

教师必读文库
《中国教育名家名作精读丛书》
北京师联教育科学研究所 编 选
总主编 冯克诚



(第二辑·第十一卷)

[宋]程 颢(1032年~1085年)

[宋]程 颐(1033年~1107年)

“洛学”教育思想与教育论著选读

附 杨时(1053年~1135年)



中国环境科学出版社 出
学苑音像出版社 版

图书在版编目(CIP)数据

中国教育名家名作精读丛书·第二辑/北京师联教育科学
研究所主编. —北京:中国环境科学出版社 2006. 5

ISBN 7 - 80135 - 738 - 8

I. 中... II. 北... III. 教育名著 - 作品综合集 - 中
国文学 IV. I 211

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 131427 号

中国教育名家名作精读丛书·第二辑
[宋]程颢程颐“洛学”教育思想与教育论著选读

北京师联教育科学研究所 编 选

总主编 冯克诚

中国环境科学出版社 出版发行
学苑音像出版社

★

北京密云红光印刷厂印刷

2006 年 5 月第 1 版第 1 次印刷

开本 1/32 印张 195 字数 5066 千字

ISBN 7 - 80135 - 738 - 8

全二十册定价 526.00 元(册均 26.30 元)

(ADD 北京市朝阳区三间房邮局 10 号信箱)

P. C. 100024 Tel 010 - 65477339 010 - 65740218(带 Fax)

E - mail :webmaster@BTE - book.com Http ://www. BTE - book. com

教师必读文库
中外教育名家名作精读丛书
出版说明

教师职业化、专业化是当今世界教育改革共同关注的热点和焦点问题之一。教师职业素质素养达到基本要求和提高,是当前教育改革和课程改革的急迫要求。为此,我们组织相关专家重新系统地、较完整地遍选、编译、评注了这套适合中小学教师职业阅读的《中外教育名家名作精读丛书》。其编选原则和方针是:

1. 从古至今,各时代、各地区和国家有代表性,和对当代及后世教育发生直接影响的教育家及其教育思想的代表作品、经典论述。教育家的教育实践风范和教育思想对当代和后世的影响远大于制度影响,同时,对现实教师的成长也有借鉴和参考作用。作为职业教师,总听说、总涉及但在学校图书馆里总缺乏的那些著作是我们这次系统编选的重点。

2. 全套分中国卷 100 种、外国卷 100 种,每二十种为一辑,共十辑,约 200 种,同时出齐。每种含教育家的生平、教育事迹、教育成就、教育思想评析和经典教育论著选读及注解解读导读两部分。这对于全面深刻和原原本本地了解学习、运用教育家的思想和著作是十分有益的。

编者
2006 年 4 月

目
录



中国教育名家名作精读丛书 第二辑·第十一卷

[宋]程颢程颐“洛学”教育思想与教育论著选读

上 篇

二程、杨时的教育活动和教育思想

二程生活的时代、家世、社会关系和教育活动·····	(1)
(一)二程生活的时代·····	(1)
(二)二程的家世、社会关系和教育活动·····	(4)
教育的作用、目的和任务·····	(10)
(一)论人才、人性与教育的作用·····	(10)
(二)论学为圣人的教育目的·····	(15)
(三)论存天理、窒人欲与教育的任务·····	(17)
知识的来源和认识过程·····	(19)
教材和教学内容·····	(27)
教学原则和方法·····	(30)
(一)学圣志道,为学必先立志·····	(30)
(二)居敬存诚·····	(31)
(三)有恒日进·····	(32)
(四)玩味自得·····	(33)
(五)学宜守约·····	(34)
(六)知其理,做其事,真知力行,知行统一·····	(36)
二程的教学态度和教学风格·····	(38)
二程道德教育的原则和方法·····	(41)

教学的原则和方法	(48)
二程教育活动对后世的影响	(54)
《河南程氏粹言》导读	(55)
(一)论教育的作用	(56)
(二)论教育的内容	(57)
(三)论道德教育	(58)
(四)教学思想	(60)
《识仁篇》导读	(62)
杨时教育活动和教育思想	(69)

下 篇

二程、杨时教育文论选读

《河南程氏粹言》选读	(77)
论道篇	(77)
论学篇	(90)
论书篇	(105)
论政篇	(114)
论事篇	(124)
天地篇	(127)
圣贤篇	(132)
君臣篇	(146)
心性篇	(155)
人物篇	(166)
《河南程氏遗书·二程语录》选读	(175)
端伯传师说	(175)
拾 遗	(185)

二先生语二上	(186)
元丰己未吕与叔东见二先生语	(186)
附东见录后	(221)
谢显道记忆平日语	(231)
游定夫所录	(239)
二先生语五	(245)
二先生语六	(248)
二先生语七	(261)
二先生语八	(265)
二先生语九	(267)
二先生语十	(272)
《宋元学案·龟山学案》选读	(278)
龟山学案	(278)
在师友之间	(289)

上 篇

二程、杨时的教育活动和教育思想



中国封建社会发展到宋代,开始衰败和没落。由于政治和经济的原因,封建统治者需要一种新的统治思想或手段,来钳制人们的思想和行为,以便维护和加强封建中央集权制度。于是,地主阶级的思想家们,经过一个时期的酝酿和探索,一种新的思想武器即以儒家伦理道德思想为核心,并杂揉了佛家、道家思想资料而成的理学(亦称道学)便应运而生了。在宋代理学的编织过程中,周敦颐为发端开宗之第一人,邵雍的先天易学则别立为一派,程颢、程颐和张载承其后,特别是二程兄弟初步勾勒了性理之学的规模,并在理学内涵的诸范畴间建立了网络联系,为理学奠定了基础,朱熹则借助于佛学化严宗的思辨,广大其说,博学深思,完成了集理学大成的任务。从此,二程体贴出的“天理”代替了“天命”,儒有理论从汉代的神学经阶段又进入了宋以后的哲理化阶段。这里,既确定了二程在理学形成过程中的地位,又说明了他们在学术上的贡献和造诣。

二程生活的时代、家世、社会关系和教育活动

(一)二程生活的时代

在北宋理学的几个中心人物中,有一对同胞兄弟,当时和后世称为二程。哥哥名程颢,字伯淳,生于宋仁宗明道元年(1032年),死于宋神宗元丰八年(1085年),活了54岁,后人称明道先生。弟弟名程颐,字正叔,生于宋仁宗明道二年(1033年),死于宋徽宗大观元年(1107年),活了75岁。因为他居住的地方叫伊川,所以他的学生称他伊川先生。程颢、程颐是河南洛阳人,他们兄弟创立的学派后世习

惯称为“洛学”。二程在政治上追随司马光,思想保守,反对王安石的新政。在学术思想上,二人观点基本上是一致的,他们既是宋代理学的奠基人,又是中国古代教育史上有重大影响的著名教育家。

二程的教育思想是时代的产物。大程生活在北宋仁宗、英宗、神宗三代,小程生活在北宋仁宗、英宗、神宗、哲宗、徽宗五代。这个时期属于北宋的中后期,其特点是北宋王朝已由繁荣转向衰败,社会的弊端已经暴露:第一,封建社会所固有的农民阶级和地主阶级的矛盾日益激化。宋代开国伊始,就缺乏新兴的开国气象,呈现出积贫积弱的局面。在程颢看来,随着地主经济的发展,“富者跨州县而莫之止,贫者流离饿殍而莫之恤”^①,土地兼并日益激烈,官僚集团不断膨胀,“官职淆乱,职业废弛”^②;军队也由宋初的20几万人,发展到仁宗时的120余万人,以致“骄兵耗匮”,“毒遍天下”^③。由于冗官、冗兵的猛增,各种费用也随之扩大,致使国家财用匮乏,“官廩复空”。为了解决这个老大难问题,各级官吏更加“诛剥于民”,从而造成广大农民贫困不堪,无法生活,“破产亡业”,“愁怨之气上冲于天”^④,全国不断爆发农民起义和士兵暴动。因此,在程颐看来,宋王朝的统治“何异于抱火厝之积薪之下而寝其上”^⑤,已经到了岌岌可危的地步。第二,民族矛盾越来越尖锐。宋代统治者,开国之初就把注意力集中在防范军阀割据和农民起义上,这就极大地削弱了边防力量,使北方和西北方的边患日益严重。为了加强封建中央集权,宋代统治者不惜每年用大量的白银和绢帛来换取边防的暂时安宁。但是,这

① 《论十事劄子》见《二程集》,中华书局1981年版,第453页。以下凡引同书,只注页码。

② 《论十事劄子》,第453页。

③ 《论十事劄子》,第453页。

④ 《伊川先生文一》,第512页。

⑤ 《伊川先生文一》,第512页。

种屈膝求和的作法不但不能遏止少数游牧民族的侵扰,反而更助长了辽金、西夏统治者觊觎中原的野心。因此,在程颐眼里,“戎狄”越来越“强盛”,而宋朝的军力却越来越“劳敝”。面对这种“强敌乘隙于外,奸雄生心于内”的“土崩瓦解”的局面,程颐常常“神魂飞越”,坐卧不安,提心吊胆^①。第三,大官僚地主阶层不断侵害中小地主阶层的利益,地主阶级内部的矛盾和斗争常常从官僚集团中不同的政见和主张中反映出来。中小地主阶层中的一些有识之士横看现实,要求正视现实,改变现实,主张变法改革,反对抱残守缺;而大官僚地主阶层为了自身的利益,总是纵看历史,对历代的文治武功津津乐道,对现实问题或者熟视无睹,或者认为是违背传统造成的,因而他们颂古非今,因循守旧,思想僵化,反对改革。于是在改革问题上展开了激烈的斗争,都要求推行自己设想的模式或方案。在二程生活的年代里,先后有过范仲淹的“庆历新政”和王安石的“熙宁新法”。二程用自己的言论和行动表明,他们在北宋复杂的政治斗争中是属于革新的反对派。他们是北宋大官僚大地主保守派在政治哲学上的代言人。

由于对当时社会持不同的政见和主张,因而在对待与政治有密切联系的教育问题时,就发生了分歧。一部分学者倡导经世致用,主张为宋王朝培养有实际才干,能解决当时社会实际问题的官吏。宋初的胡瑗、仁宗时的改革派代表范仲淹和后来的王安石等人,属于这一派。他们批评当时的教育空疏无用,学非所用,用非所学,主张在改革政治的同时,进行教育改革。另一部分学者则提倡道德修养,讲正心诚意的性理之学,主张培养传统的圣人君子。周敦颐、张载、二程属于这一派。他们指责当时的教育失掉了古代的传统,舍本求末,急功近利,要求从道德修养入手,培养具有理想化人格和理想化精神境界的人才。二程的教育思想就是这一派的典型代表。

^① 《伊川先生文一》,第512页。

(二)二程的家世、社会关系和教育活动

二程出身于官僚地主家庭。他们祖籍安徽徽州,后迁居河北中山的博野县。二程的高祖程羽,在宋太宗时曾任三司使(当时管理财经的最高官职),曾祖程希振,祖程通,父程珦,累世为官。所以,程颐曾不无自豪地炫耀说:“食君禄四世,一百年矣”^①。二程的父亲程珦,以世家恩荫,由“郊社斋郎”起家,做了六十年的地方和中央官职,曾官至太中大夫,老年退休,住在洛阳。二程就生长在这样一个有社会政治地位的官僚地主家庭之中。这样的家庭出身,对他们以后的政治哲学思想和教育思想的影响是显而易见的。

二程有特殊的社会关系。北宋理学有五个重要人物,史称北宋五子。二程兄弟就占了两个。北宋理学的开山祖,“濂学”首领周敦颐与二程有师生关系。大程十五六岁、小程十四五岁时,他们的父亲程珦任南安军通判,与南安军司理参军周敦颐为同事,知道周敦颐很有学问,遂结为好友,并让二子拜周敦颐为老师。所以后人说:“周子启程氏兄弟以不传之妙”^②,又说二程“学冠濂溪”^③等等。理学的重要流派“关学”的代表人物张载是程珦的表弟,二程的表叔,二程和张载多次在一起讨论学术问题,“共语道学之要”^④,他们之间的关系是很密切的。理学家邵雍住在洛阳,与程氏父子兄弟为邻,经常在一起交谈。程颐自己也说:“某与尧夫同里巷居三十年余,世间事无所不论”^⑤。可见关系之不寻常。二程和北宋理学五子中的其他人

① 《伊川先生文一》,第515页。

② 《濂溪学案附录》。

③ 二程家乡有“学冠濂溪”坊。

④ 吕大临:《横渠先生行状》。

⑤ 《外书》卷第十二,第444页。

是师生、亲戚、朋友的关系。这种特殊的社会关系,对他们的政治哲学思想和教育思想的影响,也是不言而喻的。

在这样的家庭和社会环境中长期耳濡目染,所以二程从小就与众不同:一个“神气秀爽”^①,一个“幼有高识”^②,一个“异于常儿”^③,一个“非礼不动”^④。他们聪颖早达,强记过人,小小年纪就能赋诗作文,很为人们所宠爱。大程十五六岁、小程十四五岁时同拜周敦颐为师。程颐在《明道先生行状》中说:“先生为学,自十五六时,闻汝南周茂叔论道,遂厌科举之业,慨然有求道之志。未知其要,泛滥于诸家,出入于老、释者几十年,反求诸‘六经’而后得之”^⑤。与其说小程在描述他哥哥在周敦颐的教育下思想发生的变化,毋宁说是谈他俩共同的思想感受。大程受周敦颐影响较大,他自己说:“昔受学于周茂叔,每令寻仲尼、颜子乐处,所乐何事”^⑥。“自再见周茂叔后,吟风弄月以归,有吾与点也之意”^⑦。终于成了周敦颐的高材生。他26岁应试及第,从此开始了他的仕途生涯。但是他在做官期间,也一直热心教育事业。小程青年时代本是个政治型的人物,他胸怀大志,关心国内外大事,常常以诸葛亮自比。18岁时,他以布衣平民的身份,上书来仁宗,劝仁宗皇帝实行王道。并急切地希望皇帝召见他,“罄陈所学”,但未能如愿以偿。他在太学学习的时候,正值宋代著名教育家胡瑗在太学担任直讲。他的著名论文《颜子所好何学论》,独抒己见,极为胡瑗所赏识。当时太学的同窗吕希哲,知道他学识超群,第一个拜他作老师。小程26岁考进士不中,对他是个不小的打击,

① 《明道先生行状》,第630页。

② 《伊川先生年谱》,第338页。

③ 《明道先生行状》,第630页。

④ 《伊川先生年谱》,第338页。

⑤ 《明道先生行状》,第638页。

⑥ 《二先生语二上》,第16页。

⑦ 《濂溪学案附录》。

从此他不再参加科举考试,决心终生从事教育事业。

下面分别简述二程的教育活动。

程颐的教育活动,我们从四个方面加以论述:

洛阳办学(26岁至52岁)

程颐虽然20多岁就学有成就,并得到当时著名学者胡瑗和太学同窗们的青睐,但在嘉佑四年(1059年),他26岁时考进士落第,从此,他绝意仕途,决心把教育作为自己的终生职业。他的父亲程珦虽屡次得“任子恩”(可以荫庇子孙作官),但他每次都把机会“推与族人”^①。英宗治平和神宗熙宁年间,当朝大臣屡次推荐他做官,都被他一一拒绝。在他看来,政治只不过是教育的内容,而教育则是政治的延长和手段。因此,他决心在家乡洛阳办学育人,把从政的希望寄托在学生身上,从而使宋朝的统治延伸下去。他为此而奋进了一生。由于他潜心研究,青出于蓝而胜于蓝,终于“道接子舆”,“学冠濂溪”,成为宋代理学四大流派濂、洛、关、闽中“洛学”的首领。时人范祖禹说:先生(程颢)“与弟伊川先生讲学于家,化行乡党。……士之从学者不绝于馆,有不远千里而至者”^②。《宋史》上说:伊川“平生诲人不倦,故学者出其门最多,渊源所渐,皆为名士”^③。

崇政殿说书(53岁至60岁)

元丰八年(1085年),支持王安石变法的宋神宗去世,新法的反对派上台执政,在司马光、吕公著等人的推荐下,程颐被任命为西京国子监教授。哲宗元佑元年(1086年),程颐53岁时,被调任“崇政殿说书”,职务是担任宋哲宗赵煦的老师。因为当时哲宗年幼,反对派害怕哲宗走神宗支持改革的道路,想及早对哲宗进行教育,于是反

① 《伊川先生年谱》,第338页。

② 《遗书·附录》,第333页。

③ 《宋史·道学传一》。

对派看中了程颐,认为他能胜任这一重任。程颐半推半就地上奏“经筵三事”,第一,皇上年幼,当务之急是“辅养”,第二,为了辅养皇上,必须选“老成厚重之人”作内侍宫人,以便造成“涵养气质,熏陶德性”的环境,第三,讲官讲论经史时要“坐讲”,以便使皇上养成“尊儒重道之心”。这三点意见,既是他对哲宗教育的纲领,也是他一生从事教育所遵循的准则。后来他就是这样做的。程颐在给哲宗讲书时,不但“必博引广喻,以晓悟人主”^①,而且往往对朝政“论议褒贬,无所顾避”^②。因此,引起当朝权臣的不悦,一些人在背后说短道长。当时以程颐为首的洛党又与以苏轼为首的蜀党意见不合,两党互相非毁、排斥,于是作了七年崇政殿说书的程颐,不得不回到洛阳,官职是管理设在西京洛阳的太学分校。

流放著书(62岁至68岁)。

司马光等人上台执政,这是神宗死后,依靠太皇太后高氏的支持而实现的。元祐八年(1093年)太皇太后去世,元祐九年(1094年)哲宗亲政后,逐渐恢复熙宁新法,并重新启用新党被贬诸人。新政的反对派被称为元祐旧党(亦称奸党),被赶下了台。与旧党为伍的程颐也被削职为民,“放归田里”。之后,哲宗屡次贬责元祐旧党,并禁锢元祐旧党诸人子弟。在这种情况下,绍圣四年(1097年)程颐被贬到四川涪州,开始了三年的流放生活。他在流放期间,也有很多学生跟着他学习。程颐自己也没有因此而消沉,而是更加勤奋和努力,在被管制的岁月里,毅然完成了他的重要著作《周易传》,而且身体也保养得很好,他“气貌容色髭发皆胜平昔”^③。一直到元符三年(1100年)哲宗病死,徽宗赵佶即位,程颐才被赦免,允许他“任便居住”^④,

① 《外书卷第十二》,第430页。

② 《伊川先生年谱》,第430页。

③ 《外书卷第十二》,第430页。

④ 《伊川先生年谱》,第345页。

结束了三年的流放生活。这样,他又回到了洛阳,得到个“权判西京国子监”^①的官职。

学徒被遣散

程颐“权判西京国子监”没多久,崇宁二年(1103年)又有人指控他“本因奸党论荐得官”,于是皇上降旨,收回成命,并让有关部门审查他的著作。他的学生尹焞、张绎也被视为羽翼。70多岁的老人,在这种情况下,只得迁居龙门之南,止四方学者曰:“尊所闻,行所知可矣,不必及吾门也。”^②遣散跟随他的学生。所著《周易传》也不敢公诸于世。大观元年(1107年)九月,程颐死于洛阳家中,享年75岁。埋葬他的时候,学生还不敢参加送葬。他的学生尹焞说:“先生之葬,洛人畏入党,无敢造者”^③。程颐的晚年是很凄凉的。

从程颐的教育活动中可以看出:

第一,他虽屡次拒绝从政,但他拒绝的是革新派当政时期的政治,在保守派得势时期,他还是半推半就地从政了,用他的话说叫做“道合而后进”^④,尽管他从政的时间很短,且官职又是管理太学和教皇帝读书。

第二,虽然程颐早年在政治上有雄才大略,但他始终没能通过科举这一条一般读书人跻身政界的道路而腾达扬名,因此,他对当时的科举制度持反对态度,对为科举服务的教育也极为不满。他从维护大官僚地主阶层的利益出发,对当时的教育提出过一系列的意见和主张,并为之躬行了一生。从他二十四五岁吕希哲“首师事之”^⑤开始,到他75岁去世为止,不论是短期作官,还是被贬流放,还是削职

① 《伊川先生年谱》,第345页。

② 《伊川先生年谱》,第345页。

③ 《遗书·附录》,第347页。

④ 《粹言卷第二》,第1246页。

⑤ 《外书卷第十二》,第429页。

为民 50 年间从未中断过讲学活动。他的一生是在传道授业中度过的,是学者的一生,教育家的一生。从执教的时间和影响来看,他在中国古代教育史上占有重要的地位。

程颢的教育活动,拟从他兴设学校和洛阳讲学两个方面略加论述。

嘉佑三年(1058 年),程颢 26 岁时进士及第,开始了他 10 余年的仕途生活。他任过鄆县主簿、上元县主簿、晋城县令,神宗即位后,经吕公著推荐,授太子中允,权监察御史里行,很为神宗所器重。后因与王安石政见不合,多次改任地方官,作过镇宁军判官,扶沟县知县,监汝州酒税等。程颐说:“先生为治,专尚宽厚,以教化为先”^①,这不是没有根据的。征诸史实,他在政事纷繁的年代,一直把教育放在首位,所到之处,教泽广被,为人们所传颂。在晋城任县令时,他除了用孝弟忠信和武事教民,使之成为精兵外,还设学校于诸乡,“择子弟之秀者,聚而教之”,甚至亲临学校,教儿童读书、正句读,撤换不称职的教师等。他的学生刘立之说:“先生为令晋城,‘民不知学,中间几百年,无登科者。先生择其秀异,为置学舍粮具,聚而教之。朝夕督厉,诱进学者,风靡日盛。熙宁元丰间,应试者至数百,登科者十余人’”^②。在知扶沟县时,他也曾“兴设学校,聚邑人子弟教之”,后因时间短,“亦几成而废”^③。程颢之所以一边作官,一边办教育,这是因为他认为:“夫以令之职,必使境内之民,凶年饥岁免于死亡,饱食逸居有礼义之训,然后为尽”,所以他说:“此吾所以不敢不尽心也”^④。这是他 26—40 岁的事情。

40 岁以后,程颢以父亲年老体弱为理由,回到家乡洛阳,与弟程

① 《明道先生行状》,第 636 页。

② 《遗书附录》,第 328 页。

③ 《外书卷第十二》,第 429 页。

④ 《外书卷第十二》,第 429 页。

颐专门讲学于家中,各地来洛向他们专门求学的学生不绝于途。程颢教学生,从日常事物教育入手,要求学生在体贴、玩索、涵养、近取诸方面下功夫。史载:“河南程颢与弟程颐讲孔孟绝学于熙丰之际,河洛之士,翕然从之”^①。《明道学案附录》说:“熙丰五年,太中公告老而归,先生求折资监当以便养,归洛岁余,得监西京洛河竹木务,家数清簋,僦居洛城殆十余年,与弟从容亲庭,日以读书讲学为事,士大夫从游者盈门。自是身益退,位益卑,而名益高于天下”。熙宁十年(1077年)关学首领张载病故后,他的学生大部分东来跟着二程继续学习。有名的学者苏昞、吕大临等开始就是张载的学生,后来跟着二程完成了学业。到哲宗即位,司马光辅政,召程颢进京,任命为宗正丞,他还未来得及到任就病死了。这是他一生专门讲学的时期。虽然在洛阳专门讲学只有10余年时间,但他在从政期间也一直热心提倡教育,实际上他从事教育工作的时间将近30年。程颢死后,他的学术思想得到他弟弟程颐的阐发,他的学生也转到程颐门下,跟着程颐继续学习。

教育的作用、目的和任务

(一)论人才、人性与教育的作用

关于教育的社会作用问题,二程是通过人才与教育的关系来论述的。二程认为,治理天下需要人才,人才需要教育和培养。这是他们对教育的社会作用的最基本的看法。他们说:“善言治天下者,不

^① 《宋史·道学传二》。

患法度之不立,而患人材之不成。善修身者,不患器质之不美,而患师学之不明。人材不成,虽有良法美意,孰与行之?师学不明,虽有受道之质,孰与成之?”^①程颐说:“善言治者,必以成就人才为急务。人力不足,虽有良法,无与行之矣。欲成就人才者,不患其禀质之不美,患夫师学之不明也。师学不明,虽有美质,无由成之矣。”^②在二程看来要想改变宋代积贫积弱的局面,使赵宋王朝得以维持和延续,当务之急不是“法度”的改革,而是造就统治人才,进行全面综合治理的问题。人力不足,人才不成,即使有良法美意,也没有人去贯彻和推行。人才既然这么重要,那么人才从哪里来?二程清醒地认识到,人才离不开教育,学校是造就人才的基地,所以二程一再上书仁宗皇帝,请修学校,隆师儒,昌明教化,以便源源不断地向国家输送人才。二程从培养人才的角度充分阐述了教育的社会作用问题。

二程不仅这样说,而且在自己的教育实践中也这样做。他们十分重视利用教育对当时的社会施加影响。他们企图通过教育的途径,培养出一批学圣志道的封建“卫道”人才,然后通过学生参与政治,来实现他们早已胸有成竹的施政方案即诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下这一套理想,并且把这一套政治理想、道德理想、教育理想和社会理想视为当时社会综合治理的基础工作。他们纵观历史,从三代、秦汉、魏晋、隋唐的历史演进中得出结论:凡重视这一基础工作的君主或朝代,就王天下成霸业,反之,就招致祸乱和衰败。因此,他们终生致力于这一基础工作的研究、宣传、推广和应用,并且卓有成效,形成学派。

关于教育在人的发展过程中的作用问题,二程是通过人性及其与教育的关系来探讨的。人性问题即人的本质问题,在中国古代哲学史、教育史上一直是个争论不休的问题。到了宋代,中国封建社会

① 《二先生语四》,《二程集》第69页。下引同书,只注篇名及页码。

② 《粹言》卷第一,第1210页。

发生了新的变化,如何从人性方面为遭到严重破坏的伦理纲常提供理论根据,为封建等级制度进行辩护,便成了时代和形势的需要。在这种历史条件下,张载综合诸家学说,提出人性有“天地之性”与“气质之性”之分,并认为“天地之性”是善的,“气质之性”是恶的,企图以这种二重人性理论来统一和结束历史上关于人性善恶问题的争论。二程则采纳了张载的说法,从唯心主义理一元论的观点出发,提出“性即理”的基本命题,把人性作为从天理到伦理之间的桥梁,从而完成了他们的天理观、人性论和伦理观融为一体的组织工作,奠定了宋以后理学思想体系的基础。二程关于人性的理论,在宋明理学中具有开创性意义,后来的理学家都是沿着二程人性论的轨迹前进的。所以朱熹说:张载、二程关于人性的说法“极有功于圣门,有补于后学,前此未曾有人说论如此。……故张、程说立,则诸子之说泯矣。”^①

二程的人性论思想比他的前辈和同辈丰富而深刻。他们把“气”的观念引入人性论,提出:“论性而不及气,则不备;论气而不及性,则不明”,^②从而提出“生之谓性”和“天命之谓性”。程颐说:“‘生之谓性’,与‘天命之谓性’同乎?性字不可一概而论。‘生之谓性’,止训所稟受也;‘天命之谓性’,此言性之理也。”^③这里的所谓“生之谓性”,也叫“气稟之性”,即杨时说的“气质之性”^④;所谓“天命之谓性”,即是“性之理”,也叫“天命之性”。杨时则进一步阐发了二程的理论,他说:“人所资稟固有不同者,若论其本则无不善,盖一阴一阳之谓善,阴阳无不善,而人则受之以生故也。”^⑤为了增加

① 《性理精义》。

② 《粹言》卷第二,第1253页。

③ 《伊川语十》,第313页。

④ 《杨龟山先生集》卷八《形色天性》。

⑤ 《杨龟山先生集》卷十二《语录三·余杭所闻》。

自己理论的权威性,也为了说明自己理论的继承性,二程借助孔、孟人性论来解释自己对人性所作的区分。他们说孔子的“性相近”,说的是“气稟之性”,孟子的性善论,说的是“性之本”或“性即理”。在他们看来,孔、孟的人性理论各有其片面性,应该把二者统一起来,就全面完整了。

尽管二程提出讲人性必须兼及理、气两个方面,但比较起来,他们更重视“性即理”即“天命之性”。他们认为,天理(亦称天道)赋予有形的人就是性,换句话说,人性是天理在人身上的体现。因为天理是善的,所以人的“本源之性”同样是善的。这是大程对人性善的解释。小程的解释则与大程有所不同:“自性而行,皆善也。圣人因其善也,则为仁义礼智信以名之;以其施之不同也,故为五者以别之。合而言之皆道,别而言之亦皆道也。”^①由此可知,小程则把性善具体化为仁义礼智信,认为这是人性中所固有。人从生下来就具有仁义礼智信等封建主义的政治原则和伦理道德规范,而且不能违背和反抗,否则就是没有人性,就是触犯天理,就是大逆不道。这样,二程就从理论上完成了他们的人性论和天道(理)观的“对接”。这是二程人性论的封建地主阶级实质的表现。

人性既然是善的,那么恶的行为是从哪里来的?为了解释这个问题,二程把“气”的观念引入人性论。他们除讲“天命之性”外,又提出所谓“气稟”的问题:大程说:“人生气稟,理有善恶,然不是性中元有此两物相对而生也。有自幼而善,有自幼而恶,是气稟有然也。”^②“性无不善,其偏蔽者,由气稟清浊之不齐也。”^③“气有善不善,性则无不善也。人之所以不知善者,气昏而塞之耳。”^④杨时则说

① 《伊川语十一》,第318页。

② 《二先生语一》,第10页。

③ 《粹言》卷第二,第1256页。

④ 《伊川语七下》,第274页。

人性有常和反常。常就是孟子说的性善,是“气得之和”,是“水之清者”;有时而恶者,是“以气不和则反常矣”,“是汨流则泥沙混之矣”。^①这样,气禀说又和天理论相沟通,以解释人性善恶的形成问题。

在解释人性善恶问题时,小程提出了性、情、才的学说。“问:喜怒出于性否?曰:固是。才有生识便有性,有性便有情。无性安得情?……人性中只有四端,又岂有许多不善底事?然无水安得波浪,无性安得情也?”^②他又说:“性出于天,才出于气,气清则才清,气浊则才浊。譬犹木焉,曲直者性也,可以为栋梁,可以为榱桷者才也。才则有善与不善,性则无不善。”^③“……禀气有清浊,故其材质有厚薄。禀于天谓性,感为情,动为心,质干为才”。^④由上可知,小程认为;

第一,性出于天,所以性无不善;

第二,性动为情,情可以为善,也可以为不善,情的善恶,视其是否合乎天理而定;

第三,质干为才,才禀于气,因禀气有清浊偏正,所以才有善有不善,禀气清正,才就善,禀气浊偏,才就不善。

总之,二程以性善说作为根本前提,以气禀说解释人的行为的善恶,而善恶的标准又是封建伦理道德规范即仁义礼智信这些所谓“五常”。这样,二程就把他们的人性论与他们的伦理观挂起钩来,这也是一种抽象的人性论。实际上他们是把地主阶级的人性说成是唯一的人性。

既然“情”和“才”有善有不善,那么不善是否可以改变呢?二程

① 《杨龟山先生集》卷十二《语录三·余杭所闻》。

② 《伊川语四》,第204页。

③ 《伊川语五》,第252页。

④ 《伊川语十》,第312页。

对此作了肯定的答复。他们说：“人情不修治，则邪恶生，犹道路不修治，则荆棘生。”^①“人乃人之资质，循性修之，虽至恶可胜而为善。”^②“然而才之不善，亦可以变之，在养其气以复其善耳。故能持其志，养其气，亦可以为善。”^③二程认为人性中的“情”和“才”的不善都是可以改变的，只有自暴自弃的人，才不可改移。这样，他们不仅肯定了教育在人发展中的必要性和重要性，而且也肯定了人受教育的可能性和人的可塑性。在二程看来，一个不自暴自弃的人，都是可以为学的，只要能“积学既久”，就可以“变化气质”，“学至气质变方是有功。”^④杨时也指出：“君子于气质之性必有以变之，其澄浊而永清。”^⑤教育的功效就在于使人“变化气质”和“复性”。而这种“变化气质”和“复性”则需要通过一系列修养手段才能实现。因此，二程和杨时十分强调和重视人性的修养和“澄治之功”。

（二）论学为圣人的教育目的

二程和杨时主张教育的目的在于学为“圣人”。小程说：“君子之学必至圣人而后已。不至圣人而后已者，皆自弃也。”^⑥杨时说，学生求学的目的是“学圣贤之所为”。并且要“以圣人为师。……以圣人为师，犹学射而立的。……不立的，以何为准”？^⑦这种圣人的内涵是极其丰富的。在《二程集》和龟山先生的著作中，他们不厌其烦

① 《经说》卷第三，第1062页。

② 《伊川语八上》，第292页。

③ 《外书》卷七，第394页。

④ 《伊川语四》，第190页。

⑤ 《杨龟山先生集》卷十二《语录三·余杭所闻》。

⑥ 《伊川语十一》，第318页。

⑦ 《杨龟山先生集》卷十《语录一·荆州所闻》。

地反复论述：“圣人之道犹天然”，^①“圣人之道无进退，以其所造者极也”，^②“圣人之为大中至正”，^③“圣人之德，无所不盛”，^④“圣人于乱世……不忍坐视而不救也”，^⑤“自古圣人之救难而定乱也”，^⑥“圣人之明犹日月”，^⑦“圣人善通变”，^⑧“圣人以生死为常事，无可耀者”，^⑨“圣人无私无我”，^⑩“圣人无喜无怒”，^⑪“圣人而有过，则不足为圣人”，^⑫“圣人无优劣”，^⑬等等。总之，圣人在道德、行为、处事、接物、待人等诸方面的品质和规格，即从内心世界到外部的举止言谈，都是无比的崇高和完美无缺，用程颐的话说，就是“圣人，人伦之至。伦，理也。既通人理之极，更不可以有加”。^⑭杨时也说：“圣人，人伦之至也。于君臣父子夫妇兄弟朋友之间各尽其道所谓至也，至于其身，为天下用，岂为功名爵禄哉？”^⑮实际上“圣人是所谓孝悌忠信、仁义礼智等封建伦理道德的集中体现和化身。二程、杨时把这种封建地主阶级理想化的人格，作为现实社会中人们学习的楷模和“标垛”，^⑯要

① 《粹言》卷第二，第1229页。

② 《粹言》卷第二，第1269页，第1172页。

③ 《粹言》卷第二，第1269页，第1172页。

④ 《粹言》卷第二，第1267、1232、1212、1266、1272、1171、1271、1278页。

⑤ 《粹言》卷第二，第1267、1232、1212、1266、1272、1171、1271、1278页。

⑥ 《粹言》卷第二，第1267、1232、1212、1266、1272、1171、1271、1278页。

⑦ 《粹言》卷第二，第1267、1232、1212、1266、1272、1171、1271、1278页。

⑧ 《粹言》卷第二，第1267、1232、1212、1266、1272、1171、1271、1278页。

⑨ 《粹言》卷第二，第1267、1232、1212、1266、1272、1171、1271、1278页。

⑩ 《粹言》卷第二，第1267、1232、1212、1266、1272、1171、1271、1278页。

⑪ 《粹言》卷第二，第1267、1232、1212、1266、1272、1171、1271、1278页。

⑫ 《粹言》卷第二，第1267、1232、1212、1266、1272、1171、1271、1278页。

⑬ 《伊川语十》，第315页。

⑭ 《伊川语四》，第182页。

⑮ 《杨龟山先生集》卷六《辨一》。

⑯ 《明道语二》，第136页。

求人们去顶礼膜拜,其阶级实质昭然若揭。

学圣人必学“圣人气象”。二程一再强调:“学圣人者,必观其气象”。^①“学者不学圣人则已,欲学之,须熟玩味圣人之气象,不可只于名上理会”。^②这里所说的“气象”,不是天气的变化,而是所谓“圣人”的精神世界的外部表露,即封建时代知识分子的风度或气质。二程描绘了“先圣”的气象脸谱:“仲尼,元气也;颜子,春生也;孟子,并秋杀尽也;仲尼,无所不包;颜子示‘不违如愚’之学于后世,有自然之和气,不言而化之者也;孟子则露其才,盖亦时然而已。仲尼,天地也;颜子,和风庆云也;孟子,泰山岩岩之气象也。观其言,皆可以见之矣。仲尼无迹,颜子微有迹,孟子其迹著”。^③又说:“颜孟之于圣人,其知之深浅同,只是颜子尤温淳渊懿,于道得之更渊粹,近圣人气象”。^④在二程的心目中,“圣人”的最高体现是孔子,其次是颜渊和孟子。他们的精神世界的表露,使后人通过“观其言,皆可以见之矣”:孔子使人“仰之弥高,钻之弥坚”,气象非凡;颜回箪瓢陋巷,不改其乐;“近圣人气象”;孟子则善养浩然之气,“犹有英气存焉”。^⑤二程根据自己的政治态度和政治理想,从唯心主义的内心修养出发,描绘出“先圣”的心理状态和气象脸谱,塑造出自己理想化的人物,反过来又作为他们办教育的培养目标,作为他们追求的最高精神境界。

(三)论存天理、窒人欲与教育的任务

二程在“天地之性”和“气质之性”的基础上,进而提出“道心”

① 《粹言》卷第二,第1234页。

② 《伊川语一》,第158页。

③ 《二先生语五》,第76页。

④ 《伊川语一》,第151页。

⑤ 《粹言》卷第一,第1203页。

和“人心”的区分和对立,从而完成了从人性论到伦理观的转换。

什么是“道心”?什么是“人心”?二程解释说:“人心,人欲;道心,天理”,^①“人心,私欲也;道心,正心也”。^②这样,二程从“道心”和“人心”的对立,又导出“正”和“私”即“天理”和“人欲”的对立。他们说:“人之所以为人者,以有天理也。天理之不存,则与禽兽何异矣?”^③又说:“甚矣,欲之害人也!人为不善,欲诱之也。诱之而不知,则至于灭天理而不知反”。^④“天理”、“人欲”是什么呢?二程说:“父子君臣,天下之定理无所逃于天地之间”。^⑤“为君尽君道,为臣尽臣道,过此则无理”;^⑥“大抵人有身,便有自私之理,宜其与道难一”。^⑦故“目则欲色,耳则欲声,鼻则欲香,口则欲味,体则欲安,此皆有以使之也”。^⑧十分清楚,二程说的“天理”就是封建主义的纲常伦理和统治秩序,“人欲”就是指人们的物质和生理欲求,并且这种自私的人欲的根源就是人的身体。在二程看来,人们的正常的物质要求和求生欲望同封建伦理纲常是冰炭不相容的。封建的伦理纲常是绝对不能违背的。谁触犯了它,就是大逆不道,就要被开除人籍,成为“禽兽”。为此,二程明确提出存天理、窒人欲的观点:“视听言动,非理不为,即是礼,礼即是理也。不是天理,便是私欲。人虽有意于为善,亦是非礼。无人欲即皆天理”。^⑨非常明确,二程“存天理”的实质就是要求人们对封建社会的“礼”即一切制度和道德规范,当

① 《外书》卷第二,第364页。

② 《伊川语五》,第256页。

③ 《粹言》卷第二,第1272页。

④ 《粹言》卷第二,第1260页。

⑤ 《二先生语五》,第77页。

⑥ 《二先生语五》,第77页。

⑦ 《二先生语三》,第66页。

⑧ 《粹言》卷第二,第1260页。

⑨ 《伊川语一》,第1271页。

成不可动摇的信条来恪守；“窒人欲”的实质就是要一切违背和反抗封建统治的言论和行动统统加以禁绝和消灭，这就是二程“存天理”、“窒人欲”的阶级实质。

如何存天理、窒人欲？程颐说：“然则何以窒其欲？曰思而已矣。觉莫贵于思，惟思为能窒欲。曾子之三省，窒欲之道也”。^①“为恶之人，原于不知思，有思则心悟”。^②就是说，认真思考，可以提高觉悟，觉悟高就不受人欲的诱惑，不受人欲诱惑，则天理明。所以，思考可以窒人欲，存天理。思考的过程，就是受教育的过程，因而存天理、窒人欲必须以学为本。而进学之道在致知，致知在格物，所以，格物致知可以去人欲而明天理。程颐说：“致知在格物……因物有迁，迷而不知，则天理灭矣，故圣人欲格之”。^③因此，在二程看来，教育的根本任务就在于通过格物致知，体认天理防止人们因物而迁。换句话说，把一切违背封建伦理的思想和行为消灭在萌芽之中，把封建主义的道德原则和观念牢固地树立在人们的心中，这就是二程教育的根本任务。

知识的来源和认识过程

人们的知识、才能和道德品质是从哪里来的？是先天所固有的？还是后天形成的？这是中国古代思想家和教育家一直争论不休的一个老问题。唯心主义者认为，知识、才能和道德品质是先天所固有的，是与生俱来的，唯物主义者则认为，这一切都是后天形成的。在

① 《伊川语十一》，第319页。

② 《粹言》卷第二，第144页。

③ 《伊川语十一》，第316页。

这个问题上,二程是属于前者而不是后者。

首先,二程把“知”分为“真知”和“常知”

他们说:“真知和常知异。常见一田夫,曾被虎伤,有人说虎伤人,众莫不惊,独田夫色动异于众。若虎能伤人,虽三尺童子莫不知,然未尝真知,真知如田夫乃是。故人知不善而犹为不善,是亦未尝真知,若真知,决不为矣”。^①这是说人们的认识有来自亲自经历的“真知”,也有来自间接得来的“常知”,并且有“真知”认识深刻,“常知”体会肤浅的意思。这里所说的“真知”和“常知”实际上都是通过人的感官而获得的,都属于“闻见之知”的范畴。这种见解,应该说是不错的。但是,我们不要忘记,二程的真实意图决不是强调尽人皆知的生活经验和常识,而是在“故”字之后作文章:“故人知不善而犹不善,是亦未尝真知”。他们企图用“虎伤人”这个妇孺皆知的“真知”,引发出抽象的“善”也是“真知”,从而把生活经验和抽象的封建伦理道德标准混为一谈,其目的在于说明封建伦理道德也是“真知”,要人们恪守不违。在逻辑上偷换概念,这是包括二程在内的唯心主义者迷惑人的通用的思维方式。

其次,二程把“知”分为“闻见之知”和“德性之知”,并指出前者来自后天,后者为先天所固有

程颐说:“闻见之知,非德性之知。物文物则知之,非内也,今之所谓情物多能者是也。德性之知,不假见闻”。^②这里的“闻见之知”,就是前面所说的“真知”和“常知”,也就是我们所说的感知,它是人们的耳、目、口、鼻、肤等感觉器官作用于外界客观事物即“物交物”而产生的。例如神农作《本草》,就是通过视、色、嗅、味,作药治

^① 《二先生语二上》,第16页。

^② 《伊川语十一》,第317页。

病,认识到各种药性的。^①所谓“德性之知”,就是孔子所说的“生而知之”,孟子所说的“不学而知”、“不学而能”的“良知”、“良能”,这是一种与生俱来、超感官的神秘主义的知识。前一种说法,承认“知”来自后天的生活经验,具有唯物主义的因素;后一种说法,认为“知”是与生俱生的,是唯心主义的先验论。

尽管二程主张有“闻见之知”和“德性之知”,但从其思想和言论来看,他们轻闻见而重德性。二程之所以轻闻见,是因为他们认为,人的视、听觉由于受“气”的限制,不能认识较远时空所存在的事物。他们说:“耳目能视听而不能远者,气有限耳,心无远近”。^②例如,用肉眼就不能测定天体之大小:“今人所定天体,只是且以眼定,视所极处不见,遂以为尽。然向曾有于海上见南极下有天体,则今所见天体盖未定”。^③二程之所以重德性,是因为他们认为德性之知来自思维器官“心”,而心具有非凡的“顿悟”、“感通”能力,不受任何限制,用他们的话说叫“心无远近”或“心无限量”。“千里之远,数千岁之日,其所动静起居,随若亡矣。然时而思之,则千里之远在于目前,数千岁之久,无异数日之近,人之性则亦大矣”。^④“在此而梦彼,心感通也;已死而梦见,理感通也。明乎感通,则何远近死生今古之别哉?”^⑤所以他们称赞说:“德性谓天赋天资,才之美者也”。^⑥但是,二程所说的“心无远近”、“心无限量”决不是如有的论者所说的那样是指人的思维可以超越时空去认识事物,而是指“知者吾之所固有”,^⑦“人心莫不有

① 《二先生语二下》,第58页。

② 《粹言》卷第二,第1257页。

③ 《二先生语二下》,第57页。

④ 《伊川语十一》,第318页。

⑤ 《粹言》卷第二,第1228页、1252页。

⑥ 《二先生语二上》,第20页。

⑦ 《伊川语十一》,第316、319页。

知”。^①既然知为人心中本来就有,所以“天下无一物非吾度内者”,^②“天下无性外之物”,^③便是其必然的逻辑结论。因此,发挥感觉器官的闻见作用,也就毫无实际意义了。所以,二程一再强调:“学也者,使人求于内也。不求于内而求于外,非圣人之学也”。^④

程颢、程颐关于闻见有限度和思维无远近的见解,在理论思维上有一定的深度,孤立地看似乎不无道理。但从感性认识和理性认识的辩证关系来看,显然是形而上学的。二程所说的“闻见之知”,相当于感性认识,“德性之知”即“心”或“思”指思维活动,属理性认识。感性认识是认识的第一阶段,理性认识是感性认识的发展和深化,是认识的第二阶段。没有前者就不可能发展到后者;后者不以前者为基础,就会流于空想。事实上,闻见离不开思,思也离不开闻见,两者是互为条件,相互促进的。二程把两者截然分开,看不到其间的必然联系,这样,二程最终便把人的认识活动与客观存在的事物割裂开来,从而使认识的主体和客体分了家。认为人的认识活动可以脱离物质基础,这样他走入唯心主义的死胡同便是不可避免的了。

再次,二程认为“死者不可谓有知,不可谓无知”^⑤

为什么人死后不能说有知,也不能说无知?对此二程并没有直接解释,但在《二程集》中也不是没有蛛丝蚂迹可寻。他们在批判佛教要求人们“清静”到“形似槁木,心如死灰”时指出:“盖人活物也,又安得为槁木死灰?既活,则须有动作,须有思虑。必欲为槁木死灰,除是死也”^⑥。又说:“物生则气聚,死则散而归尽。有声则须是

① 《明道语一》,第123页。

② 《粹言》卷第一,第1184页。

③ 《粹言》卷第二,第1228页,1252页。

④ 《伊川语十一》,第316、319页。

⑤ 《遗书》卷第十一,第315页。

⑥ 《二先生语二上》,第26页。

口,既触则须是身。其质既坏,又安得有此?乃知无此理,便不可信”^①。这是说,人死之后,其口、身等感觉器官都“坏”了,因而也就无法感知了;而“良知良能,皆无所由,乃出于天,不系于人”^②,与人的死活毫无关系。所以人死之后,既不能说有知,也不能说无知。尽管二程的理论注意了自圆其说,然而却最终把人的心理活动与人体分离开来。认为人的心理活动可以游离于人体之外,而飘乎于茫茫宇宙之中,实质上这是灵魂不死的另一种说法而已。

关于认识过程,二程说:“莫先乎正心诚意。诚意在致知,致知在格物。……”^③“格犹穷也,物犹理也,……穷理然后足以致知,不穷则不能致也”^④。在这里,他们提出了诚意——格物穷理——致知的认识过程或次序。

所谓诚意,实际是为学的态度和心理状态问题。二程说的“真近诚”^⑤、“无妄之谓诚”^⑥、“思无邪,诚也”^⑦,等等,都是对诚意的解释或说明。一个为学之人,如果具备了真实、无邪、不虚滑的精神状态和品质,怀着到神庙佛殿祈祷时的心境和虔诚,那他在为学的过程中就能够专心主一,排除一切干扰和拖累,从而达到进学致知的目的。所以程颐说:“学者不可以不诚”^⑧。

所谓格物穷理。什么是格物?二程说:“格,至也”^⑨、“格犹穷

① 《二先生语二下》,第56页。

② 《二先生语二上》,第20页。

③ 《伊川先生语四》,第188页。

④ 《粹言》卷第一,第1197页。

⑤ 《伊川先生语七下》,第274页。

⑥ 《二先生语六》,第92页。

⑦ 《二先生语九》,第106页。

⑧ 《伊川先生语十一》,第326页。

⑨ 《伊川先生语四》,第188页。

也,物犹理也,犹日穷其理而已也”^①。从字面上看,似乎是接触外界事物,认识事物之理。其实,这完全是一种误解。因为二程明确表示,他们一生致力于研究的是“圣人遗书”,而不是自然技艺。程颐说过:“今农夫祁寒暑雨,深耕易耨,播种五谷,吾得而食之。今百工技艺作为器用,吾得而用之。甲冑之士披坚执锐以守土宇,吾得而安之。却如此闲过了日月,即是天地间一蠹也。功泽又不及民,别事又做不得,唯有补辑圣人遗书,庶几有补耳”^②。这是说,农工兵之事他不愿做,也“做不得”,但他又不愿做一个混日子的虫,于是只好钻在故纸堆中,做些“由经穷理”的工作,来发挥自己的优势。事实上,在科学技术相当发达的宋代,二程的自然科学知识是十分贫乏的。例如,他们在解释天地动静之理时,认为“天圆则须转,地方则须安静”^③;在谈到日月时则说:“日月之在天,犹人之有旦,目无背见,日月无背照也”^④,且认为日月的高度是相同的;在谈到霜与露之不同时则说:“霜,金气也;露,星月之气;露结为霜,非也”^⑤;还认为陨石种于气^⑥,螟蛉化为蜾蠃^⑦,等等。这些说法,显然缺乏科学根据。二程对物质世界缺乏常识性的了解,是自然科学的时代落伍者;其次,二程清晰地亮明,他们的格物穷理不是研究外部物质世界及其规律。他们说:“知者吾之所固有”^⑧,所以“不须外面只务观物理”^⑨。更何

① 《伊川先生语十一》,第316页。

② 《伊川先生语三》,第175页。

③ 《二先生语二上》,第44页。

④ 《粹言》卷第二,第1226页,1224页。

⑤ 《粹言》卷第二,第1226页,1224页。

⑥ 《伊川语一》,第161页。

⑦ 《伊川语九》,第306页。

⑧ 《伊川语十一》,第316页。

⑨ 《二先生语七》,第100页。

况他们所说的“物”并非物质世界,而是“物则事也”^①,主要指封建的纲常伦理等“事”;他们所说的“理”,既有泛指一般的道理,但更多的是指“天理”或“天道”。二程还说过穷理是多方面的,“或读书,讲明义理;或论古今人物,别其是非;或迎接事物而处其当,皆穷理也”^②。这里所说,尽管所格之物不少,但却没有自然之物,全是意识形态之事;所穷之理虽众,但都不是探索自然规律,而是以“天理”为准则去判断是非善恶。

二程说,尽管知识为人心所固有,但人不能直接认识心中之知,必须通过格物的途径或手段,才能达到自我认识。究竟怎样自我认识心中之知呢?这就是格物的过程了。二程说,格物是“物来则知起”,只要“意诚不动”,则“物各付物,不役其知”^③;“今日格一件,明日又格一件,积习既多,然后脱然自有贯通处”^④。那种想只格一物便能通众理的想法是不可能的,这就是格物的过程。在这个过程中,如果“心不主定”,“揽他事”,那就“不能使物各付物”,“则是役于物”^⑤。役于物,则“天理灭”,因而也就不能“致知”了。二程的格物过程,不是要人们去一次次地接受新信息和丰富、积累知识,而是要人们把心即思维投归到永恒不动的“理”的本体之中,然后用“理”去“照”外界一件件事,从而进入理、物、我合一的奇妙境界。所以,二程的格物穷理不是通过接触外物由感性认识上升到理性认识的唯物过程,而是在内心修养上下功夫,从而达到“万物皆备于我”^⑥、“天下物皆可以理照”^⑦的唯心主义的直觉领悟过程。

① 《伊川先生语一》,第143页。

② 《伊川先生语四》,第188页。

③ 《二先生语六》,第84页。

④ 《伊川先生语四》,第188页,第193页。

⑤ 《伊川先生语一》,第144页。

⑥ 《伊川先生语四》,第188页,第193页。

⑦ 《伊川先生语四》,第188页,第193页。

所谓致知,就是致力于求知,包括求得认识、获取知识两层意思。在这里,二程说的不是一般的认识,也不是一般的知识。他们说:“若致知,则智识当自渐明,……智识明,则力量自进”^①。这里说的认识是深化为“智识”的认识,即理性认识,这里所说的知识是物化了的,知识,即转化为能力的知识,有“知识就是力量”的含义。杨时说的致知只有求得认识这一层意思。他说:“致知所以明善也”。他认为致知就是认识人性是善的。所以他说:“欲明明德于天下者,必先于致知”^②。

以上就是二程关于认识过程的思想。当然,在二程看来,光有认识即“致知”是不够的,还必须把认识转化为行为,落实到“行事动容周旋”之中。所以,二程反复指出:“以识为本,行次之”^③，“须是识在所行之先”^④，“故人力行,先须要知”^⑤,等等。但是,有的论者把二程这一主张斥为颠倒了知行关系,我们认为这是不公平的。在这里,二程并不是讲认识的来源问题,而是讲的学者学知识的目的,讲的知识转化为行为的问题。

二程之所以强调“识为本”、“知为先”,乃是因为他们认为认识是行动的先导。程颐说:“譬如人欲往京师,必知是出那门,往那路,然后可往。如不知,虽有欲往之心,其将何之?”^⑥又如要想于君臣父子夫妇兄弟朋友五伦上行乐,学者必须先识五伦道之大本,“须是知得了,方能乐得”^⑦。可见“知为先”即提高认识,对人生行为的自觉是何等重要。反之,如果缺乏必要的认识,就会在人生运行轨迹中出现“曲

① 《伊川先生语四》,第188页。

② 《杨龟山先生集》卷五,《经筵讲义》。

③ 《伊川先生语十一》,第320页。

④ 《二先生语三》,第67页。

⑤ 《伊川先生语四》,第167页。

⑥ 《伊川先生语四》,第187页。

⑦ 《伊川先生语四》,第187页。

线”：“力能行之，而识不足以知之，则有异端者出，被将流宕而不知反”^①。“然不致知，怎生行得？勉强行者，安能持久？”^②二程这种以识为本，知是为了行的主张，应该说是有一定道理的。这正如“百工治器，必贵于有用。器而不可用，工不为也。学而无所用，学将何为也”^③。

教材和教学内容

课程、教材和教学内容是实现培养目标的手段，因此，有什么样的培养目标，就有与之相适应的教学内容和教材，这是由一定阶级的经济和政治的要求所决定的。

为了实现前面所说的培养目标和教育任务，洛学和古代儒家学者一样，都主张以《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》等儒家经典为基本教材。认为“治经实学也……为学治经最好”^④。“六经先圣所以明天道，正人伦，致治之成法也”^⑤。这是儒家传统的看法。同时，二程又根据当时形势的需要，最先倡导以《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》这四部书为基础教材。二程之前，没有四书这一称谓；自二程开始，把《大学》、《中庸》从《礼记》中单独抽出加以强调，并与《论语》、《孟子》并列，始有“四书”之说。从而创立了新的教材体系——“五经四书”和新的知识结构——义理道统。二程之所以把“四书”作为基础教材，这与他们的政治哲学思想密不可分。在二程看来，

① 《伊川先生语十一》第320页。

② 《伊川先生语四》第187页。

③ 《粹言》卷第一第1189页。

④ 《性理大全》卷五十四。

⑤ 《杨龟山先生集》卷二十五《送吴子正序》。

《论语》是圣人言论的集锦;《孟子》是“道”发展为“道学”的信息源;《大学》是修身入德之门序;《中庸》可探知古人之微妙。杨时对四书也有类似的看法^①。他们从这四部书中寻幽发潜,编织出由孔子而曾子、子思传到孟子这样一个儒家道统,并理直气壮地自许为孟子以后道统的发现者和接续者。他们认为,要发扬儒家道统,实现诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下这一套理想,必须兴学尊师,昌明教化,培育人才。而“四书”则是实现这一理想的最基础的读物。二程的这一政治理想、道德理想和生活理想,后来经朱熹大力阐发,并将这四部书详加注释,上升为经典,遂成为宋以后中国封建社会后期学校教育的基础教材。这些教材和内容,不仅在汉民族中传播,到元明清以后还在蒙族、满族等少数民族中使用,后来又流传到朝鲜、日本、越南等国。这四部基础教材,长期流传,具有如此广泛的影响,不仅在中国教育史上,就是在世界教育史上都是罕见的。

“四书”倍受重视的另一个重要原因是,他们认为四书是学习其他经书的基础和阶梯。在《二程集》中,具体论述学习《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》的地方比比皆是,但他们有一个总的看法,就是“四书”是学习六经的基础。他们说:“学者当以《论语》、《孟子》为本。《论语》、《孟子》既治,则六经可不治而明矣”^②。“学者先须读《论》、《孟》,穷得《论》、《孟》自有个要约处,以此观他经,甚省力。《论》、《孟》如丈尺权衡相似,以此去量度事物,自然见得长短轻重。某尝语学者,必先看《论语》、《孟子》”^③。《宋史》云:受业于周氏的二程,扩大其所闻,“表彰《大学》《中庸》二篇,与《语》《孟》并行,于是上自帝王传心之奥,下至初学入德之门,融会贯通,无复余蕴”^④。所

① 见《杨龟山先生集》卷二十五《论语义序》、《孟子义序》、《中庸义序》。

② 《伊川先生语十一》,第322页。

③ 《伊川先生语四》,第205页。

④ 《宋史·道学一》。

以朱熹在《性理大全》卷三十九中指出：“伊川先生之学，以《大学》、《论语》、《孟子》、《中庸》为标指，而达六经，使人读书穷理”。

教育内容和教材除“四书五经”之外，还应当学习历史。程颐说：“凡读史，不徒要记事迹，须要识治乱安危兴废存亡之理。且如读高帝一纪，便须识得汉家四百年终始治乱如何，是亦学也”^①“读史须见圣贤所存治乱之机，贤人君子出处进退，便是格物。今人只将他见成底事便做是使，不知煞有误人处”^②。二程重视历史教学，这是由他们的历史观决定的。象中国古代其他思想家一样，为了论证自己的政治主张，二程也不放过从历史上找根据。他们认为学习历史不能只记琐碎的个别事迹，也不能以成败论是非，而是通过历史的学习和考察明确“圣人之道”即“王道”是历史发展的枢纽：“王道”昌明，国家就兴旺发达；“王道”衰微，社会就危乱不治。纵观历史，三代是“王道”的全盛时期，三代而下，一代不如一代。用程颐的话说：“三代以上，莫不由是。自秦而下，衰而不振，魏晋之属，去之远甚；汉、唐小康，行之不醇”^③；到了宋代，仍然“以邪干正”^④，“王道”泯而不彰。所以二程以“王道”的接续者和发现者自居，大谈要通过历史的学习，认识“治乱安危兴废存亡之理”，掌握圣贤治乱之契机，实现自己的教育理想，培养出能为当时统治阶级所需要的“维持”人才。所以，在二程的史评中，用历史来论证“圣人之道”——义理，把历史作为镜鉴的思想，是非常明确的。

二程的上述主张，既有自己的独创：以四书为基础教材；又有儒家的传统：以五经为基本内容。二程把自己的创造与历史的传统结合起来，从而创立了新的教材体系——“四书五经”和新的知识结

① 《伊川先生语四》，第232页。

② 《伊川先生语五》，第258页。

③ 《伊川先生文一》，第510—511页。

④ 《宋史·道学一·程颢传》。

构——义理道统。从此，“四书五经”和义理道统在中国教育史上便具有特殊的地位，影响中国思想界和文化教育界达七百余年。

教学原则和方法

程颢、程颐以及杨时，一生讲学不辍，在长达三十年、五十年和六十年之久的教育实践活动中，积累了丰富的教学经验和体会，提出了一系列有关教育、教学的原则和方法。其主要之点有：

（一）学圣志道，为学必先立志

立志是确立人生的理想和奋斗目标，解决行为的方向和动力问题。所以二程和杨时反复强调立志问题。二程说：“志立则有本。譬之艺木，由毫末拱把，至于合抱而干云者，有本故也”^①。“根本既立，然后可立趋向，趋向立矣，而所造有深浅不同者，勉与不勉故也”^②。在二程看来，志是人生的根本，是人生的趋向和追求。一个人的趋向和追求只要符合实际，至于造诣深浅，就看他的努力程度了。一个人没理想，没意志，“此正如破屋中御寇，东面一人来未逐得，西面又一人至，左右前后，驱逐不暇。盖四面空疏，盗固易入，无缘作得主定。又如虚器入水，水自然入，若以一器实之以水，置之水中，水何能来？盖中有主则实，实则外患不能入，自然无事”^③。一个人的内心世界之所以容易为外患所潜入，甚至在外患面前一触即溃，

① 《粹言》卷第一，第1186，1189页。

② 《粹言》卷第一，第1186，1189页。

③ 《二先生语一》，第8页。

乃是“中无主”志不笃的结果。所以为学之人不可不立志。

志小成就小,志大成就大。因此二程主张应立高大之志:“须是大其心使开阔,譬如为九层之台,须大做脚始得”^①。张载指出,“二程从十四五时,便锐然欲学圣人”^②。这就是二程的大志。

学圣志道就是大志。二程一再劝勉学者:“言学便以道为志,言人便以圣为志”^③。“夫学者必志于大道,以圣人自期”^④。“这里的道即天理即封建主义的伦理纲常,它的最高体现者就是圣人。杨时也说:“予尝谓学者视圣人其犹射之于正鹄乎。虽巧力所及有中否远近之不齐,然未有不志乎正鹄,而可以言射者也。……然未有不志乎圣人而可以言学者也”^⑤。这样,二程和杨时要求学者立的志,就和他们的教育目的相一致了。

(二)居敬存诚

敬、诚是学圣入道的突破口。为了实现学圣志道的理想和追求,必须居敬存诚。这是理学教育家谈得最多、对后世影响最大的问题之一,实际上这是做学问和实现理想化人格的态度和思想境界问题。

关于敬,程颐说:“敬有甚形影?只收敛身心,便是主一。且如人到神祠中致敬时,其心收敛,更着不得毫发事,非主一而何”^⑥。“欲无外诱之患,惟内有主而后可。主心者,主敬也。主敬者,主一也”^⑦。关

① 《二先生语二上》,第33页。

② 《近思录》卷十四。

③ 《外书》卷第十二,第433页。

④ 《伊川语一》,第169页。

⑤ 《杨龟山先生集》卷二十五《与陈传道序》。

⑥ 《外书》卷第十二,第433页。

⑦ 《粹言》卷第一,第1191页。

于诚,他们说:“真近诚”^①、“无妄之谓诚”^②、“思无邪,诚也”^③,等等。看来敬是专心、主一、郑重其事的意思,诚是真实、无邪、不虚滑的意思。一个人能够真正达到敬、诚的要求,即心里“着不得毫发事”、“思无邪”的境界时,他就不需要防检和约束自己,就可如孔子所说“从心所欲不逾矩”,在封建主义的道德和学术王国里自由遨游了。所有的人都能这样做,“则天地自位,万物自育,气无不和,四灵何所不至”^④,包括宋代社会在内的整个宇宙就可以和谐运转,没有矛盾和斗争。这就是“圣人修己以安百姓之道”的阶级实质。当然,如果今天的学生对待学业和道德修养的态度像到神庙祈祷的人那样恭敬和虔诚,精力高度集中,思维高度专一,那么其效益和成绩也是不言而喻的。

(三)有恒日进

学习知识,增长才干,培养道德品质,是艰苦复杂的脑力劳动,必须日积月累,持之以恒,才能学有所成。正如小程所说:“士之于学也,犹农夫之耕。农夫不耕则无所食,无所食则不得生。士之于学也,岂可一日舍哉?”^⑤因此,二程一再强调学者要日新日进,激昂奋进,不达目的,决不罢休。程颐说:“君子之学必日新,日新者日进也。不日新必日退,未有不进而不退者”^⑥。“学必激昂自进,不至于成德,不敢安也”^⑦。学如逆水行舟,不进则退,学者必须锲而不舍,

① 《伊川语七下》,第274页。

② 《二先生语六》,第92页。

③ 《二先生语九》,第106页。

④ 《粹言》卷第二,第1271页。

⑤ 《伊川语四》,第189页。

⑥ 《伊川语十一》,第325页。

⑦ 《粹言》卷第一,第1190页。

循循不已,不能有任何懈怠和松劲情绪。否则,就必然会出现如程颐所说的半途而废的情景:“今之进学者,如登山,方于平易,皆能阔步而进,一遇峻险,则止矣”^①。学者必须警惕这种情况的出现和发生!

学习既然是日积月累的过程,“是终身事”^②,因此既不可怠惰,也不能欲速,必须长流水,不断线,优游涵泳。正如小程所说:“凡长育人才也,教之在宽,待之以久,然后化成而俗美”^③。“学欲速不得,然亦不可怠。才有欲速之心,便不是学。学是至广大的事,岂可以迫切之心为之?”^④那种在学习和道德修养上一曝十寒,三天打鱼,两天晒网,或者想一口吃成个胖子的想法和做法,都是不可取的。

(四)玩味自得

二程认为,一个人要想造道成学,必须学有自得。所以二程反复劝勉学者:“学贵乎自得”^⑤;“义有至精,理有至奥,能自得之可谓善学矣”^⑥;“学而不自得,则至老而益衰”^⑦,等等。

什么是自得?程颐说:“大凡学问,闻之知之,皆不谓得。得者,须默识心通。学者欲有所得,须是笃,诚意烛理。上知,则颖悟自别;其次,须以义礼涵养而得之”^⑧。学习不能仅仅停留在“闻之知之”的感性认识阶段,感性认识是肤浅的,要想学有所得,必须真诚笃敬,涵养义理,悟得新意,达到默识心通。换句话说,自得就是使感性认识

① 《粹言》卷第一,第1189页。

② 《伊川语三》,第181页。

③ 《粹言》卷第一,第1195页。

④ 《伊川语四》,第189页。

⑤ 《粹言》卷第一,1197,1189页。

⑥ 《粹言》卷第一,1197,1189页。

⑦ 《粹言》卷第一,1189页。

⑧ 《伊川语二》,第178页。

升华到理性认识。

怎样自得？二程认为，一个人要想学有自得，必须在学习过程中深思玩味。关于玩味，二程有时叫“深求玩味”^①，有时叫“潜心玩索”^②。有时也叫“熟玩味”^③。尽管说法不一，但其意思十分明确，那就是咀嚼、体会作者的真实意图和用心，深入思考，学懂弄通，不被表面文字所桎梏。这个要求应该说是正确的。

学习不自得，就会越学越糊涂。程颐指出：“与学者语，正如扶醉汉，东边扶起却倒向西边，西边扶起却倒向东边，终不能得他个卓立中途”^④。这种在学习中东倒西歪的人，就是学习浅薄、不能自得的结果。

二程的“思虑久后，睿自然生”^⑤的观点值得我们重视。他说：“致思如掘井，初有浑水，久后稍引动得清者出来。人思虑初皆溷浊，久自明快”^⑥；“人思如涌泉，浚之愈新”^⑦。这都说明人的思维器官越用越好用，人的聪明睿智来自思维器官的长期使用。这种见解是卓越的。

（五）学宜守约

古代教育家在解决教学内容的广度和深度即知识的博与约的关系时，有的主张广博，有的主张深厚，有的主张博约兼顾。二程则主

① 《伊川语八上》，第279页。

② 《伊川语四》，第205页。

③ 《伊川语一》，第158页。

④ 《伊川语四》，第187、186、226页。

⑤ 《伊川语四》，第187、186、226页。

⑥ 《伊川语四》，第187、186、226页。

⑦ 《伊川语十》，第314页。

张学宜守约,反对广博。小程说:“学不贵博,贵于正而已矣”^①;“所守不约,则泛然而无功,约莫如敬”^②;“泛乎其思之,不如守约”^③。大程说:“至如博观泛览,亦自为害”^④。不仅如此,他们对历史人物的评论也持这把标尺。小程说:“子夏之学虽博,然不若曾子之守礼为约”^⑤。

二程之所以主张学习要守约反博,乃是因为他们把学经求道视为为学的唯一正途,所以他们对学经以外的博观泛览、记诵博识和书札文字统统加以反对。大程说得非常明确:“忧子弟之轻俊者,只教以经学念书,不得令作文字”。“子弟凡百玩好皆夺志。至于书札,于儒者事最近,然一向好著,亦自丧志。如王、虞、颜、柳辈,诚为好人则有之。曾见有善书者知道否?平生精力一用于此,非惟徒废时日,于道便有妨处,足知丧志也”^⑥。“明道先生以记诵博识为玩物丧志”^⑦。二程认为,凡百玩好,皆足夺学圣求道之志。我国一代书法名家王羲之、虞世南、颜真卿、柳公权等人,虽然文字书札方面很有造诣,学者也不宜以他们为学习榜样,因为精力一用于此,必懈于求道,“教以经学念书”才是唯一的正途。

鉴于二程反对学生博识多闻,所以真正知识渊博、思维活跃的学生也羞于公开承认。程颢的学生谢良佐“记问甚博”,其老师质问他为什么记得这么多?谢良佐竟吓得“不觉身汗面赤”,无地自容,不敢回答^⑧,真是咄咄怪事!要求学生学得专精一些,这本无可

① 《伊川语十一》,第321页。

② 《粹言》卷第二,第1255,1257页。

③ 《粹言》卷第二,第1255,1257页。

④ 《外书》卷第十二,第472页。

⑤ 《伊川语八上》,第282页。

⑥ 《二先生语一》,第8页。

⑦ 《近思录》卷二。

⑧ 《外书》卷第十二,第427页。

厚非,但为此而反对学生知识渊博,反对学习其他课程、知识和技能,这在中国教育史上实属罕见。这种为了强化理学道统而反对博学多识的教育主张,对中国思想文化和教育的发展是很不利的。

当然,二程的这一主张也有他的针对性:一是反对以辞赋文章和训诂的科举考试制度。因为追求功名利禄和训诂是不可能造道成学的;二是反对王安石的经世致用的所谓“异端”之学。因为王氏之学“其教易以入人:始也以利从,久则心化之,今而既安矣”,这就不能不使二程忧心忡忡,感到这是“莫大之患”^①。所以他们要摒弃学者的三弊:“一溺于文章,二牵于训诂,三惑于异端”。他们认为,“苟无此三者”,学者“必趋于道”^②。这就是学宜守约的用意。

(六)知其理,做其事,真知力行,知行统一

这一点,在《二程集》中反复得到说明,“学者言入乎耳,必著乎心,见乎行事”^③。“穷经将以致用也”^④。“力学而得之,必充广而行之”^⑤。“学者有所得,不必在读经论道间,当于行事动容周旋中礼得之”^⑥。在二程看来,为学必须以知为本,行为终,即必须加深对所学理论的认识和修养,并且在日常生活行为中付诸行动,做到知其理,行其事,知行统一,而不是学用脱节。

二程之所以强调知其理,乃是因为理论是行为的先导。他们说:

① 《粹语》卷第一,第1217页。

② 《伊川语四》,第187页。

③ 《伊川语四》,第189页。

④ 《二先生语四》,第71页。

⑤ 《粹言》卷第一,第1189页。

⑥ 《外书》卷第十,第404页。

“须是识在所行之先,譬如行路,须得光明”^①。小程说:“故人力行,先须要知。……譬如人欲往京师,必知是出那门,往那路,然后可往。如不知,虽有欲往之心,其将何之?”^②十分清楚,以认识为先导,就是首先要明确方向和道路,然后循路而进。可见知其理即提高认识,对提高人生行为的自觉性是十分重要的。

反之,如果对事理缺乏必要的认识,就会在动态的人生运行轨迹中出现“曲线”。“力能行之,而识不足以知之,则有异端者出,彼将流宕而不知反”^③。“勉强而行者,安能持久?”^④认识不足,勉强去行,往往不能抵制“异端”的冲击和干扰,陷于迷惑或放荡之中。这一见解不无道理。

当然,认识不是目的,还必须把认识转化为行为,落实到“行事动容周旋”之中。二程指出,学是为了致用,知是为了行。学者不患不能知,患知而不能行。“夫人幼而学之,将欲以成之也;既成矣,将以行之也。学而不能成其学,成而不能行其学,则盍足贵哉?”^⑤“须以知为本。知之深则行之必至,无有知之而不能行者。……笃行便是终之”^⑥。二程这种以知为本,“笃行便是终之”的主张,就是要求学者必须把所学的知识落实到应用上。这正如“百工治器,必贵于有用。器而不可用,工不为也。学而无所用,学将何为也?”如果徒知其理,不做其事,甚至理论和应用脱节,那就违背为学的目的,是学者的大患,也为二程所反对。

① 《二先生语三》,第67页。

② 《伊川语四》,第189,187页。

③ 《伊川语十一》,第320页。

④ 《伊川语四》,第189,187页。

⑤ 《伊川语士》,第326页。

⑥ 《伊川语一》,第164页。

二程的教学态度和教学风格

从二程的教育实践活动中,我们可以看出:他们无论在政事纷繁的年代,还是在流放被贬的岁月;无论是担任皇帝的老师,还是被削职为民;无论是身处京华殿阁,还是在穷乡僻壤,他们都始终不渝、坚持不懈地举办教育事业。二程一生不遗余力地昌明教化,锐意兴学,其态度之坚决和自信,在中国古代教育史上堪称楷模。

二程之所以对兴学育才具有坚韧不拔的毅力,乃是因为他们对自己的职责和天分有着与众不同的认识。程颢说:“予天民之先觉者”,谓我乃天生此民中尽得民道而先觉者也。既为先觉之民,岂可不觉未觉者?及彼之觉,亦非分我之所有以予之,皆彼自有此义理,我但能觉之而已”^①。程颐说:“君子之学也,使先知觉后知,使先觉觉后觉”,而老子以为“非以明民,将以愚之”,其亦自贼其性欤!”^②这种把“觉后知”、“觉后觉”的重任,主动自觉地挑在自己肩上的思想,来源于他们心目中的“圣人”孟子。孟子在《万章下》说:“天之生此民也,使先知觉后知,使先觉觉后觉也。予天民之先觉者也,予将以斯道觉斯民也,非予觉之而谁也?”^③孟子和二程都以当时的先知先觉自诩。在他们看来,既然自己是先知先觉者,那么,“以斯道觉斯民”,就应当是自己义不容辞的职责。这种充满时代责任感和自信的表述,虽有“好为人师”之嫌,给人以“大言不惭”之感,但他们那种主动承担教育任务的襟怀和鲜明积极的执着态度,倒是值得我们

① 《二先生语一》,第5页。

② 《伊川先生语十一》,第322页。

③ 《孟子·万章下》。

称道和提倡的。

尽管二程兄弟是当时具有声望的教育家,但他们在教学过程中却风格迥异,各具特点,对待学者的态度完全两样,给当时和后世留下深刻的影响。

大程夫子对待学生“一团和气”,使学者“莫不感悦而信服”。二程的学生谢良佐说:“明道先生坐如泥塑人,接人则浑然一团和气。”^①程颢的学生河间刘立之说:“先生德性充完,粹和之气盎于面背,乐易多恕,终日怡悦。立之从先生三十年,未尝见其忿厉之容。接人温然,无贤不肖,皆使之款曲自尽。闻人一善,咨嗟奖劳,惟恐其不笃。人有不及,开导诱掖,惟恐其不至。故虽桀傲不恭,见先生,莫不感悦而信服”^②。

小程夫子则“庄重有体”,使学生“莫不肃然”起敬。这可以从有名的“程门立雪”的教育典故中得到说明。二程的学生游定夫、杨中立,初见伊川先生,“伊川瞑目而坐,二子侍立”,不敢离去。久之,既觉,先生顾谓曰:“二子犹在此乎?”日暮矣,始就舍。二子者退,则门外雪深尺余矣。其严厉如此^③。学生尹焞说程颐“庄重有体”,平时“衣虽细素,冠襟必整;食虽简俭,蔬饭必洁”^④。谢良佐则说:“伊川才大,以之处大事,必不动声色”。^⑤

《外书》卷第十一、十二中也生动地记载着二程兄弟教学风格之不同。卷十一有一条说:“明道先生每与门人讲论,有不合者,则曰:‘更有商量’。伊川则直曰:‘不然’^⑥。”卷十二有三条。其一说:

① 《外书卷第十二》,第426页。

② 《遗书附录》,第330页。

③ 《伊川先生年谱》,第346页和《文集》,第429页。

④ 《伊川先生年谱》引《集序》,第346页。

⑤ 《伊川先生年谱》引《集序》,第346页。

⑥ 《外书卷第十一》,第416页。

“‘明道犹有谗语,若伊川则全无’。问:‘如何谗语?’曰:‘明道闻司马温公解《中庸》,至人莫不饮食,鲜能知味’,有疑遂止,笑曰:‘我将谓从天命之谓性便疑了’。伊川直是谨严,坐间无问尊卑长幼,莫不肃然”^①。其二说:“朱公掞来见明道于汝,归谓人曰:‘光庭在春风中坐了一个月’”^②。其三说:“韩持国与伊川善……暇日与持国同游西湖,令诸子侍行。行次,有言貌不庄敬者,伊川回视,厉声叱曰:‘汝辈从长者行,敢笑语如此,韩氏孝谨之风衰矣’。持国遵皆逐去之”^③。

由上可知,程颢性格开朗,好说笑话,学生亲近他,不拘谨,讲课气氛活跃。这大概是他“一团和气”的一贯表现。而程颐则沉静刚毅,说话严谨,学生敬畏有余,从容不足,讲课气氛严肃。这可能是他“庄重有体”的表现。

二程兄弟教学态度和风格之不同,他们自己也十分清楚。请看小程是这样评论他的哥哥的:“视其(程颢)色,其接物也,如春阳之温,听其言,其入人也,如时雨之润”。“先生接物辨,而不间,感而能通。教人而人易从,怒人而人不怨”^④。《伊川学案附录》有一段记载说:“明道伊川随待太中知汉州,宿一僧寺,明道入门而右,从者皆随之,伊川入门而左,独行。至法堂上相会,伊川自谓:‘此是颐不及家兄处’。盖明道和易,人皆亲近,伊川严重,人不敢近也”^⑤。大程也评论过他的弟弟:“异日能尊师道,是二哥。若接引后学,随人才成就之,则不敢让。”^⑥

① 《外书卷第十二》,第442页。

② 《外书卷第十二》,第429页。

③ 《外书卷第十二》,第434页。

④ 《明道先生行状》,第637、638页。

⑤ 《伊川学案附录》。

⑥ 《外书卷第十二》,第427页。

所以,黄百家评论说:“大程德性宽宏,规模阔广,以光风霁月为怀。二程气质刚方,文理密察,以削壁孤峰为体,其道虽同,而造德各自有殊也”^①。这一评论,虽有夸大溢美之辞,但足以看出二人的不同风格和特点。黄宗羲评论说:“明道伊川大旨虽同,而其所以接人,伊川已大变其说,故朱子曰:‘明道宏大,伊川亲切,大程夫子当识其明快中和处,小程夫子当识初年之严毅,晚年又济以宽平处’”^②。

二程兄弟的教学风格和教学态度如此不同,这与他们的个性、气质、知识、道德修养和个人生活实践的综合表现密不可分,是在长期的教育实践中形成的。

二程道德教育的原则和方法

二程关于道德教育的原则和方法,是在他们对古今教育比较之后提出的。程颐说:“古者八岁入小学,十五入大学,择其才可教者聚之,不肖者复之田亩。盖士农不易业,既入学则不治农,然后士农判。在学之养,若士大夫之子则不虑无养,虽庶人之子,既入学则亦必有养。古之士者,自十五入学,至四十方仕,中间自有二十五年学,又无利可趋,则所志可知,须去趋善,便自此成德。后之人,自童稚间,已有汲汲趋利之意,何由得向善?故古人必使四十而仕,然后志定。只营衣食却无害,惟利禄之诱最害人。”^③从这段比较总结文字中我们清楚地看到,二程道德教育的指导思想是颂古非今,单轨灌

① 《明道学案附录》。

② 《伊川学案附录》。

③ 《伊川先生语一》,第166页。

输,反对利禄,向善趋道。这是贯穿于他们道德教育原则和方法的中心思想。也是一条最普通的原则。

程颐说:“孔子自十五至七十,进德直有许多节次。圣人未必然,然亦是为学者立下一法,盈科而后进,须是成章乃达”^①。根据孔子的“进德节次”,并结合自己的教育实践,二程提出了一系列关于道德教育的原则和方法。

首先是“蒙以养正”

二程认为,幼童是接受道德教育的关键时期,必须抓紧抓好,万勿错过时机。“勿谓小儿无记性,所历事皆能不忘。故善养子者,当其婴孩,鞠之使得所养,全其和气,乃至长而性美,教之示以好恶有常。……故养正者,圣人也”^②。这就是《易·蒙》上所说的“蒙以养正,圣功也”。

为什么必须抓儿童的早期教育?二程认为幼童单纯,可塑性大,及早实施封建主义的正面教育,就可使“动态”中的人生向着既定的目标运行,可以“长而性美”,习与德成。否则,等到沾染上不良习性,那就“既已难制”,再施教就非常困难了。所以程颐在《上太皇太后书》中说:“古人生子,能食能言而教之小学之法,以豫为先。人之幼也,知恩未有所主,便当以格言至论日陈于前。虽未晓知,且当薰聒,使盈耳充腹,久自安习,若固有之,虽以他言惑之,不能入也。若为之不豫,及乎稍长,私意偏好生于内,众口辩言铄于外,欲其纯完,不可得也。故所急在先天,岂有太早者乎?”^③尽管二程对幼童及早施教的目的在于培养封建阶级的接班人,但这种原则和做法却不无可供借鉴之处,因为它符合现代教育心理学的原理。

① 《伊川先生语一》,第154页。

② 《二先生语二下》,第57页。

③ 《上太皇太后书》,第543页。

其次,学圣志道

立志是确立人生的远大理想和奋斗目标,解决行为的方向和动力问题。所以二程反复强调立志的重要:“志立则有本。譬之艺术,由毫末拱把,至于合抱干云曾,有本故也。”^①“根本既立,然后可立趋向,趋向既立矣,而所造有深浅不同者,勉与不勉故也。”^②又说:“志,气之帅。若论浩然之气,则何者为志?志为之主,乃能生浩然之气。志至焉,气次焉,自有先后。”^③在二程看来,志是人生的根本,是终生不渝的奋斗目标、方向、理想和追求,也是人生行为的动力和指挥官。一个人不立志,“此正如破屋中御寇,东面一人来未逐得,西面又一人至矣,左右前后,驱逐不暇。盖其四面空疏,盗固易入,无缘作得主定。又如虚器入水,水自然入。若以一器实之以水,置之水中,水何能入来?盖中有主则实,实则外患不能入,自然无事。”^④人的内心世界之所以容易为外患所潜入,被外物所诱惑,走上邪道,是因为“中无主”、志不笃的结果。所以不可不立志。

志小成就必小,志大成就必大。因此二程主张应立高大之志。他们说:“须是大其心使开阔,譬如九层之台,须大做脚须得。”^⑤张横渠指出:“二程从十四五时,便锐然欲学圣人。”^⑥这就是二程的大志。所以他们常常以此来劝勉学者。

学圣志道就是大志。二程对此讲得明白如火。“问:‘学者须志于大,如何?’曰:‘……言学便以道为志,言人便以圣为志。’”^⑦“夫学者

① 《粹言卷第一》,第1186页。

② 同上书,第1189页。

③ 《伊川先生语一》,第162页。

④ 《二先生语一》,第8页。

⑤ 《二先生语二上》,第33页。

⑥ 《近思录》卷十四。

⑦ 《伊川先生语四》,第189页。

必志于大道,以圣自期。”^①道即天理即封建社会的伦理纲常,它的最高体现就是圣人。这样,二程要求人们立的志,也就和他们的教育目的相一致了。

再次,主敬存诚

敬、诚是学圣入道的突破口。为了实现学圣志道,必须主敬存诚。这是理学家教育思想中谈得最多,对后世影响最大的一个问题。在道德教育和道德修养的过程中,二程非常重视“敬”的功夫和“诚”的境界。“敬”是专心、主一、心不分散的意思;“诚”是真实、无邪、不虚滑的意思。一个人能够真正做到敬、诚,就能识得“浑然与物同体”这个道理。一个人达到自己与物同体的境界,他就具备了孟子所说的“万物皆备于我”。这样,他就不需要防检自己,也不需要再事追求,这大概就是孔子所说的“从心所欲不逾矩”,可以在精神王国里自由驰骋了。

主敬存诚是一个问题的两个方面,诚是体,敬是用,所谓体用一源。程颢说:“敬则诚”^②。要想达到诚的境界,必须从敬入手。

关于敬,他们说:“敬为学之大要”^③;“人道莫如敬,未有能致知而不在敬者”^④;“识道以智为先,入道以敬为本”^⑤;“涵养须用敬,进学则在致知”^⑥,等等。可见敬的功夫对一个人的为学、入道和涵养是多么的重要!

为什么为学、入道和涵养必须敬呢?他们解释说:“或问:‘夫子

① 《粹言卷第一》,第1190页。

② 《明道先生语一》,第127页。

③ 《粹言卷第一》,第1184、1183页。

④ 《二先生语三》,第66页。

⑤ 《粹言卷第一》,第1184、1183页。

⑥ 《伊川先生语四》,第188页。

之教,必使学者涵养而后有所得。如何其涵养也?’予曰:‘莫如敬’^①。“欲无外诱之患,惟内有主而后可。主心者,主敬也。主敬者,主一也。不一,则二三矣。苟系心于一事,则他事无自入,况于主敬乎?”^②“不敬,则私欲万端生焉。害仁,此为大。”^③可知敬的作用在于祛除“外诱之患”,使学者“有所得”。换句话说,敬可以防止邪僻私欲的干扰和冲击。

如何才能做到敬?程颐说:“敬有甚形影?只收敛身心,便是主一。且如人到神祠中致敬时,其心收敛,更着不得毫发事,非主一而何?”^④“敬只是主一也。主一,则既不之东,又不之西,如是则只是中,既不之此,又不之彼,如是则只是内。存此,则自然天理明。”^⑤一个人只要能做到“主一”、“收敛身心”,像到神庙佛殿祈祷那样虔诚,他的内心世界就可达到纯化的境地。所有的人都能这样即所谓“上下于一敬”,“则天地自位,万物自育,气无不和,四灵何所不至”^⑥,包括宋代社会在内的整个宇宙就可和谐运转,没有任何矛盾和斗争。这就是所谓“圣人修己以安百姓之道”,也即敬的阶级实质。

“敬而后能诚”^⑦。有了敬的功夫,才能达到诚的境界。当然,不敬就无诚可言。

关于诚,他们说:“无妄之谓诚,不欺其次矣”^⑧;“思无邪,诚也”^⑨,

① 《粹言卷第一》,第1191页。

② 《粹言卷第一》,第1190—1191、第1179页。

③ 《粹言卷第一》,第1190—1191、第1179页。

④ 《外书卷第十二》,第433页。

⑤ 《伊川先生语一》,第149页。

⑥ 《粹言卷第二》,第134页。

⑦ 《二先生语二》,第92页。

⑧ 《二先生语二》,第92页。

⑨ 《二先生语九》,第106页。

程颐说：“真近诚”^①，程颐说：“诚者天之道”^②，等等。诚被解释为“无妄”、“思无邪”、“无欺”、“真”、“天道”。看来，诚与敬的内涵没有什么差别，这大概叫“体用一源”吧！

为什么必须诚？不诚行不行？程颐说：“闲邪存诚，闲邪则诚自存。如人有室，垣墙不修，不能防寇，寇从东来，逐之，则复有自西入；逐得一人，一人复至。不如修其垣墙，则寇自不至，故欲闲邪也。”^③“闲邪则固一矣，……如何一者，无他，只是整齐严肃，则心便一，一则自是无非僻之奸。此意但涵养久之，则天理自然明。”^④因此，“学者不可以不诚。”^⑤看来，诚、敬的要旨和作用都是一样的：防止邪僻私欲的冲击。诚、敬既然是学圣入道的突破口，那么它和前面的蒙养、立志等，在阐述和立论方面就不可避免地有许多雷同。二程理论上的走马灯和思维上的盘陀路是十分明显的。这种理论上的循环论述是理学家理论思维的一大特点。

最后，真知力行，知行统一

在二程看来，道德教育必须以知为本，以行为终，知其理，做其事，做到真知力行，知行统一。在《二程集》中，这一点得到反复说明：“学者言入乎耳，必须著乎心，见乎行事，^⑥“穷经，将以致用也”^⑦；“力学而得之，必充广而行之”^⑧；“学者有所得，不必在读经论

① 《伊川先生语七下》，第274页。

② 《明道先生语一》，第127页。

③ 《伊川先生语一》，第169、150页。

④ 《伊川先生语一》，第169、150页。

⑤ 《伊川先生语十一》，第326页。

⑥ 《伊川先生语四》，第189页。

⑦ 《二先生语四》，第71页。

⑧ 《粹言卷第一》，第1189页。

道间,当于行事动容周旋中礼得之。”^①这一要求的阶级实质是不言而喻的,即学者必须加深对封建道德的认识和修养,并且在日常生活行为中付诸行动,转化为道德行为,而不是学用脱节,只记诵道德教条,而行为却不践履。

道德教育之所以必须首先提高认识,乃是因为理论是行为的先导。程颐说:“须是识在行之先,譬如行路,须得光明。”^②“或曰:‘人间某以学者当先识道之大本,道之大本如何求?某告之以君臣父子夫妇兄弟朋友,于此五者上行乐处便是’。曰:‘此固是。……故人力行,先须要知。……譬如人欲往京师,必知是出那门,行那路,然后可往。如不知,虽有欲往之心,其将何之?’”^③十分清楚,道德教育以知为本,就是首先要端正思想认识,明确方向和道路,然后循路而进,才能顺利地转化为道德行为。可见端正对道德的认识,对提高人生行为的自觉是何等重要!

反之,如果对道德缺乏必要的认识,用程颐的话叫“内不知好恶,外不知是非”,这样,在“动态”的人生运行轨迹中就可能出现“曲线”:“力能行之,而识不足以知之,则有异端者出,彼将流宕而不知反。”^④“勉强而行者,安能持久?”^⑤认识不足,勉强去行,往往不能抵制“异端”的冲击和干扰,而使行为放荡不羁。这一见解是深刻的。

当然,道德教育光有认识是不够的,还必须把认识转化为行为,落实到“行事动容周旋”之中。二程指出:学是为了致用,知是为了行,学者不患不能知,患知而不能行。“夫人幼而学之,将欲成之也;

① 《外书卷第十》,第404页。

② 《二先生语三》,第67页。

③ 《伊川先生语四》,第187页。

④ 《伊川先生语十一》,第320页。

⑤ 《伊川先生语四》,第187页。

既成矣,将以行之也。学而不能成其学,成而不能行其学,则乌足贵哉?”^①“须以知为本。知之深,则行之必至,无有知之而不能行者。……笃行便是终之。”^②二程这种以知为本,“笃行便是终之”的主张,就是要求学者必须把封建道德的认识落实到行动上。这正如“百工治器,必贵于有用。器而不可用,工不为也。学而无所用,学将何为也?”^③

总之,道德教育必须知其理,做其事,真知力行,知行统一,才是完整的道德教育过程。如果徒知其理,不做其事,甚至言行相悖,那就无益于当时社会,是学者之大患,为二程所坚决反对。

由于理学家的政治理想是礼治和德政,他们的治世之道是修身、齐家、治国、平天下,因此,在他们的教育活动中总是把道德教育放在首位。二程就是把灌输封建地主阶级的政治思想和道德规范作为自己的职责,一抓到底,终其一生的。

教学的原则和方法

与二程的道德教育思想相比较,他们的教学思想则显得贫乏、苍白,并且依附于他们的道德教育。二程的道德教育主要在教学和日常生活中进行,二程的教学又主要是进行道德教育。在这个意义上讲,教育与教学是不可分割的。但二者毕竟不是一回事,我们需要将其教学思想剥离出来,单独加以分析和研究。这里主要归纳为如下几点:

① 《伊川先生语十一》,第326页。

② 《伊川先生语一》,第164页。

③ 《粹言卷第一》,第1189页。

有恒日进

学习知识 ,增长才干 ,培养道德品质 ,是艰苦复杂的脑力劳动 ,必须日积月累 ,持之以恒 ,才能学有所得 ,行有所成。所以 ,程颐说 :“士之于学也 ,犹农夫之耕。农夫不耕则无所食 ,无所食则不得生。士之于学也 ,岂可一日舍哉 ?”^①因此 ,二程一再强调学者要日新日进 ,激昂奋进 ,不达目的 ,决不罢休。程颐说 :“君子之学必日新 ,日新者日进也。不日新必日退 ,未有不进而不退者。”^②又说 :“学必激昂自进 ,不至于成德 ,不敢安也。”^③学如逆水行舟 ,不进则退 ,学者必须锲而不舍 ,循循不已 ,不能有任何懈怠和松劲情绪。否则 ,就必然会出现如程颐所说的半途而废的情况 :“今之进学者 ,如登山 :方于平易 ,皆能阔步而进 ,一遇峻险 ,则止矣。”^④学者必须警惕这种情况的出现和发生 !

学习既然是日积月累的过程 ,“是终身事”^⑤ ,因此 ,既不能速成 ,也不可怠惰 ,必须细水长流 ,优游涵泳。那种在学习上三天打鱼 ,两天晒网 ,或者想一口吃成个胖子的想法和做法 ,都是不可取的。所以程颐指出 :“学欲速不得 ,然亦不可急 ,才有欲速之心 ,便不是学。学是至广大的事 ,岂可以迫切之心为之 ?”^⑥

学贵自得

一个人幼而为学 ,长而继之 ,优游涵泳 ,久而久之自然有心得体会 ,达到默识心通的境界。所以二程反复劝勉学者 :“学贵乎自

① 《伊川先生语四》,第 188 页。

② 《伊川先生语十一》,第 325 页。

③ 《粹言卷第一》,第 1190 页。

④ 《粹言卷第一》,第 1189 页。

⑤ 《伊川先生语三》,第 181 页。

⑥ 《伊川先生语四》,第 189 页。

得”^①；“义有至精，理有至奥，能自得之，可谓善学矣”^②；“学而不自得，则至老而益衰”^③。可见二程非常强调和重视学习上的“自得”。

学习不能自得，就会越学越糊涂。程颐指出：“与学者语，正如扶醉人，东边扶起却倒向西边，西边扶起却倒向东边，终不能得他个卓立中途”。这样在学习过程中东倒西歪，不能“卓立中途”的人，就是学习肤浅、不能自得的结果。

读书是学习。读书不自得，读得再多也无济于用。程颐指出：“学者看一部《论语》，见圣人所以与弟子许多议论而无所所得，是不易读也。读书虽多，亦奚以为？”^④“如读《论语》，旧时未读是这个人，及读了后又是这个人，便是不曾读也”^⑤。

然则怎样才能自得？程颐说：“大凡学问，闻之知之，皆不谓得。得者，默识心通。学者欲有所得，须是笃，诚意烛理。上知，则颖悟自别；其次，须以义礼涵养而得之。”^⑥学习不能仅仅停留在“闻之知之”的感性认识阶段，感性认识是肤浅的。要想学有所得，必须笃敬真诚，涵养义理，悟得新意，达到默识心通。换句话说，自得就是使感性认识升华到理性认识。

自得是有层次，也有过程。程颐说：如读《论语》，“有读了后全无事者，有读了后其中得一两句喜者，有读了后好之者，有读了后不知手之舞之足之蹈之者”^⑦。他自己读这本书时也有个从不自得到自得的过程：“某自十七八读《论语》，当时已晓文义，读之愈久，但觉意

① 《粹言卷第一》，第1197、1189、1189页。

② 《粹言卷第一》，第1197、1189、1189页。

③ 《粹言卷第一》，第1197、1189、1189页。

④ 《伊川先生语八上》，第296页。

⑤ 《伊川先生语五》，第261页。

⑥ 《伊川先生语二》，第178页。

⑦ 《伊川先生语五》，第261页。

味深长”^①。这是一个教育家的经验之谈。

但是二程并不是对所有的自得都赞成,有些自得他们是持反对态度的。“问:‘张旭学草书,见担夫与公主争道,及公孙大娘舞剑,而后悟笔法,莫是心常思念至此而感发否?’”程颐说:“然。须是思方有感悟处,若不思,怎生得如此?然可惜张旭留心于书,若移此心于道,何所不至?”^②十分明显,二程所说的有得,只限于学道,而不包括其他书法等技艺。在二程看来,“物有自得天理者,如蜂蚁知卫其君,豺獭知祭”^③等,其他技艺包括自然科学、书法等,都是雕虫小技,学者学这些东西,足以玩物丧志,影响学者专心致志学圣入道。因此,他们不屑于教这些东西,也不提倡学者学这些东西。

玩味深思

二程认为,一个人要想造于道成其学,必须学有自得。而要自得,必须在学习过程中玩味深思。关于玩味,二程有时叫“深求玩味”^④,有时叫“潜心玩索”^⑤,有时又叫“熟玩味”^⑥。尽管说法不一,但其意思十分明确,那就是咀嚼、体会作者的真实意图和良苦用心,而不是只满足于看懂表面文字。关于深思,《二程集》中反复讲“思”、“深思”如何如何,“不思”、“不虑”又如何如何,其意思也十分明确:深入思考,学懂弄通,不要被表面文字所桎梏。总之,玩味深思是要求学者在学习过程中高度发挥思维器官的功能,不要浅尝辄止,“泛乎其思之”。这个要求应该说是正确的。

怎样玩味?为什么深思?二程都有大段的说明。程颐说:“(伯

① 《伊川先生语五》,第261页。

② 《伊川先生语四》,第186页。

③ 《伊川先生语三》,第180页。

④ 《伊川先生语八上》,第279页。

⑤ 《伊川先生语四》,第205页。

⑥ 《伊川先生语一》,第158页。

温问：“学者如何可以有所得？”）“但将圣人言语玩味久，则自有所得。当求于《论语》，将诸弟子问处便作己问，将圣人答处便作今日耳闻，自然有得。孔孟复生，不过以此教人耳。若能于论孟中深求玩味，将来涵养成甚生气质！”①“不深思则不能造于道，不深思而得者，其得易失。然而学者有无思无虑而得者，何也？曰：以无思无虑而得者，乃所以深思而得之也。以无思无虑为不思而自以为得者，未之有也。”②总之，只有玩味深思，才能造道成学。如果一个人的学习只是过目诵文，悠悠如过眼烟云，那就等于自暴自弃，一定不会引出好的结果来。

深入思考问题时，要从不同角度、不同方位去思考。程颐说：“若于一事上思未得，且别换一事思之，不可专守着这一事”。这是因为。“人之知识，于这里蔽着，虽强思亦不通也”③。在这种情况下，就需要换个角度去思考，换到另一件事上去探求。这是很有道理的。

二程的“思虑久后，睿自然生”④的观点值得我们重视。他说：“致思如掘井，初有浑水，久后稍引动得清水出来。人思虑，始皆溷浊，久则自明矣”⑤；“则思一日愈明一日，久而后有觉也”⑥；“人思如涌泉，浚之愈新”⑦。这都说明：人的思维器官越用越明，越用越好用；人的聪明才智来自思维器官的长期使用。这种见解是卓越的。

学宜守约

古代教育家在解决教学内容的广度与深度，或者叫学习知识的博与约的矛盾时，有的主张广博，有的主张深厚，有的主张博约兼顾。

① 《伊川先生语八上》，第279页。

② 《伊川先生语十一》，第324页。

③ 《伊川先生语四》，第186、186、226、186页。

④ 《伊川先生语四》，第186、186、226、186页。

⑤ 《伊川先生语四》，第186、186、226、186页。

⑥ 《伊川先生语四》，第186、186、226、186页。

⑦ 《伊川先生语十》，第314页。

在这个问题上,二程主张学宜守约,反对广博。程颐说:“泛乎其思之,不如守约。思则来,舍则去,思之弗熟也”^①。程颢说:“忧子弟之轻俊者,只教以经学念书,不得令作文字。子弟凡百玩好皆夺志。至于书札,于儒者事最近,然一向好著,亦自丧志。如王、虞、颜、柳辈,诚为好人则有之。曾见有善书者知道否?平生精力一用于此,非惟徒废时日,于道便有妨处,足知丧志也”^②。二程认为,凡百玩好皆足丧志,只有专心致志于经学和求道,才是为学的唯一正道。我国一代书法名家王羲之、虞世南、颜真卿、柳公权等人,虽在文字书札方面很有造诣,但精力一用于此,必懈于求道,学者不宜以他们为学习的榜样。

由于二程把经学视为为学的唯一正道,所以他们对经学以外的博观泛览和记诵博识统统加以反对。程颢说:“学者先学文,鲜有能至道。至如博观泛览,亦自有害”,因此他常教学生。“贤读书,慎不要寻行数墨”^③。程颐说:“学不贵博,贵于正而已矣”^④;“所守不约,则泛然而无功。约莫如敬”^⑤。《近思录》卷二也记载:“明道先生以记诵博识为玩物丧志。”^⑥不仅如此,他们对历史人物的评论也持这种观点。程颐说:“子夏之学虽博,然不若曾子之守礼为约”^⑦。

鉴于他们反对学生博闻多识,所以真正学识渊博、思维活跃的学生在先生面前也羞于公开称认。《外书》卷第十二上有这样一条记载,程颐的学生谢良佐“记问甚博”,小程夫子就问他为什么记得这许多?谢良佐竟吓得“不觉身汗面赤”,不敢回答^⑧,真是咄咄怪事!

① 《粹言卷第二》,第1257页。

② 《二先生语一》,第8页。

③ 《外书卷第十二》,第427页。

④ 《粹言卷第二》,第1255页。

⑤ 《粹言卷第二》,第1255页。

⑥ 《近思录》卷二。

⑦ 《伊川先生语十一》,第282页。

⑧ 《外书卷第十二》,第427页。

要求学生学得深透,学得专精,这本来无可非议,但为此而反对学生知识渊博,反对学生思维活跃,反对学习其他课程、知识和技能,这在中国教育史上实属罕见。这种为了强化理学道统而反对博学多识的教育主张,对中国思想文化和教育的发展是很不利的。

当然,二程提出的学宜守约的教育主张也有他的针对性。程颐说:“今之学者有三弊:一溺于文章,二牵于训诂,三惑于异端。苟无此三者,则将何归?必趋于道矣。”“欲趋道,舍儒者之学不可”^①。很明显,二程这一主张的目的在于趋道、学儒者之学,而当时妨害学者学儒趋道的,一是以辞赋文章和训诂取士的科举制度,一是王安石的经世致用的所谓“异端”之学。在二程看来,追求功名利禄的举子是不可能学有所得而至于造道成学的。而王安石的“异端”之学,“其教易以入人,始也以利从,久则心化之,今而既安矣”,所以“王氏之教靡然而同,是莫大之患也”^②。

综上所述,贯穿于二程道德教育和教学原则的中心思想是“涵养须用敬,进学在致知”。在二程那里,他们把教育和教学紧密结合在一起,相互交织在一起。涵养即敬的目的在于培养封建阶级的德性,致知即进学是为了获得知识,二者互相配合,交互作用,最终造就出封建统治阶级所需要的德智兼备的完善人格。这是二程关于教育和教学原则的一条总的要求。

二程教育活动对后世的影响

大程和小程一生讲学分别达 30 年和 50 年之久,双双成为当时

① 《伊川先生语四》,第 186 页。

② 《粹言卷第一》,第 1217 页。

有名望而对后世又有影响的教育家,这在中国古代教育史上可以说是独一无二的。由于大程早死,及门弟子多兼事小程,张载死后,其门人也多东来跟着二程学习,所以小程门下著籍弟子最多。由于二程一生诲人不倦,对学生要求又相当严谨,并能以身作则,所以培养造就出不少有名的学者,如刘绚、李吁、吕希哲、谢良佐、杨时、游酢、吕大临兄弟、尹焞、张绎、邵伯温、苏昞、郭忠孝、王苹、周行己、侯忠良、刘立之、朱光庭、邢恕等数十人。其中谢、杨、游、尹、吕是程门最有名的高足弟子。公元1127年,北宋汴京被金人攻陷,宋高宗南渡后,杨时在南宋王朝曾短期为官,后来就回到家乡龟山专门从事讲学活动,所以学者称为龟山先生。杨时将二程的学术思想带到南方,开南宋理学之先河。南宋学者大都直接或间接地受到他的影响,被称为南宋洛学大宗。他的一传弟子是罗豫章(从彦),再传弟子为李侗(延年),三传而有朱熹。朱熹继承并发展了二程的学术思想,尤其是程颐的学术观点,成为理学的集大成者,后世称为程朱学派。而谢良佐、尹焞遂开陆(九渊)王(阳明)心学之先河。所以,程朱学派也好,陆王学派也罢,实际上都渊源于程门。后来,这两派的学术思想,为历代封建统治者所提倡和采用,影响中国思想、文化和教育达七、八百年之久。

《河南程氏粹言》导读

程颐,字正叔,又字正道,人称伊川先生。生于宋仁宗明道二年(公元1033年),死于宋徽宗大观元年(公元1107年),他同胞兄程颢一样是北宋时期“洛学”的开创者,是我国历史上著名的哲学家、教育家。

程颐出生于大官僚地主家庭,从小聪颖过人,博闻强记,受到了

良好的教育。他自 27 岁考进士不第后,即绝意仕途,除曾在朝廷短暂任职外,一生以讲学为业,勤学精思,取得了丰富的学术成果。《粹言》或《河南程氏粹言》,是程颐程颢两兄弟的语录,由弟子杨时“变语录而为之”^①,即用书面语言,在保持原来的文意和风格的基础上,将二程的语录加以改变而成,南宋时的张栻又重新加以编定,分为《论道篇》,《论学篇》,《论书篇》,《论政篇》,《论事篇》,《天地篇》,《圣贤篇》,《君臣篇》、《心性篇》,《人物篇》10 篇。由于年代久远,《粹言》中哪些语录属于程颐,哪些属于程颢,今已不可考了,但至少有一点可以肯定,《粹言》的绝大多数篇章出自程颐,本文在论及程颐的教育思想时,事实上也可能包含着程颢的思想,这是需要加以说明的。

程颐的著作很多。1981 年中华书局出版的《二程集》四册,是目前收录二程著作最完善的版本,是研究二程的最主要的资料。《粹言》收在《二程集》第 1169—1172 页中,其中《论学篇》较为集中地反映了程颐的教育思想。

(一)论教育的作用

作为宋明理学的奠基人之一,程颐的哲学思想同教育思想是密不可分的,特别是他的心性学说,是其全部教育学说的基础和出发点。

程颐认为,治理天下需要人才,人才来自对社会成员的教育培养。他说,“善言治者,必以成就人才为急务。人力不足,虽有良法,无与行之矣。欲成就人才,不患其禀质之不美,患夫师学之不明也。师学不明,虽有美质,无由成之矣。”(第 1210 页)他从维护统治者根本利益的立场出发,认识到了教育在社会生活中的重要地位,这就

^① 《二程集》,中华书局,1981 年版,第 1210 页。(以下不注明出处的注释,均引自该书)。

是,言天下之治,必须依靠众多的管理者来实现,而人才又不是天生的,需要通过教育的手段,加以培养发掘。他也强调了教师在教育中的重要性。人为什么能接受教育,程颐认为这是因为人性本来就是善的,虽然有恶存在于人身,但那是由于禀受了不好的气质的缘故,因此,要使人们为善去恶,臻于至善,就必须靠教育的示范引导作用来实现。这样,程颐就不仅肯定了教育在人的发展成长过程中的必要性和重要性,而且也肯定了人的可塑性和接受教育的可能性。因此,他把教育的作用直接归结为“变化气质”,使整个社会成员,以“学为圣人”为目的。

在程颐的心目中,圣人是完美无缺的,“圣人之为大中至正”,(第1172页)“圣人而有过,则不足以为圣人矣。”(第1228页)“圣人之德无所不盛”。(第1267页)这种圣人可学而至的观点,对于提高和激发人们积极的精神追求,无疑是有推动作用的。程颐认为,刑罚只可维持一时的安宁,不足以保证全社会的长久安定,要想达到长治久安的目的,就要在社会中形成以遵守服从封建统治为荣的风气,这才是治世之本,这也即他早在18岁时提出的“本固邦宁”的主张,因此,出于要求社会成员自觉接受封建纲常伦理的认识,程颐反对愚民政策。这一点,不论他的阶级立场如何,还是有相当的进步意义的。

(二)论教育的内容

在中国历史上,第一个确立《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》的“四书”地位的是程颐,在程颐看来这四部书同《易》、《礼》、《诗》、《书》、《春秋》具有同等的价值,他认为“四书”“上自帝王传心之奥,下自初学入德之门,融会贯通,无复余蕴。”^①掌握了它,也就为学习“五经”打下了基础,他断言,只要是善于学习的人,对这四部书认真

^① 《宋史·道学传一》。

加以研究思考,就会有终身受用不尽的好处。他甚至说,“学者不必他求,学《春秋》可以尽道矣。然以通《语》《孟》为先。”(第1200页)

程颐规定儒家经典为学习的主要内容,认为通过对经典的学习,就可以达到“穷理尽性”的目标,而天理就会在人身上表现无遗,这样,不论干什么事,自然会恰到好处,故而他并不重视对具体的客观事物研究探讨,认为学习就是穷经明理,这一主张,产生了相当严重的消极影响。

程颐强调指出,学习一定要体察圣人在“四书”“五经”中包含的深刻意蕴,掌握了其中的微言大义“则可以沿革矣。”(第1186页)他认为,“学莫大于知本末始终。致知格物,所谓本也,始也;治天下国家,所谓末也,终也。治天下国家,必本诸身。其身不正,而能治天下国家者,无之。”(第1197页)

“四书”的出现和朱熹《四书集注》的风靡于世,使中国封建社会后期的教育内容发生了重大转折,它不仅大大扩展了教育的内容,而且使更为理论化的理学思想体系,在整个社会精神生活中长久居于支配地位,甚至流布海外,至今余响不绝。

程颐重视“四书”,但也不贬低“五经”,他认为“五经”中包含了“至道”,“天理”,是由“四书”进入到“五经”,最终实现“格物、致知、诚意、正心、修身齐家、治国、平天下”的社会人生理想。

(三)论道德教育

“学为圣人”的教育目的,决定了程颐对道德教育的高度关注。这也可以说是他全部教育思想的核心。程颐认为,人不同于禽兽,就在于人有天理,如果天理不存在了,那么人就同禽兽没有两样了。作为永恒存在的至善的天理,只有通过人们的“涵养工夫”来不断扩充和实现,最后达到“至诚”的圣人境界。集中起来考察,程颐的道德教育思想表现在如下几方面。

1. 立志向道

程颐认为,志向关系到一个人一生的人生道路选择,十分重要。他把立志放在了相当的高度来认识,说,“立志则有本。譬之艺术,由毫末拱把,至于合抱干云者,有本故也。”(第1186页)如果不树立“学为圣人”的远大志向,那么即使圣人在当今当世出现,也是毫无用处的。既然人性本善,那么,“学以至圣”就是可能的,君子的学习若不以此为目的,放松对自己的要求,就是自暴自弃。所以程颐说:“夫学者必至于大道,以圣人自期。”(第1190页)而且程颐还要求从娃娃抓起,他认为年龄越小,可塑性越大,也就越容易把一切恶习消灭在萌芽状态,进而培养良好的品质和情操。他在解释《易》的“蒙”卦的“彖”辞时,把这一思想概括为“养正于蒙”,这是颇有见地的主张。

2. 存诚主敬

“诚”与“敬”是程颐思想中的重要概念,在他的教育思想中,同时还具有方法论的意义。程颐认为,诚与敬是沟通天理和人心的桥梁,通过“存诚”或“反身而诚”,就可以达到与物同体的境界,这是学为圣人的突破口。他指出:“识道以智为先,入道以敬为本。”(第1183页)“敬为学之大要。”(第1184页)“入德必自敬始。”(第1194页)“诚则无不敬,未至于诚,则敬然后诚。”(第1170页)由此来看,敬与诚是一个问题的两方面,诚指“实理”、“自性言之为诚”(第1182页)“诚者自成也”,敬指“敬在心”、“容于外”,“敬,所以持守也。”(第1188页)“敬以涵养也”,这就是以涵养工夫,来主动自觉地扩充本身具有的善,断绝来自外部的诱惑,那么,不论道多么“恢然而广大,渊然而深奥,惟立诚然后有可居之地。”(第1174页)通过这番工夫即可心存天理,“乐莫大焉”。

3. 知行统一

教育的成果,只有在社会实践生活中才可得以检验。程颐反复强调,学为圣人必须身体力行,落到实处。他指出:“识必见于行,”

(第 1190 页)“言而不行自欺孰甚焉”(第 1190 页)他认为,学而不行不仅是自欺欺人,从本质上来说还是不知。他说:“未有知之而不能行也。谓知之而未能行,是知之未至也。”(第 1191 页)有的弟子问:“致知力行,其功业并进乎?”程颐回答“人谓非礼勿为,则必勉强而行之,至于言穿窬不可为,不必勉强而后能也。故知有深浅,则行有远近,此进学之效也。”(第 1192 页)这即是说,认识越深入,行为也越主动坚决,因此他说:“学贵夫成,既成矣,将以行之也。学而不能成其业,用而不能行其学,则非学也”。(第 1197 页)这种学以致用,知行统一的思想,无疑是正确的。但程颐提出的判断知与不知的标准,以及对知行相互关系的论述,则有明显的错误。

(四)教学思想

1. 渐与速

程颐认为学习是艰苦的劳动。他把学习比作登山和农夫的耕作,告诫弟子不能在平坦的地方阔步前进,一旦遇到险阻就举步不前。在学习过程中,必须锲而不舍,持之以恒,“激昂自进”,要有“不至于成德,不敢安也”(第 1190 页)的勇气和态度,要做到日有所新,日有所进。他认为:“长育人材,教之在宽,待之以久,然后化成而俗美。”(第 1195 页)聚沙成塔,积腋成裘,最终达到学有所成。

程颐指出:“凡志于求道者,可谓诚心矣,欲速助长而不中理,反不诚矣。故求道虽有迫切之心,虽得之,必失之”。(第 1175 页)知识需要长久的积累,迫切求道,心情是好的,但不经过坚韧的求知过程,则欲速而不达,以至于失败。他进而论证道:“观天地之化,一息不留,疑于速也,然寒暑之变极微,曷尝遽哉?”(第 1175 页)因此,学习要恒勇结合,渐速相宜。

2. 博与约

在博与约的关系问题上,程颐有自己的独到见解。他认为,“学

不贵博,贵于正而已,正则博。”(第1255页)“学贵于通。”(第1199页)这就是说,学习最可贵的是获得真知,认识了天理,一切都可融会贯通,知识自然也就广博了。为之,要由博返约,以约驭博,“学不符者不能守约。”(第1191页)这个“约”,即是“积习既久则脱然自有该贯,所以然者,万物一理故也”。(第1191页)程颐还加以表述为:“君子之学贵一,一则明,明则有功。”(第1195页)这个“约”,乃至“一”,或“万物一理”,其实就是程颐所推崇的孔孟圣贤之道,他不赞成面面俱到地学习,认为这样会妨碍对圣贤之道的领会,他要求弟子“泛乎其思之不如守约。”(第1257页)“所守不约,则泛然而无功。”(第1255页)之所以如此,程颐认为,“至显莫如事,至微莫如理,而理事一致也,显微一源也。古之所谓善学,以其能通于此而已。”(第1222页)这种学风,发展到末流,即成为空谈性理,不及事功的局面,它同程颐所倡导的明经穷理主张密不可分。

3. 学与思

作为有长期教学实践经验的思想家,程颐十分清楚尝浅辄上,不求甚解的作风的有害性,特别强调深入思索的作用。他认为,在学习中,“思则来,舍则去,思之弗孰也。”(第1257页)对经典文献的研习,如果不能跳出辞章之外,“脱然有独见”,不但误己,而且误人。他教育弟子,“反覆研究而思索之,求正于至善”。(第1191页)他同时还批评了“屏知见,息思虑”的错误见解,认为这种做法,“不失于绝圣弃智,必流于坐禅入定。”(第1191页)他进而指出,“孔子曰:‘吾尝终日不食,终夜不寝,以思,无益,不如学也。’又曰:‘朝闻道,夕死可矣。’夫圣人何为而迫切至于如是其极哉?善学者,益求其所以然之故,不当诵其文,过目而已也”。(第1194页)“不思故有感,不求故无得,不问故莫知。”(第1188页)一句话,“不深其则不能造其学。”(第1188页)这些论述,是对孔子提出的“学而不思则罔,思而不学则殆”思想的极为精辟的说明和进一步阐释。程颐反复强调学有所得,学有所成,学有所用,因为他认为,广学博闻,就如同储藏

起来的药物一样,最要紧的是知道它的用途,故而他反对虚名,提倡实学,这种实学,虽然是指封建的纲常名理,但重视学以致用,总不为错。

在长期的教学实践中,程颐总结了前人的教学经验,最早概括出了“因材施教”的原则,他善于用启发引导的方法,来教育学生,不论是对学生还是教学工作,一丝不苟,严肃认真,从而培养出了一大批具有真才实学的学生,不论是生前还是死后,在社会上赢得了广泛的尊重,越到后来,这影响也愈深远。程颐的《粹言》中的确存在着不少闪光的地方,但也有许多严重的不足,总结这份良莠并存的遗产,不仅有利于我们深化对中国封建社会后期的社会状况的认识,而且对我们今天的民族复兴大业来说,也有值得借鉴之处。

《识仁篇》导读

《识仁篇》载于《二程遗书》卷二上,是北宋学者程颢(1032—1085)于元丰二年(1079)洛阳讲学时讨论哲学教育问题的著名篇章,由其门人吕大临记录。

程颢,字伯淳,人称明道先生,祖籍中山博野(今属河北省),河南洛阳人。与其弟程颐合称“二程”,是宋代理学的奠基人,洛学的创始人之一。程颢早年与程颐在南安军(今江西省大余一带)拜北宋濂学的创始人周敦颐为师,嘉佑元年(1056)随父至京师,始闻胡瑗讲学,并与关学创始人张载结为师友,讲求《易》学奥旨。嘉佑二年(1057)登进士第,历任邹县、上元县主簿,上元、晋城县令,莅官所至,必以教化为首务,兴学立教。熙宁元年(1068)一度入朝参政,权监察御史里行,不久便因与王安石政见不合,外补官差,此后十余年间,多居洛阳家中讲学,潜心于性命之学,并兼摄闲职。

程颐一生著述甚少,其论学言论,多为门人弟子所记平日教学语录。在这些言论中,《识仁篇》是最重要的篇章。

《识仁篇》全文虽不足 300 字,但言简意深,立论精博,自朱熹以来,许多学者都认为:《识仁篇》是明道学说的精华所在。黄宗羲《宋元学案》卷十三《明道学案》援引朱嘉语录:“《识仁篇》乃地位高者之到事;”援引刘宗周言论:“《识仁篇》为程子见道分明语也。”现代学者冯友兰则将程颐《识仁篇》与王守仁的代表性著述《大学问》加以比较,认为明道《识仁篇》构成王阳明《大学问》之精旨^①。由此足以说明《识仁篇》在程颐学术思想体系中所占有的中心地位,及其对后世学者所产生的重大影响。

现代学者王凤喈着重从教育哲学的角度,评价《识仁篇》的学术价值,认为《识仁篇》是“明道学说之根本”,“实可称为明道的教育哲学”。^②

同程颐早期《定性书》的佛老虚无主义相比,《识仁篇》更近于用儒家的伦理学说为本旨,以“识仁”为主题,规范学生修身进德的门径和教育(主要指道德教育)的基本内容。因此,程颐在《明道先生行状》中所表述的程颐“泛滥于诸家,出入于老、释几十年,反求诸《六经》而后得之”^③的学术思想演变过程,通常正以《定性书》为前一阶段的代表性作品,以《识仁篇》为“反求诸《六经》而后得之”的成熟的代表作品。

《识仁篇》围绕着“仁”的中心展开讨论,将《易》的阴阳学说、孔子的仁说及孟子的养志之说融为一体,纳入到他的理学本体论之中,进而在理论上对教育的方法、过程、目的等问题做了概括的说明,虽然这种说明主要是在哲学本体论和认识论的范围内进行的,但许多有关教育的基本原理由此得到解释。

① 冯友兰《中国哲学史》,中华书局,1984年7月版,第951页。

② 王凤喈《中国教育史》,台湾正中书局,1980年版,第201—202页。

③ 《二程集》,中华书局1981年点校本,第638页。

《识仁篇》说：“学者须先识仁。仁者，浑然与物同体。义、礼、知、信，皆仁也。”这里首先涉及到“仁”与“物”的两个范畴，《识仁篇》的所谓“物”，是指宇宙万物而言，“仁”则是自我与外物、自然与人类社会相互融通的一般属性。程颢屡引《论语·雍也》“己欲立而人，己欲达而达人，能近取譬，可谓仁之方也已”。就是强调自我与外他的同一性。仁之所以体现为这种属性，是因为仁是天理的反映，并代表了天理流行和自然生息过程的本身。他说：“医书言手足痿为不仁，此言最善名状。仁者，以天地万物为一体，莫非己也”。^①又说：“万物之生意最可观，此元者善之长也，斯所谓仁也”。^②这里的“仁”与天理相通，万物又“只有一个天理”，^③故“仁”无所不施，无所不在，放之四海而皆准，如自然界的万物生长、人类社会的伦理规范，皆可概括在仁的范畴之下。在这里，程颢已对传统的伦理学范畴——仁，进行了哲学的抽象，将其上升到本体论的高度。

在程颢看来：“仁”既体现了人与万物禀受于天的原初善性，又包括了循性不失的自然过程本身，因而“仁”所规定的道德内容，就具备了先天与后天的双重因素，既是源，也是流。由此出发，道德教育的起点就是要以先天的原初善性为绝对标准，校正和修复后天的道德行为，并使人的道德行为最终归纳到先天的道德观念之中，这也就是人性复归的过程。完善这一过程，就意味着道德教育最终目的的实现。在此前提下，程颢把“仁”看作是社会伦理道德的核心观念，要求人们按照仁的标准完善自己的道德，遵循封建的伦常规范，就如同万物按照自然规律繁衍生息一样，这便给封建的纲常伦理披上了与天同体的合法外衣，并进一步深化了道德教育的原理。

① 《河南程氏遗书》卷二上

② 同上，卷十一，《明道先生语一》。

③ 《河南程氏遗书》卷二上。

在《识仁篇》中,程颢关于“仁”的内涵的论述,引发出关于教育的三个理论问题:

第一,“仁”概括了教育的基本内容,“识仁”概括了教育的基本过程。“仁”是道德的总名,是天理在人性中的完美表现,也是人性善的内在极至。所以,识仁就是对人性所包孕的天理的体验和存养,道德教育的过程也主要是学生自我体认和存养心体的过程,而非外铄或外求的过程。程颢认为:“事有善恶,皆天理也。天理中物须有美恶”。^① 又称:“人生气禀,理有善恶”。这就是说:善恶皆性,去恶复善或自求存养的过程,就是在人性内部展开的自我澄治的功夫。在程颢看来,人性包括天命、气质两个方面,天命之性先天至善,与天同体,可以概括在“仁”的范畴之中;气质之性有善有恶,其善者发源于天命之性,恶者生于后天气禀之偏,或为物欲所染。道德教育的任务是存养善性,澄治除恶,恢复元初性真,进而与天地万物浑然一体,这也就达到了“仁”的境界。不过,在《识仁篇》中,仁与自然万物的同一性,是通过某种先天概念的延伸表现出来的。譬如:牛之性,作为一种先天的概念,是在具体的牛未生之前就天然存在的,后天的牛性是先天牛性的继续延伸,是天命之性的气禀形式。人性也同样如此。天命之性是人性的本体,是元初的善性,仁与天命之性相通,因而也体现为人性的本体,学者识仁,也便只是自我心性的体认存养,是反求诸己的过程。学者在后天生活中,能够“继善成性”、“循性不失”,就是存养得好,也是天道流行不失其真的自然表现。所以,《识仁篇》说:“识得此理,以诚敬存之而已,不须防检,不须穷索。”又称:“孟子言‘万物皆备于我’,须反身而诚,乃为大乐。若反身未诚,则犹是二物有对,以己合彼,终未有之,又安得乐?”这里的所谓“诚”是指“天地之道”和“自明”的境界,^②“反身而诚”则是强调心之本体与

① 《河南程氏遗书》卷一。

② 《南程氏遗书》卷十一

天理相通,通过道德的自我反求,存养自得,反身入于心之本体,进而达到与天道同流,与万物化同的圣人境界。反之,若气禀所偏,流于一物,或被人情所蔽,自私用智,则心体闭塞,自我与万物隔绝,故曰“反身未诚,就是二物有对”。

第二,由于“仁”体现了天理,用“仁”括定君子之学,就如《定性书》之“廓然而大公,物来而顺应”,教育的目的也在于开阔后学的胸怀,体认天理的所在,将此心放得与天地万物一般看,容得下天地万物,并意识到自我与万物的同一性,方可谓“心尽天地万物之理”,识得仁体。所以,从总体来看,教育家的使命是以“仁”为核心,构筑自然、社会与人的统一体,这三者的统一,目的在于形成一种宇宙万物和谐的秩序,理则是这种秩序的总名。

第三,由于仁体现了自然万物生生不息的过程,任何人为的干预,都会象揠苗助长,破坏这种天然的和谐和秩序。教育也要遵循这一规律,不能随意干涉人的自然生长。《识仁篇》引孟子的言论:“必有事焉而勿正,心勿忘,勿助长”。并称:“未尝致纤毫之力,此其存之之道。”也就是说,因循自然的趋势,而不中断其过程,尤其不能私意助长这一过程,如此才是存养天理之道。这也就规定了教育的一个原则——顺乎自然,尊重自然。这一点,本来有利于学生的健康发展,也符合教育的一般规律,但由于程颢所言的“自然”,是特指“天道之自然”,也即是所谓的天理流行、阴阳往来之道,故顺乎自然,实际就是不违背天理,不违背封建的纲常礼教,而不是按照学生自身的生理、心理的特征实施教育。这就使得《识仁篇》中尊重自然的积极因素,完全被扼杀在唯心主义的理学藩篱之中。

至于识仁的具体途径,程颢作了如下的阐述:正如天理散在天地万物之中一样,仁也无所不在,无所不包,生活中的日常小事或礼节规范都包含了仁,学者随处体认,或由浅入深,或由此及彼,都是识仁的途径。所以,明代学者刘宗周谈到《识仁篇》时指出:“程子首言识仁,不是教人悬空参悟,正就学者随事精察,力行之中,先与识个大头

脑所在,便好容易下功夫”。^①也就是说:所谓的“识仁”,是要“随事精察”,要学生通过洒扫应对等日常小事初步识得仁体,然后逐步深化而至于“穷理尽性”。识仁的过程也就是下学上达的功夫。这一点,也正是程颢标榜自己以儒学立教,区别于禅宗学说的关键所在。因此,他反复强调:“学者须守下学上达之语”。^②“洒扫应对便是形而上者,理无大小故也”。^③在这里,程颢注重在现实生活中培养并形成学生的道德观念和认识,同其早期《定性书》提出的“内外两忘”、“澄然无事”的定性养气之说相比,显然有了很大的改进。这一点,对于我们也有一定的参考价值。但是,程颢的“力行”与“精察”并不是通过自身的实践,借以了解和认识外在事物的客观规律,而是根据物我一理的原则,随事引发,唤醒隐藏在我心之中的善良本性,导致物我的共鸣,进而达到“仁者浑然与物同体”的境界,故程颢的“力行”、“精察”仅限于道德修养方面的意义,忽略了对客观事物的了解与学习。

仁是取消物我界限的标志,这也是《识仁篇》一个重要的思想。在仁的概念下,任何生命或物质都具有相等的地位。诸如张载“物吾与也”,^④讲万物都是我相与的伙伴,二程倍加赞赏,名之为“理一分殊”之说,认为“理一分殊”之说“意极完备,乃仁之体也”。这里的所谓“理一”,即是讲万物一理,万物发源于一个天理,其本质是相同的。所谓“分殊”则是万物气禀不同,参差不齐,不可混为一谈,相互侵越。万物各循其性分,正是体现“理一”和平等伙伴关系的所在,否认万物之间的各自特性及差别,强求平等,反而会破坏天赋的平等与和谐。将此引伸到人类社会,所谓的“理一”,即是强调封建的纲常伦理制度

① 《宋元学案》卷十三《明道学案》。

② 《河南程氏遗书》卷二上。

③ 同上,卷十三《明道先生语三》。

④ 《正蒙·乾称》。

具有天然的合理性和绝对权威,任何人都必须顺从,无论皇帝还是平民,在这一点上都是平等的。但这一制度的内容却规划了人们的不同等级和名分,人们各正名分,君守君之道,臣守忠之道,父守慈之道,子守孝之道,这样,所谓的“平”就只是一个空幻的影子。

在这种前提下,《识仁篇》虽然表面上要用一种慈善的仁爱精神薰陶学生,但骨子里却隐藏着杀机;凡是顺从封建专制统治、并忠心耿耿为其效力者,就是“顺乎天理”;反之,则是背逆天理,理当予以惩罚。在这种教育影响下,只能培养出对封建王朝恭顺有用的奴才,而不可能产生具有真才实学或敢于独立思考、不甘盲然俯就的英才。这实际上,也是对人才的扼杀。所以,清代学者戴震指责宋儒是以理杀人,并指出:“尊者以理责卑,长者以理责幼,贵者以理责贱,虽失,谓之顺;卑者、幼者、贱者以理争之,虽得,谓之逆。于是下之人不能以天下之同情、天下所同欲达之于上;上以理责其下,而在下之罪,人人不胜指数”。^①这就一语道破了作为“仁体”的“理一分殊”之说的阶级实质。在这种教育理论的指导下,学生“识仁”,也就是明确自己对于维护 and 实践封建纲常所应承担的责任。这种责任在程颢看来,是一种先天所赋的道德责任感,它不是由外部输入的教条,而是存在于自己的心体之中。

因此,程颢反复强调学习与道德修养均应以自得为贵,要求学生反求诸己,不必外求,并说:“学至于乐则成矣。笃信好学,未知自得之为乐。好之者,如游他人园圃;乐之者,则己物尔”。^②为学的最高境界是自得为乐,是在自我的心性涵养中获得崇高的道德体验,由此感到无限的乐趣。所以,程颢讲学时,每每回忆“昔见学周茂叔,每令寻仲尼颜子乐处,所乐何事,”以此诱导学生去体认为学入德的门径和奥妙所在。正因为这样,《识仁篇》反复强调存养、自明的重要

① 戴震《孟子字义疏证》卷上《理》

② 《河南程氏遗书》卷十一《明道先生语一》。

性,认为:“良知良能元不丧失”,要求学生“存习此心”,如果求之于外物,则是“以己合彼,终未有之,又安得乐?”

《识仁篇》所说的反身之乐,是在自我的内心寻找天理之所在,是要回到原初的善性之中。所谓“心与理一”;“心外无理”;“只心便是天,尽之便知性”。^①传统儒学思想所主张的“穷理知性”统一在了心的本体之中,并被“识仁”的概念所统率。这一点,既深化了传统儒学的认识论,又为陆王主观唯心主义的认识论和教育学说开源引渠,也体现了《识仁篇》所阐述的教育哲学观的基本宗旨。

不过,《识仁篇》对具体的人来说,还是强调了在原初意义上具有的相同价值。这表现为:任何人的禀赋都来自于天,皆有向善的可能性,人人皆可学为圣人,其中的决定因素是后天的学习和教育。因此,程颢主张普遍地推行教化,以兴学立教为治国之首务,目的就在于普遍地开发人的善性,使之驯化于封建纲常礼教。他所倡导的仁爱,一是推行教化为先的仁政,反对专制暴政;二是强调教育对每个人都具有平等的机会和权利。这一点,同汉代董仲舒完全把“斗筭之性”的劳动人民看作是愚不可教的观点相比,无疑是极大的进步,同时也体现了中国古代尚文重教的优良传统。

杨时教育活动和教育思想

杨时,字中立,因晚年隐居龟山,世称龟山先生。南剑将乐(今属福建)人。生于宋仁宗皇佑五年(公元1053年),卒于宋高宗绍兴五年(公元1135年)。谥文靖。宋神宗熙宁九年(公元1076年)中进士,授汀州司户参军。但他屏居不仕,自蔽曲学,欲求有道者而未

^① 《河南程氏遗书》卷二上。

得。28岁赴调京师,接触洛学。29岁时至颖昌从师于洛学大师程颢。程颢对杨时极为赞赏,认为杨时可以代表他的学说。后杨时离程颢回福建,程颢目送之曰:“吾道南矣。”程颢死后,杨时又从学于程颐,时已41岁,但仍诚恳求教。《宋史·杨时传》载:杨时“一日见颐,颐偶瞑坐,时与游酢侍立不去。颐既觉,则门外雪深一尺矣。”这便是“程门立雪”典故的来历。

杨时是南北宋之间理学传递的中介人物。《宋元学案·龟山学案》言:“二程得孟子不传之秘于遗经,以倡天下。而升堂睹奥,号称高第者,游(醉)、杨(时)、尹(焞)、谢(良佐)、吕(大临)其最也。顾诸子各有所传,而独龟山之后,三传而有朱子,使此道大光,衣被天下。”(《宋元学案》中华书局版第947页)可见杨时在理学发展史上占有重要地位。

杨时不仅是一位理学大儒,也是一位著名的教育家。常州、慈溪等地的龟山书院,都是杨时授徒之所。明末影响最大的东林书院(原址在今江苏无锡市)又名“龟山书院”,便是因杨时曾讲学于此。杨时一生曾教过不少学生,对他们传授以二程的理学思想。在其弟子中,诸如吕本中、罗从彦、张九成、胡宏等,后皆为硕儒。特别是罗从彦传道李侗,李侗授朱熹,终使理学思想大昌。

《宋史·程颐传》讲程颐“学本于诚,以《大学》、《论语》、《孟子》、《中庸》为标指,而达于六经”。杨时在其教学过程中,对程颐的这种思想进行了继承和发挥。曾著《学庸语孟解》、《易诗书礼解》、《周礼解》、《易春秋》、《孟子义》、《三径义辨》等,对后来朱熹《四书集注》等书产生了一定影响。

杨时的著作现存有《杨龟山集》42卷。有康熙四十七年(公元1708年)杨绳祖家刻本、四库全书本及光绪五年(公元1879年)杨缙廷修补校刻本等。在《杨龟山集》中,尤其是在其中的书信、序、记等文中,包涵着杨时的教育思想,这些教育思想在理学教育中有一定的影响。

对于《杨龟山集》中的教育思想,我们可以从教育目的、教学内容、学习方法以及教师和社会环境对教育的影响等方面进行分析。

杨时认为,教育的目的乃是要学以至圣。“古之学者以圣人为师,其学有不至,故其德有差焉。人见圣人之难为也,故凡学者以圣人为可至则必以为狂而窃笑之。夫圣人固未易至,若舍圣人而学,是将何所取则乎”。(《杨龟山集》卷十。以后凡引此书,只注明卷数)因此,学者必须“质诸圣人”。学者与圣人之关系,犹如射箭的人与鹄的关系。“虽巧力所及有中否远近之不齐,然未有不志乎正鹄而可以言射者也。”学者与圣人之间,因“所造不同”,其距离亦有远近之差别,但必须要有志于“学以至圣”,不志乎圣人,则不可以言学。就射箭讲,的立于彼然后射者可视而求中,其中与不中皆在人之努力。就为学而言,质诸圣人始可取正,至于能否学以至圣,亦全在学者力行之。杨时引《论语》中的话说,为仁由己尔,何力不足之有。意即只要努力学习,还是可以达到学以至圣的目的。杨时所讲的圣人,只不过是封建社会一种抽象的做人模式。因而学以至圣也仅仅是要使人们努力去符合封建社会的道德规范而已。

杨时把“六经”作为教学的主要内容。《送吴子正序》言:“六经,先圣所以明天道、正人伦、政治之成法也。其文自尧舜历夏、周之季,兴衰治乱成败之迹、揅敝通变因时损益之理,皆焕然可考。网罗天地之大,文理象器幽明之故、死生终始之变,莫不详谕,曲譬较然,如数一二,宜乎后世高明超卓之士,一抚卷而尽得之也。”(卷二十五)六经能为学者“指其攸趣”,学者因其所指而之,乃可渐入圣人之门户。如果舍先圣之书以求至圣,就好象“适九达之衢未知所之”。所以杨时说:“至学非难,知所以学为难”。(卷二十)“士固不患不知有志乎圣人,而特患不知圣人之所以学也。”(卷二十五)

为学者以六经为学习内容,教育者以六经为教育内容,都不能只停留于六经章句之末,而是要精思之力行之,因言以求其理,由行以观其言,超然默会于言意之表,这样才能真正知道“圣人之所以学”。

杨时说：“积学积文，稽诸前言往行，参以古今之变，非徒侈闻见而已，将以畜德而广业也。”（卷二十五）而由汉至唐一千余年间，虽亦有不少学者博学强识，但都没有能窥圣学之堂奥，这是因为这些学者徒散精神于章句之末，分文析字，雕章镂句，广记问、工言辞、誇多斗靡、以惊眩末俗，而没有在六经之微言中，找出“圣之所以为圣，贤之所以为贤”的“大意”来。所以，其志乎圣人，仍无着落，学以至圣，仍一空言耳。因此，为了实现“学以至圣”的教育目的，除确定六经为教学内容外，在教与学的过程中，还必须要求精思力行，要摭其华，茹其实。

精思力行，超然默会于言意之表，要从致知格物开始。“致知格物，盖言致知当极尽物理也。理有不尽则天下之物皆足以乱吾之知，思析于意诚心正远矣。”（卷二十）致知始能明善，明乎善然后知所以为道。所以，“学始于致知，终于知止而止”。（卷二十五）致知在格物，“格物而至于物格，则知之者至矣”。“知至斯知止矣”。（卷二十一）知所止然后始可渐进，不知所止，进而无功。譬如四方万里之远，苟无止焉，则无有归处。无有归处，则“质诸圣人”亦不复可能。所以，“《大学》所论诚意正心修身治天下国家之道，其原乃在乎物格推之而已”。（卷二十一）

除强调致知格物外，杨时还主张要博学守的。如多识鸟兽草木之名，多识前言往行，皆为博学。但如果不能畜德而反约，则非真为学。所以，既要“博闻强识于诸子百氏之书，无所不究，循是而进”，又要“求古人所谓卓约者而守之”，这样才能近乎至矣。（卷二十五）

“格物致知”、“博学守约”乃属于“精思”，此外还要“力行”。杨时在《劝学》中讲：“志学之士，当知天下无不可为之理，无不可见之道。思之宜深，无使心支而易昏；守之宜笃，无使力浅而易夺。要当以身体之，以心验之，则天地之心日陈露于目前，而古人之大体已在我矣。不然，是未免荀卿所谓口耳之学。”（卷二十七）以身体之，以心验之，守之宜笃，皆所谓“力行”。力行不是说要在知至始力行，力

行之过程,同时也是知道之过程。所谓“天地之心日陈露于目前”是也。不力行,则仍为道是道,我是我。此为“口耳之学”,与不学无异。

在教育中,杨时很重视教师的作用。认为“国家开设学校,建师儒之官,盖将讲明先王之道以善天下”,其责任可谓重矣。师资的优劣直接决定着教育的结果。如:在孔子弟子中,许多人的素质并没有什么太过人的地方,都有或此或彼的不足,象参之鲁、师之辟、由之哂、商之不及等等,但因他们“学于孔子”,所以,“所至远近虽不同,其秉节励行,皆有以自立于世”,(卷十六)为后世宿儒皓首所不能穷。后世为学之士,并非其材皆不及古,“徒以学无师承,不知所以裁之”,(卷十六)故“自秦汉迄于魏晋隋唐之间,明知之士见于其时不无人矣,间有一节一义可称于世者,概以圣人中道,非过则不及”。(卷十六)可见,一个优秀的教师,可使学生受益非浅。

杨时还认为社会环境对教育也产生很大影响。古之为学者,皆有以自立于世,除师承之外,“士之朝夕蹈袭者,无非礼乐之间”,亦是一个重要原因。(卷十六)而“末世以来”,“圣学不明,士志于道者往往汨于世习而不知。虽英才异禀,卒能自拔于流俗者无几也”。(卷二十)社会环境对教育之影响不可忽视。

总之,《杨龟山集》中所包涵的教育思想,是为封建统治阶级培养符合封建道德规范的人服务的。它所重视的是道德教育。无论是“格物致知”,“博学反约”,还是“以身体之,以心验之”,都没有超出伦理道德的范围。这种教育思想的局限性是显而易见的。此外,杨时以历史退化论的观点评论教育的发展,以及学习方法中的唯心主义认识论因素,都是应当批判的。但是,在杨时的教育思想中,还是有许多的合理成份。如:必须有明确的学习目的,读书不能停留于表层而要深探力求,以及重视师资状况和社会环境对教育的影响等等,对我们今天的教育事业仍有一定的启示。特别值得一提的是,杨时指出计较分数和缀文觅官的危害:“学校以分数多少校士人文章,使

之胸中日夕只在利害上 ,如此作人要何用”。“今之士十四、五以上便学缀文觅官 ,岂尝有意为己之学。夫以不学之人 ,一旦授之官而使之事君长民治事 ,宜其效不如古也。故今之在仕路者 ,人物多凡下不足道以此”。(卷十三)此话当引起我们的深思。

下 篇

二程、杨时教育文论选读



《河南程氏粹言》选读

论道篇

子曰：“道外无物，物外无道。在父子则亲，在君臣则敬。有适有莫，于道已为有间，又况夫毁发而弃人伦者乎？”

子曰：“立言，所以明道也。言之，而知德者厌之，不知德者惑之，何也？由涉道不深，素无涵蓄尔。”

子曰：“传道为难，续之亦不易。有一字之差，则失其本旨矣。”

或谓“惟太虚为虚”。子曰：“无非理也，惟理为实。”或曰：“莫大于太虚。”曰：“有形则有小大，太虚何小大之可言？”

子曰：“有者不可谓之无。犹人知识闻见，历数十年之后，一旦念之，昭昭然于心，谓之无者非也，谓之有者，果安在哉？”

或问：“诚者，专意之谓乎？”子曰：“诚者实理也，专意何足以尽之？”吕大临曰：“信哉！实有是理，故实有是物；实有是物，故实有是用；实有是用，故实有是心；实有是心，故实有是事。故曰：诚者实理也。”

或问：“介甫有言，尽人道谓之仁，尽天道谓之圣。”子曰：“言乎一事，必分为二，介甫之学也。道一也，未有尽人

而不尽天者也。以天人为二 ,非道也。子云谓通天地而不通人曰伎 ,亦犹是也。或曰 乾天道也 坤地道也 ,论其体则天尊地卑 ,其道则无二也。岂有通天地而不通人 ? 如只云通天文地理 ,虽不能之 ,何害为儒 ?”

子曰 :“ 上天之载 ,无声无臭之可闻。其体则谓之易 ,其理则谓之道 ,其命在人则谓之性 ,其用无穷则谓之神 ,一而已矣。”

子曰 :“ 阴之道 ,非必小人也 ,其害阳则小人也 ,其助阳成物则君子也。利非不善也 ,其害义则不善也 ,其和义则非不善也。”

子曰 :“ 诚则无不敬 ,未至于诚 ,则敬然后诚。”

子曰 :“ 诚无不动者 ,修身则身正 ,治事则事理 ,临人则人化 ,无往而不得 ,志之正也。”

或问 :“ 子所定昏礼 ,有婿往谢之仪 ,何谓也 ?” 子曰 :“ 是时也。以今视古 ,气之淳漓不同矣。今人之寿夭貌象 ,与古亦异 ,而冕服俎豆 ,未必可称也。圣人之主化 ,犹禹之治水耳 ,宜顺之而不逆 ,宜遵之而不违。随时之义 ,亦因于此焉。”

子曰 :“ 天下之害 ,皆以远本而未胜也。峻宇雕墙 ,本于宫室 ;酒池肉林 ,本于饮食 ;淫酷残忍 ,本于刑罚 ;穷兵黩武 ,本于征伐。先王制其本者 ,天理也 ;后王流于末者 ,人欲也。损人欲以复天理 ,圣人之教也。” 或曰 :“ 然则未可尽去乎 ?” 曰 :“ 本末 ,一道也。父子主恩 ,必有严顺之礼 ;君臣主敬 ,必有承接之仪 ;礼逊有节 ,非威仪则不行 ;尊卑有序 ,非物采则无别。文之与质 ,相须而不可缺也。及夫未胜而本丧 ,则宁

远浮华 ,而质朴之为贵尔。”

子曰 :纯于敬 ,则己与理一 ,无可克者 ,无可复者。

子曰 :质必有文 ,自然之理也。理必有对 ,生生之本也。有上则有下 ,有此则有彼 ,有质则文。一不独立 ,二必为文。非知道者 ,孰能识之。

子曰 :佛者之学 ,若有止则有用。

子曰 :观生理可能知道。

子曰 :至诚感通之道 ,惟知道者识之。

子曰 :仁道难名 ,惟公近之 ,非指公为仁也。

子曰 :圣人以生死为常事 ,无可惧者。佛者之学 ,本于畏死 ,故言之不已。下愚之人 ,故易以其说自恐。至于学禅 ,虽异于是 ,然终归于此 ,盖皆利心也。或曰 :“本以利心得之耶 ?抑亦利心求之而有失也 ?”子曰 :“本以利心得之 ,故学者亦以利心失之也。庄生所谓无常化者 ,亦若是尔。”

韩侍郎曰 :“道无真假。”子曰 :“既无真 ,则是假尔 ;既无假 ,则是真矣。真假皆无 ,尚何有哉 ?必曰是者为真 ,非者为假 ,不亦显然而易明乎 ?”

子谓门人曰 :“于佛氏之说 ,不必穷也。苟欲穷之 ,而未能穷 ,则己与之俱化矣。”曰 :“然则何以能不疑 ?”曰 :“易不以其迹考之 ?其迹如是 ,其心如何哉 ?岂可取其迹而不求其心 ,探其心而不考其迹也 ?心迹犹形影 ,无可判之理。王仲淹之言非也。助佛氏之说者 ,必曰不当以其迹观之 ,吾不信也。”

子曰 :义利云者 ,公与私之异也。较计之心一萌 ,斯为利矣。

子曰：“便怀儇佼厉之人，去道远而。”

子曰：“公者仁之理，恕者仁之施，爱者仁之用。”子厚曰：“诚一物也。”

子曰：苟非至诚，虽建功立业，亦出于事为浮气，其能久乎？

或问：“学者多流于释氏之说，何也？”子曰：“不致知也。知之既至，孰得而移之？”知玉之为宝，则人不能以石乱之矣；“知醴之为甘，则人不能以蘖乱之矣；知圣人之为大中至正，则释氏不能以说惑之矣？”

或谓：“佛氏所谓定，岂圣人所谓止乎？”子曰：“定则忘物而无所为也。止则物自付物，各得其所，而我无与也。”

子曰：“天地不相遇，则万物不生；君臣不相遇，则政治不兴；圣贤不相遇，则道德不亨；事物不相遇，则功用不成。遇之道，大矣哉！”

子曰：至公无私，大同无我，虽眇然一身，在天地之间，而与天地无以异也，夫何疑焉？佛者厌苦根尘，是则自利而已。

子曰：能明善，斯可谓明也已。能守善，斯可谓诚也已。

或问：“孝弟为仁之本与？”子曰：“行仁自孝弟始，孝弟，仁之事也。仁，性也，孝弟，用也。谓孝弟为行仁之本则可，直曰仁之本，则不可。”

或问：“仁与圣何以异？”子曰：“仁，可以通上下而言。圣，名其极也。有人于此，一言一行仁矣，亦可谓之仁，而不可谓之圣。至于尽人道者，必谓之圣，而亦可谓之仁。”

子曰：仁者，天下之正理。失正理，则无序而不和。

或问敬。子曰：“主一之谓敬。”“何谓一？”子曰：“无适之谓一。”“何以能见一而主之？”子曰：“齐庄整敕，其心存

焉 涵养纯熟 其理著矣。”

子曰：“忠恕犹曰中庸，不可偏举。”

子曰：至诚事亲则成人子，至诚事君则成人臣，无不诚者，故曰诚者自成也。

或问：“中庸可择乎？”子曰：“既博学之，又审问之，又谨思之，又明辨之，所以识中庸之理而不差忒，奚为而不择？”

子曰：存道者，心无老少之异；行道者，身老则衰。故孔子曰：“吾衰也久矣。”

子曰：仁者必爱，指爱为仁则不可。不仁者无所知觉，指知觉为仁则不可。

子曰：可欲莫如善，以有诸己为贵。若存若亡焉，而不为物所诱、俗所移者，吾未之见也。

子曰：敬以直内，义以方外，仁也。不可曰以敬直内，以义方外。谓之敬义者，犹曰行仁义云耳，何直之有？所谓直也者，必有事而勿正心是也。敬以直内，义以方外，与物同矣，故曰敬义立而德不孤，推而放诸四海而准。

子曰：守道当确然而不变。得正则远邪，就非则违是，无两从之理。

子谓学者曰：夫道恢然而广大，渊然而深奥，于何所用其力乎？惟立诚然后有可居之地。无忠信，则无物。

子曰：理素定，则能见机而作。不明于理，何机之能见。

或问：“四端不言信，何也？”子曰：“有不信，故言有信。譬之四方，其位已定，何不信之有？若以东为西，以南为北，斯不信矣。是故四端不言信。”

刘安节问：“仁与心何异？”子曰：“于所主曰心，名其德

曰仁。”曰：“谓仁者心之用乎？”子曰：“不可。”曰：“然则犹五谷之种，待阳气而生乎？”子曰：“阳气所发，犹之情也。心犹种焉。其生之德，是为仁也。”

子曰：敬则无间断，文王之纯如此。

子曰：礼者人之规范，守礼所以立身也。安礼而和乐，斯为盛德矣。

子曰：无道而得富贵，其为可耻，人皆知之，而不处焉，惟特立者能之。

子曰：子厚以清虚一大名天道，是以器言，非形而上者。

子曰：今之语道者，语高则遗卑，语本则遗末。孟子之书，虽所记不主一端，然无精粗之分，通贯言之，蔑不尽者。

子曰：凡志于求道者，可谓诚心矣，欲速助长而不中理，反不诚矣。故求道而有迫切之心，虽得之，必失之。观天地之化，一息不留，疑于速也；然寒暑之变极微，曷尝遽哉？

子曰：语默犹昼夜尔，死生犹古今尔。

子曰：仁则一，不仁则二。

子曰：一德立而百善从之。

子曰：无一亦无三，故曰“三人行则损一人，一人行则得其友”，是二而已。

子曰：天以生为道。

或问：“理义何以异？”子曰：“在物为理，处物为义。”

子曰：形而上者，存于洒埽应对之间，理无小大故也。

子曰：理有盛衰，有消长，有盈益，有虚损。顺之则吉，逆之则凶。君子随时所尚，所以事天也。

子曰：“理善莫过于中。中则无不正者，而正未必得中也。”

或问仁。子曰：圣贤言仁多矣，会观而体认之，其必有见矣。韩文公曰：“博爱之谓仁。”爱，情也；仁，性也。仁者固博爱，以博爱为尽仁，则不可。”

或问：“何谓忠？何谓恕？”子曰：“‘维天之命，于穆不已。’忠也。‘天地变化草木蕃’，恕也。”

子曰：“不偏之谓中。一物之不该，一事之不为，一息之不存，非中也，以中无偏故也。此道也，常而不可易，故既曰中，又曰庸也。”

或问：“商开丘之事，信乎？”子曰：“大道不明于天下，庄、列之徒窥测而言之者也。”

或曰：“蹈水火白刃而无伤，巫师亦或能之，岂在诚乎？”子曰：“彼以邪心诡道为之，常怀欺人之意，何诚之有？”曰：“然则其能者何也？”子曰：“西方有幻术焉，凡其所谓变化神通以骇众人之耳目者，皆幻也。巫师所能，乃其余绪耳。”

子曰：“异端之说，虽小道，必有可观也，然其流必害，故不可以一言之中、一事之善，而兼取其大体也。夫杨、墨亦是尧、舜而非桀、纣，其是非岂不当乎？其所以是非之意，盖窃吾之似，欲成其说耳”。

子曰：介甫之言道，以文焉耳矣。言道如此，已则不能然，是已与道二也。夫有道者不矜于文学之门，启口容声，皆至德也。

子曰：世之学者，未尝知权之义，于理所不可，则曰姑从权，是以权为变诈之术而已也。夫临事之际，称轻重而处之以合于义，是之谓权，岂拂经之道哉？

或问：“信在四端，犹土王四季乎？”子曰：“信无在，无

不在。在易则至理也，在孟子则配道义之气也。”

或问：“夫子曰有已发之中，有未发之中，中有二耶？”子曰：“非也。发而中节，是亦中也。对中而言之，则谓之和可也，以其发故也。”

子谓子厚曰：“道者天下之公也，而学者欲立私说，何也？”子厚曰：“心不广也。”子曰：“彼亦是美事，好而为之，不知乃所当为，强私之也。”

子曰：因人情而节文之者，礼也；行之而人情宜之者，义也。

或问：“喜怒哀乐未发之时，耳无所闻，目无所见乎？”曰：“虽无闻见，而闻见之理自存。汝于静也如何？”对曰：“谓之有物则不可，然昭昭乎有所知觉也。”子曰：“有是觉，则是动矣。”曰：“夫子于喜怒哀乐之未发也，谓静而已乎？”子曰：“汝必从事于敬以直内，则知而得之矣。”曰：“何以未发言中？”子曰：“敬而无失，所以中也。凡事事物物皆有自然之中，若俟人为布置，则不中矣。”

子曰：或言方有内外，是有间矣。道无间，方无内外。

或问：“何谓时中？”子曰：“犹之过门不入，在禹、稷之世为中也，时而居陋巷，则过门不入非中矣。居于陋巷，在颜子之时为中也，而当过门不入，则居于陋巷非中矣。盖以事言之，有时而中；以道言之，何时而不中也。”

或问：“外物宜恶诸？”子曰：“于道而无所见，则累与恶皆不得免焉，盖亦原其当有当无尔。当有也，何恶之有？当无也，何绝之有？”

子曰：礼者，理也，文也。理者，实也，本也。文者，华也，末也。理文若二，而一道也。文过则奢，实过则俭。奢

自文至 ,俭自实生 ,形影之类也。

子曰 :昔圣人谓“立人之道曰仁与义。”“仁者人也 ,亲亲为大。”唯能亲亲 ,故自吾老幼以及人之老幼。“义者宜也 ,尊贤为大。”唯能尊贤 ,故贤者在位 ,能者在职。仁义 ,尽人之道矣。

子曰 :视听言动一于礼 ,谓之仁。

子曰 :信不足以尽诚 ,犹爱不足以尽仁也。

子曰 :昼夜者 ,死生之道也。知生之道 ,则知死矣。尽人之道 ,则能事鬼矣。死生、人鬼 ,一而二、二而一者也。

子曰 :仕止久速 ,惟其可 ,不执于一 ,故曰 :“君子而时中也。”喜怒哀乐之未发 ,寂然不动 ,故曰 :“天下之大本也。”

子曰 :能尽饮食言语之道 ,则能尽出处去就之道矣。能尽出处去就之道 ,则能尽死生之道矣。其致一也。

子曰 :有形皆器也 ,无形惟道。

子曰 :凡执守不定者 ,皆不仁也。

子曰 :释氏言定 ,异乎圣人之言止。夫于有美恶因而美恶之 ,美恶在物 ,我无心焉。苟曰吾之定 ,不预于物 ,然物未尝忘也。圣人曰止 ,随其所止而止之 ,止其所也。

子曰 :中无定方 ,故不可执一。今以四方之中为中 ,则一方无中乎 ?以中外之中为中 ,则当外无中乎 ?故自室而观之 ,有室之中 ,而自堂观之 ,则室非中矣。自堂而观之 ,有堂之中 ,而自庭观之 ,则堂非中矣。

子曰 :集义生气。方其未养也 ,气自气尔 ,惟集义以生 ,则气与义合 ,无非道也。合非所以言气 ,自其未养言之也。

或问 :“集义必于行事 ,非行事则无所集矣。”子曰 :“内

外一事 ,岂独事欲合义也。”

又问 :“ 敬以直内 ,其能不用意乎 ?”子曰 :“ 其始 ,安得不用意也。久而成焉 ,意亡矣。”又问 :“ 必有事焉者 ,其惟敬而已乎 ?”子曰 :“ 敬以涵养也 ,集义然后为有事也。知敬而不知集义 ,不几于兀然无所为者乎 ?”

子曰 佛氏之道 ,一务上达而无下学 本末间断 非道也。

子曰 杨、墨之害 ,甚于申、韩 ,佛氏之害 ,甚于杨、墨。

子曰 论语所载 ,其犹权衡尺度 欤 ! 能以是揆事物者 ,长短轻重较然自见矣。

子曰 敬则虚静 ,而虚静非敬也。

子曰 :一不敬 ,则私欲万端生焉。害仁 此为大。

子曰 仁者以天地万物为一体 ,莫非我也。知其皆我 ,何所不尽 ! 不能有诸己 ,则其与天地万物 ,岂特相去千万而已哉 ?

子曰 仁孝之理 ,备于西铭之言。学者斯须不在 ,是即与仁孝远矣。

子曰 无不敬者 ,对越上帝之道也。

子曰 顺理则无忧。

子曰 老子语道德而杂权诈 ,本末舛矣。申、韩、张、苏皆其流之弊也。申、韩原道德之意而为刑名 ,后世犹或师之。苏、张得权诈之说而为纵横 ,其失益远矣 ,今以无传焉。

或问 :“ 释氏有事事无碍 ,譬如镜灯 ,包含万象 ,无有穷尽也。此理有诸 ?”子曰 :“ 佛氏善侈大其说也。今一言以蔽之曰 ,万物一理耳。夫百氏诸子 ,未有不善道德仁义者 ,考其归宿 ,则异乎圣人也。佛氏 ,其辞皆善遁。今即其言而究

之,则必曰吾不为是也。夫已出诸其口,载之于书矣,遁将何之?”

子曰:佛之所谓世网者,圣人所谓秉彝也。尽去其秉彝,然后为道,佛之所谓至数也,而秉彝终不可得而去也。耳闻目见,饮食男女之欲,喜怒哀乐之变,皆其性之自然。今其言曰:“必尽绝是,然后得天真。”吾多见其丧天真矣。学者戒之谨之,至于自信,然后彼不能乱矣。

或问:“爱何以非仁?”子曰:“爱出于情,仁则性也。仁者无偏照,是必爱之。”

子曰:谦者,治益之道。

子曰:离阴阳则无道。阴阳,气也,形而下也。道,太虚也,形而上也。

子曰:道无体,而义有方。

或问:“释氏有言下觉,何如?”子曰:“何必浮屠氏,孟子言之矣。‘以先知觉后知,以先觉觉后觉’,知者知此事也,觉者觉此理也。”

或问:“变与化何别?王氏谓因形移易谓之变,离形顿革谓之化,疑其说之善也。”子曰:“非也。变,未离其体也。化,则旧迹尽亡,自然而已矣。故曰‘动则变,变则化,惟天下至诚为能化。’”

子曰:尽己无歉为忠,体物无违为信,表里之义也。

子曰:动静无端,阴阳无始。非知道者,孰能识之?

子曰:莫大于道,莫妙于神。至大至妙,宜若难言也。圣人语之,犹常事尔。使学者玩而索之,故其味长。释氏之言,夸张闳侈,将以骇人耳目而动其心,意已尽而言未已,故

其味短。

子曰：圣人公心尽天地万物之理，各当其分，故其道平直而易行。佛氏厌苦舍弃，造作费力，皆非自然，故失之远。

子曰：佛氏求道，犹以管窥天，惟务上见，而不烛四旁，是以事至则不能变。

子曰：中庸天理也。不极天理之高明，不足以道乎中庸。中庸乃高明之极耳，非二致也。

子曰：予夺翕张，理所有也，而老子之言非也。与之意，乃在乎取之，张之意，乃在乎翕之，权诈之术也。

子曰：礼乐大矣，然于进退之间，则已得情性之正。

子曰：一二而合为三，三见则一二亡矣。离三而为一二，一二见而三亡矣。方为一二而求三，既已成三，又求一二，是不知理。

子曰：善恶皆天理。谓之恶者，或过或不及，无非恶也，杨、墨之类是也。

子曰：以气明道，气亦形而下者耳。

子曰：静中有动，动中有静，故曰动静一源。

子曰：气充则理正，正则不私，不私之至则神。

或问：“何谓诚，何谓道乎？”子曰：“自性言之为诚，自理言之为道，其实一也。”

子曰：中无定体，惟达权然后能执之。

子曰：至显莫如理。昔有人鼓琴而见螳螂捕蝉者，或人闻之，而曰：“琴胡为有杀声也？”夫杀在物，见在心，而听者以声知之，非至显欤？

子曰：道不远人，不可须臾离也，此特为始学者言之耳。

论道之极 ,无远也 ,无近也 ,无可离不可离也。

子曰 :使万物一失所者 ,斯天理 ,中而已。

子曰 :“人为不善于幽隐之中者 ,谓人莫己知也 ,而天理不可欺 ,何显如之 ?”或曰 :“是犹杨震所谓四知者乎 ?”子曰 :“几矣。虽然 ,人我之知 ,犹有分也 ,天地则无二知也。”

吕大临曰 :“中者道之所由出也。”子曰 :“非也。”大临曰 :“所谓道也 ,性也 ,中也 ,和也 ,名虽不同 ,混之则一欤 ?”子曰 :“中即道也。汝以道出于中 ,是道之于中也 ,又为一物矣。在天曰命 ,在人曰性 ,循性曰道 ,各有当也。大本言其体 ,达道言其用 ,乌得混而一之乎 ?”大临曰 :“中即性也。循性而行 ,无非道者。则由中而出 ,莫非道也。岂为性中又有中哉 ?”子曰 :“性道可以合一而言 ,中不可并性而一。中也者 ,状性与道之言也。犹称天圆地方 ,而不可谓方圆即天地。方圆不可谓之天地 ,则万物非出于方圆矣。中不可谓之性 ,则道非出于中矣。中之为义 ,自过与不及而立名 ,而指中为性可乎 ?性不可容声而论也。率性之谓道 ,则无不中也 ,故称中所以形容之也。”大临曰 :“喜怒哀乐之未发 ,赤子之心 ,至虚无倚 ,岂非中乎 ?此心所发 ,无往而不中。大人不失赤子之心 ,所谓允执厥中也。”子曰 :“赤子之心 ,已发而未远于中者也 ,而尔指为中 ,是不明大本也。”大临曰 :“圣人智周万物 ,赤子未有所知 ,其心固不同也。孟子所言 ,特取其纯一无伪 ,可与圣人同尔 ,非谓无毫发之异也。无过不及之谓中 ,何从而知之乎 ?求之此心而已。此心之动 ,出入无时 ,何从而守之乎 ?求之喜怒哀乐未发之际而已。当是时也 ,至虚不倚 ,纯一无伪 ,以应万物之变 ,何往而非礼义

哉？故大临以赤子之心为中，而曰中者道之所由出也。”子曰：“非谓无毫发之异，斯异矣，大本则无异尔。于喜怒哀乐未发之际，而求中之中，去中不亦远乎？”大临曰：“然则夫子以赤子之心为已发者，而未发之时谓之无心可乎？”子曰：“心一也，有指体而言者，寂然不动是也；有指用而言者，感而遂通天下之故是也。在人所见何如耳。论愈析微，则愈易差失。言之未莹，则亦择之未精耳。”大临曰：“此则浅陋之罪也，敢不承教！”

论学篇

子曰：识道以智为先，入道以敬为本。夫人测其心者，茫茫然也；将治心而不知其方者，寇贼然也。天下无一物非吾度内者，故敬为学之大要。

子曰：学必先知仁，知之矣，敬以存之而已。存而不失者，心本无懈，何事于防闲也？理义益明，何事于思索也？斯道也，与物无对，大不足以明之。天地之用，即我之用也；万物之体，即我之体也。

子曰：行失即恶，亦改之而已。事失即乱，亦治之而已。苟非自弃，皆君子也。

子曰：“犯而校者，私己也；不校者，乐天也。”或曰：“然则无当报者乎？”子曰：“其有报也，亦循理而已。”

子曰：“所处于贫贱，虽贫贱未尝不乐，不然，虽富贵亦常歉然不自得。故曰：‘莫大于理，莫重于义。’”

子曰：弹琴而心不在焉，则不成声。故曰：“琴者，禁邪心也。”

苏昞问：“修辞何以立诚？”子曰：“苟以修饰言语为心，是伪而已。”

子曰：视听言动，无非天也。知其正与妄，斯善学矣。

子曰：世俗之言多失正。如吴、楚失之轻，赵、魏失之重，既通乎众，尽正之而不得，则君子去其甚者而已。

子曰：有过必改，罪己是民，改而已矣。常有歉悔之意，则反为心害。

子曰：学者欲得正，必以颜子为准的。

苏洵曰：“平居讲习，殆空言也，何益？不苦治经传道，为居业之实耳。”子曰：“讲习而无益，盖未尝有得耳。治经固学之事，苟非自有所得，则虽五经，亦空言耳。”

子曰：射法具而彀不满，发不中，未正内志耳。

子曰：今之学者有三弊：溺于文章，牵于诂训，惑于异端。苟无是三者，则将安归？必趋于圣人之道矣。

或问：“有反身而未诚者何？”子曰：“是视身之与诚，犹二物也。必以己合彼，非能诚矣。夫身既不诚，则无乐矣。”

子谓刘安节曰：“善学者进德，不有异于缀文者耶？有德矣，动无不利，为无不成，何者不文？若缀文之士，不专则不工，专则志局于此，又安能与天地同其大乎？吕大临有言：学如元凯，未免成癖，文似相如，未免类俳。今之为文者，一意于词章藻绘之美，务悦人之耳目，非俳优而何？”

子曰：能守节，善矣，亦贵乎适中而已。节而过中，是谓苦节，安能常且久耶？

子曰：妄动由有欲。妄动而得者，其必妄动而失，一失也；其得之，必失之，二失也。况有凶咎随之乎？是故妄得之

福 ,灾亦随焉 ;妄得之得 ,失亦继焉。苟或知此 ,亦庶几乎不由欲而动矣。

子曰 :于上深有所望 ,于下深有所责 ,其处己则莫不怨也 ,而可乎 ?

子曰 :言行不足以动人、临事而倦且怠 ,皆诚不至也。

子曰 :人之智思 ,因神以发。智短思敝 ,神不会也。会神必有道。

子曰 :古人谓心广 ,洪大无偏而不起之处。得见其人 ,亦可与语矣。

韩公与子坐 ,惜日之暮 ,喟然而叹。子曰 :“ 常理也 ,古犹今也 ,而何叹 ?”曰 :“ 老而将去也。”子曰 :“ 勿去可也。”曰 :“ 奈何而勿去 ?”子曰 :“ 不能则去矣。”

子曰 :斟酌古今而去取之 ,非心有权度 ,卓然不疑者 ,未能无差忒。

子曰 :可观莫如万物之生意。

子曰 :处患难 ,知其无可奈何 ,遂放意而不反 ,是岂安于义命者 ?

子曰 :知过而能改 ,闻善而能用 ,克己以从义 ,其刚明者乎 !

子曰 :饥而食 ,渴而饮 ,冬而裘 ,夏而葛 ,苟有一毫私意于其间 ,即废天职。

子曰 :学礼义 ,考制度必求圣人之意 ,得其意 ,则可以沿革矣。

或问入道之功。子曰 :“ 立志。志立则有本。譬之艺术 ,则毫末拱把 ,至于合抱而干云者 ,有本故也。”

子曰：学者有所闻，而不著乎心，不见乎行，则其所闻固自他人之言耳，于己何与焉？

子曰：思索经义，不能于简策之外脱然有独见，资之何由深？居之何由安？非特误己，亦且误人也。

或问：“有人少而勇，老而怯，少而廉，老而贪。何为其然也？”子曰：“志不立，为气所使故也。志胜气，则一定而不可变也。曾子易箦之际，其气微可知也，惟其志既坚定，则虽死生之际，亦不为之动也。况老少之异乎？”

或问：“人有日记万言，或妙绝技艺者，是可学乎？”子曰：“不可。才可勉而少进，钝者不可使利也。惟积学明理，既久而气质变焉，则暗者必明，弱者必立矣。”

或问：“为养而求仕，不免忧得失，将何以免此？”子曰：“志胜气，义处命，则无忧矣。”曰：“在己可免也，而亲不悦，奈何？”子曰：“为己为亲，非二事也。其如命何？人苟不知命，见利必趋，遇难必避，得丧必动，其异于小人者几希。圣人曰命云者，为中人而设也。上智之士，惟义之安。虽曰求而得之，然安于义而无求，此乐天者之事也。至于闻有命而不能安之，则每下矣。”

或问：“为文有害于大学之道乎？”子曰：“是其为业也，不专则不工也，专则志局于此，斯害也已。学以养心，奚以文为？五经之言，非圣人有意于文也，至蕴所发，自然而成也。”

或曰：“游、夏以文学称，何也？”曰：“汝谓其执简秉笔，从事于词章之技乎？”

子曰：读书将以穷理，将以致用也。今或滞心于章句之末，则无所用也。此学者之大患。

子曰 :利者 ,众之所同欲也 ,专欲利己 ,其害大矣 :贪之甚 ,则昏蔽而忘理义 ;求之极 ,则争夺而致怨。

子曰 :学者自治 ,极于刚则守道愈固 ,勇于进则迁善愈速。

子曰 :达理故乐天而不竞 ,内充故退逊而不矜。

子曰 :物聚而无以养之 ,则不能存息矣。故君子 :“ 动静节宣 ,所以养生也 ;饮食衣服 ,所以养形也 ;威仪行动 ,所以养德也 ;推己及物 ,所以养人也。养道之所贵 ,惟正而已矣 ”。

子曰 :言不可不谨 :伤于易则诞 ,伤于烦则支 ,己肆则物忤 ,出悖则来违 ,君子所以非法不道也。

子曰 :射中鹄 ,舞中节 ,御中度 ,皆诚也。

子曰 :赴汤火 ,蹈白刃 ,武夫之勇可能也 ;克己自胜 ,非君子之大勇不可能也。

子曰 :凡夫之过多矣 ,能改之者 ,犹无过也。惟识趣汙下之人 ,其改之为最难 ,故其过最甚。

子曰 :始于致知 ,智之事也 ;行所知而极其至 ,圣之事也。

子曰 :学者好为高论 ,犹贫人谈金 ;辨其体色 ,权其轻重 ,商其贵贱 ,其言未必非也 ,然终不如富人之有金 ,未尝自言金之美也。

子曰 :进学莫先乎致知 ,养心莫大乎理义。

王彦霖曰 :“ 人之于善也 ,必其诚心欲为 ,然后有所得 ,其不欲 ,不可以强人也。 ”子曰 :“ 是不然。任其自为 ,听其不为 ,则中人以下 ,自弃自暴者众矣。圣人所以贵于立教也 ”。

彦霖再问 :“ 立德进德当何先 ? ”子曰 :“ 有既立而益进

者 ,上也 ;有勇而至于立者 ,次也。”

或问 :“ 必有事焉者 ,其敬而已乎 ?” 子曰 :“ 敬 ,所以涵养也。集义 ,所谓必有事也。不知集义 ,是为无事也。” 曰 :“ 义者 ,中理之谓乎 ?” 子曰 :“ 中理见乎事 ,敬在心。义以方外 ,然后中理矣。” 曰 :“ 义与敬 ,何以异 ?” 子曰 :“ 敬 ,所以持守也。有是有非 ,顺理而行者 ,义也。” 曰 :“ 敬犹静欤 ?” 子曰 :“ 言静则老氏之学也。”

子曰 :处屯难之时 ,而有致亨之道 ,其惟正固乎 ! 凡处难 ,能守正而不变者 ,鲜矣。

子曰 :百工治器 ,必贵于有用。器而不可用 ,工不为也。学而无所用 ,学将何为也 ?

子曰 :学而未有所知者 ,譬犹人之方醉也 ,亦何所不至 ? 及其既醒 ,必惕然而耻矣。醒而不以为耻 ,末如之何也。

子谓周行己曰 :今之进学者 ,如登山 :方于平易 ,皆能阔步而进 ,一遇峻险 ,则止矣。

子曰 :根本既立 ,然后可立趋向 ;趋向既立矣 ,而所造有深浅不同者 ,勉与不勉故也。

子曰 :不诚则有累 ,诚则无累。

子曰 :学之而不养 ,养之而不存 ,是空言也。

子曰 :重任 ,必强脊膂之人乃能胜。

子曰 :义有至精 ,理有至奥 ,能自得之 ,可谓善学矣。

子曰 :自得而至于无我者 ,凡善言美行 ,无非所过之化也。

子曰 :学至涵养其所得而至于乐 ,则清明高远矣。

子曰 :学而不自得 ,则至老而益衰。

子曰 :力学而得之 ,必充广而行之。不然者 ,局局其守耳。

子曰 :语学者以其所未至 ,不惟所闻不深 ,亦易忽于理。

子曰 :见之既明 ,养之既熟 ,泰然而行之 ,其进曷御焉 ?

子曰 :识必见于行 ,如行道涂 ,涉暗阻 ,非日月之光 ,炬火之照 ,则不可进矣。故君子贵有识。力学穷理 ,则识益明 ,照知不惑 ,乃益敏矣。

子曰 :言而不行 ,自欺孰甚焉 ?

子曰 :动以人则有妄 ,动以天则无妄。

子曰 :教人者 ,养其善心 ,则恶自消 ;治民者 ,导以敬逊 ,则争自止。

子曰 :学必激昂自进 ,不至于成德 ,不敢安也。

或曰 :“今有志于学 ,而知识蒙蔽 ,力不能胜其任 ,则如之何 ?”曰 :“致知则明 ,明则无不胜其任者 ,在强勉而已。”

子曰 :人之于学 ,避其所难而姑为其易者 ,斯自弃也已。夫学者必志于大道 ,以圣人自期 ,而犹有不至者焉。

子曰 :以富贵骄人者 ,固不美矣 ;以学问骄人者 ,其害岂小哉 ?

子曰 :“学者当务实 ,一有近名之心 ,则大本已失 ,尚何所学哉 ?”或曰 :“不犹贤于为利者乎 ?”子曰 :“清污虽不齐 ,而其利心则一也。”“然则没世而名不称 ,孔子何为而疾之也 ?”子曰 :“非为求名也 ,为无善之可称耳。”

或问 :“日新者 ,益进乎 ?抑谓无弊而已乎 ?”子曰 :“有进意而求益者 ,必日新。”

或问 :“有因苦学失心者 ,何也 ?”子曰 :“未之闻也。善学者之于其心 ,治其乱 ,收其放 ,明其蔽 ,安其危 ,曾谓为心

害乎？”

子曰：不知在，则于人之贤否愚智，有所不知，虽知之，有所不尽。故学以知天为本。不知人，则所亲者或非其人，所由者或非其道，故学者以亲贤为急。

子曰：学不博者不能守约，志不笃者不能力行。

或问：“学，何如而谓之有得？”子曰：“其必默识心通乎！笃诚明理而涵养之者，次也。闻之知之，意亿度之，学非得也。”

或问：“学必穷理。物散万殊，何由而尽穷其理？”子曰：“诵诗、书，考古今，察物情，揆人事，反覆研究而思索之，求止于至善，盖非一端而已也。”又问：“泛然，其何以会而通之？”子曰：“求一物而通万殊，虽颜子不敢谓能也。夫亦积习既久，则脱然自有该贯。所以然者，万物一理故也。”

子曰：未有知之而不能行者。谓知之而未能行，是知之未至也。

子曰：于所当为者，用意而为之，未免私心也。

子曰：致知则智明，智明然后能择。

或问：“夫子之教，必使学者涵养而后有所得。如何其涵养也？”子曰：“莫如敬。”

子曰：学者以屏知见、息思虑为道，不失于绝圣弃智，必流于坐禅入定。夫鉴之至明，则万物毕照，鉴之常也，而奚为使之不照乎？不能不与万物接，则有感必应，知见不可屏，而思虑不可息也。欲无外诱之患，惟内有主而后可。主心者，主敬也；主敬者，主一也。不一，则二三矣。苟系心于一事，则他事无自入，况于主敬乎？

或问：“致知力行，其功并进乎？”子曰：“人谓非礼勿为，则必强勉而从之；至于言穿窬不可为，不必强勉而后能也。故知有浅深，则行有远近，此进学之效也。循理而至于乐，则己与理一，殆非强勉之可能也。”

子曰：闲邪则诚已存，非取诚于外，纳诸中而存之也。故役役然于不善之中求善而为之，必无入善之理。

子曰：古之言“知之非艰”者，吾谓知之亦未易也。今有人欲之京师，必知所出之门，所由之道，然后可往。未尝知也，虽有欲往之心，其能进乎？后世非无美材能力行者，然鲜能明道，盖知之者难也。

或问：“使从俗，可以从欤？”子曰：“于义有害者，胡为而可从？”

子曰：学者苟有“朝闻道夕死可矣”之志，则不肯安于所不安也。不能然者，不见实理故也。

或问：“何谓实理？”子曰：“灼然见其是非可否也。古人有视死如归者，苟不见死重于义，如见火之热，水之深，无复疑，则其能者未矣。”

子曰：独处而静思者非难，居广而应天下者为难。

朱光庭问为善之要。子曰：“孜孜而为之者，当其接物之际也。未与物接，则敬而已。自敬而动，所谓为善也。”

子曰：有志于道，而学不加进者，是无勇也。

伯淳与吴师礼论王氏所学之失：“其为我尽达之介甫。理者天下之公，不可私有也，非敢必以为是。介甫有以告我，则愿反覆辨之，辨之而明，不有益于彼，斯有益于我矣。”

子曰：学者所见所期，不可不远且大也。及夫施于用，

则必有其渐。

子曰：‘责善之道，必也贵诚而不贵言，则于人有相长之益，在己无自辱之患。’

子曰：‘古之教人，无一物不使之诚心，射与舞之类是也。’

子曰：‘怒在理而无所迁，动乎血气则迁矣。’

或谓：‘举子必精修其所业，可以应有司之选。今夫子每止之使勿习，何也？’子曰：‘设科以文词取之，苟可以应科，则亦足矣；尽心力而为之，以期乎必得，是惑也。’

子曰：‘古者家有塾，党有庠，三老坐于里门，察其长幼出入揖逊之序，咏歌讽诵，无非礼义之言。今也，上无所学，而民风日以偷薄，父子兄弟惟知以利相与耳。今里巷之语，不可以属耳也。以古所习如彼，欲不善得乎？以今所习如此，欲其善得乎？’

或问：‘道不明于后世，其所学者为何？’子曰：‘教之者能知之。学者之众，不患其不明也。鲁国一时贤者之众，非特天授，由学致也。圣人既没，旷千有余岁，求一人如颜、闵不可得。故教不立，学不传，人材不期坏而自坏。’

或问：‘燕处倨肆，心不怠慢，有诸？’子曰：‘无之。入德必自敬始，故容貌必恭也，言语必谨也。虽然，优游涵泳而养之可也，拘迫则不能入矣。’

子曰：‘古所以成材之具，今举无矣，惟出入于人心者犹在耳。学者其可不勉乎？’

子曰：‘人多以子弟轻俊为可喜，而不知其为可忧也。有轻俊之质者，必教以通经，学使近本，而不以文辞之末习，则所以矫其偏质，而复其德性也。’

子曰：凡人于事，有少自快，则其喜怪之意犹浹洽于心而发见于外，况学而见理者乎？虽然，至于穷理而切切焉不得其所可悦者，则亦何以养心也？

子曰：古之人，十五而学，四十而仕。其未仕也。优游养德，无求进之心，故其所学，必至于有成。后世之人，自其为儿童，从父兄之所教，与其壮长追逐时习之所尚，莫不汲汲于势利也，善心何以不丧哉？

子曰：学佛者，于内外之道不备。

子曰：博弈小技也，不专心致志，犹不可得，况学圣人之道，悠悠焉，何能自得也？孔子曰：“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。”又曰：“朝闻道，夕死可矣。”夫圣人何为而迫切至于如是其极哉？善学者，当求其所以然之故，不当诵其文，过目而已也。“学如不及，犹恐失之。”苟曰姑俟来日，斯自弃也。

子曰：昏于天理者，嗜欲乱之耳。

子曰：子厚以礼立教，使学者有所据守也。

子曰：学者于圣人无卓然之独见，则是闻人之言云耳，因曰亦云耳而已。

子曰：学不纯，则不得其所止；中无止，则不能不外求。譬夫家有藏宝者，岂复假人以为玩乎？

潘康仲问：“学者于圣人之门，非愿其有异也，惟不能知之，是以流于不同。敢问持正之道？”子曰：“知之而后守，无所知，则何所守也？故学莫先乎致知。穷理格物，则知无尽，知之既尽，则守无不固。”

子曰：古之君子，修德而已。德成而言，则不期于文而

自文矣。退之固因学为文章,力求其所未至,以至于有得也。其曰“轲死不得其传”,非卓然见其所传者,语不及此。

子曰:“苏、吕二子皆以知见闻见为学之患。吾喜其近道,必欲坚叩,明其辨可与终其说矣。夫人之学,非自愿其有差也,知之不至,则流别于殊途,陷溺于异端,亦不得免焉耳。”

子曰:“吕进伯老矣,虑学问之不进,忧年数之不足,恐无所闻而遂死焉,亦可谓之好学也。”

子曰:“养勇之法,求之太急,故性气轻轶而难御。凡长育人材也,教之在宽,待之以久,然后化成而俗美。”

或问:“夫子有言:‘昔之惑人,因其迷暗;今之惑人,因其高明。’窃有疑焉。夫既曰高明,而可惑乎?”子曰:“语其质云尔。彼深于佛氏之学者,其质开透,亦必加于人数等,所谓‘智者过之’也,非中庸所谓‘极高明’者也。圣人‘极高明而道中庸’,其照无偏,何过之有?”

子厚曰:“十诗之作,将以验天心于语默也。”子曰:“舍是有言,亦乌得已乎?”

子谓子厚曰:“关中之士,语学而及政,论政而及礼乐兵刑之学,庶几善学者。”子厚曰:“如其诚然,则志大不为名,亦知学贵于有用也。学古道以待今,则后世之谬,不必屑屑而难之,举而措之可也。”

或问:“学者何习庄、老之众也?”子曰:“谨礼而不达者,为其所胶固焉;放情而不庄者,畏法度之拘己也,必资其放旷之说以自适,其势则然。”

或问:“学者多溺于佛说,何也?”子曰:“学而无所不得,

其年齿老矣 ,智力屈矣 ,其心欲遽止焉 ,则又不自安 ,一闻超腾侈大之说 ,是以说而入之。”“然则可反乎?”子曰 :“深固者变难反。尝譬之行人 :履乎坦途 ,其进无难也 ;山高乎其前 ,水深乎其下 ,而进之为难也 ;于是焉而有捷径 ,则欣然而从之 ,其势然也。夫托乎逆旅者 ,盖不得家居之要尔。未有人既安于家 ,而又乐舍于逆旅者也。”

子曰 :林大节少戆 ,然得一言即躬履。学者可畏 ,莫如闻斯行之。闻而不行 ,十盖九矣。

子谓门人曰 :“昨日之会 ,谈空寂者纷纷 ,吾有所不能。噫 !此风既成 ,其何能救也 !古者释氏盛时 ,尚只是崇像设教 ,其害小尔。今之言者 ,乃及乎性命道德 ,谓佛为不可不学 ,使明智之士先受其惑。呜呼 !清淡甚 ,晋室衰 ,况有甚者乎 ?夫明智之士 ,中人以上之资也。其才足以自立 ,则反之难矣。学者必至于自信而不惑 ,则彼不能乱。不然 ,犹之淫言美色 ,戒而达之 ,尚恐不免也。”

侯仲良曰 :夫子在讲筵 ,必广引博喻 ,以晓人主。一日 ,讲既退 ,范尧夫揖曰 :“美哉 !何记忆之富也 !”子对曰 :“以不记忆也。若有心于记忆 ,亦不能记矣。”

或人有自名导气养生者 ,问 :“子亦知之乎?”子曰 :“吾夏葛而冬裘 ,渴饮而饥食 ,节嗜欲 ,定心气 ,如此而已。”

子曰 :学莫大于知本末终始。致知格物 ,所谓本也 ,始也 ;治天下国家 ,所谓末也 ,终也。治天下国家 ,必本诸身。其身不正 ,而能治天下国家者 ,无之。格犹穷也 ,物犹理也 ,若曰穷其理云尔。穷理然后足以致知 ,不穷则不能致也。

子曰 :格物 ,适道之始 ,思所以格物而已近道矣。是何

也？以收其心而不放也。

子曰：大学于诚意正心皆言“其道”，至于格物则不言，独曰“物格而后知至”，此盖可以意得，不可以言传也。自格物而充之，然后可以至于圣人；不知格物而欲意诚心正而后身修者，未有能中于理者也。

子曰：学莫贵乎自得，非在人也。

子曰：见摄生者而问长生，可谓大愚；见卜者而问吉凶，可谓大惑。

子曰：学贵乎成，既成矣，将以行之也。学而不能成其业，用而不能行其学，则非学矣。

子曰：君子莫进于学，莫止于画，莫病于自足，莫罪于自弃。进而不止，汤、武所以反之而圣。

子曰：古之学者为己而成物，今之学者为人而丧己。

子曰：无好学之志，则虽圣人复出，亦无益矣。然圣人在上而民多善者，习见之熟也，习闻之久也，涵泳其教化深且远也。

子曰：记问文章不足以为人师，以其所学者外也。师者何也？谓理义也。学者必求师，从师不可不谨也。

子曰：君子之学贵一，一则明，明则有功。

子曰：不思故有感，不求故无得，不问故莫知。

子曰：进学不诚则学杂，处事不诚则事败，自谋不诚则欺心而弃己，与人不诚则丧德而增怨。今未习曲艺，亦必诚而后精，况欲趋众善，为君子者乎？

子曰：“不深思则不能造其学。”或曰：“学者亦有无思而得者乎？”子曰：“漠然未尝思，自以为得之者，未之有也。”

子曰：德盛者，物不能扰而形不能病。临震惧死生而色不变，当疾痛惨戚而心不动，由养之有素，非一朝一夕之力也。

子曰：学不贵博，贵于正而已，正则博。言不贵文，贵于当而已。当则文。政不贵详，贵于顺而已，顺则详。

子曰：学也者，使人求于内也。不求于内而求外，非圣人之学也。何谓求于外？以文为主者是也。学也者，使人求于本也。不求于本而求于末，非圣人之学也。何谓求其末？考详略，深同异是也。二者无益于德，君子弗之学也。

子曰：自得者所守不变，自信者所守不疑。

子曰：随时观理，而天下之理得矣。

子曰：人皆可以为圣人，而君子之学必至圣人而后已。不至圣人而自己者，皆自弃也。孝子者所当孝，弟者所当弟，自是而推之，是亦圣人而已矣。

子曰：学以不欺暗室为始。

子曰：多闻识者，犹广储药物也，知所用为贵。

子曰：讲说，非古也。学者必潜心积虑，涵养而自得之。今一日尽讲，是以博为教，非有益也。

子曰：学而为名，内不足也。

子曰：踐行其言，而人不信者有矣；未有不踐言而人信之者。

子曰：耻不知而不问，终于不知而已。以为不知而必求之，终能知之矣。

子曰：有辩佞之才者，多人于不善，故学不贵。

子曰：有欲则不刚，刚者不屈于欲。

子曰：克己之私既尽，一归于礼，此之谓得其本心。

子曰：学贵于通。执一而不通，将不胜其疑矣。通莫如理。

子曰：难胜莫如己私，学者能克之，非大勇乎？

论书篇

或问：“坤者臣道也，在君亦有用乎？”子曰：“厚德载物，岂非人君之用？”

子曰：尧夫历差之法，妙绝乎古人矣。盖于日月交感之际，以阴阳盈虚求之，是以不差。阴常亏，阳常盈，差之所由也。昔洛下閤之作历也，谓数百年之后，当有一日之差乎！何承天虑其差也，则以所差之之分，均于所历之年，以考每岁所差之多少，谓之岁差法，而差终不可定也。

子曰：五经之言涵蓄浑然，无精粗之别。

子曰：春秋是是非非，因人之行事，不过当年数人而已，穷理之要也。学者不必他求，学春秋可以尽道矣。然以通语、孟为先。

或问春秋发微。子曰：“述法而不通意。”

子曰：易、变易也，随时变易以从道也。至微者理，至著者象，体用一源，显微无间。故善学者求之必自近。易于近，非知易者也。

子曰：有谓六经为六艺之文，何其求之于浅也！

刘绚问：“孔子何谓作春秋？”子曰：“由尧、舜至于周，文质损益，其变极矣，其法详矣。仲尼参酌其宜，以为万世王制之所折中焉，此作春秋之本意也。观其告颜子为邦之

道,可见矣。”

子曰:“春秋事在二月则书王二月,事在三月则书王三月,无事则书天时,书首月。盖有事则道在事,无事则存天时,正王朔。天时备则岁功成,王道存则人理立,春秋之大义也。”

子曰:“春秋之法,中国而用夷道即夷之。韩子谓‘春秋谨严,’深得其旨矣。”

子曰:“诸侯当上奉天时,下承王正,故春秋曰春王正月。明此义,则知王与天同大,而人道立矣。”

或问:“易有大过,何也?”子曰:“圣人尽道而无过,故曰大过,亦当事之大耳。犹尧、舜禅逊,汤、武放伐之类也。道无不中也,无不常也。以世人所不常见,则谓之大过于常耳。是故立非常之大事,兴不世之大功,成绝俗之大德,皆大过之事,而实无所过也。”

子曰:“素问出于战国之际,或以为三坟者,非也,然其言亦有可取者。”或问:“何说也?”子曰:“‘善言天者,必有验于人,善言古者,必有验于今’,岂不当哉?若运气则不可用。”

子曰:“阴阳运动,有常而无忒,凡失其度,皆人为感之也,故春秋灾异必书。汉儒传其说而不得其理,是以所言多失。”

子曰:“礼记之文多谬误者。儒行、经解,非圣人之言也。夏后氏郊鲧之篇,皆未可据也。”

子曰:“周礼之书多讹阙,然周公致太平之法亦存焉,在学者审其是非而去取之尔。”

子曰:“原道之作,其言虽未尽善,然孟子之后,识道之所传者,非诚有所见,不能断然言之如是其明也,其识大矣。”

子曰：汉儒之谈经也，以三万馀言明尧典二字，可谓知要乎？惟毛公、董相有儒者气象。东京士人尚名节，加之以明礼义，则皆贤人之德业矣。本朝经典，比之前代为盛，然三十年以来，议论尚同，学者于训传言语之中，不复致思，而道不明矣。

子曰：鲁威公弑君而自立，其无岁不及诸侯之盟会者，所以结外援而自固也。及远与戎盟，春秋危之而书至者，以谓：“戎也苟不知郑、齐、陈之党恶而同为不义，则必执之矣，此居夷浮海之意也。”

子曰：自古篡弑，多出于公族，盖其自谓曰：“先君子孙也，可以君国。”而国人亦以为然，从而奉之也。圣人明大义以示万世，故入春秋之初，其弑君者皆绝属藉。盖为大恶，既自绝于先君之世矣，岂得复为子孙也？古者公侯刑死则无服，况于弑君乎？此义既明矣，而或有以属称者，可见其宠之太过，任之太重，以阶乱也。春秋所书，大概事同则辞同，后之学者因以谓之例，然有事同而辞异者，其义各不同，盖不可以例断也。

子厚为二铭，以启学者，其一曰订顽，订顽曰云云。杨子问：“西铭深发圣人之微意，然言体而不及用，恐其流至于兼爱。后世有圣贤，以推本而乱，未免归过于横渠。夫子盍为一言，推明其用乎？”子曰：“横渠立言诚有过，乃在正蒙，至若订顽，明理以存义，扩前圣所未发，与孟子性善养气之论同功，岂墨氏之比哉？西铭理而一分殊，墨氏则爱合而无分。分殊之蔽，私胜而失仁；无分之罪，兼爱而无义。分立而推理一，以止私胜之流，仁之方也。无别而迷兼爱，至于

无父之极，义斯亡也。子比而同之，过矣。夫彼欲使人推而行之，本为用也。反谓不及用，不亦异乎？”杨子曰：“时也昔从明道，即授以此书，于是始知为学之大方，固将终身服之，岂敢疑其失于墨氏比也？然其书，以民为同胞，鰥寡孤独为兄弟，非明者默识，焉知理一无分之殊哉？故恐其流至于兼爱，非谓其言之发与墨氏同也。夫惟理一而分殊，故圣人称物，远近亲疏各当其分，所以施之，其心一焉，所谓平施也。昔意四铭有平施之心，无称物之义，疑其辞有未达也。今夫子开谕，学者当无惑矣。”

或问：“子厚立言，得无有几于迫切者乎？”子曰：“子厚之为人，谨且严，是以其言似之，方之孟子，则宽宏舒泰有不及也。然孟子犹有英气存焉，是以未若颜子之懿，浑然无圭角之可见也。”

或曰：“圣贤气象，何自而见之？”子曰：“姑以其言观之，亦可也。”

子曰：订顽言纯而意备，仁之体也；充而尽之，圣人之事也。子厚之识，孟子之后，一人而已耳。

子谓门弟子曰：昔吾受易于周子，使吾求仲尼、颜子之所乐。要哉此言！二三子志之！

子曰：“乾坤毁无以见易”，“圣人以此洗心退藏于密。”夫所谓易也，此也，密也，果何物乎？圣人所以示人者，深且明矣。学者深思，当自得之。得之，则于退藏之密，奚远乎？

子曰：读书而不留心于文义，则荒忽其本意；专精于文义，则必固滞而无所通达矣。

或问：“王介甫有言：‘乾之九三，知九五之位可至而至’

之。‘如何？’子曰：“使人臣每怀此心，大乱之道也。且不识汤、武之事矣。”“然则谓何？”子曰：“知大人之道为可至，则学而至之，所谓‘始条条理者智之事’也。”

或问：“胡先生以九四为太子爻，可乎？”子曰：“胡为而不可？当大臣则为大臣，当储贰则为储贰，顾用之如何耳。苟知其一而不知其变，则三百八十四爻止于三百八十四事而已矣。”

子曰：夫人之说，无可极者，惟朋友讲习以相资益，为说之至也。

子曰：大学，孔子之遗言也。学者由是而学，则不迷于入德之门也。

子曰：大学之道，明德新民不分物我，成德之事也。

或问：“人以能立为能贤，而易取于随，何也？”子曰：“随者，顺理之谓也。人君以之听善，臣下以之奉命，学者以之徙义，处事以之从长，岂不立哉？言各有当也。若夫随时而动，合宜适变，不可为典要，非造道之深，知几可与权者，不能与也。”

子曰：由孟子可以观物。

或问：“穷经旨，当何所先？”子曰：“于语、孟二书知其要约所在，则可以观五经矣。读语、孟而不知道，所谓‘虽多亦奚以为？’”

子曰：凡书载事，容有重轻而过其实，学者当识其义而已。苟信于辞，则或有害于义，曾不若无书之为愈也。

子曰：孟子言三代学制，与王制所记不同，王制有汉儒之说矣。

子曰：孟子养气之论，学者所当潜心也。勿忘，勿助长，养道当然，非气也。虽然，既已名之曰气，则非漠然无形体可识也。如其漠然无形体，尚可养之有？是故语其体则与道合，语其用则无非义也。

子曰：易之有象，犹人之守礼法也。

子曰：春秋之时，诸侯不禀命天王，擅相侵伐，圣人直书其事，而常责夫被侵伐者。盖兵加于己，则引咎自责，或辨谕之以礼，又不得免焉，则固其封疆，上告之天王，下告之方伯，近赴于邻国，必有所直矣。苟不胜其忿，而与之战，则以与之战者为主，责己绝乱之道也。

刘绚问：“读春秋，以何道为准？”子曰：“其中庸乎！欲知中庸，其惟权乎！权之为言，称轻重之义也。权义而上，不可容声矣，在人所见如何耳。”

张闳中曰：“易之义起于数。”子曰：“有理而后有象，有象而后有数。易者因象以明理，由象而知数。得其理，而象数在其中矣。必欲穷象之隐微，尽数之毫忽，乃寻流逐末，术家之所尚，管辂、郭璞之流是也，非圣人之道也。”闳中曰：“象数在理中，何谓也？”子曰：“理无形也，故因象以明理。理既见乎辞，则可以由辞而观象。故曰：得其理，则象数举矣。”

子曰：乾九三，言圣人之学也；坤六二，言贤人之学也。此其大致也。若夫敬以直内，义以方外，则虽圣人不越乎此，无异道故也。

子为易传成，门人再三请传，终不可，问其故。子曰：“尚不祈有少进也乎？”时年已七十馀矣。

子曰：卜筮有疑心，则不应。

子曰：孔子之言，莫非自然；孟子之言，莫非实事。

子曰：历法之要，以日为主，日正则余皆可推矣。

或问：“蒙之上九，不利为寇。夫寇亦可为，而圣人教之以利乎？”子曰：“非是之谓也。昏蒙之极，有如三苗者，征而诛之，若秦皇、汉武穷兵暴虐，则自为寇也。”

谢师直与明道言春秋，明道或可之；又言易，明道不可，师直无忤色。他日，又以问伊川。伊川曰：“二君知易矣。”师直曰：“伯淳不我与，而子何为有是言也？”子曰：“忘刺史之势而屈以下问，忘主簿之卑而直言无隐，是固易之道也。”

子读春秋，至萧鱼之会，叹曰：“至哉，诚之能感人也！晋悼公推诚以待反覆之郑，信而不疑，郑自是而不复背晋者二十有四年。至哉，诚之能感人也！”

子曰：春秋王师于诸侯不书败，诸侯不能敌王也；于夷狄不书战，夷狄不能抗王也。此理也。其敌其抗，王道之失也。

子既老，门人屡请易传，教而习之，得以亲质诸疑。子曰：“书虽未出，而易未尝不传也，但知之者鲜耳。”其后党论大兴，门人弟子散而四归，独张绎受其书于垂绝之日。

子曰：孟子之时，去先王为未远，其所学于古者，比后世为未缺也，然而周室班爵禄之制，已不闻其详矣。今之礼书，皆掇拾秦火之余，汉儒所传会者多矣，而欲句为之解，字为之训，固已不可，又况一一追故迹而行之乎？

子曰：礼仪三千，非拂民之欲而强其不能也，所以防其欲而使之入道也。多识于鸟兽草木之名，非教人以博杂为

功也 ,所以由情性而明理物也。

子曰 :读书者 ,当观圣人所以作经之意 ,与圣人所以为圣人 ,而吾之所以未至者 ,求圣人之心 ,而吾之所以未得焉者 ,书诵而味之 ,中夜而思之 ,平其心 ,易其气 ,阙其疑 ,其必有见矣。

子曰 :诗、书之言帝 ,皆有主宰之意者也 ;言天 ,皆有涵覆之意者也 ;言王 ,皆公共无私之意也。上下数千年 ,若合符节。

或问 :“ 严父配天 ,何以不言武王 ,而曰 ‘ 周公其人也。 ’ ”子曰 :“ 周家制作 ,皆自乎周公 ,故言礼必归焉。”

或问 :“ 周公既禘三王 ,而藏其文于金縢之匮中 ,岂逆知成王之信流言 ,将以语之乎 ? ”子曰 :“ 以近世观焉 ,祝册既用 ,则或焚之 ,或埋之 ,岂周公之时未有焚埋之礼也 ,而欲敬其事 ,故若此乎 ? ”

子曰 :禁人之恶者 ,独治其恶 ,而不绝其为恶之原 ,则终不得止。易曰 :“ 豮豕之牙吉。”见圣人处机会之际也。

子曰 :先儒有言 ,乾位西北 ,坤位东南。今以天观之 ,无乎不在 ,何独有于西北 ? 又曰乾位在六子 ,而自处于无为之地。夫风雷山泽水火之六物者 ,乃天之用 ,犹人之身耳 ,目口鼻各致其用 ,而曰身未尝有为也 ,则可乎 ?

子曰 :尽天理 ,斯谓之易。

子曰 :作易者 ,自天地幽明 ,至于昆虫草木之微 ,无一而不合。

子曰 :退之作姜里操曰 :“ 臣罪当诛兮 ,天王圣明。”可谓知文王之心矣。

子曰：作诗者未必皆圣贤，孔子之取也，取其止于礼义而已，然比君以硕鼠，目君为狡童，疑于礼义有害也，不以辞害意可也。

子曰：“先儒以考槃不复见君而告之，永誓不谖，吾心实若是也，此非君子之心也。齐、梁之君陋矣，乃若孟子，则每有顾恋迟留而不忍去之意。今日君一不我用，我则永誓而不见也，岂君子之心哉？”或曰：“然则为此诗者何谓也？”子曰：“贤者退而穷处，虽去而不忘君，然犹慕之深也。君臣之义，犹父子之恩，安得不怨？故于寤寐而不忘。未陈其不得见君而告之，又自陈此情之不诈也，忠厚之至也。”

子曰：上古世淳而人朴，顺事而为治耳。至尧，始为治道，因事制法，著见功迹，而可为典常也，不惟随时，亦其忧患后世而有作也。故作史者，以典名其书。

或曰：“大学在止于至善，敢问何谓至善？”子曰：“理义精微，不可得而名言也，姑以至善目之，默识可也。”

或问：“中庸九经，先尊贤而后亲亲，何也？”子曰：“道孰先于亲亲？然不能尊贤，则不知亲亲之道。故尧之治，必先克明峻德之人，然后以亲九族。”

或曰：“文中子答或人学易之问曰：‘终日乾乾可也’。此尽道之言也。文王之圣，纯亦不已耳。”子曰：“凡讲经义，等次推而上之，焉有不尽者？然理不若是也。终日乾乾，未足以尽易，在九三可也。苟曰乾乾者不已也，不已者道也，道者易也，等次推而上之，疑无不可者，然理不若是也。”

子读易至履，叹曰：上下之分明而后民志定，民志定而后可以言治也。古之时，公卿大夫而下，位各称其德，终身

居之 ,得其分也 ;有德而位不称焉 ,则在上者举而进之。士知修其身 ,学成而君求之 ,皆非有预于己也。四民各勤其事 ,而所享有限 ,故皆有定志 ,而天下之心可一。后世自庶士至于公卿 ,日志乎尊荣 ,农工商贾日志乎富侈 ,亿兆之心交骛于利 ,而天下纷然 ,欲其不乱 ,难矣。

子曰 :农夫勤瘁播种五谷丝麻 ,吾得而衣食之 ;而工技艺作为器械 ,吾得而用之 ;甲冑之士捍守疆圉 ,吾得而安之。惟有修葺圣人之遗言 ,以待后之学者 ,兹为小补耳。

或问 :“制器取诸象也 ,而象器以为卦乎 ?”子曰 :“象在乎卦 ,而卦不必先器也。圣人制器 ,不待见卦而后知象 ;以众人由之而不能知之 ,故设卦以示之耳。”

或问 :“麟凤和气所生 ,太平之应也。凤鸟不至 ,孔子曰 :‘吾已矣夫。’而麟见获于春秋之季 ,何也 ?”子曰 :“圣人之生 ,乃天地交感 ,五行之秀会也。以仲尼元圣 ,尚生于春秋之时 ,而况麟乎 ?”

子曰 :论语一书 ,未易读也。有既读之而漠然如未尝读者 ,有得一二而启悦其心者 ,有通体诚好之者 ,有不知其手之舞之 ,足之蹈之者。

子曰 :读论语而不知道 ,所谓“虽多奚为”也。于是有要约精至之言 ,能深穷之而有所见 ,则不虽于观五经矣。

子曰 :“止其所也。万物各止其所 ,分无不定矣。”

论政篇

子曰 :孔子为政 ,先正名 ,名实相须故民。一事苟 ,则无不苟者矣。

子曰：善言治者，必以成就人才为急务。人才不足，虽有良法，无与行之矣。欲成就人才者，不患其禀质之不美，患夫师学之不明也。师学不明，虽有美质，无由成之矣。

子曰：八十四声各尽其清浊之极，然后可以考中声。声必本乎律，不得乎律，则中声不可得矣。律者，自然之数也。今世有三命之术，以五行支干纳音推之，盖律之遗也，而用之者未矣。欲度量权衡之得其正，必自律起，而律必取于黄钟，以律管定尺，盖准气乎天地，非积黍黍比也。黍积数，在先王时，惟此物适与度量合，故可用也，今则不可矣。

子曰：养亲之心，无有极也。贵贵尊贤之义，亦何有极乎？

子曰：古之圣王所以能化奸恶为善良，绥仇敌为臣子者，由弗之绝也。苟无含洪之道，而与己异者一皆弃绝之，不几于弃天下以讎君子乎？故圣人无弃物，王者重绝人。

子与韩公、池公泛舟于颍湖，有属吏求见韩公，公既已见之，退而不悦，曰：“谓其以职事来也，乃求荐举耳。”子曰：“公为州太守，不能求之，顾使人求君乎？”范公曰：“子之固，每若是也。夫今世之仕者，求举于其人，盖常事耳。”子曰：“是何言也？不有求者，则遗而不及知也，是以使之求之欤？”韩公无以语，愧且悔者久之。子顾范公曰：“韩公可谓服义矣。”

李吁问：“临政无所用心，求于恕，何如？”子曰：“推此心行恕可也，用心求恕非也。恕，己所固有，不待求而后得，举此加彼而已。”

子曰：事事物物各有其所，得其所则安，失其所则悖。圣人所以能使天下顺治，非能为物作则也，惟止之各于其所

而已。止之不得其所 ,则无可止之理。

子曰 :养民者 ,以变其力为本 ,民力足则生养遂 ,然后教化可行 ,风俗可美。是故善为政者 ,必重民力。

子曰 :为治而不法三代 ,苟道也。虞、舜不可及已 ,三代之治 ,其可复必也。

子曰 :“封禅本于祭天 ,后世行之 ,只以自夸美而已。王仲淹曰 :‘非古也 ,其秦、汉之侈心乎?’斯言当矣。”或曰 :“周颂告于神明 ,非乎?”子曰 :“陈先王之功德 ,而非自夸美也。”

子曰 :圣人为戒 ,必于方盛之时。方盛虑衰 ,则可以防其满极 ,而图其永久 ;至于既衰而后戒 ,则无及矣。自古天下之治 ,未有久而不乱者 ,盖不能戒于其盛也。狃安富而骄侈生 ,乐舒肆则纪纲坏 ,忘祸乱则衅孽萌 ,是以浸淫滋蔓 ,而不知乱亡之相寻也。

明道在鄂邑 ,政声流闻 ,当路欲荐之朝 ,而问其所欲 ,对曰 :“夫荐士者 ,量才之所堪 ,不问志之欣欲。”

明道守官京兆 ,南山有石佛 ,放光于顶上 ,远近聚观 ,男女族集 ,为政者畏其神而莫敢止。子使戒其徒曰 :“我有官守 ,不能往也 ,当取其首来观之耳。”自是光遂灭 ,人亦不复疑也。

子曰 :圣人感天下之心 ,如寒暑雨暘 ,无所不通 ,无所不应者 ,正而已矣。正者 ,虚中无我之谓也。以有系之私心 ,胶于一隅 ,主于一事 ,其能廓然通应而无不遍乎?

子曰 :治蛊必求其所以然 ,则知救之之道 ,又虑其将然 ,则知备之之方。夫善救则前弊可革矣 ,善备则后利可久矣 ,

此古圣人所以新天下垂后世之道。

子曰：古之人重改作。变政易法，人心始以为疑者有之矣，久而必信，乃其改作之善也。始既疑之，终复不信，而能善治者，未之有也。

子谓子厚曰：“议法既备，必有可行之道。”子厚曰：“非敢言也。顾欲载之空言，庶有取之者耳。”子曰：“不行于今，而后世有行之者，亡也。”

子曰：圣王为治，修刑罚以齐众，明教化以善俗。刑罚立则教化行矣，教化行而刑措矣。虽曰尚德而不尚刑，顾岂偏废哉？

子曰：自古圣人之救难而定乱也，设施有未暇及焉者，既安之矣，然后为可久可继之治。自汉而下，祸乱既除，则不复有为，姑随时维持而已，所以不能仿佛于三代与！

刘安世问百世可知之道。子曰：“以三代而后观之，秦以反道暴政亡，汉兴，尚德行，崇经术，鉴前失也。学士大夫虽未必知道，然背理甚者亦鲜矣，故贼莽之时，多仗节死义之士。世祖兴而褒尚之，势当然也。节久而苦，视死如归，而不明乎礼义之中也，故魏、晋一变而为旷荡浮虚之习，人纪不立，相胥为夷，五胡乱华，行之弊也。阴极则阳生，乱极则治形，隋驱除之，唐混一之，理不可易也。唐室三纲不立，自太宗启之，故后世虽子弟不用父兄之命：玄宗使其子篡，肃宗使其弟反，选武才人，以刺王妃入也，纳寿王妃，以武才人进也。终唐之世，夷狄数为中国患，而藩镇陵犯，卒以亡唐，及乎五季之甚，人为而致也。

子曰：守国者必设险，山河之固，城郭沟洫之阻，特其大

端耳。若夫尊卑贵贱之分 ,明之以等威 ,异之以物采 ,凡所以杜绝陵僭 ,限隔上下 ,皆险之大用也。

子曰 :三代而后 ,汉为治 ,唐次之。汉大纲正 ,唐万目举。

子曰 :战国之际 ,小国介乎强大之间 ,而足以自持者 ,先王之分界约束未亡故也。今混一之形 ,如万顷之泽 ,祖宗涵濡既久矣 ,故人心弭然柔伏 ,虽有奸猾 ,欲起而无端也。

子曰 :善为治者 ,莫善乎静以守之 ,而或扰之 ,犹风过乎泽 ,波涛汹涌 ,平之实难。故一正则难倾 ,一倾则难正者 ,天下之势也。

子曰 :古者使以德 ,爵以功 ,世禄而不世官 ,故贤才众而庶绩成。及周之衰 ,公卿大夫皆世官 ,政由是败矣。

子曰 :“ 今责罪官吏 ,无养廉耻之道。”或曰 :“ 何类 ?”子曰 :“ 如徒流杖 ,使以铜赎之类也。古者责不廉 ,曰喝簠不饬而已 ,忠厚之至也。”

子曰 :“ 赐进士第 ,使卫士掖之以见天子 ,不若使趋进而雍容也。大臣孰不由此途出 ?立侍天子之侧 ,曾无愧乎 ?”子厚曰 :“ 先示以第名 ,使以次见 ,则亦可矣。”

有少监逮系乎越狱。子曰 :“ 卿监以上无逮系 ,为其近于君也。君有一时之命 ,有司必执常法 ,而不敢从焉。君无是命 ,而有司请加之桎梏 ,下则叛法 ,上则无君 ,非之大也。”子厚曰 :“ 狱情不得 ,则如之何 ?”子曰 :“ 宁狱情之不得 ,而朝廷之大义不可亏也。”

子曰 :后世有治狱而无治市 ,周公则有其政矣。曹参之治齐 ,以狱市为寄 ,其时为近古也。

子曰 :举措合义 ,则民心服。

子曰：治则有为治之因，乱必有致乱之因，在人而已矣。

或问：“敬者，威仪俨恪之谓乎？”子曰：“非也。是所以成敬之具尔。”

子曰：为政必立善法，俾可以垂久而传远。若后世变之，则未如之何矣。

子曰：古之仕者为人，今之仕者为己。

或人谋仕于子，邑尉责重，邑簿责轻。子曰：“尉能治盗而已，不能使民不为盗。簿佐令治邑，宜使民不为盗也，而谓责轻可乎？”

或曰：“治狱之官不可为。”子曰：“苟能充其职，则一郡无冤民矣。”

子曰：立治有体，施治有序，酌而应之，临时之宜也。

子曰：游文定公之门者，多知稽古而爱民，诚如是，亦可从政矣。

或问：“蛮夷猾夏，处之若何而后宜？”子曰：“诸侯方伯明大义以攘却之，义也；其余列国，谨固封疆可也。若与之和好，以苟免侵暴，则乱华之道也。是故春秋谨华夷之辨。”

子曰：今之度量权衡，非古法之正也，姑以为准焉可耳。凡物不出于自然，必人为之而后成。惟古人能得其自然也。

子曰：明道临政之邦，上下响应，盖有以协和众情，则风动矣。天地造化，风动而已。

子曰：今代之税，视什一为轻矣，但敛之无法而不均，是以疑于重也。

子曰：世未尝无美材也，道不明于天下，则无与成其材。古人之为诗，犹今人之乐曲，闾阎童稚皆熟闻而乐道之，故

通晓其义。后世老师宿儒尚未能明也 ,何以兴于诗乎 ? 古礼既废 ,人伦不明 ,治家无法 ,祭则不及其祖 ,丧必僧之是用 ,何以立于礼乎 ? 古人歌咏以养其性情 ,舞蹈以养其血气 ,行步有佩玉 ,登车有鸾和 ,无故而不去琴瑟 ,今也俱亡之矣 ,何以成于乐乎 ? 噫 ! 古之成材也易 ,今之成材也难。

晋城县有令宰书名石 ,明道记之曰 :古者诸侯之国各有史 ,故其善恶皆见乎后世。自秦罢侯置守令 ,则史亦从而废。其后惟有功德者或记之 ,循吏与夫凶残之极者以酷见传 ,其余则泯然无闻矣。如汉、唐之有天下 ,皆数百年 ,其间郡县之政 ,可书宜亦多矣 ;然其所书大率才十数人 ,使贤者之政不幸而无传 ,其不肖者复幸而得传 ,盖其意斯与古史之意异矣。夫图治于长久者 ,虽圣贤为之 ,且不能仓卒苟简而就 ,盖必本之人情 ,而为之法度 ,然后可使去恶而从善 ,则纪纲条教必审定而后行 ,其民之服循渐渍 ,亦必待久而乃淳固而不变更。今之为吏 ,三岁而代者固已迟之矣 ,使皆知礼义 ,自其始至即皇皇然图所施設 ,则教令未熟 ,民情未孚 ,而吏书已至矣。倘后之人所志不同 ,复有甚者 ,欲新己之政而尽去其旧 ,则其迹固已无余 ,而况因循不职者乎 ? 夫以易息之政 ,而又无以托其传 ,则宜其去皆未几 ,而善恶无闻焉。故闻古史之善而不可得 ,则因今有书前政之名氏以为记者尚近古 ,第其先后而记之 ,俾民观其名而不忘其政 ,后之人得从而质其是非 ,以为师戒云尔。

子曰 :兵以正为本。动众以毒天下而不以正 ,则民不从而怨敌生 ,乱亡之道也 ,是以圣王重焉。东征西怨 ,义正故也。子曰 :行师之道 ,以号令节制。行师无法 ,幸而不败耳 ,

胜者时有之矣 ,圣人之所戒也。

青苗之法初行 ,明道时居言职 ,言于上曰 :明者见于未形 ,智者防于未乱。安危之本在人情 ,治乱之机系事始。众心睽乖 ,则有言不信矣。万邦协和 ,则所为必成矣。今条例司劾不行之官 ,驳老成之奏 ,乃举一偏而尽阻公议 ,因小事而先动众心 ,难乎其能济矣。

子曰 :唐朝政事付之尚书省 ,近乎六官之制 ,第法不具尔。宇文周官名度数 ,小有可观者也。隋文之法无不善者 ,而多以臆决 ,故不足以持久。

或问 :“孔子何讥大阅 ?”曰 :“为国者武备不可废 ,则农隙而讲肄焉 ,有时有制 ,保国守民之道也。鲁之秋八月 ,则夏六月也 ,盛夏阅兵 ,妨农害人 ,其失政甚矣。有警而为之 ,无及也 ;无事而为之 ,妄动也 ;是以圣人不与。”

子曰 :居今之世 ,则当安今之法令 ;治今之世 ,则当酌古以处时。制度必一切更张而可为也 ,亦何义乎 ?

子曰 :后汉名节之风既成 ,未必皆自得也 ,然一变可至于道矣。

子谓子厚曰 :“洛之俗难化于秦之俗。”子厚曰 :“秦之士俗尤厚 ,亦和叔启之有力焉。今而用礼渐成风化矣。”子曰 :“由其气质之劲 ,勇于行也。”子厚曰 :“亦自吾规矩不迫也。”

子曰 :先王以仁义得天下而教化之 ,后世以智力取天下而纠持之 ,古今之所以相绝者远矣。

子曰 :“三代而后 ,有圣王者作 ,必四三王而立制矣。”或曰 :“夫子云三重既备 ,人事尽矣 ,而可四乎 ?”子曰 :“三王

之治以宜乎今之世 ,则四王之道也。若夫建亥为正 ,则事之悖缪者也。”

子曰 :五帝公天下 ,故与贤 ;三王家天下 ,故与子。论善之尽 ,则公而与贤 ,不易之道也。然贤人难得 ,而争夺兴焉 ,故与子以定万世 ,是亦至公之法也。

子曰 :王氏之教靡然而同 ,是莫大之患也。以彼之才之言 ,而行其学 ,故其教易以入人 :始也以利从 ,久则心化之 ,今而既安矣。天下弊事一日而可革 ,若众心既定 ,风俗已成 ,其何可遽改也 ?

子曰 :赤子未有知 ,未能言 ,其志意嗜欲未可求 ,而其母知之 ,何也 ?爱之至谨 ,出于诚也。视民如父母之于赤子 ,何失之有 ?

子曰 :必井田、必肉刑、必封建 ,而后天下可为 ,非圣人之达道也。善治者 :放井田而行之而民不病 ,放封建而临之而民不劳 ,放肉刑而用之而民不怨 ,得圣人之意而不胶其迹 ,迹者圣人因一时之利而利焉者耳。

子曰 :治道有自本而言 ,有就事而言。自本而言 ,莫大乎引君当道 ,君正而国定矣。就事而言 ,未有不变而能有为者也 ,大变则大益 ,小变则小补。

子曰 :符坚养民而用之 ,一败不复振 ,无本故也。

子曰 :用兵以能散聚为上。

子曰 :古无之而今有之者一 ,释、老是也。

子曰 :有田则有民 ,有民则有兵。

侯仲良侍坐 ,语及牛李朋党事。子曰 :作成人材难 ,变化人才易。元丰诸人 ,其才皆有用 ,系君相变化之耳。凡人

之情,岂甘心以小人自为也?在小人者用之于君子,则其用未必不贤于今之人也。

子曰:治道之要有三:曰立志,责任,求贤。

子曰:贤不肖之在人,治乱之在国,不可归之命。

子曰:宗子无法,则朝廷无世臣。立宗子,则人知重本,朝廷之势自尊矣。古者子弟从父兄,今也父兄从子弟,由不知本也。人之所以顺从而不辞者,以其有尊卑上下之分而已。苟无法以联属之,可乎?

子曰:汉文诛薄昭,李卫公谓诛之是,温公曰诛之非。考之于史,不见所以诛之之故,则未知昭有罪,汉遣使治之而杀汉使乎?抑将与汉使饮酒,因怒而致杀也?诛之不以罪,太后忧悒不食而至于大故,则如之何?如治其罪,而杀王朝之使者,虽寐不安席,食不甘味,昭之死不可免。必知权其轻重,然后可议其诛之当否也。

子曰:论治者贵识体。

子曰:治身齐家以至平天下者,治之道也。建立纲纪,分正百职,顺天揆事,创制立度,以尽天下之务,治之法也。法者,道之用也。

子曰:古之时分义、和以职天运,以正四时,遂司其方,主其时政,在尧谓之四岳,周乃六卿之任,统天下之治者也。后世学其法者,不复知其道,故星历为一技之事,而与政分矣。

吕进明为使者河东,子问之曰:“为政何先?”对曰:“莫要于守法。”子曰:“拘于法而不得有为者,举世皆是也。若某之意,谓犹有可迁就,不害于法,而可以有为者也。昔明道为邑,凡及民之事,多众人所谓于法有碍焉者,然明道为

之,未尝大戾于法,人亦不以为骇也。谓之得伸其志则不可,求小补焉则过之,与今为政远矣。人虽异之,不至指为狂也。至谓之狂,则必大骇。尽诚为之,不容而后去之,又何嫌乎?”

子移书河东使者吕进明曰:“王者父母天地,昭事之道,当于严敬。汉武远祀地示于汾阳,既非礼矣。后世之人又建祠宇,其失亦甚。因唐人有妖人作韦安道传,遂设以配食焉,诬渎之恶,有大于此者乎?公为使者,此而不正,尚何为哉?宜以其象投之河流,不必请于朝,不必询于众,不必虞后患,幸勿疑也。”

子移书河东帅曰:公莅镇之初,金言交至,必曰虜既再犯河外,不复来也,可高枕矣。此特常言,未知奇胜之道也。夫攻必取者,攻其所不守也,谓其下来,乃其所以来也。今日彼不徒兴大众,必不利于河外既空之地,是大不然。彼诚得出吾不意,破荡数垒,已足以劳敝一道,为利大矣,何必负戴而归然后为利也?夫谋士悦其宽忧,计司幸于缓责,众论既一,公虽未信,而上下之心已懈矣。故为今之计,宁捐力于不用,毋惜功而致悔。岂独使敌人知我有备而不来,当使内地人信吾可恃而愿往,则数年之内,遂致全实,疆场安矣。此长久之策也。自古乘塞御敌,必用骁猛:招徕抚养,多在儒将。今日之事,则异于是。某以荷德之深,思所报也,是以有言,惟公念之。

论事篇

子曰:行事在审己,不必恤浮议,恤浮议而忘审己,其心

驰矣。

子曰：息，止也，生也。一事息则一事生，生息之际，无一毫之间，硕果不食，即为复矣。

子曰：久阅事机，则机心生。方其阅时，而喜入其趣，则犹物之遗种，未有不生者也。

子曰：天下之事，无一定之理，不进则退，不退则进。时极道穷，理当必变，惟圣人为能通其变于未穷，使其不至于极。尧、舜，时也。

子曰：或谓贤者好贫贱而恶富贵，是反人之情也。所以异于人者，以守义安命焉耳。

或人恶多事。子曰：莫非人事也。人而不为，俾谁为之？

子曰：天下之事，苟善处之，虽悔，可以成功；不善处之，虽利，反以为害。

子曰：人以料事为明，则骎骎乎逆诈而亿不信。

或问无妄之道。子曰：“因事之当然，顺理而应之。”或曰：“圣人制作以利天下，皆造端而非因也，岂妄乎？”子曰：“因风气之宜，未尝先时而开人也。如不待时，则一圣人足以尽举，又何必累圣继圣而后备？时乃事之端，圣人随时而已。”

子曰：疾而委身于庸医，比之不慈不孝，况事亲乎？舍药物可也，是非君子之言也。

子曰：关中学者正礼文，乃一时之事尔。必也修身立教，然后风化及乎后世。

子曰：天地之生，万物之成，合而后遂。天下国家至于事为之末，所以不遂者，由不合也；所以不合者，由有间也。

故间隔者 ,天下之大害 ,圣王之所必去也。

子曰 :惟笃实可以当大事。

子曰 :养不全固者 ,处事则不精 ,历事则不记。

子曰 :预 ,备也 ;预 ,逸也。事预备则逸乐。

子曰 :万变皆在人尔 ,其实无一事。

子曰 :一世之才 ,足以周一世之事。不能大治者 ,由用之不尽耳。

子曰 :君子之遇事 ,一于敬而已。简细故以自崇 ,非敬也 ;饰私智以为奇 ,非敬也。

子曰 :谢良佐因论求举于方州 ,与就试于太学 ,得失无以异 ,遂不复计较 ,明且勇矣。

子曰 :礼院关天下之事 ,得其人 ,则凡举事可以考古而立制 ,非其人 ,未免随俗而已。

子曰 :较事大小 ,其弊必至于枉尺直寻。

子曰 :西边用师 ,非小故也 ,未闻一人劝止其事者。自古举事 ,不以大小 ,必度其是非可否于众庶而不敢专也。今虽公卿 ,惟其言而莫违 ,况其下者乎 ?逢合之智如此 ,几何不至于一言丧邦 !

子曰 :凡避嫌处事者 ,皆内不足。所为诚公矣 ,初何嫌之足避乎 ?

新法将行 ,明道言于上曰 :天下之理 ,本诸简易 ,而行以顺道 ,则事无不成者。故曰 :“智者如禹之行水 ,行其所无事也。”舍而行之于险阻 ,则不足以言智矣。自古兴治 ,虽有专任独决 ,能就一时之功者 ,未闻辅弼之论 ,乖 ,臣庶之心戾 ,而能有为者也。况于施置失宜 ,沮废公论 ,国政异出 ,名分

不正 ,用贱陵贵 ,以下肖治贤者乎 ? 凡此 ,皆理不克成 ,而智者之所不行也。设令由此侥幸就绪 ,而兴利之臣日进 ,尚德之风浸衰 ,非朝廷之福也。今天时未顺 ,地震连年 ,人心日益摇动 ,此陛下所宜仰观俯察而深念者也。

子曰 :至显莫如事 ,至微莫如理 ,而事理一致也 ,微显一源也。古之所谓善学 ,以其能通于此而已。

子曰 :外事之不知 ,非患也 ,人患不能自见耳。

子曰 :古之强有力者 ,将以行礼 ;今之强有力者 ,将以为乱。

子曰 :公天下之事 ,苟以私意为之 ,斯不公矣。

子曰 :阅天下之事 ,至于无可疑 ,亦足乐矣。

子曰 :世以随俗为和 ,非也 ,流徇而已矣。君子之和 ,和于义。

子曰 :官守当事 ,不可以苟免。

子曰 :筮豆啜簋不可用于今之世 ,风气然也。不席地而椅桌 ,不手饭而匕箸 ,使其宜于世而未有 ,圣人亦必作之矣。

吕申公常荐处士常秩 ,秩既起 ,他日稍变其节 ,申公谓知人实难 ,以语明道 ,且告之悔。明道曰 :“然不可以是而懈于好贤之心也。”申公矍然谢之。

子曰 :事以急而败者 ,十常七八。

子曰 :好疑者 ,于事未至而疑端先萌 ,好周者 ,于事未形而周端先著 ,皆心之病也。

天地篇

子曰 :霜 ,金气也 ;露 ,星月之气也 ;露结为霜 ,非也。雷

由阴阳相薄而成 ,盖诊气也。

子曰 :雨木冰 ,上温而下寒也。陨霜不杀草 ,上寒而下温也。

于曰 :日月之为物 ,阴阳发见之尤盛者也。

刘安节问 :“人有死于雷霆者 ,无乃素积不善 ,常歉然于其心 ,忽然闻震 ,则惧而死乎?”子曰 :“非也 ,雷震之也。”“然则雷孰使之乎?”子曰 :“夫为不善者 ,恶气也 ,赫然而震者 ,天地之怒气也 ,相感而相遇故也。”曰 :“雷电相因 ,何也?”子曰 :“动极则阳形也 ,是故钻本戛竹皆可以得火。夫二物者 ,未尝有火也 ,以动而取之故也。击石火出亦然。惟金不可以得火 ,至阴之精也 ,然轧磨既极 ,则亦能热矣 ,阳未尝无也。”

或问 :“五德之运 ,有诸?”子曰 :“有之。大河之患少于唐 ,多于今 ,土火异王也。”

关子明推占吉凶 ,必言致之之由与处之之道 ,曰 :“大哉人谋 ,其与天地相终始乎 !故虽天命可以人胜也。善养生者 ,引将尽之年 ,善保国者 ,延既衰之祚 ,有是理也。”

子曰 :冬至之前 ,天地闭塞 ,可谓静矣。日月运行 ,未尝息也 ,则谓之不动可乎 ?故曰动静不相离。

子曰 :致敬乎鬼神 ,理也 ,昵鬼神而求焉 ,斯不知矣。

子曰 :阴过之时必害阳 ,小人道盛必害君子。欲无害者 ,惟过为防耳。弗过防之 ,从或戕之。

或问天帝之异。子曰 :以形体谓之天 ,以主宰谓之帝 ,以至妙谓之神 ,以功用谓之神鬼 ,以情性谓之乾 ,其实一而已 ,所自而名之者异也。夫天 ,专言之则道也。

子曰：天地所以不已，有常久之道也。人能常于可久之道，则与天地合。

或问：“日月有定形乎？抑气散而复聚也？”子曰：“难言也。然究其极致，则二端一而已。”

范蜀公言鬼神之际，曰：“佛氏谓生为此，死为彼，无是理也。”子曰：“公无惑，则有是言也。”蜀公曰：“鬼神影响，则世有之。”子曰：“公有所见，则无是言也。”

子曰：卜筮在我，而应之者蓍龟也；祭祀在我，而享之者鬼神也。夫岂有二理哉？亦一人之心而已。卜筮者以是心求之，其应如响，徇以私意及颠错卦象而问焉，未有能应者，盖无其理也。古之言事鬼神者，曰如有闻焉，如有见焉，则是鬼神答之矣，非真有见闻也。然则如有见闻者，谁欤？

子曰：天聪明自我民聪明，言理无二也。若夫天之所为，人之所能，则各有分矣。

子曰：天地之心以复而见，圣人未尝复，故未尝见其心。

子曰：天地之道，至顺而已矣。大人先天不违，亦顺理而已矣。

或问鬼神之有无。子曰：吾为尔言无，则圣人有是言矣；为尔言有，尔得不于吾言求之乎？

子曰：天地之间，感应而已，尚复何事？

子曰：日月之在天，犹人之有目，目无背见，日月无背照也。

子曰：气化之在人与在天，一也。圣人于其间，有功用而已。

子曰：天地日月，其理一致。月受日光而不为之亏，月之光乃日之光也。地气不上腾，天气不下降，天气下降至于地中，生育万物者，乃天之气也。

或问：“日食有常数者也，然治世少而乱世多，岂人事乎？”子曰：“天人之理甚微，非烛理明，其孰能识之？”曰：“无乃天数人事交相胜负，有多寡之应耶？”子曰：“似之，未易言也。”

子曰：君子宜获福于天，而有贫瘁夭折者，气之所钟有不周耳。

子曰：天地阴阳之运，升降盈虚，未尝暂息。阳常盈，阴常亏，一盈一亏，参差不齐，而万变生焉。故曰：“物之不齐，物之情也。”庄周强齐之，岂能齐也？

或谓张绎曰：“吾至于闲静之地，则洒然心悦，吾疑其未善也。”绎以告子。子曰：“然。社稷宗庙之中，不期敬而自敬，是平居未尝敬也。使平居无不敬，则社稷宗庙之中，何敬之改修乎？然则以静为悦者，必以动为厌。方其静时，所以能悦静之心，又安在哉？”

或问：“人多惑于鬼神怪异之说，何也？”子曰：“不明理故也。求之于事，事则奚尽？求之于理则无蔽，故君子穷理而已。”

子曰：古今异宜，人有所不便者，风气之异也。日月星辰皆气也。亦自异于古耳。月何食？不受日光也。何为不受？与日相当，阴盛亢阳，不下于日也。古者鼓以救日月之食，然则月之食亦可鼓者，以其助阳欤？

子曰：五祀非先王之典。以为报邪？则遗其重而举其轻者。夫门之用，顾大于井之功乎？祭门而不祭井，何说也？

子曰：当大震惧，能自安而不失者，惟诚敬而已。

子曰：静动者，阴阳之本也；五气之运，则参差不齐矣。

子曰：史迁曰：“天与善人，伯夷善人非耶？”此以私意度天道也。必曰：颜何为而夭，跖何为而寿，指一人而较之，非知天者也。

子曰：有理则有气，有气则有数，鬼神者数也，数者气之用也。

或谓：“杀孝妇而旱，岂非众冤所感邪？”子曰：“众心固冤之耳，而一人之精诚，自足以动天地也。”“然则杀暴姑而雨，岂妇冤既释邪？”子曰：“冤气固散矣，而众心之愤亦平也。”

子曰：天地之间，善恶均于覆载，未尝有意于简别也，顾处之有道耳，圣人即天地也。

子曰：天地之化，虽荡无穷，然阴阳之度，寒暑昼夜之变，莫不有常久之道，所以为中庸也。

子曰：万物皆本乎天，人本乎祖，故以冬至祭天而祖配之。以冬至者，气至之始也。万物成形于帝，人成形于父，故以季秋享帝而父配之。以季秋者，物成之时也。

子曰：事鬼神易，为尸难。孝子有思亲之心，以至诚持之，则可尽其道矣。惟尸象神，祖考所以来格者也。后世巫现，盖尸之遗意，但流为伪妄，不足以通幽明矣。致神必用尸，后世直以尊卑，势遂不行。三代之末，亦不得已焉而废耳。

子曰：物之名义，与气理通贯。天之所以为天，本何为哉？苍苍焉耳矣。其所以名之曰天，盖自然之理也。名出于理，音出于气。字书由是无穷矣。

子曰：阴阳之气，有常存而不散者，日月是也；有消长而

无穷者 ,寒暑是也。

子曰 :天理生生 ,相续不息 ,无为故也。使竭智巧而为之 ,未有能不息也。

子曰 :在此而梦彼 ,心感通也 ;已死而梦见 ,理感通也。明乎感通 ,则何远近死生今古之别哉 ? 杨定鬼神之说 ,其能外是乎 ?

子曰 :老氏言虚能生气 ,非也。阴阳之开阖相因 ,无有先也 ,无有后也 ,可谓今日有阳而后明日有阴 ,则亦可谓今日有形而后明日有影也。

或问 :“天地何以不与圣人同忧也 ?”子曰 :“天地不宰而成化 ,圣人有心而无为。”

子曰 :天地生物之气象 ,可见而不可言 ,善现于此者 ,必知道也。

圣贤篇

或问 :“圣人有过乎 ?”子曰 :“圣人而有过 ,则不足以为圣人矣。”曰 :“夫子学易而后无大过者 ,何谓也 ?”子曰 :“非是之谓也。犹删诗定书正乐之意也。自期年至于五十 ,然后乃赞易 ,则易道之过误者鲜矣。”曰 :“易亦有过乎 ?”曰 :“如八索之类 ,乱易者多矣。”

子曰 :圣人之道犹天然 ,门弟子亲炙而冀及之 ,然后知其高且远也。使诚若不可及 ,则趋向之心不几于怠乎 ? 故圣人之教 ,常俯而就之 ,曰“吾无隐乎尔” ,“吾非生知 ,好古敏而求之者也” ;非独使资质庸下者勉思企及 ,而才气高迈者亦不敢躐等而进也。

子曰：损益文质，随时之宜，三王之法也；孔子告颜渊为邦者，万世不易之法也。

子曰：孟子论子濯孺子之事，特曰不背师可称也，非言事君之道也。事君而若此，不忠之大也。

子曰：齐威之正，正举其事尔，非大正也；管子之仁，仁之功尔，非至仁也。

或问泰伯之三让。子曰：不立一也，逃焉二也，文身三也。

或问：“赵盾越境，果可免乎？”子曰：“越境而反，且不讨贼，犹不免也。必也越境而不反，然后可免耳。”

子曰：泰山虽高矣，绝顶之外，无预乎山也。唐、虞事业，自尧、舜观之，亦犹一点浮云过于太虚耳。

子曰：桓魋不能害己，孔子知矣，乃微服过宋。象将杀己，舜知之矣，乃同其忧喜。饥溺而死，有命焉，而禹、稷必救之。国祚修短，有数焉，而周公必祈之。知性命并行而不相悖，然后明圣人之用。

子曰：颜回在陋巷，淡然进德，其声气若不可闻者，有孔子在焉。若孟子，安得不以行道为己任哉？

或问：“圣人亦有为贫之仕乎？”子曰：“为委吏乘田是也。”或曰：“抑为之兆乎？”曰：“非也。为鲁司寇，则为之兆也。”或人因以是勉子从仕。子曰：“至于饥饿不能出门户之时，又徐为之谋耳。”

子曰：子厚之气似明道。

子曰：天子之职守宗庙，而尧、舜以天下与人，诸侯之职守社稷，而大王委去之。惟圣贤乃与于此，学者守法可也。

子曰：圣贤在上，天下未尝无小人也，能使小人不敢肆

其恶而已。夫小人之本心 ,亦未尝不知圣贤之可说也 ,故四凶立尧朝 ,必顺而听命。圣人岂不察其终出于恶哉 ? 亦喜其面革畏罪而已。苟诚信其假善 ,而不知其包藏 ,则危道也。是以惟尧、舜之盛 ,于此未尝无戒 ,戒所当戒也。

或问 :“ 伐国不问仁人 ,然则古之人不伐国 ,其伐者皆非仁人乎 ?” 子曰 :“ 展禽之时 ,诸侯以土地之故 ,暴民逞欲 ,不义之伐多矣 ,仁人所不忍见也 ,况忍言之乎 ? 昔武王伐纣 ,则无非仁人也。”

子曰 :强者易抑 ,子路是也 ;弱者难强 ,宰我是也。

子曰 :信一也 ,而有浅深。七十子闻一言于仲尼 ,则终身守之 ,而未必知道 ,此信于人者也。若夫自信 ,孰得而移之 ?

刘安节问曰 :“ 志笃于善而梦其事者 ,正乎 ? 不正 ?” 子曰 :“ 是亦心动也。” 曰 :“ 孔子梦见周公 ,何也 ?” 子曰 :“ 圣人无非诚 ,梦亦诚 ,不梦亦诚。梦则有矣 ,梦见周公则有矣 ,亦岂寝而必梦 ,梦而必见周公欤 ?”

子语杨迪曰 :“ 近所讲问 ,设端多矣 ,而不失大概。夫二三子岂皆智不足以知之 ? 由不能自立于众说漂煦之间耳 ,信不笃故也。仲尼之门人 ,其所见非尽能与圣人同也 ,惟不敢执己而惟师之信 ,故求而后得。夫信而加思 ,乃致知之方也。若纷然用疑 ,终亦必亡而已矣。”

子曰 :“ 其亡其亡 ,系于苞桑。” 汉王允、唐李德裕功未及成而祸败从之者 ,不知苞桑之戒也。

李观有言 ,使管仲而未死 ,内嬖复六人 ,何伤威公之伯乎 ? 子曰 :“ 管仲为国政之时 ,齐侯之心未蛊也 ;既蛊矣 ,虽

两管仲 ,将如之何 ?”未有蛊心于女色 ,而尽心于用贤也。

或问 :“郭璞以鸩占 ,何理也 ?”子曰 :“举此意 ,向此事 ,则有此兆象矣 ,非鸩可占也。使鸩可占 ,非独鸩也。”

或问 :“孔子不幸而遇害于匡 ,则颜子死之可乎 ?不死乎 ?”子曰 :“今有二人 ,相与远行 ,则患难有相死之道 ,况回于夫子乎 ?”曰 :“亲在则可乎 ?”子曰 :“今有二人 ,相与搏虎 ,其致心悉力 ,义所当然也。至于危急之际 ,顾曰吾有亲 ,则舍而去之 ,是不义之大者也。其可否 ,当预于未行之前 ,不当临难而后言也。”曰 :“父母存 ,不许友以死 ,则如此义何 ?”子曰 :“有可者 ,远行搏虎之譬也。有不可者 ,如游侠之徒以亲既亡 ,乃为人报仇而杀身 ,则乱民也。”

子曰 :知几者 ,君子之独见 ,非众人所能及也。穆生为酒醴而去 ,免于胥靡之辱 ;袁闳为土室之隐 ,免于党锢之祸 ;薛方守箕山之节 ,免于新室之污 ;其知几矣。

子曰 :汉世之贤良 ,举而后至 ,若公孙弘犹强起之者 ,今则求举而自进也。抑曰欲廷对天子之问 ,言天下之事 ,犹之可也。苟志于科目之美 ,为进取之资而已 ,得则肆 ,失则沮 ,肆则悦 ,沮则悲 ,不贤不良 ,孰加于此 !

子曰 :守节秉义 ,而才不足以济天下之难者 ,李固、王允、周顗、王导之徒是已。

刘安节问 :“高宗得传说于梦 ,何理也 ?”子曰 :“其心求贤辅 ,虽寤寐不忘也 ,故精神既至 ,则兆见乎梦。文王卜猎而获太公 ,亦犹是也。”曰 :“岂梦之者往乎 ?抑见梦之者来乎 ?”曰 :“犹之明鉴 ,有物必见 ,岂可谓与鉴物有来往哉 ?”

或问 :“周公欲代武王之死 ,其有是理邪 ?抑曰为之命

邪？”子曰：“其欲代其兄之死也，发于至诚，而奚命之论？然则在圣人，则有可移之理也。”

子曰：圣贤于乱世，虽知道之将废，不忍坐视而不救也，必区区致力于未极之间，强此之衰，难彼之进，图其暂安，而冀其引久，苟得为之，孔、孟之屑为也。王允之于汉，谢安之于晋，亦其庶矣。

子曰：仲尼无迹，颜子之迹微显，孟子之迹著见。

子曰：颜子示不违如愚之学于后世，和气自然，不言而化者也。孟子则显其才用，盖亦时焉而已矣。学者以颜子为师，则于圣人之气象类矣。

子曰：古人以兄弟之子犹子也，而人自以私意小智观之，不见其犹也。或谓孔子嫁其女，异于兄弟之女，是又以私意小智观之，不知圣人之心也。夫孔子盖以因其年德相配而归之，何避嫌之有？避嫌之事，贤者且不为，而况圣人乎？

子曰：陈平言宰相之职，近乎有学。

子曰：颜子非乐箪瓢陋巷也，不以贫累其心，而改其所乐也。

子曰：伯夷不食周粟，其道虽隘，而又有不念旧恶，其量亦宏。

朱光庭问：“周公仰而思之者，其果有所合乎？”子曰：“周公固无不合者矣。如其有之，则必若是其勤劳而不敢已也。”

子曰：游酢、杨时，始也为佛氏之学，既而知不足安也，则来有所请，庶乎其能变。

谢良佐既见明道，退，而门人问曰：“良佐何如？”子曰：

“其才能广而充之，吾道有望矣。”

子曰：颜子虚中受道，子贡亿度而知之。

子曰：子厚、尧夫之学，善自开大者也。尧夫细行或不谨，而其卷舒运用亦熟矣。

子曰：邦无道而自晦以免患，可以为智矣，而比干则非不知也。

子曰：颜、孟知之所至则同，至于渊懿温淳，则未若颜子者。

子曰：观武帝问贤良，禹、汤水旱，厥咎何由，公孙弘曰：“尧遭洪水，不闻禹世之有洪水也。”而不对所由，奸人也。

子曰：尧、舜，生而知之者也；汤、武，学而至之者也。文之德似尧、舜，禹之德似汤、武，虽然，皆圣人也。

子曰：身之，言履也；反之，言归乎正也。

子曰：仲尼元气也，颜子犹春生也，孟子则兼秋杀见之矣。

子曰：学圣人者，必观其气象。乡党所载，善乎其形容也，读而味之，想而存之，如见乎其人。

子曰：鲁、卫、齐、梁之君，不足与有为，孔、孟非不知也，然自任以道，则无不可为者也。

子曰：颜子具体，顾微耳，在充之而已。孟子生而大全，顾未粹耳，在养之而已。

子曰：传圣人之道，以笃实得之者，曾子是也。易簣之际，非几于圣者不及也。推此志也，禹、稷之功，其所优为也。

子曰：圣人无梦，气清也；愚人多梦，气昏也。孔子梦周公，诚也，盖诚为夜梦之影也。学者于此，亦可验其心志之定否，操术之邪正也。

子曰：周勃入北军，问士卒，如有右袒，将何处哉？已知其心为刘氏者，不必问也。当是之时，非陈平为之谋，亦不能济矣。迎文帝于霸桥而请间，则非其时；见河东守尉于其国，而严兵，则非其事；几于无所能者，由不知学也。

子曰：仲尼浑然，乃天地也；颜子粹然，犹和风庆云也；孟子岩岩然，犹泰山北斗也。

周茂叔曰：“荀卿不知诚。”子曰：“既诚矣，尚何事于养心哉？”

子曰：王仲淹，隐德君子也；其书有格言，非其自著也，续之者剿人其说耳，所谓售伪必假真也。通之所得，粹矣，非荀、杨所及。续经，其伪益甚矣。自汉以来，制诏之足纪者寡矣，晋、宋以后，诗之足采者微矣。

孙觉问：“孔明何如人也？”子曰：“王佐”。曰：“然则何以区区守一隅，不能大有力于天下也？”子曰：“孔明欲定中原，与先主有成说矣，不及而死，天也。”曰：“圣贤，杀一不辜而得天下则不为，孔明保一国，杀人多矣。”子曰：“以天下之力，诛天下之贼，义有大于杀也。孔子请讨陈恒，使鲁用之，能不戮一人乎？”曰：“三国之兴，孰为正？”子曰：“蜀之君臣，志在兴复汉室，正矣。”

子曰：杨、墨、学仁义而失之者，则后之学者有不为仁义者，则其失岂特杨、墨哉？

子曰：与巽之语，闻而多碍者，先入也；与与叔语，宜碍而信者，致诚也。

子曰：君子正己而无恤乎人。沙随之会，晋侯怒成公后期而不见鲁，当是时，国家有难，彼曲我直，君子不以为

耻也。

子曰：世云汉高能用子房，非也，子房用汉高耳。

子曰：杨子云去就无足观，其曰“明哲煌煌，旁烛无疆”，则悔其蹈乱无先知之明也；其曰“逊于不虞，以保天命”，则欲以苟容为全身之道也。使彼知圣贤见几而作，其及是乎？苟至于无可奈何，则区区之命，亦安足保也！

子曰：尧夫襟怀放旷，如空中楼阁，四通八达也。

子曰：杨子云之过，非必见于美新投阁也。夫其黽勉莽、贤之间而不能去，是安得为大丈夫哉？

子曰：韩信“多多益办”，分数明而已。

子曰：君实谓其应世之具，犹药之参苓也，可以补养和平，不可以攻治沉痾，自处如是，必有救之之术矣。

或问：“舜能化瞽、象于不格奸，而曷为不能化商均也？”

子曰：“舜以天下与人，必得如己者，故虽于商均之恶，岂闻如瞽、象之甚焉？”

子曰：张良进退出处之际皆有理，盖儒者也。

子曰：孔门善问，无若颜子，而乃终日如愚，无所问也。

子曰：司马君实能受尽言，故与之言必尽。

子曰：颜子默识，曾子笃实，得圣人之道者，二子也。

或谓：“颜子为人，殆怯乎？”子曰：“孰勇于颜子？颜子曰：‘舜何人也？予何人也？有为者亦若是。’有而若无，实而若虚，孰勇于颜子！”

或问：“汉文多灾异，汉宣多祥瑞，何也？”子曰：“如小人日行不善，人不以为言，君子一有不善，则群起而议之，一道也。白者易污，全者易毁，一道也。以风、雅考之，幽王大

恶为小恶 ,宣王小恶为大恶 ,一道也。”

子曰 :孟子言己志 ,有德之言也 ,论圣人之事 ,造道之言也。

子曰 :子贡之知 ,恶于颜子 ,知之而未能至之者也。

或问 :“伊尹出处 ,有似乎孔子 ,而非圣之时 ,何也 ?”子曰 :“其任也气象胜。”

子曰 :人有颜子之德 ,则有孟子之事功 ,孟子之事功 ,与禹、稷并。

或问 :“孟子何以能知言 ?”子曰 :“譬之坐乎堂上 ,则其辨堂下之声如丝竹也 ;苟杂处乎众言之间 ,群音嚣嚣然 ,己且不能自明 ,尚何暇他人之知乎 ?”

子曰 :孔子为宰 ,为陪臣 ,皆可以行大道 ,若孟子 ,必得宾师之位而后行也。

子曰 :明叔明辨有才气 ,其于世务练习 ,盖美材也 ;其学晚溺于佛 ,所谓日月至焉而已者 ,岂不可惜哉 !

游酢得西铭诵之 ,则涣然于心曰 :“此中庸之理也。”能求于语言之外也。

子曰 :和叔任道 ,风力甚劲 ,而深潜缜密 ,则于与叔不逮。

鲜于侁问曰 :“颜子何以不能改其乐 ?”子曰 :“知其所乐 ,则知其不改。谓其所乐者何乐也 ?”曰 :“乐道而已。”子曰 :“使颜子以道为可乐而乐乎 ,则非颜子矣。”他日 ,侁以语邹浩 ,浩曰 :“吾虽未识夫子 ,而知其心矣。”

或谓 :“佛氏引人入道 ,比之孔子为径直乎 ?”子曰 :“果其径也 ,则仲尼岂固使学者迂曲其所行而难于有至哉 ?故求径途而之大道 ,是犹冒险阻 ,披荆棘 ,以祈至于四达之衢尔。”

孟子曰 :“可以仕则仕 ,可以止则止 ,可以久则久 ,可以

速则速,孔子也,孔子圣之时者也。”知易者莫如孟子矣。孟子曰:“王者之迹熄而诗亡,诗亡然后春秋作,春秋天子之事也。”知春秋者莫如孟子矣。

子曰:孔子之道,著见于行,如乡党之所载者,自诚而明也;由乡党之所载而学之,以至于孔子者,自明而诚也;及其至为,一也。

子曰:闻善言则拜者,禹之所以为圣也;以能问于不能者,颜子之所以为贤也。后之学者,有一善则充然而自足,哀哉!

或问:“舜不告而娶,为无后也,而与拂父母之心孰重?”子曰:“非直不告也,告而不可,然后尧使之娶耳。尧以君命命瞽瞍,舜虽不告,尧固告之矣。在瞽瞍不敢违,而在舜为可娶也,君臣父子夫妇之道,于是乎皆得。”曰:“然则象将杀舜,而尧不治焉,何也?”子曰:“象之欲杀舜,无可见之迹,发人隐慝而治之,非尧也。”

子曰:伊尹之耕于莘,传说之筑于岩,天下之事,非一一而学之,天下之贤才,非人人而知之也,明其在我者而已。

子曰:董子有言:“仁人正其谊不谋其利,明其道不计其功。”度越诸子远矣。

或问:“陋巷贫贱之人,亦有以自乐,何独颜子?”子曰:“贫贱而在陋巷,俄然处富贵,则失其本心者众矣。颜子箪瓢由是,万钟由是。”

子曰:“有学不至而言至者,循其言可以入道。”门人曰:“何谓也?”子曰:“‘真积力久则入’,荀卿之言也;‘优而柔之,使自求之,厌而饫之,使自趋之,若江河之浸,膏滓之润,

涣然冰释，怡然理顺，杜预之言也；‘思之思之，又重思之，思而不通，鬼神将通之，非鬼神之力也，精诚之极也’，管子之言也。此三者，循其言皆可以入道，而三子初不能及此也。”

子曰：孔子教人，各因其才，有以文学入者，有以政事入者，有以言语入者，有以德行入者。

子曰：老氏之言杂权诈，秦愚黔首，其术盖有所自。

或问：“高宗之于传说，文王之于太公，知之素矣，恐民之未信也，故假梦卜以重其事。”子曰：“然则是伪也，圣人无伪。”

子曰：盟可用，要之则不可用。要而盟，与不盟同。使要盟而可用，则卖国背君，亦可要也。是故孔子舍蒲人之约，而卒适卫。”

子曰：颜子之怒在物而不在己，故不迁。

子曰：仲尼之门，不仕于大夫之家，惟颜、闵、曾子数人而已。

或问：“小白、子纠孰长？”子曰：“小白长。”“何以知之？”子曰：“汉史不云乎？齐威杀其弟，盖古之传者云尔。有如子纠兄也，管仲辅之为得正，小白既夺其国而又杀之，则管仲之于威公，乃不与同世之仇也。若计其后功而与其事威，圣人之言，无乃甚害于义，而启后世反复不忠之患乎？”

子曰：生而知之者，谓理也，义也；若古今之故，非学不能知也。故孔子问礼乐，访官名，而不害乎生知也。礼乐官名，其文制有旧，非可凿知而苟为者。

子曰：人所不可能者，圣人不为也。或曰：周公能为人臣

所不能为，陋哉斯言也！

子曰：荀子谓博闻广见可以取道，欲力行尧、舜之所行，其所学皆外也。

子曰：工尹商阳追吴师，既及之，而曰“我朝不坐，宴不与，杀三人足以反命。”夫商阳惟当致力君命，而乃行私情于其间，慢莫甚焉，孔子盖不与也。其曰杀人之中又有礼焉，盖记礼者之谬也。

子曰：曾子易箦之际，志于正而已矣，无所虑也；与行一不义、杀一不辜而得天下不为者，同心。

子曰：孔子之道，得其传者，曾子而已矣。时门弟子才辨明智之士非不众也，而传圣人之道者，乃质鲁之人也。观易箦之事，非几于圣者不足以臻此。继其传者，有子思，则可见矣。

刘安节问：“孔子未尝以仁许人，而称管仲曰‘如其仁’，何也？”子曰：“阐幽之道也。子路以管仲不死于子纠为未仁，其言仲者小矣，是以圣人推其有仁之功。或抑或扬，各有攸当，圣人之言类如此，学者自得可也。”

子曰：在邦家而无怨，圣人发明仲弓，使之知仁也。然在家而有怨者焉，舜是也；在邦而有怨者焉，周公是也。

子曰：尧、舜、孔子，语其圣则不异，语其事功则有异。

子曰：象忧喜，舜亦忧喜，天理人情之至也。舜之于象，周公之于管叔，其用心一也。管叔初未尝有恶，使周公道度其兄将畔而不使，是诚何心哉？惟管叔之畔，非周公所能知也，则其过有所不免矣。

子曰：齐王欲养弟子以万钟，使夫国人有所矜式，其心

善矣 ,于孟子有可处之义也 ,然时子以利诱孟子门人 ,故孟子曰 :“我非欲富也 ,如其欲富 ,则辞十万而受万乎 ?”故当知孟子非不肯为国人矜式者 ,特不可以利诱耳。

子曰 :不已则无间 ,天之道也 ;纯则不二 ,文王之德也。文王其犹天欤 !

或问 :“庄周何如 ?”子曰 :“其学无礼无本 ,然形容道理之言 ,则亦有善者。”

子曰 :世之博闻强识者众矣 ,其终末有不入于禅学者。特立不惑 ,子厚、尧夫而已 ,然其说之流 ,亦未危于有弊也。

子曰 :瞻之在前 ,未能及也 ;忽焉在后 ,则又过也。其差其微 ,其失则有过不及之异。是微也 ,惟颜子知之 ,故兴卓尔之叹也。

或问 :“后世有作 ,虞帝弗可及 ,何也 ?”子曰 :“譬之于地 ,肇开而种之 ,其资毓于物者 ,如何其茂也 !久则渐磨矣。虞舜当未开之时 ,及其聪明 ,如此其盛 ,宜乎后世莫能及也。胡不观之 :有天地之盛衰 ,有一时之盛衰 ,有一月之盛衰 ,有一辰之盛衰 ,一国有几家 ,一家有几人 ,其荣枯休戚未有同者 ,阴阳消长 ,气之不齐 ,理之常也。”

子曰 :知之既至 ,其意自诚 ,其心自正。颜子有不善未尝不知 ,知之至也 ;知之至 ,是以未尝复行 ,有复行焉者 ,知之不至耳。

子曰 :善恶皆天理 ,谓之恶者 ,或过或不及。无非恶也 ,杨、墨之类是也。

明道十五六时 ,周茂叔论圣道之要 ,遂厌科举 ,慨然欲为道学 ,而未知其方也。及泛滥于诸家 ,出入于释、老者几

十年 ,反求诸六经 ,而后得之。

明道志康节之墓曰 :“先生少时 ,自雄其才 ,慷慨有大志。既学 ,力慕高远 ,谓先王之事为可必致。及其学益老 ,德益邵 ,玩心高明 ,观天地运化 ,阴阳消长 ,以达乎万物之变 ,然后颓然乎顺 ,浩然乎归。德气粹然 ,望之可知其贤 ,然不事表暴 ,不设防畛 ,正而不谅 ,通而不污 ,清明坦夷 ,洞彻中外。其与人言 ,必依于孝弟忠信 ,乐道人之善 ,而未尝及其恶。故贤者乐其德 ,不肖者服其化 ,所以厚风俗 ,成人才之功亦多矣。昔七十子学于仲尼 ,其传可见者 ,惟曾子所以告子思 ,而子思所以授孟子者耳。其余门人 ,各以其才之所宜为学 ,虽同尊圣人 ,所因而入者 ,门户则众矣。况后此千有余岁 ,师道不立 ,学者莫知所从来。独先生之学 ,得之于李挺之 ,挺之得之于穆伯长 ,推其源流 ,铎有端绪。今李、穆之言及其行事 ,概可见也 ,而先生纯一不杂 ,汪洋高大 ,乃其所自得者多矣。然而名其学者 ,岂所谓门户之众 ,各有所因而入者与 ?语成德者 ,昔难其居。若先生之道 ,以其所至而论之 ,可谓安且成矣。”

伯淳既没 ,公卿大夫议以“明道先生”号之。子为之言曰 :“周公死 ,圣人之道不行 ;孟轲死 ,圣人之学不传。道不行 ,百世无善治 ;学不传 ,千载无真儒。无善治 ,士犹得以明夫善治之道 ,以淑诸人 ,以传诸后 ;无真儒 ,则天下贸贸焉莫知所之 ,人欲肆而天理灭矣。先生生千四百年之后 ,得不传之学于遗经 ,天不慙遗 ,哲人早世。学者于道 ,知所响 ,然后见斯人之为功 ;知所至 ,然后见斯名之称情。山可夷 ,谷可堙 ;‘明道’之名 ,亘万古而长存也。”

君臣篇

子曰：人君欲附天下，当显明其道，诚意以待物，恕己以及人，发政施仁，使四海蒙其惠泽可也。若乃暴其小惠，违道干誉，欲致天下之亲己，则其道狭矣。非特人君为然也，臣之于君，竭其忠诚，致其才力，用否在君而已，不可阿谀逢迎，以求君之厚己也。虽明友亦然，修身诚意以待之，疏戚在人而已，不可巧言令色，曲从苟合，以求人之与己也。虽乡党亲戚亦然。

子曰：君道以人心悦服为本。

子曰：君臣朋友之际，其合不正，未有久而不离者。故贤者顺理而安行，智者知几而固守。

子曰：君子有为于天下，惟义而已，不可则止，无苟为，亦无必为。

子曰：止恶当于其微，至盛而后禁，则劳而有伤矣。君恶既甚，虽以圣人救之，亦不免拂违也。民恶既甚，虽以圣人治之，亦不免于刑戮也。

子曰：人臣以忠信善道事其君者，必违其所蔽，而因其所明，乃能入矣。虽有所蔽，亦有所明，未有冥然而皆蔽者也。古之善谏者，必因君心所明，而后见纳。是故许直强果者，其说多忤；温厚明辩者，其说多行。爱戚姬，将易嫡庶，是其所蔽也；素重四老人之贤而不能致，是其所明也。四老人之力，孰与夫公卿及天下之心？其言之切，孰与周昌、叔孙通也？高祖不从彼而从此者，留侯不攻其蔽而就其明也。赵王太后爱其少子长安君，不使为质于齐，是其所蔽也；爱之

欲其富贵久长于齐 ,是其所明也。左师触龙所以导之者 ,亦因其明尔 ,故其受命如响。夫教人者 ,亦如此而已。

子曰 :小人之于君 ,能深夺其志 ,未有由显明以道合者。

子曰 :王者奉若天道 ,动无非天者 ,故称天王 ,命则天命也 ,讨则天讨也。尽天道者 ,王道也。后世以智力持天下者 ,霸道也。

子曰 :人臣身居大位 ,功盖天下 ,而民怀之 ,则危疑之地也。必也诚积于中 ,动不违理 ,威福不自己出 ,人惟知有君而已 ,然后位极而无逼上之嫌 ,势重而无专权之过。斯可谓明哲君子矣 ,周公、孔明其人也。郭子仪有再造社稷之功 ,威震人主 ,而上不疑之也 ,亦其次欤 !

张子厚再召如京师 ,过子曰 :“ 往终无补也 ,不如退而间居 ,讲明道义 ,以资后学 ,犹之可也。”子曰 :“ 何必然 ?义当往则往 ,义当来则来耳。”

子曰 :刚健之臣事柔弱之君 ,而不为矫饰之行 ,鲜矣。夫上不之交 ,不诚而以伪也 ,其能久相有乎 ?

或问 :“ 升卦有大臣之事乎 ?”子曰 :“ 道何所不在 ?”曰 :“ 大臣而犹升也 ,则何之矣 ?”子曰 :“ 上则升君于道 ,下则升贤于朝 ,已则止其分耳 ,分则当止而德则当升也。尽是道者 ,文王也。”

子曰 :士有志在朝廷而才不足者 ,有才可以济而诚不至者。诚苟至焉 ,正色率下 ,则用之天下治矣。

刘安节问 :“ 赐鲁天子礼乐以祀周公 ,可乎 ?”子曰 :“ 不可。人臣而用天子之所用 ,周公之法乱矣。成王之赐 ,伯禽之受 ,皆过也。王氏谓人臣有不能为之功 ,而周公能之 ,故

赐以人臣不能用之礼乐 非也。人臣无不能为之功 周公亦尽其分耳。人臣所当为者而不为 则谁为之也？事亲若曾子可也 其孝非过乎子之分也 亦免责而已。臣之于君 犹子之于父。苟不尽其责之所当为 则事业何自而立？而谓人臣有不能为之功 是犹曰人子有不能为之孝也 而可乎？后世有恃功责报而怏怏于君者 必此之言夫！”

子曰：当为国之时 既尽其防虑之道矣 而犹不免 则命也。苟唯致其命 安其然 则危塞险难无足以动其心者 行吾义而已 斯可谓之君子。

子曰：君子之处高位也 有拯而无随焉 在下位也 则有当拯 有当随焉。

或问：“为官僚而言事于长 理直则不见从也 则如之何？”子曰：“亦权其轻重而已。事重于去则当去 事轻于去则当留 事大于争则当争 事小于争则当已。虽然 今之仕于官者 其有能去者 必有之矣 而吾未之见也。”

范公为谏官 尝谏上曰：“今欲富国强兵 将可以为？”子闻之 曰：“野哉！乌足以格其君？周礼所记 亦有强富之术 惟孟子为梁惠王言利之不可为 至于不夺不餒 言兵之不可用 至于及其所爱也 庶乎其可矣。”

子曰：凡谏说于君 论辩于人 理胜则事明 气忿则招拂。

子曰：臣贤于君 则辅君以所不能 伊尹之于太甲 周公之于成王 孔明之于刘禅是也。臣不及君 则赞助之而已。

子曰：君子之事君也 不得其心 则尽其诚以感发其志而已 诚积而动 则虽昏蒙可开也 虽柔弱可辅也 虽不正可正也。古之人 事庸君常主而克行其道者 以己诚上达 而

其君信之之笃耳。管仲之相威公，孔明之辅后主是也。

或问：“陈平当王诸吕时，何不谏？”曰：“王陵廷争不从，则去其位。平自意复谏者，未必不激吕氏之怒也。夫汉初君臣，徒以智力相胜，胜者为君，其臣之者非心说而臣事之也。当王诸吕时，而责平等以死节，庸肯苟死乎？”

子曰：“士方在下，自进而干君，未有信而用之者也。古之君子，必待上致敬尽礼而后往者，非欲崇己以为大也，盖尊德乐道之诚心，不如是不足与有为耳。

或谓：“屯之九五曰‘屯其膏’，然则人君亦有屯乎？”子曰：“非谓其名位有损也，号令有所不行，德泽有所不下，威权去己而不识所收，如鲁昭公、高贵乡公是也。或不胜其忿，起而骤正之，则致凶之道。其惟盘庚、周宣乎！修德用贤，追先王之政，而诸侯复朝焉，盖以道驯致，不以暴为之也。若唐之僖宗、昭宗是也，恬然不为，至于屯极，则有亡而已。”

昔有典选，其子当迁官，而固不之迁者，其心本自以为公，而不知乃所以为私也。或曰：“古者直道而行，于嫌有所不必避，后世人伪竞生，是以不免耳。”

子曰：“非无时也，时者人之所为，盖无其人耳。”

子曰：“择才而用，虽在君，以身许国，则在己。道合而后进，得正则吉矣。汲汲以求遇者，终必自失，非君子自重之道也。故伊尹、武侯救世之心非不切，必待礼而后出者以此。”

子曰：“事君者，知人主不当自圣，则不为谄谀之言；知人臣义无私交，则不为阿党之计。”

或问：“臣子加谥于君父，当极其美，有诸？”曰：“正终大事也，加君父以不正之谥，知忠孝者不为也。”

子曰：人臣之义，位愈高而思所以报国者当愈勤。饥则为用，饱则飞去，是以鹰犬自期也，曾是之谓爱身乎？

或谓：“礼局设官，地清而职闲，可居也。”子曰：“朝廷举动有一违礼，则礼官当任其责，安得谓之闲？”

或曰：“未有大臣如介甫得君者。”子曰：“介甫自知之。其求去自表于上曰：‘忠不足取信，事事待于自明，使君臣之契果深，而有是言乎？’”

子曰：君贵明，不贵察；臣贵正，不贵权。

子曰：君子不轻天下而重其身，不轻其身而重天下。凡为其所当为，不为其所不可为者而已。

或问：“孔子事君尽礼，而人以为谄。礼与谄异矣，谄何疑于尽礼？”子曰：“当时事君者，于礼不能尽也，故以讥圣人。非孔子而言，必曰‘小人以为谄也’，孔子曰‘人以为谄’而已。圣人道大德宏，故其言如此。”

子进讲至“南容三复白圭”，中侍谓讲至南字，请隐之，子不听。讲毕进曰：“人君居兆人之上，处天下之尊，只惧怕人过为崇奉，以生骄慢之心，此皆近习谄媚以养之耳。昔仁宗之世，宫嫔谓正月为初月，易蒸饼曰炊饼，皆此类，天下至今以为非。嫌名旧名，请勿复讳也。”翼日，孙觉讲曰“子畏于正”，子曰：“以讳之故，独无地名可称也，谓畏于正，此何义也？”

司马温公、吕申公、韩康公上子行义于朝，遂命以官，典西都之教，子辞不听，又辞曰：“上嗣位之初，方图大治，首拔

一人于畎亩之中,宜得英材,使天下耸动,知朝廷之急贤也。今乃官使庸常之人,则天下何望?后世何观?朝廷之举何为?臣之受也何义?臣虽至愚,敢贫宠禄以速戾于厥躬?是以罔虞刑威,而必尽其说。愿陛下广知人之明以照四方,充取臣之心以求真贤,求之以其方,待之以其道,虽圣贤亦将为陛下出矣,况如臣者,何足道哉?”又不听而召之至京师,且使校仇馆阁。子以布衣造朝也,则曰:“草莱之臣蒙召而至,未见君,先受命,非礼也。”既见于庭,又命之陞对,遂有讲筵之除。子退而上疏曰:“知人则哲,尧、舜所难。臣进对于顷刻之间,陛下见臣何者而遽加擢任也?今之用臣,盖非常之举,必将责其报效,此天下之所观听也。苟或不然,则失望于今,而貽笑于后,可不谨哉?臣请有所言焉。古之人君,守成业而致盛治者,莫如周成王,其所以成德,则由乎周公。周公之辅成王也,幼而习之,所见必正事,所闻必正言,左右前后皆正人,故习与性长,化与心成。今陛下春秋方富,辅养之道不可不至也。所谓辅养之道,非谓告诏以言,过而后谏也,尤在涵养熏陶之而已矣。今夫一日之间,接贤士大夫之时多,亲寺人宦官之时少,则气质自化,德器自成。臣欲谨选贤德之士,以侍劝讲,讲读既罢,常留以备访问,从容燕语,不独渐磨德义,至于人情物态,稼穡艰难,日积既久,自然通达,比之深处宫闱,为益多矣。夫传德义者,在乎防闻见之非,节嗜欲之过;保身体者,在乎适起居之宜,存畏谨之心。故左右近侍,宜选老成重厚小心之人;服饰器用,皆须朴实之物,俾华巧靡丽不至于前,浅俗之言不入于耳。凡动作言语,必使劝讲者知之,庶几随事箴规,应

时谏正。调护圣躬 ,莫过乎此矣。人君居崇高之位 ,持威福之柄 ,百官畏惧而莫敢仰视 ,万方崇举而所欲必得 ,苟非知道畏义 ,所养如此 ,其惑可知。则中常之君 ,无不骄肆 ;英明之主 ,自然满假。此古今同患 ,治乱所由也。所以周公告成王 ,称前王之德 ,以寅畏祗惧为首云。夫儒者得以经术进说于人君 ,言听则志行 ,自昔抱道之士 ,孰不愿之 ? 顾恨弗获。然自古君臣道合 ,靡不由至诚感通 ,信以发志。臣也道未行于室家 ,善未孚于乡党 ,而何足以动人主之心乎 ? 苟不度其诚之未至 ,而姑善辞说于进退之间 ,为一时之观则可矣 ,必欲通于神明 ,光于四海 ,久而无敎 ,臣知其不可也。是以欲进而思义 ,喜时而愧己。夫海宇至广 ,贤俊非一人 ,愿博谋群臣 ,旁加收择 ,期得出类之贤 ,置诸左右 ,辅成圣德 ,则为宗社生灵之福矣。”久之 ,意有不合 ,上书太后曰 :“ 臣鄙人也 ,少不喜进取 ,以读书求道为事 ,于兹几三十年。昔在两朝 ,累为当途者荐扬。臣于是时 ,自顾道学之不足 ,不愿仕也。及上嗣位 ,陛下临朝 ,大臣仰体求贤愿治之心 ,搜扬岩穴 ,首及微臣。以为 :召而不往 ,子思、孟轲则可 ,盖二人者处宾师之位 ,不往所以规其君也 ;如臣微贱 ,食土之毛而为王民 ,召而不至 ,则邦有常宪矣。是以奔走承命 ,甫至阙廷之外 ,又有馆职之除 ,方且表辞 ,遂蒙赐对。臣于是时 ,尚未有意于仕也。进至帘陛 ,咫尺天光 ,未尝一言及于朝政。陛下视臣 ,岂求进者哉 ? 既而亲奉玉音 ,擢置经筵 ,事出望外 ,惘然惊惕。臣于斯时 ,虽以不才而辞 ,然许国之心已萌矣。辞不获命 ,于是服勤厥职。夫性朴而言拙 ,臣之所短也。若夫爱上之心 ,事上之礼 ,告上之道 ,则不敢不尽也。陛下心

存至公,躬行大道,开纳忠言,委用耆德,直欲举太平,不止于因循苟安而已。苟能日谨一日,天下之事,诚不足虑。而方今所谓至急,为长久之计,则莫若辅养上德。历观前古,成就幼主,莫备于周公,为万世之法。愿陛下扩高世之见,以圣人之言为必可信,以先王之道为必可行,勿狃滞于近规,勿迁惑于众口,然后知周公诚不我欺也。考之立政之书,其言常伯常任之尊,与缀衣虎賁之贱,同以为戒,要在得人,以为知恤者鲜也。终篇反覆,惟此一事而已。夫仆臣正厥后,克圣左右,侍御仆从,罔匪正人,旦夕承弼,然后起居出入无违礼也,发号施令无不善也。后世不复知此,以谓人主就学,所以涉书史览古今也。夫此一端而已,苟曰如是而足,则能文宫人可以备劝讲,知书内侍可以充辅导,又何必置官设职,求贤德之士哉?自古帝王才质,鲜不过人,然完德有道之君至少,其故何哉?皆辅养不得其道,而势位使之然也。臣服职以来,六侍宸御,但见诸臣拱手默坐,当讲说者林立案傍,解释数行,则已肃退。如此,虽弥年积岁,所益几何也?亦已异于周公辅成王之道矣。或以谓上方幼冲宜尔者,不知本之论也。古之人,自能食能言而教之。是故大学之法,以预为先。盖人之幼也,智愚未有所主,则当以格言至论,日陈于前,盈耳充腹,久自安习,若固有之者,日复一日,虽有谗说摇惑,不能入也。若为之不预,及乎稍长,私虑偏好生于内,众口辩言铄于外,欲其纯全,不可得已。故所急在先,而不忧其太早也。或又曰:“圣上天资至美,自无违道,则尤非也。莫圣于禹,而益以丹朱傲游慢虐为之戒,禹岂不知是也?以唐太宗之聪睿,躬历艰难,力平祸乱,年

亦长矣 ,其始也 ,恶隋炀帝之侈丽 ,毁其层观 ,未六七年 ,乃欲治乾阳殿矣。人心奚常之有 ? 所以圣贤处崇高之位 ,当盛明之际 ,不忘规戒 ,为虑至深远也。况幼冲之君 ,而可懈于闲邪拂违之道乎 ? 夫开发之道有方 ,而朋习之益至切。夫学悦而后入 ,宜使上心泰而体舒 ,然后有所悦择。今也前对大臣 ,动虞违谬 ,一言之出 ,史必书之 ,非所以逊人主之志而乐于学也。凡侍讲读 ,皆使兼视他职 ,比于辅导 ,则弗专矣。夫告于人者 ,非积其诚意则不能感发。古人以蒲卢喻教 ,谓以诚化也。今夫钟 ,怒而击之则声武 ,悲而击之则声哀。诚意之入也 ,其于人亦犹是矣。若使营营于职事 ,纷纷于心思 ,及至上前 ,然后责功于简册 ,望化于颊舌 ,不亦浅乎 ? 道衰学废 ,世不得闻此言也久矣。虽闻之 ,必笑之 ,以为迂且诞也。陛下高识远见 ,当蒙鉴采。圣学不传 ,臣幸得之于遗经 ,不自量度 ,方且区区驾其说于学以示天下后世 ,不虞幸会 ,得备讲说于人主之侧。诚使臣得以所学上沃帝听 ,则圣人之道有可行之望 ,岂特臣之幸哉 ? ”

神宗首召伯淳 ,首访致治之要。子对曰 : “ 君道稽古正学 ,明善恶之归 ,辨忠邪之分 ,晓然趋道之至正 ,君志定而天下之治成矣。 ” 上曰 : “ 定志之道何如 ? ” 子对曰 : “ 正心诚意 ,择善而固执之也。夫义理不先定 ,则多听而易惑 ;志意不先定 ,则守善而或移。必也以圣人之训为必当从 ,以先王之治为必可法 ,不为后世驳杂之政所牵滞 ,不为流俗因循之论所迁改 ,信道极于笃 ,自知极于明 ,去邪勿疑 ,任贤勿贰 ,必期政治如三代之隆而后已也。然患常生于忽微 ,而志亦戒乎渐习。故古之人君 ,虽从容燕间 ,必有诵训箴谏 ,左右前后 ,

罔匪正人 ,辅成德业。臣愿尊礼老成 ,访求儒学之士 ,不必劳以官职 ,俾日亲便座 ,讲论道义 ,又博延俊彦 ,陪侍法从 ,朝夕延见 ,讲磨治体 ,则睿智益明 ,不献允塞矣。今四海靡靡 ,日益偷薄 ,末俗晓晓 ,无复廉耻 ,盖亦尊德乐义之风未孚 ,而笃诚忠厚之化尚郁也。惟陛下稽圣人之训 ,法先王之治 ,体乾刚健而力行之 ,则天下之幸。”上嘉纳焉。

明道告神宗曰 :“人生当防未萌之欲。”上拱手前坐曰 :“当为卿戒之。”因论人才。上曰 :“朕未之见也。曰 :“陛下奈何轻天下士 ?”上耸然曰 :“朕不敢。”明道之未为台谏也 ,察荆公已信用矣 ,明道每进见 ,必陈君道以至诚仁爱为本 ,未尝一言及功利。上始疑其迂阔 ,而礼貌不少替也。一日 ,极论治道 ,上敛容谢曰 :“此尧、舜之事也 ,朕何敢当 ?”明道愀然曰 :“陛下此言 ,非天下之福。”上益敬之。荆公书策漫行 ,子意多不合 ,令出有不便者 ,即论奏之 ;其尤有益 ,则论大臣不同心 ,谓小臣预大计 ,谓青苗收二分之息 ,谓鬻祠部度牒良民为僧 ,谓民情怨咨而公论壅遏 ,谓兴利之臣日进而尚德之风浸衰 ,上不敢用 ,子遂以罪去。

明道补外官人辞 ,上犹眷眷问政。他日 ,明道曰 :“当是时 ,吾不能感动君心 ,顾吾学未至 ,德未成也。虽然 ,河滨之人捧土塞孟津 ,亦复可笑。人力不胜 ,以至于今 ,岂非命哉 !”

心性篇

刘安节问 :“心有限量乎 ?”曰 :“天下无性外之物 ,以有限量之形气用之 ,不以其道 ,安能广大其心也 ?心则性也 ,在天为命 ,在人为性 ,所主为心 ,实一道也。通乎道 ,则何限

量之有？必曰有限量，是性外有物乎？”

子曰：耳目能视听而不能远者，气有限也。心无远近。

子曰：占出于自然之理，声发于自然之气。听声者知其资之善恶，善卜者知其人之姓氏，是一道也。

子曰：论性而不及气，则不备；论气而不及性，则不明。

子曰：冲漠无朕，而万象森然，未应不为先，已应不为后。如百寻之木，本根枝叶则一气也。若曰高明之极，无形可见，必也形诸轨辙之间，非也。高明之极，轨辙之间，皆一贯耳。

子曰：见闻之知，乃物交而知，非德性所知。德性所知，不待于闻见。

子曰：告子言生之谓性，通人物而言之也。孟子道性善，极本原而语之也。生之谓性，其言是也。然人有人之性，物有物之性，牛有牛之性，马有马之性，而告子一之，则不可也。使孟子不申问，告子不嗣说，乌知告子之未知义，孟子为知言？

子曰：凡物既散则尽，未有能复归本原之地也。造化不穷，盖生气也。近取诸身，于出入息气见阖辟往来之理。呼气既往，往则不返，非吸既往之气而后为呼也。

子曰：上天之载，无声无臭之可闻，其体则谓之易，其理则谓之道，其命在人则谓之性，其用无穷则谓之神，一而已矣。

或问：“性与天道，是诚不可得而闻乎？”子曰：“可自得之，而不可以言传也。”他日，谢良佐曰：“子贡即夫子之文章而知性与天道矣，使其不闻，又安能言之？夫子可谓善言，

子贡可谓善听。”

子曰：“人心必有所止，无止则听于物，惟物之听，何所往而不妄也？”或曰：“心在我，既已入于妄矣，将谁使之？”子曰：“心实使之。”

子曰：视听言动，身之用也。由中而应乎外，制乎外所以养其中也。

子曰：心本至虚，必应物远迹也。蔽交于前，其中则迁。故视听言动，必复于礼，制于外所以安其中也，久则诚矣。

张子曰：“性通极于无，气其一物尔。命同稟于性，遇其适然尔。力行不至，难以语性，可以言气；行同报异，难以语命，可以言遇也。”或问：“命与遇异乎？”子曰：“遇不遇即命也。”曰：“长平死者四十万，其命齐乎？”子曰：“遇白起则命也。有如四海九州之人，同日而死也，则亦常事尔。世之人以为是骇然耳，所见少也。”

或问：“韩文公、扬雄言性如何？”子曰：“其所言者才耳。”

或问：“尽心之道，岂谓有惻隐之心而尽乎惻隐，有羞恶之心而尽乎羞恶也哉？”子曰：“尽则无不尽，苟一一而尽之，乌乎而能尽？”

韩侍郎曰：“凡人视听言动，不免幻妄者，盖性之不善也。”子哂之曰：“谓性不善者，则求一善性而易之，可乎？”

子曰：君子虑及天下后世，而不止乎一身者，穷理而不尽性也。小人以一朝之忿，曾身之不遑恤，非其性之尽也。

子曰：天人无二，不必以合言，性无内外，不可以分语。

子曰：理与心一，而人不能会为一者，有己则喜自私，私则万殊，宜其难一也。

子曰：气质沈静，于受学为易。

子曰：志御气则治，气役志则乱。人忿欲胜志者有矣，以义理胜气者鲜矣。

王介甫曰：“因物之性而生之，直内之敬也；成物之形而不可易，方外之义也。”子曰：“信斯言也，是物先有性，然后坤因而生之，则可乎？”

子曰：动以人则妄，动以天则无妄。

子曰：言愈多，于道未必明，故言以简为贵。

子曰：不知性善，不可以言学；知性之善而以忠信为本，是曰“先立乎其大者”也。

或曰：“穷理，智之事也；尽性，仁之事也；至于命，圣人之事也。”子曰：“不然也。诚穷理，则性命皆在是。盖立言之势，不得不云尔也。”

子曰：有为不善于我之侧而我不见，有言善事于我之侧而我闻之者，敬也，心主于一也。

或曰：“惟闭目静坐，为可以养心。”子曰：“岂其然乎？有心于息虑，则思虑不可息矣。”

子曰：人之知识未尝不全，其蒙者犹寐也，呼而觉之，斯不蒙矣。

子曰：有得无得，于其心气验之：裕然而无不充悦者，实有得也；切切然心劳而气耗，谓己有得，皆揣度而知之者也。

子曰：所守不约，则泛然而无功。约莫如敬。

子曰：守之必严，执之必定，少怠而纵之，则存者亡矣。

子曰：义理客气，相为消长者也。以其消长多寡，而君子小人之分，日以相远矣。

子曰：公则同，私则异，同者天心也。

或问：“人有耻不能之心，可乎？”子曰：“耻不能而为之，可也；耻不能而隐之，不可也。至于疾人之能，又大不可也。若夫小道曲艺，虽不能焉，君子不耻也。”

或问：“君子存之，何所存也？”子曰：“存天理也。天理未尝亡，而庶民则亡之者众矣。”

或问：“志乎道，而玩之不乐，居之不安，何也？”子曰：“无乃助之长欤？”

子曰：人莫不知命之不可迁也，临患难而能不惧，处贫贱而能不变，视富贵而能不慕者，吾未见其人也。

或问敬忠孚信之别。子曰：“一心之谓敬，尽心之谓忠，存之于中之谓孚，见之于事之谓信。”

子曰：自得而动者，犹以手举物，无不从也。虑而后动者，犹以物取物，有中有不中矣。

或问：“人情本明，其有蔽，何也？”子曰：“性无不善，其偏蔽者，由气稟清浊之不齐也。”

子曰：德性云者，言性可贵也。性之德，言性所有也。

张子曰：“太虚至清，清则无碍，无碍故神。反清则浊，浊则有碍，碍则形窒矣。”子曰：“神气相极，周而无余。谓气外有神，神外有气，是两之也。清者为神，浊者何独非神乎？”

或问：“独处夜行而多惧心，何也？”子曰：“烛理不明也。明理则知所惧者皆妄，又何惧矣？知其妄而犹不免者，气不充也，敬不足也。”

子曰：以私己为心者，枉道拂理，谄曲邪佞，无所不至，不仁孰甚焉！

子曰：“尽性至命，必本于孝弟。穷神知化，由通于礼乐。”刘安节问曰：“孝弟之行，何以能尽性至命也？”子曰：“世之言道者，以性命为高远，孝弟为切近，而不知其一统。道无本末精粗之别，洒扫应对，形而上者在焉。世岂无孝弟之人？而不能尽心至命者，亦由之而弗知也。人见礼乐坏崩，则曰礼乐亡矣，然未尝亡也。夫盗贼，人之至不足道者也，必有总属，必有听顺，然后能群起，而谓礼乐一日亡，可乎？礼乐无所不在，而未尝亡也，则于穷神知化乎何有？”

子曰：未有不能体道而能无思者，故坐忘则坐驰，有忘之心，是则思而已矣。

或问：“性之成形，犹金之为欬？”子曰：“气比之金可也，不可以比性。”

子曰：言不足以得意，得意则言可忘矣。非心自得之，终非己物。

子曰：泛乎其思之，不如守约。思则来，舍则去，思之弗熟也。

子曰：天德云者，谓所受于天者未尝不全也。苟无污坏，则直行之耳。或有污坏，则敬以复之耳。其不必治而修，则不治而修，义也，其必治而修，则治而修，亦义也。其全天德一也。

或问：“性善而情不善乎？”子曰：“情者性之动也，要归之正而已，亦何得以不善名之？”

子曰：受于天之谓性，稟于气之谓才。才有善否，由气稟有偏正也。性则无不善。能养其气以复其正，则才亦无不善矣。

或问：“赤子之心与圣人之心何以异？”子曰：“赤子之心，已发而去道未远也。圣人之心，如明镜，如止水。”

或问志意之别。子曰：“志自所存主言之，发则意也。发而当，理也；发而不当，私也。”

子曰：弘而不毅，则难立；毅而不弘，则无以居之。

杨迪言于子曰：“心迹，固夫子以为无可判之理，迪也疑焉。”子曰：“然则舜同象之忧喜，孟子不以为伪，即是宜精思以得之，而何易言也。”

子曰：与叔昔者之学杂，故常以思虑纷扰为患，而今也求所以虚而静之，遂以养气为有助也。夫养气之道，非槁形灰心之谓也。人者生物也，不能不动，而欲槁其形；不能不思，而欲灰其心；心灰而形槁，则是死而已也。其从事于敬以直内，所患则亡矣。

游酢曰：“能戒谨于不睹不闻之中，则上天之载，可循序而进矣。”子曰：“是则然矣。虽然，其序如之何？循之又如何也？荀卿曰：‘始乎为士，终也为圣’，其言是也，而曰‘性者恶也，礼者伪也’，然则由士而圣人者，彼亦不知其所循之序矣。可不深思而谨择乎？”

子曰：有能全体此心，学虽未尽，但随分以应事物，虽不中不远矣。

子曰：西北与东南，人材不同，气之厚薄异也。

或问：“心有存亡乎？”子曰：“以心无形体也，自操舍言之耳。夫心之所存，一主乎事，则在此矣。”子因以目视地曰：“过则无声臭矣。其曰放心者，谓心本善而流于不善是放也，心则无存亡矣。”

子曰：佛者平居高谈，自谓见性得尽，至其应物处事，则有惘然不知者，是实未尽所得也。

或问：“有言求中于喜怒哀乐未发之前可也。”子曰：“求则是有思也，思则是已发也。”“然则何所据依，何以用功哉？”子曰：“存养而已矣。及其久也，喜怒哀乐之发，不期中而自中矣。”

子曰：不欲则不惑，惑者由有所欲也。欲，非必盘乐也，心有所向，无非欲也。

或曰：“心未有所感之时，何所寓也？”子曰：“莫知其乡，何为而求所寓？有寓，非所以言心也，惟敬以操之而已。”

子曰：邪说虽炽，终不能胜正道，以人之秉彝不可亡也。然亦恶其善惑人心，是以孟子欲正人心，息邪说。

子曰：人必有仁义之心，然后仁义之气粹然达于外。

子曰：善恶云云者，犹杞柳之论也。善恶混云者，犹湍水之说也。

子曰：人性果恶耶，则圣人何为能反其性，以至于斯也？

子曰：受命于天，或者服饵致寿，是天命而可增益也。

子曰：卜筮将以决疑也。今之人独计其一身之穷通而已，非惑夫？

子曰：君子以识为本，行次焉。今有人，力能行之，而识不足以知之，则有异端之惑，将流荡而不知反，好恶失其宜，是非乱其真，虽有尾生之信，曾子之孝，吾弗贵也。

子厚曰：“必有事焉而勿正心，勿忘勿助长者，其入神之奥乎！学者欲以思虑求之，既以自累其心于不神矣，乌得而求之哉？”子曰：“有所事，乃有思也，无思则无事矣。孟子于

是论养气之道 ,而未遽及夫神也。”子厚曰 :“ 勿忘者 ,亦不舍其灵明 ,善应之耳。”子曰 :“ 存不舍之心 ,安得谓之灵明 ?”然则其能善乎 ?子曰 :“ 意必固我既亡之后 ,必有事焉 ,此学者所宜尽心也。”

子曰 :夜气之所存者 ,良知也 ,良能也。苟扩而充之 ,化旦昼之所梏 ,为夜气之所存 ,然后有以至于圣人也。

子曰 :甚矣 ,欲之害人也 !人为不善 ,欲诱之也。诱之而不知 ,则至于灭无理而不知反。故目则欲色 ,耳则欲声 ,鼻则欲香 ,口则欲味 ,体则欲安 ,此皆有以使之也。然则何以窒其欲 ?曰思而已矣。觉莫要于思 ,惟思为能窒欲。

子曰 :自性得者皆善也 ,而有仁义礼智之名者 ,以其所施之不同。合而言之 ,一道也。舍而行之 ,是悖理而违道也。而世言道与性者 ,必曰超然眇乎四端之外 ,是亦不学之过也。

子曰 :闻见之知非德性之知 ,德性所知 ,不假闻见。

子曰 :世之人乐其所不当乐 ,不乐其所当乐 ;慕其所不当慕 ,不慕其所当慕 ,皆由不思轻重之分 ,不知求放心而求放鸡犬者也。

子曰 :有一物而相离者 ,如形无影不害其成形 ,水无波不害其为水。有两物而必相须者 ,心无目不能视 ,目无心不能识也。

子曰 :莫大于性 ,小人云者 ,非其性然也 ,自溺于小而已 ,是故圣人闵之。

子曰 :人之性犹器 ,受光于日。佛氏言性 ,犹置器日下 ,倾此于彼尔 ,日固未尝动也。

子曰：心具天德，心有不尽，则于天德不尽，其于知天难矣。

子曰：真元之气，气所由生，外物之气，不得以杂之；然必资物之气而后可以养元气，本一气也。人居天地一气之中，犹鱼之在水，饮食之真味，寒暑之节宣，皆外气涵养之道也。

子曰：神与气未尝相离，不以生存，不以死亡，而佛言有一物不亡而常存，能盗胎夺阴，则无是理也。

子曰：不诚不庄，而曰尽性者，无之。性之德无伪慢，不免乎伪慢者，未尝知其性也。

子曰：体会必以心。谓体会非心，于是有心小性大之说，圣人之心，与天为一。或者滞心于智识之间，故自见其小耳。

或问：“克伐怨欲不行而非仁，同也。”子曰：“无是四者，非仁而何？原宪之问，在于止而不行，未免于有是心也，故曰可以为难而已。盖将以起原宪之问而进之，而宪不能也。”

或问：“君子存之，如何其存也？”子曰：“必有事焉而勿正心，勿忘勿助长，乃存之之道也。”

子曰：无妄，天性也，万物各得其性，一毫不加损矣。

子曰：感而遂通，感非自外也。

子曰：退藏于密者，用之源也。

子曰：人心，私欲也，危而不安；道心，天理也，微而难得。惟其如是，所以贵于精一也。精之一之，然后能执其中，中者极至之谓也。

子曰：“鸢飞戾天，鱼跃于渊，言其上下察也。”此子思开示学者切要之语也。孟子曰：“必有事焉而勿正心，勿忘。”其意亦犹是也。有得于此者，乐则生，生则乌可已也？无得于此者，役役于见闻，知思为机变之巧而已。

子曰：知命者达理也，受命者得其应也。天之应著影响然，得其应者常理也。致微而观之，未有不相应者；自浅狭之所见，则谓其有差矣。天命可易乎？然有可易者，惟其有德者能之。

韩康公曰：“今有人顿然明尽者，子信诸？”子曰：“必也生而知之，然未之见也。凡所贵乎学者，不谓生而知之者也。孟子曰：‘尽其心者，知其性也；存其心，养其性，所以事天也。’言其至也。佛氏于阴阳生死古今，未之识也，而谓得夫形而上者与吾圣人无二致，可乎？人才智愈明，其所陷溺愈深，可不戒乎！”

子曰：学必知自慊之道，有一毫不自慊，则子厚所谓“有外之心，不足以合天心”也。

子曰：率气在志，养气在直内；有私意则馁，无不义则浩然。

子曰：心活则周流无穷，而不滞于一隅。

子曰：质之美者，一明即尽，浊滓浑化，斯与天地同体矣。庄敬持养，抑其次也；及其至，则一也。

或问：“多怒多惊，何也？”子曰：“主心不定也。”

子曰：心尽乎，智周万物；而不尽乎，如死灰。形尽乎，动容周旋；而不尽乎，如槁木。以寂灭湛静为道者，其分远矣。

张子厚问伯淳曰：“定性未能不动，犹累于外物，何也？”子曰：“所谓定者，静亦定，动亦定，无将迎，无内外。苟以物为外，率已而从之，是以性为有内外也。性为随于外，则当其在外时，何者在内也？是有意于绝外诱，而不知性之无内外也。既以内外为二本，则又乌可语定哉？夫天地之常，以其心普万物而无心；圣人之常，以其情顺万事而无情。故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。苟规规于外诱之除，将见灭于东，生于西也。非其日之不足，顾其端无穷，不可得而除也。人之情各有所蔽，故不能适道，其害在于是内而自私也，用智也。自私则不能以有为为应迹，用智则不能以明觉为自然。今以恶外物之心，而求照无物之地，是反鉴而索照也。与其非外而是内，不若内外之两忘也。两忘，则澄然无事矣。无事则定，定则明，明则何物之为累哉？圣人之喜，以物之当喜；圣人之怒，以物之当怒；喜怒不系于心而系于物，圣人未尝绝物而不应也。人之情易发而难制者，惟怒为甚。能以方怒之时，遽忘怒心，而观理之是非，亦可见外诱之不足恶，而于道亦思过半矣。”

人物篇

子曰：万物之始，气化而已。既形气相禅，则形化长而气化消。

子曰：人以累物为患，必以忘物为贤，其失一也。

子曰：物固有是理，因而充长之，不俟乎造为，故曰“益长裕而不设”，设则伪矣。

子曰：观物理，于察己之理明，则无往而不识矣。

子曰：君子循理，故常泰；小人役于物，故多忧戚。

子曰：时者，圣人之所不能为也，而人之智愚，世之治乱，圣人必示以可易之道者，岂徒为教哉？盖有其理也。

子曰：物形有大小精粗之不同，神则一而已。

子曰：物相入则相说，说则相入。说以正为贵。君子之道，致说于民，如天地之施焉。

子曰：君子之自尚，盖非一致：有抱道不偶，而高洁自守者焉；有知止足之戒，退而保身者焉；有量能度分，安于不求者焉；有清介远引，不屑世故者焉。孔子所谓志可则者，进退合道者也。

子曰：二气五行，刚柔万殊，圣人由一理复其初也。

子曰：非仁无以见天地。

子曰：感慨杀身，常人之所易；处死生之际，雍容就义，君子之所难。

子曰：观物于静中，皆有春意。

子曰：圣贤之处世，莫不于大同之中有不同焉。不能大同者，是乱常拂理而已；不能不同者，是随俗习污而已。

子曰：一行非所以名圣人。

子曰：有志之士，不以天下万物挠己；己立矣，则运天下，济万物，必有余裕。

或问：“凡人辩论，自直其说，求胜人而无含容之气，何也？”子曰：“识量狭也。圣人之有量，天资也；君子之有量，学识也。圣人与日月并明，故天地同量。下此者，犹之江海也，钟鼎也，釜斛也，斗筲也，其涯虽异，其受也不齐，而未有不满者也。惟道无限量。知道者量必宏，学而充之，则亦随

其知之所至而已。人有受一荐而满者,有得一官而满者,推而上之,至于为公辅而满者,方其未满,犹可蔽也,既不能承,则必盈溢,不可掩也。邓艾位登三公,年七十矣,其自处亦善,及破蜀有功,则心动矣。谢安闻苻坚之败,不形喜色,及折屐齿,则心动矣。有饮酒既醉而执礼愈恭者,虽贤于颠沛,而为酒所动,一也。富贵公子折身过于谦抑,视骄傲者亦贤矣,亦为富贵所动也。”

或问:“视朋友之过,不告则不忠,善告之不听,则当何如?”子曰:“诚意交孚于未言之前,虽不言而人信之矣。不信者,诚不至也。”

子曰:“匹夫悍卒,见难而能死者,多矣。惟妻孥之牵,情欲之爱,能断而不惑者,鲜矣哉!”

子曰:“勇一也,而用不同。勇于气者,小人也;勇于义者,君子也。”

刘安节问:“人有少而勇,老而怯,少而廉,老而贪。何为其然也?”子曰:“志不立,为气所使故也。志胜气,则一定而不可变也。曾子易箦之际,其气微可知也。惟其志既坚,则虽死生之际,亦不为之动,况老少之异乎?”

子曰:“以己及物,仁也;推己及物,恕也。”

子曰:“天下之聚,贵以正。聚不以正,于人则为苟合,于财则为悖入。”

子曰:“学者必识圣贤之体:圣人犹化工也,贤人犹巧工也,剪彩以为花,设色以画之,非不宛然肖之,而欲观生意之自然,则无之也。”

子曰:“不以己待物,而以物待物,是谓无我。”

子曰：圣人之明犹日月，不可过也，过则不明矣。

子曰：一介之士，苟存心于爱物，亦必有所济。

子曰：气之所钟，有偏正，故有人物之殊；有清浊，故有智愚之等。

刘安节问：“太古之时，人物同生。”子曰：“然。”纯气为人，繁气为物乎？子曰：“然。”其所生也，无所从受，则气之所化乎？子曰：“然。”

子曰：物穷而不变，则无不易之理。易者，变而不穷也。

子曰：万物始生也，郁结未通，则实塞于天地之间，至于畅茂，则塞意亡矣。

子曰：哲人知几，戒之于思乎！志士励行，守之于为乎！顺理则裕，而从欲则危乎！

子曰：君子之教人，或引之，或拒之，或各因所亏者成之而已。

张子曰：“洪钟未尝有声，由扣乃有声。圣人未尝有知，由问乃有知。”子曰：“谓圣人无知，则当不问之时，其犹木石乎？”张子曰：“有不知则有知，无不知则无知，故曰圣人未尝有知，由问乃有知也。”

或问：“天民与大人之道何以异。”子曰：“顺天而行道者，天民也；顺天而为政者，天吏也；大人则进乎此矣。”

子曰：君子处难，贵守正而不知其他也；守正而难不解，则命也。遇难而不固其守，以自放于邪滥，虽使苟免，斯变恶德也。知义命，不为也。

子曰：先儒母弟之说，非也。礼云立嫡子，母弟者谓嫡也，非以同母为加亲也。以同母为加亲，是知母而不知父，

非人道也。

子曰：圣人之德，无所不盛。古之称圣人者，自其尤盛而言之。尤盛者，见于所遇也。而或以为圣人有能有不能，非知圣人者也。

子曰：厚责于吾所感，薄责于吾所应，惟君子能之。

子曰：圣人责人缓而不迫，事正则已矣。

或问：“君子之与小人处也，民有侵陵困辱之患，则如之何？”曰：“于是而能反己，兢谨以远其祸，则德益进矣。诗不曰‘他山之石，可以攻玉’。”

子曰：人各亲其亲，然后能不独亲其亲。

子曰：君子常过于厚，小人常过于薄。君子常过于爱，小人常过于忍。

子曰：欲利己者必损人，欲利财者心敛怨。

子曰：今之世，称曰善人者，岂如无恶可欲也哉？殆亦昏弃无立之异名。

子曰：圣人之心未尝有，志亦无不在，盖其道合内外，体万物。

子曰：圣人之心，虽当忧劳，未尝不安静；其在安静，亦有至忧，而未尝劳也。

子曰：万物之理皆至足，而人于君臣父子之间，不能尽其分者多矣。

子曰：无物无理，惟格物可以尽理。

或问：“圣人之道，其难知也？”子曰：“圣人未尝言易以骄人之志，亦未尝言难以阻人之进，盖曰‘未之思也，夫何远之有？’是言也，涵蓄无穷之旨，学者宜深思也。”

子曰：羈勒以御马，而不以制牛。人皆知羈勒之制在人，而不知羈勒之用本于马也。圣人之化亦如之。

子曰：君子之道，贵乎有成。有济物之和，而未及乎物，犹无有也。

子曰：天地万物之理，无独必有对。

子曰：圣人，天地之用也。

子曰：圣人尽道，以其身之所行者教人，是欲天下之人皆至于圣人之域也。佛氏逃父弃家，毁绝伦类，独处山林之下，乃以所轻所贱者施诸人，岂圣人君子之心哉？

子曰：凡物有形，则声色臭味具焉。四者之虚实均而实胜也，意言数象亦然。

子曰：梦之所接无形声，而心所感通则有形声之理。物生者气聚也，物死者气散也。

子曰：君子在蹇则有以处蹇，在困则有以处困，道无时而不可行也，不以蹇而蹇，困而困也。

子曰：元者物之先也。物之先，未有不善者。成而后有败，兴而后有衰，得而后有失，事无不然者。故孔子赞之曰：“元者善之长也。”

子曰：凡人有己，必用才。圣人忘己，何才之足言？

或问：“符瑞之事有诸？”子曰：“有之。”“圣人不道焉，何也？”曰：“因灾异而修德则无损，因祲祥而自恃则有害，是以不道也。”

子曰：尧夫云：“能物物，则我为物之人也；不能物物，则我为物之物也。”夫人自人，物自物，其理昭矣。

子曰：合而生，非来也；尽而死，非往也。然而精气归于

天 ,形魄归于地 ,谓之往亦可矣。

子曰 :与昧者语 ,如持掖醉人 ,左扶之则右仆 ,右扶之则左仆 ,欲其卓立中途 ,不可得也。

子曰 :庄周言神人者 ,非也。圣而不可知 ,则不可得而名 ,故以神称之 ,非谓神人加于圣人一等也。

子尝言 :昔游乎雍、华之间 ,关西学者六七人从予行。一日亡千钱 ,仆者曰 :“非晨装遗失 ,必涉水沉之矣。”子曰 :“惜哉 !”有谓子曰 :“是诚可惜也。”又有曰 :“微哉千钱 ,亦何足惜也 ?”又有曰 :“水中囊中 ,人亡人得 ,可以一视 ,何叹可惜也 ?”子曰 :“人苟得之 ,则非亡矣。今乃坠诸水 ,则无用 ,吾是以叹之。”及语吕与叔曰 :“人之器识 ,乃如是之不同也 !”与叔曰 :“夫三子之言如何 ?”子曰 :“最后者善。”与叔曰 :“善则善矣 ,观夫子之言 ,则见其有体而无用也。”予因善志之。既十有五年 ,阅故编见之 ,思与阅不幸而早死 ,为之陨涕。

子曰 :君子之学 ,必日进则日新 ,不日进者必日退 ,未有不进而不退者。惟圣人之道无进退 ,以其所造者极也。

子曰 :圣人之言 ,其远如天 ,若不可阶而升也 ;其近若地 ,则亦可以履而行也。

子曰 :有求为圣人之志 ,然后可以共学 ;学而善思 ,然后可以适道。

子曰 :多权者害诚 ,好功者害义 ,取名者贼心。

子曰 :君子好成物 ,故吉 ;小人好败物 ,故凶。

子曰 :万物皆备于我。心与事遇 ,则内之所重者更互而见 ,此一事重 ,则此一事出。惟能物各付物 ,则无不可矣。

子曰：为有为而以无为为之，是乃有为耳。圣人无为异于是。

子曰：元气会则生圣贤。

子曰：凡物参和交感则生，离散不和则死。

子曰：君子之于义，犹小人之于利也，唯其深喻，是以笃好。

子曰：圣人济物之心无穷，而力或有所不及。

子曰：聚力精气，散为游魂；聚则为物，散则为变。观聚散，则鬼神之情状著矣。万物之始终，不越聚散而已。鬼神者，造化之功也。

子曰：才高者多过，过则一出焉，一入焉。才卑者多不及，不及者殆且弛矣。

或曰：“凡物之出，各自其气之所胜而化焉。”子曰：“何以见之？”曰：“如木之生，新根既大，则旧根化矣。”子曰：“是克也”。或曰：“克则木化为土而何？”子曰：“非化也，克也。物无一定，盛衰相因，古之人以迭王言五行，尽之矣。”或曰：“五行一气也，其本一物耳。”子曰：“五物也。五物备，然后生。犹五常一道也，无五则亦无道。然而既曰五矣，则不可浑而为一与。”

子曰：物有本末，而本末非二道也。

子曰：“致中和，天地位焉，万物育焉”，曰致曰位，非圣人不能言，子思盖得之云尔。

子曰：圣人无私无我，故功高天下，而无一介累其心。盖有一介存焉，未免乎私己也。

子曰：圣人之心，如天地之造，生养万物而不尸其功，应

物而见于彼 ,复何存于此乎 ?

子曰 :轻浮巧利之人 ,去仁远矣。

子曰 :天理无私。一入于私 ,虽欲盖其言行 ,皆非礼。

子曰 :不履圣贤之行 ,则亦不能入其阃奥。

子曰 :不可为而为之 ,圣人无忘天下之心也。

子曰 :“隘与不恭 ,君子不由 ,”拔本塞源之教也。

子曰 :因是人有可喜则喜之 ,圣人之心本无喜也。因是人有可怒则怒之 ,圣人之心本无怒也。譬诸明镜试悬 ,美物至则美 ,丑物至则丑 ,镜何有美丑哉 ?君子役物 ,小人役于物。今人见可喜可怒之事 ,必容必其间 ,若不啻在己者 ,亦劳矣。

子曰 :上下一于敬 ,则天地自位 ,万物自育 ,气无不和 ,四灵何所不至 ?此圣人修己以安百姓之道也。

子曰 :为恶之人 ,原于不知思 ,有思则心悟。

子曰 :物未尝不齐也 ,强欲齐之者 ,非物不齐也 ,汝自不齐耳。

子曰 :上竿而戏者 ,自数尺至于百尺 ,习化其高也 ,况圣人至诚妙物之功乎 ?

子曰 :圣人一言 ,即全体用 ,不期然而然也。

子曰 :人之所以为人者 ,以有天理也。天理之不存 ,则与禽兽何异矣 ?

或问 :“于传有言 ,太古之时人有牛头蛇身者 ,信乎 ?”子曰 :“谓之人 ,则无是矣。或言其赋形之有肖焉 ,则可谓云尔已矣。”

子曰 :物我一理 ,明此则尽彼 ,尽则通 ,此合内外之道

也。语其大 ,至天地之所以高厚 ;语其小 ,至于一草木所以如此者 ,皆穷理之功也。

子曰 :穷物理者 ,穷其所以然也。天之高 ,地之厚 ,鬼神幽显 ,必有所以然者。苟曰天惟高耳 ,地惟厚耳 ,鬼神惟幽显耳 ,是则辞而已 ,尚何有哉 ?

子曰 :惟圣人凝然不动。

子曰 :惟圣人善通变。

子曰 :五行在天地之间 ,有则具有 ,无生出先后之次也。或水火金木土之五者为有序不可也 ,然则精神魂魄意之五者为序亦不可也。

《河南程氏遗书·二程语录》选读

端伯传师说

伯淳先生尝语韩持国曰 :“如说妄说幻为不好底性 ,则请别寻一个好底性来 ,换了此不好底性著。道即性也。若道外寻性 ,性外寻道 ,便不是。圣贤论天德 ,盖谓自家元是天然完全自足之物 ,若无所污坏 ,即当直而行之 ;若小有污坏 ,即敬以治之 ,使复如旧。所以能使如旧者 ,盖为自家本质元是完足之物。若合修治而修治之 ,是义也 ;若不消修治而不修治 ,亦是义也 ;故常简易明白而易行。禅学者总是强生事。至如山河大地之说 ,是他山河大地 ,又干你何事 ?至

如孔子 ,道如日星之明 ,犹患门人未能尽晓 ,故曰‘ 予欲无言 ’。如颜子 ,则便默识 ,其他未免疑问 ,故曰‘ 小子何述 ’ ,又曰‘ 天何言哉 ? 四时行焉 ,百物生焉 ’ ,可谓明白矣。若能于此言上看得破 ,便信是会禅 ,也非是未寻得 ,盖实是无去处说 ,此理本无二故也。”

王彦霖问立德进德先后。曰：“此有二 ,有立而后进 ,有进而至于立。立而后进 ,则是卓然一作立。定后有所进 ,立则地‘ 三十而立 ’ ,进则是‘ 吾见其进也 ’。有进而至于立 ,则进而至于立道处也 ,此进是‘ 可与适道 ’者也 ,立是‘ 可与立 ’者也。”

王彦霖以为 :人之为善 ,须是他自肯为时 ,方有所得 ,亦难强。曰：“此言虽是 ,人须是自为善 ,然又不可为如此却都不管他 ,盖有教焉。‘ 修道之谓教 ’ ,岂可不修 !”

王彦霖问：“道者一心也 ,有曰‘ 仁者不忧 ’ ,有曰‘ 知者不惑 ’ ,有曰‘ 勇者不惧 ’ ,何也 ?”曰：“此只是名其德尔 ,其理一也。得此道而不忧者 ,仁者之事也 ;因其不忧 ,故曰此仁也。知、勇亦然。不成却以不忧谓之知 ,不惑谓之仁也 ? 凡名其德 ,千百皆然 ,但此三者 ,达道之大也。”

苏季明尝以治经为传道居业之实 ,居常讲习 ,只是空言无益 ,质之两先生。伯淳先生曰：“‘ 修辞立其诚 ’ ,不可不子细理会。言能修省言辞 ,便是要立诚。若只是修饰言辞为心 ,只是为伪也。若修其言辞 ,正为立己之诚意 ,乃是体当自家敬以直内 ,义以方外之实事。道之浩浩 ,何处下手 ? 惟立诚才一作方。有可居之处 ,有可居之处则可以修业也。‘ 终日乾乾 ’ 大小大事却只是忠信 ,所以进德为实下手处 ,修

辞立其诚为实修业处。”正叔先生曰：“治经，实学也，譬诸草木，区以别矣。道之在经，大小远近，高下精粗，森列于其中。譬诸日月在上，有人不见者，一人指之，不如众人指之自见也。如中庸一卷书，自至理便推之于事。如国家有九经，及历代圣人之迹，莫非实学也。如登九层之台，自下而上者为是。人患居常讲习空言无实者，盖不自得也。为学，治经最好。苟不自得，则尽治五经，亦是空言。今有人心得识达，所得多矣。有虽好读书，却患在空虚者，未免此弊。”

天地生一世人，自足了一世事。但恨人不能尽用天下之才，此其不能大治。

天地生物，各无不足之理。常思天下，君臣、父子、兄弟、夫妇，有多少不尽分处。

先生常论克己复礼。韩持国曰：“道上更有甚克，莫错否？”曰：“如公之言，只是说道也。克己复礼，乃所以为道也，更无别处。克己复礼之为道，亦何伤乎公之所谓道也！如公之言，即是一人自指其前一物，曰此道也。他本无可克者。若知道与己未尝相离，则若不克己复礼，何以体道？道在己，不是与己各为一物，可跳身而入者也。克己复礼，非道而何？至如公言，克不是道，亦是道也。实未尝离得，故曰‘可离非道也’，理甚分明。”又曰：“道无真无假。”曰：“既无真，又无假，却是都无物也。到底须是是者为真，不是者为假，便是道，大小大分明。”

古人见道分明，故曰：“吾斯之未能信”，“从事于斯”，“无是馁也”，“立之斯立”。

佛学一作氏。只是以生死恐动人。可怪二千年来，无

一人觉此 ,是被他恐动也。圣贤以生死为本分事 ,无可惧 ,故不论死生。佛之学为怕死生 ,故只管说不休。下俗之人固多惧 ,易以利动。至如禅学者 ,虽自曰异此 ,然要之只是此个意见 ,皆利心也。吁曰 :“ 此学 ,不知是本来以公心求之 ,后有此蔽 ,或本只以利心上得之 ?” 曰 :“ 本是利心上得来 ,故学者亦以利心信之。庄生云 ‘ 不怛化 ’ 者 ,意亦如此也。如杨、墨之害 ,在今世则已无之。如道家之说 ,其害终小。惟佛学 ,今则人人谈之 ,弥漫滔天 ,其害无涯。旧尝问学佛者 ,‘ 传灯录几人 ?’ 云 ‘ 千七百人 ’。某曰 :‘ 敢道此千七百人无一人达者。果有一人见得圣人 “ 朝闻道夕死可矣 ” 与曾子易箦之理 ,临死须寻一尺布帛裹头而死 ,必不肯削发胡服而终。是诚无一人达者。’ 禅者曰 :‘ 此迹也 ,何不论其心 ?’ 曰 :‘ 心迹一也 ,岂有迹非而心是者也 ? 正如两脚方行 ,指其心曰 :“ 我本不欲行 ,他两脚自行。 ” 岂有此理 ? 盖上下、本末、内外 ,都是一理也 ,方是道。庄子曰 “ 游方之内 ”、“ 游方之外 ” 者 ,方何尝有内外 ? 如此 ,则是道有隔断 ,内面是一处 ,外面又别是一处 ,岂有此理 ?’ 学禅者曰 :‘ 草木鸟兽之生 ,亦皆是幻。’ 曰 :子以为生息于春夏 ,及至秋冬便却变坏 ,便以为幻 ,故亦以人生为幻 ,何不付与他。物生死成坏 ,自有此理 ,何者为幻中 ”

天地之间 ,非独人为至灵 ,自家心便是草木鸟兽之心也 ,但人受天地之中以生尔。一本此下云 :“ 人与物 ,但气有偏正耳。独阴不成 ,独阳不生。得阴阳之偏者为鸟兽草木夷狄 ,受正气者人也。 ”

后汉人之名节 ,成于风俗 ,未必自得也。然一变可以至道。

先王之世 ,以道治天下 ;后世只是以法把持天下。

语仁而曰“可谓仁之方也已”者 ,何也 ? 盖若便以为仁 ,则反使不识仁 ,只以所言为仁也。故但曰仁之方 ,则使自得之以为仁也。

“忠信所以进德” ,“终日乾乾” ,君子当终日对越在天也。盖上天之载 ,无声无臭 ,其体则谓之易 ,其理则谓之道 ,其用则谓之神 ,其命于人则谓之性 ,率性则谓之道 ,修道则谓之教。孟子去其中又发挥出浩然之气 ,可谓尽矣。一作性。故说神“如在其上 ,如在其左右” ,大小大事而只曰“诚之不可揜如此夫”。彻上彻下 ,不过如此。形而上为道 ,形而下为器 ,须著如此说。器亦道 ,道亦器 ,但得道在不今与后 ,己与人。

富贵骄人 ,固不善 ;学问骄人 ,害亦不细。

义理与客气客常相胜 ,又看消长分数多少 ,为君小人之别。义理所得渐多 ,则自然知得 ,客气消散得渐少 ,消尽者是大贤。

“兴于诗 ,立于礼” ,自然见有著力处 ;至“成于乐” ,自然见无所用力。一本云 :“‘兴于诗’ ,便须见有著力处 ;‘立于礼’ ,便须见有得力处 ;‘成于乐’ ,便须见有无所用力处。”

若不能存养 ,只是说话。

韩愈亦近世豪杰之士。如原道中言语虽有病 ,然自孟子而后 ,能将许大见识寻求者 ,才见此人。至如断曰 :“孟氏醇乎醇”。又曰 :“荀与杨择焉而不精 ,语焉而不详。”若不是佗见得 ,岂千余年后便能断得如此分明也 ? 如杨子看老子 ,则谓“言道德则有取 ,至如槌提仁义 ,绝灭礼学 ,则无

取”。若以老子“剖斗折衡，圣人不死，大盗不止”，为救时反本之言，为可取，却尚可恕。如老子言“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼”，则自不识道，已不成言语，却言其“言道德则有取”，盖自是杨子已不见道，岂得如愈也？

“予天民之先觉者”，谓我乃天生此民中尽得民道而先觉者也。既为行觉之民，岂可不觉未觉者？及彼之觉，亦非分我之所有以予之，皆彼自有此义理，我但能觉之而已。

圣贤千言万语，只是欲人将已放之心，约之使反，复入身来，自能寻向上去，下学而上达也。

先生尝语王介甫曰：“公之谈道，正如说十三级塔上相轮，对望而谈曰：相轮者如此如此，极是分明。如某则戇直，不能如此，直入塔中，上寻相轮，辛勤登攀，迢迢而上，直至十三级时。虽犹未见相轮，能如公之言，然某却实在塔中，去相轮渐近，要之须可以至也。至相轮中坐时，依旧见公对塔谈说此相轮如此如此。”介甫只是说道，云我知有个道，如此如此。只佗说道时，已与道离。伦不知道，只说道时，便不是道也。有道者亦一作言。自分明，只作寻常本分事说了。孟子言尧、舜性之，舜由仁义行，岂不是寻常说话？至于易，只道个“立人之道曰仁与义”，则和性字由字，也不消道，自己分明。阴阳、刚柔、仁义，只是此一个道理。

嘉礼不野合，野合则秕稗也。故生不野合，则死不墓祭。盖燕饗祭祀，乃宫室中事。后世习俗废礼，有踏青，藉草饮食，故墓亦有祭。如礼望墓为坛，并墓人为墓祭之尸，亦有时为之，非经礼也。后世在上者未能制礼，则随俗未免

墓祭。既有墓祭,则祠堂之类,亦且为之可也。

礼经中既不说墓祭,即是无墓祭之文也。

张横渠于墓祭合一,分食而祭之,故告墓之文有曰“奔走荆棘,淆乱楮盘之列”之语,此亦未尽也。如献尸则可合而为一,鬼神如何可合而为一?

墓人墓祭则为尸,旧说为祭后土则为尸者,非也。盖古人祭社之外,更无所在有祭后土之礼。如今城隍神之类,皆不当祭。

家祭,凡拜皆当以两拜为礼。今人事生,以四拜为再拜之礼者,盖中间有问安之事故也。事死如事生,诚意则当如此。至如死而问安,却是渎神。若祭祀有祝、有告、谢神等事,则自当有四拜六拜之礼。

古人祭祀用尸,极有深意,不可不深思。盖人之魂气既散,孝子求神而祭,无尸则不飨,无主则不依。故易于涣、萃,皆言“王假有庙”,即涣散之时事也。魂气必求其类而依之。人与人既为类,骨肉又为一家之类。己与尸各既已洁齐,至诚相通,以此求神,宜其飨之。后世不知此,一本有道字。直以尊卑之势,遂不肯行尔。古人为尸者,亦自处如何,三代之末,已是不得已而废。

“宗子继别为宗”,言别,则非一也。如别子五人,五人各为大宗。所谓“兄弟宗之”者,谓别子之子、继称者之兄弟宗其小宗子也。

凡人家法,须令每有族人远来,则为一会以合族,虽无事,亦当每月一为之。古人有花树韦家宗会法,可取也。然族人每有吉凶嫁娶之类,更须相与为礼,使骨肉之意常相

通。骨肉日疏者 , 只为不相见 , 情不相接尔。

世人多慎于择婿 , 而忽于择妇。其实婿易见 , 妇难知 , 所系甚重 , 岂可忽哉 !

吁问 : “ 每常遇事 , 即能知操存之意 , 无事时 , 如何存养得熟 ? ” 曰 : “ 古之人 , 耳之于乐 , 目之于礼 , 左右起居 , 盘盂几杖 , 有铭有戒 , 动息皆有所养。今皆废此 , 独有理义之养心耳。但存此涵养意 , 久则自熟矣。敬以直内是涵养意。言不庄不敬 , 则鄙诈之心生矣 , 貌不庄不敬 , 则怠慢之心生矣。 ”

汉儒如毛萇、董仲舒 , 最得圣贤之意 , 然见道不甚分明。下此 , 即至杨雄、规模窄狭。道即性也。言性已错 , 更何所得 ?

汉策贤良 , 犹是人举之。如公孙弘者 , 犹强起之 , 乃就对。至如后世贤良 , 乃自求举耳。若果有曰 “ 我心只望廷对 , 欲直言天下事 ” , 则亦可尚矣。若志在富贵 , 则得志便骄纵 , 失志则便放旷与悲愁而已。

周官医以十全为上 , 非为十人皆愈为上。若十人不幸皆死病 , 则奈何 ? 但知可治不可治者十人皆中 , 即为上。

有人劳正叔先生曰 : “ 先生谨于礼四五十年 , 应甚劳苦。 ” 先生曰 : “ 吾日履安地 , 何劳何苦 ? 佗人日践危地 , 此乃劳苦也。 ”

忧子弟之轻俊者 , 只教以经学念书 , 不得令作文字。

子弟凡百玩好皆夺志。至于书札 , 于儒者事最近 , 然一向好著 , 亦自丧志。如王、虞、颜、柳辈 , 诚为好人则有之。曾见有善书者知道否 ? 平生精力一用于此 , 非惟徒废时日 , 于道便有妨处 , 足知丧志也。

王弼注易,元不见道,但却以老、庄之意解说而已。

吕与叔尝言,患思虚多,不能驱除。曰:“此正如破屋中禦寇,东面一人来未逐得,西面又一人至矣,左右前后,驱逐不暇。盖其四面空疏,盗固易入,无缘作得主定。又如虚器入水,水自然入。若以一器实之以水,置之水中,水何能入来?盖中有主则实,实则外患不能入,自然无事。”

孔子曰:“其如示诸斯乎。”指其掌。中庸便曰:“明乎交社之礼、禘尝之义,治国其如示诸掌乎!”盖人有疑孔子之语,中庸又直指郊禘之义以发之。曾子曰:“夫子之道,忠恕而已矣。”中庸以曾子之言虽是如此,又恐人尚疑忠未可便为道,故曰:“忠恕违道不远,施诸己而不愿,亦忽施于人。”此又掠下教人。

尧夫尝言:“能物物,则我为物之人也;不能物物,则我为物之物也。”亦不消如此。人自人,物自物,道理甚分明。

伯淳近与吴师礼谈介甫之学错处,谓师礼曰:“为我尽达诸介甫,我亦未敢自以为是。如有说,愿往复。此天下公理,无彼我。果能明辨,不有益于介甫,则必有益于我。”

人以料事为明,便駸駸入逆诈亿不信去也。

射中鹄,舞中节,御中度,皆诚也。古人教人以射御象勺,所养之意如此。

凡物之名字,自与音义气理相通。除其他有体质可以指论而得名者之外,如天之所以为天,天未名时,本亦无名,只是苍苍然也,何以便有此名?盖出自然之理,音声发于其气,遂有此名此字。如今之听声之精者,便知人性,善卜者知人姓名,理由此也。

吁言：“赵泽尝云：‘临政是事不合着心，惟恕上合着心’，是否？”曰：“彼谓着心勉而行恕则可，谓著心求恕则不可。盖恕，自有之理，举斯心加诸彼而已，不待求而后得。然此人之论，有心为恕，终必恕矣。”

诚者合内外之道，不诚无物。

持国曰：“凡人志能使气者，能定其志，则气为吾使，志壹则动气矣。”先生曰：“诚然矣，志壹则动气。然亦不可不思气壹则动志。非独趋蹶，药也，酒也，亦是也。然志动气者多，气动志者少。虽气亦能动志，然亦在持其志而已。”

持国曰：“道家有三住，心住则气住，气住则神住，此所谓存三守一。伯淳先生曰：‘此三者，人终食之顷未有不离者，其要只在收放心。’”

持国常患在下者多欺。伯淳先生曰：“欺有三：有为利而欺，则固可罪；有畏罪而欺者，在所恕；事有类欺者，在所察。”

人于外物奉身者，事事要好，只有自家一个身与心，却不要好。苟得外面物好时，却不知道自家身与心却已先不好了也。

先生曰：“范景仁论性曰：‘岂有生为此，死又却为彼’，尽似见得，后却云‘自有鬼神’，又却迷也。”

少年时见物大，食物美。后不能然者，物自尔也，乃人与气有盛衰尔。

“生之谓性”，性即气，气即性，生之谓也。人生气稟，理有善恶，然不是性中元有此两物相对而生也。有自幼而善，有自幼而恶，后稷之克岐克嶷，子越椒始生，人知其必灭若

敖氏之类。是气稟有然也。善固性也 ,然恶亦不可不谓之性也。盖“生之谓性”、“人生而静”以上不容说 ,才说性时 ,便已不是性也。凡人说性 ,只是说“继之者善”也 ,孟子言人性善是也。夫所谓“继之者善”也者 ,犹水流而就下也。皆水也 ,有流而至海 ,终无所污 ,此何烦人力之为也。有流而未远 ,固已渐浊 ;有出而甚远 ,方有所浊。有浊之多者 ,有浊之少者。清浊虽不同 ,然不可以浊者不为水也。如此 ,则人不可以不加澄治之功。故用力敏勇则疾清 ,用力缓怠则迟清 ,及其清也 ,则却只是元初水也。亦不是将清来换却浊 ,亦不是取出浊来置在一隅也。水之清 ,则性善之谓也。故不是善与恶在性中为两物相对 ,各自出来。此理 ,天命也。顺而循之 ,则道也。循此而修之 ,各得其分 ,则教也。自天命以至于教 ,我无加损焉 ,此舜有天下而不与焉者也。

邢和叔言 :“吾曹常须爱养精力 ,精力稍不足则倦 ,所以临事皆勉强而无诚意。”接宾客语言尚可见 ,况临大事乎 ?

尝与赵汝霖论为政 ,切忌临事著心。曰 :“此诚是也 ,然唯恕上合著心。”

拾 遗

浩然之气 ,天地之正气 ,大则无所不在 ,刚则无所屈 ,以直道顺理而养 ,则充塞于天地之间。“配义与道” ,气皆主于义而无不在道 ,一置私意则馁矣。“是集义所生” ,事事有理而在义也 ,非自外袭而取之也。告子外之者 ,盖不知义也。杨遵道所录伊川语中 ,辨此一段非明道语。

壹与一字同。一动气则动志 ,一动志则动气 ,为养气者

而言也。若成德者 ,志已坚定 ,则气不能动志。

北宫黜之勇 ,在于必为 ;孟施舍之勇 ,能于无惧。子夏 ,笃志力行者也 ;曾子 ,明理守约者也。

“必有事”者 ,主养气而言 ,故必主于敬。“勿正”勿作为也。“心勿忘”必有事也。“助长” ,乃正也。

“北方之强” ,血气也 ;“南方之强” ,乃理强 ,故圣人贵之。人患乎慑怯者 ,盖气不充 ,不素养故也。

忿懣 ,怒也。治怒为难 ,治惧亦难。克己可以治怒 ,明理可以治惧。

侯世与云 :“某年十五六时 ,明道先生与某讲孟子 ,至‘勿正心 ,勿忘勿助长’处 ,云 :‘二哥以必有事焉而勿正为一句 ,心勿忘勿助长为一句 ,亦得。’因举禅语为况云 :‘事则不无 ,拟心则差。’某当时言下有省。”

二先生语二上

元丰己未吕与叔东见二先生语

古不必验 ,今之所患 ,止患不得为 ,不患不能为。正

“居处恭 ,执事敬 ,与人忠” ,此是彻上彻下语 ,圣人元无二语。明

一人之心即天地之心 ,心一作体。一物之理即万物之理 ,一日之运即一岁之运。正

志道恳切,因是诚意;若迫切不中理,则反为不诚。盖实理中自有缓急,不容如是之迫,观天地之化乃可知。正

圣人用意深处,全在系辞,诗、书乃格言。明

古之学者,皆有传授。如圣人作经,本欲明道。今人若不先明义理,不可治经,盖不得传授之意云尔。如系辞本欲明易,若不先求卦义,则看系辞不得。

观易须看时,然后观逐爻之才。一爻之间,常包涵数意,圣人常取其重者为之辞。亦有易中言之已多,取其未尝言者,亦不必重事。又有且言其时,不及其爻之才,皆临时参考。须先看卦,乃看得系辞。

有德者,得天理而用之,既有诸己,所用莫非中理。知巧之士,虽不自得,然才知稍高,亦能窥测见其一二,得而用之,乃自谓泄天机。若平心用之,亦莫不中理,但不有诸己,须用知巧,亦有元本无有字。反失之,如苏、张之类。

教人之术,若童牛之牯,当其未能触时,已先制之,善之大者。其次,则豮豕之牙。豮豕之有牙,既已难制,以百方制之,终不能使之改,惟豮其势,则性自调伏,虽有牙亦不能为害。如有不率教之人,却须置其桎楚,别以道格其心,则不须桎楚,将自化矣。

事君须体纳约自牖之意。人君有过,以理开谕之,既不肯听,虽当救止,于此终不能回,却须求人君开纳处进说。牖乃开明处。如汉祖欲废太子,叔孙通言嫡庶根本,被皆知之,既不肯听矣,纵使能言,无以易此。惟张良知四皓素为汉祖所敬,招之使事太子,汉祖知人心归太子,乃无废立意。及左师触龙事,亦相类。

天下善恶皆天理 ,谓之恶者非本恶 ,但或过或不及便如此 ,如杨、墨之类。明

仁、义、礼、智、信五者 ,性也。仁者 ,全体 ;四者 ,四支。仁 ,体也。义 ,宜也。礼 ,别也。智 ,知也。信 ,实也。

学者全体此心 ,学虽未尽 ,若事物之来 ,不可不应 ,但随分限应之 ,虽不中 ,不远矣。

学者须敬守此心 ,不可急迫 ,当栽培深厚 ,涵泳于其间 ,然后可以自得。但急迫求之 ,只是私己 ,终不足以达道。

学者全要识时。若不识时 ,不足以言学。颜子陋巷自乐 ,以有孔子在焉。若孟子之时 ,世既无人 ,安可不以道自任 ?

订顽一篇 ,意极完备 ,乃仁之体也。学者其体此意 ,令有诸己 ,其地位已高、至此地位 ,自别有见处 ,不可穷高极远 ,恐于道无补也。明

医书言手足痿痹为不仁 ,此言最善名状。仁者 ,以天地万物为一体 ,莫非己也。认得为己 ,何所不至 ?若不有诸己 ,自不与己相干。如手足不仁 ,气已不贯 ,皆不属己。故“博施济众” ,乃圣之功用。仁至难言 ,故止曰“己欲立而立人 ,己欲达而达人 ,能近取譬 ,可谓仁之方也已。”欲令如是观仁 ,可以得仁之体。明

“博施济众” ,云“必也圣乎”者 ,非谓仁不足以及此 ,言“博施济众”者乃功用也。明

尝喻以心知天 ,犹居京师往长安 ,但知出西门便可至长安。此犹是言作两处。若要诚实 ,只在京师 ,便是到长安 ,更不可别求长安。只心便是天 ,尽之便知性 ,知性便知天 ,

一作性便是天。当处便认取,更不可外求。

“穷理尽性以至于命”,三事一时并了,元无次序,不可将穷理作知之事。若实穷得理,即性命亦可了。明

学者识得仁体,实有诸己,只要义理栽培。如求经义,皆栽培之意。

世间有鬼神冯依言语者,盖屡见之。未可全不信,此亦有理。“莫见乎隐,莫显乎微”而已。尝以所求语刘绚,其后以其思索相示,但言与不是,元未尝告之。近来求得稍亲。

昔受学于周茂叔,每令寻颜子、仲尼乐处,所乐何事。

真知与常知异。常见一田夫,曾被虎伤,有人说虎伤人,众人莫不惊,独田夫色动异于众。若虎能伤人,虽三尽童子莫不知之,然未尝真知。真知须如田夫乃是。故人知不善而犹为不善,是亦未尝真知。若真知,决不为矣。

蒲人要盟事,知者所不为,况圣人乎?果要之,止不之卫可也。盟而背之,若再遇蒲人,其将何辞以对?

尝言郑戡作县,定民陈氏为里正。既暮,有姓陈人乞分居,戡立答之,曰:“安有朝定里正,而夕乞分居?既而察之,乞分居者,非定里正也。今夫赤子未能言,其志意嗜欲人所未知,其母必不能知之,然不至误认其意者,何也?诚心爱敬而已。若使爱敬其民如其赤子,何错纓之有?故心诚求之,虽不中,不远矣。”

欲知得与不得,于心气上验之。思虑有得,中心悦豫。沛然有裕者,实得也。思虑有得,心气劳耗者,实未得也,强揣度耳。尝有人言:“必因学道,思虑心虚”。曰:“人之血气,固有虚实,疾病之来,圣贤所不免,然未闻自古圣贤因学

而致心疾者。”

学者须先识仁。仁者，浑然与物同体。义、礼、知、信皆仁也。识得此理，以诚敬存之而已，不须防检，不须穷索。若心懈则有防，心苟不懈，何防之有？理有未得，故须穷索。存久自明，安待穷索？此道与物无对，大不足以名之，天地之用皆我之用。孟子言“万物皆备于我”，须反身而诚，乃为大乐。若反身未诚，则犹是二物有对，以己合彼，终未有之，一本下更有“未有之”三字。又安得乐？订顽意思，乃备言此体。以此意存之，更有何事？“必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长”，未尝致纤毫之力，此其存之之道。若存得，便合有得。盖良知良能元不丧失，以昔日习心未除，却须存习此心，久则可夺旧习。此理至约，惟患不能守。既能体之而乐，亦不患不能守也。明

事有善有恶，皆天理也。天理中物，须有美恶，盖物之不齐，物之情也。但当察之，不可自入于恶，流于一物。明

昔见上称介甫之学，对曰：“王安石之学不是。”上愕然问曰：“何故？”对曰：“臣不敢远引，止以近事明之。臣尝读诗，言周公之德云：‘公孙硕肤，赤鸟几几。’周公盛德，形容如是之盛。如王安石，其身犹不能自治，何足以及此！”明

一本此下云：“又尝称介甫，颢对曰：‘王安石博学多闻则有之，守约则未也。’”

圣人即天地也。天地中何物不有？天地岂尝有心拣别善恶，一切涵容覆载，但处之有道尔。若善者亲之，不善者远之，则物不与者多矣，安得为天地？故圣人之志，止欲“老者安之，朋友信之，少者怀之”。

死生存亡皆知所从来 ,胸中莹然无疑 ,止此理尔。孔子言“未知生 ,焉知死” ,盖略言之。死之事即生是也 ,更无别理。明

言体天地之花 ,已剩一体字 ,只此便是天地之化 ,不可对此个别有天地。明

胡安定在湖州置治道斋 ,学者有欲明治道者 ,讲之于中。如治兵、治民、水利、算数之类。尝言刘彝善治水利 ,后累为政 ,皆兴水利有功。

“晬面盎背” ,皆积盛致然 ;“四体不言而喻” ,惟有德者能之。

大学乃孔氏遗书 ,须从此学则不差。明

孔子之列国 ,答聘而已 ,若有用我者则从之。

居今之时 ,不安今之法令 ,非义也。若论为治 ,不为则已 ,如复为之 ,须于今之法度内处得其当 ,方为合义。若须更改而后为 ,则何义之有 ?

孟子言“养心莫善于寡欲” ,欲寡则心自诚。荀子言“养心莫善于诚” ,既诚矣 ,又何养 ?此已不识诚 ,又不知所以养。

贤者惟知义而已 ,命在其中。中人以下 ,乃以命处义。如言“求之有道 ,得之有命” ,是求无益于得 ,知命之不可求 ,故自处以不求。若贤者则求之以道 ,得之以义 ,不必言命。

克己则私心去 ,自然能复礼 ,虽不学文 ,而礼意已得。明

今之监司 ,多不与州县一体。监司专欲伺察 ,州县专欲掩蔽。不若推诚心与之共治 ,有所不逮 ,可教者教之 ,可督者督之 ,至于不听 ,择其甚者去一二 ,使足以警众可也。

诗、书载道之文，春秋圣人之用。一本此下云：“五经之有春秋，犹法律之有断例也。律令惟言其法，至于断例则始见其法之用也。”诗、书如用药方，春秋如用药治疾，圣人之用全在此书，所谓“不如载之行事深切著明”者也。有重叠言者，如征伐盟会之类。盖欲成书，势须如此，不可事事各求异义。但一字有异，或上下文异，则义须别。

君实修资治通鑑，至唐事。正叔问曰：“敢与太宗、肃宗正篡名乎？”曰：“然。”又曰：“敢辩魏征之罪乎？”曰：“何罪？”“魏征事皇太子，太子死，遂忘戴天之仇而反事之，此王法所当诛。后世特以其后来立朝风节而掩其罪。有善有恶，安得相掩？”曰：“管仲不死子纠之难而事桓公，孔子称其能不死，曰：‘岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎而莫之知也！’与征何异？”曰：“管仲之事与征异。齐侯死，公子皆出。小白长而当立，子纠少亦欲立。管仲奉子纠奔鲁，小白入齐，既立，仲纳子纠以抗小白。以少犯长，又所不当立，义已不顺。既而小白杀子纠，管仲以所事言之则可死，以义言之则未可死。故春秋书‘齐小白入于齐’，以国系齐，明当立也；又书‘公伐齐纳纠’，二传无子字。纠去子，明不当立也；至‘齐人取子纠杀之’，此复系子者，罪齐大夫既盟而杀之也。与征之事全异。”

知、仁、勇三者，天下之达德，所以行之者一。一则诚也。止是诚实此三者，三者之外，更别无诚。

孟子才高，学之无可依据。学者当学颜子入圣人为近，有用力处。明

“若季氏则吾不能，以季、孟之间待之。”季氏强臣，君待

之之礼极隆,然非所以待孔子。季、孟之间,则待之之礼为至矣。然复曰“吾老矣,不能用也”,此孔子不系待之轻重,特以不用而去。

谈经论道则有之,少有及治体者。“如有用我者”,正心以正身,正身以正家,正家以正朝廷百官,至于天下,此其序也。其间则又系用之浅深,临时裁酌而应之,难执一意。

天地之道,常垂象以示人,故曰“贞观”日月常明而不息,故曰“贞明”。

学者不必远求,近取诸身,只明人理,敬而已矣,便是约处。易之乾卦言圣人之学,坤卦言贤人之学,惟言“敬以直内,义以方外,敬义立而德不孤”。至于圣人,亦止如是,更无别途。穿凿系累,自非道理。故有道有理,天人一也,更不分别。浩然之气,乃吾气也,养而不害,则塞乎天地:一为私心所蔽,则欬然而馁,却甚小也。“思无邪”,“无不敬”,只此二句,循而行之,安得有差?有差者,皆由不敬不正也。明

良能良知,皆无所由,乃出于天,不系于人。

德性谓天赋天资,才之美者也。

凡立言欲涵蓄意思,不使知德者厌,无德者惑。

且省外事,但明乎善,惟进诚心,其文章虽不中不远矣。所守不约,泛滥无功。明

学者须学文,知道者进德而已。有德则“不习无不利”,“未有学养子而后嫁”,盖先得是道矣。学文之功,学得一事是一事,二事是二事,触类至于百千,至于穷尽,亦只是学,不是德。有德者不如是。故此言可为知道者言,不可为学者言。如心得之,则“施于四体,四体不言而喻”。譬如学

书 ,若未得者 ,须心手相须而学 ;苟得矣 ,下笔便能书 ,不必积学。

有有德之言 ,有造道之言 ,有述事之言。有德者 ,止言己分事。造道之言 ,如颜子言孔子 ,孟子言尧、舜。止是造道之深 ,所见如是。

所见所期 ,不可不远且大 ,然行之亦须量力有渐。志大心劳 ,力小任重 ,恐终败事。

某接人多矣 ,不杂者三人 :张子厚、邵尧夫、司马君实。

圣不可知 ,谓圣之至妙 ,人所不能测。

立宗非朝廷之所禁 ,但患人自不能行之。

立清虚一大为万物之源 ,恐未安 ,须兼清浊虚实乃可言神。道体物不遗 ,不应有方所。

教人未见意趣 ,必不乐学。欲且教之歌舞 ,如古诗三百篇 ,皆古人作之。如关雎之类 ,正家之始 ,故用之乡人 ,用之邦国 ,日使人闻之。此等诗 ,其言简奥 ,今人未易晓。别欲作诗 ,略言教童子洒扫应对事长之节 ,令朝夕歌之 ,似当有助。

“致知在格物”。格 ,至也 ,穷理而至于物 ,则物理尽。

今之学者 ,惟有义理以养其心。若威仪辞让以养其体 ,文章物采以养其目 ,声音以养其耳 ,舞蹈以养其血脉 ,皆所未备。

孟子之于道 ,若温淳渊懿 ,未有如颜子者 ,于圣人几矣 ,后世谓之亚圣 ,容有取焉。如“盍各言尔志” ,子路、颜子、孔子皆一意 ,但有小大之差 ,皆与物共者也。颜子不自私己 ,故无伐善 ,知同于人 ,故无施劳。若圣人 ,则如天地 ,如“老

者安之”之类。孟字疑误。

大学“在明明德”，先明此道；“在新民”者，使人用此道以自新；“在止于至善”者，见知所止。

得而后动，与虑而后动异。得在己，如自使手举物，无不从。虑则未在意，如手中持物以取物，知其不利。

圣人于文章，不讲而学。盖讲者有可否之疑，须问辨而后明。学者有所不知，问而知之，则可否自决，不待讲论。如孔子之盛德，惟官名礼文有所未知，故问于郯子、老子，既知则遂行而已，更不须讲。

正叔言：“不当以体会为非心，以体会为非心，故有心小性大之说。圣人之神，与天一有地字。为一，安得有二？至于不勉而中，不思而得，莫不在此。此心即与天地无异，不可小了它，不可一作若或。将心滞在知识上，故反以心为小。”时本注云：“横渠云：‘心御见闻，不弘于性，’”

鼓舞万物，不与圣人同忧，此天与人异处。圣人有不能为天之所为处。

行礼不可全泥古，须当视时之风气自不同，故所处不得不与古异。如今人面貌，自与古人不同。若全用古物，亦不相称。虽圣人作，须有损益。

交神明之意，当在事生之后，则可以尽孝爱而得其飨。全用古事，恐神不享。

订顽之言，极纯无杂，秦、汉以来学者所未到。

君与夫人当异庙，故自无配。明

王者之大祭，禘，诸侯之大祭。明

伯淳言：“学者须守下学上达之语，乃学之要。”

嫂叔无服 ,先王之权。后圣有作 ,虽复制服可矣。

师不立服 ,不可立也 ,当以情之厚薄 ,事之大小处之。如颜闵于孔子 ,虽斩衰三年可也 ,其成己之功 ,与君父并。其次各有浅深 ,称其情而已。下至曲艺 ,莫不有师 ,岂可一概制服 ?

子厚以礼教学者 ,最善 ,使学者先有所据守。

斟酌去取古今 ,恐未易言 ,须尺度权衡在胸中无疑 ,乃可处之无差。

学礼者考文 ,必求先王之意 ,得意乃可以沿革。

凡学之杂者 ,终只是未有所止 ,内不自足也。譬之一物 ,悬在空中 ,苟无所倚著 ,则不之东则之西 ,故须著摸它别道理 ,只为自家不内足也。譬之家藏良金 ,不索外求 ,贫者见人说金 ,须借他底看。

朋友讲习 ,更莫如相观而善工夫多。

昨日之会 ,大率谈禅 ,使人情思不乐 ,师而怅恨者久之。此说天下已成风 ,其何能救 ! 古亦有释氏 ,盛时尚只是崇设像教 ,其害至小。今日之风 ,便先言性命道德 ,先驱了知者 ,才愈高明 ,则陷溺愈深。在某 ,则才卑德薄 ,无可奈何。然据今日次第 ,便有数孟子 ,亦无知之何。只看孟子时 ,杨、墨之害能有甚 ? 况之今日 ,殊不足言。此事盖亦系时之污隆。清谈盛而晋室衰。然清谈为害 ,却只是闲言谈 ,又岂若今日之害道 ? 今虽故人有一初本无一字。为此学而陷溺其中者 ,则既不可回。今初本无今字。只有望于诸君尔。直须置而不论 ,更休曰且待尝试。若尝试 ,则已化而自为之矣。要之 ,决无取。初本无此上二十九字。其术 ,初本作佛

学。人概且是绝伦类,初本卷末注云“‘晦日之会,大率谈禅’章内,一本云云,上下皆同,版本已定,不可增益,今附于此。毕时有别镛版者,则当以此为正。”今从之。世上不容有此理。又其言待要出世,出那里去?又其迹须要出家,然则家者,不过君臣、父子、夫妇、兄弟,处此等事,皆以为寄寓,故其为忠孝仁义者,皆以为不得已尔。又要得脱世网,至愚迷者也。毕竟学之者,不过至似佛。佛者一黠胡尔,它本是个自私独善,枯槁山林,自适而已。若只如是,亦不过世上少这一个人。又却要周遍,谓既得本,则不患不周遍。要之,决无此理。一本此下云:“然为其学者,诘之,理虽有屈时,又却乱说,卒不可凭,考之。”今日所患者,患在引取了中人以上者,其力有以自立,故不可回。若只中人以下,自不至此,亦有甚执持?今彼言世纲者,只为些秉彝又殄灭不得,故当忠孝仁义之际,皆处于不得已,直欲和这些秉彝都消杀得尽,然后以为至道也。然而毕竟消杀不得。如人之有耳目口鼻,既有此气,则须有此识;所见者色,所闻者声,所食者味。人之有喜怒哀乐者,亦其性之自然,今强曰必尽绝,为得天真,是所谓丧天真也。持国之为此学者三十年矣,其所得者,尽说得知有这道理,然至于“反身而诚”,却竟无得处。它有一个觉之理,可以“敬以真内”矣,然无“义以方外”。其直内者,要之其本亦不是。譬之赞易,前后贯穿,都说得是有此道理,然须“默而成之,不言而信,存乎德行”一再有德行字。处,是所谓自得也。谈禅者虽说得,盖未之有得。其徒亦有肯道佛卒不可以治天下国家者,然又须道得本则可以周遍。

有问：“若使天下尽为佛，可乎？”其徒言：“为其道则可，其迹则不可。”伯淳言：“若尽为佛，则是无伦类，天下却都没有人去（里）〔理〕，然自亦以天下国为不足治，要逃世网，其说至于不可穷处，伦有一个鬼神为说。”

“立人之道曰仁与义。”据今日，合人道废则是。今尚不废者，犹只是有那些秉彝，卒殄灭不得。以此思之，天壤间可谓孤立，其将谁告耶。

今日卓然不为此学者，惟范景仁与君实尔，然其所执理，有出于禅学之下者。一日做身主不得，为人驱过去里。

君实尝患思虑纷乱，有时中夜而作，达旦不寐，可谓良自苦。人都来多少血气？若此，则几何而不摧残以尽也。其后告人曰：“近得一术，常以中为念。”则又是为中所乱。中又何形？如何念得伦？只是于名言之中，拣得一个好字。与其为中所乱，却不如与一串数珠。及与佗数珠，佗又不受。殊不知中之无益于治心，不如数珠之愈也。夜以安身，睡则合眼，不知苦苦思量个甚，只是不与心为主，三更常有人唤习也。诸本无此八字。

学者于释氏之说，直须如淫声美色以远之，不尔，则駸駸然入于其中矣。颜渊问为邦，孔子既告之以五帝、三王之事，而复戒以“放郑声，远佞人”，曰：“郑声淫，佞人殆”。彼佞人者，是佗一边佞耳，然而于己则危，只是能使人移，故危也。至于禹之言曰：“何畏乎巧言令色？巧言令色直消言畏，只是须著如此戒慎，犹恐不免。释氏之学，更不消言，常戒至自家自信后，便不能乱得。”

以书传道，与口相传，煞不相干。相见而言，因事发明，

则并意思一时传了 ;书虽言多 ,其实不尽。

观秦中气艳衰 ,边事所困 ,累岁不稔。昨来馈边丧亡 ,今日事未可知 ,大有可忧者 ;以至士人相继沦丧 ,为足收点关中者 ,则遂化去。吁 !可怪也。凡言王气者 ,实有此理。生一物须有此气 ,不论美恶 ,须有许大气艳 ,故生是人。至如阙里 ,有许多气艳 ,故此道之流 ,以至今日。昔横渠说出此道理 ,至此几乎衰矣。只介父一个 ,气大小大。

伯淳尝与子厚在兴国寺曾讲论终日 ,而曰 :“ 不知旧日曾有甚人于此处讲此事。”

与叔所问 ,今日宜不在有疑。今尚差池者 ,盖为昔亦有杂学。故今日疑所进有相似处 ,则遂疑养气为有助。便休信此说。盖为前日思虑纷扰 ,今要虚静 ,故以为有助。前日思虑纷扰 ,又非义理 ,又非事故 ,如是则只是狂妄人耳。惩此以为病 ,故要得虚静。其极 ,欲得如槁木死灰 ,又却不是。盖人活物也 ,又安得为槁木死灰 ?既活 ,则须有动作 ,须有思虑。必欲为槁木死灰 ,除是死也。忠信所以进德者何也 ?闲邪则诚自存 ,诚存斯为忠信也。如何是闲邪 ?非礼而勿视听言动 ,邪斯闲矣。以此言之 ,又几时要身如枯木 ,心如死灰 ?又如绝四后 ,毕竟如何 ,又几时须如枯木死灰 ?敬以直内 ,则须君则是君 ,臣则是臣 ,凡事如此 ,大小大直截也。

有言养气可以为养心之助。曰 :“ 敬则只是敬 ,敬字上更添不得。譬之敬父矣 ,又岂须得道更将敬兄助之 ?又如今端坐附火 ,是敬于向火矣 ,又岂须道更将敬于水以助之 ?犹之有人曾到东京 ,又曾到西京 ,又曾至长安 ,若一处上心来 ,则他处不容参然在心 ,心里著两件物不得。”

饮酒不可使醉 ,不及乱者 ,不独不可乱志 ,只血气亦不可使乱 ,但使浹洽而已可也。

邢和叔后来亦染禅学 ,其为人明辩有才 ,后更晓练世事 ,其于学 ,亦日月至焉者也。尹子曰 :“ 明辩有才而复染禅学 ,何所不为也 ?”

伯淳自谓 :只得佗人待做恶人 ,敬而远之。尝有一朝士久不见 ,谓伯淳曰 :“ 以伯淳如此聪明 ,因何许多时终不肯回头来 ?”伯淳答以“ 盖恐回头后错也 ”。

巽之凡相见须窒碍 ,盖有先定之意。和叔一作与叔。据理却合滞碍 ,而不然者 ,只是佗至诚便相信心直笃信。

理则须穷 ,性则须尽 ,命则不可言穷与尽 ,只是至于命也。横渠昔尝譬命是源 ,穷理与尽性如穿渠引源。然则渠与源是两物 ,后来此议必改来。

今语道 ,则须待要寂灭湛静 ,形便如槁木 ,心便如死灰 ,岂有直做墙壁木石而谓之道 ?所贵乎“ 智周天地万物而不遗 ” ,又几时要如死灰 ?所贵乎“ 动容周旋中礼 ” ,又几时要如槁木 ?论心术 ,无如孟子 ,也只谓必有事焉。一本有而勿正心字。今既如槁木死灰 ,则却于何处有事 ?

君实之能忠孝诚实 ,只是天资 ,学则元不知学。尧夫之坦夷 ,无思虑纷扰之患 ,亦只是天资自美尔 ,皆非学之功也。

持国尝论克己复礼 ,以谓克却不是道。伯淳言 :“ 克便是克之道。”持国又言 :“ 道则不须克。”伯淳言 :“ 道则不消克 ,却不是持国事。在圣人 ,则无事可克 ;今日持国 ,须克得己便然后复礼。”

游酢、杨时是学得灵利高才也。杨时于新学极精 ,今日

一有所问,能尽知其短而持之。介父之学,大抵支离。伯淳尝与杨时读了数篇,其后尽能推类以通之。

有问:诗三百,非一人之作,难以一法推之。伯淳曰:“不然。三百,三千中所择,不特合于雅、颂之音,亦是择其合于教化者取之。篇中亦有次第浅深者,亦有元无次序者。”

新政之改,亦是吾党争之有太过,成就今日之事,涂炭天下,亦须两分其罪可也。当时天下,岌岌乎殆哉!介父欲去数矣。其时介父直以数事上前卜去就,若青苗之议不行,则决其去。伯淳于上前,与孙莘老同得上意,要了当此事。大抵上意不欲抑介父,要得人担当了,而介父之意尚亦无必。伯淳尝言:“管仲犹能言‘出令当如流水,以顺人心’。今参政须要做不顺人心事,何故?”介父之意只恐始为人所沮,其后行不得。伯淳却道:“但做顺人心事,人谁不愿从也?”介父道:“此则感贤诚意。”却为天祺其日于中书大悖,缘是介父大怒,遂以死力争于上前,上为之一以听用,从此党分矣。莘老受约束而不肯行,遂坐贬。而伯淳遂待罪,即而除以京西提刑,伯淳复求对,遂见上。上言:“有甚文字?”伯淳云:“今咫尺天颜,尚不能少回天意,文字更复何用?”欲去,而上问数四。伯淳每以陛下不宜轻用兵为言,朝廷群臣无能任陛下事者。以今日之患观之,犹是自家不善从容。至如青苗,且放过,又且何妨?伯淳当言职,苦不曾使文字,大纲只是于上前说了,其他些小文字,只是备礼而已。大抵自仁祖朝优容谏臣,当言职者,必以低讦而去为贤,习以成风,惟恐人言不称职以去,为落便宜。昨来诸君,盖未免此。苟如是为,则是为己,尚有私意在,却不在朝廷,不干事理。

今日朝廷所以特恶忌伯淳者 ,以其可理会事 ,只是理会学 ,这里动 ,则于佗辈有一作是。所不便也 ,故特恶之深。

以吾自处 ,犹是自家当初学未至 ,意未诚 ,其德尚薄 ,无以感动佗天意 ,此自思则如此 ,然据今日许大气艳 ,当时欲一二人动之 ,诚如河滨之人捧土以塞孟津 ,复可笑也。据当时事势 ,又至于今日 ,岂不是命 !

只著一个私意 ,便是馁 ,便是缺了佗浩然之气处。“诚者物之终始 ,不诚无物。”这里缺了佗 ,则便这里没这物。浩然之气又不待外至 ,是集义所生者。这一个道理 ,不为尧存 ,不为桀亡。只是人不到佗这里 ,知此便是明善。

“生生之谓易”是天之所以为道也。天只是以生为道 ,继此生理者 ,即是善也。善便有一个元底意思。“元者善之长” ,万物皆有春意 ,便是“继之者善也”。“成之者性也” ,成却待佗万物自成其一作甚。性须得。

告子云“生之谓性”则可。凡天地所生之物 ,须是谓之性。皆谓之性则可 ,于中却须分别牛之性、马之性。是他便只道一般 ,如释氏说蠢动含灵 ,皆有佛性 ,如此则不可。“天命之谓性 ,率性之谓道”者 ,天降是于下 ,万物流形 ,各正性命者 ,是所谓性也。循其性一作各正性命。而不失 ,是所谓道也。此亦通人物而言。循性者 ,马则为马之性 ,又不做牛底性、牛则为牛之性 ,又不为马底性。此所谓率性也。人在天地之间 ,与万物同流 ,天几时分别出是人是物 ?“修道之谓教” ,此则专在人事 ,以失其本性 ,故修而求复之 ,则入于学。若元不失 ,则何修之有 ?是由仁义行也。则是性已失 ,故修之。成性存存 ,道义之门”亦是万物各有成性存存 ,亦

是生生不已之意。天只是以生为道。

万物皆只是一个天理 ,已何与焉 ,至如言“天讨有罪 ,五刑五用哉 !天命有德 ,五服五章哉 !”此都只是天理自然当如此。人几时与 ? 与则便是私意。有善有恶。善则理当喜 ,如五服自有一个次第以章显之。恶则理当恶 ,一作怒。彼自绝于理 ,故五刑五用 ,曷尝容心喜怒于其间哉 ? 舜举十六相 ,尧岂不知 ? 只以佗善未著 ,故不自举。舜诛四凶 ,尧岂不察 ? 只为佗恶未著 ,那诛得佗 ? 举与诛 ,曷尝有毫发厕于其间哉 ? 只有一个义理 ,义之与比。

人能放这一个身公共放在天地万物中一般看 ,则有甚妨碍 ? 虽万身 ,曾何伤 ? 乃知释氏苦根尘者 ,皆是自私者也。

要修持佗这天理 ,则在德 ,须有不言而信者。言难为形状。养之则须直不愧屋漏与慎独 ,这是个持养底气象也。

知止则自定 ,万物挠不动 ,非是别将个定来助知止也。

诗、书中凡有个主宰底意思者 ,皆言帝 ,有一个包涵遍覆底意思 ,则言天 ;有一个公共无私底意思 ,则言王。上下千百岁中 ,若合符契。

如天理底意思 ,诚只是诚此者也 ,敬只是敬此者也 ,非是别有一个诚 ,更有一个敬也。

天理云者 ,这一个道理 ,更有甚穷已 ? 不为尧存 ,不为桀亡。人得之者 ,故大行不加 ,穷居不损。这上头来 ,更怎生说得存亡加减 ? 是佗元无少欠 ,百理具备。胡本此下云 : “得这个天理 ,是谓大人。以其道变通无穷 ,故谓之圣。不疾而速 ,不行而至 ,须默而识之处 ,故谓之神。”

“天地设位 ,而易行乎其中矣” ;“ 乾坤毁 ,则无以见易”。“ 易不可见 ,则乾坤或几乎息矣” 。易是个甚 ? 易又不只是这一部书 ,是易之道也。不要将易又是一个事 ,即事一作唯 ,一作只是。尽天理 ,便是易也。

天地之化 ,即是二物 ,必动已不齐。譬之两扇磨行 ,便其齿齐 ,不得齿齐。既动 ,则物之出者 ,何可得齐 ? 转则齿更不复得齐。从此参差万变 ,巧历不能穷也。

天地之间 ,有者只是有。譬之人之知识闻见 ,经历数十年 ,一日念之 ,了然胸中 ,这一个道理在那里放著来。

养心者 ,且须是教他寡欲 ,又差有功。

中心斯须不和不乐 ,则鄙诈之心入之矣。此与“ 敬以直内”同理。谓敬为和乐则不可 ,然敬须和乐 ,只是中心没事也。

大凡利害祸福 ,亦须致命。须得致之为言 ,直如人以力自致之谓也。得之不得 ,命固已定 ,君子须知佗命方得。“ 不知命无以为君子。”盖命苟不知 ,无所不至。故君子于困穷之时 ,须致命便遂得志。其得祸得福 ,皆已自致 ,只要申其志而已。

“ 求之有道 ,得之有命” ,是求无益于得 ,言求得不济事。元本无不字。此言犹只为中人言之 ,若为中人以上而言 ,却只道求之有道 ,非道则不求 ,更不消言命也。

尧夫豪杰之士 ,根本不帖帖地。伯淳尝戏以乱世之奸雄中 ,道学之有所得者 ,然无礼不恭极甚。又尝戒以不仁 ,己犹不认 ,以为人不曾来学。伯淳言 :“ 尧夫自是悠悠。”自言须如我与李之才方得道。

“天民之先觉”，譬之皆睡，佗人未觉来，以我先觉。故摇摆其未觉者亦使之觉，及其觉也，元无少欠。盖亦未尝有所增加也，适一般尔。“天民”云者，盖是全尽得天生斯民底事业。“天之生斯民也，将以道觉斯民。”盖言天生此民，将以此道觉此民，则元无少欠，亦无增加，未尝不足。“达可行于天下”者，谓其全尽天之生民之理，其术亦足以治天下国家故也。

“可欲之谓善”，便与“元者善之长”同理。

礼乐不可斯须去身。

“不能反躬，天理灭矣。”天理云者，百理具备，元无少欠，故“反身而诚”，只是言得已上，更不可道甚道。元本道字属下文。

命之曰易，便有理。一本无此七字，但云：“道理皆自然。”若安排定，则更有甚理？天地阴阳之变，便如二扇磨，升降盈亏刚柔，初未尝停息，阳常盈，阴常亏，故便不齐。譬如磨既行，齿都不齐，既不齐，便生出万变。故物之不齐，物之情也。而庄周强要齐物，然而物终不齐也。尧夫有言：“泥空终是著，齐物到头争。”此其肃如秋，其和如春。如秋，便是“义以方外”也。如春，观万物皆有春意。尧夫有诗云：“拍拍满怀都是春。”又曰：“芙蓉月向怀中照，杨柳风来面上吹。”不止风月，言皆有理。又曰：“卷舒万古兴亡手，出入几重云水身。”若庄周，大抵寓言，要入佗放荡之场。尧夫却皆有理，万事皆出于理，自以为皆有理，故要得纵心亡行总不妨。一本此下云：“尧夫诗云：‘圣人吃紧些儿事。’其言太急迫。此道理平铺地放著里，何必如此。”

观天理 ,亦须放开意思 ,开阔得心胸 ,便可见 ,打搦了习心两漏三漏子。今如此混然说做一体 ,犹二本 ,那堪更二本三本 !今虽知“可欲之为善” ,亦须实有诸己 ,便可言诚 ,诚便合内外之道。今看得不一 ,只是心生。除了身只是理 ,便说合天人。合天人 ,已是为不知者引而致之。天人无间。夫不充塞则不能化育 ,言赞化育 ,已是离人而言之。

须是大其心使开阔 ,譬如为九层之台 ,须大做脚须得。

元亨者 ,只是始而亨者也 ,此通人物而言 ,通 ,元本作咏字。谓始初发生 ,大概一例亨通也。及至利贞 ,便是“各正性命”后 ,属人而言也。利贞者分在性与情 ,只性为本 ,情是性之动处 ,情又几时恶。“故者以利为本” ,只是顺利处为性 ,若情则须是正也。

医家以不认痛痒谓之不仁 ,人以不知觉不认义理为不仁 ,譬最近。

所以谓万物一体者 ,皆有此理 ,只为从那里来。“生生之谓易” ,生则一时生 ,皆完此理。人则能推 ,物则气昏 ,推不得 ,不可道他物不与有也。人只为自私 ,将自家躯壳上头起意 ,故看得道理小了它底。放这身来 ,都在万物中一例看 ,大小大快活。释氏以不知此 ,去它身上起意思 ,奈何那身不得 ,故却厌恶 ,要得去尽根尘 ,为心源不定 ,故要得如枯木死灰。然没此理 ,要有此理 ,除是死也。释氏其实是爱身 ,放不得 ,故说许多。譬如负贩之虫 ,已载不起 ,犹自更取物在身。又如抱石沉河 ,以其重愈沉 ,终不道放下石头 ,惟嫌重也。

孟子论四端处 ,则欲扩而充之 ;说约处 ,则博学详说而

反说约。此内外交相养之道也。

“万物皆备于我”，不独人尔，物皆然。都自这里出去，只是物不能推，人则能推之。虽能推之，几时添得一分？不能推之，几时减得一分？百理具在，平铺放著。几时道尧尽君道，添得些君道多；舜尽子道，添得些孝道多？元来依旧。

横渠教人，本只是谓世学胶固，故说一个清虚一大，只图得人稍损得没去就道理来，然而人又更别处走。今日且只道敬。

圣人之德行，固不可得而名状。若颜子底一个气象，吾曹亦心知之，欲学圣人，且须学颜子。后来曾子、子夏，煞学得到上面也。

今学者敬而不见得，元本有未字。又不安者，只是心生，亦是太以敬来做事得重，此“恭而无礼则劳”也。恭者私为恭之恭也，礼者非体一作礼。之礼，是自然底道理也。只恭而不为自然底道理，故不自在也。须是恭而安。今容貌必端，言语必正者，非是道独善其身，要人道如何，只是天理合如此，本无私意，只是个循理而已。

尧夫解“他山之石可能攻玉”，玉者温润之物，若将两块玉来相磨，必磨不成，须是得它个粗砺底物方磨得出。譬如君子与小人处，为小人侵陵，则修省畏避，动心忍性，增益预防，如此便道理出来。

公掞昨在洛有书室，两旁各一牖，牖各三十六隔，一书天道之要，一书仁义之道，中以一牖，书“毋不敬，思无邪”。中处之，此意亦好。

古人虽胎教与保傅之教，犹胜今日庠序乡党之教。古

人自幼学 ,耳目游处 ,所见皆善 ,至长而不见异物 ,故易以成就。今人自少所见皆不善 ,才能言便习秽恶。日日消铄 ,更有甚天理 ? 须人理皆尽 ,然尚以些秉彝消铄尽不得 ,故且恁过 ,一日之中 ,起多少巧伪 ,萌多少机变。据此个薰蒸 ,以气动气 ,宜乎圣贤之不生 ,和气之不兆也。寻常间或有些时和岁丰 ,亦出于幸也。不然 ,何以古者或同时或同家并生圣人 ,及至后世 ,乃数千风寂寥 ?

人多言天地外 ,不知天地如何说内外 ,外面毕竟是个甚 ? 若言著外 ,则须似有个规模。

凡言充塞云者 ,却似个有规模底体面 ,将这气充实之。然此只是指而示之近耳。气则只是气 ,更说甚充塞 ? 如化育则只是化育 ,更说甚赞 ? 赞与充塞 ,又早却是别一件事也。

理之盛衰之说 ,与释氏初劫之言 ,如何到佗说便乱道 ,又却窥测得些 ? 彼其言成住坏空 ,曰成坏则可 ,住与空则非也。如小儿既生 ,亦日日长行 ,元不曾住。是佗本理只是一个消长盈亏耳 ,更没别事。

极为天地中 ,是也 ,然论地中尽有说。据测景 ,以三万里为中 ,若有穷然。有至一边已及一万五千里 ,而天地之运盖如初也。然则中者 ,亦时中耳。地形有高下 ,无适而不为中 ,故其中不可定下。譬如杨氏为我 ,墨氏兼爱 ,子莫于此二者以执其中 ,则中者适未足为中也。故曰 :“ 执中无权 ,犹执一也。”若是因地形高下 ,无适而不为中 ,则天地之化不可穷也。若定下不易之中 ,则须有左有右 ,有前有后。四隅既定 ,则各有远近之限 ,便至百千万亿 ,亦犹是有数。盖有数

则终有尽处 ,不知如何为尽也。

日之形 ,人莫不见 ,似轮似饼。其形若有限 ,则其光亦须有限。若只在三万里中升降出没 ,则须有光所不到处 ,又安有此理 ? 今天之苍苍 ,岂是天之形 ? 视下也亦须如是。日固阳精也 ,然不如旧说 ,周回而行 ,中心是须弥山 ,日无适而不为精也。地既无适而不为中 ,则日无适而不为精也。气行满天地之中 ,然气须有精处 ,故其见如轮如饼。譬之铺一溜柴薪 ,从头蒸著 ,火到处 ,其光皆一般 ,非是有一块物推是行将去。气行到寅 ,则寅上有光 ;行到卯 ,则卯上有光。气充塞 ,无所不到。若这上头得个意思 ,便知得生物之理。

观书者 ,亦须要知得随文害义。如书曰 :“ 汤既胜夏 ,欲迁其社 ,不可。”既处汤为圣人 ,圣人不容有妄举。若汤始欲迁社 ,众议以为不可而不迁 ,则是汤先有妄举也。不可者 ,汤不可之也。汤以为国既亡 ,则社自当迁 ;以为迁之不若不迁之愈 ,故但屋之。屋之 ,则与迁之无以异。既为亡国之社 ,则自王城至国都皆有之 ,使为戒也。故春秋书“ 亳社灾” ,然则鲁有亳社 ,屋之 ,故有火灾。此制 ,计之必始于汤也。

长安西风而雨 ,终未晓此理。须是自东自北而风则雨 ,自南自西则不雨。何者 ? 自东自北皆属阳 ,坎卦本阳。阳唱而阴和 ,故雨 ;自西自南阴也 ,阴唱则阳不和。蝮蝮之诗曰 :“ 朝济于西 ,崇朝其雨。”是阳来唱也 ,故雨 :“ 蝮蝮在东” ,则是阴先唱也 ;“ 莫之敢指” 者 ,非谓手指莫敢指陈也 ,犹言不可道也。易言“ 密云不雨 ,自我西郊” ,言自西则是阴先唱也 ,故云虽密而不雨。今西风雨雨 ,恐是山势使然。

学者用了许多工夫,下头须落道了,是入异教。只为自家这下元未曾得个安泊处,那下说得成熟?世人所惑者鬼神转化,它总有说,又费力说道理,又打入个无底之壑,故一生出不得。今日须是自家这下照得理分明,则不走作。形而下形而上者,亦须更分明须得。虽则心有一作存。默识,有难名状处,然须说尽心知性知天,亦须于此留意。此章一无“落道了是”四字。

学则与它“穷理尽性以至于命”,则不失。异教之书,“虽小道必有可观者焉”。然其流必乖,故不可事遂都取之。若杨、墨亦同是尧、舜,同非桀、纣。是非则可也,其就上所说,则是成就他说也,非桀是尧,是吾依本分事,就上过说,则是它私意说个。要之,只有个理。

讲学本不消得理会,然每与剔拨出,只是如今杂乱胶固,须著说破。

孟子论王道便实。“徒善不足为政,徒法不能自行”,便先从养生一作道。上说将去。既庶既富,然后以“饱食暖衣而无教”为不可,故教之也。孟子而后,却只有原道一篇,其间语固多病,然要之大意尽近理。若西铭,则是原道之宗祖也。原道却只说到道,元未到得西铭意思。据子厚之文,醇然无出此文也,自孟子后,盖未见此书。

圣人之教,以所贵率人,释氏以所贱率人。初本无此十六字。卷末注云:“又‘学佛者难吾言’章,一本章首有云云,下同,余见‘昨日之会’章。”学佛者难吾言,谓“人皆可以为尧、舜,则无仆隶”。正叔言:“人皆可以为尧、舜,圣人所愿也,其不为尧、舜,是所可贱也,故以为仆隶。”

游醉、杨时先知学禅,已知向里没安泊处,故来此,却恐不变也。畅大隐许多时学,乃方学禅,是于此盖未有所得也。吕进伯可爱,老而好学,理会直是到底。天祺自然有德气,似个贵人氣象,只是却有气短处,规规太以事为重,伤于周至,却是气局小。景庸则只是才敏。须是天祺与景庸相济,乃为得中也。

子厚则高才,其学更先从杂博中过来。

理则天下只是一个理,故推至四海而准,须是质诸天地、考诸三王不易之理。故敬则只是敬此者也,仁是仁此者也,信是信此者也。又曰:“颠沛造次必于是。”又言“吾斯之未能信,只是道得如此,更难为名状。”

今异教之害,道家之说则更没可辟,唯释氏之说衍蔓迷溺至深。今日今日一作自。是释氏盛而道家萧索。方其盛时,天下之士往往自一作又。从其学,自难与之力争。惟当自明吾理,吾理自立,则彼不必与争。然在今日,释氏却未消理会,大患者却是介甫之学。譬之卢从史在潞州,知朝廷将讨之,当时便使一处逐其节度使。朝廷之议,要讨逐节度者,而李文饶之意,要先讨潞州,则不必治彼而自败矣。如今日,却要先整顿介甫之学,坏了后生学者。

异教之说,其盛如此,其久又如是,亦须是有命,然吾辈不谓之命也。

人之于患难,只有一个处置,尽人谋之后,却须泰然处之。有人遇一事,则心心念念不肯舍,毕竟何益?若不会处置了放下,便是无义无命也。

“道之不明也,贤者过之,不肖者不及也。”贤者则只过

当 ,不肖又却都休。

冬至一阳生 ,却须斗寒 ,正如欲尧而反暗也。阴阳之际 ,亦不可截然不相接 ,厮侵过便是道理。天地之间 ,如是者极多。艮之为义 ,终万物 ,始万物 ,此理最妙 ,须玩索这个理。

古言乾、坤退处不用之地 ,而用六子。若人 ,则便分君道无为 ,臣道有为。若天 ,则谁与它安排 ? 它如是 ,须有道理。故如八卦之义 ,须要玩索。

早梅冬至已前发 ,方一阳未生 ,然则发生者何也 ? 其荣其枯 ,此万物一个阴阳升降大节也。然逐枝自有一个荣枯 ,分限不齐 ,此各有一乾、坤也。各自有个消长 ,只是个消息。惟其消息 ,此所以不穷。至如松柏 ,亦不是不凋 ,只是后凋 ,凋得不觉 ,怎少得消息 ? 方夏生长时 ,却有夏枯者 ,则冬寒之际有发生之物 ,何足怪也 !

物理最好玩。

阴阳于天地间 ,虽无截然为阴为阳之理 ,须去参错 ,然一个升降生杀之分 ,不可无也。

动植之分 ,有得天气多者 ,有得地气多者 ,“本乎天者亲上 ,本乎地者亲下”。然要之 ,虽木植亦兼有五行之性在其中 ,只是偏得土之气 ,故重浊也。

伯淳言 :“西铭某得此意 ,只是须得它子厚有如此笔力 ,它人无缘做得。孟子以后 ,未有人及此。得此文字 ,省多少言语。且教它人读书 ,要之仁孝之理备于此 ,须臾而不于此 ,则便不仁不孝也。”

诗前序必是当时人所传 ,国史明乎得失之迹者是也。

不得此,则何缘知得此篇是甚意思?大序则是仲尼所作,其余则未必然。要之,皆得大意,只是后之观诗者亦添入。

诗有六体,须篇篇求之,或有兼备者,或有偏得一二者。今之解诗者,风则分付与国风矣,雅则分付与大、小雅矣,颂即分付与颂矣。诗中且没却这三般体,如何看得诗?风之为言,便有风动之意;兴便有一兴喻之意;比则直比之而已,蛾眉瓠犀是也;赋则赋陈其事,如“齐侯之子,卫传之妻”是也;雅则正言其事;颂则称美之言也,如“于嗟乎驺虞”之类是也。

关雎之诗,如言“乐得淑女,以配君子,忧在进贤,不淫其色”,非后妃之事,明知此意是作诗者之意也。如此类推之。

诗言后妃夫人者,非必谓文王之妻也,特陈后妃夫人之事,如斯而已。然其后亦有当时诗附入之者,汝坟是也。且二南之诗,必是周公所作,他人恐不及此。以其为教于衽席之上,闺门之内,上下贵贱之所同也。故用之乡人邦国而谓之国风也。化天下只是一个风,至如鹿鸣之诗数篇,如燕群臣、遣戍役、劳还(率)(卒)之类,皆是为国这常政,其诗亦恐是周公所作,如后人之为乐章是也。

论语中言“唐棣之华”者,因权而言逸诗也。孔子删诗,岂只取合于雅颂之音而已,亦是谓合此义理也。如皇矣、烝民、文王、大明之类,其义理,非人人学至于此,安能及此?作诗者又非一人,上下数千年若合符节,只为合这一个理,若不合义理,孔子必不取也。

夫子言“兴于诗”,观其言,是兴起人善意,汪洋浩大,皆是此意。如言“秉心塞渊,騄牡三千”。须是塞渊,然后騄

牝三千。塞渊有义理。又如驹之诗，驹牧是贱事，其中却言“思无邪”。诗三百，一言以蔽之者在此一句。盘牧而必要思无邪者，盖为非此则不能盘牧。又如考盘之诗，解者谓贤人永誓不复告君，不复见君，又自誓不诈而实如此也，据此安得有贤者气象。孟子之于齐，是甚君臣，然其去，未尝不迟迟顾恋。今此君才不用，便躁忿如此，是不可矶也。乃知此诗，解者之误。此诗是贤退而穷处，心不忘君，怨慕之深者也。君臣犹父子，安得不怨？故直至于寤寐弗忘，永陈其不得见君与告君，又陈其此诚之不诈也。此章注“塞渊有义理”，一作“塞渊于义理”。

尧与舜更无优劣，及至汤、武便别。孟子言性之反之，自古无人如此说，只孟子分别出来，便知得尧、舜是生而知之，汤武是学而能之。文王之德则似尧、舜，禹之德则似汤、武，要之皆是圣人。

诗云：“上天之载，无声无臭，仪刑文王，万邦作孚。”上天又无声臭之可闻，只看文王便万邦取信也。又曰：“维天之命，于穆不已。”盖曰天之所以为天也。“文王之德之纯”，盖曰文王之所以为文也。然则文王之德，直是似天。“昊天曰明，及尔出王；昊天曰旦，及尔游衍”，只为常是这个道理。此个一作理。亦须待它心熟，便自然别。

“乐则生，生则乌可已也”，须是熟方能如此。“苟为不熟，不如稊稗”。

“是集义所生，非义袭而取之也。”须集义，这上头莫非义也。

仁义礼智根于心，其生色言四者，本于心而生色也。

“睟于面 ,盎于背 ,施于四体 ,四体不言而喻 ”,孟子非自及此 ,焉能道得到此 ?

今志于义理而心不安乐者 ,何也 ?此则正是剩一个助之长。虽则心操之则存 ,舍之则亡 ,然而持之太甚 ,便是必有事焉而正之也。亦须且恁去如此者 ,只是德孤。“德不孤 ,必有邻 ”,到德盛后 ,自无窒碍 左右逢其原也。

中庸言“礼仪三百 ,威仪三千 ”,方是说“优优大哉。”又却非如异教之说 ,须得如枯木死灰以为得也。

得此义理在此 ,甚事不尽 ?更有甚事出得 ?视世之功名事业 ,甚譬如闲。视世之仁义者 ,甚煦煦子子 ,如匹夫匹妇之为谅也。自视一作是。天来大事 ,处以此理 ,又曾何足论 ?若知得这个义理 ,便有进处。若不知得 ,则何缘仰高钻坚 ,在前在后也 ?竭吾才 ,则又见其卓尔。

德者得也 ,须是实至这里须得。

言“反身而诚 ,乐莫大焉 ”,却是著人上说。

邵尧夫于物理上尽说得 ,亦大段漏泄佗天机。

人于天理昏者 ,是只为嗜欲乱著伦。庄子言“其嗜欲深者 ,其天机浅 ”,此言却最是。

这个义理 ,仁者又看做仁了也 ,知者又看做知了也 ,百姓又日用而不知 ,此所以“君子之道鲜矣”。此个亦不少 ,亦不剩 ,只是人看他不见。

今天下之士人 ,在朝者又不能言 ,退者遂忘之 ,又不肯言 ,此非朝廷吉祥。虽未见从 ,又不曾有大横见加 ,便岂可自绝也 ?君臣 ,父子也 ,父子之义不可绝。岂有身为侍从 ,尚食其禄 ,视其危亡 ,曾不论列 ,君臣之义 ,固如此乎 ?

“寂然不动 ,感而遂通”者 ,天理具备 ,元无欠少 ,不为尧存 ,不为桀亡。父子君臣 ,常理不易 ,何曾动来 ?因不动 ,故言“寂然” 。虽下动 ,感便通 ,感非自外也。

若不一本 ,则安得“先天而天不违 ,后天而奉天时 ?”

所务于穷理者 ,非道须尽穷了天下万物之理 ,又下道是穷得一理便到。只是要积累多后 ,自然见去。

天地安有内外 ?言天地之外 ,便是不识天地也。人之在天地 ,如鱼在水 ,不知有水 ,直待出水 ,方知动不得。

礼一失则为夷狄 ,再失则为禽兽。圣人初恐人入于禽兽也 ,故于春秋之法极谨严。元本无故字。中国而用夷狄礼 ,则便夷狄礼之。韩愈言“春秋谨严” ,深得其旨。韩愈道佗不知又不得。其言曰 :“易奇而法 ,诗正面葩 ,春秋谨严 ,左氏浮夸。”其名理皆善。

当春秋、战国之际 ,天下小国介于大国 ,奔命不暇 ,然足以自维持数百年。此势欲似稻塍 ,各有界分约束。后世遂有土崩之势 ,道坏便一时坏 ,元本无此一坏字。陈涉一叛 ,天下遂不支梧。今日堂堂天下 ,只西方一败 ,朝廷遂震 ,何也 ?盖天下之势 ,正如稻塍 ,各有限隔 ,则卒不能坏。今天下却似一个万顷陂 ,要起卒起不得 ,及一起则汹涌 ,遂奈何不得。以祖宗德泽仁厚 ,涵养百余年间 ,一时柔了人心 ,虽有豪杰 ,无个端倪起得 ,便只要安静 ,不宜使摇动。虽夷狄亦散兵却斗 ,恃一本无恃字。此中国之福也。一本此字下有非字。

贾谊有五饵之说 ,当时笑其迂疏 ,今日朝廷正使著 ,故得许多时宁息。

天地动静之理 ,天圆则须转 ,地方则须安静。南北之位 ,岂可不定下 ? 所以定南北者 ,在坎离也。坎离又不是人安排得来 ,莫非自然也。

论语为书 ,传道立言 ,深得圣人之学者突。如乡党形容圣人 ,不知者岂能及是 ?

“不愧屋漏” ,便是个持养气象。

孔、孟之分 ,只是要别个圣人贤人。如孟子若为孔子事业 ,则尽做得 ,只是难似圣人。譬如剪彩以为花 ,花则无不似处 ,只是无他造化功。“绥斯来 ,动斯和” ,此是不可及处。

只是这个理 ,以上却难言也。如言“吾斯之未能信” ,皆是古人此理已明故也。

敬而无失 ,便是“喜怒哀乐未发之谓中”也。敬不可谓之中 ,但敬而无失 ,即所以中也。

微仲之学杂 ,其恺悌严重宽大处多 ,惟心艰于取人 ,自以才高故尔。语近学 ,则不过入于禅谈 ;不常议论 ,则以苟为有诘难 ,亦不克易其言 ,不必信心 ,自以才高也。

和叔常言“及相见则不复有疑 ,既相别则不能无疑 ,然亦未知果能终不疑。不知它既已不疑 ,而终复有疑 ,何故 ? 伯淳言 :“何不问他 ? 疑甚不如剧论。”

和叔任道担当 ,其风力甚劲 ,然深潜缜密 ,有所不逮于与叔。蔡州谢良佐虽时学中因议州举学试得失 ,便不复计较。建州游酢 ,非昔日之游酢也 ,固是颖 ,然资质温厚。南剑州杨时虽不逮前 ,然煞颖悟。林大节虽差鲁 ,然所问便能躬行。刘质夫久于其事 ,自小来便在此。李端伯相聚虽不久 ,未见它操履 ,然才识颖悟 ,自是不能已也。

介父当初 ,只是要行己志 ,恐天下有异同 ,故只去上心上把得定 ,佗人不能摇 ,以是拒绝言路 ,进用柔佞之人 ,使之奉行新法。今则是佗已去 ,不知今日却留下害事。

昨春边事权罢 ,是皆李舜举之力也。今不幸适丧此人 ,亦深足怜也。此等事皆是重不幸。

李宪本意 ,佗只是要固兰会 ,恐覆其功 ,必不肯主之下事。元丰四年取兴、灵事。

新进游、杨辈数人入太学 ,不惟议论须异 ,且动作亦必有异 ,故为学中以异类待之 ,又皆学春秋 ,愈骇俗矣。

尧夫之学 ,先从理上推意 ,言象数言天下之理 ,须出于四者 ,推到理处 ,曰 :“处曰添二字。”我得此大者 ,则万事由我 ,无有不定。”然未必有术 ,要之亦难以治天下国家。其为人则直是无礼不恭 ,惟是侮玩 ,虽天理一作地。亦为之侮玩。如无名公传言“问诸天地 ,天地不对 ,弄丸余暇 ,时往时来”之类。

尧夫诗“雪月风花未品题” ,佗便把这些事 ,便与尧、舜、三代一般。此等语 ,自孟子后 ,无人曾敢如此言来 ,直是无端。又如言文字呈上 ,尧夫皆不恭之甚。“须信画前元有易 ,自从删后更无诗” ,这个意思 ,古元未有人道来。

“行己须行诚尽处” ,正叔谓 :“意则善矣 ,然言成尽 ,则诚之为道 ,非能尽也。”尧夫戏谓 :“且就平侧。”

司马子微尝作坐忘论 ,是所谓坐驰也。微一作纂。

伯淳昔在长安仓中闲坐 ,后见长廊柱 ,以意数之 ,已尚不疑 ,再数之不合 ,不免令人一声言而数之 ,乃与初数者无差 ,则知越著心把捉越不定。

吕与叔以气不足而养之,此犹只是自养救无疾,如道家修养亦何伤,若须要存想飞升,此则不可。

徐禧奴才也,善兵者有二万人未必死,彼虽十万人,亦未必能胜二万人。古者以少击众而取胜者多,盖兵多亦不足恃。昔者袁绍以十万阻官渡,而曹操只以万卒取之;王莽百万之众,而光武昆阳之众有八千,仍有在城中者,然则只是数千人取之;苻坚下淮百万,而谢玄才二万人,一麾而乱。以此观之,兵众则易老,适足以资敌人,一败不支,则自相蹂践。至如闻风声鹤唳,皆以为晋军之至,则是自相残也。譬之一人躯干极大,一人轻捷,两人相当,则拥肿者迟钝,为轻捷者出入左右之,则必困矣。自古师旅胜败,不能无之。然今日边事,至号疏旷前古未之闻也。其源在不任将帅,将帅不慎任人。阃外之事,将军处之,一一中覆,皆受庙算,上下相徇,安得不如此?元丰五年永乐城事。

杨定鬼神之说,只是道人心有感通。如有人平生不识一字,一日病作,却念得一部杜甫诗,却有此理。天地间事,只是一个有,一个无,既有即有,无即无。如杜甫诗者,是世界上实有杜甫诗,故人之心病及至精一有个道理,自相感通。以至人心在此,托梦在彼,亦有是理,只是心之感通也。死者托梦,亦容有此理。有人过江,其妻堕水,意其为必死矣,故过金山寺为作佛事。方追荐次,忽其婢子通传堕水之妻,意度在某处作甚事,是诚死也。及三二日,有渔人撑舟,以其妻还之,乃未尝死也,盖旋于急流中救活之。然则其婢子之通传是何也?亦是心相感通。既说心有感通,更说甚生死古今之别?

天祺自然有德气,望之有贵人之象,只是气局小,太规规于事为重也。昔在司竹,常爱用一卒长,及将代,自见其人盗笋皮,遂治之无少贷。罪已正,待之复如初,略不介意,人观其德量如此。

正叔谓子厚:“越狱,以谓卿监已上不追摄之者,以其贵朝廷。有旨追摄,可也;又请枷项,非也。不已太辱矣?贵贵,以其近于君。”子厚谓:“若终不伏,则将奈何?”正叔谓:“宁使公事勘不成则休,朝廷大义不可亏也。”子厚以为然。

俗人酷畏鬼神,久亦不复敬畏。

冬至一阳生,而每遇至后则倍寒,何也?阴阳消长之际,无截然断绝之理,故相搀掩过。如天将晓,复至阴黑,亦是理也。大抵终始万物,莫盛乎艮,此尽神妙,须尽研究此理。

今尺长于古尺。欲尺度权衡之正,须起于律。律取黄钟,黄钟之声,亦不难定。世自有知音者,将上下声考之,须一作既。得其正,便将黍以实其管,看管实几粒,然后推而定法可也。古法:律管当实千二百粒黍,今羊头山黍不相应,则将数等验之,看如何大小者,方应其数,然后为正。昔胡先生定乐,取羊头山黍,用三等筛子筛之,取中等者用之,此特未为走也。此尽是器上所定,更有因人而制。如言深衣之袂一尺二寸,若古人身材只用一尺二寸,岂可运肘?即知因人身而定。

既是为人后者,便须将所后者呼之以为父,以为母。不如是,则不正也,却当甚为人后?后之立疑义者,只见礼不杖期内,有为人后者为其父母报,便道须是称亲。礼文盖言

出为人后,则本父母反呼之以为叔为伯也,故须著道为其父母以别之,非谓却将本父母亦称父母也。

哲庙取孟后诏云:“孟元孙女。后孟在女也,而以孟元孙女诏者,伊川云:‘自古天子不娶小国,盖孟元将校,曾随文潞公贝州获功,官至团练使,而在是时止是小使臣耳。’”此一段非元丰时事,疑后人记。

附东见录后

今许大西事,无一人敢议者。自古举事,不能无可否是非,亦须有议论。如苻坚寿春之役,其朝廷宗室,固多有言者,以至宫女有张夫人者,犹上书谏。西晋平吴,当取也,主之者惟张华一人而已。然当时虽羊叔子建议,而朝廷亦不能无言。又如唐师取蔡州,此则在中国容其数十年恣睢,然当时以为不宜取者,固无义理,然亦是有议论。今见庙堂之上无一人言者,几何不一言而丧邦也!元丰四年,用种谔、沈括之谋伐西夏。

今日西师,正惟事本不正,更说甚去就!君子于任事之际,须成败之由一作责。在己,则自当生死以之。今致其身,使祸福死生利害由人处之,是不可也。如昨军兴事务繁夥,是亦学也,但恐只了佗纷纷底,则又何益?如从军者之行,必竟是为利禄,为功名。由今之举,便使得人一城一国,又是甚功名?君子耻之。今日从宦,苟有军事,不能免此,是复蹈前事也。然则既如此,曷为而不已也?

胎息之说,谓之愈疾则可,谓之道,则与圣人之学不干事,圣人未尝说著。若言神住则气住,则是浮屠入定之法。

虽谓养气犹是第二节事,亦须以心为主,其心欲慈惠安一作虚。静,故于道为有助,亦不然。孟子说浩然之气,又不如此。今若言存心养气,只是专为此气,又所为者小。舍大务小,舍本趋末,又济甚事!今言有助于道者,只为奈何心不下,故要得寂湛而已。又不似释氏摄心之术。论学若如是,则大段杂也。亦不须得道,只闭目静坐为可以养心。“坐如尸,立如齐”,只是要养其志,岂只待为养这些气来,又不如是也。

浮屠之术,最善化诱,故人多向之。然其术所以化众人也,故人亦有向有不向者。如介甫之学,佗便只是去人主心术处加功,故今日靡然而同,无有异者,所谓一正君而国定也。此学极有害。以介甫才辩,遽施之学者,谁能出其右?始则且以利而从其说,久而遂安其学。今天下之新法害事处,但只消一日除了便没事。其学化革了人心,为害最甚,其如之何!故天下只是一个风,风如是,则靡然无不向也。

今日西事要已,亦有甚难?前事亦何足耻?只朝廷推一宽大天地之量,许之自新,莫须相从。然此恐未易。朝廷之意,今日不得已,须著如此。但夏人更重有所要,以坚吾约,则边患未已也。一本通下章为一段。

范希文前日西举,以虚声而走敌人。今日又不知谁能为希文者。

关中学者,以今日观之,师死而遂倍之,却未见其人,只是更不复讲。

馈运之术,虽自古亦无不烦民、不动摇而足者。然于古则有兵车,其中载粮糗粮,百人破二十五人。然古者行兵在

中国,又不远敌,若是深入远处,则决无省力。且如秦运海隅之粟以馈边,率三十钟而致一石,是二百倍以来。今日师行,一兵行,一夫馈,只可供七日,其余日必俱乏食也。且计之,须三夫而助一兵,仍须十五日便回,一日不回,则一日乏食。以此校之,无善术。故兵也者,古人必不得已而后用者,知此耳。

目畏尖物,此事不得放过,便与克下。室中率置失物,须以理胜它,尖必不刺人也,何畏之有!

横渠墓祭为一位,恐难推同几之义。同几唯设一位祭之,谓夫妇同牢而祭也。吕氏定一岁疏数之节,有所不及,恐未合人情。一本作吕氏岁时失之疏。雨露既濡,霜露既降,皆有所感。若四时之祭有所未及,则不得契感之意。一本作疏则不契感之情。今祭祀,其敬齐礼文之类,尚皆可缓,且是要大者先下始得。今程氏之家祭,只是男女异位,及大有害义者,稍变得一二,它所未遑也。吾曹所急正在此。凡祭祀,须是及祖。知母而不知父,狗彘是也。知父而不知祖,飞鸟是也。人须去上面立一等,求所以自异始得。

自古治乱相承,亦常事。君子多而小人少,则治;小人多而君子少,则乱。然在古,亦须朝廷之中君子小人杂进,不似今日剪裁得直是齐整,不惟不得进用,更直憔悴善类,略去近道,则须憔悴旧日交游。只改节者,便于世事差遂。此道理,不知为甚?正叔近病,人有言之,曰:“在佗人则有追驳斥放,正叔无此等事,故只有病耳。”

介甫今日亦不必诛杀,人人靡然自从,盖只消除尽在朝异己者。在古,虽大恶在上,一百诛杀,亦断不得人议论,今

便都无异者。

卜筮之能应 ,祭祀之能享 ,亦只是一个理。蓍龟虽无情 ,然所以为卦 ,而卦有吉凶 ,莫非有此理。以其有是理也 ,故以是问一作心向。焉 ,其应也如响。若以私心及错卦象而问之 ,便不应 ,盖没此理。今日之理与前日已定之理 ,只是一个理 ,故应也。至如祭祀之享亦同。鬼神之理在彼 ,我以此理向之 ,故享也。不容有二三 ,只是一理也。如处药治病 ,亦只是一个理。此药治个如何气 ,有此病服之即应 ,若理不契 ,则药不应。

古之言鬼神 ,不过著于祭祀 ,亦只是言如闻叹息之声 ,亦不曾道闻如何言语 ,亦不曾道见如何形状。如汉武帝之见李夫人 ,只为道士先说与在甚处 ,使端目其地 ,故想出也。然武帝作诗 ,亦曰“是耶非耶。”尝问好谈鬼神者 ,皆所未曾闻见 ,皆是见说 ,烛理不明 ,便传以为信也。假使实所闻见 ,亦未足信 ,或是心病 ,或是目病。如孔子言人之所信者目 ,目亦有不足信者耶。此言极善。

今日杂信鬼怪异说者 ,只是不先烛理。若于事上一理会 ,则有甚尽期 ,须只于学上理会。

师巫在此 ,降言在彼 ,只是抛得远 ,决无此理。又言留下药 ,尤知其不然。生气尽则死 ,死则谓之鬼可也。但不知世俗所谓鬼神何也 ? 聪明如邵尧夫 ,犹不免致疑 ,在此尝言 ,有人家若虚空中闻人马之声。某谓 :“既是人马 ,须有鞍鞴之类皆全 ,这个是何处得来 ?”尧夫言 :“天地之间 ,亦有一般不有不无的物。”某谓 :“如此说 ,则须有不有不无的人马 ,凡百皆尔 ,深不然也。”

风肃然起于人心恐怖。要之,风是天地间气,非土偶人所能为也。汉时神君,今日二郎庙,皆有之。

人心作主不定,正如一个翻车,流转动摇,无须臾停,所感万端。又如悬镜空中,无物不入其中,有甚定形?不学则却都不察,及有所学,便觉察得是为害。著一个意思,则与人成就得个甚好见识?一作“无意于学,则皆不之察,暨用心自观,即觉共为害。存此纷杂,竟与人成何见识!”心若不做一个主,怎生奈何?张天祺昔常言,“自约数年,自上著床,便不得思量事”。不思量事后,须强把佗这心来制缚,亦须寄寓在一个形象,皆非自然。君实自谓“吾得术矣,只管念个中字”,此则又为中系缚。且中字亦何形象?若愚夫不思虑,冥然无知,此又过与不及之分也。有人胸中常若有两人焉,欲为善,如有恶以为之间,欲为不善,又若有羞恶之心者。本无二人,此正交战之验也。持其志,便气不能乱,此大可验。要之,圣贤必不害心疾,其它疾却未可知。佗藏府,只为元不曾养,养之却在修养家。一作“持其志,使气不能乱,”此大可验。要之,圣贤必不病心疾,佗藏府有患,则不尝专志于养焉。”

仁祖时,北使进言,“高丽自来臣属北朝,近来职贡全缺,殊失臣礼,今欲加兵。又闻臣属南朝,今来报知”。仁祖不答,及将去也,召而前,语之曰:“适议高丽事,朕思之,只是王子罪,不干百姓事。今既加兵,王子未必能诛得,且是屠戮百姓。”北使遂屈无答,不觉汗流浹背,俯伏于地,归而寝兵。佗都不言彼兵事势,只看这一个天地之量,亦至诚有以格佗也。

人心缘境 ,出入无时 ,人亦不觉。

人梦不惟闻见思想 ,亦有五岁所感者。

天下之或寒或燠 ,只缘它地形高下。如屋阴则寒 ,屋阳则燠 ,不可言于此所寒 ,于此所热。且以尺五之表定日中一万五千里 ,就外观未必然。

人有寿考者 ,其气血脉息自深 ,便有一般深根固带底道理。一作气象。人脉起于阳明 ,周旋而下 ,至于两气口 ,自然匀长 ,故于此视脉。又一道自头而下 ,至足大冲 ,亦如气口。此等事最切于身 ,然而人安然恬于不知。至如人与人向“你身上有几条骨头 ,血脉如何行动 ,腹中有多少藏府” ,皆冥然莫晓。今人于家里有多少家活屋舍 ,被人问著 ,已不能知 ,却知为不智 ,于此不知 ,曾不介意 ,只道是皮包裹 ,不到少欠 ,大小大不察。近取诸身 ,一身之上 ,百理具备 ,甚物是没底 ?背在上故为阳 ,胸在上故为阴 ,至如男女之生 ,已有此象。天有五行 ,人有五脏。心 ,火也 ,著些天地间风气乘之 ,便须发燥。肝 ,木也 ,著些天地间风气乘之 ,便须发怒。推之五藏皆然。孟子将四端便为四体 ,仁便是一个木气象 ,恻隐之心便是一个生物春的气象 ,羞恶之心便是一个秋的气象 ,只有一个去就断割的气象 ,便是义也。推之四端皆然。此个事 ,又著个甚安排得也 ?此个道理 ,虽牛马而气之类亦然 ,都恁备具 ,只是流形不同 ,各随形气 ,后便昏了它气。如其子爱其母 ,母爱其子 ,亦有木底气象 ,又岂无羞恶之心 ?如避害就利 ,别所爱恶 ,一一理完。更如猕猴尤似人 ,故于兽中最为智巧 ,童昏之人见解不及者多矣。然而唯人气最清 ,可以辅相裁成 ,“天地设位 ,圣人成能” ,直行乎天

地之中 ,所以为三才。天地本一物 ,地亦天也。只是人为天地心 ,是心之动 ,则分了天为上 ,地为下 ,兼三才而两之 ,故六也。

天地之气 ,远近异像 ,则知愈远则愈异。至如人形有异 ,曾何足论 ! 如史册有鬼国狗国 ,百种怪异 ,固亦有之 ,要之这个理则一般。其必一作有。异者 ,譬如海中之虫鱼鸟兽 ,不啻百千万亿 ,卒无有同于陆上之物。虽极其异 ,要之只是水族而已。

天地之中 ,理必相直 ,则四边当有空阙处。空阙处如何 ,地之下岂无天 ? 今所谓地者 ,特于一作为。天中一物尔。如云气之聚 ,以其久而不散也 ,故为对。凡地动者 ,只是气动。凡所指地者 ,一作损缺处。只是土 ,土亦一物尔 ,不可言地。更须要知坤元承天 ,是地之道也。

古者百亩 ,今四十一亩余。若以土地计之 ,所收似不足以供九人之食。曰 : “ 百亩九人固不足 ,通天下计之则亦可。

家有九人 ,只十六已别受田 ,其余皆老少也 ,故可供。有不足者 ,又能补助之政 ,又有乡党赙周_掾之义 ,故亦可足。”

后世虽有作者 ,虞帝不可及也。犹之田也 ,其初开荒时种甚盛 ,以次遂渐薄 ,虞帝当其盛时故也。其间有如夏衰 ,殷衰 ,周衰 ,有盛则有衰 ,又是其问之盛衰 ,推之后世皆若是也。如一树 ,方其荣时 ,亦有发生 ,亦有凋谢。桑榆既衰矣 ,亦有发生 ,亦有凋谢。又如一岁之中 ,四时之气已有盛衰 ,一时之中又有盛衰 ,推之至如一辰 ,须有辰初、辰正、辰末之差也。今言天下之盛衰 ,又且只据书传所有 ,闻见所及。天

地之广 ,其气不齐 ,又安可计 ? 譬之一国有几家 ,一家有几人 ,人之盛衰休戚未有齐者。姓之所以蕃庶者 ,由受姓之祖 ,其流之盛也。

内则谓请而贵请浴之类 ,虽古人谨礼 ,恐不如是之烦。

古人乘车 ,车中不内顾 ,不亲指 ,不远视 ,行则鸣环佩 ,在车则闻和鸾 ,式则视马尾 ,自然有个君子大人气象。自五胡乱华以来 ,惟知鞍马为便利 ,虽万乘之尊 ,犹执鞭上马。执鞭非贵人事。

使人谓之哑御史犹可 ,且只是格君心。

正叔尝为葬说 ,有五事 :相地 ,须使异日决不为路 ,不置城郭 ,不为沟渠 ,不为贵人所夺 ,不致耕犁所及 ,此大要也。其穴之次 ,设如尊穴南向北首 ,陪葬者前为两列 ,亦须北首 ,各于其穴安夫妇之位。坐于堂上 ,则男东而女西 ,臣于室中 ,则男外而女内也。推此为法观之。葬 ,须为坎室为安。若直下便以土实之 ,则许大一块虚土 ,压底四向 ,流水必趋土虚处 ,大不便也。且棺槨虽坚 ,恐不能胜许多土头 ,有失比化者无使土亲肤之义。

心所感通者 ,只是理也。知天下事有即有 ,无即无 ,无古今前后。至如梦寐皆无形 ,只是将此理。若言涉于形声之类 ,则是气也。物生则气聚 ,死则散而归尽。有声则须是口 ,既触则须是身。其质既坏 ,又安得有此 ? 乃知无此理 ,便不可信。

草木 ,土在下 ,因升降而食上气 ;动物却土在中 ,脾在内也。非土则无由生。

礼言“惟天地之祭为越俎而行事” ,此事难行。既言越

绋,则是犹在殡宫,于时无由致得齐,又安能脱丧服衣祭服?此皆难行。纵天地之祀为不可废,只一作则。消使冢宰摄尔。昔者英宗初即位,有人以此问,先生答曰:“古人居丧,百事皆此有阙字。如常,特于祭祀废之,则不若无废为愈也。”子厚正之曰:“父在为母丧,则不敢见其父,不敢以非礼见也。今天子为父之丧,以此见上帝,是以非礼见上帝也,故不如无祭。”

“万物皆备于我”此通人物而言。禽兽与人绝相似,只是不能推。然禽兽之性却自然,不待学,不待教,如营巢养子之类是也。人虽是灵,却_缘丧处极多,只有一件,婴儿饮乳是自然,非学也,其它皆诱之也。欲得人家婴我善,且自小不要引他,留他真性,待他自然,亦须完得些本性须别也。

勿谓小儿无记性,所历事皆能不忘。故善养子者,当其婴孩,鞠之使得所养,全其和气,乃至长而性美,教之示以好恶有常。至如养犬者,不欲其升堂,则时其升堂而扑之。若既扑其升堂,又复食之于堂,则使孰从?虽日撻而求其不升,不可得也。养异类且尔,况人乎?故养正者,圣人也。

极,须为天下之中。天地之中,理必相直。今人所定天体,只是且以眼定,视所极处不见,遂以为尽。然向曾有于海上见南极下有_十大星,则今所见天体盖未定。虽似不可穷,然以土圭之法验之,日月升降不过三万里中。故以尺五之表测之,每一寸当一千里。然而中国只到鄯善、莎车,已是一万五千里。若就彼观日,尚只是三万里中也。天下之或寒或暖,只缘地形高下。如屋阴则寒,屋阳则燠,不可言于此所寒矣,屋之西北又益寒。伯淳在泽州,尝三次食韭

黄始食怀州韭,次食泽州,又次食并州,则知数百里间气候争三月矣。若都以此差之,则须争半岁。如是,则有在此冬至,在彼夏至者。虽然又没此事,只是一般为冬为夏而已。

贵姓子弟于饮食玩好之物之类,直是一生将身伏事不懈,如管城之陈醋瓶,洛中之史画匣是也。更有甚事?伯淳与君实尝同观史画,犹能题品奈烦。伯淳问君实:“能如此与佗画否?”君实曰:“自家一个身,犹不能事持得,更有甚工夫到此?”

电者阴阳相轧,雷者阴阳相击也。轧者如石相磨而火光出者,电便有雷击者是一作甚。也。或传京师少闻雷,恐是地有高下也。

神农作本草,古传一日食药七十死,非也。若小毒,亦不当尝,若大毒,一尝而死矣,安得生?其所以得知者,自然视色嗅味,知得是甚气,作此药,便可攻此病。须是学至此,则知自至此。

或以谓原壤之为人,傲慢圣人,及母死而歌,疑是庄周,非也。只是一个乡里粗鄙人,不识义理,观夫子责之辞,可以见其为人也。一本此下云:“若是庄周,夫子亦不敢叩之责之,适足以启其不逊尔,彼亦必须有答。”

古人适异方死,不必归葬故里,如季子是也。其言骨肉归于土,若夫魂气,则无不之也。然观季子所处,要之非知礼者也。

古人之法,必犯大恶则焚其尸。今风俗之弊,遂以为礼,虽孝子慈孙,亦不以为异。更是公方明立条贯,元不为禁,如言军人出戍,许令烧焚,将骨殖归;又言郊坛须三里外

方得烧人,则是别有焚尸之法。此事只是习惯,便不以为事。今有狂夫醉人,妄以其先人棺槨一弹,则便以为深仇巨怨,及亲拽其亲而纳之火中,则略不以为怪,可不哀哉!

英宗欲改葬西陵,当是时,潞公对以祸福,遂止。其语虽若诡对,要之却济事。

父子异宫者,为命士以上,愈贵则愈严。故父子异宫,犹今有逐位,非如异居也。

谢显道记忆平日语

“鸢飞戾天,鱼跃于渊,言其上下察也。”此一段子思吃紧为人处,与“必有事焉而勿正心”之意同,活泼泼地;会得时,活泼泼地;不会得时,只是弄精神。

切脉最可体仁。郑谷云:“尝见显道先生问此语,云:‘是某与明道切脉时,坐间有此语。’”

观鸡雏。此可观仁。

汉成帝梦上帝败我濯龙渊,打不过。

问鬼神有无。曰:“待说与贤道没时,古人却因其如此道?待说与贤道有时,又却恐贤问某寻。”

射法具而不满者,无志者也。

尸居却龙见,渊默却雷声。

须是合内外之道,一天人,齐上下,下学而上达,极高明而道中庸。

既得后,便须放开,不然,却只是守。

诗可以兴。某自再见茂叔后,吟风弄月以归,有“吾与点也”之意。

古人互相点检 ,如今之学射者亦然。

铁剑利而倡优拙。此重则彼轻。

自“舜发于畎亩之中” ,至“孙叔敖举于海” ,若要熟 ,也须从这里过。

萃、涣皆“享于帝 ,立庙” ,因其精神之聚而形于此 ,为其涣散 ,故立此以收之。

“隘与不恭 ,君子不由” ,非是瑕疵夷、惠之语 ,其弊至此。

赵普除节度使权 ,便是鸟重胤之策 ,以兵付逐州刺史。

以记诵博识为玩物丧志。时以经语录作一册。

郑谷云 :“尝见显道先生云 :‘某从洛中学时 ,录古人善行别作一册 ,洛中见之 ,云是玩物丧志 ,盖言心中不宜容丝发事。’”

张子厚、邵尧夫 ,善自开大者也。

弹琴 ,心不在便不成声 ,所以谓琴者禁也 ,禁人之邪心。

舞蹈本要长袖 ,欲以舒其性情。某尝观舞正乐 ,其袖往必反 ,有盈而反之意。今之舞者 ,反收拾袖子结在一处。

周茂叔窗前草不除去 ,问之 ,云 :“与自家意思一般。”子厚观驴鸣 ,亦谓如此。

张子厚闻生皇子 ,喜甚 ;见饿莩者 ,食便不美。

某写字时甚敬 ,非是要字好 ,只此是学。

一日游许之西湖 ,在石坛上坐 ,少顷脚踏处便湿 ,举起云 :“便是天地升降道理。”

一日见火边烧汤瓶 ,指之曰 :“此便是阴阳消长之义。”

“鸢飞戾天” ,向上更有天在 ;“鱼跃于渊” ,向下更有地在。此两句去作人材上说更好。

郑谷云：“尝问此二句，显道先生云：‘非是极其上下而言，盖真个见得如此，正是子思吃紧道与人处。若从此解悟，便可入尧、舜气象。’”

因论口将言而囁嚅。云：“若合开口时，要他头，也须开口，如轲于樊于期。须是‘听其言也厉’。”

舜由仁义行，非行仁义也。

与善人处，坏了人；须是与不善人处，方成就得人。他山之石可以攻玉。善下一有柔字。

又言：“不哭底孩儿，谁抱不得？”

须是就事上学。“蛊，振民育德。”然有所知后，方能如此。“何必读书，然后为学？”

“士不可以不弘毅，任重而道远。”重担子须是硬脊梁汉方担得。

诗、书只说帝与天。

有人疑伊尹出处合于孔子可以仕则仕、可以止则止，不得为圣之时，何也？曰：“终是任的意思在。”

一行岂所以名圣人？至于圣，则自不可见。何尝道圣人孝，圣人廉？

太山为高矣，然太山顶上已不属太山。虽尧、舜之事，亦只是如太虚中一点浮云过目。

执事须是敬，又不可矜持太过。

孟子知言，正如人在堂上，方能辨堂下人曲直。若自下去堂下，则却辨不得。

勿忘勿助长之间，正当处也。

颜子合下完具只是小，要渐渐恢廓。孟子合下大，只是

未粹 ,索学以充之。恢一作开。

学者要学得不错 ,须是学颜子。有准的。

参也 ,竟以鲁得之。

“默而识之 ,不言而信 ,存乎德行。”

“毛犹有伦” ,入毫厘丝忽终不尽。

满腔子是恻隐之心。

众人安则不恭 ,恭则不安。

“君子以言有物而行有恒。”

邢恕曰三点检 ,谓亦可哀也 ,何时不点检 !

学射者互相点检病痛 ,“朋友攸摄 ,摄以威仪”。

有甚你管得我 ? 有甚我管得你 ”教人至却太平后 ,某愿为太平之民。

右明道先生语。

三王不足四 ,无四三王之理。如忠质文之所尚 ,子丑寅之所建 ,岁三月为一时之理。秦强以亥为正 ,毕竟不能行。孔子知是理 ,故其志不欲为一王之法 ,欲为百王之通法 ,如语颜渊为邦是也 ,其法度又一寓之春秋。已后别有说。

西北东南 ,人材不同。

以律管定尺 ,乃是以天地之气为准 ,非秬黍之比也。秬黍积数 ,在先王时 ,惟此为适与度量合 ,故可用 ,今时则不同。

物之可卜者 ,惟龟与羊髀骨可用 ,盖其坼可验吉凶。

李靓谓若教管仲身长在宫内 ,何妨更六人。此语不然。管仲时 ,桓公之心特未蠹也。若已蠹 ,虽管仲可奈何 ? 未有心蠹尚能用管仲之理。

孟子言性 ,当随文看。不以告子“生之谓性”为不然者 ,此亦性也 ,彼命受生之后谓之性尔 ,故不同。继之以“犬之性犹牛之性 ,牛之性犹人之性与 ?”然不害为一。若乃孟子之言善者 ,乃极本穷源之性。

日月之形 ,如人有身须有目 ,目必面前 ,故太阳无北观者。

仁则一 ,不仁则二。

仁道难名 ,惟公近之 ,非以公便为仁。

禅家之言性 ,犹太阳之下置器 ,其间方圆小大不同 ,特欲倾此于彼尔。然在太阳几时动 ?又其学善遁 ,若人语以此理 ,必曰“我无修无证。”

先生少时 ,多与禅客语 ,欲观其所学浅深 ,后来更不问。盖察言不如观貌 ,言犹可以所闻强勉 ,至于貌则不可强。

气形而下者。

语学者以所见未到之理 ,不惟所闻不深彻 ,久将理低看了。

性不可以内外言。

神是极妙之语。

神一本无。与性元不相离 ,则其死也 ,何合之有 ?如禅家谓别有一物常在 ,偷胎夺阴之说 ,则无是理。

魂谓精魂 ,其死也魂气归于天 ,消散之意。

某欲以金作器比性成形。先生谓“金可以比气 ,不可以比性”。

唐人伎艺 ,亦有精绝过今人处。

日月谓一日一个亦得 ,谓通古今只一个亦得。

易言天亦不同。如“天道亏盈而益谦”，此通上下理亦如此，天道之运亦如此。如言“天且弗违，况于人乎？况于鬼神乎？”此直谓形而上者言，以鬼神为天地矣。

庄生形容道体之语，尽有好处。老氏“谷神不死”一章最佳。

禅家出世之说，如闭目不见鼻，然鼻自在。

圣人不记事，所以常记得。今人忘事，以其记事。不能记事，处事不精，皆出于养之不完固。

陈恒弑其君，夫子请讨，当时夫子已去位矣。曾为大夫。

人固可以前知，然其理须是用则知，不用则不知。知不如不知之愈，盖用便近二，所以释子谓又不是野狐精也。

二三立，则一之名亡矣。

“感而遂通天下之故”，以其寂然不动，小则事物之至，大则无时而不感。

人之禀赋有无可奈何者，圣人所以戒忿疾于顽。

释氏处死生之际，不动者有二：有英明不以为事者，亦有昏愚为人所误，以前路自有去处者。

心一作必。欲穷四方上下所至，且以无穷，置却则得。若要真得，一作识。须是体合。

有剪桐之戏，则随事箴规，违养生之戒，则即时谏止。

未有不能体道而能无思者，故坐忘即是坐驰，有忘之心乃思也。

许渤与其子隔一窗而寝，乃不闻其子读书与不读书。先生谓：“此人持敬如此。”曷尝有如此圣人。

伯淳在澶州日修桥，少一长梁，曾博求之民间。后因出

入,见林木之佳者,必起计度之心,因语以戒学者,“心不可有一事”。

阅机事之久,机心必生。盖方其阅时,心必喜,既喜,则如种下种子。

见一学者忙迫,先生问其故。曰:“欲了几处人事。”曰:“某非不欲周旋人事者,曷尝似贤急迫?”

忘物与累物之弊等。

疑病者,未有事至时,先有疑端在心;周罗事者,先有周事之端在心,皆病也。

较事大小,其弊为枉尺直寻之病。一作论。

忘敬而后“无一作毋。不敬”。

圣人之心,未尝有在,亦无不在,盖其道合内外,体万物。

事神易,为尸难。苟孝子有思亲之心,以至诚持之,皆可以尽其道。惟尸象神,其所以祖考来格者以此。后世巫覡,立尸之遗意,但其流入于妄伪,岂有通幽明之理!

死者不可谓有知,不可谓无知。

尝问先生,“其有知之原,当俱稟得”。先生谓:“不曾稟得,何处交割得来。”又语及太虚,曰:“亦无太虚。”遂指虚曰:“皆是理,安得谓之虚?天下无实于理者。”

罪己责躬不可无,然亦不当长留在心胸为悔。

有恐惧心,亦是烛理不明,亦是气不足。须知“义理之悦我心,犹刍豢之悦我口”,玩理以养心如此。盖人有小称意事,犹喜悦,有论肌浹骨如春和意思,何况义一作见。理?然穷理亦当知用心缓急,但苦劳而不知悦处,岂能养心?

入道莫如敬 ,未有能致知而不在敬者。今人主心不定 ,视心如寇贼而不可制 ,不是事累心 ,乃是心累事。当知天下无一物是合少得者 ,不可恶也。

或谓许大太虚。先生谓 :“ 此语便不是 ,这里论甚大与小 ?”

大抵人有身 ,便有自私之理 ,宜其与道难一。

人之于仪形 ,有是持养者 ,有是修饰者。

人之于性 ,犹器之受光于日 ,日本不动之物。

须是识在所行之先 ,譬如行路 ,须得光照。

伯有为厉之事 ,别是一理。

“ 一阴一阳之谓道 ” ,道非阴阳也 ,所以一阴一阳道也 ,如一阖一辟谓之变。

右伊川先生语拾遗

许渤初起 ,问人天气寒温 ,加减衣服 ,一加减定 ,即终日不换。

许渤在润州 ,与范文正、胡宿、周茂叔游。

古人立尸之意甚高。

“ 万取千焉 ,千取百焉。 ” 齐语谓某处取某处远近。

“ 夫天未欲平治天下也 ,如欲平治天下 ,当今之世 ,舍我其谁 ? ” 此是有所受命之语。若孔子谓 “ 天之将丧斯文也 ,后死者不得与于斯文也 ;天之未丧斯文也 ,匡人其如予何 ! ” 丧乃我丧 ,未丧乃我未丧 ,我自做著天里 ,圣人之言 ,气象自别。

张横渠谓范文正才气老成。笑指挥赵俞。

古人求法器。

礼乐只在进反之间,便得性情之正。

孟子答公孙丑问“何谓浩然之气”曰:“难言也。”只这里便见得是孟子实有浩然之气。若他人便乱说道是如何,是如何。

子路亦百世之师。”人告之以有过则喜。”

右明道先生语

先生在经筵日,有二同列论武侯事业,谓:“战伐所丧亦多,非‘杀一不辜而得天下不为’之事。”先生谓:“二公语过矣。‘杀一不辜而得天下不为’,谓杀不辜以私己。武侯以天子之命讨天下之贼,何害?”

汉儒近似者三人:董仲舒、大毛公、扬雄。

右伊川先生语

游定夫所录

善言治天下者,不患法度之不立,而患人材之不成。善修身一作善言人材。者,不患器质之不美,而患师学之不明。人材不成,虽有良法美意,孰与行之,师学不明,虽有受道之质,孰与成之?

行之失,莫甚于恶,则亦改之而已矣。事之失,莫甚于乱。则亦治之而已矣。苟非自暴自弃者,孰不可与为君子?

人有习他经,既而舍之,习戴记。问其故,曰:“决科之利也。”先生曰:“汝之是心,已不可入于尧、舜之道矣。夫子贡之高识,易尝规规于货利哉?特于丰约之间,不能无留情耳。且贫富有命,彼乃留情于其间,多见其不信道也。故圣人谓之‘不受命’。有志于道者,要当去此心而后可语也。”

一本云：“明道知扶沟县事，伊川侍行，谢显道将归应举。伊川曰：‘何不止试于太学？’显道对曰：‘蔡人鲜习礼记，决科之利也。’先生云云，显道乃止。是岁登第。”注云：“尹子言其详如此。”

先生不好佛语。或曰：“佛之道是也，其迹非也。”曰：“所谓迹者，果不出于道乎？然吾所攻，其迹耳；其道，则吾不知也。使其道不合于先王，固不愿学也。如其合于先生，则求之六经足矣，奚必佛？”

汉儒之中，吾必以杨子为贤。然于出处之际，不能无过也。其言曰：“明哲煌煌，旁烛无疆；孙于不虞，以保天命。”“孙于不虞”则有之，“旁烛无疆”则未也。光武之兴，使雄不死，能免诛乎？观于朱泚之事可见矣。古之所谓言逊者，迫不得已，如剧秦美新之类，非得已者乎？

天下之习，皆缘世变。秦以弃儒术而亡，不旋踵，故汉兴，颇知尊显经术，而天下厌之，故有东晋之放旷。

人有语导气者，问先生曰：“君亦有术乎？”曰：“吾尝夏葛而冬裘，饥食而渴饮，节嗜欲，定心气，如斯而已矣。”

世有以读书为文为艺者。曰：“为文谓之艺，犹之可也。读书谓之艺，则求诸书者浅矣。”

万物本乎天，人本乎祖，故冬至祭天而祖配之。以冬至者，气至之始故也。万物成形于地，而人成形于父，故以季秋享帝而父配之。以季秋者，物成之时故也。”

世之信道笃而不惑异端者，洛之尧夫、秦之子厚而已。

孟子之时，去先王为未远，其学比后世为尤详，又载籍未经秦火，然而班爵禄之制，已不闻其详。今之礼书，皆掇

拾于煨烬之余 ,而多出于汉儒一时之传会 ,奈何欲尽信而句为之解乎 ? 然则其事固不可一二追复矣。明道

人必有仁义之心 ,然后仁与义之气粹然达于外 ,故“不得于心 ,勿求于气”可也。明道。

君子之教人 ,或引之 ,或拒之 ,各因其所亏者 ,成之而已。孟子之不受曹交 ,以交未尝知道固在我而不在人也 ,故使“归而求之”。

孟子论三代之学 ,其名与王制所记不同 ,恐汉儒所记未必是也。

“象忧亦忧 ,象喜亦喜” ,盖天理人情 ,于是为至。舜之于象 ,周公之于管叔 ,其用心一也。夫管叔未尝有恶也 ,使周公道知其将畔 ,果何心哉 ? 惟其管叔之畔 ,非周公所能知也 ,则其过有所不免矣。故孟子曰 :“周公之过 ,不亦宜乎 ?”

孟子言舜完廩浚井之说 ,恐未必有此事 ,论其理而已。尧在上而使百官事舜于畎亩存之中 ,岂容象得以杀兄 ,而使二嫂治其栖乎 ? 学孟子者 ,以意逆志可也。

或谓佛之理比孔子为径。曰 :“天下果有径理 ,则仲尼岂欲使学者迂远而难至乎 ? 故外仲尼之道而由径 ,则是冒险阻、犯荆棘而已。”侍讲

穷经 ,将以致用也。如“诵诗三百 ,授之以政不达 ,使于四方 ,不能专对 ,虽多亦奚以为 ?”今世之号为穷经者 ,果能达于政事专对之间乎 ? 则其所谓穷经者 ,章句之末耳 ,此学者之大患也。

问 :“‘我于辞命则不能’ ,恐非孟子语。盖自谓不能辞命 ,则以善言德行自居矣 ,恐群子或不然。”曰 :“然。孔子兼

之 ,而自谓不能者 ,使学者务本而已。”明道

孟子曰 :“ 事亲若曾子可也。”吾以谓事君若周公可也。盖子之事父 ,臣之事君 ,闻有自知其不足者矣 ,未闻其为有余也。周公之功固大矣 ,然臣子之分所当为也 ,安得独用天子之礼乎 ? 其因袭之弊 ,遂使季氏僭八佾 ,三家僭雍彻 ,故仲尼论而非之 ,以谓“ 周公其衰矣”。侍讲

师保之任 ,古人难之。故召公不说者 ,不敢安于保也 ; 周公作书以勉之 ,以为在昔人君所以致治者 ,皆赖其臣 ,而使召公谋所以裕己也。

“ 复子明辟 ” ,如称告嗣天子王矣。

工尹商阳自谓“ 朝不坐宴 ,不与杀三人 ,足以反命 ” ,慢君莫甚焉 ,安在为有礼 ? 夫君子立乎人之本朝 ,则当引其君于道 ,志于仁而后已。彼商阳者士卒耳。惟当致力于君命 ,而乃行私情于其间 ,孔子盖不与也。所谓“ 杀人之中又有礼焉 ” 者 ,疑记者谬。

盟可用也 ,要之则不可。故孔子与蒲人盟而适卫者 ,特行其本情耳。盖与之盟与未尝盟同 ,故孔子适卫无疑。使要盟而可用 ,则一作与。卖国背君亦可要矣。

不知天 ,则于人之愚智贤否有所不能知 ,虽知之有所不尽 ,故“ 思知人不可以不知天 ”。不知人 ,则所亲者或非其人 ,所由者或非其道 ,而辱身危亲者有之 ,故“ 思事亲不可不知人 ”。故尧之亲九族 ,亦明俊德之人为先 ,盖有天下者 ,以知人为难 ,以亲贤为急。

二南之诗 ,盖圣人取之以为天下国家之法 ,使邦家乡人皆得歌咏之也。有天下国家者 ,未有不自齐家始。先言后

妃,次言夫人,又次言大夫妻。而古之人有能修之身以化在位者,文王是也,故继之以文王之诗。关雎诗所谓“窈窕淑女”,即后妃也,故序以为配君子。所谓“乐而不淫,哀而不伤”,盖关雎之义如此,非谓后妃之心为然也。

安定之门人往往知稽古爱民矣,则于为政也何有?

古者乡田同井,而民之出入相友,故无争斗之狱。今之郡邑之讼,往往出于愚民,以戾气相或,善为政者勿听焉可也。又时取强暴而好讥侮者痛惩之,则柔良者安,斗讼可息矣。昭远本达上一段。

君子之遇事,无巨细,一于敬而已。简细故以自崇,非敬也;饰私智以为奇,非敬也。要之,无敢慢而已。语曰:“居处恭,执事敬,虽之夷狄,不可弃也。”然则“执事敬”者,固为仁之端也。推是心而成之,则“笃恭而天下平”矣。

士之所难者,在有诸己而已。能有诸己,则“居之安,资之深”,而美且大可以驯致矣。徒知可欲之善,而若存若亡而已,则能不受变于俗者鲜矣。

冯道更相数主,皆其讎也,安定以为当五代之季,生民不至于肝脑涂地者,道有力焉,虽事讎无伤也。苟或佐曹操诛伐,而卒死于操,君实以为东汉之衰,或与攸视天下无足与安刘氏者,惟操为可依,故俯首从之,方是时,未知操有他志也。君子曰:“在道为不忠,在或为不智。如以为事固有轻重之权,吾方以天下为心,未暇恤人议己也,则枉己者未有能直人者也。”

世之议子云者,多疑其投阁之事。以法言观之,盖未必有。又天禄阁世传以为高百尺,宜不可投。然子云之罪,特

不在此 , 黜勉于莽、贤之间 , 畏死而不敢去 , 是安得为大丈夫哉 ?

公山弗扰以费叛 , 不以召叛人道党而召孔子 , 则其志欲迁善悔过 , 而未知其术耳。使孔子而不欲往 , 是沮人为善也 , 何足以为孔子 ?

道之外无物 , 物之外无道 , 是天地之间无适而非道也。即父子而父子在所亲 , 即君臣而君臣在所严 , 一作敬。以至为夫妇、为长幼、为朋友 , 无所为而非道 , 此道所以不可须臾离也。然则毁人伦、去四大者 , 其分于道也远矣。故“君子之于天下也 , 无适也 , 无莫也 , 义之与比”。若有适有莫 , 则于道为有间 , 非天地之全也。彼释氏之学 , 于“敬以直内”则有之矣 , “义以方外”则未之有也 , 故滞固者入于枯槁 , 疏通者归于肆恣 , 一作放肆。此佛之教所以为隘也。吾道则不然 , 率性而已。斯理也 , 圣人于易备言之。

乾 , 圣人之分也 , 可欲之善属焉。坤 , 学者之分也 , 有诸己之信属焉。

仲尼言仁 , 未尝兼义 , 独于易曰 : “立人之道曰仁与义。”而孟子言仁必以义配。盖仁者体也 , 义者用也 , 知义之为用而不外焉者 , 可与语道矣。世之所论于义者多外之 , 不然则混而无别 , 非知仁义之说者也。

门人有曰 : “吾与人居 , 视其有过而不告 , 则于心有所不安 , 告之而人不受 , 则奈何 ?”曰 : “与之处而不告其过 , 非忠也。要使诚意之交通在于未言之前 , 则言出而人信矣。

“刚毅木讷” , 质之近乎仁也 ; “力行” , 学之近乎仁也。若夫至仁 , 则天地为一身 , 而天地之间 , 品物万形为四肢百

体。夫人岂有视四肢百体而不爱者哉？圣人，仁之至也，独能体是心而已，曷尝支离多端而求之自外乎？故“能近取譬”者，仲尼所以示子贡以为仁之方也。医书有以手足风顽谓之四体不仁，为其疾痛不以累其心故也。夫手足在我，而疾痛不与知焉，非不仁而何？世之忍心无恩者，其自弃亦若是而已。

一物不该，非中也；一事不为，非中也；一息不存，非中也。何哉？为其偏而已矣。故曰：“道也者，不可须臾离也，可离非道也。”修此道者，“戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻”而已。由是而不息焉，则“上天之载，无声无臭”，可以驯致也。

君子之于中庸也，无适而不中，则其心与中庸无异体矣。小人之于中庸，无所忌惮，则与戒慎恐惧者异矣，是所以反中庸也。

责善之道，要使诚有余而言不足，则于人有益，而在自我者无自辱矣。

二先生语五

理与心一，而人不能会之为一。

仲尼，元气也；颜子，春生也；孟子，并秋杀尽见。仲尼，无所不包；颜子示“不违如愚”之学于后世，有自然之和气，不言而化者也；孟子则露其才，盖亦时然一作焉。而已。仲尼，天地也；颜子，和风庆云也；孟子，泰山岩岩之气象也。观其言，皆可以见之矣，仲尼无迹，颜子微有迹，孟子其迹著。

人心常要活 ,则周流无穷 ,而不滞于一隅。

老子曰“无为” ,又曰“无为而无不为” 。当有为而以无为为之 ,是乃有为为也。圣人作易 ,未尝言无为 ,惟曰“无思也 ,无为也” ,此戒夫作为也 ;然下即曰“寂然不动 ,感而遂通天下之故” ,是动静之理 ,未尝为一偏之说矣。

语圣则不异 ,事功则有异 ;“夫子贤于尧、舜” ,语事功也。

孔子言语 ,句句是自然 ;孟子言语 ,句句是实事。一作事实。

论学便要明理 ,论治便须一作要。识体。

蹇便是处蹇之道 ,困便是处困之道 ,道无时不可行。

孟子有功于道 ,为万世之师 ,其才雄 ,只见雄才 ,便是不及孔子处。人须当学颜子 ,便入圣人气象。

父子君臣 ,天下之定理 ,无所逃于天地之间 ,安得天分不有私心 ,则一本无天分不则字。行一不义 ,杀一不辜有所不为。有分毫私 ,便不是王者事。

订顽立心 ,便达得天德。

孔子尽是明快人 ,颜子尽岂弟 ,孟子尽雄辩。

孔子为中都宰 ;“知其不可而为之” ,不仁 ;不知而为之 ,不知。岂有圣人不尽仁知 ?

责上责下而中自恕己 ,岂可任职分 ? 一本无作字 ,职分两字侧注。

万物无一物失所 ,便是天理时中。一本无时中字。

“公孙硕肤 ,赤舄几几。”

为君尽君道 ,为臣尽臣道 ,过此则无理。

“坤作成物” ,是积学处 ;“乾知大始” ,是成德处。

孔子请讨田恒 ,当时得行 ,便有举义为周之意。

九二“利见大人” ,九五“利见大人” 。圣人固有在上者 ,在下者。

虽公天下事 ,若用私意为之 ,便是私。

“唯上智与下愚不移” 移则不可知。上之为圣 ,下之为狂 ,在人一心念不念为进退耳。

“居处恭 ,执事敬 ,与人忠” ,充此便辟面盎背 ,有诸中必形诸外 ,观其气象便见得。

天命不已 ,文王纯于天道亦不已。纯则无二无杂 ,不已则无间断先后。

不能动人 ,只是诚不至 ;于事厌倦 ,皆是无诚处。

气直养而无害 ,使塞乎天地之间 ,有少私意 ,即是气亏。无不义便是集义 ,有私意便是馁。

心具天德 ,心有不尽处 ,便是天德处未能尽 ,何缘知性知天 ? 尽己心 ,则能尽人尽物 ,与天地参 ,赞化育。赞一本无赞字。则直养之而已。

“鼓万物而不与圣人同忧” ,天理鼓动万物如此。圣人循天理而欲万物同之 ,所以有忧患。

章 ,外见之物。“含章可贞” ;“来章有庆” ,须要反己。

敬义夹持 ,直上达天德自此。

舞射便见人诚。古之教人 ,莫非使之成己 ,自洒埽应对上 ,便可到圣人事。

“乐莫大焉” ;“乐亦在其中” ;“不改其乐” ,须知所乐者何事。

乾坤古无此二字 ,作易者特立此二字以明难明之道 ,

“乾坤毁则无以见易”须以意明之。以此形容天地间事。

易 圣人所以立道 穷神则无易矣。

孔子为宰则为宰 为陪臣则为陪臣 皆能发明大道。孟子必得宾师之位 然后能明其道。犹之有许大形象 然后为太山 许多水 然后为海。以此未及孔子。

夷、惠有异于圣人大成处 然行一不义 虽得天下不为 与孔子同者 以其诚一也。

颜子作得禹、稷、汤、武事功 若德则别论。

诗言天命 书言天。存心则上帝临女

文章成功 有形象可见 只是极致事业 然所以成此事功者 即是圣也。

万物之始 皆气化 既形 然后以形相禅 有形化 形化长 则气化渐消。

中庸言“无声无臭” 胜如释氏言“非黄非白”。一本作黄白大小。

心有所存 眸子先发现。

张兄言气 自是张兄作用 立标以明道。张兄一作横渠 后同。

乾是圣人道理 坤是贤人道理。

易之有象 犹人之守礼法。

待物生 以时雨润之 使之自化。

恭而安。张兄十五年学。

二先生语六

此卷间有不可晓处 今悉存之 不敢删去。

质夫沛然 ,择之茫然 ,未知所得。季明安。

兄厚临终过西郊 ,一作洛。却相疑 ,平生不相疑。

叔不排释、老。

惟善变通 ,便是圣人。

圣人于天下事 ,自不合与 ,只顺得一作佗。天理 ,茂对时 ,育万物。

尧、舜、共、鯨、皋陶 ,一作寔。时与孔子异。

正名养老。荀文若利。魏郑公正当辨。

学原于思。

仁 ,人此 ;义 ,宜此。事亲仁之实 ,从兄义之实 ,须去一道中别出。

孔子言仁 ,只说“出门如见大宾 ,使民如承大祭”。看其气象 ,便须心广体胖 ,动容周旋中礼 ,自然一无自然字。惟慎独便是守之之法。圣人修己以敬 ,以安百姓 ,笃恭而天下平。惟上下一于恭敬 ,则天地自位 ,万物自育 ,气无不和 ,四灵何有不至 ?此体信达顺之道 ,聪明睿智皆由是出。以此事天飨帝 ,故中庸言鬼神之德盛 ,而终之以微之显 ,诚之不可掩如此。一本“圣人修己”以下别为一章。

“博施济众” ,非圣不能 ,何曾干仁事 ?故特曰 :夫仁者达人立人 ,取譬 ,可谓仁之方而已 ,使人求之 ,自反便见得也。虽然 ,圣人未有不尽仁 ,然教人不得如此指杀。一本此下云 :“绕塔说相轮 ,不如便入塔登之 ,始登时虽不见 ,及上到顶 ,则相轮为我有。”

四体不仁。

鬼是往而不反之义。

天人本无二 ,不必言合。

俨然 ,即之温 ,言厉。伦人温则不厉 ,俨然则不温 ,惟孔子全之。

大圭黄钟 ,全冲和气。

李宏中力田养亲。

节嗜欲 ,定心气。即是天气下降 ,地气上腾 ,心气定 ,便和无疾。

看一部华严经 ,不如看一艮卦。经只言一止观。

论性 ,不论气 ,不备 ;论气 ,不论性 ,不明。一本此下云 :
“二之则不是。”

人自孩提 ,圣人之质已完 ,只先于偏胜处发。或仁 ,或义 ,或孝 ,或弟。

觉悟便是信。

自“幼子常视无疵”以上 ,便是教以圣人事。

人之知思 ,因神以发。

成己须是仁 ,推成己之道成物便是智。

怒惊皆是主心不定。不迁怒。

非礼不视听言动 ,积习尽有功 ,礼在何处。

去气偏处发 ,便是致曲 ;去性上修 ,便是直养。然同归于诚。一 ,此章连“人自孩提”章下为一章。

“不有躬 ,无攸利。”不立己 ,后虽向好事 ,犹为化物 ,不得以天下万物挠己 ,己立后 ,自能了当得天下万物。

地下改辟 ,民不改聚 ,只修治便了。

饥食渴饮 ,冬裘夏葛 ,若致一作置。些私吝心吝心 ,一作意。在 ,便是废天职。

忠信进德 ,修辞立其诚 ,所以居业修立在人。

日月 ,阴阳发见盛处。

月受日光 ,父子。龙敏。挝鼓。

鼓动万物 ,圣人之神知则不可名。

凡物参和交感则生 ,不和分散则死。

凡有气莫非天 ,凡有形莫非地。

气有偏胜处。胜一作盛。

二气五行刚柔万殊 ,圣人所由惟一理 ,人须要复其初。

元气会则生圣贤。理自生。

天只主施 ,成之者地也。

须要有所止。止于仁 ,止于孝 ,止于大分。

有形总是气 ,无形只是一作有。道。

咸六四言“贞吉悔亡” ,言感之不可以心也。不得只凭地看过 ,更留心。

存养熟后 ,泰然行将去 ,便有进。

艮卦只明使万物各有止 ,止分便定。“艮其背 ,不获其身 ,不见其人。”

曾子疾病 ,只要以正 ,不虑死 ,与武王“杀一不辜 ,行一不义 ,得天下不为”同心。

百官万务、金革百万之众 ,饮水曲肱 ,乐在其中。万变皆在人 ,其实无一事。

蜀山人不起念十年 ,便能前知。

只是一个诚。天地万物鬼神本无二。

清明在躬 ,志气如神。贵熟。○一作久且熟。

观天地生物气象。周茂叔看。

“在帝左右”，帝指何帝？

卜筮在精诚，疑则不应。一本注云：“疑心微生，便是不应。杨子江依凭事是此理。”

懈怠一生，便是自弃自暴。意，一作怠。

“勿忘勿助长，必有事焉”，只中道上行。

忠信而入，忠信而出。油火上竿禁蜈蚣。

涵养著乐一作落。处，一作意。养心便到清明高远。

天下之悦不可极，惟朋友讲习，虽过悦无害。兑泽有相滋益处。一本注云：“兑泽有自相滋益之意。”

凝然不动，便是圣人。

多惊多怒多忧，只去一事所偏处自克，克得一件，其余自正。一作止。

人少长须激昂自进，中年已后，自至成德者事，一作渐至德成。方可自安。

“致知在格物”，物来则知起。物各付物，不役其知，则意诚不动。意诚自定则心正，始学之事也。

斋戒以神明其德。

明德新民，岂分人我？是成德者事。

天无形，地有形。一作体。

虚心实腹。

静后，见万物自然皆有春意。

天之生物无穷，物之所成却有别。

致曲不要说来大。

和平依磐声，玉磐声之最和平者养心。

羊头山老子说一稔二米柜黍，则是天地气和，十分丰

熟。山上便有 ,山下亦或有之。

八十四声 ,清者极吹尽情 ,浊者极吹尽浊 ,就其中以中声上生下生。以 ,一作考。

霜露 ,星之气 ,异乎雨雪。

“密云不雨” ,尚往则气散。先阴变风 ,气随风散。

苔木气为水土始发。始 ,一作所。

草类竹节可见。黄钟牛鸣。

意言象数 ,邵尧夫胎息气。此三字 ,一本在“牛鸣”下。

周茂叔穷禅客。

明善在明 ,守善在诚。

复卦非天地之心 ,“复则见天地之心”。圣人无复 ,故未尝见其心。无 ,一作未尝。

管摄天下人心 ,收宗族 ,厚风俗 ,使人不忘本 ,须是明谱系世族与立宗子法。一年有一年工夫。

忿欲忍与不忍 ,便见有德无德。

周南、召南如乾、坤。

今之祭祀无乐 ,今之乐又不可用 ,却又却不见得缓急之节。

叔一生不曾看庄、列 ,非礼勿动勿视 ,出于天与 ,从幼小有如是才识。

夷、惠 ,其道隘与不恭 ,乃心无罪。无一作何。

孔子所遇而安 ,无所择。自子路观孔子 ,孔子为不恭。自孔子观吾辈 ,吾辈便隘。惟其与万物同流 ,便能与天地同流。

去健羨 ,毋意 ,义之与比。亲隘其身为不善 ,直是不入。

山林之士 ,只是意欲不出。

重 ,主道也。士大夫得有一作设。重 ,应当有主。既埋重 ,不可一日无主 ,故设苴 ;及其已作主 ,即不用苴。

有庙即当有主。

技击不足以当节制 ,节制不足以当仁义。使人人有子弟卫父兄之心 ,则制挺以撻秦、楚之兵矣。

不应为 ,总是罪过。

诗兴起人志意。

小人小丈夫 ,不合小了 ,他本不是恶。

语默犹昼夜 ,昼夜犹生死 ,生死犹古今。消息。

慎终追远。不止为丧祭。

铅铁性殊 ,点化为金 ,则不辨铅铁之性。

民须仁之 ,物则爱之。

圣人缘人情以制礼 ,事则以义制之。

息 ,止也 ;生也。止则便生 ,不止则不生。艮 ,始终万物。

不常其德 ,则所胜来复 ;正常其理 ,则所胜同化。素问。

曾点、漆雕已见大意 ,故圣人与之。

颜子所言不及孔子。“无伐善 ,无施劳” ,是他颜子性分上事。孔子言“安之 ,信之 ,怀之” ,是天理上事。

大抵有题目事易合。

心风人力倍平常。将死者识能预知 ,只是他不著别事杂乱 ,兼无昏气。人须致一如此。

孔子之时 ,事虽有不可为 ,孔子任道 ,岂有不可为 ? 鲁君、齐君 ,孔、孟岂不知其不足与有为 ?

人虽睡著 ,其识知自完 ,只是人与唤觉 ,便是他自然理会得。

诚则自然无累 ,不诚便有累。

贫子宝珠。

君实笃厚 ,晦叔谨严 ,尧夫放旷。

根本须是先培壅 ,然后可立趋向也。趋向既正 ,一作立。所造有浅深 ,则由勉与不勉也。

正人多昏其心 ,圣贤则去其昏。

以富贵为贤者不欲 ,却反人情。

闻见如登九层之台。

中说有后人缀缉之。

观两汉已前文章 ,凡为文者皆似。

杨子之学实 ,韩子之学华 ,华则涉道浅。

祭而立尸 ,只是古人质。

颜子簞瓢 ,非乐也 ,忘也。

乡孟子知言 ,则便是知道。

夷、惠圣人 ,传者之误。“不念旧恶” ,此清者之量。

“思与乡人处” ,此孟子拔本塞源。

庾公之斯 ,取其不背学而已。

杨、墨 ,皆学仁义而流者也。墨子似子张 ,杨子似于夏。

伊尹不可一本无可字。言蔽 ,亦是圣之时。伯夷不蔽于为己 ,只是隘。

孔子免匡人之围 ,亦苟脱也。

四端不言信 ,信本无在。在易则是至理 ,在孟子则是气。

子产语太叔 ,因其才而教之。

序卦非易之蕴 ,此不合道。韩康伯注。

“仰之弥高” ,见其高而未能至也。“钻之弥坚” ,测其

坚而未能达也。此颜子知圣人之学而善形容者也。

义之精者 ,须是自求得之 ,如此则善求义也。

读论语、孟子而不知道 ,所谓“虽多亦奚以为”。

汤既胜夏 ,欲迁其社 ,不可。圣人所欲不逾矩 ,既欲迁社 ,而又以为不可 ,欲迁是 ,则不可为非矣 ;不可是 ,则欲行为非矣。然则圣人亦有过乎 ? 曰非也。圣人无过。夫亡国之社迁之 ,礼也 ,汤存之以为后世戒 ,故曰欲迁则不可也。记曰 :“ 丧国之社屋之 ,不受天阳也。”又曰 :“ 亳社北牖 ,使阴明也。”春秋书“ 亳社灾 ” ,然则皆自汤之不迁始也。

五亩之宅 ,田二亩半 ,郭二亩半 ,耕则居田 ,休则居郭。三易 ,再易 ,不易。三易三百亩 ,三岁一耕。再易二百亩 ,二岁一耕。不易岁 ,岁耕之。此地之肥瘠不同也。

古者百步为亩 ,百亩当今之四十一亩也。古以今之四十一亩之田 ,八口之家可以无饥 ;今以古之二百五十亩 ,犹不足 ,农之勤惰相悬乃如此。

古之时 ,民居少 ,人各就高而居 ,中国虽有水 ,亦未为害也。及尧之时 ,人渐多 ,渐就平广而居 ,水泛滥 ,乃始为害。当是时 ,龙门未辟 ,伊阙未析 ,砥柱未凿 ,尧乃因水之泛滥而治之 ,以为天下后世无穷之利。非尧时水特为害也 ,盖已久矣。上世人少 ,就高而居则不为害 ;后世人多 ,就下而处则为害也。

四凶之才皆可用。尧之时圣人在上 ,皆以其才任大位 ,而不敢露其不善之心。尧非不知其不善也 ,伏则圣人亦不得而诛之。及尧举舜于匹夫之中而禅之位 ,则是四人都始怀愤怨不平之心而显其恶 ,故舜得以因其迹而诛窜之也。

人无父母,生日当倍悲痛,更安忍置酒张乐以为乐?若具度者可矣。

今人以影祭,或画工所传,一髭发不当,则所祭已是别人,大不便。

今之税实轻于什一,但敛之无法与不均耳。

有一物而可以相离者,如形无影不害其成形,水无波不害其为水。有两物而必相须者,如心无目则不能视,目无心则不能见。

古者八十丝为一升,斩衰三升,则是二百四十丝,于今之布为已细。缌麻十五升,则是千有二百丝,今盖无有矣。

“古之学者为己,今之学者为人”;古之仕者为人,今之仕者为己;古之强有力者将以行礼,今之强有力者将以为乱。

方今有古之所无者二,兵与释、老也。

言而不行,是欺也。君子欺乎哉?不欺也。

汎乎其思,不苦约之可守也。思则来,舍则去,思之不熟也。

二经简编,后分者不是。

诗大率后人追作,马迁非。

圣人于忧劳中,其心由安静,安静中却是有至忧。

圣人之言远如天,贤者小如地。

天之付与之谓命,禁之在我之谓性,见于事业一作物之谓理。

“事君有犯无隐,事亲有隐无犯”,有时而可分。

治必有为治之因,乱必有为乱之因。

受命之符不足怪。

射则观其至诚而已。

学行之上也 , 名誉以崇之 , 皆杨子之失。

“山之瑟奚力于丘之门” , 言其声之不和 , 与己不同。

“视其所以” , 观人之大概 ; “察其所安” , 心之所安也。

子绝四 : 毋自任私意 , 毋必为 , 毋固执 , 毋有己。

“居是邦也 , 不非其大夫” , 此理最好。

“出入” , 可也 ; 出须是同归。

“博施济众” , 仁者无穷意。

“知和而和” , 执辞时不完。

“无欲速” , 心速 ; “七年”理速。

养亲之心则无极 , 外事极时须为之极 , 莫若极贵贵之义 , 莫若极尊贤之宜。

发于外者谓之恭 , 有诸中者谓之敬。

诚然后能敬 , 未及诚时 , 却须敬而后能诚。

无妄之谓诚 , 不欺其次矣。一本云 : “李邦直云 : ‘不欺之谓诚。’便以不欺为诚。徐仲车云 : ‘不息之谓诚。’中庸言至诚无息 , 非以无息解诚也。或以问先生 , 先生曰云云。”

赞马迁、巷伯之伦 , 此班固微词。

石奢不当死 , 然纵法当因辞乞罪 , 不罪他时 , 可以坚请出践更钱 , 此最义。一作最没义。

易爻应则有时而应 , 又远近相取而悔吝生。

王通家人卦是。易传言明内齐外 , 非取象意 , 疑此是字上脱一不字也。

诗序必是同时一作国史。所作 , 然亦有后人添者。如白华只是刺幽王 , 其下更解不行 ; 绵蛮序“不肯饮食教载

之”，只见诗中云“饮之食之，教之诲之，命彼后车，谓之载之”，便云教载，绝不成言语也。又如“高子曰：灵星之尸也”，分明是高子言，更何疑？

文王望至治这道而未之见，若曰民虽使至治，止由之而已，安知圣人？二南以天于在上，诸侯善化及民，安得谓之至？其有不合周公之心固无此。设若有不合者，周公之心必如是勤劳。

“五世”，依约。君子小人在上为政，其流泽三四世不已，五世而后斩。当时门人只知辟杨、墨为孟子之功，故孟子发此一说，以推尊孔之道，言“予未得为孔子徒也”。孔子流泽至此未五世，其泽尚在于人，予则私善于人而已。

邪说则终不能胜正道，人有秉彝，然亦恶乱人之心。

无耻之耻。注是。

行之不著，如此人多。若至论，虽孔门中亦有由而不知者，又更有不知则不能由。

“送死，天下之至重。人心苟能竭力尽此一事，则可以当天下之大事。”“养生”，人之常，此相对而言。若舜、曾子养生，其心如此，又安得不能当大事？人未有自致，必也亲丧乎！

王者之诗亡、雅亡，政教号令不及于天下。

“仁言”，为政者道其所为；“仁声”，民所称道。

“不得于言，勿求于心，不可。”养气以心为主，若言失中，心不动亦不妨。

“一言而可以折狱者，其由也与！”言由之见信如此，刑法国人尚取一作可。信，其他可知。

若臧武仲之知 ,又公綽之不欲 ,卞庄子之勇 ,冉求之艺 ,合此四人之偏 ,文之以礼乐 ,方成圣人 ,则尽之矣。

“先进于礼乐” ,质也 ;“后也” :“后进于礼乐” ,文也。“文质彬彬 ,然后君子” ,其下则史 孔子从之 ,矫枉欲救文之弊。然而“吾从周” ,此上疑当作尚。文一事 ,又有不从处 ,“乘商之辂”。

中庸首先言本人之情性 ,次言学 ,次便言三王酌损以成王道 ,余外更无意。三王下到今 ,更无圣人 ,若有时 ,须当作四王。王者制作时 ,用先代之宜世者。今也法当用周礼 ,自汉以来用。

有爱人之心 ,然而使民亦有不时处 ,此则至浅。言当时治千乘之国若如此时 ,亦可以治矣。圣人之言 ,虽至近 ,上下皆通。此三句著推其极 ,尧、舜之治亦不过此。若常人之言近时 ,便即是浅近去。

齐经管仲霸政之后 ,风俗尚权诈 ,急衣食。鲁之风俗不如此 ,又仲尼居之。当时风俗亦甚美 ,到汉尚言齐、鲁之学天性。此只说风俗 ,若谓圣贤 ,则周公自不之鲁 ,太公亦未可知。又谓齐经田恒弑君 ,无君臣上下之分 ,也不然。

“色难”形下面“有事服劳”而言 ,服劳更浅。若谓论父母于道 ,能养志使父母说 ,却与此辞不相合。然推其极时 ,养志如曾子、大舜可也 ,曾元是曾子之子 ,尚不能。

在邦而己心无怨 ,孔子发明仲弓 ,使知仁字。然舜在家亦怨 ,周公狼跋亦怨。又引文中字。

“不有祝鮀之佞与宋朝之美” ,才辩。难免世之害矣。

当孔子时 ,传易者支离 ,故言“五十以学易” 。言学者谦

辞。学易可以无大过差。易之书惟孔子能正之,使无过差。

“诗、书”统言;“执礼”人所执守。

贤者能远照,故能避一世事,其次避地,不居乱邦。

不愧屋漏,则心安而体舒。

子曰:“君子博学于文,约之以礼,亦可以弗畔矣夫!”此非自得也,勉而能守也。“多闻,择其善者而从之,多见而识之,知之次也”,以勉中人之学也。

经所以载道也,器所以适用也。学经而不知道,治器而不适用,奚益哉?一本云:“经者载道之器,须明其用。如诵诗须达于从政,能专对也。”

今之学者,歧而为三:能文者谓之文士,谈经者泥为讲师,惟知道者乃儒学也。

夫内之得有浅深,外之来有轻重。内重则可以胜外之轻,得深则可以见诱之小。

二先生语七

此卷亦有不可晓处,今悉存之,不敢删去。

与人为善。

始初便去性分上立。晦叔

猎,自谓今无此好。周茂叔曰:“何言之易也!但此心潜隐未发,一旦萌动,复如前矣。后十二年,因见,果知未。一本注云:“明道年十六七时,好田猎,十二年暮归,在田野间见田猎者,不觉有喜心。”

周公不作膳夫庖人匠人事,只会兼众有司之所能。

有田即有民,有民即有兵,乡遂皆起兵。

禅学只到止处 ,无用处 ,无礼义。

槁铍、大羹、鸾刀 ,须用诚相副。

介甫致一。

尧、舜知他几千年 ,其心至今在。

心要在腔子里。

体道 ,少能体即贤 ,尽能体即圣。

孔子门人善形容圣人。

尧夫道虽偏驳 ,然卷舒作用极熟 ,又一作可。能谨细行。

“虚而不屈 ,动而愈出。”

只外面有些罅隙 ,便走了。

只学颜子不贰过。

“忠恕违道不远” ,“可土谓仁之方” ,“力行近乎仁” ,
“求仁莫近焉”。仁道难言 ,故止曰近 ,不远而已 ;苟以力行
便为仁 ,则失之矣。“施诸己而不愿 ,亦勿施于人” ,“夫子
之道忠恕” ,非曾子不能知道之要 ,舍此则不可言。

圣人之明犹日月 ,不可过也 ,过则不明。

愚者指东为东 ,指西为西 ,随众所见而已。知者知东不
必为东 ,西不必为西。唯圣人明于定分 ,须以东为东 ,以西
为西。

邵尧夫犹空中楼阁。

兵法远交近攻 ,须是审行此道。知崇礼卑之意。

只是论得规矩准绳 ,巧则在人。

庄子有大的意思 ,无礼无本。

体须要大。

外面事不患不知 ,只患不见自己。

“雍也仁而不佞。”晦叔

人当审己如何 ,不必恤浮议。志在浮议 ,则心不在内 ,不可私。一本无私字 ,另有“应卒处事”。四字。

三命是律 ,星辰是历。

静坐独处不难 ,居广居、应天下为难。

保民而王。今之城郭 ,不为保民。

行兵须不失家计。游兵夹持。○夹一作挟。

事 ,往往急便坏了。

与夺翕张 ,固有此理 ,老子说著便不是。

诚神不可语。

见之非易 ,见不可及。

孔子弟子少有会问者 ,只颜子能问 ,又却终日如愚。只理会生是如何。

静中便有动 ,动中自有静。

洒埽应对 ,与佛家默然处合。

丧事 ,人所不勉处 ;酒 ,人所困处 ;孔子于中间处之得宜。

玩心神明 ,上下同流。

敬下驴不起。世人所谓高者却是小 ,陈先生大分守不足。○足一作定。

尧、舜极圣 ,生朱、均。瞽、鯨极愚 ,生舜、禹。无所不用甚极。

开物成务 ,有济时一作世。之才。

禹不矜不伐 ,至柔也 ,然乃见刚。

以诚意气槩子 ,何不可 ?若有为果子 ,系在他上 ,便不是。信得及便是也。气 ,一作几。

九德最好。

不学 ,便老而衰。

应卒处事。

不见其大 ,便大。

职事不可以巧免。

雍置帅内郡养耕 ,外郡御守。

兵能聚散为上。

把得地一作性。分定 ,做事直是不得放过。

韩信多多益办 ,只是分数明。

微仲焚禁山契书。

义勇也是拘束太急 ,便性辄轻劣。大凡长育人材 ,且须缓缓。

兵阵须先立定家计 ,然后以游骑旋 ,旋量力分外面与敌人合 ,此便是合内外之道。若游骑太远 ,则却归不得。至如听金鼓声 ,亦不忘却自家如何 ,如苻坚养民 ,一败便不可支持 ,无本故也。

坐井观天 ,非天小 ,只被自家入井中 ,被井筒拘束了。然井何罪 ? 亦何可废 ? 但出井中 ,便见天大。已见天如此大 ,不为井所拘 ,却入井中也不害。

致知 ,但知止于至善、为人子止于孝、为人父止于慈之类 ,不须外面 ,只务观物理 ,泛然正如游骑无所归也。

即目所学便持。吾斯之未能信 ,道著信 ,便是止也。

晋书谓吾家书籍当尽与之。岂止与之 ,当再拜而献之。

病昏不为他物所夺 ,只有正气 ,然犹有力 ,知识远过于人 ,况吾合天地之道 ,安有不可 ?

须是无终食之间违仁 ,即道日益明矣。陈本有此两段。
不偏之谓中 ,不易之谓庸。中者天下之正道 ,庸者天下
之定理。

二先生语八

“传不习乎” ,不习而传与人。

“学则不固” ,连上说。

“有马者借人乘之。”吾力犹能补史之阙文。当史之职
而能阙疑以待后人 ,是犹有马者借人乘之也。

能言不忤者难。

“君子义以为质”四句 ,只是一事 ,以义为本。

可使之往 ,不可陷以罔。

“君子矜而不争” ,矜尚之矜。

南宫适以禹、稷比孔子 ,故夫子不答也。

“果哉 ,末之难矣” ,果敢之果 ,不知更有难事 ,他所未
晓、轻议圣人。孔子击磐 ,何尝无心 ,何蕘于此知之。

辟世辟言辟色 ,非有优劣 ,只说大小次第。

灵公问陈 ,孔子遂行 ,言语不相投。

“不占而已” ,有吉凶便占 ,无常之人更不待占。

三代直道而行 ,毁誉公。

“践迹” 。如言循途守辙。善人虽不循守旧迹 ,亦不能
入圣人之室。

“论笃是与” ,言笃实时与君子与色庄。

“鲁、卫之政兄弟也” ,言相近也。

“知及” ,“仁守” ,“庄莅” ,“动本” ,为政始末。

“民之于仁也，甚于水火，不肯为仁，如蹈水火。

“致远恐泥”，不可行远。

先传后倦，君子教人有序。先传以小者近者，而后教以大者远者，非是先传以近小，而后不教以远大也。

“吾其为东周乎！”东迁以后，诸侯大夫强僭，圣人岂为是乎？匏瓜“系而不食”，匏瓜无所为之物，系而不动。

子乐，弟子各尽其诚实，不少加饰，故孔子知由之不得其死。

“性相近也”，生质之性。

“小知”“大受”，不可以小知君子，而可以当大事。

“天下有道，丘不与易也”，“其谁以易之？”谁肯以夫子之道易己所为？

佛苾芻，欲往而不往者何也？圣人示之以迹，子路不谕九夷浮海之类。示之，一作示人。

尧曰：予小子履。少汤字。

周公谓鲁公三句，反覆说，不独不施其亲，又当使大臣不怨，至公不可忘私，又当全故旧。

“大德”“小德”，如大节小节。

“虽有周亲，不如仁人”，至亲不如仁贤。

“因不失其亲”，信本不及义，恭本不及礼，然信近于义者，以言可复也，恭近于礼者，远耻辱也，因恭信不失其所以，一无以字。亲近于礼义，故亦可宗也。如言礼义不可得见，得见恭信者斯可矣。

子张、子夏论交，子夏、子张告人各有所以，初学与成德者事不同。

“贫与贱 ,不以其道得之 ,不去也” ,不以其道得去贫贱 ,如患得之。

“卿以下必有圭田” ,祭祀之田也 ,禄外之田也。

“余夫二十五亩” ,一夫上父母下妻子 ,以五口至八口为率 ,受田百亩 ,如有弟 ,是余天也 ,俟其成家别受田也。

“廛而不征” ,市宅之地已有廛税 ,更不征其物。

“法而不廛” ,税有常法 ,不以廛故而厚其税。

“廛无夫里之布” ,廛自有税 ,更无此二布。

“国有道不变塞” ,所守不变 ,所行不塞。

“广居” ,“正位” ,“大道” ,所居者广 ,所位者正 ,所道者大 ,天下至中至大之所。

“配义与道” ,浩气已成 ,合道与义。道 ,本也。义 ,用也。本 ,一作体。

“集义所生者” ,集众义而生浩然之气 ,非义外袭我而取之也。

二先生语九

少日所闻诸师友说

仁者公也 ,人一作仁。此者也 ;义者宜也 ,权量轻重之极 ;礼者别也 ,定分。知者知也 ,信者有此者也。万物皆有性 ,一作信。此五常性也。若夫侧隐之类 ,皆情也 ,凡动者谓之情。性者自然完具 ,信只是有此 ,因不信然后见 ,故四端不言信。

先生曰 :“孔子曰 :仁者己欲立而立人 ,己欲达而达人 ,

能近取譬 ,可谓仁之方也已。’尝谓孔子之语仁以教人者 ,唯此为尽 ,要之不出于公也。”

孟子曰“天民”者 ,达可行于天下而后行之者也 ;“大人”者 ,正己而物正者也。曰“天民”者 ,能尽天民之道者也 ,践形者者也 ,如伊尹可当之矣。民之名则似不得位者 ,必达可行于天下而后行之者也。大人者 ,则如乾之九二 ,“利见大人” ,“天下文明”者也。天民大人 ,亦系乎时与不时尔。

“君子不重则不威 ,学则不固” ,言君子不重则不威严 ,而学则亦不能坚固也。

信非议也 ,以其言可复 ,故曰近义。恭非礼也 ,以其确定耻辱 ,故曰近礼。因其事而不失其所亲 ,亦可宗也 ,况于尽礼义者乎 ?

“思无邪” ,诚也。

“十有五而志于学 ,三十而立 ,四十而不惑” ,明善之彻矣。圣人不言诚之一节者 ,言不惑则自诚矣。“五十而知天命” ,思而知之也。“六十而耳顺” ,耳者在人之最末者也。至耳而顺 ,则是不思而得也。然犹滞于迹焉 ,至于“七十从心所欲不逾矩” ,则圣人之道终矣。此教之序也。

对孟懿子问孝 ,告众人者也。对孟武伯者 ,以武伯多可忧之事也。子游能养 ,而或失于敬 ;子夏能直义 ,而或少温润之色 ,各因其人材高下与其所失而教之也。

“默而识之” ,乃所谓学也 ,惟颜子能之。故孔子曰 :“吾与回言终日 ,不违如愚。”“退而省其私”者 ,言颜子退而省其在己者 ,亦足以发此 ,故仲尼知其不愚 ,可谓善学者也。

“夷狄之有君，不如诸夏之亡也。”此孔子言当时天下大乱，无君之甚，若曰夷狄犹有君，不若是诸夏之亡君也。

“君子无所争，必也射乎！故曰揖让而升，下而饮，其争也君子”，言不争也，若曰其争也，是君子乎！

“子曰自既灌而往者，吾不欲观之矣。”者，鲁僭天子之大祭也。灌者，祭之始也。以其僭上之祭，故圣人自灌以往，不欲观之矣。“或问之说，子曰不知也”者，不欲斥言也。‘知其说者之于天下也，其如视诸斯乎！指其掌’，此圣人言知此理者，其于治天下，如指其掌，甚易明也，盖名分正则天下定矣。

子贡之器，如宗庙之中可观之贵器，故曰“瑚琏也”。

或问辩。曰：“或曰：‘雍也仁而不佞。’子曰：‘焉用佞？御人以口给，屡憎于人，不知其仁，焉用佞？’苟仁矣，则口无择言，言满天下无口过，佞何害哉？若不知其仁，则佞焉用也？”

子曰：“由也好勇过我，无所取材。”材与裁同，言由但好勇过孔子，而不能裁度适于义也。

子路曰：“愿车马、衣轻裘与朋友共，敝之而无憾。”此勇于义者。观其志，岂可以势利拘之哉？盖亚于浴沂者也。颜渊“愿无伐善，无施劳”，此仁矣，然尚未免于有为，盖滞迹于此，不得不尔也。子曰：“老者安之，朋友信之，少者怀之。”此圣人之事也。颜子，大贤之事也。子路，有志者之事也。

子曰：“中人以上可以语上也；中人以下不可以语上也。”此谓才也。然则中人以下者终于此而已乎？曰：亦有

可进之道也。

子曰：“齐一变至于鲁，鲁一变至于道。”言鲁国虽衰，而君臣父子之大伦犹在，愈于齐国，故可一变而至于道。

子曰：“志于道。”凡物皆有理，精微要妙无穷，当志之尔。德者得也，在己者可以据。“依于仁”者，凡所行必依著于仁，兼内外而言之也。

“子在齐闻韶，三月不知肉味，曰：‘不图为乐之至于斯也。’”曰：圣人不凝滞于物，安有闻韶虽美，直至三月不知肉味者乎？三月字误，当作音字。此圣人闻韶音之美，当食不知肉味，乃叹曰：“不图为乐之至于斯也。”门人因以记之。

“子所雅言，诗、书、执礼，皆雅言也。”雅，雅素之雅；礼，当时所执行而非书也。诗、书、执礼，皆孔子素所常言也。

人有斗筲之量者，有钟鼎之量者，有江河之量者，有天地之量者。斗筲之量者，固不足算；若钟鼎江河者，亦已大矣，然满则溢也；唯天地之量，无得而损益，苟非圣人，孰能当之！

子曰：“吾未见刚者。”或曰：“申枨。”子曰：“枨也欲，焉得刚？”凡人有欲则不刚。至大至刚之气，在养之可以至焉。

孟子曰：“我知言。”孟子不欲自言，我知道耳。

孟子常自尊其道而人不尊，孔子益自卑而人益尊之，圣贤固有间矣。

董仲舒谓“正其义不谋其利，明其道不计其功”，孙思邈曰：“胆欲大而心欲小，智欲圆而行欲方。”可以法矣。今人皆反之者也。“如临深渊，如履薄冰。”谓小心也。“赳赳武夫，公侯干城”，谓大胆也。“不为利回，不为义疚”，行之

方也。“见几而作，不俟终日”，知之圆也。此言极有理。

舍己从人，最为难事。己者我之所有，虽痛舍之，犹惧守己者固而从人者轻也。

“参也鲁。”然颜子没后，终得圣人之道者，曾子也。观其启手足之时之言，可以见矣。所传者子思、孟子，皆其学也。

“毋意”者，不妄意也。“毋我”者，循理不守己也。

子曰：“先进于礼乐，野人也。”言其质胜文也；“后进于礼乐，君子也”，言其文质彬彬也；“如用之，则吾从先进”，言若用于时，救文之弊，则吾从先进，小过之义也。“麻冕礼也，今也纯俭，吾从众；奢则不孙，俭则固，与其不孙也，宁固”，此之谓也，不必惑从周之说。

子曰：“赐不受命而货殖焉。”命谓爵命也，言不受爵命而货殖者，以见其私于利之深，而足以明颜子屡空之贤也。

“子曰：‘论笃是与，君子者乎？色庄者乎？’不可以言取人，今以其论笃而与之，是谓君子者乎？徒能色庄者乎？”

仲弓之仁，安己而敬人，故曰：“雍也可使南面。”对樊迟之问，亦是仁之目也，然樊迟失于粗俗，圣人勉使为仁，曰：“虽之夷狄，不可弃也。”司马牛多言而躁，故但告以“其言也仍”。

“克伐怨欲不行焉，可以为仁矣。”若无克伐怨欲，因为仁已，唯颜子而上乃能之。如有而不行焉，则亦可以为难，而未足以为仁也。孔子盖欲宪疑而再问之，而宪未之能问也。

管仲之仁，仁之功也。

二先生语十

洛阳议论

苏曷季明录

子厚谓程卿：“夙兴干事，良由人气清则勤，闲不得。”正叔谓：“不可，若此，则是专为气所使。”子厚谓：“此则自然也。”伯淳言：“虽自然，且欲凡事皆不恤以恬养则好。”子厚谓：“此则在学者也。”

伯淳谓：“天下之士，亦有其志在朝廷而才不足，才可以为而诚不足。今日正须才与至诚合一，方能有济。”子厚谓：“才与诚，须二物只是一物。”伯淳言：“才而不诚，犹不是也。若非至诚，虽有忠义功业，亦出于事为，浮气几何时而不尽也！”一本无“只是一物”四字。

伯淳道：“君实之语，自谓如人参甘草，病未甚时可用也，病甚则非所能及。观其自处，必是有救之之术。”

正叔谓：“某接人，治一作谈。经论道者亦甚多，肯言及治体者，诚未有如子厚。”

二程谓：“地形不必谓宽平可以画方，只可用算法折计地亩以授民。”子厚谓：“必先正经界，经界不正，则法终不一。地有拗埤处不管，只观四标竿中间地，虽不平饶，与民无害。就一夫之间，所争亦不多。又侧峻处，田亦不甚美。又经界必须正南北，假使地形有宽狭尖斜，经界则不避山河之曲，其田则就得并处为井，不能就成处，或五七，或三四，或一夫，其实田数则在。又或就不成一夫处，亦可计百亩之

数而授之,无不可行者。如此,则经界随山随河,皆不害于画之也。苟如此画定,虽便使暴君污吏,亦数百年坏不得。经界之坏,亦非专在秦时,其来亦远,渐有坏矣。”正叔云:“至如鲁,二吾犹不足,如何得至十一也?”子厚言:“百亩而彻,言彻取之彻则无义,是透彻之彻。透彻而耕,则功力均,且相驱率,无一家得惰者。及已收获,则计亩数衰分之,以衰分之数,取十一之数,亦可。”或谓:“井议不可轻示人,恐致笑及有议论。”子厚谓:“有笑有议论,则方有益也。”“若有人闻其说,取之以为己功。”先生云:“如有能者,则己愿受一廛而为氓,亦幸也。”伯淳言:“井田今取民田使贫富均,则愿者众,不愿者寡。”正叔言:“亦未可言民情怨怒,止论不可尔。”“须使上下都无怨怒,方可行。”正叔言:“议法既大备,却在所以行之之道。”子厚言:“岂敢!某止欲成书,庶有取之者。”正叔言:“不行于当时,行于后世,一也。”子厚曰:“徒善不足以为政,徒法不能以自行。须是行之之道。又虽有仁心仁闻,而政不行者,不由先王之道也。须是法先王。”正叔言:“孟子于此善为言。只极目力,焉能尽方圆平直?须是要规矩。”

二程问:“官户占田过制者如何?”“如文曾有田极多,只消与五十里采地尽多。”又问“其他如何?”“今之公卿,非如古之公卿。旧有田多者,与之采地多。概与之,则无以别有田者无田者。”

正叔说:“尧夫对上之词,言陛下富国强兵后待做甚?以为非是。此言安足论人主?如周礼,岂不是富国之术存焉?”子厚言:“尧夫抑上富强之说,正犹为汉武帝言神仙之

学。长年不足惜，言岂可入？圣贤之晓人，不如此之拙。如梁惠王问何以利国，则说利不可言之理，极言之以至不夺不蹙。”

正叔言：“人志于王道，是天下之公议，反以为私说，何也？”子厚言：“只为心不大，心大则做得大。”正叔言：“只是做一喜好之事为之，不知出是合做。”

伯淳言：“邵尧夫病革，且言试与观化一遭。”子厚言：“观化他人便观得自家，自家又如何观得化？尝观尧夫诗意，才做得识道理，却于儒术未见所得。”

正叔言：“蜥蜴含水，随雨雹起。”子厚言：“未必然。雹尽有大者，岂尽蜥蜴所致也？今以蜥蜴求雨，枉求他，他又何道致雨？”正叔言：“伯淳守官南方，长吏使往茅山请龙，辞之，谓祈请鬼神，当使信向者则有应，今先怀不信，便非义理。既到茅山岩，敕使人于水中捕得二龙，持之归，并无他异，复为小儿玩之致死。此只为鱼虾之类，但形状差异，如龙之状尔。此虫，广南亦有之，其形状同，只啮人有害，不如茅山不害人也。”有害，一作有毒。

正叔言：“永叔诗：‘笑杀颖阴常处士，十年骑马听朝鸡。’夙兴趋朝，非可笑之事，不必如此说。”又言：“常秩晚为利昏，元来便有在，此乡党莫之尊也。”

正叔言：“今责罪官吏，殊无养士君子廉耻之道。必断言徒流杖数，赎之以铜，便非养士君子之意。如古人责其罪，皆不深指斥其恶，如责以不廉，则曰俎豆不修。”

有人言：“今日士大夫未见贤者。”正叔言：“不可谓士大夫有不贤者，便为朝廷之官人不用贤也。”

彭汝砺恳辞台职。正叔言：“报上之效已了邪？上冒天下议论，显拔致此，曾此为报上之意已足？”

正叔言：“礼院者，天下之事无不关。此但得其人，则事尽可以考古立法；苟非其人，只是从俗而已。”

正叔言：“昏礼结发无义，欲去久矣，不能言。结发为夫妇者，只是指其少小也。如言结发事君，李广言结发事匈奴，只言初上头时也，岂谓合髻子？”子厚云：“绝非礼义，便当去之。古人凡礼，讲修已定，家家行之，皆得如此。今无定制，每家各定，此所谓家殊俗也。至如朝廷之礼，皆不中节。”

正叔论安南事：“当初边上下便，令逐近点集，应急救援。其时，虽将帅革兵冒涉炎瘴，朝廷以赤子为忧，亦有所不恤也。其时不救应，放令纵恣，战杀至数万。今既后时，又不候至秋凉迄冬，一直趋寇，亦可以前食岭北，食积于岭南搬运。今乃正于七月过岭，以瘴死者自数分。及过境，又粮不继，深至贼巢，以筏渡五百人过江，且砍且焚，破其竹寨几重，不能得，复棹其空筏，续以救兵，反焉贼兵会合禽杀，吾众无救，或死或逃，遂不成功。所争者二十五里耳。欲再往，又无舟可渡，无粮以戍。此谬算，未之有也。犹得贼辞差顺，遂得有词，且承当了。若使其言犹未顺，如何处之？运粮者死八万，战兵瘴死十一万，余得二万八千人生还，尚多病者，又先为贼戮数万，都不下三十万口。其昏谬无谋，如此甚也。”

有人言：“郭璞以鸛斗占吉凶。”子厚言：“此为他诚实信之，所以就而占得吉凶。”正叔言：“但有意向此，便可以兆也，非鸛可以占吉凶耳。”

正叔言：“郭逵新贵时，众论喧然，未知其人如何。后闻人言，欲买韩王宅，更不问可知也。如韩王者，当代功臣，一宅已致而欲有之，大煞不识好恶。”子厚言：“昔年有人欲为范希文买绿野堂，希文不肯，识道理自不然。在唐如晋公者，是可尊也。一旦取其物而有之，如何得安？在他人犹可，如王维庄之类。独有晋公则不可，宁使耕坏，及他有力者致之，已则不可取。”

正叔言：“管辖人亦须有法，徒严不济事。今帅千人，能使千人依时及节得饭吃，只如此者能有几人？尝谓军中夜惊，亚夫坚卧不起，不起善矣，然犹夜惊何也？亦是未尽善。”

正叔谓：“今唱名，何不使伊儒冠徐步进见？何用二人把见趋走，得不使殿上大臣有愧色？”子厚言：“只先出榜，使之见其先后，何用旋开卷呼名？”

正叔言：“某见居位者百事不理，只恁个大肚皮。于子厚，却愿奈烦处之。”

子厚言：“关中学者，用礼渐成俗。”正叔言：“自是关中人刚劲敢为。”子厚言：“亦是自家规矩太宽。”

正叔言：“某家治丧，不用浮图。在洛，亦有一二人家化之，自不用释氏。道场之用螺钹，盖胡人之乐也，今用之死者之侧，是以其乐临死者也。天竺之人重僧，见僧必饭之，因使作乐于前。今乃以为之于死者之前，至如庆祷，亦杂用之，是甚义理？如此事，被他欺谩千百年，无一人理会者。”

正叔谓：“何以谓之君子？何以谓之小人？君子则所见者大，小人则所见者小且近。君子之志所虑者，岂止其一身？

直虑及天下千万世。小人之虑，一朝之忿，曾不遑恤其身。”

伯淳谓：“才与诚一物，由周天下之治。”子厚因谓：“此何事于仁，必也圣乎？”

吕进伯老而好学，理会直是到底。正叔谓：“老喜学者尤可爱。人少壮则自当勉，至于老矣，志力须倦，又虑学之不能及，又年数之不多。不曰‘朝闻道夕死可矣’乎？学不多，年数之不足，不犹愈于终不闻乎？”

子厚言：“十诗之作，止是欲验天心于语默间耳。”正叔谓：“若有他言语，又乌得已也？”子厚言：“十篇次叙，固自有先后。”

正叔言：“成周恐只是统名，雒邑是都也。成周犹今言西京也，雒邑犹今言河南府。孔安国以成周为下邑，非也。岂有以师保治于下邑？白马寺之所，恐是迁顽民之处。洛州有言中州、南州之名，恐是作邑分为九州后始言，成周，恐是旧城坏而复城之，或是其始为邑，不为城墙，故后始城。”

二程解“穷理尽性以至于命”：“只穷理便是至于命。”子厚谓：“亦是失于太快，此义尽有次序。须是穷理，便能尽得己之性，则推类又尽人之性；既尽得人之性，须是并万物之性一齐尽得，如此然后至于天道也。其间煞有事，岂有当下理会了？学者须是穷理为先，如此则方有学。今言知命与至于命，尽有近远，岂可以知便谓之至也？”

正叔谓：“洛俗恐难化于秦人。”子厚谓：“秦俗之化，亦先自和叔有力焉，亦是土人敦厚，东方亦恐难肯向风。”

正叔辨周都言：“谷、洛斗，毁王宫，今谷、洛相合处在七里店南，既言毁王宫，则周室亦恐不远于今之宫阙也。”

子厚谓：“昔尝谓伯淳优于正叔，今见之果然，其救世之志甚诚切，亦于今日天下之事尽记得熟。”

子厚言：“今日之往来，俱无益，不如闲居，与学者讲论，资养后行，却成得事。”正叔言：“何必然？义当来则来，当往则往尔。”

二程言：“人不易知。”子厚言：“人诚知之为艰，然至于技术能否，人情善恶，便可知。惟以一作似。秦武阳杀人于市，见秦始皇惧，此则不可知。”

《宋元学案·龟山学案》选读

龟山学案

祖望谨案。明道喜龟山。伊川喜上蔡。盖其气象相似也。龟山独邀耆寿。遂为南渡洛学大宗。晦翁南轩东莱。

皆其所自出。然龟山之夹杂异学。亦不下于上蔡。述龟山学案。

梓材案是卷学案。虑氏所藏原底已佚。而黄本有之。亦谢山修补本也。

二程门人(胡周再传)

文靖杨龟山先生时

杨时。字中立，南剑将乐人。熙宁九年进士。调官不赴。以师礼见明道于颍昌。明道喜甚。每言杨君会得最容

易。其归也。目送之曰。吾道南矣。明道没。又见伊川洛。先生年已四十。事伊川愈恭。一日。伊川偶瞑坐。先生与游定夫侍立不去。伊川既觉。则门外雪深一尺矣。横渠著西铭。先生疑其近于兼爱。与伊川辩论往复。闻理一分殊之说。始豁然无疑。由是浸淫经书。推广师说。始解褐徐州司法。数转知浏阳县。安抚张舜民礼之。不以属吏待。而漕使胡师文恶而劾之。舜民入长谏垣笃之。除荆南教授。改如余杭县。简易不为烦苛。远近悦服。蔡京方贵盛。葬母余杭。以日者言欲浚湖。先生格之。改知箫山。邑人重其名。多书像事之。提点明道国宁二观。宣和四年年七十。罢祠禄。贫甚。郭慎求在朝。问其所欲先生曰。求一管库。以为贫。差临常州市易务。先生曰。市易事。吾素不以为然。可就乎。有鼓山张者。为蔡京塾客。一日。令诸生皆走。诸生日。先生长者。寻常令某等缓步。若疾行。非所闻命曰。天下事。被汝翁已壤。旦晚贼发。先及汝家。苟能善走。或可逃死。诸生以张为心疾。告京。京然曰。此非汝曹所敌知。出而问计曰。唯有收拾人才为第一。京问其入。遂以先生对。会传国华使高鹿王问龟山先生今在何处。国华还以闻。召为秘书良。除英殿说书。先生言近日除租税。而广济军以放税降官。是诏令为虚文耳。安土之民。不被惠泽。而流亡为盗者。独免租税。百姓何惮而不为盗。嘉佑通商。榷茶之法。公私两便。今茶租如故。而榷法愈急。宜少宽之。诸犯榷货。不得根究来历。今茶法独许根究追呼蔓延。钗豨充斥。宜即革之。东南州县。均敷监钞迫于殿最。计口而授。人何以

堪。发运司宜给采本。以复转搬之旧。和预买宜损其数。而买支所卖之直。燕云之军。宜退守内郡。以省运输之劳。燕云之地。宜募边民为弓箭手。使习骑射。以杀常胜军之势。卫士。天子爪牙。而分为二三。宜循其旧。不可增损。凡十余事。执政不能用。而过事告急。则又言今日所急者。莫大于收人心。军兴以来。免夫之役。毒被海内。西北聚敛。东南花石。其害尤甚。宿奸巨猾。借应奉之名。豪夺民财。天下簪愤。郁而不得发者几二十年。欲致人和。去此三者。钦宗嗣立。先生专对。曰。君臣一体。上皇痛自引咎。至托以倦勤避位。而宰执叙迁。安受不辞。此何理也。城下之盟。辱亦甚。主辱臣死。大臣宜任其责。而皆为窜亡自全之计。陛下孤立。非有刑章。不忠何戒。童贯为三路总帅丧师而归。置之不问。故梁方平何灌效尤相继。大河不守敌人奄至城下。而朝廷不知。帅臣失职。夫甚于此。阍人握兵二十余年。覆车杀将。驯至今日。此闻防城仍用阍人覆车之辙不可复尔。疏上。除右谏谁大夫兼侍讲。敌兵初退。义割三镇以讲和。先生极言其不可。李忠定纲罢。太学生伏阙上书。留忠定兴种忠憲师道。军民集者数万。朝廷尤其致乱。先生召对。言诸生伏阙纷纷。忠于国家。非有他意。但择其老成有行谊者为之长贰。则将自定。钦宗曰。无逾于卿。遂以先生兼国子祭酒。上言蔡京以继述神宗为名。实挟王安石以圆身利。故推崇安石。加以王爵。配享孔子朝廷。然致今日之祸者。宝安石有以启之也。谨按安石昔为邪说。以涂学者耳目。败坏其心术者。不可缕数。姑即一二事明之。昔神宗

皇帝称美汉文罢露臺之费。安石乃言陛下若能以尧舜之道治天下。虽竭天下以自奉。不为过也。夫尧舜茅茨土階。其称禹曰克俭于家。则竭天下者。必非尧舜之道。仅王辅三公共汽领鷹奉司。为享上。宝安石自奉之说。有以倡之也。其释鳧翳之末章。则曰以道守成者。役使群众。泰而不为骄。宰制万物。费而不为侈。诗之所言。止谓能持盈。则神祇祖考安乐之。无后难耳。而安石独为异说。后蔡京辈争以奢僭相高。轻费妄用。以导人主。宝安石此说有以倡之也。伏望追夺王爵。明诏中外。斥配享之像使邪说淫辞。不为学者之惑。于是降安石于从祀。毁三经板。然王氏之学。士子皆之以取科第者业数十年。不复知其非。忽闻以为邪说。相兴聚鬪。先生亦谨避之。耿南仲言或者以王氏学不可用。陛下观祖宗时道德之学。人才兵力财用。能如熙宁时乎。安可轻信一人之言以变之。批答前日指挥。更不施行。孙觴言先生曩兴蔡京诸子游。今众义攻京。而进曰慎毋攻居安。居安者。就长子攸之字也。先生遂罢。以微猷阁直学士提举西京崇福宫。高祖即位。除工部侍郎陞对。言自古贤之君。未有不以典学为务者。以君德在是故也。除兼侍讲。连章丐外。以龙图阁学士提举杭州洞霄宫。寻致仕。绍兴五年四月二十四日卒。年八十三。给事中朱震上言先生尝率痒诬谤。以明宣仁圣烈之功。雪冤抑。以复昭慈獻之位。排邪说。以正天下学术之谬。为之请恤。

诏文靖。学者称龟山先生。所著有三经義辯等书。(云濠案明林熙春刊定龟山集四十二卷。)子迪。

百家谨案。二程得孟子不传之秘于遗经。以倡天下。而升堂睹奥。号称高弟者。游杨尹谢吕其最也。愿诸子

各有所传。而独龟山之后。三传而有朱子。使此道大光。衣被天下。则大程道南目送之语。不可谓非前识也。语录。

或曰。以术行道而心正。如何。曰谓之君子。岂有心不正者。当论其所行之是否尔。且以术行道。未免枉己。兴其自枉不若不得行之愈也。

人臣之事君。岂可佐以刑名之说。如此是使人主失仁心也。人主无仁心。则不足以得人。故人臣能使其君视民如伤则王道行矣。

梓材谨案。原本此下有一条。移入荆公新学略。

理财作人两事。其说非不善。然世儒所谓理财者。务为聚敛。而所谓作人者。起其奔竞好进之心而已。易之言理财诗之言作人。似不如此。

梓材谨案。此下有一条。移为附录。

物有圭角。多刺人眼目。亦易玷阙。故君子处世。当浑然天成。则人不厌弃矣。

沟洫之量。不可以容江河。江河之量。不可以容沧海。有所局故也。若君子则以天地为量。何所不容。有能捐一金而不顾者。厌必能捐十金。能捐十金而不顾者。未必能捐百金。此由所见之熟与不熟。非能真知其义之当与否也。若得其义矣。虽一分不妄予。亦不妄取。

知合内外之道。则颜子禹稷之所同可见。盖自诚意正心推之。至于可以平天下。此内外之道所以合也。故观其

诚意正心。则知天下由是而平。观其天下平。则知非意诚心正不能也。兹乃禹稷颜回之所以同也。

梓材谨案。此天下有二条。其一为李似祖曹令德二先生立传于后。其一移为郑季常先生附录。

易曰。君子敬以直内。义以方外。夫画其诚心而夫杀伪焉。所谓直也。若施之于事。则厚薄隆杀。一定而不可易。为有方矣。敬兴义本无二。所主者敬。而义则自此出焉。故有内外之辩。其实义亦敬也。故孟子之言义。曰行吾敬而已。毋意云者。谓无私意尔。若诚意则不可无也。

问操则存如何。曰古之学者。视听言动。无非礼。所以操心也。至于无故不徹琴瑟。行则闻佩玉。登车则闻和鸾。盖皆欲收其放心。不使惰慢邪僻之气。得而入焉。故曰。不有博弈者乎。为之犹贤乎已。夫博弈。非君子所为。而云尔者。以是可以收其放心尔。说经义。至不可践履处。便非经义。若圣人之言。岂有人做不得处。学者所以不免求之释老。为其有高明处。如六经中自有妙理。却不深思。只于平易中认了。曾不知圣人将妙理只于寻常事说了人性上不可添一物。尧舜所以为万世法。亦只是率性而已。所谓率性。循天理是也。外边用计用数。假尧立得功业。只是人欲之私。兴圣贤作处。天地悬隔。

梓材谨案。此下一条。移入刘李诸儒为翟先生霖别立一传。

人各有胜心。胜心去画。而惟天理之循。则机巧变诈不作。若怀其胜心。施之于事。必于一己之是非为正。其闲不能无窒碍处。又固执之以不移。此机巧变诈之所由生

也。孔子曰。不知命。无以为君子。知命。只是事事循天理而已。循天理。则于事无固必。无固必。则计较无所用。

孔子曰。自古皆有融死。民无信不立。今天下上自朝廷大臣。下至州县官吏。莫不以欺诞为事。而未有以救之。只此风俗。怎抵当他。

谓学校以分数多少。校士人文章。使之胸中日夕只在利害上。如此作人要何用。

朝廷作事。若要上下小大。同心同德。须是道理明。盖天下只是一理。故其所为必同。若用智谋。则人人出其私意。私意万人万样。安得同。因举旧记正叔先生之语云。公则一。私则万殊。人心不同犹面。其蔽于私乎。

问易有太极。莫便是道之所谓中否。曰然。若是则本无定位。当处即是太极邪。曰然。两义四象八卦如何自此生。曰。既有太极。便有上下。有上下。便有左右前后。有左右前后四方。便有四维。皆自然。之理也。

黎洲答万公择曰。统三百八十四爻之阴阳。即为两义。统六十四卦之纯阳纯阴。阳卦多阴。阴卦多阳。即为四象。四象之分布。即为八卦。故两义四象八卦。生则俱生。无有次第。

学者若不以敬为事。便无用心处。致一之谓敬。无适之谓一。

大抵人能住得。然后可以有为才智之士。非有学力。却住不得。字说所谓大同于物者。离人焉。曰。扬子言和同天人之祭。使之无闲。不知是同是不同。若以为同。未

尝离人。又所谓性觉真空者。离人焉。若离人而之天。正所谓顽空通总老言经中说十认第八庵摩恣识。唐言白净无垢。第九阿赖邪认。唐言善恶种子。白净无垢。即孟子之言性善是也。言性善。可谓探其本。言善恶混。乃是于善恶已萌处看。荆公盖不知此。若使虽死可以救世。则虽死不足恤。然岂有杀贤人君子之人。君子能使天下治。以死救天下。乃君子分上事。不足怪。然亦须死得是。孟子曰。可以死。可以无死。死伤勇。如必要以死任事。为能外死生。是乃以死生为大事者也。未必能外死生。

道心之微。非精一其孰能孰之。惟道心之微。而验之于喜怒哀乐未发之际。则其义自见。非言论所及也。尧咨舜。舜命禹。三圣相授。惟中而已。孔子之言非略也。
(以上梨洲原本)

六经不言无心。

古人宁道不行。不轻去就。

经论本之诚意。

管仲之功。子路未必能之。然子路范我驰驱者也。管仲诡遇耳。象弑舜。是万章所传之谬。据书但云象傲。聪明_憲天任理而已。揣知情状。失君之道。谓之不聪不明可也。天下之习。不能蔽正叔一人而已。只自然不堕流俗。
(以上谢山补)

祖望谨案。慈溪黄氏曰。龟山气象和平。议论醇正。说经旨极切。论人物极严。可以垂训万世。使不闲流于异端。岂不诚醇儒哉。乃不料其晚年竟溺于佛氏。如云总老言经中说十识第八庵摩罗识。唐言白净无垢。第九阿赖邪

识。唐言善恶种子。白净无垢。即孟子之言性善。又云庞居士谓神通并妙用。运水与搬柴。此即尧舜之道。在行止疾徐闲。又云圆觉经言作止任灭是四病。作即所谓助长。止即所谓不耘苗。任灭即是无事。又云谓形色为天性。亦犹所谓色即是空。又云维摩经云真心是道场。儒佛至此。实无二理。又云庄子逍遥游所谓无人不自得。养生主所谓行其所无事。如此数则。可骇可叹。黄氏之言。真龟山之诤臣也。故附于此。龟山文集。

世之学者。皆言穷达有命。特信之未笃。某窃谓其知之未至也。知之斯信之矣。今告人曰。水火不可蹈。人必信之。以其知之也。告人曰富贵在天不可求亦必曰然。而未有信而不求者。以其知这不若蹈水火之著明也。（与杨仲）

夫至道之归。固非笔舌能书也。要以身体之心验之。雍容自尽。燕闲静一之中。默而识之。兼忘于书言意象之表。则庶乎其至矣。反是。皆口耳诵数之学也。（寄翁好德）

为是道者。必先乎明善。然后知所以为善也。明善在致知。致知在格物。号物之数至于万。则物盖有不可胜穷。君反身而诚。则举天下之物在我矣。诗曰。天生烝民。有物有则。凡形色具于吾身者。无非物也。而各有则焉。反而求之。则天下之理得矣。由是而通天下之志。类万物之情。参天地之化。其则不远矣。（答李杭）

中庸曰。喜怒哀乐之未发谓之中。发而皆中节谓之和。学者当于喜怒哀乐未发之际。以心体之。则中之义自见。执而勿失。无人欲之私焉。发必中节矣。发而中节。中固未尝忘也。孔子之动。孟子之喜。因其可动可喜而

已。于孔孟何有哉。其动也。其喜也。中固自若也。鑑之照物。因物而异形。而鑑之明未尝异也。庄生所谓出怒不怒。则怒出于不怒。出为无与。则为出于不为。亦此意也。若圣人而无喜怒哀乐。则天下之达道废矣。一人横行于天下。武王亦不必耻也。故于是四者。当论其中节不中节。不当论其有无也。夫圣人所谓毋意者。岂了然若木石然哉。毋私意而已。诚意固不可无也。若所谓示见者。则非诚意矣。圣人不为也。故孟子论舜曰。彼以爱兄之道来。则诚信而喜之。奚伪焉。无诚意。是伪也。

致知必先于格物。物格而后知至。知至斯知止矣。此其序也。盖格物所以致知。格物而至于物格。则知之者至矣。所谓止者。乃其至处也。自修身推而至于平天下。莫不有道焉。而皆以诚意为主。苟无诚意。虽有其道。不能行。中庸论天下国家有九经。而卒曰所以行之者一。一者何。诚而已。盖天下国家之大。未有不诚而能动者也。然而非格物致知。乌足以知其道哉。大学所论诚意正心修身治天下国家之道。其原乃在乎物格推之而已。若谓意诚便足以平天下。则先王之典章法物。皆虚器也。故明道先生尝谓有关雌麟趾之意。然后可以行周官之法度。正自致知至于慮而后得进德之序也。譬之适四方者。未知所之。必问道所从出。所谓致知也。知其所之。则知止矣。语至则未也。知止而至之。在学者力行而已。非教者之所及也。(答吕秀才)

夫精义入神。乃所以致用。利用安身。乃所以崇德。此合内外之道也。天下之物。理一而分殊。知其理一。所

以为仁。知其分殊。所以为义。权其分之轻重。无铢分之差。则精矣。夫为仁由己尔。何力不足之有。颜渊之克己复礼。仲弓之出门如见大宾。使民如承大祭。若此皆用力处也。但以身体之。当自知尔。

夫通天下一气也。人受天地之中以生。其虚盈尝与天地流通。宁非刚大乎人惟自桎于形体。故不见其至大。不知集义所生。故不见其至刚。善养气者。无加损焉。勿暴之而已。乃所谓直也。用意以养之。皆揠苗者也。曲孰甚焉。（以上称胡康侯）

学始于致知。终于知至而止焉。致知在格物。物固不可胜穷也。反身而诚。则举天下之物在我矣。诗曰。天生烝民。有物有则。凡形色之具于吾身。无非物也。而各有则焉。目之于色。耳之于声。口鼻之于臭味。接于外而不得遁焉者。其必有以也。知其体物而不可遗。则天下之理得矣。天下之理得。则物与吾一也。无有能乱吾之知思。而意其有不诚乎。由是而通天下之志。类万物之情。赞天地之化。其则不远矣。则其知可不谓之至矣乎。知至矣。则宜有止也。譬之四方万里这远。苟无止焉则将焉归乎。故见其进。未见其止。孔子之所惜也。古之圣人。自诚意正心至于平天下。其理一而已。所以合内外之道也。世儒之论。以高明处己。中庸处人。离内外。判心迹。其失是矣。故余窃谓大学者。其学者之门乎。不由其门。而欲望其堂奥。非余所知也。（题萧欲仁大学篇后）

附录

虔州有疑狱。众所不决者。先生皆立断。虔守楚潜议

法平允。而通判杨增多刻深。先生每从潜议。增以先生附太守轻己。及潜去。后守义不持平。先生力与之争。方知其有守。

钦宗即位。先生疏言河朔朝廷重地。三镇又河朔要藩。今一旦弃之与敌。以十二州之地。贯吾腹中。距京城无藩离之固。戎马疾驱不数日而至。非经久之计也。四方勤王之师。逾月而后集。使之无功而去。厚赐之则无名。不与则生怨。复有急召之。宜有不应命者。不可不虑也。传闻三镇欲以死拒之。令若以兵蹙其后。使腹背受敌。宜可为也。朝廷欲专守和义。以契丹百年之好。犹不能保。况此狂敌乎。夫要盟神不信。宜审处之。无至噬脐？

又言闻敌人驱兵磁相劫掠无算。誓书之墨未乾。而叛不旋踵。肃王初约及河而反。令挟之以往。此叛盟之大者。臣谓宜以肃王为间。责其败盟。秘得隶王而后已。三镇之民。以死拒之于前。吾以得兵拥其后。必得所欲若犹未从。则声其罪而讨之。师直为壮。是举也。直在我矣。于是议者不一。终失此机会。太原诸郡。皆告急矣。

在师友之间

附录

龟山与季常言。学者当有所疑。乃能进德然亦须著力深。方有疑。今之士。读书为学。盖自以为无可疑者。故其学莫能相当。如孔子门人所疑。皆后世所谓不必疑者也。子贡问政。子曰。足食足兵。民信之矣。子贡疑所

去。答之以去兵。于食与信。犹有疑焉。故能发孔子民无信不立之说。若今之人问政。使之足食足兵。何疑之有。樊迟问仁。子曰爱人。问知。子曰知人。是盖甚明白。而迟犹未达。故孔子以举直钱诸枉。能使枉者直教士由是而行之。于知之道。不其庶矣乎。然迟退而见于夏。犹申问举有错诸枉之义。于是又得舜举陶。汤举伊尹为证。故仁知兼尽其说。子夏问巧笑倩兮。美目盼兮。直推至于曰礼后乎然后已。如使今之学者。方得其初问之答。便不复疑矣。盖尝谓古人以为疑者。今人不知疑也学何以进。季常曰。某平生为学。亦尝自谓无疑。今观所言。方如古文学者善学。

卫公李先生夔

李夔字师和。邵武人。经书一览成诵。文不停缀。舅黄履器之。与龟山友善。登元台进士第。法为华亭县尉。有政声。迁县令。累官右文殿修撰。终龙图阁待制。以子忠定恩赠太师卫国公。(参姓谱)

龟山家学(胡周三传。)

大学杨先生迪

杨迪字遵道。文靖公长子。为髻儿。已能力学。指物即赋。懔线如成人。既冠。益贯穿古今。孝友和易。中外无闲言。平居无喜愠色。至急人乏困。而乐其为善。则矫然敢为。必极其意而后已。与人辩论。纲振条析。发微诣极。冰解的破。闻者钦耸。退而察其私言。若不能出错口。故无贤不肖爱敬之。盖度不身践。不苟言也。里有辩讼。不决者连年。先生一言而两家为之平。其诚信于人如

此。游太学。声出等夷。一旦弃而不顾。抱经游于伊川之门。以藐然少年。周旋群公之间。同门之士。咸敛手以推先。伊川少然可。雅器许之。于易春秋尤精诣。崇宁三年。以疾卒。(参朱卫齐集)

判院杨先生安止

杨安止。文靖子。官判院。其罢信幕赴调。韩南涧送之诗曰。白头入幕府。始与夫子亲。夫子龟山裔。麋鹿见祥麟(参南涧甲乙豪)

谢山跋朱史杨文靖传后云。杨文靖公之子安止。本传言其力学通经。亦尝师事程子。然于其出处大节。则不书。不知其何意也。朱子言胡和仲尝渤秦丞相以相公尝曰信。中外小康。宜请之以须消息盈灾害理。秦曰。我食未取中原。和仲曰。若取中原。必须用兵。相公是主和议者。曰敌自衰乱。不待用兵可取也。其后安止遂有劄子劝之去位。秦大率如对和仲者于是不乐。安止遂坐此去国。不乐安止亦须为从官。然则安止真不愧为文靖子矣。初。汪圣锡在三山刊文靖集。安止今姑弗入奏议于其中。盖以当时尚多嫌讳。亦文靖所定道乡先生集中之例也。朱子谓文靖晚年出山一节。世多疑之。奏议尤不可不行于世。安止闻之。遽梓之于延平。盖程门四先生。定夫后人。会为秦丞相所挽。而其人不甚发扬。至使其从昆弟窃取定夫所解论语以献于秦。上蔡三子。一死楚。一死闽。祇克念者。绍兴中汉上奏官之而遽卒。与叔则无闻焉。其有者。惟杨氏耳。安止官终二院。而冰心谓文靖卒于绍兴丙辰。七十年来无仕者。又不可解也。

梓材案史传所载。文靖子力学通经。尝师程子者。名迪。太学遵道也。卒于崇宁三年。安止与秦丞相同。已在崇宁以后。盖别一人。谢山似误合为一。胡文定撰龟山墓志云。子五人。迪早卒。迥適造适已仕。未知谁为安止也。

杨先生云

杨云。遵道子也。与朱卫齐善。学业志操。能世其家。
(参朱卫齐集)

梓材谨案。艾轩学案有与龟山这孙杨次山书未知即先生否也。