之事也；坤之简，力行之事也。」问：「恐是下文『易则易知，简则易从』，故知其所分如此否？」曰：「他以是而能知，故人亦以是而知之。所以坤之六二，便只言力行底事。」

「天行健」，故易；地承乎天，柔顺，故简。简易，故无艰难。

问「易则易知，简则易从」。曰：「乾坤只是健顺之理，非可指乾坤为天地，亦不可指乾坤为二卦，在天地与卦中皆是此理。『易知』、『易从』，不必皆指圣人。但易时自然易知，简时自然易从。」去伪同。

问：「如何是『易知』？」曰：「且从上一个『易』字看，看得『易』字分晓，自然易知。」久之，又曰：「简则有个睹当底意思。看这事可行不可行，可行则行，不可行则止，所以谓之顺。易则都无睹当，无如何、若何，只是容易行将去。如口之欲语，如足之欲行，更无因依。口须是说话，足须是行履。如虎啸风冽，龙兴致云，自然如此，更无所等待，非至健何以如此？这个只就『健』字上看。惟其健，所以易。虽天下之至险，亦安然行之，如履平地，此所以为至健。坤则行到前面，遇着有阻处便不行了，此其所以为顺。」

问：「『易则易知』，先作乐易看，今又作容易，如何？」曰：「未到乐易处。」砾曰：「容易，如何便易知？」曰：「不须得理会『易知』，且理会得『易』字了，下面自然如破竹。」又曰：「这处便无言可解说，只是易。」又曰：「只怕不健，若健则自易，易则是易知。这如龙兴而云从，虎啸而风生相似。」又曰：「这如『鸿毛之遇顺风，巨鱼之纵大壑』，初不费气力。」又曰：「简便如顺道理而行，却有商量。」

「易知则有亲，易从则有功。」惟易则人自亲之，简则人自从之。盖艰阻则自是人亲，繁碎则自是人从。人既亲附，则自然可以久长；人既顺从，则所为之事自然广大。若其中险深不可测，则谁亲之？做事不繁碎，人所易从；有人从之，功便可成。若是头项多，做得事来艰难底，必无人从之。

只为「易知、易从」，故「可亲、可久」。如人不可测度者，自是难亲，亦岂能久？烦碎者自是难从，何缘得有功也？

「易系，解『易知、易从』云知则同心，从则协力，一于内故可久，兼于外故可大，如何？」曰：「既易知，则人皆可以同心；既易从，则人皆可以协

力。『一于内』者，谓可久是贤人之德，德则得于己者；『兼于外』者，谓可大是贤人之业，事业则见于外者故尔。」

萧兄问「德、业」。曰：「德者，得也，得之于心谓之德。如得这个孝，则为孝之德业，是做得成头绪，有次第了。不然，泛泛做，只是俗事，更无可守。」

德是得之于心，业是事之有头绪次第者。

黄子功问：「何以不言圣人之德业，而言『贤人之德业』？」曰：「未消理会这个得。若恁地理会，亦只是理会得一段文字。」良久，乃曰：「乾坤只是一个健顺之理，人之性无不具此。『虽千万人，吾往矣』，便是健。『虽褐宽博，吾不憚焉』，便是顺。如刚果奋发，谦逊退让亦是。所以君子『富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈』，非是刚强，健之理如此。至于『出门如见大宾，使民如承大祭』，非是巽懦，顺之理如此。但要施之得其当；施之不当，便不是干、坤之理。且如孝子事亲，须是下气怡色，起敬起孝；若用健，便是悖逆不孝之子。事君，须是立朝正色，犯颜敢谏；若用顺，便是阿谀顺旨。中庸说『君子而时中』，时中之道，施之得其宜便是。」文蔚曰：「通书云：『性者，刚柔善恶中而已。』此一句说得亦好。」先生点头曰：「古人自是说得好了，后人说出来又好。」徐子融曰：「上蔡尝云：『一部论语，只是如此看。』今听先生所论，一部周易，亦只消如此看。」先生默然。

「『可久则贤人之德，可大则贤人之业』，杨氏『可而已』之说亦善。」又问：「不言圣人，是未及圣人事否？」曰：「『成位乎其中』，便是说抵着圣人。张子所谓『尽人道，并立乎天地以成三才』，则尽人道，非圣人不能。程子之说不可晓。」按：杨氏曰：「可而已，非其至也，故为贤人之德、业。」本义谓：「法乾坤之事，贤于人之『贤』。」

「易简理得」，只是净净洁洁，无许多劳扰委曲。

伯丰问：「『成位乎其中』，程子张子二说孰是？」曰：「此只是说圣人。程子说不可晓。」

右第一章

「圣人设卦观象」至「生变化」三句，是题目，下面是解说这个。吉凶悔吝，自大说去小处；变化刚柔，自小说去大处。吉凶悔吝说人事变化，刚柔说卦画。从刚柔而为变化，又自变化而为刚柔。所以下个「变化之极」者，未到极处时，未成这个物事。变似那一物变时，从萌芽变来，成枝成叶。化时，是那消化了底意思。

「刚柔相推」，是说阴阳二气相推；「八卦相荡」，是说奇耦杂而为八卦。在天则「刚柔相推」，在易则「八卦相荡」。然皆自易言。一说则「刚柔相推」而成八卦，「八卦相荡」而成六十四卦。

「吉凶者，失得之象；悔吝者，忧虞之象；变化者，进退之象；刚柔者，昼夜之象。」四句皆互换往来，乍读似不贯穿。细看来，不胜其密。吉凶与悔吝相贯，悔自凶而趋吉，吝自吉而趋凶；进退与昼夜相贯，进自柔而趋乎刚，退自刚而趋乎柔。

系辞一字不胡乱下，只人不子细看。如「吉凶者失得之象」四句，中间两句，悔是自凶而向乎吉，吝是自吉而趋乎凶；进是自柔而向乎刚，退是自刚而趋乎柔。又如「干知险，坤知阻」，何故干言险？坤言阻？旧因登山，晓得自上而下来方见险处，故以干言；自下而上，方见阻处，故以坤言。

吉凶悔吝四者，正如刚柔变化相似。四者循环，周而复始，悔了便吉，吉了便吝，吝了便凶，凶了便悔。正如「生于忧患，死于安乐」相似。盖忧苦患难中必悔，悔便是吉之渐；及至吉了，少间便安意肆志，必至做出不好、可羞吝底事出来，吝便是凶之渐矣；及至凶矣，又却悔；只管循环不已。正如刚柔变化，刚了化，化了柔，柔了变，变便是刚，亦循环不已。吉似夏，吝似秋，凶似冬，悔似春。

问：「本义说『悔吝者忧虞之象』，以为『悔自凶而趋吉，吝自吉而向凶』。窃意人心本善，物各有理。若心之所发鄙吝而不知悔，这便是自吉而向凶。」曰：「不然。吉凶悔吝，正是对那刚柔变化说。刚极便柔，柔极便刚。这四个循环，如春夏秋冬相似，凶便是冬，悔便是春，吉便是夏，吝便是秋。秋又是冬去。」又问：「此以配阴阳，则其属当如此。于人事上说，则如何？」曰：「天下事未尝不『生于忧患，而死于安乐』。若这吉处不知戒惧，自是生出吝来，虽未至于凶，毕竟是向那凶路上去。」又曰：「『日中则昃，月盈则食』，自古极乱未尝不生于极治。」学蒙。

吉凶悔吝之象，吉凶是两头，悔吝在中间。悔自凶而趋吉，吝自吉而趋凶。

「悔吝」，悔是做得过，便有悔；吝是做得这事软了，下梢无收杀，不及，故有吝。

悔者将自恶而入善，吝者将自善而入恶。

刚过当为悔，柔过当为吝。

过便悔，不及便吝。

「『变化者，进退之象』，是刚柔之未定者；『刚柔者，昼夜之象』，是刚柔之已成者。盖『柔变而趋于刚，是退极而进；刚化而趋于柔，是进极而退。既变而刚，则昼而阳；既化而柔，则夜而阴』。犹言子午卯酉，卯酉是阴阳之未定，子午是阴阳之已定。又如四象之有老少。故此两句惟以子午卯酉言之，则明矣。然阳化为柔，只恁地消缩去，无痕迹，故曰化；阴变为刚，是其势浸长，有头面，故曰变。此亦见阴半阳全，阳先阴后，阳之轻清无形，而阴之重浊有迹也。」铢曰：「阴阳以气言，刚柔以质言。既有卦爻可见，则当以质言，而不得以阴阳言矣。故彖辞多言刚柔，不言阴阳，不知是否？」曰：「是。」

问「『变化者进退之象』，与『化而裁之存乎变』」。曰：「这『变化』字又相对说。那『化而裁之存乎变』底『变』字，又说得来重。如云『幽则有鬼神』，鬼神本皆属幽；然以『鬼神』二字相对说，则鬼又属幽，神又自属明。『变化』相对说，则变是长，化是消。」问：「消长皆是化否？」曰：「然。也都是变。更问：「此两句疑以统体言，则皆是化；到换头处，便是变。若相对言，则变属长，化属消。」化则渐渐化尽，以至于无；变则骤然而长。变是自无而有，化是自有而无。」问：「顷见先生说：『变是自阴而阳，化是自阳而阴。』亦此意否？」曰：「然。只观出入息，便见。」又问：「气之发散者为阳，收敛者为阴否？」曰：「也是如此。如鼻气之出入，出者为阳，收回者为阴。入息，如螺蛳出壳了缩入相似，是收入那出无尽底。若只管出去不收，便死矣。」问：「出入息，毕竟出去时渐渐消，到得出尽时便死否？」曰：「固是如此，然那气又只管生。」

或问「变化」二字。曰：「变是自阴之阳，忽然而变，故谓之变；化是自阳之阴，渐渐消磨将去，故谓之化。自阴而阳，自是长得猛，故谓之变。自阳而之阴，是渐渐消磨将去。」

问：「变者，化之渐；化者，变之成。如昨日是夏，今日是秋，为变到那全然天凉，没一些热时，是化否？」曰：「然。」又问：「这个『变化』字，却与『变化者进退之象』不同，如何？」曰：「这又别有些意思，是言刚化为柔，柔变为刚。盖变是自无而有，化是自有而无也。」

问：「本义解『吉凶者失得之象也』一段，下云：『刚柔相推而生变化，变化之极复为刚柔，流行乎一卦六爻之中，而占者得因其所值以为吉凶之决。』窃意在天地之中，阴阳变化无穷，而万物得因之以生生；在卦爻之中，九六变化无穷，而人始得因其变以占吉凶。」曰：「易自是占其变。若都变了，只一爻不变，则反以不变者为主。或都全不变，则不变者又反是变也。」学蒙。

「系辞中如『吉凶者失得之象』一段，解得自有功，恐圣人本意未必不如此。」问：「『圣人以此洗心』一段，亦恐非先儒所及。」曰：「也且得如此说，不知毕竟是如何。」

问：「『所居而安者，易之序也』，与『居则观其象』之『居』不同。上『居』字是总就身之所处而言，下『居』字是静对动而言。」曰：「然。」学履。

问「所居而安者，易之序也」。曰：「序是次序，谓卦及爻之初终，如『潜、见、飞、跃』，循其序则安。」又问「所乐而玩者，爻之辞」。曰：「横渠谓：『每读每有益，所以可乐。』盖有契于心，则自然乐。」

「『居则观其象，玩其辞；动则观其变，玩其占』，如何？」曰：「若是理会不得，却如何占得？必是闲常理会得此道理，到用时便占。」

右第二章

「悔吝二义，悔者，将趋于吉而未至于吉；吝者，将趋于凶而未至于凶。」又问：「所谓『小疵』者，只是以其未便至于吉凶否？」曰：「悔是渐好，知道是错了，便有进善之理。悔便到无咎。吝者，喑鸣说不出，心下不足，没分晓，然未至大过，故曰『小疵』。然小疵毕竟是小」

「齐小大者存乎卦。」齐，犹分辨之意，一云，犹断也。小，谓否睽之类，大，谓泰谦之类。如泰谦之辞便平易，睽困之辞便艰险，故曰：「卦有小大，辞有险易。」此说与本义异。

「齐小大者存乎卦。」曰：「『齐』字又不是整齐，自有个如准如协字，是分辨字。泰为大，否为小。『辞有险易』，直是吉卦易，凶卦险。泰谦之类说得平易，睽蹇之类说得艰险。」

问：「『忧悔吝者存乎介。』悔吝未至于吉凶，是那初萌动，可以向吉凶之微处。介又是悔吝之微处。『介』字如界至、界限之『界』，是善恶初分界处。于此忧之，则不至悔吝矣。」曰：「然。」学蒙。

「忧悔吝者存乎介，震无咎者存乎悔。」悔吝固是吉凶之小者，介又是几微之间。虑悔吝之来，当察于几微之际。无咎者，本是有咎，善补过则为无咎。震，动也，欲动而无咎，当存乎悔尔。悔吝在吉凶之间，悔是自凶而趋吉，吝是自吉而之凶。悔吝，小于吉凶，而将至于吉凶者也。

问：「『卦有小大』，旧说谓大畜小畜大过小过，如此，则只说得四卦。」曰：「看来只是好底卦，便是大；不好底卦，便是小。如复，如泰，如大有，如夬之类，是好底卦；如睽，如困，如小过底，尽不好底。譬如人，光明磊落底便是好人，昏昧迷暗底便是不好人。所以谓『卦有小大，辞有险易』。大卦辞易，小卦辞险，即此可见。」学履。

问：「『卦有小大，辞有险易。』阳卦为大，阴卦为小。观其爻之所向而为之辞，如『休复吉』底辞，自是平易；如『困于葛藟』底辞，自是险。」曰：「这般处依约看，也是恁地。自是不曾见得他底透，只得随众说。如所谓『吉凶者失得之象』一段，却是彻底见得圣人当初作易时意，似这处更移易一字不得。其它处不能尽见得如此，所以不能尽见得圣人之心。」学蒙。

右第三章

问「易与天地准，故能弥纶天地之道」。曰：「易道本与天地齐准，所以能弥纶之。凡天地间之物，无非易之道，故易能『弥纶天地之道』，而圣人用之也。『弥』如封弥之『弥』，糊合便无缝罅；『纶』如纶丝之『纶』，自有条理。言虽是弥得外面无缝罅，而中则事事物物各有条理。弥，如『大德敦

化』；纶，如『小德川流』。弥而非纶，则空疏无物；纶而非弥，则判然不相干。此二字，见得圣人下字甚密也。」学履。

问「易与天地准，故能弥纶天地之道」。曰：「凡天地有许多道理，易上都有，所以与天地齐准，而能『弥纶天地之道。』『弥』字，若今所谓封弥试卷之『弥』，又若『弥缝』之『弥』，是恁地都无缝底意思。解作遍满，也不甚似。」又曰：「天地有不了处，易却弥缝得他。」学蒙。

「弥纶天地之道」，「弥」字如封弥之义。惟其封弥得无缝罅，所以能遍满也。

「『仰以观天文，俯以察地理，是故知幽明之故。』注云：『天文则有昼夜上下，地理则有南北高深。』不知如何？」曰：「昼明夜幽，上明下幽；观昼夜之运，日月星辰之上下，可见此天文幽明之所以然。南明北幽，高明深幽；观之南北高深，可见此地理幽明之所以然。」又云：「始终死生，是以循环言；精气鬼神，是以聚散言，其实不过阴阳两端而已。」学履。

「仰以观于天文，俯以察于地理」，天文是阳，地理是阴，然各有阴阳。天之昼是阳，夜是阴；日是阳，月是阴。地如高属阳，下属阴；平坦属阳，险阻属阴；东南属阳，西北属阴。幽明便是阴阳。

问：「『似以观于天文，俯以察于地理』，是以此易书之理仰观俯察否？」曰：「所以『仰以观天文，俯以察地理，是故知幽明之故』。幽明便是阴阳刚柔。凡许多说话，只是说一个阴阳。南便是明，北便是幽；日出地上便是明，日入地下便是幽。仰观俯察，便皆知其故。」

观文、察理，以至「知鬼神之情状」，皆是言穷理之事。直是要知得许多，然后谓之穷理。

正卿问「原始反终，故知死生之说」。曰：「人未死，如何知得死之说？只是原其始之理，将后面折转来看，便见得。以此之有，知彼之无。」

问：「『反』字如何？」曰：「推原其始，而反其终。谓如方推原其始初，却折转一折来，如回头之义，是反回来观其终也。」人杰录云：「却回头转来看其终。」

「精气为物」，是合精与气而成物，精魄而气魂也。变则是魂魄相离。虽独说「游魂」，而不言魄，而离魄之意自可见矣。学蒙。

林安卿问「精气为物，游魂为变」。曰：「此是两个合，一个离。精气合，则魂魄凝结而为物；离，则阳已散而阴无所归，故为变。『精气为物』，精，阴也；气，阳也。『仁者见之谓之仁，智者见之谓之智。』仁，阳也；智，阴也。」

问：「尹子解『游魂』一句为鬼神，如何？」曰：「此只是聚散。聚而为物者，神也；散而为变者，鬼也。鬼神便有阴阳之分，只于屈伸往来观之。横渠说『精气自无而有，游魂自有而无』，其说亦分晓。然精属阴，气属阳，然又自有错综底道理。然就一人之身将来横看，生便带着个死底道理。人身虽是属阳，而体魄便属阴；及其死而属阴，又却是此气，便亦属阳。盖死则魂气上升，而魄形下降。古人说『徂落』二字极有义理，便是谓魂魄。徂者，魂升于天；落者，魄降于地。只就人身，便亦是鬼神。如祭祀『求诸阳』，便是求其魂；『求诸阴』，便是求其魄。祭义中宰我问鬼神一段说得好，注解得亦好。」

问「与天地相似故不违」。曰：「上面是说『与天地准』，这处是说圣人『与天地相似』。」又曰：「『与天地相似』，方且无外，凡事都不出这天地范围之内，所以方始得知周乎万物，而道又能济天下，旁行也不走作。」

「与天地相似故不违。」上文言易之道「与天地相似」，此言圣人之道「与天地准」也。惟其人不违，所以「与天地相似」。若此心有外，则与天地不相似矣。此下数句，皆是「与天地相似」之事也。上文「易与天地准」下数句，皆「易与天地准」之事也。「旁行而不流」，言其道旁行而不流于偏也。「范围天地之化而不过」，自有大底范围，又自有小底范围。而今且就身上看，一事有一个范围。「通乎昼夜之道而知」，「通」训兼，言兼昼与夜皆知也。

「与天地相似」是说圣人。第一句泛说。「知周乎万物，而道济天下」，是细密底工夫。知便直要周乎万物，无一物之遗；道直要济天下。

「知周乎万物」，便是知幽明死生鬼神之理。

问：「注云：『「知周万物」者，天也；「道济天下」者，地也。』是如何？」曰：「此与后段『仁者见之谓之仁，知者见之谓之知』又自不同。此以清浊言，彼以动静言。智是先知得较虚，故属之天；『道济天下』，则普济万物，实惠及民，故属之地。『旁行不流，乐天知命故不忧』，此两句本皆是知之事，盖不流便是贞也。不流是本，旁行是应。变处无本，则不能应变。能应

变而无其本，则流而入变诈矣。细分之，则旁行是知，不流属仁。其实皆是知之事，对下文『安土敦乎仁故能爱』一句，专说仁也。」学履。

「知周万物」是体；「旁行」是「可与权」，乃推行处；「乐天知命」是自处。三节各说一理。

「旁行而不流。」曰：「此『小变而不失其大常』。然前后却有『故』字，又相对。此一句突然，易中自时有恁地处，颇难晓。」

问：「『乐天知命』，云『通上下言之』。又曰：『圣人之知天命，则异于此。』某窃谓『乐天知命』便是说圣人。」曰：「此一段亦未安。『乐天知命』便是圣人。异者，谓与『不知命无以为君子』自别。」

「安土敦乎仁」，对「乐天知命」言之。所寓而安，笃厚于仁，更无夹杂，纯是天理。自「易与天地准」而下，皆发明阴阳之理。

问「安土敦乎仁，故能爱」。曰：「此是与上文『乐天知命』对说。『乐天知命』是『知崇』，『安土敦仁』是『礼卑』。安，是随所居而安，在在处处皆安。若自家不安，何以能爱？敦，只是笃厚。去尽己私，全是天理，更无夹杂，充足盈满，方有个敦厚之意，只是仁而又仁。敦厚于仁，故能爱。惟『安土敦仁』，则其爱自」

「安土」者，随所寓而安。若自择安处，便只知有己，不知有物也。此厚于仁者之事，故能爱也。

「安土敦乎仁，故能爱。」圣人说仁，是恁地说，不似江西人说知觉相似。此句说仁最密。

「范围天地之化。」范是铸金作范，围是围裹。如天地之化都没个遮拦，圣人便将天地之道一如用范来范成个物，包裹了。试举一端，如在天，便做成四时、十二月、二十四气、七十二候之类，以此做个涂辙，更无过差。此特其小尔。

问「范围天地之化而不过」。曰：「天地之化，滔滔无穷，如一炉金汁，镕化不息。圣人则为之铸泻成器，使人模范匡郭，不使过于中道也。『曲成万物而不遗』，此又是就事物之分量形质，随其大小阔狭、长短方圆，无不各成就此物之理，无有遗阙。『范围天地』是极其大而言，『曲成万物』是极其小而言。『范围』，如『大德敦化』；『曲成』，如『小德川流』。」学履。

问：「『范围天地之化而不过』，如天之生物至秋而成，圣人则为之敛藏。人之生也，欲动情胜，圣人则为之教化防范。此皆是范围而使之不过之事否？」曰：「范围之事阔大，此亦其一事也。今且就身上看如何。」或曰：「如视听言动，皆当存养使不过差，此便是否？」曰：「事事物物，无非天地之化，皆当有以范围之。就喜怒哀乐而言，喜所当喜，怒所当怒之类，皆范围也。能范围之不过，曲成之不遗，方始见得这『神无方，易无体』。若范围有不尽，曲成有所遗，神便有方，易便有体矣！」学蒙。

「通乎昼夜之道而知。」既曰「通」，又曰「知」，似不可晓。然通是兼通，若通昼不通夜，通生不通死，便是不知；便是神有方，易有体了！学蒙。

「『通乎昼夜之道而知』，『通』字只是兼乎昼夜之道而知其所以然。大抵此一章自『易与天地准』以下，只是言个阴阳。『仁者见之谓之仁』，仁亦属阳；『知者见之谓之知』，知亦属阴，这就人气质有偏处分阴阳。如『继之者善，成之者性』，便于造化流行处分阴阳。」因问：「尹子『鬼神情状』，只是解「游魂为变」一句」，即是将『神』字亦作『鬼』字看了。程张说得甚明白，尹子亲见伊川，何以不知此义？」曰：「尹子见伊川晚，又性质朴钝，想伊川亦不曾与他说。」

「神无方而易无体」，神便是忽然在阴，又忽然在阳底。易便是或为阴，或为阳，如为春，又为夏；为秋，又为冬。交错代换，而不可以形体拘也。学履。

「神无方，易无体。」神自是无方，易自是无体。方是四方上下，神却或在此，或在彼，故云「无方」。「易无体」者，或自阴而阳，或自阳而阴，无确定底，故云「无体」。自与那「其体则谓之易」不同，各自是说一个道理。若恁地滚将来说，少间都说不去。他那个是说「上天之载，无声无臭」。「其体则谓之易」，这只是说个阴阳、动静、辟阖、刚柔、消长，不着这七八个字，说不了。若唤做「易」，只一字便了。易是变易，阴阳无一日不变，无一时不变。庄子分明说「易以道阴阳」。要看易，须当恁地看，事物都是那阴阳做出来。

「易无体」，这个物事逐日各自是个头面，日异而时不同。

右第四章分章今依本义。

「『一阴一阳之谓道』，阴阳何以谓之道？」曰：「当离合看。」

「一阴一阳之谓道」。阴阳是气，不是道，所以为阴阳者，乃道也。若只言「阴阳之谓道」，则阴阳是道。今曰「一阴一阳」，则是所以循环者乃道也。「一阖一辟谓之变」，亦然。骧。

问「一阴一阳之谓道」。曰：「此与『一阖一辟谓之变』相似。阴阳非道也，一阴又一阳，循环不已，乃道也。只说『一阴一阳』，便见得阴阳往来循环不已之意，此理即道也。」又问：「若尔，则屈伸往来非道也，所以屈伸往来循环不已，乃道也。」先生颌之。

道，须是合理与气看。理是虚底物事，无那气质，则此理无安顿处。易说「一阴一阳之谓道」，这便兼理与气而言。阴阳，气也；「一阴一阳」，则是理矣。犹言「一阖一辟谓之变」。阖辟，非变也；「一阖一辟」，则是变也。盖阴阳非道，所以阴阳者道也。横渠言：「由气化，有『道』之名；合虚与气，有『性』之名。」意亦以虚为理。然虚却不可谓之理，理则虚尔。亦犹「敬则虚静，不可把虚静唤作敬」。

问：「本义云：『道具于阴而行乎阳。』窃意『道之大体』云云，是则『动静无端，阴阳无始』。要之，造化之初，必始于静。」曰：「既曰『无端无始』，如何又始于静？看来只是一个实理，动则为阳，静则为阴云云。今之所谓动者，便是前面静底末梢。其实静前又动，动前又静，只管推上去，更无了期，所以只得从这处说起。」

或问「一阴一阳之谓道」。曰：「以一日言之，则昼阳而夜阴；以一月言之，则望前为阳，望后为阴；以一岁言之，则春夏为阳，秋冬为阴。从古至今，恁地滚将去，只是个阴阳，是孰使之然哉？乃道也。从此句下，又分两脚。此气之动为物，浑是一个道理。故人未生以前，此理本善，所以谓『继之者善』，此则属阳；气质既定，为人为物，所以谓『成之者性』，此则属阴。」学蒙。

问「一阴一阳之谓道」。曰：「一阴一阳，此是天地之理。如：『大哉干元，万物资始』，乃『继之者善也』；『干道变化，各正性命』，此『成之者性也』。这一段是说天地生成万物之意，不是说人性上事。」去伪同。

「一阴一阳之谓道」，太极也。「继之者善」，生生不已之意，属阳；「成之者性」，「各正性命」之意，属阴。通书第一章可见。如说「纯粹至善」，却是统言道理。

「一阴一阳之谓道。」就人身言之，道是吾心。「继之者善」，是吾心发见恻隐、羞恶之类；「成之者性」，是吾心之理，所以为仁义礼智是也。

问：「孟子只言『性善』，易系辞却云：『一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。』如此，则性与善却是二事？」曰：「一阴一阳是总名。『继之者善』，是二气五行事；『成之者性』，是气化已后事。」

流行造化处是善，凝成于我者即是性。继是接续绵绵不息之意；成，是凝成有主之意。

造化所以发育万物者，为「继之者善」；「各正其性命」者，为「成之者性」。

「继之者善也。」元亨是气之方行，而未着于物也，是上一截事。「成之者性也。」利贞是气之结成一物也，是下一截事。

「继之者善」，方是天理流行之初，人物所资以始。「成之者性」，则此理各自有个安顿处，故为人物，或昏或明，方是定。若是未有形质，则此性是天地之理，如何把做人物之性得！

「继之者善，成之者性」，性便是善。

「继之者善」，如水之流行；「成之者性」，如水之止而成潭也。

问：「『继之者善，成之者性』，是道，是器？」曰：「继之成之是器，善与性是道。」

易大传言「继善」，是指未生之前；孟子言「性善」，是指已生之后。虽曰已生，然其本体初不相离也。

或问「成之者性」。曰：「性如宝珠，气质如水。水有清有污，故珠或全见，或半见，或不见。」又问：「先生尝说性是理，本无是物。若譬之宝珠，则却有是物。」曰：「譬喻无十分亲切底。」

问「仁者见之」至「鲜矣」。曰：「此言万物各具是性，但气禀不同，各以其性之所近者窥之。故仁者只见得他发生流动处，便以为仁；知者只见得他贞静处，便以为知。下此一等，百姓日用之间『习矣而不察』，所以『君子之道鲜矣』！」学蒙。

「显诸仁，藏诸用」，二句只是一事。「显诸仁」是可见底，便是「继之者善也」；「藏诸用」是不可见底，便是「成之者性也」。「藏诸用」是「显诸仁」底骨子，正如说「一而二，二而一」者也。张文定公说「事未判属阳，已判属阴」，亦是此意。「显诸仁，藏诸用」，亦如「元亨利贞」。[莹田-玉]录云：「是『元亨诚之通，利贞诚之复』。」元亨是发用流行处，利贞便是流行底骨子。又曰：『显诸仁』，德之所以盛；『藏诸用』，业之所以成。譬如一树，一根生许多枝叶花实，此是『显诸仁』处；及至结实，一核成一个种子，此是『藏诸用』处。生生不已，所谓『日新』也；万物无不具此理，所谓『富有』也。」

「『显诸仁，藏诸用』，二句本只是一事。『藏诸用』，便在那『显诸仁』里面，正如昨夜说『一故神，雨故化』相似，只是一事。『显诸仁』是可见底，『藏诸用』是不可见底；『显诸仁』是流行发用处，『藏诸用』是流行发见底物；『显诸仁』是千头万绪，『藏诸用』只是一个物事。『藏诸用』是『显诸仁』底骨子，譬如一树花，皆是『显诸仁』；及至此花结实，则一花自成一实。万众花开时，共此一树，共一个性命；及至结实成熟后，一实又自成一个性命。如子在鱼腹中时，与母共是一个性命；及子既成，则一子自成一性命。『显诸仁』，千变万化；『藏诸用』，则只是一个物事，一定而不可易。张乖崖说『公事未判时属阳，已判后属阴』，便是这意。公事未判，生杀轻重皆未定；及已判了，更不可易。『显诸仁』便是『继之者善也』，『藏诸用』便是『成之者性也』。天下之事，其灿然发见处，皆是显然者；然一事自是一事，一物自是一物。如『元亨利贞』，元亨是发用流行处，贞便是流行底骨子。流行个甚么？只是流行那贞而已。」或曰：「正如『干道变化，各正性命』否？」曰：「『显诸仁』似恕，『藏诸用』似忠；『显诸仁』似贯，『藏诸用』似一。如水流而为川，止而为渊，激而为波浪，虽所居不同，然皆是水也。水便是骨子，其流处、激处，皆显者也。『显诸仁』如恻隐之心，『藏诸用』似仁也。恻隐、羞恶、辞逊、是非，『显诸仁』也；仁义礼智，『藏诸用』也。只是这个恻隐随事发见，及至成那事时，一事各成一仁，此便是『藏诸用』。其发见时，在这道理中发去；及至成这事时，又只是这个道理。一事既各成一道理，此便是业。业是事之已成处，事未成时不得谓之业。盛德便是『显诸仁』处。『显诸仁』者，德之所以盛；『藏诸用』者，业之所以成。『鼓万物而不与圣人同忧』，此正是『显诸仁、藏诸用』底时『盛德大业』，便是『显仁、藏用』成就处也。」又曰：「耳之能听，目之能视，口之能言，

手之能执，足之能履，皆是发处也。毕竟怎生会恁地发用？释氏便将些子来瞞人。秀才不识，便被他瞞。」又云：「一丛禾，他初生时共这一株，结成许多苗叶花实，共成一个性命；及至收成结实，则一粒各成一个性命。只管生生不已，所谓『日新』也。『富有之谓大业』，言万物万事无非得此理，所谓『富有』也。日新是只管运用流行，生生不已。道家修养有纳甲之法，皆只用乾坤艮巽震兑六卦流行运用，而不用坎离，便是那六卦流行底骨子。所以流行运用者，只流行此坎离而已。便是『显诸仁，藏诸用』之说；『显诸仁』是流行发见处，『藏诸用』是流行发见底物。正如以谷喻仁，是『藏诸用』也，及发为亲亲仁民爱物，一事又各自成一仁。『显诸仁』是用底迹，『藏诸用』是仁底心。」

问：「本义云：『显者，阳之仁也，德之发也；藏者，阴之知也，业之成也。』按：此问是据未定本。窃意以为，天地之理，动而阳，则万物之发生者皆其仁之显著；静而阴，则其用藏而不可见。其『显诸仁』，则是德之发见；其『藏诸用』，则万物各得以为性，是业之成也。」曰：「不如此。此处极微，难说。」又曰：「『显诸仁』易说，『藏诸用』极难说。这『用』字，如横渠说『一故神』。『神』字、『用』字一样。『显诸仁』，如春生夏长，发生彰露，所可见者。『藏诸用』，是所以生长者，藏在里面而不可见。又这个有作先后说处，如『元亨利贞』之类；有作表里说处，便是这里。」又曰：「『元亨利贞』，也可作表里说。所谓流行者，别无物事，只是流行这个。」又曰：「譬之仁，发出来便是恻隐之心，便是『显诸仁』；仁便是『藏诸用』。」又曰：「仁便藏在恻隐之心里面，仁便是那骨子。到得成就得数件事了，一件事上自是一个仁，便是那业处。」又曰：「流行时，便是公共一个；到得成就处，便是各具一个。」又曰：「恻隐之心方是流行处，到得亲亲、仁民、爱物，方是成就处。但『盛德』便属之『显诸仁』，『大业』便属之『藏诸用』。」又曰：「如此一穗禾，其始只用一个母子，少间成谷，一个各自成得一个。将去种植，一个又自成一穗，又开枝开叶去，所以下文谓『富有之谓大业』。」又曰：「须是去静坐体认，方可见得四时运行，万物终始。若道有个物行，又无形影；若道无个物，又怎生会恁地？」

「鼓万物而不与圣人同忧」，此言造化之理。如圣人则只是人，安得而无忧！

天地造化是自然；圣人虽生知安行，然毕竟是有心去做，所以说「不与圣人同忧」。

问「鼓万物而不与圣人同忧」。曰：「明道两句最好：『天地无心而成化，圣人有心而无为。』无心便是不忧，成化便是鼓万物。天地鼓万物，亦何尝有心来！」

「盛德大业至矣哉！」是赞叹上面「显诸仁，藏诸用」。

「盛德大业」以下，都是说易之理，非指圣人而言。

「盛德大业」一章。曰：「既说『盛德大业』，又说他只管恁地生去，所以接之以『生生之谓易』，是渐渐说入易上去。干只略成一个形象，坤便都呈出许多法来。到坤处都细了，万法一齐出见。『效』字如效顺、效忠、效力之『效』。『极数知来之谓占』，占出这事，人便依他这个做，便是『通变之谓事』。看来圣人到这处，便说在占上去，则此书分明是要占矣。『阴阳不测之谓神』，是总结这一段。不测者，是在这里，又在那里，便是这一个物事走来走去，无处不在。六十四卦都说了，这又说三百八十四爻。许多变化，只是这一个物事周流其间。」学蒙。

先说个「富有」，方始说「日新」，此与说宇宙相似。先是有这物事了，方始相连相续去。自「富有」至「效法」，是说其理如此；用处却在那「极数知来」与「通变」上面。盖说上面许多道理要做这用。

问：「『日新之谓盛德，生生之谓易』，『阴阳不测之谓神』，要思而得之。」明道提此三句说，意是如何？」曰：「此三句也是紧要。须是看得本文，方得。」问：「德是得于己底，业是发出来底。德便是本。『生生之谓易』，便是体；『成象之谓干，效法之谓坤』，便只是里面交错底。」曰：「『乾坤其易之蕴』，易是一块，乾坤是在里面往来底。圣人作易，便是如此。」又问：「『阴阳不测之谓神』，便是妙用处。」曰：「便是包括许多道理。」

「成象之谓干」，此造化方有些显露处。「效法之谓坤」，以「法」言之，则大段详密矣。「效」字难看，如效力、效诚之「效」，有陈献底意思。乾坤只是理。理本无心，自人而观，犹必待干之成象，而后坤能效法。然理自如此，本无相待。且如四时，亦只是自然迭运。春夏生物，初不道要秋冬成之；秋冬成物，又不道成就春夏之所生，皆是理之所必然者尔。

「成象之谓干，效法之谓坤」，依旧只是阴阳。凡属阳底，便是只有个象而已。象是方做未成形之意，已成便属阴。「成象」，谓如日月星辰在天，亦

无个实形，只是个悬象如此。干便略，坤便详。效如陈效之效，若今人言效力之类。法是有一成已定之物，可以形状见者。如条法，亦是实有已成之法。

「效法之谓坤」，到这个坤时，都仔细详审了，一个是一个模样。效犹呈，一似说「效犬」、「效羊」、「效牛」、「效马」，言呈出许多物。大概干底只是做得个形象，到得坤底，则渐次详密。「资始」、「资生」，于此可见。

效，呈也，如曲礼「效犬者左牵之」之「效」，犹言效顺、效忠、效力也。盖干只是成得个大象，坤便呈出那法来。

「成象之谓干」，谓风霆雨露日星，只是个象。效者，效力之「效」。「效法」，则效其形法而可见也。

右第五章

「夫易，广矣，大矣」止「静而正」，是无大无小，无物不包，然当体便各具此道理。「静而正」，须着工夫看。徐又曰：「未动时，便都有此道理，都是真实，所以下个『正』字。」

「以言乎迹，则静而正；以言乎天地之间，则备矣。」「静而正」，谓触处皆见有此道，不待安排，不待措置，虽至小、至近、至鄙、至陋之事，无不见有。随处皆见足，无所欠缺，只观之人身便见。「见有」、「见足」之「见」，贤遍反。

「其动也辟。」大抵阴是两件，如阴爻两画。辟是两开去，翕是两合。如地皮上生出物来，地皮须开。今论天道，包着地在。然天之气却贯在地中，地却虚，有以受天之下文有「大生」「广生」云者，大，是一个大底物事；广，便是容得许多物事。「大」字实，「广」字虚。

「其静也翕，其动也辟。」地到冬间，气都翕聚不开；至春，则天气下入地，地气开以迎之。又曰：「阴阳与天地，自是两件物事。阴阳是二气，天地是两个有形质底物事，如何做一物说得！不成说动为天而静为地！无此理，正如鬼神之说。」

干静专动直而大生，坤静翕动辟而广生。这说阴阳体性如此，卦画也髣佛似倅地。

乾坤二卦观之亦可见。干画奇，便见得「其静也专，其动也直」；坤画耦，便见得「其静也翕，其动也辟」。直卿。

天体大，「是以大生焉」；地体虚，「是以广生焉」。广有虚之义，如河广、汉广之

本义云：「干一而实，故以质言而曰大；坤二而虚，故以量言而曰」学者请问。曰：「此两句解得极分明。盖曰以形言之，则天包地外，地在中，所以说天之质大。以理与气言之，则地却包着天，天之气却尽在地之中，地尽承受得那天之气，所以说地之量天只是一个物事，一故实，从里面便实，出来流行发生，只是一个物事，所以说『干一而实』。地虽是坚实，然却虚，所以天之气流行乎地之中，皆从地里发出来，所以说『坤二而虚』。」用之云：「地形如肺，形质虽硬，而中本虚，故阳气升降乎其中，无所障碍，虽金石也透过去。地便承受得这气，发育万物。」曰：「然。要之天形如一个鼓[革备]，天便是那鼓[革备]外面皮壳子，中间包得许多气，开阖消长，所以说『干一而实』。地只是一个物事，中间尽是这气升降来往，缘中间虚，故容得这气升降来往。以其包得地，所以说其质之大，以其容得天之气，所以说其量之非是说地之形有尽，故以量言也。只是说地尽容得天之气，所以说其量之广耳。今治历家用律吕候气，其法最精。气之至也，分寸不差，便是这气都在地中透上来。如十一月冬至，黄钟管距地九寸，以葭灰实其中，至之日，气至灰去，晷刻不差。」又云：「看来天地中间，此气升降上下，当分为六层。十一月冬至自下面第一层生起，直到第六层上，极至天，是为四月。阳气既生足，便消；下面阴气便生。只是这一气升降循环不已，往来乎六层之中也。」问：「月令中『天气下降，地气上腾』，此又似天地各有气相交合？」曰：「只是这一气，只是阳极则消而阴生，阴极则消而阳生。『天气下降』，便只是冬复卦之时，阳气在下面生起，故云：『天气下降』。」或曰：「据此，则却是阴消于上，而阳生于下，却见不得『天气下降』。」曰：「也须是天运一转，则阳气在下，故从下生也。今以天运言之，则一日自转一匝。然又有那大转底时候，须是大着心肠看，始得，不可拘一不通也。盖天本是个大底物事，以偏滞求他不得。」

问：「阴耦阳奇，就天地之实形上看，如何见得？」曰：「天是一个浑沦底物，虽包乎地之外，而气则迸出乎地之中。地虽一块物在天之中，其中实虚，容得天之气迸上来。系辞云：『干，静也专，动也直，是以大生焉；坤，静也翕，动也辟，是以广生焉。』『大生』是浑沦无所不包，『广生』是广

阔，能容受得那天之『专、直』则只是一物直去；『翕、辟』则是两个，翕则阖，辟则开，此奇耦之形也。」又曰：「阴偏只是一半，两个方做得一个。」学履。

易不是象乾坤，乾坤乃是易之子目。下面一壁子是干，一壁子是坤。盖说易之广大，是这干便做他那大，坤便做他那干所以说大时，塞了他中心，所以大；坤所以说广时，中间虚，容得物，所以广是说他广阔，着得物。常说地道对天不得，天便包得地在中心。然而地却是中虚，容得气过，容得物，便是他天是一直大底物事；地是广阔底物，有坳处，有陷处，所以说这个只是说理，然也是说书。有这理，便有这书。书是载那道理底，若死分不得。大概上面几句是虚说底；这个配天地、四时、日月、至德，是说他实处。

阴阳虽便是天地，然毕竟天地自是天地。「广大配天地」时，这个理与他一般广大。

「广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月」，以易配天。「易简之善配至德」，以易配人之至德。

问「易简之善配至德」。曰：「此是以易中之理，取外面一事来对。谓易之广大，故可配天地；易之变通，如老阳变阴，老阴变阳，往来变化，故可配四时；『阴阳之义』，便是日月相似。『易简之善』，便如在人之至德。」

问：「『广大配天地，变通配四时』，这『配』字是配合底意思否？」曰：「只是相似之意。」又问「易简之善配至德」。曰：「也是易上有这道理，如人心之至德也。」学履。

林安卿问：「『广大配天地』，配，莫是配合否？」曰：「配，只是似。且如下句云『变通配四时』，四时如何配合？四时自是流行不息，所谓『变通』者如此。」又问「易简之善配至德」。曰：「『易简』是常行之理，『至德』是自家所得者。」又问：「伊川解『知微知彰，知柔知刚』，云：『知微则知彰，知柔则知刚。』如何？」曰：「只作四截看，较阔，言君子无所不知。」良久，笑云：「向时有个人出此语，令杨大年对，杨应声云：『小人不耻不仁，不畏不义。』无如此恰好！」

问：「『广大』、『变通』，是易上自有底道理；是易上所说造化与圣人底？」曰：「都是他易上说底。」又曰：「配，是分配之义，是分这一半在那上面。」问曰：「如此，便全无配之底意。」曰：「也有些子分此以合彼意」

思。欲见其广大，则于天地乎观之；欲见其变通，则于四时乎观之；欲知其阴阳之义，则观于日用可见；欲知其简易，则观于圣人之至德可见。」

右第六章

「崇德广业。」「知崇」，天也，是致知事，要得高明。「礼卑」，地也，是践履事。卑，是事事都要践履凡事践履将去，业自然

「礼卑」，是卑顺之意。卑便广，地卑便广，高则狭了。人若只拣取高底做，便狭。两脚踏地做，方得。若是着件物事，填教一二尺高，便不稳了，如何会广！地卑，便会世上更无卑似地底。又曰：「地卑，是从贴底谨细处做将去，所以能」

「知崇、礼卑」一段。云：「地至卑，无物不载在地上。纵开井百尺，依旧在地上，是无物更卑得似地。所谓『德言盛，礼言恭』，礼是要极卑，故无物事无个礼。至于至微至细底事，皆当畏惧戒谨，战战兢兢，惟恐失之，这便是礼之卑处。曲礼曰『毋不敬』，自『上东阶先右足，上西阶先左足』；「羹之有菜者用挾，无菜者不用挾」，无所不致其谨，这便都是卑处。」又曰：「似这处，不是他特地要恁地，是他天理合如此。知识日多则知日高，这事也合理，那事也合理。积累得多，业便」学蒙。或录详，见下。

礼，极是卑底物事，如地相似，无有出其下者，看甚么物事，他尽载了。纵穿地数十丈深，亦只在地之上，无缘更有卑于地者也。知却要极其高明，而礼则要极于卑顺。如「礼仪三百，威仪三千」，纤悉委曲，无非至卑之事。如「羹之有菜者用挾，其无菜者不用挾」；主人升东阶，客上西阶，皆不可乱。然不是强安排，皆是天理之自然。如「上东阶，则先右足；上西阶，则先左足。」盖上西阶而先右足，则背却主人；上东阶而先左足，则背却客；自是理合如此。又曰：「『知崇』者，德之所以崇，『礼卑』者，业之所以盖礼纔有些不到处，这便有所欠缺，业便不广矣。惟是极卑无所欠缺，所以」

「知崇、礼卑。」知是知处，礼是行处，知尽要高，行却自近起。

知识贵乎高明，践履贵乎着实。知既高明，须放低着实做去。

学只是知与礼，他这意思却好。礼便细密。中庸「致广大，尽精微」等语，皆只是说知、礼。

「知崇、礼卑」，这是两截。「知崇」是智识超迈，「礼卑」是须就切实处行。若知不高，则识见浅陋；若履不切，则所行不实。知识高便是象天，所行实便是法地。识见高于上，所行实于下，中间便生生而不穷，故说「易行乎其中。成性存存，道义之门」。大学所说格物、致知，是「知崇」之事；所说诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下，是「礼卑」之事。

上文言「知崇、礼卑，崇效天，卑法地」。人崇其知，须是如天之高；卑其礼，须如地之「天地设位」一句，只是引起，要说「知崇、礼卑」。人之知、礼能如天地，便能成其性，存其存，道义便自此出。所谓道义，便是易也。「成性存存」，不必专主圣人言。

「成性」，犹言见成底性。这性元是好了，但「知崇、礼卑」，则成性便存存。学蒙。

「成性」只是本来性。

「成性」不曾作坏底。「存」，谓常在这里，存之又存。

「成性」如名，「明德」如表德相似。「天命」都一般。

或问：「『成性存存』，是不忘其所存。」曰：「众人多是说到圣人处，方是性之成，看来不如此。『成性』，只是一个浑沦之性，存而不失，便是『道义之门』，便是生生不已处。」

「成性」与「成之者性也」，止争些子不同。「成之者性」，便从上来说来，言成这一个物。「成性」，是说已成底性，如「成德」、「成说」之「成」。然亦只争些子也，如「正心、心正」，「诚意、意诚」相似。

「成性存存，道义之门」，只是此性万善毕具，无有欠缺，故曰「成性」。成对亏而言。「成之者性」，则是成就处无非性，犹曰：「诚斯立焉」。横渠、伊川说「成性」，似都就人为处说，恐不如此。横渠有习以成性底意思，伊川则言成其性，存其所存。

横渠谓「成其性，存其存」。伊川易传中亦是「存其存」，却是遗书中说作「生生之谓易」，意思好。必大录云：「『成性』如言成就，『存存』是生生不已之意。」

「知礼成性而道义出。」程子说，「成性」谓是万物自有成性，「存存」便是生生不已，这是语录中说，此意却好。及他解易，却说「成其性，存其存」，又似不恁地。前面说「成性」，谓如成事、成法之类，是见成底性。横渠说「成性」别。且如「尧舜性之」，是其性本浑成；学者学之，须是以知、礼做，也到得他成性处。「道义出」谓这里流行。道，体也；义，用也。又曰：「性是自家所以得于天底道，义是众人公共底。」

横渠言「成性」，与古人不同。他所说性，虽是那个性，然曰：「成性」，则犹言「践形」也。又曰：「他是说去气禀物欲之私，以成其性。」

「『知崇礼卑』则性自存，横渠之说非是。如云『性未成则善恶混，当臯臯而继之以善』云云。」又云：「『纤恶必除，善斯成性矣』，皆是此病。」「知礼成性则道义出」，先生本义中引此，而改「成」为「存」。又曰：「横渠言：『「成性」，犹孟子云「践形」。』此说不是。夫性是本然已成之性，岂待习而后成邪！他从上文『继之者善也，成之者性也』，便是如此说来，与孔子之意不相似。」

横渠「知崇，天也」一段，言知识高明如天，形而上，指此理。「通乎昼夜而知」，通，犹兼也，兼阴阳昼夜之道而知。知昼而不知夜，知夜不知昼，则知皆未尽也。合知、礼而成性，则道义出矣。知、礼，行处也。

问横渠「知礼成性」之说。曰：「横渠说『成性』，谓是浑成底性。『知礼成性』，如『习与性成』之意同。」又问「不以礼性之」。曰：「如『尧舜性之』相似。但他言语艰，意是如此。」

右第七章

朱子语类卷第七十五

易十一

上系下

「圣人有以见天下之赜」，「赜」字在说文曰：「杂乱也。」古无此字，只是「嘖」字。今从「赜」，亦是口之义。「言天下之至赜而不可恶」，虽是杂乱，圣人却于杂乱中见其不杂乱之理，便与下句「天下之至动而不可乱」相对。

「天下之至赜」与左传「嘖有烦言」之「嘖」同。那个从「口」，这个从「●」，是个口里说话多、杂乱底意思，所以下面说「不可恶」。若唤做好字，不应说个「可恶」字也。「探赜索隐」，若与人说话时，也须听他杂乱说将出来底，方可索他那隐底。淳录云：「本从『口』，是喧闹意。从『●』旁亦然。」

「圣人有以见天下之赜」，正是说画卦之初，圣人见阴阳变化，便画出一画，有一个象，只管生去，自不同。六十四卦各是一样，更生到千以上卦，亦自各一样。学蒙。

「拟诸其形容」，未便是说那水火风雷之形容。方拟这卦，看是甚形容，始去象那物之宜而名之。一阳在二阴之下，则象以雷，一阴在二阳之下，则象以风。拟，是比度之意。学蒙。

问：「『拟诸其形容』者，比度阴阳之形容。盖圣人见阴阳变化杂乱，于是比度其形容而象其物宜，是故谓之象。」曰：「也是如此，尝得郭子和书云，其先人云：『不独是天地风雷水火山泽谓之象，只是画卦便是象。』也说得好。」学蒙。

问：「圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之『象』；圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之『爻』。」曰：「『象』，言卦也；下截，言『爻』也。『会通』者，观众理之会，而择其通者而行。且如有一事关着许多道理，也有父子之伦，也有君臣之伦，也有夫妇之伦。若是父子重，则就父子行将去，而他不暇计；若君臣重，则行君臣之义，而他不暇计。若父子之恩重，则便得『身体发肤，受之父母，不敢毁伤』之义，而『委致其身』之说不可行。若君臣之义重，则当委致其身，而『不敢毁伤』之说不暇顾。此之谓『观会通』。」

问：「『圣人有以见天下之动』，是说文王周公否？」曰：「不知伏羲画卦之初，与连山归藏有系辞否；为复一卦只是六画？」学蒙。

问：「『观会通，行其典礼』，是就会聚处寻一个通路行将去否？」曰：「此是两件。会，是观众理之会聚处。如这一项君臣之道也有，父子兄弟之道

也有：须是看得周遍，始得通，便是一个通行底路，都无窒碍。典礼，犹言常礼常法。」又曰：「礼便是节文升降揖逊是也。但这个『礼』字又说得阔，凡事物之常理皆是。」学蒙。

「一卦之中自有会通，六爻又自各有会通。且如屯卦，初九在卦之下，未可以进，为屯之义；乾坤始交而遇险陷，亦屯之义；似草穿地而未申，亦屯之义。凡此数义，皆是屯之会聚处。若『盘桓利居贞』，便是一个合行底，便是他通处也。」学蒙。

「观会通以行其典礼。」会是众理聚处，虽觉得有许多难易窒碍，必于其中却得个通底道理。谓如庖丁解牛，于族处却『批大郤，导大窾』，此是于其筋骨丛聚之所，得其可通之理，故十九年刃若新发于硎。且如事理间，若不于会处理会，却只见得一偏，便如何行得通？须是于会处都理会，其间却自有个通处，便如脉理相似。到得多处，自然通贯得，所以可『行其典礼』。盖会而不通，便窒塞而不可行；通而不会，便不知许多曲直错杂处。」

问「『言天下之至赜而不可恶』，此是说天下之事物如此，不是说卦上否？」曰：「卦亦如此，三百八十四爻是多少杂乱！」学蒙。

「言天下之至赜而不可恶也。」盖杂乱处，人易得厌恶。然而这都是道理中合有底事，自合理会，故不可恶。「言天下之至动而不可乱也。」盖动亦是合有底，然上面各自有道理，故自不可乱。学蒙。

先生命二三子说书毕，召蔡仲默及义刚语，小子侍立。先生顾义刚曰：「劳公教之，不废公读书否？」曰：「不废。」因借先生所点六经。先生曰：「被人将去，都无本了。看公于句读音训，也大段子细。那『言天下之至赜而不可恶也』，是音作去声字？是公以意读作去声？」曰：「只据东莱音训读。此字有三音，或音作入声。」池录云：「或音亚，或如字，或乌路反。」先生笑曰：「便是他们好恁地强说。」仲默曰：「作去声，也似是。」先生曰：「据某看，只作入声亦是。池录云：「乌路切于义为近。」说虽是如此劳攘事多，然也不可以为恶。池录云：「也不可厌恶。」而今音训有全不可晓底。若有两三音底，便着去里面拣一个较近底来解。」池录略而异。

「天下之至动」，事若未动时，不见得道理是如何。人平不语，水平不流，须是动，方见得。「会通」，是会聚处；「典礼」，是借这般字来说。观他会通处。却求个道理来区处他。所谓卦爻之动，便是法象这个，故曰「爻也者，效天下之动者也」。动，亦未说事之动，只是事到面前，自家一念之动，要求处置他，便是动。

问：「『拟之而后言，议之而后动』，凡一言一动皆于易而拟议之否？」
曰：「然。」

「拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。」此变化只就人事说。拟议，只是裁度自家言动，使合此理，「变易以从道」之意。如拟议得是便吉，拟议未善则为凶矣。

问「拟议以成其变化」。曰：「这变化，就人动作处说，如下所举七爻，皆变化也。」学履。

「鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔縻之。」此本是说诚信感通之理，夫子却专以言行论之。盖诚信感通，莫大于言行。上文「言天下之赜而不敢恶也，言天下之动而不敢乱也」，先儒多以「赜」字为至妙之意。若如此说，则何以谓之「不敢恶」？赜，只是一个杂乱冗闹底意思。言之而不恶者，精粗本末无不尽也。「赜」字与「颐」字相似，此有互体之意。此间连说互体，失记。「鹤鸣」、「好爵」，皆卦中有此象。诸爻立象，圣人必有所据，非是白撰，但今不可考耳。到孔子方不说象。如「见豕负涂，载鬼一车」之类，孔子只说「群疑亡也」，便见得上面许多皆是狐惑可疑之事而已。到后人解说，便多牵强。如十三卦中「重门击柝，以待暴客」，只是豫备之意；却须待用互体，推艮为门阙，雷震乎外之意。「剡木为矢，弦木为弧」，只为睽乖，故有威天下之象；亦必待穿凿附会，就卦中推出制器之义。殊不知卦中但有此理而已，故孔子各以「盖取诸某卦」言之，亦曰其大意云尔。汉书所谓「获一角兽，盖麟云」，皆疑辞也。

问：「『言行，君子之枢机』，是言所发者至近，而所应者甚远否？」
曰：「枢机，便是『鸣鹤在阴』。下面大概只说这意，都不解着『我有好爵』二句。」学蒙。

「其利断金」。断，是断做两段。又曰：「『同人先号咷而后笑』，圣人却恁地解。」学蒙。

右第八章

卦虽八而数须十。八是阴阳数，十是五行数。一阴一阳便是二，以二乘二便是四，以四乘四便是八。五行本只是五而有是十者，盖一个便包两个；如木

便包甲乙，火便包丙丁，土便包戊己，金便包庚辛，水便包壬癸，所以为十。学履。

「五位相得而各有合」，是两个意：一与二，三与四，五与六，七与八，九与十，是奇耦以类「相得」；一与六合，二与七合，三与八合，四与九合，五与十合，是「各有合」。在十干：甲乙木，丙丁火，戊己土，庚辛金，壬癸水，便是「相得」：甲与己合，乙与庚合，丙与辛合，丁与壬合，戊与癸合，是「各有合」。学履。

「所以成变化而行鬼神也。」先生举程子云：「变化言功，鬼神言用。」张子曰：「成行，鬼神之气而已。」「数只是气，变化鬼神亦只是『天地之数五十有五』，变化鬼神皆不越于其间。」

「大衍之数五十。」著之数五十。著之筹，乃其策也。策中乘除之数，则直谓之数耳。

「大衍之数五十」，以「天地之数五十有五」，除出金木水火土五数并天一，便用四十九，此一说也。数家之说虽多不同，某自谓此说却分晓。三天两地，则是已虚了天一之数，便只用天三对地二。又五是生数之极，十是成数之极，以五乘十，亦是五十；以十乘五，亦是五十，此一说也。又，数始于一，成于五，小衍之而成十，大衍之而成五十，此又是一说。

系辞言著法，大抵只是解其大略，想别有文字，今不可见。但如「天数五，地数五」，此是旧文；「五位相得而各有合」，是孔子解文。「天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五。」此是旧文；「此所以成变化而行鬼神」，此是孔子解文。「分而为二」是本文；「以象两」是解「挂一」。「揲之以四」，「归奇于扚」，皆是本文；「以象三」，「以象四时」，「以象闰」之类，皆解文也。「干之策二百一十有六，坤之策百四十有四」，孔子则断之以「当期之日」；「二篇之策万有一千五百二十」，孔子则断之以「当万物之数」，于此可见。

著卦，当初圣人用之，亦须有个见成图算。后失其传，所仅存者只有这几句：「大衍之数五十，其用四十有九。分而为二。挂一。揲之以四。归奇于扚。」只有这几句。如「以象两」，「以象三」，「以象四时」，「以象闰」，已是添入许多字说他了。又曰：「元亨利贞，仁义礼智，金木水火，春夏秋冬，将这四个只管涵泳玩味，尽好。」

揲著法，不得见古人全文。如今底，一半是解，一半是说。如「分而为二」是说，「以象两」便是解。想得古人无这许多解，须别有个全文说。

挂，一岁；右揲，二岁；扚，三岁一闰也。左揲，四岁；扚，五岁再闰也。

揲著虽是一小事，自孔子来千五百年，人都理会不得。唐时人说得虽有病痛，大体理会得是。近来说得太乖，自郭子和始。奇者，揲之余为奇；扚者，归其余扚于二指之中。今子和反以挂一为奇，而以揲之余为扚；又不用老少，只用三十六、三十二、二十八、二十四为策数，以为圣人从来只说阴阳，不曾说老少。不知他既无老少，则七八九六皆无用，又何以谓为卦？又曰：「龟为卜，策为筮。策，是余数厉录云：「筮是条数。」谓之策。他只胡乱说『策』字。」厉录云：「只鹤突说了。」或问：「他既如此说，则『再扚而后挂』之说何如？」曰：「他以第一揲扚为扚，第二第三揲不挂为扚，第四揲又挂。然如此，则无五年再闰。厉录云：「则是六年再闰也。」如某已前排，真个是五年再闰。圣人下字皆有义。挂者，挂也；扚者，勒于二指之中也。」厉录小异。

二篇之策，当万物之数。不是万物尽于此数，只是取象自一而万，以万数来当万物之数耳。

「策数」云者，凡手中之数皆是。如「散策于君前有诛」，「龟策弊则埋之」，不可以既揲余数不为策数也。

「四营而成易」，「易」字只是个「变」字。四度经营，方成一变。若说易之一变，却不可。此处未下得「卦」字，亦未下得「爻」字，只下得「易」字。

「引而伸之，触类而长之」，是占得一卦，则就上面推看。如干，则推其「为圜、为君、为父」之类是也。学履。

问「显道，神德行」。曰：「道较微妙，无形影，因卦辞说出来，道这是吉，这是凶；这可为，这不可为。德行是人做底事，因子推出来，方知得这不是人硬恁地做，都是神之所为也。」又曰：「须知得是天理合如此。」学蒙。

「神德行」，是说人事。那粗做底，只是人为。若决之于鬼神，德行便神。

易，惟其「显道，神德行」，故能与人酬酢，而佑助夫神化之功也。学履。

「显道，神德行，是故可与酬酢，可与佑神矣。」此是说著卦之用，道理因此显著。德行是人事，却由取决于著。既知吉凶，便可以酬酢事变。神又岂能自说吉凶与人！因有易后方着见，便是易来佑助神也。

右第九章

「易有圣人之道四。」「至精」、「至变」，则合做两个，是他里面各有这个。

问：「『以言者尚其辞』，以言，是取其言以明理断事，如论语上举『不恒其德，或承之羞』否？」曰：「是。」学履。

问：「『以言』，『以动』，『以制器』，『以卜筮』，这『以』字是指以易而言否？」曰：「然。」又问：「辞、占是一类，变、象是一类。所以下文『至精』合辞、占说；『至变』合变、象说？」曰：「然。占与辞是一类者，晓得辞，方能知得占。若与人说话，晓得他言语，方见得他胸中底蕴。变是事之始，象是事之已形者，故亦是一类也。」学履。

用之问「以制器者尚其象」。曰：「这都难说。『盖取诸离』，『盖』字便是一个半间半界底字。如『取诸离』，『取诸益』，不是先有见乎离，而后为网罟；先有见乎益，而后为耒耜。圣人亦只是见鱼鳖之属，欲有以取之，遂做一个物事去拦截他。欲得耕种，见地土硬，遂做一个物事去别起他；却合于离之象，合于益之意。」又曰：「有取其象者，有取其意者。」

问：「『以卜筮者尚其占』，卜用龟，亦使易占否？」曰：「不用。则是文势如此。」学履。

问：「君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如响」。曰：「此是说君子作事，问于著龟也。『问焉以言』，人以著问易，求其卦爻之辞，而以之发言处事。『受命如响』，则易受人之命，如响之应声，以决未来吉凶也。」

「问焉而以言。」曰：「若以上下文推之，『以言』却是命筮之词。古人亦大段重这命筮之辞，『而以言』三字义若拗。若作『以易言之』，如所谓『不恒其德，或承之羞』，则『不占』只是以其言之义，又于上下文不顺。」学蒙。谟录云：「言是命龟。受命，龟受命也。」

「参伍以变，错综其数。」参，谓三数之；伍，谓伍数之。揲著本无三数五数之法，只言交互参考皆有自然之数。如三三为九、五六三十之类，虽不用以揲著，而推算变通，未尝不用。错者，有迭相为用之意；综，又有总而挈之之意，如织者之综丝也。

「参伍」，是相牵连之意。如三要做五，须用添二；五要做六，须着添一；做三，须着减二。错综是两样；错，是往来交错之义；综，如织底综，一个上去，一个下来。阳上去做阴，阴下来做阳，如综相似。

问「参伍以变，错综其数」。曰：「荀子说『参伍』处，杨倞解之为详。汉书所谓『欲问马，先问牛，参伍之以得其实』。综，如织综之综。大抵阴阳奇耦，变化无穷，天下之事不出诸此。『成天下之文』者，若卦爻之陈列变态者是也。『定天下之象』者，物象皆有定理，只以经纶天下之事也。」

问：「『参伍以变。』先生云：『既三以数之，又五以数之。』譬之三十钱，以三数之，看得几个三了，又以五数之，看得几个五。两数相合，方可看得个成数。」曰：「是如此。」又问：「不独是以数算，大概只是参合底意思。如赵广汉欲问马，先问牛，便只是以彼数来参此数否？」曰：「是。却是恁地数了，又恁地数，也是将这个去比那个。」又曰：「若是他数，犹可凑。三与五两数，自是参差不齐，所以举以为言。如这个是三个，将五来比，又多两个：这个五个，将三来比，又少两个。兵家谓『窥敌制变，欲伍以参』。今欲窥敌人之事，教一人探来恁地说，又差一个探来。若说得不同，便将这两说相参看如何，以求其实，所以谓之『欲伍以参』。」学履。

「参伍以变。」「参」字音「曹参」之「参」，犹言参互底意思。譬犹几个物事在这边，逐三个数，看是几个；又逐五个数，看是几个。又曰：「若三个两是六个，便多了一个；三个三是九个，又少一个；三个四又是十二个；也未是；三个五方是十五个。大略如此，更须仔细去看。」学蒙。

「『错综其数。』本义云：『错者，交而互之，一左一右之谓也。』莫是揲著以左揲右，右揲左否？」曰：「不特如此。干对坤，坎对离，自是交错。」又问：「『综者，总而挈之』，莫是合挂拗之数否？」曰：「且以七八

九六明之：六七八九便是次序，然而七是阳，六压他不得，便当挨上。七生八，八生九，九又须挨上，便是一低一昂。」学蒙。

手指画

六

五指

七

四指

八

三指

九

二指

或问「经纬错综」之义。曰：「错，是往来底；综，是上下底。综，便是织机上底。古人下这字极子细，但看他那单用处，都有个道理。如『经纶』底字，纶是两条丝相合，各有条理。凡用『纶』处，便是伦理底义。『统』字是

上面垂一个物事下来，下面有一个人接着，便谓之『统』，但看『垂』字便可见。」又曰：「『错综其数』，便只是七八九六。六对九，七对八，便是东西相错。六上生七为阳，九下生八为阴，元本云：「七下生八为阴，八上生九又为阳。」便是上下为综。」又曰：「古人做易，其巧不可言！太阳数九，少阴数八，少阳数七，太阴数六，初亦不知其数如何恁地。元来只是十数，太阳居一，除了本身便是九个；少阴居二，除了本身便是八个；少阳居三，除了本身便是七个；太阴居四，除了本身便是六个。这处，古来都不曾有人见得。」

「寂然不动，感而遂通天下之故」，与「穷理尽性以至于命」，本是说易，不是说人。诸家皆是借来就人上说，亦通。

「感而遂通」，感着他卦，卦便应他。如人来问底善，便与说善；来问底恶，便与说恶。所以先儒说道「洁净精微」，这般句说得有些意思。

陈厚之问「寂然不动，感而遂通」。曰：「寂然是体，感是用。当其寂然时，理固在此，必感而后发。如仁感为恻隐，未感时只是仁；义感为羞恶，未感时只是义。」某问：「胡氏说此，多指心作已发。」曰：「便是错了。纵使已发，感之体固在，所谓『动中未尝不静』。如此则流行发见，而常卓然不可移。今只指作已发，一齐无本了，终日只得奔波急迫，大错了！」

易便有那「深」，有那「几」，圣人用这底来极出那深，研出那几。研，是研磨到底之意。诗书礼乐皆是说那已有底事，惟是易说那未有这事。「研几」是不待他显著，只在那茫昧时都处置了。深，是幽深，通是开通。所以闭塞，只为他浅。若是深后，便能开通人志。道理若浅，如何开通得人？所谓「通天下之志」，亦只似说「开物」相似，所以下一句也说个「成务」。易是说那未有底。六十四卦皆是如此。

「深」就心上说，「几」就事上说。几，便是有那事了，虽是微，毕竟有件事。深在心，甚玄奥；几在事，半微半显，「通天下之志」，犹言「开物」，开通其闭塞。故其下对「成务」。

极出那深，故能「通天下之志」；研出那几，故能「成天下之务」。

问：「『惟深也』，『惟几』，『惟神也』，此是说圣人如此否？」曰：「是说圣人，亦是易如此。若不深，如何能通得天下之志！」又曰：「他恁黑窅窅地深，疑若不可测，然其中却事事有。」又曰：「事事都有个端绪可寻。」又曰：「有路脉线索在里面，所以曰：『惟几也，故能成天下之务。』」

研者，便是研究他。」或问「几」。曰：「便是周子所谓『动而未形有无之间者』也。」学蒙。

问：「系辞言：『惟深也，故能通天下之志。』又言：『以通天下之志。』此二『通』字，乃所以通达天下之心志，使之通晓，如所谓『开物』之意。」曰：「然。这般些小道理，更无穷。」问：「『极深研几』，『深几』二字如何？」曰：「『研几』，是研磨出那几微处。且如一个卦在这里，便有吉有凶，有悔有吝，几微毫厘处，都研磨出来。」问：「如何是『极深』？」曰：「要人都晓得至深难见底道理，都就易中见得。」问：「如所谓『幽明之故』，『死生之说』，『鬼神之情状』之类否？」曰：「然。」问：「如此说，则正与本义所谓『所以极深者，至精也；所以研几者，至变也』，正相发明。」曰：「然。」

右第十章

问：「『易，开物成务，冒天下之道』，是易之理能恁地，而人以之卜筮又能『开物成务』否？」曰：「然。」学蒙。

「开物成务，冒天下之道。」读系辞，须见得如何是「开物」，如何是「成务」，又如何是「冒天下之道」。须要就卦中一一见得许多道理。然后可读系辞也。盖易之为书，因卜筮以设教，逐爻开示吉凶，包括无遗，如将天下许多道理包藏在其中，故曰「冒天下之道」。如「利用为大作」一爻，象只曰「下不厚事也」。自此推之，则凡居下者不当厚事。如子于父，臣之于君，僚属之于官长，皆不可以踰分越职。纵可为，亦须是尽善，方能无过，所以有「元吉无咎」之戒。系辞自大衍数以下，皆是说卜筮事。若不晓他尽是说爻变中道理，则如所谓「动静不居，周流六虚」之类，有何凭着？今人说易，所以不将卜筮为主者，只是惧怕小却这道理，故凭虚失实，茫昧臆度而已。殊不知由卜筮而推，则上通鬼神，下通事物，精及于无形，粗及于有象，如包罩在此，随取随得。「居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占」者，又不待卜而后见；只是体察，便自见吉凶之理。圣人作易，无不示戒。干卦纔说「元亨」，便说「利贞」。坤卦纔说「元亨」，便说「利牝马之贞」。大畜干阳在下，为艮所畜，三得上应，又畜极必通，故曰「良马逐」，可谓通快矣；然必艰难贞正，又且曰「闲舆卫」，然后「利有攸往」。设若恃良马之壮，而忘「艰贞」之戒，则必不利矣。干之九三，「君子终日干干」，固是好事，然必曰「夕惕若厉」，然后「无咎」也。凡读易而能句句体验，每存兢栗戒慎之意，则于己为有益；不然，亦空言尔。

「是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑」，此只是说著龟。若不是著龟，如何通之，定之，断之？到「著之德圆而神」以下，却是从源头说，而未是说卜筮。盖圣人之心具此易三德，故浑然是此道理，不劳作用一毫之私，便是「洗心」，即「退藏于密」。所谓密者，只是他人自无可捉摸他处。便是「寂然不动」，「吉凶与民同患」，「神以知来，知以藏往」，皆具此道理，但未用之著龟，故曰「古之聪明睿知，神武而不杀者夫」！此言只是譬喻，如圣人已具此理，却不犯手耳。「明于天之道」以下，方说著龟，乃是发用处。「是兴神物，以前民用」，圣人既具此理，又将此理复就著龟上发明出来，使民亦得前知而用之也。「圣人以此斋戒，以神明其德。」德即圣人之德，又即卜筮斋戒以神明之。圣人自有此理。亦用著龟之理以神明之。

「著之德圆而神，卦之德方以知，六爻之义易以贡。」著与卦以德言，爻以义言，只是具这道理在此而已，故「圣人以此洗心退藏于密」。「以此洗心」者，心中浑然此理，别无他物；「退藏于密」，只是未见于用，所谓「寂然不动」也。下文说「神以知来」，便是以著之德知来；「知以藏往」，便是以卦之德藏往。「洗心退藏」言体，「知来藏往」言用。然亦只言体用具矣，而未及使出来处。到下文「是兴神物，以前民用」，方发挥许多道理，以尽见于用也。然前段必结之以「聪明睿知神武而不杀者」，只是譬喻著龟虽未用，而神灵之理具在；犹武是杀人底事，圣人却存此神武而不杀也。

「六爻之义易以贡。」今解「贡」字，只得以告人说。但「神」、「知」字重，「贡」字轻，却晓不得。学蒙。

「易以贡」，是变易以告人。「圣人以此洗心退藏于密」，是以那易来洗濯自家心了，更没些私意小智在里许，圣人便似那易了。不假著龟而知卜筮，所以说「神武而不杀」。这是他有那「神以知来，知以藏往」，又说个「斋戒以神明其德」，皆是得其理，不假其物。

前面一截说易之理，未是说到著卦卜筮处，后面方说卜筮。圣人之心浑只是圆神、方知、易贡三个物事，更无别物，一似洗得来净洁了。前面「此」字，指易之理言。武是杀底物事，神武却不杀。便如易是卜筮底物事，这个却方是说他理，未到那用处。到下面「是以明于天之道」，方是说卜筮。

「以此洗心」，都只是道理。圣人此心虚明，自然具众理。「洁静精微」，只是不犯手。卦爻许多，不是安排对副与人；看是甚人来，自然撞着。易如此，圣人也如此，所以说个「著之德」，「卦之德」，「神明其德」。

「圣人以此洗心」，注云：「洗万物之心。」若圣人之意果如此，何不直言以此洗万物之心乎？大抵观圣贤之言，只作自己作文看。如本说洗万物之心，却止云「洗心」，于心安乎？

「退藏于密」时，固是不用这物事。「吉凶与民同患」，也不用这物事。用神而不用蓍，用知而不用卦，全不犯手。「退藏于密」，是不用事时。到他有事，也不犯手。事未到时，先安排在这里了；事到时，恁地来，恁地应。

「退藏于密」，密是主静处。「万化出焉」者，动中之静固是静。又有大静，万化森然者。

「神以知来，知以藏往。」一卦之中，凡爻卦所载、圣人所已言者，皆具已见底道理，便是「藏往」。占得此卦，因此道理以推未来之事，便是「知来」。

「圣人以此洗心」一段。圣人胸中全无纤毫私意，都不假卜筮，只是以易之理洗心。其未感物也，湛然纯一，都无一毫之累，更无些迹，所谓「退藏于密」也。及其「吉凶与民同患」，却「神以知来，知以藏往」。是谁人会恁地？非古人「聪明睿知、神武而不杀者」不能如此。「神武而不杀者」，圣人于天下自是所当者摧，所向者伏，然而他都不费手脚。又曰：「他都不犯手，这便是『神武不杀』。」又曰：「『神以知来』，如明镜然，物事来都看见；『知以藏往』，只是见在有底事，他都识得。」又曰：「都藏得在这里。」又曰：「如揲蓍然。当其未揲，也都不知揲下来底是阴是阳，是老是少，便是『知来』底意思。及其成卦了，则事都拚定在上面了，便是『藏往』。下文所以云『是以明于天之道，察于民之故』。设为卜筮，以为民之向导。『故』，只是事。圣人于此，又以卜筮而『斋戒以神明其德』。『显道，神德行』之『神』字，便似这『神』字，犹言吉凶阴若有神明之相相似。这都不是自家做得，却若神之所为。」又曰：「这都只退听于鬼神。」又曰：「圣人于卜筮，其斋戒之心，虚静纯一，戒慎恐惧，只退听于鬼神。」学蒙。

「古之聪明睿知，神武而不杀者夫！」如譬喻说相似。

「圣人明于天之道，而察于民之故。是兴神物，以前民用。」盖圣人见得天道、人事，都是这道理，蓍龟之灵都包得尽；于是作为卜筮，使人因卜筮知得道理都在这里。

问：「『明于天之道，而察于民之故。』『天之道』便是『民之故』否？」曰：「论得到极处，固只是一个道理；看时，须做两处看，方看得周匝

无亏欠处。」问：「天之道，只是福善祸淫之类否？」曰：「如阴阳变化，春何为而生？秋何为而杀？夏何为而暑？冬何为而寒？皆要理会得。」问：「民之故，如君臣父子之类是否？」曰：「凡民生日用皆是。若只理会得民之故，却理会不得天之道，便即民之故亦未是在。到得极时，固只是一理。要之，须是都看得周匝，始得。」

「是兴神物，以前民用。」此言有以开民，使民皆知。前时民皆昏塞，吉凶利害是非都不知。因这个开了，便能如神明然，此便是「神明其德」。又云：「民用之，则神明民德；圣人用之，则自神明其德。『著之德』以下三句，是未涉于用。『圣人以此洗心』，是得此三者之理，而不假其物。这个是有那『神以知来，知以藏往』。」

「明道爱举『圣人以此斋戒，以神明其德夫』一句，虽不是本文意思，要之意思自好」。因再举之。干问：「此恐是『君子笃恭而天下平』之意？」曰：「否。只如上蔡所谓『敬是常惺惺法』。」又问：「此恐非是圣人分上事。」曰：「便是说道不是本文意思。要之自好。」言毕，再三诵之。

「神明其德」，言卜筮。尊敬也，精明也。

闾辟乾坤，理与事皆如此，书亦如此。这个只说理底意思多。「知礼成性」，横渠说得别。他道是圣人成得个性，众人性而未成。

问：「『闾户之谓坤』一段，只是这一个物。以其闾，谓之坤；以其辟，谓之干；以其闾辟，谓之变；以其不穷，谓之通。发见而未成形谓之象，成形谓之器。圣人修礼立教谓之法，百姓日用则谓之神。」曰：「是如此。」又曰：「『利用出入』者，便是人生日用都离他不得。」又曰：「民之于易，随取而各足；易之于民，周遍而不穷，所以谓之神。所谓『活泼泼地』，便是这处。」学蒙。

太极中，全是具一个善。若三百八十四爻中，有善有恶，皆阴阳变化以后方有。

周子康节说太极，和阴阳滚说。易中便抬起说。周子言「太极动而生阳，静而生阴」。如言太极动是阳，动极而静，静便是阴；动时便是阳之太极，静时便是阴之太极，盖太极即在阴阳里。如「易有太极，是生两仪」，则先从实理处说。若论其生则俱生，太极依旧在阴阳里。但言其次序，须有这实理，方始有阴阳也。其理则一。虽然，自见在事物而观之，则阴阳函太极；推其本，则太极生阴阳。学履。

问「易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦」。曰：「此太极却是为画卦说。当未画卦前，太极只是一个浑沦底道理，里面包含阴阳、刚柔、奇耦，无所不有。及各画一奇一耦，便是生两仪。再于一奇画上加一耦，此是阳中之阴；又于一奇画上加一奇，此是阳中之阳，又于一耦画上加一奇，此是阴中之阳；又于一耦画上加一耦，此是阴中之阴，是谓四象。所谓八卦者，一象上有两卦，每象各添一奇一耦，便是八卦。尝闻一朋友说，一为仪，二为象，三为卦，四为象，如春夏秋冬，金木水火，东西南北，无不可推矣。」去伪同。

明之问「易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。」曰：「『易有太极』，便有个阴阳出来，阴阳便是两仪。仪，匹也。『两仪生四象』，便是一个阴又生出一个阳，●是一象也；一个阳又生一个阴，●是一象也；一个阴又生一个阴，●是一象也；一个阳又生一个阳，●是一象也，此谓四象。

『四象』生八卦，是这四个象生四阴时，便成坎震坤兑四卦，生四个阳时，便成巽离艮干四卦。震。

干 | ———

—— | ———

兑 | ———

|

— | —

离 | —

|

|

┆——┆——┆

┆

震 ┆——┆

┆

⊥——太极

巽 | ——

|

⊥—— | ——

|

坎 | —

|

|

— | —

艮 | —

|

— | —

坤 | —

「每卦变八卦，为六十四卦。」

「易有太极」，便是下面两仪、四象、八卦。自三百八十四爻总为六十四，自六十四总为八卦，自八卦总为四象，自四象总为两仪，自两仪总为太极。以物论之，易之有太极，如木之有根，浮屠之有顶。但木之根，浮屠之顶，是有形之极；太极却不是一物，无方所顿放，是无形之极。故周子曰：「无极而太极。」是他说得有功处。夫太极之所以为太极，却不离乎两仪、四象、八卦；如「一阴一阳之谓道」，指一阴一阳为道则不可，而道则不离乎阴阳也。

太极如一木生上，分而为枝干，又分而生花生叶，生生不穷。到得果子，里面又有生生不穷之理，生将出去，又是无限个太极，更无停息。只是到

成果实时，又却少歇，不是止。到这里自合少止，正所谓「终始万物莫盛乎艮」。艮止，是生息之意。

「以定天下之吉凶，成天下之亹亹，莫大乎蓍龟。」人到疑而不能自明处，往往便放倒，不复能向前，动有疑阻。既有卜筮，知是吉是凶，便自勉勉住不得。其所以勉勉者，是卜筮成之也。

右第十一章

问「书不尽言，言不尽意」一章。曰：「『立象尽意』，是观奇耦两画，包含变化，无有穷尽。『设卦以尽情伪』，谓有一奇一耦，设之于卦，自是尽得天下情伪。系辞便断其吉凶。『变而通之以尽利』，此言占得此卦，阴阳老少交变，因其变，便有通之之理。『鼓之舞之以尽神』，未占得则有所疑，既占则无所疑，自然使得人脚轻手快，行得顺便。如『大衍』之后，言『显道，神德行，是故可与酬酢，可与佑神』，『定天下之吉凶，成天下之亹亹』，皆是『鼓之舞之』之意。『乾坤其易之缊邪！乾坤成列，而易立乎其中。』这又是言『立象以尽意，设卦以尽情伪』。易不过只是一个阴阳奇耦，千变万变，则易之体立。若奇耦不交变，奇纯是奇，耦纯是耦，去那里见易？易不可见，则阴阳奇耦之用，亦何自而辨？」问：「在天地如何？」曰：「矣天地甚么事？此是说易不外奇耦两物而已。『化而裁之谓之变，推而行之谓之通』，这是两截，不相干。『化而裁之』，属前项事，谓渐渐化去，裁制成变，则谓之变；『推而行之』，属后项事，谓推而为别一卦了，则通行无碍，故为通。

『举而措之天下谓之事业』，便只是『定天下之吉凶，成天下之亹亹者』。

『极天下之赜者存乎卦』，谓卦体之中备阴阳变易之形容；『鼓天下之动者存乎辞』，是说出这天下之动如『鼓之舞之』相似。卦即象也，辞即爻也。大抵易只是一个阴阳奇耦而已，此外更有何物？『神而明之』一段，却是与形而上之道相对说。自『形而上谓之道』，说至于『变、通、事、业』，却是自至约处说入至粗处去；自『极天下之赜者存乎卦』，说至于『神而明之』，则又是由至粗说入至约处。『默而成之，不言而信』，则说得又微矣。」学履。

问：「『书不尽言，言不尽意』，是圣人设问之辞？」曰：「也是如此。亦是言不足以尽意，故立象以尽意；书不足以尽言，故因系辞以尽言。」又曰：「『书不尽言，言不尽意』，是元旧有此语。」又曰：「『立象以尽意』，不独见圣人有这意思写出来，自是他象上有这意。『设卦以尽情伪』，不成圣人有情又有伪！自是卦上有这情伪，但今晓不得他那处是伪。如下云：『中心疑者其辞支，诬善之人其辞游。』也不知如何是支是游？不知那卦上见

得？」沈思久之，曰：「看来『情伪』只是个好不好。如剥五阴，只是要害一个阳，这是不好底情，便是伪。如复，如临，便是好底卦，便是真情。」学蒙。

问：「『立象』、『设卦』、『系辞』，是圣人发其精意见于书？『变、通、鼓、舞』，是圣人推而见于事否？」曰：「是。」学蒙。

「变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神」，「立象」、「设卦」、「系辞」，皆为卜筮之用，而天下之人方知所以避凶趋吉，奋然有所兴作，不知手之舞之，足之蹈之之意，故曰：「定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。」犹催迫天下之人，勉之为善相似。

问：「『变而通之』，如礼乐刑政，皆天理之自然，圣人但因而为之品节防范，以为教于天下；『鼓之舞之』，盖有以作兴振起之，使之迁善而不自知否？」曰：「『鼓之舞之』，便无所用力，自是圣人教化如此。」又曰：「政教皆有鼓舞，但乐占得分数较多，自是乐会如此而不自知。」因举横渠云云。巫，其舞之尽神者。『巫』，从『工』，两边『人』字是取象其舞。巫者托神，如舞雩之类，皆须舞。盖以通畅其和气，达于神明。」

问：「『鼓之舞之以尽神。』又言：『鼓天下之动者存乎辞。』鼓舞，恐只是振扬发明底意思否？」曰：「然。盖提撕警觉，使人各为其所当为也。如初九当潜，则鼓之以『勿用』；九二当见，则鼓之以『利见大人』。若无辞，则都发不出了。」

「鼓之舞之以尽神」，鼓舞有发动之意，亦只如「成天下之亹亹」之义。「鼓天下之动者存乎辞」，是因易之辞而知吉凶后如此。

「乾坤其易之缊。」向论「衣敝缊袍」，缊是绵絮胎，今看此「缊」字，正是如此取义。易是包着此理，乾坤即是易之体骨耳。人杰录云：「缊，如『缊袍』之『缊』，是个胎骨子。」

问「乾坤其易之缊」。曰：「缊是袍中之胎骨子。『乾坤成列』，便是干一，兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八都成列了，其变易方立其中。若只是一阴一阳，则未有变易在。」又曰：「有这卦，则有变易；无这卦，便无这易了。」又曰：「『易有太极』，则以易为主；此一段文意，则以乾坤为主。」学蒙。

「乾坤成列，易立乎其中矣。」乾坤只是说二卦，此易，只是说易之书，与「天地定位，易行乎其中」之「易」不同。行乎其中者，却是说易之道理。

问：「『乾坤成列而易立乎其中』，是说两画之列？是说八卦之列？」
曰：「两画也是列，八卦也是列，六十四卦也是列。」学蒙。

问：「『天地设位，而易行乎其中』；『乾坤成列而易立乎其中』。如『易行乎其中』，此固易晓。至如『易立乎其中』，岂非乾坤既成列之后，道体始有所寓而形见？其立也，有似『如有所立卓尔』之『立』乎？」曰：「大抵易之言乾坤者，多以卦言。『易立乎其中』，只是乾坤之卦既成，而易立矣。况所谓『如有所立卓尔』，亦只是不可及之意。后世之论多是说得太高，不必如此说。」

「乾坤毁」，此乾坤只言卦。

「乾坤毁则无以见易。」易只是阴阳卦画，没这几个卦画，凭个甚写出那阴阳造化？何处更得易来？这只是反复说「易不可见，则乾坤或几乎息」。只是说揲著求卦，更推不去，说做造化之理息也得。不若前说较平。

「易不可见则乾坤或几乎息矣！」易，体也；乾坤健顺，用也。

形是这形质，以上便为道，以下便为器，这个分别得最亲切，故明道云：「惟此语截得上下最分明。」又曰：「形以上底虚，浑是道理；形以下底实，便是器。」

问：「『形而上下』，如何以形言？」曰：「此言最的当。设若以『有形、无形』言之，便是物与理相间断了。所以谓『截得分明』者，只是上下之间，分别得一个界止分明。器亦道，道亦器，有分别而不相离也。」

「形而上者谓之道，形而下者谓之器。」道是道理，事事物物皆有个道理；器是形迹，事事物物亦皆有个形迹。有道须有器，有器须有道。物必有则。

「形而上谓道，形而下谓器。」这个在人看始得。指器为道，固不得；离器于道，亦不得。且如此火是器，自有道在里。

「形而上者」指理而言，「形而下者」指事物而言。事事物物，皆有其理；事物可见，而其理难知。即事即物，便要见得此理，只是如此看。但要真

实于事物上见得这个道理，然后于己有益。「为人君，止于仁；为人子，止于孝。」必须就君臣父子上见得此理。大学之道不曰「穷理」，而谓之「格物」，只是使人就实处穷竟。事事物物上有许多道理，穷之不可不尽也。

「伊川云：『「形而上者谓之道，形而下者谓之器」，须着如此说。』」曰：「这是伊川见得分明，故云『须着如此说』。『形而上者』是理，『形而下者』是物。如此开说，方见分明。如此了，方说得道不离乎器，器不遗乎道处。如为君，须止于仁，这是道理合如此。『为人臣，止于敬；为人子，止于孝；为人父，止于慈』，这是道理合如此。今人不解恁地说，便不索性。两边说，怎生说得通？」

问：「如何分形、器？」曰：「『形而上者』是理；才有作用，便是『形而下者』。」问：「阴阳如何是『形而下者』？」曰：「一物便有阴阳。寒暖生杀皆见得，是『形而下者』。事物虽大，皆『形而下者』，尧舜之事业是也。理虽小，皆『形而上者』。」

「『形而上者谓之道』一段，只是这一个道理。但即形器之本体而离乎形器，则谓之道；就形器而言，则谓之器。圣人因其自然，化而裁之，则谓之变；推而行之，则谓之通；举而措之，则谓之事业。裁也，行也，措也，都只是裁行措这个道。」曰：「是。」

问「化而裁之谓之变」。曰：「化，是渐渐移将去；截断处便是变。且如一日是化，三十日截断做一月，便是变。」又曰：「最是律管长短可见。」

「化而裁之。」化是因其自然而化，裁是人为，变是变了他。且如一年三百六十日，须待一日日渐次进去，到那满时，这便是化。自春而夏，夏而秋，秋而冬，圣人去这里截做四时，这便是变。化不是一日内便顿然恁地底事。人之进德亦如此。「三十而立」，不是到那三十时便立，须从十五志学渐渐化去，方到。横渠去这里说做「化而裁之」，便是这意。柔变而趋于刚，刚化而趋于柔，与这个意思也只一般。自阴来做阳，其势浸长，便觉突兀有头面。自阳去做阴，这只是渐渐消化去。这变化之义，亦与鬼神屈伸意相似。方子录云：「阳化而为阴，只恁消缩去，无痕迹，故谓之化。阴变而为阳，其势浸长，便觉突兀有头面，故谓之变。」

变、化二者不同，化是渐化，如自子至亥，渐渐消化，以至于无。如自今日至来日，则谓之变，变是顿断有可见处。横渠说「化而裁之」一段好。

「横渠说『化而裁之谓之变』一句，说得好。不知本义中有否？」曰：「无。」「但寻常看此一句，只如自初九之潜，而为九二之见，这便是化；就他化处截断，便是变？」曰：「然。化是个亶亶地去，有渐底意思。且如而今天气渐渐地凉将去，到得立秋，便截断，这已后是秋，便是变。」问：「如此，则『裁之』乃人事也。」曰：「然。」

问：「『化而裁之谓之变』，又云『存乎变』，是如何？」曰：「上文『化而裁之』，便唤做变。下文是说变处见得『化而裁之』。如自初一至三十日便是化，到这三十日裁断做一月，明日便属后月，便是变。此便是『化而裁之』，到这处方见得。」学履。

「化而裁之存乎变」，只在那化中裁截取便是变，如子丑寅卯十二时皆以渐而化，不见其化之迹。及亥后子时，便截取是属明日，所谓变也。

「化而裁之存乎变，推而行之存乎通。」裁，是裁截之义。谓如一岁裁为四时，一时裁为三月，一月裁为三十日，一日裁为十二时，此是变也。又如阴阳两爻，自此之彼，自彼之此，若不截断，则岂有定体？通，是「通其变」。将已裁定者而推行之，即是通。谓如占得干之履，便是九三干干不息，则是我所行者。以此而措之于民，则谓之事业也。

「化而裁之」，方是分下头项：「推而行之」，便是见于事。如尧典分命羲和许多事，便是「化而裁之」；到「敬授人时」，便是「推而行之」。学履。

问：「易中多言『变通』，『通』字之意如何？」曰：「处得恰好处便是通。」问：「『往来不穷谓之通』，如何？」曰：「处得好，便不穷。通便不穷，不通便穷。」问：「『推而行之谓之通』，如何？」曰：「『推而行之』，便就这上行将去。且如『亢龙有悔』，是不通了；处得来无悔，便是通。变是就时、就事上说，通是就上面处得行处说，故曰『通其变』。只要常教流通不穷。」问：「如『贫贱、富贵、夷狄、患难』，这是变；『行乎富贵，行乎贫贱，行乎夷狄，行乎患难』，至于『无人而不自得』，便是通否？」曰：「然。」

右第十二章

朱子语类卷第七十六

易十二

系辞下

问：「『八卦成列』，只是说干兑离震巽坎艮坤。先生解云『之类』，如何？」曰：「所谓『成列』者，不止只论此横图。若干南坤北，又是一列，所以云『之类』。」学履。

问：「『八卦成列，象在其中矣』，象，只是干兑离震之象，未说到天地雷风处否？」曰：「是。然八卦是一项看，『象在其中』，又是逐个看。」又问：「成列是自一奇一耦，画到三画处，其中逐一分，便有干兑离震之象否？」曰：「是。」学履。

问：「『刚柔相推，变在其中矣。系辞焉而命之，动在其中矣。』『变』字是总卦爻之有往来交错者言？『动』字是专指占者所值，当动底爻象而言否？」曰：「变是就刚柔交错而成卦爻上言，动是专主当占之爻言。如二爻变，则占者以上爻为主，这上爻便是动处。如五爻变，一爻不变，则占者以不变之爻为主，则这不变者便是动处也。」学履。

「刚柔者，立本者也；变通者，趋时者也。」此两句亦相对说。刚柔者，阴阳之质，是移易不得之定体，故谓之本。若刚变为柔，柔变为刚，便是变通之用。

「刚柔者，立本者也；变通者，趋时者也。」便与「变化者，进退之象也；刚柔者，昼夜之象也」，是一样。刚柔两个是本，变通只是其往来者。学履。

「吉凶者，贞胜者也。」这一句最好看。这个物事，常在这里相胜。一个吉，便有一个凶在后面来。这两个物事，不是一定住在这里底物，各以其所正为常。正，是说他当然之理，盖言其本相如此，与「利贞」之「贞」一般，所以说「利贞者，性情也」。横渠说得别。他说道，贞便能胜得他。如此，则下文三个「贞」字说不通。这个只是说吉凶相胜。天地间一阴一阳，如环无端，便是相胜底道理。阴符经说「天地之道浸，故阴阳胜」。「浸」字最下得妙，天地间不陡顿恁地阴阳胜。又说那五个物事在这里相生相克，曰：「五贼在心，施行于天。」用不好心去看他，便都是贼了。「五贼」乃言五性之德；

「施行于天」，言五行之陈子昂感遇诗亦略见得这般意思。大概说相胜，是说他常底。他以本相为常。

问：「『吉凶者，贞胜者也。』『贞』字便是性之骨。」曰：「贞是常恁地，便是他本相如此。犹言附子者，贞热者也；龙脑者，贞寒者也。天下只有个吉凶常相往来。阴符云：『自然之道静，故万物生；天地之道浸，故阴阳胜。』极说得妙。静能生动。『浸』是渐渐恁地消去，又渐渐恁地长。天地之道，便是常恁地示人。」阴符经云：「天地万物之道浸，故阴阳胜。阴阳相推，而变化顺矣。」学蒙。

贞，常也。阴阳常只是相胜。如子以前便是夜胜昼，子以后便是昼胜夜。观，是示人不穷。「贞夫一者也」，天下常只是有一个道理。又曰：「须是看教字义分明，方看得下落。说也只说得偏傍近处。贞便是他体处，常常如此，所以说『利贞者，性情也』。」砺。

贞，只是常。吉凶常相胜，不是吉胜凶，便是凶胜吉。二者常相胜，故曰「贞胜」。天地之道则常示，日月之道则常明。「天下之动贞夫一者也」，天下之动虽不齐，常有一个是底，故曰「贞夫一」。阴符经云：「自然之道静，故天地万物生；天地之道浸，故刚柔胜。」若不是极静，则天地万物不生。浸者，渐也。天地之道渐渐消长，故刚柔胜，此便是「吉凶贞胜」之理。这必是一个识道理人说，其它多不可晓，似此等处特然好。

问：「『吉凶贞胜』一段，横渠说何如？」曰：「说真胜处，巧矣，却恐不如此。只伊川说作『常』字，甚佳。易传解此字多云『正固』，固乃常也，但不曾发出贞胜之理。盖吉凶二义无两立之理，迭相为胜，非吉胜凶，则凶胜吉矣，故吉凶常相胜。人杰录云：「理自如此。」所以训『贞』字作『常』者，贞是正固。只一『正』字尽『贞』字义不得，故又着一『固』字。谓此虽是正，又须常固守之，然后为贞。在五常属智，孟子所谓『知之实，知斯二者，弗去是也。』正，是知之；固，是守之。徒知之而不能守之，则不可。须是知之，又固守之。盖贞属冬，大抵北方必有两件事，皆如此，莫非自然，言之可笑。如朱雀、青龙、白虎，只一物；至玄武，便龟、蛇二物。谓如冬至前四十五日，属今年；后四十五日，便属明年；夜分子时前四刻属今日，后四刻即属来日耳。」人杰录略。

问张子「贞胜」之说。曰：「此虽非经意，然其说自好，便只行得他底说，有甚不可？大凡看人解经，虽一时有与经意稍远，然其说底自是一说，自有用处，不可废也。不特后人，古来已如此。如『元亨利贞』，文王重卦，只

是大亨利于守正而已。到夫子，却自解分作四德看。文王卦辞，当看文王意思；到孔子文言，当看孔子意思。岂可以一说为是，一说为非！」

问：「爻者，效此者也。」曰：「爻是两个交叉，看来只是交变之义。卦，分明是将一片木画挂于壁上，所以为卦。」

问：「『爻也者，效此者也』，是效乾坤之变化而分六爻；『象也者，像此者也』，是象乾坤之虚实而为奇耦。」曰：「『像此』、『效此』，此便是乾坤，象只是像其奇耦。」学蒙。

先生问：「如何是『爻象动乎内，吉凶见乎外』？」或曰：「阴阳老少在分著揲卦之时，而吉凶乃见于成卦之后。」曰：「也是如此。然『内外』字，犹言先后微显。」学履。

「功业见乎变」，是就那动底爻见得。这「功业」字，似「吉凶生大业」之业，犹言事变、庶事相似。学履。

「圣人之情见乎辞」，下连接说「天地大德曰生」，此不是相连，乃各自说去。「圣人之大宝曰位」，后世只为这两个不相对，有位底无德，有德底无位，有位则事事做得。

「守位曰仁」，释文「仁」作「人」。伯恭尚欲担当此，以为当从释文。

问：「人君临天下，大小大事，只言『理财正辞』，如何？」曰：「是因上文而言。聚得许多人，无财何以养之？有财不能理，又不得。『正辞』，便只是分别是非。」又曰：「教化便在『正辞』里面。」学履。

「理财、正辞、禁非」是三事：大概是辨别是非；理财，言你底还你，我底还我；正辞，言是底说是，不是底说不是，犹所谓「正名」。

右第一章

「仰则观象于天」一段，只是阴阳奇耦。

「观鸟兽之文，与地之宜」；「近取身，远取物」；「仰观天，俯察地」，只是一个阴阳。圣人看这许多般事物，都不出「阴阳」两字。便是河图

洛书，也则是阴阳，粗说时即是奇耦。圣人却看见这个上面都有那阴阳底道理，故说道读易不可恁逼拶他。欧公只是执定那「仰观俯察」之说，便与河图相碍，遂至不信他。

「伏羲『观鸟兽之文，与地之宜』。那时未有文字，只是仰观俯察而已。想得圣人心细，虽以鸟兽羽毛之微，也尽察得有阴阳。今人心粗，如何察得？」或曰：「伊川见兔，曰：『察此亦可以画卦。』便是此义。」曰：「就这一端上，亦可以见。凡草木禽兽，无不有阴阳。鲤鱼脊上有三十六鳞，阴数。龙脊上有八十一鳞。阳数。龙不曾见，鲤鱼必有之。又龟背上文，中间一簇成五段文，两边各插四段，共成八段子，八段之外，两边周围共有二十四段。中间五段者，五行也；两边插八段者，八卦也；周围二十四段者，二十四气也。个个如此。又如草木之有雌雄，银杏、桐、楮、牝牡麻、竹之类皆然。又树木向阳处则坚实，其背阴处必虚软。男生必伏，女生必偃，其死于水也亦然。盖男阳气在背，女阳气在腹也。」扬子云太玄云：「观龙虎之文，与龟鸟之象。」谓二十八宿也。

「以通神明之德，以类万物之情」，尽于八卦，而震巽坎离艮兑又总于乾坤。曰「动」，曰「陷」，曰「止」，皆健底意思；曰「入」，曰「丽」，曰「悦」，皆顺底意思。圣人下此八字，极状得八卦性情尽。

「盖取诸益」等，「盖」字乃模样是恁地。可学录云：「『盖』字有义。」

「黄帝尧舜氏作」，到这时候，合当如此变。「易穷则变」，道理亦如此。「垂衣裳而天下治」，是大变他以前底事了。十三卦是大概说，则这个几卦也是难晓。

使民不倦，须是得一个人「通其变」。若听其自变，如何得？

「上古结绳而治，后世圣人易之以书契。」天下事有古未之为而后人为之，因不可无者，此类是也。如年号一事，古所未有。后来既置，便不可废。胡文定却以后世建年号为非，以为年号之美，有时而穷，不若只作元年二年。此殊不然。三代以前事迹多有不可考者，正缘无年号，所以事无统纪，难记。如云某年，王某月，个个相似，无理会处。及汉既建年号，于是事乃各有纪属而可记。今有年号，犹自奸伪百出。若只写一年二年三年，则官司词讼簿历，凭何而决？少间都无理会处。尝见前辈说，有两家争田地。甲家买在元佑几年，乙家买在前。甲家遂将「元」字改擦作「嘉」字，乙家则将出文字又在嘉

佑之先，甲家遂又将嘉佑字涂擦作皇佑。有年号了，犹自被人如此，无后如何！

结绳，今溪洞诸蛮犹有此俗。又有刻板者，凡年月日时，以至人马粮草之数，皆刻板为记，都不相乱。

右第二章

林安卿问：「『易者，象也；象也者，像也。』四句莫只是解个『象』字否？」曰：「『象』是解『易』字，『像』又是解『象』字，『材』又是解『象』字。末句意亦然。」

「易也者，象也；象也者，像也。」只是髣佛说，不可求得太过深。程先生只是见得道理多后，却须将来寄搭在上面说。

「易者，象也」，是总说起，言易不过只是阴阳之象。下云：「像也」，「材也」，「天下之动也」，则皆是说那上面「象」字。学履。

右第三章

「二君一民」，试教一个民有两个君，看是甚模样！

右第四章

「天下何思何虑」一句，便是先打破那个「思」字，却说「同归殊涂，一致百虑」。又再说「天下何思何虑」，谓何用如此「憧憧往来」，而为此朋从之思也。日月寒暑之往来，尺蠖龙蛇之屈伸，皆是自然底道理；不往则不来，不屈则亦不能伸也。今之为学，亦只是如此。「精义入神」，用力于内，乃所以「致用」乎外；「利用安身」，求利于外，乃所以「崇德」乎内。只是如此做将去。虽至于「穷神知化」地位，亦只是德盛仁熟之所致，何思何虑之有！

问：「『天下同归殊涂，一致百虑』，何不云『殊涂而同归，百虑而一致』？」曰：「也只一般。但他是从上说下，自合如此。」学蒙。

干干不息者体；日往月来，寒来暑往者用。有体则有用，有用则有体，不可分先后说。

「天下何思何虑」一段，此是言自然而然。如「精义入神」，自然「致用」；「利用安身」，自然「崇德」。

问：「『天下同归而殊涂』一章，言万变虽不同，然皆是一理之中所自有底，不用安排。」曰：「此只说得一头。尺蠖若不屈，则不信得身；龙蛇若不蛰，则不伏得气，如何存得身？『精义入神』，疑与行处不相关，然而见得道理通彻，乃所以『致用』。『利用安身』亦疑与『崇德』不相关，然而动作得其理，则德自崇。天下万事万变，无不有感通往来之理。」又曰：「『日往则月来』一段，乃承上文『憧憧往来』而言。往来皆人所不能无者，但憧憧则不可。」学蒙。

「尺蠖之屈以求信，龙蛇之蛰以藏身，精义入神以致用，利用安身以崇德。」大凡这个，都是一屈一信，一消一息，一往一来，一阖一辟。大底有大底阖辟消息，小底有小底阖辟消息，皆只是这道理。

或问：「『尺蠖之屈，以求信也』，伊川说是感应，如何？」曰：「屈一屈便感得那信底，信又感得那屈底，如呼吸、出入、往来皆是。」

尺蠖屈，便要求伸；龙蛇蛰，便要存身。精研义理，无毫厘丝忽之差，入那神妙处，这便是要出来致用；外面用得利而身安，乃所以入来自崇己德。「致用」之「用」，即是「利用」之「用」。所以横渠云：「『精义入神』，事豫吾内，求利吾外；『利用安身』，素利吾外，致养吾内。」「事豫吾内」，言曾到这里面来。至录略。

且如「精义入神」，如何不思？那致用底却不必思。致用底是事功，是效验。

「入神」，是到那微妙人不知得处。一事一理上。

「利用安身。」今人循理，则自然安利；不循理，则自然不安利。

「未之或知」，是到这里无可奈何。「穷神知化」，虽不从这里面出来，然也有这个意思。

「穷神知化，德之盛也。」这「德」字，只是上面「崇德」之「德」。德盛后，便能「穷神知化」，便如「聪明睿知皆由此出」，「自诚而明」相似。

「穷神知化」，化，是逐些子挨将去底。一日复一日，一月复一月，节节挨将去，便成一年，这是化。神，是一个物事，或在彼，或在此。当在阴时，全体在阴；在阳时，全体在阳。都只是这一物，两处都在，不可测，故谓之神。横渠云：「一故神，两故化。」又注云：「两在，故不测。」这说得甚分晓。

问：「『非所困而困焉，名必辱』，大意谓石不能动底物，学蒙录作：「挨动不得底物事。」自是不须去动他。若只管去用力，徒自困耳。」学蒙录云：「『且以事言，有着力不得处。若只管着力去做，少间做不成，他人却道自家无能，便是辱了。』或曰：『若在其位，则只得做。』曰：『自是如此。』」曰：「爻意，谓不可做底，便不可入头去做。」学履。学蒙录详。

「公用射隼」，孔子是发出言外意。学蒙。

问：「危者以其位为可安而不知戒惧，故危；亡者以其存为可常保，是以亡；乱者是自有其治，如『有其善』之『有』，是以乱。」曰：「某旧也如此说。看来『保』字说得较牵强，只是常有危亡与乱之意，则可以『安其位，保其存，有其治』。」

易曰：「知几其神乎！」便是这事难。如「邦有道，危言危行；邦无道，危行言孙」。今有一样人，其不畏者，又言过于直；其畏谨者，又缩做一团，更不敢说一句话，此便是不晓得那几。若知几，则自中节，无此病矣。「君子上交不谄，下交不渎。」盖上交贵于恭，恭则便近于谄；下交贵和易，和则便近于渎。盖恭与谄相近，和与渎相近，只争些子，便至于流也。

「『君子上交不谄，下交不渎』，下面说『几』。最要看个『几』字，只争些子。凡事未至而空说，道理易见；事已至而显然，道理也易见。惟事之方萌，而动之微处，此最难见。」或问：「『几者动之微』，何以独于上交下交言之？」曰：「上交要恭逊，才恭逊，便不知不觉有个谄底意思在里；『下交不渎』，亦是如此。所谓『几』者，只才觉得近谄近渎，便勿令如此，此便是『知几』。『几者，动之微，吉之先见者也。』汉书引此句，『吉』下有『凶』字。当有『凶』字。」

盖人之情，上交必谄，下交必渎，所争只是些子。能于此而察之，非『知几』者莫能。上交着些取奉之心，下交便有傲慢之心，皆是也。

「几者动之微」，是欲动未动之间，便有善恶，便须就这处理会。若到发出处，更怎生奈何得！所以圣贤说慎独，便是要就几微处理会。

魏问「几者，动之微，吉之先见者也」。曰：「似是漏字。汉书说：『几者，动之微，吉凶之先见者也。』似说得是。几自是有善有恶。君子见几，亦是见得，方舍恶从善，不能无恶。」又曰：「汉书上添字，如『岂若匹夫匹妇之为谅，自经于沟渎，而人莫之知也！』添个『人』字，似是。」

「知微，知彰，知柔，知刚」，是四件事。学履。

问：「伊川作『见微则知彰矣，见柔则知刚矣』，其说如何？」曰：「也好。看来只作四件事，亦自好。既知微，又知彰，既知柔，又知刚，言其无所不知，以为万民之望也。」学蒙。

「其殆庶几乎！」殆，是几乎之义。又曰：「是近。」又曰：「殆是危殆者，是争些子底意思。」又曰：「或以『几』字为因上文『几』字而言。但左传与孟子『庶几』两字，都只做『近』字说。」

颜子『有不善未尝不知，知之未尝复行」。今人只知「知之未尝复行」为难，殊不知「有不善未尝不知」是难处。今人亦有说道知得这个道理，及事到面前，又却只随私欲做将去，前所知者都自忘了，只为是不曾知。

「有不善未尝不知，知之未尝复行。」直是颜子天资好，如至清之水，纤芥必见。

「天地氤氲」，言气化也；「男女构精」，言形化也。

「天地絪縕，万物化醇。」「致一」，专一也。惟专一，所以能絪縕；若不专一，则各自相离矣。化醇，是已化后。化生，指气化而言，草木是也。

「致一」，是专一之义，程先生言之详矣。天地男女，都是两个方得专一，若三个便乱了。三人行，减了一个，则是两个，便专一。一人行，得其友，成两个，便专一。程先生说初与二，三与上，四与五，皆两相与。自说得好。「初、二二阳，四、五二阴，同德相比；三与上应，皆两相与」。学蒙。

横渠云：「『艮三索而得男』，干道之所成；『兑三索而得女』，坤道之所成；所以损有男女构精之义。」亦有此理。

右第五章

「乾坤，易之门」，不是乾坤外别有易，只易便是乾坤，乾坤便是易。似那两扇门相似，一扇开，便一扇闭。只是一个阴阳做底，如「阖户谓之坤，辟户谓之干」。

问：「『乾坤，易之门。』门者，是六十四卦皆由是出，如『两仪生四象』，只管生出邪？为是取阖辟之义邪？」曰：「只是取阖辟之义。六十四卦，只是这一个阴阳阖辟而成。但看他下文云：『干，阳物也；坤，阴物也，阴阳合德，而刚柔有体。』便见得只是这两个。」学蒙。

「干，阳物；坤，阴物。」阴阳，形而下者；乾坤，形而上者。

「天地之撰」，撰，即是说他做处。[莹田-玉]录云：「撰是所为。」

问「『其称名也杂而不越』，是指系辞而言？是指卦名而言？」曰：「他后面两三番说名后，又举九卦说，看来只是谓卦名。」又曰：「系辞自此以后皆难晓。」学蒙。

「『于稽其类』，一本作『于稽音后。其颡』，又一本『于』作『乌』，不知如何。」曰：「但不过是说稽考其事类。」

「其衰世之意邪？」伏羲画卦时，这般事都已有了，只是未曾经历。到文王时，世变不好，古来未曾有底事都有了，他一一经历这崎岖万变过来，所以说出那卦辞。如「箕子之明夷」；如「入于左腹，获明夷之心于出门庭」。此若不是经历，如何说得！

「彰往而察来。」往者如阴阳消长，来者事之未来吉凶。

问：「『彰往而察来』，如『神以知来，知以藏往』相似。往，是已定底，如天地阴阳之变，皆已见在这卦上了；来，谓方来之变，亦皆在这上。」曰：「是。」学蒙。

「微显阐幽。」幽者不可见，便就这显处说出来；显者便就上面寻其不可见底，教人知得。又曰：「如『显道，神德行』相似。」学蒙。

「微显阐幽」，便是「显道，神德行」。德行显然可见者，道不可见者。「微显阐幽」，是将道来事上看；言那个虽是羸底，然皆出于道义之蕴。「潜龙勿用」，显也。「阳在下也」，只是就两头说。微显所以阐幽，阐幽所以微显，只是一个物事。

将那道理来事物上与人看，就那事物上推出那里面有这道理。「微显阐幽。」

右第六章

因论易九卦，云：「圣人道理，只在口边，不是安排来。如九卦，只是偶然说到此，而今人便要讲，如何不说十卦？又如何不说八卦？便从九卦上起义，皆是胡说。且如『履，德之基』，只是要以践履为本。『谦，德之柄』，只是要谦退，若处患难而矫亢自高，取祸必矣。『复，德之本』，如孟子所谓『自反』。『困，德之辨』，困而通，则可辨其是；困而不通，则可辨其非。损是『惩忿窒欲』。益是修德益令广大。『巽，德之制』，『巽以行权』，巽只是低心下意。要制事，须是将心入那事里面去，顺他道理方能制事，方能行权。若心羸，只从事皮肤上绰过，如此行权，便就错了。巽，伏也，入也。」学蒙。

三陈九卦，初无他意。观上面「其有忧患」一句，便见得是圣人说处忧患之道。圣人去这里偶然看见这几卦有这个道理，所以就这个说去。若论到底，睽蹇皆是忧祸患底事，何故却不说？以此知只是圣人偶然去这里见得有此理，便就这里说出。圣人视易，如行云水流，初无定相，不可确定他。在易之序，履卦当在第十，上面又自不说干、坤。

郑仲履问：「易系云：『作易者其有忧患乎！』如何止取九卦？」曰：「圣人论处忧患，偶然说此九卦耳。天下道理只在圣人口头，开口便是道理，偶说此九卦，意思自足。若更添一卦也不妨，更不说一卦也不妨。只就此九卦中，亦自尽有道理。且易中尽有处忧患底卦，非谓九卦之外皆非所以处忧患也。若以因为处忧患底卦，则屯蹇非处忧患而何？观圣人之经，正不当如此。后世拘于象数之学者，乃以为九阳数，圣人之举九卦，合此数也，尤泥而不通

矣！」既论九卦之后，因言：「今之谈经者，往往有四者之病；本卑也，而抗之使高；本浅也，而凿之使深；本近也，而推之使远；本明也，而必使至于晦，此今日谈经之大患也！」

三说九卦，是圣人因上面说忧患，故发明此一项道理，不必深泥。如「困，德之辨」，若说蹇屯亦可，盖偶然如此说。大抵易之书，如云行水流，本无定相，确定说不得。扬子云太玄一爻吉，一爻凶，相间排将去，七百三十赞乃三百六十五日之昼夜，昼爻吉，夜爻凶，又以五行参之，故吉凶有深浅，毫发不可移，此可为典要之书也。圣人之易，则有变通。如此卦以阳居阳则吉，他卦以阳居阳或不为吉；此卦以阴居阴则凶，他卦以阴居阴或不为凶；此「不可为典要」之书也。

问：「巽何以为『德之制』？」曰：「巽为资斧，巽多作断制之象。盖『巽』字之义，非顺所能尽，乃顺而能入之义。谓巽一阴入在二阳之下，是入细直彻到底，不只是到皮子上，如此方能断得杀。若不见得尽，如何可以『行权』！」

问「井，德之地。」曰：「井有本，故泽及于物，而井未尝动，故曰『居其所而迁』。如人有德，而后能施以及人，然其德性未尝动也。『井以辨义』，如人有德，而其施见于物，自有斟酌裁度。」斫。

「损先难而后易」，如子产为政，郑人歌之曰：「孰杀子产，吾其与之！」及三年，人复歌而诵之。盖事之初，在我亦有所勉强，在人亦有所难堪；久之当事理，顺人心，这里方易。便如「利者，义之和」一般。义是一个断制物事，恰似不和；久之事得其宜，乃所以为和。如万物到秋，许多严凝肃杀之气似可畏。然万物到这里，若不得此气收敛凝结许多生意，又无所成就。其难者，乃所以为易也。「益，长裕而不设」，长裕只是一事，但充长自家物事教宽裕而已。「困穷而通」，此因困卦说「泽无水，困，君子以致命遂志」，盖此是「致命遂志」之时，所以困。彖曰：「险以说，困而不失其所亨，其惟君子乎！」盖处困而能说也。困而寡怨，是得其处困之道，故无所怨于天，无所尤于人；若不得其道，则有所怨尤矣。「井居其所而迁」，井是不动之物，然其水却流行出去利物。「井以辨义」，辨义谓安而能虑，盖守得自家先定，方能辨事之是非。若自家心不定，事到面前，安能辨其义也？『巽称而隐』，巽是个卑巽底物事，如「兑见而巽伏也」，自是个隐伏底物事。盖巽一阴在下，二阳在上，阴初生时，已自称量得个道理了，不待显而后见。如事到面前，自家便有一个道理处置他，不待发露出来。如云：「尊者于己踰等，不敢问其年。」盖才见个尊长底人，便自不用问其年；不待更计其年，然后方称量合问与不合问也。「称而隐」，是巽顺恰好底道理。有隐而不能称量者，

有能称量而不能隐伏不露形迹者，皆非巽之道也。「巽，德之制也」，「巽以行权」，都是此意。

问「巽称而隐」。曰：「以『巽以行权』观之，则『称』字宜音去声，为称物之义。」又问：「巽有优游巽入之义；权是仁精义熟，于事能优游以入之意。」曰：「是。」又曰：「巽是入细底意，说在九卦之后，是八卦事了，方可以行权。某前时以称扬为说了，错了。」学蒙。

问：「『巽称而隐』，『隐』字何训？」曰：「隐，不见也。如风之动物，无物不入，但见其动而不见其形。权之用，亦犹是也。昨得潘恭叔书，说滕文公问『间于齐楚』，与『竭力以事大国』两段，注云『盖迁国以图存者，权也；效死勿去者，义也』；『义』字当改作『经』。思之诚是。盖义便近权，如或可如此，或可如彼，皆义也；经则一定而不易。既对『权』字，须着用『经』字。」

问「井以辨义」。曰：「只是『井居其所而迁』，大小多寡，施之各当。」

或问「井以辨义」之义。曰：「『井居其所而迁。』」又云：「『井，德之地也。』盖井有定体不动，然水却流行出去不穷；犹人心有持守不动，而应变则不穷也。『德之地也』，地是那不动底地头。」一本云：「是指那不动之处。」又曰：「佛家有函盖乾坤句，有随波逐流句，有截断众流句。圣人言语亦然。如『以言其远则不御，以言其迩则静而正』，此函盖乾坤句也。如『井以辨义』等句，只是随道理说将去，此随波逐流句也。如『复其见天地之心』，『神者妙万物而为言』，此截断众流句也。」

才卿问「巽以行权」。曰：「权之用，便是如此。见得道理精熟后，于物之精微委曲处无处不入，所以说『巽以行权』。」

问：「『巽以行权』，权，是逶迤曲折以顺理否？」曰：「然。巽有人之义。『巽为风』，如风之入物。只为巽，便能入义理之中，无细不入。」又问：「『巽称而隐』，隐亦是入物否？」曰：「隐便是不见处。」文尉。

郑仲履问：「『巽以行权』，恐是神道？」曰：「不须如此说。巽只是柔顺，低心下意底气象。人至行权处，不少巽顺，如何行得？此外八卦各有所主，皆是处忧患之道。」

「巽以行权。」「兑见而巽伏。」权是隐然做底物事，若显然底做，却不成行权。

右第七章

问：「易之所言，无非天地自然之理，人生日用之所不能须臾离者，故曰『不可远』。」曰：「是。」学蒙。

「既有典常」，是一定了。占得这爻了，吉凶自定，便是「有典常」。

易「不可为典要」。易不是确定硬本子。扬雄太玄却是可为典要。他排定三百五十四赞当昼，三百五十四赞当夜，昼底吉，夜底凶，吉之中又自分轻重，凶之中又自分轻重。易却不然。有阳居阳爻而吉底，又有凶底；有阴居阴爻而吉底，又有凶底；有有应而吉底，有有应而凶底，是「不可为典要」之书也。是有那许多变，所以如此。

问：「据文势，则『内外使知惧』合作『使内外知惧』，始得。」曰：「是如此。不知这两句是如何。硬解时也解得去，但不晓其意是说甚底，上下文意都不相属。」又曰：「上文说『不可为典要』，下文又说『既有典常』，这都不可晓。常，犹言常理。」学蒙。

使「知惧」，便是使人有戒惧之意。易中说如此则吉，如此则凶，是也。既知惧，则虽无师保，一似临父母相似，常恁地戒惧。

右第八章

「其初难知」，至「非其中爻不备」，若解，也硬解了，但都晓他意不得。这下面却说一个「噫」字，都不成文章，不知是如何。后面说「二与四同功」，「三与五同功」，却说得好。但「不利远者」，也晓不得。学蒙。

问「杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备」。曰：「这样处晓不得，某常疑有阙文。先儒解此多以为互体，如屯卦震下坎上，就中间四爻观之，自二至四则为坤，自三至五则为艮，故曰『非其中爻不备』。互体说，汉儒多用之。左传中一处说占得观卦处亦举得分明。看来此说亦不可废。」学履。

问：「『其要无咎，其用柔中也』。近君则当柔和，远去则当有强毅刚果之象始得，此二之所以不利；然而居中，所以无咎。」曰：「也是恁地说。」

问：「上下贵贱之位，何也？」曰：「四二，则四贵而二贱；五三，则五贵而三贱；上初，则上贵而初贱。上虽无位，然本是贵重，所谓『贵而无位，高而无民』。在人君则为天子父，天子师；在他人则清高而在物外，不与事者，此所以为贵也。」

右第九章

问：「道有变动，故曰『爻』；爻有等，故曰『物』；物相杂，故曰『文』。」曰：「『道有变动』，不是指那阴阳老少之变，是说卦中变动。如干卦六画，初潜，二见，三惕，四跃，这个便是有变动，所以谓之爻。爻中自有等差，或高，或低，或远，或近，或贵，或贱，皆谓之等，易中便可见。如说『远近相取，而悔吝生』，『近而不相得，则凶』；『二与四同功而异位，二多誉，四多惧，近也』；『三与五同功而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也』。」又曰：「『列贵贱者存乎位』，皆是等也。物者，想见古人占卦，必有个物事名为『物』，而今亡矣。这个物，是那列贵贱，辨尊卑底。『物相杂故曰『文』』，如有君又有臣，便为君臣之文。是两物相对待在这里，故有文；若相离去不相干，便不成文矣。卦中有阴爻，又有阳爻相间错，则为文。若有阴无阳，有阳无阴，如何得有文？」学履。

右第十章

「其辞危」，是有危惧之意，故危惧者能使之安平，慢易者能使之倾覆。易之书，于万物之理无所不具，故曰「百物不废」。「其要」，是约要之义。若作平声，则是要其归之意。」又曰：「『要』去声，是要恁地；『要』平声，是这里取那里意思。」又曰：「其要只欲无咎。」

右第十一章

或问：「干是至健不息之物，经历艰险处多。虽有险处，皆不足为其病，自然足以进之而无难否？」曰：「不然。旧亦尝如此说，觉得终是硬说。易之书本意不如此，正要人知险而不进，不说是我至健顺了，凡有险阻，只认冒进而无难。如此，大非圣人作易之意。观上文云：『易之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪！』至『此之谓易之道也』，看他此语，但是恐惧危险，不敢轻进之意。干之道便是如此。卦中皆然，所以多说『见险而能止』，如需卦之类可见。易之道，正是要人知进退存亡之道。若如冒险前进，必陷于险，是『知进而不知退，知存而不知亡』，岂干之道邪！惟其至健而知险，故止于险而不陷于险也。」又曰：「此是就人事上说。」又曰：「险与阻不同，险是自上视下，见下之险，故不敢行；阻是自下观上，为上所阻，故不敢进。」学履录少异。

问「夫干，天下之至健也，德行」至「知阻」。曰：「不消先说健顺。好底物事，自是知险阻。恰如良马，他才遇险阻处，便自不去了。如人临悬崖之上，若说不怕险，要跳下来，必跌杀。」良久，又曰：「此段专是以忧患之际而言。且如健当忧患之际，则知险之不可乘；顺当忧患之际，便知阻之不可越。这都是当忧患之际，处忧患之道当如此。因忧患，方生那知险知阻。若只就健顺上看，便不相似。如下文说『危者使平，易者使倾』，『能说诸心，能研诸虑』，皆因忧患说。大要乾坤只是循理而已。他若知得前有险之不可乘而不去，则不陷于险；知得前有阻之不可冒而不去，则不困于阻。若人不循理，以私意行乎其间，其过乎刚者，虽知险之不可乘，却硬要乘，则陷于险矣；虽知阻之不可越，却硬要越，则困于阻矣。只是顺理，便无事。」又问：「在人固是如此。以天地言之，则如何？」曰：「在天地自是无险阻，这只是大纲说个乾坤底意思如此。」又曰：「顺自是畏谨，宜其不越夫阻。如健，却宜其不畏险，然却知险而不去，盖他当忧患之际故也。」又问「简易」。曰：「若长是易时，更有甚么险？他便不知险矣。若长是简时，更有甚么阻？他便不知阻矣。只是当忧患之际方见得。」

「干，天下之至健」，更着思量。看来圣人无冒险之事，须是知险，便不进向前去。又曰：「他只是不直撞向前，自别有一个路去。如舜之知子不肖，则以天下授禹相似。」又曰：「这只是说刚健之理如此，莫硬去天地上说。」

因说：「乾坤知险阻，非是说那定位底险阻。干是个至健底物，自是见那物事皆低；坤是至顺底物，自是见那物事都大。」敬子云：「如云『能胜物之谓刚，故常信于万物之上』相似。」曰：「然。如云『胆欲大而心欲小』。至健『恒易以知险』，如『胆欲大』；至顺『恒简以知阻』，如『心欲小』。又如云『大心则天而道，小心则畏义而节』相似。」李云：「如人欲渡，若风涛汹涌，未有要紧，不渡也不妨。万一有君父之急，也只得渡。」曰：「固是如

此，只是未说到这里在。这个又是说处那险阻，圣人固是有道以处之。这里方说知险阻，知得了方去处他。」问：「如此，则干之所见无非险，坤之所见无非阻矣。」曰：「不然。他是至健底物，自是见那物事底。如人下山阪，自上而下，但见其险，而其行也易。坤是至顺底物，则自下而上，但见其阻。险阻只是一个物事，一是自上而视下，一是自下而视上。若见些小险便止了，不敢去，安足为健？若不顾万仞之险，只恁从上面播将下，此又非所以为干。若见些小阻便止了，不敢上去，固不是坤。若不顾万仞之阻，必欲上去，又非所以为坤。」所说险阻，与本义异。

干健而以易临下，故知下之险；险底意思在下。坤顺而以简承上，故知上之阻；阻是自家低，他却高底意思。自上面下来，到那去不得处，便是险；自下而上，上到那去不得处，便是阻。易只是这两个物事。自东而西，也是这个；自西而东，也是这个。左而右，右而左，皆然。

因言乾坤简易，「知险知阻」，而曰：「知险阻，便不去了。惟其简易，所以知险阻而不去。」敬子云：「今行险徼幸之人，虽知险阻，而犹冒昧以进。惟乾坤德行本自简易，所以知险阻。」

问「干常易以知险，坤常简以知阻」。曰：「干健，则看什么物都刺音辣。将过去。坤则有阻处便不能进，故又是顺；如上壁相似，上不得，自是住了。」后复云：「前说差了。干虽至健，知得险了，却不下去；坤虽至顺，知得阻了，更不上去。以人事言之，若健了一向进去，做甚收杀！」或录云：「干到险处便止不行，所以为常易。」学蒙。

又说「知险知阻」，曰：「旧因登山而知之。自上而下，则所见为险；自下而上，则所向为阻。盖干则自上而下，坤则自下而上；健则遇险亦易，顺则还阻亦简。然易则可以济险，而简亦有可涉阻之理。」

因登山，而得乾坤险阻之说。寻常将险阻作一个意思。其实自高而下，愈觉其险，干以险言者如此；自下而升，自是阻碍在前，坤以阻言者如此。

自山下上山为阻，故指坤而言；自山上观山下为险，故指干而言。

易只是一阴一阳，做出许多样事。「夫干，夫坤」一段，也似上面「知大始，作成物」意思。「说诸心」，只是见过了便说，这个属阳；「研诸虑」，是研究到底，似那「安而能虑」，直是子细，这个属阴。「定吉凶」是阳；「成亶亶」是阴，便是上面作成物。且以做事言之，吉凶未定时，人自意思懒

散，不肯做去。吉凶定了，他自勉强做将去，所以属阴。大率阳是轻清底，物事之轻清底属阳；阴是重浊底，物事之重浊者属阴。「成亶亶」，是做将去。

「能说诸心」，干也；「能研诸虑」，坤也。「说诸心」，有自然底意思，故属阳；「研诸虑」，有作为意思，故属阴。「定吉凶」，干也；「成亶亶」，坤也。事之未定者属乎阳，「定吉凶」所以为干；事之已为者属阴，「成亶亶」所以为坤。大抵言语两端处，皆有阴阳。如「开物成务」，「开物」是阳，「成务」是阴。如「致知力行」，「致知」是阳，「力行」是阴。周子之书屡发此意，推之可见。

「能说诸心，能研诸虑」，方始能「定天下之吉凶，成天下之亶亶」。凡事见得通透了，自然欢说。既说诸心，是理会得了，于事上便审一审，便是研诸虑。研，是更去研磨。「定天下之吉凶」，是剖判得这事；「成天下之亶亶」，是做得这事业。学蒙。

问「变化云为，吉事有祥。象事知器，占事知来」。曰：「上两句只说理如此，下两句是人就理上知得。在阴阳则为变化，在人事则为云为。吉事自有祥兆。惟其理如此，故于『变化云为』，则象之而知已有之器；于『吉事有祥』，则占之而知未然之事也。」又问：「『器』字，是凡见于有形之实事者皆为器否？」曰：「易中『器』字是恁地说。」学履。

「变化云为」是明，「吉事有祥」是幽。「象事知器」是人事，「占事知来」是筮。「象事知器」是人做这事去；「占事知来」是他方有个禎祥，这便占得他。如中庸言「必有禎祥」，「见乎蓍龟」之类。「吉事有祥」，凶事亦有。

问：「易书之中有许多『变化云为』，又吉事皆有休祥之应，所以象事者于此而知器，占事者于此而知来。」曰：「是。」

「天地设位」四句，说天人合处。「天地设位」，便圣人成其功能；「人谋鬼谋」，则虽百姓亦可以与其能。「成能」与「与能」，虽大小不同，然亦是小小底造化之功用。然「百姓与能」，却须因蓍龟而方知得。「人谋鬼谋」，如「谋及乃心、庶人、卜筮」相似。

「百姓与能」，「与」字去声。他无知，因卜筮便会做得事，便是「与能」。「人谋鬼谋」，犹洪范之谋及卜筮、卿士、庶人相似。学蒙。

「八卦以象告」以后，说得丛杂，不知如何。学蒙。

问：「『八卦以象告』至『失其守者其辞屈』一段，窃疑自『吉凶可见矣』而上，只是总说易书所载如此。自『变动以利言』而下，则专就人占时上说。」曰：「然。」又问：「『易之情，近而不相得则凶，或害之，悔且吝』，是如何？」曰：「此疑是指占法而言。想古人占法更多，今不见得。盖远而不相得，则安能为害？惟切近不相得，则凶害便能相及。如一个凶人在五湖四海之外，安能害自家？若与之为邻近，则有害矣。」又问：「此如今人占火珠林课底，若是凶神，动与世不相干，则不能为害。惟是克世应世，则能为害否？」曰：「恐是这样意思。」学履。

「『中心疑者其辞支。』『中心疑』，故不敢说杀。『其辞支』者，如木之有枝，开两岐去。」德辅云：「『思曰睿』，『学而不思则罔』，盖亦弗思而已矣，岂有不可思维之理？」曰：「固是。若不可思维，则圣人著书立言，于后世何用！」德辅。

右第十二章

朱子语类卷第七十七

易十三

说卦

「赞于神明」，犹言「治于人」相似，谓为人所治也。「赞于神明」，神明所赞也。圣人用「于」字，恁地用。不然，只当说「幽赞神明」。此却是说见助于神明。

「赞」，只是「赞化育」之「赞」，不解便说那赞命于神明。这只就道他为神明所赞，所以生出这般物事来，与人做卦。

「生蓍」，便是「大衍之数五十」，如何恰限生出百茎物事，教人做筮用？到那「参天两地」，方是取数处。看得来「阴阳刚柔」四字，「阴阳」指二老，「刚柔」指二少。

问：「『参天两地』，旧说以为五生数中，天参地两，不知其说如何？」
曰：「如此只是三天两地，不见参两之意。『参天』者，参而三之；『两地』者，两之以二也。以方员而言，则七八九六之数，都自此而起。」问：「以方员而言，『参两』，如天之员径一，则以围三而参之；地之方径一，则以围四而两之否？」曰：「然。」

问「参天两地而倚数」。曰：「天圆，得数之三；地方，得数之四。一画中有三画，三画中参之则为九，此天之数也。阳道常饶，阴道常乏。地之数不能为三，止于两而已。三而两之为六，故六为坤。」

「参天两地而倚数。」一个天，参之为三；一个地，两之为二。三三为九，三二为六。两其三，一其二，为八。两其二，一其三，为七。二老为阴阳，二少为柔刚。参，不是三之数，是「往参焉」之「参」。「兼三才而两之。」初刚而二柔，按：下二爻于三极为地。三仁而四义，按：中二爻于三极为天。五阳而上阴。按：上二爻于三极为天。阳化为阴，只恁地消缩去无痕迹，故谓之化。阴变为阳，其势浸长，便较突兀，有头面，故谓之变。阴少于阳，气理数皆如此，用全用半，所以不同。

「参天两地而倚数」，此在揲著上说。参者，元是个三数底物事，自家从而三之；两者，元是个两数底物事，自家从而两之。虽然，却只是说得个三在，未见得成何数。「倚数」云者，似把几件物事挨放这里。如已有三数，更把个三数倚在这里成六，又把个三数物事倚在此成九。两亦如之。

一个天，参之则三；一个地，两之则二。数便从此起。此与「大衍之数五十」，各自说一个道理，不须合来看。然要合也合得。一个三，一个二，衍之则成十，便是五十。

天下之数，都只始于三、二。谓如阳数九，只是三三而九之；阴数六，只是三二而六之。故孔子云「参天两地而倚数」，此数之本也。康节却云「非天地之正数」，是他见得未尽。康节却以四为数。

「倚数」，倚，是靠在那里。且如先得个三，又得个三，只成六；更得个三，方成九。若得个二，却成八。恁地倚得数出来。有人说「参」作「三」，谓一、三、五；「两」，谓二、四。一、三、五固是天数，二、四固是地数。然而这却是积数，不是倚数。

问：「『观变于阴阳而立卦』，观变是就著数上观否？」曰：「恐只是就阴阳上观，未用说到著数处。」学履。

「观变于阴阳」，且统说道有几画阴，几画阳，成个甚卦。「发挥刚柔」，却是就七八九六上说。初间做这卦时，未晓得是变与不变。及至发挥出刚柔了，方知这是老阴、少阴，那是老阳、少阳。

问：「『观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻。』既有卦，则有爻矣；先言卦，而后言爻，何也？」曰：「自作易言之，则有爻而后有卦。此却似自后人观圣人作易而言。方其立卦时，只见是卦；及细别之，则有六爻。」问：「阴阳、刚柔，一也，而别言之，何也？」曰：「『观变于阴阳』，近于造化而言；『发挥刚柔』，近于人事而言。且如泰卦，以卦言之，只见得『小往大来』、阴阳消长之意；爻里面便有『包荒』之类。」

问：「近见先生易诗云：『立卦生爻自有因，两仪四象已前陈。』『因』字之义如何？」曰：「卦爻因仪象而生。立，即『两仪生四象，四象生八卦』之意。」又问：「『生爻』指言重卦否？」曰：「然。」

问：「『和顺道德而理于义』，是就圣人上说？是就易上说？」曰：「是说易。」又问：「和顺，是圣人和顺否？」曰：「是易去『和顺道德而理于义』。如吉凶消长之道顺而无逆，是『和顺道德』也。『理于义』，则又极其细而言，随事各得其宜之谓也。『和顺道德』，如『极高明』；『理于义』，如『道中庸』。」学履。

「和顺道德而理于义」，是统说底；「穷理、尽性、至命」，是分说底。上一句是离合言之，下一句以浅深言之。凡卦中所说，莫非和顺那道德，不悖了他。「理于义」，是细分他，逐事上各有个义理。「和顺」字、「理」字，最好看。圣人下这般字，改移不得。不似今时，抹了却添几字，都不妨。

圣人作易时，其中固是具得许多道理，人能体之而尽，则便似那易。他说那吉凶悔吝处，莫非「和顺道德理于义，穷理尽性」之事。这一句本是说易之书如此，后人说去学问上，却是借他底。然这上也有意思，皆是自浅至深。

道理须是与自家心相契，方是得他，所以要穷理。忠信进德之类，皆穷理之事。易中自具得许多道理，便是教人穷理、循理。

「穷理」，是理会得道理穷尽；「尽性」，是做到尽处。如能事父，然后尽仁之性；能事君，然后尽义之性。

「穷理」是穷得物，尽得人性，到得那天命，所以说道「性命之源」。

「穷理」，是「知」字上说；「尽性」，是「仁」字上说，言能造其极也。至于「范围天地」，是「至命」，言与造化一般。

「穷理尽性以至于命。」这物事齐整不乱，其所从来一也。

「穷理尽性至于命」，本是就易上说。易上皆说物理，便是「穷理尽性」，即此便是「至命」。诸先生把来就人上说，能「穷理尽性」了，方「至于命」。

问「穷理尽性以至于命」。曰：「此言作易者如此，从来不合将做学者事看。如孟子『尽心、知性、知天』之说，岂与此是一串？却是学者事，只于穷理上着工夫。穷得理时，性与命在其中矣。横渠之说未当。」

或问：「『穷理尽性以至于命』，程子之说如何？」曰：「理、性、命，只是一物，故知则皆知，尽则皆尽，不可以次序言。但知与尽，却有次第耳。」

伯丰问：「『穷理尽性以至于命』，程、张之说孰是？」曰：「各是一说。程子皆以见言，不如张子有作用。穷理是见，尽性是行，觉得程子是说得快了。如为子知所以孝，为臣知所以忠，此穷理也；为子能孝，为臣能忠，此尽性也。能穷此理，充其性之所有，方谓之『尽』。『以至于命』，是拖脚，却说得于天者。尽性，是我之所至也；至命，是说天之所以予我者耳。昔尝与人论舜事，『「舜尽事亲之道而瞽瞍底豫，瞽瞍底豫而天下化，瞽瞍底豫而天下之为人父子者定。」知此者，是穷理者也；能此者，尽性者也』。」

「昔者圣人之作易，将以顺性命之理。」圣人作易，只是要发挥性命之理，模写那个物事。下文所说「阴阳」、「刚柔」、「仁义」，便是性中有这个物事。「顺性命之理」，只是要发挥性命之理。

问：「『将以顺性命之理』而下，言立天、地、人之道，乃继之以『兼三才而两之』，此恐言圣人作易之由，如『观鸟兽之文，与地之宜，始作八卦』相似。盖圣人见得三才之理，只是阴阳、刚柔、仁义，故为两仪、四象。八卦，也只是这道理；六画而成卦，也只是这道理。」曰：「圣人见得天下只是这两个物事，故作易只是模写出这底。」问：「模写出来，便所谓『顺性命之理』。『性命之理』，便是阴阳、刚柔、仁义否？」曰：「便是『顺性命之理』。」问：「『兼三才』如何分？」曰：「以一卦言之：上两画是天，中两画是人，下两画是地；两卦各自看：则上与三是天，五与二为人，四与初为

地。」问：「以八卦言之：则九三者天之阳，六三者天之阴，九二者人之仁，六二者人之义，初九者地之刚，初六者地之柔，不知是否？」曰：「恁地看得。如上便是天之阴，三便是天之阳；五便是人之仁，二便是人之义；四便是地之柔，初便是地之刚。」

问：「『立天之道曰阴阳。』道，理也；阴阳，气也。何故以阴阳为道？」曰：「『形而上者谓之道，形而下者谓之器』，明道以为须着如此说。然器亦道，道亦器也。道未尝离乎器，道亦只是器之理。如这交椅是器，可坐便是交椅之理；人身是器，语言动作便是人之理。理只在器上，理与器未尝相离，所以『一阴一阳之谓道』。」曰：「何谓『一』？」曰：「一，如一阖一辟谓之变。只是一阴了，又一阳，此便是道。寒了又暑，暑了又寒，这道理只循环不已。『维天之命，于穆不已』，万古只如此。」

「立天之道，曰阴与阳」，是以气言；「立地之道，曰柔与刚」，是以质言；「立人之道，曰仁与义」，是以理言。

阴阳，是阳中之阴阳；刚柔，是阴中之阴阳。刚柔以质言，是有个物了，见得是刚柔，柔底。阴阳以气言。

问：「仁是柔，如何却属乎刚？义是刚，如何却属乎柔？」曰：「盖仁本是柔底物事，发出来却刚。但看万物发生时，便自恁地奋迅出来，有刚底意思。义本是刚底物事，发出来却柔。但看万物肃杀时，便恁地收敛憔悴，有柔底意思。如人春夏间阳胜，却有懈怠处；秋冬间阴胜，却有健实处。」又问：「扬子云：『君子于仁也柔，于义也刚』，如何？」曰：「仁体柔而用刚，义体刚而用柔。」铢曰：「此岂所谓『阳根阴，阴根阳』耶？」曰：「然。」

「阴阳」、「刚柔」、「仁义」，看来当曰「义与仁」，当以仁对阳。仁若不是阳刚，如何做得许多造化？义虽刚，却主于收敛，仁却主发舒。这也是阳中之阴，阴中之阳。互藏其根之意。且如今人用赏罚：到赐与人，自是无疑，便做将去；若是刑杀时，便迟疑不肯果决。这见得阳舒阴敛，仁属阳，义属阴处。

●问：「如何以仁比刚？」曰：「人施恩惠时，心自是直，无疑惮心。行刑罚时，心自是疑畏，万有一失则奈何？且如春生则气舒，自是刚；秋则气收而渐衰，自是柔。」学蒙。

「兼三才而两之」，兼，贯通也。通贯是理本如此。「两之」者，阴阳、刚柔、仁义也。

「兼三才而两之」，初刚而二柔，三仁而四义，五阳而六阴。「两之」，如言加一倍。本是一个，又各加一个为两。

问：「『分阴分阳，迭用柔刚。』阴阳、刚柔只是一理，兼而举之否？」曰：「然。」

问：「『山泽通气』，只为两卦相对，所以气通。」曰：「泽气升于山，为云，为雨，是山通泽之气；山之泉脉流于泽，为泉，为水，是泽通山之是两个之气相通。」学蒙。

「山泽通气，水火不相射。」山泽一高一下，而水脉相为灌输也；水火自然上沸，而不相灭息也。或曰：「『射』音『亦』，与『斲』同，言相为用而不相厌也。」

射，犹犯也。

「射」，一音「亦」，是不相厌之意；一音「食」，是不相害。水火本相杀灭，用一物隔着，却相为用。此二义皆通。学蒙。

问：「『射』，或音『石』，或音『亦』，孰是？」曰：「音『石』。水火与风雷山泽不相类，本是相克底物事，今却相应而不相害。」问：「若以不相厌射而言，则与上文『通气』、『相薄』之文相类，不知如何？」曰：

「『不相射』，乃下文『不相悖』之意，『不相悖』，乃不相害也。水火本相害之物，便如未济之水火，亦是中间有物隔之；若无物隔之，则相害矣。此乃以其不害，而明其相应也。」

「数往者顺」，这一段，是从卦气上看来，也是从卦画生处看来。恁地方交错成六十四。

「易逆数也」，似康节说方可通。但方图则一向皆逆，若以圆图看，又只一半逆，不知如何。学蒙。

「雷以动之」以下四句，取象义多，故以象言。「艮以止之」以下四句，取卦义多，故以卦言。又曰：「唤山以止之，又不得；只得云『艮以止之』。」学蒙。

后四卦不言象，也只是偶然。到后两句说「干以君之，坤以藏之」，却恁地说得好！

「帝出乎震」与「万物出乎震」，只这两段说文王卦。

「帝出乎震」，万物发生，便是他主宰，从这里出。「齐乎巽」，晓不得。离中虚明，可以为南方之卦。坤安在西南，不成西北方无地！西方肃杀之地，如何云「万物之所出」？干西北，也不可晓，如何阴阳只来这里相薄？

「劳乎坎」，「劳」字去声，似乎慰劳之意；言万物皆归藏于此，去安存慰劳他。学蒙。

问：「『战乎干』，何也？」曰：「此处大抵难晓。恐是个肃杀收成底时节，故曰『战乎干』。」问：「何以谓之『阴阳相薄』？」曰：「干，阳也，乃居西北，故曰『阴阳相薄』。恐是如此，也见端的未得。」

问「劳乎坎」。曰：「恐是万物有所归，有个劳徕安定他之意。」

「劳乎坎」，是说万物休息底意。「成言乎艮」，艮在东北，是说万物终始处。

艮也者，「万物之所以成终而成始也」；犹春冬之交，故其位在东北。

「『帝出乎震』以下，何以知其为文王之卦位？」曰：「康节之说如此。」问：「子细看此数段，前两段说伏羲卦位；后两段自『帝出乎震』以下说文王卦位。自『神者妙万物而为言』下有两段，前一段乃文王卦位，后段乃伏羲底。恐夫子之意，以为伏羲文王所定方位不同如此。然生育万物既如文王所次，则其方位非如伏羲所定，亦不能变化。既成万物，无伏羲底，则做文王底不出。窃恐文义如此说，较分明。」曰：「如是，则其归却主在伏羲上。恁地说也好。但后两段却除了乾坤，何也？」曰：「窃恐着一句『神者妙万物而为言』引起，则乾坤在其中矣。」曰：「恐是如此。」问：「且如雷风、水火、山泽，自不可唤做神。」曰：「神者，乃其所以动，所以挠者是也。」

文王八卦：坎艮震在东北，离坤兑在西南，所以分阴方、阳

文王八卦，不可晓处多，如离南坎北，离坎却不应在南北，且做水火居南北。兑也不属金。如今只是见他底惯了，一似合当恁地相似。

文王八卦，有些似京房卦气，不取卦画，只取卦名。京房卦气，以复中孚屯为次。复，阳气之始也；中孚，阳实在内而未发也；屯，始发而艰难也。只取名义。文王八卦配四方四时，离南坎北，震东兑西。若卦画，则不可移换。

「水火相逮」一段，又似与上面「水火不相射」同，又自是伏羲卦。

八卦次序，是伏羲底，此时未有文王次序。三索而为六子，这自是文王底。各自有个道理。

「震一索而得男」一段，看来不当专作揲著看。揲著有不依这序时，便说不通。大概只是干求于坤而得震坎艮，坤求于干而得巽离兑。一二三者，以其画之次序言也。

「『震一索而得男』，『索』字训『求』字否？」曰：「是。」又曰：「非『震一索而得男』，乃是一索得阳爻而后成震。」又曰：「一说，是就变体上说，谓就坤上求得一阳爻而成震卦。一说乃是揲著求卦，求得一阳，后面二阴便是震；求得一阴，后面二阳便是巽。」学蒙。

乾坤三索，则七八固有六子之象，然不可谓之六子之策。若谓少阴阳为六子之策，则乾坤为无少阴阳乎？

卦象指文王卦言，所以干言「为寒，为冰」。

为干卦。「其究为躁卦。」此卦是巽下一爻变则为干，便是纯阳而躁动。此盖言巽反为震，震为决躁，故为躁卦。此亦不系大纲领处，无得工夫去点检他这般处。若恁地逐段理会得来，也无意思。

至之问：「艮何以为手？」曰：「手去捉定那物，便是艮。」又问：「捉物乃手之用，不见取象正意。」曰：「也只是大概略恁地。」安卿说：「麻衣以艮为鼻。」曰：「鼻者，面之山，晋管辂已如此说，亦各有取象。」又问：「麻衣以巽为手，取义于风之舞，非是为股。」先生蹙眉曰：「乱道如此之甚！」

序卦

问：「序卦，或以为非圣人之书，信乎？」曰：「此沙随程氏之说也。先儒以为非圣人之蕴，某以为谓之非圣人之精则可，谓非易之蕴则不可。周子分『精』与『蕴』字甚分明。序卦却正是易之蕴，事事夹杂，都有在里面。」

问：「如何谓易之精？」曰：「如『易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦』，这是易之精。」问：「如序卦中亦见消长进退之义，唤作不是精不得。」曰：「此正是事事夹杂，有在里面，正是蕴。须是自一个生出来以至于无穷，便是精。」

序卦自言天地万物男女夫妇，是因咸恒为夫妇之道说起，非如旧人分天道人事之说。大率上经用乾坤坎离为始终，下经便当用艮兑巽震为始终。

问：「序卦中有一二处不可晓处。如六十四卦独不言咸卦，何也？」曰：「『夫妇之道』，即咸也。」问：「恐亦如上经不言乾坤，但言天地，则乾坤可见否？」曰：「然。」问：「『不养则不可以动，故受之以大过』，何也？」曰：「动则过矣。故小过亦曰『有其信者必行之，故受之以小过』。」问：「『物不可终壮，故受之以晋』，壮与晋何别？」曰：「不但如此壮而已，又更须进一步也。」

问：「『礼义有所错』，『错』字，陆氏两音，如何？」曰：「只是作『措』字，谓礼义有所施設耳。」

问：「序卦中如所谓『缓必有所失』，似此等事，恐后人道不到。」曰：「然。」问：「『缓』字，恐不是迟缓之『缓』，乃是懈怠之意，故曰『解，缓也』。」曰：「缓，是散漫意。」问：「如纵弛之类？」曰：「然。」

杂卦

序卦杂卦，圣人去这里见有那无紧要底道理，也说则个了过去。然杂卦中亦有说得极精处。

「杂卦反对之义，只是反复，则其吉凶祸福，动静刚柔，皆相反了。」曰：「是如此。不知如何数卦又不对了。『大畜，时也』，也晓不得。又与无妄不相反，是如何？临观更有『与求』之义。临以二阳言之，则二阳可以临上四阴；以卦爻言之，则六五、上六又以上而临下。观自下而观上则为『观』，是平声；自上而为物之观，是去声。『噬嗑，食也；贲，无色也。』义虽可通，但不相反。『谦轻』，是以谦抑不自尊重。女待男而行，所以为渐。」

「谦轻而豫怠。」轻是卑小之义。豫是悦之极，便放倒了，如上六「冥豫」是也。

伊川说「未济男之穷」，为「三阳失位」，以为斯义得之。成都隐者见张钦夫说：「伊川之在涪也，方读易，有籀桶人以此问伊川，伊川不能答。其人云：「三阳失位。」火珠林上已有。伊川不曾看杂书，所以被他说动了。」

朱子语类卷第七十八

尚书一

纲领

至之问：「书断自唐虞以下，须是孔子意？」曰：「也不可。且如三皇之书言大道，有何不可！便删去。五帝之书言常道，有何不可！便删去。皆未可晓。」以下论三皇五帝。

陈仲蔚问：「『三皇』，所说甚多，当以何者为是？」曰：「无理会，且依孔安国之说。五峰以为天皇地皇人皇，而伏羲神农黄帝尧舜为五帝，却无高辛颛顼。要之，也不可便如此说。且如欧阳公说：『文王未尝称王』。不知『九年大统未集』，是自甚年数起。且如武王初伐纣之时，曰『惟有道曾孙周王发』，又未知如何便称『王』？假谓史笔之记，何为未即位之前便书为『王』？且如太祖未即位之前，史官只书『殿前都点检』，安得便称『帝』耶！是皆不可晓。」又问：「欧公所作帝王世次序，辟史记之误，果是否？」曰：「是皆不可晓。昨日得巩仲至书，潘叔昌托讨世本。向时大人亦有此书，后因兵火失了，今亦少有人收得。史记又皆本此为之。且如孟子有滕定公，及世本所载，则有滕成公滕考公，又与孟子异，皆不可得而考。前人之误既不可考，则后人之论又以何为据耶！此事已厘革了，亦无理会处。」一本云：

「问：『三皇当从何说？』曰：『只依孔安国之说。然五峰又将天地人作三皇，羲农黄唐虞作五帝，云是据易系说当如此。要之不必如此。且如欧公作泰誓论，言文王不称王，历破史迁之说。此亦未见得史迁全不是，欧公全是。盖泰誓有「惟九年大统未集」之说。若以文王在位五十年之说推之，不知九年当从何数起。又有「曾孙周王发」之说，到这里便是难理会，不若只两存之。又如世本所载帝王世系，但有滕考公成公，而无文公定公，此自与孟子不合。理会到此，便是难晓，亦不须枉费精神。』」

孔壁所出尚书，如禹谟五子之歌胤征泰誓武成罔命微子之命蔡仲之命君牙等篇皆平易，伏生所传皆难读。如何伏生偏记得难底，至于易底全记不得？此

不可晓。如当时诰命出于史官，属辞须说得平易。若盘庚之类再三告戒者，或是方言，或是当时曲折说话，所以难晓。以下论古、今文。

伏生书多艰涩难晓，孔安国壁中书却平易易晓。或者谓伏生口授女子，故多错误，此不然。今古书传中所引书语，已皆如此，不可晓。」 圃问：「如史记引周书『将欲取之，必固与之』之类，此必非圣贤语。」 曰：「此出于老子。疑当时自有一般书如此，故老子五千言皆缉缀其言，取其与己意合者则入之耳。」

问：「林少颖说，盘诰之类皆出伏生，如何？」 曰：「此亦可疑。盖书有古文，有今文。今文乃伏生口传，古文乃壁中之书。禹谟说命高宗彤日西伯戡黎泰誓等篇，凡易读者皆古文。况又是科斗书，以伏生书字文考之，方读得。岂有数百年壁中之物，安得不讹损一字？又却是伏生记得者难读，此尤其可疑。今人作全书解，必不是。」

伯丰再问：「尚书古文、今文有优劣否？」 曰：「孔壁之传，汉时却不传，只是司马迁曾师授。如伏生尚书，汉世却多传者，晁错以伏生不曾出，其女口授，有齐音不可晓者，以意属成，此载于史者。及观经传，及孟子引『享多仪』出自洛诰，却无差。只疑伏生偏记得难底，却不记得易底。然有一说可论难易：古人文字，有一般如今人书简说话，杂以方言，一时记录者；有一般是做出告戒之命者。疑盘诰之类是一时告语百姓；盘庚劝论百姓迁都之类，是出于记录。至于蔡仲之命微子之命罔命之属，或出当时做成底诏告文字，如后世朝廷词臣所为者。然更有脱简可疑处。苏氏传中于『乃洪大诰治』之下，略考得些小。胡氏皇王大纪考究得康诰非周公成王时，乃武王时。盖有『孟侯，朕其弟，小子封』之语，若成王，则康叔为叔父矣。又其中首尾只称『文考』，成王周公必不只称『文王』。又有『寡兄』之语，亦是武王与康叔无疑，如今人称『劣兄』之类。又唐叔得禾，传记所载，成王先封唐叔，后封康叔，决无侄先叔之理。吴才老又考究梓材只前面是告戒，其后都称『王』，恐自是一篇。不应王告臣下，不称『朕』而自称『王』耳。兼酒诰亦是武王之时。如此，则是断简残编，不无遗漏。今亦无从考证，只得于言语句读中有不可晓者阙之。」 又问：「壁中之书，不及伏生书否？」 曰：「如大禹谟，又却明白条畅。虽然如此，其间大体义理固可推索。但于不可晓处阙之，而意义深远处，自当推究玩索之也。然亦疑孔壁中或只是畏秦焚坑之祸，故藏之壁间。大概皆不可考矣。」 按家语后云，孔腾字子襄，畏秦法峻急，乃藏尚书于孔子旧堂壁中。又汉史记尹敏传云，孔鲋所藏。

伯丰问「尚书未有解」。曰：「便是有费力处。其间用字亦有不可晓处。当时为伏生是济南人，晁错却颍川人，止得于其女口授，有不晓其言，以意属

读。然而传记所引，却与尚书所载又无不同。只是孔壁所藏者皆易晓，伏生所记者皆难晓。如尧典舜典皋陶谟益稷出于伏生，便有难晓处，如『载采采』之类。大禹谟便易晓。如五子之歌胤征，有甚难记？却记不得。至如泰誓武成皆易晓。只牧誓中便难晓，如『五步、六步』之类。如大诰康诰，夹着微子之命。穆王之时，罔命君牙易晓，到吕刑亦难晓。因甚只记得难底，却不记得易底？便是未易理会。」

包显道举所看尚书数条。先生曰：「诸诰多是长句。如君奭『弗永远念天威，越我民，罔尤违』，只是一句。『越』只是『及』，『罔尤违』是总说上天与民之意。汉艺文志注谓诰是晓谕民，若不速晓，则约束不行。便是诰辞如此，只是欲民易晓。」显道曰：「商书又却较分明。」曰：「商书亦只有数篇如此。盘依旧难晓。」曰：「盘却好。」曰：「不知怎生地，盘庚抵死要恁地迁那都。若曰有水患，也不曾见大故为害。」曰：「他不复更说那事头。只是当时小民被害，而大姓之属安于土而不肯迁，故说得如此。」曰：「大概伏生所传许多，皆聱牙难晓，分明底他又却不曾记得，不知怎生地。」显道问：「先儒将『十一年』、『十三年』等合『九年』说，以为文王称王，不知有何据。」曰：「自太史公以来皆如此说了。但欧公力以为非，东坡亦有一说。但书说『惟九年大统未集，予小子其承厥志』，却有这一个痕瑕。或推泰誓诸篇皆只称『文考』，至武成方称『王』，只是当初『三分天下有其二，以服事殷』，也只是羈縻，那事体自是不同了。」

书有两体：有极分晓者，有极难晓者。某恐如盘庚周诰多方多士之类，是当时召之来而面命之，而教告之，自是当时一类说话。至于旅獒毕命微子之命君陈君牙罔命之属，则是当时修其词命，所以当时百姓都晓得者，有今时老师宿儒之所不晓。今人之所不晓者，未必不当时之人却识其词义也。

书有易晓者，恐是当时做底文字，或是曾经修饰润色来。其难晓者，恐只是当时说话。盖当时人说话自是如此，当时人自晓得，后人乃以为难晓尔。若使古人见今之俗语，却理会不得也。以其间头绪多，若去做文字时，说不尽，故只直记其言语而已。

尚书诸命皆分晓，盖如今制诰，是朝廷做底文字；诸诰皆难晓，盖是时与民下说话，后来追录而成之。

典谟之书，恐是曾经史官润色来。如周诰等篇，恐只似如今榜文晓谕俗人者，方言俚语，随时随地各自不同。林少颖尝曰：「如今人『即日伏惟尊候万福』，使古人闻之，亦不知是何等说话。」

尚书中盘庚五诰之类，实是难晓。若要添减字硬说将去，尽得。然只是穿凿，终恐无益耳。

安卿问：「何缘无宣王书？」曰：「是当时偶然不曾载得。」又问：「康王何缘无诗？」曰：「某窃以『昊天有成命』之类，便是康王诗。而今人只是要解那成王做王业后，便不可晓。且如左传不明说作成王诗。后韦昭又且费尽气力，要解从那王业上去，不知怎生地！」

道夫请先生点尚书以幸后学。曰：「某今无工夫。」曰：「先生于书既无解，若更不点，则句读不分，后人承舛听讹，卒不足以见帝王之渊懿。」曰：「公岂可如此说？焉知后来无人！」道夫再三请之。曰：「书亦难点。如大诰语句甚长，今人却都碎读了，所以晓不得。某尝欲作书说，竟不曾成。如制度之属，祇以疏文为本。若其它未稳处，更与挑剔令分明，便得。」又曰：「书疏载『在璇玑玉衡』处，先说个天。今人读着，亦无甚紧要。以某观之，若看得此，则亦可以羸想象天之与日月星辰之运，进退疾迟之度皆有分数，而历数大概亦可知矣。」读尚书法。

或问读尚书。曰：「不如且读大学。若尚书，却只说治国平天下许多事较详。如尧典『克明俊德，以亲九族』，至『黎民于变』，这展开是多少！舜典又详。」

问致知读书之序。曰：「须先看大学。然六经亦皆难看，所谓：『圣人有郢书，后世多燕说』是也。知尚书收拾于残缺之余，却必要句句义理相通，必至穿凿。不若且看他分明处，其它难晓者姑阙之可也。程先生谓读书之法『当平其心，易其气，阙其疑』是也。且先看圣人大意，未须便以己意参之。如伊尹告太甲，便与傅说告高宗不同。伊尹之言谆切恳到，盖太甲资质低，不得不然。若高宗则无许多病痛，所谓『黷于祭祀，时谓弗钦』之类，不过此等小事尔。学者亦然。看得自家病痛大，则如伊尹之言正用得着。盖有这般病，须是这般药。读圣贤书，皆要体之于己，每如此。」

问：「『尚书难读，盖无许大心胸。』他书亦须大心胸，方读得。如何程子只说尚书？」曰：「他书却有次第。且如大学自『格物、致知』以至『平天下』，有多少节次；尚书只合下便大。如尧典自：『克明俊德，以亲九族』，至『黎民于变时雍』，展开是大小大！分命四时成岁，便是心中包一个三百六十五度四分度之一底天，方见得恁地。若不得一个大底心胸，如何了得？」

某尝患尚书难读，后来先将文义分明者读之，聱讹者且未读。如二典三谟等篇，义理明白，句句是实理。尧之所以为君，舜之所以为臣，皋陶稷契伊傅辈所言所行，最好紬绎玩味，体贴向自家身上来，其味自别。

读尚书，只拣其中易晓底读。如「期三百有六旬有六日，以闰月定四时成岁」，此样虽未晓，亦不紧要。

「二典三谟其言奥雅，学者未遽晓会，后面盘诘等篇又难看。且如商书中伊尹告太甲五篇，说得极切。其所以治心修身处，虽为人主言，然初无贵贱之别，宜取细读，极好。今人不于此等处理会，却只理会小序。某看得书小序不是孔子自作，只是周秦间低手人作。然后人亦自理会他本义未得。且如『皋陶矢厥谟，禹成厥功，帝舜申之』。申，重也。序者本意先说皋陶，后说禹，谓舜欲令禹重说，故将『申』字系『禹』字。盖伏生书以益稷合于皋陶谟，而『思曰赞赞襄哉』与『帝曰：「来，禹，汝亦昌言！」禹拜曰：「都，帝，予何言？予思日孜孜」』相连。『申之』二字，便见是舜令禹重言之意。此是序者本意。今人都不如此说，说得虽多，皆非其本意也。」又曰：「『以义制事，以礼制心』，此是内外交相养法。事在外，义由内制；心在内，礼由外作。」铢问：「礼莫是摄心之规矩否？」曰：「礼只是这个礼，如颜子非礼勿视听言动之类，皆是也。」又曰：「今学者别无事，只要以心观众理。理是心中所有，常存此心以观众理，只是此两事耳。」

问可学：「近读何书？」曰：「读尚书。」曰：「尚书如何看？」曰：「须要考历代之变。」曰：「世变难看。唐虞三代事，浩大阔远，何处测度？不若求圣人之心。如尧，则考其所以治民；舜，则考其所以事君。且如汤誓，汤曰：『予畏上帝，不敢不正。』熟读岂不见汤之心？大抵尚书有不必解者，有须着意解者。不必解者，如仲虺之诰太甲诸篇，只是熟读，义理自分明，何俟于解？如洪范则须着意解。如典谟诸篇，辞稍雅奥，亦须略解。若如盘庚诸篇已难解，而康诰之属，则已不可解矣。昔日伯恭相见，语之以此。渠云：『亦无可阙处。』因语之云：『若如此，则是读之未熟。』后二年相见，云：『诚如所说。』」

问：「读尚书，欲衰诸家说观之，如何？」先生历举王苏程陈林少颖李叔易十余家解讫，却云：「便将众说看未得。且读正文，见个意思了，方可如此将众说看。书中易晓处直易晓，其不可晓处，且阙之。如盘庚之类，非特不可晓，便晓了，亦要何用？如周诰诸篇，周公不过是说周所以合代商之意。是他当时说话，其间多有不可解者，亦且观其大意所在而已。」又曰：「有功夫时，更宜观史。」

语德粹云：「尚书亦有难看者。如微子等篇，读至此，且认微子与父师、少师哀商之沦丧，已将如何。其它皆然。若其文义，知他当时言语如何，自有不能晓矣。」

书序恐不是孔安国做。汉文麤枝大叶，今书序细腻，只似六朝时文字。小序断不是孔子做！论孔序。

汉人文字也不唤做好，却是麤枝大叶。书序细弱，只是魏晋人文字。陈同父亦如此说。

「尚书注并序，某疑非孔安国所作。盖文字善困，不类西汉人文章，亦非后汉之文。」或言：「赵岐孟子序却自好。」曰：「文字絮，气闷人。东汉文章皆然。」

尚书决非孔安国所注，盖文字困善，不是西汉人文章。安国，汉武帝时，文章岂如此！但有太麤处，决不如此困善也。如书序做得善弱，亦非西汉人文章也。卓。

尚书孔安国传，此恐是魏晋间人所作，托安国为名，与毛公诗传大段不同。今观序文亦不类汉文章。汉时文字粗，魏晋间文字细。如孔丛子亦然，皆是那一时人所为。

孔安国尚书序，只是唐人文字。前汉文字甚次第。司马迁亦不曾从安国受尚书，不应有一文字软郎当地。后汉人作孔丛子者，好作伪书。然此序亦非后汉时文字，后汉文字亦好。

「孔氏书序不类汉文，似李陵答苏武书。」因问：「董仲舒三策文气亦弱，与晁贾诸人文章殊不同，何也？」曰：「仲舒为人宽缓，其文亦如其人。大抵汉自武帝后，文字要入细，皆与汉初不同。」

「传之子孙，以贻后代。」汉时无这般文章。

孔安国解经，最乱道，看得只是孔丛子等做出来。论孔传。

某尝疑孔安国书是假书。比毛公诗如此高简，大段争事。汉儒训释文字，多是如此，有疑则阙。今此却尽释之，岂有千百年前人说底话，收拾于灰烬屋壁中与口传之余，更无一字讹舛！理会不得。兼小序皆可疑。尧典一篇自说尧一代为治之次序，至让于舜方止。今却说是让于舜后方作。舜典亦是见一代政

事之终始，却说「历试诸艰」，是为要受让时作也。至后诸篇皆然。况先汉文章，重厚有力量。今大序格致极轻，疑是晋宋间文章。况孔书至东晋方出，前此诸儒皆不曾见，可疑之甚！

尚书小序不知何人作。大序亦不是孔安国作，怕只是撰孔丛子底人作。文字软善，西汉文字则麤大。论小序。

书小序亦非孔子作，与诗小序同。

书序是得书于屋壁，已有了，想是孔家人自做底。如孝经序乱道，那时也有了。

书序不可信，伏生时无之。其文甚弱，亦不是前汉人文字，只似后汉末人。又书亦多可疑者，如康诰酒诰二篇，必是武王时书。人只被作洛事在前惑之。如武王称「寡兄」、「朕其弟」，却甚正。梓材一篇又不知何处录得来，此与他人言皆不领。尝与陈同甫言。陈曰：「每常读，亦不觉。今思之诚然。」

徐彦章问：「先生却除书序，不以冠篇首者，岂非有所疑于其间耶？」曰：「诚有可疑。且如康诰第述文王，不曾说及武王，只有『乃寡兄』是说武王，又是自称之词。然则康诰是武王诰康叔明矣。但缘其中有错说『周公初基』处，遂使序者以为成王时事，此岂可信？」徐曰：「然则殷地，武王既以封武庚，而使三叔监之矣，又以何处封康叔？」曰：「既言『以殷余民封康叔』，岂非封武庚之外，将以封之乎？又曾见吴才老辨梓材一篇云，后半截不是梓材，缘其中多是勉君，乃臣告君之词，未尝如前一截称『王曰』，又称『汝』，为上告下之词。亦自有理。」

或问：「书解谁者最好？莫是东坡书为上否？」曰：「然。」又问：「但若失之简。」曰：「亦有只消如此解者。」诸家解。

东坡书解却好，他看得文势好。学蒙。

东坡书解文义得处较多。尚有粘滞，是未尽透彻。

诸家注解，其说虽有乱道，若内只有一说是时，亦须还它底是。尚书句读，王介甫苏子瞻整顿得数处甚是，见得古注全然错。然旧看郭象解庄子，有不可晓处。后得吕吉甫解看，却有说得文义的当者。

因论书解，必大曰：「旧闻一士人说，注疏外，当看苏氏陈氏解。」曰：「介甫解亦不可不看。书中不可晓处，先儒既如此解，且只得从他说。但一段训诂如此说得通，至别一段如此训诂，便说不通，不知如何。」

「荆公不解洛诂，但云：『其间煞有不可强通处，今姑择其可晓者释之。』」今人多说荆公穿凿，他却有如此处。若后来人解书，又却须要解尽。」

「易是荆公旧作，却自好。三经义诗书周礼。是后来作底，却不好。如书说『聪明文思』，便要牵就五事上说，此类不同。」铢因问：「世所传张纲书解，只是祖述荆公所说。或云是闽中林子和作，果否？」曰：「或者说如此，但其家子孙自认是它作。张纲后来作参政，不知自认与否？」子孙自认之说，当时失于再叩。后因见汪玉山驳张纲谥文定奏状，略云：「一，行状云：『公讲论经旨，尤精于书。着为论说，探微索隐，无一不与圣人契，世号张氏书解。』」臣窃以王安石训识经义，穿凿傅会，专以济其刑名法术之说。如书义中所谓：『敢于殄戮，乃以义民；忍威不可讫，凶德不可忌』之类，皆害理教，不可以训。纲作书解，掇拾安石绪余，敷衍而润饰之，今乃谓其言『无一不与圣人契』，此岂不厚诬圣人，疑误学者！」

先生因说，古人说话皆有源流，不是胡乱。荆公解「聪明文思」处，牵合洪范之五事，此却是穿凿。如小旻诗云「国虽靡止，或圣或否；民虽靡盬，或哲或谋，或肃或艾」，却合洪范五事。此人往往曾传箕子之学。刘文公云「人受天地之中以生」等语，亦是有所师承。不然，亦必曾见上世圣人之遗书。大抵成周时于王都建学，尽收得上世许多遗书，故其时人得以观览而剽闻其议论。当时诸国，想亦有书。若韩宣子适鲁，见易象与鲁春秋，但比王都差少耳。故孔子看了鲁国书，犹有不足；得孟僖子以车马送至周，入王城，见老子，因得遍观上世帝王之书。

胡安定书解未必是安定所注，行实之类不载。但言行录上有少许，不多，不见有全部。专破古说，似不是胡平日意。又间引东坡说。东坡不及见安定，必是伪书。

曾彦和，熙丰后人，解禹贡。林少颖吴才老甚取之。

林书尽有好处。但自洛诂已后，非他所解。

胡氏辟得吴才老解经，亦过当。才老于考究上极有功夫，只是义理上自是看得有不子细。其书解，徽州刻之。

李经叔易，伯纪丞相弟，解书甚好，亦善考证。

吕伯恭解书自洛诰始。某问之曰：「有解不去处否？」曰：「也无。」及数日后，谓某曰：「书也是有难说处，今只是强解将去尔。」要之，伯恭却是伤于巧。

向在鹅湖，见伯恭欲解书，云：「且自后面解起，今解至洛诰。」有印本，是也。其文甚闹热。某尝问伯恭：「书有难通处否？」伯恭初云：「亦无甚难通处。」数日问，却云：「果是有难通处。」

问：「书当如何看？」曰：「且看易晓处。其它不可晓者，不要强说；纵说得出，恐未必是当时本意。近世解书者甚众，往往皆是穿凿。如吕伯恭，亦未免此也。」

先生云：「曾见史丞相书否？」刘云：「见了。看他说『昔在』二字，其说甚乖。」曰：「亦有好处。」刘问：「好在甚处？」曰：「如『命公后』，众说皆云，命伯禽为周公之后。史云，成王既归，命周公在后。看『公定，予往矣』一言，便见得是周公且在后之意。」

薛士龙书解，其学问多于地名上有功夫。

尧典

问：「序云：『聪明文思』，经作『钦明文思』，如何？」曰：「小序不可信。」问：「恐是作序者见经中有『钦明文思』，遂改换『钦』字作『聪』字否？」曰：「然。」

「若稽古帝尧」，作书者叙起。

林少颖解「放勋」之「放」，作「推而放之四海」之「放」，比之程氏说为优。

「安安」，只是个重迭字，言尧之「聪明文思」，皆本于自然，不出于勉强也。「允」，则是信实；「克」，则是能。

「安安」，若云止其所当止。上「安」字是用。下「安」字是体。「成性存存」亦然。又恐只是重字，若「小心翼翼」。「安安」、「存存」亦然。皆得。

「允恭克让」，从张纲说，谓「信恭能让」。作书者赞咏尧德如此。

「允恭克让」，程先生说得义理亦好，只恐书意不如此。程先生说多如此，诗尤甚，然却得许多义理在其中。

「格」，至也。「格于上下」，上至天，下至地也。

「克明俊德」，是「明明德」之意。

「克明俊德」，只是说尧之德，与文王「克明德」同。

「克明俊德」，只是明己之德，词意不是明俊德之士。

显道问：「尧典自『钦明文思』以下皆说尧之德。则所谓『克明俊德』者，古注作『能明俊德之人』，似有理。」曰：「且看文势，不见有用人意。」又问：「『纳于大麓，烈风雷雨弗迷』，说者或谓大录万机之政，或谓登封太山，二说如何？」曰：「史记载『使舜入山林，烈风雷雨，弗迷其道』。当从史记。」

任道问：「尧典『以亲九族』，说者谓上至高祖，下至玄孙。林少颖谓若如此，只是一族。所谓『九族』者，父族四，母族三，妻族二。是否？」曰：「父族，谓本族，姑之夫，姊妹之夫，女子之夫家；母族，谓母之本族，母族与姨母之家；妻族，则妻之本族，与其母族是也。上杀，下杀，旁杀，只看所画宗族图可见。」

「九族」，且从古注。「克明德」，是再提起尧德来说。「百姓」，或以为民，或以为百官族姓，亦不可考，姑存二说可也。「厘」则训治，「厘降」只是他经理二女下降时事尔。

「九族」，以三族言者较大。然亦不必如此泥，但其所亲者皆是。「胤子朱」，做丹朱说，甚好。然古有胤国，尧所举，又不知是谁。鯀殛而禹为之用。圣人大公，无毫发之私。禹亦自知父罪当然。

「平章百姓」，只是近处百姓；「黎民」，则合天下之民言之矣。典谟中「百姓」，只是说民，如「罔拂百姓」之类。若是国语中说「百姓」，则多是指百官族姓。

「百姓」，畿内之民，非百官族姓也。此「家齐而后国治」之意。「百姓昭明」，乃三纲五常皆分晓，不鹮突也。

「百姓昭明」，「百姓」只是畿内之民；「昭明」，只是与它分别善恶，辨是与非。以上下文言之，即齐家、治国、平天下之事。

问：「孔传云：『百官族姓。』程子谓古无此说。吕刑只言『官伯族姓』。后有『百姓不亲』，『干百姓』，『拂百姓』，皆言民，岂可指为百官族姓？」「后汉书亦云部刺史职在『辨章百姓，宣美风俗』。辨章即平章也。」过又云：「族姓亦不可不明。」先生只曰：「未曾如此思量。」

尧舜之道，如「平章百姓」，「黎民于变时雍」之类，皆是。几时只是安坐而无所作为！履孙。

羲和即是那四子。或云有羲伯和伯，共六人，未必是。

羲和主历象。授时而已，非是各行其方之事。

历是古时一件大事，故炎帝以鸟名官，首曰凤鸟氏，历正也。岁月日时既定，则百工之事可考其成。程氏王氏两说相兼，其义始备。

历是书，象是器。无历，则无以知三辰之所在；无玑衡，则无以见三辰之所在。

古字「宅」、「度」通用。「宅嵎夷」之类，恐只是四方度其日景以作历耳。如唐时尚使人去四方观望。

问：「『寅宾出日』，『寅饯纳日』，如何？」曰：「恐当从林少颖解：『寅宾出日』，是推测日出时候；『寅饯纳日』，是推测日入时候，如土圭之法是也。暘谷南交昧谷幽都，是测日景之处。宅，度也。古书『度』字有作『宅』字者。『东作、南讹、西成、朔易』皆节候也。『东作』，如立春至雨水节之类。『寅宾』，则求之于日；『星鸟』，则求之于夜。『厥民析、因、夷、隩』，非是使民如此，民自是如此。因者，因其析后之事；夷者，万物收成，民皆安逸之意。『孳尾』至『翫毛』，亦是鸟兽自然如此，如今历书记鸣鸠拂羽等事。程泰之解暘谷南交昧谷幽都，以为筑一台而分为四处，非也。古注以为羲仲居治东方之官，非也。若如此，只是东方之民得东作，他处更不耕种矣；西方之民享西成，他方皆不敛获矣！大抵羲和四子皆是掌历之官，观于

『咨汝羲暨和』之辞，可见。『敬致』乃『冬夏致日，春秋致月』是也。春、秋分无日景，夏至景短，冬至景长。」

「平秩东作」之类，只是如今谷雨、芒种之节候尔。林少颖作「万物作」之「作」说，即是此意。

「东作」，只是言万物皆作。当春之时，万物皆有发动之意，与「南讹、西成」为一类，非是令民耕作。羲仲一人，东方甚广，如何管得许多！

「敬致」，只是「冬夏致日」之「致」。「寅宾」是宾其出，「寅饩」是饩其入，「敬致」是致其中。北方不说者，北方无日故也。

「朔易」，亦是时候。岁亦改易于此，有终而复始之意。在，察也。

尧典云「期三百六旬有六日」，而今一岁三百五十四日者，积朔空余分以为闰。朔空者，六小月也；余分者，五日四分度之一也。

自「畴咨若时登庸」到篇末，只是一事，皆是为禅位设也。一举而放齐举胤子，再举而驩兜举共工，三举而四岳举鲧，皆不得其人，故卒以天下授舜。

伯恭说「子朱启明」之事不是。此乃为放齐翻款。尧问「畴咨若时登庸」？放齐不应举一个明于为恶之人。此只是放齐不知子朱之恶，失于荐扬耳。

包显道问：「朱先称『启明』，后又说他『鬻讼』，恐不相协？」曰：「便是放齐以白为黑，夔孙录云：「问：『「启明」与「鬻讼」相反。』『「静言庸违」则不能成功，却曰「方鸠僝功」，此便是驩兜以白为黑』云云。」以非为是，所以舜治他。但那人也是崎嶇。且说而今暗昧底人，解与人健讼不解？惟其启明后，方解鬻讼。」又问：「尧既知鲧，如何尚用之？」曰：「鲧也是有才智，想见只是狠拗自是，所以弄得恁地郎当。所以楚辞说『鲧幸直以亡身』，必是他去治水有不依道理处，坏了人多，弄八九年无收杀，故舜殛之。」夔孙录略。

共工驩兜，看得来其过恶甚于放齐、胤子朱。

「僝功」，亦非灼然知是为见功，亦且是依古注说。「亦厥君先敬劳」，「肆徂厥敬劳」，「肆往奸宄杀人历人宥」，「肆亦见厥君事，戕败人宥」之类，都不成文理，不可晓。

「象恭滔天。」「滔天」二字羨，因下文而誤。

四岳只是一人。四岳是總十二牧者，百揆是總九官者。

問：「四岳是十二牧之長否？」曰：「周官言『內有百揆、四岳』，則百揆是朝廷官之長，四岳乃管領十二牧者。四岳通九官、十二牧為二十有二人，則四岳為一人矣。又，堯咨四岳以『汝能庸命巽朕位』，不成堯欲以天下與四人也！又，周官一篇說三公、六卿甚分曉。漢儒如揚雄鄭康成之徒，以至晉杜元凱，皆不曾見。直至東晉，此書方出。伏生書多說司馬司空，乃是諸侯三卿之制，故其誥諸侯多引此。顧命排列六卿甚整齊，太保奭冢宰。芮伯宗伯。彤伯司馬。畢公司徒。衛侯司寇。毛公，司空。疏中言之甚詳。康誥多言刑罰事，為司寇也。太保畢公毛公，乃以三公下行六卿之職。三公本無職事，亦無官屬，但以道義輔導天子而已。漢却以司徒司馬司空為三公，失其制矣。」必大錄別出。

正淳問「四岳、百揆」。曰：「四岳是總在外諸侯之官，百揆則總在內百官者。」又問：「四岳是一人？是四人？」曰：「『汝能庸命巽朕位』，不成讓與四人！又如『咨二十有二人』，乃四岳、九官、十二牧，尤見得四岳只是一人。」因言：「孔壁尚書，漢武帝時方出，又不行于世，至東晉時方顯，故揚雄趙岐杜預諸儒悉不曾見。如周官乃孔氏書，說得三公三孤六卿極分明。漢儒皆不知，只見伏生書多說司徒司馬司空，遂以為三公。不知此只是六卿之半。武王初是諸侯，故只有此三官。又其它篇說此三官者，皆是訓誥諸侯之詞。如三郊三遂，亦是用天子之半。伏生書只顧命排得三公三孤六卿齊整。如曰：『太保奭芮伯彤伯畢公衛侯毛公。』召公與畢公毛公是三公，芮伯彤伯衛侯是三孤。太保是冢宰，芮伯是司徒，衛侯是康叔為司寇，所以康誥中多說刑。三公只是以道義傅保王者，無職事官屬，却下行六卿事。」漢時太傅亦無官屬。

「異哉」，是不用亦可。「試可乃已」，言試而可，則用之；亦可已而已之也。

堯知鯀不可用而尚用，此等事皆不可曉。當時治水事，甚不可曉。且如滔天之水滿天下，如何用工！如一处有，一处无，尚可。既「洪水滔天」，不知如何掘地注海？今水深三尺，便不可下工。如水甚大，則流得几时，便自然成道，亦不用治。不知禹當時治水之事如何。

「庸命」、「方命」之「命」，皆谓命令也。庸命者，言能用我之命以巽朕位也。方命者，言止其命令而不行也。王氏曰：「圆则行，方则止，犹今言废阁诏令也。」盖鯀之为人，悻戾自用，不听人言语，不受人教令也。

先儒多疑舜乃前世帝王之后，在尧时不应在侧陋。此恐不然。若汉光武只是景帝七世孙，已在民间耕稼了。况上古人寿长，传数世后，经历之远，自然有微而在下者。

「烝烝」，东莱说亦好。曾氏是曾彦和。自有一本孙曾书解。孙是孙愆。

「女于时观厥刑于二女」，皆尧之言。「厘降二女于汭汭，嫔于虞」，乃史官之词。言尧以女下降于舜尔。「帝曰：『钦哉！』」是尧戒其二女之词，如所谓「往之女家，必敬必戒」也。若如此说，不解亦自分明。但今解者便添入许多字了说。

「帝曰：『我其试哉！女于时观厥刑于二女。』」此尧之言。「厘降二女于汭汭，嫔于虞。」此史官所记。厘，治也。「帝曰：『钦哉！』」尧之言。乃「往之女家，必敬必戒」之意。「辑五瑞。」是方呼唤来。「乃日觐四岳、群牧。」随其到者，先后见之。「肆觐东后，五玉、三帛，二生、一死、赞。协时月，正日。同律度量衡。修五礼，如五器。卒乃复。」文当次第如此。复，只是同。「象以典刑，是正刑：墨、劓、剕、宫、大辟。象，犹「县象魏」之「象」，画之令人知。流宥五刑，正刑有疑似及可悯者，随其重轻以流罪宥之。鞭作官刑，扑作教刑，鞭、扑，皆刑之小者。金作赎刑。鞭扑小刑之可悯者，令以金赎之。正刑则只是流，无赎法。眚劓肆赦。过误可悯，虽正刑亦赦。怙终贼刑。」怙终者，则贼刑。

「嫔于虞。帝曰：『钦哉！』」尧戒女也。

舜典

东莱谓舜典止载舜元年事，则是。若说此是作史之妙，则不然，焉知当时别无文字在？

「舜典自『虞舜侧微』至『乃命以位』，一本无之。直自尧典『帝曰钦哉』而下，接起『慎徽五典』，所谓『伏生以舜典合于尧典』也。『玄德』难晓，书传中亦无言玄者。今人避讳，多以『玄』为『元』，甚非也。如『玄黄』之『玄』，本黑色。若云『元黄』，是『子畏于正』之类也。旧来颁降避讳，多以『玄』为『真』字，如『玄冥』作『真冥』，『玄武』作『真

武』。」伯丰问：「既讳黄帝名，又讳圣祖名，如何？」曰：「旧以圣祖为人皇中之一，黄帝自是天降而生，非少昊之子。其说虚诞，盖难凭信也。」

「浚哲文明，温恭允塞」，细分是八字，合而言之，却只是四事。浚，是明之发处；哲，则见于事也；文，是文章；明，是明着。易中多言「文明」。允，是就事上说；塞，是其中实处。

「『浚哲文明，温恭允塞』，是八德。」问：「『徽五典』，是使之掌教；『纳于百揆』，是使之宅百揆；『宾于四门』，是使之为行人之官；『纳大麓』，恐是为山虞之官。」曰：「若为山虞，则其职益卑。且合从史记说，使之入山，虽遇风雨弗迷其道也。」

「纳于大麓」，当以史记为据，谓如治水之类。「弗迷」，谓舜不迷于风雨也。若主祭之说，某不敢信。且雷雨在天，如何解迷？仍是舜在主祭，而乃有风雷之变，岂得为好！

「烈风雷雨弗迷」，只当如太史公说。若从主祭说，则「弗迷」二字说不得。弗迷，乃指人而言也。

尧命舜曰：「三载汝陟帝位。」「舜让于德，弗嗣」，则是不居其位也。其曰「受终于文祖」，只是摄行其事也。故舜之摄，不居其位，不称其号，只是摄行其职事尔。到得后来舜逊于禹，不复言位，止曰「总朕师」尔。其曰「汝终陟元后」，则今不陟也。「率百官若帝之初」者，但率百官如舜之初尔。

舜居摄时，不知称号谓何。观「受终」、「受命」，则是已将天下分付他了。

尧舜之庙虽不可考，然以义理推之，尧之庙当立于丹朱之国，所谓「修其礼物，作宾于王家」。盖「神不散非类，民不祀非族」，故礼记「有虞氏禘黄帝而郊啻，祖颛顼而宗尧」，伊川以为可疑。

书正义「璇玑玉衡」处，说天体极好。

在「璇玑玉衡，以齐七政」，注谓「察天文，审己当天心否」，未必然。只是从新整理起，此是最当先理会者，故从此理会去。

类，只是祭天之名，其义则不可晓。与所谓「旅上帝」同，皆不可晓，然决非是常祭。

问「六宗」。曰：「古注说得自好。郑氏『宗』读为『禋』，即祭法中所谓『祭时、祭寒暑、祭日、祭月、祭星、祭水旱』者。如此说，则先祭上帝，次禋六宗，次望山川，然后遍及群神，次序皆顺。」问：「五峰取张髦昭穆之说，如何？」曰：「非唯用改易经文，兼之古者昭穆不尽称『宗』。唯祖有功，宗有德，故云『祖文王而宗武王。且如西汉之庙，唯文帝称『太宗』，武帝称『世宗』，至唐朝乃尽称『宗』，此不可以为据。」

问：「『辑五瑞，既月，乃日观四岳群牧，班瑞于群后』，恐只是王畿之诸侯；辑敛瑞玉，是命圭合信，如点检牌印之属。如何？」曰：「不当指杀王畿。如顾命，太保率东方诸侯，毕公率西方诸侯，不数日间，诸侯皆至，如此之速。」

汪季良问「望、禋」之说。曰：「注以『至于岱宗柴』为句。某谓当以『柴望秩于山川』为一句。」

「协时月，正日」，只是去合同其时日月尔，非谓作历也。每遇巡狩，凡事理会一遍，如文字之类。

「同律度量衡，修五礼、五玉、三帛，二生、一死贄。如五器，卒乃复。」旧说皆云「如五器」，谓即是诸侯五玉之器。初既辑之，至此，礼既毕，乃复还之。看来似不如此，恐书之文颠倒了。五器，五礼之器也。五礼者，乃吉凶军宾嘉之五礼。凶礼之器，即是衰经之类；军礼之器，即是兵戈之类；吉礼之器，即是簠簋之类。如者，亦同之义。言有以同之，使天下礼器皆归于一。其文当作「五玉、三帛，二生、一死贄。同律度量衡，修五礼，如五器，卒乃复。」言诸侯既朝之后，方始同其律度量衡，修其五礼，如其五器，其事既卒而乃复还也。

问：「『修五礼』，吴才老以为只是五典之礼，唐虞时未有『吉凶军宾嘉』之名，至周时方有之，然否？」曰：「不然。五礼，只是吉凶军宾嘉，如何见得唐虞时无此？」因说：「舜典此段疑有错简。当云『肆觐东后。五玉、三帛，二生、一死贄。协时月，正日，同律度量衡。修五礼，如五器，卒乃复』。如者，齐一之义。『卒乃复』者，事毕复归也，非谓复归京师，只是事毕复归，故亦曰『复』。前说『班瑞于群后』，即是还之也。」此二句本横渠说。

「五玉、三帛，二生、一死赞」，乃倒文。当云：「肆觐东后。五玉、三帛，二生、一死赞。协时月，正日，同律度量衡。修五礼，如五器，卒乃复。」五器，谓五礼之器也。如周礼大行人十一年「同数器」之谓，如即同也。「卒乃复」，言事毕则回之南岳去也。又曰：「既见东后，必先有赞见了，然后与他整齐这许多事一遍。」

问：「赞用生物，恐有飞走。」曰：「以物束缚之，故不至飞走。」

「卒乃复」，是事毕而归，非是以赞为复也。

汪季良问：「『五载一巡狩』，还是一年遍历四方，还是止于一方？」曰：「恐亦不能遍。」问：「卒乃复」。曰：「说者多以为『如五器』，『辑五瑞』，而卒复以还之，某恐不然。只是事卒则还复尔。」鲁可几问：「古之巡狩，不至如后世之千骑万乘否？」曰：「今以左氏观之，如所谓『国君以乘，卿以旅』，国君则以千五百人卫，正卿则以五百人从，则天子亦可见矣。」可几曰：「春秋之世，与茆茨土阶之时莫不同否？」曰：「也不然。如黄帝以师为卫，则天子卫从亦不应大段寡弱也。」

或问：「舜之巡狩，是一年中遍四岳否？」曰：「观其末后载『归格于艺祖，用特』一句，则是一年遍巡四岳矣。」问：「四岳惟衡山最远。先儒以为非今之衡山，别自有衡山，不知在甚处？」曰：「恐在嵩山之南。若如此，则四岳相去甚近矣。然古之天子一岁不能遍及四岳，则到一方境上会诸侯亦可。周礼有此礼。」铢录云：「唐虞时以潜山为南岳。五岳亦近，非是一年只往一处。」

「五载一巡狩」，此是立法如此。若一岁间行一遍，则去一方近处会一方之诸侯。如周礼所谓「十有二岁，巡狩殷国」，殷国，即是会一方之诸侯，使来朝也。又云：「巡狩，亦非是舜时创立此制，盖亦循袭将来，故黄帝纪亦云：『披山通道，未尝宁居。』」

舜巡狩，恐不解一年周遍得，四岳皆至远也。

巡守，只是去回礼一番。

「肇十有二州」。冀州，尧所都，北去地已狭。若又分而为幽并二州，则三州疆界极不多了。青州分为营州，亦然。叶氏曰：「分冀州西为并州，北为幽州。青州又在帝都之东，分其东北为营州。」

仲默集注尚书，至「肇十有二州」，因云：「禹即位后，又并作九州岛。」曰：「也见不得。但后面皆只说『帝命式于九围』，『以有九有之师』。不知是甚时，又复并作九州岛。」

「『象以典刑，流宥五刑，鞭作官刑，扑作教刑，金作赎刑。』象者，象其所犯之罪，而加之以所犯之刑。典，常也，即墨、劓、剕、宫、大辟之常刑也。『象以典刑』，此一句乃五句之纲领，诸刑之总括，犹今之刑皆结于笞、杖、徒、流、绞、斩也。凡人所犯罪各不同，而为刑固亦不一，然皆不出此五者之刑。但象其罪而以此刑加之，所犯合墨，则加以墨刑；所犯合劓，则加以劓刑；剕、宫、大辟，皆然。犹夷虏之法，伤人者偿创，折人手者亦折其手，伤人目者亦伤其目之类。『流宥五刑』者，其所犯合此五刑，而情轻可恕，或因过误，则全其肌体，不加刀锯，但流以宥之，屏之远方不与民齿，如『五流有宅，五宅三居』之类是也。『鞭作官刑』者，此官府之刑，犹今之鞭挞吏人，盖自有一项刑专以治官府之胥吏，如周礼治胥吏鞭五百、鞭三百之类。『扑作教刑』，此一项学官之刑，犹今之学舍夏楚，如习射、习艺，『春秋教以礼乐，冬夏教以诗书』。凡教人之事有不率者，则用此刑扑之，如侯明、挞记之类是也。『金作赎刑』，谓鞭扑二刑之可恕者，则许用金以赎其罪。如此解释，则五句之义，岂不粲然明白。『象以典刑』之轻者，有流以宥之；鞭扑之刑之轻者，有金以赎之。流宥所以宽五刑，赎刑所以宽鞭扑。圣人斟酌损益，低昂轻重，莫不合天理人心之自然，而无毫厘秒忽之差，所谓『既竭心思焉，继之以不忍人之政』者。如何说圣人专意只在教化，刑非所急？圣人固以教化为急。若有犯者，须以此刑治之，岂得置而不用！」问：「赎刑非古法？」曰：「然。赎刑起周穆王。古之所谓『赎刑』者，赎鞭扑耳。夫既已杀人伤人矣，又使之得以金赎，则有财者皆可以杀人伤人，而无辜被害者，何其大不幸也！且杀之者安然居乎乡里，彼孝子顺孙之欲报其亲者，岂肯安于此乎！所以屏之四裔，流之远方，彼此两全之也。」

问：「『象以典刑』，如何为象？」曰：「此言正法。象，如『悬象魏』之『象』。或谓画为五刑之状，亦可。此段舜典载得极好，有条理，又轻重平实。『象以典刑』，谓正法，盖画象而示民以墨、劓、剕、宫、大辟五等肉刑之常法也。『流宥五刑』，为流法，以宥犯此肉刑之正法者。盖其为恶害及平人，故虽不用正法，亦必须迁移于外。『鞭作官刑，扑作教刑』，此二者若可悯，则又为赎刑以赎之。盖鞭、扑是罪之小者，故特为赎法，俾听赎，而不及于犯正法者。盖流以宥五刑，赎以宥鞭、扑，如此乃平正精详，真舜之法也。至穆王一例令出金以赎，便不是。不成杀人者亦止令出金而免！故萧望之赎刑议有云：『如此，则富者得生，贫者独死，恐开利路以伤治化。』其说极当。大率圣人作事，一看义理当然，不为苟且姑息也。」

问：「五刑，吴才老亦说是五典之刑，如所谓不孝之刑，不悌之刑。」
曰：「此是乱说。凡人有罪，合用五刑，如何不用？荀子有一篇专论此意，说得甚好。荀子固有不好处，然此篇却说得尽好。」

五流所以宽五刑，赎刑又所以宽鞭扑之刑。石林说亦曾入思量。郑氏说则据他意胡说将去尔。

古人赎金，只是用于鞭、扑之小刑而已，重刑无赎。到穆王好巡幸，无钱，便遂造赎法，五刑皆有赎，墨百锾，劓惟倍，剕倍差，宫六百锾，大辟千锾。圣人存此篇，所以记法之变。然其间亦多好语，有不轻于用刑底意。

或问「钦哉！钦哉！惟刑之恤哉！」曰：「多有人解书做宽恤之『恤』，某之意不然。若做宽恤，如被杀者不令偿命，死者何辜！大率是说刑者民之司命，不可不谨，如断者不可续，乃矜恤之『恤』耳。」

「放驩兜于崇山」，或云在今泮州慈利县。

「殛鯀于羽山」，想是偶然在彼而殛之。程子谓「时适在彼」是也。若曰罪之彰着，或害功败事于彼，则未可知也。大抵此等隔涉遥远，又无证据，只说得个大纲如此便了，不必说杀了。才说杀了，便受折难。

「四凶」只缘尧举舜而逊之位，故不服而抵于罪。在尧时则其罪未彰，又他毕竟是个世家大族，又未有过恶，故动他未得。

流、放、窜不是死刑。殛，伊川言，亦不是死。未见其说。

问：「舜不惟德盛，又且才嗣位未几，如『齐七政，觐四岳，协时月，正日，同律度量衡，肇十二州，封十二山，及四罪而天下服』，一齐做了，其功用神速如此！」曰：「圣人作处自别，故书称『三载底可绩』。」

林少颖解「徂落」云，「魂徂而魄落」，说得好。便是魂升于天，魄降于地底意思。如「明则有礼乐，幽则有鬼神」，礼乐是可见底，鬼神是不可见底。礼是节约收缩底，便是鬼；乐是发扬舒畅底，便是神。

「尧崩，『百姓如丧考妣』，此是本分。『四海遏密八音』，以礼论之，则为为天子服三年之丧，只是畿内，诸侯之国则不然。为君为父，皆服斩衰。君，谓天子、诸侯及大夫之有地者。大夫之邑以大夫为君，大夫以诸侯为君，诸侯以天子为君，各为其君服斩衰。诸侯之大夫却为天子服齐衰三月，礼无二

斩故也。『公之丧，诸达官之长，杖。』达官，谓通于君得奏事者。各有其长，杖，其下者不杖可知。」文蔚问：「后世不封建诸侯，天下一统，百姓当为天子何服？」曰：「三月。天下服地虽有远近，闻丧虽有先后，然亦不过三月。」

问：「『明四目，达四聪』，是达天下之聪明否？」曰：「固是。」曰：「孔安国言『广视听于四方』，如何？」曰：「亦是以天下之目为目，以天下之耳为耳之意。」

「柔远能迓。」柔远，却说得轻；能迓，是奈何得他，使之帖服之意。「三就」，只当从古注。「五宅三居」，宅，只训居。

「惇德允元」，只是说自己德。使之厚其德，信其仁。「难」字只作平声。「任」，如字。「难任人」，言不可轻易任用人也。

问「亮采惠畴」。曰：「畴，类也，与俦同。惠畴，顺众也。『畴咨若予采』，举其类而咨询也。」

禹以司空行宰相事。「汝平水土」，则是司空之职。「惟时懋哉！」则又勉以行百揆之事。

禹以司空宅百揆，犹周以六卿兼三公，今以户部侍郎兼平章事模样。

问：「尧德化如此久，何故至舜犹曰『百姓不亲，五品不逊』？」曰：「也只是怕恁地。」又问：「『蛮夷猾夏』，是有苗否？」曰：「也不专指此。但此官为此而设。」

「敬敷五教在宽。」圣贤于事无不敬，而此又其大者，故特以敬言之。「在宽」，是欲其优游浸渍以渐而入也。

「五服三就。」若大辟则就市；宫刑，则如汉时就蚕室。在墨、劓、剕三刑，度亦必有一所在刑之。既非死刑，则伤人之肌体，不可不择一深密之所，但不至如蚕室尔。

「五刑三就」，用五刑就三处。故大辟弃于市，宫刑下蚕室，其它底刑，也是就个隐风处。不然，牵去当风处割了耳鼻，岂不割杀了他！

问「五流有宅，五宅三居」。曰：「五刑各有流法，然亦分作三项，如居四海之外，九州岛之内，或近甸，皆以轻重为差。『五服三就』，是作三处就刑。如斩人于市，腐刑下蚕室，劓、刖就僻处。盖劓、刖若在当风处，必致杀人。圣人既全其生，不忍如此。」

孟子说「益烈山泽而焚之」，是使之除去障翳，驱逐禽兽耳，未必使之为虞官也。至舜命作虞，然后使之养育其草木禽兽耳。

问：「命伯夷典礼，而曰『夙夜惟寅，直哉惟清』，何也？」曰：「礼是见成制度。『夙夜惟寅，直哉惟清』，乃所以行其礼也。今太常有直清堂。」

问「夙夜惟寅，直哉惟清」。曰：「人能敬，则内自直；内直，则看得那礼文分明，不糊涂也。」

惟寅，故直；惟直，故清。

古者教人多以乐，如舜命夔之类。盖终日以声音养其情性，亦须理会得乐，方能听。

古人以乐教胄子，缘平和中正。「诗言志，歌永言；声依永，律和声。八音克谐，无相夺伦。」古人诗只一两句，歌便衍得来长。声是宫商角征羽，是声依所歌而发，却用律以和之。如黄钟为宫，则太簇为羽之类，不可乱其伦序也。

「直而温」，只是说所教胄子要得如此。若说做教者事，则于教胄子上都无益了。

或问「诗言志，声依永，律和声」。曰：「古人作诗，只是说他心下所存事。说出来，人便将他诗来歌。其声之清浊长短，各依他诗之语言，却将律来调和其声。今人却先安排下腔调了，然后做语言去合腔子，岂不是倒了！却是永依声也。古人是以乐去就他诗，后世是以诗去就他乐，如何解兴起得人。」

「声依永，律和声。」以五声依永，以律和声之高下。

「声依永，律和声」，此皆有自然之调。沈存中以为「臣与民不要大，事与物大不妨」。若合得自然，二者亦自大不得。

声只有五，并二变声。律只有十二，已上推不去。「声依永，律和声。」

「聖」，只训疾，较好。

「殄行」，是伤人之行。书曰「亦敢殄戮用乂民」，「殄歼乃讎」，皆伤残之义。

「纳言」，似今中书门下省。

问「夙夜出纳朕命惟允」。曰：「纳言之官，如今之门下审覆。自外而进入者既审之，自内而宣出者亦审之，恐『谗说殄行』之『震惊朕师』也。」

「稷契皋陶夔龙，这五官，秀才底官。所以教他掌教，掌刑，掌礼乐，都是那秀才做底事。如那垂与益之类，便皆是个麤畜底。圣贤所以只教他治虞、治工之属，便是他只会做这般事。

「舜生三十征庸」数语，只依古注点似好。

问：「张子以别生分类为『明庶物，察人伦』，恐未安。」曰：「书序本是无证据，今引来解说，更无理会了。」又问：「如以『明庶物，察人伦』为穷理，不知于圣人分上着得『穷理』字否？」曰：「这也是穷理之事，但圣人于理自然穷尔。」

「方设居方」，逐方各设其居方之道。九共九篇，刘侍读以「共」为「丘」，言九丘也。

大禹谟

大禹谟序：「帝舜申之。」序者之意，见书中，皋陶陈谟了，「帝曰：『来！禹，汝亦昌言。』」故先说「皋陶矢厥谟，禹成厥功」。帝又使禹亦陈昌言耳。今书序固不能得书意，后来说书者又不晓序者之意，只管穿凿求巧妙尔。

自「后克艰厥后」至「四夷来王」，只是一时说话，后面则不可知。

书中「迪」字或解为蹈，或解为行，疑只是训「顺」字。书曰：「惠迪吉，从逆凶，惟影响。」逆，对顺，恐只当训顺也。兼书中「迪」字，用得本皆轻。「隸」字只与「匪」同，被人错解作「辅」字，至今误用。只颜师古注汉书曰：「『隸』与『匪』同。」某疑得之。尚书传是后来人做，非汉人文

章，解得不成文字。但后汉张衡已将「裴」字作「辅」字使，不知如何。「王若曰」，「周公若曰」，只是一似如此说底意思。若汉书「皇帝若曰」之类，盖是倡导德意者敷衍其语，或录者失其语而退记其意如此也。「忱」、「谏」并训信，如云天不可信。

当无虞时，须是儆戒。所儆戒者何？「罔失法度，罔游于逸，罔淫于乐。」人当无虞时，易至于失法度，游逸淫乐，故当戒其如此。既知戒此，则当「任贤勿贰，去邪勿疑，疑谋勿成」。如此，方能「罔违道以干百姓之誉，罔拂百姓以从己之欲」。

「儆戒无虞」至「从己之欲」，圣贤言语，自有个血脉贯在里。如此一段，他先说「儆戒无虞」，盖「制治未乱，保邦未危」，自其未有可虞之时，必儆必戒。能如此，则不至失法度、淫于逸、游于乐矣。若无个儆戒底心，欲不至于失法度、不淫逸、不游乐，不可得也。既能如此，然后可以知得贤者、邪者、正者、谋可疑者、无可疑者。若是自家身心颠倒，便会以不贤为贤，以邪为正，所当疑者亦不知矣。何以任之，去之，勿成之哉？盖此三句，便是从上面有三句了，方会恁地。又如此，然后能「罔违道以干百姓之誉，罔拂百姓以从己之欲」。盖于贤否、邪正、疑审，有所未明，则何者为道，何者为非道，何者是百姓所欲，何者非百姓之所欲哉？

问：「『水、火、金、木、土、谷惟修，正德、利用、厚生惟和。』正德，是正民之德否？」曰：「固是。水，如堤防灌溉，金，如五兵田器；火，如出火、内火、禁焚莱之类；木，如斧斤以时之类。」良久，云：「古人设官掌此六府，盖为民惜此物，不使之妄用。非如今出之民，用财无节也。『戒之用休』，言戒谕以休美之事。『劝之以九歌』，感动之意。但不知所谓『九歌』者如何。周官有九德之歌。大抵禹只说纲目，其详不可考矣。」

「地平天成」，是包得下面六府、三事在。

刘潜夫问：「『六府三事』，林少颖云：『六府本乎天，三事行乎人。』吴才老说『上是施，下是功』。未知孰是？」曰：「林说是。」又问「戒之用休，董之用威」，并九歌。曰：「正是『匡之，直之，辅之，翼之』之意。九歌，只是九功之叙可歌，想那时田野自有此歌，今不可得见。」

「念兹在兹，释兹在兹」，用舍皆在于此人。「名言兹在兹，允出兹在兹」，语默皆在此人。名言，则名言之；允出，则诚实之所发见者也。

法家者流，往往常患其过于惨刻。今之士大夫耻为法官，更相循袭，以宽大为事，于法之当死者，反求以生之。殊不知「明于五刑以弼五教」，虽舜亦不免。教之不从，刑以督之，惩一人而天下人知所劝戒，所谓「辟以止辟」；虽曰杀之，而仁爱之实已行乎中。今非法以求其生，则人无所惩惧，陷于法者愈众；虽曰仁之，适以害之。

圣人亦不曾徒用政刑；到德礼既行，天下既治，亦不曾不用政刑。故书说「刑期于无刑」，只是存心期于无，而刑初非可废。又曰：「钦哉！惟刑之恤哉！」只是说「恤刑」。

「罪疑惟轻」，岂有不疑而强欲轻之之理乎？王季海当国，好出人死罪以积阴德，至于奴与佃客杀主，亦不至死。广录云：「岂有此理！某尝谓，虽尧舜之仁，亦只是『罪疑惟轻』而已。」

或问「人心、道心」之别。曰：「只是这一个心，知觉从耳目之欲上去，便是人心；知觉从义理上去，便是道心。人心则危而易陷，道心则微而难着。微，亦微妙之义。」学蒙。

舜功问「人心惟危」。曰：「人心亦不是全不好底，故不言凶咎，只言危。盖从形体上去，泛泛无定向，或是或非不可知，故言其危。故圣人不以人心为主，而以道心为主。盖人心倚靠不得。人心如船，道心如舵。任船之所在，无所向，若执定舵，则去住在我。」

人心亦未是十分不好底。人欲只是饥欲食、寒欲衣之心尔，如何谓之危？既无义理，如何不危？士毅。

问：「『人心惟危』，程子曰：『人心，人欲也。』恐未便是人欲。」曰：「人欲也未便是不好。谓之危者，危险，欲堕未堕之间，若无道心以御之，则一向入于邪恶，又不止于危也。」方子录云：「危者，欲陷而未陷之辞。子静说得是。」又问：「圣人亦有人心，不知亦危否？」曰：「圣人全是道心主宰，时举录云：『圣人纯是道心。』故其人心自是不危。若只是人心，也危。故曰：『惟圣罔念作狂。』又问：『此『圣』字，寻常只作通明字看，说得轻。』曰：『毕竟是圣而罔念，便狂。』时举录同。」

道心是知觉得道理底，人心是知觉得声色臭味底，人心不全是不好，若人心是全不好底，不应只下个「危」字。盖为人心易得走从恶处去，所以下个「危」字。若全不好，则是都倒了，何止于危？危，是危殆。「道心惟微」，是微妙，亦是微味。若说道心天理，人心人欲，却是两个心！人只有一个

心，但知觉得道理底是道心，知觉得声色臭味底是人心，不争得多。「人心，人欲也」，此语有病。虽上智不能无此，岂可谓全不是？陆子静亦以此语人。非有两个心。道心、人心，本只是一个物事，但所知觉不同。「惟精、惟一」，是两截工夫；精，是辨别得这个物事；一，是辨别了，又须固守他。若不辨别得时，更固守个甚么？若辨别得了又不固守，则不长远。惟能如此，所以能合于中道。又曰：「『惟精惟一』，犹『择善而固执之』。」

人心亦只是一个。知觉从饥食渴饮，便是人心；知觉从君臣父子处，便是道心。微，是微妙，亦是微晦。又曰：「形骸上起底见识，或作「从形体上生出来底见识」。便是人心；义理上起底见识，或作「就道理上生出来底见识」。便是道心。心则一也，微则难明。有时发见些子，使自家见得，有时又不见了。惟圣人便辨之精，守得彻头彻尾，学者则须是『择善而固执之』。」

「道心是义理上发出来底，人心是人身上发出来底。虽圣人不能无人心，如饥食渴饮之类；虽小人不能无道心，如恻隐之心是。但圣人于此，择之也精，守得彻头彻尾。」问：「如何是『惟微』？」曰：「是道心略瞥见些子，便失了底意思。『惟危』，是人心既从形骸上发出来，易得流于恶。」

问「人心、道心」。曰：「如喜怒，人心也。然无故而喜，喜至于过而不能禁；无故而怒，怒至于甚而不能遏，是皆为人心中所使也。须是喜其所当喜，怒其所当怒，乃是道心。」问：「饥食渴饮，此人心否？」曰：「然。须是食其所当食，饮其所当饮，乃不失所谓『道心』。若饮盗泉之水，食嗟来之食，则人心胜而道心亡矣！」问：「人心可以无否？」曰：「如何无得！但以道心为主，而人心每听命焉耳。」

饥食渴饮，人心也；如是而饮食，如是而不饮食，道心也。唤做人，便有形气，人心较切近于人。道心虽先得之，然被人心隔了一重，故难见。道心如清水之在浊水，惟见其浊，不见其清，故微而难见。人心如孟子言「耳目之官不思」，道心如言「心之官则思」，故贵「先立乎其大者」。人心只见那边利害情欲之私，道心只见这边道理之公。有道心，则人心为所节制，人心皆道心也。

吕德明问「人心、道心」。曰：「且如人知饥渴寒暖，此人心也；恻隐羞恶，道心也。只是一个心，却有两样。须将道心去用那人心，方得。且如人知饥之可食，而不知当食与不当食；知寒之欲衣，而不知当衣与不当衣，此其所以危也。」

饥欲食，渴欲饮者，人心也；得饮食之正者，道心也。须是一心只在道上，少间那人心自降伏得不见了。人心与道心为一，恰似无了那人心相似。只是要得道心纯一，道心都发见在那人心中。

问「人心、道心」。曰：「饮食，人心也；非其道非其义，万锺不取，道心也。若是道心为主，则人心听命于道心耳。」

问：「人心、道心，如饮食男女之欲，出于其正，即道心矣。又如何分别？」曰：「这个毕竟是生于血」

问：「『人心惟危』，则当去了人心否？」曰：「从道心而不从人心。」

道心，人心之理。

心，只是一个心，卓录云：「人心、道心，元来只是一个。」只是分别两边说，人心便成一边，道心便成一边。精，是辨之明；一，是守之固。卓作「专」。既能辨之明，又能守之固，斯得其中矣。这中是无过不及之中。

自人心而收之，则是道心；自道心而放之，便是人心。「惟圣罔念作狂，惟狂克念作圣」，近之。骧。

人心如卒徒，道心如将。

问：「动于人心之微，则天理固已发见，而人欲亦已萌。天理便是道心，人欲便是人心。」曰：「然。」

问「道心惟微」。曰：「义理精微难见。且如利害最易见，是粗底，然鸟兽已有不知之者。」又曰：「人心、道心，只是争些子。孟子曰：『人之所以异于禽兽者几希！』」义刚录见下。

林武子问：「道心是先得，人心是形气所有，但地步较阔。道心却在形气中，所以人心易得陷了道心也。是如此否？」曰：「天下之物，精细底便难见，麤底便易见。饥渴寒暖是至麤底，虽至愚之人亦知得。若以较细者言之，如利害，则禽兽已有不能知者。若是义理，则愈是难知。这只有些子，不多。所以说『人之所以异于禽兽者几希』！言所争也不多。」

人心者，气质之心也，可为善，可为不善。道心者，兼得理在里面。「惟精」是无杂，「惟一」是终始不变，乃能「允执厥中」。

人心是知觉，口之于味，目之于色，耳之于声底，未是不好，只是危。若便说做人欲，则属恶了，何用说危？道心是知觉义理底；「惟微」是微妙，亦是微隐。「惟精」是要别得不杂，「惟一」是要守得不离。「惟精惟一」，所以能「允执厥中」。

问：「微，是微妙难体；危，是危动难安否？」曰：「不止是危动难安。大凡[犬旬]人欲，自是危险。其心忽然在此，忽然在彼，又忽然在四方万里之外。庄子所谓『其热焦火，其寒凝冰』。凡苟免者，皆幸也。动不动便是堕坑落堑，危孰甚焉！」文蔚曰：「徐子融尝有一诗，末句云：『精一危微共一心。』」文蔚答之曰：『固知妙旨存精一，须别人心与道心。』曰：「他底未是，但只是答他底亦慢，下一句救得少紧。当云：『须知妙旨存精一，正为人心与道心。』」又问「精一」。曰：「精是精别此二者，一是守之固。如颜子择中庸处，便是精；得一善拳拳服膺弗失处，便是一。伊川云：『「惟精惟一」，所以至之；「允执厥中」，所以行之。』此语甚好。」

程子曰：「人心人欲，故危殆；道心天理，故精微。惟精以致之，惟一以守之，如此方能执中。」此言尽之矣。惟精者，精审之而勿杂也；惟一者，有首有尾，专一也。此自尧舜以来所传，未有他议论，先有此言。圣人心法，无以易此。经中此意极多，所谓「择善而固执之」，择善，即惟精也；固执，即惟一也。又如「博学之，审问之，谨思之，明辨之」，皆惟精也；「笃行」，又是惟一也。又如「明善」，是惟精也；「诚之」，便是惟一也。大学致知、格物，非惟精不可能；诚意，则惟一矣。学则是学此道理。孟子以后失其传，亦只是失此。

问：「惟精惟一」。曰：「人心直是危，道心直是微。且说道心微妙，有甚准则？直是要择之精！直是要守之一！」

因论「惟精惟一」曰：「虚明安静，乃能精粹而不杂；诚笃确固，乃能纯一而无间。」

「惟精惟一」，舜告禹，所以且说行；不似学者而今当理会精也。

精，是识别得人心道心；一，是常守得定。允执，只是个真知。

问「精一执中」之说。曰：「惟精，是精察分明；惟一，是行处不杂；执中，是执守不失。」

汉卿问「惟精惟一，允执厥中」一段。曰：「凡事有一半是，一半不是，须要精辨其是非。惟一者，既辨得是非，却要守得彻头彻尾。惟其如此，故于应事接物之际，头头捉着中。惟精是致知，惟一是力行，不可偏废。」杞。

问：「尧舜禹，大圣人也。『允执厥中』，『执』字似亦大段吃力，如何？」曰：「圣人固不思不勉。然使圣人自有不思不勉之意，则罔念而作狂妄矣！经言此类非一，更细思之。」

符舜功问：「学者当先防人欲，正如未上船，先作下水计。不如只于天理上做功夫，人欲自消。」曰：「尧舜说便不如此，只云：『人心惟危，道心惟微。』渠只于两者交界处理会。尧舜时未有文字，其相授受口诀只如此。」方伯谟云：「人心道心，伊川说，天理人欲便是。」曰：「固是。但此不是有两物，如两个石头样，相挨相打。只是一人之心，合道理底是天理，徇情欲底是人欲，正当于其分界处理会。五峰云『天理人欲，同行异情』，说得最好。及至理会了精底、一底，只是一个人。」又曰：「『执中』是无执之『执』。如云：『以尧舜之道要汤』，何曾『要』来？」可学录别出。

舜功问：「人多要去人欲，不若于天理上理会。理会得天理，人欲自退。」曰：「尧舜说不如此。天理人欲是交界处，不是两个。人心不成都流，只是占得多；道心不成十全，亦是占得多。须是在天理则存天理，在人欲则去人欲。尝爱五峰云『天理人欲，同行而异情』，此语甚好。」舜功云：「陆子静说人心混混未别。」曰：「此说亦不妨。大抵人心、道心只是交界，不是两个物，观下文『惟精惟一』可见。」德粹问：「既曰『精一』，何必云『执中』？」曰：「『允』字有道理。惟精一，则信乎其能执中也。」因举子静说话多反伊川。如「君子喻于义，小人喻于利」，解云：「『惟其深喻，是以笃好。』渠却云『好而后喻』，此语亦无害，终不如伊川。」通老云：「伊川云：『敬则无己可克。』」曰：「孔门只有个颜子，孔子且使之克己，如何便会不克？此语意味长！」

舜禹相传，只是说「人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允执厥中」。只就这心上理会，也只在日用动静之间求之，不是去虚中讨一个物事来。「惟皇上帝降衷于下民」，「天叙有典」，「天秩有礼」，天便是这个道理，这个道理便在日用间。存养，是要养这许多道理在中间，这里正好着力。

林恭甫说「允执厥中」，未明。先生曰：「中，只是个恰好底道理。允，信也，是真个执得。尧当时告舜时，只说这一句。后来舜告禹，又添得『人心惟危，道心惟微，惟精惟一』三句，是舜说得又较子细。这三句是『允执厥中』以前事，是舜教禹做工夫处。说道『人心惟危，道心惟微』，须是『惟精

惟一』，方能『允执厥中』。尧当时告舜，只说一句。是时舜已晓得那个了，所以不复更说。舜告禹时，便是怕禹尚未晓得，故恁地说。论语后面说『谨权量，审法度，修废官，举逸民』之类，皆是恰好当做底事，这便是执中处。尧舜禹汤文武治天下，只是这个道理。圣门所说，也只是这个。虽是随他所问说得不同，然却只是一个道理。如屋相似，进来处虽不同，人到里面，只是共这屋。大概此篇所载，便是尧舜禹汤文武相传治天下之大法。虽其纤悉不止此，然大要却不出此，大要却于此可见。」次日，恭甫又问：「道心，只是仁义礼智否？」曰：「人心便是饥而思食，寒而思衣底心。饥而思食后，思量当食与不当食；寒而思衣后，思量当着与不当着，这便是道心。圣人时那人心也不能无，但圣人是常合着那道心，不教人心胜了道心。道心便只是要安顿教是，莫随那人心去。这两者也须子细辨别，所以道『人心惟危，道心惟微』。这个便须是常常戒慎恐惧，精去拣择。若拣得不精，又便只是人心。大概这两句，只是个公与私；只是一个天理，一个人欲。那『惟精』，便是要拣教精；『惟一』，便是要常守得恁地。今人固有其初拣得精，后来被物欲引从人心去，所以贵于『惟一』。这『惟精惟一』，便是舜教禹做工夫处。它当时传一个大物事与他，更无他说，只有这四句。且如『仁者先难而后获』，那『先难』便是道心，『后获』便是人心。又如『未有仁而遗其亲，未有义而后其君』，说仁义时，那不遗亲而后君自在里面了。若是先去计较那不遗亲，不后君，便是人心，便不是天理之公。」义刚问：「『惟精惟一』，也是就心上说否？」曰：「也便是就事说。不成是心里如此，临事又别是个道理。有这个心，便有这个事；因有这个事后，方生这个心。那有一事不是心里做出来底？如口说话，便是心里要说。如『紕兄之臂』，你心里若思量道不是时，定是不肯为。」

问：「曾看无垢文字否？」某说：「亦曾看。」问：「如何？」某说：「如他说：『「动心忍性」，学者当惊惕其心，抑遏其性。』如说『「惟精惟一」，精者深入而不已，一者专致而不二』。」曰：「『深入』之说却未是。深入从何处去？公且说人心、道心如何？」某说：「道心者，喜怒哀乐未发之时，所谓『寂然不动』者也；人心者，喜怒哀乐已发之时，所谓『感而遂通』者也。人当精审专一，无过不及，则中矣。」曰：「恁地，则人心、道心不明白。人心者，人欲也；危者，危殆也。道心者，天理也；微者，精微也。物物上有个天理人欲。」因指书几云：「如墨上亦有个天理人欲，砚上也有个天理人欲。分明与他劈做两片，自然分晓。尧舜禹所传心法，只此四句。」」德明录别出。

竊初见先生，先生问前此所见如何，对以「欲察见私心」云云。因举张无垢「人心道心」解云：「『精者，深入而不已；一者，专志而无二。』亦自有力。」曰：「人心道心，且要分别得界限分明。彼所谓『深入』者，若不察见，将入从何处去？」竊曰：「人心者，喜怒哀乐之已发，未发者，道心

也。」曰：「然则已发者不谓之道心乎？」竊曰：「了翁言：『人心即道心，道心即人心。』」曰：「然则人心何以谓之『危』？道心何以谓之『微』？」竊曰：「未发隐于内，故微；发不中节，故危。是以圣人欲其精一，求合夫中。」曰：「不然。程子曰：『人心，人欲也；道心，天理也。』」此处举语录前段。所谓人心者，是气血和合做成，先生以手指身。嗜欲之类，皆从此出，故危。道心是本来禀受得仁义礼智之心。圣人以此二者对待而言，正欲其察之精而守之一也。察之精，则两个界限分明；专一守着一个道心，不令人欲得以干犯。譬如一物，判作两片，便知得一个好，一个恶。尧舜所以授受之妙，不过如此。」

问「允执厥中」。曰：「书传所载多是说无过、不及之中。只如中庸之『中』，亦只说无过、不及。但『喜怒哀乐之未发谓之中』一处，却说得重也。」

既「惟精惟一，允执厥中」，又曰「无稽之言勿听，弗询之谋勿庸」。

因言舜禹揖逊事，云：「本是个不好底事。被他一转，转作一大好事！」

舞干羽之事，想只是置三苗于度外，而示以闲暇之意。

皋陶谟

问：「『允迪厥德，谟明弼谐』，说者云，是形容皋陶之德，或以为是皋陶之言。」曰：「下文说『慎厥身修，思永』，是『允迪厥德』意；『庶明励翼』，是『谟明弼谐』意。恐不是形容皋陶底语。」问：「然则此三句是就人君身上说否？」曰：「是就人主身上说。谟，是人主谋谟；弼，是人臣辅翼，与之和合，如『同寅协恭』之意。」

「庶明励翼」，庶明，是众贤样，言赖众明者勉励辅翼。

问「亦行有九德，亦言其人有德」。曰：「此亦难晓。若且据文势解之，当云：『亦言其人有德。乃言曰：「载采采。」』言其人之有德，当以事实言之。古注谓『必言其所行某事某事以为验』，是也。」

九德分得细密。

皋陶九德，只是好底然须两件凑合将来，方成一德，凡十八种。

或问：「圣贤教人，如『克己复礼』等语，多只是教人克去私欲，不见有教人变化气质处，如何？」曰：「『宽而栗，柔而立，刚而无虐』，这便是教人变化气质处。」又曰：「有人生下来便自少物欲者，看来私欲是气质中一事。」

「简而廉」，廉者，隅也；简者，混而不分明也。论语集注：「廉，谓棱角峭厉」，与此『简者，混而不分明』相发。」寿昌。

因其生而第之以其所当处者，谓之叙；因其叙而与之以其所当得者，谓之秩。天叙便是自然底次序，君便教他居君之位，臣便教他居臣之位，父便教他居父之位，子便教他居子之位。秩，便是那天叙里面物事，如天子祭天地，诸侯祭山川，大夫祭五祀，士庶人祭其先，天子八，诸侯六，大夫四，皆是有这个叙，便是他这个自然之秩。

「天工人其代之。」「天秩、天叙、天命、天讨」，既曰「天」，便自有许多般在其中。天人一理，只有一个分不同。

「同寅协恭」，是上下一于敬。

「同寅协恭」，是言君臣。「政事懋哉！懋哉！」即指上文「五礼、五刑」之类。

要「五礼有庸」，「五典五惇」，须是「同寅协恭和衷」。要「五服五章」，「五刑五用」，须是「政事懋哉！懋哉！」

「天命有德，五服五章哉！天讨有罪，五刑五用哉！」若德之大者，则赏以服之大者；德之小者，则赏以服之小者；罪之大者，则罪以大底刑；罪之小者，则罪以小底刑，尽是「天命、天讨」，圣人未尝加一毫私意于其间，只是奉行天法而已。「天叙有典，敕我五典五惇哉！天秩有礼，自我五礼有庸哉！」许多典礼，都是天叙天秩下了，圣人只是因而敕正之，因而用出去而已。凡其所谓冠昏丧祭之礼，与夫典章制度，文物礼乐，车舆衣服，无一件是圣人自做底。都是天做下了，圣人只是依傍他天理行将去。如推个车子，本自转将去，我这里只是略扶助之而已。

益稷

问：「益稷篇，禹与皋陶只管自叙其功，是如何？」曰：「不知是怎生地。那夔前面且做是脱简，后面却又有一段。那禹前面时，只是说他无可言，

但『予思日孜孜』。皋陶问他如何，他便说也要恁地孜孜，却不知后面一段是怎生地。」良久，云：「他上面也是说那丹朱后，故恁地说。丹朱缘如此，故不得为天子；我如此勤苦，故有功。以此相戒其君，教莫如丹朱而如我。便是古人直，不似今人便要瞻前顾后。」

「止」，守也。「惟几」，当审万事之几；「惟康」，求个安稳处。「弼直」，以直道辅之应之。非惟人应之，天亦应之。

张元德问：「『惟几惟康，其弼直』，东莱解『几』作『动』，『康』作『静』，如何？」曰：「理会不得。伯恭说经多巧。」良久，云：「恐难如此说。」问元德：「寻常看『予克厥宅心』，作存其心否？」曰：「然。」曰：「若说『三有俊心，三有宅心』，曰『三有宅，三有俊』，则又当如何？此等处皆理会不得。解得这一处，碍了那一处。若逐处自立说解之，何书不可通！」良久，云：「宅者，恐是所居之位，是已用之贤；俊者，是未用之贤也。」元德问「予欲闻六律五声八音，在治忽，以出纳五言，汝听」。曰：「亦不可晓。汉书『在治忽』作『七始咏』，七始，如七均之类。又如『工以纳言，时而扬之，格则承之庸之，否则威之』一段，上文说：『钦四邻，庶顽谗说，若不在时，侯以明之，挾以记之，书用识哉！欲并生哉！』皆不可晓。如命龙之辞亦曰：『朕圣谗说殄行，震惊朕师。命汝作纳言，夙夜出纳朕命惟允。』皆言谗说。此须是当时有此制度，今不能知，又不当杜撰胡说，只得置之。」元德谓「侯以明之，挾以记之」，乃是赏罚。曰：「既是赏罚，当别有施設，如何只靠射？岂有无状之人，纔射得中，便为好人乎？」元德问：「『五言』，东莱释作君臣民事物之言。」曰：「君臣民事物是五声所属，如『宫乱则荒，其君骄』。宫属君，最大，羽属物，最小，此是论声。若商，放缓便似宫声。寻常琴家最取广陵操，以某观之，其声最不和平，有臣陵其君之意。『出纳五言』，却恐是审乐知政之类。如此作五言说，亦颇通。」又云：「纳言之官，如汉侍中，今给事中，朝廷诰令，先过后省，可以封驳。」元德问：「孔壁所传本科斗书，孔安国以伏生所传为隶古定，如何？」曰：「孔壁所传平易，伏生书多难晓。如尧典舜典皋陶谟益稷是伏生所传，有『方鸠僝功』，『载采采』等语，不可晓。大禹谟一篇却平易。又书中点句，如『天降割于我家不少延』，『用宁王遗我大宝龟』，『圻父薄违农父，若保宏父定辟』，与古注点句不同。又旧读『罔或耆寿俊在厥服』作一句。今观古记款识中多云『俊在位』，则当于『寿』字绝句矣。」又问：「盘庚如何？」曰：「不可晓。如『古我先王将多于前功，适于山，用降我凶德，嘉绩于朕邦』，全无意义。又当时迁都，更不说明迁之为利，不迁之为害。如中篇又说神说鬼。若使如今诰令如此，好一场大鹑突！寻常读尚书，读了太甲伊训咸有一德，便着鞭过盘庚，却看说命。然高宗彤日亦自难看。要之，读尚书，可通则通；不可通，姑置之。」

义刚点尚书「作会」作一句。先生曰：「公点得是。」

「明庶以功」，恐「庶」字误，只是「试」字。

「苗顽弗即工」，此是禹治水时，调役他国人夫不动也。后方征之。既格而服，则治其前日之罪而窜之，窜之而后分北之。今说者谓苗既格而又叛，恐无此事。又曰：「三苗，想只是如今之溪洞相似。溪洞有数种，一种谓之『媯』，未必非三苗之后也。史中说三苗之国，左洞庭，右彭蠡，在今湖北江西之界，其地亦甚阔矣。」

朱子语类卷第七十九

尚书二

禹贡

禹贡一书所记地理治水曲折，多不甚可晓。窃意当时治水事毕，却总作此一书，故自冀州王都始。如今人方量毕，总作一门单耳。禹自言「予决九川，距四海，浚畎洫距川」。一篇禹贡不过此数语，极好细看。今人说禹治水，始于壶口，凿龙门，某未敢深信。方河水汹涌，其势迅激，纵使凿下龙门，恐这石仍旧壅塞。又，下面水未有分杀，必且溃决四出。盖禹先决九川之水，使各通于海；又浚畎洫之水，使各通于川；使大水有所入，小水有所归。禹只是先从低处下手，若下面之水尽杀，则上面之水渐浅，方可下手。九川尽通，则导河之功已及八分。故某尝谓禹治水，必当始于碣石九河。盖河患惟兗为甚，兗州是河曲处，其曲处两岸无山，皆是平地，所以溃决常必在此。故禹自其决处导之，用工尤难。孟子亦云：「禹疏九河，濬济漯而注之海。」盖皆自下流疏杀其势耳。若鯨，则只是筑堰之，所以九载而功弗成也。

「禹当时治水，也只理会河患，余处亦不大段用工夫。河水之行不得其所，故泛滥浸及他处。观禹用功，初只在冀以及兗青徐雍，却不甚来东南。积石龙门，所谓『作十三载乃同』者，正在此处。龙门至今横石断流，水自上而下，其势极可畏。向未经凿治时，龙门正道不甚泄，故一派西兗入关陕，一派东兗往河东，故此为患最甚。禹自积石至龙门，着工夫最多。又其上散从西域去，往往亦不甚为患。行河东者，多流黄泥地中，故只管推洗，泥汁只管凝滞淤塞，故道渐狭。值上流下来纔急，故道不泄，便致横湍他处。先朝亦多造铁

为治河器，竟亦何济！」或问：「齐威塞九河以富国，事果然否？」曰：「当时葵丘之会，申五禁，且曰『无曲防』，是令人不得私自防遏水流，他终不成自去塞了最利害处！便是这般说话亦难凭。」问：「河患何为至汉方甚？」曰：「史记表中亦自有『河决』之文。禹只是理河水，余处亦因河溢有些患。看治江不见甚用力。书载『岷山导江，东别为沱，东至于澧，过九江，至于东陵，东迤北会于汇，东为中江，入于海』。若中间使用工夫，如何载得恁略？」又云：「禹治水，先就土低处用工。」

禹治水，大率多是用工于河。「治梁及岐」，是凿龙门等处。冀州三面边河，兖州亦边河，故先冀即兖。

禹治水，乃是自下而上了，又自上而下。后人以为自上而下，此大不然。不先从下泄水，却先从上理会，下水泄未得，下当愈甚，是甚治水如此！

禹贡集义今当分解。如「冀州既载壶口，治梁及岐」，当分作三段，逐段下注地名，汉为甚郡县，唐为甚郡县，今为甚郡县。下文「既修太原，至于岳阳，覃怀底绩，至于衡漳」，当为一段；「厥土白壤」云云又为一段；「碣石」云云又为一段，方得子细。且先分细段解了，有解得成片者，方成片写于后。黑水弱水诸处皆须细分，不可作大段写。

禹贡地理，不须大段用心，以今山川都不同了。理会禹贡，不如理会如今地理。如禹贡济水，今皆变尽了。又江水无 α ，又不至澧。九江亦无寻处。后人只白捉江州。又上数千里不说一句，及到江州，数千里间，连说数处，此皆不可晓者。禹贡但不可不知之。今地理亦不必过用心。今人说中原山川者，亦是 α 说，不可见，无考处。旧郑樵好说，后识中原者见之云，全不是。

因说「三江」之说多不同，铢问：「东坡之说如何？」曰：「东坡不曾亲见东南水势，只是意想硬说。且江汉之水到汉阳军已合为一，不应至扬州复言『三江』。薛士龙说震泽下有三江入海。疑它曾见东南水势，说得恐是。」因问：「『味别地脉』之说如何？」曰：「禹治水，不知是要水有所归不为民害，还是只要辨味点茶，如陆羽之流；寻脉踏地，如后世风水之流耶！且太行山自西北发脉来为天下之脊，此是中国大形势。其底柱王屋等山皆是太行山脚。今说者分阴阳列，言『道峴及岐，至于荆山』，山脉逾河而过，为壶口雷首底柱析城王屋碣石。则是荆山地脉却来做太行山脚，其所谓地脉尚说不通，况禹贡本非理会地脉耶！」

禹贡西方南方殊不见禹施工处。缘是山高，少水患。当时只分遣官属，而不了事底记述得文字不整齐耳。某作九江彭蠡辩，禹贡大概可见于此。禹贡只

载九江，无洞庭；今以其地验之，有洞庭，无九江；则洞庭之为九江无疑矣。洞庭彭蠡冬月亦涸，只有数条江水在其中。

江陵之水，岳州之上是云梦。又曰：「江陵之下，连岳州是云梦。」

问：「岷山之分支，何以见？」曰：「只是以水验之。大凡两山夹行，中间必有水；两水夹行，中间必有山。江出于岷山。岷山夹江两岸而行，那边一支去为陇，他本云：「那边一支去为江北许多去处。」这边一支为湖南，又一支为建康，又一支为两浙，而余气为福建二」

问禹贡地理。曰：「禹贡『过』字有三义：有山过，水过，人如『过九江，至于敷浅原』，只是禹过此处去也。若曰山过，水过，便不通。」

因说禹贡，曰：「此最难说，盖他本文自有缪误处。且如汉水自是从今汉阳军入江，下至江州，然后江西一带江水流出来，合大江。两江下水相淤，故江西水出不得，溢为彭蠡。上取汉水入江处有多少路。今言汉水『过三潏，至于大别，南入于江，东汇泽为彭蠡』，全然不合！又如何去强解释得？盖禹当时只治得雍冀数州为详，南方诸水皆不亲见。恐只是得之传闻，故多遗阙，又差误如此。今又不成说他圣人之经不是，所以难说。然自古解释者纷纷，终是与他地上水不合。」又言：「孟子说『滌济漯而注诸海，决汝汉，排淮泗而注诸江』。据今水路及禹贡所载，惟汉入江，汝泗自入淮，而淮自入海，分明是误。盖一时牵于文势，而不暇考其实耳。今人从而强为之解释，终是可笑！」

「东汇泽为彭蠡」，多此一句。

问铢：「理会得彭蠡否？」铢曰：「向来只据传注，终未透达。」曰：「细看来，经文疑有差误。恐禹当初必是不曾亲到江东西，或遣官属往视。又是时三苗顽弗即工，据彭蠡洞庭之地，往往看得亦不子细。」因出三江说并山海经二条云：「此载得甚实。」又云：「浙江源疑出今婺源折岭下。」

问：「先生说郑渔仲以『东为北江入于海』为姜文，是否？」曰：「然。今考之，不见北江所在。」问：「郑说见之何书？」曰：「家中旧有之，是川本，今不知所在矣。」又云：「洪水之患，意者只是如今河决之类，故禹之用功处多在河，所以于兖州下记『作十有三载乃同』，此言专为治河也。兖州是河患甚处，正今之澶卫州也。若其它江水，两岸多是山石，想亦无泛滥之患，禹自不须大段去理会。」又云：「禹治水时，想亦不曾遍历天下。如荆州乃三苗之国，不成禹一一皆到。往往是使官属去彼，相视其山川，具其图说以归，然后作此一书尔。故今禹贡所载南方山川，多与今地面上所有不同。」

地理最难理会，全合禹贡不着了。且如「岷山导江，东别为沱」，今已不知沱所在。或云蜀中李冰所凿一所，灌荫蜀中数百里之田，恐是沱，则地势又太上了。澧水下有一支江，或云是，又在澧下，太下了。又如「东汇泽为彭蠡」，江亦不至此泽。敷浅原今又在德安，或恐在湖口左右。晁以道谓九江在湖口，谓有九江来此合。今以大江数之，则无许多；小数之，则又甚多，亦不知如何。

薛常州作地志，不载扬豫二州。先生曰：「此二州所经历，见古今不同，难下手，故不作。诸葛诚之要补之，以其只见册子上底故也。」

李得之问薛常州九域图。曰：「其书细碎，不是著书手段。『予决九川，距四海，浚畎洫距川。』圣人做事，便有大纲领：先决九川，距四海了，却逐旋爬疏小水，令至川。学者亦先识个大形势，如江河淮先合识得。渭水入河，上面漆沮泾等又入渭，皆是第二重事。桑钦酈道元水经亦细碎。」因言：「天下惟三水最大：江河与混同江。混同江不知其所出，虜旧巢正临此江，斜迤东南流入海。其下为辽海。辽东辽西，指此水而分也。」又言：「河东奥区，尧禹所居，后世德薄不能有。混同江犹自是来襄河东。」又言：「长安山生过酈延，然长安却低，酈延是山尾，却」又言：「收复燕云时，不曾得居庸关，门却开在，所以不能守。然正使得之，亦必不能有也。」学蒙录云：「因说薛氏九域志，曰：『也不成文字，细碎了。禹「决九川，距四海，浚畎洫距川」，这便是圣人做事纲领处。先决九川而距海，然后理会畎洫。论形势，须先识大纲。如水，则中国莫大于河，南方莫大于江，泾渭则入河者也。先定个大者，则小者便易考。』又曰：『天下有三大水：江河混同江是也。混同江在虜中，虜人之都，见滨此江。』」

胤征

问：「东坡疑胤征。」曰：「袁道洁考得是。太康失河北，至相方失河南。然亦疑羲、和是个历官，旷职，废之诛之可也，何至誓师如此？大抵古书之不可考，皆此类也。」

汤誓

问：「『升自陟』，先儒以为出其不意，如何？」曰：「此乃序说，经无明文。要之今不的见陟是何地，何以辨其正道、奇道。汤武之兴，决不为后世之譎诈。若陟是取道近，亦何必迂路？大抵读书须求其要处，如人食肉，毕竟肉中有滋味。有人却要于骨头上咀嚼，纵得些肉，亦能得多少？古人所谓『味

道之腴』，最有理。」可学因问：「凡书传中如此者，皆可且置之？」曰：「固当然。」

仲虺之诰

问：「仲虺之诰似未见其释汤惭德处。」曰：「正是解他。云：『若苗之有莠，若粟之有秕』，他缘何道这几句？盖谓汤若不除桀，则桀必杀汤。如说『推亡固存处』，自是说伐桀。至『德日新』以下，乃是勉汤。又如『天乃锡王勇智』，他特地说『勇智』两字，便可见。尚书多不可晓，固难理会。然这般处，古人如何说得恁地好！如今人做时文相似。」

问：「礼义本诸人心，惟中人以下为气禀物欲所拘蔽，所以反着求礼义自治。若成汤，尚何须『以义制事，以礼制心』？」曰：「『汤武反之也』，便也是有些子不那底了。但他能恁地，所以为汤。若不恁地，便是『惟圣罔念作狂』。圣人虽则说是『生知安行』，便只是常常恁地不已，所以不可及。若有一息不恁地，便也是凡人了。」问：「舜『由仁义行』，便是不操而自存否？」曰：「这都难说。舜只是不得似众人恁地着心，自是操。」

汤诰

汤武征伐，皆先自说一段义理。

蔡[与心]问书所谓「降衷」。曰：「古之圣贤，才说出便是这般话。成汤当放桀之初，便说『惟皇上帝降衷于下民，若有常性，克绥厥猷惟后。』武王伐纣时便说：『惟天地万物父母，惟人万物之灵。亶聪明，作元后。元后作民父母。』傅说告高宗便说：『明王奉若天道，建邦设都，树后王君公，承以大夫师长，不惟逸豫，惟以乱民。惟天聪明，惟圣时宪。』见古圣贤朝夕只见那天在眼前。」

孔安国以「衷」为「善」，便无意思。「衷」只是「中」，便与「民受天地之中」一般。

问：「『天道福善祸淫』，此理定否？」曰：「如何不定？自是道理当如此。赏善罚恶，亦是理当如此。不如此，便是失其常理。」又问：「或有不如此者，何也？」曰：「福善祸淫，其常理也。若不如此，便是天也把捉不定了。」又曰：「天莫之为而为，它亦何尝有意？只是理自如此。且如冬寒夏热，此是常理当如此。若冬热夏寒，便是失其常理。」又问：「失其常者，皆人事有以致之耶？抑偶然耶？」曰：「也是人事有以致之，也有是偶然如此

时。」又曰：「大底物事也不会变，如日月之类。只是小小底物事会变。」如冬寒夏热之类。如冬间大热，六月降雪是也。近年径山尝六七月大雪。

总说伊训太甲说命

商书几篇最分晓可玩。太甲伊训等篇又好看似说命。盖高宗资质高，传说所说底细了，难看。若是伊尹与太甲说，虽是羸，却切于学者之身。太甲也不是个昏愚底人，但「欲败度，纵败礼」尔。

伊尹书及说命三篇，大抵分明易晓。今人观书，且看他那分明底；其难晓者，且置之。政使晓得，亦不济事。

伊训

「伊尹祠于先生」，若有服，不可入庙。必有「外丙二年，仲王四年」。

问：「伊训『伊尹祠于先王，奉嗣王祇见厥祖』。是时汤方在殡宫，太甲于朝夕奠常在，如何伊尹因祠而见之？」曰：「此与顾命康王之诰所载冕服事同。意者，古人自有一件人君居丧之礼，但今不存，无以考据。盖天子诸侯既有天下国家事体，恐难与常人一般行丧礼。」

古书错缪甚多，如史记载伊训有「方明」二字，诸家遂解如「反祀方明」之类。某考之，只是「方」字之误。「方」当作「乃」，即尚书所谓「乃明言烈祖之成德」也。

「与人不求备，检身若不及」，大概是汤急己缓人，所以引为「日新」之实。

「具训于蒙土」，吴斗南谓古者墨刑人，以蒙蒙其首，恐不然。

太甲

近日蔡行之送得郑景望文集来，略看数篇，见得学者读书不去子细看正意，却便从外面说是与非。如郑文亦平和纯正，气象虽好，然所说文字处，却是先立个己见，便都说从那上去，所以昏了正意。如说伊尹放太甲，三五板只说个「放」字。谓小序所谓「放」者，正伊尹之罪；「思庸」二字，所以雪伊尹之过，此皆是闲说。正是伊尹至诚恳恻告戒太甲处，却都不说，此不可谓善读书，学者不可不知也。

伊尹之言极痛切，文字亦只有许多，只是重，遂感发得太甲如此。君陈后亦好，然皆宽了；多是代言，如今代王言者做耳。

「并其有邦，厥邻乃曰『徯我后，后来无罚！』」言汤与彼皆有土诸侯，而邻国之人乃以汤为我后，而徯其来。此可见汤得民心处。

视不为恶色所蔽为明，听不为奸人所欺为聪。

咸有一德

「『爰革夏正』，只是『正朔』之『正』。」贺孙因问：「伊尹说话自分明，间有数语难晓，如『为上为德，为下为民』之类。」曰：「伯恭四个『为』字都从去声，觉得顺。」贺孙因说：「如『逢君之恶』，也是为上，而非是为德；『为宫室妻妾之奉』，也是为下，而非是为民。」曰：「然。伊尹告太甲，却是与寻常人说话，便恁地分晓、恁地切身。至今看时，通上下皆使得。至傅说告高宗，语意却深。缘高宗贤明，可以说这般话，故傅说辅之，说得较精微。伊尹告太甲，前一篇许多说话，都从天理窟中抉出许多话，分明说与他，今看来句句是天理。」又云：「非独此，看得道理透，见得圣贤许多说话，都是天理。」又云：「伊尹说得极恳切，许多说话重重迭迭，说了又说。」

问：「『左右惟其人』，何所指？」曰：「只是指亲近之臣。『任官』是指任事底人也。『任官惟贤材』，多是『为下为民』底意思。『左右惟其人』，多是『为上为德』底意思。『其难其慎』，言人君任官须是贤材，左右须是得人，当难之慎之也。『惟和惟一』，言人臣为上为下，须是为德为民，必和必一，为此事也。」

至之问四「为」字当作何音。曰：「四字皆作去声。言臣之所以为上，盖为君德也；臣之所以为下者，盖为民也。『为上』，犹言为君。」

论「其难其慎」，曰：「君臣上下，相与其难。」

问：「『德无常师，主善为师；善无常主，协于克一。』或言主善人而为师，若仲尼无常师之意，如何？」曰：「非也。横渠说『德主天下之善，善原天下之一』，最好。此四句三段，一段紧似一段。德且是大体说，有基德，有凶德，然必主于善始为吉尔。善亦且是大体说，或在此为善，在彼为不善；或在彼为善，在此为不善；或在前日则为善，而今日则为不善；或在前日则不

善，而今日则为善。惟须『协于克一』，是乃为善，谓以此心揆度彼善尔。故横渠言『原』，则若善定于一耳，盖善因一而后定也。德以事言，善以理言，一以心言。大抵此篇只是几个『一』字上有精神，须与细看。此心纔一，便始终不变而有常也。『协』字虽训『合』字，却是如『以此合彼』之『合』，非『已相合』之『合』，与礼记『协于分艺』，书『协时月正日』之『协』同义，盖若揆度参验之意耳。张敬夫谓虞书『精一』四句与此为尚书语之最精密者，而虞书为尤精。」

「『德无常师，主善为师；善无常主，协于克一。』上两句是教人以其所从师，下两句是教人以其所择善而为之师。」道夫问：「『协于克一』，莫是能主一则自默契于善否？」曰：「『协』字难说，只是个比对裁断之义。盖如何知得这善不善，须是自心主宰得定，始得。盖有主宰，则是是非非，善善恶恶，了然于心目间，合乎此者便是，不合者便不是。横渠云：『德主天下之善，善原天下之一。』这见得它说得极好处。盖从一中流出者，无有不善。所以他伊尹从前面说来，便有此意，曰『常厥德』，曰『庸德』，曰『一德』，常、庸、一，只是一个。」蜚卿谓：「一，恐只是专一之『一』？」曰：「如此则绝说不来。」道夫曰：「上文自谓『德惟一，动罔不吉；德二三，动罔不凶。』」曰：「纔尺度不定，今日长些子，明日短些子，便二三。」道夫曰：「到底说得来，只是个定则明，明则事理见；不定则扰，扰则事理昏杂而不可识矣。」曰：「只是如此。」又曰：「看得道理多后，于这般所在，都宽平开出，都无碍塞。如蜚卿恁地理会数日，却只恁地，这便是看得不多，多少被他这个十六字碍。」又曰：「今若理会不得，且只看自家每日一与不一时，便见。要之，今却正要人恁地理会，不得，又思量。但只当如横渠所谓『濯去旧见，以来新意』。且放下着许多说话，只将这四句来平看，便自见。」又曰：「这四句极好看。南轩云：『自「人心惟危，道心惟微」数语外，惟此四句好。但舜大圣，言语浑沦；伊尹之言，较露锋铓得些。』说得也好。」顷之，又曰：「舜之语如春生，伊尹之言如秋杀。」

问：「横渠言『德主天下之善，善原天下之一』，如何？」曰：「言一故善。一者，善之原也。『善无常主』，如言『前日之不受是，今日之受非也』；『协于克一』，如言『皆是也』。盖均是善，但易地有不同者，故无常主。必是合于一，乃为至善。一者，纯一于理，而无二三之谓。一，则无私欲，而纯乎义理矣。」

「协于克一」，协，犹齐也。

说命

高宗梦传说，据此，则是真有个天帝与高宗对答，曰：「吾赉汝以良弼。」今人但以主宰说帝，谓无形象，恐也不得。若如世间所谓「玉皇大帝」，恐亦不可。毕竟此理如何？学者皆莫能答。

梦之事，只说到感应处。高宗梦帝赉良弼之事，必是梦中有帝赉之说之类。只是梦中事，说是帝真赉，不得；说无此事，只是天理，亦不得。

问：「高宗梦说，如伊川言，是有个传说便能感得高宗之梦。琮谓高宗『旧学于甘盘』，既乃『遯于荒野，入宅于河，自河徂亳』，其在民间久矣。当时天下有个传说，岂不知名？当『恭默思道』之时，往往形于梦寐，于是审象而求之。不然，贤否初不相闻，但据一时梦寐，便取来做宰相，或者于理未安。」曰：「『遯于荒野，入宅于河，自河徂亳』，是说高宗，是说甘盘？」众未应。曰：「据来『暨厥终罔显』，只是寻甘盘不见。然高宗『旧劳于外，爰暨小人』，亦尝是在民间来。」琮。

「惟天聪明」至「惟干戈省厥躬」，八句各一义，不可牵连。天自是聪明。君自是用时究。臣自是用钦顺。民自是用从义。口则能起羞。甲冑所以御戎也，然亦能兴戎；如秦筑长城以御胡，而致胜、广之乱。衣裳者，赏也，在笥，犹云在箱篋中，甚言其取之易。如云爵者上之所擅，出于口而无穷；惟其予之之易，故必审其人果贤耶？果有功耶？则赏不妄矣。干戈，刑人之具，然须省察自家真个是否，恐或因怒而妄刑人，或虑施之不审而无辜者被祸，则刑之施当矣。盖衣裳之予在我，而必审其人之贤否；干戈施之于人，而必审自己之是非也。

「惟口起羞」以下四句，皆是审。

口非欲起羞，而出言不当，则反足以起羞。甲冑本所以御戎，而出谋不当，则反足以起戎。衣裳在笥，易以与人，不可不谨。干戈讨有罪，则因以省身。

「惟甲冑起戎」，盖不可有失防他底意。

「惟甲冑起戎」，如「归与石郎谋反」是也。

「惟厥攸居」，所居，所在也。

南轩云：「『非知之艰，行之艰』，此特傅说告高宗尔。盖高宗旧学甘盘，于义理知之亦多，故使得这说。若常人，则须以致知为先也。」此等议论尽好。

「台小子旧学于甘盘，既乃遯于荒野」云云。东坡解作甘盘遯于荒野。据某看，恐只是高宗自言。观上文曰「台小子」，可见。但不知当初高宗因甚遯于荒野？不知甘盘是甚样人？是学个甚么？今亦不敢断。但据文义，疑是如此。兼无逸云「高宗旧劳于外」，亦与此相应。想见高宗三年不言，「恭默思道」，未知所发；又见世间未有个人强得甘盘，所以思得一大贤如傅说。高宗若非傅说，想不能致当日之治；傅说若非高宗，亦不能有所为，故曰「惟后非贤不义，惟贤非后不食」，言必相须也。

经籍古人言「学」字，方自说命始有。

「『惟学逊志，务时敏』至『厥德修罔觉』。逊志者，逊顺其志，捺下这志，入那事中，子细低心下意，与它理会。若高气不伏，以为无紧要，不能入细理会得，则其修亦不来矣。既逊其志，又须时敏，若似做不做，或作或辍，亦不济事。须是『逊志务时敏』，则『厥修乃来』。为学之道，只此二端而已。又戒以『允怀于兹』二者，则道乃积于厥躬。积者，来得件数多也。『惟效学半』，盖已学既成，居于人上，则须教人。自学者，学也，而教人者亦学。盖初学得者是半，既学而推以教人，与之讲说，已亦因此温得此段文义，是效之功亦半也。『念终始典于学』，始之所学者，学也；终之所以教人者，亦学也。自学，教人，无非是学。自始至终，日日如此，忽不自知其德之修矣。」或举葛氏解云：「傅说与王说『我教你者，只是一半事；那一半要你自去行取』，故谓之终始。」曰：「某旧为同安簿时，学中一士子作书义如此说。某见它说得新巧，大喜之。后见俞子才跋某人说命解后，亦引此说。」又曰：「傅说此段说为学工夫极精密，伊尹告太甲者极痛切。」

「逊志」，则无所坠落。志不低，则必有漏落在下面。

问为学「逊志」、「以意逆志」之分。曰：「『逊志』是小着这心，去顺那事理，自然见得出。『逆志』是将自家底意去推迎等候他志，不似今人硬将此意去捉那志。」

因说「效学半」，曰：「近见俞子才跋说命云：『教只效得一半，学只学得一半，那一半教人自理会。』伯恭亦如此说。某旧在同安时，见士人作书义如此说，夔孙录云：「某看见古人说话，不如此险。」先说『王，人求多闻，时惟建事』，此是人君且学且效，一面理会教人，一面穷义理。后面说『监于

成宪，其永无愆』数语，是平正实语；不应中间翻空一句，如此深险。夔孙录云：「言语皆平正，皆是实语，不应得中间翻一个筋斗去。」如说效只得一半，不成那一半掉放冷处，教他自得。此语全似禅语，只当依古注。」夔孙录云：「此却似禅语。五通仙人问佛六通，『如何是那一通』？那一通便是妙处。且如学记引此，亦只是依古注说。」赐。

西伯戡黎

「西伯戡黎」，便是这个事难判断。观戡黎，大故逼近纣都，岂有诸侯而敢称兵于天子之都乎？看来文王只是不伐纣耳，其它事亦都做了，如伐崇、戡黎之类。韩退之拘幽操云：「臣罪当诛兮，天王圣明！」伊川以为此说出文王意中事。尝疑这个说得来太据当日事势观之，恐不如此。若文王终守臣节，何故伐崇？只是后人因孔子「以服事殷」一句，遂委曲回护个文王，说教好看，殊不知孔子只是说文王不伐纣耳。尝见杂说云：「纣杀九侯，鄂侯争之强，辩之疾，并醢鄂侯。西伯闻之窃叹，崇侯虎谮之曰：『西伯欲叛。』纣怒，囚之羑里。西伯叹曰：『父有不慈，子不可以不孝；君有不明，臣不可以不忠。岂有君而可叛者乎？』于是诸侯闻之，以西伯能敬上而恤下也，遂相率而归之。」看来只这段说得平。

泰誓

柯国材言：「序称『十有一年』，史辞称十有三年。书序不足凭。至洪范谓『十有三祀』，则是十三年明矣。使武王十一年伐殷，到十三年方访箕子，不应如是之缓。」此说有理。高录云：「见得释箕子囚了，问他。若十一年释了，十三年方问他，恐不应如此迟。」

同安士人杜君言：「泰誓十一年，只是误了。经十三年为正，洪范亦是十三祀访箕子。」先生云：「恐无观兵之事。然文王为之，恐不似武王，只待天下自归了。纣无人与他，只自休了。东坡武王论亦有此意。武王则待不得也。」

石洪庆问：「尚父年八十方遇西伯，及武王伐商，乃即位之十三年，又其后就国，高年如此！」曰：「此不可考。」因云，泰誓序「十有一年，武王伐殷」，经云「十有三年春，大会于孟津」，序必差误。说者乃以十一年为观兵，尤无义理。旧有人引洪范「十有三祀，王访于箕子」，则十一年之误可知矣。

「亶聪明作元后，元后作民父母。」须是刚健中正出人意表之君，方能立天下之事。如创业之君能定祸乱者，皆是智勇过人。

或问：「『天视自我民视，天听自我民听』，天便是理否？」曰：「若全做理，又如何说自我民视听？这里有些主宰底意思。」

庄仲问：「『天视自我民视，天听自我民听』，谓天即理也。」曰：「天固是理，然苍苍者亦是天，在上而有主宰者亦是天，各随他所说。今既曰视听，理又如何会视听？虽说不同，又却只是一个。知其同，不妨其为异；知其异，不害其为同。尝有一人题分水岭，谓水不曾分。某和其诗曰：『水流无彼此，地势有西东。若识分时异，方知合处同。』」疑与上条同闻。

武成

问：「武成一篇，编简错乱。」曰：「新有定本，以程先生王介甫刘贡父李叔易诸本，推究甚详。」

显道问：「纣若改过迁善，则武王当何处以之？」曰：「他别自从那一边去做。他既称王，无倒杀，只着自去做。」

洪范

江彝叟问：「洪范载武王胜殷杀纣，不知有这事否？」曰：「据史记所载，虽不是武王自杀，然说斩其头悬之，亦是有这事。」又问「血流漂杵」。曰：「孟子所引虽如此，然以书考之，『前徒倒戈，攻于后以北』，是殷人自相攻，以致血流如此之盛。观武王兴兵，初无意于杀人，所谓『今日之事，不愆于六伐、七伐，乃止齐焉』，是也。武王之言，非好杀也。」

问：「『胜殷杀受』之文是如何？」曰：「看史记载纣赴火死，武王斩其首以悬于旌，恐未必如此。书序，某看来煞有疑。相传都说道夫子作，未知如何。」

问：「『鯀则殛死，禹乃嗣兴。』禹为鯀之子，当舜用禹时，何不逃走以全父子之义？」曰：「伊川说，殛死只是贬死之类。」

问：「鯀既被诛，禹又出而委质，不知如何？」曰：「盖前人之愆。」又问：「禹以鯀为有罪，而欲盖其愆，非显父之恶否？」曰：「且如而今人，其父打碎了个人一件家事，其子买来填还，此岂是显父之过！」自修。

说洪范：「看来古人文字，也不被人牵强说得出。只自恁地熟读，少间字字都自会着实。」又云：「今人只管要说治道，这是治道最紧切处。这个若理会不通，又去理会甚么零零碎碎！」

问洪范诸事。曰：「此是个大纲目，天下之事，其大者大概备于此矣。」问「皇极」。曰：「此是人君为治之心法。如周公一书，只是个八政而已。」

凡数自一至五，五在中；自九至五，五亦在中。戴九履一，左三右七，五亦在中。又曰：「若有前四者，则方可以建极：一五行，二五事，三八政，四五纪是也。后四者却自皇极中出。三德是皇极之权，人君所向用五福，所威用六极，此曾南丰所说。诸儒所说，惟此说好。」又曰：「皇，君也；极，标准也。皇极之君，常滴水滴冻，无一些不善。人却不齐，故曰『不协于极，不罹于咎』。『天子作民父母，以为天下王』，此便是『皇建其有极』。」又曰：「尚书前五篇大概易晓。后如甘誓胤征伊训太甲咸有一德说命，此皆易晓，亦好。此是孔氏壁中所藏之书。」又曰：「看尚书，渐渐觉晓不得，便是有长进。若从头至尾解得，便是乱道。高宗彤日是最不可晓者，西伯戡黎是稍稍不可晓者。太甲大故乱道，故伊尹之言紧切；高宗稍稍聪明，故说命之言细腻。」又曰：「读尚书有一个法，半截晓得，半截晓不得。晓得底看；晓不得底且阙之，不可强通，强通则穿凿。」又曰：「『敬敷五教在宽』，只是不急迫，慢慢地养他。」

洛书本文只有四十五点。班固云六十五字，皆洛书本文。古字画少，恐或有模样，但今无所考。汉儒说此未是，恐只是以义起之，不是数如此。盖皆以天道人事参互言之。五行最急，故第一；五事又参之于身，故第二；身既修，可推之于政，故八政次之；政既成，又验之于天道，故五纪次之；又继之皇极居五，盖能推五行，正五事，用八政，修五纪，乃可以建极也；六三德，乃是权衡此皇极者也；德既修矣，稽疑庶征继之者，着其验也；又继之以福极，则善恶之效，至是不可加矣。皇极非大中，皇乃天子，极乃极至，言皇建此极也。东西南北，到此恰好，乃中之极，非中也。但汉儒虽说作「中」字，亦与今不同，如云「五事之中」，是也。今人说「中」，只是含糊依违，善不必尽赏，恶不必尽罚。如此，岂得谓之中！

天下道理，只是一个包两个。易便只说到八个处住。洪范说得十数住。五行五个，便有十个：甲乙便是两个木，丙丁便是两个火，戊己便是两个土，金、水亦然。所谓「兼三才而两之」，便都是如此。大学中「明明德」，便包得「格物、致知、诚意、正心、修身」五个；「新民」，便包得「齐家、治

国、平天下」三个。自暗室屋漏处做去，到得无所不周，无所不遍，都是这道理。自一心之微，以至于四方之远，天下之大，也都只是这个。

箕子为武王陈洪范，首言五行，次便及五事。盖在天则是五行，在人则是五事。儒用。

自「水曰润下」，至「稼穡作甘」，皆是二意：水能润，能下；火能炎，能上；金曰「从」，曰「革」，从而又能革也。

忽问：「如何是『金曰从革』？」对曰：「是从己之革。」曰：「不然，是或从，或革耳。从者，从所锻制；革者，又可革而之他，而其坚刚之质，依旧自存，故与『曲直』、『稼穡』皆成双字。『炎上』者，上字当作上声；『润下』者，下字当作去声，亦此意。」

「金曰从革」，一从一革，互相变而体不变。且如银，打一只盏，便是从；更要别打作一件家事，便是革。依旧只是这物事，所以云体不变。

「从革作辛」，是其气割辣。「曲直作酸」，今以两片木相擦则齿酸，是其验也。

问：「视听言动，比之洪范五事，动是『貌』字否？如『动容貌』之谓。」曰：「思也在这里了。『动容貌』是外面底，心之动便是思。」又问五行比五事。曰：「曾见吴仁杰说得也顺。它云，貌是水，言是火，视是木，听是金，思是土。将庶征来说，便都顺。」问：「貌如何是水？」曰：「它云，貌是湿润底，便是水，故其征便是『肃，时雨若』。洪范乃是五行之书，看得它都是以类配得。到五福、六极，也是配得，但是略有不齐。」问：「皇极五福，即是此五福否？」曰：「便只是这五福。如『敛时五福，用敷锡厥庶民』，敛底，即是尽得这五事。以此锡庶民，便是使民也尽得此五事。尽得五事，便有五福。」

问五行所属。曰：《雋录》云：「问：『形质属土？』曰：『从前如此说。』」「旧本谓雨属木，暘属金，及与五事相配，皆错乱了。吴斗南说雨属水，暘属火，燠属木，寒属金，风属土。看来雨只得属水自分晓，如何属木？」问：「寒如何属金？」曰：「他讨得证据甚好。左传云：『金寒决离。』又，貌言视听思，皆是以次相属。」问：「貌如何属水？」曰：「容貌须光泽，故属水；言发于气，故属火；眼主肝，故属木；金声清亮，故听属金。」问：「凡上四事，皆原于思，亦犹水火木金皆出于土也。」曰：

「然。」又问：「礼如何属火？」曰：「以其光明。」问：「义之属金，以其严否？」曰：「然。」

「视曰明」，是视而便见之谓明；「听曰聪」，是听而便闻之谓聪；「思曰睿」，是思而便通之谓睿。

伯模云：「老苏着洪范论，不取五行传；而东坡以为汉儒五行传不可废。此亦自是。既废，则后世有忽天之心。」先生曰：「汉儒也穿凿。如五事，一事错，则皆错，如何却云听之不聪，则某事应？貌之不恭，则某事应。」

「五皇极」，只是说人君之身，端本示仪于上，使天下之人则而效之。圣人固不可及，然约天下而使之归于正者，如「皇则受之」，「则锡之福」也。所谓「遵王之义」，「遵王之道」者，天下之所取法也。人君端本，岂有他哉？修于己而已。一五行，是发原处；二五事，是总持处；八政，则治民事；五纪，则协天运也；六三德，则施为之撙节处；七稽疑，则人事已至，而神明其德处；庶征，则天时之征验也；五福、六极，则人事之征验也。其本皆在人君之心，其责亦甚重矣。「皇极」，非说大中之道。若说大中，则皇极都了，五行、五事等皆无归着处。又云：「便是『笃恭而天下平』之道。天下只是一理；圣贤语言虽多，皆是此理。如尚书中洛诰之类，有不可晓处多。然间有说道理分晓处，不须训释，自然分明。如云『王敬作所不可不敬德』，『肆惟王其疾敬德』，『不敢替厥义德』等语是也。」[莹田-玉]录详见下。

「皇极」二字，皇是指人君，极便是指其身为天下做个样子，使天下视之以为标准。「无偏无党」以下数语，皆是皇之所建，皆无偏党好恶之私。天下之人亦当无作好作恶，便是「遵王之道」，「遵王之路」，皆会归于其极，皆是视人君以为归。下文「是彝是训，于帝其训」，「是训是行，以近天子之光」，说得自分晓。「天子作民父母，以为天下王」，则许多道理尽在此矣。但缘圣人做得样子高大，人所难及，而不可以此尽律天下之人，虽「不协于极」，但「不罹于咎」者，皇亦受之。至于「而康而色」，自言「好德」者，亦锡之福。极，不可以「大中」训之，只是前面五行、五事、八政、五纪是已，却都载在人君之身，包括尽了。五行是发源处；五事是操持处；八政是修人事；五纪是顺天道；就中以五事为主。视明听聪，便是建极，如明如聪，只是合恁地。三德，亦只是就此道理上为之权衡，或放高，或捺低，是人事尽了。稽疑，又以卜筮参之。若能建极，则推之于人，使天下皆享五福；验之于天，则为休征。若是不能建极，则其在人事便为六极，在天亦为咎征。其实都在人君身上，又不过「敬用五事」而已，此即「笃恭而天下平」之意。以是观之，人君之所任者，岂不重哉！如此，则九畴方贯通为一。若以「大中」言之，则九畴散而无统。大抵诸书初看其言，若不胜其异，无理会处；究其指

归，皆只是此理。如召诰中，其初说许多言语艰深难晓，却紧要处，只是「惟王不可不敬德」而已。

问：「先生言『皇极』之『极』不训中，只是标准之义。然『无偏无党』，『无反无侧』，亦有中意。」曰：「只是个无私意。」问：「『准标之义』如何？」曰：「此是圣人正身以作民之准则。」问：「何以能敛五福？」曰：「当就五行、五事上推究。人君修身，使貌恭，言从，视明，听聪，思睿，则身自正。五者得其正，则五行得其序；以之稽疑，则『龟从，筮从，卿士从，庶民从』；在庶征，则有休征，无咎征。和气致祥，有仁寿而无鄙夭，便是五福；反是则福转为极。陆子静荆门军晓谕乃是敛六极也！」

先生问曹：「寻常说『皇极』如何？」曹云：「只说作『大中』。」曰：「某谓不是『大中』。皇者，王也；极，如屋之极；言王者之身可以为下民之标准也。貌之恭，言之从，视明听聪，则民观而化之，故能使天下之民『无有作好，而遵王之道；无有作恶，而遵王之路』；王者又从而敛五者之福，而锡之于庶民。敛者，非取之于外，亦自吾身先得其正，然后可以率天下之民以归于正，此锡福之道也。」

中，不可解做极。极无中意，只是在中，乃至极之所，为四向所标准，故因以为中。如屋极，亦只是在中，为四向所准。如建邦设都以为民极，亦只是中天下而立，为四方所标准。如「粒我蒸民，莫匪尔极」，来牟岂有中意！亦只是使人皆以此为准。如北极，如宸极，皆然。若只说中，则殊不见极之义矣。

「皇极」，如「以为民极」。标准立于此，四方皆面内而取法。皇，谓君也；极，如屋极，阴阳造化之总会枢纽。极之为义，穷极极至，以上更无去处。

「极，尽也。」先生指前面香桌：「四边尽处是极，所以谓之四极。四边视中央，中央即是极也。尧都平阳，舜都蒲阪，四边望之，一齐看着平阳蒲阪。如屋之极，极高之处，四边到此尽了，去不得，故谓之『极』。宸极亦然。至善亦如此。应于事到至善，是极尽了，更无去处。『故君子无所不用其极』。书之『皇极』，亦是四方所瞻仰者。皇，有训大处，惟『皇极』之『皇』不可训大。皇，只当作君，所以说『遵王之义，遵王之路』，直说到后面『以为天下王』，其意可见。盖『皇』字下从『王』。」

今人将「皇极」字作「大中」解了，都不是。「皇建其有极」不成是大建其有中；「时人斯其惟皇之极」，不成是时人斯其惟大之中！皇，须是君；

极，须是人君建一个表仪于上。且如北极是在天中，唤作北中不可；屋极是在屋中，唤作屋中不可。人君建一个表仪于上，便有肃、义、哲、谋、圣之应。五福备具，推以与民；民皆从其表仪，又相与保其表仪。下文「凡厥庶民」以下，言人君建此表仪，又须知天下有许多名色人，须逐一做道理处着始得。于是有「念之」，「受之」，「锡之福」之类，随其人而区处之。大抵「皇极」是建立一个表仪后，又有广大含容，区处周备底意思。尝疑「正人」「正」字，只是中常之人，此等人须是富，方可与为善，与「无常产有常心」者有异。「有能、有为」，是有才之人；「有猷、有为、有守」，是有德之人。「无偏无陂」以下，只是反复歌咏。若细碎解，都不成道理。

东坡书传中说得「极」字亦好。

「无有作好」，「无有作恶」，谓好所当好，恶所当恶，不可作为耳。

问：「箕子陈洪范，言『彝伦攸叙』。见事事物物中，得其伦理，则无非此道。非道便无伦理。」曰：「固是。曰『王道荡荡』，又曰『王道平平』；曰『无党无偏』，又曰『无偏无党』，只是一个道，如何如此反复说？只是要得人反复思量入心来，则自有所见矣。」

「会其有极，归其有极」，「会」、「归」字无异义，只是重迭言之。与既言「无偏无党」又言「无党无偏」，无别说也。

符叙舜功云：「象山在荆门，上元须作醮，象山罢之。劝谕邦人以福不在外，但当求之内心。于是日入道观，设讲座，说『皇极』，令邦人聚听之。次日，又画为一图以示之。」先生曰：「人君建极，如个标准。如东方望也如此，西方望也如此，南方望也如此，北方望也如此。莫不取则于此，如周礼『以为民极』，诗『维民之极』，『四方之极』，都是此意。中固在其间，而极不可以训中。汉儒注说『中』字，只说『五事之中』，犹未为害，最是近世说『中』字不是。近日之说，只要含糊苟且，不分是非，不辨黑白，遇当做底事，只略略做些，不要做尽。此岂圣人之意！」又云：「洪范一篇，首尾都是归从『皇极』上去。盖人君以一身为至极之标准，最是不易。又须『敛是五福』，所以敛聚五福，以为建极之本。又须是敬五事，顺五行，厚八政，协五纪，以结裹个『皇极』。又须义三德，使事物之接，刚柔之辨，须区处教合宜。稽疑便是考之于神，庶征是验之于天，五福是体之于人。这下许多，是维持这『皇极』。『正人』，犹言中人，是平平底人，是有常产方有常心底人。」又云：「今人读书麤心大胆，如何看得古人意思。如说『八庶征』，这若不细心体识，如何会见得。『肃，时雨若。』肃是恭肃，便自有滋润底意思，所以便说时雨顺应之。『乂，时暘若。』乂是整治，便自有开明底意思，

所以便说时暘顺应之。『哲，时燠若。』哲是普照，便自有和暖底意思。

『谋，时寒若。』谋是藏密，便自有寒结底意思。『圣，时风若。』圣则通明，便自有爽快底意思。」符云：「谋自有显然着见之谋，圣是不可知之妙，不知于寒于风，果相关否？」曰：「凡看文字，且就地头看，不可将大底便来压了。箕子所指『谋』字，只是且说密谋意思；『圣』，只是说通明意思；如何将大底来压了便休！如说吃枣，固是有大如瓜者；且就眼下说，只是常常底枣。如煎药合用枣子几个，自家须要说枣如瓜大，如何用得许多！人若心下不细，如何读古人书。洪范庶征固不是定如汉儒之说，必以为有是应必有是事。多雨之征，必推说道是某时做某事不肃，所以致此。为此必然之说，所以教人难尽信。但古人意精密，只于五事上体察是有此理。如荆公，又却要一齐都不消说感应，但把『若』字做『如似』字义说，做譬喻说了，也不得。荆公固是也说道此事不足验，然而人主自当谨戒。如汉儒必然之说固不可，如荆公全不相关之说，亦不可。古人意思精密，恐后世见未到耳。」因云：「古人意思精密，如易中八字『刚柔、终始、动静、往来』，只这七八字，移换上下添助语，此多少精微有意味！见得象、象极分明。」

三衢夏唐老作九畴图，因执以问。读未竟，至所谓「皆天也，非人之所能为也」，遂指前图子云：「此乃人为，安得而皆天也！洪范文字最难作，向来亦将天道人事分配为之，后来觉未尽，遂已之。直是难以私意安排。若只管外边出意推将去，何所不可，只是理不如此。苏氏以皇极之建，为雨、暘、寒、燠、风之时，皇极不建则反此。汉儒之说尤疏，如以五般皇极配庶征，却外边添出一个皇极，或此边减却一个庶征。自增自损，皆出己意。然此一篇文字极是不齐整，不可晓解。如『五福』对『六极』：『一曰寿』，正对『凶短折』；『二曰富』，正对『贫』，『三曰康宁』对『疾与弱』，皆其类也。

『攸好德』却对『恶』，参差不齐，不容布置。如曰『敛时五福，锡厥庶民』，不知如何敛？又复如何锡？此只是顺五行，不违五事，自己立标准以示天下，使天下之人得以观感而复其善尔。今人皆以『皇极』为『大中』，最无义理。如汉儒说『五事之中』，固未是，犹似胜此。盖皇者，君之称也。如『皇则受之』，『皇建其极』之类，皆不可以『大』字训『皇』字。『中』亦不可以训『极』。『极』虽有『中』底意思，但不可便以为『中』，只训得『至』字。如『北极』之『极』，『以为民极』之『极』，正是『中天下而立』之意。谓四面凑合，至此更无去处。今即以『皇极』为『大中』者，更不赏善，亦不罚恶，好善恶之理，都无分别，岂理也哉！」

「强弗友」，以刚克之；「夔友」，柔克之，此治人也。资质沈潜，以刚克之；资质高明，以柔克之，此治己也。

「沈潜刚克，高明柔克。」克，治也。言人资质沈潜者，当以刚克之；资质高明者，当以柔治之。此说为胜。

「衍忒。」衍，疑是过多剩底意思；忒，是差错了。

洪范却可理会天人相感。庶征可验，以类而应也。秦时六月皆冻死人。

「一极备凶，一极无凶。」多些子不得，无些子不得。

「王省惟岁」，言王之所当省者，一岁之事，卿士所省者，一月之事。以下皆然。

问「王省惟岁，卿士惟月，师尹惟日」。曰：「此但言职任之大小如此。」又问：「『庶民惟星』一句解不通，并下文『星有好风，星有好雨』，意亦不贯。」曰：「『家用不宁』以上，自结上文了，下文却又说起星，文意似是两段云云。」又问「箕星好风，毕星好雨」。曰：「箕，只是簸箕。以其簸扬而鼓风，故月宿之则风。古语云：『月宿箕，风扬沙。』毕是叉网，漉鱼底叉子；又，鼎中漉肉叉子，亦谓之毕。凡以毕漉鱼肉，其汁水淋漓而下若雨然，毕星名义盖取此。今毕星上有一柄，下开两叉，形状亦类毕，故月宿之则雨。汉书谓月行东北入轸，若东南入箕则风。所以风者，盖箕是南方，属巽，巽为风，所以好风。恐未必然。」

「庶民惟星」，庶民犹星也。

问「五福、六极」。曰：「民之五福，人君当向之；民之六极，人君当畏之。」

「五福六极」，曾子固说得极好。洪范，大概曾子固说得胜如诸人。

凶：短，折。两事。恶、弱。恶是自暴，弱是自弃。

旅獒

「近诸孙将旅獒来读。是时武王已八十余岁矣。太保此书谆谆如教小儿相似。若自后世言之，则为非所宣言，不尊君矣。」铎问：「『人不易物』之『易』，合如字，合作去声？」曰：「看上文意，则当作如字读。但『德盛不狎侮』又难说。」又问：「『志以道宁，言以道接』，『接』字如何？」曰：「接者，酬应之谓，言当以道酬应也。」志，我之志；言，人之言。

「人不易物，惟德其物」，易，改易也。言人不足以易物，惟德足以易物，德重而人轻也。人，犹言位也，谓居其位者。如宝玉虽贵，若有人君之德，则所锡賚之物斯足贵；若无其德，则虽有至宝以锡诸侯，亦不足贵也。

金滕

林闻一问：「周公代武王之死，不知亦有此理否？」曰：「圣人为之，亦须有此理。」

「是有丕子之责于天。」责，如「责侍子」之「责」。周公之意云，设若三王欲得其子服事于彼，则我多才多艺，可以备使令，且留武王以镇天下也。

成王方疑周公，二年之间，二公何不为周公辨明？若天不雷电以风，二公终不进说矣。当是时，成王欲诮周公而未敢。盖周公东征，其势亦难诮他。此成王虽深疑之，而未敢诮之也。若成王终不悟，周公须有所处矣。

问：「周公作鸛鷖之诗以遗成王，其辞艰苦深奥，不知成王当时如何理会得？」曰：「当时事变在眼前，故读其诗者便知其用意所在。自今读之，既不及见当时事，所以谓其诗难晓。然成王虽得此诗，亦只是未敢诮公，其心未必能遂无疑。及至雷风之变，后金滕之书后，方始释然开悟。」先生却问必大曰：「成王因何知有金滕后去后之？」必大曰：「此二公赞之也。」又问：「二公何故许时不说？若雷不响，风不起时，又如何？」必大曰：「闻之吕大着云：『此见二公功夫处。二公在里面调护，非一日矣，但他人不得而知耳。』」曰：「伯恭爱说一般如此道理。」必大问：「其说毕竟如何？」曰：「是时周公握了大权，成王自是转动周公未得。便假无风雷之变，周公亦须别有道理。」李怀光反，其子璠告德宗曰：「臣父能危陛下，陛下不能制臣父。」借此可见当时事势。然在周公之事，则不过使成王终于省悟耳。

书中可疑诸篇，若一齐不信，恐倒了六经。如金滕亦有非人情者，「雨，反风，禾尽起」，也是差异。成王如何又恰限去后金滕之书？然当周公纳策于匱中，岂但二公知之？盘庚更没道理。从古相传来，如经传所引用，皆此书之文，但不知是何故说得都无头。且如今告谕民间一二事，做得几句如此，他晓得晓不得？只说道要迁，更不说道自家如何要迁，如何不可以不迁。万民因甚不要迁？要得人迁，也须说出利害，今更不说。吕刑一篇，如何穆王说得散漫，直从苗民蚩尤为始作乱说起？若说道都是古人元文，如何出于孔氏者多分明易晓，出于伏生者都难理会？

大诰

大诰一篇不可晓。据周公在当时，外则有武庚管蔡之叛，内则有成王之疑，周室方且岌岌然。他作此书，决不是备礼苟且为之，必欲以此耸动天下也。而今大诰大意，不过说周家辛苦做得这基业在此，我后人不可不有以成就之而已。其后又却专归在卜上，其意思缓而不切，殊不可晓。

因言武王既克纣，武庚、三监及商民畔，曰：「当初纣之暴虐，天下之人胥怨，无不欲诛之。及武王既顺天下之心以诛纣，于是天下之怨皆解，而归周矣。然商之遗民及与纣同事之臣，一旦见故主遭人杀戮，宗社为墟，宁不动心！兹固畔心之所由生也。盖始苦于纣之暴而欲其亡，固人之心。及纣既死，则怨已解，而人心复有所不忍，亦事势人情之必然者。又况商之流风善政，毕竟尚有在人心者。及其顽民感纣恩意之深，此其所以畔也。云云。后来乐毅伐齐，亦是如此。」

「王若曰」，「周公若曰」，「若」字只是一似如此说底意思，如汉书中「帝意若曰」之类。盖或宣道德意者敷衍其语，或纪录者失其语而追记其意如此也。

书中「弗吊」字，只如字读。解者欲训为至，故音的，非也。其义正如诗中所谓「不吊昊天」耳，言不见悯吊于上帝也。

「棐」字与「匪」字同。据汉书。

「忱」，「谏」字，只训「信」。「天棐忱」，如云天不可信。

总论康诰梓材

康诰梓材洛诰诸篇，煞有不可晓处，今人都自强解说去。伯恭亦自如此看。伯恭说，书自首至尾，皆无一字理会不得。且如书中注家所说，错处极多。如「棐」字，并作「辅」字训，更晓不得。后读汉书，颜师古注云：「匪」、「棐」通用。如书中有「棐」字，止合作「匪」字义。如「率义于民棐彝」，乃是率治于民非常之事。

「康诰三篇，此是武王书无疑。其中分明说：『王若曰：「孟侯，朕其弟，小子封。」』岂有周公方以成王之命命康叔，而遽述己意而告之乎？决不解如此！五峰吴才老皆说是武王书。只缘误以洛诰书首一段置在康诰之前，故叙其书于大诰微子之命之后。」问：「如此，则封康叔在武庚未叛之前矣。」

曰：「想是同时。商畿千里，纣之地亦甚大，所封必不止三两国。周公使三叔监殷，他却与武庚叛，此是一件大疏脱事。若当时不便平息，模样做出西晋初年时事。想见武庚日夜去说诱三叔，以为周公，弟也，却在周作宰相；管叔，兄也，却出监商，故管叔生起不肖之心如此。」

唐诰酒诰是武王命康叔之词，非成王也。如「朕其弟，小子封」。又曰：「乃寡兄勖。」犹今人言「劣兄」也。故五峰编此书于皇王大纪，不属成王而载于武王纪也。至若所谓「惟三月哉生魄，周公初基，作新大邑于东国洛」，至「乃洪大诰治」，自东坡看出，以为非康诰之词。而梓材一篇则又有可疑者。如「稽田垣墉」之喻，却与「无相戕，无胥虐」之类不相似。以至于「欲至于万年，惟王子子子孙孙永保民」，却又似洛诰之文，乃臣戒君之词，非酒诰语也。

康诰

「惟三月哉生魄」一段，自是脱落分晓。且如「朕弟」、「寡兄」，是武王自告康叔之辞无疑。盖武王，周公康叔同叫作兄。岂应周公对康叔一家人说话，安得叫武王作「寡兄」，以告其弟乎！盖「寡」者，是向人称我家、我国长上之辞也。只被其中有「作新大邑于周」数句，遂牵引得序来作成王时书。不知此是脱简。且如梓材是君戒臣之辞，而后截又皆是臣戒君之辞。要之，此三篇断然是武王时书。若是成王，不应所引多文王而不及武王。且如今人才说太祖，便须及太宗也。又曰：「某尝疑书注非孔安国作。盖此传不应是东晋方出，其文又皆不甚好，不似西汉时文。」

问：「『生明』『生魄』如何？」曰：「日为魂，月为魄。魄是黯处。魄死则明生，书所谓『哉生明』是也。老子所谓『载营魄』，载，如车载人之载。月受日之光，魂加于魄，魄载魂也。明之生时，大尽则初二，小尽则初三。月受日之光常全，人在下望之，却见侧边了，故见其盈亏不同。或云月形如饼，非也。笔谈云，月形如弹圆，其受光如粉涂一半；月去日近则光露出一眉，渐远则光渐大。且如日在午，月在酉，则是近一远三，谓之弦。至日月相望，则去日十矣。既谓之『既望』，日在西而月在东，人在下面，得以望见其光之全。月之中有影者，盖天包地外，地形小，日在地下，则月在天中；日甚大，从地四面光起，他本作「冲上」。其影则地影也。地碍日之光，世所谓『山河大地影』是也。如星亦受日光。凡天地之光，皆日光也。自十六日生魄之后，其光之远近如前之弦，谓之下弦。至晦，则月与日相杳，月在日后，光尽体伏矣。魄加日之上，则日食；在日之后，则无食，谓之晦。朔则日月相并。」又问：「步里客谈所载如何？」曰：「非。」又问：「月蚀如何？」曰：「至明中有暗处，他本作「暗虚」，下同。其暗至微。望之时，月与之正

对，无分毫相差。月为暗处所射，故蚀。虽是阳胜阴，毕竟不好。若阴有退避之意，则不至相敌而成蚀也。」

「庸庸祗祗，威威显民」，此等语既不可晓，只得且用古注。古注既是杜撰，如今便别求说，又杜撰不如他矣。

「非汝封刑人杀人，无或刑人杀人。非汝封又曰劓刑人，无或劓刑人。」康叔为周司寇，故一篇多说用刑。此但言「非汝封刑人杀人」，则无或敢有刑人杀人者。盖言用刑之权止在康叔，不可不谨之意耳。

酒诰

徐孟宝问：「扬子云言：『酒诰之篇俄空焉。』」曰：「孔书以巫蛊事不曾传，汉儒不曾见者多，如郑康成、晋杜预皆然。想扬子云亦不曾见。」

因论点书，曰：「人说荆公穿凿，只是好处亦用还他。且如『矧惟若畴圻父薄违，农父若保，宏父定辟』，古注从『父』字绝句；荆公则就『违』『保』『辟』绝句，夔出诸儒之表。」道夫曰：「更如先儒点『天降割于我家不少延』，『用宁王遗我大宝龟』，皆非注家所及。」曰：「然。」

梓材

吴才老说，梓材是洛诰中书，甚好。其它文字亦有错乱而移易得出人意表者，然无如才老此样处，恰恰好好。

尚书句读有长者，如「皇天既付中国民越厥疆土于先王」，是一句。

召诰洛诰

问：「周诰辞语艰涩，如何看？」曰：「此等是不可晓。」「林丈说，艾轩以为方言。」曰：「只是古语如此。窃意当时风俗恁地说话，人便都晓得。如这物事唤做这物事，今风俗不唤做这物事，便晓他不得。如蔡仲之命君牙等篇，乃当时与士大夫语，似今翰林所作制诰之文，故甚易晓。如诰，是与民语，乃今官司行移晓谕文字，有带时语在其中。今但晓其可晓者，不可晓处则阙之可也。如诗『景员维河』，上下文皆易晓，却此一句不可晓。又如『三寿作朋』，三寿是何物？欧阳公记古语亦有『三寿』之说，想当时自有此般说话，人都晓得，只是今不可晓。」问：「东莱书说如何？」曰：「说得巧了。向尝问他有疑处否？曰：『都解得通。』到两三年后再相见，曰：『尽有可疑

者。」义刚录云：「问：『五诰辞语恁地短促，如何？』曰：『这般底不可晓。』林择之云：『艾轩以为方言。』曰：『亦不是方言，只是古语如此』云云。」

「王敬作所不可不敬德」，只是一句。

因读尚书，曰：「其间错误解不得处煞多。昔伯恭解书，因问之云：『尚书还有解不通处否？』曰：『无有。』因举洛诰问之云：『据成王只使周公往营洛，故俘来献图及卜。成王未尝一日居洛，后面如何却与周公有许多答对？又云「王在新邑」，此如何解？』伯恭遂无以答。后得书云：『诚有解不得处。』」雉问先生近定武成新本。曰：「前辈定本更差一『王若曰』一段，或接于『征伐商』之下，以为誓师之辞；或连『受命于周』之下，以为命诸侯之辞。以为誓师之辞者，固是错连下文说了；以为命诸侯之辞者，此去祭日只争一两日，无缘有先诰命诸侯之理。某看，却是诸侯来，便教他助祭，此是祭毕临遣之辞，当在『大告武成』之下，比前辈只差此一」

「周公曰，王肇称殷礼」以后，皆是论祭祀，然其中又杂得别说在。

无逸

柳兄言：「东莱解无逸一篇极好。」曰：「伯恭如何解『君子所其无逸』？」柳曰：「东莱解『所』字为『居』字。」曰：「若某则不敢如此说。」诸友问：「先生如何说？」曰：「恐有脱字，则不可知。若说不行而必强立一说，虽若可观，只恐道理不如此。」

舜功问：「『徽柔懿恭』，是一字，是二字？」曰：「二字，上轻下重。柔者须徽，恭者须懿。柔而不徽则姑息，恭而不懿则非由中出。」璘录云：「柔易于暗弱，徽有发扬之意；恭形于外，懿则有蕴藏之意。」

君奭

显道问「召公不悦」之意。曰：「召公不悦，只是小序恁地说，里面却无此意。这只是召公要去后，周公留他，说道朝廷不可无老臣。」又问：「『又曰』等语不可晓。」曰：「这个只是大纲绰得个意脉子，便恁地说。不要逐个字去讨，便无理会。这个物事难理会。」又曰：「『弗吊』，只当作去声读。」

「召公不悦」，这意思晓不得。若论事了，尽未在。看来是见成王已临政，便也小定了，许多事周公自可当得，所以求去。

多方

艾轩云：「文字只看易晓处，如尚书『惟圣罔念作狂，惟狂克念作圣』。下面便不可晓，只看这两句。」或录云：「此两句不与上下文相似。上下文多不可晓。」

立政

「文王惟克厥宅心」，人皆以「宅心」为处心，非也，即前面所说「三有宅心」尔。若处心，则当云「克宅厥心」。

周官

汉人亦不见今文尚书，如以太尉、司徒、司空为三公。当时只见牧誓有所谓「司马、司空、司徒、亚旅」，遂以为古之三公，不知此乃为诸侯时制。古者诸侯只建三卿，如周官所谓「三太、三少、六卿」。及周礼书，乃天子之制，汉皆不及见。又如中庸「一戎衣」，解作「殪戎殷」，亦是不见今武成「一戎衣」之文。

顾命康王之诰

康王之诰，释斩衰而服羈冕，于礼为非。孔子取之，又不知如何？设使制礼作乐，当此之职，只得除之。

伏生以康王之诰合于顾命。今除着序文读着，则文势自相连接。

铢问：「太保称成王，独言『毕协赏罚』，何也？」曰：「只为赏不当功，罚不及罪，故事事差错。若『毕协赏罚』，至公至明，何以及此？」又问「张皇六师」。曰：「古者兵藏于农，故六军皆寓于农。『张皇六师』，则是整顿民众底意思。」

君牙

安卿问：「君牙罔命等篇，见得穆王气象甚好，而后来乃有车辙马迹驰天下之事，如何？」曰：「此篇乃内史、太史之属所作，犹今之翰林作制诰然。」

如君陈周官蔡仲之命微子之命等篇，亦是当时此等文字自有个格子，首呼其名而告之，末又为『呜呼』之辞以戒之。篇篇皆然，观之可见。如大诰梓材多方多士等篇，乃当时编人君告其民之辞，多是方言。如『印』字即『我』字；沈存中以为秦语平音，而谓之『印』。故诸诰等篇，当时下民晓得，而今士人不晓得。如『尚书』、『尚衣』、『尚食』，『尚』乃守主之意，而秦语作平音，与『常』字同。诸命等篇，今士人以为易晓，而当时下民却晓不得。」

问命

问：「『格其非心』之『格』，训正，是如『格式』之『格』，以律人之不正者否？」曰：「如今人言合格，是将此一物格其不正者。人杰录云：『如合格之『格』，谓使之归于正也。』如『格其非心』，是说得深者；『格君心之非』，是说得浅者。」子善因问：「温公以『格物』为扞格之『格』，不知『格』字有训扞义否？」曰：「亦有之，如格斗之『格』是也。」深浅之说未详。

吕刑

东坡解吕刑「王享国百年耄」，作一句：「荒度作刑」，作一句，甚有理。如洛诰等篇不可晓，只合阙疑。

问：「赎刑所以宽鞭扑之刑，则吕刑之赎刑如何？」曰：「吕刑盖非先王之法也。故程子有一策问云：『商之盘庚，周之吕刑，圣人载之于书，其取之乎？抑将垂戒后世乎？』」

问：「郑敷文所论甫刑之意，是否？」曰：「便是他们都不去考那赎刑。如古之『金作赎刑』，只是刑之轻者。如『流宥五刑』之属，皆是流窜。但有『鞭作官刑，扑作教刑』，便是法之轻者，故赎。想见穆王胡做乱做，到晚年无钱使，撰出这般法来。圣人也是志法之变处。但是他其中论不可轻于用刑之类，也有许多好说话，不可不知。」又问：「本朝之刑与古虽相远，然也较近厚。」曰：「何以见得？」义刚曰：「如不甚轻杀人之类。」曰：「也是。但律较轻，敕较重。律是古来底，敕是本朝底。而今用时，敕之所无，方用律。本朝自徒以下罪轻。古时流罪不刺面，只如今白面编管样。是唐五代方是黥面。决脊，如折杖，却是太祖方创起，这却较宽。」安师问：「律起于何时？」曰：「律是从古来底，逐代相承修过，今也无理会了。但是而今刑统，便是古律，下面注底，便是周世宗者。如宋莒公所谓『律应从而违，堪供而阙，此六经之亚文也』。所谓『律』者，汉书所引律便是，但其辞古，难晓。如当时数大狱引许多词，便如而今款样，引某罪引某法为断。本朝便多是用唐

法。」义刚曰：「汉法较重于唐，当时多以语辞获罪。」曰：「只是他用得如此，当时之法却不曾恁地。他只见前世轻杀人，便恁地。且如杨恠一书，看得来有甚大段违法处？谓之不怨不可，但也无谤朝政之辞，却便谓之『腹诽』而腰斩！」

仲默论五刑不赎之意。曰：「是穆王方有赎刑。尝见萧望之言古不赎刑，某甚疑之，后来方省得赎刑不是古。」因取望之传看毕，曰：「说得也无引证。」因论望之云：「想见望之也是拗。」义刚问：「望之学术不知是如何；又似好样，又却也有那差异处。」先生徐应曰：「他说底也是正。」义刚曰：「如杀韩延寿，分明是他不是。」曰：「望之道理短。」义刚曰：「看来他也是暗于事机，被那两个小人恁地弄后，都不知。」先生但应之而已。

国秀问：「穆王去文武成康时未远，风俗人心何缘如此不好？」曰：「天下自有一般不好底气象。圣人有那礼乐刑政在此维持，不好底也能革面。至维持之具一有废弛处，那不好气质便自各出来，和那革面底都无了，所以恁地不好。人之学问，逐日恁地恐惧修省得恰好；纔一日放倒，便都坏了。」

秦誓费誓

秦誓费誓亦皆有说不行、不可晓处。「民讫自若是多盘」，想只是说人情多要安逸之意。

朱子语类卷第八十

诗一

纲领

只是「思无邪」一句好，不是一部诗皆「思无邪」。

「温柔敦厚」，诗之教也。使篇篇皆是讥刺人，安得「温柔敦厚」！

因论诗，曰：「孔子取诗只取大意。三百篇，也有会做底，有不会做底。如君子偕老：『子之不淑，云如之何！』此是显然讥刺他。到第二章已下，又全然放宽，岂不是乱道！如载驰诗煞有首尾，委曲详尽，非大段会底说不得。又如鹤鸣做得极巧，更含蓄意思，全然不露。如清庙一倡三叹者，人多理会不

得。注下分明说：『一人倡之，三人和之。』譬如今人挽歌之类。今人解者又须要胡说乱说。」

问删诗。曰：「那曾见得圣人执笔删那个，存这个！也只得就相传上說去。」

问：「诗次序是当如此否？」曰：「不见得。只是楚茨信南山甫田大田诸诗，元初却当作一片。」又曰：「如卷阿说『岂弟君子』，自作贤者；如泂酌说『岂弟君子』，自作人君。大抵诗中有可以比并看底，有不可如此看，自有这般样子。」说卷阿与诗传不同。以下论诗次序章句。

「诗，人只见他恁地重三迭四说，将谓是无伦理次序，不知他一句不胡乱下。」文蔚曰：「今日偶看棫朴，一篇凡有五章。前三章是说人归附文王之德，后二章乃言文王有作人之功，及纪纲四方之德，致得人归附者在此。一篇之意，次第甚明。」曰：「然。『遐不作人』，却是说他鼓舞作兴底事。功夫细密处，又在后一章。如曰『勉勉我王，纲纪四方』，四方便都在他线索内，牵着都动。」文蔚曰：「『勉勉』，即是『纯亦不已』否？」曰：「然。『追琢其章，金玉其相』，是那工夫到后，文章真个是盛美，资质真个是坚实。」

恭父问：「诗章起于谁？」曰：「有『故言』者，是指毛公；无『故言』者，皆是郑康成。有全章换一韵处，有全押韵处。如颂中有全篇句句是韵。如殷武之类无两句不是韵，到『稼穡匪解』，自欠了一句。前辈分章都晓不得，某细读，方知是欠了一句。」

李善注文选，其中多有韩诗章句，常欲写出。「易直子谅」，韩诗作「慈良」。

问：「王风是他风如此，不是降为国风。」曰：「其辞语可见。风多出于在下之人，雅乃士夫所作。雅虽有刺，而其辞庄重，与风异。」以下论风、雅、颂。

「大序言：『一国之事，系一人之本，谓之风。』所以析卫为邶墉卫。」曰：「诗，古之乐也，亦如今之歌曲，音各不同：卫有卫音，墉有墉音，邶有邶音。故诗有墉音者系之墉，有邶音者系之邶。若大雅小雅，则亦如今之商调、宫调，作歌曲者，亦按其腔调而作尔。大雅小雅亦古作乐之体格，按大雅体格作大雅，按小雅体格作小雅；非是做成诗后，旋相度其辞目为大雅小雅也。大抵国风是民庶所作，雅是朝廷之诗，颂是宗庙之诗。」又云：「小序汉儒所作，有可信处绝少。大序好处多，然亦有不满人意处。」

器之问「风雅」，与无天子之风之义。先生举郑渔仲之说言：「出于朝廷者为雅，出于民俗者为风。文武之时，周召之作者谓之周召之风。东迁之后，王畿之民作者谓之王风。似乎大约是如此，亦不敢为断然之说。但古人作诗，体自不同，雅自是雅之体，风自是风之体。如今人做诗曲，亦自有体制不同者，自不可乱，不必说雅之降为风。今且就诗上理会意义，其不可晓处，不必反倒。」因说，「尝见蔡行之举陈君举说春秋云：『须先看圣人所不书处，方见所书之义。』见成所书者更自理会不得，却又取不书者来理会，少间只是说得奇巧。」

「诗，有是当时朝廷作者，雅颂是也。若国风乃采诗有采之民间，以见四方民情之美恶，二南亦是采民言而被乐章尔。程先生必要说是周公作以教人，不知是如何？某不敢从。若变风，又多是淫乱之诗，故班固言『男女相与歌咏以言其伤』，是也。圣人存此，亦以见上失其教，则民欲动情胜，其弊至此，故曰『诗可以观』也。且『诗有六义』，先儒更不曾说得明。却因周礼说邶诗有邶雅邶颂，即于一诗之中要见六义，思之皆不然。盖所谓『六义』者，风雅颂乃是乐章之腔调，如言仲吕调，大石调，越调之类；至比、兴、赋，又别：直指其名，直叙其事者，赋也；本要言其事，而虚用两句钩起，因而接续去者，兴也；引物为况者，比也。立此六义，非特使人知其声音之所当，又欲使歌者知作诗之法度也。」问：「邶之所以为雅为颂者，恐是可以用雅底腔调，又可用颂底腔调否？」曰：「恐是如此，某亦不敢如此断，今只说恐是亡其二。」

问二雅所以分。曰：「小雅是所系者小，大雅是所系者大。『呦呦鹿鸣』，其义小；『文王在上，于昭于天』，其义大。」问变雅。曰：「亦是变用他腔调尔。大抵今人说诗，多去辨他序文，要求着落。至其正文『关关雉鸣』之义，却不与理会。」王德修云：「诗序只是『国史』一句可信，如『关雎，后妃之德也』。此下即讲师说，如荡诗自是说『荡荡上帝』，序却言是『天下荡荡』；赉诗自是说『文王既勤止，我应受之』，是说后世子孙赖其祖宗基业之意，他序却说『赉，予也』，岂不是后人多被讲师瞒耶？」曰：「此是苏子由曾说来，然亦有不通处。如汉广，『德广所及也』，有何义理？却是下面『无思犯礼，求而不可得』几句却有理。若某，只上一句亦不敢信他。旧曾有一老儒郑渔仲更不信小序，只依古本与迭在后面。某今亦只如此，令人虚心看正文，久之其义自见。盖所谓序者，类多世儒之误，不解诗人本意处甚多。且如『止乎礼义』，果能止礼义否？桑中之诗，礼义在何处？」王曰：「他要存戒。」曰：「此正文中无戒意，只是直述他淫乱事尔。若鹑之奔奔相鼠等诗，却是讥骂可以为戒，此则不然。某今看得郑诗自叔于田等诗之外，如狡童子衿等篇，皆淫乱之诗，而说诗者误以为刺昭公，刺学校废耳。卫诗尚

可，犹是男子戏妇人。郑诗则不然，多是妇人戏男子，所以圣人尤恶郑声也。出其东门却是个识道理底人做。」

林子武问「诗者，中声之所止」。曰：「这只是正风雅颂是中声，那变风不是。伯恭坚要牵合说是，然恐无此理。今但去读看，便自有那轻薄底意思在了。如韩愈说数句，『其声浮且淫』之类，这正是如此。」

问「比、兴」。曰：「说出那物事来是兴，不说出那物事是比。如『南有乔木』，只是说个『汉有游女』；『奕奕寝庙，君子作之』，只说个『他人有心，予忖度之』；『关雎』亦然，皆是兴体。比底只是从头比下来，不说破。兴、比相近，却不同。周礼说『以六诗教国子』，其实只是这赋、比、兴三个物事。风雅颂，诗之标名。理会得那兴、比、赋时，里面全不大段费解。今人要细解，不道此说为是。如『奕奕寝庙』，不认得意在那『他人有心』处，只管解那『奕奕寝庙』。」以下赋、比、兴。

问：「诗中说兴处，多近比。」曰：「然。如『关雎』麟趾相似，皆是兴而兼比。然虽近比，其体却只是兴。且如『关关雎鸠』本是兴起，到得下面说『窈窕淑女』，此方是入题说那实事。盖兴是以一个物事贴一个物事说，上文兴而起，下文便接说实事。如『麟之趾』，下文便接『振振公子』，一个对一个说。盖公本是个好底人，子也好，孙也好，族人也好。譬如麟趾也好，定也好，角也好。及比，则却不入题了。如比那一物说，便是说实事。如『螽斯羽』，便是说那人了，下面『宜尔子孙』，依旧是就『螽斯羽』上说，更不用说实事，此所以谓之比。大率诗中比、兴皆类此。」

比虽是较切，然兴却意较深远。也有兴而不甚深远者，比而深远者，又系人之高下，有做得好底，有拙底。常看后世如魏文帝之徒作诗，皆只是说风景。独曹操爱说周公，其诗中屡说。便是那曹操意思也是较别，也是乖。

比是以一物比一物，而所指之事常在言外。兴是借彼一物以引起此事，而其事常在下句。但比意虽切而却浅，兴意虽阔而味长。

诗之兴，全无巴鼻，振录云。「多是假他物举起，全不取其义。」后人诗犹有此体。如「青青陵上柏，磊磊涧中石，人生天地间，忽如远行客」！又如「高山有涯，林木有枝，忧来无端，人莫之知」！「青青河畔草，绵绵思远道」！皆是此体。振录同。

六义自郑氏以来失之，后妃自程先生以来失之。后妃安知当时之称如何！以下六义。

或问诗六义，注「三经、三纬」之说。曰：「『三经』是赋、比、兴，是做诗底骨子，无诗不有，才无，则不成诗。盖不是赋，便是比；不是比，便是兴。如风雅颂却是里面横贯底，都有赋、比、兴，故谓之『三纬』。」

器之问：「诗传分别六义，有未备处。」曰：「不必又只管滞却许多，且看诗意义如何。古人一篇诗，必有一篇意思，且要理会得这个。如柏舟之诗，只说到『静言思之，不能奋飞』！绿衣之诗说『我思古人，实获我心』！此可谓『止乎礼义』。所谓『可以怨』，便是『喜怒哀乐发而皆中节』处。推此以观，则子之不得于父，臣之不得于君，朋友之不相信，皆当以此意处之。如屈原之怀沙赴水，贾谊言：『历九州岛而相其君，何必怀此都也！』便都过常了。古人胸中发出意思自好，看着三百篇诗，则后世之诗多不足观矣。」

问「诗传说六义，以『托物兴辞』为兴，与旧说不同。」曰：「觉旧说费力，失本指。如兴体不一，或借眼前物事说将起，或别自将一物说起，大抵只是将三四句引起，如唐时尚有此等诗体。如『青青河畔草』，『青青水中蒲』，皆是别借此物，兴起其辞，非必有感而见于此物也。有将物之无，兴起自家之所有；将物之有，兴起自家之所无。前辈都理会这个不分明，如何说得诗本指！只伊川也自未见得。看所说有甚广大处，子细看，本指却不如此。若上蔡怕晓得诗，如云『读诗，须先要识得六义体面』，这是他识得要领处。」问：「诗虽是吟咏，使人自有兴起，固不专在文辞；然亦须是篇篇句句理会着实，见得古人所以作此诗之意，方始于吟咏上有得。」曰：「固是。若不得其真实，吟咏个甚么？然古人已多不晓其意，如左传所载歌诗，多与本意元不相关。」问：「我将『维天其右之』，『既右享之』，今所解都作左右之『右』，与旧不同。」曰：「周礼有『享右祭祀』之文。如诗中此例亦多，如『既右烈考，亦右文母』之类。如我将所云，作保佑说，更难。方说『维羊维牛』，如何便说保佑！到『伊嘏文王，既右享之』，也说未得右助之『右』。」问：「振鹭诗不是正祭之乐歌，乃献助祭之臣，未审如何？」曰：「看此文意，都无告神之语，恐是献助祭之臣。古者祭祀每一受胙，主与宾尸皆有献酬之礼；既毕，然后亚献；至献毕，复受胙。如此，礼意甚好，有接续意思。到唐时尚然。今并受胙于诸献既毕之后，主与宾尸意思皆隔了。古者一祭之中所以多事，如『季氏祭，逮闇而祭，日不足，继之以烛。虽有强力之容，肃敬之心，皆倦怠矣。有司跛倚以临祭，其为不敬大矣！他日祭，子路与，室事交乎户，堂事交乎阶，质明而始行事，晏朝而退。孔子闻之曰：『谁谓由也而不知礼乎！』』古人祭礼，是大段有节奏。」

诗序起「关雎，后妃之德也」，止「教以化之」。大序起「诗者，志之所之也」，止「诗之至也」。以下大序。

声发出于口，成文而节宣和畅谓之音，乃合于音调。如今之唱曲，合宫调、商调之类。

诗大序亦只是后人作，其间有病句。国史。

诗，纔说得密，便说他不着。「国史明乎得失之迹」这一句也有病。周礼礼记中，史并不掌诗，左传说自分晓。以此见得大序亦未必是圣人做。小序更不须说。他做小序，不会宽说，每篇便求一个实事填塞了。他有寻得着底，犹自可通；不然，便与诗相碍。那解底，要就诗，却碍序；要就序，却碍诗。诗之兴，是劈头说那没来由底两句，下面方说那事，这个如何通解！「郑声淫」，所以郑诗多是淫佚之辞，狡童将仲子之类是也。今唤做忽与祭仲，与诗辞全不相似。这个只似而今闲泼曲子。南山有台等数篇，是燕享时常用底，叙宾主相好之意，一似今人致语。又曰：「诗小序不可信。而今看诗，有诗中分明说是某人某事者，则可知。其它不曾说者，而今但可知其说此等事而已。韩退之诗曰：『春秋书王法，不诛其人身。』」

大序亦有未尽。如「发乎情，止乎礼义」，又只是说正诗，变风何尝止乎礼义！

问「止乎礼义」。曰：「如变风柏舟等诗，谓之『止乎礼义』，可也。桑中诸篇曰『止乎礼义』，则不可。盖大纲有『止乎礼义』者。」

「止乎礼义」，如泉水、载驰固「止乎礼义」；如桑中有甚礼义？大序只是拣好底说，亦未尽。

诗大序只有「六义」之说是，而程先生不知如何，又却说从别处去。如小序亦间有说得好处，只是杜撰处多。不知先儒何故不虚心子细看这道理，便只恁说却。后人又只依他那个说出，亦不看诗是有此意无。若说不去处，又须穿凿说将去。又，诗人当时多有唱和之词，如是者有十数篇，序中都说从别处去。且如蟋蟀一篇，本其风俗勤俭，其民终岁勤劳，不得少休，及岁之暮，方且相与燕乐；而又遽相戒曰：「日月其除，无已太康。」盖谓今虽不可以不为乐，然不已过于乐乎！其忧深思远固如此。至山有枢一诗，特以和答其意而解其忧尔，故说山则有枢矣，隰则有榆矣。子有衣裳，弗曳弗娄；子有车马，弗驰弗驱。一旦宛然以死，则他人藉之以为乐尔，所以解劝他及时而乐也。而序蟋蟀者则曰：「刺晋僖公俭不中礼。」盖风俗之变，必由上以及下。今谓君之

俭反过于礼，而民之俗犹知用礼，则必无是理也。至山有枢则以为「刺晋昭公」，又大不然矣！若鱼藻，则天子燕诸侯，而诸侯美天子之诗也。采芣，则天子所以答鱼藻矣。至鹿鸣，则燕享宾客也，序颇得其意。四牡，则劳使臣也，而诗序下文则妄矣！皇皇者华，则遣使臣之诗也；棠棣，则燕兄弟之诗也，序固得其意。伐木，则燕朋友故旧之诗也。人君以鹿鸣而下五诗燕其臣，故臣受君之赐者，则歌天保之诗以答其上。天保之序虽略得此意，而古注言鹿鸣至伐木「皆君所以下其臣，臣亦归美于上，崇君之尊，而福祿之，以答其歌」，却说得尤分明。又如行苇，自是祭毕而燕父兄耆老之诗。首章言开燕设席之初，而殷懃笃厚之意，已见于言语之外；二章言侍御献酬饮食歌乐之盛；三章言既燕而射以为欢乐；末章祝颂其既饮此酒，皆得享夫长寿。今序者不知本旨，见有「勿践履」之说，则便谓「仁及草木」；见「戚戚兄弟」，便谓「亲睦九族」；见「黄耆台背」，便谓「养老」；见「以祈黄耆」，便谓「乞言」；见「介尔景福」，便谓「成其福祿」；细细碎碎，殊无伦理，其失为尤甚！既醉，则父兄所以答行苇之诗也；鳧鷖，则祭之明日绎而宾尸之诗也。古者宗庙之祭皆有尸，既祭之明日，则暖其祭食，以燕为尸之人，故有此诗。假乐则公尸之所以答鳧鷖也。今序篇皆失之。又曰：「诗，即所谓乐章。虽有唱和之意，祇是乐工代歌，亦非是君臣自歌也。」

诗、书序，当开在后面。以下小序。

敬之问诗、书序。曰：「古本自是别作一处。如易大传、班固序传并在后。京师旧本扬子注，其序亦总在后。」

王德修曰：「六经惟诗最分明。」曰：「诗本易明，只被前面序作梗。序出于汉儒，反乱诗本意。且只将四字成句底诗读，却自分晓。见作诗集传，待取诗令编排放前面，驱逐过后面，自作一处。」

诗序作，而观诗者不知诗意！

诗序，东汉儒林传分明说道是卫宏作。后来经意不明，都是被他坏了。某又看得亦不是卫宏一手作，多是两两手合成一序，愈说愈疏。」浩云：「苏子由却不取小序。」曰：「他虽不取下面言语，留了上一句，便是病根。伯恭专信序，又不免牵合。伯恭凡百长厚，不肯非毁前辈，要出脱回护。不知道只得个解经人，却不曾为得圣人本意。是便道是，不是便道不是，方得。」

诗小序全不可信。如何定知是美刺那人？诗人亦有意思偶然而作者。又，其序与诗全不相合。诗词理甚顺，平易易看，不如序所云。且如葛覃一篇，只是见葛而思归宁，序得却如此！毛公全无序解，郑问见之。序是卫宏作。

小序极有难晓处，多是附会。如鱼藻诗见有「王在镐」之言，便以为君子思古之武王。似此类甚多。

因论诗，历言小序大无义理，皆是后人杜撰，先后增益凑合而作。多就诗中采摭言语，更不能发明诗之大旨。纔见有「汉之广矣」之句，便以为德广所及；才见有「命彼后车」之言，便以为不能饮食教载。行苇之序，但见「牛羊勿践」，便谓「仁及草木」；但见「戚戚兄弟」，便为「亲睦九族」；见「黄耇台背」，便谓「养老」；见「以祈黄耇」，便谓「乞言」；见「介尔景福」，便谓「成其福禄」；随文生义，无复理论。卷耳之序以「求贤审官，知臣下之勤劳」，为后妃之志事，固不伦矣！况诗中所谓「嗟我怀人」，其言亲昵太甚，宁后妃所得施于使臣者哉！桃夭之诗谓「婚姻以时，国无鳏民」为「后妃之所致」，而不知其为文王刑家及国，其化固如此，岂专后妃所能致耶？其它变风诸诗，未必是刺者皆以为刺；未必是言此人，必傅会以为此人。桑中之诗放荡留连，止是淫者相戏之辞；岂有刺人之恶，而反自陷于流荡之中！子衿词意轻儇，亦岂刺学校之辞！有女同车等，皆以为刺忽而作。郑忽不娶齐女，其初亦是好底意思，但见后来失国，便将许多诗尽为刺忽而作。考之于忽，所谓淫昏暴虐之类，皆无其实。至遂目为「狡童」，岂诗人爱君之意？况其所以失国，正坐柔懦阔疏，亦何狡之有！幽厉之刺，亦有不然。甫田诸篇，凡诗中无诋讥之意者，皆以为伤今思古而作。其它谬误，不可胜说。后世但见诗序巍然冠于篇首，不敢复议其非，至有解说不通，多为饰辞以曲护之者，其误后学多矣！大序却好，或者谓补凑而成，亦有此理。书小序亦未是。只如尧典舜典便不能通贯一篇之意。尧典不独为逊舜一事。舜典到「历试诸艰」之外，便不该通了，其它书序亦然。至如书大序亦疑不是孔安国文字。大抵西汉文章浑厚近古，虽董仲舒刘向之徒，言语自别。读书大序，便觉软慢无气，未必不是后人所作也。

诗序实不足信。向见郑渔仲有诗辨妄，力诋诗序，其间言语太甚，以为皆是村野妄人所作。始亦疑之，后来子细看一两篇，因质之史记国语，然后知诗序之果不足信。因是看行苇宾之初筵抑数篇，序与诗全不相似。以此看其它诗序，其不足信者煞多。以此知人不可乱说话，便都被人看破了。诗人假物兴辞，大率将上句引下句。如「行苇勿践履」，「戚戚兄弟，莫远具尔」，行苇是比兄弟，「勿」字乃兴「莫」字。此诗自是饮酒会宾之意，序者却牵合作周家忠厚之诗，遂以行苇为「仁及草木」。如云「酌以大斗，以祈黄耇」，亦是欢合之时祝寿之意，序者遂以为「养老乞言」，岂知「祈」字本只是祝颂其高寿，无乞言意也。抑诗中间煞有好语，亦非刺厉王。如「于乎小子」！岂是以此指其君！兼厉王是暴虐大恶之主，诗人不应不述其事实，只说谨言节语。况厉王无道，谤讪者必不容，武公如何恁地指斥曰「小子」？国语以为武公自警

之诗，却是可信。大率古人作诗，与今人作诗一般，其间亦自有感物道情，吟咏情性，几时尽是讥刺他人？只缘序者立例，篇篇要作美刺说，将诗人意思尽穿凿坏了！且如今人见人纔做事，便作一诗歌美之，或讥刺之，是甚么道理？如此，亦似里巷无知之人，胡乱称颂谀说，把持放鹞，何以见先王之泽？何以情性之正？诗中数处皆应答之诗，如天保乃与鹿鸣为唱答，行苇与既醉为唱答，蟋蟀与山有枢为唱答。唐自是晋未改号时国名，自序者以为刺僖公，便牵合谓此晋也，而谓之唐，乃有尧之遗风。本意岂因此而谓之唐？是皆凿说。但唐风自是尚有勤俭之意，作诗者是一个不敢放怀底人，说「今我不乐，日月其除」，便又说「无已太康，职思其居」。到山有枢是答者，便谓「子有衣裳，弗曳弗娄，宛其死矣，他人是愉」！「子有钟鼓，弗鼓弗考，宛其死矣，他人是保」！这是答他不能享些快活，徒恁地苦涩。诗序亦有一二有凭据，如清人硕人载驰诸诗是也。昊天有成命中说「成王不敢康」，成王只是成王，何须牵合作成王业之王？自序者恁地附会，便谓周公作此以告成功。他既作周公告成功，便将「成王」字穿凿说了，又几曾是郊祀天地！被序者如此说，后来遂生一场事端，有南北郊之事。此诗自说「昊天有成命」，又不曾说着地，如何说道祭天地之诗？设使合祭，亦须几句说及后土。如汉诸郊祀诗，祭某神便说某事。若用以祭地，不应只说天，不说地。东莱诗记却编得子细，只是大本已失了，更说甚么？向尝与之论此，如清人载驰一二诗可信。渠却云：「安得许多文字证据？」某云：「无证而可疑者，只当阙之，不可据序作证。」渠又云：「只此序便是证。」某因云：「今人不以诗说诗，却以序解诗，是以委曲牵合，必欲如序者之意，宁失诗人之本意不恤也。此是序者大害处！」

诗序多是后人妄意推想诗人之美刺，非古人之所作也。古人之诗虽存，而意不可得。序诗者妄诞其说，但疑见其人如此，便以为是诗之美刺者，必若人也。如庄姜之诗，却以为刺卫顷公。今观史记所述，顷公竟无一事可纪，但言某公卒，子某公立而已，都无其事。顷公固亦是卫一不美之君。序诗者但见其诗有不美之迹，便指为刺顷公之诗。此类甚多，皆是妄生美刺，初无其实。至有不能考者，则但言「刺诗也」，「思贤妃也」。然此是泛泛而言。如汉广之序言「德广所及」，此语最乱道！诗人言「汉之广矣」，其言已分晓。至如下面小序却说得是谓「文王之化被于南国，美化行乎江汉之域，无思犯礼，求而不可得也」，此数语却好。又云：「看来诗序当时只是个山东学究等人做，不是个老师宿儒之言，故所言都无一事是当。如行苇之序虽皆是诗人之言，但却不得诗人之意。不知而今做义人到这处将如何做，于理决不顺。某谓此诗本是四章，章八句；他不知，作八章、章四句读了。如『敦彼行苇，牛羊勿践履。方苞方体，惟叶泥泥。戚戚兄弟，莫远具尔，或肆之筵，或授之几』。此诗本是兴诗，即是兴起下四句言。以『行苇』兴兄弟，『勿践履』是莫远意也。」又云：「郑、卫诗多是淫奔之诗。郑诗如将仲子以下，皆鄙俚之言，只是一时男女淫奔相诱之语。如桑中之诗云：『众散民流，而不可止。』故乐记云：

『桑间濮上之音，亡国之音也！其众散，其民流，诬上行私而不可止也。』郑诗自缙衣之外，亦皆鄙俚，如『采萧』『采艾』『青衿』之类是也。故夫子『放郑声』。如抑之诗，非诗人作以刺君，乃武公为之以自警。又有称『小子』之言，此必非臣下告君之语，乃自谓之言，无疑也。」

问：「诗传尽撤去小序，何也？」曰：「小序如硕人定之方中等，见于左传者，自可无疑。若其它刺诗无所据，多是世儒将他谥号不美者，挨就立名尔。今只考一篇见是如此，故其它皆不敢信。且如苏公刺暴公，固是姓暴者多；万一不见得是暴公则『惟暴之云』者，只作一个狂暴底人说，亦可。又如将仲子，如何便见得是祭仲？某由此见得小序大故是后世陋儒所作。但既是千百年已往之诗，今只见得大意便了，又何必要指实得其人姓名？于看诗有何益也！」

问：「诗传多不解诗序，何也？」曰：「某自二十岁时读诗，便觉小序无意义。及去了小序，只玩味诗词，却又觉得道理贯彻。当初亦尝质问诸乡先生，皆云，序不可废，而某之疑终不能释。后到三十岁，断然知小序之出于汉儒所作，其为缪戾，有不可胜言。东莱不合只因序讲解，便有许多牵强处。某尝与言之，终不肯信。读诗记中虽多说序，然亦有说不行处，亦废之。某因作诗传，遂成诗序辨说一册，其它缪戾，辨之颇详。」辉。

郑渔仲谓诗小序只是后人将史传去拣，并看谥，却附会作小序美刺。

伯恭觉得小序不好，使人看着转可恶。

器之问诗协韵之义。曰：「只要音韵相协，好吟哦讽诵，易见道理，亦无甚要紧。今且要将七分工夫理会义理，三二分工夫理会这般去处。若只管留心此处，而于诗之义却见不得，亦何益也！」又曰：「协韵多用吴才老本，或自以意补入。」以下论诗韵。

问：「诗协韵，是当时如此作？是乐歌当如此？」曰：「当时如此作。古人文字多有如此者，如正考父鼎铭之类。」

问：「先生说诗，率皆协韵，得非诗本乐章，播诸声诗，自然协韵，方谐律吕，其音节本如是耶？」曰：「固是如此。然古人文章亦多是协韵。」因举王制及老子协韵处数段。又曰：「周颂多不协韵，疑自有和底篇相协。『清庙之瑟，朱弦而疏越，一唱而三叹』，叹，即和声也。」儒用。

诗之音韵，是自然如此，这个与天通。古人音韵宽，后人分得密后，隔开了。离骚注中发两个例在前：「朕皇考曰伯庸。」「庚寅吾以降。」洪。「又重之以修能。」耐。「纫秋兰以为佩。」后人不晓，却谓只此两韵如此。某有楚辞协韵，作「子厚」名字，刻在漳州。

协韵，恐当以头一韵为准。且如「华」字协音「敷」，如「有女同车」是第一句，则第二句「颜如舜华」，当读作「敷」字，然后与下文「佩玉琼琚」，「洵美且都」，皆协。至如「何彼秣矣，唐棣之华」，是第一韵，则当依本音读，而下文「王姬之车」却当作尺奢反，如此方是。今只从吴才老旧说，不能又创得此例。然楚辞「纷余既有此内美兮，又重之以修能」，「能」音「耐」，然后下文「纫秋兰以为佩」协。若「能」字只从本音，则「佩」字遂无音。如此，则又未可以头一韵为定也。

吴才老补韵甚详，然亦有推不去者。某煞寻得，当时不曾记，今皆忘之矣。如「外御其务」协「烝也无戎」，才老无寻处，却云「务」字古人读做「蒙」，不知「戎」，汝也；「汝、戎」二字，古人通用，是协音汝也。如「南仲太祖，太师皇父，整我六师，以修我戎」，亦是协音汝也。「下民有严」，协「不敢怠遑」。才老欲音「严」为「庄」，云避汉讳，却无道理。某后来读楚辞天问见一「严」字乃押从「庄」字，乃知是协韵，「严」读作「昂」也。天问，才老岂不读？往往无甚意义，只恁打过去也。饶何氏录云：「中庸『奏格无言』，奏，音族，平声音鬚，所以毛诗作『鬻』字。」

或问：「吴氏协韵何据？」曰：「他皆有据。泉州有其书，每一字多者引十余证，少者亦两三证。他说，元初更多，后删去，姑存此耳。然犹有未尽。」因言：「商颂『天命降监，下民有严；不僭不滥，不敢怠遑』。吴氏云：『「严」字，恐是「庄」字，汉人避讳，改作「严」字。』某后来因读楚辞天问，见『严』字都押入『刚』字、『方』字去。又此间乡音『严』作户刚反，乃知『严』字自与『皇』字协。然吴氏岂不曾看楚辞？想是偶然失之。又如『兄弟阋于墙，外御其务；每有良朋，烝也无戎』。吴氏复疑『务』当作『蒙』，以协『戎』字。某却疑古人训『戎』为汝，如『以佐戎辟』，『戎虽小子』，则『戎、女』音或通。后来读常武诗有云：『南仲太祖，太师皇父，整我六师，以修我戎』，则与『汝』协，明矣。」因言：「古之谣谚皆押韵，如夏谚之类。散文亦有押韵者，如曲礼『安民哉』协音『兹』，则与上面『思、辞』二字协矣。又如『将上堂，声必扬；将入户，视必下』，下，协音护。礼运孔子闲居亦多押韵。庄子中尤多。至于易象辞，皆韵语也。」又云：「礼记『五至』、『三无』处皆协。」

「知子之来扞。之，杂佩以赠人。之」，此例甚多。「作」字作「做」，「保」字作「补」。「往近王舅」，近，音「既」，说文作●，误写作「近」。

问：「诗协韵，有何所据而言？」曰：「协韵乃吴才老所作，某又续添减之。盖古人作诗皆押韵，与今人歌曲一般。今人信口读之，全失古人咏歌之意。」辉。

「诗音韵间有不可晓处。」因说：「如今所在方言，亦自有音韵与古合处。」子升因问：「今『阳』字却与『唐』字通，『清』字却与『青』字分之类，亦自不可晓。」曰：「古人韵疏，后世韵方严密。见某人好考古字，却说『青』字音自是『亲』，如此类极多。」

器之问诗。曰：「古人情意温厚宽和，道得言语自恁地好。当时协韵，只是要便于讽咏而已。到得后来，一向于字韵上严切，却无意思。汉不如周，魏晋不如汉，唐不如魏晋，本朝又不如唐。如元微之刘禹锡之徒，和诗犹自有韵相重密。本朝和诗便定不要一字相同，不知却愈坏了诗！」

论读诗

诗中头项多，一项是音韵，一项是训诂名件，一项是文体。若逐一根究，然后讨得些道理，则殊不济事，须是通悟者方看得。以下总论读诗之

圣人有法度之言，如春秋书礼是也，一字皆有理。如诗亦要逐字将理去读，便都碍了。

问：「圣人有法度之言，如春秋书与周礼，字较实。诗无理会，只是看大意。若要逐字将理去读，便碍了。」问：「变风变雅如何？」曰：「也是后人恁地说，今也只依他恁地说。如汉广汝坟皆是说妇人。如此，则是文王之化只及妇人，不及男子！只看他大意，恁地拘不得。」

公不会看诗。须是看他诗人意思好处是如何，不好处是如何。看他风土，看他风俗，又看他人情、物态。只看伐檀诗，便见得他一个清高底意思；看硕鼠诗，便见他一个暴敛底意思。好底意思是如此，不好底是如彼。好底意思，令自家善意油然而感动而兴起。看他不好底，自家心下如着枪相似。如此看，方得诗意。

诗有说得曲折后好底，有只恁平直说后自好底。如燕燕末后一章，这不要看上文，考下章，便知得是恁地，意思自是高远，自是说得那人着。

林子武说诗。曰：「不消得恁地求之太深。他当初只是平说，横看也好，竖看也好。今若要讨个路头去里面，寻却怕迫窄了。」

读诗之法，且如「白华菅兮，白茅束兮；之子之远，俾我独兮」！盖言白华与茅尚能相依，而我与子乃相去如此之远，何哉？又如「倬彼云汉，为章于天；周王寿考，遐不作人」！只是说云汉恁地为章于天，周王寿考，岂不能作人也！上两句皆是引起下面说，略有些意思傍着，不须深求，只此读过便得。

看诗，且看他大意。如卫诸诗，其中有说时事者，固当细考。如郑之淫乱底诗，若苦搜求他，有甚意思？一日看五六篇可也。

看诗，义理外更好看他文章。且如谷风，他只是如此说出来，然而叙得事曲折先后，皆有次序。而今人费尽气力去做后，尚做得不好。

读诗，且只将做今人做底诗看。或每日令人诵读，却从旁听之。其话有未通者，略检注解看，却时时诵其本文，便见其语脉所在。又曰：「念此一诗，既已记得其语，却逐个字将前后一样字通训之。今注解中有一字而两三者，如『假』字，有云『大』者，有云『至』者，只是随处旋扭捩耳，非通训也。」

先生因言，看诗，须并协韵读，便见得他语自整齐。又更略知协韵所由来，甚善。又曰：「伊川有诗解数篇，说到小雅以后极好。盖是王公大人好生地做，都是识道理人言语，故它里面说得尽有道理，好子细看。非如国风或出于妇人小夫之口，但可观其大概也」。

问：「以诗观之，虽千百载之远，人之情伪只此而已，更无两般。」曰：「以某看来，须是别换过天地，方别换一样人情。释氏之说固不足据，然其书说尽百千万劫，其事情亦只如此而已，况天地无终穷，人情安得有异！」

看诗，不要死杀看了，见得无所不包。今人看诗，无兴底意思。以下论读诗在兴起。

读诗便长人一格。如今人读诗，何缘会长一格？诗之兴，最不紧要。然兴起人意处，正在兴。会得诗人之兴，便有一格长。「丰水有虬，武王岂不

仕！」盖曰，丰水且有虬，武王岂不有事乎！此亦兴之一体，不必更注解。如龟山说关雎处意亦好，然终是说死了，如此便诗眼不活。

问：「向见吕丈，问读诗之法。吕丈举横渠『置心平易』之说见教。某遵用其说去诵味来，固有个涵泳情性底道理，然终不能有所启发。程子谓：

『「兴于诗」，便知有着力处。』今读之，止见其善可为法，恶可为戒而已，不知其它如何着力？」曰：「善可为法，恶可为戒，不特诗也，他书皆然。古人独以为『兴于诗』者，诗便有感发人底意思。今读之无所感发者，正是被诸儒解杀了，死着诗义，兴起人善意不得。如南山有台序云：『得贤，则能为邦家立太平之基。』盖为见诗中有『邦家之基』字，故如此解。此序自是好句，但纔如此说定，便局了一诗之意。若果先得其本意，虽如此说亦不妨。正如易解，若得圣人系辞之意，便横说竖说都得。今断以一义解定，易便不活。诗所以能兴起人处，全在兴。如『山有枢，隰有榆』，别无意义，只是兴起下面『子有车马』，『子有衣裳』耳。小雅诸篇皆君臣燕饮之诗，道主人之意以誉宾，如今人宴饮有『致语』之类，亦间有叙宾客答辞者。汉书载客歌骊驹，主人歌客毋庸归，亦是此意。古人以鱼为重，故鱼丽南有嘉鱼，皆特举以歌之。仪礼载『乃间歌鱼丽，笙由庚；歌南有嘉鱼，笙崇丘；歌南山有台，笙由仪』，本一套事。后人移鱼丽附于鹿鸣之什，截以嘉鱼以下为成王诗，遂失当时用诗之意，故胡乱解。今观鱼丽嘉鱼南山有台等篇，辞意皆同。菁莪湛露蓼萧皆燕饮之诗。诗中所谓『君子』，皆称宾客，后人却以言人君，正颠倒了。如以湛露为恩泽，皆非诗义。故『野有蔓草，零露漙兮』，亦以为君之泽不下流，皆局于一个死例，所以如此。周礼以六诗教国子，当时未有注解，不过教之曰，此兴也，此比也，此赋也。兴者，人便自作兴看；比者，人便自作比看。兴只是兴起，谓下句直说不起，故将上句带起来说，如何去上讨义理？今欲观诗，不若且置小序及旧说，只将元诗虚心熟读，徐徐玩味。候彷彿见个诗人本意，却从此推寻将去，方有感发。如人拾得一个无题目诗，再三熟看，亦须辨得出来。若被旧说一局局定，便看不出。今虽说不用旧说，终被他先入在内，不期依旧从它去。某向作诗解，文字初用小序，至解不行处，亦曲为之说。后来觉得不安，第二次解者，虽存小序，间为辨破，然终是不见诗人本意。后来方知，只尽去小序，便自可通。于是尽涤旧说，诗意方活。」又曰：「变风中固多好诗，虽其间有没意思者，然亦须得其命辞遣意处，方可观。后人便自做个道理解说，于其造意下语处，元不及究。只后代文集中诗，亦多不解其辞意者。乐府中罗敷行，罗敷即使君之妻，使君即罗敷之夫。其曰『使君自有妇，罗敷自有夫』，正相戏之辞。」又曰：「『夫婿从东来，千骑居上头』，观其气象，即使君也。后人亦错解了。须得其辞意，方见好笑处。」

学者当「兴于诗」。须先去了小序，只将本文熟读玩味，仍不可先看诸家注解。看得久之，自然认得此诗是说个甚事。谓如拾得个无题目诗，说此花既

白又香，是盛寒开，必是梅花诗也。卷阿，召康公戒成王，其始只说个好意思，如「岂弟君子」，皆指成王。「纯嘏」、「尔寿」之类，皆说优游享福之事，至「有冯有翼」以下，方说用贤。大抵告人之法亦当如此，须先令人歆慕此事，则其肯从吾言，必乐为之矣。

读诗正在于吟咏讽诵，观其委曲折旋之意，如吾自作此诗，自然足以感发善心。今公读诗，只是将己意去包笼他，如做时文相似。中间委曲周旋之意，尽不曾理会得，济得甚事？若如此看，只一日便可看尽，何用逐日只捱得数章，而又不曾透彻耶？且如人入城郭，须是逐街坊里巷，屋庐台榭，车马人物，一一看过，方是。今公等只是外面望见城是如此，便说我都知得了。如郑诗虽淫乱，然出其东门一诗，却如此好。女曰鸡鸣一诗，意思亦好。读之，真个有不知手之舞、足之蹈者！以下论诗在熟读玩味。

诗，如今恁地注解了，自是分晓，易理会。但须是沉潜讽诵，玩味义理，咀嚼滋味，方有所益。若是草草看过一部诗，只两三日可了。但不得滋味，也记不得，全不济事。古人说「诗可以兴」，须是读了有兴起处，方是读诗。若不能兴起，便不是读诗。因说，永嘉之学，只是要立新巧之说，少间指摘东西，斗凑零碎，便立说去。纵说得是，也只无益，莫道又未是。

读诗之法，只是熟读涵味，自然和气从胸中流出，其妙处不可得而言。不待安排措置，务自立说，只恁平读着，意思自足。须是打迭得这心光荡荡地，不立一个字，只管虚心读他，少间推来推去，自然推出那个道理。所以说「以此洗心」，便是以这道理尽洗出那心里物事，浑然都是道理。上蔡曰：「学诗，须先识得六义体面，而讽味以得之。」此是读诗之要法。看来书只是要读，读得熟时，道理自见，切忌先自布置立说！

问学者：「诵诗，每篇诵得几遍？」曰：「也不曾记，只觉得熟便止。」曰：「便是不得。须是读熟了，文义都晓得了，涵泳读取百来遍，方见得那好处，那好处方出，方见得精怪。见公每日说得来干燥，元来不曾熟读。若读到精熟时，意思自说不得。如人下种子，既下得种了，须是讨水去灌溉他，讨粪去培拥他，与他耘锄，方是下工夫养他处。今却只下得个种子了便休，都无耘治培养工夫。如人相见，纔见了，便散去，都不曾交一谈，如此何益！所以意思都不生，与自家都不相入，都恁地干燥。这个贪多不得。读得这一篇，恨不得常熟读此篇，如无那第二篇方好。而今只是贪多，读第一篇了，便要读第二篇；读第二篇了，便要读第三篇。恁地不成读书，此便是大不敬！此句厉声说。须是杀了那走作底心，方可读书。」

「大凡读书，先晓得文义了，只是常常熟读。如看诗，不须得着意去里面训解，但只平平地涵泳自好。」因举「池之竭矣，不云自频；泉之竭矣，不云自中」四句，吟咏者久之。又曰：「大雅中如烝民板抑等诗，自有好底。董氏举侯苞言，卫武公作抑诗，使人日诵于其侧，不知此出在何处。他读书多，想见是如此。」又曰：「如孟子，也大故分晓，也不用解他，熟读滋味自出。」

先生问林武子：「看诗何处？」曰：「至」大声曰：「公前日方看节南山，如何恁地快！恁地不得！而今人看文字，敏底一揭开板便晓，但于意味却不曾得。便只管看时，也只是恁地。但百遍自是强五十遍时，二百遍自是强一百遍时。『题彼脊鸪，载飞载鸣；我日斯迈，而月斯征。夙兴夜寐，无忝尔所生！』这个看时，也只是恁地，但里面意思却有说不得底。解不得底意思，却在说不得底里面。」又曰：「生民等篇，也可见祭祀次第，此与仪礼正相合。」

问时举：「看文字如何？」曰：「诗传今日方看得纲领。要之，紧要是要识得六义头面分明，则诗亦无难看者。」曰：「读诗全在讽咏得熟，则六义将自分明。须使篇篇有个下落，始得。且如子善向看易传，往往毕竟不曾熟。如此，则何缘会浹洽！横渠云：『书须成诵，精思多在夜中，或静坐得之。不记，则思不起。』今学者看文字，若记不得，则何缘贯通！」时举曰：「缘资性鲁钝，全记不起。」曰：「只是贪多，故记不得。福州陈止之极鲁钝，每读书，只读五十字，必三二百遍而后能熟；精习读去，后来却赴贤良。要知人只是不会耐苦耳。凡学者要须做得人难做底事，方好。若见做不得，便不去做，要任其自然，何缘做得事成？切宜勉之！」

问：「看诗如何？」曰：「方看得矣睢一篇，未有疑处。」曰：「未要去讨疑处，只熟看。某注得训诂字字分明，却便玩索涵泳，方有所得。若便要立议论，往往里面曲折，其实未晓，只髣佛见得，便自虚说耳，恐不济事。此是三百篇之首，可更熟看。」

先生谓学者曰：「公看诗，只看集传，全不看古注。」曰：「某意欲先看了先生集传，却看诸家解。」曰：「便是不如此，无却看底道理。才说却理会，便是悠悠语。今见看诗，不从头看一过，云，且等我看了一个了，却看那个，几时得再看？如豕杀相似，只是杀一阵便了。不成说今夜且如此豕杀，明日重新又杀一番！」

文蔚泛看诸家诗说。先生曰：「某有集传。」后只看集传，先生又曰：「曾参看诸家否？」曰：「不曾。」曰：「却不可。」

解诗

汉书传训皆与经别行。三传之文不与经连，故石经书公羊传皆无经文。艺文志云：「毛诗经二十九卷，毛诗诂训传三十卷。」是毛为诂训，亦不与经连也。马融为周礼注，乃云，欲省学者两读，故具载本文，然则后汉以来始就经为注。未审此诗引经附传，是谁为之？其毛诗二十九卷，不知并何卷也。

毛郑，所谓山东老学究。欧阳会文章，故诗意得之亦多。但是不合以今人文章如他底意思去看，故皆局促了诗意。古人文章有五七十里不回头者。苏黄门诗说疏放，觉得好。

欧阳公有诗本义二十余篇，煞说得有好处。有诗本末篇。又有论云：「何者为诗之本？何者为诗之末？诗之本，不可不理；诗之末，不理得也无妨。」其论甚好。近世自集注文字出，此等文字都不见了，也害事。如吕伯恭读诗记，人只是看这个。它上面有底便看，无底更不知看了。

因言欧阳永叔本义，而曰：「理义大本复明于世，固自周程，然先此诸儒亦多有助。旧来儒者不越注疏而已，至永叔原父孙明复诸公，始自出议论，如李泰伯文字亦自好。此是运数将开，理义渐欲复明于世故也。苏明允说欧阳之文处，形容得极好。近见其奏议文字，如回河等札子，皆说得尽，诚如老苏所言。便如诗本义中辨毛郑处，文辞舒缓，而其说直到底，不可移易。」

程先生诗传取义太多。诗人平易，恐不如此。

横渠云：「置心平易始知诗。」然横渠解诗多不平易。程子说胡安定解九四作太子事，云：「若一爻作一事，只做得三百八十四事！」此真看易之法。然易传中亦有偏解作一事者。林艾轩尝云：「伊川解经，有说得未的当处。此文义间事，安能一一皆是？若大头项则伊川底却是。」此善观伊川者。陆子静看得二程低，此恐子静看其说未透耳。譬如一块精金，却道不是金；非金之不好，盖是不识金也。」必大录云：「横渠解『悠悠苍天，此何人哉』！却不平易。」

子由诗解好处多，欧公诗本义亦好。因说：「东莱改本书解，无阙疑处，只据意说去。」木之问：「书解谁底好看？」曰：「东坡解，大纲也好，只有失。如说『人心惟危』这般处，便说得差了。如今看他底，须是识他是与不是处，始得。」

问：「读诗记序中『雅、郑，邪、正』之说未明。」曰：「向来看诗中郑诗邶鄘卫诗，便是郑卫之音，其诗大段邪淫。伯恭直以谓诗皆贤人所作，皆可歌之宗庙，用之宾客，此甚不然！如国风中亦多有邪淫者。」又问「思无邪」之义。曰：「此只是三百篇可蔽以诗中此言。所谓『无邪』者，读诗之大体，善者可以劝，而恶者可以戒。若以为皆贤人所作，贤人决不肯为此。若只一乡一里中有个恁地人，专一作此怨刺，恐亦不静。至于皆欲被之弦歌，用之宗庙，如郑卫之诗，岂不褻渎！用以祭幽厉褒姒可也。施之宾客燕享，亦待好宾客不得，须卫灵陈幽乃可耳。所谓『诗可以兴』者，使人兴起有所感发，有所惩创。『可以观』者，见一时之习俗如此，所以圣人存之不尽删去，便尽见当时风俗美恶，非谓皆贤人所作耳。大序说『止乎礼义』，亦可疑，小序尤不可信，皆是后人托之，仍是不识义理，不晓事。如山东学究者，皆是取之左传史记中所不取之君，随其谥之美恶，有得恶谥，及传中载其人之事者，凡一时恶诗，尽以归之。最是郑忽可怜，凡郑风中恶诗皆以为刺之。伯恭又欲主张小序，锻炼得郑忽罪不胜诛。郑忽却不是狡，若是狡时，他却须结齐国之援，有以钳制祭仲之徒，决不至于失国也。谥法中如『堕覆社稷曰顷』，便将柏舟一诗，硬差排为卫顷公，便云『贤人不遇，小人在侧』，更无分疏处。『愿而无立曰僖』，衡门之诗便以诱陈僖『愿而无立志』言之。如子衿只是淫奔之诗，岂是学校中气象！褰裳诗中『子惠思我，褰裳涉溱』，至『狂童之狂也且』，岂不是淫奔之辞！只缘左传中韩宣子引『岂无他人』，便将做国人思大国之正己。不知古人引诗，但借其言以寓己意，初不理会上下文义，偶一时引之耳。伯恭只诗纲领第一条，便载上蔡之说。上蔡费尽辞说，只解得个『怨而不怒』。纔先引此，便是先瞎了一部文字眼目！」

问：「今人自做一诗，其所寓之意，亦只自晓得，前辈诗如何可尽解？」
曰：「何况三百篇，后人不肯道不会，须要字字句句解得么！」

当时解诗时，且读本文四五十遍，已得六七分。却看诸人说与我意如何，大纲都得之，又读三四十遍，则道理流通自得矣。

或问诗。曰：「诗几年埋没，被某取得出来，被公们看得恁地搭滞。看十年，仍旧死了那一部诗！今若有会读书底人，看某诗传，有不活络处都涂了，方好。而今诗传只堪减，不堪添。」

伯恭说诗太巧，亦未必然，古人直不如此。今某说，皆直靠直说。

李茂钦问：「先生曾与东莱辩论淫奔之诗。东莱谓诗人所作，先生谓淫奔者之言，至今未晓其说。」曰：「若是诗人所作讥刺淫奔，则婺州人如有淫奔，东莱何不作一诗刺之？」茂钦又引他事问难。先生曰：「未须别说，只为

我答此一句来。」茂钦辞穷。先生曰：「若人家有隐僻事，便作诗讪其短讥刺，此乃今之轻薄子，好作谗词嘲乡里之类，为一乡所疾患者。诗人温醇，必不如此。如诗中所言有善有恶，圣人两存之，善可劝，恶可戒。」杞。

某解诗，多不依他序。纵解得不好，也不过只是得罪于作序之人。只依序解，而不考本诗上下文意，则得罪于圣贤也。

因说学者解诗，曰：「某旧时看诗，数十家之说一一都从头记得，初间那里敢便判断那说是；那说不是？看熟久之，方见得这说似是，那说似不是；或头边是，尾说不相应；或中间数句是，两头不是；或尾头是，头边不是。然也未敢便判断，疑恐是如此。又看久之，方审得这说是，那说不是。又熟看久之，方敢决定断说这说是，那说不是。这一部诗，并诸家解都包在肚里。公而今只是见已前人解诗，便也要注解，更不问道理。只认捉着，便据自家意思说，于己无益，于经有害，济得甚事！凡先儒解经，虽未知道，然其尽一生之力，纵未说得七八分，也有三四分。且须熟读详究，以审其是非而为吾之益。今公纔看着便妄生去取，肆以己意，是发明得个甚么道理？公且说，人之读书，是要将作甚么用？所贵乎读书者，是要理会这个道理，以反之于身，为我的益而已。」

诗传中或云「姑从」，或云「且从其说」之类，皆未有所考，不免且用其说。拱寿。

诗传只得如此说，不容更着语，工夫却在读者。

问：「分『诗之经，诗之传』，何也？」曰：「此得之于吕伯恭。风雅之正则为经，风雅之变则为传。如屈平之作离骚，即经也。如后人作反骚与九辩之类则为传耳。」辉。

朱子语类卷第八十一

诗二

周南关雎兼论二南。

诗未论音律，且如读二南，与郑卫之诗相去多少！

问：「程氏云：『诗有二南，犹易有乾坤。』莫只是以功化浅深言之？」
曰：「不然。」问：「莫是王者诸侯之分不同？」曰：「今只看大序中说，便可见。大序云：『关雎麟趾之化，王者之风，故系之周公；鹊巢驹虞之德，诸侯之风，先王之所以教，故系之召公。』只看那『化』字与『德』字及『所以教』字，便见二南犹乾坤也。」

「前辈谓二南犹易之乾坤，其诗粹然无非道理，与他诗不同。」曰：「须是宽中看紧底意思。」因言：「匡衡汉儒，几语亦自说得好。」曰：「便是他做处却不如此。」炎。

关雎一诗文理深奥，如乾坤卦一般，只可熟读详味，不可说。至如葛覃卷耳，其言迫切，主于一事，便不如此了。又曰：「读诗须得他六义之体，如风雅颂则是诗人之格。后人说诗以为杂雅颂者，缘释七月之诗者以为备风雅颂三体，所以后后人之说如此。」又曰：「『兴』之为言，起也，言兴物而起其意。如『青青陵上柏』，『青青河畔草』，皆是兴物诗也。如『稿砧今何在』？『何当大刀头』皆是比诗体也。」

敬子说诗周南。曰：「他大纲领处只在戒慎恐惧上。只自『关关雎鸠』便从这里做起，后面只是渐渐推得阔。」

读关雎之诗，便使人有齐庄中正意思，所以冠于三百篇；与礼首言「毋不敬」，书首言「钦明文思」，皆同。

问：「二南之诗，真是以此风化天下否？」曰：「亦不须问是要风化天下与不风化天下，且要从『关关雎鸠，在河之洲』云云里面看义理是如何。今人读书，只是说向外面去，却于本文全不识！」

「关雎之诗，非民俗所可言，度是宫闱中所作。」问：「程子云是周公作。」曰：「也未见得是。」

关雎，看来是妾媵做，所以形容得寤寐反侧之事，外人做不到此。

乐得淑女以配君子。忧在进贤，不淫其色。天理、人欲。

说后妃多，失却文王了。今以「君子」为文王。伊川诗说多未是。

问器远：「君举所说诗，谓矣睢如何？」曰：「谓后妃自谦，不敢当君子。谓如此之淑女，方可为君子之仇匹，这便是后妃之德。」曰：「这是郑氏也如此说了。某看来，恁地说也得。只是觉得偏主一事，无正大之意。矣睢如易之乾坤意思，如何得恁地无方际！如下面诸篇，却多就一事说。这只反复形容后妃之德，而不可指说道甚么是德。只恁地浑沦说，这便见后妃德盛难言处。」

问曹兄云：「陈丈说矣睢如何？」曹云：「言矣睢以美夫人，有谦退不敢自当君子之德。」曰：「如此，则淑女又别是一个人也。」曹云：「是如此。」先生笑曰：「今人说经，多是恁地回互说去。如史丞相说书，多是如此。说『祖伊恐奔告于受』处，亦以紂为好人而不杀祖伊；若他人，则杀之矣。」先生乃云：「读书且虚心去看，未要自去取舍。且依古人书恁地读去，久后自然见得义理。」

魏兄问「左右芼之」。曰：「芼，是择也；左右择而取之也。」

解诗，如抱桥柱浴水一般，终是离脱不得鸟兽草木。今在眼前识得底，便可穷究。且如睢鸠，不知是个甚物？亦只得从他古说，道是「挚而有别」之类。

魏才仲问：「诗矣睢注：『挚，至也。』至先生作『切至』说，似形容其美，何如？」曰：「也只是恁地。」问「芼」字。曰：「择也。读诗，只是将意思想象去看，不如他书字字要捉缚教定。诗意只是迭迭推上去，因一事上有一事，一事上又有一事。如矣睢形容后妃之德如此；又当知君子之德如此；又当知诗人形容得意味深长如此，必不是以下底人；又当知所以齐家，所以治国，所以平天下，人君则必当如文王，后妃则必当如太姒，其原如此。」

睢鸠，毛氏以为「挚而有别」。一家作「猛挚」说，谓睢鸠是鸚之属。鸚自是沉挚之物，恐无和乐之意。盖「挚」与「至」同，言其情意相与深至，而未尝狎，便见其乐而不淫之意。此是兴诗。兴，起也，引物以起吾意。如睢鸠是挚而有别之物，苜蓿是洁净和柔之物，引此起兴，犹不甚远。其它亦有全不相类，只借他物而起吾意者，虽皆是兴，与矣睢又略不同也。

古说矣睢为王睢，挚而有别，居水中，善捕鱼。说得来可畏，当是鸚鸚之类，做得勇武气象，恐后妃不然。某见人说，淮上有一般水禽名王睢，虽两两相随，然相离每远，此说却与列女传所引义合。浩。

王鳩，尝见淮上人说，淮上有之，状如此间之鳩，差小而长，常是雌雄二个不相失。虽然二个不相失，亦不曾相近而立处，须是隔丈来地，所谓「摯而有别」也。「人未尝见其匹居而乘处。」乘处，谓四个同处也。只是二个相随，既不失其偶，又未尝近而相狎，所以为贵也。余正甫云：「『宵行』，自是夜光之虫，夜行于地。『熠燿』，言其光耳，非萤也。虬，今之苦[**买]。」

卷耳

问：「卷耳与前篇葛覃同是赋体，又似略不同。盖葛覃直叙其所尝经历之事，卷耳则是托言也。」曰：「亦安知后妃之不自采卷耳？设使不曾经历，而自言我之所怀者如此，则亦是赋体也。若螽斯则只是比，盖借螽斯以比后妃之子孙众多。『宜尔子孙振振兮！』却自是说螽斯之子孙，不是说后妃之子孙也。盖比诗多不说破这意，然亦有说破者。此前数篇，赋、比、兴皆已备矣。自此推之，令篇篇各有着落，乃好。」时举因云：「螽，只是春秋所书之螽。窃疑『斯』字只是语辞，恐不可把『螽斯』为名。」曰：「诗中固有以『斯』为语者，如『鹿斯之奔』，『湛湛露斯』之类，是也。然七月诗乃云『斯螽动股』，则恐『螽斯』即便是名也。」

樛木

问：「樛木诗『乐只君子』，作后妃，亦无害否？」曰：「以文义推之，不得不作后妃。若作文王，恐太隔越了。某所著诗传，盖皆推寻其脉理，以平易求之，不敢用一毫私意。大抵古人道言语，自是不泥着。」某云：「诗人道言语，皆发乎情，又不比他书。」曰：「然。」

螽斯

不妒忌，是后妃之一矻睢所论是全体。

兔置

问：「兔置诗作赋看，得否？」曰：「亦可作赋看。但其辞上下相应，恐当为兴。然亦是兴之赋。」

汉广

问：「文王时，纣在河北，政化只行于江汉？」曰：「然。西方亦有玃狁。」

汉广游女，求而不可得。行露之男，不能侵陵正女。岂当时妇人蒙化，而男子则非！亦是偶有此样诗说得一边。

问：「『汉之广矣，不可泳思；江之永矣，不可方思。』此是兴，何如？」曰：「主意只说『汉有游女，不可求思』两句。六句是反复说。如『奕奕寝庙，君子作之；秩秩大猷，圣人莫之。他人有心，予忖度之；跃跃鼯兔，遇犬获之。』上下六句，亦只兴出『他人有心』两句。」诗传今作「兴而比」。

汝坟

君举诗言，汝坟是已被文王之化者；江汉是闻文王之化而未被其泽者。却有意思。

麟趾

问：「麟趾驺虞之诗，莫是当时有此二物出来否？」曰：「不是，只是取以为比，云即此便是麟，便是驺虞。」又问：「诗序说『麟趾之时』，无义理。」曰：「此语有病。」

时举说：「『虽衰世之公子，皆信厚如麟趾之时』，似亦不成文理。」曰：「是。」

召南鹊巢

问：「召南之有鹊巢，犹周南之有关雎。关雎言『窈窕淑女』，则是明言后妃之德也。惟鹊巢三章皆不言夫人之德，如何？」曰：「鸠之为物，其性专静无比，可借以见夫人之德也。」

采芣

问：「采芣芣以供祭祀，采芣耳以备酒浆，后妃夫人恐未必亲为之。」曰：「诗人且是如此说。」

器之问：「采蘩何故存两说？」曰：「如今不见得果是如何，且与两存。从来说蘩所以生蚕，可以供蚕事。何必底死说道只为奉祭事，不为蚕事？」

问：「采蘩诗，若只作祭事说，自是晓然。若作蚕事说，虽与葛覃同类而恐实非也。葛覃是女功，采蘩是妇职，以为同类，亦无不可，何必以蚕事而后同耶？」曰：「此说亦姑存之而已。」

殷其雷

问：「殷其雷，比君子于役之类，莫是宽缓和平，故人正风？」曰：「固然。但正、变风亦是后人如此分别，当时亦只是大约如此取之。圣人之言，在春秋易书无一字虚。至于诗，则发乎情，不同。」

標有梅

问：「標有梅何以入于正风？」曰：「此乃当文王与纣之世，方变恶入善，未可全责备。」

问：「標有梅之诗固出于正，只是如此急迫，何耶？」曰：「此亦是人之情。尝见晋、宋闲有怨父母之诗。读诗者于此，亦欲达男女之情。」

江有汜

器之问江有汜序「勤而无怨」之说。曰：「便是序不可信如此。诗序自是两三人作。今但信诗不必信序。只看诗中说『不我以』，『不我过』，『不我与』，便自见得与同去之意，安得『勤而无怨』之意？」因问器之：「此诗，召南诗。如何公方看周南，便又说召南？读书且要逐处沉潜，次第理会，不要班班剥剥，指东摘西，都不济事。若能沉潜专一看得文字，只此便是治心养性之法。」

何彼穠矣

问：「何彼穠矣之诗，何以录于召南？」曰：「也是有些不稳当。但先儒相传如此说，也只得恁地就他说。如定要分个正经及变诗，也自难考据。如颂中尽多周公说话，而风雅又未知如何。」

「虽则王姬，亦下嫁于诸侯，车服不系其夫，下王后一等。」只是一句，其语拙耳。

驹虞

驹虞之诗，盖于田猎之际，见动植之蕃庶，因以赞咏文王平昔仁泽之所及，而非指田猎之事为仁也。礼曰：「无事而不田曰不敬。」故此诗「彼茁者葭」，仁也；「一发五豝」，义也。

仁在一发之前。使庶类蕃殖者，仁也；「一发五豝」者，义也。

「于嗟乎驹虞！」看来只可解做兽名。以「于嗟麟兮」类之，可见。若解做驹虞官，终无甚意思。

邶柏舟

问：「『泛彼柏舟，亦泛其流』，注作比义。看来与『关关雎鸠，在河之洲』，亦无异，彼何以为兴？」曰：「他下面便说淑女，见得是因彼兴此。此诗纔说柏舟，下面更无贴意，见得其义是比。」

陈器之疑柏舟诗解「日居月诸，胡迭而微」太深。又屡辨赋、比、兴之体。曰：「赋、比、兴固不可以不辨。然读诗者须当讽味，看他诗人之意是在甚处。如柏舟，妇人不得于其夫，宜其怨之深矣。而其言曰：『我思古人，实获我心！』又曰：『静言思之，不能奋飞！』其词气忠厚惻怛，怨而不过如此，所谓『止乎礼义』而中喜怒哀乐之节者。所以虽为变风，而继二南之后者以此。臣之不得于其君，子之不得于其父，弟之不得于其兄，朋友之不相信，处之皆当以此为法。如屈原不忍其愤，怀沙赴水，此贤者过之也。贾谊云：『历九州岛而相其君兮，何必怀此都也？』则又失之远矣！读诗须合如此看。所谓『诗可以兴，可以观，可以群，可以怨』，是诗中一个大义，不可不理会得也！」

器之问：「『静言思之，不能奋飞！』似犹未有和平意。」曰：「也只是如此说，无过当处。既有可怨之事，亦须还他有怨底意思，终不成只如平时，却与土木相似！只看舜之号泣旻天，更有甚于此者。喜怒哀乐，但发之不过其则耳，亦岂可无？圣贤处忧患，只要不失其正。如绿衣言『我思古人，实获我心』！这般意思却又分外好。」

绿衣

或问绿衣卒章「我思古人，实获我心」二句。曰：「言古人所为，恰与我合，只此便是至善。前乎千百世之已往，后乎千百世之未来，只是此个道理。孟子所谓『得志行乎中国，若合符节』，正谓是尔。」

燕燕

或问：「燕燕卒章，戴妫不以庄公之已死，而勉庄姜以思之，可见温和惠顺而能终也。亦缘他之心塞实渊深，所禀之厚，故能如此。」曰：「不知古人文字之美，词气温和，义理精密如此！秦汉以后无此等语。某读诗，于此数句；读书，至『先王肇修人纪，从谏弗拂，先民时若；居上克明，为下克忠，与人不求备，检身若不及；以至于有万邦，兹惟艰哉』！深诵叹之！」

时举说：「燕燕诗前三章，但见庄姜拳拳于戴妫，有不能已者。及四章，乃见庄姜于戴妫非是情爱之私，由其有塞渊温惠之德，能自淑慎其身，又能以先君之思而勉己以不忘，则见戴妫平日于庄姜相劝勉以善者多矣。故于其归而爱之若此，无非情性之正也。」先生颌之。

日月终风

又说：「日月终风二篇，据集注云，当在燕燕之前。以某观之，终风当在先，日月当次之，燕燕是庄公死后之诗，当居最后。盖详终风之辞，庄公于庄姜犹有往来之时，但不暴则狎，庄姜不能堪耳。至日月，则见庄公已绝不顾庄姜，而庄姜不免微怨矣。以此观之，则终风当先，而日月当次。」曰：「恐或如此。」

式微

器之问：「式微诗以为劝耶？戒耶？」曰：「亦不必如此看，只是随它当时所作之意如此，便与存在，也可以见得有羁旅狼狈之君如此，而方伯连帅无救恤之意。今人多被『止乎礼义』一句泥了，只管去曲说。且要平心看诗人之意。如北门只是说官卑禄薄，无可如何。又如漂有梅，女子自言婚姻之意如此。看来自非正理，但人情亦自有如此者，不可不知。向见伯恭雨泽诗，有唐人女，言兄嫂不以嫁之诗，亦自鄙俚可恶。后来思之，亦自是见得人之情处。为父母者能于是而察之，则必使之及时矣，此所谓『诗可以观』。」子升问：「雨泽诗编得如何？」曰：「大纲亦好，但自据他之意拣择。大率多喜深巧有意者，若平淡底诗，则多不取。」问：「此亦有接续三百篇之意否？」曰：「不知。他亦须有此意。」

简兮

问：「简兮诗，张子谓『其迹如此，而其中固有以过人者』。夫能卷而怀之，是固可以为贤。然以圣贤出处律之，恐未可以为尽善？」曰：「古之伶官，亦非甚贱；其所执者，犹是先王之正乐。故献工之礼，亦与之交酢。但贤者而为此，则自不得志耳。」

泉水

问：「『驾言出游，以写我忧』，注云：『安得出游于彼，而写其忧哉！』恐只是因思归不得，故欲出游于国，以写其忧否？」曰：「夫人之游，亦不可轻出，只是思游于彼地耳。」

北门

问：「北门诗，只作赋说，如何？」曰：「当作赋而比。当时必因出北门而后作此诗，亦有比意思。」

问：「『莫赤匪狐，莫黑匪乌』，狐与乌，不知诗人以比何物？」曰：「不但指一物而言。当国将危乱时，凡所见者无非不好底景象也。」

静女

问：「静女，注以为淫奔期会之诗，以静为闲雅之意。不知淫奔之人方相与狎溺，又何取乎闲雅？」曰：「淫奔之人不知其为可丑，但见其为可爱耳。以女而俟人于城隅，安得谓之闲雅？而此曰『静女』者，犹日月诗所谓『德音无良』也。无良，则不足以为德音矣，而此曰『德音』，亦爱之之辞也。」

二子乘舟

问：「二子乘舟，注取太史公语，谓二子与申生不明骀姬之过同。其意似取之，未知如何？」曰：「太史公之言有所抑扬，谓三人皆恶伤父之志，而终于死之，其情则可取。虽于理为未当，然视夫父子相杀，兄弟相戮者，则大相远矣！」

因说，宣姜生卫文公宋桓夫人许穆夫人卫伋寿。以此观之，则人生自有秉彝，不系气类。

干旄

问文蔚：「『彼姝者子』，指谁而言？」文蔚曰：「集传言大夫乘此车马，以见贤者。贤者言：『车中之人，德美如此，我将何以告之？』」曰：「此依旧是用小序说。」曰：「此只是傍人见此人有好善之诚。」曰：「『彼姝者子，何以告之？』盖指贤者而言也。如此说，方不费力。今若如集传说，是说断了再起，觉得费力。」

淇奥

文蔚曰：「淇奥一篇，卫武公进德成德之序，始终可见。一章言切磋琢磨，则学问自修之功精密如此。二章言威仪服饰之盛，有诸中有形诸外者也。三章言如金锡圭璧则锻炼以精，温纯深粹，而德器成矣。前二章皆有『瑟、[不]间]、赫、咍』之词，三章但言『宽、绰、戏、谑』而已。于此可见不事矜持，而周旋自然中礼之意。」曰：「说得甚善。卫武公学问之功甚不苟，年九十五岁，犹命群臣使进规谏。至如抑诗是他自警之诗，后人不知，遂以为戒厉王。毕竟周之卿士去圣人近，气象自是不同。且如刘康公谓『民受天地之中以生』，便说得这般言语出。」

君子阳阳

「『君子阳阳』，先生不作淫乱说，何如？」曰：「有个『君子于役』，如何别将这个做一样说？『由房』，只是人出入处。古人屋，于房处前有壁，后无壁，所以通内。所谓『焉得谖草，言树之背』，盖房之北也。」

狡童兼论郑诗。

郑卫皆淫奔之诗，风雨狡童皆是。又岂是思君子，刺忽？忽愚，何以为狡？

经书都被人说坏了，前后相仍不觉。且如狡童诗是序之妄。安得当时人民敢指其君为「狡童」！况忽之所为，可谓之愚，何狡之有？当是男女相怨之诗。浩。

问：「『狡童，刺忽也。』古注谓诗人以『狡童』指忽而言。前辈尝举春秋书忽之法，且引硕鼠以况其义。先生诗解取程子之言，谓作诗未必皆圣贤，则其言岂免小疵？孔子删诗而不去之者，特取其可以为后戒耳。琮谓，郑之诗人果若指斥其君，目以『狡童』，其疵大矣，孔子自应删去。」曰：「如何见

得？」曰：「似不曾以『狡童』指忽。且今所谓『彼』者，它人之义也；所谓『子』者，尔之义也。他与尔似非共指一人而言。今诗人以『维子之故，使我不能餐兮』，为忧忽之辞，则『彼狡童兮』，自应别有所指矣。」曰：「却是谁？」曰：「必是当时擅命之臣。」曰：「『不与我言兮』，却是如何？」曰：「如祭仲卖国受盟之事，国人何尝与知？琮因是以求硕鼠之义，乌知必指其君，而非指其任事之臣哉？」曰：「如此解经，尽是诗序误人。郑忽如何做得狡童！若是狡童，自会托婚大国，而借其助矣。谓之顽童可也。许多郑风，只是孔子一言断了曰：『郑声淫。』如将仲子，自是男女相与之辞，却干祭仲共叔段甚事？如褰裳，自是男女相咎之辞，却干忽与突争国甚事？但以意推看狡童，便见所指是何人矣。不特郑风，诗序大率皆然。」问：「每篇诗名下一句恐不可无，自一句而下却似无用。」曰：「苏氏有此说。且如卷耳，如何是后妃之志？南山有台，如何是乐得贤？甚至汉广之诗，宁是『文王之道』以下至『求而不可得也』尚自不妨，却如『德广所及也』一句成甚说话！」又问：「大序如何？」曰：「其间亦自有凿说处，如言『国史明乎得失之迹。』按周礼史官如太史、小史、内史、外史，其职不过掌书，无掌诗者。不知『明得失之迹』却干国史甚事？」曰：「旧闻先生不取诗序之说，未能领受。今听一言之下，遂活却一部毛诗！」琮。

江畴问：「『狡童刺忽也』，言其疾之太重。」曰：「若以当时之暴敛于民观之，为言亦不为重。盖民之于君，聚则为君臣，散则为仇讎。如孟子所谓『君之视臣如草芥，则臣视君如寇仇』！是也。然诗人之意，本不如此，何曾言『狡童』是刺忽？而序诗者妄意言之，致得人如此说。圣人言『郑声淫』者，盖郑人之诗，多是言当时风俗男女淫奔，故有此等语。狡童，想说当时之人，非刺其君也。」又曰：「诗辞多是出于当时乡谈鄙俚之语，杂而为之。如鸛鹑云『拮据』、『捋茶』之语，皆此类也。」又曰：「此言乃周公为之。周公，不知其人如何，然其言皆齜牙难考。如书中周公之言便难读，如立政君奭之篇是也。最好者惟无逸一书，中间用字亦有『诤张为幻』之语。至若周官蔡仲等篇，却是官样文字，必出于当时有司润色之文，非纯周公语也。」又曰：「古人作诗，多有用意不连续。如『嘒彼小星，三五在东』，释者皆云，『小星』者，是在天至小之星也；『三五在东』者，是五纬之星应在于东也。其言全不相贯。」

问：「硕鼠狡童之刺其君，不已甚乎？」曰：「硕鼠刺君重敛，盖暴取虐民，民怨之极，则将视君如寇仇，故发为怨上之辞至此。若狡童诗，本非是刺忽。纔做刺忽，便费得无限杜撰说话。郑忽之罪不至已甚。往往如宋襄这种人，大言无当，有甚狡处？狡童刺忽，全不近傍些子，若郑突却是狡。诗意本不如此。圣人云：『郑声淫。』盖周衰，惟郑国最为淫俗，故诸诗多是此事。东莱将郑忽深文诋斥得可畏。」

曹云：「陈先生以此诗不是刺忽，但诗人说他人之言。如『彼狡童兮，不与我言兮；微子之故，使我不能餐兮』！言狡童不与我言，则已之。」曰：「又去里面添一个『休』字也。这只是卫人当时淫奔，故其言鄙俚如此，非是为君言也。」

鸡鸣

问：「鸡鸣诗序却似不妨，诗中却要理会。其曰：『鸡既鸣矣，朝既盈矣。匪鸡则鸣，苍蝇之声。』旧注谓夫人以蝇声为鸡声，所以警戒。所恃以感君听者，言有诚实而已。今鸡本未鸣，乃借蝇声以给之，一夕偶然，其君尚以为非信，它夕其复敢言乎？」曰：「是。」曰：「莫是要作推托不肯起之意在否？鄙见政谓是酬答之辞。」曰：「如此说，亦可。」琮。

着

问：「着是刺何人？」曰：「不知所刺，但觉是亲迎底诗。古者五等之爵，朝、祭祀似皆以充耳，亦不知是说何人亲迎。所说『尚之以青、黄、素、琼、瑶、瑛』，大抵只是押韵。如卫诗说『良马六』，此是天子礼，卫安得而有之！看来只是押韵。不知古人充耳以瑱，或用玉，或用象，不知是塞于耳中，为复是塞在耳外？看来恐只是以线穿垂在当耳处。」

甫田

子善问：「甫田诗『志大心劳』。」曰：「小序说『志大心劳』，已是说他不好。人若能循序而进，求之以道，则志不为徒大，心亦何劳之有！人之所期，固不可不远大。然下手做时，也须一步敛一步，着实做始得。若徒然心务高远，而不下着实之功，亦何益哉！」

「骄骄」，张王之意，犹曰畅茂桀敖耳。「桀桀」与「骄骄」之义同，今田亩间莠最硬抢。

园有桃

园有桃，似比诗。

蟋蟀

问：「如蟋蟀之序，全然凿说，固不待言。然诗作于晋，而风系于唐，却须有说。」曰：「本是唐，及居晋水，方改号晋。」琮曰：「莫是周之班籍只有唐而无晋否？」曰：「文侯之命，书序固称『晋』矣。」曰：「书序想是纪事之词。若如春秋书『晋』之法，乃在曲沃既命之后，岂亦系诗之意乎？」曰：「恁地说忒紧，恰似举子做时文去。」琮。

蟋蟀自做起底诗，山有枢自做到底诗，皆人所自作。

豳七月

问：「豳诗本风，而周礼钜章氏祈年于田祖，则吹豳雅；蜡祭息老物，则吹豳颂。不知就豳诗观之，其孰为雅？孰为颂？」曰：「先儒因此说，而谓风中自有雅，自有颂，虽程子亦谓然，似都坏了诗之六义。然有三说：一说谓豳之诗，吹之，其调可以为风，可为雅，可为颂；一说谓楚茨大田甫田是豳之雅，噫嘻载芟丰年诸篇是豳之颂，谓其言田之事如七月也。如王介甫则谓豳之诗自有雅颂，今皆亡矣。数说皆通，恐其或然，未敢必也。」

问：「古者改正朔，如以建子月为首，则谓之正月？抑只谓之十一月？」曰：「此亦不可考。如诗之月数，即今之月。孟子『七八月之间旱』，乃今之五六月；『十一月徒杠成，十二月舆梁成』，乃今之九十月。国语夏令曰『九月成杠，十月成梁』，即孟子之十一月、十二月。若以为改月，则与孟子春秋相合，而与诗书不相合。若以为不改月，则与诗书相合，而与孟子春秋不相合。如秦元年以十月为首，末又有正月，又似不改月。」

问：「东莱曰：『十月而曰「改岁」，三正之通，于民俗尚矣，周特举而迭用之耳。』据诗，如『七月流火』之类，是用夏正；『一之日鬻发』之类，是周正；即不见其用商正。而吕氏以为『举而迭用之』，何也？」曰：「周历夏商，其未有天下之时，固用夏商之正朔。然其国僻远，无纯臣之义，又自有私纪其时月者，故三正皆曾用之也。」「无纯臣」语，恐记误。

问：「『跻彼公堂，称彼兕觥』，民何以得升君之堂？」曰：「周初国小，君民相亲，其礼乐法制未必尽备。而民事之艰难，君则尽得以知之。成王时礼乐备，法制立，然但知为君之尊，而未必知为国之初此等意思。故周公特作此诗，使之因是以知民事也。」

鸛鷖

因论鸛鷖诗，问：「周公使管叔监殷，岂非以爱兄之心脏，故不敢疑之耶？」曰：「若说不敢疑，则已是可疑者矣。盖周公以管叔是吾之兄，事同一体，今既克商，使之监殷，又何疑焉？非是不敢疑，乃是即无可疑之事也。不知他自差异，造出一件事，周公为之柰何哉！」叔重因云：「孟子所谓『周公之过，不亦宜乎』者，正谓此也。」曰：「然。」

或问：「『既取我子，无毁我室』，解者以为武庚既杀我管蔡，不可复乱我王室，不知是如此否？毕竟当初是管蔡挟武庚为乱。武庚是纣子，岂有父为人所杀，而其子安然视之不报讎者？」曰：「诗人之言，只得如此，不成归怨管蔡。周公爱兄，只得如此说，自是人情是如此。不知当初何故忽然使管蔡去监他，做出一场大疏脱？合天下之力以诛纣了，却使出屋里人自做出这一场大疏脱！这是周公之过，无可疑者。然当初周公使管蔡者，想见那时好在，必不疑他。后来有这样事，管蔡必是被武庚与商之顽民每日将酒去灌啖它，乘醉以语言离间之曰：『你是兄，却出来在此；周公是弟，反执大权以临天下！』管蔡呆，想被这几个唆动了，所以流言说：『公将不利于孺子！』这都是武庚与商之顽民教他，使得管蔡如此。后来周公所以做酒诰，丁宁如此，必是当日因酒做出许多事。其中间想煞有说话，而今书、传只载得大概，其中更有几多机变曲折在。」

东山

问：「东山诗序，前后都是，只中间插『大夫美之』一句，便知不是周公作矣。」曰：「小序非出一手，是后人旋旋添续，往往失了前人本意，如此类者多矣。」

诗曲尽人情。方其盛时，则作之于上，东山是也；及其衰世，则作之于下，伯兮是也。

破斧

破斧诗，看圣人这般心下，诗人直是形容得出！这是答东山之诗。古人做事，苟利国家，虽杀身为之而不辞。如今人个个计较利害，看你四国如何不安也得，不宁也得，只是护了我斨、我斧，莫得阙坏了。此诗说出极分明。毛注却云四国是管蔡商奄。诗里多少处说「四国」，如正是「四国」之类，犹言四海。他却不照这例，自恁地说。

破斧诗，须看那「周公东征，四国是皇」，见得周公用心始得。这个却是个好话头。

问：「破斧诗传何以谓『被坚执锐皆圣人之徒』？」曰：「不是圣人之徒，便是盗贼之徒。此语大概是如此，不必恁粘皮带骨看，不成说圣人之徒便是圣人。且如『孳孳为善』是舜之徒，然『孳孳为善』亦有多少浅深。」义刚录详，别出。

安卿问：「破斧诗传云：『被坚执锐，皆圣人之徒。』似未可谓圣人之徒。」曰：「不是圣人之徒时，便是贼徒。公多年不相见，意此来必有大题目可商量，今却恁地，如何做得工夫恁地细碎！」安卿因呈问目。先生曰：「程子言：『有读了后全然无事者，有得一二句喜者。』到这一二句喜处，便是入头处。如此读将去，将久自解踏着他关捩了，倏然悟时，圣贤格言自是句句好。须知道那一句有契于心，着实理会得那一句透。如此推来推去，方解有得。今只恁地包罩说道好。如吃物事相似，事事道好，若问那般较好，其好是如何，却又不知。如此，济得甚事？」因云：「如破斧诗，却是一个好话头，而今却只去理会那『圣人之徒』，便是不晓。」

先生谓淳曰：「公当初说破斧诗，某不合截得紧了，不知更有甚疑？」曰：「当初只是疑被坚执锐是粗人，如何谓之『圣人之徒』？」曰：「有粗底圣人之徒，亦有读书识文理底盗贼之徒。」

「破斧诗最是个好题目，大有好理会处，安卿适来只说那一句没紧要底。」淳曰：「此诗见得周公之心，分明天地正大之情，只被那一句碍了。」曰：「只泥一句，便是未见得他意味。」

九罭

宽厚温柔，诗教也。若如今人说九罭之诗乃责其君之辞，何处讨宽厚温柔之意！

九罭诗分明是东人愿其东，故致愿留之意。公归岂无所？于汝但暂寓信宿耳。公归将不复来，于汝但暂寓信处耳。「是以有羈衣兮」，「是以」两字如今都不说。盖本谓缘公暂至于此，是以此间有被羈衣之人。「无以我公归兮，无使我心悲兮！」其为东人愿留之诗，岂不甚明白？止缘序有「刺朝廷不知」之句，故后之说诗者，悉委曲附会之，费多少辞语，到底鹵突！某尝谓死后千百年须有人知此意。自看来，直是尽得圣人之心！

「鸿飞遵渚，公归无所」；「鸿飞遵陆，公归不复」。「飞」、「归」协，是句腰亦用韵。诗中亦有此体。

狼跋

「狼跋其胡，载橐其尾」，此兴是反说，亦有些意义，略似程子之说。但程子说得深，如云狼性贪之类。「公孙硕肤」，如言「幸虏营」及「北狩」之意。言公之被毁，非四国之流言，乃公自逊此大美尔，此古人善于辞命处。

问：「『公孙硕肤』，注以为此乃诗人之意，言『此非四国之所为，乃公自让其大美而不居耳。盖不使谗邪之口，得以加乎公之忠圣。此可见其爱公之深，敬公之至』云云。看来诗人此意，也回互委曲，却大伤巧得来不好。」
曰：「自是作诗之体当如此，诗人只得如此说。如春秋『公孙于齐』，不成说昭公出奔！圣人也只得如此书，自是体当如此。」

问：「『公孙硕肤』，集传之说如何？」曰：「鲁昭公明是为季氏所逐，春秋却书云『公孙于齐』，如其自出云耳，是此意。」

二雅

小雅恐是燕礼用之，大雅须飨礼方用。小雅施之君臣之间，大雅则止人君可歌。

大雅气象宏阔。小雅虽各指一事，说得精切至到。尝见古人工歌宵雅之三，将作重事。近尝令孙子诵之，则见其诗果是恳如鹿鸣之诗，见得宾主之间相好之诚；如「德音孔昭」，「以燕乐嘉宾之心」，情意恳切，而不失义理之正。四牡之诗古注云：「无公义，非忠臣也；无私情，非孝子也。」此语甚切当。如既云「王事靡盬」，又云「不遑将母」，皆是人情少不得底，说得恳切。如皇皇者华，即首云「每怀靡及」，其后便须「咨询」，「咨谋」。看此诗不用小序，意义自然明白。

鹿鸣诸篇

问：「鹿鸣四牡皇皇者华三诗，仪礼皆以为上下通用之乐。不知为君劳使臣，谓『王事靡盬』之类，庶人安得而用之？」曰：「乡饮酒亦用。而『大学始教，宵雅肄三，官其始也』，正谓习此。盖入学之始，须教他便知有君臣之义，始得。」又曰：「上下常用之乐，小雅如鹿鸣以下三篇，及南有嘉鱼鱼丽南山有台三篇；风则是关雎卷耳采芣采芣等篇，皆是。然不知当初何故独取此数篇也。」

常棣

「虽有兄弟，不如友生」，未必其人实以兄弟为不如友生也。犹言丧乱既平之后，乃谓反不如友生乎？盖疑而问之辞也。

苏宜又问：「常棣诗，一章言兄弟之大略，二章言其死亡相收，三章言其患难相救，四章言不幸而兄弟有阅，犹能外御其侮，一节轻一节，而其所以着夫兄弟之义者愈重。到得丧乱既平，便谓兄弟不如友生，其『于所厚者薄』如此，则亦不足道也。六章、七章，就他逸乐时良心发处指出，谓酒食备而兄弟有不具，则无以共其乐；妻子合而兄弟有不翕，则无以久其乐。盖居患难则人情不期而相亲，故天理常易复；处逸乐则多为物欲所转移，故天理常隐而难寻。所以诗之卒章有『是究是图，亶其然乎』之句。反复玩味，真能使人孝友之心油然而生也。」曰：「所谓『生于忧患，死于安乐』。那二章，正是遏人欲而存天理，须是恁地看。」

圣人之言，自是精粗轻重得宜。吕伯恭常棣诗章说：「圣人之言大小高下皆宜，而左右前后不相悖。」此句说得极好！

伐木

问：「伐木，大意皆自言待朋友不可不加厚之意，所以感发之也。」曰：「然。」又问：「『酺酒』，云『缩酌用茅』，是此意否？恐茅乃以酺。」曰：「某亦尝疑今人用茅缩酒，古人刍狗乃酺酒之物。则茅之缩酒，乃今以酺酒也。想古人不肯用绢帛，故以茅缩酒也。」

问「神之听之，终和且平」。曰：「若能尽其道于朋友，虽鬼神亦必听之相之，而锡之以和平之福。」

天保

「何福不除」，义如「除戎器」之「除」。

问：「『如松柏之茂，无不尔或承。』承是继承相接续之谓，如何？」曰：「松柏非是叶不凋，但旧叶凋时，新叶已生。木犀亦然。」

问：「天保上三章，天以福锡人君；四章乃言其先君先王亦锡尔以福；五章言民亦『遍为尔德』，则福莫大于此矣。故卒章毕言之。」曰：「然。」

时举说：「第一章至第三章，皆人臣颂祝其君之言。然辞繁而不杀者，以其爱君之心无已也。至四章则以祭祀先公为言；五章则以『遍为尔德』为言。盖谓人君之德必上无媿于祖考，下无媿于斯民，然后福祿愈远而愈新也。故末章终之以『无不尔或承』。」先生颌之。叔重因云：「蓼萧诗云『令德寿岂』，亦是此意。盖人君必有此德，而后可以称是福也。」曰：「然。」

采薇

又说：「采薇首章，略言征夫之出，盖以玃狁不可不征，故舍其室家而不遑宁处；二章则既出而不能不念其家；三章则竭力致死而无还心，不复念其家矣；四章五章则惟勉于王事，而欲成其战伐之功也；卒章则言其事成之后，极陈其劳苦忧伤之情而念之也。其序恐如此。」曰：「雅者，正也，乃王公大人所作之诗，皆有次序，而文意不苟，极可玩味。风则或出于妇人小子之口，故但可观其大略耳。」

出车

问：「先生诗传旧取此诗与关雎诗，论『非天下之至静，不足以配天下之至健』处，今皆削之，岂亦以其太精巧耶？」曰：「正为后来看得如此，故削去。」曰：「关雎诗今引匡衡说甚好。」曰：「吕氏亦引，但不如此详。便见古人看文字，亦宽博如此。」

子善问：「诗『畏此简书』。简书，有二说：一说，简书，戒命也；邻国有急，则以简书相戒命。一说，策命临遣之词。」曰：「后说为长，当以后说载前。前说只据左氏『简书，同恶相恤之谓』。然此是天子戒命，不得谓之邻国也。」又问：「『胡不旆旆』，东莱以为初出军时，旌旗未展，为卷而建之，引左氏「建而不旆」。故曰此旗何不旆旆而飞扬乎？盖以命下之初，我方忧心悄悄，而仆夫憔悴，亦若人意之不舒也。」曰：「此说虽精巧，然『胡不旆旆』一句，语势似不如此。『胡不』，犹言『遐不作人』！言岂不旆旆乎！但我自『忧心悄悄』，而仆夫又况瘁耳，如此却自平正。伯恭诗太巧，诗正怕如此看。古人意思自宽平，何尝如此纤细拘迫！」

鱼丽

「文武以天保以上治内，采薇以下治外；始于忧勤，终于逸乐。」这四句尽说得好。

南有嘉鱼

子善问南有嘉鱼诗中「汕汕」字。曰：「是以木叶捕鱼，今所谓『鱼花园』是也。」问枸。曰：「是机构子，建阳谓之『皆拱子』，俗谓之『癩汉指头』，味甘而解酒毒。有人家酒房一柱是此木，而酝酒不成。左右前后有此，则亦酝酒不成。」

蓼萧

时举说蓼萧湛露二诗。曰：「文义也只如此。却更须要讽咏，实见他至诚和乐之意，乃好。」

六月

六月诗「既成我服」，不失机。「于三十里」。常度纪律。

采虬

时举说采虬诗。曰：「宣王南征蛮荆，想不甚费力，不曾大段战斗，故只极称其军容之盛而已。」

车攻

时举说车攻吉日二诗。先生曰：「好田猎之事，古人亦多刺之。然宣王之田，乃是因此见得其车马之盛，纪律之严，所以为中兴之势者在此。其所谓田，异乎寻常之田矣。」

庭燎

时举说「庭燎有辉」。曰：「辉，火气也，天欲明而见其烟光相杂。此是吴才老之说，说此一字极有功也。」

斯干

扬问：「横渠说斯干『兄弟宜相好，不要相学』，指何事而言？」曰：「不要相学不好处。且如兄去友弟，弟却不能恭其兄；兄岂可学弟之不恭，而遂亦不友为兄者？但当尽其友可也。为弟能恭其兄，兄乃不友其弟；为弟者岂可亦师兄之不友，而遂忘其恭？为弟者但当知其尽恭而已。如寇莱公搥倒用印

事，王文正公谓他底既不是，则不可学他不是，亦是此意。然诗之本意，『犹』字作相图谋说。」

「载弄之瓦。」瓦，纺砖也，纺时所用之物。旧见人画列女传，漆室乃手执一物，如今银子样。意其为纺砖也，然未可必。

节南山

自古小人，其初只是它自窃国柄；少间又自不奈何，引得别人来，一齐不好了。如尹氏太师，只是它一个不好；少间到那「姻娅」处，是几个人不好了。

「『秉国之均。』均，本当从『金』，所谓如泥之在钧者，不知钧是何物。」时举曰：「恐只是为瓦器者，所谓『车盘』是也。盖运得愈急，则其成器愈快，恐此即是钧。」曰：「『秉国之钧』，只是此义。今集传训『平』者，此物亦惟平乃能运也。」

小弁

问：「小弁诗，古今说者皆以为此诗之意，与舜怨慕之意同。窃以为只『我罪伊何』一句，与舜『于我何哉』之意同。至后面『君子秉心，维其忍之』，与『君子不惠，不舒究之』，分明是怨其亲，却与舜怨慕之意似不同。」曰：「作小弁者自是未到得舜地位，盖亦常人之情耳。只『我罪伊何』上面说『何辜于天』，亦一似自以为无罪相似，未可与舜同日而语也。」问：「『莫高匪山，莫浚匪泉；君子无易由言，耳属于垣！』集传作赋体，是以上两句与下两句耶？」曰：「此只是赋。盖以为莫高如山，莫浚如泉；而君子亦不可易其言，亦恐有人闻之也。」又曰：「看小雅虽未毕，且并看小雅后数篇大概相似，只消兼看。」因言：「诗人所见极大，如巧言诗『奕奕寝庙，君子作之；秩秩大猷，圣人莫之。他人有心，予忖度之；跃跃鼯兔，遇犬获之』。此一章本意，只是恶巧言谗谮之人，却以『奕奕寝庙』与『秩秩大猷』起兴。盖以其大者兴其小者，便见其所见极大，形于言者，无非义理之极致也。」时举云：「此亦是先王之泽未泯，理义根于其心，故其形于言者，自无非义理。」先生颔之。

大东

「有饾簋飧，有捋棘匕」，诗传云：「兴也。」问：「似此等例，却全无义理。」曰：「兴有二义，有一样全无义理。」炎。

「东有启明，西有长庚。」庚，续也。启明金星，长庚水星。金在日西，故日将出则东见；水在日东，故日将没则西见。

楚茨

楚茨一诗，精深宏博，如何做得变雅！

问：「『神保是飨』，诗传谓神保是鬼神之嘉号，引楚辞语『思灵保兮贤媵』。但诗中既说『先祖是皇』，又说『神保是飨』，似语意重复，如何？」曰：「近见洪庆善说，灵保是巫。今诗中不说巫，当便是尸。却是向来解错了此两字。」

瞻彼洛矣

问：「瞻彼洛矣，洛水或云两处。」曰：「只是这一洛，有统言之，有说小地名。东西京共千里，东京六百里，西京四百里。」

问：「『韎韐有奭。』韎韐，毛郑以为祭服，王氏以为戎服。」曰：「只是戎服。左传云『有韎韦之跗注』，是也。」又曰：「诗多有酬酢应答之篇。瞻彼洛矣，是臣归美其君，君子指君也。当时朝会于洛水之上，而臣祝其君如此。裳裳者华又是君报其臣，桑扈鸳鸯皆然。」

车牵

问：「列女传引诗『辰彼硕女』，作『展彼硕女』。」先生以为然，且云：「向来煞寻得。」

宾之初筵

或问：「宾之初筵诗是自作否？」曰：「有时亦是因饮酒之后作此自戒，也未可知。」

渐渐之石

周家初兴时，「周原膻膻，堇荼如飴」，苦底物事亦甜。及其衰也，「腍羊坟首，三星在罍；人可以食，鲜可以饱」！直恁地萧索！

大雅文王

大雅非圣贤不能为，其间平易明白，正大光明。

问：「周受命如何？」曰：「命如何受于天？只是人与天同。然观周自后稷以来，积仁累义，到此时人心奔赴，自有不可已。」又问：「太王翦商，左氏云『太伯不从，是以不嗣』，莫是此意？」曰：「此事难明。但太王居于夷狄之邦，强大已久，商之政令，亦未必行于周。大要天下公器，所谓『有德者易以兴，无德者易以亡』。使纣无道，太王取之何害？今必言太王不取，则是武王为乱臣贼子！若文王之事，则分明是盛德过人处。孔子于泰伯亦云『至德』。」

文王诗，直说出道理。

「帝命文王」，岂天谆谆然命之耶？只文王要恁地，便是理合如此，便是帝命之也。砺。

问：「先生解『文王陟降，在帝左右』，文王既没，精神上与天合。看来圣人禀得清明纯粹之气，其生也既有以异于人，则其散也，其死与天为一；则其聚也，其精神上与天合。一陟一降，在帝左右。此又别是一理，与众人不同。」曰：「理是如此。若道真有个文王上上下下，则不可。若道诗人只胡乱恁地说，也不可。」

「在帝左右」，察天理而左右也。古注亦如此。左氏传「天子所右，寡君亦右之；所左，亦左之」之意。

马节之问「无遏尔躬」。曰：「无自遏绝于尔躬，如家自毁，国自伐。」

绵

「虞芮质厥成，文王蹶蹶生。」蹶，动也；生，是兴起之意。当时一日之间，虞芮质成，而来归者四十余国，其势张盛，一时见之，如忽然跳起。又曰：「粗说时，如今人言军势益张。」

旧尝见横渠诗传中说，周至太王辟国已甚大，其所据有之地，皆是中国与夷狄夹界所空不耕之地，今亦不复见此书矣。意者，周之兴与元魏相似。初自极北起来，渐渐强大；到得后来中原无主，遂被他取了。

棫朴

问：「棫朴何以见文王之能官人？」曰：「小序不可信，类如此。此篇与前后数诗，同为称扬之辞。作序者为见棫朴近个人材底意思，故云『能官人』也。行苇序尤可笑！第一章只是起兴，何与人及草木？『以祈黄耇』是愿颂之词，如今人举酒称寿底言语。只见有『祈』字，便说是乞言。」

棫朴序只下「能官人」三字，便晦了一篇之意。楚茨等十来篇，皆是好诗，如何见得是伤今思古？只被乱在变雅中，便被后人如此想象。如东坡说某处猪肉，众客称美之意。

「倬彼云汉，为章于天；周王寿考，遐不作人！」先生以为无甚义理之兴。或解云云。先生曰：「解书之法，只是不要添字。『追琢其章』者，以『金玉其相』故也；『勉勉我王』者，以『纲纪四方』故也。『瑟彼玉瓚，黄流在中；岂弟君子，福禄攸降！』此是比得齐整好者也。」

诗无许多事。大雅精密。「遐」是「何」字。以汇推得之。又曰：「解诗，多是推类得之。」

「遐不作人」，古注并诸家皆作「远」字，甚无道理。礼记注训「胡」字，甚好。去伪录注云：「道随事着也。」

皇矣

周人咏文王伐崇、伐密事，皆以「帝谓文王」言之，若曰，此盖天意云尔。文王既戡黎，又伐崇、伐密。已做得事势如此，只是尚不肯伐纣，故曰「至德」。

「时举说皇矣诗。先生谓此诗称文王德处，是从『无然畔援，无然歆羨』上说起；后面却说『不识不知，顺帝之则』。见得文王先有这个工夫，此心无一毫之私；故见于伐崇、伐密，皆是道理合着恁地，初非圣人之私怒也。」问：「『无然畔援，无然歆羨』，窃恐是说文王生知之资，得于天之所命，自然无畔援歆羨之意。后面『不识不知，顺帝之则』，乃是文王做工夫处。」曰：「然。」

下武

「昭兹来许」，汉碑作「昭哉」。洪氏隶释「兹」、「哉」协韵。柏梁台诗末句韵亦同。

文王有声

问：「镐至丰邑止二十五里，武王何故自丰迁镐？」曰：「此只以后来事推之可见。秦始皇营朝宫渭南，史以为咸阳人多，先王之宫庭小，故作之。想得迁镐之意亦是如此。周得天下，诸侯尽来朝覲，丰之故宫不足以容之尔。」

生民

生民诗是叙事诗，只得恁地。盖是叙，那首尾要尽，下武文王有声等诗，却有反复歌咏底意思。

问「履帝武敏」。曰：「此亦不知其何如。但诗中有此语，自欧公不信祥瑞，故后人纔见说祥瑞，皆辟之。若如后世所谓祥瑞，固多伪妄。然岂可因后世之伪妄，而并真实者皆以为无乎？『凤鸟不至，河不出图』，不成亦以为非！」

时举说「履帝武敏歆，攸介攸止」处。曰：「『敏』字当为绝句。盖作母鄙反，协上韵耳。履巨迹之事，有此理。且如契之生，诗中亦云：『天命玄鸟，降而生商。』盖以为稷契皆天生之耳，非有人道之感，非可以常理论也。汉高祖之生亦类此，此等不可以言尽，当意会之可也。」

既醉

时举说既醉诗：「古人祝颂，多以寿考及子孙众多为言。如华封人祝尧：『愿圣人寿！愿圣人多男子！』亦此意。」曰：「此两事，孰有大于此者乎？」曰：「观行苇及既醉二诗，见古之人君尽其诚敬于祭祀之时，极其恩义于燕饮之际。凡父兄耆老所以祝望之者如此，则其获福也宜矣，此所谓『祸福无不自己求之者』也。」先生颔之。

子善问「厘尔女士」。曰：「女之有士行者。」铢曰：「荆公作向后册云：『唯昔先王，厘厥士女。』『士女』与『女士』，义自不同。苏子由曾论及，曰：『恐它只是倒用了一字耳。』」因言荆公诰词中，唯此册做得极好，后人皆学之不能及。铢曰：「曾子固作皇太子册，亦放此。」曰：「子固诚是学它，只是不及耳。子固却是后面几个诰词好。国朝之制：外而三公三少，内

而皇后太子贵妃皆有册。但外自三公而下，内自嫔妃而下，皆听其辞免。一辞即免。惟皇后太子用册。」

假乐

「千禄百福，子孙千亿！」是愿其子孙之众多。「穆穆皇皇，宜君宜王！不愆不忘，率由旧章。」是愿其子孙之贤。

舜功问：「『不愆不忘，率由旧章』，是『勿忘、勿助长』之意？」曰：「不必如此说。不愆是不得过，不忘是不得忘。能如此，则能『率由旧章』。」

此诗末章则承上章之意，故上章云「四方之纲」，而下章即继之曰「之纲之纪」。盖张之为纲，理之为纪。下面「百辟卿士」，至于庶民，皆是赖君以为纲。所谓「不解于位」者，盖欲纲常张而不弛也。

公刘

问：「第二章说『既庶既繁，既顺乃宣』，而第四章方言居邑之成。不知未成邑之时，何以得民居之繁庶也？」曰：「公刘始于草创，而人从之者已若是其盛，是以居邑由是而成也。」问第四章「君之宗之」处。曰：「东莱以为为之立君立宗，恐未必是如此，只是公刘自为群君之君宗耳。盖此章言其一时燕飨，恐未说及立宗事也。」问「彻田为粮」处。先生以为「彻，通也」之说，乃是横渠说。然以孟子考之，只曰「八家皆私百亩，同养公田」。又公羊云「公田不治则非民，私田不治则非吏」；似又与横渠之说不同，盖未必是计亩而分也。又问：「此诗与豳七月诗皆言公刘得民之盛。想周家自后稷以来，至公刘始稍盛耳。」曰：「自后稷之后，至于不窋，盖已失其官守，故云『文武不先不窋』。至于公刘乃始复修其业，故周室由是而兴也。」

时举说：「公刘诗『[革毕]琫容刀』，注云：『或曰：「容刀，如言容臭，谓[革毕]琫之中，容此刀也。』』如何谓之容臭？」曰：「如今香囊是也。」

卷阿

时举说卷阿诗毕，以为诗中凡称颂人君之寿考福禄者，必归于得人之盛。故既醉诗云：「君子万年，介尔景福！」而必曰：「朋友攸掇，掇以威仪。」

假乐诗言「受天之禄」，与「千禄百福」，而必曰「率由群匹」，与「百辟卿士，媚于天子」。盖人君所以致福祿者，未有不自得人始也。先生頷之。

民劳

时举窃谓，每章上四句是刺厉王，下六句是戒其同列。曰：「皆只是戒其同列。铺叙如此，便自可见。故某以为古人非是直作一诗以刺其王，只陈其政事之失，自可以为戒。」时举因谓，第二章末谓：「无弃尔劳，以为王休」，盖以为王者之休，莫大于得人；惟群臣无弃其功，然后可以为王之休美。至第三章后二句谓「敬慎威仪，以近有德」，盖以为既能拒绝小人，必须自反于己，又不可以不亲有德之人。不然，则虽欲绝去小人，未必有以服其心也。后二章「无俾正败」，「无俾正反」，尤见诗人忧虑之深。盖「正败」，则惟败坏吾之正道；而「正反」，则全然反乎正矣。其忧虑之意，盖一章切于一章也。先生頷之。

板

「『昊天曰明，及尔出王；昊天曰旦，及尔游衍。』旦与明祇一意。这个岂是人自如此？皆有来处。纔有些放肆，他便知。贺孙录云：「这里若有些违理，恰似天知得一般。」所以曰：『日监在兹。』」又曰：「『敬天之怒，无敢戏豫！敬天之渝，无敢驰驱！』」问：「『渝』字如何？」曰：「变也。如『迅雷风烈必变』之『变』，但未至怒。」贺孙录同。

道夫言：「昨来所论『昊天曰明』云云至『游衍』，此意莫祇是言人之所以为人者，皆天之所为，故虽起居动作之顷，而所谓天者未尝不在也？」曰：「公说『天体物不遗』，既说得是；则所谓『仁体事而无不在』者，亦不过如此。今所以理会不透，祇是以天与仁为有二也。今须将圣贤言仁处，就自家身上思量，久之自见。记曰：『两君相见，揖让而入门，入门而县兴；揖让而升堂，升堂而乐阼。下管象武，夏钥序兴，陈其荐俎，序其礼乐，备其百官，如此而后君子知仁焉。』又曰：『宾入大门而奏肆夏，示易以敬也。卒爵而乐阼，孔子屡叹之。』」道夫曰：「如此，则是合正理而不紊其序，便是仁。」曰：「恁地猜，终是血脉不贯，且反复熟看。」

时举说板诗，问：「『天体物而不遗』，是指理而言；『仁体事而无不在』，是指人而言否？」曰：「『体事而无不在』，是指心而言也。天下一切事，皆此心发见尔。」因言：「读书穷理，当体之于身。凡平日所讲贯穷究者，不知逐日常见得在吾心目间否？不然，则随文逐义，赶[走尔]期限，不见悦处，恐终无益。」余见张子书类。

荡

时举说：「首章前四句，有怨天之辞。后四句乃解前四句，谓天之降命，本无不善；惟人不以善道自终，故天命亦不克终，如疾威而多邪僻也。此章之意既如此，故自次章以下托文王言纣之辞，而皆就人君身上说，使知其非天之如『女兴是力』，『尔德不明』，与『天不湏尔以酒』，『匪上帝不时』之类，皆自发明首章之意。」先生颌之。

抑

抑非刺厉王，只是自警。尝考卫武公生于宣王末年，安得有刺厉王之诗！据国语，只是自警。诗中辞气，若作自警，甚有理；若作刺厉王，全然不顺。伯恭却谓国语非是。浩。

抑小序：「卫武公刺厉王，亦以自警。」不应一诗既刺人，又自警之理。且厉王无道，一旦被人「言提其耳」，以「小子」呼之，必不索休。且厉王监谤，暴虐无所不此诗无限大过，都不问着，却只点检威仪之末，此决不然！以史记考之，武公即位，在厉王死之后，宣王之时。说者谓是追刺，尤不是！伯恭主张小序，又云史记不可信，恐是武公必曾事厉王。若以为武公自警之诗，则其意味甚长。国语云，武公九十余岁作此诗。其间「匪我言耄」，可以为据。又如「谨尔侯度」，注家云，所以制侯国之度，只是侯国之度耳。「曰丧厥国」，则是诸侯自谓无疑。盖武公作此诗，使人日夕讽诵以警己耳，所以有「小子」「告尔」之类，皆是箴戒作文之体自指耳。后汉侯芭亦有此说。

先生说：「抑诗煞好。」郑谓：「东莱硬要做刺厉王，缘以『尔』『汝』字碍。」曰：「如幕中之辨，人反以汝为叛；台中之评，人反以汝为倾等类，亦是自谓。古人此样多。大抵他说诗，其原生于不敢异先儒，将诗去就那序。被这些子碍，便转来穿凿胡说，更不向前来广大处去。或有两三说，则俱要存之。如一句或为兴，或为比，或为赋，则曰诗兼备此体。某谓既取兴体，则更不应又取比体；既取比体，则不更应又取赋体。说狡童，便引石虎事证，且要有字不曳白。南轩不解诗，道诗不用解，诸先生说好了。南轩却易晓，说与他便转。」

卫武公抑诗，自作懿戒也。中间有「呜呼小子」等语，自呼而告之也。其警戒持循如是，所以诗人美其「如切如磋」。

云汉

问：「云汉诗乃他人述宣王之意，然责己处太少。」曰：「然。」

崧高

问：「崧高烝民二诗，是皆遣大臣出为诸侯筑城。」曰：「此也晓不得。封诸侯固是大事。看黍苗诗，当初召伯带领许多车从人马去，也自劳攘。古人做事有不可晓者，如汉筑长安城，都是去别处调发人来，又只是数日便休。诗云：『溥彼韩城，燕师所完。』注家多说是燕安之众，某说即召公所封燕国之师。不知当初何故不只教本土人筑，又须去别处发人来，岂不大劳攘？古人重劳民，如此等事，又却不然，更不可晓，强说便成穿凿。」又曰：「看烝民诗，及左传国语周人说底话，多有好处。也是文武周公立学校，教养得许多人，所以传得这些言语，如烝民诗大故细腻。刘子曰：『人受天地之中以生。』皆说得好。」义刚录小异。

烝民

问：「烝民诗解云『仲山甫盖以冢宰兼太保』，何以知之？」曰：「其言『式是百辟』，则是为宰相可知。其曰『保兹天子』，『王躬是保』，则是为太保可知，此正召康公之旧职。」

「仲山甫之德，柔嘉维则」，诗传中用东莱吕氏说。先生曰：「记得他甚主张那『柔』字。」文蔚曰：「他后一章云：『柔亦不茹，刚亦不吐。』此言仲山甫之德刚柔不偏也。而二章首举『仲山甫之德』，独以『柔嘉维则』蔽之。崧高称『申伯番番』，终论其德，亦曰『柔惠且直』，然则入德之方其可知矣。」曰：「如此，则干卦不用得了！人之资禀自有柔德胜者，自有刚德胜者。如本朝范文正公富郑公辈，是以刚德胜；如范忠宣范淳夫赵清献苏子容辈，是以柔德胜。只是他柔，却柔得好。今仲山甫『令仪令色，小心翼翼』，却是柔。但其中自有骨子，不是一向如此柔去。便是人看文字，要得言外之意。若以仲山甫『柔嘉维则』，必要以此为入德之方，则不可。人之进德，须用刚健不息。」

「既明且哲，以保其身。」曰：「只是上文『肃肃王命，仲山甫将之；邦国若否，仲山甫明之』，便是明哲。所谓『明哲』者，只是晓天下事理，顺理而行，自然灾害不及其身，可以保其禄位。今人以邪心读诗，谓明哲是见几知微，先去占取便宜。如扬子云说『明哲煌煌，旁烛无疆；逊于不虞，以保天命』，便是占便宜底说话，所以它一生被这几句误。然『明哲保身』，亦只是常法。若到那舍生取义处，又不如此论。」

问：「『既明且哲，以保其身』，有些小委曲不正处否？」曰：「安得此！只是见得道理分明，事事处之得其理，有可全之道。便有委曲处，亦是道理可以如此，元不失正，特不直犯之耳。若到杀身成仁处，亦只得死。古人只是平说中庸，无一理不明，即是明哲。若只见得一偏，便有蔽，便不能见得理尽，便不可谓之明哲。学至明哲，只是依本分行去，无一事不当理，即是保身之道。今人皆将私看了，必至于孔光之徒而后已！」

周颂清庙

「假以溢我？」当从左氏，作「何以恤我」。「何」、「遐」通转而为「假」也。

昊天有成命

昊天有成命诗：「成王不敢康。」诗传皆断以为成王诗。某问：「下武言『成王之孚』，如何？」曰：「这个且只得做武王说。」炎。

我将

问：「我将乃祀文王于明堂之乐章。诗传以谓『物成形于帝，人成形于父，故季秋祀帝于明堂，而以父配之，取其成物之时也。此乃周公以义起之，非古礼也』。不知周公以后，将以文王配耶？以时王之父配耶？」曰：「诸儒正持此二议，至今不决，看来只得以文王配。且周公所制之礼，不知在武王之时，在成王之时？若在成王，则文王乃其祖也，亦自可见。」又问：「继周者如何？」曰：「只得以有功德之祖配之。」

敬之

「日就月将」，是日成月长。就，成也；将，大也。

丝衣

绎，祭之明日也。宾尸，以宾客之礼燕为尸者。

鲁颂泮水

泮宫小序，诗传不取。或言诗中「既作泮宫」，则未必非修也。直卿云：「此落成之诗。」

闕宮

太王翦商，武王所言。中庸言「武王纘太王王季文王之绪」，是其事素定矣。横渠亦言周之于商，有不纯臣之义。盖自其祖宗迁豳，迁郟，皆其僻远自居，非商之所封土也。

商頌

商頌简奥。

伯丰问：「商頌恐是宋作？」曰：「宋襄一伐楚而已，其事可考，安有『莫敢不来王』等事！」又问：「恐是宋人作之，追述往事，以祀其先代。若是商时所作，商尚质，不应商頌反多于周頌。」曰：「商頌虽多如周頌，觉得文势自别。周頌虽简，文自平易。商頌之辞，自是奥古，非宋襄可作。」又问：「頌是告于神明，却鲁頌中多是頌当时之君。如『戎狄是膺，荆舒是惩』，僖公岂有此事？」曰：「是頌愿之辞。」又问：「『戎狄是膺，荆舒是惩』，孟子引以为周公，如何？」曰：「孟子引经自是不子细。」又问：「或谓鲁頌非三百篇之类，夫子姑附于此耳。」曰：「『思无邪』一句，正出鲁頌。」

玄鳥

问：「玄鳥诗吞卵事，亦有此否？」曰：「当时恁地说，必是有此。今不可以闻见不及，定其为必无。」

长发

「汤降不迟，圣敬日跻。」天之生汤，恰好到合生时汤之修德，又无一日间断。

朱子语类卷第八十二

孝经

因说孝经是后人缀缉，问：「此与尚书同出孔壁？」曰：「自古如此说。且要理会道理是与不是。适有问重卦并象象者，某答以且理会重卦之理，不必问此是谁作，彼是谁作。」因言：「学者却好聚语孟礼书言孝处，附之于后。」士毅。

问：「孝经一书，文字不多，先生何故不为理会过？」曰：「此亦难说。据此书，只是前面一段是当时曾子闻于孔子者，后面皆是后人缀缉而成。」问：「如『天地之性人为贵』，『人之行莫大于孝』，恐非圣人不能言此。」曰：「此两句固好。如下面说『孝莫大于严父，严父莫大于配天』，则岂不害理！倘如此，则须是如武王周公方能尽孝道，寻常人都无分尽孝道也，岂不启人僭乱之心！其中煞有左传及国语中言语。」或问：「莫是左氏引孝经中言语否？」曰：「不然。其言在左氏传国语中，即上下句文理相接，在孝经中却不成文理。见程沙随说，向时汪端明亦尝疑此书是后人伪为者。」

古文孝经亦有可疑处。自天子章到「孝无终始而患不及者未之有也」，便是合下与曾子说底通为一段。只逐章除了后人所添前面「子曰」及后面引诗，便有首尾，一段文义都活。自此后却似不晓事人写出来，多是左传中语。如「以顺则逆，民无则焉；不在于善，而皆在于凶德」，是季文子之辞。却云「虽得之，君子所不贵」，不知论孝却得个甚底，全无交涉！如「言斯可道，行期可乐」一段，是北宫文子论令尹之威仪，在左传中自有首尾，载入孝经，都不接续，全无意思！只是杂史传中胡乱写出来，全无义理。疑是战国时人斗凑出者。又曰：「胡氏疑是乐正子春所作。乐正子春自细腻，却不如此说。」

古文孝经却有似不顺者。如「父母生之，续莫大焉」，又着一个「子曰」字，方说「不爱其亲而爱他人者，谓之悖德」。兼上更有个「子曰」，亦觉无意思。此本是一段，以「子曰」分为二，恐不是。温公家范以父子兄弟夫妇等分门，却成一个文字，但其间有欠商量未通行者耳。本作一段联写去，今印者分作小段，无意思。伯恭阉范无伦序，其所编书多是如此。

孝经，疑非圣人之言。且如「先王有至德要道」，此是说得好处。然下面都不曾说得切要处着，但说得孝之效如此。如论语中说孝，皆亲切有味，都不如此。士庶人章说得更好，只是下面都不亲切。赐。

问：「向见先生说『孝莫大于严父，严父莫大于配天』，非圣人之言。必若此而后可以为孝，岂不启人僭乱之心！而中庸说舜武王之孝，亦以『尊为天子，富有四海之内』言之，如何？」曰：「中庸是着舜武王言之，何害？若泛言人之孝，而必以此为说，则不可。」

器之问「严父配天」。曰：「『严父』，只是周公于文王如此称纔是，成王便是祖。此等处，尽有理会不得处。大约必是郊时是后稷配天，明堂则以文王配帝。孝经亦是凑合之书，不可尽信。但以义起，亦是如此。」因说：「孝经只有前一段，后皆云『广至德』，『广要道』，都是凑合来，演说前意，但其文多不全。只是谏诤五刑丧亲三篇，稍是全文。如『配天』等说，亦不是圣人说孝来历，岂有人人皆可以配天！岂有必配天斯可以为孝！如礼记煞有好处，可附于孝经。」贺孙问：「恐后人凑合成孝经时，亦未必见礼记。如曲礼少仪之类，犹是说礼若祭义后面许多说孝处，说得极好，岂不可为孝经？」曰：「然。今看孝经中有得一段似这个否？」

问：「『郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝』，此说如何？」曰：「此自是周公创立一个法如此，将文王配明堂，永为定例。以后稷郊推之，自可见。后来妄将『严父』之说乱了。」赐。

问：「配天，配上帝，帝只是天，天只是帝，却分祭何也？」曰：「为坛而祭，故谓之天；祭于屋下而以神祇祭之，故谓之帝。」

「明、察」，是彰着之义。能事父孝，则事天之理自然明；能事母孝，则事地之理自然察。

朱子语类卷第八十三

春秋

纲领

春秋煞有不可晓处。

人道春秋难晓，据某理会来，无难晓处。只是据他有这个事在，据他载得恁地。但是看今年有甚么事，明年有甚么事，礼乐征伐不知是自天子出？自诸侯出？自大夫出？只是恁地。而今却要去一字半字上理会褒贬，却要去求圣人之意，你如何知得他肚里事！

春秋大旨，其可见者：诛乱臣，讨贼子，内中国，外夷狄，贵王贱伯而已。未必如先儒所言，字字有义也。想孔子当时只是要备二三十年之事，故取

史文写在这里，何尝云某事用某法？某事用某例邪？且如书会盟侵伐，大意不过见诸侯擅兴自肆耳。书郊禘，大意不过见鲁僭礼耳。至如三卜四卜，牛伤牛死，是失礼之中又失礼也。如「不郊，犹三望」，是不必望而犹望也。如书「仲遂卒，犹绎」，是不必绎而犹绎也。如此等义，却自分明。近世如苏子由吕居仁，却看得平。

春秋只是直载当时之事，要见当时治乱兴衰，非是于一字上定褒贬。初间王政不行，天下都无统属；及五伯出来扶持，方有统属，「礼乐征伐，自诸侯出」。到后来五伯又衰，政自大夫出。到孔子时，皇、帝、王、伯之道埽地，故孔子作春秋，据他事实写在那里，教人见得当时事是如此，安知用旧史与不用旧史？今硬说那个字是孔子文，那个字是旧史文，如何验得？更圣人所书，好恶自易见。如葵丘之会，召陵之师，践土之盟，自是好，本末自是别。及后来五伯既衰，溴梁之盟，大夫亦出与诸侯之会，这个自是差异不好。今要去一字两字上讨意思，甚至以日月、爵氏、名字上皆寓褒贬。如「王人子突救卫」，自是卫当救。当时是有个子突，孔子因存他名字。今诸公解却道王人本不书字，缘其救卫，故书字。孟子说：「臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作春秋。」说得极是了。又曰：「春秋无义战，彼善于此则有之矣。」此等皆看得地步阔。圣人之意只是如此，不解恁地细碎。义刚录云：「某不敢似诸公道圣人是一字半字上定去取。圣人只是存得那事在，要见当时治乱兴衰；见得其初王政不行，天下皆无统属，及五伯出来如此扶持，方有统属。恁地，便见得天王都做主不起。」后同。

问春秋。曰：「此是圣人据鲁史以书其事，使人自观之以为鉴戒尔。其事则齐威晋文有足称，其义则诛乱臣贼子。若欲推求一字之间，以为圣人褒善贬恶专在于是，窃恐不是圣人之意。如书即位者，是鲁君行即位之礼；继故不书即位者，是不行即位之礼。若威公之书即位，则是威公自正其即位之礼耳。其它崩、薨、卒、葬，亦无意义。」

春秋有书「天王」者，有书「王」者，此皆难晓。或以为王不称「天」，贬之。某谓，若书「天王」，其罪自见。宰咺以为冢宰，亦未敢信。其它如莒去疾莒展舆齐阳生，恐只据旧史文。若谓添一个字，减一个字，便是褒贬，某不敢信。威公不书秋冬，史阙文也。或谓贬天王之失刑，不成议论，可谓乱道！夫子平时称颜子「不迁怒，不贰过」，至作春秋，却因恶鲁威而及天子，可谓「桑树着刀，穀树汁出」者！鲁威之弑，天王之不能讨，罪恶自着，何待于去秋冬而后见乎！又如贬滕称「子」，而滕遂至于终春秋称「子」，岂有此理！今朝廷立法，降官者犹经赦叙复，岂有因滕子之朝威，遂并其子孙而降爵乎！

春秋所书，如某人为某事，本据鲁史旧文笔削而成。今人看春秋，必要谓某字讥某人。如此，则是孔子专任私意，妄为褒贬！孔子但据直书而善恶自着。今若必要如此推说，须是得鲁史旧文，参校笔削异同，然后为可见，而亦岂复可得也？

书「人」，恐只是微者。然朝非微者之礼，而有书「人」者，此类亦不可晓。

或有解春秋者，专以日月为褒贬，书日月则以为贬，书日则以为褒，穿凿得全无理！若胡文定公所解，乃是以义理穿凿，故可观。

「世间人解经，多是杜撰。且如春秋只据赴告而书之，孔子只因旧史而作春秋，非有许多曲折。且如书郑忽与突事，才书『忽』，又书『郑忽』，又书『郑伯突』，胡文定便要说突有君国之德，须要因『郑伯』两字上求他是处，似此皆是杜撰。大概自成襄已前，旧史不全，有舛逸，故所记各有不同。若昭哀已后，皆圣人亲见其事，故记得其实，不至于有遗处。如何却说圣人予其爵，削其爵，赏其功，罚其罪？是甚说话！」祖道问：「孟子说『春秋，天子之事』，如何？」曰：「只是被孔子写取在此，人见者自有所畏惧耳。若要说孔子去褒贬他，去其爵，与其爵，赏其功，罚其罪，岂不是谬也！其爵之有无与人之有功有罪，孔子也予夺他不得。」人杰录云：「苏子由解春秋，谓其从赴告，此说亦是。既书『郑伯突』，又书『郑世子忽』，据史文而书耳。定哀之时，圣人亲见，据实而书。隐威之世，时既远，史册亦有简略处，夫子亦但据史册而写出耳。」

或说：「沈卿说春秋，云：『不当以褒贬看。圣人只备录是非，使人自见。如「克段」之书，而兄弟之义自见；如蔑之书，而私盟之罪自见；来媚仲子，便自见得以天王之尊下媚诸侯之妾。圣人以公平正大之心，何尝规规于褒贬？』」曰：「只是中间不可以一例说，自有晓不得处。公且道如『翬帅师』之类，是如何？」曰：「未赐族，如挟、柔、无骇之类。无骇，鲁卿，隐二年书『无骇』，九年书『挟卒』，庄十一年书『柔』，皆未命也。到庄以后，却不待赐，而诸侯自予之。」曰：「便是这般所在，那里见得这个是赐？那个是未赐？三传唯左氏近之。或云左氏是楚左史倚相之后，故载楚史较详。国语与左传似出一手，然国语使人厌看，如齐楚吴越诸处又精采。如纪周鲁自是无可说，将虚文敷衍，如说籍田等处，令人厌看。左氏必不解是丘明，如圣人所称，煞是正直底人。如左传之文，自有纵横意思。史记却说：『左丘失明，厥有国语。』或云，左丘明，左丘其姓也。左传自是左姓人作。又如秦始有腊祭，而左氏谓『虞不腊矣』！是秦时文字分明。」

春秋传例多不可信。圣人记事，安有许多义例！如书伐国，恶诸侯之擅兴；书山崩、地震、蝻、蝗之类，知灾异有所自致也。

或论及春秋之凡例。先生曰：「春秋之有例固矣，柰何非夫子之为也。昔尝有人言及命格，予曰：『命格，谁之所为乎？』曰：『善谈五行者为之也。』予曰：『然则何贵？设若自天而降，具言其为美为恶，则诚可信矣。今特出于人为，乌可信也？』知此，则知春秋之例矣。」又曰：「『季子来归』，以为季子之在鲁，不过有立僖之私恩耳，初何有大功于鲁！又况通于成风，与庆父之徒何异？然则其归也，何足喜？盖以后季氏之事而书之乎！」

或人论春秋，以为多有变例，所以前后所书之法多有不同。曰：「此乌可信！圣人作春秋，正欲褒善贬恶，示万世不易之法。今乃忽用此说以诛人，未几又用此说以赏人，使天下后世皆求之而莫识其意，是乃后世弄法舞文之吏之所为也，曾谓大中至正之道而如此乎！」

张元德问春秋周礼疑难。曰：「此等皆无左证，强说不得。若穿凿说出来，便是侮圣言。不如且研究义理，义理明，则皆可遍通矣。」因曰：「看文字且先看明白易晓者。此语是某发出来，诸公可记取。」以下看春秋法。

问：「春秋当如何看？」曰：「只如看史样看。」曰：「程子所谓『以传考经之事迹，以经别传之真伪』，如何？」曰：「便是亦有不可考处。」曰：「其间不知是圣人果有褒贬否？」曰：「也见不得。」「如许世子止尝药之类如何？」曰：「圣人亦只因国史所载而立之耳。圣人光明正大，不应以一二字加褒贬于人。若如此屑屑求之，恐非圣人之本意。」

看春秋，且须看得一部左传首尾意思通贯，方能略见圣人笔削，与当时事之大意。

叔器问读左传法。曰：「也只是平心看那事理、事情、事势。春秋十二公时各不同。如隐威之时，王室新东迁，号令不行，天下都星散无主。庄僖之时，威文迭伯，政自诸侯出，天下始有统一。宣公之时，楚庄王盛强，夷狄主盟，中国诸侯服齐者亦皆朝楚，服晋者亦皆朝楚。及成公之世，悼公出来整顿一番，楚始退去；继而吴越又强入来争伯。定哀之时，政皆自大夫出，鲁有三家，晋有六卿，齐有田氏，宋有华向，被他肆意做，终春秋之世，更没奈何。但是某尝说，春秋之末，与初年大不同。然是时诸侯征战，只如戏样，亦无甚大杀戮。及战国七国争雄，那时便多是胡相杀。如鴈门斩首四万，不知怎生杀了许多；长平之战，四十万人坑死，不知如何有许多人！后来项羽也坑十五万，不知他如何地掘那坑后，那死底都不知，当时不知如何地对副许多人。」

安卿曰：「恐非掘坑。」曰：「是掘坑。尝见邓艾伐蜀，坑许多人，载说是掘坑。」

春秋之书，且据左氏。当时天下大乱，圣人且据实而书之，其是非得失，付诸后世公论，盖有言外之意。若必于一字一辞之间求褒贬所在，窃恐不然。齐桓晋文所以有功于王室者，盖当时楚最强大，时复加兵于郑，郑则在王畿之内；又伐陆浑之戎，观兵周疆，其势与六国不同。盖六国势均力敌，不敢先动。楚在春秋时，他国皆不及其强；向非威文有以遏之，则周室为其所并矣。又，诸侯不朝聘于周，而周反下聘于列国，是甚道理！」以下论左氏。

左氏之病，是以成败论是非，而不本于义理之正。尝谓左氏是个猾头熟事，趋炎附势之人。

元城说，左氏不识大体，只是时时见得小可底事，便以为是。

因举陈君举说左传，曰：「左氏是一个审利害之几，善避就底人，所以其书有贬死节等事。其间议论有极不是处：如周郑交质之类，是何议论！其曰：『宋宣公可谓知人矣，立穆公，其子飧之，命以义夫！』只知有利害，不知有义理。此段不如谷梁说『君子大居正』，却是儒者议论。某平生不敢说春秋。若说时，只是将胡文定说扶持说去。毕竟去圣人千百年后，如何知得圣人心？且如先蔑奔秦，书，则是贬先蔑；不书时，又不见得此事。若如今人说，教圣人如何书则是？吕伯恭爱教人看左传，某谓不如教人看论孟。伯恭云，恐人去外面走。某谓，看论孟未走得三步，看左传底已走十百步了！人若读得左传熟，直是会趋利避害。然世间利害，如何被人趋避了！君子只看道理合如何，可则行，不可则止，祸福自有天命。且如一个善择利害底人，有一事，自谓择得十分利处了，毕竟也须带二三分害来，自没奈何。仲舒云：『仁人正其谊不谋其利，明其道不计其功。』一部左传无此一句。若人人择利害后，到得临难死节底事，更有谁做？其间有为国杀身底人，只是枉死了，始得！」因举「可怜石头城，宁为袁粲死，不作褚渊生！」盖『民之秉彝』，又自有不可埋没，自然发出来处。」可学录云：「天下事，不可顾利害。凡人做事多要趋利避害；不知纔有利，必有害，吾虽处得十分利，有害随在背后，不如且就理上求之。孟子曰：『如以利，则枉寻直尺而利，亦可为欤？』且如临难致死，义也。若不明其理而顾利害，则见危致命者反不如偷生苟免之人。『可怜石头城，宁为袁粲死，不作褚渊生！』『民之秉彝』不可磨灭如此，岂不是自然！」

林黄中谓：「左传『君子曰』，是刘歆之辞。胡先生谓周礼是刘歆所作，不知是如何。」「左传『君子曰』，最无意思。」因举「芟夷蕴崇之」一段，「是关上文甚事」？

左氏见识甚卑，如言赵盾弑君之事，却云：「孔子闻之，曰：『惜哉！越境乃免。』」如此，则专是回避占便宜者得计，圣人岂有是意！圣人「作春秋而乱臣贼子惧」，岂反为之解免耶！

问：「左传载卜筮，有能先知数世后事，有此理否？」曰：「此恐不然。只当时子孙欲僭窃，故为此以欺上罔下尔。如汉高帝蛇，也只是脱空。陈胜王凡六月，便只是他做不成，故人以为非；高帝做得成，故人以为符瑞。」

左传国语惟是周室一种士大夫说得道理大故细密。这便是文武周召在王国立学校，教得人恁地。惟是周室人会恁地说。且如豳民诗大故说得好，「人受天地之中以生」之类，大故说得细密。兼论国语。

左氏所传春秋事，恐八九分是。公谷专解经，事则多出揣度。以下三传。

春秋制度大纲，左传较可据，公谷较难凭。胡文定义理正当，然此样处，多是臆度说。

李丈问：「左传如何？」曰：「左传一部载许多事，未知是与不是。但道理亦是如此，今且把来参考。」问：「公谷如何？」曰：「据他说亦是有那道理，但恐圣人当初无此等意。如孙明复赵啖陆淳胡文定，皆说得好，道理皆是如此。但后世因春秋去考时，当如此区处。若论圣人当初作春秋时，其意不解有许多说话。」择之说：「文定说得理太多，尽堆在里面。」曰：「不是如此底，亦压从这理上来。」义刚录少异。

左氏传是个博记人做，只是以世俗见识断当它事，皆功利之说。公谷虽陋，亦有是处，但皆得于传闻，多讹谬。

国秀问三传优劣。曰：「左氏曾见国史，考事颇精，只是不知大义，专去小处理会，往往不曾讲学。公谷考事甚疏，然义理却精。二人乃是经生，传得许多说话，往往都不曾见国史。」

左传是后来人做，为见陈氏有齐，所以言「八世之后，莫之与京」！见三家分晋，所以言「公侯子孙，必复其始」。以三传言之，左氏是史学，公谷是经学。史学者记得事却详，于道理上便差；经学者于义理上有功，然记事多

误。如迂固之史，大概只是计较利害。范曄更低，只主张做贼底，后来他自做却败。温公通鉴，凡涉智数险诈底事，往往不载，却不见得当时风俗。如陈平说高祖间楚事，亦不载上一段；不若全载了，可以见当时事情，却于其下论破，乃佳。又如亚夫得剧孟事，通鉴亦节去，意谓得剧孟不足道；不知当时风俗事势，剧孟辈亦系轻重。知周休且能一夜得三万人，只缘吴王败后各自散去，其事无成。温公于此事却不知不觉载之，盖以周休名不甚显，不若剧孟耳。想温公平日耐剧孟。不知温公为将，设遇此人，柰得它何否？又如论唐太宗事，亦殊未是。吕氏大事记周赧后便系秦，亦未当。当如记楚汉事，并书之；项籍死后，方可专书汉也。

「孔子作春秋，当时亦须与门人讲说，所以公谷左氏得一个源流，只是渐渐讹舛。当初若是全无传授，如何凿空撰得？」问：「今欲看春秋，且将胡文定说为正，如何？」曰：「便是他亦有太过处。苏子由教人只读左传，只是他春秋亦自分晓。且如『公与夫人如齐』，必竟是理会甚事，自可见。又如季氏逐昭公，毕竟因甚如此？今理会得一个义理后，将他事来处置，合于义理者为是，不合于义理者为非。亦有唤做是而未尽善者，亦有谓之不是而彼善于此者。且如读史记，便见得秦之所以亡，汉之所以兴；及至后来刘项事，又知刘之所以得，项之所以失，不难判断。只是春秋却精细，也都不说破，教后人自将义理去折衷。」

问：「公谷传大概皆同？」曰：「所以林黄中说，只是一人，只是看他文字疑若非一手者。」或曰：「疑当时皆有所传授，其后门人弟子始笔之于书尔。」曰：「想得皆是齐鲁间儒，其所著之书，恐有所传授，但皆杂以己意，所以多差舛。其有合道理者，疑是圣人之旧。」以下公谷。

春秋难理会。公谷甚不好，然又有甚好处。如序隐公逊国，宣公逊其侄处，甚好。何休注甚谬。

公羊说得宏大，如「君子大居正」之类。谷梁虽精细，但有些邹搜狭窄。

公羊是个村朴秀才，谷梁又较黠得些。

「春秋难看，三家皆非亲见孔子。或以『左丘明耻之』，是姓左丘；左氏乃楚左史倚相之后，故载楚事极详。吕舍人春秋不甚主张胡氏，要是此书难看。如刘原父春秋亦好。」可学云：「文定解『宋灾故』一段，乃是原父说。」曰：「林黄中春秋又怪异，云，隐公篡威公！」可学云：「黄中说，『归仲子之贖』，乃是周王以此为正其分。」曰：「要正分，更有多少般，却

如此不契勘！」可学云：「杜预每到不通处。多云告辞略。经传互异，不云传误，云经误。」曰：「可怪！是何识见！」以下诸家解春秋。

问：「春秋传序引夫子答颜子为邦之语，为颜子尝闻春秋大法，何也？」曰：「此不是孔子将春秋大法向颜子说。盖三代制作极备矣，孔子更不可复作，故告以四代礼乐，只是集百王不易之大法。其作春秋，善者则取之，恶者则诛之，意亦只是如此，故伊川引以为据耳。」

程子所谓「春秋大义数十，炳如日星」者，如「成宋乱」，「宋灾故」之类，乃是圣人直着诛贬，自是分明。如胡氏谓书「晋侯」为以常情待晋襄，书「秦人」为以王事责秦穆处，却恐未必如此。须是己之心果与圣人之心神交心契，始可断他所书之旨；不然，则未易言也。程子所谓「微辞隐义，时措从宜者为难知」耳。

或问伊川春秋序后条。曰：「四代之礼乐，此是经世之大法也。春秋之书，亦经世之大法也。然四代之礼乐是以善者为法，春秋是以不善者为戒。」又问：「孔子有取乎五霸，岂非时措从宜？」曰：「是。」又曰：「观其予五霸，其中便有一个夺底意思。」

春秋序云：「虽德非汤武，亦可以法三王之治。」如是，则无本者亦可以措之治乎？语有欠。因云：「伊川甚么样子细，尚如此。难！难！」

今日得程春秋解，中间有说好处；如难理会处，他亦不为决然之论。向见沙随春秋解，只有说滕子来朝一处最好。隐十一年方书「滕侯薛侯」来朝，如何桓二年便书「滕子来朝」？先辈为说甚多：或以为时王所黜，故降而书「子」，不知是时时王已不能行黜陟之典；就使能黜陟诸侯，当时亦不止一滕之可黜。或以春秋恶其朝桓，特削而书「子」；自此之后，滕一向书「子」，岂春秋恶其朝桓，而并后代子孙削之乎！或以为当丧未君；前又不见滕侯卒。皆不通之论。沙随谓此见得春秋时小国事大国，其朝聘贡赋之多寡，随其爵之崇卑。滕子之事鲁，以侯礼见，则所供者多；故自贬降而以子礼见，庶得贡赋省少易供。此说却恐是。何故？缘后面郑朝晋云：「郑伯男也，而使从公侯之赋。」见得郑本是男爵，后袭用侯伯之礼，以交于大国，初焉不觉其贡赋之难办，后来益困于此，方说出此等话。非独是郑伯，当时小国多是如此。今程公春秋亦如此说滕子。程是绍兴以前文字。不知沙随见此而为之说，还是自见得此意？

问：「诸家春秋解如何？」曰：「某尽信不及。如胡文定春秋，某也信不及，知得圣人意里是如此说否？今只眼前朝报差除，尚未知朝廷意思如何，况

生乎千百载之下，欲逆推乎千百载上圣人之心！况自家之心，又未如得圣人，如何知得圣人肚里事！某所以都不敢信诸家解，除非是得孔子还魂亲说出，不知如何。」

胡文定春秋非不好，却不合这件事圣人意是如何下字，那件事圣人意又如何下字。要之，圣人只是直笔据见在而书，岂有许多怛怛！友仁。

问：「胡春秋如何？」曰：「胡春秋大义正，但春秋自难理会。如左氏尤有浅陋处，如『君子曰』之类，病处甚多。林黄中尝疑之，却见得是。」

胡春秋传有牵强处。然议论有开合精神。

问胡春秋。曰：「亦有过当处。」

问：「胡文定据孟子『春秋天子之事』，一句作骨。如此，则是圣人有意诛赏。」曰：「文定是如此说，道理也是恁地。但圣人只是书放那里，使后世因此去考见道理如何便为是，如何便为不是。若说道圣人当时之意，说他当如此，我便书这一字；淳录云：「以褒之。」他当如彼，我便书那一字，淳录云：「以贬之。」别本云：「如此便为予，如彼便为夺。」则恐圣人不解恁地。圣人当初只直写那事在上面，如说张三打李四，李四打张三，未尝断他罪，某人杖六十，某人杖八十。如孟子便是说得那地步阔。圣人之意，只是如此，不解恁地细碎。且如『季子来归』，诸公说得恁地好。据某看来，季友之罪与庆父也不争多。但是他归来后，会平了难，鲁人归之，故如此说。况他世执鲁之大权，人自是怕他。史官书得恁地，孔子因而存此，盖以见他执权之渐耳。」淳录略。

春秋今来大纲是从胡文定说，但中间亦自有难稳处。如叔孙婁祈死事，把他做死节，本自无据；后却将「至自晋」一项说，又因谷梁「公孙舍」云云。他若是到归来，也须问我屋里人，如何同去弑君？也须诛讨斯得。自死是如何？春秋难说。若只消轻看过，不知是如何。如孟子说道「春秋无义战，彼善于此」，只将这意看如何。左氏是三晋之后，不知是甚么人。看他说魏毕万之后必大，如说陈氏代齐之类，皆是后来设为豫定之言。春秋分明处，只是如「晋士侵齐，至闻齐侯卒，乃还」，这分明是与他。

问：「胡氏传春秋盟誓处，以为春秋皆恶之，杨龟山亦尝议之矣。自今观之，岂不可因其言盟之能守与否而褒贬之乎？今民『泯泯焚焚，罔中于信，以覆诅盟』之时，而遽责以未施信而民信之事，恐非化俗以渐之意。」曰：「不然。盟诅，毕竟非君之所为，故曰：『君子屡盟，乱是用长。』将欲变之，非

去盟崇信，俗不可得而善也。故伊川有言：『凡委靡随俗者不能随时，惟刚毅特立乃所以随时。』斯言可见矣。」问洽：「寻常如何理会是『自命』？」曰：「尝考之矣。当从刘侍读之说。自王命不行，则诸侯上僭之事，由阶而升。然必与势力之不相上下者池录作：「如历阶而升，以至于极。盖既无王命，必择势力之相敌者。」共为之，所以布于众而成其僭也。齐卫当时势敌，故齐僖自以为小伯，而黎人责卫以方伯之事。当时王不敢命伯，而欲自为伯，故于此彼此相命以成其私也。及其久也，则力之能为者专之矣，故威公遂自称伯。以至战国诸侯各有称王之意，不敢独称于国，必与势力之相侔者共约而为之，魏齐会于苴泽以相王，是也。其后七国皆王，秦人思有以胜之，于是使人致帝于齐，约共称帝，岂非相帝？自相命而至于相王，自相王而至于相帝，僭窃之渐，势必至此，池录云：「春秋于此，盖纪王命不行而诸侯僭窃之端也。」岂非其明证乎？」曰：「然则左传所谓『胥命于弭』，何也？」曰：「此以纳王之事相逊相先也。」曰：「说亦有理。」洽。池录少异。

问：「春秋，胡文定之说如何？」曰：「寻常亦不满于胡说。且如解经不使道理明白，却就其中多使故事，大与做时文答策相似。近见一相知说，傅守见某说云，固是好，但其中无一故事可用。某作此书，又岂欲多使事也？」问：「先生既不解春秋，合亦作一篇文字，略说大意，使后学知所指归。」曰：「也不消如此。但圣人作经，直述其事，固是有所抑扬；然亦非故意增减一二字，使后人就一二字上推寻，以为吾意旨之所在也。」问：「胡文定说『元』字，某不能无疑。元者，始也，正所谓『辞之所谓「太」也』。今胡乃训『元』为『仁』，训『仁』为『心』，得无太支离乎？」曰：「杨龟山亦尝以此议之。胡氏说经，大抵有此病。」

胡文定说春秋，高而不晓事情。说「元年」不要年号。且如今中兴以来更七个元年，若无号，则契券能无欺弊者乎！

吕居仁春秋亦甚明白，正如某诗传相似。

东莱有左氏说，亦好。是人记录他语言。

薛常州解春秋，不知如何率意如此，只是几日成此文字！如何说诸侯无史？内则尚有「闾史」。又如赵盾事，初灵公要杀盾，盾所以走出，赵穿便弑公，想是他本意如此，这个罪首合是谁做！

薛士龙曰：「鲁隐初僭史。」殊不知周官所谓「外史合四方之志」，便是四方诸侯皆有史。诸侯若无史，外史何所稽考而为史？如古人生子，则「闾史」书之。且二十五家为闾，闾尚有史，况一国乎！学蒙。

昔楚相作燕相书，其烛暗而不明。楚相曰：「举烛。」书者不察，遂书「举烛」字于书中。燕相得之曰：「举烛」者，欲我之明于举贤也。于是举贤退不肖，而燕国大治。故曰：「不是郢书，乃成燕说。」今之说春秋者，正此类也。扬录少异。

学春秋者多凿说。后汉五行志注，载汉末有发范明友奴冢，奴犹活。明友，霍光女婿，说光家事及废立之际，多与汉书相应。某尝说与学春秋者曰：「今如此穿凿说，亦不妨。只恐一旦有于地中得夫子家奴出来，说夫子当时之意不如此尔！」

经传附

问：「『春王正月』，是用周正？用夏正？」曰：「两边都有证据，将何从？义刚录云：「这个难稽考，莫去理会这个。」某向来只管理会此，不放下，竟担阁了。吾友读书不多，不见得此等处。某读书多后，有时此字也不敢唤做此字。如家语周公祝成王冠辞：『近尔民，远尔年，嗇尔时，惠尔财，亲贤任能。』近尔民，言得民之亲爱也；远尔年，言寿也。『年』与『民』协，音纫；『能』与『财』协，囊来反；与『时』协，音尼。『财』音慈。」义刚录云：「『能』字通得三音，若作十灰韵，则与『才』字协，与『时』字又不协。今更不可理会。据今协『时』字，则当作『尼』字读。」

某亲见文定公家说，文定春秋说夫子以夏时冠月，以周正纪事。谓如「公即位」，依旧是十一月，只是孔子改正作「春正月」。某便不敢信。恁地时，二百四十二年，夫子只证得个「行夏之时」四个字。据今周礼有正月，有正岁，则周实是元改作「春正月」。夫子所谓「行夏之时」，只是为他不顺，欲改从建寅。如孟子说「七八月之间旱」，这断然是五六月；「十一月徒杠成，十二月舆梁成」，这分明是九月十月。若真是十一月十二月时，寒自过了，何用更造桥梁？古人只是寒时造桥度人，若暖时又只时教他自从水里看来古时桥也只是小桥子，不似如今石桥浮桥恁地好。

春秋传言：「元者，仁也；仁，人心也。」固有此理，然不知仁如何却唤做「元」？如程子曰：「天子之理，原其所自，未有不善。」易传曰：「成而后有败，败非先成者也；得而后有失，非得，何以有失也？」便说得有根源。

「胡文定说春秋『公即位』，终是不通。且踰年即位，凶服如何入庙？胡文定却说是冢宰摄行。他事可摄，即位岂可摄？且如『十一月乙丑，伊尹以冕服奉鬯王』，『惟十有三祀』，却是除服了。康王之诰，东坡道是召公失礼

处。想古时是这般大事，必有个权宜，如借吉之例。」或问：「金滕，前辈谓非全书。」曰：「周公以身代武王之说，只缘人看错了。此乃周公诚意笃切，以庶几其万一。『丕子之责于天』，只是以武王受事天之责任，如今人说话，他要个人来服事。周公便说是他不能服事天，不似我多才多艺，自能服事天。」

春秋一发首不书即位，即君臣之事也；书仲子嫡庶之分，即夫妇之事也；书及邾盟，朋友之事也；书「郑伯克段」，即兄弟之事也。一开首，人伦便尽在。

惠公仲子，恐是惠公之妾。僖公成风，却是僖公之母，不可一例看，不必如孙明复之说。孙明复云：「文九年冬，秦人来归僖公成风之襚，与此不称夫人义同，讥其不及事，而又兼之贬也。」

义刚曰：「庄公见颖考叔而告之悔，此是他天理已渐渐明了。考叔当时闻庄公之事而欲见之，此是欲拨动他机。及其既动，却好开明义理之说，使其心豁然知有天伦之亲。今却教恁地做，则母子全恩，依旧不出于真理。此其母子之间虽能如此，而其私欲固未能莹然消释。其所以略能保全，而不复开其隙者，特幸耳。」曰：「恁地看得细碎，不消如此。某便是不喜伯恭博议时，他便都是这般议论。恁地忒细碎，不济得事。且如这样，他是且欲全他母子之恩。以他重那盟誓未肯变，故且教他恁地做。这且得他全得大义，未暇计较这个，又何必如此去论他？」

陈仲蔚问：「东莱论颖考叔之说是否？」曰：「古人也是重那盟誓。」又问：「左传于释经处但略过，如何？」曰：「他释经也有好处。如说『段不弟，故不言弟。称「郑伯」，讥失教也』。这样处，说得也好，盖说得阔。」又问：「『宋宣公可谓知人矣，立穆公，其子享之。』这也不可谓知人。」曰：「这样处，却说得无巴鼻。如公羊说，宣公却是宋之罪脑。左氏有一个大病，是他好以成败论人，遇他做得来好时，便说他好；做得来不好时，便说他不是；却都不折之以理之是非，这是他大病。叙事时，左氏却多是，公谷却都是胡撰。他去圣人远了，只是想象胡说。」或问：「左氏果丘明否？」曰：「左氏叙至韩魏赵杀智伯事，去孔子六七十年，决非丘明。」

「夫人子氏薨」，只是仲子。左氏「豫凶事」之说，亦有此理。「考仲子之宫」，是别立庙。二年。

问：「石碏谏得已自好了，如何更要那『将立州吁』四句？」曰：「也是要得不杀那桓公。」又问：「如何不禁其子与州吁游？」曰：「次第是石碏老

后，柰儿子不何。」又问：「杀之，如何要引他从陈去？忽然陈不杀，却如何。」曰：「如吃饭样，不成说道吃不得后，便不吃，也只得吃。」二年。

陈仲蔚说「公矢鱼于棠」，云：「或谓『矢』，如『皋陶矢厥谟』之『矢』。」曰：「便是乱说。今据传曰：「『则君不射』，则『矢鱼』是将弓矢去射之，如汉武帝亲射江中蛟之类。何以见得？夫子作春秋，征只书征，伐只书伐，不曾恁地下一字。如何平白无事，陈鱼不只写作『陈』字，却要下个『矢』字则么？『遂往陈鱼而观之』这几句，却是左氏自说。据他上文，则无此意。」五年。

「郑人来渝平。」渝，变也。盖鲁先与宋好，郑人却来渝平，谓变渝旧盟，以从新好也。公谷作「输平」。胡文定谓以物而求平也，恐不然。但言「输」，则渝之义自在其中。如秦诅楚文云：「变输盟刺。」若字义则是如此，其文意则只是「渝」字也。六年。

因言勇而无刚，曰：「刚与勇不同：勇只是敢为，刚有坚强之意。」九年。

桓公有两年不书秋冬，说者谓，以喻时王不能赏罚。若如是，孔子亦可谓大迂阔矣！某尝谓，说春秋者只好独自说，不可与人论难。盖自说，则横说竖说皆可，论难着便说不行。桓四年七年。

春秋书「蔡人杀陈佗」，此是夫子据鲁史书之。佗之弑君，初不见于经者，亦是鲁史无之耳。六年。

问：「书蔡威侯，文定以为蔡季之贤，知请谥，如何？」曰：「此只是文误。」十七年。

问：「鲁桓公为齐襄公所杀，其子庄公与桓公会而不复讎，先儒谓春秋不讥，是否？」曰：「他当初只是据事如此写在，如何见他讥与不讥？当桓公被杀之初，便合与他理会。使上有明天子，下有贤方伯，便合上告天子，下告方伯，兴复讎之师。只缘周家衰弱，无赴愬处，庄公又无理会，便自与之主婚，以王姬嫁齐。及到桓公时，又自隔一重了。况到此事体又别。桓公率诸侯以尊周室，庄公安得不去！若是不去，却不是叛齐，乃是叛周。」曰：「使庄公当初自能举兵杀了襄公，还可更赴桓公之会否？」曰：「他若是能杀襄公，他却自会做伯主，不用去随桓公。若是如此，便是这事结绝了。」彙录详见本朝六。

荆楚初书国，后进称「人」，称爵，乃自是他初间不敢骤交于中国，故从卑称。后渐大，故称爵。庄十年。

「成风事季友，与敬嬴事襄仲一般，春秋何故褒季友？如书『季子来归』，是也。」人杰谓：「季子既归，而闵公被弑，庆父出奔。季子不能讨贼，是其意在于立僖公也。」先生曰：「纵失庆父之罪小，而季子自有大恶。今春秋不贬之，而反褒之，殆不可晓。盖如高子仲孙之徒，只是旧史书之，圣人因其文而不革。所以书之者，欲见当时事迹，付诸后人之公议耳。若谓季子为命大夫，则叔孙婁尝受命服，何为书名乎？」闵元年。

「春秋书『季子来归』，恐只是因旧史之文书之，如此宽看尚可。若谓『春秋谨严』，便没理会。或只是鲁乱已甚，后来季友立得僖公，再整顿得个社稷起，有此大功，故取之，与取管仲意同。然季子罪恶与庆父一般，春秋若褒之，则此一经乃沦三纲、斲九法之书尔！当时公子牙无罪，又用药毒杀了。季子赐族，此亦只是时君恩意，如秦呼吕不韦作『尚父』耳。」正淳曰：「季子虽来归，亦有放走庆父之罪。」曰：「放走庆父罪小，它自身上罪大，亦治庆父不得。」[莹田-玉]录云：「『春秋书「季子来归」，不知夫子何故取季友？恐只是如取管仲之意，但以其后来有功社稷，所以更不论其已前罪』正淳曰：『说者谓是国人喜季子之来，望其讨庆父之罪，故春秋因如此书之。及后来不能治庆父，则季子之可贬者亦可见矣。』曰：『季子之罪，不在放走了庆父，先已自有罪过了！』」

问季友之为人。曰：「此人亦多可疑。诸家都言季友『来归』，为圣人美之之辞。据某看此一句，正是圣人着季氏所以专国为祸之基。又，『成风闻季氏之繇，乃事之』。左氏记此数句，亦有说话。成风没巴鼻，事他则甚？据某看，此等人皆鲁国之贼耳！」又问子家子。曰：「它却是忠于昭公。只是也无计划，不过只欲劝昭公且泯默含垢受辱，因季氏之来请而归鲁耳。昭公所以不归，必是要逐季氏而后归也。当时列国之大夫，如晋之栾，鲁之季氏，郑之伯有之徒，国国皆然。二百四十二年，真所谓五浊恶世，不成世界！孔子说：『有用我者，吾其为东周乎！』不知如何地做？从何处做起？某实晓不得。」或曰：「相鲁可见。」曰：「他合下只说得季威子透，威子事事信之，所以做得。及后来被公斂处父一说破了，威子便不信之，孔子遂做不得矣。孟子说五年七年可『为政于天下』，不知如何做，孔子不甚说出来。孟子自担负不浅，不知怎生做也。」

「『季子来归』，如『高子来盟』、『齐仲孙来』之类。当时鲁国内乱，得一季子归国，则国人皆有慰望之意，故鲁史喜而书之。夫子直书史家之辞。其实季子无状，观于成风事之可见。一书『季子来归』，而季氏得政，权去公

室之渐，皆由此起矣。」问：「鲁君弑而书『薨』，如何？」曰：「如晋史书赵盾弑君，齐史书崔杼弑君，鲁却不然，盖恐是周公之垂法，史书之旧章。韩宣子所谓周礼在鲁者，亦其一事也。」问诸侯书「卒」。曰：「刘道原尝言之，此固当书『卒』。」问：「鲁君书『薨』，而诸侯书『卒』；内大夫卒，而略外大夫，只是别内外之辞。」曰：「固是。且如今虜主死，其国必来告哀，史官必书虜主之死。若虜中宰相大臣，彼亦不告，此亦必不书之也。但书『王猛』，又书『王子猛』，皆不可晓。所谓『天子未除丧曰「予小子」，生名之，死亦名之』，此乃据春秋例以为之说耳。」

「齐桓公较正当，只得一番出伐。管仲亦不见出，有事时只是遣人出整顿。春秋每称『齐人』。左传上全不曾载许多事，却载之于国语，及出孟子。吕文言，左传不欲见桓公许多不美处，要为桓公管仲全之。孟子所载桓公，亦自犯了，故皆不载。」曰：「左氏有许多意思时，却是春秋。左氏亦不如此回互，只是有便载，无便不载。说得意思回互如此，岂不教坏了人！晋文公诡谲，如侵曹，伐卫，皆是当时出时不礼之私，却只名谓『治其从楚』。如书『晋侯伐卫』，辞意可见。又书『楚人救卫』，如书『救』，皆是美意。中国之诸侯，晋以私伐之，乃反使楚人来救！如『晋侯侵曹』，『晋侯伐卫』，『楚人救卫』，其辞皆圣人笔削，要来此处看义理。今人作春秋义，都只是论利害。晋侯侵伐皆自出。」僖四年。

问：「齐侯侵蔡，亦以私，如何？」曰：「齐谋伐楚已在前。本是伐楚，特因以侵蔡耳，非素谋也。」问：「国语左传皆是左氏编，何故载齐桓公于国语，而不载于左传？」曰：「不知二书作之先后。温公言先作国语，次作传。又有一相识言，先左传，次国语，国语较老如左传。后看之，似然。」

昔尝闻长上言，齐威公伐楚，不责以僭王之罪者，盖威公每事持重，不是一个率然不思后手者。当时楚甚强大，僭王已非一日。威公若以此问之，只宜楚即服罪；不然，齐岂遽保其必胜楚哉？及闻先生言及，亦以为然。

春秋书「会王世子」，与齐威公也。五年。

晋里克事，只以春秋所书，未见其是非。国语载骊姬阴托里克之妻，其后里克守不定，遂有中立之说。他当时只难里克，里克若不变，太子可安。由是观之，里克之罪明矣。后来杀奚齐卓子，亦自快国人之意，且与申生伸冤。如春秋所书，多有不可晓。如里克等事，只当时人已自不知孰是孰非，况后世乎？如蔡人杀陈佗，都不曾有陈佗弑君踪迹。「会王世子」，却是威公做得好。九年。

或问：「春秋书『晋杀其大夫荀息』，是取他否？」曰：「荀息亦未见有可取者，但始终一节，死君之难，亦可取耳。后又书『晋杀其大夫里克』者，不以弑君之罪讨之也。然克之罪则在中立。今左传中却不见其事，国语中所载甚详。」十年。

问：「里克丕郑荀息三人，当初晋献公欲废太子申生，立奚齐，荀息便谓『君命立之，臣安敢贰』？略不能谏君以义，此大段不是。里克丕郑谓『从君之义，不从君之惑』，所见甚正，只是后来却做不彻。」曰：「他倒了处，便在那中立上。天下无中立之事，自家若排得他退，便用排退他；若奈何他不得，便用自死。今骊姬一许他中立，他事便了，便是他只求生避祸。正如隋高祖篡周，韦孝宽初甚不能平，一见众人被杀，便去降他，反教他添做几件不好底事。看史到此，使人气闷。」或曰：「看荀息亦有不是处。」曰：「全然不是，岂止有不是处？只是办得一死，亦是难事。」文蔚曰：「里克当献公在时，不能极力理会；及献公死后，却杀奚齐，此亦未是。」曰：「这般事便是难说。献公在日，与他说不听，又怎生奈何得他？后来亦用理会，只是不合杀了他。」

吴楚盟会不书王，恐是吴楚当时虽自称王于其国，至与诸侯盟会，则未必称也。二十一年。

诸侯灭国，未尝书名。「卫侯毁灭邢」，说者以为灭同姓之故。今经文只隔「夏四月癸酉」一句，便书「卫侯毁」卒，恐是因而传写之误，亦未可知。又曰：「鲁君书『薨』，外诸侯书『卒』。刘原父答温公书，谓『薨』者，臣子之词。温公亦以为然。以『卒』为贬词者，恐亦非是。」二十五年。

臧文仲废六关，若以为不知利害而轻废，则但可言不知。所以言「不仁」者，必有私意害民之事。但古事既远，不可考耳。有言：「臧文仲知征之为害而去之，遂并无以识察奸伪，故先生云然。」文二年。

僖公成风，与东晋简文帝郑太后一也，皆所以着妾母之义。至本朝真宗既崩，始以王后并配。当时群臣亦尝争之，为其创见也。后来遂以为常，此礼于是乎紊矣。四年。

胡氏春秋，文八年记公孙敖事云：「色出于性，淫出于」其说原于上蔡，此殊分得不是。大凡出于人身上道理，固皆是性。色固性也，然不能节之以礼，制之以义，便是恶。故孟子于此只云「君子不谓性也」，其语便自无病。又曰：「李先生尝论公孙敖事，只如京师不至而复，便是大不恭。鲁亦不再使

人往，便是罪。如此解之，于经文甚当，盖经初无从己氏之说。」人杰录云：「胡氏只贬他从己氏之经文元不及此事。」八年。

「遂以夫人姜氏至自齐」，恐是当时史官所书如此。盖为如今鲁史不存，无以知何者是旧文，何者是圣人笔削，怎见得圣人之意？宣元年。

晋「骊姬之乱，诅无畜群公子，自是晋无公族」，而以卿为公室大夫，这个便是六卿分晋之渐。始骊姬谋逐群公子，欲立奚齐卓子尔。后来遂以为例，则疑六卿之阴谋也。然亦不可晓。三年。

植因举楚人「卒偏之两」，乃一百七十五人。曰：「一广有百七十五人，二广计三百五十。楚分为左、右广，前后更番。」十二年。

宣公十五年，「公孙归父会楚子于宋。夏五月，宋人及楚人平」。春秋之责宋郑，正以其叛中国而从夷狄尔。中间讳言此事，故学者不敢正言，今犹守之而不变更，此不知时务之过也。罪其贰霸，亦非是。春秋岂率天下诸侯以从三王之罪人哉！特罪其叛中国耳。此章，先生亲具章浦县学课簿。

先生问人杰：「记左传分谤事否？」人杰以韩献子将杀人，郟献子驰救不及，使速以徇对。先生曰：「近世士大夫多是如此，只要徇人情。如荀林父邲之役，先穀违命而济，乃谓『与其专罪，六人同之』，是何等见识！当时为林父者，只合按兵不动，召先穀而诛之。」人杰曰：「若如此，岂止全军，虽进而救郑可也。」因问：「韩厥杀人事，在郟克只得如此。」曰：「既欲驰救，则杀之未得为是。然这事却且莫管。」因云：「当时楚孙叔敖不欲战，伍参争之。若事有合争处，须当力争，不可苟徇人情也。」成二年。

问：「『民受天地之中以生』，中是气否？」曰：「中是理，理便是仁义礼智，曷常有形象来？凡无形者谓之理，若气，则谓之生也。清者是气，浊者是形。气是魂，谓之精；血是魄，谓之质。所谓『精气为物』，须是此两个相交感，便能成物；『游魂为变』，所禀之气至此已尽，魂升于天，魄降于地。阳者，气也，魂也，归于天；阴者，质也，魄也，降于地，谓之死也。知生则便知死，只是此理。夫子告子路，非是拒之，是先后节次如此也。」因说：「鬼神者，造化之迹。且如起风做雨，震雷闪电，花生花结，非有神而何？自不察耳。才见说鬼事，便以为怪。世间自有个道理如此，不可谓无，特非造化之正耳。此得阴阳不正之气，不须惊惑。所以夫子『不语怪』，以其明有此事，特不语耳。南轩说无，便不是了。」成十三年。

胡解「晋弑其君州蒲」一段，意不分明，似是為栾書出脫。曾問胡伯逢，伯逢曰：「厉公無道，但當廢之。」十八年。

因問：「胡氏傳栾書弑晋厉公事，其意若許栾書之弑，何也？」曰：「旧亦嘗疑之，后見文定之甥范伯達而問焉。伯達曰：『文定之意，蓋以為栾書執國之政，而厉公無道如此，亦不得坐視。為書之計，厉公可廢而不可殺也。』」洽言：「傳中全不見此意。」曰：「文定既以為當如此作傳，雖不可明言，豈不可微示其意乎？今累數百言，而其意絕不可曉，是亦拙于傳經者也。」洽。

楊至之問晋悼公。曰：「甚次第。他才大段高，觀當初人去周迎他時，只十四歲，他說幾句話便乖，便有操有縱。才歸晋，做得便別。當時厉公恁地弄得狼當，被人攙掇，胡亂殺了，晋室大段費力。及悼公歸來，不知如何便被他做得恁地好。恰如久雨積陰，忽遇天晴，光景便別，赫然為之一新！」又問：「勝威文否？」曰：「盡勝。但威文是白地做起來，悼公是見成基址。某嘗謂，晋悼公字文周武帝周世宗，三人之才一般，都做得事。都是一做便成，及才成又便死了，不知怎生地。」

楊至之問：「左傳『元者體之長』等句，是左氏引孔子語？抑古有此語？」曰：「或是古已有此語，孔子引他，也未可知。左傳又云『克己復禮，仁也』。『克己復禮』四字，亦是古已有此語。」襄九年。

子上問：「鄭伯以女樂賂晋悼公，如何有歌鍾二肆？」曰：「鄭衛之音，與先王之樂，其器同，止是其音異。」十一年。

問：「左氏駒支之辯，劉侍讀以為無是事。」曰：「某亦疑之。既曰『言語衣服，不與華同』，又却能賦青蠅，何也？又，太子申生伐東山臯落氏，攙掇申生之死，乃數公也。申生以閔二年十二月出師，衣之偏衣，佩之金玦，數公議論如此，獻公更舉事不得，便有『逆詐、億不信』底意思。左氏一部書都是這意思，文章浮艷，更無事實。蓋周衰時，自有這一等迂闊人。觀國語之文，可見周之衰也。某嘗讀宣王欲籍千畝事，便心煩。及戰國時人，却尚事實，觀太史公史記可見。公子成與趙武靈王爭胡服，甘龍與衛鞅爭變法，其它如蘇張之辯，莫不皆然。衛鞅之在魏，其相公孫座勸魏君用之；不然，須殺之。魏君不從，則又與鞅明言之。鞅以為不能用我，焉能殺我？及秦孝公下令，鞅西入秦。然觀孝公下令數語，如此氣勢，乃是吞六國規模。鞅之初見孝公，說以帝道王道，想見好笑，其實乃是霸道。鞅之如此，所以堅孝公之心，后来迂闊之說，更不能入。使當時無衛鞅，必須別有人出來。觀孝公之意，定是不用孟子。史記所載事實，左氏安得有此！」十四年。

季札辞国，不为尽是。

问：「季札，胡文定公言其辞国以生乱，温公又言其明君臣之大分。」
曰：「可以受，可以无受。」

问：「季札观乐，如何知得如此之审？」曰：「此是左氏妆点出来，亦自难信。如闻齐乐而曰『国未可量』，然一再传而为田氏，乌在其为未可量也！此处皆是难信处。」二十九年。

或问：「子产相郑，铸刑书，作丘赋，时人不以为然。是他不达『为国以礼』底道理，徒恃法制以为国，故郑国日以衰削。」曰：「是他力量只到得这里。观他与韩宣子争时，似守得定。及到伯有子皙之徒挠他时，则度其可治者治之；若治他不得，便只含糊亦缘当时列国世卿，每国须有三两族强大，根株盘互，势力相依倚，卒急动他不得；不如今大臣，才被人论，便可逐去。故当时自有一般议论，如韩献子『分谤』之说，只是要大家含糊过，不要见得我是，你不是。又如鲁以相忍为国，意思都如此。后来张文潜深取之，故其所著虽连篇累牍，不过只是这一意。」昭六年。

左传「形民之力，而无醉饱之心」，杜预煞费力去解。后王肃只解作刑罚之「刑」，甚易晓，便是杜预不及他。李百药也有两处说，皆作「刑罚」字说。十二年。

「形民之力，而无醉饱之心」，左传作「形」字解者，胡说。今家语作「刑民」，注云「伤也」，极分晓。盖言伤民之力以为养，而无饜足之心也。又如礼记中说「耆欲将至，有开必先」，家语作「有物将至，其兆必先」为是。盖「有」字似「耆」字，「物」字似「欲」字，「其」字似「有」字，「兆」字篆文似「开」字之「门」，必误无疑。今欲作「有开」解，亦可，但无意思尔。王肃所引证，也有好处。后汉郑玄与王肃之学互相诋訾，王肃固多非是，然亦有考援得好处。

齐田氏之事，晏平仲言「惟礼可以已之」，不知他当时所谓礼，如何可以已之？想他必有一主张。二十六年。

春秋权臣得政者，皆是厚施于民。故晏子对景公之辞曰：「在礼，家施不及国。」乃先王防闲之意。

或问：「申包胥如秦乞师，哀公为之赋无衣，不知是作此诗，还只是歌此诗？」曰：「赋诗在他书无所见，只是国语与左传说，皆出左氏一手，不知如何。左传前面说许穆夫人赋载驰，高克赋清人，皆是说作此诗。到晋文公赋河水以后，如赋鹿鸣四牡之类，皆只是歌诵其诗，不知如何。」因言：「左氏说多难信。如晋范宣子责姜戎不与会，姜戎曰：『我诸戎贄币不通，言语不同，不与于会，亦无訾焉。』赋青蝇而退。既说言语不同，又却会恁地说，又会诵诗，此不可晓。」定四年。

问：「夹谷之会，孔子数语，何以能却莱人之兵？」曰：「毕竟齐常常欺鲁，鲁常常不能与之争，却忽然被一个人来以礼问他，他如何不动！如葡相如秦王击缶，亦是秦常欺得赵过，忽然被一个人恁地硬搥，他如何不动！」十年。

圣人隳三都，亦是因季氏厌其强也。正似唐末五代罗绍威，其兵强于诸镇者，以牙兵五千人也。然此牙兵又不驯于其主，罗甚恶之；一日尽杀之，其镇遂弱，为邻镇所欺，乃方大悔。」十二年。

春秋获麟，某不敢指定是书成感麟，亦不敢指定是感麟作。大概出非其时，被人杀了，是不祥。

陈仲亨问：「晋三卿为诸侯，司马胡氏之说孰正？」曰：「胡氏说也是如此。但他也只从春秋中间说起，这却不特如此。盖自平王以来，便恁地无理会了。缘是如此日降一日，到下梢自是没柰他何。而今看春秋初时，天王尚略略有战伐之属，到后来都无事。及到定哀之后，更不敢说着他。然其初只是诸侯出来抗衡，到后来诸侯才不柰何，便又被大夫出来做。及大夫稍做得没柰何，又被倍臣出来做。这便似唐之藩镇样，其初是节度抗衡，后来牙将、孔目官、虞候之属，皆杀了节度使后出来做。当时被他出来握天下之权，恣意恁地做后，更没柰他何，这个自是其势必如此。如夫子说『礼乐征伐自天子出』一段，这个说得极分晓。」附此。

问：「『自陕以东，周公主之；自陕以西，召公主之。』周召既为左右相，如何又主二伯事？」曰：「此春秋说所未详，如顾命说召公率西方诸侯入应门左，毕公率东方诸侯入应门右，所可见者，其略如此。」公羊隐五年。

春秋传毁庙之道，改涂易檐；言不是尽除，只改其灰节，易其屋檐而已。」

天子之庙，「复庙重檐」。「檐」，言檐。又曰：「毁庙之制，改涂可也，易檐可也。」

问：「谷梁释『夫人孙于齐』，其文义如何？」曰：「『始人之也』，犹言始以人道治庄公也。命，犹名也，犹曰『若于道』，『若于言』，天人皆以为然，则是吾受是名也。『臣子大受命』，谨其所受命之名而已。大抵齐鲁之儒多质实，当时或传诵师说，见理不明，故其言多不伦。礼记中亦然，如云：『仁者右也，义者左也』，道他不是，不得。」谷梁庄元年。

林问：「先生论春秋一经，本是明道正谊、权衡万世典刑之书。如朝聘、会盟、侵伐等事，皆是因人心之敬肆为之详略；或书字，或书名，皆就其事而为之义理；最是斟酌毫忽不差。后之学春秋，多是较量齐鲁长短。自此以后，如宋襄晋悼等事，皆是论伯事业。不知当时为王道作耶？为伯者作耶？若是为伯者作，则此书岂足为义理之书？」曰：「大率本为王道正其纪纲。看已前春秋文字虽舛，尚知有圣人明道正谊道理，尚可看。近来止说得伯业权谲底意思，更开眼不得！此义不可不知。」论治经之弊。

春秋本是明道正谊之书，今人只较齐晋伯业优劣，反成谋利，大义都晦了。今人做义，且做得齐威晋文优劣论。

春秋之作不为晋国伯业之盛衰，此篇大意失之，亦近岁言春秋者之通病也。正谊不谋利，明道不计功；尊王，贱伯；内诸夏，外夷狄，此春秋之大旨，不可不知也。此亦先生亲笔。

问：「今科举习春秋学，只将伯者事业缠在心胸；则春秋，先儒谓尊王之书，其然邪？」曰：「公莫道这个物事，是取士弊如此，免不得应之。今将六经做时文，最说得无道理是易与春秋。他经犹自可。」容。

今之治春秋者，都只将许多权谋变诈为说，气象局促，不识圣人之意，不论王道之得失，而言伯业之盛衰，失其旨远矣！「公即位」，要必当时别有即位礼数，不书即位者，此礼不备故也。今不可考，其义难见。诸家之说，所以纷纷。「晋侯侵曹」，「晋侯伐卫」，皆是文公谪处，考之左氏可见，皆所以致楚师也。

「今之做春秋义，都是一般巧说，专是计较利害，将圣人之经做一个权谋机变之书。如此，不是圣经，却成一个百将传。」因说：「前辈做春秋义，言辞虽粗率，却说得圣人大意出。年来一味巧曲，但将孟子『何以利吾国』句说尽一部春秋。这文字不是今时方恁地。自秦师垣主和议，一时去趋媚他，春秋

义才出会夷狄处。此最是春秋诛绝底事，人却都做好说！看来此书自将来做文字不得；才说出，便有忌讳。常劝人不必做此经，他经皆可做，何必去做春秋？这处也是世变。如二程未出时，便有胡安定孙泰山石徂徕，他们说经虽是甚有疏略处，观其推明治道，直是凛凛然可畏！春秋本是严底文字，圣人此书之作，遏人欲于横流，遂以二百四十二年行事寓其褒贬。恰如大辟罪人，事在款司，极是严紧，一字不敢胡乱下。使圣人作经，有今人巧曲意思，圣人亦不解作得。」因问文定春秋。曰：「某相识中多有不取其说者。『正其谊不谋其利，明其道不计其功』，春秋大法正是如此。今人却不正其谊而谋其利，不明其道而计其功。不知圣人将死，作一部书如此，感麟涕泣，两泪沾襟，这般意思是岂徒然！」问：「春秋繁露如何？」曰：「尤延之以此书为伪，某看来不是董子书。」又言：「吕舍人春秋却好，白直说去，卷首与末梢又好，中间不似。伯恭以为此书只妆点为说。」道夫录云：「近时言春秋者，皆是计较利害，大义却不曾见。如唐之陆淳，本朝孙明复之徒，他虽未能深于圣经，然观其推言治道，凛凛然可畏，终是得圣人个意思。春秋之作，盖以当时人欲横流，遂以二百四十二年行事寓其褒贬。恰如今之事送在法司相似，极是严紧，一字不轻易。若如今之说，只是个权谋智略兵机谲诈之书尔。圣人晚年痛哭流涕，笔为此书，岂肯恁地纤巧！岂至恁地不济事！」

春秋固是尊诸夏，外夷狄。然圣人当初作经，岂是要率天下诸侯而尊齐晋！自秦桧和戎之后，士人讳言内外，而春秋大义晦矣！

问：「春秋一经，夫子亲笔，先生不可使此一经不明于天下后世。」曰：「某实看不得。」问：「以先生之高明，看如何难？」曰：「劈头一个『王正月』，便说不去。」刘曰：「六经无建子月，惟是礼记杂记中有个『正月日至，可以有事于上帝；七月日至，可以有事于先王』，其它不见说建子月。」曰：「惟是孟子出来作闹：『七八月之间旱，则苗槁矣』，便是而今五六月，此句又可鹑突。『岁十一月徒杠成，十二月舆梁成』，是而今九月十月。若作今十一月十二月，此去天气较暖，便可涉过，唯是九月十月不可涉止有此处说，其它便不可说。」刘云：「若看春秋，要信传不可。」曰：「如何见得？」曰：「『天王使宰咺来归仲子之赙』，传谓『预凶事』，此非人情。天王归赙于鲁，正要得牢笼鲁。这人未死，却归之赙，正所以怒鲁也。」曰：「天王正以此厚鲁。古人却不讳死。」举汉梁王事云云；又「季武子成寝，杜氏之葬在西阶之下，请合葬焉」一段。先生举此大笑，云：「以一个人家，一火人扛个棺槨人来哭，岂不可笑！古者大夫入国，以棺随其后，使人抬扛个棺槨随行，死便要用，看古人不讳凶事。」砥。寓录略。以下自言不解春秋。

春秋，某煞有不可晓处，不知是圣人真个说底话否。

问：「先生于二礼书春秋未有说，何也？」曰：「春秋是当时实事，孔子书在册子上。后世诸儒学未至，而各以己意猜传，正横渠所谓『非理明义精而治之，故其说多凿』，是也。唯伊川以为『经世之大法』，得其旨矣。然其间极有无定当、难处置处，今不若且存取胡文定本子与后来看，纵未能尽得之，然不中不远矣。书中间亦极有难考处，只如禹贡说三江及荆扬间地理，是吾辈亲眼见者，皆有疑；至北方即无疑，此无他，是不曾见耳。康诰以下三篇，更难理会。如酒诰却是戒饮酒，乃曰『肇牵车牛远服贾』，何也？梓材又自是臣告君之辞，更不可晓。其它诸篇亦多可疑处。解将去固易，岂免有疑？礼经要须编成门类，如冠、昏、丧、祭，及他杂碎礼数，皆须分门类编出，考其异同，而订其当否，方见得。然今精力已不逮矣，姑存与后人。」赵几道又问：「礼合如何修？」曰：「礼非全书，而礼记尤杂。今合取仪礼为正，然后取礼记诸书之说以类相从，更取诸儒剖击之说各附其下，庶便搜阅。」又曰：「前此三礼同为一经，故有三礼学究。王介甫废了仪礼，取礼记，某以此知其无识！」

春秋难看，此生不敢问。如郑伯髡顽之事，传家甚异。

朱子语类卷第八十四

礼一

论考礼纲领

礼乐废坏二千余年，若以大数观之，亦未为远，然已都无稽考处。后来须有一个大大底人出来，尽数拆洗一番，但未知远近在几时。今世变日下，恐怕有个「硕果不食」之理。

礼学多不可考，盖其为书不全，考来考去，考得更没下梢，故学礼者多迂阔。一缘读书不广，兼亦无书可读。如周礼「仲春教振旅，如战之陈」，只此一句，其间有多少事。其陈是如何安排，皆无处可考究。其它礼制皆然。大抵存于今者，只是个题目在尔。

古礼繁缛，后人于礼日益疏略。然居今而欲行古礼，亦恐情文不相称，不若只就今人所行礼中删修，令有节文、制数、等威足矣。古乐亦难遽复，且于今乐中去其[口焦]杀促数之音，并考其律吕，令得其正；更令掌词命之官制撰乐章，其间略述教化训戒及宾主相与之情，及如人主待臣下恩意之类，令人歌

之，亦足以养人心之和平。周礼岁时属民读法，其当时所读者，不知云何。今若将孝弟忠信等事撰一文字，或半岁，或三月一次，或于城市，或于乡村聚民而读之，就为解说，令其通晓，及所在立粉壁书写，亦须有益。

古礼于今实难行。尝谓后世有大圣人者作，与他整理一番，令人苏醒，必不一一尽如古人之繁，但放古之大意。

古礼难行。后世苟有作者，必须酌古今之宜。若是古人如此繁缛，如何教今人要行得！古人上下习熟，不待家至户晓，皆如饥食而渴饮，略不见其为难。本朝陆农师之徒，大抵说礼都要先求其义。岂知古人所以讲明其义者，盖缘其仪皆在，其具并存，耳闻目见，无非是礼，所谓「三千三百」者，较然可知，故于此论说其义，皆有据依。若是如今古礼散失，百无一二存者，如何悬空于上面说义！是说得甚么义？须是且将散失诸礼错综参考，令节文度数一一着实，方可推明其义。若错综得实，其义亦不待说而自明矣。

胡兄问礼。曰：「『礼，时为大。』有圣人者作，必将因今之礼而裁酌其中，取其简易易晓而可行，必不至复取古人繁缛之礼而施之于今也。古礼如此零碎繁冗，今岂可行！亦且得随时裁损尔。孔子从先进，恐已有此意。」或曰：「礼之所以亡，正以其太繁而难行耳。」曰：「然。苏子由古史说『忠、质、文』处，亦有此意，只是发挥不出，首尾不相照应，不知文字何故如此。其说云『自夏商周以来，人情日趋于文』；其终却云『今须复行夏商之质，乃可』。夫人情日趋于文矣，安能复行夏商之质乎！其意本欲如『先进』之说，但辞不足以达之耳。」

凶服古而吉服今，不相抵接。释奠惟三献法服，其余皆今服。至录云：「文、质之变相生。」百世以下有圣贤出，必不踏旧本子，必须斩新别做。如周礼如此繁密，必不可行。且以明堂位观之，周人每事皆添四重虞黻，不过是一水担相似。夏火，殷藻，周龙章，皆重添去。若圣贤有作，必须简易疏通，使见之而易知，推之而易行。盖文、质相生，秦汉初已自趣于质了。太史公董仲舒每欲改用夏之忠，不知其初盖已是质也。国朝文德殿正衙常朝，升朝官已上皆排班，宰相押班，再拜而出。时归班官甚苦之，其后遂废，致王乐道以此攻魏公，盖以人情趋于简便故也。

「圣人有作，古礼未必尽用。须别有个措置，视许多琐细制度，皆若具文，且是要理会大本大原。曾子临死丁宁说：『君子所贵乎道者三：动容貌，斯远暴慢矣；正颜色，斯近信矣；出辞气，斯远鄙倍矣。笱豆之事，则有司存。』上许多正是大本大原。如今所理会许多，正是笱豆之事。曾子临死，教人不要去理会这个。『夫子焉不学，而亦何常师之有？』非是孔子，如何尽做

这事？到孟子已是不说到细碎上，只说『诸侯之礼，吾未之学也。吾尝闻之矣，三年之丧，齐疏之服，饘粥之食，自天子达于庶人』。这三项便是大原大本。又如说井田，也不曾见周礼，只据诗里说『雨我公田，遂及我私』；『由此观之，虽周亦助也』。只用诗意带将去。后面却说『乡田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持』；『八家皆私百亩，同养公田』。只说这几句，是多少好！这也是大原大本处。看孟子不去理会许多细碎，只理会许多大原大本。」又曰：「理会周礼，非位至宰相，不能行其事。自一介论之，更自远在，且要就切实理会受用处。若做到宰相，亦须上遇文武之君，始可得行其志。」又曰：「且如孙吴专说用兵，如他说也有个本原。如说『一曰道：道者，与上同意，可与之死，可与之生。有道之主，将用其民，先和而后造大事』。若使不合于道理，不和于人神，虽有必胜之法，无所用之。」问器远：「昨日又得书，说得大纲也是如此。只是某看仙乡为学，一言以蔽之，只是说得都似。须是理会到十分是，始得。如人射一般，须是要中红心。如今直要中的，少间犹且不会中的；若只要中帖，只会中垛，少间都是胡乱发，枉了气力。三百步外，若不曾中的，只是枉矢。知今且要分别是非，是底直是是，非底直是非，少间做出便会是。若依稀底也唤作是便了，下梢只是非。须是要做第一等人。若决是要做第一等人，若才力不逮，也只做得第四五等人。今合下便要第四五等人，说道就他才地如此，下梢成甚么物事？」又曰：「须是先理会本领端正，其余事物渐渐理会到上面。若不理会本领了，假饶你百灵百会，若有些子私意，便粉碎了。只是这私意如何卒急除得！如颜子天资如此，孔子也只教他『克己复礼』。其余弟子，告之虽不同，莫不以此意望之。公书所说冉求仲由，当初他是只要做到如此。圣人教由求之徒，莫不以曾颜望之，无柰他才质只做到这里。如『可使治其赋』，『可使为之宰』，他当初也不止是要恁地。」又曰：「胡氏开治道斋，亦非独只理会这些。如所谓『头容直，足容重，手容恭』，许多说话都是本原。」又曰：「君举所说，某非谓其理会不是，只是不是次序。如庄子云『语道非其序，则非道也』，自说得好。如今人须是理会身心。如一片地相似，须是用力仔细开垦。未能如此，只管说种东种西，其实种得甚么物事！」又曰：「某尝说佛老也自有快活得人处，是那里？只缘他打并得心下净洁。所以本朝如李文靖王文正杨文公刘元城吕申公都是恁么地人，也都去学他。」又曰：「论来那样事不着理会？若本领是了，少间如两汉之所以盛是如何，所以衰是如何，三国分并是如何，唐初间如何兴起，后来如何衰，以至于本朝大纲，自可理会。若有工夫，更就里面看。若更有工夫，就里面讨些光采，更好。某之诸生，度得他脚手，也未可与拈尽许多，只是且教他就切身处理会。如读虞夏商周之书，许多圣人亦有说赏罚，亦有说兵刑，只是这个不是本领。」问：「封建，周礼说公五百里，孟子说百里，如何不同？」曰：「看汉儒注书，于不通处，即说道这是夏商之制，大抵且要赖将去。若将这说来看二项，却怕孟子说是。夏商之制，孟子不详考，亦只说『尝闻其略也』。若夏商时诸处广阔，人各自聚为一国，其大者止百里，

故禹合诸侯，执玉帛者万国。到周时，渐渐吞并，地里只管添，国数只管少。到周时只千八百国，较之万国，五分已灭了四分已上，此时诸国已自大了。到得封诸公，非五百里不得。如周公封鲁七百里，盖欲优于其它诸公。如左氏说云，大国多兼数圻，也是如此。后来只管并来并去，到周衰，便制他不得，也是尾大了。到孟子时，只有七国，这是事势必到这里，虽有大圣大智，亦不能遏其冲。今人只说汉封诸侯王土地太过，看来不如此不得。初间高祖定天下，不能得韩彭英卢许多人来使，所得地又未定是我底。当时要杀项羽，若有人说道：『中分天下与我，我便与你杀项羽。』也没奈何与他。到少间封自子弟，也自要狭小不得，须是教当得许多异姓」又曰：「公今且收拾这心下，勿为事物所胜。且如一日全不得去讲明道理，不得读书，只去应事，也须使这心常常在这里。若不先去理会得这本领，只要去就事上理会，虽是理会得许多骨董，只是添得许多杂乱，只是添得许多骄吝。某这说的，定是恁地，虽孔子复生，不能易其说，这道理只一而已。」

今日百事无人理会。姑以礼言之，古礼既莫之考，至于后世之沿革因袭者，亦浸失其意而莫之知矣。非止浸失其意，以至名物度数，亦莫有晓者。差舛讹谬，不堪着眼！三代之礼，今固难以尽见。其略幸散见于他书，如仪礼十七篇多是士礼，邦国人君者仅存一二。遭秦人焚灭之后，至河间献王始得邦国礼五十八篇献之，惜乎不行。至唐，此书尚在，诸儒注疏犹时有引为说者。及后来无人说着，则书亡矣，岂不大可惜！叔孙通所制汉仪，及曹褒所修，固已非古，然今亦不存。唐有开元显庆二礼，显庆已亡，开元袭隋旧为之。本朝修开宝礼，多本开元，而颇加详备。及政和间修五礼，一时奸邪以私智损益，疏略抵牾，更没理会，又不如开宝礼。

汉儒说礼制，有不合者，皆推之以为商礼，此便是没理会处。

南北朝是甚时节，而士大夫间礼学不废。有考礼者，说得亦自好。

通典，好一般书。向来朝廷理会制度，某道却是一件事，后来只恁休了。又曰：「通典亦自好设一科。」又曰：「通典中间一作后面。数卷，议亦好。」

尝见刘昭信云：「礼之趋翔、登降、揖逊，皆须习。」也是如此。汉时如甚大射等礼，虽不行，却依旧令人习，人自传得一般。今虽是不能行，亦须是立科，令人习得，也是一事。

论后世礼书

开宝礼全体是开元礼，但略改动。五礼新仪，其间有难定者，皆称「御制」以决之。如祷山川者，又只开元礼内有。

祖宗时有开宝通礼科，学究试默义，须是念得礼熟，始得，礼官用此等人为之。介甫一切罢去，尽令做大义。故今之礼官，不问是甚人皆可做。某尝谓，朝廷须留此等专科，如史科亦当有。

问五礼新仪。曰：「古人于礼，直如今人相揖相似，终日周回于其间，自然使人有感他处。后世安得如此！」

横渠所制礼，多不本诸仪礼，有自杜撰处。如温公，却是本诸仪礼，最为适古今之宜。

叔器问四先生礼。曰：「二程与横渠多是古礼，温公则大概本仪礼，而参以今之可行者。要之，温公较稳，其中与古不甚远，是七八分好。若伊川礼，则祭祀可用。婚礼，惟温公者好。大抵古礼不可全用，如古服古器，今皆难用。」又问：「向见人设主，有父在子死，而主牌书『父主祀』字，如何？」曰：「便是礼书中说得不甚分晓，此类只得不写，若向上尊长则写。」又问：「温公所作主牌甚大，阔四寸，厚五寸八分，不知大小当以何者为是？」曰：「便是温公错了，他却本荀勖礼。」

吕与叔集诸家之说补仪礼，以仪礼为骨。

福州有前辈三人，皆以明礼称：王普，字伯照；刘藻，字昭信；任文荐，字希纯。某不及见王伯照，而观其书，其学似最优，说得皆有证据，尽有议论，却不似今人杜撰胡说。麻沙有王伯照文字三件，合为一书。

「王侍郎普，礼学律历皆极精深。盖其所著皆据本而言，非出私臆。某细考其书，皆有来历，可行。考订精确，极不易得。林黄中屡称王伯照，他何尝得其髣佛！都是杜撰。」或言：「福州黄继道枢密祖舜。与伯照齐名。」曰：「不同。黄只是读书，不曾理会这工夫。是时福州以礼学齐名者三人：王伯照任希纯刘昭信。某识任刘二公。任搭干不晓事，问东答西，不可晓。刘说话极仔细，有来历，可听。某尝问以易说，其解亦有好处。如云『见险而止为需，见险而不止为讼；需讼下卦皆坎。能通其变为随，不能通其变为蛊』之类。想有成书，近来解易者多引之。」

「古者礼学是专门名家，始终理会此事，故学者有所传授，终身守而行之。凡欲行礼有疑者，辄就质问。所以上自宗庙朝廷，下至士庶乡党典礼，各

各分明。汉唐时犹有此意。如今直是无人如前者。某人丁所生继母忧，礼经必有明文。当时满朝更无一人知道合当是如何，大家打哄一场，后来只说莫若从厚。恰似无柰何，本不当如此，姑徇人情从厚为之。是何所为如此？岂有堂堂中国，朝廷之上以至天下儒生，无一人识此礼者！然而也是无此人。州州县县秀才与太学秀才，治周礼者不曾理会得周礼，治礼记者不曾理会得礼记，治周易者不曾理会得周易，以至春秋诗都恁地，国家何赖焉！」因问张舅，闻其已死，再三称叹，且询其子孙能守其家学否？且云：「可惜朝廷不举用之，使典礼仪。『天叙有典，自我五典五敦哉！天秩有礼，自我五礼五庸哉！』这个典礼，自是天理之当然，欠他一毫不得，添他一毫不得。惟是圣人之心与天合一，故行出这礼，无一不与天合。其间曲折厚薄浅深，莫不恰好。这都不是圣人白撰出，都是天理决定合着如此。后之人此心未得似圣人之心，只得将圣人已行底，圣人所传于后世底，依这样子做。做得合时，便是合天理之自然。」

刘原父好古，在长安，偶得一周敦。其中刻云「●中」，原父遂以为周张仲之器。后又得一枚，刻云「●伯」，遂以为张伯。曰：「诗言『张仲孝友』，则仲必有兄矣，遂作铭述其事。后来赵明诚金石录辨之云，『●』非『张』，乃某字也。今之说礼无所据而杜撰者，此类也。」

论修礼书

问：「所编礼，今可一一遵行否？」曰：「人不可不知此源流，岂能一一尽行？后世有圣人出，亦须着变。夏商周之礼已自不同，今只得且把周之礼文行。」以下论修书大指。

「『礼，时为大。』使圣贤用礼，必不一切从古之礼。疑只是以古礼减杀，从今世俗之礼，令稍有防范节文，不至太简而已。观孔子欲从先进，又曰：『行夏之时，乘殷之辂。』便是有意于损周之文，从古之朴矣。今所集礼书，也只是略存古之制度，使后人自去减杀，求其可行者而已。若必欲一一尽如古人衣服冠屨之纤悉毕备，其势也行不得。」问：「温公所集礼如何？」曰：「早是详了。又，丧服一节也太详。为人子者方遭丧祸，使其一一欲纤悉尽如古人制度，有甚么心情去理会！古人此等衣服冠屨，每日接熟于耳目，所以一旦丧祸，不待讲究，便可以如礼。今却闲时不曾理会，一旦荒迷之际，欲旋讲究，势必难行。必不得已，且得从俗之礼而已。若有识礼者，相之可也。」

问贺孙所编礼书。曰：「某尝说，使有圣王复兴，为今日礼，怕必不能悉如古制。今且要得大纲是，若其小处亦难尽用。且如丧礼冠服斩衰如此，而吉服全不相似，却到遭丧时，方做一副当如此着，也是诧异！」贺孙问：「今齐

斩尚存此意，而齐衰期便太轻，大功小功以下又轻，且无降杀。今若得斟酌古今之仪制为一式，庶几行之无碍，方始立得住。」曰：「上面既如此，下面如何尽整顿得！这须是一齐都整顿过，方好。未说其它琐细处，且如冠，便须于祭祀当用如何底，于军旅当用如何底，于平居当用如何底，于见长上当用如何底，于朝廷治事当用如何底，天子之制当如何，卿大夫之制当如何，士当如何，庶人当如何，这是许多冠都定了。更须理会衣服等差，须用上衣下裳。若佩玉之类，只于大朝会大祭祀用之。五服亦各用上衣下裳。齐斩用粗布，期功以下又各为降杀；如上纽衫一等纰缪鄙陋服色都除了，如此便得大纲正。今若只去零零碎碎理会些小不济事。如今若考究礼经，须是一一自着考究教定。」

杨通老问礼书。曰：「看礼书，见古人极有精密处，事无微细，各各有义理。然又须自家工夫到，方看得古人意思出。若自家工夫未到，只见得度数文为之末，如此岂能识得深意！如将一碗干硬底饭来吃，有甚滋味！若白地将自家所见揣摩他本来意思不如此，也不济事。兼自家工夫未到，只去理会这个，下梢溺于器数，一齐都昏倒了。如今度得未可尽晓其意，且要识得大纲。」

问：「闻郡中近已开六经。」曰：「已开诗书易春秋，惟二礼未暇及。诗书序各置于后，以还其旧。易用伯恭所定本。周礼自是一书。惟礼记尚有说话。仪礼，礼之根本，而礼记乃其枝叶。礼记乃秦汉上下诸儒解释仪礼之书，又有他说附益于其间。今欲定作一书，先以仪礼篇目置于前，而附礼记于后。如射礼，则附以射义，似此类已得二十余篇。若其余曲礼少仪，又自作一项，而以类相从。若疏中有说制度处，亦当采取以益之。旧尝以此例授潘恭叔，渠亦曾整理数篇来。今居丧无事，想必下手。仪礼旧与六经三传并行，至王介甫始罢去。其后虽复春秋，而仪礼卒废。今士人读礼记，而不读仪礼，故不能见其本末。场屋中礼记义，格调皆凡下。盖礼记解行于世者，如方马之属，源流出于熙丰。士人作义者多读此，故然。」以下修书纲目。

问礼书。曰：「惟仪礼是古全书。若曲礼玉藻诸篇，皆战国士人及汉儒所裒集。王制月令内则是成书。要好，自将说礼物处，如内则王制月令诸篇附仪礼成一书，如中间却将曲礼玉藻又附在末后；不说礼物处，如孔子闲居孔子燕居表记缁衣儒行诸篇，却自成一书。乐记文章颇粹，怕不是汉儒做，自与史记荀子是一套，怕只是荀子作。家语中说话犹得，孔丛子分明是后来文字，弱甚。天下多少是伪书，开眼看得透，自无多书可读。」

「周礼自是全书。如今礼书欲编入，又恐分拆了周礼，殊未有所处。」因说：「周礼只是说礼之条目，其间煞有文字，如『八法』、『八则』、『三易』、『三兆』之类，须各自别有书。」子升问：「仪礼传记是谁作？」曰：

「传是子夏作，记是子夏以后人作。」子升云：「今礼书更附入后世变礼亦好。」曰：「有此意。」

「余正父欲用国语而不用周礼，然周礼岂可不入！国语辞多理寡，乃衰世之书，支离蔓衍，大不及左传。看此时文章若此，如何会兴起国家！」坐间朋友问是谁做。曰：「见说是左丘明做。」

因理会所编礼书，分经分传，而言曰：「经文精确峻洁，传文则词语泛滥。国语所载事迹多如此。如今人作文，因一件事，便要泛滥成章。」

贺孙因问：「祭礼附祭义，如说孝许多，如何来得？」曰：「便是祭礼难附。兼祭义前所说多是天子礼，若仪礼所存，唯少牢馈食特牲馈食礼是诸侯大夫礼。兼又只是有馈食。若天子祭，便合有初间祭腥等事，如所谓『建设朝事，燔燎膾芗』。若附仪礼，此等皆无入头处。意间欲将周礼中天子祭礼逐项作一总脑，却以礼记附。如疏中有说天子处，皆编出。」因云：「某已衰老，其间合要理会文字，皆起得个头在。及见其成与不见其成，皆未可知。万一不及见此书之成，诸公千万勉力整理。得成此书，所系甚大！」问：「前日承教，喻以五服之制，乃上有制作之君，其等差如此。今在下有志之士，欲依古礼行之既不可；若一向徇俗之鄙陋，又觉大不经，于心极不安，如何？」曰：「『非天子不议礼，不制度，不考文。』这事要整顿，便着从头整顿，吉凶皆相称。今吉服既不如古，独于丧服欲如古，也不可。古礼也须一一考究着所在在这里，却始酌今之宜而损益之。若今便要理会一二项小小去处，不济事，须大看世间都得其宜方好。」问：「如今父母丧，且如古服，如齐衰期，乃兄弟、祖父母、伯叔父母，此岂可从俗轻薄如此？」曰：「自圣贤不得位，此事终无由正。」又云：「使郑康成之徒制作，也须略成个模样，未说待周公出制作。如今全然没理会，柰何！若有考礼之人，又须得上之人信得及这事，行之天下亦不难。且如冠制尊卑，且以中梁为等差。如今天子者用二十四，如何安顿！所以甚大而不宜。要好，天子以十二，一品以九，升朝以七，选人以五，士以三，庶人只用纱帛裹髻，如今道人。这自有些意思。」问：「且如权宜期丧当如何？」曰：「且依四脚帽子加经。此帽本只是巾，前二脚缚于后，后二脚反前缚于上，今硬帽、[巾璞-王]头皆是。后来渐变重迟，不便于事。如初用冠带，一时似好。某必知其易废，今果如此。若一个紫衫凉衫，便可怀袖间去见人，又费轻。如帽带皂衫，是多少费？穷秀才如何得许多钱？是应必废也。」居父问：「期之服合如何？用上领衫而加衰可乎？」曰：「上领衫已不是。」曰：「用深衣制，而粗布加衰可乎？」曰：「深衣于古便服。『朝玄端，夕深衣』，深衣是简便之衣。吉服依玄端制，却于凶服亦仿为之，则宜矣。」问：「士礼如丧祭等，可通行否？古有命士，有不命士，今如之何？」曰：「丧祭礼节繁多，今士人亦难行。但古今士不同。古时诸侯大夫皆可以用

士，如今簿、尉之类，乃邑宰之士；节推、判官之属，则是太守之士。只一县一州之中有人才，自家便可取将来使，便是士。如藩镇之制，尚存此意。无奈何，是如今将下面一齐都截了，尽教做一门人，尽教由科举而得，是将奈何！」叹息久之。器之问：「国初衙前役用乡户？」曰：「客将次于太守，其权甚重，一州之兵皆其将之，凡教阅出入皆主其事。当时既是大户做，亦自爱惜家产，上下相体悉。若做得好底，且教他做。更次一等户，便为公人，各管逐项职事。更次一等户为吏人，掌文书简牍。极下户为胥徒，是今弓手节级奔走之属。其终各各有弊。英宗时有诏，韩绛等要变不成。王荆公做参政，一变变了。」

问：「礼书学礼，首引舜命契为司徒，敷五教；命夔典乐，教胄子两条。文蔚窃谓，古人教学不出此两者。契敷五教，是欲使人明于人伦，晓得这道理；夔典乐教胄子，是欲使人养其德性，而实有诸己，此是一篇纲领。」曰：「固是如此。后面只是明此一意：如大司徒之教，即是契敷教事；大司乐之教，即是夔乐事。」因曰：「『直而温，宽而栗』，直与宽本自是好，但济之以温与栗，则尽善。至如『刚』、『简』二字，则微觉有弊，故戒之以『无虐』、『无傲』，盖所以防其失也。某所以特与分开，欲见防其失者，专为刚、简而设；不蒙上直、宽二句。『直』、『宽』，但曰『而温』、『而栗』，至『刚』、『简』，则曰『无虐』、『无傲』，观其言，意自可见。」文蔚曰：「教以人伦者，固是又欲养其德性。要养德性，便只是下面『诗言志，歌永言，声依永，律和声』四句上。」曰：「然。讽诵歌咏之间，足以和其心气，但上面三句抑扬高下，尚且由人；到『律和声』处，直是不可走作。所以咏歌之际，深足养人情性。至如播之金石，被之管弦，非是不和，终是不若人声自然。故晋人孟嘉有言『丝不如竹，竹不如肉』，谓『渐近自然』。至『八音克谐，无相夺伦，神人以和』，此是言祭祀燕享时事，又是一」

或问：「礼书所引伊川言『古者养士，其公卿大夫士之子弟，固不患于无养，而庶人子弟之入学者，亦皆有以养之』，不知是否？」曰：「恐不然。此段明州诸公添入，当删。不然，则注其下云：『今按，程子之言，未知何所据也。古者教士，其比闾之学，则乡老坐于门而察其出入。其来学也有时，既受学，则退而习于其家。及其升而上也，则亦有时。春夏耕耘，余时肄业，未闻上之人复有以养之也。夫既给之以百亩之田矣，又给之以学粮，亦安得许多粮给之耶！周礼自有士田可考。史记言孔子养弟子三千人，而子由古史亦遽信而取之，恐不然也。』想得弟子来从学者，则自赍粮，而从孔子出游列国者，则食孔子之食耳。然孔子亦安得许多粮？想亦取之列国之馈尔。孔子居卫最久，所以于灵公孝公，有交际、公养之仕，其所以奉孔子者必厚，至他国则不然矣。故晏子谏齐景公勿用孔子之言曰：『游说丐贷，不可以为国。』孟子之时，徒众尤盛。当时诸侯重士，又非孔子之时之比。春秋时人淳，未甚有事，

故齐晋皆累世为伯主，人莫敢争。战国之时人多奸诈，列国纷争，急于收拾人才以为用，故不得不厚待士。」又曰：「古者三年大比，兴其贤者能者而进于天子，大国三人，中国二人，小国一人，不进则有罚。看来数年后所进极多。然天子之国亦小，其员数亦有限，不知如何用得许多人？今以天下之大，三年一番进士，犹无安顿处，何况当时？白虎通曰：『古者诸侯进士，一不当则有罚，再不当则削其地，三不当则罢之废之，而托于诸侯为寓公。』恐无此理，盖出后世儒者之傅会。进士不当，有甚大过？而遂废其君，绝其社稷耶！」或曰：「想得周家此法，行之殊不能久。成康数世之后，诸侯擅政，天子诸侯之公卿大夫，皆为世臣盘据，岂复容外人为之耶？」曰：「然。兼当时诸侯国中，亦自要人才用，必不会再贡之于天子。天子亦自拥虚器，无用他处。当时天子威令不行，公卿大夫世袭，诸侯之国犹宽；古人才之穷而在下者，多仕于诸侯之国。及公室又弱，而人才复多仕于列国之大夫。当时为大夫之陪臣者，其权甚重。大夫执一国之权，而陪臣复执大夫之权。所以说『禄去公室』，『陪臣执国命』。」又曰：「以爵位言之，则大夫亦未甚尊，以权势言之，则甚重。自天子而下，三等便至大夫。」又曰：「再命为士，三命为大夫，天子之大夫四命，小国之大夫再命，或一命。一样小小官职，皆无命。他命礼极重。」又问：「当时庶民之秀者，其进而上之，不过为大夫极矣。至于公卿之贵，皆世臣世袭，非若今之可以更进而代为也。则士之生于斯时者，亦可谓不幸矣。」曰：「然。然当时之大夫宰臣，其权甚重。如晋楚齐诸国，其大夫皆握天下之权，操纵指麾，天下莫不从之。其宰臣复握大夫之权，盖当时其重在下，其轻在上。今日则其重在內，其轻在外，故不同也。」

礼编，纔到长沙，即欲招诸公来同理会。后见彼事丛，且不为久留计，遂止。后至都下，庶几事体稍定，做个规模，尽唤天下识礼者修书，如余正父诸人，皆教来，今日休矣！

或问：「礼书修得有次第否？」曰：「散在诸处，收拾不聚。最苦每日应酬多，工夫不得专一。若得数月闲，更一两朋友相助，则可毕矣。顷在朝，欲奏乞专创一局，召四方朋友习礼者数人编修。俟书成将上，然后乞朝廷命之以官，以酬其劳，亦以小助朝廷搜用遗才之意。事未及举，而某去国矣。」

泳居丧时，尝编次丧礼，自始死以至终丧，各立门目。尝以门目呈先生。临归，教以「编礼亦不可中辍」。泳曰：「考礼无味，故且放下。」先生曰：「横渠教人学礼，吕与叔言如嚼木札。今以半日看义理文字，半日类礼书，亦不妨。」后蒙赐书云：「所定礼编，恨未之见。此间所编丧礼一门，福州尚未送来。将来若得贤者持彼成书，复来参订，庶几详审，不至差互。但恐相去之远，难遂此期耳。」福州，谓黄直卿也。庚申二月既望，先生有书与黄寺丞商伯云：「伯量依旧在门馆否？礼书近得黄直卿与长乐一朋友在此，方得下手整

顿。但疾病昏倦时多，又为人事书尺妨废，不能得就绪。直卿又许了乡人馆，未知如何。若不能留，尤觉失助。甚恨乡时不曾留得伯量相与协力！若渠今年不作书会，则烦为道意，得其一来为数月留，千万幸也！」作书时，去易箒只二十有二日，故得书不及往。后来黄直卿属李敬子招往成礼编，又以昏嫁不得行。昨寓三山，杨志仁反复所成礼书，具有本末，若未即死，尚几有以遂此志也。

朱子语类卷第八十五

礼二

仪礼

总论

河间献王得古礼五十六篇，想必有可观。但当时君臣间有所不晓，遂至无传。故先儒谓圣经不亡于秦火，而坏于汉儒，其说亦好。温公论景帝太子既亡，当时若立献王为嗣，则汉之礼乐制度必有可观。又「致堂谓：『武帝若使董仲舒为相，汲黯为御史大夫，则汉治必盛。』某尝谓：『若如此差除，那里得来！』」

先王之礼，今存者无几。汉初自有文字，都无人收拾。河间献王既得雅乐，又有礼书五十六篇，惜乎不见于后世！是当时儒者专门名家，自一经之外，都不暇讲，况在上又无典礼乐之主。故胡氏说道，使河间献王为君，董仲舒为相，汲黯为御史，则汉之礼乐必兴。这三个差除，岂不甚盛！

今仪礼多是士礼，天子诸侯丧祭之礼皆不存，其中不过有些小朝聘燕飧之礼。自汉以来，凡天子之礼，皆是将士礼来增加为之。河间献王所得礼五十六篇，却有天子、诸侯之礼，故班固谓「愈于推士礼以为天子、诸侯之礼者」。班固作汉书时，此礼犹在，不知何代何年失了。可惜！可惜！贺孙录略。

礼书如仪礼，尚完备如他书。儒用。

仪礼，不是古人预作一书如此。初间只以义起，渐渐相袭，行得好，只管巧，至于情文极细密，极周经处。圣人见此意思好，故录成书。只看古人君臣之际，如公前日所画图子，君临臣丧，坐抚当心要经而踊。今日之事，至于死生之际，惘然不相关，不啻如路人！所谓君臣之恩义安在！祖宗时，于旧执政丧亦亲临。渡江以来，一向废此。只秦桧之死，高宗临之，后来不复举。如陈福公，寿皇眷之如此隆至，其死亦不亲临。祖宗凡大臣死，远地不及临者，必遣郎官往吊。寿皇凡百提掇得意思，这般处却恁地不觉。今日便一向废却。

礼有经，有变。经者，常也；变者，常之变也。先儒以曲礼为变礼，看来全以为变礼，亦不可。盖曲者，委曲之义，故以曲礼为变礼。然「毋不敬，安定辞，安民哉」！此三句，岂可谓之变礼？先儒以仪礼为经礼。然仪礼中亦自有变，变礼中又自有经，不可一律看也。礼记，圣人说礼及学者问答处，多是说礼之变。上古礼书极多，如河间献王收拾得五十六篇，后来藏在秘府，郑玄辈尚及见之。今注疏中有引援处，后来遂失不传，可惜！可惜！仪礼古亦多有，今所余十七篇，但多士礼耳。

「仪礼是经，礼记是解仪礼。如仪礼有冠礼，礼记便有冠义；仪礼有昏礼，礼记便有昏义；以至燕、射之类，莫不皆然。只是仪礼有士相见礼，礼记却无士相见义。后来刘原父补成一篇。」文蔚问：「补得如何？」曰：「他亦学礼记下言语，只是解他仪礼。」

鲁共王坏孔子宅，得古文仪礼五十六篇，其中十七篇与高堂生所传十七篇同。郑康成注此十七篇，多举古文作某，则是他当时亦见此壁中之书。不知如何只解此十七篇，而三十九篇不解，竟无传焉！

仪礼疏说得不甚分明。温公礼有疏漏处，高氏送终礼胜得温公礼。

刘原父补亡记，如士相见义公食大夫义尽好。盖偏会学人文字，如今人善为百家书者。又如学古乐府，皆好。意林是专学公羊，亦似公羊。其它所自为文章如杂着等，却不甚佳。

永嘉张忠甫所校仪礼甚仔细，然却于目录中冠礼玄端处便错了。但此本较他本为最胜。

陈振叔亦尽得。其说仪礼云：「此乃是仪，更须有礼书。仪礼只载行礼之威仪，所谓『威仪三千』是也。礼书如云『天子七庙，诸侯五，大夫三，士二』之类，是说大经处。这是礼，须自有个文字。」

士冠

问：「士冠礼『筮于庙门』，其礼甚详。而昏礼止云：『将加诸卜。』『占曰吉。』既无筮，而卜礼略，何也？」曰：「恐卜筮通言之。」又问：「礼家之意，莫是冠礼既详其筮，则于昏礼不必更详，且从省文之义如何？」曰：「亦恐如此。然仪礼中亦自有不备处，如父母戒女，止有其辞，而不言于某处之类。」

问「宿宾」。曰：「是戒肃宾也。是隔宿戒之。」

古朝服用布，祭则用丝。诗丝衣：「绎宾尸也。」「皮弁素积」，皮弁，以白鹿皮为之；素积，白布为裙。

问：「士冠礼有所谓『始加』、『再加』、『三加』，如何？」曰：「所谓『三加弥尊』，只是三次加：初是缁布冠，以粗布为之；次皮弁，次爵弁，诸家皆作画爵，看来亦只是皮弁模样，皆以白皮为之。缁布冠古来有之，初是缁布冠，齐则缁之。次皮弁者，只是朝服；爵弁，士之祭服。周礼，爵弁居五冕之下。」又问：「『致美乎黻冕』，注言：『皆祭服也。』黻冕恐不全是祭服否？」曰：「祭服谓之『黻冕』，朝服谓之『[韦毕]』，如诗『鞞琫有珌』，内则『端鞞绅』，皆是。」问：「士冠礼『一加』、『再加』，言『吉月』、『令月』；至『三加』，言『以岁之正』，不知是同时否？」曰：「只是一时节行此文，自如此说。加缁布冠，少顷又更加皮弁，少顷又更加爵弁，然后成礼。如温公冠礼亦仿此：初裹巾，次帽，次[巾璞-王]头。」又问：「黻冕，黻，蔽膝也，以韦为之。舜之画衣裳，有黼黻絺绣，不知又如何画于服上？」曰：「亦有不可晓。黻在裳之前，亦画黻于其上。」

陈仲蔚问冠仪。曰：「凡妇人见男子，每先一拜；男拜，则又答拜；再拜亦然。若子冠，则见母亦如之，重成人也。寻常则不如此。但古人无受拜礼，虽兄亦答拜，君亦然。但诸侯见君，则两拜还一拜。」

冠者见母与兄弟，而母与兄弟皆先拜，此一节亦差异。昏礼亦然。妇始见舅姑，舅姑亦拜。

士冠礼：「始冠缁布冠，冠而弊之。」弊是不用也。

士昏

仪礼昏礼：「下达用鴈。」注谓「在下之人，达二家之好而用鴈」，非也。此只是公卿大夫下达庶人，皆用鴈。后得陆农师解，亦如此说。陆解多杜撰，亦煞有好处，但简略难看。陈祥道礼书考得亦稳。义刚录云：「择之云：『自通典后，无人理会礼。本朝但有陈祥道陆佃略理会来。』」曰：『陈祥道理会得也稳，陆农师也有好处，但杜撰处多，如仪礼』云云。」

问：「昏礼用鴈，『婿执鴈』，或谓取其不再偶，或谓取其顺阴阳往来之义。」曰：「士昏礼谓之『摄盛』，盖以士而服大夫之服，爵弁。乘大夫之车，墨车。则当执大夫之贄。前说恐傅会。」又曰：「重其礼而盛其服。」

或问：「礼经，妇三月而后庙见，与左氏不同。」曰：「左氏说礼处，多与礼经不同，恐是当时俗礼，非必合于礼经。」又问：「既为妇，便当庙见，必三月之久，何邪？」曰：「三月而后事定。三月以前，恐更有可去等事；至三月不可去，则为妇定矣，故必待三月而后庙见。」或曰：「未庙见而死，则以妾礼葬之。」曰：「归葬于妇氏之党。」

乡饮酒

乡饮酒云：「笙入，乐南陔白华华黍。」想是笙人吹此诗，而乐亦奏此诗。乐，便是众乐皆奏之也。

聘礼

问聘礼所言「君行一，臣行二」之义。曰：「君行步阔而迟，臣行步狭而疾，故君行一步，而臣行两步，盖不敢同君之行而践其迹也。国语齐君晏子行，子贡怪之，问孔子君臣交际之礼一段，说得甚分晓。」

公食大夫礼

公食大夫礼，乃是专飧大夫。为主人者时出劝宾，宾辞而独飧。

觐礼

天子常服皮弁。惟诸侯来朝见于庙中，服冕服，用郁鬯之酒灌神。

觐，是正君臣之礼，较严。天子当依而立，不下堂而见诸侯。朝，是讲宾主之仪，天子当宁而立，在路寝门之外，相与揖逊而入。

丧服经传

今人齐衰用布太细，又大功、小功皆用苧布，恐皆非礼。大功须用市中所卖火麻布稍细者，或熟麻布亦可。小功须用虔布之属，古者布帛精粗，皆有升数，所以说「布帛精粗不中度，不鬻于市」。今更无此制，听民之所为。所以仓卒难得中度者，只得买来自以意择制之尔。

丧服葛布极粗，非若今之细也。

「纁十五升，抽其半」者，是一●只用一经。如今广中有一种疏布，又如单经黄草布，皆只一经也。然小功十二升，则其缕反多于纁矣，又不知是如何。

问：「温公仪，首经缀于冠，而仪礼疏说别材而不相缀。」曰：「缀也得，不缀也得，无紧要。」

尧卿问经带之制。曰：「首经大一搯，只是拇指与第二指一围。腰经较小，绞带又小于腰经。腰经象大带，两头长垂下。绞带象革带，一头有扣子，以一头串于中而束之。总，如今之髻巾。括发，是束发为髻。」安卿问：「郑氏仪礼注及疏，以男子括发与免，及妇人髻，皆云『如着幘头然』。所谓幘头，何也？」曰：「幘头只如今之掠头编子，自项而前交于额上，却绕髻也。『免』，或读如字，谓去冠。」又问妇人首经之制。曰：「亦只是大麻索作一环耳。」「幘」音驂。

或问服制。曰：「仪礼事事都载在里面，其间曲折难行处，他都有个措置得恰好。」因举一项：「父卒，继母嫁，后为之服报。传曰：『何以期也？贵终也。』」「尝为母子，贵终其恩，此为继母服之义。」

沈存中说，丧服中，曾祖齐衰服，曾祖以上皆谓之曾祖，恐是如此。如此，则皆合有齐衰三月服。看来高祖死，岂有不为服之理！须合行齐衰三月也。伊川顷言祖父母丧，须是不赴举，后来不曾行。法令虽无明文，看来为士者为祖父母期服内，不当赴举。

沈存中云，高祖齐衰三月，不特四世祖为然，自四世以上，凡建事，皆当服衰麻三月，高祖盖通称耳。

问：「某人不肯丁所生母忧。」曰：「礼为所生父母齐衰杖期，律文许申心丧。若所生父再娶，亦当从律，某人是也。」又问：「若所生父与所继父俱再娶，当持六丧乎？」曰：「固是。」又问先儒争濮议事。曰：「此只是理会称亲。当时盖有引戾园事，欲称『皇考』者。」又问：「称『皇考』是否？」曰：「不是。然近世儒者亦有多言合称『皇考』者。」

「仪礼『稽顙』条内，注说：『国君有疾，不能为祖父母、曾祖父母服，则世子斩。』又曰：『君丧皆斩。』说已分明。天子无期丧。凡有服，则必斩三年。」

因言，孙为人君，为祖承重。顷在朝，检此条不见。后归家检仪礼疏，说得甚详，正与今日之事一般。乃知书多看不办。旧来有明经科，便有人去读这般书，注疏都读自王介甫新经出，废明经学究科，人更不读书。卒有礼文之变，更无人晓得，为害不细！如今秀才，和那本经也有不看底。朝廷更要将经义、赋、论、策颁行印下教人在。

无大功尊。父母本是期，加成三年。祖父母、世父母、叔父母，本是大功，加成期。其曾祖父母小功，及从祖、伯父母、叔父母小功者，乃正服之不加者耳。

母之姊妹服反重于母之兄弟，缘于兄弟既嫁则降服，而于姊妹之服则未尝降。故为子者于舅服緦，于姨母服小功也。

舅于甥之妻有服，甥之妻于夫之舅却无服，也可疑。恐是舅则从父身上推将来，故广；甥之妻则从父身上推将来，故狭。

「礼，妻之父曰舅，『谓我舅者，吾谓之甥』。古礼『甥』字用处极多，如婿谓之『甥』，姑之子亦曰『甥』。」或问：「『侄』字，本非兄弟之子所当称？」曰：「然。伊川尝言之。胡文定家子弟称『犹子』，礼『兄弟之子，犹子也』，亦不成称呼。尝见文定家将伊川语录凡家书说『侄』处，皆作『犹子』，私尝怪之。后见他本只作『侄』字，乃知『犹子』字文定所改，以伊川尝非之故也。殊不知伊川虽非之，然未有一字替得，亦且只得从俗。若改为『犹子』，岂不骇俗！据礼，兄弟之子当称『从子』为是。自曾祖而下三代称『从子』，自高祖四世而上称『族子』。」

始封之君不臣其兄弟，封君之子不臣其诸父，不忘其旧也。公谨。

丧服，五服皆用[**麻]。朋友麻，是加麻于吊服之上。麻，谓经也。

问：「『改葬纁』，郑玄以为终纁之月数而除服，王肃以为葬毕便除，如何？」曰：「如今不可考。礼宜从厚，当如郑氏。」问：「王肃以为既虞而除之。若是改葬，神已在庙久矣，何得虞乎？」曰：「便是如此，而今都不可考。看来也须当反哭于庙。」问：「郑氏以为只是有三年服者，改葬服纁三月；非三年服者，吊服加麻，葬毕除之否？」曰：「然。子思曰：『礼，父母改葬，纁而除。』则非父母不服纁也。」

既夕

问：「朝祖时有迁祖奠，恐在祖庙之前。祖无奠而亡者难独享否？」曰：「不须如此理会。礼说有奠处便是合有奠，无奠处便合无奠，更何用疑？其它可疑处却多。如温公疑斩、齐古制，而功、纁又却不古制，是何说也？古者五服皆用麻，但有等差，皆有冠经，但功、纁之经小耳。今人吉服不古而凶服古，亦无谓也。今俗丧服之制，下用横布作栏，惟斩衰用不得。」

少牢馈食

仪礼：「日用丁巳。」按注家说，则当作「丁、己」，盖十干中柔日也。

仪礼馈食之词曰：「适尔皇祖伯某父。」伯，伯仲叔季也；某，字也；父，美称，助辞也。

朱子语类卷第八十六

礼三

周礼

总论

曹问周礼。曰：「不敢教人学。非是不可学，亦非是不当学；只为学有先后，先须理会自家身心合做底，学周礼却是后一截事。而今且把来说看，还有一句干涉吾人身心上事否？」

今只有周礼仪礼可全信。礼记有信不得处。又曰：「周礼只疑有行未到处。看来周礼规模皆是周公做，但其言语是他人做。今时宰相提举敕令，岂是宰相一一下笔？有不是处，周公须与改。至小可处，或未及改，或是周公晚年作此。」

大抵说制度之书，惟周礼仪礼可信，礼记便不可深信。周礼毕竟出于一家。谓是周公亲笔做成，固不可，然大纲却是周公意思。某所疑者，但恐周公立下此法，却不曾行得尽。」圃录云：「周礼是一个草本，尚未曾行。」

问周礼。曰：「未必是周公自作，恐是当时如今日编修官之类为之。又官名与他书所见，多有不同。恐是当时作此书成，见设官太多，遂不用。亦如唐六典今存，唐时元不曾用。」又笑曰：「禁治虾蟆，已专设一官，岂不酷耶！」

周礼，胡氏父子以为是王莽令刘歆撰，此恐不然。周礼是周公遗典也。德。

周礼一书好看，广大精密，周家法度在里，但未敢令学者看。

周礼一书，也是做得缜密，真个盛水不漏！

子升问：「周礼如何看？」曰：「也且循注疏看去。第一要见得圣人是个公平底意思。如陈君举说，天官之职，如膳羞衣服之官，皆属之，此是治人主之身，此说自是。到得中间有官属相错综处，皆谓圣人有使之相防察之意，这便不是。天官是正人主之身，兼统百官；地官主教民之事，大纲已具矣。春夏秋冬之官，各有所掌，如太史等官属之宗伯，盖以祝、史之事用之祭祀之故；职方氏等属之司马，盖司马掌封疆之政。最是大行人等官属之司寇，难晓。盖仪礼觐礼，诸侯行礼既毕，出，『乃右肉袒于庙门之东』。王曰：『伯父无事，归宁乃邦。』然后再拜稽首，出自屏。此所谓『怀诸侯则天下畏之』，是也，所以属之司寇。如此等处，皆是合着如此，初非圣人私意。大纲要得如此看。其间节目有不可晓处，如官职之多，与子由所疑三处之类，只得且缺之，所谓『其详不可得而闻也』。或谓周公作此书，有未及尽行之者，恐亦有此理。只如今时法令，其间颇有未曾行者。」木之因说：「旧时妄意看此书，大纲是要人主正心、修身、齐家、治国、平天下，使天下之民无不被其泽，又推而至于鸟兽草木无一不得其所而后已。不如是，不足以谓之裁成辅相，参赞天地耳。」曰：「是恁地，须要识公平意思。」因说：「如今学问，不考古固不得。若一向去采摭故事，零碎凑合说出来，也无甚益。孟子慨然以天下自任，曰：『当今之世，舍我其谁！』到说制度处，只说『诸侯之礼，吾未之学，尝闻其略也』。要之，后世若有圣贤出来，如仪礼等书，也不应便行得。如封建诸侯，柳子厚之说自是。当时却是他各自推戴为主，圣人从而定之耳。如今若要一州一县封某人为诸侯，人亦未必安之。兼数世之后，其弊非一。如乡饮酒之礼，若要教天下之人都如此行，也未必能。只后世太无制度。若有圣贤，为之就中定其尊卑隆杀之数，使人可以通行，这便是礼；为之去其哇淫鄙俚之辞，使之不失中和欢悦之意，这便是乐。」

周礼中多有说事之纲目者。如属民读法，其法不可知；司马职，「乃陈车徒，如战之陈」，其陈法亦不可见矣。

「周都丰镐，则王畿之内当有西北之戎。如此，则稍、甸、县、都，如之何可为也？」曰：「周礼一书，圣人姑为一代之法尔。到不可用法处，圣人须别有通变之道。」

今人不信周官。若据某言，却不恁地。盖古人立法无所不有，天下有是事，他便立此一官，但只是要不失正耳。且如女巫之职，掌宫中巫、祝之事，凡宫中所祝皆在此人。如此，则便无后世巫蛊之事矣。

五峰以周礼为非周公致太平之书，谓如天官冢宰，却管甚宫闱之事！其意只是见后世宰相请托宫闱，交结近习，以为不可。殊不知，此正人君治国、平天下之本，岂可以后世之弊而并废圣人之良法美意哉！又如王后不当交通外朝

之说，他亦是惩后世之弊。要之，仪礼中亦分明自载此礼。至若所谓「女祝、掌凡内祷、祠、禴、禘之事」，使后世有此官，则巫蛊之事安从有哉！

五经中，周礼疏最好，诗与礼记次之，书易疏乱道。易疏只是将王辅嗣注来虚说一片。

论近世诸儒说

于丘子服处见陈徐二先生周礼制度菁华。下半册，徐元德作；上半册，即陈君举所奏周官说。先生云：「孝宗尝问君举：『闻卿博学，不知读书之法当如何？』陈奏云：『臣生平于周官粗尝用心推考。今周官数篇已属稿，容臣退，缮写进呈。』遂写进御。大概推周官制度亦稍详，然亦有杜撰错说处。儒用录云：『但说官属。不悉以类聚，错综互见。事必相关处，却多含糊。或者又谓有互相检制之意，此尤不然。』如云冢宰之职，不特朝廷之事，凡内而天子饮食、服御、宫掖之事无不毕管。盖冢宰以道诏王，格君心之非，所以如此。此说固是。但云，主客行人之官，合属春官宗伯，而乃掌于司寇；儒用录云：『大行人司仪掌宾客之事，当属春官，而乃领于司寇。』土地疆域之事，合掌于司徒，乃掌于司马；儒用录云：『怀方氏辨正封疆之事，当地官，而乃领于司马。』盖周家设六官互相检制之意。此大不然！何圣人以君子长者之道待其臣，既任之而复疑之邪？」或问：「如何？」曰：「宾客属秋官者，盖诸侯朝觐、会同之礼既毕，则降而肉袒请刑，司寇主刑，所以属之，有威怀诸侯之意。夏官掌诸侯土地封疆，如职方氏皆属夏官。盖诸侯有变，则六师移之，儒用录云：『不得有其土地。司马主兵，有威怀诸侯之义故也。』所以属司马也。」又问：「冬官司空掌何事？」曰：「次第是管土田之事。盖司马职方氏存儒用录作「正」。其疆域之定制，至于申画井田，创置纤悉，必属于司空，而今亡矣。」又云：「陈徐周礼制度，讲三公宰相处甚详，然皆是自秦汉以下说起。云汉承秦旧，置三公之官。若仍秦旧，何不仿秦为丞相、太尉、御史大夫？却置司马司徒司空者，何故？盖他不知前汉诸儒未见孔壁古文尚书有周官一篇，说太师太傅太却为三公尔。孔安国古文尚书藏之秘府，诸儒专门伏生二十五篇，一向不取孔氏所藏古文者。及至魏晋间，古文者始出而行于世。汉初亦只仍秦旧，置丞相御史太尉为三公。及武帝始改太尉为大司马。然武帝亦非是有意于复古，但以卫霍功高官大，上面去不得，故于骠骑大将军之上，加大司马以宠异之，如加阶官『冠军』之号尔，其职无以异于大将军也。及何武欲改三公，他见是时大司马已典兵，兼名号已正，故但去大字，而以丞相为司徒，御史大夫为司空。后汉仍旧改司马为太尉，而司徒司空之官如故。」

然政事归于台阁，三公备员。后来三公之职遂废，而侍中中书尚书之权独重，以至今日。」儒用略。

君举说井田，道是周礼王制孟子三处说皆通。他说千里不平直量四边，又突出圆算，则是有千二百五十里。说出亦自好看，今考来乃不然。周礼郑氏自于匠人注内说得极仔细。前面正说处却未见，却于后面僻处说。先儒这般极仔细。君举于周礼甚熟，不是不知，只是做个新样好话谩人。本文自说「百里之国」，「五十里之国」。

周礼有井田之制，有沟洫之制。井田是四数，沟洫是十数。今永嘉诸儒论田制，乃欲混井田、沟洫为一，则不可行。郑氏注解分作两项，却是。

沟洫以十为数，井田以九为数，决不可合，永嘉必欲合之。王制孟子武成分土皆言三等，周礼乃有五等，决不合，永嘉必欲合之。

「诸公之地，封疆方五百里。」又云：「凡千里，以方五百里封四公。」则是每个方五百里，甚是分明。陈乃云，方一百二十五里，又以为合加地、赏田、附庸而言之，何欺诳之甚！

先生以礼钥授直卿，令诵一遍毕。先生曰：「他论封国，将孟子说在前，而后又引周礼『诸公之地封疆方五百里』说，非是。」直卿问：「孟子所论五等之地，是如何与周礼不合？」曰：「先儒说孟子所论乃夏商以前之制，周礼是成王之制，此说是了。但又说是周斥大封域而封之，其说又不是。若是恁地，每一国添了许多地，便着移了许多人家社稷，恐无此理。这只是夏商以来，渐渐相吞并，至周自恁地大了。周公也是不柰他何，就见在封他。且如当初许多国，也不是先王要恁地封。便如柳子厚说样，他是各人占得这些子地，先王从而命之以爵，不意到后来相吞并得恁大了。且如孟子说：『周公之封于鲁也，地非不足，而俭于百里；太公之封于齐也，地非不足，而俭于百里。』这也不是。当时封许多功臣亲戚，也是要他因而藩卫王室。他那旧时国都恁大了，却封得恁地小，教他与那大国杂居，也于理势不顺。据左传所说『东至于海，西至于河，南至于穆陵，北至于无棣』，齐是恁地阔。诗『复周公之宇』，鲁是恁地阔。这个也是势着恁地。陈君举却说只是封疆方五百里，四维每一面只百二十五里；以径言，则只百二十五里。某说，若恁地，则男国不过似一耆长，如何建国！职方氏说一千里封四伯，一千里封六侯之类，极分明。这一千里，纵横是四个五百里，便是破开可以封四个伯。他那算得国数极定，更无可疑。君举又却云，一千里地封四伯外，余地只存留在那里。某说，不知存留作甚么？恁地，则一千里只将三十来同封了四伯，那七十来同却不知留作何用？」直卿曰：「武王『分土惟三』，则百里、七十里、五十里似是周

制。」曰：「武王是初得天下，事势未定，且大概恁地。如文王治岐，那制度也自不同。」先生论至此，蹙眉曰：「这个也且大概恁地说，不知当时仔细是如何。」义刚问：「孟子想不见周礼？」曰：「孟子是不见周礼。」直卿曰：「观子产责晋之辞，则也恐不解封得恁地大。」曰：「子产是应急之说。他一时急后，且恁地放鵬，云，何故侵小？这非是至论。」直卿曰：「府、史、胥、徒，则是庶人在官者，不知如何有许多？」曰：「尝看子由古史，他疑三事；其一，谓府、史、胥、徒太多。这个当时却都是兼官，其实府、史、胥、徒无许多。」直卿曰：「那司市一官，更动诞不得，法可谓甚严。」曰：「周公当时做得法大段齐整。如市，便不放教人四散去买卖；他只立得一市在那里，要买物事，便入那市中去。不似而今要买物，只于门首，自有人担来卖。更是一日三次会合，亦通人情。看他所立法极是齐整，但不知周公此书行得几时耳。」

天官

天官之职，是总五官者。若其心不大，如何包得许多事？且冢宰内自王之饮食衣服，外至五官庶事，自大至小，自本至末，千头万绪，若不是大其心者区处应副，事到面前，便且区处不下。况于先事措置，思患预防，是着多少精神！所以记得此，复忘彼。佛氏只合下将那心顿在无用处，纔动步便疏脱。所以吾儒贵穷理致知，便须事事物物理会「舜明于庶物」，物即是物，只是明，便见皆有其则。今文字在面前，尚且看不得，况许多事到面前，如何柰得他！须襟怀大底人，始得。又云：「后人皆以周礼非圣人书。其间细碎处虽可疑，其大体直是非圣人做不得！」

「周之天官，统六卿之职，亦是其大纲。至其它卿，则一人理一事。然天官之职，至于阍寺、宫嫔、酰酱、鱼盐之属，无不领之。」道夫问：「古人命官之意，莫是以其切于君身，故使之领否？」曰：「然。」

周礼天官兼嫔御宦官饮食之人，皆总之。则其于饮食男女之欲，所以制其君而成其德者至矣，岂复有后世宦官之弊？古者宰相之任如此。

问：「宫伯、宫正所率之属五百人皆入宫中，似不便否？」曰：「此只是宿卫在外，不是入宫，皆公卿王族之子弟为之，不是兵卒。」宫伯、宫正。

地官

问：「司徒职在『敬敷五教』，而地官言教者甚略，而言山林陵麓之事却甚详。」曰：「也须是教他有饭吃，有衣着，五方之民各得其所，方可去教他。若不恁地，教如何施？但是其中言教也不略，如间胥书其孝弟姻恤，属民读法之类，皆是。」淳录云：「民无住处，无物吃，亦如何教得？所以辨五方之宜以定民居，使之各得其所，而后教可行也。」

直卿谓：「司徒所谓教，只是十二教否？」曰：「非也。只为教民以六德、六行、六艺，及岁时读法之类。」

周礼中说教民处，止及于畿内之民，都不及畿外之民，不知如何。岂应如此？

或问周礼：「以土圭之法测土深，正日景以求地中。日南则景短，多暑；日北则景长，多寒；日东则景夕，多风；日西则景朝，多阴。」郑注云：「日南，谓立表处太南，近日也；日北，谓立表处太北，远日也；景夕，谓日昃景乃中，立表处太东，近日也；景朝，谓日未中而景已中，立表处太西，远日也。」曰：「『景夕多风，景朝多阴』，此二句，郑注不可晓，疑说倒了。看来景夕者，景晚也，谓日未中而景已中；盖立表近南，则取日近，午前景短而午后景长也。景朝者，谓日已过午而景犹未中；盖立表近北，则取日远，午前景长而午后短也。」问多风多阴之说。曰：「今近东之地，自是多风。如海边诸郡风极多，每如期而至，如春必东风，夏必南风，不如此间之无定。盖土地旷阔，无高山之限，故风各以方某旧在漳泉验之，早间则风已生，到午而盛，午后则风力渐微，至晚则更无一点风色，未尝少差。盖风随阳气生，日方升则阳气生，至午则阳气盛，午后则阳气微，故风亦随而盛衰。如西北边多阴，非特山高障蔽之故，自是阳气到彼处衰谢。盖日到彼方午，则彼已甚晚，不久则落，故西边不甚见日。古语云：『蜀之日，越之雪。』言见日少也。所以蜀有『漏天』。古语云：『巫峡多漏天。』老杜云：『鼓角漏天东。』言其地常雨，如天漏然。以此观之，天地亦不甚阔。以日月所照，及寒暑风阴观之，可以验矣。」用之问：「天竺国去处又却极阔？」曰：「以昆仑山言之，天竺直昆仑之正南，所以土地阔，而其所生亦多异人。水经云，昆仑取嵩高五万里，看来不会如此远。盖中国至于阗二万里，于阗去昆仑，无缘更有三万里。文昌杂录记于阗遣使来贡献，使者自言其国之西千三百余里即昆仑山。今中国在昆仑之东南，而天竺诸国在其正南。水经又云，黄河自昆仑东北流入中国，如此，则昆仑当在西南上，或又云西北，不知如何。恐河流曲折多，入中国后，方见其东北流尔。佛经所说阿耨山，即昆仑也，云山顶有阿耨大池，池水分流四面去，为四大水，入中国者为黄河，入东海；其三面各入南西北海，如弱水

黑水之类。大抵地之形如馒头，其捻尖处则昆仑也。」问：「佛家『天地四洲』之说，果有之否？」曰：「佛经有之。中国为南潭部洲，天竺诸国皆在南潭部内；东弗于逮，西瞿耶尼，北郁单越。亦如邹衍所说『赤县』之类。四洲统名『娑婆世界』。如是世界凡有几所，而娑婆世界独居其中，其形正圆，故所生人物亦独圆，正象其地形，盖得天地之中其它世界则形皆偏侧尖缺，而环处娑婆世界之外，缘不得天地之正气，故所生人物亦多不正。此说便是『盖天』之说。横渠亦主盖天，不知如何。但其言日初生时，先照娑婆世界，故其气和，其它世界则日之所照或正或昃，故气不和，只他此说，便自可破。彼言日之所照必经历诸世界了，然后入地，则一日之中，须历照四处，方得周匝。今纔照得娑婆一处，即已曛矣；若更照其它三处，经多少时节！如此，则夜须极长。何故今中国昼夜有均停时，而冬夏漏刻长短，相去亦不甚远？其说于是不通矣。」

「大司徒以土圭求地中，今人都不识土圭，郑康成解亦误。圭，只是量表影底尺，长一尺五寸，以玉为之。夏至后立表，视表影长短，以玉圭量之。若表影恰长一尺五寸，此便是地之中。晷长则表影短，晷短则表影长。冬至后，表影长一丈三尺余。今之地中，与古已不同。汉时阳城是地之中，本朝岳台是地之中，岳台在浚仪，属开封府。已自差许多。」问：「地何故有差？」曰：「想是天运有差，地随天转而差。今坐于此，但知地之不动耳，安知天运于外，而地不随之以转耶？天运之差，如古今昏旦中星之不同，是也。」又问：「历所以数差，古今岂无人考得精者？」曰：「便是无人考得精细而不易，所以数差。若考得精密，有个定数，永不会差。伊川说康节历不会差。」或问：「康节何以不造历？」曰：「他安肯为此？古人历法疏阔而差少，今历愈密而愈差。」因以两手量桌边云：「且如这许多阔，分作四段，被他界限阔，便有差。不过只在一段界限之内，纵使极差出第二三段，亦只在此四界之内，所以容易推测；便有差，容易见。今之历法于这四界内分作八界，于这八界内又分作十六界，界限愈密，则差数愈远。何故？以界限密而踰越多也。其差则一，而古今历法疏密不同故尔。看来都只是不曾推得定，只是移来凑合天之运行，所以当年合得不差，明后年便差。元不曾推得天运定，只是旋将历去合那天之行，不及则添些，过则减些，以合之，所以一二年又差。如唐一行大衍历，当时最谓精密，只一二年后便差。只有季通说得好，当初造历，便合并天运所差之度都算在里。几年后差几分，几年后差几度，将这差数都算做正数，直推到尽头，如此庶几历可以正而不差。今人都不曾得个大统正，只管说天之运行有差，造历以求合乎天，而历愈差。元不知天如何会有差，自是天之运行合当如此。此说极是，不知当初因甚不曾算在里。但尧舜以来历，至汉都丧失了，不可考。缘如今是这大总纪不正，所以都无是处。季通算得康节历。康节历十二万九千六百分，大故密。今历家所用只是万分历，万分历已自是多了，他如何肯用十二万分？只是今之历家又说季通底用不得，不知如何。」又曰：「一行

大衍历比以前历，他只是做得个头势大，敷衍得阔，其实差数只一般。正如百贯钱修一料药，与十文修一料药，其不能治病一也。」

「周礼注云，土圭一寸折一千里。天地四游升降不过三万里。土圭之影尺有五寸，折一万五千里；以其在地之中，故南北东西相去各三万里。」问：「何谓『四游』？」曰：「谓地之四游升降不过三万里，非谓天地中间相去止三万里也。春游过东三万里，夏游过南三万里，秋游过西三万里，冬游过北三万里。今历家算数如此，以土圭测之，皆合。」僦曰：「譬以大盆盛水，而以虚器浮其中，四边定四若器浮过东三寸，以一寸折万里，则去西三寸。亦如地之浮于水上，差过东方三万里，则远去西方三万里矣。南北亦然。然则冬夏昼夜之长短，非日晷出没之所为，乃地之游转四方而然尔。」曰：「然。」用之曰：「人如何测得如此？恐无此理。」曰：「虽不可知，然历家推算，其数皆合，恐有此理。」

「土圭之法，立八尺之表，以尺五寸之圭横于地下，日中则景蔽于圭，此乃地中为然，如浚仪是也。今又不知浚仪果为地中否？」问：「何故以八尺为表？」曰：「此须用勾股法算之，南北无定中，必以日中为中，北极则万古不易者也。北方地形尖斜，日长而夜短。骨里干国煮羊胛骨熟，日已出矣。至铁勒，则又北矣。极北之地，人甚少。所传有二千里松木，禁人斫伐。此外龙蛇交杂，不可去。女真起处有鸭绿江。传云，天下有三处大水：曰黄河，曰长江，并鸭绿是也。若以浚仪与颍川为中，则今之襄汉淮西等处为近中。」

尝见季通云，日晷有差，如去一千里，则差一寸，到得极星却无差。其初亦自晓不得，后来仔细思之，日之中各自不同：如极东处，日午以前须短，日午以后须长；极西处，日午以前须长，日午以后须短，所以有差。故周礼以为：「日北则景长，多寒；日南则景短，多暑；日东则景夕，多风；日西则景朝，多阴。」此最分晓。极星却到处视之以为南北之中了，所以无差。如凉伞然，中心却小，四檐却阔，故如此。某初疑其然，及将周礼来检看，方见得决然是如此。

今谓周官非圣人之书。至如比、闾、族、党之法，正周公建太平之基本。他这个一如碁盘相似，枰布定后，碁子方有放处。因论保五法。

二十五家为闾。闾，吕也，如身之有脊吕骨。盖闾长之居当中，而二十四家列于两旁，如身之脊吕骨当中，而肋骨分布两旁也。

问六德「智、圣」。曰：「智，是知得事理；圣，便高似智，盖无所不通明底意思。」

「五家为比，五比为闾，四闾为族，五族为党，五党为州，五州为乡」；「五家为邻，五邻为里，四里为鄴，五鄴为鄙，五鄙为县，五县为遂」，制田里之法也。「五人为伍，五伍为两，四两为卒，五卒为旅，五旅为师，五师为军」，此乡遂出兵之法也。故曰：「凡起徒役，无过家一人。」既一家出一人，则兵数宜甚多；然只是拥卫王室，如今禁卫相似，不令征行也。都鄙之法，则「九夫为井，四井为邑，四邑为丘，四丘为甸」，然后出长毂一乘，甲士三人，步卒七十二人。以五百一十二家，而共只出七十五人，则可谓甚少。然有征行，则发此都鄙之兵，悉调者不用，而用者不悉调。此二法所以不同，而贡、助之法亦异。大率乡遂以十为数，是长连排去；井田以九为数，是一个方底物事；自是不同。而永嘉必欲合之，如何合得！以下小司徒。

周制乡遂用贡法，故十夫治沟，长底是十，方底是百，长底是千，方底是万。都鄙用助法，故八家同沟共井。乡遂则以五为数，家出一人为兵，以守卫王畿，役次必简。如周礼，惟挽枢则用之，此役之最轻者。都鄙则以四为数，六七家始出一人，故甸出甲士三人，步卒七十二人，马四匹，牛三头。乡遂所以必为沟洫而不为井者，以欲起兵数故也。五比、五邻、五伍之后，变五为四闾、四里、四两者，用四，则成百之数；复用五，则自此奇零不整齐矣。如曰周制皆井者，此欺人之说，不可行也。因言永嘉之说，受田则用沟洫，起赋斂则依井。下条闻同。

问：「周制都鄙用助法，八家同井；乡遂用贡法，十夫有沟。乡遂所以不为井者何故？」曰：「都鄙以四起数，五六家始出一人，故甸出甲士三人，步卒七十二人。乡遂以五起数，家出一人为兵，以守卫王畿，役次必简。故周礼惟挽枢则用之，此役之最轻者。近郊之民，王之内地也。共辇之事，职无虚月。追胥之比，无时无之。其受[厘八土]为民者，固与畿外之民异也。七尺之征，六十之舍，王非姑息于迩民也。远郊之民，王之外地也。其沟洫之治，各有司存。野役之起，不及其羨。其受[厘八土]为氓者，固与内地之民异也。六尺之征，六十五之舍，王非荼毒于遐民也。园[厘八土]二十而一，若轻于近郊也。而草木之毓，夫家之聚，不可以扰，扰则不能以宁居，是故二十而税一。漆林二十而五，若重于远郊也，而器用之末作，商贾之资利，不可以轻，轻则必至于忘本，是故二十而五。系近郊、远郊劳逸所系。」

天子六乡，故有六军；诸侯三乡，故有三军。所谓「五家为比」，比即伍也；「五比为闾」，闾即两也；「四闾为族」，族即卒也，则是夫人为兵矣。至于「九夫为井，四井为邑，四邑为丘，四丘为甸」，甸出兵车一乘。且以九夫言之，中为公田，只是八夫甸，则五百一十二夫，何其少于乡遂也？便是难

晓。以某观之，乡遂之民以卫王畿，凡有征讨，止用丘甸之民。又，学校之制所以取士者，但见于乡遂，乡遂之外不闻教养之制，亦可疑也。

问：「都鄙四丘为甸，甸六十四井，出车一乘，甲士三人，步卒七十二人。不审乡遂车赋则如何？」曰：「乡遂亦有车，但不可见其制。六乡一家出一人，排门是兵。都鄙七家而出一兵，在内者役重而赋轻，在外者役轻而赋重。六军只是六乡之众，六遂不与。六遂亦有军，但不可见其数。侯国三军，亦只是三郊之众，三遂不与。大国三郊，次国二郊，小国一郊。蔡季通说，车一乘不止甲士三人，步卒七十二人。此是轻车用马驰者，更有二十五人将重车在后，用牛载糗粮戈甲衣装，见七书。如鲁颂『公徒三万』，亦具其说矣。」

问：「郑氏『旁加一里』之说是否？」曰：「如此方得数相合，亦不见所凭据处，今且大概依他如此看。」以下小司徒注。

直卿问：「古以百步为亩，今如何？」曰：「今以二百四十步为亩。百亩当今四十一亩。」

问：「司马法车乘士徒之数，与周礼不同，如何？」曰：「古制不明，皆不可考，此只见于郑氏注。七书中司马法又不是，此林勋本政书错说，以为文王治岐之政。」曰：「或以周礼乃常数，司马法乃调发时数，是否？」曰：「不通处，如何硬要通？不须恁思量，枉费心力。」

先生与曹兄论井田，曰：「当时须别有个道理。天下安得有个王畿千里之地，将郑康成图来安顿于上！今看古人地制，如丰镐皆在山谷之间，洛邑伊阙之地，亦多是小溪涧，不知如何措置。」

丰镐去洛邑三百里，长安所管六百里。王畿千里，亦有横长处，非若今世之为图画方也。恐井田之制亦是类此，不可执画方之图以定之。

古者百亩之地，收皆亩一锺，为米四石六斗。以今量较之，为米一石五斗尔。」

周家每年一推排，十六岁受田，六十者归田。其后想亦不能无弊，故蔡泽言商君决裂井田，废坏阡陌，以静百姓之业，而一其志。唐制，每岁十月一日，应受田者皆集于县令廷中，而升降之。若县令非才，则是日乃胥吏之利耳。

古人学校教养，德行道艺，选举爵禄，宿卫征伐，师旅田猎，皆只是一项事。皆一理也。乡大夫。

问：「周礼『德行道艺』。德、行、艺三者，犹有可指名者。『道』字当如何解？」曰：「旧尝思之，未甚晓。看来『道』字，只是晓得那道理而已。大而天地事物之理，以至古今治乱兴亡事变，圣贤之典策，一事一物之理，皆晓得所以然，谓之道。且如『礼、乐、射、御、书、数』，礼乐之文，却是祝史所掌；至于礼乐之理，则须是知道者方知得。如所谓『天高地下，万物散殊，而礼制行矣；流而不息，合同而化，而乐兴焉』之谓。又，德是有德，行是有行，艺是有艺，道则知得那德、行、艺之理所以然也。注云：『德行是贤者，道艺是能者。』盖晓得许多事物之理，所以属能。」

「内史掌策命诸侯及群臣者，卿大夫既献贤能之书，王拜受，登于天府；其副本则内史掌之，以内史掌策命诸侯及群臣故也。古之王者封建诸侯，王坐，使内史读策命之。非特命诸侯，亦欲在廷询其可否。且如后世除拜百官，亦合有策，只是辞免了。」问：「祖宗之制，亦如此否？」曰：「自唐以上皆如此。今除宰相宣麻，是其遗意。立后以上用玉策，其次皆用竹策。汉常用策，缘他近古。其初亦不曾用，自武帝立三王始用起。」

问：「党正：『一命齿于乡里，再命齿于父族，三命不齿。』若据如此，虽说『乡党莫如齿』，到得爵尊后，又不复序齿。」曰：「古人贵贵长长，并行而不悖。他虽说不序，亦不相压。自别设一位，如今之挂位然。」焘录云：「犹而今别设桌也。」党正。

古制微细处，今不可晓，但观其大概。如「宅田、士田、贾田」、「官田、牛田、赏田、牧田」，郑康成作一说，郑司农又作一说，凭何者为是？以下载师。

问：「商贾是官司令民为之？抑民自为之邪？」曰：「民自为之，亦受田，但少耳，如载师所谓『贾田』者，是也。」

问：「士人受田如何？」曰：「上士、中士、下士，是有命之士，已有禄。如管子『士乡十五』，是未命之士。若民皆为士，则无农矣，故乡止十五。亦受田，但不多，所谓『士田』者，是也。」

「近郊十一，远郊二十而三，甸、稍、县、都皆无过十二」，此即是田税。然远近轻重不等者，盖近处如六乡，排门皆兵，其役多，故税轻；远处如

都鄙，并法七家而赋一兵，其役少，故税重。所谓「十二」者，是并杂税皆无过此数也。都鄙税亦只纳在采邑。

安卿问：「『二十而一，十一，十二，二十而三，二十而五』，如何？」曰：「近处役重，远处役轻。且如六乡，自是家家为兵。至如稍、县、都，却是七家只出一兵。」直卿曰：「乡遂用贡法，都鄙用助法，则是都鄙却成九一。但郑注『二十而一』等及九赋之类，皆云是计口出泉，如此又近于太重。」曰：「便是难晓，这个今且理会得大概。若要尽依他行时，也难。似而今时节去封建井田，尚煞争。淳录云：「因论封建井田，曰：『大概是如此，今只看个大意。若要行时，须别立法制，使简易明白。取于民者足以供上之用，上不至于乏，而下不至于苦，则可矣。今世取封建井田，大段远。』」恰如某病后要思量白日上升，如何得！今且医得无事时，已是好了。如浙间除了和买丁钱，重处减些，使一家但纳百十钱，只依而今税赋放教宽，无大故害民处。淳录云：「如漳之盐钱罢了。」如此时，便是小太平了。前辈云，本朝税轻于什一，也只是向时可恁地说，今何啻数倍！缘上面自要许多用，而今县中若省解些月桩，看州府不来打骂么？某在漳州解发银子，折了星两；运司来取，被某不能管得，判一个『可付一笑』字，听他们自去理会。似恁时节，却要行井田，如何行得！伊川常言，要必复井田封建，及晚年又却言不必封建井田，便也是看破了。淳录云：「见畅潜道录。想是他经历世故之多，见得事势不可行。」且如封建，自柳子厚之属，论得来也是太过，但也是行不得。淳录云：「柳子厚说得世变也是。但他只见得后来不好处，不见得古人封建底好意。」如汉当初要封建，后来便恁地狼狈。若如主父偃之说，『天子使吏治其国而纳其贡税』，如此，便不必封建也得。淳录云：「若论主父偃后底封建，则皆是王族贵骄之子，不足以君国子民，天子使吏治其国而已。」今且做把一百里地封一个亲戚或功臣，教他去做，其初一个未必便不好，但子孙决不能皆贤。若有一个在那里无稽时，不成教百姓论罢了一个国君！若只坐视他害民，又不得，却如何区处？淳录云：「封建以大体言之，却是圣人公共为月底意思，是为正理。以利害计之：第一世所封之功臣，犹做得好在。第二世继而立者，个个定是不晓事，则害民之事靡所不为。百姓被苦来诉国君，因而罢了，也不是；不与他理会，亦不是。未论别处如何，只这一处利少而害多，便自行不得。」更是人也自不肯去。今且教一个钱塘县尉，封他作静江国王，郁林国王，淳录作「桂国之君」。他定是不肯去，淳录作：「他定以荒僻不乐于行。」宁肯作钱塘县尉。唐时理会一番袭封刺史，人都不肯去。淳录作：「一时功臣皆乐于在京，而不肯行。」符秦也曾如此来，人皆是恋京师快活，都不肯去，却要遣人押起。淳录作：「符坚封功臣于数国，不肯去，迫之使去。」这个决是不可行。若是以大概论之，圣人封建却是正理。但以利害言之，则利少而害多。子由古史论得也忒烦，前后都不相照。淳录作：「子由论封建，引证又都不着。」想是子由老后昏眩，说得恁地。某尝作说辨之，得四五段，不

曾终了。若东坡时，便不如此。他每每两牢笼说。他若是主这一边说时，那一边害处都藏着不敢说破。如子由便是只管说后，说得更无理会。」因曰：「苏氏之学，喜于纵恣疏荡。东坡尝作某州学记，言井田封建皆非古，但有学校尚有古意。其间言舜远矣，不可及矣，但有子产尚可称。他便是敢恁地说，千古万古后，你如何知得无一个人似舜！」淳录作数条。

载师云：「凡宅不毛者有里布，凡田不耕者出屋粟，凡民无职事者出夫家之征。」闾师又云：「凡民无职者出夫布。」前重后轻者，前以待士大夫之有土者，后方是待庶民。宅不毛，为其为亭台也；田不耕，为其为池沼也。凡民无职事者，此是大夫家所养浮泛之人也。

「师氏『居虎门，司王朝』。虎门，路寝门也。正义谓路寝庭朝，库门外朝，非常朝；此是常朝，故知在路门外。」文蔚问：「路寝庭朝，库门外朝，如何不是常朝？」曰：「路寝庭在门之里，议政事则在此朝。库门外，是国有大事，询及众庶，则在此处，非每日常朝之所。若每日常朝，王但立于寝门外，与群臣相揖而已。然王却先揖，揖群臣就位，王便入。只是揖亦不同，如『土揖庶姓，时揖异姓，天揖同姓』之类，各有高下。胡明仲尝云，近世朝礼每日拜跪，乃是秦法，周人之制元不如此。」师氏。

古者教法，「礼、乐、射、御、书、数」，不可阙一。就中乐之教尤亲切。夔教胄子只用乐，大司徒之职也是用乐。盖是教人朝夕从事于此，拘束得心长在这上面。盖为乐有节奏，学他底，急也不得，慢也不得，久之，都换了他一副当情性。以下保氏。

周礼「六书」，制字固有从形者。然为义各不同，却如何必欲说义理得！龟山有辩荆公字说三十余字。荆公字说，其说多矣；止辩三十字，何益哉？又不去顶门上下一转语，而随其后屑屑与之辩。使其说转，则吾之说不行矣。

「泉府掌以市之征布，敛货之不售者」，或买，或賒，或贷。贷者以国服为息，此能几何？而云「凡国之财用取具焉」，何也？泉府。

问：「遂，何以上地特加莱五十亩？」曰：「古制不明，亦不可晓。乡之田制亦如此，但此见于遂耳。大抵乡吏专主教，遂吏专主耕。」以下遂人。

问：「乡遂为沟洫，用贡法；都鄙为井田，行助法。何以如此分别？」曰：「古制不明，亦不晓古人是如何。遂人沟洫之法，田不井授，而以夫数制之，『岁时登其夫家之众寡』，以令贡赋，便是用贡法。」

子约疑井田之法，一乡一遂为一万有余夫，多沟洫川浍，而匠人一同为九万夫，川浍沟洫反少者；此以地有远近，故治有详略也。乡遂近王都，人众稠密，家家胜兵，不如此则不足以尽地利而养民；且又纵横为沟洫川浍，所以寓设险之意，而限车马之冲突也，故治近为甚详。若乡遂之外，则民少而地多，欲尽开治，则民力不足，故其治甚略。晋郟克帅诸国伐齐，齐来盟，晋人曰：「必以萧同叔子为质，而尽东其亩。」齐人曰：「唯吾子戎车是利，无顾土宜」云云，晋谋遂塞。盖乡遂之亩，如中间是田，两边是沟，向东直去，而前复有横亩向南，沟复南流。一东一南，十字相交在此，所以险阻多，而非车马之利也。晋欲使齐尽东其亩，欲为侵伐之利耳，而齐觉之。若尽东其亩，则无纵横相衔，但一直向东，戎马可以长驱而来矣。次日又曰：「昨夜说匠人九夫之制，无许多沟洫，其实不然。适间检看许多沟洫川浍，与乡遂之地一般，乃是子约看不子细耳。」

田制须先正沟洫，方定。

「稍」者，稍稍之义，言逐旋给与之也。不特待使者，凡百官廩禄皆然，犹今官中给俸米。稍人。

乡遂虽用贡法，然「巡野观稼，以年之上中下出敛法」，则亦未尝拘也。司稼。

春官

周礼载用赤璋、白璧等敛，此岂长策？要是周公未思量耳。观季孙斯死用玉，而孔子历阶言其不可，则是孔子方思量到，而周公思量未到也。典瑞。

黄问：「周礼祀天神、地示、人鬼之乐，何以无商音？」曰：「五音无一，则不成乐。非是无商音，只是无商调。先儒谓商调是杀声，鬼神畏商调。」以下大司乐。

周礼不言祭地，止于大司乐一处言之。旧见陈君举亦云，社稷之祭，乃是祭地。却不曾问大司乐祭地祇之事。

因说及梦，曰：「圣人无所不用其敬，虽至小没紧要底物事，也用其敬。到得后世儒者方说得如此阔大，没收杀。如周礼，梦亦有官掌之，此有甚紧

要？然圣人亦将做一件事。某平生每梦见故旧亲戚，次日若不接其书信及见之，则必有人说及。看来惟此等是正梦，其它皆非正。」占梦。

夏官

路门外有鼓，谓之路鼓，王崩则击此鼓，用以宣传四肺石，其形若肺，击之有声；冤民许击此石，如今登闻鼓。唐人亦有肺石。太仆。

秋官

人谓周公不言刑。秋官有许多刑，如何是不言刑！

问：「周礼五服之贡，限以定名，不问其地之有无，与禹贡不合，何故？」曰：「一代自有一代之制。他大概是近处贡重底物事，远处贡轻底物事，恰如禹贡所谓『纳铨、纳秸』之类。」大行人。

冬官

车所以揉木，又以围计者，盖是用生成圆木揉而为之，故坚耐，堪驰骋。轮人。

问：「侯国亦仿乡遂都鄙之制否？」曰：「郑氏说，侯国用都鄙法。然观『鲁人三郊三遂』，及孟子『请野九一而助，国中什一使自赋』，则亦是如此。」义刚录作：「当亦是乡遂」。匠人注。

朱子语类卷第八十七

礼四

小戴礼

总论

问：「看礼记语孟，孰先？」曰：「礼记有说宗庙朝廷，说得远后，杂乱不切于日用。若欲观礼，须将礼记节出切于日用常行者看，节出玉藻内则曲礼少仪看。」

问读礼记。曰：「礼记要兼仪礼读，如冠礼、丧礼、乡饮酒礼之类，仪礼皆载其事，礼记只发明其理。读礼记而不读仪礼，许多理皆无安着处。」

「读礼记，须先读仪礼。尝欲编礼记附于仪礼，但须着和注写。」德辅云：「如曲礼檀弓之类，如何附？」曰：「此类自编作一处。」又云：「祖宗时有三礼科学究，是也。虽不晓义理，却尚自记得。自荆公废了学究科，后来人都不知有仪礼。」又云：「荆公废仪礼而取礼记，舍本而取末也。」德辅。

学礼，先看仪礼。仪礼是全书，其它皆是讲说。如周礼王制是制度之书，大学中庸是说理之书。儒行乐记非圣人之书，乃战国贤士为之。又云：「人不可以不庄严，所谓『君子庄敬日强，安肆日偷』。」又曰：「『智崇礼卑』。人之智识不可以不高明，而行之在乎小心。如大学之格物、致知，是智崇处；正心、修身，是礼卑处。」

礼记只是解仪礼，如丧服小记便是解丧服传，推之每篇皆然。惟大传是总解。

许顺之说，人谓礼记是汉儒说，恐不然。汉儒最纯者莫如董仲舒，仲舒之文最纯者莫如三策，何尝有礼记中说话来！如乐记所谓「天高地下，万物散殊，而礼制行矣；流而不息，合同而化，而乐兴焉」。仲舒如何说得到这里！想必是古来流传得此个文字如此。方子录云：「以是知礼记亦出于孔门之徒无疑。顺之此言极是。」

问：「礼记正义载五养老、七养老之礼。」曰：「汉儒说制度有不合者，多推从殷礼去。大抵古人制度恐不便于今。如乡饮酒礼，节文甚繁，今强行之，毕竟无益，不若取今之礼酌而行之。」

问：「礼记古注外，无以加否？」曰：「郑注自好。看注看疏，自可了。」文蔚录云：「问二礼制度如何可了？」曰：「只注疏自了得。」

郑康成是个好人，考礼名数大有功，事事都理会得。如汉律令亦皆有注，尽有许多精力。东汉诸儒煞好。卢植也好。义刚录云：「康成也可谓大儒。」

王肃议礼，必反郑玄。

礼记有王肃注，煞好。又，太史公乐书载乐记全文，注家兼存得王肃。又，郑玄说觉见好。礼书，如陆农师礼象，陈用之礼书，亦该博，陈底似胜陆底。后世礼乐全不足录。但诸儒议礼颇有好处，此不可废，当别类作一书，方好看。六朝人多是精于此。毕竟当时此学自专门名家，朝廷有礼事，使用此等人议之。如今刑法官，只用试大法人做。如本生父母事，却在隋书刘子翼传。江西有士人方庭坚引起，今言者得以引用。赐。夔孙同。

或曰：「经文不可轻改。」曰：「改经文，固启学者不敬之心。然旧有一人，专攻郑康成解礼记不合改其文。如『蛾子时术之』，亦不改，只作蚕蛾子，云，如蚕种之生，循环不息，是何义也！且如大学云：『举而不能先，命也。』若不改，成甚义理！」

方马二解，合当参考，尽有说好处，不可以其新学而黜之。如「君赐衣服，服以拜赐」。绝句是。「以辟之命，铭为烝彝鼎」，旧点「以辟之」为一句，极无义。辟，乃君也。以君之命铭彝鼎，最是。又如陆农师点「人生十年曰幼」作一句，「学」作一句，下放此，亦有理。「圣人作」作一句，「为礼以教人」。学记「大学之教也」作一句，「时教必有正业，退息必有居学」。「乃言底可绩三载」，皆当如此。「不在此位也」，吕与叔作「岂不在此位也」？是。后看家语乃无「不」字，当从之。

礼记荀庄有韵处多。龚实之云，尝官于泉，一日问陈宜中云：「古诗有平仄否？」陈云：「无平仄。」龚云：「有。」辨之久不决，遂共往决之于李汉老。陈问：「古诗有平仄否？」李云：「无平仄，只是有音韵。」龚大然之。谓之无有，皆不是，谓之音韵乃是。

曲礼

曲礼必须别有一书协韵，如弟子职之类。如今篇首「若思」，「定辞」，「民哉」；兹。及「上堂声必扬」，「入户视必下」，户。皆是韵。今上下二

篇却是后人补凑而成，不是全篇做底。「若夫」等处，文意都不接。内则却是全篇做底，但「曾子曰」一段不是。

问：「曲礼首三句是从源头说来，此三句固是一篇纲领。要之，『俨若思，安定辞』，又以『毋不敬』为本。」曰：「然。」又曰：「只是下面两句，便是『毋不敬』。今人身上大节目，只是一个容貌言语，便如『君子所贵乎道者三』。这里只是不曾说『正颜色』。要之，颜色容貌亦不争多，只是颜色有个诚与伪。」简录云：「箕子『九畴』，其要只在『五事』。」

问：「艾轩解『俨若思』，训『思』字作助语，然否？」曰：「训『思』字作助语，尚庶几；至以『辞』字亦为助语，则全非也。他们大率偏枯，把心都在边角上用。」辉。

「贤者狎而敬之」，狎是狎熟、狎爱。如「晏平仲善与人交，久而敬之」，既爱之而又敬之也。「畏而爱之」，如「畏天命，畏大人，畏圣人之言」之「畏」，畏中有爱也。「很毋求胜」，很亦是两家事。注云：「斗阅也。」如与人争斗，分辨曲直，便令理明，不必求胜在我也。「分毋求多」，分物毋多自与，欲其平也。

「若夫坐如尸，立如齐」，本大戴礼之文。上言事亲，因假说此乃成人之仪，非所以事亲也。记曲礼者撮其言，反带「若夫」二字，不成文理。而郑康成又以「丈夫」解之，益谬！他也是解书多后，更不暇仔细。此亦犹「子曰好学近乎智，力行近乎仁，知耻近乎勇」，家语问答甚详；子思取入中庸，而删削不及，反衍「子曰」两字。

问：「『礼闻取于人，不闻取人；礼闻来学，不闻往教。』吕与叔谓上二句学者之道，下二句教者之道。取，犹致也。取于人者，我为人所取而教之；在教者言之，则来学者也。取人者，我致人以教己；在教者言之，则往教者也。此说如何？」曰：「道理亦大纲是如此，只是说得不甚分晓。据某所见，都只就教者身上说。取于人者，是人来求我，我因而教之；取人者，是我求人以教。今欲下一转语：取于人者，便是『有朋自远方来』，『童蒙求我』；取人者，便是『好为人师』，『我求童蒙』。」

「班朝治军，莅官行法，非礼，威严不行；祷祠祭祀，供给鬼神，非礼，不诚不庄。」以「诚庄」对「威严」，则莅官当以威严为本。然恐其太严，又当以宽济之。

问：「『七十老而传』，则嫡子、嫡孙主祭。如此，则庙中神主都用改换作嫡子嫡孙名奉祀。然父母犹在，于心安乎？」曰：「然。此等也难行，也得躬亲耳。」又问：「嫡孙主祭，则便须祧六世、七世庙主。自嫡孙言之，则当祧。若叔祖尚在，则乃是祧其高曾祖，于心安乎？」曰：「也只得如此。圣人立法，一定而不可易。兼当时人习惯，亦不以为异也。」又问：「先生旧时立春祭先祖，冬至祭始祖，后来废之，何故？」曰：「觉得忒煞过当，和禘、祫都包在里面了。恐太僭，遂废之。」

问：「『年长以倍，则父事之』，这也是同类则可？」曰：「他也是说得年辈当如此。」又问：「如此，则不必问德之高下，但一例如此否？」曰：「德也隐微难见。德行底人，人也自是尊敬他。」又问：「如此，则不必问年之高下，但有德者皆尊敬之？」曰：「若是师他，则又不同。若朋友中德行底，也自是较尊敬他。」

「为人子者，居不主奥。」古人室在东南隅开门，东北隅为窆，西北隅为屋漏，西南为奥。人纔进，便先见东北隅，却到西北隅，然后始到西南隅，此是至深密之地。

尸用无父母者为之，故曰：「食飧不为概，祭祀不为尸。」

「父召无诺，唯而起。」唯速于诺。

问：「礼云『父不祭子，夫不祭妻』，何也？」曰：「便是此一说，被人解得都无理会了。据某所见，此二句承上面『馐余不祭』说。盖谓馐余之物，虽父不可将去祭子，夫不可将去祭妻。且如孔子『君赐食，必正席先尝之；君赐腥，必熟而荐之』。君赐腥，则非馐余矣，虽熟之以荐先祖可也。赐食，则或为馐余，但可正席先尝而已；固是不可祭先祖，虽妻子至卑，亦不可祭也。」

「馐余不祭，父不祭子，夫不祭妻。」先儒自为一说，横渠又自为一说。看来只是祭祀之「祭」，此因「馐余」起文。谓父不以是祭其子，夫不以是祭其妻，举其轻者言，则他可知矣。

「馐余不祭，父不祭子，夫不祭妻」，古注说不是。今思之，只是不敢以馐余又将去祭神。虽以父之尊，亦不可以祭其子之卑；夫之尊，亦不可以祭其妻之卑，盖不敢以鬼神之余复以祭也。祭，非「饮食必有祭」之「祭」。

凡有一物必有一个则，如「羹之有菜者用枲。」

问「君言不宿于家」。曰：「只是受命即行，不停留于家也。那数句是说数项事。」

凡御车，皆御者居中，乘者居左。惟大将军之车，将自居中，所谓「鼓下」。大将自击此鼓，为三军听他节制。虽王亲征，亦自击鼓。

居丧，初无不得读书之文。「古人居丧不受业」者，业，谓簋虞上一片板；不受业，谓不敢作乐耳。古人礼乐不离身，惟居丧然后废乐，故曰：「丧复常，读乐章。」周礼有司业者，谓司乐也。

檀弓上

檀弓恐是子游门人作，其间多推尊子游。人杰录云：「多说子游之知礼。」

子思不使子上丧其出母。以仪礼考之，出妻之子为父后者，自是为出母无服。或人之问，子思自可引此正条答之，何故却自费辞？恐是古者出母本自无服，逮德下衰，时俗方制此服。故曰「伋之先君子无所失道」，即谓礼也。「道隆则从而隆，道污则从而污」，是圣人固用古礼，亦有随时之义，时如伯鱼之丧出母是也。子思自谓不能如此，故但守古之礼而已。然则仪礼出妻之子为母齐衰杖期，必是后世沿情而制者。虽疑如此，然终未可如此断定。

孔子令伯鱼丧出母，而子上不丧者，盖犹子继祖，与祖为体；出母既得罪于祖，则不得入祖庙，不丧出母，礼也。孔子时人丧之，故亦令伯鱼子思丧之；子上时人不丧之，故子上守法，亦不丧之。其实子上是正礼，孔子却是变礼也。故曰：「道隆则从而隆，道污则从而污。」

问子上不丧出母。曰：「今律文甚分明。」又问：「伯鱼母死，期而犹哭，如何？」曰：「既期则当除矣，而犹哭，是以夫子非之。」又问「道隆则从而隆，道污则从而污。」曰：「以文意观之，道隆者，古人为出母无服，迨德下衰，有为出母制服者。夫子之听伯鱼丧出母，随时之义也。若子思之意，则以为我不能效先君子之所为，亦从古者无服之义耳。」

问「不丧出母」。曰：「子思所答，与丧礼都不相应，不知何故。据其问意，则以孔子尝令子思丧之，却不令子上丧之，故疑而问之也。子思之母死，

孔子令其哭于庙。盖伯鱼死，其妻再嫁于卫。子思答以道之污隆，则以孔子之时可以随俗；而今据正礼，则为伋妻者则为白母，不为伋妻者，是不为白母尔。礼，为父后者，为出母无服。只合以此答之。」

问「稽顙而后拜，拜而后稽顙」。曰：「两手下地曰拜。『拜而后稽顙』，先以两手伏地如常，然后引手向前扣地。『稽顙而后拜』，开两手，先以首扣地，却交手如常。顿首，亦是引首少扣地。稽首，是引首稍久在地；稽者，稽留之意。」

「稽顙而后拜」，谓先以头至地，而后下手，此丧拜也。若「拜而后稽顙」，则今人常用之拜也。

「稽顙而后拜」，稽顙者，首触地也。「拜」字从两手下。

申生不辨骊姬，看来亦未是。若辨而后走，恐其它公子或可免于难。

脱骖于旧馆人之丧，「恶其涕之无从也」。今且如此说，万一无骖可脱时，又如何？

施问：「每疑夫子言『我非生而知之』，『若圣与仁，则吾岂敢』，及至梦奠两楹之间，则曰：「『太山其颓乎！梁木其坏乎！哲人其萎乎！』由前似太谦，由后似太」曰：「檀弓出于汉儒之杂记，恐未必得其真也。」

「曾子裘裘而吊，子游裼裘而吊。」裘，似今之袄子；裼衣，似今背子；裘衣，似今凉衫公服。裘裘者，冒之不使外见；裼裘者，袒其半而以禪衣衬出之。「缙衣，羔裘；素衣，麕裘；黄衣，狐裘。」缙衣、素衣、黄衣，即裼衣，禪衣也。欲其相称也。

「幼名，冠字，五十以伯仲，死谥，周道也。」所谓「以伯仲」者，盖古者初冠而字，便有「伯某父」、「仲某父」三字了。及到得五十，即除了下面两字，犹今人不敢斥尊者呼为几丈之类。今日偶看仪礼疏中却云，既冠之时，即是权以此三字加之，实未尝称也，到五十方才称此三字。某初疑其不然，却去取礼记看，见其疏中正是如前说。盖当时疏是两人做，孔颖达贾公彦。故不相照管。

「死谥，周道也。」史云，夏商以上无谥，以其号为谥，如尧舜禹之类。看来尧舜禹为谥，也无意义。「尧」字从三土，如土之尧然而高；「舜」只是花名，所谓「颜如舜华」；「禹」者，兽迹，今篆文「禹」字如兽之迹。若死

而以此为谥号，也无意义。况虞舜侧微时，已云「有鰥在下曰虞舜」，则不得为死而后加之谥号矣。看来尧舜禹只是名，非号也。

「从母之夫，舅之妻，二夫人相为服。」这恰似难晓。往往是外甥在舅家，见得●与姨夫相为服。其本来无服。故异之。

黄文问：「从母之夫，舅之妻，皆无服，何也？」曰：「先王制礼：父族四，故由父而上，为从曾祖服缌麻；姑之子，姊妹之子，女子之子，皆有服，皆由父而推之故也。母族三：母之父，母之母，母之兄弟。恩止于舅，故从母之夫，舅之妻，皆不为服，推不去故也。妻族二：妻之父，妻之母。乍看时，似乎杂乱无纪。仔细看，则皆有义存焉。」又言：「吕与叔集中一妇人墓志，言凡遇功、缌之丧，皆蔬食终其身。此可为法。」又言：「生布加碾治者为功。」

姊妹呼兄弟之子为侄，兄弟相呼其子为从子。礼云：「丧服，兄弟之子犹子也。」以为己之子与为兄之子其丧服一也。为己之次子期，兄弟之子亦期也。今人呼兄弟之子为「犹子」，非是。

侄对姑而言。今人于伯叔父前，皆以为「犹子」。盖礼记者，主丧服言。如夫子谓「回也视予犹父」。若以侄谓之「犹子」，则亦可以师为「犹父」矣！汉人谓之「从子」，却得其正，盖叔伯皆从父也。

问：「嫂叔无服，而程先生云：『后圣有作，须为制服。』」曰：「守礼经旧法，此固是好。纔说起，定是那个不稳。然有礼之权处，父道母道，亦是无一节安排。看『推而远之』，便是合有服，但安排不得，故推而远之。若果是鞠养于嫂，恩义不可已，是他心自住不得，又如何无服得！」直卿云：「当如所谓『同爨缌』可也。今法从小功。」居父问姨母重于舅服。曰：「姊妹于兄弟未嫁期，既嫁则降为大功，姊妹之身却不降也，故姨母重于舅也。」

嫂、妇无类，不当制他服。皆以类从兄弟，又太重。弟妇亦无服，嫂、妇于伯、叔亦无服，今皆有之。侄妇却有服，皆报服也。

丧礼只二十五月，「是月禫，徙月乐」。

檀弓下

「反哭升堂，反诸其所作也。主妇入于室，反诸其所养也。」须知得这意思，则所谓「践其位，行其礼」等事，行之自安，方见得继志述事之事。

延陵季子左袒而旋其封。曰：「便有老庄之意。」

问：「『延陵季子之于礼也，其合矣乎！』不知圣人何以取之？」曰：「旅中之礼，只得如此。变礼也只得如此。」

问子贡曾子入吊修容事。曰：「未必恁地。」池本云：「不知又出来作个甚嘴脸。」

王制

问：「一夫均受田百亩，而有食九人、八人、七人、六人、五人多少之不等者，何以能均？」曰：「田均受百亩，此等数乃言人勤惰之不齐耳。上农夫勤于耕，则可食得九人；下不勤底，则可食得五人。故庶人在官者之禄，亦准是以为差也。」

王制：「四海之内九州岛，州方千里。」及论建国之数，恐只是诸儒做个如此算法，其实不然。建国必因其山川形势，无截然可方之理。又，冀州最阔，今河东河北数路，都属冀州。雍州亦阔，陕西秦凤皆是。至青徐兖豫四州皆相近做一处，其疆界又自窄小。其间山川险夷又自不同，难概以三分去一言之。如三代封建其间，若前代诸侯先所有之国土，亦难为无故去减削他。所以周公之封鲁，太公之封齐，去周室皆远。是近处难得空地，偶有此处空隙，故取以封二公。不然，何不只留封近地，以夹辅王室？左氏载齐本爽鸠氏之地，其后蒲姑氏因之，而后太公因之。又，史记载太公就封，莱人与之争国。当时若不得蒲姑之地，太公亦未有安顿处。又如襄王以原田赐晋文公，原是王畿地，正以他无可取之处故也。然原人尚不肯服，直至用兵伐之，然后能取。盖以世守其地，不肯遽以予人。若封建之初，于诸侯有所减削，夺彼予此，岂不致乱！圣人处事，决不如此。若如此，则是王莽所为也。王莽变更郡国，如以益岁以南付新平，以雍丘以东付陈定，以封丘以东付治亭，以陈留以西付祈隧，故当时陈留已无有郡矣。其大尹、太尉皆诣行在所，此尤可笑！人杰录云，「汉儒之说，只是立下一个算法，非惟施之当今有不可行，求之昔时，亦有难晓」云云。

王制说王畿采地，只是内诸侯之禄。后来如祭公单父刘子尹氏亦皆是世嗣。然其沾王教细密，人物皆好。刘康公所谓「民受天地之中以生」，都是识这道理。想当时识这道理者亦多，所以孔子亦要行一遭，问礼于老聃。

问：「畿内采地，只是仕于王朝而食禄，退则无此否？」曰：「采地不世袭，所谓『外诸侯嗣也，内诸侯禄也』。然后来亦各占其地，竞相侵削，天子只得乡、遂而已。」

王制祭法庙制不同。以周制言之，恐王制为是。

王制「牲禴，禘，尝，烝」之说，此没理会，不知汉儒何处得此说来。礼家之说，大抵自相矛盾。如禘之义，恐只赵伯循之说为是。

问「天子牲禴，禘，尝，烝」，正义所解数段。曰：「此亦难晓。禴祭以春物未成，其礼稍轻，须着逐庙各祭。禘之类，又却合为一处，则牲反详，而禘反略矣。又据正义，禘礼是四处各序昭穆，而大传谓『不王不禘。王者禘其祖之所自出，以其祖配之』。若周人禘尝，配以后稷，是也。如此，则说禘又不可通矣。」又云：「春秋书『禘于太庙，用致夫人』，又不知禘于太庙其礼如何？太庙是周公之庙。先儒有谓鲁亦有文王庙。左氏载郑祖厉王。诸侯不敢祖天子，而当时越礼如此。故公庙设于私家，皆无理会处。」又问：「『诸侯禴则不禘』一段，注谓是岁朝天子，废一时祭。」曰：「春秋朝会无节，必大录云：『若从征伐，或经岁方归。』岂止废一时祭而已哉！不然，则或有世子，或大臣居守，岂不可以摄事？」必大录略。

五方之民，言语不通，却有暗合处。盖是风气之中，有自然之理，便有自然之字，非人力所能安排，如「福」与「备」通。

月令

月令比尧之历象已不同。今之历象，又与月令不同。

明堂，想只是一个三间九架屋子。

论明堂之制者非一。某窃意当有九室，如井田之制：东之中为青阳太庙，东之南为青阳右个，东之北为青阳左个，南之中为明堂太庙，南之东即东之南。为明堂左个，南之西即西之南。为明堂右个，西之中为总章太庙，西之南

即南之西。为总章左个，西之北即北之西。为总章右个，北之中为玄堂太庙，北之东即东之北。为玄堂右个，北之西即西之北。为玄堂左个，中央为太庙太室。凡四方之太庙异方所。其左个右个：则青阳之右个，乃明堂之左个，明堂之右个，乃总章之左个也；总章之右个，乃玄堂之左个，玄堂之右个，乃青阳之左个也。但随其时之方位开门耳。太庙太室则每季十八日，天子居焉。古人制事多用井田遗意，此恐也是。

总

总

总

章

章

章

左

太

右

个

庙

个

明堂右个

玄堂左个

门

门

明堂太庙

太庙太室

玄堂太庙

门

门

明堂左个

青

玄堂右个

青

阳

青

阳

太

阳

右

庙

左

个

个

曹问：「春行秋令之类，不知是天行令？是人行令？」曰：「是人行此令，则召天之灾。」

戊己土，「律中黄钟之宫」。詹卿以为阳生于子，至午而尽，到未又生出一黄钟。这个只可说话，某思量得不是恁地。盖似些元亨利贞。黄钟略略似个「干」字，宫是在「中」字中间，又似「是非」在「恻隐」之前。其它春音角，夏音征，秋音商，冬音羽，此惟说宫声。如京房律准十三弦，中一弦为黄钟不动，十二弦便拄起应十二月。

「庚」之言，更也；「辛」之言，新也。见月令「孟秋之月，其日庚辛」下注。

直卿云：「今仲冬中星，乃东壁。」

问：「礼注疏中所说祀五帝神名，如灵威仰赤熛怒白招炬协光纪之类，果有之否？」曰：「皆是妄说。汉时已祀此神。汉是火德，故祀赤熛怒，谓之『感生帝』。本朝火德，亦祀之。」问「感生」之义。曰：「如玄鸟卵、大人迹之类耳。」「汉赤帝子事，果有之否？」曰：「岂有此理！尽是鄙俗相传，傅会之谈。」又问：「五行相生相胜之说，历代建国皆不之废，有此理否？」曰：「须也有此理，只是他前代推得都没理会。如秦以水德，汉却黜秦为闰，而自以火德继周。如汉初张苍自用水德，后来贾谊公孙臣辈皆云当用土德，引黄龙见为证，遂用土德。直至汉末，方申火德之说。及光武以有赤伏符之应，遂用火德。历代相推去。唐用土德，后梁继之以金。及至后唐，又自以为唐之后，复用土德，而不继梁。后晋以金继土，后汉以水，后周以木，本朝以火。是时诸公皆争以为本朝当用土德，改正五代之序，而去其一以承周。至引太祖初生时，胞衣如菡萏，遍体如真金色，以为此真土德之瑞。一时煞争议，后来卒用火德。此等皆没理会。且如五代仅有三四年者，亦占一德，此何足以系存亡之数！若以五代为当系，则岂应黜秦为闰？皆有不可晓者，不知如何。」又曰：「五行之建，于国家初无利害，但腊日则用此推之耳。如本朝用戌日为腊，是取此义。」又曰：「如秦以水德，以为水者刻深，遂专尚杀罚，此却大害事！」

文王世子

「师保、疑丞」。「疑」字晓不得，想只是有疑即问他之意。

「公与公族燕，则异姓为宾。」注曰：「同宗无相宾客之道。」

「公族有罪无宫刑，不翦其类也。」纡劓于甸人，特不以示众耳。刑固不可免。今之法，乃杀人不死！祖宗时宗室至少，又聚于京师，犯法绝寡，故立此法。今散于四方万里，与常人无异，乃纵之杀人，是何法令！不可不革！

礼运

「礼运言，三王不及上古事。人皆谓其说似庄老。」先生曰：「礼运之说有理，三王自是不及上古。胡明仲言，恐是子游撰。」以前有「言偃」云云。

问：「礼运似与老子同？」曰：「不是圣人书。胡明仲云：『礼运是子游作，乐记是子贡作。』计子游亦不至如此之浅。」

孔子曰：「我欲观夏道，是故之杞而不足征也，吾得《坤干》焉；我欲观殷道，是故之宋而不足征也，吾得《坤干》焉。」说者谓夏小正与《归藏》。然圣人读此二书，必是大有发明处。《归藏》之书无传。然就使今人得二书读之，岂能有圣人意思也！

杨问：「礼运『故百姓则君以自治也』云云。注，『则』字作『明』字，不知可从否？」曰：「只得作『明』字。」寓问：「六经中，注家所更定字，不知尽从之否？」曰：「亦有不可依他处。」寓问：「礼记：『主人既祖，填池。』郑氏作『奠彻』，恐只是『填池』，是殡车所用者。」曰：「如『鱼跃拂池』，固是如此。但见葬车用此，恐殡车不用此，此处亦有疑。」又问：「『其●也，盖殡也。』『●』改为『引』，如何？」曰：「若此处，皆未可晓。」

「『用人之知，去其诈；用人之勇，去其怒；用人之仁，去其贪。』知与诈，勇与怒，固相类。仁却如何贪？」「盖是仁只是爱，爱而无义以制之，便事事都爱好。物事也爱好，官爵也爱，钱也爱，事事都爱，所以贪。诸家解都不曾恁地看得出。」又问：「虽是偏，不是有一边，无一边。」曰：「那一边也是阙了。」

智与诈相近，勇与怒相似，然仁却与贪不相干。盖北方好也，好行贪很；南方恶也，恶行廉贞。盖好便有贪底意思。故仁属爱，爱便有个贪底意思。又

云：「大率慈善底人，多于财上不分晓。能廉者，多是峻刻、悍悻、聒噪人底人。」

「用人之仁去其贪。」盖人之性易得偏。仁缘何贪？盖仁善底人，便有好便宜底意思。今之廉介者，便多是那刚硬底人。

问：「喜怒哀惧爱恶欲是七情，论来亦自性发。只是恶自羞恶发出，如喜怒爱欲，恰都自恻隐上发。」曰：「哀惧是那个发？看来也只是从恻隐发，盖惧亦是忧惕之甚者。但七情不可分配四端，七情自于四端横贯过了。」

问：「喜爱欲发于阳，怒哀惧恶发于阴否？」曰：「也是如此。」问：「怒如何属阴？」曰：「怒毕竟属义，义属阴。怒与恶，皆羞恶之发，所以属阴。爱与欲相似，欲又较深。爱是说这物事好可爱而已，欲又是欲得之于己。他这物事，又自分属五行。」问：「欲属水，喜属火，爱属木，恶与怒属金，哀与惧亦属水否？」曰：「然。」

刘圻父问七情分配四端。曰：「喜怒爱恶是仁义，哀惧主礼，欲属水，则是智。且粗恁地说，但也难分。」

问：「喜爱欲三者不同，如何分别？」曰：「各就他地头看。如诚只是实，就他本来说唤做诚，就自家身己说诚，又自与本来不同。如信，就本然之理说是信，就自家身己说信，又不同，就物上说又不同。要知也只是个实。如曰『主忠信』之类，皆是自家身上说也。」

问：「爱与欲何以别？」曰：「爱是泛爱那物；欲则有意于必得，便要拏将来。」

问：「『欲』与『欲』字有何分别？」曰：「无心『欲』字虚，有心『欲』字实。有心『欲』字是无心『欲』字之母。此两字亦通用。今人言灭天理而穷人欲，亦使此『欲』字。」●曰：「方动者欲，行出来者欲。」

问「欲」与「欲」之异。曰：「也只一般。只是这『欲』字指那物事而言，说得较重；这『欲』字又较通用得。凡有所爱，皆是欲。」

记云：「人者，鬼神之会。」又云：「致爱则存，致恚则着。」祭义皆说得好。

「天秉阳，垂日星；地秉阴，窍于山川。播五行于四时，和而后月生也。」阴阳变化，一时撒出；非今日生此，明日生彼。但论其先后之序，则当如此耳。横渠云：「神为不测，故缓辞不足以尽神；化为难知，故急辞不足以体化。」因说雷斧，举横渠云：「其来也，几微易简；其究也，广大坚固。」

问「人者，天地之心」。曰：「谓如『天道福善祸淫』，乃人所欲也。善者人皆欲福之，淫者人皆欲祸之。」又曰：「教化皆是人做，此所谓『人者天地之心也』。」

礼器

「经礼三百」，便是仪礼中士冠、诸侯冠、天子冠礼之类。此是大节，有三百条。如始加，再加，三加，又如「坐如尸，立如齐」之类，皆是其中之小目，便有三千条。或有变礼，亦是小目。吕与叔云：「经便是常行底，纬便是变底。」恐不然。经中自有常、有变，纬中亦自有常、有变。

人只是读书不多。今人所疑，古人都有说了，只是不曾读得。郑康成注「经礼三百」，云是周礼；「曲礼三千」，云是仪礼。某尝疑之。近看臣瓚注汉书云，「经礼三百」，乃冠、昏、丧、祭，周官只是官名云云。乃知臣瓚之说，已非康成之说矣。盖「经礼三百」，只是冠、昏、丧、祭之类。如冠礼之中，便有天子冠、士冠礼，他类皆然，岂无三百事？但仪礼五十六篇今皆亡阙，只存十七篇，故不全尔。「曲礼三千」，乃其中之小目。如冠礼中筮日、筮宾、三加之类，又如「上于东阶，则先右足；上于西阶，则先左足」，皆是也。

陈叔晋云：「经礼，如天子七庙、士二庙之类，当别有一书，今亡矣。曲礼，如威仪之类，至录云：「是威仪纤悉处。」今曲礼仪礼是也。」恨不及问之！

礼器出人情，亦是人情用。

天道至教，圣人至德，动静语默之间，无非教人处。孔子于乡党便「恂恂」，朝廷便「便便」，到处皆是人样，更无精粗本末，何尝有隐！砥。

郊特牲

「诸侯不得祖天子。」然鲁有文王庙，左氏亦云「郑祖厉王」，何也？此必周衰，诸侯僭肆，做此违条碍法事，故公庙设于私家。

问：「蜡祭何以言『仁之至，义之尽』？」曰：「如迎猫、虎等事，虽至微至细处，亦有所不违，故曰『仁之至，义之尽』。」

问「昏礼不贺，人之序也」。曰：「妇既归，姑与之为礼，喜于家事之有承替也。圃录作「有传也」。姑反置酒一分，以劝饮妇。姑坐客位，而妇坐主位。圃录云：「姑为客，妇为主。」姑降自西阶，妇降自阼阶。」

商人求诸阳，故尚声；周人求诸阴，故尚臭灌，用郁鬯。然周人亦求诸阳，如大司乐言「鬯钟为宫，则天神可得而礼」。可见古人察得义理精微，用得乐，便与他相感格。夔孙录云：「大抵天人无间。如云『圣人之道，洋洋乎发育万物，峻于天』。圣人能全体得，所以参天地赞化育，只是有此理。以粗底言，如荀子」云云。此乃降神之乐。如舞云门，乃是献神之乐。荀子谓「伯牙鼓琴，而六马仰秣；瓠巴鼓瑟，而流鱼出听」。粗者亦有此理。又如虞美人草，闻人歌虞美人词与吴词则自动。夔孙录云：「闻唱虞美人词则自拍。亦不特是虞美人词，凡吴调者皆然。以手近之，亦能如此。」虽草木亦如此。又曰：「今有个新立底神庙，缘众人心邪向他，他便盛。如狄仁杰废了许多庙，亦不能为害，只缘他见得无这物事了。上蔡云：『可者欲人致生之，故其鬼神；不可者欲人致死之，故其鬼不神。』」先生每见人说世俗神庙可怪事，必问其处形势如何。赐。夔孙少异。

安卿问：「礼记『魂气归于天』，与横渠『反原』之说，何以别？」曰：「魂气归于天，是消散了，正如火烟腾上去处何归？只是消散了，论理大概固如此。然亦有死而未遽散者，亦有冤恨而未散者。然亦不皆如此，亦有冤死而魂即散者。」叔器问：「圣人死如何？」曰：「圣人安于死，即消散。」

内则

「偃屨着綦。」綦，鞋口带也，古人皆旋系，今人只从简易，缀之于上，如假带然。

「不有敬事，不敢袒裼。不涉不擗。」看来此三句文义一样，古注误作两段解。言尊长之前有敬事，方敢袒裼。敬事，如习射之类。射而袒裼，乃为敬。若非敬事而以劳倦袒裼，则是不敬。惟涉水而后擗，若不涉而擗，则为不敬。如云「劳毋袒。暑毋褰裳」。若非敬事，虽劳亦不敢袒。惟涉水乃可褰裳，若非涉水。虽盛暑亦不敢褰裳也。

玉藻

「君子登车有光」一节，养出好意思来。

笏者，忽也，所以备忽忘也。天子以球玉，诸侯以象，大夫以鱼须、文竹，士竹本、象可也。汉书有秉笏奏事。又曰：「执薄亦笏之类，本只是为备遗忘，故手执，眼观，口诵。或于君前有所指画，不敢用手，故以笏指画，今世遂用以为常执之物。周礼典瑞『王搢大圭，执镇圭』。大圭不执，只是搢于腰间，却执镇圭，用藻藉以朝日，而今郊庙天子皆执大圭。大圭长三尺，且重，执之甚难，古者本非执大圭也。」

问：「礼记九容，与论语九思，一同本原之地，固欲存养；于容貌之间，又欲随事省察。」曰：「即此便是涵养本原。这里不是存养，更于甚处存养？」

明堂位

问：「明堂位一篇，是有此否？」曰：「看鲁人有郊禘，也是有此。」
问：「当时周公制礼：『父为大夫，子为士，葬以大夫，祭以士；父为士，子为大夫，葬以士，祭以大夫。』不成周公制礼，使其子乱之！看来子思前如此说，后却说『郊社之礼，禘尝之义，治国其如示诸掌乎』！怕是子思以此讥鲁之僭礼。」曰：「子思自是称武王周公之达孝，不曾是讥鲁。」刘曰：「孔子言：『鲁之郊禘，非礼也，周公其衰矣！』孔子尚有此说。」曰：「孔子后来是如此讥之。」先生因曰：「看文字，最不可都要合作一处说。」又曰：「这个自是周公死了，成王赐伯禽，不干周公事。尧之有丹朱，舜之有商均，不肖子弟亦有之。成王伯禽犹似可。」问：「当时不曾封公，只是封侯，如何？」曰：「天子之宰，二王之后，方封公。伯禽势不得封公。」杨问秦会之当时云云。曰：「他当时有震主之势，出于己，只是跳一步便是这物事。如吴王濞既

立丞相、御史大夫、百官，与天子不相远，所以起不肖之心。周公当时七年天子之位其势，成王所以赐之天子之礼乐。」砥。寓录同。无杨问以下。

丧服小记

问：「『三年而后葬者，必再祭。』郑玄注以为只是练祥祭无禫。」曰：「不必礼经上下文如何道，看见也是如此。」

问：「大夫士不祔于诸侯，祔于诸祖父之为大大士者。亡则中一而祔，祔必以其昭穆。」曰：「中，间也。间而祔者，以祖为诸侯，既不可祔，则间一而上祔于高祖；只取昭穆之行同，而不紊其昭穆之序也。如鲁昭公冠于卫成公之庙，亦只是取其行同耳。」因问：「卒哭而祔，何义？」曰：「只是祔于其行，相似告报祖考云。」

问「妾母」之称。曰：「恐也只得称母，他无可称。在经只得云『妾母』，不然，无以别于他母也。」又问：「吊人妾母之死，合称云何？」曰：「恐也只得随其子平日所称而称之。」或曰：「五峰称妾母为『少母』，南轩亦然。据尔雅，亦有『少姑』之文。五峰想是本此。」先生又曰：「『为人后者为其父母服。』本朝濮王之议，欲加『皇考』字，引此为证。当时虽是众人争得住，然至今士大夫犹以为未然。盖不知礼经中若不称作为父母，别无个称呼，只得如此说也。」

凡文字，有一两本参对，则义理自明。如礼记中丧服小记丧服大传都是解注仪礼。丧服小记云：「庶子不祭祔，明其宗也。」又曰：「庶子不祭祖，明有宗也。」注谓不祭祔者，父之庶子，不祭祖者，其父为庶子，说得繁碎。大传只说「庶子不祭」，则祖祔皆在其中矣，某所以于礼书中只载大传说。

大传

吴斗南说：「『礼，不王不禘。』王，如『来王』之『王』。四夷黄录作「要荒」。之君，世见中国。一世王者立，则彼一番来朝，故王者行禘礼以接之。彼本国之君一世继立，则亦一番来朝，故归国则亦行禘礼。」此说亦有理。所谓「吉禘于庄公」者，亦此类，非五年之禘也。

诸侯夺宗，大夫不可夺宗。

「别子为祖，继别为宗。」是诸侯之庶子，与他国之人在此邦居者，皆为别子，则其子孙各自以为太祖。如鲁之三家：季友，季氏之太祖也；庆父，孟氏之太祖也；公子牙，叔孙氏之太祖也。

问「有小宗而无大宗者，有大宗而无小宗者，有无宗亦莫之宗者」。曰：「此说公子之宗也。谓如人君有三子，一嫡而二庶，则庶宗其嫡，是谓『有大宗而无小宗』；皆庶，则宗其庶长，是谓『有小宗而无大宗』；止有一人，则无人宗之，己亦无所宗焉，是谓『无宗亦莫之宗』也。下云：『公子之公，为其士大夫之庶者，宗其士大夫之嫡者。』此正解『有大宗而无小宗』一句。『之公』之『公』，犹君也。」

少仪

「毋跋来，毋报往。」报，音赴。跋，是急走倒从这边来；赴，是又急再还倒向那边去，来往只是向背之意。此二句文义犹云：「其就义若热，则其去义若渴。」言人见有个好事，火急欢喜去做，这样人不耐久，少间心懒意阑，则速去之矣，所谓「其进锐者，其退速」也。

「不窥密」，止「无测未至」。曰：「许多事都是一个心，若见得此心诚实无欺伪，方始能如此。心苟涣散无主，则心皆逐他去了，更无一个主。观此，则求放心处，全在许多事上。将许多事去拦截此心教定。『无测未至』，未至之事，自家不知，不当先测，今日未可便说道明日如何。」

学记

「九年知类通达」，横渠说得好：「学者至于能立，则教者无遗恨矣。此处方谓大成。」盖学者既到立处，则教者亦不消得管他，自住不得。故横渠又云：「学者能立，则自强不反，而至于圣人之大成矣。而今学者不能得扶持到立处。」尝谓此段是个致知之要。如云：「一年视离经辨志。」古注云，离经，断绝句也。此且是读得成句。辨志，是知得这个是为己，那个是为人；这个是义，那个是利。「三年敬业乐群。」敬业，是知得此是合当如此做；乐群，是知得滋味，好与朋友切磋。「五年博习亲师。」博习，是无所不习；亲

师，是所见与其师相近了。「七年论学取友。」论学，是他论得有头绪了；取友，是知贤者而取之，此谓之小成。「九年知类通达」，此谓之大成。横渠说得「推类」两字最好，如荀子「伦类不通，不足谓之善学」。而今学者只是不能推类，到得「知类通达」，是无所不晓，便是自强不反。这几句都是上两字说学，下两字说所得处；如离经，便是学；辨志，便是所得处。他皆仿此。赐。夔孙同。

子武问「宵雅肄三，官其始也」。曰：「圣人教人，合下便是要他用，便要用贤以治不贤，举能以教不能。所以公卿大夫在下，也思各举其职。不似而今上下都恁地了，使穷困之民无所告诉。圣贤生斯世，若是见似而今都无理，他岂不为之惻然思有以救之？『孔子三月无君，则皇皇如也』，但不可枉尺直寻，以利言之。天生一人，便须管得天地间事。如人家有四五子，父母养他，岂不要他使？但其间有不会底，则会底岂可不出来为他担当一家事？韩退之云：『盖畏天命而悲人穷也。』这也说得好，说得圣贤心出。」

问：「『不学杂服，不能安礼。』郑注谓，服是皮弁、冕服；横渠谓，服，事也，如洒埽应对沃盥之类。」曰：「恐只如郑说。古人服各有等降，若理会得杂服，则于礼亦思过半矣。如冕服是天子祭服，皮弁是天子朝服；诸侯助祭于天子，则服冕服，自祭于其庙，则服皮弁；大夫助祭于诸侯，则服玄冕，自祭于其庙，则服皮弁。又如天子常朝，则服皮弁，朔旦则服玄冕；无旒之冕也。诸侯常朝则用玄端，朔旦则服皮弁；大夫私朝亦用玄端，夕深衣；士则玄端以祭，上士玄裳，中士黄裳，下士杂裳，前玄后黄也。庶人深衣。」

「呻其占毕，多其讯。」多其讯，如公谷所谓「何」者，是也。

问：「『使人不由其诚』，莫只是教他记诵，而中心未尝自得否？」曰：「若是逼得他紧，他便来冢瞒，便是不由诚。尝见横渠作简与某人，谓其子曰：『来诵书不熟，且教他熟诵，尽其诚与材。』」文蔚曰：「便是他解此两句，只作一意解。其言曰：『人之材足以有为，但以其不由于诚，则不尽其材。若曰勉强以为之，岂有由其诚也哉？』」曰：「固是。既是他不由诚，自是材不尽。」

「善问者如攻坚木，先其易者」，而后其难。今人多以难中有道理，而不知通其易，则难自通，此不可不晓。

问「善问者如攻坚木」一段。曰：「此说最好。若先其难者，理会不得，更进步不去。须先其易者，难处且放下，少间见多了，自然相证而解。『说』

字，人以为『悦』，恐只是『说』字。说，证之义也。『解物为解，自解释为解。』恐是相证而晓解。」

「『善问者如攻坚木，先其易者，后其节目。』非特善问，读书求义理之法皆然。置其难处，先理会其易处；易处通，则坚节自迎刃而解矣。若先其难者，则[刃+点]顿斧伤，而木终不可攻，纵使能攻，而费工竭力，无自然相说而解之功，终亦无益于事也。」问：「『相说而解』，古注『说』音悦，『解』音佳买反。」曰：「说，只当如字；而解音蟹。盖义理相说之久，其难处自然触发解散也。」

乐记

看乐记，大段形容得乐之气象。当时许多刑名度数，是人人晓得，不消说出，故只说乐之理如此其妙。今来许多度数都没了，却只有许多乐之意思是好，只是没个顿放处。如有帽，却无头；有个鞋，却无脚。虽则是好，自无顿放处。司马温公旧与范蜀公事事争到底，这一项事却不相思量着。

古者礼乐之书具在，人皆识其器数，至录云：「人人诵习，识其器数。」却怕他不晓其义，故教之曰：「凡音之起，由人心生也。」又曰：「失其义，陈其数者，祝、史之徒也。」今则礼乐之书皆亡，学者却但言其义，至以器数，则不复晓，盖失其本矣。至同。

「朱弦」，练丝弦；「疏越」，下面阔。

「一倡而三叹」，谓一人唱而三人和也。今之解者犹以为三叹息，非也。

「人生而静，天之性」，未尝不善；「感物而动，性之欲」，此亦未是不善。至于「物至知知，然后好恶形焉；好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣」，方是恶。故圣贤说得「恶」字煞迟。

问：「『人生而静，天之性也。』静非是性，是就所生指性而言。」先生应。问「知知」字。曰：「上『知』字是『致知』之『知』。」又曰：「上『知』字是体，下『知』字是用。上『知』字是知觉者。」问「反躬」。曰：「反躬是回头省察。」又曰：「反躬是事亲孝，事君忠，这个合恁地，那个合恁地，这是反躬。」

「物之感人无穷，而人之好恶无节」，此说得工夫极密，两边都有些罪物之诱人固无穷，然亦是自家好恶无节，所以被物诱去。若自有个主宰，如何被他诱去！此处极好玩味，且是语意浑粹。

问：「『礼胜则离，乐胜则流』，才是胜时，不惟至于流与离，即礼乐便不在了。」曰：「这正在『胜』字紧要。只才有些子差处，则礼失其节，乐失其和。盖这些子，正是交加生死岸头。」又云：「礼乐者，皆天理之自然。节文也是天理自然有底，和乐也是天理自然有底。然这天理本是儻侗一直下来，圣人就其中立个界限，分成段子；其本如此，其末亦如此；其外如此，其里亦如此，但不可差其界限耳。才差其界限，则便是不合天理。所谓礼乐，只要合得天理之自然，则无不可行也。」又云：「无礼之节，则无乐之和，惟有节而后有和也。」

问：「『礼胜则离，乐胜则流。』既云离与流，则不特谓之胜，礼乐已亡矣。」曰：「不必如此说，正好就『胜』字上看，只争这些子。礼纔胜些子，便是离了；乐纔胜些子，便是流了。知其胜而归之中，即是礼乐之正。正好就『胜』字上看，不可云礼乐已亡也。」

此等礼，古人目熟耳闻，凡其周旋曲折，升降揖逊，无人不晓。后世尽不得见其详，却只有个说礼处，云「大礼与天地同节」云云。又如乐尽亡了，而今却只空留得许多说乐处，云「流而不息，合同而化」云云。只如周易，许多占卦，浅近底物事尽无了；却空有个系辞，说得神出鬼没。

问「明则有礼乐，幽则有鬼神」。曰：「礼主减，乐主盈。鬼神亦只是屈伸之义。礼乐鬼神一理。」

「明则有礼乐，幽则有鬼神。」礼乐是可见底，鬼神是不可见底。礼是收缩节约底，便是鬼；乐是发扬底，便是神。故云「人者鬼神之会」，说得自好。又云「至爱则存，至恚则着」，亦说得好。赐。

问「明则有礼乐，幽则有鬼神」。曰：「此是一个道理。在圣人制作处，便是礼乐；在造化处，便是鬼神。」或云：「『明道云：『天尊地卑，乾坤定矣』；『鼓之以雷霆，润之以风雨』，是也。』不知『天地尊卑』是礼，『鼓之、润之』是乐否？」先生乃引乐记「天尊地卑」至「乐者天地之和也」一段，云：「此意思极好！」再三叹息。又云：「鬼神只是礼乐底骨子。」去伪录略。

「乐由天作」，属阳，故有运动底意；「礼以地制」，如由地出，不可移易。

或问「天高地下，万物散殊」一段。先生因叹此数句意思极好，非孟子以下所能作，其文如中庸，必子思之辞。左传子太叔亦论此：「夫礼，天之经，地之义，民之行，天地之经，而民实则之。」云：「旧见伯恭爱教人看。只是说得粗，文意不溜亮，不如此说之纯粹通畅。他只是说人做这个去合那天之度数。如云『为六畜、五牲、三牺，以奉五味』云云之类，都是做这个去合那天，都无那自然之理。如云『天高地下，万物散殊，而礼制行矣；流而不息，合同而化，而乐兴焉』，皆是自然合当如此。」

问：「『春作夏长，仁也；秋敛冬藏，义也。』此易所谓『人道天道』之位欤？」曰：「此即通书所谓二气、五行之说。」

问：「『礼乐极于天而蟠乎地，行乎阴阳而通乎鬼神，穷极高远而测深厚』，此是言一气之和无所不通否？」曰：「此亦以理言。有是理，即有是如说『天高地下，万物散殊，而礼制行矣』。」文蔚曰：「正义却有『甘露降，醴泉出』等语。」曰：「大纲亦是如此。缘先有此理，末梢便有这征验。」

「『乐，乐其所自生；礼，反其所自始。』亦如『乐由中出，礼自外作』。乐是和气，从中间直出，无所待于外；礼却是始初有这意思，外面却做一个节文抵当他，却是人做底。虽说是人做，元不曾杜撰，因他本有这意思，故下文云：『乐章德，礼报情，反始也。』」文蔚问：「如何是章德？」曰：「和顺积诸中，英华发诸外，便是章着其内之德。横渠说：『乐则得其所乐，即是乐也，更何所待？是乐其所自成。』说得亦好。只是『乐其所自成』，与『乐其所自生』，用字不同尔。」

问：「『礼乐侷天地之情』，如阴阳之阖辟升降，天地万物之高下散殊；『穷本知变，乐之情』，如五音六律之相生无穷；『着诚去伪，礼之经』，如品藻节文之不可淆乱否？」曰：「也不消如此分。这两个物事，只是一件。礼之诚，便是乐之本；乐之本，便是礼之诚。若细分之，则乐只是一体周流底物，礼则是两个相对，着诚与去伪也。礼则相刑相克，以此克彼；乐则相生相长，其变无穷。乐如昼夜之循环，阴阳之阖辟，周流贯通；而礼则有向背明暗。论其本则皆出于一。乐之和，便是礼之诚；礼之诚，便是乐之和。只是礼则有诚有伪，须以诚克去伪，则诚着。所以乐记内外同异，只管相对说，翻来覆去，只是这两说。」又曰：「侷，依象也。『穷本知变』；如乐穷极到本原处，而其变生无穷。」问：「『降兴上下之神』，是说乐；『凝是精粗之

体』，是说礼否？」曰：「不消如此分。礼也有『降兴上下之神』时节，如祭肝祭心之类。」

问「乐以治心，礼以治躬」。曰：「心要平易，无艰深险阻，所以说：『不和不乐，则鄙诈之心入之矣！不庄不敬，则慢易之心入之矣！』」

读书自有可得参考处。如「易直子谅之心」一句，「子谅」，从来说得无理会。却因见韩诗外传「子谅」作「慈良」字，则无可疑。

子武问：「『天则不言而信』，莫只是实理；『神则不怒而威』，莫只是不可测知否？」曰：「也是恁地。神便是个动底物事。」

问：「乐记以乐为先，与濂溪异。」曰：「他却将两者分开了。」

祭法

李丈问：「四时之禘，高祖有时而在穆。」曰：「某以意推之如此，无甚紧要，何必理会？礼书大概差舛不可晓。如祭法一篇，即国语柳下惠说祀爰居一段，但文有先后。如祀稷祀契之类，只是祭祖宗耳。末又说有功则祀之，若然，则祖宗无功，不祀乎？」义刚录略。

或问：「祭法云：『鯀障洪水而殛死。禹能修鯀之功。』所以举鯀，莫是因言禹后，并及之耶？」曰：「不然。」

官师，诸有司之长也。官司一庙止及祫，却于祫庙并祭祖。适土二庙，即祭祖，祭祫，皆不及高曾。大夫三庙，一昭一穆，与太祖庙而三。大夫亦有始封之君，如鲁季氏，则公子友；仲孙氏，则公子庆父；叔孙氏，则公子牙是也。

一庙者得祭祖、祫。古今祭礼中，江都集礼内有说。

祭义

「春禘秋尝。霜露既降，君子履之，必有凄怆之心，非其寒之谓。雨露既濡，君子履之，必有忧惕之心，如将见之。乐以迎来，哀以送往，故禘有乐而尝无乐。」盖春阳气发来，人之魂魄亦动，故禘有乐以迎来，如楚辞大招中亦有「魂来」之语；秋阳气退去，乃鬼之屈，故尝不用乐以送往。

问：「『孝子有终身之丧，忌日之谓也』，不知忌日合着如何服？」曰：「唐时士大夫依旧孝服受吊。五代时某人忌日受吊，某人吊之，遂于坐间刺杀之。后来只是受人慰书，而不接见，须隔日预办下谢书，俟有来慰者，即以谢书授之，不得过次日。过次日，谓之失礼。服亦有数等，考与祖、曾祖、高祖，各有降杀；妣与祖妣，服亦不同。大概都是黻衫、黻巾。后来横渠制度又别，以为男子重乎首，女子重乎带。考之忌日，则用白巾之类，疑亦是黻巾。而不易带；妣之忌日，则易带而不改巾。服亦随亲疏有隆杀。」问：「先生忌日何服？」曰：「某只着白绢凉衫、黻巾，不能做许多样服得。」问：「黻巾以何为之？」曰：「纱绢皆可。某以纱。」又问：「诞辰亦受子弟寿酒否？」曰：「否。」「衣服易否？」曰：「否。一例不受人物事。某家旧时常祭：立春、冬至、季秋祭祫三祭。后以立春、冬至二祭近禘、祫之祭，觉得不安，遂去之。季秋依旧祭祫，而用某生日祭之。适值某生日在季秋，遂用此日。」九月十五日。又问：「在官所，还受人寿仪否？」曰：「否。然也有行不得处，如作州则可以不受，盖可以自由。若有监司所在，只得按例与之受；盖他生日时，又用还他。某在潭州如此；在南康漳州，不受亦不送。」又问黻巾之制。曰：「如帕复相似，有四只带，若当幞头然。」

问「惟圣人为能飡帝」。曰：「惟圣方能与天合德。」又曰：「这也是难。须是此心荡荡地，方与天相契；若有些黑暗，便不能与天相契矣。」

「夫子答宰我鬼神说处甚好：『气者，神之盛也；魄者，鬼之盛也。』人死时，魂气归于天，精魄归于地。所以古人祭祀，燎以求诸阳，灌以求诸阴。」曰：「『其气发扬于上，为昭明、焄蒿、凄怆，此百物之精，神之着也』，何谓也？」曰：「人气本腾上，这下面尽，则只管腾上去。如火之烟，这下面薪尽，则烟只管腾上去。」曰：「终久必消否？」曰：「是。」

问：「『气也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也。』岂非以气魄未足为鬼神，气魄之盛者乃为鬼神否？」曰：「非也。大凡说鬼神，皆是通生死而言。此言盛者，则是指生人身上而言。所以后面说『骨肉毙于下，阴为野土』，但说体不说魄也。」问：「顷闻先生言，『耳目之精明者为魄，口鼻之嘘吸者为魂』，以此语是而未尽。耳目之所以能精明者为魄，口鼻之所以能嘘吸者为魂，是否？」曰：「然。看来魄有个物事形象在里面，恐如水晶相似，所以发出来为耳目之精明。且如月，其黑晕是魄也，其光是魂也。想见人身魂魄也是

如此。人生时魂魄相交，死则离而各散去，魂为阳而散上，魄为阴而降下。」又曰：「阴主藏受，阳主运用。凡能记忆，皆魄之所藏受也，至于运用发出来是魂。这两个物事本不相离。他能记忆底是魄，然发出来底便是魂；能知觉底是魄，然知觉发出来底又是魂。虽各自分属阴阳，然阴阳中又各自有阴阳也。」或曰：「大率魄属形体，魂属精神。」曰：「精又是魄，神又是魂。」又曰：「魄盛，则耳目聪明，能记忆，所以老人多目昏耳聩，记事不得，便是魄衰而少也。老子云：『载营魄。』是以魂守魄。盖魂热而魄冷，魂动而魄静。能以魂守魄，则魂以所守而亦静，魄以魂而有生意，魂之热而生叙，魄之冷而生暖。惟二者不相离，故其阳不燥，其阴不滞，而得其和矣。不然，则魂愈动而魄愈静，魂愈热而魄愈冷。二者相离，则不得其和而死矣。」又云：「水一也，火二也。以魄载魂，以二守一，则水火固济而不相离，所以能永年也。养生家说尽千言万语，说龙说虎，说铅说汞，说坎说离，其术止是如此而已。故云：『载魄抱魂，能勿离乎？专气致柔，能如婴儿乎？』今之道家，只是驰骛于外，安识所谓『载魄守一，能勿离乎』！康节云：『老子得易之体，孟子得易之用。』康节之学，意思微似庄老。」或曰：「老子以其不能发用否？」曰：「老子只是要收藏，不放散。」

问：「阳魂为神，阴魄为鬼。祭义曰：『气也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也。』而郑氏曰：『气，嘘吸出入者也。耳目之聪明为魄。』然则阴阳未可言鬼神，阴阳之灵乃鬼神也，如何？」曰：「魄者，形之神；魂者，气之神。魂魄是神气之精英，谓之灵。故张子曰：『二气之良能。』」二气，即阴阳也。良能，是其灵处。问：「眼体也，眼之光为魄。耳体也，何以为耳之魄？」曰：「能听者便是。如鼻之知臭，舌之知味，皆是。但不可以『知』字为魄，纔说知，便是主于心也。心但能知，若甘苦咸淡，要从舌上如老人耳重目昏，便是魄渐要散。」潘问：「魄附于体，气附于魂，可作如此看否？」曰：「也不是附。魂魄是形气之精英。」铢问：「阳主伸，阴主屈。鬼神阴阳之灵，不过指一气之屈伸往来者而言耳。天地之间，阴阳合散，何物不有？所以错综看得。」曰：「固是。今且说大界限，则周礼言『天曰神，地曰祇，人曰鬼』。三者皆有神，而天独曰神者，以其常常流动不息，故专以神言之。若人亦自有神，但在人身上则谓之神，散则谓之鬼耳。鬼是散而静了，更无形，故曰『往而不返』。」又问：「子思只举『齐明盛服』以下数语发明『体物而不可遗』之验，只是举神之著者而言，何以不言鬼？」曰：「鬼是散而静，更无形，故不必言。神是发见，此是鬼之神。如人祖考气散为鬼矣，子孙精诚以格之，则『洋洋如在其上，如在其左右』，岂非鬼之神耶？」

魂魄，礼记古注甚明，云：「魂，气之所出入者是；魄，精明所寓者是。」

问：「孔子答宰我鬼神一段，郑注云：『气，谓嘘吸出入者也。耳目之聪明为魄。』窃谓人之精神知觉与夫运用云为皆是神。但气是充盛发于外者，故谓之『神之盛』；四肢九窍与夫精血之类皆是魄，但耳目能视能听而精明，故谓之『鬼之盛』。」曰：「是如此。这个只是就身上说。」又曰：「灯似魂，镜似魄。灯有光焰，物来便烧；镜虽照见，只在里面。又，火日外影，金水内影；火日是魂，金水是魄。」又曰：「运用动作底是魂，不运用动作底是魄。」又曰：「动是魂，静是魄。」

问「其气发扬于上，为昭明、焄蒿、凄怆」。曰：「此是阴阳乍离之际，髣佛如有所见，有这个声昭明、焄蒿是气之升腾，凄怆是感伤之意。」

问「其气发扬于上，为昭明、焄蒿、凄怆」。曰：「昭明是所谓光景者，想象其如此；焄蒿是腾升底气象；凄怆是能令人感动模样，『墟墓之闲未施哀而民哀』，是也。『洋洋乎如在其上，如在其左右』，正谓此。」

「昭明」是光耀底，「焄蒿」是滚上底，「凄怆」是凜然底。今或有人死，气盛者亦如此。赐。

曾见人说，有人死，其室中皆温暖，便是气之散。礼记云：「其气发扬于上，为昭明、焄蒿、凄怆，此百物之精也。」昭明是精光，焄蒿是暖气，凄怆是惨栗者。如汉书李少君招魂，云：「其气肃然！」

「焄蒿是鬼神精气交感处，注家一处说升腾。凄怆则汉武郊祀记所谓『其风肃然』！」或问：「今人聚数百人去祭庙，必有些影响，是如何？」曰：「众心辐凑处，这些便热。」又问：「『郊焉而天神假，庙焉而人鬼享』，如何？」曰：「古时祭祀都是正，无许多邪诞。古人只临时为坛以祭，此心发处，则彼以气感，纔了便散。今人不合做许多神像只兀兀在这里坐，又有许多夫妻子母之属。如今神道必有一名，谓之『张太保』『李太保』，甚可笑！」自修。贺孙同。

问：「『昭明、焄蒿、凄怆』之义如何？」曰：「此言鬼神之气所以感触人者。昭明，乃光景之属；焄蒿，气之感触人者，凄怆，如汉书所谓『神君至，其风飒然』之意。」广问：「中庸或问取郑氏说云：『口鼻之嘘吸者为魂，耳目之精明者为魄。』先生谓：『此盖指血气之类言之。口鼻之嘘吸是以气言之，耳目之精明是以血言之。』目之精明以血言，可也。耳之精明，何故亦以血言？」曰：「医家以耳属肾，精血盛则听聪，精血耗则耳聩矣。气为魂，血为魄，故『骨肉归于地，阴为野土』，『若夫魂气则无不之也』。」广云：「是以易中说『游魂为变』。」曰：「易中又却只说一边：『精气为

物。』精气聚则成物，精气散则气为魂，精为魄。魂升为神，魄降为鬼。易只说那升者。」广云：「如徂落之义，则是兼言之。」曰：「然。」广云：「今愚民于村落杜撰立一神祠，合众以祷之，其神便灵。」曰：「可知众心之所辐凑处，便自暖，故便有一个灵底道理。所以祭神多用血肉者，盖要得藉他之生气耳。闻蜀中灌口庙一年尝杀数万头羊，州府亦赖此一项税羊钱用。又如古人衅钟、衅龟之意，皆是如此。」广云：「人心聚处便有神，故古人『郊则天神格，庙则人鬼享』，亦是此理。」曰：「固是。但古人之意正，故其神亦正；后世人心先不正了，故所感无由得正。」因言：「古人祭山川，只是设坛位以祭之，祭时便有，祭了便无，故不褻渎。后世却先立个庙貌如此，所以反致惑乱人心，幸求非望，无所不」广因言今日淫祠之非礼，与释氏之所以能服鬼神之类。曰：「人心苟正，表里洞达无纤毫私意，可以对越上帝，则鬼神焉得不服？故曰：『思虑未起，鬼神莫知。』又曰：『一心定而鬼神服。』」

问：「『其气发扬于上，为昭明、焄蒿、凄怆，此百物之精也，神之着也。』如何？」曰：「神气属阳，故谓之人；精魄属阴，故谓之鬼。然方其生也，而阴阳之理已附其中矣。」又曰：「今且未要理会到鬼神处。大凡理只在人心，此心一定，则万理毕见，亦非能自见也。心苟是矣，试一察之，则是是非非，自然别得。且如恻隐、羞恶、辞逊、是非，固是良心。苟不存养，则发不中节，颠倒错乱，便是私心。」又问：「既加存养，则未发之际不知如何？」曰：「未发之际，便是中，便是『敬以直内』，便是心之本体。」又问：「于未发之际，欲加识别，使四者各有着落，如何？」曰：「如何识别？也只存得这物事在这里，便恁地涵养将去。既熟，则其发见自不差。所以伊川说：『德无常师，主善为师；善无常主，协于克一。』须是协一，方得。」问：「『善』字不知主何而言？」曰：「这只主良心。」

问：「圣人凡言鬼神，皆只是以理之屈伸者言也。至言鬼神祸福凶吉等事，亦只是以理言。盖人与鬼神天地同此一理，而理则无有不善。人能顺理则吉，逆理则凶，于其祸福亦然。岂谓天地鬼神一一下降于人哉？如书称『天道福善祸淫』，易言『鬼神害盈而福谦』，亦只是这意思。祭义：『宰我曰：「吾闻鬼神之名，不知其所谓。」孔子曰：「神也者，气之盛也；魄也者，鬼之盛也。」又曰：「众生必死，死必归土，是之谓鬼。骨肉毙于下，阴为野土。其气发扬于上，为昭明、焄蒿、凄怆，百物之精，神之着也。』魄既归土，此则不问。其曰气，曰精，曰昭明，又似有物矣。既只是理，则安得有所谓气与昭明者哉？及观礼运论祭祀则曰：『以嘉魂魄，是谓合莫。』注谓，莫，无也。又曰：『上通无莫。』此说又似与祭义不合。」曰：「如子所论，是无鬼神也。鬼神固是以理言，然亦不可谓无所以先王祭祀，或以燔燎，或以郁鬯。以其有气，故以类求之尔。至如祸福吉凶之事，则子言是也。」

哀公问

哀公问中「访」字，去声读，只是「方」字。山东人呼「方」字去声。汉书中说文帝舅驸钩处，上文云：「访高后时」，即山东音也，其义只是「方」字。按：此篇无「访」字，乃录误，当考。

仲尼燕居

「领恶全好。」杨至之记云：「领，管领，使之不得动。」又云：「领，治也，治去其恶也。」

孔子闲居

礼记「耆欲将至，有开必先」，家语作「有物将至，其兆必先」，却是。疑「有物」讹为「耆欲」，「其兆」讹为「有开」。故「耆」下「日」亦似「有」，「开」上「门」亦似「兆」。若说「耆欲」，则又成不好底意。

表记

「朝极辨，不继之以倦。」辨，治也。

问：「『君子庄敬日强』，是志强否？」曰：「志也强，体力也强。今人放肆，则日怠惰一日，那得强！伊川云：『人庄敬则日就规矩。』庄敬自是耐得辛苦，自不觉其日就规矩也。」

礼记「与仁同过」之言，说得太巧，失于迫切。

问：「表记，伊川曰：『礼记多有不纯处。如「至孝近乎王，至弟近乎霸」，直是可疑。如此，则王无兄，霸无父也！』」曰：「表记言『仁有数，义有长短小大』，此亦有未安处。今且只得如注说。」

问：「『乡道而行，中道而废』，其意安在？」曰：「古人只恁地学将去，有时到方子录作「倒」。了，也不定。今人便算时度日，去计功效。」又问：「诗之正意，『仰』字当重看；夫子之言，『行』字当重看。」曰：「不是高山景行，又仰个甚么？又行个甚么？高山景行，便是那仁。」方子同。

深衣

「具父母，衣纯以青。」偏亲既无明文，亦当用青也。纁者，可以青纯画云。「云」字，见沈存中笔谈。

深衣用虔布，但而今虔布亦未依法。当先有事其缕，无事其布。方未经布时，先研其缕，非织了后研也。衣服当适于体。康节向温公说：「某今人，着今之服。」亦未是。

乡饮酒

乡饮酒义「三让」之义，注疏以为「月三日而成魄，魄三月而成时」之义，不成文理，说倒了。他和书「哉生魄」，也不曾晓得，然亦不成譬喻。或云，当作「月三日而成明」，乃是。

乡饮酒礼：堂上主客列两边，主人一拜，客又答一拜；又拜一拜，又答一拜，却不交拜。又也皆北向拜，不相对。不知是如何。某赴省试时，众士人拜知举。知举受拜了，却在堂上令众人少立，使人大喝云：「知举答拜！」方拜二拜。是古拜礼犹有存者。近年问人则便已交拜，是二三十年间此礼又失了。

明州行乡饮酒礼，其仪乃是高抑崇撰。如何不曾看仪礼，只将礼记乡饮酒义做这文字。似乎编入国史实录，果然是貽笑千古者也！仪礼有「拜迎」、「拜至」、「拜送」、「拜既」。拜迎，谓迎宾；拜至，谓至阶；拜送，谓既酌酒送酒也；拜既，卒爵而拜也。此礼中四节如此。今其所定拜送，乃是送客拜两拜，客去又拜两拜，谓之「拜既」，岂非大可笑！礼，既饮，「左执爵，祭脯醢」。所以左执爵者，谓欲用右手取脯醢，从其便也。他却改「祭脯醢」作「荐脯醢」，自教一人在边进脯醢。右手自无用，却将左手只管把了爵，将右顺便手却缩了！是可笑否？

绍兴初，为乡饮酒礼，朝廷行下一仪制极乖陋。此时乃高抑崇为礼官。看他为慎终丧礼，是煞看许多文字，如仪礼一齐都考得仔细。如何定乡饮酒礼乃如此疏缪？更不识着仪礼，只把礼记乡饮酒义铺排教人行。且试举一项，如乡饮酒文云：「拜至，拜洗，拜受，拜送，拜既。」拜至，乃是宾升，主人阼阶上当楣北面再拜，谢宾至堂，是为拜主人既洗酌，卒洗，升，宾拜洗，是为拜洗。主人取爵实之献宾，宾西阶上拜，是为拜受。若拜送，乃是宾进受爵，主人阼阶上拜，如今云送酒，是为拜送爵。宾复西阶上位，方有拜告旨、拜既爵，及酢主人之礼。他乃将拜送，作送之门外再拜为拜送；门外两拜了，又两拜，为拜既。不知如何恁地不子细。拜既爵，亦只是堂上礼。又曰：「古礼看说许多节目，若甚繁缛，到得行时节，只顷刻可了。以旧时所行乡饮酒看之，煞见得不费时」又曰：「开元礼煞可看。唯是五礼新仪全然不是！当时做这文字时，不曾用得识礼底人，只是胡乱变易古文白撰，全不考究。天子乘车，古者君车将驾，则仆御执策立于马前。既效驾，君虽未升，仆御者先升，则奋衣由右上。以君位在左，故避君空位。五礼新仪却漏了仆人登车一项，至驻车处，却有仆人下车之文！这是一处错。他处都错了。」又云：「五礼新仪固未是，至如今又皆不理。如朝报上云『执绥官』，则是无仆人之礼。古者执绥自是执绥，仆人乃是授绥，如何今却以执绥官代仆人？兼古者有敬事，则必式。盖缘立于车上，故凭衡；式则是磬折，是为致敬。今却在车上用椅子坐，则首与前衡高下不多，若凭手，则是傲慢。这般所在，都不是。如所谓『仆人乃立于车柱之外后角』，又恐立不住，却以采帛系于柱上，都不成模样！兼前面乃以内侍二人立于两旁，是大非礼！『同子参乘，爰丝变色』，岂有以内侍同载，而前后皆安之？眼前事，纔拈一件起来勘当着所在，便不成模样！神宗尝欲正此礼数，王安石答以先理会得学问了，这般事自有人出理会，遂止。如荆公门人陆农师自是煞能考礼，渠后来却自不用他。」又曰：「妇人之拜，据古乐府云：『出门长跪问故夫。』又云：『直身长跪。』余正父云：『周礼有肃拜，恐只是如今之俯首加敬而已。』不知夫人如何。丧礼，妇人唯舅之丧则跪拜，于他人又不知其拜如何。古礼残阙，这般所在皆无可考。」

乡射

「与为人后者不入。」「与为人后者」，谓大宗已有后，而小宗复为之后，却无意思。因言，李光祖尝为人后，其家甚富，其父母死，竭家赀以葬之，而光祖遂至于贫。虽不中节，然意思却好。

「射中则得为诸侯，不中则不得为诸侯。」此等语皆难信。书谓「庶顽谗说，侯以明之」。然中间若有羿之能，又如何以此分别？恐大意略以射审定，非专以此去取也。

射观德择人，是凡与射者皆贤者可以助祭之类，但更以射择之。如卜筮决事然，其人贤不肖，不是全用射择之也。小人更是会射。今俗射有许多法，与古法多少别，小人尽会学。后之说者说得太过了，谓全用此射以择诸侯并助祭之人，非也。大率礼家说话，多过了，无杀合。

拾遗

古人祭酒于地；祭食于豆间，有版盛之，卒食撤去。

「有体，有俎。」祭享：体，半边也。俎以骨为断。卓。

木豆为豆，铜豆为登。登本作「证」。

几是坐物，有可以按手者，如今之三清椅。

门是外门，双扇。户是室中之户，只扇。观仪礼中可见。

王出户，则宗祝随之；出门，则巫覡随之。

「天子视学以齿，尝为臣者弗臣。」或疑此句未纯，恐其终使人不臣，如蔡卞之扶植王安石也。曰：「天子自有尊师重道之意，亦岂可遏！只为蔡卞是小人，王安石未为大贤，蔡卞只是扶他以证其邪说，故吃人议论。如了翁论他也是。若真有伊周之德，虽是故臣，稍加尊敬，亦何害？天子入学，父事三老，兄事五更，便是以齿不臣之也。如或人之论，则废此礼可也。」

朱子语类卷第八十八

礼五

大戴礼

大戴礼无头，其篇目阙处，皆是元无，非小戴所去取。其间多杂伪，亦有最好处。然多误，难读。

大戴礼冗杂，其好处已被小戴采摘来做礼记了，然尚有零碎好处在。

大戴礼贺孙录云：「或有注，或无注，皆不可晓。」本文多错，注尤舛误。武王诸铭有直做得巧了切题者，如鉴铭是也。亦有绝不可晓者。贺孙录云：「有煞着题处，有全不着题处。」想古人只是述戒惧之意，而随所在写记以自警省尔；不似今人为此铭，便要就此物上说得亲切。贺孙录云：「须要仿象本色。」然其间亦有切题者，如汤盘铭之类。至于武王盥盘铭，则又似个船铭，贺孙录云：「因举问数铭可疑。曰：『便是，如盥盘铭似可做船铭。』」想只是因水起意，然恐亦有错杂处。贺孙录少异。

太公铭几杖之属，有不可晓、不着题之语。古人文字只是有个意思便说，不似今人区区就一物上说。

安卿问：「大戴保傅篇，多与贾谊策同，如何？」曰：「保傅中说『秦无道之暴』，此等语必非古书，乃后人采贾谊策为之，亦有孝昭冠辞。」

明堂篇说，其制度有「二九四七五三六一八」，郑注云，「法龟文」也。此又九数为洛书之一验也。贺孙录云：「他那时已自把九畴作洛书看了。」

朱子语类卷第八十九

礼六

冠昏丧

总论

冠礼、昏礼，不知起于何时。如礼记疏说得恁地，不知如何未暇辨得。

问：「冠、昏、丧、祭，何书可用？」曰：「只温公书仪略可行，亦不备。」又曰：「只是仪礼。」问：「伊川亦有书？」曰：「只有些子。」

钦夫尝定诸礼可行者，淳录云：「在广西刊三家礼。」乃除冠礼不载。问之，云：「难行。」某答之云：「古礼惟冠礼最易行。淳录云：「只一家事。」如昏礼须两家皆好礼，淳录云：「碍两家，如五两之仪，须两家是一样人，始得。」方得行。丧礼临时哀痛中，少有心力及之。祭礼则终献之仪，烦多长久，皆是难行。看冠礼比他礼却最易行。」淳录少异。

问：「丧、祭之礼，今之士固难行，而冠、昏自行，可乎？」曰：「亦自可行。某今所定者，前一截依温公，后一截依伊川。昏礼事属两家，恐未必信礼，恐或难行。若冠礼，是自家屋里事，却易行。向见南轩说冠礼难行。某云，是自家屋里事，关了门，将巾冠与子弟戴，有甚难！」又云：「昏礼庙见舅姑之亡者而不及祖，盖古者宗子法行，非宗子之家不可别立祖庙，故但有祫庙。今只共庙，如何只见祫而不见祖？此当以义起，亦见祖可也。」问：「必待三月，如何？」曰：「今若既归来，直待三月，又似太久。古人直是至此方见可以为妇，及不可为妇，此后方反马。马是妇初归时所乘车，至此方送还母家。」

问冠、昏、丧、祭礼。曰：「今日行之正要简，简则人易从。如温公书仪，人已以为难行，其馐饌十五味，亦难办。」舜功云：「随家丰俭。」曰：「然。」问：「唐人立庙，不知当用何器？」曰：「本朝只文潞公立庙，不知用何器。曰与叔亦曾立庙，用古器。然其祭以古玄服，乃作大袖皂衫，亦怪，不如着公服。今五礼新仪亦简，唐人祭礼极详。」

问：「冠、昏之礼，如欲行之，当须使冠、昏之人易晓其言，乃为有益。如三加之辞，出门之戒，若只以古语告之，彼将谓何？」曰：「只以今之俗语告之，使之易晓，乃佳。」

冠

因言冠礼，或曰：「邾隐公将冠，使孟懿子问于孔子，孔子对他一段好。」曰：「似这样事，孔子肚里有多，但今所载于方册上者，亦无几尔。」

昏

天子诸侯不再娶，亡了后妃，只是以一娶十二女、九女者推上。鲁齐破了此法再娶。大夫娶三，士二，却得再娶。

因论今之士大夫多是死于欲，曰：「古人法度好。天子一娶十二女，诸侯一娶九女，老则一齐老了，都无许多患。」

亲迎之礼，从伊川之说为是，近则迎于其国，远则迎于其馆。

问：「程氏昏仪与温公仪如何？」曰：「互有得失。」曰：「当以何为主？」曰：「迎妇以前，温公底是；妇入门以后，程仪是。温公仪，亲迎只拜妻之父两拜，便受妇以行，却是；程仪遍见妻之党，则不是。温公仪入门便庙见，不是；程仪未庙见却是。大概只此两条，以此为准，去子细看。」曰：「庙见当以何日？」曰：「古人三月而后见。」曰：「何必待三月？」曰：「未知得妇人性行如何。三月之久，则妇仪亦熟，方成妇矣。然今也不能到三月，只做个节次如此。」曰：「古人纳采后，又纳吉。若卜不吉，则如何？」曰：「便休也。」曰：「古人纳币五两，只五匹耳。恐太简，难行否？」曰：「计繁简，则是以利言矣。且吾侪无望于复古，则风俗更教谁变？」曰：「温公用鹿皮，如何？」曰：「大节是了，小小不能皆然，亦没紧要。」曰：「温公妇见舅姑，及舅姑享妇仪，是否？」曰：「亦是古人有此礼。」

或问：「古者妇三月庙见，而温公礼用次日。今有当日即庙见者，如何？」曰：「古人是从下做上，其初且是行夫妇礼；次日方见舅姑；服事舅姑已及三月，不得罪于舅姑，方得奉祭祀。」

问：「妇当日庙见，非礼否？」曰：「固然。温公如此，他是取左氏『先配后祖』之说。不知左氏之语何足凭？岂可取不足凭之左氏，而弃可信之仪礼乎！」

人著书，只是自入些己意，便做病痛。司马与伊川定昏礼，都是依仪礼，只是各改了一处，便不是古人意。司马礼云：「亲迎，奠雁，见主昏者即出。」不先见妻父母者，以妇未见舅姑也。是古礼如此。伊川却教拜了，又入堂拜大男小女，这不是。伊川云：「婿迎妇既至，即揖入内，次日见舅姑，三月而庙见。」是古礼。司马礼却说，妇入门即拜影堂，这又不是。古人初未成妇，次日方见舅姑。盖先得于夫，方可见舅姑；到两三月得舅姑意了，舅姑方令见祖庙。某思量，今亦不能三月之久，亦须第二日见舅姑，第三日庙见，乃安。亦当行亲迎之礼。古者天子必无亲至后家之礼。今妻家远，要行礼，一则

令妻家就近处设一处，却就彼往迎归馆成礼；一则妻家出至一处，婿即就彼迎归自成礼。

叔器问：「昏礼，温公仪，妇先拜夫；程仪，夫先拜妇。或以为妻者齐也，当齐拜。何者为是？」曰：「古者妇人与男子为礼，皆侠拜，每拜以二为礼。昏礼，妇先二拜，夫答一拜；妇又二拜，夫又答一拜。冠礼，虽见母，母亦侠拜。」

问：「今有士人对俗人结婚，欲行昏礼，而彼俗人不从，却如何？」先生微笑，顾义刚久之，乃曰：「这也是费力，只得宛转使人去与他商量。古礼也省径，人也何苦不行！」直卿曰：「若古礼有甚难行者，也不必拘。如三周御轮，不成是硬要扛定轿子旋三匝！」先生亦笑而应。义刚曰：「如俗礼若不大段害理者，些小不必尽去也得。」曰：「是。」久之，云：「古人也有不可晓。古人于男女之际甚严，却如何地亲迎乃用男子御车，但只令略偏些子？不知怎生地。」直卿举今人结发之说为笑。先生曰：「若娶用结发，则结发从军，皆先用结了头发后，方与番人豕杀耶？」

尧卿问姑舅之子为昏。曰：「据律中不许。然自仁宗之女嫁李玮家，乃是姑舅之子，故欧阳公曰：『公私皆已通行。』此句最是把岳。去声。这事又如鲁初间与宋世为昏，后又与齐世为昏，其间皆有姑舅之子者，从古已然。只怕位不是。」

丧

问丧礼制度节目。曰：「恐怕仪礼也难行。如朝夕奠与葬时事尚可。未殡以前，如何得一一恁地子细？只如含饭一节，教人从那里转？那里安顿？一一各有定所，须是有人相，方得。孔子曰『行夏之时，乘殷之辂』，已是厌周文之类了。某怕圣人出来，也只随今风俗立一个限制，须从宽简。而今考得礼子细，一一如古，固是好；如考不得，也只得随俗不碍理底行去。」

因论丧服，曰：「今人吉服皆已变古，独丧服必欲从古，恐不相称。」闾祖云：「虽是如此，但古礼已废，幸此丧服尚有古制，不犹愈于俱亡乎？」直卿亦以为然。先生曰：「『礼时为大。』某尝谓，衣冠本以便身，古人亦未必一一有义。又是逐时增添，名物愈繁。若要可行，须是酌古之制，去其重复，使之简易，然后可。」又云：「一人自在下面做，不济事。须是朝廷理会，一

齐与整顿」又云：「康节说『某今人，须着今时衣服』，忒煞不理睬也。」以下丧服。

问子升：「向见考衾礼，煞子细。不知其它礼数，都考得如此否？」曰：「未能及其它。」曰：「今古不同。如殡礼，今已自不可行。」子升因问：「丧礼，如温公仪，今人平时既不用古服，却独于丧礼服之，恐亦非宜，兼非礼不足哀有余之意。故向来斟酌，只以今服加衰经。」曰：「论来固是如此。只如今因丧服尚存古制，后世有愿治君臣，或可因此举而行之。若一向废了，恐后来者愈不复识矣。」

问：「丧服，今人亦有欲用古制者。时举以为吉服既用今制，而独丧服用古制，恐徒骇俗。不知当如何？」曰：「骇俗犹些小事，但恐考之未必是耳。若果考得是，用之亦无害。」

丧礼衣服之类，逐时换去。如葬后换葛衫，小祥后换绅布之类。

问丧服之制。曰：「『衣带下尺。』郑注云：『要也广尺，足以掩裳上际。』廖西仲云，以布半幅，其长随衣之围，横缀于衣下而谓之要。」

问：「丧服，如至尊之丧，小官及士庶等服，于古皆差。仪礼，诸侯为天子斩衰三年。传曰：『君，至尊也。』注：『天子诸侯及卿大夫有地者皆曰君。』庶人为国君齐衰三月。注：『不言民，而言庶人，庶人或有在官者。天子畿内之民，服天子亦如之。』以是观之，自古无通天下为天子三年之制，前辈恐未之考。」曰：「今士庶人既无本国之君服，又无至尊服，则是无君，亦不可不示其变。如今叙衫亦不害，此亦只存得些影子。」问：「士庶亦不可久。」曰：「庶人为国君亦止齐衰三月，诸侯之大夫为天子，亦止小功總衰。」或问：「有官人嫁娶在祔庙后。」曰：「只不可带花用乐，少示其变。」又曰：「至尊之服，要好，初来三日用古冠服，上衣下裳；以后却用今所制服，四脚[巾璞-王]头等。自京官以上是一等服，京官以下是一等服，士人又一等服，庶人又一等服。如此等级分明，也好。」器之问：「寿皇行三年之丧，是谁建议？」曰：「自是要行，这是甚次第！可惜无好宰相将顺成此一大事。若能因举行盛典及于天下，一整数千百年之陋，垂数千百年之成宪，是甚次第！时相自用紫衫皂带，入临用白衫，待退归便不着。某前日在上前说及三年之丧，亦自感动，次日即付出与礼官集议，意甚好。不知后来如何忽又住了，却对宰相说：『也似诧异。』不知寿皇既已行了，又有甚诧异？只是亦无人助成此事。因检仪礼注疏说嫡孙承重甚详。君之丧服，士庶亦可聚哭，但不可设位。某在潭州时，亦多有民众欲入衙来哭，某初不知，外面被门子止约了。待两三日方知，遂出榜告示，亦有来哭者。」以下君丧。

因说：「天子之丧，自太子宰执而下，渐降其服，至于四海，则尽三月。服，谓凶服。讣所至，不问地之远近，但尽于三月而止。天子初死，近地先闻，则尽三月；远地或后闻之，亦止于三月之内也。」又云：「古者次第，公卿大夫与列国之诸侯，各为天子三年之丧；而列国之卿大夫，又各为其君三年之服；盖止是自服其君。如诸侯之大夫，为本国诸侯服三年之丧，则不复为天子服。百姓则畿内之民，自为天子服本国之君服三年之丧也。故礼曰『百姓为天子、诸侯有土者，服三年之丧』，为此也。」又云：「『君之丧，诸达官之长，杖。』达官，谓得自通于君者，如内则公卿、宰执、六曹之长，九寺、五监之长，外则监司、郡守，皆自得通章奏于君者。凡此者皆杖，以次则不杖。如太常卿杖，太常少卿则不杖。若无太常卿，则少卿代之杖也。只不知王畿之内，公卿之有采地者，其民当何如服，当检看。」

徽庙讣至，胡明仲知严州，众议欲以日易月。张晋彦为司理，为明仲言：「前世以日易月，皆是有遗诏。今太上在远，无遗诏，岂可行？」胡曰：「然则如之何？」曰：「盍请之于朝？」胡如其说，不报。

高宗登遐，寿皇麻衣不离身，而臣子晏然朝服如常，只于朝见时，略换皂带，以为服至尊之服。冠有数样，衣有数样，所以当来如此者，乃是甚么时，便着甚么样冠服。昨闻朝廷无所折衷，将许多衣服一齐重迭着了。古礼恐难行，如今来却自有古人做未到处。如古者以皮束棺，如何会弥缝？又，设熬黍稷于棺旁以惑蚍蜉，可见少智。然三日便殓了，又见得防虑之深远。今棺以用漆为固，要拘三日便殓，亦难。丧最要不失大本。如不用浮屠，送葬不用乐，这也须除却。所谓古礼难行者，非是道不当行，只怕少间止了得要合那边，要合这边，到这里一重大利害处，却没理会，却便成易了。古人已自有个活法，如身执事者面垢而已之类。

器远问：「『安常习故』，是如何？」曰：「云云。如亲生父母，子合当安之。到得立为伯叔后，疑于伯叔父有不安者，这也是理合当如此。然而自古却有大宗无子，则小宗之子为之后。这道理又却重。只得安于伯叔父母，而不可安于所生父母。丧服则为为后父母服三年，所生父母只齐衰，不杖，期。」以下服制。

问：「『天下事易至于安常习故』，如何？」曰：「且如今人为所生父母齐衰，不杖，期，为所养父母斩衰三年，以理观之，自是不安。然圣人有个存亡继绝底道理，又不容不安。且如濮安懿王事，当时皆以司马公为是。今则濮安懿王下却有主祀，朝廷却未尝正其号。」

祖在父亡，祖母死，亦承重。毕。

嫡孙承重，庶孙是长亦不承。

庶子之长子死，亦服三年。

礼只有父母服，他服并无，故今长幼服都无考。妻服期，子以父在，服亦期，故哭祭之类同。今律则不然，故其礼皆齟齬。

显道问服制。曰：「唐时添那服制，添得也有差异处。且如亲叔伯是期，堂叔须是大功，乃便降为小功，不知是怎生地。」

服议，汉儒自为一家之学，以仪礼丧服篇为宗。礼记中小记大传则皆申其说者，详密之至，如理丝枲发。可试考之，画作图子，更参以通典及今律令，当有以见古人之意不苟然也。灏。

问：「孝子于尸柩之前，在丧礼都不拜，如何？」曰：「想只是父母在生时，子弟欲拜，亦须俟父母起而衣服。今恐未忍以神事之，故亦不拜。」以下居丧。

或问：「哀慕之情，易得间断，如何？」曰：「此如何问得人！孝子丧亲，哀慕之情，自是心有所不能已，岂待抑勒，亦岂待问人？只是时时思慕，自哀感。所以说『祭思敬，丧思哀』。只是思着自是敬，自是哀。若是不哀，别人如何抑勒得他！」因举「宰我问三年之丧」云云，曰：「女安则为之！圣人也只得如此说，不当抑勒他，教他须用哀。只是从心上说，教他自感悟。」
櫛录略。

问「居丧以来，惟看丧礼，不欲读他书，恐妨哀。然又觉精神元自荒迷，更专一用心去考索制度名物，愈觉枯燥。今欲读语孟，不知如何？」曰「居丧初无不得读书之文。古人居丧废业，业是箕上版子；废业，谓不作乐耳。古人礼乐不去身，惟居丧然后废乐。故『丧复常，读乐章』。周礼司业者，亦司乐也。」

叔器问：「今之墨衰便于出入，而不合礼经，如何？」曰：「若不能出，则不服之亦好。但有出入治事，则只得服之。丧服四制说：『百官备，百物具。不言而事行者，扶而起；言而后事行者，杖而起；身执事而后行者，面垢而已。』盖惟天子诸侯始得全伸其礼，庶人皆是自执事，不得伸其礼。」

亲丧，兄弟先满者先除服，后满者后除，以在外闻丧有先后者。

丧妻者，木主要作妻名，不可作母名。若是妇，须作妇名，翁主之。卒哭即祔。更立木主于灵坐，朝夕奠就之，三年除之。

长子死，则主父丧，用次子，不用侄，今法如此。宗子法立，则用长子之子。此法已坏，只从今法。

问：「丧之五服皆有制，不知饮食起居，亦当终其制否？」曰：「合当尽其制。但今人不能行，然在人斟酌行之。」

问：「丧礼不饮酒，不食肉。若朝夕奠，及亲朋来奠之饌，则如之何？」曰：「与无服之亲可也。」

丧葬之时，只当以素食待客。祭饌荤食，只可分与仆役。

问：「居丧，为尊长强之以酒，当如何？」曰：「若不得辞，则勉徇其意，亦无害。但不可至沾醉，食已复初可也。」问：「坐客有歌唱者如之何？」曰：「当起避。」

或问：「亲死遗嘱教用僧道，则如何？」曰：「便是难处。」或曰：「也可以不用否？」曰：「人子之心有所不忍。这事，须子细商量。」

或问：「设如母卒，父在，父要循俗制丧服，用僧道火化，则如何？」曰：「公如何？」曰：「只得不从。」曰：「其它都是皮毛外事，若决如此做，从之也无妨，若火化则不可。」泳曰：「火化，则是残父母之遗骸。」曰：「此话若将与丧服浮屠一道说，便是未识轻重在。」

「丧三年不祭。」盖孝子居倚庐堊室，只是思慕哭泣，百事皆废，故不祭耳。然亦疑当令宗人摄祭，但无明文，不可考耳。以下丧废祭。

「伊川谓，三年丧，古人尽废事，故并祭祀都废。今人事都不废，如何独废祭祀？故祭祀可行。」先生曰：「然。亦须百日外方可。然奠献之礼，亦行不得。只是铺排酒食仪物之类后，主祭者去拜。若是百日之内要祭，或从伯叔兄弟之类，有人可以行。」或问：「今人以孙行之，如何？」曰：「亦得。」又曰：「期、大小功、缌麻之类服，今法上日子甚少，便可以入家庙烧香拜。」

问「丧三年不祭」。曰：「程先生谓，今人居丧，都不能如古礼，却于祭祀祖先独以古礼不行，恐不得。横渠曰：『如此，则是不以礼祀其亲也。』」某尝谓，如今人居丧时，行三二分居丧底道理，则亦当行三二分祭先底礼数。」今按：此语非谓只可行三二分，但既不得尽如古，则丧祭亦皆当存古耳。

古人总麻已废祭祀，恐今人行不得。

问：「三年丧中，得做祭文祭故旧否？」曰：「古人全不吊祭，今不柰何。胡籍溪言，只散句做，不押韵。」

先生以子丧，不举盛祭，就影堂前致荐，用深衣幅巾。荐毕，反丧服，哭奠于灵，至恸。

问：「练而祔，是否？」曰：「此是殷礼，而今人都从周礼。若只此一件却行殷礼，亦无意思。若如陆子静说，祔了便除去几筵，则须练而祔。若郑氏说祔毕复移主出于寝，则当如周制，祔亦何害？」以下祔。

今不立昭穆，即所谓「祔于曾祖、曾祖姑」者，无情理也。

古人所以祔于祖者，以有庙制昭穆相对，将来祧庙，则以新死者安于祖庙。所以设祔祭豫告，使死者知其将来安于此位；亦令其祖知是将来移上去，其孙来居此位。今不异庙，只共一堂排作一列，以西为上，则将来祧其高祖了，只趲得一位，死者当移在祔处。如此则只当祔祔，今祔于祖，全无义理。但古人本是祔于祖，今又难改他底，若卒改他底，将来后世或有重立庙制，则又着改也。神宗朝欲议立朝廷庙制，当时张虎则以为祧庙祔庙只移一位，陆农师则以为祔庙祧庙皆移一匝。如农师之说，则是世为昭穆不定，岂得如此？文王却是穆，武王却是昭。如曰「我穆考文王」，又曰「我昭考武王」。又如左传说：「管蔡邶霍鲁卫毛郟雍曹滕毕原酆郇，文之昭也。」这十六国是文王之子，文王是穆，故其子曰「文之昭也」。「邶晋应韩，武之穆也」，这四国是武王之子，武王是昭，故其子曰「武之穆也」。则昭穆是万世不可易，岂得如陆氏之说？陆氏礼象图中多有杜撰处。不知当时庙制，后来如何不行？

祔新主而迁旧主，亦合告祭旧主，古书无所载，兼不说迁于何所。天子则有始祖之庙，而藏之夹室，大夫亦自有始祖之庙。今皆无此，更无顿处。古人埋桑主于两阶间，盖古者阶间人不甚行；今则混杂，亦难埋于此，看来只得埋于墓所。大戴礼说得迁祔一条，又不分晓。

先生以长子大祥，先十日朝暮哭，诸子不赴酒食会。近祥则举家蔬食，此日除祔。先生累日颜色忧戚。

二十五月祥后便禫，看来当如王肃之说，于『是月禫，徙月乐』之说为顺。而今从郑氏之说，虽是礼疑从厚，然未为当。看来而今丧礼须当从仪礼为正。如父在为母期，非是薄于母，只为尊在其父，不可复尊在母，然亦须心丧三年。及嫂叔无服，这般处皆是大项事，不是小节日，后来都失了。而今国家法为所生父母皆心丧三年，此意甚好。以下禫。

先是旦日，吴兄不讲礼。先生问何故。曰：「为祖母承重，方在禫，故不敢讲贺礼。」或问：「为祖母承重，有禫制否？」曰：「礼惟于父母与长子有禫。贺孙录云：「却于祖母未闻。」今既承重，则便与父母一般了，当服禫。」贺孙同。

或问：「女子已嫁，为父母禫否？」曰：贺孙录云：「想是无此礼。」「据礼云父在为母禫，止是主男子而言。」贺孙同。

问：「今吊者用横乌，如何？」曰：「此正与『羔裘玄冠不以吊』相反，亦不知起于何时。想见当官者既不欲易服去吊人，故杜撰成个礼数。若闲居时，只当易服用叙衫。」吊。

「本朝于大臣之丧，待之甚哀。」贺孙举哲宗哀临温公事。曰：「温公固是如此，至于尝为执政，已告老而死，祖宗亦必为之亲临罢乐。看古礼，君子大夫，小敛往焉，大敛往焉；于士，既殡往焉；何其诚爱之至！今乃愀然。这也只是自渡江后，君臣之势方一向悬绝，无相亲之意，故如此。古之君臣所以事事做得成，缘是亲爱一体。因说虏人初起时，其酋长与部落都无分别，同坐同饮，相为戏舞，所以做得事。如后来兀朮犯中国，虏掠得中国士类，因有教之以分等陞立制度者，于是上下位势渐隔，做事渐难。」君临臣丧。

某旧为先人饰棺，考制度作帷，李先生以为不切。而今礼文觉繁多，使人难行。后圣有作，必是裁减了，方始行得。饰棺。

先生殡其长子，诸生具香烛之奠。先生留寒泉殡所受吊，望见客至，必涕泣远接之；客去，必远送之。就寒泉庵西向殡。掘地深二尺，阔三四尺，内以火砖铺砌，用石灰重重遍涂之，棺木及外用土砖夹砌。将下棺，以食五味奠亡人，次子以下皆哭拜。诸客拜奠，次子代亡人答拜。盖兄死子幼，礼然也。以下殡。

伯量问：「殡礼可行否？」曰：「此不用问人，当自观其宜。今以不漆不灰之棺，而欲以砖土围之，此可不可耶？必不可矣。数日见公说丧礼太繁絮，礼不如此看，说得人都心闷。须讨个活物事弄，如弄活蛇相似，方好。公今只是弄得一条死蛇，不济事。某尝说，古者之礼，今只是存他一个大概，令勿散失，使人知其意义，要之必不可尽行。如始丧一段，必若欲尽行，则必无哀戚哭泣之情。何者？方哀苦荒迷之际，有何心情一一如古礼之繁细委曲？古者有相礼者，所以导孝子为之。若欲孝子一一尽依古礼，必躬必亲，则必无哀戚之情矣。况只依今世俗之礼，亦未为失，但使哀戚之情尽耳。有虞氏瓦棺而葬，夏后氏塋周，必无周人之繁文委曲也。又礼，圻中用生体之属，久之必溃烂，却引虫蚁，非所以为亡者虑久远也。古人圻中置物甚多。以某观之，礼文之意太备，则防患之意反不足。要之，只当防患久远，『毋使土亲肤』而已，其它礼文皆可略也。又如古者棺不钉，不用漆粘。而今灰漆如此坚密，犹有蚊子入去，何况不使钉漆！此皆不可行。孔子曰：『如用之，则吾从先进。』已是厌周之文了。又曰：『行夏之时，乘殷之辂。』此意皆可见。使圣贤者作，必不尽如古礼，必裁酌从今之宜而为之也。又如士相见礼、乡饮酒礼、射礼之属，而今去那里行？只是当存他大概，使人不可不知。方周之盛时，礼又全体皆备，所以不可有纤毫之差。今世尽不见，徒掇拾编辑于残编断简之余，如何必欲尽仿古之礼得！」或曰：「『郁郁乎文哉？吾』」圣人又欲从周之文，何也？」曰：「圣人之言，固非一端。盖圣人生于周之世。周之一代，礼文皆备，诚是整齐，圣人如何不从得！只是『如用之则吾从先进』，谓自为邦则从先进耳。」

伯谏问：「某人家欲除服而未葬，除之则魂魄无所依，不可祔庙。」曰：「不可，如何不早葬？葬何所费？只是悠悠。」因语：「莆人葬，只是于马鬣上，大可忧！须是悬棺而葬。」以下葬。

丧事都不用冥器粮瓶之类，无益有损。棺槨中都不着世俗所用者一物。

因说地理，曰：「程先生亦拣草木茂盛处，便不是不择。伯恭却只胡乱平地上便葬。若是不知此理，亦不是。若是知有此道理，故意不理睬，尤不是！」

尧卿问合葬夫妇之位。曰：「某当初葬亡室，只存东畔一位，亦不曾考礼是如何。」安卿云：「地道以右为尊，恐男当居右。」曰：「祭以西为上，则葬时亦当如此，方是。」

先生葬长子丧仪：铭旌，埋铭，魂轿，柩止用紫盖。尽去繁文。埋铭石二片，各长四尺，阔二尺许，止记姓名岁月居里。刻讫，以字面相合，以铁束

之，置于圻上。其圻用石，上盖厚一尺许，五六段横凑之，两旁及底五寸许。内外皆用石灰、杂炭末、细沙、黄泥筑之。

问改葬。曰：「须告庙而后告墓，方启墓以葬；葬毕，奠而归，又告庙，哭，而后毕事，方稳。行葬更不必出主，祭告时却出主于寝。」

「人家墓圻棺槨，切不可太大，当使圻仅能容槨，槨仅能容棺，乃善。去年此间陈家坟墓遭发掘者，皆缘圻中太阔，其不能发者，皆是圻中狭小无着脚手处，此不可不知也。又，此间坟墓山脚低卸，故盗易入。」问：「坟与墓何别？」曰：「墓想是莹域，坟即土封隆起者。光武纪云，为坟但取其稍高，四边能走水足矣。古人坟极高，圻中容得人行，也没意思。法令，一品以上坟得一丈二尺，亦自尽高矣。」守约云：「坟墓所以遭发掘者，亦阴阳家之说有以启之。盖凡发掘者，皆以葬浅之故。若深一二丈，自无此患。古礼葬亦许深。」曰：「不然，深葬有水。尝见兴化漳泉间坟墓甚问之，则曰，棺只浮在土上，深者仅有一半入地，半在地上，所以不得不高其封。后来见福州人举移旧坟稍深者，无不有水，方知兴化漳泉浅葬者，盖防水尔。北方地土深厚，深葬不妨。岂可同也？」问：「槨外可用炭灰杂沙土否？」曰：「只纯用炭末置之槨外，槨内实以和沙石灰。」或曰：「可纯用灰否？」曰：「纯灰恐不实，须杂以筛过沙，久之沙灰相乳入，其坚如石。槨外四围上下，一切实以炭末，约厚七八寸许；既辟湿气，免水患，又截树根不入。树根遇炭，皆生转去，以此见炭灰之妙。盖炭是死物，无情，故树根不入也。抱朴子曰：『炭入地，千年不变。』」问：「范家用黄泥拌石炭实槨外，如何？」曰：「不可。黄泥久之亦能引树根。」又问：「古人用沥青，恐地气蒸热，沥青溶化，棺有偏陷，却不便。」曰：「不曾亲见用沥青利害。但书传间多言用者，不知如何。」

「风之为物，无物不入。因解「巽为风」。今人棺木葬在地中，少间都吹塌了，或吹翻了。」问：「今地上安一物，虽烈风，未必能吹动。何故地如此坚厚，却吹得动？」曰：「想得在地中蕴蓄欲发，其力盛猛；及出平地，则其气涣散矣。」或云：「恐无此理。」曰：「政和县有一人家，葬其亲于某位。葬了，但时闻圻中响声。其家以为地之善，故有此响。久之家业渐替，子孙贫穷，以为地之不利，遂发视之。见棺木一边击触皆损坏，其所击触处正当圻前之笼圻，今卷砖为之，棺木所入之处也。」或云：「恐是水浸致然。」曰：「非也。若水浸，则安能击触有声？不知此理如何。」

古人惟家庙有碑，庙中者以系牲。冢上四角四个，以系索下棺；棺既下，则埋于四角，所谓「丰碑」是也。或因而刻字于其上。后人凡碑刻无不用之，且于中间穴孔，不知欲何用也。今会稽大禹庙有一碑，下广锐而上小薄，形制不方不圆，尚用以系牲，云是当时葬禹之物。上有隶字，盖后人刻之也。碑。

朱子语类卷第九十

礼七

祭

如今士大夫家都要理会古礼。今天下有二件极大底事，恁地循袭：其一是天地同祭于南郊；其一是太祖不特立庙，而与诸祖同一庙。自东汉以来如此。又录云：「千五六百年无人整理。」「子谓为刍灵者善，谓为俑者不仁。」虽是前代已用物事，到不是处，也须改用教是，始得。」以下天地之祭。

古时天地定是不合祭，日月山川百神亦无合共一时祭享之礼。当时礼数也简，仪从也省，必是天子躬亲行事。岂有祭天便将下许多百神一齐排作一堆都祭！只看郊台阶级，两边是踏过处，中间自上排下，都是神位，更不通看。

问先朝南、北郊之辨。曰：「如礼说『郊特牲，而社稷太牢』，书谓『用牲于郊牛二』，及『社于新邑』，此其明验也。故本朝后来亦尝分南、北郊。至徽宗时，又不知何故却合为一。」又曰：「但周礼亦只是说祀昊天上帝，不说祀后土，故先儒说祭社便是。」又问：「周礼，大司乐，冬至奏乐于圜丘以礼天，夏至奏乐于方丘以礼地。」曰：「周礼中止有此说。更有『礼大神，享大鬼，祭大祗』之说，余皆无明文。」

「天地，本朝只是郊时合祭。神宗尝南郊祭天矣，未及次年祭地而上仙。元佑间，尝议分祭。东坡议只合祭，引诗郊祀天地为证，刘元城逐件驳之。秋冬祈谷之类，亦是二祭而合言之。东坡只是谓祖宗几年合祭，一旦分之，恐致祸，其说甚无道理。元城谓子由在政府，见其论无道理，遂且罢议。后张耒辈以众说易当时文字。徽宗时分祭，祀后土皇地示，汉时谓之『媪神』。汉武明皇以南郊祭天为未足，遂祭于泰山；以北郊祭地为未足，遂祭于汾阴，立一后土庙。真宗亦皆即泰山汾阴而祭焉。」先生曰：「分祭是。」

先生因泛说祭祀，以社祭为祀地。「诸儒云，立大社、王社，诸侯国社、侯社。五峰有此说，谓此即祭地之礼。道夫录云：「五峰言无北郊，只社便是祭地，却说得好。」周礼他处不说，只宗伯『以黄琮礼地』。注谓夏至地神在昆仑。典瑞『两圭有邸以祀地』。注谓祀于北郊。大司乐『夏日至，于泽中方

丘奏之八变，则地示可得而礼矣』。他书亦无所考。书云：『乃社于新邑，牛一、羊一。』然礼云诸侯社稷皆少牢，此处或不可晓。」

如今郊礼合祭天地。周礼有「圜丘、方泽」之说，后来人却只说地便是后土，见于书传，言郊社多矣。某看来不要如此，也自还有方泽之祭。但周礼其它处又都不说，亦未可晓。

如今祀天地山川神，塑貌像以祭，极无义理。

尧卿问：「社主，平时藏在何处？」曰：「向来沙随说，以所宜木刻而为主。某尝辨之，后来觉得却是。但以所宜木为主。如今世俗神树模样，非是将木来截作主也。以木名社，如栎社、粉榆社之类。」又问社稷神。曰：「说得不同。或云，稷是山林原隰之神，或云是谷神。看来谷神较是，社是土神。」又问：「社何以有神？」曰：「能生物，便是神也。」又曰：「周礼，亡国之神，却用刑人为尸。一部周礼却是看得天理烂熟也。」以下社。

程沙随云：「古者社以木为主，今以石为主，非古也。」

五祀：行是道路之神，伊川云是宇廊，未必然；门是门神，户是户神，与中溜、灶，凡五。古圣人之为祭祀，亦必有其神。如孔子说：「祭如在，祭神如神在。」是有这祭，便有神；不是圣人若有若亡，见得一半，便自恁地。但不如后世门神，便画一个神象如此。以下五祀。

叔器问五祀祭行之义。曰：「行，堂涂也。古人无廊屋，只于堂阶下取两条路。五祀虽分四时祭，然出则独祭行。及出门，又有一祭。作两小山于门前，烹狗置之山上，祭毕，却就山边吃，却推车从两山间过，盖取跋履山川之义。」舜功问：「祭五祀，想也只是当如此致敬，未必有此神。」曰：「神也者，妙万物而言者也。盈天地之间皆神。若说五祀无神处，是甚么道理？」叔器问：「天子祭天地，诸侯祭山川，大夫祭五祀，士庶人祭其先，此是分当如此否？」曰：「也是气与他相关。如天子则是天地之主，便祭得那天地。若似其它人，与他人不相关后，祭个甚么？如诸侯祭山川，也只祭得境内底。如楚昭王病后卜云：『河为祟。』诸大夫欲祭河，昭王自言楚之分地不及于河，河非所以为祟。孔子所以美之云，昭王之不失国也宜哉！这便见得境外山川与我不相关，自不当祭。」又问：「如杀孝妇，天为之旱，如何？」曰：「这自是他一人足以感动天地。若祭祀，则分与他不相干，如何祭得？」又问：「人而今去烧香拜天之类，恐也不是。」曰：「天只在我，更祷个甚么？一身之中，凡所思虑运动，无非是天。一身在天里行，如鱼在水里，满肚里都是水。某说人家还醮无意思，一作「最可笑」。岂有斟一杯酒，盛两个饼，要享上帝！且

说有此理无此理？某在南康祈雨，每日去天庆观烧香。某说，且慢去。一作「且慢」。今若有个人不经州县，便去天子那里下状时，你嫌他不嫌他？你须捉来打，不合越诉。而今祈雨，却如何不祭境内山川？如何更去告上帝？」

问：「灶可祭否？」曰：「人家饮食所系，亦可祭。」问灶尸。曰：「想是以庖人为之。」问祭灶之仪。曰：「亦略如祭宗庙仪。」

问：「月令，灶在庙门之外，如何？」曰：「五祀皆在庙中，灶在庙门之东。凡祭五祀，皆设席于奥，而设主奠俎于其所祭之处。已乃设饌迎尸于奥。」

因说：「五祀，伊川疑不祭井。古人恐是同井。」曰：「然。」

古者人有远行者，就路间祭所谓「行神」者。用牲为两断，车过其中，祭了却将吃，谓之「钱礼」。用兵时，用犯军法当死底人斩于路，却兵过其中。

祖道之祭，是作一堆土，置犬羊于其上，祭毕而以车碾从上过，象行者无险阻之患也，如周礼「犯軼」是也。此是门外事。门内又有行祭，乃祀中之一也。

祈雨之类，亦是以诚感其如祈神佛之类，亦是其所居山川之气可感。今之神佛所居，皆是山川之胜而灵者。雨亦近山者易至，以多阴也。

古人神位皆西坐东向，故献官皆西向拜。而今皆南向了，释奠时，献官犹西向拜，不知是如何？以下祀先圣。

室中西南隅乃主位。室中西牖东户。若宣圣庙室，则先圣当东向，先师南向。如周人禘尝郊稷，尝东向，稷南向。今朝庭宗庙之礼，情文都自相悖，不晓得。古者主位东向，配位南向，故拜即望西。今既一列皆南向，到拜时亦却望西拜，都自相背。古者用笾豆簠簋等陈于地，当时只席地而坐，故如此饮食为便。今塑像高高在上，而祭饌反陈于地，情文全不相称。曩者某人来问白鹿塑像，某答以州县学是天子所立，既元用像，不可更。书院自不宜如此，不如不塑像。某处有列子庙，却塑列子膝坐于地，这必有古像。行古礼，须是参用今来日用常礼，庶或飨之。如太祖祭，用簠簋笾豆之外，又设牙盘食用碗碟之类陈于床，这也有意思，到神宗时废了。元佑初，复用。后来变元佑之政，故此亦遂废。

夫子像设置于椅上，已不是，又复置在台座上，到春秋释奠却乃陈簠簋笾豆于地，是甚义理？某几番说要塑宣圣坐于地上，如设席模样，祭时却自席地。此有甚不可处？每说与人，都道差异，不知如何。某记在南康，欲于学中整顿宣圣，不能得。后说与交代云云，宣圣本不当设像，春秋祭时，只设主祭可也。今不可行，只得设像坐于地，方始是礼。

先圣冕服之制殊不同。詹卿云：「鞶冕画龙于胸。」然则鞶冕之雉，毳冕之宗彝，皆画于胸。

释奠，据开元礼，只是临时设位，后来方有塑像。颜孟配飨，始亦分位于先圣左右，后来方并坐于先圣之东西向。当来所降指挥，今亦无处寻讨。

孔子居中，颜孟当列东坐西向。七十二人先是排东庑三十六人了，却方自西头排起，当初如此。自升曾子于殿上，下面趺一位，次序都乱了。此言漳州，未知他处如何。又云：「某经历诸处州县学，都无一个合礼序。」

高宗御制七十二子赞，曾见他处所附封爵姓名，多用唐封官号。本朝已经两番加封，如何恁地？

谒宣圣焚香，不是古礼。拜进将捻香，不当叩首。只直上捻香了，却出笏叩首而降拜。

释奠散斋，因云：「陈肤仲以书问释奠之仪。今学中仪，乃礼院所班，多参差不可用。唐开元礼却好。开宝礼只是全录开元礼，易去帝号耳。若政和五礼则甚错。今释奠有伯鱼而无子思，又『十哲』亦皆差互，仲弓反在上。且如绍兴中作七十二子赞，只据唐爵号，不知后来已经加封矣。近尝申明之。」

因论程沙随辨五礼新仪下丁释奠之说，而曰：「政和中编此书时，多非其人，所以差误如此。续已有指挥改正。唐开元礼既失烦縟，新仪又多脱略。如亲祠一项，开元礼中自先说将升车，执某物立车右，到某处，方说自车而降。今新仪只载降车一节，却无其先升车事一段。既如此载后，凡亲祠处段段皆然。」今行礼时，又俱无此升降之仪。

孟子配享，乃荆公请之。配享只当论传道，合以颜子曾子子思孟子配。尝欲于云谷左立先圣四贤配，右立二程诸先生，后不曾及。在南康时，尝要入文字从祀伯鱼。以渐去任，不欲入文字理会事，但封与刘淳叟，以其为学官，可以言之。

「在漳州日，陈请释奠礼仪，到如今只恁地白休了。子约为藉田令，多少用意主张，诸礼官都没理会了，遂休。」坐客云：「想是从来不曾理会得，故怕理会。」曰：「东坡曾云，今为礼官者，皆是自牛背上拖将来。今看来是如此。」因问张舅忠甫家须臾别有礼书，令还乡日询求之。致道云：「今以时文取官，下梢这般所在，全理会不得。」曰：「向时尚有开宝通礼科，令其熟读此书，试时挑问。后来又做出通礼，如注释一般。如人要治此，必须连此都记得。如问云，筮起于何时？逐一说了后，又反复论议一段，如此亦自好。漳州煞有文字，皆不得写。如今朝廷颁行许多礼书，如五礼新仪，未是。若是不识礼，便做不识礼，且只依本写在也得。又去杜撰，将古人处改了。」是日因看薛直老行状中有述其初为教官，陈请改上丁释奠事。「盖其见当时用下丁，故请改之。旧看古礼中有一处注云：『春用二月上丁，秋用八月下丁。』今忘记出处。向亦欲检问象先，及漳州陈请释奠仪，欲乞委象先，又思量渠不是要理会这般事人，故已之。」

新书院告成，明日欲祀先圣先师，古有释菜之礼，约而可行，遂检五礼新仪，令具其要者以呈。先生终日董役，夜归即与诸生斟酌礼仪。鸡鸣起，平明往书院，以厅事未备，就讲堂礼。宣圣像居中，兗国公颜氏、邾侯曾氏、沂水侯孔氏、邹国公孟氏西向配北上。并纸牌子。濂溪周先生、东一。明道程先生、西一。伊川程先生、东二。康节邵先生、西二。司马温国文正公、东三。横渠张先生、西三。延平李先生东四。从祀。亦纸牌子。并设于地。祭仪别录。祝文别录。先生为献官，命贺孙为赞，直卿居甫分奠，叔蒙赞，敬之掌仪。堂狭地润，颇有失仪。但献官极其诚意，如或享之，邻曲长幼并来陪。礼毕，先生揖宾坐，宾再起，请先生就中位开讲。先生以坐中多年老，不敢居中位，再辞不获，诸生复请，遂就位，说为学之要。午饭后，集众宾饮，至暮散。

李丈问太庙堂室之制。曰：「古制是不可晓。礼说，士堂后一架为室，盖甚窄。架即也。天子便待加得五七架，亦窄狭。不知周家三十以上神主位次相逼，如何行礼？室在堂后一间，后堂内左角为户而入。西壁如今之墙上为龕，太祖居之，东向。旁两壁有牖，群昭列于北牖下而南向，群穆列于南牖下而北向。堂又不为神位，而为人所行礼之地。天子设黼宸于中，受诸侯之朝。」以下天子宗庙之祭。

「祖有功而宗有德」，是为百世不迁之庙。商六百年，只三宗，皆以有功德当百世祀，故其庙称「宗」。至后世始不复问其功德之有无，一例以「宗」称之。

古人七庙，恐是祖宗功德者不迁。胡氏谓如此，则是子孙得以去取其祖宗。然其论续谥法，又谓谥乃天下之公义，非子孙得以私之。如此，则庙亦然。

问：「汉诸儒所议礼如何？」曰：「刘歆说得较是。他谓宗不在七庙中者，谓恐有功德者多，则占了那七庙数也。」问：「文定『七庙』之说如何？」曰：「便是文定好如此硬说，如何恁地说得！且如商之三宗，若不是别立庙，后只是亲庙时，何不胡乱将三个来立？如何恰限取祖甲太戊高宗为之？『祖有功，宗有德』，天下后世自有公论，不以拣择为嫌。所谓『名之曰「幽」、「厉」，虽孝子慈孙，百世不能改』。那个好底自是合当宗祀，如何毁得！如今若道三宗只是亲庙，则是少一个亲庙了。便是书难理会。且如成王崩后十余日，此自是成服了，然顾命却说麻冕、黼裳、彤裳之属，如此便是脱了那麻衣，更来着色衣。文定便说道是摄行践阼之礼。某道，政事便可摄而行，阼岂可摄而践！如何恁地硬说？且如元年，他便硬道不要年号。而今有年号，人尚去措改契书之属；若更无后，当如何？」又问：「『志一则动气』，是『先天而天弗违』，『气一则动志』，是『后天而奉天时』，其意如何？」曰：「他是说春秋成后致麟，先儒固亦有此说。然亦安知是作起获麟，与文成致麟？但某意恐不恁地，这似乎不祥。若是一个麟出后，被人打杀了，也掇采。」因言：「马子庄道，兖州曾有一麟。」胡叔器云：「但是古老相传，旧日开江有一白驹。」先生曰：「马说是二十年间事。若白驹等说，是起于禹。如颜师古注『后母石』之说，政如此。近时广德军张大王分明是仿这一说。」

庙，商七世，周亦七世。前汉初立三宗，后王莽并后汉末，又多加了「宗」字，又一齐乱了。唐十二庙。本朝则韩持国本退之褻裕说祀僖祖，又欲止起于太祖。其议纷纷，合起僖祖典礼，都只将人情处了，无一人断之以公。自合只自僖祖起，后世德薄者祧之。周庙，文王在丰，武王又在一处，自合只同一处，方是。不知如何。周庙：后稷文武高曾祖考七庙。

今之庙制，出于汉明帝，历代相承不改。神宗尝欲更张，今见于陆农师集中，史却不载。

问：「诸侯庙制，太祖居北而南向，昭庙二在其东南，穆庙二在其西南，皆南北相重。不知当时每庙一处，或共一室各为位也。」曰：「古庙则自太祖以下各是一室，陆农师礼象图可考。西汉时，高帝庙、文帝顾成之庙，犹各在一处。但无法度，不同一处。至明帝谦贬，不敢自当立庙，祔于光武庙，其后遂以为例。至唐，太庙及群臣家庙，悉如今制，以西为上也。至祧处谓之『东庙』，只作一列。今太庙之制亦然。」

邓子礼问：「庙主自西而列，何所据？」曰：「此也不是古礼。如古时一代，只奉之一庙。如后稷为始封之庙，文王自有文王之庙，武王自有武王之庙，不曾混杂共一庙。」

诸侯有四时之祫，毕竟是祭有不及处，方如此。如春秋「有事于太庙」。太庙，便是群祧之主皆在其中。

或问：「『远庙为祧』，如何？」曰：「天子七庙，如周文武之庙不祧。文为穆，则凡后之属乎穆者皆归于文之庙；武为昭，则凡后之属乎昭者皆归乎武之庙也。」

昭、穆，昭常为昭，穆常为穆。中间始祖，太庙门向南，两边分昭、穆。周家则自王季以上之主，皆祧于后稷始祖庙之夹室；自成王昭王以下则随昭、穆递迁于昭、穆之首庙，至首庙而止。如周，则文王为穆之首庙，武王为昭之首庙。凡新崩者祔庙，则看昭、穆。但昭则从昭，穆则从穆，不交互两边也。又云：「诸庙皆有夹室。」

尧卿问「高为穆」之义。曰：「新死之主，新祔便在昭这一排。且如诸侯五庙，一是太祖，便居中，二昭二穆相对。今新死者祔，则高过穆这一排对空坐；祔在昭一排，亦对空坐。以某意推之，当是如此，但礼经难考。今若看得一两般书，犹自得；若看上三四般去，便无讨头处。如孟子当时，自无可寻处了。今看孟子考礼亦疏，理会古制亦不甚得。他只是大概说。且如说井田后，举诗云：『雨我公田，遂及我私。』『惟助为有公田，由此观之，虽周亦助也。』似这般证验，也不大故切。」安卿问：「孟子何故不甚与古合？」曰：「他只是据自家发放做，相那个时势做。」又问：「郑康成注王制，以为诸侯封国，与周礼小大不同，盖王制是说夏商以前之制。如何？」曰：「某便是不甚信此说，恐不解有此理。且如孟子说：『夏后氏五十而贡，殷人七十而助，周人百亩而彻。』某自不敢十分信了。且如一家有五十亩田，忽然说我要添与你作七十亩，则要多少心力！盖人家各为定业，东阡西陌，已自定了。这五十亩中，有沟洫，有庐舍。而今忽然变更，又着分疆界，制沟洫，毁庐舍，东边住底移过西边，这里住底迁过那里，一家添得二十亩田，却劳动多少！」语至此，大声云：「恁地天下骚然不宁，把几多心力去做！据某看来，自古皆是百亩，不解得恁地。而今解时，只得就他下面说放那里。淳录云：「向解孟子，且随文如此解。」若理会着实行时，大不如此。」义刚问井田：「今使一家得百亩，而民生无已，后来者当如何给之？」先生笑曰：「今且据见在人数给。如封建，夏商以前只是百里，到周方是诸公方五百里，诸侯方四百里，诸伯方三百里，诸子方二百里，诸男方百里。恁地却取四国地来，方添成一国。那四国又要恁地，却何处讨那地来！」安卿曰：「或言夏商只有三千里，周时

乃是七千里。」曰：「便是乱说。且当时在在是国，自王畿至要荒，皆然。今若要封得较大似夏商时，便着每国皆添地，却于何处顿放？此须是武王有缩地脉法始得。恁地时，便煞改徙着。许多国元在这里底，今又着徙去那里，宗庙社稷皆着改易。如此，天下骚然。他人各有定分土地，便肯舍着从别处去讨？君举说封疆方五百里，只是周围五百里，径只百二十五里，四百里者径百里，三百里者径七十五里，一百里者只五十里。加此看时，尚似相合。若是诸男之地方百里时，以此法推之，则止二十五里。如此，却只是一个耆长。某便道他说只是谩人。他向来进此书，甚为得意。淳录云：「自奇其说与王制等合。」某尝作一篇文以辟之，逐项破其说。且当时说侯六伯七，淳录云：「本文：『方千里之地，以封侯则六侯，以封伯则七伯，以封子则二十五子，以封男则百男，其地已有定数。』此说如何可通？」如此，则所封大国自少。若是只皆百里而止，便是一千里地，只将三十同来封了，那七十同却空放那里，却绵亘数百里皆无国！」又问：「『三分去一』之说如何？」曰：「便是不是。他们只是不晓事，解不行后，便胡说。且如川中有六七百里中置数州者，那里地平坦，寸寸是地。如这一路，某尝登云谷望之，密密皆山。其中间有些子罅隙中黄白底，方是田。恁地却如何去？淳录云：「盖百分之二，又如何三分去一！」注疏多是如此，有时到那解不行处，便说从别处去。」义刚问：「先生向时说齐鲁始封时皆七百里，然孟子却说只是百里。」曰：「便是不如此。今只据齐地是『东至于海，西至于河，南至于穆陵，北至于无棣』；鲁地是跨许宋之境，是有五七百里阔；时势也是着恁地。且『禹会诸侯于涂山，执玉帛者万国』。到周，只有千八百国，便是相并吞后，那国都大了。你却要只将百里地封他，教他入那大国罅中去。武王不柰何，只得就封他。当时也自无那闲地。缘是灭了许多国，如孟子说『驱飞廉于海隅而戮之，灭国者五十』，便是得许多空地来封许多功臣同姓之属。孟子谓『一不朝，则贬其爵；再不朝，则削其地』。如齐，先是爽鸠氏居之，后又是某氏居之，如书所谓某氏徙于齐。这便见得当时诸侯有过，便削其地，方始得那地来封后来底。若不恁地时，那太公周公也自无安顿处。你若不恁地，后要去取斂那地来，封我功臣与同姓时，他便敢起兵，如汉晁错时样子。且如孟子当时也自理会那古制不甚得。如曰『诸侯之礼，吾未之学，然而轲也尝闻其略也』。恁地便是不曾知得子细，他当时说诸国许多事，也只是大概说如此。虽说『汤以七十里，文王以百里』，然及滕文公恁地时，又却只说『有王者作，必来取法，是为王者师也』。元不曾说道便可王。『以齐王，犹反手也』，便是也要那国大底方做得，小底也柰何不得。而今且说道将百里地与你，教你行王政，看你做从何处起？便是某道，古时圣贤易做，后世圣贤难做。古时只是顺那自然做将去，而今大故费手。」淳录此下云：「汉高祖与项羽纷争五年之间，可谓甚窘，欲杀他不能，欲住又不得，费多少心力！想不似当初做亭长时较快活。」良久，问诸生曰：「当刘项恁地纷争时，设使尧舜汤武居其时，当如何？是战好，是不战好？」安卿曰：「汤武是仁义素孚于民，人自然归服，不待战。」曰：「他

而今不待你素孚。秦当时收尽天下，尺地一民，皆为已有，你仁义如何地得素孚？淳录云：「何处讨地来行仁政？如何得素孚于民？」如高祖之徒，皆是起于田里。若使汤武居之，当如何地胜得秦？」安卿曰：「『以至仁伐至不仁』，以至义伐至不义，自是胜。」曰：「固是如此。如秦，可谓不仁不义。当时所谓『更遣长者扶义而西』，也是仿这意思做。但当时诸侯入关，皆被那章邯连并败了。及高祖入去，缘路教无得卤掠，如此之属，也是恁地做了。然他入去后，又尚要设许多诡计，诱那秦将之属，后方入得。设使汤武居之，还是恁地做，不恁地做？今且做秦是不仁不义，可以胜。那项籍出来纷争许多时，却如何对他？还是与他厮杀？若不与厮杀，便被他杀了；若与他厮杀时，还是不杀人么？当此时是天理，是人欲？恁地看来，是未有个道理。汤武在那时，也须着百端去思量，与他区处。但而今看来，也未有个道理。」胡叔器问：「太公吕后当时若被项羽杀了，如何？」曰：「不特此一事，当时皆是如此，便是太费调护。」徐顾林择之云：「项羽恁地粗暴，当时捉得太公，如何不杀了？」择之曰：「羽也有斟酌，他怕杀了反重其怨。」曰：「便是项羽也有商量，高祖也知他必不杀，故放得心下。项羽也是团量了高祖，故不敢杀。若是高祖软弱，当时若敌他不过时，他从头杀来是定。」义刚曰：「孔明诱夺刘璋地，也似不义。或者因言渠杂学伯道，所以后将申商之说教刘禅。」曰：「便是适间说后世圣贤难做，动着便是恁地粘手惹脚。」次日言：「某夜来思量那高祖其初入关后，恁地镇抚那人民；及到灞上，又不入秦府库取财货美女之属，皆是。后来被项羽王他巴蜀汉中，他也入去，这个也是。未几，便出来定三秦，已自侵占别人田地了。但是那三降王不足以王秦，却也是定。若是夺得那关中便也好住，便且关了关门，守得那里面底也得。又不肯休，又去寻得弑义帝说话出来，这个寻得也是，若汤武也不肯放但既寻得这个说话，便只依傍这个做便是。却又率五诸侯，合得五十六万兵走去彭城，日日去吃酒，取那美人，更不理睬，却被项羽来杀得狼当走，汤武便不肯恁地。自此后，名义坏尽了。从此去，便只是胡做胡杀了。文定谓『惜乎假之未久而遽归』者，此也。这若把与汤武做时，须做得好，定是不肯恁地。」义刚问：「高祖因闭关后，引得项羽怒。若不闭时，却如何？」先生笑曰：「只是见他头势来得恶后，且权时关闭着，看他如何地。」淳录少异，作数条。

礼，宗庙只是一君一嫡后。自钱惟演佞仁祖，遂以一嫡同再立后，更以仁主所生后配，后遂以为例而礼乱矣。臣民礼亦只是一嫡配，再正娶者亦尚可。婢而生子者，婢之子主祭，只祭嫡正，其所生当别祭。

古者各有始祖庙，以藏祧主。如适士二庙，各有门、堂、寝，各三间，是十八间屋。今士人如何要行得！以下士。

古命士得立家庙。家庙之制，内立寝庙，中立正庙，外立门，四面墙围之。非命士止祭于堂上，只祭考妣。伊川谓，无贵贱皆祭自高祖而下，但祭有丰杀疏数不同。庙向南，坐皆东向。自天子以至于士，皆然。伊川于此不审，乃云「庙皆东向，祖先位面东」，自厅侧直东入其所，反转面西入庙中。其制非是。古人所以庙面东向坐者，盖户在东，牖在西，坐于一边，乃是奥处也。

唐大臣长安立庙，后世子孙，必其官至大臣，乃得祭其庙，此其法不善也。只假一不理选限官与其子孙，令祭其庙为是。

唐大臣皆立庙于京师。本朝惟文潞公法唐杜佑制，立一庙在西京。虽如韩司马家，亦不曾立庙。杜佑庙，祖宗时尚在长安。

问：「家庙在东，莫是亲亲之意否？」曰：「此是人子不死其亲之意。」问：「大成殿又却在学之西，莫是尊右之义否？」曰：「未知初意如何。本朝因仍旧制，反更率略，较之唐制，尤没理会。唐制犹有近古处，犹有条理可观。且如古者王畿之内，髣佛如井田规画。中间一圈便是宫殿，前圈中左宗庙，右社稷，其它百官府以次列居，是为前朝。后中圈为市，不似如今市中，家家自各卖买；乃是官中为设一去处，令凡民之卖买者就其处。若今场务然，无游民杂处其间。更东西六圈，以处六乡六遂之民。耕作则出就田中之庐，农功毕则入此室处。唐制颇放此，最有条理。城中几坊，每坊各有墙围，如子城然。一坊共一门出入，六街。凡城门坊角，有武侯铺，卫士分守。日暮门闭。五更二点，鼓自内发，诸街鼓，城振坊市门皆启。若有奸盗，自无所容。盖坊内皆常居之民，外面人来皆可知。如杀宰相武元衡于靖安里门外，分明宰元衡入朝，出靖安里，贼乘暗害之。亦可见坊门不可胡乱入，只在大官街上被杀了。如那时措置得好，官街边都无闲杂卖买，污秽杂揉。所以杜诗云：『我居巷南子巷北，可恨邻里间，十日不见一颜色！』亦见出一坊，入一坊，非特特往来不可。」

问：「先生家庙，只在厅事之侧。」曰：「便是力不能办。古之家庙甚阔，所谓『寝不踰庙』，是也。」「祭时移神主于正堂，其位如何？」曰：「只是排例以西为上。」「袷祭考妣之位如何？」曰：「太祖东向，则昭、穆之南向北向者，以西方为上；则昭之位次，高祖西而妣东，祖西而妣东，是祖母与孙并列，于体为顺。若余正父之说，则欲高祖东而妣西，祖东而妣西，则是祖与孙妇并列，于体为不顺。彼盖据汉仪中有高祖南向，吕后少西，更不取证于经文；而独取传注中之一二，执以为是，断不可回耳。」

先生云：「欲立一家庙，小五架屋。以后架作一长龕堂，以板隔截作四龕堂，堂置位牌，堂外用帘子。小小祭祀时，亦可只就其处。大祭祀则请出，或堂或厅上皆可。」

家庙要就人住居。神依人，不可离外做庙。又在外时，妇女遇雨时难出入。

问：「祧主当迁何地？」曰：「便是这事难处。汉唐人多瘞于两阶之间。然今人家庙亦无所谓两阶者。两阶之间，以其人迹不踏，取其洁耳。」问：「各以昭、穆瘞于祖宗之坟，如何？」曰：「唐人亦有瘞于寝园者。但今人坟墓又有太远者，恐难用耳。顷在朝，因僖祖之祧，与诸公争辨，几至喧忿。后来因是去国，不然，亦必为人论逐。当时全不曾商议，只见刘智夫崇之，时为太常卿。来言，欲祧僖祖。某问：『欲祧之何所？』刘曰：『正未有以处，因此方诏集议。』某论卒不合。后来竟为别庙于太庙之侧，奉僖祖宣祖祧主，藏之于别庙。不知袷时如何。这都行不得。若袷太祖之庙，不成教祖宗来就子孙之庙！若移太祖之主合袷于别庙，则太祖复不得正东向之位，都行不得。治平间曾如此祧了。及至熙宁，章衡上疏论僖祖不当祧，想其论是主王介甫。然其论甚正。介甫尝上疏云，皇家僖祖，正如周家之稷契，皆为始祖百世不迁之庙。今替其祀，而使下祔于子孙之夹室，非所谓『事亡如事存，事死如事生』，而顺祖宗之孝心也。此论甚正，后来复僖祖之庙。某当时之论，正用介甫之意。某谓僖祖当为始祖百世不迁之庙，如周之后稷，而太祖太宗则比周之文武，有何不可？而赵丞相一向不从。当时如楼大防陈君举谢深甫力主其说，而彭子寿孙从之之徒，又从而和之。或云：『太祖取天下，何与僖祖事？』某应之曰：『诸公身自取富贵，致位通显，然则何用封赠父祖邪？』又，许及之上疏云：『太祖皇帝开基，而不得正东向之位，虽三尺童子亦为之不平！』其鄙陋如此！后来集议，某度议必不合，遂不曾与议，却上一疏论其事，赵丞相又执之不下。某数问之，亦不从。后来归家，亦数写书去问之：『何故不降出？』亦不从。后已南迁，而事定矣。僖祖翼祖顺祖宣祖，中间尝祧去翼祖，所以不讳『敬』字得几时。及蔡京建立九庙，遂复取还翼祖，以足九庙之数。后来渡江，翼祖顺祖庙已祧去。若论庙数，则自祧僖祖之外，由宣祖以至孝庙，方成九数，乃并宣祖而祧之！某尝闻某人云：『快便难逢，不如祧了，且得一件事了。』其不恭敬如此，某为之骇然！」以下祧。

问祧礼。曰：「天子诸侯有太庙夹室，则祧主藏于其中。今士人家无此，祧主无可置处。礼注说藏于两阶间，今不得已，只埋于墓所。」问：「有祭告否？」曰：「横渠说三年后袷祭于太庙，因其祭毕还主之时，遂奉祧主归于夹室，迁主新主皆归于庙。郑氏周礼注大宗伯享先王处，亦有此意，今略放而行之。」问：「考妣入庙有先后，则祧以何时？」曰：「妣先未得入庙，考入庙

则祧。」宗伯注曰：「鲁礼，三年丧毕而祫于太祖。明年春，禘于群庙。自尔以后，率五年而再几祭，一祫一禘。」王制注亦然。

胡兄问祧主置何处。曰：「古者始祖之庙有夹室，凡祧主皆藏之于夹室，自天子至于士庶皆然。今士庶之家不敢僭立始祖之庙，故祧主无安顿处。只得如伊川说，埋于两阶之间而已。某家庙中亦如此。两阶之间，人迹不到，取其洁尔。今人家庙亦安有所谓两阶？但择净处理之可也。思之，不若埋于始祖墓边。缘无个始祖庙，所以难处，只得如此。」

问：「祧主，诸侯于祫祭时祧。今士人家无祫祭，只于四时祭祧，仍用祝词告之，可否？」曰：「默地祧，又不是也。古者适土二庙，庙是个大台。特牲馈食礼有宗、祝等许多官属，祭祀时礼数大。今士人家无庙，亦无许大礼数。」

春秋时宗法未亡。如滕文公云：「吾宗国鲁先君。」盖滕，文之昭也。文王之子武王既为天子，以次则周公为长，故滕谓鲁为「宗国」。又如左氏传载：「女丧而宗室，于人何有？」如三桓之后，公父文伯、公鉏、公为之类，乃季氏之小宗；南宫适之类，孟氏之小宗。今宗室中多带「皇兄」、「皇叔」、「皇伯」等冠于官职之上，非古者不得以戚戚君之意。本朝王定国尝言之，欲令称「某王孙」，或「曾孙」，或「几世孙」。有如越王派下，则当云「越王几世孙」。如此，则族属易识，且无戚君之嫌，亦自好。后来定国得罪，反以此论为离间骨肉。今宗室散无统纪，名讳重迭，字号都穷了，更无安排处。杨子直尝欲用「季宗」，赵丞相以为季是叔、季，意不好，遂不用。以下宗法。

「宗子只得立适，虽庶长，立不得。若无适子，则亦立庶子，所谓『世子之同母弟』。世子是适，若世子死，则立世子之亲弟，亦是次适也，是庶子不得立也。本朝哲庙上仙，哲庙弟有申王，次端王，次简王，乃哲庙亲弟。当时章厚欲立简王。是时向后犹在，乃曰『老身无子，诸王皆』云云。当以次立申王，目眇不足以视天下，乃立端王，是为徽宗。章厚殊不知礼意。同母弟便须皆是适子，方可言。既皆庶子，安得不依次第！今臣庶家要立宗也难。只是宗室，与袭封孔氏柴氏，当立宗。今孔氏柴氏袭封，只是兄死弟继，只如而今门长一般，大不是。」又曰：「今要立宗，亦只在人，有甚难处？只是而今时节，更做事不得，柰何！柰何！如伊川当时要勿封孔氏，要将朝廷所赐田五百顷一处给作一『奉圣乡』，而吕原明便以为不可，不知如何。汉世诸王无子国除，不是都无子，只是无适子，便除其国。不知是如何。恐只是汉世不柰诸侯王何，幸因他如此，便除了国。」

余正甫前日坚说一国一宗。某云：「一家有大宗，有小宗，如何一国却一人？」渠高声抗争。某检本与之看，方得口合。

大宗法既立不得，亦当立小宗法，祭自高祖以下，亲尽则请出高祖就伯叔位，服未尽者祭之。则别处，令其子私祭之。今世礼全乱了。

祭祀，须是用宗子法，方不乱。不然，前面必有不可处置者。

吕与叔谓合族当立一空堂，逐宗逐番祭。亦杜撰也。

父在主祭，子出仕宦不得祭。父没，宗子主祭。庶子出仕宦，祭时其礼亦合减杀，不得同宗子。

宗子法，虽宗子庶子孙死，亦许其子孙别立庙。

「古者宗法有南宫、北宫，便是不分财，也须异爨。今若同爨，固好；只是少间人多了，又却不齐整，又不如异爨。」问：「陆子静家有百余人吃饭。」曰：「近得他书，已自别架屋，便也是许多人无顿着处。」又曰：「见宋子蜚说，广西贺州有一人家共一大门，门里有两廊，皆是子房，如学舍、僧房。每私房有人客来，则自办饮食，引上大厅，请尊长伴五盏后，却回私房，别置酒。恁地却有宗子意，亦是异爨。见说其族甚大。」又曰：「陆子静始初理会家法，亦齐整：诸父自做一处吃饭，诸母自做一处吃饭，诸子自做一处，诸妇自做一处，诸孙自做一处，孙妇自做一处，卑幼自做一处。」或问：「父子须异食否？」曰：「须是如此。亦须待父母食毕，然后可退而食。」问：「事母亦须然否？」曰：「须如此。」问：「有饮宴，何如？」曰：「这须同处。如大飧，君臣亦同坐。」

用之问祭用尸之意。曰：「古人祭祀无不用尸，非惟祭祀家先用尸，祭外神亦用尸。不知祭天地如何，想惟此不敢为尸。杜佑说，古人用尸者，盖上古朴陋之礼，至圣人时尚未改，文蔚录云：「是上古朴野之俗，先王制礼是去不尽者。」相承用之。至今世，则风气日开，朴陋之礼已去，不可复用，去之方为礼。而世之迂儒必欲复尸，可谓愚矣！杜佑之说如此。今蛮夷獠洞中有尸之遗意，每遇祭祀鬼神时，必请乡之魁梧姿美者为尸，而一乡之人相率以拜祭。为之尸者，语话醉饱。每遇岁时，为尸者必连日醉饱。此皆古之遗意。尝见崇安余宰，邵武人，说他之乡里有一村名密溪，去邵武数十里。此村中有数十家，事所谓『中王』之神甚谨。所谓『中王』者，每岁以序轮一家之长一人为『中王』，周而复始。凡祭祀祈祷，必请中王坐而祠之，岁终则一乡之父老合乐置酒，请新旧中王者讲交代之礼。此人既为中王，则一岁家居寡出，恭谨畏

慎，略不敢为非，以副一村祈向之意。若此村或有水旱灾沴，则人皆归咎于中王，以不善为中王之所致。此等意思，皆古之遗闻。近来数年，此礼已废矣。看来古人用尸自有深意，非朴陋也。」陈丈云：「盖不敢死其亲之意。」曰：「然」。用之云：「祭祀之礼，酒肴丰洁，必诚必敬，所以望神之降临，乃欲向其饮食也。若立之尸，则为尸者既已享其饮食，鬼神岂复来享之！如此却为不诚矣。」曰：「此所以为尽其诚也。盖子孙既是祖宗相传一气下来，气类固已感格。而其语言饮食，若其祖考之在焉，则有以慰其孝子顺孙之思，而非恍惚无形想象不及之可比矣。古人用尸之意，所以深远而竭诚，盖为是耳。今人祭祀但能竭诚，其祖考犹来格。况既是他亲子孙，则其来格也益速矣。」因言：「今世鬼神之附着生人而说话者甚多，亦有祖先降神于其子孙者。又如今之师巫，亦有降神者。盖皆其气类之相感，所以神附着之也。周礼祭墓则以墓人为尸，亦是此意。」以下尸。

古人用尸，本与死者是一气，又以生人精神去交感他那精神，是会附着歆享。杜佑说古人质朴，立尸为非礼。今蛮夷中犹有用尸者。

李尧卿问：「今祭欲用尸，如何？」曰：「古者男女皆有尸。自周以来不见说有女尸，想是渐次废了。这个也峣崎。古者君迎尸，在庙门之外，则全臣子之礼；在庙门之内，则君拜之。杜佑说，上古时中国但与夷狄一般，后出圣人改之有未尽者，尸其一也。盖今蛮洞中犹有此，但择美丈夫为之，不问族类。事见杜佑所作理道要诀末篇。」

古者立尸必隔一位。孙可以为祖尸，子不可以为父尸，以昭、穆不可乱也。

或问：「古人禘祭时，每位有尸否？」曰：「固是。周家旅酬六尸，是每位皆一尸也。古者主人献尸，尸酢主人。开元礼犹如此，每献一位毕，则尸便酢主人；受酢已，又献第二位。不知甚时缘甚事后废了。到本朝，都把这样礼数并省了。」

问：「设尸法如何？」曰：「每一神位是一尸。但不知设尸时，主顿在何处。祭时尸自食其物。若献罢，则尸复劝主人，而凡行礼等人与祭事者皆得食。当初献时，尚自齐整。至三献后，人皆醉了，想见劳攘。」先生说至此，笑曰：「便是古人之礼，也不可晓。所以夫子说禘自既灌，则不欲观。想只是灌时有些诚意。且如祭祖，自始祖外皆旅酬。如此，自是不解严肃。如大夫虽无灌礼，然亦只是其初祭时齐整，后面自劳攘。」今按：此条亦为后世言之耳。若是古祭祀，自始至终一于诚敬，无不严肃，读者不可泥也。

或问：「妣有尸否？」曰：「一处说无尸，又有一处说有男尸，有女尸。亦不知废于甚时。古者不用尸，则有阴厌。书仪中所谓『阖门垂帘』是也，欲使神灵厌饫之也。」

男用男尸，女用女尸，随祖先数目列祭。若其家止有一人，全无骨肉子孙之类，又不知如何。程先生言：「古人之用尸也质。」意谓今不用亦得。

神主之位东向，尸在神主之北。

问山川之尸。曰：「仪礼，周公祭太山，以召公为尸。」

问：「祭五祀皆有尸。祀灶，则以谁为尸？」曰：「今亦无可考者。但如墓祭，则以冢人为尸。以此推之，则祀灶之尸，恐是膳夫之类；祀门之尸，恐是阍人之类；又如祀山川，则是虞衡之类。」问尸之坐立。曰：「夏立尸，商坐尸，周旅酬六尸。后稷之尸不旅酬。」问祭妣之尸。曰：「妇人不立尸，却有明文。」又曰：「古者以先王衣服藏之庙中，临祭则出以衣尸。如后稷之衣，到周时恐已不在，亦不可晓。」儒用。

问：「程氏主式，士人家可用否？」曰：「他云，已是杀诸侯之制。士人家用牌子。」曰：「牌子式当如何？」曰：「温公用大板子。今但依程氏古式，而勿陷其中，可也。」以下主式。

伊川木主制度，其刻刻开窍处，皆有阴阳之数存焉。信乎其有制礼作乐之具也！

伊川制，士庶不用主，只用牌子。看来牌子当如主制，只不消做二片相合，及窍其旁以通中。

问：「庶人家亦可用主否？」曰：「用亦不妨。且如今人未仕，只用牌子，到仕后不中换了。若是士人只用主，亦无大利害。」又问：「祧主当如何？」曰：「当埋之于墓。其余祭仪，诸家祭礼已备具矣。如欲行之，可自仔细考」

尧卿问士牌子式。曰：「晋人制长一尺二分，博四寸五分，亦太大。不如只依程主外式，然其题则不能如陷中之多矣。」

直卿问：「神主牌，先生夜来说荀勖礼未终。」曰：「温公所制牌，阔四寸，厚五寸八分，错了。据隋炀帝所编礼书有一篇荀勖礼，乃是云：『阔四

寸，厚五寸，八分大书「某人神座」。』不然，只小楷书亦得。后人相承误了，却作『五寸八分』为一句。」

无爵曰「府君、夫人」，汉人碑已有，只是尊神之辞。府君，如官府之君，或谓之「明府」。今人亦谓父为「家府」。

古人祭礼次丧礼，盖谓从那始作重时，重用木，司马仪用帛。用做那祭底道理来。后来人却移祭礼在丧之前，不晓这个意思。以下论家祭。

安卿问：「人于其亲始死，则复其魂魄；又为重，为主，节次尊祭，所以聚其精神，使之不散。若亲死而其子幼稚，或在他乡，不得尽其萃聚之事，不知后日祭祀，还更萃得他否？」曰：「自家精神自在这里。」

问：「祭礼，古今事体不同，行之多窒碍，如何？」曰：「有何难行？但以诚敬为主，其它仪则，随家丰约。如一羹一饭，皆可自尽其诚。若温公书仪所说堂室等处，贫家自无许多所在，如何要行得？据某看来，苟有作者兴礼乐，必有简而易行之理。」

今之冠昏礼易行，丧祭礼繁多，所以难行。使圣人复出，亦必理会教简要易行。今之祭礼，岂得是古人礼？唐世三献官随献，各自饮福受胙。至本朝便都只三献后，方始饮福受胙，也是觉见繁了，故如此。某之祭礼不成书，只是将司马公者减却几处。如今人饮食，如何得恁地多？横渠说「墓祭非古」，又自撰墓祭礼，即是周礼上自有了。

古礼，于今实是难行。当祭之时献神处少，只祝酌奠。卒祝、迎尸以后，都是人自食了。主人献尸，尸又酢主人，酢主妇，酢祝，及佐食、宰、赞、众宾等，交相劝酬，甚繁且久，所以季氏之祭至于继之以烛。窃谓后世有大圣人者作，与他整理一过，令人苏醒，必不一一如古人之繁，但放古人大意，简而易行耳。温公仪人所惮行者，只为闲辞多，长篇浩瀚，令人难读，其实行礼处无多。某尝修祭仪，只就中间行礼处分作五六段，甚简易晓。后被人窃去，亡之矣。李丈问：「祭仪更有修收否？」曰：「大概只是温公仪，无修改处。」

杨通老问祭礼。曰：「极难。且如温公所定者，亦自费钱。温公祭仪，庶羞面食米食共十五品。今须得一简省之法，方可。」

问：「旧尝收得先生一本祭仪，时祭皆是卜日。今闻却用二至、二分祭，如何？」曰：「卜日无定，虑有不虔。温公亦云，只用分、至亦可。」问：

「如此，则冬至祭始祖，立春祭先祖，季秋祭祫，此三祭如何？」曰：「觉得此个礼数太远，似有僭上之意。」又问：「祫祭如何？」曰：「此却不妨。」

问：「时祭用仲月清明之类。或是先世忌日，则如之何？」曰：「却不思量到，古人所以贵于卜日也。」

家祭须致齐，当官者只得在告一日。若沿檄他出，令以次人代祭，可也。

遇大时节，请祖先祭于堂或厅上，坐次亦如在庙时排定。祫祭旁亲者，右丈夫，左妇女。坐以就里为大。凡祫于此者，不从昭、穆了，只以男女左右大小分排。在庙，却各从昭、穆祫。

排祖先时，以客位西边为上。高祖第一，高祖母次之，只是正排看正面，不曾对排。曾祖、祖、父皆然。其中有伯叔、伯叔母、兄弟、嫂妇无人主祭而我为祭者，各以昭、穆论。如祫祭伯叔，则祫于曾祖之傍一边，在位牌西边安；伯叔母则祫曾祖母东边安；兄弟、嫂、妻、妇，则祫于祖母之傍。伊川云「曾祖兄弟无主者亦不祭」，不知何所据而云。伊川云「只是以义起也」。

古人祭祀，只是席地。今祭祀时，须一椅一桌，木主置椅上。如一派排不足，只相对坐亦得。然对其前不得拜，谓所在窄了。须逐位取出，酒就外酌。

祭只三献：主人初献，嫡子亚献，或主妇。庶子弟终献。或嫡孙。执祭人排列，皆从温公礼。韩魏公礼不同。贺孙录云：「未有主妇，则弟为亚献，弟妇得为终献。」

朔旦家庙用酒果，望旦用茶。重午、中元、九日之类，皆名俗大祭时，每位用四味，请出木主。俗节小祭，只就家庙，止二味。朔旦俗节，酒止一上，斟一杯。

问：「有田则祭，无田则荐，如何？」曰：「温公祭礼甚大，今亦只是荐。然古人荐用首月，祭用仲月，朝廷却用首月。」

诸家礼皆云，荐新用朔。朔、新如何得合？但有新即荐于庙。

温公书仪以香代蕪萧。杨子直不用，以为香只是佛家用之。

问：「酌酒是少倾？是尽倾？」曰：「降神是尽倾。然温公仪降神一节，亦似僭礼。大夫无灌献，亦无蕪萧。灌献蕪萧，乃天子诸侯礼。蕪萧欲以通阳

气，今太庙亦用之。或以为焚香可当蕪萧。然焚香乃道家以此物气味香而供养神明，非蕪萧之比也。」

饮福受酢，即尸酢主人之事。无尸者，则有阴厌、阳厌。旅酬从下面劝上，下至直罍洗者，皆得与献酬之数。

问：「生时男女异席，祭祀亦合异席。今夫妇同席，如何？」曰：「夫妇同牢而食。」

夫祭妻，亦当拜。

先生每祭不烧纸，亦不曾用帛。

先生家祭享不用纸钱。凡遇四仲时祭，隔日涤椅桌，严办。次日侵晨，已行事毕。

问：「祭祀焚币如何？」曰：「祀天神则焚币，祀人鬼则瘞币。人家祭祀之礼要焚币，亦无稽考处。若是以寻常焚真衣之类为是，便不当只焚真衣，着事事做去焚，但无意义。只是焚黄，若本无官，方赠初品，及赠到改服色处，寻常人家做去焚，然亦无义耳。」

或问：「祖宗非士人，而子孙欲变其家风以礼祭之，祖宗不晓，却如何？」曰：「如何议论得恁地差异！公晓得不晓得？」淳录云：「公晓得，祖先便晓得。」

人家族众不分合祭，或主祭者不可以祭及叔伯之类，则须令其嗣子别得祭之。今且说同居，同出于曾祖，便有从兄弟及再从兄弟了。祭时主于主祭者，其它或子不得祭其父母。若恁地滚做一处祭，不得。要好，当主祭之嫡孙，当一日祭其曾祖及祖及父，余子孙与祭。次日，却令次位子孙自祭其祖及父。又次日，却令又次位子孙自祭其祖及父。此却有古宗法意。古今祭礼，这般处皆有之。某后来更讨得几家，要入未得。如今要知宗法祭祀之礼，须是在上之人先就宗室及世族家行了，做个样子，方可使以下士大夫行之。以下主祭。

某自十四岁而孤，十六而免丧。是时祭祀，只依家中旧礼，礼文虽未备，却甚齐整。先妣执祭事甚虔。及某年十七八，方考订得诸家礼，礼文稍备。是时因思古人有八十岁躬祭事拜跪如礼者。常自期，以为年至此，当亦能如此。在礼虽有「七十曰老，而传」，则祭祀不预之说，然亦自期僇年至此，必不敢不自亲其事。然自去年来，拜跪已难，至冬间益艰辛。今年春间仅能立得

住，遂使人代拜，今立亦不得了。然七八十而不衰，非特古人，今人亦多有之，不知某安得如此衰也！

问「支子不祭」。曰：「不当祭。」问：「横渠有季父之丧，三废时祀，却令竹监弟为之。缘竹监在官，无持丧之专，如此则支子亦祭。」曰：「这便是横渠有碍处，只得不祭。」因说：「古人持丧，端的是持丧，如不食粥。」

问士祭服。曰：「应举者用襴衫[巾璞-王]头，不应举者用皂衫[巾璞-王]头。」问：「皂衫帽子如何？」曰：「亦可。然亦只当叙衫。中间朝廷一番行冠带后，却自朝官先废了。崇观间，莆人朱给事子入京，父令过钱塘谒故人某大卿。初见以衫帽。及宴，亦衫帽，用大乐。酒一行，乐一作，主人先酌，遂两手捧盞侧劝客。客亦酌，主人捧盞不移，义刚录云：「依旧侧盞不移。」至乐罢而后下。及五盞歇坐，请解衫带，着背子，不脱帽以终席。来归语其父。父曰：『我所以令汝谒见者，欲汝观前辈礼仪也。』此亦可见前辈风俗。今士大夫殊无有衫帽者。尝有某人作郡，作衫帽之礼，监司不喜，以他故按之。」士祭服。

叔器问：「士庶当祭几代？」曰：「古时一代即有一庙，其礼甚多。今于礼制大段亏缺，而士庶皆无庙。但温公礼祭三代，伊川祭自高祖，始疑其要之，既无庙，又于礼煞缺，祭四代亦无害。」义刚问：「东坡『小宗』之说如何？」曰：「便是祭四代，盖自己成一代说起。」仲蔚问：「『邮表啜』，不知为何神？」曰：「却不曾子细考。东坡以为犹如戏。」又问：「中溜是何处？」曰：「上世人居土屋，中间开一天窗，此便是中溜。后人易为屋，不忘古制，相承亦有中溜之名。今之中溜，但当于室中祭之。」张以道问：「蜡便是腊否？」曰：「模样腊自是腊，蜡自是蜡。」义刚曰：「腊之名，至秦方有。」以下论士祭世数。

问：「天子七庙，诸侯五庙，大夫三庙，士二庙，官师一庙。若只是一庙，只祭得父母，更不及祖矣，无乃不尽人情？」曰：「位卑则流泽浅，其理自然如此。」文蔚曰：「今虽士庶人家亦祭三代，如此，却是违礼。」曰：「虽祭三代，却无庙，亦不可谓之僭。古之所谓庙者，其体面甚大，皆是门、堂、寝、室，胜如所居之宫，非如今人但以室为之。」

问祭礼。曰：「古礼难行，且依温公，择其可行者行之。祭土地，只用韩公所编。祇一位。祭祖，自高祖而下，如伊川所论。古者祇祭考妣，温公祭自曾祖而下。伊川以高祖有服，所当祭，今见于遗书者甚详。此古礼所无，创自伊川，所以使人尽孝敬追远之义。」驥。

问：「遗书云：『寻常祭及高祖。』」曰：「天子则以周人言，上有太祖二祧。大夫则于祫及其高祖。」

尧卿问始祖之祭。曰：「古无此。伊川以义起。某当初也祭，后来觉得僭，遂不敢祭。古者诸侯只得祭始封之君，以上不敢祭。大夫有大功，则请于天子，得祭其高祖；然亦止得祭一番，常时不敢祭。程先生亦云，人必祭高祖，只是有疏数耳。」又问：「今士庶亦有始基之祖，莫亦只祭得四代，但四代以上则可不祭否？」曰：「如今祭四代已为僭。古者官师亦只得祭二代，若是始基之祖，莫亦只存得墓祭。」以下祭始祖、先祖。

余正父谓：「士大夫不得祭始祖，此天子诸侯之礼。若士大夫当祭，则自古无明文。」又云：「大夫自无太祖。」先生因举春秋如单氏尹氏，王朝之大夫，自上世至后世，皆不变其初来姓号，则必有太祖。又如季氏之徒，世世不改其号，则亦必有太祖。余正父谓：「此春秋时，自是世卿不由天子，都没理会。」先生云：「非独是春秋时，如诗里说『南仲太祖，太师皇父』，南仲是文王时人，到宣王时为太祖。不知古者世禄不世官之说如何？又如周公之后，伯禽已受封于鲁，而周家世有周公，如春秋云：『宰周公。』这般所在，自晓未得。」

问：「冬至祭始祖，是何祖？」曰：「或谓受姓之祖，如蔡氏，则蔡叔之类。或谓厥初生民之祖，如盘古之类。」曰：「立春祭先祖，则何祖？」曰：「自始祖下之第二世，及己身以上第六世之祖。」曰：「何以只设二位？」曰：「此只是以意享之而已。」

李问至日始祖之祭初献事。曰：「家中寻常只作一番安排。想古人也不恁地，却有三奠酒；或有脯醢之属，因三奠中进。」遂问：「始祖是随一姓有一始祖？或只是一始祖？」曰：「此事亦不可得而见。想开辟之时，只是生一个人出来。」淳略。

用之问：「先生祭礼，立春祭高祖而上，只设二位。若古人祫祭，须是逐位祭？」曰：「某只是依伊川说。伊川礼更略。伊川所定，不是成书。温公仪却是做成了。」

伊川时祭止于高祖，高祖而上，则于立春设二位统祭之，而不用主，此说是也。却又云，祖又岂可厌多？苟其可知者，无远近多少，须当尽祭之。疑是初时未曾讨论，故有此说。

问：「祭先祖，用一分如何？」曰：「只是一若影堂中各有牌子，则不可。」

家庙之制，伊川只以元妃配享。盖古者只是以媵妾继室，故不容与嫡并配。后世继室，乃是以礼聘娶，自得为正。故唐会要中载颜鲁公家祭，有并配之仪。以下配祭。

古人无再娶之礼，娶时便有一副当人了，嫡庶之分定矣，故继室于正室不可并配。今人虽再娶，然皆以礼聘，皆正室也。祭于别室，恐未安。如伊川云，奉祀之人是再娶所生，则以所生母配。如此，则是嫡母不得祭矣。此尤恐未安。大抵伊川考礼文，却不似横渠考得较仔细。砥同。

居父问祖妣配祭之礼。先生检古今祭礼唐元和一段示之。

妣者，媵也。祭所生母，只当称母，则略有别。祭生母。

无后之祭，伊川说在古今家祭礼中。以下祭无后者。

问无后祔食之位。曰：「古人祭于东西厢。今人家无东西厢，某家只位于堂之两边。祭食则一。但正位三献毕，然后使人分献一酌而已，如今学中从祀然。」

李守约问：「祭殇，几代而止？」曰：「礼经无所见。只程氏遗书一段说此，亦是以义起。」祭殇。

一之问：「长兄死，有义嫂无子，不持服，归父母。未几，亦死于父母家。嫂已去而无义，亦不祀其嫂之主。又有次兄年少未娶而死。欲以二兄之主同为一榑，如何？」曰：「兄在日不去嫂，兄死后，嫂虽归父母家，又不嫁，未得为绝，不祀亦无谓。若然，是弟自去其嫂也！兄弟亦何必同榑乎？」以下杂论。

尧卿问：「荆妇有所生母在家间养，百岁后，只归祔于外氏之莹，如何？」曰：「亦可。」又问：「神主归于妇家，则妇家凌替，欲祀于家之别室，如何？」曰：「不便。北人风俗如此。上谷郡君谓伊川曰：『今日为我祀父母，明日不复祀矣。』是亦祀其外家也。然无礼经。」

叔器问：「行正礼，则俗节之祭如何？」曰：「韩魏公处得好，谓之节祠，杀于正祭。某家依而行之。但七月十五素馐用浮屠，某不用耳。向南轩废

俗节之祭，某问：『于端午能不食粽乎？重阳能不饮茱萸酒乎？不祭而自享，于汝安乎？』」以下俗祭。

问：「行时祭，则俗节如何？」曰：「某家且两存之。」童问：「莫简于时祭否？」曰：「是。要得不行，须是自家亦不饮酒，始得。」

先生依婺源旧俗：岁暮二十六日，烹豕一祭家先，就中堂二鼓行礼。次日，召诸生餽。李丈问曰：「夜来之祭，饮福受胙否？」曰：「亦不讲此。」婺源俗：豕必方切大块。首蹄肝肺心肠肚尾肾等，每件逐位皆均有。亦炙肉，及以鱼佐之。云，是日甚忌有器皿之设。

先生以岁前二十六夜祭先。云：「是家间从来如此。这又不是新安旧俗。某尝在新安见祭享，又不同。只都安排了，大男小女都不敢近。夜亦不举烛，只黑地，主祭一人自去烧香祷祝了。祭饌不彻，闭户以待来早，方彻。其祭不止一日，从二十六日连日只祭去。大纲如今俗所谓『唤福』。」

问：「先生除夜有祭否？」曰：「无祭。」「先生有五祀之祭否？」曰：「不祭。」因说五祀皆设主而后迎尸，其详见月令注，与宗庙一般。遂举先生语解中「王孙贾」一段。先生曰：「当初因读月令注，方知王孙贾所问奥、灶之说。」

墓祭非古。虽周礼有「墓人为尸」之文，或是初间祭后土，亦未可知。但今风俗皆然，亦无大害。国家不免亦十月上陵。以下墓祭。

问：「墓祭有仪否？」曰：「也无仪，大概略如家祭。唐人亦不见有祭，但是拜扫而已。」林择之云：「唐有墓祭，通典载得在。」曰：「却不曾考。」或问：「墓祭，祭后土否？」曰：「就墓外设位而祭。」淳少异。

问后土氏之祭。曰：「极而言之，亦似僭。然此即古人中溜之祭，而今之所谓『土地』者。郊特牲：『取财于地，取法于天，是以尊天而亲地，教民美报焉。故家主中溜，而国主社。』观此，则天不可祭，而土神在民亦可祭。盖自上古陶为土室，其当中处上为一窍以通明，名之曰『中溜』。及中古有宫室，亦以室之中央为中溜，存古之旧，示不忘本。虽曰土神，而只以小者言之，非如天子所谓祭皇天后土之大者也。」

古无忌祭，近日诸先生方考及此。以下忌祭。

问：「忌日当哭否？」曰：「若是哀来时，自当哭。」又问衣服之制。曰：「某自有吊服，绢衫绢巾，忌日则服之。」

忌日须用墨衣墨冠。横渠却视祖先远近为等差，墨布冠，墨布缁衣。

先生母夫人忌日，着縗墨布衫，其中亦然。友仁问：「今日服色何谓？」曰：「公岂不闻『君子有终身之丧』？」友仁。

忌日祭，只祭一位。

过每论士大夫家忌日用浮屠诵经追荐，鄙俚可怪。既无此理，是使其先不血食也！乙卯年，见先生家凡值远讳，早起出主于中堂，行三献之礼。一家固自蔬食，其祭祀食物，则以待宾客。考妣讳日祭罢，裹生绢帨巾终日。一日晚到阁下，尚裹白巾未除。因答问者云：「闻内弟程允夫之讣。」

先生为无后叔祖忌祭，未祭之前不见客。

「同人在旅中，遇有私忌，于所舍设桌炷香，可否？」曰：「这般微细处，古人也不曾说。若是无大碍于义理，行之亦无害。」元德同。

朱子语类卷第九十一

礼八

杂仪

自三代后，车服冠冕之制，前汉皆不说，只后汉志内略载，又多不可晓。以下服。

古者有祭服，有朝服。祭服所谓鷩冕之类，朝服所谓皮弁、玄端之类。天子诸侯各有等差。自汉以来，祭亦用冕服，朝服则所谓进贤冠、绛纱袍。隋炀帝时始令百官戎服，唐人谓之「便服」，又谓之「从省服」，乃今之公服也。

祖宗以来，亦有冕服、车骑、黄绿作旗之类，而不常用，惟大典礼则用之。然将用之时，必先出许多物色于庭。所持之人，又须有赏赐。黄录云：「所付之人，又须有以易也。」于是将用之前，有司必先入文字，取指挥，例降旨权免。

今朝廷服色三等，乃古间服，此起于隋炀帝时。然当时亦只是做戎服。当时以巡幸烦数，欲就简便，故三品以上服紫，五品服绯，六品以下服绿。他时又自有朝服。今亦自有朝服，大祭祀时用之，然不常以朝。到临祭时取用，却一齐都破损了。要整理，又须大费一巡，只得恁地包在那里。

今之朝服乃戎服，盖自隋炀帝数游幸，令百官以戎服从，二品紫，五品朱，六品青，皂靴乃上马鞋也。后世循袭，遂为朝服。然自唐人朝服，犹着礼服，[巾璞-王]头圆顶软脚，今之吏人所冠者是也。桶顶帽子乃隐士之冠。宣和末，京师士人行道间，犹着衫帽。至渡江戎马中，乃变为白叙衫。绍兴二十年间，士人犹是白叙衫，至后来军兴又变为紫衫，皆戎服也。

唐人法服犹施之朝廷，今日惟祭祀不得已乃用，不复施之朝廷矣。且如今之冕，嵯峨而不安于首。古者佩玉，右征角，左宫羽，今必不然。

祖宗时有大朝会，如元正、冬至有之。天子被法服，群臣皆有其服。籍溪在某州为解头，亦尝预元正朝班。又，旧制：在京升朝官以上，每日赴班；如上不御殿，宰相押班。所以韩魏公不押班，为台谏所论。籍溪云，士服着白罗衫，青缘，有裙有佩。绍兴间，韩勉之知某州，于信州会样来制士服，正如此。某后来看祖宗实录，乃是教大晟乐时士人所服，方知出处。今朝廷所颁绯衫，乃有司之服也。广录略。

「政和间，尝令天下州学生习大晟乐者皆着衣裳，如古之制，及漆纱帽，但无顶尔。及诸州得解举首贡至京师，皆若此赴元日朝」。或曰：「苍梧杂志载『背子』，近年方有，旧时无之。只汗衫袄子上便着公服。女人无背，只是大衣。命妇只有横帔、直帔之异尔。背子乃婢妾之服，以其在背后，故谓之『背子』。」先生曰：「见说国初之时，至尊常时禁中，常只裹戴着背子，不知是如何。又见前辈说，前辈子弟，平时家居，皆裹戴着背，不裹帽便为非礼。出门皆须且冠带。今皆失了。从来人主常朝，君臣皆公服。孝宗简便，平时着背；常朝引见臣下，只是叙衫。今遂以为常。如讲筵早朝是公服，晚朝亦是叙衫。」

问：「今冠带起于何时？」曰：「看角抵图所画观戏者尽是冠带。立底、屋上坐底皆戴帽系带，树上坐底也如此。那时犹只是软帽，搭在头上；带只是

一条小皮穿几个孔，用那跨子缚住。至贱之人皆用之。今来帽子做得恁高，硬带做得恁地重大，既不便于从事，又且是费钱。皂衫更费重。某从向时见此三物，疑其必废。如今果是人罕用。也是贫士如何要办得！自家竭力办得，着去那家，那家自无了，教他出来相接也不得。所以其弊必废。大凡事不商量，后都是如此。」问：「古人制深衣，正以为士之贵服，且谓『完且弗费』，极是好，上至天子亦服之。不知士可以常服否？」曰：「『可以摈相，可以治军旅』，如此贵重，怨不可常服。」曰：「『朝玄端，夕深衣』，已是从简便了。且如深衣有大带了，又有组以束之，今人已不用组了。凡是物事，纔是有两件，定是废了一件。」又云：「薄太后以帽絮提文帝，则帽已自此时有了。从来也多唤做巾子、[巾璞-王]头。」或云：「唐庄宗取伶官者用之，但未有脚。」或云：「太祖庙方用。」想此时方制得如此长脚。

符舜功曰：「去年初得官，欲冠带参先生，中以显道言而止。今思之，亦是失礼。」先生曰：「毕竟是君命。」良久，笑曰：「显道是出世间法。某初闻刘谏议初仕时，冠带乘叙轿还人事，往往前辈皆如此。今人都不理会其间有如此者，遂哂之。要之，冠带为礼。某在同安作簿时，朝廷亦有文字令百官皆戴帽。某时坐轿有碍，后于轿顶上添了一圈竹。」

上领服非古服。看古贤如孔门弟子衣服，如今道服，却有此意。古画亦未有上领者。惟是唐时人便服此，盖自唐初已杂五胡之服矣。

因言服制之变：「前辈无着背子者，虽妇人亦无之。士大夫常居，常服纱帽、皂衫、革带，无此则不敢出。背子起殊未久。」或问：「妇人不着背子，则何服？」曰：「大衣。」问：「大衣，非命妇亦可服否？」曰：「可。」偶因举胡德辉杂志云：「背子本婢妾之服。以其行直主母之背，故名「背子」。后来习俗相承，遂为男女辨贵贱之服。」曰：「然。然尝见前辈杂说中载，上御便殿，着纱帽、背子，则国初已有背子矣。皆不可晓。」又曰：「后世礼服固未能猝复先王之旧，且得华夷稍有辨别，犹得。今世之服，大抵皆胡服，如上领衫靴鞋之类，先王冠服扫地尽矣！中国衣冠之乱，自晋五胡，后来遂相承袭。唐接隋，隋接周，周接元魏，大抵皆胡服。」问：「今公服起于何时？」曰：「隋炀帝游幸，令群臣皆以戎服从，三品以上服紫，五品以上服绯，六品以下服绿。只从此起，遂为不易之制。」又问：「公服何故如许阔？」曰：「亦是积渐而然，初不知所起。尝见唐人画十八学士，裹[巾璞-王]头，公服极窄；画裴晋公诸人，则稍阔；及画晚唐王铎辈，则又阔。相承至今，又益阔也。尝见前辈说，绍兴初，某人欲制公服，呼针匠计料，匠云少三尺许。某人遂寄往都下制造，及得之，以示针匠。匠曰：『此不中格式，某不敢为也。』某人问其故。曰：『但看袖必短，据格式袖合与下襜齐至地，不然则不可以入合门。』彼时犹守得这意思，今亦不复存矣。唐人有官者，公服、[巾璞-王]头

不离身，以此为常服。又别有朝服，如进贤冠、中单服之类。其下又有省服，服为常服；今之公服，即唐之省服也。」又问[巾璞-王]头所起。曰：「亦不知所起。但诸家小说中，时班驳见一二。如王彦辅麈史犹略言之。某少时尚见唐时小说极多，今皆不复存矣。唐人[巾璞-王]头，初止以纱为之，后以其软，遂斫木作一山子在前衬起，名曰『军容头』。其说以为起于鱼朝恩，一时人争效。士大夫欲为[巾璞-王]头，则曰：『为我斫一军容头来。』及朝恩被诛，人以为语讖。其先[巾璞-王]头四角有脚，两脚系向前，两脚系向后；后来遂横两脚，以铁线张之。然惟人主得裹此。世所画唐明皇已裹两脚者，但比今甚短。后来藩镇遂亦僭用，想得士大夫因此亦皆用之。但不知几时展得如此长？尝见禅家语录载唐庄宗问一僧云：『朕收中原得一宝，未有人酬贾。』僧曰：『略借陛下宝看。』庄宗以手展[巾璞-王]头两脚示之。如此，则五代时，犹是惟人君得裹两脚者，然皆莫可考也。桐木山子相承用，至本朝，遂易以藤织者，而以纱冒之。近时方易以漆纱。尝见南剑沙溪一士夫家，尚收得上世所藏[巾璞-王]头，犹是藤织坯子。唐制又有两脚上下者，亦莫可晓。」

而今衣服未得复古，且要辨得华夷。今上领衫与靴皆胡服，本朝因唐，唐因隋，隋因周，周因元魏。隋炀帝有游幸，遂令臣下服戎服，三品以上服紫，五品以上服绯，六品以下服绿，皆戎服也。至唐有三等服：有朝服，又有公服，治事时着，便是法服，有衣裳、佩玉等。又有常时服，便是今时公服，则无时不服。唐初年服袖甚窄，全是胡服；中年渐宽，末年又宽，但看人家画古贤可见。唐初头上裹四脚软巾，至鱼朝恩以桐木为冠，如山形，安于髻上，方裹巾，后人渐学他。至本朝渐变为[巾璞-王]头，方用漆纱做。本来唐时四脚软巾，只人主后面二带用物事穿得横，臣下不敢用。后藩镇之徒僭窃用，今则朝廷一例如此。学蒙。与上条闻同。

「爵弁赤少黑多，如今深紫色。[韦毕]以皮为之，如今水檐相似。盖古人未有衣服时，且取鸟兽之皮来遮前面后面，后世圣人制服不去此者，示不忘古也。今则又以帛为之耳。[韦毕]中间有颈，两头有肩，肩以革带穿之，革带今有胯子。古人却是环子钉于革带，其势垂下，如今人钉铰串子样。镌鏤之类，结放上面。今之胯子，便是仿他形像。古人带甚轻，却带得许多物。今人带枉做得恁地重，如[巾璞-王]头、靴之类亦然。[巾璞-王]头本是偃脚垂下，要束得紧，今却做长带。」问：「横渠说唐庄宗因取伶官[巾璞-王]头带之，后遂成例。」曰：「不是恁地。庄宗在位，亦未能便变化风俗。兼是伶人所带，士大夫亦未必肯带之。见画本，唐明皇已带长脚[巾璞-王]头。或云藩镇僭礼为之，后遂皆为此样。或云乃是唐宦官要得常似新[巾璞-王]头，故以铁线插带中，又恐坏，其中以桐木为一[巾璞-王]头骨子，常令[巾璞-王]头高起如新，谓之『军容头』。后来士大夫学之，令匠人『为我斫个军容头来』。盖以木为之，故谓之斫。及唐末宦者之祸，人皆以此语为讖。王彦辅麈史说如此，说得有来

历，恐是如此。后人觉得不安，到本朝太宗时，又以藤做骨子，以纱糊于上。后又觉见不安，到仁宗时，方以漆纱为之。尝见南剑沙县人家尚有藤骨子，可见此事未久。盖此非一朝一夕之故，其变必有渐。」

挚是初见君时，用以献君。二生一死，皆是抱羔、鴈、雉真物以献。如今笏，却是古人记事手板，王述倒执手板。插之带间。今人笏，却是用行礼记事，但其私记也。今之公服，皆古之戎服。古公服是法服，朱衣皂缘冠。则三公貂蝉，御史用獬。在衣之上则系带，带剑之类六七件。隋炀帝南游，命群臣以戎服从，大臣紫，中绯，小绿。今之成群成队试进士诗赋，亦炀帝法也。金银鱼，乃古人以合符。臣之得鱼符者，用袋之腰间。今无合符事，却尚用鱼，又不用袋鱼。鱼袋事出唐书舆服志，高武中睿时。

今衣服无章，上下混淆。某尝谓纵未能大定经制，且随时略加整顿，犹愈于不为。如小衫令各从公衫之色，服紫者小衫亦紫，服绯绿者小衫亦绯绿，服白则小衫亦白，胥吏则皆乌衣。余皆仿此，庶有辨别也。

古人戴冠，郭林宗时戴巾，温公幅巾，是其类也。古人衣冠，大率如今之道士。道士以冠为礼，不戴巾。妇人环髻，今之特髻是其意也，不戴冠。

今官员执笏，最无道理。笏者，只是君前记事，恐事多，须以纸粘笏上，记其头绪。或在君前不可以手指人物，须用笏指之。此笏常插在腰间，不执在手中。夫子「摄齐升堂」，何曾手中有笏？摄齐者，畏谨，恐上阶时踏着裳，有颠仆之患。执圭者，圭自是贽见之物，只是捧至君前，不是如执笏。所以执圭时便「足缩缩，如有循」。缘手中有圭，不得摄齐，亦防颠仆。

古人言人跪坐。「虽有拱璧而先乘马，不如坐进此道」，谓跪而献之也。如文帝不觉膝之前，盖亦是跪坐。跪坐，故两手下为拜。「拜」字从两手下。古者初冠，母子相拜；妇初见舅姑，舅姑答拜；不特君臣相答拜也。以下拜。

古人坐于地，未必是盘足，必是跪。以其惯了，故脚不痛，所以拜时易也。古人之拜，正如今道士拜，二膝齐下。唐人先下一膝，谓之「雅拜」，似有罪，是不恭也。今人不然。

安卿问：「古者天子拜其臣，想亦是席地而坐，只略为之俛首，便是拜否？」曰：「太甲『拜手稽首』，成王『拜手稽首』，疏言稽留之意，是首至地之久也，盖其尊师傅如此。后来晋元帝亦拜王导，至其家，亦拜其妻。如法帖中，元帝与王导帖皆称『顿首』，不知如何。」

问：「虞礼，子为尸，父拜之。」曰：「古人大抵如此。如子冠，母先拜之，子却答拜，而今这处都行不得。看来古人上下之际虽是严，而情意甚相通，如『禹拜昌言』『王拜手稽首』之类。到汉以来，皇帝见丞相，在坐为起，在舆为下。赞者曰：『皇帝为丞相起！』尚有这意思。到六朝以来，君臣逐日相与说话。如宋文帝明日欲杀某人，晚间更与他说话，不能得他去。其间有人朝去从人即分散去，到晚他方出。到唐，尚有坐说话底意思。而今宰相终年立地，不曾得一日坐，人主或终日不曾得见面。寿皇求治之初，中间学士固是直宿，又分讲官亦直宿，又令从官亦得入赐坐，从容讲论。而今未论朝廷，如古人州郡之间，亦自如此。如罗池碑云，柳子厚与牙将欧阳翼共饮。法帖中有颜真卿与蔡明远帖，都书名。牙将即是客将，蔡明远亦是衙前、他却与之情意如此。而今州郡与小官也不如此了。」

问：「看礼中说妇人吉拜，虽君赐肃拜，此则古人女子拜亦伏地也。」曰：「古有女子伏拜者。乃太祖问范质之侄杲：『古者女子拜如何？』他遂举古乐府云『长跪问故夫』，以为古妇女皆伏拜，自则天欲为自尊之计，始不用伏拜。今看来此说不然。乐府只说『长跪问故夫』，不曾说伏拜。古人坐也是跪，一处云：『直身长跪。』若拜时，亦只低手祇揖，便是肃拜。故礼肃拜注云：『肃，俯手也。』盖妇人首饰盛多，如『副笄六珈』之类，自难以俯伏地上。古人所以有父母拜其子，舅姑答妇拜者，盖古坐时只跪坐在地，拜时亦容易；又不曾相对，拜各有向，当答拜亦然。大祝九拜：稽首拜，头至地；顿首拜，头叩地；空首拜，头至手，所谓『拜手』也；振动，战栗变动之拜；吉拜，拜而后稽颡；凶拜，稽颡而后拜也；奇拜一拜；褒拜再拜，『褒』，读为『报』；肃拜，『但俯下手，今时抬』，传云『介者不拜』，『敢肃使者』，是也。」

问：「古者妇人以肃拜为正，何谓『肃拜』？」曰：「两膝齐跪，手至地，而头不下，为肃拜。拜手亦然。为丧主，则头亦至地，不肃拜。南北朝有乐府诗说妇人云：『伸腰再拜跪，问客今安否。』伸腰，亦是头不下也。周宣帝令命妇朝见皆跪伏朝见，如男子之仪。但不知妇人膝不跪地而变为今之拜者，起于何时。此等小小礼文，皆无所稽考。程泰之以为始于武后，亦非也。古者男子拜，亦两膝齐屈，如今之道士拜。杜子春注周礼奇拜，以为先屈一膝，如今之雅拜。汉人雅拜，即今之拜是也。」

妇人有肃拜、拜手、稽颡。肃拜者，两膝跪地，敛手放低；拜手者，膝亦跪，而手至地也；稽颡，头至地也。为夫与长子丧，亦如之。

拜亲时须合坐受，叔伯母亦合坐受，兄只立受。嫂叔同一家，不可不拜，亦须对拜。夫妇对拜。

团拜须打圈拜。若分行相对，则有拜不着处。

今人契拜父母兄弟，极害义理。

古人跪坐，立乘。以下坐。

问：「盘坐，于理有害否？」曰：「古人席地亦只是盘坐，又有跪坐者。寓录云：「古人亦只跪坐，未有盘坐。」君前臣跪，父前子跪，两膝头屈前着地，观画图可见。古人密处未见得，其疏即是如此。寓录云：「古人樽节处，自如此密。」管宁坐一木榻，积五十年未尝箕股，其榻上当膝处皆穿。今人有椅子，若对宾客时，合当垂足坐；若独居时，垂足坐难久，盘坐亦何害？」寓录少异。

族长至己之家，必以族长坐主位，无亲疏皆然。北人以姑夫之类，外姓之人亦坐主位，无此义。

燕居父子同坐亦得，惟对客不得。

古人屋黄作「室」。无廊庑。三公露立于槐下，九卿露立于棘下。当其朝会，有雨则止。曾子问：「诸侯见天子，入门而雨沾服失容，则废。」义刚录略。以下朝廷之仪。

因论朝礼，云：「如周礼所说古之朝礼，君臣皆立。至汉时所谓『皇帝见丞相起』，尚有此礼，不知后来如何废了。然所谓『朝不坐』，又也有坐底。」

三代之君见大臣多立，乘车亦立。汉初犹立见大臣，如赞者云：「天子为丞相起！」后世君太尊，臣太卑。

古者天子见群臣有礼：先特揖三公，次揖九卿，又次揖左右，然后泛揖百官，所谓「天揖同姓」之类，有许多等级。

因问：「欲使士人为宰相吏，升降揖逊不佳否？」曰：「古人皆有此礼，本朝废之。」又问：「古人何故受拜？」曰：「不然。孔子须拜卫灵公鲁哀公。旧制，宰相在堂上，御史中丞为班首，与对拜于阶下。又圣节日，百官尽揖宰相于何处。」

「古时隔品则拜，谓如八品见六品，六品见四品，则拜。宰相礼绝百僚，则皆拜之。若存得此等旧礼，亦好，却有等杀。今着公令：从事郎以下，庭参不拜，则以上者不庭参可知。岂有京朝官复降阶之礼！今朝士见宰相，只是客礼；见监司、郡守，如何却降阶？」问：「若客司揖请降阶，则如何？」曰：「平立不降可也。同官虽皆降阶，吾独不降，可也。」是时将赴莆田，问此。先生又云：「古者庭参官令录以下，往往皆拜，惟职官不拜，所以着令如此。」

子晦将赴莆阳，请于先生：「今属邑见郡守，不问官序，例阶墀，如何？」曰：「若欲自行其志，勿从俗可也。」因云：「今多相尚如此。以此去事人，固是无见识。且是为官长者安受而不疑，更是怪。」坐客云：「赵丞相帅某处，经过某处，而属邑宰及同僚皆于船头迎望拜接，后却指挥不要此般礼数。这般所在，须先戒饬客将。」或云：「今人见宰相，欲有所言，未及出口，已为客将按住云：『相公尊重！』至有要取覆，而客将抗声云『不得取覆』者。」先生曰：「若是有此等，无奈何，须叱之，可也。」

开元礼有刺史吊吏民之礼，略如古者国君吊臣礼。本朝删去此条。

问：「左右必竟孰为尊？」曰：「汉初右丞相居左丞相之上，史中有言曰『朝廷无出其右者』，则是右为尊也。到后来又却以左为尊。而老子有曰：『上将军处右，而偏将军处左。』丧事尚左、兵凶器也，故以丧礼处之。如此，则吉事尚右矣。汉初岂习于战国与暴秦之所为乎！」以下杂论。

古父子异宫。宫如今人四合屋，虽各一处，然四面共墙围。

古谓之「宫」，只是墙。盖古人无今廊屋。

因论戟：「古人战争出入部从用之，今只置之于门。唐时私家得用戟，如官几品得几戟。」

今之表后是下谏其上，今之制诰是君谏其臣。

今之书简使上覆，以为重于后也。然用「后」字则有义理，用「覆」字却无义理。后，乃开后之「后」。「覆」为审覆之「覆」，如「三覆奏」，谓已有指挥，更为再三审覆之也。

问：「今人书简未尝拜而言拜，未尝瞻仰而言瞻仰，如何？」曰：「『瞻仰』字去之无害。但『拜』字承用之久，若遽除去，恐不免讥骂。前辈只云

『某后』，后是开白之义。法帖中有『顿首』，韩文中有『再拜』，其来已久。」问：「后，又训跪。如秦王问范雎，有『蹠而请之』。」曰：「古人席地而坐，有问于人，则略起身时，其膝至地，或谓之跪。若妇人之拜，在古亦跪。古乐府云『伸腰拜手跪』，则妇人当跪而拜，但首不至地耳。不知妇人之不跪，起于何代。或谓唐武后时方如此，亦未可知。周天元令命妇为男子之拜以称贺。及天元薨，遂改其制。想史官书之，以表其异。则古者妇人之拜，其首不至地，可知也。然则妇人之拜，当以深拜，颇合于古。」

有士大夫来谒，各以坐次推逊不已。先生曰：「吾人年至五十后，莫论官、休。」自修。

大抵前辈礼数极周详郑重，不若今人之苟简。以今人律之先王之礼，则今人为山鹿野麋矣！然某尚及见前辈礼数之周，今又益薄矣。

朱子语类卷第九十二

乐古今

问：「古尺何所考？」曰：「羊头山黍今不可得，只依温公样，他考必仔细。然尺亦多样，隋书载十六等尺，说甚详。王莽货泉钱，古尺径一寸。」因出二尺，曰：「短者周尺，长者景表尺。」

十二律皆在，只起黄钟之宫不得。所以起不得者，尺不定也。

「律管只吹得中声为定。季通尝截小竹吹之，可验。若谓用周尺，或羊头山黍，虽应准则，不得中声，终不是。大抵声太高则焦杀，低则盎缓。」「牛鸣盎中」，谓此。又云：「此不可容易杜撰。刘歆为王莽造乐，乐成而莽死；后荀勖造于晋武帝时，即有五胡之乱；和峴造于周世宗时，世宗亦死。惟本朝太祖神圣特异，初不曾理会乐，但听乐声，嫌其太高，令降一分，其声遂和。唐太宗所定乐及本朝乐，皆平和，所以世祚久长。」笑云：「如此议论，又却似在乐不在德也。」

因论乐律，云：「尺以三分为增减，盖上生下生，三分损一益一。故须一寸作九分，一分分九厘，一厘分九丝，方如破竹，都通得去。人杰录云：「律管只以九寸为准，则上生下生，三分益一损一，如破竹矣。」其制作，通典亦

略备，史记律书、汉律历志所载亦详。范蜀公与温公都枉了相争，只通典亦未尝看。蜀公之言既疏，温公又在下。」

无声，做管不成。

司马迁说律，只是推一个通了，十二个皆通。

十二律自黄钟而生。黄钟是最浊之声，其余渐渐清。若定得黄钟是，便入得乐。都是这里纔差了些子，其它都差。只是寸难定，所以易差。

乐声，黄钟九寸最浊，应钟最清，清声则四寸半。八十一、五十四、七十二、六十四，至六十四，则不齐而不容分矣。

音律如尖塔样，阔者浊声，尖者清声。宫以下则太浊，羽以上则太轻，皆不可为乐，惟五声者中声也。

乐律：自黄钟至中吕皆属阳，自蕤宾至应钟皆属阴，此是一个大阴阳。黄钟为阳，大吕为阴，太簇为阳，夹钟为阴，每一阳间一阴，又是一个小阴阳。

自黄钟至中吕皆下生，自蕤宾至应钟皆上生。以上生下，皆三生二；以下生上，皆三生四。

礼记注疏说「五声六律十二管还相为宫」处，分明。

旋宫：且如大吕为宫，则大吕用黄钟八十一之数，而三分损一，下生夷则；夷则又用林钟五十四之数，而三分益一，上生夹钟。其余皆然。

问：「先生所论乐，今考之，若以黄钟为宫，便是太簇为商，姑洗为角，蕤宾为变征，林钟为征，南吕为羽，应钟为变宫。若以大吕为宫，便是夹钟为商，中吕为角，林钟为变征，夷则为征，无射为羽，黄钟为变宫。其余则旋相为宫，周而复始。若言相生之法，则以律生吕，便是下生；以吕生律，则为上生。自黄钟下生林钟，林钟上生太簇；太簇下生南吕，南吕上生姑洗；姑洗下生应钟，应钟上生蕤宾。蕤宾本当下生，今却复上生大；吕大吕下生夷则，夷则上生夹钟；夹钟下生无射，无射上生中吕。相生之道，至是穷矣，遂复变而上生黄钟之宫。再生之黄钟不及九寸，只是八寸有余。然黄钟君象也，非诸宫之所能役，故虚其正而不复用，所用只再生之变者。就再生之变又缺其半，所谓缺其半者，盖若大吕为宫，黄钟为变宫时，黄钟管最长，所以只得用其半声。而余宫亦皆仿此。」曰：「然。」又曰：「宫、商、角、征、羽与变征，

皆是数之相生，自然如此，非人力所加损，此其所以为妙。」问：「既有宫、商、角、征、羽，又有变宫、变征，何也？」曰：「二者是乐之和，去声。相连接处。」

「『旋相为宫』，若到应钟为宫，则下四声都当低去，所以有半声，亦谓之『子声』，近时所谓清声是也。大率乐家最忌臣民陵君，故商声不得过宫声。然近时却有四清声，方响十六个，十二个是律吕，四片是四清声。古来十二律却都有半声。所谓『半声』者，如蕤宾之管当用六寸，却只用三寸。虽用三寸，声却只是大吕，但愈重浊耳。」又问声气之元。曰：「律历家最重这元声，元声一定，向下都定；元声差，向下都差。」饶本云：「因论乐，云：『黄钟之律最长，应钟之律最短，长者声浊，短者声清。十二律旋相为宫，宫为君，商为臣。乐中最忌臣陵君，故有四清声。如今方响有十六个，十二个是正律，四个是四清声，清声是减一律之半。如应钟为宫，其声最短而清。或蕤宾为之商，则是商声高似宫声，为臣陵君，不可用，遂乃用蕤宾律减半为清声以应之，虽然减半，只是出律，故亦自能相应也。此是通典载此一项。』又云：『乐声不可太高，又不可太低。乐中上声，便是郑卫。所以太祖英明不可及，当王朴造乐，闻其声太急，便令减下一律，其声遂平。徽宗朝作大晟乐，其声一声低似一声，故其音缓。』又云：『贤君大概属意于雅乐，所以仁宗晚年极力要理会雅乐，终未理会得。』」

律递相为宫，到末后宫声极清，则臣民之声反重，故作折半之声；然止于四者，以为臣民不可大于君也。事物大于君不妨。五声分为十二律，添三分，减三分，至十二而止。后世又增其四，取四清声。

宫与羽，角与征，相去独远。故于其间制变宫、变征二声。

问：「周礼大司乐说宫、角、征、羽，与七声不合，如何？」曰：「此是降神之乐，如黄钟为宫，大吕为角，太簇为征，应钟为羽，自是四乐各举其一者而言之。以大吕为角，则南吕为宫；太簇为征，则林钟为宫；应钟为羽，则太簇为宫。以七声推之合如此，注家之说非也。」

律吕有十二，用时只使七个。自黄钟下生至七，若更插一声，便拗了。

七声之说，国语言之。

「律十有二，作乐只用七声。惟宫声筵席不可用，用则宾主失欢。」力行云：「今人揲卦得干卦者，多不为吉。故左传言『随元、亨、利、贞』，有是四德，乃可以出。」曰：「然。」

问：「国语云：『律者立均出度。』韦昭注云：『均谓均钟，木长七尺，系之以弦。』不知其制如何？」曰：「韦昭是个不分晓底人。国语本自不分晓，更着他不得晓事，愈见鹤突。均，只是七均。如以黄钟为宫，便用林钟为征，太簇为商，南吕为羽，姑洗为角，应钟为变宫，蕤宾为变征。这七律自成一均，其声自相谐应。古人要合声，先须吹律，使众声皆合律，方可用。后来人想不解去逐律吹得。京房始有律准，乃是先做下一个母子，调得正了，后来只依此为准。国语谓之『均』，梁武帝谓之『通』。其制十三弦，一弦是全律底黄钟，只是散声。又自黄钟起至应钟有十二弦，要取甚声，用柱子来逐弦分寸上柱取定声。立均之意，本只是如此。古来解书，最有一个韦昭无理会。且如下文『六者中之色』，『六』字本只是『黄』字阙却上面一截，他便就这『六』字上解，谓六声天地之中。六者，天地之中，自是数，干色甚事！」

水、火、木、金、土是五行之序。至五声，宫却属土，至羽属水。宫声最浊，羽声最清。一声应七律，共八十四调。除二律是变宫，止六十调。

乐声是土、金、木、火、水，洪范是水、火、木、金、土。

乐之六十声，便如六十甲子。以五声合十二律而成六十声，以十干合十二支而成六十甲子。若不相属，而实相为用。遗书云「三命是律，五星是历」，即此说也。只晓不得甲子、乙丑皆属木，而纳音却属金。前辈多论此，皆无定说。

丝宫而竹羽。

丝尚宫，竹尚羽。竹声大，故以羽声济之；丝声细，故以宫声济之。

周礼以十二律为之度数，如黄钟九寸，林钟六寸之类；以十二声为之剂量斟酌，磨削刚柔清浊。音声有轻重高低，故复以十二声剂量。盖磬材有厚薄，令合节奏。如磬氏「已上则磨其旁，已下则磨其端」之类。

先生偶言及律吕，谓：「管有长短，则声有清浊。黄钟最长，则声最浊；应钟最短，则声最清。」时举云：「黄钟本为宫，然周礼祭天神人鬼地示之时，则其乐或以黄钟为宫，或以林钟为宫，未知如何。」曰：「此不可晓。先儒谓商是杀声，鬼神所畏，故不用，而只用四声迭相为宫。未知其五声不备，又何以以为乐？大抵古乐多淡，十二律之外，又有黄钟、大吕、太簇、夹钟四清声，杂于正声之间，乐都可听。今古乐不可见矣。长沙南岳庙每祭必用乐，其节奏甚善，祭者久立不胜其劳。据图经云，是古乐。然其乐器又亦用伏鼓之

类，如此，则亦非古矣。」时举因云：「『金声玉振』是乐之始终。不知只是首尾用之，还中间亦用耶？」曰：「乐有特钟、特磬，有编钟、编磬。编钟、编磬是中间奏者，特钟、特磬是首尾用者。」时举云：「所谓『玉振』者，只是石耶？还真用玉？」曰：「只是石耳。但大乐亦有玉磬，所谓『天球』者是也。」

问：「周礼祭不用商音，或以为是武王用厌胜之术。窃疑圣人恐无此意。」曰：「这个也难晓。须是问乐家，如何不用商。尝见乐家言，是有杀伐之意，故祭不用。然也恐是无商调，不是无商音。他那奏起来，五音依旧皆在。」又问：「向见一乐书，温公言本朝无征音。窃谓五音如四时代谢，不可缺一。若无征音，则本朝之乐，大段不成说话。」曰：「不特本朝，从来无那征；不特征无，角亦无之。然只是太常乐无，那宴乐依旧有。这个也只是无征调、角调，不是无征音、角音。如今人曲子所谓『黄钟宫，大吕羽』，这便是调。谓如头一声是宫声，尾后一声亦是宫声，这便是宫调。若是其中按拍处，那五音依旧都用，不只是全用宫。如说无征，便只是头声与尾声不是征。这却不知是如何，其中有个甚么欠缺处，所以做那征不成。徽宗尝令人硬去做，然后来做成，却只是头一声是征，尾后一声依旧不是，依旧走了，不知是如何。平日也不曾去理会，这须是乐家辨得声音底，方理会得。但是这个别是一项，未消得理会。」

古者太子生，则太师吹管以度其声，看合甚律。及长，其声音高下皆要中律。

南北之乱，中华雅乐中绝。隋文帝时，郑译得之于苏祇婆。苏祇婆乃自西域传来，故知律吕乃天地自然之声气，非人之所能为。译请用旋宫，何妥耻其不能，遂止用黄钟一均。事见隋志。因言，佛与吾道不合者，盖道乃无形之物，所以有差。至如乐律，则有数器，所以合也。

六朝弹箏鼓瑟皆歌。

唐太宗不晓音律，谓不在乐者，只是胡说。易。

唐祖孝孙说八十四调。季通云，只有六十调，不以变宫、变征为调。恐其说有理。此左传「中声以降，五降之后不容弹矣」之意也。

「自唐以前，乐律尚有制度可考；唐以后，都无可考。如杜佑通典所算分数极精。但通典用十分为寸作算法，颇难算。蔡季通只以九分算。本朝范马诸公非惟不识古制，自是于唐制亦不曾详看；通典又不是隐僻底书，不知当时诸

公何故皆不看。只如沈存中博览，笔谈所考器数甚精，亦不曾看此。使其见此，则所论过于范马远甚。吕伯恭不喜笔谈，以为皆是乱说。某与言：『未可恁地说，恐老兄欺他未得在，只是他做人不甚好耳。』」因令将五音、十二律写作图子，云：「且须晓得这个，其它却又商量。」

问乐。曰：「古声只是和，后来多以悲恨为佳。温公与范蜀公，胡安定与阮逸李照争辨，其实都自理会不得，却不曾去看通典。通典说得极分明，盖此书在唐犹有传者，至唐末遂失其传。王朴当五代之末杜撰得个乐如此。当时有几钟名为『哑钟』，不曾击得，盖是八十四调。朴调其声，令一一击之。其实那个哑底却是。古人制此不击，以避宫声。若一例皆击，便有陵节之患。汉礼乐志刘歆说乐处亦好。唐人俗舞谓之『打令』，其状有四：曰招，曰摇，曰送，其一记不得。盖招则邀之之意，摇则摇手呼唤之意，送者送酒之意。旧尝见深村父老为余言，其祖父尝为之收得谱子。曰：『兵火失去。』舞时皆裹[巾璞-王]头，列坐饮酒，少刻起舞。有四句号云：『送摇招摇，三方一圆，分成四片，得在摇前。』人多不知，皆以为哑谜。」汉卿云：「张铤约斋亦是张家好子弟。」曰：「见君举说，其人大晓音律。」因言：「今日到詹元善处，见其教乐，又以管吹习古诗二南、七月之属，其歌调却只用太常谱。然亦只做得今乐，若古乐必不恁地美。人听他在行在录得谱子。大凡压入音律，只以首尾二字，章首一字是某调，章尾只以某调终之，如矣睢『矣』字合作无射调，结尾亦著作无射声应之；葛覃『葛』字合作黄钟调，结尾亦著作黄钟声应之；如七月流火三章皆『七』字起，『七』字则是清声调，末亦以清声调结之；如『五月斯螽动股』，『二之日凿冰冲冲』，『五』字『二』字皆是浊声，黄钟调，末以浊声结之。元善理会事，都不要理会个是，只信口胡乱说，事事唤做曾经理会来。如宫、商、角、征、羽，固是就喉、舌、唇、齿上分，他便道只此便了，元不知道喉、舌、唇、齿上亦各自有宫、商、角、征、羽。何者？盖自有个疾徐高下。」

「温公与范忠文，胡安定与阮逸李照等议乐，空自争辩。看得来，都未是，元不曾去看通典。据通典中所说皆是，又且分晓。」广云：「如此则杜佑想是理会得乐。」曰：「这也不知他会否，但古乐在唐犹有存者，故他因取而载于书。至唐末黄巢乱后，遂失其传。至周世宗时，王朴据他所见杜撰得个乐出来。通鉴中说，王朴说，当时钟有几个不曾击，谓之『哑钟』，朴乃调其声，便皆可击。看得来所以存而不击者，恐是避其陵慢之声，故不击之耳，非不知击之也。」

范蜀公谓今汉书言律处折了八字。蜀中房庶有古本汉书有八字，所以与温公争者，只争此。范以古本为正。蜀公以上党粟一千二百粒，实今九寸为准；阔九寸。温公以一千二百粒排今一尺为准。汉书文不甚顺，又粟有大小，遂取

中者为之。然下粟时顿紧，则粟又下了，又不知如何为正排，又似非是。今世无人晓音律，只凭器论造器，又纷纷如此。古人晓音律，风角、鸟占皆能之。太史公以律论兵，意出于此。仁宗时，李照造乐，蜀公谓差过了一音，每思之为之痛心。刘羲叟谓圣上必得心疾，后果然。

仁宗以胡安定阮逸乐书，令天下名山藏之，意思甚好。

问：「温公论本朝乐无征音，如何？」曰：「其中不能无征音，只是无征调。如首以征音起，而未复以征音合杀者，是征调也。征调失其传久矣。徽宗令人作之，作不成，只能以征音起，而不能以征音终。如今俗乐，亦只有宫、商、羽三调而已。」

蔡京用事，主张喻世清作乐，尽破前代之言乐者。因作中声正声，如正声九寸，中声只八寸七分一。按史记「七」字多错，乃是「十分一」。其乐只是杜撰，至今用之。

徽宗时，一黥卒魏汉津造雅乐一部，皆杜撰也。今太学上丁用者是此乐。

季通律书，分明是好，却不是臆说，自有按据。

问：「季通律书难晓。」曰：「甚分明，但未细考耳。」问：「空围九分，便是径三分？」曰：「古者只说空围九分，不说径三分，盖不啻三分犹有奇也。」问：「算到十七万有余之数，当何用？」曰：「以定管之长短而出是声。如太簇四寸，惟用半声方和。大抵考究其法是如此，又未知可用与否耳。节五声，须是知音律之人与审验过，方见得。」

季通理会乐律，大段有心力，看得许多书。也是见成文字，如史记律历书，自无人看到这里。他近日又成一律要，尽合古法。近时所作律，逐节听得，却和。怕如今未必如此。这个若促些子，声便焦杀；若长些子，便慢荡。

陈淳言：「琴只可弹黄钟一均，而不可旋相为宫。」此说犹可。至谓琴之泛声为六律，又谓六律为六同，则妄矣。今人弹琴都不知孰为正声，若正得一弦，则其余皆可正。今调弦者云，如此为宫声，如此为商声，安知是正与不正？此须审音人方晓得。古人所以吹管，声传在琴上。如吹管起黄钟之指，则以琴之黄钟声合之，声合无差，然后以吹遍合诸声。五声既正，然后不用管，只以琴之五声为准，而他乐皆取正焉。季通书来说，近已晓得，但絃定七弦，不用调弦，皆可以弹十一宫。琴之体是黄钟一均，故可以弹十一宫。如此，则大吕、太簇、夹钟以下，声声皆用按徽，都无散声。盖纔不按，即是黄钟声

矣，亦安得许多指按耶？兼如其说，则大吕以下亦不可对徽，须挨近第九徽里按之。此后愈挨下去，方合大吕诸声。盖按着正徽，复是黄钟声矣。渠云，顷问之太常乐工，工亦云然。恐无此理。古人弹琴，随月调弦，如十一月调黄钟，十二月调大吕，正月调太簇，二月调夹钟。但此后声愈紧，至十月调应钟，则弦急甚，恐绝矣。不知古人如何。季通不能琴，他只是思量得，不知弹出便不可行。这便是无下学工夫，吾人皆坐此病。古人朝夕习于此，故以之上达不难，盖下学中上达之理皆具矣。如今说古人兵法战阵，坐作进退，斩射击刺，鼓行金止，如何晓得他底？莫说古人底晓不得，只今之阵法也晓不得，更说甚么？如古之兵法，进则齐进，退则齐退，不令进而进，犹不令退而退也。如此，则无人敢妄动。然又却有一人跃马陷阵，杀数十百人，出入数四，矢石不能伤者，何也？良久，又曰：「据今之法，只是两军相持住，相射相刺，立得脚住不退底便赢，立不住退底便输耳。」

今朝廷乐章长短句者，如六州歌头，皆是俗乐鼓吹之曲。四言诗乃大乐中曲。本朝乐章会要，国史中只有数人做得好，如王荆公做得全似毛诗，甚好。其它有全做不成文章。横渠只学古乐府做，辞拗强不似，亦多错字。

今之乐，皆胡乐也，虽古之郑卫，亦不可见矣。今矣睢鹿鸣等诗，亦有人播之歌曲。然听之与俗乐无异，不知古乐如何。古之宫调与今之宫调无异，但恐古者用浊声处多，今乐用清声处多。季通谓今俗乐，黄钟及夹钟清，如此则争四律，不见得如何。般涉调者，胡乐之名也。「般」如「般若」之「般」。「子在齐闻韶」，据季札观乐，鲁亦有之，何必在齐而闻之也？又，夫子见小儿徐行恭谨，曰：「韶乐作矣！」

「詹卿家令乐家以俗乐谱吹风雅篇章。初闻吹二南诗，尚可听。后吹文王诗，则其声都不成模样。」因言：「古者风雅颂，名既不同，其声想亦各别。」

赵子敬送至小雅乐歌，以黄钟清为宫，此便非古。清者，半声也。唐末丧乱，乐人散亡，礼坏乐崩。朴自以私意撰四清声。古者十二律外，有十二子声，又有变声六。谓如黄钟为宫，则他律用正律；若他律为宫，则不用黄钟之正声，而用其子声。故汉书云「黄钟不与他律为役」者，此也。若用清声为宫，则本声轻清而高，余声重浊而下，礼书中删去乃是。乐律，通典中盖说得甚明。本朝如胡安定范蜀公司马公李照辈，元不曾看，徒自如此争辨也。汉书所载甚详，然不得其要。太史公所载甚略，然都是要紧处。新修礼书中乐律补篇，以一尺为九寸，一寸为九分，一分为九厘，一厘为九毫，一毫为九丝。

乐律中所载十二诗谱，乃赵子敬所传，云是唐开元间乡饮酒所歌也。但却以黄钟清为宫，此便不可。盖黄钟管九寸，最长。若以黄钟为宫，则余律皆顺，若以其它律为宫，便有相陵处。今且只以黄钟言之，自第九宫后四宫，则后为角，或为羽，或为商，或为征。若以为角，则是民陵其君矣；若以为商，则是臣陵其君矣。征为事，羽为物，皆可类推。乐记曰：「五者皆乱，迭相陵谓之慢。如此，则国之灭亡无日矣！」故制黄钟四清声用之。清声短其律之半，是黄钟清长四寸半也。若后四宫用黄钟为角、征、商、羽，则以四清声代之，不可用黄钟本律，以避陵慢。故汉志有云：「黄钟不复为他律所役。」其它律亦皆有清声，若遇相陵，则以清声避之，不然则否。惟是黄钟则不复为他律所用。然沈存中续笔谈说云：「惟君臣民不可相陵，事物则不必避。」先生一日又说：「古人亦有时用黄钟清为宫，前说未是。」

音律只有人亦只是气，故相关。

今之士大夫，问以五音、十二律，无能晓者。要之，当立一乐学，使士大夫习之，久后必有精通者出。

今人都不识乐器，不闻其声，故不通其义。如古人尚识钟鼓，然后以钟鼓为乐。故孔子云：「乐云乐云，钟鼓云乎哉！」今人钟鼓已自不识。

搏钟甚大，特悬钟也。众乐未作，先击特钟以发其声；众乐既阕，乃击特磬以收其韵。

堂上乐，金钟玉磬。今太常玉磬锁在柜里，更不曾设，恐为人破损，无可赔还。寻常交割，只据文书；若要看，旋开柜取一二枚视之。

今之箫管，乃是古之笛。云箫方是古之箫。

毕策，本名悲栗，言其声之悲壮也。

俗乐中无征声，盖没安排处；及无黄钟等四浊声。

今之曲子，亦各有某宫某宫云。今乐起处差一位。

洛阳有带花刘使，名几，于俗乐甚明，盖晓音律者。范蜀公徒论钟律，其实不晓，但守死法。若以应钟为宫，则君民事物皆乱矣。司马公比范公又低。二公于通典尚不曾看，通典自说得分晓。史记律书说律数亦好。此盖自然之理，与先天图一般，更无安排。但数到穷处，又须变而生之，却生变律。

刘几与伶人花日新善，其弟厌之，令勿通。几戒花吹笛于门外，则出与相见。其弟又令终日吹笛乱之。然花笛一吹，则刘识其音矣。

向见一女童，天然理会得音律，其歌唱皆出于自然，盖是禀得这一气之全者。

胡问：「今俗妓乐不可用否？」曰：「今州县都用，自家如何不用得？亦在人斟酌。」

朱子语类卷第九十三

孔孟周程张子

看圣贤代作，未有孔子，便无论语之书；未有孟子，便无孟子之书；未有尧舜，便无典谟；未有商周，便无风雅颂。

此道更前后圣贤，其说始备。自尧舜以下，若不生个孔子，后人去何处讨分晓？孔子后若无个孟子，也未有分晓。孟子后数千载，乃始得程先生兄弟发明此理。今看来汉唐以下诸儒说道理见在史策者，便直是说梦！只有个韩文公依稀说得略似耳。

「天不生仲尼，万古长如夜！」唐子西尝于一邮亭梁间见此语。季通云：「天先生伏羲尧舜文王，后不生孔子，亦不得；后又不生孟子，亦不得；二千年后又生二程，亦不得。」

「孔子天地间甚事不理会过！若非许大精神，亦吞许多不得。」一日因话又说：「今觉见朋友间，都无大精神。」

问：「『定礼乐』，是礼记所载否？」曰：「不见得。」节复问「赞易」之「赞」。曰：「称述其事，如『大哉天元』之类是赞。」

战国秦汉间，孔子言语存者尚多有之。如孟子所引「仁不可为众」，「为此诗者，其知道乎」！又如刘向所引之类。

夫子度量极大，与尧同。门弟子中如某人辈，皆不点检他，如尧容四凶在朝相似。人杰录云：「尧容四凶在朝。夫子之门，亦何所不容！」

问：「孔子不是不欲仕，只是时未可仕？」曰：「圣人无求仕之义。君不见用，只得且恁地做。」

或问：「孔子当衰周时，可以有为否？」曰：「圣人无有不可为之事，只恐权柄不入手。若得权柄在手，则兵随印转，将逐符行。近温左氏传，见定哀时煞有可做底事。」问：「固是圣人无不可为之事。圣人有不可为之时否？」曰：「便是圣人无不可为之时。若时节变了，圣人又自处之不同。」又问：「孔子当衰周，岂不知时君必不能用己？」曰：「圣人却无此心。岂有逆料人君能用我与否？到得后来说『吾不复梦见周公』，与『凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫』时，圣人亦自知其不可为矣。但不知此等话是几时说。据『陈恒弑其君，孔子沐浴而朝请讨之』时，是获麟之年，那时圣人犹欲有为也。」

问：「看圣人汲汲皇皇，不肯没身逃世，只是急于救世，不能废君臣之义。至于可与不可，临时依旧裁之以义。」曰：「固是。但未须说急于救世，自不可不仕。」又问：「若据『危邦不入，乱邦不居』，『有道则见，无道则隐』等语，却似长沮桀溺之徒做得是？」曰：「此为学者言之。圣人做作，又自不同。」又问：「圣人亦明知世之不可为否？」曰：「也不是明知不可。但天下无不可为之时，苟可以仕则仕，至不可处便止。如今时节，台谏固不可做，州县也自做得。到得居位守职，却教自家枉道废法，虽一簿尉也做不得，便着去位。」

某尝疑诛少正卯无此事，出于齐鲁陋儒欲尊夫子之道，而造为之说。若果有之，则左氏记载当时人物甚详，何故有一人如许劳攘，而略不及之？史传间不足信事如此者甚多。

卫灵公无道如此，夫子直欲扶持之，恋恋其国，久而不去。不知是何意，不可晓。

孔子在卫国居得甚久。想是灵公有英雄之气，孔子见其可与有为，故久居而欲辅之。寿昌。

问：「自孔子后，何故无圣人？」曰：「公且看三代而下，那件不薄？文章、字、画亦可见，只缘气自薄。」因问：「康节『一元开物闭物』之说是否？」曰：「有此理。不易他窥测至此！」扬录云：「自周后气薄，亦不生圣贤。」

或问：「孔子当孟子时如何？」曰：「孔子自有作用，然亦须稍加峻厉。」又问：「孔子若见用，颜子还亦出否？」曰：「孔子若用，颜子亦须出来做他次一等人。如孔子做宰相，颜子便做参政。」

龟山谓「孔子如知州，孟子如通判权州」，也是如此。通判权州，毕竟是别人事，须着些力去做，始得。

问：「『颜子合下完具，只是小，要渐渐恢廓；孟子合下大，只是未粹，要索学以充之。』此莫是才具有异？」曰：「然。孟子觉有动荡底意思。」

或问：「颜子比汤如何？」曰：「颜子只据见在事业，未必及汤。使其成就，则汤又不得比颜子。前辈说禹与颜子虽是同道，禹比颜子又粗些。颜子比孟子，则孟子当粗看，磨棱合缝，犹未有尽处；若看诸葛亮，只看他大体正当，细看不得。」

才仲问颜子，因举先生旧语云：「颜子优于汤武。」「如何见得？」曰：「公只且自做工夫，这般处说不得。据自看，觉得颜子浑浑无痕迹。」

问：「颜子之学，莫是先于性情上着工夫否？」曰：「然。凡人为学，亦须先于性情上着工夫。非独于性情上着工夫，行步坐立，亦当着工夫。」辉。谟录云：「学者固当存养性情。然处事接物，动止应酬，皆是着工夫处，不独性情也。」

邵汉臣问颜渊仲尼不同。曰：「圣人之德，自是无不备，其次则自是易得不备。如颜子已是煞周全了，只比之圣人，更有些未完。如仲弓则偏于淳笃，而少颜子刚明之意。若其它弟子，未见得。只如曾子则大抵偏于刚毅，这终是有立脚处。所以其它诸子皆无传，惟曾子独得其传。到子思也恁地刚毅，孟子也恁地刚毅。惟是有这般人，方始凑合得着。惟是这刚毅等人，方始立得定。子思别无可考，只孟子所称，如『禦使者出诸大门之外，北面再拜稽首而不受』；如云『事之云乎，岂曰友之云乎』之类，这是甚么样刚毅！」

孔门只一个颜子合下天资纯粹。到曾子便过于刚，与孟子相似。世衰道微，人欲横流，不是刚劲有脚跟底人，定立不住。

问：「若使曾子为邦，比颜子如何？」曰：「想得不似颜子熟。然曾子亦大故有力。曾子子思孟子大略皆相似。」问：「明道比颜子如何？」曰：「不要如此问，且看他做工夫处。」

曾点开阔，漆雕开深稳。

曾点父子为学不同。点有康节底意思，将那一个物玩弄。

曾子父子相反，参合下不曾见得，只从日用间应事接物上积累做去，及至透彻，那小处都是自家底了。点当下见得甚高，做处却又欠阙。如一座大屋，只见厅堂大概，里面房室元不曾经历，所以夷考其行而有不掩，卒归于狂。儒用。

曾子真积力久。

曾子说话，盛水不漏。

曾子太深，壁立万仞！

孔门弟子，如子贡后来见识煞高，然终不及曾子。如一唯之传，此是大体。毕竟他落脚下手立得定，壁立万仞！观其言，如「彼以其富，我以吾仁」，「可以托六尺之孤」，「士不可以不弘毅」之类，故后来有子思孟子，其传永。孟子气象尤可见。士毅。

曾子本是鲁拙，后来既有所得，故守得夫子规矩定。其教人有法，所以有传。若子贡则甚敏，见得易，然又杂；往往教人亦不似曾子守定规矩，故其后无传。因窆问子贡之学无传。

子贡俊敏，子夏谨严。孔子门人自曾颜而下，惟二子，后来想大故长进。

但将论语子夏之言看，甚严毅。

子游是个简易人，于节文有未至处。如讥子夏之门人，与「丧致乎哀」而止。

子张过高，子夏窄狭。

子张是个务外底人，子游是个高简、虚旷、不屑细务底人，子夏是个谨守规矩、严毅底人。因观荀子论三子之贱儒，亦是此意，盖其末流必至是也。

问：「孔门学者，如子张全然务外，不知如何地学却如此。」曰：「也干他学甚事？他在圣门，亦岂不晓得为学之要？只是他资质是个务外底人，所以终身只是这意思。子路是个好勇底人，终身只是说出那勇底话。而今学者闲时都会说道理当如何；只是临事时，依前只是他那本来底面目出来，都不如那闲时所说者。」

子路全义理，管仲全功利。

孟子极尊敬子路。

问：「韩子称『孔子之道大而能博』。大是就浑沦，博是就该贯处否？」曰：「韩子亦未必有此意。但如此看，亦自好。」至问：「如何是『学焉而皆得其性之所近』？」曰：「政事者就政事上学得，文学者就文学上学得，德行言语者就德行言语上学得。」

「看来人全是资质。韩退之云：『孔子之道大而能博，门弟子不能遍观而尽识也，故学焉而皆得其性之所近。』此说甚好。看来资质定了，其为学也只就他资质所尚处，添得些小好而已。所以学贵公听并观，求一个是当处，不贵徒执己自用。今观孔子诸弟子，只除了曾颜之外，其它说话便皆有病。程子诸门人，上蔡有上蔡之病，龟山有龟山之病，和靖有和靖之病，无有无病者。」或问：「也是后来做工夫不到，故如此。」曰：「也是合下见得不周遍，差了。」又曰：「而今假令亲见圣人说话，尽传得圣人之言不差一字，若不得圣人之心，依旧差了，何况犹不得其言？若能得圣人之心，则虽言语各别，不害其为同。如曾子说话，比之孔子又自不同。子思传曾子之学，比之曾子，其言语亦自不同。孟子比之子思又自不同。然自孔子以后，得孔子之心者，惟曾子子思孟子而已。后来非无能言之士，如扬子云法言模仿论语，王仲淹中说亦模仿论语，言愈似而去道愈远。直至程子方略明得四五十年，为得圣人之心。然一传之门人，则已皆失其真矣。云云。其终卒归于『择善固执』，『明善诚身』，『博文约礼』而已，只是要人自去理会。」

孟子比之孔门原宪，谨守必不似他。然他不足以及人，不足以任道，孟子便担当得事。孟子。

孟子不甚细腻，如大匠把得绳墨定，千门万户自在。又记「千门」字上有「东南西北」字。

邓子礼问：「孟子恁地，而公孙万章之徒皆无所得。」曰：「也只是逐孟子上上下下，不曾自去理会。」又曰：「孔子于门人恁地提撕警觉，尚有多少病痛！」

问：「周子是从上面先见得？」曰：「也未见得是恁地否。但是周先生天资高，想见下面工夫也不大故费力。而今学者须是从下学理会，若下学而不上达，也不成个学问。须是寻到顶头，却从上贯下来。」周子。

季通云：「濂溪之学，精恁深密。」

濂溪清和。孔经甫祭其文曰：「公年壮盛，玉色金声；从容和毅，一府皆倾。」墓碑亦谓其「精密严恕」，气象可想矣。

「周子看得这理熟，纵横妙用，只是这数个字都括尽了。周子从理处看，邵子从数处看，都只是这理。」砥曰：「毕竟理较精粹。」曰：「从理上看则用处大，数自是细碎。」砥。

「今人多疑濂溪出于希夷；又云为禅学，其诸子皆学佛。」可学云：「濂溪书具存，如太极图，希夷如何有此说？或是本学老、佛而自变了，亦未可知。」曰：「尝读张忠定公语录。公问李旼云：『汝还知公事有阴阳否？』云云。此说全与濂溪同。忠定见希夷，盖亦有些来历。但当时诸公知濂溪者，未尝言其有道。」可学曰：「此无足怪。程太中独知之。」曰：「然。」又问：「明道之学，后来固别。但其本自濂溪发之，只是此理推广之耳。但不如后来程门授业之多。」曰：「当时既未有人知，无人往复，只得如此。」

「濂溪在当时，人见其政事精绝，则以为宦业过人；见其有山林之志，则以为襟袖洒落，有仙风道气，无有知其学者。惟程太中独知之。这老子所见如此，宜其生两程子也。只一时程氏，类多好人。」举横渠祭太中弟云：「父子参点。」又祭明道女兄云：「见伯淳言，汝读孟子有所见，死生鬼神之蕴，无不洞晓。今人为卿相大臣者，尚不能知。」先生笑曰：「此事是讥富公。」竇问：「韩公一家气象如何？」曰：「韩公天资高，但学识浅，故只做得到那田地，然其大纲皆正。」又云：「明道当初想明得煞容易，便无那渣滓。只一再见濂溪，当时又不似而今有许多言语出来。不是他天资高，见得易，如何便明得？」德明问：「遗书中载明道语，便自然洒落明快。」曰：「自是他见得容易。伊川易传却只管修改，晚年方出其书。若使明道作，想无许多事。尝见门人有祭明道文云：『先生欲着乐书，有志未就。』不知其书要如何作。」周程。

问：「明道濂溪俱高，不如伊川精切。」曰：「明道说话超迈，不如伊川说得的确。濂溪也精密，不知其它书如何，但今所说这些子，无一字差错。」问明道不著书。曰：「尝见某人祭明道文说踈蹊，说明道要着乐书。「乐」音「洛」。乐，如何着得书？」德辅。

汪端明尝言二程之学，非全资于周先生者。盖通书人多忽略，不曾考究。今观通书，皆是发明太极。书虽不多，而统纪已尽。二程盖得其传，但二程之业广耳。

二程不言太极者，用刘绚记程言，清虚一大，恐人别处走。今只说敬，意只在所由，只一理也。一理者，言「仁义中正而主静」。

濂溪静一，明道敬。

明道说话浑沦，煞高，学者难看。程子。

明道说底话，恁地动弹流转。

明道语宏大，伊川语亲切。

明道说话，一看便好，转看转好；伊川说话，初看未甚好，久看方好。

明道说话，亦有说过处，如说「舜有天下不与」。又其说阔，人有难晓处，如说「鸢飞鱼跃」，谓「心勿忘勿助长」处。伊川较子细，说较无过，然亦有不可理会处。又曰：「明道所见甚俊伟，故说得较快，初看时便好，子细看亦好；伊川说，初看时较拙，子细看亦拙。」又曰：「明道说经处较远，不甚协注。」

说明道言语尽宽平；伊川言语初难看，细读有滋味。又云：「某说大处自与伊川合，小处却持有意见不同。说南轩见处高，如架屋相似，大间架已就，只中间少装折。」

「明道曾看释老书，伊川则庄列亦不曾看。」先生云：「后来须着看。不看，无缘知他道理。」

伊川好学论，十八时作。明道十四五便学圣人，二十及第，出去做官，一向长进。定性书是二十二三时作。是时游山，许多诗甚好。

问：「明道可比颜子，伊川可比孟子否？」曰：「明道可比颜子。孟子才高，恐伊川未到孟子处。然伊川收束检制处，孟子却不能到。」辉。

窠问：「前辈多言伊川似孟子。」曰：「不然。伊川谨严，虽大故以天下自任，其实不似孟子放脚放手。孟子不及颜子，颜子常自以为不足。」

郑问：「明道到处响应，伊川入朝成许多事，此亦可见二人用处。」曰：「明道从容，伊川都挨不行。」陈后之问：「伊川做时似孟子否？」曰：「孟子较活络。」问：「孟子做似伊尹否？」先生首肯。又曰：「孟子传伊尹许多话，当时必有一书该载。」

问：「学于明道，恐易开发；学于伊川，恐易成就。」曰：「在人用力。若不用力，恐于伊川无向傍处。明道却有悟人处。」

伊川说话，如今看来，中间宁无小小不同？只是大纲统体说得极善。如「性即理也」一语，直自孔子后，惟是伊川说得尽。这一句便是千万世说性之根基！理是个公共底物事，不解会不善。人做不是，自是失了性，却不是坏了着修。

明道诗云：「旁人不识予心乐，将谓偷闲学少年。」此是后生时气象眩露，无含蓄。学蒙。

或问明道五十年犹不忘游猎之心。曰：「人当以此自点检。须见得明道气质如此，至五十年犹不能忘。在我者当益加操守方是，不可以此自恕。」

东坡见伊川主司马公之丧，讥其父在，何以学得丧礼如此？然后人遂为伊川解说，道伊川先丁母艰。也不消如此。人自少读书，如礼记仪礼，便都已理会了。古人谓居丧读丧礼，亦平时理会了，到这时更把来温审，不是方理会。

因论司马文吕诸公，当时尊伊川太自宰相以下皆要来听讲，遂致苏孔诸人纷纷。曰：「宰相尊贤如此，甚好。自是诸人难与语。只如今赌钱吃酒等人，正在无礼，你却将礼记去他边读，如何不致他恶！」

伊川令吕进伯去了韩安道。李先生云：「此等事，须是自信得及，如何教人做得！」

至之问：「程先生当初进说，只以『圣人之说为可必信，先王之道为可必行，不狃滞于近规，不迁惑于众口，必期致天下如三代之世』，何也？」先生

曰：「也不得不恁地说。如今说与学者，也只得教他依圣人言语恁地做去。待他就里面做工夫有见处，便自知得圣人底是确实恁地。荆公初时与神宗语亦如此，曰：『愿陛下以尧舜禹汤为法。今苟能为尧舜禹汤之君，则自有皋夔稷契伊傅之臣。诸葛亮魏征，有道者所差道也。』说得甚好，只是他所学偏，后来做得差了，又在诸葛魏征之下。」

有咎伊川著书不以示门人者，再三诵之，先生不以为然也。因坐复叹。先生曰：「公恨伊川著书不以示人，某独恨当时提撕他不紧。故当时门人弟子布在海内，炳如日星，自今观之，皆不满人意。只今易传一书散满天下，家置而人有之，且道谁曾看得他个！果有得其意者否？果曾有行得他个否？」

闻伯夷柳下惠之风者，顽廉薄敦，皆有兴起；此孟子之善想象者也。「孔子，元气也；颜子，和风庆云也；孟子，泰山岩岩之气象也。」此程夫子之善想象者也。今之想象大程夫子者，当识其明快中和处；小程夫子者，当识其初年之严毅，晚年又济以宽平处。岂徒想象而已哉？必还以验之吾身者如何也。若言论风旨，则诵其诗，读其书，字字而订之，句句而议之，非惟求以得其所言之深旨，将并与其风范气象得之矣。

书无所不读，事无所不能，若作强记多能观之，诚非所以形容有道之君子。然在先生分上正不妨。书之当读者无所不读，欲其无不察也；事之当能者无所不能，以其无不通也。观其平日辩异端，辟邪说，如此之详，是岂不读其书而以耳剽决之耶？至于鄙贱之事虽琐屑，然孰非天理之流行者？但此理既得，自然不习而无不能耳。故孔子自谓「多能鄙事」，但以为学者不当自是以求之，故又曰「不多」也。今欲务于强记多能，固非所以为学。然事物之间分别太甚，则有修饬边幅，简忽细故之病，又非所以求尽心也。稿。

伊川快说禅病，如后来湖南龟山之弊，皆先曾说湖南正以为善。龟山求中于喜怒哀乐之前。

居仁谓伊川颛语，是亲见与病叟书中说。

伊川告词如此，是绍兴初年议论，未免一褒一贬之杂也。

程先生传甚备，见徽庙实录，吕伯恭撰。

叔器问：「横渠似孟子否？」曰：「一人是一样，规模各不同。横渠严密，孟子宏阔。孟子是个有规矩底康」安卿曰：「他宏阔中有缜密处，每常于所谓『「不见诸侯，何也？」曰：「不敢也。」』『「赐之则不受，何也？」

曰：「不敢也。」』此两处，见得他存心甚畏谨，守义甚缜密。」曰：「固是。」至之曰：「孟子平正；横渠高处太高，僻处太僻。」曰：「是。」张子。

横渠将这道理抬弄得来大，后更柰何不下。

横渠尽会做文章。如西铭及应用之文，如百碗灯诗，甚敏。到说话，却如此难晓，怕关西人语言自如此。

横渠之学是苦心得之，乃是「致曲」，与伊川异。以孔子为非生知，渠盖执「好古敏以求之」，故有此语。不知「好古敏以求之」，非孔子做不得。

问：「横渠之教，以礼为先。浩恐谓之礼，则有品节，每遇事，须用秤停当，礼方可遵守。初学者或未曾识礼，恐无下手处。敬则有一念之肃，便已改容更貌，不费安排，事事上见得此意。如何？」先生曰：「古人自幼入小学，便教以礼；及长，自然在规矩之中。横渠却是用官法教人，礼也易学。今人乍见，往往以为难。某尝要取三礼编成一书，事多蹉若有朋友，只两年工夫可成。」

张横渠传，当时人推范纯夫作，见神宗实录。

明道之学，从容涵泳之味洽；横渠之学，苦心力索之功深。程张。

横渠之于程子，犹伯夷伊尹之于孔子。

问：「孔子六经之书，尽是说道理内实事故，便觉得此道大。自孟子以下，如程张之门，多指说道之精微，学之要领，与夫下手处，虽甚亲切易见，然被他开了四至，便觉规模狭了，不如孔子六经气象大。」曰：「后来缘急欲人晓得，故不得不然，然亦无他不得。若无他说破，则六经虽大，学者从何处入头？横渠最亲切。程氏规模广大，其后学者少有能如横渠辈用工者。近看得横渠用工最亲切，直是可畏！学者用工，须是如此亲切。更有一说奉祝：老兄言语更多些，更须删削见简洁处，方是。」

闾丘次孟云：「诸先生说话，皆不及小程先生，虽大程亦不及。」曰：「不然。明道说话尽高，那张说得端的处，尽好。且如伊川说『仁者天下之公，善之本也』，大段宽而不切。如横渠说『心统性情』，这般所在，说得的当。又如伊川谓『鬼神者造化之迹』，却不如横渠所谓『二气之良能也』。」直卿曰：「如何？」曰：「程子之说固好，但只浑沦在这里。张子之说，分明

便见有个阴阳在。」曰：「如所谓『功用则谓之鬼神』，也与张子意同。」曰：「只为他浑沦在那里。」闾丘曰：「明则有礼乐，幽则有鬼神。」曰：「只这数句便要理会。明便如何说礼乐？幽便如何说鬼神？须知乐便属神，礼便属鬼。他此语落着，主在鬼神。」因指甘蔗曰：「甘香气便唤做神，其浆汁便唤做鬼。」直卿曰：「向读中庸所谓『诚之不可掩』处，窃疑谓鬼神为阴阳屈伸，则是形而下者。若中庸之言，则是形而上者矣。」曰：「今也且只就形而下者说来。但只是他皆是实理处发见，故未有此气，便有此理；既有此理，必有此」

今且须看孔孟程张四家文字，方始讲究得着实，其它诸子不能无过差也。理。

朱子语类卷第九十四

周子之书

太极图

太极图「无极而太极」。上一圈即是太极，但挑出在上。

太极一圈，便是一画，只是撒开了，引教长一画。

太极图只是一个实理，一以贯之。

太极分开只是两个阴阳，括尽了天下物事。

「易有太极，是生两仪。」四象八卦，皆有形状。至于太极，有何形状？故周子曰：「无极而太极。」盖云无此形状，而有此道理耳。

「无极而太极」，只是一句。如「冲漠无朕」，毕竟是上面无形象，然却实有此理。图上自分晓。到说无极处，便不言太极，只言「无极之真」。真便是太极。

「无极而太极。」盖恐人将太极做一个有形象底物看，故又说「无极」，言只是此理也。

「无极而太极」，只是说无形而有理。所谓太极者，只二气五行之理，非别有物为太极也。又云：「以理言之，则不可谓之有；以物言之，则不可谓之无。」

「『无极而太极』，只是无形而有理。周子恐人于太极之外更寻太极，故以无极言之。既谓之无极，则不可以有底道理强搜寻也。」问：「太极始于阳动乎？」曰：「阴静是太极之本，然阴静又自阳动而生。一静一动，便是一个辟阖。自其辟阖之大者推而上之，更无穷极，不可以本始言。」

问：「『无极而太极』，固是一物，有积渐否？」曰：「无积渐。」曰：「上言无极，下言太极。窃疑上言无极无穷，下言至此方极。」曰：「无极者无形，太极者有理也。周子恐人把作一物看，故云无极。」曰：「太极既无气，气象如何？」曰：「只是理。」

周子所谓「无极而太极」，非谓太极之上别有无极也，但言太极非有物耳。如云「上天之载，无声无臭」。故云「无极之真，二五之精」，既言无极，则不复别举太极也。若如今说，则此处岂不欠一「太极」字耶？

原「极」之所以得名，盖取枢极之义。圣人谓之「太极」者，所以指夫天地万物之根也；周子因之而又谓之「无极」者，所以大一作「着夫」「无声无臭」之妙也。

问：「太极解引『上天之载无声无臭』，此『上天之载』，即是太极否？」曰：「苍苍者是上天，理在『载』字上。」

问：「『无极而太极』，如何？」曰：「子细看，便见得。问先生之意，不正是以无极太极为理？」曰：「此非某之说，他道理自如此，着自家私意不得。太极无形象，只是理。他自有这个道理，自家私着一字不得。」问：「既曰太极，又有个无极，如何？」曰：「『太极本无极』，要去就中看得这个意出方得。公只要去讨他不是处，与他斗。而今只管去检点古人不是处，道自家底是，便是识见不长。」刘曰：「要得理明，不得不如此。」曰：「且可去放开胸怀读书。看得道理明彻，自然无歉吝之病，无物我之私，自然快活。」

无极是有理而无形。如性，何尝有形？太极是五行阴阳之理皆有，不是空底物事。若是空时，如释氏说性相似。又曰：「释氏只见得个皮壳，里面许多道理，他却不见。他皆以君臣父子为幻妄。」

「无极而太极」，不是太极之外别有无极，无中自有此理。又不可将无极便做太极。「无极而太极」，此「而」字轻，无次序故也。「动而生阳，静而生阴」，动即太极之动，静即太极之静。动而后生阳，静而后生阴，生此阴阳之谓之「动而生」，「静而生」，则有渐次也。「一动一静，互为其根」，动而静，静而动，辟阖往来，更无休息。「分阴分阳，两仪立焉」，两仪是天地，与画卦两仪意思又别。动静如昼夜，阴阳如东西南北，分从四方去。「一动一静」以时言，「分阴分阳」以位言。方浑沦未判，阴阳之气，混合幽暗。及其既分，中间放得宽阔光朗，而两仪始立。康节以十二万九千六百年为一元，则是十二万九千六百年之前，又是一个大辟阖，更以上亦复如此，直是「动静无端，阴阳无始」。小者大之影，只昼夜便可见。五峰所谓「一气大息，震荡无垠，海宇变动，山勃川湮，人物消尽，旧迹大灭，是谓洪荒之世」。常见高山有螺蚌壳，或生石中，此石即旧日之土，螺蚌即水中之物。下者却变而为高，柔者变而为刚，此事思之至深，有可验者。「阳变阴合而生水火木金土。」阴阳气也，生此五行之质。天地生物，五行独先。地即是土，土便包含许多金木之类。天地之间，何事而非五行？五行阴阳，七者滚合，便是生物底材料。「五行顺布，四时行焉。」金木水火分属春夏秋冬，土则寄旺四季。如春属木，而清明后十二日即是土寄旺之时。每季寄旺十八日，共七十二日。唯夏季十八日土气为最旺，故能生秋金也。以图象考之，木生火、金生水之类，各有小画相牵连；而火生土，土生金，独穿乎土之内，余则从旁而过，为可见矣。「五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。」此当思无有阴阳而无太极底时若以为止是阴阳，阴阳却是形而下者；若只专以理言，则太极又不曾与阴阳相离。正当沉潜玩索，将图象意思抽开细看，又复合而观之。某解此云：「非有离乎阴阳也；即阴阳而指其本体，不杂乎阴阳而为言也。」此句自有三节意思，更宜深考。通书云：「静而无动，动而无静，物也；动而无动，静而无静，神也。」当即此兼看之。可学录别出。

舜弼论太极云：「阴阳便是太极。」曰：「某解云：『非有离乎阴阳也；即阴阳而指其本体，不杂乎阴阳而言耳。』此句当看。今于某解说句尚未通，如何论太极！」又问：「『无极而太极』，因『而』字，故生陆氏议论。」曰：「『而』字自分明。下云：『动而生阳，静而生阴。』说一『生』字，便是见其自太极来。今日『而』，则只是一理。『无极而太极』，言无能生有也。」某问：「自阳动以至于人物之生，是一时俱生？且如此说，为是节次如此？」曰：「道先后不可，然亦须有节次。康节推至上十二万八千云云，不知已前又如何。太极之前，须有世界来，正如昨日之夜，今日之昼耳。阴阳亦一大阖辟也。但当其初开时须昏暗，渐渐乃明，故有此节次，其实已一齐在其中。」又问：「今推太极以前如此，后去又须如此。」曰：「固然。程子云：『动静无端，阴阳无始。』此语见得分明。今高山上多有石上蛎壳之类，是低处成又蛎须生于泥沙中，今乃在石上，则是柔化为刚。天地变迁，何常之

有？」又问：「明道云：『阴阳亦形而下者，而曰「道」，只此两句截得上下分明。』『截』字，莫是『断』字误？」曰：「正是『截』字。形而上、形而下，只就形处离合分别，此正是界至处。若止说在上在下，便成两截矣！」

李问：「『无极之真』与『未发之中』，同否？」曰：「无极之真是包动静而言，未发之中只以静言。无极只是极至，更无去处了。至高至妙，至精至神，更没去处。濂溪恐人道太极有形，故曰『无极而太极』，是无之中有个至极之理。如『皇极』，亦是中天下而立，四方辐凑，更没去处；移过这边也不是，移过那边也不是，只在中央，四畔合凑到这里。」又指屋极曰：「那里更没去处了。」问：「南轩说『无极而太极』，言『莫之为而为之』，如何？」曰：「他说差。道理不可将初见便把做定。伊川解文字甚缜密，也是他年高七十以上岁，见得道理熟。吕与叔言语多不缜密处，是他不满五十岁。若使年高，看道理必煞缜密。」

太极无方所，无形体，无地位可顿放。若以未发时言之，未发却只是静。动静阴阳，皆只是形而下者。然动亦太极之动，静亦太极之静，但动静非太极耳，或录云：「动不是太极，但动者太极之用耳；静不是太极，但静者太极之体耳。」故周子只以「无极」言之。无形而有理。未发固不可谓之太极，然中含喜怒哀乐，喜乐属阳，怒哀属阴，四者初未着，而其理已具。若对已发言之，容或可谓之太极，然终是难说。此皆只说得个髣髴形容，当自体认。

问：「『无极而太极』，极是极至无余之谓。无极是无之至，至无之中乃至有存焉，故云『无极而太极』。」曰：「本只是个太极，只为这本来都无物事，故说『无极而太极』。如公说无极，恁地说却好，但太极说不去。」曰：「『有』字便是『太』字地位。」曰：「将『有』字训『太』字不得。太极只是个理。」曰：「至无之中乃万物之至有也。」曰：「亦得。」问：「『动而生阳，静而生阴』，注：『太极者本然之妙，动静者所乘之机。』太极只是理，理不可以动静言，惟『动而生阳，静而生阴』，理寓于气，不能无动静所乘之机。乘，如乘载之『乘』，其动静者，乃乘载在气上，不觉动了静，静了又动。」曰：「然。」又问：「『动静无端，阴阳无始』，那个动，又从上面静生下；上面静，又是上面动生来。今姑把这个说起。」曰：「然。」又问：「『以质而语其生之序』，不是相生否？只是阳变而助阴，故生水；阴合而阳盛，故生火；木金各从其类，故在左右。」曰：「『水阴根阳，火阳根阴。』错综而生其端，是『天一生水，地二生火，天三生木，地四生金』；到得运行处，便水生木，木生火，火生土，土生金，金又生水，水又生木，循环相生。又如甲乙丙丁戊己庚辛壬癸，都是这个物事。」因曰：「这个太极，是个大底物事。『四方上下曰「宇」，古往今来曰「宙」。』无一个物似宇样大；四方去无极，上下去无极，是多少大？无一个物似宙样长远；亘古亘今，往来不

穷！自家心下须常认得这意思。」问：「此是谁语？」曰：「此是古人语。象山常要说此语，但他说便只是这个，又不用里面许多节拍，却只守得个空荡荡底。公更看横渠西铭，初看有许多节拍，却似狭；充其量，是甚么样大！合下便有个干健、坤顺意思。自家身己便如此，形体便是这个物事，性便是这个物事。『同胞』是如此，『吾与』是如此，主脑便是如此，『尊高年，所以长其长；慈孤弱，所以幼其幼』，又是做工夫处。后面节节如此。『于时保之，子之翼也。乐且不忧，纯乎孝者也。』其品节次第又如此。横渠这般说话，体用兼备，岂似他人只说得一边！」问：「自其节目言之，便是『各正性命』；充其量而言之，便是『流行不息』。」曰：「然。」又问：「圣人定之以中正仁义而主静。」曰：「此是圣人『修道之谓教』处。」因云：「今且须涵养。如今看道理未精进，便须于尊德性上用功；于德性上有不足处，便须于讲学上用功。二者须相趲逼，庶得互相振策出来。若能德性常尊，便恁地广大，便恁地光辉，于讲学上须更精密，见处须更分晓。若能常讲学，于本原上又须好。觉得年来朋友于讲学上却说较多，于尊德性上说较少，所以讲学处不甚明了。」

或问太极。曰：「太极只是个极好至善底道理。人人有一太极，物物有一太极。周子所谓太极，是天地人物万善至好底表德。」

太极非是别为一物，即阴阳而在阴阳，即五行而在五行，即万物而在万物，只是一个理而已。因其极至，故名曰太极。

才说太极，便带着阴阳；才说性，便带着不带着阴阳与气，太极与性那里收附？若要得分明，又不可不拆开说。

因问：「太极图所谓『太极』，莫便是性否？」曰：「然。此是理也。」问：「此理在天地间，则为阴阳，而生五行以化生万物；在人，则为动静，而生五常以应万事。」曰：「动则此理行，此动中之太极也；静则此理存，此静中之太极也。」洽。

问：「先生说太极『有是性则有阴阳五行』云云，此说性是如何？」曰：「想是某旧说，近思量又不然。此『性』字为禀于天者言。若太极，只当说理，自是移易不得。易言『一阴一阳之谓道』，继之者则谓之『善』，至于成之者方谓之『性』。此谓天所赋于人物，人物所受于天者也。」

问：「『即阴阳而指其本体，不杂于阴阳而言之』，是于道有定位处指之。」曰：「然。『一阴一阳之谓道』，亦此意。」

自太极至万物化生，只是一个道理包括，非是先有此而后有彼。但统是一个大源，由体而达用，从微而至着耳。

某常说：「太极是个藏头底，动时属阳，未动时又属阴了。」

太极自是涵动静之理，却不可以动静分体用。盖静即太极之体也，动即太极之用也。譬如扇子，只是一个扇子，动摇便是用，放下便是体。才放下时，便只是这一个道理；及摇动时，亦只是这一个道理。

梁文叔云：「太极兼动静而言。」曰：「不是兼动静，太极有动静。喜怒哀乐未发，也有个太极；喜怒哀乐已发，也有个太极。只是一个太极，流行于已发之际，敛藏于未发之时。」

问：「『太极动而生阳，静而生阴』，见得理先而气后。」曰：「虽是如此，然亦不须如此理会，二者有则皆有。」问：「未有一物之时如何？」曰：「是有天下公共之理，未有一物所具之理。」

问：「太极之有动静，是静先动后否？」曰：「一动一静，循环无端。无静不成动，无动不成静。譬如鼻息，无时不嘘，无时不吸；嘘尽则生吸，吸尽则生嘘，理自如此。」

问：「太极动然后生阳，则是以动为主？」曰：「纔动便生阳，不是动了而后生。这个只得且从动上说起，其实此之所以动，又生于静；上面之静，又生于动。此理只循环生去，『动静无端，阴阳无始』。」

「太极动而生阳，静而生阴」，不是动后方生阳，盖纔动便属阳，静便属阴。「动而生阳」，其初本是静，静之上又须动矣。所谓「动静无端」，今且自「动而生阳」处看去。

「太极动而生阳，静而生阴。」非是动而后有阳，静而后有阴，截然为两段，先有此而后有彼也。只太极之动便是阳，静便是阴。方其动时，则不见静；方其静时，则不见动。然「动而生阳」，亦只是且从此说起。阳动以上，更有在。程子所谓「动静无端，阴阳无始」，于此可见。

国秀说太极。曰：「公今夜说得却似，只是说太极是一个物事，不得。说太极中便有阴阳，也不得。他只说『太极动而生阳，动极而静，静而生阴』。公道未动以前如何？」曰：「只是理。」曰：「固是理，只不当对动言。未动即是静，未静又即是动，未动又即是静。伊川云：『动静无端，阴阳无始，惟

知道者识之。」动极复静，静极复动，还当把那个做撇初头始得？今说『太极动而生阳』，是且推眼前即今个动斩截便说起。其实那动以前又是静，静以前又是动。如今日一昼过了，便是夜，夜过了，又只是明日昼。即今昼以前又有夜了，昨夜以前又有昼了。即今要说时日起，也只且把今日建子说起，其实这个子以前岂是无了？」

问：「『太极动而生阳』，是有这动之理，便能动而生阳否？」曰：「有这动之理，便能动而生阳；有这静之理，便能静而生阴。既动，则理又在动之中；既静，则理又在静之中。」曰：「动静是气也，有此理为气之主，气便能如此否？」曰：「是也。既有理，便有气；既有气，则理又在乎气之中。周子谓：『五殊二实，二本则一。一实万分，万一各正，大小有定。』自下推而上去，五行只是二气，二气又只是一理。自上推而下来，只是此一个理，万物分之以为体，万物之中又各具一理。所谓『干道变化，各正性命』，然总又只是一个理。此理处处皆浑沦，如一粒粟生为苗，苗便生花，花便结实，又成粟，还复本形。一穗有百粒，每粒个个完全；又将这百粒去种，又各成百粒。生生只管不已，初间只是这一粒分去。物物各有理，总只是一个理。」曰：「鸢飞鱼跃，皆理之流行发见处否？」曰：「固是。然此段更须将前后文通看。」

或问太极。曰：「未发便是理，已发便是情。如动而生阳，便是情。」

问：「『太极动而生阳』，是阳先动也。今解云『必体立而用得以行』，如何？」曰：「体自先有。下言『静而生阴』，只是说相生无穷耳。」

「太极动而生阳，阳变阴合」，自有先后。且以人之生观之，先有阳，后有阴。阳在内而阴包于外，故心知思虑在内，阳之为也；形体，阴之为。更须错综看。如脏腑为阴，肤革为阳，此见素问。

太极者，如屋之有极，天之有极，到这里更没去处，理之极至者也。阳动阴静，非太极动静，只是理有动静。理不可见，因阴阳而后知。理搭在阴阳上，如人跨马相似。才生五行，便被气质拘定，各为一物，亦各有一性，而太极无不在也。统言阴阳，只是两端，而阴中自分阴阳，阳中亦有阴阳。「干道成男，坤道成女。」男虽属阳，而不可谓其无阴；女虽属阴，亦不可谓其无阳。人身气属阳，而气有阴阳；血属阴，而血有阴阳。至如五行，「天一生水」，阳生阴也；而壬癸属水，壬是阳，癸是阴。「地二生火」，阴生阳也；而丙丁属火，丙是阳，丁是阴。通书圣学章，「一」便是太极，「静虚动直」便是阴阳，「明通公溥」，便是五行。大抵周子之书才说起，便都贯穿太极许多道理。

「『动而生阳』，元未有物，且是如此动荡，所谓『化育流行』也。『静而生阴』，阴主凝，然后万物『各正性命』。」问：「『继之者善』之时，此所谓『性善』，至『成之者性』，然后气质各异，方说得善恶？」曰：「既谓之性，则终是未可分善恶。」

问：「动静，是太极动静？是阴阳动静？」曰：「是理动静。」问：「如此，则太极有模样？」曰：「无。」问：「南轩云『太极之体至静』，如何？」曰：「不是。」问：「又云『所谓至静者，贯乎已发未发而言』，如何？」曰：「如此，则却成一不正当尖斜太极！」

郑仲履云：「吴仲方疑太极说『动极而静，静极复动』之说，大意谓动则俱动，静则俱静。」曰：「他都是胡说。」仲履云：「太极便是人心之至理。」曰：「事事物物皆有个极，是道理之极」蒋元进曰：「如君之仁，臣之敬，便是极。」曰：「此是一事一物之极。总天地万物之理，便是太极。太极本无此名，只是个表德。」

问：「阴阳动静以大体言，则春夏是动，属阳；秋冬是静，属阴。就一日言之，昼阳而动，夜阴而静。就一时一刻言之，无时而不动静，无时无阴阳。」曰：「阴阳无处无之，横看竖看皆可见。横看则左阳而右阴；竖看则上阳而下阴；仰手则为阳，覆手则为阴；向明处为阳，背明处为阴。正蒙云：『阴阳之气，循环迭至，聚散相荡，升降相求，絪縕相揉，相兼相制，欲一之不能。』盖谓是也。」

太极未动之前便是阴，阴静之中，自有阳动之根；阳动之中，又有阴静之根。动之所以必静者，根乎阴故也；静之所以必动者，根乎阳故也。

问：「必至于『互为其根』，方分阴阳。」曰：「从动静便分。」曰：「『分阴分阳』，是带上句？」曰：「然。」

问：「自太极一动而为阴阳，以至于为五行，为万物，无有不善。在人则才动便差，是如何？」曰：「造化亦有差处，如冬热夏寒，所生人物有厚薄，有善恶；不知自甚处差将来，便没理会了。」又问：「惟人才动便有差，故圣人主静以立人极欤？」曰：「然。」

问「动静者，所乘之机。」曰：「理搭于气而行。」

问「动静者，所乘之机」。曰：「太极理也，动静气也。气行则理亦行，二者常相依而未尝相离也。太极犹人，动静犹马；马所以载人，人所以乘马。」

马之一出一入，人亦与之一出一入。盖一动一静，而太极之妙未尝不在焉。此所谓『所乘之机』，无极、二五所以『妙合而凝』也。」

周贵卿问「动静者，所乘之机」。曰：「机，是矣揆子。踏着动底机，便挑拨得那静底；踏着静底机，便挑拨得那动底。」

「动静者，所乘之机。」机，言气机也。诗云：「出入乘气机。」

「动静无端，阴阳无始。」今以太极观之，虽曰「动而生阳」，毕竟未动之前须静，静之前又须是动。推而上之，何自见其端与始！

「动静无端，阴阳无始。」说道有，有无底在前；说道无，有有底在前，是循环物事。

阴阳本无始，但以阳动阴静相对言，则阳为先，阴为后；阳为始，阴为终。犹一岁以正月为更端，其实姑始于此耳。岁首以前，非截然别为一段事，则是其循环错综，不可以先后始终言，亦可见矣。

问「动静无端，阴阳无始」。曰：「这不可说道有个始。他那有始之前，毕竟是个甚么？他自是做一番天地了，坏了后，又恁地做起来，那个有甚穷尽？某自五六岁，便烦恼道：『天地四边之外，是什么物事？』见人说四方无边，某思量也须有个尽处。如这壁相似，壁后也须有什么物事。其时思量得几乎成病。到而今也未知那壁后池本作「天外」。夔孙录作「四边」。是何物。」或举天地相依之说云：「只是」曰：「亦是古如此说了。素问中说：『黄帝曰：「地有凭乎？」岐伯曰：「火气乘之。」』是说那气浮得那地起来。夔孙录云：「谓地浮在气上。」这也说得好。」夔孙录略。

「阳变阴合」，初生水火。水火气也，流动闪烁，其体尚虚，其成形犹未定。次生木金，则确然有定形矣。水火初是自生，木金则资于土。五金之属，皆从土中旋生出来。

厚之问：「『阳变阴合』，如何是合？」曰：「阳行而阴随之。」

问：「太极图两仪中有地，五行中又有土，如何分别？」曰：「地言其大概，闾祖录作「全体」。土是地之形质。」

●问太极、两仪、五行。曰：「两仪即阴阳，阴阳是气，五行是质。『立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚』，亦是质。又如人，魂是气，体魄

是质。」●云：「『太极生两仪，两仪生四象』，此如母生子，子在母外之义。若两仪五行，却是子在母内。」曰：「是如此。阴阳、五行、万物各有一太极。」又云：「『太极动而生阳』，只是如一长物，不免就中间截断说起。其实动之前未尝无静，静之前又未尝无动。如『继之者善也』，亦是就此说起。譬之俗语谓『自今日为头，已前更不受理』意思。」

太极、阴阳、五行，只将元亨利贞看甚好。太极是元亨利贞都在上面；阴阳是利贞是阴，元亨是阳；五行是元是木，亨是火，利是金，贞是水。

或问太极图之说。曰：「以人身言之：呼吸之气便是阴阳，躯体血肉便是五行，其性便是理。」又曰：「其气便是春夏秋冬，其物便是金木水火土，其理便是仁义礼智信。」又曰：「气自是气，质自是质，不可滚说。」

问：「『五行之生，各一其性』，理同否？」曰：「同而气质异。」曰：「既说气质异，则理不相通。」曰：「固然。仁作义不得，义作仁不得。」

或问图解云：「五行之生，随其气质而所禀不同，所谓『各一其性』也。」曰：「气质是阴阳五行所为，性则太极之全体。但论气质之性，则此全体在气质之中耳，非别有一性也。」

或问：「太极图五行之中又各有五行，如何？」曰：「推去也有，只是他图未说到此处，然而他图也只得到此处住了。」

某许多说话，是太极中说已尽。太极便是性，动静阴阳是心，金木水火土是仁义礼智信，化生万物是万事。又云：「『无极之真，二五之精，妙合而凝』，此数句甚妙，是气与理合而成性也。」或录云：「真，理也；精，气也。理与气合，故能成形。」

「无极二五，妙合而凝。」凝只是此气结聚，自然生物。若不如此结聚，亦何由造化得万物出来？无极是理，二五是无极之理便是性。性为之主，而二气、五行经纬错综于其间也。得其气之精英者为人，得其渣滓者为物。生气流行，一滚而出，初不道付其全气与人，减下一等与物也，但禀受随其所得。物固昏塞矣，而昏塞之中，亦有轻重者。昏塞尤甚者，于气之渣滓中又复禀得渣滓之甚者尔。

问：「『无极而太极』，先生谓此五字添减一字不得。而周子言『无极之真』，却又不言太极？」曰：「『无极之真』，已该得太极在其中。『真』字便是太极。」又问：「『太极动而生阳，静而生阴，静极复动』，则动复生

阳，静复生阴。不知分阴阳以立两仪，在静极复动之前；为复在后？」曰：「『动而生阳，静而生阴』，则阴阳分而两仪立矣。静极复动以后，所以明混辟不穷之妙。」

或问：「太极图下二圈，固是『干道成男，坤道成女』，是各有一太极也。」曰：「『干道成男，坤道成女』，方始万物化生。」「易中却云：『有天地然后有万物，有万物然后有男女』，是如何？」曰：「太极所说，乃生物之初，阴阳之精，自凝结成两个，后来方渐渐生去。万物皆然。如牛羊草木，皆有牝牡，一为阳，一为阴。万物有生之初，亦各自有两个。故曰『二五之精，妙合而凝』。阴阳二气更无停息。如金木水火土，是五行分了，又三属阳，二属阴，然而各又有一阴一阳。如甲便是木之阳，乙便是木之阴；丙便是火之阳，丁便是火之阴。只这个阴阳，更无休息。形质属阴，其气属阳。金银坑有金矿银矿，便是阴，其光气为阳。」

天地之初，如何讨个人种？自是气蒸池作「凝」。结成两个人后，方生许多万物。所以先说「干道成男，坤道成女」，后方说「化生万物」。当初若无那两个人，如今如何有许多人？那两个人便如而今人身上虱，是自然变化出来。楞严经后面说，大劫之后，世上人都死了，无复人类，却生一般禾谷，长一尺余，天上有仙人下来吃，见好后，只管来吃，吃得身重，遂上去不得，世间方又有人种。此说固好笑，但某因此知得世间却是其初有个人种如他样说。

气化，是当初一个人无种后，自生出来底。形生，却是有此一个人后，乃生生不穷底。

问「气化、形化」。曰：「此是总言。物物自有牝牡，只是人不能察耳。」

或问：「『万物各具一太极』，此是以理言？以气言？」曰：「以理言？」

「形既生矣」，形体，阴之为也；「神发知矣」，神知，阳之为也。盖阴主翕，凡敛聚成就者，阴为之也；阳主辟，凡发畅挥散者，阳为之也。

问：「『五行之生，各一其性。五性感动而善恶分。』此『性』字是兼气稟言之否？」曰：「性离气稟不得。有气稟，性方存在里面；无气稟，性便无所寄搭了。稟得气清者，性便在清气之中，这清气不隔蔽那善；稟得气浊者，性在浊气之中，为浊气所蔽。『五行之生，各一其性』，这又随物各具去了。」

问「五性感动而善恶分」。曰：「天地之性，是理也。才到有阴阳五行处，便有气质之性，于此便有昏明厚薄之殊。『得其秀而最灵』，乃气质以后事。」

问：「如何谓之性？」曰：「天命之谓性。」又问：「天之所命者，果何物也？」曰：「仁义礼智信。」又问：「太极图何为列五者于阴阳之下？」曰：「五常是理，阴阳是有理而无气，则理无所立；有气而后理方有所立，故五行次阴阳。」又问：「如此，则是有七？」曰：「义智属阴，仁礼属阳。」按：太极图列金木水火土于阴阳之下，非列仁义礼智信于阴阳之下也。以气言之，曰阴阳五行；以理言之，曰健顺五行之性。此问似欠分别。

问：「『圣人定之以中正仁义』，何不曰仁义中正？」曰：「此亦是且恁地说。当初某看时，也疑此。只要去强说，又说不得。后来子细看，乃知中正即是礼智，无可疑者。」

「中正仁义而已矣」，言生之序，以配水火木金也。又曰：「『仁义中正而已矣』，以圣人之心言之，犹孟子言『仁义礼智』也。」直卿。

问：「太极图何以不言『礼智』，而言『中正』？莫是此图本为发明易道，故但言『中正』，是否？」曰：「亦不知是如何，但『中正』二字较有力。」

问：「周子不言『礼智』，而言『中正』，如何？」曰：「礼智说得犹宽，中正则切而实矣。且谓之礼，尚或有不中节处。若谓之中，则无过不及，无非礼之礼，乃节文恰好处也。谓之智，尚或有有正不正，若谓之正，则是非端的分明，乃智之实也。」

问：「中正即礼智，何以不直言『礼智』，而曰『中正』？」曰：「『礼智』字不似『中正』字，却实。且中者，礼之极；正者，智之体，正是智亲切处。伊川解『贞』字，谓『正而固』也。一『正』字未尽，必兼『固』字。所谓『智之实，知斯二者弗去是也』。智是端的真知，恁地便是正。弗去，便是固。所以『正』字较亲切。」

圣人立人极，不说仁义礼智，却说仁义中正者，中正尤亲切。中是礼之得宜处，正是智之正当处。自气化一节以下，又节节应前面图说。仁义中正，应五行也。大抵天地生物，先其轻清以及重浊。「天一生水，地二生火」，二物

在五行中最轻清；金木复重于水火，土又重于金木。如论律吕，则又重浊为先，宫最重浊，商次之，角次之，征又次之，羽最后。

问：「『中即礼，正即智。』正如何是智？」曰：「于四德属贞，智要正。」

知是非之正为智，故通书以正为智。

问：「智与正何以相契？」曰：「只是真见得是非，便是正；不正便不唤做智了。」问：「只是真见得是，真见得非。若以是为非，以非为是，便不是正否？」曰：「是。」

问：「周子言仁义中正亦甚大，今乃自偏言，止是属于阳动阴静。」曰：「不可如此看，反复皆可。」问：「『仁为用，义为体。』若以体统论之，仁却是体，义却是用？」曰：「是仁为体，义为用。大抵仁义中又各自有体用。」

「中正仁义」一节，仁义自分体用，是一般说；仁义中正分体用，又是一般说。偏言专言者，只说仁，便是体；才说义，便是就仁中分出一个道理。如人家有兄弟，只说户头上，言兄足矣；才说弟，便更别有一人。仁义中正只属五行，为其配元亨利贞也。元是亨之始，亨是元之尽；利是贞之始，贞是利之尽。故曰：「元亨，诚之通；利贞，诚之复。」

「『圣人定之以中正仁义』，『正』字、『义』字却是体，『中』、『仁』却是发用处。」问：「义是如何？」曰：「义有个断制一定之体。」又问：「仁却恐是体？」曰：「随这事上说在这里，仁却是发用。只是一个仁，都说得。」

问：「『处之也正，裁之也义。』『处』与『裁』字，二义颇相近。」曰：「然。处，是居之；裁，是就此事上裁度。」又曰：「『处』字作『居』字，即分晓。」

问「圣人定之以中正仁义」。曰：「本无先后。此四字配金木水火而言，中有礼底道理，正有智底道理。如干之元亨利贞，元即仁，亨即中，利即义，贞即正，皆是此理。至于主静，是以正与义为体，中与仁为用。圣人只是主静，自有动底道理。譬如人说话，也须是先沉默，然后可以说话。盖沉默中便有个言语底意思。」

问：「『圣人定之以中正仁义而主静』，何也？」曰：「中正仁义分属动静，而圣人则主于静。盖正所以能中，义所以能仁。『克己复礼』，义也，义故能仁。易言『利贞者，性情也』。元亨是发用处，必至于利贞，乃见干之实体。万物到秋冬收敛成实，方见得他本质，故曰『性情』。此亦主静之说也。」

「圣人定之以中正仁义」，此四物常在这里流转，然常靠着个静做主。若无夜，则做得昼不分晓；若无冬，则做得春夏不长茂。如人终日应接，却归来这里空处少歇，便精神较健。如生物而无冬，只管一向生去，元气也会竭了。中仁是动，正义是静。通书都是恁地说，如云「礼先而乐后」。

周贵卿说「定之以仁义中正而主静」。先生曰：「如那克处，便是义。非礼勿视听言动，那禁止处便是义。」或曰：「正义方能静，谓正义便是静，却不得。」曰：「如何恁地乱说！今且粗解，则分外有精神。且如四时有秋冬收敛，则春夏方能生长。若长长是春夏，只管生长将去，却有甚了期，便有许多元气！故『复，其见天地之心乎！』这便是静后见得动恁地好。这『中正』，只是将来替了那『礼智』字，皆不离这四般，但是主静。」

问：「『中正仁义而主静。』中仁是动，正义是静。如先生解曰：『非此心无欲而静，则何以酬酢事物之变而一天下之动哉？』今于此心寂然无欲而静处欲见所以正义者，何以见？」曰：「只理之定体便是。」又曰：「只是那一个定理在此中，截然不相侵犯。虽然，就其中又各有动静：如恻隐是动，仁便是静；羞恶是动，义便是静。」

问「圣人定之以中正仁义而主静」。曰：「中正仁义皆谓发用处。正者，中之质；义者，仁之断。中则无过不及，随时以取中；正则当然之定理。仁则是恻隐慈爱之处，义是裁制断决之事。主静者，主正与义也。正义便是利贞，中是亨，仁是元。」今于「皆谓发用」及「之处」「之事」等语，皆未晓，更考。

问：「太极『主静』之说，是先静后动否？」曰：「『动静无端，阴阳无始。』虽是合下静，静而后动，若细推时，未静时须先动来，所谓『如环无端，互为其根』。谓如在人，人之动作及其成就，却只在静。便如浑沦未判之前，亦须曾明盛一番来。只是这道理层层流转，不可穷诘，太极图中尽之。动极生静，亦非是又别有一个静来继此动；但动极则自然静，静极则自然动。推而上之，没理会处。」

主静，看「夜气」一章可见。

问：「又言『无欲故静』，何也？」曰：「欲动情胜，则不能静。」德。

濂溪言「主静」，「静」字只好作「敬」字看，故又言「无欲故静」。若以为虚静，则恐入释老去。季通。

「圣人定之以中正仁义而主静」，正是要人静定其心，自作主宰。程子又恐只管静去，遂与事物不相交涉，却说个「敬」，云：「敬则自虚静。」须是如此做工夫。

问：「『圣人定之以中正仁义而主静』，是圣人自定？是定天下之人？」曰：「此承上章『惟人也得其秀而最灵』言之，形生神发，五性感动而善恶分，故『定之以中正仁义而主静』，以立人极。」又问：「此恐非中人以下所可承当？」曰：「二程教学者，所以只说一个『敬』字，正是欲无智愚贤不肖皆得力耳。」久之，又曰：「此一服药，人人皆可服，服之便有效，只是自不肯服耳。」子襄。

问：「周先生说静，与程先生说敬，义则同，而其意似有异？」曰：「程子是怕人理会不得他『静』字意，便似坐禅入定。周子之说只是『无欲故静』，其意大抵以静为主，如『礼先而乐后』。」

太极图首尾相因，脉络贯通。首言阴阳变化之原，其后即以人所禀受明之。自「唯人也得其秀而最灵」，所谓最灵，纯粹至善之性也，是所谓太极也。「形生神发」，则阳动阴静之为也。「五性感动」，则「阳变阴合而生水火木金土」之性也。「善恶分」，则「成男成女」之象也。「万事出」，则万物化生之义也。至「圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉」，则又有以得乎太极之全体，而与天地混合而无间矣。故下又言天地、日月、四时、鬼神四者，无不合也。

太极首言性命之源，用力处却在修吉、悖凶，其本则主于静。

林问：「太极：『原始反终，故知死生之说。』南轩解与先生解不同，如何？」曰：「南轩说不然，恐其偶思未到。周子太极之书如易六十四卦，一一有定理，毫发不差。自首至尾，只不出阴阳二端而已。始处是生生之初，终处是已定之理。始有处说生，已定处说死，死则不复变动矣。」因举张乖崖说：「断公事，以为未判底事皆属阳，已判之事皆属阴，以为不可改变。通书无非发明此二端之理。」

问：「太极图自一而二，自二而五，即推至于万物。易则自一而二，自二而四，自四而八，自八而十六，自十六而三十二，自三十二而六十四，然后万物之理备。西铭则止言阴阳，洪范则止言五行，或略或详皆不同，何也？」

曰：「理一也，人所见有详略耳，然道理亦未始不相值也。」

或问太极西铭。曰：「自孟子已后，方见有此两篇文章。」

问：「先生谓程子不以太极图授门人，盖以未有能受之者。然而孔门亦未尝以此语颜曾，是如何？」曰：「焉知其不曾说。」曰：「观颜曾做工夫处，只是切己做将去。」曰：「此亦何尝不切己？皆非在外，乃我所固有也。」曰：「然此恐徒长人亿度料想之见。」曰：「理会不得者固如此。若理会得者，莫非在我，便可受用，何亿度之有！」

濂溪着太极图，某若不分别出许多节次来，如何看得？未知后人果能如此子细去看否。

或求先生拣近思录。先生披数板，云：「也拣不得。」久之，乃曰：

「『无极而太极』，不是说有个物事光辉辉地在那里。只是说这里当初皆无一物，只有此理而已。既有此理，便有此气；既有此气，便分阴阳，以此生许多物事。惟其理有许多，故物亦有许多。以小而言之，则此下疑有脱句。无非是天地之事；以大而言之，则君臣父子夫妇朋友，无非是天地之事。只是这一个道理，所以『君子修之吉，小人悖之凶』。而今看他说这物事，这机关一下拨转后，卒乍拦他不住。圣人所以『一日二日万几，兢兢业业』，『如临深渊，如履薄冰』，只是大化恁地流行，随得是，便好；随得不是，便喝他不住。

『存心养性，所以事天也；夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。』所以昨日说西铭都相穿透。所以太极图说，『五行一阴阳也，阴阳一太极也』，二气交感，所以化生万物，这便是『天地之塞吾其体，天地之帅吾其性』。只是说得有详略，有急缓，只是这一个物事。所以万物到秋冬时，各自收敛闭藏，忽然一下春来，各自发越条畅。这只是一气，一个消，一个息。只如人相似，方其默时，便是静；及其语时，便是动。那个满山青黄碧绿，无非是这太极。所以『仁者见之谓之仁，智者见之谓之智，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣』，皆是那『一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也』。所以周先生太极、通书只是滚这许多句。『继之者善』是动处，『成之者性』是静处。『继之者善』是流行出来，『成之者性』则各自成个物事。『继善』便是『元亨』，『成性』便是『利贞』。及至『成之者性』，各自成个物事，恰似造化都无可做了；及至春来，又流行出来，又是『继之者善』。譬如禾谷一般，到秋敛冬藏，千条万穗，自各成一个物事了；及至春，又各自发生出。以至人物，以至禽兽，皆是如此。且如人，方其在胞胎中，受父母之气，则是『继之者善』；

及其生出，又自成一个物事，『成之者性也』。既成其性，又自继善，只是这一个物事，今年一年生了，明年又生出一副当物事来，又『继之者善』，又『成之者性』，只是这一个物事滚将去。所以『仁者见之谓之仁』，只是见那发生处；『智者见之谓之智』，只是见那成性处。到得『百姓日用而不知』，则不知这事物矣。所以易只是个阴阳交错，千变万化。故曰：『易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。』圣人所以说出来时，只是使人不迷乎利害之途。」又曰：「近思录第二段说『诚无为，几善恶』。『诚无为』，只是自然有实理恁地，不是人做底，都不犯手势，只是自然一个道理恁地。『几善恶』，则是善里面便有五性，所以为圣，所以为贤，只是这个。」又曰：「下面说天下大本，天下达道。未发时便是静，已发时便是动。方其未发，便有一个体在那里了；及其已发，便有许多用出来。少间一起一倒，无有穷尽。若静而不失其体，便是『天下之大本』；动而不失其用，便是『天下之达道』。然静而失其体，则『天下之大本』便错了；动而失其用，则『天下之达道』便乖了。说来说去，只是这一个道理。」

时紫芝亦曾见尹和靖来，尝注太极图。不知何故，渠当时所传图本，第一个圈子内误有一点。紫芝于是从此起意，谓太极之妙皆在此一点。亦有通书解，无数凡百说话。

通书

周子留下太极图，若无通书，却教人如何晓得？故太极图得通书而始明。

通书一部，皆是解太极说。这道理，自一而二，二而五。如「诚无为，几善恶，德」以下，便配着太极阴阳五行，须是仔细看。

直卿云：「通书便可上接语孟。」曰：「此语孟较分晓精深，结构得密。语孟说得较阔。」

通书觉细密分明，论孟又阔。

诚上

问「诚者圣人之本。」曰：「此言本领之『本』。圣人所以圣者，诚而已。」

「诚者圣人之本」，言太极。「『大哉干元！万物资始』，诚之源」，言阴阳五行。「『干道变化，各正性命』，诚斯立焉」，言气化。「纯粹至善

者」，通缴上文。「故曰『一阴一阳之谓道』」，解「诚者圣人之本」。「继之者善也」，解「大哉千元」以下；「成之者性也」，解「干道变化」以下。「元亨，诚之通」，言流行处；「利贞，诚之复」，言学者用力处。「大哉易也！性命之源」，又通缴上文。

「『大哉千元！万物资始』，诚之源也。」此统言一个流行本源。「干道变化，各正性命」，诚之流行出来，各自有个安顿处。如为人也是这个诚，为物也是这个诚，故曰「诚斯立焉」。譬如水，其出只一源，及其流出来千派万别，也只是这个水。

●问：「举『一阴一阳之谓道』以下三句，是证上文否？」曰：「固是。『一阴一阳之谓道』一句，通证『诚之源』、『大哉千元』至『诚斯立焉』二『继之者善』，又证『诚之源』一节；『成之者性』，证『诚斯立焉』一」

●问：「诚上篇举易『一阴一阳之谓道』三句。」曰：「『继、成』二字皆节那气底意思说。『性、善』二字皆只说理。但『继之者善』方是天理流行处，『成之者性』便是已成形，有分段了。」

问：「『一阴一阳之谓道』，是太极否？」曰：「阴阳只是阴阳，道是太极。程子说：『所以一阴一阳者，道也。』」问：「知言云：『有一则有三，自三而无穷矣。』又云：『「一阴一阳之谓道」，谓太极也。阴阳刚柔显极之几，至善以微，孟子所谓「可欲」者也。』如何？」曰：「知言只是说得一段文字好，皆不可晓。」问：「『纯粹至善者也』与『继之者善』同否？」曰：「是缴上三句，却与『继之者善』不同。『继之者善』属阳，『成之者性』属阴。」问：「阳实阴虚。『继之者善』是天命流行，『成之者性』是在人物。疑人物是实。」曰：「阳实阴虚，又不可执。只是阳便实，阴便虚，各随地步上说。如扬子说：『于仁也柔，于义也刚。』今周子却以仁为阳，义为阴。要知二者说得都是。且如造化周流，未着形质，便是形而上者，属阳；才落于形质，为物，为金木水火土，便转动不得，便是形而下者，属阴。若是阳时，自有多少流行变动在。及至成物，一成而不返。谓如人之初生属阳，只管有长；及至长成，便只有衰，此气逐旋衰减，至于衰尽，则死矣。周子所谓『原始反终』，只于衰尽处，可见反终之理。」又曰：「尝见张乖崖云：『未押字时属阳，已押字属阴。』此语疑有得于希夷，未可知。」

问：「濂溪论性，自气稟言，却是上面已说『太极』、『诚』，不妨。如孔子说『性相近，习相远』，不成是不识！如荀扬便不可。」曰：「然。他已说『纯粹至善』。」

「继之者善也」，周子是说生生之善。程子说作天性之善，用处各自不同。若以此观彼，必有窒碍。

「元亨」，「继之者善也」，阳也；「利贞」，「成之者性也」，阴也。

问：「『继之者善也，成之者性也』，窃谓妙合之始，便是继。『干道成男，坤道成女』，便是成。」曰：「动而生阳之时，便有继底意；及至静而生阴，方是成。如六十四卦之序，至复而继。」

问：「阳动是元亨，阴静是利贞。但五行在阴阳之下，人物又在五行之下，如何说『继善成性』？」曰：「阴阳流于五行之中而出，五行无非阴阳。」

问：「阴阳气也，何以谓形而下者？」曰：「既曰气，便是有个物事，此谓形而下者。」又问：「『继之者善，成之者性』，何以分继善、成性为四截？」曰：「继成属气，善性属理。性已兼理气，善则专指理。」又曰：「理受于太极，气受于二气、五行。」

问：「『元亨诚之通，利贞诚之复。』元亨是春夏，利贞是秋冬。秋冬生气既散，何以谓之收敛？」曰：「其气已散，收敛者乃其理耳。」曰：「冬间地下气暖，便也是气收敛在内。」曰：「上面气自散了，下面暖底乃自是生来，却不是已散之气复为生气也。」

先生出示答张元德书，问「通、复」二字。先生谓：「『诚之通』，是造化流行，未有成立之初，所谓『继之者善』；『诚之复』，是万物已得此理，而皆有所归藏之时，所谓『成之者性』。在人则『感而遂通』者，『诚之通』；『寂然不动』者，『诚之复』。」时举因问：「明道谓：『今人说性，只是说『继之者善』。』是如何？」曰：「明道此言，却只是就人上说耳。」

直卿问：「『利贞诚之复』，如先生注下言，『复』如伏藏。」先生曰「复只是回来，这个是周先生添此一句。孔子只说『干道变化，各正性命』。」又曰：「这个物事又记是「气」字。流行到这里来，这里住着，却又复从这里做起。」又曰：「如母子相似。未生之时，母无气不能生其子，既生之后，子自是子，母自是母。」又曰：「如树上开一花，结一子，未到利贞处，尚是运下面气去荫又记是「养」字。他；及他到利贞处，自不用养。」又记是「恁他」字。又问：「自一念之萌以至于事之得其所，是一事之元亨利贞？」先生应之曰：「他又自这里做起，所谓『生生之谓易』，也是恁地。」又记曰：「气行到这里住着，便立在这里。既立在这里，则又从这里做起。」

问：「『元亨诚之通』，便是阳动；『利贞诚之复』，便是阴静。注却云：『此已是五行之性。』如何？」曰：「五行便是阴阳，但此处已分作四。」

「利贞诚之复」，乃回复之「复」，如人既去而回，在物归根复命者也。「不远而复」，乃反复之「复」，反而归其元地头也。诚复，就一物一草一木看得。复善，则如一物截然到上面穷了，却又反归到元地头。诚复，只是就去路寻得旧迹回来。因论复卦说如此。更详之，俟他日问。

诚下

问诚是「五常之本」。曰：「诚是通体地盘。」

「诚下」一章，言太极之在人者。

问：「『诚，五常之本。』同此实理于其中，又分此五者之用？」曰：「然。」

问：「『果而确』，果者阳决，确者阴守？」曰：「此只是一事，而首尾相应。果而不确，即无所守；确而不果，则无决。二者不可偏废，犹阴阳不可相无也。」

诚几德

通书「诚无为」章，说圣、贤、神三种人。恐有记误。

「诚无为。」诚，实理也；无为，犹「寂然不动」也。实理该贯动静，而其本体则无为也。「几善恶。」几者，动之微，动则有为，而善恶形矣。「诚无为」，则善而已。动而有为，则有善有恶。

光祖问「诚无为，几善恶」。曰：「诚是当然，合有这实理，所谓『寂然不动』者。几，便是动了，或向善，或向恶。」

曾问「诚无为，几善恶」。曰：「诚是实理，无所作为，便是『天命之谓性』，『喜怒哀乐未发之谓中』。『几者，动之微。』微，动之初，是非善恶于此可见；一念之生，不是善，便是恶。孟子曰：『道二：仁与不仁而已』

矣。」是也。德者，有此五者而已。仁义礼智信者，德之体；『曰爱』，『曰宜』，『曰理』，『曰通』，『曰守』者，德之用。」

濂溪言「诚无为，几善恶」。才诚，便行其所无事，而几有善恶之分。于此之时，宜当穷察识得是非。其初有毫忽之微，至于穷察之久，渐见充越之大，天然有个道理开裂在那里。此几微之决，善恶之分也。若于此分明，则物格而知至，知至而意诚，意诚而心正身，修而家齐国治天下平，如激湍水，自己不得；如田单火牛，自止不住。

道夫言：「诚者，自然之实理，无俟营为，及几之所动，则善恶着矣。善之所诚，则为五常之德。圣人不假修为，安而全之；贤者则有克复之功。要之，圣贤虽有等降，然及其成功，则一而已。故曰：『发微不可见，充周不可穷之谓神』。」曰：「固是如此。但几是动之微，是欲动未动之间，便有善恶，便须就这处理会。若至于发着之甚，则亦不济事矣，更怎生理会？所以圣贤说『戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻』。盖几微之际，大是要切！」又问：「以诚配太极，以善恶配阴阳，以五常配五行，此固然。但『阳变阴合，而生水火木金土』，则五常必不可谓共出于善恶也。此似祇是说得善之一脚。」曰：「通书从头是配合，但此处却不甚似。如所谓『刚善刚恶，柔善柔恶』，则确然是也。」

问：「『诚无为，几善恶』一段，看此与太极图相表里？」曰：「然。周子一书都是说这道理。」又举「喜怒哀乐未发谓之中」一章，及「心一也」一章。「程子承周子一派，都是太极中发明。」曰：「然。」问：「此都是说这道理是如此，工夫当养于未发。」曰：「未发有工夫，既发亦用工夫。既发若不照管，也不得，也会错了。但未发已发，其工夫有个先后，有个轻重。」

「或举季通语：『通书「诚无为，几善恶」与太极「惟人也得其秀而最灵；形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分」，二说似乎相背。既曰「无为」矣，如何又却有善恶之几？恐是周子失照管处。』如何？」曰：「当『寂然不动』时，便是『诚无为』；有感而动，即有善恶。几是动处。大凡人性不能不动，但要顿放得是。于其所动处顿放得是时，便是『德：爱曰仁，宜曰义』；顿放得不是时，便一切反是。人性岂有不动？但须于中分得天理人欲，方是。」

人杰问：「季通说：『「诚无为，几善恶。德：爱曰仁」一段，周子亦有照管不到处。既曰「诚无为」，则其下未可便着「善、恶」字。』如何？」曰：「正淳如何看？」人杰曰：「若既诚而无为，则恐未有恶。若学者之心，其几安得无恶？」曰：「当其未感，五性具备，岂有不善？及其应事，才有照

顾不到处，这便是恶。古之圣贤战战兢兢过了一生，正谓此也。颜子『有不善未尝不知』，亦是如此。」因言：「仲弓问『焉知贤才而举之』，程子以为『便见仲弓与圣人用心之小大。推此义，则一心可以兴邦，一心可以丧邦，只在公私之间。』且看仲弓之问，未见其为私意；然其心浅狭欠阙处多，其流弊便有丧邦之理。凡事微有过差，才有安顿不着处，便是恶。」

问：「若是未发，便是都无事了，如何更有几？『二者之间，其几甚微』，莫是指此心未发而言否？」曰：「说几时，便不是未发。几，正是那欲发未发时，当来这里致谨，使教自谦，莫教自欺。」又问：「莫是说一毫不谨，则所发流于恶而不为善否？」曰：「只是说心之所发，要常常省察，莫教他自欺耳。人心下自是有两般，所以要谨。谨时便知得是自谦，是自欺，而不至于自欺。若是不谨，则自谦也不知，自欺也不知。」

或以善恶为男女之分，或以为阴阳之事。凡此两件相对说者，无非阴阳之理。分阴阳而言之，或说善恶，或说男女，看他如何使。故善恶可以言阴阳，亦可以言男女。

或问：「有阴阳便有善恶。」曰：「阴阳五行皆善。」又曰：「阴阳之理皆善。」又曰：「合下只有善，恶是后一截事。」又曰：「竖起看，皆善；横看，后一截方有恶。」又曰：「有善恶，理却皆善。」又记是「无恶」字。

「德：爱曰仁」至「守曰信」。德者，人之得于身者也。爱、宜、理、通、守者，德之用；仁、义、礼、智、信者，德之体。理，谓有条理；通，谓通达；守，谓确实。此三句就人身而言。诚，性也；几，情也；德，兼性情而言也。直卿。

「性焉安焉之谓圣」，是就圣人性分上说。「发微不可见，充周不可穷之谓神」，是他人见其不可测耳。

问：「『性者独得于天』，如何言『独得？』」曰：「此言圣人合下清明完具，无所亏失。此是圣人所独得者，此对了『复』字说。复者，已失而反其初，便与圣人独得处不同。『安』字对了『执』字说。执是执持，安是自然。大率周子之言，称等得轻重极是合宜。」因问：「周子之学，是自得于心？还有所传授否？」曰：「也须有所传授。渠是陆洗婿。温公涑水记闻载陆洗事，是个笃实长厚底人。」

「发微不可见，充周不可穷之谓神」，言其发也微妙而不可见，其充也周遍而不可穷。「发」字、「充」字就人看。如「性焉、安焉」、「执焉、复

焉」，皆是人如此。「微不可见，周不可穷」，却是理如此。神只是圣之事，非圣外又有一个神，别是个地位也。

「发微不可见，充周不可穷之谓神。」神即圣人之德，妙而不可测者，非圣人之上复有所谓神也。发，动也；微，幽也；言其「不疾而速」。一念方萌，而至理已具，所以微而不可见也。充，广也；周，遍也；言其「不行而至」。盖随其所寓，而理无不到，所以周而不可穷也。此三句，就人所到地位而言，即尽夫上三句之理而所到有浅深也。

问：「通书言神者五，三章、四章、九章、十一章、十六章。其义同否？」曰：「当随所在看。」曰：「神，只是以妙言之否？」曰：「是。且说『感而遂通者，神也』，横渠谓：『一故神，两在故不测。』」因指造化而言曰：「忽然在这里，又忽然在那里，便是神。」曰：「在人言之，则如何？」曰：「知觉便是神。触其手则手知痛，触其足则足知痛，便是神。『神应故妙』。」

圣

「『寂然不动』者，诚也。」又曰：「『大哉干元！万物资始』，诚之源也。须如此，『大哉干元！万物资始』以上，更有『寂然不动』。」

「几善恶」，言众人者也。「动而未形，有无之间也」，言圣人毫厘发动处，此理无不见。「『寂然不动』者诚也。」至其微动处，即是几。几在诚神之间。

林问：「入德莫若以几，此最要否？」曰：「然。」问：「通书说『几』，如何是动静体用之间？」曰：「似有而未有之时，在人识之尔。」

几虽已感，却是方感之初；通，则直到末梢皆是通也。如推其极，到「协和万邦，黎民于变时雍」，亦只是通也。几，却只在起头一些子。

「通书多说『几』。太极图上却无此意。」曰：「『五性感动』，动而未分者，便是。」直卿云：「通书言主静、审几、慎独，三者循环，与孟子『夜气』、『平旦之气』、『昼旦所为』相似。」

问：「『诚精故明』，先生引『清明在躬，志气如神』释之，却是自明而诚。」曰：「便是看得文字粗疏。周子说『精』字最好。『诚精』者，直是无些夹杂，如一块银，更无铜铅，便是通透好银。故只当以清明释之，『志气如

神』，即是『至诚之道可以前知』之意也。」人杰因曰：「凡看文字，缘理会未透，所以有差。若长得一格，便又看得分明。」曰：「便是说倒了。」

安卿问：「『神、诚、几』，学者当从何入？」曰：「随处做工夫。淳录云：『本在诚，着力在几。』诚是存主处，发用处是神，几是决择处。淳录云：『在二者之间。』然紧要处在几。」砥。

慎动

问：「『动而正曰道，用而和曰德』，却是自动用言。『曰』，犹言合也。若看做道德题目，却难通。」曰：「然。自是人身上说。」

「『动而正曰道』，言动而必正为道，否则非也。『用而和曰德』，德有熟而不吃力之意。」

师

问：「通书中四象，刚柔善恶，皆是阴阳？」曰：「然。」

问「性者，刚柔善恶中而已。」曰：「此性便是言气质之性。四者之中，去却两件刚恶、柔恶，却又刚柔二善中，择中而主池作「立」。焉。」

正淳问通书注「中」字处，引「允执厥中」。曰：「此只是无过不及之『中』。书传中所言皆如此，只有『喜怒哀乐未发之中』一处是以体言。到『中庸』字亦非专言体，便有无过不及之意。」

问：「解云：『刚柔，即易之两仪，各加善恶，即易之四象。』疑『善恶』二字是虚字，如易八卦之吉凶。今以善恶配为四象，不知如何？」曰：「更子细读，未好便疑。凡物皆有两端。如此扇，便有面有背。自一人之心言之，则有善有恶在其中，便是两物。周子止说到五行住，其理亦只消如此，自多说不得。包括万有，举归于此。康节却推到八卦。太阳、太阴，少阳、少阴。太阳、太阴各有一阴一阳，少阳、少阴亦有一阴一阳，是分为八卦也。」问：「前辈以老阴、老阳为干、坤，又分六子以为八卦，是否？」曰：「六子之说不然。」

问：「通书解论周子止于四象，以为水火金木，如何？」曰：「周子只推到五行。如邵康节不又从一分为二，极推之至于十二万四千，纵横变动，无所不可？如汉儒将十二辟卦分十二月。康节推又别。」

幸

「人之生，不幸不闻大不幸无耻。」此两句只是一项事。知耻是由内心以生，闻过是得之于外。人须知耻，方能过而改，故耻为重。

思

问：「『无思，本也；思通，用也，无思而无不通为圣人。』不知圣人是有思耶？无思耶？」曰：「无思而无不通是圣人，必思而后无不通是睿。」时举云：「圣人『寂然不动』，是无思；才感便通，特应之耳。」曰：「圣人也不是块然由人拨后方动，如庄子云『推而行，曳而止』之类。只是才思便通，不待大故地思索耳。」时举因云：「如此，则是无事时都无所思，事至时才思而便通耳。」

睿有思，有不通；圣无思，无不通。又曰：「圣人时思便通，非是块然无思，拨着便转。恁地时，圣人只是个瓠子！」说「无思本也」。

「几」，是事之端绪。有端绪方有讨头处，这方是用得思。

「思」一章，「几」、「机」二字无异义。举易一句者，特断章取义以解上文。

举通书，言：「通微，无不通。」举李先生曰：「梁惠王说好色，孟子便如此说；说好货，便如此说；说好勇，便如此说；皆有个道理，便说将去。此是尽心道理。」「当时不晓，今乃知是『无不通』底道理。」

志学

问：「『圣希天。』若论圣人，自是与天相似了。得非圣人未尝自以为圣，虽已至圣处，而犹戒慎恐惧，未尝顷刻忘所法则否？」曰：「不消如此说。天自是天，人自是人，终是如何得似天？自是用法天。『明王奉若天道，建邦设都』，无非法天者。大事大法天，小事小法天。」

夔问：「『志伊尹之志，学颜子之学』，所谓志者，便是志于行道否？」曰：「『志伊尹之所志』，不是志于私。大抵古人之学，本是欲行。『伊尹耕于有莘之野，而乐尧舜之道』，凡所以治国平天下者，无一不理会。但方处畝之时，不敢言必于用耳。及三聘幡然，便向如此做去，此是尧舜事业。看二

典之书，尧舜所以卷舒作用，直如此熟。」因说：「耿守向曾说：『「用之则行，舍之则藏，惟我与尔有是夫！」此非专为用舍行藏，凡所谓治国平天下之具，惟夫子颜子有之，用之则抱持而往，不用则卷而怀之。』」曰：「某不敢如此说。若如此说，即是孔颜胸次全无些洒落底气象，只是学得许多骨董，将去治天下。又如龟山说，伊尹乐尧舜之道，只是出作入息，饥食渴饮而已。即是伊尹在莘郊时，全无些能解，及至伐夏救民，逐旋叫唤起来，皆说得一边事。今世又有一般人，只道饱食暖衣无外慕，便如此涵养去，亦不是，须是一理会去。」耿名秉。

竇又问：「『志伊尹之志』，乃是志于行。」曰：「只是不志于私。今人仕宦只为禄，伊尹却『禄之天下弗顾，系马千驷弗视也』。」又云：「虽志于行道，若自家所学元未有本领，如何便能举而措之天下？又须有那地位。若身处贫贱，又如何行？然亦必自修身始，修身齐家，然后达诸天下也。」又曰：「此个道理，缘为家家分得一分，不是一人所独得而专者。经世济物，古人有这个心。若只是我自会得，自卷而怀之，却是私。」

「『志伊尹之所志，学颜子之所学。』志固是要立得大，然其中又自有先后缓急之序，『致广大而尽精微』。若曰未到伊尹田地做未得，不成块然吃饭，都不思量天下之事！若是见州郡所行事有不可人意，或百姓遭酷虐，自家宁不恻然动心？若是朝夕忧虑，以天下国家为念，又那里教你恁地来？」或曰：「圣贤忧世之志，乐天之诚，盖有并行而不相悖者，如此方得。」曰：「然。便是怕人倒向一边去。今人若不块然不以天下为志，便又切切然理会不干己事。如世间一样学问，专理会典故世务，便是如此。『古之欲明明德于天下者』，合下学，便是学此事。既曰『欲明明德于天下』，不成只恁地空说！里面有几多工夫。」

问：「『过则圣，及则贤。』若过于颜子，则工夫又更绝细，此固易见。不知过伊尹时如何说？」曰：「只是更加些从容而已，过之，便似孔子。伊尹终是有担当底意思多。」

动静

「动而无静，静而无动者，物也。」此言形而下之器也。形而下者，则不能通，故方其动时，则无了那静；方其静时，则无了那动。如水只是水，火只是火。就人言之，语则不默，默则不语；以物言之，飞则不植，植则不飞是也。「动而无动，静而无静」，非不动不静，此言形而上之理也。理则神而莫测，方其动时，未尝不静，故曰：「无动」；方其静时，未尝不动，故曰「无静」。静中有动，动中有静，静而能动，动而能静，阳中有阴，阴中有阳，错

综无穷是也。又曰：「『水阴根阳，火阳根阴。』水阴火阳，物也，形而下者也；所以根阴根阳，理也，形而上者也。」直卿云：「兼两意言之，方备。言理之动静，则静中有动，动中有静，其体也；静而能动，动而能静，其用也。言物之动静，则动者无静，静者无动，其体也；动者则不能静，静者则不能动，其用也。」

问「动而无动，静而无静」。曰：「此说『动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动』。此自有个神在其间，不属阴，不属阳，故曰『阴阳不测之谓神』。且如昼动夜静，在昼间神不与之俱动，在夜间神不与之俱静。神又自是神，神却变得昼夜，昼夜却变不得神。神妙万物。如说『水阴根阳，火阳根阴』，已是有形象底，是说粗底了。」又曰：「静者为主，故以蒙艮终云。」

问：「『动而无动，静而无静，神也』，此理如何？」曰：「譬之昼夜：昼固是属动，然动却来管那神不得；夜固是属静，静亦来管那神不得。盖神之为物，自是超然于形器之表，贯动静而言，其体常如是而已矣。」

「动、静」章所谓神者，初不离乎物。如天地，物也。天之收敛，岂专乎动？地之发生，岂专乎静？此即神也。

问：「『动而无静，静而无动，物也；静而无静，动而无动，神也。』所谓物者，不知人在其中否。」曰：「人在其中。」曰：「所谓神者，是天地之造化否？」曰：「神，即此理也。」问：「物则拘于有形；人则动而有静，静而有动，如何却同万物而言？」曰：「人固是静中动，动中静，亦谓之物。凡言物者，指形器有定体而言，然自有一个变通底在其中。须知器即道，道即器，莫离道而言器可也。凡物皆有此理。且如这竹椅，固是一器，到适用处，便有个道在其中。」又问神，曰「神在天地中，所以妙万物者，如水为阴则根阳，火为阳则根阴」云云。先生曰：「文字不可泛看，须是逐句逐段理会。此一段未透，又去看别段，便鹞突去，如何会透彻，如何会贯通。且如此段未说理会到十分，亦且理会七分，看来看去，直至无道理得说，却又再换一段看。疏略之病，是今世学者通患。不特今时如此，前辈看文字，盖有一览而尽者，亦恐只是无究竟。」问：「经书须逐句理会。至如史书易晓，只看大纲，如何？」曰：「较之经书不同，然亦自是草率不得。须当看人物是如何，治体是如何，国势是如何，皆当子细。」因举上蔡看明道读史：「逐行看过，不差一字。」

至之问：「『水阴根阳，火阳根阴』与『五行阴阳，阴阳太极』为一截，『四时运行，万物终始』与『混兮辟兮，其无穷兮』为一截。『混兮』是『利贞诚之复』，『辟兮』是『元亨诚之通』。注下『自五而一，自五而万』之

说，则是太极常在贞上，恐未稳。」先生大以为然。曰：「便是犹有此等硬说处。」直卿云：「自易说『元亨利贞』，直到濂溪康节始发出来。」

「混兮辟兮」，混，言太极；辟，言为阴阳五行以后，故末句曰：「其无穷兮。」言既辟之后，为阴阳五行，为万物，无穷尽也。

乐

通书论乐意，极可观，首尾有条理。只是淡与不淡，和与不和，前辈所见各异。邵康节须是二四六八，周子只是二四中添一上为五行。如刚柔添善恶，又添中于其间，周子之说也。

问：「通书注云：『而其制作之妙，真有以得乎声气之元。』不知而今尚可寻究否？」曰：「今所争，祇是黄钟一宫耳。这里高则都高，这里低则都低，盖难得其中耳。」问：「胡安定乐如何？」曰：「亦是一家。」

圣学

问：「伊川云：『为士必志于圣人。』周子乃云：『一为要，一者，无欲也。』何如？」曰：「若注释古圣贤之书，恐认当时圣贤之意不亲切，或有误处。此书乃周子自着，不应有差。『一者，无欲』，一便是无欲。今试看无欲之时，心岂不一？」又问：「比主一之敬如何？」曰：「无欲之与敬，二字分明。要之，持敬颇似费力，不如无欲撇脱。人只为有欲，此心便千头万绪。此章之言，甚为紧切，学者不可不知。」

问：「一是纯一静虚，是此心如明鉴止水，无一毫私欲填于其中。故其动也，无非从天理流出，无一毫私欲挠之。静虚是体，动直是用。」曰：「也是如此。静虚易看，动直难看。静虚，只是伊川云：『中有主则虚，虚则邪不能入』，是也。若物来夺之，则实；实则暗，暗则塞。动直，只是其动也更无所碍。若少有私欲，便碍便曲。要恁地做，又不要恁地做，便自有窒碍，便不是直。曲则私，私则狭。」

或问：「圣可学乎云云。一为要」。「这个是分明底一，不是鹞突底一。」问：「如何是鹞突底一？」曰：「须是理会得敬落着处。若只块然守一个『敬』字，便不成个敬。这个亦只是说个大概。明通，在己也；公溥，接物也。须是就静虚中涵养始得。明通，方能公溥。若便要公溥，定不解得。静虚、明通，『精义入神』也；动直、公溥，『利用安身』也。」又曰：「一即所谓太极。静虚、明通，即图之阴静；动直、公溥，即图之阳动。」

问：「『圣学』章，一者，是表里俱一，纯彻无二。少有纤毫私欲，便二矣。内一则静虚，外一则动直，而明通公溥，则又无时不一也。一者，此心浑然太极之体；无欲者，心体粹然无极之真；静虚者，体之未发，豁然绝无一物之累，阴之性也；动直者，用之流行，坦然由中道而出，阳之情也。明属火，通属木，公属金，溥属水。明通则静极而动，阴生阳也；公溥则动极而静，阳生阴也。而无欲者，又所以贯动静明通公溥而统于一，则终始表里一太极也。不审是否？」曰：「只四象分得未是。此界两边说，明属静边，通属动边，公属动边，溥属静边。明是贞，属水；通是元，属木；公是亨，属火；溥是利，属金。只恁地循环去。明是万物收敛醒定在这里，通是万物初发达，公是万物齐盛，溥是秋来万物溥遍成遂，各自分去，所谓『各正性命』。」曰：「在人言之，则如何？」曰：「明是晓得事物，通是透彻无窒碍，公是正无偏陂，溥是溥遍万事，便各有个理去。」直卿曰：「通者明之极，溥者公之极。」曰：「亦是。如后所谓『诚立明通』，意又别。彼处以『明』字为重。立，如『三十而立』。通，则『不惑，知天命，耳顺』也。」

安卿问：「『明通公溥』，于四象曷配？」曰：「明者明于己，水也，正之义也；通则行无窒碍，木也，元之义也；公者，公于己，火也，亨之义也；溥则物各得其平之意，金也，利之义也。利，如『干道变化，各正性命』之意。明通者，静而动；公溥者，动而静。」砥。

问：「履之记先生语，以明配水，通配木，公配火，溥配金。溥何以配金？」曰：「溥如何配金！溥正是配水。此四者只是依春夏秋冬之序，相配将去：明配木，仁元。通配火，礼亨。公配金，义利。溥配水，智贞。想是他错记了。」

问：「『明通公溥』于四象何所配？」曰：「只是春夏秋冬模样。」曰：「明是配冬否？」曰：「似是就动处说。」曰：「便似是元否？」曰：「是。然这处亦是偶然相合，不是正恁地说。」又曰：「也有恁地相似处。『吉凶者，失得之象也；悔吝者，忧虞之象也。』悔便是悔恶向善意。如曰『震无咎者存乎悔』，非如『迷复』字意。吝是未至于恶，只管吝，渐渐恶。『刚柔者，昼夜之象也；变化者，进退之象也。』变是进，化是退，便与悔吝相似。且以一岁言之，自冬至至春分，是进到一半，所以谓之分；自春分至夏至，是进到极处，故谓之进之过，则退。至秋分是退到一半处；到冬至，也是退到极处。天下物事，皆只有此两个。」问：「人只要全得未极以前底否？」曰：「若以善恶配言，则圣人到那善之极处，又自有一个道理，不到得『履霜坚冰至』处。若以阴阳言，则他自是阴了又阳，阳了又阴，也只得顺他。易里才见阴生，便百种去裁抑他，固是如此。若一向是阳，则万物何由得成？他自是恁

地。国家气数盛衰亦恁地。尧到七十载时，也自衰了，便所以求得一个舜，分付与他，又自重新转若一向做去，到死后也衰了。文武恁地，到成康也只得恁地持盈守成。到这处极了，所以昭王便一向衰扶不起。汉至宣帝以后，便一向衰。直至光武，又只得一二世，便一向扶不起，国统屡绝。」刘曰：「光武便如康节所谓秋之春时」曰：「是。」

理性命

彰，言道之显；微，言道之隐。「匪灵弗莹」，言彰与微，须灵乃能了然照见，无滞碍也。此三句是言理。别一本「灵」作「虚」，义短。「刚善、刚恶，柔亦如之，中焉止矣。」此三句言性。「二气五行」以下并言命。实，是实理。

「厥彰厥微」，只是说理有大小精粗，如人事中，自有难晓底道理。如君仁臣忠父慈子孝，此理甚显然。若阴阳性命鬼神往来，则不亦微乎！

问「五殊二实」。曰：「分而言之有五，总而言之只是阴阳。」

郑问：「『理性命』章何以下『分』字？」曰：「不是割成片去，只如月映万川相似。」

「万一各正，小大有定」，言万个是一个，一个是万个。盖体统是一太极，然又一物各具一太极。所谓「万一各正」，犹言「各正性命」也。

●问「五殊二实」一段。先生说了，又云：「中庸『如天之无不覆帔，地之无不持载』，止是一个大底包在中间；又有『四时错行，日月代明』，自有细小去处。『道并行而不相悖，万物并育而不相害。』并行并育，便是那天地覆载；不相悖不相害，便是那错行代明底。『小德川流』是说小细底，『大德敦化』是那大底。大底包小底，小底分大底。千五百年间，不知人如何读这个，都似不理得这道理。」又云：「『一实万分，万一各正』，便是『理一分殊』处。」

问：「『理性命』章注云：『自其本而之末，则一理之实，而万物分之以为体，故万物各有一太极。』如此，则是太极有分裂乎？」曰：「本只是一太极，而万物各有禀受，又自各全具一太极尔。如月在天，只一而已；及散在江湖，则随处而见，不可谓月已分也。」

颜子

问颜子「能化而齐」。曰：「此与『大而化之』之『化』异。但言消化却富贵贫贱之念，方能齐。齐，亦一之意。」

师友

杜旂问：「濂溪言道至贵者，不一而足。」曰：「周先生是见世间愚辈为外物所摇动，如堕在火坑中，不忍见他，故如是说不一。世人心不在壳子里，如发狂相似，只是自不觉。浙间只是权譎功利之渊藪。三二十年后，其风必炽，为害不小。某六七十岁，居此世不久，旦夕便死。只与诸君子在此同说，后来必验。」

势

问「极重不可反，知其重而亟反之可也」。曰：「是说天下之势，如秦至始皇强大，六国便不可敌。东汉之末，宦官权重，便不可除。绍兴初，只斩陈少阳，便成江左之势。重极，则反之也难；识其重之机而反之，则易。」

文辞

「文所以载道」，一章之大意。「轮辕饰而人弗庸，徒饰也」，言有载道之文而人弗用也。「况虚车乎？」此不载道之文也。自「笃其实」至「行而不远」，是轮辕饰而人庸之者也。自「不贤者」至「强之不从也」，是弗庸者也。自「不知务道德」至「艺而已」，虚车也。

圣蕴

或问「发圣人之蕴，教万世无穷者，颜子也」。曰：「夫子之道如天，惟颜子尽得之。夫子许多大意思，尽在颜子身上发见。譬如天地生一瑞物，即此物上尽可以见天地纯粹之谓发，乃『亦足以发』之『发』，不必待颜子言，然后谓之发也。」

精蕴

「圣人之精，画卦以示；圣人之蕴，因卦以发。」濂溪看易，却须看得活。

精，谓心之精微也；蕴，谓德所蕴蓄也。

「圣人之蕴，因卦以发。」易本未有许多道理，因此卦，遂将许多道理搭在上面，所谓「因卦以发」者也。

问「圣人之精，圣人之蕴」。曰：「精，是精微之意；蕴，是包许多道理。」又问：「伏羲始画，而其蕴亦已发见于此否？」曰：「谓之已具于此则可，谓之已发见于此则不可。方其初画，也未有干四德意思，到孔子始推出来。然文王孔子虽能推出意思，而其道理亦不出伏羲始画之中，故谓之蕴。蕴，如『衣敝蕴袍』之『蕴』，是包得在里面。饶录云：「方其初画出来，未有今易中许多事。到文王孔子足得出来，而其理亦不外乎始画。」

精，是圣人本意；蕴，是偏旁带来道理。如春秋，圣人本意，只是载那事，要见世变：「礼乐征伐自诸侯出」，「臣弑其君，子弑其父」，如此而已。就那事上见得是非美恶曲折，便是「因卦以发」底。如「易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦」，是圣人本意底；如文王系辞等，孔子之言，皆是因而发底，不可一例作重看。

干损益动

通书曰「干干不息」者，「惩忿窒欲，迁善改过」不息，是也。

「干干不息」者，体；「日往月来，寒往暑来」者，用。有体则有用，有用则有体，不可分先后说。

第一句言「干干不息」，第二句言损，第三句言益者，盖以解第一句。若要不息，须着去忿欲而有所迁改。中「干之用其善是」，「其」字，疑是「莫」字，盖与下两句相对。若只是「其」字，则无义理，说不通。

问：「此章前面『惩忿窒欲，迁善改过』皆是自修底事。后面忽说动者何故？」曰：「所谓『惩忿窒欲，迁善改过』，皆是动上有这般过失；须于方动之时审之，方无凶悔吝，所以再说个『动』。」

蒙艮

问：「『艮其背』，背非见也。」曰：「这也只如『非礼勿视』，非谓耳无所闻，目无所见也。『奸声乱色，不留聪明；淫乐慝礼，不接心术』；『艮其背』者，只如此耳。程子解『艮其背』，谓『止于所不见』，恐如此说费力。所谓『背』者，只是所当止也。人身四体皆动，惟背不动，所当止也。看

下文『艮其止』，『止』字解『背』字，所以谓之『止其所』。止所当止，如『人君止于仁，人臣止于敬』，全是天理，更无人欲，则内不见己，外不见人，只见有理。所以云『艮其背，不获其身；行其庭，不见其人』，正谓此也。」砥。寓录别出。

问：「『艮其背』，背非见也。」曰：「只如『非礼勿视』，『奸声乱色，不留聪明；淫乐弼礼，不接心术』，非是耳无所闻，目无所见。程子解『艮其背』，谓『止于其所不见』，即是此说，但易意恐不如此。卦象下『止』，便是去止那上面『止』。『艮其止』一句，若不是『止』字误，本是『背』字，便是『艮其止』句，解『艮其背』一句。『艮其止』，是止于所当止，如大学『君止于仁，臣止于敬』之类。程子解此『不及』却好，不知『止』如何又恁地说？人之四肢皆能动，惟背不动，有止之象。『艮其背』，是止于所当止之地；『不获其身，行其庭不见其人』，万物各止其所，便都纯是理。也不见己，也不见有人，都只见道理。」

问：「『止，非为也；为，不止矣。』何谓也？」曰：「止便不作为，作为便不是止。」曰：「止是以心言否？」曰：「是。」淳举易传「内欲不萌，外物不接」。曰：「即是这止。」

后录

「濂溪言『寡欲以至于无』，盖恐人以寡欲为便得了，故言不止于寡欲而已，必至于无而后耳。然无底工夫，则由于能寡欲。到无欲，非圣人不能也。」曰：「然则『欲』字如何？」曰：「不同。此寡欲，则是合不当如此者，如私欲之类。若是饥而欲食，渴而欲饮，则此欲亦岂能无？但亦是合当如此者。」

「诚立明通」，「立」字轻，只如「三十而立」之「立」。「明」字就见处说，如「知天命」以上之事。

刘问：「心既诚矣，固不用养，然亦当操存而不失否？」曰：「诚是实也。到这里已成就了，极其实，决定恁地，不解失了。砥录云：「诚，实也。存养到实处，则心纯乎理，更无些子夹杂，又如何持守！」何用养？何用操存？」又问「反身而诚」。曰：「此心纯一于理，彻底皆实，无夹杂，亦无虚伪。」砥少异。

问「会元」之期。曰：「元气会则生圣贤，如历家推朔旦冬至夜半甲子。所谓『元气会』，亦是此般模样。」

拙賦

拙賦「天下拙，刑政徹」，其言似庄老。

朱子語類卷第九十五

程子之書一凡入近思錄者，皆依次第類為此卷。

近思錄首卷所論誠、中、仁三者，發明義理，固是有許多名，只是一理，但須隨事別之，如說誠，便只是實然底道理。譬如天地之于萬物，陰便實然是陰，陽便實然是陽，无一毫不真實處；中，只是喜怒哀樂未發之理；仁，便如天地發育萬物，人无私意，便与天地相似。但天地无一息间断，「圣希天」处正在此。仁义礼智，便如四柱，仁又包括四者。如易之「元亨利贞」，必统于元；如时之春夏秋冬夏，皆本于春。析而言之，各有所指而已。

问：「伊川言：『「喜怒哀乐未发谓之中」，中也者，「寂然不动」是也。』南轩言：『伊川此处有小差，所谓喜怒哀乐之中，言众人之常性；「寂然不动」者，圣人之道心。』又，南轩辨吕与叔论中书说，亦如此。今载近思录如何？」曰：「前辈多如此说，不但钦夫，自五峰发此论，某自是晓不得。今湖南学者往往守此说，牢不可破。某看来，『寂然不动』，众人皆有是心；至『感而遂通』，惟圣人能之，众人却不然。盖众人虽具此心，未发时已自汨乱了，思虑纷扰，梦寐颠倒，曾无操存之道；至感发处，如何得会如圣人中节！」

「心一也，有指体而言者，有指用而言者。」伊川此语，与横渠「心统性情」相似。

伊川曰：「四德之元，犹五常之仁，偏言则主一事，专言则包四者。」若不得他如此说出，如何明得？

问：「仁既偏言则一事，如何又可包四者？」曰：「偏言之仁，便是包四者底；包四者底，便是偏言之仁。」

郭兄问：「偏言则一事，专言则包四者。」曰：「以专言言之，则一者包四者；以偏言言之，则四者不离一者也。」

仁之包四德，犹豕宰之统六官。

问：「论语中言仁处，皆是包四者？」曰：「有是包四者底，有是偏言底。如『克己复礼为仁』，『巧言令色鲜矣仁』，便是包四者。」

问：「仁何以能包四者？」曰：「人只是这一个心，就里面分为四者。且以恻隐论之：本只是这恻隐，遇当辞逊则为辞逊，不安处便为羞恶，分别处便为是非。若无一个动底醒底在里面，便也不知羞恶，不知辞逊，不知是非。譬如天地只是一个春气，振录作「春生之气」。发生之初为春气，发生得过李录云：「长得」便为夏，收敛便为秋，消缩便为冬。明年又从春起，浑然只是一个发生之」方子、振同。

问：「仁包四者，只就生意上看否？」曰：「统是一个生意。如四时，只初生底便是春，夏天长，亦只是长这生底；秋天成，亦只是遂这生底，若割断便死了，不能成遂矣；冬天坚实，亦只是实这生底。如谷九分熟，一分未熟，若割断，亦死了。到十分熟，方割来，这生意又藏在里面。明年熟，亦只是这个生。如恻隐、羞恶、辞逊、是非，都是一个生意。当恻隐，若无生意，这里便死了，亦不解恻隐；当羞恶，若无生意，这里便死了，亦不解羞恶。这里无生意，亦不解辞逊，亦不解是非，心都无活底意思。仁，浑沦言，则浑沦都是一个，义礼知都是仁；对言，则仁义与礼智一般。」寓录云：「安卿问：『仁包四者，就初意上看？就生意上看？』」曰：『统是个生意。四时虽异，生意则同。劈头是春生，到夏长养，是长养那生底；秋来成遂，是成遂那生底；冬来坚实，亦只坚实那生底。草木未华实，去摧折他，便割断了生意，便死了，如何会到成实！如谷有两分未熟，只成七八分谷。仁义礼智都只是个生意。当恻隐而不恻隐，便无生意，便死了；羞恶固是义，当羞恶而无羞恶，这生意亦死了。以至当辞逊而失其辞逊，是非而失其是非，心便死，全无那活底意思。』」

问「四德之元，犹五常之仁，偏言则一事，专言则包四者」。曰：「须先识得元与仁是个甚物事，便就自家身上看甚么是仁，甚么是义、礼、智。既识得这个，便见得这一个能包得那数个。若有人问自家：『如何一个便包得数个？』只答云：『只为是一个。』」问直卿曰：「公于此处见得分明否？」曰：「向来看康节诗，见得这意思。如谓『天根月窟闲来往，三十六宫都是春』，正与程子所谓『静后见万物皆有春意』同。且如这个棹子，安顿得恰好时，便是仁。盖无乖戾，便是生意。穷天地亘古今，只是一个生意，故曰『仁者与物无对』。以其无往非仁，此所以仁包四德也。」曰：「如此体仁，便不是，便不是生底意思。棹子安顿得恰好，只可言中，不可谓之仁。元只是初底

便是，如木之萌，如草之芽；其在人，如惻然有隱，初来底意思便是。干录作：「要理会得仁，当就初处看。故元亨利贞，而元为四德之首。就初生处看，便见得仁。」所以程子谓『看鸡雏可以观仁』，为是那嫩小底便是仁底意思在。」干录作：「亦是看其初意思。」问：「如所谓『初来底意思便是』，不知思虑之萌不得其正时如何？」曰：「这便是地头着贼，更是那『元』字上着贼了；如合施为而不曾施为时，便是亨底地头着贼了；如合收敛而不曾收敛时，便是利底地头着贼了；如合贞静而不能贞静时，便是贞底地头着贼了。干录作：「问：『物理固如此，就人心思虑上观之，如何？』曰：『思虑方萌，特守得定，便是仁。如思虑方萌错了，便是贼其仁；当施为时错了，便是贼其礼；当收敛时错了，便是贼其义；当贞静时错了，便是贼其智。凡物皆有个如此道理。』」以一身观之，元如头，亨便是手足，利便是胸腹，贞便是那元气所归宿处，所以人头亦谓之『元首』。穆姜亦曰：『元者，体之长也。』今若能知得所谓『元之元，元之亨，元之利，利之贞』，上面一个『元』字，便是包那四个；下面『元』字，则是『偏言则一事』者。恁地说，则大煞分明了。须要知得所谓『元之元，亨之元，利之元，贞之元』者，盖见得此，则知得所谓只是一个也。若以一岁之体言之，则春便是元之元；所谓『首夏清和』者，便是亨之元；孟秋之月，便是利之元；到那初冬十月，便是贞之元也，只是初底意思便是。」干录作：「如春夏秋冬，春为一岁之首，由是而为夏，为秋，为冬，皆自此生出。所以谓仁包四德者，只缘四个是一个，只是三个。元却有元之元，元之亨，元之利，元之贞。又有亨之元，利之元，贞之元。晓得此意，则仁包四者尤明白了。」道夫曰：「如先生之言，正是程子说『复其见天地之心』。复之初爻，便是天地生物之心也。」曰：「今只将公所见，看所谓『心，譬如谷种，生之性便是仁，阳气发处乃情也』，观之便见。」久之，复曰：「正如天官冢宰，以分岁言之，特六卿之一耳；而建邦之六典，则又统六卿也。」干录稍异。

问：「曩者论仁包四者，蒙教以初底意思看仁。昨看孟子『四端』处，似颇认得此意。」曰：「如何？」曰：「仁者生之理，而动之机也。惟其运转流通，无所间断，故谓之心，故能贯通四者。」曰：「这自是难说，他自活。今若恁地看得来，只见得一边，只见得他用处，不见他体了。」问：「生之理便是体否？」曰：「若要见得分明，只看程先生说『心譬如谷种，生之性便是仁』，便分明。若更要真识得仁之体，只看夫子所谓『克己复礼』；克去己私，如何便唤得做仁。」曰：「若如此看，则程子所谓『公』字，愈觉亲切。」曰：「公也只是仁底壳子，尽他未得在。毕竟里面是个甚物事？『生之性』，也只是状得仁之体。」

直卿问：「仁包四德，如『元者善之长』。从四时生物意思观之，则阴阳都偏了。」曰：「如此，则秋冬都无生物气象。但生生之意，至此退了；到得

退未尽处，则阳气依旧在。且如阴阳，其初亦只是一个，进便唤做阳，退便唤做阴。」

问：「仁包四者。然恻隐之端，如何贯得是非、羞恶、辞逊之类？」曰：「恻隐只是动处。接事物时，皆是此心先拥出来，其间却自有羞恶、是非之别，所以恻隐又贯四端。如春和则发生，夏则长茂，以至秋冬，皆是一气，只是这个生意。」问：「『偏言则曰「爱之理」，专言则曰「心之德」』，如何？」曰：「偏言是指其一端，因恻隐之发而知其有是爱之理；专言则五性之理兼举而言之，而仁则包乎四者是也。」

问：「仁可包义智礼。恻隐如何包羞恶二端？」曰：「但看羞恶时自有一般恻怛底意思，便可见。」曰：「仁包三者，何以见？」曰：「但以春言：春本主生，夏秋冬亦只是此生气或长养，或敛藏，有间耳。」

伊川言：「天所赋为命，物所受为性。」理一也，自天之所赋与万物言之，故谓之命；以人物之所禀受于天言之，故谓之性。其实，所从言之地头不同耳。

唐杰问：「近思录既载『鬼神者造化之迹』，又载『鬼神者二气之良能』，似乎重了。」曰：「造化之迹是日月星辰风雨之属，二气良能是屈伸往来之理。」

人性无不善，虽桀纣之为穷凶极恶，也知此事是恶。但则是我要恁地做，不柰何，便是人欲夺了。

伊川言：「在物为理。」凡物皆有理，盖理不外乎事物之间。「处物为义。」义，宜也，是非可否处之得宜，所谓义也。

「在物为理，处物为义。」理是在此物上，便有此理；义是于此物上自家处置合如此，便是义。义便有个区处。

问「在物为理，处物为义」。曰：「且如这棹子是物，于理可以安顿物事。我把他如此用，便是义。」友仁。

问「忠信所以进德」至「对越在天也」。曰：「此一段，只是解个『终日干干』。在天之刚健者，便是天之干；在人之刚健者，便是人之干。其体则谓之易，便是横渠所谓『块然太虚，升降飞扬，未尝止息』者。自此而下，虽有

许多般，要之『形而上者谓之道，形而下者谓之器』，皆是实理。以时节分段言之，便有古今；以血气支体言之，便有人己，却只是一个理也。」

「忠信所以进德」至「君子当终日对越在天也」，这个只是解一个「终日干干」。「忠信进德，修辞立诚」，便无间断，便是「终日干干」，不必便说「终日对越在天」。下面说「上天之载，无声无臭」云云，便是说许多事，都只是一个天。

问：「详此一段意，只是体当这个实理。虽说出有许多般，其实一理也。」曰：「此只是解『终日干干』，故说此一段。从『上天之载，无声无臭』说起。虽是『无声无臭』，其阖辟变化之体，则谓之易。然所以能阖辟变化之理，则谓之道；其功用着见处，则谓之神；此皆就天上说。及说到『命于人，则谓之性；率性，则谓之道；修道则谓之教』，是就人身上说。上下说得如此子细，都说了，可谓尽矣。『故说神「如在其上，如在其左右」』，又皆是此理显著之迹。看甚大事小事，都离了这个事不得。上而天地鬼神离这个不得，下而万事万物都不出此，故曰『彻上彻下，不过如此』。形而上者，无形无影是此理；形而下者，有情有状是此器。然谓此器则有此理，有此理则有此器，未尝相离，却不是于形器之外别有所谓理。亘古亘今，万事万物皆只是这个，所以说『但得道在，不系今与后，己与人』。」叔蒙问：「不出这体用。其体则谓之性，其用则谓之道？」曰：「道只是统言此理，不可便以道为用。仁义礼智信是理，道便是统言此理。」直卿云：「『道』字看来亦兼体、用，如说『其理则谓之道』，是指体言；又说『率性则谓之道』，是指用言。」曰：「此语上是就天上说，下是就人身上说。」直卿又云：「只是德又自兼体、用言。如通书云：『动而正曰道，用而和曰德。』」曰：「正是理，虽动而得其正理，便是道；若动而不正，则不是道。和亦只是顺理，用而和顺，便是得此理于身；若用而不和顺，则此理不得于身。故下云：『匪仁，匪义，匪礼，匪智，匪信，悉邪也。』只是此理。故又云：『君子慎动。』」直卿问：「太极图只说『动而生阳，静而生阴』，通书又说个『机』，此是动静之间，又有此一项。」又云：「『智』字自与知识之『知』不同。智是具是非之理，知识便是察识得这个物事好恶。」又问：「神是心之至妙处，所以管摄动静。十年前，曾闻先生说，神亦只是形而下者。」贺孙问：「神既是管摄此身，则心又安在？」曰：「神即是心之至妙处，滚在气里说，又只是气，然神又是气之精妙处，到得气，又是粗了。精又粗，形又粗。至于说魂，说魄，皆是说到粗处。」寓录云：「直卿云：『看来「神」字本不专说气，也可就理上说。先生只就形而下者说。』先生曰：『所以某就形而下说，毕竟就气处多，发出光彩便是神。』味道问：『神如此说，心又在那里？』曰：『神便在心里，凝在里面为精，发出光彩为神。精属阴，神属阳。说到魂魄鬼神，又是说到大段粗处。』」

问：「『上天之载，无声无臭』，其体则谓之易』，如何看『体』字？」曰：「体，是体质之『体』，犹言骨子也。易者，阴阳错综，交换代易之谓，如寒暑昼夜，阖辟往来。天地之间，阴阳交错，而实理流行，盖与道为体也。寒暑昼夜，阖辟往来，而实理于是流行其间，非此则实理无所顿放。犹君臣父子夫妇长幼朋友，有此五者，而实理寓焉。故曰『其体则谓之易』，言易为此理之体质也。」程子解「逝者如斯，不舍昼夜」，曰：「此道体也。天运而不已，日往则月来，寒往则暑来，水流而不息，物生而不穷，皆与道为体。」集注曰：「天地之化，往者过，来者续，无一息之停，乃道体之本然也。」即是此意。

「其体则谓之易」，在人则心也；「其理则谓之道」，在人则性也；「其用则谓之神」，在人则情也。所谓易者，变化错综，如阴阳昼夜，雷风水火，反复流转，纵横经纬而不已也。人心则语默动静，变化不测者是也。体，是形体也，贺孙录云：「体，非『体、用』之谓。」言体，则亦是形而下者；其理则形而上者也。故程子曰「易中只是言反复往来上下」，亦是意也。

「以其体谓之易，以其理谓之道」，这正如心、性、情相似。易便是心，道便是性。易，变易也，如奕碁相似。寒了暑，暑了寒，日往而月来，春夏为阳，秋冬为阴，一阴一阳，只管恁地相易。

「其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神。」人杰谓：「阴阳阖辟，屈伸往来，则谓之易；皆是自然，皆有定理，则谓之道；造化功用不可测度，则谓之神。」程子又曰：「其命于人则谓之性，率性则谓之道，修道则谓之教，只是就人道上说。」人杰谓：「中庸大旨，则『天命之谓『性』，率性之谓道』，是通人物而言；『修道之谓教』，则圣贤所以扶世立教，垂法后世者，皆是也。」先生曰：「就人一身言之：易，犹心也；道，犹性也；神，犹情也。」翌日再问云：「既就人身言之，却以就人身者就天地言之，可乎？」曰：「天命流行，所以主宰管摄是理者，即其心也；而有是理者，即其性也，如所以为春夏，所以为秋冬之理是也；至发育万物者，即其情也。」[莹田-玉]录别出。

正淳问：「『其体则谓之易』，只屈伸往来之义是否？」曰：「义则不是。只阴阳屈伸，便是形体。」又问：「昨日以天地之心、情、性在人上言之，今却以人之心、性、情就天上言之，如何？」曰：「春夏秋冬便是天地之心；天命流行有所主宰，其所以为春夏秋冬，便是性；造化发用便是情。」又问：「恐心大性小？」曰：「此不可以小大论。若以能为春夏秋冬者为性，亦未是。只是所以为此者，是合下有此道理。谓如以镜子为心，其光之照见物处

便是情，其所以能光者是性。因甚把木板子来，却照不见？为他元没这光底道理。」

「其体则谓之易，其理则谓之道，其功用则谓之鬼神。」易是阴阳屈伸，随时变易。大抵古今只是大阖辟，小阖辟，今人说易，都无着摸。圣人便于六十四卦，只以阴阳奇耦写出来。至于所以为阴阳，为古今，乃是此道理。及至忽然生物，或在此，或在彼，如花木之类蓦然而出，华时都华，实时都实，生气便发出来，只此便是神。如在人，仁义礼智，惻隐羞恶，心便能管摄。其为喜怒哀乐，即情之发用处。

「其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神。」此三句是说自然底。下面云「其命于人则谓之性」，此是就人上说。谓之「命于人」，这「人」字，便是「心」字。

问：「此一段自『浩然之气』以上，自是说道。下面『说神如在其上，如在其左右』，不知如何？」曰：「一段皆是明道体无乎不在。名虽不同，只是一理发出，是个无始无终底意。」林易简问：「莫是『动静无端，阴阳无始』底道理否？」曰：「不可如此类泥着，但见梗碍耳。某旧见伊川说仁，令将圣贤所言仁处类聚看，看来恐如此不得。古人言语，各随所说见意，那边自如彼说，这边自如此说。要一一来比并，不得。」又曰：「文字且子细逐件理会，待看得多，自有个见处。」林曰：「某且要知尽许多疑了，方可下手做。」曰：「若要知了，如何便知得了？不如且就知得处逐旋做去，知得一件做一件，知得两件做两件，贪多不济事。如此用工夫，恐怕轻费了时月。某谓，少看有功却多，泛泛然多看，全然无益。今人大抵有贪多之病，初来只是一个小没理会，下梢成一个大没理会！」

「明道『医书手足不仁』止『可以得仁之体』一段，以意推之，盖谓仁者，天地生物之心，而人物所得以为心，则是天地人物莫不同有是心，而心德未尝不贯通也。虽其为天地，为物，各有不同，然其实则有一条脉络相贯。故体认得此心，而有以存养之，则心理无所不到，而自然无不爱矣。才少有私欲蔽之，则便间断，发出来爱，便有不到处。故世之忍心无恩者，只是私欲蔽锢，不曾认得我与天地万物心相贯通之理。故求仁之切要，只在不失其本心而已。若夫『博施济众』，则自是功用，故曰何干仁事？言不于此而得也。仁至难言，亦以全体精微，未易言也。止曰『立人、达人』，则有以指夫仁者之心，而便于此观，则仁之体，庶几不外是心而得之尔。然又尝以伊川『谷种』之说推之，其『心犹谷种，生之性便是仁，阳气发动乃情也』，盖所谓『生之性』，即仁之体，发处即仁之用也。若夫『博施济众』，则又是谷之成实，而利及于人之谓。以是观之，仁圣可知矣。」先生云：「何干仁事，谓仁不于此

得，则可；以为圣仁全无干涉，则不可。」又云：「气有不贯，血脉都在这气字上。着心看，则意好。」又云：「『何事于仁？』言何止是仁？必也仁之成德；犹曰何止于木？必也木之成就；何止于谷？必也谷之成禾之意耳。」

伊川语录中说「仁者以天地万物为一体」，说得太深，无捉摸处。易传其手笔，只云：「四德之元，犹五常之仁；偏言则一事，专言则包四者。」又曰：「仁者天下之公，善之本也。」易传只此两处说仁，说得极平实，学者当精看此等处。

「『生之谓性』一条难说，须子细看。此一条，伊川说得亦未甚尽。『生之谓性』，是生下来唤做性底，便有气禀夹杂，便不是理底性了。前辈说甚『性恶』，『善恶混』，都是不曾识性。到伊川说：『性即理也』，无人道得到此处。理便是天理，又那得有恶！孟子说『性善』，便都是说理善；虽是就发处说，然亦就理之发处说。」如曰「乃若其情」，曰「非才之罪」。又曰：「『生之谓性』，如碗盛水后，人便以碗为水，水却本清，碗却有净有干净。」问：「虽是气禀，亦尚可变得否？」曰：「然最难，须是『人一能之，己百之；人十能之，己千之』，方得。若只恁地待他自变，他也未与你卒乍变得在。这道理无他巧，只是熟，只是专一。」

「人生气禀，理有善恶。」此「理」字，不是说实理，犹云理当如此。

「人生气禀，理有善恶。」理，只作「合」字看。

「生之谓性」一段，当作三节看，其间有言天命者，有言气质者。「生之谓性」是一节，「水流就下」是一节，清浊又是一

问：「『生之谓性』一段难看。自起头至『恶亦不可不谓之性也』，成两三截。」曰：「此一段极难看。但细寻语脉，却亦可晓。上云『不是两物相对而生』，盖言性善也。」曰：「既言性善，下却言『善固性也，然恶亦不可不谓之性』，却是言气禀之性，似与上文不相接。」曰：「不是言气禀之性。盖言性本善，而今乃恶，亦是此性为恶所汨，正如水为泥沙所混，不成不唤做水！」曰：「适所问，乃南轩之论。」曰：「敬夫议论出得太早，多有差舛。此间有渠论孟解，士大夫多求之者，又难为拒之。」又问：「『人生而静』，当作断句。」曰：「只是连下文而『不容说』作句。性自禀赋而言，人生而静以上，未有形气，理未有所受，安得谓之性！」又问「纔说性时便已不是性」。此处先生所答，记得不切，不敢录。次夜再问，别录在后。又问：「『凡人说性，只是说继之者善也。』『继之者善』，如何便指作性？」曰：「吾友疑得极是。此却是就人身上说『继之者善』。若就向上说，则天理方流

出，亦不可谓之性。」曰：「『生之谓性』，性即气，气即性。此言人生性与气混合者。」曰：「有此气为人，则理具于身，方可谓之性。」又问：「向滕德粹问『生之谓性』，先生曰：『且从程先生之说，亦好。』当时再三请益，先生不答。后来子细看，此盖告子之言。若果如程先生之说，亦无害。而渠意直是指气为性，与程先生之意不同。」曰：「程先生之言，亦是认告子语脉不差。果如此说，则孟子何必排之？则知其发端固非矣。大抵诸儒说性，多说着如佛氏亦只是认知觉作用为性。」又问孟注云：「『近世苏氏胡氏之说近此甚。』观二家之说，似亦不执着」曰：「其流必至此。」又问：「胡氏说『性不可以善恶名』，似只要形容得性如此之大。」曰：「不是要形容，只是见不明。若见得明，则自不如此。敬夫向亦执此说。尝语之云：『凡物皆有对，今乃欲作尖邪物，何故？』程先生论性，只云『性即理也』，岂不是见得明？是真有功于圣门！」又问：「『继之者善也，成之者性也』，至程先生始分明。」曰：「以前无人如此说。若不是见得，安能及此！」第二夜复问：「昨夜问『生之谓性』一段，意有未尽。不知『纔说性便不是性』，此是就性未稟时说？已稟时说？」曰：「就已稟时说。性者，浑然天理而已。纔说性时，则已带气矣。所谓『离了阴阳更无道』，此中最宜分别。」又问：「『水流而就下』以后，此是说气稟否？若说气稟，则生下已定，安得有远近之别？」曰：「此是夹习说。」饶本云：「此是说」

问：「『生之谓性』一章，泳窃意自『生之谓性』至『然恶亦不可不谓之性也』，是本来之性与气质之性兼说。劈头只指个『生』字说，是兼二者了。」曰：「那『性』字却如何？」泳曰：「恐只是都说做性。」泳又问：「旧来因此以水喻性，遂谓天道纯然一理，便是那水本来清；阴阳五行交错杂揉而有昏浊，便是那水被泥污了。昏浊可以复清者，只缘他底子清。」曰：「然。那下愚不移底人，却是那臭秽底水。」问：「也须可以澄治？」曰：「也减得些分数。」因言：「旧时人尝装惠山泉去京师，或时臭了。京师人会洗水，将沙石在笕中，上面倾水，从笕中下去。如此十数番，便渐如故。」或问：「下愚亦可以澄治否？」泳云：「恐他自不肯去澄治了。」曰：「那水虽臭，想也未至污秽在。」问：「物如此更推不去，却似那臭泥相似？」曰：「是如此。」又问：「自『盖生之谓性』至『犹水流而就下也』一节，是说本来之性。」曰：「『盖生之谓性』，却是如何？」泳曰：「只是提起那一句说。」又问：「『人生而静以上不容说』，『人生而静』是说那初生时。更说向上去，便只是天命了。」曰：「所以『大哉干元！万物资始』，只说是『诚之源也』。至『干道变化，各正性命』，方是性在。『凡人说性，只是说继之者善也』，便兼气质了。」问：「恐只是兼了情。」曰：「情便兼质了。所以孟子答告子问性，却说『乃若其情，则可以善矣』；说仁义礼智，却说惻隐、羞恶、恭敬、是非去。盖性无形影，情却有实事，只得从情上说入去。」问：「因情以知性，恰似因流以知源。旧闻蔡季通问康叔临云：『凡物有两

端。恻隐为仁之端，是头端？是尾端？」叔临以为尾端。近闻周庄仲说，先生云，不须如此分。」曰：「公如何说？」曰：「恻隐是性之动处。因其动处，以知其本体，是因流以知其源，恐只是尾端。」曰：「是如此。」又问「皆水也」至「然不可以浊者不为水也」一曰：「这水只是说」泳曰：「窃谓因物欲之浅深，可以见气质之昏明；犹因恻隐、羞恶，可以见仁义之端。」曰：「也是如此。」或问：「气清底人，自无物欲。」曰：「也如此说不得。口之欲味，耳之欲声，人人皆然。虽是禀得气清，纔不检束，便流于欲去。」又问：「『如此，则人不可不加澄治之功』至『置在一隅也』一节，是说人求以变化然变了气质，复还本然之性，亦不是在外面添得。」曰：「是如此。」又问：「『水之清，则性善之谓也』至于『舜禹有天下而不与焉者也』一节，是言学者去求道，不是外面添。圣人之教人，亦不是强人分外做。」曰：「『此理天命也』一句，亦可见。」

或问「生之谓性」一段。曰：「此段引譬喻亦丛杂。如说水流而就下了，又说从清浊处去，与就下不相续。这处只要认得大意可也。」又曰：「『然恶亦不可不谓之性』一句，又似有恶性相似。须是子细看。」

问：「『恶亦不可不谓之性』，先生旧做明道论性说云：『气之恶者，其性亦无不善，故恶亦不可不谓之性。』明道又云：『善恶皆天理。谓之恶者，本非恶，但或过或不及，便如此。盖天下无性外之物，本皆善而流于恶耳。』如此，则恶专是气禀，不干性事，如何说恶亦不可不谓之性？」曰：「既是气禀恶，便也牵引得那性不好。盖性只是搭附在气禀上，既是气禀不好，便和那性坏了。所以说浊亦不可不谓之水。水本是清，却因人挠之，故浊也。」又问：「先生尝云：『性不可以物譬。』明道以水喻性，还有病否？」曰：「若比来比去，也终有病。只是不以这个比，又不能得分晓。」

「『善固性也，然恶亦不可不谓之性也』，疑与孟子抵牾。」曰：「这般所在难说，卒乍理会未得。某旧时初看，亦自疑。但看来看去，自是分明。今定是不错，不相误，只着工夫子细看。莫据己见，便说前辈说得不是。」又问：「草木与人物之性一乎？」曰：「须知其异而不害其为同，知其同而不害其为异方得。」

正淳问：「性善，大抵程氏说善恶处，说得『善』字重，『恶』字轻。」曰：「『善固性也，恶亦不可不谓之性也』，此是气质之性。盖理之与气虽同，毕竟先有此理而后有此」又问郭氏性图。曰：「『性善』字且做在上，其下不当同以『善、恶』对出于下。不得已时，『善』字下再写一『善』，却傍出一『恶』字，倒着，以见恶只是反于善。且如此，犹自可说。」正淳谓：「自不当写出来。」曰：「然。」

问「人生而静以上不容说」一段。曰：「『人生而静以上』，即是人物未生时。人物未生时，只可谓之理，说性未得，此所谓『在天曰命』也。『纔说性时，便已不是性』者，言纔谓之性，便是人生以后，此理已堕在形气之中，不全是性之本体矣，故曰『便已不是性也』，此所谓『在人曰性』也。大抵人有此形气，则是此理始具于形气之中，而谓之性。纔是说性，便已涉乎有生而兼乎气质，不得为性之本体也。然性之本体，亦未尝杂。要人就此上面见得其本体元未尝离，亦未尝杂耳。『凡人说性，只是说继之者善也』者，言性不可形容，而善言性者，不过即其发见之端而言之，而性之理固可默识矣，如孟子言『性善』与『四端』是也。」未有形气，浑然天理，未有降付，故只谓之理；已有形气，是理降而在人，具于形气之中，方谓之性。已涉乎气矣，便不能超然专说得理也。程子曰「天所赋为命，物所受为性」；又曰「在天曰命，在人曰性」，是也。

明道论性一章，「人生而静」，静者固其性。然只有「生」字，便带却气质了。但「生」字以上又不容说，盖此道理未有形见处。故今才说性，便须带着气质，无能悬空说得性者。「继之者善」，本是说造化发育之功，明道此处却是就人性发用处说，如孟子所谓「乃若其情，则可以善」之类是也。伊川言：「极本穷源之性，乃是对气质之性而言。」言气质之禀，虽有善恶之不同，然极本穷源而论之，则性未尝不善也。

问「人生而静以上」一段。曰：「程先生说性有本然之性，有气质之性。人具此形体，便是气质之性。才说性，此『性』字是杂气质与本来性说，便已不是性。这『性』字却是本然性。才说气质底，便不是本然底也。『人生而静』以下，方有形体可说；以上是未有形体，如何说？」

曾问「人生而静以上不容说」。曰：「此是未有人生之时，但有天理，更不可言性。人生而后，方有这气禀，有这物欲，方可言性。」

「人生而静以上不容说」，此只是理；「才说性时便已不是性」，此是要之，假合而后成。

「人生而静」，已是夹形气，专说性不得。此处宜体认。

或问：「说『人生而静以上不容说』，为天命之不已；感物而动，酬酢万殊，为天命之流行。不已便是流行，不知上一截如何下语？」曰：「『人生而静以上不容说』，乃天命之本体也。」

问「人生而静以上」一段。曰：「有两个『性』字：有所谓『理之性』，有所谓『气质之性』。下一『性』字是理。『人生而静』，此『生』字已自带气质了。『生而静以上』，便只是理，不容说；『才说性时』，便只说得气质，不是理也。」

「才说性，便已不是性也。」盖才说性时，便是兼气质而言矣。「人生而静以上不容说。」「人生而静以上」，只说得个「人生而静」，上面不通说。盖性须是个气质，方说得个「性」字。若「人生而静以上」，只说个天道，下「性」字不得。所以子贡曰「夫子之言性与天道，不可得而闻也」，便是如此。所谓「天命之谓性」者，是就人身中指出这个是天命之性，不杂气禀者而言尔。若才说性时，则便是夹气禀而言，所以说时，便已不是性也。濂溪说：「性者，刚柔善恶中而已矣。」濂溪说性，只是此五者。他又自有说仁义礼智底性时。若论气禀之性，则不出此五者。然气禀底性，便是那四端底性，非别有一种性也。然所谓「刚柔善恶中」者，天下之性固不出此五者。然细推之，极多般样，千般百种，不可穷究，但不离此五者尔。

「人生而静以上不容说」，是只说性。如说善，即是有性了，方说得善。

问：「近思录中说性，似有两种，何也？」曰：「此说往往人都错看了。才说性，便有不是。人性本善而已，才堕入气质中，便熏染得不好了。虽熏染得不好，然本性却依旧在此，全在学者着力。今人却言有本性，又有气质之性，此大害理！」

问：「『凡人说性，只是说『继之者善也』。』这『继』字，莫是主于接续承受底意思否？」曰：「主于人之发用处言之。」

程子云：「凡人说性，只是说『继之者善』。孟子言『性善』是也。」易中所言，盖是说天命流行处；明道却将来就人发处说。孟子言「性善」，亦是就发处说，故其言曰：「乃若其情，则可以善矣。」盖因其发处之善，是以知其本无不善，犹循流而知其源也。故孟子说「四端」，亦多就发处说。易中以天命言。程子就人言，盖人便是一个小天地耳。

「夫所谓『继之者善也』者，犹水流而就下也。」此「继之者善」，指发处而言之也。性之在人，犹水之在山，其清不可得而见也。流出而见其清，然后知其本清也。所以孟子只就「见孺子入井，皆有怵惕惻隐之心」处，指以示人，使知性之本善者也。易所谓「继之者善也」，在性之先；此所引「继之者善也」，在性之后。盖易以天道之流行者言，此以人性之发见者言。明天道流行如此，所以人性发见亦如此。如后段所谓「其体则谓之易，其理则谓之道，

其用则谓之神」。某尝谓，易在人便是心，道在人便是性，神在人便是情。缘他本原如此，所以生出来个个亦如此。一本故也。

问：「或谓明道所谓『凡人说性，只是说「继之者善」』与易所谓『继之者善』意不同。明道是言气质之性亦未尝不善，如孔子『性相近』之意。」曰：「明道说『继之者善』，固与易意不同。但以为此段只说气质之性，则非也。明道此段，有言气质之性处，有言天命之性处。近陈后之写来，只于此段『性』字下，各注某处是说天命之性，某处是说气质之性。若识得数字分明有着落，则此段尽易看。」

问：「明道言：『今人说性，多是说「继之者善」，如孟子言「性善」是也。』此莫是说性之本体不可言，凡言性者，只是说性之流出处，如孟子言『乃若其情，则可以为善矣』之类否？」先生点头。后江西一学者问此。先生答书云：「易大传言『继善』，是指未生之前；孟子言『性善』，是指已生之后。」是夕，复语文蔚曰：「今日答书，觉得未是。」文蔚曰：「莫是易言『继善』，是说天道流行处；孟子言『性善』，是说人性流出处。易与孟子就天人分上各以流出处言，明道则假彼以明此耳，非如先生『未生、已生』之云？」曰：「然。」

「继之者善也」，周子是说生生之善，程子说作人性之善，用处各自不同。若以此观彼，心有窒碍。

问：「伊川云：『万物之生意最可观。』」曰：「物之初生，其本未远，固好看。及干成叶茂，便不好看。如赤子入井时，恻隐怵惕之心，只些子仁，见得时却好看。到得发政施仁，其仁固广，便看不见得何处是仁。」赐。

问：「『万物之生意最可观，此「元者善之长也」，斯所谓仁也。』此只是先生向所谓『初』之意否？」曰：「万物之生，天命流行，自始至终，无非此理；但初生之际，淳粹未散，尤易见尔。只如元亨利贞皆是善，而元则为善之长，亨利贞皆是那里来。仁义礼智亦皆善也，而仁则为万善之首，义礼智皆从这里出尔。」

问：「『天地万物之理，无独必有对。』对是物也，理安得有对？」曰：「如高下小大清浊之类，皆是。」曰：「高下小大清浊，又是物也，如何？」曰：「有高必有下，有大必有小，皆是理必当如此。如天之生物，不能独阴，必有阳；不能独阳，必有阴；皆是对。这对处，不是理对。其所以有对者，是理合当恁地。」

「天地万物之理，无独必有对。」问：「如何便至『不知手之舞之，足之蹈之』？」曰：「真个是未有无对者。看得破时，真个是差异好笑。且如一阴一阳，便有对；至于太极，便对甚底？」曰：「太极有无极对。」曰：「此只是一句。如金木水火土，即土亦似无对，然皆有对。太极便与阴阳相对。此是『形而上者谓之道，形而下者谓之器』，便对过，却是横对了。土便与金木水火相对。盖金木水火是有方所，土却无方所，亦对得必大录云：「四物皆资土故也。」胡氏谓『善不与恶对』。恶是反善，如仁与不仁，如何不可对？若不相对，觉说得天下事都尖斜了，没个是处。」必大录云：「湖南学者云，善无对。不知恶乃善之对，恶者反乎善者也。」必大同。

问：「『天下之理，无独必有对。』有动必有静，有阴必有阳，以至屈伸消长盛衰之类，莫不皆然。还是他合下便如此邪？」曰：「自是他合下来如此，一便对二，形而上便对形而下。然就一言之，一中又自有对。且如眼前一物，便有背有面，有上有下，有内有外。二又各自为对。虽说『无独必有对』，然独中又自有对。且如碁盘路两两相对，末梢中间只空一路，若似无对；然此一路对了三百六十路，此所谓『一对万，道对器』也。」

天下之物未尝无对，有阴便有阳，有仁便有义，有善便有恶，有语便有默，有动便有静，然又却只是一个道理。如人行出去是这脚，归亦是这脚。譬如口中之气，嘘则为温，吸则为寒耳。

问：「阴阳昼夜，善恶是非，君臣上下，此天地万物无独必有对之意否？」曰：「这也只如喜怒哀乐之中，便有个既发而中节之和在里相似。」

问：「『天地之间，亭亭当当，直上直下，出便不是』，如何？」曰：「『喜怒哀乐未发谓之中』，『亭亭当当，直上直下』等语，皆是形容中之在我，其体段如此。『出则不是』者，出便是已发。发而中节，只可谓之和，不可谓之中矣，故曰『出便不是』。」

问「亭亭当当」之说。曰：「此俗语也，盖不偏不倚，直上直下之意也。」问：「敬固非中，惟『敬而无失』，乃所以为中否？」曰：「只是常敬，便是『喜怒哀乐未发之中』也。」

「天地间亭亭当当直上直下之正理，出则不是。如此则是内。敬而无失最尽。」居敬。方谓「居」字好。

问：「无妄，诚之道。不欺，则所以求诚否？」曰：「无妄者，圣人也。谓圣人为无妄，则可；谓圣人为不欺，则不可。」又问：「此正所谓『诚者天

之道，思诚者人之道』否？」曰：「然。无妄是自然之诚，不欺是着力去做底。」

「无妄之谓诚」是天道，「不欺其次矣」是人道，中庸所谓「思诚」者是也。

味道问「无妄之谓诚，不欺其次也」。曰：「非无妄故能诚，无妄便是诚。无妄，是四方八面都去得；不欺，犹是两个物事相对。」

或问「无妄之谓诚，不欺其次矣」。曰：「无妄，是兼天地万物所同得底浑沦道理；不欺，是就一边说。」泳问：「不欺，是就人身说否？」曰：「然。」

无妄，自是我无妄，故诚；不欺者，对物而言之，故次之。

问：「『冲漠无朕』至『教人涂辙』。他所谓涂辙者，莫只是以人所当行者言之？凡所当行之事，皆是先有此理；却不是临行事时，旋去寻讨道理。」曰：「此言未有这事，先有这理。如未有君臣，已先有君臣之理；未有父子，已先有父子之理。不成元无此理，直待有君臣父子，却旋将道理入在里面！」又问：「『既是涂辙，却只是一个涂辙』，是如何？」曰：「是这一个事，便只是这一个道理。精粗一贯，元无两样。今人只见前面一段事无形无兆，将谓是空荡荡；却不知道『冲漠无朕，万象森然已具』。如释氏便只是说『空』，老氏便只是说『无』，却不知道莫实于理。」曰：「『未应不是先，已应不是后』，『应』字是应务之『应』否？」曰：「未应，是未应此事；已应，是已应此事。未应固是先，却只是后来事；已应固是后，却只是未应时理。」

「未应不是先，已应不是后」，如未有君臣，已先有君臣之理在这里。不是先本无，却待安排也。「既是涂辙，却只是一个涂辙」，如既有君君臣臣底涂辙，却是元有君臣之理也。

子升问「冲漠无朕」一段。曰：「未有事物之时，此理已具，少间应处只是此理。所谓涂辙，即是所由之路。如父之慈，子之孝，只是一条路从源头下来。」

或问「未应不是先」一条。曰：「未应如未有此物，而此理已具；到有此物，亦只是这个道理。涂辙，是车行处。且如未有涂辙，而车行必有涂辙之理。」

问「冲漠无朕」一段。曰：「此只是说『无极而太极』。」又问：「下文『既是涂辙，却只是一个涂辙』，是如何？」曰：「恐是记者欠了字，亦晓不得。」又曰：「某前日说，只从阴阳处看，则所谓太极者，便只在阴阳里；所谓阴阳者，便只是在太极里。而今人说阴阳上面别有一个无形无影底物是太极，非也。」他本小异。

问：「『近取诸身，百理皆具』，且是言人之一身与天地相为流通，无一之不相似。至下言『屈伸往来之义，只于鼻息之间见之』，却只是说上意一脚否？」曰：「然。」又问：「屈伸往来，只是理自如此。亦犹一阖一辟，阖固为辟之基，而辟亦为阖之基否？」曰：「气虽有屈伸，要之方伸之气，自非既屈之气虽屈，而物亦自一面生出。此所谓『生生之理』，自然不息也。」

问：「屈伸往来，气也。程子云『只是理』，何也？」曰：「其所以屈伸往来者，是理必如此。『一阴一阳之谓道。』阴阳气也，其所以一阴一阳循环而不已者，乃道也。」

明道言：「天地之间，只有一个感应而已。」盖阴阳之变化，万物之生成，情伪之相通，事为之终始，一为感，则一为应，循环相代，所以不已也。

问天下只有个感应。曰：「事事物物，皆有感应。寤寐、语默、动静亦然。譬如气聚则风起，风止则气复聚。」

「感应」二字有二义：以感对应而言，则彼感而此应；专于感而言，则感又兼应意，如感恩感德之类。

问：「感，只是内感？」曰：「物固有自内感者。然亦不专是内感，固有自外感者。所谓『内感』，如一动一静，一往一来，此只是一物先后自相感。如人语极须默，默极须语，此便是内感。若有人自外来唤自家，只得唤做外感。感于内者自是内，感于外者自是外。如此看，方周遍平正。只做内感，便偏颇了。」

心性以谷种论，则包裹底是心；有稊种，有粳种，随那种发出不同，这便是性。心是个发出底，池本作：「心似个没思量底。」他只会生。又如服药，吃了会治病，此是药力；或温或叙，便是药性。至于吃了有温证，有叙证，这便是情。

履之问：「『心本善，发于思虑，则有善不善』章，如何？」曰：「疑此段微有未稳处。盖凡事莫非心之所为，虽放僻邪侈，亦是心之为也。善恶但如

反复手耳，翻一转便是恶，止安顿不着，也便是不善。如当恻隐而羞恶，当羞恶而恻隐，便不是。」又问：「心之用虽有不善，亦不可谓之非心否？」曰：「然。」

问：「『发于思虑则有善不善。』看来不善之发有二：有自思虑上不知不觉自发出来者，有因外诱然后引动此思虑者。闲邪之道，当无所不用其力。于思虑上发时，便加省察，更不使形于事为。于物诱之际，又当于视听言动上理会取。然其要又只在持敬。惟敬，则身心内外肃然，交致其功，则自无二者之病。」曰：「谓发处有两端，固是。然毕竟从思虑上发者，也只在外来底。天理浑是一个。只不善，便是不从天理出来；不从天理出来，便是出外底了。视听言动，该贯内外，亦不可谓专是外面功夫。若以为在内自有一件功夫，在外又有一件功夫，则内外支离，无此道理。须是『诚之于思，守之于为』，内外交致其功，可也。」

问：「『心本善，发于思虑，则有善不善。』程子之意，是指心之本体有善而无恶，及其发处，则不能无善恶也。胡五峰云：『人有不仁，心无不仁。』先生以为下句有病。如颜子『其心三月不违仁』，是心之仁也；至三月之外，未免少有私欲，心便不仁，岂可直以为心无不仁乎？端蒙近以先生之意推之，莫是五峰不曾分别得体与发处言之否？」曰：「只为他说得不备。若云人有不仁，心无不仁；心有不仁，心之本体无不仁，则意方足耳。」

问：「『心既发，则可谓之情，不可谓之心』，如何？」曰：「心是贯彻上下，不可只于一处看。」

「既发则可谓之情，不可谓之心」，此句亦未稳。

「『心，生道也。』此句是张思叔所记，疑有欠阙处。必是当时改作行文，所以失其文意。」伯丰云：「何故入在近思录中？」曰：「如何敢不载？但只恐有阙文，此四字说不尽。」

「『心，生道也。人有是心，斯具是形以生。恻隐之心，生道也。』如何？」曰：「天地生物之心是仁；人之禀赋，接得此天地之心，方能有生。故恻隐之心在人，亦为生道也。」

「心，生道也。」心乃生之道。「恻隐之心，人之生道也」，乃是得天之心以生。生物便是天之心。

问：「『心生道也』一段，上面『心生道』，莫是指天地生物之心？下面『恻隐之心，人之生道』，莫是指人所得天地之心以为心？盖在天只有此理，若无那形质，则此理无安顿处。故曰：『有是心，斯具是形以生。』上面犹言『继善』，下面犹言『成性』。」曰：「上面『心，生道也』，全然做天底，也不得。盖理只是一个浑然底，人与天地混合无间。」

「有是心，斯具是形以生。」是心乃属天地，未属我在，此乃是众人者。至下面「各正性命」，则方是我底，故又曰：「恻隐之心，人之生道也。」仁者，天地生物之心，而人物之所得以为心。人未得之，此理亦未尝不在天地之间。只是人有是心，便自具是理以生。又不可道有心了，却讨一物来安顿放里面。似恁地处，难看，须自体认得。

伊川云：「心，生道也。」方云：「生道者，是本然也，所以生者也。」曰：「是人为天地之心意。」本文云。又曰：「生亦是生生之意。盖有是恻隐心，则有是形。」方曰：「满腔子是恻隐之心。」

敬子解「不求诸心而求诸迹，以博闻强记巧文丽词为工」，以为「人不知性，故急于为希圣之学，而乐于为希名慕利之学」。曰：「不是他乐于为希名慕利之学，是他不知圣之可学，别无可做，只得向那里去。若知得有个道理，可以学做圣人，他岂不愿为！缘他不知圣人之可学，『饱食终日，无所用心』，不成空须讨个业次弄，或为诗，或作文。是他没着浑身处，只得向那里去，俗语所谓『无图之辈』，是也。」因曰：「世上万般皆下品，若见得这道理高，见世间万般皆低。故这一段紧要处，只在『先明诸心』上。盖『先明诸心』了，方知得圣之可学；有下手处，方就这里做工夫。若不就此，如何地做？」以下第二卷。好学论入集注者，已附本章。

舜弼问：「定性书也难理会。」曰：「也不难。『定性』字，说得也诧异。此『性』字，是个『心』字意。明道言语甚圆转，初读未晓得，都没理会；子细看，却成段相应。此书在鄂时作，年甚少。」

「明道定性书自胸中泻出，如有物在后面逼逐他相似，皆写不辨。」直卿曰：「此正所谓『有造道之言』。」曰：「然。只是一篇之中，都不见一个下手处。」蜚卿曰：「『扩然而大公，物来而顺应』，这莫是下工夫处否？」曰：「这是说已成处。且如今人私欲万端，纷纷扰扰，无可柰何，如何得他大公？所见与理皆是背驰，如何便得他顺应？」道夫曰：「这便是先生前日所谓『也须存得这个在』。」曰：「也不由你存。此心纷扰，看着甚方法，也不能得他住。这须是见得，须是知得天下之理，都着一毫私意不得，方是，所谓『知止而后有定』也。不然，只见得他如生龙活虎相似，更把捉不得。」

问：「定性书云：『大率患在于自私而用智。自私则不能以有为为应迹，用智则不能以明觉为自然。』」曰：「此一书，首尾只此两项。伊川文字段数分明；明道多只恁成片说将去，初看似无统，子细理会，中问自有路脉贯串将去。『君子之学，莫若扩然而大公，物来而顺应』，自后许多说话，都只是此二句意。『艮其背，不获其身；行其庭，不见其人』，此是说『扩然而大公』。孟子曰『所恶于智者，为其凿也』，此是说『物来而顺应』。『第能于怒时遽忘其怒，而观理之是非。』『遽忘其怒』是应『廓然而大公』，『而观理之是非』是应『物来而顺应』。这须子细去看，方始得。」

明道答横渠「定性未能不动」一章，明道意，言不恶事物，亦不逐事物。今人恶则全绝之，逐则又为物引将去。惟不拒不流，泛应曲当，则善矣。盖横渠有意于绝外物而定其内。明道意以为须是内外合一，「动亦定，静亦定」，则应物之际，自然不累于物。苟只静时能定，则动时恐却被物诱去矣。

问：「圣人『动亦定，静亦定』。所谓定者，是体否？」曰：「是。」曰：「此是恶物来感时定？抑善恶来皆定？」曰：「恶物来不感，这里自不接。」曰：「善物则如何？」曰：「当应便应，有许多分数来，便有许多分数应。这里自定。」曰：「『子哭之恸』，而何以见其为定？」曰：「此是当应也。须是『扩然而大公，物来而顺应』。」再三诵此语，以为「说得圆」。

问：「圣人定处未详。」曰：「『知止而后有定』，只看此一句，便了得万物各有当止之所。知得，则此心自不为物动。」曰：「舜『号泣于旻天』，『象忧亦忧，象喜亦喜』。当此时，何以见其为定？」曰：「此是当应而应，当应而应便是定。若不当应而应，便是乱了；当应而不应，则又是死了。」

问：「『天地之常，以其心普万物而无心；圣人之常，以其情顺万事而无情。故君子之学，莫若扩然而大公，物来而顺应。』学者卒未到此，柰何？」曰：「虽未到此，规模也是恁地。『扩然大公』，只是除却私意，事物之来，顺他道理应之。且如有一事，自家见得道理是恁地；却有个偏曲底意思，要为那人，便是不公；便逆了这道理，不能顺应。圣人自有圣人大公，贤人自有贤人大公，学者自有学者大公。」又问：「圣贤大公，固未敢请。学者之心当如何？」曰：「也只要存得这个在，克去私意。这两句是有头有尾说话。大公是包说，顺应是就里面细说。公是忠，便是『维天之命，于穆不已』；顺应便是『干道变化，各正性命』。」

「扩然而大公」是「寂然不动」，「物来而顺应」是「感而遂通。」

赵致道问：「『自私者，则不能以有为为应迹；用智者，则不能以明觉为自然。』所谓『天地之常，以其心普万物而无心；圣人之常，以其情顺万事而无情』。所谓『普万物，顺万事』者，即『廓然而大公』之谓；『无心无情』者，即『物来而顺应』之谓。自私则不能『廓然而大公』，所以不能『以有为为应迹』；用智则不能『物来而顺应』，所以不能『以明觉为自然』。」曰：「然。」

明道云：「不能以有为为应迹。」应迹，谓应事物之迹。若心，则未尝动也。

问：「昨日因说程子谓释氏自私，味道举明道答横渠书中语，先生曰：『此却是举常人自私处言之。』若据自私而用智，与后面治怒之说，则似乎说得浅。若看得说那『自私则不能以有为为应迹，用智则不能以明觉为自然』，则所指亦大阔矣。」先生曰：「固然。但明道总人之私意言耳。」味道又举「反鉴索照」，与夫「恶外物」之说。先生曰：「此亦是私意。盖自常人之私意与佛之自私，皆一私也，但非是专指佛之自私言耳。」又曰：「此是程子因横渠病处箴之。然有一般人，其中空疏不能应物；又有一般人，溺于空虚不肯应物，皆是自私。若能『豁然而大公』，则上不陷于空寂，下不累于物欲，自能『物来而顺应』。」贺孙录云：「汉卿前日说：『佛是自私。』味道举明道『自私用智』之语，『亦是此意。先生尝以此自私说较粗，是常人之自私。某细思之，如『自私则不能以有为为应迹，用智则不能以明觉为自然』，亦是说得煞，恐只是佛氏之自私。」先生曰：『此说得较阔，兼两意。也是见横渠说得有这病，故如此说。』贺孙云：『「今以恶外物之心，求照无物之地，犹反鉴而索照也」，亦是说绝外物而求定之意。』曰：『然。但所谓『自私而用智』，如世人一等嗜欲，也是不能『以有为为应迹』，如异端绝灭外物，也是不能『以有为为应迹』。若『廓然大公，物来顺应』，便都不如此，上不沦于空寂，下不累于物欲。』」

问：「定性书所论，固是不可有意于除外诱，然此地位高者之事。在初学，恐亦不得不然否？」曰：「初学也不解如此，外诱如何除得？有当应者，也只得顺他，便看理如何。理当应便应，不当应便不应。此篇大纲，只在『廓然而大公，物来而顺应』两句。其它引易孟子，皆是如此。末谓『第能于怒时遽忘其怒，而观理之是非』，一篇着力紧要，只在此一句。『遽忘其怒』便是『扩然大公』，『观理之是非』便是『物来顺应』。明道言语浑沦，子细看，节节有条理。」曰：「『内外两忘』，是内不自私，外应不啻否？」曰：「是。大抵不可以在内者为是，而在外者为非，只得随理顺应。」

先生举「人情易发而难制者，惟怒为甚。惟能于怒时遽忘其怒，而观理之是非」。「旧时谓观理之是非，才见己是而人非，则其争愈力。后来看，不如此。如孟子所谓：『我必不仁也。其自反而仁矣，其横逆由是也，则曰：「此亦妄人而已矣！」』」

人情易发而难制。明道云：「人能于怒时遽忘其怒，亦可见外诱之不足恶，而于道亦思过半矣。」此语可见。然有一说，若知其理之曲直，不必校，却好；若见其直而又怒，则愈甚。大抵理只是此理，不在外求。若于外复有一理时，却难，为只有此理故。

问：「圣人恐无怒容否？」曰：「怎生无怒容？合当怒时，必亦形于色。如要去治那人之罪，自为笑容，则不可。」曰：「如此，则恐涉忿怒之气否？」曰：「天之怒，雷霆亦震。舜诛『四凶』，当其时亦须怒。但当怒而怒，便中节；事过便消了，更不积。」

问：「定性书是正心诚意功夫否？」曰：「正心诚意以后事。」

伊川谓：「虽无邪心，苟不合正理，即妄也。」如杨墨何尝有邪心？只是不合正理。

先生以伊川答方道辅书示学者，曰：「他只恁平铺，无紧要说出一来。只是要移易他一两字，也不得；要改动他一句，也不得。」

问：「苏季明以治经为传道居业之事，居常讲习，只是空言无益，质之两先生。何如？」曰：「季明是横渠门人，祖横渠『修辞』之说，以立言传后为修辞，是为居业。明道与说易上『修辞』不恁地。修辞，只是如『非礼勿言』。若修其言辞，正为立己之诚意，乃是体当自家『敬以直内，义以方外』之实事，便是理会敬义之实事，便是表里相应。『敬以直内，义以方外』，便是立诚。道之浩浩，何处下手？惟立诚才有可居之处，有可居之处则可以修业。业，便是逐日底事业，恰似日课一般。『忠信所以进德』，为实下手处。如是心中实见得理之不妄，『如恶恶臭，如好好色』，常常恁地，则德不期而进矣。诚，便即是忠信；修省言辞，便是要立得这忠信。若口不择言，只管逢事便说，则忠信亦被汨没动荡，立不住了。明道便只辨他『修辞』二字，便只理会其大规模。伊川却与辨治经，便理会细密，都无缝罅。」又曰：「伊川也辨他不尽。如讲习，不止只是治经。若平日所以讲习，父慈子孝兄友弟恭与应事接物，有合讲者，或更切于治经，亦不为无益。此更是一个大病痛。」

「孟子才高，学之无可依据」，为他元来见识自颜子才虽未尝不高，然其学却细腻切实，所以学者有用力处。孟子终是粗。

伊川曰：「学者须是学颜子。」孟子说得粗，不甚子细；只是他才高，自至那地位。若学者学他，或会错认了他意思。若颜子说话，便可下手做；孟子底，更须解说方得。

蔡问：「『孟子无可依据，学者当学颜子。』如养气处，岂得为无可依据？」曰：「孟子皆是要用。颜子须就已做工夫，所以学颜子则不错。」

问：「『且省外事，但明乎善，惟进诚心』，只是教人『鞭辟近里』。窃谓明善是致知，诚心是诚意否？」曰：「知至即便意诚，善才明，诚心便进。」又问：「『其文章虽不中不远矣』，便是应那『省外事』一句否？」曰：「然。外事所可省者即省之，所不可省者亦强省不得。善，只是那每事之至理，文章，是威仪制度。『所守不约，泛滥无功』，说得极切。这般处，只管将来玩味，则道理自然都见。」又曰：「这般次第，是吕与叔自关中来初见二程时说话。盖横渠多教人礼文制度之事，他学者自管用心，不近里，故以此说教之。然只可施之与叔诸人。若与龟山言，便不着地头了。公今看了近思录，看别经书，须将遗书兼看。盖他一人是一个病痛，故程先生说得各各自有精采。」

「且省外事，但明乎善，惟进诚心」，是且理会自家切己处。明善了，又更须看自家进诚心与未。

「学者识得仁体，实有诸己，只要义理栽培。」识得与实有，须做两回看。识得，是知之也；实有，是得之也。若只识得，只是知有此物；却须实有诸己，方是己物也。

问：「明道说『学者识得仁体，实有诸己，只要义理栽培』一段，只缘他源头是个不忍之心，生生不穷，故人得以生者，其流动发生之机亦未尝息。故推其爱，则视夫天地万物均受此气，均得此理，则无所不当爱。」曰：「这道理只熟看，久之自见如此，硬桩定说不得。如云从他源头上便有个不忍之心，生生不穷，此语有病。他源头上未有物可不忍在，未说到不忍在。只有个阴阳五行，有阖辟，有动静；自是用生，不是要生。到得说生物时，又是流行已后。既是此气流行不息，自是生物，自是爱。假使天地之间净尽无一物，只留得这一个物事，他也自爱。如云均受此气，均得此理，所以须用爱，也未说得这里在。此又是说后来事。此理之爱，如春之温，天生自然如此。如火相似，

炙着底自然热，不是使他热也。」因举东见录中明道曰：「学者须先识仁。仁者，浑然与物同体，义礼智信皆仁也」云云，「极好，当添入近思录中。」

心只是放宽平便大，不要先有一私意隔碍，便大。心大则自然不急迫。如有祸患之来，亦未须惊恐；或有所获，亦未有便欢喜在。少间亦未必，祸更转为福，福更转为祸。荀子言：「君子大心则天而道，小心则畏义而」盖君子心大则是天心，心小则文王之翼翼，皆为好也；小人心大则放肆，心小则是褊隘私吝，皆不好也。

明道以上蔡记诵为玩物丧志，盖为其意不是理会道理，只是夸多斗靡为能。若明道看史不差一字，则意思自别。此正为己为人之分。

问：「『礼乐只在进反之间，便得情性之正。』记曰：『礼主其减，乐主其盈。礼减而进，以进为文；乐盈而反，以反为文。』恐减与盈，是礼乐之体本如此；进与反，却是用功处否？」曰：「减，是退让、撙节、收敛底意思，是礼之体本如此。进者，力行之谓。盈，是和说、舒散、快满底意思，是乐之体如此。反者，退敛之谓。『礼主其减』，却欲进一步向前着力去做；『乐主其盈』，却须退敛节制，收拾归里。如此则礼减而却进，乐盈而却反，所以为得情性之正也，故曰『减而不进则消，盈而不反则亡』也。」因问：「如此，如礼乐相为用矣。」曰：「然。」

问：「『礼乐只在进反之间，便得性情之正』，何谓也？」曰：「记得『礼减而进，以进为文；乐盈而反，以反为文』。礼，如凡事俭约，如收敛恭敬，便是减；须当着力向前去做，便是进，故以进为文。乐，如歌咏和乐，便是盈；须当有个节制，和而不流，便是反，故以反为文。礼减而却进前去，乐盈而却反退来，便是得性情之正。」

「礼主其减」者，礼主于撙节、退逊、检束；然以其难行，故须勇猛力进始得，故以进为文。「乐主其盈」者，乐主于舒畅发越；然一向如此，必至于流荡，故以反为文。礼之进，乐之反，便得情性之正。又曰：「主减者当进，须力行将去；主盈者当反，须回顾身心。」

礼乐进反。「礼主于减」，谓主于敛束；然敛束太甚，则将久意消了，做不去，故以进为文，则欲勉行之。「乐主于盈」，谓和乐洋溢；然太过则流，故以反为文，则欲回来减些子。故进反之间，便得情性之正。不然，则流矣。

问「礼乐进反」之说。曰：「『礼主其减，乐主其盈。礼减而进，以进为文；乐盈而反，以反为文。』礼以谦逊退贬为尚，故主减；然非人之所乐，故

须强勉做将去，方得。乐以发扬蹈厉为尚，故主盈；然乐只管充满而不反，则文也无收杀，故须反，方得。故云：『礼减而不进则销，乐盈而不反则放。』故礼有报而乐有反，所以程子谓：『只在进反之间，便得性情之正。』」

「天分」，即天理也。父安其父之分，子安其子之分，君安其君之分，臣安其臣之分，则安得私！故虽「行一不义，杀一不辜，而得天下，有所不为。」

「『论学便要明理，论治便须识体。』这『体』字，只事理合当做处。凡事皆有个体，皆有个当然处。」问：「是体段之『体』否？」曰：「也是如此。」又问：「如为朝廷有朝廷之体，为一国有一国之体，为州县有州县之体否？」曰：「然。是个大体有格局当做处。如作州县，便合治告诉，除盗贼，劝农桑，抑末作；如朝廷，便须开言路，通下情，消朋党；如为大吏，便须求贤才，去赃吏，除暴敛，均力役，这个都是定底格局，合当如此做。」或问云云。曰：「不消如此说，只怕人伤了那大体。如大事不曾做得，却以小事为当急，便害了那大体。如为天子近臣，合当谏诤正直，又却恬退寡默；及至处乡里，合当闭门自守，躬廉退之节，又却向前要做事，这个便都伤了那大体。如今人议论，都是如此。合当举贤才而不举，而曰我远权势；合当去奸恶而不去，而曰不为已甚。且如国家遭汴都之祸，国于东南，所谓大体者，正在于复中原，雪雠耻，却曰休兵息民，兼爱南北！正使真个能如此，犹不是，况为此说者，其实只是懒计而已！」

「根本须是先培壅」，涵养持敬，便是栽培。

问「根本须是先培壅，然后可立趋向」。曰：「此段只如『弟子入孝出弟，行谨言信，爱众亲仁，行有余力则以学文』之意耳。先只是从实上培壅一个根脚，却学文做工夫去。」

仲思问「敬义夹持直上，达天德自此」。曰：「最是他下得『夹持』两字好。敬主乎中，义防于外，二者相夹持。要放下霎时也不得，只得直上去，故便达天德。」

「敬义夹持直上，达天德自此。」表里夹持，更无东西走作去处，上面只更有个天德。「忠信所以进德，修辞立其诚所以居业」者，干道也；「敬以直内，义以方外」者，坤道也，只是健顺。又曰：「非礼勿视听言动者，干道；『出门如见大宾，使民如承大祭』者，坤道。」又曰：「公但看进德立诚，是甚模样强健！」

「敬义夹持直上，达天德自此。」直上者，无许多人欲牵惹也。

因说敬怨，先生举明道语云：「敬义夹持直上，达天德自此。」「而今有一样人，里面谨严，外面却●苴；有人外面恁地宽恕，里面却都是私意了。内外夹持，如有人在里面把住，一人在门外把持，不由他不上去。」

问：「『正其义不谋其利，明其道不计其功』，道、义如何分别？」曰：「道、义是个体、用。道是大纲说；义是就一事上说。义是道中之细分别，功是就道中做得功效出来。」

问：「『正其义』者，凡处此一事，但当处置使合宜，而不可有谋利占便宜之心；『明其道』，则处此事便合义，是乃所以为明其道，而不可有计后日功效之心。『正义不谋利』，在处事之先；『明道不计功』，在处事之后。如此看，可否？」曰：「恁地说，也得。他本是合掌说，看来也须微有先后之序。」子蒙录云：「或问：『正义在先，明道在后。』曰：『未有先后。此只是合掌底意思。』」

「正其义不谋其利，明其道不计其功。」或曰，事成之谓利，所以有义；功成则是道。便不是。「惠迪吉，从逆凶。」然惠迪亦未必皆吉。

杨问：「『胆欲大而心欲小』，如何？」曰：「胆大是『千万人吾往』处，天下万物不足以动其心；『贫贱不能移，威武不能屈』，皆是胆大。心小是畏敬之谓，文王『小心翼翼』，曾子『战战兢兢，临深履薄』是也。」问：「横渠言『心大则百物皆通，心小则百物皆病』，何如？」曰：「此心小是卑陋狭隘，事物来都没奈何，打不去，只管见碍，皆是病。如要敬则碍和，要仁则碍义，要刚则碍柔。这里只看得一个，更着两个不得。为敬，便一向拘拘；为和，便一向放肆，没理会。仁，便煦煦姑息；义，便粗暴决裂。心大，便能容天下万物。有这物则有这理，有那物即有那道理。『并行而不相悖，并育而不相害。』」

「胆欲大而心欲小」，「战战兢兢，如临深渊」，方能为「赳赳武夫，公侯干城」之事。

蜚卿云：「『智欲圆而行欲方，胆欲大而心欲小。』妄意四者缺一不可。」曰：「圆而不方则谲诈，方而不圆则执而不通。志不大则卑陋，心不小则狂妄。江西诸人便是志大而心不小者也。」

或问：「『智欲圆而行欲』智欲圆转；若行不方正而合于义，则相将流于权谋谲诈之中；所谓『智欲圆而行欲方』也。」曰：「也是如此。」又曰：「智是对仁义礼智信而言。须是知得是非，方谓之智；不然，便是不智。」

问「学不言而自得者，乃自得也。」曰：「道理本自广大，只是潜心积虑，缓缓养将去，自然透熟。若急迫求之，则是起意去赶趁他，只是私意而已，安足以入道！」

问：「『视听、思虑、动作，皆天也，人但于中要识得真与妄耳。』真、妄是于那发处别识得天理人欲之分。如何？」曰：「皆天也，言视听、思虑、动作皆是天理。其顺发出来，无非当然之理，即所谓真；其妄者，却是反乎天理者也。虽是妄，亦无非天理，只是发得不当地头。譬如一草木合在山上，此是本分；今却移在水中。其为草木固无以异，只是那地头不是。恰如『善固性也，恶亦不可不谓之性』之意。」

问：「视听、思虑、动作，皆天之所为。及发而不中节，则是妄。故学者须要识别之。」曰：「妄是私意，不是不中」道夫曰：「这正是颜子之所谓『非礼』者。」曰：「非礼处便是私意。」

役智力于农圃，内不足以成己，外不足以治人，是济甚事！

「进德则自忠恕」，是从这里做出来；「其致则公平」，言其极则公平也。

问：「公只是仁底道理，仁却是个流动发生底道理。故『公而以人体之』，方谓之仁否？」曰：「此便是难说。『公而以人体之』，此一句本微有病。然若真个晓得，方知这一句话说得好，所以程先生又曰：『公近仁。』盖这个仁便在这『人』字上。你元自有这仁，合下便带得来。只为不公，所以蔽塞了不出来；若能公，仁便流行。譬如沟中水，被沙土罨鞞壅塞了，故水不流；若能担去沙土罨鞞，水便流矣。又非是去外面别担水来放沟中，是沟中元有此水，只是被物事壅遏了。去其壅塞，水便流行。如『克己复礼为仁』。所谓『克己复礼』者，去其私而已矣。能去其私，则天理便自流行。不是克己了又别讨个天理来放在里面也，故曰：『公近仁。』」又问：「『公所以能恕，所以能爱；恕则仁之施，爱则仁之用。』爱是仁之发处，恕是推其爱之之心以及物否？」曰：「如公所言，亦非不是。只是自是凑合不着，都无滋味。若道理只是如此看，又更做甚么？所以只见不长进，正缘看那物事没滋味。」又问：「莫是带那上文『公』字说否？」曰：「然。恕与爱本皆出于仁，然非公则安能恕？安能爱？」又问：「爱只是合下发处便爱，未有以及物在，恕则方能推

己以及物否？」曰：「仁之发处自是爱，恕是推那爱底，爱是恕之所推者。若不是恕去推，那爱也不能及物，也不能亲亲仁民爱物，只是自爱而已。若里面元无那爱，又只推个甚么？如开沟相似，是里面元有这水，所以开着便有水来。若里面元无此水，如何会开着便有水？若不是去开沟，纵有此水，也如何得他流出来？爱，水也；开之者，恕也。」又问：「若不是推其爱以及物，纵有此爱，也无可得及物否？」曰：「不是无可得及物，若不能推，则不能及物。此等处容易晓，如何恁地难看！」

问：「『仁之道，只消道一「公」字。公是仁之理，公而以人体之，故曰仁。』窃谓仁是本有之理，公是克己功夫到处。公，所以能仁。所谓『公而以人体之』者，若曰己私既尽，只就人身上看，便是仁。体，犹骨也，如『体物不可遗』之『体』，『贞者事之干』之类，非『体认』之『体』也。」曰：「公是仁之方法，人是仁之材料。有此人，方有此仁。盖有形气，便具此生理。若无私意间隔，则人身上全体皆是仁。如无此形质，则生意都不凑泊他。所谓『体』者，便作『体认』之『体』，亦不妨。体认者，是将此身去里面体察，如中庸『体群臣』之『体』也。」

问：「向日问『公而以人体之则为仁』，先生曰：『体，作「体认」之「体」亦不妨。』殊思之，未达。窃谓有此人则具此仁。然人所以不仁者，以其私也。能无私心则此理流行，即此人而此仁在矣。非是公后，又要去体认寻讨也。」先生顾杨至之谓曰：「『仁』字，叔重说得是了，但认『体』字未是。体者，乃是以人而体公。盖人撑起这公作骨子，则无私心而仁矣。盖公只是一个公理，仁是人心本仁。人而不公，则害夫仁。故必体此公在人身上以为之体，则无所害其仁，而仁流行矣。作如此看，方是。」

问：「『公而以人体之』，如何？」曰：「仁者心之德，在我本有此理。公却是克己之极功，惟公然后能仁。所谓『公而以人体之』者，盖曰克尽己私之后，就自家身上看，便见得仁也。」

「公而以人体之故为仁。」盖公犹无尘也，人犹镜也，仁则犹镜之光明也。镜无纤尘则光明，人能无一毫之私欲则仁。然镜之明，非自外求也，只是镜元来自有这光明，今不为尘所昏尔。人之仁，亦非自外得也，只是人心元来自有这仁，今不为私欲所蔽尔。故人无私欲，则心之体用广大流行，而无时不仁，所以能爱能恕。仁之名不从公来，乃是从人来，故曰「公而以人体之则为仁」。

「仁之道，只消道一『公』字」，非以公为仁，须是「公而以人体之」。伊川自曰「不可以公为仁」。世有以公为心而惨刻不恤者，须公而有恻隐之心，此功夫却在「人」字上。盖人体之以公方是仁，若以私欲，则不仁矣。

「公而以人体之为仁。」仁是人心所固有之理，公则仁，私则不仁。未可便以公为仁，须是体之以人方是仁。公、恕、爱，皆所以言仁者也。公在仁之前，恕与爱在仁之后。公则能仁，仁则能爱能恕故也。

李问：「仁，欲以公、爱、恕三者合而观之，如何？」曰：「公在仁之先，爱、恕在仁之后。」又问：「公而以人体之」一句。曰：「紧要在『人』字上。仁只是个人。」

公所以为仁。故伊川云：「非是以公便为仁，公而以人体之。」仁譬如水泉，私譬如沙石能壅却泉，公乃所以决去沙石者也。沙石去而水泉出，私去而仁复也。

谓仁只是公，固若未尽；谓公近仁耳，又似太疏。伊川曰：「只是一个『公』字。」学者问仁，则常教他将「公」字思量。此是先生晚年语，平淡中有意味。显道记忆语及入关语录亦有数段，更宜参之。稿。

或问：「『恕则仁之施，爱则仁之用』，施与用如何分别？」曰：「恕之所施，施其爱尔，不恕，则虽有爱而不能及人也。」

问：「『恕则仁之施，爱则仁之用』，施与用何以别？」曰：「施是从这里流出，用是就事说。『推己为恕。』恕是从己流出去及那物；爱是才调恁地。爱如水，恕如水之流。」又问：「先生谓『爱如水，恕如水之流』，淳退而思，有所未合。窃谓仁如水，爱如水之润，恕如水之流，不审如何？」曰：「说得好。昨日就过了。」

问：「『恕则仁之施，爱则仁之用。』施与用如何分？」曰：「恕是分俵那爱底。如一桶水，爱是水，恕是分俵此水何处一杓，故谓之施。爱是仁之用，恕所以施爱者。」

「恕则仁之施，爱则仁之用。」「施、用」两字，移动全不得。这般处，惟有孔孟能如此。下自荀扬诸人便不能，便可移易。昔有言「尽己之谓忠，尽物之谓恕」。伊川言：「尽物只可言信，推己之谓恕。」盖恕是推己，只可言施。如此等处，极当细看。

或问：「『力行』如何是『浅近语』？」曰：「不明道理，只是硬行。」又问：「何以为『浅近』？」曰：「他只是见圣贤所为，心下爱，硬依他行。这是私意，不是当行。若见得道理时，皆是当恁地行。」又问：「『这一点意气能得几时了！』是如何？」曰：「久时，将次只是恁地休了。」

「涵养须用敬，进学则在致知。」无事时，且存养在这里，提撕警觉，不要放肆。到讲习应接时，便当思量义理。

杨子顺问：「『涵养须用敬。』涵养甚难，心中一起一灭，如何得主一？」曰：「人心如何教他不思？如『周公思兼三王，以施四事』，岂是无思？但不出于私则可。」曰：「某多被思虑纷扰，思这一事，又牵走那事去。虽知得，亦自难止。」曰：「既知得不是，便当绝断了。」

涵养此心须用敬。譬之养赤子，方血气未壮实之时，且须时其起居饮食，养之于屋室之中而谨顾守之，则有向成之期。才方乳保，却每日暴露于风日之中，偃然不顾，岂不致疾而害其生耶！

问：「伊川谓：『敬是涵养一事。』敬不足以尽涵养否？」曰：「五色养其目，声音养其耳，义理养其心，皆是养也。」

用之问：「学者思先立标准，如何？」曰：「如『必有事焉而勿正』之谓。而今虽道是要学圣人，亦且从下头做将去。若日日恁地比较，也不得。虽则是曰：『舜何人也？予何人也？』若只管将来比较，不去做工夫，又何益！」

问：「学者做工夫，须以圣人为标准，如何却说得不立标准？」曰：「学者固当以圣人为师，然亦何须得先立标准？才立标准，心里便计较思量几时得到圣人？处圣人田地又如何？便有个先获底心。『颜渊曰：『舜何人也？予何人也？有为者亦若是。』』也只是如此平说，教人须以圣贤自期。又何须先立标准？只恁下着头做，少间自有所」

「尹和靖从伊川半年后，方见得西铭大学」，不知那半年是在做甚么？想见只是且教他听说话。」曾光祖云：「也是初入其门，未知次第，骤将与他看未得。」先生曰：「岂不是如此？」又曰：「西铭本不曾说『理一分殊』，因人疑后，方说此一句。」

问：「『尹彦明见程子后，半年方得大学西铭看』，此意如何？」曰：「也是教他自就切己处思量，自看平时个是不是，未欲便把那书与之读。」

曰：「如此，则末后以此二书并授之，还是以尹子已得此意？还是以二书互相发故？」曰：「他好把西铭与学者看。他也是要教他知，天地间有个道理恁地开阔。」

「昨夜说『尹彦明见伊川后，半年方得大学西铭看』。此意思也好，也有病。盖且养他气质，淘泐去了那许多不好底意思。如学记所谓『未卜禘，不视学，游其志也』之意。此意思固好，然也有病者，盖天下有多少书，若半年间都不教他看一字，几时读得天下许多书！所以尹彦明终竟后来工夫少了。易曰：『盛德大业，至矣哉！』『富有之谓大业。』须是如此，方得。天下事无所不当理会者，纔工夫不到，业无由得大；少间措诸事业，便有欠缺，此便是病。」或曰：「想得当时大学亦未成伦绪，难看在此。」曰：「然。尹彦明看得好，想见煞着日月看。临了连格物也看错了，所以深不信伊川『今日格一件，明日格一件』之说，是看个甚么？」或曰：「和靖才力极短，当初做经筵不见得；若便当难剧，想见做不去。」曰：「只他做经筵，也不柰何，说得话都不痛快，所以难。能解经而通世务者，无如胡文定。然教他做经筵，又都不肯。一向辞去，要做春秋解，不知是甚意思。盖他有退而著书立言以垂后世底意思，无那措诸事业底心。纵使你做得了将上去，知得人君是看不看？若朝夕在左右说，岂不大有益？是合下不合有这『著书垂世』底意思故也。人说话也难。有说得响感动得人者，如明道会说，所以上蔡说，才到明道处，听得他说话，意思便不同。盖他说得响，自是感发人。伊川便不似他。伊川说话方，终是难感动人。」或曰：「如与东坡们说话，固是他们不是，然终是伊川说话有不相乳入处。」曰：「便是说话难。只是这一样说话，只经一人口说，便自不同。有说得感动人者，有说得不爱听者。近世所见会说话，说得响，令人感动者，无如陆子静。可惜如伯恭都不会说话，更不可晓，只通寒暄也听不得。自是他声音难晓，子约尤甚。」

问：「谢氏说『何思何虑』处，程子道『恰好着工夫』，此是着何工夫？」曰：「人所患者，不能见得大体。谢氏合下便见得大体处，只是下学之功夫却欠。程子道『恰好着工夫』，便是教他着下学底工夫。」

朱子语类卷第九十六

程子之书二

遗书云，不信其师，乃知当时有不信者。第三卷。

「学原于思。」思所以起发其聪明。

「六经浩渺，乍难尽晓。且见得路径后，各自立得一个门庭。」问：「如何是门庭？」曰：「是读书之法。如读此一书，须知此书当如何读。伊川教人看易，以王辅嗣胡翼之王介甫三人易解看，此便是读书之门庭。缘当时诸经都未有成说，学者乍难捉摸，故教人如此。」或问：「如诗是吟咏性情，读诗者便当以此求之否？」曰：「然。」

「学者全体此心。学虽未尽，若事物之来，不可不应。」此亦只是言其大概，且存得此心在这里。「若事物之来，不可不应，且随自家力量应之，虽不中不远矣。」更须下工夫，方到得细密的当，至于至善处，此亦且是为初学言。如龟山却是恁地，初间只管道是且随力量恁地，更不理睬细密处，下梢都衰塌了。

「学者全体此心」，只是全得此心，不为私欲汨没，非是更有一心能体此心也。此等当以意会。

「只是心生」，言只是敬心不熟也。「恭者私为之恭」，言恭只是人为；「礼者非体之礼」，言只是礼，无可捉摸。故人为之恭，必循自然底道理，则自在也。

明道曰：「虽则心『操之则存，舍之则亡』，然而持之太甚，便是必有事焉而正之也。亦须且恁去。」其说盖曰，虽是「必有事焉而勿正」，亦须且恁地把捉操持，不可便放下了。「敬而勿失」，即所以中也。「敬而无失」，本不是中，只是「敬而无失」，便见得中底气象。此如公不是仁，然公而无私则仁。又曰：「中是本来底，须是做工夫，此理方着。司马子微坐亡论，是所谓坐驰也。」他只是要得恁地虚静，都无事。但只管要得忘，便不忘，是驰也。明道说：「张天祺不思量事后，须强把他这心来制缚，亦须寄寓在一个形象，皆非自然。君实又只管念个『中』字，此又为『中』所制缚。且『中』字亦何形象？」他是不思量事，又思量个不思量底，寄寓一个形象在这里。如释氏教人，便有些是这个道理。如曰「如何是佛」云云，胡乱掉一语，教人只管去思量。又不是道理，又别无可思量，心只管在这上行思坐想，久后忽然有悟。

「中」字亦有何形象？又去那处讨得个「中」？心本来是错乱了，又添这一个物事在里面，这头讨「中」又不得，那头又讨不得，如何会讨得？天祺虽是硬捉，又且把定得一个物事在这里。温公只管念个「中」字，又更生出头绪多，他所以说终夜睡不得。又曰：「天祺是硬截，温公是死守，旋旋去寻讨个

『中』。伊川即曰『持其志』，所以教人且就里面理会。譬如人有个家，不自作主，却倩别人来作主！」

伯丰说：「『敬而无失』，则不偏不倚，斯能中矣。」曰：「说得慢了。只『敬而无失』，便不偏不倚，只此便是中。」

「敬而无失。」问：「莫是心纯于敬，在思虑则无一毫之不敬，在事为则无一事之不敬？」曰：「只是常敬。敬即所以中。」

问：「『圣人不记事，所以常记得；今人忘事，以其记事』，何也？」曰：「圣人之心虚明，便能如此。常人记事忘事，只是着意之故。」

李德之问：「明道因修桥寻长梁，后每见林木之佳者，必起计度之心，因语学者：『心不可有一事。』某窃谓，凡事须思而后通，安可谓『心不可有一事』？」曰：「事如何不思？但事过则不留于心可也。明道肚里有一条梁，不知今人有几条梁柱在肚里。佛家有『流注想』。水本流将去，有些渗漏处便留滞。」

「心要在腔壳子里。」心要有主宰。继自今，便截胸中胶扰，敬以穷理。

问：「『心要在腔子里。』若虑事应物时，心当如何？」曰：「思虑应接，亦不可废。但身在此，则心合在此。」曰：「然则方其应接时，则心在事上；事去，则此心亦不管着。」曰：「固是要如此。」

或问「心要在腔子里」。曰：「人一个心，终日放在那里去，得几时在这里？孟子所以只管教人『求放心』。今人终日放去，一个身恰似个无梢工底船，流东流西，船上人皆不知。某尝谓，人未读书，且先收敛得身心在这里，然后可以读书求得义理。而今硬捉在这里读书，心飞扬那里去，如何得会长进！」

或问：「『心要在腔子里』，如何得在腔子里？」曰：「敬，便在腔子里。」又问：「如何得会敬？」曰：「只管恁地滚做甚么？才说到敬，便是更无可说。」

问：「『人心要活，则周流无穷而不滞于一隅。』如何是活？」曰：「心无私，便可推行。活者，不死之谓。」

李丈问：「『「天地设位，而易行乎其中」，只是敬』，如何？」曰：「易是自然造化。圣人本意只说自然造化流行，程子是将来就人身上说。敬则这道理流行，[莹田-玉]录云：「敬便易行也。」不敬便间断了。前辈引经文，

多是借来说己意。如『必有事焉，而勿正，必勿忘，勿助长』，孟子意是说做工夫处，程子却引来『鸢飞鱼跃』处，说自然道理。若知得『鸢飞鱼跃』，便了此一语。又如『必有事焉』，程子谓有事于敬，此处那有敬意？亦是借来做自己说。孟子所谓有事，只是集义；勿正，是勿望气之生。义集，则气自然生。我只集义，不要等待气之生。若等待，便辛苦，便去助气使他长了。气不至于浩然，便作起令张旺，谓己刚毅，无所屈挠，便要发挥去做事，便是助长。」

问：「『「天地设位，而易行乎其中」，只是敬，敬则无间断』。不知易何以言敬？」曰：「伊川们说得阔，使人难晓。」曰：「下面云：『诚，敬而已矣。』恐是说天地间一个实理如此。」曰：「就天地之间言之，是实理；就人身上言之，惟敬，然后见得心之实处流行不息。敬才间断，便不诚；不诚便无物，是息也。」

问：「『「天地设位，而易行乎其中」，只是敬也。敬则无间断。』天地人只是一个道理。天地设位，而变易之理不穷，所以天地生生不息。人亦全得此理，只是气禀物欲所昏，故须持敬治之，则本然之理，自无间断。」曰：「也是如此。天地也似有个主宰，方始恁地变易，便是天地底敬。天理只是直上去，更无四边渗漏，更无走作。」

问：「程子曰：『「敬以直内，义以方外」，仁也。』如何以此便谓之仁？」曰：「亦是仁也。若能到私欲净尽，天理流行处，皆可谓之仁。如『博学笃志，切问近思』，能如是，则仁亦在其中。寓录作：「便可为仁。」如『克己复礼』亦是仁；『出门如见大宾，使民如承大祭』，亦是仁；『居处恭，执事敬，与人忠』，亦是仁。看从那路入。但从一路入，做到极处皆是仁。」

问「『不有躬，无攸利。』不立己后，虽向好事，犹为化物。不得以天下万物挠己。己立后，自能了当得天下万物。」曰：「下面是伊川解易上句；后二句又是覆解此意，在乎以立己为先，应事为后。今人平日讲究所以治国、平天下之道，而自家身己全未曾理会得。若能理会自家身己，虽与外事若茫然不相接，然明德在这里了，新民只见成推将去。」

问：「『不立己后，虽向好事，犹为化物』，何也？」曰：「己不立，则在我无主宰矣。虽向好事，亦只是见那事物好，随那事物去，便是为物所化。」

问「主一」。曰：「做这一事，且做一事；做了这一事，却做那一事。今人做这一事未了，又要做那一事，心下千头万绪。」

蜚卿问：「『主一』，如何用工？」曰：「不当恁地问。主一只是主一，不必更于主一上问道理。如人吃饭，吃了便饱，却问人：『如何是吃饭？』先贤说得甚分明，也只得恁地说，在人自体认取。主一只是专一。」驥。

厚之问：「或人专守主一。」曰：「主一亦是。然程子论主一，却不然，又要有用，岂是守块然之主一？吕与叔问主一，程子云：『只是专一。』今欲主一，而于事乃处置不下，则与程子所言自不同。」

或谓：「主一，不是主一事。如一日万几，须要并应。」曰：「一日万几，也无并应底道理，须还他逐一件理会，但只是聪明底人却见得快。」

主一兼动静而言。

问「闲邪则固一矣，主一则更不消言闲邪」。曰：「只是觉见邪在这里，要去闲他，则这心便一了。所以说闲邪，则固一矣；既一则邪便自不能入，更不消说又去闲邪。恰如知得外面有贼，今夜用须防他，则便惺了；既惺了，不须更说防贼。」

或问「『闲邪』、『主一』，如何？」曰：「主一似『持其志』，闲邪似『无暴其气』。闲邪只是要邪气不得入，主一则守之于内。二者不可有偏，此内外交相养之道也。」

用之问「有言：『未感时，知何所寓？』」曰：「操则存，舍则亡，出入无时，莫知其乡。」更怎生寻所寓？只是有操而已。」曰：「这处难说，只争一毫子。只是看来看去，待自见得。若未感时，又更操这所寓，便是有两个物事。所以道『只有操而已』。只操，便是主宰在这里。如『克己复礼』，不是『克己复礼』三四个字排在这里。『克复』二字，只是拖带下面二字，要挑拨出天理人欲。非礼勿视听言动，不是非礼是一个物事，礼又是一个物事，勿又是一个物事。只是勿，便是个主宰。若恁地持守勿令走作，也由他；若不收敛，一向放倒去，也由他。释氏这处便说得惊天动地；圣人只浑沦说在这里，教人自去看。」

问：「程子谓『有主则虚』，又谓『有主则实』。」曰：「有主于中，外邪不能入，便是虚；有主于中，理义甚实，便是实。」

外患不能入，是「有主则实」也；外邪不能入，是「有主则虚」也。自家心里，只有这个为主，别无物事，外邪从何处入？岂不谓之虚乎？然他说「有主则虚」者，「实」字便已在「有主」上了。又曰：「『有主则实』者，自家心里有主，外患所不能入，此非实而何？『无主则实』者，自家心里既无以为之主，则外邪却入来实其中，此又安得不谓之实乎！」

「中有主则实，实则外患不能入」，此重在「主」字上；「有主则虚，虚则邪不能入」，重在「敬」字上。言敬则自虚静，故邪不得而奸之也。

问：「『有主则实』，又曰『有主则虚』，如何分别？」曰：「只是有主于中，外邪不能入。自其有主于中言之，则谓之『实』；自其外邪不入言之，则谓之『虚』。」又曰：「若无主于中，则目之欲，也从这里入；耳之欲，也从这里入；鼻之欲，也从这里入。大凡有所欲，皆入这里，便满了，如何得虚？」淳录云：「『皆入这里来，这里面便满了。』以手指心曰：『如何得虚？』」因举林择之作主一铭云：「『有主则虚』，神守其都；『无主则实』，鬼阃其室！」又曰：「『有主则实』，既言『有主』，便已是实了，却似多了一『实』字。看来这个『实』字，谓中有主则外物不能入矣。」又曰：「程子既言『有主则实』，又言『有主则虚』，此不可泥看。须看大意各有不同，始得。凡读书，则看他上下意是如何，不可泥着一字。如扬子言『于仁也柔，于义也刚』；到易中言，刚却是仁，柔却是义。又论语『学不厌，知也；教不倦，仁也』；到中庸又谓『成己，仁也；成物，知也』。各随本文意看，自不相碍。」

「主一之谓敬，无适之谓一。」敬主于一，做这件事更不做别事。无适，是不走作。

问：「何谓『主一』？」曰：「无适之谓一。一，只是不走作。」又问：「思其所当思，如何？」曰：「却不妨，但不可胡思，且只得思一件事。如思此一事，又别思一件事，便不可。」

「无适之谓一。」无适，是个不走作。且如在这里坐，只在这里坐，莫思量出门前去；在门前立，莫思量别处去。圣人说：「不有博弈者乎？为之犹贤乎已。」博弈岂是好事？与其营营胶扰，不若但将此心杀在博弈上。骯。

问「主一无适」。「只是莫走作。且如读书时只读书，着衣时只着衣。理会一事时，只理会一事，了此一件，又作一件，此『主一无适』之义。」蜚卿曰：「某作事时，多不能主一。」曰：「只是心不定。人亦须是定其心。」

曰：「非不欲主一，然竟不能。」曰：「这个须是习。程子也教人习。」曰：「莫是气质薄否？」曰：「然。亦须涵养本原，则自然别。」

「伊川云：『主一之谓敬，无适之谓一。』又曰：『人心常要活，则周流无穷而不滞于一隅。』或者疑主一则滞，滞则不能周流无穷矣。道夫窃谓，主一则此心便存，心存则物来顺应，何有乎滞？」曰：「固是。然所谓主一者，何尝滞于一事？不主一，则方理会此事，而心留于彼，这却是滞于一隅。」又问：「以大纲言之，有一人焉，方应此事未毕，而复有一事至，则当何如？」曰：「也须是做一件了，又理会一件，亦无杂然而应之理。但甚不得已，则权其轻重可也。」

问：「伊川答苏季明云：『求中于喜怒哀乐，却是已发。』某观延平亦谓『验喜怒哀乐未发之前为如何』，此说又似与季明同。」曰：「但欲见其如此耳。然亦有病，若不得其道，则流于空。故程子云：『今只道敬。』」又问：「既发、未发，不合分作两处，故不许。如中庸说，固无害。」曰：「然。」

问：「旧看程先生所答苏季明喜怒哀乐未发，耳无闻、目不见之说，亦不甚晓。昨见先生答吕子约书，以为目之有见，耳之有闻，心之有知未发与目之有视，耳之有听，心之有思已发不同，方晓然无疑。不知足之履，手之持，亦可分未发已发否？」曰：「便是书不如此读。圣人只教你去喜怒哀乐上讨未发已发，却何尝教你去手持足履上分未发已发？都不干事。且如眼见一个物事，心里爱，便是已发，便属喜；见个物事恶之，便属怒。若见个物事心里不喜不怒，有何干涉？」或作：「一似闲，如何谓之已发？」

问：「苏季明问，静坐时乃说未发之前，伊川以祭祀『前旒、黻纁』答之。据祭祀时，恭敬之心，向于神明，此是已略发？还只是未发？」曰：「只是如此恭敬，未有喜怒哀乐，亦未有思，唤做已发，不得。然前旒黻纁，非谓全不见闻。若全不见闻，则荐奠有时而不知，拜伏有时而不能起也。」

用之问「苏季明问喜怒哀乐未发之前求中」一条。曰：「此条记得极好，只中间说『谓之无物则不可，然静中须有个觉处』，此二句似反说。『无物』字，恐当作『有物』字。涵养于喜怒哀乐未发之前，只是『戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻』，全未有一个动绽。大纲且约住执持在这里，到慎独处，便是发了。『莫见乎隐，莫显乎微』，虽未大投发出，便已有一毫一分见了，便就这处分别从善去恶。『虽耳无闻，目不见，然见闻之理在始得。』虽是耳无闻，目不见，然须是常有个主宰执持底在这里，始得。不是一向放倒，又不是一向空寂了。」问：「非礼勿视听言动，是此意否？」曰：「此亦是有意了，便是已发。只是『敬而无失』，所以为中。大纲且执持在这里。下面说复卦，

便是说静中有动，不是如瞌睡底静，中间常自有个主宰执持。后又说艮卦，又是说动中要静。复卦便是一个大翻转底艮卦，艮卦便是两个翻转底复卦。复是五阴下一阳，艮是二阴上一阳。阳是动底物事，阴是静底物事。凡阳在下，便是震动意思；在中，便是陷在二阴之中，如人陷在窟里相似；在上，则没去处了，只得止，故曰『艮其止』。阴是柔媚底物事，在下则巽顺阴柔，不能自立，须附于阳；在中，则是附丽之象；在上，则说，盖柔媚之物，在上则欢悦。」

问：「未发之前，当戒慎恐惧，提撕警觉，则亦是知觉。而伊川谓『既有知觉，却是动』，何也？」曰：「未发之前，须常恁地醒，不是瞑然不省。若瞑然不省，则道理何在？成甚么『大本』？」曰：「常醒，便是知觉否？」曰：「固是知觉。」曰：「知觉便是动否？」曰：「固是动。」曰：「何以谓之未发？」曰：「未发之前，不是瞑然不省，怎生说做静得？然知觉虽是动，不害其为未动。若喜怒哀乐，则又别也。」曰：「恐此处知觉虽是动，而喜怒哀乐却未发否？」先生首肯曰：「是。下面说『复见天地之心』，说得好。复一阳生，岂不是动？」曰：「一阳虽动，然未发生万物，便是喜怒哀乐未发否？」曰：「是。」

问：「前日论『既有知觉，却是动也』，某彼时一□□言句了。及退而思，大抵心本是个活物，无间于已发未发，常恁地活。伊川所谓『动』字，只似『活』字。其曰『怎生言静』，而以复说证之，只是明静中不是寂然不省故尔。不审是否？」曰：「说得已是了。但『寂』字未是。寂，含活意，感则便动，不只是昏然不省也。」

正淳问静中有知觉。曰：「此是坤中不能无阳，到动处却是复。只将十二卦排，便见。」

问：「苏季明问喜怒哀乐未发之前，下『动』字？下『静』字？伊川曰：『谓之静则可，静中须有物始得。』所谓『静中有物』者，莫是喜怒哀乐虽未形，而含喜怒哀乐之理否？」曰：「喜怒哀乐乃是感物而有，犹镜中之影。镜未照物，安得有影？」曰：「然则『静中有物』，乃镜中之光明？」曰：「此却说得近似。但只是此类。所谓『静中有物』者，只是知觉便是。」曰：「伊川却云：『纔说知觉，便是动。』」曰：「此恐伊川说得太若云知个甚底，觉个甚底，如知得寒，觉得暖，便是知觉一个物事。今未曾知觉甚事，但有知觉在，何妨其为静？不成静坐便只是瞌睡！」

问：「程子云：『须是静中有物，始得。』此莫是先生所谓『知觉不昧』之意否？」曰：「此只是言静时那道理自在，却不是块然如死底物也。」

「『静中有物』如何？」曰：「有闻见之理在，即是『静中有物』。」
问：「敬莫是静否？」曰：「敬则自然静，不可将静来唤做敬。」

问：「伊川言：『静中须有物，始得。』此物云何？」曰：「只太极也。」洽。

「苏季明尝患思虑不定，或思一事未了，他事如麻又生。伊川曰：『不可。此不诚之本也。须是事事能专一时，便好。不拘思虑与应事，皆要专一。』而今学问，只是要一个专一。若参禅修养，亦皆是专一，方有功。修养家无底事，他硬想成有；释氏有底，硬想成无，只是专一。然他底却难；自家道理本来却是，只要人去理会得，却甚顺，却甚易。」或问：「专一可以至诚敬否？」曰：「诚与敬不同：诚是实理，是人前辈后都恁地，做一件事直是做到十分，便是诚。若只做得两三分，说道今且慢恁地做，恁地也得，不恁地也得，便是不诚。敬是戒慎恐惧意。」又问：「恭与敬，如何？」曰：「恭是主容貌而言，『貌曰恭』。『手容恭』。敬是主事而言。『执事敬』。『事思敬』。问：「敬如何是主事而言？」曰：「而今做一件事，须是专心在上面，方得。不道是不好事。而今若读论语，心又在孟子上，如何理会得？若做这一件事，心又在那事，永做不得。」又曰：「敬是畏底意思。」又曰：「敬是就心上说，恭是对人而言。」又曰：「若有事时，则此心便即专在这一事上；无事，则此心湛然。」又曰：「恭是谨，敬是畏，庄是严。『严威俨恪，非所以事亲』，是庄于这处使不得。若以临下，则须是庄。『临之以庄，则敬。』『不庄以莅之，则民不敬。』」

问：「『以心使心』，此句有病否？」曰：「无病。其意只要此心有所主宰。」

问：「『以心使心』，如何？」曰：「平使之。今人都由心，则是妄使矣。」恐有误字。

「大率把捉不定，皆是不仁。」问曰：「心之本体，湛然虚明，无一毫私欲之累，则心德未尝不存矣。把捉不定，则为私欲所乱，是心外驰，而其德亡矣。」曰：「如公所言，则是把捉不定，故谓之不仁。今此但曰『皆是不仁』，乃是言惟其不仁，所以致把捉不定也。」

「心定者，其言重以舒」两句。言发于心，心定则言必审，故的确而舒迟；不定则内必纷扰，有不待思而发，故浅易而急迫。此亦志动气之验也。直卿。

明道在扶沟时，谢游诸公皆在彼问学。明道一日曰：「诸公在此，只是学某说话，何不去力行？」二公云：「某等无可行者。」明道曰：「无可行时，且去静坐。」盖静坐时，便涵养得本原稍定，虽是不免逐物，及自觉而收敛归来，也有个着落。譬如人出外去，才归家时，便自有个着身处。若是不曾存养得个本原，茫茫然逐物在外，便要收敛归来，也无个着身处也。

「伊川见人静坐，如何便叹其善学？」曰：「这却是一个总要处。」

安卿问：「伊川言：『目畏尖物，此理须克去。室中率置尖物，必不刺人。』此是如何？」曰：「疑病每如此。尖物元不曾刺人，他眼病只管见尖物来刺人耳。伊川又一处说此稍详。有人眼病，尝见狮子。伊川教他见狮子则捉来。其人一面去捉，捉来捉去，捉不着，遂不见狮子了。」第五卷。

问：「前辈说治惧，室中率置尖物。」曰：「那个本不能害人，心下要恁地惧，且习教不如此妄怕。」问：「习在危阶上行底，亦此意否？」曰：「那个却分明是危，只教习教不怕着。」问：「习得不怕，少间到危疑之际，心亦不动否？」曰：「是如此。」

或问：「程子有言：『「舍己从人」，最为难事。己者，我之所有，虽痛舍之，犹惧守己者固，而从人者轻也。』此说发明得好。」曰：「此程子为学者言之。若圣人分上，则不如此也。『无适也，无莫也，义之与比。』曰『痛舍』，则大段费力矣。」

问：「『饥食渴饮，冬裘夏葛』，何以谓之『天职』？」曰：「这是天教我如此。饥便食，渴便饮，只得顺他。穷口腹之欲，便不是。盖天只教我饥则食，渴则饮，何曾教我穷口腹之欲？」

问：「取甥女归嫁一段，与前孤孀不可再嫁相反，何也？」曰：「大纲恁地，但人亦有不能尽者。」第六卷。

问：「程子曰『义安处便为利』，只是当然而然，便安否？」曰：「是。也只万物各得其分，便是利。君得其为君，臣得其为臣，父得其为父，子得其为子，何利如之！此『利』字，即易所谓『利者义之和』，利便是义之和处。然那句解得不似此语却亲切，正好去解那句。义初似不和而却和。截然不可犯，似不和；分别后，万物各得其所，便是和。不和生于不义，义则和而无不利矣。」寓录云：「义则无不和，和则无不利矣。」第七卷。

程子曰：「为政须要有纲纪文章，谨权审量，读法平价，皆不可阙。」所谓文章者，便是文饰那谨权审量、读法平价之类耳。第八卷。

问：「『必有关雎麟趾之意，然后可以行周官之法度』，只是要得诚意素孚否？」曰：「须是自闺门衽席之微，积累到熏蒸洋溢，天下无一民一物不被其化，然后可以行周官之法度。不然，则为王莽矣！扬雄不曾说到此。后世论治，皆欠此一意。」

问：「『介甫言律』一条，何意也？」曰：「伯恭以凡事皆具，惟律不说，偶有此条，遂漫载之。」第九卷。

「律是八分书」，言八分方是。

「律是八分书」，是欠些教化处。

「不安今之法令」，谓在下位者。第十卷。

厚之问：「『感慨杀身者易，从容就义为难』，如何是从容就义？」曰：「从容，谓徐徐。但义理不精，则思之再三；或汨于利害，却悔了，此所以为难。」曰：「管仲如何？」曰：「管仲自是不死，不问子纠正不正。」

厚之问：「伊川不答温公给事中事，如何？」曰：「自是不容预。如两人有公事在官，为守令者来问，自不当答。问者已是失。」曰：「此莫是避嫌否？」曰：「不然。本原已不是，与避嫌异。」

游定夫编明道语，言释氏「有『敬以直内』，无『义以方外』」。吕与叔编则曰：「有『敬以直内』，无『义以方外』，则与直内底也不是。」又曰：「『敬以直内』，所以『义以方外』也。」又曰：「游定夫晚年亦学禅。」第十三卷。

问：「佛家如何有『敬以直内』？」曰：「他有个觉察，可以『敬以直内』，然与吾儒亦不同。他本是个不耐烦底人，故尽欲扫去。吾儒便有是有，无是无，于应事接物只要处得是。」

问「颜子春生，孟子并秋杀尽见。」曰：「仲尼无不包，颜子方露出春生之意，如『无伐善，无施劳』是也。使此更不露，便是孔子。孟子便如秋杀，都发出来，露其才。如所谓英气，是发用处都见也。」又曰：「明道下二句便是解上三句，独『时焉而已』，难晓。」第十四卷。

问「孟子则露其才，盖以时焉而已」。直卿云：「或曰，非当如此，盖时出之耳。或曰，战国之习俗如此。或曰，世衰道微，孟子不得已焉耳。三者孰是？」曰：「恐只是习俗之说较稳。大抵自尧舜以来至于本朝，一代各自是一样，气象不同。」

问：「『孟子露其才，盖亦时然而已。』岂孟子亦有战国之习否？」曰：「亦是战国之习。如三代人物，自是一般气象；左传所载春秋人物，又是一般气象；战国人物，又是一般气象。」

论大成从祀，因问：「伊川于毛公，不知何所主而取之？」曰：「程子不知何所见而然。尝考之诗传，其紧要处有数处。如关雎所谓『夫妇有别，则父子亲；父子有亲，则君臣敬；君臣敬，则朝廷正；朝廷正，则王化成』。要之，亦不多见。只是其气象大概好。」问：「退之一文士耳，何以从祀？」曰：「有辟佛老之功。」曰：「如程子取其原道一篇，盖尝读之，只打头三句便也未稳。」曰：「且言其大概耳。便如董仲舒，也则有疏处。」蜚卿曰：「伊川谓西铭乃原道之祖，如何？」曰：「西铭更从上面说来。原道言『率性之谓道』，西铭连『天命之谓性』说了。」道夫问：「如他说『定名』、『虚位』如何？」曰：「后人多讥议之。但某尝谓，便如此说也无害。盖此仁也，此义也，便是定名；此仁之道，仁之德，此义之道，义之德，则道德是总名，乃虚位也。且须知他此语为老子设，方得。盖老子谓『失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼，失礼而后智』，所以原道后面又云：『吾之所谓道德，合仁与义言之也。』须先知得他为老子设，方看得。」曰：「如他谓『轲之死，不得其传』，程子以为非见得真实，不能出此语，而屏山以为『孤圣道，绝后学』，如何？」先生笑曰：「屏山只要说释子道流皆得其传耳。」又问：「如十论之作，于夫子全以死生为言，似以此为大事了。」久之，乃曰：「他本是释学，但只是翻誊出来，说许多话耳。」

问：「『诸葛亮有儒者气象』，如何？」曰：「孔明学不甚正，但资质好，有正大气象。」问：「取刘璋一事如何？」曰：「此却不是。」又问：「孔明何故不能一天下？」曰：「人谓曹操父子为汉贼，以某观之，孙权真汉贼耳。先主孔明正做得好时，被孙权来战两阵，到这里便难向前了。权又结托曹氏父子。权之为人，正如偷去刘氏一物，知刘氏之兴，必来取此物，不若结托曹氏，以贼托贼。使曹氏胜，我不害守得一隅；曹氏亡，则吾亦初无利害。」辉。

「遗书第一卷言韩愈近世豪杰，扬子云岂得如愈？第六卷则曰：『扬子之学实，韩子之学华，华则涉道浅。』二说取予，似相抵牾。」曰：「只以言性

论之，则扬子『善恶混』之说，所见仅足以比告子。若退之见得到处，却甚峻绝。性分三品，正是说气质之性。至程门说破『气』字，方有去着。此退之所以不易及，而第二说未得其实也。」

自古罕有人说得端的，惟退之原道庶几近之，却说见大体。程子谓「能作许大识见寻求」，真个如此。他资才甚高，然那时更无人制服他，便做大了，谓「世无孔子，不当在弟子之列」。文中子不曾有说见道体处，只就外面硬生许多话，硬将古今事变来厌捺说或笑，似太公家教。

明道行状说孝弟礼乐处，上两句说心，下两句说用。

问：「『尽性至命，必本于孝弟。』尽性至命是圣人事，然必从孝弟做起否？」曰：「固是。」又问：「伊川说：『就孝弟中，便可尽性至命。今时非无孝弟人，而不能尽性至命者，由之而不知也。』谓即孝弟便可至命，看来孝弟上面更有几多事，如何只是孝弟便至命？」曰：「知得这孝弟之理，便是尽性至命，也只如此。若是做时，须是从孝弟上推将去，方始知得性命。如『孝弟为仁之本』，不成孝弟便是仁了！但是为仁自孝弟始。若是圣人，如舜之孝，王季之友，便是尽性至命事。」又问：「程子以穷理、尽性、至命为一事，横渠以为不然。」曰：「若是学者，便须节节做去；若是圣人，便只是一事。二先生说，须逐个看。」问：「『季路问鬼神』章，先生意亦如此。盖幽明始终，固无二理。然既是人，便与神自是各一个道理，既是生，便与死各自一个道理，所以程先生云『一而二，二而一也』。」曰：「他已说出，但人不去看。有王某者，便骂『学不躐等』之说，说只是一个道理。看来他却只见个『一』字，不见个『二』字。又有说判然是两物底，似又见个『二』字，不见个『一』字。且看孔子以『未能』对『焉能』说，便是有次第了。」

问：「周子窗前草不除去，云：『与自家意思一般。』此是取其生生自得之意邪？抑于生物中欲观天理流行处邪？」曰：「此不要解。得那田地，自理会得。须看自家意思与那草底意思如何是一般？」道夫录云：「难言。须是自家到那地位，方看得。要须见得那草与自家意思一般处。」

问：「周子窗前草不除去，即是谓生意与自家一般。」曰：「他也只是偶然见与自家意思相契。」又问：「横渠驴鸣，是天机自动意思？」曰：「固是。但也是偶然见他如此。如谓草与自家意一般，木叶便不与自家意思一般乎？如驴鸣与自家呼唤一般，马鸣却便不与自家一般乎？」问：「程子『观天地生物气象』，也是如此？」曰：「他也只是偶然见如此，便说出来示人。而今不成只管去守看生物气象！」问：「『观鸡雏可以观仁』，此则须有意，谓

是生意初发见处？」曰：「只是为他皮壳尚薄，可观。大鸡非不可以观仁，但为他皮壳粗了。」

必大曰：「『子厚闻皇子生，喜甚；见饥殍，食便不美』者，正淳尝云：『与人同休戚。』陆子寿曰：『此主张题目耳。』」先生问：「曾致思否？」对曰：「皆是均气同体，惟在我者至公无私，故能无间断而与之同休戚也。」曰：「固是如此，然亦只说得一截。如此说时，真是主张题目，实不曾识得。今土木何尝有私！然与他物不相管。人则元有此心，故至公无私，便都管摄之无间断也。」

朱子语类卷第九十七

程子之书三此卷系遗书中非入近思与四书等注者，以类而从，为一卷。文集附。

或问：「尹和靖言看语录，伊川云：『某在，何必看此？』此语如何？」曰：「伊川在，便不必看；伊川不在了，如何不看！」盖卿录云：「若伊川不在，则何可不读！」只是门人所编，各随所见浅深，却要自家分别它是非。前辈有言不必观语录，只看易传等书自好。天下亦无恁地道理，如此，则只当读六经，不当看论孟矣！天下事无高无下，无小无大，若切己下工夫，件件是自家底；若不下工夫，择书来看亦无益。」先生又言：「语录是杂载。只如闲说一件话，偶然引上经史上，便把来编了；明日人又随上面去看。直是有学力，方能分晓。」以下论语录。

问：「遗书中有十余段说佛处，似皆云形上、直内与圣人同；却有一两处云：『要之，其直内者亦自不是。』此语见得甚分明。不知其它所载，莫是传录之差？」曰：「固是。纔经李端伯吕与叔刘质夫记，便真；至游定夫，便错。可惜端伯与叔质夫早丧！使此三人者在，于程门之道，必有发明。」可学谓：「此事所系非轻，先生盍作一段文字为辨明之？」曰：「须待为之。」因说：「芮国器尝云：『天下无二道，圣人无两心，如何要排佛？』」曰：「只为无二道，故着不得它。佛法只是作一无头话相欺诳，故且恁地过；若分明说出，便穷。」

记录言语难，故程子谓：「若不得某之心，则是记得它底意思。今遗书，某所以各存所记人之姓名者，盖欲人辨识得耳。」今观上蔡所记，则十分中自有三分以上是上蔡意思了，故其所记多有激扬发越之意；游氏所说则有温纯不

决之意；李端伯所记则平正；质夫所记虽简约，然甚明切。看得来刘质夫那人煞高，惜乎不寿！

伊川语，各随学者意所录。不应一人之说其不同如此：游录语慢，上蔡语险，刘质夫语简，永嘉诸公语絮。

李端伯语录宏肆，刘质夫语记其髓。

坐客有问侯先生语录异同者。曰：「侯氏之说多未通。胡先生尝荐之罗。他录作「杨」。后延平先生与相会，颇谓胡先生称之过当。因言其人轻躁不定，罗先生虽以凜然严毅之容与相待，度其颇难之。但云，其游程门之久，甚能言程门之事。然于道理未有所见，故其说前后相反，没理会。有与龟山一书。」

张思叔语录多作文，故有失其本意处，不若只录语录为善。

杨志仁问明道说话。曰：「最难看。须是轻轻地挨傍它，描摸它意思，方得。若将来解，解不得。须是看得道理大段熟，方可看。」

先生问：「近来全无所问，是在此做甚工夫？」义刚对：「数日偶看遗书数版入心，遂乘兴看数日。」先生曰：「遗书录明道语，多有只载古人全句，不添一字底。如曰『思无邪』，如曰『圣人以此斋戒，以神明其德夫』！皆是。亦有重出者，是当时举此句教人去思量。」先生语至此，整容而诵「圣人以此斋戒，以神明其德夫」！曰：「便是圣人也要神明。这个本是一个灵圣底物事，自家斋戒，便会灵圣；不斋戒，便不灵圣。古人所以七日戒，三日斋。」胡叔器曰：「斋戒只是敬。」曰：「固是敬，但斋较谨于戒。湛然纯一之谓斋，肃然警惕之谓戒。到湛然纯一时，那肃然警惕也无了。」

胡明仲文伊川之语而成书，凡五日而毕。世传河南夫子书，乃其略也。

问：「欲取程氏遗书中紧要言语，分为门类，作一处看；庶得前后言语互相发明，易于融会。如何？」曰：「若编得也好。只恐言仁处或说着义，言性处或说着命，难入类耳。」

学者宜先看遗书，次看尹和靖文字，后乃看上蔡文字，以发光彩，且已不述其说也。季通语。

伊川语尹曰：「夫子没而微言绝，异端起而大义乖。不知数十年后，人将谓我是何如人。」作说怪异模样。又，三录中说，且得它见得不错，已是好。所以杨谢如此。

「改文字自是难。有时意思或不好，便把来改；待得再看，又反不如前底。是以此见皆在此心如何，纔昏便不得。或有所迁就，或有所回避，或先有所主张，随其意之所重，义理便差了。」器之问：「程子语有何疑处？」曰：「此等恐录得差，或恐是一时有个意思说出，或是未定之论。今且怕把人未定之论便唤做是，也是切害。如今言语最是难得一一恰好。或有一时意思见得是如此，它日所见或未必然。惟圣人说出，句句字字都恰好。这只是这个心，只是圣人之心平一。」

记录言语有不同处。如伊川江行事，有二处载：一本云：「伊川自涪陵舟行遇风，舟人皆惧，惟伊川不动。岸上有负薪者，遥谓之曰：『达后如此，舍后如此。』伊川欲答之，而舟去已远矣。」一本谓：「既至岸，或问其故。伊川曰：『心存诚敬尔。』或曰：『心存诚敬，曷若无心？』伊川欲与之言，已忽不见矣。」某尝谓，前说不然。盖风涛汹涌之际，负薪者何以见其不惧？而语言又何以相闻邪？「孰若无心」之说，谓隐者既言，则趋而辟之，可也。谓其忽然不见，则若鬼物然，必不然矣。又况达之与舍，只是一事，安得有分别邪？

「论日之行，『到寅，寅上光；到卯，卯上光』。『电是阴阳相轧，如以石相磨而火生。』『长安西风而雨。』『因食韭，言天地间寒暖有先后。』『或传京师少雷，恐是地有高下。』『霹雳震死，是恶气相击搏。』凡此数条者，果皆有此理否？」曰：「此皆一时谈论所及，学者记录如此。要之，天地阴阳变化之机，日月星辰运行之度，各有成说，而未可以立谈判也。明道诗有『思入风云变态中』之语。前辈穷理，何事不极其至？今所疑数条，其间必自有说。且『洊雷震，君子以恐惧修省』。圣人垂训如此，则霹雳震死等事，理之所有，不可以为无也。」以下天地性理。

「伊川云：『测景以三万里为准，若有穷然。有至一边已及一万五千里者，而天地之运盖如初也。』此言盖误。所谓『升降一万五千里中』者，谓冬夏日行南陆北陆之间，相去一万五千里耳，非谓周天只三万里。」

程氏遗书一段说日月处，诸本皆云：「不如三焦说周回而行。」不晓其义。后见一本云：「不如旧说周回而行。」乃传写之误。

「十五卷：『必有无种之人，生于海岛。』十八卷：『太古之时，人有牛首蛇身。』『金山得龙卵，龙涌水入寺，取卵而去。』『涪州见村民化虎。』此数条，皆记录者之诞。」曰：「以太极之旨而论气化之事，则厥初生民，何种之有？此言海岛无人之处，必有无种之人，不足多怪也。龙亦是天地间所有之物，有此物则有此理，取卵而去，容或有之。村民化虎，其说可疑。或恐此人气恶如虎，它有所感召，未足深较也。」

问：「遗书中有数段，皆云人与物共有此理，只是气昏推不得，此莫只是大纲言其本同出？若论其得此理，莫已不同？」曰：「同。」曰：「既同，则所以分人物之性者，却是于通塞上别。如人虽气禀异而终可同，物则终不可同。然则谓之理同则可，谓之性同则不可。」曰：「固然。但随其光明发见处可见，如蝼蚁君臣之类。但其禀形既别，则无复与人通之理。如猕猴形与人略似，则便有能解；野狐能人立，故能为怪；如猪则极昏。如草木之类，荔枝牡丹乃发出许多精英，此最难晓。」

伊川说海涿一段，与横渠水冰说不争多。

问：「程子说性一条云：『学者须要识得仁体。若知见得，便须立诚敬以存之。』是如何？」曰：「公看此段要紧是那句？」曰：「是『诚敬』二字上。」曰：「便是公不会看文字。它说要识仁，要知见得，方说到诚敬。末云：『吾之心，即天地之心；吾之理，即万物之理；一日之运，即一岁之运。』这几句说得甚好。人也会解得，只是未必实见得。向编近思录，欲收此段，伯恭以为怕人晓不得，错认了。程先生又说：『性即理也』，更说得亲切。」曰：「佛氏所以得罪于圣人，止缘它只知有一身，而不知有天地万物。」曰：「如今人又忒煞不就自身己理会。」又问：「『性即理』，何如？」曰：「物物皆有性，便皆有其理。」曰：「枯槁之物，亦有理乎？」曰：「不论枯槁，它本来都有道理。」因指案上花瓶云：「花瓶便有花瓶底道理，书灯便有书灯底道理。水之润下，火之炎上，金之从革，木之曲直，土之稼穡，一一都有性，都有理。人若用之，又着顺它理，始得。若把金来削做木用，把木来镕做金用，便无此理。」曰：「『西铭之意，与物同体』，体莫是仁否？」曰：「固是如此。然怎生见得意思是如此？与物同体固是仁，只便把与物同体做仁不得。恁地，只说得个仁之躯壳。须实见得，方说得亲切。如一碗灯，初不识之；只见人说如何是灯光，只恁地捻摸，只是不亲切。只是便把光做灯，不得。」

明道言「学者须先识仁」一段，说话极好。只是说得太广，学者难入。

问：「一段说性命，下却云『见于事业之谓理』。『理』字不甚切。」
曰：「意谓理有善有恶，但不甚安。」良久，又曰：「上两句正是『天命之谓性』，下一句是『率性之谓道』。中庸是就天性上言，此是就事物上言，亦无害。」

吕与叔谓养气可以为养心之助。程先生以为不然，养心只是养心，又何必助？如为孝只是为孝，又何必以一事助之？某看得来，又不止此。盖才养气，则其心便在气上了，此所以为不可也。

吕与叔言养气可以为养心之助，程先生大以为不然。某初亦疑之，近春来方信。心死在养气上，气虽得其养，却不是养心了。

问：「吕与叔有养气之说，伊川有数处皆不予之。养气莫亦不妨？只是认此为道，却不是。」曰：「然。」又问：「一处说及平日思虑，如何？」曰：「此处正是微涉于道，故正之。」

「遗书论命处，注云：『圣人非不知命，然于人事不得不尽。』如何？」
曰：「人固有命，可是不可不『顺受其正』，如『知命者不立乎岩墙之下』是。若谓其有命，却去岩墙之下立，万一倒覆压处，却是专言命不得。人事尽处便是命。」

问：「『观鸡雏，此可观仁』，何也？」曰：「凡物皆可观，此偶见鸡雏而言耳。」小小之物，生理悉具。

仲思问：「遗书云，看鸡雏可以观仁，如何？」曰：「既通道理后，这般个久久自知之。记曰：『善问者如攻坚木，先其易者，后其难者。』所以游先生问『阴阳不测之谓神』，而程子问之曰：『公是拣难底问？是疑后问？』故昨日与公说，读书，须看一句后，又看一句；读一章后，又读一章。格物，须格一物后，又格一物。见这个物事道理既多，则难者道理自然识得。」骧。

问：「遗书谓切脉可以体仁，莫是心诚求之之意否？」曰：「还是切脉底是仁？那脉是仁？」曰：「切脉是仁。」曰：「若如此，则当切脉时，又用着个意思去体仁。」复问蜚卿曰：「仲思所说如何？」曰：「以伯羽观之，恐是观鸡雏之意。」曰：「如何？」曰：「鸡雏便是仁也。」曰：「切脉体仁又如何？」曰：「脉是那血气周流，切脉则便可以见仁。」曰：「然。恐只是恁地。脉理贯通乎一身，仁之理亦是恁地。」又问：「鸡雏如何是仁？」道夫曰：「先生尝谓初与嫩底便是。」曰：「如此看，较分明。盖当是时饮啄自如，未有所谓争斗侵陵之患者，只此便是仁也。」

致道问：「『仁则一，不仁则二』，如何？」曰：「仁则公，公则通，天下只是一个道理。不仁则是私意，故变诈百出而不一也。」

问：「和靖语录中有两段言仁：一云：『某谓仁者公而已。伊川曰：『何谓也？』』曰：『能好人，能恶人。』伊川曰：『善涵养。』』又云：『某以仁，惟公可尽之。』伊川曰：『思而至此，学者所难及也。天心所以至仁者，惟公耳。人能至公，便是仁。』」先生曰：「『人能至公，便是仁』，此句未安。然和靖言仁，所见如此。」问：「伊川何不一二语告之？」曰：「未知其如何。」

伊川言：「一心之谓诚，尽心之谓忠。」某看忠有些子是诚之用。「如恶恶臭，如好好色。」十分真实，恁地便是诚；若有八九分恁地，有一分不恁地，便是夹杂些虚伪在内，便是不诚。忠，便是尽心，尽心亦是恁地，便有些子是诚之用。

「一心之谓诚，尽己之谓忠。」诚是实理自然如此，此处却不曾带那动，只恁地平放在这里。忠却是处事待物见得，却是向外说来。

「尽心之谓忠，一心之谓诚，存于中之谓孚，见诸事之谓信。」问「中孚」之义，先生引伊川。盖「孚」字从「爪」，从「子」，取鸟抱卵之义。言人心之所存者，实有是物也。

问：「诚然后能敬。未知诚，须敬然后诚。『敬小诚大』，如何说？」曰：「必存此实理方能敬。只是此一『敬』字，圣人与学者深浅自异。」

问：「程子曰『天下善恶皆天理』，何也？」曰：「恻隐是善，于不当恻隐处恻隐即是恶；刚断是善，于不当刚断处刚断即是恶。虽是恶，然原头若无这物事，却如何做得？本皆天理，只是被人欲反了，故用之不善而为恶耳。」

问：「『善恶皆天理』，如何？」曰：「此只是指其过处言。如『恻隐之心，仁之端』，本是善，纔过，便至于姑息；『羞恶之心，义之端』，本是善，纔过，便至于残忍。故它下面亦自云：『谓之恶者，本非恶，但或过或不及，便如此。』」

问：「『天下善恶皆天理。』杨墨之类，只是过不及，皆出于仁义，谓之天理，则可。如世之大恶，谓之天理，可乎？」曰：「本是天理，只是翻了，便如此。如人之残忍，便是翻了恻隐。如放火杀人，可谓至恶；若把那去炊

饭，杀其人之所当杀，岂不是天理，只缘翻了。道理有背有面，顺之则是，背之则非。缘有此理，方有此恶。如沟渠至浊，当初若无清冷底水，缘何有此？」

或问：「『善恶皆天理也。』若是过与不及，些小恶事，固可说天理。如世间大罪恶，如何亦是天理？」曰：「初来本心都自好，少间多被利害遮蔽。如残贼之事，自反了恻隐之心，是自反其天理。」贺孙问：「既是反了天理，如何又说『皆天理也』？莫是残贼底恶，初从羞恶上发；淫溺贪欲底恶，初从恻隐上发；后来都过差了，原其初发都是天理？」曰：「如此说，亦好。但所谓反者，亦是四端中自有相反处。如羞恶，自与恻隐相反；是非，自与辞逊相反。如公说，也是好意思，因而看得旧一句不通处出。如『用人之智去其诈，用人之勇去其暴』，这两句意分晓。惟是『用人之仁去其贪』一句没分晓。今公说贪是爱上发来，也是。思之，是淳善底人易得含糊苟且，姑息贪恋。」

善，只是当恁地底；恶，只是不当恁地底。善恶皆是理，但善是那顺底，恶是反转来底。然以其反而不善，则知那善底自在，故「善恶皆理」也，然却不可道有恶底理。

问：「『天只是以生为道，继此生理便是善。』善便有一个元底意思，生便是继，如何分作两截？」曰：「此亦先言其理之统如此，然亦未甚安。有一人云：『「元」，当作「无」。』尤好笑！」

孟子说「性善」，是就用处发明人性之善；程子谓「乃极本穷原之性」，却就用处发明本理。

季容甫问：「『中理在事，义在心』，如何？」曰：「中理，只是做得事来中理；义，则所以能中理者也。义便有拣择取舍，易传曰：『在物为理，处物为义。』」

问：「『天地设位』一段，明道云见刘质夫录论人神处。『天地设位』，合道『易』字，道它字不得。不知此说如何？」曰：「明道说话，自有不论文义处。」

问：「遗书有『古言乾坤不用六子』一段，如何？」曰：「此一段，却主张是自然之理。又有一段，却不取。」

问遗书首卷「体道」之说。曰：「『体』，犹体当、体究之『体』，言以自家身己去体那道。盖圣贤所说无非道者，只要自家以此身去体它，令此道为我之有也。如克己，便是体道工夫。」以下为学工夫。

「谢氏记明道语：『既得后，须放开。』此处恐不然。当初必是说既得后，自然从容不迫，它记得意错了。谢氏后来便是放开。周恭叔又是放倒。」因举伊川谓「持之太甚，便是助长」。「亦须且恁去。助长固是不好，然合下未能到从容处，亦须且恁去，犹愈于不能执捉者。」

「既得后，须放开。」此亦非谓须要放开，但谓既有所得，自然意思广大，规模开扩。若未能如此，便是未有得，只是守耳。盖以放开与否为得与未得之验。若谓有意放开，则大害事矣！上蔡谓周恭叔放开太早，此语亦有病也。

论遗书中说「放开」二字。先生曰：「且理会收敛。」问：「昨日论横渠言『得尺守尺，得寸守寸』，先生却云『须放宽地步』，如何？」曰：「只是且放宽看将去，不要守杀了。横渠说自好。但如今日所论，却是太局促了。」

先生问：「遗书中『欲夹持这天理，则在德』一段，看得如何？」必大对曰：「中庸所谓『苟不至德，至道不凝焉』。」先生默然久之。必大问如何。曰：「此亦说得，然只是引证。毕竟如何是德？」曰：「只是此道理，因讲习躬行后，见得是我之所固有，故守而勿失耳。」曰：「寻常看『据于德』，如何说？」必大以横渠「得寸守寸，得尺守尺」对。曰：「须先得了，方可守。如此说上，依旧认『德』字未着。今且说只是这道理，然须长长提撕，令在己者决定是做得如此。如方独处默坐，未曾事君亲，接朋友，然在我者已浑全是一个孝弟忠信底人。以此做出事来，事亲则必孝，事君则必忠，与朋友交则必信，不待旋安排。盖存于中之谓德，见于事之谓行。易曰『君子以成德为行』，正谓以此德而见诸事耳。德成于我者，若有一个人在内，必定孝弟忠信，断不肯为不孝不弟不忠不信底事，与道家所谓『养成个婴儿在内』相似。凡人欲边事，这个人断定不肯教自家做。故曰『默而成之，不言而信，存乎德行』。谓虽未曾说出来时，存于心中者，已断是如此了，然后用得戒慎恐惧存养工夫。所以必用如此存养者，犹恐其或有时间断故耳。程子所谓『须有不言而信者』，谓未言动时，已浑全是个如此人，然却未有迹之可言，故曰『言难为形状。』又言：『学者须学文，知道者进德而已。有德，则「不习无不利」。』自初学者言之，它既未知此道理，则教它认何为德？故必先令其学文。既学文后，知得此道理了，方可教其进德。圣人教人，既不令其躐等级做进德工夫，不令其止于学文而已。德既在己，则以此行之耳，不待外面勉强旋做，故曰『有德，则「不习无不利」』。凡此工夫，全在收敛近里而已。中庸

末章发明此意，至为深切。自『衣锦尚絅』以下皆是，只暗暗地做工夫去。然此理自掩蔽不得，故曰『闇然而日章』。小人不曾做时，已报得满地人知，然实不曾做得，故曰『的然而日亡』。『淡而不厌，简而文，温而理』，皆是收敛近里。『知远之近，知风之自，知微之显』，一句紧一句。」先生再三诵此六言，曰：「此工夫似淡而无味，然做时却自有可乐，故不厌；似乎简略，然大小精粗秩然有序，则又不止于简而已。『温而理』，温厚似不可晓，而条目不可乱，是于有序中更有分别。如此入细做工夫，故能『知远之近，知风之自，知微之显』。夫见于远者皆本于吾心，可谓至近矣，然犹以己对物言之。『知风之自』，则知凡见于视听举动者，其是非得失，必有所从来，此则皆本于一身而言矣。至于『知微之显』，则又说得愈密。夫一心至微也，然知其极，分明显著。学者工夫能如此收敛来，方可言德，然亦未可便谓之德，但如此则可以入德矣。其下方言『尚不愧于屋漏』，盖已能如此做入细工夫，知得分明了，方能慎独涵养。其曰『不动而敬，不言而信』，盖不动不言时，已是个敬信底人了。又引诗『不显维德』，『予怀明德』，『德輶如毛』言之，一章之中皆是发明个『德』字。然所谓德者，实无形状，故以『无声臭』终之。」

伊川云：「敬则无己可克。」其说高矣。然夫子当时只告颜子以「克己复礼」而已。盖敬是常常存养底道理，克己是私欲发时便与克除去，两不相妨。孔子告颜子克己之论，下面又有「为仁由己而由人乎哉」之语在。

问：「主敬不接视听，须得如此否？」曰：「盖有此样人，如许渤之类。」

「心要活。」活，是生活之「活」，对着死说。活是天理，死是人欲。必大录云：「天理存则活，人欲用则死。」周流无穷，活便能如此。

伯丰问：「程子曰『觉悟便是信』，如何？」曰：「未觉悟时，不能无疑，便半信半不信。已觉悟了，别无所疑，即是信。」

「何以窒欲？伊川曰：『思。』此莫是言欲心一萌，当思礼义以胜之否？」曰：「然。」又问：「思与敬如何？」曰：「人于敬上未有用力处，且自思入，庶几有个巴揽处。『思』之一字，于学者最有力。」

「惟思为能窒欲，如何？」曰：「思与观同。如言『第能于怒时遽忘其怒而观理之是非』。盖是非既见，自然欲不能行。」

「思可以胜欲，亦是。」曰：「莫是要唤醒否？」曰：「然。」

蔡问：「程子曰：『要息思虑，便是不息思虑。』」曰：「思虑息不得，只敬便都没了。」

上床断不可思虑事为，思虑了，没顿放处。如思虑处事，思虑了，又便做未得；如思量作文，思量了，又写未得，遂只管展转思量起来。便尽思量，不过如此。某旧来缘此不能寐，宁可呼灯来随手写了，方睡得着。程子赠温公数珠，只是令它数数而已，如道家数息是也。

问：「『事上之道莫若忠，待下之道莫若恕。』莫是因事言之？」曰：「此说不知如何，郭子和亦如此说。如絜矩，岂无事上之恕？」

程子曰：「积习尽有功。」礼在何处积习？在学者事到积习熟时，即和礼亦不见矣。

问：「『从善如登』，是进向上底意？抑难底意？」曰：「从善积累之难，从恶沦胥之易。从善却好，然却难；从恶，便陷得易了。」

问苏季明「治经、传道」一段。曰：「明道只在居业上说。忠信便是诚。」曰：「『诚』字说来大，如何执捉以进德？」曰：「由致知格物以至诚意处，则诚矣。」曰：「此是圣人事，学者如何用功？」曰：「此非说圣人，乃是言圣人之学如此。若学者则又有说话。干言圣人之学，故曰『忠信所以进德，修辞立其诚所以居业』。坤言贤人之学，故曰『敬以直内，义以方外』。忠信便是在内，修辞是在外。」问：「何不说事？却说辞？」曰：「事尚可欺人，辞不可揜，故曰『言顾行，行顾言』。」曰：「既分圣贤之学，其归如何？」曰：「归无异。但着干所言，便有自然底意思；坤所言，只是作得持守，终无自然底气象。正如孔子告颜渊以克己，而告仲弓以敬恕。」曰：「伊川云：『敬则无己可克，则又与颜渊无异矣。』」曰：「不必如此看，且各就门户做。若到彼处自入得，尤好。只是其分界自如此。」

问：「伊川语龟山：『勿好著书，著书则多言，多言则害道。』如何？」曰：「怕分却心，自是于道有害。」

居甫问：「伊川云：『随时变易，乃能常久。』不知既变易，何以反能久？」曰：「一出一入乃能常，如春夏秋冬，乃天地之常久。使寒而不暑，暑而不寒，安能常久！」

吕舍人记伊川说「人有三不幸」，以为有高才能文章，亦谓之不幸。便是这事乖，少间尽被这些子能解担阁了一生，便无暇子细理会义理。只从外面见得些皮肤，便说我已会得，笔下便写得去，自然无暇去讲究那精微。被人扛得来大，又被人以先生长者目我，更不去下问。少间传得满乡满保，都是这般种子。横渠有一段说：「人多为人以前辈见处，每事不肯下问，坏了一生。我宁终是不知。」此段最好看。

「自家既有此身，必有主宰。理会得主宰，然后随自家力量穷理格物；而合做底事，不可放过些子。」因引程子言：「如行兵，当先做活计。」

问：「『以物待物』一段，上文云：『安可使小者亦大！』下又云：『用一心而处之。』意似相背。」曰：「『一心而处之』，只是言尽吾心耳。」

「乐意相关禽对语，生香不断树交花。」程子云：「可以见得浩然之」先生云：「此只是无间断之意，看『相关对语』，『不断交花』，便见得。」

问：「遗书云：『尧舜几千年，其心至今在。』何谓也？」曰：「此是心之理，今则分明昭昭，具在面前。」以下圣贤及先儒。

问：「伊川言：『象忧亦忧，象喜亦喜』，与孔子「微服而过宋」相类。」曰：「舜知象之将杀己，而象忧则亦忧，象喜则亦喜。孔子知桓魋必不能害，而又微服过宋。此两事若相拗，然皆是『道并行而不相悖』，故云相类。非谓舜与孔子事一一相类也。」节录云：「舜知象欲杀己而不防，夫子知桓魋不能杀己而微服，此两事甚相拗。故伊川曰『相类』。」

问：「伊川曰：『圣人与理为一，无过不及，中而已。』敢问：颜子择乎中庸，未见其止，叹夫子瞻前忽后；则过不及虽不见于言行，而亦尝动于心矣。此亦是失否？」曰：「此一段说得好。圣人只是一个中底道理。」

问：「『有颜子之德，则孟子之事功自有』，与说才、诚处一段不同。恐彼是说天资之才，与此才别。到得理明，无不可用，是理明则天资之才不用？」曰：「然。」

周茂叔纳拜已受去，如何还？

问：「遗书中说孔孟一段，看见不甚有异，南轩好提出。」曰：「明道云『我自做天里』，此句只是带后来却说是以天自处，便错了。要之，此句亦是明道一时之意思如此。今必欲执以为定说，却向空去了！」

问：「明道行状谓未及著书，而今有了翁所跋中庸，何如？」曰：「了翁初得此书，亦疑行状所未尝载，后乃谓非明道不能为此。了翁之侄几叟，龟山之婿也。翁移书曰：『近得一异书，吾侄不可不见。』几叟至，次日，翁冠带出此书。几叟心知其书非是，未敢言。翁问曰：『何疑？』曰：『以某闻之龟山，乃与叔初年本也。』翁始觉，遂不复出。近日陆子静力主以为真明道之书。某云：『却不要与某争。某所闻甚的，自有源流，非强说也。』兼了翁所举知仁勇之类，却是道得着；至子静所举，没意味也。」

「伊川前后进讲，未尝不斋戒，潜思存诚。如此，则未进讲已前还有间断否？」曰：「不然。寻常未尝不诚，只是临见君时，又加意尔，如孔子沐浴而告哀公是也。」

问：「伊川临终时，或曰：『平生学底，正要今日用。』伊川开目曰：『说要用，便不是。』此是如何？」曰：「说要用，便是两心。」

魏问：「横渠言：『十五年学「恭而安」，不成。』明道曰：『可知是学不成，有多少病在。』莫是如伊川说：『若不知得，只是觑却尧学它行事，无尧许多聪明睿知，怎生得似它动容周旋中礼？』」曰：「也是如此。更有多少病。」良久曰：「人便是被一个气质局定，变得些子了，又更有些子；变得些子，又更有些子。」又云：「圣人『发愤忘食，乐以忘忧』，发愤便忘食，乐便忘忧，直是一刀两段，千了万当！圣人固不在说，但颜子得圣人说一句，直是倾肠倒肚，便都了；更无许多廉纤缠绕，丝来线去。」问：「横渠只是硬把捉，故不安否？」曰：「它只是学个恭，自验见不曾熟；不是学个恭，又学个安。」

程先生幼年屡说须要井田封建，到晚年又说难行，见于畅潜道录。想是它经历世故之多，见得事势不可行。

问「古不必[马念]」一段。曰：「此是说井田。伊川高明，必见得是无不可行。然不如横渠更验过，则行出去无窒碍。」

「古不必验」，因横渠欲置田验井田，故云尔。伊川说话，多有如此处。

范纯父言：「今人陈乞恩例，义当然否，人皆以为本分，不为害。」伊川曰：「只为而今士大夫道得个『乞』字惯，却动不动又是乞也。」因问：「陈乞封父祖如何？」伊川云：「此事体又别。」再三请益，但云：「其说甚长，待别时说。」先生云：「某因说『甚长』之意思之，后来人只是投家状，便是

陈乞了。以至入仕，事事皆然。古者人有才德，即举用。当时这般封赠，朝廷自行之，何待陈乞！程先生之意恐然也。观后来郊恩都不曾为太中陈请，则乞封赠，程先生亦不为之矣。」

问：「伊川于陈乞封父母之问云：『待别时说。』过谓此自出朝廷合行之礼，当今有司检举行下，亦不必俟陈乞也。」答云：「如此，名义却正。」

问：「谢显道初见明道，自负该博，史书尽卷不遗一字。明道曰：『贤却记得许多，可谓玩物丧志！』谢闻此言，汗流浹背，面发赤。明道曰：『即此是「恻隐之心」。』夫为师问所折难，而愧形于颜色，与恻隐之心似不相属。明道乃云尔者，何也？」曰：「此问却要商量，且何不曰『羞恶之心』，而谓之『恻隐之心』？诸公试各以己意言之。」黎季成对曰：「此恐是识痛痒底道理。」先生未以为然。次日，复以此请问。先生曰：「只是谢显道闻明道之言，动一动。为它闻言而动，便是好处，却不可言学者必欲其动。且如恻隐、羞恶、辞逊、是非，不是四件物，合下都有。『偏言则一事，总言则包四者』，触其一则心皆随之。言『恻隐之心』，则羞恶、辞逊、是非在其中矣。」又曰：「此心之初发处乃是恻隐，如有春方有夏，有恻隐方有羞恶也，如根蒂相连。」

伊川问和靖：「近日看大学功夫如何？」和靖曰：「只看得『心广体胖』处意思好。」伊川曰：「如何见得好？」尹但长吟「心广体胖」一句而已。看它一似瞒人，然和靖不是瞒人底人。公等读书，都不见这般意思。

又举程子之言，谓陈平「知宰相之体」。先生问：「如何是『理阴阳』？」过未对。曰：「下面三语，便是『理阴阳』。」以下杂类。

问：「程先生云：『自汉以来，儒者皆不识此。』」曰：「如仲舒语，只约度有这物事。韩退之虽知有这物事，又说得太阔疏了。」

鲁叔问：「温公薨背，程子以郊礼成，贺而不吊，如何？」曰：「这也可疑。」或问：「贺则不吊，而国家事体又重，则不吊似无可疑。」曰：「便是不恁地。所以东坡谓『子于是日哭则不歌』，即不闻歌则不哭。盖由哀而乐则难，由乐而哀则甚易。且如早作乐而暮闻亲属缙麻之戚，不成道既歌则不哭！这个是一脚长，一脚短，不解得平。如所谓『三揖而进，一辞而退』，不成道辞亦当三！这所在以某观之，也是伊川有些过处。」道夫问：「这事，且看温公讳日与礼成日同，则吊之可也。或已在先，则更差一日，亦莫未有害否？」曰：「似乎在先。但势不恁地，自是合如此。只如『进以礼，退以义』，『罪疑惟轻，功疑惟重』，天下事自是恁地称停不得。」

问：「王祥孝感事，伊川说如何？」曰：「程先生多有此处，是要说物我一同。然孝是王祥，鱼是水中物，不可不别。如说感应，亦只言己感，不须言物。」

问：「伊川『夺嫡』之说，不合礼经，是当时有遗命？抑后人为之邪？」先生曰：「亦不见得如何，只侯师圣如此说。」问：「此说是否？」曰：「亦不见得是如何。」

「世间有鬼神冯依言语者，盖屡见之，未可全不信。本卷何以曰『师巫降言无此理』？又好谈鬼神者，假使实有闻见，亦未足信。或是心病，或是目病，外书却言『不信神怪不可，被猛撞出来后，如何处置』？」先生曰：「神怪之说，若犹未能自明，鲜有不惑者。学者惟当以正自守，而穷理之有无，久久当自见得。读书讲明义理，到此等处虽有不同，姑阙其疑，以俟它日，未晚也。」

「程先生谓：『庄生形容道体之语，尽有好处。老氏「谷神不死」一章最佳。』『庄子云：「嗜欲深者，天机浅。」此言最善』。又曰：『谨礼不透者，深看庄子。』然则庄老之学，未可以为异端而不讲之耶？」曰：「『君子不以人废言』，言有可取，安得而不取之？如所谓『嗜欲深者，天机浅』，此语甚的当，不可尽以为虚无之论而妄訾之也。」谟曰：「平时虑为异教所汨，未尝读庄老等书，今欲读之，如何？」曰：「自有所主，则读之何害？要在识其意所以异于圣人者如何尔。」以下异端。

遗书说：「老子言杂，阴符经却不杂，然皆窥测天道而未尽者也。」程先生可谓言约而理尽，括尽二书曲折。友仁。

「持国曰：『道家有三住：心住则气住，气住则神住。此所谓「存存守一」。』伯淳曰：「『此三住者，人终食之顷未有不离者，其要只在收放心。』此则明道以持国之言为然，而道家『三住』之说为可取也。至第二卷，何以有曰：『若言神住气住，则是浮屠入定之法。虽言养气，亦是第二节事？』若是，则持国当日之论，容有未尽者，或所记未详，如何？」曰：「二程夫子之为教，各因其人而随事发明之，故言之抑扬亦或不同。学者于此等处，必求其所以为立言之意。倘自为窒塞，则触处有碍矣。与持国所言，自是于持国分上当如此说，然犹卒归于收放心。至辟之以为浮屠入定之说者，是必严其辞以启迪后进，使先人之初不惑乎异端之说云尔。」

「外书录伊川语：『今僧家读一卷经，便要一卷经中道理受用。儒者读书，却只闲了，都无用处！』又，明道尝至禅房，方饭，见其趋进揖逊之盛，叹曰：『三代威仪，尽在是矣！』二说如何？」曰：「此皆叹辞也。前说叹后之学者不能着实做工夫，所以都无用处；后说叹吾儒礼仪反为异端所窃取。但其间记录未精，故语意不圆，所以为可疑耳。」

「李端伯所记第一条，力辟释氏说出山河大地等语，历举而言之。至论圣人之道，则以为明如日星。及其终也，以为会得此『便是会禅』。至与侯世兴讲孟子『浩然之气』，则举禅语为况云：『事则不无，拟心则差。』十五卷论中庸言『无声无臭』，胜如释氏言『非黄非白』；似又以中庸之言，下与释氏较胜负。至如所谓洒扫应对，与佛家默然处合；与陈莹中论『天在山中，大畜』，是『芥子纳须弥』，所引释氏语不一而足。如其辟异端之严，而记者多录此，何耶？」曰：「韩持国本好佛学，明道与语，而有『便是会禅』之说者，盖就其素所讲明者因以入之。今人多说辟异端，往往于其教中茫然不知其说，冯虚妄语，宜不足以服之。如明道诸先生实尝深究其说，尽得其所以为虚诞怪僻之要领；故因言所及，各有其旨，未可以为苟徇其说也。」

问：「遗书首篇，明道与韩持国论禅一段，看来韩持国只是晓得那低底禅。尝见范蜀公与温公书，说韩持国为禅作祟，要想得山河大地无寸土，不知还能无寸土否？可将大乐与唤醒归这边来。今观明道答它：『至如山河大地之说，是它山河大地，又干你何事？』想是持国曾发此问来，故明道如此说。不知当初韩持国合下被甚人教得个矮底禅如此？然范蜀公欲以大乐唤醒，不知怎生唤得它醒？它方欲尽扫世间之物归于至静，而彼欲以闹底物引之，亦拙矣。况范蜀公之乐，也可可地。」用之问：「此等说，如何是矮底禅？岂解更有一般高底禅？」曰：「不然。它说世间万法皆是虚妄，然又都是真实。你攻得它前面一项破，它又有后面一项，攻它不破。如明道云：『若说幻为不好底性，则请别寻一个好底性来，换了此不好底性。』此语也攻它不破。它元不曾说这个不是性，它也说『直指人心，见性成佛』，何尝说这个不是性？你说『性外无道，道外无性』，它又何尝说『性外有道，道外有性』来？它之说，有十分与吾儒相似处，只终不是。若见得吾儒之说，则它之说不攻自破，所以孟子说『遁辞知其所穷』。它到说穷处，便又有一样说话，如云世间万法都是虚妄，然又都是真实。此又是如何？今不须穷它，穷得它一边，它又有一边，都莫问它。只看自家『天命之谓性，率性之谓道』分晓了，却略将它说看过，便见它底不是。所以明道引孔子『予欲无言』，子贡曰：「子如不言，则小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉！」」只看这数句，几多分晓！也不待解说。只是玩味久之，便见。『天高地下，万物散殊，而礼制行矣；流而不息，合同而化，而乐兴焉。』『天有四时，春夏秋冬，风雨霜露，无非教也；地载神气，神气风霆，风霆流形，庶物露生，无非教

也。」多少分晓！只是人自昏了，所以道理也要个聪明底人看，一看便见，也是快活人。而今如此费人口颊，犹自不晓。」又曰：「释迦佛初间入山修行，它也只是厌恶世谛，为一身之计。观它修行大故用功，未有后来许多禅底说话。后来相传，一向说开了。」

伊川谓：「释氏之见，如管中窥天，只见直上，不见四旁。」某以为不然。释氏之见，盖是瞥见水中天影耳。

「禅家言性，犹日下置器」，谓轮回也，如以蚁性与牛，是倾此于彼。

问：「昨日先生说佛氏『但愿空诸所有』，此固不是。然明道尝说胸中不可有一事，如在试院推算康节数，明日问之，便已忘了。此意恐亦是『空诸所有』底意。」曰：「此出上蔡语录中，只是录得它自意，无这般条贯。颜子『得一善则拳拳服膺而不失』，孟子『必有事焉而勿忘』，何尝要人如此？若是个道理，须着存取。只如易系说『过此以往，未之或知』，亦只是『虽欲从之，末由也已』之意。在它们说，便如鬼神变怪，有许多不可知底事。」以下论记录之疑。

伊川曰：「实理者，实见得是，实见得非。」实理与实见不同。今合说，必记录有误。盖有那实理，人须是实见得。见得恁地确定，便有实见得，又都闲了。

先生顾陈安卿曰：「伊川说实理，有不可晓处。云：『实见得是，实见得非。』恐是记者之误，『见』字上必有漏落。理自是理，见自是见。盖物物有那实理，人须是实见得。」义刚曰：「理在物，见在我。」曰：「是如此。」

问：「『不当以体会为非心』，是如何？」曰：「此句晓未得。它本是辟横渠『心小性大』之说。心性则一，岂有小大！横渠却自说『心统性情』，不知怎生却恁地说？」

问：「『不当以体会为非心，故有『心小性大』之说』，如何是体会？」曰：「此必是横渠有此语，今其书中失之矣。横渠云『心御见闻，不弘于性』，却做两般说。渠说『人能弘道，非道弘人』处云：『心能检其性，人能弘道也；性不知检其心，非道弘人也。』此意却好。又不知它当初把此心、性作如何分？横渠说话有差处，多如此。」

问：「游定夫所记，如云：『一息不存，非中也。』又曰：『君子之道，无适不中，故其心与中庸合。』此处必是记录时失正意。」曰：「不知所记如何，其语极难晓。」

问：「游定夫记程先生语，所谓：『一物不该，非中也；一事不为，非中也；一息不存，非中也。何哉？为其偏而已矣。』观其意，盖以中为理，偏为不周遍之意。『一物不该，一事不为』，是说无物不有之意；『一息不存』，是说无时不然之意。是否？」曰：「便是它说『中』字不着。中之名义不如此。它说『偏』字却是一偏，一偏便不周遍，却不妨。但定夫记此语不亲切，不似程先生每常说话，缘它夹杂王氏学。当时王氏学盛行，熏炙得甚一时名流如江民表彭器资邹道卿陈了翁，皆被熏染，大片说去。」

问：「『自性而行，皆善也』以下，当初必是以同此性，而于其上如此分别，记录不真了。」曰：「然。」

问称性之善一段。曰：「不是。」又问：「心如何有形？」曰：「张敬夫极善此二字。」曰：「当初意思必是以心比性，有少模仿，故记如此。」曰：「然。」

「学者不可以不诚」一段，不是。

问：「『内外得』一段，亦大宽。」曰：「然。」

「物各付物，不役其知，便是致知，然最难。」此语未敢信，恐记者之误。

问：「遗书有一段云：『致知在格物』，物来则知起。物各付物，不役其知，则意自诚。」比其它说不同，却不曾下格物工夫。」曰：「不知此一段如何。」又问：「『物来则知起』，似无害。但以下不是。」曰：「亦须格，方得。」

问「用方知，不用则不知」。曰：「这说也是理会不得，怕只是如道家通得未来底事。某向与一术者对坐，忽然云：『当有某姓人送筒至矣。』久之，果然。扣之，则云：『某心先动了，故知。』所谓用与不用，怕如此。恐伊川那时自因问答去，今不可晓。要附在『至诚之道可以前知』解中，只搅得鹞突，没理会。」

问：「遗书中云：『圣人于易言「无思无为」，此戒夫作为。』此句须有错。」曰：「疑当作『此非戒夫作为』。」

问「思入风云变态中」。曰：「言穷理精深，虽风云变态之理，思亦到。」以下文集。

明道诗：「不须愁日暮，天际是轻阴。」龟山语录说是时事。梅台诗亦说时事。

明道诗云：「旁人不识予心乐，将谓偷闲学少年。」此是后生时，气象眩露，无含蓄。

「有锺粹美兮，会元之期。」元气会则生圣贤。历家谓十一月朔夜半甲子冬至，自是难得遇也。

问：「吕与叔问中处，『中者道之所从出』，某看吕氏意如何？」曰：「性者，道之所从出云尔。『中，即性也』，亦是此意。只是名义未善，大意却不在此。如程先生云『中，即道也』，若不论其意，亦未安。」曰：「『中即道也』，未安。谓道所从出，却是就人为上说，已陷了。」又云：「『中即道也』，却亦不妨。」又问：「『若谓性与道，大本与达道，可混为一，即未安』以下云云，至『安得不为二乎』，程先生语似相矛盾。」曰：「大本达道，性道虽同出，要须于中识所以异。」又问：「『中之为义，自过不及而立名。』此段说中，与平日异。只为吕氏形容中太过，故就其既发告之。」曰：「然。」又问「若只以中为性」以下云云，至「却为近之」。曰：「此语不可晓。当时问时，辞意亦自窘束。」又问：「『不倚之谓中，不杂之谓和』，如何？」曰：「有物方倚得。中未有物，如何倚？」曰：「若是，当倒说，中则不倚。」曰：「亦未是。不如不偏好。」又问：「中发出则自不杂，是要见工夫处，故以为未安。」曰：「不杂训和不得，可以训不纯。游定夫云『不乖之谓和』，却好。」又问：「『赤子之心』处，此是一篇大节目。程先生云：『毫厘有异，得为大本乎？』看吕氏此处不特毫厘差，乃大段差。然毫厘差亦不得。圣人之心如明镜止水，赤子之心如何比得？」曰：「未论圣人，与叔之失，却是认赤子之已发者皆为未发。」曰：「固是如此。然若论未发时，众人心亦不可与圣人同。」曰：「如何不同？若如此说，却是天理别在一处去了。」曰：「如此说，即中庸所谓未发之中，如何？」曰：「此却是要存其心，又是一段事。今人未发时心多扰扰，然亦有不扰扰时。当于此看。大抵此书答辞，亦有反为所窘处。当初不若只与论圣人之心如此，赤子之心如彼，则自分明。」又问：「引孟子『心为甚』，如何？」曰：「孟子乃是论心自度，非是心度物。」又问：「引『允执厥中』，如何？」曰：「它把做已发言，故

如此说。」曰：「『圣人智周』以下，终未深达。又云『言未有异』，又终未觉。又云：『固未尝以已发不同处指为大本。』虽如此说，然所指又别。」曰：「然。」曰：「南轩云：『心体昭昭』处，分作两段。」曰：「不是如此，此说极好。敬夫初唱道时，好如此说话。」又问：「此一篇前项，只是名义失，最失处在赤子之心。」曰：「然。」

郑问吕氏与伊川论中书。曰：「吕说大概亦是，只不合将『赤子之心』一句插在那里，便做病。赤子饥便啼，寒便哭，把做未发不得。如大人心中千重万折，赤子之心无恁劳攘，只不过饥便啼、寒便哭而已。未有所谓喜，所谓怒，所谓哀，所谓乐，其与圣人不同者只些子。」问：「南轩辨心体昭昭为已发，如何？」曰：「不消如此。伊川只是改它赤子未发，南轩又要去讨它病。」

施问「赤子之心」。曰：「程子道是已发而未远，如赤子饥则啼，渴则饮，便是已发。」

今人呼墓地前为「明堂」。尝见伊川集中书为「券台」，不晓所以。南轩欲改之，某云不可，且留着。后见唐人文字中，言某朝诏改为「券台」。

朱子语类卷第九十八

张子之书一凡人近思者为此卷。

张横渠语录用关陕方言，甚者皆不可晓。近思录所载，皆易晓者。

问「气块然太虚，升降飞扬，未尝止息」。曰：「此张子所谓『虚空即气』也。盖天在四畔，地居其中，减得一尺地，遂有一尺气，但人不见耳。此是未成形者。」问：「虚实以阴阳言否？」曰：「以有无言。及至『浮而上，降而下』，则已成形者，若所谓『山川之融结，糟粕煨烬』，即是气之渣滓。要之，皆是示人以理。」第一卷。

升降飞扬，所以生人物者，未尝止息，但人不见耳。如望气者，凡气之灾祥皆能见之，如龙成五色之类。又如昔人有以五色线令人暗中学辨，三年而后辨得。因论精专读书。

问：「『此虚实动静之机，阴阳刚柔之始。』言机言始，莫是说理否？」
曰：「此本只是说气，理自在其中。一个动，一个静，便是机处，无非教也。教便是说理。」又曰：「此等言语，都是经锻炼底语，须熟念细看。」

问：「『游气纷扰，合而成质者，生人物之万殊；其阴阳两端，循环不已者，立天地之大义。』旧闻履之记先生语云：『游气纷扰，当横看；阴阳两端，当直看，方见得。』是否？」曰：「也似如此。只是昼夜运而无息者，便是阴阳之两端；其四边散出纷扰者，便是游气，以生人物之万殊。某常言，正如面磨相似，其四边只管层层撒出。正如天地之气，运转无已，只管层层生出人物；其中有粗有细，故人物有偏有正，有精有粗。」又问：「『气块然太虚，升降飞扬，未尝止息』，此是言一气混沌之初，天地未判之时，为复亘古今如此？」曰：「『只是统说。只今便如此。』」问：「升降者是阴阳之两端，飞扬者是游气之纷扰否？」曰：「此只是说阴阳之两端。下文此『虚实动静之机，阴阳刚柔之始』，此正是说阴阳之两端。到得『其感遇聚结，为雨露，为霜雪，万品之流形，山川之融结』以下，却正是说游气之纷扰者也。」问：「『虚实动静之机，阴阳刚柔之始』两句，欲云『虚实动静，乘此气以为机；阴阳刚柔，资此气以为始』，可否？」曰：「此两句只一般。实与动，便是阳；虚与静，便是阴。但虚实动静是言其用，阴阳刚柔是言其体而已。」问：「『始』字之义如何？」曰：「只是说如个生物底母子相似，万物都从这里生出去。上文说『升降飞扬』，便含这虚实动静两句在里面了。所以虚实动静阴阳刚柔者，便是这升降飞扬者为之，非两般也。至『浮而上者阳之清，降而下者阴之浊』，此两句便是例。」疑是说生物底「则例」字。

问：「『无非教也』，都是道理在上面发见？」曰：「然。」因引礼记中「天道至教，圣人至德」一段与孔子「子欲无言」一段。「天地与圣人都一般，精底都从那粗底上发见，道理都从气上流行。虽至粗底物，无非是道理发见。天地与圣人皆然。」

问：「『游气纷扰』一段，是说气与理否？」曰：「此一段专是说气，未及言理。『游气纷扰，合而成质者，生人物之万殊』，此言气，到此已是渣滓粗浊者；去生人物，盖气之用也。『其动静两端，循环不已者，立天地之大义』，此说气之本。上章言『气块然太虚』一段，亦是发明此意。因说佛老氏却不说着气，以为此已是渣滓，必外此然后可以为道。遂至于绝灭人伦，外形骸，皆以为不足恤也。」

「游气」、「阴阳」。阴阳即气也，岂阴阳之外，又复有游气？所谓游气者，指其所以赋与万物。一物各得一个性命，便有一个形质，皆此气合而成之

也。虽是如此，而所谓「阴阳两端」，成片段滚将出来者，固自若也。亦犹论太极，物物皆有之；而太极之体，未尝不存也。

阴阳循环如磨，游气纷扰如磨中出者。易曰「阴阳相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑」，此阴阳之循环也；「干道成男，坤道成女」，此游气之纷扰也。

「循环不已者」，「干道变化」也；「合而成质者」，「各正性命」也。譬之树木，其根本犹大义；散而成花结实，一向发生去，是人物之万殊。

问「游气」、「阴阳」。曰：「游是散殊，比如一个水车，一上一下，两边只管滚转，这便是『循环不已，立天地之大义』底；一上一下，只管滚转，中间带得水灌溉得所在，便是『生人物之万殊』。天地之间，二气只管运转，不知不觉生出一个人，不知不觉又生出一个物。即他这个斡转，便是生物时」

问「游气纷扰，生人物之万殊」。曰：「游气是气之发散生物底游亦流行之意；纷扰者，参错不齐。既生物，便是游若是生物常运行而不息者，二气初无增损也。」

问：「游气莫便是阴阳？横渠如此说，似开了。」曰：「此固是一物。但渠所说『游气纷扰，合而成质』，恰是指阴阳交会言之。『阴阳两端，循环不已』，却是指那分开底说。盖阴阳只管混了辟，辟了混，故周子云：『混兮辟兮，其无穷兮。』」

横渠言「游气纷扰」。季通云：「却不是说混沌未分，乃是言阴阳错综相混，交感而生物，如言『天地氤氲』。其下言『阴阳两端』，却是言分别底。」上句是用，下句是体也。

「游气纷扰」是阴阳二气之绪余，「循环不已」是生生不穷之意。

叔器问游气一段。曰：「游气是里面底，譬如一个扇相似，扇便是立天地之大义底，扇出风来便是生人物底。」

问「阴阳」、「游气」之辨。曰：「游气是生物底。阴阳譬如扇子，扇出风，便是游」

问「游气」、「阴阳」。曰：「游气是出而成质。」曰：「只是阴阳气？」曰：「然。便当初不道『合而成质』，却似有两般。」

横渠言：「游气纷扰，合而成质者，生人物之万殊；其阴阳两端，循环不已者，立天地之大义。」说得似稍支离。只合云，阴阳五行，循环错综，升降往来，所以生人物之万殊，立天地之大义。

横渠谓「天体物而不遗，犹仁体事而无不在」。此数句，是从赤心片片说出来，苟扬岂能到！士毅。

赵共父问「天体物而不遗，犹仁体事而无不在」。曰：「体物，犹言为物之体也，盖物有个天理；体事，谓事事是仁做出来。如『礼仪三百，威仪三千』，须是仁做始得。凡言体，便是做他那骨子。」

赵共父问：「『天体物而不遗，犹仁体事而无不在也。』以见物各有天理，事事皆有仁？」曰：「然。天体在物上，仁体在事上；犹言天体于物，仁体于事。本是言物以天为体，事以仁为体。缘须着从上说，故如此下语。」致道问：「与『体物而不可遗』一般否？」曰：「然。」曰：「先生易解将『干事』说。」曰：「干事，犹言为事之干；体物，犹言为物之体。」共父问：「下文云：『礼仪三百，威仪三千』，无一物而非仁也。」曰：「『礼仪三百，威仪三千』，然须得仁以为骨子。」

问：「『天体物而不遗，犹仁体事而无不在』，何也？」曰：「理者物之体，仁者事之体。事事物物，皆具天理，皆是仁做得出来。仁者，事之体。体物，犹言干事，事之干也。『礼仪三百，威仪三千』，非仁则不可行。譬如衣服，必有个人着方得。且如『坐如尸』，必须是做得。凡言体者，必是做个骨也。」

「昊天曰明，及尔出王」，音往。言往来游衍，无非是理。「无一物之不体」，犹言无一物不将这个做骨。

问「仁体事而无不在」。曰：「只是未理会得『仁』字。若理会得这一字了，则到处都理会得。今未理会得时，只是于他处上下文有些相贯底，便理会得；到别处上下文隔远处，便难理会。今且须记取做个话头，贺孙录云：「千万记取此是个话头！」久后自然晓得。或于事上见得，或看读别文义，却自知得。」贺孙同。

问：「『物之初生，气日至而滋息』，此息只是生息之『息』，非止息之『息』否？」曰：「然。尝看孟子言『日夜之所息』，程子谓『息』字有二义。某后来看，只是生息。」

「『至之谓神，以其伸也；反之谓鬼，以其归也。』人死便是归，『祖考来格』便是伸。」死时便都散了。

横渠言「至之谓神，反之谓鬼」，固是。然雷风山泽亦有神，今之庙貌亦谓之神，亦以方伸之气为言尔。此处要错综周遍而观之。伸中有屈，屈中有伸，便看此意。伸中有屈，如人有魄是也；屈中有伸，如鬼而有灵是也。

问：「神之伸也，其情状可得而知者。鬼之归也，如『洋洋乎如在其上，如在其左右』，依人而行之类，便是其情状否？」曰：「鬼神即一样，如何恁地看？」曰：「『至之谓神』，如雨露风雷、人物动植之类，其情状可得而知。『反之谓鬼』，则无形状之可求，故有此问。」曰：「『祖考来格』，便是神之伸也。这般处，横渠有数说，说得好，又说得极密。某所以教公多记取前辈语，记得多，自是通贯。」又举横渠谓曰：「以博物洽问之学，以稽穷天地之思。」「须是恁地方得。」

用之问「性为万物之一源」。曰：「所谓性者，人物之所同得。非惟己有是，而人亦有是；非惟人有是，而物亦有是。」

横渠云：「一故神。譬之人身，四体皆一物，故触之而无不觉，不待心使至此而后觉也。此所谓『感而遂通，不行而至，不疾而速』也。」发于心，达于气，天地与吾身共只是一团物事。所谓鬼神者，只是自家自家心下思虑纒动，这气即敷于外，自然有所感通。

或问「一故神」。曰：「一是一个道理，却有两端，用处不同。譬如阴阳：阴中有阳，阳中有阴；阳极生阴，阴极生阳，所以神化无穷。」

问「一故神」。曰：「横渠说得极好，须当子细看。但近思录所载与本书不同。当时缘伯恭不肯全载，故后来不曾与他添得。『一故神』，横渠亲注云：『两在故不测。』只是这一物，却周行乎事物之间。如所谓阴阳、屈伸、往来、上下，以至于行乎什伯千万之中，无非这一个物事，所以谓『两在故不测』。『两故化』，注云：『推行乎一。』凡天下之事，一不能化，惟两而后能化。且如一阴一阳，始能化生万物。虽是两个，要之亦是推行乎此一尔。此说得极精，须当与他子细看。」

林问：「『一故神，两故化』，此理如何？」曰：「两所以推行乎一也。张子言：『一故神，两在故不测；两故化，推行于一。』谓此两在，故一存也。『两不立，则一不可见；一不可见，则两之用或几乎息矣』，亦此意也。」

如事有先后，才有先，便思量到末后一段，此便是两。如寒，则暑便在其中；昼，则夜便在其中；便有一寓焉。」

「一故神，两故化。」两者，阴阳、消长、进退。两者，所以推行于一；一所以为两。「一不立，则两不可得而见；两不可见，则一之道息矣。」横渠此说极精。非一，则阴阳、消长无自而见；非阴阳、消长，则一亦不可得而见矣。

「『神化』二字，虽程子说得亦不甚分明，惟是横渠推出来。渊录云：「前人都说不到。」推行有渐为化，合一不测为神。」又曰：「『一故神，两在故不测。两故化』，言『两在』者，或在阴，或在阳，在阴时全体都是阴，在阳时全体都是阳。化是逐一挨将去底，一日复一日，一月复一月，节节挨将去，便成一年，这是化。」直卿云：「『一故神』，犹『一动一静，互为其根』；『两故化』，犹『动极而静，静极复动』。」

横渠语曰：「一故神。」自注云：「两在故不测。」又曰：「两故化。」自注云：「推行于一。」是在阳又在阴，无这一，则两便不能以推行。两便即是这个消长，又是化，又是推行之意。又曰：「横渠此语极精。见李先生说云：『旧理会此段不得，终夜椅上坐思量，以身去里面体，方见得平稳。每看道理处皆如此。』某时为学，虽略理会得，有不理会得处，便也恁地过了。及见李先生后，方知得是恁地下工夫。」又曰：「某今见得这物事了，觉得见好则剧相似。旧时未理会得，是下了多少工夫！而今学者却恁地泛泛然，都没紧要，不把当事，只是谩学。理会得时也好，理会不得时也不妨，恁地如何得！须是如射箭相似，把着弓，须是射得中，方得。」

「惟心无对」。「心统性情」。二程却无一句似此切。

「心统性情。」统，犹兼也。

「心统性情。」性情皆因心而后见。心是体，发于外谓之用。孟子曰：「仁，人心也。」又曰：「恻隐之心。」性情上都下个「心」字。「仁人心也」，是说体；「恻隐之心」，是说用。必有体而后有用，可见「心统性情」之义。

问「心统性情」。曰：「性者，理也。性是体，情是用。性情皆出于心，故心能统之。统，如统兵之『统』，言有以主之也。且如仁义礼智是性也，孟子曰：『仁义礼智根于心。』恻隐、羞恶、辞逊、是非，本是情也，孟子曰：

『惻隱之心，羞惡之心，辭遜之心，是非之心。』以此言之，則見得心可以統性情。一心之中自有動靜，靜者性也，動者情也。」

問：「『心統性情』，統如何？」曰：「統是主宰，如統百萬軍。心是渾然底物，性是有此理，情是動處。」又曰：「人受天地之中，只有個心性安然不動，情則因物而感。性是理，情是用，性靜而情動。且如仁義禮智信是性，然又有說『仁心、義心』，這是性亦與心通；說惻隱、羞惡、辭遜、是非是情，然又說道『惻隱之心，羞惡之心，是非之心』，這是情亦與心通說。這是情性皆主于心，故恁地通說。」問：「意者心之所發，與性情如何？」曰：「意也與情相近。」問：「志如何？」曰：「志也與情相近。只是心寂然不動，方發出，便喚做意。橫渠云：『志公而意私。』看這自說得好。志便清，意便濁；志便剛，意便柔；志便有立作意思，意便有潛竊意思。公自子細看，自見得。意，多是說私意；志，便說『匹夫不可奪志』。」

「心統性情者也。」「寂然不動」，而仁義禮智之理具焉。動處便是情。有言靜處便是性，動處是心，如此，則是將一物分作兩處了。心與性，不可以動靜言。凡物有心而其中必虛，如飲食中雞心豬心之屬，切開可見。人心亦然。只這些虛處，便包藏許多道理，彌綸天地，該括古今。推廣得來，蓋天蓋地，莫不由此，此所以為人心之妙欤。理在人心，是之謂性。性如心之田地，充此中虛，莫非是理而已。心是神明之舍，為一身之主宰。性便是許多道理，得之于天而具于心者。發于智識念慮處，皆是情，故曰「心統性情」也。

橫渠云：「心統性情。」蓋好善而惡惡，情也；而其所以好善而惡惡，性之節也。且如見惡而怒，見善而喜，這便是情之所發。至于喜其所當喜，而喜不過；謂如人有三分合喜底事，我却喜至七八分，便不是。怒其所當怒，而怒不迂；謂如人有一分合怒底事，我却怒至三四分，便不是。以至哀樂愛惡欲皆能中節而无過：這便是性。

先生取近思錄，指橫渠「心統性情」之語以示學者。力行問曰：「心之未發，則屬乎性；既發，則情也。」曰：「是此意。」因再指伊川之言曰：「心一也，有指體而言者，有指用而言者。」

季通云：「『心統性情』，不若云，心者，性情之統名。」

橫渠言：「凡物莫不有性，由通蔽開塞，所以有人物之別；由蔽有厚薄，故有智愚之別。」似欠了生知之聖。

横渠此段不如吕与叔分别得分晓。吕曰：「蔽有浅深，故为昏明；蔽有开塞，故为物。」

或问：「通蔽开塞，张横渠吕芸阁说，孰为亲切？」曰：「与叔倒分明似横渠之说。看来塞中也有通处，如猿狙之性即灵，猪则全然蠢了，便是通蔽不同处。『本乎天者亲上，本乎地者亲下。』如人头向上，所以最灵；草木头向下，所以最无知；禽兽之头横了，所以无知；猿狙稍灵，为他头有时也似人，故稍向得上。」履孙。

敬子问：「『「精义入神」，事豫吾内，求利吾外也。』『求』字似有病，便有个先获底心。『精义入神』，自然是能利吾外，何待于求？」曰：「然。当云『所以利吾外也』。」李又曰：「系辞此已上四节，都是说咸卦。盖咸，只是自家感之他便应，非是有心于求人之应也。如上文往来屈伸，皆是此意。」第二卷。

精熟义理而造于神，事业定乎内，而乃所以求利乎外也；通达其用而身得其安，素利乎外，而乃所以致养其内也。盖内外相应之理。

问「精义入神」一条。曰：「入神，是入至于微妙处。此却似向内做工夫，非是作用于外，然乃所以致用于外也。故尝谓门人曰：『吾学既得于心，则修其辞；命辞无差，然后断事；断事无失，吾乃沛然。』「精义入神」者，豫而已。」横渠可谓『精义入神』。横渠云：『阴阳二气推行以渐，谓化；阖辟不测，谓神。』伊川先生说神化等，却不似横渠较说得分明。」

「事豫吾内。」事未至而先知其理之谓豫。学履。

用之问：「『德不胜气，性命于气；德胜于气，性命于德。』前日见先生说，以『性命』之『命』为听命之『命』。适见先生旧答潘恭叔书，以『命』与『性』字只一般，如言性与命也；所以后面分言『性天德，命天理』。不知如何？」曰：「也是如此。但『命』字较轻得些。」僩问：「若将『性命』作两字看，则『于气』、『于德』字，如何地说得来？则当云『性命皆由于气，由于德』始得。」曰：「横渠文自如此。」

德性若不胜那气禀，则性命只由那气；德性能胜其气，则性命都是那德；两者相为胜负。盖其禀受之初，便如此矣。然亦非是元地头不浑全，只是气禀之偏隔着。故穷理尽性，则善反之功也。「性天德，命天理」，则无不是元来至善之物矣。若使不用修为之功，则虽圣人之才，未必成性。然有圣人之才，则自无不修为之理。

问「德不胜气」一章。曰：「张子只是说性与气皆从上面流下来。自家之德，若不能有以胜其气，则祇是承当得他那所赋之若是德有以胜其气，则我之所以受其赋予者，皆是德。故穷理尽性，则我之所受，皆天之德；其所以赋予我者，皆天之理。气之不可变者，惟死生修夭而已。盖死生修夭，富贵贫贱，这却还他至『义之于君臣，仁之于父子』，所谓『命也，有性焉，君子不谓命也』。这个却须由我，不由他了。」

问：「『穷理尽性，则性天德，命天理。』这处性、命如何分别？」曰：「性是以其定者而言，命是以其流行者而言。命便是水恁地流底，性便是将碗盛得来。大碗盛得多，小碗盛得少，净洁碗盛得清，污漫碗盛得浊。」

「横渠言：『形后有气质之性，善反之，则天地之性存焉。』又曰：『德不胜气，性命于气；德胜其气，性命于德。』又曰：『性天德，命天理。』盖人生气禀自然不同，天非有殊，人自异禀。有学问之功则性命于德，不能学问，然后性命惟其气禀耳。」曰：「从前看『性命于德』一句，意谓此性由其德之所命。今如此云，则是『性命』二字皆是德也。」曰：「然。」

横渠云：「所不可变者，惟寿夭耳。」要之，此亦可变。但大概如此。

问：「『莫非天也』，是兼统善恶而言否？」曰：「然。正所谓『善固性也，然恶亦不可不谓之性』，二者皆出于天也。阳是善，阴是恶；阳是强，阴是弱；阳便清明，阴便昏浊。大抵阴阳有主对待而言之者，如阳是仁，阴是义之类。这又别是一样，是专就善上说，未有那恶时底说话。」顷之，复曰：「程先生云：『视听思虑动作，皆天也。人但于其中要识得真与妄尔。』」

阳明胜则德性用，阴浊胜则物欲行。只将自家意思体验，便见得。人心虚静，自然清明；才为物欲所蔽，便阴阴地黑暗了，此阴浊所以胜也。

「『大其心，则能体天下之物。世人心，止于见闻之狭，故不能体天下之物。唯圣人尽性，故不以所见所闻梏其心，故大而无外，其视天下无一物非我。』他只是说一个大与小。孟子谓『尽心则知性，知天』，以此。盖尽心，则只是极其大；心极其大，则知性知天，而无有外之心矣。」道夫问：「今未到圣人尽心处，则亦莫当推去否？」曰：「未到那里，也须知说闻见之外，犹有我不闻不见底道理在。若不知闻见之外犹有道理，则亦如何推得？要之，此亦是横渠之意然，孟子之意则未必然。」道夫曰：「孟子本意，当以大学或问所引为正。」曰：「然。孟子之意，只是说穷理之至，则心自然极其全体而无余，非是要大其心而后知性知天也。」道夫曰：「只如横渠所说，亦自难下

手。」曰：「便是横渠有时自要恁地说，似乎只是悬空想象而心自然大。这般处，元只是格物多后，自然豁然有个贯通处，这便是『下学而上达』也。孟子之意，只是如此。」

「大其心，则能遍体天下之物。」体，犹「仁体事而无不在」，言心理流行，脉络贯通，无有不到。苟一物有未体，则便有不到处。包括不尽，是心为有外。盖私意间隔，而物我对立，则虽至亲，且未必能无外矣。「故有外之心，不足以合天心。」

问：「『物有未体，则心为有外』，此『体』字是体察之『体』否？」曰：「须认得如何唤做体察。今官司文书行移，所谓体量、体究是这样『体』字。」或曰：「是将自家这身入那事物里面去体认否？」曰：「然。犹云『体群臣』也。伊川曰『天理』二字，却是自家体贴出来」，是这样『体』字。」

问：「『物有未体，则心为有外。』『体』之义如何？」曰：「此是置心在物中，究见其理，如格物、致知之义，与『体、用』之『体』不同。」

横渠云：「物有未体，则心为有外。」又曰：「有外之心，不足以合天心。」盖天大无外，物无不包。物理所在，一有所遗，则吾心为有外，便与天心不相似。」

「世之心止于见闻之狭，圣人尽性，不以见闻梏其心。」伯丰问：「如何得不以见闻梏其心？」曰：「张子此说，是说圣人尽性事。如今人理会学，须是有见闻，岂能舍此？先是于见闻上做工夫到，然后脱然贯通。盖寻常见闻，一事只知得一个道理，若到贯通，便都是一理，曾子是已。尽性，是论圣人事。」

问「有外之心」。曰：「十分事做得七八分，便是有外。所以致知、格物者，要得无外也。」

或问：「如何是『有外之心』？」曰：「只是有私意，便内外扞格。只见得自家身己，凡物皆不与己相关，便是『有外之心』。横渠此说固好。然只管如此说，相将便无规矩，无归着，入于邪遁之说。且如夫子为万世道德之宗，都说得语意平易，从得夫子之言，便是无外之实。若便要说天大无外，则此心便瞥入虚空里去了。」学蒙。

横渠言：「为德辨，为感速。」辨，犹子细；感速，言我之感发速也。

「息有养，瞬有存。」言一息之间亦有养，一瞬之顷亦有存，如「造次颠沛必于是」之意，但说得太紧。

西铭一篇，首三句却似人破义题。「天地之塞、帅」两句，恰似人做原题，乃一篇紧要处。「民吾同胞」止「无告者也」，乃统论如此。「于时保之」以下，是做处。

「干称父！坤称母！」厉声言「称」字。又曰：「以主上为我家里兄子，得乎！」

西铭解义云：「干者，健而无息之谓；坤者，顺而有常之谓。」问：「此便是阳动阴静否？」曰：「此是阳动阴静之理。」

「混然中处」，言混合无间，盖此身便是从天地来。

「天地之塞吾其体，天地之帅吾其性。」塞，如孟子说「塞乎天地之间」。塞只是吾之体即天地之帅是主宰，乃天地之常理也。吾之性即天地之理。

「吾其体，吾其性」，有我去承当之意。

或问：「『天地之帅吾其性』，先生解以『干健、坤顺为天地之志』。天地安得有志？」曰：「『复其见天地之心』，『天地之情可见』，安得谓天地无心、情乎！」或曰：「福善祸淫，天之志否？」曰：「程先生说『天地以生物为心』，最好，此乃是无心之心也。」

西铭大要在「天地之塞吾其体，天地之帅吾其性」两句。塞是说气，孟子所谓「以直养而无害，则塞乎天地之间」，即用这个「塞」字。张子此篇，大抵皆古人说话集来。要知道理只有一个，道理，中间句句段段，只说事亲事天。自一家言之，父母是一家之父母；自天下言之，天地是天下之父母；通是一气，初无间隔。「民吾同胞，物吾与也。」万物虽皆天地所生，而人独得天地之正气，故人为最灵，故民同胞，物则亦我之侪辈。孟子所谓「亲亲而仁民，仁民而爱物」，其等差自然如此，大抵即事亲以明事天。

问西铭之义。曰：「紧要血脉尽在『天地之塞吾其体，天地之帅吾其性』两句上。上面『干称父』，至『混然中处』是头，下面『民吾同胞，物吾与也』，便是个项。下面便撒开说，说许多。『大君者吾父母宗子』云云，尽是从『民吾同胞物吾与也』说来。到得『知化则善述其事，穷神则善继其志』，

这志便只是那『天地之帅吾其性』底志。为人子便要述得父之事，继得父之志，如此方是事亲如事天；便要述得天之事，继得天之志，方是事天。若是违了此道理，便是天之悖德之子；若害了这仁，便是天之贼子；若是济恶不悛，便是天之不才之子；若能践形，便是天之克肖之子。这意思血脉，都是从『天地之塞吾其体，天地之帅吾其性』说。紧要都是这两句，若不是此两句，则天自是天，我自是我，有何干涉！」或问：「此两句，便是理一处否？」曰：「然。」

问：「西铭自『干称父，坤称母』，至『民吾同胞，物吾与也』处，是仁之体；『于时保之』以下，是做工夫处？」曰：「若言『同胞吾与』了，便说着『博施济众』，却不是。所以只说教人做工夫处只在敬与恐惧，故曰『于时保之，子之翼也』。能常敬而恐惧，则这个道理自在。」又曰：「因事亲之诚，以明事天之道，只是譬喻出来。下面一句事亲，一句事天，如『匪懈』、『无忝』是事亲，『不愧屋漏』、『存心养性』是事天。下面说事亲，兼常变而言。如曾子是常，舜伯奇之徒皆变。此在人事言者如此，天道则不然，直是顺之无有不合者。」又问「理一而分殊」。「言理一而不言分殊，则为墨氏兼爱；言分殊而不言理一，则为杨氏为我。所以言分殊，而见理一底自在在那里；言理一，而分殊底亦在，不相夹杂。」

林闻一问：「西铭只是言仁、孝、继志、述事。」曰：「是以父母比乾坤。主意不是说孝，只是以人所易晓者，明其所难晓者耳。」

问：「西铭说『颍封人之锡类』，『申生其恭』。二子皆不能无失处，岂能尽得孝道？」曰：「西铭本不是说孝，只是说事天，但推事亲之心以事天耳。二子就此处论之，诚是如此。盖事亲却未免有正有不正处。若天道纯然，则无正不正之处，只是推此心以奉事之耳。」

问：「西铭：『无所逃而待烹。』申生未尽子道，何故取之？」先生曰：「天不到得似献公也。人有妄，天则无妄。若教自家死，便是理合如此，只得听受之。」

答叔京「参乎」「伯奇」之语：「天命无妄；父母之命，有时而出于人欲之私。」

西铭要句句见「理一而分殊」。

西铭通体是一个「理一分殊」，一句是一个「理一分殊」，只先看「干称父」三字。一篇中错综此意。

或问西铭「理一而分殊」。曰：「今人说，只说得中间五六句『理一分殊』。据某看时，『干称父，坤称母』，直至『存吾顺事，没吾宁也』，句句皆是『理一分殊』。唤做『干称』、『坤称』，便是分殊。如云『知化则善述其事』，是我述其事；『穷神则善继其志』，是我继其志。又如『存吾顺事，没吾宁也』。以自家父母言之，生当顺事之，死当安宁之；以天地言之，生当顺事而无所违拂，死则安宁也；此皆是分殊处。逐句浑沦看，便是理一；当中横截断看，便见分殊。」因问：「如先生后论云：『推亲亲之恩以示无我之公，因事亲之诚以明事天之实。』看此二句，足以包括西铭一篇之统体，可见得『理一分殊』处分晓。」曰：「然。」又云：「以人之自有父母言之，则一家之内有许多骨肉宗族。如『民吾同胞，物吾与也。大君者，吾父母宗子』以下，却是以天地为一大父母，与众人冢共底也。」

道夫言：「看西铭，觉得句句是『理一分殊』。曰：「合下便有一个『理一分殊』，从头至尾又有一个『理一分殊』，是逐句恁地。」又曰：「合下一个『理一分殊』；截作两段，只是一个天人。」道夫曰：「他说『干称父，坤称母，予兹藐焉，乃混然中处』。如此，则是三个。」曰：「『混然中处』则便是一个。许多物事都在我身中，更那里去讨一个乾坤？」问「塞」之与「帅」二字。曰：「塞，便是『充塞天地』之『塞』；帅，便是『志者气之帅』之『帅』。」问：「『物吾与也』，莫是党与之『与』？」曰：「然。」

西铭一篇，始末皆是「理一分殊」。以干为父，坤为母，便是理一而分殊；「予兹藐焉，混然中处」，便是分殊而理一。「天地之塞吾其体，天地之帅吾其性」，分殊而理一；「民吾同胞，物吾与也」，理一而分殊。逐句推之，莫不皆然。某于篇末亦尝发此意。干父坤母，皆是以天地之大，喻一家之小；乾坤是天地之大，父母是一家之小；大君大臣是大，宗子家相是小，类皆如此推之。旧尝看此，写作旁通图子，分为一截，上下排布，亦甚分明。

一之问西铭「理一而分殊」。曰：「西铭自首至末，皆是『理一而分殊』。干父坤母，固是一理；分而言之，便见乾坤自乾坤，父母自父母，惟『称』字便见异也。」又问：「自『恶旨酒』至『勇于从而顺令』，此六圣贤事，可见理一分殊乎？」曰：「『恶旨酒』，『育英才』，是事天；『顾养』及『锡类』则是事亲；每一句皆存两义，推类可见。」问：「『天地之塞』，如何是『塞』？」曰：「『塞』与『帅』字，皆张子用字之妙处。塞，乃孟子『塞天地之间』；体，乃孟子『气体之充』者；有一毫不满不足之处，则非塞矣。帅，即『志，气之帅』，而有主宰之意。此西铭借用孟子论『浩然之气』处。若不是此二句为之关纽，则下文言『同胞』，言『兄弟』等句，在他人中物，皆与我初何干涉！其谓之『兄弟』、『同胞』，乃是此一理与我相为贯

通。故上说『父母』，下说『兄弟』，皆是其血脉过度处。西铭解二字只说大概，若要说尽，须因起疏注可也。」

问西铭分殊处。曰：「有父，有母，有宗子，有家相，此即分殊也。」

西铭大纲是理一而分自尔殊。然有二说：自天地言之，其中固自有分别；自万殊观之，其中亦自有分别。不可认是一理了，只滚做一看，这里各自有等级差别。且如人之一家，自有等级之别。所以干则称父，坤则称母，不可弃了自家父母，却把乾坤做自家父母看。且如「民吾同胞」，与自家兄弟同胞，又自别。龟山疑其兼爱，想亦未深晓西铭之意。西铭一篇，正在「天地之塞吾其体，天地之帅吾其性」两句上。

问西铭。曰：「更须子细看他说理一而分殊。而今道天地不是父母，父母不是天地，不得，分明是一理。『干道成男，坤道成女』，则凡天下之男皆干之气，凡天下之女皆坤之气；从这里便彻上彻下都即是一个气，都透过了。」又曰：「『继之者善』便是公共底，『成之者性』便是自家得底。只是一个道理，不道是这个是，那个不是。如水中鱼，肚中水便只是外面水。」

问：「西铭『理一而分殊』，分殊，莫是『民吾同胞，物吾与也』之意否？」曰：「民物固是分殊，须是就民物中又知得分殊。不是伊川说破，也难理会。然看久，自觉里面有分别。」

用之问：「西铭所以『理一分殊』，如民物则分『同胞』、『吾与』，大君家相，长幼残疾，皆自有等差。又如所以事天，所以长长幼幼，皆是推事亲从兄之心以及之，此皆是分殊处否？」曰：「也是如此。但这有两种看：这是一直看下，更须横截看。若只恁地看，怕浅了。『民吾同胞』，同胞里面便有理一分殊底意；『物吾与也』，吾与里面便有理一分殊底意。『干称父，坤称母』，道是父母，固是天气而地质；然与自家父母，自是有个亲疏；从这处便『理一分殊』了。看见伊川说这意较多。龟山便正是疑『同胞』、『吾与』为近于墨氏，不知他『同胞』、『吾与』里面，便自分『理一分殊』了。如公所说恁地分别分殊，『殊』得也不大段。这处若不子细分别，直是与墨氏兼爱一般！」卓录云：「刘用之问：『西铭「理一而分殊」。若大君宗子，大臣家相，与夫民、物等，皆是「理一分殊」否？』曰：『如此看，亦是。但未深，当截看。如西铭劈头来便是「理一而分殊」。且「干称父，坤称母」，虽以干、坤为父母，然自家父母自有个亲疏，这是「理一而分殊」。等而下之，以至为大君，为宗子，为大臣家相，若理则一，其分未尝不殊。民吾同胞，物吾党与，皆是如此。龟山正疑此一着，便以民吾同胞，物吾党与，近于墨氏之兼

爱。不知他同胞、同与里面，便有个「理一分殊」。若如公所说恁地分别，恐胜得他也不多。这处若不分别，直是与墨子兼爱一般！」

问：「西铭句句是『理一分殊』，亦只就事天、事亲处分否？」曰：「是。『干称父，坤称母』，只下『称』字，便别。这个有直说底意思，有横说底意思。『理一而分殊』，龟山说得又别。他只以『民吾同胞，物吾与』及『长长幼幼』为理一分殊。」曰：「龟山是直说底意思否？」曰：「是。然龟山只说得头一小截；伊川意则阔大，统一篇言之。」曰：「何谓横说底意思？」曰：「『干称父，坤称母』是也。这不是即那事亲底，便是事天底？」曰：「横渠只是借那事亲底来形容事天做个样子否？」曰：「是。」

问：「向日曾以西铭仁孝之理请问，先生令截断横看。文蔚后来见得孝是发见之先，仁是天德之全。事亲如事天，即是孝；自此推之，事天如事亲，即仁矣。『老吾老，幼吾幼』，自老老幼幼之心推之，至于疲癃残疾，皆如吾兄弟颠连而无告，方始尽。故以敬亲之心，不欺闇室，不愧屋漏，以敬其天；以爱亲之心，乐天循理，无所不顺，以安其天；方始尽性。窃意横渠大意只是如此，不知是否？」曰：「他不是说孝，是将孝来形容这仁；事亲底道理，便是事天底样子。人且逐日自把身心来体察一遍，便见得吾身便是天地之塞，吾性便是天地之帅；许多人物生于天地之间，同此一气，同此一性，便是吾兄弟党与；大小等级之不同，便是亲疏远近之分。故敬天当如敬亲，战战兢兢，无所不至；爱天当如爱亲，无所不顺。天之生我，安顿得好，令我当贵崇高，便如父母爱我，当喜而不忘；安顿得不好，令我贫贱忧戚，便如父母欲成就我，当劳而不怨。」徐子融曰：「先生谓事亲是事天底样子，只此一句，说尽西铭之意矣！」

西铭有个劈下来底道理，有个横截断底道理。直卿疑之。窃意当时语意，似谓每句直下而观之，理皆在焉；全篇中断而观之，则上专是事天，下专是事亲，各有攸属。

圣人之于天地，如孝子之于父母。西铭。

西铭说，是形化底道理，此万物同源之性。太极者，自外而推入去，到此极尽，更没去处，所以谓之太极。

问西铭：帅。搃心性言。与。如「与国」「相与」之类。于时保之。畏天。不忧。乐天。贼。贼子。济恶。积恶。化。有迹。神。无迹。旨酒。欲也。不弛劳。横渠解「无施劳」亦作「弛」。豫。如后汉书言「天意未豫」。

「龟山有论西铭二书，皆非，终不识『理一』。至于『称物平施』，亦说不着。易传说是。大抵西铭前三句便是纲要，了得，即句句上自有『理一分殊』。」后来已有一篇说了。方云：「指其名者分之殊，推其同者理之一。」

林子武问：「龟山语录曰：『西铭「理一而分殊」。知其理一，所以为仁；知其分殊，所以为义。』」先生曰：「仁，只是流出来底便是仁；各自成一个物事底便是义。仁只是那流行处，义是合当做处。仁只是发出来底；及至发出来有截然不可乱处，便是义。且如爱其亲，爱兄弟，爱亲戚，爱乡里，爱宗族，推而大之，以至于天下国家，只是这一个爱流出来；而爱之中便有许多等差。且如敬，只是这一个敬；便有许多合当敬底，如敬长、敬贤，便有许多分别。」又问礼。先生曰：「以其事物之宜之谓义，义之有节文之谓礼。且如诸侯七庙，大夫五庙，士二，这个便是礼；礼里面便有义。所以说：『天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。』如中庸集略吕与叔所云：『自是合当恁地。』知得亲之当爱，子之当慈，这便是仁；至于各爱其亲，各慈其子，这便是义。这一个物事分不得。流出来底便是仁，仁打一动，便是义礼智信当来。不是要仁使时，仁来用；要义使时，义来用，只是这一个道理，流出去自然有许多分别。且如心、性、情，而今只略略动着，便有三个物事在那里，其实只是一个物。虚明而能应物者，便是心；应物有这个道理，便是性；会做出来底，便是情，这只是一个物事。」

龟山说「理一」似未透。据老幼及人一句，自将分殊都说了。但其意以老幼互相推及，所以然者同类也，但施置有先后耳。因说：「我老老幼幼，他亦老老幼幼，互相推及，天下岂有不治！此便是『絜矩之道』。」

谢良斋说西铭「理一分殊」，在上之人当理会理一，在下之人当理会分殊。如此，是分西铭做两节了！良斋看得西铭错。先生以为然。

问东铭。曰：「此正如今法书所谓『故失』两字。」因令道夫写作图子看：

戏言出于思也，戏动作于谋也。发于声，见乎四支，谓非己心，不明也；欲人无己疑，不能也。

过言非心也，过动非诚也。失于声，谬述其四体，谓己当然，自诬也；欲他人己从，诬人也。

或者谓出于心者，归咎为己戏；失于思者，自诬为己诚。不知戒其出汝者，归咎其不出汝者，长遂且傲非，不智孰甚焉！

问：「横渠语范巽之一段如何？」曰：「惟是今人不能『脱然如大寐之得醒』，只是捉道理说。要之，也说得去，只是不透彻。」又曰：「正要常存意，使不忘，他释氏只是如此。然他逼拶得又紧。」直卿曰：「张子语比释氏更有穷理工夫在。」曰：「工夫固自在，也须用存意。」问直卿：「如何说『存意不忘』？」曰：「只是常存不及古人意。」曰：「设此语者，只不要放倒此意尔。」

横渠：「未能立心，恶思多之致疑。」此说甚好，便见有次序处。必大录云：「盖云事固当考索。然心未有主，却泛然理会不得。」若是思虑纷然，趋向未定，未是个主宰，如何地讲学！

问「未知立心，恶思多之致疑；既知所以立，恶讲治之不精」一章。曰：「未知立心，则或善或恶，故胡乱思量，惹得许多疑起；既知所立，则是此心已立于善而无恶，便又恶讲治之不精，又却用思。讲治之思，莫非在我这道理之内。如此，则『虽勤而何厌』！『所以急于可欲者』，盖急于可欲之善，则便是无善恶之杂，便是『立吾心于不疑之地』。人之所以有疑而不果于为善者，以有善恶之杂；今既有善而无恶，则『若决江河以利吾往』矣。『逊此志，务时敏』，虽是低下着这心以顺他道理，又却抖擞起那精神，敏速以求之，则『厥修乃来』矣。这下面云云，只是说一『敏』字。」

「心大则百物皆通。」通，只是透得那道理去，病，则是窒碍了。

居甫问：「『心小则百物皆病。』如何是小？」曰：「此言狭隘则事有窒碍不行。如仁则流于姑息，义则入于残暴，皆见此不见彼。」

「合内外，平物我，此见道之大端。」盖道只是致一公平之理而已。

问：「横渠『物怪神奸』书，先生提出『守之不失』一句。」曰：「且要守那定底。如『精气为物，游魂为变』，此是鬼神定说。又如孔子说『非其鬼

而祭之谄也』，『敬鬼神而远之』等语，皆是定底。其它变处，如未晓得，且当守此定底。如前晚说怪，便是变处。」第三卷。

横渠所谓「物怪神奸」不必辨，且只「守之不失」。如「精气为物，游魂为变」，此是理之常也。「守之勿失」者，以此为正，且恁地去，他日当自见也。若「委之无穷，付之不可知」，此又溺于茫昧，不能以常理为主者也。伯有为厉，别是一种道理。此言其变，如世之妖妄者也。

问：「颜子心粗之说，恐太过否？」曰：「颜子比之众人纯粹，比之孔子便粗。如『有不善未尝不知，知之未尝复行』，是他细腻如此。然犹有这不善，便是粗。伊川说『未能「不勉而中，不思而得」，便是过』一段，说得好。」

近思录云，颜子心粗。颜子尚有此语，人有一毫不是，便是心粗。寿昌。

问：「横渠说：『客虑多而常心少，习俗之心胜而实心未完。』所谓客虑与习俗之心，有分别否？」曰：「也有分别：客虑是泛泛思虑，习俗之心，便是从来习染偏胜底心。实心是义理底心。」第四卷。

问「敦笃虚静者仁之本」。曰：「敦笃虚静，是为仁之本。」

问「湛一气之本，攻取气之欲」。曰：「湛一，是未感物之时，湛然纯一，此是气之本。攻取，如目之欲色，耳之欲声，便是气之欲。」曰：「攻取，是攻取那物否？」曰：「是。」第五卷。

问：「横渠谓：『世之病难行者，以亟夺富人之田为辞。然处之有术，期以数年，不刑一人而可复。』不审井议之行于今，果如何？」曰：「讲学时，且恁讲。若欲行之，须有机会。经大乱之后，天下无人，田尽归官，方可给与民。如唐口分世业，是从魏晋积乱之极，至元魏及北齐后周，乘此机方做得。荀悦汉纪一段正说此意，甚好。若平世，则诚为难行。」黄丈问：「东坡破此论，只行限田之法，如何？」曰：「都是胡说！作事初如雷霆霹雳，五年后犹放缓了。况限田之法虽举于今，明年便淡似今年，后年又淡似明年，一年淡一年，便寝矣。若欲行之，须是行井田；若不能行，则且如今之俗。必欲举限田之法，此之谓戏论！且役法犹行不得：往年贵贱通差，县吏呈单子，首曰『第一都保正蒋芾』，因此不便，竟罢。况于田，如何限得？林勋本政书一生留意此事，后在广中作守，画作数井。然广中无人烟，可以如此。」义刚录别出。第九卷。

安卿问：「横渠复井田之说如何？」曰：「这个事，某皆不曾敢深考。而今只是差役，尚有万千难行处；莫道便要夺他田，他岂肯！且如寿皇初要令官户亦作保正。其时蒋侍郎作保正，遂令人书『保正蒋芾』，后来此令竟不行。且如今有一大寄居作保正，县道如何敢去迫他家人？或又说，将钱问富人买田来均，不知如何得许多钱。荀悦便道，行井田须是大乱之后，如高光之时，杀得无人后，田便无归，从而来均。此说也是。」义刚问：「东坡限田之说如何？」曰：「那个只是乱说！而今立法如霹雳，后三五年去，便放缓了。今立限田时，直是三二十年事；到那时去，又不知如何。而今若要行井田，则索性火急做；若不行，且依而今样。那限田只是个戏论，不可行。林勋作本政书，一生留意此事，后守广郡，亦画得数井。然广中无人烟，可以如此。」

横渠若制井田，毕竟繁。使伊川为之，必简易通畅。观「古不必验」之言可见。

问横渠「言有无，诸子之陋也」。曰：「无者无物，却有此理；有此理，则有矣。老氏乃云『物生于有，有生于无』，和理也无，便错了！」第十三卷。

朱子语类卷第九十九

张子书二非类入近思者别为此卷。

正蒙有差分晓底看。

或问：「正蒙中说得有病处，还是他命辞不出有差？还是见得差？」曰：「他是见得差。如曰『「继之者善也」，方是「善恶混」』云云。『「成之者性」，是到得圣人处，方是成得性，所以说「知礼成性而道义出」。』似此处，都见得差了。」

正蒙所论道体，觉得源头有未是处，故伊川云：「过处乃在正蒙。」答书之中云：「非明睿所照，而考索至此。」盖横渠却只是一向苦思求将向前去，却欠涵泳以待其义理自形见处。如云「由气化有道之名」，说得是好；终是生受辛苦，圣贤便不如此说。试教明道说，便不同。如以太虚太和为道体，却只是说得形而下者，皆是「发而皆中节谓之和」处。

横渠教人道：「夜间自不合睡；只为无可应接，他人皆睡了，已不得不睡。」他做正蒙时，或夜里默坐彻晓。他直是恁地勇，方做得。因举曾子「任重道远」一段，曰：「子思曾子直恁地，方被他打得透。」

横渠作正蒙时，中夜有得，亦须起写了，方放下得而睡。不然，放不下，无安着处。

正蒙说道体处，如「太和」、「太虚」、「虚空」云者，止是说说聚散处，其流乃是个大轮回。盖其思虑考索所至，非性分自然之知。若语道理，惟是周子说「无极而太极」最好。如「由太虚有天之名，由气化有道之名，合虚与气有性之名，合性与知觉有心之名」，亦说得有理。「由气化有道之名」，如所谓「率性之谓道」是也。然使明道形容此理，必不如此说。伊川所谓「横渠之言诚有过者，乃在正蒙」；「以清虚一大为万物之原，有未安」等语，概可见矣。

问：「横渠说『太和所谓道』一段，考索许多亦好。其后乃云：『不如野马罔缢，不足谓之太和』，却说倒了。」曰：「彼以太和状道体，与发而中节之和何异！」

问：「横渠『太虚』之说，本是说无极，却只说得『无字』。」曰：「无极是该贯虚实清浊而言。『无极』字落在中间，『太虚』字落在了一边了，便是难说。圣人熟了说出，便恁地平正，而今把意思去形容他，却有时偏了。明道说：『气外无神，神外无谓清者为神，则浊者非神乎？』后来亦有人与横渠说。横渠却云：『清者可以该浊，虚者可以该实。』却不知『形而上者』还他是理，『形而下者』还他是器。既说是虚，便是与实对了；既说是清，便是与浊对了。如左丞相大得右丞相不多。」问曰：「无极且得做无形无象说？」曰：「虽无形，却有理。」又问：「无极、太极，只是一物？」曰：「本是一物，被他恁地说，却似两物。」

横渠说道，止于形器中拣个好底说耳。谓清为道，则浊之中果非道乎？「客感客形」与「无感无形」，未免有两截之病。圣人不如此说，如曰「形而上者谓之道」，又曰「一阴一阳之谓道」。

言「客感客形」与「无感无形」，未免分截作两段事。圣人不如此说，只说「形而上，形而下」而已，故又曰「一阴一阳之谓道」。盖阴阳虽是器，而与道初不相离耳。道与器，岂各是一物乎？

问「太虚不能无气」一段。曰：「此难理会。若看，又走作去里。」

问：「『气聚则离明得施而有形，气不聚则离明不得施而无形。』离明，何谓也？」曰：「此说似难晓。有作日光说，有作目说。看来只是气聚则目得而见，不聚则不得而见，易所谓『离为目』是也。」先生因举「方其形也，有以知幽之因；方其不形也，有以知明之故」，「合当言『其形也，有以知明之故；其不形也，有以知幽之因』方是。却反说，何也？盖以形之时，此幽之因已在此；不形之际，其明之故已在此。聚者散之因，散者聚之故。」一之。

问：「横渠云：『太虚即』太虚何所指？」曰：「他亦指理，但说得不分晓。」曰：「太和如何？」曰：「亦指」曰：「他又云『由昧者指虚空为性，而不本天道』，如何？」曰：「既曰道，则不是无，释氏便直指空了。大要渠当初说出此道理多误。」

正蒙中「地纯阴，天浮阳」一段，说日月五星甚密。参两篇。

横渠云：「天左旋，处其中者顺之，少迟则反右矣。」此说好。

横渠言「阴聚之，阳必散之」一段，却见得阴阳之情。

横渠云：「阳为阴累，则相持为雨而降。」阳气正升，忽遇阴气，则相持而下为雨。盖阳气轻，阴气重，故阳气为阴气压坠而下也。「阴为阳得，则飘扬为云而升。」阴气正升，忽遇阳气，则助之飞腾而上为云也。「阴气凝聚，阳在内者不得出，则奋击而为雷霆。」阳气伏于阴气之内不得出，故爆开而为雷也。「阳在外者不得入，则周旋不舍而为风。」阴气凝结于内，阳气欲入不得，故旋绕其外不已而为风，至吹散阴气尽乃已也。「和而散，则为霜雪雨露；不和而散，则为戾气曠霾。」戾气，飞雹之类；曠霾，黄雾之类；皆阴阳邪恶不正之气，所以霰水秽浊，或青黑色。

问：「横渠言：『帝天之命，主于民心。』」曰：「皆此理也。民心之所向，即天心之所存也。」天道篇。

问：「横渠谓：『鬼神者，往来屈伸之意，故天曰神，地曰示，人曰鬼。』『示』字之义如何？」曰：「说文『示』字，以有所示为义，故『视』字从『示』。天之气生而不息，故曰神；地之气显然示人，故曰示。向尝见三舍时举子易义中有云：『一而大，谓之天，二而小，谓之地。』二而小，即『示』字也，恐是字说。」又曰『天曰神，地曰示』者，盖其气未尝或息也。人鬼则其气有所归矣。」神化篇。

林问：「『神为不测，故缓辞不足以尽神；化为难知，故急辞不足以体化。』如何是缓辞、急辞？」曰：「神自是急底物事，缓辞如何形容之？如『阴阳不测之谓神』，『神无方，易无体』，皆是急辞。化是渐渐而化，若急辞以形容之，则不可。」

林问：「象若非气，指何为象？时若非象，指何为时」云云。答曰：「且如天地日月，若无这气，何以撑住得成这象？象无晦明，何以别其为昼夜？无寒无暑，何以别其为冬夏？」

「天气降而地气不接，则为雾；地气升而天气不接，则为雾。」见礼运注。「声者，气形相轧而成。两气，风雷之类；两形，桴鼓之类；气轧形，如笙簧之类；形轧气，如羽扇敲矢之类，是皆物感之良能，人习之而不察耳。」动物篇。

问：「横渠说：『天性在人，犹水性之在冰，凝释虽异，为理一也。』又言：『未尝无之谓体，体之谓性。』先生皆以其言为近释氏。冰水之喻，有还元反本之病，云近释氏则可。『未尝无之谓体，体之谓性』，盖谓性之为体本虚，而理未尝不实，若与释氏不同。」曰：「他意不是如此，亦谓死而不亡耳。」诚明篇。

问：「张子冰水之说，何谓近释氏？」曰：「水性在冰只是冻，凝成个冰，有甚造化？及其释，则这冰复归于水，便有迹了。与天性在人自不同。」曰：「程子『器受日光』之说便是否？」曰：「是。除了器，日光便不见，却无形了。」

问：「横渠谓『所不能无感首无性』。性只是理，安能感？恐此言只可名『心』否？」曰：「横渠此言虽未亲切，然亦有个模样。盖感固是心，然所以感者，亦是此心中有此理，方能感。理便是性，但将此句要来解性，便未端的。如伊川说『仁者天下之正理』；又曰：『仁者，天下之公，善之本也。』将此语来赞咏仁，则可；要来正解仁，则未亲切。如义，岂不是天下之正理！」

问：「横渠言『物所不能无感谓性』，此语如何？」曰：「有此性，自是因物有感。见于君臣父子日用事物当然处，皆感也，所谓『感而遂通』是也。此句对了『天所不能自己谓命』。盖此理自无息止时，昼夜寒暑。无一时停，故『逝者如斯』，而程子谓『与道为体』。这道理，今古昼夜无须臾息，故曰『不能已』。」

问：「闻见之知，非德性之知。他便把博物多能作闻见之知。若如学者穷理，岂不由此至德性之知？」曰：「自有不由闻见而知者。」大心篇。

问横渠「耳目知，德性知」。曰：「便是差了。虽在闻见，亦同此理。不知他资质如此，何故如此差！」某云：「吕与叔难晓处似横渠，好处却多。」曰：「他又曾见伊川。」某云：「他更在得一二十年，须传得伊川之学。」曰：「渠集中有与苏季明一书，可疑，恐曾学佛。」

贺孙再问前夜所说横渠圣人不教人避凶处吉，亦以正信胜之之语。伯谟云：「此可以破世俗利害之说。合理者无不吉，悖理者无不凶。然其间未免有相反者，未有久而不定也。」先生因云：「诸葛诚之却道吕不韦春秋好，道他措置得事好。却道董子『正其义不谋其利，明其道不计其功』说不是。他便说，若是利成，则义自在其中；功成，则道自在其中。」大易篇。

问横渠说「遇」。曰：「他便说，命就理说。」曰：「此遇乃是命。」曰：「然。命有二：有理，有」曰：「子思『天命之谓性』是理，孟子是带气说。」曰：「然」。干称篇。

「横渠言遇，命是天命，遇是人事，但说得亦不甚好，不如孟子。」某又问。曰：「但不知他说命如何。」

横渠辟释氏轮回之说。然其说聚散屈伸处，其弊却是大轮回。盖释氏是个个各自轮回，横渠是一发和了，依旧一大轮回。吕与叔集中亦多有此意思。

横渠所谓「立得心」，只是作得主底意思。以下理窟篇语录并杂录。

问横渠「得尺守尺，得寸守寸」之说。曰：「不必如此，且放宽地步。不成读书得一句且守一句！须一面居敬持养将去。」

用之问「虚者，仁之原。」曰：「此如『克己复礼』为仁』，又如『太极动而生阳』。」

问「虚者，仁之原」。曰：「虚只是无欲，故虚。虚明无欲，此仁之所由生也。」又问：「此『虚』字与『一大清虚』之『虚』如何？」曰：「这虚也只是无欲，渠便将这个唤做道体。然虚对实而言，却不似形而上者。」

问：「横渠有『清虚一大』之说，又要兼清浊虚实。」曰：「渠初云『清虚一大』，为伊川诘难，乃云『清兼浊，虚兼实，一兼二，大兼小』。渠本要

说形而上，反成形而下，最是于此处不分明。如参两云，以参为阳，两为阴，阳有太极，阴无太极。他要强索精思，必得于己，而其差如此。」又问：「横渠云『太虚即气』，乃是指理为虚，似非形而下。」曰：「纵指理为虚，亦如何夹气作一处？」问：「西铭所见又的当，何故却于此差？」曰：「伊川云：『譬如以管窥天，四旁虽不见，而其见处甚分明。』渠他处见错，独于西铭见得好。」

或问：「横渠先生『清虚一大』之说如何？」曰：「他是拣那大底说话来该摄那小底，却不知道纔是恁说，便偏了；便是形而下者，不是形而上者。须是兼清浊、虚实、一二、小大来看，方见得形而上者行乎其间。」

横渠「清虚一大」却是偏。他后来又要兼清浊虚实言，然皆是形而下。盖有此理，则清浊、虚实皆在其中。

横渠说气「清虚一大」，恰似道有有处，有无处。须是清浊、虚实、一二、大小皆行乎其间，乃是道也。其欲大之，乃反小之！

陈后之问：「横渠『清虚一大』，恐入空去否？」曰：「也不是入空。他都向一边了。这道理本平正，清也有是理，浊也有是理，虚也有是理，实也有是理：皆此理之所为也。他说成这一边有，那一边无，要将这一边去管那一边。」

「清虚一大」，形容道体如此。道兼虚实言，虚只说得一边。

横渠言「清虚一大为道体」，是于形器中拣出好底来说耳。遗书中明道尝辨之。

「或者别立一天」，疑即是横渠。

问横渠说虚。云：「亦有个意思，只是难说。要之，只『动而无动，静而无静』说为善。横渠又说『至虚无应』，有病。」

问：「『中虚，信之本；中实，信之质』，如何？」曰：「只看『中虚』『中实』字，便见本、质之异。中虚，是无事时虚而无物，故曰中虚；若有物，则不谓之中虚。自中虚中发出来，皆是实理，所以曰中实。」

问「中虚，信之本」。曰：「中虚，只是自家无私主，故发出来无非真实。纔有些私于中，便不虚不信矣。」

问：「心如何能通以道，使无限量。」曰：「心不是横门硬进教大得。须是去物欲之蔽，则清明而无不知；穷事物之理，则脱然有贯通处。横渠曰『不以闻见梏其心』，『大其心，则能体天下之物』。所谓『通之以道』，便是脱然有贯通处。若只守闻见，便自然狭窄了。」

问「心包诚」一段。曰：「是横渠说话，正如『心小性大』之意。」

横渠云：「以诚包心，不若以心包诚。」是他看得忒重，故他有「心小性大」之说。

因看语录「心小性大，心不弘于性，滞于知思」说，及上蔡云「心有止」说，遂云：「心有何穷尽？只得此本然之体，推而应事接物，皆是。故于此知性之无所不有，知天亦以此。因省李先生云：『尽心者，如孟子见齐王问乐，则便对云云；言货色，则便对云云；每遇一事，便有以处置将去，此是尽心。』旧时不之晓，盖此乃尽心之效如此。得此本然之心，则皆推得去无穷也。如『见牛未见羊』说，苟见羊，则亦便是此心矣。」

横渠云：「以道体身，非以身体道。」盖是主于义理，只知有义理，却将身只做物样看待。谓如先理会身上利害是非，便是以身体道。如颜子「非礼勿视」，便只知有礼，不知有己耳。

问横渠说「以道体身」等处。曰：「只是有义理，直把自家作无物看。伊川亦云：『除却身，只是理。』悬空只是个义理。」

横渠云：「学者识得仁体后，如读书讲明义理，皆是培壅。」且只于仁体上求得一个真实，却尽有下工夫处也。

道夫问：「张子云：『以心克己，即是复性，复性便是行仁义。』窃谓克己便是克去私心，却云『以心克己』，莫剩却『以心』两字否？」曰：「克己便是此心克之。公但看『为仁由己，而由人乎哉』，非心而何？『言忠信，行笃敬，立则见其参于前，在舆则见其倚于衡』，这不是心，是甚么？凡此等皆心所为，但不必更着『心』字。所以夫子不言心，但只说在里，教人做。如吃饭须是口，写字须是手，更不用说口吃手写。」又问：「『复性便是行仁义。』复是方复得此性，如何便说行得？」曰：「既复得此性，便恁地行。纔去得不仁不义，则所行便是仁义，那得一个在不仁不义与仁义之中底物事？不是人欲，便是天理；不是天理，便是人欲。所以谓『欲知舜与跖之分者，无他，利与善之间也』。所隔甚不多，但圣贤把得这界定尔。」

朱子语类卷第一百

邵子之书

康节学于李挺之，请曰：「愿先生微开其端，毋竟其说。」又恐是李学于穆时说。此意极好。学者当然须是自理会出来，便好。

「伊川之学，于大体上莹彻，于小小节目上犹有疏处。康节能尽得事物之变，却于大体上有未莹处。」用之云：「康节善谈易，一作「说易极好」。见得透彻。」曰：「然。伊川又轻之，尝有简与横渠云：『尧夫说易好听。今夜试来听它说看。』某尝说，此便是伊川不及孔子处。只观孔子便不如此。」广同。

或言：「康节心胸如此快活，如此广大，如何得似他？」曰：「它是甚么样做工夫！」

问：「近日学者有厌拘检，乐舒放，恶精详，喜简便者，皆欲慕邵尧夫之为人。」曰：「邵子这道理，岂易及哉！他腹里有这个学，能包括宇宙，终始古今，如何不做得大？放得下？今人却恃个甚后敢如此！」因诵其诗云：

「『日月星辰高照耀，皇王帝伯大铺舒。』可谓人豪矣！」

厚之问：「康节只推到数？」曰：「然。」某问：「须亦窥见理？」曰：「虽窥见理，却不介意了。」

问：「康节学到『不惑』处否？」曰：「康节又别是一般。圣人知天命以理，他只是以术。然到得术之精处，亦非术之所能尽。然其初只是术耳。」

「邵康节，看这人须极会处置事，被他神闲气定，不动声气，须处置得精明。他气质本来清明，又养得来纯厚，又不曾枉用了心。他用那心时，都在紧要上用。被他静极了，看得天下之事理精明。尝于百原深山中辟书斋，独处其中。王胜之常乘月访之，必见其灯下正襟危坐，虽夜深亦如之。若不是养得至静之极，如何见得道理如此精明！只是他做得出来，须差异。季通尝云：『康节若做，定是四公、八辟、十六侯、三十二卿、六十四大夫，都是加倍法。』想得是如此。想见他看见天下之事，才上手来，便成四截了。其先后缓急，莫不有定；动中机会，事到面前，便处置得下矣。康节甚喜张子房，以为子房善

藏其用。以老子为得易之体，以孟子为得易之用，合二者而用之，想见善处事。」问：「不知真个用时如何？」曰：「先时说了，须差异。须有些机权术数也。」

直卿问：「康节诗，尝有庄老之说，如何？」曰：「便是他有些子这个。」曰：「如此，莫于道体有异否？」曰：「他尝说『老子得易之体，孟子得易之用』，体、用自分作两截。」曰：「他又说经纶，如何？」曰：「看他只是以术去处得这事恰好无过，如张子房相似，他所以极口称赞子房也。二程谓其粹而不杂。以今观之，亦不可谓不杂。」曰：「他说风花雪月，莫是曾点意思否？」曰：「也是见得眼前这个好。」璘录云：「舜功云：『尧夫似曾点。』」曰：「他又有许多骨董。」曰：「意其有『与自家意思一般』之意。」曰：「也是它有这些子。若不是，却浅陋了。」

问：「程子谓康节『空中楼阁』。」曰：「是四通八达。方子录云：「言看得四通八达。」庄子比康节亦髣佛相似。然庄子见较高，气较豪。他是事事识得了，又却蹴踏着，以为不足为。康节略有规矩。然其诗云：『宾朋莫怪无拘检，真乐攻心不柰何。』不知是何物攻他心。」

「康节之学，近似释氏，但却又挨傍消息盈虚者言之。」问：「击壤序中『以道观道』等语，是物各付物之意否？」曰：「然。盖自家都不犯手之意。道是指阴阳运行者言之。」又问：「如此，则性与心身都不相管摄，亡者自亡，存者自存否？」曰：「某固言其与佛学相近者，此也。」又曰：「康节凡事只到半中央便止，如『看花切勿看离披』，是也。如此，则与张子房之学相近。」曰：「固是。康节自有两三诗称赞子房。」曰：「然则与杨氏为我之意何异？」先生笑而不言。

因论康节之学，曰：「似老子。只是自要寻个宽间快活处，人皆害它不得。后来张子房亦是如此。方众人纷拏扰扰时，它自在背处。」人杰因问：「击壤集序有『以道观性，以性观心，以心观身，以身观物；治则治矣，犹未离乎害也』。上四句自说得好，却云『未离乎害』。其下云：『不若以道观道，以性观性，以心观心，以身观身，以物观物；虽欲相伤，其可得乎？若然，则以家观家，以国观国，以天下观天下，亦从而可知也。』恐如上四句，似合圣人之中道；『以道观道』而下，皆付之自然，未免有差否？」曰：「公且说前四句。」曰：「性只是仁义礼智，乃是道也。心则统乎性，身则主乎心，此三句可解。至于物，则身之所资以为用者也。」曰：「此非康节之意。既不得其意，如何议论它？」人杰因请教。先生曰：「『以道观性』者，道是自然底道理，性则有刚柔善恶参差不齐处，是道不能以该尽此性也。性有仁义礼智之善，心却千思万虑，出入无时，是性不能以该尽此心也。心欲如此，而

身却不能如此，是心有不能检其身处。以一身而观物，亦有不能尽其情状变态处，此则未离乎害之意也。且以一事言之：若好人之所好，恶人之所恶，是『以物观物』之意；若以己之好恶律人，则是『以身观物』者也。」又问：「如此，则康节『以道观道』等说，果为无病否？」曰：「谓之无病不可，谓有之有病亦不可。若使孔孟言之，必不肯如此说。渠自是一样意思。如『以天下观天下』，其说出于老子。」又问：「如此，则『以道观性，以性观心，以心观身』三句，义理有可通者，但『以身观物』一句为不可通耳。」曰：「若论『万物皆备于我』，则『以身观物』，亦何不可之有？」

康节本是要出来有为底人，然又不肯深犯手做。凡事直待可做处，方试为之；纔觉难，便拽身退，正张子房之流。

问：「『尧夫之学似扬雄』，如何？」曰：「以数言。」

某看康节易了，都看别人底不得。他说「太极生两仪，两仪生四象」，又都无玄妙，只是从来更无人识。扬子太玄一玄、三方、九州岛、二十七部、八十一家，亦只是这个。他却识，只是他以三为数，皆无用了。他也只是见得一个粗底道理，后来便都无人识。老氏「道生一，一生二，二生三」，亦剩说了一个道。便如太极生阳，阳生阴，至二生三，又更都无道理。后来五峰又说一个云云，便是「太极函三为一」意思。

康节之学似扬子云。太玄拟易，方、州、部、家，皆自三数推之。玄为之首，一以生三为三方，三生九为九州岛，九生二十七为二十七部，九九乘之，斯为八十一家。首之以八十一，所以准六十四卦；赞之以七百二十有九，所以准三百八十四爻，无非以三数推之。康节之数，则是加倍之法。

康节其初想只是看得「太极生两仪，两仪生四象」。心只管在那上面转，久之理透，想得一举眼便成四片。其法，四之外又有四焉。凡物才过到二之半时，便烦恼了，盖已渐趋于衰也。谓如见花方蓓蕾，则知其将盛；既开，则知其将衰；其理不过如此。谓如今日戌时，从此推上去，至未有天地之始；从此推下去，至人消物尽之时。盖理在数内，数又在理内。康节是他见得一个盛衰消长之理，故能知之。若只说他知得甚事，如欧阳叔弼定谥之类，此知康节之浅陋者也。程先生有一束说先天图甚有理，可试往听他就看。观其意，甚不把当事。然自有易以来，只有康节说一个物事如此齐整。如扬子云太玄便零星补凑得可笑！若不补，又却欠四分之一；补得来，又却多四分之三。如潜虚之数用五，只似如今算位一般。其直一画则五也，下横一画则为六，横二画则为七，盖亦补凑之书也。

或问康节数学。曰：「且未须理会数，自是有此理。有生便有死，有盛必有衰。且如一朵花，含蕊时是将开，略放时是正盛，烂熳时是衰谢。又如看人，即其气之盛衰，便可以知其生死。盖其学本于明理，故明道谓其『观天地之运化，然后颺乎其顺，浩然其归』。若曰渠能知未来事，则与世间占覆之术何异？其去道远矣！其知康节者未矣！盖他玩得此理熟了，事物到面前便见，便不待思量。」又云：「康节以四起数，迭迭推去，自易以后，无人做得一物如此整齐，包括得尽。想他每见一物，便成四片了。但才到二分以上便怕，干卦方终，便知有个姤卦来。盖缘他于起处推将来，至交接处看得分晓。」广云：「先生前日说康节之学与周子程子少异处，莫正在此否？若是圣人，则处干时，自有个处干底道理；处姤时，自有个处姤底道理否？」曰：「然。」

问：「先生说邵尧夫看天下物皆成四片，如此，则圣人看天下物皆成两片也。」曰：「也是如此，只是阴阳而已。」

论皇极经世：「乃一元统十二会，十二会统三十运，三十运统十二世，一世统三十年，一年统十二月，一月统三十日，一日统十二辰：是十二与三十迭为用也。」因云：「季通以十三万九千六百之数为日分。」

尧至今方三千年。邵历一万年为一会。

易是卜筮之书，皇极经世是推步之书。经世以十二辟卦管十二会，绷定时节，却就中推吉凶消长。尧时正是干卦九五，其书与易自不相干。只是加一倍推将去。

●问易与经世书同异。曰：「易是卜筮。经世是推步，是一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，又从里面细推去。」

叔器问：「经世书『水火土石』，石只是金否？」曰：「它分天地间物事皆是四：如日月星辰，水火土石，雨风露雷，皆是相配。」又问：「金生水，如石中出水，是否？」曰：「金是坚凝之物，到这里坚实后，自拶得水出来。」又问：「伯温解经世书如何？」曰：「他也只是说将去，那里面曲折精微，也未必晓得。康节当时只说与王某，不曾说与伯温。模样也知得那伯温不是好人。」

因论皇极经世，曰：「尧夫以数推，亦是心静知之。如董五经之类，皆然。」曰：「程先生云，须是用时知之。」曰：「用则推测。」因举兴化妙应知未来之事。曰：「如此又有术。」

皇极经世纪年甚有法。史家多言秦废太后，逐穰侯。经世书只言「秦夺宣太后权」。伯恭极取之，盖实不曾废。

康节渔樵问对无名公序与一两篇书，次第将来刊成一集。

「『天何依？』曰：『依乎地。』『地何附？』曰：『附乎天。』『天地何所依附？』曰：『自相依附。天依形，地依气。』」所以重复而言不出此意者，唯恐人于天地之外别寻去处故也。天地无外，所谓「其形有涯，而其气无涯」也。为其气极紧，故能扛得地住；不然，则坠矣。气外须有躯壳甚厚，所以固此气也。今之地动，只是一处动，动亦不至远也。

舜弼问「天依地，地依气」。曰：「恐人道下面有物。天行急，地阁在中。」

「古今历家，只是推得个阴阳消长界分尔，如何得似康节说得那『天依地，地附天，天地自相依附，天依形，地附气』底几句？向尝以此数语附于通书之后。钦夫见之，殊不以为然，曰：『恐说得未是。』某云：『如此，则试别说几句来看。』」广云：「伊川谓，自古言数者，至康节方说到理上。」曰：「是如此。如扬子云亦略见到理上，只是不似康节精。」

问：「康节云：『雨化物之走，风化物之飞，露化物之草，雷化物之木。』此说是否？」曰：「想且是以大小推排匹配去。」问：「伊川云：『露是金之』」曰：「露自是有清肃底气象。古语云：『露结为霜。』今观之诚然。伊川云不然，不知何故。盖露与霜之气不同：露能滋物，霜能杀物也。又雪霜亦有异：霜则杀物，雪不能杀物也。雨与露亦不同：雨气昏，露气清。气蒸而为雨，如饭甑盖之，其气蒸郁而汗下淋漓；气蒸而为雾，如饭甑不盖，其气散而不收。雾与露亦微有异，露气肃，而雾气昏也。」

或问：「康节云：『道为太极。』又云：『心为太极。』道，指天地万物自然之理而言；心，指人得是理以为一身之主而言？」曰：「固是。但太极只是个一而无对者。」

康节云：「一动一静者，天地之妙也；一动一静之间者，天地人之妙也。」盖天只是动，地只是静。到得人，便兼动静，是妙于天地处。故曰：「人者，天地之心。」论人之形，虽只是器；言其运用处，却是道理。

人身是形耳，所具道理，皆是形而上者。盖「人者，天地之心也。」康节所谓「一动一静之间，天地人之至妙」者欤！

无极之前，阴含阳也；有象之后，阳分阴也。阳占却阴分数。

「性者，道之形体；心者，性之郛郭；身者，心之区宇；物者，身之舟车」。此语虽说得粗，毕竟大概好。

先生问：「性如何是道之形体？」淳曰：「道是性中之理。」先生曰：「道是泛言，性就自家身上说。道在事物之间，如何见得？只就这里验之。砥录作「反身而求」。性之所在，则道之所在也。道是在物之理，性是在己之理。然物之理，都在我此理之中；道之骨子便是性。」刘问：「性，物我皆有，恐不可分在己、在物否？」曰：「道虽无所不在，须是就已验之而后见。如『父子有亲，君臣有义』，若不就已验之，如何知得是本有？『天叙有典』，典是天底，自我验之，方知得『五典五惇』。『天秩有礼』，礼是天底，自我验之，方知得『五礼有庸』。」淳问：「心是郛郭，便包了性否？」先生首肯，曰：「是也。如横渠『心统性情』一句，乃不易之论。孟子说心许多，皆未有似此语端的。子细看，便见其它诸子等书，皆无依稀似此。」砥同。

正卿问：「邵子所谓『道之形体』如何？」曰：「诸先生说这道理，却不似邵子说得最着实。这个道理，纔说出，只是虚空，更无形影。惟是说『性者道之形体』，却见得实有。不须谈空说远，只反诸吾身求之，是实有这个道理？还是无这个道理？故尝为之说曰：『欲知此道之实有者，当求之吾性分之内。』邵子忽地于击壤集序自说出几句，最说得好！」

或问：「『性者道之形体』，如何？」曰：「天之付与，其理本不可见，其总要却在此。盖人得之于天，理元无欠缺。只是其理却无形象，不于性上体认，如何知得？程子曰：『其体谓之道，其用谓之神。而其理属之人，则谓之性；其体属之人，则谓之心；其用属之人，则谓之情。』」

问：「性何以谓『道之形体』？」曰：「若只恁说道，则渺茫无据。如父子之仁，君臣之义，自是有个模样，所以为形体也。」

「性者，道之形体。」此语甚好。道只是悬空说。统而言之谓道。

「性者，道之形体。」今人只泛泛说得道，不曾见得性。

「性者，道之形体。」性自是体，道是行出见于用处。

才卿问「性者，道之形体」。曰：「道是发用处见于行者，方谓之道；性是那道骨子。性是体，道是用。如云『率性之谓道』，亦此意。」

「性者，道之形体；心者，性之郭郭。」康节这数句极好。盖道即理也，如「父子有亲，君臣有义」是也。然非性，何以见理之所在？故曰：「性者，道之形体。」仁义礼智性也，理也，而具此性者心也；故曰：「心者，性之郭郭。」砥。

器之问中庸首三句。先生因举「性者，道之形体」之语。器之云：「若说『道者，性之形体』，却分晓。」曰：「恁地看，倒了。盖道者，事物常行之路，皆出于性，则性是道之原本。」木之曰：「莫是性者道之体，道者性之用否？」曰：「模样是如此。」

方宾王以书问云：「『心者，性之郭郭』，当是言存主统摄处？」可学谓：「郭郭是包括。心具此理，如郭郭中之有人。」曰：「方说句慢。」问：「以穷理为用心于外，是谁说？」曰：「是江西说。」又问：「『发见』说话，未是。如此，则全赖此些时节，如何倚靠？」曰：「湖南皆如此说。」曰：「孟子告齐王，乃是欲因而成就之，若只执此，便不是。」曰：「然。」又问：「『谷种之必生，如人之必仁。』如此，却是以生譬仁。谷种之生，乃生之理，乃得此生理以为仁。」曰：「『必』当为『有』。」又解南轩「发是心体，无时而不发」，云：「及其既发，则当事而存，而为之宰者也。」某谓：「心岂待发而为之宰？」曰：「此一段强解。南轩说多差。」

或问：「康节云：『能物物，则吾为物中之人。』伊川曰：『不必如此说。人自是人，物自是物。』伊川说得终是平。」先生曰：「自家但做个好人，不怕物不做物。」

或诵康节诗云：「若论先天一事无，后天方要着工夫。」先生问：「如何是『一事无』？」曰：「出于自然，不用安排。」先生默然。广云：「『一事无』处是太极。」先生曰：「尝谓太极是个藏头底物事，重重推将去，更无尽期。有时看得来头痛。」广云：「先生所谓『迎之而不见其首，随之而不见其后』，是也。」

邵子「天地定位，否、泰反类」一诗，正是发明先天方图之义。先天图传自希夷，希夷又自有所传。盖方士技术用以修炼，参同契所言是也。

何巨源以书问：「邵子诗：『须探月窟方知物，未蹶天根岂识人！』又，先生赞邵子『手探月窟，足蹶天根』，莫只是阴阳否？」先生答之云：「先天

图自复至干，阳也；自姤至坤，阴也。阳主人，阴主物。『手探足蹶』，亦无甚意义。但姤在上，复在下；上，故言『手探』；下，故言『足蹶』。」

问「康节云：『天根月窟间来往，三十六宫都是春。』盖云天理流行，而已常周旋乎其间。天根月窟是个总会处，如『大明终始，时乘六龙』之意否？」曰：「是。」

「三十六宫都是春。」易中二十八卦翻覆成五十六卦，唯有乾坤坎离大过颐小过中孚八卦，反复只是本卦。以二十八卦凑此八卦，故言「三十六」也。

「康节诗尽好看。」道夫问：「旧无垢引心赞云：『廓然心境大无伦，尽此规模有几人！我性即天天即性，莫于微处起经纶。』不知如何？」曰：「是殆非康节之诗也。林少颖云：『朱内翰作。』次第是子发也。」问：「何以辨？」曰：「若是真实见得，必不恁地张皇。」道夫曰：「旧看此意，似与『性为万物之一原，而心不可以为限量』同。」曰：「固是。但只是摸空说，无着实处。如康节云『天向一中分造化，人从心上起经纶』，多少平易！实见得者自别。」又问「一中分造化」。曰：「本是一个，而消息盈虚便生阴阳。事事物物，皆恁地有消便有息，有盈便有虚，有个面便有个背。」曰：「这便是自然，非人力之所能为者？」曰：「这便是生两仪之理。」贺孙录云：「『廓然心境大无伦』，此四句诗，正如贫子说金，学佛者之论也。」

康节煞有好说话，近思录不曾取入。近看文鉴编康节诗，不知怎生「天向一中分造化，人于心上起经纶」底诗却不编入。

康节以品题风月自负，然实强似皇极经世书。季通语。

康节之学，其骨髓在皇极经世，其花草便是诗。直卿云：「其诗多说闲静乐底意思，太煞把做事了。」曰：「这个未说圣人，只颜子之乐亦不恁地。看他诗，篇篇只管说乐，次第乐得来厌了。圣人得底如吃饭相似，只饱而已。他却如吃酒。」又曰：「他都是有个自私自利底意思，所以明道有『要之不可以治天下国家』之说。」

邵尧夫诗：「雪月风花未品题。」此言事物皆有造化。

邵尧夫六十岁，作首尾吟百三十余篇，至六七年间终。渠诗玩侮一世，只是一个「四时行焉，百物生焉」之意。

先生诵康节诗曰：「施为欲似千钧弩，磨砺当如百炼金。」或问：「千钧弩如何？」曰：「只是不妄发。如子房之在汉，谩说一句，当时承当者便须百碎！」

康节诗云：「幽暗岩崖生鬼魅，清平郊野见鸾凰。」圣人道其常，也只是就那光明处理会说与人。那幽暗处知得有多少怪异！

康节曰：「思虑未起，鬼神莫知，不由乎我，更由乎谁！」此间有术者，人来问事，心下默念，则他说相应。有人故意思别事，不念及此，则其说便不应。问姓几画，口中默数，则他说便着；不数者，说不着。

因论学者轻俊者不美，朴厚者好，因说：「章惇邢恕当时要学教于康节，康节见得他破，不肯与之。明道亦识得邢，语录中可见。凡先生长者惜才，不肯大段说破，万一其有回意。」扬因问：「当时邵传与章邢，使其知前程事时，须不至如此之甚？」曰：「不可如此说。」后又问。云：「使章邢先知之，他更是放手做，是虎而翼者也！」又因说：「康节当时只是穷得天地盈虚消息之理，因以明得此数。要之，天地之理，却自是当知，数亦何必知之！伊川谓『雷自起处起』。何必推知其所起处？惟有孟子见得，曰：『莫非命也，顺受其正。』但有今日，都不须问前面事。但自尽，明日死也不可，更二三十年在世也不可。只自修，何必预知之！」

康节谓章子厚曰：「以君之才，于吾之学，顷刻可尽。但须相从林下一二十年，使尘虑销散，胸中豁无一事，乃可相授。」骧。

康节数学源流于陈希夷。康节天资极高，其学只是术数学。后人聪明能算，亦可以推。建阳旧有一村僧宗元，一日走上径山，住得七八十日，悟禅而归。其人聪敏，能算法，看经世书，皆略略领会得。

朱子语类卷第一百一

程子门人

总论

问：「程门谁真得其传？」曰：「也不尽见得。如刘质夫朱公掞张思叔辈，又不见他文字。看程门诸公力量见识，比之康节横渠，皆赶不上。」

程子门下诸公便不及，所以和靖云：「见伊川不曾许一人。」或问：「伊川称谢显道王佐才，有诸？」和靖云：「见伊川说谢显道好，只是不闻『王佐才』之语。」刘子澄编续近思录，取程门诸公之说。某看来，其间好处固多，但终不及程子，难于附入。必大录云：「程门诸先生亲从二程子，何故看他不透？子澄编近思录，某劝他不必作，盖接续二程意思不得。」

伊川之门，谢上蔡自禅门来，其说亦有差。张思叔最后进，然深惜其早世！使天予之年，殆不可量。其它门人多出仕宦四方，研磨亦少。杨龟山最老，其所得亦深。谦。

谓思叔持守不及和靖，乃伊川语，非特为品藻二人，盖有深意。和靖举以语人，亦非自是，乃欲人识得先生意耳。若以其自是之嫌而不言，则大不是，将无处不窒碍矣。稿。

吕与叔文集煞有好处。他文字极是实，说得好处，如千兵万马，饱满伉壮。上蔡虽有不当处，亦自是说得透。龟山文字却怯弱，似是合下会得易。某尝说，看文字须以法家深刻，方穷究得尽。某直是●得下工！

上蔡多说过了。龟山巧，又别是一般，巧得又不好。范谏议说得不巧，然亦好。和靖又忒不巧，然意思好。

问尹和靖立朝议论。曰：「和靖不观他书，只是持守得好。它语录中说涵养持守处，分外亲切。有些朝廷文字，多是吕稽中辈代作。」问：「龟山立朝，却有许多议论？」曰：「龟山杂博，是读多少文字。」

看道理不可不子细。程门高弟如谢上蔡游定夫杨龟山辈，下梢皆入禅学去。必是程先生当初说得高了，他们只●见一截，少下面着实工夫，故流弊至此。

游杨谢三君子初皆学禅。后来余习犹在，故学之者多流于禅。游先生大是禅学。

一日，论伊川门人，云：「多流入释氏。」文蔚曰：「只是游定夫如此，恐龟山辈不如此。」曰：「只论语序便可见。」

龟山少年未见伊川时，先去看庄列等文字。后来虽见伊川，然而此念熟了，不觉时发出来。游定夫尤甚。罗仲素时复亦有此意。洛。

问：「程门诸公亲见二先生，往往多差互。如游定夫之说，多入于释氏。龟山亦有分数。」曰：「定夫极不济事。以某观之，二先生衣钵似无传之者。」又问：「上蔡议论莫太过？」曰：「上蔡好于事上理会理，却有过处。」又问：「和靖专于主敬，集义处少。」曰：「和靖主敬把得定，亦多近傍理。龟山说话颇浅狭。范淳夫虽平正，而亦浅。」又问：「尝见震泽记善录，彼亲见伊川，何故如此之差？」曰：「彼只见伊川面耳。」曰：「『中无倚着』之语，莫亦有所自来？」曰：「却是伊川语。」

「游杨谢诸公当时已与其师不相似，却似别立一家。谢氏发明得较精彩，然多不稳贴。和靖语却实，然意短，不似谢氏发越。龟山语录与自作文又不相似，其文大故照管不到，前面说如此，后面又都反了。缘他只依傍语句去，皆是不透。龟山年与叔年四十七，他文字大纲立得脚来健，有多处说得好，又切。若有寿，必煞进。游定夫学无人传，无语录。他晚年嗜佛，在江湖居，多有尼出入其门。他眼前分晓，信得及底，尽践履得到。其变化出入处，看不出，便从释去，亦是不透。和靖在虎丘，每旦起顶礼佛。郑曰：「亦念金刚经。」他因赵相入侍讲筵，那时都说不出，都柰何不得。人责他事业，答曰：『每日只讲两行书，如何做得致君泽民事业？』高宗问：『程某道孟子如何？』答曰：『程某不敢疑孟子。』如此，则是孟子亦有可疑处，只不敢疑尔。此处更当下两语，却住了。他也因患难后，心神耗了。龟山那时亦不应出。侯师圣太粗疏，李先生甚轻之。来延平看亲，罗仲素往见之，坐少时不得，只管要行。此亦可见其粗疏处。张思叔敏似和靖，伊川称其朴茂；然亦狭，无展拓气象。收得他杂文五六篇，其诗都似禅，缘他初是行者出身。郭冲晦有易文字，说易卦都从变上推。」问：「一二卦推得，岂可都要如此？」

「近多有文字出，无可观。周恭叔谢用休赵彦道鲍若雨，那时温州多有人，然都无立作。王信伯乖。」郑问：「它说『中无倚着』，又不取龟山『不偏』说，何也？」曰：「他谓中无偏倚，故不取『不偏』说。」郑曰：「胡文定只上蔡处讲得些子来，议论全似上蔡。如「获麟以天自处」等。曾渐又胡文定处讲得些子。」曰：「文定爱将圣人道理张大说，都是勉强如此，不是自然流出。曾渐多是禅。」

学者气质上病最难救。如程门谢氏便如「师也过」，游与杨便如「商也不及」，皆是气质上病。向见无为一医者，善用针，尝云：「是病可以针而愈，惟胎病为难治。」

蔡云：「不知伊川门人如此其众，何故后来更无一人见得亲切？」或云：「游杨亦不久亲炙。」曰：「也是诸人无头无尾，不曾尽心存上面也。各家去奔走仕宦，所以不能理会得透。如邵康节从头到尾，极终身之力而后得之。虽其不能无偏，然就他这道理，所谓『成而安』矣。如茂叔先生资禀便较高，他也去仕宦。只他这所学，自是从合下直到后来，所以有成。某看来，这道理若不是●生尽死去理会，终不解得！书曰：『若药不瞑眩，厥疾不瘳。』须吃些苦极，方得。」蔡云：「上蔡也杂佛老。」曰：「只他见识又」蔡云：「上蔡老氏之学多，龟山佛氏之说多，游氏只杂佛，吕与叔高于诸公。」曰：「然。这大段有筋骨，惜其早死！若不早死，也须理会得到。」蔡又因说律管，云：「伊川何不理会？想亦不及理会？还无人相共理会？然康节所理会，伊川亦不理会。」曰：「便是伊川不肯理会这般所在。」

「程门诸子在当时亲见二程，至于释氏，却多看不破，是不可晓。观中庸说中可见。如龟山云：『吾儒与释氏，其差只在秒忽之间。』某谓何止秒忽？直是从源头便不同！」伯丰问：「崇正辨如何？」曰：「崇正辨亦好。」伯丰曰：「今禅学家亦谓所辨者，皆其门中自不以为然。」曰：「不成吾儒守三纲五常，若有人道不是，亦可谓吾儒自不以为然否？」又问：「此书只论其迹？」曰：「论其迹亦好。伊川曰：『不若只于迹上断，毕竟其迹是从那里出来。』胡明仲做此书，说得明白。若五峰说话中辨释氏处却糊涂，辟他不倒。皇王大纪中亦有数段，亦不分晓。」

上蔡之学，初见其无碍，甚喜之。后细观之，终不离禅底见解。如「洒扫应对」处，此只是小子之始学。程先生因发明，虽始学，然其终之大者亦不离乎此。上蔡于此类处，便说得大了。道理自是有小有大，有初有终。若如此说时，便是不安于其小者、初者，必知其中有所谓大者，方安为之。如曾子三省处，皆只是实道理。上蔡于小处说得亦大了。记二先生语云：「才得后，便放开。不然，只是守。」此语记亦未备。得了自然开，如何由人放开？此便是他病处。诸家语录，自然要就所录之人看。上蔡大率张皇，不妥帖。更如游杨解书之类，多使圣人语来反正。如解「不亦乐乎」，便云「『学之不讲』为忧。有朋友讲习，岂不乐乎」之类，亦不自在。大率诸公虽亲见伊川，皆不得其师之说。

程门弟子亲炙伊川，亦自多错。盖合下见得未尽，或后来放倒。盖此理无形体，故易差，有百般渗漏。

程门诸高弟觉得不快于师说，只为他自说得去。

古之圣贤未尝说无形影话，近世方有此等议论。盖见异端好说玄说妙，思有以胜之，故亦去玄妙上寻，不知此正是他病处。如孟子说「反身而诚」，本是平实，伊川亦说得分明。到后来人说时，便如空中打个筋斗。然方其记录伊川语，元不错。及自说出来，便如此，必是闻伊川说时，实不得其意耳。

问：「郭冲晦何如人？」曰：「西北人，气质重厚淳固，但见识不及。如兼山易中庸义多不可晓，不知伊川晚年接人是如何。」问：「游杨诸公早见程子，后来语孟中庸说，先生犹或以为疏略，何也？」曰：「游杨诸公皆才高，又博洽，略去二程处参较所疑及病败处，各能自去求。虽其说有疏略处，然皆通明，不似兼山辈立论可骇也。」

周恭叔学问，自是靠不得。

朱公掞文字有幅尺，是见得明也。

南轩云：「朱公掞奏状说伊川不着。」先生云：「不知如何方是说着？大意只要说得实，便好。如伊川说物便到『四凶』上，及吕与叔中庸，皆说实话也。」

李朴先之大概是能尊尚道学，但恐其气刚，亦未能逊志于学问。

学者宜先看遗书，次看和靖文字，后乃看上蔡文字，以发光彩，且亦可不迷其说也。季通语。

吕与叔

吕与叔惜乎寿不永！如天假之年，必所见又别。程子称其「深潜缜密」，可见他资质好，又能涵养。某若只如吕年，亦不见得到此田地矣。「五福」说寿为先者，此也。友仁。

有为吕与叔挽诗云：「曲礼三千目，躬行四十年！」

吕与叔中庸义，典实好看，又有春秋、周易解。

「吕与叔云：『圣人以中者不易之理，故以之为教。』如此，则是以中为一好事，用以立教，非自然之理也。」先生曰：「此是横渠有此说。所以横渠没，门人以『明诚中子』谥之，与叔为作谥议，盖支离也。西北人劲直，才见些理，便如此行去。又说出时，其它又无人晓，只据他一面说去，无朋友议论，所以未精也。」

吕与叔本是个刚底气质，涵养得到，所以如此。故圣人以刚之德为君子，柔为小人。若有其刚矣，须除去那刚之病，全其与刚之德，相次可以为学。若不刚，终是不能成。有为而言。卓。

看吕与叔论选举状：「立士规，以养德厉行；更学制，以量才进艺；定贡法，以取贤敛才；立试法，以试用养才；立辟法，以兴能备用；立举法，以覆实得人；立考法，以责任考功。」先生曰：「其论甚使其不死，必有可用。」

吕与叔后来亦看佛书，朋友以书责之，吕云：「某只是要看他道理如何。」其文集上杂记亦多不纯。想后来见二程了，却好。

吕与叔集中有与张天骥书。是天骥得一书与他云：「我心广大如天地，视其形体之身，但如蝼蚁。」此也不足辨，但偶然是有此书。张天骥便是东坡与他做放鹤亭记者，即云龙处士，徐州人。心广大后，方能体万物。盖心广大，则包得那万物过，故能体此。体，犹『体群臣』之『体』。」

吕与叔论颜子等处极好。龟山云云，未是。

吕与叔有一段说轮回。

谢显道

上蔡高迈卓绝，言论、宏肆，善开发人。

上蔡语虽不能无过，然都是确实做工夫来。

问：「人之病痛不一，各随所偏处去。上蔡才高，所以病痛尽在『矜』字？」曰：「此说是。」

谢氏谓去得「矜」字。后来矜依旧在，说道理爱扬扬地。

或问：「谢上蔡以觉言仁，是如何？」曰：「觉者，是要觉得个道理。须是分毫不差，方能全得此心之德，这便是仁。若但知得个痛痒，则凡人皆觉得，岂尽是仁者耶？医者以顽痹为不仁，以其不觉，故谓之『不仁』。不觉固是不仁，然便谓觉是仁，则不可。」

问：「上蔡说仁，本起于程先生引医家之说而误。」曰：「伊川有一段说不认义理，最好。只以觉为仁，若不认义理，只守得一个空心，觉何事！」

上蔡以知觉言仁。只知觉得那应事接物底，如何便唤做仁！须是知觉那理，方是。且如一件事是合做与不合做，觉得这个，方是仁。唤着便应，扶着便痛，这是心之流注在血气上底。觉得那理之是非，这方是流注在理上底。唤着不应，扶着不痛，这个是死人，固是不仁。唤得应，扶着痛，只这便是仁，则谁个不会如此？须是分作三截看：那不关痛痒底，是不仁；只觉得痛痒，不觉得理底，虽会于那一等，也不便是仁；须是觉这理，方是。

问：「谢氏以觉训仁，谓仁为活物，要于日用中觉得活物，便见仁体。而先生不取其说，何也？」曰：「若是识得仁体，则所谓觉，所谓活物，皆可通也。但他说得自有病痛，毕竟如何是觉？又如何是活物？又却别将此个意思去觉那个活物，方寸纷扰，何以为仁？如说『克己复礼』，己在何处？克又如何？岂可以活物觉之而已也！」

问：「上蔡以觉训仁，莫与佛氏说异？若张子韶之说，则与上蔡不同。」曰：「子韶本无定论，只是迅笔便说，不必辨其是非。」某云：「佛氏说觉，却只是说识痛痒。」曰：「上蔡亦然。」又问：「上蔡说觉，乃是觉其理。」曰：「佛氏亦云觉理。」此一段说未尽，客至起。

上蔡云：「释氏所谓性，犹吾儒所谓心；释氏所谓心，犹吾儒所谓意。」此说好。

问：「上蔡说佛氏目视耳听一段，比其它说佛处，此最当。」曰：「固是。但不知渠说本体是何？性若不指理，却错了。」

因论上蔡语录中数处，如云「见此消息，不下工夫」之类，乃是谓佛儒本同，而所以不同，但是下截耳。龟山亦如此。某谓：「明道云：『以吾观于佛，疑于无异，然而不同。』」曰：「上蔡有观复堂记云，庄列之徒云云，言如此则是圣人与庄列同，只是言有多寡耳。观它说复，又却与伊川异，似以静处为复。湖州刻伊川易传，后有谢跋云，非全书。伊川尝约门人相聚共改，未及而没。使当初若经他改，岂不错了！龟山又有一书，亦改删伊川易。遗书中

谢记有一段，下注云：『郑毅亲见。』毅尝云：『曾见上蔡每说话，必覆巾掀髯攘臂。』」方录云：「郑毅言：『上蔡平日说话到掀举处，必反袖以见精采。』」某曰：「若他与朱子发说论语，大抵是如此。」曰：「以此语学者，不知使之从何入头！」

上蔡观复斋记中说道理，皆是禅学底意思。

问上蔡「学佛欲免轮回」一段。曰：「答辞似不甚切。」

上蔡语录论佛处，乃江民表语。民表为谏官，甚有可观，只是学佛。当初是人写江语与谢语共一册，遂误传作谢语。唯室先生陈齐之有辨，辨此甚明。

国秀问：「上蔡说横渠以礼教人，其门人下梢头低，只『溺于刑名度数之间，行得来困，无所见处』，如何？」曰：「观上蔡说得又自偏了。这都看得礼之大体，所以都易得偏。如上蔡说横渠之非，以为『欲得正容谨节』。这自是好，如何废这个得？如专去理会刑名度数，固不得；又全废了这个，也不得。如上蔡说，便非曾子『笱豆则有司存』，本末并见之意。后世如有作者，必不专泥于刑名度数，亦只整顿其大体。如孟子在战国时已自见得许多琐碎不可行，故说丧服、经界诸处，只是理会大体，此便是后来要行古礼之法。」

问：「上蔡云：『阴阳交而有神，形气离而有鬼。知此者为智，事此者为仁。』上两句只是说伸而为神，归而为鬼底意思？」曰：「是如此。」问：「『事此者为仁』，只是说能事鬼神者，必极其诚敬以感格之，所以为仁否？」曰：「然。」问：「谢又云：『可者使人格之，不使人致死之。』可者，是可以祭祀底否？」曰：「然。」问：「礼谓致生为不知，此谓致生为知？」曰：「那只是说明器。如三日斋，七日戒，直是将做个生底去祭他，方得。」问：「谢又云『致死之故，其鬼不神。』」曰：「你心不向他，便无了。」问：「且如淫祠，自有灵应，如何便会无？」曰：「昔一僧要破地狱，人教他念破地狱咒，偏无讨这咒处。一僧与云『遍观法界性』四句便是。」或云：「只是『一切惟心造』。」曰：「然。」又问：「斋戒只是要团聚自家精神。然『自家精神，即祖考精神』。不知天地山川鬼神，亦只以其来处一般否？」曰：「是如此。天子祭天地，诸侯祭封内山川，是他是主。如古人祭墓，亦只以墓人为尸。」

鬼神，上蔡说得好。只觉得「阴阳交而有神」之说，与后「神」字有些不同。只是他大纲说得极好，如曰：「可者使人格之，不使人致死之。」可者，是合当祭，如祖宗父母，只须着尽诚感格之，不要人便做死人看待他。「不可者使人远之，不使人致生之。」不可者，是不当祭，如闲神野鬼，圣人便要人

远之，不要人做生人看待他。可者格之，须要得他来；不可者远之，我不管他，便都无了。「精气为物，游魂为变。」天地阴阳之气交合，便成人物；到得魂气归于天，体魄降于地，是为鬼，便是变了。说魂，则魄可见。

叔器问：「上蔡说鬼神云：『道有便有，道无便无。』初看此二句，与『有其诚则有其神，无其诚则无其神』一般；而先生前夜言上蔡之语未稳，如何？」曰：「『有其诚则有其神，无其诚则无其神』，便是合有底，我若诚则有之，不诚则无之。『道有便有，道无便无』，便是合有底当有，合无底当无。上蔡而今都说得粗了，合当道：合有底，从而有之，则有；合无底，自是无了，便从而无之。今却只说『道有便有，道无便无』，则不可。」

上蔡言：「鬼神，我要有便有，以天地祖考之类。要无便无。」以「非其鬼而祭之」者，你气一正而行，则彼气皆散矣。

上蔡曾有手简云：「大事未办。」李先生谓：「不必如此，死而后已，何时是办！」

上蔡曰：「人不可无根」，便是难。所谓根者，只管看，便是根，不是外面别讨个根来。

上蔡说「先有知识，以敬涵养」，似先立一物了。

上蔡云：「诚是实理。」不是专说是理。后人便只于理上说，不于心上说，未是。

上蔡言「无穷者，要当会之以神」，是说得过当。只是于训诂处寻绎践履去，自然「下学上达」。

「上蔡云『见于作用者，心也』，谓知而动者便是。」先生云：「本体是性，动者情，兼体动静者心。性静，情动。心。」以下数条，方问上蔡语录。

「养心不如悦心。」先生云：「『不如』字，恐有之；『浅近』字，恐伊川未必尔。此录已传两手，可疑。『悦心』说，更举出处看。理义是本有，自能悦心，在人如行慊于心。」

「心之穷物有尽，而天者无尽。」先生云：「得其本，则用之无穷，不须先欲穷知其无穷也。」

「放开只守。」追记语中，说得颇别。似谓放开是自然豁开乃得之效；未得，则只是守此。录中语不安。

「敬则与事为一。」先生云：「此与明道伊川说别。今胡文定一派要『身亲格』者，是宗此意。」

说「何思何虑」处，伊川本不许，上蔡却自担当取也。读语录及易传可见。这同上。

上蔡家始初极有好玩，后来为克己学，尽舍之。后来有一好砚，亦把与人。

曾恬天隐尝问上蔡云云，上蔡曰：「用得底便是。」以其说絮，故答以是。又尝问「恭、敬」字同异。曰：「异。」「如何异？」曰：「『恭』平声，『敬』仄声。」上蔡英发，故胡文定喜之，想见与游杨说话时闷也。

如今人说道，爱从高妙处说，便说入禅去，自谢显道以来已然。向时有一陈司业，名可中，专一好如此说。如说如何是伊尹乐尧舜之道，他便去下面下一语云：「江上一犁春雨。」如此等类煞有，亦煞有人从它。只是不靠实，自是说他一般话。谦。

杨中立

龟山天资高，朴实简易；然所见一定，更不须穷究。某尝谓这般人，皆是天资出人，非假学力。如龟山极是简易，衣服也只据见定。终日坐在门限上，人犯之亦不较。其简率皆如此。干尝闻先生云：「坐在门外石坐子上。」今云门限，记之误也。方录云：「龟山有时坐门限上。李先生云：『某即断不敢。』」

龟山解文字著述，无纲要。

龟山文字议论，如手捉一物正紧，忽坠地，此由其气弱。

「龟山诗文说道理之类，才说得有意思，便无收杀。」扬曰：「是道理不透否？」曰：「虽然，亦是气质弱，然公平无病。五峰说得却紧，然却有病。程先生少年文字便好，如养鱼记颜子论之类。」

龟山言：「『天命之谓性』，人欲非性也。」天命之善，本是无人欲，不必如此立说。知言云：「天理人欲，同体而异用，同行而异情。」自是它全错看了！

「龟山与范济美言：『学者须当以求仁为要，求仁，则「刚、毅、木、讷近仁」一言为要。』」先生曰：「今之学者，亦不消专以求仁为念；相将只看说仁处，他处尽遗了。须要将一部论语，粗粗细细，一齐理会去，自然有贯通处，却会得仁，方好。又，今人说曾子只是以鲁得之，盖曾子是资质省力易学。设使如今人之鲁，也不济事。范济美博学高才，俊甚，故龟山只引『刚、毅、木、讷』告之，非定理也。」

问：「龟山言：『道非礼，则荡而无止；礼非道，则梏于器数仪章之末。』则道乃是一虚无恍惚无所准则之物，何故如此说『道』字？」曰：「不可晓。此类甚多。」因问：「如此说，则似禅矣。」曰：「固是。其徒如萧子庄李西山陈默堂皆说禅。龟山没，西山尝有佛经疏追荐之。唯罗先生却是着实子细去理会。某旧见李先生时，说得无限道理，也曾去学禅。李先生云：『汝恁地悬空理会得许多，而面前事却又理会不得！道亦无玄妙，只在日用间着实做工夫处理会，便自见得。』后来方晓得他说，故今日不至无理会耳。」

「龟山弹蔡京，亦是，只不迅速。」择之曰：「龟山晚出一节，亦不是。」曰：「也不干晚出事。若出来做得事，也无妨。他性慢，看道理也如此。平常处看得好，紧要处却放缓了！做事都涣散无伦理。将乐人性急，粗率。龟山却恁宽平，此是间然其粗率处，依旧有土风在。」

或问：「龟山晚年出处不可晓，其召也以蔡京，然在朝亦无大建明。」曰：「以今观之，则可以追咎当时无大建明。若自家处之，不知当时所以当建明者何事？」或云：「不过择将相为急。」曰：「也只好说择将相固是急，然不知当时有甚人可做。当时将只说种师道，相只说李伯纪，然固皆尝用之矣。又况自家言之，彼亦未便见听。据当时事势亦无可为者，不知有大圣贤之才如何尔。」

问：「龟山晚年出得是否？」曰：「出如何不是？只看出得如何。当初若能有所建明而出，则胜于不出。」曰：「渠用蔡攸荐，蔡老令攸荐之。亦未是。」曰：「亦不妨。当时事急，且要速得一好人出来救之，只是出得来不济事耳。观渠为谏官，将去犹惓惓于一对，已而不得对。及观其所言，第一，正心、诚意，意欲上推诚待宰执；第二，理会东南纲运。当时宰执皆庸缪之流，待亦不可，不行亦不可。不告以穷理，而告以正心、诚意。贼在城外，道途正

梗，纵有东南纲运，安能达？所谓『虽有粟，安得而食诸』！当危急之时，人所属望，而着数乃如此！所以使世上一等人笑儒者以为不足用，正坐此耳。」

草堂先生及识元城龟山。龟山之出，时已七十岁，却是从蔡攸荐出。他那时觉得这边扶持不得，事势也极，故要附此边人，所以荐龟山。初缘蔡攸与蔡子应说，令其荐举人才，答云：「太师用人甚广，又要讨甚么人？」曰：「缘都是势利之徒，恐缓急不可用。有山林之人，可见告。」他说：「某只知乡人鼓山下张鬻，字柔直，其人甚好。」蔡攸曰：「家间子侄未有人教，可屈他来否？」此人即以告张，张即从之。及教其子弟，俨然正师弟子之分，异于前人。得一日，忽开谕其子弟以奔走之事，其子弟骇愕，即告之曰：「若有贼来，先及汝等，汝等能走乎？」子弟益惊骇，谓先生失心，以告老蔡。老蔡因悟曰：「不然，他说得是。」盖京父子此时要唤许多好人出，已知事变必至，即请张公叩之。张言：「天下事势至此，已不可救，只得且收举几个贤人出，以为缓急倚仗耳。」即令张公荐人，张公于是荐许多人，龟山在一人之数。今龟山墓志云：「会有告大臣以天下将变，宜急举贤以存国，于是公出。」正谓此。张后为某州县丞。到任，即知虏人入寇，必有自海道至者，于是买木为造船之备。踰时果然。虏自海入寇，科州县造舟，仓卒扰扰，油灰木材莫不踊贵。独张公素备，不劳而办。以此见知于帅宪，知南剑。会叶铁入寇，民大恐。他即告谕安存之，率城中诸富家，令出钱米，沽酒，买肉，为蒸糊之类。遂分民兵作三替，逐替燕犒酒食，授以兵器。先一替出城与贼接战，即犒第二替出；先替未倦，而后替即得助之。民大喜，遂射杀贼首。富民中有识叶铁者，即厚劳之，勿令执兵；只令执长鎗，上悬白旗，令见叶铁，即以白旗指向之。众上了弩，即其所指而发，遂中之。后都统任某欲争功，亦让与之。其余诸盗，却得都统之力，放贼之叔父以成反间。儒用录别出。

问龟山出处之详。曰：「蔡京晚岁渐觉事势狼狈，亦有隐忧。其从子应之文蔚录云：「君谟之孙，与他叙谱。」自兴化来，因访问近日有甚人才。应之愕然曰：『今天下人才，尽在太师陶铸中，某何人，敢当此问！』京曰：『不然。觉得目前尽是面谀脱取官职去底人，恐山林间有人才，欲得知。』应之曰：『太师之问及此，则某不敢不对。福州有张鬻，字柔直者，抱负不苟。』鬻平日与应之相好，时适赴吏部，应之因举其人以告。遂宾致之为塾客，然亦未暇与之相接。柔直以师道自尊，待诸生严厉，异于他客，诸生已不能堪。一日，呼之来前，曰：『汝曹曾学走乎？』诸生曰：『某寻常闻先生长者之教，但令缓行。』柔直曰：『天下被汝翁作坏了。早晚贼发火起，首先到汝家。若学得走，缓急可以逃死。』诸子大惊，走告其父，曰：『先生忽心恙』云云。京闻之，矍然曰：『此非汝所知也！』即入书院，与柔直倾倒，因访策焉。柔直曰：『今日救时，已是迟了。只有收拾人才是第一义。』京因叩其所知，遂以龟山为对。龟山自是始有召命。今龟山墓志中有『是时天下多故，或说当世

贵人，以为事至此，必败。宜引耆德老成置诸左右，开道上意』云者，盖为是也。柔直后守南剑，设方略以拒范汝为，全活一城，甚得百姓心。其去行在所也，买冠梳杂碎之物，不可胜数，从者莫测其所以。后过南剑，老稚迎拜者相属于道。柔直一一拊劳之，且以所置物分遗。至今庙食郡中。」陈德本云：

「柔直与李丞相极厚善。其卒也，丞相以诗哭之云：『中原未恢复，天乃丧斯人！』」儒用按：乡先生罗秘丞日录：「柔直尝知鼎州。秘丞罢舒州士曹，避地于乡之石牛寨，与之素昧平生。时方道梗，柔直在湖南，乃宛转寄诗存问云：『曾闻避世门金马，何事投身寨石牛！千里重湖方鼎沸，可能同上岳阳楼？』」则其汲汲人物之意，亦可见矣。」是诗，夷坚志亦载，但以为袁司谏作，非也。又按玉溪文集云「柔直尝知赣州，招降盗贼」云。

蔡京在政府，问人材于其族子蔡子应，端明之孙。以张柔直对。张时在部注拟，京令子应招之，授以问馆。张至，以师礼自尊，京之子弟怪之。一日，张教京家子弟习走。其子弟云：「从来先生教某们慢行。今令习走，何也？」张云：「乃公作相久，败坏天下。相次盗起，先杀汝家人，惟善走者可脱，何得不习！」家人以为心风，白京。京愀然曰：「此人非病风。」召与语，问所以扶救今日之道及人材可用者。张公遂言龟山杨公诸人姓名，自是京父子始知有杨先生。

问：「龟山当时何意出来？」曰：「龟山做人也苟且，是时未免禄仕，故胡乱就之。苟可以少行其道，龟山之志也。然来得已不是；及至，又无可为者，只是说得那没紧要底事。当此之时，苟有大力量，咄嗟间真能转移天下之事，来得也不枉。既不能然，又只是随众鹬突。及钦宗即位，为谏议大夫，因争配享事，为孙仲益所攻。孙言，杨某曩常与蔡京诸子游，今众议攻京，而杨某曰，慎毋攻居安云云。龟山遂罢。」又曰：「蔡京当国时，其所收拾招引，非止一种，诸般名色皆有。及渊圣即位，在朝诸人尽攻蔡京，且未暇顾国家利害。朝廷若索性贬蔡京过岭，也得一事了。今日去几官，分司西京；明日去几官，又移某州；后日又移某州，至潭州而京病死。自此一年间，只理会得个蔡京。这后面光景迫促了，虏人之来，已不可遏矣！京有四子：攸、绦、儵、儻。儵尚主。绦曾以书谏其父，徽宗怒，令京行遣，一家弄得不成模样，更不堪说。攸、儵后被斩。是时王黼童贯梁师成辈皆斩，此数人尝欲废立，钦宗平日不平之故也。及高宗初立时，犹未知辨别元佑熙丰之党，故用汪黄，不成人才。汪黄又小人中之最下、最无能者。及赵丞相居位，方稍能辨别；亦缘孟后居中，力与高宗说得透了；高宗又喜看苏黄辈文字，故一旦觉悟而自恶之，而君子小人之党始明。」

「龟山裂裳裹足，自是事之变，在家亦无可为。虽用『治蛊』之说，然文定云：『若从其言，亦救得一半。』」先生云：「若用其言，则议论正；议论

正，则小人不得用。然龟山亦言天下事。当时排正论者，耿南仲冯澥二人之力为多，二人竟败国！南仲上言：『或者以王氏学不可用。陛下观祖宗时道德之学，人才兵力财用，能如熙丰时乎？陛下安可轻信一人之言以变之？』批答云：『顷以言者如何如何，今闻师傅之臣言之如此，若不尔，几误也！前日指挥，更不施行。』」

问：「龟山晚岁一出，为士子诟骂，果有之否？」曰：「他当时一出，追夺荆公王爵，罢配享夫子且欲毁劈三经板。士子不乐，遂相与聚问三经有何不可，辄欲毁之？当时龟山亦谨避之。」问：「或者疑龟山此出为无补于事，徒尔纷纷。或以为大贤出处不可以此议，如何？」曰：「龟山此行固是有病，但只后人又何曾梦到他地位在！惟胡文定以柳下惠『援而止之而止』比之，极好。」

龟山之出，人多议之。惟胡文定之言曰：「当时若能听用，决须救得一半。」此语最公。盖龟山当此时虽负重名，亦无杀活手段。若谓其怀蔡氏汲引之恩，力庇其子，至有「谨勿击居安」之语，则诬矣。幸而此言出于孙覿，人自不信。儒用。

坐客问龟山立朝事。曰：「胡文定论得好：『朝廷若委吴元忠辈推行其说，决须救得一半，不至如后来狼狈。』然当时国势已如此，虏初退后，便须急急理会，如救焚拯溺。诸公今日论蔡京，明日论王黼，当时奸党各已行遣了，只管理会不休，担阁了日子。如吴元忠李伯纪向来亦是蔡京引用，免不得略遮庇，只管吃人议论。龟山亦被孙覿辈窘扰。」

问：「龟山云：『消息盈虚，天且不能暴为之，去小人亦不可骤。』如何？」曰：「只看时如何，不可执。天亦有迅雷风烈之时。」

伯夷微似老子。胡文定作龟山墓志，主张龟山似柳下惠，看来是如此。

「孙覿见龟山撰曾内翰行状，曰：『杨中立却会做文字。』」先生曰：「龟山曾理会文字来。」

李先生尝云：「人见龟山似不管事，然甚晓事也。」

李先生言：「龟山对刘器之言，为贫。文定代云竿木云云，不若龟山之逊避也。」汪书延李，初至，见便问之。未竟，李疾作。

龟山张皇佛氏之势，说横渠不能屈之为城下之盟。亦如李邕张皇金虜也。龟山尝称李奉使还云：「金人上马如龙，步行如虎，度水如獭，登城如猿。」时人目为「四如给事」。

问：「横浦语录载张子韶戒杀，不食蟹。高抑崇相对，故食之。龟山云：『子韶不杀，抑崇故杀，不可。』抑崇退，龟山问子韶：『周公何如人？』对曰：『仁人。』曰：『周公驱猛兽，兼夷狄，灭国者五十，何尝不杀？亦去不仁以行其仁耳。』」先生曰：「此特见其非不杀耳，犹有未尽。须知上古圣人制为罔罟佃渔，食禽兽之肉。但『君子远庖厨』，不暴殄天物。须如此说，方切事情。」

龟山铭志不载高丽事。他引欧公作梅圣俞墓志不载希文诗事，辨得甚好。「孰能识车中之状，意欲施之事？」见韩诗外传。

龟山墓志，首尾却是一篇文字。后来不曾用。

游定夫

游定夫德性甚好。

游定夫，徽庙初为察院，忽申本台乞外，如所请。志完骇之。定夫云：「公何见之晚！如公亦岂能久此？」

侯希圣

胡氏记侯师圣语曰：「仁如一元之气，化育流行，无一息间断。」此说好。

李先生云：「侯希圣尝过延平，观其饮啖，粗疏人也。」

尹彦明

和靖在程门直是十分钝底。被他只就一个「敬」字做工夫，终被他做得成。

和靖守得紧，但不活。

和靖持守有余而格物未至，故所见不精明，无活法。

和靖才短，说不出，只紧守伊川之说。

和靖谛当。又云：「就诸先生立言观之，和靖持守得不失。然才短，推阐不去，遇面生者，说得颇艰。」

和靖守得谨，见得不甚透。如俗语说，他只是「抱得一个不哭底孩儿」！

问：「和靖言，先生教人，只是专令用『敬以直内』一段，未尽。」曰：「和靖才力短，伊川就上成就它，它亦据其所闻而守之，便以为是。」

自其上者言之，有明未尽处；自其下者言之，有明得一半，便谓只是如此。尹氏亦只是明得一半，便谓二程之教止此，孔孟之道亦只是如此。惟是中之性，常常着力照管自家这心要常在。须是穷得透彻，方是。

和靖只是一个笃实，守得定。如涪州被召，祭伊川文云：「不背其师则有之，有益于世则未也。」因言：「学者只守得某言语，已自不易，少间又自转移了。」炎言。

和靖说「主一」。与祈居之云：「如人人入神庙，收敛精神，何物可入得！」有所据守。

和靖主一之功多，而穷理之功少。故说经虽简约，有益学者，但推说不去，不能大发明。在经筵进讲，少开悟启发之功。绍兴初入朝，满朝注想，如待神明，然亦无大开发处。是时高宗好看山谷诗。尹云：「不知此人诗有何好处？陛下看它作什么？」只说得此一言。然只如此说，亦何能开悟人主！大抵解经固要简约。若告人主，须有反复开导推说处，使人主自警省。盖人主不比学者，可以令他去思量。如孔子告哀公颜子好学之问，与答季康子详略不同，此告君之法也。

和靖当经筵，都说不出。张魏公在蜀中，一日，招和靖语之：「『人有不为也，而后可以有为』，此孟子至论。」和靖曰：「未是。」张曰：「何者为至？」和靖曰：「『好善优于天下』为」先生曰：「此和靖至论，极中张病。然正好发明，惜但此而止耳。张初不喜伊洛之学，故谏官有言。和靖适召至九江，见其文，辞之，张惶恐再荐。和靖持守甚确，凡遇饮，手足在一处。醉后亦然。」

胡文定初疑尹和靖，后见途中辞召表，方知其真有得。表言「臣师程某，今来亦不过守师之训。变所守，又何取」云云之意。时陈公辅论伊川学，故途中进此表，尹亦只得如此辞。文定以此取之，亦未可见尹所得处。

尹子之学有偏处。渠初见伊川，将朱公掞所抄语录去呈，想是他为有看不透处。故伊川云：「某在，何必观此书？」盖谓不如当面与它说耳。尹子后来遂云：「语录之类不必看。」不知伊川固云「某在不必观」，今伊川既不在，如何不观？又如云：「易传是伊川所自作者，其它语录是学者所记。故谓只看易传，不当看语录。」然则夫子所自作者春秋而已，论语亦门人所记也。谓学夫子者只看春秋，不当看论语，可乎！

尹和靖疑伊川之说，多其所未闻。

王德修相见。先生问德修：「和靖大概接引学者话头如何？」德修曰：「先生只云『在力行』。」曰：「力行以前，更有甚功夫？」德修曰：「尊其所闻，行其所知。」曰：「须是知得，方始行得。」德修曰：「自『吾十有五而志于学』，以至『从心所欲不踰矩』，皆是说行。」曰：「便是先知了，然后志学。」

问：「『天地设位，而易行乎其中矣。』和靖言行录云：『易行乎其中，圣人纯亦不已处。』莫说得太拘？『天地设位，而易行乎其中矣』，如言『天高地下，万物散殊』，而礼制行乎其中，无适而非也。今只言圣人『纯亦不已』，莫太拘了？」曰：「亦不是拘，他说得不是。阴阳升降便是易。易者，阴阳是也。」

和靖与杨畏答问一段语，殊无血脉。谓非本语，极是。龟山说得固佳，然亦出于程子「羈鞅以御马而不以制牛，胡不乘牛而服马」之说。稿。

「人之所畏，不得不畏。」此是和靖见未透处，亦是和靖不肯自欺屈强妄作处。稿。

和靖赴乐会，听曲子，皆知之，亦欢然；但拱手安足处，终日未尝动也。在平江时，累年用一扇，用毕置架上。凡百严整有常。有僧见之，云：「吾不知儒家所谓周孔为如何，然恐亦只如此也。」

王德修言，一日早起见和靖。使人传语，令且坐，候看经了相见。少顷，和靖出。某问曰：「先生看甚经？」曰：「看光明经。」某问：「先生何故看

光明经？」曰：「老母临终时，令每日看此经一部，今不敢违老母之命。」先生曰：「此便是平日阙却那『谕父母于道』一节，便致得如此。」

张思叔

张思叔与人做思堂记，言世间事有当思者，有不当思者：利害生死，不当思也；如见某物而思终始之云云，此当思也。

郭立之子

「郭子和传其父学，又兼象数，其学已杂，又被谢昌国拈掇得愈不是了！且如九图中性善之说，性岂有两个？善又安有内外？故凡恶者，皆气质使然。若去其恶，则见吾性中当来之善。语。」又问：「郭以兼山学自名，是其学只一艮卦。」曰：「易之道，一个艮卦可尽，则不消更有六十三卦。」又曰：「谢昌国论西铭『理一而分殊』，尤错了！」

郭子和性论，与五峰相类。其言曰：「目视耳听，性也。」此语非也。视明而听聪，乃性也。箕子分明说：「视曰明，听曰聪。」若以视听为性，与儒家「作用是性」何异？五峰曰：「好恶，性也。君子好恶以道，小人好恶以欲。君子小人者，天理人欲而已矣。」亦不是。盖好善恶恶，乃性也。

胡康侯虽非门人，而尝见谢杨，今附。子侄附。

或问：「胡文定之学与董仲舒如何？」曰：「文定却信『得于己者可以施于人，学于古者可以行于今』。其它人皆谓得于己者不可施于人，学于古者不可行于今，所以浅陋。然文定比似仲舒较浅，仲舒比似古人又浅。」又曰：「仲舒识得本原，如云『正心修身可以治国平天下』，如说『仁义礼乐皆其具』，此等说话皆好。若陆宣公之论事，却精密，第恐本原处不如仲舒。然仲舒施之临事，又却恐不如宣公也。」学蒙。

文定大纲说得正。微细处，五峰尤精，大纲却有病。

胡文定说较疏，然好；五峰说密，然有病。

问：「文定言，人常令胸中自在。」云：「克己无欲。」

文定气象温润，却似贵人。

原仲说，文定少时性最急，尝怒一兵士，至亲殴之，兵辄抗拒。无可如何，遂回入书室中作小册，尽写经传中文有宽字者于册上以观玩，从此后遂不性急矣。

胡文定云：「知至故能知言，意诚故能养」此语好。又云：「岂有见理已明而不能处事者！」此语亦好。

「胡文定公传家录，议论极有力，可以律贪起懦，但以上工夫不到。如训子弟作郡处，末后说道：『将来不在人下。』便有克伐之意。」子升云：「有力行之意多，而致知工夫少。」曰：「然。」

问：「文定靖康第二札如何？」云：「君相了得，亦不必定其规模；不然，亦须定其大纲。专战、专和、专守之类，可定。」

文定论时事，要扫除遗迹，乘势更张。龟山论时，用其蛊卦说，且扶持苟完。龟山语见答胡康侯第八书中，止谓役法、冗官二事而已，非尽然也。伊川有从本言者，有从末言者。从末言，小变则小益，大变则大益。包荒传云：「以含洪之体，为刚果之用。」

胡文定公云：「世间事如浮云流水，不足留情，随所寓而安也。」寅近年却于正路上有个见处，所以立朝便不碌碌，与往日全不同。往时虚僞恃气，今则平心观理矣。

曾吉甫答文定书中「天理人欲」之说，只是笼罩，其实初不曾见得。文定便许可之，它便只如此住了。

胡文定初得曾文清时，喜不可言。然已仕宦馥馥了，又参禅了，如何成就得他！

向见籍溪说，文定当建炎间，兵戈扰攘，寓荆门，拟迁居。适湘中有两士人协力具舟楫，往迎文定，其一人乃黎才翁。文定始亦有迟疑之意，及至湘中，则舍宇动用，便利如归，处之极安。又闻范丈说，文定得碧泉，甚爱之。有本亭记所谓「命门弟子往问津焉」，即才翁也。佐。

胡致堂之说虽未能无病，然大抵皆太过，不会不及，如今学者皆是不及。学蒙。以下明仲。

胡致堂说道理，无人及得他。以他才气，甚么事做不得！只是不通检点，如何做得事成？我欲做事，事未起，而人已检点我矣。

胡致堂议论英发，人物伟然。向尝侍之坐，见其数杯后，歌孔明出师表，诵张才叔自靖人自献于先王义，陈了翁奏状等，可谓豪杰之士也！读史管见乃岭表所作，当时并无一册文字随行，只是记忆，所以其间有抵牾处。有人好诵佛书，致堂因集史传中虏人姓名揭之一处，其人果收去念诵，此其戏也。又尝解论语「举直错诸枉」章云，是时哀公威权已去，不知何以为举错；但能以是权付之孔子，斯可矣。

胡氏管见有可删者。慕容超说、昭帝说。

南轩言「胡明仲有三大功：一，言太上即尊位事；二，行三年丧；三，云云」。先生云：「南轩见得好。设使不即位，只以大元帅讨贼，徽庙升遐，率六军縞素，是甚么模样气势！后来一番难如一番。今日有人做亦得，只是又较难些子！」

胡籍溪人物好，沈静谨严，只是讲学不透。○以下原仲。

籍溪教诸生于功课余暇，以片纸书古人懿行，或诗文铭赞之有补于人者，粘置壁间；俾往来诵之，咸令精熟。

籍溪厅上大榜曰：「文定书堂。」籍溪旧开药店，「胡居士熟药正铺」并诸药牌，犹存。

「明仲甚畏仁仲议论，明仲亦自信不及。」先生云：「人不可不遇敌己之人。仁仲当时无有能当之者，故恣其言说出来。然今观明仲说，较平正。」以下仁仲。

游杨之后，多为秦相所屈。胡文定刚劲，诸子皆然。和仲不屈于秦，仁仲直却其招不往。

仁仲见龟山求教，龟山云：「且读论语。」问：「以何为要？」云：「熟读。」

五峰善思，然思过处亦有之。

知言形容道德，只是如画卦影。到了后方理会得，何益！

东莱云：「知言胜似正蒙。」先生曰：「盖后出者巧也。」振录云：「正蒙规摹大，知言小。」

知言疑义，大端有八：性无善恶，心为已发，仁以用言，心以用尽，不事涵养，先务知识，气象迫狭，语论过

做出那事，便是这里有那理。凡天地生出那物，便都是那里有那理。五峰谓「性立天下之有」，说得好；「情效天下之动」，效如效死、效力之「效」，是自力形出也。

五峰说「心妙性情之德」。不是他曾去研穷深体，如何直见得恁地！

「心妙性情之德。」妙是主宰运用之意。

仲思问：「五峰中、诚、仁如何？」曰：「『中者性之道』，言未发也；『诚者命之道』，言实理也；『仁者心之道』，言发动之端也。」又疑「道」字可改为「德」字。曰：「亦可。『德』字较紧，然他是特地下此宽字。伊川答与叔书中亦云：『中者性之德，近之。』伯恭云：『知言胜正蒙。』似此等处，诚然，但不能纯如此处尔。」又疑中、诚、仁，一而已，何必别言？曰：「理固未尝不同。但圣贤说一个物事时，且随处说他那一个意思。自是他一个字中，便有个正意义如此，不可混说。圣贤书初便不用许多了。学者亦宜各随他说处看之，方见得他所说字本相。如诚、如中、如仁。若便只混看，则下梢都看不出。」砥录别出。

仲思问：「天之所以命乎人者，实理而已。故言『诚者命之道，中者性之道』，如何？」曰：「未发时便是性。」曰：「如此，则喜怒哀乐未发便是性，既发便是情。」曰：「然。此三句道得极密。伯恭道『知言胜似正蒙』，如这处，也是密，但不纯恁地。」又问：「『道』字不如『德』字？」曰：「所以程子云：『中者性之德为近之。』但言其自然，则谓之道；言其实体，则谓之德。『德』字较紧，『道』字较宽。但他故下这宽字，不要挨拶着他。」又问：「言中，则诚与仁亦在其内否？」曰：「不可如此看。若可混并，则圣贤已自混并了。须逐句看他：言诚时，便主在实理发育流行处；言性时，便主在寂然不动处；言心时，便主在生发处。」砥。

尧卿问：「『诚者性之德』，此语如何？」曰：「何者不是性之德？如仁义礼智皆性之德，恁地说较不切。不如胡氏『诚者命之道乎』说得较近傍。」

问：「『诚者物之终始』，而『命之道』。」曰：「诚是实理，彻上彻下，只是这个。生物都从那上做来，万物流形天地之间，都是那底做。五峰云：『诚者命之道，中者性之道，仁者心之道。』此数句说得密。如何大本处却含糊了！以性为无善恶，天理人欲都混了，故把作同体。」或问：「『同行』语如何？」曰：「此却是只就事言之。」直卿曰：「它既以性无善恶，何故云『中者性之道』？」曰：「它也把中做无善恶。」

利瓦伊申说：「合于心者为仁。」曰：「却是从义上去。不如前日说『存得此心便是仁』，却是。」因举五峰语云：「『人有不仁，心无不仁。』说得极好！」

胡五峰云：「人有不仁，心无不仁。」此说极好！人有私欲遮障了，不见这仁，然心中仁依旧只在。如日月本自光明，虽被云遮，光明依旧在里。又如水被泥土塞了，所以不流，然水性之流依旧只在。所以「克己复礼为仁」，只是克了私欲，仁依旧只在那里。譬如一个镜，本自光明，只缘尘，都昏了。若磨去尘，光明只在。

「五峰曰：『人有不仁，心无不仁。』既心无不仁，则『巧言令色』者是心不是？如『巧言令色』，则不成说道『巧言令色』底不是心，别有一人『巧言令色』。如心无不仁，则孔子何以说『回也，其心三月不违仁』？」萧佐曰：「『我欲仁，斯仁至矣。』这个便是心无不仁。」曰：「回心三月不违仁，如何说？」问者默然久之。先生曰：「既说回心三月不违仁，则心有违仁底。违仁底是心不是？说『我欲仁』，便有不欲仁底，是心不是？」

「五峰谓『人有不仁，心无不仁』，此语有病。且如颜子『其心三月不违仁』。若纔违仁，其心便不仁矣，岂可谓『心无不仁』！」定夫云：「恐是五峰说本心无不仁。」曰：「亦未是。譬如人今日贫，则说昔日富不得。」震。

伊川初尝曰：「凡言心者，皆指已发而言。」后复曰：「此说未当。」五峰却守其前说，以心为已发，性为未发，将「心性」二字对说。知言中如此处甚多。

人学当勉，不可据见定。盖道理无穷，人之思虑有限，若只守所得以为主，则其或堕于偏者，不复能自明也。如五峰只就其上成就所学，亦只是忽而不详细反复也。

问：「知言有云：『佛家窥见天机，有不器于物者。』此语莫已作两截？」曰：「亦无甚病。方录作『此语甚得之』。此盖指妙万物者，而不知万

物皆在其中。圣人见道体，正如对面见人，其耳目口鼻发眉无不见。佛家如远望人，只见髣象，初不知其人作何形状。」问：「佛家既如此说，而其说性乃指气，却是两般。」曰：「渠初不离此说。但既差了，则自然错入别处去。」

因言：「久不得胡季随诸人书。季随主其家学，说性不可以善言。本然之善，本自无对；才说善时，便与那恶对矣。才说善恶，便非本然之性矣。本然之性是上面一个，其尊无比。侖录但云：「季随主其家学，说性不可以善言。本然之性，是上面一个，其尊无对。」善是下面底，才说善时，便与恶对，非本然之性矣。『孟子道性善』，非是说性之善，只是赞叹之辞，说『好个性』！如佛言『善哉』！此文定之说。某尝辨之云，本然之性，固浑然至善，不与恶对，侖录作「无善可对」。此天之赋予我者然也。然行之在人，则有善有恶：做得是者为善，做得不是者为恶。岂可谓善者非本然之性？只是行于人者，有二者之异，然行得善者，便是那本然之性也。若如其言，有本然之善，侖录作「性」。又有善恶相对之善，侖录作「性」。则是有二性矣！方其得于天者，此性也；及其行得善者，亦此性也。只是纔有个善底，侖录作「行得善底」。便有个不善底，所以善恶须着对说。不是元有个恶在那里，等得他来与之为对。只是行得错底，便流入于恶矣。此文定之说，故其子孙皆主其说，而致堂五峰以来，其说益差，遂成有两性：本然者是一性，善恶相对者又是一性。他只说本然者是性，善恶相对者不是性，岂有此理！然文定又得于龟山，龟山得之东林常揔。揔，龟山乡人，与之往来，后住庐山东林。龟山赴省，又往见之。揔极聪明，深通佛书，有道行。龟山问：『「孟子道性善」，说得是否？』揔曰：『是。』又问：『性岂可以善恶言？』揔曰：『本然之性，不与恶对。』此语流传自他。然揔之言，本亦未有病。盖本然之性是本无恶。及至文定，遂以『性善』为赞叹之辞；到得致堂五峰辈，遂分成两截，说善底不是性。若善底非本然之性，却那处得这善来？既曰赞叹性好之辞，便是性矣。侖录作「便是性本善矣」。若非性善，何赞叹之有？如佛言『善哉！善哉』！为赞美之辞，亦是说这个道好，所以赞叹之也。二苏论性亦是如此，尝言，『孟子道性善』，犹云火之能熟物也；荀卿言『性恶』，犹云火之能焚物也。龟山反其说而辨之曰：『火之所以能熟物者，以其能焚故耳。若火不能焚，物何从熟？』苏氏论性说：『自上古圣人以来，至孔子不得已而命之曰一，寄之曰中，未尝分善恶言也。自「孟子道性善」，而一与中始支矣！』尽是胡说！他更不看道理，只认我说得行底便是。诸胡之说亦然，季随至今守其家说。」因问：「文定却是卓然有立，所谓『非文王犹兴』者。」曰：「固是。他资质好，在太学中也多闻先生师友之训，所以能然。尝得颍昌一士人，忘其姓名，问学多得此人警发。后为荆门教授，龟山与之代，因此识龟山，因龟山方识游谢，不及识伊川。自荆门入为国子博士，出来便为湖北提举。是时上蔡宰本路一邑，文定却从龟山求书见上蔡。既到湖北，遂遣人送书与上蔡。上蔡既受书，文定乃往见之。入境，人皆讶知县不接监司。论理，上蔡既受他书，也是

难为出来接他。既入县，遂先修后进礼见之。毕竟文定之学，后来得于上蔡者为多。他所以尊上蔡而不甚满于游杨二公，看来游定夫后来也是郎当，诚有不满意人处。顷尝见定夫集，极说得丑差，尽背其师说，更说伊川之学不如他之所得。所以五峰临终谓彪德美曰：『圣门工夫要处只在个「敬」字。游定夫所以卒为程门之罪人者，以其不仁不敬故也。』诚如其言。」 圃录略。

胡氏说善是赞美之辞，其源却自龟山，龟山语录可见。胡氏以此错了，故所作知言并一齐恁地说。本欲推高，反低了。盖说高无形影，其势遂向下去。前日说韩子云：「何谓性？仁义礼智信。」此语自是，却是他已见大意，但下面便说差了。荀子但只见气之不好，而不知理之皆善。扬子是好许多思量安排：方要把孟子「性善」之说为是，又有不善之人；方要把荀子「性恶」之说为是，又自有好人，故说道「善恶混」。温公便主张扬子而非孟子。程先生发明出来，自今观之，可谓尽矣。

「龟山往来太学，过庐山，见常摠。摠亦南剑人，与龟山论性，谓本然之善，不与恶对。后胡文定得其说于龟山，至今诸胡谓本然之善不与恶对，与恶为对者又别有一善。常摠之言，初未为失。若论本然之性，只一味是善，安得恶来？人自去坏了，便是恶。既有恶，便与善为对。今他却说有不与恶对底善，又有与恶对底善。如近年郭子和九图，便是如此见识，上面书一圈子，写『性善』字，从此牵下两边，有善有恶。」或云：「恐文定当来未有甚差，后来传袭，节次讹舛。」曰：「看他说『善者赞美之辞，不与恶对』，已自差异。」

问：「性无善恶之说，从何而始？」曰：「此出于常摠。摠住庐山，龟山入京，枉道见之，留数日。因问：『孟子识性否？』曰：『识。』曰：『何以言之？』曰：『善不与恶对言。』他之意，乃是谓其初只有善，未有恶。其后文定得之龟山，遂差了。今湖南学者信重知言。某尝为敬夫辨析，甚讳之。渠当初唱道湖南，偶无人能与辩论者，可惜！可惜！」又读至彪居正问心一段，先生曰：「如何？」可学谓：「不于原本处理会，却待些子发见！」曰：「孟子此事，乃是一时间为齐王耳。今乃欲引之以上他人之身，便不是了。」良久，又云：「以放心求心，便不是。纔知求，心便已回矣，安得谓之放！」

因论湖湘学者崇尚知言，曰：「知言固有好处，然亦大有差失，如论性，却曰：『不可以善恶辨，不可以是非分。』既无善恶，又无是非，则是告子『湍水』之说尔。如曰『好恶性也，君子好恶以道，小人好恶以己』，则是以好恶说性，而道在性外矣，不知此理却从何而出。」问：「所谓『探视听言动无息之本，可以知性』，此犹告子『生之谓性』之意否？」曰：「此语亦有病。下文谓：『道义明着，孰知其为此心？物欲引诱，孰知其为人欲？』便以

道义对物欲，却是性中本无道义，逐旋于此处搀入两端，则是性亦可以不善言矣！如曰：『性也者，天地鬼神之奥也，善不足以名之，况恶乎？孟子说「性善」云者，叹美之辞，不与恶对。』其所谓『天地鬼神之奥』，言语亦大故夸逞。某尝谓圣贤言语自是平易，如孟子尚自有些险处，孔子则直是平实。『不与恶对』之说，本是龟山与摠老相遇，因论孟子说性，曾有此言。文定往往得之龟山，故有是言。然摠老当时之语，犹曰：『浑然至善，不与恶对』，犹未甚失性善之意。今去其『浑然至善』之语，而独以『不与恶对』为叹美之辞，则其失远矣！如论齐王爱牛，此良心之苗裔，因私欲而见者，以答求放心之问；然鸡犬之放，则固有去而不可收之理；人之放心，只求之，则良心在此矣，何必等待天理发见于物欲之间，然后求之！如此，则中间空缺多少去处，正如屋下失物，直待去城外求也！爱牛之事，孟子只就齐王身上说，若施之他人则不可。况操存涵养，皆是平日工夫，岂有等待发见然后操存之理！今胡氏子弟议论每每好高，要不在人下。纔说心，便不说用心，以为心不可用。至如易传中有连使『用心』字处，皆涂去『用』字。某以为，孟子所谓：『尧舜之治天下，岂无所用其心哉？』何独不可以『用』言也？季随不以为然。遂检文定春秋中有连使『用心』字处质之，方无语。大率议论文字，须要亲切。如伊川说颜子乐道为不识颜子者，盖因问者元不曾亲切寻究，故就其人而答，欲其深思而自得之尔。后人多因程子之言，愈见说得高远；如是，则又不若乐道之为有据。伊尹『乐尧舜之道』，亦果非乐道乎？湖湘此等气象，乃其素习，无怪今日之尤甚也！」

五峰知言大抵说性未是。自胡文定胡侍郎皆说性未是。其言曰：「性犹水也。善，其水之下乎；情，其水之澜乎；欲，其水之波浪乎。」乍看似亦好，细看不然。如澜与波浪何别？渠又包了情欲在性中，所以其说如此。又云：「性，好恶也。君子以道，小人以欲。君子小人，天理人欲而已矣。」伯恭旧看知言云：「只有两段好，其余都不好。一段：『能攻人实病，能受人实攻。』一段：『以天下与人，而无人德我之望；有人之天下，而无取人之嫌。』」后来却又云，都好。不知伯恭晚年是如何地看。某旧作孟子或问云：「人说性，不肯定说是性善，只是欲推尊性，于性之上虚立一个『善』字位子，推尊其性耳。不知尊之反所以失之！」

「五峰云：『好恶，性也。』此说未是。胡氏兄弟既辟释氏，却说性无善恶，便似说得空了，却近释氏。但当云『好善而恶恶，性也。』」[莹田-玉]谓：「好恶，情也。」曰：「只是好恶，却好恶个甚底？」伯丰谓：「只『君子好恶以道』，亦未稳。」曰：「如此，道却在外，旋好恶之也。」

直卿言：「五峰说性云：『好恶，性也。』本是要说得高，不知却反说得低了！」曰：「依旧是气质上说。某常要与他改云：『所以好恶者，性也。』」

「好恶，性也。」既有好，即具善；有恶，即具恶。若只云有好恶，而善恶不定于其中，则是性中理不定也。既曰天，便有「天命」、「天讨」。

知言云：「凡人之生，粹然天地之心，道义全具，无适无莫；不可以善恶辨，不可以是非分，无过也，无不及也，此中之所以名也。」即告子「性无善无不善」之论也。惟伊川「性即理也」一句甚切

问：「知言『万事万物，性之质也』，如何？」曰：「此句亦未有害，最是『好恶，性也』，大错！既以好恶为性，下文却云『君子好恶以道』，则是道乃旋安排入来。推此，其余皆可见。」问：「与告子说话莫同否？」曰：「便是『湍水』之说。」又问：「粹然完具云云，却说得好。又云不可以善恶言，不可以是非判。」曰：「渠说有二错：一是把性作无头面物事；二是云云。」失记。

「五峰言：『天命不囿于善，不可以人欲对。』」曰：「天理固无对，然有人欲，则天理便不得不与人欲对为消长。善亦本无对，然既有恶，则善便不得不与恶对为盛衰。且谓天命不囿于物，可也；谓『不囿于善』，则不知天之所以为天矣！谓恶不足以言性，可也；谓善不足以言性，则不知善之所从来矣！」

「好善而恶恶，人之性也。为有善恶，故有好恶。『善恶』字重，『好恶』字轻。君子顺其性，小人拂其性。五峰言：『好恶，性也。君子好恶以道，小人好恶以欲。』是『好人之所恶，恶人之所好』，亦是性也！而可乎？」或问：「『天理人欲，同体异用』之说如何？」曰：「当然之理，人合恁地底，便是体，故仁义礼智为体。如五峰之说，则仁与不仁，义与不义，礼与无礼，智与无智，皆是性。如此，则性乃一个大人欲窠子！其说乃与东坡子由相似，是大凿脱，非小失也。『同行异情』一句，却说得去。」

或问「天理人欲，同体而异用，同行而异情」。曰：「胡氏之病，在于说性无善恶。体中只有天理，无人欲，谓之同体，则非也。同行异情，盖亦有之，如『口之于味，目之于色，耳之于声，鼻之于臭，四肢之于安佚』，圣人与常人皆如此，是同行也。然圣人之情不溺于此，所以与常人异耳。」人杰谓：「圣贤不视恶色，不听恶声，此则非同行者。」曰：「彼亦就其同行处说

耳。某谓圣贤立言，处处皆通，必不若胡氏之偏也。龟山云：『「天命之谓性」，人欲非性也。』胡氏不取其说，是以人欲为性矣！此其甚差者也。」

问：「『天理人欲，同体而异用，同行而异情』，如何？」曰：「下句尚可，上句有病。盖行处容或可同，而其情则本不同也。至于体、用，岂可言异？观天理人欲所以不同者，其本原元自不同，何待用也！胡氏之学，大率于大本处看不分晓，故锐于辟异端，而不免自入一脚也。如说性，便说『性本无善恶，发然后有善恶』。『孟子说性善，自是叹美之辞，不与恶为对』。大本处不分晓，故所发皆差。盖其说始因龟山问摠老，而答曰：『善则本然，不与恶对。』言『本然』犹可，今日『叹美之辞』，则大故差了！又一学者问以放心求放心如何？他当时问得极紧，他一向鹞突应将来。大抵心只操则存，舍则放了，俄顷之间，更不吃力，他却说得如此周遮。」

问：「『天理人欲，同行而异情』，胡氏此语已精。若所谓『同体而异用』，则失之混而无别否？」曰：「胡氏论性无善恶，此句便是从这里来。本原处无分别，都把做一般，所以便谓之『同体』。他看道理尽精微，不知如何，只一个大本却无别了！」

或问「天理人欲，同体异用」。曰：「如何天理人欲同体得！如此，却是性可以为善，亦可以为恶，却是一团人欲窠子，将甚么做体？却是韩愈说性自好，言人之为性有五，仁义礼智信是也。指此五者为性，却说得是。性只是一个至善道理，万善总名。才有一毫不善，自是情之流放处，如何却与人欲同体！今人全不去看。」

问：「『天理人欲同体而异用』，先生以为未稳，是否？」曰：「亦须是实见此句可疑，始得。」又曰：「今人于义利处皆无辨，直恁鹞突去。是须还他是，不是还他不是。若都做得是，犹自有个浅深。自如此说，必有一个不是处，今则都无理会矣。」

何丞辨五峰「理性」，何异修性？盖五峰以性为非善恶，乃是一空物，故云「理」也。

看知言彪居正问仁一段，云：「极费力。有大路不行，只行小径。至如『操而存之』等语，当是在先。自孟子亦不专以此为学者入德之门也。且齐王人欲蔽固，故指其可取者言之。至如说『自牖开说』，亦是蔽固而言。若吾侪言语，是是非非，亦何须如此？而五峰专言之，则偏也。」又云：「居正问：『以放心求放心，可乎？』既知其放，又知求之，则此便是良心也，又何求乎？又何必俟其良心遇事发见，而后操之乎？」

五峰曾说，如齐宣王不忍彘觫之心，乃良心，当存此心。敬夫说「观过知仁」，当察过心则知仁。二说皆好意思。然却是寻良心与过心，也不消得。只此心常明，不为物蔽，物来自见。」

五峰作皇王大纪，说北极如帝星、紫微等皆不动。说宫声属仁，不知宫声却属信。又宫无定体，十二律旋相为宫。帝星等如果不动，则天必擎破。不知何故读书如此不子细。

五峰说得宫之用极大，殊不知十二律皆有宫。又，宫在五行属土。他说得其用如此大，犹五常之仁。宫自属土，亦不为仁也。又其云天有五帝座星，皆不动。今天之不动者，只有紫微垣、北极、五帝座不动，其它帝座如天市垣，太微垣，大火中星帝座，与大角星帝座，皆随天动，安得谓不动！卓。

五峰论乐，以黄钟为仁，都配属得不是。它此等上不曾理会，却都要将一大话包了。

论五峰说极星有三个极星不动，殊不可晓。若以天运譬如轮盘，则极星只是中间带子处，所以不动。若是三个不动，则不可转矣！又言：「虽形器之事，若未见得尽，亦不可轻立议论。须是做下学工夫。虽天文地理，亦须看得他破，方可议之。」又曰：「明仲尝畏五峰议论精确，五峰亦尝不有其兄，尝欲焚其论语解，并读史管见。以今观之，殊不然。如论语管见中虽有粗处，亦多明白。至五峰议论，反以好高之过，得一说便说，其实与这物事都不相干涉，便说得无着落。五峰辨疑孟之说，周遮全不分晓。若是恁地分疏孟子，[戈]地沈沦，不能得出世。」

「五峰疾病，彪德美问之，且求教焉。五峰曰：『游定夫先生所以得罪于程氏之门者，以其不仁不敬而已。』」先生云：「言其习不着，行不察，悠悠地至于无所得而归释氏也。其子德华，谓汪圣锡云，定夫于程氏无所得，后见某长老，乃有得也。此与吕居仁杂记语同。大率其资质本好者，却不用力，所以悠悠。如上蔡文定，器质本驳偏，所以用力尤多。」

五峰有本亭记甚好。理固是好，其文章排布之类，是文人之文。此其所居也。其所极好，在岳山下，当时托二学生谋得之。文定本居籍溪，恐其当冲，世乱或不免，遂去居湖北。侯师圣令其迁，谓乱将作，乃迁衡岳山下。亦有一人，侯令其迁，不从，后不免。文定以识时知几荐侯。乱兵，谓宗汝霖所招勤王者。宗死，其兵散走为乱，湖北靡子遗矣！

五峰说「区以别矣」，用礼记「勾萌」字音。林少颖亦曾说与黄祖舜来如此。

胡氏议论须捉一事为说。如后妃幽闲贞淑，却只指不妒忌为至；伯夷气象如此，却只指不失初心，为就文王去武王之事。大要不论体，只论发出来处，类如此也。

胡说有三个物事：一不动，一动，一静，相对。

问：「湖南『以身格物』，则先亦是行，但不把行做事尔。」曰：「湖南病正在无涵养。无涵养，所以寻常尽发出来，不留在家。」

因说湖南学先体察，云：「不知古人是先学洒扫应对？为复先体察？」

湖南一派，譬如灯火要明，只管挑，不添油，便明得也即不好。所以气局小，长汲汲然张筋努脉。

谓胡季随曰：「文定五峰之学，以今窃议来，只有太过，无不及。季随而今却但有不及。」又曰：「为学要刚毅果决，悠悠不济事。」林学蒙录云：「为学要刚毅果决，悠悠不济事。且如『发愤忘食，乐以忘忧』，是甚么样精神骨肋！」注云：「因说胡季随。」

或说胡季随才敏。曰：「也不济事。须是确实有志而才敏，方可。若小小聪悟，亦徒然。」学蒙。

五峰诸子不着心看文字，恃其明敏，都不虚心下意，便要做大。某尝语学者，难得信得及、就实上做工夫底人。

朱子语类卷第一百二

杨氏门人

罗仲素

罗先生严毅清苦，殊可畏。

李先生言：「罗仲素春秋说，不及文定。盖文定才大，设张罗落者大。」文定集有答罗书，可见。

道夫言：「罗先生教学者静坐中看『喜怒哀乐未发谓之中』，未发作何气象。李先生以为此意不惟于进学有力，兼亦是养心之要。而遗书有云：『既思，则是已发。』昔尝疑其与前所举有碍，细思亦甚紧要，不可以不考。」直卿曰：「此问亦甚切。但程先生剖析毫厘，体用明白；罗先生探索本源，洞见道体。二者皆有大功于世。善观之，则亦『并行而不相悖』矣。况罗先生于静坐观之，乃其思虑未萌，虚灵不昧，自有以见其气象，则初未害于未发。苏季明以『求』字为问，则求非思虑不可，此伊川所以力辨其差也。」先生曰：「公虽是如此分解罗先生说，终恐做病。如明道亦说静坐可以为学，谢上蔡亦言多着静不妨。此说终是小偏。才偏，便做病。道理自有动时，自有静时。学者只是『敬以直内，义以方外』。见得世间无处不是道理，虽至微至小处亦有道理，便以道理处之。不可专要去静处求。所以伊川谓『只用敬，不用静』，便说得平。也是他经历多，故见得恁地正而不偏。若以世之大段纷扰人观之，若会静得，固好；若讲学，则不可有毫发之偏也。如天雄、附子，冷底人吃得也好；如要通天下吃，便不可。」

萧子庄

先生问：「浦城有萧先生顛，受业于龟山之门，不知所得如何？」道夫遂以萧先生所答范公三书呈。先生曰：「元来是个天资自好，朴实头底人，初非学问之力。且如所谓『人能弘道』、『君子泰而不骄』、『君子坦荡荡』三者，那人举得本自不伦，他又却从而赞美之。也须思量道如何而能弘，如何而能泰与坦荡荡，却只恁说，教人从何处下手？况『人能弘道』，本非此意。如他所说，却是『士不可以不弘毅』、『执德不弘』。今却以『人能弘道』言之，自不干事。又如第二书言：『士之所志，舍仁义而何为哉？惟仁必欲熟，义必欲精。仁熟，则造次颠沛有所不违；义精，则利用安身而德崇矣。』此数句说得尽好。但仁固欲熟，义固欲精，也须道如何而能精，如何而能熟。却只随他在后面说，不知前面毕竟是如何。又如举孟子『不动心』『养气』之说，皆是泛说。惟其如此，故人亦谓伊川也只恁地，所以豪杰之士皆傲睨不服。」又曰：「据公所见，若有人问自家『仁必欲熟，义必欲精』两句，如何地答？这便是格物致知。」道夫曰：「莫是克去己私以明天理，则仁自然熟，义自然精？」曰：「此正程先生所谓『涵养必以敬，进学在致知』之意也。」

廖用中

或问为善为利处。因举龟山答廖用中书，云：「龟山说得鹞突，用中认得不予细，后来于利害便不能分别。绍兴间，秦老当国，方主和议。廖有召命，自无所见，却去扣其平日所友善之人郑邦达。邦达初不经意，但言：『和亦是好事。』廖到阙，即助和议，遂为中丞，幸而不肯为秦鹰犬。秦尝讽其论赵丞相，不从。迁工部尚书，迄以此去。」儒用。

龟山与廖尚书说义利事。廖云：「义利即是天理人欲。」龟山曰：「只怕贤错认，以利为义也。」后来被召主和议，果如龟山说。廖初举郑厚与某人，可见其贤此二人。二人皆要上恐脱「不」字。主和议。及廖被召，却不问此二人，却去与叶孝先商量，更辅之以□□。及为中丞，又荐郑穀。然廖终与秦不合而出。但初不能别义利之分，亦是平时讲之不熟也。郑博士，某旧及见之，年七十余，云尝见上蔡。先人甚敬之。

因言廖用中议和事，云：「廖用中固非诡随者，但见道理不曾分晓。当时龟山已尝有语云『恐子以利为义』者，政为是也。」寿昌。

胡德辉

因说胡理德辉所著文字，问德辉何如人。曰：「先友也，晋陵人。曾从龟山游，故所记多龟山说话。能诗文，墨隶皆精好。尝见先人馆中唱和一卷，唯胡诗特佳。赵忠简公当国，与张嶠巨山同为史官。及赵公去位，张魏公独相，以为元佑未必全是，熙丰未必全非，遂擢何抡仲李似表二人为史官。胡张所修史，皆标出，欲改之。胡张遂求去。及忠简再入相，遂去何李，依旧用胡张为史官；成书奏上，弄得都成私意！」儒用。

尹氏门人

王德修

先生云：「向日乡间一亲戚虞氏，见仙里王德修见教云：『学者要识一「愧」字与「耻」字。』此言却极好。」

一日侍坐，学者问难纷然。王德修曰：「不必多问，但去行取。且如人理会『惟精惟一，允执厥中』，只管说如此是精，如此是一，临了中却不见。」先生曰：「精一则中矣。」

朱子语类卷第一百三

罗氏门人

李愿中

李先生终日危坐，而神彩精明，略无隳堕之

延平先生气象好。

问延平先生言行。曰：「他却不曾著书，充养得极好。凡为学，也不过是恁地涵养将去，初无异义。只是先生睽面盎背，自然不可及。」驥。

李延平初间也是豪迈底人，到后来也是磨琢之功。在乡，若不异于常人，乡曲以上底人只道他是个善人。他也略不与人说。待问了，方与说。

李先生少年豪勇夜醉，驰马数里而归。后来养成徐缓，虽行二三里路，常委蛇缓步，如从容室中也。问：「先生如何养？」曰：「先生只是潜养思索。」

「人性褊急，发不中节者，当于平日言语动作间以缓持之。持之久，则心中所发，自有条理。」因说：「李先生行郊外，缓步委蛇，如在室中，不计其远。尝随至人家，才相见，便都看了壁上碑文。先生俟茶罢，即起向壁立看，看了一厅碑，又移步向次壁看，看毕就坐。其所持专一详缓如此。初性甚急，后来养成至于是也。」

行夫问：「李先生谓：『常存此心，勿为事物所胜。』」先生答之云云。顷之，复曰：「李先生涵养得自是别，真所谓不为事物所胜者。古人云，终日无疾言遽色，他真个是如此。如寻常人去近处，必徐行；出远处，行必稍急。先生出近处也如此，出远处亦只如此。寻常人叫一人，叫之一二声不至，则声必厉；先生叫之不至，声不加于前也。又如坐处壁间有字，某每常亦须起头一看。若先生则不然。方其坐时，固不看也。若是欲看，则必起就壁下视之。其不为事物所胜，大率若此。常闻先生后生时，极豪迈，一饮必数十杯。醉则好驰马，一骤三二十里不回。后来却收拾得恁地纯粹，所以难及。」

李先生居处有常，不作费力事。所居狭隘，屋宇卑小。及子弟渐长，逐间接起，又接起厅屋。亦有小书室，然甚齐整潇洒，安物皆有常处。其制行不异

于人。亦常为任希纯教授延入学作职事，居常无甚异同，颓如也。真得龟山法门。亦尝议龟山之失。

李延平不著书，不作文，颓然若一田夫野老，然又太和顺了。罗仲素衣服之类亦日有定程，如黄昏如何服，睡复易。然太执。

李先生好看论语，自明而已。谓孟子早是说得好了，使人爱看了也。其居在山间，亦殊无文字看读辨正，更爱看春秋左氏。初学于仲素，只看经。后侯师圣来沙县，罗邀之至，问：「伊川如何看？」云：「亦看左氏。要见曲折，故始看左氏。」

或问：「近见廖子晦言，今年见先生，问延平先生『静坐』之说，先生颇不以为然，不知如何？」曰：「这事难说。静坐理会道理，自不妨。只是讨要静坐，则不可。理会得道理明透，自然是静。今人都是讨静坐以省事，则不可。尝见李先生说：『旧见罗先生说春秋，颇觉不甚好。不知到罗浮静极后，又理会得如何。』是时罗已死。某心常疑之。以今观之，是如此。盖心下热闹，如何看得道理出！须是静，方看得出。所谓静坐，只是打迭得心下无事，则道理始出；道理既出，则心下愈明静矣。」

旧见李先生云：「初问罗先生学春秋，觉说得自好。后看胡文定春秋，方知其说有未安处。」又云：「不知后来到罗浮山中静极后，见得又如何？」某颇疑此说，以为春秋与「静」字不相干，何故须是静处方得工夫长进？后来方觉得这话好。盖义理自有着力看不出处。然此亦是后面事，初间亦须用力去理会，始得。若只靠着静后听他自长进，便却不得。然为学自有许多阶级，不可不知也。如某许多文字，便觉得有个吃力处，尚有这些病在。若还更得数年，不知又如何。

李先生云：「看圣贤言语，但一踔看过，便见道理者，却是真意思。纔着心去看，便蹉过了多。」

正蒙知言之类，学者更须被他汨没。李先生极不要人传写文字及看此等。旧尝看正蒙，李甚不许。然李终是短于辩论邪正，盖皆不可无也。无之，即是少博学详说工夫也。

李先生云：「横渠说，不须看。非是不是，只是恐先入了费力。」

李问陈几叟借得文定传本，用薄纸真谨写一部。易传亦然。

李先生云：「书不要点，看得更好。」

李先生说一步是一步。如说「仁者其言也切」，某当时为之语云，「圣人如天覆万物」云云。李曰：「不要如是广说。须穷『其言也切』前头如何，要得一进步处。」

李先生不要人强行，须有见得处方行，所谓洒然处。然犹有偏在。洒落而行，固好。未到洒落处，不成不行！亦须按本行之，待其着察。

李先生当时说学，已有许多意思。只为说「敬」字不分明，所以许多时无捉摸处。

李先生说：「人心中大段恶念却易制伏。最是那不大段计利害、乍往乍来底念虑，相续不断，难为驱除。」今看得来，是如此。

李先生尝云：「人之念虑，若是于显然过恶萌动，此却易见易除。却怕于相似闲底事爆起来，缠绕思念将去，不能除，此尤害事。」某向来亦是如此。

「『必有事焉。』由此可至『君子三变』。『改过迁善』，由此可至『所过者化』。」李先生说。

李先生言：「事虽纷纷，须还我处置。」

李先生有为，只用盍卦，但有决裂处。

李先生云：「天下事，道理多，如子瞻才智高，亦或窥得，然其得处便有病也。」

问：「先生所作李先生行状云『终日危坐，以验夫喜怒哀乐之前气象为如何，而求所谓中者』，与伊川之说若不相似？」曰：「这处是旧日下得语太重。今以伊川之语格之。则其下工夫处，亦是有些子偏。只是被李先生静得极了，便自见得是有个觉处，不似别人。今终日危坐，只是且收敛在此，胜如奔驰。若一向如此，又似坐禅入定。」

或问：「延平先生何故验于喜怒哀乐未发之前而求所谓中？」曰：「只是要见气象。」陈后之曰：「持守良久，亦可见未发气象。」曰：「延平即是此意。若一向这里，又差从释氏去。」

问：「延平欲于未发之前观其气象，此与杨氏体验于未发之前者，异同如何？」曰：「这个亦有些病。那『体验』字是有个思量了，便是已发。若观时恁着意看，便也是已发。」问：「此体验是着意观？只恁平常否？」曰：「此亦是以不观观之。」

再论李先生之学常在目前。先生曰：「只是『君子戒慎所不睹，恐惧所不闻』，便自然常存。颜子非礼勿视听言动，正是如此。」

胡氏门人

张敬夫

近日南轩书来，不曾见说尝读某书，有何新得。今又与伯恭相聚，往往打入多中去也。

钦夫见识极高，却不耐事；伯恭学耐事，却有病。

南轩伯恭之学皆疏略，南轩疏略从高处去，伯恭疏略从卑处去。伯恭说道理与作为，自是两件事。如云：「仁义道德与度数刑政，介然为两涂，不可相通。」他在时不曾见与某说。他死后，诸门人弟子此等议论方渐渐说出来，乃云，皆原于伯恭也。

钦夫说得高了，故先生只要得典实平易。

敬夫高明，他将谓人都似他，纔一说时，便更不问人晓会与否，且要说尽他个。故他门人，敏底祇学得他说话，若资质不逮，依旧无着摸。某则性钝，说书极是辛苦，故寻常与人言，多不敢为高远之论。盖为是身曾亲经历过，故不敢以是责人尔。学记曰：「进而不顾其安，使人不由其诚。」今教者之病，多是如此。

学者于理有未至处，切不可轻易与之说。张敬夫为人明快，每与学者说话，一切倾倒说出。此非不可，但学者见未到这里，见他如此说，便不复致思，亦甚害事。某则不然。非是不与他说，盖不欲与学者以未至之理耳。研。

南轩尝言，遁闷工夫好做。

南轩说「端倪」两字极好。此两字，却自人欲中生出来。人若无这些个秉彝，如何思量得要做好人！辉。

或问：「南轩云：『行之至，则知益明；知既明，则行益』此意如何？」曰：「道理固是如此。学者工夫当并进，不可推泥牵连，下梢成两下担阁。然二者都要用工，则成就时二者自相资益矣。」

王王问：「南轩类聚言仁处，先生何故不欲其如此？」曰：「便是工夫不可恁地。如此，则气象促迫，不好。圣人说仁处固是紧要，不成不说仁处皆无用！亦须是从近看将去，优柔玩味，久之自有一个会处，方是工夫。如『博学、审问、慎思、明辨、笃行』，圣人须说『博学』，如何不教人便从慎独处做？须是说『礼仪三百，威仪三千』，始得。」

问：「先生旧与南轩反复论仁，后来毕竟合否？」曰：「亦有一二处未合。敬夫说本出胡氏。胡氏之说，惟敬夫独得之，其余门人皆不晓，但云当守师之说。向来往长沙，正与敬夫辨此。」

问：「南轩与先生书，说『性善』者叹美之辞，如何？」曰：「不必如此说。善只是自然纯粹之理。今人多以善与恶对说，便不是。大凡人何尝不愿为好人，而怕恶人！」辉。

问：「南轩谓『动中见静，方识此心』。如何是『动中见静』？」曰：「『动中见静』，便是程子所说『艮止』之意。释氏便言『定』，圣人只言『止』。寓录云：『此段文已详了』。敬夫却要将这个为『见天地之心』。复是静中见动，他又要动中见静，却倒说了。」

问：「曾看南轩论语否？」曰：「虽尝略看，未之熟也。」曰：「南轩后来只修得此书。如孟子，竟无工夫改。」

南轩论语初成书时，先见后十篇，一切写去与他说。后见前十篇，又写去。后得书来，谓说得是，都改了。孟子说，不曾商量。

问：「南轩解『子谓子产，有君子之道四焉』，将孟子『惠而不知为政』，立两壁辩论，非特于本旨为赘，且使学者又生出一事。」曰：「钦夫最不可得，听人说话，便肯改。如论语旧说，某与议论修来，多是此类。且如他向解颜渊『克己复礼』处，须说要先格物，然后克己。某与说，克己一事，自始学至成德，若未至『从心所欲，不踰矩』、『从容中道』时，皆要克，岂可与如此说定？因作一戏语云：『譬如对先生长者听其格言至论，却嫌他说得未尽；云，我更与他添些令尽。』彼当时闻此语，即相从，除却先要格物一段。不意今又添出『自始学至成德皆要克』一段。此是某攻他病底药，病去，则药

自不用可也。今又更留取药在，却是去得一病，又留取一病在。又如『述而不作』处，他元说先云：『彼老彭者何人哉？而反使吾夫子想象慕用！』某与说，此譬如吾夫子前面致恭尽礼于人，而吾辈乃奋怒攘臂于其后！他闻说即改，此类甚众。若孟子，则未经修，为人传去印了，彼亦自悔。出仕后不曾看得文字，未及修孟子而卒。盖其间有大段害事者：如论性善处，却着一片说入太极来，此类颇多。」大雅云：「此书却好把与一般颡鬪者看，以作其喜学之意。」曰：「此亦吕伯恭教人看上蔡语录之意。但既与他看了，候他稍知趋向，便与医了，则得。」

「南轩语孟子，尝说他这文字不好看。盖解经不必做文字，止合解释得文字通，则理自明，意自足。今多去上做文字，少间说来说去，只说得他自一片道理，经意却蹉过了！要之，经之于理，亦犹传之于经。传，所以解经也，既通其经，则传亦可无；经，所以明理也，若晓得理，则经虽无，亦可。尝见一僧云：『今人解书，如一盏酒，本自好；被这一人来添些水，那一人来又添些水，次第添来添去，都淡了！』他禅家尽见得这样，只是他又忒无注解。」问：「陆氏之学，恐将来亦无注解去。」曰：「他本只是禅。」干问：「尝看文字，多是虚字上无紧要处最有道理。若做文粗疏粗解，这般意思，却恐都不见了。」曰：「然。且如今说『秉彝』，这个道理却在『彝』字上『秉』字下。所以庄子谓『批大郤，导大窾』，便是道理都在空处。如易中说『观其会通，以行其典礼』，通便是空处。行得去，便是通；会，便是四边合凑来处。」问：「庄子云：『闻解牛，得养生。』如何可以养生？」曰：「只是顺他道理去，不假思虑，不去伤着它，便可以养生。」又曰：「不见全牛，只是见得骨骼自开。」问：「庄子此意如何？」曰：「也是他见得个道理如此。」问：「他本是绝灭道理，如何有所见？」曰：「他也是就他道理中见得如此。」因叹曰：「天下道理，各见得恁地，剖析开去，多少快活！若只鹞突在里，是自欺而已！」又问：「老子云『三十辐共一毂，有之以为利，无之以为用』，亦是此意否？」曰：「某也政谓与此一般。便也是他看得到这里。」

林艾轩在行在，一日访南轩，曰：「程先生语录，某却看得；易传，看不得。」南轩曰：「何故？」林曰：「易有象数，伊川皆不言，何也？」南轩曰：「孔子说易不然。易曰：『公用射隼于高墉之上，获之无不利。』如以象言，则公是甚？射是甚？隼是甚？高墉是甚？圣人止曰：『隼者，禽也；弓矢者，器也；射之者，人也。君子藏器于身，待时而动，何不利之有！』」

龙泉簿范伯崇寄书来云：「今日气象，官无大小，皆难于有为。盖通身是病，无下药处耳。安得大贤君子，正其根本，使万目具举，吾民得乐其生耶！严陵之政，远近能言之。盖恻隐之心发于诚然，加之明敏，何事不立！」

「上初召魏公，先召南轩来。某亦赴召至行在，语南轩云：『汤进之不去，事不可为。莫担负了他底，至于败事！』某待得见魏公时，亲与之说。度住不得，一二日去矣。及魏公来，汤左相，张右相，都不可商量事。同进同退，独与上商量又不得。上又要商量，但时召南轩入，往来传言，与魏公商量。召南轩，上在一幄中，外无一人，说话甚款。南轩开陈临安不可居，乞且移蹕建康，然宫禁左右且少带人，又百司之类，亦且带紧要底去。上曰：『朕独行，后妃宫禁之类，全不带一人去。临安淫侈之甚，如何居！』南轩祝上未须与人说，相将又谄。上曰：『朕不言。卿不须漏泄。』上因曰：『待朕取一文字与卿看。』上顾左右无人使，遂曰：『卿且待。』上自起去取。南轩见幄外皆是宫人，深惧所言皆为彼闻之矣。少顷上来，忘其文字。其后与宰相议用兵事，汤固力争。上曰：『朕旦夕亲往建康。』未几，外面哄哄地，谓上往建康。南轩见上问云：『陛下尝祝臣勿言。闻陛下对宰执言之，何也？』上曰：『被他挠人，故以此激之。』意思如此，记不全。南轩出入甚亲密，满朝忌之。一日，往见周葵，政府诸人在，次第逐报南轩来。周指之曰：『吾辈进退，皆在此郎之手。』是时南轩少年，又处得地位不是，而人情皆如此，何以成得事？南轩亦间至太上处理会事之类，太上曰：『尚记得卿父娶时如何事，卿今如此。』南轩奏边事并不可和之意，太上亦顺应之。临辞去，乃曰：『与卿父说，不如和好。』汤在相位时，有御札出来骂，亦有『秦桧不如』之语。然竟用之，不可晓，恐是太上意。上因广西买马事之类，甚向南轩，诸公已忌之。后到荆南，赵雄事事沮之，不可为矣。」先生又言：「近有谁说，在荆南时，司天奏相星在楚地，甚明。上曰：『张栻当之。』人愈忌之。」

南轩再召时，论今日自是当理会恢复。然不如此理会，须是云云，有札子。上大喜，次日降出札子，御批：「恢复须是如此理会。」即除侍讲，云：「且得直宿时与卿说话。」虞允文赵雄之徒不喜，遂沮抑。

南轩自魏公有事后，在家凡出入人事之类，必以两轿同其弟出入。

议南轩祭礼，曰：「钦夫信忒猛，又学胡氏云云，有一般没人情底学问。尝谓钦夫曰：『改过不吝，从善如流，固好。然于事上也略审覆行，亦何害？』」南轩只以魏公继室配，又以时祭废俗祭，某屡言之。

因说南轩为人作文序，曰：「钦夫无文字不做序。」

南轩从善之亟。先生尝与闲坐立，所见什物之类放得不是所在，并不齐整处，先生谩言之；虽夜后，亦实时令人移正之。

「春风骀荡家家到，天理流行事事清。」此南轩题桃符云尔，择之议之。

钦夫言：「老子云：『不善人，善人之资；善人，不善人之师。』与孔子『见贤思齐，见不贤内省』之意不同。」为老子不合有资之之意，不善也。

朱子语类卷第一百四

朱子一

自论为学工夫

某自 读四书，甚辛苦。诸公今读时，又较易做工夫了。以下读书。

后生家好着些工夫，子细看文字。某向来看大学，犹病于未子细，如今愈看，方见得精切。因说：「前辈诸先生长者说话，于大体处固无可议；若看其它细碎处，大有工夫未到。」

某向 角读论孟，自后欲一本文字高似论孟者，竟无之。友仁。

某十数岁时读孟子言「圣人与我同类者」，喜不可言！以为圣人亦易做。今方觉得难。

某旧时看文字，一向看去，一看数卷，全不曾得子细；于义理之文亦然，极为病。今日看中庸，只看一段子。

读书须纯一。如看一般未了，又要搬涉，都不济事。某向时读书，方其读上句，则不知有下句；读上章，则不知有下章。读中庸，则祇读中庸；读论语，则祇读论语。一日祇看一二章，将诸家说看合与不合。凡读书到冷淡无味处，尤当着力推考。

读书须读到不忍舍处，方是见得真味。若读之数过，略晓其义即厌之，欲别求书看，则是于此一卷书犹未得趣也。盖人心之灵，天理所在，用之则愈明。只提醒精神，终日着意，看得多少文字！穷得多少义理！徒为懒倦，则精神自是愤愤，只恁昏塞不通，可惜！某旧日读书，方其读论语时，不知有孟子；方读学而第一，不知有为政第二。今日看此一段，明日且更看此一段，看来看去，直待无可看，方换一段看。如此看久，自然洞贯，方为浹洽。时下虽是钝滞，便一件了得一件，将来却有尽理会得时。若撩东札西，徒然看多，事

事不了；日暮途远，将来荒忙不济事。旧见李先生说：「理会文字，须令一件融释了后，方更理会一件。」「融释」二字下得极好，此亦伊川所谓「今日格一件，明日又格一件，格得多后，自脱然有贯通处」。此亦是他真曾经历来，便说得如此分明。今若一件未能融释，而又欲理会一件，则第二件又不了。推之万事，事事不了，何益！

某是自十六七时下工夫读书，彼时四旁皆无津涯，只自恁地硬着力去做。至今日虽不足道，但当时也是吃了多少辛苦，读了书。今人卒乍便要读到某田地，也是难。要须积累着力，方可。某今老而将死，所望者，但愿朋友勉力学问而已！

器之问「野有死麋」。曰：「读书之法，须识得大义，得他滋味。没要紧处，纵理会得也无益。大凡读书，多在讽诵中见义理。况诗又全在讽诵之功，所谓『清庙之瑟，一唱而三叹』，一人唱之，三人和之，方有意思。又如今诗曲，若只读过，也无意思；须是歌起来，方见好处。」因说：「读书须是有自得处。到自得处，说与人也不得。某旧读『仲氏任只，其心塞渊，终温且惠，淑慎其身；先君之思，以勸寡人』！『既破我斧，又阙我斨，周公东征，四国是皇。哀我人斯，亦孔之将』！伊尹曰：『先王肇修人纪，从谏弗咈，先民时若，居上克明，为下克忠，与人不求备，检身若不及，以至于有万邦。兹惟艰哉！』如此等处，直为之废卷慨想而不能已！觉得朋友间看文字，难得这般意思。某二十岁前后，已看得书大意如此，如今但较精密。日月易得，匆匆过了五十来年！」

谓器之看诗，病于草率。器之云：「如今将先生数书循环看去。」曰：「都读得了，方可循环再看。如今读一件书，须是真个理会得这一件了，方可读第二件；读这一段，须是理会得这一段了，方可读第二段。少间渐渐节次看去，自解通透。只五年间，可以读得经子诸书，迤迤去看史传，无不贯通。韩退之所谓『沈潜乎训义，反复乎句读』，须有沈潜反复之功，方得。所谓『审问之』，须是表里内外无一毫之不尽，方谓之审。恁地竭尽心力，犹有见未到处，却不奈何。如今人不曾竭尽心力，只见得三两分了，便草草揭过，少间只是鹘突无理会，枉着日月，依旧似不曾读相似。只如韩退之老苏作文章，本自没要紧事。然他大段用功，少间方会渐渐埽去那许多鄙俗底言语，换了个心胸，说这许多言语出来。如今读书，须是加沈潜之功，将义理去浇灌胸腹，渐渐荡涤去那许多浅近鄙陋之见，方会见识高明。」因说：「读诗，惟是讽诵之功。上蔡亦云：『诗，须是讴吟讽诵以得之。』某旧时读诗，也只先去看许多注解，少间却被惑乱。后来读至半了，都只将诗来讽诵至四五十过，已渐渐得诗之意；却去看注解，便觉减了五分以上工夫；更从而讽诵四五十过，则胸中判然矣。」因说：「如今读书，多是不曾理会得一处通透了，少间却多牵引前

面疑难来说，此最学者大病。譬如一个官司，本自是鹞突了，少间又取得许多鹞突底证见来证对；却成一场无理会去，又有取后面未曾理会底来说。却似如今只来建阳县，犹自未见得分晓，却又将建宁府与南剑州事来说，如何说得行！少间弄来弄去，只是胡说瞒人。有人说话如此者，某最怕之。说甲未了，又缠向乙上去；说乙未了，又缠向丙上去；无一句着实。正如斜风雨相似，只管吹将去，无一点着地。故有终日与他说，不曾判断得一件分晓，徒费气力耳。」

先生因与朋友言及易，曰：「易非学者之急务也。某平生也费了些精神理会易与诗，然其得力则未若语孟之多也。易与诗中所得，似鸡肋焉。」

问：「近看胡氏春秋，初无定例，止说归忠孝处，便为经义，不知果得孔子意否？」曰：「某尝说，诗书是隔一重两重说，易春秋是隔三重四重说。春秋义例、易爻象，虽是圣人立下，今说者用之，各信己见，然于人伦大纲皆通，但未知曾得圣人当初本意否。且不如让渠如此说，且存取大意，得三纲、五常不至废坠足矣。今欲直得圣人本意不差，未须理会经，先须于论语孟子中专意看他，切不可忙；虚心观之，不须先自立见识，徐徐以俟之，莫立课程。某二十年前得上蔡语录观之，初用银朱画出合处；及再观，则不同矣，乃用粉笔；三观，则又用墨笔。数过之后，则全与元看时不同矣。大抵老兄好去难处用工，不肯向平易处用工，故见如此难进，今当于平易处用工。」

读书贪多，最是大病，下梢都理会不得。若到闲时无书读时，得一件书看，更子细。某向为同安簿满，到泉州候批书，在客邸借文字，只借得一册孟子，将来子细读，方寻得本意见。看他初间如此问，又如此答；待再问，又恁地答。其文虽若不同，自有意脉，都相贯通；句句语意，都有下落。

看文字，却是索居独处好用工夫，方精专，看得透彻，未须便与朋友商量。某往年在同安日，因差出体究公事处，夜寒不能寐，因看得子夏论学一段分明。后官满，在郡中等批书，已遣行李，无文字看，于馆人处借得孟子一册熟读，方晓得「养气」一章语脉。当时亦不暇写出，只逐段以纸签签之云，此是如此说。签了，便看得更分明。后来其间虽有修改，不过是转换处，大意不出当时所见。如谩人底议论，某少年亦会说，只是终不安，直到寻个恁实处方已。

某旧年思量义理未透，直是不能睡。初看子夏「先传后倦」一章，凡三四夜，穷究到明，彻夜闻杜鹃声。

问：「尝闻先生为学者言：『读书，须有个悦处，方进。』先生又自言：『某虽如此，屡觉有所悦。』」因禀曰：「此先生进德日新工夫。不知学者如何到得悦处？」曰：「亦只是时习。时习故悦。」

某尝说，看文字须如法家深刻，方穷究得尽。某直是下得工夫！

某旧时读书，专要拣好处看，到平平泛泛处，多阔略，后多记不得，自觉也是一个病。今有一般人，看文字却只摸得些渣滓，到有深意好处，却全不识！此因有献易说，多失伊川精意而言。

凡看文字，诸家说异同处最可观。某旧日看文字，专看异同处。如谢上蔡之说如彼，杨龟山之说如此，何者为得？何者为失？所以为得者是如何？所以为失者是如何？学蒙。

某寻常看文字都曾疑来。如上蔡观复堂记，文定答曾吉甫书，皆曾把做孔孟言语一般看。久之，方见其未是。每一次看透一件，便觉意思长进。不似他人只依稀一见，谓其不似，便不复看；不特不见其长处，亦不见其短处。

某寻常见是人文字，未尝敢轻易；亦恐有好处，鞭着工夫看它。

某所以读书自觉得力者，只是不先立论。

某自十五六时至二十岁，史书都不要看，但觉得闲是闲非没要紧，不难理会。大率才看得此等文字有味，毕竟粗心了。吕伯恭教人看左传，不知何谓。履孙。

「学者难得，都不肯自去着力读书。某登科后要读书，被人横截直截，某只是不管，一面自读。」顾文蔚曰：「且如公有谁鞭辟？毕竟是自要读书。」

看道理，若只恁地说过一遍便了，则都不济事。须是常常把来思量，始得。看过了后，无时无候，又把起来思量一遍。十分思量不透，又且放下，待意思好时，又把起来看。恁地，将久自然解透彻。延平先生尝言：「道理须是日中理会，夜里却去静处坐地思量，方始有得。」某依此说去做，真个是不同。以下穷理。

或问：「先生谓：『讲论固不可无，须是自去体认。』如何是体认？」曰：「体认是把那听得底自去心里重复思量伊川曰：『时复思绎，浹洽于中，

则说矣。」某向来从师，一日间所闻说话，夜间如温书一般，字字子细思量才有疑，明日又问。」

问「必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助长」。曰：「此亦只是为公孙丑不识『浩然之气』，故教之养气工夫缓急云，不必太急，不要忘了，亦非教人于无着摸处用工也。某旧日理会道理，亦有此病。后来李先生说，令去圣经中求义。某后刻意经学，推见实理，始信前日诸人之误也。」

器之问：「尝读孟子『求放心』章，今每觉心中有三病：笼统不专一，看义理每觉有一重似帘幕遮蔽，又多有苦心不舒快之意。」曰：「若论求此心放失，有千般万样病，何止于三？然亦别无道理医治，只在专一。果能专一，则静；静则明；明则自无遮蔽；既无遮蔽，须自有舒泰宽展处。这也未曾如此，且收敛此心专一，渐渐自会熟，熟了自有此意。看来百事只在熟。且如百工技艺，也只要熟，熟则精，精则巧。」器之又问：「先生往时初学，亦觉心有不专一否？」曰：「某初为学，全无见成规模，这边也去理会寻讨，那边也去理会寻讨。向时诸前辈每人各是一般说话。后来见李先生，李先生较说得有下落，说得较缜密。若看如今，自是有见成下工夫处。看来须是先理会个安着处，譬如人治生，也须先理会个屋子，安着身己，方始如何经营，如何积累，渐渐须做成家计。若先未有安着身己处，虽然经营，毕竟不济事。为学者不先存此心，虽说要去理会，东东西西，都自无安着处。孟子所以云收放心，亦不是说只收放心便了。收放心，且收敛得个根基，方可以做工夫。若但知收放心，不做工夫，则如近日江西所说，则是守个死物事。故大学之书，须教人格物、致知以至于诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下，节节有工夫。」

某所得处甚约，只是一两切要句上。却日夜就此一两句上用意玩味，胸中自是洒落。又云：「放心不必是走在别处去，但一札眼间便不见。才觉得，又便在面前，不是难收拾。自去提撕，便见得是如此。」

近日已觉向来说话太支离处，反身以求，正坐自己用功亦未切耳。因此减去文字功夫，觉得闲中气象甚适。每劝学者，亦且看孟子「道性善」、「求放心」两章，着实体察收拾为要。其余文字，且大概讽诵涵咏，未须大段着力考索也。

旧在湖南理会乾坤，干是先知，坤是践履，上是「知至」，下是「终之」，却不思今只理会个知，未审到何年月方理会「终之」也。是时觉得无安居处，常恁地忙。又理会动静，以为理是静，吾身上出来便是动，却不知未发念虑时静，应物时动；静而理感亦有动，动时理安亦有静。初寻得个动静意思，其乐甚乖，然却一日旧似一日。当时看明道答横渠书，自不入也。

旧来失了此物多时，今收来尚未便入腔窠，但当尽此生之力而后已。自谓云尔。

今日学者不长进，只是「心不在焉」。尝记少年时在同安，夜闻钟鼓声，听其一声未绝，而此心已自走作，因此警惧，乃知为学须是专心致志。又言：「人有一正念，自是分晓。又从旁别生一小念，渐渐放阔去，不可不察。」

这道理，须是见得是如此了，验之于物，又如此；验之吾身，又如此；以至见天下道理皆端的如此了，方得。如某所见所言，又非自会说出来，亦是当初于圣贤与二程所说推之，而又验之于己，见得真实如此。

刘晏见钱流地上，想是他计较得熟了，如此。某而今看圣人说话，见圣人之心成片价从面前

某寻常莫说前辈，只是长上及朋友稍稍说道理底，某便不敢说他说得不是，且将他说去研究。及自家晓得，却见得他底不是。某寻常最居人后。又曰：「寻常某最得此力。」

初师屏山籍溪。籍溪学于文定，又好佛老；以文定之学为论治道则可，而道未然于佛老亦未有见。屏山少年能为举业，官莆田，接塔下一僧，能入定数日。后乃见了老，归家读儒书，以为与佛合，故作圣传论。其后屏山先亡，籍溪在。某自见于此道未有所得，乃见延平。论传授。

或说：「象山说，『克己复礼』，不但只是欲克去那利欲忿懣之私，只是有一念要做圣贤，便不可。」曰：「此等议论，恰如小儿则剧一般，只管要高去，圣门何尝有这般说话！人要去学圣贤，此是好底念虑，有何不可？若以为不得，则尧舜之『兢兢业业』，周公之『思兼三王』，孔子之『好古敏求』，颜子之『有为若是』，孟子之『愿学孔子』之念，皆当克去矣！看他意思只是禅。志公云：『不起纤毫修学心，无相光中常自在。』他只是要如此，然岂有此理？只如孔子答颜子：『克己复礼为仁。』据他说时，只这一句已多了，又况有下头一落索？只是颜子才问仁，便与打出方是！及至恁地说他，他又却讳。某常谓，人要学禅时，不如分明去学他禅和一棒一喝便了。今乃以圣贤之言夹杂了说，都不成个物事。道是龙，又无角；道是蛇，又有足。子静旧年也不如此，后来弄得直恁地差异！如今都教坏了后生，个个不肯去读书，一味颠蹶没理会处，可惜！可惜！正如荀子不睹是，逞快胡骂乱骂，教得个李斯出来，遂至焚书坑儒！若使荀卿不死，见斯所为如此，必须自悔。使子静今犹在，见后生辈如此颠蹶，亦须自悔其前日之非。」又曰：「子静说话，常是两

头明，中间暗。」或问：「暗是如何？」曰：「是他那不说破处。他所以不说破，便是禅。所谓『鸳鸯绣出从君看，莫把金针度与人』，他禅家自爱如此。某年十五六时，亦尝留心于此。一日在病翁所会一僧，与之语。其僧只相应和了说，也不说是不是；却与刘说，某也理会得个昭昭灵灵底禅。刘后说与某，某遂疑此僧更有要妙处在，遂去扣问他，见他说得也煞好。及去赴试时，便用他意思去胡说。是时文字不似而今细密，由人粗说，试官为某说动了，遂得举。时年十九。后赴同安任，时年二十四五矣，始见李先生。与他说，李先生只说不是。某却倒疑李先生理会此未得，再三质问。李先生为人简重，却是不甚会说，只教看圣贤言语。某遂将那禅来权倚阁起。意中道，禅亦自在，且将圣人书来读。读来读去，一日复一日，觉得圣贤言语渐渐有味。却回头看释氏之说，渐渐破绽，罅漏百出！」

问择之云：「先生作延平行状，言『默坐澄心，观四者未发已前气象』，此语如何？」曰：「先生亦自说有病。」后复以问。先生云：「学者不须如此。某少时未有知，亦曾学禅，只李先生极言其不是。后来考究，却是这边味长。才这边长得一寸，那边便缩了一寸，到今销铄无余矣。毕竟佛学无是处。」

某旧时亦要无所不学，禅、道、文章、楚辞、诗、兵法，事事要学，出入时无数文字，事事有两册。一日忽思之曰：「且慢，我只一个浑身，如何兼得许多！」自此逐时去了。大凡人知个用心处，自无缘及得外事。

某自十四五岁时，便觉得这物事是好底物事，心便爱了。某不敢自昧，实以铢累寸积而得之。

与范直阁说「忠恕」，是三十岁时书，大概也是。然说得不似，而今看得又较别。

三十年前长进，三十年后长进得不多。

某今且劝诸公屏去外务，趲工夫专一去看这道理。某年二十余已做这工夫，将谓下梢理会得多少道理。今忽然有许多年纪，不知老之至此，也只理会得这些子。岁月易得蹉跎，可畏如此！

因言读书用功之难：「诸公觉得大故浅近，不曾着心。某旧时用心甚苦。思量这道理，如过危木桥子，相去只在毫发之间，才失脚，便跌落下去！用心极苦。五十岁已后，觉得心力短，看见道理只争丝发之间，只是心力把不上。所以大学中庸语孟诸文字，皆是五十岁已前做了。五十已后，长进得甚不多。」

而今人看文字，全然心粗。未论说道理，只是前辈一样文士，亦是用几多工夫，方做得成，他工夫更多。若以他这心力移在道理上，那里得来！如韩文公答李翊一书，与老苏上欧阳公书，他直如此用工夫！未有苟然而成者。欧阳公则就作文上改换，只管揩磨，逐旋捱将去，久之，渐渐揩磨得光。老苏则直是心中都透熟了，方出之于书。看他们用工夫更难，可惜！若移之于此，大段可畏。看来前辈以至敏之才而做至钝底工夫，今人以至钝之才而欲为至敏底工夫，涉猎看过，所以不及古人也。故孔子曰：『参也鲁。』须是如此做工夫始得。」

读书须是虚心，方得。他圣人说一字是一字，自家只平着心去秤停他，都不使得一毫杜撰，只顺他去。某向时也杜撰说得，终不济事。如今方见得分明，方见得圣人一言一字不吾欺。只今六十一岁，方理会得恁地。若或去年死，也则枉了。自今夏来，觉见得纔是圣人说话，也不少一个字，也不多一个字，恰恰地好，都不用一些穿凿。庄子云：「吾与之虚而委蛇。」既虚了，又要随他曲折恁地去。今且与公说个样子，久之自见。今人大抵偏塞满胸，有许多伎俩，如何便得他虚？亦大是难。分明道「知至而后意诚」，盖知未至，虽见人说，终是信不今说格物，且只得一件两件格将去，及久多后，自然贯通信得。

某觉得今年方无疑。

理会得时，今老而死矣，能受用得几年！然十数年前理会不得，死又却可惜！士毅。丙辰冬。

先生多有不可为之叹。汉卿曰：「前年侍坐，闻先生云：『天下无不可为之事，兵随将转，将逐符行。』今乃谓不可为。」曰：「便是这符不在自家手里。」或谓汉卿多禅语。贺孙因云：「前承汉卿教训，似主静坐澄清之语。汉卿云，味道煞笃实云云。」先生曰：「静坐自是好。近得子约书云：『须是识得喜怒哀乐未发之本体。』此语尽好。」汉卿又问：「前年侍坐，所闻似与今别。前年云：『近方看得这道理透。若以前死，却亦是枉死了！』今先生忽发叹，以为只如此不觉老了。还当以前是就道理说；今就勋业上说？」先生曰：「不如此。自是觉得无甚长进，于上面犹觉得隔一膜。」又云：「于上面但觉透得一半。」

某当初讲学，也岂意到这里？幸而天假之年，许多道理在这里，今年颇觉胜似去年，去年胜似前年。

某老矣，无气力得说。时先生病，当夜说话，气力比常时甚微。看也看不得了，行也行不尽了，说也说不办了。诸公勉之！

敬子举先生所谓「传命之脉」，及佛氏「传心」「传髓」之说。曰：「便是要自家意思与他为一。若心不在上面，书自是书，人自是人，如何看得出！孔子曰：『吾十有五，而志于学。』只十五岁时，便断断然以圣人为志矣。」二程自十五六时，便脱然欲学圣人。

周敬王四十一年壬戌，孔子卒，至宋庆元三年丁巳，一千六百七十六年。先生是年正旦，书于藏书阁下东楹。

人之血气，固有强弱，然志气则无时而衰。苟常持得这志，纵血气衰极，也不由他。如某而今如此老病衰极，非不知每日且放晚起以养病，但自是心里不稳，只交到五更初，目便睡不着了。虽欲勉强睡，然此心已自是个起来底人，不肯就枕了。以此知，人若能持得这个志气定，不会被血气夺。凡为血气所移者，皆是自弃自暴之人耳。以下杂记。

先生患气痛、脚弱、泄泻。或劝晚起。曰：「某自是不能晚起，虽甚病，纔见光，亦便要起，寻思文字。纔稍晚，便觉似宴安鸩毒，便似个懒惰底人，心里便不安。须是早起了，却觉得心下松爽。」

某气质有病，多在忿懣。

因语某人好作文，曰：「平生最不喜作文，不得已为人所托，乃为之。自有一等人乐于作诗，不知移以讲学，多少有益！」符舜功曰：「赵昌父前日在此，好作诗。与之语道理，如水投石！」

戊辰年省试出「刚中而应」。或云：「此句凡七出。」某将象辞暗地默数，只有五个。其人坚执。某又再诵再数，只与说：「记不得，只记得五出，且随某所记行文。」已而出院检本，果五出耳。又云：「只记得大象，便画得卦。」

先生每得未见书，必穷日夜读之。尝云：「向时得徽宗实录，连夜看，看得眼睛都疼。」一日，得韩南涧集，一夜与文蔚同看，倦时令文蔚读听，至五更尽卷。曰：「一生做诗，只有许多！」

朱子语类卷第一百五

朱子二

论自注书

总论

傅至叔言：「伊洛诸公文字，说得不恁分晓，至先生而后大明。」先生曰：「他一时间都是英才，故拨着便转，便只须恁地说。然某于文字，却只是依本分解注。大抵前圣说话，虽后面便生一个圣人，有未必尽晓他说者。盖他那前圣，是一时间或因事而言，或主一见而立此说。后来人却未见他当时之事，故不解得一一与之合。且如伊川解经，是据他一时所见道理恁地说，未必便是圣经本旨。要之，他那个说，却亦是好说。且如易之『元亨利贞』，本来只是大亨而利于正。虽有亨，若不正，则那亨亦使不得了。当时文王之意，祇是为卜筮设，故祇有『元亨』，更无有不元亨；祇有『利贞』，更无不利贞。后来夫子于彖既以『元亨利贞』为四德，又于文言复以为言，故后人祇以为四德，更不做『大亨利贞』说了。易只是为卜筮而作，故周礼分明言太卜掌三易：连山归藏周易。古人于卜筮之官立之，凡数人。秦去古未远，故周易亦以卜筮得不焚。今人纔说易是卜筮之书，便以为辱累了易；见夫子说许多道理，便以为易只是说道理。殊不知其言『吉凶悔吝』皆有理，而其教人之意无不在也。夫子见文王所谓『元亨利贞』者，把来作四个说，道理亦自好，故恁地说，但文王当时未有此意。今若以『元者善之长，亨者嘉之会，利者义之和，贞者事之干』，与来卜筮者言，岂不大胡涂了他！要之，文王者自不妨孔子之说，孔子者自不害文王之说。然孔子却不是晓文王意不得，但他又自要说一样道理也。」

某释经，每下一字，直是称等轻重，方敢写出！

某解书，如训诂一二字等处，多有不必解处，只是解书之法如此；亦要教人知得，看文字不可忽略。

某所改经文字者，必有意，不是轻改，当观所以改之之意。

每常解文字，诸先生有多少好说话，有时不敢载者，盖他本文未有这般意思在。

问：「先生解经，有异于程子说者，如何？」曰：「程子说，或一句自有两三说，其间必有一说是，两说不是。理一而已，安有两三说皆是之理！盖其说或后尝改之，今所以与之异者，安知不曾经他改来？盖一章而众说丛然，若不平心明目，自有主张断入一说，则必无众说皆是之理。」

方伯谟劝先生少著书。曰：「在世间吃了饭后，全不做得些子事，无道理。」伯谟曰：「但发大纲。」曰：「那个毫厘不到，便有差错，如何可但发大纲！」

小学之书

问：「小学云：『德崇业』」曰：「德是得之于心，业是见之于事。」

问小学「舞勺舞象」。曰：「勺是周公乐，象是武王乐。」曰：「注：『勺，钥也。』是如何？」曰：「而今也都见不得。」

问：「『衣不帛襦裤』，恐太温，伤阴气也。」曰：「是如此。今医家亦说小儿子不要太暖。内则亦是小儿不要着好物事。」

问：「小学举内则篇『四十始仕，方物出谋、发虑。』先生注云：『方物出谋，则谋不过物；方物发虑，则虑不过物。』请问『不过物』之义？」曰：「方物谋虑，大概只是随事谋虑。」

「方物出谋、发虑。」方，犹对也。只是比并那物，如穷理一般也。

「和之所问小学『方物』之义，乃是第二条。莫只且看到此，某意要识得下面许多事。」和之因问「五御」中「逐水曲」及「过君表」等处。先生既答，曰：「而今便治礼记者，他也不看。盖是他将这个不干我事，无用处，便且卤莽读过了。」和之云：「后当如先生所教，且将那头放轻。」曰：「便放轻，也不得。须是见得这头有滋味时，那头自轻。」

问：「小学立教篇，大司徒六行：孝、友、睦、姻、任、恤。后面『八刑纠万民』，却无不友之刑，虽有不弟之刑。又注云：『不敬师长。』如何？」曰：「也不须恁地看。且看古之圣人教人之法如何，而今全无这个。且『天降下民，作之君，作之师』，作之君，便是作之师。」倪。

杨尹叔问：「『严威俨恪，非所以事亲也』，注『恪』为『恭敬』，如何？」曰：「恭敬较宽，便都包许多，解『恪』字亦未尽。恪，是恭敬中朴实紧切处，今且恁地解。若就恭敬说，则恭敬又别。恭主容，敬主事，如『居处恭，执事敬』之类。」安卿问：「恪非所以事亲，只是有严意否？」曰：「太庄、太严厉了。」

问：「小学明伦一篇，见得尽是节文事亲之实。」曰：「其中极有难行处。」曰：「爱敬与倪为一，自无难行。」曰：「此便是爱敬尺度。须是把他去量度，方见得爱敬。」倪。

叶兄问小学君、师、父三曰：「刘表遣韩嵩至京师。嵩曰：『嵩至京师，天子假嵩一职，则成天子之臣，将军之故吏耳。在君为君，不复为将军死也。』便是此意。」

问林兄：「看小学如何？」林举小学「父慈而教，子孝而箴」。先生曰：「人既自有这良能、良知了，圣贤又恁地说，直要人寻教亲切。『父慈而教，子孝而箴』，看我是能恁地不恁地？小学所说，教人逐一去上面寻许多道理。到着大学，亦只是这道理。又教人看得就切实如此，不是胡乱恁地说去。」

问：「『疑事毋质』，经文只说『疑事』，而小学注云『毋得成言之』，何也？」曰：「『质，成也』，『成言之』，皆古注文。谓彼此俱疑，不要将己意断了。」问：「『直而勿有』，亦只是上意否？」曰：「是从上文来，都是教人谦退逊让。」

问：「小学实明伦篇，何以无朋友一条？」曰：「当时是众编类来，偶无此尔。」

安卿问：「曲礼『外言不入于阃，内言不出于阃』一段甚切，何故不编入小学？」曰：「此样处，漏落也多。」又曰：「小学多说那恭敬处，少说那防禁处。」

近思录

修身大法，小学备矣；义理精微，近思录详之。

近思录好看。四子，六经之阶梯；近思录，四子之阶梯。

近思录逐篇纲目：（一）道体；（二）为学大要；（三）格物穷理；（四）存养；（五）改过迁善，克己复礼；（六）齐家之道；（七）出处、进退、辞受之义；（八）治国、平天下之道；（九）制度；（十）君子处事之方；（十一）教学之道；（十二）改过及人心疵病；（十三）异端之学；（十四）圣贤气象。

近思录大率所录杂，逐卷不可以一事名。如第十卷，亦不可以事君目之，以其有「人教小童」在一段。

近思录一书，无不切人身、救人病者。寿昌。

郑言：「近思录中语，甚有切身处。」曰：「圣贤说得语言平，如中庸大学论语孟子，皆平易。近思录是近来人说话，便较切。」卓同。

或问近思录。曰：「且熟看大学了，即读语孟。近思录又难看。」

近思录首卷难看。某所以与伯恭商量，教他做数语以载于后，正谓此也。若只读此，则道理孤单，如顿兵坚城之下；却不如语孟只是平铺说去，可以游心。

看近思录，若于第一卷未晓得，且从第二、第三卷看起。久久后看第一卷，则渐晓得。

问蜚卿：「近思录看得如何？」曰：「所疑甚多。」曰：「今猝乍看这文字，也是难。有时前面恁地说，后面又不是恁地；这里说得如此，那里又却不如此。子细看来看去，却自中间有个路陌。推寻通得四五十条后，又却只是一个道理。伊川云：『穷理岂是一日穷得尽！穷得多后，道理自透彻。』」驥。

因论近思录，曰：「不当编易传所载。」问：「如何？」曰：「公须自见。」意谓易传已自成书。

因说近思续录，曰：「如今书已尽多了。更有，却看不办。」

论语或问

张仁叟问论语或问。曰：「是五十年前文字，与今说不类。当时欲修，后来精力衰，那个工夫大，后掉了。」

先生说论语或问不须看。请问，曰：「支离。」

孟子要指

先生因编孟子要指云：「孟子若读得无统，也是费力。某从十七八岁读至二十岁，只逐句去理会，更不通透。二十岁已后，方知不可恁地读。元来许多长段，都自首尾相照管，脉络相贯串，只恁地熟读，自见得意思。从此看孟子，觉得意思极痛快，亦因悟作文之法。如孟子当时固不是要作文，只言语说出来首尾相应，脉络相贯，自是合着如此。」又曰：「某当初读『自暴自弃』章，只恁地鹞突读去。伊川易传云『拒之以不信，绝之以不为』，当初也匹似闲看后因在舟中偶思量此，将孟子上下文看，乃始通串，方始说得是如此，亦温故知新之意。」又曰：「看文字，不可恁地看过便道了。须是时复玩味，庶几忽然感悟，到得义理与践履处融会，方是自得。这个意思，与寻常思索而得，意思不同。」

问：「孟子首章，是先剖判个天理人欲，令人晓得，其托始之意甚明。若先生所编要略，却是要从源头说来，所以不同。」曰：「某向时编此书，今看来亦不必。只孟子便直恁分晓示人，自是好了。」时举曰：「孟子前面多是分明说与时君。且如章首说『上下交征利』，其害便至于『不夺不餍』；说仁义，便云未有遗其亲，后其君；次章说贤者便有此乐，不贤者便不能有此乐。都是一反一正，言其效验如此，亦欲人君少知恐惧之意耳。」曰：「也不是要人君知恐惧，但其效自必至此。孟子之书，明白亲切，无甚可疑者。只要日日熟读，须教他在吾肚中转作千百回，便自然纯熟。某当初看时，要逐句去看他，便但觉得意思促迫；到后来放宽看，却有条理。然此书不特是义理精明，又且是甚次第底文章。某因熟读后便见，自此也知作文之法。」

敬之问：「看要略，见先生所说孟子，皆归之仁义。如说『性、反』，以后诸处皆然。」曰：「是他见得这道理通透，见得里面本来都无别物事，只有个仁义。到得说将出，都离这个不得，不是要安排如此。道也是离这仁义不得，舍仁义不足以见道。如造化只是个阴阳，舍阴阳不足以明造化。」问：「古人似各有所主：如曾子只守个忠恕，子思只守个诚，孟子只守个仁义，其实皆一理也。」曰：「也不是他安排要如此，是他见得道理做出都是这个，说

出也只是这个，只各就地头说，不是把定这个将来做。如尧舜是多少道理！到得后来衣钵之传，只说『人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中』。紧要在上三句，说会如此，方得个中，方得个恰好。这也到这地头当说中，便说个中。圣贤言语，初不是着意安排，只遇着这字，便说出这字也。」

因整要略，谓：「孟子发明许多道理都尽，自此外更无别法。思惟这个，先从性看。看得这个物事破了，然后看入里面去，终不甚费力。要知虽有此数十条，是古人已说过，不得不与他理会。到得做工夫时，却不用得许多。难得勇猛底人，直截便做去。」

敬之问要指不取「杞柳」一章。曰：「此章自分晓，更无可玩索，不用人亦可。却是『生之谓性』一段难晓，说得来反恐鹵突，故不编入。」

中庸集略

大凡文字，上古圣贤说底便不差。到得周程张邵们说得亦不差，其它门人便多病。某初要节一本中庸集略，更下手不得。其间或有一节说得好，第二节便差底；又有说得似好，而又说从别处去底。然而看得他们说多，却觉煞得力。

仁说

仁说只说得前一截好。

问「仁者天地生物之心」。曰：「天地之心，只是个生。万物皆是生，方有此物。如草木之萌芽，枝叶条干，皆是生方有之。人物所以生生不穷者，以其生也。才不生，便干枯杀了。这个是统论一个仁之体。其中又自有节目界限，如义礼智，又自有细分处也。」问「偏言则一事，专言则包四者」。曰：「以专言言之，则一者包四者；以偏言言之，则四者不离乎一者。」

问：「先生仁说，说『存此』者也，『不失此』者也。如说『行此』，则仁在其中，非仁也。」曰：「谓之仁固不可，谓之非仁则只得恁地说。如孟子便去解这『仁』字，孔子却不恁地。」

敬斋箴

问「持敬」与「克己」工夫。曰：「敬是涵养操持不走作，克己则和根打并了，教他尽净。」问敬斋箴。曰：「此是敬之目，说有许多地头去处。」

「守口如瓶」，是言语不乱出；「防意如城」，是恐为外所诱。

「守口如瓶」，不妄出也；「防意如城」，闲邪之入也。「蚁封」，乃小巷屈曲之地，是「折旋中矩」，不妄动也。

「『周旋中规，折旋中矩。』周旋，是直去却回来，其回转处欲其圆，如中规也；折旋，是直去了，复横去，如曲尺相似，其横转处欲其方，如中矩也。」又问敬斋箴「蚁封」。曰：「蚁垤也，北方谓之『蚁楼』，如小山子，乃蚁穴地，其泥坟起如丘垤，中间屈曲如小巷道。古语云：『乘马折旋于蚁封之间。』言蚁封之间，巷路屈曲狭小，而能乘马折旋于其间，不失其驰骤之节，所以为难也。『鹤鸣于垤』，垤，即蚁封也。天阴雨下，则蚁出，故鹤鸣于垤，以俟蚁之出，而喙食之也。王荆公初解垤为自然之丘，不信蚁封之说，后过北方亲见有之，遂改其说。」

问「主一」。曰：「心只要主一，不可容两事。一件事了，更加一件，便是贰；一件事了，更加两件，便是参。『勿贰以二，勿参以三』，是不要二三；『不东以西，不南以北』，是不要走作。」

问「『勿贰以二，勿参以三；不东以西，不南以北』，如何分别？」曰：「都只是形容个敬。敬须主一。初来有一个事，又添一个，便是来贰他成两个；元有一个，又添两个，便是来参他成三个。『不东以西，不南以北。』只一心做东去，又要做西去；做南去，又要做北去，皆是不主一。上面说个心不二三，下面说个心不走作。」

或问：「敬斋箴后面少些从容不迫之意，欲先生添数句。」曰：「如何解迫切！今未曾下手在，便要从容不迫，却无此理。除非那人做工夫大段严迫，然后劝他勿迫切。如人相杀，未曾交锋，便要引退。今未曾做工夫在，便要开后门。然亦不解迫切，只是不曾做，做着时不患其迫切，某但常觉得缓宽底意思多耳。」李曰：「先生犹如此说，学者当如何也！」

六君子赞

「勇撤皋比」，说讲易事。

通鉴纲目

说编通鉴纲目，尚未成文字。因言：「伯恭大事记忒藏头亢脑，如转谜相以。又，解题之类亦大多。」

问：「『正统』之说，自三代以下，如汉唐亦未纯乎正统，乃变中之正者；如秦西晋隋，则统而不正者；如蜀东晋，则正而不统者。」曰：「何必恁地论！只天下为一，诸侯朝觐狱讼皆归，便是得正统。其有正不正，又是随他做，如何恁地论！有始不得正统，而后方得者，是正统之始；有始得正统，而后不得者，是正统之余。如秦初犹未得正统，及始皇并天下，方始得正统。晋初亦未得正统，自泰康以后，方始得正统。隋初亦未得正统，自灭陈后，方得正统。如本朝至太宗并了太原，方是得正统。又有无统时：如三国南北五代，皆天下分裂，不能相君臣，皆不得正统。义刚录作：「此时便是无统。」某尝作通鉴纲目，有『无统』之说。此书今未及修，后之君子必有取焉。温公只要编年号相续，此等处，须把一个书『帝』、书『崩』，而余书『主』、书『殂』。既不是他臣子，又不是他史官，只如旁人立看一般，何故作此尊奉之态？此等处，合只书甲子，而附注年号于其下，如魏黄初几年，蜀章武几年，吴青龙几年之类，方为是。」又问：「南轩谓汉后当以蜀汉年号继之，此说如何？」曰：「如此亦得。他亦以蜀汉是正统之余，如东晋，亦是正统之余也。」问：「东周如何？」曰：「必竟周是天子。」问：「唐后来多藩镇割据，义刚录云：「唐末天子不能有其土地，亦可谓正统之余否？」则如何？」曰：「唐之天下甚阔，所不服者，只河北数镇之地而已。」义刚录云：「安得谓不能有其土地！」

温公通鉴以魏为主，故书「蜀丞相亮寇」何地，从魏志也，其理都错。某所作纲目以蜀为主。后刘聪石勒诸人，皆晋之故臣，故东晋以君临之。至宋后魏诸国，则两朝平书之，不主一边。年号只书甲子。

问纲目主意。曰：「主在正统。」问：「何以主在正统？」曰：「三国当以蜀汉为正，而温公乃云，某年某月『诸葛亮入寇』，是冠履倒置，何以示

训？缘此遂欲起意成书。推此意，修正处极多。若成书，当亦不下通鉴许多文字。但恐精力不逮，未必能成耳。若度不能成，则须焚之。」

问：「宋齐梁陈正统如何书？」曰：「自古亦有无统时。如周亡之后，秦未帝之前，自是无所统属底道理。南北亦只是并书。」又问：「东晋如何书？」曰：「宋齐如何比得东晋！」又问：「三国如何书？」曰：「以蜀为正。蜀亡之后，无多年便是西晋。中国亦权以魏为正。」又问：「后唐亦可以继唐否？」曰：「如何继得！」赐。

纲目于无正统处，并书之，不相主客。通鉴于无统处，须立一个为主。某又参取史法之善者：如权臣擅命，多书以某人为某王某公。范晔却书「曹操自立为『魏公』」。纲目亦用此例。

问：「武后擅唐，则可书云：『帝在房陵。』吕氏在汉，所谓『少帝』者，又非惠帝子，则宜何书？」曰：「彼谓『非惠帝子』者，乃汉之大臣不欲当弑逆之名耳。既云『后宫美人子』，则是明其非正嫡元子耳。」

或问武后之祸。曰：「前辈云，当废武后所出，别立太宗子孙。」曰：「此论固善。但当时宗室为武后杀尽，存者皆愚暗，岂可恃？」因说：「通鉴提纲例：凡逆臣之死，皆书曰『死』。至狄仁杰，则甚疑之。李氏之复，虽出仁杰，然毕竟是死于周之大臣。不柰何，也教相随入死例，书云，某年月日狄仁杰死也。」

朱子语类卷第一百六

朱子三

外任

同安主簿

主簿就职内大有事，县中许多簿书皆当管。某向为同安簿，许多赋税出入之簿，逐日点对金押，以免吏人作弊。时某人为泉倅，簿书皆过其目。后归乡与说及，亦懵不知。他是极子细官人，是时亦只恁呈

因说「慢令致期谓之贼」，曰：「昔在同安作簿时，每点追税，必先期晓示。只以一幅纸截作三片，作小榜遍贴云，本厅取几日点追甚乡分税，仰人户乡司主人头知委。只如此，到限日近时，纳者纷纷。然此只是一个信而已。如或违限遭点，定断不恕，所以人怕。」

初任同安主簿，县牒委补试。唤吏人问例。云：「预榜晓示，令其具检颇多。」即谕以不要如此，只用一幅纸写数榜，但云县学某月某日补试，各请知悉。临期吏覆云：「例当展日。」又谕以「断不展日」！

问：「奏状还借用县印否？」曰：「岂惟县印？县尉印亦可借。盖是专达与给纳官司及有兵刑处，朝廷皆给印。今之官司合用印处，缘兵火散失，多用旧印。要去朝廷请印，又须要钱，所以官司且只苟简过了。某在同安作簿，去州请印。当时有个指挥使，并一道家印，缘胥吏得钱方给。某戏谓，要做个军员与道士，亦不能得！又见崇安县丞用淮西漕使印。」

南康

因说赈济，曰：「平居须是修陂塘始得。到得早了赈济，委无良策。然下手得早，亦得便宜。在南康时，才见旱，便[戛]刷钱物，库中得三万来贯，准拟余米，添支官兵。却去上供钱内借三万贯余米赈糶。早时余得，却糶钱还官中解发，是以不阙事。旧来截住客舡，余三分米。至于客舡不来，某见官中及上户自有米，遂出榜放客船米自便，不余客舡米。又且米价不甚贵。」又曰：「悔一件事：南康煞有常平米，是庚寅辛卯年大旱时余，米价甚贵。在法不得减元价，遂不曾糶。当时只好糶了，上章待罪，且得为更新米一番。亦缘当时自有米，所以不动。此米久之为南康官吏之害。」

某在南康时，民有讼坐家逃移者，是身只在家，而托言逃移不纳税。又有讼望乡复业者，是身不回乡，而寄状管业也。

道夫言：「察院黄公镌，字用和。刚正，人素畏惮。其族有纵恶马踏人者，公治之急。其人避之惟谨，公则斩其马足以谢所伤。」先生曰：「某南康临罢，有跃马于市者，踏了一小儿将死。某时在学中，令送军院，次日以属知录。晚过廨舍，知录云：『早上所喻，已拷治如法。』某既而不能无疑，回至军院，则其人冠履俨然，初未尝经拷掠也！遂将吏人并犯者讯。次日，吏人杖脊勒罢，偶一相识云：『此是人家子弟，何苦辱之？』某曰：『人命所系，岂

可宽弛！若云子弟得跃马踏人，则后日将有甚于此者矣。况州郡乃朝廷行法之地，保佑善良，抑挫豪横，乃其职也。纵而不问，其可得耶！」后某罢，诸公相饯于白鹿，某为极口说西铭『民吾同胞，物吾与也』一段。今人为秀才者，便主张秀才；为武官者，便主张武官；为子弟者，便主张子弟；其所陷溺一至于此！」贺孙闻之先生云：「因出谒回，即使吏杖之谯楼下，方始交割。」人杰录云：「因说刘子澄好言家世，曰：『某在南康时，有一子弟骑马损人家小儿，某讯而禁之，子澄以为不然。某因讲西铭「凡天下疲癯残疾，惇独鰥寡，吾兄弟颠连而无告者也」。君子之为政，且要主张这一等人，遂痛责之。』大概人不可有偏倚处。」

法：邻县有事于邻州，只是牒上。今却小郡与邻大郡便申状，非是。盖虽是大郡，却都只是列郡，只合使牒。某在南康时，吏人欲申隆兴。又，建康除了安抚，亦只是列郡，某都是使牒。吏初惶惧，某与之云：「有法，不妨只如此去。」

总论作郡

因论常平仓，曰：「某自点二州，知常平之弊如此，更不敢理会。看南康自有五六万石，漳州亦六七万石，尽是浮埃空壳，如何敢挑动！这一件事，不知做甚么合杀？某在浙东尝奏云，常平仓与省仓不可相连，须是东西置立，令两仓相去远方可。每常官吏检点省仓，则挂省仓某号牌子；检点常平仓，则挂常平仓牌子。只是一个仓，互相遮瞒！令所在常平仓，都教司法管，此最不是。少间太守要侵支，司法如何敢拗他！通判虽管常平，而其职实管于司法。又，所在通判，大率避嫌不敢与知州争事，韩文公所谓『例以嫌不可否事者也』。且如经、总制钱、牙契钱、倍契钱之类，尽被知州瞒朝廷夺去，更不敢争。」

与陈尉说治盗事，因曰：「凡事，须子细体察，思量到人所思量不到处，防备到人所防备不到处，方得无事。」又曰：「凡事，须是小心寅畏，若恁地粗心驾去，不得。」又曰：「某尝作郡来。每见有贼发，则惕然惶恐！便思自家是长民之官，所以致此是何由？遂百种为收捉。捉得，便自欢喜；不捉得，则终夜惶恐！」

因说郑惠叔爱惜官钱，云：「某见人将官钱胡使，为之痛心！两为守，皆承弊政之后，其所用官钱，并无分明。凡所送遗，并无定例，但随意所向为厚薄。问胥辈，皆云：『有时这般官员过往，或十千，或五千。后番或是这样，

又全不送，白休了。」某遂云：『如此不得。朝廷有个公库在这里，若过往官员，当随其高下多少与之，乃是公道，岂可把为自家私恩！』于是立为定例，看甚么官员过此，便用甚么例送与之，却得公溥。后来至于凡人广诸小官，如簿、尉之属，个个有五千之助，觉得意思尽好。」

马子严庄甫见先生言：「近有人作假书请托公事者。」先生曰：「收假书，而不见下书之人，非善处事者。旧见吴提刑逵公路当官，凡下书者，须令当厅投下；却将书于背处观之，观毕方发付其人，令等回书。前辈处事，详密如此。又，某当官时，有人将书来者，亦有法以待之，须是留其人吃汤，当面拆书，若无他，方令其去。」

问：「今之神祠，无义理者极多。若当官处，于极无义理之神祠，虽系敕额，凡祈祷之类不往，可否？」曰：「某当官所至，须理会一番。如仪案所具合祈祷神示，有无义理者，使人可也。」

浙东

「而今救荒甚可笑。自古救荒只有两说：第一是感召和气，以致丰穰；其次只有储蓄之计。若待他饥时理会，更有何策？东边遣使去赈济，西边遣使去赈济，只讨得逐州几个紫绫册子来，某处已如何措置，某处已如何经画，元无实惠及民。」或问：「先生向来救荒如何。」曰：「亦只是讨得紫绫册子，更有何策！」自修。

赈济无奇策，不如讲水利。到赈济时成甚事！向在浙东，疑山阴会稽二县刷饥饿人少，通判郑南再三云数实。及子细，刷起三倍！

绍兴时去得迟，已无擘画，只依常行，先差一通判抄札城下两县饥民。其人不留意，只抄得四万来人。外县却抄得多，遂欲治之而不曾，却托石天民重抄得八万人。是时已迟。天民云：「甚易。只关集大保长尽在一寺，令供出人之贫者。大保长无有不知，数日便辨。却分作数等赈济赈巢。其初令画地图，量道里远近，就僧寺或庄宇置巢米所。于门首立木窗，关防再入之人。」

先生语次，问浙东旱。可学云：「浙东民户歌先生之德。」先生曰：「向时到部，州县有措置，亦赖朝廷应副得以效力，已自有名无实者多。」因曰：「向时浙东先措置，分户高下出米，不知有米无米不同。有徐木者献策，须是逐乡使相推排有米者。时以事逼不曾行。今若行之一县，甚易。大抵今时做

事，在州郡已难，在监司尤难，以地阔远，动成文具。惟县令于民亲，行之为易。计米之有无，而委乡之聪明诚信者处之；聪明者人不能欺，诚信者人不忍欺。若昏懦之人，为之所给；谄诈之士，则务欲容，于此大不可。」

浙东之病，如和买之害，酒坊之害，置酒坊者，做不起破家，做得起害民。如盐仓之害，如温州有数处盐仓，置官吏甚多，而一岁所买不过数十斤，自可省罢。更欲白之朝。出盐之地，纳白户盐，却令过私盐。

某向在浙东，吏人押安抚司牒，既金名押字；至绍兴府牒，吏亦请金名，某当时只押字去。闻王仲行有语，此伊川所谓「只第一件便做不得」者。如南康旧来有文字到建康，皆用申状，某以为不然。是时陈福公作留守，只牒建康金厅；若作前宰执，只当直牒也。如南康有文字到邻路监司，亦只合备牒。其诸县与邻州用牒，却有着令。

因论监司巡历受折送，曰：「近法，自上任许一次受。」直卿曰：「看亦只可量受。」曰：「某在浙东，都不曾受。」

「建阳簿权县。有妇人，夫无以赡，父母欲取以归。事到官，簿断听离。致道深以为不然，谓夫妇之义，岂可以贫而相弃？官司又岂可遂从其请？」曰：「这般事都就一边看得。若是夫不才，不能育其妻，妻无以自给，又柰何？这似不可拘以大义。只怕妻之欲离其夫，别有曲折，不可不根究。」直卿云：「其兄任某处，有继母与父不恤前妻之子。其子数人贫窶不能自活，哀鸣于有司。有司以名分不便，只得安慰而遣之，竟无如之何。」曰：「不然。这般所在，当以官法治之。也须追出后母责戒励，若更离间前妻之子，不存活他，定须痛治。」因云，程先生谓「舜不告而娶」，舜虽不告，尧尝告之矣。尧之告之也，以王法治之而已。因云：「昔为浙东仓时，绍兴有继母与夫之表弟通，遂为接脚夫，擅用其家业，恣意破荡。其子不甘，来诉。初以其名分不便，却之。后赶至数十里外，其情甚切，遂与受理，委杨敬仲深以为子诉母不便。某告之曰：『曾与其父思量否？其父身死，其妻辄奔背与人私通，而败其家业。其罪至此，官司若不与根治，则其父得不衔冤于地下乎！今官司只得且把他儿子顿在一边。』渠当时亦以为然。某后去官，想成休了。初追之急，其接脚夫即赴井，其有罪盖不可掩。」

漳州

郡中元自出公牒，延郡士黄知录樵施允寿石洪庆李唐咨林易简杨士训及淳与永嘉徐寓八人入学，而张教授与旧职事沮格。至是先生下学，僚属又有乞留旧有官学正，有司只得守法，言者不止。先生变色厉词曰：「郡守以承流宣化为职，不以簿书财计狱讼为事。某初到此，未知人物贤否，风俗厚薄。今已九月矣，方知得学校底里，遂欲留意学校。所以采访乡评物论，延请黄知录，以其有恬退之节，欲得表率诸生。又延请前辈士人同为之表率，欲使邦人士子识些向背，稍知为善之方，与一邦之人共趋士君子之域，以体朝廷教养作成之意。不谓作之无应，弄得来没合杀。教授受朝廷之命，分教一邦，其责任不为不重，合当自行规矩。而今却容许多无行之人、争讼职事人在学，枉请官钱，都不成学校！士人先要识个廉退之礼义廉耻，是谓四维。若寡廉鲜耻，虽能文要何用！某虽不肖，深为诸君耻之！」寓录少异。

诣学，学官以例讲书。归谓诸生曰：「且须看他古人道理意思如何。今却只做得一篇文字读了，望他古人道理意思处，都不曾见。」

先生熟闻知录赵师虞之为为人，试之政事，又得其实，遂首举之，其词曰：「履行深醇，持心明恕。」闻者莫不心服。

「闻先生禁漳民礼佛朝岳，皆所以正人心也。」曰：「未说到如此。只是男女混淆，便当禁约尔。」侍坐诸公各言诸处淫巫瞽惑等事，先生蹙頞嗟叹而已。因举江西有玉隆万寿宫，太平兴国宫，每岁两处朝拜，不惮远近奔趋，失其本心，一至于此！曰：「某尝见其如此，深哀其愚！上升一事，断无此理。岂有许多人一日同登天，自后又却不见一个登天之人！如汀民事定光二佛，其惑亦甚。其佛肉身尝留公厅，祷祈徼福。果有知道理人为汀州，合先投畀水火，以祛民惑。愚民施财崇修佛宇，所在皆然，此弊滋蔓尤甚。」陈后之言：「泉州妖巫惑民！新立庙貌。海舡运土石，及远来施财，遭风覆舟相继而不悟。」曰：「亦尝望见庙宇壮丽，但寻常不喜入神庙，不及往观。凡此皆是愚而无知者之所为耳！」

郑湜补之问戢盗。曰：「只是严保伍之法。」郑云：「保伍之中，其弊自难矣防，如保头等，易得挟势为扰。」曰：「当令逐处乡村举众所推服底人为保头。又不然，则行某漳州教军之法，以戢盗心。这是已试之效。」因与说：「某在漳州，初到时，教习诸军弓射等事，皆无一人能之。后分许多军作三番，每日轮番入校场挽弓，及等者有赏；其不及者留在，只管挽射，及等则止；终不及则罢之。两月之间，翕然都会射，及上等者亦多，后多留刺以填阙额。其有老弱不能者，并退罢之。他若会射了，有贼盗他是不怕他。」刘叔通问：「韩范当初教兵甚善。」先生因云：「公道韩公兵法如何？」又云：「刺陕西义勇事，何故这个人恁地不晓事！依智高反，亦是轻可底事，何故恁地费

力？」刘云：「闻广中无城郭，其处种笏木为城，枝节生刺，刀火不能破。」

杨通老问：「赵守断人立后事错了，人无所诉。」曰：「理却是心之骨，这骨子不端正，少间万事一齐都差了！如一个印刊得不端正，看印在甚么所在，千个万个都喎斜。不知人心如何恁地暗昧！这项事，其义甚明。这般所在，都是要自用，不肯分委属官，所以事丛杂，处置不暇，胡乱断去。在法，属官自合每日到官长处共理会事；如有不至者，自有罪。今则属官虽要来，长官自不要他来，他也只得依这般法意是多少好。某尝说，或是作县，看是状牒如何烦多，都自有个措置。每听词状，集属官都来，列位于厅上看，有多少均分之，各自判去。到着到时，亦复如此。若是眼前易事，各自处断。若有可疑等事，便留在，集众较量断去，无有不当，则狱讼如何会壅？此非独为长官者省事，而属官亦各欲自效。兼是如簿尉等初官，使之决狱听讼得熟，是亦教诲之也。某在漳州，丰宪送下状如雨，初亦为随手断几件。后觉多了，恐被他压倒了，于是措置几只厨子在厅上，分了头项。送下讼来，即与上簿。合索案底，自入一厨；人案已足底，自入一厨。一日集诸同官，各分几件去定夺。只于厅两边设幞位，令逐项叙来历，未后拟判。俟食时，即就郡厨办数味，饮食同坐。食讫，即逐人以所定事较量。初间定得几个来，自去做文章，都不说着事情。某不免先为画样子云，某官今承受提刑司判下状系某事。（一）甲家于某年某月某日有甚干照，计几项；乙家于某年某月某日有甚干照，计几项，逐项次第写令分明。（一）甲家如何因甚么事争起到官，乙家如何来解释互论，甲家又如何供对已前事分明了。（一）某年某月某日如何断。（一）某年某月某日某家于某官番诉，某官又如何断。以后几经番诉，并画一写出，后面却点对以前所断当否，或有未尽情节，拟断在后。如此了，却把来看：中间有拟得是底，并依其所拟断决，合追人便追人；若不消追人，便只依其所拟，回申提刑司去。有拟得未是底，或大事可疑，却合众商量。如此事都了，并无壅滞。」杨通老云：「天下事体固是说道当从原头理会来，也须是从下面细处理会将上，始得。」曰：「固是。如做监司，只管怕讼多，措置不下。然要省状，也不得。若不受词讼，何以知得守令政事之当否？全在这里见得。只如入建阳，受建阳民户讼，这个知县之善恶便见得。如今做守令，其弊百端，岂能尽防！如胥吏沈滞公事，邀求于人，人皆知可恶，无术以防之。要好，在严立程限。他限日到，自要苦苦邀索不得。若是做守令，有可以白干沈滞底事，便是无头脑。须逐事上簿，逐事要了，始得。某为守，一日词诉，一日着到。合是第九日亦词讼，某却罢了此日词讼。明日是休日，今日便刷起，一旬之内，有未了事，一齐都要了。大抵做官，须是令自家常闲，吏胥常忙，方得。若自家被文字来丛了，讨头不见，吏胥便来作弊。做官须是立纲纪，纲纪既立，都自无事。如诸县发簿历到州，在法，本州岛点对自有限日。如初间是本州岛磨算司，便自有十日限，却交过通判审计司，亦有五日限。今到处并不管着限

日，或迟延一月，或迟延两三月，以邀索县道，直待计囑满其所欲，方与呈州。初过磨算司使一番钱了，到审计司又使一番钱，到俸厅发回呈州呈覆，吏人又要钱。某曾作簿，知其弊，于南康及漳州，皆用限日。他这般法意甚好，后来一向埋没了。某每到，即以法晓谕，定要如此，亦使磨底磨得子细，审底审得子细。有新簿旧簿不同处，便批出理会。初间吏辈以为无甚紧要，在漳州押下县簿，付磨算司及审计司，限到满日却不见到。根究出，乃是交点司未将上，实时决两吏，后来却每每及限，虽欲邀索，也不敢迁延。县道知得限严，也不被他邀索。如此等事整顿得几件，自是省事。此是大纲纪。如某为守，凡遇支給官员俸给，预先示以期日，到此日，只要一日支尽，更不留未支。这亦防邀索之弊。看百弊之多，只得严限以促之，使他大段邀索不得。」又曰：「某人世为良宰，云要紧处有八字：『开除民丁，[戕刂]割户税。』」又曰：「法初立时，有多少好意思。后来节次臣僚胡乱申请，皆变坏了。如父母在堂，不许异财，法意最好。今为人父母在不异财，却背地去典卖，后来却昏赖人。以一时之弊，变万世之良法，只是因某人私意申请。法尽有好处。今非独下之人不畏法，把法做文具事，上自朝廷，也只把做文具行了，皆不期于必行。前夜说上下视法令皆为闲事。如不许州郡监司馈送，几番行下，而州郡监司亦复如前；但变换名目，多是做忌日，去寺中焚香，于是皆有折送，其数不薄。间有甚无廉耻者，本无忌日，乃设为忌日焚香以图馈送者。朝廷诏令，事事都如此无纪纲，人人玩弛，可虑！可虑！」又：「只如省部有时行下文字，尽有好处。只是后来付之胥吏之手，都没收杀。某在漳州，忽行下文字，应诸州用铸印处，或有阙损磨灭底，并许申上，重行改造。此亦有当申者。如合有铸印处，乃是兵刑钱谷处；如尉有铸印，亦有管部弓兵，司理主郡刑狱，乃无铸印。后来申去，又如掉在水中一般！过得几时，又行文字来；又申去，又休了。如今事事如此，省部文字，一付之吏手，一味邀索，百端阻如某在绍兴，有纳助米人从县保明到州，州保明到监司，监司方与申部，忽然部中又行下一文字来，再令保明！某遂与逐一详细申去云：『已从下一保明讫，未委今来因何再作行移？』如此申去，休了。后来忽又行下来云：『助米人称进士，未委是何处几时请到文解？还是乡贡？如何，仰一一牒问上来。』这是叵耐不叵耐！他事事敢如此邀求取索。当初朝廷只许进士助米，所谓『进士』，只是科举终场人，如何敢恁地说！某当时若便得这省吏在前，实时便与刺两行字配将去！然申省去，将谓省官须治此吏，那里治他？又如奏罢一县令，即申请一面差人待阙，候救荒事讫，交割下替。不知下替便来争，上去部里论，部里便判罢权官。后来与申去云，元初差这人，乃是奉圣旨令救荒，尽与备许多在前。及后部中行下，乃前列圣旨了，后乃仍旧白云：『合还下替，交割职事。』直是恁地胡乱行移，略不知有圣旨！那个权官见代者来得恁地急，不能与争，自去了。」

敬之问：「淳熙事类，本朝累圣删定刑书，不知尚有未是处否？」曰：「正缘是删改太多，遂失当初立法之意。如父母在堂，不许分异，此法意极好。到后来因有人亲在，私自分析，用尽了，到亲亡，却据法负赖，遂着令许私分。又某往在临漳，丰宪送一项公事，有人情愿不分，人皆以为美。乃是有寡嫂孤子，后来以计嫁其嫂，而又以己子添立，并其产业。后委郑承看验，逐项剖析子细，乃知其情。」

顷常欲因奏对言一事，而忘之：诸州军兵衣绢或非所有，则以上供钱对易于出产州军，最为烦扰。如漳州旧与信处二州对易。每岁本州岛为两州包认上供钱若干，尽数解纳，而两州绢绝不来！太守岁遣书馈慰情，恬不为意，或得三分之一，措发到一半，极矣。然绢纒薄，而价高，常致军人怨詈。傅景仁初解漳州，以支散衣绢不好，为军人喊噪，不得已以钱贴支，始得无事，岁以为苦。兴化取之台州，更是回远。此事最不难理会，而无一人肯言之者，不知何故。既知漳不出绢，信州处州有之，何不令两州以所合发纳上供钱输绢左藏，只令漳州以钱散军人，岂不两便！军人皆愿得钱，不愿得绢。盖今绢价每疋三千省，而请钱则得五千省故也。此亦当初立法委曲劳复之过，改之何妨？

本州岛鬻盐，最为毒民之横赋，屡经旨罢，而复屡起。先生至，石丈屡言其利害曲折。先生即散榜，先罢濒海十一铺，其余诸铺拟俟经界正赋既定，然后悉除之。至是诸铺解到盐钱，诸库皆充塞。先生曰：「某而今方见得盐钱底里，与郡中岁计无预。前后官都被某见过，无不巧作名色支破者。古者山泽之利，与民共之；今都占了，是何理也！合尽行除罢，而行迫无及矣！」

本朝立法，以知州为不足恃，又置通判分掌财赋之属。然而知州所用之财，下面更有许多幕职官通管，尚可稽考。惟通判使用，更无稽考。通判厅财赋极多。某在漳州，凡胥吏辈窠坐，有优轻处，重难处，尽与他摆换一次，优者移之重处，重者移之优处。惟通判厅人吏不愿移换，某曰：「你若不肯，尽与你断罢。」于是皆一例摆换。盖通判厅财赋多，恣意侵渔，无所稽考也。

问欲行经界本末。曰：「本一官员姓唐，上殿论及此，寻行下漳泉二州相度。本州岛申以为可行，而泉州颜尚书操两可之说，致庙堂疑贰。却是因黄伯耆轮对再论，其札子未极好。如云：『今日以天下之大，公卿百官之众，商量一经界，三年而不成！使更有大于此者，将若之何？』上如其请，实时付出。三省宰执奏请，又止且行于漳州。且事当论是非。若经界果可行，当行于三州；若不可行，则皆当止。漳与泉汀接壤，今独行于漳州，果何谓？」某云：「今农务已兴，乃差官措置，岂是行经界之时？去冬好行，乃不行，庙堂何不略思？」曰：「今日诸公正是如此滚缠过，故做到公卿。如少有所思，则必至

触碍，安得身如此之安！若放此心于天地间公平处置，则何事不可为？去年上朝廷文字，及后来抗祠请，皆有后时之虑。今日却非避事。」

「经界，料半年便都了。以半年之劳而革数百年之弊，且未说到久，亦须四五十年未便卒坏。若行，则令四县特作四楼以贮簿籍，州特作一楼，以贮四县之图帐，不与他文书混。阖郡皆曰不可者。只是一样人田多税少，便造说吓，以为必有害无利。一样人是惮劳，懒做事，却被那说所诬，遂合辞以为不可。其下者因翕然从之。」或曰：「亦是民间多无契，故恐耳。」曰：「十分做一分无契，此只一端耳。况某亦许无契者来自陈。」或曰：「只据民户见在田，不必索契，如何？」曰：「如此则起无限争讼，必索契，则无限争讼遏矣。今之为县，真有爱民之心者十人，则十人以经界为利；无意于民者十人，则十人以经界为害。今之民，只教贫者纳税，富者自在收田置田，不要纳税。如此，则人便道好，更无些事不顺他，便称颂为贤守！」

因论漳泉行经界事：「假未得人，势亦着做。古人立事，亦硬担当着做，以死继之而已。韩魏公作相，温公在言路，凡事颇不以魏公为然，魏公甚被他激挠。后来温公作魏公祠堂记，却说得魏公事分明，见得魏公不可及处，温公方心服他。记中所载魏公之言曰：『凡为人臣者，尽力以事君，死生以之，顾事之是非何如耳。至于成败，天也，岂可豫忧其不成，遂辍不为哉！』公为此言时，乃仁宗之末，英宗之初，盖朝廷多故之时也。」人杰录云：「某在临漳，欲行经界，只寻得善熟者数人任之。大抵立事须要人才，若人才难得，不成便休，须着做去。」又一条云：「立事之人，须要硬担当，死生以之。如韩魏公之立英庙。英庙即位，继感风疾，魏公当时只是镇之以静。及英庙疾亟，迎立颖王。或曰：『若主上复安，将如之何？』魏公曰：『不过为太上皇耳。』温公为谏官，魏公甚苦之。及作魏公祠堂记，有数语形容魏公最好，是他见得魏公有不可及处。」

先生于州治射堂之后圃，画为井字九区，中区石甃为高坛，中之后区为蒹庵，庵三窗，左窗棂为泰卦，右为否卦，后为复卦；前扇为剥卦。庵前接为小屋。前区为小茅亭。左右三区，各列植桃李，而间以梅。九区之外，围绕植竹。是日游其间，笑谓诸生曰：「上有九畴八卦之象，下有九丘八阵之法。」

先生庚戌四月至临漳。淳罢省试归，至冬至，始克拜席下。明年，先生以丧嫡子，丐祠甚坚。当路者又以经界一奏，先生持之力，虽已报行，而终以不便己为病，幸其有是请也，即为允之。四月，主管鸿庆宫，加秘阁修撰，二十九日遂行。淳送至同安县东之沈井铺而别，实五月二日也。先生在临漳，首尾仅及一期，以南陬敝陋之俗，骤承道德正大之化，始虽有欣然慕，而亦有愕然疑，哗然毁者。越半年后，人心方肃然以定。僚属厉志节而不敢恣所欲，仕族

奉绳检而不敢干以私，胥徒易虑而不敢行奸，豪猾敛踪而不敢冒法。平时习浮屠为传经礼塔朝岳之会者，在在皆为之屏息。平时附鬼为妖，迎游于街衢而掠抄于闾巷，亦皆相视敛戢，不敢辄举。良家子女从空门者，各闭精庐，或复人道之常。四境狗偷之民，亦望风奔遁，改复生业。至是及期，正尔安习先生之化，而先生行矣！是岂不为恨哉！

先生因说邑中陨星，恐有火灾，县官祷禳，云：「岂可不修人事！合当掬家家蓄水警备。」因举漳州之政。

建宁自郑丙程大昌至今，圣节不许僧子升堂说法。他处但人不敢担当住罢。某在临漳，且令随例祝香，只不许人问话。顷曾孝叙知青州，请一僧开堂，观者甚众。其僧忽云：「此知州是你青州半面天子。」孝叙大皇恐，实时自劾，枷此僧送狱。

先生除江东漕，辞免。文蔚问：「万一不容辞免，则当如何？」曰：「事便是如此安排不得。此已辞了，而今事却在他这里，如何预先安排得？」

潭州

在潭州时，诣学升堂，以百数签抽八斋，每斋一人，出位讲大学一章。讲毕，教授以下请师座讲说大义。曰：「大纲要紧，只是前面三两章。君子小人之分，却在『诚其意』处。诚于为善，便是君子；不诚底，便是小人，更无别说。」琮。

问：「先生到此，再诣学矣，不知所以教诸生者，规模如何？」曰：「且教他读经书，识得圣人法语大训。」曰：「乡来南康白鹿学规，却是教条，不是官司约束。」曰：「屡欲寻访湖学旧规，尚此未获。」曰：「先生如此教人，可无躐等之患。」曰：「躐等何害？若果有会躐等之人，自可敬服。」曰：「何故？」曰：「今若有人在山脚下，便能一跃在山顶上，何幸如之！政恐不由山脚，终不可以上山顶耳。」琮。

先生至岳麓书院，抽签子，请两士人讲大学，语意皆不分明。先生遽止之，乃谕诸生曰：「前人建书院，本以待四方士友，相与讲学，非止为科举计。某自到官，甚欲与诸公相与讲明。一江之隔，又多不暇。意谓诸公必皆留意，今日所说，反不如州学，又安用此赘疣！明日烦教授诸职事共商量一规程，将来参定，发下两学，共讲磨此事。若只如此不留心，听其所之。学校本

是来者不拒，去者不追，岂有固而留之之理？且学问自是人合理会底事。只如『明明德』一句，若理会得，自提省人多少。明德不是外面将来，安在身上，自是本来固有底物事。只把此切己做工夫，有甚限量！此是圣贤紧要警策人处，如何不去理会？不理睬学问，与蚩蚩横目之氓何异？」

客说社仓讼事。曰：「如今官司鹞突，都无理睬，不如莫辨。」因说：「如今委送事，不知属官能否，胡乱送去，更无分晓了绝时某在潭州时，州中僚属，朝夕相见，却自知得分晓，只县官无由得知。后来区处每月版帐钱，令县官逐人轮番押来，当日留住，试以公事。又怕他鹞突写来，却与立了格式云：今蒙使府委送某事如何。（一）某人于某年月日于某处理某事，某官如何断。（一）又于某时某再理，某官如何断。（一）某今看详此事理如此，于条合如何结绝。如此，人之能否，皆不得而隐。」

问：「先生须更被大任用在。」曰：「某何人，安得有此！然亦做不得，出来便败。且如在长沙城，周围甚广，而兵甚少。当时事未定，江上汹汹，万一兵溃，必趋长沙。守臣不可去，只是浪战而死。此等事，须是有素定家计。魏公初在五路，治兵积粟为五年计，然后大举。因虜人攻犯淮甸，不得已为牵制之师。事既多违，魏公久废，晚年出来，便做不得。欲为家计，年老等不得了，只是逐急去，所以无成。某今日亦等不得了，规模素不立，才出便败。」

或问修城事。云：「修城一事，费亦浩瀚。恐事大力小，兼不得人，亦难做。如今只靠两寨兵，固是费力，又无馭众之将可用。」张倅云：「向来靖康之变，虜至长沙，城不可守。虽守臣之罪，亦是阔远难守。」曰：「向见某州修城，亦以阔远之故，稍缩令狭，却易修。」周伯寿云：「前此陈君举说，长沙米仓酒库自在城外。万一修得城完，财物尽在城外，不便。只当移仓库，不当修城。」曰：「此是秀才家应科举议论。仓库自当移，城自当修。」先生又云：「向见张安国帅长沙，壁间挂一修城图，计料甚子细。有人云：『如何料得如此？恐可观不可用。』张帅自后便卷了图子，更不说着。周益公自是怕事底人，不知谁便说得他动。初，益公任内，只料用钱七万。今砖瓦之费已使了六万，所余止一万，初料得少，如今朝廷亦不肯添了。」

而今官员不论大小，尽不见客。敢立定某日见客，某日不见客。甚至月十日不出，不知甚么条贯如此。是礼乎？法乎？可怪！不知出来与人相应接少顷，有甚辛苦处？使人之欲见者等候不能得见，或有急干欲去，有甚心情等待？欲吞不可，欲吐不得，其苦不可言！此等人，所谓不仁之人，心都顽然无知，抓着不痒，搔着不痛矣！小官尝被上位如此而非之矣，至他荣显，又不自知矣。因言夏漕每日先见过往人客了，然后请职事官相见。盖恐膜职官稟事多

时，过客不能久候故也。潭州初一十五例不见客，诸司皆然，某遂破例令皆相见。先生在潭州每间日一诣学，士人见于斋中，官员则于府署。

今人狱事，只管理会要从厚。不知不问是非善恶，只务从厚，岂不长奸惠恶？大凡事付之无心，因其所犯，考其实情，轻重厚薄付之当然，可也。若从薄者固不是；只云我只要从厚，则此病所系亦不轻。某在长沙治一姓张人，初不知其恶如此，只因所犯追来，久之乃出头。适有大赦，遂且与编管。后来闻得此人凶恶不可言：人只是平白地打杀不问。门前有一木桥，商贩者自桥上过，若以柱杖拄其桥，必捉来吊缚。此等类甚多，若不痛治，何以惩戒！公等他日仕宦，不问官大小，每日词状，须置一簿，穿字号录判语；到事亦作一簿；发放文字亦作一簿。每日必勾了号，要一日内许多事都了，方得。若或做不办，又作一簿记未了事，日日检点了，如此方不被人瞒了事。今人只胡乱随人来理会，来与不来都不知，岂不误事！

过甲寅年见先生，闻朋辈说，昨岁虜人问使人云：「南朝朱先生出处如何？」对以「本朝见擢用」。既归，即白堂，所以得帅长沙之命。

朱子语类卷第一百七

朱子四

内任丙辰后杂记言行。

孝宗朝

六月四日，周揆令人谕意云：「上问：『朱某到已数日，何不请对？』」遂诣合门，通进榜子。有旨：「初七日后殿班引。」及对，上慰劳甚渥。自陈昨日浙东提举日，荷圣恩保全。上曰：「浙东救荒，煞究心。」又言：「蒙除江西提刑，衰朽多疾，不任使令。」上曰：「知卿刚正，只留卿在这里，待与清要差遣。」再三辞谢，方出奏札。上曰：「正所欲闻。」口奏第一札意，言犯恶逆者，近来多奏裁减死。上曰：「似如此人，只贷命，有伤风教，不可不理会。」第四札言科罚。上曰：「闻多是罗织富民。」第五札读至「制将之权，旁出阉寺」，上曰：「这个事却不然，尽是采之公论，如何由他！」对曰：「彼虽不敢公荐，然皆托于士大夫之公论，而实出于此曹之私意。且如监

司守臣荐属吏，盖有受宰相、台谏风旨者。况此曹奸伪百出，何所不可！臣往蒙赐对，亦尝以此为说，圣谕谓为不然。臣恐疏远所闻不审，退而得之士大夫，与夫防夫走卒，莫不谓然，独陛下未之知耳。至去者未远而复还！」谓甘升。问上曰：「陛下知此人否？」上曰：「固是。但泄漏文书，乃是他子弟之罪。」对曰：「岂有子弟有过，而父兄无罪！然此特一事耳。此人挟势为奸，所以为盛德之累者多矣。」上曰：「高宗以其有才，荐过来。」对曰：「小人无才尚可，小人有才，鲜不为恶。」上因举马苏论才、德之辩云云，至「当言责者，怀其私以缄默」，奏曰：「陛下以曾任知县人为六院察官，阙则取以充之。虽曰亲擢，然其涂辙一定，宰相得以先布私恩于合入之人；及当言责，往往怀其私恩，岂肯言其过失！」上曰：「然。近日一事可见矣。」至「知其为贤而用之，则用之唯恐其不速，聚之唯恐其不多；知其为不肖而退之，则退之唯恐其不早，去之唯恐其不尽」；奏曰：「岂有虑君子太多，须留几个小人在里！人之治身亦然，岂有虑善太多，须留些恶在里！」至「军政不修，士卒愁怨」，曰：「主将刻剥士卒以为苞苴，升转阶级，皆有成价。」上曰：「却不闻此。果有时，岂可不理会！卿可子细采探，却来说。」末后辞云：「照对江西系是盗贼刑狱浩繁去处，久阙官正。臣今迤迳前去之任，不知有何处分？」上曰：「卿自详练，不在多嘱。」

「今之兵官，有副都总管、路钤、路分、都监、统领将官、州钤辖、州都监，而路钤、路分、统领之类，多以贵游子弟处之。至如副都总管，事体极重，向以节度使为之，后有以修武郎为之者。如州统领，至有以下班祇应为之者，此士夫所亲见。只今天下无虞，边境不耸，故无害。万一略有警，便难承当。兵政病败，未有如今日之甚者！某屡言于寿皇。寿皇谓某曰：『命将，国之大事，非朝廷之公选，即诸军之公荐，决无他也。』某奏云：『陛下但见列荐于朝廷之上，以为是皆公选，而不知皆结托来尔。且如今之文臣列荐者，陛下以为果皆出于公乎？不过有势力者一书便可得。』寿皇曰：『果尔，诚所当察。卿其为朕察之！』」

宁宗朝

初见先生，即拜问云：「先生难进易退之风，天下所共知。今新天子嗣位，乃幡然一来，必将大有论建。」先生笑云：「只为当时不合出长沙，在官所有召命，又不敢固辞。」又云：「今既受了侍从职名，却不容便去。」先生云：「正为如此。」又笑云：「若病得狼狈时，也只得去。」自修。

在讲筵时，论嫡孙承重之服，当时不曾带得文字行。旋借得仪礼看，又不能得分晓，不免以礼律为证。后来归家检注疏看，分明说：「嗣君有废疾不任国事者，嫡孙承重。」当时若写此文字出去，谁人敢争！此亦讲学不熟之咎。

祧僖祖之议，始于礼官许及之曾三复，永嘉诸公合为一辞。先生独建不可祧之议。陈君举力以为不然，赵揆亦右陈说。文字既上，有旨，次日引见。上出所进文字，云：「高宗不敢祧，寿皇不敢祧，朕安敢祧！」再三以不祧为是。既退，而政府持之甚坚，竟不行。唯谢中丞入文字，右先生之说，乞且依礼官初议。为楼大防所缴，卒祧僖祖云。

先生检熙宁祧庙议示诸生云：「荆公数语，是甚次第！若韩维孙固张师颜等所说，如何及得他！最乱道是张师颜说。当时亲法之议也如此，是多少人说，都说不倒。东坡是甚么样会辩！也说得不甚切。荆公可知是动得人主。前日所论欲祧者，其说不出三项：一欲祧僖祖于夹室，以顺翼宣祖所祧之主祔焉。但夹室乃偏侧之处，若藏列祖于偏侧之处，而太祖以孙居中尊，是不可也。一，是欲祔景灵宫。景灵宫元符所建，貌象西畔六人，东向。其四皆衣道家冠服，是四祖。二人通天冠，绛纱袍，乃是太祖太宗，暗地设在里，不敢明言。某书中有一句说云云。今既无顿处，况元初奉祀景灵宫圣祖，是用簠簋边豆，又是蔬食。今若祔列祖，主祭时须用荤腥，须用牙盘食，这也不行。又一项，是欲立别庙。某说，若立别庙，须大似太庙，乃可。又不知袷祭时如何，终不成四人令在那一边，几人自在这一庙，也只是不可。不知何苦如此！其说不过但欲太祖正东向之位，别更无说。他所谓『东向』，又那曾考得古时是如何？东向都不曾识，只从少时读书时，见奏议中有说甚『东向』，依稀听得。如今庙室甚狭，外面又接檐，似乎阔三丈，深三丈。祭时各捧主出祭，东向位便在楹南檐北之间，后自坐空；昭在室外，后却靠实；穆却在檐下一带，亦坐空。如此，则东向不足为尊，昭一列却有面南居尊之意。古者室中之事，东向乃在西南隅，所谓奥，故为尊。合祭时，太祖位不动，以群主人就尊者，左右致飧，此所以有取于东向也。今堂上之位既不足以为尊，何苦要如此？乃使太祖无所自出。」祝禹圭云：「僖祖以上皆不可考。」曰：「是不可考。要知定是有祖所自出。不然，僖祖却从平地爆出来，是甚说话！」问：「郊则如何？」曰：「郊则自以太祖配天。这般事，最是宰相没主张。奏议是赵子直编。是他当初已不把荆公做是了，所以将那不可祧之说，皆附于注脚下，又甚率略；那许多要祧底话，却作大字写。不知那许多是说个甚么？只看荆公云：『反屈列祖之主，下祔子孙之庙，非所以顺祖宗之孝心。』如何不说得人主动！当时上云：『朕闻之矍然，敢不祗允！』这许多只闲说，只是好胜，都不平心看道理。」又云：「某尝在上前说此，上亦以为不可，云：『高宗既不祧，寿皇既不祧，朕又安可为！』柰何都无一人将顺这好意思。某所议，赵丞相白干地不付出，可怪！」

问：「本朝庙制，韩维请迁僖祖，孙固欲为僖祖立别庙，王安石欲以僖祖东向，其议如何？」曰：「韩说固未是，孙欲立别庙，如姜嫄，则姜嫄是妇人，尤无义理。介甫之说却好。僖祖虽无功德，乃是太祖尝以为高祖。今居东向，所谓『祖以孙尊，孙以祖屈』者也。近者孝宗祔庙，赵丞相主其事，因祧宣祖，乃并僖祖祧之，令人毁拆僖祖之庙。当时集议某不曾预，只入文字，又于上前说此事。末云：『臣亦不敢自以为是，更乞下礼官，与群臣集议。』赵丞相遂不付出。当时曾无玷陈君举之徒全然不晓，但谢子肃章茂献却颇主某说。又孙从之云：『僖祖无功德。』某云：『且如秀才起家贵显，是自能力学致位，何预祖宗？而朝廷赠官必及三代。如公之说，则不必赠三代矣。僖祖有庙，则其下子孙当祧者置于东西夹室，于理为顺。若以太祖为尊，而自僖祖至宣祖，反置于其侧，则太祖之心安乎？』」又问：「赵丞相平日信先生，何故如此？」曰：「某后来到家检渠所编本朝诸臣奏议，正主韩维等说，而作小字附注王安石之说于其下，此恶王氏之僻也。」又问庙门堂室之制。曰：「古之士庙，如今之五架屋，以四分之一为室，其制甚狭。近因在朝，见太庙之堂亦浅，袷祭时，太祖东向，乃在虚处。群穆背檐而坐，临祭皆以帟幙围之。古人惟朝践在堂，它祭皆在室中。户近东，则太祖与昭穆之位背处皆实。又其祭逐庙以东向为尊，配位南向。若朝践以南向为尊，则配位西向矣。」又问：「今之州县学，先圣有殿，只是一虚敞处，则堂室之制不备？」曰：「古礼无塑像，只云先圣位向东。」又问：「若一理会，则更无是处？」曰：「固是。」

「太庙向有十二室，今祔孝宗，却除了僖祖宣祖两室，止有十一室，止有八世，进不及祖宗时之九，退不得如古之七，岂有祔一宗而除两祖之理！况太祖而上，又岂可不存一始祖？今太祖在庙，而四祖并列四夹室，亦甚不便。某谓止祧宣祖，合存僖祖。既有一祖在上，以下诸祖列于西夹室，犹可。或言：『周祖后稷，以其有功德；今僖祖无功，不可与后稷并论。』某遂言：『今士大夫白屋起家，以至荣显，皆说道功名是我自致，何关于乃祖乃父？则朝廷封赠三代，诸公能辞而不受乎！况太祖初来自尊僖祖为始祖，诸公必忍去之乎？』某闻一日集议，遂辞不赴。某若去时，必与诸公合炒去。乃是陈君举与赵子直自如此做，曾三复孙逢吉亦主他说。中间若谢子肃章茂献张春卿楼大防皆以为不安，云：『且待朱丈来商量。』曾三复乃云：『乘此机会祧了。』这是甚么事，乘机投会恁地急！某先有一奏议投了。楼张诸公上札，乞降出朱某议；若某言近理，臣等敢不遵从！赵子直又不付出，至于乘夜撤去僖祖室！兼古时迁庙，又岂应如此？偶一日接奉使，两府侍从皆出，以官驿狭，侍郎幙次在茶坊中，而隔幙次说及此，某遂辨说一番，诸公皆顺听。陈君举谓：『今各立一庙。周时后稷亦各立庙。』某说：『周制与今不同。周时岂特后稷各立庙，虽赧王也自是一庙。今立庙若大于太庙，始是尊祖。今地步狭窄，若别立庙，必做得小小庙宇，名曰尊祖，实贬之也！』君举说几句话，皆是临时去检

注脚来说。某告之云：『某所说底，都是大字印在那里底，却不是注脚细字。』向时太庙一带十二间，前堂后室，每一庙各占一间，祧庙之主却在西夹室。今立一小庙在庙前，不知中间如何安排？后来章茂献谢深甫诸公皆云：『悔不用朱文之说！』想也且恁地说。」正淳欲借奏草看，曰：「今事过了，不须看。」

集议欲祧僖祖，正太祖东向之位，先生以为僖祖不可祧，惟存此，则顺、翼、宣祧祖可以祔入。刘知夫云：「诸公议欲立僖祖庙为别庙。陈君举舍人引闕宫为故事。先生曰：「闕宫诗，而今人都说错了。」又因论周礼「祀先王以鞶冕，祀先公以鷩冕」，此乃不敢以天子之服加先公，故降一等。直卿云：「恐不是『祭以大夫』之义。」先生曰：「祭自用天子礼，只服略降耳。」

问：「甲寅祧庙，其说异同？」曰：「赵丞相初编奏议时，已将王介甫之说不作正文写，只注小字在下。」又曰：「祧庙亦无毁拆之理。」曰：「曾入文字论祧。朝奏云：『此事不可轻易。』上云：『说得极好。以高宗朝不曾议祧，孝宗朝不曾议祧，卿云「不可轻易」，极是。』又奏云：『陛下既以臣言为然，合下臣章疏集议。』却不曾降出。」

今日偶见韩持国庙议，都不成文字！元佑诸贤文字大率如此，只是胡乱讨得一二浮辞引证，便将来立议论，抵当他人。似此样议论，如何当得王介甫！所以当时只被介甫出，便挥动一世，更无人敢当其锋。只看王介甫庙议是甚么样文字！他只是数句便说尽，更移动不得，是甚么样精神！这几个如何当得他！伊川最说得公道，云：「介甫所见，终是高于世俗之儒。」又曰：「朱公掞排禅学札子，其所以排之者甚正。只是这般样论，如何排得他！也是胡乱讨几句引证，便要断倒他，可笑之甚！」时吕正献公作相，好佛，士大夫竞往参禅，寺院中入室升堂者皆满。当时号为「禅钻」。（去声。）故公掞上疏乞禁止之。

实录院略无统纪。修撰官三员，检讨官四员，各欲着撰，不相统摄，所修前后往往不相应。先生尝与众议，欲以事目分之。譬之六部：吏部专编差除，礼部专编典礼，刑部专编刑法，须依次序编排，各具首末，然后类聚为书，方有条理。又如一事而记载不同者，须置簿抄出，与众会议，然后去取，庶几存得总底在。唯叶正则不从。叶为检讨，正修高宗实录。

今之史官，全无相统摄，每人各分一年去做。或有一件事，头在第一年，末梢又在第二三年者，史官只认分年去做，及至把来，全斗凑不着。某在朝时建议说，不要分年，只分事去做。且天下大事无出吏、礼、兵、刑、工、户六件事。如除拜注授是吏部事，只教分得吏事底人，从建炎元年，逐一编排至绍

兴三十二年。他皆仿此，却各将来编年逐月类入。众人不从。某又云，若要逐年做，须是实置三簿：一簿关报上下年事首末，首当附前年某月，末当附后年某月；一簿承受所关报本年合入事件；一簿考异。向后各人收拾得，也存得个本。又别置一簿，列具合立传者若干人，某人传，当行下某处收索行状、墓志等文字，专牒转运司疾速报应。已到者，钩销簿；未到者，据数再摧；庶几易集。后来去国，闻此说又不行。赐。

而今史官不相统总，只是各自去书，书得不是，人亦不敢改。更是他书了，亦不将出来，据他书放那里，知他是不是！今虽有那日历，然皆是兼官，无暇来修得。而今须是别差六人锁放那里，教他专工修，方得。如近时作高宗实录，却是教人管一年，这也不得。且如这一事，头在去年，尾在今年，那书头底不知尾，书尾底不知头，都不成文字！如为臣下作传，某将来看时，说得详底只是写行状，其略底又恰如春秋样，更无本末可考。又有差除去了底，这一截又只休了，如何地稽考！据某看来，合分作六项，人管一事。谓如刑事，便去关那刑部文字看。他那用刑皆有年月，恁地把来编类，便成次序。那五者皆然。俟编一年成了，却合敛来。如元年五月一日有某事，这一月内事先后便皆可见。且如立传，他那日历上，薨卒皆有年月在。这便当印板行下诸州，索行实、墓志之属，却令运司专差一人督促，史院却去督促运司。有未到底。又刷下去催来，便恁地便好，得成个好文字。而今实录，他们也是将日历做骨，然却皆不曾实用心。有时考不得后，将牒下州县去讨；那州郡不应，也不管。恁地，如何解理会得！

近世修史之弊极甚！史官各自分年去做，既不相关，又不相示。亦有事起在第一年，而合杀处在二年，前所书者不知其尾，后所书者不知其头。有做一年未终，而忽迁他官，自空三四月日而不复修者。有立某人传，移文州郡索事实，而竟无至者。尝观徽宗实录，有传极详，似只写行状、墓志；有传极略，如春秋样，不可晓。其首末杂手所作，不成伦理。然则如之何？本朝史以历日为骨，而参之以他书。今当于史院置六房吏，各专掌本房之事。如周礼官属下所谓史几人者，即是此类。如吏房有某注差，刑房有某刑狱，户房有某财赋，皆各有册系日月而书。其吏房有事涉刑狱，则关过刑房；刑房有事涉财赋，则关过户房。逐月接续为书，史官一阅，则条目具列，可以依据。又以合立传之人，列其姓名于转运司，令下诸州索逐人之行状、事实、墓志等文字，专委一官掌之，逐月送付史院。如此，然后有可下笔处。及异日史成之后，五房书亦各存之，以备漏落。

君举谓不合与诸公争辩，这事难说。尝记得林少颖见人好说话，都记写了。尝举一项云，国家尝理会山陵，要委谕民间迁去祖坟事。后区处未得，特差某官前往定夺果当如何。这个官人看了，乃云只消看中做。林说：「这话说

得不是。当时只要理会当迁与不当迁。当迁去，虽尽去亦得；若不当迁，虽一毫不可动。当与不当，这便是中，如何于二者之间酌中做？」此正是今时人之大病。所以大学格物穷理，正要理会这些。须要理会教是非端的分明，不如此定不得。如初间看善恶如隔一墙；只管看来，渐渐见得善恶如隔一壁。看得隔一壁底，已自胜似初看隔一墙底了；然更看得又如隔一幅纸。这善恶只是争些子，这里看得直是透！善底端的是善，恶底端的是恶，略无些小疑似。大学只要论个知与不知，知得切与不切。

先生看天雨，忧形于色，云：「第一且是攒宫掘个窟在那里，如何保得无水出！梓宫甚大，攒宫今阔四丈，自成池塘，奈何！奈何！这雨浸淫已多日，奈何！」

是夜雨甚，先生屡惻然忧叹，谓：「明日掩攒雨，势如此，奈何！」再三忧之。贺孙问：「绍兴山陵土甚卑，不知如何？」曰：「固是可虑。只这事，前日既在那里都说来，只满朝无一人可恃，卒为下面许多阴阳官占住了。」问：「闻赵丞相前亦入文字，说得甚好。」曰：「是说得煞好，后来一不从，也只住了。」自高宗攒宫时，在蜀中入文字说此。今又举此，不知如何，又只如此住了。某初到，亦入一文字，后来却差孙从之相视。只孙从之是朝中煞好人，他初间画三项利害，云：『展发引之期，别卜攒宫，上策也；只依旧在绍兴，下策也。』说得煞力。到得相视归来，更说得没理会。到后来，又令集议。初已告报日子，待到那一日四更时，忽扣门报云：『不须集议。』待问其故，云：『已再差官相视。』时郑惠叔在吏书，乃六部之长，关集都是他。当时但听得说差官，便止了众人集议。当时若得集议一番，须说得事理分明。初，孙从之去，那曾得看子细！纔到那里，便被守把老阍促将去，云：『这里不是久立处。』某时在景灵宫行香，闻此甚叵耐，即与同坐诸公说：『如此，亦不可不说。』遂回聚于郑惠叔处。待到那里，更无一人下手作文字，只管教某。某云：『若作之，何辞？止缘某前日已入文字，今作出，又止此意思。得诸公更作，庶说得更透切。』都只说过，更无人下手，其遂推刘得修作。刘遂下手，郑惠叔又只管说，不消说如何。某说：『这是甚么样大事！如何恁地住？』遂顾左右，即取纸笔令刘作，众人合凑，遂成。待去到待漏院要进，都署衔位，各了。黄伯耆者，他已差做相视官，定了不签他；他又来，须要签，又换文字将上。待得他去相视归来，却说道：『自好。』这事遂定。满朝士夫都靠不得，便如此。这般事，为臣子须做一家事尽心竭诚乃可。明知有不稳当，事大体重如此，如何住得！他说须要山是如何，水须从某方位盘转，经过某方位，从某方位环抱，方可用。不知天地如何恰生这般山，依得这般样子，更莫管他也。依他说，为臣子也须尽心寻求，那知不有如此样？蓦忽更有，也未可知，如何便住得！闻亦自有人来说几处可用，都被那边计较阻抑了。」又云：「许多侍从也不学，宰相也不学，将这般大事只恁地做。且如祧庙集议，

某时怕去争炒，遂不去，只入文字。后来说诸公在那里群起哗然，甚可畏，宰相都自怕了。君举所主庙议，是把礼记『祖文王，宗武王』为据，上面又说『祖契而宗汤』。又引诗小序『禘太祖』。诗序有甚牢固？又引『烝祭岁，文王骍牛一，武王骍牛一』，那时自是卜洛之始，未定之时，一时礼数如此。又用国语，亦是难凭。」器之问：「濮议如何？」先生曰：「欧公说固是不是，辨之者亦说得偏。既是所生，亦不可不略是殊异。若止封皇伯，与其它皇伯等，亦不可。须封号为『大王』之类，乃可。伊川先生有说，但后来已自措置得好。凡祭享礼数，一付其下面子孙，朝廷无所预。」

林丈说：「彭子寿弹韩侂胄只任气性，不顾国体，致侂胄大憾，放赵相，激成后日之事。」曰：「他绝不晓事情，率尔而妄举！」

丙辰后

正卿问：「命江陵之命，将止于三辞？」曰：「今番死亦不出。纔出，便只是死！」

直卿云：「先生去国，其它人不足责，如吴德夫项平父杨子直合乞出。」先生曰：「诸人怕做党锢，看得定是不解恁地。且如杨子直前日纔见某入文字，便来劝止，且攒着眉做许多模样。某对他云：『公何消得恁地？如今都是这一串说话，若一向绝了，又都无好人去。』」

季通被罪，台评及先生。先生饭罢，楼下起西序行数回，即中位打坐。贺孙退归精舍，告诸友。汉卿筮之，得小过「公弋取彼在穴」，曰：「先生无虞，蔡所遭必伤。」即同辅万季弟至楼下。先生坐睡甚酣，因诸生偶语而觉，即揖诸生。诸生问所闻蔡丈事如何。曰：「州县捕索甚急，不晓何以得罪。」因与正淳说早上所问孟子未通处甚详。继闻蔡已遵路，防卫颇严。诸友急往中途见别，先生舟往不及。闻蔡留邑中，皆詹元善调护之。先生初亦欲与经营，包显道因言：「祸福已定，徒尔劳扰。」先生嘉之，且云：「显道说得自好，未知当局如何。」是夜诸生坐楼下，围炉讲问而退。闻蔡编管道州，乃沈继祖文字，主意诋先生也。

或有谓先生曰：「沈继祖乃正淳之连袂也。」先生笑曰：「『弥子之妻，与子路之妻，兄弟也。』何伤哉！」

先生往净安寺候蔡。蔡自府乘舟就贬，过净安，先生出寺门接之。坐方丈，寒暄外，无嗟劳语。以连日所读参同契所疑扣蔡，蔡应答洒然。少迟，诸人醪酒至，饮皆醉。先生间行，列坐寺前桥上饮，回寺又饮。先生醉睡。方坐饮桥上，詹元善即退去。先生曰：「此人富贵气！」

论及「伪学」事，云：「元佑诸公后来被绍圣群小治时，却是元佑曾去撩拨它来，而今却是平地起这件事出。」

有一朋友微讽先生云：「先生有『天生德于予』底意思，却无『微服过宋』之意。」先生曰：「某又不曾上书自辨，又不曾作诗谤讪，只是与朋友讲习古书，说这道理。更不教做，却做什么事！」因曰：「论语首章言：『人不知而不愠不亦君子乎！』断章言：『不知命，无以为君子。』赐录云：「且以利害祸福言之，此是至粗底。此处人只信不及，便讲学得，待如何！亦没安顿处。」今人开口亦解一饮一啄自有定分，及遇小小利害，便生趋避计较之心。古人刀锯在前，鼎镬在后，视之如无物者，赐录作「如履平地」。盖缘只见得这道理，都不见那刀锯鼎镬！」又曰：「『死生有命』，如合在水里死，须是溺杀，此犹不是深奥底事，难晓底话。如今朋友都信不及，觉见此道日孤，令人意思不佳。」

或劝先生散了学徒，闭户省事以避祸者。先生曰：「祸福之来，命也。」

先生曰：「如某辈皆不能保，只是做将去，事到则尽付之。人欲避祸，终不能避。」

今为辟祸之说者，固出于相爱。然得某壁立万仞，岂不益为吾道之光！

「其默足以容」，只是不去击鼓讼冤，便是默，不成屋下合说底话亦不敢说也！同。

或有人劝某当此之时，宜略从时。某答之云：「但恐如草药，锻炼得无性了，救不得病耳！」

有客游二广多年，知其山川人物风俗，因言廉州山川极好。先生笑曰：「被贤说得好，下梢不免去行一番。」此时党事方起。又因问举业，先生笑曰：「某少年时只做得十五六篇义，后来只是如此发举及第。人但不可不会作文字。及其得，也只是如此。今人却要求为必得，岂有此理！」

时「伪学」之禁严，彭子寿镌三官，勒停。诸权臣之用事者，睥睨不已。先生曰：「某今头常如黏在颈上。」又曰：「自古圣人未尝为人所杀。」

杂记言行

某尝言，吾侪讲学，正欲上不得罪于圣贤，中不误于一己，下不为来者之害，如此而已，外此非所敢与。

吾辈不用有忿世疾恶之意，当常自体此心宽明无系累，则日充日明，岂可涯涘耶！泛爱亲仁，圣人忠恕体用，端的如此。

「人言好善嫉恶，而今在闲处，只见疾恶之心愈」伯谟曰：「唯其好善，所以嫉恶。」

先生爱说「恰好」二字，云：「凡事自有恰好处。」

先生每语学者云：「凡事无许多闲劳攘。」

先生每论及靖康建炎间事，必蹙頞惨然，太息久之。

长孺问：「先生须得邵尧夫先知之术？」先生久之曰：「吾之所知者：『惠迪吉，从逆凶』；『满招损，谦受益』。若是明日晴，后日雨，吾又安能知耶！」[与心]。

因言科举之学，问：「若有大贤居今之时，不知当如何？」曰：「若是第一等人，它定不肯就。」又问：「先生少年省试报罢时如何？」曰：「某是时已自断定，若那番不过省，定不复应举矣。」

有为其兄求荐书。先生曰：「没奈何，为公发书。某只云，某人为某官，亦老成谙事，亦可备任使。更须求之公议如何，某不敢必。辛弃疾是朝廷起废为监司，初到任，也须采公议荐举。他要使一路官员。他所荐举，须要教一路官员知所激劝是如何人。他若把应付人情，有书来便取去，这一任便倒了。某两为太守，尝备员监司，非独不曾以此事恳人，而人亦不曾敢以此事恳某，自谓平日修行得这些力。他明知以私意来恳祝，必被某责。然某看公议举人，是个好人，人人都知；若是举错了，也是自家错了。本不是应付人情，又不是交

结权势，又不是被他献谏，这是多少明白！人皆不来私恳，其间有当荐之人，自公举之。待其书来说，某已自举荐他了，更无私恳者。」

有亲戚托人求举。先生曰：「亲戚固是亲戚，然荐人于人，亦须是荐贤始得。今乡里平平等人，无可称之实，某都不与发书恳人。况某人事母如此，临财如此，居乡曲事长上如此，教自家荐举他甚么得！」因问所托之人：「公且与撰几句可荐之迹将来，是说得说不得？假使说道向来所为不善，从今日自新，要求举状，是便有此心，何可保！」

人每欲不见客，不知它是如何。若使某一月日不见客，必须大病一月。似今日一日与客说话，却觉得意思舒畅。不知它们关着门不见人底，是如何过日？

直卿劝先生且谢宾客数月，将息病。先生曰：「天生一个人，便须着管天下事。若要不管，须是如杨氏为我方得，某却不曾去学得这般学。」

择之劳先生人事之繁。答曰：「大凡事，只得耐烦做将去。纔起厌心，便不得。」

先生病中应接不倦，左右请少节之。先生厉声曰：「你懒惰，教我也懒惰！」

先生病起，不敢峻补，只得平补。且笑曰：「不能兴衰拨乱，只得扶衰补敝。」

近日百事都如此，医者用药，也只用平平稳稳底药，亦不能为害，亦不能治病。是他初不曾识得病，故且如此酌中。世上事都如此。扁鹊视疾，察见肺肝，岂是看见里面如何？也只是看得证候极精，纔见外面，便知五脏六腑事。

先生一日说及受赃者，怒形于言，曰：「某见此等人，只与大字面配去！」徐又曰：「今说公吏不合取钱，为知县者自要钱矣！」节节言之，为之吁叹。

梅雨，溪流涨盛，先生扶病往观。曰：「君子于大水，必观焉。」

先生每观一水一石，一草一木，稍清阴处，竟日目不瞬。饮酒不过两三行，又移一处。大醉，则跌坐高拱。经史子集之余，虽记录杂记，举辄成诵。

微醺，则吟哦古文，气调清壮。某所闻见，则先生每爱诵屈原楚骚、孔明出师表、渊明归去来并诗、并杜子美数诗而已。寿昌。

先生于父母坟墓所托之乡人，必加礼。或曰：「敌己以上，拜之。」

先生每日早起，子弟在书院，皆先着衫到影堂前击板，俟先生出。既启门，先生升堂，率子弟以次列拜炷香，又拜而退。子弟一人诣土地之祠炷香而拜。随侍登阁，拜先圣像，方坐书院，受早揖，饮汤少坐，或有请问而去。月朔，影堂荐酒果；望日，则荐茶；有时物，荐新而后食。

先生早晨拈香。春夏则深衣；冬则戴漆纱帽。衣则以布为之，阔袖皂袂，裳则用白纱，如濂溪画像之服。或有见任官及它官相见，易窄衫而出。

问衣裳制度。曰：「也无制度，但画像多如此，故效之。」又问：「有尺寸否？」曰：「也无稽考处。那礼上虽略说，然也说得没理会处。」

先生尝立北桥，忽市井游手数人悍然突过，先生敛衽桥侧避之。每闲行道间，左右者或辟人，先生即厉声止之曰：「你管他作甚！」先生每徒行拜谒，步远而意专，不左右顾。及无事领诸生游赏，则徘徊顾瞻，缓步微吟。先生有疾，及诸生省问，必正冠坐揖，各尽其情，略无倦接之意。诸生有未及壮年者，待之亦周详。先生病少愈，既出寝室，客至必见，见必降阶肃之，去必送至阶下。诸生夜听讲退，则不送。或在坐有外客，则自降阶送之。先生于客退，必立视其车行，不复顾，然后退而解衣，及应酬他事。或客方登车犹相面，或以他事禀者，不领之。或前客纔登车，而尚留之客辄有所禀议，亦令少待。先生对客语及本路监司守将，必称其官。

侍先生到唐石，待野叟樵夫，如接宾客，略无分毫畦町，某因侍立久之。先生曰：「此一等人，若势分相绝，如何使他得以尽其情？」唐石有社仓，往往支发不时，故彼人来告。先生云：「救弊之道，在今日极是要严。不严，如何得实惠及此等细民！」炎。

先生端居甚严，而或「温而厉」、「恭而安」；望其容貌，则见面盎背。当诸公攻「伪学」之时，先生处之雍容，只似平时。故炎祭先生文有云：「凜然若銜馭之甚严，泰然若方行之无畔。盖久而后得之，又何止流行乎四时，而昭示乎河汉！」炎。

先生书所居之桃符云：「爱君希道泰，忧国愿年丰。」书竹林精舍桃符云：「道迷前圣统，朋误远方来。」先是赵昌父书曰：「教存君子乐，朋自远方来。」故嗣岁先生自家易之以此。

先生书阁上只扁南轩「藏书」二字。镇江一窳兄托过稟求书其家斋额，不许。因云：「人家何用立牌榜？且看熹家何曾有之？」先是漳州守求新「贡院」二字，已为书去，却以此说：「彼有数百间贡院，不可无一牌，人家何用！」

登先生藏书阁，南轩题壁上题云：「于穆元圣，继天测灵；开此谟训，惠我光明。靖言保之，匪金厥籟；含英咀实，百世其承！」意其为藏书阁铭也，请先生书之，刻置社仓书楼之上。先生曰：「只是以此记书厨名，待为别做。」

「道间人多来求诗与跋，某以为人之所以与天地日月相为长久者，元不在此。」

先生因人求墓铭，曰：「『吁嗟身后名，于我如浮烟！』人既死了，又更要这物事做甚！」或曰：「先生语此，岂非有为而言？」曰：「也是既死去了，待他说是说非，有甚干涉！」又曰：「所可书者，以其有可为后世法。今人只是虚美其亲，若有大功大业，则天下之人都知得了，又何以此为？且人为善，亦自是本分事，又何必须要恁地写出！」

信州一士人为其先人求墓碑，先生不许。请之不已，又却之。临别送出，举指云：「赠公『务实』二字。」

先生初欲正甫以沙随行实来，为作墓碑，久之不到。既而以旧人文字稍多，又欲属笔。汪季路亦不曾及是议，立祠堂于德兴县学，曾为德兴丞。为书「沙随先生之祠」六字。

陈同父一子、一婿吴康，同来求铭文。先生是时例不作此，与写「有宋龙川先生陈君同父之墓」十二字。婺源李参仲于先生为乡旧，其子亦来求墓铭，只与跋某人所作行实，亦书「有宋钟山先生李公之墓」与之。

寿昌因先生酒酣兴逸，遂请醉墨。先生为作大字韶国师颂一首，又作小字杜牧之九日诗一首，又作大字渊明归田园居一首。有举子亦乘便请之，先生曰：「公既习举业，何事于此？」请之不已，亦为作渊明阻风于规林第二首。

且云：「但能参得此一诗透，则公今日所谓举业，与夫他日所谓功名富贵者，皆不必经心可也。」寿昌。

先生语朋旧：「无事时不妨将药方看，欲知得养生之理也。」

先生说：「南轩论熹命云『官多禄少』四字。」因云：「平日辞官文字甚多。」

因上亮隔，取中间一条为正，云：「事须有一个大本。」

因对雨，云：「安徐便好。」昨日骤雨。今日方微下，已浹洽，悠悠未已，有周溥意，不似前日暴也。

开窗坐，见窗前地上日色，即觉热；退坐不见，即不热。目受而心忌之，则身不安之矣。如许渤着衣，问人寒热，则心凝不动也。僧有受焚者，亦尔。

先生于世俗未尝立异。有岁迫欲入新居而外门未立者，曰：「若入后有禁忌，何以动作？」门欲横从巷出。曰：「直出是公道，横则与世俗相拗。」

先生问直卿：「何不移入新屋居？」曰：「外门未立。」曰：「岁暮只有两日，便可下工。若搬入后有禁忌，如何动作？初三又是赤口。」

寿昌问先生：「『此心元自通天地，枉却灵宫一炷香！』先生游南岳诗。若在小龙王庙，还敢如此道否？」先生曰：「某却不曾到吴城山。」寿昌。

朱子语类卷第一百八

朱子五

论治道

治道别无说，若使人主恭俭好善，「有言逆于心，必求诸道；有言孙于志，必求诸非道」；这如何会不治！这别无说，从古来都有见成样子，真是如此。

天下事有大根本，有小根本。正君心是大本。其余万事各有一根本，如理财以养民为本，治兵以择将为本。

天下事自有个大根本处，每事又各自有个紧要处。

天下事当从本理会，不可从事上理会。

论世事，曰：「须是心度大，方包裹得过，运动得行。」

为学，是自博而反诸约；为治，是自约而致其博。自修。

因论世俗不冠带，云：「今为天下，有一日不可缓者，有渐正之者。一日不可缓者，兴起之事也；渐正之者，维持之事也。」

古者修身与取才，恤民与养兵，皆是一事，今遂分为四。

自古有「道术为天下裂」之说，今亲见其弊矣。自修。

天下事，须是人主晓得通透了，自要去做，方得。如一事八分是人主要做，只有一二分是为宰相了做，亦做不得。

问：「或言今日之告君者，皆能言『修德』二字。不知教人君从何处修起？必有其要。」曰：「安得如此说！只看合下心不是私，即转为天下之大公。将一切私底意尽屏去，所用之人非贤，即别搜求正人用之。」问：「以一人耳目，安能尽知天下之贤？」曰：「只消用一个好人作相，自然推排出来。有一好台谏，知他不好人，自然住不得。」

「井田之法要行，须是封建，令逐国各自去理会。如王畿之内，亦各有都鄙、家鄙。汉人尝言，郡邑在诸国之外，而远役于中都，非便。」问：「汉以王国杂见于郡县间，如何？」曰：「汉本无法度。」

封建实是不可行。若论三代之世，则封建好处，便是君民之情相亲，可以久安而无患；不似后世郡县，一二年辄易，虽有贤者，善政亦做不成。

因言：「封建只是历代循袭，势不容已，柳子厚亦说得是。贾生谓『树国必相疑之势』，甚然。封建后来自然有尾大不掉之势。成周盛时，能得几时！到春秋列国强盛，周之势亦浸微矣。后来到战国，东西周分治，赧王但寄于西

周公耳。虽是圣人法，岂有无弊者！」大率先生之意，以为封建井田皆易得致弊。

问：「后世封建郡县，何者为得？」曰：「论治乱毕竟不在此。以道理观之，封建之意，是圣人以天下为己私，分与亲贤共理，但其制则不过大，此所以为得。贾谊于汉言『众建诸侯而少其力』。其后主父偃窃其说，用之于武帝。」

诸生论郡县封建之弊。曰：「大抵立法必有弊，未有无弊之法，其要只在得人。若是个人，则法虽不善，亦占分数多了；若非其人，则有善法，亦何益于事！且如说郡县不如封建，若封建非其人，且是世世相继，不能得他去；如郡县非其人，却只三两年任满便去，忽然换得好底来，亦无定。范太史唐鉴议论大率皆归于得人。某初嫌他恁地说，后来思之，只得如此说。」又云：「革弊须从原头理会。」

「柳子厚封建论则全以封建为非；胡明仲辈破其说，则专以封建为是。要之，天下制度，无全利而无害底道理，但看利害分数如何。封建则根本较固，国家可恃；郡县则截然易制，然来来去去，无长久之意，不可恃以为固也。如役法亦然。荆公只见差役之害，而免役之利。」先生云：「差役时皆土著家户人，州县亦较可靠；免役则皆浮浪之人。靖康间州县亦有守令要守，而吏民皆散去，无复可恃。然其弊亦不胜其多。」

先生言论间犹有不满于五峰论封建井田数事。尝疏其说以质疑。先生云：「封建井田，乃圣王之制，公天下之法，岂敢以为不然！但在今日恐难下手。设使强做得成，亦恐意外别生弊病，反不如前，则难收拾耳。此等事，未须深论。他日读书多，历事久，当自见之也。」

因论封建，曰：「此亦难行。使膏粱之子弟不学而居士民上，其为害岂有涯哉！且以汉诸王观之，其荒纵淫虐如此，岂可以治民！故主父偃劝武帝分王子弟，而使吏治其国，故祸不及民。所以后来诸王也都善弱，盖渐染使然。积而至于魏之诸王，遂使人监守，虽饮食亦皆禁制，更存活不得。及至晋惩其弊，诸王各使之典大藩，摠强兵，相屠相戮，驯致大乱。」

「云：「监防太密，则有魏之伤恩；若宽去绳勒，又有晋之祸乱。恐皆是无古人教养之法，故尔。」曰：「那个虽教，无人柰得他何。」或言：「今之守令亦善。」卓录起此，作郭兄问。曰：「却无前代尾大不掉之患。只是州县之权太轻，卓录作「无权」。卒有变故，更支撑不住。」

「云：「因举祖宗官制沿革中，说祖宗时州郡禁兵之额极多，又有诸般名色钱可以瞻养。及王介甫作相，凡州郡兵财，皆括归朝廷，而州县益虚。所以后来之变，天下瓦解，由州郡无兵无财故也。」曰：

「只祖宗时，州郡已自轻了。如仁宗朝京西群盗横行，破州屠县，无如之何。淮南盗王伦破高邮，郡守晁仲约以郡无兵财，遂开门犒之卓录作：「敛金帛赂之。」使去。富郑公闻之大怒，欲诛守臣，曰：『岂有任千里之寄，不能拒贼，而反赂之！』范文正公争之曰：『州郡无兵无财，俾之将何捍拒？今守臣能权宜应变，以全一城之生灵，亦可矣；岂可反以为罪耶？』然则彼时州郡已如此虚弱了，如何尽责得介甫！」卓录今附于下：「介甫只是刮刷太甚，凡州郡禁兵阙额，尽令勿补填。且如一州有千人禁军额，阙五百人，则本郡不得招填，每岁桩留五百名之衣粮，并二季衣赐之物，令转运使掌之，而尽归于朝廷，如此煞得钱不可胜计。」陈丈云：「记得先生说，教提刑掌之，归朝廷，名曰『封桩阙额禁军钱』。」又云：「也怪不得州郡，欲添兵，诚无粮食给之，其势多招不得。某守南康，旧有千人禁军额，某到时纔有二百人而已，然岁已自阙供给。本军每年有租米四万六千石，以三万九千来上供，所余者止七千石，仅能贍得三月之粮。三月之外，便用别擘画措置，如斛面、加粮之属。又尽，则预于民间借支。方借之时，早谷方熟，不得已出榜，令民先将早米来纳，亦谓之租米。俟冬，则折除其租米，亦当大米之数，如此犹贍不给。寿皇数数有指挥下来，必欲招满千人之额。某申去云：『不难于招，只是无讨粮食处。』又行下云：『便不及千人，亦须招填五百人。』虽圣旨如此，然终无得钱粮处，只得如此挨过日子而已！想得自初千人之额，自来不曾及数。盖州郡只有许多米，他无来处，何以贍给之？然上供外所余七千石，州郡亦不得用。转运使每岁行文字下来约束，只教桩留在本州岛，不得侵支颗粒。那里有？年年侵使了，每监司使公吏下来检视，州郡又厚赂遗之，使去。全无颗粒，怪不得。若更不得支此米，何从得贍军？然亦只贍得两三月，何况都无！非天雨鬼输，何从得来！某在彼时，颜鲁子王齐贤屡行文字下来，令不得动。某报去云：『累政即无颗粒见在。虽上司约束分明，柰岁用支使何？今求上司，不若为之豁除其数。若守此虚名而无实，徒为胥吏辈贿赂之地。又况州郡每岁靠此米支遣，决不能如约束，何似罢之？』更不听，督责愈急。颜鲁子又推王齐贤，王齐贤又推颜鲁子。及王齐贤去，颜依旧行下约束，却被某不能管得，只认支使了。若以为罪，则前后之为守者皆一样，又何从根究？其势不柰何，只得如此处。」

居今之世，若欲尽除今法，行古之政，则未见其利，而徒有烦扰之弊。又事体重大，阻格处多，决然难行。要之，因祖宗之法而精择其人，亦足以治，只是要择人。范淳夫唐鉴，其论亦如此，以为因今郡县，足以为治。某少时常鄙之，以为苟简因循之论。以今观之，信然。德明录云：「问：『今日之治，当以何为先？』曰：『只是要得人。』」

问：「先生所谓『古礼繁文，不可考究，欲取今见行礼仪增损用之，庶其合于人情，方为有益』。如何？」曰：「固是。」曰：「若是，则礼中所载

冠、婚、丧、祭等仪，有可行者否？」曰：「如冠、昏礼，岂不可行？但丧、祭有烦杂耳。」问：「若是，则非理明，义精者，不足以与此。」曰：「固是。」曰：「井田封建如何？」曰：「亦有可行者。如有功之臣，封之一乡，如汉之乡亭侯。田税亦须要均，则经界不可以不行，大纲在先正沟洫。又如孝弟忠信，人伦日用间事，播为乐章，使人歌之，仿周礼读法，遍示乡村里落，亦可代今粉壁所书条禁。」

问：「欧公本论谓今冠、昏、丧、祭之礼，只行于朝廷，宜令礼官讲明颁行于郡县。此说如何？」曰：「向来亦曾颁行，后来起告讦之讼，遂罢。然亦难得人教他。」问：「三代规模未能遽复，且讲究一个粗法管领天下，如社仓举子之类。」先生曰：「譬如补锅，谓之小补可也。若要做，须是一切重铸。今上自朝廷，下至百司、庶府，外而州县，其法无一不弊，学校科举尤甚。」又云：「今之礼，尚有见于威仪辞逊之际；若乐，则全是失了！」问：「朝廷合颁降礼乐之制，令人讲习。」曰：「以前日浙东之事观之，州县直是视民如禽兽，丰年犹多饥死者！虽百后夔，亦呼召他和气不来！」

制度易讲，如何有人行！

立一个简易之法，与民由之，甚好。夏商井田法所以难废者，固是有圣贤之君继作，亦是法简，不似周法繁碎。然周公是其时不得不恁地，惟繁故易废。使孔子继周，必能通变使简易，不至如是繁碎。今法极繁，人不能变通，只管筑塞在这里。

吴伯英与黄直卿议沟洫。先生徐曰：「今则且理会当世事尚未尽，如刑罚，则杀人者不死，有罪者不刑；税赋，则有产者无税，有税者无产，何暇议古？」

欲整顿一时之弊，譬如常洗滌，不济事。须是善洗者，一一拆洗，乃不枉了，庶几有益。

圣人固视天下无不可为之时，然势不到他做，亦做不得。

因说理会天下弥文，曰：「伊川云：『只患不得为，不患不能为。如有称在此，物来即轻重皆了，何必先要一一等过天下之物！』」

审微于未形，御变于将来，非知道者孰能！

会做事底人，必先度事势，有必可做之理，方去做。

不能则谨守常法。

天生一世人才，自足一世之用。自古及今，只是这一般人。但是有圣贤之君在上，气焰大，熏蒸陶冶得别，这个自争八九分。只如时节虽不好，但上面意思略转，下面便转。况乎圣贤是甚力量！少间无状底人自销铄改变，不敢做出来；以其平日为己之心为公家办事，自然修举，盖小人多是有才底。儒用。或录云：「问：『天地生一世人，自足了一世用，但患人不能尽用天地之才，此其不能大治。若以今世论之，则人才之可数者，亦可见矣，果然足以致大治乎？』」曰：『不然。人只是这个人，若有圣贤出来，只它气焰自熏蒸陶冶了无限人才，这个自争八九分。少间无状者恶者自消铄，不敢使出，各求奋励所长，而化为好人矣。而今朝廷意思略转，则天下之人便皆变动，况有大圣贤者出，甚么样气魄！那个尽熏蒸了，小人自是不敢放出无状；以其自私自利办事之心而为上之用，皆是有用之人矣。』」

荀悦曰：「教化之行，挽中人而进于君子之域；教化之废，推中人而堕于小人之涂。」若是举世恁地各举其职，有不能者，亦须勉强去做，不然，也怕公议。既无公议，更举无忌惮了！

天下人，不成尽废之，使不得从政。只当讲学，庶得人渐有好者，庶有可以为天下之理。

今日人材须是得个有见识，又有度量人，便容受得今日人材，将来截长补短使。

后世只是无个人样！

泛言人才，曰：「今人只是两种：谨密者多退避，俊快者多粗疏。」

世间有才底人，若能损那有余，勉其不足时节，却做得事；却出来担当得事，与那小廉曲谨底不同。

贪污者必以廉介者为不是，趋竞者必以恬退者为不是。由此类推之，常人莫不皆然。

今人材举业浸纤弱尖巧，恐是风气渐薄使然，好人或出于荒山中。

贺孙问先生出处，因云：「气数衰削。区区愚见，以为稍稍为善正直之人，多就摧折困顿，似皆佞谀得志之时。」曰：「亦不可一向如此说，只是无人。一人出来，须得许多人大家合力做。若是做不得，方可归之天，方可唤做气数。今若有两三人要做，其它都不管他，直教那两三人摧折了便休。」

有言：「世界无人管，久将脱去。凡事未到手，则姑晦之；俟到手，然后为。」有诘之者曰：「若不幸未及为而死，吾志不白，则如之何？」曰：「此亦不柰何，吾辈盖是折本做也。」先生曰：「如此，则是一部孟子无一句可用也！尝爱孟子答淳于髡之言曰：『嫂溺援之以手，天下溺援之以道。子欲手援天下乎？』吾人所以救世者，以其有道也。既自放倒矣，天下岂一手可援哉！观其说，缘饰得来不好。安得似陆子静堂堂自在，说成一个物事乎！」

直卿云：「尝与先生言，如今有一等才能了事底人，若不识义理，终是难保。先生不以为然。以为若如此说，却只是自家这下人使得；不是自家这下人，都不是人才！」

「荀彧叹无智谋之士，看今来把谁做智谋之士？」伯谏云：「今时所推，只永嘉人；江西人又粗，福建又无甚人。」先生不应，因云：「南轩见义必为，他便是没安排周遮，要做便做。人说道他勇，便是勇，这便是不可及！」叹息数声。

浙中人大率以不生事抚循为知体。先生谓：「便是『枉尺直寻』。如此风俗议论至十年，国家事都无人作矣！常人以便文，小人以容奸，如此风大害事。」

今世士大夫惟以苟且逐旋挨去为事，挨得过时且上下相咻以勿生事，不要十分分明理会事，且恁鹘突。才理会得分明，便做官不得。有人少负能声，及少经挫抑，却悔其太惺惺了了；一切刳方为圆，且恁随俗苟且，自道是年高见识长进。当官者，大小上下，以不见吏民，不治事为得策，曲直在前，只不理睬，庶几民自不来，以此为止讼之道。民有冤抑，无处申诉，只得忍遏。便有讼者，半年周岁不见消息，不得了决，民亦只得休和，居官者遂以为无讼之可听。风俗如此，可畏！可畏！

今日人才之坏，皆由于诋排道学。治道必本于正心、修身，实见得恁地，然后从这里做出。如今士大夫，但说据我逐时恁地做，也做得事业；说道学，说正心、修身，都是闲说话，我自不消得用此。若是一人叉手并脚，便道是矫激，便道是邀名，便道是做崖岸。须是如市井底人拖泥带水，方始是通儒实才！

器远问：「文中子：『安我者，所以宁天下也；存我者，所以厚苍生也。』看圣人恁地维持纪纲，却与有是非无利害之说有不相似者。」曰：「只为人把利害之心去看圣人。若圣人为治，终不成埽荡纪纲，使天下自恁地颓坏废弛，方唤做公天下之心！圣人只见得道理合恁地做。今有天下在这里，须着去保守，须着有许多维持纪纲，这是决定着如此，不如此便不得，这只是个瞎是。」又问：「若如此说，则陈丈就事物上理会，也是合如此。」曰：「虽是合如此，只是无自家身己做本领，便不得。」又问：「事求可，功求成，亦是当如此？」曰：「只要去求可求成，便不是。圣人做事，那曾不要可，不要成！只是先从这里理会去，却不曾恁地计较成败利害。如公所说，只是要去理会许多旧董了，方牵入这心来，却不曾有从这里流出在事物上底意思。」

蔡季通因浙中主张史记，常说道邵康节所推世数，自古以降，去后是不解会甚好，只得就后世做规模。以某看来则不然。孔子修六经，要为万世标准。若就那时商量，别作个道理，孔子也不解修六经得。如司马迁亦是个英雄，文字中间自有好处。只是他说经世事业，只是第二三着，如何守他议论！如某退居老死无用之物，如诸公都出仕官，这国家许多命脉，固自有所属，不直截以圣人为标准，却要理会第二三着，这事煞利害，千万细思之！

凡事求可，功求成，取必于智谋之末，而不循天理之正者，非圣贤之道。

古人立法，只是大纲，下之人得自为。后世法皆详密，下之人只是守法。法之所在，上之人亦进退下之人不得。

今世有二弊：法弊，时弊。法弊但一切更改之，却甚易；时弊则皆在人，人皆以私心为之，如何变得！嘉佑间法可谓弊矣，王荆公未几尽变之，又别起得许多弊，以人难变故也。

扬因论科举法虽不可以得人，然尚公。曰：「铨法亦公。然法至于尽公，不在人，便不是好法。要可私而公，方始好。」

今日之法，君子欲为其事，以拘于法而不得骋；小人却徇其私，敢越于法而不之顾。

今人只认前日所行之事而行之，便谓之循典故，也须拣个是底始得。学蒙。

被几个秀才在这里翻弄那吏文，翻得来难看。吏文只合直说，某事是如何，条贯是如何，使人一看便见，方是。今只管弄闲言语，说到紧要处，又只恁地带过去。

今日天下，且得个姚崇李德裕来措置，看如何。浩。

今日之事，若向上寻求，须用孟子方法；其次则孔明之治蜀，曹操之屯田许下也。

因论郡县政治之乖，曰：「民虽众，毕竟只是一个心，甚易感也。」

吴英茂实云：「政治当明其号令，不必严刑以为威。」曰：「号令既明，刑罚亦不可弛。苟不用刑罚，则号令徒挂墙壁尔。与其不遵以梗吾治，曷若惩其一以戒百？与其核实检察于其终，曷若严其始而使之无犯？做大事，岂可以小不忍为心！」言经界。

因论经界，曰：「只着一『私』字，便生无限枝」或问：「程子『与五十里采地』之说如何？」曰：「人之心无穷，只恐与五十里，他又要一百里；与一百里，他又要二百里。」

吾辈今经历如此，异时若有尺寸之柄，而不能为斯民除害去恶，岂不诚可罪耶！某尝谓，今之世姑息不得，直须共他理会，庶几善弱可得存立。

或问：「为政者当以宽为本，而以严济之？」曰：「某谓当以严为本，而以宽济之。曲礼谓『莅官行法，非礼，威严不行』。须是令行禁止。若曰令不行，禁不止，而以是为宽，则非也。」

古人为政，一本于宽，今必须反之以严。盖必如是矫之，而后有以得其当。今人为宽，至于事无统纪，缓急予夺之权皆不在我；下梢却是奸豪得志，平民既不蒙其惠，又反受其殃矣！

今人说宽政，多是事事不管，某谓坏了这「宽」字。

平易近民，为政之本。

为政如无大利害，不必议更张。则所更一事未成，必哄然成纷扰，卒未已也。至于大家，且假借之。故子产引郑书曰：『安定国家，必大焉先。』」

问：「为政更张之初，莫亦须稍严以整齐之否？」曰：「此事难断定说，在人如何处置。然亦何消要过于严？今所难者，是难得晓事底人。若晓事底人，历练多，事纔至面前，他都晓得依那事分寸而施以应之，人自然畏服。今人往往过严者，多半是自家不晓，又虑人欺己，又怕人慢己，遂将大拍头去拍他，要他畏服。若自见得，何消过严？便是这事难。」又曰：「难！难！」

因言措置天下事直是难！救得这一弊，少间就这救之之心又生那一弊。如人病寒，下热药，少间又变成燥热；及至病热，下寒药，少间又变得寒。到得这家计坏了，更支捂不住。

问：「州县间宽严事，既已闻命矣。若经世一事，向使先生见用，其将何先？」曰：「亦只是随时。如寿皇之初是一样，中间又是一样，只合随时理会。」问：「今日之治，奉行祖宗成宪。然是太祖皇帝以来至今，其法亦有弊而常更者。」曰：「亦只是就其中整理，如何便超出做得！如荐举，如科场，如铨试，就其中从长整理。」问：「向说诸州厢禁军与屯戍大军更互教阅，如何？」曰：「亦只是就其法整理。」既而叹曰：「法度尚可移，如何得人心变易，各人将他心去行法！且如荐举一事，虽多方措置堤防，然其心只是要去私他亲旧，应副权势，如何得心变！」说了，德明起禀云：「数日听尊诲，敬当铭佩，请出整衣拜辞。」遂出，再入，拜于床下。三哥扶掖。先生俯身颦眉，动色言曰：「后会未期。朋友间多中道而画者，老兄却能拳拳于切己之学，更勉力扩充，以慰衰老之望！」德明复致词拜谢而出，不胜怅然！前一日，先生云：「朋友赴官来相别，某病如此，时事又如此，后此相见，不知又如何。」道中追念斯言，不觉涕下！伯鲁进求一言之诲。先生云：「归去且与廖丈商量。昨日说得已详，大抵只是如此。」称「丈」者，为丈夫。伯鲁言。

问治乱之机。曰：「今看前古治乱，那里是一时做得！少是四五十年，多是一二百年酝酿，方得如此。」遂俛首太息。

朱子语类卷第一百九

朱子六

论取士

古人学校、教养、德行、道艺、选举、爵禄、宿卫、征伐、师旅、田猎，皆只是一项事，皆一理也。

召穆公始諫厉王不听，而退居于郊。及厉王出奔，国人欲杀其子，召公匿之。国人围召公之第，召公乃以己子代厉王之子，而宣王以立。因叹曰：「便是这话难说！古者公卿世及，君臣恩意交结素深，与国家共休戚，故患难相为如此。后世相遇如涂人，及有患难，则涣然离散而已。然今之公卿子孙，亦不可用者，只是不曾教得，故公卿之子孙莫不骄奢淫佚。不得已而用草茅新进之士，举而加之公卿之位，以为苟胜于彼而已。然所恃者，以其知义理，故胜之耳。若更不知义理，何所不至！古之教国子，其法至详密，故其才者既足以有立，而不才者亦得以熏陶渐染，而不失为寡过之人，岂若今之骄驕淫奢也哉！陈同父课藁中有一段论此，稍佳。」

竊问：「人才须教养。明道章疏须先择学官，如何？」曰：「便是未有善择底人。某尝谓，天下事不是从中做起，须得结子头是当，然后从上梳理下来，方见次序。」德明问：「闻先生尝言，州县学且依旧课试，太学当专养行义之士。」曰：「却如此不得。士自四方远来太学，无缘尽知其来历，须是从乡举。」

「吕与叔欲奏立四科取士：曰德行，曰明经，曰政事，曰文学。德行则待州县举荐，下三科却许人投牒自试。明经里面分许多项目：如春秋则兼通三传，礼则通三礼，乐则尽通诸经所说乐处。某看来，乐处说也未尽。政事则如试法律等及行移决判事。又定为试辟，未试则以事授之，一年看其如何，辟则令所属长官举辟。」远器云：「这也只是法。」曰：「固是法，也待人而行，然这却法意详尽。如今科举，直是法先不是了。今来欲教吏部与二三郎官尽识得天下官之贤否，定是了不得这事！」

因论学校，曰：「凡事须有规模。且如太学，亦当用一好人，使之自立绳墨，迟之十年，日与之磨炼，方可。今日学官只是计资考迁用，又学识短浅，学者亦不尊尚。」可学曰：「神宗未立三舍前，太学亦盛。」曰：「吕氏家塾记云，未立三舍前，太学只是一大书会，当时有孙明复胡安定之流，人如何不趋慕！」

林择之曰：「今士人所聚多处，风俗便不好。故太学不如州学，州学不如县学，县学不如乡学。」曰：「太学真个无益，于国家教化之意何在？向见陈魏公说，亦以为可罢。」

祖宗时，科举法疏阔。张乖崖守蜀，有士人亦不应举。乖崖去寻得李旼出来举送去。如士人要应举时，只是着布衫麻鞋，陈状称，百姓某人，今闻朝廷

取士如何如何，来应举；连投所业。太守略看所业，方请就客位，换襴[巾璞-王]相见，方得请试。只一二人，试讫举送。旧亦不糊名，仁宗时方糊名。

「商鞅论人不可多学为士人，废了耕战。此无道之言。然以今观之，士人千人万人，不知理会甚事，真所谓游手！只是恁地底人，一旦得高官厚禄，只是为害朝廷，何望其济事？真是可忧！」因云云云。「旧时此中赴试时，只是四五千人，今多一倍。」因论吕与叔论得取士好。因论其集上代人章表之类，文字多难看，此文集之弊。扬因谓：「去了此等好。」曰：「然。」因叹：「与叔甚高，可惜死早！使其得六十左右，直可观，可惜善人无福！兄弟都有立。一兄和叔，做乡仪者，更直截，死早。」

康节谓：「天下治，则人上行；天下乱，则人上文。」太祖时，人都不理会文；仁宗时，人会文。今又不会文，只是胡说。因见时文义，甚是使人伤心！

因说「子张学干禄」，曰：「如今时文，取者不问其能，应者亦不必其能，只是盈纸便可得。推而上之，如除擢皆然。礼官不识礼，乐官不识乐，皆是吏人做上去。学官只是备员考试而已，初不是有德行道艺可为表率，仁义礼智，从头不识到尾！国家元初取人如此，为之柰何！」

三舍人做干元统天义，说干元处云「如目之有视，耳之有听，体之有气，心之有神」云云。如今也无这般时文。

今人作经义，正是醉人说话。只是许多说话改头换面，说了又说，不成文字！

今人为经义者，全不顾经文，务自立说，心粗胆大，敢为新奇诡异之论。方试官命此题，已欲其立奇说矣。又，出题目定不肯依经文成片段，都是断章牵合，是甚么义理！三十年前人犹不敢如此，只因一番省试出「上天之载，无声无臭，仪刑文王」三句，后遂成例。当时人甚骇之，今遂以为常矣。遂使后生辈违背经旨，争为新奇，迎合主司之意，长浮竞薄，终将若何，可虑！可虑！王介甫三经义固非圣人意，然犹使学者知所统一。不过专念本经，及看注解，而以其本注之说为文辞，主司考其工拙，而定去留耳。岂若今之违经背义，恣为奇说，而无所底止哉！当时神宗令介甫造三经义，意思本好。只是介甫之学不正，不足以发明圣意为可惜耳。今为经义者，又不若为词赋；词赋不过工于对偶，不敢如治经者之乱说也。闻虜中科举罢，即晓示云，后举于某经某史命题，仰士子各习此业。使人心有所定止，专心看一经一史，不过数举，

则经史皆通。此法甚好。今为主司者，务出隐僻题目，以乘人之所不知，使人弊精神于检阅，茫然无所向方，是果何法也！

时有报行遣试官牵合破碎出题目者。或曰：「如此行遣一番，也好。」曰：「某常说，不当就题目上理会。这个都是道术不一，所以如此。所以王介甫行三经字说，说是一道德，同风俗。是他真个使得天下学者尽只念这物事，更不敢别走作胡说，上下都有个据守。若是有才者，自就他这腔子里说得好，依旧是好文字。而今人却务出暗僻难晓底题目，以乘人之所不知，却如何教他不杜撰，不胡说！」或曰：「若不出难题，恐尽被人先牢笼做了。」曰：「莫管他。自家依旧是取得好文字，不误远方观听。而今却都是杜撰胡说，破坏后生心术，这个乖。某常说，今日学校科举不成法。上之人分明以贼盗遇士，士亦分明以盗贼自处，动不动便鼓噪作闹，以相胁迫，非盗贼而何？这个治之无他，只是严挟书传义之禁，不许继烛，少间自淘汰了一半。不是秀才底人，他亦自不敢来。虽无淘汰之名，而有其实。既不许继烛，他自要奔，去声。无缘更代得人笔。」或曰：「恐难止遏。今只省试及太学补试，已自禁遏不住。」曰：「也只是无人理会。若捉得一两个，真个痛治，人谁敢犯！这个须从保伍中做起，却从保正社首中讨保明状，五家为保，互相保委。若不是秀才，定不得与保明。若捉出诡名纳两副三副卷底人来，定将保明人痛治，人谁敢犯！某尝说，天下无难理会底事，这般事，只是黑地里脚指缝也求得出来，不知如何得恁地无人理会！」又曰：「今日科举考试也无法不通看。」或曰：「解额当均否？」曰：「固是当均。」或曰：「看来不必立为定额，但以几名终场卷子取一名，足矣。」曰：「不得。少间便长诡名纳卷之弊。依旧与他立定额。只是从今起，照前三举内终场人数计之，就这数内立定额数。三举之后，又将来均一番。如此，则多少不至相悬绝矣。」因说混补，曰：「顷在朝时，赵丞相欲行三舍法。陈君举欲行混补，赵丞相不肯，曰：『今此天寒粟贵，若复混补，须添万余人，米价愈腾踊矣！』某曰：『为混补之说者固是谬，为三舍之说亦未为得也。未论其它，只州郡那里得许多钱穀养他？盖入学者既有舍法之利，又有科举之利，不入学者止有科举一涂，这里便是不均。利之所在，人谁不趋？看来只均太学解额于诸路，便无事。如今太学解额，七人取两人。便七人取一人也由我，十人取一人也由我，二十人、三十人、四十人取一人也只由我。而今自立个不平放这里，如何责得人趋！』」或问：「恩榜无益于国家，可去否？」曰：「此又去不得。去之则伤仁恩，人必怨。看来只好作文学助教阙，立定某州文学几员，助教几员，随其人士之多少以定员数，如宗室宫观例，令自指射占阙，相与受代，莫要教他出来做官。既不伤仁恩，又无老耄昏浊贪猥不事事之病矣。」杜佑通典中说释奠处有文学助教官。因说禄令，曰：「今日禄令更莫说，更是不均。且如宫观祠禄，少间又尽指占某州某州。盖州郡财赋各自不同，或元初立额有厚薄，或后来有增减，少间人尽占多处去。虽曰州郡富厚，被人炒多了，也供当不去。少间本州岛本郡底不曾给

得，只得去应副他处人矣。」因又说经界。或曰：「初做，也须扰人。」曰：「若处之有法，何扰之有？而今只是人人不晓，所以被人瞒说难行。间有一两个晓得底，终不足以胜不晓者之多。若人人都教他算，教他法量，他便使瞒不得矣。打量极多法，惟法算量极易，自绍兴间，秦丞相举行一番以至今。看来是苏绰以后，到绍兴方得行一番，今又多弊了。看来须是三十年又量一番，庶常无弊。盖人家田产只五六年间便自不同，富者贫，贫者富，少间病败便多，飞产匿名，无所不有。须是三十年再与打量一番，则乘其弊少而易为力，人习见之，亦无所容其奸矣。要之，既行，也安得尽无弊？只是得大纲好，其间宁无少弊处？只如秦丞相绍兴间行，也安得尽无弊？只是十分弊，也须革去得九分半，所余者一分半而已。今人却情愿受这十分重弊压在头上，都不管。及至纔有一人理会起，便去搜剔那半分一分底弊来瑕疵之，以为决不可行。如被人少却百贯千贯却不管，及被人少却百钱千钱，便反到要与理会。今人都是这般见识。而今分明是有个天下国家，无一人肯把做自家物事看，不可说着。某常说，天下事所以终做不成者，只是坏于懒与私而已！懒，则士大夫不肯任事。有一样底说，我只认做三年官了去，谁能闲理会得闲事，闲讨烦恼！我不理会，也得好好做官去。次则豪家上户群起遮拦，恐法行则夺其利，尽用纳税。惟此二者为梗而已。」又曰：「事无有处置不得者。事事自有个恰好处，只是不会思量，不得其法。只如旧时科举无定日，少间人来这州试了，又过那州试；州里试了，又去漕司试；无理会处。不知谁恁聪明，会思量定作八月十五日，积年之弊，一朝而革，这个方唤做处置事。圣人所以做事动中机会，便是如此。」又曰：「凡事须看透背后去。」因举掌云：「且如这一事，见得这一面是如此，便须看透那手背后去，方得。如国手下棋一着，便见得数十着以后之着。若只看这一面，如何见得那事几？更说甚治道！」

包显道言科举之弊。先生曰：「如他经尚是就文义上说，最是春秋不成说话，多是去求言外之意，说得不成模样。某说道，此皆是『侮圣人之言』！却不如王介甫样，索性废了，较强。」又笑云：「常有一人作随时变通论，皆说要复古。至论科举要复乡举里选，却说须是歇二十年却行，要待那种子尽了方行得。说得来也是。」

器远问：「今士人习为时文应举，如此须当有个转处否？」曰：「某旧时看，只见天下如何有许多道理恁地多！如今看来，只有一个道理，只有一个学。在下者也着如此学，在上者也着如此学。在上若好学，自见道理，许多弊政，亦自见得须要整顿。若上好学，便于学舍选举贤儒，如胡安定孙明复这般人为教导之官；又须将科目尽变了，全理会经学，这须会好。今未说士子，且看朝廷许多奏表，支离蔓衍，是说甚么！如诰宰相，只须说数语戒谕，如此做足矣。」敬之云：「先生常说：『表奏之文，下谏其上也；诰敕之文，上谏其下也。』」

问：「今日科举之弊，使有可为之时，此法何如？」曰：「也废他不得。然亦须有个道理。」又曰：「更须兼他科目取人。」

「今时文赋却无害理，经义大不便，分明是『侮圣人之言』！如今年三知举所上札子，论举人使字，理会这个济得甚？今日亦未论变科举法。只是上之人主张分别善恶，擢用正人，使士子少知趋向，则人心自变，亦有可观。」可学问：「欧阳公当时变文体，亦是上之人主张？」曰：「渠是变其诡怪。但此等事，亦须平日先有服人，方可。」舜功问：「欧阳公本论亦好，但末结未尽。」曰：「本论精密却过于原道。原道言语皆自然，本论却生受。观其意思，乃是圣人许多忧虑做出，却无自然气象。下篇不可晓。」德粹云：「以拜佛，知人之性善。」先生曰：「亦有说话。佛亦教人为善，故渠以此观之也。」

今科举之弊极矣！乡举里选之法是第一义，今不能行。只是就科举法中与之区处，且变着如今经义格子，使天下士子各通五经大义。一举试春秋，一举试三礼，一举试易诗书，禁怀挟。出题目，便写出注疏与诸家之说，而断以己意。策论则试以时务，如礼、乐、兵、刑之属，如此亦不为无益。欲革奔竞之弊，则均诸州解额，稍损太学之额。太学则罢月书季考之法，皆限之以省试，独取经明行修之人。如此，亦庶几矣。

因言今日所在解额太不均，先生曰：「只将诸州终场之数，与合发解人数定便了。又不是天造地设有定数，何故不敢改动？也是好笑！」

或言太学补试，动一二万人之冗。曰：「要得不冗，将太学解额减损，分布于诸州军解额少处。如此，则人皆只就本州军试，又何苦就补试也！」

临别，先生留饭。坐间出示理会科举文字，大要欲均诸州解额，仍乞罢诗赋，专经学论策，条目井井。云：「且得士人读些书，三十年后，恐有人出。」

乙卯年，先生作科举私议一通，付过看。大概欲于三年前晓示，下次科场，以某经、某子、某史试士人。如大义，每道只六百字，其余两场亦各不同。后次又预前以某年科场，别以某经、某子、某史试士人，盖欲其逐番精通也。过欲借录，不许。

先生言时文之谬，云：「如科举后便下诏，今番科举第一场出题目在甚经内；论题出在甚史内，如史记汉书等，广说二书；策只出一二件事。庶几三年之间，专心去看得一书。得底固是好，不得底也逐番看得一般书子细。」

先生云：「礼书已定，中间无所不包。某常欲作一科举法。今之诗赋实为无用，经义则未离于说经。但变其虚浮之格，如近古义，直述大意。立科取人，以易诗书为一类，三礼为一类，春秋三传为一类。如子年以易诗书取人，则以前三年举天下皆理会此三经；卯年以三礼取人，则以前三年举天下皆理会此三礼；午年以春秋三传取人，则以前三年举天下皆理会此春秋三传。如易诗书稍易理会，故先用此一类取人。如是周而复始，其每举所出策论，皆有定所。如某书出论，某书出策，如天文、地理、乐律之类，皆指定令学者习，而用以为题。」贺孙云：「此法若行，但恐卒未有考官。」曰：「须先令考官习之。」

李先生说：「今日习春秋者，皆令各习一传，并习谁解，只得依其说，不得臆说。」先生曰：「六经皆可如此，下家状时，皆令定了。」

今人都不曾读书，不会出题目。礼记有无数好处，好出题目。

科举种子不好。谓试官只是这般人。

张孟远以书来论省试策题目，言今日之弊，在任法而不任人。孟远谓今日凡事伤不能守法。曰：「此皆偏说。今日乃是要做好事，则以碍法不容施行；及至做不好事，即便越法不顾，只是不勇于为善。」

「科举是法弊。大抵立法，只是立个得人之法。若有奉行非其人，却不干法事，若只得人便可。今却是法弊，虽有良有司，亦无如之何。」王嘉叟云：「朝廷只有两般法：一是排连法，今铨部是也；一是信采法，今科举是也。」

问：「今之学校，自麻沙时文册子之外，其它未尝过而问焉。」曰：「怪它不得，上之所以教者不过如此。然上之人曾不思量，时文一件，学子自是着急，何用更要你教！你设学校，却好教他理会本分事业。」曰：「上庠风化之原，所谓『季考行艺』者，行尤可笑，只每月占一日之食便是。」先生笑曰：「何其简易也！」曰：「天下之事，大正则难，如学校间小正须可。」曰：「大处正不得，小处越难。才动着，便有掣肘，如何正得！」琮。

因说科举所取文字，多是轻浮，不明白着实。因叹息云：「最可优者，不是说秀才做文字不好，这事大矣世变。东晋之末，其文一切含糊，是非都没理会。」

有少年试教官。先生曰：「公如何须要去试教官？如今最没道理，是教人怀牒来试讨教官。某尝经历诸州，教官都是许多小儿子，未生髭须；入学底多是老大底人，如何服得他；某思量，须是立个定制，非四十以上不得任教官。」又云：「须是罢了堂除，及注授教官，却请本州岛乡先生为之。如福州，便教林少颖这般人做，士子也归心，他教也必不苟。」又云：「只见泉州教官却老成，意思却好。然他教人也未是，如教人编抄甚长编文字。」又曰：「今教授之职，只教人做科举时文。若科举时文，他心心念念要争功名，若不教他，你道他自做不做？何待设官置吏，费廩禄教他做？也须是当职底人怕道人不晓义理，须是要教人识些。如今全然无此意，如何恁地！」

坐中有说赴贤良科。曰：「向来作时文应举，虽是角虚无实，然犹是白直，却不甚害事。今来最是唤做贤良者，其所作策论，更读不得。缘世上只有许多时事，已前一齐话了，自无可得说。如筭酒相似，第一番淋了，第二番又淋了，第三番又淋了。如今只管又去许多糟粕里只管淋，有甚么得话！既无可得话，又只管要新。最切害处，是轻德行，毁名节，崇智术，尚变诈，读之使人痛心疾首。不知是甚世变到这里，可畏！可畏！这都是不祥之兆，隆兴以来不恁地。自隆兴以后有恢复之说，都要来说功名，初不曾济得些事。今看来，反把许多元气都耗却。管子、孔门所不道，而其言犹曰『礼义廉耻，是谓四维』。如今将礼义廉耻一切埽除了，却来说事功！」

叶正则彭大老欲放混补，庙堂亦可之，但虑艰食，故不果行。二人之意，大率为其乡人地耳。庙堂云「今日太学文字不好」，却不知所以不好之因。便使时文做得十分好后，济得甚事！某有一策：诸州解额，取见三举终场最多人数，以宽处为准，皆与添上。省试取数却不增。其补试，却用科举年八月十五日引试。若要就补，须舍了解试始得。如此，庶几人有固志，免得如此奔竞喧哄。

说赵丞相欲放混补，叹息云：「方今大伦，恁地不成模样！身为宰相，合以何为急？却要急去理会这般事，如何恁地不识轻重！此皆是衰乱之态。只看宣和末年，番人将至，宰相说甚事，只看实录头一版便见，且说太学秀才做时文不好，你道是识世界否！如今待补取士，有甚不得？如何道恁地便取得人才，如彼便取不得人才？只是乱说。待补之立，也恰如掷骰子一般，且试采，掷得便得试，掷不得便不得试，且以为节制。那里得底便是，不得底便不是？这般做事，都是枉费气力。某常说均解额，只将逐州三举终场人数，用其最多

为额，每百人取几人，太学许多滥恩一齐省了。元在学者，听依旧恩例。诸路牒试皆罢了，士人如何也只安乡举。如何自家却立个物事，引诱人来奔趋！下面又恁地促窄，无人身处。如何又只就微末处理会！若均解额取人数多，或恐下梢恩科数多，则更将分数立一长限；以前得举人，却只依旧限，有甚不得处？他只说近日学中缘有待补，不得广取，以致学中无好文字。不知时文之弊已极，虽乡举又何尝有好文字脍炙人口？若是要取人才，那里将这几句冒头见得？只是胡说！今时文日趋于弱，日趋于巧小，将士人这些志气都消削得尽。莫说以前，只是宣和末年三舍法纔罢，学舍中无限好人才，如胡邦衡之类，是甚么样有气魄！做出那文字是甚豪壮！当时亦自煞有人。及绍兴渡江之初，亦自有人才。那时士人所做文字极粗，更无委曲柔弱之态，所以亦养得气宇。只看如今秤斤注两，作两句破头，如此是多少衰气！」

或问：「赵子直建议行三舍法：补入县学；自县学比试，入于州学；自州学贡至行在补试，方入太学。如何？」曰：「这是显然不可行底事。某尝作书与说，他自谓行之有次第，这下梢须大乖。今只州县学里小小补试，动不动便只是请嘱之私。若便把这个为补试之地，下梢须至于兴大狱。子直这般所在，都不询访前辈。如向者三舍之弊，某尝及见老成人说，刘聘君云，县学尝得一番分肉，肉有内舍、外舍多寡之差。偶斋仆下错了一分，学生便以界方打斋仆，高声大怒云：『我是内舍生，如何却只得外舍生肉？』如此等无廉耻事无限，只是蔡京法度如此。尝见胡瑗德辉有言曰：『学校之设，所以教天下之人为忠为孝也。国家之学法，始于熙宁，成于崇观。熙宁之法，李定为之也；崇观之法，蔡京为之也。李定者，天下之至不孝者也；蔡京者，天下之至不忠者也。岂有不忠不孝之人，而其所立之法可行于天下乎！』今欲行三舍之法，亦本无他说，只为所取待补多灭裂，真正老成士人，多不得太学就试，太学缘此多不得人。然初间所以立待补之意，只为四方士人都来就试，行在壅隘，故为此法。然又须思量，所以致得四方士人苦死都要来赴太学试，为甚么？这是个弊端，须从根本理会去。某与子直书曾云，若怕人都来赴太学试，须思量士人所以都要来做甚么。皆是秀才，皆非有古人教养之实，而仕进之途如此其易。正试既优，又有舍选，恩数厚，较之诸州或五六百人解送一人，何其不平至于此！自是做得病痛如此。不就这处医治，却只去理会其末！今要好，且明降指挥，自今太学并不许以恩例为免。若在学人援执旧例，则以自今新补入为始。他未入者幸得入而已，未暇计此。太学既无非望之恩，又于乡举额窄处增之，则人人自安乡里，何苦都要入太学！不就此整理，更说甚？高抑崇，秦相举之为司业，抑崇乃龟山门人。龟山于学校之弊，煞有说话，渠非不习闻讲论，到好做处，却略不施为。秦本恶程学，后见其用此人，人莫不相庆，以为庶几善类得相汲引。后乃大不然，一向苟合取媚而已！学校以前整顿固难。当那时兵兴之后，若从头依自家好规模整顿一番，岂不可为？他当时于秦相前，亦不敢说及此。」

因论黄几先言，曾于周丈处见虏中赋，气脉厚。先生曰：「那处是气象大了，说得出来。自是如此，不是那边人会。」

朱子语类卷第一百一十

朱子七

论兵

今州郡无兵无权。先王之制，内有六乡、六遂、都鄙之兵，外有方伯、连帅之兵，内外相维，缓急相制。

本强，则精神折冲；不强，则招殃致凶。

或言：「古人之兵，当如子弟之卫父兄。而孙吴之徒，必曰与士卒同甘苦而后可，是子弟必待父兄施恩而后报也。」先生曰：「巡而拊之，『三军之士皆如挟纆』，此意也少不得。」木之同。

凡为守帅者，止教阅将兵，足矣。程其年力，汰斥癯老衰弱，招补壮健，足可为用，何必更添寨置军？其间衣粮或厚或薄，遂致偏废。如此间将兵，则皆差出接送矣。

「辛弃疾颇谙晓兵事。云：『兵老弱不汰可虑。向在湖南收茶寇，令统领拣人，要一可当十者，押得来便看不得，尽是老弱！问何故如此？云，只拣得如此，间有稍壮者，诸处借事去。州郡兵既弱，皆以大军可恃，又如此！为今之计，大段着拣汰，但所汰者又未有顿处。』某向见张魏公，说以分兵杀虏之势。只缘虏人调发极难，元颜要犯江南，整整两年，方调发得聚。彼中虽是号令简，无此间许多周遮，但彼中人纔逼迫得太急，亦易变，所以要调发甚难。只有沿淮有许多捍御之兵。为吾之计，莫若分几军趋关陕，他必拥兵于关陕；又分几军向西京，他必拥兵于西京；又分几军望淮北，他必拥兵于淮北，其它去处必空弱。又使海道兵捣海上，他又着拥兵捍海上。吾密拣精锐几万在此，度其势力既分，于是乘其稍弱处，一直收山东。虏人首尾相应不及，再调发来添助，彼卒未聚，而吾已据山东。纔据山东，中原及燕京自不消得大段用力，盖精锐萃于山东而虏势已截成两段去。又先下明诏，使中原豪杰自为响应。是时魏公答以『某只受一方之命，此事恐不能主之』。」蔡云：「今兵政如此，

终当如何？」曰：「须有道理。」蔡曰：「莫着改更法制？」曰：「这如何得？如同父云：『将今法制，重新洗换一番方好。』某看来，若便使改换得并牧其田，民皆为兵，若无人统率之，其为乱道一也。」「然则如之何？」曰：「只就这腔里自有道理，这极易。只呼吸之间，便可以弱为强，变怯为勇，振柔为刚，易败为胜，直如反掌耳！」

先生云：「当今要复太祖兵法，方可复中原。」又云：「诸州禁军皆不可用。几年说要拣冗兵，但只说得，各图苟且安便，无有为者。故新者来，旧者又不去，来而又来，相将积得，皆不可用。如澄冗官，见这人不可用，便除一人。而今不可用者又复留而不去，故军冗不练，官冗不澄。」寿昌。

问：「今日之军政，只有君相上下一心，拣之又拣，如太祖时，方好。」曰：「只有拣练使用。太祖时即用。如拣而养十数年，又老了，依旧无用。」

今兵官愈多，兵愈不精。

今日兵不济事。兵官不得人，专务刻削兵，且骄弱贍养，不知劳苦，一旦如何用！某尝言，宜散京师之兵，却练诸郡之兵，依太祖法，每年更戍赳去淮上卫边。谓如福建之兵赳去饶州，饶州之兵赳去衢信，衢信赳去行在，迤迤赳去淮上。今年如此，明年又赳去，则京师全无养兵之费，岂不大好！[与心]。

言今兵政之弊，曰：「唐制节度、兵。观察、财。处置等使，即节镇也；使持节某州诸军事、兵。某州刺史，民。即支郡也。支郡隶于节镇，而节镇、支郡各有衙前左右押衙，管军都头，并掌兵事，又皆是士人为之。其久则根势深固，反视节度有客主之势。至有诛逐其上，而更代为之。凡陆梁跋扈之事，因兹而有。惟是节度得人，方能率服人心，归命朝廷。若论唐初兵力最盛，斥地最广，乃在于统兵者简约而无牵制之患。然自唐末，大抵节镇之患深，如人之病，外强中干，其势必以通其变而后可。故太祖皇帝知其病而疏理之，于是削其支郡，以断其臂指之势；当时至有某州某县直隶京师，而不属节度者。置通判，以夺其政；命都监监押，以夺其兵；立仓场库务之官，以夺其财；向之所患，今皆无忧矣。其后又有路分、钤辖、总管等员。神宗时，又增置三十七将。乱离之后，又有都统、统领、统制之名。大抵今日之患，又却在于主兵之员多。朝廷虽知其无用，姑存其名。日费国家之财，不可胜计，又刻剥士卒，使士卒困怨于下。若更不变而通之，则其害未艾也。要之，此事但可责之郡守。他分明谓之郡将，若使之练习士卒，修治器甲，筑固城垒，以为一方之守，岂不隐然有备而可畏！古人谓『生之者众，食之者寡，为之者疾，用之者舒』，今一切反之！」

问：「后世虽养长征兵，然有缓急，依旧征发于民，终是离民兵不得。兼长征兵终不足靠，如杜子美石壕吏诗可见。」曰：「自秦汉以下至六国，皆未有长征兵，都是征发于民。及唐府卫法坏，然后方有长征兵。」因论荆襄义勇，州县官吏反扰之。当时朝廷免征科，官吏不得役使。今征科既不得免，民反倍有所费，又官吏役使如故。曰：「某当初见刘共父说，他制得义勇极好，且是不属官吏，官不得扰之。某应之曰：『无缘有不属州县之理。』」固疑其末流如此。」

兵甲诡名不可免，善兵者亦不于此理会。纔有一人可用，便令其兼数人之料。军中若无此，便不足以使人。故朝廷只是择将，以其全数钱米与之，只责其成功，不来此屑屑计较。近来刮刷得都尽，朝廷方以为核实得好。先生云，闻前辈云云。

兵法以能分合为变，不独一阵之间有分合，天下之兵皆然。今日之兵，分者便不可合，合者便不可分。本朝旧来只郡国禁兵而已，但在西北者差精锐耳。渡江后，又添上御前军，却是张韩辈自起此项兵。后来既不可得而去，只得如此聚屯。今以不如祖宗时财赋，养祖宗时所无之兵，安得不穷也！

唐时州县上供少，故州县富。兵在藩镇，朝廷无甚养兵之费。自本朝罢了藩镇，州郡之财已多归于上。熙丰间，又令州郡见看军额几人，折了者不得补，却以其费桩管上供，而朝廷得钱物甚多。今天下兵约四五十万，又皆羸弱无用之人，所费不可计。今若要理会，须从此起。

论财赋，曰：「财用不足，皆起于养兵。十分，八分是养兵，其它用度，止在二分之一中。古者刻剥之法，本朝皆备，所以有靖康之乱。已前未有徐扬江鄂之兵，止谓张宣抚兵，某人兵。今增添许多兵。合当精练禁兵，汰其老弱，以为厢兵。」

今朝廷尽力养兵，而兵常有不足之患。自兵农既分之后，计其所费，却是无日不用兵也。

今天下财用费于养兵者十之八九，一百万贯养一万人。此以一岁计。

「今日民困，正缘沿江屯兵费重。只有屯田可减民力，见说襄汉间尽有荒地。」某云：「当用甚人耕垦？」曰：「兵民兼用，各自为屯。彼地沃衍，收谷必多。若做得成，敌人亦不敢窥伺。兵民得利既多，且耕且战，便是金城汤池。兵食既足，可省漕运，民力自苏。然后尽驱州郡所养归明北军，往彼就

食，则州郡自宽。迟之十年，其效必着。须是择帅。既得其人，专一委任，许令辟召寮属，同心措置，勿数更易，庶几有济。」屯田。

范伯达有文字，说淮上屯田，须与画成一井，中为公田，以给军。令军人子弟分耕，取公田所入以给军。

因言：「淮上屯田，前此朝廷尝差官理会。其人到彼，都不曾敢起人所与者。都只令人筑起沿江闲地以为屯，此亦太不立。大抵世事须是出来担当，不可如此放倒。人是天地中最灵之物，天能覆而不能载，地能载而不能覆，恁地大事，圣人犹能裁成辅相之，况于其它。」因举齐景公答夫子「君君臣臣」之语，又与晏子言「美哉室」之语，皆放倒说话。且如五代时，兵骄甚矣。周世宗高平一战既败却，忽然诛不用命者七十余人，三军大振，遂复合战而克之。凡事都要人有志。

屯田，须是分而屯之，统帅屯某州，总司屯某州，漕司屯某州，以户部尚书为屯田使，使各考其所屯之多少，以为殿最，则无不可行者。今则不然，每欲行一文字，则经由数司牵制，事何由成！

赵昌父相见，因论兵事。先生曰：「兵以用而见其强弱，将以用而见其能否。且如本朝诸公游陕西者，多知边事，此亦是用兵之故。今日诸生坐于屋下，何以知其能？纵有韩白复生，亦何由辨之？」择将帅。

问选择将帅之术。曰：「当无事之时，欲识得将，须是具大眼力，如萧何识韩信，方得。不然，边警之时，两兵相抗，恁时人才自急。且如国家中兴，张韩刘岳突然而出，岂平时诸公所尝识者？不过事期到此，厮拶出来耳。」

不令宦官卖统军官职，是今日军政第一义。

今日将官全无意思，只似人家骄子弟了。褒衣博带，谈道理，说诗书，写好字，事发遣！如此，何益于事？谦。

今诸道帅臣，只曾作一二任监司，即以除之；有警，则又欲其亲督战士。此最不便，万一为贼所虏，为之柰何！彼固不足恤，然失一帅，其势岂不张大？前辈谓祖宗用帅取以二路：一是曾历边郡；一是帅臣子弟，曾谙兵事者。此最有理。或谓戎幕宜用文武三四员，此意亦好。盖经历知得此等利害，向后皆可为帅。然必须精选而任，不可泛滥也。

或问：「诸公论置二大帅以统诸路之帅，如何？」曰：「不消如此。只是择得一个人了，君相便专意委任他，却使之自择参佐，事便归一。今若更置大帅以监临之，少间必有不相下之意，徒然纷扰。须是得一个人委任他，听他自渐渐理会许多军政，将来自有条理。」

蜀远朝廷万有余里。择帅须用严毅、素有威名、足以畏压人心，则喜乱之徒不敢作矣。

或问古今治乱者。先生言：「古今祸乱，必有病根。汉宦官后戚，唐藩镇，皆病根也。今之病根，在归正人忽然放教他来，州县如何奈得他何！所幸老者已死，少者无彼中人气象，似此间人一般，无能为矣。」

边防马政甚弊。庐州旧夹肥水而城，今只筑就一边。

论刑

天下事最大而不可轻者，莫过于兵刑。临陈时，是胡乱错杀了几人。所以老子云：「夫佳兵者不祥之器，圣人不得已而用之。」狱讼，面前分晓事易看。其情伪难通，或旁无左证，各执两说系人性命处，须吃紧思量，犹恐有误也。」

论刑，云：「今人说轻刑者，只是所犯之人为可悯，而不知被伤之人尤可念也。如劫盗杀人者，人多为之求生，殊不念死者之为无辜；是知为盗贼计，而不为良民地也。若如酒税伪会子，及饥荒窃盗之类，犹可以情原其轻重大小而处之。」

今之法家，惑于罪福报应之说，多喜出人罪以来福报。夫使无罪者不得直，而有罪者得幸免，是乃所以为恶尔，何福报之有！书曰：「钦哉！钦哉！惟刑之恤哉！」所谓钦恤者，欲其详审曲直，令有罪者不得免，而无罪者不得滥刑也。今之法官惑于钦恤之说，以为当宽人之罪而出其死；故凡罪之当杀者，必多为可出之涂，以俟奏裁，则率多减等；当斩者配，当配者徒，当徒者杖，当杖者笞。是乃卖弄条贯，舞法而受赇者耳！何钦恤之有？罪之疑者从轻，功之疑者从重，所谓疑者，非法令之所能决，则罪从轻而功从重，惟此一条为然耳；非谓凡罪皆可以从轻，而凡功皆可以从重也。今之律令亦有此条，谓法所不能决者，则俟奏裁。今乃明知其罪之当死，亦莫不为可生之涂以上之。惟寿皇不然，其情理重者皆杀之。

李公晦问：「『恕』字，前辈多作爱人意思说，如何？」曰：「毕竟爱人意思多。」因云：「人命至重，官司何故斩之于市？盖为此人曾杀那人，不斩他，则那人之冤无以伸，这爱心便归在被杀者一边了。然古人『罪疑惟轻』，『与其杀不辜，宁失不经』，虽爱心只在被杀者一边，却又溢出这一边些子。」

朱子语类卷第一百一十一

朱子八

论民

建宁迎神。先生曰：「孟子言：『我亦欲正人心，息邪说，距波行，放淫辞』，今人心都喁邪了，所以如此。泉州一富室，舍财造庙，举室乘舟往庙所致祭落成，中流舟溺，无一人免者。民心不得其正，眼前利害犹晓不得，况欲晓之以义理哉！」人杰录略。教民。

今欲行古制，欲法三代，煞隔霄壤。今说为民减放，几时放得到他元肌肤处！且如转运使每年发十万贯，若大段轻减，减至五万贯，可谓大恩。然未减放那五万贯，尚是无名额外钱。须一切从民正赋，凡所增名色，一齐除尽，民方始得脱净，这里方可以议行古制。如今民生日困，头只管重，更起不得。为人君，为人臣，又不以为急，又不相知，如何得好！这须是上之人一切埽除妄费，卧薪尝胆，合天下之智力，日夜图求，一起而更新之，方始得。某在行在不久，若在彼稍久，须更见得事体可畏处。不知名园丽圃，其费几何？日费几何？下面头会箕敛以供上之求。又有上不在天子，下不在民，只在中间白干消没者何限！因言赋重民困，曰：「此去更须重在！」取民。

程正思言，当今守令取民之弊，渠能言其弊，毕竟无策。就使台官果用其言而陈于上前，虽戒敕州县，不过虚文而已。先生云：「今天下事只碍个失人情，便都使不得。盖事理只有一个是非，今朝廷之上，不敢辨别是非。如宰相

固不欲逆上意，上亦不欲忤宰相意。今聚天下之不敢言是非者在朝廷，又择其不敢言之甚者为台谏，习以成风，如何做得事！」

今上下匱乏，势须先正经界。赋入既正，总见数目，量入为出，罢去冗费，而悉除无名之赋，方能救百姓于汤火中。若不认百姓是自家百姓，便不恤。

荀悦云，田制须是大乱之后，方可定。

今之赋，轻处更不可重。只重处减似那轻处，可矣。

今世产赋百弊。砧基簿，只是人户私本；在官中本，天下更无一处有。税赋本末，更无可稽寻处。

朋友言，某官失了税簿。先生曰：「此岂可失了！此是根本。无这个后，如何稽考？所以周官建官，便皆要那史。所谓史，便是掌管那簿底。」

福建赋税犹易辨，浙中全是白撰，横敛无数，民甚不聊生，丁钱至有三千五百者。人便由此多去计会中使，作宫中名字以免税。向见辛幼安说，糞船亦插德寿宫旗子。某初不信，后提举浙东，亲见如此。尝有人充保正，来论某当催秋税，某人当催夏税。某初以为催税只一般，何争秋夏？问之，乃知秋税苗产有定色，易催；夏税是和买绢，最为重苦。盖始者一疋，官先支得六百钱；后来变得令人先纳绢，后请钱，已自费力了；后又无钱可请，只得白纳绢；今又不纳绢，只令纳价钱，钱数又重。催不到者，保正出之，一番当役，则为之困矣。故浙中不如福建，浙西又不如浙东，江东又不如江西。越近都处，越不好。

浩曰：「江浙税重。昨日来，路问村人，见得此间只成十一之税。」曰：「尝见前辈说，闽中真是乐国。某初只在山间，不知外处事，及到浙东，然后知吾乡果是乐地。今只汀州全做不得，彼处屡经寇窃，逃亡者多。遗下产业，好者上户占去，不好者勒邻至耕佃。邻至无力，又逃亡。所有田业或抛荒，或隐没，都无归着。又，官科盐于民，岁岁增添，此外有名目科敛不一，官艰于催科，民苦于重敛，更无措手足处。守倅只利俸厚，得俸便了，更不恤大体，须是得监司与理会。亦近说与应仓了，不知如何。」浩云：「要好，得监司去地头置局，与理会一番，直是见底方可住。」先生击节曰：「此是至切之论！某之见正是如此。」

黄仁卿将宰乐安，论及均税钱，曰：「今说道『税不出乡』。要之，税有轻重，如何不出乡得？若教税不出州时，庶说稍均得。」先生曰：「『税不出乡』，只是古人一时间寻得这说，去防那一时之弊。而今耳里闻得，却把做个大说话。但只均税钱，也未尽，须是更均税物方得。且如福州纳税，一钱可以当这里十钱，而今便须是更均那税物。」又曰：「往在漳州，见有退税者，不是一发退了；谓如春退了税后，秋又要退苗，却不知别郡如何。然毕竟是名目多后，恁地。据某说时，只教有田地便纳米，有地底便纳绢，只作两钞；官司亦只作一仓一场。如此，百姓与官司皆无许多劳攘。」又曰：「三十年一番经界方好。」又曰：「元稹均田图惜乎不见！今将他传来考，只有两疏，却无那图。然周世宗一见而喜之，便欲行，想见那图大段好。尝见陆宣公奏议后面说那口分世业，其纤悉毕尽，古人直是恁地用心！今人若见均田图时，他只把作乡司职事看了，定是不把作书读。今如何得有陆宣公样秀才！」又曰：「林勋本政书每乡开具若干字号田，田下注人姓名，是以田为母，人为子，说得甚好。」

杨通老相见，论纳米事。先生曰：「今日有一件事最不好：州县多取于民，监司知之当禁止，却要分一分！此是何义理！」又论广西盐，曰：「其法亦不密。如立定格，六斤不得过百钱，不知去海远处，搬担所费重。此乃许子之道。但当任其所之，随其所向，则其价自平。天下之事所以可权衡者，正谓轻重不同。乃今一定其价，安得不弊！」又论汀寇止四十人，至调泉福建三州兵；临境无寇，须令汀守分析。先生曰：「纔做从官不带职出，便把这事做欠阙；见风吹草动，便喜做事，不顾义理，只是简利多害少者为之。今士大夫皆有此病。」

尝谓为政者当顺五行，修五事，以安百姓。若曰赈济于凶荒之余，纵饶措置得善，所惠者浅，终不济事。赈民。

今赈济之事，利七而害三，则当冒三分之害，而全七分之利。不然，必欲求全，恐并与所谓利者失之矣！

「余正甫说时，煞说得好，虽有智者为之计，亦不出于此。然所说救荒赈济之意固善，而上面取出之数，不节不可。」直卿云：「制度虽只是这个制度，用之亦在其人。如余米赈饥，此固是。但非其人，则做这事亦将有不及事之患。」曰：「然。」

赈济之策，初且大纲；如抄人口之类，亦且待其抄来如何。如不实，有人讼，然后或添或去，却罪官吏。一细碎，便生病。屯田亦然，且理会大处。如

薛士龙辈皆有一定格子，细细碎碎，皆在我手，尚得。只一出使委人，如何了得！又此等事，须是上下一心方行得。

直卿言：「辛幼安帅湖南，赈济榜文祇用八字，曰：『劫禾者斩！闭巢者配！』」先生曰：「这便见得他有才。此八字，若做两榜，便乱道。」又曰：「要之，只是粗法。」

李寿翁后请要移义仓放乡下，令簿尉月巡之，丞三月一巡之。先生曰：「如此，则丞、簿、尉只干办此事也不给，都无力及其它事矣。又月月官出扰乡人一番，也是行不得。」后被朝廷写下常平法一卷下来，也不道是行得行不得，只休了。又有一官人，要令逐县试过了，方得来就试。先生云：「且如福州十二县，今只一处弊；逐处试过，却有十二处弊！」

今日莫备于役法，亦莫弊于役法。役民。

问：「差役、雇役孰便？」曰：「互有得失。而今所谓雇役便者，即谓不扰税人；然聚浮浪无根着之人在那里，又多害事。所谓差役便者，即谓税人自顾藉爱惜；然其为之者，多有破家荡产之患。盖缘既教他作衙前，少间库厨都教他管，便自备这物事，以供应官员，大有不便。祖宗时却有坊场、河渡以补之，谓之『优重』也。」

因论役法，曰：「差役法善。晁以道尝有札子，论差役有十利。」

「彭仲刚子复作台州临海县，理会役法甚善。朝廷措置役法，看如何措置，终是不公。且如乡有宽狭，宽乡富家多，狭乡富家少；狭乡富家靳靳自足，一被应役，无不破家荡产，极可怜悯！彭计一县有几乡，乡有阔狭，某乡多富家，某乡少富家，却中分富家，以畀两乡，令其均平。其有不均处，则随其道里远近分割裨补，令其恰好，人甚便之。」或曰：「恐致人怨。」曰：「不怨。盖其公心素有以信于民，民自乐之；虽非法令之所得为，然使民宜之，亦终不得而变也。又有所在利于为保正，而不利于为保长者。盖保长催税，其扰极多。某在绍兴，有人诉不肯为保长，少间却计会情愿做保正，某甚嘉之，以为舍易而就难。及询之土人，乃云保长难于保正。又有计会欲为保长者，盖有所获于其中。所在风俗不同，看来只用倍法：若产钱满若干，当为保正；外又计其余产若干，当为保长；若产钱倍多，则须两番为保正。如此，则无争。又，催税之法，顷见崇安赵宰使人俵由子，分为几限，令百姓依限当厅来纳，甚无扰。及过隆兴，见帅司令诸邑俵由子催税，而责以十限。县但委之吏手，是时饥饿民甚苦之，恣为吏人乞觅。或所少止七百，而限以十限，每限自用百钱与吏；或欲作一项输纳，吏又以违限拒之；或所少不满千钱，而趁限

之钱，则已踰千矣。其扰不可言。所以做官难，非通四方之风俗情伪，如何了得！」

李丈问：「保正可罢否？」曰：「这个如何罢得？但处之无扰可矣。」曰：「此自王荆公始否？」曰：「保正自古有，但所管人户数有限。今只论都，则人数不等，然亦不干人数多寡。若无扰，虽所管千百家，亦不为劳苦；若重困之，虽二十家亦不胜矣。」

因论保伍法，或曰：「此诚急务。」曰：「固是。先王比闾保伍之法，便是此法，都是从这里做起，所谓『分数』是也。兵书云：『御众有多寡，分数是也。』看是统驭几人，只是分数明，所以不乱。王介甫锐意欲行保伍法，以去天下坐食之兵，不曾做得成。范仲达名如璋，太史之弟。为袁州万载令，行得保伍极好。自来言保伍法，无及之者。此人有心力，行得极整肃；虽有奸细，更无所容。每有疑以无行止人，保伍不敢着，互相传送至县，县验其无他，方令传送出境。讫任满，无一寇盗。顷张定叟知袁州，托其讯问，则其法已亡，偶有一县吏略记大概。」

某保甲草中所说县郭四门外置隅官四人，此最紧要，盖所以防卫县郭以制变，县有官府、狱讼、仓库之属，须是四面有个防卫始得。一个隅官，须各管得十来里方可；诸乡则只置弹压之类，而不复置隅官；默寓个大小相维之意于其间，又，后面「子弟」一段，须是着意理会。这个子弟，真个要他用，非其它泛泛之比。须是别有个拔擢旌赏以激劝之，乃可。此等事难处，须是理会教他整密无些罅缝，方可。

「归正人」，元是中原人，后陷于蕃而复归中原，盖自邪而归于正也。「归明人」，元不是中原人，是徭洞之人来归中原，盖自暗而归于明也。如西夏人归中国，亦谓之「归明」。

论财

今朝廷之财赋不归一，分成两三项，所以财匱。且如诸路总领贍军钱，凡诸路财赋之入总领者，户部不得而预也。其它则归户部，户部又未尽得。凡天下之好名色钱容易取者、多者，皆归于内藏库、封桩库，惟留得名色极不好、极难取者，乃归户部。故户部所得者，皆是枷棒拷捶得来，所以户部愈见匱乏。封桩内藏，孝宗时锐意恢复，故爱惜此钱，不肯妄用。间欲支，则有司执奏，旋悟而止。及至今日，则供浮费不复有矣。今之户部、内藏，正如汉之大农、少府钱。大农，则国家经常之费；少府，则人主之私钱。

今之户部，但逐时了得些以支拨都下军马之类。如无，又借出内藏钱以充之。凡天下财赋到，即分几多人入内库，几多人入何处，几多人入户部。王宣子为户部时，曾去理会。虞并甫不乐，罢黜之。

因致道说国家财用耗屈，某人曾记得，在朝文臣每月共支几万贯，武臣及内侍等五六十万贯。曰：「唐初节度使皆是临陈对敌，平定祸乱，故得此官。今因唐旧，而节度使之名不罢，皆安居暇食，安然受节度使之重禄，岂不是无谓！似闻蔡京当国，曾欲罢之。」

宗室俸给，一年多一年。骎骎四五十年后，何以当之？事极必有变。如宗室生下，便有孤遗请给。初立此条，止为贫穷全无生活计者，那曾要得恁地泛及！

因言宗室之盛，曰：「顷在漳州，因寿康登极恩，宗室重试出官，一日之间，出官者凡六十余人。州郡顿添许多俸给，几无以支吾。朝廷不虑久远，宗室日盛，为州郡之患，今所以已有一二州郡倒了。缘宗室请受浩翰，直是孤遗多，且如一人有十子，便用十分孤遗请受；有子孙多，则宁不肯出官。盖出官，则其子孙孤遗之俸皆止，而一官之俸，反不如孤遗众分之多也。在法，宗室无依倚者，方得请孤遗俸，有依倚者不得请。有依倚，谓其伯叔兄弟有官可以相依倚，而不至于困乏。今则有伯叔兄弟为官者，反得凭势以请孤遗之俸；而真孤遗无依倚者反艰于请，以其无援，而州郡沮抑之也。不知当初立法如何煞有不公处！如宗室丁忧，依旧请俸；宗室选人待阙，亦有俸给；恩亦太重矣。朝廷更不思久远，他日为州郡之害未涯也。如汉法：宗室惟天子之子，则裂土地而王之；其王之子，则嫡者一人继王，庶子则皆封侯；侯惟嫡子继侯，而其诸子则皆无封。故数世之后，皆与庶人无异，其势无以自给，则不免躬农亩之事。如光武少年自贩米，是也。漳泉宗室最多。南外、西外，在彼宫中不能容，则皆出居于外。」因问西外、南外。曰：「徽宗以宗室众多，京师不能容，故令秦王位下子孙出居西京，谓之『西外』；太祖位下子孙出居南京，谓之『南外』。及靖康之乱，遭虏人杀戮虏掠之余，能渡江自全者，高宗亦遣州郡收拾。于是皆分置福泉二州，依旧分太祖、秦王位下而居之也。居于京师者，皆太宗以下子孙。太宗子孙是时世次未远，皆有缙麻服，故皆处于京师。而太宗以下，又自分两等，濮园者尤亲，盖濮邸比那又争两从也。濮园之亲，所谓『南班宗室』是也。近年如赵不流之属皆是南班，其恩礼又优。故濮园位下女事人者，其夫皆有官。」因言：「京师破时，黄唐传为宗正官，以宗室簿籍献于虏，虏依簿搜索，无一人能逃匿者。又，徽宗渊圣诸子，皆是宦者指名取索，亦无一人能免者，言之痛伤！虏人初破京城时，只见来索近上宠幸用事底宦者数人；人莫测之，但疑其欲效此间置官，依效宫闱间事耳。乃是呼去问诸王诸公主所在，宫人有几位，诸王有几位，两宫各有多少，并宫中宝玉之藏

各有几所。宦者一一声说，略不敢隐。其有宫中秘藏宝玉之物，外人不得知者，虏人皆来索取，皆是宦者教之也。方搜捕诸王宗室时，吴革献议于孙傅，欲藏匿渊圣之子，年十许岁，以续赵祀，而取外人一子状貌年数相似者，杀之以献虏，云皇子出合，为众人争夺蹂践而死。孙傅不敢担当，竟不敢为，只得两手付之，无一个骨肉能免者，可痛！」问：「吴革是时结连义兵，欲夺二圣，为范琼诱杀之。不知当时若从中起，能有济否？」曰：「也做不得，大势去矣！古人云：『慄乎若朽索之馭六马！』岂不是如此？只这里才操纵少缓，其终便有此祸，可不栗栗危惧！从古以来如此。如唐高祖太宗之子孙被武后杀尽，其间不绝如线。唐明皇奔迸流离，其子孙皆饿死，中更几番祸乱，杀戮无遗，哀哉！」

或论会子之弊。曰：「这物事轻了，是诱人入于死地。若是一片白纸，也直一钱在。而今要革其弊，须是从头理会方得。」

或欲通铜钱出淮，先生深以为不然。云：「东南铜钱已是甚少，其坏之又多端。私铸铜器者，动整四五缗坏了。只某乡间旧有此，想见别处更多。又有海舶之泄，海船高大，多以货物覆其上，其内尽载铜钱，转之外国。朝廷虽设官禁，那曾检点得出！其不廉官吏反以此为利。又其一，则淮上透漏，监官点阅税物，但得多纳几钱，他不复问。铜钱过彼极有利，六七百文可得好绢一匹。若更不禁，那个不要带去？又闻入川中用，若放入川蜀，其透漏之路更多。」

论淮西铁钱交子，曰：「交子本是代钱，今朝廷只以纸视之。今须是铜钱交子不得用于淮，铁钱交子不得用于江南。又须江南官司置场，兑换铜钱交子，乃可行耳。」

「两淮铁钱交子，试就今不行处作个措置，不若禁行在会子不许过江，只专令用交子。如淮人要过江买卖，江南须自有人停榻交子，便能换钱。又不若朝廷捐数万贯钱在江南收买交子，却发过淮南，自可流通。」必大曰：「不许行在会子过淮，此恐难禁。」先生以为然。必大因言：「铁钱之轻，亦缘积年铸得多了，又只用之淮上十余郡，所以至此益贱。」先生遂言：「古者只是荒岁方铸钱。周礼所谓『国凶荒札丧，则市无征而作布』，既可因此以养饥民，又可以权物之重轻。盖古人钱阙，方铸将来添。今淮上亦可且住铸数岁，候少时却铸。」次年，臣僚请罢舒蕲鼓铸。

闽下四州盐法分税，上四州官卖。浙东绍兴四州边海亦合如闽下四州法，而官卖之，故其法甚弊。

朱子语类卷第一百一十二

朱子九

论官

周不置三公之官，只是冢宰以下六卿为之。周公尝以冢宰为太师，顾命乃同召太保奭芮伯彤伯毕公卫侯毛公。注谓此六卿也，「称公则三公矣」。

或问：「汉三公之官与周制不同，何耶？」曰：「汉初未见孔壁古文尚书中周官一篇说太师、太傅、太保为三公。或录云：「自古文尚书出，方有周官篇。伏生口授二十五篇无周官，故汉只置太尉、司徒、司空为三公，而无周三公、三少，盖未见古文尚书。」但见伏生口授牧誓立政篇中所说司徒、司马、司空，遂误以是为三公而置之。愚按：「汉高后元年，初置少傅。平帝元始元年，又置太保、太师。然当时所建三公，实司徒、司马、司空，非此之谓。但因其字义，以为师、保之职，故亦甚尊崇之，位在三公上。东汉称为上公，后世易为三师，皆是意也。使西汉明见周官，有所据依，必不若是舛矣。」又按：汉书百官表中却曰：「太师太傅太保，是为三公。」又曰：「或说司马主天，司徒主人，司空主土，是为三公。」其说与周官合者，岂孔氏书所谓「传之子孙以贻后代」者，至是私有所传授，故班固得以述之欤？抑但习闻其说无所折衷，故两存之而不废耶？古文尚书至东晋时因内史梅颐始行于世。东晋之前如扬雄以酒诰为虚谈，赵岐杜预以说命、皋陶谟等篇为逸书，则其证也。古者，诸侯之国只得置司徒司马司空三卿。为天子，方得置三公三孤六卿。牧誓立政所纪，周是时方为诸侯，乃侯国制度。周官所纪，则在成王时，所以不同。三公三孤以师道辅佐天子，本是加官。周公以太师兼冢宰，召公以太保兼宗伯，是以加官而兼宰相之职也。上数语疑有未圆处。后世官职益紊，今遂以三公、三孤之官，为阶官贴职之类，不复有师保之任，论道经邦之责矣。旧来犹是文臣之有助德重望者方除，以其有辅教天子之名故也。后世或以诸王，或以武臣为之，既是天子之子与武臣，岂可任师保之责耶？讹谬承袭，不复厘正。祖宗之法，除三孤三公者必须建节；或录云：「今加三公者，又须加节度使。朝廷又极惜节度使，盖节度使每月请俸千余缗，所以不轻授人。本朝如韩富文杜诸公欲加三公、少，须建节，不知是甚意。」加检校太子少保少师之类，然后除开府仪同三司；既除开府，然后除三孤三公。南渡以来，如张韩刘岳诸武臣犹是如此。今则不然，既建节后，便抹过检校，径除开府，至三孤三公矣。或录云：「『或和开府抹过，加三公三少者有之。』又曰：『检校开府以上，荫子便得文官。文臣为枢密直学士者，荫子反得武官。如富郑公家子弟

有为武官者，是也。五代以武臣为枢密使，武臣或不识字，故置枢密直学士，令文臣辅之，故奏子皆得武官，本朝因而不废。文官自金紫转特进开府，然后加三公三少，如富韩诸公是如此。本朝置三太三少，而无司徒司马司空之三公。然韩杜诸公有兼司徒司空，又有守司空者，皆不可晓。」神宗赠韩魏公尚书令，令后世不得更加侍中中书令，着为定制，其礼极隆。本朝惟韩公为然。饶录云：「盖已前赠者皆是以中书令兼尚书令，神宗特赠尚书令者，其礼极重。」后来蔡京改官制，遂奏云：『昔太宗皇帝尝为尚书令，今后更不除尚书令。』殊不知为尚书令者，乃唐太宗也。故唐不除尚书令，惟郭子仪功高特除，子仪坚不敢受，曰：『昔者太宗皇帝尝为此官，非人臣敢居。』朝廷遂加『尚父』之号。蔡京名为绍述熙丰故事，却恣意纷更，不知讹舛，举朝莫不笑之，而不敢指其非。又奏徽宗云：『尝面奉神宗圣旨，令改造尚书省。』尚书省者，神宗所造，规模极雄伟，国朝以来，官府所未有。讫工，神宗幸之，见壮丽如此，出令云：『今后辄敢少有更易者，以违制论！』自后宰相居之，辄不利：王珪病死，章子厚韩忠彦蔡确皆相继斥去。京恶之。是时蜀中有一士人姓家迎合其意，献唐尚书省图，云：『唐尚书省正厅在前，六曹诸司房在后，今皆反是；又土地堂在正厅之前，今却在后，所以宰相数不利。』京信其说，遂毁拆重造，比前苟简逼仄之甚，无忌惮如此！」又曰：「本朝太宗尝以中书令为开封尹，由开封尹入禅大统，故后来不除中书令；尹开府者亦不敢正除，必加『权』字。蔡京改官制，遂除中书令，当除底不除，谓尚书令。不当除底却除；又，尹开封者更不带『权』字。其悖乱无知，皆此类也！又京以三公为宰相，令人以『公相』呼己，而不得呼『相公』。后来秦桧亦如此，盖仿此也。」或问：「仆射名义如何？」曰：「旧云，秦时置仆射，专主射，恐不然。礼云：『仆人师扶左，射人师扶右，即周官太仆之职。君薨以是举。』仆射之名盖起于此。以其朝夕亲近人主，后世承误，辄失其真，遂以为宰相之号。如侍中、中书令、尚书令，亦是如此。侍中秦官，汉因之，多是侍卫人主，或录云：「或执唾壶虎子之属，行幸则从，其初职甚微。」行则参错于宦官之间。其初犹以儒者为之，如武帝时孔安国为侍中，尝掌唾壶，是也。以其日与人主相亲，故浸以用事。尚书是掌群臣书奏，如州郡开拆司，管进呈文字，凡四方章奏，皆由之以达。其初亦甚微，只如尚衣、尚食、尚辇、尚药之类，亦缘居中用事，所以权日重。按：秦时少府遣吏四人，在殿中主发书，故谓之尚书。尚，犹主也。中书，因汉武帝游宴后庭，去外庭远，始用宦者典事，谓之『中书谒者』；或录云：「故置中尚书，以宦者为之。」置令、仆射，尤与人主亲狎，故其权愈重。元帝时，弘恭为令，石显为仆射，尝权倾内外。按：萧望之云：「中书政本，宜用士人。」盖自武帝始用宦官出入奏事，非旧制也。及光武即位，政事不任三公，而尽归台阁，或录云：「台即尚书，阁即禁中也。」三公皆拥虚器，凡天下事尽入于中书。或录作「中尚书」。尝见后汉群臣章奏首云：臣某『奏疏尚书』，犹今言『殿下』、『陛下』之类，虽是不敢指斥而言，亦足以见其居要地而秉重权矣。当时事无巨细，皆是尚书

行下三公，或不经由三公，径下九卿。或录云：「三公之权，反不如九卿，所以汉世宦者弄权用事。」故东汉时不惟尚书之权重，九卿之权亦重者，此也。按：光武不任三公，事归台阁者，盖当时谓六尚书台，犹今言尚书省也。曹操开魏王府，未敢即拟朝廷建官，或录云：「置中书。」但置秘书令，或录作「监」。篡汉之后，始改为中书监。以其素承宠任，故荀勖自中书迁尚书监，人贺之，勖曰：『夺我凤凰池，诸君何贺耶！』或录云：「『盖尚书又不如中书之居中用事亲密也。』」问：『侍中是时为何官？』曰：『黄门监，即今之门下省。左右散骑常侍，皆黄门监之属也。』」西汉时中书之权重，东汉时尚书之权重，至此则中书之权复重，而尚书之权渐轻矣。」问：「『省』字何义？」曰：「省，即禁也。旧谓之『禁』，避汉元后父讳，遂改为『省』。」儒用。或录少异。

古者人主左右携提，执贱役，若虎贲缀衣之类，皆是士大夫，日相亲密，所谓「待御仆从，罔匪正人，以旦夕承弼厥辟；出入起居，罔有不钦；发号施令，罔有不臧」。不似而今大隔绝，人主极尊严，真如神明；人臣极卑屈，望拜庭下，不交一语而退。汉世禁中侍卫亦是士大夫，以孔安国大儒而执唾盂，虽仪盆亦是士人执之。宋文帝时，大臣刘湛入见，则与坐语，初间爱之，视日影之斜，惟恐其去；后来厌之，视日景之斜，惟恐其不去，后竟杀之！魏明帝初说：「大臣太重则国危，小臣太亲则身蔽。」当时于大臣已为之处置。后来左右小臣亲密，至使中书令某人上床执手，强草遗诏，流弊便有此事。汉宣惩霍光之弊，事必躬亲，又有宦者恭显出来。光武惩王莽之弊，不任三公，事归台阁。尚书、御史大夫、谒者，谓之「三台」。

昔周公立许多官制，都有统摄连属。自秦汉而下，皆是因一事立一官，便无些统摄连属了。

尚书、尚衣、尚食，尚乃主守之意，秦语作平音。

汉御史大夫，如本朝参知政事。

唐官皆家京师。

唐之仆射，即今之特进。他只是恁转将去。

唐之兵尽付与刺史、节度使。其它牙将之类，皆由刺史、节度使辟置，无如今许多官属。

唐之朝廷，有亲卫，有勋卫，有翊卫。亲卫，则以亲王侯之子为之；勋卫，则以功臣之子弟为之；翊卫，则惟其所选。公谨。

或问东宫官属。曰：「唐六典载东宫官制甚详，如一小朝廷。置詹事以统众务，则犹朝廷之尚书省也。置左右二春坊以领众局，则犹中书、门下省也。左右春坊又皆设官，有各率其属之意。崇文馆犹朝廷之馆阁，赞善大夫犹朝廷之谏议大夫。其官职一视朝廷而为之降杀，此等制度犹好。今之东宫官属极苟简。左右春坊，旧制皆用贤德者为之，今遂用武弁之小有才者，其次惟有讲读数员而已。如赞善大夫诸官，又但为阶官，非实有职业，神宗以唐六典改官制，乃有疏略处，如东宫官属之不备是也。其旧尝入一札子，论东宫官制疏略，宜放旧损益之；不报。」又曰：「唐之官制，亦大率因隋之旧。府、卫，租、庸、调之法，皆是也。当时大乱杀伤之后，几无人矣，所以宇文泰与苏绰能如此经营。三代而下，制度稍可观者，唯宇文氏耳。苏绰一代之奇才，今那得一人如此！」儒用。

唐六典，明皇时所选，虽有是书，然其建官却不依此。其书却是齐整，然其说一切繁冗迂曲。神宗喜之，一一依此定官制。神宗本欲富强，其后因此皆迂曲缓弱了。左仆射行事，右丞相取旨，温公元佑间甚苦之，入文字要改祖宗官制，虽名不齐整，然其实径直。绍兴间以其不便，方改之，二相之权均矣。

因论神宗官制，右相反重：「前汉官制虽乱道，却是实主事，神宗时反徇名亡实。汉初制中书，后武帝倦勤，遂置内中书，宦官为之，石显之类是也。温公亦私造得一制度：左相主礼、吏、户三部，右相主兵、刑、工三部。后有一人要令六部尚书得自执奏，亦不行。今左右相兼掌三省事。」

「方今朝廷只消置一相，三参政兼六曹，如吏兼礼，户兼工，兵兼刑。枢密可罢，如此则事易达。又如宰相择长官，长官却择其寮。今铨曹注拟小官，繁据而又不能择贤。每道只令监司差除，亦好。每道仍只用一监司。」人杰因举陆宣公之言，以为「岂有为台阁长官则不能择一二属吏，为宰相则可择千百具寮」！曰：「此说极是。当时如沈既济，亦有此说之意。」

尝与刘枢言：「某做时，且精选一个吏部尚书，使得尽搜罗天下人才；诸部官长得自辟属官，却要过中书、吏部尚书考察。朝官未阙人时，亦未得荐。俟次第阙人，却令侍从以下各举一人二人。只举一二人，彼亦不敢以大段非才者进。今常常荐人，一切都淡了。又并天下监司，一路只着一漕一宪，茶盐将兼了。」因论尹穉不着胸中不好时，却尚解理会事。当时多并了官司，后来又复了。

陈同父谓：「今要得国富兵强，须是分诸路为六段，六曹尚书领之。诸州有事，祇经诸曹尚书奏裁取旨。又每一岁或二岁，使一巡历，庶几下情可达。」先生曰：「若广中四川之类，使之巡历，则其本曹亦有废弛之患。」陈曰：「剧曹则所领者少，若路远则兵、工部可为也。」曰：「此亦是一说。」

古者王畿千里而已，然官属已各令其长推择。今天下之大，百官之众，皆总于吏部。下至宰执干办使臣，特其家私仆尔，亦须吏部差注，所以只是羈羈地鹞突差将去，何暇论其人之材否！今朝廷举事，三省下之六部，六部下之监寺，监寺却申上六部，六部又备申三省，三省又依所申行下。只祠祭差官，其人不过在朝职事官，其姓名亦岂难记！然省中必下之礼部，礼部行下太常，太常方拟定申部，部申省，省方从其所申差官，不知何用如此迂曲？只三省事亦然，尚书关中书取旨，中书送门下审覆，门下送尚书施行。又如既有六部，即无用九卿。周家只以六卿分职，汉人只以九卿厘庶务，事各归一。本朝建官重三迭四，多少劳扰！此须大有为后痛更革之。若但宰相有志，亦不能办，必得刚健大有为之君自要做时，方可。书曰：「亶聪明作元后，元后作民父母。」须是刚明智勇，出人意表之君，方能立天下之事。又如今诸路兵将官，有总管、路分、路钤、都监、监押、正将、副将，都不曾管一事。厢军既无用，又养禁军；禁军又分拣中、不拣中两等，然亦无用，又别养大军；今大军亦渐如厢、禁军矣！此是耗蠹多少！「通其变，使民不倦」，今变而不通，民皆倦了，故鼓舞不动。国初缘藩镇强，故收其兵权，置通判官；故已无前日可防之弊，却依旧守此法，可谓不知变也。只通判是要何用？繆者事事不管，只任知州自为；强者又必妄作以挠郡政，是何益哉！

「自秦置守、尉、监，汉有郡守，刺史如今监司，专主按察。至汉末令刺史掌兵，遂侵郡守之权，兼治民事，而刺史之权独重。后来或置或否。汉有十二州，百三郡，郡有太守，州有刺史。历代添置州名愈多而郡愈少。又其后也，遂去郡而为州，故刺史兼治军民而守废。至隋，又置郡守。后又废守，置刺史，而刺史遂为太守之职。某尝说，不用许多监司。每路只置一人，复刺史之职，正其名曰按察使，令举刺州县官吏。其下却置判官数员以佐之，如转运判官、刑狱判官、农田判官之类。农田专主婚、田，转运专主财赋，刑狱专主盗贼，而刺史总之。稍重诸判官之权，资序视通判，而刺史视太守。判官有事欲奏闻，则刺史为之发奏。刺史不肯发，则许判官自径申御史台、尚书省，以分刺史之权。盖刺史之权独专，则又不便。若其人昏浊，则害贻一路，百姓无出气处，故又须略重判官之权。诸判官下却置数员属官，如职幕官之类。如此，则重权归一，太守自治州事，而刺史则举刺一路，岂不简径省事，而无烦扰耗蠹之弊矣。」问：「今之主管，资格亦视通判？」曰：「然。但权轻不能有所为，只得奉承运使而已。若分为判官，俾得专达，则其权重，而监司亦不敢妄作矣。」

姚崇择十道使之说甚善。范富天章所条，亦只说到择监司而已。今诸路监司猥众，恰如无一般。不若每路只择一贤监司，其余悉可省罢。

监司，每路只须留一人。拣其无风力者，且与一郡而择去之。

铨择之法，只好京官付之监司，选人付之郡守，各令他随材拟职；州申监司，监司申吏部，长贰审察闻奏，下授其职。却令宰相择监司，吏部择郡守。如此，则朝廷亦可无事，又何患其不得人！

朝廷只当择监司、太守，自余职幕县官，容他各辟所知，方可责成。天下须是放开做，使恢恢有余地乃可。浩。

因论荐举之弊，曰：「亦不难革。只是择诸路监司，并得一好吏部尚书，拣荐得不是人材者退去，便须得人。今胡乱荐来，但不犯赃罪便得。若犯了赃，不过降得两官，安得不胡荐！」

监司荐人，后犯赃犯罪，须与镌三五资：正郎则降为员郎，员郎则降为承议郎以下。若已为侍从，或无职名可镌，则镌其俸，或一切不与奏荐。如此，则方始得它痛，恁地也须怕。今都不损它一毫！

只管说官冗，何不于任子上更减？今员外所得恩数，展至正郎，正郎恩数，迤迤展上。合奏京官者，且与选人，又何害？不肯索性理会一番，只是恐人怨谤。祖宗时亦几次省削了，久而自定，何足恤耶！浩。

兵制、官制、田制，便考得三代、西汉分明，然与今日事势名实皆用不得。如官制，不若且就今日之官罢其冗员，存其当存者，亦自善。

某尝谓，宰相是舜禹伊周差遣。下此，亦须房杜姚宋之徒，方能处置得天下事。后之当此任者，怪他不能当天下之事不得。是他人品只如此，力量有所不足，如何强得！

客有为固始尉，言淮甸无备甚。先生曰：「大臣虑四方，若位居宰相，也须虑周于四方，始得。如今宰相思量得一边，便全然掉却那一边。如人为一家之长，一家上下也须常常都计挂在自家心下，始得。」

今日言事官欲论一事一人，皆先探上意如何，方进文字。

先生阅报状，见台中有论列章疏，叹曰：「『射人须射马，擒贼须擒王』，如何却倒了！」

「古人云，左史书言，右史书动。今也恁地分不得，只合合而记之。」直卿曰：「所可分者，事而已。」曰：「也分不得。所言底，便行出此事来。」

国子司业学官尚可为。天下人材所聚，庶几有可讲学成就者。然今日为之，明日便当改作，使士人毋以利为心。若君无尊德乐道之诚，必不能用。

治愈大则愈难为，监司不如做郡，做郡不如做县。盖这里有仁爱心，便隔这一重。要做件事，他不为做，便无缘得及民。

某尝谓，今做监司，不如做州郡；做州郡，不如做一邑；事体却由自家。监司虽大于州，州虽大于邑，然都被下面做翻了，上面如何整顿！

为守令，第一是民事为重，其次则便是军政，今人都不理会。

俞亨宗云：「某做知县，只做得五分。」曰：「何不连那五分都做了？」自修。

襄陵许子礼作县法：「开收人丁，推割产税」二句。

「开落丁口，推割产钱」，是治县八字法。词牒无情理者不必判。先减书铺及勒供罪状不得告讦之类。叶子昂催税，只约民间逐限纳钱上州，县不留钱。

有一朋友作宰，通监司书，先说无限道理。陈公亮作帅，谓之曰：「若要理会职事，且不须此迂阔。」某以为名言。

前辈说话可法。某尝见吴公路云：「他作县，不敢作旬假。一日假，则积下一日事，到底自家用做，转添得繁剧，则多粗率不子细，岂不害事！」

谓李思永曰：「衡阳讼牒如何？」思永曰：「无根之讼甚多。」先生曰：「与他研究道理，分别是非曲直，自然讼少。若厌其多，不与分别，愈见事多。」

问德粹：「婺源旱如何？」滕答云云。先生曰：「最有一件事，是今日大弊，旱则申雨，检荒则云熟，火烧民家则减数奏。到处如此！」

某人为太守，当见客日分，先见过客，方接同官及寄居宾。人问其故。曰：「同官有稟议待商量区处，颇费时过客多是略见即行，若停轧在后，恐妨行色。」此事可法。

朝廷设教官一件，大未是。后生为教官，便做大了。只历一两任教官，便都不了世事。须是不拘科甲，到五十方可为之；不然，亦须四十五。

律：主簿管押一县簿，凡事尽与之知；录事录一郡事，太守有事，许知录奏闻。谓之「知录」者，以官稍大，如今知县之类。

官无大小，凡事只是一个公。若公时，做得来也精采。便若小官，人也望风畏服。若不公，便是宰相，做来做去，也只得个没下梢。与立。

今之仕宦不能尽心尽职者，是无那「先其事而后其食」底心。

尝叹州县官碌碌，民无所告诉。兼民情难知，耳目难得其人，看来如何明察，亦多有不知者。以此观之，若是见得分明决断时，岂可使有毫发不尽！又叹云：「民情难知如此，只是将甚么人为耳目之寄！」

如看道理，辨是非，又须是自高一着，方判决得别人说话。如堂上之人，方能看堂下之人。若身在堂下，如何看见子细！又如今两人冢炒，自家要去决断他，须是自家高得他。若与他相似，也断他不得，况又不如他。李虽不与熟，尝于其见先人时望见之，先人称其人有才略。因云：「今做官人，几时个个是鬪冗人？多是要立作向上。那个不说道先着馭吏？少间无有不拱手听命于吏者，这只是自家不见得道理，事来都区处不下。吏人弄得惯熟，却见得高于他，只得委任之。」又云：「如围棋一般：两人初着，那个不要胜？谁肯去就死地自做活计？这只是见不高，无柰何。」

胡致堂言：「吏人，不可使他知我有恤他之意。」此说极好。又曰：「此已是恤他不可恤。小处可恤，大处不可恤。」又曰：「三五十钱底可恤，若有人来理会，亦须治他。」

某与诸公说，下梢去仕宦，不可不知。须是有旁通历，逐日公事，开项逐一记，了即勾之。未了，须理会教了，方不废事。

当官文书簿历，须逐日结押，不可拖下。

前辈检验皆有书，当官者不可不知。极多样。

因民户计较，沮挠社仓官，而知县不恤，曰：「此事从来是官吏见这些米不归于官吏，所以皆欲沮坏其事。今若不存官仓，数年之间，立便败坏。虽二十来年之功，俱为无益。」

「人居官要应副亲戚，非理做事。只说道嘱托所得货贿，亲戚受之。这是甚么底事，敢胡乱做！」因说：「吴公路为本路宪，崇安宰上世与之有契，在邑恣行，无所不有诉于吴，其罪甚众。只谓其上世有恩于我，我今居官，终不成以法相绳，遂宽释讼者遣之。斯人益肆其暴虐，邑民皆无所告诉。看来固当不忘上世之恩，若以私恩一向废法，又如何当官！汉武帝不以隆虑公主之故而赦其子。昭平君虽其初以金钱豫赎其死罪，后竟付之法。云：『法令者，先帝之所造也。柰何以弟故废先帝法，吾何面目入高庙乎！』东方朔上寿曰：『臣闻圣主为政，赏不避仇讎，诛不择骨肉。书曰：「不偏不党，王道荡荡。」此二帝三王之所重也。陛下行之，天下幸甚！』夫『天讨有罪』，是大小大事！岂可以私废？」直卿云：「若是吴宪待崇安宰，虽当一付之法，还亦有少委曲否？」曰：「如恩旧在部属，未欲一寘于法，亦须令寻医去可也。」

为税官，若是父兄宗族舟船过，只得禀白州府，请别委官检税，岂可直拔放去！所以祖宗立法，许相回避。又曰：「临事须是分毫莫放如某当官，或有一相识亲戚之类，如此越用分明，不肯放」

或欲图神纲厚赏者。曰：「譬如一盘珍馐，五人在坐，我爱吃，那四人亦都爱吃。我伸手去拈，那四人亦伸手去拈，未必果谁得之。能恁地思量，便自不去图。古者权谋之士，虽千万人所欲得底，他也有计术去必得。」

过到温陵回，以所闻岳侯对高庙「天下未太平」之问，云：「文臣不爱钱，武臣不惜命，天下当太平」，告之先生之前。只笑云：「后来武官也爱钱！」

朱子语类卷第一百一十三

朱子十

训门人一

问：「气质弱者，如何涵养到刚勇？」曰：「只是一个勉强。然变化气质最难。」以下训

「今学者皆是就册子上钻，却不就本原处理会，只成讲论文字，与自家身心都无干涉。须是将身心做根柢。」德明问：「向承见教，须一面讲究，一面涵养，如车两轮，废一不可。」曰：「今只就文字理会，不知涵养，便是一轮转，一轮不转。」问：「今只论涵养，却不讲究，虽能闲邪存诚，惩忿窒欲，至处事差失，则奈何？」曰：「未说到差处，且如所谓『居处恭，执事敬』，若不恭敬，便成放肆。如此类不难知，人却放肆不恭敬。如一个大公至正之路甚分明，不肯行，却寻得一线路与自家私道合，便称是道理。今人每每如此。」

问：「涵养于未发之初，令不善之端旋消，则易为力；若发后，则难制。」曰：「圣贤之论，正要就发处制。惟子思说『喜怒哀乐未发谓之中』。孔孟教人，多从发处说。未发时固当涵养，不成发后便都不管！」德明云：「这处最难。」因举横渠「战退」之说。曰：「此亦不难，只要明得一个善恶。每日遇事，须是体验。见得是善，从而保养取，自然不肯走在恶上去。」

次日又云：「虽是涵养于未发，源清则流清，然源清则未见得，被它流出来已是浊了。须是因流之浊以验源之未清，就本原处理会。未有源之浊而流之能清者，亦未有流之浊而源清者，今人多是偏重了。只是涵养于未发，而已发之失乃不能制，是有得于静而无得于动；只知制其已发，而未发时不能涵养，则是有得于动而无得于静也。」

问：「看先生所解文字，略通大义，只是意味不如此浹洽。」曰：「只要熟看。」又云：「且将正文熟诵，自然意义生。有所不解，因而记录，它日却有反复。」

德明问：「编丧、祭礼，当依先生指授，以仪礼为经，戴记为传，周礼作旁证。」曰：「和通典也须看，就中却又议论更革处。」语毕，却云：「子晦正合且做切己工夫，只管就外边文字上走，支离杂扰，不济事。孔子曰：『操则存，舍则亡。』孟子曰：『学问之道无他，求其放心而已矣。』须如此做家计。程子曰：『心要在腔子里，不可鹜外。』此个心，须是管着他始得。且如曾子于礼上纤细无不理会及其语孟敬子，则曰：『动容貌，斯远暴慢矣；正颜色，斯近信矣；出辞气，斯远鄙倍矣。笾豆之事，则有司存。』须有缓急先后之序，须有本末，须将操存工夫做本，然后逐段逐义去看，方有益，也须有伦序。只管支离杂看，都不成事去。『行有余力，则以学文。』『志于道，据于

德，依于仁』，然后『游于艺』。今只就册子上理会，所以每每不相似。」又云：「正要克己上做工夫。」

先生举遗书云：「根本须先培壅然后可立趋向。」又云：「学者须敬守此心，不可急迫，当栽培深厚，涵泳于其间，然后可以自得。今且要收敛此心，常提撕省察。且如坐间说时事，逐人说几件，若只管说，有甚是处！便截断了，提撕此心，令在此。凡遇事应物皆然。」问：「当官事多，胶胶扰扰，柰何？」曰：「他自胶扰，我何与焉？濂溪云：『定之以中正仁义而主静。』中与仁是发动处，正是当然定理处，义是截断处，常要主静。岂可只管放出不收敛！『截断』二字最紧要。」

又云：「须培壅根本，令丰壮。以此去理会学，三代以下书，古今世变治乱存亡，皆当理会。今只看此数书，又半上落下。且如编礼书不能就，亦是此心不壮，须是培养令丰硕。吕子约『读三代以下书』之说，亦有谓。大故有书要读，有事要做。」

问：「五典之彝，四端之性，推寻根源，既知为我所固有，日用之间，大伦大端，自是不爽。少有差失，只是为私欲所挠，其要在窒欲。」曰：「有一分私欲，便是有一分见不尽；见有未尽，便胜他私欲不若见得脱然透彻，私欲自不能留。大要须是知至，才知至，便到意诚、心正一向去。」又举虎伤事。当时再三深思所见，及推太极动静、阴阳五行与夫仁义中正之所以主静者求教。曰：「据说，亦只是如此，思索亦只到此。然亦无可思索。此乃『虽欲从之，末由也已』处。只要时习，常读书，常讲贯，令常在目前，久久自然见得。」

问：「山居颇适，读书罢，临水登山，觉得甚乐。」曰：「只任闲散不可，须是读书。」又言上古无闲民。其说甚多，不曾记录。大意似谓闲散是虚乐，不是实乐。

因说某人「开广可喜，甚难得，只是读书全未有是处。学者须是有业次。窃疑诸公亦未免如此」。德明与张显父在坐，竦然听教。先生言：「前辈诸贤，多只是略绰见得个道理便休，少有苦心理会者。须是专心致意，一切从原头理会且如读尧舜典『历象日月星辰』，『律、度、量、衡』，『五礼、五玉』之类，禹贡山川，洪范九畴，须一一理会令透。又如礼书冠、婚、丧、祭，王朝邦国许多制度，逐一讲究。」因言：「赵丞相论庙制，不取荆公之说，编奏议时，已编作细注。不知荆公所论，深得三代之制。又不曾讲究毁庙之礼，当是时除拆，已甚不应仪礼，可笑！子直一生工夫只是编奏议。今则诸人之学，又只是做奏议以下工夫。一种稍胜者，又只做得西汉以下工夫，无人

就尧舜三代源头处理会来。」又与敬之说：「且如做举业，亦须苦心理会文字，方可以决科。读书若不苦心去求，不成业次，终不济事。」

临别，再言：「学者须是有业次，须专读一书了，又读一书。」德明起禀：「数日侍行，极蒙教诲。若得师友常提撕警省，自见有益。」曰：「如今日议论，某亦得温起一遍。」

问：「前承先生书云：『李先生云：「赖天之灵，常在目前。」如此，安得不进？盖李先生为默坐澄心之学，持守得固。后来南轩深以默坐澄心为非。自此学者工夫愈见散漫，反不如默坐澄心之专。』」先生曰：「只为李先生不出仕，做得此工夫。若是仕宦，须出来理会事。向见吴公济为此学，时方授徒，终日在里默坐。诸生在外，都不成模样，盖一向如此不得。」问：「龟山之学云：『以身体之，以心验之，从容自得于燕闲静一之中。』李先生学于龟山，其源流是如此。」曰：「龟山只是要闲散，然却读书。尹和靖便不读书。」

初七日禀辞，因求一言为终身佩服，先生未答。且出，晚谒再请。先生曰：「早间所说用功事，细思之，只是昨日说『戒慎不睹，恐惧不闻』，是要切工夫。佛氏说得甚相似，然而不同。佛氏要空此心，道家要守此气，皆是安排。子思之时，异端并起，所以作中庸发出此事；只是戒慎恐惧，便自然常存，不用安排。『戒慎恐惧』虽是四个字，到用着时无他，只是紧鞭约令归此窠臼来。」问：「佛氏似亦能慎独。」曰：「他只在静处做得，与此不同。佛氏只是占便宜，讨闲静处去。老庄只是占奸，要他自身平稳。」先生又自言：「二三年前，见得此事尚鹘突，为他佛说得相似。近年来方见得分晓，只是『戒慎所不睹，恐惧所不闻』，如颜子约礼事是如此。佛氏却无此段工夫。」

先生极论戒慎恐惧，以为学者切要工夫。因问：「遗书中『敬义夹持直上达天德』之语，亦是切要工夫？」曰：「不理会得时，凡读书语言，各各在一处。到底只是一事。」又问：「『必有事焉而勿正』一段，亦是不安排，亦是戒慎恐惧则心自存之意？」曰：「此孟子言养气之事。『必有事焉』，谓集义也。集义，则气自长。亦难正他，亦难助他长。必有事而勿忘于集义，则积渐自长去。」

安卿问：「前日先生与廖子晦书云：『道不是有一个物事閃閃烁烁在那里。』固是如此。但所谓『操则存，舍则忘』，毕竟也须有个物事。」曰：「操存只是教你收敛，教那心莫胡思乱想，几曾捉定有一个物事在里！」又问：「『顾諟天之明命』，毕竟是个甚么？」曰：「只是说见得道理在面前，

不被物事遮障了。『立则见其参于前，在舆则见其倚于衡』，皆是见得理如此，不成是有一块物事光辉辉地在那里。」

廖子晦得书来云：「有本原，有学问。」某初不晓得，后来看得他们都是把本原处是别有一块物来模样。圣人教人，只是致知、格物，不成真个是有一个物事，如一块水银样，走来走去那里。这便是禅家说「赤肉团上自有一个无位真人」模样。

以前看得心只是虚荡荡地，而今看得来，湛然虚明，万理便在里面。向前看得便似一张白纸，今看得，便见纸上都是字。廖子晦们便只见得是一张纸。

直卿言：「廖子晦作宰，不庭参，当时忤了上位，但此一节最可服。」先生曰：「庭参底固不是，然待上位来争，到底也不是。」

廖德明赴潮倅，来告别，临行求一安乐法。曰：「圣门无此法。」

或问「诚敬」二字云云。先生曰：「也是如此。但不去做工夫，徒说得，不济事。且如公一日间，曾有几多时节去体察理会来？若不曾如此下工夫，只据册上写底把来口头说，虽说得是，何益！某常说与学者，此个道理，须是用工夫自去体究。讲论固不可阙，若只管讲，不去体究，济得甚事？盖此义理尽广大无穷尽，今日恁他说，亦未必是。又恐他只说到这里，入深也更有在，若便领略将去，不过是皮肤而已；又不入思虑，则何缘会进？须是把来横看竖看，子细穷究。都理会不得底，固当去看；便是领略得去者，亦当如此看。看来看去，方有疑处也。此个物事极密，毫厘间便相争，如何恁地疏略说得？若是那真个下工夫到田地底人，说来自别。汉卿所问虽若近似，也则看得浅。须是理会来，理会去，理会得意思到，似被胶漆粘住时，方是长进也。」因问：「『诚敬』二字如何看？」广云：「先敬，然后诚。」曰：「且莫理会先后。敬是如何？诚是如何？」广曰：「敬是把作工夫，诚则到自然处。」曰：「敬也有把捉时，也有自然时；诚也有勉为诚时，亦有自然诚时。且说此二字义，敬只是个收敛畏惧，不纵放；诚只是个朴直恻实，不欺诳。初时须着如此不纵放，不欺诳；到得工夫到时，则自然不纵放，不欺诳矣。」以下训

广云：「昨日闻先生教诲做工夫底道理。自看得来，所以无长进者，政缘不曾如此做工夫，故于看文字时不失之肤浅，则入于穿凿。今若据先生之说，便如此着实下工夫去，则一日须有一日之功，一月须有一月之功，决不到虚度光阴矣。」先生曰：「昨日也偶然说到此。某将谓凡人读书都是如此用功，后来看得却多不如此。盖此个道理问也问不尽，说也说不尽，头绪尽多，须是自去看。看来看去，则自然一日深似一日，一日分晓似一日，一日简易似一日，

只是要熟。孟子曰：『仁，亦在乎熟之而已。』熟，则一唤在面前。不熟时，纔被人问着，便须旋去寻讨，迨寻讨得来时，意思已不如初矣。」

先生谓广：「看文字伤太快，恐不子细。虽是理会得底，更须将来看。此不厌熟，熟后更看，方始滋味出。」因笑曰：「此是做『伪学』底工夫！」

先生谕广曰：「今讲学也须如此，更须于主一上做工夫。若无主一工夫，则所讲底义理无安着处，都不是自家物事；若有主一工夫，则外面许多义理，方始为我有，却是自家物事。工夫到时，才主一，便觉意思好，卓然精明；不然，便缓散消索了，没意思。」广云：「到此侍教诲三月，虽昏愚，然亦自觉得与前日不同，方始有个进修底田地，归去当闭户自做工夫。」曰：「也不问在这里不在这，也不说要如何顿段做工夫，只自脚下便做将去。固不免有散缓时，但才觉便收敛将来，渐渐做去。但得收敛时节多，散缓之时少，便是长进处。故孟子说：『学问之道无他，求其放心而已。』所谓『求放心』者，非是别去求个心来存着，只才觉放，心便在此。孟子又曰：『鸡犬放则知求之，心放则不知求。』某常谓，鸡犬犹是外物，才放了，须去外面捉将来；若是自家心，便不用别求，才觉，便在这里。鸡犬放，犹有求不得时，自家心则无求不得之理。」因言：「横渠说做工夫处，更精切似二程。二程资禀高，洁净，不大段用工夫。横渠资禀有偏驳夹杂处，他大段用工夫来。观其言曰：『心清时少，乱时多。其清时，视明听聪，四体不待羁束而自然恭谨；其乱时，反是。』说得来大段精切。」

先生又谓广：「见得义理虽稍快，但言动之间，觉得轻率处多。『子曰：『仁者其言也切。』』仁者之言，自不恁地容易。谢氏曰：『视听言动不可易，易则多非礼。』须时时自省觉，自收敛，稍缓纵则失之矣。」翌日广请曰：「先生昨日言广言动间多轻率，无那『其言也切』底意思，此深中广之病。盖旧年读书，到适然有感发处，不过赞叹圣言之善耳，都不能玩以养心。自到师席之下，一日见先生泛说义理不是面前物，皆吾心固有者，如道家说存想法，所谓『铅汞龙虎』之属，皆人身内所有之物。又数日因广诵义理又向外去，先生云：『前日说与公，道皆吾心固有，非在外之物。』广不觉恍然有警于心！又一日侍坐，见先生说『如今学者大要在唤醒上』，自此方知得做工夫底道理。而今于静坐时，读书玩味时，则此心常在；一与事接，则心便缓散了。所以轻率之病见于言动之间，有不能掩者。今得先生警诲，自此更当于此处加省察收摄之功。然侍教只数日在，更望先生痛加教飭。」先生良久举伊川说曰：「『人心有主则实，无主则虚』。又一说却曰：『有主则虚，无主则实。』公且说看是如何？」广云：「有主则实，谓人具此实然之理，故实；无主则实，谓人心无主，私欲为主，故实。」先生曰：「心虚则理实，心实则理虚。『有主则实』，此『实』字是好，盖指理而言也；『无主则实』，此

『实』字是不好，盖指私欲而言也。以理为主，则此心虚明，一毫私意着不得。譬如一泓清水，有少许砂土便见。」

或问：「人之思虑，有邪有正。若是大段邪僻之思却容易制；惟是许多无头面不紧要之思虑，不知何以制之？」曰：「此亦无他，只是觉得不当思虑底，便莫要思，便从脚下做将去。久久纯熟，自然无此等思虑矣。譬如人坐不定者，两脚常要行；但纔要行时，便自少觉莫要行。久久纯熟，亦自然不要行而坐得定矣。前辈有欲澄治思虑者，于坐处置两器，每起一善念，则投白豆一粒于器中；每起一恶念，则投黑豆一粒于器中。初时白豆少，黑豆多；后白豆多，黑豆少；后来遂不复有黑豆；最后则虽白豆亦无之矣。然此只是个死法。若更加以读书穷理底工夫，则去那般不正当底思虑，何难之有！又如人有喜做不要紧事，如写字作诗之属。初时念念要做，更遏捺不得。若能将圣贤言语来玩味，见得义理分晓，则渐渐觉得此重彼轻，久久不知不觉，自然剥落消殒去。何必横生一念，要得别寻一快捷方式，尽去了意见，然后能如此？隔夕尝有为『去意见』之说者，此皆是不柰烦去修治他一个身心了，作此见解。譬如人做官，则当至诚去做职业，却不柰烦去做，须要寻个幸门去钻，道钻得这里透时，便可以超躡将去。今欲去意见者，皆是这个心。学者但当就意见上分真妄，存其真者，去其妄者而已。若不问真妄，尽欲除之，所以游游荡荡，虚度光阴，都无下工夫处。」因举中庸曰：「『喜怒哀乐未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本；和也者，天下之达道。致中和，天地位焉，万物育焉。』只如喜怒哀乐，皆人之所不能无者，如何要去得？只是要发而中节尔。所谓致中，如孟子之『求放心』与『存心养性』是也；所谓致和，如孟子论平旦之气，与充广其仁义之心是也。今却不柰烦去做这样工夫，只管要求快捷方式去意见。只恐所谓去意见者，正未免为意见也。圣人教人如一条大路，平平正正，自此直去，可以到圣贤地位。只是要人做得彻。做得彻时，也不大惊小怪，只是私意剥落净尽，纯是天理融明尔。」又曰：「『兴于诗，立于礼，成于乐。』圣人做出这一件物事来，使学者闻之，自然欢喜，情愿上这一条路去。四方八面撻掇他去这路上行。」又曰：「所谓致中者，非但只是在中而已，纔有些子偏倚，便不可。须是常在那中心十字上立，方是致中。譬如射：虽射中红心，然在红心边侧，亦未当，须是正当红心之中，乃为中也。」广云：「此非常存戒慎恐惧底工夫不可。」曰：「固是。只是个戒慎恐惧，便是工夫。」广云：「数日敬听先生教诲做工夫处，左右前后，内外本末，无不周密，所谓盛水不漏。」曰：「『博我以文，约我以礼』，圣门教人，只此两事，须是互相发明。约礼底工夫深，则博文底工夫愈明；博文底工夫至，则约礼底工夫愈密。」

广请于先生，求「居敬穷理」四字。曰：「自向里做工夫，何必此？」因言，昔罗隐从钱王巡钱塘城，见楼橹之属，阳为不晓而问曰：「此何等物？」

钱曰：「此为楼橹。」又问：「何用？」钱曰：「所以御寇。」曰：「果能尔，则当移向内施之。」盖风之以寇在内故也。

先生问广：「到此几日矣？」广云：「八十五日。」曰：「来日得行否？」广曰：「来早拜辞。」曰：「有疑更问。」广云：「今亦未有疑。自此做工夫去，须有疑，却得拜书请问。」曰：「且自勉做工夫。学者最怕因循，莫说道一下便要做成。今日知得一事亦得，行得一事亦得，只不要间断；积累之久，自解做得彻去。若有疑处，且须自去思量，不要倚靠人，道待去问他。若无人可问时，不成便休也！人若除得个倚靠人底心，学也须会进。」

先生语汉卿：「有疑未决，可早较量。」答云：「眼前亦无所疑。且看做去有碍，方敢请问。」先生因云：「人说道顿段做工夫，亦难得顿段工夫。莫说道今日做未得，且待来日做。若做得一事，便是一事工夫；若理会得这些子，便有这些子工夫。若见处有积累，则见处自然贯通；若存养处有积累，则存养处自然透彻。」

大雅谒先生于铅山观音寺，纳贽拜谒。先生问所学，大雅因质所见。先生曰：「所谓事事物物各得其所，乃所谓时中之义。但所说大意却错杂。据如此说，乃是欲求道于无形无象之中，近世学者大抵皆然。圣人语言甚实，且即吾身日用常行之间可见。惟能审求经义，将圣贤言语虚心以观之，不必要着心去看他，久之道理自见，不必求之太高也。今如所论，却只于渺渺茫茫处想见一物悬空在，更无捉摸处，将来如何顿放，更没收杀。如此，则与身中日用自然判为二物，何缘得有诸己？只看论语一书，何尝有悬空说底话？只为汉儒一向寻求训诂，更不看圣贤意思，所以二程先生不得不发明道理，开示学者，使激昂向上，求圣人用心处，故放得稍不期今日学者乃舍近求远，处下窥高，一向悬空说了，扛得两脚都不着地！其为害，反甚于向者之未知寻求道理，依旧在大路上行。今之学者却求快捷方式，遂至钻山入水。吾友要知，须是与他古本相似者，方是本分道理；若不与古本相似，尽是乱道。」以下训

临别请教，以为服膺之计。曰：「老兄已自历练，但目下且须省闲事，就简约上做工夫。若举业亦是本分事。且如前日令老兄作告子未尝知义论，其说亦自好；但终是转量，非实见得。如今人说人文字辞太多。不是辞多，自缘意少。若据某所见，『义内』即是『行有不慊于心则馁』，便自见得义在内。若彻头彻尾一篇说得此理明，便是吾人日用事，岂特一篇时文而已！」

再见，因言：「去冬请违之后，因得一诗云：『三见先生道愈尊，言提切切始能安。如今决破本根说，不作从前料想看。有物有常须自尽，中伦中虑觉犹难。愿言克己工夫熟，要得周旋事仰钻。』」看毕，云：「甚好。」大雅

云：「近却尽去得前病，又觉全然安了，忒煞无疑，恐难进步。且如南轩说『无适无莫』，『适是有所必，莫是无所主』，便见得不妥贴。程氏谓『无所往，无所不往，且要「义之与比」处重』，便安了。」曰：「此且做得一个粗粗底基址在，尚可加工。但古人训释字义，无用『适』字为『往』字者。此『适』字，当为『吾谁适从』之『适』，音『的』，是端的之意。言无所定，亦无不定耳。张钦夫云：『「无适无莫」，释氏谓有适、莫。』此亦可通。」问：「如何是粗粗底基址？」曰：「无所往，亦无所不往，亦无深害。但认得『义』字重，亦是。所谓粗者，如匠人出治材料，且成朴在，然后刻画可加也。如云『义』字，岂可便止？须要见之于事，那里是义，那里是不义。不可谓心安于此便是义。如幸我以食稻衣锦为安，不成便是义！今所以要于圣贤语上精加考究，从而分别轻重，辨明是非，见得粲然有伦，是非不乱，方是所谓『文理密察』是也。自此应事接物，各当事几，而不失之过，不失之不及，此皆精于义理之效也。」问：「此是『精义入神以致用』否？」曰：「所谓『精义入神』，不过要思索令精之又精，则见于日用自然合理。所谓『入神』，即此便是，非此外别有入神处也。如老兄诗云：『中伦中虑』，只恁泛说何益？伦虑，只是个伦理所在，要使言行有伦理尔。须是平时精考后躬行之，使凡一言一行皆出乎此理，则这边自重。所谓『仰不愧，俯不忤』，浩然之气亦从是生。若用工如此，方有进处。若如此进时，一齐俱进。圣贤见处，虽卒未可遽尽，然进进不已，自当随力量有到处。若非就这上见得义理之正，则非特所学不可见于行，亦非此道之」因问：「苟不至德，至道不凝焉。」离事物、舍躬行以为道，则道自道，我自我，尚不能合一，安得有进？」曰：「然。」

再见，即问曰：「三年不相见，近日如何？」对云：「独学悠悠，未见进处。」曰：「悠悠于学者最有病。某前此说话，亦觉悠悠，而学于某者皆不作切己工夫，故亦少见特然可恃者。且如孟子初语滕文公，只道『性善』。善学者只就这上便做工夫，自应有得。及后再见孟子，则不复更端矣。只说『世子疑吾言乎？夫道一而已矣』。颜渊曰：『舜何人也？予何人也？有为者亦若是。』以至『若药不瞑眩，厥疾弗瘳』！其言激切如此，只是欲其着紧下工夫耳。又如语曹交一段，意亦同此。大抵为学，须是自家发愤振作，鼓勇做去；直是要到一日须见一日之效，一月须见一月之效。诸公若要做，便从今日做去；不然，便截从今日断，不要务为说话，徒无益也。」大雅云：「从前但觉寸进，不见特然之效。」曰：「正为此，便不曾离得旧窟，何缘变化得旧气质？」

又曰：「学者做切己工夫，要得不差，先须辨义利所在。如思一事，非特财利、利欲，只每处求自家安利处便是，推此便不可入尧舜之道。切须勤勤提省，察之于纤微毫忽之间，不得放如此，便不会错用工夫。」

问：「程先生云：『周罗事者，先有周罗之病在心；多疑者，先有疑病在心。』大雅则浩然无疑，但不免有周罗事之心。」曰：「此正是无切己工夫，故见他人事，须揽一分。若自己曾实做工夫，则如忍痛然。我自痛，且忍不暇，何暇管他人事？自己若把得重，则彼事自轻。」

因论古今圣贤千言万语，不过只要赌是尔。曰：「赌是固好，然却只是结末一着，要得赌是，须去求其所以。」大雅曰：「不过致知穷理。」曰：「实做去，便见得所以处。」

再见，即曰：「吾辈此个事，世俗理会不得。凡欲为事，岂可信世俗之言为去就！彼流俗何知？所以王介甫一切屏之。他做事虽是过，然吾辈自守所学，亦岂可为流俗所梗？如今浙东学者多陆子静门人，类能卓然自立，相见之次，便毅然有不可犯之色。自家一辈朋友又觉不振，一似忘相似，彼则又似助长。」又曰：「大抵事只有一个是非，是非既定，却拣一个是处行将去。必欲回互得人人道好，岂有此理！然事之是非，久却自定。时下须是在我者无嫌，仰不愧，俯不忤。别人道好道恶，管他！」

临别请益。曰：「大要只在『求放心』。此心流乱，无所收拾，将甚处做管辖处？其它用工总闲慢，先须就自心上立得定。决定不杂，则自然光明四达，照用有余，凡所谓是非美恶，亦不难辨矣。况天理人欲不两立，须得全在天理上行，方见得人欲消尽。义之与利，不待分辨而明。至若所谓利者，凡有分毫求自利便处皆是，便与克去，不待显著，方谓之利。此心须令纯，纯只在一处，不可令有外事参杂。遇事而发，合道理处，便与果决行去，勿顾虑。若临事见义，方复迟疑，则又非也。仍须勤勤把将做事，不可俄顷放宽。日日时时如此，便须见验。人之精神，习久自成。大凡人心若勤紧收拾，莫令放宽纵逐物，安有不得其正者！若真个提得紧，虽半月见验可也。」

再见，首见教云：「今日用功，且当以格物为事。不曰『穷理』，却说『格物』者，要得就事物上看教道理分明。见得是处，便断然行将去，不要迟疑。将此逐日做一段工夫，勿令作辍，夫是之谓『集义』。天下只要一个是，若不研究得分晓，如何行得！书所谓『惟精惟一』，最要。是他上圣相传来底，只是如此。」

问：「吾辈之贫者，令不学子弟经营，莫不妨否？」曰：「止经营衣食，亦无甚害。陆家亦作铺买卖。」因指其门阈云：「但此等事，如在门限里，一动着脚，便在此门限外矣。缘先以利存心，做时虽本为衣食不足，后见利入稍优，便多方求余，遂生万般计较，做出碍理事来。须思量止为衣食，为仰事俯育耳。此计稍足，便须收敛，莫令出元所思处，则粗可救」因令看「利用安

身，以崇德也」。大雅云：「『利者，义之和也。』顺利此道，以安此身，则德亦从而进矣。」曰：「孔子遭许多困厄，身亦危矣，而德亦进，何也？」大雅云：「身安而后德进者，君子之常。孔子遭变，权之以宜，宁身不安，德则须进。」曰：「然。」答曰：「『然』，意似未尽。」刘仲升云：「横渠说：『「精义入神」，事豫吾内，求利吾外也；「利用安身」，素利吾外，致养吾内也。』」曰：「他说自分明。」

正叔有支蔓之病，先生每救其偏，正叔因习静坐。后复有请，谓因此遂有厌书册之意。先生曰：「岂可一向如此！只是令稍稍虚闲，依旧自要读书。」

朱子语类卷第一百一十四

朱子十一

训门人二

先生问：「看甚文字？」曰：「看论语。」「看得论语如何？」曰：「自看论语后，觉得做工夫紧，不似每常悠悠。」曰：「做甚工夫？」曰：「只是存养。」曰：「自见住不得时，便是。某怕人说『我要做这个事』。见饭便吃，见路便行，只管说『我要做这个事』，何益！」文蔚又言：「近来觉有一进处：畏不义，见不义事不敢做。」曰：「甚好。但亦要识得义与不义。若不曾睹当得是，颠前错后，依旧是胡做。」又曰：「须看大学。圣贤所言，皆是自家元有此理，但人不肯着意看。若稍自着意，便自见得，却不是自家无此理，他凿空撰来。」以下训

问：「私意窃发，随即鉏治；虽去枝叶，本根仍在，感物又发，如何？」曰：「只得如此，所以曾子『战战兢兢，如临深渊，如履薄冰』！」

一日侍食，先生曰：「只易中『节饮食』三字，人不曾行得。」

「子融才脚是许多文字看今更巡一遍，所谓『温故』；再巡一遍，又须较见得分晓。如人有多田地，须自照管，曾耕得不曾耕得；若有荒废处，须用耕垦。」子融曰：「每自思之：今亦不可谓不知，但知之未至；不可谓不诚，但其诚未至；不可谓不行，但行之未若得这三者皆至，便是了得此事。」曰：「须有一个至底道理。」

因说僧家有规矩严整，士人却不循礼，曰：「他却是心有用处。今士人虽有好底，不肯为非，亦是他资质偶然如此。要之，其心实无所用，每日闲慢时多。如欲理会道理，理会不得，便掉过三五日、半月日不当事，钻不透便休了。既是来这一门，钻不透，又须别寻一门。不从大处入，须从小处入；不从东边入，便从西边入；及其入得，却只是一般。今头头处处钻不透，便休了。如此，则无说矣。有理会不得处，须是皇皇汲汲然，无有理会不得者。譬如人有大宝珠，失了，不着紧寻，如何会得！」

谓文蔚曰：「公却是见得一个物事，只是不光彩。」一日，呈所送崇甫序。观毕，曰：「前日说公不光彩，且如这般文字，亦不光彩。」

问：「『色容庄』最难。」曰：「心肃则容庄，非是外面做那庄出来。」陈才卿亦说「九容」。次早，才卿以右手拽叙衫，左袖口偏于一边。先生曰：「公昨夜说『手容恭』，今却如此！」才卿赧然，急叉手鞠躬，曰：「忘了。」先生曰：「为己之学有忘耶？向徐节孝见胡安定，退，头容少偏，安定忽厉声云：『头容直！』节孝自思：『不独头容要直，心亦要直。』自此便无邪心。学者须是如此始得。」友仁。

次日相见，先生偶脚气发。因苏宜久欲归，先生蹙然曰：「观某之疾如此，非久于世间者，只是一两年间人。亦欲接引后辈一两人，传续此道；荷公们远来，亦欲有所相补助。只是觉得如此苦口，都无一分相启发处。不知如何，横说竖说，都说不入。如昨夜才卿问程先生如此谨严，何故诸门人皆不谨严？因隔夜说程门诸弟子及后来失节者。某答云：『是程先生自谨严，诸门人自不谨严，干程先生何事？』某所以发此者，正欲才卿深思而得，反之于身，如针之札身，皇恐发愤，无地自存！思其所以然之故，却再问某。李先生资质如何，全不相干涉。非惟不知针之札身，便是刀锯在身，也不知痛了！每日读书，心全不在上，只是要自说一段文义便了。如做一篇文义相似，心中全无所作为。恰似一个无图之人，饱食终日，无所用心。若是心在上面底人，说得话来自别，自相凑合。敢说公们无一日心在上面。莫说一日，便十日心也不在！莫说十日，便是数月心也不在！莫说数月，便是整年心也不在！每日读书，只是读过了，便不知将此心去体会，所以说得来如此疏。」先生意甚不乐。

陈才卿说诗。先生曰：「谓公不晓文义，则不得，只是不见那好处。正如公适间说穷理，也知事事物物皆具此理，随事精察，便是穷理，只是不见所谓好处。所谓『民生日用而不知』，所谓『小晓得而大不晓得』，这个便是大病！此句厉声说。某也只说得到此，要公自去会得。」久之，又曰：「大凡事物须要说得有滋味，方见有功。而今随文解义，谁人不解？须要见古人好处。如昔人赋梅云：『疏影横斜水清浅，暗香浮动月黄昏。』这十四个字，谁人不

晓得？然而前辈直恁地称叹，说他形容得好，是如何？这个便是难说，须要自得言外之意始得。须是看得那物事有精神，方好。若看得有精神，自是活动有意思，跳踯叫唤，自然不知手之舞，足之蹈。这个有两重：晓得文义是一重，识得意思好处是一重。若只是晓得外面一重，不识得他好底意思，此是一件大病。如公看文字，都是如此。且如公看诗，自宣王中兴诸诗至此。至节南山。公于其它诗都说来，中间有一诗最好，如白驹是也，公却不曾说。这个便见公不曾看得那物事出，谓之无眼目。若是具眼底人，此等诗如何肯放过！只是看得无意思，不见他好处，所以如此。」又曰：「须是踏翻了船，通身都在那水中，方看得出！」建别录。文蔚录云：「文蔚一日说太极、通书，不说格物、致知工夫，先生甚讶之。后数日，文蔚拈起中间三语。先生曰：『趯翻却船，通身下水里去！』文蔚始有所悟。」今池录却将文蔚别话头合作一段，记者误矣。

袁州临别请教。先生曰：「守约兄弟皆太拘谨，更少放宽。谨固好，然太拘则见道理不尽，处事亦往往急迫。道理不只在一边，须是四方八面看，始尽。」训

「邵武人个个急迫，此是气禀如此。学者先须除去此病，方可进道。」先生谓方子曰：「观公资质自是寡然开阔中又须缜密；宽缓中又须谨敬。」训

又问：「如孟子言『勿忘，勿助长』，却简易。而今要细碎做去，怕不能贯通？」曰：「孟子言『勿忘，勿助长』处，自是言养试取孟子说处子细看，便见。大凡为学，最切要处在吾身心，其次便是做事，此是的实紧切处。学者须是把圣人之言来穷究，见得身心要如此，做事要如此。天下自有一个道理在，若大路然。圣人之言，便是一个引路底。」

李公晦问「忠恕」。曰：「初读书时，且从易处看。待得熟后，难者自易理会。如捉贼，先擒尽弱者，则贼魁自在，不容脱也。且看论语前面所说分晓处。」

前日得公书，备悉雅意。圣贤见成事迹，一一可考而行。今日之来，若舍六经之外，求所谓玄妙之说，则无之。近世儒者不将圣贤言语为切己之事，必于上面求新奇可喜之论，屈曲缠绕，诡秘变怪，不知圣贤之心本不如此。既以自欺，又转相授受，复以欺人。某尝谓，虽使圣人复生，亦只将六经语孟之所载者，循而行之，必不更有所作为。伏羲再出，依前只画八卦；文王再出，依前只衍六十四卦；禹再出，依前只是洪范九畴。此外更有甚诧异事？如今要紧，只是将口读底便做身行底，说出底便是心存底。居父相聚几一年，觉得渠只怕此事有难者，某终晓渠意不得。以下训

问在卿：「如何读书？」贺孙云：「少失怙恃，凡百失教。既壮，所从师友，不过习为科举之文，然终不肯安心于彼，常欲读圣贤之书。自初得先生所编论孟精义读之，至今不敢忘。然中间未能有所决择，故未有定见。」先生曰：「大凡人欲要去从师，然未及从师之时，也须先自着力做工夫。及六七分，到得闻紧切说话，易得长进。若是平时不曾用力，终是也难一顿下手。」

今须先正路头，明辨为己为人之别，直见得透，却旋旋下工夫；则思虑自通，知识自明，践履自正。积日累月，渐渐熟，渐渐自然。若见不透，路头错了，则读书虽多，为文日工，终做事不得。比见浙间朋友，或自谓能通左传，或自谓能通史记；将孔子置在一壁，却将左氏司马迁驳杂之文钻研推尊，谓这个是盛衰之由，这个是成败之端。反而思之，干你身己甚事？你身己有多多少少底事合当理会，有多多少少底病未曾去，却来说甚盛衰兴亡治乱，这个直是自欺！

仁父味道却是别，立得一个志趋却正，下工夫却易。

先生因学者少宽舒意，曰：「公读书恁地缜密，固是好。但恁地逼截成一团，此气象最不好，这是偏处。如一项人恁地不子细，固是不成个道理；若一向蹙密，下梢却展拓不去。明道一见显道，曰：『此秀才展拓得开，下梢可望。』」又曰：「于辞气间亦见得人气象。如明道语言，固无甚激昂，看来便见宽舒意思。龟山，人只道恁地宽，看来不是宽，只是不解理会得，不能理会得。范纯夫语解比诸公说理最平浅，但自有宽舒气象，最好。」

问：「看大学，觉得未透，心也尚粗在。」曰：「这粗便是细，只是恁地看熟了，自通透。公往前在陈君举处，如何看文字？」曰：「也只就事上理会，将古人所说来商量，须教可行。」曰：「怕恁地不得。古人见成法度不用于今，自是如今有用不得处。然不可将古人底析合来，就如今为可用之计。如郑康成所说井田，固是难得千里平地，如此方正，可疆理沟洫之类。但古人意思，必是如此方得，不应零零碎碎做得成。古人事事先去理会大处正处，到不得已处方有变通。今却先要去理会变通之说。」

问：「初学心下恐空闲未得。试验之平日，常常看书，否则便思索义理，其它邪妄不见来；才心下稍空闲，便思量别所在去。这当柰何？」曰：「才要闲便不闲，才要静便不静，某向来正如此。可将明道答横渠书看。」因举其间「非外是内」之说。

问：「前日承教辨是非，只交游中便有是有非，自家须分别得，且不须诵言。这莫是只说寻常泛交？若朋友，则有责善琢磨之义。」曰：「固是。若是等闲人，亦自不可说。只自家胸次，便要得是非分明，事事物物上，都有个道理，都是有是非。所以『舜好问，而好察迩言』。虽浅近闲言语中，莫不有理，都要见得破。『隐恶而扬善』，自家这里善恶便分明。然以圣明昭鉴，纔见人不好，便说出来，也不得。只是扬善，那恶底自有不得掩之理。纔说扬善，自家已自分明，这亦圣人与人为善之意。」又云：「一件事走过眼前，匹似闲，也有个道理，也有个是非。缘天地之间，上蟠下际，都无别事，都只是这道理。」

如今理会道理，且要识得个头。若不识得个头，只恁地散散逐段说，不济事。假饶句句说得，段段记得，有甚精微奥妙？都理会得，也都是闲话。若识得个头上有源，头下有归着，看圣贤书，便句句着实，句句为自家身己设，如此方可以讲学。要知这源头是甚么，只在身己上看。许多道理，尽是自家固有底。仁义礼智，「知皆扩而充之，若火之始然，泉之始达」。这个是源头，见得这个了，方可讲学，方可看圣贤说话。恰如人知得合当行，只假借圣贤言语作引路一般。不然，徒记得说得，都是外面闲话。圣贤急急教人，只在这些子。纔差过那边去，便都无些子着身己，都是要将去附合人，都是为别人，全不为自家身己。纔就这边来，便是自工夫。这正是为己为人处。公今且要理会志趣是要如何。若不见得自家身己道理分明，看圣贤言语，那里去捉摸！又云：「如今见得这道理了，到得进处，有用力恣实紧密者，进得快；有用力慢底，便进得钝。何况不见得这源头道理，便紧密也徒然不济事。何况慢慢地，便全然是空！如今拽转亦快。如船遭逆风，吹向别处去，若得风翻转，是这一载不问甚么物色，一齐都拽转；若不肯转时，一齐都不转。见说『毋不敬』，便定定着『毋不敬』始得；见说『思无邪』，便定定着『思无邪』始得。书上说『毋不敬』，自家口读『毋不敬』，身心自恁地怠慢放肆；诗上说『思无邪』，自家口读『思无邪』，心里却胡思乱想：这不是读书。口即是心，心即是口。又如说『足容重』，须着重，是天理合下付与自家，便当重；自家若不重，便自坏了天理。『手容恭』，须着恭，是天理合下付与自家，便当恭；自家若不恭，便自坏了天理。『目容端，口容止，声容静，头容直，气容肃，立容德，色容庄』云云，把圣贤说话将来学，便是要补填得元初底教好。又如说『非礼勿视』，自是天理付与自家双眼，不曾教自家视非礼；纔视非礼，便不是天理。『非礼勿听』，自是天理付与自家双耳，不曾教自家听非礼；纔听非礼，便不是天理。『非礼勿言』，自是天理付与自家一个口，不曾教自家言非礼；纔言非礼，便不是天理。『非礼勿动』，自是天理付与自家一个身心，不曾教自家动非礼；纔动非礼，便不是天理。」

贺孙请问，语声末后低，先生不闻。因云：「公仙乡人何故声气都恁地？说得个起头，后面懒将去。孔子曰：『听其言也厉。』公只管恁地，下梢不好。见道理不分明，将渐入于幽暗，含含糊糊，不能到得正大光明之地。说话须是一字是一字，一句是一句，便要见得是非。」

先生谓贺孙：「也只是莫巧。公乡间有时文之习，易得巧。」

问：「往前承诲，只就穷理说较多。此来如『尊德性、致广大、极高明』上一截，数数蒙提警，此意是如何？」曰：「已前也说了，只是夹杂说。如大学中亦自说。但觉得近日诸公去理会穷理工夫多，又自渐渐不着身己。」

尝见陆子静说：「且恁地依傍看。」思之，此语说得好。公看文字，亦且就分明注解依傍看教熟。待自家意思与他意思相似，自通透。也自有一般人敏捷，都要看过，都会通晓。若不恁地，只是且就晓得处依傍看。如公读论语，还当文义晓得了未？若文义未晓得，又且去看某家如此说，某家如彼说，少间都搅得一场没理会。尹和靖只是依傍伊川许多说话，只是他也没变化，然是守得定。

辞先生，同黄敬之归乡赴举。先生曰：「仙里士人在外，孰不经营伪牒？二公独径还乡试，殊强人意。」

先生问：「赴试用甚文字？」贺孙以春秋对。曰：「春秋为仙乡陈蔡诸公穿凿得尽。诸经时文愈巧愈凿，独春秋为尤甚，天下大抵皆为公乡里一变矣！」

先生问时举：「观书如何？」时举自言：「常苦于粗率，无精密之功，不知病根何在？」曰：「不要讨甚病根。但知道粗率，便是病在这上，便更加仔细便了。今学者亦多来求病根，某向他说，头痛灸头，脚痛灸脚。病在这上，只治这上便了，更别讨甚病根也！」以下训

又读「回也三月不违仁」一段，曰：「工夫既能向里，只要常提醒此心。心才在这里，外面许多病痛，自然不见。」

问「管仲之器小哉」处，说及王伯之所以异。先生曰：「公看文字，好立议论。是先以己意看他，却不以圣贤言语来浇灌胸次中，这些子不好。自后只要白看，乃好。」

先生历言诸生之病甚切。谓时举：「看文字也却细腻亲切，也却去身上做工夫。但只是不去正处看，却去偏傍处看。如与人说话相似，不向面前看他，却去背后寻索，以为面前说话皆不足道，此亦不是些小病痛。想见日用工夫，也只去小处理会。此亦是立心不定故尔，切宜戒之！」

先生问云：「子善别后做甚工夫？」时举云：「自去年书院看孟子至告子，归后虽日在忧患中，然夜间亦须看一二章。至今春看了，却看中庸。见读程易。此读书工夫如此。若里面工夫，尚多间断，未接续成片段，将如何？」先生曰：「书所以维持此心，若一时放下，则一时德性有懈。若能时时读书，则此心庶可无间断矣。」因问：「『日夜之所息』，旧兼止息之义，今只作生息之义，如何？」曰：「近看得只是此义。」时举云：「凡物日夜固有生长，若良心既放而无操存之功，则安得自能生长？」曰：「放去未远，故亦能生长。但夜间长得三四分，日间所为又做了七八分，却折转来，都消磨了这些子意思，此所以终至于枯亡也！」

早拜朔，先生说：「诸友相聚已半年，光阴易过，其间看得文义分明者，所见亦未能超诣，不满人意。兼是为学须是己分上做工夫，有本领，方不作言语说。若无存养，尽说得明，自成两片，亦不济事，况未必说得明乎？要须发愤忘食，痛切去做身分上功夫，莫荏苒，岁月可惜也！」是日，问时举：「看诗外，别看何书？」时举答：「欲一面看近思录。」曰：「大凡为学有两样：一者是自下面做上去，一者是自上面做下来。自下面做上者，便是就事上旋寻个道理凑合将去，得到上面极处，亦只一理。自上面做下者，先见得个大体，却自此而观事物，见其莫不有个当然之理，此所谓自大本而推之达道也。若会做工夫者，须从大本上理会将去，便好。昔明道在扶沟谓门人曰：『尔辈在此只是学某言语，盍若行之？』谢显道请问焉，却云：『且静坐。』」时举因云：「『雷在地中，复。先王以至日闭关，商旅不行，后不省』在学者分上说，便是要安静涵养这些子善端耳。」曰：「若着实做工夫，要知这说话也不用说。若会做工夫，便一字也来这里使不着。此说，某不欲说与人，却恐学者听去，便做虚空认了。且如程门中如游定夫，后来说底话，大段落空无理会处，未必不是在扶沟时只恁地听了。」时举因言平日学问次第云云。先生曰：「此心自不用大段拘束他，他既在这里，又要向那里讨他？要知只是争个醒与睡着耳。人若醒时，耳目聪明，应事接物，便自然无差错处。若被私欲引去，便一似睡着相似，只更与他唤醒。才醒，又便无事矣。」时举因云：「释氏有『豁然顿悟』之说，不知使得否？不知倚靠得否？」曰：「某也曾见丛林中有言『顿悟』者，后来看这人也只寻常。如陆子静门人，初见他时，常云有所悟；后来所为，却更颠倒错乱。看来所谓『豁然顿悟』者，乃是当时略有所见，觉得果是净洁快活。然稍久，则却渐渐淡去了，何尝倚靠得！」时举云：「旧时也有这般狂底时节，以为圣人便即日可到。到后来，果如先生所云，渐

渐淡了。到今日，却只得逐旋挨去。然早上闻先生赐教云：『诸生工夫不甚超诣。』时举退而思之。不知如何便得超诣？」曰：「只从大本上理会，亦是逐旋挨去，自会超诣。且如今学者考理，一如在浅水上撑船相似，但觉辛苦不能乡前。须是从上面放得些水来添，便自然撑得动，不用费力，滔滔然去矣！今有学者在某门者，其于考理非不精当，说得来置水不漏，直是理会得好；然所为却颠倒错缪，全然与所知者相反！人只管道某不合引他，如今被他累却。不知渠实是理会得，某如何不与他说？他凡所说底话，今世俗人往往有全晓不得者。他之所说，非不精明；然所为背驰者，只是不曾在源头上用力故也。往往他一时明敏，随处理会，便自晓得分明。然源头上不曾用功，只是徒然耳。」时举因云：「如此者，不是知上工夫欠，乃是行上全然欠耳。」曰：「也缘知得不实，故行得无力。」时举云：「惟其不见于行，是以知不能实。时举尝谓，知与行互相发明之说，诚不可易之论。」先生又云：「此心虚明，万理具足，外面理会得者，即里面本来有底，只要自大本而推之达道耳。」先生又谓时举曰：「朋友相处，要得更相规戒，有过则告。」时举应喏。先生曰：「然小过只悄悄底说，又似没紧要相似。大底过失，又恐他已深痼，不容易说，要知只尽公之诚意耳。」又云：「本领上欠了工夫，外面都是闲。须知道大本若立，外面应事接物上道理，都是大本上发出。如人折这一枝花，只是这花根本上物事。」

问：「久侍师席，今将告违。气质偏蔽，不能自知，尚望赐以一言，使终身知所佩服。」曰：「凡前此所讲论者，不过如此，亦别无他说，但于大本上用力。凡读书穷理，须要看得亲切。某少年曾有一番专看亲切处，其它器数都未暇考。此虽未为是，却与今之学者泛然读过者，似亦不同。」

丙午四月五日见先生，坐定，问：「从何来？」某云：「自丹阳来。」问：「仙乡莫有人讲学？」某说：「乡里多理会文辞之学。」问：「公如何用心？」某说：「收放心。慕颜子克己气象。游判院教某常收放心，常察忘与助长。」曰：「固是。前辈煞曾讲说，差之毫厘，缪以千里！今之学者理会经书，便流为传注；理会史学，便流为功利；不然，即入佛老。最怕差错。」问：「公留意此道几年？何故向此？」某说：「先妣不幸，某忧痛无所措身。因读西铭，见说『干父坤母』，终篇皆见说得是，遂自此弃科举。某十年愿见先生，缘家事为累。今家事尽付妻子，于世务绝无累，又无功名之念，正是侍教诲之时。」先生说：「公已得操心之要。」问：「公常读何书？」答云：「看伊川易传语孟精义程氏遗书近思录。」先生说：「语孟精义皆诸先生讲论，其间多异同，非一定文字，又在人如何看。公毕竟如何用心？」某说：「仰慕颜子，见其气象极好，如『三月不违仁』，『得一善则拳拳服膺』，如克己之目。某即察私心，欲去尽，然而极难。顷刻不存，则忘；才着意，又助长，觉得甚难。」先生云：「且只得恁地。」先生问：「君十年用功，莫须有

见处？」某谢：「资质愚钝，未有见处，望先生教诲。」先生云：「也只是这道理，先辈都说了。」问：「仙乡莫煞有人讲学？」某说：「乡里多从事文辞。」先生说：「早来说底，学经书者多流为传注，学史者多流为功利，不则流入释老。」某即说：「游判院说释氏亦格物，亦有知识，但所见不精。」先生说：「近学佛者又生出许多知解，各立知见，又却都不如它佛元来说得直截。」问：「都不曾见谁？」某说：「只见游判院。薛象先略曾见。」先生说：「闻说薛象先甚好，只是不相识，曾有何说？」某说：「薛大博教某『居仁由义』，『仁者人之安宅，义者人之正路』。」「别有何说？」某说：「薛大博论颜子克己之目，举伊川四箴。」某又说：「薛大博说：『近多时不闻人说这话。』谓某学问实头，但不须与人说。退之言不可公传。道之在孟子，己私淑诸人。」先生云：「却不如此。孟子说『君子之教者五』，上四者皆亲教诲之。如『私淑艾』，乃不曾亲见，私传此道自治，亦犹我教之一等。如私淑诸人，乃孟子说，我未得为孔子徒也，但私传孔子之道淑诸人。」又说与同座二客：「如襄君说话与公别，池录作『此公却别』。不用心于外。」晚见先生，同坐廖教授子晦敬之。先生说：「向来人见尹和靖云：『诸公理会得个『学』字否？只是学做个人。人也难做，如尧舜方是做得个人。』」某说：「天地人谓之三极，人才有些物欲害处，便不与天地流通，如何得相似？诚为难事。」先生曰：「是。」问：「镇江耿守如何？」某说：「民间安土乐业。」云：「见说好，只是不相识。」先生说与廖子晦：「适间文卿说：『明道语学者：要鞭辟近里，切问而近思，仁在其中矣。』」又曰：「『言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦行矣；言不忠信，行不笃敬，虽州里行乎哉？立则见其参于前也，在舆则见其倚于衡也，夫然后行。』只此是学。质美者明得尽，渣滓便浑然，却与天地同体；其次庄敬持养，及其至则一也。明得尽时，渣滓已自化了；庄敬持养，未能与己合。」以下训

先生问：「曾理会『敬』字否？」曰：「程先生说：『主一之谓敬，无适之谓一。』」曰：「毕竟如何见得这『敬』字？」曰：「端庄严肃，则敬便存。」曰：「须是将敬来做本领。涵养得贯通时，才『敬以直内』，便『义以方外』。义便有敬，敬便有义。如居仁便由义，由义便居仁。」某说：「敬莫只是涵养？义便分别是非。」曰：「不须恁地说。不敬时，便是不义。」

学者理会道理，当深沉潜思。又曰：「读书如炼丹，初时烈火锻炼，然后渐渐慢火养。又如煮物，初时烈火煮了，却须慢火养。读书初勤敏着力，子细穷究，后来却须缓缓温寻，反复玩味，道理自出。又不得贪多欲速，直须要熟，工夫自熟中出。文卿病在贪多欲速。」

公看道理，失之太宽。譬如小物而用大笼罩，终有转动。又如一物，上下四旁皆有所添引，如此则必不精矣。当如射者，专心致志，只看红心。若看红

心，又觑四边，必不能中。列子说一射者悬虱于户，视之三年，大如车轮。想当时用心专一，不知有他。虽实无这事，要当如此，所见方精。

某说：「『克、伐、怨、欲』，此四事，自察得却绝少。昨日又思量『刚』字，先圣所取甚重，曰：『吾未见刚者。』某验之于身，亦庶几焉。且如有邪正二人，欲某曲言之，虽死不可。」先生曰：「不要恁地说。惟天性刚强之人，不为物欲所屈。如『克、伐、怨、欲』，亦不要去寻求胜他。如此，则胸中随从者多，反害事，只此便是『克、伐、怨、欲』。只是虚心看物，物来便知是与非，事事物物皆有个透彻无隔碍，方是。才一事不透，便做病。且如公说不信阴阳家说，亦只孟浪不信。夜来说神仙事不能得了当，究竟知否？」某对：「未知的当。请问。」先生曰：「伊川曾说『地美，神灵安，子孙盛』。如『不为』五者，今之阴阳家却不知。惟近世吕伯恭不信，然亦是横说。伊川言方为至当。古人卜其宅兆，是有吉凶，方卜。譬如草木，理会根源，则知千条万叶上各有个道理。事事物物各有一线相通，须是晓得。敬夫说无神仙，也不消得。便有，也有甚奇异！彼此无相干，又管他什么？却须要理会是与非。且如说闲话多，亦是病；寻不是处去胜他，亦是病；便将来做『克、伐、怨、欲』看了，一切扫除。若此心湛然，常如明镜，物来便见，方是。如公前日有些见处，只管守着欢喜则甚？如汉高祖得关中，若见宝货妇女喜后便住，则败事矣！又如既取得项羽，只管喜后，不去经画天下，亦败事。正如过渡，既已上岸，则当向前，不成只管赞叹渡船之功！」

圣人言语，一重又一重，须入深处看。若只见皮肤，便有差错。须深沉，方有得。夜来所说，是终身规模，不可便要使，便有安顿。

先生问：「如何理会致知格物？」从周曰：「涵养主一，使心地虚明，物来当自知未然之理。」曰：「恁地则两截了。」

先生问窦云：「寻常看『敬』字如何？」曰：「心主于一而无有它适。」先生曰：「只是常要提撕，令胸次湛然分明。若只块然独坐，守着个敬，却又昏了。须是常提撕，事至物来，便晓然判别得个是非去。」窦云：「每常胸次湛然清明时，觉得可悦。」曰：「自是有可悦之理，只是敬好。『敬以直内』，便能『义以方外』。有个敬，便有个不敬，常如此戒惧。方不睹不闻，未有私欲之际，已是戒惧了；及至有少私意发动，又却慎独，如此，即私意不能为吾害矣。」

窦问：「读大学章句、或问，虽大义明白，然不似听先生之教亲切。」曰：「既晓得此意思，须持守相称方有益，『诚敬』二字是涵养它底。」

寔自言梦想颠倒。先生曰：「魂与魄交而成寐，心在其间，依旧能思虑，所以做成梦。」因自言：「数日病，只管梦解书。向在官所，只管梦为人判状。」寔曰：「此犹是日中做底事。」曰：「只日中做底事，亦不合形于梦。」

朱子语类卷第一百一十五

朱子十二

训门人三

问「曾点漆雕开已见大意」。曰：「曾点漆雕开是合下见得大了。然但见大意，未精密也。」因语人杰曰：「正淳之病，大概说得浑沦，都不曾嚼破壳子；所以多有缠缚，不索性，丝来线去，更不直截，无那精密洁白底意思。若是实识得，便自一言两语断得分明。如今工夫，须是一刀两段，所谓『一棒一条痕！一搥一掌血』！如此做头底，方可无疑虑。如项羽救赵，既渡，『沈船破釜，持三日粮，示士卒必死，无还心』，故能破秦。若更瞻前顾后，便不可也。」因举禅语云：「寸铁可杀人。」「无杀人手段，则载一车鎗刀，逐件弄过，毕竟无益。」以下训

屡与人杰说「慎思之」一句，言思之不慎，便有枉用工夫处。

先生问别后工夫。曰：「谨守教诲，不敢失坠。旧来于先生之说，犹不能无疑。自昨到五更后，乃知先生之道，断然不可易。近看中庸，见得道理只从下面做起，愈见愈实。」先生曰：「道理只是如此，但今人须要说一般深妙，直以为不可晓处方是道。展转相承，只将一个理会不得底物事，互相欺漫，如主管假会子相似。如二程说经义，直是平常，多与旧说相似，但意味不同。伊川曰：『予年十七八时，已晓文义，读之愈久，但觉意味深长。』盖只是这个物事，愈说愈明，愈看愈精，非别有个要妙不容言者也。近见湖南学者非复钦夫之旧。当来若到彼中，须与整理一番，恨不能遂此意耳！」

看人杰论语疑义，云：「正淳之病，多要与众说相反。譬如一柄扇子，众人说这一面，正淳便说那一面以诘之；及众人说那一面，正淳却说这一面以诘之。旧见钦夫解论语，多有如此处。某尝语之云，如此，是别为一书，与论语相诘难也。」

先生问人杰：「学者多入于禅，何也？」人杰答以「彼盖厌吾儒穷格工夫，所以要趋快捷方式」。先生曰：「『操则存，舍则亡』，吾儒自有此等工夫，然未有不操而存者。今释子谓我有个道理，能不操而存，故学者靡然从之。盖为主一工夫，学者徒能言而不能行，所以不能当抵他释氏之说也。」人杰因曰：「人杰之所见，却不徒言，乃真得所谓操而存者。」曰：「毕竟有欠缺。」人杰曰：「工夫欠缺则有之，然此心则未尝不存也。」曰：「正淳只管来争，便是源头有欠缺。」反复教诲数十言。人杰曰：「荷先生教诲，然说人杰不着。」曰：「正淳自主张，以为道理只如此。然以某观之，有得者自然精明不昧。正淳更且静坐思之，能知所以欠缺，则斯有进矣。」因言：「程门诸公，如游杨者，见道不甚分明，所以说着做工夫处，都不紧切。须是操存之际，常看得在这里，则愈益精明矣。」次日见先生，曰：「昨日闻教诲，方知实有欠缺。」先生曰：「圣人之心，如一泓止水，遇应事时，但见个影子，所以发必中若自心黑笼笼地，则应事安能中节！」

静时见此理，动时亦当见此理。若静时能见，动时却见不得，恰似不曾。

问：「索理未到精微处，如何？」曰：「平日思虑夹杂，不能虚明。用此昏底心，欲以观天下之理，而断天下之疑，岂能究其精微乎！」

人杰将行，请教。先生曰：「平日工夫，须是做到极时，四边皆黑，无路可入，方是有长进处，大疑则可大进。若自觉有些长进，便道我已到了，是未足以为大进也。颜子仰高钻坚，瞻前忽后，及至『虽欲从之，末由也已』，直是无去处了；至此，可以语进矣。」

问：「每有喜好适意底事，便觉有自私之心。若欲见理，莫当便与克下，使其心无所喜好，虽适意亦视为当然否？」曰：「此等事，见得道理分明，自然消磨了。似此迫切，却生病痛。」

「学问亦无个一超直入之理，直是铢积寸累做将去。某是如此吃辛苦，从渐做来。若要得知，亦须是吃辛苦了做，不是可以坐谈侥幸而得。」正淳曰：「连日侍先生，教自做工夫，至要约贯通处，似已详尽。」先生曰：「只欠做。」

道夫以疑目质之先生，其别有九：其一曰：「涵养、体认，致知、力行，虽云互相发明，然毕竟当于甚处着力？」曰：「四者据公看，如何先后？」曰：「据道夫看，学者当以致知为先。」曰：「四者本不可先后，又不可无先后，须当以涵养为先。若不涵养而专于致知，则是徒然思索；若专于涵养而不致知，却鹬突去了。以某观之，四事只是三事，盖体认便是致知也。」二曰：

「居常持敬，于静时最好，及临事则厌倦。或于临事时着力，则觉纷扰。不然，则于正存敬时，忽忽为思虑引去。是三者将何以胜之？」曰：「今人将敬来别做一事，所以有厌倦，为思虑引去。敬只是自家一个心常醒醒便是，不可将来别做一事。又岂可指擎跏曲拳，块然在此而后为敬！」又曰：「今人将敬、致知来做两事。特敬时只块然独坐，更不去思量；却是今日持敬，明日去思量道理也！岂可如此？但一面自持敬，一面去思虑道理，二者本不相妨。」三曰：「人之心，或为人激触，或为利欲所诱，初时克得下。不觉突起，便不可禁御，虽痛遏之，卒不能胜；或胜之，而已形于辞色。此等为害不浅。」曰：「只是养未熟尔。」四曰：「知言云：『天理人欲，同体而异用，同行而异情。』窃谓凡人之生，粹然天理之心，不与物为对，是岂与人欲同体乎？」曰：「五峰『同体而异用』一句，说得不是，天理人欲如何同得？故张钦夫岳麓书院记只使他『同行而异情』一句，却是他合下便见得如此。他盖尝曰：『凡人之生，粹然天地之心，道义完具，无适无莫，不可以善恶辨，不可以是非分』，所以有『天理人欲，同体而异用』之语。只如『粹然天地之心』，即是至善，又如何不可分辨？天理便是性，人欲便不是性，自是他合下见得如此。当时无人与他理会，故恁错了。」五曰：「遗书云：『今志于义理，而心不安乐者，何也？此则正是剩一个助之长。虽则心『操之则存，舍之则亡』，然而持之太甚，便是『必有事焉』而正之也。亦须且恁地去。如此者，只是德孤。『德不孤，必有邻。』到得盛后，自无窒碍，左右逢其原也。』此一段多所未解。」曰：「这个也自分明。只有『且恁地去』此一句难晓。其意只是不可说道持之太甚，便放下了，亦须且恁持去。德孤，只是单丁有这些道理，所以不可靠，易为外物侵夺。缘是处少，不是处多。若是处多，不是处少，便不为外物侵夺。到德盛后，自然『左右逢其原』也。」六曰：「南轩答吴晦叔书云：『反复其道』，正言消长往来乃是道也。程子所谓『圣人未尝复，故未尝见其心』。盖有往则有复。以天地言之，阳气之生，所谓复也。固不可指此为天地心，然于其复也，可见天地心焉，盖所以复者是也。在人有失则有复。复，贤者之事也；于其复也，亦可见其心焉。窃谓圣人之心，天地之心也。天地之心可见，则圣人之心亦可见。况夫复之为卦，一阳复于积阴之下，乃天地生物之心也。圣人虽无复，然是心之用因时而彰，故尧之不虐，舜之好生，禹之拯溺，汤之救民于水火，文王之视民如伤，是皆以天地之心为心者也。故圣贤之所推尊，学者之所师慕，亦以其心显白而无暗暖之患耳。而谓不可见，何哉？」曰：「不知程子当时说如何，钦夫却恁说。大抵易之言阴阳，有指君子小人而言，有指天理人欲而言，有指动静之机而言，初不可以一偏而论。如天下皆君子而无小人，皆天理而无人欲，其善无以加。有若动不可以无静，静不可以无动，盖造化不能以独成。或者见其相资而不可相无，遂以为天下不可皆君子而无小人，不能皆天理而无人欲，此得其一偏之论。只如『有不善未尝不知，知之未尝复行』，此贤者之心因复而见者。若圣人则无此，故其心不可见。然亦有因其动而见其心者，正如公所谓尧之不虐，舜之好生，皆是因其动

而见其心者。只当时钦夫之语亦未分明。」七曰：「李延平教学者于静坐时看喜怒哀乐未发之气象为如何。伊川谓『既思，即是已发』。道夫谓，李先生之言主于体认，程先生之言专在涵养，其大要实相为表里。然于此不能无疑。夫所谓体认者，若曰体之于心而识之，犹所谓默会也。信如斯言，则未发自是一心，体认又是一心，以此一心认彼一心，不亦胶扰而支离乎？李先生所言决不至是。」曰：「李先生所言自是他当时所见如此。」问：「二先生之说何从？」曰：「也且只得依程先生之说。」八问邵康节男子吟。曰：「康节诗乃是说先天图中数之所从起处。『天根月窟』，指复姤二卦而言。」九问：「濂溪遗事载邵伯温记康节论天地万物之理以及六合之外，而伊川称叹。东见录云：『人多言天地外，不知天地如何说内外？外面毕竟是个甚？若言着外，则须似有个规模。』此说如何？」曰：「六合之外，庄周亦云『圣人存而不论』，以其难说故也。旧尝见渔樵问对：『问：「天何依？」曰：「依乎地。」「地何附？」曰：「附乎天。」「天地何所依附？」曰：「自相依附。天依形，地附气，其形也有涯，其气也无涯。』』意者当时所言，不过如此。某尝欲注此语于遗事之下，钦夫苦不许，细思无有出是说者。」因问：「向得此书，而或者以为非康节所著。」先生曰：「其间尽有好处，非康节不能着也。」以下训

请问为学之要。曰：「公所条者便是。须于日用间下工，只恁说归虚空，不济事。温清定省，这四事亦须实行方得；只指摘一二事，亦岂能尽？若一言可尽，则圣人言语岂止一事？圣人言语明白，载之书者，不过孝弟忠信。其实精粗本末，祇是一理。圣人言『致知、格物』，亦岂特一二而已？如此则便是德孤。致，推致也；格，到也。亦须一一推到那里方得。」又曰：「『为人君，止于仁』，姑息也是仁，须当求其所以为仁；『为臣，止于敬』，擎蹠曲拳也是敬，亦当求其所以为敬。且如公自浦城来崇安，亦须遍历崇安境界，方是到崇安。人皆有是良知，而前此未尝知者，只为不曾推去尔。爱亲从兄，谁无是心？于此推去，则温清定省之事，亦不过是爱。自其所知，推而至于无所不知，皆由人推耳。」子昂曰：「敢问推之之说？」曰：「且如孝，只是从爱上推去，凡所以爱父母者，无不尽其不然，则曾子问孝至末梢，却问『子从父之令，可以为孝乎？』盖父母有过，己所合诤，诤之亦是爱之所推。不成道我爱父母，姑从其令。」

问：「向见先生教童蜚卿于心上着工夫。数日来专一静坐，澄治此心。」曰：「若如此块然都无所事，却如浮屠氏矣。所谓『存心』者或读书以求义理，或分别是非以求至当之归。只那所求之心，便是已存之心，何俟块然以处而后为存耶！」

大率为学虽是立志，然书亦不可不读，须将经传本文熟复。如仲思早来说专一静坐，如浮屠氏块然独处，更无酬酢，然后为得；吾徒之学，正不如此。遇无事则静坐，有书则读书，以至接物处事，常教此心光[日仓][日仓]地，便是存心。岂可凡百放下，祇是静坐！向日蜚卿有书，亦说如此。某答之云：「见有事自那里过，却不理会，却只要如此，如何是实下工夫！」

「大凡人须是存得此心。此心既存，则虽不读书，亦有一个长进处；纔一放荡，则放下书册，便其中无一点学问气象。旧来在某处朋友，及今见之，多茫然无进学底意思，皆恁放荡了！」道夫曰：「心不存，虽读万卷，亦何所用？」曰：「若能读书，就中却有商量。只他连这个也无，所以无进处。」道夫曰：「以此见得孟子『求放心』之说紧要。」曰：「如程子所说『敬』字，亦紧要也。」

问：「寻常操存处，觉纔着力，则愈纷扰，这莫是太把做事了？」曰：「自然是恁地。能不操而常存者，是到甚么地位！孔子曰：『操则存，舍则亡。』操，则便在这里；若着力去求，便蹉过了。今若说操存，已是剩一个『存』字，亦不必深着力。这物事本自在，但自家略加提省，则便得。『必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助长也。』」

问：「处乡●宗族，见他有碍理不安处，且欲与之和同，则又不便；欲正己以远之，又失之孤介而不合中道；如何？」曰：「这般处也是难，也只得无忿疾之心尔。」

先生一日谓蜚卿与道夫曰：「某老矣。公辈欲理会义理，好着紧用工，早商量得定！将来自求之，未必不得。然早商量得定，尤好。」

道夫辞拜还侍，先生曰：「更硬着脊梁骨！」

道夫问：「刘季文所言心病，道夫常恐其志不立，故心为气所动。不然，则志气既立，思虑凝静，岂复有此？」曰：「此亦是不读书，不穷理，故心无所用，遂生出这病。某昨日之言，不曾与说得尽。」道夫因言：「季文自昔见先生后，敦笃谨畏，虽居于市井，人罕有见之者。自言向者先生教读语孟，后来于此未有所见，深以自愧，故今者复来。」曰：「得他恁地也好。或然穷来穷去，久之自有所见，亦是一事。」又曰：「读书须是专一，不可支蔓。且如读孟子，其间引援诗书处甚多。今虽欲检本文，但也只须看此一段，便依旧自看本来章句，庶几此心纯一。」道夫曰：「此非特为读书之方，抑亦存心养性之要法也。」

问：「向者以书言仁，虽蒙赐书有进教之意，然仁道至大，而道夫所见，只以存心为要，恐于此当更有恢广功夫。」曰：「也且只得恁做去，久之自见。」顷之，复曰：「这工夫忙不得。只常将上来思量，自能有见。横渠云：『盖欲学者存意之不忘，庶游心浸熟，有一日脱然如大寐之得醒耳。』」

先生问：「别看甚文字？」曰：「只看近思录。今日问个，明日复将来温寻，子细熟看。」曰：「如适间所说『元亨利贞』，是一个道理之大纲目，须当时复将来子细研究。如濂溪通书，只是反复说这一个道理。盖那里虽千变万化，千条万绪，只是这一个做将去。」

问：「敬而不能安乐者，何也？」曰：「只是未熟在。如饥而食，吃得多、则须饱矣。」

问：「道夫在门下虽数年，觉得病痛尚多。」曰：「自家病痛，他人如何知得尽？今但见得义理稍不安，便勇决改之而已。」久之，复曰：「看来用心专一，读书子细，则自然会长进，病痛自然消除。」

于今为学之道，更无他法，但能熟读精思，久久自有见处。「尊所闻，行所知」，则久久自有至处。蜀本作道夫录。

仲思言：「正大之体难存。」曰：「无许多事。古人已自说了，言语多则愈支离。如公昨来所问涵养、致知、力行三者，便是以涵养做头，致知次之，力行次之。不涵养则无主宰。如做事须用人，纔放下或困睡，这事便无人做主，都由别人，不由自家。既涵养，又须致知；既致知，又须若致知而不力行，与不知同。亦须一时并了，非谓今日涵养，明日致知，后日力行也。要当皆以敬为本。敬却不是将来做一个事。今人多先安一个『敬』字在这里，如何做得？敬只是提起这心，莫教放散；恁地，则心便自明。这里便穷理、格物。见得当如此便是，不当如此便不是；既是了，便行将去。今且将大学来读，便见为学次第，初无许多屈曲。」又曰：「某于大学中所以力言小学者，以古人于小学中已自把捉成了，故于大学之道，无所不可。今人既无小学之功，却当以敬为本。」骧。

为学之道，在诸公自去着力。且如这里有百千条路，都茅塞在里，须自去拣一条大底行。如仲思昨所问数条，第一条涵养、致知、力行，这便是为学之要。骧。

「读书要须耐烦，努力翻了巢穴。譬如煎药，初煎时，须猛着火；待滚了，却退着，以慢火养之。读书亦须如此。」顷之，复谓骧曰：「观令弟却自耐烦读书。」骧。

「恣实有志而又才敏者，可与为学。」道夫曰：「苟恣实有志，则刚健有力。如此，虽愚必明矣，何患不敏！」曰：「要之，也是恁地。但恣实有志者，于今实难得。」骧。

庚戌五月，初见先生于临漳。问：「前此从谁学？」寓答：「自少只在乡里从学。」先生曰：「此事本无峭崎，只读圣贤书，精心细求，当自得之。今人以为此事如何秘密，不与人说，何用如此！」问看易。曰：「未好看，易自难看。易本因卜筮而设，推原阴阳消长之理，吉凶悔吝之道。先儒讲解，失圣人意处多。待用心力去求，是费多少时光！不如且先读论语。」又问读诗。曰：「诗固可以兴，然亦自难。先儒之说，亦多失之。某枉费许多年工夫，近来于诗易略得圣人之意。今学者不如且看大学语孟中庸四书，且就见成道理精心细求，自应有得。待读此四书精透，然后去读他经，却易为力。」寓举子宜宗兄云：「人最怕拘迫，易得小成。」且言「圣贤规模如此其大」。曰：「未好说圣贤。但随人资质，亦多能成就。如伯夷高洁，不害为圣人之清；若做不彻，亦不失为谨厚之士，难为徇虚名。」以下训寓。

问：「初学精神易散，静坐如何？」曰：「此亦好，但不专在静处做工夫，动作亦当体验。圣贤教人，岂专在打坐上？要是随处着力，如读书，如待人处事，若动若静，若语若默，皆当存此。无事时，只合静心息念。且未说做他事，只自家心如何令把捉不定？恣其散乱走作，何有于学？孟子谓『学问之道无他，求其放心而已矣』。不然，精神不收拾，则读书无滋味，应事多齟齬，岂能求益乎！」

问：「有事时应事，无事时心如何？」曰：「无事时只得无事，有事时也如无事时模样。只要此心常在，所谓『动亦定，静亦定』也。」问：「程子言：『未有致知而不在敬者。』」曰：「心若走作不定，何缘见得道理？如理会这一件事未了，又要去理会那事，少间都成无理会。须是理会这事了，方好去理会那事，须是主一。」问：「思虑难一，如何？」曰：「徒然思虑，济得甚事？某谓，若见得道理分晓，自无闲杂思虑。人所以思虑纷扰，只缘未见道理耳。『天下何思何虑』？是无闲思虑也。」问：「程子常教人静坐，如何？」曰：「亦是他见人要多虑，且教人收拾此心耳。初学亦当如此。」

先生谓寓曰：「文字可汲汲看，悠悠不得。急看，方接得前面看了底；若放慢，则与前面意思不相接矣。莫学某看文字，看到六十一岁，方略见得道理

恁地。贺孙录作方略见得通透。今老矣，看得，做甚使得？学某不济事，公宜及早向前！」

问：「如古人咏歌舞蹈，到动荡血脉流通精神处，今既无之；专靠义理去研究，恐难得悦乐。不知如何？」曰：「只是看得未熟耳。若熟看，待浹洽，则悦矣。」先生因说寓：「读书看义理，须是开豁胸次，令磊落明快，恁地忧愁作甚底？亦不可先责效。才责效，便见有忧愁底意思，只管如此，胸中结聚一饼子不散。须是胸中宽闲始得。而今且放置闲事，不要闲思量，只专心去玩味义理，便会心精，心精，便会熟。『涵养当用敬，进学则在致知。』无事时，且存养在这里，提撕警觉，不要放肆。到那讲习应接，便当思量义理，用义理做将去。无事时，便着存养收拾此心。」

问：「前夜先生所答一之动静处，曾举云：『譬如与两人同事，须是相救始得。』寓看来，静却救得动，不知动如何救得静？」曰：「人须通达万变，心常湛然在这里。亦不是闭门静坐，块然自守。事物来，也须去应。应了，依然是静。看事物来，应接去也不难，便是『安而后能虑』。动了静，静了动，动静相生，循环无端。如人之嘘吸，若只管嘘，气绝了，又须吸；若只管吸，气无去处，便不相接了。嘘之所以为吸，吸之所以为嘘。『尺蠖之屈，以求伸也；龙蛇之蛰，以存身也。』屈伸消长，阖辟往来，其机不曾停息。大处有大阖辟，小处有小阖辟；大处有大消长，小处有小消长。此理万古不易。如日有瞬时，亦岂能常瞬？定又须开，不能常开。定又须瞬，瞬了又开，开了又瞬。至纤至微，无时不然。」又问：「此说相救，是就义理处说动静。不知就应事接物处说动静如何？」曰：「应事得力，则心地静；心地静，应事分外得力；便是动救静，静救动。其本只在湛然纯一，素无私心始得。无私心，动静一齐当理，才有一毫之私，便都差了。」淳录云：「徐问：『前夜说动静功用相救。静可救得动，动如何救得静？』曰：『须是明得这理，使无不尽，直到万理明彻之后，此心湛然纯一，便能如此。如静也不是闭门独坐，块然自守，事物来都不应。若事物来，亦须应；既应了，此心便又静。心既静，虚明洞彻，无一毫之累，便从这里应将去，应得便彻，便不难，便是「安而后能虑」。事物之来，须去处置他。这一事合当恁地做，便截然断定，便是「虑而后能得」。得是静，虑是动。如「艮其止」，止是静，所以止之便是动。如「君止于仁，臣止于敬」，仁敬是静，所以思要止于仁敬，便是动。固是静救动，动救静；然其本又自此心湛然纯一，素无私始得。心无私，动静便一齐当理；心若自私，便都差子。动了又静，静了又动，动静只管相生，如循环之无端。若要一于动静，不得。如人之嘘吸，若一向嘘，气必绝了，须又当吸；若一向吸，气必滞了，须又当嘘。嘘之所以为吸，吸之所以为嘘。「尺蠖之屈，以求伸也；龙蛇之蛰，以存身也；精义入神，以致用也；利用安身，以崇德也」。一屈一伸，一阖一辟，一消一息，一往一来，其机不曾停。大处有大辟阖、大

消息，小处有小辟阖、小消息，此理更万古而不息。如日岂能不瞬时？亦岂能常瞬？又须开。开了定，定了又瞬，瞬了又定，只管恁地去。消息阖辟之机，至纤至微，无物不有。』」

寓临漳告归，稟云：「先生所以指教，待归子细讲求。」曰：「那处不可用功？何待归去用功？古人于患难尤见得着力处。今夜在此，便是用功处。」

居甫请归作工夫，曰：「即此处便是工夫。」

居甫问：「平日只是于大体处未正。」曰：「大体，只是合众小理会成大体。今不穷理，如何便理会大体？」

「居甫敬之是一种病，都缘是弱。仁父亦如此，定之亦如此。只看他前日信中自说『临事而惧』，不知孔子自说行三军。自家平居无事，只管恁地惧个甚么？」贺孙说：「定之之意，是当先生前日在朝，恐要从头拆洗，决裂做事，故说此。」曰：「固是。若论来如今事体，合从头拆洗，合有决裂做处，自是定着如此。只是自家不曾当这地位，自是要做不得。若只管惧了，到合说处都莫说。」

居父如僧家礼忏，今日礼多少拜，说忏甚罪过；明日又礼多少拜，又说忏甚罪过；日日只管说。如浙中朋友，只管说某今日又如此，明日又说如此。若是见得不是，便须掀翻做教是当。若只管恁地徒说，何益！如宿这客店，不稳便，明日须进前去好处宿。若又只在这里住，又说不好，岂不可笑！

洪庆将归，先生召入与语。出前卷子，云：「曰议论也平正。两日来反复为看所说者，非不是；但其中言语多似不自胸中流出，原其病只是浅耳，故见枯燥，不甚条达。合下原头欠少工夫。今先须养其源，始得。此去且存养，要这个道理分明常在这里，久自有觉；觉后，自是此物洞然通贯圆转。」乃举孟子「求放心」、「操则存」两节，及明道语录中「圣贤教人千言万语，下学上达」一条云：「自古圣贤教人，也只就这理上用功。所谓放心者，不是走向别处去。盖一瞬目间便不见，纔觉得便又在面前，不是苦难收拾。公且自去提撕，便见得。」又曰：「如今要下工夫，且须端庄存养，独观昭旷之原，不须枉费工夫，钻纸上语。待存养得此中昭明洞达，自觉无许多窒碍。恁时方取文字来看，则自然有意味，道理自然透彻，遇事时自然迎刃而解，皆无许多病痛。此等语，不欲对诸人说，恐他不肯去看文字，又不实了。且教他看文字，撞来撞去，将来自有撞着处。公既年高，又做这般工夫不得，若不就此上面着紧用工，恐岁月悠悠，竟无所得。」又曰：「近来学者，如漳泉人物，于道理上发得都浅，都是作文时，文采发越粲然可观；谓尧卿至之。浙间士夫又却好

就道理上壁角头着工夫，如某人辈，子善叔恭。恐也是风声气习如此。」又云：「今之学者有三样人才：一则资质浑厚，却于道理上不甚透彻；一则尽理会得道理，又生得直是薄；一则资质虽厚，却飘然说得道理尽多，又似承当不起。要个恰好底，难得。此间却有一两个朋友理会得好。如公资质如此，何不可为？只为源头处用工较少，而今须吃紧着意做取。尹和靖在程门直是十分钝底，被他只就一个『敬』字上做工夫，终被他做得成。」因说及陈后之陈安卿二人，为学颇得蹊径次第。又曰：「颜子与圣人不争多，便是圣人地位。但颜子是水初平，风浪初静时；圣人则是水已平，风恬浪静时。」又曰：「为学之道，须先存得这个道理，方可讲究。若居处必恭，执事必敬，与人必忠。要如颜子，直须就视听言动上警戒到复礼处。仲弓『出门如见大宾，使民如承大祭』，是无时而不主敬。如今亦不须较量颜子仲弓如何会如此？只将他那事，就自家切己处便做他底工夫，然后有益。」又曰：「为学之道，如人耕种一般，先须办了一片地在这里了，方可在上耕种；今却就别人地上铺排许多种作底物色，这田地元不是我底。又如人作商：亦须先安排许多财本，方可运动；若财本不贍，则运动未得。到论道处，如说水，只说是冷，不能以『不热』字说得；如说汤，只说是热，不能以『不冷』字说得。又如饮食，吃着酸底，便知是酸底；吃着咸底，便知是咸底；始得。」语多不能尽记，姑述其大要者如此。训洪庆。恪录云：「石子余将告归，先生将子余问目出，曰：『两日反复与公看，见得公所说非是不是，其病痛处只是浅耳。浅，故觉得枯燥，不恁条达，只源头处元不曾用工夫来。今须是整肃主一，存养得这个道理分明，常在这里。持之已久，自然有得，看文字自然透彻，遇事自然圆转，不见费力。』乃举孟子『学问之道无它，求其放心而已矣』，『操则存，舍则亡，出入无时，莫知其乡』二节，及明道语录『圣贤千言万语，只是欲人将已放之心约之使反复入身来，下学而上达，』云：『自古贤圣教人，只是就这个道理上用功。放心，不是走作别处去。一札眼间即便不见，才觉便又在面前，不是难收拾。公自去提撕，便见得。今要下工夫，且独观昭旷之原，不须枉用工夫，钻纸上语。存得此中昭明条畅，自觉无许多窒碍，方取文字来看，便见有味。道理通透，遇事则迎刃而解，无许多病痛。然此等语，不欲对诸公说。且教他自用工夫，撞来撞去，自然撞着。公既年高，若不如此下工夫，恐悠悠岁月，竟无所得。』又云：『某少时为学。十六岁便好理学，十七岁便有如今学者见识。后得谢显道论语，甚喜，乃熟读。先将朱笔抹出语意好处；又熟读得趣，觉见朱抹处太烦，再用墨抹出；又熟读得趣，别用青笔抹出；又熟读得其要领，乃用黄笔抹出。至此，自见所得处甚约，只是一两句上。却日夜就此一两句上用意玩味，胸中自是洒落。』」

先生谓徐容父曰：「为学，须是裂破藩篱，痛底做去，所谓『一杖一条痕！一搥一掌血』！使之历历落落，分明开去，莫要含糊。」训容父。

问学问之端绪。曰：「且读书依本分做去。」以下训

问：「何以验得性中有仁义礼智信？」先生怒曰：「观公状貌不离乎婴孩，高谈每及于性命！」与众人曰：「他只管来这里摸这性，性若是去捕捉他，则愈远。理本实有条理。五常之体，不可得而测度，其用则为五教，孝于亲，忠于君。」又曰：「必有本，如恻隐之类，知其自仁中发；事得其宜，知其自义中出；恭敬，知其自礼中出；是是非非，知其自智中出；信者，实有此四者。眼前无非性，且于分明处作工夫。」又曰：「体不可得而见，且于用上着工夫，则体在其中。」次夜曰：「吉甫昨晚问要见性中有仁义礼智。无故不解发恻隐之类出来，有仁义礼智，故有恻隐之类。」

问：「事有合理而有意为之，如何？」曰：「事虽义而心则私。如路，好人行之亦是路，贼行之亦是路。合如此者是天理，起计较便不是。」

「只是挥扇底，只是不得背着他。」节问曰：「只顺他？」曰：「只是循理。」

问：「应事心便去了。」曰：「心在此应事，不可谓之出在外。」

问：「欲求大本以总括天下万事。」曰：「江西便有这个议论。须是穷得理多，然后有贯通处。今理会得一分，便得一分受用；理会得二分，便得二分受用。若『一以贯之』，尽未在。陆子静要尽扫去，从简易。某尝说，且如做饭：也须趁柴理会米，无道理合下便要简易。」

以某观之，做个圣贤，千难万难。如释氏则今夜痛说一顿，有利根者当下便悟，只是个无星之称耳！

将与人看不得。公要讨个无声无臭底道，虽视之不见，听之不闻，然却开眼便看见，开口便说着。虽「无极而太极」，然只是眼前道理。若有个高妙底道理而圣人隐之，便是圣人大无状！不忠不信，圣人首先犯着！

问：「节尝见张无垢解『雍彻』一章，言夫子气象雍容。节又见明道先生为人亦和。节自后处事亦习宽缓，然却至于废事。」曰：「曾子刚毅，立得墙壁在，而后可传之子思孟子。伊川横渠甚严，游杨之门倒塌了。若天资大段高，则学明道；若不及明道，则且学伊川横渠。」

问：「笃行允蹈，皆是作为。毕竟道自道，人自人，不能为一。」曰：「为一，则圣人矣，『不勉而中，不思而得，从容中道』。」又问：「颜子

『不远复』，『择乎中庸』，颜子亦未到此地。」曰：「固是。只为后人把做易了，后遂流为异端。」

问：「事事当理则必不能容，能容则必不能事事当理。」曰：「容只是宽平不狭。如这个人当杀则杀之，是理合当杀，非是自家不容他。」

不曾说教胡乱思，说「慎思」。

问：「节昔以观书为致知之方，今又见得是养心之法。」曰：「较宽，不急迫。」又曰：「一举两得，这边又存得心，这边理又到。」节复问：「心在文字，则非僻之心自入不得？」先生应。

问：「观书或晓其意，而不晓字义。如『从容』字，或曰『横出为从，宽容为容』，如何？」曰：「这个见不得。莫要管他横出、包容，只理会言意。」

节初到一二日，问「君子义以为质」一章。曰：「不思量后，只管去问人，有甚了期？向来某人自钦夫处来，录得一册，将来看。问他时，他说道那时陈君举将伊川易传在看，检两版又问一段，检两版又问一段。钦夫他又率略，只管为他说。据某看来，自当不答。大抵问人，必说道古人之说如此，某看来是如此，未知是与不是。不然，便说道据某看来不如此，古人又如此说，是如何？不去思量，只管问人，恰如到人家见着椅子，去问道：『你安顿这椅子是如何？』」

问：「精神收敛便昏，是如何？」曰：「也不妨。」又曰：「昏，毕竟是慢。如临君父、渊崖，必不如此。」又曰：「若倦，且瞌睡些时，无害。」问：「非是读书过当倦后如此。是纔收敛来，稍久便困。」曰：「便是精神短后如此。」

朱子语类卷第一百一十六

朱子十三

训门人四

问：「平时处事，当未接时，见得道理甚分明；及做着，又便错了。不知如何恁地？」曰：「这是难事。但须是知得病痛处，便去着力。若是易为，则天下有无数圣贤了！」以下训

问：「打坐也是工夫否？」曰：「也有不要打坐底，如果若之属，他最说打坐不是。」又问：「而今学者去打坐后，坐得瞌睡时，心下也大故定。」曰：「瞌睡时，却不好。」

问：「气质昏蒙，作事多悔：有当下便悔时，有过后思量得不是方悔时，或经久所为因事机触得悔时。方悔之际，惘然自失，此身若无所容！有时恚恨至于成疾。不知何由可以免此？」曰：「既知悔时，第二次莫恁地便了，不消得常常地放在心下。那『未见能见其过而内自讼』底，便是不悔底。今若信意做去后，荡然不知悔，固不得；若既知悔，后次改便了，何必常常恁地悔！」淳录云：「既知悔，便住了，莫更如此做。只管悔之又悔作甚！」

世间只是这个道理，譬如昼日当空，一念之间合着这道理，则皎然明白，更无纤毫窒碍，故曰「天命之谓性」。不只是这处有，处处皆有。只是寻时先从自家身上寻起，所以说「性者，道之形体也」，此一句最好。盖是天下道理寻讨将去，那里不可体验？只是就自家身上体验，一性之内，便是道之全体。千人万人，一切万物，无不是这道理。不特自家有，它也有；不特甲有，乙也有。天下事都恁地。

书有合讲处，有不必讲处。如主一处，定是如此了，不用讲。只是便去下工夫，不要放肆，不要戏慢，整齐严肃，便是主一，便是敬。圣贤说话，多方百面，须是如此说。但是我恁地说他个无形无状，去何处证验？只去切己理会，此等事久自会得。

问：说「漆雕开章」云云，先生不应。又说「与点章」云云，先生又不。久之，却云：「公那江西人，只管要理会那漆雕开与曾点，而今且莫要理会。所谓道者，只是君之仁，臣之敬，父之慈，子之孝，便是。而今只去理会『言忠信，行笃敬』；『博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣』。须是步步理会。『坐如尸』，便须要常常如尸；『立如斋』，便须要常常如斋。而今却只管去理会那流行底，不知是个甚么物事？又不是打破一桶水，随科随坎皆是。」

义刚启曰：「向时请问平生多悔之病，蒙赐教，谓第二番莫为便了，也不必长长存在胸中。义刚固非欲悔，但作一事时，千思万量，若思量不透处，又与朋友相度。合下做时，自谓做得圆密了；及事纔过，又便猛省着，有欠缺

处。纔如此思着，则便被气动了志，便是三两日精神不定。不知此病生于何处？」曰：「便是难！便是难！不能得到恰好处。颜子『仰之弥高，钻之弥坚，瞻之在前，忽焉在后』，便是如此，便是不能得见这个物事定帖。这也无着力处。圣人教人，但不过是『博文约礼』。须是平时只管去讲明，讲明得熟时后，却解渐渐不做差了。」

又问：「格物工夫，至为浩大。如义刚气昏，也不解泛然格得。欲且将书细读，就上面研究义理，如何？」曰：「书上也便有面前道理在。」义刚又言：「古人为学，皆是自小得人教之有方，所以长大来易入于道。义刚目前只是习作举业，好书皆不曾讲究。而今骤收其放心，觉用力倍难。今欲将小学等书理会，从洒扫应对进退，礼乐书数射御，从头再理会起，不知如何？」曰：「也只是事事致谨，常常持养，莫教放慢了，便是。若是自家有个操柄时，便自不解到得十分走作了。」

义刚后曰：「半年得侍洒扫，曲蒙提诲，自此得免小人之归。但气质昏蒙，自觉易为流俗所迁。今此之归，且欲闭门不出，刻意读书，皆未知所向，欲乞指示。」先生曰：「只杜门便是所向，别也无所向。只是就书上子细玩味，考究义理，便是。」义刚之初拜先生也，具述平日之非与所以远来之意，力求陶铸及所以为学之序。先生曰：「人不自讼，则没柰何他。今公既自知其过，则讲书穷理，便是为学，也无他陶铸处。」问：「读书以何者为先？」曰：「且将论语大学共看。」至是，又请曰：「大学已看了，先生解得分明，也无甚疑。论语已看九篇。今欲看毕此书，更看孟子，如何？」曰：「好。孟子也分明，甚易看。」

「侍教半年，仰蒙提诲。自正月间看论语，觉得略得入头处。先生所以教人，只要逐章逐句理会，不要拣择，敬遵明训。但此番归去，恐未便得再到侍下。如语孟中设有大疑，则无可问处。今欲于此数月拣大头段来请教，不知可否？」曰：「好。」

先生问●渊：「平日如何做工夫？看甚文字？」曰：「旧治春秋并史书。」曰：「春秋如何看？」曰：「只用刘氏说看。」曰：「公数千里来见某，其志欲如何？」曰：「既拜先生，只从先生之教。」曰：「春秋是学者末后事，惟是理明义精，方见得。春秋是言天下之事。今不去理会身己上事，却去理会天下之事，到理会得天下事，于身己上却不曾处置得。所以学者读书，先要理会自己本分上事。」又言：「刘道修向时章疏中说『道学』字，用错了。」先生因论：「德修向时之事，不合将许多条法与寿皇看，暴露了，被小人知之，却做了脚手。某以为，大率若小人势弱时节，只用那虚声，便可恐得

他去；若小人势盛时节，便不可如此暴露，被他先做脚手。虽然，德修亦自好，当时朝廷大故震动！」训

●亚夫将上赵子直黄文叔二书呈先生。先生曰：「公有志于当世，亦自好。但若要从自家身上做将来，须是舍其所已学，从其所未学。」

先生语●亚夫云：「亚夫归去，且须杜门安坐数年，虚心玩味他义理，教专与自家心契合。若恁底时，病痛自去，义理自明。大抵静，方可看义理。」

「须是静，方可为学。」谓亚夫曰：「公既归，可且杜门潜心数年。」盖卿录云：「亚夫禀辞，先生勉之曰：『归后且杜门潜心二三年，仍须虚心以读书。』」

甲寅八月三日，盖卿以书见先生于长沙郡斋，请随诸生遇晚听讲，是晚请教者七十余人。或问：「向蒙见教，读书须要涵泳，须要浹洽。因看孟子千言万语，只是论心。七篇之书如此看，是涵泳工夫否？」曰：「某为见此中人读书大段卤莽，所以说读书须当涵泳，只要子细寻绎，令胸中有所得尔。如吾友所说，又衬贴一件意思，硬要差排，看书岂是如此？」又一士友曰：「先生『涵泳』之说，乃杜元凯『优而柔之』之意。」曰：「固是如此，亦不用如此解说。所谓涵泳者，只是子细读书之异名也。大率与人说话便是难。某只说一个『涵泳』，一人硬来差排，一人硬来解说。此是随语生解，支离延蔓，闲说闲讲，少间展转，只是添得多，说得远。如此讲书，如此听人说话，全不是自做工夫，全无巴鼻。可知是使人说学是空谈。此中人所问，大率如此：好理会处不理睬，不当理会处却支离去说，说得全无意思。」以下训

盖卿因言：「致知、格物工夫既到，然后应事接物，始得其宜。若工夫未到，虽于应事接物之际，未尽合宜，亦只得随时为应事接物之计也。」曰：「固是如此。若学力未到时，不成不去应事接物！且如某在长沙时，处之固有一个道理；今在路途，道理又别。人若学力未到，其于应事接物之间，且随吾学力所至而处之。善乎明道之言曰：『学者全体此心。学虽未尽，若事物之来，不可不应；但随分限应之，虽不中不远矣。』」

盖卿禀辞，且乞赠言。先生曰：「逐日所相与言者，宜着工夫，不用重说。」曰：「尚得为远谒函丈之计。」曰：「人事不可预期。归日，宜一面着实做工夫。」

初见，先生云：「某自到此，与朋友亦无可说，古人学问只是为己而已。圣贤教人，具有伦理。学问是人合理会底事。学者须是切己，方有所得。今人

知为学者，听人说一席好话，亦解开悟；到切己工夫，却全不曾做，所以悠悠岁月，无可理会。若使切己下工，圣贤言语虽散在诸书，自有个通贯道理。须实有见处，自然休歇不得。如人趁养家一般，一日不去趁，便受饥饿。今人事无小大，皆潦草过了。只如读书一事，头边看得两段，便揭过后面，或看得一二段，或看得三五行，殊不曾子细理会，如何会有益！」或问：「人讲学不明，用处全差了。」曰：「不待酬酢应变时。若学不切己，自家一个浑身自无处着，虽三魂七魄，亦不知下落，何待用时方差？」坐间有言及傅子者。曰：「人虽见得他偏，见得他不是，此边却未有肯着力做自家工夫，如何不为他所谩？近世人大被人谩，可笑！见人胡乱一言一动，便被降下了。只缘自无工夫，所以如此。便又有不读书之说，可以诱人，宜乎陷溺者多。」先生又云：「彼一般说话，虽是说禅，却能鞭逼得人紧。后生于此边既无所得，一溺其说，便把做件事做，如何可回！终究他底不是，愈传愈坏了人。」或又云：「近世学者多躐等。」亦曰：「更有不及等人。」以下训谦。

问谦：「曾与戴肖望相处，如何？」曰：「亦只商量得举子程文。」曰：「此是一厄。人过了此一厄，当理会学问。今人过了此一厄，又去理会应用之文，作古文，作诗篇，亦是一厄。须是打得破，方得。」

问：「为学工夫，以何为先？」曰：「亦不过如前所说，专在人自立志。既知这道理，办得坚固心，一味向前，何患不进！只患立志不坚，只恁听人言语，看人文字，终是无得于己。」或云：「须是做工夫，方觉言语有益。」曰：「别人言语，亦当子细穷究。孟子说：『我知言；我善养吾浩然之』知言便是穷究别人言语。他自邪说，何与我事？被他谩过，理会不得，便有陷溺。所谓『生于其心，害于其政；作于其政，害于其事』；盖谓此也。」

德之看文字尖新，如见得一路光明，便射从此一路去。然为学读书，宁详毋略，宁近毋远，宁下毋高，宁拙毋巧。若一向罩过，不加子细，便看书也不分晓。然人资质亦不同，有爱趋高者，亦有好务详者。虽皆有得，然详者终是看得溥博浹洽。又言：「大学等书，向来人只说某说得详，如何不略说，使人自致思？此事大不然。人之为学，只是争个肯不肯耳。他若无得，不肯向这边，略亦不解致思；他若肯向此一边，自然有味，愈详愈有意味。」

「生知之圣，不待学而自若非生知，须要学问。学问之先，止是致知。所知果致，自然透彻，不患不进。」谦请云：「知得，须要践履。」曰：「不真知得，如何践履得！若是真知，自住不得。不可似他们只把来说过了。」又问：「今之言学者满天下，家诵中庸大学语孟之书，人习中庸大学语孟之说。究观其实，不惟应事接物与所学不相似；而其为人举足动步，全不类学者所为。或做作些小气象，或专治一等议论，专一欺人。此岂其学使然欤？抑践履

不至欤？抑所学之非欤？」曰：「此何足以言学？某与人说学问，止是说得大概，要人自去下工。譬如宝藏一般，其中至宝之物，何所不有？某止能指与人说，此处有宝。若不下工夫自去讨，终是不济事。今人为学，多是为名，不肯切己。某甚不满于长沙士友。胡季随特地来一见，却只要相闪，不知何故。南轩许久与诸公商量，到如今只如此，是不切己之」

廖兄请曰：「某远来求教，获听先生雅言至论，退而涵泳，发省甚多。旅中只看得先生大学章句、或问一过，所以诲人者至矣。为学入德之方，无以加此，敢不加心！明日欲别诲席，更乞一言之赐。」曰：「他无说，只是自下工夫，便有益。此事元不用许多安排等待，所谓『造次颠沛必于是』也，人只怕有悠悠之患。」廖复对曰：「学者之病，多在悠悠，极荷提策。」曰：「见得分晓，便当下工夫。时难得而易失，不可只恁地过了。」

先生问：「前此得书，甚要讲学，今有可说否？」自修云：「适值先生去国匆匆，不及款承教诲。」曰：「自家莫匆匆便了。」训自修。

问平日工夫，泳对：「理会时文。」先生曰：「时文中亦自有工夫。」请读何书。曰：「看大学。」以下训

说大学首章不当意。先生说：「公读书如骑马，不会鞭策得马行；撑船，不会使得船动。」

「读大学，必次论孟及中庸，兼看近思录。」先生曰：「书读到无可看处，恰好看。」

先生与泳说：「看文字罢，常且静坐。」

问：「而今看道理不出，只是心不虚静否？」曰：「也是不曾去看。会看底，就看处自虚静，这个互相发。」以下训

先生谓夔孙云：「公既久在此，可将一件文字与众人共理会，立个程限，使敏者不得而先，钝者不得而后。且如这一件事，或是甲思量不得，乙或思量得，这便是朋友切磋之义。」夔孙请所看底文字。曰：「且将西铭看。」及看毕，夔孙依先生解说先生曰：「而今解得分晓了，便易看，当初直是难说。」夔孙请再看底文字。索近思录披数板，云：「也拣不得，便漏了他底也不得。」遂云：「『无极而太极』，而今人都想象有个光明闪烁底物事在那里。那不知本是说无这物事，只是有个理，解如此动静而已。及至一动一静，便是阴阳。一动一静，循环无端。『太极动而生阳』，亦只是从动处说起。其实，

动之前又有静，静之前又有动。推而上之，其始无端；推而下之，以至未来之际，其卒无终。自有天地，便只是这物事在这里流转，一日便有一日之运，一月便有一月之运，一岁便有一岁之运。都只是这个物事滚，滚将去，如水车相似：一个起，一个倒，一个上，一个下。其动也，便是中，是仁；其静也，便是正，是义。不动则静，不静则动；如人不语则默，不默则语，中间更无空处。又如善恶：不是善，便是恶；不是恶，便是善。『圣人定之以中正仁义』，便是主张这个物事。盖圣人一动，便是元亨；其静，便是利贞，都不是闲底动静。所以继天地之志，述天地之事，便是如此。如知得恁地便生，知得恁地便死，知得恁地便消，知得恁地便长，此皆是继天地之志。随他恁地进退消息盈虚，与时偕行，小而言之，饥食渴饮，出作入息；大而言之，君臣便有义，父子便有仁，此都是述天地之事。只是这个道理，所以君子修之便吉，小人悖之便凶。这物事机关一下拨转，便拦他不住，如水车相似，才踏发这机，更住不得。所以圣贤『兢兢业业，一日二日万几』，战战兢兢，至死而后知免。大化恁地流行，只得随他恁地；故曰：『存心养性，所以事天也；夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。』这与西铭都相贯穿，只是一个物事。如云：『五行，一阴阳也；阴阳，一太极也；太极，本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝，干道成男，坤道成女。二气交感，化生万物，万物生生，而变化无穷焉。』便只是『天地之塞吾其体，天地之帅吾其性』，只是说得有详略缓急耳。而今万物到秋冬时各自敛藏，便恁枯瘁；忽然一下春来，各自发生条畅，这只是一气，一个消，一个息。那个满山青黄碧绿，无非天地之化流行发见。而今自家吃他，着他，受用他，起居食息都在这里，离他不得。所以仁者见之便谓之仁，智者见之便谓之智，无非是此个物事。『继之者善』，便似日日装添模样；『成之者性』，便恰似造化都无可做了，与造化都不相关相似。到得『成之者性』，就那上流行出来，又依前是『继之者善』。譬如谷，既有个谷子，里面便有米，米又会生出来。如果子皮里便有核，核里便有仁，那仁又会发出来。人物莫不如此。如人方其在胞胎中，受那父母之气，则是『继之者善』。及其生出来，便自成一个性了，便自会长去，这后又又是『继之者善』，只管如此。仁者谓之仁，便是见那发生处；智者谓之智，便是见那收敛处。『百姓日用而不知』，便是不知所谓发生，亦不知所谓收敛，醉生梦死而已。周先生太极通书，便只是滚这几句。易之为义，也只是如此。只是阴阳交错，千变万化，皆从此出，故曰：『易有太极』。这一个便生两个，两个便生四个，四个便生八个，八个便生十六个，十六个便生三十二个，三十二个便生六十四个。故『八卦定吉凶，吉凶生大业』。圣人所以说出时，只是使人不迷于利害之途耳。」少顷，又举「诚几德」一章，说云：「『诚无为』，只是自然有实理恁地，不是人做底，都不曾犯手势。『几善恶』，便是心之所发处有个善有个恶了。『德』便只是善底，为圣为贤，只是这材料做。」又举第三「大本达道章」说云：「未发时便是那静，已发时便是那动。方其静时，便是有个体在里了，如这桌子未用时，已有

这桌子在了。及其已发，便有许多用。一起一倒，无有穷尽。若静而不失其体，便是天下之大本立焉；动而不失其用，便是天下之达道行焉。若其静而或失其体，则天下之大本便昏了；动而或失其用，则天下之达道便乖了。说来说去，只是这一个道理。」夔孙问云：「此个道理，孔子只说『一阴一阳之谓道，继之者善，成之者性』，都不会分别出性是如何。孟子乃分别出，说是有此四者，然又只是以理言。到周先生说方始尽，方始见得人必有是四者，这四者亦有所附着。」先生曰：「孔子说得细腻，说不曾了。孟子说得粗，疏略，只是说『成之者性』，不曾从原头推说来。然其界分，自孟子方说得分晓。」陈仲蔚因问：「龟山说：『知其理一，所以为仁；知其分殊，所以为义。』仁便是体？义便是用否？」曰：「仁只是流出来底，义是合当做底。如水，流动处是仁；流为江河，汇为池沼，便是义。如恻隐之心便是仁；爱父母，爱兄弟，爱乡党，爱朋友故旧，有许多等差，便是义。且如敬，只是一个敬；到敬君，敬长，敬贤，便有许多般样。礼也是如此。如天子七庙，诸侯五庙，这个便是礼；其或七或五之不同，便是义。礼是理之节文，义便是事之所宜处。吕与叔说『天命之谓性』云：『自斩而纒，丧服异等，而九族之情无所憾；自王公至皂隶，仪章异制，而上下之分莫敢争；自是天性合如此。』且如一堂有十房父子，到得父各慈其子，子各孝其父，而人不嫌者，自是合如此也。其慈，其孝，这便是仁；各亲其亲，各子其子，这便是义。这个物事分不得，流出来便是仁；仁打一动，义礼智便随在这里了。不是要仁使时，义却留在后面，少间放出来。其实只是一个道理，论著界分，便有许多分别。且如心性情虚明应物，知得这事合恁地，那事合恁地，这便是心；当这事感则这理应，当那事感则那理应，这便是性；出头露面来底便是情，其实只是一个物事。而今这里略略动，这三个便都在，子细看来，亦好则剧。」又举邵子「性者道之形体」处，曰：「道虽无所不在，然如何地去找寻他？只是回头来看，都在自家性分之内。自家有这仁义礼智，便知得他也有仁义礼智，千人万人，一切万物，无不是这道理。推而广之，亦无不是这道理。他说『道之形体』，便是说得好。」

林子武初到时，先生问义刚云：「在何处安下？」曰：「未曾移入堂长房。」曰：「它便是有思量底。苏子容押花字常要在下面，后有一人官在其上，却挨得他花字向上面去；他遂终身悔其初无思量，不合押花字在下。」及包显道等来，遂命子武作堂长，后竟不改。

问：「承先生赐教读书之法，如今看来，圣贤言行，本无相违。其间所以有可疑者，只是不逐处研究得通透，所以见得抵牾。若真个逐处逐节逐段见得精切，少间却自到贯通地位。」曰：「固是。如今若苟简看过，只一处，便自未曾理会得了，却要别生疑义，徒劳无益。」训

庆元丁巳三月，见先生于考亭。先生曰：「甚荷远来，然而不是时公初从何人讲学？」曰：「少时从刘衡州问学。」曰：「见衡州如何？」曰：「衡州开明大体，使人知所向往。」曰：「如何做工夫？」曰：「却是无下手处。」曰：「向来亦见庐陵诸公有问目之类，大纲竟缓，不是斩钉截铁，真个可疑可问，彼此只做一场话说休了。若如此悠悠，恐虚过岁月。某已前与朋友往来，亦是如此。后来钦夫说道：『凡肯向此者，吾二人只如此放过了，不特使人泛然来行一遭，便道我曾从某人处讲论，一向胡说，反为人取笑，亦是坏了多少好气质底。若只悠悠地去，可惜。今后须是截下，看晚年要成就得一二人，不妨是吾辈事业。』自后相过者，这里直是不放过也。」祖道又曰：「顷年亦尝见陆象山。」先生笑曰：「这却好商量。公且道象山如何？」曰：「象山之学，祖道晓不得，更是不敢学。」曰：「如何不敢学？」曰：「象山与祖道言：『目能视，耳能听，鼻能知香臭，口能知味，心能思，手足能运动，如何更要甚存诚持敬，硬要将一物去治一物？须要如此做甚？咏归舞雩，自是吾子家风。』」祖道曰：「是则是有此理，恐非初学者所到地位。」象山曰：「吾子有之，而必欲外铄以为本，可惜也！」祖道曰：「此恐只是先生见处。今使祖道便要如此，恐成猖狂妄行，蹈乎大方者矣！」象山曰：「缠绕旧习，如落陷阱，卒除不得！」先生曰：「陆子静所学，分明是禅。」又曰：「江西人大抵秀而能文，若得人点化，是多少明快！盖有不得不任其责者。然今党事方起，能无所畏乎！忽然被他来理会，碍公进取时如何？」曰：「此是自家身己上，进取何足议？」曰：「可便迁入精舍。」以下训

先生谓祖道曰：「读书，且去钻研求索。及反复认得时，且蒙头去做，久久须有功效。吾友看文字忒快了，却不沉潜，见得他子细意思。莫要一领他大意，便去拈摸，此最害事！且熟读，就他注解为他说一番。说得行时，却又为他精思，久久自落窠臼。略知瞥见，便立见解，终不是实。恐他时无把捉，虚费心力。」

问进德之曰：「大率要修身穷理。若修身上未有工夫，亦无穷理处。」问：「修身如何？」曰：「且先收放心。如心不在，无下手处。要去体察你平昔用心，是为己为人？若读书计较利禄，便是为人。」

「资禀纯厚者，须要就上面做工夫。」问：「如何？」曰：「人生与天地一般，无些欠缺处。且去子细看秉彝常性是如何，将孟子言性善处看是如何善，须精细看来。」

一日拜别，先生曰：「归去各做工夫，他时相见，却好商量也。某所解语孟和训诂注在下面，要人精粗本末，字字为咀嚼此书，某自三十岁便下工夫，到而今改犹未了，不是草草看者，且归子细。」

曾兄问：「读大学，已知纲目次第了。然大要用工夫，恐在『敬』之一字。前见伊川说『敬以直内，义以方外』处。」先生曰：「能『敬以直内』矣，亦须『义以方外』。能知得是非，始格得物。不以义方外，则是非好恶不能分别，物亦不可格。」又问：「恐敬立则义在其中，伊川所谓『弻诸中，彪诸外』，是也。」曰：「虽敬立而义在，也须认得实，方见得。今有人虽胸中知得分明，说出来亦是见得千了百当，及应物之时，颠倒错谬，全是私意，亦不知。圣人所谓敬义处，全是天理，安得有私意？今释老能立个门户恁地，亦是它从旁窥得近似。他所谓敬时，亦却是能敬，更有个『笠影』之喻。」

某尝喜那钝底人，他若是做得工夫透彻时，极好；却烦恼那敏底，只是略绰看过，不曾深去思量。当下说，也理会得，只是无滋味，工夫不耐久。如庄仲便是如此。某尝烦恼这样底，少间不济事。敏底人，又却要做那钝底工夫，方得。以下训

问：「寻常遇事时，也知此为天理，彼为人欲。及到做时，乃为人欲引去，事已却悔，如何？」曰：「此便是无克己工夫。这样处，极要与他埽除打迭，方得。如一条大路，又有一条小路。明知合行大路，然小路面前有个物引着，自家不知不觉行从小路去；及至前面荆棘芜秽，又却生悔。此便是天理人欲交战之机。须是遇事之时，便与克下，不得苟且放此须明理以先之，勇猛以行之。若是上智圣人底资质，不用着力，自然存天理而行，不流于人欲。若贤人资质次于圣人者，到遇事时固不会错，只是先也用分别教是而后行之。若是中人之资质，须大段着力，无一时一刻不照管克治，始得。曾子曰：『仁以为己任，不亦重乎！死而后已，不亦远乎！』又曰：『战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。而今而后，吾知免夫，小子！』直是恁地用功，方得。」

问每日做工夫处。曰：「每日做工夫，只是常常唤醒，如程子所谓『主一之谓敬』，谢氏所谓『常惺惺法』是也。然这里便有致知底工夫。程子曰：『涵养须用敬，进学则在致知。』须居敬以穷理。若不能敬，则讲学又无安顿处。」

问：「『色容庄』，持久甚难。」曰：「非用功于外也，心肃而容庄。」问：「若非圣人说下许多道理，则此身四支耳目更无安顿处。」曰：「然。古人固尝言之：『非礼则耳目手足无所措。』」

道理极是细腻。公们心都粗大，入那细底不得。

公而今只是说他人短长，都不自反己看。如公适间说学者来此不讲诵，蚤来莫去，是理会甚事？自初来至去，是有何所得？听得某说话，有何警发？每日靠甚么做本？从那里做去？公却会说得个头势如此大。及至末梢，又却只是检点他人某事某事，元未有紧要，那人亦如何服公说？且去理会自己身心，煞有事在！

今公掀然有飞扬之心，以为治国平天下如指诸掌。不知自家一个身心都安顿未有下落，如何说功名事业？怎生治人？古时英雄豪杰不如此。张子房，不问着他不说。诸葛孔明甚么样端严！公浙中一般学，是学为英雄之学，务为趺弛豪纵，全不点检身心。某这里须是事事从心上理会起，举止动步，事事有个道理。一毫不然，便是欠阙了他道理。固是天下事无不当理会，只是有先后缓急之序；须先立其本，方以次推及其余。今公们学都倒了，缓其所急，先其所后，少间使得这身心飞扬悠远，全无收拾处。而今人不知学底，他心虽放，然犹放得近。今公虽曰知为学，然却放得远；少间会失心去，不可不觉！

读书之法，既先识得他外面一个皮壳了，又须识得他里面骨髓方好。如公看诗，只是识得个模像如此，他里面好处，全不见得。自家此心都不曾与他相黏，所以眊燥，无汁浆。如人开沟而无水，如此读得何益！未论读古人书，且如一近世名公诗，也须知得他好处在那里。如何知得他好处？亦须吟哦讽咏而后得之。今人都不曾识：好处也不识，不好处也不识；不好处以为好者有之矣，好者亦未必以为好也。其有知得某人诗好，某人诗不好者，亦只是见已前人如此说，便承虚接响说取去。如矮子看戏相似，见人道好，他也道好。及至问着他那里是好处？元不曾识。举世皆然，只是不曾读。熟读后自然见得。

「人而不为周南召南，其犹正墙面而立也与！」今公读二南了，还能不正墙面而立否？意思都不曾相黏，济得甚事！前日所举韩退之苏明允二公论作文处，他都是下这般工夫，实见得那好处，方做出这般文章。他都是将三代以前文字熟读后，故能如此。如向者吕子约书来，说近来看诗甚有味，录得一册来，尽是写他读诗有得处。及观之，尽是说诗序！如关雎只是说一个「后妃之德也」，葛覃只是说得个「后妃之本」与「化天下以妇道也」。自「关关雎鸠」、「葛之覃兮」已下，更不说着。如此读诗，是读个其么？吕伯恭大事纪亦是如此，尽是编排诗序书序在上面。他们读书，尽是如此草草。以言事，则不实；以立辞，则害意。

问：「『鸢飞鱼跃』，南轩云：『「鸢飞鱼跃」，天地之中庸也。』」
曰：「只看公如此说，便是不曾理会得了。莫依傍他底说，只问取自家是真实见得不曾？自家信，是信得个甚么？这个道理，精粗小大，上下四方，一齐要着到，四边合围起理会，莫令有些子走透。少间方从一边理会得，些小有个见处，有个人头处。若只靠一边去理会，少间便偏枯了，寻捉那物事不得。若是

如此悠悠，只从一路去攻击他，而又不曾着力，何益于事！」李敬子曰：「觉得已前都是如此悠悠过了！」曰：「既知得悠悠，何不便莫要悠悠？便是觉意思都不曾痛切。每日看文字，只是轻轻地拂过，寸进尺退，都不曾依傍筑磕着那物事来。此间说时，旋扭挽凑合，说得些小，才过了，又便忘了。或他日被入问起，又遂旋扭挽说得些小，过了又忘记了。如此济得甚事！早间说如负痛相似。」因言：「持敬，如书所云『若有疾』，如此方谓之持敬。如人负一个大痛，念念在此，日夜求所以去之之术。理会这一件物，须是彻头彻尾，全文记得，始是如此，末是如此，中间是如此；如此谓之是，如此谓之非。须是理会教透彻，无些子疑滞，方得。若只是如此轻轻拂过，是济甚事！如两军冢杀，两边擂起鼓了，只得拼命进前，有死无二，方有个生路，更不容放慢。若纔攻慢，便被他杀了！」

友仁初参拜毕，出疑问一册，皆大学语孟中庸平日所疑者。先生略顾之，谓友仁曰：「公今须是逐一些子细理会，始得，不可如此卤莽。公之意，自道此是不晓者，故问。然其它不问者，恐亦未必是。岂能便与圣贤之意合？须是理会得底也来整理过，方可。」以下训友仁。

问「邦畿千里，惟民所止」。曰：「此是大率言物各有所止之处。且如公，其心虽止得是，其迹则未在。心迹须令为一，方可。岂有学圣人之道，服非法之服，享非礼之祀者！程先生谓『文中子言心迹之判，便是乱说』者，此也。」友仁曰：「舍此则无资身之策。」曰：「『君子谋道不谋食』，岂有为人而忧此者！」

先生曰：「公向道甚切，也曾学禅来。」曰：「非惟学禅，如老庄及释氏教典，亦曾涉猎。自说法华经至要处乃在『是法非思量分别之所能解』一句。」先生曰：「我这里正要思量分别。能思量分别，方有豁然贯通之理。如公之学也不易。」因以手指书院曰：「如此屋相似，只中间洁净，四边也未在。未能博学，便要约礼。穷理处不曾用工，守约处岂免有差！若差之毫忽，便有不可胜言之弊。」又顾同舍曰：「德元却于此理见得彷彿，惜乎不曾多读得书。」却谓友仁曰：「更须痛下工夫读书始得。公今所看大学或问格物致知传，程子所说许多说话，都一一记得，方有可思索玩味。」

张问：「先生论语或问甚好，何故不肯刊行？」曰：「便是不必如此。文字尽多，学者愈不将做事了，只看得集注尽得。公还尽记得集注说话否？非唯集注，恐正文亦记不全，此皆是不曾仔细用工夫。且如邵康节始学于百原，坚苦刻厉，冬不炉，夏不扇，夜不就席者有年，公们曾如此否？论语且莫说别处，只如说仁处，这里是如此说，那里是如此说，还会合得否？」友仁曰：「先生有一处解『仁』字甚晓然，言：『仁者，人心之全德，必欲以身体而力

行之，可谓「重」矣！一息尚存，此志不容少懈，可谓「远」矣！」先生不应。次日，却问：「公昨夜所举解仁说在何处？」曰：「在曾子言『仁以为己任』章。」先生曰：「德元看文字，却能记其紧要处。有万千人看文字者，却不能于紧要处理会，只于琐细处用工。前日他问中庸或问：『不一其内，无以制其外；不齐其外，无以养其中；静而不存，无以立其本；动而不察，无以胜其私。』此皆是切要处。学者若能于切要处做工夫，又于细微处不遗阙了，久之自然有得。」

拜辞，先生曰：「公识性明，精力短，每日文字不可多看。又，记性钝，但用工不辍，自有长进矣。」

因海郭兄云：「读书者当将此身葬在此书中，行住坐卧，念念在此，誓以必晓彻为期。看外面有甚事，我也不管，只恁一心在书上，方谓之善读书。若但欲来人面前说得去，不求自熟，如此济得甚事！须是着起精神，字字与他看不惟念得正文注字，要自家暗地以俗语解得，方是。如今自家精神都不曾与书相入，念本文注字犹记不得，如何晓得！」

「读书，须立下硬寨，定要通得这一书，方看第二书。若此书既晓未得，我宁死也不看那个！如此立志，方成工夫。」郭德元言：「记书不得。」曰：「公不可欲速，且读一小段。若今日读不得，明日又读；明日读不得，后日又读，须被自家读得。若只记得字义训释，或其中有一两字漏落，便是那腔子不曾填得满，如一个物事欠了尖角处相似。少间自家做出文字，便也有所欠缺，不成文理。尝见蕃人及武臣文字，常不成文理，便是如此。他心中也知得要如此说，只是字义有所欠缺，下得不是。这个便是『不得于言，勿求于心』之患。是他心有所蔽，故如此。司马迁史记用字也有下得不是处。贾谊亦然，如治安策说教太子处云：『太子少长知妃色，则入于学。』这下面承接，便用解说此义；忽然掉了，却说上学去云：『学者所学之官也。』又说『帝入东学，上亲而贵仁』一段了，却方说上太子事，云『及太子既冠成人，免于保傅之严』云云，都不成文义，更无段落。他只是乘才快，胡乱写去，这般文字也不董仲舒文字却平正，只是又困。董仲舒匡衡刘向诸人文字，皆善弱无气焰。司马迁贾生文字雄豪可爱，只是逞快，下字时有不稳处，段落不分明。匡衡文字却细密，他看得经书极子细，能向里做工夫，只是做人不好，无气仲舒读书不如衡子细，疏略甚多，然其人纯正开阔，衡不及也。」又曰：「荀子云：『诵数以贯之，思索以通之。』诵数，即今人读书记遍数也，古人读书亦如此。只是荀卿做得那文字不帖律处也多。」

郭德元告行，先生曰：「人若于日间闲言语省得一两句，闲人客省见得一两人，也济事。若浑身都在闹场中，如何读得书！人若逐日无事，有见成饭吃，用半日静坐，半日读书，如此一二年，何患不进！」

朱子语类卷第一百一十七

朱子十四

训门人五

黄直卿会看文字，只是气象少，间或又有看得不好处。

因说正思小学字训，直卿云：「此等文字亦难做，如『中』，只说得无倚之中，不曾说得无过不及之中。」曰：「便是此等文字难做，如『仁』，只说得偏言之仁，不曾说得包四者之仁。」若海录云：「一部大尔雅。」

先生闻程正思死，哭之哀。

有程正思一学生来谒，坐定，蹙额云：「正思可惜！有骨肋，有志操。若看道理，也粗些子在。」自修。

问功夫节目次第。曰：「寻常与学者说做工夫甚迟钝，但积累得多，自有贯通处。且如论孟，须从头看，以正文为正，却看诸家说状得正文之意如何。且自平易处作工夫，触类有得，则于难处自见得意思。如『养气』之说，岂可骤然理会？候玩味得七篇了，渐觉得意思。如一件木头，须先[戛]削平易处，至难处，一削可除也。今不先治平易处，而徒用力于其所难，所以未有得而先自困也。」以下训

问：「谩于乡曲，自觉委靡随顺处多，恐不免有同流合污之失。」曰：「『孔子于乡党，恂恂如也，似不能言者。』处乡曲，固要人情周尽；但须分别是非，不要一面随顺，失了自家。天下事，只有一个是，一个非；是底便是，非底便非。」问：「是非自有公论？」曰：「如此说，便不是了。是非只是是非，如何是非之外，更有一个公论？才说有个公论，便又有个私论也！此却不可不察。」

「谩于私欲，未能无之。但此意萌动时，却知用力克除，觉方寸累省，颇胜前日，更当如何？」曰：「此只是强自降伏，若未得天理纯熟，一旦失觉察，病痛出来，不可不知也。」问：「五峰所谓『天理人欲同行异情』，莫须这里要分别否？」曰：「『同行异情』，只如饥食渴饮等事，在圣贤无非天理，在小人无非私欲，所谓『同行异情』者如此。此事若不曾寻着本领，只是说得他名义而已。说得名义尽分晓，毕竟无与我事。须就自家身上实见得私欲萌动时如何，天理发见时如何，其间正有好用工夫处。盖天理在人，亘万古而不泯；任其如何蔽锢，而天理常自若，无时不私自意中发出，但人不自觉。正如明珠大贝，混杂沙砾中，零零星星逐时出来。但只于这个道理发见处，当下认取，簇合零星，渐成片段。到得自家好底意思日长月益，则天理自然纯固；向之所谓私欲者，自然消磨退散，久之不复萌动矣。若专务克治私欲，而不能充长善端，则吾心所谓私欲者日相斗敌，纵一时按伏得下，又当复作矣。初不道隔去私意后，别寻一个道理主执而行；才如此，又只是自家私意。只如一件事，见得如此为是，如此为非，便从是处行将去，不可只恁休。误了一事，必须知悔，只这知悔处便是天理。孟子说『牛山之木』，既曰『若此其濯濯也』，又曰『萌蘖生焉』；既曰『旦昼梏亡』，又曰『夜气所存』。如说『求放心』，心既放了，如何又求得？只为这些道理根于一性者，浑然至善，故发于日用者，多是善底。道理只要人自识得，虽至恶人，亦只患他顽然不知省悟；若心里稍知不稳，便从这里改过，亦岂不可做好人？孟子曰：『人之所以异于禽兽者几希！庶民去之，君子存之。』去，只是去着这些子，存，只是存着这些子，学者所当深察也。」谩再三称赞。先生曰：「未可如此便做领略过去。有些说话，且留在胸次烹冶锻炼，教这道理成熟。若只一时以为说得明白，便道是了，又恐只做一场话说。」

寒泉之别，请所以教。曰：「议论只是如此，但须务实。」请益。曰：「须是下真实工夫。」未几，复以书来，曰：「临别所说务实一事，途中曾致思否？今日学者不能进步，病痛全在此处，不可不知也！」

既受诗传，并力抄录，颇疏侍教。先生曰：「朋友来此，多被册子困倒，反不曾做得工夫。何不且过此说话？彼皆纸上语尔。有所面言，资益为多。」又问：「与周茂元同邸，所论何事？」曰：「周宰云：『先生著书立言，义理精密。既得之，熟读深思，从此力行，不解有差。』」曰：「周宰才质甚敏，只有些粗疏，不肯去细密处求，说此便可见。载之简牍，纵说得甚分明，那似当面议论，一言半句，便有通达处？所谓『共君一夜话，胜读十年书』。若说到透彻处，何止十年之功也！」

问：「未知学问，知有人欲，不知有天理；既知学问，则克己工夫有着力处。然应事接物之际，苟失存主，则心不在焉；及既知觉，已为间断。故因天

理发见而收合善端，便成片段。虽承见教如此，而工夫最难。」曰：「此亦学者常理，虽颜子亦不能无间断。正要常常点检，力加持守，使动静如一，则工夫自然接续。」问：「中庸或问所谓『诚者物之终始』，以理之实而言也；

『不诚无物』，以此心不实而言也。谓此心不存，则见于行事虽不悖理，亦为不实，正谓此欤？」曰：「大学所谓『知至、意诚』者，必须知至，然后能诚其意也。今之学者只说操存，而不知讲明义理，则此心愤愤，何事于操存也！某尝谓『诚意』一节，正是圣、凡分别关隘去处。若能诚意，则是透得此关后，滔滔然自在，去为君子；不然，则崎岖反侧，不免为小人之归也。」「致知所以先于诚意者，如何？」曰：「致知者，须是知得尽，尤要亲切。寻常只将『知至』之『至』作『尽』字说，近来看得合是作『切至』之『至』。知之者切，然后贯通得诚意底意思，如程先生所谓『真知』者是也。」

舜弼以书来问仁，及以仁义礼智与性分形而上下。先生答书略曰：「所谓仁之德，即程子『谷种』之说，爱之理也。爱乃仁之已发，仁乃爱之未发。若于此认得，方可说与天地万物同体。不然，恐无交涉。仁义礼智，性之大目，皆形而上者，不可分为二也。」因云：「舜弼为学，自来不切己体认，却只是寻得三两字来撑拄，亦只说得个皮壳子。」

日同舜弼游屏山归，因说山园甚佳。曰：「园虽佳，而人之志则荒矣！」

问：「寻常于存养时，若抬起心，则急迫而难久；才放下，则又散缓而不收，不知如何用工方可？」曰：「只是君元不曾放得下也。」以下训柄。

问：「凡人之心，不存则亡，而无不存不亡之时；故一息之顷不加提省之力，则沦于亡而不自觉。天下之事，不是则非，而无不是不非之处；故一事之微，不加精察之功，则陷于恶而不自知。柄近见如此，不知如何？」曰：「道理固是如此，然初学后亦未能便如此也。」

魏元寿问大学。先生因云：「今学者不会看文章，多是先立私意，自主张己说；只借圣人言语做起头，便自把己意接说将去。病痛专在这上，不可不戒。」又云：「近有一学者来，欲说『皇极』。某令他说看，都不相近，只做一个『大中』字说了，便更无可说处。不知自孔孟以后千数百年间，读书底更不仔细把圣人言语略思量看是如何。且人一日间，此心是起多少私意，起多少计较，都不会略略回心转意去看，把圣贤思量，不知是在天地间做甚么也！」训椿。

「学者精神短底，看义理只到得半途，便以为前面没了。」必大曰：「若工夫不已，亦须有向进。」曰：「须知得前面有，方肯做工夫。今之学者，大

概有二病：一以为古圣贤亦只此是了，故不肯做工夫；一则自谓做圣贤事不得，不肯做工夫。」以下训

拜违，先生曰：「所当讲者，亦略备矣。更宜爱惜光阴，以副愿望。」又曰：「别后正好自做工夫，趲积下。一旦相见，庶可举出商量，胜如旋来理会。」

必大初见，曰：「必大日来读大学之书，见得与己分上益亲切，字字句句皆已合做底事。但虽见得道理合如此，然反而槩括其念虑践履之间，却有未能如此者。盖缘向来自待，未免有失之姑息处。始谓气习物欲之蔽，不能顿革，当以渐销铄之而已。不知病根未尽除，则为善去恶之际固已为之系累，不能勇决。操存少懈，则其隐伏于中者往往纷起，而不知不觉其动于恶者，固多有之。今须是将此等意思便与一刀两断，勿复凝滞。于道理合如此处便担当着做，不得迟疑，庶可补既往之过，致日新之功。如何？」曰：「要得如此。」必大又曰：「向因子夏『大德、小德』之说，遂只知于事之大者致察，而于小者苟且放德之不修，实此为病。张子曰：『纤恶必除，善斯成性矣。察恶未尽，虽善必粗矣。』学者须是毫发不得放过，德乃可进。」曰：「若能如此，善莫大焉。以小恶为无伤，是诚不可。」

某一生与人说话多矣。会看文字，晓解明快者，却是吴伯丰。方望此人有所成就，忽去年报其死，可惜！可惜！若稍假之年，其进未可量也。伯丰有才气，为学精苦，守官治事皆有方法。

「吴伯丰好个人，近日死了，可惜！颇留意，也展托得开。江西如万正淳亦纯实，只是昏钝，与他说，都会不得。」因问：「『展托得开』，向来明道有此语，莫是扩充得去否？」曰：「适说吴伯丰，只是据他才也展托得行。渠与沈是亲，近日力要收拾，它更不为屈，可取。」

问：「尝读何书？」曰：「读语孟。」曰：「如今看一件书，须是着力至诚去看一番，将圣贤说底一句一字都理会直要见圣贤语脉所在，这一句一字是如何道理，及看圣贤因何如此说。直是用力与他理会，如做冤讎相似，理会教分晓，然后将来玩味，方尽见得意思出来。若是泛滥看过，今次又见是好，明次又见是好，终是无功夫，不得力。」以下训

议论中譬如常有一条线子缠缚，所以不索性，无那精密洁白底意思。若是实见得，便自一言半句，断得分明。

先生问[莹田-玉]与伯丰、正淳：「此去做甚工夫？」伯丰曰：「政欲请教，先易后诗，可否？」曰：「既尝读诗，不若先诗后易。」[莹田-玉]曰：「亦欲看诗。」曰：「观诗之法，且虚心熟读寻绎之，不要被旧说粘定，看得不活。伊川解诗，亦说得义理多了。诗本只是恁他说话，一章言了，次章又从而叹咏之，虽别无义，而意味深长。不可于名物上寻义理。后人往往见其言只如此平淡，只管添上义理，却窒塞了他。如一流清水，只管将物事堆积在上，便壅隘了。某观诸儒之说。唯上蔡云『诗在识六义体面，却讽味以得之』，深得诗之纲领，他人所不及。所谓『以意逆志』者，逆，如迎待之意。若未得其志，只得待之，如『需于酒食』之义。后人读诗，便要去捉将志来，以至束缚之。吕氏诗记有一条收数说者，却不定。云，此说非诗本意，然自有个安顿用得他处，今一概存之。正如一多可的人，来底都是，如所谓『要识人情之正』。夫『诗可以观』者，正谓其间有得有失，有黑有白，若都是正，却无可观。今不若且置小序于后，熟读正文。如收得一诗，其间说香，说白，说寒时开，虽无题目，其为梅花诗必矣。每日看一经外，大学论语孟子中庸四书，自依次序循环看。然史亦不可不看。若只看通鉴，通鉴都是连长记去，一事只一处说，别无互见；又散在编年，虽是大事，其初却小，后来渐渐做得大。故人初看时不曾着精神，只管看向后去，却记不得，不若先草草看正史一正史各有传，可见始末，又有他传可互考，所以易记。每看一代正史讫，却去看通鉴。亦须作纲目，随其大事札记某年有某事之类，准春秋经文书之。温公亦有本朝大事记，附稽古录后。」

先生问[莹田-玉]及二友：「俱尝看易传，看得如何是好？何处是紧要？看得爱也不爱？爱者是爱他甚处？」[莹田-玉]等各对讫。先生曰：「如此，只是鹧卢提看，元不曾实得其味。此书自是难看，须经历世故多，识尽人情物理，方看得入。盖此书平淡，所说之事，皆是见今所未尝有者。如言事君及处事变患难处，皆未尝当着，可知读时无味。盖他说得阔远，未有底事，预包在此。学者须先读诗书他经，有个见处，及曾经历过此等事，方可以读之，得其无味之味，此初学者所以未可便看。某屡问读易传人，往往皆无所得，可见此书难读。如论语所载，皆是事亲、取友、居乡党，目下使用得者，所言皆对着学者即今实事。孟子每章先言大旨了，又自下注脚。大学则前面三句总尽致知、格物而下一段纲目；『欲明明德』以下一段，又总括了传中许多事；一如锁子骨，才提起，便总统得来。所以教学者且看二三书。若易传，则卒乍里面无提起处。盖其间义理阔多，伊川所自发，与经文又似隔一重皮膜，所以看者无个贯穿处。盖自孔子所传时，解『元亨利贞』已与文王之词不同，伊川之说又与经文不相着。读者须是文王自作文王意思看，孔子自作孔子意思看，伊川自作伊川意思看。况易中所言事物，已是譬喻，不是实指此物而言，固自难晓。伊川又别发明出义理来。今须先得经文本意了，则看程传，便不至如门扇无臼，转动不得。亦是一个大底胸次，识得世事多者，方看得出。大抵程传所以好

者，其言平正，直是精密，无少过处，不比他处有抑扬，读者易发越。如上蔡论语，义理虽未尽，然人多喜看，正以其说有过处，启发得人，看者易入。若程传，则不见其抑扬，略不惊人，非深于义理者未易看也。」人杰录略，见易类。

淳冬至以书及自警诗为贄见。翌日入郡斋，问功夫大要。曰：「学固在乎读书，而亦不专在乎读书。公诗甚好，可见亦曾用工夫。然以何为要？有要则三十五章可以一贯。若皆以为要，又成许多头绪，便如东西南北御寇一般。」曰：「晚生妄意未知折衷，惟先生教之。」先生问：「平日如何用工夫？」曰：「只就已上用工夫。」「已上如何用工夫？」曰：「只日用间察其天理、人欲之辨。」「如何察之？」曰：「只就秉彝良心处察之。」曰：「心岂直是发？莫非心也。今这里说话也是心，对坐也是心，动作也是心。何者不是心？然则紧要着力在何处？」扣之再三，淳思未答。先生缕缕言曰：「凡看道理，须要穷个根源来处。如为人父，如何便止于慈？为人子，如何便止于孝？为人君，为人臣，如何便止于仁，止于敬？如论孝，须穷个孝根原来处；论慈，须穷个慈根原来处。仁敬亦然。凡道理皆从根原处来穷究，方见得确定，不可只道我操修践履便了。多见士人有谨守资质好者，此固是好。及到讲论义理，便偏执己见，自立一般门户，移转不得，又大可虑。道理要见得真，须是表里首末，极其透彻，无有不尽；真见得是如此，决然不可移易，始得。不可只窥见一斑半点，便以为是。如为人父，须真知是决然止于慈而不可易；为人子，须真知是决然止于孝而不可易。善，须真见得是善，方始决然必做；恶，须真见得是恶，方始决然必不做。如看不好底文字，固是不好，须自家真见得是不好；好底文字固是好，须自家真见得是好。圣贤言语，须是真看得十分透彻，如从他肚里穿过，一字或轻或重移易不得，始是。看理彻，则我与理一。然一下未能彻，须是浹洽始得。这道理甚活，其体浑然，而其中粲然。上下数千年，真是昭昭在天地间，前圣后圣相传，所以断然而不疑。夫子之所教者，教乎此也；颜子之所乐者，乐乎此也。圆转处尽圆转，直截处尽直截。先知所以觉后知，先觉所以觉后觉。」问：「颜子之乐，只是天地间至富至贵底道理乐去。乐可求之否？」曰：「非也。此一下未可便知，须是穷究万理，要令极彻。」已而曰：「程子谓：『将这身来放在万物中一例看，大小大快活！』又谓：『人于天地间并无窒碍处，大小大快活！』此便是颜子乐处。这道理在天地间，须是真穷到底，至纤至悉，十分透彻，无有不尽；则与万物为一，无所窒碍，胸中泰然，岂有不乐！」以下训饶录作五段。

问：「日用间今且如何用工夫？」曰：「大纲只是恁地。穷究根原来处，直要透彻。又且须『敬以直内，义以方外』，此二句为要。」

「『择善而固执之』，如致知、格物，便是择善；诚意、正心、修身，便是固执；只此二事而已。」淳举南轩谓：「知与行互相发。」曰：「知与行须是齐头做，方能互相发。程子曰『涵养须用敬，进学则在致知』，下『须』字『在』字，便是皆要齐头着力，不可道知得了方始行。有一般人尽聪明，知得而行不及，是资质弱；又有一般人尽行得而知不得。」因问：「淳资质懦弱，行意常缓于知，克己不严，进道不勇，不审何以能严能勇？」曰：「大纲亦只是适间所说。于那根原来处真能透彻，这个自都了。」

问：「静坐观书，则义理浹洽；到干事后，看义理又生；如何？」曰：「只是未熟。」

问：「看道理，须寻根原来处，只是就性上看否？」曰：「如何？」曰：「天命之性，万理完具；总其大目，则仁义礼智，其中遂分别成许多万善。大纲只如此，然就其中须件件要彻。」曰：「固是如此，又须看性所因是如何？」曰：「当初天地间元有这个浑然道理，人生禀得便是性。」曰：「性只是理，万理之总名。此理亦只是天地间公共之理，禀得来便为我所有。天之所命，如朝廷指挥差除人去做官；性如官职，官便有职事。」

天下万事都是合做底，而今也不能杀定合做甚底事。圣贤教人，也不曾杀定教人如何做。只自家日用间，看甚事来便做工夫。今日一样事来，明日又一样事来，预定不得。若指定是事亲，而又有事长；指定是事长，而又有事君。只日用间看有甚事来，便做工夫。

这道理不是如堆金积宝在这里，便把分付与人去，亦只是说一个路头，教人自去讨。讨得便是自底，讨不得也无奈何。须是自着力，着些精彩去做，容易不得。

譬如十里地头，自家行到五里，见人说十里地头事，便把为是，更不进去。那人说固不我欺，然自家不亲到那里，不见得真，终是信不

须是理会得七八分功夫了，被人决一决，便有益；说十分话，便领得。若不曾做工夫，虽说十分话，亦了不得。

若道生做一世人，不可泛泛随流，须当了得人道，便有可望。若道不如且过了一生，更不在说。须思量到如何便超凡而达圣，今日为乡人，明日为圣贤，如何会到此，便一耸拔！耸身着力言。如此，方有长进。若理会得也好，理会不得也好，便悠悠了！

读书理会一件了，又一件。不止是读书，如遇一件事，且就这事上思量合当如何做，处得来当，方理会别一件。书不可只就皮肤上看，事亦不可只就皮肤上理会。天下无书不是合读底，无事不是合做底。若一个书不读，这里便缺此一书之理；一件事不做，这里便缺此一事之理。大而天地阴阳，细而昆虫草木，皆当理会。一物不理，这里便缺此一物之理。

天下无不可说底道理。如为人谋而忠，朋友交而信，传而习，亦都是眼前底事，皆可说。只有一个熟处说不得。除了熟之外，无不可说者。未熟时，顿放这里又不稳帖，拈放那边又不是。然终不成住了，也须从这里更着力始得。到那熟处，顿放这边也是，顿放那边也是，七颠八倒无不是，所谓「居之安，则资之深，资之深，则左右逢其原」。譬如梨柿，生时酸涩吃不得，到熟后，自是一般甘美。相去太远，只在熟与不熟之间。寓录同。

谓淳曰：「大学已是读过书，宜朝夕常常温诵勿忘。」

讲究义理，不下得工夫也不得；如举业不下得功夫，也不解精。老苏年已壮方学文，煞用力，到所谓「若人之言固当然者」，此处便是悟。做文章合当如此，亦只是熟，便如此。恰如自家们讲究义理到熟处，悟得为人父，确然是止于慈；为人子，确然是止于孝。老苏文豪杰，只是熟。子由取他便远。

问：「看文字只就本句，固是见得古人本意。然不推广之，则用处又易得不相浹，如何？」曰：「须是本句透熟，方可推。若本句不透熟，不惟推便错，于未推时已错了！」

学，则处事都是理；不学，则看理便不恁地周匝，不恁地广大，不恁地细密。然理亦不是外面硬生道理，只是自家固有之理。「尧舜性之」，此理元无失；「汤武反之」，已有些子失，但复其旧底，学只是复其旧底而已。盖向也交割得来，今却失了，可不汲汲自修而反之乎！此其所以为急。不学，则只是硬堤防，处事不见理，一向任私意；平时却也勉强去得，到临事变，便乱了。

问：「持敬致知，互相发明否？」曰：「古人如此说，必须是如此。更问他发明与不发明要如何？古人言语写在册子上，不解错了。只如此做工夫，便见得滋味。不做持敬，只说持敬作甚？不做致知，只说致知作甚？譬如他人做得饭熟，盛在碗里，自是好吃，不解毒人，是定。自家但吃将去，便知滋味，何用问人？不成自家这一边做得些小持敬工夫，计会那一边致知发明与未发明；那一边做得些小致知工夫，又来计会这一边持敬发明与未发明。如此，有甚了期？」季文问：「持敬、致知，莫是并行而不相碍否？」曰：「也不须如此，都要做将去。」

看道理须要就那大处看，便前面开阔。不要就壁角里，地步窄，一步便触，无处去了。而今且要看天理人欲，义利公私，分别得明，将自家日用底与他勘验，须渐渐有见处，前头渐渐开阔。那个大坛场，不去上面做，不去上面行，只管在壁角里，纵理会得一句，只是一句透，道理小了。如破斧诗，须看那「周公东征，四国是皇」，见得周公用心始得。

诸友问疾，请退。先生曰：「尧卿安卿且坐。相别十年，有甚大头项工夫，大头项疑难，可商量处？」淳曰：「数年来见得日用间大事小事分明，件件都是天理流行，无一事不是合做底，更不容挨推闪避。撞着这事，以理断定，便小心尽力做到尾去。两三番后，此心磨刮出来，便渐渐坚定。虽有大底，不见其为大；难底，不见其为难；至确至劳苦处，不见其为确劳苦；横逆境界，不见其有憾恨底意；可爱难割舍底，不见其有粘滞底意。见面前只是理，觉如水到船浮，不至有甚慳涩；而夫子与点之意，颜子乐底意，漆雕开信底意，中庸鸢飞鱼跃底意，周子洒落及程子活泼泼底意，觉见都在面前，真个是如此！而『礼仪三百，威仪三千』，亦无一节文非天理流行。易三百八十四爻时义，便正是就日用上剖析个天理流行底条目。前圣后哲，都是一揆。而其所以为此理之大处，却只在人伦；而身上工夫切要处，却只在主敬。敬则此心常惺惺，大纲卓然不昧，天理无时而不流行。而所以为主敬工夫，直时不可少时放断。心常敬，则常仁。」先生曰：「恁地泛说也容易。」久之，曰：「只恐劳心落在无涯可测之处。」因问：「向来所呈与点说一段如何？」曰：「某平生便是不爱人说此话。论语一部自『学而时习之』至『尧曰』，都是做工夫处。不成只说了『与点』，便将许多都掉了。圣贤说事亲便要如此，事君便要如此，事长便要如此，言便要如此，行便要如此，都是好用工夫处。通贯浹洽，自然见得在面前。若都掉了，只管说『与点』，正如吃馒头，只撮个尖处，不吃下面馅子，许多滋味都不见。向来此等无人晓得，说出来也好。今说得多了，都是好笑，不成模样！近来觉见说这样话，都是闲说，不是真积实见。昨廖子晦亦说『与点』及鬼神，反复问难，转见支离没合杀了。圣贤教人，无非下学工夫。一贯之旨，如何不便说与曾子，直待他事事都晓得，方说与他？子贡是多少聪明！到后来方与说：『女以予为多学而识之者与？』曰：『然，非与？』曰：『非也，予一以贯之。』此意是如何？万理虽只是一理，学者且要去万理中千头百绪都理会，四面凑合来，自见得是一理。不去理会那万理，只管去理会那一理，说『与点』，颜子之乐如何。程先生语录事事都说，只有一两处说此，何故说得恁地少？而今学者何故说得恁地多？只是空想象。程先生曰：『学者识得仁体，实有诸己，只要义理栽培。』恐人不晓栽培，更说『如求经义，皆栽培之意』。吕晋伯问伊川：『语孟，且将紧要处理会如何？』伊川曰：「固是好。若有所得，终不浹洽。」后来晋伯终身坐此病，说得孤单，入禅学去。圣贤立言垂教，无非着实。如『博我以文，约我以

礼』；如『尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸，温故而知新，敦厚以崇礼』；如『博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之』；如『君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉』等类，皆一意也。大抵看道理，要得宽平广博，平心去理会。若实见得，只说一两段，亦见得许多道理。不要将一个大底言语都来罩了，其间自有轻重不去照管，说大底说得太大，说小底又说得都无巴鼻。如昨日说破斧诗，恐平日恁地枉用心处多。」淳曰：「昨闻先生教诲，其它似此样处，无所疑矣。」曰：「学问不比做文字，不好便改了。此却是分别善恶邪正，须要十分是当，方与圣贤契合。如破斧诗，恁地说也不错，只是不好。说得一角，不落正腔窠，喎斜了。若恁地看道理浅了，不济事。恰似撑船放浅处，不向深流，运动不得，须是运动游泳于其中。」淳又曰：「圣人千言万语，都是日用间本分合做底工夫。只是立谈之顷，要见总会处，未易以一言决。」曰：「不要说总会。如『博我以文，约我以礼』，博文便是要一一去用工，何曾说总会处？又如『深造之以道，欲其自得之也』，深造以道，便是要一一用工；到自得，方是总会处。如颜子『克己复礼』，亦须是『非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动』，不成只守个克己复礼，将下面许多都除了！如公说易，只大纲说个三百八十四爻皆天理流行。若如此，一部周易只一句便了；圣人何故作许多十翼，从头说『大哉天元』云云，『至哉坤元』云云？圣贤之学，非老氏之比。老氏说『通于一，万事毕』，其它都不说。少间又和那一都要无了，方好。学者固是要见总会处。而今只管说个总会处，如『与点』之类，只恐孤单没合杀，下梢流入释老去，如何会有『咏而归』底意思！」

晚再入卧内，淳禀曰：「适间蒙先生痛切之诲，退而思之，大要『下学而上达』。『下学而上达』，固相对是两事，然下学却当大段多着工夫。」曰：「圣贤教人，多说下学事，少说上达事。说下学工夫要多也好，但只理会下学，又局促了。须事事理会过，将来也要知个贯通处。不要理会下学，只理会上达，即都无事可做，恐孤单枯燥。程先生曰：『但是自然，更无玩索。』既是自然，便都无可理会了。譬如耕田，须是下了种子，便去耘锄灌溉，然后到那熟处。而今只想象那熟处，却不曾下得种子，如何会熟？如『一以贯之』，是圣人论到极处了。而今只去想象那一，不去理会那贯；譬如讨一条钱索在此，都无钱可穿。」又问：「为学工夫，大概在身则有个心，心之体为性，心之用为情；外则目视耳听，手持足履，在事则自事亲事长以至于待人接物，洒扫应对，饮食寝处，件件都是合做工夫处。圣贤千言万语，便只是其中细碎条目。」曰：「讲论时是如此讲论，做工夫时须是着实去做。道理圣人都说尽了。论语中有许多，诗书中有许多，须是一一与理会过方得。程先生谓『或读书讲明道义，或论古今人物而别其是非，或应接事物而处其当否』，如何而为孝，如何而为忠，以至天地之所以高厚，一物之所以然，都逐一理会，不只是一个一便都了。」胡叔器因问：「下学莫只是就切近处求否？」曰：「也不须恁

地拣，事到面前，便与他理会。且如读书：读第一章，便与他理会第一章；读第二章，便与他理会第二章。今日撞着这事，便与他理会这事；明日撞着那事，便理会那事。万事只是一理，不成只拣大底要底理会，其它都不管。譬如海水，一湾一曲，一洲一渚，无非海水。不成道大底是海水，小底不是。程先生曰：『穷理者，非谓必尽穷天下之理，又非谓止穷得一理便到。但积累多后，自当脱然有悟处。』又曰：『自一身之中以至万物之理，理会得多，自当豁然有个觉处。』今人务博者，却要尽穷天下之理；务约者又谓反身而诚，则天下之物无不在我，此皆不是。且如一百件事，理会得五六十件了，这三四十件虽未理会，也大概可晓了。某在漳州有讼田者，契数十本，自崇宁起来，事甚难考。其人将正契藏了，更不可理会，某但索四畔众契比验，四至昭然。及验前后所断，情伪更不能逃。」又说：「尝有一官人断争田事，被某掇了案，其官人却来那穿款处考出。穷理亦只是如此。」

先生召诸友至卧内，曰：「安卿更有甚说话？」淳曰：「两日思量为学道理：日用间做工夫，所以要步步缜密者，盖缘天理流行乎日用之间，千条万绪，无所不在，故不容有所欠缺。若工夫有所欠缺，便于天理不凑得着。」曰：「也是如此。理只在事物之中。做功夫须是密，然亦须是那疏处敛向密，又就那密处展放开。若只拘要那缜密处，又却局促了。」问：「放开底样子如何？」曰：「亦只是见得天理是如此，人欲是如此，便做将去。」李丈说：『廖倅惠书有云：「无时不戒慎恐惧，则天理无时而不流行；有时而不戒慎恐惧，则天理有时而不流行。」』此语如何？」曰：「不如此，也不得。然也不须得将戒慎恐惧说得太重，也不是恁地惊恐。只是常常提撕，认得这物事，常常存得不失。今人只见他说得此四个字重，便作临事惊恐看了。『如临深渊，如履薄冰』，曾子亦只是顺这道理，常常恁地把捉去。义刚录作：「恁地兢谨把捉去，不成便恁地惊恐。学问只是要此心常存。」若不用戒慎恐惧，而此理常流通者，惟天地与圣人耳。圣人『不勉而中，不思而得，从容中道』，亦只是此心常存，理常明，故能如此。贤人所以异于圣人，众人所以异于贤人，亦只争这些子境界，存与不存而已。常谓人无有极则处，便是尧舜周孔，不成说我是从容中道，不要去戒慎恐惧！他那工夫，亦自未尝得息。义刚录此下云：「良久，复问安卿：『适来所说天理、人欲，正谓如何？』对曰：『天下事事物物，无非是天理流行。』」曰：『如公所说，只是想象个天理流行，却无下面许多工夫。』」子思说『尊德性』，又却说『道问学』；『致广大』，又却说『尽精微』；『极高明』，又却说『道中庸』；『温故』，又却说『知新』；『敦厚』，又却说『崇礼』，这五句是为学用功精粗，全体说尽了。如今所说，却只偏在『尊德性』上去，拣那便宜多底占了，无『道问学』底许多工夫。义刚录作：「无紧要看了。」恐只是占便宜自了之学，出门动步便有碍，做一事不得。今人之患，在于徒务末而不究其本。然只去理会那本，而不理会那末，义刚作「扬下了那末」。亦不得。时变日新而无穷，安知他日之事，非

吾辈之责乎？若是少间事势之来，当应也只得应。若只是自了，便待工夫做得二十分到，终不足以应变。到那时，却怕人说道不能应变，也牵强去应，应得便只成杜撰，便只是人欲，又有误认人欲作天理处。若应变不合义理，则平日许多工夫，依旧都是错了。吾友僻在远方，无师友讲明，又不接四方贤士，又不知远方事情，又不知古今人事之变，这一边易得暗昧了。一日之间，事变无穷，小而一身有许多事，一家又有许多事，大而一国，又大而天下，事业恁地多，都要人与他做。不是人做，却教谁做？不成我只管得自家！若将此样学问去应变，如何通得许多事情，做出许多事业？学者须是立定此心，泛观天下之事，精粗巨细，无不周遍。下梢打成一块，亦是一个物事，方可见于用。不是拣那精底放在一边，粗底放在一边。尝见胡文定答曾吉甫书有『人只要存天理，去人欲』之论，后面一向称赞，都不与之分析，此便是前辈不会为人处。此处正好捉定与他剖判始得。所谓『天理人欲』，只是一个大纲如此，下面煞有条目。须是就事物上辨别那个是天理，那个是人欲；不可恁地空说，将大纲来罩却，笼统无界分。恐一向暗昧，更动不得。如做器具，固是教人要做得好，不成要做得不好！好底是天理，不好底是人欲。然须是较量所以好处，如何样做方好，始得。义刚录云：「然亦大概是如此。如做这汤瓶，须知是如何地是好，如何地是不好。而今只儻侗说道好，及我问你好处是如何时，你却又不晓，如何恁地得！」今且将平日看甚书中，见得古人做甚事，那处是，那处不是，那处可疑，那处不可疑，自见得又看是如何。于平日做底事，甚么处是，举数段来，便见得所以为天理，所以为人欲。」淳因举向年居丧，丧事重难，自始至终，皆自担当，全无分文责备舍弟之意。曰：「此也是合做底。」淳曰：「到临葬时，同居尊长皆以年月不利为说，淳皆无所徇。但治圻事办，则卜一日为之。」曰：「此样天理，又是硬了。」李丈曰：「亦是尊长说得下。」曰：「幸而无齟齬耳。若有不能相从，则少加委曲，亦无妨。」淳曰：「大祥次日，族中尊长为酒食之会，淳走避之。后来闻尊长镇日相寻，又令人惶恐！如何？」曰：「不吃也好，然此亦无紧要。礼：『君赐之食，则食之；父之友食之，则食之，不避梁肉。』某始尝疑此。后思之，只是当时一食，后依旧不食尔。父之友既可如此，则尊长之命，一食亦无妨。若有酒醴，则辞。」

是夜再召淳与李丈入卧内，曰：「公归期不久，更有何较量？」淳读与点说。曰：「大概都是，亦有小小一两处病。」又读廖倅书所难与点说。先生曰：「有得有失。」又读淳所回廖倅书。先生曰：「天下万物当然之则，便是理；所以然底，便是原头处。今所说，固是如此。但圣人平日也不曾先说个天理在那里，方教人做去凑。只是说眼前事，教人平平恁地做工夫去，自然到那有见处。」淳曰：「因做工夫后，见得天理也无妨。只是未做工夫，不要先去讨见天理否？」曰：「毕竟先讨见天理，立定在那里，则心意便都在上面行，易得将下面许多工夫放缓了。孔门惟颜子曾子漆雕开曾点见得这个道理分明。」

颜子固是天资高，初间『仰之弥高，钻之弥坚』，亦自讨头不着。从『博文约礼』做来，『欲罢不能，竭吾才』，方见得『如有所立卓尔』，向来髣佛底，到此都合聚了。曾子初亦无讨头处，只管从下面捱来捱去，捱到十分处，方悟得一贯。漆雕开曰：『吾斯之未能信。』斯是何物？便是他见得个物事。曾点不知是如何，合下便被他绰见得这个物事。『曾点漆雕开已见大意』，方是程先生恁地说。漆雕开较静，曾点较明爽，亦未见得他无下学工夫，亦未见得他合杀是如何。只被孟子唤做狂，及观檀弓所载，则下梢只如此而已。曾子父子之学自相反，一是从下做到，一是从上见得。子贡亦做得七八分工夫，圣人也要唤醒他，唤不上。圣人不是不说这道理，也不是便说这道理，只是说之有时，教人有序。子晦之说无头。如吾友所说从原头来，又却要先见个天理在前面，方去做，此正是病处。子晦疑得也是，只说不出。吾友合下来说话，便有此病；是先见『有所立卓尔』，然后『博文约礼』也。若把这天理不放下相似，把一个空底物，放这边也无顿处，放那边也无顿处；放这边也恐破，放那边也恐破。这天理说得荡漾，似一块水银，滚来滚去，捉那不着。又如水不沿流溯源，合下便要寻其源，凿来凿去，终是凿不得。下学上达，自有次第。于下学中又有次第：致知又有多少次第，力行又有多少次第。」淳曰：「下学中，如致知时，亦有理会那上达底意思否？」曰：「非也。致知，今且就这事上，理会个合做底是如何？少间，又就这事上思量合做底，因甚是恁地？便见得这事道理合恁地。又思量因甚道理合恁地？便见得这事道理原头处。逐事都如此理会，便件件知得个原头处。」淳曰：「件件都知得个原头处，凑合来，便成一个物事否？」曰：「不怕不成一个物事。只管逐件恁地去，千件成千个物事，万件成万个物事，将间自然撞着成一个物事，方如水到船浮。而今且去放下此心，平平恁地做；把文字来平看，不要得第一番，且平看那一重文义是如何？第二番，又揭起第一重，看那第二重是如何？第三番，又揭起第二重，看那第三重是如何？看来看去，二十番三十番，便自见得道理有稳处。不可才看一段，便就这一段上要思量到极，要寻见原头处。如『天命之谓性』，初且恁地平看过去，便看下面『率性之谓道』；若只反倒这『天命之谓性』一句，便无工夫看『率性之谓道』了。『喜怒哀乐未发之谓中』，亦且平看过去，便看『发而皆中节谓之和』；若只反倒这未发之中，便又无工夫看中节之和了。」又曰：「圣人教人，只是一法，教万民及公卿大夫士之子皆如此。如『父子有亲，君臣有义』，初只是有两句。后来又就『父子有亲』里面推说许多，『君臣有义』里面推说许多。而今见得有亲有义合恁地，又见得因甚有亲，因甚有义，道理所以合恁地。节节推上去，便自见原头处。只管恁地做工夫去，做得合杀，便有采。」又曰：「圣人教人，只是说下面一截，少间到那田地又挨上些子，不曾直说到上面。『子以四教：文、行、忠、信。』又曰：『博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣。』做得许多，仁自在其中。『志于道，据于德，依于仁』，又且『游于艺』，不成只一句便了。若只一句便了，何更用许多说话？如『诗三百，一言以蔽之曰：「思无邪。」』圣人何

故不只存这一句，余都删了？何故编成三百篇，方说『思无邪』？看三百篇中那个事不说出来？」又曰：「庄周列御寇亦似曾点底意思。他也不是专学老子，吾儒书他都看来，不知如何被他绰见这个物事，便放浪去了。今禅学也是恁地。」又曰：「『二三子以我为隐乎？吾无隐乎尔。吾无行而不与二三子者，是丘也。』向见众人说得玄妙，程先生说得絮。黄作「怵怛」。后来子细看，方见得众人说，都似禅了，不似程先生说得稳。」

问：「前夜承教诲，不可先讨见天理，私心更有少疑，盖一事各有一个当然之理，真见得此理，则做此事便确定；不然，则此心末梢又会变了。不审如何？」曰：「这自是一事之理。前夜所说，只是不合要先见一个浑沦大底物摊在这里，方就这里放出去做那万事；不是于事都不顾理，一向冥行而已。事亲中自有个事亲底道理，事长中自有个事长底道理；这事自有这个道理，那事自有那个道理。各理会得透，则万事各成万个道理；四面凑合来，便只是一个浑沦道理。而今只先去理会那一，不去理会那贯，将尾作头，将头作尾，没理会了。曾子平日工夫，只先就贯上事事做去到极处，夫子方唤醒他说，我这道理，只用一个去贯了，曾子便理会得。不是只要抱一个浑沦底物事，教他自流出去。」

淳有问目段子，先生读毕，曰：「大概说得也好，只是一样意思。」义刚录云：「先生曰：『末梢自反之说，说「大而化之」做其么？何故恁地儻侗！』」又曰：「公说道理，只要撮那头一段尖底，末梢便要到那『大而化之』极处，中间许多都把做渣滓，不要理会。相似把个利刃截断，中间都不用了，这个便是大病。曾点漆雕开不曾见他做工夫处，不知当时如何被他逮见这道理。然就二人之中，开却是要做工夫。『吾斯之未能信』，斯，便是见处；未能信，便是下工夫处。曾点有时是他做工夫，但见得未定。或是他天资高后，被他瞥见得这个物事，亦不可知。虽是恁地，也须低着头，随众从『博学、审问、慎思、明辨、笃行』底做工夫，衬贴起来方实，证验出来方稳，不是悬空见得便了。博学、审问五者工夫，终始离他不得。只是见得后，做得不费力也。如曾子平日用工极是子细，每日三省，只是忠信传习底事，何曾说着『一贯』？曾子问一篇都是问丧、祭变礼微细处。想经礼圣人平日已说底，都一一理会了，只是变礼未说，也须逐一问『一贯』之说，夫子只是漫提醒他。纵未便晓得，且放缓亦未紧要，待别日更一提之。只是曾子当下便晓得，何曾只管与他说！如论语中百句，未有数句说此。孟子自得之说，亦只是说一番，何曾全篇如此说！今却是悬虚说一个物事，不能得了，只要那一去贯，不要从贯去到那一；如不理睬散钱，只管要去讨索来穿。如此，则中庸只消『天命之谓「性」』一句，及『无声无臭至矣』一句便了。中间许多『达孝』、『达德』、『九经』之类，皆是粗迹，都掉却，不能耐烦去理会了。如『礼仪三百，威仪三千』，只将一个道理都包了，更不用理会中间许多节目。今须是从

头平心读那书，许多训诂名物度数，一一去理会。如礼仪，须自一二三四数至于三百；威仪，须自一百二百三百数至三千；逐一理会过，都恁地通透，始得。若是只恁悬虚不已，恰似村道说无宗旨底禅样，澜翻地说去也得，将来也解做颂，烧时也有舍利，只是不济得事！|又曰：「一底与贯底，都只是一个道理。如将一贯已穿底钱与人，及将一贯散钱与人，只是一般，都用得，不成道那散底不是钱！」泳录云：「如用一条钱贯一齐穿了。」

问气弱胆小之病。曰：「公只去做功夫，到理明而气自强，而胆自大矣。」

问：「事各有理，而理各有至当十分处。今看得七八分，只做到七八分处，上面欠了分数。莫是穷来穷去，做来做去，久而且熟，自能长进到十分否？」曰：「虽未能从容，只是熟后便自会从容。」再三咏一「熟」字。

诸友入侍，坐定，先生目淳申前说，曰：「若把这些子道理只管守定在这里，则相似山林苦行一般，便都无事可做了，所谓『潜心大业』者何有哉？」淳曰：「已知病痛，大段欠了下学工夫。」曰：「近日陆子静门人寄得数篇诗来，只将颜渊曾点数件事重迭说，其它诗书礼乐都不说。如吾友下学，也只是拣那尖利底说，粗钝底都掉了。今日下学，明日便要上达！如孟子，从梁惠王以下都不读，只拣告子尽心来说，只消此两篇，其它五篇都删了。紧要便读，闲慢底便不读；精底便理会，粗底便不理。书自是要读，恁地拣择不得。如论语二十篇，只拣那曾点底意思来涵泳，都要盖了。单单说个『风乎舞雩，咏而归』，只做个四时景致，论语何用说许多事！前日江西朋友来问，要寻个乐处。某说：『只是自去寻，寻到那极苦涩处，便是好消息。人须是寻到那意思不好处，这便是乐底意思来，却无不做工夫自然乐底道理。』而今做工夫，只是平常恁地去理会，不要把做差异看了。粗底做粗底理会，细底做细底理会，不消得拣择。论语孟子恁地拣择了，史书及世间粗底书，如何地看得！」

诸友揖退，先生留淳独语，曰：「何故无所问难？」淳曰：「数日承先生教诲，已领大意，但当归去作工夫。」曰：「此别定不再相见。」淳问曰：「已分上事已理会，但应变处更望提诲。」曰：「今且当理会常，未要理会变。常底许多道理未能理会得尽，如何便要理会变！圣贤说话，许多道理平铺在那里，且要阔着心胸平去看，通透后自能应变。不是硬捉定一物，便要讨常，便要讨变。今也须如僧家行脚，接四方之贤士，察四方之事情，览山川之形势，观古今兴亡治乱得失之迹，这道理方见得周遍。『士而怀居，不足以为士矣！』不是块然守定这物事在一室，关门独坐便了，便可以为圣贤。自古无不晓事情底圣贤，亦无不通变底圣贤，亦无关门独坐底圣贤，圣贤无所不通，无所不能，那个事理会不得？如中庸『天下国家有九经』，便要理会许多物

事。如武王访箕子陈洪范，自身之视、听、言、貌、思，极至于天人之际，以人事则有八政，以天时则有五纪，稽之于卜筮，验之于庶征，无所不备。如周礼一部书，载周公许多经国制度，那里便有国家当自家做？只是古圣贤许多规模，大体也要识。盖这道理无所不该，无所不在。且如礼乐射御书数，许多周旋升降文章品节之繁，岂有妙道精义在？只是也要理会。理会得熟时，道理便在上面。又如律历、刑法、天文、地理、军旅、官职之类，都要理会。虽未能洞究其精微，然也要识个规模大概，道理方浹通透。若只守个些子，捉定在那里，把许多都做闲事，便都无事了。如此，只理会得门内事，门外事便了不得。所以圣人教人要博学！二字力说。须是『博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之』。『子曰：「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」』『文武之道，布在方册』；『在人，贤者识其大者，不贤者识其小者。夫子焉不学？而亦何常师之有』！圣人虽是生知，然也事事理会过，无一之不讲。这道理不是只就一件事上理会见得便了。学时无所不学；理会时，却是逐件上理会去。凡事虽未理会得详密，亦有个大要处；纵详密处未晓得，而大要处已被自家见了。今公只就一在线窥见天理，便说天理只恁地样子，便要去通那万事，不知如何得。萃百物，然后观化工之神；聚众材，然后知作室之用。于一事一义上，欲窥圣人之用心，非上智不能也。须撒开心胸去理会。天理大，所包得亦大。且如五常之教，自家而言，只有个父子夫妇兄弟；才出外，便有朋友，朋友之中，事已煞多；及身有一官，君臣之分便定，这里面又煞多事，事事都合讲他人未做工夫底，亦不敢向他说。如吾友于己分上已自见得，若不说与公，又可惜了！他人于己分上不曾见得，泛而观万事，固是不得。而今已有个本领，却只捉定这些子便了，也不得。如今只道是持敬，收拾身心，日用要合道理无差失，此固是好。然出而应天下事，应这事得时，应那事又不得。学之大本，中庸大学已说尽了。大学首便说『格物致知』。为甚要格物致知？便是要无所不格，无所不知。物格知至，方能意诚、心正、身修，推而至于家齐、国治、天下平，自然滔滔去，都无障碍。」

淳禀曰：「伏承教诲，深觉大欠下学工夫。恐遐陬僻郡，孤陋寡闻，易致差迷，无从就正。望赐下学说一段，以为朝夕取准。」曰：「而今也不要先讨差处，待到那差地头，便旋旋理会。下学只是放阔去做，局促在那一隅，便窄狭了。须出四方游学一遭，这朋友处相聚三两月日，看如何；又那朋友处相聚三两月日，看如何。」胡叔器曰：「游学四方固好，恐又随人转了。」曰：「要我作甚？义刚录云：「胡叔器曰：『恐又被不好底人坏了。』先生曰：『我须是先知得他是甚么样人，及见后与他相处，数日便见。若是不合，便去。』」不合便去。若恁地随人转，又不如只在屋里孤陋寡闻。」

先生问淳曰：「安卿须是『友天下之善士为未足，又尚论古之人』。须是开阔，方始展拓。若只如此，恐也不解十分。」

先生钱席，酒五行，中筵，亲酌一杯劝李丈云：「相聚不过如此，退去反而求之。」次一杯与淳，曰：「安卿更须出来行一遭。村里坐，不觉坏了人。昔陈了翁说，一人棋甚高，或邀之入京参国手。日久在侧，并无所教，但使之随行携棋局而已。或人诘其故，国手曰：『彼棋已精，其高着已尽识之矣。但低着未曾识，教之随行，亦要都经历一』」

临行拜别，先生曰：「安卿今年已许人书会，冬间更须出行一遭。」李丈禀曰：「书解乞且放缓，愿早成礼书，以幸万世。」曰：「书解甚易，只等蔡三哥来便了。礼书大段未也。」

安卿问：「先生前日与廖子晦书云『道不是有个物事閃閃烁烁在那里』，固是如此。但所谓『操则存，舍则亡』，毕竟也须是有个物事。」曰：「操存只是教你收敛，教你心莫胡思乱量，几曾捉定有个物事在那里！」又问：「『顾諟天之明命』，毕竟是个甚么？」曰：「此只是说要得道理在面前，不被物事遮障了。『立则见其参于前，在舆则见其倚于衡』，皆只是见得理如此，不成别有个物事光烁在那里！」

漳州陈淳会问，方有可答，方是疑。

贺孙问：「安卿近得书否？」曰：「缘王子合与他答问，诿他写将来，以此漳州朋友都无问难来。」因说：「子合无长进，在学中实录课诸生，全不识轻重先后。许多学者，近来觉得都不济事。」贺孙云：「也是世衰道微，人不能自立，纔做官便颠沛。」曰：「如做官，科举，皆害事。」或曰：「若在此说得甚好，做却如此！」曰：「只缘无人说得好。说得好，乃是知得到；若知得到，虽摩顶至足，也只是变他不得。」因言：「器之昨写来问几条，已答去。今再说来，亦未分晓。公之为仁，公不可与仁比并看。公只是无私，纔无私，这仁便流行。程先生云，『唯公为近之』，却不是近似之『近』。纔公，仁便在此，故云近。犹云『知所先后，则近道矣』，不是道在先后上，只知先后，便近于道。如去其壅塞，则水自流通。水之流通，却不是去壅塞底物事做出来。水自是元有，只被塞了，纔除了塞便流。仁自是元有，只被私意隔了，纔克去己私，做底便是仁。」贺孙云：「公是仁之体，仁是理。」曰：「不用恁地说，徒然不分晓。只要是无私，无私则理无或蔽。今人喜也是私喜，怒也是私怒，哀也是私哀，惧也是私惧，爱也是私爱，恶也是私恶，欲也是私欲。苟能克去己私，扩然大公，则喜是公喜，怒是公怒，哀、惧、爱、恶、欲，莫非公矣。此处煞系利害。颜子所授于夫子，只是『克己复礼为仁』。读书最忌以己见去说，但欲合己见，不知非本来旨意。须是且就他头说，说教分明；有不通处，却以己意较量。」

朱子语类卷第一百一十八

朱子十五

训门人六

先生问伯羽：「如何用功？」曰：「且学静坐，痛抑思虑。」曰：「痛抑也不得，只是放退可也。若全闭眼而坐，却有思虑矣。」又言：「也不可全无思虑，无邪思耳。」以下训

学者博学、审问、慎思、明辨等，多有事在。然初学且须先打迭去杂思虑，作得基址，方可下手。如起屋须有基址，许多梁柱方有顿处。

观书须宽心平易看，先见得大纲道理了，然后详究节目。公今如人入大屋，方在一重门外，里面更有数重门未入未见，便要说他房里事，如何得！

公大抵容貌语言皆急迫，须打迭了，令心下快活。如一把筌丝，见自筌而未定；才急下手去拏，愈乱。

人须打迭了心下闲思杂虑。如心中纷扰，虽求得道理，也没顿处。须打迭了后，得一件方是一件，两件方是两件。

公看文字子细，却是急性，太忙迫，都乱了。又是硬钻凿求道理，不能平心易气看。且用认得定，用玩味宽看。

问：「读书莫有次序否？余正叔云，不可读，读则蹉过了。」曰：「论语章短者诚不可读，读则易蹉过后章去。若孟子诗书等，非读不可。盖它首尾自相应，全籍读，方见。」问：「伯羽尝觉固易蹉了。专看，则又易入于硬钻之弊，如何？」曰：「是不可钻。书不可进前一步看，只有退看。譬如以眼看物，欲得其大体邪正曲直，须是远看方定，若近看愈狭了，看不见。」「凡人谓以多事废读书，或曰气质不如人者，皆是不责志而已！若有志时，那问他事多？那问他气质不美？」曰：「事多、质不美者，此言虽若未是太过，然即此可见其无志，甘于自暴自弃，过孰大焉！真个做工夫人，便自不说此话。」

蜚卿问：「致知后，须持养，方力行？」曰：「如是，则今日致知，明日持养，后日力行！只持养便是行。正心、诚意岂不是行？但行有远近，治国、平天下则行之远耳。」

蜚卿问：「不知某之主一如何？」曰：「凡人须自知，如已吃饭，岂可问他人饥饱！」又问：「或于无事时，更有思量否？」曰：「无事时只是无事，更思个甚？然人无事时少，有事时多，才思便是有事。」蜚卿曰：「静时多为思虑纷扰。」曰：「此只为不主一，人心皆有此病。不如且将读书程课系缚此心，逐旋行去，到节目处自见功效浅深。大凡理只在人心中，不在外面。只为人役役于不可必之利名，故本原固有者，日加昏蔽，岂不可惜！」

蜚卿欲类仁说看。曰：「不必录。只识得一处，他处自然如破竹矣。」

先生谓蜚卿：「看公所疑，是看论语未子细。这读书，是要得义理通，不是要做赶课程模样。若一项未通，且就上思索教通透，方得。初间疑处，只管看来，自会通解。若便写在策上，心下便放却，于心下便无所得。某若有未通解处，自放心不得，朝朝日日，只觉有一事在这里。」

蜚卿以书谒先生，有弃科举之说。先生曰：「今之士大夫应举干禄，以为仰事俯育之计，亦不能免。公生事如何？」曰：「粗可伏腊。」曰：「更须自酌量。」

蜚卿曰：「某欲谋于先生，屏弃科举，望断以一言。」曰：「此事在公自看如何，须是度自家可以仰事俯育。作文字，比之他人有可得之理否，亦须自思之。如人饥饱寒暖，须自知之，他人如何说得！」

蜚卿云：「某正为心不定，不事科举。」曰：「放得下否？」曰：「欲放下。」曰：「才说『欲』字，便不得，须除去『欲』字。若要理会道理，忙又不得，亦不得懒。」骧。

「看今世学者病痛，皆在志不立。尝见学者不远千里来此讲学，将谓真以此为事。后来观之，往往只要做二三分人，识些道理便是。不是看他不破，不曾以此语之。夫人与天地并立为三，自家当思量，天如此高，地如此厚，自家一个七尺血气之躯，如何会并立为三？只为自家此性元善，同是一处出来。一出入，若有若亡，元来固有之性不曾见得，则虽其人衣冠，其实与庶物不爭多。伊川曰：『学者为气所胜，习所夺，只可责志。』颜渊曰：『仰之弥高，钻之弥坚，瞻之在前，忽焉在后！既竭吾才，如有所立卓尔。』在颜子分明见此物，须要做得。如人在战阵，雷鼓一鸣，不杀贼，则为贼所杀，又安得不向

前！又如学者应举觅官，从早起来，念念在此，终被他做得。但移此心向学，何所不至？孔子曰『吾十有五而志于学』至『三十而立』以上，节节推去。五峰曰：『为学在立志，立志在居敬』，此言甚佳。夫一阴一阳相对。志纔立，则已在阳处立；虽时失脚入阴，然一觉悟，则又在于阳。今之学者皆曰：『它是尧舜，我是众人，何以为尧舜？』为是言者，曾不如佛家善财童子曰：『我已发菩提心，行何行而作佛？』渠却办作佛，自家却不办作尧舜。」某因问：「立志固是，然志何以立？」曰：「自端本立。以身而参天地，以匹夫而安天下，实有此理。」方伯谏问：「使齐王用孟子，还可以安天下否？」曰：「孟子分明往见齐王，以道可行。只是他计些小利害，爱些小便宜，一齐昏了。自家只立得大者定，其它物欲一齐走退。」又举中庸一段：「曰『德性』，曰『高明』，曰『广大』，皆是元来底；『问学』、『中庸』、『精微』，所以接续此也。」某问：「孔门弟子问仁、问智，皆从一事上做去。」曰：「只为他志已立，故求所以趋向之路。然孔门学者亦有志不立底，如宰予冉求是也。颜子固不待说，如『子路有闻，未之能行，惟恐有闻』，岂不是有志？至如漆雕开曾点皆有志。孔子在陈，思鲁之狂士。狂士何足思？盖取其有志。得圣人而师之，皆足为君子。」以下训璘录云：「□录异。」见后训

先生问：「昨日与吾友说立志一段，退后思得如何？」某曰：「因先生之言，子细思之，皆是实理。如平日见害人之事不为，见非义之财不取，皆是自然如此。」曰：「既自然如此，因何做尧舜不得？」某谓：「尽其心，则知其性。」曰：「此不是答策题，须是实见得。『徐行后长者谓之弟』，须见得如何弟，是作得尧舜。」因语：「『执德不弘，信道不笃，焉能为有？焉能为亡？』所谓天理人欲也。更将孟子答滕文公曹交问孟子章熟读。纔见得此，甚省力。」

问：「作事多始锐而终辍，莫是只为血气使？」曰：「虽说要义理之气，然血气亦不可无。孟子『气，体之充』，但要以义理为主耳。」

问：「讲学须当志其远者、大者。」曰：「固是。然细微处亦须研究。若细微处不研究，所谓远者、大者，只是揣作一头诡怪之语，果何益？须是知其大小，测其浅深，又别其轻重。」因问：「平时读书，因见先生说，乃知只得一模样耳。」曰：「模样亦未易得，恐只是识文句。」

问：「反其性如何？」曰：「只吾友会道个反时，此便是天性；只就此充之，别无道理。滕文公纔问孟子，孟子便『道性善』。自今观之，岂不躐等？不知此乃是自家屋里物，有甚过当！既立得性了，则每事点检，视事之来，是者从之，非者违之。此下文甚长，且于根本上用工夫。既尚留此，便宜审观自见。」

再见，请教。因问：「平日读书时似亦有所见，既释书则别是一般。又，每苦思虑纷扰，虽持敬亦未免弛慢，不知病根安在？」曰：「此乃不求之于身，而专求之于书，固应如此。古人曰：『为仁由己，而由人乎哉！』凡吾身日用之间，无非道，书则所以接凑此心耳。故必先求之于身，而后求之于书，则读书方有味。」又曰：「持敬而未免弛慢，是未尝敬也，须是无间断乃可。至如言思虑多，须是合思即思，不合思者不必思，则必不扰乱。」又问：「凡求之于心，须是主一？为或于事事求之？」曰：「凡事无非用心处，只如于孝则求其如何是孝，于弟则求其如何是弟。大抵见善则迁，有过则改。圣人千言万语，不出此一辙。须积习时久，游泳浸渍，如饮醇酒，其味愈长，始见其真是真非。若似是而非，似有而实未尝有，终自恍惚，然此最学者之大病。」又问：「读书宜以何为法？」曰：「须少看。凡读书须子细研究讲究，不可放假如有五项议论，开策时须逐一为别白，求一定说。若他日再看，又须从头检阅，而后知前日之读书草略甚矣。近日学者读书，六经皆云通；及问之，则往往失对，只是当初读时绰过了。孟子曰『仁在乎熟』，吾友更详思之。大抵古人读书，与今人异。如孔门学者于圣人，纔问仁、问知，终身事业已在此。今人读书，仁义礼智总识，而却无落泊处，此不熟之故也。昔五峰于京师问龟山读书法，龟山云：『先读论语。』五峰问：『论语二十篇，以何为紧要？』龟山曰：『事事紧要。』看此可见。」

问：「可学禀性太急，数年来力于惩忿上做工夫，似减得分数。然遇事不知不觉忿暴，何从而去此病？」曰：「亦在乎熟耳。如小儿读书遍数多，自记得，此熟之验也。大抵禀赋得深，多少年月，一旦如何便尽打迭得！须是日夜惩戒之以至于熟，久当自去。」

一日晚，同王春先生亲戚。魏才仲请见。问：「吾友年几何？」对云：「三十七。」曰：「已自过时。若于此因循，便因循了。昔人读书，二十四五时须已立得一门庭。」某因说：「平日亦有志于学。只是为贫奔走，虽勤读书，全无趋向。」曰：「读书须穷研道理。吾友日看论孟否？」对以常看。曰：「如何看？」曰：「日间只是看精义。」曰：「看精义，有利有害。若能因诸家之说以考圣人之意而得于吾心，则精义有益。若只鹞突绰过，如风过耳，虽百看何补！善看论孟者，只一部论孟自亦可，何必精义？」因举「学而时习之」问曰：「吾友何说？」某依常解云云。先生曰：「圣人下五个字，无一字虚。学然后时习之，不学则何习之有？所谓学者，不必前言往行，凡事上皆是学，如个人好，学其为人；个事好，学其为事。习之者，习其所学也。习之而熟，能无悦乎？近日学者多学而不习。」某又问：「『学而不思则罔』，亦是此意？」曰：「且就本文理会。牵傍会合，最学者之病。」又问：「『有

朋自远方来』，何故乐？」对以得朋友而讲习，故乐。曰：「若是已得于己，何更待朋友？」再三请益。曰：「且自思之。」

语次，因道：「某平日读个不识涂径，枉费心力。适得先生开喻，方知趋向。自此期早夜孜孜，无负教诲。」曰：「吾友既如此说，须与人作样子。第一，下工夫莫草略。研究一章义理已得，方别看一章。近日学者多缘草略过了，故下梢头攢无去处，一齐弃了。大凡看书粗，则心粗；看书细，则心细。若研究不熟，得些义理，以为是亦得，以为非亦得。须是见得『差之毫厘，缪以千里』方可。」

问：「昨日先生所问，退而以滕文公数章熟读。只如昨日所说四端，此便是真心，便是性善。今只是于天理人欲上判了，去得人欲，天理自明。自家家里事，岂有不向前？」先生曰：「然。未要论到人欲，人欲亦难去。只且自体认这个理，如何的见是性善？尧舜是可为？如何是仁？如何是义？若于此有见，要已自己不得。孟子曰：『求则得之，舍则失之。』今学者求不见得，舍不见失，只是悠悠，今日待明日，明日又待后日。」语未毕，伯谏先生云：「适来所言，子上却有许多说话，德粹无说，然皆是不勉力作工夫。谢上蔡于明道前举史书成文，明道曰：『贤却会记得，可谓玩物丧志！』上蔡发汗。须是如此感动，方可。今只且于旧事如此过，岂是感发？须是不安，方是，所谓『不能以一朝居』。」

问德粹：「数日作何工夫？」曰：「读告子。」曰：「见得如何？」曰：「固是要见，亦当于事上见之。」曰：「行事上固要见，无事时亦合理会。如看古人书，或静坐，皆可以见。」又问某：「见得如何？」曰：「只是『操舍』二字分判。」曰：「操舍固是，亦须先见其本。不然，方操而则存时，已舍而则亡矣。」又问：「前说『有朋自远方来』，看见如何？」曰：「前日说不是。『有朋自远方来』，乃是善可以及人；善可以及人，则合彼己为一，岂不乐？」先生曰：「此是可以及人？为或已及人？」曰：「惟其可以及人，所以能及人。」先生曰：「乐是可以及人而乐？是已及人而乐？」曰：「已及人而乐。」先生曰：「然。伊川说已尽，后来诸公多变其说，云朋友讲习。我若未有所得，谁肯自远方来？要之，此道天下公共，既已得于己，必须及于人。『不知而不愠』，非君子成德不能。愠，非怒之谓。自君子以降，人不知己，亦不能无芥蒂于胸中。」

先生问：「近日所见如何？」某对：「间断处颇知提撕。」曰：「更宜加意。」

先生问：「近日如何？」曰：「颇觉心定。」「如何心定？」曰：「每常遇无事，却散漫；遇有事，则旋求此心。今却稍胜前。」曰：「读甚书？」曰：「读告子，昨读至『夜气』之说，因觉病痛全在此心上。」曰：「亦未说至此，须是见得踊跃之意，方可。」是日德粹又语小学。先生曰：「德粹毕竟昏弱。子上尚杂，更宜加意。」

问：「人有刚果过于中，如何？」曰：「只为见彼善于此，刚果胜柔，故一向刚。周子曰：『刚善为义，为直，为断，为严毅，为干固；恶为猛，为隘，为强梁。』须如此别，方可。」璘录云：「问：『孙吉甫说，性刚未免有失，如何？』先生举通书云：『刚善、刚恶。』『固是刚比之暗弱之人为胜，然只是彼善于此而已。毕竟未是。』」问：「何以制之使归于善？」曰：「须于中求之。」问：「昨日承先生教诲矫激事，归而思之：务为长厚固不可。然程氏教人却云，当学颜子之浑厚。看近日之弊，莫只是真伪不同？」曰：「然。颜子却是浑厚，今人却是褻夹，大不同。且如当官，必审是非，明去就。今做事至于危处，却避祸，曰：『吾为浑厚』，可乎？且如后汉诸贤与宦官为敌，既为冀州刺史，宦官亲戚在部内为害，安得不去之！安得谓之矫激！须是不做它官。故古人辞尊而居卑，辞富而居贫，居卑则不与权豪相抗，亦无甚职事。」符舜功云：「如陈寔吊宦官之丧，是大要浑厚。」曰：「然。」某问：「如范滂之徒，太甚。」曰：「只是行其职。大抵义理所在，当为则为，无浑厚，无矫激，如此方可。」某又问：「李膺赦后杀人，莫不顺天理？」曰：「然。士不幸遇乱世，不必仕。如赵台卿乃于杜子宾夹壁中坐过数年，又如蔡邕，更无整身处。」

问：「吾友昔从曾大卿游，于其议论云何？」曰：「曾先生静默少言，有一二言不及其躬行者。」曰：「曾卿齐家正身，不欺暗室，真难及！」

郑子上因赴省经过，问左传数事。先生曰：「数年不见公，将谓有异问相发明，却问这般不紧要者，何益？人若能于大学语孟中庸四书穷究得通透，则经传中折莫甚大事，以其理推之，无有不晓者，况此末事！今若此，可说是『扬了甜桃树，沿山摘醋梨』也！」友仁。

璘注鄂渚教官阙。先生曰：「某尝劝人，不如做县丞，随事犹可以及物。做教官没意思，说义理人不信，又须随分做课试，方是闹热。」以下训

问：「做何工夫？」璘对以未曾。曰：「若是做得工夫，有疑可问，便好商量。若未做工夫，只说得一个为学大端，他日又如何得商量？尝见一般朋友，见事便奋发要议论，胡乱将经书及古人作议论，看来是没意思。又有一般全不做功夫底，更没下手商量处。又不如彼胡乱做工夫，有可商议得。且如论

古人，便是论错了，亦是曾考论古人事迹一他日与说得是，将从前错底改起，便有用。」

问为学大端。曰：「且如士人应举，是要做官，故其功夫勇猛，念念不忘，竟能有成。若为学，须立个标准，我要如何为学？此志念念不忘，功夫自进。盖人以眇然之身，与天地并立而为三，常思我以血气之身，如何配得天地？且天地之所以与我者，色色周备，人自污坏了！」因举「万物皆备于我，反身而诚，乐莫大焉」一章。「今之为学，须是求复其初，求全天之所以与我者，始得。若要全天之所以与我者，便须以圣贤为标准，直做到圣贤地位，方是全得本来之物而不失。如此，则功夫自然勇猛。临事观书常有此意，自然接续。若无求复其初之志，无必为圣贤之心，只见因循荒废了。」因举「孟子道性善，言必称尧舜」一章，云：「『道性善』，是说天之所以与我者，便以尧舜为样子。说人性善，皆可以为尧舜，便是立个标准了。下文引成[间见]颜渊公明仪之言，以明圣贤之可以必为。末后『若药不瞑眩，厥疾不瘳』，最说得好。人要为圣贤，须是猛起服瞑眩之药相似，教他麻了一上了，及其定迭，病自退了。」又举颜子「仰之弥高」一段。又说：「人之为学，正如说恢复相似：且如东南亦自有许多财赋，许多兵甲，尽自好了，如何必要恢复？只为祖宗元有之物，须当复得；若不复得，终是不了。今人为学，彼善于此，随分做个好人，亦自足矣，何须必要做圣贤？只为天之所以与我者，不可不复得；若不复得，终是不了，所以须要讲论。学以圣贤为准，故问学须要复性命之本然，求造圣贤之极，方是学问。可学录云：「如寻常人说，且作三五分人，有甚不可？何必须早夜孳孳？只为自家元有一个性，甚是善，须是还其元物。不还元物，毕竟欠缺。此一事，乃圣人相传，立定一铁桩，移动不得。」然此是大端如此。其间读书，考古验今，工夫皆不可废。」因举「尊德性而道问学」一章。又云：「有一般人，只说天之所以与我者，都是光明纯粹好物；其后之所以不好者，人为有以害之。吾之为学，只是去其所以害此者而已。害此者尽去，则工夫便了。故其弊至于废学不读书，临事大纲虽好，而所见道理便有偏处。为学既知大端是欲复天之所与而必为圣贤，便以『父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信』，此五者为五个大桩相似，念念理会，便有工夫可做。所以大学『在止于至善』，只云：『为人君，止于仁；为人臣，止于敬；为人子，止于孝；为人父，止于慈；与国人交，止于信。』」

「从前朋友来此，某将谓不远千里而来，须知个趣向了，只是随分为他说个为学大概去，看来都不得力，此某之罪。今日思之：学者须以立志为本。如昨日所说为学大端，在于求复性命之本然，求造圣贤之极致，须是便立志如此，便做去始得。若曰我之志只是要做个好人，识些道理便休，宜乎工夫不进，日夕渐渐消磨。今须思量天之所以与我者，必须是光明正大，必不应只如此而止，就自家性分上尽做得去，不到圣贤地位不休。如此立志，自是歇不

住，自是尽有工夫可做。如颜子之『欲罢不能』，如小人之『孳孳为利』，念念自不忘。若不立志，终不得力。」因举程子云：「学者为气所胜，习所夺，只可责志。」又举云：「『立志以定其本，居敬以持其志』，此是五峰议论好处。」又举「士尚志。何谓尚志？曰：『仁义而已矣。』」又举「舜为法于天下，可传于后世，我犹未免为乡人也，是则可忧也。忧之如何？如舜而已矣」。又举「三军可夺帅，匹夫不可夺志也」。「如孔门亦有不能立志者，如冉求『非不说子之道，力不足也』，是也。所以其后志于聚敛，无足怪」。

又曰：「要知天之与我者，只如孟子说：『无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无是非之心，非人也；无辞逊之心，非人也。』今人非无恻隐、羞恶、是非、辞逊发见处，只是不省察了。若于日用间试省察此四端者，分明迸趲出来，就此便操存涵养将去，便是下手处。只为从前不省察了，此端才见，又被物欲汨了。所以秉彝不可磨灭处虽在，而终不能光明正大，如其本然。」

试思人以眇然之身，可以赞天地之化育；以常人而可以为圣贤；以四端之微，而充之可以保四海；是如何而致？若分明见此，志自立，工夫自住不得。

「昨日所说为学大端在于立志必为圣贤，曾看得『人皆可以为尧舜』道理分明否？又见得我可以为尧舜而不为，其患安在？固是孟子说『性善』、『徐行后长』之类。然今人四端非不时时发见，非不能徐行，何故不能为尧舜？且子细看。若见得此分明，其志自立，其工夫自不可已。」因举「执德不弘，信道不笃，焉能为有！焉能为亡」！谓：「不弘不笃，不当得一个人数，无能为轻重。」

须常常自问：人人之性善，而已之性却不见其善；「人皆可以为尧舜」，而已之身即未见其所以为尧舜者，何故？常常自问，知所愧耻，则勇厉奋发，而志立矣。更将孟子告子篇反复读之，「指不若人」之类数段，可以助人兴发必为之志。

问所观书。璘以读告子篇对。曰：「古人『兴于诗』，『诗可以兴。』」又曰：「『虽无文王，犹兴。』」人须要奋发兴起必为之心，为学方有端绪。古人以诗吟咏起发善心，今既不能晓古诗，某以为告子篇诸段，读之可以兴发人善心者，故劝人读之。且如『义理之悦我心，犹刍豢之悦我口』，读此句，须知义理可以悦我心否？果如刍豢悦口否？方是得。」璘谓：「理义悦心，亦是临事见得此事合理义，自然悦怿。」曰：「今则终日无事，不成便废了理义！便无悦处！如读古人书，见其事合理义。思量古人行事，与吾今所思虑欲为之事，

才见得合理义，则自悦；才见不合理义，自有羞愧愤闷之心。不须一一临事时看。」

问璘：「昨日卧云庵中何所为？」璘曰：「归时日已暮，不曾观书，静坐而已。」先生举横渠「六有」说：「『言有法，动有教，昼有为，宵有得，息有养，瞬有存』，以为虽静坐，亦有所存主始得。不然，兀兀而已。」可学录云：「先生问德粹：『夜间在庵中作何工夫？』德粹云云。先生曰：『横渠云：『言有教，动有法，昼有为，宵有得，息有养，瞬有存。』此语极好。君子「终日干干」，不可食息闲，亦不必终日读书，或静坐存养，亦是。天地之生物以四时运动。春生夏长，固是不息；及至秋冬凋落，亦只是藏于其中，故明年复生。若使至秋冬已绝，则来春无缘复有生意。学者常唤令此心不死，则日有进。』」

德粹问：「在四明守官，要顾义理。纔到利害重处，则顾忌，只是拌一去，如何？」先生曰：「无他，只是志不立，却随利害走了。」

问德粹：「此心动时应物，不动时如何？」曰：「只是散漫。」曰：「便是错了。自家一个心却令成两端！须是检点他。」

「人在官，固当理会官事。然做得官好，只是使人道是一好官人。须讲学立大本，则有源流。若只要人道是好官人，今日做得一件，明日又做一件，却穷了。」德粹云：「初到明州，问为学于沈叔晦。叔晦曰：『若要读书，且于婺源山中坐；既在四明，且理会官事。』」先生曰：「县尉既做了四年，滕德粹元不曾理会。」

晦力行云：「若有人云孔孟天资不可及，便知此人自暴自弃，万劫千生无缘见道！所谓『九万里则风斯下』。」以下训

「讲学切忌研究一事未得，又且放过别求一事。如此，则有甚了期？须是逐件打结，久久通贯。」力行退读先生「格物」之说，见李先生所以教先生有此意。

力行连日荷教。府判张丈退谓力行曰：「士侗到此余五十日，备见先生接待学者多矣，不过诱之掖之，未见如待吾友着气用力，痛下钳锤如此。以九分欲打炼成器，不得不知此意。」

问：「事有最难底奈何。」曰：「亦有数等，或是外面阻遏做不得，或是里面纷乱处不去，亦有一种纷拏时，及纤毫委曲微细处难处，全只在人自去理

会。大概只是要见得道理分明，逐事上自有一个道理。易曰：『探赜索隐。』赜处不是奥，是纷乱时；隐是隐奥也，全在探索上。纷乱是他自纷乱，我若有一定之见，安能纷乱得我！大凡一等事固不可避，避事不是工夫。又有一等人情底事，得遣退时且遣退，无时是了，不要撻揽。凡可以省得底事，省亦不妨，应接亦只是不奈何。有合当住不得底事，此却要思量处置，里面都自有个理。」或谓：「人心纷扰时难把捉。」曰：「真个是难把持。不能得久，又被事物及闲思虑引将去。孟子『牛山之木』一章，最要看『操之则存，舍之则亡。』」或又谓：「把持不能久，胜物欲不去。」曰：「这个不干别人事。虽是难，亦是自着力把持，常惺惺，不要放倒。觉得物欲来，便着紧不要随他去。这个须是自家理会。若说把持不得，胜他不去，是自坏了，更说甚『为仁由己，而由人乎哉』！」又曰：「把心不定，喜怒忧惧四者皆足以动心。」因问：「忧患恐惧，恐四字似一般？」曰：「不同。恐惧是目下逼来得紧底，使人恐惧失措；忧患是思虑，预防那将来有大祸福利害底事。此不同。」又问：「忿懣好乐，乃在我之事，可以勉强不做。如忧患恐惧，乃是外面来底，不由自家。」曰：「都不得。便是外面来底，须是自家有个道理措置得下。恐惧忧患，只是徒然。事来亦合当思虑不妨，但只管累其本心，也不济得事。孔子畏匡人，文王囚羑里，死生在前了，圣人元不动心，处之恬然。只看此，便是要见得道理分明，自然无此患。所以圣人教人致知、格物，考究一个道理。自以上，诚意、正心皆相连上去也。」以下训

凡日用工夫，须是自做吃紧把捉。见得不是处，便不要做，勿徇他去。所说事有善者可从，又有不善者间之，依旧从不善处去；所思量事忽为别思量勾引将去，皆是自家不曾把捉得住，不干别人事。须是自把持，不被他引去方是。颜子问仁，孔子答许多话，其末却云：「为仁由己，而由人乎哉！」看来不消此二句亦得。然许多话，不是自己着力做，又如何得？明知不善又去做，看来只是知得不亲切。若真个知得，定不肯做。正如人说饮食过度伤生，此固众所共知，然不是真知。偶一日饮食过度为害，则明日决不分外饮食；此真知其伤，遂不复再为也。把捉之说，固是自用着力，然又以枯槁无滋味，卒急不易着力。须平日多读书，讲明道理，以涵养灌培，使此心常与理相入，久后自熟，方见得力处。且如读书，便今日看得一二段，来日看三五段，殊未有紧要。须是磨以岁月，读得多，自然有用处。且约而言之：论孟固当读，六经亦当读，史书又不可不读。讲究得多，便自然熟。但始初须大段着力穷究，理会教道理透彻。不过一二番稍难，向后也只是以此理推去，更不艰辛，可以触类而长。正如入仕之初看公案，初看时自是未相谙，较难理会。须着些心力，如法考究。若如此看得三五项了，自然便熟；向后看时，更不似初间难，亦可类推也。又如人要知得轻重，须用称方得。有拈弄得熟底，只把在手上，便知是若干斤两，更不用称。此无他，只是熟。今日也拈弄，明日也拈弄，久久自熟。也如百工技艺做得精者，亦是熟后便精。孟子曰：「夫仁，亦在乎熟之而

已。」所以贵乎熟者，只是要得此心与义理相亲。苟义理与自家相近，则非理之事，自然相远。思虑多走作，亦只是不熟，熟后自无。又如说做事偶合于理则心安，或差时则馁，此固是可见得本然之理，所以差时便觉不安。然又有做得不是处，不知觉悟。须是常惺惺省察，不要放据某看，学问之道，只是眼前日用底便是，初无深远玄妙。

「大凡学问不可只理会一端。圣贤千言万语，看得虽似纷扰，然却都是这一个道理。而今只就紧要处做固好，然别个也须一一理会，凑得这一个道理都一般，方得。天下事硬就一个做，终是做不成。如庄子说：『风之积也不厚，则其负大翼也无力。』须是理会得多，方始衬簪得起。且如『笱豆之事则有司存』，非是说笱豆之事置之度外，不用理会。『动容貌』三句，亦只是三句是自家紧要合做底，笱豆是付与有司做底，其事为轻。而今只理会三句，笱豆之事都不理会，万一被有司唤笱做豆，若不曾晓得，便被他瞒。又如田子方说『君明乐官，不明乐音』，他说得不是。若不明得音，如何明得官？次第被他易官为商，也得！所以中庸先说个『博学之』，孟子曰：『博学而详说之。』且看孔子虽曰生知，事事去问人，若问礼、问丧于老聃之类甚多。只如官名不晓得，莫也无害，圣人亦汲汲去问郟子。盖是我不识底，须是去问人，始得。」因说：「南轩洙泗言仁，编得亦未是。圣人说仁处固是仁，然不说处不成非仁！天下只有个道理，圣人说许多说话，都要理会。岂可只去理会说仁处，不说仁处便掉了不管！子思做中庸，大段周密不易，他思量如是。『德性』五句，须是许多句方该得尽，然第一句为主。『致广大、极高明、温故、敦厚』，此上一截是『尊德性』事；如『道中庸、尽精微、知新、崇礼』，此下一截是『道问学』事。都要得纤悉具备，无细不尽，如何只理会一件？」或问知新之理。曰：「新是故中之事，故是旧时底，温起来以『尊德性』；然后就里面讨得新意，乃为『道问学』。」

一日因论读大学，答以每为念虑搅扰，颇妨工夫。曰：「只是不敬。敬是常惺惺底法，以敬为主，则百事皆从此做去。今人都不理会我底，自不知心所在，都要理会他事，又要齐家、治国、平天下。心者，身之主也。撑船须用篙，吃饭须用匙。不理会心，是不用篙，不使匙之谓也。摄心只是敬。才敬，看做甚么事，登山亦只这个心，入水亦只这个心。」训[与心]。

与立同问：「常苦志气怯弱，恐惧太过，心下常若有事，少悦豫底意思，不知此病痛是如何？」曰：「试思自家是有事？是无事？」曰：「本无事，自觉得如此。」曰：「若是无事，便是无事，又恐惧个甚？只是见理不彻后如此。若见得理彻，自然心下无事。然此亦是心病。」因举遗书捉虎及满室置尖物事。又曰：「且如今人害洁净病，那里有洁净病？只是疑病，疑后便如此。」

不知在君父之前，还如此得否？」黻又因论气质各有病痛不同。曰：「纔明理后，气质自然变化，病痛都自不见了。」以下训与立黻。

先生诲与立等曰：「为学之道无他，只是要理会得目前许多道理。世间事无大无小，皆有道理。如中庸所谓『率性之谓道』，也只是这个道理；『道不可须臾离』，也只是这个道理。见得是自家合当做底便做将去，不当做底断不可做，只是如此。」又曰：「为学无许多事，只是要持守心身，研究道理，分别得是非善恶，直是『如好好色，如恶恶臭』。到这里方是踏着实地，自住不得。」又曰：「经书中所言只是这一个道理，都重三迭四说在里，只是许多头面出来。如语孟所载也只是这许多话。一个圣贤出来说一番了，一个圣贤又出来从头说一番。如书中尧之所说，也只是这个；舜之所说，也只是这个；以至于禹汤文武所说，也只是这个。又如诗中周公所赞颂文武之盛德，亦只是这个；便若桀纣之所以危亡，亦只是反了这个道理。若使别撰得出来，古人须自撰了。惟其撰不得，所以只共这个道理。」又曰：「读书须是件件读，理会了一件，方可换一件。这一件理会得透彻是当了，则终身更不用再理会，后来只须把出来温寻涵泳便了。若不与逐件理会，则虽读到老，依旧是生底，又却如不曾读一般，济甚事！如吃饭，不成一日都要吃得尽！须与分做三顿吃，只恁地顿顿吃去，知一生吃了多少饭！读书亦如此。」黻因说：「学者先立心志为难。」曰：「也无许多事，只是一个敬。彻上彻下，只是这个道理。到得刚健，便自然胜得许多物欲之私。」温公谓：「人以为如制悍马，如干盘石之难也。静而思之，在我而已。如转户枢，何难之有？」

黻问：「『思无邪』，固要得如此，不知如何能得如此？」曰：「但邪者自莫思，便了。」又问：「且如持敬，岂不欲纯一于敬？然自有不敬之念固欲与己相反，愈制则愈甚。或谓只自持敬，虽念虑妄发，莫管他，久将自定，还如此得否？」曰：「要之，邪正本不对立，但恐自家胸中无个主。若有主，且自不能入。」又问：「不敬之念非出于本心。如忿欲之萌，学者固当自克，虽圣贤亦无如之何。至于思虑妄发，欲制之而不能。」曰：「才觉恁地，自家便掣起了，但莫先去防他。然此只是自家见理不透，做主不定，所以如此。大学曰：『物格而后知至，知至而后意诚。』纔意诚，则自然无此病。」

拜先生讫，坐定。先生云：「文振近看得文字较细，须用常提掇起得惺惺，不要昏晦。若昏晦。则不敬莫大焉。才昏晦时，少间一事来，一齐被私意牵将去，做主不得。须用认取那个是身？那个是心？卓然在目前，便做得身主。少间事物来，逐一区处得当。」以下训南升。

又云：「看文字须以郑文振为法，理会得便说出，待某看甚处未是，理会未得，便问。」又云：「渠今退去，心中却无疑也。」

先生曰：「文振近来看得须容易了。」南升曰：「不敢容易看。但见先生集注字字着实，故易得分明。」先生曰：「潘兄郑兄要看文字，可明日且同文振从后段看起，将来却补前面。廖兄亦可从此看起。」谓潘立之郑神童廖晋卿也。

「朋友多是方理会得文字好，又归去。」似指植言。又云：「郑文振能平心看文字，看得平正周匝，只无甚精神。如立之，则有说得到处。如文振，无甚卓然到处，亦无甚不到处。」

先生问倪：「已前做甚工夫？」曰：「只是理会举业。」曰：「须有功夫。」曰：「只是习春秋。」又问：「更做甚工夫？」曰：「曾涉猎看先生语孟精义。」曰：「近来作春秋义，穿凿殊甚。如绍兴以前，只是讳言攘夷复讎事，专要说和戎，却不至如此穿凿。某那时亦自说春秋不可做，而今穿凿尤甚。」倪曰：「缘是主司出题目，多是将不相属处出，致举子不得不如此。」曰：「却是引得他如此。」又曰：「向来沈司业曾有申请，令主司不得断章出题，后来少变。」曰：「向在南康日，教官出题不是，也不免将他申请下郡学，令不得如此。近来省试，如书题，依前如此。」又曰：「看来不要作春秋义，可别治甚经。」以下训倪。时举云：「问游和之：『曾看甚文字？』」曰：「『某以春秋应举，粗用力于此经，似不免有科第之心，故不知理义之要。』」曰：「『春秋难治，做出经义，往往都非经旨。某见绍兴初治春秋者，经义中只避数项说话，如复仇讨贼之类而已。如今却不然，往往所避者多，更不复依傍春秋经意说，只自做一种说话，知他是说甚么！大凡科举之事，士子固未能免，然只要识得轻重。若放那一头重，这一头轻，是不足道。然两头轻重一般，也只不得，便一心在这里，一心在那里，于本身易得悠悠。须是教令这头重，那头轻，方好。孟子云：『今之人，修其天爵，以要人爵。』凡要人爵者，固是也理会天爵。然以要人爵而为之，则所修者皆非切己之学。』」

问倪「未识下手工夫」。曰：「举业与这个道理，一似个藏子。做举业，只见那一边。若将此心推转看这一边，极易。孟子云：『古人修其天爵，而人爵从之；今人修其天爵，以要人爵。』」又将起扇子云：「公只是将那头放重，这头放轻了，便得。若两头平，也不得。」

倪求下手工夫。曰：「只是要收敛此心，莫要走作，走作便是不敬，须要持敬。尧是古今第一个人，书说尧，劈头便云『钦明文思』，钦，便是敬。」问：「敬如何持？」曰：「只是要莫走作。若看见外面风吹草动，去看觑他，那得许多心去应他？便也不是收敛。」问：「莫是『主一之谓敬』？」曰：

「主一是敬表德，只是要收敛。处宗庙只是敬，处朝廷只是严，处闺门只是和，便是持敬。」时举闻同。见后。

倪曰：「自幼既失小学之序，愿授大学。」曰：「授大学甚好，也须把小学书看，只消旬日功夫。」

「诸公固皆有志于学，然持敬工夫大段欠在。若不知此，何以为进学之本！程先生云：『涵养须用敬；进学则在致知。』此最切要。」和之问：「不知敬如何持？」曰：「只是要收敛此心，莫令走失便是。今人精神自不曾定，读书安得精专！凡看山看水，风惊草动，此心便自走失，视听便自眩惑。此何以为学？诸公切宜免此！」

紧切详密。以下训

书云：「千万更加勉力，就日用实事上提撕，勿令昏纵为佳！」

至自谓：「从来于喜怒哀乐之发，虽未敢自谓中节，自觉亦无甚过差。」曰：「若不穷理，则喜怒哀乐之发，便有过差处也不觉，所以贵于穷理。」

书云：「日用之间，常切操存；读书穷理，亦无废惰，久久当自觉有得力处。」

又书云：「要须反己深自体察，有个火急痛切处，方是入得门户。若只如此悠悠，定是闲过日月。向后无得力处，莫相怪也。」三书文集未载。

杨子顺杨至之赵唐卿辞归请教。先生曰：「学不是读书，然不读书，又不知所以为学之道。圣贤教人，只是要诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。所谓学者，学此而已。若不读书，便不知如何而能修身，如何而能齐家、治国。圣贤之书说修身处，便如此；说齐家、治国处，便如此。节节在那上，自家都要去理会，一一排定在这里；来，便应将去。」

杨问：「某多被思虑纷扰，思这事，又虑做那一事去。虽知得了，自是难止。」曰：「既知不是，便当绝断，更何必问！」

至之少精深，蜚之少宽心，二病正相反。

植再举曾子「忠恕一贯」及子贡「闻一知二」章。曰：「大概也是如此。更须依曾子逐事经历做过，方知其味。」先生继问或人：「理会得所举忠恕

否？」陈因问集注中举程子第一段。先生曰：「明道说此一段甚好，非程子不能道得到。自『忠恕一以贯之』以后说忠恕，至『达道也』住，乃说『一以贯之』之忠恕。其曰『此与违道不远异者，动以天尔』，何也？盖此数句乃动以天尔。如『推己及人，违道不远』，则动以人尔。」又问：「如此，则有学者之忠恕？」曰：「圣人不消言恕，故集注中云，借学者之事而言。」以下训植。

植举「仁者，爱之理，心之德」，絀绎说曰：「大概是如此，而今只是做仁工夫。」植因问：「颜子『博文约礼』，是循环工夫否？」曰：「不必说循环。如左脚行得一步了，右脚方行得一步；右脚既行得一步，左脚又行得一步。此头得力，那头又长；那头既得力，此头又长，所以欲罢而不能。所谓『欲罢不能』者，是它先见得透彻，所以复乎天理，欲罢不能。如颜子教他复天理，他便不能自己；教他徇人欲，便没举止了。盖惟是见得通透，方无间断。不然，安得不间断！」

过见先生。越数日，问曰：「思得为学之要，只在主敬以存心，格物以观当然之理。」曰：「主敬以存心，却是。下句当云：『格物所以明此心。』」以下训

先生教过为学不可粗浅，因以橘子譬云：「皮内有肉，肉内有子，子内有仁。」又云：「譬如埽地，不可只埽面前，如椅子之下及角头背处，亦须埽着。」

先生语过以为学须要专一用功，不可杂乱，因举异教数语云：「用志不分，乃凝于神。置之一处，无事不办。」

谓林正卿曰：「理会这个，且理会这个，莫引证见，相将都理会不得。理会『刚而塞』，且理会这一个『刚』字，莫要理会『沉潜刚克』。各自不同。」训学蒙。

问思虑纷扰。曰：「公不思虑时，不识个心是何物。须是思虑时，知道这心如此纷扰，渐渐见得，却有下工夫处。」以下训赐。

问：「存心多被物欲夺了。」曰：「不须如此说，且自体认自家心是甚物？自家既不曾识得个心，而今都说未得。纔识得，不须操而自存；如水火相济，自不相离。圣贤说得极分明。夫子说了，孟子恐后世不识，又说向里，后之学者依旧不把做事，更说甚闲话。孟子四端处，尽有可玩索。」

问：「每日暇时，略静坐以养心，但觉意自然纷起，要静越不静。」曰：「程子谓：『心自是活底物事，如何窒定教他不思？只是不可胡乱思。』纔着个要静底意思，便是添了多少思虑。且不要恁地拘迫他，须自有宁息时。」又曰：「要静，便是先获，便是助长，便是正。」以下训

问：「程子教人，每于己分上提撕，然后有以见流行之妙。正如先生昨日答语中谓『理会得其性情之德，体用分别，各是何面目』一段一般。」曰：「是如此。」问：「人之手动足履，须还是都觉得始得。看来不是处，都是心不在后，挫过了。」曰：「须是见得他合当是恁地。」问：「『立则见其参于前，在舆则见其倚于衡』，只是熟后自然见得否？」曰：「也只是随处见得那忠信笃敬是合当如此。」又问：「旧见敬斋箴中云：『择地而蹈，折旋蚁封。』遂欲如行步时，要步步觉得他移动。要之无此道理，只是常常提撕。」曰：「这个病痛，须一一识得，方得。且如事父母，方在那奉养时，又自着注脚解说道，这个是孝；如事兄长，方在那顺承时，又自着注脚解说道，这个是弟，便是两个了。」问：「只是如事父母，当劳苦有倦心之际，却须自省觉说这个是当然。」曰：「是如此。」

伯量问：「南轩所谓『敬者通贯动静内外而言』，泳尝验之，反见得静时工夫少，动时工夫多，少间随事逐物去了。」曰：「随事逐物，也莫管他。有事来时，须着应他，也只得随他去，只是事过了，自家依旧来这里坐，所谓『动亦敬，静亦敬』也。」又问：「但恐静时工夫少，动时易得挠乱耳。」曰：「如何去讨静得！有事时须着应。且如早间起来，有许多事，不成说事多挠乱人，我且去静坐。不是如此。无事时固是敬，有事时敬便在事上。且如早间人客来相见，自家须着接它；接它时，敬便在交接处。少间又有人客来，自家又用接它。若自朝至暮，人客来不已，自家须尽着接它，不成不接它，无此理。接它时，敬便随着在这里。人客去后，敬亦是如此。若厌人客多了心烦，此却是自挠乱其心，非所谓敬也。所以程子说：『学问到专一时方好。』盖专一，则有事无事皆是如此。程子答或人之问，说一大片，末梢只有这一句是紧要处。」又曰：「不可有厌烦好静之心。人在世上，无无事底时要无事时，除是死也。随事来，便着应他。有事无事，自家之敬元未尝间断也。若事至面前，自家却自主静，顽然不应，便是心死矣！」

寿昌问：「鸢飞鱼跃，何故仁便在其中？」先生良久微笑曰：「公好说禅，这个亦略似禅，试将禅来说看。」寿昌对：「不敢。」曰：「莫是『云在青天水在瓶』么？」寿昌又不敢对。曰：「不妨试说看。」曰：「渠今正是我，我且不是渠。」曰：「何不道我今正是渠？」既而又曰：「须将中庸其余处一一理会，令教子细。到这个田地时，只恁地轻轻拈掇过，便自然理会得，更无所疑，亦不着问人。」训寿昌。

先生顾寿昌曰：「子好说禅，禅则未必是。然其所趣向，犹以为此是透脱生死底等事。其见识犹高于世俗之人，纷纷然抱头聚议，不知是照证个甚底事！」

先生曰：「子所谓『贤者过之也』。夫过犹不及，然其玩心于高明，犹贤于一等辈。」因问：「子游庐山，尝闻人说一周宣干否？」寿昌对以闻之，今见有一子颐字龟父者在。先生曰：「周宣干有一言极好：『朝廷若要恢复中原，须要罢三十年科举，始得！』」

先生问寿昌：「近日教浩读甚书？」寿昌对以方伯谟教他午前即理论语，仍听讲，晓些义理；午后即念些苏文之类，庶学作时文。先生笑曰：「早间一服木附汤，午后又一服清凉散。」复正色云：「只教读诗书便好。」

先生问寿昌：「子好说禅，何不试说一上？」寿昌曰：「明眼人难谩。」先生曰：「我则异于是，越明眼底，越当面谩他。」

先生问寿昌：「子见疏山，有何所得？」对曰：「那个且拈归一壁去。」曰：「是会了拈归一壁？是不会了拈归一壁？」寿昌欲对云：「总在里许。」然当时不曾敢应。会先生为寿昌题手中扇云：「长忆江南三月里，鹧鸪啼处百花香。」执笔视寿昌曰：「会么？会也不会？」寿昌对曰：「总在里许。」

先生奉天子命，就国于潭，道过临江。长孺自吉水山间越境迎见。某四拜，先生受半答半。跪进札子，略云：「窃观圣贤之间，惟两问答最亲切极至：『子路曾皙冉有公西华侍坐。子曰：「居则曰，不吾知也。如或知尔，则何以哉？」』子路以使勇对，冉有以足民对，子华以小相对。三子者，夫子皆未所领许也。独曾点下一转语：『「异乎三子者之撰。莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。」夫子喟然叹曰：「吾与点也！」』此是一问答。『子贡问：「有一言而可以终身行之者乎？」子曰：「其恕乎！」』此是一问答。是故善答莫如点，善问者莫如赐。长孺懵不知道，先生若曰：『如或知尔，则何以哉？』长孺未有以对也。长孺狂妄，将有请问于先生曰：「有一言而可以终身行之者乎？」先生推先圣之心，慰学者之望，不孤长孺所以委身受教之诚，赐金声玉振之音。」先生阅札子，笑曰：「恁地却不得。子贡问夫子：『有一言而可以终身行之者乎？』子曰：『其恕乎！』此只是就子贡身上与他一个『恕』字。若其它学者要学圣人，煞有事件，如何将一个字包括得尽！」问曰：「先生云：『一个字包不尽，极是。但大道茫茫，何处下手？须有一个切要可以用功夫处。」先生乃举中庸「大哉圣人之道」至「敦厚以崇礼」一章。诵讫，遂言曰：「尊德性，道问学；致广

大，尽精微；极高明，道中庸；温故，知新；敦厚，崇礼』，只从此下功夫理会。」曰：「何者是德性？何者是问学？」曰：「不过是『居处恭，执事敬』，『言忠信，行笃敬』之类，都是德性。至于问学，却煞阔，条项甚多。事事物物皆是问学，无穷无尽。」曰：「德性却如何尊？问学却如何道？」曰：「将这德性做一件重事，莫轻忽他，只此是尊。」时先生手中持一扇，因举扇而言：「且如这一柄扇，自家不会做，去问人扇如何做。人教之以如何做，如何做，既听得了，须是去做这扇，便得。如此，方是道问学。若只问得去，却掉下不去做，如此，便不是道问学。」曰：「如先生之言，『道』字莫只是训『行』否？」先生颌之，而曰：「自『尊德性』而下，虽是五句，却是一句总四句；虽是十件，却两件统八件。」「如何是一句总四句？」曰：「『尊德性，道问学』，这一句为主，都总得『致广大，尽精微；极高明，道中庸；温故，知新；敦厚，崇礼』，四句。」问：「如何是两件统八件？不知分别那个四件属『尊德性』？那个四件属『道问学』？」曰：「『致广大，尽精微；极高明，道中庸』，这四件属尊德性。『温故，知新；敦厚，崇礼』，这四件属道问学。」按：章句：「『尊德性，所以存心』，致广大，极高明，温故，敦厚，皆存心之属也。『道问学所以致知』，尽精微，道中庸，知新，崇礼，皆致知之属也。」此录盖误。问：「如何『致广大』？如何『尽精微』？」曰：「自家须要做圣贤事业，到圣贤地位，这是『致广大』。然须是从埽洒应对进退间，色色留意，方得，这是『尽精微』。」问：「如何『极高明』？如何『道中庸』？」曰：「此身与天地并，这是『极高明』。若只说却不踏实地，无渐进处，亦只是胡说。也须是自家周旋委曲于规矩准绳之中，到俯仰无愧怍处始得，这是『道中庸』。」问：「如何『温故』？如何『知新』？」曰：「譬如读论语，今日读这一段，所得是如此；明日再读这一段，所得又如此。两日之间所读同，而所得不同，这便是『温故知新』。」问：「如何『敦厚』？如何『崇礼』？」曰：「若只是恁地敦厚，却块然无用。也须是见之运量酬酢，施为注措之间，发挥出来始得。」长孺谢云：「教诲亲切明白，后学便可下工夫。」先生又讽诵「大哉圣人之道！洋洋乎发育万物，峻极于天。优优大哉！礼仪三百，威仪三千，待其人然后行。故曰：『苟不至德，至道不凝焉。』」等数语而赞之曰：「这全在人。且如『发育万物，峻极于天！礼仪三百，威仪三千』，甚次第大事，只是一个人做了。然而下面又特地拈出，谓『苟不至德，至道不凝焉』。结这两句，最为要切。须先了得『礼仪三百，威仪三千』，然后到得『发育万物，峻极于天』去处。这一个『凝』字最紧。若不能凝，则更没些子属自家。须是凝时，方得。所谓『至德』，便是『礼仪三百，威仪三千』；所谓『至道』，便是『发育万物，峻极于天』，切须着力理会！」按章句，至德指其人，至道指「发育万物，峻极于天」与「礼仪三百，威仪三千」两此录亦误。长孺请曰：「愚陋恐不能尽记先生之言，不知先生可以书为一说如何？」先生笑曰：「某不立文字，寻常只是讲论。适来所说，尽之矣。若吾友得之于心，推而行之，一向用工，尽有无限，

何消某写出！若于心未契，纵使写在纸上，看来是甚么物事？吾友只在纸上寻讨，又济甚事！」长孺谢曰：「敢不自此探讨力行！」曰：「且着力勉之！勉之！」长孺起，先生留饭，置酒三行，燕语久之，饭罢辞去，退而记之。训长孺。

因言异端之学，曰：「尝见先生答『死而不亡』说，其间数句：『大率禅学只是于自己精神魂魄上，认取一个有知觉之物，把持玩弄，至死不肯放弃。』可谓直截分晓。」曰：「何故只举此数句，其它平易处都不说？只是务要痛快说话，只此便是病处。初在临江，见来札，固已疑其有此，今见果然。」问：「平日自己不知病痛，今日得蒙点破，却望指教，如何医治？」曰：「大凡自家见得都是，也且做一半是，留取一半且做未是。万一果是，终久不会变着；万一未是，将久浹洽，自然贯通。不可才有所见，便就上面扭捏。如孟子中『养气』一段，是学者先务。」问：「『养气』一段，不知要紧在甚处？」曰：「从头到尾都要紧。」因指静香堂言：「今人说屋，只说栋梁要紧，不成其它椽桷事事都不要！」以下训琮。

问：「程子之言，有传远之误者，愿先生一一与理会」曰：「今之所言，与程子异者亦多矣。」曰：「节目小者不必论。且如金滕一说，程子谓，此但是周公发于诚心，不问有此理无此理。如圣人自在天理上行，岂有无此理而圣人乃为之者！此等语恐误。」曰：「然则有此理乎？」曰：「详考金滕首尾，周公初不曾代武王死」，曰：「『以旦代某之身』，却是如何？」曰：「武王有疾，周公恐是三后在天有所谴责，故以身代行事而请命焉耳。」先生举「予仁若考」以下至「无坠天之降宝命」，曰：「此一段却如何解？」曰：「如古注之说，恐待周公太薄。」曰：「今却要如何说？」曰：「窃详周公之意，盖谓尽其材艺于鬼神之事者，己所能也。己所能，则己所当任其责，非武王之责也。受命帝庭而敷佑四方，定尔子孙而使民祗畏，是则武王之所能。若今三后以鬼神之事责武王，是『坠天之降宝命』也。」曰：「只务说得响快。前圣后贤都是恁地解说将来，如何一旦要改换他底？此非学者之先务。须于自家身上理会，方是实学问。格物之学，须是穷见实理。今若于圣人分上不能实见，何以学圣人？」曰：「自己一个身心元不理睬，却只管去议论别人不是，枉了工夫。」曰：「平日读至此有疑，愿求是正。」曰：「只缘自己处工夫少，所以别人处议论多。且理会自家应事接物处，与未应接时，此心如何。」曰：「昨日先生与诸人荅问心说，或谓存亡出入，皆是神明之妙；或谓存底入底亦不是。先生之说云：『入而存者，道心也；出而亡者，人心也。』琮谓，通四句只是说人心。『操之则存，舍之则亡』，于是『出入无时，莫知其乡』。言其所以危者如此。若是道心，则湛然常存，不惟无出，亦自无入；不惟不舍，虽操亦无所用。」曰：「且道如何是人心？如何是道心？」曰：「心一也。方寸之间，人欲交杂，则谓之心；纯然天理，则谓之道心。」曰：「人心，尧

舜不能无；道心，桀纣不能无。盖人心不全是人欲，若全是人欲，则直是丧乱，岂止危而已哉！只饥食渴饮，目视耳听之类是也，易流故危。道心即惻隐、羞恶之心，其端甚微故也。」问：「『惟精惟一』，不知学者工夫多在『精』字上？或多在『一』字上？」曰：「『惟精惟一』，是一样说话。」曰：「琮意工夫合多在『精』字上。」曰：「如何见得？」曰：「譬如射：艺精则一，不精则二三。」曰：「如何得精？」曰：「须从克己中来。若己私未克，则被粗底夹和在，何止二三？」曰：「『精』字只是于缝脉上见得分明，『一』字却是守处。」问：「如此，恐『允执厥中』更无着力处？」曰：「是其效也。」

或问：「今日挑讲，诸生所请何事？」曰：「萍乡一士人问性无复。其说虽未是，其意却可进。」因言：「『克己复礼』，今人全不曾子细理会。」琮问：「克己铭一篇，如颜子分上，恐不必如此。」曰：「何故？」曰：「颜子『不远复』，『有不善未尝不知，知之未尝复行』，安用张皇如此？」曰：「又只是议论别人。」又曰：「此『己』字未与物为对，只己意发处便自克了。」问：「是『克家』之『克』，非『克敌』之『克』也。」曰：「林三山亦有此说。大凡孔门为仁，言虽不同，用工处都一般。」又问：「如『子贡问为仁。子曰：『工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之贤者，友其士之仁者。』』不知此言是筑底处？或尚有进步处？」曰：「如何？」曰：「事贤、友仁方是利其器处。」曰：「亦是如此。」

「圣贤言语，只管将来玩弄，何益于己！」曰：「旧学生以论题商议，非敢推寻立论。」曰：「不问如此。只合下立脚不是，偏在语言上去，全无体察工夫，所以神气飞且如仲方主张『克己』之说只是治己，还曾如此自治否？仁之为器重，为道远，举莫能胜，行莫能果若以此自任，是大小大事！形神自是肃然，『无有师保，如临父母』。曾子所谓『战战兢兢，如临深渊，如履薄冰』！如此气象，何暇轻于立论！仲方此去，须觉识见只管迟钝，语言只管畏缩，方是自家进处。」琮起谢云：「先生教诲之言，可谓深中膏肓，如负芒刺！自惟病根生于『思而不学』，于是不养之气袭而乘之，『征于色，发于声』，而不自知也。孟子曰：『持其志，毋暴其』琮虽不敏，请事斯语矣！」曰：「此意固然。志不立后，如何持得！」曰：「更愿指教。」曰：「『大学之道，在明明德，在新民』，是立志处。」

朱子语类卷第一百一十九

朱子十六

训门人七

欲速之患终是有，如一念虑间便出来，如看书欲都了之意，是也。以下训

方行屋柱边转，擦下柱上黑。见云：「若『周旋中规，折旋中矩』，不做得如此。」大率多戒方欲速也。

方云：「此去当自持重以矫轻。」先生曰：「旧亦尝戒释之以安重。」

方云：「此去欲看论语，如何？」曰：「经皆好看，但有次第耳。」前此曾令方熟看礼记。

临行请教。曰：「累日所讲，无非此道，但当勉之。」又曰：「持守可以自勉，惟穷理须讲论，此尤当勉。」又曰：「经书正须要读。如史书要见事变之血脉，不可不熟。」又曰：「持敬工夫，愈密愈精。」因曰：「自浮沉了二十年，只是说取去，今乃知当涵养。」

包显道言：「杨子直论孟子『四端』，也说得未是。」先生笑曰：「他旧曾去晁以道家作馆，晁教他校正辟孟子说，被以道之说入心后，因此与孟子不足。后来所以抵死要与他做头抵，这亦是拗。人才拗，便都不见正底道理。诸葛诚之尝言，孟子说『性善』，说得来缓，不如说恶底较好。那说恶底，便使得人戒慎恐惧后方去为善。不知是怎生见得偏后，恁地踈蹊。尝见他执得一部吕不韦吕览到，道里面煞有道理，不知他见得是如何。晁以道在经筵讲论语毕，合当解孟子，他说要莫讲。高宗问他如何。曰：『孟子与孔子之道不同，孔子尊王，孟子却教诸侯行王道。』由此遭论去国。他当时也是博学，负重名；但是而今将他几个札子来看，却不可晓，不知是如何。李覯也要骂孟子。不知只管要与孟子做头抵做甚？你且拣个小底来骂，也得。」

包显道领生徒十四人来，四日皆无课程。先生令义刚问显道所以来故，于是次日皆依精舍规矩说论语。一生说「时习」章。先生曰：「只是熟，故说；到说时，自不肯休了。而今人所以恁地作辍者，只是未熟。『以善及人，而信从者众』，此说地步阔。盖此道理天下所公共，我独晓之而人不晓得，也自闷。今『有朋自远方来』，则从者众，故可乐。这个自是地位大段高了。『人

不知而不愠』，也是难。愠不是大段怒，但心里略有不平底意便是愠。此非得之深，养之厚，何以至此？」一生说「务本」章。先生曰：「『君子务本，本立而道生』，这是掉开说。凡事若是务本时，道便自然生。此若拈定孝弟说，下面自不要这两句了。」又曰：「爱是仁之发，谓爱是仁，却不得。论性，则仁是孝弟之本。惟其有这仁，所以能孝弟。仁是根，孝弟是发出来底；仁是体，孝弟是用；仁是性，孝弟是仁里面事。某尝谓孟子论『四端』处，说得最详尽，里面事事有，心、性、情都说尽。心是包得这两个物事。性是心之体，情是心之用；性是根，情是那芽子。恻隐、羞恶、辞逊、是非皆是情。恻隐是仁之发，谓恻隐是仁，却不得，所以说道是仁之端也。端，便是那端绪子。读书须是子细，『思之弗得，弗措也；辨之弗明，弗措也』，如此方是。今江西人皆是要偷闲自在，才读书，便要求个乐处，这便不是了。某说，若是读书寻到那苦涩处，方解有醒悟。康节从李挺之学数，而曰：『但举其端，勿尽其言，容某思之。』它是怕人说尽了，这便是有志底人。」因言：「圣人漉得那天理似泥样熟。只看那一部周礼，无非是天理，纤悉不遗。」一生说「三省」章。先生曰：「忠是发于心而形于外；信也是心里发出来，但却是就事上说。而今人自谋时，思量得无不周尽；及为人谋，则只思量得五六分便了，这便是忠不忠。『与朋友交』，非谓要安排去罔他为不信，只信口说出来，说得不合于理，便是不信。谋是主一事言，信是泛说。」一生说「敬事而信」章。先生曰：「大事小事皆要敬。圣人只是理会一个『敬』字。若是敬时，方解信与爱人、节用、使民；若不敬，则其它都做不得。学而一篇皆是就本领上说。如治国，礼乐刑政，尚有多少事，而夫子却只说此五项者，此盖本领所在。」一生说「入孝出弟」章。先生曰：「夫子只是泛恁地说，说得较宽，子夏说得较力。他是说那诚处，『贤贤易色』，是诚于好善；『事父母能竭其力』，是诚于事亲；『事君能致其身』，是诚于事君；『与朋友交，言而有信』，是诚于交朋友。这说得都重，所以恁地说。他是要其终而言。道理也是恁地，但不合说得大力些。」义刚问：「『贤贤易色』，如何在先？」曰：「是有那好善之心底，方能如此。」一生说「温良恭俭」章。先生曰：「夫子也不要求之于己而后得，也不只是有此五德。若说求之于己而后得，则圣人又无这般意思。这只是说圣人谨厚退让，不自以为圣贤，人自然乐告之。『夫子之求之也』，此是反语。言夫子不曾求，不似其它人求后方得，这是就问者之言以成语，如『吾闻以尧舜之道要汤，未闻以割烹也』。伊尹不是以尧舜之道去要汤是定，这只是表得不曾割烹耳。」一生说「颜子不愚」章。先生曰：「圣人便是一片赤骨立底天理，光明照耀，更无蔽障；颜子则是有一重皮了。但其它人则被这皮子包裹得厚，剥了一重又一重，不能得便见那里面物事；颜子则皮子甚薄，一剥便爆出来。夫子与他说，只是要与它剥这一重皮子。它缘是这皮子薄，所以一说便晓，更不要再三。如说与它『克己复礼』，它更不问如何是克己，如何是复礼，它便晓得，但问其目如何而已。」以下训

先生谓显道曰：「久不相见，不知年来做得甚工夫？」曰：「只据见成底书读。」夔孙录云：「包显道待坐，先生方修书，语之曰：『公辈逍遥快活，某便是被这事苦。』包曰云云。」先生曰：「圣贤已说过，何待更去理会他？但是不恁地，恁地都不济事。」次日又言：「昨夜睡不着，因思显道恁地说不得。若是恁地，便不是『自强不息』底道理。人最是怕陷溺其心，而今显道辈便是以清虚寂灭陷溺其心，刘子澄辈便是以务求博杂夔孙录作「求多务博」。陷溺其心。『周公思兼三王，以施四事。其有不合者，仰而思之，夜以继日；幸而得之，坐以待旦。』圣贤之心直是如此。」已而其生徒复说「孝弟为仁之本」。先生曰：「说得也都未是。」因命林子武说一既毕，先生曰：「仁是根，恻隐是根上发出底萌芽，亲亲、仁民、爱物，便是枝叶。」次日，先生亲下精舍，大会学者。夔孙录云：「显道请先生为诸生说书。」先生曰：「荷显道与诸生远来，某平日说底便是了，要特地说，又似无可说。而今与公乡里平日说不同处，只是争个读书与不读书，讲究义理与不讲究义理。如某便谓是须当先知得，方始行得。如孟子所谓诌、淫、邪、遁之辞，何与自家事？而自家必欲知之，何故？若是不知其病痛所自来，少间自家便落在里面去了。孔子曰：『诗，可以兴，可以观，可以群，可以怨；迩之事父，远之事君，多识于鸟兽草木之名。』那上面六节，固是当理会；若鸟兽草木之名，何用自家知之？但是既为人，则于天地之间物理，须要都知得，方可。若头上髻子，便十日不梳后待如何？便一月不梳待如何？但须是用梳，方得。张子曰：『书所以维持此心，一时放下，则一时德性有懈。』也是说得『维持』字好。盖不读书，则此心便无用处。今但见得些子，便更不肯去穷究那许多道理，陷溺其心于清虚旷荡之地，却都不知，岂可如此！直卿与某相聚多年，平时看文字甚子细；数年在三山，也煞有益于朋友，今可为某说一遍。」直卿起辞。先生曰：「不必多让。」显道云：「可以只将昨日所说『有子』章申之。」于是直卿略言此章之指，复历叙圣贤相传之心法。既毕，先生曰：「仁便是本，仁更无本了。若说孝弟是仁之本，则是头上安头，以脚为头，伊川所以将『为』字属『行』字读。盖孝弟是仁里面发出来底。『性中只有个仁义礼智，何尝有个孝弟来？』它所以恁地说时，缘是这四者是本，发出来却有许多事；千条万绪，皆只是从这四个物事里面发出来。如爱，便是仁之发，才发出这爱来时，便事事有：第一是爱亲，其次爱兄弟，其次爱亲戚，爱故旧，推而至于仁民，皆是从这物事发出来。人生只是个阴阳，那阴中又自有个阴阳，阳中又自有个阴阳，物物皆不离这四个。而今且看：如天地，便有个四方；以一岁言之，便有个四时；以一日言之，便有个昼夜昏旦；以十二时言之，便是四个三；若在人，则只是这仁义礼智这四者。如这火炉有四个角样，更不曾折了一个。方未发时，便只是仁义礼智；及其既发，则便有许多事。但孝弟至亲切，所以行仁以此为本。如这水流来下面，做几个塘子，须先从那第一个塘子那上面便是水源头，上面更无水了。仁便是本。行仁须是从孝弟里面过，方始到那第二个第三个塘子。但据某看，孝弟不特是行仁之本，那三者皆然。如亲亲长长，须知

亲亲当如何？长长当如何？『年长以倍，则父事之；十年以长，则兄事之；五年以长，则肩随之』，这便是长长之道。事君时是一般，与上大夫言是一般，与下大夫言是一般，这便是贵贵之道。如此便是义。事亲有事亲之礼，事兄有事兄之礼。如今若见父不揖后，谓之孝弟，可不可？便是行礼也由此孟子说：『孩提之童，无不知爱其亲；及其长也，无不知敬其兄。』若是知得亲之当爱，兄之当敬，而不违其事之之道，这便是智。只是这一个物事，推于爱，则为仁；宜之，则为义；行之以逊，则为礼；知之，则为智。」良久，显道云：「江西之学，大要也是以行己为先。」先生曰：「如孝弟等事数件合先做底，也易晓；夫子也只略略说如孝弟、谨信、泛爱、亲仁，也只一处恁地说。若是后面许多合理会处，须是从讲学中来。不然，为一乡善士则可；若欲理会得为人许多事，则难。」

先生因论扬，书谓「江南人气粗劲而少细腻，浙人气和平而力弱，皆其所偏也。」

浩作卷子，疏已上条目为问。先生逐一说过了。浩乞逐段下疏数语。先生曰：「某意思到处，或说不得；说得处，或写不得。此据所见，尽说了。若写下，未必分明，却失了先间言语。公只记取。若未安，不妨反复。」训邵浩。

砥初见，先生问：「曾做甚工夫？」对以近看大学章句，但未知下手处。曰：「且须先操存涵养，然后看文字，方始有浹洽处。若只于文字上寻索，不就自家心里下工夫，如何贯通？」问：「操存涵养之道如何？」曰：「才操存涵养，则此心便在。」仲思问：「操存未能无纷扰之患。」曰：「才操，便存。今人多于操时不见其存，过而操之，愈自执捉，故有纷扰之患。」此下训砥。

问：「有事时须应事接物，无事时此心如何？」曰：「无事时，亦只如有事时模样，只要此心常在也。」又问：「程子言『未有致知而不在敬』，如何？」曰：「心若走作不定，如何见得道理？且如理会这一件事未了，又要去理会那一件事，少间都成没理会。须是理会这事了，方去理会那事。」又问：「只是要主一？」曰：「当如此。」又问：「思虑难一，如何？」曰：「徒然思虑，济得甚事！某谓若见得道理分晓，自无闲杂思虑。人之所以思虑纷扰，只缘未实见得此理。若实见得此理，更何暇思虑！『天下何思何虑』？不知有甚事可思虑也。」又问：「伊川尝教人静坐，如何？」曰：「亦是他见人要多思虑，且以此教人收拾此心耳，若初学者亦当如此。」

用之问：「动容周旋未能中礼，于应事接物之间，未免有碍理处，如何？」曰：「只此便是学。但能于应酬之顷，逐一点检，便一一合于理，久久自能中礼也。」砥。训砺。

问论孟疑处。曰：「今人读书有疑，皆非真疑。某虽说了，只做一场话说过，于切己工夫何益！向年在南康，都不曾为诸公说。」次日，求教切己工夫。曰：「且如论语说『孝弟为仁之本』，因甚后便可以为仁之本？『巧言令色鲜矣仁』，却为甚不鲜礼，不鲜义，而但鲜仁？须是如此去着实体认，莫要才看一遍不通，便掉下了。盖道本无形象，须体认之可矣。」以下训辉。

问：「私欲难克，奈何？」曰：「『为仁由己，而由人乎哉！』所谓『克己复礼为仁』者，正如以刀切物。那刀子乃我本自有之器物，何用更借别人底？若认我一己为刀子而克之，则私欲去而天理见矣。」

陈芝廷秀以谢昌国尚书书，及尝所往来诗文来见。且曰：「每尝读书，须极力苦思，终尔不似。」曰：「不知所读何书？」曰：「尚书语孟。」曰：「不知又何所思？」曰：「只是于文义道理致思尔。」曰：「也无大段可思，圣贤言语平铺说在里。如夫子说『学而时习之』，自家是学何事？便须着时习。习之果能说否？『有朋自远方来』，果能乐不乐？今人学所以求人知，人不见知，果能不愠否？至孟子见梁王，便说个仁义与利。今但看自家所为是义乎？是利乎？向内便是义，向外便是利，此甚易见。虽不读书，只恁做将去。若是路陌正当，即便是义。读书是自家读书，为学是自家为学，不干别人一线事，别人助自家不得。若只是要人道好，要求人知，便是为人，非为己也。」因诵子张「问达」一章，语音琅然，气节慷慨，闻者耸动！以下训芝。

廷秀问：「今当读何书？」曰：「圣贤教人，都提切己说话，不是教人向外，只就纸上读了便了。自家今且剖判一个义利。试自睹当自家，今是要求人知？要自为己？孔子曰：『君子喻于义，小人喻于利。』又曰：『古之学者为己，今之学者为人。』孟子曰：『亦有仁义而已矣，何必曰利！』孟子虽是为时君言，在学者亦是切身事。大凡为学，且须分个内外，这便是生死路头！今人只一言一动，一步一趋，便有个为义为利在里。从这边便是为义，从那边便是为利；向内便是入圣贤之域，向外便是趋愚不肖之途。这里只在人札定脚做将去，无可商量。若是已认得这个了，里面煞有工夫，却好商量也。」顾谓道夫曰：「曾见陆子静『义利』之说否？」曰：「未也。」曰：「这是他来南康，某请他说书，他却说这义利分明，是说得好！如云：『今人只读书便是为利！如取解后，又要得官；得官后，又要改官。自少至老，自顶至踵，无非为利！』说得来痛快，至有流涕者！今人初生稍有知识，此心便恁蹙蹙地去了；干名逐利，浸浸不已，其去圣贤日以益远，岂不深可痛惜！」

先生谓陈廷秀曰：「今只理会下手做工夫处，莫问他气禀与习。只是是底便做，不是底莫做，一直做将去。那个万里不留行，更无商量。如今推说虽有许多般样，到做处只是是底便做。一任你气禀物欲，我只是不恁地。如此，则『虽愚必明，虽柔必强』，气习不期变而变矣。」

为学有用精神处，有惜精神处，有合着工夫处，有枉了工夫处。要之，人精神有得亦不多，自家将来枉用了，亦可惜。惜得那精神，便将来看得这文字。某旧读书，看此一书，只看此一书，那里得恁闲功夫录人文字！廷秀行夫都未理会得这个功夫在。今当截头截尾，札定脚跟，将这意思帖在上面。上下四旁，都不管他，只见这物事在面前。任你孔夫子见身，也还我理会这个了，直须抖擞精神，莫要昏钝。如救火治病，岂可悠悠岁月！

廷秀问：「某缘不能推」曰：「而今也未要理会如此。如佛家云：『只怕不成佛，不怕成佛后不会说话。』如公却是怕成佛后不会说话了！」廷秀又问：「莫是见到后自会恁地否？」曰：「不用恁地问。如今只用下工夫去理会，见到时也着去理会，见不到时也着去理会。且如见得此段后，如何便休得？自着去理会。见不到时，也不曾说自家见不到便休了，越着去理会，理会到死！若理会不得时，亦无可奈何。」

陈芝拜辞，先生赠以近思录，曰：「公事母，可检『干母之蛊』看，便自见得那道理。」因言：「易传自是成书，伯恭都摭来作阨范，今亦载在近思录。某本不喜他如此，然细点检来，段段皆是日用切近功夫而不可阙者，于学者甚有益。」友仁。

问每日做工夫处。曰：「每日工夫，只是常常唤醒，如程先生所谓『主一之谓敬』，谢氏所谓『常惺惺法』是也。」「然。这里便是致知底工夫。程先生曰：『涵养须是敬；进学则在致知。』须居敬以穷理，若不能敬，则讲学又无安顿处。」

问：「『主一无适』，亦是遇事之时也须如此。」曰：「于无事之时这心却只是主一，到遇事之时也是如此。且如这事当治不治，当为不为，便不是主一了。若主一时，坐则心坐，行则心行，身在这里，心亦在这里。若不能主一，如何做得工夫？」又曰：「人之心不正，只是好恶昏了他。孟子言：『平旦之气，其好恶与人相近者几希。』盖平旦之时，得夜间息得许久，其心便明，则好恶公：好则人之所当好，恶则人之所当恶，而无私意于其间。过此时，则喜怒哀乐纷扰于前，则必有以动其气，动其气则必动其心；是『梏之反复』，而夜气不能存矣。虽得夜间稍息，而此心不能自明，是终不能善也。」

问：「每常遇事时也分明知得理之是非，这是天理，那是人欲。然到做处，又却为人欲引去；及至做了，又却悔。此是如何？」曰：「此便是无克己工夫，这样处极要与他埽除打迭。如一条大路，又有一条小路。自家也知得合行大路，然被小路有个物事引着，不知不觉，走从小路去；及至前面荆棘芜秽，又却生悔。此便是天理人欲交战之机，须是遇事时便与克下，不得苟且放明理以先之，勇猛以行之。若是上智圣人底资质，它不用着力，自然循天理而行，不流于人欲。若贤人之资次于圣人者，到得遇事时，固不会错，只是先用分别教是，而后行之。若是中人之资，须大段着力，无一时一刻不照管克治，始得。曾子曰：『仁以为己任，不亦重乎！死而后已，不亦远乎！』须是如此做工夫。其言曰：『战战兢兢，如临深渊，如履薄冰！而今而后，吾知免夫，小子！』直是恁地用工方得。」

语黄先之病处，数日谆谆。先之云：「自今敢不猛省！」曰：「何用猛省？见得这个是要紧，便拽转来。如东边不是，便挈过西边，更何用猛省！只某夜来说得不力，故公领得尤未切。若领会得切，只眼下见不是，便一下打破沙瓶便了。公今只看一个身心，是自家底？是别人底？是自家底时，今纔挈转，便都是天理；挈不转，便都是人欲。要识许多道理，是为自家？是为别人？看许多善端，是自家本来固有？是如今方从外面强取来，附在身上？只恁地看，便洒然分明。『未之思也，夫何远之有？』纔思，便在这里。某尝说，孟子鸡犬之喻也未甚切。鸡犬有求而不得；心则无求而不得，纔思，便在这里，更不离步。庄子云：『其热焦火，其寒凝冰，其疾俛仰之间，而再抚四海之外。』心之变化如此，只怕人自不求。如桀纣盗跖，他自向那边去，不肯思。他若纔会思，便又在这里。心体无穷，前做不好，便换了后面一截，生出来便是良心、善性。」

昨夜与先之说「思则得之」。纔思，便在这里，这失底已自过去了。自家纔思，这道理便自生。认得着莫令断，始得。一节断，一节便不是。今日恁地一节断了，明日又恁地一节断，只管断了，一向失去。

德辅言：「自承教诲，两日来读书，觉得只是熟时自见道理。」曰：「只是如此。若忽下趋高以求快，则都不是。『下学而上达』。初学直是低。」以下训德辅。

德辅言：「今人看文字义理，如何得恁不细密？」曰：「只是不曾仔细读那书，枉用心，错思了。孔子说：『吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。』正谓这样底。所谓『思而不学则殆』，殆者，心●机危殆不安。尹和靖读得伊川说话煞熟，虽不通透，渠自有受用处。吕坚中作尹墓志、祭文

云，尹于六经之书，『耳顺心通，如诵己言』。尝爱此语说得好，但和靖却欠了思。」

问汪长孺：「所读何书？」长孺诵大学所疑。先生曰：「只是轻率。公不惟读圣贤之书如此，凡说话及论人物亦如此，只是不敬。」又云：「长孺气粗，故不仔细。为今工夫，须要静，静多不妨，今人只是动多了静。静亦自有说话，程子曰：『为学须是静。』」又曰：「静多不妨。才静，事都见得，然总亦只是一个敬。」[与心]。

长孺向来自谓有悟，其狂怪殊不可晓，恰与金溪学徒相似。尝见受学于金溪者，便一似咽下个甚物事，被他挠得来恁地。又如有一个蛊在他肚中，糟得他自不得由己样。某尝皆譬云，长孺叔权皆是为酒所使，一个善底只是发酒慈，那一个便酒颠。

姜叔权也是个资质好底人，正如吴公济相似。汪长孺正好得他这般人相处。但叔权也昏钝，不是个拨着便转，挑着便省底。于道理只是慢慢思量后，方说得。若是长孺说话恁地横后跳踉，他也无奈他何。

问孟子「如不得已」一段。曰：「公念得『如不得已』一句字重了！声但平看，便理会得。」因此有警，以言语太粗急也。训

先生问：「日间做甚工夫？」震曰：「读大学章句、或问，玩味先生所以警策学者着实用工处。」曰：「既知工夫在此，便把大学为主，我且做客，听命于大学。」又问：「或问中载诸先生敬之说，震尝以『整齐严肃』体之于身，往往不能久。此心又未免出入，不能自制。」曰：「只要常常操守，人心如何免得出入！正如人要去，又且留住他，莫教他去得远。」训震。

椿临行请教。曰：「凡人所以立身行己，应事接物，莫大乎诚敬。诚者何？不自欺不妄之谓也。敬者何？不怠慢不放荡之谓也。今欲作一事，若不立诚以致敬，说这事不妨胡乱做了，做不成又付之无可奈何，这便是不能敬。人面前底是一样，背后又是一样；外面做底事，内心却不然；这个皆不诚也。学者之心，大凡当以诚敬为主。」训椿。

绍兴甲寅良月，先生由经筵奉祠，待命露芝，杞往见。首问：「曾作甚工夫？」曰：「向蒙程先生曰端蒙赐教，谓人之大伦有五，紧要最是得寸守寸，得尺守尺。」曰：「如何得这寸，得这尺？」曰：「大概以持敬为本，推而行之于五者之间。」曰：「大纲是如此。」顾苏兄云：「凡人为学须穷理，穷理以读书为本。孔子曰：『好古敏以求之。』若不穷理，便只守此，安得有进底

工夫？如李兄所云固是。且更穷理，就事物上看。穷得这个道理到底了，又却穷那个道理。如此积之以久，穷理益多，自然贯通。穷理须是穷得到底，方始是。」杞云：「莫『致知在格物』否？」曰：「固是。大学论治国、平天下许多事，却归在格物上。凡事事物物，各有一个道理。若能穷得道理，则施之事物，莫不各当其位。如『人君止于仁，人臣止于敬』之类，各有一至极道理。」又云：「凡万物莫不各有一道理，若穷理，则万物之理皆不出此。」曰：「此是『万物皆备于我』？」曰：「极是。」训杞。

初投先生书，以此心不放动为主敬之说。先生曰：「『主敬』二字只恁地做不得，须是内外交相养。盖人心活物，吾学非比释氏，须是穷理。」书中有云：「近乃微测为学功用，知此事乃切己事，所系甚重。」先生举以语朋友云：「诚是如此。」以下训士毅。

问：「穷理莫如随事致察，以求其当然之则。」曰：「是如此。」问：「人固有非意为过而终陷于过者，此则不知之矣。然当不知之时，正私意物欲方蔽锢，窃恐虽欲致察而不得其真。」曰：「这个恁地两相担阁不得，须是察。」问：「程子所谓『涵养须用敬，进学则在致知』，不可除一句。」曰：「如此方始是。」又曰：「知与敬是先立底根脚。」

「讲论自是讲论，须是将来自体验。说一段过又一段，何补！某向来从师，一日说话，晚头如温书一般，须子细看有疑，则明日又问。」问：「士毅寻常读书，须要将说心处将自体之以心，言处事处推之以事，随分量分晓，方放过，莫得体验之意否？」曰：「亦是。」又曰：「体验是自心里暗自讲量一次。」广录云：「或问：『先生谓讲论固不可无，须是自去体认。如何是体认？』曰：『体认是把那听得底，自去心里重复思绎伊川曰：『时复思绎，浹洽于中，则说矣。』某向来从师，日间所闻说话，夜间如温书一般，一一子细思量方有疑，明日又问。』」

士毅禀归，请教。曰：「只前数日说底便是，只要去做工夫。如饮食在前，须是去吃他，方知滋味。」又曰：「学者最怕不知蹊径，难与他说。今日有一朋友将书来，说从外面去，不知何益。不免说与他，教看孟子『存心』一段。人须是识得自家物事，且如存，若不识得他，如何存得？如今既知蹊径，且与他做去。只如主敬、穷理，不可偏废。这两件事，如踏一物一般，踏着这头，那头便动。如行步，左足起，右足自来。」又曰：「更有一事，如今学者须是莫把做外面事看。人须要学，不学便欠阙了他底，学时便得个恰好。」

「人须做工夫方有疑。初做时，事定是触着相碍，没理会处。只如居敬、穷理，始初定分作两段。居敬则执持在此，纔动则便忘了也。」问：「始学必

如此否？」曰：「固然。要知居敬在此，动时理便自穷。只是此话，工夫未到时难说。」又曰：「但能无事时存养教到，动时也会求理。」

问：「如何是反身穷理？」曰：「反身是着实之谓。」又曰：「向自家体分上求。」以下训研。

问：「天理真个难明，己私真个难克，望有以教之。」先生骂曰：「公不去用力，只管说道是难。孟子曰：『道若大路然，岂难知哉？人病不求耳！』」往往公亦知得这个道理好。纔下手，见未有人头处，便说道是难，而不肯用力，所以空过了许多月日，可惜！可惜！公若用力久，亦自有个人头处，何患其难！」

研尝问先生：「自谓矫揉之力虽劳，而气禀之偏自若；警觉之念虽至，而惰怠之习未除。异端之教虽非所愿学，而芒忽之差未能辨；善、利之间虽知所决择，而正行、恶声之念，或潜行而不自觉。先觉之微言舆论，读之虽间有契，而不能浹洽于心意之间」云云。曰：「所论皆切问近思。人之为学，惟患不自知其所不足，今既知之，则亦即此而加勉焉耳。为仁由己，岂他人所能与？惟读书穷理之功不可不讲也。」

先生语研曰：「看公意思好。但本原处殊欠工夫，莫如此过了日月，可惜！」

朱子语类卷第一百二十

朱子十七

训门人八杂训诸门人者为此卷。

因说林择之，曰：「此人晓事，非其它学者之比。」徐又曰：「到他己分，事事却暗。」

先生问尧卿：「近看道理，所得如何？」曰：「日用间有些着落，不似从前走作。」曰：「此语亦是鹤突，须是端的见得是如何。譬如饮食须见那个是好吃，那个滋味是如何，不成说道都好吃。」

问尧卿：「今日看甚书？」曰：「只与安卿较量下学处。」曰：「不须比安卿。公年高，且据见定底道理受用。安卿后生有精力，日子长，尽可阔着步去。」

李丈问：「前承教，只据见定道理受用。某日用间已见有些落着，事来也应得去，不似从前走作。」曰：「日用间固是如此，也须随自家力量成就去看如何。」问：「工夫到此，自是不能间断得？」曰：「『博学、审问、慎思、明辨、笃行』，这个工夫常恁地。昔李初平欲读书，濂溪曰：『公老无及矣，只待某说与公，二年方觉悟。』他既读不得书，濂溪说与他，何故必待二年之久觉悟？二年中说多少事，想见事事说与他。不解今日一说，明日便悟，顿成个别一等人，无此理也。公虽年高，更着涵养工夫。如一粒菜子，中间含许多生意，亦须是培壅浇灌，方得成。不成说道有那种子在此，只待他自然生根生苗去。若只见道理如此，便要受用去，则一日止如一日，一年止如一年，不会长进。正如菜子无粪去培壅，无水去浇灌也。须是更将语孟中庸大学中道理来涵养。」

尧卿问：「事来断制淳录作「置」。不下，当何以处之？」曰：「便断制不得，也着断制，不成掉了。」又问：「莫须且随力量做去？」曰：「也只得随力量做去。」又问：「事有至理，理有至当十分处。今已看得七八分，待穷来穷去，熟后自解到那分数足处。」曰：「虽未能从容，只是熟后便自会，只是熟，只是熟。」淳录略。

傅诚至叔请教。曰：「圣贤教人甚分晓，但人不将来做切己看，故觉得读所做时文之书与这个异。要之，只是这个书。今人但见口头道得，笔下去得，纸上写得，以为如此便了。殊不知圣贤教人初不如是，而今所读亦自与自家不相干涉也。」

与杨通老说：「学问最怕悠悠。读书不在贪多，未能读从后面去，且温习前面已晓底。一番看，一番别。」

通老问：「孟子说『浩然之气』，如何是浩然之气？」先生不答。久之，曰：「公若留此数日，只消把孟子白去熟读。他逐句自解一句，自家只排句读将去，自见得分明，却好来商量。若蓦地问后，待与说将去，也徒然。康节学

于穆伯长，每有扣请，必曰：『愿开其端，勿尽其意。』他要待自思量得。大凡事理，若是自去寻讨得出来，直是别。」

语通老：「早来说无事时此理存，有事时此理亡。无他，只是把事做等闲。须是于事上穷理，方可。理于事本无异，今见事来，别把做一般看，自然错了。」

周公谨问：「学者理会文字，又却昏了。若不去看，恐又无路可入。」曰：「便是难。且去看圣贤气象，识他一个规模。若欲尽穷天下之理，亦甚难，且随自家规模大小做去。若是迫切求益，亦害事，岂不是私意！」

李公谨问：「读书且看大意，有少窒碍处，且放过，后来旋理会，如何？」曰：「公合下便立这规模，便不济事了。才恁地立规模，只是要苟简。小处晓不得，也终不见大处。若说窒碍，到临时十分不得已，只得且放下。如何先如此立心！」

语敬子曰：「读书须是心虚一而静，方看得道理出。而今自家心只是管外事，硬定要如此，要别人也如此做，所以来这里看许多时文字，都不济事，不曾见有长进。是自家心只在门外走，与人相抵拒在这里，不曾入得门中，不知屋里是甚模样。这道理本自然，不消如此。如公所言，说得都是，只是不曾自理会得公身上事，所以全然无益。只是硬桩定方法抵拒将去，全无自然意思，都无那活底水，只是聚得许多死水。」李曰：「也须是积将去。」曰：「也只积得那死水，那源头活水不生了。公只是每日硬用力推这车子，只见费力。若是有活水来，那车子自转，不用费力。」李曰：「恐才如此说，不善听者放宽，便不济事。」曰：「不曾教你放宽。所以学问难，才说得宽，便不着紧；才太紧，又不济事。宽固是便狼狈，然紧底下梢头也不济事。」

敬子问：「人患多惧，虽明知其不当惧，然不能克。莫若且强制此心使不动否？」曰：「只管强制，也无了期。只是理明了，自是不惧，不须强制。」

胡叔器问：「每常多有恐惧，何由可免？」曰：「须是自下工夫，看此事是当恐惧不当恐惧。遗书云：『治怒难，治惧亦难。克己可以治怒，明理可以治惧。』若于道理见得了，何惧之有！」

问叔器：「看文字如何？」曰：「两日方在思量颜子乐处。」先生疾言曰：「不用思量！他只做『博我以文，约我以礼』后，见得那天理分明，日用间义理纯熟后，不被那人欲来苦楚，自恁地快活。而今只去博文约礼，便自得。今却索之于杳冥无朕之际，去何处讨这乐处？将次思量得成病。而今一部

论语，说得恁地分明，自不用思量，只要着实去用工。前日所说人心、道心，便只是这两事。只去临时思量那个是人心，那个是道心。便颜子也只是使人心听命于道心，不被人心胜了道心。今便须是常常拣择教精，使道心常常在里面如个主人，人心只如客样。常常如此无间断，便能『允执厥中』。」

胡问静坐用工之法。曰：「静坐只是恁静坐，不要闲勾当，不要闲思量，也无法。」问：「静坐时思一事，则心倚靠在事上；不思量，则心无所倚靠；如何？」曰：「不须得倚靠。若然，又是道家数出入息，目视鼻端白一般。他亦是心无所寄寓，故要如此倚靠。若不能断得思量，又不如此且恁地，也无害。」又曰：「静坐息闲杂思量，则养得来便条畅。」

胡叔器患精神短。曰：「若精神少，也只是做去。不成道我精神少，便不做。公只是思索义理不精，平日读书只泛泛地过，不曾贴里细密思量。公与安卿之病正相反。安卿思得义理甚精，只是要将那粗底物事都掉了。公又不去义理上思量，事物来，皆奈何不得。只是不曾向里去理会。如入市见铺席上都是好物事，只是自家没钱买得；如书册上都是好说话，只是自家无奈他何。如黄兄前日说忠恕。忠恕只是体用，只是一个物事，犹形影，要除一个除不得。若未晓，且看过去，那时复把来玩味，少间自见得。」叔器曰：「安之在远望先生指一路脉，去归自寻。」曰：「见行底便是路，那里有别底路来？道理星散在事物上，却无总在一处底。而今只得且将论孟中庸大学熟看。如论语上看不出，少间就孟子上看得出。孟子上底，只是论语上底，不可道孟子胜论语。只是自家已前看不到，而今方见得到。」又问：「『优游涵泳，勇猛精进』字如何？」曰：「也不须恁地立定牌榜，淳录作「做题目」。也不须恁地起草，只做将去。」又问：「应事当何如？」曰：「士人在家有甚大事？只是着衣吃饭，理会眼前事而已。其它天下事，圣贤都说十分尽了。今无他法，为高必因丘陵，为下必因川泽，自家只就他说话上寄搭些工夫，便都是我底。某旧时看文字甚费力。如论孟，诸家解有一箱，每看一段，必检许多，各就诸说上推寻意脉，各见得落着，然后断其是非。是底都抄出，一两字好亦抄出。虽未如今集注简尽，然大纲已定。今集注只是就那上删来，但人不着心，守见成说，只草草看了。今试将精义来参看一两段，所以去取底是如何，便自见得。大抵事要思量，学要讲。如古人一件事，有四五人共做。自家须看那人做得是，那人做得不是。又如眼前一件事，有四五人共议，甲要如此，乙要如彼。自家须见那人说得是，那人说得不是。便待思量得不是，此心曾经思量一过，有时那不是底发我这是底。如十个物事，团九个不着，那一个便着，则九个不着底，也不是枉思量。又如讲义理有未通处，与朋友共讲。十人十样说，自家平心看那个不是。或他说是底，却发得自家不是底；或十人都说不是，有时因此发得自家是底。所以适来说，有时是这处理会得，有时是那处理会得，少间便都理会

得。只是自家见识到，别无法。学者须是撒开心胸，事事逐件都与理会未理会得底，且放下，待无事时复将来理会，少间甚事理会不得！」

林恭甫问：「论语记门人问答之辞，而尧曰一篇乃记尧舜汤武许多事，何也？」曰：「不消恁地理会文字，只消理会那道理。譬如吃饭，碗中盛得饭，自家只去吃，看那滋味如何，莫要问他从那处来。尧曰一篇，某也尝见人说来，是夫子尝诵读前圣之言，弟子类记于此。先儒亦只是如此说。然道理紧要却不在这里，这只是外面一重，读书须去里面理会。譬如看屋，须看那房屋间架，莫要只去看那外面墙壁粉饰。如吃荔枝，须吃那肉，不吃那皮。公而今却是剥了那肉，却吃那皮核！读书须是以自家之心体验圣人之心。少间体验得熟，自家之心便是圣人之心。某自二十时看道理，便要看那里面。尝看上蔡论语，其初将红笔抹出，后又用青笔抹出，又用黄笔抹出，三四番后，又用墨笔抹出，是要寻那精底。看道理，须是渐渐向里寻到那精英处，方是。如射箭：其初方上垛，后来又中帖；少间又要中第一晕，又要中第二晕，后又要到红心。公而今只在垛之左右，或上或下，却不要中的，恁地不济事。须是子细看，看得这一般熟后，事事书都好看。便是七言杂字，也有道理。未看得时，正要去紧要处钻；少间透彻，则无书不可读。而今人不去理会底，固是不足说；去理会底，又不知寻紧要处，也都讨头不着。」

子升问：「向来读书，病于草草，所以多疑而无益。今承先生之教，欲自大学温去。」曰：「然。只是着便把做事。如说持敬，便须入只脚在里面做，不可只作说话看了。」

子升问：「主一工夫兼动静否？」曰：「若动时收敛心神在一事上，不胡乱思想，东去西去，便是主一。」又问：「由敬可以至诚否？」曰：「诚自是真实，敬自是严谨。如今正不要如此看，但见得分晓了，便下工夫做将去。如『整齐严肃』，『其心收敛』，『常惺惺』数条，无不通贯。」

子升问遇事心不存之病。曰：「只随处警省，收其放心，收放只在自家俄顷瞬息间耳。」或举先生与吕子约书，有「知其所以为放者而收之，则心存矣」。此语最切要。又问曾子谓孟敬子「君子所贵乎道者三」之意。曰：「曾子之意，且将对下面『笾豆之事则有司存』说。言君子动容貌，要得远暴慢；正颜色，要得近信；出辞气，要得远鄙倍。此其本之所当先者。至于『笾豆之事则有司存』，盖末而当后者耳，未说到做工夫上。若说三者工夫，则在平日操存省察耳。」

黎季成问：「向来工夫零碎，今闻先生之诲，乃见得人之所任甚重，统体通贯。」曰：「季成只是守旧窠窟，须当进步。」

敬之黄名显子。问：「理既明于心，须又见这样子，方始安稳。」曰：「学问思辨，亦皆是学。但学是习此事，思是思量此理者。只说见这样子又不得，须是依样去做。然只依本画葫芦又不可，须是百方自去寻讨，始得。」

语敬之：「今看文字，专要看做里面去。如何里面也更无去处，不看得许多言语？这里只『主一无适』，『敬以直内』，涵养去。尝谓文字宁是看得浅，不可太深；宁是低看，不可太盖浅近虽未能到那切近处，更就上面推寻，却有见时若太深远，更无回头时。恰是人要来建阳，自信州来，行到崇安歇了，却不妨；明日更行，须会到。若不问来由，一向直走过均亭去，迤迤前去，更无到建阳时」

语敬之曰：「这道理也只是如此看。须是自家自奋迅做去，始得。看公大病痛只在个懦弱，须是便勇猛果决，合做便做。不要安排，不要等待，不要靠别人，不要靠书籍言语，只是自家自检点。公曾看易，易里说阳刚阴柔，阴柔是极不好。」

语黄敬之：「须是打扑精神，莫教恁地慢。慢底须是矫、教紧，紧底须是莫放教慢。」

语敬之曰：「敬之意气甚弱，看文字都恁地迟疑不决，只是不见得道理分明。」贺孙问：「先生向令敬之看孟子。若读此书透，须自变得气质否？」曰：「只是道理明，自然会变。今且说读孟子，读了只依旧是这个人，便是不曾读，便是不曾得他里面意思；孟子自是孟子，自家身己自是自家身己。读书看道理，也须着些气力，打扑精神，看教分明透彻，方于身上有功。某近来衰晚，不甚着力看文字。若旧时看文字，有一段理会未得，须是要理会得，直是辛苦！近日却看得平易。旧时须要勉强说教得，方了，要知初间也着如此着力。看公如今只恁地慢慢，要进又不敢进，要取又不敢取，只如将手恁地探摸，只怕物事触了手相似。若恁地看文字，终不见得道理，终不济事，徒然费了时光。须是勇猛向前，匹马单鎗做将去看如何，只管怕个甚么？『彼丈夫也，我丈夫也，吾何畏彼哉！』他合下也有许多义理，自家合下也有许多义理；他做得，自家也做得。某近看得道理分明，便是有甚利害，有甚祸福，直是不怕。只是见得道理合如此，便做将去。」

黄敬之有书，先生示人杰云：「其说名义处，或中或否。盖彼未有实功，说得不济事。」曰：「也须要理会。若实下功夫，亦须先理会名义，都要着落。彼谓『易者心之妙用，太极者性之本体』，其说有病。如伊川所谓『其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神』，方说得的当。然伊川所谓『体」

字，与『实』字相似，乃是该体、用而言。如阴阳动静之类，毕竟是阴为体，阳为用，静而动，动而静，是所以为易之体也。」人杰云：「向见先生云，体是形体，却是着形气说，不如说该体、用者为备耳。」曰：「若作形气说，然却只说得一边。惟说作该体、用，乃为全备，却统得下面『其理则谓之道，其用则谓之神』两句。」

「某平生不会懒，虽甚病，然亦一心欲向前做事，自是懒不得。今人所以懒，未必是真个怯弱，自是先有畏事之心。纔见一事，便料其难而不为。缘先有个畏缩之心，所以习成怯弱而不能有所为也。」昌父云：「某平生自觉血气弱，日用工夫多只拣易底事做。或尚论人物，亦只取其与自己力量相近者学之，自觉难处进步不得也。」曰：「便当这易处而益求其所谓难，因这近处而益求其所谓远，不可只守这个而不求进步。纵自家力量到那难处不得，然不可不勉慕而求之。今人都是未到那做不得处，便先自懒怯了。虽是怯弱，然岂可不向前求其难者远者！但求之，无有不得。若真个着力求而不得，则无如之何也。」赵曰：「某幸闻诸老先生之绪言，粗知谨守，而不敢失坠尔。」曰：「固是好，但终非活法尔。」

昌父辞，请教。曰：「当从实处作工夫。」

饶干廷老问：「今之学者不是忘，便是助长。」曰：「这只是见理不明耳。理是自家固有底，从中而出，如何忘得？使他见之之明，如饥而必食，渴而必饮，则何忘之有？如食而至于饱则止，饮而至于满腹则止，又何助长之有？此皆是见理不明之病。」

先生谓饶廷老曰：「观公近日都汨没了这个意思。虽县事丛冗，自应如此，更宜做工夫。」

二彭寻蠹。初见，问平居做甚工夫。曰：「为科举所累，自时文外不曾为学。」曰：「今之学者多如此。然既读圣人书，当反身而求可也。」二公颇自言其居家实践等事。曰：「躬行固好，亦须讲学。不讲学，遇事便有喙呶不自安处。讲学明，则坦坦地行将去。此道理无出圣人之言，但当熟读深思。且如人看生文字与熟文字，自是两般。既熟时，他人说底便是我底。读其它书，不如读论语最要，盖其中无所不有。若只躬行而不讲学，只是个鹞突底好人。」又曰：「论语只是个坏璞子，若子细理会，煞有商量处。」

语泉州赵公曰：「学固不在乎读书，然不读书，则义理无由明。要之，无事不要理会，无书不要读。若不读这一件书，便阙了这一件道理；不理这一事，便阙这一事道理。要他底，须着些精彩方得，然泛泛做又不得。故程先生

教人以敬为本，然后心定理明。孔子言『出门如见大宾』云云，也是散说要人敬。但敬便是个关聚底道理，非专是闭目静坐，耳无闻，目不见，不接事物，然后为敬。整齐收敛，这身心不敢放纵，便是敬。尝谓『敬』字似甚字？恰似个『畏』字相似。」

萧兄问心不能自把捉。曰：「自是如此。盖心便能把捉自家，自家却如何把捉得他！唯有以义理涵养耳。」又问：「『持其志』，如何却又要主张？」曰：「志是心之发，岂可听其自放而不持之？但不可硬守定耳。」

问曾光祖曰：「公读书，有甚大疑处？」曰：「觉见持敬不甚安。」曰：「初学如何便得安？除是孔子方始『恭而安』。今人平日恁地放肆，身心一下自是不安。初要持敬。也须有些勉强。但须觉见有些子放去，便须收敛提掇起，教在这里，常常相接，久后自熟。」又曰：「虽然这个也恁地把捉不得，须是先理会得个道理。而今学问，便只要理会一个道理。『天生烝民，有物有则。』有一个物，便有一个道理。所以大学之道，教人去事物上逐一理会得个道理。若理会一件未得，直须反复推究研究，行也思量，坐也思量；早上思量不得，晚间又把出思量；晚间思量不得，明日又思量。如此，岂有不得底道理！若只略略地思量，思量不得便掉了，如此千年也理会不得，只管责道是自家鲁钝。某常谓，此道理无他，只是要熟。只是今日把来恁地看过，明日又把来恁地看过，看来看去，少间自然看得。或有看不得底，少间遇着别事没巴没鼻，也会自然触发，盖为天下只是一个道理。」

光祖说：「大学首尾该贯，此处必有脱字。初间看，便不得如此。要知道道理只是这个道理，只缘失了多年，卒急要寻讨不见。待只管理会教熟，却便这个道理，初间略见得些少时也似。」曰：「生恁地，自无安顿去处。到后来理会熟了，便自合当如此。如一件器用掉在所在多年，卒乍要讨，讨不得。待寻来寻去，忽然讨见，即是元初的定底物事。」

光祖说：「治国、平天下，皆本于致知、格物，看来只是敬。」又举伊川说「内直则外无不方」。曰：「伊川亦只是大体如此说。看来世上自有一般人，不解恁地内直外便方正；只是了得自身己，遇事应物，都颠颠倒倒没理会。大学须是要人穷理。今来一种学问，正坐此病。只说我自理会得了，其余事皆截断，不必理会，自会做得；更不解商量，更不解讲究，到做出都不合义理。所以圣人说『敬以直内』，又说『义以方外』，是见得世上有这般人。学者须是要穷理，不论小事大事，都识得通透。直得自本至末，自顶至踵，并无些子夹杂处。若说自家资质恁地好，只消恁地做去，更不解理会其它道理，也不消问别人，这倒是夹杂，倒是私意。」

光祖告行，云：「蒙教诲读大学，已略知为学之序。平日言语动作，亦自常去点检。又恐有发露而不自觉，乞指示箴戒。」曰：「看公意思迟重，不到有他只是看文字上，更子细加功，更须着些精采。」

曾问：「读大学已知纲目次第了，然大要用工夫，恐在『敬』之一字。前见伊川说『敬以直内，义以方外』处。」先生曰：「能『敬以直内』矣，亦须『义以方外』，方能知得是非，始格得物。不以义方外，则是非好恶不能分别，物亦不可格。」曾又问：「恐敬立则义在其中，伊川所谓『弻诸中，彪诸外』，是也。」曰：「虽敬立而义在，也须认得实，方见得。今有人虽胸中知得分明，说出来亦是见得千了百当，及到应物之时，颠倒错谬，全是私意。不知圣人所谓敬义处，全是天理，安得有私意？」因言：「今释老所以能立个门户恁地，亦是他从旁窥得近似。他所谓敬时，亦却是能敬，更有『笠影』之喻。」

程次卿自述：「向尝读伊洛书。妄谓人当随事而思，视时便思明，听时便思聪。视听不接时，皆不可有所思，所谓『思不出其位』。若无事而思，则是纷纭妄想。」曰：「若闲时不思量义理，到临事而思，已无及。若只块然守自家个躯壳，直到有事方思，闲时都莫思量，这却甚易，只守此一句足矣。圣贤千千万万，在这里何用？如公所说，则六经语孟之书，皆一齐不消存得。以孔子之圣，也只是好学：『我非生而知之者，好古敏以求之者也。』『文武之道未坠于地，在人：贤者识其大者，不贤者识其小者，莫不有文武之道焉。夫子焉不学？而亦何常师之有！』若说闲时都莫思，则世上大事小事，都莫理会。如此，却都无难者。事事须先理会，知得了，方做得行得。何故中庸却不先说『笃行之』，却先说『博学之，审问之，慎思之，明辨之』？大学何故却不先说『正心诚意』？却先说致知是如何如何？孟子却说道『谀辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷』？若如公说，闲时都不消思量。」季通问：「程君之意是如何？」曰：「他只要理会自家这心在里面，事至方思，外面事都不要思量理会。」蔡云：「若不理会得世上许多事，自家里面底也怕理会不得。」曰：「只据他所见，自守一个小小偏枯底物事，无缘知得大体。」因顾贺孙曰：「公乡间陈叔向正是如此。如他说格物云：『物是心，须是格住这心。致知如了了的当，常常知觉。』他所见既如彼，便将圣贤说话都入他腔里面；不如此，则他所学无据。这都是不曾平心读圣贤之书，只把自家心下先顿放在这里，却捉圣贤说话压在里面。如说随事而思，无事不消思，圣贤也自有如此说时节，又自就他地头说。只如公说『思不出其位』，也不如公说，这『位』字却不是只守得这躯壳。这『位』字煞大，若见得这意思，天下甚么事不关自家身己！极而至于参天地，赞化育，也只是这个心，都只是自家分内事。」蔡云：「陆子静正是不要理会许多。王道夫乞朝廷以一监书赐象山，此正犯其所忌。」曰：「固是。」蔡云：「若一向是禅时，也终是」曰：

「只是许多模样，是甚道理如此？若实见得自家底分明，看彼许多道理，不待辨而明。如今诸公说道这个也好，某敢百口保其自见不曾分明。如云洛底也是，蜀底也是，某定道他元不曾理会得。如熙丰也不是，元佑也不是，某定保他自元不曾理会得。如云佛氏也好，老氏也好，某定道他元不曾理会得。若见得自底分明，是底直是是，非底直是非，那得恁地含含糊糊，怕触着人，这人也周旋，那人也要周旋！」

程又问：「某不是说道闲时全不去思量，意谓临事而思，如读书时只思量这书。」曰：「读书时思量：书，迭了策时，都莫思量去。行动时心下思量书都不得。在这里坐，只思量这里事；移过那边去坐，便不可思量这里事。今日只思量今日事，更不可思量明日事。这不成说话！试自去平心看圣贤书，都自说得尽。」

吴伯英初见，问：「书如何读？」曰：「读书无甚巧妙，只是熟读。字字句句，对注解子细辨认语意。解得一遍是一遍工夫，解得两遍是两遍工夫。工夫熟时，义理自然通贯，不用问人。」先生问：「寻常看甚文字？」曰：「曾读大学。」曰：「看得如何？」曰：「不过寻行数墨，解得文义通，自不曾生眼目于言外求意。」曰：「如何是言外意？」曰：「且如臣之忠，子之孝，火之热，水之寒，只知为臣当忠，为子当孝，火性本热，水性本寒；不知臣之所以忠，子之所以孝，火之所以热，水之所以寒。」曰：「格物只是就事物上求个当然之理。若臣之忠，臣自是当忠；子之孝，子自是当孝。为臣试不忠，为子试不孝，看自家心中如何？火热水寒，水火之性如此。凡事只是寻个当然，不必过求，便生鬼怪。」

吴伯英问：「某当从致知、持敬，如此用工夫？」曰：「此自吾友身上合做底事，不须商量。」

吴伯英问持敬之义。曰：「且放下了持敬，更须向前进一步。」问：「如何是进步处？」曰：「心中若无一事时，便是敬。」

吴伯英讲书。先生因曰：「凡人读书，须虚心入里玩味道理，不可只说得皮肤上。譬如一食物，滋味尽在里面，若只舐噬其外，而不得其味，无益也。」

问器远所学来历。曰：「自年二十从陈先生。其教人读书，但令事事理会，如读周礼，便理会三百六十官如何安顿；读书，便理会二帝三王所以区处天下之事；读春秋，便理会所以待伯者予夺之义。至论身己上工夫，说道：

『「形而上者谓之道，形而下者谓之器。」器便有道，不是两样，须是识礼乐

法度皆是道理。」曰：「礼乐法度，古人不是不理。只是古人都是见成物事，到合用时便将来使。如告颜渊『行夏之时，乘殷之辂，』只是见成物事。如学字一般，从小儿便自晓得，后来只习教熟。如今礼乐法度都一齐乱散，不可稽考，若着心费力在上面，少间弄得都困了。」

器远言：「少时好读伊洛诸书。后来见陈先生，却说只就事上理会，较着实。若只管去理会道理，少间恐流于空虚。」曰：「向见伯恭亦有此意，却以语孟为虚着。语孟开陈许多大本原，多少的实可行，反以为恐流于空虚，却把左传做实，要人看。殊不知少间自都无主张，只见许多神头鬼面，一场没理会，此乃是大不实也！又只管教人看史书，后来诸生都衰了。如潘叔度临死，却去讨佛书看，且是止不得。缘是他那里都无个捉摸，却来寻讨这个。如人乘船，一齐破散了，无奈何，将一片板且守得在这里。」又曰：「孟子曰：『作于其心，害于其事；作于其事，害于其政。』若不就自家身心理会教分明，只道有些病痛不妨，待有事来旋作安排；少间也把捉得一事了，只是有些子罅缝，少间便是一个祸端。这利害非轻，假饶你尽力极巧，百方去做，若此心有些病根，只是会不好。」又曰：「又有说道，身己自着理会，一种应出底事又自着理会，这分明分做两边去。不知古人说修身而天下平，须说做不是始得。大学云『物格而后知至，知至而后意诚』云云，今来却截断一项，只便要理会平天下，如何得！」又曰：「圣门之中，得其传者惟颜子。颜子之问，夫子之答有二项：一则问为仁，一则问为邦。须知得那个是先，那个是后。也须从『克己复礼』上做来，方可及为邦之事，这事最分晓可见。」又曰：「公适来说君举要理会经世之学。今且理会一件要紧事，如国家养许多归明、归正及还军年老者，费粮食供之，州郡困乏，展转二三十年，都缩手坐视其困。器远且道合如何商量？去之则伤恩，养之则益困。若壮资其力，而老弃其人，是大不可，须有个指实。」器远言：「乡间诸先生尝怀见先生之意，却不得面会剖析，使这意思合。」又曰：「某不是要教人步步相循，都来入这圈套。只是要教人分别是非教明白，是底还他是，不是底还他不是，大家各自着力，各自撑柱。君尽其职，臣效其功，各各行到大路头，自有个归一处。是乃不同之同，乃所以为真同也。若乃依阿鹮突，委曲包含，不别是非，要打成一片，定是不可。」

器远问：「初学须省事，方做得工夫。」曰：「未能应得事，终是省好。然又怕要去省，却有不省病痛。某尝看有时做事要省些工夫，到得做出却不好，却不厌人意。且如出路要减些用度令简便，到要用时没讨处，也心烦，依前是不曾省得。若可无事时，且省尽好。若主家事，及父母在上，当代劳役，终不成掉了，去闲所在坐不管。省事固好，然一向不经历，到得事来，却会被他来倒了。」问：「处乡党固当自尽，不要理会别人。若有事与己相关，不可以不说，当如何？」曰：「若合说，便着说，如所谓『若要我头也须说』！若

是不当自家说，与其人不可说，则只得不说。然自家虽然是不说，也须示之以不然之意。只有个当说与不当说，若要把他不是处做是说，便决是不可！」

曹问：「先生所解『致知格物』处，某即就这上做去。如未能到贯通处，莫也无害否？」曰：「何谓无害？公只是不曾学，岂有不贯通处？学得熟便通。且如要去所在，须是去到，方得。若行得一日，又说恐未必能到，若如此，怎生到得？天下只有一个道理，紧包在那下，撒破便光明，那怕不通！」曹叔远。

又问：「如孟子言『勿忘，勿助长』，却简易。而今要从细碎做去，却怕不能贯通。」曰：「『勿忘，勿助长』，自是言养气，试取孟子说处子细看。大凡为学，最切要处在吾心身，其次便是做事，此是的实紧切处。又那里见得如此？须是圣人之言。今之学者，须是把圣人之言来穷究，见得身心要如此，做事要如此。天下自有一个道理若大路然，圣人之言，便是那引路底。」

江文卿博识群书，因感先生之教，自咎云：「某五十年前，枉费许多工夫，记许多文字。」曰：「也不妨。如今若理会得这要紧处，那许多都有用。如七年十载积迭得柴了，如今方点火烧。」

谓江文卿曰：「『多闻，择其善者而从之；多见，而识之。』公今却无择善一着。圣人择善，便是事不遗乎理。公今知得，便拽转前许多工夫自不妨。要转便转，更无难者。觉公意思尚放许多不下，说几句又渐渐走上来，如车水相似，又滚将去。」又曰：「东坡说话固多不是，就他一套中间又自有精处。如说易，说甚性命，全然恶模样。如说书，却有好处。如说帝王之兴，受命之祥，如河图、洛书、玄鸟、生民之诗，固有是理，然非以是为先。恨学者推之过详，流入讖纬；后人举从而废之，亦过矣。这是他说得好处，公却不记得这般所在，亦是自家本领不明。若理会得原头正，到得看那许多，方有辨别。如程先生与禅子读碑，云：『公所看都是字，某所看都是理。』似公如今所说亦都是字，自家看见都是理。」

周兄良问：「某平时所为，把捉这心教定。一念忽生，则这心返被他引去。」曰：「这个亦只是认教熟，熟了便不如此。今日一念纔生，有以制之；明日一念生，又有以制之，久后便无此理。只是这边较少，那边较多，便被他胜了。如一车之火，以少水胜之，水扑处才灭，而火又发矣。又如弱人与强人相牵一般，强人在门外，弱人在门里，弱底不能胜，便被他强底拖去了。要得胜他，亦只是将养教力壮后，自然可以敌得他去。非别有个道理，也只在自家心有以处之耳。孟子所谓舍则亡，操则常存在此。大学所谓忿懣、好乐等事，亦是除了此心，则心自然正，不是把一个心来正一个心。」又曰：「心只是

敬。程子所谓『主一无适』，主一只是专一。如在这里读书，又思量做文字，又思量别事去，皆是不专。」又曰：「见得彻处，彻上彻下，只是一个道理，须是见得实方是。见得铁定，如是便为善，不如是便为恶，此方是见得实。」

诸生说书毕，先生曰：「诸公看道理，寻得一线子路脉着了。说时也只是恁地，但于持守处更须加工夫。须是着实于行己上做得三两分始得，只恁说过不济事。」周贵卿曰：「非不欲常常持守，但志不能帅气，后临事又变迁了。」曰：「只是乱道！岂是由他自去？正要待他去时拨转来。『为仁由己，而由人乎哉！』『止，吾止也；往，吾往也。』」

李周翰请教，屡叹年岁之高，未免时文之累。曰：「这须是自见得，从小儿也须读孝经论语来，中间何故不教人如此？曾读书，也须疑着。某所编小学，公且子细去看，也有古人说话，也有今人说话，且看是如何。古人都自少涵养好了。」后因说「至善」，又问作时文，先生曰：「读书才说要做文字使，此心便错了。若剩看得了，到合说处便说，当不说处不说也得，本来不是要人说得便了。如时文，也只不出圣贤不多说话翻誊出来。且如到说忠信处，他也会说做好，只是与自身全不相干。」因举「在漳州日，词讼讫，有一士人立庭下。待询问，乃是要来从学。居泉州，父母遣学举业，乃厌彼，要从学。某以其非父母命，令且归去，得请再来，始无所碍。然其有所见如此，自别」。

吴棗直翁问：「学亦颇知自立，而病痛犹多，柰何？」曰：「未论病痛。人必全体是，而后可以言病痛。譬如纯是白物事了，而中有黑点，始可言病痛。公今全体都未是，何病痛之可言！设虽有善，亦只是黑上出白点，特其义理之不能已与气质之或美耳。大抵人须先要趋向是。若趋向正底人，虽有病痛，也是白地上出黑花。此特其气禀之偏，未能尽胜耳，要之白地多也。趋向不正底人，虽有善，亦只是黑地上出白花，却成差异事。如孔门弟子，亦岂能纯善乎？然终是白地多，可爱也。人须先拽转了自己趋向始得。孔子曰：『苟志于仁矣，无恶也。』既志于义理，自是无恶；虽有未善处，只是过耳，非恶也。以此推之，不志于仁，则无善矣。盖志在于利欲，假有善事，亦偶然耳，盖其心志念念只在利欲上。世之志利欲与志理义之人，自是不干事。志利欲者，便如趋夷狄禽兽之径；志理义者，便是趋正路。乡里如江德功吴公济诸人，多少是激恼人，然其志终在于善。世亦有一种不激恼人底，又见人说道理，他也从而美之；见人非佛老，他亦从而非之。但只是胡乱顺人情说，而心实不然，不肯真个去做，此最不济事。」

「某人来说书，大概只是捏合来说，都不详密活熟。此病乃是心上病，盖心不专静纯一，故思虑不精明。要须养得此心令虚明专静，使道理从里面流

出，便好。」铢曰：「豫六二『介于石，不终日，贞吉』，正谓此。」曰：「然。」张仁叟问：「何以能如此？莫只在静坐否？」曰：「自去检点。且一日间试看这几个时在内？几个时在外？小说中载赵公以黑白豆记善恶念之起，此是古人做工夫处。如此检点，则自见矣。」又曰：「读书须将心帖在书册上，逐字看得各有着落，方好商量。须是收拾此心，令专静纯一，日用动静间都在，不驰走散乱，方看得文字精审。如此，方是有本领。」

先生语陈公直曰：「读书，且逐些子理会，莫要搅动他别底。今人读书，多是从头一向看到尾，都搅浑了。」

先生尝谓刘学古曰：「康节诗云：『闲居谨莫说无妨！』盖道无妨，便是有妨。要做好人，则上面煞有等级；做不好人，则立地便至，只在把住放行之间尔。」

彦忠问：「居常苦私意纷搅，虽即觉悟而痛抑之，然竟不能得洁净不起。」先生笑曰：「此正子静『有头』之说，却是使得。惟其此心无主宰，故为私意所胜。若常加省察，使良心常在，见破了这私意只是从外面入。纵饶有所发动，只是以主待客，以逸待劳，自家这里亦容他不得。此事须是平日着工夫，若待他起后方省察，殊不济事。」

林士谦初见，问仁智自得处。曰：「仁者得其为仁，智者得其为智，岂仁智之外更有自得？公此问不成问。且去将论语从『学而时习』读起，孟子将『梁惠王』读起，大学从『大学之道在明明德』读起，中庸从『天命之谓『性』』读起。某之法是如此，不可只摘中间一两句来理会，意脉不相贯。」

苏宜久辞，问归欲观易。曰：「而今若教公读易，只看古注，并近世数家注，又非某之本心。若必欲教公依某之易看，某底又只说得三分，自有六七分晓不得，亦非所以为教。看来易是个难理会底物事，卒急看未得，不若且未要理会。圣人云：『诗、书、执礼，皆雅言也。』看来圣人教人，不过此数者。公既理会诗了，只得且理会书；理会书了，便当理会礼。礼之为书，浩瀚难理会，卒急如何看得许多？且如个仪礼，也是几多头项。某因为思得一策：不若且买一本温公书仪，归去子细看。看得这个，不惟人家冠、昏、丧、祭之礼，便得他用；兼以之看其它礼书，如礼记仪礼周礼之属，少间自然易，不过只是许多路径节目。温公书仪固有是有非，然他那个大概是。」

廖晋卿请读何书。曰：「公心放已久，精神收拾未定，无非走作之时。可且收敛精神，方好商量读书。」继谓之曰：「王藻九容处，且去子细体认。待有意思，却好读书。」

厚之临别请教，因云：「看文字生。」曰：「日子足，便熟。」

陈希周请问读书修学之门。曰：「所谓读书者，只是要理会这个道理。治家有治家道理，居官有居官道理，虽然头面不同，然又只是一个道理。如水相似，遇圆处圆，方处方，小处小，大处大，然亦只是一个水耳。」

先生谓郑光弼子直曰：「书虽是古人书，今日读之，所以蓄自家之德。却不是欲这边读得些子，便搬出做那边用。易曰：『君子以多识前言往行，以蓄其德。』公今却是读得一书，便做得许多文字，驰骋跳踯，心都不在里面。如此读书，终不干自家事。」又曰：「义利之辨，正学者所当深知。」

子合纯笃，肤仲疏敏。

先生谓正甫任忠厚，遂安人。「精神专一」。倪。

锺唐杰问「穷理、持敬」。曰：「此事不用商量。若商量持敬，便不成持敬；若商量穷理，便不成穷理。须令实理在题目之后。」

闾丘次孟言：「尝读曲礼遗书康节诗，觉得心意快活。」曰：「他本平铺地说在里，公却帖了个飞扬底意思在上面，可知是恁地。康节诗云：『真乐攻心不柰何。』某谓此非真乐也，真乐便不攻心。如颜子之乐，何尝恁地！」曰：「次孟何敢望康节，直涂之人尔。」曰：「涂人却无许多病。公正是肚里有许多见识道理，搅得恁地叫唤来。」又举曲礼成诵。先生曰：「但曲礼无许多叫唤。」曰：「次孟气不足。」曰：「非气不足，乃气有余也。」

语元昭：「且要虚心，勿要周遮。」元昭以十诗献，诗各以二字命题，如「实理」之类，节节推之。先生指立命诗两句：「『几度风霜猛摧折，依前春草满池塘。』既说道佛老之非，又却流于佛老，此意如何？」元昭曰：「言其无止息。」曰：「观此诗与贤说话又异。此只是要斗胜。知道，安用许多言！颜子当时不曾如此，此只是要人知，安排短钉出来，便不是。末篇极致尤不是。如何便到此，直要撞破天门！前日说话如彼，今日又如此，只是说话。」

元昭告归。先生曰：「归以何为工夫？」曰：「子细观来，平生只是不实，当于实处用工夫。」曰：「只是粗。除去粗，便是实。」曰：「每尝观书，多只理会大意，元不曾子细讲究。」曰：「大意固合理会，文义亦不可不讲究，最忌流于一偏。明道曰：『与贤说话，却似扶醉汉，救得一边，倒了一边。』今之学者大抵皆然。如今人读史成诵，亦是玩物丧志。学者若不理会

得，闻这说话，又一齐弃了。只是停埋摊布，使表里相通方可。然亦须量力。若自家力不及，多读无限书，少间埋没于其间，不惟无益，反为所害。近日学者又有一病，多求于理而不求于事，求于心而不求于身。如说『一日克己复礼，天下归仁』。既能克己，则事事皆仁，天下皆归仁于我，此皆有实迹。而必曰『天下皆归吾仁之中』，只是无形无影。自龟山以来皆如此说。徐承叟亦云，见龟山说如此。」

先生问元昭：「近来颇觉得如何？」曰：「自觉此心不实。」曰：「但不要穷高极远，只于言行上点检，便自实。今人论道，只论理，不论事；只说心，不说身。其说至高，而荡然无守，流于空虚异端之说。且如『天下归仁』，只是天下与其仁，程子云『事事皆仁』是也。今人须要说天下皆归吾仁之中，其说非不好，但无形无影，全无下手脚处。夫子对颜子『克己复礼』之目，亦只是就视听言动上理会。凡思虑之类，皆动字上包了，不曾更出非礼勿思一条。盖人能制其外，则可以养其内。固是内是本，外是末；但偏说存于中，不说制于外，则无下手脚处，此心便不实。外面尽有过言、过行更不管，却云吾正其心，有此理否？浙中王莘信伯亲见伊川来，后来设教作怪。舒州有语录之类，专教人以『天下归仁』。才见人，便说『天下归仁』，更不说『克己复礼』！」

杨丞问心思扰扰。曰：「程先生云：『严威整肃，则心便一。一则自无非僻之干。』只才整顿起处，便是天理，无别天理。但常常整顿起，思虑自一。」

黄达才言思不能精之病。曰：「硬思也不得。只要常常提撕，莫放下，将久自解有得。」

立之问：「某常于事物未来，思虑未萌时，觉见有惺惺底意思；故其应变接物，虽动，却有不动之意存。未知是否？」曰：「应变接物，只要得是。如『敬以直内，义以方外』，此可以尽天下之事。若须要不动，则当好作事处，又蹉过了。」

李伯诚曰：「打坐时意味也好。」曰：「坐时固是好，但放下脚，放开眼，便不恁地了。须是临事接物时，长如坐时方可。如挽一物样，待他要去时，硬挽将转来，方得。」

张以道请诲。曰：「但长长照管得那心便了。人若能提掇得此心在时，煞争事。」

刘炳韬仲以书问格物未尽，处义未精。曰：「此学者之通患。然受病不在此，这前面别有受病处。」余正叔曰：「岂其自然乎？」曰：「都不干别事，本不立耳。」

郑昭先景绍请教。曰：「今人却是倒置。古人学而后仕，今人却反仕而后学。其未仕也，非不读书，但心有所溺，圣贤意思都不能见。科举也是夺志。今既免此，亦须汲汲于学。为学之道，圣经贤传所以告人者，已竭尽而无余，不过欲人存此一心，使自家身有主宰。今人驰鹜纷扰，一个心都不在躯壳里。孟子曰：『学问之道无他，求其放心而已。』又曰：『存其心，养其性，所以事天也。』学者须要识此。」

丘玉甫作别，请益。曰：「此道理尽说只如此。工夫全在人，人却听得顽去声。了，不曾真个做。须知此理在己，不在人；得之于心而行之于身，方有得力，不可只做册子工夫。如某文字说话，朋友想都曾见之。想只是看过，所以既看过，依旧只如旧时。只是将身挂在理义边头，不曾真个与之为一。须是决然见得未尝离，不可相舍处，便自然着做不能已也。」又曰：「学者肯做工夫，想是自有时。然所谓时者，不可等候，只自肯做时便是也。今学者自不以为饥，如何强他使食！自不以为渴，如何强他使饮！」

江元益问入德。曰：「德者己之所自有。入德，只是进得底。且如仁义礼智，自家不得，便不是自家底。」

江元益问门人勇者为谁。曰：「未见勇者。」

林叔和别去，请教。曰：「根本上欠工夫，无归宿处。如读书应事接物，固当用功；不读书，不应事接物时如何？」林好主叶正则之说。曰：「病在先立论，圣贤言语，却只将来证他说。凡读书须虚心，且似未识字底。将本文熟读平看，今日看不出，明日又看。看来看去，道理自出。」

周元卿问：「读书，有时半板前心在书上，半板后忽然思虑他事，口虽读，心自在别处，如何得心只在书上？」曰：「此最不可。『不诚无物』，虽读，犹不读也。『诚者物之终始』。如半板已前心在书上，则只在半板有始有终；半板以后心不在焉，则无物矣。」

谓诸友曰：「郑仲履之学，只管从小小处看，不知经旨初不如此，观书当从大节目处看。程子有言：『平其心，易其气，阙其疑，则圣人之意可见矣。』」

方叔弟问：「平居时习，而习中每觉有愧，何也？」曰：「如此，只是工夫不接续。要习，须常令工夫接续则得。」又问寻求古人意思。曰：「某常谓，学者须是信，又须不信，久之，却自寻得个可信底道理，则是真信也。」

先生以林一之问卷示诸生，曰：「一之恁地沉沦，不能得超脱。他说生物之心，我与那物同，便会相感。这生物之心，只是我底，触物便自然感；非是因那物有此心，我方有此心。且赤子不入井，牛不触棘时，此心何之？须常妆个赤子入井，牛触棘在面前，方有此恻隐之心；无那物时，便无此心乎？又说义利作甚？此心才有不存，便错了。未说到那义利处。」

林一之问：「先生说动静义，只是动中有静，静中有动底道理？」曰：「固是如此。然何须将来引证？某僻性最不喜人引证。动中静，静中动，古人已说了。今更引来，要如何引证得是？但与此文义不差耳，有甚深长？今自家理会这处，便要将来得使。恁地泛泛引证，作何用！明道言介甫说塔，不是上塔，今人正是说塔。须是要直上那顶上去，始得，说得济甚事？如要去取咸阳，一直去取，便好，何必要问咸阳是如何广狭？城池在那处？宫殿在那处？亦何必说是雍州之地？但取得其地便是。今恁地引证，恰似要说咸阳，元不曾要取他地。」

郭叔云问：「为学之初，在乎格物。物物有理，从何处下手？」曰：「人个个有知，不成都无知，但不能推而致之耳。格物，是格物理至彻底处。」又云：「致知、格物，只是一事；非是今日格物，明日又致知。格物以理言，致知以心言。」

先生教郭曰：「为学切须收敛端严，就自家身心上做工夫，自然有所得。」

与冯德贞说为己、为人。曰：「若不为己，看做甚事都只是为别人。虽做得好，亦不关己。自家去从师，也不是要理会身己；自家去取友，也不是要理会身己。只是漫恁地，只是要人说道也曾如此，要人说道好。自家又识得甚么人，自家又有几个朋友，这都是徒然。说道，看道理，不曾着自家身己，如何会晓得？世上如此为学者多。只看为己底是如何，他直是苦切。事事都是自家合做底事，如此方可，不如此定是不可。今有人苦学者，他因甚恁地苦？只为见这物事是自家合做底事。如人吃饭，是自家肚饥，定是要吃。又如人做家主，要钱使，在外面百方做计，壹钱也要将归。这是为甚如此？只为自家身上事。若如此为学，如何会无所得！」

余国秀问治心、修身之要。以为虽知事理之当为，而念虑之间多与日间所讲论相违。曰：「且旋恁地做去，只是如今且说个『熟』字。这『熟』字如何便得到这地位？到得熟地位，自有忽然不可知处。不是被你硬要得，直是不知不觉得如此。」

国秀问：「向曾问身心性情之德，蒙批海云云。宋杰窃于自己省验，见得此心未发时，其仁义礼智之体浑然未有区别。于此敬而无失，则发而为恻隐、羞恶、辞逊、是非之情，自有条理而不乱。如此体认，不知是否？」曰：「未须说那『敬而无失』，与未有区别，及自有条理而不乱在，且要识认得这身心性情之德是甚底模样。说未有区别，亦如何得？虽是未发时无所分别，然亦不可不有所分别。盖仁自有个仁底模样物事在内，义自有个义底模样物事在内，礼智皆然。今要就发处认得在里面物事是甚模样。故发而为恻隐，必要认得恻隐之根在里面是甚底物事；发而为羞恶，必要认得羞恶之根在里面是甚底物事。礼智亦如之。譬如木有四枝，虽只一个大根，然必有四根，一枝必有一根也。」又问：「宋杰寻常觉得资质昏愚，但持敬则此心虚静，觉得好。若敬心稍不存，则里面固是昏杂，而发于外亦鹞突，所以专于『敬而无失』上用功。」曰：「这里未消说敬与不敬在。盖敬是第二节事，而今便把来夹杂说，则鹞突了，愈难理会。且只要识得那一是一，二是二。便是虚静，也要识得这物事；不虚静，也要识得这物事。如未识得这物事时，则所谓虚静，亦是个黑底虚静，不是个白底虚静。而今须是要打破那黑底虚静，换做个白底虚静，则八窗玲珑，无不融通。不然，则守定那里底虚静，终身黑淬淬地，莫之通晓也。」

问：「先生答余国秀云：『须理会得其性情之德。』」曰：「须知那个是仁义礼智之性，那个是恻隐、羞恶、恭敬、是非之情，始得。」问：「且如与人相揖，便要知得礼数合当如此。不然，则『行矣而不着，习矣而不察』。」曰：「常常恁地觉得，则所行也不会大段差舛。」

用之举似：「先生向日曾答蔡丈书，承喻『以礼为先』之说。又：『似识造化』之云，不免倚于一物，未知亲切工夫耳。大抵濂溪说得的当，通书中数数拈出「几」字。要当如此瞥地，即自然有个省力处，无规矩中却有规矩，未造化时已有造化。」此意如何？」曰：「几固要得。且于日用处省察，善便存放这里，恶便去而不为，便是自家切己处。古人礼仪，都是自少理会了，只如今人低躬唱喏，自然习惯。今既不可考，而今人去理会，合下便别将做一个大头项。又不道且理会切身处，直是要理会古人因革一副当，将许多精神都枉耗了，元未切自家身己在。」又曰：「只有大学教人致知、格物底，便是就这处理会；到意诚、心正处展开去，自然大。若便要去理会甚造化，先将这心弄得大了，少间都没物事说得满。」

林仲参问下学之要受用处。曰：「泼底椅桌在屋下坐，便是受用。若贪慕外面高山曲水，便不是受用底。」举诗云：「贫家净埽地，贫女好梳头。下士晚闻道，聊以拙自修。」「前人只恁地说了。」

刘淮求教。曰：「某无别法，只是将圣贤之书虚心下气以读之。且看这个是，那个不是。待得一回推出一回新，便是进处。不然，只是外面事，只管做出去，不见里滋味，如何责得他！」

赵恭父再见。问：「别后读书如何？」曰：「近觉得意思却不甚迫切。」曰：「若只恁地据见定做工夫，却又有苟且之病去。」曰：「安敢苟且？」曰：「既不迫切，便相将向这边来，又不可不察。」又问：「切己工夫，如何愈见得己私难胜？」曰：「这个也不须苦苦与他为敌。但纔觉得此心随这物事去，便与他唤回来，便都没事。」

谓南城熊曰：「圣贤语言，只似常俗人说话。如今须是把得圣贤言语，凑得成常俗言语，方是，不要引东引西。若说这句未通，又引那句，终久两下都理会不得。若这句已通，次第到那句自解通。」

看文字，不可过于疏，亦不可过于密。如陈德本有过于疏之病，杨志仁有过于密之病。盖太谨密，则少间看道理从那穷处去，更插不入。不若且放下，放开阔看。

器之看文字见得快。叔蒙亦看得好，与前不同。

许敬之侍教，屡与言，不合。曰：「学未晓理，亦无害；说经未得其意，亦无害。且须静听说话，寻其语脉是如何。一向强辨，全不听所说，胸中殊无主宰，少间只成个狂妄人去。」

淳叟问：「方读书时，觉得无静底工夫。须有读书之时，有虚静之时。」曰：「某旧见李先生，尝教令静坐。后来看得不然，只是一个『敬』字好。方无事时，敬于自持；凡心不可放入无何有之乡，须收敛在此。及应事时，敬于应事；读书时，敬于读书；便自然该贯动静，心无时不存。」

先生见刘淳叟闭目坐，曰：「淳叟待要遗物，物本不可遗。」

坐间有及刘淳叟事。曰：「不意其变常至此！某向往奏事时来相见，极口说陆子静之学大谬。某因诘之云：『若子静学术自当付之公论，公如何得如此说他？』此亦见他质薄处。然其初间深信之，毕竟自家唤做不知人。」

辨奸论谓「事之不近人情者，鲜不为大奸慝」。每常嫌此句过当，今见得亦有此样人。某向年过江西与子寿对语，而刘淳叟尧夫独去后面角头坐，都不管，学道家打坐。被某骂云：「便是某与陆丈言不足听，亦有数年之长，何故恁地作怪！」

因论刘淳叟事，云：「添差倅亦可以为。」论治三吏事，云：「漕自来为之亦好。不然，委别了事人。淳叟自为太掀揭，故生事。」因论今赵帅可语，盐弊何不一言？云：「某如何敢与？大率以沉审为是，出位为戒。」

陈寅仲问刘淳叟。曰：「刘淳叟，方其做工夫时，也过于陈正己；及其狼狽，也甚于陈正己。陈正己轻薄，向到那里，觉得他意思大段轻薄，每事只说道他底是。他资质本自撈攘，后来又去合那陈同父。兼是伯恭教他时，只是教他权数了。伯恭教人，不知是怎生地至此。」笑云：「向前见他们人有个祭文云，其有能底，则教他立功名作文章；其无能底，便语他『正心、诚意』！」

先生说：「陈正己，薛象先喜之者何事？」贺孙云：「想是喜其有才。」汪长孺谓：「并无其才，全做事不成。」曰：「叔权谓长孺：『他日观气质之变，以验进退之浅深。』此说最好。大凡人须是子细沉静，大学谓『知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。』如一件物事，自家知得未曾到这里，所见未曾定；以无定之见，遂要决断此事，如何断得尽！一件物事，有长有短。自家须实见得他那处是长，那处是短。如今便一定把着他短处，便一齐没他长处。若只如此，少间一齐不通。礼记云：『疑事毋质，直而勿有。』看古人都是恁地不敢草草。周先生所以有『主静』之说，如蒙艮二卦，皆有静止之体。洪范五事『听曰聪；聪作谋』。谋属金，金有静密意思；人之为谋，亦欲静密。『貌曰恭；恭作肃。』肃属水，水有细润意思；人之举动，亦欲细润。圣人所以为圣人，只是『动静不失其时，时止则止，时行则行』。圣人这般所在，直是则得好。自家先恁地浮躁，如何要发得中节！做事便事事做不成，说人则不曾说得着实。」又曰：「老子之术，自有退后一着。事也不揜前去做，说也不曾说将出，但任你做得狼狽了，自家徐出以应之。如人当纷争之际，自去僻静处坐，任其如何。彼之利害长短，一一都冷看破了，从旁下一着，定是的当。此固是不好底术数，然较之今者浮躁胡说乱道底人，彼又较胜。」因举老子语：「『豫兮若冬涉川，犹兮若畏四邻，俨若客，涣若冰将释。』子房深于老子之学。曹参学之，有体而无用。」

问：「姜叔权自言终日无思虑，有『寂然不动』之意。德辅疑其已」曰：「且问他还能『感而遂通天下之故』否？须是穷理。若只如此，则不须说格物、致知。」问：「如此，则叔权之静未是至？」曰：「固是。」德辅。

戴明伯请教。曰：「且将一件书读。圣人之言，即圣人心；圣人心，即天下之理。且逐段看令分晓，一段分晓，又看一段。如此至一二十段，亦未解便见个道理，但如此心平气定，不东驰西骛，则道理自逐旋分明。去得自家心上一病，便是一个道理明也。道理固是自家本有，但如今隔一隔了，须逐旋揩磨呼唤得归。然无一唤便见之理。如金溪只要自得，若自得底是，固善；若自得底非，却如何？不若且虚心读书。读书，切不可自谓理会得了。便理会得，且只做理会不得。某见说不会底，便有长进；不长进者，多是自谓已理会得了底。如此，则非特终身不长进；便假如释氏三生十六劫，也终理会不得！」又云：「此心先错用向东去，及至唤回西边，又也只是那向东底心；但只列转些顿放，元不曾改换。有一学者先佞佛，日逐念金刚大悲咒不停口。后来虽不念佛，来诵大学论孟，却依旧赶遍数，荒荒忙忙诵过，此亦只是将念大悲咒时意思移来念儒书尔。」

括苍徐元明名琳。郑子上同见。先生说：「『博学而详说之，将以反说约也。』今江西诸人之学，只是要约，更不务博；本来虽有些好处，临事尽是凿空杜撰。至于吕子约，又一向务博，而不能反约。读得书多，左牵右撰，横说直说，皆是此理；只是不洁净，不切要，有牵合无谓处。沈叔晦不读书，不教人，只是所守者浅狭；只有些子道理，便守定了，亦不博之弊。」

陆深甫问为学次序。曰：「公家庭尊长平日所以教公者如何？」陆云：「删定叔祖所以见教者，谓此心本无亏欠，人须见得此心，方可为学。」曰：「此心固是无亏欠，然须是事事做得是，方无亏欠。若只说道本无亏欠，只见得这个便了，岂有是理！」因说：「江西学者自以为得陆删定之学，便高谈大论，略无忌惮。忽一日自以为悟道，明日与人饮酒，如法骂人。某谓贾谊云，秦二世今日即位而明日射人！今江西学者乃今日悟道而明日骂人，不知所修者果何道哉！」

包详道书来言「自王子九月一省之后」云云。先生谓显道曰：「人心存亡之决，只在出入息之间。岂有截自今日今时便鬼乱，已后便悄悄之理？圣贤之学，是拈拈定定做，不知不觉，自然做得彻。若如所言，则是圣贤修为讲学都不须得，只等得一旦恍然悟去，如此者起人侥幸之心。」

「看孙吉甫书，见得是要做文字底气习。且如两汉晋宋隋唐风俗，何尝有个人要如此变来？只是其风俗之变，滚来滚去，自然如此。汉末名节之极，便

变作清虚底道理。到得陈隋以后，都不理会名节，也不理会清虚，只是相与做一般纤艳底文字。君臣之间，把这文字做一件大事理会。如进士举是隋炀帝做出来，至唐三百年以至国初，皆是崇尚文辞。」郑子上问：「风俗滚来滚去，如何到本朝程先生出来，便理会发明得圣贤道理？」曰：「周子二程说得道理如此，亦是上面诸公挪趲将来。当杨刘时，只是理会文字。到范文正孙明复石守道李太伯常夷甫诸人，渐渐刊落枝叶，务去理会政事，思学问见于用处。及胡安定出，又教人作『治道斋』，理会政事，渐渐挪得近里，所以周程发明道理出来，非一人之力也。」

先生谓杜叔高曰：「学贵适用。」

先生谓鲁可几曰：「事不要察取尽。」

或问徐子颜。曰：「其人有守，但未知所见如何。」

今学者有两样，意思钝底，又不能得他理会得；到得意思快捷底，虽能当下晓得，然又恐其不牢固。如龚郑伯理会也快，但恐其不牢固。

先生问郭廷硕：「今如何？」曰：「也只如旧为学。」曰：「贤江西人，乐善者多，知学者少。」又说：「杨诚斋廉介清洁，直是少。谢尚书和易宽厚，也煞朴直。昔过湘中时，曾到谢公之家，颓然在败屋之下，全无一点富贵气，也难得。」又曰：「闻彭子寿造居甚大，何必如此？」又及一二人，曰：「以此观谢尚书，直是朴实。」

先生问：「湘乡旧有从南轩游者，为谁？」佐对以周爽允升、佐外舅舒谊周臣。外舅没已数岁，南轩答其论知言疑义一书，载文集中。允升藏修之所正枕江上，南轩题曰『涟溪书室』。乡曲后学讲习其间，但允升今病不能出矣。」先生曰：「南轩向在静江曾得书，甚称说允升，所见必别，安得其一来！次第送少药物与之。」

直卿告先生以赵友裕复有相招之意。先生曰：「看今世务已自没可柰何。只得随处与人说，得识道理人多，亦是幸事。」

吕德远辞，云将娶，拟某日归。及期，其兄云：「与舍弟商量了，且更承教一月，却归。」曰：「公将娶了，如何又恁地说？此大事，不可恁地。宅中想都安排了，须在等待，不可如此了。」即日归。

季绎劝蔡季通酒，止其泉南之行。蔡决于先生，先生笑而不答。良久，云：「身劳而心安者为之，利少而义多者为之。」广录云：「或有所欲为，谋于先生。曰：『心佚而身劳，为之；利少而义多，为之。』」

先生看糊窗，云：「有些子不齐整，便不是他道理。」朱季绎云：「要好看，却从外糊。」直卿云：「此自欺之端也！」

朱子语类卷第一百二十一

朱子十八

训门人九总训门人而无名氏者为此卷。

朋友乍见先生者，先生每曰：「若要来此，先看熹所解书也。」

世昌问：「先生教人，有何宗旨？」曰：「某无宗旨，寻常只是教学者随分读书。」

读书须是成诵，方精熟。今所以记不得，说不去，心下若存若亡，皆是不精不熟之患。若晓得义理，又皆记得，固是好。若晓文义不得，只背得，少间不知不觉，自然相触发，晓得这义理。盖这一段文义横在心下，自是放不得，必晓而后已。若晓不得，又记不得，更不消读书矣！横渠说：「读书须是成诵。」今人所以不如古人处，只争这些子。古人记得，故晓得；今人卤莽，记不得，故晓不得。紧要处、慢处，皆须成诵，自然晓得也。今学者若已晓得大义，但有一两处阻碍说不去，某这里略些数句发动，自然晓得。今诸公尽不曾晓得，纵某多言何益！无他，只要熟看熟读而已，别无方法也。卓。圃略。

一学者患记文字不起。先生曰：「只是不熟，不曾玩味入心，但守得册子上言语，所以见册子时记得，纔放下便忘了。若使自家实得他那意思，如何会忘！譬如人将一块生姜来，须知道是辣。若将一块砂糖来，便不信是辣。」

谓一士友日向尝收书，云「读书不用精熟」；又云「不要思惟」。「读书正要精熟，而言不用精熟；学问正要思惟，而言不可思惟，只为此两句在胸中做病根。正如人食冷物留于脾胃之间，十数为害。所以与吾友相别十年只如此者，病根不除也。」

尝见老苏说他读书：「孟子论语韩子及其它圣人之文，兀然端坐，终日以读者七八年。方其始也，入其中而惶然，博观于其外而骇然以惊。及其久也，读之益精，而其胸中豁然以明，若人之言固当然者，犹未敢自出其言也。时既久，胸中之言日益多，不能自制；试出而书之，已而再三读之，浑浑乎觉其来之易矣！」又韩退之答李翊、柳子厚答韦中立书，言读书用功之法，亦可见。某尝叹息，以为此数人者，但求文字言语声响之工，用了许多功夫，费了许多精力，甚可惜也！今欲理会这个道理，是天下第一至大至难之事，乃不曾用得旬月功夫熟读得一卷书，只是泛然发问，临时凑合，元不曾记得本文，及至问着，元不曾记得一段首尾，其能言者，不过敷衍已说，与圣人言语初不相干，是济甚事！今请归家正襟危坐，取大学论语中庸孟子，逐句逐字分晓精切，求圣贤之意，切己体察，着己践履，虚心体究。如是两三年，然后方去寻师证其是非，方有可商量，有可议论，方是「就有道而正焉」者。入道之门，是将自家身己入那道理中去，渐渐相亲，久之与己为一。而今人道理在这里，自家身在外面，全不曾相干涉！

因言及释氏，而曰：「释子之心却有用处。若是好丛林，得一好长老，他直是朝夕汲汲不舍，所以无有不得之理。今公等学道，此心安得似他！是此心元不曾有所用，逐日流荡放逐，如无家之人。思量一件道理不透，便扬去声。掉放一壁，不能管得，三日五日不知拈起，每日只是悠悠度日，说闲话逐物而已。敢说公等无一日心在此上！莫说一日，一时也无；莫说一时，顷刻也无。悠悠漾漾，似做不做，从生至死，忽然无得而已。今朋友有谨饬不妄作者，亦是他资禀自如此。然其心亦无所用，只是闲慢过日。」或云：「须是汲汲。」曰：「公只会说汲汲，元不曾汲汲。若是汲汲用功底人，自别。他那得工夫说闲话？精专恳切，无一时一息不在里许。思量一件道理，直是思量得彻底透熟，无一毫不尽！今公等思量这一件道理，思量到半间不界，便掉了，少间又看那一件；那件看不得，又掉了，又看那一件。如此没世不济事。若真个看得这一件道理透，入得这个门路，以之推他道理，也只一般。只是公等不曾通得这个门路，每日只是在门外走，所以都无入头处，都不济事。」又曰：「若是大处入不得，便从小处入；东边入不得，便从西边入。及至入得了，触处皆是此理。今公等千头万绪，不曾理会得一个透彻；所以东解西模，便无一个人头处。」又曰：「学道做工夫，须是奋厉警发，怅然如有所失，不寻得则不休。如自家有一大光明宝藏，被人偷将去，此心还肯放舍否？定是去追捕寻捉得了，方休。做工夫亦须如此。」

诸公来听说话，某所说亦不出圣贤之言。然徒听之，亦不济事，须是便去下工夫，始得。近觉得学者所以不成头项者，只缘圣贤说得多了，既欲为此，又欲为彼。如夜来说「敬以直内，义以方外」。若实下工夫，见得真个是敬立则内直，义形而外方，这终身可以受用。今人却似见得这两句好，又见说「克己复礼」也好，又见说「出门如见大宾」也好。空多了，少间却不把捉得一项周全。

「今学者看文字，不必自立说，只记得前贤与诸家说，便得。而今看自家如何说，终是不如前贤。须尽记得诸家说，方有个衬簾处，这义理根脚方牢，这心也有杀泊处。心路只在这上走，久久自然晓得透熟。今公辈看文字，大概都有个生之病，所以说得来不透彻。只是去巴揽包笼他，元无实见处。某旧时看文字极难，诸家说尽用记。且如毛诗，那时未似如今说得如此条畅。古今诸家说，盖用记取，闲时将起思量：这一家说得那字是，那字不是；那一家说得那字不是，那字是；那家说得全是，那家说得全非；所以是者是如何，所以非者是如何。只管思量，少间这正当道理，自然光明灿烂在心目间，如指诸掌。今公们只是扭挽巴揽来说，都记得不熟，所以这道理收拾他不住，自家也使他不动，他也不服自家使。相聚得一朝半日，又散去了，只是不熟。这个道理，古时圣贤也如此说，今人也如此说，说得大概一般。然今人说终是不似，所争者只是熟与不熟耳。纵使说得十分全似，犹不似在，何况和那十分似底也不曾看得出？」敬子云：「而今每日只是优游和缓，分外看得几遍，分外读得几遍，意思便觉得不同。」曰：「而今便未得优游和缓，须是苦心竭力下工夫方得。那个优游和缓，须是做得八分九分成了，方使得优游和缓。而今便说优游和缓，只是泛泛而已矣。这个做工夫，须是放大火中锻炼，锻教他通红，溶成汁，泻成铤，方得。今只是略略火面上爇得透，全然生硬，不属自家使在，济得甚事！须是纵横舒卷皆由自家使得，方好搦成团，捺成匾，放得去，收得来，方可。某尝思，今之学者所以多不得力、不济事者，只是不熟。平生也费许多功夫看文字，下梢头都不得力者，正缘不熟耳。只缘一个不熟，少间无一件事理会得精。吕居仁记老苏说平生因闻『升里转，斗里量』之语，遂悟作文章妙处。这个须是烂泥酱熟，纵横妙用皆由自家，方济得事也。」

某煞有话要与诸公说，只是觉次序未到。而今只是面前小小文义尚如此理会不透，如何说得到其它事！这个事，须是四方上下、小大本末，一齐贯穿在这里，一齐理会其操存践履处，固是紧要，不可间断。至于道理之大原，固要理会；纤悉委曲处，也要理会；制度文为处，也要理会；古今治乱处，也要理会；精粗大小，无不当理会。四边一齐合起，功夫无些罅漏。东边见不得，西边须见得；这下见不得，那下须见得；既见得一处，则其它处亦可类推。而今只从一处去攻击他，又不曾着力，济得甚事！如坐定一个地头，而他支脚，也

须分布摆阵。如大军冢杀相似，大军在此坐以镇之，游军依旧去别处邀截，须如此作工夫方得。而今都只是悠悠，碍定这一路，略略拂过，今日走来挨一挨，又退去；明日亦是如此。都不曾抓着那痒处，何况更望掐着痛处！所以五年十年只是恁地，全不见长进。这个须是勇猛奋厉，直前不顾去做，四方上下一齐着到，方有个人头。孔子曰：「仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」这个全要人自去做。孟子所谓奕秋，只是争这些子，一个进前要做，一个不把当事。某八九岁时读孟子到此，未尝不慨然奋发，以为为学须如此做工夫！当初便有这个意思如此，只是未知得那碁是如何着，是如何做工夫。自后更不肯休，一向要去做工夫。今学者不见有奋发底意思，只是如此悠悠地过；今日见他是如此，明日见他亦是如此。

因建阳士人来请问，先生曰：「公们如此做工夫，大故费日子。觉得今年只似去年，前日只是今日，都无昌大发越底意思。这物事须教看得精透后，一日千里始得。而今都只泛泛在那皮毛上理会，都不曾抓着那痒处，济得甚事！做工夫一似穿井相似：穿到水处，自然流出来不住；而今都干燥，只是心不在，不曾着心。如何说道出去一日，便不曾做得工夫？某常说，正是出去路上好做工夫。且如出十里外，既无家事炒，又无应接人客，正好提撕思量道理。所以学贵『时习』，到『时习』，自然『说』也。如今不敢说『时习』，须看得见那物事方能『时习』。如今都看不见，只是不曾入心，所以在窗下看，才起去便都忘了。须是心心念念在上，便记不得细注字，也须时时提起经正文在心，也争事。而今都只在那皮毛上理会，尽不曾抓着痒处。若看得那物事熟时，少间自转动不得。自家脚才动，自然踏着那物事行。」又云：「须是得这个道理入心不忘了，然后时时以义理浇灌之。而今这种子只在地面上，不曾入地里去，都不曾与土气相接着。」

学者悠悠是大病。今觉诸公都是进寸退尺，每日理会些小文义，都轻轻地拂过，不曾动得皮毛上。这个道理规模大，体面广，须是四面去包括，方无走处。今只从一面去，又不曾着力，如何可得！且如曾点漆雕开两处，漆雕开事言语少，难理会；曾点底，须子细看他乐个甚底？是如何地乐？不只是圣人说这个事可乐，便信着。他原是自见得个可乐底，依人口说不得。又曰：「而今持守，便打迭教净洁；看文字，须着意思索；应接事物，都要是当。四面去讨他，自有一面通处。」又曰：「如见陈冢杀，擂着鼓，只是向前去，有死无二，莫更回头始得！」

或言：「在家羈羈，但不敢忘书册，亦觉未免间断。」曰：「只是无志。若说家事，又如何汨没得自家？如今有稍高底人，也须会摆脱得过，山间坐一年半岁，是做得多少工夫！只恁地，也立得个根脚。若时往应事，亦无害，较

之一向在事务里羈，是争那里去！公今三五年不相见，又只恁地悠悠，人生有几个三五年耶！」

或有来省先生者。曰：「别后读何书？」曰：「虽不敢废学，然家间事亦多，难得全功。」曰：「觉得公今未有个地头在，光阴可惜！不知不觉，便是三五年。如今又去赴官，官所事尤多，益难得余力。人生能得几个三五年？须是自强。若寻得个僻静寺院，做一两年工夫，须寻得个地头，可以自上做将去。若似此悠悠，如何得进！」

某见今之学者皆似个无所作为，无图底人相似。人之为学，当如救火追亡，犹恐不及。如自家有个光明宝藏被人夺去，寻求赶捉，必要取得始得。今学者只是悠悠地无所用心，所以两年、三年、五年、七年相别，及再相见，只是如此。

谓诸生曰：「公皆如此悠悠，终不济事。今朋友着力理会文字，一日有一日工夫，然尚恐其理会得零碎，不见得周匝。若如诸公悠悠，是要如何？光阴易过，一日减一日，一岁无一岁，只见老大。忽然死着，思量来这是甚则剧，恁地悠悠过了！」

某平日于诸友看文字，相待甚宽，且只令自看。前日因病，觉得无多时月，于是大惧！若诸友都只恁悠悠，终于无益。只要得大家尽心，看得这道理教分明透彻。所谓道理，也只是将圣贤言语体认本意。得其本意，则所言者便只此道理，一一理会令十分透彻，无些罅缝蔽塞，方始住。每思以前诸先生尽心尽力，理会许多道理，当时亦各各亲近师承，今看来各人自是一说。本来诸先生之意，初不体认得，只各人挑载得些去，自做一家说话，本不曾得诸先生之心。某今惟要诸公看得道理分明透彻，无些小蔽塞。某之心即诸公之心，诸公之心即某之心，都只是这个心。如何有人说到这地头？又如何有人说不得这地头？这是因甚恁地？这须是自家大段欠处。

先生痛言诸生工夫悠悠，云：「今人做一件事，没紧要底事，也着心去做，方始会成，如何悠悠会做得事！且如好写字底人，念念在此，则所见之物，无非是写字底道理。又如贾岛学作诗，只思『推敲』两字，在驴上坐，把手作推敲势。大尹出，有许多车马人从，渠更不见，不觉犯了只此『推敲』二字，计甚利害？他直得恁地用力，所以后来做得诗来极是精今吾人学问，是大小大事！却全悠悠若存若亡，更不着紧用力，反不如他人做没要紧底事，可谓倒置，诸公切宜勉之！」

诸友只有个学之意，都散漫，不恁地勇猛，恐度了日子。须着火急痛切意思，严了期限，趲了工夫，办几个月日气力去攻破一过，便就里面旋旋涵养。如攻寨，须出万死一生之计，攻破了关限，始得。而今都打寨未破，只循寨外走。道理都咬不断，何时得透！

谓诸生曰：「公说欲迁善改过而不能，只是公不自去做工夫。若恁地安安排排，只是做不成。如人要赴水火，这心才发，便入里面去。若说道在这里安排，便只不成。看公来此，逐日只是相对，默坐无言，恁地慢腾腾，如何做事？」数日后，复云：「坐中诸公有会做工夫底，有病痛底，某一都看见，逐一救正他。惟公恁地循循默默，都理会公心下不得，这是幽冥暗弱，这是大病。若是刚勇底人，见得善别，还他做得透；做不是处，也显然在人耳目，人皆见之。前日公说『风雷益』，看公也无些子风意思，也无些子雷意思。」

「某于相法，却爱苦硬清癯底人，然须是做得那苦硬底事。若只要苦硬，亦不知为学，何贵之有！而今朋友远处来者，或有意于为学。眼前朋友大率只是据见定了，更不求进步。而今莫说更做甚工夫，只真个看得百十字精细底，也不见有」。或曰：「今之朋友，大率多为作时文妨了工夫。」曰：「也不曾见做得好底时文，只是剽窃乱道之文而已。若要真个做时文底，也须深资广取以自辅益，以之为时文，莫更好。只是读得那乱道底时文，求合那乱道底试官，为苟简灭裂底工夫。他亦不曾子细读那好底时文，和时文也有时不子细读得。某记少年应举时，尝下视那试官，说：『他如何晓得我底意思！』今人尽要去求合试官，越做得那物事低了。尝见已前相识间做赋者，甚么样读书！无书不读。而今只念那乱道底赋，有甚见识？若见识稍高，读书稍多，议论高人，岂不更做得好文字出？他见得底只是如此，遂互相仿效，专为苟简灭裂底工夫！」叹息者久之。

看来如今学者之病，多是个好名。且如读书，却不去子细考究义理，教极分明。只是纔看过便了，只道自家已看得甚么文字了，都不思量于身上济得甚事。这个只是做名声，其实又做得甚么名声？下梢只得人说他已看得甚文字了。这个非独卓丈如此，看来都如此。若恁地，也是枉了一生！

今学者大抵不曾子细玩味得圣贤言意，却要悬空妄立议论。一似吃物事相似，肚里其实未曾饱，却以手鼓腹，向人说：「我已饱了。」只此乃是未饱，若真个饱者，却未必说也。人人好做甚铭，做甚赞，于己分上其实何益？既不曾实讲得书，玩味得圣贤言意，则今日所说者是这个话，明日又只是这个话，岂得有新见邪？切宜戒之！

今朋友之不进者，皆有「彼善于此为足矣」之心，而无求为圣贤之志；故皆有自恕之心，而不能痛去其病。故其病常随在，依旧逐事物流转，将求其彼善于此亦不可得矣。

昌父言：「学者工夫多间断。」曰：「圣贤教人，只是要救一个间断。」

因说学者工夫间断，谓「古山和尚自言：『吃古山饭，阿古山矢，只是看得一头白水牯。』今之学者却不如他。」

有一等朋友，始初甚锐意，渐渐疏散，终至于忘了。如此，是当初不立界分做去。士毅。

今来朋友相聚，都未见得大底道理。还且漫恁地逐段看，还要直截尽理会许多道理，教身上没些子亏欠。若只恁地逐段看，不理睬大底道理，依前不济事。这大底道理，如旷阔底基址，须是开垦得这个些，方始架造安排，有顿放处。见得大底道理，方有立脚安顿处。若不见得大底道理，如人无个居着，趁得百十钱归来，也无顿放处；况得明珠至宝，安顿在那里？自家一身都是许多道理。人人有许多道理，盖自天降衷，万里皆具，仁义礼智，君臣父子兄弟朋友夫妇，自家一身都担在这里。须是理会了，体认教一一周足，略欠缺些子不得。须要缓心，直要理会教尽。须是大作规模，阔开其基，广阔其地，少间到逐处，即看逐处都有顿放处。日用之间，只在这许多道理里面转，吃饭也在上面，上床也在上面，下床也在上面，脱衣服也在上面，更无些子空缺处。尧舜禹汤也只是这道理。如人刺绣花草，不要看他绣得好，须看他下针处；如人写字好，不要看他写得好，只看他把笔处。

先生问：「诸公莫更有甚商量？」坐中有云：「此中诸公学问皆溺于高远无根，近来方得生生发明，未遽有问。将来有所疑，却写去问。」先生曰：「却是『以待来年然后已』说话，此只是不曾切己立志。若果切己立志，睡也不着，起来理会；所以『发愤忘食』，『终日不食，终夜不寝』去理会。今人有两般见识：一般只是谈虚说妙，全不切己，把做一场说话了；又有一般人说此事难理会，只恁地做人自得，让与他们自理会。如人交易，情愿批退帐，待别人典买。今人情愿批退学问底多。」

诸公数日看文字，但就文字上理会，不曾切己。凡看文字，非是要理会文字，正要理会自家性分上事。学者须要主一，主一当要心存在这里，方可做工夫。如人须寻个屋子住，至于为农工商贾，方惟其所之。主者无个屋子，如小人趁得百钱，亦无归宿。孟子说「求其放心」，已是两截。如常知得心在这

里，则心自不放。又云：「无事时须要知得此心；不知此心，却似睡困，都不济事。今看文字，又理会理义不出，亦只缘主一工夫欠缺。」时举同。

先生一日谓诸生曰：「某患学者读书不求经旨，谈说空妙，故欲令先通晓文义，就文求意；下梢头往往又只守定册子上言语，却看得不切己。须是将切己看，玩味入心，力去行之，方有所益。」

学者说文字或支离泛滥，先生曰：「看教切己。」

学者讲学，多是不疑其所当疑，而疑其所不当疑。不疑其所当疑，故眼前合理会处多蹉过；疑其所不当疑，故枉费了工夫。金溪之徒不事讲学，只将个心来作弄，胡撞乱撞。此间所以令学者入细观书做工夫者，正欲其熟考圣贤言语，求个的确所在。今却考索得如此支离，反不济事。如某向来作或问，盖欲学者识取正意。观此书者，当于其中见得此是当辨，此不足辨，删其不足辨者，令正意愈明白可也。若更去外面生出许多议论，则正意反不明矣。今非特不见经文正意，只诸家之说，亦看他正意未着。又曰：「中庸言『慎思』，何故不言深思？又不言勤思？盖不可枉费心去思之，须是思其所当思者，故曰『慎思』也。」

或问：「向蒙见教，读书须要涵泳，须要挾洽。因看孟子千言万语，只是论心。七篇之书如此看，是涵泳工夫否？」曰：「某为见此中人读书大段卤莽，所以说读书须当涵泳，只要子细看玩寻绎，令胸中有所得尔。如吾友所说，又衬贴一件意思，硬要差排，看书岂是如此？」或曰：「先生涵泳之说，乃杜元凯『优而游之』之意。」曰：「固是如此，亦不用如此解说。所谓『涵泳』者，只是子细读书之异名。与人说话便是难。某只是说一个『涵泳』，一人硬来安排，一人硬来解说。此是随语生解，支离延蔓，闲说闲讲，少间展转只是添得多，说得远，却要做甚？若是如此读书，如此听人说话，全不是自做工夫，全无巴鼻。可知是使人说学是空谈。此中人所问，大率如此，好理会处不理睬，不当理会处却支离去说，说得全无意思。」盖。

或问「居处恭，执事敬，与人忠」，云：「须是从里面做出来，方得他外面如此。」曰：「公读书便是多有此病。这里面又那得个里面做出来底说话来？只是居处时使用恭，执事使用敬，与人时使用忠，『虽之夷狄，不可弃也』。不过只是如此说。大凡看书，须只就他本文看教直截，切忌如此支离蔓衍，拖脚拖尾，不济得事。圣贤说话，那一句不直截？如利刃削成相似。虽以孔子之语，浑然温厚，然他那句语更是斩截。若如公说一句，更用数十字去包他，则圣贤何不逐句上更添几字，教他分晓？只看濂溪二程横渠们说话，无不斩截有力，语句自是恁地重。无他，所以看得如此宽缓无力者，只是心念不整

肃，所以如此。缘心念不整肃，所以意思宽缓，都凑泊他那意思不着，说从别处去。须是整肃心念，看教他意思严紧，说出来有力，四方八面截然有界限，始得。如今说得如此支蔓，都不成个物事，其病只在心念不整肃上。」

读书之法，只要落窠槽。今公们读书，尽不曾落得那窠槽，只是走向外去思量，所以都说差去。如初间大水弥漫，少间水既退，尽落低洼处，方是入窠槽。今尽是泛泛说从别处去。某常以为书不难读，只要人紧贴就圣人言语上平心看他，文义自见。今都是硬差排，思其所不当思，疑其所不当疑，辨其所不当辨，尽是枉了，济得甚事！

某尝说，文字不难看，只是读者心自袅崎了，看不出。若大着意思反复熟看，那正当道理自涌出来。不要将那小意智私见识去间乱他，如此无缘看得出。如千军万马，从这一条大路去，行伍纪律，自是不乱。若拨数千人从一小路去，空搅乱了正当底行阵，无益于事。又曰：「看书且要依文看得大概意思了，却去考究细碎处。如今未曾看得正当底道理出，便落草了，堕在一隅一角上，心都不活动。这个是转水车相似，只拨转机关子，他自是转，连那上面磨子筛箩一齐都转，自不费力。而今一齐说得枯燥，无些子滋味，便更看二十年，也只不济事。须教他心里活动转得，莫着在那角落头处。而今诸公看文字，如一个船阁在浅水上，转动未得，无那活水泛将去，更将外面事物搭载放上面，越见动不得。都是枉用了心力，枉费日子。天下道理更有几多，若只如此看，几时了得！某而今一自与诸公们说不辨，只觉得都无意思。所愿诸公宽着意思，且看正当道理，教他活动有长进处，方有所益。如一条死蛇，弄教他活。而今只是弄得一条死蛇，不济事。」

学者须要无事时去做得工夫，然后可来此剖决是非。今才一不在此，便弃了这个。至此，又却临时逐旋寻得一两句言语来问，则又何益！寿昌。

或曰：「某寻常所学，多于优游浹洽中得之。」曰：「若遽然便以为有所见，亦未是。大抵于『博学、审问、慎思、明辨』，且未可说『笃行』，只这里便是浹洽处。孔子所以『好古敏以求之』，其用力如此。」

人合是疑了问，公今却是拣难处来问，教人如何描摸？若说得，公又如何便晓得？若升高必自下。今人要入室奥，须先入门入庭，见路头熟，次第入中间来。如何自阶里一造要做后门出！伊川云：「学者须先就近处。」

而今人听人说话未尽，便要争说。亦须待他人说教尽了。他人有说不出处，便须反复问，教说得尽了，这里方有处置在。

或人请诸经之疑，先生既答之，复曰：「今虽尽与公说，公尽晓得，不于自家心地上做工夫，亦不济事。」

诸公所以读书无长进，缘不会疑。某虽看至没紧要底物事，亦须致疑。纔疑，便须理会得彻头。

或谓：「问难，只是作话头，不必如此。」曰：「不然。到无疑处不必问，疑则不可不问。今如此云云，不是恶他人问，便是自家读书未尝有疑。」

读语录玩了，却不如乍见者勇于得，此是病。

诸生请问不切。曰：「群居最有益，而今朋友乃不能相与讲贯，各有疑忌自私之意。不知道学是要理会个甚么？若是切己做工夫底，或有所疑，便当质之朋友，同其商量。须有一人识得破者，已是讲得七八分，却到某面前商量，便易为力。今既各自东西，不相讲贯，如何得会长进！欲为学问，须要打透这些子，放令开阔，识得个『以能问于不能，以多问于寡』底意思，方是切于为己。」

或问太极。曰：「看如今人与太极多少远近？」或人自说所读书。曰：「徒然说得一片，恁地多不济事。如今且要虚心，心若不虚，虽然恁地问，待别人恁地说自不入。他听之如不闻，只是他自有个物事横在心下。如颜子，人道他『得一善则拳拳服膺而不失』，他不曾自知道『得一善拳拳服膺而不失』；他『见不善未尝不知，知之未尝复行』，他不曾自知道『见不善未尝不知，知之未尝复行』；他『不迁怒，不贰过』，他不曾自知道『不迁怒，不贰过』。他只见个道理当如此。易曰：『君子以虚受人。』书曰：『惟学逊志。』旧有某人来问事，略不虚心，一味气盈色满。当面与他说，他全不听得。」

「天下之理，有长有短，有大有小，当各随其义理看。某看得学者有个病：于他人如此说处，又讨个义理，责其不如彼说；于其如彼说处，又责其不如此说。」因举所执扇反复为喻，曰：「此扇两边各有道理。今学者待他人说此边道理，便翻转那一边难之；及他说那一边，却又翻转这一边难之。」

问：「气质之害，直是今人不觉。非特读书就他气质上说，只如每日听先生说话，也各以其所偏为主。如十句有一句合他意，便硬执定这一句。」曰：「是如此。且如仲山甫一诗，苏子由专叹美『既明且哲，以保其身』二句，伯恭偏喜『柔嘉维则』一句。某问何不将那『柔亦不茹，刚亦不吐』以下四句做

好？某意里又爱这四句。」问：「这四句如何？」曰：「也自刚了。」问：「刚底终是占得分数多？」曰：「也不得，只是比柔又较争。」

质敏不学，乃大不敏。有圣人之资必好学，必下问。若就自家杜撰，更不学，更不问，便已是凡下了。圣人之所以为圣，也只是好学下问。舜自耕稼陶渔以至于帝，无非取诸人以为善。孔子说，礼，「吾闻诸老聃」；这也是学于老聃，方知得这一事。

先生因学者少宽舒意，曰：「公读书恁地缜密，固是好。但恁地逼截成一团，此气象最不好，这是偏处。如一项人恁地不子细，固是不成道理；若一向蹙密，下梢却展拓不去。明道一见谢显道，曰：『此秀才展拓得开，下梢可望。』」又曰：「于词气间亦见得人气象。如明道语言固无甚激昂，看来便见宽舒意思。龟山，人只道恁地宽，看来不是宽，只是不解理会得，不能理会得。范纯夫语解比诸公说理最平浅，但自有宽舒气象，尽好。」

因人之昏弱而箴之曰：「人做事，全靠这些子精神。」

有言贫困不得专意问学者。曰：「不干事。世间岂有无事底人？但十二时看那个时闲，一时闲便做一时工夫，一刻闲便做一刻工夫。积累久，自然别。」或又以离远师席，不见解注为说。曰：「且如某之读书，那曾得师友专守在里？初又曷尝有许多文字？也只自着力耳。」或曰：「先生高明，某何敢望？」曰：「如此则全未知自责。『尧舜与人同耳』，曷尝有异！某尝谓，此皆是自怨之语，最为病痛！」

或言气禀昏弱，难于为学。曰：「谁道是公昏弱？但反而思之，便强便明，这气色打一转。日日做工夫，日日有长进。」

或问：「某欲克己而患未能。」曰：「此更无商量。人患不知耳，既已知之，便合下手做，更有甚商量？『为仁由己，而由人乎哉』！」

或言：「今且看先生动容周旋以自检。先生所著文义，却自归去理会。」曰：「文义只是目下所行底，如何将文义别做一边看？若不去理会文义，终日只管相守闲坐，如何有这道理？文义乃是躬行之门路，躬行即是文义之事实。」

或问：「人固欲事事物物理会，然精力有限，不解一一都理会得。」曰：「固有做不尽底。但立一个纲程，不可先自放倒。也须静着心，实着意，沉潜反复，终久自晓得去。」

或说「居敬、穷理」。曰：「都不须如此说。如何说又怕居敬不得？穷理有穷不去处？岂有此意！只是自家元不曾居敬，元不曾穷理，所以说得如此。若真个去穷底，岂有穷不得之理？若心坚，便是石也穿，岂有道理了穷不得之理？而今说又怕有穷不得处，又怕如何，又计较如何，都是枉了。只恁勇猛坚决向前去做，无有不得之理，不当如此迟疑。如人欲出路：若有马，便骑马去；有车，便乘车去；无车，便徒步去。只是从头行将去，岂有不到之理！」

煮录云：「问：『理有未穷，且只持敬否？』」曰：『不消恁地说。持敬便只管持将去，穷理便只管穷将去。如说前面万一持不得，穷不得处，又去别生计较，这个都是枉了思量。然亦只是不曾真个持敬、穷理，若是真个曾持敬、穷理，岂有此说！譬如出路：要乘轿，便乘轿；要乘马，便乘马；要行，便行。都不消思量前面去不得时，又着如何，但当勇猛坚决向前。那里要似公说居敬不得处又着如何；穷理不得处又着如何。古人所谓心坚石穿，盖未尝有做不得底事。如公几年读书不长进时，皆缘公恁地，所以搭滞了。』」又曰：『圣人之言，本自直截。若里面有屈曲处，圣人亦必说在上面。若上面无底，又何必思量从那屈曲处去？都是枉了工夫。』」

或问：「格物一项稍支离。」曰：「公依旧是个计较利害底心下在这里。公且试将所说行将去，看何如。若只管在这里拟议，如何见得？如做得个船，且安排桨楫，解了绳，放了索，打将去看，却自见涯岸。若不放船去，只管在这里思量，怕有风涛，又怕有甚险，如何得到岸？公今恰似个船全未曾放离岸，只管计较利害，圣贤之说那尚恁地？『子路有闻，未之能行，唯恐有闻』。如今说了千千万万，却不曾去下得分寸工夫。」又曰：「圣人常说：『有杀身以成仁。』今看公那边人，教他『杀身以成仁』，道他肯不肯？决定是不肯。才说着，他也道是怪在。」又曰：「『吾未见刚者。』圣人只是要讨这般人，须是有这般资质，方可将来磨治。诗云：『追琢其章，金玉其相。』须是有金玉之质，方始琢磨得出。若是泥土之质，假饶你如何去装饰，只是个不好物事，自是你根脚本领不好了。」又曰：「如读书，只是理会得，便做去。公却只管在这里说道如何理会。伊川云：『人所最可畏者，便做。』」

先生问学者曰：「公今在此坐，是主静？是穷理？」久之未对。曰：「便是公不曾做工夫。若不是主静，便是穷理，只有此二者。既不主静，又不穷理，便是心无所用，闲坐而已。如此做工夫，岂有长进之理？佛者曰：『十二时中，除了着衣吃饭是别用心。』」夫子亦云：『造次必于是，颠沛必于是。』须是如此做工夫，方得。公等每日只是闲用心，问闲事、说闲话底时节多；问紧要事，究竟自己底事时节少。若是真个做工夫底人，他自是无闲工夫说闲话、问闲事。圣人言语有几多紧要大节目，都不曾理会。小者固不可不理会，然大者尤紧要。」

或问：「致知当主敬。」又问：「当如先生说次第观书。」曰：「此只是说话，须要下工夫方得。」

诸公且自思量，自朝至暮，还曾有顷刻心从这躯壳里思量过否？

贤辈但知有营营逐物之心，不知有真心，故识虑皆昏。观书察理，皆草草不精；眼前易晓者，亦看不见；皆由此心杂而不一故也。所以前辈语初学者必以敬，曰：「未有致知而不在敬者。」今未知反求诸心，而胸中方且丛杂错乱，未知所守。持此杂乱之心以观书察理，故凡工夫皆从一偏一角做去，何缘会见得全理！某以为诸公莫若且收敛身心，尽扫杂虑，令其光明洞达，方能作得主宰，方能见理。不然，亦终岁而无成耳。

「诸公皆有志于学，然持敬工夫大段欠在。若不知此，何以为进学之本？程先生云：『涵养须用敬，进学则在致知。』此最切要。」游和之问：「不知敬如何持？」曰：「只是要收敛身心，莫令走失而已。今人精神自不曾定，读书安得精专？凡看山看水，风吹草动，此心便自走失，何以为学？诸公切宜勉此！」南升。

先生语诸生曰：「人之为学，五常百行，岂能尽常常记得？人之性惟五常为大，五常之中仁尤为大，而人之所以为是仁者，又但当守『敬』之一字。只是常求放心，昼夜相承，只管提撕，莫令废惰；则虽不能常常尽记众理，而义礼智信之用，自然随其事之当然而发见矣。子细思之，学者最是此一事为要，所以孔门只教人求仁也。」

或曰：「每常处事，或思虑之发，觉得发之正者心常安，其不正者心常不安。然义理不足以胜私欲之心，少间安者却容忍，不安者却依旧被私欲牵将去。及至事过，又却悔，悔时依旧是本心发处否？」曰：「然。只那安、不安处，便是本心之德。孔子曰：『志士仁人无求生以害仁，有杀身以成仁。』求生如何便害仁？杀身如何便成仁？只是个安与不安而已。」又曰：「不待接事时方流入于私欲，只那未接物时此心已自流了。须是未接物时也常剔抉此心教他分明，少间接事便不至于流。上蔡解『为人谋而不忠』云：『为人谋而忠，非特临事而谋；至于平居静虑，思所以处人者一有不尽，则非忠矣。』此虽于本文说得来大过，然却如此。今人未到为人谋时方不忠，只平居静虑闲思念时，便自怀一个利便于己，将不好处推与人之心矣。须是于此处常常照管得分明，方得。」

或问：「静时见得此心，及接物时又不见。」曰：「心如何见得？接物时只要求个是。应得是，便是心得其正；应得不是，便是心失其正，所以要穷理。且如人唱喏，须至诚还他喏。人问何处来，须据实说某处来。即此便是应物之心，如何更要见此心？浙间有一般学问，又是得江西之绪余，只管教人合眼端坐，要见一个物事如日头相似，便谓之悟，此大可笑！夫子所以不大段说心，只说实事，便自无病。至孟子始说『求放心』，然大概只要人不驰骛于外耳，其弊便有这般底出来，以此见圣人言语不可及。」学蒙。

或问：「觉得意思虚静时，应接事物少有不中节者。纔是意思不虚静，少间应接事物便都错乱。」曰：「然。然公又只是守得那块然底虚静，虽是虚静，里面黑漫漫地；不曾守得那白底虚静，济得甚事！所谓虚静者，须是将那黑底打开成个白底，教他里面东西南北玲珑透彻，虚明显敞，如此，方唤做虚静。若只确守得个黑底虚静，何用也？」

有问：「程门教人说敬，却遗了恭。中庸说『笃恭而天下平』，又不说敬。如何恭、敬不同？」曰：「昔有人曾以此问上蔡。上蔡云：『不同：恭是平声，敬是侧声。』」举坐大笑。先生曰：「不是如此理会，随他所说处理会。如只比并作个问头，又何所益？」

先生尝语在坐者云：「学者常常令道理在胸中流转。」

先生见学者解说之际，或似张大，即语之曰：「说道理，不要大惊小怪。」

今之学者只有两般，不是玄空高妙，便是肤浅外驰。

张洽因先生言近来学者多务高远，不自近处着工夫，因言：「近来学者诚有好高之弊。昔有问伊川：『如何是道？』伊川曰：『行处是。』又问明道『如何是道？』明道令于君臣父子兄弟上求。诸先生之言，不曾有高远之说。」先生曰：「明道之说固如此。然君臣父子兄弟之间，各有个当然之理，此便是道。」

因说今人学问，云：「学问只是一个道理。不知天下说出几多言语来，若内无所主，一随人脚跟转，是坏了多少人！吾人日夜要讲明此学，只谓要理明学至，不为邪说所害，方是见得道理分明。圣贤真可到，言语真不误人。今人被人引得七上八下，殊可笑。」

或问左传疑义。曰：「公不求之于六经语孟之中，而用功于左传。且左传有甚么道理？纵有，能几何？所谓『弃却甜桃树，缘山摘醋梨』！天之所赋于我者，如光明宝藏，不会收得；却上他人门教化一两钱，岂不哀哉！只看圣人所说，无不是这个大本。如云：『天高地下，万物散殊，而礼制行矣；流而不息，合同而化，而乐兴焉。』不然，子思何故说个『天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教』？此三句是怎如此说？是乃天地万物之大本大根，万化皆从此出。人若能体察得，方见得圣贤所说道理，皆从自己胸襟流出，不假他求。某向尝见吕伯恭爱与学者说左传，某尝戒之曰：『语孟六经许多道理不说，恰限说这个。纵那上有些零碎道理，济得甚事？』伯恭不信，后来又说到汉书。若使其在，不知今又说到甚处，想益卑矣，固宜为陆子静所笑也。子静底是高，只是下面空疏，无物事承当。伯恭底甚低，如何得似他？」又曰：「人须是于大原本上看得透，自然心胸开阔，见世间事皆琐琐不足道矣。」又曰：「每日开眼，便见这四个字在面前，仁义礼智只趑趄着脚指头便是。这四个字若看得熟，于世间道理，沛然若决江河而下，莫之能御矣。若看得道理透，方见得每日所看经书，无一句一字一点一画不是道理之流行；见天下事无大无小，无一名一件不是此理之发见。如此，方见得这个道理浑沦周遍，不偏枯，方见得所谓『天命之谓性』底全体。今人只是随所见而言，或见得一二分，或见得二三分，都不曾见那全体，不曾到那极处，所以不济事。」

「浙中朋友，一等底只理会上面道理，又只理会一个空底物事，都无用，少间亦只是计较利害；一等又只就下面理会事，眼前虽粗有用，又都零零碎碎了，少间只见得利害。如横渠说释氏有『两末之学』，两末，两头也，却是那中间事物转关处都不理会。」贺孙问：「如何是转关处？」曰：「如致知、格物，便是就事上理会道理。理会上面底，却弃置事物为陈迹，便只说个无形影底道理；然若还被他放下来，更就事上理会，又却易。只是他已见到上面一段物事，不费气力，省事了，又那肯下来理会！理会下面底，又都细碎了。这般道理，须是规模大，方理会得。」遂举伊川说：「曾子易箦，便与有天下行一不义，杀一不辜不为一同。」「后来说得来，便无他气象。大底却可做小，小底要做大却难，小底就事物细碎上理会。」

先生问浙间事。某曰：「浙间难得学问。会说者，不过孝悌忠信而已。」曰：「便是守此四字不得，须是从头理会来，见天理从此流出便是。」炎。

谓邵武诸友：「公看文字，看得紧切好。只是邵武之俗，不怕不会看文字，不患看文字不切，只怕少宽舒意思。」

方伯谟以先生教人读集注为不然。蔡季通丈亦有此语，且谓「四方从学之士稍自负者，皆不得其门而入，去者亦多」。某因从容侍坐，见先生举以与学

者云：「读书须是自肯下工夫始得。某向得之甚难，故不敢轻说与人。至于不得已而为注释者，亦是博采诸先生及前辈之精微写出与人看，极是简要，省了多少工夫。学者又自轻看了，依旧不得力。」盖是时先生方独任斯道之责，如西铭通书易象诸书方出，四方辨诘纷然。而江西一种学问，又自善鼓扇学者，其于圣贤精义皆不暇深考；学者乐于简易，甘于诡僻，和之者亦众，然终不可与人尧舜之道。故先生教人，专以主敬、穷理为主；欲使学者自去穷究，见得道理如此，便自能立，不待辨说而明。此引而不发之意，其为学者之心盖甚切，学者可不深味此意乎！炎。

或问：「所谓『穷理』，不知是反己求之于心？惟复是逐物而求于物？」曰：「不是如此。事事物物皆有个道理，穷得十分尽，方是格物。不是此心，如何去穷理？不成物自有个道理，心又有个道理，枯槁其心，全与物不接，却使此理自见！万无是事。不用自家心，如何别向物上求一般道理？不知物上道理却是谁去穷得？近世有人为学，专要说空说妙，不肯就实，却说是悟。此是不知学，学问无此法。才说一『悟』字，便不可穷诘，不可研究，不可与论是非，一味说入虚谈，最为惑人。然亦但能谩得无学底人，若是有实学人，如何被他谩？才说『悟』，便不是学问。奉劝诸公，且子细读书。书不曾读，不见义理，乘虚接渺，指摘一二句来问人，又有涨开其说来问，又有牵甲证乙来问，皆是不曾有志朴实头读书。若是有志朴实头读书，真个逐些理会将去，所疑直是疑，亦有可答。不然，彼已无益，只是一场闲说话尔，济得甚事！且如读此一般书，只就此一般书上穷究，册子外一个字且莫兜揽来炒。将来理明，却将已晓得者去解得未晓者。如今学者将未能解说者却去参解说不得者，鹞突好笑。悠悠岁月，只若人耳！」

或问：「所守所行，似觉简易，然茫然未有所获。」曰：「既觉得简易，自合有所得，却曰茫然无所获者，如何？」曰：「比之以前为学多岐，今来似觉简略耳。愚殊不敢望得道，只欲得一个人头处。」曰：「公之所以无所得者，正坐不合简易。扬子云曰：『以简以易，焉支焉离？』盖支离所以为简易也。人须是『博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之』，然后可到简易田地。若不如此用工夫，一蹴便到圣贤地位，却大段易了，古人何故如此『博学、审问、慎思、明辨、笃行』乎？夫是五者，无先后，有缓急。不可谓博学时未暇审问，审问时未暇慎思，慎思时未暇明辨，明辨时未暇笃行。五者从头做将下去，只微有少差耳，初无先后也。如此用工，他日自然简易去。谟录注云：「包显道以书论此，先生面质如此。」孟子曰：『博学而详说之，将以反说约也。』语云：『博我以文，约我以礼。』须是先博然后至约，如何便先要约得？人若先以简易存心，不知『博学、审问、慎思、明辨、笃行』，将来便入异端去。」谟同。

先生言：「此两日甚思诸生之留书院者，不知在彼如何。孔子在陈，思鲁之狂士。孟子所记，本亦只是此说。『狂狷』即『狂简』；『不忘其初』，即『不知所以裁之』。当时随圣人在外底，却逐日可照管他。留鲁者，却不见得其所至如何，然已说得『成章』了。成章是有首有尾，如异端亦然。释氏亦自说得有首有尾，道家亦自说得有首有尾。大抵未成者尚可救，已成者为足虑。」时先生在郡中。

或云：「尝见人说，凡是外面寻讨人底，都不是。」曰：「吃饭也是外面寻讨人底，若不是时，须是肚里做病，如何又吃得安稳？盖饥而食者，即是从里面出来。读书亦然，书固在外，读之而通其义者却自是里面事，如何都唤做外面人来得！必欲尽舍诗书而别求道理，异端之说也。」琮。

天下道理自平易简直。人于其间，只是为剖析人欲以复天理，教明白洞达，如此而已。今不于明白处求，却求之于偏旁处，纵得些理，其能几何！今日诸公之弊，却自要说一种话云：「我有此理，他人不知。」安有此事？只是一般理，只是要明得，安有人不能而我独能之事？如此，则是错了！

「学者同在此，一般讲学，及其后说出来，便各有差误。要其所成，有上截底无下截，有下截底无上截；有皮壳底无肚肠，有肚肠底无皮壳。不知是如何？」必大曰：「工夫有间断，亦是气质之偏使然。」曰：「固是气质，然大患是不子细。尝谓今人读书，得如汉儒亦好。汉儒各专一家，看得极子细。今人才看这一件，又要看那一件，下梢都不曾理会得。」

看二十五条，曰：「此正与前段相反，却有上截无下截。天资高底，固有能不为富贵所累，然下此者亦必思所以处之。『贫而乐』者固胜如『无谄』，『富而好礼』者固胜如『无骄』。若未能『无谄无骄』底，亦须且于此做工夫。顷见一文集云，有一人天资善弈，极高，遂入京见国手。国手与之下，了，但云：『可随我诸处，看我与人弈。』如此者半年，遂遣之。其人曰：『某随逐许时，未蒙教得有所长。』国手曰：『汝基本高，但未曾识低着，却恐与人下时错了。我带你去半年，只是欲汝识低着耳。』」因论碁，又曰：「默堂集中亦载一说：有两个对弈，方争一段，甚危。其人忽舍所争，却别于闲处下一着，众所不晓。既毕，或问之。曰：『所争处已自定，此一着亦有利害，不可不急去先下一着，然对者固未必晓。』问者曰：『既见得其人未必晓，又何用急去下？』曰：『在彼虽可忽，在我者不可不尽耳。』天下事皆当如此，不独弈也。」

政和有客同侍坐。先生曰：「这下人全不读书。莫说道教他读别书，只是要紧如六经汉书唐书诸子，也须着读始得。又不是大段直钱了，不能得他读。」

只问人借将来读，也得。如何一向只去读时文！如何担当个秀才名目在身己上！既做秀才，未说道要他理会甚么高深道理，也须知得古圣贤所以垂世立教之意是如何？古今盛衰存亡治乱事体是如何？从古来人物议论是如何？这许多眼前底都全不识，如何做士人！须是识得许多，方始成得个人。」又云：「向来人读书为科举计，已自是末了。如今又全不读而赴科举，又末之末者。若以今世之所习，虽做得官，贵穷公相，也只是个没见识底人。若依古圣贤所教做去，虽极贫贱，身自躬耕，而胸次亦自浩然，视被污浊卑下之徒，曾犬彘之不若！」又曰：「如今人也须先立个志趣，始得。还当自家要做甚么人？是要做圣贤？是只要苟简做个人？天教自家做人，还只教恁地便是了？闲时也须思量着。圣贤还是元与自家一般，还是有两般？天地交付许多与人，不独厚于圣贤而薄于自家，是有这四端，是无这四端？只管在尘俗里面羁，还曾见四端头面，还不曾见四端头面？且自去看。最难说是意趣卑下，都不见上面许多道理。公今如只管去吃鱼咸，不知有乌豢之美。若去吃乌豢，自然见鱼咸是不好吃物事。」又云：「如论语说『学而时习之』，公且自看平日是曾去学，不曾去学？曾去习，不曾去习？学是学个甚么？习是习个甚么？曾有说意思，无说意思？且去做好。读圣贤之书，熟读自见。如孟子说『亦有仁义而已』，这也不待注解。如何孟子须教人舍利而就义？如今人如何只去义而趋利？」

问曾点。曰：「今学者全无曾点分毫气象。今整日理会一个半个字有下落，犹未分晓，如何敢望他？他直是见得这道理活泼泼地快活。若似而今诸公样做工夫，如何得似它？」问：「学者须是打迭得世间一副当富贵利禄底心，方可以言曾点气象，方有可用功处。」曰：「这个大故是外面粗处。某常说，这个不难打迭，极未有要紧，不知别人如何。正当是里面工夫极有细碎难理会处，要人打迭得。若只是外面富贵利禄，此何足道！若更这处打不个透，说甚么学？正当学者里面工夫多有节病。人亦多般样。而今自家只见得这个重，便说难打迭，它人病痛又有不在是者。若人人将这个去律它，教须打并这个了，方可做那个，则其无此病者，却觉得缓散无力。急这一边，便缓却那一边。所以这道理极难，要无所不用其力。莫问他急缓先后，只认是处便奉行，不是处便紧闭，教他莫要出来。所以说『是故君子无所不用其极』；『是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微』。又曰：『仁以为己任，不亦重乎！』四方八面，尽要照管得到。若一处疏阙，那病痛便从那疏处入来。如人豕杀，凡山川途径，险阻要害，无处不要防守。如姜维守蜀，它只知重兵守着正路，以为魏师莫能来；不知邓艾却从阴平武都而入，反出其后。它当初也说那里险阻，人必来不得；不知意之所不备处，才有缝罅，便被贼人来了。做工夫都要如此，所以这事极难，只看『是故君子无所不用其极』一句便见。而今人有终身爱官职不知厌足者；又有做到中中官职便足者；又有全然不要，只恁地懒惰因循，我也不要官职，我也无力为善，平平过者；又有始间

是好人，末后不好者；又有始间不好，到末好者，如此者多矣。又有做到宰相了，犹未知厌足，更要经营久做者。极多般样。」

先生过信州，一士子请见，问为学之道。曰：「『道二：仁与不仁而已矣。』圣人千言万语，只是要教人做人。」

先生曰：「相随同归者，前面未必程程可说话；相送至此者，一别又不知几年。有话可早商量。」久而无人问。先生遂云：「学者须要勇决，须要思量，须要着紧。」又云：「此间学者只有过底，无有不及底。」在大桂铺说。震。

与或人说：「公平日说甚刚气，到这里为人所转，都屈了。凡事若见得了，须使坚如金石。」

旧看不尚文华薄势利之类说话，便信以为然，将谓人人如在。后方知不然。此在资质。

学者轻俊者不美，朴厚者好。

先生因言：「学者平居议论多颓塌，临事难望它做得事。」遂说：「一姓王学者，后来狼狈，是其平时议论，亦专是回互。有一处责曾子许多时用大夫之箠，临时不是童子说，则几失易箠。王便云：『这是曾子好处。既受其箠。若不用之，必至取怒季孙，故须且将来用。』大抵今之学者多此病，如学夫子，便学他『微服过宋』，『君命召，不俟驾』，『见南子』与『佛肸召』之类。有多少处不学，只学他这个。」

大率为善须自有立。今欲为善之人，不可谓少，然多顾浮议，浮议何足恤！盖彼之是非，干我何事？亦是我此中不痛切耳。若自着紧，自痛切，亦何暇恤它人之议哉！

或言某人好善。曰：「只是徇人情与世浮沉，要教人道好。又一种人见如此，却欲矫之，一味只是说人短长，道人不是，全不反己。且道我是甚么人？它是如何人？全不看他所为是如何，我所为是如何，一向只要胡乱说人。此二等人皆是不知本领，见归一偏，坐落在窠臼中，不能得出，圣贤便不如此。」

因说：「而今人须是它晓得，方可与它说话。有般人说与眼前事尚不晓，如何要他知得千百年英雄心事！」

有一朋友轻慢，去后因事偶语及之。先生曰：「何不早说，得某与他道？」坐中应曰：「不欲说。」曰：「他在却不欲说，去后却后面说他，越不是。」

因论诸人为学，曰：「到学得争纲争纪，学却反成个不好底物事。」扬曰：「大率是人小故然。又各人合下有个肚私见识，世间书、人，无所不有，又一切去附会上，故皆偏侧违道去。」先生甚然之。

门人有与人交讼者，先生数责之云：「欲之甚，则昏蔽而忘义理；求之极，则争夺而至怨仇。」

每夜诸生会集，有一长上，纔坐定便闲话。先生责曰：「公年已四十，书读未通，纔坐便说别人事。夜来诸公闲话至二更，如何如此相聚，不回光反照，作自己工夫，却要闲说！」叹息久之。

有侍坐而困睡者，先生责之。敬子曰：「僧家言，常常提起此志令坚强，则坐得自直，亦不昏困；纔一纵肆，则嗒然颓放矣。」曰：「固是。道家修养，也怕昏困，常要直身坐，谓之『生腰坐』；若昏困倒靠，则是死腰坐矣。」因举小南和尚少年从师参禅，一日偶靠倚而坐，其师见之，叱曰：「『得恁地无脊梁骨！』小南悚然，自此终身不靠倚坐。」又举徐处仁知北京日，早晨会僚属治事讫，复穿衣会坐谈厅上。徐多记览，多说平生履历州郡利害，政事得失，及前言往行。终日危坐，僚属甚苦之。尝暑月会坐，有秦兵曹者瞌睡，徐厉声叱之起曰：「某在此说话，公却瞌睡，岂以某言为不足听耶！未论某是公长官。只论乡曲，亦是公丈人行，安得如此！」叫客将掇取秦兵曹坐椅子去。问：「徐后来做宰相，却无声誉。」曰：「他只有治郡之才。」

有学者每相揖毕，辄缩左手袖中。先生曰：「公常常缩着一只手是如何？也似不是举止模样。」

先生读书屏山书堂。一日，与诸生同行登台，见草盛，命数兵耘草，分作四段，令各耘一角。有一兵逐根拔去，耘得甚不多，其它所耘处，一齐了毕。先生见耘未了者，问诸生曰：「诸公看几个耘草，那个快？」诸生言诸兵皆快，独指此一人以为钝。曰：「不然。某看来，此卒独快。」因细视诸兵所耘处，草皆去不尽，悉复呼来再耘。先生复曰：「那一兵虽不甚快，看他甚子细，逐根去令尽。虽一时之难，却只是一番工夫便了。这几个又着从头再用工夫，只缘其初欲速苟简，致得费力如此。看这处，便是学者读书之法。」

留丞相以书问诗集传数处。先生以书示学者曰：「他官做到这地位，又年齿之高如此，虽在贬所，亦不曾闲度日。公等岂可不惜寸阴！」友仁。

先生气疾作，诸生连日皆无问难。一夕，遣介召入卧内，诸生亦无所请。先生怒曰：「诸公恁地闲坐时，是怎生地？恁地便归去强，不消得恁地远来！」

大有事用理会在，某今只是觉得后面日子短促了，精力有所不逮；然力之所及，亦不敢不勉。思量着，有万千事要理会在，自是不容已。只是觉得后面日子大故催促人，可为慨叹耳！

先生言：「日来多病，更无理会处，恐必不久于世。诸公全靠某，不得；须是自去做工夫，始得。且如看文字，须要此心在上面。若心不在上面，便是不曾看相似，所谓『视之不见，听之不闻』，只是『心不在焉』耳。」

先生不出，令人卧内相见，云：「某病此番甚重。向时见文字，也要议论，而今都怕了。诸友可各自努力，全靠某，不得。」

「讲学须要着实。向来诸公都见得不明，却要做一罩说。」语次云：「目前诸友亦多有识门户者。某旦暮死耳，不敢望大行。且得接续三四十年，说与后进令知，亦好。」

先生一日腰疼甚，时作呻吟声。忽曰：「人之为学，如某腰疼，方是。」在坐者皆不能问。泳久而思之，恐是为学工夫意思接续，自然无顷刻之忽忘，然后进进不已。痛楚在身，虽欲无之而不可得，故以开谕学者，其警人之意深矣！

因说工夫不可间断，曰：「某若臂痛，常以手擦之，其痛遂止。若或时擦，或时不擦，无缘见效，即此便是做工夫之法。」正叔退，谓文蔚曰：「擦臂之喻最有味。」

朱子语类卷第一百二十二

吕伯恭

因说南轩东莱，或云：「二先生若是班乎？」寿昌曰：「不然。」先生适闻之，遂问如何。曰：「南轩非寿昌所敢知，东莱亦不相识。但以文字观之，东莱博学多识则有之矣，守约恐未也。」先生然之。寿昌。

某尝谓，人之读书，宁失之拙，不可失之巧；宁失之低，不可失之伯恭之弊，尽在于巧。

伯恭说义理，太多伤巧，未免杜撰。子静使气，好为人师，要人悟。一云：「吕太巧，杜撰。陆喜同己，使」

或问东莱象山之学。曰：「伯恭失之多，子静失之寡。」柄。

或问：「东莱谓变化气质，方可言学。」曰：「此意甚善。但如鄙意，则以为学乃能变化气质耳。若不读书穷理，主敬存心，而徒切切计较于昨非今是之间，恐亦劳而无补也。」

伯恭更不教人读论语。

伯恭教人看文字也粗。有以论语是非问者。伯恭曰：「公不会看文字，管他是与非做甚？但有益于我者，切于我者，看之足矣。」且天下须有一个是与不是，是处便是理，不是处便是非理，如何不理会得？赐。

「躬自厚而薄责于人，则远怨矣。」吕丈旧时性极褊急，因病中读论语，于此有省，后遂如此好。广录云：「伯恭言，少时爱使性，才见使令者不如意，便躁怒。后读论语云云。某尝问路德章：『曾见东莱说及此否？』」

伯恭要无不包罗，只是扑过，都不精。诗小序是他看不破。薛常州周礼制度都不能言。邵数亦教季通说过一遍，又休了。

东莱聪明，看文理却不子细。向尝与较程易，到噬嗑卦「和而且治」，一本「治」作「洽」。据「洽」字于理为是，他硬执要做「洽」字。「和」已有洽意，更下「洽」字不得。缘他先读史多，淳录作「读史来多而」。所以看粗着眼。读书须是以经为本，而后读史。

李德之问：「系辞精义编得如何？」曰：「编得亦杂，只是前辈说话有一二句与系辞相杂者皆载。只如『触类而长之』，前辈曾说此便载入，更不暇问是与不是。」

或问系辞精义。曰：「这文字虽然是裒集得做一处，其实于本文经旨多有难通者。如伊川说话与横渠说话，都有一时意见如此，故如此说。若用本经文一二句看得亦自通，只要成片看，便上不接得前，下不带得后。如程先生说孟子『勿忘，勿助长』，只把几句来说敬。后人便将来说此一章，都前后不相通，接前不得，接后不得。若知得这般处是假借来说敬，只恁地看，也自见得程先生所以说之意，自与孟子不相背驰。若此等处，最不可不知。」

人言何休为公羊忠臣，某尝戏伯恭为毛郑之佞臣。

问东莱之学。曰：「伯恭于史分外子细，于经却不甚理会。有人问他『忠恕』，杨氏侯氏之说孰是？他却说：『公如何恁地不会看文字？这个都好。』不知是如何看来。他要说为人谋而不尽心为忠，伤人害物为恕，恁地时他方说不是。」义刚曰：「他也是相承那江浙间一种史学，故恁地。」曰：「史甚么学？只是见得浅。」

先生问：「向见伯恭，有何说？」曰：「吕丈劝令看史。」曰：「他此意便是不可晓。某寻常非特不敢劝学者看史，亦不敢劝学者看经。只语孟亦不敢便教他看，且令看大学。伯恭劝人看左传迁史，令子约诸人抬得司马迁不知大小，恰比孔子相似！」

伯恭子约宗太史公之学，以为非汉儒所及，某尝痛与之辨。子由古史言马迁「浅陋而不学，疏略而轻信」。此二句最中马迁之失，伯恭极恶之。古史序云：「古之帝王，其必为善，如火之必热，水之必寒；其不为不善，如驺虞之不杀，窃脂之不谷。」此语最好。某尝问伯恭：「此岂马迁所能及？」然子由此语虽好，又自有病处，如云：「帝王之道以无为宗」之类。他只说得个头势大，下面工夫又皆疏空。亦犹马迁礼书云：「大哉礼乐之道！洋洋乎鼓舞万物，役使群动。」说得头势甚大，然下面亦空疏，却引荀子诸说以足之。又如诸侯年表，盛言形势之利，有国者不可无；末却云：「形势虽强，要以仁义为本。」他上文本意主张形势，而其末却如此说者，盖他也知仁义是个好底物事，不得不说，且说教好看。如礼书所云，亦此意也。伯恭极喜渠此等说，以为迁知「行夏之时，乘殷之辂，服周之冕」，为得圣人为邦之法，非汉儒所及。此亦众所共知，何必马迁？然迁尝从董仲舒游，史记中有「余闻之董生云」，此等语言，亦有所自来也。迁之学，也说仁义，也说诈力，也用权谋，也用功利，然其本意却只在于权谋功利。孔子说伯夷「求仁得仁，又何怨」！他一传中首尾皆是怨辞，尽说坏了伯夷！子由古史皆删去之，尽用孔子之语作传，岂可以子由为非，马迁为是？可惜子约死了，此论至死不曾明！圣贤以六经垂训，炳若丹青，无非仁义道德之说。今求义理不于六经，而反取疏略浅陋之子长，亦惑之甚矣！

问：「东莱大事记有续春秋之意，中间多主史记。」曰：「公乡里主张史记甚盛，其间有不可说处，都与他出脱得好。如货殖传，便说他有讽谏意之类，不知何苦要如此？世间事是还是，非还非，黑还黑，白还白，通天通地，贯古贯今，决不可易。若使孔子之言有未是处，也只还他未是，如何硬穿凿说！」木之又问：「左氏传合如何看？」曰：「且看他记载事迹处。至如说道理，全不似公谷。要知左氏是个晓了识利害底人，趋炎附势。如载刘子『天地之中』一段，此是极精粹底。至说『能者养之以福，不能者败以取祸』，便只说向祸福去了。大率左传只道得祸福利害底说话，于义理上全然理会不得。」又问：「所载之事实否？」曰：「也未必一一实。」子升问：「如载卜妻敬仲与季氏生之类，是如何？」曰：「看此等处，便见得是六卿分晋、田氏篡齐以后之书。」又问：「此还是当时特故撰出此等言语否？」曰：「有此理。其间做得成者，如斩蛇之事；做不成者，如丹书狐鸣之事。看此等书，机关熟了，少间都坏了心术。庄子云：『有机械者必有机事，有机事必有机心，则纯白不备。纯白不备者，道之所不载也。』今浙中于此二书，极其推尊，是理会不得。」因言：「自孟子后，圣学不传，所谓『轲之死不得其传』。如荀卿说得头绪多了，都不纯一。至扬雄所说底话，又多是庄老之说。至韩退之唤做要说道理，又一向主于文词。至柳子厚却反助释氏之说。因言异端之教，汉魏以后，只是老庄之说。至晋时肇法师，释氏之教始兴。其初只是说，未曾身为。至达磨面壁九年，其说遂炽。」

看大事记，云：「其书甚妙，考订得子细，大胜诗记。此书得自由，诗被古说压了。」

「伯恭解说文字太尖巧。渠曾被人说不晓事，故作此等文字出来，极伤事。」敬之问：「大事记所论如何？」曰：「如论公孙弘等处，亦伤太巧。」

伯恭大事记辨司马迁班固异同处最好。渠一日记一年。渠大抵谦退，不敢任作书之意，故通鉴左传已载者，皆不载；其载者皆左传通鉴所无者耳。有太纤巧处，如指出公孙弘张汤奸狡处，皆说得羞愧人。伯恭少时被人说他不晓事，故其论事多指出人之情伪，云：「我亦知得此。」有此意思不好。

东莱自不合做这大事记。他那时自感疾了，一日要做一年。若不死，自汉武至五代，只千来年，他三年自可了此文字。人多云，其解题煞有工夫。其实他当初作题目，却煞有工夫，只一句要包括一段意。解题只见成，检令诸生写。伯恭病后，既免人事应接，免出做官，若不死，大段做得文字。

因说伯恭少仪外传多琐碎处，曰：「人之所见不同。某只爱看人之大体大节，磊磊落落处，这般琐碎便懒看。伯恭又爱理会这处，其间多引忍耻之说，最害义。缘他资质弱，与此意有合，遂就其中推广得大。想其于忠臣义士死节底事，都不爱。他亦有诗，说张巡许远那时不应出来。」

伯恭是个宽厚底人，不知如何做得文字却似个轻儇底人？如省试义大段闹装，说得尧舜大段肋肩谄笑，反不若黄德润辞虽窘，却质实尊重。馆职策亦说得慢，不分晓，后面又全无紧要。伯恭寻常议论，亦缘读书多，肚里有义理多。恰似念得条贯多底人，要主张一个做好时，便自有许多道理，升之九天之上；要主张做不好时，亦然。

或言：「东莱馆职策、君举治道策，颇涉清谈，不如便指其事说，自包治道大原意。」曰：「伯恭策止缘里面说大原不分明，只自恁地依傍说，更不直截指出。」

伯恭文鉴，有正编其文理之佳者；有其文且如此，而众人以为佳者；有其文虽不甚佳，而其人贤名微，恐其泯没，亦编其一二篇者；有文虽不佳，而理可取者，凡五例。先生云：「已亡一例，后来为人所潜，令崔大雅敦诗删定，奏议多删改之。如蜀人吕陶有一文论制师服，此意甚佳，吕止收此一篇。崔云：『陶多少好文，何独收此？』遂去之，更参入他文。」

先生方读文鉴，而学者坐定，语学者曰：「伯恭文鉴去取之文，若某平时看不熟者，也不敢断他。有数般皆某熟读底，今拣得也无巴鼻。如诗，好底都不在上面，却载那衰飒底。把作好句法，又无好句法；把作好意思，又无好意思；把作劝戒，又无劝戒。」林择之云：「他平生不会作诗。」曰：「此等有甚难见处？」淳录云：「伯恭文鉴去取，未足为定论。」

东莱文鉴编得泛，然亦见得近代之文。如沈存中律历一篇，说浑天亦好。

伯恭所编奏议，皆优柔和缓者，亦未为全是。今丘宗卿作序者是旧所编。后修文鉴，不止乎此，更添入。

尝语吕丈编奏议，为台谏怀挟。

伯恭祭南轩文，都就小狭处说来，其文弱。

吕伯恭文集中如答项平父书，是傅梦泉子渊者；如骂曹立之书，是陆子静者。其它伪者想又多在。

伯恭亦尝看藏经来。然甚深，不见于言语文字间。有些伯术，却忍不住放得出来，今害人之甚！

「可怜子约一生辛苦读书，只是竟与之说不合！今日方接得他三月间所寄书，犹是论『寂然不动』，依旧主他旧说。时子约已死。它硬说『寂然不动』是耳无闻，目无见，心无思虑，至此方是工夫极至处。伊川云：『要有此理，除是死也！』几多分晓！某尝答之云：『洪范五事：貌曰僵，言曰哑，视曰盲，听曰聋，思曰塞，方得！还有此理否？』渠至死不晓，不知人如何如此不通？」用之云：「释氏之坐禅入定，便是无闻无见，无思无虑。」曰：「然。它是务使神轻去其体，其理又不同。神仙则使形神相守，释氏则使形神相离。佛家有『白骨观』，初想其形，从一点精气始，渐渐胞胎孕育，生产稚乳，长大壮实，衰老病死，以致尸骸肿胀枯僵，久之化为白骨。既想为白骨，则视其身常如白骨，所以厌弃脱离而无留恋之念也，此又释氏之最下者。」以下子约。

「今日得子约书，有『见未用之体』一句，此话却好。」问：「未用，是喜怒哀乐未发时，那时自觉有个体段则是。如着意要见他，则是已发？」曰：「只是识认他。」士毅。广录云：「近得子约书，有『未发之本体』一句，此语甚好。人须是看得这个分晓，始得。」

答子约书云：「目下放过了合做底亲切工夫，虚度了难得少壮底时日！」

观吕子约书，有论读诗及刘壮舆字画一段。曰：「某之语诗，与子约异。诗序多附会，须当观诗经。渠平日写书来，字画难晓。昔日刘元城戒刘壮舆，谓此人字画不正，必是心术不明，故写此一段与之。子约书又云：「昨读左传刘康公说『民受天地之中以生』，下云：『君子勤礼，小人尽力』，见得古人说道理平实，不张皇，而着实下手，随贵贱高卑皆有地位。非如后世此之为可，而此之为不可，人有所不可为，道有所不可行也。」先生曰：「此一段议论却好。」

吕子约死，先生曰：「子约竟赍着许多鹞突道理去矣！」

先生问：「吕子约近况如何？」曰：「吕丈在乡里，方取其家来，骨肉得团聚，不至落寞。」曰：「得渠书，多说仙郡士友日夕过从，以问学为乐。罪大责轻，迁客得如此，过分矣。亦是仙郡士友好学乐善，岂非衡州流风余韵所及乎！」嗟叹久之。又问曰：「识章茂献否？」曰：「尝见之，亦蒙教诲。」

曰：「江西士大夫如茂猷亦难得。」又言：「吴伯丰有见识，力学不倦。」祖道因言伯丰自植立事。曰：「此某知之有未尽，不意伯丰能如此。」

伯恭门徒气宇厌厌，四分五裂，各自为说，久之必至销歇。子静则不然，精神紧峭，其说分明，能变化人，使人旦异而晡不同，其流害未艾也。以下门人。

婺州士友只流从祖宗故事与史传一边去。其驰外之失，不知病在不曾于论语上加工。

浙间学者推尊史记，以为先黄老，后六经，此自是太史谈之学。若迂则皆宗孔氏，如于夏纪赞用行夏时事，于商纪赞用乘商辂事，高祖纪赞则曰「朝以十月，车服黄屋左纛」，盖讥其不用夏时商辂也。迂之意脉恐诚如是，考得甚好。然但以此遂谓迂能学孔子，则亦徒能得其皮壳而已。假使汉高祖能行夏时，乘商辂，亦只是汉高祖，终不可谓之禹汤。此等议论，恰与欲削乡党者相反。

先生出示答孙自修书，因言：「陆氏之学虽是偏，尚是要去做个人。若永嘉永康之说，大不成学问，不知何故如此。他日用动静间，全是这个本子，卒乍改换不得。如吕氏言汉高祖当用夏之忠，却不合黄屋左纛。不知纵使高祖能用夏时，乘商辂，亦只是这汉高祖也，骨子不曾改变，盖本原处不在此。」

伊川发明道理之后，到得今日，浙中士君子有一般议论，又费力，只是云不要矫激。遂至于凡事回互，拣一般假风躲箭处立地，却笑人慷慨奋发，以为必陷矫激之祸，此风更不可长。如严子陵是矫激分明，吕伯恭作祠记，须要辨其非矫激。想见子陵闻之，亦自一笑。子陵之高节，自前汉之末，如龚胜诸公不屈于王莽者甚多，汉书末后有传可见。光武是一个读书识道理底人，便去尊敬严子陵。子陵既高蹈远举，又谁恤是矫激不是矫激在！胡文定父子平生不服人，只服范文正公严子陵祠记云：「先生之心，出乎日月之上；光武之量，包乎天地之外。微先生不能成光武之大，微光武岂能遂先生之高？」直是说得真好！其议论什么正大！往时李太白作袁州学记说崇诗书，尚节义，文字虽粗，其说振厉，使人读之森然，可以激懦夫之近日浙中文字虽细腻，只是一般回互，无奋发底意思，此风渐不好。其意本是要惩艾昔人矫激之过，其弊至此。孔子在陈，思鲁之狂士，盖狂士虽不得中，犹以奋发，可与有为。若一向委靡，济甚事！又说：「固是矫激者非。只是不做矫激底心，亦是私意。大凡只看道理合做与不合耳，如合做，岂可避矫激之名而不为！」

郑子上问：「昨日所说浙中士君子多要回互以避矫激之名，莫学颜子之浑厚否？」曰：「浑厚自是浑厚。今浙中人只学一般回互底心意，不是浑厚。浑厚是可做便做，不计利害之谓。今浙中人却是计利害太甚，做成回互耳，其弊至于可以得利者无不为。如陈仲弓送宦者葬，所谓有仲弓之志则可，无仲弓之志则不可。」因说，东汉事势，士君子欲全身远害，则有不仕而已。若出仕遇宦官纵横，如何畏祸不与他理会得！若未免仕，只得辞尊居卑，辞富居贫。若既要为大官，又要避祸，无此理。

问：「前蒙赐书中，有『近日浙中学者多靠一边』，如何？」曰：「往往泥文义者只守文义，沦虚静者更不读书。又有陈同父一辈说又必求异者。某近到浙中，学者却别，滞文义者亦少。只沈晦叔一等，皆问着不言不语，说着文义又却作怪。」

近日浙中一项议论，尽是白空撰出，觉全捉摸不着。恰如自家不曾有基地，却要起甚楼台，就上面添一层，又添一层，只是道新奇好看，其实全不济事。又云：「空撰出许多说话，如挽眼生花。」

叔度与伯恭为同年进士，年又长，自视其学非伯恭比，即俯首执子弟礼而师事之，略无难色，亦今世之所无耳。叔度。

叔度应童子进士词科，然竟以不能随世俛仰，不肯一日置其身于仕路也。

自叔度以正率其家，而子弟无一人敢为非义者。

朱子语类卷第一百二十三

陈君举陈同父叶正则附。

先生问德粹：「去年何处作考官？」对以永嘉。问：「曾见君举否？」曰：「见之。」曰：「说甚话？」曰：「说洪范及左传。」曰：「洪范如何说？」曰：「君举以为读洪范，方知孟子之『道性善』。如前言五行、五事，则各言其德性，而未言其失。及过于皇极，则方辨其失。」曰：「不然。且各还他题目：一则五行，二则五事，三则八政，四则五纪，五则皇极；至其后庶征、五福、六极，乃权衡圣道而着其验耳。」又问：「春秋如何说？」滕云：「君举云：『世人疑左丘明好恶不与圣人同，谓其所载事多与经异，此则有说。且如晋先蔑奔，人但谓先蔑奔秦耳。此乃先蔑立嗣不定，故书「奔」以示

贬。」曰：「是何言语！先蔑实是奔秦，如何不书『奔』？且书『奔秦』，谓之『示贬』；不书奔，则此事自不见，何以为褒？昨说与吾友，所谓专于博上求之，不反于约，乃谓此耳。是乃于穿凿上益加穿凿，疑误后学。」可学因问：「左氏识见如何？」曰：「左氏乃一个趋利避害之人，要置身于稳地，而不识道理，于大伦处皆错。观其议论，往往皆如此。且大学论所止，便只说君臣父子五件，左氏岂知此？如云『周郑交质』，而曰『信不由中，质无益也』。正如田客论主，而责其不请吃茶！使孔子论此，肯如此否？尚可谓其好恶同圣人哉！又如论宋宣公事，曰：『宋宣公可谓知人矣。立穆公，其子雍之，命以义夫！』是何等言谈！」可学曰：「此一事，公羊议论却好。」曰：「公羊乃儒者之言。」可学又问：「林黄中亦主张左氏，如何？」曰：「林黄中却会占便宜。左氏疏脱多在『君子曰』，渠却把此殃苦刘歆。昔吕伯恭亦多劝学者读左传，尝语之云：『论孟圣贤之言不使学者读，反使读左传！』伯恭曰：『读论孟，使学者易向外走。』因语之云：『论孟却向外走，左氏却不向外走！读论孟，且先正人之见识，以参他书，无所不可。此书自传惠公元妃孟子起，便没理会。』大抵春秋自是难看。今人说春秋，有九分九厘不是，何以知圣人之意是如此？平日学者问春秋，且以胡文定传语之。」

陈君举得书云：「更望以雅颂之音消铄群慝，章句训诂付之诸生。」问他如何是雅颂之音？今只有雅颂之辞在，更没理会，又去那里讨雅颂之音？便都只是瞞人！又谓某前番不合与林黄中陆子静诸人辨，以为「相与诘难，竟无深益。盖刻画太精，颇伤易简；矜持已甚，反涉吝骄」。不知更何如方是深益？若孟子之辟杨墨，也只得恁地辟。他说「刻画太精」，便只是某不合说得太分晓，不似他只恁地含糊。他是理会不得，被众人拥从，又不肯道我不识，又不得不说，说又不识，所以不肯索性开口道这个是甚物事，又只恁鹞突了。子静虽占奸不说，然他见得成个物事，说话间便自然有个痕迹可见。只是人理会他底不得，故见不得，然亦易见。子静只是人未从，他便不说；及钩致得来，便直是说，方始与你理会。至如君举胸中有一部周礼，都撑肠拄肚，顿着不得。如游古山诗又何消说着他？只是他稍理会得，便自要说，又说得不着。如东坡子由见得个道理，更不成道理，又却便开心见胆，说教人理会得。又曰：「他那得似子静！子静却是见得个道理，却成一部禅，他和禅识不得。」

金溪之学虽偏，然其初犹是自说其私路上事，不曾侵过官路来。后来于不知底亦要强说，便说出无限乱道。前辈如欧公诸人为文，皆善用其所长；凡所短处，更不拈出来说，所以不见疏脱。今永嘉又自说一种学问，更没头没尾，又不及金溪。大抵只说一截话，终不说破是个甚么；然皆以道义先觉自处，以此传授。君举到湘中一收，收尽南轩门人，胡季随亦从之问学。某向见季随，固知其不能自立，其胸中自空空无主人，所以纔闻他人之说，便动。季随在湖南颇自尊大，诸人亦多宗之。凡有议论，季随便为之判断孰是孰非。此正犹张

天师，不问长少贤否，只是世袭做大。正淳曰：「湖南之从南轩者甚众且久，何故都无一个得其学？」曰：「钦夫言自有弊。诸公只去学他说话，凡说道理，先大拍头。然钦夫后面却自有说，诸公却只学得那大拍头。」

因说乡里诸贤文字，以为「皆不免有藏头亢脑底意思。有学者来问，便当直说与之，在我不可不说。若其人半间不界，与其人本无求益之意，故意来磨难，则不宜说。外此，说尽无害。我毕竟说从古圣贤已行底道理，不是为奸为盗，怕说与人。不知我说出便有甚罪过？诸贤所见皆如此。祇缘怕人讥笑，遂以此为戒，便藏头不说。某与林黄中争辨一事，至今亦只是说，不以为悔。

『夫道若大路然』，何掩蔽之有？」打空说及某人，乡里皆推其有所见。其与朋友书，言学不至于「不识不知，顺帝之则」处，则学为无用。先生曰：「近来人自要向高说一等话。要知初学及此，是为躐等。诗人这句自是形容文王圣德不可及处。圣人教人，何尝不由识入来！」

或曰：「永嘉诸公多喜文中子。」曰：「然，只是小。它自知定学做孔子不得了，才见个小家活子，便悦而趋之。譬如泰山之高，它不敢登；见个小土堆子，便上去，只是小。」

因说永嘉之学，曰：「张子韶学问虽不是，然他却做得来高，不似今人卑污。」又曰：「上蔡多说知觉，自上蔡一变而为张子韶。」学蒙。

「古人纪纲天下，凡措置许多事，都是心法从这里流出，是多少正大！今若去逐些子搜抉出来评议，恐不得。凡看文字，也须待自有忽然凑合见得异同处。若先去逐些安排比并，便不是。」因问：「君举说汉唐好处与三代暗合，是如何？」曹曰：「亦只是事上看，如汉初待群臣不专执其权，略堂陛之严，不恁地操切；如财散于天下之类。」曰：「这也自是事势到这里，见得秦时君臣之势如此间隔，故汉初待宰相如此。然而萧何是多少功劳！几年宰相，一旦系狱，这唤做操切不操切？又如周勃终身有功，后来也下狱对问。又如贾谊书中所说是如何？财用那时自宽饶，不得不散在郡县。且如而今要散在郡县，得也不得？上面又不储蓄财赋闲在那里，只是每年合天下之所入，不足以供一年之用；一月之入，不足以供一月之用，逐时挨展将去。将汉初来看，要散之郡县得否？这只是闲说。第一项最是养许多坐食之兵，其费最州郡自是州郡底，如许多大军，见如何区处？无祖宗天下之半，而有祖宗所无之兵。如州郡兵还养在，何用！若留心太守，又会教他去攀些弓，射些弩，教他做许多模样，也只是不忍将许多钱粮白与他。到有豕杀时，你道他与你去豕杀否？只是徒然！」问：「君举曾要如何措置？」曰：「常常忧此，但措置亦未曾说出。」问：「看唐事如何？」曰：「闻之陈先生说，唐初好处，也是将三省推出在外。这却从魏晋时自有里面一项，唐初却尽属之外，要成一体。如唐经祸变

后，便都有诸王出来克复，如肃宗事。及代宗后来，虽是郭子仪，也有个主出来。」曰：「三省在外，怕自隋时已如此，只唐时并属之宰相。诸王克复，代宗事，只是郭子仪，怕别无诸王。唐官看他六典，将前代许多官一齐尽置得偏官，如何不冗？今只看汉初时官如何，到得元成间如何，又看东汉初如何，到东汉末时如何，到三国魏晋以后如何：只管添，只管杂。」

器远言：「乡间诸先生所以要教人就事上理会教着实，缘是向时诸公多是清谈，终于败事。」曰：「便是而今自恁地说，某尚及见前辈都不曾有这话。是三十年前如此，不曾将这个分作两事。如所谓『推倒墙，撞倒壁』，如此粗话，那时都恁地粗，却有好处。南渡时，有许多人出来做得事。经变故后，将许多人都推折了。到而今却是气卑弱了，凡事都无些子正大，只是细巧。」曰：「陈先生要人就事上理会教实之意，盖怕下梢用处不足。如司马公居洛六任，只理会得个通鉴；到元佑出来做事，却有未尽处，所以激后来之祸。如今须先要较量教尽。」曰：「便是如今都要恁地说话。如温公所做，今只论是与不是，合当做与不合当做，如何说他激得后祸！这是全把利害去说。温公固是有从初讲究未尽处，也是些小事。如役法变得未尽，只是东南不便，他西北自便之。那时节已自极了，只得如此做。若不得温公如此做，更自有一场出丑。今只将纸上语去看，便道温公做得过当。子细看那时节，若非温公，如何做？温公是甚气势！天下人心甚么样感动！温公直有旋乾转坤之功。温公此心可以质天地，通幽明，岂容易及！后来吕微仲范尧夫用调停之说，兼用小人，更无分别，所以成后日之祸。今人却不归咎于调停，反归咎于元佑之政。若真是见得君子小人不可杂处，如何要委曲遮护得！蔡确也是卒急难去，也是猾。他置狱倾一从官，得从官；置狱倾一参政，得参政；置狱倾一宰相，得宰相。看温公那时，已自失委曲了。如王安石罪既已明白，后既加罪于蔡确之徒，论来安石是罪之魁，却于其死，又加太傅及赠礼皆备，想当时也道要委曲周施他。如今看来，这般却煞不好。要好，便合当显白其罪，使人知得是非邪正，所谓『明其为贼，敌乃可服』。须是明显其不是之状。若更加旌赏，却惹得后来许多群小不服。今又都没理会，怕道要做朋党，那边用几人，这边用几人，不问是非，不别邪正，下梢还要如何？某看来，天下事须先论其大处，如分别是非邪正，君子小人，端的是如何了，方好于中间酌量轻重浅深施用。」

器远言「陈丈大意说，格君，且令于事上转移他心下归于正。如萧何事汉，令散财于外，可以去其侈心，成其爱民之心。说北齐宣帝」云云。曰：「欲事君者，岂可以此为法？自元魏以下至北齐，最为无纲纪法度，自家却以为事君法！」

永嘉看文字，文字平白处都不看，偏要去注疏小字中，寻节目以为博。只如韦玄成传庙议，渠自不理睬得，却引周礼「守祧掌守先王先公之庙祧」注

云：「先公之迁主藏于后稷之庙，先王之迁主藏于文武之庙。」遂谓周后稷别庙。殊不知太祖与三昭三穆皆各自为庙，岂独后稷别庙！又云：「后稷不为太祖，甚可怪也！」

季通及敬之皆云：「永嘉貌敬甚及与宫祠，乃缴之，云：『朱某素来迂阔，臣所不取。但陛下进退人才，不当如此。』」以问先生，先生云：「不曾见此文字。怎见得。」

德粹问陈君举福州事，曰：「如此，只是过当。作一添倅，而一州之事皆欲为之。益之初九曰：『利用为大作，元吉，无咎。』象曰：『下不厚事也。』初九欲为九四作事，在下本不当处厚事。以为上之所任，故为之而致元吉，乃为之。又不然，不惟己不安，而亦累于上。璘录云：「初九上为四所任，而作大事，必尽善而后无咎。若所作不尽善，未免有咎也。故孔子释之曰：『下不厚事也。』盖在下之人不当重事。若在下之人为在上之人作事，未能尽善，自应有咎。」向编近思录，说与伯恭：『此一段非常有，不必入。』伯恭云：『既云非常有，则有时而有，岂可不书以为戒？』及后思之，果然。」璘录少异。

陈同父纵横之才，伯恭不直治之，多为讽说，反被他玩。陈同父。

说同父，因谓：「吕伯恭乌得为无罪？恁地横论，却不与他剖说打教破，却和他都自被包裹在里。今来伯恭门人却亦有为同父之说者，二家打成一片，可怪。君举只道某不合与说，只是他见不破。天下事不是是，便是非，直截两边去，如何恁地含糊鹞突！某乡来与说许多，岂是要眼前好看？青天白日在这里，而今人虽不见信，后世也须有人看得此说，也须回转得几人。」又叹息久之，云：「今有一等自恁地高出圣人之上；一等自恁地陷身污浊，要担头出不得！」

同父才高气粗，故文字不明莹，要之，自是心地不清和也。

先生说：「看史只如看人相打，相打有甚好看处？陈同父一生被史坏了。」直卿言：「东莱教学者看史，亦被史坏。」

陈同父祭东莱文云：「在天下无一事之可少，而人心有万变之难明。」先生曰：「若如此，则鸡鸣狗盗皆不可无！」因举易曰：「天下之动，贞夫一者也。天下何思何虑？同归而殊涂，一致而百虑。天下何思何虑？」又云：「同父在利欲胶漆盆中。」

郑厚艺圃折衷，当时以为邪说，然尚自占取地步，但不知权。其说之行，犹使人知君臣之义。如陈同父议论却乖，乃不知正。曹丕既篡，乃曰：「舜禹之事，吾知之矣！」此乃以己而窥圣人，谓舜禹亦只是篡，而文之以揖逊尔。同父亦是于汉唐事迹上寻讨个仁义出来，便以为此即王者事，何异于此？

因言：「陈同父读书，譬如人看劫盗公案，看了，须要断得他罪，及防备禁制他，教做不得。它却不要断他罪，及防备禁制他；只要理会得许多做劫盗底道理，待学他做！」

或问：「同父口说皇王帝霸之略，而一身不能自保。」先生曰：「这只是见不破。只说个是与不是便了，若做不是，恁地依阿苟免以保其身，此何足道！若做得是，便是委命杀身，也是合当做起事。」

陈同父学已行到江西，浙人信向已多。家家谈王伯，不说萧何张良，只说王猛；不说孔孟，只说文中文子，可畏！可畏！

陆子静分明是禅，但却成一个行户，尚有个据处。如叶正则说，则只是要教人都晓不得。尝得一书来，言世间有一般魁伟底道理，自不乱于三纲五常。既说不乱三纲五常，又说别是个魁伟底道理，却是个甚么物事？也是乱道！他不说破，只是笼统恁地说以谩人。及人理会得来都无效验时，他又说你是未晓到这里。他自也晓不得。他之说最误人，世间呆人都被他瞒，不自知。叶正则。

叶正则说话，只是杜撰。看他进卷，可见大略。

叶进卷待遇集毁板，亦毁得是。

叶正则作文论事，全不知些着实利害，只虚论。因及许多云云。又见一文论社仓事。戴尚望尚有些实说，然不是如此。叶则都是闲说。

见或人所作讲义，不知如何如此。圣人见成言语，明明白白，人尚晓不得，如何须要立一文字，令深于圣贤之言！如何教人晓得？戴尚望比见其湖南说话，却平正。只为说得太容易了，兼未免有意于弄文。

江西之学只是禅，浙学却专是功利。禅学后来学者摸索一上，无可摸索，自会转去。若功利，则学者习之，便可见效，此意甚可忧！

朱子语类卷第一百二十四

陆氏

性质。陆子美。精神。子静。

问陆梭山同异辨。曰：「若本有，却如何扫荡得？若本无，却如何建立得？他以佛氏亦晓得理。如既晓得理后，却将一个空底物事来口头说时，佛不到今日了。他自见得一个道理，只是空。」又曰：「佛也只是理会这个性，吾儒也只理会这个性，只是他不认许多带来底。」

陆子寿自抚来信，访先生于铅山观音寺。子寿每谈事，必以论语为证。如曰：「圣人教人『居处恭，执事敬』。又曰：『子所雅言、诗、书、执礼，皆雅言也。』『弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁。』此等皆教人就实处行，何尝高也？」先生曰：「某旧间持论亦好高，近来渐渐移近下，渐渐觉实也。如孟子，却是将他到底已教人。如言『存心养性，知性知天』，有其说矣，是他自知得。余人未到田地，如何知得他滋味？卒欲行之，亦未有入头处。若论语，却是圣人教人存心养性、知性知天实涵养处，便见得，便行得也。」

陆子寿看先生解中庸「莫显乎微」云：「几微细事也。」因叹美其说之善，曰：「前后说者，连『莫见乎隐』一羈说了，更不见切体处。今如此分别，却是使人有点检处。九龄自觉力弱，寻常非礼念虑，固能常常警策，不使萌于心。然志力终不免有怠时，此殆所谓几微处须点检也。」先生曰：「固然。」

问：「曾见陆子寿志道据德说否？」曰：「未也。其说如何？」曰：「大概亦好。」

因说陆子静，谓：「江南未有人如他八字着脚！」

叔器问象山师承。曰：「它们天资也高，不知师谁。然也不问师传。学者多是就气禀上做，便解偏了。」

符舜功问陆子静君子喻于义口义。曰：「子静只是拗。伊川云：『惟其深喻，是以笃好。』子静必要云：『好后方喻。』看来人之于义利，喻而好也多。若全不晓，又安能好？然好之则喻矣。毕竟伊川说占得多。」

因说：「陆先生每对人说，有子非后学急务，以其说不合有多节目，不直截。某因谓是比圣人言语较紧。且如孝弟之人，岂解犯上，又更作乱？」曰：「人之品不同，亦自有孝弟之人解犯上者，自古亦有作乱者。圣贤言语宽平，不消如此急迫看。」

问：「象山言：『「本立而道生」，多却「而」字。』」曰：「圣贤言语一步是一步。近来一种议论，只是跳踉。初则两三步做一步，甚则十数步作一步，又甚则千百步作一步，所以学之者皆颠狂。」

先生问贺孙：「再看论语前面，见得意思如何？」曰：「初看有未通处，今看得通。如『孝弟为仁之本』一章，初看未甚透，今却看得分晓。」先生曰：「如此等说话，陆象山都不看。凡是诸弟子之言，便以为不是而不足看，其无细心看圣贤文字如此。凡说未得处，便将个硬说辟倒了，不消看。后生纔入其门，便学得许多不好处，便悖慢无礼，便说乱道，更无礼律，只学得那许多凶暴，可畏！可畏！不知如何学他许多不好，恁地快？」贺孙又问：「『孝弟为仁之本』，集注云：『学者务此，则仁道自此而生。』『此』字亦只指孝悌？」先生曰：「觉此句亦欠『本立』字。」贺孙云：「上文已说孝弟乃是行仁之本。」先生曰：「此段若无程先生说，终无人理会得透。看杨谢诸说，如何是理会得？谢说更乖：『孝弟非仁，乃近仁也。』不知孝弟非仁，孝弟是甚么物事？孝弟便是仁，非孝弟外别有仁，非仁外别有孝弟。如诸公说，将体用一齐都没理会了！」

有自象山来者。先生问：「子静多说甚话？」曰：「却如时文相似，只连片滚将去。」曰：「所说者何？」曰：「他只说『天地之性人为贵』，人为万物之灵。人所以贵与灵者，只是这心。其说虽详多，只恁滚去。」先生曰：「信如斯言，虽圣贤复生与人说，也只得恁地。自是诸公以时文之心观之，故见得它个是时文也。便若时文中说得恁地，便是圣贤之言也。公也须自反，岂可放过！」

陆子静说「良知良能」、「四端」等处，且成片举似经语，不可谓不是。但说人便能如此，不假修为存养，此却不得。譬如旅寓之人，自家不能送他回乡，但与说云：「你自有田有屋，大段快乐，何不便回去？」那人既无资送，如何便回去得？又如脾胃伤弱，不能饮食之人，却硬要将饭将肉塞入他口，不问他吃得与吃不得。若是一顿便理会得，亦岂不好？然非生知安行者，岂有此理？便是生知安行，也须用学。大抵子思说「率性」，孟子说「存心养性」，大段说破。夫子更不曾说，只说「孝弟」、「忠信笃敬」。盖能如此，则道理便在其中矣。

至之问告子「不得于言，勿求于心」。先生云：「陆子静不着言语，其学正似告子，故常讳这些子。」至之云：「陆常云，人不惟不知孟子高处，也不知告子高处。先生语陆云，试说看。陆只鹤突说」先生因语诸生云：「陆子静说告子也高，也是他尚不及告子。告子将心硬制得不动，陆遇事未必皆能不动。」

子静常言颜子悟道后于仲弓。又曰：「易系决非夫子作。」又曰：「孟子无柰告子何。」陈正己录以示人。先生申言曰：「正己也乖。」

江西士风好为奇论，耻与人同，每立异以求胜。如陆子静说告子论性强孟子，又说荀子「性恶」之论甚好，使人警发，有缜密之功。昔荆公参政日，作兵论藁，压之砚下。刘贡父谒见，值客，径坐于书院，窃取视之。可学录云：「皆记得，又顿放元处。」既而以未相见而坐书院为非，遂出就客次。及相见，荆公问近作，贡父遂以作兵论对，乃窃荆公之意，而易其文以诵之。可学录云：「荆公出论兵。贡父依荆公兵论说曰：『某策如此』。」荆公退，碎其砚下之藁，以为所论同于人也。可学录作：「焚之。好异恶同如此。」皆是江西之风如此。可学录略。

金溪说「充塞仁义」，其意之所指，似别有一般仁义，非若寻常他人所言者也。

陆子静学者欲执喜怒哀乐未发之中，不知如何执得？那事来面前，只得应他，当喜便喜，当怒便怒，如何执得！

陆子静说，只是一心，一边属人心，一边属道心，那时尚说得好在。

先生谓祖道曰：「陆子静答贤书，说简『简易』字，却说错了。『干以易知，坤以简能』，是甚意思？如何只容易说过了！干子体健而不息，行而不难，故易；坤则顺其理而不为，故简。不是容易苟简也。」

某向与子静说话，子静以为意见。某曰：「邪意见不可有，正意见不可无。」子静说：「此是闲议论。」某曰：「闲议论不可议论，合议论则不可不议论。」先生又曰：「大学不曾说『无意』，而说『诚意』。若无意见，将何物去择乎中庸？将何物去察迹言？论语『无意』，只是要无私意。若是正意，则不可无。」先生又曰：「他之无意见，则是不理会理，只是胡撞将去。若无意见，成甚么人在这里！」

或问：「陆子静每见学者才有说话，不曰『此只是议论』，即曰『此只是意见』。果如是，则议论意见皆可废乎？」曰：「既不尚议论，则是默然无言而已；既不贵意见，则是寂然无思而已。圣门问学，不应如此。若曰偏议论、私意见，则可去，不当概以议论意见为可去也。」柄。

有一学者云：「学者须是除意见。陆子静说颜子克己之学，非如常人克去一切忿欲利害之私，盖欲于意念所起处，将来克去。」先生痛加诮责，以为：「此三字误天下学者！自尧舜相传至历代圣贤书册上并无此三字。某谓除去不好底意见则可，若好底意见，须是存留。如饥之思食，渴之思饮，合做底事思量去做，皆意见也。圣贤之学，如一条大路，甚次第分明。缘有『除意见』横在心里，便更不在做。如日间所行之事，想见只是不得已去做；才做，便要忘了，生怕有意见。所以目视霄汉，悠悠过日，下梢只成得个狂妄！今只理会除意见，安知除意见之心，又非所谓意见乎？」

陆子静说「克己复礼」，云，不是克去己私利欲之类，别自有个克处，却又不肯说破。某尝代之下语云：「不过是要『言语道断，心行路绝』耳！」因言：「此是陷溺人之深坑，学者切不可不戒！」

因看金溪与胡季随书中说颜子克己处，曰：「看此两行议论，其宗旨是禅，尤分晓。此乃捉着真赃正贼，惜方见之，不及与之痛辩。其说以忿欲等皆未是己私，而思索讲习却是大病，乃所当克治者。如禅家『干屎橛』，等语，其上更无意义，又不得别思义理。将此心都禁遏定，久久忽自有明快处，方谓之得。『此之谓失其本心』，故下梢忿欲纷起，恣意猖獗，如刘淳叟辈所为，皆彼自谓不妨者也。杲老在径山，僧徒苦其使性气，没头脑，甚恶之，又恋着他禅。尝有一僧云：『好捉倒剥去衣服，寻看他禅是在左肋下，是在右肋下？待寻得见了，好与夺下，却赶将出门去！』杲老所喜，皆是粗疏底人，如张子韶唐立夫诸公是也。汪圣锡吕居仁辈稍谨愿，痛被他薄贱。汪丈为人淳厚，赶张子韶辈不得，又有许多记问经史典故，又自有许多鹞突学问义理，又恋着鹞突底禅。群疑塞胸，都没分晓，不自反躬穷究，只管上求下告，问他讨禅，被他恣意相薄。汪丈尝谓某云：『杲老禅学实自有好处。』某问之曰：『侍郎曾究见其好处否？』又却云『不曾』。今金溪学问真正是禅，钦夫伯恭缘不曾看佛书，所以看他不破，只某便识得他。试将楞严圆觉之类一观，亦可粗见大意。释氏之学，大抵谓若识得透，应千罪恶，即都无了。然则此一种学，在世上乃乱臣贼子之三窟耳！王履道做尽无限过恶，迁谪广中，[戈]地在彼说禅非细。此正谓其所为过恶，皆不碍其禅学尔。」

舜功云：「陆子静不喜人说性。」曰：「怕只是自理会不曾分晓，怕人问难。又长大了，不肯与人商量做，一截截断了。然学而不论性，不知所学何事？」

圣贤教人有定本，如「博学、审问、慎思、明辨、笃行」是也。其人资质刚柔敏钝，不可一概论，其教则不易。禅家教更无定，今日说有定，明日又说无定，陆子静似之。圣贤之教无内外本末上下，今子静却要理会内，不管外面，却无此理。硬要转圣贤之说为他说，宁若尔说，且作尔说，不可诬罔圣贤亦如此。周公谨记。

陆子静云：「涵养是主人翁，省察是奴婢。」陈正己力排其说。曰：「子静之说无定常，要云今日之说自如此，明日之说自不如此。大抵他只要拗：才见人说省察，他便反而言之，谓须是涵养；若有人向他说涵养，他又言须是省察以胜之。自渠好为诃佛骂祖之说，致令其门人『以夫子之道反害夫子』！」

吾儒头项多，思量着得人头痹。似陆子静样不立文字，也是省事。只是那书也不是分外底物事，都是说我这道理，从头理会过，更好。

汪长孺说：「江西所说『主静』，看其语是要不消主这静，只我这里动也静，静也静。」先生曰：「若如其言，天自春了夏，夏了秋，秋了冬，自然如此，也不须要『辅相、裁成』始得。」

江西之学，无了恻隐辞逊之心，但有羞恶之心；然不羞其所当羞，不恶其所当恶。有是非之心，然是其所非，非其所是。

潘恭叔说：「象山说得如此，待应事，都应不是。」曰：「可知是他所学所说尽是杜撰，都不依见成格法。他应事也只是杜撰，如何得合道理！」

陆氏会说，其精神亦能感发人，一时被它耸动底，亦便清明。只是虚，更无底箠。「思而不学则殆」，正谓无底箠便危殆也。「山上有木，渐，君子以居贤德善俗。」有阶梯而进，不患不到。今其徒往往进时甚锐，然其退亦速。纔到退时，便如坠千仞之渊！

顷有一朋友作书与陆子静，言立之学荡而无所执。陆复书言，荡本是好语。「君子坦荡荡」，尧「荡荡无能名」，诗云「荡荡上帝」，书云「王道荡荡」，皆以荡为善，岂可以为不善邪？其怪如此！

向见陆子静与王顺伯论儒释，某尝窃笑之。儒释之分，只争虚、实而已。如老氏亦谓：「恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精。」所谓「物、精」，亦是虚。吾道虽有「寂然不动」，然其中粲然者存，事事有。

先生问人杰：「别后见陆象山如何？」曰：「在都下相处一月，议论间多不合。」因举戊戌春所闻于象山者，多是分别「集义所生，非义袭而取之」两句。曰：「彼之病处正在此，其说『集义』，却是『义袭』。彼之意，盖谓学者须是自得于己，不为文义牵制，方是集义。若以此为义，从而行之，乃是求之于外，是义袭而取之也。故其弊自以为是，自以为高，而视先儒之说皆与己不合。至如与王顺伯书论释氏义利公私，皆说不着。盖释氏之言见性，只是虚见；儒者之言性，止是仁义礼智，皆是实事。今专以义利公私断之，宜顺伯不以为然也。」[莹田-玉]录详。

问正淳：「陆氏之说如何？」曰：「癸卯相见，某于其言不无疑信相半。」曰：「信是信甚处？疑是疑甚处？」曰：「信其论学，疑其诋诋古人。」曰：「须是当面与它随其说上讨个分晓。若一时不曾分疏得，乃欲续后于书问间议论，只是说得皮外；它亦只是皮外答来，越不分晓。若是它论学处是，则其它说话皆是，便攻诋古人今人，亦无有不是处；若是它诋诋得古人不是，便是它说得学亦不是。向来见子静与王顺伯论佛云，释氏与吾儒所见亦同，只是义利、公私之间不同。此说不然。如此，却是吾儒与释氏同一个道理。若是同时，何缘得有义利不同？只被源头便不同：吾儒万理皆实，释氏万理皆空。」又曰：「它寻常要说『集义所生者』，其徒包敏道至说成『袭义而取』，却不说『义袭而取之』。它说如何？」正淳曰：「它说须是实得。如义袭，只是强探力取。」曰：「谓如人心知此义理，行之得宜，固自内发。人性质有不同，或有鲁钝，一时见未到得；别人说出来，反之于心，见得为是而行之，是亦内也。人心所见不同，圣人方见得尽。今陆氏只是要自渠心里见得底，方谓之内；若别人说底，一句也不是。才自别人说出，便指为义外。如此，乃是告子之说。如『生而知之』，与『学而知之，困而知之』；『安而行之』，与『利而行之，勉强而行之』；及其知之行之，则一也。岂可一一须待自我心而出，方谓之内？所以指文义而求之者，皆不为内？故自家才见得如此，便一向执着，将圣贤言语便亦不信，更不去讲贯，只是我底是，其病痛只在此。只是专主『生知、安行』，而『学知』以下，一切皆废。又只管理会『一贯』，理会『一』。且如一贯，只是万理一贯，无内外本末，隐显精粗，皆一以贯之。此政『同归殊涂，百虑一致』，无所不备。今却不教人恁地理会，却只寻个『一』，不知去那里讨头处？」必大录云：「先生看正淳与金溪往复书云云，『释氏皆空』之下有曰：『学所以贵于讲书，是要入细理会。今陆氏只管说『一贯』。夫『一贯』云者，是举万殊而一贯之，小大、精粗、隐显、本末，皆在其中。若都废置不讲，却一贯个甚么？学要大纲涵养，子细讲

论。尝与金溪辨「义外」之说。某谓事之合如此者，虽是在外，然于吾心以为合如此而行，便是内也。且如人有性质鲁钝，或一时见不到；因他人说出来，见得为是，从而行之，亦内也。金溪以谓，此乃告子之见，直须自得于己者方是。若以他人之说为义而行之，是求之于外也。遂于事当如此处，亦不如此。不知此乃告子之见耳。」必大因言：『金溪有云：「不是教人不要读书，读书自是讲学中一事。纔说读书，已是剩此一句。」』曰：『此语却是。』必大又言其学在践履之说。曰：『此言虽是，然他意只是要践履他之说耳。』」

禅学炽则佛氏之说大坏。缘他本来是大段着工夫收拾这心性，今禅说只恁地容易做去。佛法固是本不见大底道理，只就他本法中是大段细密，今禅说只一向粗暴。陆子静之学，看他千般万般病，只在不知有气禀之杂，把许多粗恶底气都把做心之妙理，合当恁地自然做将去。向在铅山得他书云，看见佛之所以与儒异者，止是他底全是利，吾儒止是全在义。某答他云，公亦只见得第二着。看他意，只说儒者绝断得许多利欲，便是千了百当，一向任意做出都不妨。不知初自受得这气禀不好，今才任意发出，许多不好底，也只都做好商量了。只道这是胸中流出，自然天理；不知气有不好底夹杂在里，一齐羈将去，道害事不害事？看子静书，只见他许多粗暴底意思可畏。其徒都是这样，才说得几句，便无大无小，无父无兄，只我胸中流出底是天理，全不着得些工夫。看来这错处，只在不知有气禀之性。又曰：「『论性不论气，不备。』孟子不说到气一截，所以说万千与告子几个，然终不得他分晓。告子以后，如荀扬之徒，皆是把气做性说了。」

迎而距之。谓陆氏不穷理。

子静「应无所住以生其心」。

子静寻常与吾人说话，会避得个「禅」字。及与其徒，却只说禅。自修。

吴仁父说及陆氏之学。曰：「只是禅。初间犹自以吾儒之说盖覆，如今一向说得炽，不复遮护了。渠自说有见于理，到得做处，一向任私意做去，全不睹是。人同之则喜，异之则怒。至任喜怒，胡乱便打人骂人。后生纔登其门，便学得不逊无礼，出来极可畏。世道衰微，千变百怪如此，可畏！可畏！」

陆子静之学，自是胸中无柰许多禅何。看是甚文字，不过假借以说其胸中所见者耳。据其所见，本不须圣人文字得。他却须要以圣人文字说者，此正如贩盐者，上面须得数片鲑鱼遮盖，方过得关津，不被人捉了耳。

先生尝说：「陆子静杨敬仲自是十分好人，只似患净洁病底。又论说道理，恰似闽中贩私盐底，下面是私盐，上面以鲞鱼盖之，使人不觉。」盖谓其本是禅学，却以吾儒说话遮掩。

为学若不靠实，便如释老谈空，又却不如他说得索性。又曰：「近来诸处学者谈空浩瀚，可畏！可畏！引得一辈江西士人都颠了。」

陆子静好令人读介甫万言书，以为渠此时未有异说，不晓子静之意。

因言读书之法，曰：「一句有一句道理，穷得一句，便得这一句道理。读书须是晓得文义了，便思量圣贤意指是如何？要将作何用？」因坐中有江西士人问为学，曰：「公们都被陆子静误，教莫要读书，误公一生！使公到今已老，此心恹恹然，如村愚目盲无知之人，撞墙撞壁，无所知识。使得这心飞扬跳踯，渺渺茫茫，都无所主，若涉大水，浩无津涯，少间便会失心去。何故？下此一等，只会失心，别无合杀也。傅子渊便是如此。子渊后以丧心死。岂有学圣人之道，临了却反有失心者！是甚道理？吁，误人误人！可悲可痛！分明是被他涂其耳目，至今犹不觉悟。今教公之法：只讨圣贤之书，逐日逐段，分明理会。且降伏其心，逊志以求之，理会得一句，便一句理明；理会得一段，便一段义明；积累久之，渐渐晓得。近地有朋友，便与近地朋友商量；近地无朋友，便远求师友商量。莫要闲过日子，在此住得旬日，便做旬日工夫。公看此间诸公每日做工夫，都是逐段逐句理会。如此久之，须渐见些道理。公今只是道听涂说，只要说得。待若圣贤之道，只是说得赢，何消做工夫？只半日便说尽了。『博学、审问、慎思、明辨』，是理会甚事？公今莫问陆删定如何，只认问取自己便了。陆删定还替得公公？陆删定他也须读书来。只是公那时见他读书，便说他不读书。他若不读书，如何做得许多人先生？吁，误人！误人！」又曰：「从陆子静者，不问如何，个个学得不逊。只纔从他们前过，便学得悖慢无礼，无长少之节，可畏！可畏！」

象山死，先生率门人往寺中哭之。既罢，良久，曰：「可惜死了告子！」此说得之文卿。

因论南轩欲曾节夫往见陆先生，作书令去看陆如何，有何说备寄来。先生曰：「只须直说。如此，则便谓教我去看如何，便不能有益了。」

因问陆子静，云：「这个只争些子，才差了便如此。他只是差过去了，更有一项，却是不及。若使过底，拗转来却好；不及底，趲向上去却好。只缘他纔高了，便不肯下；纔不及了，便不肯向上。过底，便道只是就过里面求个中；不及底，也道只就不及里面求个中。初间只差了些子，所谓『差之毫厘，

繆以千里』！」又曰：「如伯夷之清，柳下惠之和，孟子便说道『隘与不恭，君子不由』。如孔子说『逸民：伯夷叔齐』，这已是甚好了；孔子自便道：『我则异于是，无可无不可。』」又曰：「某看近日学问，高者便说做天地之外去，卑者便只管陷溺；高者必入于佛老，卑者必入于管商。定是如此！定是如此！」

曹叔远问：「陆子静教人，合下便是，如何？」曰：「如何便是？公看经书中还有此样语否？若云便是，夫子当初引带三千弟子，日日说来说去则甚？何不云你都是了，各自去休？也须是做工夫，始得。」又问：「或有性识明底，合下便是，后如何？」曰：「须是有那地位，方得。如『舜与木石居，与鹿豕游；及闻一善言，见一善行，沛然若决江河，莫之能御』！须是有此地位，方得。如『尧舜之道孝悌』，不成说才孝悌，便是尧舜！须是诵尧言，行尧行，真个能『徐行后长』，方是，」下二条详。

问：「陆象山道，当下便是。」曰：「看圣贤教人，曾有此等语无？圣人教人，皆从平实地上做去。所谓『克己复礼，天下归仁』，须是先克去己私方得。孟子虽云『人皆可以为尧舜』，也须是『服尧之服，诵尧之言，行尧之行』，方得。圣人告颜子以『克己复礼』，告仲弓以『出门如见大宾，使民如承大祭』，告樊迟以『居处恭，执事敬，与人忠』，告子张以『言忠信，行笃敬』，这个是说甚底话？又平时告弟子，也须道是『学而时习』，『行有余力，则以学文』，又岂曾说个当下便是底语？大抵今之为学者有二病，一种只当下便是底，一种便是如公平日所习底。却是这中间一条路，不曾有人行得。而今人既不能知，但有圣贤之言可以引路。圣贤之言，分分晓晓，八字打开，无些子回互隐伏说话。」

或问：「陆象山大要说当下便是，与圣人不同处是那里？」曰：「圣人有这般说话否？圣人不曾恁地说。圣人只说『克己复礼。一日克己复礼，天下归仁』。而今截断『克己复礼』一段，便道只恁地便了。不知圣人当年领三千来人，积年累岁，是理会甚么？何故不说道，才见得，便教他归去自理会便了？子静如今也有许多人来从学，亦自长久相聚，还理会个甚么？何故不教他自归去理会？只消恁地便了？且如说『尧舜之道，孝悌而已矣』，似易。须是做得尧许多工夫，方到得尧；须是做得舜许多工夫，方到得舜。」又曰：「某看来，如今说话只有两样。自淮以北，不可得而知。自淮以南，不出此两者，如说高底，便如『当下便是』之说，世间事事都不管。这个本是专要成己，而不要去成物；少间只见得上面许多道理切身要紧去处不曾理会，而终亦不足以成己。如那一项，却去许多零零碎碎上理会，事事要晓得。这个本是要成物，而不及于成己；少间只见得下面许多罗罗嘈嘈，自家自无个本领，自无个头脑了，后去更不知得那个直是是，那个直是非，都恁地鹞鹞突突，终于亦不足以

成物。这是两项如此，真正一条大路，却都无人识，这个只逐一次第行将去。那一个只是过，那一个只是不及。到得圣人大道，只是个中。然如今人说那中，也都说错了；只说道恁地含含糊糊，同流合污，便唤做中。这个中本无他，只是平日应事接物之间，每事理会教尽，教恰好，无一毫过不及之意。」

陆子静之学，只管说一个心本来是好底物事，上面着不得一个字，只是人被私欲遮了。若识得一个心了，万法流出，更都无许多事。他却是实见得个道理恁地，所以不怕天，不怕地，一向胡叫胡喊。又曰：「如东莱便是如何云云，不似他见得恁地直拔俊伟。下梢东莱学者一人自执一说，更无一人守其师说，亦不知其师紧要处是在那里，都只恁地衰竭不起了，其害小。他学者是见得个物事，便都恁地胡叫胡说，实是卒动他不得，一齐恁地无大无小，便是『天上天下，惟我独尊』。若我见得，我父不见得，便是父不似我；兄不见得，便是兄不似我。更无大小，其害甚大！不待至后世，即今便是。」又曰：「南轩初年说，却有些似他。如岳麓书院记，却只恁地说。如爱牛，如赤子入井，这个便是真心。若理会得这个心了，都无事。后来说却不如此。子静却杂些禅，又有术数，或说或不说。南轩却平直恁地说，却逢人便说。」又曰：「浙中之学，一种只说道理底，又不似他实见得。若不识，又不肯道我不识，便含糊鹞突遮盖在这里。」又因说：「人之喜怒忧惧，皆是人所不能无者，只是差些便不正。所以学者便要于此处理会，去其恶而全其善。今他只说一个心，便都道是了，如何得！虽曾子颜子是着多少气力，方始庶几其万一！」又曰：「孟子更说甚『性善』与『浩然之气』，孔子便全不说，便是怕人有走作，只教人『克己复礼』。到克尽己私，复还天理处，自是实见得这个道理，便是贴实底圣贤。他只是恁地了，便是圣贤，然无这般颠狂底圣贤！圣人说『克己复礼』，便是真实下工夫。『一日克己复礼』，施之于一家，则一家归其仁；施之一乡，则一乡归其仁；施之天下，则天下归其仁。是真实从手头过，如饮酒必醉，食饭必饱。他们便说一日悟得『克己复礼』，想见天下归其仁；便是想象饮酒便能醉人，恰似说『如饮醇酎』意思。」又曰：「他是会说动人，使人都恁地快活，便会使得人都恁地发颠发狂。某也会恁地说，使人便快活，只是不敢，怕坏了人。他之说，却是使人先见得这一个物事了，方下来做工夫，却是上达而下学，与圣人『下学上达』都不相似。然他才见了，便发颠狂，岂肯下来做？若有这个直截道理，圣人那里教人恁地步步做上去？」

许行父谓：「陆子静只要顿悟，更无工夫。」曰：「如此说不得。不曾见他病处，说他不倒。大抵今人多是望风便骂将去，都不曾根究到底。见他不是，须子细推原怎生不是，始得，此便是穷理。既知他不是处，须知是处在那里；他既错了，自家合当如何，方始有进。子静固有病，而今人却不曾似他用功，如何便说得他！所谓『五谷不熟，不如稊稗』，恐反为子静之笑也。且如

看史传，其间有多少不是处。见得他不是，便有个是底在这里，所以无往非学。」

先生问：「曾见陆子静否？」可学对以向在临安欲往见。或云：「吾友方学，不可见，见归必学参禅。」先生曰：「此人言极有理。吾友不去见，亦是。然更有一说：须修身立命，自有道理，则自不走往他。若自家无所守，安知一旦立脚得牢！正如人有屋可居，见他人有屋宇，必不起健羨。若是自家自无住处，忽见人有屋欲借自家，自家虽欲不入，安得不入？切宜自作工夫！」

守约问：「吾徒有往从陆子静者，多是举得这下些小细碎文义，致得子静谓先生教人只是章句之学，都无个脱洒道理。其实先生教人，岂曾如此？又有行不掩其言者，愈招他言语。」先生曰：「不消得如此说。是他行不掩言，自家又柰何得他？只是自点检教行掩其言，便得。看自家平日是合当恁地，不当恁地。不是因他说自家行不掩言，方始去行掩其言。而今不欲穷理则已，若欲穷理，如何不在读书讲论？今学者有几个理会得章句？也只是浑沦吞枣，终不成又学他，于章句外别撰一个物事，与他斗。」又曰：「某也难说他，有多多少少，某都不敢说他。只是因诸公问，不得不说。他是向一边去拗不转了，又不信人言语，又怎柰何他？自家只是理会自家是合当做。圣人说『言忠信，行笃敬』，『居处恭，执事敬，与人忠』等语，都是实说铁定是恁地，无一句虚说。只是教人就这上做工夫，做得到，便是道理。」

学者须是培养。今不做培养工夫，如何穷得理？程子言：「动容貌，整思虑，则自生敬。敬只是主一也。存此，则自然天理明。」又曰：「整齐严肃，则心便一；一，则自是无非僻之干。此意但涵养久之，则天理自然明。」今不曾做得此工夫，胸中胶扰驳杂，如何穷得理？如它人不读书，是不肯去穷理。今要穷理，又无持敬工夫。从陆子静学，如杨敬仲辈，持守得亦好，若肯去穷理，须穷得分明。然它不肯读书，只任一己私见，有似个稊稗。今若不做培养工夫，便是五谷不熟，又不如稊稗也。次日又言：「陆子静杨敬仲有为己工夫，若肯穷理，当甚有可观，惜其不改也！」

论子由古史言，帝王以无为宗。因言：「佛氏学，只是恁它意所为，于事无有是处。」德明云：「杨敬仲之学是如此。」先生曰：「佛者言：『但愿空诸所有，谨勿实诸所无。』事必欲忘却，故曰『但愿空诸所有』；心必欲其空，故曰『谨勿实诸所无』。杨敬仲学于陆氏，更不读书，是要不『实诸所无』；已读之书，皆欲忘却，是要『空诸所有』。」

至之举似杨敬仲诗云：「『有时父召急趋前，不觉不知造渊奥。』此意如何？」曰：「如此却二了：有个父召急趋底心，又有个造渊奥底心。纔二，便

生出无限病痛。盖这个物事，知得是恁地便行将去，岂可更帖着一个意思在那上！某旧见张子韶有个文字论仁义之实云：『当其事亲之时，有以见其温然如春之意，便是仁；当其从兄之际，有以见其肃然如秋之意，便是义。』某尝对其说，古人固有习而不察，如今却是略略地习，却加意去察；古人固有由之而不知，如今却是略略地由，却加意去知。」因笑云：「李先生见某说，忽然曰：『公适间说得好，可更说一遍看。』」

杨敬仲已易说雷霆事，身上又安得有！且要着实。

「杨敬仲说，杨爻一画者在己；阴爻一画者应物底是。」先生云：「正是倒说了！应物者却是阳。」

「杨敬仲言，天下无掣肘底事。沈叔晦言，天下无不可教底人。」先生云：「此皆好立偏论者。」

杨敬仲有易论。林黄中有易解，春秋解专主左氏。或曰：「林黄中文字可毁。」先生曰：「却是杨敬仲文字可毁。」

抚学有首无尾，婺学有尾无首。禅学首尾皆无，只是与人说。

有说悟者，有说端倪者。若说可欲是善，不可欲是恶，而必自寻一个道理以为善，根脚虚矣，非乡人皆可为尧舜之意。说悟者指金溪，说端倪者指湖南。

因论今之言学问者，人自为说，说出无限差异。胡文定曰首有一二句记不详。「诸子百家人肆其说，诳惑众生」者，是也。谢上蔡曰：「诸子百家，人人自生出一般见解，欺诳众生。」

彭世昌守象山书院，盛言山上有田可耕，有圃可蔬，池塘确确，色色皆备。先生曰：「既是如此，下山来则甚？」世昌曰：「陆先生既有书院，却未曾藏得书，某此来为欲求书。」曰：「紧要书能消得几卷？某向来亦爱如此。后来思之，这般物事聚者必散，何必役于物？」世昌临别，赠之诗曰：「象山闻说是君开，云木参天爆响雷。好去山头且坚坐，等闲莫要下山来！」

朱子语类卷第一百二十五

老氏庄列附。

老子

康节尝言「老氏得易之体，孟子得易之用」，非也。老子自有老子之体用，孟子自有孟子之体用。「将欲取之，必固与之」，此老子之体用也；存心养性，充广其四端，此孟子之体用也。

老子之术，谦冲俭嗇，全不肯役精神。

老子之术，须自家占得十分稳便，方肯做；才有一毫于己不便，便不肯做。

老子之学，大抵以虚静无为、冲退自守为事。故其为说，常以懦弱谦下为表，以空虚不毁万物为实。其为治，虽曰「我无为而民自化」，然不化者则亦不之问也。其为道每每如此，非特「载营魄」一章之指为然也。若曰「旁日月，扶宇宙，挥斥八极，神气不变」者，是乃庄生之荒唐；其曰「光明寂照，无所不通，不动道场，遍周沙界」者，则又瞿昙之幻语，老子则初曷尝有是哉！今世人论老子者，必欲合二家之似而一之，以为神常载魄而无所不之，则是庄释之所谈，而非老子之意矣。

伯丰问：「程子曰『老子之言窃弄阖辟』者，何也？」曰：「如『将欲取之，必固与之』之类，是它亦窥得些道理，将来窃弄。如所谓『代大臣斲则伤手』者，谓如人之恶者，不必自去治它，自有别人与它理会。只是占便宜，不肯自犯手做。」[莹田-玉]曰：「此正推恶离己。」曰：「固是。如子房为韩报秦，撻掇高祖入关，又项羽杀韩王成，又使高祖平项羽，两次报仇皆不自做。后来定太子事，它亦自处闲地，又只教四老人出来定之。」

老子不犯手，张子房其学也。陶渊明亦只是老庄。

问：「杨氏爱身，其学亦浅近，而举世宗尚之，何也？」曰：「其学也不浅近，自有好处，便是老子之学。今观老子书，自有许多说话，人如何不爱！其学也要出来治天下，清虚无为，所谓『因者君之纲』，事事只是因而为之。如汉文帝曹参，便是用老氏之效，然又只用得老子皮肤，凡事只是包容因循将去。老氏之学最忍，它闲时似个虚无卑弱底人，莫教紧要处发出来，更教你枝梧不住，如张子房是也。子房皆老氏之学。如峽关之战，与秦将连和了，忽乘其懈击之；鸿沟之约，与项羽讲和了，忽回军杀之，这个便是他柔弱之发处。可畏！可畏！它计策不须多，只消两三次如此，高祖之业成矣。」

问：「杨朱似老子，顷见先生如此说。看来杨朱较放退，老子反要以此治国，以此取天下。」曰：「大概气象相似。如云『致虚极，守静笃』之类，老子初间亦只是要放退，未要放出那无状来。及至反一反，方说『以无事取天下』，如云『反者道之动，弱者道之用』之类。」

杨朱之学出于老子，盖是杨朱曾就老子学来，故庄列之书皆说杨朱。孟子辟杨朱，便是辟庄老了。释氏有一种低底，如梁武帝是得其低底。彼初入中国，也未在。后来到中国，却窃取老庄之徒许多说话，见得尽新唐书李蔚赞说得好。南升。

人皆言孟子不排老子，老子便是杨氏。

问：「老子与乡原如何？」曰：「老子是出人理之外，不好声，不好色，又不做官，然害伦理。乡原犹在人伦中，只是个无见识底好人。」义刚一条见论语类。

老子中有仙意。

列子

列子平淡疏旷。

庄子

「庄周曾做秀才，书都读来，所以他说话都说得也是。但不合没拘检，便凡百了。」或问：「康节近似庄周？」曰：「康节较稳。」

庄子比邵子见较高，气较豪。他是事事识得，又却蹴踏了，以为不足为。邵子却有规矩。

李梦先问：「庄子孟子同时，何不一相遇？又不闻相道及，林作：「其书亦不相及。」如何？」曰：「庄子当时也无人宗之，他只在僻处自说，然亦止是杨朱之学。但杨氏说得大了，故孟子力排之。」夔孙同。

问：「孟子与庄子同时否？」曰：「庄子后得几年，然亦不争多。」或云：「庄子都不说着孟子一句。」曰：「孟子平生足迹只齐鲁滕宋大梁之间，不曾过大梁之南。庄子自是楚人，想见声闻不相接。大抵楚地便多有此样差异

底人物学问，所以孟子说陈良云云。」曰：「如今看许行之说如此鄙陋，当时亦有数十百人从他，是如何？」曰：「不特此也，如庄子书中说惠施邓析之徒，与夫『坚白异同』之论，历举其说。是甚么学问？然亦自名家。」或云：「他恐是借此以显理？」曰：「便是禅家要如此。凡事须要倒说，如所谓『不管夜行，投明要到』；如『人上树，口衔树枝，手足悬空，却要答话』，皆是此意。」广云：「通鉴中载孔子顺与公孙龙辩说数话，似好。」曰：「此出在孔丛子，其它说话又不如此。此书必是后汉时人撰者。若是古书，前汉时又都不见说是如何。其中所载孔安国书之类，其气象萎蕪，都不似西京时文章。」

老庄

老子犹要做事在。庄子都不要做了，又却说道他会做，只是不肯做。

「庄周是个大秀才，他都理会得，只是不把做事。观其第四篇人间世及渔父篇以后，多是说孔子与诸人语，只是不肯学孔子，所谓『知者过之』者也。如说『易以道阴阳，春秋以道名分』等语，后来人如何下得！它直是似快刀利斧劈截将去，字字有着落。」公晦曰：「庄子较之老子，较平帖些。」曰：「老子极劳攘，庄子得些，只也乖。庄子跌荡。老子收敛，齐脚敛手；庄子却将许多道理掀翻说，不拘绳墨。方子录云：「庄子是一个大秀才，他事事识得。如天下篇后面乃是说孔子，似用快刀利斧斫将去，更无些碍，且无一句不着落。如说『易以道阴阳』等语，大段说得好，然却不肯如此做去。老子犹是欲敛手齐脚去做，他却将他窠窟一齐踢翻了！」庄子去孟子不远，其说不及孟子者，亦是不相闻。今亳州明道宫乃老子所生之地。庄子生于蒙，在淮西间。孟子只往来齐宋邹鲁，以至于梁而止，不至于南。然当时南方多是异端，如孟子所谓『陈良，楚产也，悦周公仲尼之道，北学于中国』；又如说『南蛮鴟舌之人，非先王之道』，是当时南方多异端。」或问：『许行恁地低，也有人从之。』曰：「非独是许行，如公孙龙『坚白同异』之说，是甚模样？也使得人终日只弄这个。」汉卿问：「孔子顺许多话却好。」曰：「出于孔丛子，不知是否？只孔丛子说话，多类东汉人文，其气软弱，又全不似西汉人文。兼西汉初若有此等话，何故不略见于贾谊董仲舒所述？恰限到东汉方突出来？皆不可晓。」前广录一条，疑闻同。

问：「老子与庄子似是两般说话。」曰：「庄子于篇末自说破矣。」问：「先儒论老子，多为之出脱，云老子乃矫时之说。以某观之，不是矫时，只是不见实理，故不知礼乐刑政之所出，而欲去之。」曰：「渠若识得『寂然不动，感而遂通天下之故』，自不应如此。它本不知下一节，欲占一简径言之；

然上节无实见，故亦不脱洒。今读老子者亦多错。如道德经云『名非常名』，则下文有名、无名，皆是一义，今读者皆将『有、无』作句。又如『常无欲，以观其妙；常有欲，以观其窍』，只是说『无欲、有欲』，今读者乃以『无、有』为句，皆非老子之意。」

庄子老子不是矫时。夷惠矫时，亦未是。

庄列

孟子庄子文章皆好。列子在前，便有迂僻处。左氏亦然，皆好高而少事实。

因言，列子语，佛氏多用之。庄子全写列子，又变得峻奇。列子语温纯，柳子厚尝称之。佛家于心地上煞下工夫。

列庄本杨朱之学，故其书多引其语。庄子说：「子之于亲也，命也，不可解于心。」至臣之于君，则曰：「义也，无所逃于天地之间。」是他看得那君臣之义，却似是逃不得，不奈何，须着臣服他。更无一个自然相胥为一体处，可怪！故孟子以为无君，此类是也。

老庄列子

庄子是个转调底。老子列子又细似庄子。

「雷击所在，只一气滚来，间有见而不为害，只缘气未崩裂，有所击者皆是已发。」蔡季通云：「人于雷所击处，收得雷斧之属，是一气击后方始结成，不是将这个来打物。见人拾得石斧如今斧之状，似细黄石。」因说道士行五雷法。先生曰：「今极卑陋是道士，许多说话全乱道。」蔡云：「禅家又胜似他。」曰：「禅家已是九分乱道了，他又把佛家言语参杂在里面。如佛经本自远方外国来，故语音差异，有许多差异字，人都理会不得；他便撰许多符咒，千般万样，教人理会不得，极是陋。」蔡云：「道士有个庄老在上，却不去理会。」曰：「如今秀才读多少书，理会自家道理不出，他又那得心情去理会庄老！」蔡云：「无人理会得老子通透，大段鼓动得人，恐非佛教之比。」曰：「公道如何？」蔡云：「缘他带治国、平天下道理在。」曰：「做得出，也只是个曹参。」蔡云：「曹参未能尽其术。」曰：「也只是恁地，只是藏缩无形影。」因问蔡曰：「公看『道可道，非常道；名可名，非常名；无名天地之始，有名万物之母』，是如何说？」蔡云：「只是无名是天地之始，有名便是有形气了。向见先生说庚桑子一篇都是禅，今看来果是。」曰：「若其它

篇，亦自有禅话，但此篇首尾都是这话。」又问蔡曰：「庄子『虚无因应』，如何点？」曰：「只是恁地点。」「多有人将『虚无』自做一句，非是。他后面又自解如何是无，如何是因。」又云：「庄子文章只信口流出，煞」蔡云：「列子亦好。」曰：「列子固好，但说得困弱，不如庄子。」问：「老子如何？」曰：「老子又较深厚。」蔡云：「看庄周传说，似乎庄子师于列子。云先有作者如此，恐是指列子。」曰：「这自说道理，未必是师列子。」蔡问：「『皆原于道德之意』，是谁道德？」曰：「这道德只自是他道德。」蔡云：「人多作吾圣人道德。太史公智识卑下，便把这处作非细看，便把作大学中庸看了。」曰：「大学中庸且过一边，公恁地说了，主张史记人道如何？大凡看文字只看自家心下，先自偏曲了，看人说甚么事，都只入这意来。如大路看不见，只行下偏蹊曲径去。如分明大字不看，却只看从罅缝四旁处去。如字写在上面不看。却就字背后面看。如人眼自花了，看见眼前物事都差了，便说道只恁地。」蔡云：「不平心看文字，将使天地都易位了。」曰：「道理只是这一个道理，但看之者情伪变态，言语文章自有千般万样。合说东，却说西；合说这里，自说那里；都是将自家偏曲底心求古人意。」又云：「如太史公说话，也怕古人有这般人，只自家心下不当如此。将临川何言江默之事观之，说道公羊谷梁是姓姜人一手做，也有这般事。尚书序不似孔安国作，其文软弱，不似西汉人文，西汉文粗豪；也不似东汉人文，东汉人文有骨肋；也不似东晋人文，东晋如孔坦疏也自得。他文是大段弱，读来却宛顺，是做孔丛子底人一手做。看孔丛子撰许多说话，极是陋。只看他撰造说陈涉，那得许多说话正史都无之？他却说道自好，陈涉不能从之。看他文卑弱，说到后面，都无合杀。」蔡云：「恐是孔家子孙。」曰：「也不见得。」蔡说：「春秋吕氏解煞好。」曰：「那个说不好？如一句经在这里，说做褒也得，也有许多说话；做贬也得，也有许多说话，都自说得似。」又云：「如史记秦纪分明是国史，中间尽谨严。若如今人把来生意说，也都由他说，春秋只是旧史录在这里。」蔡云：「如先生做通鉴纲目，是有意？是无意？须是有去取。如春秋，圣人岂无意？」曰：「圣人虽有意，今亦不可知，却妄为之说，不得。」蔡云：「左氏怕是左史倚相之后，盖左传中楚事甚详。」曰：「以三传较之，在左氏得七八分。」蔡云：「道理则谷梁及七八分。或云，三传中间有许多駁处，都是其学者后来添入。」

儒教自开辟以来，二帝三王述天理，顺人心，治世教民，厚典庸礼之道；后世圣贤遂著书立言，以示后世。及世之衰乱，方外之士厌一世之纷拏，畏一身之祸害，耽空寂以求全身于乱世而已。及老子倡其端，而列御寇庄周杨朱之徒和之。孟子尝辟之以为无父无君，比之禽兽。然其言易入，其教易行。当汉之初，时君世主皆信其说，而民亦化之。虽以萧何曹参汲黯太史谈辈亦皆主之，以为真足以先于六经，治世者不可以莫之尚也。及后汉以来，米贼张陵、

海岛寇谦之之徒，遂为盗贼。曹操以兵取阳平，陵之孙鲁即纳降款，可见其虚缪不足稽矣。

老子书

道可道章第一

问：「老子『道可道』章，或欲以『常无』『常有』为句读，而『欲』字属下句者，如何？」曰：「先儒亦有如此做句者，不妥帖。」问：「『三十辐共一毂，当其无，有车之用。』无，是车之坐处否？」曰：「恐不然。若以坐处为无，则上文自是就辐毂而言，与下文户牖埴埴是一例语。某尝思之，无是毂中空处。惟其中空，故能受轴而运转不穷。犹伞柄上木管子，众骨所会者，不知名何。缘管子中空，又可受伞柄，而辟阖下上。车之毂亦犹是也。庄子所谓『枢始得其环中，以应无穷』，亦此意。」

谷神不死章第六

正淳问「谷神不死，是为玄牝」。曰：「谷虚。谷中有神，受声所以能响，受物所以生物。」

问「谷神」。曰：「谷只是虚而能受，神谓无所不应。它又云：『虚而不屈，动而愈出。』有一物之不受，则虚而屈矣；有一物之不应，是动而不能出矣。」问：「『玄牝』，或云，玄是众妙之门，牝是万物之祖。」曰：「不是恁地说。牝只是木孔承筭，能受底物事。如今门●谓之牝，环则谓牝；锁管便是牝，锁须便是牡。雌雄谓之牝牡，可见。玄者，谓是至妙底牝，不是那一样底牝。」问：「老子之言，似有可取处？」曰：「它做许多言语，如何无可取？如佛氏亦尽有可取，但归宿门户都错了。」

问「谷神不死」。曰：「谷之虚也，声达焉，则响应之，乃神化之自然也。『是谓玄牝』。玄，妙也；牝，是有所受而能生物者也。至妙之理，有生之意焉，程子所取老氏之说也。」

玄牝盖言万物之感而应之不穷，又言受而不先。如言「圣人执左契而不责于人」，契有左右，左所以衔右。言左契，受之义也。

沈庄仲问：「『谷神不死，是谓玄牝』，如何？」曰：「谷神是那个虚而应物底物事。」又问：「『常有欲以观其徼』，徼之义如何？」曰：「徼是那边徼，如边界相似，说那应接处。向来人皆作『常无』『常有』点，不若只作『常有欲』『无欲』点。」义刚问：「原壤看来也是学老子。」曰：「他也不似老子，老子却不恁地。」庄仲曰：「却似庄子。」曰：「是。便是夫子时已有这样人了。」庄仲曰：「庄子虽以老子为宗，然老子之学尚要出来应世，庄子却不如此。」曰：「庄子说得较开阔，较高远，然却较虚，走了老子意思。若在老子当时看来，也不甚喜他如此说。」庄仲问：「『道可道』如何解？」曰：「道而可道，则非常道；名而可名，则非常名。」又问「玄」之义。曰：「玄，只是深远而至于黑窅窅地处，那便是众妙所在。」又问「宠辱若惊，贵大患若身」。曰：「从前理会此章不得。」

张以道问「载营魄」与「抱一能无离乎」之义。曰：「魄是一，魂是二；一是水，二是火。二抱一，火守水；魂载魄，动守静也。」

「专气致柔」，只看他这个甚么样工夫。专，非守之谓也，只是专一无间断。致柔，是到那柔之极处。纔有一毫发露，便是刚，这气便粗了。

「老子之学只要退步柔伏，不与你争。才有一毫主张计较思虑之心，这气便粗了。故曰『致虚极，守静笃』；又曰：『专气致柔，能如婴儿乎？』又曰：『知其雄，守其雌，为天下溪；知其白，守其黑，为天下谷。』所谓溪，所谓谷，只是低下处。让你在高处，他只要在卑下处，全不与你争。他这工夫极离。常见画本老子便是这般气象，笑嘻嘻地，便是个退步占便宜底人。虽未必肖他，然亦是它气象也。只是他放出无状来，便不可当。如曰『以正治国，以奇用兵，以无事取天下』，他取天下便是用此道。如子房之术，全是如此。峽关之战，啖秦将以利，与之连和了，即回兵杀之；项羽约和，已讲解了，即劝高祖追之。汉家始终治天下全是得此术，至武帝尽发出来。便即当子房闲时不做声气，莫教他说一语，更不可当。少年也任侠杀人，后来因黄石公教得来较细，只是都使人不疑他，此其所以乖也。庄子比老子便不同。庄子又转调了精神，发出来粗。列子比庄子又较细腻。」问：「御风之说，亦寓言否？」曰：「然。」

古之为善士章第十五

甘叔怀说：「先生旧常谓老子也见得这个道理，只是怕与事物交涉，故其言有曰：『豫兮若冬涉川，犹兮若畏四邻，俨若容。』」广因以质于先生。曰：「老子说话大抵如此。只是欲得退步占奸，不要与事物接。如『治人事天莫若啬』，迫之而后动，不得已而后起，皆是这意思。故为其学者多流于术数，如申韩之徒皆是也。其后兵家亦祖其说，如阴符经之类是也。他说『以正治国，以奇用兵，以无事取天下』。据他所谓无事者，乃是大奇耳。故后来如宋齐丘遂欲以无事窃人之国。如今道家者流，又却都不理会得他意思。」

将欲之章第三十六

问老氏柔能胜刚，弱能胜强之说。曰：「它便拣便宜底先占了。若这下，则刚柔宽猛各有用时。」

上德不德章第三十八

郭德元问：「老子云：『夫礼，忠信之薄而乱之首。』孔子又却问礼于他，不知何故？」曰：「他晓得礼之曲折，只是他说这是个无紧要底物事，不将为事。某初间疑有两个老聃，横渠亦意其如此。今看来不是如此。他曾为柱下史，故礼自是理会得，所以与孔子说得如此好。只是他又说这个物事不用得亦可，一似圣人用礼时反若多事，所以如此说。礼运中『谋用是作，而兵由此起』等语，便自有这个意思。」

反者道之动章第四十一

问「反者，道之动；弱者，道之用」。曰：「老子说话都是这意思。缘他看得天下事变熟了，都于反处做起。且如人刚强咆哮跳踉之不已，其势必有时而屈。故他只务为弱。人纔弱时，却蓄得那精刚完全；及其发也，自然不可当。故张文潜说老子惟静故能知变，然其势必至于忍心无情，视天下之人皆如土偶。其心都冷冰冰地了，便是杀人也不恤，故其流多入于变诈刑名。太史公将他与申韩同传，非是强安排，其源流实是如此。」

易不言有无。老子言「有生于无」，便不是。

道生一章第四十二

一便生二，二便生四。老子却说「二生三」，便是不理会得。

「道生一，一生二，二生三。」不合说一个生一个。

名与身章第四十四

多藏必厚亡，老子也是说得好。

天下有道章第四十六

「天下有道，却走马以粪车」是一句，谓以走马载粪车也。顷在江西见有所谓「粪车」者，方晓此语。今本无「车」字，不知先生所见何本。

治人事天章第五十九

老子言：「治人事天，莫若嗇。夫惟嗇，是谓早服；早服，谓之重积德。重积德，则无不克。」他底意思，只要收敛，不要放出。友仁。

俭德极好。凡事俭则鲜失。老子言：「治人事天，莫若嗇。夫惟嗇，是谓早服；早服，是谓重积德。」被它说得曲尽。早服者，言能嗇则不远而复，便在此也。重积德者，言先已有所积，复养以嗇，是又加积之也。如修养者，此身未有所损失，而又加以嗇养，是谓早服而重积。若待其已损而后养，则养之方足以补其所损，不得谓之重积矣。所以贵早服。早服者，早觉未损而嗇之也。如某此身已衰耗，如破屋相似，东扶西倒，虽欲修养，亦何能有益耶！今年得季通书说，近来深晓养生之理，尽得其法。只是城郭不完，无所施其功也。看来是如此。

老子：「治人事天莫如嗇。」嗇，养也。先生曰：「嗇，只是吝嗇之『嗇』。它说话只要少用些子。」举此一段，至「莫知其极。」河。

庄子书

内篇养生第三

「『因者，君之纲。』道家之说最要这因。万件事，且因来做。」因举史记老子传赞云云：「虚无因应，变化于无穷。」曰：「虚无是体，与『因应』字当为一句。盖因应是用因而应之之义云尔。」

因论「庖丁解牛」一段，至「恢恢乎其有余刃」，曰：「理之得名以此。目中所见无全牛，熟。」

外篇天地第十二

「庄子云：『各有仪则之谓性。』此谓『各有仪则』，如『有物有则』，比之诸家差善。董仲舒云：『质朴之谓性，性非教化不成。』性本自成，于教化下一『成』字，极害理。」

问：「『野马也，尘埃也，生物之以息相吹也』，是如何？」曰：「他是言九万里底风，也是这个推去。息，是鼻息出入之」

问：「庄子『实而不知以为忠，当而不知以为信』，此语似好。」曰：「以实当言忠信，也好。只是它意思不如此。虽实，而我不知以为忠；虽当，而我不知以为信。」问：「庄生他都晓得，只是却转了说。」曰：「其不知处便在此。」

外篇天运第十四

先生曰：「『天其运乎，地其处乎，日月其争于所乎。孰主张是？孰纲维是？孰居无事而推行是？意者，其有机缄而不得已邪？意者，其运转不能自止」

邪？云者为雨乎？雨者为云乎？孰能施是？孰居无事淫乐而劝是？』庄子这数语甚好，是他见得，方说到此。其才如庄子天下篇言『诗以道志，书以道事，礼以道行，乐以道和，易以道阴阳，春秋以道名分』，若见不分晓，焉敢如此道！要之，他病，我虽理会得，只是不做。」又曰：「庄老二书解注者甚多，竟无一人说得他本义出，只据他臆说。某若拈出，便别，只是不欲得。」友仁。

「烈风」，庄子音作「厉风」。如此之类甚多。

参同契

先生以参同契示张以道云：「近两日方令书坊开得，然里面亦难晓。」义刚问：「曾景建谓参同本是龙虎上经，果否？」曰：「不然。盖是后人见魏伯阳传有『龙虎上经』一句，遂伪作此经，大概皆是体参同而为，故其间有说错了处。如参同中云『二用无爻位，周流行六虚』。二用者，即易中用九、用六也。乾坤六爻，上下皆有定位，唯用九、用六无位，故周流行于六虚。今龙虎经却错说作虚危去。盖讨头不见，胡乱牵合一字来说。」

「参同契所言『坎、离、水、火、龙、虎、铅、汞』之属，只是互换其名，其实只是精气二者而已。精，水也，坎也，龙也，汞也；气，火也，离也，虎也，铅也。其法：以神运精气结而为丹，阳气在下，初成水，以火炼之则凝成丹。其说甚异。内外异色如鸭子卵，真个成此物。参同契文章极好，盖后汉之能文者为之，读得亦不枉。其用字皆根据古书，非今人所能解，以故皆为人枉解。世间本子极多。其中有云：『千周絜彬彬兮，万遍将可睹；神明或告人兮，魂灵忽自悟。』言诵之久，则文义要诀自见。」又曰：「『二用无爻位，周流行六虚』，二用者，用九、用六，九、六亦坎、离也。六虚者，即乾坤之初、二、三、四、五、上六爻位也。言二用虽无爻位，而常周流乎干、坤六爻之间，犹人之精气上下周流乎一身而无定所也。世有龙虎经，云在参同契之先，季通亦以为好。及得观之，不然，乃彙括参同契之语而为之也。」卓录云：「『铅、汞、龙、虎、水、火、坎、离皆一样是精参同契尽被后人胡解。凡说铅汞之属，只是互换其名，其实只一物也。精与气二者，而以神运之耳』云云。『千周兮絜彬彬，用之万遍斯可睹；鬼神将告予，神灵忽自悟。』言诵之久，则文义要诀自见。」又云：「『二用无爻位，周流遍六虚』，言二用虽无爻位，常周流乎干、坤六爻之间，犹人身之精气常周流乎人之一身而无定所也。」又云：「『往来无定所，上下无常居』，亦此意也。世有龙虎经，或以为在参同契之先。尝见季通说好。及观之，不然，尽是彙括参同契为之。如

说「二用六虚」处，彼不知为周易之「二用六虚」，尽错解了，遂分说云，有六样虚，尽是乱说！参同契文章极好，念得亦不枉。其中心云，汝若不告人，绝圣道罪诛，言之着竹帛，又恐漏泄天机之意。故但为重复反复之语，令人子细读之自晓。其法皆在其中，多不晓。』」

参同契为艰深之词，使人难晓。其中有「千周万遍」之说，欲人之熟读以得之也。大概其说以为欲明言之，恐泄天机，欲不说来，又却可惜！

论修养

人言仙人不死。不是不死，但只是渐渐销融了，不觉耳。盖他能炼其形气，使渣滓都销融了，唯有那些清虚之气，故能升腾变化。汉书有云：「学神仙尸解销化之术。」看得来也是好则剧，然久后亦须散了。且如秦汉间所说仙人，后来都不见了。国初说锺离权吕洞宾之属，后来亦不见了。近来人又说刘高尚，过几时也则休也。

长孺说修养、般运事。曰：「只是屏气减息，思虑自少，此前辈之论也。今之人传得法时，便授与人，更不问他人肥与瘠，怯与壮。但是一律教他，未有不败、不成病痛者。」

因论道家修养，有默坐以心缩上气而致闭死者。曰：「心缩气亦未为是。某尝考究他妙诀，只要神形全不挠动。故老子曰：『心使气则强。』纔使气，便不是自然。只要养成婴儿，如身在这里坐，而外面行者是婴儿。但无工夫做此。其导引法，只如消息，皆是下策。」

「阴符经，恐皆唐李筌所为，是他着意去做，学他古人。何故只因他说起，便行于世？某向以语伯恭，伯恭亦以为然。一如麻衣易，只是戴氏自做自解，文字自可认。」道夫曰：「向见南轩跋云：『此真麻衣道者书也。』」曰：「敬夫看文字甚疏。」

闾丘主簿进黄帝阴符经传。先生说：「握奇经等文字，恐非黄帝作，池本作「因闾丘问握奇经，引程子说，先生曰」云云。唐李筌为之。圣贤言语自平正，都无许多峭崎。」池本此下云：「又，诗序是卫宏作，好事者附会，以为出圣人。其诗章多是牵合，须细考可也。」因举遗书云：「『前辈说处或有未到，池本作「有到，有不到处。」不可一概定。』横渠寻常有太深言语，如言『鬼神二气之良能』，说得好。伊川言『鬼神造化之迹』，却未甚明白。」问

良能之义。曰：「只是二气之自然者耳。」因举「明则有礼乐，幽则有鬼神」。「鬼自是属礼，从阴；神自是属乐，从阳。池本云：「『鬼神即礼乐。』又云：『前辈之说如此。当知幽与明之实如何。鬼自从阴，属礼；神自从阳，属乐。』因举『乐者敦和，率神而从天；礼者别宜，归鬼而从地』云云。」易言『精气为物，游魂为变』，此却是知鬼神之情状。『魂气升于天，体魄归于地』，是神气上升，鬼魄下降。不特人也，凡物之枯败也，其香气腾于上，其物腐于下，此可类推。」

闾丘次孟谓：「阴符经所谓『自然之道静，故天地万物生；天地之道浸，故阴阳胜；阴阳相推，变化顺矣』。此数语，虽六经之言无以加。」先生谓：「如他闾丘此等见处，尽得。」今按阴符经无其语。

阴符经云：「天地之道浸。」这句极好。阴阳之道，无日不相胜，只管逐些子挨出。这个退一分，那个便进一分。

问：「阴符经云：『绝利一源。』」曰：「绝利而止守一源。」

问：「阴符经『三反昼夜』是如何？」曰：「三反，如『学而时习之』，是贯上文言，言专而又审。反，是反反复覆。」

「三反昼夜」之说，如修养家子午行持。今日如此，明日如此，做得愈熟，愈有效验。

论道教

老氏初只是清净无为。清净无为，却带得长生不死。后来却只说得长生不死一项。如今恰成个巫祝，专只理会厌禳祈祷。这自经两节变了。

道家有老庄书，却不知看，尽为释氏窃而用之，却去仿效释氏经教之属。譬如巨室子弟，所有珍宝悉为人所盗去，却去收拾人家破瓮破釜！

道教最衰，儒教虽不甚振，然犹有学者班班驳驳，说些义理。又曰：「佛书中多说『佛言』，道书中亦多云『道言』。佛是个人，道却如何会说话？然自晋来已有此说。」

道家之学，出于老子。其所谓「三清」，盖仿释氏「三身」而为之尔。佛氏所谓「三身」：法身者，释迦之本性也；报身者，释迦之德业也；肉身者，释迦之真身，而实有之人也。今之宗其教者，遂分为三像而并列之，则既失其指矣。而道家之徒欲仿其所为，遂尊老子为三清：元始天尊，太上道君，太上老君。而昊天上帝反坐其下。悖戾僭逆，莫此为甚！且玉清元始天尊既非老子之法身，上清太上道君又非老子之报身，设有二像，又非与老子为一，而老子又自为上清太上老君，盖仿释氏之失而又失之者也。况庄子明言老聃之死，则聃亦人鬼尔，岂可僭居昊天上帝之上哉？释老之学尽当毁废。假使不能尽去，则老氏之学但当自祀其老子矣尹列庄子徒，以及安期生魏伯阳辈。而天地百祠自当领于天下之祠官，而不当使道家预之，庶乎其可也。

论道家三清，今皆无理会。如那两尊，已是诡名侠户了。但老子既是人鬼，如何却居昊天上帝之上？朝廷更不正其位次？又如真武，本玄武，避圣祖讳，故曰「真武」。玄，龟也；武，蛇也；此本虚、危星形以之；故因而名。北方为玄、武七星；至东方则角、亢、心、尾象龙，故曰苍龙；西方奎、娄状似虎，故曰白虎；南方张、翼状似鸟，故曰朱鸟。今乃以玄武为真圣，而作真龟蛇于下，已无义理。而又增天蓬天猷及翊圣真君作四圣，殊无义理。所谓「翊圣」，乃今所谓「晓子」者。真宗时有此神降，故遂封为「真君。」

「道家行法，只是精神想出，恐人不信，故以法愚之。太史迁。吕与叔集记一事极怪。旧见临漳有孙事道巡检亦能此。」可学云：「天下有许多物事，想极，物自入来。」曰：「然。」

道家说仙人尸解，极怪异。将死时，用一剑，一圆药，安于睡处。少间，剑化作自己，药又化作甚么物，自家却自去别处去。其剑亦有名，谓之「良非子」。良非之义，犹言本非我也。「良非子」好对「亡是公」！

朱子语类卷第一百二十六

释氏

孟子不辟老庄而辟杨墨，杨墨即老庄也。今释子亦有两般：禅学，杨朱也；若行布施，墨翟也。道士则自是假，今无说可辟。然今禅家亦自有非其佛祖之意者，试看古经如四十二章等经可见。杨文公集传灯录说西天二十八祖，知他是否？如何旧时佛祖是西域夷狄人，却会做中国样押韵诗？今看圆觉云：「四大分散，今者妄身当在何处？」即是窃列子「骨骸反其根，精神入其门，

我尚何存」语。宋景文说楞严前面咒是他经，后面说道理处是附会。圆觉前数迭稍可看，后面一段淡如一段去，末后二十五定轮与夫誓语，可笑。以下论释氏亦出杨墨。

问：「佛老与杨墨之学如何？」曰：「杨墨之说犹未足以动人。墨氏谓『爱无差等』，欲人人皆如至亲，此自难从，故人亦未必信也。杨氏一向为我，超然远举，视营营于利禄者皆不足道，此其为说虽甚高，然人亦难学他，未必尽从。杨朱即老子弟子。人言孟子不辟老氏，不知但辟杨墨，则老庄在其中矣。佛氏之学亦出于杨氏。其初如不爱身以济众生之说，虽近于墨氏，然此说最浅近，未是他深处。后来是达磨过来，初见梁武，武帝不晓其说，只从事于因果，遂去面壁九年。只说人心至善，即此便是，不用辛苦修行；又有人取庄老之说从而附益之，所以其说愈精妙，然只是不是耳。又有所谓『顽空』、『真空』之说。顽空者如死灰槁木，真空则能摄众有而应变，然亦只是空耳。今不消穷究他，伊川所谓『只消就迹上断便了。他既逃其父母，虽说得如何道理，也使不得。』如此，却自足以断之矣。」

宋景文唐书赞，说佛多是华人之谲诞者，攘庄周列御寇之说佐其此说甚好。如欧阳公只说个礼法，程子又只说自家义理，皆不见他正赃，却是宋景文捉得他正赃。佛家先偷列子。列子说耳目口鼻心体处有六件，佛家便有六根，又三之为十八戒。此处更举佛经语与列子语相类处，当考。初间只有四十二章经，无恁地多。到东晋便有谈议，小说及史多说此。如今之讲师做一篇议总说之。到后来谈议厌了，达磨便入来只静坐，于中有稍受用处，人又都向此。今则文字极多，大概都是后来中国人以庄列说自文，夹插其间，都没理会了。攻之者所执又出禅学之下。以下论释氏出于庄老。

「老子说他一个道理甚缜密。老子之后有列子，亦未甚至大段不好。说列子是郑穆公时人。然穆公在孔子前，而列子中说孔子，则不是郑穆公时人，乃郑顷公时人也。列子后有庄子，庄子模仿列子，殊无道理。为他是战国时人，便有纵横气象，其文大段豪伟。列子序中说老子。列子言语多与佛经相类，觉得是如此。疑得佛家初来中国，多是偷老子意去做经，如说空处是也。后来道家做清静经，又却偷佛家言语，全做得不好。佛经所谓『色即是空』处，他把色、受、想、行、识五个对一个『空』字说，故曰『空即是色。受、想、行、识，亦复如是』，谓是空也。而清静经中偷此句意思，却说『无无亦无』，只偷得他『色即是空』，却不曾理会得他『受、想、行、识亦复如是』之意，全无道理。佛家偷得老子好处，后来道家却只偷得佛家不好处。譬如道家有个宝藏，被佛家偷去；后来道家却只取得佛家瓦砾，殊可笑也。人说孟子只辟杨墨，不辟老氏。却不知道家修养之说只是为己，独自一身便了，更不管别人，便是杨氏为我之学。」又曰：「孔子问老聃之礼，而老聃所言礼殊无谓。恐老

聃与老子非一人，但不可考耳。」因说「子张学干禄」。先生曰：「如今科举取者不问其能，应者亦不必其能，只是写得盈纸，便可得而推行之。如除擢皆然。礼官不识礼，乐官不识乐，皆是吏人做上去。学官只是备员考试而已，初不是有德行道艺可为表率，仁义礼智从头不识到尾。国家元初取人如此，为之奈何！」

佛氏乘虚入中国。广大自胜之说，幻妄寂灭之论，自斋戒变为义学。如远法师支道林皆义学，然又只是盗袭庄子之说。今世所传肇论，云出于肇法师，有「四不迁」之说：「日月历天而不周，江河兢注而不流，野马飘鼓而不动，山岳偃仆而常静。」此四句只是一义，只是动中有静之意，如适间所说东坡「逝者如斯而未尝往也」之意尔。此是斋戒之学一变，遂又说出这一般道理来。及达磨入来，又翻了许多窠臼，说出禅来，又高妙于义学，以为可以直超径悟。而其始者祸福报应之说，又足以钳制愚俗，以为资足衣食之计。遂使有国家者割田以贍之，择地以居之，以相从陷于无父无君之域而不自觉。盖道释之教皆一再传而浸失其本真。有国家者虽隆重儒学，而选举之制，学校之法，施設注措之方，既不出于文字言语之工；而又以道之要妙无越于释老之中，而崇重隆奉，反在于彼。至于二帝三王述天理、顺人心、治世教民、厚典庸礼之大法，一切不复有行之者。唐之韩文公，本朝之欧阳公，以及闽洛诸公，既皆阐明正道以排释氏，而其言之要切，如傅奕本传，宋景文李蔚赞，东坡储祥观碑，陈后山白鹤宫记，皆足以尽见其失。此数人皆未深知道，而其言或出于强为，是以终有不满人意处。至二苏兄弟晚年诸诗，自言不堕落，则又躬陷其中而不自觉矣。

释氏书其初只有四十二章经，所言甚鄙俚。后来日添月益，皆是中华文士相助撰集。如晋宋间自立讲师，孰为释迦，孰为阿难，孰为迦叶，各相问难，笔之于书，转相欺诳。大抵多是剽窃老子列子意思，变换推衍以文其说。大般若经卷帙甚多，自觉支离，故节缩为心经一卷。楞严经只是强立一两个意义，只管迭将去，数节之后，全无意味。若圆觉经本初亦能几何？只鄙俚甚处便是，其余增益附会者尔。佛学其初只说空，后来说动静，支蔓既甚，达磨遂脱然不立文字，只是默然端坐，便心静见理。此说一行，前面许多皆不足道，老氏亦难为抗衡了。今日释氏，其盛极矣。但程先生所谓「攻之者执理反出其下」。吾儒执理既自卑污，宜乎攻之而不胜也。说佛书皆能举其支离篇章成诵，此不能尽记。

因说程子「耳无闻，目不见」之答，曰：「决无此理。」遂举释教中有「尘既不缘，根无所著，反流全一，六用不行」之说，苏子由以为此理至深至妙。盖他意谓六根既不与六尘相缘，则收拾六根之用，反复归于本体，而使之不行。顾乌有此理！广因举程子之说：「譬如静坐时，忽有人唤自家，只得应

他，不成不应。」曰：「彼说出楞严经。此经是唐房融训释，故说得如此巧。佛书中唯此经最巧。然佛当初也不如是说。如四十二章经，最先传来中国底文字，然其说却自平实。道书中有真诰，末后有道授篇，却是窃四十二章经之意为之。非特此也，至如地狱托生妄诞之说，皆是窃他佛教中至鄙至陋者为之。某尝谓其徒曰：『自家有个大宝珠，被他窃去了，却不照管，亦都不知，却去他墙根壁角，窃得个破瓶破罐用，此甚好笑！』西汉时儒者说道理，亦只是黄老意思。如扬雄太玄经皆是，故其自言有曰：『老子之言道德，吾有取焉耳。』后汉明帝时，佛始入中国。当时楚王英最好之，然都不晓其说。直至晋宋间，其教渐盛。然当时文字亦只是将庄老之说来铺张，如远师诸论，皆成片尽是老庄意思。直至梁会通间，达磨人来，然后一切被他埽荡，不立文字，直指人心。盖当时儒者之学，既废绝不讲；老佛之说，又如此浅陋；被他窥见这个罅隙了，故横说竖说，如是张皇，没奈何。人才聪明，便被他诱引将去。尝见画底诸祖师，其人物皆雄伟，故杲老谓临济若不为僧，必作一渠魁也。又尝在庐山见归宗像，尤为可畏；若不为僧，必作大贼矣。」

道之在天下，一人说取一般。禅家最说得高妙去，盖自庄老来，说得道自是一般物事，阒阒在天地间。后来佛氏又放开说，大决藩篱，更无下落，愈高愈妙，吾儒多有折而入之。把圣贤言语来看，全不如此。世间惑人之物不特于物为然。一语一言可取，亦是惑人，况佛氏之说足以动人如此乎！有学问底人便不被它惑。谦。

因论佛，曰：「老子先唱说，后来佛氏又做得脱洒广阔，然考其语多本庄列。」公晦云：「曾闻先生说，庄子说得更广阔似佛，后若有人推演出来，其受害更大在！」拱寿。

谦之问：「佛氏之空，与老子之无一般否？」曰：「不同，佛氏只是空豁豁然，和有都无了，所谓『终日吃饭，不曾咬破一粒米；终日着衣，不曾挂着一条丝』。若老氏犹骨是有，只是清净无为，一向恁地深藏固守，自为玄妙，教人摸索不得，便是把有无做两截看了。」恪以下杂论释老同异。

谦之问：「今皆以佛之说为空，老之说为无，空与无不同如何？」曰：「空是兼有无之名。道家说半截有，半截无，已前都是无，如今眼下却是有，故谓之无。若佛家之说都是无，已前也是无，如今眼下也是无，『色即是空，空即是色』。大而万事万物，细而百骸九窍，一齐都归于无。终日吃饭，却道不曾咬着一粒米；满身着衣，却道不曾挂着一条丝。」

问：「释氏之无，与老氏之无何以异？」曰：「老氏依旧有，如所谓『无欲观其妙，有欲观其徼』是也。若释氏则以天地为幻妄，以四大为假合，则是全无也。」柄。

老氏欲保全其身底意思多；释氏又全不以其身为事，自谓别有一物不生不灭。欧公尝言，老氏贪生，释氏畏死，其说亦好。气聚则生，气散则死，顺之而已，释老则皆悖之者也。

释老，其气象规模大概相似。然而老氏之学，尚自理会自家一个浑身，释氏则自家一个浑身都不管了。

佛氏之失，出于自私之厌；老氏之失，出于自私之巧。厌薄世故，而尽欲空了一切者，佛氏之失也；关机巧便，尽天下之术数者，老氏之失也。故世之用兵算数刑名，多本于老氏之意。

老氏只是要长生，节病易见。释氏于天理大本处见得些分数，然却认为己有，而以生为寄。故要见得父母未生时面目，既见，便不认作众人公共底，须要见得为己有，死后亦不失，而以父母所生之身为寄寓。譬以旧屋破倒，即自挑入新屋。故黄蘗一僧有偈与其母云：「先曾寄宿此婆家。」止以父母之身为寄宿处，其无情义绝灭天理可知！当时有可见渠此说，便当明正典刑。若圣人之道则不然，于天理大本处见得是众人公共底，便只随他天理去，更无分毫私见。如此，便伦理自明，不是自家作为出来，皆是自然如此。往来屈伸，我安得而私之哉！

「释氏见得高底尽」或问：「他何故只说空？」曰：「说『玄空』，又说『真空』。玄空便是空无物，真空却是有物，与吾儒说略同。但是它都不管天地四方，只是理会一个心。如老氏亦只是要存得一个神伊川云：『只就迹上断便了。』不知它如此要何用？」南升。

问：「释氏以天地万物为幻，老氏又却说及下载。」曰：「老氏胜。」

释氏之说易穷。大抵不过如道家阴符经所谓「绝利一源，便到至道」。

「夺胎出世」之说有之。释道专专此心，故神。道出神，故能夺胎；释定，故死而能出世。释定，故能入定；道定，故能成丹。

释氏只四十二章经是古书，余皆中国文士润色成之。维摩经亦南北时作。道家之书只老子庄列及丹经而已。丹经如参同契之类，然已非老氏之学。清静

消灾二经，皆模学释书而误者。度人经生神章皆杜光庭撰。最鄙俚是北斗经。苏子瞻作储祥宫记，说后世道者只是方士之流，其说得之。

有言庄老禅佛之害者。曰：「禅学最害道。庄老于义理绝灭犹未尽。佛则人伦已坏。至禅，则又从头将许多义理埽灭无余。以此言之，禅最为害之深者。」顷之，复曰：「要其实则一耳。害未有不由浅而深者。」以下论释老灭纲常。

或问佛与庄老不同处。曰：「庄老绝灭义理，未尽佛则人伦灭尽，至禅则义理灭尽。方子录云：「正卿问庄子与佛所以不同。曰：『庄子绝灭不尽，佛绝灭尽。佛是人伦灭尽，到禅家义理都灭尽。』」佛初入中国，止说修行，未有许多禅底说话。」学蒙。

佛老之学，不待深辨而明。只是废三纲五常，这一事已是极大罪名！其它更不消说。

天下只是这道理，终是走不得。如佛老虽是灭人伦，然自是逃不得。如无父子，却拜其师，以其弟子为子；长者为师兄，少者为师弟。但是只护得个假底，圣贤便是存得个真底。

释老称其有见，只是见得个空虚寂灭。真是虚，真是寂无处，不知他所谓见者见个甚底？莫亲于父子，却弃了父子；莫重于君臣，却绝了君臣；以至民生彝伦之间不可阙者，它一皆去之。所谓见者见个甚物？且如圣人「亲亲而仁民，仁民而爱物」；他却不亲亲，而[戔]地要仁民爱物。爱物时，也则是食之有时，用之有节；见生不忍见死，闻声不忍食肉；如仲春之月，牺牲无用牝，不麝，不卵，不杀胎，不覆巢之类，如此而已。他则不食肉，不茹荤，以至投身施虎！此是何理！卓。

某人言：「天下无二道，圣人无两心。儒释虽不同，毕竟只是一理。」某说道：「惟其天下无二道，圣人无两心，所以有我底着他底不得，有他底着我底不得。若使天下有二道，圣人有两心，则我行得我底，他行得他底。」以下儒释之辨。

儒释言性异处，只是释言空，儒言实；释言无，儒言有。

吾儒心虽虚而理则实。若释氏则一向归空寂去了。柄。

释氏虚，吾儒实；释氏二，吾儒一。释氏以事理为不紧要而不理会。

释氏只要空，圣人只要实。释氏所谓「敬以直内」，只是空豁豁地，更无一物，却不会「方外」。圣人所谓「敬以直内」，则湛然虚明，万理具足，方能「义以方外」。

问：「儒释之辨，莫只是『虚、实』两字上分别？」曰：「未须理会。自家已分若知得真，则其伪自别，甚分明，有不待辨。」

问：「释氏以空寂为本？」曰：「释氏说空，不是便不是，但空里面须有道理始得。若只说道我见个空，而不知有个实底道理，却做甚用得？譬如一渊清水，清冷彻底，看来一如无水相似。它便道此渊只是空底，不曾将手去探是冷是温，不知道有水在里面。佛氏之见正如此。今学者贵于格物、致知，便要见得到底。今人只是一班两点见得些子，所以不到极处也。」南升。

吾以心与理为一，彼以心与理为二。亦非固欲如此，乃是见处不同，彼见得心空而无理，此见得心虽空而万理咸备也。虽说心与理一，不察乎气禀物欲之私，是见得不真，故有此病。大学所以贵格物也。或录云：「近世一种学问，虽说心与理一，而不察乎气禀物欲之私，故其发亦不合理，却与释氏同病，不可不察。」

儒者以理为不生不灭，释氏以神识为不生不灭。龟山云：「儒释之辨，其差眇忽。」以某观之，真似冰炭！

儒者见道，品节灿然。佛氏亦见天机，有不器于物者，然只是绰过去。

问：「先生以释氏之说为空，为无理。以空言，似不若『无理』二字切中其病。」曰：「惟其无理，是以为空。它之所谓心，所谓性者，只是个空底物事，无理。」

先生问众人曰：「释氏言『牧牛』，老氏言『抱一』，孟子言『求放心』，皆一般，何缘不同？」节就问曰：「莫是无这理？」曰：「无理煞害事。」

释氏合下见得一个道理空虚不实，故要得超脱，尽去物累，方是无漏为佛地位。其它有恶趣者，皆是众生饿鬼。只随顺有所修为者，犹是菩萨地位，未能作佛也。若吾儒，合下见得个道理便实了，故首尾与之不合。

举佛氏语曰：「千种言，万般解，只要教君长不昧。」此说极好。问：「程子曰：『佛氏之言近理，所以为害尤甚。』所谓近理者，指此等处否？」曰：「然。它只是守得这些子光明，全不识道理，所以用处七颠八倒。吾儒之学，则居敬为本，而穷理以充之。其本原不同处在此。」

曹问何以分别儒释差处。曰：「只如说『天命之谓性』，释氏便不认识了，便遽说是空觉。吾儒说底是实理，看他便错了。他云：『不染一尘，不舍一法。』既『不染一尘』，却如何『不舍一法』？到了是说那空处，又无归着。且如人心，须是其中自有父子君臣兄弟夫妇朋友。他做得彻到底，便与父子君臣兄弟夫妇朋友都不相亲。吾儒做得到底，便『父子有亲，君臣有义，兄弟有序，夫妇有别，朋友有信』。吾儒只认得一个诚实底道理，诚便是万善骨子。」

问佛氏所以差。曰：「从劈初头便错了，如『天命之谓性』，他把做空虚说了。吾儒见得都是实。若见得到自家底从头到尾小事大事都是实，他底从头到尾都是空，恁地见得破，如何解说不通？又如『实际理地不受一尘，万行丛中不舍一法』等语，这是他后来桀黠底又撰出这一话来倚傍吾儒道理，正所谓『遁辞知其所穷』。且如人生一世间，须且理会切实处。论至切至实处，不过是一个心，不过一个身；若不自会做主，更理会甚么？然求所以识那切实处，则莫切于圣人之书。圣人之书，便是个引导人底物事。若舍此而它求，则亦别无门路矣。『舜人也，我亦人也。舜为法于天下，可传于后世，我犹未免为乡人也，是则可忧也！忧之如何？如舜而已矣。』『高山仰止，景行行止。』只怕不见得，若果是有志之士，只见一条大路直上行将去，更不问着有甚艰难险阻。孔子曰：『向道而行，忘身之老也，不知年数之不足也，俛焉日有孜孜，毙而后已！』自家立着志向前做将去，鬼神也避道，岂可先自计较！先自怕却！如此终于无成。」

因举佛氏之学与吾儒有甚相似处，如云：「有物先天地，无形本寂寥，能为万象主，不逐四时凋。」又曰：「朴落非它物，纵横不是尘。山河及大地，全露法王身。」又曰：「若人识得心，大地无寸土。」看他是甚么样见识！今区区小儒，怎生出得他手？宜其为他挥下也。此是法眼禅师下一派宗旨如此。今之禅家皆破其说，以为有理路，落窠臼，有碍正当知见。今之禅家多是「麻三斤」、「干屎橛」之说，谓之「不落窠臼」，「不堕理路」。妙喜之说，便是如此。然又有翻转不如此说时。

佛者云：「置之一处，无事不办。」也只是教人如此做工夫；若是专一用心于此，则自会通达矣。故学禅者只是把一个话头去看，「如何是佛」、「麻三斤」之类，又都无义理得穿凿。看来看去，工夫到时，恰似打一个失落一

般，便是参学事毕。庄子亦云。「用志不分，乃凝于神。」也只是如此教人。但他都无义理，只是个空寂。儒者之学则有许多义理，若看得透彻，则可以贯事物，可以洞古今。士毅录云：「释氏云：『置之一处，无事不办。』此外别有何法？只是释氏没道理，自呀将去。」

释老之书极有高妙者，句句与自家个同。但不可将来比方，煞误人事！季文。

先生游钟山书院，见书籍中有释氏书，因而揭看。先君问：「其中有所得否？」曰：「幸然无所得。吾儒广大精微，本末备具，不必它求」。

言释氏之徒为学精专，曰：「便是某常说，吾儒这边难得如此。看他下工夫，直是自日至夜，无一念走作别处去。学者一时一日之间是多少闲杂念虑，如何得似他！可惜他所学非所学，枉了工夫！若吾儒边人下得这工夫，是甚次第！如今学者有二病：好高，欲速。这都是志向好底如此。一则是所以学者失其旨，二则是所学者多端，所以纷纷扰扰，终于无所归止。」以下论释氏工夫。

问释氏入定，道家数息。曰：「他只要静，则应接事物不差。孟子便也要存夜气，然而须是理会『旦昼之所为』。」曰：「吾儒何不效他恁地？」曰：「他开眼便依旧失了，只是硬把捉；不如吾儒非礼勿视听言动，戒慎恐惧乎不睹不闻，『敬以直内，义以方外』，都一切就外面拦截。」曰：「释氏只是『勿视、勿听』，无那『非礼』工夫。」曰：「然。」季通因曰：「世上事便要人做，只管似它坐定做甚？日月便要行，天地便要运。」曰：「他不行不运，固不是。吾辈是在这里行，是在这里运，只是运行又有差处。如今胡喜胡怒，岂不是差！他是过之，今人又不及。」

问：「昔有一禅僧，每自唤曰：『主人翁惺惺着！』大学或问亦取谢氏『常惺惺法』之语，不知是同是异？」曰：「谢氏之说地步阔，于身心事物上皆有工夫。若如禅者所见，只看个主人翁便了，其动而不中理者，都不管矣。且如父子天性也，父被他人无礼，子须当去救，他却不然。子若有救之之心，便是被爱牵动了心，便是昏了主人翁处。若如此惺惺，成甚道理！向曾览四家录，有些说话极好笑，亦可骇！说若父母为人所杀，无一举心动念，方始名为『初发心菩萨』。他所以叫『主人翁惺惺着』，正要如此。『惺惺』字则同，所作工夫则异，岂可同日而语！」友仁。

佛家有「流注想」。水本流将去，有些渗漏处，便留滞。

僧家尊宿得道，便入深山中，草衣木食，养数十年。及其出来，是甚次第！自然光明俊伟。世上人所以只得叉手看他自动。

徐子融有「枯槁有性无性」之论。先生曰：「性只是理，有是物斯有是理。子融错处是认心为性，正与佛氏相似。只是佛氏磨擦得这心极精细，如一块物事，剥了一重皮，又剥一重皮，至剥到极尽无可剥处，所以磨弄得这心精光，它便认做性，殊不知此正圣人所谓心。故上蔡云：『佛氏所谓性，正圣人所谓心；佛氏所谓心，正圣人所谓意。』心只是该得这理。佛氏元不曾识得这理一节，便认知觉运动做性。如视听言貌，圣人则视有视之理，听有听之理，言有言之理，动有动之理，思有思之理，如箕子所谓『明、聪、从、恭、睿』是也。佛氏则只认那能视、能听、能言、能思、能动底，便是性。视明也得，不明也得；听聪也得，不聪也得；言从也得，不从也得；思睿也得，不睿也得，它都不管，横来竖来，它都认做性。它最怕人说这『理』字，都要除掉了，此正告子『生之谓性』之说也。」

僩问：「禅家又有以扬眉瞬目知觉运动为弄精魂，而诃斥之者，何也？」曰：「便只是弄精魂。只是他磨擦得来精细，有光彩，不如此粗糙尔。」

僩问：「彼言一切万物皆有破坏，惟有法身常住不灭。所谓『法身』，便只是这个？」曰：「然。不知你如何占得这物事住？天地破坏，又如何被你占得这物事常不灭？」

问：「彼大概欲以空为体，言天地万物皆归于空，这空便是他体。」曰：「他也不是欲以空为体。它只是说这物事里面本空，着一物不得。」

以下论释氏误认心、性。

问：「圣门说『知性』，佛氏亦言『知性』，有以异乎？」先生笑曰：「也问得好。据公所见如何？试说看。」曰：「据友仁所见及佛氏之说者，此一性，在心所发为意，在目为见，在耳为闻，在口为议论，在手能持，在足运奔，所谓『知性』者，知此而已。」曰：「且据公所见而言。若如此见得，只是个无星之称，无寸之尺。若在圣门，则在心所发为意，须是诚始得；在目虽见，须是明始得；在耳虽闻，须是聪始得；在口谈论及在手在足之类，须是动之以礼始得。『天生烝民，有物有则。』如公所见及佛氏之说，只有物无则了，所以与圣门有差。况孟子所说『知性』者，乃是『物格』之谓。」友仁。

若是如释氏道，只是那坐底视底是，则夫子之教人，也只说视听言动底是便了，何故却说「非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动」？如「居处、执事、与人交」，止说「居处、执事、与人交」便了，何故于下面着个「恭、敬、忠」？如「出门、使民」，也只说个「出门、使民」便了，何故却说「如见大宾？如承大祭」？孔子言：「克己复礼为仁！」厉声言「复礼」、「仁」字。

释氏只知坐底是，行底是。如坐，交胫坐也得，迭足坐也得，邪坐也得，正坐也得。将见喜所不当喜，怒所不当怒，为所不当为。他只是直冲去，更不理睬理。吾儒必要理会坐之理当如尸，立之理当如斋，如头容便要直。所以释氏无理。

知觉之理，是性所以当如此者，释氏不知。他但知知觉，没这理，故孝也得，不孝也得。所以动而阳，静而阴者，盖是合动不得不动，合静不得不静。

释氏弃了道心，却取人心之危者而作用之；遗其精者，取其粗者以为道。如以仁义礼智为非性，而以眼前作用为性是也。此只是源头处错了。

释氏专以作用为性。如某国王问某尊者曰：「如何是佛？」曰：「见性为佛。」曰：「如何是性？」曰：「作用为性？」曰：「如何是作用？」曰云云。禅家又有偈者云：「当来尊者答国王时，国王何不问尊者云：『未作用时，性在甚处？』」

「作用是性：在目曰见，在耳曰闻，在鼻嗅香，在口谈论，在手执捉，在足运奔」，即告子「生之谓性」之说也。且如手执捉，若执刀胡乱杀人，亦可为性乎！龟山举庞居士云「神通妙用，运水搬柴」，以比「徐行后长」，亦坐此病。不知「徐行后长」乃谓之弟，「疾行先长」则为不弟。如曰运水搬柴即是妙用，则徐行疾行皆可谓之弟耶！

问释氏「作用是性」。曰：「便只是这性，他说得也是。孟子曰：『形色，天性也。惟圣人然后可以践形。』便是此性。如口会说话，说话底是谁？目能视，视底是谁？耳能听，听底是谁？便是这个。其言曰：『在眼曰见，在耳曰闻，在鼻嗅香，在口谈论，在手执捉，在足运奔。遍现俱该法界，收摄在一微尘。识者知是佛性，不识唤作精魂。』他说得也好。」又举楞严经波斯国王见恒河水一段云云。「所以禅家说『直指人心，见性成佛。』他只要你见得，言下便悟，做处便彻，见得无不是此性。也说『存养心性』，养得来光明寂照，无所不遍，无所不通。唐张拙诗云：『光明寂照遍河沙，凡圣含灵共我家』云云。又曰：「『实际理地不受一尘，佛事门中不舍一法。』他个本自说得是，所养者也是，只是差处便在这里，吾儒所养者是仁义礼智，他所养者只是视听言动。儒者则全体中自有许多道理，各自有分别，有是非，降衷秉彝，无不各具此理。他只见得个浑沦底物事，无分别，无是非，横底也是，竖底也是，直底也是，曲底也是，非理而视也是此性，以理而视也是此性。少间用处都差，所以七颠八倒，无有是处。吾儒则只是一个真底道理，他也说我这个真实底道理，如云：『惟此一事实，余二则非真。』只是他说得一边，只认得那人心，无所谓道心，无所谓仁义礼智，恻隐、羞恶、辞逊、是非，所争处只

在此。吾儒则自『天命之谓性，率性之谓道』，以至至诚尽人物之性，赞天地之化育，识得这道理无所不周，无所不遍。他也说：『我这个无所不周，无所不遍。』然眼前君臣父子兄弟夫妇上，便不能周遍了，更说甚周遍！他说『治生产业，皆与实相不相违背』云云，如善财童子五十三参，以至神鬼神仙士农工商技艺，都在他性中。他说得来极阔，只是其实行不得。只是讳其所短，强如此笼罩去。他旧时瞿昙说得本不如此广阔，后来禅家自觉其陋，又翻转窠臼，只说『直指人心，见性成佛』。」

「昨夜说『作用是性』，因思此语亦自好。虽云释氏之学是如此，他却是真个见得，真个养得。如云说话底是谁？说话底是这性；目视底是谁？视底也是这性；听底是谁？听底也是这性；鼻之闻香，口之知味，无非是这个性。他凡一语默，一动息，无不见得此性，养得此性。」或问：「他虽见得，如何能养？」曰：「见得后，常常得在这里，不走作，便是养。今儒者口中虽常说性是理，不止于作用，然却不曾做他样存得养得；只是说得如此，元不曾用功，心与身元不相管摄，只是心粗。若自早至暮，此心常常照管，甚么次第！这个道理，在在处处发见，无所不有，只是你不曾存得养得。佛氏所以行六七百年，其教愈盛者，缘他也依傍这个道理，所以做得盛。他却常在这身上，他得这些子，即来欺负你秀才，你秀才无一人做得似他。今要做。无他，只说四端扩充得便是。孟子说『存心养性』，其要只在此。『凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。』学者只要守得这个，如恻隐、羞恶、辞逊、是非。若常存得这恻隐之心，便养得这恻隐之性；若合当爱处，自家却不起爱人之心，便是害了那恻隐之性。如事当羞恶，自家不羞恶，便是伤害了那羞恶之性。辞逊、是非，皆然。『人能充无欲害人之心，而仁不可胜用矣；人能充无受尔汝之实，无所往而不为义也。』只要就这里存得，养得。所以说『利与善之间』，只争这些子，只是丝发之间。如人静坐，忽然一念之发，只这个便是道理，便有个是与非，邪与正。其发之正者，理也；杂而不正者，邪也。在在处处无非发见处，只要常存得，常养得耳。」

佛家作用，引鬪宾王问。某问：「他初说空，今却如此。」曰：「既无理，亦只是无。听亦此，不听亦此。然只是认得第二个，然他后来又不如此说。傅大士云云。」曰：「他虽不如此，然卒走此不得？」曰：「然。」

问儒释。曰：「据他说道明得心，又不曾得心为之用；他说道明得性，又不曾得性为之用。不知是如何？」又问：「不知先从他径处入，然后却归此？」曰：「若要从径入，是犹从近习求言职。须是见他都无所用。」

佛家说：「会万物于一己。」若晓得这个道理，自是万物一体，更何须会？若是晓不得，虽欲会，如何会得？

佛氏见影，朝说这个，暮说这个。至于万理错综如此，却都不知！

释氏先知死，只是学一个不动心。告子之学则是如此。

「凡遇事先须识得个邪正是非，尽埽私见，则至公之理自存。」大雅云：「释氏欲驱除物累，至不分善恶，皆欲埽尽。云凡圣情尽，即如知佛，然后来往自由。吾道却只要埽去邪见。邪见既去，无非是处，故生不为物累，而死亦然。」曰：「圣人不死。已死了，更说甚事？圣人只说既生之后，未死之前，须是与他精细理会道理教是。胡明仲侍郎自说得好：『人，生物也，佛不言生而言死；人事可见，佛不言显而言幽。』释氏更不分善恶，只尊向他底便是好人，背他底便入地狱。若是个杀人贼，一尊了他，便可生天。」大雅云「于[由页]在传灯录为法嗣，可见。」曰：「然。」

佛书多有后人添入。初入中国，只有四十二章经。但此经都有添入者。且如西天二十八祖所作偈，皆有韵，分明是后人增加。如杨文公苏子由皆不悟此，可怪！又其文字中至有甚拙者云云。如楞严经前后，只是说咒，中间皆是增入。盖中国好佛者觉其陋而加之耳。以下论佛经。

佛初止有四十二章经，其说甚平。如言弹琴，弦急则绝，慢则不响，不急不慢乃是。大抵是偷得老庄之意。后来达磨出来，一齐埽尽。至楞严经，做得极好。柳宗元六祖塔铭有「中外融粹孔习」。

达磨未来中国时，如远、肇法师之徒，只是谈庄老，后来人亦多以庄老助禅。古亦无许多经。西域岂有韵！诸祖相传偈，平仄押韵语，皆是后来人假合。

问：「心经如何？」曰：「本大般若经六百卷，心经乃是节本。」曰：「他既说空，又说色，如何？」曰：「他盖欲于色见空耳。大抵只是要鹞突人。如云『实际中不立一法』，又云『不舍一法』此佛经语，记不全。之类，皆然。」问：「劫数如何？」曰：「他之说，亦说天地开辟，但理会不得。某经云，到末劫人皆小，先为火所烧成劫灰，又为风所吹，又为水所淹。水又成沫，地自生五谷，天上人自飞下来吃，复成世界。他不识阴阳，便恁地乱道。」问：「佛默然处如何？」曰：「是他到处。」曰：「如何『与洒埽应对合』？」曰：「盖言精粗无二。」曰：「『活泼泼地』是禅语否？」曰：「不是禅语，是俗语。今有儒家字为佛家所窃用，而后人反以为出于佛者：如『寺』、『精舍』之类，不一。」

佛书中说「六根」、「六尘」、「六识」、「四大」、「十二缘生」之类，皆极精巧。故前辈学佛者，谓此孔子所不及。今学者且须截断。必欲穷究其说，恐不能得身已出来。方子录止此。他底四大，即吾儒所谓魂魄聚散。十二缘生在华严合论第十三御卷。佛说本言尽去世间万事。其后黠者出，却言「实证理地，不染一尘；万事门中，不舍一法」。

华严合论精密。

华严合论，其言极鄙陋无稽。不知陈了翁一生理会这个，是有甚么好处，也不会厌。可惜极好底秀才，只恁地被它引去了！又曰：「其言旁引广谕，说神说鬼，只是一个天地万物皆具此理而已。经中本说得简径白直，却被注解得越没收煞。」或问金刚经大意。曰：「他大意只在须菩提问『云何住，云何降伏其心』两句上。故说不应住法生心，不应色色生心，『应无所住而生其心』，此是答『云何住』。又说『若胎生，若卵生，若湿生，若化生，我皆令人无余涅槃而灭度之』，此是答『云何降伏其心』。彼所谓『降伏』者，非谓欲遏伏此心，谓尽降收世间众生之心入它无余涅槃中灭度，都教你无心了方是，只是一个『无』字。自此以后，只管缠去，只是这两句。如这桌子，则云若此桌子，非名桌子，是名桌子。『若见诸相非相，则见如来』，离一切相，即名佛；皆是此意。要之，只是说个『无』。」

问：「龟山集中所答了翁书，论华严大旨。不知了翁诸人何为好之之笃？」曰：「只是见不透，故觉得那个好。以今观之，也是好，也是动得人。」道夫曰：「只为他大本不立，故偏了。」先生默然良久，曰：「真所谓『波、淫、邪、遁』。盖波者，是它合下见得偏。儒者之道大中至正，四面均平。释氏只见一边，于那处都蔽塞了，这是『波辞知其所蔽』。淫者，是只见得一边，又却说得周遮造瀚；所以其书动数百卷，是皆陷于偏而不能返，这是『淫辞知其所陷』。邪者，是它见得偏了，于道都不相贯属，这是『邪辞知其所离』。遁者，是它已离于道而不通，于君臣父子都已弃绝，见去不得，却道道之精妙不在乎此，这是『遁辞知其所穷』。初只是波，波而后淫，淫而后邪，邪而后离，离而后遁。要之，佛氏偏处只是虚其理。理是实理，他却虚了，故于大本不立也。」因问：「温公解禅偈，却恐后人作儒佛一贯会了。」先生因诵之曰：「此皆佛之至陋者也，妙处不在此。」又问：「遗书云：『释氏于「敬以直内」则有之，「义以方外」则未也。』道夫于此未安。」先生笑曰：「前日童蜚卿正论此，以为释氏大本与吾儒同，只是其末异。某与言：『正是大本不同。』」因检近思录有云：「佛有一个觉之理，可言『敬以直内』矣，然无『义以方外』。其『直内』者，要之其本亦不是。」「这是当时记得全处，前者记得不完也。」又曰：「只无『义以方外』，则连『敬以直内』也不是了。」又曰：「程子谓：『释氏唯务上达而无下学，然则其上达处

岂有是邪！』亦此意。学佛者尝云：『儒佛一同。』某言：『你只认自家说不同。若是，又何必言同？只这靠傍底意思，便是不同；便是你底不是，我底是了。』」

圆觉经只有前两三卷好，后面便只是无说后强添。如楞严经，当初只有那阿难一事，及那烧牛粪时一咒，其余底皆是文章之士添。那烧牛粪，便如蕪萧样。后来也有人祈雨后烧，亦出此意也。

楞严经本只是咒语。后来房融添入许多道理说话。咒语想亦浅近，但其徒恐译出，则人易之，故不译。所以有咒者，盖浮屠居深山中，有鬼神蛇兽为害，故作咒以禁之。缘他心灵，故能知其性情，制驭得他。咒全是想法。西域人诵咒如叱喝，又为雄毅之状，故能禁伏鬼神，亦如巫者作法相似。又云：「汀州人多为巫。若巫为祟，则治之者全使不行。沈存中记水中金刚经不湿，盖人心归向深固，所感如此。」因言：「后世被他佛法横入来，鬼神也没理会了。」又曰：「世人所谓鬼神，亦多是吃酒吃肉汉，见他戒行精洁，方寸无累底人，如何不生钦敬！」

维摩诘经，旧闻李伯纪之子说，是南北时一贵人如萧子良之徒撰。渠云载在正史，然检不见。伯纪子名缜，读书甚博。

传灯录极陋，盖真宗时一僧做上之。真宗令杨大年删过，故出杨大年名，便是杨大年也晓不得。

因语禅家，云：「当初入中国，只有四十二章经。后来既久，无可得说，晋宋而下，始相与演义。其后义又穷。至达磨以来，始一切埽除。然其初答问，亦只分明说。到其后又穷，故一向说无头话，如『干矢橛』、『柏树子』之类，只是胡鹞突人。既曰不得无语，又曰不得有语，道也不是，不道也不是；如此，则使之东亦不可，西亦不可。置此心于危急之地，悟者为禅，不悟者为颠。虽为禅，亦是蹉了蹊径，置此心于别处，和一身皆不管，故喜怒任意。然细观之，只是于精神上发用。」问：「渠既一向说空，及其作用又只是」曰：「作用是心，亦是气，渠自错认了。渠虽说空，又要和空皆无，如曰『空生大觉中』之类。昔日了老专教人坐禅，杲老以为不然，着正邪论排之。其后杲在天童，了老乃一向师尊礼拜，杲遂与之同。及死，为之作铭。」问：「渠既要清净寂灭，如何不坐禅？」曰：「渠又要得有悟。杲旧甚喜子韶，及南归，贻书责之，以为与前日不同。今其小师录杲文字，去正邪论，与子韶书亦节却。」问：「病翁墓志中说官莆田事，如何？」曰：「佛家自说有体无用，是渠言如此，依实载之。」问：「禅僧有鸣鼓升坐死者，如何？」曰：「世念既去，自知得。只是能偃不卧床席耳，别无它说。」以下禅学。

禅只是一个呆守法，如「麻三斤」、「干屎橛」。他道理初不在这上，只是教他麻了心，只思量这一路，专一积久，忽有见处，便是悟。大要只是把定一心，不令散乱，久后光明自发。所以不识字底人，才悟后便作得偈颂。悟后所见虽同，然亦有深浅。某旧来爱问参禅底，其说只是如此。其间有会说者，却吹嘘得大。如杲佛日之徒，自是气魄大，所以能鼓动一世，如张子韶汪圣锡辈皆北面之。

或问：「禅家说无头当底说话，是如何？」曰：「他说得分明处，却不是。只内中一句黑如漆者，便是他要紧处。于此晓得时，便尽晓得。他又爱说一般最险绝底话，如引取人到千仞之崖边，猛推一推下去。人于此猛省得，便了。」或曰：「不理会得，也是一事不了。」曰：「只此亦是格物。」

郭德元问：「禅者云：『「知」之一字，众妙之门。』它也知得这『知』字之妙。」曰：「所以伊川说佛氏之言近理，谓此类也。它也微见得这意思，要笼络这个道理。只是它用处全差，所以都间断，相接不着。」僩问：「其所谓知，正指此心之神明作用者否？」曰：「然。」郭又问：「圭峰云：『作有义事，是省悟心；作无义事，是狂乱心。狂乱由情念，临终被业牵；省悟不由情，临终能转业。』又自注云：『此「义」非「仁义」之「义」，乃「理义」之「义」。』甚好笑。」曰：「它指仁义为恩爱之义，故如此说。他虽说理义，何尝梦见？其后杲老亦非之云：『「理义」之「义」，便是「仁义」之「义」，如何把虚空打做两截！』」

僧家所谓禅者，于其所行全不相应。向来见几个好僧说得禅，又行得好，自是其资质为人好耳，非禅之力也。所谓禅，是僧家自举一般见解，如秀才家举业相似，与行己全不相干。学得底人，有许多机锋，将出来弄一上了，便收拾了；到其为人，与俗人无异。只缘禅自是禅，与行不相应耳。僧家有云「行、解」者，行是行己，解是禅也。

禅僧自云有所得，而作事不相应，观他又安有睚面盎背气象！只是将此一禅横置胸中，遇事将出，事了又收。大抵只论说，不论行。昔日病翁见妙喜于其面前要逞自家话。渠于开喜升座，却云：「彦冲修行却不会禅，宝学会禅却不修行；所谓张三有钱不会使，李四会使又无钱。」皆是乱说。大抵此风亦有盛衰，绍兴间最盛，闽中自有数人，可叹！可叹！先王之道不明，却令异端横出竖立！

释氏，须灼然看得他底之非，一出一入不济事，禅将作何用？

禅学一喝一棒，都掀翻了，也是快活。却看二程说话，可知道不索性。岂特二程，便夫子之言亦如此。「学而时习之，不亦说乎！」看得好支离。

学道又杂佛学者，但歇一月工夫，看谁边有味？佛氏只歇一月，味便消了。彼渐消则此渐进，此是钝工夫，然却是法门也。

问德粹：「在四明，曾到天章育王否？」曰：「到。」曰：「亦曾参禅否？」曰：「有时夜静无事，见长老入室，亦觉心静。」先生笑，因问：「德光如何？」滕曰：「不问渠法门事，自是大管人事。」先生曰：「皆如此。今年往莆中吊陈魏公，回途过雪峰，长老升堂说法，且胡鹞及至接人，却甚俗，只是一路爱便宜，纔说到六七句，便道仰山大王会打供，想见宗杲也是如此。」又问人杰：「如何？」曰：「临死只是渐消削。」先生曰：「它平日只理会临行一节，又却如此！」杂论。

释氏「地、水、火、风」之说，彼所谓地水，如云魄气；火风，如云魂又说，火风先散，地水后散，则其疾不暴；地水先散，火风后散，则其疾暴。德明

释氏地、水、火、风，粗而言之：地便是体，水便是魄，火风便是魂。他便也是见得这魂魄。

释氏说，法身便是本性，报身是其德业，化身是其肉身。问：「报身是如何？」曰：「是他成就验底说话。看他画毗卢遮那坐千叶莲珠常富贵，便如吾儒说圣人备道全美相似。」

鲁可几问释氏「因缘」之说。曰：「若看书『作善降之百祥，作不善降之百殃』，则报应之说诚有之。但他说得来只是不是。」又问：「阴德之说如何？」曰：「也只是不在其身，则在其子孙耳。」

佛家不合将才作缘习。缘习是说宿缘。

禅家以父子兄弟相亲爱处为有缘之慈。如虎狼与我非类，我却有爱及他，如以身饲虎。便是无缘之慈，以此为真慈。

甘吉父问「仁者爱之理，心之德」。时举因问：「释氏说慈，即是爱也。然施之不自亲始，故爱无差等。」先生曰：「释氏说『无缘慈』。记得甚处说：『融性起无缘之大慈。』盖佛氏之所谓慈，并无缘由，只是无所不爱。若

如爱亲之爱，渠便以为有缘；故父母弃而不养，而遇虎之饥饿，则舍身以食之，此何义理耶！」

问：「佛法如何是以利心求？」曰：「要求清净寂灭超脱世界，是求一身利便。」

释氏之学，务使神轻去其干，以为坐亡立脱之备；其魄之未尽化者，则流为膏液，散为珠琲，以惊动世俗之耳目，非老子「专气致柔」之谓也。

因论释氏多有神异，疑其有之。曰：「此未必有。便有，亦只是妖怪。」

佛家多有「夺胎」之说，也如何见得？只是在理无此。

问说禅家言性，太阳之下置器处。曰：「此便是说轮回。」

问禅家言性「倾此于彼」之说。曰：「此只是『偷生夺阴』之说耳。禅家言偷生夺阴，谓人怀胎，自有个神识在里了，我却撞入里面，去逐了他，我却受他血阴。他说倾此于彼，盖如一破弊物在日下，其下日影自有方圆大小，却欲倾此日影为彼日影。它说是人生有一块物事包裹在里，及其既死，此个物事又会去做张三，做了张三，又会做王二。便如人做官，做了这官任满，又去做别官，只是无这道理。」或举世间有如此类底为问。先生曰：「而今只是理会个正理。若以闻见所接论之，则无了期。」又曰：「横渠说『形溃反原』，以为人生得此个物事，既死，此个物事却复归大原去，又别从里面抽出来生人。如一块黄泥，既把来做个弹子了，却依前归一块里面去，又做个弹子出来。伊川便说是『不必以既屈之气为方伸之气』。若以圣人『精气为物，游魂为变』之语观之，则伊川之说为是。盖人死则气散；其生也，又是从大原里面发出来。」

问：「轮回之说当时如何起？」曰：「自汉以来已有此说话。说得成了，因就此结果。」曰：「不知佛祖已有此说否？」曰：「今佛经存者亦不知孰为佛祖之书。」厚之云：「或传范淳夫是邓禹后身。」曰：「邓禹亦一好人，死许多时，如何魄识乃至今为他人！」某云：「吕居仁诗亦有『狗脚朕』之语。」曰：「它又有『偷胎夺阴』之说，皆脱空。」

郑问：「轮回之说，是佛家自创否？」曰：「自汉书载鬼处，已有此话模样了。元城语录载，温公谓『吾欲扶教耳』。温公也看不破，只是硬恁地说。」

或有言修后世者。先生曰：「今世不修，却修后世，何也？」

德粹问：「人生即是气，死则气散。浮屠氏不足信。然世间人为恶死，若无地狱治之，彼何所惩？」曰：「吾友且说尧舜三代之世无浮屠氏，乃比屋可封，天下太平。及其后有浮屠，而为恶者满天下。若为恶者必待死然后治之，则生人立君又焉用？」滕云：「尝记前辈说，除却浮屠祠庙，天下便知向善，莫是此意？」曰：「自浮屠氏入中国，善之名便错了。渠把奉佛为善。如修桥造路，犹有益于入。以斋僧立寺为善，善安在？所谓除浮屠祠庙便向善者，天下之人既不溺于彼，自然孝父母，悌长上，做一好人，便是善。大抵今之佛书，多是后世做文字者所为。向见伯恭说，曾看藏经，其中有至不成说话者。今世传一二本经，乃是其祖师所传，故士大夫好佛者，多为簧鼓。」某问：「道家之说，云出于老子。今世道士又却不然。今之传，莫是张角术？」曰：「是张陵，见三国志。他今用印，乃『阳平治都功印』。张鲁起兵之所，又有祭酒，有都讲祭酒。鲁以女妻马超，使为之。其设醮用五斗米，所谓『米贼』是也。向在浙东祈雨设醮，拜得脚痛。自念此何以得雨？自先不信。」某问：「汉时如郑康成注二礼，但云鬼神是至佛入中国，人鬼始乱。」曰：「然。」

初，西域僧来东汉时，令鸿胪寺寄居；后以为僧居，因名曰「寺」。寺是官寺，非释者取之。寺之起自此时。

俗言佛灯，此是气盛而有光，又恐是宝气，又恐是腐叶飞虫之光。蔡季通去庐山问得，云是腐叶之光。云，昔人有以合子合得一团光，来日看之，乃一腐叶。妙喜在某处见光，令人扑之，得一小虫，如蛇样，而甚细，仅如布线大。此中有人随汪圣锡到峨眉山。云，五更初去看，初布白气，已而有圆光如镜，其中有佛。然其人以手裹头巾，则光中之佛亦裹头巾，则知乃人影耳。今所在有石，号「菩萨石」者，如水精状，于日中照之，便有圆光。想是彼处山中有一物，日初出，照见其影圆，而映人影如佛影耳。峨眉山看佛，以五更初看。

道谦言：「大藏经中言，禅子病脾时，只坐禅六七日，减食便安。」谦言：「渠曾病，坐得三四日便无事」。

雪峰开山和尚住山数年，都无一僧到，遂下山。至半岭，忽有一僧来，遂与之俱还。先生曰：「若是某，虽无人来，亦不下山！」

王质不敬其父母，曰：「自有物无始以来，自家是换了几个父母了。」其不孝莫大于是！以此知佛法之无父，其祸乃至于此。使更有几个如王质，则虽杀其父母，亦以为常。佛法说君臣父子兄弟，只说是偶然相遇。赵子直戒杀子

文，末为因报之说云：「汝今杀他，他再出世必杀汝。」此等言语，乃所以后其杀子，盖彼安知不说道：「我今可以杀汝，必汝前身曾杀我？」以下论释氏灭人伦之害。

佛家说要废君臣父子，他依旧废不得。且如今一寺，依旧有长老之类，其名分亦甚严，如何废得！但皆是伪。

问：「释氏之失，一是自利，厌死生而学，大本已非；二是灭绝人伦，三是径求上达，不务下学，偏而不该。」曰：「未须如此立论。」

次日因余国秀解「物则」，语及释氏，先生曰：「他佛家都从头不识，只是认知觉运动做性，所以鼓动得许多聪明豪杰之士。缘他是高于世俗，世俗一副当污浊底事，他是无了，所以人竞趋他之学。元初也不如此。佛教初入中国，只是修行说话，如四十二章经是也。初间只有这一卷经。其中有云，佛问一僧：『汝出家为何业？』对曰：『爱弹琴。』佛问：『弦缓如何？』曰：『不鸣矣。』『弦急如何？』曰：『声绝矣。』『急缓得中如何？』曰：『诸音普矣。』佛曰：『学道亦然。心须调适，道可得矣。』初间只如此说。后来达磨入中国，见这般说话，中国人都会说了，遂换了话头，专去面壁静坐默照，那时亦只是如此。到得后来，又翻得许多禅底说话来，尽掉了旧时许多话柄。不必看经，不必静坐，越弄得来阔，其实只是作弄这些精神。」或曰：「彼亦以知觉运动为形而下者，以空寂为形而上者，如何？」曰：「便只是形而下者。他只是将知觉运动做玄妙说。」或曰：「如此，则安能动人？必更有玄妙处。」曰：「便只是这个。他那妙处，离这知觉运动不得；无这个，便说不行。只是被他作弄得来精，所以横渠有『释氏两末』之论。只说得两边末梢头，中间真实道理却不曾识。如知觉运动，是其上一梢也；因果报应，是其下一梢也。」或曰：「因果报应，他那边有见识底，亦自不信。」曰：「虽有不信底，依旧离这个不得。如他几个高禅，纵说高杀，也依旧掉舍这个不下，将去愚人。他那个物事没理会，捉撮他不得。你道他如此，他又说不如此。你道他是知觉运动，他又有时掉翻了。都不说时，虽是掉翻，依旧离这个不得。」或问：「今世士大夫所以晚年都被禅家引去者，何故？」曰：「是他底高似你。你平生所读许多书，许多记诵文章，所藉以为取利禄声名之计者，到这里都靠不得了，所以被他降下。他底是高似你，且是省力，谁不悦而趋之？王介甫平生读许多书，说许多道理，临了舍宅为寺，却请两个僧来住持，也是被他笑。你这个物事，如何出得他！」或问：「今也不消学他那一层，只认依着自家底做便了。」曰：「固是。岂可学他？只是依自家的做，少间自见得他底低。」以下论士大夫好佛。

问：「士大夫末年多溺于释氏之说者，如何？」曰：「缘不曾理会得自家底原头，但看得些小文字，不过要做些文章，务行些故事，为取爵禄之具而已。却见得他底高，直是玄妙，又且省得气力，自家反不及他，反为他所鄙陋，所以便溺于他之说，被他引入去。」

今之学者往往多归异教者，何故？盖为自家这里工夫有欠缺处，柰何这心不下，没理会处。又见自家这里说得来疏略，无个好药方治得他没柰何底心；而禅者之说，则以为有个悟门，一朝入得，则前后际断，说得恁地见成捷快，如何不随他去！此却是他实要心性上理会了如此。不知道自家这里有个道理，不必外求，而此心自然各止其所。非独如今学者，便是程门高弟，看他说那做工夫处，往往不精切。

老氏见得煞高，佛氏安敢望他！唐人方说佛。本朝士大夫好佛者，始初杨大年，后来张无尽。又说：「张无垢参杲老，汪玉山被他引去，后来亦好佛。但汪丈为人无果决，好佛又见不透，又不能果决而退。尝见汪丈论杨大年好佛，后来守不定，汪丈甚不信。云是苏子由记此，恐未必是。」南升。

「老氏煞清高，佛氏乃为逋逃渊藪。今看何等人，不问大人小儿，官员村人商贾，男子妇人，皆得入其门。最无状，是见妇人便与之对谈。如杲老与中贵权要及士夫皆好。汤思退与张魏公如水火，杲老与汤张皆好。」又云：「杲老乃是禅家之侠。」又云：「陈了翁好佛，说得来七郎八当！」南升。

韩退之诗：「阳明人所居，幽暗鬼所寰。嗟龙独何智！出入人鬼间。」今僧家上可以交贤士大夫，下又交中贵小人，出入其间不以为耻，所谓「出入人鬼间」也。如妙喜与张魏公好，又与一种小人小官好。

信州人新鄂州教官龚安国，闻李德远过郡，见之。李云：「若论学，唯佛氏直截。如学周公孔子，乃是抱桥柱澡洗。」

问：「近世王日休立化，如何？」曰：「此人极不好，贪污异常。」曰：「既如此，何故立脱？」曰：「他平日坐必向西，心在于此，遂想而得。此乃佛氏最以为下者。」程氏说「野狐精」，正是以如此为不足贵。

因说某人弃家为僧，以其合奏官与弟，弟又不肖；母在堂，无人奉养。先生颯颯曰：「柰何弃人伦灭天理至此！」某曰：「此僧乃其家之长子。」方伯谟曰：「佛法亦自不许长子出家。」先生曰：「纵佛许亦不可。」

陈福公临终，亲笔戒其子勿用浮屠。林子方力责之。人之卑陋乃如此！

先生说及俗人之奉佛者，每晨拜跪备至；及其老也，体多康健，以为获福于佛。不知其日劳筋骨，其它节省运用血气，所以安也。

夷狄之教入于中国，非特人为其所迷惑，鬼亦被他迷惑。大干庙所以塑僧像，乃劝其不用牲祭者。其它庙宇中，亦必有所谓劝善大师。盖缘人之信向者既众，鬼神只是依人而行。

「本朝欧阳公排佛，就礼法上论，二程就理上论，终不如宋景文公捉得正赃出。见李蔚传赞论华人增加处。佛书分明是中国人附益。」问：「佛法所以传至今，以有祸福之说助之？」曰：「亦不全如此，却是人佐佑之。初来只有四十二章经，至晋宋间乃谈义，皆是剽窃老庄，取列子为多。其后达磨来又说禅，又有三事：「一空，二假，三中。空全论空，假者想出世界，中在空假之中。唐人多说假。」以下辟佛。

问：「胡僧不能害傅奕，只是邪不能干正否？」曰：「是他心不动。」

论释氏之说，如明道数语，辟得极善。见行状中者。它只要理会个寂灭，不知须强要寂灭它做甚？既寂灭后，却作何用？何况号为尊宿禅和者，亦何曾寂灭得！近世如宗杲，做事全不通点检，喜怒更不中晋宋以前远法师之类，所谈只是庄列，今其集中可见。其后要自立门户，方脱去庄列之谈，然实剽窃其说。傅奕亦尝如此说，论佛只是说个大话谩人，可怜人都被它谩，更不省悟。试将法华经看，便见其诞。开口便说恒河沙数几万几千几劫，更无近底年代。又如佛授记某甲几劫后方成佛。佛有神通，何不便成就它成佛？何以待阙许久？又如住世罗汉犹未成佛，何故许多时修行都无长进？今被它撰成一藏说话，遍满天下，惑了多少人。势须用退之尽焚去乃可绝。今其徒若闻此说，必曰，此正是为佛教者。然实谬为此说，其心岂肯如此？此便是言行不相应处。今世俗有一等卑下底人，平日所为不善，一旦因读佛书，稍稍收敛，人便指为学佛之效，不知此特粗胜于庸俗之人耳。士大夫学佛者，全不曾见得力，近世李德远辈皆是也。今其徒见吾儒所以攻排之说，必曰，此吾之迹耳，皆我自不以为然者。如果是不以为然，当初如何却恁地撰下？又如伪作韩欧别传之类，正如盗贼怨捉事人，故意摊赃耳。

因论释氏，先生曰：「自伊洛君子之后，诸公亦多闻辟佛氏矣。然终竟说他不下者，未知其失之要领耳。释氏自谓识心见性，然其所以不可推行者何哉？为其于性与用分为两截也。圣人之道，必明其性而率之，凡修道之教，无不本于此。故虽功用充塞天地，而未有出于性之外者。释氏非不见性，及到作用处，则曰无所不可为。故弃君背父，无所不至者，由其性与用不相管也。」

时魏才仲侍侧，问其故。先生曰：「如今未有此病，然亦不可不知。譬如人食物：欲知乌喙之不可食，须是认下这底是乌喙，知此物之为毒，则他日不食之矣。若不便认下，他日卒然遇之，不知其毒，未有不食之也。异端之害道，如释氏者极矣。以身任道者，安得不辨之乎！如孟子之辨杨墨，正道不明，而异端肆行，周孔之教将遂绝矣。譬如火之焚将及身，任道君子岂可不拯救也！」

因说「诚意」，曰：「前辈有谓辟释氏为扶教者，安在其不妄语也！」

伊川谓「所执皆出禅学之下」，此说甚好。谓攻之者。

今之辟佛者，皆以义利辨之，此是第二义。正如唐人檄高丽之不能守鸭绿之险，高丽遂守之。今之辟佛者类是。佛以空为见。其见已错，所以都错，义、利又何足以为辨！旧尝参究后，颇疑其不是。及见李先生之言，初亦信未及，亦且背一壁放，且理会学问看如何。后年岁间渐见其非。

儒之不辟异端者，谓如有贼在何处，任之，不必治。

近看石林过庭录，载上蔡说伊川参某僧，后有得，遂反之，蜀本作「去」。偷其说来做己使，是为洛学。某也尝疑如石林之说固不足信，却不知上蔡也恁地说，是怎生地？向见光老示及某僧与伊川居士帖，后见此帖乃载山谷集中，后又见蜀本有「文集别本」四字。有跋此帖者，蜀本作「语」。乃僧与潘子真潘淳，乃兴嗣之子也。帖，蜀本云：「其所以载于山谷集者，以山谷载于山谷，而或与山谷帖也。」淳录云：「其非与伊川，明矣。」其差谬类如此。但当初佛学只是说无存养底工夫，至唐六祖始教人存养工夫。当初学者亦只是说不曾就身上做工夫，至伊川方教人就身上做工夫。所以谓伊川偷佛说为己使。

问：「灵源与潘子真书，今人皆将做与伊川书，谓伊川之学出于灵源也。恐后人以入传灯录中，如退之之比。不知可寓于何书注破？」云：「某旧十年前闻此事，则半夜起来为作文矣！其好辩甚也。」

释氏之教，其盛如此，其势如何拗得他转？吾人家守得一世再世，不崇尚他者，已自难得。三世之后，亦必被他转了。不知大圣人出，「所过者化，所存者神」时，又如何？

朱子语类卷第一百二十七

本朝一

太祖朝

汉高祖、本朝太祖有圣人之材。

或言：「太祖受命，尽除五代弊法，用能易乱为治。」曰：「不然。只是去其甚者，其它法令条目多仍其旧。大凡做事底人，多是先其大纲，其它节目可因则因，此方是英雄手段。如王介甫大纲都不曾理会，却纤悉于细微之间，所以弊也。」儒用。

问：「艺祖平定天下如破竹，而河东独难取，何耶？以为兵强，则一时政事所为，皆有败亡之势。不知何故如此？」曰：「这却本是他家底。郭威乘其主幼而夺之，刘氏遂据有并州。若使柴氏得天下，则刘氏必不服，所以太祖以书喻之，谓本与他无齟齬；渠答云：『不忍刘氏之不血食也。』此其意可见矣。被他辞直理顺了，所以难取。」

国初下江南，一年攻城不下，是时江州亦城守三年。盖其国小，君臣相亲，故能得人心如此。因说先世理平公仕江南死事，及此。

因说今官府文移之烦，先生曰：「国初时事甚简径，无许多虚文。尝见太祖时，枢密院一卷公案，行遣得简径。毕竟英雄底人做事自别，甚样索性！闻番中却如此，文移极少。且如驾过景灵宫，差从官一人过盂子，有甚难事？只消宰相点下便了。须要三省下吏部，吏部下太常，太常拟差申部，部申省，动是月十日不能得了，所差又即是眼前人。赵丞相在位，甚有意要去此等弊，然十不能去一二，可见上下皆然。」太祖时公案，乃是蜀中一州军变，复申来乞差管摄军马。枢密院具已经差使使臣，及未经差使姓名，内一人姓樊。注云：「樊爱能孙。只有一人」。注：「此人清廉可使」。太祖就此人姓上点一点，就下批四字云：「只教他去。」后面有券状云：「杂随四人，某甲某乙。」太祖又批其下云：「只带两人去。」「小底二人，某童某童，大紫骝马一疋，并鞍辔；小紫骝马一疋，并鞍辔。」太祖又批其下云：「不须带紫骝马，只骑骝马去。」又乞下铨曹，作速差知州，后面有铨曹拟差状。约只隔得一二日，又有到任申状。其兵马监押纔到时，其知州亦到了。其行遣得简径健速如此！

秀才好立虚论事，朝廷纔做一事，哄哄地哄过了，事又只休。且如黄河事，合即其处看其势如何，朝夕只在朝廷上哄，河东决西决。扬录云：「害几多了，此中论要导向处亦未住。凡作一事皆然。汉时在上重，唐亦多为虚论所

沮。如宪宗讨蔡，不是宪宗，如何做得！刺武元衡，伤裴度，宪宗决为之，乃成」。凡作一事皆然。太祖当时亦无秀才，全无许多闲说。只是今日何处看修器械，又明日何处看习水战，明日何处教阅。日日着实做，故事成。

问：「开宝九年，不待踰年而遂改元，何也？」曰：「这是开国之初，一时人材粗疏，理会不得。当时太祖所以立得许多事，也未有许多秀才说话牵制他。到这般处，又忒欠得几个秀才说话。」

太宗真宗朝

才卿问：「秦汉以下，无一人知讲学明理，所以无善治。」曰：「然。」因泛论历代以及本朝太宗真宗之朝，可以有为而不为。「太宗每日看太平广记数卷，若能推此心去讲学，那里得来！不过写字作诗，君臣之间以此度日而已。真宗东封西祀，糜费巨万计，不曾做得一事。仁宗有意于为治，不肯安于小成，要做极治之事。只是资质慈仁，却不甚通晓用人，骤进骤退，终不曾做得一事。然百姓戴之如父母。契丹初陵中国，后来却服仁宗之德，也是慈仁之效。缘它至诚恻怛，故能动人如此。」

气有盛衰，盛时便做得未是，亦不大段觉。真宗时，辽人直至澶州，旋又无事，亦是气正盛。靖康时，直弄得到这般田地！前汉如此之盛，至光武再兴，亦只得三四分。后来一切扶不起，亦气衰故。

仁宗朝

问：「章献不如宣仁。然章献辅仁宗，后来却无事。」曰：「亦是仁宗资质好。后来亦是太平日久，宫中太宽。如雇乳母事，宣仁不知，此一事便反不及章献。」

英宗朝

亚夫问「濮议」。曰：「欧公说不是，韩公曾公亮和之。温公王珪议是。范镇吕晦范纯仁吕大防皆弹欧公。但温公又于濮王一边礼数太薄，须于中自有斟酌可也。欧公之说断不可。且如今有为人后者，一日所后之父与所生之父相对坐，其子来唤所后父为父，终不成又唤所生父为父！这自是道理不可。试坐仁宗于此，亦坐濮王于此，使英宗过焉，终不成都唤两人为父！直缘众人道是死后为鬼神不可考，胡乱呼都不妨，都不思道理不可如此。先时仁宗有诏云：『朕皇兄濮安懿王之子，犹朕之子也。』此甚分明，当时只以此为据足矣。」亚夫问：「古礼自何坏起？」曰：「自定陶王时已坏了。盖成帝不立弟中山

王，以为礼，兄弟不得相入庙，乃立定陶王，盖子行也。孔光以尚书盘庚殷之及王争之，不获。当时濮庙之争，都是不争好。好读古礼，见得古人意思，为人后为之子，其义甚详。」

「濮议」之争，结杀在王陶击韩公，蒋之奇论欧公。伊川代彭中丞奏议，似亦未为允当。其后无收杀，只以濮国主其祀。可见天理自然，不由人安排。

本朝许多大疑礼，都措置未得。如濮庙事，英宗以皇伯之子入继大统，后只令嗣王奉祭祀，天子则无文告。

神宗朝

神宗锐意为治，用人便一向倾信他。初用富郑公，甚倾信。及论兵，郑公曰：「愿陛下二十年不可道着『用兵』二字。」神宗只要做，郑公只要不做，说不合。后来倾信王介甫，终是坐此病。只管好用兵，用得又不着，费了无限财谷，杀了无限人，残民蠹物之政，皆从此起。西番小小扰边，只是打一阵退便了，却去深入侵他疆界，才夺得鄯州等空城，便奏捷。朝廷不审，便命官发兵去守，依旧只是空城。城外皆是番人，及不能得归朝廷，又发兵去迎归，多少费力！熙河之败，丧兵十万，神宗临朝大恸，自得疾而终。后来蔡京用事，又以为不可弃，用兵复不利，又事幽燕，此亦自神宗启之，遂至中朝倾复。反思郑公之言，岂不为天下至论！

神宗极聪明，于天下事无不通晓，真不世出之主，只是头头做得不中节拍。如王介甫为相，亦是不世出之资，只缘学术不正当，遂误天下。使神宗得一真儒而用之，那里得来！此亦气数使然。天地生此人，便有所偏了。可惜！可惜！卓。

神宗大概好用生事之人。如吴居厚在京西，括民买镞，官司铸许多镞，令民四口买一，五口则买二。其后民怨，几欲杀之，吴觉而免，然卒称旨。其后如蔡京欲举行神宗时政，而所举行者皆熙宁之政，非元丰神祖自行之政也。故了翁掀摘其失，以为京但行得王安石之政，而欺蔽不道，实不曾绍复元丰之政也。

神宗事事留心。熙宁初辟阔京城至四十余里，尽修许多兵备，每门作一库，以备守城。如射法之属，皆造但造得太文，军人[戈刂]地不晓。

熙宁作阵法，令将士读之。未厮杀时，已被将官打得不成模样了。

论及木图，云：「神宗大故留心边事。自古人主何曾恁地留心！」

神宗理会得文字，极喜陈殿院师锡，建人。文。尝于太学中取其程文阅之，每得，则贮之锦囊中。及殿试编排卷子奏御，神宗疑非师锡之文。从头阅之，至中间，见一卷子，曰：「此必陈某之文也。」寘之第三。已而果然。儒用。

温公日录中载厚陵事甚详。林子中杂记载裕陵事甚详。

哲宗朝

哲宗常使一旧桌子，不好。宣仁令换之，又只如此在。问之，云：「是爹爹用底。」宣仁大恸，知其有绍述意也。又刘摯尝进君子小人之名，欲宣仁常常喻哲宗使知之。宣仁曰：「常与孙子说，然未曾了得。」宣仁亦是见其如此，故皆不肯放下，哲宗甚衔之。绍述虽是其本意，亦是激于此也。

哲宗春秋尚富，平日寡言。一旦讲筵说书，至「义用三德」，发问云：「只是此三者，还更有？」这也问得无情理。然若有人会答时，就这里推原，却煞有好说话。当时被忽然问后，都答不得。

绍圣四年，长安民家得秦玺，改元元符。是时下公卿杂议，莫有知者。李伯时号多识，辨其果秦玺，遂降八宝赦。

徽宗朝

钦圣当时谕宰执，有废刘再立孟之意，曾子宣两存之。后蔡京以曾欲废刘，治之。蔡为相，弟卞为枢密，入文字，谓任伯雨曾谓臣欲谋废宣仁，臣无此事。欲案治，遂治任伯雨。其它一二十人，当时言事官不及此事者，亦因以治之。

徽庙初，上蔡初召，上殿问对语不少。然上蔡云，多不诚。遂退，只求监局之类去。或谓建中年号与德宗同，不佳。上蔡云，恐亦不免一播。后下狱，事不知。

徽宗因见星变，即令卫士仆党碑，云：「莫待明日，引得蔡京又来炒。」明日，蔡以为言，又下诏云：「今虽仆碑，而党籍却仍旧。」

蔡京谋取●鄱，费四千万缗！

今看着徽宗朝事，更无一着下得是。古之大国之君犹有一二着下得是，而大势不可支吾。那时更无一小着下得是，使无虏人之猖獗，亦不能安。以当时之势，不知有伊吕之才，能转得否？恐也不可转。尝试思之，无着可下手。事弄得极了，反为虏人所持。当初约女真同灭契丹。既女真先灭了契丹，王师到日，惟有空城，金帛子女，已为女真席卷而去，遂竭府库问女真换此空城。又以岁币二百万贯而为每岁定额。是时帑藏空竭，遂敛敷民间，云免百姓往燕山打粮草，每人科钱三十贯，以充免役之费。民无从得钱，遂命监司、郡守亲自征督，必足而后已。亦煞得钱，共科得六百余万贯，然奉虏亦不多，恣为用事者侵使，更无稽考。及结局日，任事者遂焚簿历，朝廷亦不问。又，契丹相郭药师以常胜军来降，朝廷处之河北诸路近边塞上。后又有契丹甚人来降，亦有一军名义胜军，亦处之河北诸路，皆厚廩给。是时中国已空竭，而边上屯戍之兵，饷廩久绝，饥寒欲死，而常胜义胜两军安坐而享厚禄。故中国屯戍之兵数骂詈之云：「我为中国战斗守御几年矣，今反受饥寒。汝辈皆降番，有何功？而享厚俸！」久之，两边遂相杀。及后来虏入中国，常胜义胜两军先往降之。二军散处中国，尽知河北诸路险要虚实去处，遂为虏乡导，长驱入中原！又，徽宗先与阿骨打盟誓，两边不得受叛降。中国虽得契丹空城而无一一人，又远屯戍中原之兵以守之，飞刍转饷，不胜其扰。又，契丹败亡余将，数数引兵来降，朝廷又皆受之，盖不受又恐其为盗。虏人已有怨言。又虏中有张者，知平州，欲降，徽宗亲写诏书以招之。中间路往，又为虏所得，而张已来降矣。虏益怨。又，契丹亡国之主天祚者，在虏中。徽宗又亲写招之，若归中国，当以皇兄之礼相待，赐甲第，极所以奉养者。天祚大喜，欲归中国，又为虏所得。天祚故为虏人所杀。由是虏人大怒，云：「始与我盟誓如此，今乃写诏书招纳我叛亡！」遂移檄来责问，檄外又有甚檄文，极所以骂詈之语，今实录中皆不敢载。徽宗大恐，遂招引到张来，不柰何，斩其首与虏人。又作道理，分雪天祚之事，遂启其轻侮之心。然阿骨打却乖，他常以守信义为说。其诸将欲请起兵问罪，阿骨打每不可，曰：「吾与大宋盟誓已定，岂可败盟！」夷狄犹能守信义，而吾之所以败盟失信，取怒于夷狄之类如此！每读其书，看得人头痛，更无一版有一件事做得应节拍。卓。

宣和内禅，惟有吴敏有中桥居士记录，说得最详。

老内侍黄节夫事徽宗，言道人林灵素有幻术，其实也无。如温革言见鬼神者，皆稗官，某不曾见。所作天人示现记，皆集众人之妄。吏部亲见节夫，闻其言如此。

钦宗朝

渊圣即位时，日重晕相轧。太祖陈桥即位时亦然。渊圣即位三四日后，昏雾四塞，岂耿南仲邪说有以蒙蔽之乎？

「钦宗勤俭慈仁，出于天资。当时亲出诏答，所论事理皆是。但于臣下贤否邪正辨别不分明，又无刚健勇决之操，纔说着用兵便恐惧，遂致播迁之祸，言之使人痛心！如诏旨付主帅论用兵事，亦尽有商量处置。但其后须有『更当子细，不可误事』之语。又尝在李先生家药方册子上见个御笔，其册子是朝廷纸做，乃是当时议臣中有请授祖宗科举之法，上既俞之矣。明日，耿南仲冯澥辈又论神宗法制当绍述，不可改。故降御笔云：『昨来因议臣论奏，失于不审，遂行出。今得师傅大臣之言，深合朕心。所有前降旨挥，更不施行。』当时只缘绍述做得如此了，犹且不悟。故李伯纪煞与钦宗论说，但却不合。因纲罢，而太学生及军民伏阙乞留之，自后君臣遂生间隙，疑其以军民胁己。方围闭时，降空名告身千余道，令其便宜补授，其官上至节度使。纲只书填了数名小使臣，余者悉缴回；而钦宗已有『近日人臣擅作威福，渐不可长』之语。如此，教人如何做事？」广曰：「自汉唐来，惟有本朝臣下最难做事，故议论胜而功名少。」曰：「议论胜，亦自仁庙后而蔓衍于熙丰。若是太祖时，虽有议论，亦不过说当时欲行之事耳，无许多闲言语也。」

靖康所用，依旧皆熙丰绍圣之党。钦宗欲褒赠温公范纯仁，以畏徽庙，遂抹「纯仁」字，改作「仲淹」，遂赠文正太师。

言定靖康之祸，曰：「本朝全盛之时，如庆历元佑间，只是相共扶持这个天下，不敢做事，不敢动。被夷狄侮，也只忍受，不敢与较，亦不敢施設一事，方得天下稍宁。积而至于靖康，一旦所为如此，安得天下不乱！」

高宗朝

二圣北狩时，遣曹真中道归。于背心生领上写云：「可便即真，来救父母！」

胡明仲初召至扬州，久之未得对。忽闻邻居有一卫士语一卫士云：「今夜次第去了。」胡闻之，急去问之。云：「官家亦去。」胡只闻得一句，便归叫仆余数斗米，造饭裹囊，夜出候城门。暗中见数骑出，谓上也，遂出。逐后得舟渡江，乃见一人拥毡坐石上，乃上也。

渡扬州时，煞杀了人，那不得过来底切骨怨。当时人骨肉相散失，沿路皆帖榜子，店中都满，树下都是。这边却放得几个宦者恁地！一日，康履与诸宦者出观潮，帐设塞街，军人皆愤惋不平，后成苗刘之变。王渊也是善战，然未

为有大功，不及当时诸老将，一旦签书枢密，人皆不服。一日早，只见街上哄哄地，人不敢开门。从隙中窥，但见人马皆满路，见苗傅左手提得王渊头，右手提一剑以徇众。少顷，尽宦官者，逃在人家夹壁中底，也一齐捉出来杀。朱胜非却也未为大乖，当时被苗刘做得来可畏了，不奈何，只得且隐忍去调护他。却未几而义兵至，这事便都休了。是他无状时，不合说他调护甚有功，被义兵来，[戕]地坏了他事。是他要自居其功，这个却乖。当时若不杀了苗刘，也无了当。他若尚在那里，终是休不得。

「苗傅乃一愚夫。刘正彦本文士，先欲投中官唐某。唐云：『子乃文臣，吾其如子何？子换武而来，乃可。』刘既换武，唐不顾之，专主王渊，正彦遂鼓扇傅。是时命渊签书，武将皆愤怒，故起此祸。张魏公在平江，汤东野作守，有传云书到。汤访于魏公。公云，可遣一识文理人先去拆看，乃遣教受行，果明受赦。是时恐诸军变，魏公乃与汤商量，先搬出犒赏钱，使人将旧赦书于楼上宣之。既而韩世忠军至，遂同谋起兵。吕丞相在建康，推为盟主。」问：「朱丞相之功如何？」曰：「在城中亦只得如此。但设有它变，渠亦不能死要之，亦有功。」其后苗刘出走，到临平，为魏公等所败。朱乃全讳此一节，未是。今朝天门乃是其所造。隆佑自禁中乘轿以出。金人陷京师，亦取隆佑，适瑶华失火，步归孟氏，得免。」

苗傅并一姓张人，不记其名，乃教苗起事人，走至武夷新村，张谕人捉之。苗衔之，遂言于捉者曰：「某却是苗太尉。然今捉某却是张，则汝功已被张分之矣。」捉者即杀张。时韩世忠收范汝为，尚在建州。韩欲得苗，而其人乃解送建守李。李送行在。韩势盛，遂入文字，以苗为某得，被其人夺了。其捉人遂遍管，建守亦罢官，其功遂为韩所攘。文字所载，皆言韩收苗，但此中人知之。以此知天下事多如此，文字上如何可全信！又云：「刘正彦结王渊，王渊结康。便更宦者，其事皆正彦教苗为之。」

高宗行达会稽，楼寅亮待次某县丞，寓会稽村落中，出奏书乞建储。高宗时年二十六七，大喜，即日除监察御史，遣黄院子怀敕牒物色授之。中使至其家，家人闻仓卒有圣恩，以为得罪且死，相与环泣。寅亮出，使者自怀中出敕命，寅亮拜受，与使者俱诣行在所。此事国史不载。先生尝欲闻于太史，俾之编入而不果，每以为恨。

楼寅亮明州人。太上朝入文字云：「自太宗传子之后，至今太祖之后有类庶姓者。今虏未悔过，中原未复云云，乞立太祖后承大统。」太上喜，遂用楼为察院。

曾光祖论及中兴遗史载孟后过赣州时事，与乡老所传甚合。云，太后至城中，遭某贼放火，城中且救火，连日不止，城外又有一队贼来围了城。曰：「其时也是无策。虜人是破了潭州后，过来分队至诸州，皆是缘港上来。太后先至洪州时，此间王修撰在彼作帅，觉得事势不是，遂白扈驾执政，太后乃去。后三四日，虜果至，王乃走。城中百姓相率推一大寄居作首而降虜。进贤姓傅者言是李侍郎。」曰：「不必更说他名字。」又曰：「信州先降虜。抚州守姓王，闻信守降，亦降。」

先生脚疼卧息楼下，吟咏杜子美古柏行三数遍。贺孙侍立。先生云：「偶看中兴小记，载勾龙如渊入争和议时言语。若果有此言，如何夹持前进，以取中原？最可恨者，初来魏公既勉车驾到建康，当绍兴七年时，虜王已篡。高庆裔、粘罕相继或诛或死。刘豫既见疑于虜，一子又大败而归，北方更无南向意。如何魏公纔因吕祉事见黜，赵丞相忽然一旦发回辟临安之议？一坐定着，竟不能动，不知其意是如何！」因叹息久之云：「为大臣谋国一至于此，自今观之，为大可恨！若在建康，则与中原气势相接，北面顾瞻，则宗庙父兄生灵涂炭，莫不在目，虽欲自己，有不能自己者。惟是转来临安，南北声迹浸远，上下宴安，都不觉得外面事，事变之来，皆不及知，此最利害。方建康未回辟时，胡文定公方被召，沿江而下。将去，闻车驾已还临安，遂称疾转去。看来若不在建康，也是徒然出来，做得甚事！是时有陈无玷者，字筠叟，在荆鄂间为守，闻车驾还临安，即令人赍钱酒之属，往接胡文定。吏人云：『胡给事赴召去多日。兼江面广，船多，如何去寻得？』陈云：『江面虽阔，都是下去船。你但望见有逆水上来底船，便是给事船。』已而果然。当时讲和本意，上不为宗社，下不为生灵，中不为息兵待时，只是怯惧，为苟岁月计！从头到尾，大事小事，无一件措置得是当。然到今日所以长久安宁者，全是宗社之灵。看当时措置，可惊！可笑！」

建康形势胜于临安。张魏公欲都建康，适值淮西兵变，魏公出而赵相入，遂定都临安。饶。

东南论都，所以必要都建康者，以建康正诸方水道所凑，一望则诸要害地都在面前，有相应处。临安如入屋角房中，坐视外面，殊不相应。武昌亦不及建康。然今之武昌，非昔之武昌。吴都武昌，乃今武昌县，地势迫窄，只恃前一水为险耳。鄂州正昔之武昌，亦是好形势，上可以通关陝，中可以向许洛，下可以通山东。若临安，进只可通得山东及淮北而已。

前辈当南渡初，有言都建康者。人云，建康非昔之建康，亦不可都。虽胜似坐杭州，如在深窟里，然要得出近外，不若都鄂渚，应接得蜀中上一边事体。看来其说也是。如今杭州一向偏在东南，终不济事。记得岳飞初励兵于鄂

渚，有旨令移镇江陵。飞大会诸将与谋，遍问诸将，皆以为可，独任士安不应。飞颇怒之。任曰：「大将所以移镇江陵，若是时，某安敢不说？某为见移镇不是，所以不敢言。据某看，这里已自成规摹，已自好了。此地可以阻险而守。若往江陵，则失长江之利，非某之所敢知。」飞遂与申奏，乞止留军鄂渚。建康旧都所以好，却以石头城为险。此城之下，上流之水湍急，必渡得此水上这岸，方得，所以建邺可守。屯军于此城之上，虏兵不可向矣。

「建康形势雄壮，然攻破着淮，则只隔一水。欲进取，则可都建康；欲自守，则莫若都临安。」或问江陵。曰：「江陵低在水中心，全凭堤，被他杀守堤之吏，便乖。那堤一年一次筑，只是土。」

张戒见高宗。高宗问：「几时得见中原？」戒对曰：「古人居安思危，陛下居危思安。」陈同父极爱此对。

太上曰：「朕恨不手斩耿南仲！」

岳飞尝面奏，虏人欲立钦宗子来南京，欲以变换南人耳目，乞皇子出合以定民心。时孝宗方十余岁。高宗云：「卿将兵在外，此事非卿所当预。」是时有参议姓王者，在候班，见飞呈札子时手震。及飞退，上谓王曰：「岳飞将兵在外，却来干与此等事！卿缘路来，见他曾与甚么人交？」王曰：「但见飞沿路学小书甚密，无人得知。」但以此推脱了。但此等事甚紧切，不知上何故恁地说？如飞武人能虑及此，亦大故是有见识。某向来在朝，与君举商量，欲拈出此等事，寻数件相类者，一并上之。将其后裔，乞加些官爵以显之，未及而罢。」

范伯达如圭尽哀仁宗时论立英宗许多文字进呈。一日，太上谓陈康伯曰：「范某近进一文字，亦好。朕此意定已久。」遂命陈公论立太子事，一时尽定。

昭慈小不快，高庙问疾。因话间曰：「有一事，久欲说与官家。」高庙请其故。曰：「宣仁废立之说，皆是章厚之徒撰造。中间虽尝辨白，然载在国史者，尚未尝改。可令史官重议删修，以昭明圣母之德于万世。」时赵忠简当国，岁荐元佑故家子弟，如范如圭数人，方始改得正。然亦颇有偏处：才是元佑事便都是，熙丰时事便都不是。后赵罢，张魏公继之，又欲修改动，盖魏公亦不甚主张元佑事。令史官某等签出，未及改而又罢。赵复相，遂以为言而辞。赵张因是有不协处。是时又有人上书，乞禁锢章厚子孙亲戚者，高庙欲从之。赵有文字说，但禁其子孙足矣，恐不可及其亲戚。上批以为省所奏，可见仁恕，更宜子细，无贻后悔。未几，赵复罢。谢祖信为谏官，遂排击之不遗余

力。岭表之贬，实祖信之力也。祖信邵武人，乃章厚之婿。因言，当时若非高庙要辨别邪正如此，则一代史册被他胡涂，万世何以取信！

太上出使时至磁州，磁人不欲其往，谏不从。宗忠简欲假神以拒之，曰：「此有崔府君庙甚灵，可以卜筮，仍其庙有马能如何。」遂入烧香。其马衔车鞚等物塞了去路。宗曰：「此可以见神之意矣。」遂止不往。后太上感其事，以为车鞚是即位之兆；不曾关白中书，只令内官就玉津园路口造崔府君庙，令曹咏作记。一日，北使来，秦出接，过玉津园，见之。归奏，所见太庙，不知是何神？太上因语之。秦曰：「虜以为功，今却归功于神，恐虜使见之不便。」即日拆之。秦全是倚虜胁太上，每取旨时，只是说一日，除周葵作何官。太上曰：「周葵为彼官未久，且令在彼。」秦不应，下来即批敕除之。政府一人云：「适间上意未允。」秦曰：「此等事，只是奏过便了。」遂除之。取綦崇礼御批事，徐惇立作一宰相拜罢记，载其事。秦欲毁之，行文字，令天下尽投官焚其书。徐先不喜于秦矣，又以此书，惧不可言。一日，只见一使来下书，并封文字一束。徐视之，乃直省旧吏送其所作书稿也。小人中有好人如此。璘录云：「桧末年做事，皆与光尧争胜：光尧作崔府君庙于玉津园路口，桧设计移之。曹筠言水涨，光尧逐之，桧遂除他从官。今上奏边事，桧遂阁其俸。殿中侍御史周葵欲言户部尚书梁汝嘉。梁结中书舍人林待聘，林密涛于桧，桧遂除周葵起居郎。不待光尧应之，便改除。」可学录云：「周葵为御史，欲按知临安府某人。某人遂结一从官厚于桧者，曰：『端公将摇动公。』早朝，其人遂直入桧幕中，再三恳告。桧先奏事，遽擢葵为起居郎。葵不得上，至省中与某从官相见，袖中出所欲上章奏，乃是临安尹某。从官方悟其给。」

靖康建炎，太上未立时，有一宗室名叔向，秦王位下人，自山中出来，招十数万人，欲为之。忽太上即位南京，欲归朝廷，然不肯以其兵与朝廷，欲与宗泽。其谋主陈烈曰：「大王若归朝廷，则当以其兵与朝廷。不然，即提兵过河，迎复二圣。」叔向卒归朝廷，后亦加官之类，拘于一寺中。亦与陈烈官，烈奔之而去，竟不知所之。烈去，叔向阴被害。」

张子韶人物甚伟，高庙时除讲筵。尝有所奏陈，上云：「朕只是一个至诚。」张奏云：「陛下对群臣时如此，退居禁中时不知如何？」云：「亦只是个诚。」又问：「对宫嫔时如何？」上方经营答语间，张便奏云：「只此便是不诚！」先生云：「高宗容谏，故臣下得以尽言。张侍郎一生学佛，此是用老禅机锋。」

论及黄察院劾王医师，先生曰：「今此东百官宅，乃王医师花园，后来籍为百官宅。」直卿曰：「中贵只合令人大内住，庶可免关节之类。」先生曰：

「他若出来外面与人打关节，也得。更是今大内甚窄，无去处。便是而今都不是古。古人置宦者，正以他绝人道后，可入宫；今却皆有妻妾，居大第，都与常人无异，这都不是。出入又乘大轿。记得京师全盛时，百官皆只乘马，虽侍从亦乘马。惟是元老大臣老而有疾底，方赐他乘轿。然也尚辞逊，未敢便乘。今却百官不问大小，尽乘轿，而宦者将命之类皆乘轿。见说虏中却不如此。中贵出入宫禁，只独自。若有命令，只是自勒马，亦无人引。裹一[巾璞-王]头，却取落两只脚在怀里，自勒马去，这却大故省径。且如祖宗朝，百官都无屋住，虽宰执亦是赁屋。自神宗置东西府，宰相方有第，今却宦者亦作大屋。以祖宗全盛之天下而犹省费如此，今却不及祖宗天下之半而耗费却如此，安得不空乏！」

逆亮临江，百官中不挈家走者，惟陈鲁公与黄瑞明耳。是时廖刚请驾幸闽中，以为闽中天险，人民忠义。是时闽中盗贼正充斥，乃降旨令开闽中路，阔丈五尺。又宿州之战，高宗已逊位。日雇夫五百人立殿廷下，人日支一千足，各备担索。高宗惩维扬之祸，故百官搬家者皆不问。扬录云：「逆亮犯顺时，朝士皆办去，惟陈鲁公黄通老不动。当时亦有言者令止之。太上曰：『任之。扬州时，悔不先令其去，多坏了人。』」

问：「庚辰亲征诏，旧闻出于洪景卢之手。近施庆之云，刘共甫实为之。乃翁尝从共甫见其草本。未知孰是。」曰：「是时陈鲁公当国，命二公人为一诏，后遂合二公之文而一之，前段用景卢者，后段用共甫者。」问：「此诏如何？」曰：「亦做得欠商量，盖名义未正故也。记得汪丈尝以此相问，某答曰：『此只当以渊圣为辞。盖前时屈己讲和也，犹以鸾辂在北之故，今其祸变若此，天下之所痛愤，复仇之义，自不容己，以此播告，则名正言顺。如八陵废祀等说，此事隔阔已久，许多时去那里来！』」儒用。

孝宗朝

孝宗小年极钝。高宗一日出对廷臣云：「夜来不得睡。」或问：「何故？」云：「看小儿子读书，凡二三百遍，更念不得，甚以为忧。」某人进云：「帝王之学，只要知兴亡治乱，初不在记诵。」上意方少解。后来却恁聪明，试文字有不如法者，举官必被责。邵武某人作省元，「五母鸡」用「亩」字，孝宗大怒，欲驳放了。后又不行。

问寿皇为皇子本末。曰：「本一上殿官楼寅亮上言，举英宗故事。且谓太祖受命，而子孙无为帝王者，当于太祖之下选一人养宫中。他日皇子生，只添一节度使耳。继除台官，赵忠简遂力赞于外。当时宫中亦有齟齬，故养两人。」

后来皆是高宗自主张。未禅位前数日，忽批云：『宗室某可追赠「秀王」，谥「安喜」。』先已安排了。若不然，寿皇如何处置！」

高宗将禅位，先追赠秀王，可谓能尽父子之道者矣。

「高宗初，张魏公奏事，论恢复，中外皆言上神武不可及，后来讲和了便休。寿皇初年要恢复，只要年岁做成。」问：「寿皇时人才已不及高宗时。」曰：「高宗也无人。当时有许多有名底人，而今看，也只如此。」问：「岳侯若做事，何如张韩？」曰：「张韩所不及，却是它识道理了。」又问：「岳侯以上者，当时有谁？」曰：「次第无人。」

上初恢复之志甚锐，及符离之败，上方大恸，曰：「将谓番人易杀。」遂用汤思退。再和之后，又败盟。

寿皇合下若有一人夹持定，十五六年做多少事！

寿皇直是有志于天下，要用人。尝叹自家不如个孙仲谋，能得许多人。

某尝谓士大夫不能尽言于寿皇，真为自负。盖寿皇尽受人言，未尝有怒色。但不乐时，止与人分疏辨析尔。

寿皇晚来极为和易。某尝因奏对言检旱，天语云：「检放之弊，惟在于后时而失实。」只这四字，尽得其要领。又言经、总制钱，则曰：「闻巧为名色以取之民。」其于天下事极为谙悉。

问：「或言孝宗于内殿置御屏，书天下监司帅臣郡守姓名，作揭贴于其上，果否？」曰：「有之。孝宗是甚次第英武！刘共甫奏事便殿，尝见一马在殿廷间，不动，疑之。一日问王公明。公明曰：『此刻木为之者。上万几之暇，即御之以习据鞍骑射故也。』」又曰：「某尝以浙东常平事入见，奏及赈荒。上曰：『其弊只在后时失实。』此四字极切荒政之病。」儒用。

岁旱，寿皇禁中祈雨有应。一日，引宰执入见。恭父奏云：「此固陛下至诚感通。然天人之际，其近如此。若他事一有不至，则其应亦当如此。愿陛下深加圣虑，则天下幸甚！」恭父斯语，颇得大臣体。因言梁丞相白莲事。

因言孝宗末年之政，先生曰：「某尝作孝宗挽辞，得一联云：『乾坤归独御，日月要重光！』」

因论寿皇最后所用宰执，多是庸人。如某人，不知于上前说何事。可学云：「某人却除大职名，与小郡。又有被批出与职名外，恁却是知他不足取。」曰：「寿皇本英锐，于此等皆照见。只是向前为人所误，后来欲安静，厌人唤起事端，且如此打至于大甚，则又厌之。正如恶骏马之奔蹏，而求一善马骑之；至其弩钝不前，则又不免加以鞭策。薛补阙曾及某人。寿皇云：『亦屡以意导之而不去。』举此亦可见。大抵作事不出于义理而出于血气，久之未有不消铄者。向来封事中亦尝言此。」

高宗大行，寿皇三年戴布[巾璞-王]头，着衣衫，遵行古礼，可谓上正千年之失。当时宰相不学，三日后便服朝服。虽寿皇谦德，不欲以此喻群臣，然臣子自不当如此。可谓有父子而无君臣。赐。

孝宗居高宗丧，常朝时裹白[巾璞-王]头，着布袍。当时臣下却依旧着紫衫。周洪道要着叙衫，王季海不肯，止于紫衫上系皂带。今上登极，常时着白绫背子，臣下却着叙衫，颇不失礼，而君之服遂失其旧。广录云：「今上居孝宗丧，臣下都着叙衫，方正得臣为君服。人主之服却有未尽。顷在潭州，闻孝宗讣三日后易服，心下殊不稳。不免使人传语官员，且着叙衫。后来朝廷行下文字来，方始敢出榜晓示。」

宁宗朝

上即位踰月，留揆以一二事忤旨，特批逐之，人方服其英断。先生被召至上饶，闻之，有忧色。曰：「人心易骄如此，某今方知可惧。」黄问曰：「某人专恣当逐，何惧之有？」曰：「大臣进退，亦当存其体貌，岂宜如此？」又问：「恐是庙堂诸公难其去，故以此劝上逐之。」曰：「亦不可如此。何不使其徒谕之以物论，不惟恐丞相久劳机务，或欲均佚？俟其请去而后许之，则善矣。幼主新立，岂可导之以轻逐大臣耶！且如陈源之徒，论其罪恶，须是斩之乃善。然人主新立，复教以杀人，某亦不敢如此做也。」

向改庆元年号时，先拟「隆平」。某云：「向来改『隆兴』时，有人议破，以为『隆』字近『降』字。今既说破，则不可用。」又曰：「『淳熙』本作『纯』字。时人有言此字必改，言未既，而改文字至，盖『纯』字有『屯』字在旁。」又曰：「真宗时，杨大年拟进『丰亨』字，上曰：『为子不了。』不用。」

朱子语类卷第一百二十八

本朝二

法制

唐殿庭间种花柳，故杜诗云：「香飘合殿春风转，花覆千官淑景移。」又云：「退朝花底散。」国朝惟植槐楸，郁然有严毅气象。又唐制，天子坐朝，有二宫嫔引至殿上，故前诗起句云：「户外昭容紫绶垂，双瞻御座引朝仪。」至敬宗时方罢，止用小黄门引导。至今是如此。按：岑参诗「花迎剑佩星初落，柳拂旌旗露未干」，亦殿庭种花柳之一证也。又杜赠田澄舍人有「舍人退食收封事，宫女开函进御筵」，亦可为二宫嫔之证。儒用。

旧时主上每日不御正殿。然自升朝官以上，凡在京者皆着去立，候宰相奏事罢，却来押班，拜两拜方了，日日如此。后来韩魏公不知如何偶然忘了，不及押班便归第。御史中丞王陶即弹之，韩遂去国。温公代为中丞，先奏云：「前王陶以弹宰相不押班而去国。今若宰相更不押班，则中丞无以为职。须是令宰相押班，某方就职。」如此，便是不押班也不是。方子录云：「国初文德殿正衙常朝，升朝官以上皆排班，宰相押班，再拜而出。时归班官甚苦之，其后遂废，致王乐道以此攻魏公，盖亦以人情趋于简便故也。」

祖宗于古制虽不能守，然守得家法却极谨。旧时朝见，皆是先引见合门，合门方引从殿下舞蹈后，方得上殿，而今都省了。本来朝见底，皆是用一榜子上于合门，合门奏上，方始引见。而今却于引见时，合门积得这榜子，俟放见时，却一并上。则都省了许多，只是殿下拜两拜，便上殿。这非惟是在下之人懒，亦是人主不能恁地等得，看他在恁地舞手弄脚。更是合门也懒能教得他；及它有失仪，又着弹奏。而今都是从简易处去了。

引见、上殿是两事。今合门引见，便用舞蹈。近日多是放见，只是上殿拜于阶下，直前奏事而已。惟授告门谢有舞蹈。

近日上殿礼简，如所谓舞蹈等事，皆无之。只是直至殿下拜一双，上殿奏事，退又拜，即退。这也是合门要省事，故如此。寿皇初间得几时见群臣，皆许只用紫衫。后来有人说道太简，后不如此。

问朝见舞蹈之礼。曰：「不知起于何时。元魏末年，方见说那舞，然恐或是夷狄之风。」

近日拜表之礼甚异。论礼，班首合跪进，上面却有人来跪受，但进表后，进者因跪而拜。今则进表者先拜，却跪进，其受者亦拜。此礼不可晓。

皇太子参决时，见宰相侍从以宾主之礼。余官不然。又曰：「独宰相为正拜者，盖余官谢恩在殿下拜，侍从以上虽拜殿上，亦只偏拜，独宰相正拜，故云。」

宫中有内尚书，主文字，文字皆过他处，天子亦颇礼之，或赐之坐，不系嫔御。亦掌印玺，多代御批。行出底文字，只到三省。

问：「本朝十一室，则九庙、七庙之制如何？」曰：「孝宗未祔庙，僖祖宣祖未祧迁时，为十二室，是九世。今既祧宣祖，又祧僖祖，却祔孝宗，正是八世。进不及九，退不及七。当时且祧宣祖，存得九庙，却待后世商量犹得。直如此匆忙，何也？」

今景灵宫，乃叔孙通所谓「原庙」是也。叔孙通言「原庙」，则是衣冠月出游之地，只一月一次到彼，初无神坐。今则一一有之，又只似太庙了，恐非叔孙通所谓「原庙」之意。今景灵宫谓之「朝献」，太庙谓之「大享」。

问：「景灵起于何代？」曰：「起于真庙。初只祀圣祖，诸帝后神御散于诸寺。其后神宗始祀圣祖于前殿，帝后于后殿。似此等礼数，唐人亦无。且如唐人配庙只一后，余后立别庙。本朝诸后俱配。」问：「人家配如何？先儒说只用元妃。伊川谓若所祭人是次妃生，即配以次妃。」曰：「此未安。古者诸侯一娶九女，元妃卒，次妃奉事。所谓次妃者，乃元妃之妾，固不可同坐。若如后世士大夫家或三娶，皆人家女，虽同祀何害？所谓『礼以义起』也，唐人已如此。」可学云：「唐人立庙院，重氏族，固能如此。」曰：「唐人极有可取处。」

因言五礼，云：「今诸后位数多，至尊拜跪劳。古人一帝只以一后配，其余自别立庙，庶几不乱嫡妾之分。今皆配，不是。唐人有言，人家夫妇却不同。盖古者天子诸侯不再娶，故次后与正后有名分。若人家，则再娶亦妻也，故可同祭。伊川祭仪祭继室于别庙，恐未稳。」

三后并配，自本朝真庙始。其初议者皆以归咎于钱惟演，后既习见为常，亦无复有议之者矣。古人虽以子贵，然庶母无系于先君之礼。如左传书「僖公成风」，晋书「简文太后」，皆以系于其子，而别制庙以祀之。

「玄朗」讳起于真庙朝，王钦若之徒推得出，这也无考竟处。

某常疑本朝讳得那旧讳无谓。且如宣帝旧名病己，何曾讳？平帝旧名亦不曾讳。虜中讳得又峣崎，偏旁皆讳：谓讳「敬」字，「立人」傍底也讳，下面着「言」字底也讳。近日朝廷挑了几个祖讳却是，然「玄朗」却不挑。那圣祖莫较近似宣祖些么？

张以道曰：「秦王陵在汝州，太祖以下八朝陵在永安军。瞿兴瞿俊父子尝提兵至此，乏水，兴祷之。天无雨，小溪平白涌洪流，六军遂得水用。」

古者车只六尺六寸，今五路甚大。尝见人说秦太师制此，又高于京师旧日者。上面耀叶三层，皆高于旧日三寸，成尺二寸。周辂，孔子犹以为侈，要乘殷辂。今辂只是极其侈靡。

因问陈庭秀临安人。曰：「今大礼命从官一人立王辂侧，以帛维之，名何官？」曰：「名『备顾问官』，又曰『执绥官』。」先生笑曰：「然遍检古今郊礼，安有所谓『备顾问官』、『执绥官』者？盖此本太仆卿，即执御之职。古者君将升车，则御者先升，执轡中立，以绥度左肩而双垂之。绥如圆轡。君以两手援绥而升，立车之左，以左为尊。魏公子无忌自驾，虚左方以迎侯生是也。行大礼，不敢坐。车行数步止。中书令宣韶，命千牛将军千牛，择武力者为之。执长刀，立车之右以防非常，所谓骖乘也。既升车，复行，望郊坛数步，复少驻，千牛将军乃降立道左。车复行，则执长刀前导而行。此唐制也。及政和修礼，脱千牛升车一节，而但有『降车立道左』之文。初未尝登，何降之有？所谓太仆卿执御之职，遂讹曰『执绥官』、『备顾问官』。然又不执绥，却立于辂侧，恐其倾跌，以物维之。虽今之典礼官，亦但曰『执绥官』、『备顾问官』也。今为太常少卿者，便拨数日工夫，将礼书细阅一过，亦须略晓，而直为此鹵莽也！周洪道尝记渠作执绥官事，白云考订精博。某问周：『何谓执绥官？』渠亦莫晓。又，绥，本人君升车之所执，御者但授与君，则御者亦不可谓之『执绥官』。语曰『升车，必正立执绥』，谓乘车者尔。」又曰：「今玉辂太重，转动极难，兼雕刻既多，反不坚牢，不知何用许多金玉装饰为也？所以圣人欲乘殷之辂，取其坚质而轻便耳。仁宗神宗两朝造玉辂，皆以重大致压坏。本朝尚存唐一玉辂，闻小而轻，捷而稳，诸辂之行，此必居先。或置之后，则隐隐作声。既有此辂，乘此足矣，何以更为？闻后来此辂亦入虜中。」

南渡以前，士大夫皆不甚用轿，如王荆公伊川皆云不以人代畜。朝士皆乘马。或有老病，朝廷赐令乘轿，犹力辞后受。自南渡后至今，则无人不乘轿矣。

因言，物纔数年不用，便忘之。祖宗时，升朝官出入有柱斧，其制是水精小斧头子，在轿前。至宣政间方罢之，今人遂不识此物，亦不闻其名矣。如祖宗时人画像有执柱斧者。

册命之礼，始于汉武封三王，后遂不废。古自有此礼，至武帝始复之耳。郊祀宗庙，太子皆有玉册，皇后用金册，记不审。宰相贵妃皆用竹册。凡宰相宣麻，非是宣与宰相，乃是扬告王庭，令百官皆听闻，以其人可用与否。首则称道之文，后乃警戒之词，如今云「于戏」以下数语是也。末乃云：「主者施行。」所谓「施行」者，行册拜之礼也。此礼，唐以来皆用之。至本朝宰相不敢当册拜之礼，遂具辞免。三辞，然后许，只命书麻词于诰以赐之，便当册文，不复宣麻于庭，便是书以赐宰相。乃是独宣诰命于宰相，而他人不得与闻，失古意矣。

因论今宗室与汉差别。汉宗室只是天子之子封王，王子封侯，嫡子世袭，支庶以下皆同百姓，只是免其繇戍，如汉光武皆是起于民间也。

今南班宗室，多带「皇兄」、「皇叔」等冠于官职之上，非古者「不得以戚戚君」之意。王定国尝言之神庙，欲令只带某王孙，或曾孙，或几世孙。且如越王下当云：「越王几世孙。」广录云：「此说却是。不惟可免『戚君』之非礼，又可因而见其世系，稍全得些宗法。」后来定国得罪，指以为离间骨肉。今宗室散无统纪，若使当时从定国之说，却有次序可考也。广同。

古者三公坐而论道，方可子细说得。如今莫说教宰执坐，奏对之时，顷刻即退。文字怀于袖间，只说得几句，便将文字对上宣读，那得子细指点！且说无坐位，也须有个案子，令开展在上，指画利害，上亦知得子细。今顷刻便退，君臣如何得同心理会事！六朝时，尚有「对案画敕」之语。若有一案，犹使大臣略凭倚细说，如今公吏们呈文字相似，亦得子细。又云：「直要理会事，且如一事属吏部，其官长奏对时，下面许多属官一齐都着在殿下。逐事付与某人某人，便着有个区处，当时便可参考是非利害，实时施行，此一事便了。其它诸部有事皆如此，岂不了事？如今只随例送下某部看详，迁延推托，无时得了；或一二月，或四五月，或一年，或两三年，如何得了！某在漳州要理会某事，集诸同官商量，皆逡巡泛泛，无敢向前。如此，几时得了！于是即取纸来，某自先写起，教诸同官各随所见写出利害，只就这里便见得分明，便了得此一事。少间若更有甚商量，亦只是就这上理会，写得在这里定了，便不到推延。若只将口说来说去，何时得了！朝廷万事，只缘各家都不说要了，但随时延岁月，作履历迁转耳，那得事了？古者人君『自朝至于日中昃，不遑暇食，用咸和万民』，『一日二日万几』。如今群臣进对，顷刻而退，人主可谓甚逸。古人岂是故为多事？」又云：「汉唐时，御史弹劾人，多抗声直数其罪

于殿上，又如要劾某人，先榜于阙外，直指其名，不许入朝。这须是如此。如今要说一事，要去一人，千委百曲，多方为计而后敢说，说且不尽，是甚模样！六朝所载『对案画敕』下，又云：『后来不如此，有同潜愬！』看如今言事者，虽所言皆是，亦只类潜愬。」

「本朝祖宗积累之深，无意外仓卒之变。惟无意外之变，所以都不为意外之防。今枢密院号为典兵，仓卒之际，要得一马使也没讨处！今枢密要发兵，须用去御前画旨下殿前司，然后可发。若有紧急事变，如何待得许多节次？汉三公都带司马及将军，所以仓卒之际，便出得手，立得事，扶得倾危。今幸然无意外之变，若或有之，枢密且仓卒下手未得。苗刘之事，今人多责之朱吕，当时他也是自做未得。古人定大难者不知是如何？不知范文正寇莱公人物生得如何？气貌是如何？平日饮食言语是如何样底人？今不复得亲身看，且得个依稀样子，看是如何地。如今有志节担当大事人，亦须有平阔广大之意始得。」致道云：「若做不得，只得继之以死而已。」曰：「固是事极也不爱一死。但拌却一死，于自身道理虽仅得之，然恐无益于事，其危亡倾颓自若，柰何！如靖康，李忠愍死于虏手，亦可谓得其死。但当时使虏人感慨，谓中国有忠臣义士如此，可以不必相扰，引兵而退。如此，却于宗社有益。若自身既死，事变只如此，济得甚事！当死而死，自是无可疑者。」

因说历代承袭之弊，曰：「本朝鉴五代藩镇之弊，遂尽夺藩镇之权，兵也收了，财也收了，赏罚刑政一切收了，州郡遂日就困弱。靖康之祸，虏骑所过，莫不溃散。」因及熙宁变法，曰：「亦是当苟且废弛之余，欲振而起之，但变之不得其中尔。」

本朝官制与唐大概相似，其曲折却也不同。

神宗用唐六典改官制，颁行之。介甫时居金陵，见之大惊。曰：「上平日许多事，无不商量来。只有此一大事，却不曾商量。」盖神宗因见唐六典，遂断自宸衷，锐意改之，不日而定，却不曾与臣下商量也。

唐初每事先经由中书省，中书做定将上，得旨再下中书，中书付门下。或有未当，则门下缴驳，又上中书，中书又将上，得旨再下中书，中书又下门下。若事可行，门下即下尚书省，尚书省但主书填「奉行」而已，故中书之权独重。本朝亦最重中书，盖以造命可否进退皆由之也。门下虽有缴驳，依旧经由中书，故中书权独重。及神宗仿唐六典，三省皆依此制，而事多稽滞。故渡江以来，执政事皆归一。独诸司吏曹二十四曹。依旧分属，三省吏人自分所属，而其上之纲领则不分也。旧时三省事各自由，不相侵越，不相闻知。中书自理会中书事，尚书自理会尚书事，门下自理会门下事。如有除授，则宰执

同共议定，当笔宰执判「过中」，中书吏人做上去，再下中书，中书下门下，门下下尚书。书行给舍缴驳，犹州郡行下事，须幕职官金押，如有不是，得以论执。中书行下门下，皆用门下省官属金押。事有未当，则官属得以执奏。

「旧制：门下省有侍中，有门下侍郎；中书省有中书令，中书侍郎。改官制，神宗除去侍中、中书令，只置门下中书、侍郎。后并尚书左右丞、门下中书侍郎四员，为参政官。」或云：「始者昭文馆大学士兼同中书门下平章事，富郑公等为之。后改为左右仆射，则蔡京王黼首居是选。及改为左右丞相，则某人等为之。名愈正，而人愈不逮前，亦何预名事？」曰：「只是实不正，使名既正而实亦正，岂不尤佳？」又曰：「人言王安石以『正名』之说驯致祸乱。且『正名』是孔子之言，如何便道王安石说得不是！使其名果正，岂不更佳？」

问：「何故起居郎却大，属门下省？起居舍人却小，属中书省？」曰：「不知当初何故，只是胡乱牵拏得来底便是。起居郎居左，起居舍人居右，故如此分大小。只缘改官制时，初无斩新排到理会底说。故如此牵拖旧职，不成伦序。」

给事中初置时，盖欲其在内给事。上差除有不当，用舍有不是，要在里面整顿了，不欲其宣露于外。今则不然，或有除授小报纔出，远近皆知了，给舍方缴驳，乃是给事外也。这般所在，都没理会。

问：「或言六尚书得论台谏之失，是否？」曰：「旧来左右丞得纠台谏。尝见长老言，神宗建尚书省，中为令听，两旁则左右仆射、左右丞、左右司郎中。蔡京得政，奏言土地神在某方，是居人位，所以宰相累不利，建议将尚书省拆去。」因言：「蔡氏以『绍述』二字箝天下士大夫之口，其实神宗良法美意，变更殆尽。它人拆尚书省，便如何了得！」

「初，蔡京更定幕职，推、判官谓之『分曹建院』。以为节度使、观察使在唐以治兵治财，今则皆是闲称呼，初无职事，而推、判官犹袭节度、观察之名，甚无谓。又古者以军兴，故置参军。今参军等职皆治民事，而犹循用参军之号，亦无意谓。故分曹建院推、判等官，改为司士曹事、司仪曹事。此类有六。参军之属改为某院某院，而尽除去节度参军之名，看来改得自是。又如妇人封号，有夫为秦国公，而妻为魏国夫人者，亦有封两国者。秦桧妻封两国，范伯达笑之曰：『一妻而为两国夫人，是甚义理！』故京皆改随其夫号：如夫封建安郡，则妻封建安郡夫人；夫封秦国，则妻亦封秦国夫人；侯伯子男皆然。看来随其夫称极是。如淑人、硕人、宜人、孺人之类，亦京所定，各随其夫官带之。后人谓淑人、硕人非妇人所宜称。看来称硕人亦无妨，惟淑人则非

所宜尔。但只有一节未善：有夫方封某郡伯，而妻已先封为某国夫人者，此则与京所改者相值，齟齬不可行。盖其封赠格法如此。当初合并格法也与整顿过，则无病矣。遂使人得以咎之，谓其法自相违戾；亦是京不仔细，乘势粗改。后人以其出于京也，遂不问是非，一切反之。又如神宗所改官制。旧制：凡通判太守出去，皆带吏部员外郎、吏部郎中；其见居职者，则加以判流内铨，流外铨。岂有吏部官而可带出治州郡者！故神宗皆为诸郎，如朝奉郎、朝散郎、朝奉大夫、朝散大夫之类。所以朝散以下谓之员郎，盖本员外郎之资叙；朝奉大夫方谓之正郎，盖吏部郎中资叙也。朝散郎、朝奉大夫之类有二十四阶，分为三等，每等八阶，以别异杂流有出身无出身人，故有前行、中行、后行。」又问知县、通判、知州资叙。曰：「在法，做两任知县，有关升状，方得做通判；两任通判，有关升状，方得为知州；两任知州，有关升状，方得为提刑。提刑又有一节，方得为转运。今巧宦者欲免州县之劳，皆经营六院。盖既为六院，便可经营寺、监、簿、丞，为寺、监、簿、丞出来，便可得小郡。又不肯作郡，便欲经营为郎官。郎官非作郡不得除，故又经营权郎，却自权郎径除卿、监、长、贰，则已在正郎官之右矣。又如法中非作县不得作郡，故不作县者，必经营为临安倅。盖既为临安倅，则必得郡，更不复问先曾为县否也。人君深居九重，安知外间许多曲折？宰相虽知，又且苟简，可以应副亲旧。若是人君知得，都与除了这般体例。苟不作县，虽为临安倅，亦不免便使权卿、监；苟不作郡，定不得除郎；为卿、监者，亦须已作郡人方得做，不得以寺、监、丞、簿等官权之，则人无侥幸之心矣。只缘当初立法，不肯公心明白，留得这般掩头藏幸底路径，所以使人趋之。尝记欧公说旧制，观文殿大学士压资政殿大学士，资政殿大学士压观文殿学士，观文殿学士压资政殿学士。后来改观文两学士都压资政两学士，议者以见任者难为改动。欧公以为此不难，已任者勿改，而自今除者始，可也。以今观之，亦何须如此劳攘？将见任者皆与改定又何妨？不过写换数字而已，又不会痛，当时疑虑顾忌已如此。只缘自来立法建事，不肯光明正大，只是如此委曲回护。其弊至于今日略欲触动一事，则议者纷然以为坏祖宗法。故神宗愤然欲一新之，要改者便改。孝宗亦然，但又伤于太锐，少商量。」

「唐制：某镇节度使，某州刺史观察使，此藩镇所称。使持节某州军州事，此属州军所称。其属官则云某州军事判官，某州军事推官。今尚如此。若节镇属官，则云节度推、判官，以自异于属州。使与州各分曹案。使院有观察判官、观察推官，州院有知录，纠六曹官，为六曹之长。凡兵事则属使院，民事则属州院，刑狱则属司理院。三者分属，不相侵越。司法专检法，司户专掌仓库。然司理既结狱，须推、判官签押，方为圆备。不然，则不敢结断。本朝并省州院、使院为一。如署衔，但云知某州军州事。军州事，则使院之职也。自并省三院，而州郡六曹之职颇为淆乱，司法、司理、司户三者尚仍旧。知录管州院事，专主教民，今乃管仓库，独为不得其职。所以六曹官惟知录免二日

衙，以其职尊，故优异之。此等事，史书并不载，惟杂说中班驳见一二。旧尝疑州院即是司理院。后阅范文正公集，有云，如使院、州院宜并省归一，方知不然。因晓州院、使院之别。使院，今之金厅也。凡诸幕职官皆谓之当职官。如唐书所云，有事当罚，则诏云自当职官以下以次受罚；有事当赏，则云当职官以下以次受赏，谓自推、判官而下也。」又曰：「后来蔡京改六曹官名，颇得旧职，为不淆乱。渡江以来，以其出于京也，皆罢之。」又问：「长史何官？」曰：「六朝时长史甚轻。次第只是奔走长官之前，有君臣之分，不得坐。至唐则甚重。盖皇子既遥领正大帅，其群臣出为藩镇者，则称云副大帅某州长史。韩文董晋官位可见。至唐中叶，而长史、司马、别驾皆为贬官，不事事。盖节度使既得自辟置官属，如节度、观察推、判官之属。此既重，则彼皆轻矣。」

蔡元道所为祖宗官制旧典，他只知惩创后来之祸，遂皆归咎神宗，不合轻改官制。事事以祖宗官制为是，便说此是百王不可易之典。殊不知后来所以放行踰越，任用小人，自是执法者偏私，何关改官制事！如武臣诸节度、副总管诸使所以恩礼隆异，俸给优厚者，盖太祖初夺诸镇兵权，恐其谋叛，故置诸节度使，隆恩异数，极其优厚，以收其心而杜其异志。及太宗真宗以后，则此辈或以老死，又无兵权。后来除授者，自可杀其礼数，减其俸给，降其事权，而犹袭一时权宜苟且之制，为子孙不可易之常典，岂不过哉！然祖宗时放行，极艰其选，不过一二人、二三人。后来小人用事，凡宰相除罢，及武臣宠幸宦者之徒，无不得之，实法制不善有以启之耳。及经变故，乃追咎轻越祖宗法度之不知此既开其可入之涂，彼孰不为可入之涂以求合乎？

唐沈既济之说已如此。新添改官制，而旧职名不除，所以愈见重复。然唐时犹自归一，如藩镇节度使、观察使，民事兵事一人皆了。今既有帅，又有家居节度使，使用费许多钱养他。见任事者请俸却寡，而家居守闲名者，请俸却大。节度使请俸月千余缗。又节度印，古者所以置旌节以为仪卫，而重其权。今却令带之家居，请重俸，是甚意？今为福州安抚使，而反不如威武军节度使之请俸。

祖宗置资格，自立侥幸之门。如武臣横行，最为超捷。纔除横行，便可越过诸使，许多等级皆不须历，一向上去。然今人又不用除横行，横行犹用守这数级，只落借官则无所不可。祖宗之法，本欲人遵守资格，谨重名器。而不知自置许多侥幸之路，令人脱过，是甚意思？除是执法者大段把得定，不轻放过一个半个，无一毫私，方执得住。不然，便不可禁遏矣。不知当初立法，何故如此？今呆底人，便只守此为不可易之典，才触动着，便说是变动祖宗法制。也须赌过是，始得。

赵表之生做文官，纔到封王，封安定郡王。便用换武。岂文官不可封王，而须武官耶？又今宗正须以宗室武官为之，文官也只做得。世间一样愚人，便以此等制度为百王不可易之法！

只改儒林、文林之属，其它皆可通行。文官犹有古名，如武官诸阶称呼，多有无意义者。又曰：「四厢都指挥使，又有甚诸色使，皆是虚名。只有三衙都指挥使真有职事。」又曰：「元丰以前武臣无宫观，故武臣无闲者。见武臣乞解军职，必出藩府。及元丰介甫相，置宫观，方有闲者。」

本朝先未有祠禄，但有主管某宫、某观公事者，皆大官带之，真个是主管本宫、本观御容之属。其它多只是监当差遣。虽尝为谏议官，亦有为监当者，如监船场、酒务之属。自王介甫更新法，虑天下士大夫议论不合，欲一切弹击罢黜，又恐骇物论，于是创为宫观祠禄，以待新法异议之人。然亦难得，惟监司郡守以上，眷礼优渥者方得之。自郡守以下，则尽送部中与监当差遣。后来渐轻，今则又轻，皆可以得之矣。

华州云台观、南京鸿庆宫，有神宗神像在，使人主管，犹有说。若武夷山冲佑观、临安府洞霄宫，知他主管个甚么？

今太庙室深而堂浅，一代为一室；堂则虽在室前，而实同为一堂。古人大抵室事尚东向，堂事尚西向。

「皇城使有亲兵数千人，今八厢貌士之属是也。以武臣二员并内侍都知二员掌之。本朝只此一项，令宦者掌兵，而以武臣参之。」因笑曰：「此项又似制殿前都指挥之兵也。」

「今之二衙，即旧日之指挥使。朱温由宣武节度使篡唐，疑忌他人，自用其宣武指挥使为殿前指挥使，管禁卫诸军。以至今日，其权益重。尝见欧阳公记其为某官时，殿帅之权犹轻，见从官，不接坐；但传语，不及献茶。及再入为执政，则礼数大异矣。」问：「何故如此？」曰：「也是积渐致然。是他权重后，自然如此。」

问：「唐之人主喜用宦者监军，何也？」曰：「是他信诸将不过，故用其素所亲信之人。后来一向疏外诸将，尽用宦者。本朝太宗令王继恩平李顺有功，宰相拟以宣徽使赏之。太宗怒，切责宰相，以为太重，盖宣徽亚执政也，遂创『宣政使』处之。朝臣诸将中岂无可任者，须得用宦者！彼既有功，则爵赏不得吝矣。然犹守得这些意思，恐起宦者权重之患。及熙丰用兵，遂皆用宦

者。李宪在西，权任如大将。驯至后来，遂有童贯谭稹之祸。」宦者其初只是走马承受之类，浸渐用事，遂至如此。

今之总管，乃国初之部署。后避英庙讳，改焉。都监乃是唐之监军，不知何时转了。

太祖收诸镇节度兵权，置诸州指挥使，大州十数员，次州六七员，又次州三四员，每员管兵四五百人。本州自置营招兵，而军员管之。每遇迁升，则密院出宣付之。用纸一大幅，题其上曰「宣付指挥使某」，却不押号，而以御前大宝印之。军员得此极重，有一人而得数宣者，盖营中亦有数等品级迁转也。指挥有厅，有射场，只在营中升降，不得出官。

「总领一司，乃赵忠简所置，当时之意甚重。盖缘韩岳统兵权重，方欲置副贰，又恐后他之疑，故特置此一司，以总制财赋为名，却专切报发御前兵马文字，盖欲阴察之也。」或谓：「总领之职，自可并归漕司。」曰：「财赋散在诸路，漕司却都呼吸不来。亦如坑冶，须是创立都大提点，方始呼吸得聚。」

运使本是爱民之官，今以督办财赋，反成残民之职。提刑本是仁民之官，今以经、总制钱，反成不仁之具。

祖宗，凡升朝官在京，未有职事者，每日赴班，纔有差遣则已。

今群臣以罪去者，不能全其退处之凡有辞避，必再三不允，直待章疏劾之，遂从罢黜。

旧制：迁谪人词头，当日命下，当日便要，不许隔宿，便与词头报行。而今缘有信札，故词头有一两月不下者，中书以此觉得事多。此皆军兴后事多，故如此。国朝旧制，煞有因军兴后废格而未复者。

旧法：贬责人若是庶官，亦须带别驾或司马，无有带阶官者。今吕子约却是带阶官安置。

今日作史，左右史有起居注，宰执有时政记，台官有日历，并送史馆著作处参改，入实录作史。大抵史皆不实，紧切处不敢上史，亦不关报。

史甚弊，因神宗实录皆不敢写。传闻只据人自录来者。才对者，便要所上文字，并奏对语上史馆。

今之修史者，只是依本子写，不敢增减一字。盖自绍圣初，章惇为相，蔡洵修国史，将欲以史事中伤诸公。前史官范纯夫黄鲁直已去职，各令于开封府界内居住，就近报国史院，取会文字。诸所不乐者，逐一条问黄范，又须疏其所以然，至无可问，方令去。后来史官因此惩创，故不敢有所增损也。按实录，是时史官赵彦若亦同于府界居住。后赵安置豊州，范永州，黄黔州。儒用。

先生问[莹田-玉]「有山谷陈留对问否？」曰：「无之。」曰：「闻当时秦少游最争得峻，惜乎亦不见之。陆农师却有当来对问，其问云，尝与山谷争入王介甫『无使上知』之语。又云，当时史官因论温公改诗赋不是。某云：『司马光那得一件是？皆是自叙与诸公争辨之语。』」

「道君钦宗实录数百卷，吕丈月十日修了。云，只是得大节目百十条。」问云：「何不入文字展日？」曰：「便不是吕丈规模。」

本朝国纪好看，虽略，然大纲却都见。长编太详，难看。熊子复编九朝要略，不甚好。国纪，徐端立编。

圣政编年一书，起太祖，止绍兴九年，书坊人做。非好书。

今之学规，非胡安定所撰者。仁宗置州县学，取湖学规矩颁行之。湖学之规，必有义理，不如其陋也。如第一条「谤讪朝政」之类，其出于蔡京行舍法之时有所改易乎！当时如徐节孝为楚州教官，乃罢之，而易以其党。大抵本朝经王氏及蔡京用事后，旧章荡然，可胜叹哉！

问学究一科沿革之故。曰：「此科即唐之明经是也。进士科则试文字，学究科但试墨义。有才思者多去习进士科，有记性者则应学究科。凡试一大经者，兼一小经。每段举一句，令写上下文，以通不通为去取。应者多是齐鲁河朔间人，只务熟读，和注文也记得，故当时有『董五经』『黄二传』之称。但未必晓文义，正如和尚转经相似。又有司待之之礼，亦不与进士等。进士入试之日，主文则设案焚香，垂帘讲拜。至学究，则彻幕以防传义，其法极严，有渴至饮砚水而黔其口者！当时传以为笑。欧公亦有诗云：『焚香礼进士，彻幕待诸生。』或云，「彻幕」乃「瞑目」字，亦非欧诗。其取厌薄如此，荆公所以恶而罢之。但自此科一罢之后，人多不肯去读书。」儒用。

熙宁三舍法，李定所定。崇观三舍法，蔡京所定。胡德辉尝作记。学者，所以学为忠与孝也。今欲训天下士以忠孝，而学校之制乃出于不忠不孝之人，不亦难乎！儒用。

「大学舍法坏人多，龟山尝立论。高抑崇曾见龟山。太学初兴，召为司业，善类颇属望。到彼一切放倒，三舍法，却在渠手中成。莫负了龟山否？」王子合曰：「闻那时只是取法于一旧老吏。」浩曰：「秦会之是旧大学中人，想是据他向日所行了。」曰：「高公不合与承当。高公大率不立，五峰尝有书责他。」

先生因论本朝南渡以来，其初立法甚放宽，盖欲聚人。不知后来放紧，便不得。

今之法，大概用唐法。

问：「今三代之法，或可见于律中否？」曰：「律自秦汉以来，历代修改，皆不可得而见矣。如汉律文简奥，后代修改，今亦不可见矣。」

律是历代相传，敕是太祖时修，律轻而敕重。如敕中刺面编配，律中无之，只是流若干里，即今之白面编管是也。敕中上刑重而下刑轻，如律中杖一百，实有一百，敕中则折之为二十。五折一。今世断狱只是敕，敕中无，方用律。同。

因言：「律极好。律即刑统。后来敕令格式，罪皆太重，不如律。干道淳熙新书更是杂乱。一时法官不识制法本意，不合于理者甚多。又或有是计嘱妄立条例者。如母已出嫁，欲卖产业，必须出母着押之类。此皆非理，必是当时有计嘱而创此条也。孝宗不喜此书，尝令修之，不知修得如何。」

刑统大字是历代相传，注字是世宗时修。

旧来敕令文辞典雅，近日殊浅俗。里面是有几多病痛。

宋莒公曰：「『应从而违，堪供而阙』，此六经之亚文也。」谓子不从父不义之命，及力所不能养者，古人皆不以不孝坐之。义当从而不从，力可供而不供，然后坐以不孝之罪。

或问：「『敕、令、格、式』，如何分别？」曰：「此四字乃神宗朝定法时纲领。本朝止有编敕，后来乃命群臣修定。元丰中，执政安燾等上所定敕

令。上喻焘曰：『设于此而逆彼之至谓之「格」，设于此而使彼效之谓之「式」，禁于未然谓之「令」，治其已然谓之「敕」。修书者要当如此。若其书完具，政府总之，有司守之，斯无事矣。』此事载之已仰录，时出示学者。因记其文如此，然恐有脱误处。神庙天资绝人，观此数语，直是分别得好。格，如五服制度，某亲当某服，某服当某时，各有限极，所谓『设于此而逆彼之至』之谓也。式，如磨勘转官，求恩泽封赠之类，只依个样子写去，所谓『设于此而使彼效之』之谓也。令，则条令禁制其事不得为、某事违者有罚之类，所谓『禁于未然』者。敕，则是已结此事，依条断遣之类，所谓『治其已然』者。格、令、式在前，敕在后，则有『教之不改而后诛之』底意思。今但欲尊『敕』字，以敕居前，令、格、式在后，则与不教而杀者何异？殊非当时本指。」又问：「伊川云：『介甫言：「律是八分书。」是他见得如此。』何故？」曰：「律是刑统，此书甚好，疑是历代所有传袭下来。至周世宗，命窦仪注解过，名曰刑统，即律也。今世却不用律，只用敕令。大概敕令之法，皆重于刑统。刑统与古法相近，故曰『八分书』。」「介甫之见，毕竟高于世俗之儒」。此亦伊川语，因论神庙及之。儒用。

某事合当如何，这谓之「令」。如某功得几等赏，某罪得几等罚，这谓之「格」。凡事有个样子，如今家保状式之类，这谓之「式」。某事当如何断，某事当如何行，这谓之「敕」。今人呼为「敕、令、格、式」，据某看，合呼为「令、格、式、敕」。敕是令、格、式所不行处，故断之以敕。某在漳州，曾编得户、婚两门法。

本合是先令而后敕，先教后行之意。自荆公用事以来，方定为「敕、令、格、式」之序。

「唐藩镇权重，为朝廷之患。今日州郡权轻，却不能生事，又却无以制盗贼。」或曰：「此亦缘介甫刮刷州郡太甚。」曰：「也不专是介甫。且如仁宗时，淮南盗贼发，赵仲约知高邮军，反以金帛牛酒使人买觅他去。富郑公欲诛其人，范文正公谓他既无钱，又无兵，却教他将甚去杀贼？得他和解得去，不残破州郡，亦自好。只是介甫后来又甚。州郡禁军有阙额处，都不补。钱粮尽欲解发归朝廷，谓之『封桩阙额禁军钱』，系提刑司管。」

经制钱，宣和间用兵，经制使所创。总制钱，绍兴初用兵，总制使所创。二人不记姓名。应干税钱物，杂色场、务纳钱，每贯刻五十文，作头子钱。括之为二色钱，以分毫积，计大计多，况其大者！

经制钱，陈亨伯所创。盖因方腊反，童贯讨之，亨伯为随军转运使。朝廷以其权轻，又重为经制使。患军用不足，创为此名以收州县之财，当时大获其

利。然立此制时，明言军罢而止，其后遂因而不改。至绍兴四年，韩球又创总制钱，大略仿经制为之。十一年经界法行，民间印契多，倍有所得，朝廷遂以此年立额。至次年，则其数大亏，乃令州县添补解发。自后州县大困，朝廷亦知之。议者乃请就三年中取中制以立额。却不知中制者乃所添补之岁，其额犹为重也，因仍至今。顷年得江西宪时，陛对日，亦尝为孝宗言之。盖此政是宪司职事。又曰：「亨伯创经制钱时，其兄弟有名某者，劝止之。不从，乃率其子侄哭于家庙，以为作俑之罪，祖先将不祀矣！」

德粹语婺源纳银之弊，方伯谟因问和买。先生言其初曰：「今日惟绍兴最重。旧抛和买数时，两浙运使乃绍兴人。朝廷抛降三十万匹与浙东，绍兴受十四万。是时都吏乃会稽县人，会稽又受多。惟余姚令不肯受，为其民以瓦砾掷之，不得已受归，而其数少，恨不记其名。」滕云：「婺源乃汪内翰乡邑。汪知乡郡，朝廷初降月椿时，会诸县令于廷。婺源令偶言丹阳乡民顽，汪本此乡人，以令为讥之，先勒令受十分之四分三厘，至于今为害。」先生曰：「畴昔创封椿时，本无实数，只是赖州县。且如常平中一项钱，亦许椿数。提举司钱今日又解，明日又解，解必有限，彼岂不来争？以此观之，事皆系作始不是。」

祖宗立法催科，只是九分，才破这一分，便不催。但破得一百贯，谓之「破分」，便住。自曾丞相仲钦为户部时，便不用这法，须要催尽。至今所以如此。

所在上供银，皆分配诸县。独建宁因吴公路作宪，算就盐纲上纳。虽是算在纲上，中间作旧科数，诸县甚者至科民间买纳。后沈公雅来，却检会前时行下指挥，遂罢买上供银。

张定叟尚书云，青城每郊用木十五万 缚幕屋，事已，撤去，皆诸瑯得之。其费出于临安。渠知府日，尝奏乞从本府出钱盖屋，庶免逐郊费用，不从。

朱子语类卷第一百二十九

本朝三

自国初至熙宁人物

因论唐初国初人才，云：「国初人材，是五代时已生得了。」

太宗朝一时人多尚文中子，盖见朝廷事不振，而文中子之书颇说治道故也，然不得其要。范文正公虽有欲为之志，然也粗，不精密，失照管处多。卓。圃录略。

国初人便已崇礼义，尊经术，欲复二帝三代，已自胜如唐人，但说未透在。直至二程出，此理始说得透。因看种明逸集。

问本朝宰相孰优。曰：「各有所长。」

赵几道云：「本朝宰相，但一味度量而已。」曰：「『宽裕温柔，足以有容』，固好；又须『发强刚毅，足以有执』，则得。」

「宰相荐张齐贤，曾受一曹司甚恩，忘了，齐贤后以兄事之。举此一事，齐贤可知矣。」先生曰：「祖宗时人朴实如此。今好荐章如此，乃是一言章也。」

李文靖只做得如此。若有学，便可做三代事；真宗晚年岂有如此等事！

谈苑说李文靖没口匏事，极好，可谓镇浮。然与不兴利事，皆落一偏。胡不广求有道贤德，兴起至治也？

李文靖重厚沉默，尝寓京师，亦少出入。一日，忽有一轿下轿，乃一盖头妇人，不见其面，然仪度甚美；入文靖房，久而出。众讶之，以为文靖如此，却引得这般人来，遂问之。文靖亦只依违应之曰：「『亦言某前程之类，何足信！』」深诘之，文靖曰：「『诸公曾见其面乎？一面都是目！』」许文靖为相。

问：「本朝如王沂公，人品甚高，晚年乃求复相，何也？」曰：「便是前辈都不以此事为非，所以至范文正方厉廉耻，振作士」曰：「如寇莱公，也因天书欲复相。」曰：「固是。」

问：「王沂公云：『恩欲已出，怨使谁当？』似此不可为通法否？」曰：「它只说不欲牢笼人才，说使必出自我门下。它亦未尝不荐人才。」相。

问：「先生前日曾论本朝惟范文正公振作士大夫之功为多。不知使范公处韩公受顾命之时，处事亦能如韩公否？」曰：「看范公才气，亦须做得。」又曰：「祖宗以来，名相如李文靖王文正诸公，只恁地善，亦不得。至范文正时

便大厉名节，振作士气，故振作士大夫之功为多。」问：「范文正作百官图以献，其意如何？」曰：「它只说如此迁转即是公，如此迁转即是私。吕许公当国，有无故躐等用人处，故范公进此图于仁宗。」因举诗云：「『诲尔序爵。』人主此事亦不可不知。假如有人已做侍御史，宰相骤擢作侍从，虽官品高，然侍御史却紧要。为人主者，便须知把他擢作侍从，如何不把做谏议大夫之类。」

「近得周益公书，论吕范解仇事。曰：『初，范公在朝，大臣多忌之。及为开封府，又为百官图以献。因指其迁进迟速次序曰，某为超迁，某为左迁，如是而为公，如是而为私，意颇在吕相。吕不乐，由是落职，出知饶州。未几，吕亦罢相。后吕公再入，元昊方犯边，乃以公经略西事，公亦乐为之用。尝奏记吕公云：「相公有汾阳之心之德，仲淹无临淮之才之力。」后欧阳公为范公神道碑，有「欢然相得，戮力平贼」之语，正谓是也。』公之子尧夫乃以为不然，遂刊去此语。前书今集中亦不载，疑亦尧夫所删。他如丛谈所记，说得更乖。某谓吕公方寸隐微，虽未可测，然其补过之功，使天下实被其赐，则有不可得而掩者。范公平日胸襟豁达，毅然以天下国家为己任。既为吕公而出，岂复更有匿怨之意？况公尝自谓平生无怨恶于一人，此言尤可验。忠宣固是贤者，然其规模广狭，与乃翁不能无间。意谓前日既排申公，今日若与之解仇，前后似不相应，故讳言之。却不知乃翁心事，政不如此。欧阳公闻其刊去碑中数语，甚不乐也。」问：「后来正献亦及识范公否？」曰：「正献通判颍州时，欧阳公为守。范公知青州，过颍，谒之。因语正献曰：『太博近朱者赤。欧阳永叔在此，宜频近笔砚。』异时同荐三人：则王荆公司马温公及正献公也。其知人如此。」又曰：「吕公所引，如张方平王拱辰李淑之徒，多非端士，终是不乐范公。张安道过失更多，但以东坡父子怀其汲引之恩，文字中十分说他好，今人又好看苏文，所以例皆称之。介甫文字中有说他不好处，人既不看，看又不信。」儒用。

吕申公斥逐范文正诸人，至晚年复收用之，范公亦竭尽底蕴而为之用，这见文正高处。忠宣辨欧公铭志事，这便是不及文正。

范文正杰出之才。

某尝谓，天生人才，自足得用。岂可厚诬天下以无人？自是用不到耳。且如一个范文正公，自做秀才时便以天下为己任，无一事不理会一旦仁宗大用之，便做出许多事业。今则所谓负刚大之气者，且先一笔勾断。称停到第四五等人，气宇厌厌，布列台谏，如何得事成！故某向谓，姓名未出，而内外已知其非天下第一流矣！

范文正公尝云：「浙人轻佻易动，切宜戒之！」

某尝说，吕夷简最是个无能底人。今人却说他有相业，会处置事，不知何者为相业？何者善处置？为相正要以进退人才为先，使四夷闻知，知所耸畏。方其为相，其才德之大者，如范文正诸公既不用，下而豪俊跣弛之士，如石曼卿诸人，亦不能用。其所引援，皆是半间不界无状之人，弄得天下之事日入于昏乱。及一旦不柰元昊何，遂尽挨与范文正公。若非范文正公，则西方之事决定弄得郎当，无如之何矣。今人以他为有相业，深所未晓。

因言仁宗朝，讲书杨安国之徒，一时聚得几个朴纯无能之人，可笑。先生曰：「此事缘范文正招引一时才俊之士，聚在馆阁。如苏子美梅圣俞之徒，此辈虽有才望，虽皆是君子党，然轻儇戏谑，又多分流品。一时许公为相，张安道为御史中丞，王拱辰之徒，皆深恶之，求去之未有策。而苏子美又杜祁公婿，杜是时为相，苏为馆职，兼进奏院。每岁院中赛神，例卖故纸钱为饮燕之费。苏承例卖故纸，因出己钱添助为会，请馆阁中诸名胜，而分别流品，非其侣者皆不得与。会李定愿与，而苏不肯。于是尽招两军女妓作乐烂饮，作为傲歌。王胜之名直柔。句云：『敬倒太极遣帝扶，周公孔子驱为奴。』这一队专探伺他败阙，才闻此句，拱辰即以白上。仁宗大怒，即令中官捕捉，诸公皆已散走逃匿。而上怒甚，捕捉甚峻，城中喧然。于是韩魏公言于上曰：『陛下即位以来，未尝为此等事。一旦遽如此，惊骇物听。』仁宗怒少解，而馆阁之士罢逐一空，故时有『一网打尽』之语。杜公亦罢相，子美除名为民，永不叙复。子美居湖州，有诗曰：『不及鸡竿下坐人！』言不得比罪人引赦免放也。虽是拱辰安道辈攻之甚急，然亦只这几个轻薄做得不是。纵有时名，然所为如此，终亦何补于天下国家邪？仁宗于是惩才士轻薄之弊，这几个承意旨，尽援引纯朴持重之人以愚仁宗。凡解经，不过释训诂而已，如杨安国彭乘之徒是也。是时张安道为御史中丞，助吕公以攻范。」

陈执中俗吏，然执法，仁庙谓惟此人不瞒人。近世叶颙近似之。

德粹以明州士人所寄书纳先生，因请问其书中所言。先生曰：「渠言『汉之名节，魏晋之旷荡，隋唐之辞章，皆惩其弊为之。』不然。此只是正理不明，相羈将去，遂成风俗。后汉名节，至于末年，有贵己贱人之弊。如皇甫规，乡人见之，却问：『卿在鴈门，食鴈美乎？』举此可见。积此不已，其势必至于虚浮入老庄。相羈到齐梁间，又不复如此，只是作一般艳辞，君臣赓歌褻渎之语，不以为怪。隋之辞章，乃起于炀帝。进士科至不成科目，故遂羈缠至唐，至本朝然后此理复明。正如人有病，今日一病，明日变一病，不成要将此病变作彼病。」某问：「已前皆羈缠成风俗。本朝道学之盛，岂是羈缠？」先生曰：「亦有其渐。自范文正以来已有好议论，如山东有孙明复，徂徕有石

守道，湖州有胡安定，到后来遂有周子程子张子出。故程子平生不敢忘此数公，依旧尊他。若如杨刘之徒，作四六骈俪之文，又非此比。然数人者皆天资高，知尊王黜霸，明义去利。但只是如此便了，于理未见，故不得中。」某问：「安定学甚盛，何故无传？」曰：「当时所讲止此，只些门人受去做官，死后便已。尝言刘彝善治水，后来果然。彝有一部诗，遇水处便广说。」璘录云：「刘彝治水，所至兴水利。刘有一部诗解，处处作水利说，好笑。熟处难忘。」某又问：「以前说后汉之风，皆以为起于严子陵，近来说又别。」曰：「前汉末，极有名节人。光武却极崇儒重道，尊经术，后世以为法。如见樊英筑坛场，犹待神明。严子陵直分明是隐士，渠高气远迈，直是不屈。又论其不矫激，吕伯恭作祠堂记，却云它中和。尝问之：『严子陵何须如此说？使它有知，闻之岂不发一笑！』因说：「前辈如李泰伯们议论，只说贵王贱伯，张大其说，欲以劫人之听，却是矫激，然犹有以使人奋起。今日须要作中和，将来只便委靡了。如范文正公作子陵祠堂记云：『先生之心，出乎日月之上；光武之器，包乎天地之外。微先生，不能成光武之大；微光武，岂能遂先生之高！』胡文定父子极喜此语。大抵前辈议论粗而大，今日议论细而小，不可不理会。」某问：「此风俗如何可变？」曰：「如何可变？只且自立。」

论安定规模虽少疏，然却广大着实。如孙明复春秋虽过当，然占得气象好。如陈古灵文字尤好。尝过台州，见一丰碑，说孔子之道，甚佳。此亦是时世渐好，故此等人出，有「鲁一变」气象，其后遂有二先生。若当时稍加重，把二先生义理继之，则可以一变，而乃为王氏所坏！问：「当时如此积渐将成，而坏于王氏，莫亦是有气数？」曰：「然。」

因言兼山艾轩二氏中庸，曰：「程子未出时，如胡安定石守道孙明复诸人说，话虽粗疏，未尽精妙，却尽平正，更如古灵先生文字都好。」道夫云：「只如谕俗一文，极为平正简易。」曰：「许多事都说尽，也见他一个胸襟尽包得许多。」又曰：「大抵事亦自有时。如程子未出，而诸公已自如此平正。」

本朝孙石辈忽然出来，发明一个平正底道理自好，前代亦无此等人。如韩退之已自五分来，只是说文章。若非后来关洛诸公出来，孙石便是第一等人。孙较弱；石健甚，硬做。

问：「孙明复如何恁地恶胡安定？」曰：「安定较和易，明复却刚劲。」或曰：「孙泰山也是大故刚介。」曰：「明复未得为介，石守道却可谓刚介。」

石守道只是粗。若其名利嗜欲之类，直是打迭得伶俐，兹所以不动心也。

嘉佑前辈如此厚重。胡安定于义理不分明，然是甚气象！

问：「安定平日所讲论，今有传否？」曰：「并无。薛士龙在湖州，尝以书问之。回书云，并无。如当初取湖州学法以为太学法，今此法无。今日法，乃蔡京之法。」又云：「祖宗以来，学者但守注疏，其后便论道，如二苏直是要论道。但注疏如何弃得！」

安定太山徂徕庐陵诸公以来，皆无今日之术数。老苏有九分来许罪。

安定胡先生只据他所知，说得义理平正明白，无一些玄妙。近有一辈人，别说一般惹邪底详说话。禅亦不是如此。只是不曾见那禅师，便是被他笑。扬录云，徐子仪之徒。

因论李泰伯，曰：「当时国家治，时节好，所论皆劲正如此。曾南丰携欧公书，往余杭见范文正。文正云『欧九得书，令将钱与公。今已桩得甚处钱留公矣。亦欲少款，适闻李先生来，欲出郊迓之』云云。」

闽宰方叔珪永嘉人。以书来，称本朝人物甚盛，而功业不及于汉唐，只缘是要去小人。先生曰：「是何等议论！小人如何不去得？自是不可合之物。

『一熏一莸，十年尚犹有臭。』观仁宗用韩范富诸公，是甚次第！只为小人所害。及韩富再当国，前日事都忘了。富公一向畏事，只是要看经念佛，缘是小人在傍故耳。若谓小人不可去，则舜当时去『四凶』是错了！」可学问：「方君意谓不与小人竞，则身安，可以做事。」曰：「不去小人，如何身得安！」刘晦伯云：「有人说泰卦『内君子，外小人』，为君子在内，小人在外。小人道消，乃是变为君子。」曰：「亦有此理。圣人亦有容小人处，又是一截事。且当看正当处。使小人变为君子固好，只是不能得如此。」可学云：「小人潜君子，须加以朋党叛逆。」曰：「如此，则一网可打尽。虽是如此，然君子亦不可过当。如元佑诸公行蔡新州事，却不是。渠固有罪，然以作诗行重责，大不可。然当元佑时，只行遣渠一人，至绍圣则祸甚酷。以此观君子之于小人，未能及其毫毛；而小人之于君子，其祸常大，安可不去！」

韩富初来时，要拆洗做过，做不得，出去。及再来，亦只随时了。遇圣明如此，犹做不得！

富郑公与韩魏公议不合，富恨之，至不吊魏公丧。富公守某州，鲁直为尉，久不之任，在路迁延。富有所闻，大怒；及到，遂不与交割。后幕干劝之，方肯。及鲁直在史馆修韩魏公传，使人问富曾吊韩丧否。知其不曾，遂以

此事送下案中，遂成案底。后人虽欲修去此事，而有案底，竟不可去，鲁直也可谓乖。但魏公年年却使人去郑公家上寿，恁地便是富不如韩较宽大。

韩魏公富郑公皆言新法不便。韩公更能论列，上面不从他，也委曲作个道理着行他底。如富公更不行，自用他那法度，后来遂被人言。虽如此，毕竟唤做是，不得。今事有不便，但当如韩公论列。若不从，也须做道理减省了行他底。大不可行，则有去而已。如富公直截自用己意，则不可也。

欧公章疏言地震，山石崩入于海。某谓正是「羸豕孚蹢」之义。当极治时，已自栽培得这般物在这里了，故直至如今。

先生因泛言交际之道，云：「先人曾有杂录册子，记李仲和之祖见居三衢。同包孝肃同读书一僧舍，每出入，必经由一富人门，二公未尝往见之。一日，富人俟其过门，邀之坐。二公托以他事，不入。他日复招饭，意廛甚。李欲往，包公正色与语曰：『彼富人也，吾徒异日或守乡郡，今妄与之交，岂不为他日累乎！』竟不往。后十年，二公果相继典乡郡。」先生因嗟叹前辈立己接人之严盖如此。方二公为布衣，所志已如此。此古人所谓言行必「稽其所终，虑其所敝」也。或言：「近有为乡邑者，泛接部内士民，如布衣交，甚至狎溺无所不后来遇事入手，处之颇有掣肘处。」曰：「为邑之长，此等处当有限若脱略绳墨，其末流之弊，必至于此。包李之事，可为法也。」

张乖崖云：「阳是人有罪，而未书案，尚变得；阴是已书案，更变不得。」此人曾见希夷来，言亦似太极图。

「赵叔平，乐易厚善人也。平生做工夫，欲验心善恶之多少，以一器盛黑豆，一器盛白豆，中间置一虚器。才一善念动，则取白豆投其中；恶念动，则取黑豆投其中；至夜，则倒虚器中之豆，观其黑白，以验善恶之多少。初间黑多而白少；久之，渐一般；又久之，则白多而黑少；又久，则和豆也无了，便是心纯一于善矣。」或曰：「恐无此理。」曰：「前辈有一种工夫如此。若能持敬，则不消如此心烦，自然当下便复于善矣。」

陈烈，字季慈。行甚高，然古怪太甚。使其知义理之正，是如何样有力量！惜其只一向从一边去。辞官表甚古，横渠尝称之。温公薨，陈上表慰国家，张文潜集中有代范忠宣答其表书。

陈烈辞官表，上谓似中书之文。陈好行古礼，其妻厌之而求去。人遂诬陈恶其妻丑而出之。

陈烈初年读书，不理会得，又不记。因读孟子「求放心」一段，遂谢绝人事，静坐室中。数月后，看文字记性加数倍，又聪明。

阮逸撰元经、关朗易、李靖问对，见后山谈丛。

「崔正言奏议亦好。」又问：「曾看刘质夫春秋、谢显道胡明仲集否？」

朱子语类卷第一百三十一

本朝四

自熙宁至靖康用人

问荆公得君之故。曰：「神宗聪明绝人，与群臣说话，往往领略不去；才与介甫说，便有『于吾言无所不说』底意思，所以君臣相得甚欢。向见何万一之少年时所著数论，其间有说云，本朝自李文靖公王文正公当国以来，庙论主于安静，凡有建明，便以生事归之，驯至后来天下弊事极多。此说甚好。且如仁宗朝是甚次第时节！国势却如此缓弱，事多不理。英宗即位，已自有性气要改作，但以圣躬多病，不久晏驾，所以当时谥之曰『英』。神宗继之，性气越紧，尤欲更新之。便是天下事难得恰好，却又撞着介甫出来承当，所以作坏得如此！」又曰：「介甫变法，固有以召乱。后来又却不别去整理，一向放倒，亦无缘治安。」儒用。以下荆公。

论王荆公遇神宗，可谓千载一时，惜乎渠学术不是，后来直坏到恁地。问：「荆公初起，便挟术数？为后来如此？」曰：「渠初来，只是要做事。到后面为人所攻，便无去就。不观荆公目录，无以知其本末。它直是强辩，邈视一世，如文潞公，更不敢出一语。」问：「温公所作如何？」曰：「渠亦只见荆公不是，便倒一边。如东坡当初议论，亦要变法，后来皆改了。」又问：「神宗元丰之政，又却不要荆公。」曰：「神宗尽得荆公许多伎俩，更何用他？到元丰间，事皆自做，只是用一等庸人备左右趋承耳。」又问：「明道横渠初见时，皆许以峻用。后来乃如此，莫是荆公说已行，故然？」曰：「正如吾友适说徐子宜上殿极蒙褒奖，然事却不行。」曰：「设使横渠明道用于当时，神宗尽得其学，他日还自做否？」曰：「不然。使二先生得君，却自君心上为之，正要大家商量，以此为根本。君心既正，他日虽欲自为，亦不可。」又云：「富韩公召来，只是要去，语人云：『人见上，坐亦不定，岂能做事？』」某云：「韩公当仁庙再用时，与韩魏公在政府十余年，皆无所建明，

不复如旧时。」曰：「此事看得极好，当记取。」又问：「使范文正公当此，定不肯回。」曰：「文正却不肯回，须更精密似前日。」

「荆公初作江东提刑，回来奏事，上万言书。其间一节云：『今之小官俸薄，不足以养廉，必当有以益之。然当今财用匱乏，而复为此论，人必以为不可行。然天下之财未尝不足，特不知生财之道，无善理财之人，故常患其不足。』神宗甚善其言。后来纔作参政第二日，便专措置理财，遍置回易库，以笼天下之利，谓周礼泉府之职正是如此。却不知周公之制，只为天下之货有不售，则商旅留滞而不能行，故以官钱买之，使后来有欲买者，官中却给与之，初未尝以此求利息也。」时举云：「『凡国之财用取具焉』，则是国家有大费用皆给于此，岂得谓之不取利耶？朝廷财用，但可支常费耳。设有变故之来，定无可以应之。」曰：「国家百年承平，其实规模未立，特幸其无事耳。若有大变，岂能支耶？神宗一日闻回易库零细卖甚果子之类，因云：『此非朝廷之体。』荆公乃曰：『国家创置有司，正欲领其繁细。若回易库中，虽一文之物，亦当不惮出纳，乃有司之职，非人君所当问。若人君问及此，则乃为繁碎而失体也。』其说甚高，故神宗信之。」

「新法之行，诸公实共谋之，虽明道先生不以为不是，盖那时也是合变时但后来人情汹汹，明道始劝之以不可做逆人情底事。及王氏排众议行之甚力，而诸公始退散。」道夫问：「新法之行，虽涂人皆知其有害，何故明道不以为非？」曰：「自是王氏行得来有害。若使明道为之，必不至恁地狼狈。」问：「若专用韩富，则事体如何？」曰：「二公也只守旧。」「专用温公如何？」曰：「他又别是一格。」又问：「若是二程出来担负，莫须别否？」曰：「若如明道，十事须还他全别，方得。只看他当时荐章，谓其『志节慷慨』云云，则明道岂是循常蹈故块然自守底人！」

吕氏家传载荆公当时与申公极相好，新法亦皆商量来，故行新法时，甚望申公相助。又用明道作条例司，皆是望诸贤之助，是时想见其意好。后来尽了初意，所以诸贤尽不从。明道行状不载条例司事，此却好分明载其始末。

神宗尝问明道云：「王安石是圣人否？」明道曰：「『公孙硕肤，赤舄几几』，圣人气象如此。王安石一身尚不能治，何圣人为！」先生曰：「此言最说得荆公着。」

荆公德行，学则非。

先生论荆公之学所以差者，以其见道理不透彻。因云：「洞视千古，无有见道理不透彻，而所说所行不差者。但无力量做得来，半上落下底，则其害

浅。如庸医不识病，只胡乱下那没紧要底药，便不至于杀人。若荆公辈，他硬见从那一边去，则如不识病证，而便下大黄、附子底药，便至于杀人！」

刘叔通言：「王介甫，其心本欲救民，后来弄坏者，乃过误致然。」曰：「不然。正如医者治病，其心岂不欲活人？却将砒礞与人吃。及病者死，却云我心本欲救其病，死非我之罪，可乎？介甫之心固欲救人，然其术足以杀人，岂可谓非其罪？」

因语荆公，陆子静云：「他当时不合于法度上理会。」语之云：「法度如何不理会？只是他所理会非三代法度耳。」居甫问：「荆公节俭恬退，素行亦好。」曰：「他当时作此事，已不合中。如孔子于饮食衣服之间，亦岂务灭裂？它当初便只苟简，要似一苦行然。」某问：「明道『共改』之说亦是权？」曰：「是权。若从所说，纵未十分好，亦不至如它日之甚。」问：「章子厚说，温公以母改子，不是。此说却好。」曰：「当时亦是温公见得事急，且把做题目。」问：「温公当路，却亦如荆公，不通商量。」曰：「温公亦只是见得前日不是，已又已病，急欲救世耳。哲宗于宣仁有憾，故子厚辈得入其说。如亲政次日，即召中官。范淳夫疏，拳拳君臣之间，只说到此，向上去不得，其如之何？」问：「宣仁不还政，如何？」曰：「王彦霖系年录一段可见。尝对宣仁论君子小人，彦霖云：『太皇于宫中须说与皇帝。』曰：『亦屡说，孙儿都未理会得。』观此一节，想是以未可分付，故不放下。宣仁性极刚烈。蔡新州之事，行遣极重。」曰：「当时若不得范忠宣救，杀了他，他日诸公祸又重。」曰：「赖有此耳。」又问：「韩师朴曾子宣建中事如何？」曰：「渠二人却要会和。子宣日录极见渠心迹。当时商量云，左除却轼辙，右除却京卞，此意亦好。后来元佑人渐多，颇攻其短，子宣却反悔，师朴无如之何。」又问：「蔡京之来，乃师朴所引，欲以倾子宣。」曰：「京入朝，师朴遣子迎之十里，子宣却遣子迎之二十里。京既入，和二人皆打出。」或录云：「韩师朴是个鹞突的人，荐蔡京，欲使之排曾子宣」云云。

汪圣锡尝问某云：「了翁政日录，其说是否？」应之曰：「不是。」曰：「如何不是？」曰：「若言荆公学术之缪，见识之差，误神庙委任，则可。壮祖录云：「若言荆公学术不正，负神庙委任之意，是非谬乱，为神庙圣学之害，则可。」却云日录是蔡卞增加，又云荆公自增加。如此，则是彼所言皆是，但不合增加其辞以诬宗庙耳。又以其言『太祖用兵，何必有名？真宗矫诬上天』，为谤祖宗。此只是把持他，元不曾就道理上理会，如何说得他倒！」

伯丰问四明尊尧集。曰：「只似讨闹，却不于道理上理会。盖它止是于利害上见得，于义理全疏。如介甫心术隐微处，都不曾攻得，却只是把持。如曰『谓太祖滥杀有罪，谓真宗矫诬上天』，皆把持语也。龟山集中有政日录数

段，却好。盖龟山长于攻王氏。然三经义辨中亦有不必辨者，却有当辨而不曾辨者。」

「王氏新经尽有好处，盖其极平生心力，岂无见得着处？」因举书中改古注点句数处，云：「皆如此读得好。此等文字，某尝欲看一过，与掀撮其好者而未暇。」

三舍士人守得荆公学甚固。

陈后山说，人为荆公学，唤作「转般仓，模画手。致无赢余，但有亏欠」！东坡云：「荆公之学，未尝不善，只是不合要人同己。」此皆说得未是。若荆公之学是，使人人同己，俱入于是，何不可之有？今却说「未尝不善，而不合要人同」，成何说话！若使弥望者黍稷，都无粮莩，亦何不可？只为荆公之学自有未是处耳。

荆公作字说时，只在一禅寺中。禅床前置笔砚，掩一龕灯。人有书翰来者，拆封皮埋放一边。就倒禅床睡少时，又忽然起来写一两字，看来都不曾眠。字本来无许多义理，他要个个如此做出来，又要照顾须前后，要相贯通。

介甫解佛经亦不是，解「揭帝揭帝」云：「揭其所以为帝者而示之。」不知此是胡语！

唐均林夫力疏荆公，对神宗前叱荆公。每诵其疏一段竟，又问云：「王安石是如此也无？」荆公力辨之。均云：「在陛下前尚如此不臣！」均初附荆公，荆公不曾收用，故后诋之。均初欲言时，就曾鲁公借钱三百千，以言荆公了，必见逐。贫，用以作裹足。曾以其作言事官，借与之。后得罪逐，曾监取其钱，而后放行。

蜚卿问荆公与坡公之学。曰：「二公之学皆不正。但东坡之德行那里得似荆公！东坡初年若得用，未必其患不甚于荆公。但东坡后来见得荆公狼狈，所以都自改了。初年论甚生财，后来见青苗之法行得狼狈，便不言生财。初年论甚用兵，如曰『用臣之言，虽北取契丹可也』。后来见荆公用兵用得狼狈，更不复言兵。他分明有两截底议论。」

荆公后来所以全不用许多儒臣，也是各家都说得没理会。如东坡以前进说许多，如均户口、较赋役、教战守、定军制、倡勇敢之类，是煞要出来整理弊坏处。后来荆公做出，东坡又却尽底翻转，云也无一事可做。如拣汰军兵，也说怕人怨；削进士恩例，也说士人失望，恁地都一齐没理会，始得。且如役

法，当时只怕道衙前之役，易致破荡。当时于此合理会，如何得会破荡？晁以道文集有论役法处，煞好。

熙宁更法，亦是势当如此。凡荆公所变更者，初时东坡亦欲为之。及见荆公做得纷扰狼狈，遂不复言，却去攻他。如荆公初上底书，所言皆是，至后来却做得不是。自荆公以改法致天下之乱，人遂以因循为当然。天下之弊，所以未知所终也。

介甫初与吕吉甫好时，常简帖往来。其一云：「勿令上知。」后来不足，吕遂缴奏之，神宗亦胡乱藏掩了。介甫只好人奉己，故与吕合。若东坡们不顺己，硬要治他，如何天生得恁地狠！」

问：「万世之下，王临川当作如何评品？」曰：「陆象山尝记之矣，何待它人问？」「莫只是学术错否？」曰：「天资亦有拗强处。」曰：「若学术是底，此样天资却更有力也。」曰：「然。」琮。

介甫每得新文字，穷日夜阅之。喜食羊头●，家人供至，或值看文字，信手撮入口，不暇用；过食亦不觉，至于生患。且道将此心应事，安得会不错！不读书时，常入书院。有外甥懒学，怕他人书院，多方讨新文字；得之，只顾看文字，不暇入书院矣。

因论王氏之学，而曰：「元泽幼即颖悟。尝有人笼獐、鹿各一，以遗介甫，元泽时俱未识也。或问之曰：『孰为鹿？孰为獐？』元泽曰：『獐边者是鹿，鹿边者是獐。』其后解经大抵类此。」

世上有「依本分」三字，只是无人肯行。且如苏氏之学，却成个物事。若王氏之学，都不成物事，人却偏要去学，这便是不依本分。近看博古图，更不成文理，更不可理会，也是怪。其中说一「旅」字，云：「王曰：『众也。』」这是自古解作众，他却要恁地说时，是说王氏较香得些子。这是要取奉那王氏，但恁地也取奉得来不好。

先生取荆公奏稟进邳侯家传者，令人杰读之。广录云：「取荆公议府兵奏稟，及邳侯与德宗议复府兵之说，令诸生诵之。曰：『如今得个宰相如此，甚好。』」又读益公跋。先生曰：「如益公说，则其事都不成做。」人杰云：「邳侯有智略，如劝肃宗先取范阳，亦好。」曰：「此策诚善。彼劝肃宗未可取两京者，欲以两京縶其四将，惜乎不用也！」人杰云：「荆公保甲行于畿甸，其始固拂人情，元佑诸公尽罢之，却是坏其已成之法。」曰：「固是。近张元德亦有此议论寄来。」因言：「元佑诸公大略有偏处，多如此。」人杰

云：「如弃地与西夏，亦未安。」曰：「当时如吕微仲，自以为不然。盖吕西人，知其利害。其它诸公所见，恨不得纳诸其怀；其意待西夏倔强时，只欲卑巽请和耳。」因言：「本朝养兵蠹国，更无人去源头理会，只管从枝叶上去添兵添将。太祖初定天下，将诸军分隶州郡，特寄养耳，故谓之『第几指挥』，谓之『禁军』，明其为警卫也。其将校乃衙前，今所谓『都知兵马使』，谓之『教练』，乃其军之将也。若都监，乃唐末监军之遗制。钤辖、都部署，皆国初制也。部署，即今之总管。今州钤、路钤、总管，皆无职事，但大阅时供职一两日耳。潭州有八指挥，其制皆废弛。而飞虎一军独盛，人皆谓辛幼安之力。以某观之，当时何不整理亲军？自是可用。却别创一军，又增其费。又今之江上屯驻，祖宗时亦无之。某之意，欲使更戍于州郡，可以渐汰将兵，然这话难说。又今之两淮荆襄义勇皆可用，但人多不之思耳。」广录云：「京畿保甲之法，荆公做十年方成。至元佑时，温公废了，深可惜！盖此是已成之事，初时人固有怨者，后来做得成，想人亦安之矣。却将来废了，可惜！因言军政后来因事而添者甚多，添得新者，却不理会旧时有者。祖宗只有许多禁军散在诸州，谓之禁军者，乃天子所用之军，不许他役。而今添得许多御前诸军分屯了，故诸州旧有禁军皆不理睬。又如潭州缘置飞虎一军了，都不管那禁军与亲兵。」

温公可谓知、仁、勇。他那活国救世处，是甚次第！其规模稍大，又有学问，其人严而正。以下温公。

义刚曰：「温公力行处甚笃，只是见得浅。」曰：「是。」

子思所谓「诚」，包得温公所谓「不妄语」者。温公诚在子思诚里。

曹兄问：「诸先生皆以为司马公许多年居洛，只成就得一部通鉴；及到入朝，却做得许多不好事。」曰：「道司马公做得未善，即是；道司马公之失，却不是。当时哲庙若有汉昭之明，便无许多事。」又曰：「不知有圣人出来，天下事如何处置？」因举易云：「井渫不食，行测也；求王明，受福也。」

温公忠直，而于事不甚通晓。如争役法，七八年间直是争此一事。他只说不合令民出钱，其实不知民自便之。此是有甚大事？却如何舍命争！

司马温公为谏官，与韩魏公不合。其后作祠堂记，极称其为人，岂非自见熙丰之事故也？韩公真难得，广大沉深！

「司马公忧国之心，至垂绝犹未忘；道乡亦然。窃谓到此无可奈何，亦只得休矣。」先生曰：「全不念着，却如释氏之忘。若二公者，又似太」问：

「夫子曳杖负手，逍遥而歌，却不然。」曰：「夫子犹言：『明王不兴，天下孰能宗予！』依旧是要做他底。」

「与其得小人，不若得愚人。」温公晚年更历之多，为此说。

范蜀公作温公墓志，乃是全用东坡行状，而后面所作铭，多记当时奸党事。东坡令改之，蜀公因令东坡自作，因皆出蜀公名，其后却无事。若范所作，恐不免被小人掘了。

涑水记闻，吕家子弟力辨，以为非温公书。盖其中有记吕文靖公数事，如杀郭后等。某尝见范太史之孙某说，亲收得温公手写藁本，安得为非温公书！某编八朝言行录，吕伯恭兄弟亦来辨。为子孙者只得分雪，然必欲天下之人从己，则不能也。

温公省试，作民受天地之中以生论，以生为活。其说以为民能受天地之中，则能活也。温公集中自有一段如此说，也说得好；却说他人以生为生育之生者不然，拗论如此。某旧时这般文字，及了斋集之类，尽用子细看其有论此等去处，尽拈出看。少年被病翁监着，他不许人看，要人读。其有议论好处，被他监读，煞吃工夫！又云：「了翁集后面说禅，更没讨头处。病翁笑曰：『这老子后来说话如此，想是病心风。』」

正献为温公言，佛家心法，只取其简要。此吕氏之学也。

问：「明道论元佑事，须并用熙丰之党。」曰：「明道只是欲与此数人者共变其法，且诱他人脚来做。」问：「如此却似任术？」曰：「处事亦有不能免者，但明道是至诚为之，此数人者亦不相疑忌。然须是明道方能了此。后来元佑诸公治得此党太峻，亦不待其服罪。温公论役法疏略，悉为章子厚所驳，只一向罢逐，不问所论是非，却是太峻急。然当时如蔡确辈留得在朝廷，岂不害事！」

元佑诸公大纲正，只是多疏，所以后来熙丰诸人得以反倒。

元佑诸贤议论，大率凡事有据见定底意思；盖矫熙丰更张之失，而不知其堕于因循。既有个天下，兵须用练，弊须用革，事须用整顿。如何一切不得！又曰：「元佑诸贤，多是闭着门说道理底。后来见诸行事，如赵元镇意思，是其源流大略可睹矣。」儒用。

熙丰时，诸人生财治狱，纷起可畏。一人尝以狱事累及吕申公。申公时为枢密，其人带吏直入枢府，令申公供文字之类，甚无礼。后元佑间例治此等人，申公遂以其尝治己之故，恐人以为私报之讎，遂特轻之，当时人以是美之。先生曰：「只是莫过行遣，至当得这般罪，合与他行遣。此处皆是病。」

元佑特立一司，名「理诉所」，令熙丰间有所屈抑者，尽来雪理，此元佑人之过也。后徽宗即位求言，人尽言之。后为蔡京将放，有说熙丰不好者，尽罪之，以锺世美第一。苏季明亦以此得罪。

范淳夫纯粹，精神短，虽知尊敬程子，而于讲学处欠缺。如唐鉴极好，读之亦不无憾。

范淳夫论治道处极善，到说义理处，却有未精。

范淳夫说论语较粗，要知却有分明好处。如唐鉴文章，议论最好。不知当时也是此道将明，如何便教诸公都恁地白直！某尝看文字，见说得好处，便寻他来历，便是出于好人之门。

范淳夫讲义，做得条畅。此等正是他所长，说得出，能如此分晓。

范淳夫不可晓，招李方叔教其子温辈，温甚不佳。又尝荐陈元舆自代。若道要纯谨，李方叔初不纯谨；若道要学术议论，元舆又不是这样的人。

韩持国赵清献俱学佛。向在衢州，见清献公家书，虽佛寻常言语奉持亦谨，居家清苦之甚。韩持国卧病，令家人奏乐于前，就床上辗转称快。以此而观，则清献所得多矣。

正淳问：「韩持国言『道上无克』，此说犹可。至说『道无真假』，则误甚矣！」曰：「正缘其谓『道无真假』，所以言『无克』。若知道有真假，则知假者在所当克也。」

南丰与兄，看来是不足。观其兄与欧公帖，可见。

曾南丰初亦耿耿，后连典数郡，欲入而不得，故在福建亦进荔子。后得沧州，过阙，上殿札子力为谏说，谓本朝之盛自三代以下所无，后面略略说要戒惧等语，所谓「劝百而讽一」也。然其文极妙。

曾子固初与介甫极厚善。入馆后，出倅会稽令。集中有诗云：「知者尚复然，悠悠谁可语！」必是曾谏介甫来，介甫不乐，故其当国不曾引用。后介甫罢相，子固方召入，又却专一进谏辞，归美神宗更新法度，得个中书舍人。丁艰而归，不久遂亡。不知更活几年，只做如何合杀？子宣在后，一向做出疏脱。初，子宣有意调停，不主元佑，亦不主元丰，遂有建中靖国年号，如丰相之陈莹中邹志完辈，皆其所引。却又被诸公时攻其短，子宣不堪，有斥之使去国者。其弟子开有书与子宣云：「某人者皆时名流，今置闲处。」盖为是也。后韩忠彦欲挤子宣，遂引蔡京入来。子宣知之，反欲通殷懃于京。忠彦方遣其子迓京，则子宣之子已将父命迎之于二十里外矣。先时子宣攻京甚力，至是遂不复谁何。凡京有所论奏，不曰「京之言是」，则曰「京之言善」，又不自知其疏脱，载之目录。儒用。

问：「刘元城不知培植君子之党。才一小事，便一向搏击，以致君子尽去而小人用矣，此其过否？」曰：「过不在此，是他见识有病。『不知言，无以知人也。』是他不知言。且如说伊川，他只见得祖宗有典故，才有不合，便道不是。渠不知辅导少主之理当如此，故伊川一向被他论列，是他见识只如此。又如蔡新州事，被他当时自谓有定策功，宣仁亦甚恶之，谓须与他痛治，恐后来皇帝被人惑，治他不得。元城亦欲因其诗以治之。当时执政、侍从、台谏有不欲治蔡者，一切逐去。盖以诗治人自不正，因此以治彼罪，又不是。诗胡说，何足道？定策谋，他又不说了，又无缘治得他，都不消问了。其本原只在开导人主心术，使人主知不赏私恩，不罚私怨之理，则蔡何足虑！元城亦不是私意。只是言不当如此，却不知以诗治人不当，又欲绝其定策奸谋。如此治之，岂不使人主益疑？后蔡死，其家果诉冤，谓蔡有定策功。诸人忌之，遂起大祸。后治元佑诸公，皆为蔡报怨也。温公治时，必不如此。」

问：「黄履邢恕少居太学，邢固俊拔，黄亦谨厚力学，后来二人却如此狼狽。」曰：「它固会读书，只是自做人不好。然黄却是个白直底人，只是昏愚无见识，又爱官职，故为邢所诱坏。邢则有意于为恶，又济之以才，故罪过多。」

邢恕本不定迭，知随州时，温公犹未绝之，与通书。只是明道康节看得好。康节诗云：「慎勿轻为西晋风！」明道语见上蔡录中，「便不得不说」处。开封劄子事，只是后来撰出，当时无此事，辨诬中有「妄谓」二字。

问：「邢恕少年见诸公时，亦似好。」先生曰：「自来便尖利出头，不确实，到处里去入作章惇用。林希作御史，希击伊川，只俟邢救，便击之。恕言于哲宗：『臣于程某尝事之以师友，今便以程某斩作千段，臣亦不救！』当时

治恕者，皆寻得明道行状后所载说，即本此治之。恕过恶如此，皆不问。只在这一边者，有毫发必治之。」

邢恕令王直方父为高忘其名。做一脱宣仁欲废哲宗事由文字，令高上之，人初不知之。直方临死，以文字笼分人，笼中有其文字在，其说谓宣仁欲立其所生神宗弟。徐度侍郎云：「便是立神宗弟，亦无不是。」

苏子容荐李清臣。清臣一对，便说继述事，苏闻之骇然。出，苏语李曰：「邦直将作好官！」

因论高甲人及叶祖洽，曰：「此人本无才能，但时方尊尚介甫之学，祖洽多用其说，且因而推尊之，故作第一人。按编年，上好读孟子，人未知之。时廷试进士，始用策，叶祖洽乡人黄履在禁从，因以告之。祖洽试策皆援引孟子，故称旨，擢为第一。然其人品凡下，又不敢望新进用事之人，提拔不起，当时不甚擢用。元佑固是无缘用他，及至绍圣间，复行『绍述』之说，依旧在闲处，无聊之甚，遂自诡以为熙丰旧人，知熙丰事为详。又谓：『赵挺之亦熙丰旧人，尝荐臣。今蒙擢在言路，乞召问之。』士大夫贪得患失，固无所不至，然未有若祖洽之甚者。」或谓：「此等人亦缘科第高，要做官职，牵引得如此。」曰：「只是自家无志。若是有志底，自然牵引它不得。盖他气力大，如大鱼相似，看是甚网，都迸裂出去。才被这些子引动，便是元无气力底人。如张子韶汪圣锡王龟龄一样底人，如何牵得他！」儒用。

庄仲问：「本朝名公，有说得好者，于行上全不相应，是如何？」曰：「有一等人能谈仁义之道，做事处却乖。此与鬼念大悲咒一般，更无奈何他处。」又曰：「只是知得不明之故。笔谈言士人们做文字，问即不会，用则不错者，皆是也。岂可便以言取人！然亦不可以人废言，说得好处，须还他好始得。如孟子取阳虎之言，但其用意别耳。」友仁。

「学中策问，苏程之学，二家常时自相排斥，苏氏以程氏为奸，程氏以苏氏为纵横。以某观之，只有荆公修仁宗实录，言老苏之书，大抵皆纵横者流，程子未尝言也。如遗书『贤良』一段，继之以『得志、不得志』之说，却恐是说他。坡公在黄州猖狂放恣，『不得志』之说，恐指此而言。」道夫问：「坡公苦与伊洛相排，不知何故？」曰：「他好放肆，见端人正士以礼自持，却恐他来检点，故恁诋訾。」道夫曰：「坡公气节有余，然过处亦自此来。」曰：「固是。」又云：「老苏辨奸，初间只是私意如此。后来荆公做不着，遂中他说。然荆公气习，自是一个要遗形骸、离世俗底模样，吃物不知饥饱。尝记一书，载公于饮食绝无所嗜，惟近者必尽。左右疑其为好也，明日易以他物，而置此品于远，则不食矣，往往于食未尝知味也。至如食钓饵，当时以为诈，其

实自不知了。近世吕伯恭亦然，面垢身污，似所不恤，饮食亦不知多寡。要之，即此便是放心。辨奸以此等为奸，恐不然也。老苏之出，当时甚敬崇之，惟荆公不以为然，故其父子皆切齿之。然老苏诗云：『老态尽从愁里过，壮心偏傍醉中来。』如此无所守，岂不为他荆公所笑！如上韩公书求官职，如此所为，又岂不为他荆公所薄！至如坡公著述，当时使得尽行所学，则事亦未可知。从其游者，皆一时轻薄辈，无少行检，就中如秦少游，则其最也。诸公见他说得去，更不契勘。当时若使尽聚朝廷之上，则天下何由得平！更是坡公首为无稽，游从者从而和之，岂不害事！但其用之不久，故他许多败坏之事未出。兼是后来群小用事，又费力似他，故觉得他个好。」以下三苏及门人。

或问：「东坡若与明道同朝，能从顺否？」曰：「这也未见得。明道终是和粹，不甚严厉。东坡称濂溪，只是在他前，不与同时同事。」因说：「当时诸公之争，看当时如此，不当论相容与不相容。只看是因甚么不同，各家所争是争个甚么。东坡与荆公固是争新法。东坡与伊川是争个甚么？只看这处，曲直自显然可见，何用别商量？只看东坡所记云：『几时得与他打破这「敬」字！』看这说话，只要奋手捋臂，放意肆志，无所不为，便是。只看这处，是非曲直自易见。论来若说争，只争个是非。若是，虽斩首穴胸，亦有所不顾；若不是，虽日食万钱，日迁九官，亦只是不是。看来别无道理，只有个是非。若不理会得是非分明，便不成人。若见得是非，方做得人。这个是个是处，便是人立脚底地盘。向前去，虽然更有里面子细处，要知大原头只在这里。且要理会这个教明白，始得。这个是个是处，便是道，便是所谓『天命之谓性，率性之谓道』。万物万事之所以流行，只是这个。做得是，便合道理；纔不是，便不合道理。所谓学问，也只在这里。所以大学要先格物、致知。一件物事，固当十分好；若有七分好，二分不好，也要分明。这个道理，直是要分明，细入于毫发，更无些子夹杂。」又云：「东坡如此做人，到少间便都排废了许多端人正士，却一齐引许多不律底人来。如秦黄虽是向上，也只是不律。因举鲁直饮食帖。东坡虽然疏阔，却无毒。子由不做声，却险。少游文字煞弱，都不及众人，得与诸苏并称，是如何？子由初上书，煞有变法意。只当是时非独荆公要如此，诸贤都有变更意。」

问：「二苏之学得于佛老，于这边道理，元无见处，所以其说多走作。」曰：「看来只是不会子细读书。它见佛家之说直截简易，惊动人耳目，所以都被引去。圣贤之书，非细心研究不足以见之。某数日来，因间思圣人所以说个『格物』字，工夫尽在这里。今人都是无这工夫，所以见识皆低。然格物亦多般，有只格得一两分而休者，有格得三四分而休者，有格得四五分、五六分者。格到五六分者已为难得。今人原不曾格物，所以见识极卑，都被他引将去。二苏所以主张个『一』与『中』者，只是要恁含糊不分别，所以横说竖说，善作恶作，都不会道理也。然当时人又未有能如它之说者，所以都被他说

动了。故某尝说，今人容易为异说引去者，只是见识低，只要鹞突包藏，不敢说破。纔说破，便露脚手。所以都将『一』与『中』盖了，则无面目，无方所，人不得而非之。」

二苏呼唤得名字都不是了。

两苏既自无致道之才，又不曾遇人指示，故皆鹞突无是处。人岂可以一己所见只管钻去，谓此是我自得，不是听得人底！

胡问：「东坡兄弟，若用时，皆无益于天下国家否？」曰：「就他分限而言，亦各有用处；论其极，则亦不济得事。」

东坡议论大率前后不同，如介甫未当国时是一样议论，及后来又是一样议论。公谨。

东坡只管骂王介甫。介甫固不是，但教东坡作宰相时，引得秦少游黄鲁直一队进来，坏得更猛。

或问：「张安道为人何如？」曰：「不好。如攻范党时，他大节自亏了。后来为温公攻击，章凡六七上，神宗不听，遂除温公过翰林学士，而张居职如故。尝见东坡为温公神道碑，叙温公自翰林学士为御史中丞，自御史中丞再为翰林学士，心尝疑之，此一节必有所以。后观温公集，乃知温公以攻安道之故，再自御史过翰林。而东坡兄弟怀其平日待遇之厚，不问是非，极力尊之。故东坡删去此一节，不言其事，遂令读者有疑安道不好。又刘公湖州人，忘其名。亦数章攻之，而不见其首三章。集中止有第四章，大概言，臣攻方平之短，已具于前数奏中。记得是最言其不孝之罪，可惜不见。盖东坡尊方平，而天下后世之人以东坡兄弟之故，遂为东坡讳而隐其事，并毁其疏以灭踪。某尝问刘公之孙某求之，而其家亦已无本矣。方平尝托某人买妾，其人为出数百千买妾，方平受之而不偿其直，其所为皆此类也。安道是个秦不收魏不管底人，他又为正人所恶，那边又为王介甫所恶。盖介甫是个修饬廉隅孝谨之人，而安道之徒，平日苟简放恣惯了，纔见礼法之士，必深恶。如老苏作辨奸以讥介甫，东坡恶伊川，皆此类耳。论来介甫初间极好，他本是正人，见天下之弊如此，锐意欲更新之，可惜后来立脚不正，坏了。若论他甚样资质孝行，这几个如何及得他！他们平日自恣惯了，只见修饬廉隅不与己合者，即深诋之，有何高见！」

温公自翰林学士迁御史中丞，累章论张方平。所论不行，自中丞复为翰林学士。东坡作温公神道碑，只说自中丞复为翰林学士，却节去论方平事，为方平讳也。某初时看，更晓不得。后来看得温公文集，方知是如此。

老苏说得眼前利害事却好。学蒙。

因说老苏，曰：「不能言而蹊蹊者有之，未有言蹊蹊而其中不蹊蹊者。」

三代节制之师，老苏权论不是。

东坡善议论，有气

东坡解经，一作解尚书。莫教说着处直是好！盖是他笔力过人，发明得分外精神。

东坡天资高明，其议论文词自有人不到处。如论语说亦煞有好处，但中间须有些漏绽出来。如作欧公文集序，先说得许多天来底大，恁地好了，到结末处却只如此，盖不止龙头蛇尾矣！当时若使他解虚心屈己，锻炼得成甚次第来！

问：「东坡与韩公如何？」曰：「平正不及韩公。东坡说得高妙处，只是说佛，其它处又皆粗。」又问：「欧公如何？」曰：「浅。」久之，又曰：「大概皆以文人自立。平时读书，只把做考究古今治乱兴衰底事，要做文章，都不曾向身上做工夫，平日只是以吟诗饮酒戏谑度日。」

东坡平时为文论利害，如主意在那一边利处，只管说那利。其间有害处，亦都知，只藏匿不肯说，欲其说之必行。

因论东坡刑赏论「悉举而归之仁义」，如是则仁义乃是不得已而行之物，只是作得一痴忠厚。此说最碍理，学者所当察。

东坡刑赏论大意好，然意阔疏，说不甚透。只似刑赏全不柰人何相似，须是依本文将「罪疑惟轻，功疑惟重」作主意。

因论二苏刑赏论极做得不是。先生曰：「用刑，圣人常有不得已之心；用赏，圣人常有不吝予之意，此自是忠厚了。若更于罪之疑者从轻，于功之疑者从重，这尤其是忠厚。此是两截之事。」

温公墓碑云：「曰诚，曰一。」人多议之，然亦未有害。诚者，以其表里言之；一者，以其始终言之。

「坡公作温公神道碑，叙事甚略。然其平生大致，不踰于是矣，这见得眼目高处。」道夫曰：「某作富公碑甚详。」曰：「温公是他已为行状，若富公，则异于是矣。」又曰：「富公在朝，不甚喜坡公。其子弟求此文，恐未必得，而坡公锐然许之。自今观之，盖坡公欲得此为一题目，以发明己意耳。其首论富公使虏事，岂苟然哉！」道夫曰：「向见文字中有云，富公在青州活饥民，自以为胜作中书令二十四考，而使虏之功，盖不道也。坡公之文，非公意矣。」曰：「须要知富公不喜，而坡公乐道而铺张之意如何。」曰：「意者，富公嫌夫中国衰弱而夷狄盛强，其为此举，实为下策。而坡公则欲救当时之弊，故首以为言也。」先生良久乃曰：「富公之策，自知其下。但当时无人承当，故不得已而为之尔，非其志也。使其道得行，如所谓选择监司等事，一一举行，则内治既强，夷狄自服，有不待于此矣。今乃增币通和，非正甚矣。坡公因绍圣元丰间用得兵来狼狈，故假此说以发明其议论尔。」

东坡南安学记说，古人井田封建不可行，今只有个学校而已。其间说舜远不可及，得如郑子产为乡校足矣。如何便决定了千万世无人可以为舜，只得为子产！又说古人于射时，因观者群聚，遂行选士之法，此似今之聚场相扑相戏一般，可谓无稽之论。自海外归来，大率立论皆如此。

或问：「东坡言：『逝者如斯，而未尝往也；盈虚者如代，而卒莫消长也。』只是老子『独立而不改，周行而不殆』之意否？」曰：「然。」又问：「此语莫也无病？」曰：「便是不如此。既是『逝者如斯』，如何不往？『盈虚如代』，如何不消长？既不往来，不消长，却是个甚底物事？这个道理，其来无尽，其往无穷。圣人但云：『维天之命，于穆不已。』又曰：『逝者如斯夫！』只是说个不已，何尝说不消长，不往来？它本要说得来高远，却不知说得不活了。既是『往者如斯，盈虚者如代』，便是这道理流行不已也。东坡之说，便是肇法师『四不迁』之说也。」又云：「『盈虚者如代』，『代』字今多误作『彼』字。『而吾与子之所共食』，『食』字多误作『乐』字。尝见东坡手写本，皆作『代』字、『食』字。顷年苏季真刻东坡文集，尝见问『食』字之义。答之云：『如「食邑」之「食」，犹言享也。吏书言「食邑其中」，「食其邑」，是这样「食」字。今浙间陂塘之民，谓之「食利民户」，亦此意也。』」又云：「碑本后赤壁赋『梦二道士』，『二』字当作『一』字，疑笔误也。」

须见得道理都透了，而后能静。东坡云：「定之生慧，不如慧之生定较速。」此说得也好。

或言：「东坡虽说佛家语，亦说得好。」先生曰：「他甚次第见识！甚次第才智！它见得那一道明，早亦曾下工夫，是以说得那一边透。今世说佛，也不曾做得他工夫；说道，也不曾做得此边工夫；只是虚飘飘地，沙魔过世。」

草堂刘先生曾见元城云：「旧尝与子瞻同在贡院。早起洗面了，遶诸房去胡说乱说。被他挠得不成模样，人皆不得看卷子。乃夜乃归张烛，一看数百副。在赣上相会，坐时已自瞌睡，知其不永矣，不知当时许多精神那里去？」二公皆归自岭海。东坡曾知贡举。

东坡记贺水部事，或云无此事，盖乔同给东坡以求诗尔。

东坡荐秦少游，后为人所论，他书不载，只丁未录上有。尝谓东坡见识如此，若作相，也弄得成蔡京了。李方叔如许，东坡也荐他。

东坡聪明，岂不晓觉得？他晚年自知所学底倚靠不得。及与李昭一书，有云：「黄秦辈挟有余之资，而鹜于无涯之智，必极其所如，将安所归宿哉？念有以反之。」范淳夫持两端，两边都不恶他，也只是不是。如今说是说非，都是闲说。若使将身已顿放在苏黄间，未必不出其下。须是自家强了他，方说得他，如孟子辟杨墨相似。这道理只是一个道理，只理会自家身己是本，其它都是闲物事。缘自家这一身是天造地设底，已尽担负许多道理，纔理会得自家道理，则事物之理莫不在这里。一语一默，一动一静，一饮一食，皆有理。纔不是，便是违这理。若尽得这道理，方成个人，方可以柱天踏地，方不负此生。若不尽得此理，只是空生空死，空具许多形骸，空受许多道理，空吃了世间人饭！见得道理若是，世上许多闲物事都没要紧，要做甚么？又曰：「伊尹说：『天之生斯民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉。予，天民之先觉者也，予将以斯道觉斯民也。非予觉之而谁也？』『思天下之民，匹夫匹妇有不与被尧舜之泽者，若已推而纳之沟中。其自任以天下之重如此！』圣贤与众人皆具此理，众人自不觉察耳。」又曰：「圣人之心，如青天白日，更无些子蔽翳。」又曰：「如今学者且要收放心。」又曰：「万理皆具于吾心，须就自家身己做工夫，方始应得万理万事，所以大学说：『在明明德，在新民。』」

先生因论苏子由云「学圣人不如学道」，他认道与圣人做两个物事，不知道便是无躯壳底圣人，圣人便是有躯壳底道。学道便是学圣人，学圣人便是学道，如何将做两个物事看！

看子由古史序说圣人：「『其为善也，如冰之必寒，火之必热；其不为不善也，如驹虞之不杀，窃脂之不谷。』此等议论极好。程张以后文人无有及之

者。盖圣人行事，皆是胸中天理，自然发出来不可已者，不可勉强有为为之。后世之论，皆以圣人之事有所为而然。周礼纤悉委曲去处，却以圣人有邀誉于天下之意，大段鄙俚。此皆缘本领见处低了，所以发出议论如此。如陈君举周礼说有『畏天命，即人心』之语，皆非是圣人意。」因说：「欧公文字大纲好处多，晚年笔力亦衰。曾南丰议论平正，耐点检。李泰伯文亦明白好看。」木之问：「老苏文议论不正当。」曰：「议论虽不是，然文字亦自明白洞达。」

子由古史论，前后大概多相背驰，亦有引证不着。是他老来精神短，做这物事，都忘前失后了。

近见苏子由语录，大抵与古史相出入。它也说要「一以贯之」，但是他说得别。他只是守那一，说万事都在一，淳录有「外」字。然而又不把一去贯。说一又别是一个物事模样。

因说栾城集，曰：「旧时看他议论亦好。近日看他文字，煞有害处。如刘原父高才傲物，子由与他书，劝之谦逊下人，此意甚好。其间却云：『天下以吾辩而以辩乘我，以吾巧而以巧困我，不如以拙养巧，以讷养辩。』如此，则是怕人来困我，故卑以下之，此大段害事。如东坡作刑赏忠厚之至论，却说『惧刑赏不足以胜天下之善恶，故举而归之仁』。如此，则仁只是个鹞突无理会底物事，故又谓『仁可过，义不可过』。大抵今人读书不子细，此两句却缘『疑』字上面生许多道理。若是无疑，罪须是罚，功须是赏，何须更如此？」或曰：「此病原起于老苏。」曰：「看老苏六经论，则是圣人全是以术欺天下也。子由晚年作待月轩记，想他大段自说见得道理高，而今看得甚可笑！如说轩是人身，月是人性，则是先生下一个人身，却外面寻个性来合凑着，成甚道理！」

子由深，有物。作颍滨遗老传，自言件件做得是。如拔用杨畏来之邵等事，皆不载了。当时有「杨三变」「两来」之号。门下侍郎甚近宰相，范忠宣苏子容辈在其下。杨攻去一人，当子由做，不做，又自其下用一人；杨又攻去一人，子由当做，又不做，又自其下拔一人。凡数番如此，皆不做。杨曰：「苏不足与矣。」遂攻之。来亦攻之。二人前攻人，皆受其风旨也。后来居颍昌，全不敢见一客。一乡人自蜀特来谒之，不见。候数日，不见。一日，见在亭子上，直突入。子由无避处了，见之。云：「公何故如此？」云：「某特来见。」云：「可少候，待某好出来相见。」归，不出矣。

刘大谏与刘草堂言，子瞻却只是如此。子由可畏，谪居全不见人。一日，蔡京党中有一人来见子由，遂先寻得京旧常贺生日一诗，与诸小孙先去见人处

嬉看。及请其人相见，诸孙曳之满地。子由急自取之，曰：「某罪废，莫带累他元长去！」京自此甚畏之。

龙川志序所载，多得之刘贡父。

害苏子美者是一李定，害东坡者又别是一李定。苏东坡时守湖州，来摄，东坡惊甚。时陈伯修为倅，多调护事。伯修名师锡，建阳人，常作察院，同了翁言蔡京，后贬死。东坡下御史狱，考掠之甚。苏子容时尹开封，勘陈世儒事。有人言文潞公之徒，尝请托之类亦置狱。子容与东坡连狱，闻其有考掠之声，有诗云云。世儒，执中子也。世儒所生张氏酷甚。似是吕申公外甥。世儒妻一日讽群婢云：「本官若丁忧，汝辈要嫁底为好嫁，要钱底与之钱。」群婢以此遂药杀之。后置狱，夫妇皆赴法。其妇慧甚，临赴法时，遂掣窗纸一片，即搯成一「番」字，使人送与其夫云云。

苏东坡子过，范淳夫子温，皆出入梁师成之门，以父事之。然以其父名在籍中，亦不得官职。师成自谓东坡遗腹子，待叔党如亲兄弟，谕宅库云：「苏学士使一万贯以下，不须覆。」叔党缘是多散金，卒丧其身。又有某人亦以父事师成。师成妻死，温与过当以母礼丧之，方疑忌某人。不得已衰经而往，则某人先衰经在帷下矣！

东坡谥「文忠」时，无「太师」，曾误写作「太师」。人与言之，曰：「何妨？」遂因而赠之。今行遣年月前后可考。

论东坡之学，曰：「当时游其门者，虽苦心极力，学得他文词言语，济得甚事！如见识议论，自是远不及。今东坡经解虽不甚纯，然好处亦自多，其议论亦有长处。但他只从尾梢处学，所以只能如此。」

富郑公初甚欲见山谷，及一见，便不喜，语人曰：「将谓黄某如何，元来只是分武宁一茶客！」富厚重，故不喜黄。

黄山谷慈祥之意甚佳，然殊不严重。书简皆及其婢妮，艳词小诗，先已定以悦人，忠信孝弟之言不入矣。

山谷使事多错本旨，如作人墓志云：「敬授来使，病于夏畦！」本欲言惶恐之意，却不知与「夏畦」相去矣甚事？

黄鲁直以元佑党贬，得放还，因为荆南甚寺作塔记。人以此媒孽他，故再贬。所以苏子由们皆闭门绝宾客。有人自蜀来，累日不得见。询其邻人，云：

「他十数日必一出门外小亭上坐。」其人遂日候其出，才得一揖。子由让其坐，且云：「待某人着衣服。」即入去，一向不出。

黄鲁直书浯溪碑是他最好底议论。而沙随却说他不是，盖云肃宗收复两京，再造王室，其功甚大，不可短他。此事不如此。肃宗之收复京师，其功固可称。至不待父命而即位，分明是篡。功过当作两项说，不以相揜可也。沙随之论，大概要考细碎制度，不要人说义理，与致堂说皆相反。如云，韩赵魏为诸侯，不为不是。盖为周室微弱，不可不立他；待自家强盛，方可去治他。又云：「晋之所以为三卿分者，是其初不合并得地太大，所以致得僇地。若如此，则周室为诸侯所陵，亦谓之武王不合有此天下，可乎？汉匡衡当恭显用事，不敢有言；至恭显死后方论他，遂为王尊所劾。沙随以为人主之意不可回，宰相不可以谏他，反遭祸害。又唐刘蕡云，天子不可漏言；他却诵言于庭，使宦官之势愈张。沙随却云，刘蕡以布衣应直言极谏科，合如此说，纵杀身犹可以得名。岂有宰相与天子一体，而不谏诤人主，布衣却可出来说！致堂说二疏是见元帝不足傅相，故持知止之义以求退，看来是如此。若萧望之则不容于不死，是不若二疏之先见。沙随乃云不然，且引郑忽之事为证，又不着题，皆不成议论。」

先生看东都事略。文蔚问曰：「此文字如何？」曰：「只是说得个影子。适间偶看陈无己传，他好处都不载。」问曰：「他好处是甚事？」曰：「他最好是不见章子厚，不着赵挺之绵袄。傅钦之闻其贫甚，怀银子见他，欲以啗之；坐间听他议论，遂不敢出银子。如此等事，他都不载。如黄鲁直传，鲁直亦自有好处，亦不曾载得。」文蔚问：「鲁直好在甚处？」曰：「他亦孝友。」

陈无己赵挺之邢和叔，皆郭大夫婿。陈在馆职，当侍祠郊丘，非重裘不能御寒无己止有其一，其内子为于挺之家假以衣之。无己诘所从来，内以实告。无己曰：「汝岂不知我不着渠家衣耶？」却之，既而遂以冻病而死。谢克家作其文集序，中有云：「篋无副裘。」又云：「此岂易衣食者？」盖指此事。扬录云：「谢任伯作墓志，所载不明，此岂可不白于后世也？」

陈后山与赵挺之邢和叔为友婿，皆郭氏婿也。后山推尊苏黄，不服王氏，故与和叔不协。后山在馆中，差与南郊行礼。亲戚谓其妻曰：「登郊台，率以夜半时，寒不可禁，须多办绵衣。」而后山家止有一裘，其妻遂于邢家借得一裘以衣。后山云：「我只有一裘，已着，此何处得来？」妻以实告。后山不肯服，亟令送还，竟以中寒感疾而卒。或曰：「非从邢借，乃从赵借也。」故或人祭文有云「囊无副衣」，即谓此也。赵挺之初亦是熙丰党中人，附蔡元长以

得进；后来见得蔡氏做得事势不好了，却去攻他。赵有三子：曰□诚，曰思诚，曰明诚。明诚，李易安之夫也，文笔最高，金石录煞做得好！

晁以道后来亦附梁师成，有人以诗嘲之曰：「早赴朱张饭，随赉蔡子诗。此回休倔强，凡事且从宜！」

张文潜软郎当，他所作诗，前四五句好，后数句胡乱填满，只是平仄韵耳。想见作州郡时鬪冗。平昔议论宗苏子由，一切放倒，无所为，故秦桧喜之。桧其它岂肯无所为？陈无己亦是以策言不用兵，孝文和戎好，桧亦喜之。

徐德占为御史中丞，不敢见人，朝路见南丰，叙致甚恭。南丰待之甚踞，云「公是徐禧，久闻公名」云云。

董敦逸在绍圣间为御史，尝命录问孟后事。奏章都上，次日忽入文字云：「臣昨日录问时，觉得宫中人口中有无舌者，臣恐有枉。」当时以御史录问为重，未上文字时，能论列未必如是。后来朝廷以其反复，罪之。后曾子宣荐士，皆一时名士，董亦在其中，名下注云：「臣履常疑其人。履前时细行亦谨，与邢恕同学，未必不是为邢所诱也。」

汪表民进言，史臣不能发明神宗德业，其史不好，诸小人遂执此以生事。

小人不可与君子同处于朝。昔曾布当建中靖国初，专欲涵养许多小人，渐渐被他得志，一时诸君子皆为其所陷。要之，要出来做时，小人若未可卒去，亦须与分明开说是非善恶，使彼依自家话时，却以事付之。若分明与说是非，不依自家话时，自家只得去了。如何含含糊糊，我也做些，他也做些，都不与问那个是是，那个是非！久之，未有不为其所胜。若与说得是非通透了，他也自要做好人。他若既知得是非，又自要做人，这须旋旋安顿，与在外好差使。吾人亦无许多智巧对副他。兼是才做一事，自家便把许多精神智巧对副他，自家心术已自坏了。明道先生若大用，虽是可以变化得小人，然亦须与明辨是非。舜去「四凶」，孔子诛少正卯，当初也须与他说是非。到得他自恃其高，不依圣人说话，只得去了。

曾子宣初亦未尝有甚恶元佑人之意。被陈莹中书之后，遂乘势作起徽宗攻治之，亦以其与熙丰本合也。子开尝有书谏其兄莫如此，并莫用蔡京之类。子宣亦有答书，谓吾弟亦尝不容于元佑，今何故议论如此？子开虽然所见，亦鹘突。

曾子宣作相，荐蔡京。子开不乐之甚，力谏其兄，即乞出。本不喜蔡京。蔡京来去，途中遇之，避又不得，不见又不得，遂谒见之。京公服秉笏谢云：「今此得还阙皆相公之力，翰林之助。」子开闻其言，愈不乐，一切失措。京秉笏谢之，子开亦忘笏了，只叉手答子。子开因蔡确事，被刘器之所逐。后见其兄引荐缪，遂多主元佑之人。子宣书与之曰：「平日吾弟议论平正，无所偏党。吾弟亦尝不容于元佑，今何故如此？」子宣后见蔡京事，深自恨，而敬服了翁。或录云：「京致恭，子开略答之。忽出笏禀事，因及子宣政事。子开正色曰：『贤道家兄做得是邪？』」

「曾子宣手记，被曾拣出好底印行。某于刘共父家借得全书看，其间邪恶之论甚多。」或问：「若据布所记，则元符间何为与章厚同在政府，而能两立？」曰：「便是恐不可全信。然每奏事，布必留身对，必及厚。厚独对，必及布。哲宗欲两闻其过失，亦多询及之。」

了翁以书达曾子宣，子宣怒，踧足而读。陈曰：「此国家大事，相公且平心，无失待士之礼。」曾下足，陈因此出。

了翁平生于取舍处，看得极分明。从此有人，凡作文多好言此理。尝作一文祭李家人云：「熊掌我取，天实予之。」所以平生所立如此。

陈了翁在贬窜中，与蔡京辈争辨不已，亦是他有智数。盖不如此，则必为京辈所杀矣。或录云：「了翁固是好人，亦有小小智数」云云。

陈了翁气刚才大，惜其不及用也！

问：「云城了翁之刚，孰为得中？」曰：「元城得中，了翁后来有太过处。元城只是居其位，便极言无隐，罪之即顺受。了翁后来做得都不从容了。所以元城尝论其尊尧集所言之过，而戒之曰：『告君行己，苟己无憾，而今而后，可以忘言矣。』」

了翁有济时之才。道乡纯粹，才不及也。使了翁得志，必有可观。

先生问：「潮州前此有迁客否？」德明答以不知。先生因言：「子由谪循州。元城经行海州，当时有言刘器之好命，用事者拟窜某州，云：『且与他试命。』后放还居南都，尚康强。宣和末年方没，只隔一年，便有金虏之祸。使其不死，必召用。是时天下事被人作坏，已如鱼烂了，如何整顿！一场狼狈不小。今日且是无人望。元城在南都，似个银山铁壁，地又当往来之冲。过者必

见，历历为说平生出处，无小回护。群小虽睥睨，不敢动着他。」[莹田-玉]录云：「此老若在，教他做时，不知能救得如何？」

邹道卿奏议不见于世。德父尝刊行家集，龟山以公所弹击之人犹在要路，故今集中无奏议。后来汪圣锡在三山刊龟山集，求奏议于其家，安止移书令勿刊，可惜！不知龟山犹以出处一事为疑，故奏议不可不行于世。安止判院闻之，刊于延平。

问刘元承挾邹志完舟人事。见晁氏客语，更当考。曰：「道卿赴贬到某州，元承为守。舟人覆，若载邹正言，不敢取一钱。元承挾之。」因云：「元承当蔡京用事时，煞做好官。」扬录云：「舟子不用钱，愿载。刘闻之，追舟子史一慎，不得去载。」

先生伤时世之不可为，因叹曰：「忠臣杀身不足以存国，谗人构祸，无罪就死。后人徒为悲痛，柰何！刘莘老死亦不明。今其行状似云，死后以木匣取其首。或云服乐，或云取首级，皆无可考。国史此事是先君修正，云：『刘挚梁焘相继死岭表，天下至今哀之！』初，文潞公之子及甫，以刘莘老当言路，潞公欲除中书令。诸公议，恐事多易杂，若致缴驳，反伤老成道，只除平章军国重事，乃是为安潞公计耳。渠家不悉，反终以为怨。及甫以书与邢恕，有『粉昆、司马昭』等语。邢恕收藏此柬，待党事发，即以此嫁祸于刘梁。本来『粉昆』之语，乃指韩忠彦。盖忠彦之弟嘉彦为驸马都尉，人呼为『粉侯』，昆即兄也。后事发，文及甫下狱，供称『司马昭』是说刘挚，『粉』是说王岩叟，以其面白如粉。昆者，兄也；兄，况也，是说梁况之。故王岩叟虽已死，而二人皆以此重行贬窜以死。」

刘挚梁焘诸公之死，人皆疑之，今其家子孙皆讳之。然当时多遣使恐吓之，又州郡监司承风旨皆然，诸公多因此自尽。刘元城屡被人吓令自裁，刘不畏，曰：「君命死即死，自死奚为！」写遗嘱之类讫，曰：「今死无难矣！」卒无恙。刘只有过当处，然此须学得他始得。梁刘之死，先吏部作实录云：「梁焘刘挚同时死岭表，人皆冤之！」因论范淳夫及此。广录云：「范淳夫死亦可疑。虽其子孙备载其死时详细，要之深可疑。惟刘器之死得明白。亦几不免，只是他处得好。」

杲老为张无尽所知。一日，语及元佑人才，问：「相公以为如何？」张曰：「皆好。如温公，大贤也。」杲曰：「如此，则相公在言路时，论他则甚？」张笑曰：「公便理会不得，只是后生死急要官做后如此。」

龟山作周宪之墓铭，再三称其幼童贯之疏，但尚书当时亦少索性。

章子厚与温公争役法，虽子厚悖慢无礼，诸公争排之，然据子厚说底却是。温公之说，前后自不相照应，被他一一捉住病痛，敲点出来。诸公意欲救之，所以排他出去。又他是个不好底人，所以人皆乐其去耳。儒用。以下章蔡。

朝廷以议役法去章惇，故惇后得以为言。

问：「章蔡之奸何如？」曰：「京之奸恶又过于惇。方惇之再入相也，京谒之于道，袖出一轴以献惇，如学校法、『赡养院』之类，凡可以要结士誉买觅人情者，具在。惇辞曰：『元长可留他时自为之。』后京为相，率皆建明，时论往往归之。至诣学自尝馒头，其中没见识士人以手加额，曰：『太师留意学校如此！』京之当国，费侈无度。赵挺之继京为相，便做不行。挺之固庸人，后张天觉亦复无所措手足。京四次入相，后至盲废，始终只用『不患无财，患不能理财』之说，其原自荆公。又以盐钞、茶引成柜进入，上益喜，谓近侍曰：『此太师送到朕添支也。』由是内庭赐予，不用金钱，虽累巨万，皆不费力。钞法之行，有朝为富商，暮为乞丐者矣！」儒用。

蔡京诬王珪当时有不欲立哲宗之意。珪无大恶，然依违鹵突；章惇则以不欲立徽宗之故，故入奸党；皆为为臣不忠。

蔡京奏其家生芝，上携郗王等幸其第赐宴，云：「朕三父子劝卿一杯酒。」是时太子却不在，盖已有废立之意矣。

蔡京不见杀渊圣，以尝保佑东宫之故。道君尝喜嘉王，王黼辈尝摇东宫。道君作事亦有大思虑者。欲再立后，前数人有宠者当次立。道君一日尽召语之曰：「汝辈当立，然皆有子，立之，恐东宫不安。」遂立郑后。郑无子。

京当时不主废立，故钦宗独治童贯等，而京罪甚轻。

问：「蔡京何故得全首领，卒于潭州？」曰：「当时执政大臣皆他们门下客，如吴元忠辈亦其荐引，不无牵制处。虏人物一番退时，是甚时节！台谏却别不曾理会得事，三五个月，只反倒得京，逐数百里，慢慢移去，结末方移儋州。及到潭州，遂死。」问：「李伯纪后来当国时，京想已死否？不然，则必如张邦昌，想已正典刑矣。」曰：「靖康名流，多是蔡京晚年牢笼出来底人，伯纪亦所不免。如李泰发是甚次第硬底人，亦为京所罗致，他可知矣。」今衡州所刊刘谏议文集中有一帖与泰发，盖微讽之。按遗史，京之爱妾二：曰慕容夫人，曰小李夫人。又童贯之子童五十者，认以为妹，生子翬，复尚主。

小李出其下，怏怏求出，遂嫁宣赞舍人曹济，后为湖南兵马都监。京死潭州，李氏殡之于一僧寺。儒用。

蔡京靖康方贬死于潭州。八十余岁，自病死，初不曾有行遣。后张国安守潭，治迭此等，为埋之。然有人见其无头，后来朝廷取看也。

蔡攸，字居安，京长子也。王师入燕，以功进少师，领枢密院事，封英国公、燕国公。后欲相之，既而悔之，但进太保。上将谋内禅，亲书「传立东宫」字，以授李邦彦。邦彦却立，不敢承白。时中辈皆在列，上踌躇四顾，以付攸。攸退，属其客给事中吴敏，敏即约李纲共为之，议遂定。渊圣既贬之，又欲诛之，乃命陈述持诏即所在斩之。述且行，上又取诏书从旁批三字曰：『脩亦然。』于是兄弟及诛。」

蔡绦又有铁围山语录。绦与攸虽不同，然其用志又自乖。攸只是褻狎，绦欲窃国柄。

许右丞在宣政间，见奉上极于侈靡，亦如龟山意，归咎于王氏鳧鷖之说，因别解此诗以进云：「泾水是浊，浊者所以厚民。」当时花石纲正盛，许乃要张此等文字去拦截，不知拦得住否？

范致虚初间本因同县道士徐知常皆建阳人。荐之于徽宗，遂擢为右正言。徐本一庸凡人，不知因甚得幸。徽宗喜其会说话，遂亲幸之。致虚未到，即首疏云：「陛下若欲绍述熙丰之政，非用蔡京为政不可。」京一到，这许多事一变，更遏捺不下。虽为曾子宣论列一番，然如何遏得蔡京之势！呼啸群小之党，以致乱天下。范一到，便为惊世骇俗之论，取他人之不敢言者，无所忌惮而言之。

范某，蜀公族人，入宜州，见鲁直。又见张怀素，甚爱之。一夜与之观星，曰：「荧惑如贯索，东南必有狱。」范以告，得官。汤东野资之入京，亦得官。

宣政间，郢州有数子弟，好议论士大夫长短，常聚州前邸店中。每士大夫过，但以嘴舒缩，便是长短他。时人目为「猪嘴」，以其状似猪以嘴掘土。此数子弟因戏以其号自标，为甚「猪嘴大夫」「猪嘴郎」之属。少间为人告以私置官属，有谋反之意，兴大狱锻炼。旧见一策子载，今记不得。近看长编有一段：徽宗一日问执政：「东州逆党何不为处分了？」都无事之首尾。若是大反逆事，合有首尾。今看来，只是此事。想李焘也不曾见此事，只大略闻得此一项语言。

宣政末年，论元佑学术事，如徐秉哲孙覿辈，说得更好。后来全是此等人作过，故曰：「天下有道，盗其先变乎！」

因论贾生治安策中「深计者谓之妖言」，曰：「宣政间，凡『危』、『亡』、『乱』字，皆不得用，安得无后来之祸！」又云：「世间有一种却是妖言。如叶梦得宇文虚中二人所为，极是乱道，平日持论却甚正。每进言，必劝人主以正心，修身为先。其言之辨裁，虽前辈有说不及处。正如鬼出来念大悲咒相似，正所谓『妖言』也。」又曰：「此等人多是有才，会说底。若使有好事人在上，收拾将去，岂不做好人？只缘时节不好，义理之心不足以胜其利欲之心，遂由径捷出，无所不若逢治世，他择利而行，知为君子之为美，亦必知所趋向。治世之才，亦那得个个是好人？但是好人多，自是相夹持在里面，不敢为非耳。」又问：「邢和叔章子厚之才，使其遇治世，能为好人否？」曰：「好人多，须不至如此狼狈。然邢亦难识，虽以富韩马吕邵程，亦看他不破。」曰：「康节亦识得他。」曰：「亦只是就他皮肤上略点他耳。」又曰：「他家自有一本言行录，记他平日做作好处。顷于沧峡见其家有子弟在彼作税官，以一本见遗，看来当初亦有得他力处。盖元丰末，邢恕尝说蔡持正变熙丰法，召马吕，故言行录多记此等事。尝见徐端立侍郎说，邢和叔之于元佑，犹陈胜吴广之于汉，以其首事而先起也。」儒用。

因言：「宇文虚中尝从童贯开燕山，随童贯亦多年，未尝有一言谏童贯之失。后来徽宗与其弟粹中说：『闻卿云，虚中也极善料事。朕方欲令在政府，而执政不可，不得已出之。』虚中后为奉使，虏人留之，尊为国师，凡事必咨问，甚敬信之。凡虏人制礼作乐，创法建置，皆虚中教之。后来取其家眷，秦桧尽发与之，以其子某为河南安抚。或者谓虚中虽在虏中，乃为朝廷尝探伺虏动静来报这下，多结豪杰，欲为内应，因其子为帅。又，兀朮是时往蒙国，国中空虚，虚中遂欲叛，克日欲发。兀朮闻之，遂亟走归，杀虚中，而尽灭其族。或者以为秦桧知虚中消息，密令人报虏中，云虚中欲叛，故虏人得先其未发诛之。」

徽宗时郭药师，其人甚狡狴。靖康之难，正原于此。如李宗嗣，此人只是会说，却不似那郭底有谋。那个甚乖。

因论靖康执政，曰：「徐处仁曾忤蔡京来。旧做方面亦有声，后却如此错缪。孙傅略得，却又好六甲神兵。时节不好，人材往往如此。」又曰：「张孝纯守太原，被围甚急，朝廷遣其子灏摠师往救，却徘徊不进，坐视其父之危急而不恤，以至城陷。时节不好时，首先是无了那三纲。」按封氏编年载此甚详。或曰：「京师再被围时，张叔夜首领勤王之师以入。叔夜为人亦好。」

曰：「他当时亦不合领兵入城，只当驻在旁近以为牵制，且伸缩自如。一入城后，便有许多掣肘处，所以迄无成功，至于扈从北狩。」儒用。

徐处仁，字择之，南京人，靖康间执政。旧尝作帅时，早间理会公事，饭后与属官相见，皆要穿执如法。各人禀职事了，相与久坐说话议论，又各随其入问难教戒，所以鞭策者甚至，故有人为其属者无不有所知晓事。吕居仁亦尝事之。凡作事，无不有规模，虽小事亦然，无苟作者。只如支官吏酒，当其支日，以酒缸盛厅前，自往各尝之。或差出外处，或辞去，或初来官，按历令各人以瓶来取，如数给之。从小至大一样，无分毫私偏。先生又云，小处好，作州郡极佳，不甚知大体。尝作疏上道君，论太后不居禁中事，如骂然。道君曰：「徐许多问目，教朕如何答他！」李伯纪乞得去后，于今太上处纳了。

张孝纯，靖康间守太原，虜人围其城。凡抵当半年，守得极好，虜人攻之不能下。本自好了，后来却去降番人，做他官职。是时渊圣以其围急，遣孝纯之子张灏为河北招讨使之属，令自招义兵往援之。以言君命，则甚急而不可违；以言北河之地，则国家所恃以为根本；以言其父，则正在危难，有垂亡之厄，当晨夕倍道以救之。灏受命了，自走了。世界不好，都生得这般人出来，可叹！

问：「围城时，李伯纪如何？」曰：「当时不使他，更使谁？士气至此，消索无余，它人皆不肯向前。惟有渠尚不顾死，且得倚仗之。」问：「姚平仲劫寨事，是谁发？」曰：「人皆归罪伯纪，此乃是平仲之谋。姚种皆西方将家。师道已立功，平仲耻之，故欲以奇功取胜。及劫不胜，钦庙亲批，令伯纪策应。或云，当时若再劫，可胜，但无人敢主张。」问：「种师中河东之死，或者亦归罪伯纪。」曰：「不然。尝亲见一将官说师中之败，乃是为流矢所中，非战败，渠亲见之，甚可怪。如种师道方为枢密，朝廷倚重，遽死，亦是气数。伯纪初管御营，钦庙受以空名告身，自观察使以下使之自补。师退，只用一二小使臣告。御批云：『大臣作福作威，渐不可长！』及遣救河东，伯纪度事势不可，辞不行，御批云：『身为大臣，迁延避事！』是时许松老为右丞，与伯纪善，书『杜邮』二字与之，伯纪悟，遂行。当危急时，反为奸臣所使，岂能做事？」问：「种师道果可倚仗否？」曰：「师道为人口讷，语言不能出。上问和亲，曰：『臣执干戈以卫社稷，不知其它。』遂去，不能反复力执。大抵是时在上者无定说，朝变夕改，纵有好人，亦做不得事。」

论李仁甫通鉴长编，曰：「近得周益公书，亦疑其间考订未甚精密，因寄得数条来某看。他书靖康间事最疏略，如姚平仲劫寨，则以为出于李纲之谋；种师中赴敌而死，则以为迫于许翰之令。不知二事俱有曲折，劫寨一事，决于姚平仲侥幸之举，纲实不知。按，纲除知密院，辞免札子云：「方修战具，严

守备，以俟援师，乘便迫虏，使进不得攻，退无所掠，势穷而遁。候其渡河，半济而击，胜可万全。而平仲引众出城，几败乃事。然平仲受节制于宣抚，不关白于行营二月。八日夜半平仲之出，种师道亦不知之，在微臣实无所与。」时执政如耿南仲辈，方极力沮纲，幸其有以借口，遂合为一辞，谓平仲之出，纲为其谋。师中之死，亦非翰之故。按，中兴遗史云：「河北制置副使种师中军真定，进兵解太原围。去榆次三十里，金人乘间来突。师中欲取银赏军，而辎重未到，故士心离散。又尝约姚古张灏两军同进，二人不至，师中身被数创，裹创力战又一时，死之。朝廷议失律兵将，中军统制官王从道朝服而斩于马行市。脱如所书，则翰不度事宜，移文督战，固为有罪。师中身为大将，握重兵，岂有见枢府一纸书，不量可否，遂忿然赴敌以死！此二事盖出于孙覿所纪，故多失实。」问：「覿何如人？」曰：「覿初间亦说好话。夷考其行，不为诸公所与，遂与王及之王时雍刘观诸人附阿耿南仲，以主和议。后鞏岭表，尤衔诸公，见李伯纪辈，望风恶之。洪景卢在史馆时，没意思，谓靖康诸臣，覿尚无恙，必知其事之详，奏乞下覿具所见闻进呈。秉笔之际，遂因而诬其素所不乐之人，如此二事是也。仁甫不审，多采其说，遂作正文书之。其它纪载有可信者，反为小字以疏其下，殊无统纪，遂令观者信之不疑，极是害事。昔王允之杀蔡邕，也谓『不可使佞臣执笔在幼主旁，使吾党蒙讷议。』允之用心，固自可诛，然佞臣不可执笔，则是不易之论。」儒用。

姚平仲劫寨事，李伯纪不知。当时庙堂问老种如何处置，种云：「合再劫。」诸公不从。种再云拜告。种老将不会说，盖虏人不支吾再劫也。当时欲俟立春出战者，待种师中来也。

姚平仲出城劫寨，不胜。或问计于种师道，曰：「再劫。」时不能从。使再劫，未必不胜也。曾有人问尹和靖：「靖康中孰可以为将？」曰：「种师道。」又问：「孰可以为相？」良久，曰：「也只教他做。」

因论姚平仲劫寨，种师道令更劫，曰：「虏人以其不再来了，再劫却是。」因说，虏怕人劫寨，他那大势定相杀时，却不怕。此中人轻佻，劫寨时却会，相杀却易困。那人三四月，只吃火烧之类。此人半日不食，便软了。后魏帝常言「吴儿长于斫营，吾但三四十里下寨」云云。斫营便是劫寨，是他最怕此也。汪丈帅福时，某亦在。逆亮来时，一日送刘宝去用兵。汪丈问云：「今太尉去时如何？」曰：「与虏人战时，第一阵决胜，第二阵未可知，第三阵杀他不去矣。盖此中只有些精锐在前，彼敌不得；他顽不动，第三四阵已困于彼矣。」汪丈云：「刘大将，如此说了，却如何！」

种师道字彝叔，赠太傅世衡之孙也。少从横渠学，练古今事宜。上曰：「今日之事，卿意如何？」师道曰：「女真不知兵，岂有孤军深入入境而能善

其归乎！」上曰：「业以讲和矣。」对曰：「臣以军旅之事事陛下，余非所敢知也。」拜检校少傅，同知枢密院事，为京畿、河北、河东路宣抚使，以姚平仲为都统制，诸道兵悉隶之。师道时被病，特命毋拜，许乘肩舆入朝，家人掖升殿。虏使王芮素颀颀，方入对，望见师道，拜跪稍如礼，上顾笑曰：「彼为卿故也。」又请缓与金币，禁游骑，使不得远接，俟彼堕归，扼而歼诸河。公薨于第，年七十六。阅月，京师复受围。城陷，上恸哭曰：「朕不用种师道言，以至于此！」初，虏之去也，师道劝上乘其半渡击之，不从。曰：「异日必为国患！」故上嗟叹之。建炎加赠少保。

昔人尝问尹和靖：「世难如此，孰可以当之者？」尹曰：「种师道可。」曰：「将则可矣，孰可以相？」久之，曰：「亦只令师道做，也好。」一日，召师道来，全不能言，遂不用。许翰时为谏议，为徽宗言：「当今之世，岂可令闲而不用？」上曰：「种老，不堪用矣。卿可自见种问之，如何？」往见之，种亦不言。许曰「上令某问公，公无以某为书生。某以为今日之兵」云云，要从其去而击之意。种方应，谓彼云云。「今不可击，候其过河击之。」许为上备言其意，方用之。种，关西人，其性寡默，与中朝士大夫不合。一日因对，渊圣曰：「朕已与和矣。」种于此，全不能有所论，但曰：「臣以甲兵之事事陛下，其它非臣所与闻。」

「靖康之祸，纵元城了翁诸人在，亦了不得。」伯谟曰：「心腹溃了！」

问：「靖康之祸，若得前辈者一二人，莫可主张否？」曰：「也难主张。胡文定谓龟山云：『当时若早用其言，也须救得一半。』说得极公道。」

天下不可谓之无人才，如靖康建炎间，未论士大夫，只如盗贼中，是有多少人！宗泽在东京收拾得诸路豪杰甚多，力请车驾至京图恢复。只缘汪黄一力沮挠，后既无粮食供应，泽又死，遂散而为盗，非其本心。自是当时不曾收拾得他，致为饥寒所迫，以苟旦夕之命。后来诸将立功名者，往往皆是此时招降底人。所以成汤说：「万方有罪，在予一人！」圣人见得意思直如此。儒用。卓录云：「因言靖康绍兴间事，曰：『天下不可谓之无人才。如高宗初兴，天下多少人才！自是高宗不能尽举而用之。未说士大夫，只盗贼中有几个人才，朝廷既不能用，皆散而为盗贼，可惜！宗泽在东京，煞招收得诸路豪杰、盗贼，力请高宗还都，亦以图恢复。被汪黄谗谮，一面放散了，皆去而为盗贼。当初高宗能听宗泽李伯纪辈，犹有少进步处。所以古人云：『万方有罪，在予一人！』怪他不得，你既不能用他，又无粮食与他吃，教他何如得？其势只得散为群贼，以苟旦夕之命而已。其中有多少人才，可惜！可惜！』」

因论人物，云：「浙人极弱，却生得一宗汝霖，至刚果。」某云：「明州近印忠简遗事，读之使人感愤流涕！如请驾还都之事，皆备载，当时只是为汪黄所沮。」曰：「宗公奏札云：『陛下于近处，偶得二人为相。』当时驾既南下，中原群盗四起。宗公使人招之，闻其名，皆来隶麾下。欲请驾还都，自将往河北讨伐金虏。庙堂却行下，问所招人是何等色，以沮其策，遂至发病而死。旧常见知宗子焘，云高宗在南京时，有宗室十五太尉者，名叔向，起兵于汝州，有数万人，其谋主曰陈烈，叔向自称『大王』。已而下诏召之，令以兵属大将某人，身赴行在。叔向愿以兵属宗泽。陈烈曰：『朝廷不令属宗泽，而自欲属之，不可。』叔向曰：『然则何以为策？』烈曰：『某有一策，提兵过河北，乃萧王之举。』是时诏下补烈通直郎。叔向既就召，烈不受官而去，终身不知所之。子焘云，向见叔向时，有一人常着道服随之，疑即是陈烈。」

问今日事，因及石子重，是以前官召者，时为福州抚干。因史直翁荐，被召。知庙堂不肯休，须着去。先生曰：「虽是如此，然亦济得甚事！」因举孟子言：「或远或近，或去或不去，归洁其身而已。」又举了翁云：「在彼者是『举尔所知』，在我者是『为仁由己』。」遂言：「靖康初，张邦昌僭位，吕舜徒为其门下侍郎。当时有言他人不足惜，只舜徒可惜者。胡文定记其事云：『舜徒虽为邦昌官，却能劝邦昌收回伪赦，迎太后垂帘，皆其力也。其人云，终是难分雪。』文定记此，只到『终是难分雪』处便住，更无它语。」问：「只如狄梁公在武后时，当时若无梁公，更害事。」曰：「梁公只是荐得张柬之数人，它已先死。如梁公为周朝相，舜徒为邦昌官，皆不可以训。伊川论平勃，谓当以王陵为正，是也。如舜徒辈一生践履，适遭变故，不幸有此事。今人合下便如此，却不得。」

刘聘君言，在太学时，传写伊洛文字者，皆就帐中写，以当时法禁重也。

靖康间，士人陈规守德安府城，虏人群盗皆攻不破。朝野金载有规跋，甚好。

陈规唐弼父也。守顺昌，先教市人做泥团，如今叙棚样，阁之于上。虏人来一齐放下，满街泥团，马陷，皆不能动矣。

和州有官本忠义录，刻靖康以来忠义死节之人。从实录编出。

张以道曰：「京西漕魏安行计口括牛，每四人共田百亩，只得一牛，由是大扰。时颍州倅李椿之摄郡，与议不合，遂和归去来词，休官，归作『见一亭』，而魏竟追官勒停。李字彭年，岳州人。」

朱子语类卷第一百三十一

本朝五

中兴至今日人物上李赵张汪黄秦。

李伯纪，徽庙时，因论京城水灾被出。后复召用，遂约吴敏劝行内禅事。李恐吴做不得，乃自作文，于袖中入，吴已为之矣。后钦宗即位，用之。一日，闻金人来，殿上臣寮都失措，皆欲作窜计。李叩合门入论，合门止之。钦宗闻之，令引见。力陈御戎之策，忠义慨然。上大喜，即擢知枢密院事。李英爽奋发，然性疏，用术。钦庙用督太原师，适种师中败，遂得罪。太上登极，建炎初召。汪黄辈云：「李好用兵，今召用，恐金人不乐。」上曰：「朕立于此，想彼亦不乐矣！」遂用为相。后汪黄竟使言官去之，在相位止百余日。许右丞作陈少阳哀词，亦各见其出处。

李丞相不甚知人；所用多轻浮。相于南京时，建议三事，借民间钱。二云云。三云云。宋齐愈言之。其时正诛叛人，遂以宋尝令立张邦昌，戮之。当时人多知是立张邦昌。间有未知者，宋书以示之。及刑，人多冤之。张魏公深言宋甚好人。宋，蜀人。当时模样，亦是汪黄所使人。魏公亦汪黄荐。李罢相，乃魏公言罢也。

黄仲本言于先生曰：「李伯纪一再召，乃黄潜善荐也。途中见颜岐言章，遂疑潜善为之。李入国门，潜善率百官迓之，李默不一语，因此二公生隙。」又曰：「上云：『李纲孩视朕！』」先生曰：「李丞相有大名，当时谁不追咎其不用，以至于此？上意亦须向之。潜善因而推之，背后却令颜岐言之，情理必是如此。仲本是其族人，不欲辩之。」

问：「魏公何故亦尝论列李丞相？」曰：「魏公初赴南京，亦主汪黄，后以其人之不足主也，意思都转。后居福州李公家，于彼相得甚欢。是时李公亦尝荐魏公，曾惹言语。」又问：「魏公论李丞相章疏中，有『修怨专杀』等语，似指诛宋齐愈而言，何故？」曰：「宋齐愈旧曾论李公来，但他那罪过亦非小小刑杖断遣得了。」又曰：「当时议论，自是一般好笑。方召李丞相时，

颜岐之徒论列，谓张邦昌虏人所厚，不宜疏远；李纲虏人所恶，不宜再用。幸而高宗语极好，云：『如朕之立，恐亦非虏人所乐！』遂得命召不寝。」曰：「方南京建国时，全无纪纲。自李公入来整顿一番，方略成个朝廷模样。如僭窃及尝受伪命之臣，方行诛窜；死节之臣，方行旌恤。然李公亦以此去位矣。」又曰：「便是天下事难得恰好。是时恰限撞着汪黄用事，二人事事无能，却会专杀。如置马伸于死地，陈东欧阳彻之死，皆二人为之。」传中兴诏令，御史台劝札。宋齐愈外至会议处，于卓子上取笔写「张邦昌」三字，坐皆失色！儒用。

陈少阳之死，黄潜善害之也，其详见于许右丞哀词中。同时死者欧阳彻。彻，楚州人。某族叔祖时居高邮，一日，使一人往楚州盐城小村中买物事，久而不归，后问之，乃云，彼村中三四日大雪。叔祖甚怪之，云：「八月二十间，安得有雪！」亦且据其仆云记之。后有人自彼中来，问之，果然，乃欧阳死时也。

舜举十六相，诛「四凶」，如此方恰好，两边方停匀。后世都不然，惟小人得志耳。方天下无事之时，则端人正士行义谨饬之士为小人排摈，不能一日安于朝廷，迁窜贬谪。及扰攘多故之秋，所谓忠臣义士者，犯水火，蹈白刃，以捐其躯；而小人者，平世固是他享富贵，及乱世亦是他独宽，纵横颠倒，无非是他得志之日。君子者常不幸，而小人者常幸也！如汪黄在高宗初年为宰相，后来鞏广中，正中原多故之日，却是好好送他去广中避盗。及事稍定，依旧取他出来为官。高宗初后中兴，而此等人为宰相，如何有恢复之望！在维扬时，番人兵矢簇在胸前了，他犹自不管，世间有此愚人！

问中兴诸相。曰：「张魏公才极短，虽大义极分明，而全不晓事。扶得东边，倒了西边；知得这里，忘了那里。赵忠简却晓事，有才，好贤乐善，处置得好，而大义不甚分明。李丞相大义分明，极有才，做事有终始，本末昭然可晓。只是中间粗，不甚谨密，此是他病。然他纲领大，规模宏阔，照管得始终本末，才极大，诸公皆不及，只可惜太粗耳。朱丞相秀水闲居录自夸其功太过，以复辟之事皆由他做，不公道。」魏公有镇江录。又问吕颐浩。曰：「这人粗，胡乱一时间得他用，不足道。」

魏公才短。然中兴以来，要为者只李张二公。

李伯纪大节好，败兵事，乃当时为其所治者附会滋益之，不足尽信。

李伯纪请诛张邦昌并畔者，后以结余睹事过海。

李伯纪丞相为宣抚使时，幕下宾客尽一时之秀。胡德辉何晋之翁士特诸人，皆有文名，德辉尤蒙特顾。诸将每有禀议，正纷拏辨说之际，诸公必厉声曰：「且听大丞相处分！」诸将遂无语。看来文士也是误人，盖真个能者未必能言。文士虽未必能，却又口中说得，笔下写得，真足以动人闻听，多至败事者，此也。儒用。

因语李忠定，曰：「君子能勤小物，故无大患。」

问：「中兴贤相，皆推赵忠简公，何如？」曰：「看他做来做去，亦只是王茂洪规摹。当时庙论大概亦主和议。按，王庶乞免签书和议文字札贴黄云：「契勘臣前项所上章奏，及与王论议，实有妨嫌。今若不自陈禀，则又如赵鼎刘大中辈首鼠两端，于陛下国事何益！」使当国久，未必不出于和。但就上，却须有些计较。如岁币、称呼、疆土之类，不至一一听命如秦会之样，草草地和了。后来秦没意智，乃以『不合沮挠和议』为词，贬之，却十分送个好题目与他。」问：「赵好处如何？」曰：「意思好，又孜孜汲引善类，但其行事亦有不强人意处。如自平江再都建康，张德远极费调护，已自定迭了。只因酈琼叛去，德远罢相，赵公再入，忧虞过计，遂决还都临安之策。一夜起发，自是不复都金陵矣。」问：「酈琼之叛，或云因吕安老折辱之，不能安，遂生反心。如不亲坐厅，但垂帘露履以受其参之类，恐无此等事。」曰：「此亦传闻之」又问：「当时皆归罪魏公，以为不合罢刘光世，故有此变。」曰：「光世在当时贪财好色，无与为比，军政极是弛坏，罢之未为不是，但分付得他兵马无着落。」又云：「此事似不偶然。如虜人寇虐，刘豫不臣，但无人敢问着他。至此屯重兵淮上，方谋大举，以伐刘豫，忽然有此一段疏脱，遂止。」又云：「如吕安老才气尽自过人，观其议论，亦甚精确。」问：「酈琼叛去之后，闻亦不得志于虜。」曰：「虜后来亦用他为将，但初叛归于刘豫。虜人却疑豫拥兵太众，或疑与我为内应，遂有废豫之谋。」酈琼叛于淮西，实绍兴七年秋戊辰也。琼既降刘豫，金人忧其难制，遂废伪齐，其诏有云：「勿谓夺蹊田之牛，其罚则甚；不能为托子之友，非弃亦何？此天灭齐豫也，岂偶然哉！」儒用。

问：「赵忠简张魏公当国，魏公欲战，忠简欲不战。忠简以为刘豫机上肉耳。然豫挟虜人以为重，今且得豫遮蔽虜人，我之被祸犹小。若取刘豫，则我独当虜人，难矣。魏公不然之，必欲战。二策孰是？」曰：「忠简非是。杀得刘豫了，又却抵当虜人，有何不可？刘豫亦未便是机上肉在。若以赵之才，恐也当未得那机上肉，他亦未会被你杀得，只是胡说。若真个杀得刘豫，则我之势益强，虜人自畏矣，何难当之！有虜，豺狼犬羊也，见威则畏，见善则愈肆欺侮。若自家真个曾胜刘豫，杀得一两番赢，他便怕矣。靖康以后，自家只管怕他，与之和，所以他愈肆欺侮。若自家真个能胜刘豫，他安得不惧？虜，禽

兽耳，岂可以柔服也！尝见征蒙记李成之子某从兀朮征蒙国，因记征蒙时事。云，兀朮在甚处，淮上二士人说之曰：『今韩世忠渡江，遗弃粮草甚多。若我急往收取，资之以取江南，必可得也。』兀朮然其言，遂急来淮上，则空无所有。盖韩已先般辎重粮草归，而后抽军回也。彷徨淮上，正未有策，而粮草已竭，窘不可言。先已败于刘锜，锜在顺昌扼其前，进退不可，遂遣使请和。兀朮谓其下曰：『今南朝幸而欲和，即大幸；不然，即送死耳，无策可为也。』这下又不知其狼狈如是。若知之，以偏师临之，无遗类矣。是时虽稍胜，然高宗终畏之，欲和。因其使来，喜甚，遂遣使报之，欲和。兀朮大喜，遂得还。是兀朮不敢望和，自以为必死。其遣使也，盖亦谩试此间耳。可惜此机会，所以后来也怕，一向欲和。」又云：「刘信叔是时以孤军在顺昌，兀朮来伐，诸将皆欲走，信叔曰：『不可。我若走，则虏人必前拒我，袭在后，必无遗类。若幸而得至江，则诸将尽扼江上，责我以擅弃归之罪，亦必尽杀我，决无可生之理。不若坚守此城，与虏人决胜负，庶几死中可以求生也。』某尝说，冢杀无巧妙，只是死中求生。两军相拄，一边立得脚住不退，即赢矣。须是死中求生，方胜也。遂据城与虏人战，大败虏人，兀朮由是畏怯。若非锜顺昌一胜，兀朮亦未必便致狼狈如此之甚。信叔本将家子，喜读书，能诗，诗极佳，善写字。后来当完颜亮时，已自老病。缘其侄刘_α先战败，遂至于败。」饶录云：「张魏公欲讨刘豫，赵丞相云：『留他在上，可以扞蔽北虏。若除了，便与北虏为邻，恐难抵当。』此是甚说话！岂有不能讨叛臣而可以服夷狄乎？」

赵丞相亦自主和议，但争河北数州，及不肯屈膝数项礼数尔。至秦丞相，便都不与争。赵丞相是西人，人皆望其有所成就，不知他倒都不进前！方子录云：「赵元镇亦只欲和。但秦桧既担当了，元镇却落得美名」。

张魏公本与赵忠简同心辅政。陈公辅排程氏，乃因赵公。赵公去。已而吕安老败，赵公复相。

赵丞相，中兴名臣一人而已，然当时不满人意处亦多。且如好伊洛之学，又不大段理会得，故皆为人以是欺之。一日，出见一屋稍好，栽些花木之类。问知是一内官家，及言于上，谓：「今暂驻蹕于此，当日图恢复，而内臣乃居安如此！」遂编管之。

赵丞相收拾得些人材然亦杂，如喻子才之徒亦预焉也。

先生云：「沈公雅言：『赵丞相镇静，德量之懿；而谄练事机，则恐于秦公不逮。』张子功以为不然，且曰：『焘在都司日，忠简为相，有建议者，公必计也，曰：『如是则利在上而害在民，如是则害在上利在民。今须如此行，则利泽均而公私便。』至秦公，则僚属凡有矣白，默无一语，而属诸吏。事

出，则皆吏辈所为，而非复前日之所拟。」」 備录云：「尝见沈公雅云：『某尝问张子功，赵忠简与秦丞相二公孰能办事？某以秦公为能。』子功曰：『不然。某尝为都司，事二公。每百官有禀白事件，赵公必当面剖析商量，此事合如何行。如此行则利国，如此行则利民，如此则利民而害国，如此则利国而害民，如此则国与民俱利。当面便商量判断了，僚属便奉承以行。及至秦公，则百官凡有所禀白，无酬酢，略不可否，但付与吏人，少间更没理会，此事便沉埋了。如此，谓之秦公胜赵公，可乎？』」

「魏公初以何右丞荐为太常簿。赵忠简为开封推官，相得甚欢。在围城中，朝夕论讲济时之策。魏公先达，力相汲引，遂除司勋员外郎，一向超擢，反在魏公上。尝论天下人材，魏公剧谈秦会之可用。赵云：『此人得志，吾辈安所措足邪！』魏公云：『且为国事计，姑置吾人利害。』时赵公为左，张公为右，皆兼枢密院事。忽报兀朮大举深入，朝廷震怖。时刘光世将重兵屯合肥，魏公亲往视师，因奏记曰：『此决非兀朮，必刘豫遣其子侄麟、猊来寇耳。臣往在关西，数与兀朮战，熟其用兵利害。今观此举，决非其人。』魏公遂下令督战。光世恐惧，谋欲退师而南，以与赵公平时有乡曲雅，故遂私有请于赵。折彦质时知枢密院事，复助之请，遂径自枢府下文字，令光世退师。魏公闻之，大怒，下令曰：『敢有一人渡江，即斩以徇！』光世闻之，复驻军如故。此事虽谓之曲在赵公，可也。已而拓皋大捷，虏骑遂退。魏公既还，绝不言前功，欲以安赵公，与共国事也。而二公门下士互相排抵，魏公之人至有作为诗赋以嘲赵公者。赵公之迹不安，且有论之者，遂去。魏公独相，乃力荐会之为枢密使。及酈琼叛于合肥。吕安老死之，魏公之迹亦不安，恳辞求去。高宗问：『谁可代卿者？』魏公复荐赵公，遂令魏公拟批召之。既出，会之谓必荐己，就合子语良久。魏公言不及之，会之色渐变。未几，中使传宣促进所拟文字，魏公遂就坐作札子，封付中使，会之色变愈甚。魏公遂上马去。及赵公再相，会之反谓之曰：「张德远直恁无廉耻，弄坏得淮上事如此，犹不知去！及主上传宣来召相公，方皇恐上马去。」赵公以为然。后又数数谗间之，赵公不能不信也。又如光世之罢，实当于罪。酈琼叛去，岂不可举能者？乃复以淮西之军付光世，弄得都成私意。初，赵公极恶秦之为，不与通情。及赵公为相，秦为枢密使，每事惟公之命是听。久而赵公安之，复深信之，又荐之，至与之并相。并相之后，复不敢专，唯诺而已。忽一日高宗怒唐晖，赵公为之分解。桧察上意恶晖，逡巡发一语云：『如唐晖样人才，也不难得。』又一日，赵公奏，恩平郡王乃建王之弟，建王乃恩平之兄。建州不过一郡之地，吴乃一大都会，恐弟之封不宜压兄。桧见高宗以慈寿意主于恩平，遂奏曰：『也不较此。』因此二事，高宗深眷之。又因力主和议，赵公罢，遂拜左相。他言语不多，只用两句，那事都了。赵公不知魏公之无他，为桧所排，得泉州；是时魏公知福州。二公相见，因说及曩日之事，赵公方知为桧所中，相与太息而已。」或曰。「以桧之才，若用之以正，岂不能任恢复之责？」曰：「他亦只

是闭着门，在屋子里做得，不知出门去又如何，这事难。」坐间多称其能处置大事。曰：「他急时，也荒忙无计策。他初一番讲和，虏人以河南之地归，未几败盟，大举入寇。边报既至，大恐，不知所为，顾盼朝士，问以计策，时张巨山微诵曰：『德无常师，主善为师；善无常主，协于克一。』」桧心异之。众人既退，独留巨山坐，问适间之语。巨山曰：『天下之事，各随时节，不可拘泥。曩者相公与虏人讲和者，时当讲和也。今虏人既败盟，则曲在彼，我不得不不应，亦时当如此耳。』因为之画策，召诸将为战攻之计。他大喜，即命巨山为奏藁，仓卒不子细，起头两句云：『伊尹告成汤曰：「德无常师，主善为师；」孔子曰：「陈力就列，不能者止。」』遂急书进呈。会之复喜，遂播告天下，决策用兵。已而刘信叔顺昌大捷，虏人遂退，桧复专其功，大喜，亟擢用巨山至中书舍人，有无名子作诗嘲之，一联云：『成汤为太甲，宣圣作周任！』」周庄仲云：「刘参政，大中之子，知某州，刘季章曾为其馆客，尝与先生说，见其翁日录，觉得高宗之意，极不乐魏公。先生曰：『然。』刘曰：『有御史者，川人，名戒，字定夫。魏公在川陕时，上书言利害。魏公喜，檄用之，倔强不从。魏公遂疏远之，戒由是不乐。后郿琼之叛，魏公去位。张为御史，首论魏公。高宗喜，谓辅臣曰：「张戒论浚曰：『不臣之迹已见，跋扈之迹未明。』此两句极当其罪」。谓其已罢宣抚使除枢密，而犹用宣抚使印除吏不已也。是时赵公奏曰：「此恐是一时不审之过，亦未至于不臣也。」秦桧徐进曰：「既为臣子，恐亦不宜如此」。桧之乘机伺人主喜怒挤陷人，皆此类也。」」儒用按：是时周秘石公揆李谊交章诋公，不特一张戒而已。儒用。德明录二条，今附正之：「问刘宝学当初从魏公始末。先生云：『当时赵公且要持重，魏公却要大举。有刘麟者，举兵掠边。朝廷不探虚实，以为虏复大入，赵公震恐。张公出，视师江上，赵公手书云：「今日之事，且须持重，未可轻战。万一失事，虽公不为一身虑，如宗庙社稷何？是时刘麟兵以为折彦古败于淮上，遁去。于是张公鼓舞，益为大举计，谓赵公怯敌。言者继亦有论列，赵遂罢相。初，赵公遣熊叔雅相视川陕事宜，魏公亦遣宝学往。宝学见川中无兵无财，归告魏公：「向者兵财如许，尚不能集事，今实未可动。」魏公疑宝学附会赵公，时又欲令宝学帅淮西，代领郿琼兵。宝学以为此军不可代，遂改。吕安老愿往，宝学为陈利害。宜辞此行。安老以告，魏公怒，于此出宝学知泉州。既而淮西果失师，郿琼全军遁虏，于是魏公罢相，帅福州。先是，秦相与吕相同在政府。吕相视师淮上，秦相尽改其规模。一时为吕相所引用人多逐去，尽起在外诸贤，如胡文定、张子公、程伯禹诸人，布在朝列，实欲倾吕相也。后吕相召还，过某州，席大光邀留，告所以倾秦之术，以为莫若先去党魁。党魁，指文定也。秦竟为吕相所倾，出知绍兴府。是时富直柔者，富公之子，尝于一寺中与秦相握臂疑语，且及富公为相时事。忽若有所思，径入，去踰时不出。富怪之，须臾出云：「元来宰相要如此做！」一时会稽政事，便放下不问，虽公筵亦只令去通判处理会。赵公素鄙秦之为，魏公却荐秦相，遂再召除枢密使。既视事，一切不问，魏公出知福州，朝辞。上问：「孰可以代

卿者？」魏公荐赵相。上云：「可一面批旨奏来」。魏公还堂，秦相迎之，以为必荐己也。坐久无语，秦色变。少顷，中使传宣云：「有旨，令作召赵相公文字来」。于是魏公指挥堂吏作文字奏上，秦大不乐。魏公去国，赵相至，秦潜魏公于赵公曰：「德远到堂中，尚未肯去。直到中使催促召相公文字，方上马。赵公于是益不乐魏公。及赵公为秦所倾，出知泉州，过福州，与魏公相见，语及当时荐代之事，二公始豁然无疑。」先生曰：『秦相自为枢密使，不理会事。及与赵公并相，一切听其所为，皆富直柔教之也。直柔不才子，富公相业，安有此哉！其后上颇厌赵公，为秦所窥，只两言倾去。是时有唐晖者，作舍人，求去。上云：「唐晖只管求去。」赵公力荐，乞且留此人。秦奏云：「似这般人才，亦不难得。」上欲封普安郡王为建王，恩平为吴王。赵公以为建一郡耳，吴古大国，事体不称。秦奏云：「此亦只是虚名，有何不可？」赵公愕然，于是遂求去。』」又一条云：「秦相初罢政，张当轴。是时虜入淮上，魏公出视师，遂起秦相知临安。故事，前宰相召还，例赐茶药伞盖之属。赵公并不检举。秦相使人祷魏公，公尽与合得礼数。魏公淮上方向进，赵公忧不便，奏乞退师保建康以南。既而虜兵却，言者攻赵相，谓进师非赵鼎意，坐是罢出。魏公独相，遂挽秦为枢密使。秦一切唯唯，从公所为。久之，始与公争事。及吕安老庐州失师，魏公乞出，上不能留。因问：『卿去，孰可代者？』公遂荐赵相。上云：『卿可具文字来。』既退至都堂，秦迎之，有喜色，意其必荐己也。公坐久无语，秦色变。公乃指挥堂吏作召赵相文字。及赵公来，秦相潜魏公曰：『上意如此，德远犹且彷徨。及中使宣索召相公文字，方上马去。』及言魏公所以短赵公者，由是二公为深仇。故赵相居位，不复牵挽魏公。其后因一僧与魏公生日，秦相治之甚峻，几逮及公。又治赵相之子，狱未成。夜忽有一灯坠狱中，其上书一『反』字，明日狱具，罪当斩。秦桧不悦，欲加『族诛』文字，未上，桧死。先生云：『若族赵相家，当时连逮数十人。做到这里，自休不得，其势须如曹操去。』」

憫因问：「当初高宗若必不肯和，乘国势稍振，必成功。」曰：「也未知如何，盖将骄惰不堪用。」憫问：「如张韩刘岳之徒，富贵已极，如何责他死了，宜其不可用。若论数将之才，则岳飞为胜。然飞亦横，只是他犹欲向前冢杀。」先生曰：「便是如此。有才者又有些毛病，然亦上面人不能驾驭他。若撞着周世宗赵太祖，那里怕！他驾驭起皆是名将。缘上之举措无以服其心，所谓『得罪于巨室』者也。」是夜因论「为政不得罪于巨室」，语及此。又问：「刘光世本无能，然却军心向他，其裨将亦多可用者。」曰：「他本将家子云云。」「张魏公抚师淮上，督刘光世进军。是时虜人正大举入寇，光世恐惧，遂背后恳赵忠简。是时赵为相，折彦质为枢密。折助之请枢密院，遂命刘光世退军。魏公闻之，大怒，遂赶回刘光世。出榜约束云：『如一人一马渡江者，皆斩！』光世遂不敢渡江，便回淮上。枢府一面令退军，而宣府令进军淮上，然终退怯。魏公既还朝，遂力言光世巽懦不堪用，罢之，而命吕安老董其军。」

及安老为琼等所杀，降刘豫，魏公由是得罪，而赵忠简复相。赵既相，遂复举刘光世为将，都弄成私意。魏公已自罢得刘光世好了，虽吕安老败事，然复举能者而任之，亦足矣，何必须光世哉？此皆赵之私意。以某观，必竟魏公去得光世是，而赵所为非。岂有虏人方入，你却欲掉了去？一边令进军，一边令退军，如何作事？」云云。又言：「诸将骄横，张与韩较与高宗密，故二人得全。岳飞较疏，高宗又忌之，遂为秦所诛，而韩世忠破胆矣！只有韩世忠在大仪镇算杀得虏人一阵好。高宗初遣魏良臣往虏中讲和，令韩世忠退师渡江。韩闻魏将至，知其欲讲和也，遂留之，云：『某方在此措处得略好，正抵当得虏人住。大功垂成，而主上乃令追还，何也？』魏云：『主上方与大金讲和，以息两国之民，恐边将生事败盟，故欲召公还，慎勿违上意！』韩再三叹息，以为可惜。又云：『既上意如此，只得抽军归耳。』遂命士卒束装，即日为归计。魏遂渡淮，兀朮问以韩世忠已还否。魏答以某来时，韩世忠正治迭行，即日起离矣。兀朮再三审之，知其然，遂稍弛备。世忠乘其懈，回军奋击之，兀朮大败。魏良臣惶恐无地，再三哀求，云：『实见韩将回，不知其给已。』乃得免。」

因言：「陈同父上书乞迁都建康，而曰：『黄帝披山通道，未尝宁居。今宫室台榭、妃嫔媵嬙之盛如此，如何动得？』高宗本迁都建康了，却是赵忠简打迭归来。盖初间虏人入寇，群臣劝高宗躬往抚师，行至平江而止。继而淮上诸将相继献捷，赵公得人望，正在此时。已而欲返临安，适张魏公来，遂坚劝高宗往建康。及淮师失律，赵公荒窘，遂急劝高宗移归临安，自此遂不复动矣。看赵公后来也无奈何，其势只得与虏人讲和。是时已遣王伦以二十事使虏，约不称臣，以浊河为界，此便是讲和了。后来秦桧力排赵公，遂以不肯讲和之罪归之，使万世之下赵公得全其名者，乃桧力也。」问张赵二公优劣。曰：「若论理会朝政，进退人才，赵公又较缜密，无疏失。若论担当大事，竭力向前，则赵公不如张公。张公虽是竭力担当，只是他才短，虑事疏处多。尽其才力，方照管得；若才有些不到处，便弄出事来，便是难。赵公也是不谙军旅之务，所以不敢担当。万一虏人来到面前，无以应之，不若退避耳。」儒用录云：「或问：『赵忠简公与魏公材品如何？』曰：『赵公于军旅边事上不甚谙练，于国事人才上却理会得精密，仍更持重，但其心未必如张公辨得为国家担当向前。自中兴以来，庙堂之上主恢复者，前有李伯纪，后有张公而已。但张公才短，处事有疏略处。他前后许多事，皆是竭其心力而为之。少有照管不到处，便有疏脱出来。』」

问：「赵忠简行状，他家子弟欲属笔于先生。先生不许，莫不以为疑，不知先生之意安在？」曰：「这般文字利害，若有不实，朝廷或来取索，则为不便。如某向来张魏公行状，亦只凭钦夫写来事实做将去。后见光尧实录，其中煞有不相应处，故于这般文字不敢轻易下笔。赵忠简行实，向亦尝为看过，

其中煞有与魏公同处。或有一事，张氏子弟载之，则以为尽出张公；赵公子弟载之，则以为尽出赵公。某既做了魏公底，以为出于张公，今又如何说是赵公耶？故某答他家子弟，尽令他转托陈君举，见要他去子细推究，参考当时事实，庶得其实而无抵牾耳。」问：「张赵都是好宰相，未知人品如何？」曰：「他两个当初都要协力出来主张国事，只缘后来有些不足，遂做不成。以某观之，赵公未免有些不是处。」曰：「何以见之？」曰：「且如淮上既败，张公既退，赵公复相，凡张公所为，一切更改。张公已迁都建康，却将车驾复归临安；张公所用蜀中人才，一皆退之。观此，似亦赵公未免有不是处也。」曰：「临安驻蹕闻之立意不欲安于此耳。又尝闻长老之言，有植竹于内庭者，赵公见而拔之，曰：『汝欲安于此乎？』然则再归临安，恐必有为，非是与魏公相反也。又见赵公遗事有一条说张公罢相，赵公复相事甚详。云：『德远所用人才，如冯如熊等在朝诸人，赵公皆更用之，亦岂得谓之故与张公相反乎？』」先生曰：「拔竹之事，似是汪端明所记，但某未敢深信。尝记张公欲行遣一内臣，赵公但欲薄责之，盖恐其徒或来报复。如此，则拔竹事其能然乎！至于收用蜀中人才，恐未必然也。大抵张公才疏意广，却敢担当大事。至于赵公却深晓事，其于人才世务区处得颇精密；至于担当天下事，恐不及张公也。」

张魏公材力虽不逮，而忠义之心，虽妇人孺子亦皆知之，故当时天下之人惟恐其不得用。

「杜子美诗云：『艰危须藉济时才。』某思至此，不觉感叹！济时才，分明是难得。」直卿问：「志与才互相发否？」曰：「有才者未必有志，有志则自然有才。人多言张魏公才短，然被他有志后，终究做得来也正当。」

明受之祸，魏公在江中，忽有人登其舟，公问为谁，云：「苗太尉使我来杀相公。」公云：「汝何不杀我？」云：「相公忠义，某们不肯做此事。后面更有人来，相公不可不防备！」公问姓名，不告而去。钦夫云。

「孝宗初，起魏公用事。魏公议论与上意合，故独付以恢复之任，公亦当之而不辞。然其居废许时，不曾收拾人才，仓卒从事，少有当其意者。诸公多荐查元章钥，江凌人。冯圆仲，方，蜀人。魏公亦素相知，辟置幕府。朝廷恐其进太锐，遂以陈福公唐立夫参其军，以二人厚重详审故也。缘唐立夫亦只是个清旷、会说话、好骨董、谈禅底人，与魏公同乡里，契分素厚，故令参其军事。」因笑曰：「正如赵元镇相似，那边一面去督战，这边一面令回军，成甚举措！魏公既失利，遂用汤进之。未几，虜人再来，汤往视师，辞不行。又命王瞻叔，瞻叔又辞不行。盖魏公初罢淮上宣抚时，朝廷命王治其钱谷。瞻叔极力搜索，军士皆忿怨。若往，必有一场大疏脱，盖是时军士已肆言欲杀之矣。」沈庄仲云：「尝见先生说，魏公被李显忠邵宏渊二将说动，故决意进

兵。既而唐陈二公皆不从。魏公令问二将，二将曰：『闻虜人积粮运刍于虹县灵壁矣。秋高马肥，必大举南寇。今若不先其未发而破之，及其来，莫说某辈不肯用心。』二公闻此言，故亦从之。魏公既入奏事，淹留一两月。及还，则已六月矣。乘剧暑进兵，以至于败。未几，魏公薨，皆无人可用。幸而复与虜人讲和，乃定。」儒用。

「张魏公初召来，缙绅甚喜。时汤进之在右揆，众以为魏公必居左。既而告庭双麻，汤迁左，魏公居右，凡事皆为汤所沮。魏公不得已，出视师，言官尹穉阴摇撼之。一日，陈良翰邦彦上殿，言及此。寿皇云：『安有此事！当今群臣谁出魏公之右者？恐是台谏中阴有所沮，卿可宣谕之。』陈退，自念台谏中某人某人姓名失记。皆主魏公，只有尹一人意异。然上旨如此，不可不宣谕，遂以上意达诸人。尹云：『某明日亦上殿。』既不见报，次日又上殿。继而有旨，陈知建宁，魏公遂罢。」问：「汤后来罪责如何？」曰：「渠建议和亲，以四州还之，而虜复犯淮，寿皇怒，免官，削爵土。」

张魏公被召入相，议北征。某时亦被召辞归，尝见钦夫与说，若相公诚欲出做，则当请旨尽以其事付己，拔擢英雄智谋之士，一任诸己，然后可为。若欲与汤进之同做，决定做不成，后来果如此。然那时又除汤为左相，却把魏公做右相。虽便得左相，汤做右相，也不得。何况却把许多老大去为他所制！后来乖。此只要济事，故不察，外人见利害甚分明。

因论张魏公汤思退主战和，曰：「亦不可徒从上言战，以拗太上。太上以故两番不曾成了，所以怕主战者。须是做得模样在人眼前，教太上看得，自信其可以战，则自无说也。」

张魏公不与人共事，有自为之意。也是当时可共事之人少，然亦不可如此，天下事未有不与人共而能济者。汪明远得旨出措置荆襄，奏乞迂路过建康，见张公。张公不与之言，问亦不答。

张魏公可惜一片忠义之心而疏于事。亦是他年老，觉得精神衰，急欲成事，故至此。兼是朝廷诸公不能，得公用兵，幸其败，以为口实。初间是李显忠邵宏渊请于公，以为虜人精兵在虹县矣，俟秋来大举南寇。今若不先破其巢穴，待他事成骤至，某等此时直当不得。公问其实否，李忠显邵宏渊便云：「某人之语甚详。」即不佞听，呼二人议，其说如前。公曰云云，于是即动，不知如何恁地轻率！

魏公言：「元佑待熙丰人太甚，所以致祸。人无君子小人，孰不可为善？」此是其父贤良之说。汪书答云：「又有如何大圭者。」何为张所礼，后

潜张于秦。公云，便是这般人云云。先生谓汪书云：「若某则曰：『公尝深于易，易只言君子小人。今若言无小人，是无用易也！』」

秦会之入参时，胡文定有书与友人云：「吾闻之，喜而不寐！」前辈看他都不破如此。秦桧。

翟公巽知密州，秦桧作教授。一日，有一隐者至，会相，曰：「此教授大贵。」翟问：「与某如何？」曰：「翰林如何及之！如何及之！」时游定夫在坐，退因勉秦云：「隐者甚验，幸自重。」游因说与胡文定曰：「此中有个秦会之好。」胡问如何，曰：「事事里不会。」秦后于陈应之处问游。后云，曾为游酢知云。上蔡言于陈应之，应之言于先生。下「事事里不会」，籍溪言于先生。

问胡文定公与秦丞相厚善之故。曰：「秦会之尝为密教，翟公巽时知密州，荐试宏词。游定夫过密，与之同饭于翟，奇之。后康侯问人才于定夫，首以会之为对，云：『其人类荀文若。』又云，无事不会。京城破，虏欲立张邦昌，执政而下，无敢有异议，惟会之抗疏以为不可。康侯亦义其所为，力言于张德远诸公之前。后会之自海上归，与闻国政，康侯属望尤切，尝有书疏往来，讲论国政。康侯有词掖讲筵之召，则会之荐也。然其雅意坚不欲就，是必已窥见其微隐有难处者，故以老病辞。后来会之做出大疏脱，则康侯已谢世矣。定夫之后，及康侯诸子，会之皆擢用之。」时在坐范兄云：「定夫之子不甚发秦老数求乃翁论语解序，因循不果录呈。其侄有知之者，遂默记之。一日进见秦老及此，则举其文以对，由是喜之。后故擢至侍从，是为子蒙尊人。」又曰：「此老当国，却留意故家子弟，往往被他牢笼出去，多坠家声。独胡明仲兄弟却有树立，终是不归附他。尝问和仲先世遗文，因曰：『先公议论好，但只是行不得。』和仲曰：『闻之先人，所以谓为好议论，政以其可以措诸行事。何故却行不得？』答曰：『公不知，便是六经，也有说得行不得处。』此是这老子由中之言。看来圣贤说话，他只将做一件好底物事安顿在那里。」又曰：「此老千鬼百怪，如不乐这人，贬窜将去，却与他通殷懃不绝。一日，忽招和仲饭，意极拳拳。比其还家，则台章已下，又送白金为赈。按：程子山诸公在贬所，俱有启事谢其存问者，皆此类也。如欲论去之人，章疏多是自为，以授言者，做得甚好。傅安道诸公往往认得，如见弹洪庆善章，曰：『此秦老笔也。』」儒用。德明录云：「秦相曾语胡和仲云：『先丈议论固好，然行不得。』和仲问：「既是议论好，何故不可行？」秦云：『仲尼垂世立教，且说个道理如此以示人，如何便一一行得？』一日，又语和仲云：『柳下惠降志辱身如何？』和仲对云：『降志辱身，是下惠之和。未若夷齐不降其志，不辱其身。』秦曰：『不然。也有合降志时，合辱身时。』先生曰：『秦老自再相后，每事便如此。』陈刚云：『向见东莱说秦老语和仲云：「先丈说『敬以直

内，义以方外』，一句是，一句不是。我只是『敬以直内』。』』贺孙录云：「胡宁为太常丞，上令录遗文看。宁遂告兄寅。寅缮写表进，更以副本献秦桧。桧看毕，即谓和仲曰：『都使不得。』和仲曰：『某闻之先人，皆是可用之语。丞相如何说使不得？』曰：『论语孟子许多说话，那曾是尽使得？只是也要后人知得有许多说话。』又一日，问和仲曰：『贤道「敬以直内，义以方外」，是两事？是一事？』和仲曰：『闻之先人，这只是一事。』桧曰：『贤后生不识，某看来只是上一句用得。』和仲曰：『这是圣人两句法语，丞相如何道只一句用得？』桧曰：『某平生所行，只上一句。贤说须着下一句，贤且试方看。』圣贤法言无一非实用，桧只作好说话看平生如此，宜其误国也。」可学录云：「桧召五峰兄弟，五峰辞甚力。和仲言颇孙，遂再召赴阙。桧问：『来时仁仲何言？』曰：『家兄令稟丞相，善类久废，民力久困。』桧不答。问和仲曰：『「敬以直内」，只行上一句，下一句只与贤行。』只曰：『文定文字甚好。』和仲进此文字，以副本纳之。桧云：『只是行不得。』和仲再三问：『既好，何故行不得？』桧云：『孔孟言语，亦有行不得。写在策上，只是且教人知得此。』」又，扬录云：「太上一日问胡和仲：『文定春秋外，更有甚文字？』胡曰：『只有几卷家集。』上曰：『可进来。』遂进之。后秦桧问胡曰：『先丈文字进了？』连说『先丈好议论』，三四句后，曰：『只是一句也行不得。』胡曰：『议论好时，只是谓好行。相公既说好，如何行一句不得？』曰：『不特先丈文字如此，圣贤议论，亦岂尽可行！只是且教世间人知得有这一般道理。』」又，焘录云：「或问『信而好古』曰：『而今人多不好古，皆是他不信。』因举秦会之尝与胡和仲说：『如先公解春秋，尽好议论，只是无一句行得。』对曰：『惟其可行，方是议论。若不可行，则成甚议论？』秦曰：『且如周公孔子之言，那有一句行得？只是说得好，所以存留在，与后人看。』」又，璘录云：「桧召胡和仲来，问『敬以直内，义以方外』。和仲之父子兄弟寻常以为此两句只是一事。桧云：『不然。「敬以直内」可用，某逐日受用便是。「义以方外」不可行。』和仲疑之。桧云：『公试行看。』和仲上殿，光尧索文定公文集，因以副本呈。桧云：『先公议论甚好，但一句也行不得。且如孔孟许多说话，也只是存一个好话，令人知有此好话耳，决不可行。』又问和仲：『「不降其志，不辱其身」，如何？』和仲既解以对。桧云：『合降志，须着降；合辱身，须着辱。』和仲以太常丞权郎，桧忽请吃酒五杯，归而章疏下矣。桧之不情如此。」

秦桧闻富季申言，深有感。归，出谓富曰：「元来作相当如此！」后来所为，皆得之于此。不知其说，然大率保位之术耳。

秦桧初罢相，出在某处，与客握手，夜语庭中。客偶说及富公事，秦忽掉手入内。客莫知其故。久之方出，再三谢客云：「荷见教。」客亦莫知所谓，扣问，乃答云：「处相位，元来是不当起去！」是渠悔出，偶投其机，故发露

如此。赵丞相初亦不喜之。及其再入，全然若无能，赵便谓其收敛，不做一声，遂一向不疑之，亦不知其如此。胡康侯初甚喜之，于家问中云：「秦会之归自虜中，若得执政，必大可观。」康侯全不见得后来事，亦是知人不明。又云：「秦会之是有骨力，惜其用之错。」或问：「他何故不就攻战上做？」曰：「他是见得这一边难成功，兼察得高宗意向亦不决为战讨计。」

问：「富直柔握手之语，不审何说？」曰：「往往只是说富公后来去朝廷使河北，被人谗间等事。秦老闻之，忽入去，久之不出，富怪之。后出云：『元来做宰相是不可去！』秦既再入，遂潜魏公于赵公。又因唐晖等二事倾去赵相，一向自做，更不肯去。胡和仲尝劝秦云：『相公当国日久，中外小康，宜请老以顺盈虚消息之理。』秦曰：『此事不然，我当时做这事，尚拖泥带水，不曾了得。』问：『何事未了？』曰：『是未取得他中原。』曰：『若取中原，必须用兵，相公是主和议者。』曰：『我从来固不主用兵。然虜自衰乱，不待用兵，自可取。』后来杨安止亦有札子劝秦相去位，秦相大率如对和仲者。于是不乐，安止遂坐此去国。不然，安止亦顺做从官。」先生曰：「不晓他要取中原之意。后来见陈国寿说，秦老初欲以此事付国寿，拟除它庐帅。陈云：『荷朝廷任使，帅长沙广西皆内地。若边帅，当择才。某于军旅事素不习，恐败事。』其议遂已。窃意秦老只是要兵柄入手，此事做未成。若兵柄在手，后来必大段作怪。」

秦太师与吕并相。吕出甚所在，秦一时换了台谏人物。吕闻之，不平。有客告之云，其党魁乃胡文定，可逐去，则秦不足虑。吕如其言，归而讽台谏论之。秦争于上，遂并论秦。高宗欲罢其相，令人行词。当时秦所引皆是好人，而立朝无过，人皆不平。行词者遂求御批，以疏其罪。高宗遂批与之，大略云：「其未相时，说作相数月可以致治；既相，皆无所建明。」后来秦再相，数年之后，却奏过，以为当初无过，为人所谗。遂行下词臣家索御批。既得之，则以纳于高宗，其无礼不臣如此！可学录云：「秦会之初罢相，高宗亲批，付綦叔厚草麻，御书藏綦氏。及秦气焰盛，自广倅移某人知台州，于其家索出，而纳于高宗。某人潮州人。」又，当时史馆有宰臣拜罢录，已载此罢相时事，亦有士大夫录得此书。秦已改史馆之书了，又行下收民间所藏者。扬录云：「秦前罢相时，有御批其罪状，与翰林学士綦密礼行词。后再相，令人于綦家搜索之，自于上前纳了。兄秦楚材作翰林之类官，上以桧故，亦眷其人，桧亦忌而出之。」

因话及秦丞相，问：「当时诸公皆入虜，渠何以全家得还？」曰：「此甚可疑。当和亲时，王伦自虜至，欲高宗屈膝，中外愤怒。秦老出，有人榜云：『秦相公是细作。』扬录云：「都下甚愤，似有欲杀之之意。一日，在甚寺中圣节，一树上贴一榜子云：『秦相公是细作。』」是时陈应之正同到庙堂，问

和亲之故。秦云：『某意无他，但人主有六十岁老亲在远，须要取来相聚。』因顾左右，令取国书与应之看，乃是诏书。秦卷其前后，只见中间云：『不求而得，可谓大恩。』盖指河南也。先生言毕云：「此事当记取，恐久后无人知之者。」当时虜中诸将争权，废刘豫，以河南归我，乃是獯辣。獯辣既诛，兀朮用事，又欲背约。是时命楼照签书密院，为宣抚，辟郑亨仲又一人，记不全。为属，至蜀见吴玠。玠曰：『某有一策。昔失陕西五路，最为要害。今虜人以河南归我，而陕西在其中，可谓失策，徐必悔悟。今不若移近蜀之兵，进而据之，则犹庶几。稍迟，则不及事矣。』楼云：『此策固善，但某不敢专，须奏朝廷。』亨仲因力奏之，即莫奏。未数日，虜兵已下陕西矣。当时下河南止用单使。有一相识，姓名失记。为蔡州平舆尉。一日弓手报：『天使至，县尉当出迎。』曰：『天使何人？』曰：『北使。』曰：『我南朝官，不可拜北使。』曰：『如此，则官人可归矣。』乃为办两车，并骨肉送之入南境。既而使到，县官皆投拜，盖本北人未换者。」圃录云：「胡明仲与秦桧争和议于朝堂。秦无语，但取金人所答国书，以手急卷，箝其两头，止留中间一行示明仲云：『不求而得，可谓大恩。』字如掌大。时虜人初以河南之地归我也。先生亲见致堂说。」扬录云：「秦老讲和后，曾取得河南地。关中五路，地连河南，尽得之。时令楼照往守，郑刚中在幕。吴玠云『今与之讲和极是』云云。『今得五路，须急发兵守之。某守某处，令谁守某处，要急为之。虜人只是不曾思量，恐觉便来取。』当时他人亦以为常，惟郑刚中击节称是。因言『郑才识高』云云。楼曰：『某来时不曾得旨，须着入文字。』郑曰：『可急入文字。』未几，虜人取去矣。」

秦桧倡和议以误国，挟虜势以邀君，终使彝伦斲坏，遗亲后君，此其罪之大者。至于戮及元老。贼害忠良，攘人之功以为己有，又不与也。

李泰发参政，在上前与秦相争论甚力，每语侵秦相，皆不应。及李公奏事毕，秦徐曰：「李光无人臣之礼！」上始怒。

秦桧初主和议时，举朝无人从之。遂奏太上曰：「乞召李光来问如何。」遂召未对时，全不得见人，不知如何与秦桧相见。秦待之，酒行，如谏言云：「满斟参政酒。」时光为尚书之类。光闻「参政」之言，秦遂与论和议如何，光赞之。次日对陈和议之是，和议遂定，遂参政。旋光性刚，虽暂屈，终是不甘，遂与秦桧谄。秦所判文，光取涂改之。后为秦治，过海归死。

章贡军叛，上不知。一日，问如何，秦曰：「军人们闲相争之类，已令人去抚定矣。」问是谁说。上初不言，诘之，乃曰：「儿子说。」遂寻别事罚俸，三月不支。

施全刺秦桧，或谓岳侯旧卒，非是。盖举世无忠义，这些正义忽然自他身上发出来。秦桧引问之曰：「你莫是心风否？」曰：「我不是心风。举天下都要去杀番人，你独不肯杀番人，我便要杀你！」

胡邦衡作书，记当时事。其序云：「有张扶者，请桧乘副车。吕愿中作秦城王气图。」他当初拜相罢去，极好。再来，却曰：「前日但知道行则留，不行则去，今乃知不可去。」渐渐便到此田地。及至极处，亦顾其家，曹操下令云云是也。问霍光。先生曰：「霍光无此心，只是弑许后一事不发觉，此大谬。」又问秦氏科第。先生曰：「曾与汪端明说，此是指鹿为马。汪丈云：『只是无见识。』」璘录云：「『秦太师专政时，张扶，或云张柄，请乘副车。吕愿中作秦城王气诗以献，桧皆受不辞。吕知静江府，府有驿名秦城，忽传言有王吕作诗与僚属和之，成册以献。此见胡邦衡所作绍兴间被贬逐人事实序。熊子复欲作一书记其事，从其子借之。或云，非邦衡所作。』又曰：『私科举，或云恐是愚弄天下之人，指鹿为马之意。』汪圣锡云：『恐不如此，只愚騃耳。』『初时人以伊周誉桧，末后人以舜禹誉桧，桧亦受之。大抵久执权柄，与人结怨多。才欲放下，恐人害己。似执守不放，其初未必有邪心，到后来渐渐生出，皆是鄙夫患失之谋耳。』」

问：「张魏公行状，秦相叛逆事如何？」曰：「当时煞有士大夫献谋者，亦有九锡之议矣，吴曾辈是也。」

秦桧在相时，执政皆用昏庸无能者，如汪渤章夏董德元皆一类人。太上一日问处州兵反事，秦久未对。章夏在后，恐秦忘之，因对一句。后秦语之曰：「桧不能对时，参政却好对。桧未对，参政何故便如此？」实时逐去之。兴化林大鼐为士人，时对策，言自宣政以来，人无节义。后得秦桧于虏中，乞立赵氏，节义可取。时秦被黜闲居。后秦知之，大擢用。一日在经筵，因讲得甚称上意，上喜，赐一带，秦逐出之。

秦桧每有所欲为事，讽令台谏知后，只令林一飞辈往论之。要去一人时，只云劾某人去，台谏便着寻事上之。台谏亦尝使人在左右探其意，纔得之，即上文字。太上只是虑虏人，故任之如此。及秦死，遂召陈诚之沈该万俟卨金安节诸人，以诚之辈尝为奉使，沈尝以赃罢官，后以上书言讲和进用，皆秦党也。秦死封王，礼数之类皆得。又一面行遣昔时谏台，为皆附会权臣。

秦桧旧作好文时，亦多有好相识。晚年都不与他，一切坏了。一日，谓和仲曰：「旧时亦煞有好相识，后皆不济事。近来却有几人好。」如曹泳汤思退辈，皆其晚年所信用者。曹凶险狡狴之甚，秦之妻儿亲党，皆为其所离间。秦信爱之如子，然皆在其笼络中矣。决定后来推秦作一大恶事，旋害了秦而自为

之。秦死，其妻儿衔之，泣诉于太上，谓秦时多事皆曹为之，遂编直海外而死。曹妻亦自狡，要令一人军将等去取曹丧，恐其不从，先教一婢子云：「你待我使其人不从，你便倒地作侍郎语云：『平日受我多少恩。你若不从，我即有祸及汝！』」及使其人，果有不肯从意。婢遂倒地如其言，其人拜告，即请行。盖曹平日诡怪，家习之也。然曹有才可用，知绍兴日，当圣节，吏人呈年例，店家借紫绢结甚物事。曹云：「不必借，看每年军人绯紫衫要几多绢。」遂检籍所用，与此所用不爭多。遂取出染结了，却将染绯紫，遂不扰。知临安日，当拜郊，郊坛要若干土朱刷，年例先出钱买朱。吏人呈，曹曰：「不要。」近郊坛有赤黄土，先令人将炭若干斤放彼处，临期不远，令诸铁匠于彼处放炭，如何烧土，以胶和涂其坛，遂省钱多少。天下事无不理会得，只是凶恶，可畏甚戚里。又，秦桧之子娶其兄女。

秦桧己亥年冬死。未死前一二年，作一二件无状底事，起狱断送士大夫之类。近死两年，朝不保暮，日日起狱，凶焰张大可畏。黄丰知兴化日，有人有一弟，因争兄财不与，遂以其兄尝编录得胡铨上书，言秦桧紧要数语，告以为兄骂秦太师。官司亦以寻常，不曾为理会。时有一囚，与争财弟同狱，问得其首尾。其囚配卒，不记何州。一日，福州帅张某过，其人直诉之于帅，为有人骂太师，黄不为理会。帅上其事于秦，实时摄取黄下大理，并其妻孥皆系之。遂勘闽中何处州海岛上有林二十三娘，适度甚物事，追之。尉即往海上收一二老妇女，林几娘皆有之，俱无林二十三娘。乡老云：「此中只有一庙，是林二十三娘庙。」遂令乡老供文字去，且休了。黄不曾有一分事，亦追官勒停。

杀岳飞，范同谋也。胡铨上书言秦桧，桧怒甚，问范：「如何行遣？」范曰：「只莫采，半年便冷了。若重行遣，适成孺子之名。」秦甚畏范，后出之。

王次翁，河东人，曾做甚官，已致仕。秦桧召来作台官，受桧风旨治善类，自此人始。

王循友彦霖家子孙。知建康，辞秦而往。问有何委，秦曰：「亦无事。只有一亲戚在彼，秦之甥。极不肖，恐到庭下，为痛治。」及到任，其人果犯来，与痛治吃棒之类。其人母骨肉诉之秦，秦大怒，即寻一事加于王。王得罪，妻孥皆配了，妇女皆为军人所娶。

建人黄公达作太守有赃，提领韩美成绩家子弟。欲治之。黄已去，告之朝士。朝士曰：「公能作一件，不惟可以解此，又可以得美官，但恐公尚有所惜，不肯为耳。」黄问如何。曰：「公上殿，能以札子言曾天隐李弥逊之徒不

主和议，宜罪之。」黄即为之，秦桧大喜，即擢为察院。韩侂使人守察院门，云：「黄察院有公事未了，要去理会。」秦见不是道理，遂罢黄。

兴化一傅丈云：「秦今诸子孙，皆其夫人王家人。林一飞乃秦作教官时婢所生，夫人不容，与同官林家人养。秦后欲取归，未遂而死。后其党人欲为料理，其夫人自陈云：『妾有儿子，林非是。』林遂贬何地。林死有子，今皆无禄，乃桧亲孙也。」林居兴化。

秦太师死，高宗告杨郡王云：「朕今日始免得这膝裤中带匕首！」乃知高宗平日常防秦之为逆。但到这田地，匕首也如何使得！秦在虏中，知虏人已厌兵，归又见高宗亦厌兵，心知和议必可成，所以力主和议。獬辣主事，始定和议。至次年，兀朮杀獬辣而畔盟，至顺昌，为刘信叔所败；至楚州，又为粮绝，兵师离散，方得成和。若不吃这两着，亦恐未便成和。太后自虏归，云，某年月日，虏人待之礼数有加；至某年月，又加礼；又某年月，又甚厚。今以年月考之，皆是我师克捷之时，故虏惧而加礼。礼极厚，乃是顺昌之捷。高宗初见秦能担当得和议，遂悉以国柄付之；被他人手了，高宗更收不上。高宗所恶之人，秦引而用之，高宗亦无如之何。高宗所欲用之人，秦皆摈去之。举朝无非秦之人，高宗更动不得。蔡京们着数高，治元佑党，只一章疏便尽行遣了。秦桧死，有论其党者，不能如此。只管今日说两个，明日又说两个，不能得了。有荐张魏公者，高宗云：「朕宁亡国，不用张浚！」

问：「秦相既死，如何又却不更张，复和亲？」曰：「自是高宗不肯。当渠死后，乃用沈该万俟卨魏道弼，又有一人。此数人皆是当时说和亲者。中外既知上意。未几，又下诏云：『和议出于朕意，故相秦桧只是赞成。今桧既死，闻中外颇多异论，不可不戒约。』甚沮人心。当初有一二件事，皆不是。如桧家既保全，而专治其党。士大夫遭桧贬窜者，叙复甚缓。渠死得甚好，若更在，甚可畏。当时已欲杀赵丞相之家，既加以反逆，则牵联甚众，见说有三十余家皆当坐，中外寒心！高宗亦甚厌恶之，但无如之何。」问：「所以至于如此者，何故？」曰：「伊川云：『人主致危亡之道非一，而逸欲为甚。』渠当初一面安排，作太平调度，以奉高宗，阴夺其权，又挟虏势以为重。」

秦老既死，中外望治。在上人不主张，却用一等人。当时理会秦氏诸公，又宣谕止了。当时如张子韶范仲达之流，人已畏之。但前辈亦多已死。上借问魏可。却是后来因逆亮起，方少惊惧，用人才。籍溪轮对，乞用张魏公刘信叔王龟龄查元章，又一人继之。时有文集，谓之四贤集。

好底气数，常守那不好底气数不且如秦桧在相位十一二年，被他手杀了几个人，又杀了许多人，皆是他那不好底气数到长了。

秦老是上大夫之小人，曹泳是市井之小人。

朱子语类卷第一百三十二

本朝六

中兴至今日人物下

宗泽守京城，治兵御戎，以图恢复之计，无所不上表乞回銮，数十表乞不南幸，乞修二圣宫殿，论不割地。其所建论，所谋画，是非利害，昭然可观，观其势骘骘乎中兴之基矣。耿南仲沮之于南京时，势不归京城。汪黄沮之淮甸时，动相掣肘，使不得一有所为。如令桩管器甲之类，不得擅有支遣；问所召募系何色额人，召募得百十万以上人。令京民出助军钱；不得支钱修城池造器械数事，皆汪黄张恚为之。初宗守京，太上即位南京时，河东北、京东西之民，日夜自守，望驾归京。王师之来，全无盗贼。驾一居淮甸，贼起百十万。丁进李成杨进之徒兢起，宗尽召之为用，事垂成而薨。朝廷不为诸人作主，诸人四散为贼矣，伤哉！宗薨时年七十，谥忠简。

宗忠简公薨，其家人方入棺，未敛。军兵輦出大厅，三日祭吊来哭不绝，祭物满厅无数，其得军情人心如此！

王庶西人，赵元镇引作枢密，甚有威望。又言他强倔，死葬庐山。王之奇是庶之子，亦作枢密。庶以私怨杀曲端。端亦西人，庶尝在其军中，几为端所杀。

王子尚初在陕西，为金人所围，求救于曲端。端命一爱将救之，既至，欲求休息数日。王不许，战败，奔入城，王斩之。既而城陷，王奔端。端诘责，欲杀之，有幕僚力谏止，囚之。一日，遣入蜀，遂潜端于魏公，魏公杀端。

徐师川微时，尝游庐山，遇一宦者郑谥，与之诗曰：「平生不善刘蕡策，色色门中看有人。」后入枢府，郑时适用事，模样似有力焉。徐在密院时，金人寇襄阳，中书集议。徐曰：「彼本盗贼所有，时国步未安，盗有窃发据城邑者，因以与之。好时为官，跋扈则为盗。得失不足为国家轻重。」时赵元镇为参知政事，曰：「襄阳为金人所据，则川广路绝，国家危矣！」徐曰：「此是枢密院事，参政不须与。」赵曰：「小小兵事，枢密自主之可也。此国家大

事，政府安得不与！」即上马而去。太上闻之，罢徐枢密。徐归乡，以前辈自居，恃文使气好骂，专以饮酒为事，不择贫贱，皆往啖之，诗亦无甚佳者。可学录云：「徐师川在密院，荆襄有密报，五府会议。师川曰：『今日朝廷视荆襄乃无用地，何不弃之？』赵丞相为参政，曰：『此乃上流，何可弃？』师川曰：『密院事，何预参政？』赵曰：『某参知政事，此乃系政事之大者，安得不预！』遂策马径出。入文字，朝廷为之罢师川，赵遂知院，为帅未行，虏退师。」

韩世忠作小官时，一城被围，郡将无计。世忠令募敢死士，得二百人。世忠云：「不消多。」只择得精者八十人，令人持一斧。世忠问云：「其间岂无能为盗者？」遂令往偷了鼓槌，却略将石头去惊他门。他必往报中军，便随入，见有红帐者便斫。俟彼人集，便出来，恐有马军来赶，便与相杀。城上皆喊云：「马军进！」如是果退围。

岳太尉飞本是韩魏公家佃客，每见韩家子弟必拜。

岳飞恃才不自晦。郭子仪晚节保身甚闒冗，然当紧要处，又不然，单骑见虏云云。飞作副枢，便直是要去做。张韩知其谋，便只依违。然便不做亦不免，其用心如此，直是忠勇也！

绍兴间诸将横。刘光世使一将官来奏事，应对之类皆善。上喜之，转官，颇赐予。刘疑其以军中机密上闻，欲杀之。其人走投朝廷，朝廷不知如何区处之。刘又使人逐路杀之，追者已近，其人告州将藏之狱中，入文字朝廷，方免。

吴玠到饶风关却走回，此事惟张巨山退虏记得实。

后世用兵，只是胡冢杀，那曾有节制！如季通说八阵可用，怕也未必可用。当临阵时，只看当时事体排扒得着所在。如吴璘败虏于杀金平，前面对陈交兵正急，后面诸军一齐拥前，烂杀虏人，这有甚陈法？且如用兵前陈交接，后陈即用木车隔了，不令突出。当吴璘那时，军势勇猛，将来隔了，一齐都斫开突前去，有甚陈法？看来兵之胜负，全在勇怯。又云：「用兵之要，敌势急，则自家当委曲以缠绕之；敌势缓，则自家当劲直以冲突之。」

古之战也，两军相对，甚有礼。有馈惠焉，有饮酌焉，不似后世便只是烂杀将去。刘锜顺昌之捷，亦只是投之死地而后生。当时虏骑大拥而至，凡十余万。诸将会议，以为固知力不能当，然急渡江，则朝廷兵守已自戒严，必不可渡。兼携持老幼，虏骑已迫，必为所迫，其势终归于死。若两下皆死，不若固

守，庶几可生，遂闭城门而守。虏人大至，刘锜先遣人约他某日战。虏人谓其敢与我约战，大怒。至日，虏骑压于城外。时正暑月，刘锜分部下兵五千为五队，先备暑药，饭食酒肉存在。先以一副兜牟与甲，置之日下晒，时令人以手摸，看热得几何。如此数次，其兜牟与甲尚可容手，则未发。直待热如火，不可容手，乃唤一队军至，令吃酒饭。少定，与暑药，遂各授兵出西门战。少顷，又唤一队上，授之，出南门。如此数队，分诸门迭出迭入，虏遂大败。缘虏人众多，其立无缝，仅能操戈，更转动不得。而我兵执斧直入人丛，掀其马甲，以断其足。一骑纔倒，即压数骑，杀死甚众。况当众正热，甲盾如火，流汗喘息烦闷。而吾军迭出，饱锐清叙，而伤困者，即扶归就药调护。遂以至寡敌至众，虏人大败，方有怯中国之意，遂从和议，前此皆未肯真个要和。此是庚申年六月，可惜此机不遂进！

张栋字彦辅。谓刘信叔亲与他言，顺昌之战，时金人十上万人围了城，城中兵甚不多。刘使人下书约战日，虏人笑。是日早，虏骑迫城下而阵，连山阵甚密不动。刘先以甲一联晒庭中，一边以肉饭犒师。时使人摸甲未大热，又且候。候甲热甚，遂开城门，以所犒一队持斧出，令只掀起虏骑，斫断马脚。人马都全装，一骑倒，又粘倒数骑，虏人全无下手处。此队归，以五苓大顺散与服之，令歇。又以所犒第二队出如前，杀甚多，虏觉得势败，遂遁走。后人问晒甲之事如何，曰：「甲热则虏人在日中皆热闷矣，此则在叙处歇方出。」时当暑月也。

籍溪尝云，建炎间，勤王之师，所过州县，如入无人之境，恣行擒掠，公私苦之。有陈无玷者，以才略称。尝作某县，宿戒邑人，各备器械，候闻钟声，则人执以出，随其所居，相比排列。未几，勤王之师入县，将肆纵横之状，即命击钟。邑人闻之，如其宿戒以出，师徒见其戈矛森列，不虞其有备若此也，相顾失色，遂整师以过，秋毫无犯，邑人德之。又，胡文定公之趋召命也，泛舟而下，无玷走吏致书，戒其吏云：「计程到江黄间，有官舡自下而上者，可扣之，当是本官。」吏至彼，果有舟上者，一问得之，其善料事如此。盖渠以事占之，知文定之不果造朝也。儒用。

某人作县，临行请教于某人。先生言，其姓名今忘记。某人曰：「张直柔在彼，每事可询访之。」某人到官，忽有旨，令诸县造战舡。召匠计之，所费甚巨。因意临行请教之语，亟访策于张。张曰：「此事甚易，可作一小者，计其丈尺广狭长短，即是推之，则大者可见矣。」遂如其语为之，比成推算，比前所计之费减十之三四。其后诸县皆重有科敛，独是邑不扰而辨。后其人知绍兴府，太后山陵，被旨令应副钱数万给砖为墙。其大小厚薄，呼砖匠于后圃依样造之。会其直，比抛降之数减数倍。遂申朝廷，乞绍兴自认砖墙。正中宦者欺弊，遂急沮其请，只令绍兴府应副钱，不得干预砖墙事。儒用。成录云：

「其人曰：『如何费许多钱！』遂呼砖匠于园后结墙一堵，验之。先问其砖之大小厚薄，依样烧砖而结之，费比朝廷所抛降之数减数倍云云。」

张鬻字直柔。福建人，尝知处州。有人欲造大舟，不能计其所费，问之。张云：「可造一小舟，以寸折尺，便可计算。」后又有人欲筑绍兴围神庙墙，召匠计之，云费八万缗。其人用张法，自筑一丈长，算其墙可直二万，遂以四万与匠者。董事内官无所得，遂与奏绍兴贫，不如自出钱。太后遂自出钱，费三十二万缗。

高宗朝有朝士，后为尚书，建炎尝请驾幸福建，以为福建有天险。又上言，邵武南剑人，多凿纸钱，费农业，乞降旨禁之。或人家忌日之类，不得烧纸钱，只烧经幡一二纸，好笑如此！粘罕长枪大剑如此，而使若辈人谋国云云。邵武有文集。又有赵霈者，清献之孙，此时亦上言，圣节杀鸡鹅太多，只令杀猪羊大牲。适传有一「龙虎大王」南侵，边方以为惧。胡侍郎云：「不足虑，此有『鸡鹅御史』，足以当之！」

绍兴间，曾天隐名恬。作中书舍人。曾亦贤者，然尝为蔡京引用。后修哲宗实录成，太上赵丞相要就褒赏修实录官，制辞上说破前后是非。曾以蔡之故，常主那一边。及行词，只模糊作一修史转官制。上与丞相不乐，命吕居仁行。吕权中书舍人，自丁巳三月二十五日上一状论分别邪正。谓曾之徒，也自荆公诸人熙丰间用事，新经字说之类，已坏了人心术。元佑诸公所为，那一边人终不以为为是。绍圣以后，又复新政，败坏一向，至于渡江。然旧人亦多在者，其所见旧染不省，虽贤者亦复如是，如曾之徒是也。因论人以先入为主，一生做病。

汤思退事秦桧最久，其无状皆亲学得，故所为如此之乖。

汤思退作枢密，董德元参政，商量荐小秦作相。董言之不答，汤即背其说，逐董出，召魏良臣来作参。魏治杨存中，上不答。汤又逐出魏，汤遂作相。

汤思退王之望尹穡三人奸甚，又各有文。以计去了魏公，尽毁其边备山寨、水柜之类，凡险要处有备御者，皆毁之。还了金人四州，以谓可以保其和好而无事矣。一日，只见虏骑十万突至，惊扰一番而去。三人者乃罢，其谋盖三人之所同也。尹乃疏平日边事，尹能文其事，尚如此奸。宰相自为一室藏文书，全不令台谏至，其后及贾谊待大臣盘剑之类事。汤卒以惊死败，小人情状如此。初去了魏公，毁边备时，诸将皆欲得而杀之。王之望尚在其所，急上书论三事：一恢复，二守御，三与之和时，亦要地界、岁币之类分明。上大喜，

即日召归参大政。乃金人有所须，上商量之际，上意欲不与，欲之望有所说，之望全不言。上顾之云：「如何？」之望曰：「不如且与之。」上曰：「卿前书意如何？」及败，二人皆惧边将之怨己不敢出师，上前至以鄙语相骂。之望谓汤小馘子，成把价撒出来，好士夫所为如此之类，言语记不全。三人之意，惟恐奉虏不至，但看要如何。虏见其着数低，易之，遂无所不敢。使其和议如秦桧时，则亦一桧矣。好梟三人首于都市，俾虏人闻之，亦以少畏。此是甲申年。虏骑来时，思退之望既罢，穉不罢。上令胡铨穉往经略边备，二人皆搬家先去。上但知胡如此，怒去之。时召陈鲁公，鲁公至，留胡。上曰：「用其经略边事，遂搬家先去，用是罢之。」陈曰：「如此，则穉亦搬家去。臣途中见之。」遂罢。穉多读书，能文，然行不成人。上初极重之，每对群臣言，无人及穉。龚茂良为左司谏，与穉同对，欲促上早定和议。穉曰：「内政只消三二个月打迭，不日可以至太平。但外敌未去，下手未得，且与讲和为便。」

方伯谖问：「某人如何。」忘其姓名。先生曰：「对移县丞一节，全处不下。」又问：「是当初未见得？」曰：「他当初感发踊跃，只是后来不接续。」语朱希真曰：「天下有一等人，直是要文采，求进用。」因说及尹穉，「前日赵蕃称他是好人。」伯谖问：「他当初如何会许多年不出？」曰：「只是且碍过，及至上手则乱。渠初擢用，力言但得虏和，三二月纲纪自定。龚实之云：『便是他人耳聋，敢如此说！』如减冗官事是，但非其人，行之失人心。渠初除浙西制置，胡邦衡除浙东。邦衡搬家从苏秀，迤欲归乡，因此罢。陈鲁公再用，因言于上曰：『胡铨搬家固可罪，尚向北；尹穉搬家乃向南。』上云：『无此事』。公云：『臣亲见之。自古人主无与天下立敌之理。天下皆道不好，陛下乃力主张。』张魏公在督府，渠欲摇撼。一日，陈彦广对言：『张某似有罢意』。上曰：『安有此事！方今谁出魏公上？（上每呼张相，只曰『魏公』。）必是台谏中为此，卿可宣谕。』陈见尹，道上意，尹云：『某请对。』数日，驾在德寿，批出，陈知建宁府，魏公亦罢。」某问：「当时诸公荐之，何故？」曰：「亦能文章，大抵以此取人，不考义理，无以知其人，多为所误。如苏子由用杨畏，畏为攻向上三人，苏终不迁。畏曰：『苏公不足与矣。』乃反攻之。」

或问胡邦衡在新州十七八年不死。先生曰：「天生天杀，道之理也，人如何解死得人！」

胡邦衡尚号为有知识者，一日以书与范伯达云：「某解得易，魏公为作序；解得春秋，郑亿年为作序。」以为美事。范答书云：「易得魏公序甚好。郑序春秋者，不知是何人，得非刘豫左相乎？是此人时，且请去之。」胡旧尝见李弥逊，字似之，亦一好前辈。谓胡曰：「人生亦不解事事可称，只做得一两节好便好。胡后来丧名失节，亦未必非斯言有以入之也。」

吕居仁学术虽未纯粹，然切切以礼义廉耻为事，所以亦有助于风俗。今则全无此意。

吕家之学，大率在于儒禅之间，习典故。居仁遂去学作诗，亦不说于赵丞相，后于秦桧所为，亦有辅之者。籍溪云：「尝代一表云：『仰日月于九天之上』，下一句甚卑，可怜之词，居仁为之也。后虜中此文亦有人传之。」

吕居仁作舍人时，缴奏文字好处多。一章论袁焕章乞作教官。「教官人之师表，岂可乞？」此论不闻数十年矣。今皆是陈乞，然不陈乞，朝廷又不为检举。朝廷为检举方是，亦可以养士大夫廉耻。今皆不然，都要陈乞。旧除从官，便不磨勘，今亦不然。如磨勘，大约用三载考绩之法，一年一切了。今年年日日理会官员磨勘。

吕居仁不甚恶脏污，深恶多才刻薄者。此自回避党人，故有此论出来。然大害名教，岂不使得子孙取受！如论固穷守节处，甚佳。

「吕舍人好言忍耻之类，此意不佳。」扬因及刘道原不受温公惠。曰：「如此做得人，也灵利。」

说吕居仁解大学，曰：「他诸公何故一做下便不改动一字？非圣人安能如此？这般非是大圣，便是大愚！」

因说吕居仁作汪民表墓志不好，曰：「作龟山底尤不好，故文定全不用，尽做过了。」

「吕居仁家往往自抬举，他人家便是圣贤。其家法固好，然专恃此，以为道理只如此，却不是。如某人纔见长上，便须尊敬以求教；见年齿纔小，便要教他；多是如此。」人杰因曰：「此乃取其家法而欲施之于他人也。」

汪圣锡不直潘子贱直前事，云：「无缘听得殿上语。」向宜卿云：「吾当时之言，尹和靖某事，又为朱子发理会恤典。子贱当时为吕居仁所卖。」

张无垢说得一般道理，一切险而动。

张无垢气魄，汪端明全无些子气魄。无垢论语说得甚敷畅，横说竖说，居之不疑。

「永嘉前辈觉得却到好，到是近日诸人无意思。陈少南，某向虽不识之，看他举动煞好，虽是有些疏，却无而今许多纤曲。」贺孙问：「少南虽是疏，到在讲筵议论，实有正直气象。」曰：「然。近日许多人，往往到自议论他。」

问：「陈少南诗如何？」曰：「亦间有好处，然疏，又为之甚轻易。秦桧居温州时，陈尝为馆客。后入经筵，因讲公羊『母以子贵』之说为非是，因论嫡妾之分。是时太母还朝，陈遂忤太上意，安置惠州。张宋卿于彼从之。徽庙梓宫归，郑后梓宫亦归，邢后太上初聘，亦随归。及边，以讷闻。太母还，秦桧欲以吉服迎，吴才老时为礼官，独以为不可，谓须先以凶服迎梓宫归。太上几年不见太母了，不争些二三日。奉安梓宫了，却以吉服迎太母归。众礼官聚都堂，皆从秦意，吴独争之。秦曰：『此不是公聚讼处。』即以吴出之。」先生又云：「公羊之说非是，只有一嫡。」

因论李德远黄世永为汤进之所买，云：「他亦是不曾见前辈，前辈皆不如此。汤见人时，一面颜色言语皆买人之物。史直翁亦然，然却较好。史虽主和，然亦有去交结得一人作为应者，然许他皆过分数了。诚使彼足以抗虏，此中亦何以处之？其策甚非也。」

史丞相好荐人，极不易；然却有些笼络人意思，不佳。陈丞相较浑厚，无这般意思，又若贤否不辨者。

陈福公自在，只如一无所能底村秀才。梁丞相亦然。

史老虽如此，然尝爱论荐引拔士人，此一节可喜。如陈应求方寸平正，远过龚实之。然龚又却好事，每到处便收拾得些人才。刘枢不好士人，先亦读书，长编从头批抹近得书云，尚要诸经史从头为看一遍，顾老病，恐不能。

因论张戒定夫，其初名节好。后来亦以书与诸公论，当时某不是全不主和议，但谓和时要如何。后来多有如某之料，其意欲进甚锐。太上终是嫌破和议底人。秦桧死，亟下诏守和议不变，用沈该万俟卨陈诚之辈。故张戒自秦桧死后，数年终不用。而张自躁如此，盖是学无本原故耳。张学老子之类。

张定夫居建昌，享高寿，有文集曰正平集。自言初学孔子之道而无所得，后读老子而愿学焉。又喜管子，其议多尚法制。立朝亦可观，人杰录：「与先吏部厚善。当时朝士皆敬之，虽有素喜陵人者，亦不敢慢。」尝对高宗云：「陛下有仁宗之俭慈，而乏艺祖之英略。」高宗以为说得好。又尝言：「过江以来，非李伯纪赵元镇张魏公三人，也立不住。」

先生谓若海曰：「令祖全节翁孝义笃至，又能坚正自守。当时权贵欲一见之，竟不为屈。至于通判公，又为张赵所知，持论凜然，不肯阿附秦老，可谓『无忝于所生』者。前辈高风，诚可敬仰。为子孙者，其忍不思所以奉承而世守之乎！」或曰：「今人志在趋利，闻人道及此等事，则多非讥讪笑。」先生曰：「某尝谓得他当面言之，犹似可。又有口以为是，心实非之，存在胸中，不知不觉做出怪事者，兹尤可畏！」按：胡泳云，内翰，文公之后。

「邓名世吏，临川人，学甚博，赵丞相以白衣起为著作郎。与先吏部同局，吏部甚敬畏之。有考证文字甚多，考证姓氏一部甚详，绍兴府有印板。谓左丘姓，人有牌榜在卖卦，左氏只是姓左。」先生云：「楚左史倚相世为史官，恐其后也。」邓著作后为秦桧以传出秘书文字罪之，褫官勒停。

熊叔雅名彦诗，王时雍婿也。金人入寇，京城不守，时雍尽搜取妇女于虏人，人号时雍为『虏人外公』。当秦桧时，叔雅知永州，魏公时安置永州。秦桧之父曾为玉山知县，玉山人要为老秦立祠堂，求叔雅作记。叔雅质之魏公，魏公令勿须作。叔雅自后只是言贫，这后恐不得差遣。十数日后，魏公知其意，与之曰：「前日所谓祠堂记，作也不妨。」叔雅作之，大意言：人问公有甚异政？曰无异政，只见民父子有亲，君臣夫妇长幼朋友之伦皆如此好了。子太师得其道以治天下亦然，云云。立大碑于玉山。

三山黄明陟登，是黄传正之父。扬录云：「张登福建人。」[莹田-玉]录云：「张致中父登。」从周录云：「永福姓张人。」其人朴实公介，为甚处宰。诸录云尤溪。初上任，凡邑人来见者，都请，诸录云：「士夫僧道百余人。」但一揖。扬录云：「坐处亦不足，只立说话。」问：「诸公能打对否？」人皆不敢对。因云：「『天』对甚？」其中有人云：「对『地』。」又问：「『日』对甚？」云「对『月』。」「『阳』对甚？」云：「对『阴』。」却又问：「『利』对甚？」云：「对『害』。」乃大声云：「这便不是了！天下一切人，都被这些子坏了。才把『害』对『利』，便事事上只见得利害，更不问义理。[莹田-玉]录云：「人只知以『利』对『害』，便只管寻利去。」须知道『利』乃对『义』，才明得义、利，便自无乖争之事。自后只要如此分别，不要更到讼庭。」后来在任果有政声。此事须近于迂阔，然却甚好，今不可多见矣！[莹田-玉]录云：「一揖而退，此亦可书。其桃符云：『奉劝邑人依本分，莫将闲事到公庭。』言虽质，意亦好。」扬录云：「其人为政简易，无系累。后坐化死。」

李椿年行经界，先从他家田上量起，今之辅弼能有此心否？

王龟龄学也粗疏。只是他天资高，意思诚恻，表里如一，所至州郡上下皆风动。而今难得此等人！

王詹事守泉。初到任，会七邑宰，劝酒，历告之以爱民之意。出一绝云：「九重天子爱民深，令尹宜怀恻怛心。今日黄堂一杯酒，使君端为庶民斟！」七邑宰皆为之感动。其为政甚严，而能以至诚感动人心，故吏民无不畏爱。去之日，父老儿童攀辕者不计其数，公亦为之垂泪。至今泉人犹怀之如父母！

汪端明学亦平正，然疏。文亦平正，不好小蹊曲径。福建政事镇静，与福亦相宜。蜀政不及。见事亦快。

汪端明少从学于焦先生。汪既达时，从杲老问禅。怜焦之老，欲进之以禅，因劝焦登径山见杲。杲举「寂然不动，感而遂通」。焦曰：「和尚不可破句读书。」不契而归，亦奇士也。焦名援，字公路，南京人，清修苦节之士。

汪圣锡日以亲师取友多识前言往行为事，故其晚年德成行尊，为世名卿。

汪季路甚子细，但为人性太宽，理会事不能得了。

祝怀汝昭尝论张说。一日，祝有一婢溺死。衢守施元之谓张曰：「祝婢乃其父婢，祝污之，恐事泄，抑令其死。」张遂言之于上。上曰：「此事大，若有之，行遣不得草草；若无，不须以此陷人。」遂阴遣一兵士之类来衢探其事。往来月余日，得其实矣。一日，乃投都监曰：「奉圣旨，来探祝编修家公事。」遂叫集邻里作保明状去，事方已。兵士小人，乃能如此。

主上一日嘉郑自明直言，遂问近臣曰：「昔时有一魏掞之好直言，今何在？」左右以死对。问：「有子弟否？」无人为敷陈，遂赠直秘阁宣教郎。

这道理易晦而难明。某少年过莆田，见林谦之方次荣说一种道理，说得精神，极好听，为之踊跃鼓动！退而思之，忘寝与食者数时。好之，念念而不忘。及至后来再过，则二公已死，更无一人能继其学者，也无一个会说了！

论林艾轩作文解经，曰：「林成季井伯为艾轩作墓铭，讳艾轩著书。但云幸学，讲中庸九经及某篇，是艾轩所著。此是有形讳不得底。尝见九经口义，先说一段冒子，全与所讲不干涉。其说是言『巍巍乎惟天为大，唯尧则之』。『巍巍乎，舜禹之有天下而不与焉』！人看时，都理会不得。某却曾见他口说来，乃是说道，巍巍乎者，世上有恁地大底事，惟天有之，惟尧则之。下面又说个『巍巍乎』者，言此大事，只是天与尧有之，舜禹都不与此。盖是取奉光

尧，不知却推倒舜禹。」又云：「在兴化南寺，见艾轩言曾点言志一段，『归』，自释音作『饋』字，此是物各付物之意。某云：『如何见得？』艾轩云：『曾点不是要与冠者童子真个去浴沂风雩。只是见那人有冠者，有童子，也有在那里澡浴底，也有在那里乘叙底，也有在那里馈饷馐南亩底。曾点见得这意思，此谓物各付物。』」艾轩甚秘其说，密言于先生也。德辅。

王说习之性直，好人，与林艾轩辈行。上即位即召见，论不可讲和。上一日谓宰臣曰：「前日上殿，有个生得貌寝，是言此。忘了甚底官人，议论亦好。」遂除官。龚实之笑王习之以不讲和奉上意。先生谓习之直，不是奉上。龚实之多读书，知前辈大体，颇识义理。又有才，做得去。亦有文。小官时甚好。为正言时，攻曾龙。后来心术一偏至于如此，可惜！可惜！反不如陈应求，全不如他却较好。

因给舍缴驳事，而大臣无所可否，云：「昔梁叔子将为执政时，曾语刘枢云：『某若当地头，有文字从中出，不当如何，如何也须说教住了，始得。』后梁已大用，而文字自中出者，初不闻有甚执奏。刘枢深怪其事。后见钱某因事说及，丞相煞有力。中出文字，日日有之，丞相每每袖回了而后已。自今观之，又不见此。」

「某人初登宰辅，奏逐姜特立。忽有旨召姜，乞出甚力，在六和塔待命。有旨免宣押。某人初过枢。天下属望，首有召姜之命，经由枢密，曾无奏止，坐视丞相以近习故去国。其意只以入枢未久，恐说不行而去，为人所笑，故放过此一着，是甚小事。」直卿云：「人日日常将理义夹持个身心，庶几遇事住不得。若是平常底人，也是难得不变。如其人，固谓世人属望，但此事亦须不要官爵，方做得。」曰：「固是。若是不要官爵，这一项事如何放得过？每看史策到这般地头，为之汗栗！一个身已便顿在兵刃之间。然汉唐时争议而死，愈死愈争，其争愈力。本朝用刑至宽，而人多畏懦，到合说处，反畏似虎。」至道因问：「武后事，狄梁公虽复正中宗，然大义终不明，做得似鹞突。」曰：「当此时世，只做得到恁地。狄梁公终死于周，然荐得张柬之，迄能反正。」又问：「吕后事势倒做得只如此，然武后却可畏。」曰：「吕后只是一个村妇人，因戚姬，遂迤邐做到后来许多不好。武后乃是武功臣之女，合下便有无君之心。自为昭仪，便鸩杀其子，以倾王后。中宗无罪而废之，则武后之罪已定。只可便以此废之，拘于子无废母之义，不得。吕后与高祖同起行伍，识兵略，故布置诸吕与诸军。平勃之成功也，适直吕后病困，故做得许多脚手，平勃亦幸而成功。胡文定谓武后之罪，当告于宗庙社稷而诛之。」又云：「中宗决不敢为黜母之事。然而并中宗废之，又不得。当时人心惟是见武后以非罪废天子，故疾之深；惟是见中宗以无罪被废，故愿复之切。若并中宗废之，又未知有何收拾人心，这般处极难。」

耿京起义兵，为天平军节度使。有张安国者，亦起兵，与京为两军。辛幼安时在京幕下为记室，方衔命来此，致归朝之义，则京已为安国所杀。幼安后归，挟安国马上，还朝以正典刑。儒用。

辛幼安亦是个人才，岂有使不得之理！但明赏罚，则彼自服矣。今日所以用之者，彼之所短，更不问之；视其过当为害者，皆不之恤。及至废置，又不敢收拾而用之。

问：「陈亮可用否？」曰：「朝廷赏罚明，此等人皆可用。如辛幼安亦是一帅材，但方其纵恣时，更无一人敢道它，略不警策之。及至如今一坐坐了，又更不问着，便如终废。此人作帅，亦有胜它人处，但当明赏罚以用之耳。」

近世如汪端明，专理会民；如辛幼安，却是专理会兵，不管民。他这理会兵，时下便要驱以塞海，其势可畏！植。

辛幼安为闽宪，问政，答曰：「临民以宽，待士以礼，驭士以严。」恭甫再为潭帅，律己愈谨，御史愈严。某谓如此方是。

刘枢帅建康，所得月千。刘欲止受正所当得者，以恐坏后来例，不敢。但受之，后却送其不当得者于公使库。后韩元龙来作漕，尽不受其所不当得者，刘甚称服之。平父云。

刘恭父创第，规模宏丽，先生劝止之曰：「匈奴未灭，何以家为！」忠肃意不乐也。

刘宝学初娶熊氏，生枢密。生次子，方落地，问是男，即命与其弟直阁为子。熊不乐，都不问，竟以是而没。后枢密娶吕氏入门，未几，即命吕一切仪物尽与直阁女为嫁具，吕即送与之。平父云。

某曾访谢昌国，问：「艮斋安在？」谢指厅事云：「即此便是。」其厅亦敝陋。玄郑。

金安节为人好。

戴尚望云：「洪景卢杨廷秀争配享，俱出，可谓无党。」曰：「不然。要无党，须是分别得君子小人分明。某尝谓，凡事都分做两边，是底放一边，非底放一边；是底是天理，非底是人欲；是即守而勿失，非即去而勿留，此治一

身之法也。治一家，则分别一家之是非；治一邑，则分别一邑之邪正；推而一州一路以至天下，莫不皆然，此直上直下之道。若其不分黑白，不辨是非，而猥曰『无党』，是大乱之道。」戴曰：「信而后谏，意欲委曲以济事。」曰：「是枉尺直寻而可为也！」

孙逢吉从之煞好。初除，便上一文字，尽将今所讳忌如「正心诚意」许多说话，一齐尽说出，看来这是合着说底话。只如今人那个口道是是！那个不多方去回避！

天下事须论一个是不是后，却又论其中节与不中余右失于许，然使其言见听，不无所补。李琪则所谓「不在其位，不谋其政」，要知却亦有以救其失也。如二子，却所谓「是中之不中节」者，

「耿直之作浙漕时，有一榜在客位甚好，说用考课之法。应州县官不许用援，有绩可考，自发荐章。如考课在上而挟贵援者，即降次等。今在镇江亦然否？」曰：「僻在山林，不知其详，但闻私谒不行。」曰：「向来耿守有一书说『用之则行，舍之则藏』。」从周曰：「此义当如何说？」曰：「也只是前来说。若如耿说，却是圣人学得些骨董，要把来使，全不自心中流出。」从周曰：「『伊尹耕于有莘之野，而乐尧舜之道。』濂溪曰：『志伊尹之所志，学颜子之所学。』伊尹耻其君，至若挹于市。学者若横此心在胸中，却是志于行，莫不可？」曰：「非是私。修身养性与致君泽民只是一理。」」

吴公路作南剑天柱滩记曰：「事无大小，为之必成；害无大小，除之必去。」此见其志。

王宣子说：「甘抃言，士大夫以面折廷争为职，以此而出，人皆高之。宦官以承顺为事，忽犯颜而出，谁将你当事！而黄彦节是也。其见如此之乖！后汉吕强，后世无不贤之。」

近年有洪邦直为宰，以赃被讼，求救于伯圭。伯圭荐之甘抃，甘抃荐之。上召见，赐钱，以为此人甚廉而贤，除监察御史。

先生闻黄文叔之死，颇伤之，云：「观其文字议论，是一个白直响快底人，想是懊闷死了。言不行，谏不听，要去又不得去，也是闷人！」因言：「蜀中今年煞死了系名色人，如胡子远吴挺，都是有气骨底。吴是得力边将。」

近世士大夫忧国忘家，每言及国家辄感愤慷慨者，惟于赵子直黄文叔见之耳。

赵子直奉命将入蜀，请于先生，曰：「某将入蜀，蜀中亦无事可理会。意欲请于朝，得沿淮差遣，庶可理会屯田。」曰：「出于朝廷之意，犹恐不得终其事。若自请以行，则下梢或有小事请乞不行，便难出手。如举荐小吏而不从其荐，或按劾小吏而不从其劾，或求钱米以补阙之而不从其所求，这如何做？」

赵子直政事都琐碎，看见都闷人。曾向择之云：「朱丈想得不喜某政事。」可知是不喜。

或言赵子直多疑。先生曰：「诸公且言人因甚多疑？」鲁可几曰：「只是见不破尔。」

赵子直要分门编奏议，先生曰：「只是逐人编好。」因论旧编精义，逐人编，自始终有意。今一齐节去，更拆散了，不见其全意矣。

赵子直亦可谓忠臣，然以宗社之大计言之，亦有未是处，不知何以见先帝！

一日独侍坐，先生忽颦蹙云：「赵丞相谪命似出胡纮。」问：「胡纮不知曾识他否？」曰：「旧亦识之。此人颇记得文字，莆阳之政亦好，但见朋友多说其很悞。」某曰：「丞相前日之事，做得都是否？」曰：「也有些不是处。」问所以不是处。曰：「公他日当自见之。」先生又曰：「一时正人皆已出去，今全无一好人在朝！」某曰：「郑溥之当时草赵丞相罢相词固好。以某观之，当时不做便乞出，尤为奇特。」曰：「也不必如此。但是后来既迁之后，便出亦自好。它却不合不肯出，所以可疑。若说教他不做便出，亦无此典故。」某曰：「且如富郑公缴遂国夫人之封，以前亦何曾有此？自富公既做，后遂为例。」先生微笑而不答。某又问：「丞相秉轴，首召先生入经筵。命下，士子相庆，以为太平可致。忽然一日报罢，莫不惶惑。窃议者云：『先生请早晚入讲筵，人主将不能堪，便知先生不能久在君侧。』」曰：「早晚入讲筵，非某之请，是自来如此。然某当时便教久在讲筵，恐亦无益。一日虽是两番入讲筵，文字分明，一一解注，亦只讲过而已，看来亦只是文具。」枘。

或曰：「今世士大夫不谗随者，亦有五六人。」曰：「此辈在向时，本是鬪茸人，不比数底。但今则上面一项真个好人尽屏除了，故这一辈稍稍能不变，便称好人。其实班固九品之中，方是中下品人。若中中以上，不复有

矣。」先生因问：「某人如何？」或曰：「也靠不得。」曰：「然。见他写书来，皆不可晓。顷在某处得书来，说学问又如何，资质又如何，读书不长进又如何。某答之云：『不须如何，说话不济事。若资质弱，便放教刚；若过刚，便放教稍柔些；若懒，便放教勤。读论语，便彻头彻尾理会论语；读孟子，便彻头彻尾理会孟子；其它书皆然。此等事，本不用问人，问人只是杭唐日子，不济事。只须低着头去做。若做底，自是不消问人。』这番又得他书，亦不可晓。」或曰：「终是他于利欲之场打不透。欲过这边，却舍彼不得；欲倒向那边，又畏朋友之议。又缘顷被某人抬奖得太正如个舡阁在沙岸上，要上又不得，要下又推不动。」曰：「然。无一番大水来泛将去，这舡终不动。要之，只是心不勇之故。某尝叹息天下有些英雄人，都被释氏引将去，甚害事！且如昔日老南和尚，他后生行脚时，已有六七十人随着他参请。于天下丛林尊宿，无不遍谒，无有可其意者。只闻石霜楚圆之名，不曾得去，遂特地去访他。及到石霜，颇闻其有不可人意处。南大不乐，徘徊山下数日，不肯去见。后来又思量既到此，须一见而决。如是又数日，不得已，随众入室。揭帘欲入，又舍不得拜他。如是者三，遂奋然曰：『为人有疑不决，终非丈夫？』遂揭帘径入。才交谈，便被石霜降下。他这般人立志勇决如此。观其三四揭帘而不肯入，他定不肯诡随人也。广录云：「世上有一种人，心下自不分明，只是怕人道不会，不肯问人。昔老南去参慈明时，已有人随他了。它欲入慈明室，数次欲揭帘入去，又休。末后乃云：『有疑不决，终非大丈夫！』遂入其室。」某尝说，怪不得今日士大夫，是他心里无可作做，无可思量，『饱食终日，无所用心』，自然是只随利欲走。间有务记诵为词章者，又不足以救其本心之陷溺，所以个个如此。只缘无所用心，故如此。前辈多有得于佛学，当利害祸福之际而不变更者。盖佛氏勇猛精进、清净坚固之说，犹足以使人淡泊有守，不为外物所移也。若记览词章之学，这般伎俩，如何救拔得他那利欲底窠窟动！」或曰：「某人读书，只是摘奇巧为文章以求富贵耳。」曰：「恁地工夫，也只做得那不好底文章，定无气魄，所以他文字皆困苦。某小年见上一辈，未说如何，个个有气魄，敢担当做事。而今人个个都恁地衰，无气魄，也是气运使然。而今秀才便有些气魄，少年被做那时文，都销磨尽了。所以都无精采，做事不成。」

彪居正德美记得无限史记，只是不肯说，只要说一般无巴鼻底道理。在南岳说：「『温故而知新』，不是今人所说之故新。故者，性也；新者，心也。温性而知心，故可以为人师。」其说道理如此，然口哢哢不肯已。

本朝七

盗贼

蜀中有赵教授者，因二苏斥逐，以此摇动人心，遂反。当时也自响应，但未几而哲宗上仙，事体皆变了，所以做得来也没巴鼻。蜀人大故强悍，易反。成都尝有一通判要反，已自与府中都吏客将皆有谋了。不知如何，一婢走出来告云，日逐有官员来议事。帅因下帘，令辨府中人，则皆每日所见合谋者，其事遂败。

方腊起，向芎林时为小官。言今无策，只有起刘元城陈了翁作相，则心不战而自平。

伊川尝说，今人都柔了。盖自祖宗以来，多尚宽仁，不曾用大利之属，由此人皆柔软，四方无盗贼。后来靖康时多盗，盖虏难方急，朝廷无暇治之耳。且如绍圣之后，山东河北连年大饥而盗作，也皆随即扑灭。但见长上云，若更迟四五年，虏人不来，盗亦难禁止，盖是饥荒极了。

方腊之乱，愚民望风响应。其闲聚党劫掠者，皆假窃腊之名字，人人曰「方腊来矣」！所至瓦解。腊之妇红装盛饰，如后妃之象。以镜置胸怀间，就日中行，则光采烂然，竟传以为祥瑞。儒用。

论及杨公，云：「当时也无甚大贼，不过只是盗贼而已。如李成之徒，也只是劫掠。若无讨，则不过自食人，皆不是做事底。」

建贼范汝为本无技能，为盗亦非其本心。其叔积中，却素有包藏，阴结徒党，置兵器满仓箱中。其徒劝之举事，每每犹豫，若有所待。有不快于中者，辄火十数家，且杀人，因劫之为首，其人终不肯，但曰：「时未可，我决不能为，汝辈可别推一人为主。」众遂拥戴汝为，势乃猖獗。建之士如欧阳颖士施逵吴琮者，善文章，多材艺，或已登科，皆望风往从之。置伪官，日以萧曹房杜自相标置，以汉祖唐宗颂其功德。汝为愚人，偃然当之。朝廷遣官军来平贼。时秋稼已熟，贼闻官军且至，放水灌田，又以禾稊相结连，已而决去水。官军至，不谙其山川道路。贼纵之入山，山路险隘，骑卒不能前。贼觉官军已疲困，乃出平原以诱官军。官军出山，争趋田中，既为结稊牵绊，又陷泥淖。贼因四面鏖击之，官军大败。乘胜据建州三年，累降累叛。竟遣韩世忠来，方能剿除之。汝为自缢，尸为众所焚，弗获。初，建人陆棠谢尚乡曲之誉。陆乃龟山婿。为士人时，极端重，颇似有德器者。贼声言：「使二人来招我，吾降矣。」朝廷遣之。既而贼有二心，乃拘系久之。欧阳辈又说之日益切，因循

遂为贼用。贼败，欧阳颖士吴琮先诛死，陆谢施逵以槛车送行在。至中途，逵谓二人曰：「吾辈至，必死。与其戮于市朝，且极痛楚，曷若早自裁？」二人曰：「何可得自死？」逵曰：「易尔。」乃密令人为药三元，小大形色俱相似，一乃无毒者。逵取无毒者服之，余二人服即死。逵既至行在，归罪于二人，理官无所考证，迄从未减，但编置湖南某州，中途又逃去，或为道人，或为行者，或为人典库藏，后迤望淮去。有喜其材者，以女妻之。住数月，复北走降虜，改名宜生，登伪科后，擢用甚峻。逆亮将犯淮时，犹为之奉使。比来时，黄尚书通老为馆伴。黄幼与之同笔砚，雅相好，至是不欲见其人，以疾辞。遂改召张子公。宜生犹问子公：「通老安在！」子公以实对。欲扣虜中事，不可得。因登六和塔，子公领客，宜生先登，亟问之曰：「奉使得无首丘之念乎？」宜生曰：「必来。」言方终而介使至，宜生色为之变。既归，即为虜所诛。龙泉尉施庆之乃其族也。尝举宜生十数诗。内人使时题都亭驿诗云：「江梅的砾未全开，老倦无心上将台。人在江南望江北，断鸿声里送潮来。」又按萧闲集注，宜生字朋望，建安浦城人，宣政间为颖川教授，与宗室赵德麟友善。后仕刘豫。豫废，归其国。历南台郎中，刺隰深二州，召为礼侍，累迁侍讲，道号「三住道人」。儒用。

一士人见龟山，容貌甚端庄，坐不动，每来必如是，以此喜之。一日，引入书院，久坐。忽报有客，龟山出接，士人独坐，凝然不动如故。宅眷壁外窥之，大段惊异。士人别去，家人以实告，皆称其如此好人，愈为所取。后以女妻之，乃陆棠也。及范汝为作乱，棠入其党，见矫情饰貌之难信也。

李楫寇广西，出榜，约不收民税十年，故从叛者如云，称之为「李王」，反谓官兵为贼。以此知今日取民太重，深是不便。

泸州之事，朝廷既是命委清强官体究，帅司若有谋，只那体究官便是捉贼官。且如拣差体究官，帅司祇密着一不下司文字与之，令到地头体究，随宜便与处分。若体究官到彼，他见朝廷之意未十分来煎迫，亦须开门放入。但只与之言：「今日之事既是如此，若大兵四合剿灭，亦不难。今亦未能如是，但你这头首人，合当出来陈说始初是如何。」及其既至，则收而梟之，事即定矣。若遽然进兵掩捕，则事势须激，城中之人不可保，而州郡必且残破。

夷狄

西夏李继迁本夷狄，姓托跋，后赐姓李。五代时有其地，国初世袭。太宗欲取之，遂召继迁归京师，以别人代之。一日，继迁逃归。朝廷费无限心力不能得，遂以其兄继隆知夏州，令招之。其兄遂阴与之合，每奏朝廷，谓已无事。后朝廷又召其兄归，继迁遂复有其地。灵州属朝廷，又在西夏之外，为西

夏截断，又以兵图之，使不得通朝廷。灵州绝远，难救援。又其地浑沙无水，不可掘。每兵行，则用水以自随，渴杀了多少。人行其沙，地上皆动，陷了数百人马，只见不在。太宗心欲弃之而不言。时参政张洎南唐亡国之臣，专以谄败其主。归，又以谄遭遇。揣知上意，即进可弃之说。上问宰相吕端，又令各进说。端言，如此则各有说，非金议合谋之意。洎即诋端避事。端言，洎不过揣合上意。后洎即进说，端不曾进。上谓洎揣合果如端言，封还其说。朝廷遂诏灵州守臣出兵与接，渐渐离去弃之。张齐贤以为不可，如此则被夏人掩杀，须是与之战，胜则得之，不胜则渐渐引去。方议未定，忽报灵州已为夏人所破矣，因而为彼所有。后来朝廷费了几多气力去取。韩范辈用兵后，徐禧永乐之败是也。张魏公旧官于陕西，尝登高望见西夏界外，则西夏土地亦不甚阔。如何强盛，被他守得如此好！祖宗时，兵每出辄败。今依旧五州，全又更取过那边去了，土地合阔矣。只见强盛，虏人亦不柰何，当时亦曾败于彼。

因论西夏事，曰：「当时事不可晓。看来韩范亦无素定基本，只是逐旋做出。且如当时覆军败将，这下方且失利，他之势甚张；忽然自来纳款求和，这全不可晓。后来不久，元昊遂死。不知他不死数年，又必有甚奸谋，大未可知。且如当时朝廷必欲他称臣，遂使契丹号令之。契丹方自以为功，朝廷正未有所处，又却二国自相侵袭。不尔，则当时又须费力。大抵西人勇健喜斗，三五年必一次为边害。本朝韩范张魏公诸人，他只是一个秀才，于这般事也不大段会。只是被他忠义正当，故做得恁地。」

或问：「范文正公经理西事，看得多是收拾人才。」曰：「然。如滕子京孙元规之徒，素无行节，范公皆罗致之幕下。后犯法，又极力解救之。如刘沪张亢亦然。盖此等人是有才底，做事时，须要他用，但要会用得他。」又云：「范公尝立一军为『龙猛军』，皆是招收前后作过黥配底人，后来甚得其用。时人目范公为『龙猛指挥使』。」又曰：「方范公起用事时，军政全无统纪，从头与他整顿一番。其后却只务经理内地，养威持重，专行浅攻之策，以为得寸则吾之寸，得尺则吾之尺。卒以此牵制夏人，遣使请和。」儒用。

问：「本朝建国，何故不都关中？」曰：「前代所以都关中者，以黄河左右旋绕，所谓『临不测之渊』是也。近东独有函谷关一路通山东，故可据以为险。又，关中之山，皆自蜀汉而来，至长安而尽。池录作「关中之山皆自西而东」。若横山之险，乃山之极高处。横山皆黄石山，不生草木。本朝则自横山以北，尽为西夏所有，山河之固，与吾共之，反据高以临我，是以不可都也。神宗锐意欲取横山，盖得横山，则可据高以临彼。然取横山之要，又在永乐。故永乐之城，夏人以死争之，我师大败。神宗闻丧师大恸，圣躬由是不豫。」按编年，重和元年，童贯命种师道刘延庆等取夏国求和等寨，大败夏人而还。六月，夏人纳款。初，夏人恃横山诸险以抗中国。庆历中，王嗣宗范仲淹建议

取之，会元昊纳款而止。元丰中，李宪建议，又会王师失利，神宗厌兵，不克行。贯尝从宪得其规摹。政和初，议进筑。至是十余年，遂得横山之地。夏人失援，故纳款。然国家是时已建下燕之策，益以多故。其后西夏与女真人。乙巳冬，女真围太原，夏人犯河外，则是横山之取，有以结怨于彼也。又曰：

「神宗初即位，富韩公为相，问为治之要，富公曰：『须是二十年不说着「用兵」二字。』此一句便与神宗意不合。已而擢用王介甫，首以用兵等说称上旨，君臣相得甚欢。时建昌军司户王韶上平戎策，介甫力荐之。初为秦凤路经略，司机宜，后知通远军，遂一战而复熙河。捷书闻，上大喜，解白玉带以赐介甫，赏其知人；又加韶为龙图阁侍制，以为熙河帅。熙河本镇洮军，因复其地，改为熙州。只是广漠之乡，有之不加益，无之不加损。狃于一胜之后，庙论一意主于用兵，三败至于永乐，极矣。永乐之败，徐禧死之。禧，师川之父，黄鲁直之妹夫也。能文章，好谈兵，也有进策行于世，文字甚好。二苏之文未出，学者争传诵之。」儒用。

神宗其初要结高丽去共攻契丹。高丽如何去得！契丹自是大国，高丽朝贡于彼，如何敢去犯他！

人主好勤远略底，也是无意思。当初高丽遣使来，朝廷只就他使者以礼答遣之，神宗却要别差两使去。缘他那里知文，故两使皆侍从，皆是文人。高丽自是臣属之国，如何比得契丹！契丹自是敌国。

尝见韩无咎说高丽入贡时，神宗喻其进先秦古书。及进来，内有六经不曾焚者。神宗喜，即欲颁行天下。王介甫恐坏他新经，遂奏云：「真伪未可知。万一刊行后，为他所欺，岂不传笑夷夏！」神宗遂止，本亦不传。以某观之，未必有是事。盖招徕高丽时，介甫已不在相位。且神宗是甚次第刚明！设使所进真有契于上心，亦岂介甫所能止之？又记文昌杂录中说，高丽所进孝经门上下一二句记未真。纬经，只是讖纬之书，必无进先秦古书之事。但尝闻尤延之云：「孟子『仁也者人也』章下，高丽本云：『义也者，宜也；礼也者，履也；智也者，知也；信也者，实也；合而言之，道也。』」此说近是。儒用。

或问高丽风俗好。曰：「终带蛮夷之风。后来遣子弟入辟雍，及第而归者甚多。尝见先人同年小录中有『宾贡』者，即其所贡之士也。「宾贡」二字，更须订证。当时宣赐币帛之外，又赐介甫新经三十本，盛以黑函，黄帕其外，得者皆宝藏之。儒用。」

国家方与女真和时，高丽遣使来求近上医师二人。上召老医，择二人遣往。至则日夕厚礼，皆不问医，而多问禁中事。二医怪而问之，高丽主曰：「我有紧密事，欲达宋皇。恐所遣使不能密，故欲得宋皇亲近之人而分付之。」

所以问公禁中事者，欲以见公是所亲信耳。」二人因问之，高丽主曰：「闻宋皇欲与女真和，夹攻契丹，此非良策。盖我国与女真陆路相通，常使人察之。女真不是好人，胜契丹后，必及宋，而吾国亦不能自存，此合当思所以备之。」二人问所以备之之说，曰：「女真作一阵法甚好，我今思得一法胜之。」因令观教其女真阵，盖如拐子马之类。二人归奏，上怒，召老医而责之。其一人出门吐血，后不死；其一人归即死。儒用录云：「先生尝见玉山汪丈云，得之御史台一老吏。方徽宗通好女真，为灭辽之约，高丽有所闻，欲纳忠诚，不可得。遂托病遣使求医于本朝，且愿得供奉内庭、上所亲信者。遂择二国医以往。至则馆御供帐，其礼甚厚，但经月无引见之音。二医怪之，私有请于馆伴者。一日，得旨入见，引至内庭。尽屏左右，谕二医曰：『寡人非病也。顾有诚款，愿效于上国，欲得附卿奏之，幸密以闻！』二医许诺。则曰：『女真人面兽心，贪婪如豺狼，安可与之共事？今不早图之，后悔无及！闻其训练国人皆为精兵，累岁有事于燕，每战转胜。小国得一二阵法，可与之角。如欲得之，敢不唯命！』谕毕，方厚为之礼而遣之。二医归，具奏本末。徽宗闻之，滋不乐，且惧其语泄。丞相童蔡辈乃为食于家，召二医以食之，食毕而毙。」

高丽与女真相接，不被女真所灭者，多是有术以制之。高丽要五十余主，今此方为权臣所篡而易姓。又一条云：「高丽得四十主。今已易姓，姓王。」

金虏旧巢在会宁府，四时迁徙无常。春则往鸭绿江猎；夏则往一山，忘其名。极冷，避暑；秋亦往一山如何；冬往一山射虎。今都燕山矣。

燕山之北，古有大山岭为隔，但有一路傍险水。后来石晋以与耶律，则其险路在其度内矣。

燕山是古幽州；石晋割赂契丹。契丹既为金人所灭，其种之杰者遂来据燕。其主死，其妻萧太后主之。童贯蔡攸往取之番。番兵败后，金人自取之。朝廷求之，遂尽载数州之物、妇女之类而去，更索厚资卖之。朝廷以其所索之物与之，遂得数州空地，朝廷空内资以守之。郭药师者，燕将，初归本朝。金人来取燕，遂归金，郭只留守燕。及本朝得燕，郭又迎降。金人一日大节，冬至之类。官吏都集贺郭。郭留饮，尽取各人家属之类尽来饮。少顷，金人兵至，无一人得脱者，自此遂入寇矣。朝廷与大辽结好百十年矣，一日忽与金人约共攻辽，而本朝无一人往。是时方十三起，童贯自这边来了，遂不及往。既失约，后取燕又是金人。金人见本朝屡败兵于燕，遂有入寇之心。是时相王黼主其事，童贯主兵，蔡攸副之。蔡京不主，作诗送其子云：「百年信约宜坚守，六月师徒早罢休。」京作事都作两下：取燕有功，则其子在；无功，则渠不曾主。又有一子绦上书言其父不是，闻亦是其父之谋也。金寇初围城时，京

云：「有一策可使虜人一兵不反。」朝廷使人问之，云：「见上方可言。」寇去，人问之，云：「决汴河可以灌之。」后寇再来，未至时已决之矣。东南数千里，渺然巨浸，西北遂为寇所据。四方音问一信不通，以此故也。

粘罕围太原一年有余，姚师古辈皆为其战退，遂破太原。张孝纯守太原一年，多少辛苦。及城破，●一死不得，遂降，后为刘豫处官。太原既破，遂一直围京城。

李若水劝钦宗出。李谓虜人可信，醉后枕人睡熟，以此信之。

金人初起时，初未立将。临发兵，召集庭下问之，有能言其策之善者，即授以将，使往。及成功而归，又集庭下问众人而赏之金几多。众人言未得，又加之。赏罚如此分明，安得不成事！

虜人有一谋时，聚诸尊长于一屋内，全不言，只用一物画地，谋了便各去做。如其事难决，便出野外无人处去商量。

兀朮征蒙，死于道，有三策献于虜主：一则以汴京立渊圣，欲招致江南之人；二则以近上宗室守边；三则讲和。曰：「若行前二者，也被他搅。」又曰：「道君有子四十人，只放二十人归来。这二十人亲王，也要物事供他。」

「虜至绍兴，守臣李邺降虜。及驾至明州，张俊大杀一番。驾泛海，虜人走。明州人今尚怨张俊不乘时杀去，可大胜，遂休了。辛巳，逆亮来时，一队自海中来，李宝自胶西杀败。李邺既降，与虜酋并马出。有一卫士赴驾不及，尚留绍兴见之。以一大方砖逐打其酋，几中，因被害，死之。今立一庙在其所，赐旌忠额。后人皆于其庙卖酒，某至，一切逐去之，说与王书，令崇奉之。」先生又云：「某在时，更为大其庙。其卫士姓唐。」

刘豫来寇，朝廷只管谋避计。李伯纪云：「自南京退维扬，遂失河东北；自维扬退金陵，遂失京东西。一番退，一番失。设若是金人来，柰热不得，亦着去，不能久留。今又只是刘豫，只是这边人。渠得一邑，守一邑；得一郡，守一郡。如何只管远避！」

逆亮入寇时，刘信叔在扬州。亮欲至，刘尽焚城外居屋，尽用石灰白了城，多写「完颜亮死于此」字。亮多忌，见而恶之，遂居龟山。人多不可容，必致变，果死灭。

王仲衡云：「虏中大臣有过时，用紫茸毡铺地，令伏其上杖之，尝有一宰相、一驸马受杖。驸马因此悒悒而死，非恨其杖也，恨不得紫茸毡也。」又曰：「尝有一官人出，有一吏人来，至其花园中，背上黄袱，袱得一束文字。某问：『何文字？』曰：『史书也。』那官人伊是史官。某问：『可借否？』曰：『不妨。』遂开看。内有一段云：『诏曰：「宰相姓名某。谋南伐，若以为是，合尽心以赞其谋；以为不是，合尽忠极力以谏之。不可依违以败成算。今某人略略谏之，可杖六十。」』」

「杨割大师阿骨打、杨割之子。吴乞买。阿骨打之弟。完颜亶、乞买之子。完颜亮、完颜雍、葛王璟、斡离不、斡离温、兀朮，皆阿骨打兄弟也。阿骨打既死，诸酋立其弟吴乞买，乞买死，国人欲立阿骨打之子暗版李訖烈。此五字不知如何，记不得。暗版李訖烈，名宗盘。虏中谓『大官人』也。暗版者，大也；李訖者，官人也。『大官人』者，即所谓太子也。诸酋不肯，复立乞买之子完颜亶，而以暗版李訖烈为相。暗版李訖烈实怀怨望，云己当为主。亶觉之，遂杀宗盘。一日遂尽诛二十七王，悟室亦被诛，李訖烈亦在其中，二十七王皆其党与兄弟也。连蔓宗族亲旧皆杀了。亶又为亮所弑，自立。葛王先名褒，后以其字似「衰」字，遂改名雍。亶、亮皆兄弟也。亶之父行名皆从「宗」，兄弟名皆从「上」。粘罕亦阿骨打族人，尝为相。初入中国，破京师，斡离不、粘罕也。斡离不早死，斡离温后亦早死。粘罕后来劝立刘豫，内则萧庆主其事，萧庆用事久。及兀朮撻懒废刘豫而诛萧庆，粘罕争之不能得，亶遂忌之，粘罕悒悒而死。后来独兀朮得后死。初，虏入中国，问何姓最大。中原人答以王姓最大。虏人呼王为『完颜』。自是王者之后，遂姓完颜。」又问：「虏人今渐衰替？」曰：「卒急倒他未得。被他立得个头势大，若十分中做得一两分事，便足以扶持振起。除是大无道残暴酷虐，则不知如何。若是如此做将去，无大段残暴之事，恐卒消磨他未得，盖其势易以振起也。」

论及北虏事，当初起时，如山林虎豹纵于原野，岂是人！伯谟曰：「当时曲端献策，不出十年，彼必以酒色死，方可取。」先生曰：「阿骨打纔得幽州，便死。曾见有人论虏人无事权在其主，用兵权在将，故虏主不用兵。此说是。大抵当初出时是夷狄，及志得意满，与我何异？」因与某人欲请边郡自效。先生曰：「易曰：『知进退存亡而不失其正者，其惟圣人乎！』上之人不欲用兵，而我自欲为之，是不识时。」问：「恢复之事，多始勤终怠，如何？」曰：「只以私意为之，不以复讎为念。」

葛王大故会。他所以要和亲者，盖恐用兵时诸将执兵权，或得要己。不如和亲，可坐享万乘之乐。其初虽是利于用兵，到后来惟恐我与他厮杀。

葛王便是会底。他立得年号也强，谓之「大定」。

葛王惩逆亮之败，一向以仁政自居。

先生喟然叹曰：「某要见复中原，今老矣，不及见矣！」或者说：「葛王在位，专行仁政，中原之人呼他为『小尧舜』。」曰：「他能尊行尧舜之道，要做大尧舜也由他。」又曰：「他岂变夷狄之风？恐只是天资高，偶合仁政耳。」友仁。

南渡之后，说复讎者，惟胡氏父子说得无病，其余并是半上落下说。虽魏公要用兵，其实亦不能明大义，所以高宗只以区区成败进退之。到秦桧主和，虏归河南，上下欣然，便只说得地之美，更不说不义。若无范伯达如圭，则陵寝一向忘之矣！魏公时谪永州，亦入文字，只说莫与之和，如何感动！魏公倾五路兵为富平之败，又溃于淮上。若无气力，也是做不得事。韩魏公煞是个人物，然亦适是人事恰做得。若更向上，且怕难担当。论恢复。

桧死，上即位，正大有为之大机会！

邵弘取泗州，胡昉取海州。邵公人脚家。胡角场牙人。唐邓汝三州，皆官军取之，王师骶骶到南京矣，而诸将虏掠●女之类不可言。吴玠更要人钱，虏骑来，走归矣！虏人一番围泗洲，弘力扼之，后救兵至，方解。

泗海唐邓四州，皆可取西京中原之地。逆亮来时用兵，仅取得此四州，而汤思退无故与之，惜哉！

晋人下吴，却是已得蜀。从蜀一造船，直抵南岸。周世宗只图江南，是时襄汉蜀中别有主，所以屯淮上，开河抵江。今蜀中出兵，可以入武关；从襄汉樊邓可以捣汝洛；由淮上可以取徐州。辛巳间，官军已夺宿州。国家若大举，只用十五万精兵。

江州皇甫将名倜。曾领兵守信阳，作山寨三年。云：「由其山接金房诸山而出，取西京中原。」云：「国家用事，某愿当此一路。」云：「都不用国家兵粮，沿路人皆自愿为兵，且与粮。」其人忠醇，能同甘苦，得士心，不附内贵，然亦未必能以律御兵而战也。

陈问：「复讎之义，礼记疏云：『谷梁春秋许百世复讎』又某书，庶人许五世复讎。又云：『国君许九世复讎。』又，某人引鲁桓公为齐襄公所杀，其子庄公与齐桓公会盟，春秋不讥。自桓至定公九世，孔子相定公，会齐侯于夹谷，是九世不复讎也。此说如何？」曰：「谓复百世之讎者是乱说。许五世复

讎者，谓亲亲之恩欲至五世而斩也。春秋许九世复讎，与春秋不讎、春秋美之之事，皆是解春秋者乱说。春秋何尝说不讎与美他来！圣人作春秋，不过直书其事，美恶人自见。后世言春秋者，动引讎、美为言，不知他何从见圣人讎、美之意。」又曰：「事也多样。国君复讎之事又不同。」僩云：「如本朝夷狄之祸，虽百世复之可也。」曰：「这事难说。」久之，曰：「凡事贵谋始，也要及早乘势做。才放冷了，便做不得。如鲁庄公之事，他亲见齐襄公杀其父，既不能复；又亲与之宴会，又与之主婚，筑王姬之馆于东门之外，使周天子之女去嫁他。所为如此，岂特不能复而已？既亲与讎人如此，如何更责他报齐桓公！况更欲责定公夹谷之会，争那里去？见讎在面前，不曾报得，更欲报之于其子若孙，非惟事有所不可，也自没气势，无意思了。又况齐桓公率诸侯尊周室以义而举，庄公虽欲不赴其盟会，岂可得哉！事又当权个时势义理轻重。若桓公不是尊王室，无事自来召诸侯，如此，则庄公不赴可也。今桓公名为尊王室，若庄公不赴，非是叛齐，乃叛周也。又况桓公做得气势如此盛大，自家如何便复得讎？若欲复讎，则襄公杀其父之时，庄公当以不共戴天之故，告之天子、方伯、连率，必以复讎为事，杀得襄公而后已，如此方快。今既不能然，又亲与之同会，与之主婚，于其正当底讎人尚如此，则其子何罪？又况其子承其被杀后而入国，又做得国来自好，庄公之所不如，宜其不能复而俛首事之也。」陈问：「若庄公能杀襄公了，复与桓公为会，可否？」曰：「既杀襄公，则两家之事已了，两边方平，自与桓公为会亦何妨？但庄公若能杀襄公，则『九合诸侯，一正天下』之功，将在庄公而不在齐桓矣。惟其不能，所以只得屈服事之也。只要乘气势方急时便做了，方好。才到一世二世后，事便冷了。假使自家欲如此做，也自鼓气不又况复讎，须复得亲杀吾父祖之讎方好。若复其子孙，有甚意思？汉武帝引春秋『九世复讎』之说，遂征胡狄，欲为高祖报讎，春秋何处如此说？诸公读此还信否？他自好大喜功，欲攘伐夷狄，姑托此以自诡耳！如本朝靖康虏人之祸，看来只是高宗初年，乘兀朮粘罕斡离不及阿骨打未死之时，人心愤怒之日，以父兄不共戴天之讎，就此便打迭了他，方快人意。孝宗即位，锐意雪耻，然事已经隔，与吾敌者，非亲杀吾父祖之人，自是鼓作人心不上。所以当时号为端人正士者，又以复讎为非，和议为是。而乘时喜功名轻薄巧言之士，则欲复讎。彼端人正士，岂故欲忘此虏？盖度其时之不可，而不足以激士心也。如王公明炎虞斌父之徒，百方劝用兵，孝宗尽被他说动。其实无能，用着辄败，只志在脱赚富贵而已。所以孝宗尽被这样底欺，做事不成，盖以此耳。」僩云：「但不能杀虏主耳。若而今捉得虏人来杀之，少报父祖之怨，岂不快意？」曰：「固是好，只是已不干他事，自是他祖父事。你若捉得他父祖来杀，岂不快人意！而今是他子孙，干他甚事？」又问：「疏中又引君以无辜杀其父，其子当报父之讎，如此则是报君，岂有此理？」曰：「疏家胡说，岂有此理！」又引伍子胥事，说圣人是之。曰：「圣人何尝有明文是子胥来！今之为春秋者都是如此。」胡问：「疏又引子思曰：『今之君子，退人若将坠诸毋为戎首，不亦善乎！』言当执之，但勿为兵首，

从人以杀之可也。」曰：「尽是胡解！子思之意，盖为或人问『礼为旧君有服』，礼欤？子思因云，人君退人无礼如此，他不为戎首来杀你，已自好了，何况更望其为你服？此乃自人君而言，盖甚之之辞；非言人臣不见礼于其君，便可以如此也。读书不可窒塞，须看他大意。」

恢复之计，须是自家吃得些辛苦，少做十年或二十年，多做三十年。岂有安坐无事，而大功自致之理哉！

今朝廷之议，不是战，便是和；不和，便战。不知古人不战不和之间，亦有个且硬相守底道理，却一面自作措置，亦如何便侵轶得我！今五六十年间，只以和为可靠，兵又不曾练得，财又不曾蓄得，说恢复底，都是乱说耳。

某尝谓恢复之计不难，惟移浮靡不急之费以为养兵之资，则虏首可梟矣。

近见吴公济会中朋友读时文策，其间有问道德功术者二篇：一篇以功术为不好；一篇以为有道德，则功术乃道德之功术，无道德则功术不好。前篇不如后篇。某常见一宰相说，上甚有爱人之心，不合被近日诸公爱说恢复。某应之曰：「公便说得不是，公何不曰爱人乃所以为恢复，恢复非爱人不能？」因说为政篇道、德、政、刑与此一般。有道德，则刑政乃在其中，不可道刑政不好，但不得专用政刑耳。

本朝御戎，始终为「和」字坏。后来人见景德之和无恙，遂只管守之。殊不知当时本朝全盛，抵得住。后来与女真，彼此之势如何了！和戎。

问：「不能自强，则听天所命；修德行仁，则天命在我。」因说靖康之祸云云，「终始为讲和所误。虏人至城下，攻城，犹说讲和。及高宗渡江，亦只欲讲和。」问：「秦桧之所以力欲讲和者，亦以高宗之意自欲和也。」曰：「然。是他知得虏人之意是欲厌用兵。他当初自虏中来时，已知得虏人厌兵，故这里迎合高宗之意，那个又投合虏人之意。虏人是时子女玉帛已自充满厌足，非复曩时长驱中原之锐矣，又被这边杀一两陈怕了。兼虏之创业之主已死，他那边兄弟自相屠戮，这边兵势亦稍稍强，所以他亦欲和。」

秦桧自虏中归，见虏人溺于声色宴安，得之中国者日夜烂熳，亦有厌兵意。秦得此意，遂归来主和。其初亦是矣，然犹已奉之，荡不为一毫计。使其和中自治有策，后当逆亮之乱，一扫而复中原，一大机会也，惜哉！

秦桧讲和时，岁币绢二万五千匹，银二万五千两。今岁绢减五千匹，银减五千两，此定数。每常往来人事礼数，皆用金银器盛脑子贵药物之类，所费不

贖。大约等絹三千五百文一匹，銀二千五百文一两，大数一百二十万緡。彼来时，只是些羊巴匹段之类，甚微。

朱子语类卷第一百三十四

历代一

司马迁才高，识亦高，但粗率。以下历代史。

太史公书疏爽，班固书密塞。

司马子长动以孔子为证，不知是见得，亦且是如此说。所以伯恭每发明得非细，只恐子长不敢承领耳。

史记亦疑当时不曾得删改脱稟。高祖纪记迎太公处，称「高祖」。此样处甚多。高祖未崩，安得「高祖」之号？汉书尽改之矣。左传只有一处云：「陈桓公有宠于王。」

曹器远说伯夷传「得孔子而名益彰」云云。先生曰：「伯夷当初何尝指望孔子出来发挥他！」又云：「『黄屋左纛，朝以十月，葬长陵。』此是大事，所以书在后。」先生曰：「某尝谓史记恐是个未成底文字，故记载无次序，有疏阔不接续处，如此等是也。」

因言：「班固作汉书，不合要添改史记字，行文亦有不识当时意思处。如七国之反，史记所载甚疏略，却都是汉道理；班固所载虽详，便却不见此意思。吕东莱甚不取班固。如载文帝建储诏云：『楚王，季父也，春秋高，阅天下之义理多矣，明于国家之大体。吴王于朕，兄也，惠仁以好德。淮南王，弟也，秉德以陪朕。岂不为豫哉！』固遂节了吴王一段，只于『淮南王』下添『皆』字云：『皆秉德以陪朕。』盖『陪』字训『贰』，以此言弟则可，言兄可乎！今史记中却载全文。」又曰：「屏山却云：『固作汉纪，有学春秋之意。其叙传云：『为春秋考纪。』』」又曰：「迁史所载，皆是随所得者载入，正如今人草稟。如酈食其踞洗前面已载一段，末后又载，与前说不同。盖是两处说，已写入了，又据所得写入一段耳。」

颜师古注前汉书如此详，犹有不可晓者，况其它史无注者。汉宣渭上诏令「单于毋谒」，范升劾周党「伏而不谒」，谒不知是何礼数，无注。疑是君臣之礼。见而自通其名，然不可考矣。必大录云：「想谒礼必又重。」

汉书有秀才做底文章，有妇人做底文字，亦有载当时狱辞者。秀才文章便易晓。当时文字多碎句，难读。尚书便有如此底。周官只如今文字，太齐整了。

汉书言：「几者动之微，吉凶之先见者也。」又如「岂若匹夫匹妇之为谅，自经于沟渎而人莫之知也」！添一个「人」字，甚分晓。

「解杂乱纷纠不控拳。」拳，音秦，攘臂绳，今之骨袖手圈也。言解斗者当善解之，不可牵引秦绳也。「批亢捣虚。」亢，音刚，喉咙也。言与人斗者，不扼其喉，拊其背，未见其能胜也。

沈存中以班固律历志定言数处为胫说是小说中「胫庙」之意，盖不晓算法而言尔。

汉书「引绳排根音痕。不附己者」，今人误读「根」为「根」。注云：「犹今言『根●』音户谷反。之类。」盖关中俗语如此。「根●」，犹云「抵拒担阁」也。「引绳排根」，如以绳扞拒然。

刘昭补志，于冠幘车服尤详，前史所无。

晋书皆为许敬宗胡写入小说，又多改坏了。东坡言，孟嘉传，陶渊明之自然，今盖云「使然」。更有一二处。饶何氏录作「此类甚多」。东坡此文亦不曾见。扬因问：「晋书说得晋人风流处好。」先生云云。又云：「世说所载，说得较好，今皆改之矣。」

载记所纪夷狄祖先之类，特甚，此恐其故臣追记而过誉之。

旧唐书一传载乞加恩相王事，其文曰：「恩加四海。」宋景文为改作「恩加骨肉」。

五代史略假借太原，以刘知远之后非僭窃，辞较直也。

五代旧史，温公通鉴用之。欧公盖以此作文，因有失实处。如宦者张居翰当时但言缓取一日则一日固，二日则二日固。欧公直将作大忠，说得太好了。

问：「班史通鉴二氏之学如何？」曰：「读其书自可见。」又曰：「温公不取孟子，取扬子，至谓王伯无异道。夫王伯之不侔，犹砮砮之于美玉。故荀卿谓粹而王，驳而伯。孟子为齐梁之君力判其是非者，以其有异也。又，温公不喜权谋，至修书时颇删之，柰当时有此事何？只得与他存在。若每处删去数行，只读着都无血脉意思，何如存之，却别做论说以断之？」骧。

通鉴文字有自改易者，仍皆不用汉书上古字，皆以今字代之。南北史除了通鉴所取者，其余只是一部好笑底小说。

明仲看节通鉴。文定问：「当是温公节否？」明仲云：「豫让好处。是不以死生二其心，故简子云：『真义士也！』今节去之，是无见识，必非温公节也。」

温公无自节通鉴。今所有者乃伪本，序亦伪作。

通鉴例，每一年或数次改年号者，只取后一号。故石晋冬始篡，而以此年系之。曾问吕丈。吕丈曰：「到此亦须悔。然多了不能改得。某只以甲子系年，下面注所改年号。」

通鉴：「告奸者与斩敌首同赏，不告奸者与降敌同罚。」史记商君议更法，首便有斩敌首、降敌两条赏罚，后面方有此两句比类之法。其实秦人上战功，故以此二条为更法之首。温公却节去之，只存后两句比类之法，遂使读者不见来历。温公修书，凡与己意不合者，即节去之，不知他人之意不如此。通鉴此类多矣。

通鉴：「事未利及怠而贫者，举以为收孥。」谓收之为奴婢，不得比良民。有罪，则民得以告之官而自杀之。

温公论才、德处未尽。如此，则才都是不好底物矣！」

或问温公才、德之辨。曰：「温公之言非不是，但语脉有病耳。才如何全做不好？人有刚明果决之才，此自是好。德，亦有所谓『昏德』。若块然无能为，亦何取于德！德是得诸己，才是所能为。若以才、德兼全为圣人，却是圣人又夹杂个好不好也。」

才有好底，有不好底；德有好底，有不好底。德者，得之于己；才者，能有所为。如温公所言，才是不好底。既才是不好底，又言「才德兼全谓之圣人」，则圣人一半是不好底！温公之言多说得偏，谓之不是则不可。

问：「温公言：『聪明强毅之谓才。』聪明恐只是才，不是德。」曰：「温公之言便是有病。尧舜皆曰『聪明』，又曰『钦明』，又曰『文明』，岂可只谓之才！如今人不聪明，便将何者唤作德也？」

温公以正直中和为德，聪明强毅为才。先生曰：「皆是德也。圣人以仁智勇为德。聪明便是智，强毅便是勇。」赐。

陈仲亨问诸儒才、德之说。曰：「合下语自不同。如说『才难』，须是那有德底才。高阳氏才子八人，这须是有德而有才底。若是将才对德说，则如『周公之才之美』样，便有是才更要德。这个合下说得自不同。」又问智伯五贤。曰：「如说射御足力之类，也可谓之才。」

温公通鉴不信「四皓」辅太子事，谓只是叔孙通谏得行。意谓子房如此，则是肋其父。曰：「子房平生之术，只是如此。唐太宗从谏，亦只是识利害，非诚实。高祖只是识事机，明利害。故见『四皓』者辅太子，便知是得人心，可以为之矣。叔孙通嫡庶之说如何动得他！又谓高祖平生立大功业过人，只是不杀人。温公乃谓高祖杀四人，甚异。事见考异。其后一处所在，又却载四人。又不信剧孟事，意谓剧孟何以为轻重！然又载周丘，其人极无行，自请于吴，云去呼召得数万人助吴。如子房剧孟，皆温公好恶所在。然着其事而立论以明之可也，岂可以有其无其事为褒贬？温公此样处议论极纯。」因论章惇言温公义理不透曰：「温公大处占得多。章小黯，何足以知大处！」

温公谓魏为正统。使当三国时，便去仕魏矣。

胡致堂云：「通鉴久未成书。或言温公利餐钱，故迟迟。温公遂急结束了。故唐五代多繁冗。」见管见后唐庄宗「六月甲午」条下。

温公之言如桑麻谷粟。且如稽古录，极好看，常思量教太子诸王。恐通鉴难看，且看一部稽古录。人家子弟若先看得此，便是一部古今在肚里了。学蒙。

稽古录有不备者，当以通鉴补之。温公作此书，想在忙里做成，元无义例。

稽古录一书，可备讲筵官僚进读。小儿读六经了，令接续读去，亦好。末后一表，其言如蓍龟，一一皆验。宋莒公历年通谱与此书相似，但不如温公之有法也。高氏小史亦一好书，但难得本子。高峻唐人。通鉴中亦多取之。

匡衡传、司马公史论、稽古录、范唐鉴，不可不读。

致堂管见方是议论。唐鉴议论弱，又有不相应处。前面说一项事，末又说别处去。

唐鉴欠处多，看底辨得出时好。

唐鉴多说得散开无收杀。如姚崇论择十道使患未得人，它自说得意好，不知范氏何故却贬其说。

范唐鉴第一段论守臣节处不圆。要做一书补之，不曾做得。范此文草草之甚。其人资质浑厚，说得都如此平正。只是疏，多不入理。终守臣节处，于此亦须有些处置，岂可便如此休了！如此议论，岂不为英雄所笑！扬录云：「程门此人最好。然今看，都只是吕与叔紧。」

「范唐鉴首一段专是论太宗本原，然亦未尽。太宗后来做处尽好，只为本领不是，与三代便别。」问：「欧阳以『除隋之乱，比迹汤武；致治之美，庶几成康』赞之，无乃太过？」曰：「只为欧公一辈人寻常亦不曾理会本领处，故其言如此。」

范氏以武王释箕子，封比干事，比太宗诛高德儒。此亦据他眼前好处恁地比并，也未论到他本原处。似此样，且宽看。若一一责以全，则后世之君不复有一事可言。

唐鉴白马之祸，欧公论不及此。

唐鉴议论，觉似迂缓不切。考其意，盖王介甫秉政，造新法，神考专意信之，以为真可以振起国势，一新其旧，故范氏之论每以为此惟在人主身心之间而不在法。如言，丰财在于节用，神考曰：「岂有着破阜袄、破皮鞋，即能致国富邪！」公谨。

唐鉴意正有疏处。孙之翰唐论精练，说利害如身处亲历之，但理不及唐鉴耳。

伯恭晚年谓人曰：「孙之翰唐论胜唐鉴。」要之，也是切于事情，只是大刚却不正了。唐鉴也有缓而不精确处，如言租、庸、调及杨炎二税之法，说得都无收杀。只云在于得人，不在乎法，有这般苟且处。审如是，则古之圣贤徒善云尔。他也是见熙宁间详于制度，故有激而言。要之，只那有激，便不正。

或说「二气五行，错揉万变」。曰：「物久自有弊坏。秦汉而下，二气五行自是较昏浊，不如太古之清明纯粹。且如中星自尧时至今已自差五十度了。秦汉而下，自是弊坏。得个光武起，整得略略地，后又不好了。又得个唐太宗起来，整得略略地，后又不好了。终不能如太古。」或云：「本然底亦不坏。」曰：「固是。」论历代。

周自东迁之后，王室益弱，畿内疆土皆为世臣据袭，莫可谁何。而畿外土地亦皆为诸侯争据，天子虽欲分封而不可得。如封郑桓公，都是先用计，指射郟地，罔而取之，亦是无讨土地处。此后王室子孙，岂复有疆土分封！某常以为郡县之事已萌于此矣。至秦时，是事势穷极，去不得了，必须如此做也。以下春秋。

权重处便有弊：宗室权重，则宗室作乱，汉初及晋是也；外戚权重，则外戚作乱，两汉是也。春秋之君多逐宗族。晋惠公得国，便不纳群公子。文公之入，即杀怀公。此乃异日六卿分晋之兆。

问：「春秋时，良法美意尚有存者。」曰：「去古愈近，便古意愈多。」

成周之时，卿士甚小。到后来郑武公们为王卿士，便是宰相，恰如后世侍中、中书令一般。

论周称「卿士」不同：「在周官六卿之属言之，则卿士乃是六卿之士也。徒几人，士几人。如『皇父卿士，番为司徒』，如『周人将畀虢公政』，亦卿士。『卿士惟月』，卫武公为平王卿士之类，则这般之职，不知如何。」小蒙。

封建世臣，贤者无顿身处，初间亦未甚。至春秋时，孔子事如何？

楚地最广，今之襄汉皆是，尽是强大。齐晋若不更伯，楚必吞周而有天下。缘他极强大，所以齐威晋文责之，皆是没紧要底事。威公岂不欲将僭王猾夏之事责之？但恐无收杀，故只得如此。至如晋文城濮之战，依旧委曲还他许多礼数，亦如威公之意。然此处亦足以见先王不忍戕民之意未泯也。设使威文

所以责之者不少假借，他定不肯服。兵连祸结，何时而已！到得战国，斩首动是数万，无复先王之意矣！

问扬：「管仲子产如何？」扬谓：「管仲全是功利心，不好。子产较近道理。圣人称子产『有君子之道四』，然只就得如此，如何？是本原头有病否？」曰：「是本原杂。」问：「傅全美谓范文正所为似子产，谓细腻。是否？」曰：「文正疏，决不相似。」「亦粗。」曰：「只是杂。」

管仲内政士卿十五，乃战士也。所以教之孝悌忠信，尊君亲上之义。夫子曰：「以不教民战，是谓弃之。」故虽霸者之道，亦必如此。

问：「晋伐原以示信，大搜以示礼，此是信礼否？」曰：「此是假礼信之名以欺人，欲举而用之，非诚心也。如汤之于葛，葛云『无以供粢盛』，『汤使亳众往为之耕』；葛云『无以供牺牲』，『汤使人遗之牛羊』。至于不得已而后征之，非是以此饵之，而图以杀之也。」又云：「司马迁云，文王之治岐，『耕者九一，仕者世禄』，皆是降阴德以分纣之天下。不知文王之心诚于为民者若此。」又云：「汉高祖取天下所谓仁义者，岂有诚心哉！其意本谓项羽背约。及到新城，遇三老董公遮道之言，方假此之名，以正彼之罪。所谓缟素发丧之举，其意何在？似此之谋，看当时未必不是欲项羽杀之而后罪之也。」

因论宁武子，义刚言：「春秋时识义理者多。」曰：「也是那时多世臣，君臣之分密，其情自不能相舍，非是皆晓义理。古时君臣都易得相亲，天下有天下之君臣，淳录云：「大处有大君臣，小处有小君臣。」一国有一国之君臣，一家有一家之君臣。自秦汉以来，便都辽绝。今世如士人，犹略知有君臣之分。若是田夫，去京师动数千里，它晓得甚么君臣！本朝但制兵却有古意。太祖军法曰：『一阶一级，皆归服事之仪。』故军中阶级却严，有定分。」淳录略。

鬻拳只是个粗豪人，其意则忠，而其事皆非理，不足言也。

子升问伍子胥。曰：「『父不受诛，子复讎，可也。』谓之乱臣贼子，亦未可。」又问：「还是以其出亡在外而言，亦可以为通论否？」曰：「古人自有这般事，如不为旧君服之义可见。后世天下一家，事体又别。然亦以其出亡之故。若曾臣事之，亦不可也。」又问：「父死非其罪，子亦可仕否？」曰：「不可。」「孙曾如何？」曰：「世数渐远，终是渐轻，亦有可仕之理。但不仕者正也，可仕者权也。」

越栖会稽，本在平江。楚破越，其种散，史记。故后号为「百越」。此间处处有之，山上多有小小城郭故垒，皆是诸越旧都邑也。春秋末，楚地最广，盖自初间并吞诸蛮而有其地。如淮南之舒，宿亳之蓼，皆是。初间若不得齐威管仲，看他气势定是吞周室。以此观之，孔子称管仲之功，岂溢美哉？吴之所以得破楚，也是楚平以后日就衰削，又恰限使得伍子胥如此。先又有申公巫臣往吴，教之射御战阵。这两人所以不向齐晋那边去，也是见得齐晋都破坏了。兼那时如阖闾夫差勾践几人，皆是蛮夷中之豪杰。今浙间是南越，地平广，闽广是东越，地狭多阻。南丰送李柳州，误谓柳为南越。

越都会稽，今东门外所在。土地只如今阔狭。后并吴了，却移都平江，亦名会稽。秦后于平江立会稽郡。吴越国势人物亦不争多，越尚着许多气力。今虜何止于吴！所以图之者，又不及越，如何济事？今做时，亦须着吃些艰辛，如越始得范蠡文种，未是难。二人皆在越笼络中，此是难。某在绍兴，想象越当时事，亦自快人。越止一小国，当时亦未甚大段富贵。在越自克如此，亦未是难事。然自越之后，后来不曾见更有一人似之，信立事之难也！

「范蠡载西子以往。王铨性之言，历考文书无此事。其原出杜牧之诗云：『西子下吴会，一舸随鸱夷。』王解此意又不然。」曰：「王性之不成器。如这般发事，渠读书多，考究得甚精且多也。」

义刚论田子方「贫贱骄人」之说，虽能折子击，却非知道者之言。不成我贫贱便可凌人，此岂忘乎贫贱富贵者哉？陈仲亨不以为然，次日请问。先生曰：「他是为子击语意而发，但子方却别有个意思。它后面说『言不用，行不合，则纳履而去』，此是说我只是贫贱，不肯自诘。『说大人则藐之』，孟子也如此说。虽曰圣人『无小大，无敢慢』，不肯如此说，但视那为富贵权势所移者有间矣。圣人气象固不如此，若大贤以下，则未免如是。」以下战国。

赵武灵王也是有英气，所以做得恁地。也缘是他肚里事，会恁地做得，但他不合只倚这些子。如后来立后一乖，也是心不正后，感召得这般事来。

问：「乐毅伐齐，文中子以为善藏其用，东坡则责其不合妄效王者事业以取败。二说孰是？」曰：「这是他们爱去立说，后都不去考教子细。这只是那田单会守后，不柰他何。当时乐毅自是兼秦魏之师，又因人怨愍王之暴，故一旦下齐七十余城。及既杀了愍王，则人心自是休了。它又怕那三国来分他底，连忙发遣了它。以燕之力量，也只做得恁地。更是那田单也忠义，尽死节守那二城。乐毅不是不要取它，也煞费气力，被它善守，后不柰他何。乐毅也只是战国之士，又何尝不是王者之师？它当时也恣意去卤掠，正如孟子所谓『毁其宗庙，迁其重器』，不过如此举措。它当时那鼎也去扛得来，他岂不是不要他底？」

但是田单与他皆会。两个相遇，智勇相角，至相持三年。便是乐毅也煞费气力，但取不得。及用骑劫则是大段无能，后被田单使一个小术数子，便乘势杀将去。便是国不可以无人，如齐但有一田单，尽死节恁地守，便不柰他何。」

常先难而后易，不然，则难将至矣。如乐毅用事，始常惧难，乃心谨畏，不敢忽易，故战则虽大国坚城，无有不破者。及至胜，则自骄，胆大而恃兵强，因去攻二城，亦攻不下。寿昌。

乐毅莒即墨之围，乃用师之道当如此，用速不得。又齐愍王，人多叛之；及死而其子立于莒，则人复惜之，不忍尽亡其国。即墨又有田单，故下之难。使毅得尽其策，必不失之。光武下一城不得。明帝谓下之太速。

义刚曰：「蔺相如其始能勇于制秦，其终能和以待廉颇，可谓贤矣。但以义刚观之，使相如能以待廉之术待秦，乃为善谋。盖柔乃能制刚，弱乃能胜强。今乃欲以匹夫之勇，恃区区之赵而斗强秦。若秦奋其虎狼之威，将何以处之？今能使秦不加兵者，特幸而成事耳。」先生曰：「子由有一段说，大故取它。说它不是战国之士，此说也太其实它只是战国之士。龟山亦有一说，大概与公说相似，说相如不合要与秦争那璧。要之恁地说也不得。和氏璧也是赵国相传以此为宝，若当时骤然被人将去，则国势也解不古人传国皆以宝玉之属为重，若子孙不能谨守，便是不孝。当时秦也是强，但相如也是料得秦不敢杀他后，方恁地做。若其它人，则是怕秦杀了，便不敢去。如蔺相如岂是孟浪恁地做？它须是料度得那秦过了。战国时如此等也多。黄歇取楚太子，也是如此。当时被他取了，秦也不曾做声，只恁休了。」

春秋时相杀，甚者若相骂然。长平坑杀四十万人，史迁言不足信。败则有之，若谓之尽坑四十万人，将几多所在！又赵卒都是百战之士，岂有四十万人肯束手受死？决不可信。又谓秦十五年不敢出兵窥山东之类，何尝有等事？皆史之溢言。

常疑四十万人死，恐只司马迁作文如此，未必能尽坑得许多人。

「常思孙臆料庞涓暮当至马陵，如何料得如此好？」圃曰：「使其不烛火看白书，则如之何？」曰：「臆料庞涓是个絮底人，必看无疑。此有三样：上智底人，他晓得必不看；下智呆底人，亦不必看；中智底人必看，看则堕其机矣。尝思古今智士之谋略诡谲，固不可及。然记之者能如此曲折书之而不失其意，则其智亦不可及矣。」

燕丹知燕必亡，故为荆轲之举。

术至韩非说难，精密至矣。苏张亦尚疏。

陈仲亨问：「合从便不便？」曰：「温公是说合从为六国之便。观当时合从时，秦也是惧。盖天下尽合为一，而秦独守关中一片子地，也未是长策。但它几个心难一，如何有个人兜揽得他，也是难。这个却须是如孟子之说方得。『如有不嗜杀人者，则天下之人皆引领而望之。』『师文王，大国五年，小国七年，必为政于天下。』孟子只是责办于己。设使当时有仁政，则如大旱之望云霓，民自归之。秦虽强，亦无如我何。」义刚问：「苏秦激怒张仪，如秦人皆说它术高，窃以为正是失策处。」曰：「某谓未必有此事。所谓『激怒』者，只是苏秦当时做得称意，后去欺那张仪。而今若说是苏秦怕秦来败从，所以激张仪入秦，庶秦不来败从，那张仪与你甚人情？这只是苏秦之徒见他做倒了这一着后，妆点出此事来谩人。」夔孙录云：「因说苏秦激张仪入秦事，曰：『某尝疑不恁地做得拙。苏秦岂不知张仪入秦，会翻了他？想是苏秦输了这一筹，其徒遂装撰此等说话。』」人杰录云：「常疑苏秦资送张仪入秦事，恐无此理。当时范雎蔡泽之徒，多是乘人间隙而夺之位，何尝立得事功！吴起务在富国强兵，破游说之言。纵横者若是立脚务实，自不容此辈纷纭挠乱也。」

问：「关中形胜，周用以兴，到得后来，秦又用以兴。」曰：「此亦在人做。当春秋时，秦亦为齐晋所轧，不得伸。到战国时，六国又皆以夷狄摈之，使不得与中国会盟。及孝公因此发愤，致得商鞅而用之，遂以强大。后来又得惠文武昭襄，皆是会做底，故相继做起来。若其间有一二君昏庸，则依旧做坏了。以此见得形胜也须是要人相副。」因言：「昭王因范雎倾穰侯之故，却尽收得许多权柄，秦遂益强，岂不是会？」以下秦。

陈仲亨以义刚所疑问云：「商鞅说孝公帝王道不从，乃说以伯道。鞅亦不晓帝王道，但是先将此说在前者，渠知孝公决不能从，且恁地说，庶可以坚后面伯道之说耳。」先生曰：「鞅又如何理会得帝王之道！但是大拍头去挥那孝公耳。他知孝公是行不得，他恁地说，只是欲人知道我无所不晓。」义刚问：「不知温公削去前一截，是如何？」曰：「他说无此事，不肯信。」又问：「如子房招『四皓』，伊川取之，以为得『纳约自牖』之义，而温公亦削之，如何？」曰：「是他意里不爱，不合他意底，则削去。某常说，陈平说高祖曰，项王能敬人，故多得廉节之士。大王慢侮人，故廉节之士多不为用，然廉节士终不可得。臣愿得数万斤金以间疏楚君臣。这便是商鞅说孝公底一般。他知得高祖决不能不慢侮以求廉节之士。但直说他，则恐未必便从，故且将去吓他一吓。等他不从后，却说之，此政与商鞅之术同。而温公也削去。若是有一段时，见得他说得有意思；今削去了，则都无情意。他平白无事，教把许多

金来用，问高祖便肯。如此等类，被他削去底多，如何恁地得？善善恶恶，是是非非，皆着存得在那里。其间自有许多事，若是不好底便不载时，孔子一部春秋便都不是了。那里面何所不有！」元本云：「商鞅先以帝王说孝公，此只是大拍头挥他底。它知孝公必不能用得这说话，且说这大话了，却放出那本色底来。通鉴削去前一节，温公之意谓鞅无那帝王底道理，遂除去了。温公便是不晓这般底人。如条侯击吴楚，到洛阳，得剧孟，隐若一敌国，亦不信。他说道，如何得一个侠士，便隐若一敌国！不知这般人得之未必能成事，若为盗所得，煞会挠人。盖是他自有这般宾客，那一般人都信向他。若被他一下鼓动得去，直是能生事。又如陈平说高帝，谓项王下人，能得廉节之士。大王慢侮人，故嗜利无耻者归之。大王诚能去两短，集两长，则云云。然大王恣侮慢，必不得廉节之士。故劝捐数万斤金以间楚君臣。这也是度得高祖必不能下士，故先说许多话，教高祖亦自知做不得了，方说他本谋来，故能使人听信。某说此正与商鞅之术同，而温公亦削了。」夔孙录同。但云：「温公性朴直，便是不晓这般底人。得剧孟事也不信，谓世间都无这般底人。」

以今观之，秦取六国当甚易，而秦甚难之。以古来无此样，不敢轻易。因说，后世篡夺难。大凡事前未有样者，不易做。

仲亨问开阡陌。曰：「阡陌便是井田。陌，百也；阡，千也。东西曰阡，南北曰陌。或谓南北曰阡，东西曰陌。未知孰是。但却是一个横，一个直耳。如百夫有遂，遂上有涂，这便是陌；若是十个涂，恁地直在横头，又作一大沟，谓之洫，洫上有路，这便是阡。阡陌只是疆界。自阡陌之外有空地，则只恁地闲在那里。所以先王要如此者，也只是要正其疆界，怕人相侵互。而今商鞅却开破了，遇可做田处，便垦作田，更不要恁地齐整。这『开』字非开创之『开』，乃开辟之『开』。蔡泽传曰：『破坏井田，决裂阡陌。』观此可见。这两句自是合掌说，后人皆不晓。唐时却说宽乡为井田，狭乡为阡陌。东莱论井田引蔡泽传两句，然又却多方回互，说从那开阡陌之意上去。」

问井田阡陌。曰：「已前人都错看了。某尝考来，盖陌者，百也；阡者，千也。井田一夫百亩，则为遂，遂上有径，此是纵，为陌；十夫千亩，则为沟，沟上有畛，此是横，为阡。积此而往，百夫万亩，则为洫，洫上有涂，涂纵，又为陌；千夫十万亩，则为浍，浍上有道，道横，又为阡。商鞅开之，乃是当时井田既不存，便以此物为无用，一切破荡了。蔡泽传云『商君决裂阡陌』，乃是如此，非谓变井田为阡陌也。」圃录云：「人皆谓废古井田，开今阡陌云云。」

阡陌是井田路，其路甚大。废田，遂一齐开小了作田，故谓之「破井田，开阡陌」。

「伯恭言，秦变法，后世虽屡更数易，终不出秦。如何？」曰：「此意好。但使伯恭为相，果能尽用三代法度否？」问：「后有圣贤者出，如何？」曰：「必须别有规模，不用前人硬本子。」

黄仁卿问：「自秦始皇变法之后，后世人君皆不能易之，何也？」曰：「秦之法，尽是尊君卑臣之事，所以后世不肯变。且如三皇称『皇』，五帝称『帝』，三王称『王』，秦则兼『皇帝』之号。只此一事，后世如何肯变！」又问：「贾生『仁义攻守』之说，恐秦如此，亦难以仁义守之。」曰：「它若延得数十年，亦可扶持整顿。只是犯众怒多，下面逼得来紧，所以不旋踵而亡。如三皇五帝三王以来，皆以封建治天下。秦一切扫除，不留种子。秦视六国之君，如坑婴儿。今年捉一人，明年捉两人，绝灭都尽，所以犯天下众怒。当时但闻『秦』字，不问智愚男女，尽要起而亡之！陈涉便做陈王，张耳便做赵王，更阻遏它不住。汉高祖自小路入秦，由今襄阳、金、商、蓝田入关，节录作「从长安角上入关」。项羽自河北大路入关。及项羽尽杀秦人，想得秦人亦悔不且留取子婴在也。」

秦以水德王，故数用六为纪。

五德相承，古人所说皆不定。谓周为木德，后秦以邹衍之说推之，乃以为火德。故秦以所不胜者承周，号水德。汉又承周不承秦。后又有谓汉非火德者。王莽又有云云。三代而上，未有此论。则东坡谓「威侮五行，怠弃三正」者，又未必是。

咸阳在渭北，汉在渭南。秦建十月已久，通鉴不曾契勘。

朱子语类卷第一百三十五

历代二

大乱之后易治，战国嬴秦汉初是也。

周太繁密，秦人尽扫了，所以贾谊谓秦「专用苟简自恣」之行。秦又太苟简自恣，不曾竭其心思。太史公董仲舒论汉事，皆欲用夏之忠。不知汉初承秦，扫去许多繁文，已是质了。学蒙录：「汉承焚灭之后，却有忠质底意。」

汉高祖私意分数少。唐太宗一切假仁借义以行其私。

汉兴之初，人未甚繁，气象[戈]地较好。到武宣极盛时，便有衰底意思。人家亦然。

或问：「高祖为义帝发丧是诈，后如何却成事？」曰：「只缘当时人和诈也无。如五伯假之，亦是诸侯皆不能假故也。」

伯谏问：「汪公史评说酈食其，说得好。」曰：「高祖那时也谩教他去，未必便道使得着。」又问：「圣人处太公事如何？」曰：「圣人须是外放宽，一面自进，必不解如高祖突出这般说话。然高祖也只是宽他。刘项之际，直是纷纷可畏。度那时节有百十人，有千来人，皆成部落，无处无之。那时也无以为粮，只是劫夺。」

广武之会，太公既已为项羽所执。高祖若去求告他，定杀了。只得以兵攻之，他却不敢杀。时高祖亦自知汉兵已强，羽亦知杀得无益，不若留之，庶可结汉之欢心。」人杰录云：「使高祖屈意事楚，则有俱毙而已，惟其急于攻楚，所以致太公之归也。」问：「舜弃天下犹敝屣。」曰：「如此，则父子俱就戮尔，亦救太公不得。若『分羹』之语，自是高祖说得不是。」人杰录云：「『分羹』之说，则大不可。然岂宜以此责高祖？若以此责之，全无是处也。」方子录却云：「『杯羹』之语，只得如此。」

问：「『养虎自遗患』事，张良当时若放过，恐大事去矣。如何？」曰：「若只计利害，即无事可言者。当时若放过未取，亦不出三年耳。」问：「机会之来，间不容发。况沛公素无以系豪杰之心，放过即事未可知。」曰：「若要做此事，先来便莫与项羽讲解。既已约和，即不可为矣。大底张良多阴谋，如入关之初，赂秦将之为贾人者，此类甚多。」问：「伊川却许以有儒者气象，岂以出处之际可观邪？」曰：「为韩报仇事，亦是。是为君父报仇。」

或问：「太史公书项籍垓下之败，实被韩信布得阵好，是以一败而竟毙。」曰：「不特此耳。自韩信左取燕齐赵魏，右取九江英布，收大司马周殷，而羽渐困于中，而手足日翦。则不待垓下之败，而其大势盖已不胜汉矣。」

伯丰因问善家令言，尊太公事。曰：「此等处，高祖自是理会不得。但它见太公拥篲，心却不安。然如尊太公事，亦古所未有耳。」

高祖斩丁公，赦季布，非诚心欲伸大义，特私意耳。季布所以生，盖欲示天下功臣。是时功臣多，故不敢杀季布。既是明大义，陈平信布皆项羽之臣，信布何待反而诛之？寿昌。

义刚说赐姓刘氏，云：「古人族系不乱，只缘姓氏分明。自高祖赐姓，而谱系遂无稽考，姓氏遂紊乱，但是族系紊乱，也未害于治体。但一有同姓异姓之私，则非以天下为公之意。今观所谓『刘氏冠』『非刘氏不王』，往往皆此一私意。使天下后世有亲疏之间，而相戕相党，皆由此起。」先生曰：「古人是未有姓，故赐他姓，教他各自分别。后来既有姓了，又何用赐？但一时欲以恩结之，使之亲附于己，故赐之。如高祖犹少。如唐，夷狄来附者皆赐姓，道理也是不是，但不要似公样恁地起风作浪说。」

太史公三代本纪皆着孔子所损益四代之说。高祖纪又言「色尚黄，朝以十月」，此固有深意。且以孔颜而行夏时，乘商辂，服周冕，用韶舞，则好；以刘季为之，亦未济事在。

高祖子房英，项羽雄。

尝欲写出萧何韩信初见高祖时一段，邓禹初见光武时一段，武侯初见先主时一段，将这数段语及王朴平边策编为一卷。

程先生谓何追韩信，高祖通知，亦有此理。无垢谓申屠嘉责邓通，文帝亦通知，恐未必然。嘉乃高祖时踏弩之卒，想亦一朴直人。文帝教做宰相，便为他做，有事当行便行。大事记解题谓自嘉薨，宰相权便轻了，为以御史大夫副之也。

论三代以下人品皆称子房孔明。子房今日说了脱空，明日更无愧色，毕竟只是黄老之学。及后疑戮功臣时，更寻讨他不着。

「唐子西云：『自汉而下，惟有子房孔明尔，而子房尚黄老，孔明喜申韩。』」也说得好。子房分明是得老子之术，其处己、谋人皆是。孔明手写申韩之书以授后主，而治国以严，皆此意也。」问：「邵子云：『智哉留侯！善藏其用。』如何？」曰：「只烧绝栈道，其意自在韩而不在汉。及韩灭无所归，乃始归汉，则其事可见矣。」

问子房孔明人品。曰：「子房全是黄老，皆自黄石一编中来。」又问：「一编非今之三略乎？」曰：「又有黄石公素书，然大率是这样说话。」广云：「观他博浪沙中事也甚奇伟。」曰：「此又忒煞不黄老。为君报仇，此是

他资质好处。后来事业则都是黄老了，凡事放退一步。若不得那些清高之意来缘饰遮盖，则其从衡诡譎，殆与陈平辈一律耳。孔明学术亦甚杂。」广云：

「他虽尝学申韩，却觉意思颇正大。」曰：「唐子西尝说子房与孔明皆是好人才。但其所学，一则从黄老中来，一则从申韩中来。」又问：「崔浩如何？」曰：「也是个博洽底人。他虽自比子房，然却学得子房呆了。子房之辟谷，姑以免祸耳，他却真个要做。」

子房多计数，堪下处下。

张良一生在荆棘林中过，只是杀他不得。任他流血成川，横尸万里，他都不知。

叔孙通为绵蕞之仪，其效至于群臣震恐，无敢喧哗失礼者。比之三代燕享群臣气象，便大不同，盖只是秦人尊君卑臣之法。必大录云：「叔孙通制汉仪，一时上下肃然震恐，无敢喧哗，时以为善。然不过尊君卑臣，如秦人之意而已，都无三代燕飨底意思了。」

齐鲁二生之不至，亦是见得如此，未必能传孔孟之道。只是它深知叔孙通之为人，不肯从它耳。

汉之「四皓」，元稹尝有诗讥之。意谓楚汉纷争却不出；只为吕氏以币招之，便出来，只定得一个惠帝，结褵小了。然观「四皓」，恐不是儒者，只是智谋之士。

伯丰问：「『四皓』是如何人品？」曰：「是时人才都没理会，学术权谋，混为一区。如安期生蒯通盖公之徒，皆合做一处。『四皓』想只是个权谋之士。观其对高祖言语重，如『愿为太子死』，亦胁之之意。」又问：「高祖欲易太子，想亦是知惠帝人才不能负荷。」曰：「固是。然便立如意，亦了不得。盖题目不正，诸将大臣不心服。到后来吕氏横做了八年，人心方愤闷不平，故大臣诛诸吕之际，因得以诛少帝。少帝但非张后子，或是后宫所出，亦不可知。史谓大臣阴谋以少帝非惠帝子，意亦可见。少帝毕竟是吕氏党，不容不诛耳。杜牧之诗云：『南军不袒左边袖，四老安刘是灭刘！』如唐中宗事，致堂南轩皆谓五王合并废中宗，因诛武氏，别立宗英。然当时事势，中宗却未有过，正缘无罪被废，又是太宗孙，高宗子，天下之心思之，为它不愤，五王亦因此易于成功耳。中宗后来所为固谬，然当时便废他不得。」

「召平高于『四皓』，但不知高后时，此四人在甚处。」蔡丈云：「康节谓事定后，四人便自去了。」曰：「也不见得。恐其老死，亦不可知。」

韩信反，无证见。

问：「南轩尝对上论韩信诸葛之兵异。」曰：「韩都是诡诈无状。」

三代以下，汉之文帝，可谓恭俭之主。

文帝晓事，景帝不晓事。

文帝学申韩刑名，黄老清静，亦甚杂。但是天资素高，故所为多近厚。至景帝以刻薄之资，又辅以惨刻之学，故所为不如文帝。班固谓汉言文景帝者，亦只是养民一节略同；亦如周云「成康」，康亦无大好处。或者说关雎之诗，正谓康后淫乱，故作以讥之。

文帝不欲天下居三年丧，不欲以此勤民，所为大纲类墨子。

或问：「文帝欲短丧。或者要为文帝遮护，谓非文帝短丧，乃景帝之」曰：「恐不是恁地。文帝当时遗诏教大功十五日，小功七日，服纻三日。或人以为当时当服大功者只服十五日，当服小功者只服七日，当服纻者只三日，恐亦不解恁地。臣为君服，不服则已，服之必斩衰三年，岂有此等级！或者说，古者只是臣为君服三年服，如诸侯为天子，大夫为诸侯，及畿内之民服之。于天下吏民无三年服，道理必不可行。此制必是秦人尊君卑臣，却行这三年，至文帝反而复之耳。」

问：「文帝问陈平钱谷刑狱之数，而平不对，乃述所谓宰相之职。或以为钱谷刑狱一得其理，则阴阳和，万物遂，而斯民得其所矣。宰相之职，莫大于是，惜乎平之不知此也。」曰：「平之所言，乃宰相之体。此之所论。亦是一说。但欲执此以废彼，则非也。要之，相得人，则百官各得其职。择一户部尚书，则钱谷何患不治？而刑部得人，则狱事亦清平矣。昔魏文侯与田子方饮。文侯曰：『钟声不比乎左』田子方笑。文侯曰：『何笑？』子方曰：『臣闻之，君明乐官，不明乐音。今君审于音，臣恐其聋于官也。』陈平之意，亦犹是尔。盖知音而不知人，则瞽者之职尔。知人，则音虽不知，而所谓乐者固无失也。本朝韩魏公为相。或谓公之德业无愧古人，但文章有所不逮。公曰：『某为相，欧阳永叔为翰林学士，天下之文章，莫大于是！』自今观之，要说他自不识，安能知欧阳永叔，也得。但他偶然自知，亦柰他何？」

问：「周亚夫『军中闻将军令，不闻天子诏』，不知是否？」曰：「此军法。」又问：「大凡为将之道，首当使军中尊君亲上。若徒知有将，而不知有

君，则将皆亚夫，固无害也。设有奸将一萌非意，则军中之人，岂容不知有君？」曰：「若说到反时，更无说。凡天子命将，既付以一军，只当守法。且如朝廷下州县取一件公事，亦须知州知县肯放，方可发去。不然，岂可辄易也！」自修。

贾谊说教太子，方说那承师问道等事，却忽然说帝入太学之类。后面又说太子，文势都不相干涉。不知怎地，贾谊文章大抵恁地无头脑。如后面说「春朝朝日，秋莫夕月」，亦然。他方说太子，又便从天子身上去。某尝疑「三代之礼」一句，合当作「及其为天子」字。盖详他意，是谓为太子时教得如此，及为天子则能如此。它皆是引礼经全文以为证，非是他自说如此。

问：「贾谊新书云：『太子处位不端，受业不敬，言语不序，声音不应律。』声音应律，恐是以歌咏而言。」曰：「不是如此。太子新生，太师吹律以验其啼。所谓应律，只是要看他声音高下。如大射礼『举旌以宫，偃旌以商』，便是此类。」

问：「贾谊新书『立容言早立』，何谓『早立』？」曰：「不可晓。如仪礼云『疑立』，疑却音屹，屹然而立也。」

问贾谊新书。曰：「此谊平日记录藁草也。其中细碎俱有，治安策中所言亦多在焉。」

贾谊新书除了汉书中所载，余亦难得粹者。看来只是贾谊一杂记藁耳，中间事事有些。

问：「贾谊『五饵』之说如何？」曰：「伊川尝言，本朝正用此术。契丹分明是被金帛买住了。今日金虏亦是如此。」昌父曰：「交邻国，待夷狄，固自有道。『五饵』之说，恐非仁人之用心。」曰：「固是。但虏人分明是遭饵。但恐金帛尽则复来，不为则已，为则五饵须并用。然以宗室之女妻之，则大不可。如乌孙公主之类，令人伤痛。然何必夷狄？『齐人归女乐』，便是如此了。如阿骨打初破辽国，勇锐无敌。及既下辽，席卷其子女而北，肆意蛊惑，行未至其国而死。」因笑谓赵曰：「顷年于吕季克处见一画卷，画虏酋与一胡女并辔而语。季克苦求诗，某勉为之赋，末两句云：『却是燕姬解迎敌，不教行到杀胡林。』正用骨打事也。」

文帝便是善人，武帝却有狂底气象。陆子静省试策说武帝强文帝。其论虽偏，亦有此理。文帝资质虽美，然安于此而已。其曰「卑之无甚高论，令今可行」，题目只如此。先王之道，情愿不要去做，只循循自守。武帝病痛固多，

然天资高，志向大，足以有为。使合下便得个真儒辅佐，岂不大有可观？惜乎无真儒辅佐，不能胜其多欲之私，做从那边去了！欲讨匈奴，便把吕后嫚书做题目，要来揜盖其失。他若知得此，岂无「修文德以来」道理？又如讨西域，初一番去不透，又再去，只是要得一马，此是甚气力！若移来就这边做，岂不可？末年海内虚耗，去秦始皇无几。若不得霍光收拾，成甚么！轮台之悔，亦是天资高，方如此。尝因人言，太子仁柔不能用武，答以「正欲其守成。若朕所为，是袭亡秦之迹」！可见他当时已自知其罪。向若能以仲舒为相，汲黯为御史大夫，岂不善！先生归后，再有取答问目云：「狂者志高，可以有为；狷者志索，有所不为，而可以有守。汉武狂，然又不纯一，不足言也。」寓录见「狂狷」章。

「汉守高祖无功不侯之法甚严。武帝欲侯李广利，亦作计，终破之。法制之不足恃，除得人方好。」因论子静取武帝，曰：「其英雄，乃其不好处，看人不可如此。」又谓：「文帝虽只此，然亦不是胸中无底。观与贾谊夜半前席之事，则其论说甚多。谊盖皆与帝背者，帝只是应将去。谊虽说得如『厝火薪下』之类，如此之急，帝观之亦未见如此。」又云：「彼自见得，当时之治，亦且得安静，不可挠。」

武帝做事，好拣好名目。如欲逞兵立威，必曰：「高皇帝遗我平城之忧！」若果以此为耻，则须「修文德以来之」，何用穷兵黩武，驱中国生民于沙漠之外，以偿锋镝之惨！

武帝征匈奴，非为祖宗雪积年之忿，但假此名而用兵耳。寿昌。

王允云：「武帝不杀司马迁，使作谤书。」如封禅书所载祠祀事。乐书载得神马为太一歌，汲黯进曰：「先帝百姓岂能知其音邪？」公孙弘曰：「黯诽谤圣制，当族。」下面却忽然写许多礼记。又如律书说律，又说兵，又说文帝不用兵，赞叹一场。全是个醉人东撞西撞！观此等处，恐是此意。

汉儒董仲舒较稳。刘向虽博洽而浅，然皆不见圣人大道。贾谊司马迁皆驳杂，大意是说权谋功利。说得深了，觉见不是，又说一两句仁义。然权谋已多了，救不转。苏子由古史前数卷好，后亦合杂权谋了。

汉儒初不要穷究义理，但是会读，记得多，便是学。

汉儒注书，只注难晓处，不全注尽本文，其辞甚简。

问：「君臣之变，不可不讲。且如霍光废昌邑，正与伊尹同。然尹能使太甲『自怨自艾』，而卒复辟。光当时被昌邑说『天子有争臣七人』两句后，他更无转侧。万一被他更咆哮时，也恶模样。」曰：「到这里也不解恤得恶模样了。」义刚曰：「光毕竟是做得未宛转。」曰：「做到这里，也不解得宛转了。」良久，又曰：「人臣也莫愿有此。万一有此时，也十分使那宛转不得。」

问：「霍光废昌邑，是否？」曰：「是。」「使太甲终不明，伊尹如之何？」曰：「亦有道理。」

或问：「霍光不负社稷，而终有许后之事；马援以口过戒子孙，而他日有裹尸之祸。」先生曰：「『采葑采菲，无以下体。』取人之善，为己师法，不当如此论也。」

问宣帝杂王、伯之说。曰：「须晓得如何是王，如何是伯，方可论此。宣帝也不识王、伯，只是把宽慈底便唤做王，严酷底便唤做伯。明道王伯札子说得后，自古论王、伯，至此无余蕴矣。」

叔器问：「宣帝言汉杂王、伯，此说也似是。」曰：「这个先须辨别得王、伯分明，方可去论它是与不是。」叔器云：「如约法三章，为义帝发丧之类，做得也似好。」曰：「这个是它有意无意？」叔器曰：「有意。」曰：「既是有意，便不是王。」

韩延寿传云：「以期会为大事。」某旧读汉书，合下便喜他这一句。直卿曰：「『敬事而信』，也是这意。」曰：「然。」

问不疑诬金事。徐节孝以金还人。曰：「初也须与他至诚说是无，看如何。他人解，便休；若是硬执，只得还他。若皆不与之解说，人才诬便还，则是以不善与人而自为善，其心有病矣。」

杨恽坐上书怨谤，要斩。此法古无之，亦是后人增添。今观其书，谓之怨则有之，何谤之有？

正淳论二疏不合徒享爵位而去，又不合不荐引刚直之士代己辅导太子。先生曰：「疏广父子亦不必苛责之。虽未尽出处之正，然在当时亲见元帝懦弱，不可辅导，它只得去，亦是避祸而已。观渠白云：『不去，惧贻后悔。』亦自是省事恬退底。世间自有此等人。它性自恬退，又见得如此，只得去。若不去，萧望之便是样子。望之即刚直之士。」又问：「元帝是时年十二，如何便

逆知其后来事？」曰：「若是狡者，便难知。如南北时，有一王当面做好人，背后即为非，此等却难知。若庸谬底人，自是易见。」又问：「如何不以告宣帝，或思所以救之？」曰：「若是恁地，越不能得去。便做告与宣帝，教宣帝待如何？」

先生因言：「尝见一人云，匡衡做得相业全然不是，只是所上疏议论甚好，恐是收得好怀挟。」又云：「如答淮阳王求史迁书，其辞甚好。」又曰：「如宣元间诏令，及一戒诸侯王诏令，皆好，不知是何人做。汉初时却无此议论，汉初却未曾讲贯得恁地。」又曰：「匡衡说诗，关雎等处甚好，亦是有所师授，讲究得到。」

事无有自做得成者。光武要小小自做家活子，亦是邓禹先寻得许多人。太宗便是房杜为寻得许多人。今只要自做。

古人年三十时，都理会得了，便受用行将去。今人都如此费力。只如邓禹十三岁学于京师，已识光武为非常人。后来杖策谒军门，只以数言定天下大计。

古之名将能立功名者，皆是谨重周密，乃能有成。如吴汉朱然终日钦钦，常如对陈。须学这样底，方可。如刘琨恃才傲物，骄恣奢侈，卒至父母妻子皆为人所屠。今人率以才自负，自待以英雄，以至恃气傲物，不能谨严。以此临事，卒至于败而已。要做大功名底人，越要谨密，未闻粗鲁阔略而能有成者。

汉儒专以灾异、讖纬，与夫风角、鸟占之类为内学。如徐孺子之徒多能此，反以义理之学为外学。且如锺离意传所载修孔子庙事，说夫子若会覆射者然，甚怪！

徐孺子以绵渍酒，藏之鸡中，去吊丧，便以水浸绵为酒以奠之，便归。所以如此者，是要用他自家酒，不用别处底。所以绵渍者，盖路远，难以器皿盛故也。

或问：「黄宪不得似颜子。」曰：「毕竟是资禀好。」又问：「若得圣人之为依归，想是煞好。」曰：「又不知他志向如何。颜子不是一个衰善底人。看他是多少聪明！便敢问为邦。孔子便告以四代礼乐。」因说至「伯夷圣之清，伊尹圣之任，柳下惠圣之和」，都是个有病痛底圣人。又问：「伊尹似无病痛？」曰：「『五就汤，五就桀』，孔孟必不肯恁地，只为他任得」又问：「伊尹莫是『枉尺直寻』？」曰：「伊尹不是恁地，只学之者便至枉尺直寻。」

乱世保身之难，申屠蟠事可见。郭林宗彰而获免，以称人之美而不称恶，人不恶之。陈仲弓分太守谤，送宦者葬，其为皆如此。不送其葬亦得，为之诡遇。

后汉魏桓不肯仕，乡人勉之。曰：「干禄求进，以行志也。方今后宫千数，其可损乎？厩马万匹，其可减乎？左右权豪，其可去乎？」慨然叹曰：「使桓生行而死还，于诸子何有哉！」

问器远：「君举说汉党锢如何？」曰：「也只说当初所以致此，止缘将许多达官要位付之宦官，将许多儒生付之闲散无用之地，所以激起得如此。」曰：「这时许多好官尚书，也不是付宦官，也是儒生，只是不得人。许多节义之士，固是非其位之所当言，宜足以致祸。某常说，只是上面欠一个人。若上有一个好人，用这一边节义，剔去那一边小人，大故成一个好世界。只是一转关子。」

说东汉诛宦官事，云：「钦夫所说，只是翻誊好看，做文字则剧，其实不曾说着当时事体。到得那时节，是甚么时节！虽仓公扁鹊所不能疗。如天下有必死之病，吃热药也不得，吃凉药也不得。有一人下一服热药，便道他用药错了。天下有必亡之势，这如何慢慢得！若许多宦者未诛，更恁地保养过几年，更乖。这只是胡说。那时节是甚么时节！都无主了。立个渤海王之子缵，纔七八岁，方说梁冀跋扈，便被弑了！立蠡吾侯，为桓帝，方十五岁，外戚宦官手里养得大，你道他要诛他不要诛他！东汉外戚宦官从来盘踞，轨辙相衔，未有若此之可畏。养个女子，便顿放在宫中，十余年后便穷极富贵。到得有些蹶跌，便阖族诛灭无遗类，欲为孤豚而不可得！必亡之易，未有若东汉末年。」伯谏问：「唐宦官与东汉末如何？」曰：「某尝说，唐时天下尚可为。唐时犹有余策，东汉末直是无着手处，且是无主了。如唐昭宗文宗，直要除许多宦官。那时若有人，似尚可为。那时只宣宗便度得事势不能谏，便一向不问他，也是老练了如此。如伊川易解，也失契勘。说『屯其膏』云：『又非恬然不为，若唐之僖昭也。』这两人全不同，一人是要做事，一人是不要做，与小黄门果食度日，呼田令孜为『阿父』。不知东汉时，若一向尽引得忠贤布列在内，不知如何。只那都无主可立。天下大势，如人衰老之极，百病交作，略有些小变动，便成大病。如乳母也聒噪一场；如单超徐璜也作怪一场；如张让赵忠之徒，纔有些小权柄，便作怪一场。这是甚么时节！」伯谏云：「从那时直到唐太宗，天下大势方定迭。」曰：「这许多时节，直是无着手处。然亦有幸而不亡者，东晋是也。汪萃作诗史，以为窦武陈蕃诛宦者，不合前收郑飒，而未收曹节王甫侯览。若一时便收却四个，便了。阳球诛宦者，不合前诛王甫段颢，而未诛曹节朱瑀。若一时便诛却四个，亦自定矣。此说是。」

荀文若为宦官唐衡女婿，见杀得士大夫厌了，为免祸计耳。

汉时宿卫皆是子弟，不似而今用军卒。

汉有十三州，一州建一刺史，刺举一路，则诸侯郡守杂建，诸侯甚大。如齐七十余城，大率置官法度之类，与天子等。七国变后方渐削夺。主父偃用贾谊策，分王诸侯子孙，方渐小了。后汉亦杂建。魏陵逼诸侯甚，每令人监之，不得朝覲并亲知往来。曹丕待宗室如此。晋大封同姓，八王之乱以此。元帝中兴亦以此。齐梁间削夺诸侯尤甚。唐亦尚有之，然只是遥领。

汉律康成注，今和正文皆亡矣。

汉人断狱辞，亦如今之款情一般，具某罪，引某法为断。

今法中有「保辜」二字。自后汉有此语，想此二字是自古相传。

朱子语类卷第一百三十六

历代三

因论三国形势，曰：「曹操合下便知据河北可以为取天下之资。既被袁绍先说了，他又不成出他下，故为大言以诳之。胡致堂说史臣后来代为文辞以欺后世，看来只是一时无说了，大言耳。此着被袁绍先下了，后来崎岖万状，寻得个献帝来，为挟天下令诸侯之举，此亦是第二大着。若孙权据江南，刘备据蜀，皆非取天下之势，仅足自保耳。」

曹操用兵，煞有那幸而不败处，却极能料。如征乌桓，便能料得刘表不从其后来。

问：「先主为曹操所败，请教于吴。若非孙权用周瑜以敌操，亦殆矣。」曰：「孔明之请教，知其不得不救。孙权之救备，须着救他，必大录云：「孙权与刘备同御曹操，亦是其势不得不合。」不如此，便当迎操矣。此亦非好相识，势使然也。及至先主得荆州，权遂遣吕蒙擒关羽。才到利害所在，便不相顾。」必大录小异。

刘备之败于陆逊，虽言不合轻敌，亦是自不合连营七百余里，先自做了败形。是时孔明在成都督运饷，后云：「法孝直若在，不使主上有此行。」孔明先不知曾谏止与否，今皆不可考。但孔明虽正，然益。去声。法孝直轻快，必有术以止之。

诸葛孔明大纲资质好，但病于粗疏。孟子以后人物，只有子房与孔明。子房之学出于黄老；孔明出于申韩，如授后主以六韬等书与用法严处，可见。若以比王仲淹，则不似其细密。他却事事理会过来。当时若出来施設一番，亦须可观。

或问孔明。曰：「南轩言其体正大，问学未此语也好。但孔明本不知学，全是驳杂了。然却有儒者气象，后世诚无他比。」

问：「孔明兴礼乐如何？」曰：「也不见得孔明都是礼乐中人，也只是粗底礼乐。」淳录云：「孔明也粗。若兴礼乐，也是粗礼乐。」砥录云：「孔明是礼乐中人，但做时也粗疏。」

忠武侯天资高，所为一出于公。若其规模，并写申子之类，则其学只是伯。程先生云：「孔明有王佐之心，然其道则未尽。」其论极当。魏延请从间道出关中，侯不听。侯意中原已是我底物事，何必如此？故不从。不知先主当时只从孔明，不知孔明如何取荆取蜀。若更从魏延间道出，关中所守者只是庸人。从此一出，是甚声势！如拉朽然。侯竟不肯为之！

致道问孔明出处。曰：「当时只有蜀先主可与有为耳。如刘表刘璋之徒，皆了不得。曹操自是贼，既不可从。孙权又是两间底人。只有先主名分正，故只得从之。」时可问：「王猛从苻坚如何？」曰：「苻坚事自难看。观其杀苻生与东海公阳，分明是特地杀了，而史中历数苻生酷恶之罪。东海公之死，云是太后在甚楼子上，见它门前车马甚盛，欲害苻坚，故令人杀之，此皆不近人情。盖皆是己子，不应便专爱坚而特使人杀东海公也。此皆是史家要出脱苻坚杀兄之罪，故装点许多，此史所以难看也。」

诸葛亮之事，其于荆蜀亦合取。当日草庐亦是商量准拟在此，但此时不当恁地。若是恁地取时，全不成举措。如二人视魏而不伐，自合当取。兼在是时舍此无以为资。若能声其罪，用兵而取之，却正。但当时刘焉父子亦得人情，恐亦未易取。伯丰问：「圣人处此，合如何？」曰：「亦须别有个道理。若似如此，宁可事不成。只为后世事欲苟成功，欲苟就，便有许多事。亮大纲却好，只为如此，便有斑驳处。」方子录云：「『孔明执刘璋，盖缘事求可，功求成，故如此。』曰：『然则宁事之不成？』曰：『然。』」

器远问：「诸葛武侯杀刘璋是如何？」曰：「这只是不是。初间教先主杀刘璋，先主不从。到后来先主见事势迫，也打不过，便从他计。要知不当恁地行计杀了他。若明大义，声罪致讨，不患不服。看刘璋欲从先主之招，倾城人民愿留之。那时郡国久长，能得人心如此。」

毅然问：「孔明诱夺刘璋，似不义。」曰：「便是后世圣贤难做，动着便粘手惹脚。」

诸葛孔明天资甚美，气象宏大。但所学不尽纯正，故亦不能尽善。取刘璋一事，或以为先主之谋，亦必是孔明之意。然在当时多有不可尽晓处。如先主东征之类，不见孔明一语议论。后来坏事，却追恨法孝直若在，则能制主上东行。孔明得君如此，犹有不能尽言者乎？先主不忍取荆州，不得已而为刘璋之图。若取荆州，虽不为当，然刘表之后，君弱勢孤，必为他人所取；较之取刘璋，不若得荆州之为愈也。学者皆知曹氏为汉贼，而不知孙权之为汉贼也。若孙权有意兴复汉室，自当与先主协力并谋，同正曹氏之罪。如何先主纔整顿得起时，便与坏倒！如袭取关羽之类是也。权自知与操同是窃据汉土之人。若先主事成，必灭曹氏，且复灭吴矣。权之奸谋，盖不可掩。平时所与先主交通，姑为自全计尔。或曰：「孔明与先主俱留益州，独令关羽在外，遂为陆逊所袭。当时只先主在内，孔明在外如何？」曰：「正当经理西向宛洛，孔明如何可出？此特关羽恃才疏卤，自取其败。据当时处置如此，若无意外齟齬，曹氏不足平。两路进兵，何可当也！此亦汉室不可复兴，天命不可再续而已，深可惜哉！」

直卿问：「孔明出师每乏粮。古人做事，须有道理，须先立些根本。」曰：「孔明是杀贼，不得不急。如人有个大家，被贼来占了，赶出在外墙下住，杀之岂可缓？一纔缓，人便一切都忘了。孔明亦自言一年死了几多人，不得不急为之意。司马懿甚畏孔明，便使得辛毗来遏令不出兵，其实是不敢出也。国家只管与讲和，聘使往来，贺正贺节，称叔称侄，只是见邻国，不知是讎了！」又问：「勾践谋吴二十年，又如何？」曰：「事体不同。诸侯各有国，未便伐吴，则越亦自在，如此谋乃是。」

孔明出师表，文选与三国志所载，字多不同，互有得失。「五月渡泸」是说前事。如孟获之七纵七擒，正其时也。渡泸是先理会南方许多去处。若不先理会许多去处，到向北去，终是被他在后乘间作挠。既理会得了，非惟不被他来挠，又却得他兵众来使。

诵武侯之言曰：「治世以大德，不以小惠。」」

问武侯「宁静致远」之说。曰：「静，便养得根本深固，自可致远。」

孔明治蜀，不曾立史官。陈寿险甚扬录作「检拾」。而为蜀志，故甚略。孔明极是子细者。亦恐是当时经理王业之急，有不暇及此。

诸葛亮临阵对敌，意思安闲，如不欲战。而苻坚踊跃不寐而行师，此其败，不待至淝水而决矣。

看史策，自有该载不尽处。如后人多说武侯不过子午谷路。往往那时节必有重兵守这处，不可今只见子午谷易过，而武侯自不史只载魏延之计，以为夏侯楙是曹操婿，怯而无谋，守长安，甚不足畏。这般所在，只是该载不尽。亮以为此危计，不如安从坦道。又扬声由斜谷，又使人据箕谷，此可见未易

先生说八阵图法。人杰因云：「寻常人说战阵事多用变诈，恐王者之师不如此。」曰：「王者势向大，自不须用变诈。譬如孟贲与童子相搏，自然胜他孟贲不得。且如诸葛武侯七纵七擒事，令孟获观其营垒，分明教你看见，只是不可犯。若用变诈，已是其力不敌，须假些意智胜之。又，今之战者，只靠前列，后面人更着力不得。前列胜则胜，前列败则败。如八阵之法，每军皆有用处。天冲、地轴、龙飞、虎翼、蛇、鸟、风、云之类，各为一阵。有专于战斗者，有专于冲突者，又有缠绕之者，然未知如何用之。」又问垓下之战。曰：「此却分晓。」又问：「淮阴多多益办，程子谓『分数明』，如何？」曰：「此御众以寡之法。且如十万人分作十军，则每军有一万人，大将之所辖者，十将而已。一万又分为十军，一军分作十卒，则一将所管者，十卒而已。卒正自管二十五人，则所管者，三卒正耳。推而下之，两司马虽管二十五人，然所自将者五人，又管四伍长，伍长所管，四人而已。至于大将之权，专在旗鼓。大将把小旗，拨发官执大旗，三军视之以为进退。若李光弼旗麾至地，令诸军死生以之，是也。若八阵图，自古有之。周官所谓『如战之陈』，盖是此法。握几文虽未必风后所作，然由来须远。武侯立石于江边，乃是水之回状处，所以水不能漂荡。其择地之善、立基之坚如此，此其所以为善用兵也。」又问：「阴符经有『绝利一源，用师十倍；三反昼夜，用师万倍』之说，如何？」曰：「绝利者，绝其二三；一源者，一其源本。三反昼夜者，更加详审，岂惟用兵？凡事莫不皆然。倍，如『事半功倍』之谓。上文言『瞽者善听，聋者善视』，则其专一可知。注阴符者分为三章：上言神仙抱一之道，中言富国安民之法，下言强兵战胜之术。又有人每章作三事解释。后来一书吏窃而献之高宗。高宗大喜，赐号『浑成』。其人后以强横害物，为知饶州汪某断配。」

或问：「季通八阵图说，其间所著陈法是否？」曰：「皆是元来有底。但季通分开许多方圆陈法，不相混杂，稍好。」又问：「史记所书高祖垓下之战，季通以为正合八陈之法。」曰：「此亦后人好奇之论。大凡有兵须有陈，不成有许多兵马相战斗，只羁作一团，又只排作一行。必须左右前后，步伍行阵，各有条理，方得。今且以数人相扑言之，亦须摆布得所而后相角。今人但见史记所书甚详，汉书则略之，便以司马迁为晓兵法，班固为不晓，此皆好奇之论。不知班固以为行阵乃用兵之常，故略之，从省文尔。看古来许多陈法，遇征战亦未必用得。所以张巡用兵，未尝仿古兵法，不过使兵识将意，将识士情。盖未论临机应变，方略不同；只如地圆则须布圆阵，地方则须布方阵，亦岂容概论也？」又曰：「常见老将说，大要临阵，又在番休递上，分一军为数替，将战则食。第一替人既饱，遣之入阵，便食第二替人。觉第一替人力将困，即调发第二替人往代。第三替亦如之。只管如此更番，则士常饱健，而不至于困乏。乡来张柔直守南剑，战退范汝为，只用此法。方汝为之来寇也，柔直起乡兵与之战。令城中杀羊牛豕作肉串，仍作饭，分乡兵为数替，以入阵之先后更迭食之。士卒力皆有余，遂胜汝为。」又云：「刘信叔顺昌之胜，乡见张仲隆云，亲得之信叔，大概亦是如此。时极暑，探报人至云：『虏骑至矣！』信叔令一卒擐甲，立之烈日中。少顷，问：『甲热乎？』曰：『热矣。』『可着手乎？』则曰：『热甚，不可着手矣。』时城中军亦不甚多。信叔尝有宿戒，遇战则分为数替。如是下令军中：『可依此饮食，士卒更番而上。』又多合暑药，往者归者皆饮之，人情胥快，元城刘师闵向张魏公督军，暑药以姜面为之，与今冰壶散方大概相似。故能大败虏人。盖方我之甲士甲热不堪着手，则虏骑被甲来者其热可知，又未免有困馁之患。于此时而击之，是以胜也。」或曰：「是战也，信叔戒甲士，人带一竹筒，其中实以煮豆。入阵，则割弃竹筒，狼籍其豆于下。虏马饥，闻豆香，低头食之，又多为竹筒所滚，脚下不得地，以故士马俱毙。」曰：「此则不得而知。但闻多遣轻锐之卒，以大刀斫马足，每折马一足，则和人皆仆，又有相蹂践者。大率一马仆，则从旁而毙不下十数人。」儒用。

「八阵图，敌国若有一二万人，自家止有两三千人，虽有法，何所用之？」蔡云：「势不敌，则不与斗。」先生笑曰：「只办着走便了！」蔡云：「这是个道理。譬如一个十分雄壮底人，与一个四五分底人厮打。雄壮底只有力，四五分底却识相打法，对副雄壮底便不费力，只指点将去。这见得八阵之法，有以寡敌众之理。」先生曰：「也须是多寡强弱相侔，可也。又须是人虽少，须勇力齐一，始得。」蔡云：「终不是使病人与壮人斗也。」

阵者，定也。八阵图中有奇正。前面虽未整，猝然遇敌，次列便已成正军矣。季通语。

用之问：「诸葛武侯不死，与司马仲达相持，终如何？」曰：「少间只管算来算去，看那个错了便输。输赢处也不在多，只是争些子。」季通云：「看诸葛亮不解输。」曰：「若诸葛亮输时，输得少；司马懿输时，便狼狈。」

诸葛公是忠义底司马懿，司马懿是无状底诸葛公，刘禅备位而已。

羊陆相遗问，只是敌国相倾之谋，欲以气相胜，非是好意思。人杰录云：「观陆抗『正是彰其德于祐』之言，斯可见矣。」如汉文修尉佗祖墓，及石勒修祖逖母墓，事皆相近。

王仪为司马昭军师，昭杀之虽无辜，裒仕晋犹有可说。而裒不仕，乃过于厚者。嵇康魏臣，而晋杀之，绍不当仕晋明矣。荡阴之忠固可取，亦不相赎。事讎之过，自不相掩。司马公云：「使无荡阴之忠，殆不免君子之讥。」不知君子之讥，初不可免也。人杰录云：「仪尝仕昭，而昭诛之」云云。

晋元帝无意复中原，却托言粮运不继，诛督运令史淳于伯而还。行刑者以血拭柱，血为之逆流。天人幽显，不隔丝毫！

「汤执中，立贤无」东晋时所用人才，皆中州浮诞者之后。惟顾荣贺循有人望，不得已而用之。

王导为相，只周旋人过一生。尝有坐客二十余人，逐一称赞，独不及一胡僧，并一临海人。二人皆不悦。导徐顾临海人曰：「自公之来，临海不复有人矣。」又谓胡僧曰：「兰奢。」兰奢，乃胡语之褒誉者也。于是二人亦悦。

问：「老子之道，曹参文帝用之皆有效，何故以王谢之力量，反做不成？」曰：「王导谢安又何曾得老子妙处？淳录云：「人常以王导比谢安。」然谢安又胜王导。石林说，王导只是随波逐流底人，谢安却较有建立，也煞有心于中原。王导自渡江来，只是恁地，都无取中原之意，此说也是。但谢安也被这清虚绊了，都做不得。」又问：「孔子恶乡原，如老子可谓乡原否？」曰：「老子不似乡原。乡原却尚在伦理中行，那老子却是出伦理之外。它自处得虽甚卑，不好声，不好色，又不要官做，然其心却是出于伦理之外，其说煞害事。如乡原，便却只是个无见识底好人，未害伦理在。」

「谢安之待桓温，本无策。温之来，废了一君。幸而要讨九锡，要理资序，未至太甚，犹是半和秀才。若它便做个二十分贼，如朱全忠之类，更进一步，安亦无如之何。王俭平日自比谢安。王俭是已败阙底谢安，谢安特幸未疏脱底王俭耳。安比王俭只是有些英苻坚之来，亦无措置。前辈云，非晋人之

善，乃苻坚之不善耳。然坚只不合拥众来，谢安必有以料之。兼秦人国内自乱，晋亦必知之，故安得以镇静待之。坚之来，在安亦只得发兵去迎敌当来。苻坚若不以大众来，只以轻兵时扰晋边，便坐见狼狈。」因问正淳曰：「桓温移晋祚时，安能死节否？」曰：「必不能，却须逃去。」曰：「逃将安往？若非死节，即北面事贼耳。到这里是筑底处，中间更无空地。」因说：「韦孝宽智略如此，当杨坚篡周时，尉迟迥等皆死，孝宽乃献金罍斗。始尝疑之：既不与它为异，亦何必如此附结之？元来到这地位，便不与辨，亦不免死。既不能死，便只得失节耳。」又曰：「谢安之于苻坚，如近世陈鲁公之于完颜亮，幸而捱得它死耳。」伯丰问：「寇莱公澶渊事如何？」曰：「当来它却有错处。然到此，只得向前，不可退后也。」

「温太真处王敦事难。」先生云：「亦不佳，某做不得。」

王祥孝感，只是诚发于此，物感于彼。或以为内感，或以为自诚中来，皆不然。王祥自是王祥，鱼自是鱼。今人论理，只要包含一个浑沦底意思，虽是直截两物，亦强羁合说，正不必如此。世间事虽千头万绪，其实只一个道理，「理一分殊」之谓也。到感通处，自然首尾相应。或自此发出而感于外，或自外来而感于我，皆一理也。

渊明所说者庄老，然辞却简古；尧夫辞极卑，道理却密。

陶渊明，古之逸民。

问：「苻坚立国之势亦坚牢，治平许多年，百姓爱戴。何故一败涂地，更不可救？」曰：「他是扫土而来，所以一败更救不得。」又问：「他若欲灭晋，遣一良将提数万之兵以临之，有何不可？何必扫境而来？」曰：「他是急要做正统，恐后世以其非正统，故急欲亡晋。此人性也急躁，初令王猛灭燕，猛曰：『既委臣，陛下不必亲临。』及猛入燕，忽然坚至，盖其心又恐猛之功大，故亲来分其功也。便是他器量小，所以后来如此。」

王猛事苻坚，煞有事苻坚之兄，乃其谋杀之。

桓温入三秦，王猛来见。眼中不识人，却谓三秦豪杰未有至，何也？三秦豪杰，非猛而谁？可笑！

晋任宗室，以八王之乱，自宋而后，皆杀兄弟宗室。以至召去知其不好，途中见人哭。问：「如何死？」曰：「病死。」曰：「病死何哭？」至有临刑时，平日念佛者，皆合掌，愿后世莫生王侯家！

苏绰立租、庸等法，亦是天下人杀得少了，故行得易。

「三代而下，必义为之，只有一个诸葛孔明。若魏郑公全只是利。李密起，有一道士说密即东都缚炀帝独夫，天下必应。」扬谓：「密不足道。汉唐之兴，皆是为利。须是有汤武之心始做得。太宗亦只是为利，亦做不得。」先生曰：「汉高祖见始皇出，谓：『丈夫当如此耳！』项羽谓：『彼可取而代也！』其利心一也。郭汾阳功名愈大而心愈小，意思好。易传及诸葛，次及郭汾阳。」

汉高祖取天下却正当，为他直截恁地做去，无许多委曲。唐初，隋大乱如此，高祖太宗因群盗之起，直截如此做去，只是诛独夫。为他心中打不过，又立恭帝，假援回护委曲如此，亦何必尔？所以不及汉之创业也。

高祖辞得九锡，却是。

高祖与裴寂最昵。宫人私侍之说，未必非高祖自为之，而史家反以此文饰之也。

因论唐事，先生曰：「唐待诸国降王不合道理。窦建德所行亦合理，忽然而亡，不可晓。王世充却不杀。当初高祖起太原，入关，立代王，遂即位。世充于东都亦立越王。二人一样，故且赦之。至杀萧铣，则大无理。他自是梁子孙，元非叛臣。」某问：「唐史臣论高祖杀萧铣，不成议论。」曰：「然。」通老问：「以宫人侍高祖，在太宗不当为。」曰：「它在当时，只要得事成，本无救世之心，何暇顾此？唐有天下三百年。唐宗室最少，屡经大盗杀之。又多不出合，只消磨尽了。」

「唐太宗以晋阳宫人侍高祖，是致其父于必死之地，便无君臣父子夫妇之义。汉高祖亦自粗疏。惟光武差细密，却曾读书来。」问：「晋元帝所以不能中兴者，其病安在？」曰：「元帝与王导元不曾有中原志。收拾吴中人情，惟欲宴安江沱耳。」问：「祖逖摧锋越河，所向震动，使其不死，当有可观。」曰：「当是时，王导已不爱其如此，使戴若思辈监其军，可见，如何得事成？」问：「绍兴初，岳军已向汴都，秦相从中制之，其事颇相类。」曰：「建炎初，宗泽留守东京，招徠群盗数百万，使一举而取河北数郡，即当时事便可整顿。及为汪黄所制，怏怏而死，京师之人莫不号恸！于是群盗分散四出，为山东淮南剧贼。」德。

唐源流出于夷狄，故闺门失礼之事，不以为异。

太宗奏建成元吉，高祖云：「明当鞫问，汝宜早参。」及次早建成入朝，兄弟相遇，遂相杀。尉迟敬德着甲持刃见高祖。高祖在一处泛舟。程可久谓：「既许明早理会，又却去泛舟，此处有阙文，或为隐讳。」先生曰：「此定是添入这一段，与前后无情理。太宗决不曾奏。既奏了，高祖见三儿要相杀，如何尚去泛舟！此定是加建成元吉之罪处。又谓太宗先奏了，不是前不说。」

太宗诛建成，比于周公诛管蔡，只消以公私断之。周公全是以周家天下为心，太宗则假公义以济私欲者也。

「太宗杀建成元吉，比周公诛管蔡，如何比得！太宗无周公之心，只是顾身。然当时亦不合为官属所迫，兼太宗亦自心不稳。温公此处亦看不破，乃云待其先发而应之，亦只便是郑伯克段于鄢。须是有周公之心，则可。」问曰：「范太史云，是高祖处得不是。」曰：「今论太宗，且责太宗；论高祖，又自责高祖。不成只责高祖，太宗全无可责！」又问：「不知太宗当时要处得是，合如何？」曰：「为太宗孝友从来无了，却只要来此一事上使，亦如何使得？」先生又曰：「高祖不数日，军国事便付与太宗，亦只是不得已。唐世内禅者三。如肃宗分明不是。只如睿宗之于玄宗，亦只为其诛韦氏有功了，事亦不得已尔。」端。

又论太宗事，云：「太宗功高，天下所系属，亦自无安顿处，只高祖不善处置了。又，建成乃欲立功盖之。如玄宗诛韦氏有功，睿宗欲立宋王成器，宋王成器便理会得事，坚不受。」

因及王魏事，问：「论后世人，不当尽绳以古人礼法。毕竟高祖不当立建成。」曰：「建成既如此，王魏何故不见得？又何故不知太宗如此，便须莫事建成？亦只是望侥幸。」问：「二人如此机敏，何故不见得？」曰：「王魏亦只是直。」

因问太宗杀建成事，及王魏教太子立功结君，后又不能死难，曰：「只为祇见得功利，全不知以义理处之。」

太宗纳巢刺王妃，魏郑公不能深谏，范纯夫论亦不尽。纯夫议论，大率皆只从门前资质极平正，点化得，甚次第，不知伊川当时如何不曾点化他。先生尝语吕丈云：「范纯夫平生于书册皆只从忙中撮过了。」所以讽吕丈也。

太宗从魏郑公「仁义」之说，只是利心，意谓如此便可以安居民上。汉文帝资质较好，然皆老氏术也。

或谓史赞太宗，止言其功烈之盛，至于功德兼隆，则伤夫自古未知有。曰：「恐不然。史臣正赞其功德之美，无贬他意。其意亦谓除隋之乱是功，致治之美是德。自道学不明，故曰功德者如此分别。以圣门言之，则此两事不过是功，未可谓之德。」骧。

问：「胡氏管见断武后于高宗非有妇道。合称高祖太宗之命，数其九罪，废为庶人而赐之死。窃恐立其子而杀其母，未为稳否？」曰：「这般处便是难理会处。在唐室言之，则武后当杀；在中宗言之，乃其子也。宰相大臣今日杀其母，明日何以相见？」问：「南轩欲别立宗室，如何？」曰：「以后来言之，则中宗不了；以当时言之，中宗亦未有可废之事。天下之心皆瞩目中宗，高宗又别无子，不立中宗，又恐失天下之望，此最是难处。不知孟子当此时作如何处？今生在数百年之后，只据史传所载，不见得当时事情，亦难如此断定。须身在当时，亲看那时节及事情如何。若人心在中宗，只得立中宗；若人心不在中宗，方别立宗室。是时承干亦有子在。若率然妄举，失人心，做不行。又事多，看道理未须便将此样难处来阑断了。须要通其它，更有好理会处多。且看别处事事通透后，此样处亦易。」

先生问人杰：「姚崇择十道使，患未得人，如何？」曰：「只姚崇说患未得人，便见它真能精择。」曰：「固是。然唐鉴却贬之。唐鉴议论大纲好，欠商量处亦多。」又云：「范文正富文忠当仁宗时，条天下事，亦只说择监司为治，只此是要矣。」

退之云：「凡此蔡功，惟断乃成。」今须要知他断得是与不是，古今煞有以断而败者。如唐德宗非不断，却生出事来。要之，只是任私意。帝刚愎不明理，不纳人言。惟宪宗知蔡之不可不讨，知裴度之不可不任。若使他理自不明，胸中无所见，则何以知裴公之可任？若只就「断」字上看，而遗其左右前后，殊不济事。

周庄仲曰：「宪宗当时表也看。如退之潮州表上，一见便怜之，有复用之意。」曰：「宪宗聪明，事事都看。近世如孝宗，也事事看。」

李白见永王璘反，便从舆之，文人之没头脑乃尔！后来流夜郎，是被人捉着罪过了，[戈卂]地作诗自辨被迫胁。李白诗中说王说霸，当时人必谓其果有智略。不知其莽荡，立见疏脱。

颜鲁公只是有忠义而无意智底人。当时去那里，见使者来，不知是贼，便下两拜。后来知得，方骂。

史以陆宣公比贾谊。谊才高似宣公，宣公谙练多，学便纯粹。大抵汉去战国近，故人才多是不粹。

陆宣公奏议极好看。这人极会议论，事理委曲说尽，更无渗漏。虽至小底事，被他处置得亦无不尽。如后面所说二税之弊，极佳。人言陆宣公口说不出，只是写得出。今观奏议中多云「今日早面奉圣旨」云云，「臣退而思之」云云，疑或然也。问：「陆宣公比诸葛武侯如何？」曰：「武侯气象较大，恐宣公不及。武侯当面便说得，如说孙权一段，虽辨士不及其细密处，不知比宣公如何。只是武侯也密。如桥梁道路，并灶圃溷，无不修缮，市无醉人，更是密。只是武侯密得来严，其气象刚大严毅。」

陆宣公奏议末数卷论税事，极尽纤悉。是他都理会来，此便是经济之学。

问：「陆宣公既贬，避谤，阖户不著书，祇为古今集验」曰：「此亦未是。岂无圣经贤传可以玩索，可以讨论？终不成和这个也不得理会！」

或问：「维州事，温公以德裕所言为利，僧孺所言为义，如何？」曰：「德裕所言虽以利害言，然意却全在为国；僧孺所言虽义，然意却全济其己私。且德裕既受其降矣，虽义有未安，也须别做置处。乃缚送悉怛谋，使之恣其杀戮，果何为也！」

牛僧孺何缘去结得个杜牧之，后为渠作墓志。今通鉴所载维州等，有些事好底皆是。

说者谓阳城居谏职，与屠沽出没。果然，则岂能使其君听其言哉！若杨绾用，而大臣损音乐，减骝御，则人岂可不有以养素自重耶？铕。

方伯谟云：「使甘露之祸成，唐必亡无疑。」寿昌。

唐租、庸、调，大抵改新法度。是世界一齐更新之初，方做得。如汉衰魏代，只是汉旧物事。晋代魏，亦只用这个。以至六朝相代，亦是递相祖述，弊法卒亦变更不得。直到得元魏北齐后周居中原时，中原生灵死于兵寇几尽，所以宇文泰苏绰出来，便做得租、庸、调，故隋唐因之。

唐六典载唐官制甚详。古礼自秦汉已失。北周宇文泰及苏绰有意复古，官制颇详尽。如租、庸、调、府兵之类，皆是苏绰之制，唐遂因之。唐之东宫官甚详。某以前上封事，亦言欲复太子官属，如唐之旧。

因论唐府兵之制，曰：「永嘉诸公以为兵、农之分，反自唐府兵始，却是如此。盖府兵家出一人，以战以戍，并分番入卫，则此一人便不复为农矣。」

唐口分是八分，世业是二分。有口则有口分，有家则有世业。古人想亦似此样。义刚录云：「唐口分是二分，世业是八分。有口则有口分，寡妇皆无过十二」云云。

唐节度使收税，皆入其家，所以节度富。

「杜佑可谓有意于世务者。」问理道要诀。曰：「是一个非古是今之书。」理道要诀亦是杜佑书。是一个通典节要。

朱梁不久而灭，无人为他藏掩得，故诸恶一切发见。若更稍久，必掩得一半。

后唐庄宗善音律，好宠伶优。其卒也，得鹰坊人善友，敛乐器而焚之。所谓「君以此始，必以此终」，岂欺我哉！寿昌。

周世宗天资高，于人才中寻得个王朴来用，不数年间，做了许多事业。且如礼、乐、律、历等事，想他见都会得，故能用其说，成其事。又如本朝太祖，直是明达。故当时创法立度，其节拍一一都是，盖缘都晓得许多道理故也。一本此下云：「所谓神圣，其臣莫及。赵普辈皆不及之。」

问：「世宗果贤主否？」曰：「看来也是好。」问：「当时也曾制礼作乐。」曰：「只是四年之间，煞做了事。」问：「今刑统亦是他所作？」曰：「开宝通礼当时做不曾成，后来太祖足成了。而今一边征伐，一边制礼作乐，自无害事，自是有人来与他做。今人乡一边，便不对那一边；才理会征伐，便将礼乐做闲慢了。世宗胸怀又较大。」

五代时甚么样！周世宗一出便收三关，是王朴死后事。模样世宗未死时，须先取了燕冀，则云中河东皆在其内矣。本朝收河东，契丹常以重兵援其后。契丹嫌刘氏不援，始取之。

周世宗亦可谓有天下之量，纔见元稹均田图，便慨然有意。

周世宗大均天下之田。元稹均田图世未之见。

周世宗规模虽大，然性迫，无甚宽大气象。做好事亦做教显显地，都无些含洪之意，亦是数短而然。

晋悼公幼年聪慧似周世宗。只是世宗却得太祖接续他做将去。虽不是一家人，以公天下言之，毕竟是得人接续，所做许多规模不枉却。且如周武帝一时也自做得好，只是后嗣便如此弱了。后来虽得一个隋文帝，终是甚不济事。

朱子语类卷第一百三十七

战国汉唐诸子

家语虽记得不纯，却是当时书。孔丛子是后来白撰出。

家语只是王肃编古录杂记。其书虽多疵，然非肃所作。孔丛子乃其所注之人伪作。读其首几章，皆法左传句，已疑之。及读其后序，乃谓渠好左传，便可见。

孔丛子鄙陋之甚，理既无足取，而词亦不足观。有一处载「其君曰必然」云云，是何言语！

管子之书杂。管子以功业著者，恐未必曾著书。如弟子职之为，全似曲礼。它篇有似庄老。又有说得也卑，直是小意智处，不应管仲如此之陋。其内政分乡之制，国语载之却详。

管子非仲所著。仲当时任齐国之政，事甚多。稍闲时，又有三归之溺，决不是闲功夫著书底人。著书者是不见用之人也。其书老庄说话亦有之。想只是战国时人收拾仲当时行事言语之类着之，并附以它书。

问：「管子中说辟雍，言不是学，只是『君和』也。」先生曰：「既不是学，『君和』又是个甚物事？而今不必论。礼记所谓『疑事毋质』，盖无所考据，不必恁地辨析耳。如辟雍之义，古不可考，或以为学名，或以为乐名，无由辨证。某初解诗，亦疑放那里。但今说作学，亦说得好了。亦有人说，辟雍是天子之书院，大学又别。」

国语文字多有重迭无义理处。盖当时只要作文章，说得来多尔。故柳子厚论为文，有曰：「参之国语以博其趣。」

国语中多要说人有不可教则勿教之之意。

问：「史记云：『申子卑卑，施于名实。韩子引绳墨，切事情，明是非，其极惨核少恩，皆原于道德之意。』」曰：「张文潜之说得之。」宋齐丘作书序中所论也。道夫曰：「东坡谓商鞅韩非得老子所以轻天下者，是以敢为残忍而无疑。」曰：「也是这意。要之，只是孟子所谓『杨氏为我，是无君也』。老子是个占便宜、不肯担当做事底人，自守在里，看你外面天翻地覆，都不管，此岂不是少恩？」道夫曰：「若柳下惠之不恭，莫亦至然否？」曰：「下惠其流必至于此。」又曰：「老子著书立言，皆有这个底意思。」

「诸子百家书，亦有说得好处。如荀子曰：『君子大心则天而道，小心则畏义而』此二句说得好。」曰：「看得荀子资质，也是个刚明底人。」曰：「只是粗。他那物事皆未成个模样，便将来说。」曰：「扬子工夫比之荀子，恐却细腻。」曰：「扬子说到深处，止是走入老庄窠窟里去，如清静寂寞之说皆是也。又如玄中所说「灵根」之说。云云，亦只是庄老意思，止是说那养生底工夫尔。至于佛徒，其初亦只是以老庄之言驾说尔。如远法师文字与肇论之类，皆成片用老庄之意。然他只是说，都不行。至达磨来，方始教人自去做，所以后来有禅，其传亦如是远。」问：「晋宋时人多说庄老，然恐其亦未足以尽庄老之实说。」曰：「当时诸公只是借他言语来，盖覆那灭弃礼法之行尔。据其心下污浊纷扰如此，如何理会得庄老底意思！」荀

荀子尽有好处，胜似扬子，然亦难看。

不要看扬子，他说话无好处，议论亦无的实处。荀子虽然是有错，到说得处也自实，不如他说得恁地虚胖。

问：「东坡言三子言性，孟子已道性善，荀子不得不言性恶，固不是。然人之一性，无自而见。荀子乃言其恶，它莫只是要人修身，故立此说？」先生曰：「不须理会荀卿，且理会孟子性善。渠分明不识道理。如天下之物，有黑有白，此是黑，彼是白，又何须辨？荀扬不惟说性不是，从头到底皆不识。当时未有明道之士，被他说用于世千余年。韩退之谓荀扬『大醇而小疵』。伊川曰：『韩子责人甚怒。』自今观之，他不是责人怒，乃是看人不破。今且于自己上作工夫，立得本。本立则条理分明，不待辨。」

或言性，谓荀卿亦是教人践履。先生曰：「须是有是物而后可践履。今于头段处既错，又如何践履？天下事从其是。曰同，须求其真个同；曰异，须求

其真个异。今则不然，只欲立异，道何由明？陈君举作夷门歌，说荆公东坡不相合，须当和同，不知如何和得！」荀子。

荀子说「能定而后能应」，此是荀子好话。

「入乎耳而着乎心。」着，音直略切。

问荀扬王韩四子。曰：「凡人著书，须自有个规模，自有个作用处。或流于申韩，或归于黄老，或有体而无用，或有用而无体，不可一律观。且如王通这人，于世务变故、人情物态，施为作用处，极见得分晓，只是于这作用晓得处却有病。韩退之则于大体处见得，而于作用施为处却不晓。如原道一篇，自孟子后无人，似它见得。『郊焉而天神格，庙焉而人鬼享。以之为人，则爱而公；以之为心，则和而平；以之为天下国家，无所处而不当』，说得极无疵。只是空见得个本原如此，下面工夫都空疏，更无物事撑住衬簪，所以于用处不甚可人意。缘他费工夫去作文，所以读书者，只为作文用。自朝至暮，自少至老，只是火急去弄文章；而于经纶实务不曾究心，所以作用不得。每日只是招引得几个诗酒秀才和尚度日。有些工夫，只了得去磨炼文章，所以无工夫来做这边事。兼他说，我这个便是圣贤事业了，自不知其非。如论文章云：『自屈原荀卿孟轲司马迁相如扬雄之徒』，却把孟轲与数子同论，可见无见识，都不成议论。荀卿则全是申韩，观成相一篇可见。他见当时庸君暗主战斗不息，愤闷恻怛，深欲提耳而诲之，故作此篇。然其要，卒归于明法制，执赏罚而已。他那做处粗，如何望得王通！扬雄则全是黄老。某尝说，扬雄最无用，真是一腐儒。他到急处，只是投黄老。如反离骚并『老子道德』之言，可见这人更无说，自身命也奈何不下，如何理会得别事？如法言一卷，议论不明快，不了决，如其为人。他见识全低，语言极呆，甚好笑！荀扬二人自不可与王韩二人同日语。」问：「王通病痛如何？」曰：「这人于作用都晓得，急欲见之于用，故便要做周公底事业，便去上书要兴太平。及知时势之不可为，做周公事业不得，则急退而续诗书，续玄经，又要做孔子底事业。殊不知孔子之时接乎三代，有许多典谟训诰之文，有许多礼乐法度，名物度数，数圣人之典章皆在于是，取而纘述，方做得这个家具成。王通之时，有甚么典谟训诰？有甚么礼乐法度？乃欲取汉魏以下者为之书，则欲以七制命议之属为续书，「七制」之说亦起于通。有高文武宣光武明章制，盖以比二典也。诗则欲取曹刘沈谢者为续诗。续得这般诗书，发明得个甚么道理？自汉以来，绍令之稍可观者，不过数个。如高帝求贤诏虽好，又自不纯。文帝劝农，武帝荐贤、制策、轮台之悔，只有此数诏略好，此外盖无那壹篇比得典谟训诰。便求一篇如君牙罔命秦誓也无。曹刘沈谢之时，又那得一篇如鹿鸣四牡大明文王矣睢鹊巢？亦有学为四句古诗者，但多称颂之词，言皆过实，不足取信。乐如何有云英威韶濩武之乐？礼又如何有伯夷周公制作之礼，它只是急要做个孔子，又无左证，故装点

几个人来做尧舜汤武，皆经我删述，便显得我是圣人。如中说一书，都是要学孔子。论语说泰伯『三以天下让』，它便说陈思王善让；论语说『殷有三仁』，它便说荀氏有二仁。又提几个公卿大夫来相问答，便比当时门人弟子。正如梅圣俞说：『欧阳永叔它自要做韩退之，却将我来比孟郊！』王通便是如此。它自要做孔夫子，便胡乱捉别人来为圣为贤。殊不知秦汉以下君臣人物，斤两已定，你如何能加重！中说一书，固是后人假托，非王通自着。然毕竟是王通平生好自夸大，续诗续书，纷纷述作，所以起后人假托之故。后世子孙见它学周公孔子学不成，都冷淡了，故又取一时公卿大夫之显者，缙绅附会以成之。毕竟是王通有这样意思在。虽非它之过，亦它有以后之也。如世人说坑焚之祸起于荀卿。荀卿著书立言，何尝教人焚书坑儒？只是观它无所顾藉，敢为异论，则其末流便有坑焚之理。然王通比荀扬又夔别。王通极开爽，说得广阔。缘它于事上讲究得精，故于世变兴亡，人情物态，更革沿袭，施为作用，先后次第，都晓得；识得个仁义礼乐都有用处。若用于世，必有可观。只可惜不曾向上透一着，于大体处有所欠缺，所以如此！若更晓得高处一着，那里得来！只细看它书，便见他极有好处，非特荀扬道不到，虽韩退之也道不到。韩退之只晓得个大纲，下面工夫都空虚，要做更无下手处，其作用处全疏，如何敢望王通！然王通所以如此者，其病亦只在于不曾子细读书。他只见圣人有个六经，便欲别做一本六经，将圣人腔子填满里面。若是子细读书，知圣人所说义理之无穷，自然无工夫闲做。他死时极后生，只得三十余岁。他却火急要做许多事。」或云：「若少假之年，必有可观。」曰：「不然，它气象局促，只如此了。他做许多书时，方只二十余岁。孔子七十岁方系易，作春秋，而王通未三十皆做了，圣人许多事业气象去不得了，宜其死也。」又曰：「中说一书，如子弟记它言行，也煞有好处。虽云其书是后人假托，不会假得许多，须真个人坯模如此，方装点得成。假使悬空白撰得一人如此，则能撰之人亦自大有见识，非凡人矣。」以下论荀扬王韩及诸子。

贾谊之学杂。他本是战国纵横之学，只是较近道理，不至如仪秦蔡范之甚尔。他于这边道理见得分数稍多，所以说得较好。然终是有纵横之习，缘他根脚只是从战国中来故也。汉儒惟董仲舒纯粹，其学甚正，非诸人比。只是困苦无精彩，极好处也只有『正谊、明道』两句。下此诸子皆无足道。如张良诸葛亮固正，只是太粗。王通也有好处，只是也无本原工夫，却要將秦汉以下文饰做个三代，他便自要比孔子，不知如何比得！他那斤两轻重自定，你如何文饰得！如续诗、续书、玄经之作，尽要学个孔子，重做一个三代，如何做得！如续书要载汉以来诏令，他那诏令便载得，发明得甚么义理？发明得甚么政事？只有高帝时三诏令稍好，然已不纯。如曰『肯从吾游者，吾能尊显之』，此岂所以待天下之士哉？都不足录。三代之书诰诏令，皆是根源学问，发明义理，所以灿然可为后世法。如秦汉以下诏令济得甚事？缘他都不曾将心子细去读圣人之书，只是要依他个模子。见圣人作六经，我也学他作六经。只是将前人腔

子，自做言语填放他腔中，便说我这个可以比并圣人。圣人做个论语，我便做中说。如扬雄太玄法言亦然，不知怎生比并！某尝说，自孔孟灭后，诸儒不子细读得圣人之书，晓得圣人之旨，只是自说他一副当道理。说得却也好看，只是非圣人之意，硬将圣人经旨说从他道理上来。孟子说『以意逆志』者，以自家之意，逆圣人之志。如人去路头迎接那人相似，或今日接着不定，明日接着不定；或那人来也不定，不来也不定；或更迟数日来也不定，如此方谓之『以意逆志。』今人读书，却不去等候迎接那人，只认硬赶捉那人来，更不由他情愿；又教它莫要做声，待我与你说道理。圣贤已死，它看你如何说，他又不会出来与你争，只是非圣贤之意。他本要自说他一样道理，又恐不见信于人。偶然窥见圣人说处与己意合，便从头如此解将去，更不子细虚心，看圣人所说是如何。正如人贩私盐，担私货，恐人捉他，须用求得官员一两封书，并掩头行引，方敢过场、务，偷免税钱。今之学者正是如此，只是将圣人经书，拖带印证己之所说而已，何常真实得圣人之意？却是说得新奇巧妙，可以欺惑人，只是非圣人之意。此无他，患在于不子细读圣人之书。人若能虚心下意，自莫生意见，只将圣人书玩味读诵，少间意思自从正文中迸出来，不待安排，不待杜撰。如此，方谓之善读书。且屈原一书，近偶阅之，从头被人错解了。自古至今，讹谬相传，更无一人能破之者，而又为说以增饰之。看来屈原本是一个忠诚惻怛爱君底人。观他所作离骚数篇，尽是归依爱慕，不忍舍去怀王之意。所以拳拳反复，不能自己，何尝有一句是骂怀王。亦不见他有偏躁之心，后来没出气处，不奈何，方投河殒命。而今人句句尽解做骂怀王，枉屈说了屈原。只是不曾平心看他语意，所以如此。」

问扬雄。曰：「雄之学似出于老子。如太玄曰：『潜心于渊，美厥灵根。』」测曰：『「潜心于渊」，神不昧也。』乃老氏说话。」问：「太玄分赞于三百六十六日下，不足者乃益以『踦赢』，固不是。如易中卦气如何？」曰：「此出于京房，亦难晓。如太玄中推之，盖有气而无朔矣。」问：「伊川亦取雄太玄中说，如何？」曰：「不是取他言，他地位至此耳。」又问：「贾谊与仲舒如何？」曰：「谊有战国纵横之气；仲舒儒者，但见得不透。」曰：「伊川于汉儒取大毛公，如何？」曰：「今亦难考。但诗注颇简易，不甚泥章句。」问：「文中子如何？」曰：「渠极识世变，有好处，但太浅，决非当时全书。如说家世数人，史中并无名。又，关朗事，与通年纪甚悬绝。」可学谓：「可惜续经已失，不见渠所作如何！」曰：「亦何必见？只如续书有桓荣之命。明帝如此，则荣可知。使荣果有帝王之学，则当有以开导明帝，必不至为异教所惑。如秋风之诗，乃是末年不得已之辞，又何足取？渠识见不远，却要把两汉事与三代比隆！近来此等说话极胜，须是于天理人欲处分别得明。如唐太宗分明是杀兄劫父代位，又何必为之分别说！沙随云，史记高祖泛舟于池中，则『明当早参』之语，皆是史之润饰。看得极好，此岂小事！高祖既许之明早入辨，而又却泛舟，则知此事经史臣文饰多矣。」问：「禅位亦出于不得

已。」曰：「固是。它既杀元良，又何处去？明皇杀太平公主亦如此，可畏！」

子升问仲舒文中子。曰：「仲舒本领纯正。如说『正心以正朝廷』，与『命者天之令也』以下诸语，皆善。班固所谓『纯儒』，极是。至于天下国家事业，恐施展未必得。王通见识高明，如说治体处极高，但于本领处欠。如古人『明德、新民、至善』等处，皆不理，却要斗合汉魏以下之事整顿为法，这便是低处。要之，文中论治体处，高似仲舒，而本领不及；爽似仲舒，而纯不及。」因言：「魏征作隋史，更无一语及文中，自不可晓。尝考文中世系，并看阮逸、龚鼎臣注，及南史、刘梦得集，次日因考文中世系，四书不同，殊不可晓。」又检李泰伯集，先生因言：「文中有志于天下，亦识得三代制度，较之房魏诸公文，稍有些本领，只本原上工夫都不曾理会。若究其议论本原处，亦只自老庄中来。」

先生令学者评董仲舒扬子云王仲淹韩退之四子优劣。或取仲舒，或取退之。曰：「董仲舒自是好人，扬子云不足道，这两人不须说。只有文中子韩退之这两人疑似，试更评看。」学者亦多主退之。曰：「看来文中子根脚浅，然却是以天下为心，分明是要见诸事业。天下事，它都一齐入思虑来。虽是卑浅，然却是循规蹈矩，要做事业底人，其心却公。如韩退之虽是见得个道之大用是如此，然却无实用功处。它当初本只是要讨官职做，始终只是这心。他只是要做得言语似六经，便以为传道。至其每日功夫，只是做诗，博弈，酣饮取乐而已。观其诗便可见，都衬贴那原道不起。至其做官临政，也不是要为国做事，也无甚可称，其实只是要讨官职而已。」

立之问：「扬子与韩文公优劣如何？」曰：「各自有长处。文公见得大意已分明，但不曾去子细理会。如原道之类，不易得也。扬子云为人深沈，会去思索。如阴阳消长之妙，他直是去推求。然而如太玄之类，亦是拙底工夫，道理不是如此。盖天地间只有个奇耦，奇是阳，耦是阴。春是少阳，夏是太阳，秋是少阴，冬是太阴。自二而四，自四而八，只恁推去，都走不得。而扬子却添两作三，谓之天地人，事事要分作三截。又且有气而无朔，有日星而无月，恐不是道理。亦如孟子既说『性善』，荀子既说『性恶』，他无可得说，只得说个『善恶混』。若有个三底道理，圣人想自说了，不待后人说矣。看他里面推得辛苦，却就上面说些道理，亦不透彻。看来其学似本于老氏。如『惟清惟胜，惟渊惟默』之语，皆是老子意思。韩文公于仁义道德上看得分明，其刚领已正，却无他这个近于老子底说话。」又问：「文中子如何？」曰：「文中子之书，恐多是后人添入，真伪难见，然好处甚多。但一一似圣人，恐不应恰限有许多事相协得好。如见甚荷蕢隐者之类，不知如何得恰限有这人。若道他都是妆点来，又恐妆点不得许多。然就其中惟是论世变因革处，说得极好。」又

问：「程子谓『扬子之学实，韩子之学华』，是如何？」曰：「只缘韩子做闲杂言语多，故谓之华。若扬子虽亦有之，不如韩子之多。」

扬子云韩退之二人也难说优劣。但子云所见处，多得之老氏，在汉末年难得人似它。亦如荀子言语亦多病，但就彼时亦难得一人如此。子云所见多老氏者。往往蜀人有严君平源流。且如太玄就三数起，便不是。易中只有阴阳奇耦，便有四象：如春为少阳，夏为老阳，秋为少阴，冬为老阴。扬子云见一二四都被圣人说了，却杜撰，就三上起数。」●问：「温公最喜太玄。」曰：「温公全无见处。若作太玄，何似作历？老泉尝非太玄之数，亦说得是。」又问：「与康节如何？」曰：「子云何敢望康节！康节见得高，又超然自得。退之却见得大纲，有七八分见识。如原道中说得仁义道德煞好，但是他不去践履玩味，故见得不精微细密。伊川谓其学华者，只谓爱作文章。如作诗说许多闲言语，皆是华也。看得来退之胜似子云。」南升。

问：「先生王氏续经说云云，荀卿固不足以望之。若房杜辈，观其书，则固尝往来于王氏之门。其后来相业，还亦有得于王氏道否？」曰：「房杜如何敢望文中子之万一！其规模事业，无文中子髣髴。某尝说，房杜只是个村宰相。文中子不干事，他那制度规模，诚有非后人之所及者。」又问：「仲舒比之如何？」曰：「仲舒却纯正，然亦有偏，又是一般病。韩退之却见得又较活，然亦只是见得下面一层，上面一层都不曾见得。大概此诸子之病皆是如此，都只是见得下面一层，源头处都不晓。所以伊川说『西铭是原道之宗祖』，盖谓此也。」

只有董仲舒资质纯良，摸索道得数句着，如「正谊不谋利」之类。然亦非它真见得这道理。董子。

问：「性者，生之质。」曰：「不然。性者，生之理；气者，生之质，已有形状。」

问：「仲舒云：『性者，生之质。』」曰：「也不是。只当云，性者，生之理也；气者，生之质也。」璘谓：「『性者，生之质』，本庄子之言。」曰：「庄子有云：『形体保神，各有仪则，谓之性。』前辈谓此说颇好，如『有物有则』之意。」

问：「仲舒以情为人之欲，如何？」曰：「也未害。盖欲为善，欲为恶，皆人之情也。」

童问董仲舒见道不分明处。曰：「也见得鹞突。如『命者，天之令；性者，生之质；情者，人之欲。命非圣人行，性非教化不成，情非制度不节』等语，似不识性善模样。又云，『明于天性，知自贵于物；知自贵于物，然后知仁义；知仁义，然后重礼节；重礼节，然后安处善；安处善，然后乐循理』，又似见得性善模样。终是说得骑墙，不分明端的。」

「仲舒言：『命者，天之令；性者，生之质。』如此说，固未害。下云『命非圣人行』，便牵于对句，说开去了。如『正谊明道』之言，却自是好。」道夫问：「或谓此语是有是非，无利害，如何？」曰：「是不论利害，只论是非。理固然也，要亦当权其轻重方尽善，无此亦不得。只被今人只知计利害，于是非全轻了。」

建宁出「正谊明道如何论」。先生曰：「『正其谊不谋其利，明其道不计其功。』谊必正，非是有意要正；道必明，非是有意要明，功利自是所不论。仁人于此有不能自己者。『师出无名，事故不成；明其为贼，敌乃可服』，此便是有意立名以正其谊。」

在浙中见诸葛诚之千能云：「『仁人正其义不谋其利，明其道不计其功』，仲舒说得不是。只怕不是义，是义必有利；只怕不是道，是道必有功。」先生谓：「才如此，人必求功利而为之，非所以为训也。固是得道义则功利自至；然而有得道义而功利不至者，人将于功利之徇，而不顾道义矣。」

仲舒所立甚后世之所以不如古人者，以道义功利关不透耳。其议匈奴一节，娄敬贾谊智谋之士为之，亦不如此。

刘淳叟问：「汉儒何以溺心训诂而不及理？」曰：「汉初诸儒专治训诂，如教人亦只言某字训某字，自寻义理而已。至西汉末年，儒者渐有求得稍亲者，终是不曾见全体。」问：「何以谓之全体？」曰：「全体须彻头彻尾见得方是。且如匡衡问时政，亦及治性情之说；及到得他人手做时，又却只修得些小宗庙礼而已。翼奉言『见道知王治之象，见经知人道之务』，亦自好了；又却只教人主以阴阳日辰贪狼廉贞之类辨君子小人。以此观之，他只时复窥见得些子，终不曾见大体也。唯董仲舒三篇说得稍亲切，终是不脱汉儒气味。只对江都易王云『仁人正其义不谋其利，明其道不计其功』，方无病，又是儒者语。」

董仲舒才不及陆宣公而学问过之。张子房近黄老，而隐晦不露。诸葛孔明近申韩。

扬子云出处非是。当时善去，亦何不可？扬子。

问：「扬子『避碍通诸理』之说是否？」曰：「大概也似，只是言语有病。」问：「莫不是『避』字有病否？」曰：「然。少间处事不看道理当如何，便先有个依违闪避之心矣。」

「『学之为王者事』，不与上文属。只是言人君不可不学底道理，所以下文云：『尧舜禹汤文武汲汲，仲尼皇皇。以数圣人之盛德，犹且如此。』」问：「『仲尼皇皇』如何？」曰：「夫子虽无王者之位，而有王者之德，故作一处称」

扬子云谓南北为经，东西为纬，故南北为纵，东西为横。六国之势，南北相连则合纵；秦据东西，以横破纵也。盖南北长，东西短，南北直，东西横，错综于其间也。

「德隆则晷星，星隆则晷德。」晷，影也，犹影之随形也。盖德隆则星随德而见，星隆则人事反随星而应。」

扬子云云：「月未望，则载魄于西；既望，则终魄于东；其溯于日乎！」先生举此，问学者是如何。众人引诸家注语，古注解「载」作「始」，「魄」作「光」。温公改「魄」作「朏」，先生云，皆非是。皆不合。久之，乃曰：「只晓得个『载』字，便都晓得。载者，如加载之『载』。如老子云『载营魄』，左氏云『从之载』，正是这个『载』字。诸家都乱说，只有古注解云：『月未望，则光始生于西面，以渐东满；既望，则光消亏于西面，以渐东尽。』此两句略通而未尽。此两句尽在『其溯于日乎』一句上。盖以日为主，月之光也，日载之；光之终也，日终之。『载』，犹加载之『载』。又训上，如今人上光、上采色之「上」。盖初二二间，时日落于西，月是时同在彼；至初八九日落在酉，则月已在午；至十五日相对，日落于酉而月在卯，此未望而载魄于西。盖月在东日则在西，日载之光也。及日与月相去愈远，则光渐消而魄生。少间月与日相蹉过，日却在东，月却在西，故光渐至东尽，则魄渐复也。当改古注云：『日加魄于西面，以渐东满；日复魄于西面，以渐东尽。其载也，日载之；其终也，日终之，皆系于日。』又说秦周之士，贵贱拘肆，皆系于上之人，犹月之载魄终魄皆系于日也，故曰『其溯于日乎』！其载其终，皆向日也。温公云：『当改「载魄」之「魄」作「朏」。』都是晓扬子云说不得，故欲如此改。老子所谓『载营魄』，便是如此。『载营魄，抱一，能无离乎？』一便是魄，抱便是载，盖以火养水也。魄是水，以火载之。『营』字，恐是『荧』字，光也。古字或通用不可知。或人解作经营之『营』，亦得。」次日又云：「昨夜说终魄于东『终』字，亦未是。昨夜解「终」作「复」，言

光渐消而复其魄也。盖终魄亦是日光加魄于东而终之也。始者日光加魄之西，以渐东满，及既望，则日光旋而东，以终尽月之魄，则魄之西渐复，而光渐消于魄之西矣。」因又说老子「载营魄」。「昨日见温公解得扬子『载魄』没理会，因疑其解老子，亦必晓不得。及看，果然。但注云：『「载营魄」阙。』只有此四字而已。颍滨解云：『神载魄而行。』言魄是个沈滞之物，须以神去载他，令他外举。其说云：『圣人则以魄随神而动，众人则神役于魄。』据他只于此间如此强解得，若以解扬子，则解不得矣。又解魄做物，只此一句便错。耳目之精明者为魄，如何解做物得！又以一为神，亦非。一正指魄言，神抱魄，火抱水也。温公全不理睬修养之学，所以不晓。颍滨一生去理会修养之术，以今观之，全晓不得，都说错了。河上公固是胡说，如王弼也全解错了。王弼解载作处，魄作所居，言常处于所居也，更是胡说！据颍滨解老子，全不晓得老子大意。他解神载魄而行，便是个刚强外举底意思。老子之意正不如此，只是要柔伏退步耳。观他这一章尽说柔底意思，云：『载营魄，抱一，能无离乎？专气致柔，能如婴儿乎？天门开辟，能为雌乎？』老子一书意思都是如此。它只要退步不与你争。如一个人叫哮跳踉，我这里只是不做声，只管退步。少间叫哮跳踉者自然而屈，而我之柔伏应自有余。老子心最毒，其所以不与人争者，乃所以深争之也，其设心措意都是如此。闲时他只是如此柔伏，遇着那刚强底人，它便是如此待你。张子房亦是如此。如云『推天下之至柔，驰骋天下之至坚』，又云『以无为取天下』，这里便是它无状处。据此，便是它柔之发用功效处。又，楚词也用『载营魄』字，其实与颍滨解老子同。若楚词恐或可如此说。以此说老子，便都差了。」

张毅然漕试回。先生问曰：「今岁出何论题？」曰：「论题云云，出文中子。」曰：「如何做？」张曰：「大率是骂他者多。」先生笑曰：「他虽有不好处，也须有好处。故程先生言：『他虽则附会成书，其间极有格言，苟扬道不到处。』岂可一向骂他！」友仁请曰：「愿闻先生之见。」曰：「文中子他当时要为伊周事业；见道不行，急急地要做孔子。他要学伊周，其志甚不卑。但不能胜其好高自大欲速之心，反有所累。二帝三王却不去学，却要学两汉，此是他乱道处。亦要作一篇文字说这意思。」友仁。文中子。

徐问文中子好处与不好处。曰：「见得道理透后，从高视下，一目了然。今要去揣摩，不得。」

文中子其间有见处，也即是老氏。又其闲被人夹杂，今也难分别。但不合有许多事全似孔子。孔子有荷蕢等人，它也有许多人，便是装点出来。其间论文史及时事世变，煞好，今浙间英迈之士皆宗之。南升。

「文中子中说被人乱了。说治乱处与其它好处极多。但向上事只是老释。如言非老庄释迦之罪，并说若云云处，可见。」扬曰：「过法言。」曰：「大过之。」

文中子论时事及文史处尽有可观。于文取陆机，史取陈寿。曾将陆机文来看，也是平正。

房杜于河汾之学后来多有议论。且如中说，只是王氏子孙自记。亦不应当时开国文武大臣尽其学者，何故尽无一语言及其师兼所记其家世事？考之传记，无一合者。

文中子，看其书忒装点，所以使人难信。如说诸名卿大臣，多是隋末所未见有者。兼是他言论大纲杂霸，凡事都要硬做。如说礼乐治体之类，都不消得从正心诚意做出。又如说「安我所以安天下，存我所以厚苍生」，都是为自张本，做杂霸磁基。黄德柄问：「续书：『天子之义：制、诏、志、策，有四；大臣之义：命、训、对、赞、议、诚、谏，有七。』如何？」曰：「这般所在极肤浅。中间说话大纲如此。但看世俗所称道，便唤做好，都不识。如云晁董公孙之对，据道理看，只有董仲舒为得。如公孙已是不好，晁错是话个甚么！又如自叙许多说话，尽是夸张。考其年数，与唐煞远，如何唐初诸名卿皆与说话？若果与诸名卿相处，一个人恁地自标致，史传中如何都不见说？」因说：「史传尽有不可信处。尝记五峰说，看太宗杀建成元吉事，尚有不可凭处。如云，先一日，太宗密以其事奏高祖，高祖省表愕然，报曰：『明当鞫问，汝宜早参。』只将这几句看，高祖且教来日鞫问，如何太宗明日便拥兵入内？又云，上已召裴寂萧瑀陈叔达欲按其事，又云：『上方泛舟海池。』岂有一件事恁么大，兄弟构祸如此之极，为父者何故恁地恬然无事！此必有不足信者。只左传是有多难信处。如赵盾一事，后人费万千说话与出脱，其实此事甚分明。如司马昭之弑高贵乡公，他终不成亲自下手！必有抽戈用命，如贾充成济之徒。如曰『司马公畜养汝等，正为今日。今日之事，无所问也。』看左传载灵公欲杀赵盾，今日要杀，杀不得；明日要杀，杀不得。只是一个人君要杀一臣，最易为力。恁地杀不得，也是他大段强了。今来许多说话，自是后来三晋既得政，撰造掩覆，反有不可得而掩者矣。物来若不能明，事至若不能辨，是吾心大段昏在。」

「文中子议论，多是中间暗了一段，无分明。其间弟子问答姓名，多是唐辅相，恐亦不然，盖诸人更无一语及其师。人以为王通与长孙无忌不足，故诸人惧无忌而不敢言，亦无此理，如郑公岂畏人者哉！『七制之主』，亦不知其何故以『七制』名之。此必因其续书中曾采七君事迹以为书，而名之曰『七制』。如二典礼例今无可考，大率多是依仿而作。如以董常如颜子，则是以孔

子自居。谓诸公可为辅相之类，皆是撰成，要安排七制之君为它之尧舜。考其事迹，亦多不合。刘禹锡作歙池江州观察王公墓碑，乃仲淹四代祖，碑中载祖讳多不同。及阮逸所注并载关朗等事，亦多不实。王通大业中死，自不同时。如推说十七代祖，亦不应辽远如此。唐李翱已自论中说可比太公家教，则其书之出亦已久矣。伊川谓文中子有些格言，被后人添入坏了。看来必是阮逸诸公增益张大，复借显者以为重耳。今之伪书甚多，如镇江府印关子明易并麻衣道者易，皆是伪书。麻衣易正是南康戴绍韩所作。昨在南康，观其言论，皆本于此。及一访之，见其著述大率多类麻衣文体。其言险侧轻佻，不合道理。又尝见一书名曰子华子，说天地阴阳，亦说义理、人事，皆支离妄作。至如世传繁露玉杯等书，皆非其实。大抵古今文字皆可考验。古文自是庄重，至如孔安国书序并注中语，多非安国所作。盖西汉文章，虽粗亦劲。今书序只是六朝软慢文体。」因举史记所载汤诰并武王伐纣言词不典，不知是甚底齐东野人之语也。

问文中子之学。曰：「它有个意思，以为尧舜三代，也只与后世一般，也只是偶然做得着。」问：「它续诗续书，意只如此。」因举答贾琼数处说，曰：「近日陈同父便是这般说话。它便忌程先生说『帝王以道治天下，后世只是以智力把持天下』。正缘这话说得它病处，它便忌。」问：「玄经尤可疑。只缘献帝奔北，便以为天命已归之，遂帝魏。」曰：「今之注，本是阮逸注，龚鼎臣便有一本注，后面叙他祖，都与文中子所说不同。说他先已仕魏，不是后来方奔去。」明日寻看，又问：「它说『权义举而皇极立』，如何？」曰：「如皇极，某曾有辨，今说权义也不是。盖义是活物，权是称锤。义是称星，义所以用权。今似它说，却是以权为『嫂溺援之』之『义』，以义为『授受不亲』之『礼』，但不如此。」问：「义便有随时底意思。」曰：「固是。」问：「它只缘以玄经帝魏，生此说。」曰：「便是它大本领处不曾理会，纵有一二言语可取，但偶然耳。」问：「他以心、迹分看了，便是错处。」曰：「它说『何忧何疑』，也只是外面恁地，里面却不恁地了。」又问：「『动静见天地之心』，说得似不然。」曰：「它意思以方员为形，动静为理，然亦无意思。而今自家若见个道理了，见它这说话，都似不曾说一般。」

文中子续经，犹小儿竖瓦屋然。世儒既无高明广大之见，因遂尊崇其书。

「天下皆忧，吾独得不忧；天下皆疑，吾独得不疑。」又曰：「乐天知命吾何忧？穷理尽性吾何疑？」盖有当忧疑者，有不当忧疑者，然皆心也。文中子以为有心、迹之判，故伊川非之。又曰：「惟其无一己之忧疑，故能忧疑以天下；惟其忧以天下，疑以天下，故无一己之忧疑。」

大抵观圣人之出处，须看他至诚恳切处及洒然无累处。文中子说：「天下皆忧，吾独得不忧；天下皆疑，吾独得不疑。」又曰：「穷理尽性吾何疑？乐天知命吾何忧？」此说是。

或问：「文中子僭拟古人，是如何？」曰：「这也是他志大，要学古人。如退之则全无要学古人底意思。柳子厚虽无状，却又占便宜，如致君泽民事，也说要。退之则只要做官，如末年潮州上表，此更不足说了。退之文字尽好，末年尤好。」

韩退之却有些本领，非欧公比。原道，其言虽不精，然皆实，大纲是。韩子。

器之问「博爱之谓仁」。曰：「程先生之说最分明，只是不仔细看。要之，仁便是爱之体，爱便是仁之用。」

蒋明之问：「原道起头四句，恐说得差。且如『博爱之谓仁』，爱如何便尽得仁？」曰：「只为他说得用，又遗了体。」明之又问：「四字先后当如何？」曰：「公去思量，久后自有着落。」震。

或问「由是而之焉之谓道」。曰：「此是说行底，非是说道体。」问「足乎己无待于外之谓德」。曰：「此是说行道而有得于身者，非是说自然得之于天者。」

子耕问「定名、虚位」。曰：「恁地说亦得。仁义是实有的，道德却是总名，凡本末小大无所不该。如下文说『道有君子，有小人，德有凶，有吉』，是也。」[莹田-玉]录详。

问：「『仁与义为定名，道与德为虚位』，虚位之义如何？」曰：「亦说得通。盖仁义礼智是实，此『道德』字是通上下说，却虚。如有仁之道，义之道，仁之德，义之德，此道德只随仁义上说，是虚位。他又自说『道有君子小人，德有凶有吉』。谓吉人则为基德，凶人则为凶德；君子行之君子之道，小人行之为小人之道。如『道二：仁与不仁』；『君子道长，小人道消』之类。若是『志于道，据于德』，方是好底，方是道德之正。」

问：「原道上数句如何？」曰：「首句极不是。『定名、虚位』却不妨。有仁之道，义之道，仁之德，义之德，故曰『虚位』。大要未说到顶上头，故伊川云：『西铭，原道之宗祖。』」

「坐井观天」，谓天只如此大小，是他见得如此。须出井来看，方得。

退之谓：「以之为人，则爱而公。」「爱、公」二字甚有意义。

原道中举大学，却不说「致知在格物」一句。苏子由古史论举中庸「不获乎上」后，却不说「不明乎善，不诚乎身」二句。这两个好做对。司马温公说仪秦处，说「立天下之正位，行天下之大道」，却不说「居天下之广居」。看得这样底，都是个无头学问。

「韩子原性曰，人之性有五，最识得性分明。」蒋兄因问：「『博爱之谓仁』四句如何？」曰：「说得却差，仁义两句皆将用做体看。事之合宜者为义，仁者爱之理。若曰『博爱』，曰『行而宜之』，则皆用矣。」

韩文原性人多忽之，却不见他好处。如言「所以为性者五：曰仁义礼智信」，此语甚实。

问：「韩文公说，人之『所以为性者五』，是他实见得到后如此说耶？惟复是偶然说得着？」曰：「看它文集中说，多是闲过日月，初不见他做工夫处。想只是才高，偶然见得如此。及至说到精微处，又却差了。」因言：「惟是孟子说义理，说得来精细明白，活泼泼地。如荀子空说许多，使人看着，如吃糙米饭相似。」

问：「退之原性『三品』之说是否？」曰：「退之说性，只将仁义礼智来说，便是识见高处。如论三品亦是。但以某观，人之性岂独三品，须有百千万品。退之所论却少了一『气』字。程子曰：『论性不论气，不备；论气不论性，不明。』此皆前所未发。如夫子言『性相近』，若无『习相远』一句，便说不行。如『人生而静』，静固是性，只着一『生』字，便是带着气质言了，但未尝明说着『气』字。惟周子太极图却有气质底意思。程子之论，又自太极图中见出来也。」

韩文公原鬼，不知鬼神之本只是在外说个影子。

至问：「韩子称『孟子醇乎醇，荀与扬大醇而小疵』。程子谓：『韩子称孟子甚善，非见得孟子意，亦道不到；其论荀扬则非也。荀子极偏驳，只一句『性恶』，大本已失。扬子虽少过，然亦不识性，更说甚道？』至谓韩子既以失大本不识性者为大醇，则其称孟子『醇乎醇』，亦只是说得到，未必真见得到。」先生曰：「如何见得韩子称荀扬大醇处，便是就论性处说？」至云：「但据程子有此议论，故至因问及此。」先生曰：「韩子说荀扬大醇是泛说。」

与田骈慎到申不害韩非之徒观之，则荀扬为大醇。韩子只说那一边，凑不着这一边。若是会说底，说那一边，亦自凑着这一边。程子说『荀子极偏驳，扬子虽少过』，此等语，皆是就分金秤上说下来。今若不曾看荀子扬子，则所谓『偏驳』、『虽少过』等处，亦见不得。」

至问：「孟子谓『杨墨之道不息，孔子之道不着』。韩文公推尊孟氏辟杨墨之功，以为『不在禹下』，而读墨一篇，却谓『孔子必用墨子，墨子必用孔子』者，何也？」曰：「韩文公第一义是去学文字，第二义方去穷究道理，所以看得不亲切。如云：『其行己不敢有愧于道。』他本只是学文，其行己但不敢有愧于道尔。把这个做第二义，似此样处甚多。」

先生考订韩文公与大颠书。尧卿问曰：「观其与孟简书，是当时已有议论，而与之分解，不审有崇信之意否？」曰：「真个是有崇信之意。他是贬从那潮州去，无聊后，被他说转了。」义刚曰：「韩公虽有心学问，但于利禄之念甚重。」曰：「他也是不曾去做工夫。他于外面皮壳子上都见得，安排位次是恁地。于原道中所谓『寒而后为之衣，饥然后为之食，为宫室，为城郭』等，皆说得好。只是不曾向里面省察，不曾就身上细密做工夫。只从粗处去，不见得原头来处。如一港水，他只见得是水，却不见那原头来处是如何。把那道理别做一件事。道是可以行于世，我今只是恁地去行。故立朝议论风采，亦有可观，却不是从里面流出。平日只以做文吟诗，饮酒博戏为事。及贬潮州，寂寥，无人共吟诗，无人共饮酒，又无人共博戏，见一个僧说道理，便为之动。如云『所示广大深迥，非造次可喻』，不知大颠与他说个什么，得恁地倾心信向。韩公所说底，大颠未必晓得；大颠所说底，韩公亦见不破。但是它说得恁地好后，便被它动了。」安卿曰：「『博爱之谓仁』等说，亦可见其无原头处。」曰：「以博爱为仁，则未有博爱以前，不成是无仁！」义刚曰：「他说『明明德』，却不及『致知、格物』。缘其不格物，所以恁地。」先生曰：「他也不晓那『明明德』。若能明明德，便是识原头来处了。」又曰：「孟子后，荀扬浅，不济得事。只有个王通韩愈好，又不全。」安卿曰：「他也只是见不得十分，不能止于至善。」曰：「也是。」又曰：淳录云：「问：『禅学从何起？』曰云云。」佛学自前也只是外面粗说，到梁达磨来，方说那心性。然士大夫未甚理会淳录作「信向」。做工夫。及唐中宗时有六祖禅学，专就身上做工夫，直要求心见性。士大夫才有向里者，无不归他去。韩公当初若早有向里底工夫，亦早落在中去了。」又曰：「亦有一般人已做得工夫，道理上已有所见，只它些小近似处。不知只是近似，便把做一般。这里才一失脚，便陷他里面去了！此等不尽然，亦间有然者。」

退之与大颠书，欧公云，实退之语。东坡却骂以为退之家奴隶亦不肯如此说！但是陋儒为之，复假托欧公语以自盖。然观集古录，欧公自有一跋，说此

书甚详，东坡应是未见集古录耳。看得来只是错字多。欧公是见它好处，其中一两段不可晓底都略过了，东坡是只将他不好处来说。

退之晚来觉没顿身已处，如招聚许多人博塞去声。为戏，所与交如灵师惠师之徒，皆饮酒无赖。及至海上见大颠壁立万仞，自是心服。「其言实能外形骸，以理自胜，不为事物侵乱」，此是退之死款。乐天莫年卖马遣妾，后亦落莫，其事可见。欧公好事，金石碑刻，都是没着身已处，却不似参禅修养人，犹是贴着自家身心理会也。宋子飞言：「张魏公谪永州时，居僧寺。每夜与子弟宾客盘膝环坐于长连榻上，有时说得数语，有时不发一语，默坐至更尽而寝，率以为常。」李德之言：「东坡晚年却不衰。」先生曰：「东坡盖是夹杂些佛老，添得又闹热也。」

韩退之云：「磨砻去圭角，浸润着光精。」又曰：「沈浸醲郁。」又曰：「沈潜乎训义，反复乎句读。」杜元凯云：「优而游之，使自求之；饜而饴之，使自趋之。若江海之浸，膏泽之润，涣然冰释，怡然理顺，然后为得也。」而今学者都不见这般意思。又曰：「『磨砻去圭角』，易晓；『浸润着光精』，此句最好，人多不知。」又曰：「只是将圣人言语只管浸灌，少间自是生光精，气象自别。」

包显道曰：「新史做得韩退之传较不甚实。」先生曰：「新史最在后，收拾得事须备。但是它要去做文章，[戆]地说得不条达。据某意，只将那事说得条达，便是文章。而今要去做言语，[戆]地说得不分明。」

韩文公似只重皇甫湜，以墓志付之，李翱只令作行状。翱作得行状絮，但湜所作墓志又颠蹶。李翱却有些本领，如复性书有许多思量。欧阳公也只称韩李。又一条云：「退之却喜皇甫湜，却不甚喜李翱。后来湜为退之作墓志，却说得无紧要，不如李翱行状较着实。盖李翱为人较朴实，皇甫湜较落魄。」

浩曰：「唐时，莫是李翱最识道理否？」曰：「也只是从佛中来。」浩曰：「渠有去佛斋文，辟佛甚坚。」曰：「只是粗迹。至说道理，却类佛。」问：「退之见得不甚分明。」曰：「他于大节目处又却不错，亦未易议。」浩云：「莫是说传道是否？」曰：「亦不止此，他气象大抵大。又欧阳只说『韩李』，不曾说『韩柳』。」

韩退之，欧阳永叔所谓扶持正学，不杂释老者也。然到得紧要处，更处置不行，更说不去。便说得来也拙，不分晓。缘他不曾去穷理，只是学作文，所以如此。东坡则杂以佛老，到急处便添入佛老，相和去声。倾户孔切。瞞人。如装鬼戏、放烟火相似，且遮人眼。如诸公平日担当正道，自视如何！及才议

学校，便说不行，临了又却只是词赋好，是甚么议论！如王介甫用三经义取士。及元佑间议废之，复词赋，争辨一上，临了又却只是说经义难考，词赋可以见人之工拙易考。所争者只此而已，大可笑也！

韩退之及欧苏诸公议论，不过是主于文词，少间却是边头带说得些道理，其本意终自可见。

朱子语类卷第一百三十八

杂类

「禹入圣域而不优」，优，裕也。言入圣域恰好，更不优裕。优裕，谓有余剩。汉儒见得此意思好。

尔雅是取传注以作，后人却以尔雅证传注。

尔雅非是，只是据诸处训释所作。赵岐说孟子尔雅皆置博士，在汉书亦无可考。

陈仲亨问：「周书云：『将欲败之，必姑辅之；将欲取之，必姑与之。』今周书何缘无之？」曰：「此便是那老子里教句。是周时有这般书，老子为柱下史，故多见之。孔子所以适周问礼之属，也缘是他知得。古人以竹简写书，民间不能尽有，惟官司有之。如秦焚书，也只是教天下焚之，他朝廷依旧留得。如说：『非秦记及博士所掌者，尽焚之。』到六经之类，他依旧留得，但天下人无有。」

汲冢古书，尧忧囚，舜野死，尹篡太甲，太甲杀尹之类，皆其所出。

诚之常袖吕不韦春秋，云其中甚有好处。及举起，皆小小术数耳！

书坊印得六经，前面纂图子，也略可观。如车图虽不甚详，然大概也是。

七书所载唐太宗李卫公问答，乃阮逸伪书。逸，建阳人。文中子玄经，关子明易，皆逸所作。

问山海经。曰：「一卷说山川者好。如说禽兽之形，往往是记录汉家宫室中所画者，说南向北向，可知其为画本也。」

素问语言深，灵枢浅，较易。

柳文后龙城杂记，王铎性之所为也。子厚叙事文字，多少笔力！此记衰弱之甚，皆寓古人诗文中不可晓知底于其中，似暗影出。伪书皆然。

杜牧之燕将录，文甚雄壮。

省心录乃沈道原作，非林和靖也。

程泰之演繁露，其零碎小小议论，亦多可取，如辨「罍罍」之类是也。某顷因看笔谈中辨某人误以屏为反坫。后看说文「坫」字下，乃注云「屏也」，因疑存中所辨未审。后举以问泰之，泰之曰：「存中辨是。然不是某人误，乃说文误耳。」洪景卢随笔中辨得数种伪书皆是，但首卷载欧帖事，却恐非实。世间伪书如西京杂记，颜师古已辨之矣。柳子厚龙城录乃王性之辈所作。

金人亡辽录、女真请盟背盟录，汪端明撰。

洛阳志说道最好，文字最简严，惜乎不曾见！

指掌图非东坡所为。

砥柱铭上说禹「挂冠莫顾，过门不入」。挂冠，是有个文字上说禹治水时冠挂着树，急于治水，今记不得是甚文字。世间文字甚多，只后汉书注内有无限事。

警世竞辰二图伪。

邵公济墓志好。

吴才老协韵一部，每字下注某处使作某音，亦只载得有证据底，只是一例子。泉州有板本。

近世考订训释之学，唯吴才老洪庆善为善。

称平。者，自他人称平。之；称去。者，人之本号。

周贵卿问「折衷」之义。曰：「衷，只是中。左传说『始、中、终』，亦用此『衷』字。衷是三折而处其中者。」

问「折衷」之「衷」。曰：「是无过些子，无不及些子，正中间。」又曰：「是恰好底。」

「折衷」者，折转来取中。衷，只是个中。

中，如字，即其中也。中，音众，则是当之义，谓适当其中也。如「六艺折衷音众。于夫子」，亦谓折当使归于中之义。中与所以谓之中，音众。以适当其中如字。而异也。

「淳、醇」皆训厚。「纯」是不杂。

先生曰：「期，极也。古人用期字，多作极字。周昌云：『心期期知其不可。』言极知其不可。口吃，故重一字也。」

谓之，名之也；之谓，直为也。

复复，指其上「复」字，扶又反，再复也。

尚衣、尚书、尚食，乃主守之意。秦语作平音。

「魏，大名也。」「魏、巍」字通。「魏」字，篆文亦有山字在其中，是有大义。因是名为「大名府」。

舅子谓之内兄弟，姑子谓之外兄弟。

因说：「外甥似舅，以其似母故也。」致道问：「形似母，情性须别。」曰：「情性也似。大抵形是个重浊底，占得地步较阔；情性是个轻清底，易得走作。」赐。

古者姓、氏，大概姓只是女子之别，故字从「女」。男则从氏，如「季孙氏」之类，春秋可见。后世赐姓，殊无义理。

氏，如孟孙叔孙季孙是也。姓则同姓，后世子孙或以氏为姓。今人皆称张氏李氏，谓从上下来，只是氏了。只有三代而上经赐姓者为姓，如姚如姒如姬之类，是正姓。唐时尚有氏不同而同出者，不得为婚姻。

沈庄仲问：「姓、氏如何分别？」曰：「姓是大总脑处，氏是后来次第分别处。如鲁本姬姓，其后有孟氏季氏，同为姬姓，而氏有不同。某尝言：『天子因生以赐姓，诸侯以字为谥，因以为族。』窃恐『谥』本『氏』字，先儒随他错处解将去，义理不通。且如舜生于妫汭，武王遂赐陈胡公满为妫姓，即因生赐姓。如郑之国氏，本子国之后，驷氏本子驷之后。如此之类，所谓『以字为氏，因以为族』。」

姓与氏之分：姓是本原所生，氏是子孙下各分。如商姓子，其后有宋，宋又有华氏鱼氏孔氏之类。周自黄帝以来姓姬，其后鲁卫毛聃晋郑之属，各自以国为氏，而其国之子孙又皆以字为氏。如鲁国子展之后为展氏，展禽喜是也。如三家孟仲季为氏，或因所居为氏，如东门氏之类。左氏曰：「天子因生以赐姓，诸侯以字为谥，因以为族。」天子自因生以赐姓，为推其所自出而赐之姓。如舜居妫汭，及武王即位，封舜之后于陈，因赐姓为妫，此所谓「因地以赐姓」也。「诸侯以字为谥」，只是「氏」字传写之讹，遂以「氏」字为「谥」，无义理；只是「以字为氏」，如上文展氏孟氏之类也。杜预点「诸侯以字」四字为句断，而「为谥因以为族」为一句，此亦是强解。看来只是错了「谥」字。至孙，方以王父之字为氏，上两世为承公之姓也。卓。

自秦汉以来，奴仆主姓。今有一大姓所在，四边有人同姓，不知所来者皆是奴仆之类。

同异之理，如同姓本亲，以下去渐疏；异姓本疏，他日婚姻却又亲。○阴阳，相涵之理也。○万物，聚散之理也。

适母与所生封赠恩例一同，不便。看来嫡、庶之别，须略有等降，乃为合理。

因说讳字，曰：「汉宣帝旧名，何曾讳『病己』？平帝旧名亦不讳。虏中法，偏旁字皆讳。如『敬』字和『傲』字皆讳。」

「见人名讳同，不可遽改，只半真半草写之。」扬曰：「只是写时莫与太真，说时莫太分明。」

因说四方声音多讹，曰：「却是广中人说得声音尚好，盖彼中地尚中正。自洛中脊来，只是太边南去，故有些热。若闽浙则皆边东角矣，闽浙声音尤不正。」

先生因说诗中关洛风土习俗不同，曰：「某观诸处习俗不同，见得山川之气甚牢。且如建州七县，县县人物各自是一般，一州又是一般。生得长短大小清浊皆不同，都改变不得，岂不是山川之气甚牢？」

因论南方人易得病，曰：「北方地气厚，人皆不病。叔祖奉使在北方十五年已上，生冷无所不食，全不害。归来纔半年，一切发来，遂死。更有一武臣，代州人，尝至五台山，有一佛殿上皆青石，暑月每于石上彻日睡，全无病。如来南方睡，如何了得！」

诸生入问候，先生曰：「寒后却[戛]地气痞。西川人怕寒。尝有人入里面作守，召客后，令人打扇。坐客皆起白云，若使人打扇，少间有某疾。生冷果子亦不可吃，才吃便有某疾，便是西川之人大故怕寒。如那有雪处，直是四五月后雪不融，这便是所谓『景朝多风』处。便是日到那里时，过午时阳气不甚厚，所以如此。所谓『漏天』处，皆在那里。恁地便是天也不甚阔，只那里已如此了，这是西南尚如此。若西北，想是寒。过那秦凤之间，想见寒。如峨眉山，赵子直尝登上面，煮粥更不熟，有个核子。时有李某者，冻得闷绝了。」庄仲云：「不知佛国如何？」曰：「佛国却暖。他靠得昆仑山后，那里却暖，便是那些子也差异。四方蛮夷都不晓人事，那里人却理会得般道理恁地！便是那里人也大故峭崎，不知是怎生后恁地！」

推场中有文字卖，说中原所在山川地理州县邸店甚详，中亦杂以虏人官制。某以为是中原有忠义之人做出来，欲朝廷知其要害处也。

关中，秦时在渭水之北居，但作离宫之类于渭南。汉时宫阙在渭水之南，终南之北，背渭面终南。隋时此处水皆咸，文帝遂移居西北，稍远汉之都。唐都在隋一偏，西北角。唐宫殿制度正当甚好。官街皆用墙，居民在墙内，民出入处皆有坊门，坊中甚窄。故武元衡出坊门了，始遇害。本朝宫殿街巷，京城制度，皆仍五代，因陋就简，所以不佳。唐田兵官制，承宇文周有些制度，故较好。旧东京关中汉唐宫阙街巷之类图，今衢州有碑本。

行在旧时行宫之门，虏使来有语。后虏作二牌来，前曰「丽正」，后曰「和宁」，遂报去，谓太小。今自作牌，依其名题。

古之王城有三途：左男行，右女行，中车行。天下路中有车轨道。

漳州州学中从祀，是神霄宫神改塑。绍兴府禹庙重塑禹像，王仲行将旧禹与一道士去，改塑天齐仁圣帝。此是一类子。

汪端明说朝廷塑一显仁皇后御容，三年不成，却是一行人要希逐日食钱，所费不贖。端明为礼部尚书，奏过太上，得旨催促，又却十日便了！朝廷事多如此。浩。

王拱辰作高楼，温公作土室，时人语云：「一人钻天，一人入地！」康节谓富公云：「比有怪事：一人巢居，一人穴处！」

芜湖旧有一富家曰韦居士，字深道，喜延知名士。如黄太史陈了翁迁谪，每岁馈饷不下千。今人纔见迁谪者，便以为惧，安得有此等人！

陆务观说，汉中之民当春月，男女行哭，首戴白楮币，上诸葛公墓，其哭皆甚哀云。先生亲笔于南轩所撰武侯传后。

齐萧子良死，不用棺，寘于石床之上。唐时子良几世孙萧隐士过一洲，见数人云：「此人似萧王。」隐士讶之。到一郡，遂见解几人劫墓贼来，乃洲上之人。隐士说与官令勘之，乃曾开萧王冢来。云：「王卧石床上，俨然如生。」

庐山有渊明古迹处曰上京。渊明集作京师之「京」。今土人以为荆楚之「荆」。江中有一盘石，石上有痕云，渊明醉卧于其石上，名「渊明醉石」。某为守时，架小亭，下瞰此石，榜「归去来馆」。又取西山刘凝之庵用鲁直诗名曰「清静退庵」，与此相对。

「昼则听金鼓，夜战看火候。」尝疑夜间不解战，盖只是设火候防备敌来劫寨之属。古人屯营，其中尽如井形，于巷道十字处置火候。如有间谍，一处举火，则尽举，更走不得。

「驰车千驷，革车千乘。」驰车即兵车，盖轻车也。革车驾以牛，盖辘重之车。每轻车七十二人，三人在车上，一御，一持矛，一持弓。此三人，乃七十五人中之将。盖五伍为两，两有长故也。轻车甚疾。

豫凶事，亦恐有之。龚胜传，昭帝赐韩福策曰：「不幸死者，赐复衾一，祠以中牢。」古人此等事自多，难以悬断。

「三元」是道家之说。上元烧灯，却见于隋炀帝，未知始于何时。

问：「真元外气如何？」曰：「真元是生气在身上。」曰：「外气入真元气否？」曰：「虽吸入，又散出，自有界限。但论其理，则相通。」

物造时亦遇气候，故皆有数。

时气，初只是气，疑其气盛，便有物以主之，气散又无了。

元善每相见，便说气数纒纬，此不足凭。只是它由天命，然亦由人事。才有此事，得人去理会，便了。

龙气盛，虎魄盛，故龙能致云，虎能啸风也。许氏必用方，首论「虎睛定魄，龙齿安魂」，亦有理。

「医家言：『心藏神，脾藏意，肝藏魂，肺藏魄，肾藏精与志。』与康节所说不同。」曰：「此不可晓。」

尝见徐侍郎敦立。书三字帖于主位前云「磨兜坚」，竟不晓所谓。后竟得来，乃是古人有铭，如「三缄口」之类。此书于腹曰：「磨兜坚，谨勿言！」畏秦祸也。

问：「人有震死者，如何？」曰：「有偶然者，有为恶而感召之者。如人欲操刀杀人，而遇之者或遭其伤刺而死之类是也。」

东坡云：「月未望而鱼脑实，既望则虚。」盖出淮南子，则食脰宜及未望也。

论说物理，因问：「东坡说，人不怕虎者，虎不柰得其人何，是有此理。东坡说小儿不怕者是一证。传灯录载归宗南泉三人曾遇虎，皆不以为事。季清言，有一乡人卖文字，遇虎。其人无走处了，曾闻人言，虎识字，遂铺开文字与虎看，自去。此数事皆其验也。」先生曰：「曾见一僧，名亨，黄龙清会下人，言僧入山遇虎，只是常事。初见时，虎亦作威。近前来，见人不怕他，渐渐去了。后常常见人惯了，都如常。」扬曰：「只是初见不怕难。」先生曰：「人心能坚忍得此时好。」

翟公逊说鬼星渡河，最乱道。鬼星是经星，如何解渡河！

野雉知雷。起于起处。

呆愚，或云，乃门屏上刻作形。汉注未是。

古人作甲用皮，每用必漆。后世用，不知自何时起。

古人问筹者，要说得这事分明，历历落落。这一事了，便尽断，又要得界分分明。

宫，即墙也。

太王画像，头上有一片皮，直裹至颈上，此便是钩领。

王彦辅麈史载[巾璞-王]头之说甚详。

卫朴善算，作莲花漏，其形如称。东坡诋之。

汉祭河用御龙、御马，皆以木为之，此已是纸钱之渐。

纸钱起于玄宗时王玙。盖古人以玉币，后来易以钱。至玄宗惑于王玙之说，而鬼神事繁，无许多钱来埋得，玙作纸钱易之。文字便是难理会。且如唐礼书载范传正言，唯颜鲁公张司业家祭不用纸钱，故衣冠效之。而国初言礼者错看，遂作纸衣冠，而不用纸钱，不知纸钱衣冠有何间别？

古之木，今有无者多。如楷木，只孔子墓上，当时诸弟子各以其方之木来栽，后有此木。今天下皆无此木。其木亦如槐，可作筒，文皆横生，然亦只是文促后似横样。

临安箭，只是钱王将此摇动人心，使神之。

瑞金新铸印。盖尝失一印，重铸之，恐作弊，故加「新铸」之文。国初有一奉使印，亦如此。

秘书省画大树下数人，只古衣而无名。君举以为恐是孔子在宋木下习礼，被伐木时。

秘书省画得唐五王及黄番绰明皇之类，恐是吴道子画。李某跋之，有云：「画当如莼菜。」某初晓不得，不知它如何说得数句恁地好。后乃知他是李伯时外甥。盖画须如莼菜样滑方好，须是圆滑时方妙。

雪里芭蕉，他是会画雪，只是雪中无芭蕉，他自不合画了芭蕉。人却道他会画芭蕉，不知他是误画了芭蕉。

问：「春牛事未见出处。但月令载『出土牛以送寒气』，不知其原果出于此否？或又云，以示劝耕之意。未详孰是？」「某尝见□□云，处士立于县庭土牛之南。恐古者每岁为一牛，至春日别以新易旧而送之也。」

王丈云：「昔有道人云，笋生可以观夜尝插竿以记之，自早至暮，长不分寸；晓而视之，已数寸矣。」次日问：「夜气莫未说到发生处？」曰：「然。然彼说亦一验也。」后在玉山僧舍验之，则日夜俱长，良不知道人之说。

问：「庐山光怪恐其下有宝，故光气发见如此。」「尝见邵武张铸说，曾官岳阳，见江上有光气，其后渔人于其处网得铜钟一枚。又一小说云，某郡某处尝有光处，令人掘得铜印一颗。」先生又自云：「向送葬开善，望见两山之间有光如野烧，从地而发，高而复下。问云，其山旧有铜坑也。」

德粹语婺源有一人，其子见鬼。先生曰：「昔薛士龙之子亦然。」可学因说薛常州之子甚怯弱。曰：「只是精神不全，便如此。向见邪法者咒人，小儿稍灵利者便咒不倒。」可学云：「薛氏之儿所谓『九圣奇鬼』。」先生曰：「渠平生亦好说鬼。」可学云：「薛常州平日亦讲学，何故信此？」曰：「不知其所讲如何。」

兽中，狐最易为精怪。

狐性多疑，每渡河，须冰尽合，乃渡。若闻冰下犹有水声，则终不敢渡，恐冰解也。故黄河边人每视冰上有狐迹，乃敢渡河。又狐每走数步，则必起而人立，四望，立行数步，乃复走。走数步，复人立四望而行。故人性之多疑虑者，谓之狐疑。狼性不能平行，每行，首尾一俯一仰。首至地，则尾举向上；胡举向上，则尾蹇至地，故曰：「狼跋其胡，载蹇其尾。」

因论张天师，先生曰：「本朝有南剑太守林积，送张天师于狱中，而奏云：『其祖乃汉贼，不宜使子孙袭封。』一时人皆信之，而彼独能明其为贼，其所奏必有可观者。林积者，秦相时尝为侍郎。」

郭天锡因算徽宗当为天子，遂得幸，官至承宣使，其人亦鯁直敢说。天觉每要占问时，不尚自去见它，多是使觉范去。后来发觉，蔡元长遂以为天锡有幻术，令人监系，日置猪狗血于其侧，后来只被血熏杀了。

觉范因张天觉事下大狱。自供云：「本是医人，因人医张相公府养娘有效，遂与度牒令某作僧。」

神杀之类，亦只是五行旺衰之气，推亦有此理。但是后人推得小了，太拘忌耳。晓得了，见得破底好。如上蔡言「我要有便有，我要无便无」，方好。然难。不晓底人，只是孟浪不信。吕丈都不晓风水之类，故不信。今世俗人信便有，不信便无，亦只是此心疑与不疑耳。

因及谈命课灵者，曰：「是他精力强，精力到处便自验。」

因说都下士夫爱看命，曰：「士夫功名心切，且得他差除一番，亦好。」曰：「若命中有官，便是天与我。若就人论，便是朝廷与我。今不感戴天与朝廷，却感戴他们，终身不忘，甚可怪！」

陶安国事真武。先生曰：「真武非是有一个神披发，只是玄武。所谓『青龙、朱雀、白虎、玄武』，亦非是有四个恁地物事。以角星为角，心星为心，尾星为尾，是为青龙。虚危星如龟。腾蛇在虚危度之下，故为玄武。真宗时讳『玄』字，改『玄』字为『真』字，故曰『真武』。参星有四只脚如虎，故为白虎。翼星如翼，軫如项下喙，并为冠，故为朱雀。卢仝诗曰：『头戴井冠。』扬子云言『龙、虎、鸟、龟』，正是如此。」

先生问四明龙现事。璘答云：「顷岁鄞县赵公万祷雨于天井山之龙井，曾有龙现。张左藏良臣作记云：『俄有光发波间，如丛炬。复红焰飞动，下见龙之首甚大，不违颜咫尺。大复现小。复现全体，鳞甲燦燦有光，久不没。阴气飒然，见者魄丧神动！』」曰：「见王嘉叟云，见龙初出水，先有物如莲花之状而后水涌。异物出，两眼光如铜盘，与赵尉所见颇合。」

或言某人之死，人有梦见之者，甚恐，遂辞位而去。先生曰：「唐令狐绯亦尝梦见李德裕。明日，语人曰：『卫公精爽可畏！』顷时刘丞相莘老死于贬所。后来得昭雪复官，其子斯立有启谢时宰一联云：『晚岁离骚，径招魂于异域；平生精爽，或见梦于故人！』世传以为佳。」

陈易和叔将赴试，韩魏公戒之曰：「离场屋久，更宜子细！」陈曰：「三十年做老娘，不解倒绷了孩儿！」既而「王」字押作赋韵，「率土之滨莫非王」，遂见黜。魏公闻之笑曰：「果然倒绷了孩儿矣！」

往年见徐端立侍郎云，叶石林尝问某：「或谓司马温公范蜀公议锺律不合，又某与某争某事，盖故为此议，以表见其非朋比之为者。如何？」徐曰：「此事有无不可知。然为此论者，亦可谓不占便宜矣。」石林为之笑，便罢。

汪玉山童稚时，喻玉泉令他对七字对云：「马蹄踏破青青草。」玉山应口对云：「龙爪擎开黯黯云。」

先生说：「沈持要知衢州日，都下早间事，晚已得报。」闵祖云：「要知得如此急做甚？」先生云：「公说得是。」

或言某人轻财好义。先生曰：「以何道理之而义乎？」

因李将为郭帅阁俸，曰：「凡是名利之地，自家退以待之，便自安稳。纔要，只管向前，便危险。事势定是如此。如一碗饭在这里，纔去争，也有争得不被人打底，也有争得被人打底，也有争不得空被人打底。」

或论及欲图押纲厚赏者。先生曰：「譬如一盘珍馐，五人在坐，我爱吃，那四人亦都爱吃。我伸手去拏，那四人亦伸手去拏，未必果谁得之。能恁地思量，便可备知来物。如古者横议权谋之士，虽千万人所欲得底，他也有计术去必得。」

财，犹臑也，近则污人，豪杰之士耻言之。

人言仁不可主兵，义不可主财。某谓，惟仁可以主兵，义可以主财。

贤者顺理而安行，智者知机而固守。丁未耳听。

郑叔友谓：「败不可愆，胜不可狃。」此言殊有味。

王宣子说：「甘卞言，士大夫以面折廷争为职，以此而出，人亦高之。宦官以承顺为事，忽犯颜而出，谁将你当事！如此之乖！后汉吕强，后世无不贤之。」

咏古诗：「丈夫弃甲冑，长揖别上官！」为杨元礼发也。问：「元礼事如何？」曰：「缘一二监司相知者已去，后人不应副赈济，此事已做不得。若取之百姓又不可，所以乞祠。」问：「当时合如何处置方善？」曰：「只得告监司理会赈济。不从，则力争；又不从，则投劾而去，事方分晓。」语毕，遂讽诵此诗云。

沈季文于小学，则有庄敬敦笃而不从事于礼乐射御书数；于大学，则不由格物、致知而遽欲诚意、正心。

黎绍先好个人，可谓「听其言也厉」！

周显祖不事外饰，天资简朴。

诸葛诚之守立过人。

刘季高也豪爽，只是也无脑头。

林择之曰：「上四州人轻扬，不似下四州人。」先生曰：「下四州人较厚。潮阳士人亦厚，然亦陋。莆人多诈，淳朴无伪者，陈魏公而已。」

或传连江镇寇作，烧千余家。时张子直通判云：「此处人烟极盛。」曰：「某尝疑此地如何承载得许多人？」力行退而思之，此所谓知小图大，力小任重之意。

前年郑瀛上书得罪，杖八十，下临安赎。临安一吏人悯之，见其无钱，为代出钱赎之。

王侍郎普之弟某，经兵火，其乳母抱之走，为一将官所得。乳母自思，为王氏乳母而失其子，其罪大矣！遂潜谋归计，将此将官家兵器皆去其刃，弓则断其弦。自求一好马，抱儿以逃。追兵踵至，匿于麦中，如此者三四。仅全儿，达王家。常见一僧说之，僧今亦忘矣。欲为之传，未果。义刚录云：「常见一老僧云，李伯时家遭寇，伯时尚小，被贼并姝子劫去。贼将遂以姝子为妻。一日上元，其夫出看，姝子以计遣诸婢，皆往看。遂将弓箭刀刃之属，尽投于井，马亦解放，但自乘一马而去。少顷，闻前面有人马声，恐是来赶他，乃下马走入麦中藏。其贼尚以鎗入麦中捞揽，幸而小底不曾啼，遂无事。未几，得闻那贼说：『这贼婢，知他那里去！』渠知无事，遂又走。夜行昼伏，数日方到，寻见他家人。某尝欲记此事。后来被那僧死了，遂无问处，竟休了。」

陈光泽二子求字。先生字萃曰「仲亨」，云：「萃便亨，凡物积之厚而施之也广，如水积得科子满，便流。」又字华曰「仲蔚」，云：「『君子豹变，其文蔚也。』变谓变其态。若里面变得是虎，外面便有虎之文；变得是豹，外面便有豹之文。」

有言士大夫家文字散失者。先生然曰：「魏元履宋子飞两家文籍散乱，皆某不勇决之当时若是聚众与之抄札封锁，则庶几无今日之患！」

德粹问：「十年前屡失子，亦曾写书问先生。先生答皆云，子之有无皆命，不必祈祷。后又以弟为子，更有甚碍理处。舍弟之子年乃大于此，则是叔拜侄。」曰：「以弟为子，昭穆不顺。」方伯谟曰：「便是弟之子小亦不可。」曰：「然。」

问：「唐诰敕如何都是自写？」曰：「不知如何。想只是自写了，却去计会印。如蔡君谟封赠，亦是自写。看来只是自有字名，故如此。」

「张以道向在黄岩见颜鲁公的派孙因事到官。其人持鲁公诰敕五七道来庭下，称有荫。细看其诰敕，皆鲁公亲书其字，而其诰乃是黄纸书之。此义如何？」先生曰：「鲁公以能书名，当时因自书之，而只用印。又亦不足据。本朝蔡君谟封赠其祖诰敕，亦自写之。盖其以字名，人亦乐令其自写也。」鲁公诰，后为刘会之所藏。

一日请食荔子，因论：「兴化军陈紫，自蔡端明迄今又二百来年，此种犹在，而甘美绝胜，独无它本。天地间有不可晓处率如此。所谓『及其至也，圣人有所不能知。』要之，它自有个丝脉相通，但人自不知耳。圣人也只得大纲，到不可知处，亦无可奈何。但此等琐碎，不知亦无害尔。」

先生因吃茶罢，曰：「物之甘者，吃过必酸；苦者吃过却甘。茶本苦物，吃过却甘。」问：「此理如何？」曰：「也是一个道理。如始于忧勤，终于逸乐，理而后和。盖礼本天下之至严，行之各得其分，则至和。又如『家人嗃嗃，悔厉吉；妇子嘻嘻，终吝』，都是此理。」

建茶如「中庸之为德」，江茶如伯夷叔齐。又曰：「南轩集云：『草茶如草泽高人，腊茶如台阁胜士。』似他之说，则俗了建茶，却不如适间之说两全也。」

侍先生过水南，谷中见一种蒿，柔嫩香气，温润可爱，因采一二茎把玩。先生曰：「此即古人所谓兰是也。」又云：「蕙亦非今之蕙，乃零陵香是也。」炎。

今福州红糟，即古之所谓醴酒也，用匙挑吃。

古升，十六寸二分为升，容一百六十二寸为斗。

今之一升，即古之三升；今之一两，即古之三两。

古钱有「货泉」字，「货布」字，是王莽钱。于古尺正径一寸。虽久有损，大概亦是。

先生见正甫所衣之衫只用白练圆领，领用皂。问：「此衣甚制度？」曰：「是唐衫。」先生不复说，后遂易之。

「布一窳四十眼，着八十丝为一升。今兴化人能为之」云云。「十升布已难做。至如三十升，不知古人如何做也。若三升布，则极疏矣。古人不讳白，皮弁乃以白鹿皮为之，但加饰焉。如冠之白，但用疏细为吉凶耳。」

或云：「俗语：『夜饭减一口，活得九十九。』」曰：「此出古乐府三叟诗。」

墨翟与工输巧争辩云云。论到下梢一着胜一着，没了期。一曰：「吾知其所以拒子矣，吾不言。」一曰：「吾知所以攻子矣，吾不言。」

莽何罗本姓马，乃后汉马后之祖，班固为泽而改之。

步鹭不去，为瓜耳。瓜可无，身不可无。

陶隐居注本草，不识那物，后说得差背底多。缘他是个南人，那时南北隔绝，他不识北方物事，他居建康。

仙游有蔡溪，见说甚好。里面有一片大石，有一石门，人去沿溪到那石上。有陈理常，居太学。闻此地好，赍少饼，径入去石上坐。饥甚，则吃少许饼。久后吃尽了，饥不奈何。欲出，则当初入门已发了誓，遂且忍饿。遇樵者，见他在坐，亦异之。间得些物事来吃。久后报得外面道人都来，遂起得个庵，自此却好。病翁尝至其庵。时陈居士方死，尚在坐，未曾敛。见面前一石

头，似个香山子。子细看，又不是石，恰似乳香滴成样，都通明。身旁一道人云：「是陈先生临死时滴出鼻涕。」又一道人来礼拜，叹息云：「可惜陈先生炼得成后却不成！」

崇观间，李定之子某，有文字乞毁通鉴板。建炎间坐此贬窜，后放归复官。词云：「下乔木而入幽谷，朕姑示于宽恩；以鸱鸢而笑凤凰，尔无沉于述识！」

朱子语类卷第一百三十九

论文上

有治世之文，有衰世之文，有乱世之文。六经，治世之文也。如国语委靡繁絮，真衰世之文耳。是时语言议论如此，宜乎周之不能振起也。至于乱世之文，则战国是也。然有英伟气，非衰世国语之文之比也。饶录云：「国语说得絮，只是气衰。又不如战国文字，更有些精彩。」楚汉间文字真是奇伟，岂易及也！又曰：「国语文字极困苦，振作不起。战国文字豪杰，便见事情。非你杀我，则我杀你。」黄云：「观一时气象如此，如何遏捺得住！所以后汉家之治也。」

楚词不甚怨君。今被诸家解得都成怨君，不成模样。九歌是托神以为君，言人间隔，不可企及，如己不得亲近于君之意。以此观之，他便不是怨君。至山鬼篇，不可以君为山鬼，又倒说山鬼欲亲人而不可得之意。今人解文字不看大意，只逐句解，意却不贯。楚词。

问离骚卜居篇内字。曰：「字义从来晓不得，但以意看可见。如『突梯滑稽』，只是软熟迎逢，随人倒，随人起底意思。如这般文字，更无些小窒碍。想只是信口恁地说，皆自成文。林艾轩尝云：『班固扬雄以下，皆是做文字。已前如司马迁司马相如等，只是恁地说出。』今看来是如此。古人有取于『登高能赋』，这也须是敏，须是会说得通畅。如古者或以言扬，说得也是一件事，后世只就纸上做。如就纸上做，则班扬便不如已前文字。当时如苏秦张仪，都是会说。史记所载，想皆是当时说出。」又云：「汉末以后，只做属对文字，直至后来，只管弱。如苏颞着力要变，变不得。直至韩文公出来，尽扫去了，方做成古文。然亦止做得未属对合偶以前体格，然当时亦无人信他。故其文亦变不尽，纔有一二大儒略相效，以下并只依旧。到得陆宣公奏议，只是双关做去。又如子厚亦自有双关之文，向来道是他初年文字。后将年谱看，乃

是晚年文字，盖是他效世间模样做则剧耳。文气衰弱，直至五代，竟无能变。到尹师鲁欧公几人出来，一向变了。其间亦有欲变而不能者，然大概都要变。所以做古文自是古文，四六自是四六，却不滚杂。」

楚些，沈存中以「些」为咒语，如今释子念「娑婆诃」三合声，而巫人之祷亦有此声。此却说得好。盖今人只求之于雅，而不求之于俗，故下一半都晓不得。离骚协韵到篇终，前面只发两例。后人不晓，却谓只此两韵如此。

楚词注下事，皆无这事。是他晓不得后，却就这语意撰一件事为证，都失了他那正意。如淮南子山海经，皆是如此。

高斗南解楚词引瑞应图。周子充说馆阁中有此书，引得好。他更不问义理之是非，但有出处便说好。且如天问云：「后棘宾商。」山海经以为后上三嫫于天，因得九叹九辨以归。如此，是天亦好色也！柳子厚天对，以为胸嫫，说天以此乐相博换得。某以为「棘」字是「梦」字，「商」字是古文篆「天」字。如郑康成解记「衣衰」作「齐衰」，云是坏字也，此亦是擦坏了。盖后梦宾天，如赵简子梦上帝之类。宾天是为之宾，天与之以是乐也。今人不曾读古书，如这般等处，一向恁地过了。陶渊明诗：「形夭无千岁。」曾氏考山海经云：「当作『形夭舞干戚』。」看来是如此。周子充不以为然，言只是说精卫也，此又不用出处了。

古人文章，大率只是平说而意自长。后人文章务意多而酸涩。如离骚初无奇字，只恁说将去，自是好。后来如鲁直恁地着力做，却自是不好。道夫录云：「古今拟骚之作，惟鲁直为无谓。」

古赋虽熟，看屈宋韩柳所作，乃有进步处。入本朝来，骚学殆绝，秦黄晁张之徒不足学也。

荀卿诸赋缜密，盛得水住。欧公蝉赋：「其名曰蝉。」这数句也无味。

楚词平易。后人学做者反艰深了，都不可晓。

汉初贾谊之文质实。晁错说利害处好，答制策便乱道。董仲舒之文缓弱，其答贤良策，不答所问切处；至无紧要处，有累数百言。东汉文章尤更不如，渐渐趋于对偶。如杨震辈皆尚讖纬，张平子非之。然平子之意，又却理会风角、鸟占，何愈于讖纬！陵夷至于三国两晋，则文气日卑矣。古人作文作诗，多是模仿前人而作之。盖学之既久，自然纯熟。如相如封禅书，模仿极多。柳子厚见其如此，却作贞符以反之，然其文体亦不免乎蹈袭也。汉文。

司马迁文雄健，意思不帖帖，有战国文气象。贾谊文亦然。老苏文亦雄健。似此皆有不帖帖意。仲舒文实。刘向文又较实，亦好，无些虚气象；比之仲舒，仲舒较滋润发挥。大抵武帝以前文雄健，武帝以后更实。到杜钦谷永书，又太弱无归宿了。匡衡书多有好处，汉明经中皆不似此。

仲舒文大概好，然也无精彩。

林艾轩云：「司马相如赋之圣者。扬子云班孟坚只填得他腔子，佐录作「腔子满」。如何得似他自在流出！左太冲张平子竭尽气力又更不及。」

问：「吕舍人言，古文衰自谷永。」曰：「何止谷永？邹阳狱中书已自皆作对子了。」又问：「司马相如赋似作之甚易。」曰：「然。」又问：「高适焚舟决胜赋甚浅陋。」曰：「文选齐梁间江总之徒，赋皆不好了。」因说：「神宗修汴城成，甚喜。曰：『前代有所作时，皆有赋。』周美成闻之，遂撰汴都赋进。上大喜，因朝降出，宰相每有文字降出时，即合诵一遍。宰相不知是谁，知古赋中必有难字，遂传与第二人，以次传至尚书右丞王和甫，下无人矣。和甫即展开琅然诵一遍。上喜，既退，同列问如何识许多字？和甫曰：『某也只是读傍文。』扬录作「一边」。吕编文鉴，要寻一篇赋冠其首，又以美成赋不甚好，遂以梁周翰五凤楼赋为首，美成赋亦在其后。」

宾戏解嘲剧秦贞符诸文字，皆祖宋玉之文，进学解亦此类。阳春白雪云云者，不记其名，皆非佳文。

夜来郑文振问：「西汉文章与韩退之诸公文章如何？」某说：「而今难说。便与公说某人优，某人劣，公亦未必信得及。须是自看得这一人文字某处好，某处有病，识得破了，却看那一人文字，便见优劣如何。若看这一人文字未破，如何定得优劣！便说与公优劣，公亦如何便见其优劣处？但子细自看，自识得破。而今人所以识古人文字不破，只是不曾子细看。又兼是先将自家意思横在胸次，所以见从那偏处去，说出来也都是横说。」又曰：「人做文章，若是子细看得一般文字熟，少间做出文字，意思语脉自是相似。读得韩文熟，便做出韩文底文字；读得苏文熟，便做出苏文底文字。若不曾子细看，少间却不得用。向来初见拟古诗，将谓只是学古人之诗。元来却是如古人说『灼灼园中花』，自家也做一句如此；『迟迟涧畔松』，自家也做一句如此；『磊磊涧中石』，自家也做一句如此；『人生天地间』，自家也做一句如此。意思语脉，皆要似他底，只换却字。某后来依如此做得二三十首诗，便觉得长进。盖意思句语血脉势向，皆效它底。大率古人文章皆是行正路，后来杜撰底皆是行狭隘邪路去了。而今只是依正底路脉做将去，少间文章自会高人。」又云：

「苏子由有一段论人做文章自有合用底字，只是下不着。又如郑齐叔云，做文字自有稳底字，只是人思量不着。横渠云：『发明道理，惟命字难。』要之，做文字下字实是难，不知圣人说出来底，也只是这几字，如何铺排得恁地安稳！或曰：「子瞻云：『都来这几字，只要会铺排。』」然而人之文章，也只是三十岁以前气格都定，但有精与未精耳。然而掉了底便荒疏，只管用功底又较精。向见韩无咎说，它晚年做底文字，与他二十岁以前做底文字不甚相远，此是它自验得如此。人到五十岁，不是理会文章时前面事多，日子少了。若后生时，每日便偷一两时闲做这般工夫。若晚年，如何有工夫及此！」或曰：「人之晚年，知识却会长进。」曰：「也是后生时都定，便长进也不会多。然而能用心于学问底，便会长进。若不学问，只纵其客气底，亦如何会长进？日见昏了。有人后生气盛时，说尽万千道理，晚年只恁地鬪鞞底。」或引程先生曰：「人不学，便老而衰。」曰：「只这一句说尽了。」又云：「某人晚年日夜去读书。某人戏之曰：『吾丈老年读书，也须还读得入。不知得入如何得出？』谓其不能发挥出来为做文章之用也。」其说虽粗，似有理。又云：「人晚年做文章，如秃笔写字，全无锋锐可观。」又云：「某四十以前，尚要学人做文章，后来亦不暇及此矣。然而后来做底文字，便只是二十左右岁做底文字。」又云：「刘季章近有书云，他近来看文字，觉得心平正。某答他，令更掉了这个，虚心看文字。盖他向来便是硬自执他说，而今又是将这一说来罩正身，未理会得在。大率江西人都是硬执他底横说，如王介甫陆子静都只是横说。且如陆子静说文帝不如武帝，岂不是横说！」又云：「介甫诸公取人，如资质淳厚底，他便不取；看文字稳底，他便不取。如那决裂底，他便取，说他转时易。大率都是硬执他底。」

张以道曰：「『眄庭柯以怡颜』，眄，读如俛，读作盼者非。」

韩文力量不如汉文，汉文不如先秦战国。

大率文章盛，则国家却衰。如唐贞观开元都无文章，及韩昌黎柳河东以文显，而唐之治已不如前矣。汪圣锡云：「国初制诏虽粗，却甚好。」又如汉高八年诏与文帝即位诏，只三数句，今人敷衍许多，无过只是此个柱子。韩柳。

先生方修韩文考异，而学者因曰：「韩退之议论正，规模阔大，然不如柳子厚较精密，如辨鹞冠子及说列子在庄子前及非国语之类，辨得皆是。」黄达才言：「柳文较古。」曰：「柳文是较古，但却易学，学便似他，不似韩文规模阔。学柳文也得，但会衰了人文字。」夔孙录云：「韩文大纲好，柳文论事却较精核，如辨鹞冠子之类。非国语中尽有好处。但韩难学，柳易学。」

扬因论韩文公，谓：「如何用功了，方能辨古书之真伪？」曰：「鶡冠子亦不曾辨得。柳子厚谓其书乃写贾谊鹏赋之类，故只有此处好，其它皆不好。柳子厚看得文字精，以其人刻深，故如此。韩较有些王道意思，每事较含洪，便不能如此。」

退之要说道理，又要则剧，有平易处极平易，有险奇处极险奇。且教他在潮州时好，止住得一年。柳子厚却得永州力也。

柳学人处便绝似。平淮西雅之类甚似诗，诗学陶者便似陶。韩亦不必如此，自有好处，如平淮西碑好。

陈仲蔚问：「韩文褻义，说懿献二庙之事当否？」曰：「说得好。其中所谓『兴圣庙』者，乃是叙武昭王之庙，乃唐之始祖。然唐又封皋陶为帝，又尊老子为祖，更无理会。」又问：「韩柳二家，文体孰正？」曰：「柳文亦自高古，但不甚醇正。」又问：「子厚论封建是否？」曰：「子厚说『封建非圣人意也，势也』，亦是。但说到后面有偏处，后人辨之者亦失之太如廖氏所论封建，排子厚太且封建自古便有，圣人但因自然之理势而封之，乃见圣人之公心。且如周封康叔之类，亦是古有此制。因其有功、有德、有亲，当封而封之，却不是圣人有不得已处。若如子厚所说，乃是圣人欲吞之而不可得，乃无可奈何而为此！不知所谓势者，乃自然之理势，非不得已之势也。且如射王中肩之事，乃是周末征伐自诸侯出，故有此等事。使征伐自天子出，安得有是事？然封建诸侯，却大故难制御。且如今日蛮洞，能有几大！若不循理，朝廷亦无如之何。若古时有许多国，自是难制。如隐公时原之一邑，乃周王不奈他何，赐与郑，郑不能制；到晋文公时，周人将与晋，而原又不服，故晋文公伐原。且原之为邑甚小，又在东周王城之侧，而周王与晋郑俱不能制。盖渠自有兵，不似今日太守有不法处，便可以降官放罢。古者大率动便是征伐，所以孟子曰：『三不朝，则六师移之。』在周官时已是如此了。便是古今事势不同，便是难说。」因言：「孟子所谓五等之地，与周礼不同。孟子盖说夏以前之制，周礼乃是成周之制。如当时封周公于鲁，乃七百里。于齐尤阔，如所谓『东至于海，西至于河，南至于穆陵，北至于无棣』。以地理考之，大段阔。所以禹在涂山，万国来朝。至周初，但千八百国。」又曰：「譬如一树，枝叶太繁时，本根自是衰枯。如秦始皇则欲削去枝叶而自留一干，亦自不可。」

有一等人专于为文，不去读圣贤书。又有一等人知读圣贤书，亦自会作文，到得说圣贤书，却别做一个诧异模样说。不知古人为文，大抵只如此，那得许多诧异！韩文公诗文冠当时，后世未易及。到他上宰相书，用「菁菁者莪」，诗注一齐都写在里面。若是他自作文，岂肯如此作？最是说「载沉载

浮」，「沉浮皆载也」，可笑！「载」是助语，分明彼如此说了，他又如此用。韩文。

退之除崔群侍郎制最好。但只有此制，别更无，不知如何。

或问：「伯夷颂『万世标准』与『特立独行』，虽足以明君臣之大义，适权通变，又当循夫理之当然者也。」先生曰：「说开了，当云虽武王周公为万世标准，然伯夷叔齐惟自特立不顾。」又曰：「古本云：『一凡人沮之誉之。』与彼夫圣人是一对，其文意尤有力。」椿。

退之送陈彤秀才序多一「不」字，旧尝疑之，只看过了。后见谢子畅家本，乃后山传欧阳本，圈了此「不」字。

韩退之墓志有怪者了。

先生喜韩文宴喜亭记及韩弘碑。碑，老年笔。

「唐僧多从士大夫之有名者讨诗文以自华，如退之送文畅序中所说，又如刘禹锡自有一卷送僧诗。」或云：「退之虽辟佛，也多要引接僧徒。」曰：「固是。他所引者，又却都是那破赖底僧，如灵师惠师之徒。及晚年见大颠于海上，说得来阔大胜妙，自然不得不服。人多要出脱退之，也不消得，恐亦有此理也。」

先辈好做诗与僧，僧多是求人诗序送行。刘禹锡文集自有一册送僧诗，韩文公亦多与僧交涉，又不曾见好僧，都破落户。然各家亦被韩文公说得也狼狈。文公多只见这般僧，后却撞着一个大颠，也是异事。人多说道被大颠说下了，亦有此理。是文公不曾理会他病痛，彼他纔说得高，便道是好了，所以有「颇聪明，识道理，实能外形骸以理自胜」之语。

才卿问：「韩文李汉序头一句甚好。」曰：「公道好，某看来有病。」陈曰：「『文者，贯道之器。』且如六经是文，其中所道皆是这道理，如何有病？」曰：「不然。这文皆是从道中流出，岂有文反能贯道之理？文是文，道是道，文只如吃饭时下饭耳。若以文贯道，却是把本为末。以末为本，可乎？其后作文者皆是如此。」因说：「苏文害正道，甚于老佛，且如易所谓「利者义之和」，却解为义无利则不和，故必以利济义，然后合于人情。若如此，非惟失圣言之本指，又且陷溺其心。」先生正色曰：「某在当时，必与他辩。」却笑曰：「必被他无礼。」友仁。

柳文局促，有许多物事，却要就些子处安排，简而不古，更说些也不妨。封建论并数长书是其好文，合尖气短。如人火忙火急来说不及，又便了了。柳文。

柳子厚文有所模仿者极精，如自解诸书，是仿司马迁与任安书。刘原父作文便有所仿。

「宫沉羽振，锦心绣口」，柳子厚语。

韩千变万化，无心变；欧有心变。杜祈公墓志说一件未了，又说一件。韩董晋行状尚稍长。权德舆作宰相神道碑，只一板许，欧苏便长了。苏体只是一类。柳伐原议极局促，不好，东莱不知如何喜之。陈后山文如仁宗飞白书记大段好，曲折亦好，墓志亦好。有典有则，方是文章。其它文亦有大局促不好者，如题太白像、高轩过古诗，是晚年做到平易处，高轩过恐是绝笔。又一条云：「后山仁宗飞白书记，其文曲折甚多，过得自在，不如柳之局促。」总论韩柳欧苏诸公。

东坡文字明快。老苏文雄浑，尽有好处。如欧公曾南豊韩昌黎之文，岂可不看？柳文虽不全好，亦当择。合数家之文择之，无二百篇。下此则不须看，恐低了人手段。但采他好处以为议论，足矣。若班马孟子，则是大底文字。

韩文欧阳文曾文一字挨一字，谨严，然太迫。又云：「今人学文者，何曾作得一篇！枉费了许多气力。大意主乎学问以明理，则自然发为好文章。诗亦然。」

国初文章，皆严重老成。尝观嘉佑以前诰词等，言语有甚拙者，而其人才皆是当世有名之士。盖其文虽拙，而其辞谨重，有欲工而不能之意，所以风俗浑厚。至欧公文字，好底便十分好，然犹有甚拙底，未散得他和到东坡文字便已驰骋，忒巧了。及宣政间，则穷极华丽，都散了和所以圣人取「先进于礼乐」，意思自是如此。国朝文。

刘子澄言：「本朝只有四篇文章好：太极图西铭易传序春秋传序。」因言，杜诗亦何用？曰：「是无意思。大部小部无万数，益得人甚事？」因伤时文之弊，谓：「张才叔书义好。自靖人自献于先王义，胡明仲醉后每诵之。」又谓：「刘棠舜不穷其民论好，欧公甚喜之。其后姚孝宁易义亦好。」寿昌录云：「或问太极西铭。」曰：「自孟子以后，方见有此两篇文章」。

李泰伯文实得之经中，虽浅，然皆自大处起议论。首卷潜书民言好，如古潜夫论之类。周礼论好，如宰相掌人主饮食男女事，某意如此。今其论皆然，文字气象大段好，甚使人爱之，亦可见其时节方兴如此好。老苏父子自史中战国策得之，故皆自小处起议论，欧公喜之。李不软贴，不为所喜。范文正公好处，欧不及。李晚年须参道，有一记说达磨宗派甚详，须是大段去参究来。又曰：「以李视今日之文，如三日新妇然。某人辈文字，乃蛇鼠之见。」

先生读宋景文张巡赞，曰：「其文自成一家。景文亦服人，尝见其写六一泷冈阡表二句云：『求生而不得，则死者与我皆无恨也。』」

温公文字中多取荀卿助语。

六一文一倡三叹，今人是如何作文！

「六一文有断续不接处，如少了字模样。如秘演诗集序『喜为歌诗以自娱』，『十年间』，两节不接。六一居士传意凡文弱。仁宗飞白书记文不佳。制造首尾四六皆治平间所作，非其得意者。恐当时亦被人催促，加以文思缓，不及子细，不知如何。然有纤余曲折，辞少意多，玩味不能已者，又非辞意一直者比。黄梦升墓志极好。」问先生所喜者。云：「丰乐亭记。」

陈同父好读六一文，尝编百十篇作一集。今刊行丰乐亭记是六一文之最佳者，却编在拾遗。

欧公文字锋刃利，文字好，议论亦好。尝有诗云：「玉颜自古为身累，肉食何人为国谋！」以诗言之，是第一等好诗！以议论言之，是第一等议论！拱寿。

「钦夫文字不甚改，改后往往反不好。」亚夫曰：「欧公文字愈改愈好。」曰：「亦有改不尽处，如五代史宦者传末句云：『然不可不戒。』当时必有载张承业等事在此，故曰：『然不可不戒。』后既不欲载之于此，而移之于后，则此句当改，偶忘削去故也。」

因改谢表，曰：「作文自有稳字。古之能文者，纔用使用着这样字，如今不免去搜索修改。」又言：「欧公为蒋颖叔辈所诬，既得辨明，谢表中自叙一段，只是自胸中流出，更无些窒碍，此文章之妙也。」又曰：「欧公文亦多是修改到妙处。顷有人买饶录作「见」。得他醉翁亭记藁，初说滁州四面有山，凡数十字，末后改定，只曰：『环滁皆山也』五字而已。饶录云：「有数十字

序滁州之山。忽大圈了，一边注「环滁皆山也」一句。如寻常不经思虑，信意所作言语，亦有绝不成文理者，不知如何。」

前辈见人，皆通文字。先生在同安，尝见六一见人文字三卷子，是以平日所作诗文之类楷书以献之。

欧公文章及三苏文好，说只是平易说道理，初不曾使差异底字换却那寻常底字。儒用。

文字到欧曾苏，道理到二程，方是畅。荆公文暗。

「欧公文字敷腴温润。曾南丰文字又更峻洁，虽议论有浅近处，然却平正好。到得东坡，便伤于巧，议论有不正当处。后来到中原，见欧公诸人了，文字方稍平。老苏尤甚。大抵已前文字都平正，人亦不会大段巧说。自三苏文出，学者始日趋于巧。如李泰伯文尚平正明白，然亦已自有些巧了。」广问：「荆公之文如何？」曰：「他却似南丰文，但比南丰文亦巧。荆公曾作许氏世谱，写与欧公看。欧公一日因曝书见了，将看，不记是谁作，意中以为荆公作。」又曰：「介甫不解做得恁地，恐是曾子固所作。」广又问：「后山文如何？」曰：「后山煞有好文字，如黄楼铭馆职策皆好。」又举数句说人不怨暗君怨明君处，以为说得好。广又问：「后山是宗南丰文否？」曰：「他自说曾见南丰于襄汉间。后见一文字，说南丰过荆襄，后山携所作以谒之。南丰一见爱之，因留款语。适欲作一文字，事多，因托后山为之，且授以意。后山文思亦涩，穷日之力方成，仅数百言。明日，以呈南丰，南丰云：『大略也好，只是冗字多，不知可为略删动否？』后山因请改窜。但见南丰就坐，取笔抹数处，每抹处连一两行，便以授后山。凡削去一二百字。后山读之，则其意尤完，因叹服，遂以为法。所以后山文字简洁如此。」广因举秦丞相教其子孙作文说，中说后山处。曰：「他都记错了。南丰入史馆时，止为检讨官。是时后山尚未有官。后来入史馆，尝荐邢和叔。虽亦有意荐后山，以其未有官而止。」扬录云：「秦作后山叙，谓南丰辟陈为史官。陈元佑间始得官，秦说误」。

因言文士之失，曰：「今晓得义理底人，少间被物欲激搏，犹自一强一弱，一胜一负。如文章之士，下梢头都靠不得。且如欧阳公初间做本论，其说已自大段拙了，然犹是一片好文章，有头尾。它不过欲封建、井田，与冠、婚、丧、祭、搜田、燕飧之礼，使民朝夕从事于此，少间无工夫被佛氏引去，自然可变。其计可谓拙矣，然犹是正当议论也。到得晚年，自做六一居士传，宜其所得如何，却只说有书一千卷，集古录一千卷，琴一张，酒一壶，碁一局，与一老人为六，更不成说话，分明是自纳败阙！如东坡一生读尽天下书，

说无限道理。到得晚年过海，做过化峻灵王庙碑，引唐肃宗时一尼恍惚升天，见上帝，以宝玉十三枚赐之云，中国有大灾，以此镇之。今此山如此，意其必有宝云云，更不成议论，似丧心人说话！其它人无知，如此说尚不妨，你平日自视为如何？说尽道理，却说出这般话，是可怪否？『观于海者难为水，游于圣人之门者难为言』，分明是如此了，便看他们这般文字不入。」

问：「坡文不可以道理并全篇看，但当看其大者。」曰：「东坡文说得透，南丰亦说得透，如人会相论底，一齐指摘说尽了。欧公不尽说，含蓄无尽，意又好。」因谓张定夫言，南丰秘阁诸序好。曰：「那文字正是好。峻灵王庙碑无见识，伏波庙碑亦无意思。伏波当时踪迹在广西，不在彼中，记中全无发明。」扬曰：「不可以道理看他。然二碑笔健。」曰：「然」。又问：「潜真阁铭好？」曰：「这般闲戏文字便好，雅正底文字便不好。如韩文公庙碑之类，初看甚好读，子细点检，疏漏甚多。」又曰：「东坡令其侄学渠兄弟蚤年应举时文字。」

人老气衰，文亦衰。欧阳公作古文，力变旧习。老来照管不到，为某诗序，又四六对偶，依旧是五代文习。东坡晚年文虽健，不衰，然亦疏鲁，如南安军学记，海外归作，而有「弟子扬觝序点者三」之语！「序点」是人姓名，其疏如此！

六一记菱溪石，东坡记六菩萨，皆寓意，防人取去，然气象不类如此。

老苏之文高，只议论乖角。

老苏文字初亦喜看，后觉得自家意思都不正当。以此知人不可看此等文字，固宜以欧曾文字为正。东坡子由晚年文字不然，然又皆议论衰了。东坡初进策时，只是老苏议论。

坡文雄健有余，只下字亦有不贴实处。

坡文只是大势好，不可逐一字去点检。

东坡墨君堂记，只起头不合说破「竹」字。不然，便似毛颖传。必大

东坡欧阳公文集叙只恁地文章尽好。但要说道理，便看不得，首尾皆不相应。起头甚么样大，末后却说诗赋似李白，记事似司马相如

统领商荣以温公神道碑为餽。先生命吏约道夫同视，且曰：「坡公此文，说得来恰似山摧石裂。」道夫问：「不知既说『诚』，何故又说『一』？」曰：「这便是他看道理不破处。」顷之，直卿至，复问：「若说『诚之』，则说『一』亦不妨否？」曰：「不用恁地说，盖诚则自能一。」问：「大凡作这般文字，不知还有布置否？」曰：「看他也只是据他一直恁地说将去，初无布置。如此等文字，方其说起头时，自未知后面说甚么在。」以手指中间曰：「到这里，自说尽，无可说了，却忽然说起来。如退之南丰之文，却是布置。某旧看二家之文，复看坡文，觉得一段中欠了句，一句中欠了字。」又曰：「向尝闻东坡作韩文公庙碑，一日思得颇久。饶录云：『不能得一起头，起行百十遭。』忽得两句云：『匹夫而为百世师，一言而为天下法。』遂扫将去。」道夫问：「看老苏文，似胜坡公。黄门之文，又不及东坡。」曰：「黄门之文衰，远不及，也只有黄楼赋一篇尔。」道夫因言欧阳公文平淡。曰：「虽平淡，其中却自美丽，有好处，有不可及处，却不是鬪茸无意思。」又曰：「欧文如宾主相见，平心定气，说好话相似。坡公文如说不办后，对人闹相似，都无恁地安详。」蜚卿问范太史文。曰：「他只是据见定说将去，也无甚做作。如唐鉴虽是好文字，然多照管不及，评论总意不尽。只是文字本体好，然无精神，所以有照管不到处；无气力，到后面多脱了。」道夫因问黄门古史一书。曰：「此书尽有好处。」道夫曰：「如他论西门豹投巫事，以为他本循良之吏，马迁列之于滑稽，不当。似此议论，甚合人情。」曰：「然。古史中多有好处。如论庄子三四篇讥议夫子处，以为决非庄子之书，乃是后人截断庄子本文换入，此其考据甚精密。由今观之，庄子此数篇亦甚鄙俚。」

或问：「苏子由之文，比东坡稍近理否？」曰：「亦有甚道理？但其说利害处，东坡文字较明白，子由文字不甚分晓。要之，学术只一般。」因言：「东坡所荐引之人多轻儇之士。若使东坡为相，则此等人定皆布满要路，国家如何得安静！」

诸公祭温公文，只有子由文好。

欧公大段推许梅圣俞所注孙子，看得来如何得似杜牧注底好？以此见欧公有不公处。」或曰：「圣俞长于诗。」曰：「诗亦不得谓之好。」或曰：「其诗亦平淡。」曰：「他不是平淡，乃是枯槁。」拱寿。

范淳夫文字纯粹，下一个字，便是合当下一个字，东坡所以伏他。东坡轻文字，不将为事。若做文字时，只是胡乱写去，如后面恰似少后添。

「后来如汪圣锡制诰，有温润之」曾问某人，前辈四六语孰佳？答云：「莫如范淳夫。」因举作某王加恩制云：「『周尊公旦，地居四辅之先；汉重

王苍，位列三公之上。若昔仁祖，尊事荆王；顾予冲人，敢后兹典！』自然平正典重，彼工于四六者却不能及。」

刘原父才思极多，涌将出来，每作文，多法古，绝相似。有几件文字学礼记，春秋说学公谷，文胜贡父。

刘贡父文字工于摹仿。学公羊仪礼。

苏子容文慢。

南丰文字确实。

问：「南丰文如何？」曰：「南丰文却近质。他初亦只是学为文，却因学文，渐见些子道理。故文字依傍道理做，不为空言。只是关键紧要处，也说得宽缓不分明。缘他见处不彻，本无根本工夫，所以如此。但比之东坡，则较质而近理。东坡则华艳处多。」或言：「某人如搏谜子，更不可晓。」曰：「然。尾头都不说破，头边做作扫一片去也好。只到尾头，便没合杀，只恁休了。篇篇如此，不知是甚意思。」或曰：「此好奇之」曰：「此安足为奇！观前辈文章如贾谊董仲舒韩愈诸人，还有一篇如此否？夫所贵乎文之足以传远，以其议论明白，血脉指意晓然可知耳。文之最难晓者，无如柳子厚。然细观之，亦莫不自有指意可见，何尝如此不说破？其所以不说破者，只是吝惜，欲我独会而他人不能，其病在此。大概是不肯蹈袭前人议论，而务为新奇。惟其好为新奇，而又恐人皆知之也，所以吝惜。」

曾所以不及欧处，是纤徐扬录作「余」。曲折处。曾喜仿真人文字，拟岷台记，是仿醉翁亭记，不甚似。

南丰拟制内有数篇，虽杂之三代诰命中亦无愧。

南丰作宜黄筠州二学记好，说得古人教学意出。

南丰列女传序说二南处好。

南丰范贯之奏议序，气脉浑厚，说得仁宗好。东坡赵清献神道碑说仁宗处，其文气象不好。「第一流人」等句，南丰不说。子由挽南丰诗，甚服之。

两次举南丰集中范贯之奏议序末，文之备尽曲折处。

南丰有作郡守时榜之类为一集，不曾出。先生旧喜南丰文，为作年谱。

问：「尝闻南丰令后山一年看伯夷传，后悟文法，如何？」曰：「只是令他看一年，则自然有自得处。」

江西欧阳永叔王介甫曾子固文章如此好。至黄鲁直一向求巧，反累正

「陈后山之文有法度，如黄楼铭，当时诸公都敛衽。」佐录云：「便是今人文字都无他抑扬顿挫。」因论当世人物，有以文章记问为能，而好点检它人，不自点检者。曰：「所以圣人说：『益者三乐：乐节礼乐，乐道人之善，乐多贤友。』」

馆职策，陈无己底好。

李清臣文饱满，杂说甚有好议论。

李清臣文比东坡较实。李舜举永乐败死，墓志说得不分不明，看来是不敢说。

桐阴旧话载王铨云，李邦直作韩太保惟忠墓志，乃孙巨源文也。先生曰：「巨源文温润，韩碑径，只是邦直文也。」

论胡文定公文字字皆实，但奏议每件引春秋，亦有无其事而迁就之者。大抵朝廷文字，且要论事情利害是非令分晓。今人多先引故事，如论青苗，只是东坡兄弟说得有精神，他人皆说从别处去。

胡侍郎万言书，好令后生读，先生旧亲写一册。又曰：「上殿札子论元老好，无逸解好，请行三年丧札子极好。诸奏议、外制皆好。」

陈几道存诚斋铭，某初得之，见其都是好义理堆积，更看不办。后子细诵之，却见得都是凑合，与圣贤说底全不相似。其云：「又如月影散落万川，定相不分，处处皆圆。」这物事不是如此。若是如此，孔孟却隐藏着不以布施，是何心哉！乃知此物事不当恁地说。

张子韶文字，沛然犹有气，开口见心，索性说出，使人皆知。近来文字，开了又阖，阖了又开，开阖七八番，到结末处又不说，只恁地休了。

文章轻重，可见人寿夭，不在美恶上。白鹿洞记力轻。韩元吉虽只是胡说，然有力。吴逵文字亦然。

韩无咎文做着尽和平，有中原之旧，无南方啁哳之音。佐。

王龟龄奏议气象大。

曾司直大故会做文字，大故驰骋有法度。裘父大不及他。裘父文字涩，说不去。

陈君举西掖制词殊未得体。王言温润，不尚如此。胡明仲文字却好。

或言：「陈蕃叟武不喜坡文，戴尚望溪不喜南丰文。」先生曰：「二家之文虽不同，使二公相见，曾公须道坡公底好，坡公须道曾公底是。」

德粹语某人文章。先生曰：「绍兴间文章大抵粗，成段时文。然今日太细腻，流于委靡。」问贤良。先生曰：「贤良不成科目。天下安得许多议论！」以下论近世之文。

「诸公文章驰骋好异。止缘好异，所以见异端新奇之说从而好之。这也只是见不分晓，所以如此。看仁宗时制诏之文极朴，固是不好看，只是它意思气象自恁地深厚久长；固是拙，只是他所见皆实。看他下字都不甚恰好，有合当下底字，却不下，也不是他识了不下，只是他当初自思量不到。然气象尽好，非如后来之文一味纤巧不实。且如进卷，方是二苏做出恁地壮伟发越，已前不曾如此。看张方平进策，更不作文，只如说盐铁一事，他便从盐铁原头直说到如今，中间却载着甚么年，甚么月，后面更不说措置。如今只是将虚文漫演，前面说了，后面又将这一段翻转，这只是不曾见得。所以不曾见得，只是不曾虚心看圣贤之书。固有不曾虚心看圣贤书底人，到得要去看圣贤书底，又先把他自一副当排在这里，不曾见得圣人意。待做出，又只是自底。某如今看来，惟是聪明底人难读书，难理会道理。盖缘他先自有许多一副当，圣贤意思自是难入。」因说：「陈叔向是白撰一个道理。某尝说，教他据自底所见恁地说，也无害，只是又把那说来压在这里文字上。他也自见得自底虚了行不得，故如此。然如何将两个要捏做一个得？一个自方，一个自圆，如何总合得？这个不是他要如此，止缘他合下见得如此。如杨墨，杨氏终不成自要为我，墨氏终不成自要兼爱，只缘他合下见得错了。若不是见得如此，定不解常如此做。杨氏壁立万仞，毫发不容，较之墨氏又难。若不是他见得如此，如何心肯意肯？陈叔向所见诧异，它说『目视己色，耳听己声，口言己事，足循己行』。有目固当视天下之色，有耳固当听天下之声，有口固能言天下之事，有足固当循天下

之行，他却如此说！看他意思是如此，只要默然静坐，是不看眼前物事，不听别人说话，不说别人是非，不管别人事。又如说『言忠信，行笃敬』一章，便说道紧要只在『立则见其参于前，在舆则见其倚于衡』。问道：『见是见个甚么物事？』他便说：『见是见自家身己。』某与说，『立』是自家身己立在这里了，『参于前』又是自家身己；『在舆』是自家身己坐在这里了，『倚于衡』又是自家身己，却是两个身己！又说格物做心，云：『格住这心，方会知得到。』未尝见人把物做心，与他恁地说，他只是自底是。以此知，人最是知见为急。圣人尚说：『学之不讲，是吾忧也！』若只恁地死守得这个心便了，圣人又须要人讲学何故？若只守这心，据自家所见做将去，少间错处都不知。」

今人作文，皆不足为文。大抵专务节字，更易新好生面辞语。至说义理处，又不肯分晓。观前辈欧苏诸公作文，何尝如此？圣人之言坦易明白，因言以明道，正欲使天下后世由此求之。使圣人立言要教人难晓，圣人之经定不作矣。若其义理精奥处，人所未晓，自是其所见未到耳。学者须玩味深思，久之自可见。何尝如今人欲说又不敢分晓说！不知是甚所见。毕竟是自家所见不明，所以不敢深言，且鹞突说在里。

前辈文字有气骨，故其文壮浪。欧公东坡亦皆于经术本领上用功。今人只是于枝叶上粉泽尔，如舞讶鼓然，其间男子、妇人、僧、道、杂色，无所不有，但都是假底。旧见徐端立言，石林尝云：「今世安得文章！只有个减字换字法尔。如言『湖州』，必须去『州』字，只称『湖』，此减字法也；不然，则称『霁上』，此换字法也。」盖卿录云：「今人做文字，却是胭脂腻粉妆成，自是不壮浪，无骨如舞讶鼓相似，也有男儿，也有妇女，也有僧、道、秀才，但都是假底。尝见徐端立言，石林尝云：『今世文章只是用换字、减字法。如说「湖州」，只说「湖」，此减字法；不然，则称「霁上」，此换字法。尝见张安道进卷，其文皆有直』」谦录云：「『今来文字，至无气骨。向来前辈虽是作时文，亦是朴实头铺事实，朴实头引援，朴实头道理。看着虽不入眼，却有骨今人文字全无骨气，便似舞讶鼓者，涂眉画眼，僧也有，道也有，妇人也有，村人也有，俗人也有，官人也有，士人也有，只不过本样人。然皆足以惑众，真好笑也！』或云：『此是禁怀挟所致。』曰：『不然。自是时节所尚如此。只是人不知学，全无本柄，被人引动，尤而效之。正如而今作件物事，一个做起，一人学起，有不崇朝而遍天下者。本来合当理会底事，全不理会，直是可惜！』」

贯穿百氏及经史，乃所以辨验是非，明此义理，岂特欲使文词不陋而已？义理既明，又能力行不倦，则其存诸中者，必也光明四达，何施不可！发而为

言，以宣其心志，当自发越不凡，可爱可传矣。今执笔以习研钻华采之文，务悦人者，外而已，可耻也矣！以下论作文。

道者，文之根本；文者，道之枝叶。惟其根本乎道，所以发之于文，皆道也。三代圣贤文章，皆从此心写出，文便是道。今东坡之言曰：「吾所谓文，必与道俱。」则是文自文而道自道，待作文时，旋去讨个道来入放里面，此是它大病处。只是它每常文字华妙，包笼将去，到此不觉漏逗。说出他本根病痛所以然处，缘他都是因作文，却渐渐说上道理来；不是先理会得道理了，方作文，所以大本都差。欧公之文则稍近于道，不为空言。如唐礼乐志云：「三代而上，治出于一；三代而下，治出于二。」此等议论极好，盖犹知得只是一本。如东坡之说，则是二本，非一本矣。

才要作文章，便是枝叶，害着学问，反两失也。寿昌。

诗律杂文，不须理会。科举是无可柰何，一以门户，一以父兄在上责望。科举却有了时，诗文之类看无出时芝。

一日说作文，曰：「不必着意学如此文章，但须明理。理精后，文字自典实。伊川晚年文字，如易传，直是盛得水住！苏子瞻虽气豪善作文，终不免疏漏处。」

问：「要看文以资笔势言语，须要助发义理。」曰：「可看孟子韩文。韩不用科段，直便说起去至终篇，自然纯粹成体，无破绽。如欧曾却各有一个科段。却曾学曾，为其节次定了。今觉得要说一意，须待节次了了，方说得到。及这一路定了，左右更去不得。」又云：「方之文有涩处。」因言：「陈阜卿教人看柳文了，却看韩文。不知看了柳文，便自坏了，如何更看韩文！」

因论文，曰：「作文字须是靠实，说得有条理乃好，不可架空细巧。大率要七分实，只二三分文。如欧公文字好者，只是靠实而有条理。如张承业及宦者等传自然好。东坡如灵壁张氏园亭记最好，亦是靠实。秦少游龙井记之类，全是架空说去，殊不起发人意思。」

文章要理会本领。谓理。前辈作者多读书，亦随所见理会，今皆仿贤良进卷胡作。

每论著述文章，皆要有纲领。文定文字有纲领，龟山无纲领，如字说三经辨之类。

前辈做文字，只依定格依本份做，所以做得甚好。后来人却厌其常格，则变一般新格做。本是要好，然未好时先差去声。异了。又云：「前辈用言语，古人有说底固是用，如世俗常说底亦用。后来人都要别撰一般新奇言语，下梢与文章都差异了，却将差异底说话换了那寻常底说话。」

问「舍弟序子文字如何进工夫」云云。曰：「看得韩文熟。」饶录云：「看一学者文字，曰：『好好读得韩文熟。』」又曰：「要做好文字，须是理会道理。更可以去韩文上一截，如西汉文字用工。」问：「史记如何？」曰：「史记不可学，学不成，却颠了，不如且理会法度文字。」问后山学史记。曰：「后山文字极法度，几于太法度了。然做许多碎句子，是学史记。」又曰：「后世人资禀与古人不同。今人去学左传国语，皆一切踏踏地说去，没收煞。」

文字奇而稳方好。不奇而稳，只是鬪鞞。

作文何必苦留意？又不可太颓塌，只略教整齐足矣。

前辈作文者，古文有名文字，皆仿真作一篇。故后有所作时，左右逢原。

因论诗，曰：「尝见傅安道说为文字之法，有所谓『笔力』，有所谓『笔路』。笔力到二十岁许便定了，便后来长进，也只就上面添得些子。笔路则常拈弄时，转开拓；不拈弄，便荒废。此说本出于李汉老，看来作诗亦然。」

因说伯恭所批文，曰：「文章流转变化无穷，岂可限以如此？」某因说：「陆教授谓伯恭有个文字腔子，才作文字时，便将来入个腔子做，文字气脉不长。」先生曰：「他便是眼高，见得破。」

至之以所业呈先生，先生因言：「东莱教人作文，当看获麟解，也是其间多曲折。」又曰：「某旧最爱看陈无己文，他文字也多曲折。」谓诸生曰：「韩柳文好者不可不看。」

人要会作文章，须取一本西汉文，与韩文、欧阳文、南丰文。

因论今日举业不佳，曰：「今日要做好文者，但读史汉韩柳而不能，便请斫取老僧头去！」

尝与后生说：「若会将汉书及韩柳文熟读，不到不会做文章。旧见某人作马政策云：『观战，奇也；观战胜，又奇也；观骑战胜，又大奇也！』这虽是

粗，中间却有好意思。如今时文，一两行便做万千屈曲，若一句题也要立两脚，三句题也要立两脚，这是多少衰气！」

后人专做文字，亦做得衰，不似古人。前辈云：「言众人之所未尝，任大臣之所不敢！」多少气魄！今成甚么文字！

人有才性者，不可令读东坡等文。有才性人，便须取入规矩；不然，荡将去。

因论今人作文，好用字子。如读汉书之类，便去收拾三两个字。洪迈又较过人，亦但逐三两行文字笔势之类好者读看。因论南丰尚解使一二字，欧苏全不使一个难字，而文章如此好！

凡人做文字，不可太长，照管不到，宁可说不尽。欧苏文皆说不曾尽。东坡虽是宏阔澜翻，成大片滚将去，他里面自有法。今人不见得他里面藏得法，但只管学他一滚做将去。

文字或作「做事」。无大纲领，拈掇不起。某平生不会做补接底文字，补协得不济事。

前辈云：「文字自有稳当底字，只有始者思之不精。」又曰：「文字自有一个天生成腔子，古人文字自贴这天生成腔子。」

因论今世士大夫好作文字，论古今利害，比并为说，曰：「不必如此，只要明义理。义理明，则利害自明。古今天下只是此理。所以今人做事多暗与古人合者，只为理一故也。」

人做文字不着，只是说不着，说不到，说自家意思不尽。

看陈蕃叟同合录序，文字艰涩。曰：「文章须正大，须教天下后世见之，明白无疑。」

因说作应用之文，「此等苛礼，无用亦可。但人所共享，亦不可废」。曹宰问云：「寻常人徇人情做事，莫有牵制否？」曰：「孔子自有条法，『从众、从下』，惟其当尔。」

大率诸义皆伤浅短，铺陈略尽，便无可说。不见反复辩论节次发明工夫，读之未终，已无余味矣，此学不讲之过也。抄漳浦课簿。

显道云：「李德远侍郎在建昌作解元，做本强则精神折冲赋，其中一联云：『虎在山而藜藿不采，威令风行；金铸鼎而魑魅不逢，奸邪影灭！』试官大喜之。乃是全用汪玉溪相黄潜善麻制中语，后来士人经礼部讼之。时樊茂实为侍郎，乃云：『此一对，当初汪内翰用时却未甚好，今被李解元用此赋中，见得工。』讼者遂无语而退。德远缘此见知于樊先生。」因举旧有人作仁人之安宅赋一联云：「智者反之，若去国念田园之乐；众人自弃，如病狂昧宫室之安。」

朱子语类卷第一百四十四

论文下诗

或言今人作诗，多要有出处。曰：「『关关雎鸠』，出在何处？」

因说诗，曰：「曹操作诗必说周公，如云：『山不厌高，水不厌深；周公吐哺，天下归心！』又，苦寒行云：『悲彼东山诗。』他也是做得个贼起，不惟窃国之柄，和圣人之法也窃了！」

诗见得人。如曹操虽作酒令，亦说从周公上去，可见是贼。若曹丕诗，但说饮酒。

古诗须看西晋以前，如乐府诸作皆佳。杜甫夔州以前诗佳；夔州以后自出规模，不苏黄只是今人诗。苏才豪，然一滚说尽，无余意；黄费安排。

选中刘琨诗东晋诗已不逮前人，齐梁益浮薄。鲍明远才健，其诗乃选之变体，李太白专学之。如「腰镰刈葵藿，倚杖牧鸡豚」，分明说出个倔强不肯甘心之意。如「疾风冲塞起，砂砾自飘扬；马尾缩如猬，角弓不可张」，分明说出边塞之状，语又俊健。

渊明诗平淡出于自然。后人学他平淡，便相去远矣。某后生见人做得诗好，锐意要学。遂将渊明诗平侧用字，一一依他做。到一月后便解自做，不要他本子，方得作诗之法。

或问：「『彤夭无千岁』，改作『彤天舞干戚』，如何？」曰：「山海经分明如此说，惟周丞相不信改本。向芎林家藏邵康节亲写陶诗一册，乃作『彤

天无千岁』。周丞相遂跋尾，以康节手书为据，以为后人妄改也。向家子弟携来求跋，某细看，亦不是康节亲笔，疑熙丰以后人写，盖贗本也。盖康节之死在熙宁二三年间，而诗中避『畜』讳，则当是熙宁以后书。然笔画嫩弱，非老人笔也。又不欲破其前说，遂还之。」

苏子由爱选诗「亭皋木叶下，陇首秋云飞」，此正是子由慢底句法。某却爱「寒城一以眺，平楚正苍然」，十字却有力！

齐梁间之诗，读之使人四肢皆懒慢不收拾。

晋人诗惟谢灵运用古韵，如「佑」字协「烛」字之类。唐人惟韩退之柳子厚白居易用古韵，如毛颖传「牙」字、「资」字、「毛」字皆协「鱼」字韵是也。

唐明皇资禀英迈，只看他做诗出来，是甚么气魄！今唐百家诗首载明皇一篇早渡蒲津关，多少飘逸气概！便有帝王底气焰。越州有石刻唐朝臣送贺知章诗，亦只有明皇一首好，有曰：「岂不惜贤达，其如高尚何！」

李太白诗不专是豪放，亦有雍容和缓底，如首篇「大雅久不作」，多少和缓！陶渊明诗人皆说是平淡。据某看，他自豪放，但豪放得来不觉耳。其露出本相者是咏荆轲一篇，平淡底人如何说得这样言语出来！

张以道问：「太白五十篇古风不似他诗，如何？」曰：「太白五十篇古风是学陈子昂感遇诗，其间多有全用他句处。」

杜诗初年甚精细，晚年横逆不可当，只意到处便押一个韵。如自秦州入蜀诸诗，分明如画，乃其少作也。李太白诗非无法度，乃从容于法度之中，盖圣于诗者也。古风两卷多效陈子昂，亦有全用其句处。太白去子昂不远，其尊慕之如此。然多为人所乱，有一篇分为三篇者，有三篇合为一篇者。佐同。

李太白终始学选诗，所以好。杜子美诗好者亦多是效选诗，渐放手，夔州诸诗则不然也。

或问：「李白：『清水出芙蓉，天然去雕饰。』前辈多称此语，如何？」曰：「自然之好，又不如『芙蓉露下落，杨柳月中疏』，则尤佳。」

「人多说杜子美夔州诗好，此不可晓。夔州诗却说得郑重烦絮，不如他中前有一节诗好。鲁直一时固自有所见。今人只见鲁直说好，便却说好，如矮人

看戏耳！」问：「韩退之潮州诗，东坡海外诗如何？」曰：「却好。东坡晚年诗固好。只文字也多是信笔胡说，全不看道理。」

杜子美晚年诗都不可晓。吕居仁尝言，诗字字要响。其晚年诗都哑了，不知是如何，以为好否？

杜诗：「万里戎王子，何年别月支？」后说花云云，今人只说道戎王子自月支带得花来。此中尝有一人在都下，见一蜀人遍铺买戎王子，皆无。曰：「是蜀中一药，为本草不曾收，今遂无人蓄。」方晓杜诗所言。

文字好用经语，亦一病。老杜诗：「致思远恐泥。」东坡写此诗到此句云：「此诗不足为法。」

杜诗最多误字。蔡兴宗正异固好而未尽。某尝欲广之，作杜诗考异，竟未暇也。如「风吹苍江树，雨洒石壁来」，「树」字无意思，当作「去」字无疑，「去」字对「来」字。又如蜀有「漏天」，以其西北阴盛，常雨，如天之漏也，故杜诗云：「鼓角漏天东。」后人不晓其义，遂改「漏」字为「满」，似此类极多。

「天阙象纬逼」，蔡兴宗作「天窥」，近是。蔡云：「古本作『窥』。」史：「以管窥天。」

杜子美「暗飞萤自照」，语只是巧。韦苏州云：「寒雨暗深更，流萤度高阁。」此景色可想，但则是自在说了。因言：「国史补称韦『为人高洁，鲜食寡欲。所至之处，扫地焚香，闭合而坐。』其诗无一字做作，直是自在。其气象近道，意常爱之。」问：「比陶如何？」曰：「陶却是有力，但语健而意闲。隐者多是带气负性之人为之。陶欲有为而不能者也，又好名。韦则自在，其诗直有做不着处便倒塌了底。晋宋间诗多闲淡。杜工部等诗常忙了。陶云「身有余劳，心有常闲」，乃礼记「身劳而心闲则为之也」。

韦苏州诗高于王维孟浩然诸人，以其无声色臭味也。

韩诗平易。孟郊吃了饱饭，思量到人不到处。联句中被他牵得，亦着如此做。

人不可无戒慎恐惧底心。庄子说，庖丁解牛神妙，然才到那族，必心慌然为之一动，然后解去。心动便是惧处。韩文斗鸡联句云：「一喷一醒然，再接再厉乃！」谓虽困了，一以水喷之便醒。「一喷一醒」，即所谓惧也。此是孟

郊语，也说得好。又曰：「争观云填道，助叫波翻海！」此乃退之之豪；「一喷一醒然，再接再砺乃！」此是东野之工。

韩退之诗：「强怀张不满，弱力阙易盈。」上句是助长，下句是歉。

退之木鹅诗末句云：「直割苍龙左耳来！」事见龙川志，正是木鹅事。

李贺较怪得些子，不如太白自在。又曰：「贺诗巧。」

刘叉诗：「斗柄寒垂地，河流冻彻天。」介甫诗：「柳树鸣蜩绿暗，荷花落日红酣。」王建田家留客云：「丁宁回语屋中妻，有客莫令儿夜啼！」

诗须是平易不费力，句法混成。如唐人玉川子辈句语虽险怪，意思亦自有混成气象。因举陆务观诗：「春寒催唤客尝酒，夜静卧听儿读书。」不费力，好。赐。

「行年三十九，岁莫日斜时。孟子心不动，吾今其庶几！」此乐天以文滑稽也。然犹雅驯，非若今之作者村里杂剧也！佐同。

白乐天琵琶行云「嘈嘈切切错杂弹，大珠小珠落玉盘」云云，这是和而淫；至「凄凄不似向前声，满坐重闻皆淹泣」！这是淡而伤。

唐文人皆不可晓。如刘禹锡作诗说张曲江无后，及武元衡被刺，亦作诗快之。白乐天亦有一诗畅快李德裕。乐天，人多说其清高，其实爱官职。诗中凡及富贵处，皆说得口津津地涎出。杜子美以稷契自许，未知做得与否？然子美却高，其救房管，亦正。

木兰诗只似唐人作。其间「可汗」「可汗」，前此未有。

黄巢入京师，其夜有人作诗贴三省门骂之。次日尽搜京师，识字者一切杀之。诗莫盛于唐，亦莫惨于唐也！

先生偶诵寒山数诗，其一云：「城中娥眉女，珠佩何珊珊！鹦鹉花间弄，琵琶月下弹。长歌三日响，短舞万人看。未必长如此，芙蓉不奈寒！」云：「如此类，煞有好处，诗人未易到此。公曾看否？」寿昌对：「亦尝看来。近日送浩来此洒扫时，亦尝书寒山一诗送行云：「养子未经师，不及都亭鼠。何曾见好人？岂闻长者语？为染在熏莸，应须择朋侣。五月败鲜鱼，勿令他笑汝！」寿昌。

因举石曼卿诗极有好处，如「仁者虽无敌，王师固有征；无私乃时雨，不杀是天声」长篇。某旧于某人处见曼卿亲书此诗大字，气象方严遒劲，极可宝贵，真所谓「颜筋柳骨」！今人喜苏子美字，以曼卿字比之，子美远不及矣！某尝劝其人刻之，不知今安在。曼卿诗极雄豪，而缜密方严，极好。如筹笔驿诗：「意中流水远，愁外旧山青。」又「乐意相关禽对语，生香不断树交花」之句极佳，可惜不见其全集，多于小说诗话中略见一二尔。曼卿胸次极高，非诸公所及。其为人豪放，而诗词乃方严缜密，此便是他好处，可惜不曾得用！子蒙同。

东坡作诗讥一昏闇之人，有句云：「烟雨塞九窍！」黎蒙子诗。

蜚卿问山谷诗，曰：「精绝！知他是用多少工夫。今人卒乍如何及得！可谓巧好无余，自成一家矣。但只是古诗较自在，山谷则刻意为之。」又曰：「山谷诗忒好了。」

陈后山初见东坡时，诗不甚好。到得为正字时，笔力高妙。如题赵大年所画高轩过图云：「晚知画书真有益，却悔岁月来无多！」极有笔力。其中云「八二」者，乃大年行次也。

「闭门觅句陈无己，对客挥毫秦少游。」无己平时出行，觉有诗思，便急归，拥被卧而思之，呻吟如病者，或累日而后成，真是「闭门觅句」。如秦少游诗甚巧，亦谓之「对客挥毫」者，想他合下得句便巧。张文潜诗只一笔写去，重意重字皆不问，然好处亦是绝好。

陈博士在坡公之门，远不及诸公。未说如秦黄之流，只如刘景文诗云：「四海共知霜满鬓，重阳曾插菊花无？」陈诗无此句矣。其杂文亦自不及备论。

山谷集中赠觉范诗乃觉范自作。又曰：「山谷诗乃洪驹父辈删集。」刚。

觉范诗如何及得参寥！

张文潜诗有好底多，但颇率尔，多重用字。如梁甫吟一篇，笔力极健。如云「永安受命堪垂涕，手挈庸儿是天意」等处，说得好，但结末差弱耳。又曰：「张文潜大诗好，崔德符小诗好。」又曰：「苏子由诗有数篇，误收在文潜集中。」

崔德符鱼诗云：「小鱼喜亲人，可钩亦可扛；大鱼自有神，出没不可量。」如此等作甚好，文鉴上却不收。不知如何正道理不取，只要巧！

潘邠老有一诗，一句说一事，更成甚诗！

古人诗中有句，今人诗更无句，只是一直说将去。这般诗，一日作百首也得。如陈简斋诗：「乱云交翠壁，细雨湿青松」；「暖日熏杨柳，浓阴醉海棠」，他是什么句法！

「高宗最爱简斋：『客子光阴诗卷里，杏花消息雨声中。』」又问坐闲云：「简斋墨梅诗，何者最胜？」或以「皋」字韵一首对。先生曰：「不如『相逢京洛浑依旧，惟恨缁尘染素衣！』」

刘叔通屡举简斋：「六经在天如日月，万事随时更故新。江南丞相浮云坏，洛下先生宰木春！」前谓荆公，后谓伊川。先生曰：「此诗固好，然也须与他分一个是非始得。天下之理，那有两个都是？必有一个非。」

有人过昭陵题绝句云：「桑麻不扰岁丰登，边将无功吏不能。四十二年那忍说，西风吹泪过昭陵！」后来人说是刘信叔诗也。

「政尔雪峰千百众，澹然云水一孤僧。」曾文清诗。

举南轩诗云：「卧听急雨打芭蕉。」先生曰：「此句不响。」曰：「不若作『卧闻急雨到芭蕉』。」又言：「南轩文字极易成。尝见其就腿上起草，顷刻便就！」

刘叔通江文卿三人皆能诗：叔通放体不拘束底诗好，文卿有格律入规矩底诗好。游开子蒙尝和刘叔通诗：「昨夜刘郎叩角歌，朔云寒雪满山阿。文章无用乃如此，富贵不来争柰何！雉录又四句云：「邠郑乡尝依北海，晁张今复事东坡。吹嘘合有飞腾便，未用溪头买钓蓑。」此诗若遇苏黄，须提掇他。雉录云：「先生屡称之曰：『诗须不费力方好。此等使苏黄见之，当赏音。人固有遇耳。』」

方伯谟诗不及其父钱监公豪壮。黄子厚诗却老硬，只是太枯淡。徐思远玉山人。与汝谈，比诸人较好。思远乃程克俊之甥，亦是有源流。

或问赵昌父徐斯远韩仲止。曰：「昌父较恳恻。」又问三兄诗文。曰：「斯远诗文虽小，毕竟清。」

「力推犴龙借水饮，手却猛虎夺石坐。」刘淳叟诗。云谷有虎挨石，淳叟作此，自以为好，不可晓。

谷帘水所以好处，某向欲作一首形容之，然极难言。大概到口便空又滑，然此两字亦说未出。

「龙羈新天子，羊裘老故人！」意味。

「群趋浴沂水，遥集舞雩风。」同安日试风乎舞雩诗。

蔡京父子在京城之西两坊对赐甲第四区，极天下土木之工。一曰太师第，乃京之自居也；二曰枢密第，乃攸之居也；三曰驸马第，乃儻之居也；四曰殿监第，乃攸子之居也。攸妻刘，乃明达明节之族，有宠，而二刘不能容，乃出嫁攸，权宠之盛亚之。京攸四第对开，金碧相照。尝见上官仲恭诗一篇，其闲有城西曲，言蔡氏奢侈败亡之事，最为豪健。末云：「君不见，乔木参天独乐园，至今犹是温公宅！」仲恭乃上官彦衡之子也，惜乎其诗不行于世！

本朝妇人能文，只有李易安与魏夫人。李有诗，大略云「两汉本继绍，新室如赘疣」云云。「所以嵇中散，至死薄殷周。」中散非汤武得国，引之以比王莽。如此等语，岂女子所能！

有鬼诗云：「莺声不逐春光老，花影长随日脚流。」庚。

有僧月夜看海潮，得句云「沙边月[走尔]潮回」，而无对。因看风飘木叶，乃云：「木末风随叶下」，虽对不过，亦且如此。

问曾慥所编百家诗。曰：「只是他所见如此。他要无不会，诗词文章字画外，更编道书八十卷。又别有一书甚少，名八段锦，看了便真以为是神仙不死底人。」

古乐府只是诗，中间却添许多泛声。后来人怕失了那泛声，逐一声添个实字，遂成长短句，今曲子便是。

作诗间以数句适怀亦不妨。但不用多作，盖便是陷溺尔。当其不应事时，平淡自摄，岂不胜如思量诗句？至如真味发溢，又却与寻常好吟者不同。

近世诸公作诗费工夫，要何用？元佑时有无限事合理会，诸公却尽日唱和而以。今言诗不必作，且道恐分了为学工夫。然到极处，当自知作诗果无益。

今人所以事事做得不好者，缘不识之故。只如个诗，举世之人尽命去奔去声。做，只是无一个人做得成诗。他是不识，好底将做不好底，不好底将做好底。这个只是心里闹，不虚静之故。不虚不静故不明，不明故不识。若虚静而明，便识好物事。虽百工技艺做得精者，也是他心虚理明，所以做得来精。心里闹，如何见得！

诗社中人言，诗皆原于赓歌。今观其诗，如何有此意？

作诗先用看李杜，如士人治本经。本既立，次第方可看苏黄以次诸家诗。敬仲同。

因林择之论赵昌父诗，曰：「今人不去讲义理，只去学诗文，已落第二义。况又不去学好底，却只学去做那不好底。作诗不学六朝，又不学李杜，只学那峭崎底。今便学得十分好后，把作甚么用？莫道更不好。如近时人学山谷诗，然又不学山谷好底，只学得那山谷不好处。」择之云：「后山诗恁地深，他资质尽高，不知如何肯去学山谷。」曰：「后山雅健强似山谷，然气力不似山谷较大，但却无山谷许多轻浮底意思。然若论叙事，又却不及山谷。山谷善叙事，叙得尽，后山叙得较有疏处。若散文，则山谷大不及后山。淳录云：「后山诗雅健胜山谷，无山谷潇洒轻扬之态。然山谷气力又较大，叙事咏物，颇尽事情。其散文又不及后山。」择之云：「欧公好梅圣俞诗，然圣俞诗也多未成就处。」曰：「圣俞诗不好底多。如河豚诗，当时诸公说道恁地好，据某看来，只似个上门骂人底诗；只似脱了衣裳，上人门骂人父一般，初无深远底意思。后山山谷好说文章，临作文时，又气馁了。老苏不曾说，到下笔时做得却雄健。」淳略。

今江西学者有两种：有临川来者，则渐染得陆子静之学；又一种自杨谢来者，又不好。子静门犹有所谓「学」。不知穷年穷月做得那诗，要作何用？江西之诗，自山谷一变至杨廷秀，又再变，遂至于此。本朝杨大年虽巧。然巧之中犹有混成底意思，便巧得来不觉。及至欧公，早渐渐要说出来。然欧公诗自好，所以他喜梅圣俞诗，盖枯淡中有意思。欧公最喜一人送别诗两句云：「晓日都门道，微叙草树秋。」又喜王建诗：「曲径通幽处，禅房花木深。」欧公自言平生要道此语不得。今人都不识这意思，只要嵌字，使难字，便云好。

先生因说：「古人做诗，不十分着题，却好；今人做诗，愈着题，愈不好。」或举某人会做诗。曰：「他是某人外甥，他家都会做诗，自有文种。」

又云：「某尝谓气类近，风土远；气类才绝，便从风土去。且如北人居婺州，后来皆做出婺州文章，间有婺州乡谈在里面者，如吕子约辈是也。」

或问：「仓颉作字，亦非细人。」曰：「此亦非自撰出，自是理如此。如『心』、『性』等字，未有时，如何撰得？只是有此理，自流出。」字附。

大凡字，只声形二者而已。如「杨」字，「木」是形，「易」是声，其余多有只从声者。按：六书中，形声其一。

凡字，如「杨、柳」字，「木」是文，「易、卯」是字；如「江、河」字，「水」是文，「工、可」是字。字者，滋也，谓滋添者是也。

因说协韵，先生曰：「此谓有文有字。文是形，字是声。文如从『水』从『金』从『木』从『日』从『月』之类；字是『皮、可、工、奚』之类。故郑渔仲云：『文，眼学也；字，耳学也。』盖以形、声别也。」

「壹、贰、参、肆」，皆是借同声字。「柒」字本无此字，唯有「漆、沮」之「漆」。「漆」字草书颇似「柒」，遂误以为真。洪氏隶释辨不及此。闕祖。

「世」字与「太」字，古多互用。如太子为世子，太室为世室之类。

黄直卿云：「如佣雇之『佣』，也只训『用』。以其我用他，故将雇以还其力。由此取义，此皆是两通底字。」

「夷、狄」字，皆从禽兽旁。「苗」本有「反犬」。古人字通用，无亦得。

古人相形造字，自是动不得。如「辔」字，后面一个「车」，两边从「系」，即缠绳也，前面口字，即马口也，马口中衔着缠绳也。

秦篆今皆无此本，而今只是摹本，自宋莒公已不见此本了。

说文亦有误解者，亦有解不行者。音是徐铉作，许氏本无。

玉篇偏傍多误收者，如「者、考、老」是也。

韵书难理会。如昨日检「抑」字，玉篇说文中捡「扌」及「邑」附，皆不见。后来在集韵中寻出，乃云：「反印也」，却在「印」部寻得。元来无挑「扌」，如此写「●」。

字之反切，其字母同者，便可互用，如「戎、汝」是也。「逝」字从「折」，故可与「害」字协韵。

五方之民，言语不通，却有暗合处。盖是风气之中有自然之理，便有自然之字，非人力所能安排，如「福」与「备」通。

洪州有一部洪韵。太平州亦有部韵家文字。

二王书，某晓不得，看着只见俗了。今有个人书得如此好俗。法帖上王帖中亦有写唐人文字底，亦有一释名底，此皆伪者。

字说自不须辩。只看说文字类，便见王字无意思。字类有六，会意居其一。

字被苏黄胡乱写坏了。近见蔡君谟一帖，字字有法度，如端人正士，方是字。

论书，因及东坡少壮老字之异。南康有人有一卷如此。因说：「南轩喜字，然不甚能辨。因有一伪书东坡题字，不好，南轩以「端庄」显之。因论麻衣易不难辨，南轩以快之故。尝劝其改一文，曰：「改亦只如是，不解更好了。」

子瞻单勾把笔，钱穆父见之，曰：「尚未能把笔邪？」

山谷不甚理会得字，故所论皆虚；米老理会得，故所论皆实。嘉佑前前辈如此厚重。胡安定于义理不分明，然是甚气象！

鲁直论字学，只好于印册子上看。若看碑本，恐自未能如其所言。

字法直黑内，黄鲁直论得玄甚，然其字却且如此。

笔力到，则字皆好。不曰有笔力。如胸中别样，即动容周旋中礼。

写字不要好时，却好。

「南海诸番书，煞有好者，字画遒劲，如古钟鼎款识。诸国各不同，风气初开时，此等事到处皆有开其先者，不独中国也。」或问古今字画多寡之异。曰：「古人篆刻笔画虽多，然无一笔可减。今字如此简约，然亦不可多添一笔。便是世变自然如此。」

「邹德父楷书大学，今人写得如此，亦是难得。只是黄鲁直书自谓人所莫及，自今观之，亦是有好处；但自家既是写得如此好，何不教他方正？须要得恁敬斜则甚？又他也非不知端楷为是，但自要如此写；亦非不知做人诚实端恁为是，但自要恁地放纵。」道夫问：「何谓书穷八法？」曰：「只一点一画，皆有法度，人言『永』字体具八法。」行夫问：「张于湖字，何故人皆重之？」曰：「也是好，但是不把持，爱放纵。本朝如蔡忠惠以前，皆有典则。及至米元章黄鲁直诸人出来，便不肯恁地。要之，这便是世态衰下，其为人亦然。」道夫言：「寻尝见鲁直亦说好话，意谓他与少游诸人不同。」曰：「他也却说道理。但到做处，亦与少游不争多。他一辈行皆是恁地。」道夫曰：「也是坡公做头，故他们从而和之。」曰：「然。某昨日看他与李方叔一诗，说他起屋，有甚明窗净几，眼前景致，末梢又只归做好吟诗上去。若是要只粗说，也且说读书穷究古今成败之类亦可，如何却专要吟诗便了？」道夫曰：「看他也是将这个来做一个紧要处。」曰：「他是将来做个大事看了，如唐韩柳皆是恁地。」道夫云：「尝爱欧公诗云：『至哉天下乐！终日在书案。』这般意思甚好。」曰：「他也是说要读书。只欧公却于文章似说不做亦无紧要。如送徐无党序所谓『无异草木荣华之飘风，鸟兽好音之过耳』，皆是这意思。」道夫曰：「前辈皆有一病。如欧公又却疑系辞非孔子作。」曰：「这也是他一时所见。如系辞文言若是孔子做，如何又却有『子曰』字？某尝疑此处，如五峰刻通书相似，去了本来所有篇名，却于每篇之首加一『周子曰』字。通书去了篇名，有篇内无本篇字，如『理性命』章者，煞不可理会。盖『厥彰厥微，匪灵弗莹』，是说理；『刚善刚恶，柔亦如之，中焉止矣』，是说性，自此以下却说命。章内全无此三字，及所加『周子曰』三字又却是本所无者。次第易系文言亦是门人弟子所剿入尔。」道夫问：「五峰于通书何故辄以己意加损？」曰：「他病痛多，又寄居湖湘间，士人希疏。兼他自立得门庭又高，人既未必信他；被他门庭高，人亦一向不来。来到他处个，又是不如他底，不能问难，故绝无人与之讲究，故有许多事。」道夫曰：「如他说『孟子道性善』，似乎好奇，全不平帖。」曰：「他不是好奇，只是看不破，须着如此说。又如疑孟辨别自做出一样文字，温公疑得固自不是，但他个更无理会。某尝谓，今只将前辈与圣贤说话来看，便见自家不及他处。今孟子说得平易如此，温公所疑又见明白，自家却说得恁地聱牙，如何辨得他倒！」道夫曰：「如此则是他只见那一边，不知有这一边了。」曰：「他都不知了。只如杨氏为我，只知为我，都不知圣贤以天地万物为一体，公其心而无所私底意思了。」

又如老氏之虚无清静，他只知个虚无清静。今人多言释氏本自见得这个分明，只是见人如何，遂又别为一说。某谓岂有此理！只认自家说他不知，便得。」先生以手指其下月曰：「他若知之，则白处便须还是白，黑处便须还是黑，岂有知之而不言者？此孟子所谓『诌辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷』。辞之不平，便是他蔽了，蔽了便陷，陷了便离，离了便穷。且如五峰疑孟辨忽出甚『感物而动者，众人也；感物而节者，贤人也；感物而通者，圣人也』。劈头便骂了个动。他之意，是圣人之心虽感物，只静在这里，感物而动便不好。中间胡广仲只管支离蔓衍说将去，更说不回。某一日读文定春秋，有『何况圣人之心感物而动』一语。某执以问之曰：『若以为感物而动是不好底心，则文定当时何故有此说？』广仲遂语塞。」先生复笑而言曰：「盖他只管守着五峰之说不肯放，某却又讨得个大似五峰者与他说，只是以他家人自与之辨极好。道理只是见不破，彼便有许多病痛。」

拾遗编成而又有遗者，萃此。

志气清明，思虑精一，炯然不昧，而常有以察于几微之间，则精矣；立心之刚，用力之笃，毅然自守，而常有以谨于毫厘之失，则一矣。

人心之动，变态不一。所谓「五分天理，五分人欲」者，特以其善恶交战而言尔。有先发于天理者，有先发于人欲者，盖不可以一端尽也。

人心但以形气所感者而言尔。具形气谓之人，合义理谓之道，有知觉谓之心。

便以动者为危，亦未当。若动于义理，则岂得谓之危乎？

「允执」，有常久不变之意者得之。此建别录所载。广录五条疑是答学书语。今入此。

寤寐者，心之动静也；有思无思者，又动中之动静也；思有善恶，又动中动，阳明阴浊也。有梦无梦者，又静中之动静也。梦有邪正，又静中动，阳明阴浊也。但寤阳而寐阴，寤清而寐浊，寤有主而寐无主，故寂然感通之妙，必于寤而言之。寤则虚灵知觉之体燁然呈露，如一阳复而万物生意皆可见；寐则虚灵知觉之体隐然潜伏，如纯坤月而万物生性不可窥。此答陈淳书，而详。

问遗书

「忠信进德终日」以下，是说此一理，后言形今古人我皆一统，「神如在
上，在左右」，是道体遍满。「诚」字是实理如此。

「射中鹄，舞中节，御中度。」无诚心则不中。言多不记。

「理义悦心是惬意。玩理养心则两进。」一是知而悦，一是养而悦。

「当知用心缓急。」如大经大体，是要先知用心，以此乃可缓缓进。

「曲能有诚」，有诚则不曲矣。盖诚者，圆成无欠缺者也。

「万物无一物失所」，是使之各得其分恰好处。

「人心活则周流」，无偏系即活。忧患乐好，皆偏系也。方谓，无私意则
循天之理，自然周流。

「事君有犯无隐，事亲有隐无犯」，有时而可分。言事君亲之心本同也。

「只归之自然，则更无可观，更无可玩索。」上句谓不求其所以然，只说
个自然，是颠顿也，谓不可如此尔。○龟山答人问赤子入井令求所以然一段，
好。

「仁则固一，一所以为仁」，言所以一者是仁也。

「仁在事。」若不于事上看，如何见仁？

「退藏于密」，密是主静处，万化出焉者。动中之静，固是静；又有大
静，万化森然者。

「断置」，言倒断措置也。

言四德，云：「不有其功，常久而已者也。」不有其功，言化育之无迹处
为贞。因言：「贞于五常为智。孟子曰：『知斯二者弗去是也。』」既知，又曰
『弗去』，有两义。又，文言训『正固』，又于四时为冬，冬有始终之义。王
氏亦云，肾有两：有龟有蛇，所以朔易亦犹贞也。又传曰：『贞各称其
事。』」问：「咸传之九四说虚心贞一处，全似敬。」答云：「盖尝有语曰：
『敬，心之贞也。』」

孔子既知桓魋不能害己，又却微服过宋一段，有尽人事回造化立命之意。止此。

「知性善以忠信为本。」须是的然识得这个物事，然后从忠信做将去。若不识得这个，不知是做甚么，故曰：「先立乎其大者。」

问「敬先于知，然知至则敬愈分明」。曰：「此正如『配义与道』。」

问「心无私主，有感皆通」。曰：「无私主也不是悞悞没理会，只是公。善则好之，恶则恶之；善则赏之，恶则刑之。此是圣人至公至神之化。心无私主，如天地一般，寒则遍天下皆寒，热则遍天下皆热，便是有感皆通。」曰：「心无私主最难。」曰：「亦是克去己私，心便无私主。心有私主，只是相契者便应，不相契者便不应。如好读书人，见书便爱；不好读书人，见书便不爱。」

问：「『应务不烦』是如何？」曰：「闲时不曾理会得，临时旋理会，则烦。若豫先理会得，则临时事来，便从自家理会得处理会将去。如理会得礼，则礼到面前便理会得；如理会得乐，则乐到面前便理会得，更不烦也。」

天机有不器于物者，在方为方，在圆为圆。

先生曰：「自家理会得这道理，使天下之人皆理会得这道理，岂不是乐！」

尝言坐即靠倚，后来捱三四日便坐得。先生云：「气不从志处，乃是天理人欲交战处也。」季通。

神乃气之精明者耳。

「有翼其临。」翼，敬也。

「倭句成欺，黄裳亦误」，事见左传。

问：「范氏言宋襄公出母事，有『生则致孝，死则尽礼』之说。然出母既义不可迎之以归，则所谓致孝尽礼者，恐只是遣使命往来遗问否？」曰：「恐只是如此。如定省之类，自是都做不得了。」因言：「宣姜全不成人，却有贤女：许穆夫人宋襄公母是也。春秋时，鲁最号礼义之国。然其间成甚风俗！」

康节说形而上者不能出庄老，形而下者则尽之矣。因诵皇极书第一篇。二先生说下者不尽，亦不甚说。关子明说形而上者亦庄老。季通。