

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·第十四卷)

[宋]朱 熹
(1130年~1200年)

“闽学”教育思想与教育论著选读(上)



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]朱熹“闽学”教育思想与教育论著选读(上)

北京师联教育科学研究所 编 译

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·第十四卷

[宋]朱熹“闽学”教育思想与教育论著选读(上)

上 篇

朱熹教育活动和教育思想

朱熹的生平及其思想学说	(1)
儒学集大成者朱熹	(4)
(一)关于理气、太极	(9)
(二)关于心性问题的	(10)
(三)修养论	(12)
(四)天理与人欲之辨	(14)
(五)关于“理”的分歧	(20)
(六)关于对“气”的不同理解	(20)
(七)关于对“心”的不同理解	(21)
朱熹的教育思想(一)	(22)
(一)对学校教育和科举制度的批评和建议	(22)
(二)教育阶段的划分和教育内容的安排	(25)
(三)道德教育思想和经验	(30)
(四)教学思想和经验	(41)
(五)论读书法	(50)
朱熹的教育思想(二)	(57)
(一)关于教育的作用和目的	(57)
(二)论“小学”和“大学”教育	(58)

(三)关于道德教育的思想	(60)
(四)朱熹的读书法	(63)
(五)教学原则方法	(65)

下 篇 (一)

朱熹教育论著选读

朱熹教育语录分类解读	(73)
(一)关于宇宙观	(73)
(二)关于论人性和心、情、意、志的关系	(76)
(三)关于教育目的与作用	(81)
(四)关于教育内容	(84)
(五)关于教学方法	(88)
(六)关于学习方法	(93)
(七)关于指导学生修养	(103)
《朱子性理语类》选读	(110)
卷一 理气上 太极天地上	(110)
卷二 理气下 天地下	(120)
卷三 鬼神	(140)
卷四 性理一 人物之性气质之性	(163)
卷五 性理二 性情心意等名义	(189)
卷六 性理三 仁义礼智等名义	(206)
卷七 学一 小学	(231)
卷八 学二 总论为学之方	(235)
卷九 学三 论知行	(253)
卷十 学四 读书法上	(264)

上 篇

朱熹教育活动和教育思想



朱熹的生平及其思想学说

朱熹,字元晦,一字仲晦,安徽婺源人。生于宋高宗建炎四年(公元一一三〇年),死于宁宗庆元六年(公元一二〇〇年),享年七十一岁。他的父亲名松,号韦斋,也曾研究过宋学,为人刚直,以不肯附和当时秦桧的和议政策被遣到福建,充当尤溪县尉,他的行谊为学者所师。建炎四年罢官,生朱熹于万溪城外毓觐峰下郑氏草堂,所以后人称朱熹为闽人的。

朱熹出身于地主和官僚家庭,幼时很聪明,五岁读《孝经》,十四岁时,父亲去世,遵从遗嘱,从学于胡原仲、刘致中、刘彦冲三人,他们都是宗程伊川学派的,但其时所得甚浅。到二十岁时,才往延平受业于李愿中。李氏为程伊川的四传弟子,又是他父亲的同门友,朱熹受教时,他已经六十六岁了。

朱熹年十八岁,即登进士第,到六十九岁才罢官还乡,这五十年中,在外作官五任,即二十二岁为泉州同安县主簿,计五年;五十岁知江西南康军,约计四年;五十四岁,提举浙东掌平茶盐,不满一年;五十一岁出知福建漳州,计二年;六十三岁,改知湖南潭州,又二年。在中央则担任宁宗侍讲,仅四十日,其时年已六十六岁了。综计他先后作官不过十四年,大部分时间从事私人讲学。

朱熹在十四年从政时期中,每到一处,除了处理政事以外,时常提倡设立书院和州县地方学校,自己还参加讲学,同时对一般民众做些宣传工作。例如他任同安主簿时期,即开办县学。县学内分设“志道”、“据德”、“依仁”、“游艺”四斋,各置斋长一人以主持其事,招收县民中优秀子弟,入学受教。训练取感化主义,教授取问答方式,但讲学内容,无非是“修己治人”之道。在知南康军时期,即修白

鹿洞书院作为讲学之所。他把儒家所主张的教育目的、训练纲目、学习程序以及修己治人之道的教条,一一详为列出,揭示学生,在当时成为有名的“白鹿洞书院教条”。在知漳州时期,仍创设州学,进行学校教育,对学行优异的学生特予奖励,对办事勤劳的人员特加提拔,对地方一般民众破除迷信,也曾做些宣传工作。在知漳州时期,对于州学县学,也仍然一一加以提倡,进行讲学,一时听讲的颇众。在焕章阁侍讲时期,绍处五年,宁宗曾委侍讲之职,对他正式执弟子礼。所用教材,即为《大学》一书,每讲一章必编成讲义,首列经文,次附小注。即对行事,苟有所见,亦必编册呈献,但为期仅四十日即罢。

综上所述,可知他一生讲学,虽然先后达五十年之久,始终不倦,确为中国教育史上所罕见,但所讲的内容,都属于儒家思想学说中的一部分封建道德,有利于封建统治方面的居多,而对儒家学说中属于进步方面的,却丝毫没有新的阐明与发展。

朱熹是宋代理学家一个集大成的学者。宋儒学派开始于胡瑗(安定),阐发于周敦颐(濂溪),后来树立这学派正统的则为程颐(伊川)。朱熹既受学于伊川的四传弟子李愿中,所以他的“致知力行”的功夫,是从伊川学说中发展而来的。他不但继承了伊川学派的传统,并且吸收了当时各家学说,加上自己的意见而成为一个体系。

朱熹是一个唯心主义者,他的哲学思想,实渊源于程伊川。程伊川以为“离了阴阳便无道,所谓阴阳者是道也。阴阳,气也,气是形而下者,道是形而上者,形而上者,则是理也。”又说:“理与气虽然有形上形下之别,然二者亦不相离;有理则有气,有气则有理”(《伊川学案语录》)朱熹发展了这种理气的学说。他说:“天地之间,有理有气。理也者,形而上之道也,生物之本也;气也者,形而下之器也,生物之具也。是以人物之生,必禀此理而后有性,必禀此气而后有形。”(《性理精义》)并说“理与气,决是二物……若在理上看,则虽未有物已有物之理。”但同时又说:“理又非别为一物,都存乎气之

中。无是气，则是理亦无挂搭处。”（《语录》）这样也就承认了理与气是统一的，不过“理一而气殊”，理与气是不能分离的。这个说法前后有些自相矛盾。朱熹又把周敦颐原含有朴素唯物主义因素的《太极图说》，说成“太极只是一个理字”，是宇宙万物的根源，所谓“太极是天地万物之理，在天地言，则天地中有太极；在万物言，则万物中有太极。未有天地之先，毕竟是先有此理，有此理便有天地，若无此理，便亦无天地，无人、无物。”（《性理精义》）又说：“无极而太极，只是说无形而有理，……以理言之，则不可谓之有；以物言之，则不可谓之无。”（《语类》）从此可知，朱熹的所谓“理”，并不是从事物发展中所得出的规律的理，而是把它作为空洞抽象毫无具体内涵而属于精神性的理，当作生命一切万物的根源，并且肯定理先于气而存在，理属于第一性，气属于第二性。所以，朱熹的哲学思想，是唯心主义的^①

朱熹从这种唯心主义的世界观出发，转到人性论问题上，就把人性分为“天地之性”与“气质之性”两种。他认为“天地之性”，是专指“理”而言，就是“天理”，故“浑厚至善”。“气质之性”，是专指理与气相杂而言，是说人禀气有清浊厚薄，故性有善恶。人与禽兽所以不同，人性所以各有区别，都是指气质之性说的。

他在《大学》中《补格物致知章》里曾说“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。……是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。……”因而有人认为他的思想中含有唯物主义的因素。事实上则不然，他把“格”解释为“至”，物解释为“事”，所谓“格，至也；物，犹事也。”因之他所谓“格物”，乃是指格诚、正、修、齐、治、平的事而言，所谓“穷理”，也只不过穷封建道德中“三纲五常”“事君事父兄”的理，根本没有接触到分析事物发展规律的理。“致知在格物”原含有唯物主义因素，经他一解释，反而空虚无物暗昧不明了。

^① 参考侯外庐主编：《中国思想通史》第四卷下册第602 - 609页。

朱熹关于教育目的与作用的主张,也源于人性论的观点。他认为教育的作用,就在能“变化气质”。如何能变化气质?就在于“存天理,灭人欲”两方面。他以为“只是一人之心,合道理底是天理,徇情欲底是人欲,正当于其分界处理会”。(《朱子语类》卷七十八)“人之一心,天理存,则人欲亡,人欲胜,则天理灭”。(同上卷十三)因之他认为革除各人的私欲以消灭“人欲”,是消极的,必须从培养良好的行为入手,以回复原有的“天理”,才是积极的。否则“若专务克制私欲而不充长善端”,则天天与私欲相斗争,不久仍将被它所战胜而滋长起来。这种说法,表面上似乎有些正确性,但从实质上看,他所用“天理”,是仁、义、礼、智先验主义的理,是“三纲五常”封建道德的理,而把人类对物质生活应有的欲望,都视为一切罪恶的根源。他要求以修炼精神上的所谓“天理”来克制“人欲”,这接近于释家所主张的“清净绝灭”之道,是消极的,是绝对不正确的。

儒学集大成者朱熹

儒学在北宋时代发生的最大变化,就是新理学的提出。新理学经过周、张、邵、程等人的努力,至二程后学已基本成型,思想体系基本构成,主要概念已基本提出。然而真正将理学构成一个庞大的思想体系,并真正使儒学发生重大转折的,还要数南宋时期朱熹思想体系的建成。从这个意义上说,朱熹对儒学的突出贡献不在于创造,而在于总结和综合,正是由于他的总结与综合,才使得儒学真正完成从经学到理学的转变,理学的思想体系也才真正建立起来。

朱熹的思想是真正意义上的理学思想体系的集大成。就思想资源的继承性而言,朱熹可谓是无所不包,无所不受。他自幼熟读经史,宋高宗十八年(1148)中进士。其父朱松也为进士,且与李侗同

学于罗从彦之门。中进士之后,朱熹被授予左迪功郎,泉州同安主簿。其间治绩卓著,公余究心于释老之学。年二十四徒步数百里往受学于延平李侗,后正式拜李为师,承继洛学传统,为二程四传弟子。自以为受学李侗后,始知昔日泛滥佛老之非,遂专心于圣贤之学。师徒二人往来论学之书信,后编为《延平答问》一卷,流传于世。年二十八,罢官归里。此后数年曾多次因朝廷之石上书应对,提出一些变革的积极主张。后以讲学为业,与吕祖谦合编《近思录》,共辑周敦颐、张载、二程等人关于大体而切于日用之言,分类编排,分为道体、为学、致知、存养、克治、家道、出处、治体、治法、政事、教学、警戒、辨异端、观圣贤十四门,共六百二十二条,极便学者使用,实为性理诸书之祖,阅读《五经》之必要的阶梯,对后世儒学影响极大。清代学者江水等人曾专门作注,有《近思录集注》传世。淳熙二年(1175),应吕祖谦之约,与陆九渊、陆九龄兄弟会于鹅湖,讲论治学之方。此会不仅是朱熹思想进程中的一个重大事件,而且是理学史,乃至整个儒学史上的一个重大事件。在此之前,朱陆的思想分歧已相当明显。吕祖谦的本意是要调合朱陆,不料在此会上双方依然各持己见。二陆攻击朱熹为学失之支离破碎,坚信简易功夫终究大,而朱熹钟情的以传注为基本特色的支离事业必然“陆沉”。对此朱熹当然表示不满,他素来主张先博览然后归之于约,以为二陆之教人失之太简。此次争论的结果不了了之。三年后,年四十九且辞官已达二十余年的朱熹知南康军(今江西星子县),便中修复白鹿洞书院,并亲定书院学规。淳熙九年(1182)朱熹与浙东事功学派的主要代表人物陈亮相相互拜访,并于此后五年通过书信往来展开义利、王霸之辨。陈亮为学主致用,极不满于当时学术界的主流思想,即所谓性理之说,以为‘盈天地之间无非物,日用之间无非事。’自然物及人事日常活动是宇宙的实际内容,因此“道”只能存在于人事与万物之中,而不可能脱离万事万物独立存在。“道非出于形气之表,而常行于事物之间。”故而“舍天地则无以为道,天地常运而人道不息。”对此,朱熹多

有批评,然因出于理学家的偏见,其理论并未使陈亮折服。几乎与陈亮辩论的同时,朱熹又与陆九渊展开了一次关于太极无极问题的争论。争论的导火线是周敦颐的《太极图说》,陆九渊与陆九韶认为,《太极图说》似乎不是周氏所为,无极二字出于老子,为圣贤之书所未有,因此,“无极而太极”乃道家的思想,似与先儒无涉。而朱熹认为,只要合乎义理,先儒未言者后贤未必不可言,关键是看这种思想是否合理。他认为,“极”即“至极”、“标准”;“无极而太极”就是“无形而有理”。而二陆认为,“极即中”,太极即心,指责朱熹对无极而太极的解释是“架屋下之屋,叠床上之床”;“是头上安头,过为虚无好高之论也。”由此,又引发阴阳通器之辨。当是时,朱熹之名渐重,其学说亦影响日著,故而遭到一些人的忌恨,一度被指为的学、逆党之罪首,诏落职罢祠。后卒于家,年七十一,时在宋庆元六年,即公元1200年。

通观朱熹的学术经历,也不难明了其学术的基本特色。陆九渊、陈亮等人对其学术的批评,不论是否有足够的理由,但他们的观察无疑是正确的。据此再看朱熹的学术特征,一个最明显的事实是他格外重视儒家经典的文本整理和义理化的解释。其基本方法是将义理之学与章句训诂之学相结合。在文本的整理方面,朱熹涉及的范围极为广泛,著作极多,大凡儒家的基本经典差不多都经过他的整理,《诗》有《诗集传》,《易》有《周易本义》、《易学启蒙》、《周易参同契考异》,《礼》有《仪礼经传通解》,于《春秋》,有《资治通鉴纲目》;《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》则有《四书集注》、《四书或问》等。他如宋代理学的基本史料,似乎也由朱熹最先整理,如《伊洛渊源录》、《近思录》《程氏遗书》、《程氏外书》、《上蔡语录》、《太极图说解》、《通书解》、《西铭解义》等,均应视为理学史著作的最初形态。尤其是他的《四书集注》,体大思精,影响深远,为此后人百年的官亨定本,成为中国知识分子科举考试的必读之书,并上升到五经之先的地位,八百年来的中国儒学,除了专门家以外,似乎只知《四书》,而不知《五经》。在西汉以后,唐朝之前,中国历代统治者从来都是以《五

经》作为官方教科书,《汉书·艺文志》也只将《论语》等附于《六艺略》之后,视为幼学之书,其地位虽不能因此而判断高低,但其学术定位据此可见一斑。至于《孟子》一书更退而后之。孟子本是战国儒家之一派,东汉赵歧的《孟子题辞》虽然提到西汉文帝时曾立孟子学博士,但其说由于缺乏直接的证据,似不可靠。《汉书·艺文志》以来,历代书目似都将其列于子部儒家类,与《荀子》并称《孟》、《荀》。只是到了北宋之后,始有以《四书》并重以教学者之风。但是《四书》之正式结集成书,并给予很高的地位,实始于朱熹。他认为,《四书》为学者入圣贤之门的必要阶梯,其《论孟集义序》称:“若读得此《四书》,何书不可读,何理不可究,何事不可处?”在他看来,《四书》实为“学者求道之至要。古今为之说者,盖已百余家,然自秦汉以来,儒者类皆不足以与闻期道之传”;“宋兴百年,阿洛之间,有二程先生者出,然后斯道之传有继。”他不仅如是说,而且如是做。毕生于《四书》用力最勤,“一生用功”,“四十余年理会”,著有相关著作达八种之多。在这些著作中,朱熹以儒家道统的传承者自居,再三强调训释《四书》是为了继承孔孟的真精神,是为了发扬光大二程业已开辟的事业。

对于《大学》,朱熹给予极高的评价。《大学》原本是《礼记》中的一篇,成书年代大约在秦汉之际。似乎唐代之前,并无单行之本。从北宋开始,儒者门将其从《礼记》中抽出来单独成篇,着意表彰,以为与《论语》、《孟子》具有相当的地位。朱熹继承了北宋的这一学术传统,对《大学》的价值也格外重视。其《大学章句序》指出:“《大学》之书,古之大学所以教人之法也。……教之以穷理、正心、修己、治人之道也。他还对他的弟子谆谆告诫:“《大学》是为学纲目,先通《大学》,立定纲领,其他经皆杂说在里许。通得《大学》了,去看他经,方见得此是格物、致知事,此是正心、诚意事,此是修身事,此是齐家、治国、平天下事。”据此,他把《大学》看成是一个无所不包、无所不容的百科全书,是中国传统社会修身、齐家、治国、平天下的纲领性

文件。其实,《大学》“致知”这两个基本概念的最初发现应是程颐的功劳,只是朱熹的解释较程颐又有新的意思。朱熹认为,格物的基本意思是要穷理,然而穷理必须要到具体事物上去穷,且必须穷到至极。至于致知,并不是与格物不同的另一种功夫或方法,并不是指人们去努力发挥自己固有的知识或用已知的东西去推知未知的东西,而是指认识主体通过考究物理在主观上得到的知识扩充的结果。

对于《中庸》,朱熹也给予很高的评价。《中庸》也本是《礼记》中的一篇,相传为战国时期的子思所作。《汉书·艺文志》有《中庸说》二篇,《隋书·经籍志》有《中庸传》二卷,梁武帝有《中庸讲疏》一卷,似《中庸》别行,古已如此。此作以中庸作为最高的道德准则,以诚作为世界的本原,提“唯天下至诚为能经纶天下之大经,立天下之大本,知天下之化育”,认为“至诚”则达到人生之最高境界。

在宋代之前,《中庸》的地位也与《大学》基本相似,并未引起人们怎样的重视,也是到了宋代,一些学者才把它列为《四书》之一。朱熹以为《中庸》之作的根本原因是子思“忧道学之失其传”的发奋之作,“盖自上古圣神继天立极,而道统之传有自来矣。”为此,他把《古文尚书》中的“人心惟后,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”十六个字奉为孔门心传。

对于《论语》,朱熹也给予很高的评价。他的《论语集注》收录二程等宋儒治《论语》的十一家学说,比较其义,择善而从,成为元、明以降最有影响的《论语》注释本。至于《孟子》,如前所说,原本并无多少学者重视。只是到了北宋,因为性理之学兴起,方有一个“孟子的升格运动”,遂将《孟子》配《论语》。据周予同说,将《孟子》与《论语》同列于经部的最早记载是宋陈振孙的《直斋书录解題》。陈氏以为,自韩愈称孔子传孟子,孟子死不得其传以来,天下咸称孔孟。孟子之书故非苟,扬以降所可同日而语也?今国家设科,《语》、《孟》并列于经,而程氏诸儒询解六书,常相表里,故合为一类。可见孟子的升格运动主要是在北宋时期。到了朱熹,集宋儒十二家解说于一书,并不以

己意,于是朱注《孟子》遂成为元明以来《孟子》学的标准文本。

据此反观朱熹的《四书》学,一方面应该承认其成就是巨大的,影响是深远的,然而另一方面,其义理化的解释方法和训诂学的方法相结合而产生的后果,也并不是毫无问题。即一是当微言大义之际,托经学以言哲学,实自有其宋代理学家无法克服的主观立场,故而很难说他的那些解释完全合乎经典的原初本义;一是从经学史的立场看,朱熹治经的最大问题在于好政经文,其方法绝不可为训。比如《大学》一书,不仅强分经传,以经一章为曾子述孔子之言,传十章为门人记曾子之意,而且颠倒其旧次,以为流传下来的《大学》文本缺失了原有对“格物”的解释,于是据二程的格物论在他的《大学章句》中作了丁个《补格物致知传》,此种作法理所当然地受到后人的责难。

朱熹的经学成就是巨大的,其方法也固有可取之处,但上述的两个缺点则是其致命伤。只是如果考虑其学术的出发点并不在于经学,而在于思想理论体系的建构,那么对于上述缺点也就不是不可以理解了。就其思想体系的建构来说,朱熹的思想体系是中国思想史上公认的最庞大的思想体系。它包罗万象,无所不容,大体可从以下几个方面言说:

(一)关于理气、太极

朱熹的理气、太极思想基本上是承袭二程,特别是程颐的理气说,同时又充分吸收了周敦颐的太极说、张载的太虚之气说、邵雍的先天说等。理气、太极等在他的思想体系中占有格外重要的地位,其思想体系的核心便是天理论,而天理论的核心又是理气说。

一是他认为理或天理是宇宙的本原或根本,天地、人物都是因天理而存在,都是由最根本的理所产生、所该载。“未有天理之先,毕竟也只是理。有此理,便有此天地;若无此理,便亦无天地,无人物,都无该载了!有理,便有气流行,发育万物。”至于太极,朱熹认为,太

极只是一个理字。”太极只是天地万物之理,在天地言,则天地中有太极;在万物言,则万物中各有太极。未有天地之先,毕竟是先有此理。动而生阳,亦只是此理;静而生阴,亦只是此理。“故此,在他看来,太极就是理,其为宇宙本体非属气,也不是理气之外而别有一物。二是在理气的关系问题上,朱熹认为理为根本,气是依附于理的。气为形而下,理为形而上。天下没有无理之气,也没有无气之理。然而,理也不是能够脱离气而独立存在的东西,因此必须强调的另一点是理只能存在于气之中?无是气,则是理亦无挂搭处。”

至此,他使比较好地解决了北宋儒者一直想解决而未能解决的问题。三是在谈到宇宙的统一性与多样性问题时,朱熹着意发挥理一分殊的思想,以为“万物各具一理,万理同出一源。”理是宇宙万物的唯一本原和共同本质,是多样性之所以统一的根据,故谓之“理一”。与此同时,由于统一之理又表现为多样性的万物,故而又谓之“分殊”。“理一分殊,合天地万物而言,只是一个理。及在人,则又各自有一个理。”为了更好地说明理一分殊的道理,朱熹还借用佛教的“月印山川”说来解释:“本只是一太极,而万物各有享受,又各自全具一太极耳。如月在天,只一而已,及散在江湖,则随处可见,不可谓月已分也。”

(二)关于心性问题的

理气太极的探讨虽然重要,但决不是朱熹思想的全部,而且他的那些探讨的真正目的依然是为了当时学术界的思想主题,即心性问题的。在这个问题上,朱熹依然是继承了张载、程颐等人的思想,而又有新的发挥。其要点大致有二。

1. 天命之性与气质之性

天命之性与气质之性的提法最初见于张载与程颐。应该说,这种说法远较先前的一些说法如性三品、性恶、性善等说法更有说服

力。《朱子语类》卷四载有朱熹的看法？某以为(天命之性与气质之性的说法)极有功于圣门,有补于后学,读之使人深有感于张、程,前此未曾有人说道此。如韩退之《原性》中说性三品,说得也是,但不曾分明说是气质之性耳。性哪里有三品来！孟子说性善,但说得本原处,下面却不曾说得气质之性,所以也费分疏。诸子说性恶与善恶混。使张、程之说早出,则这许多说话自不用纷争。故张、程之说立,则诸子之说泯矣。“于是朱熹在张、程理论的基础上作了进一步的论述和发挥,并进一步区分了天命之性与气质之性的不同和联系。”他在《孟子集注·告子章句上》的按语中指出:性是天理的体现,是形而上的本然状态;人禀气而生,是形而下的有形存在。大是天理的体现,万物也是天理的体现;人是禀气而生的,万物也是由气而构造的。据此,人与物是相同的。然而从另一方面看,人与物又有着根本的不同,因为只有人才具备仁义礼智信之全,而任何物则是不可能的。而人的这种本性就是天理,天理从来就不可能有不善的状态。故而天命之性与气质之性分别的意义在于强调人的根本使命就是要认识人自身,就是要克服人类的那些本然的劣根性,即要在气质之性的改变上下功夫。《朱子语类》卷四记载朱熹的原话是,人“须知气禀之害,要去用功克治,裁其胜而归于中乃可。”这便是朱熹所强调的变化气质的功夫。

2. 心与性情的关系

心在朱熹的思想体系中占有极其重要的地位。他认为,心的性质与职能是“虚灵知觉”。虚灵是表明心能够禀赋理而构成至善之性,知觉是表明心能够据此性而与事物发生感应作用。据此他认为,心居于“无对”的主宰地位,以“心统性情”并决定着人们的行为。为此,朱熹区分了“人心”与“道心”,并进而将人心、道心与天命之性、气质之性联系起来进行考察。据《朱子语类》卷九载其分析是:“若有天命之性,便有气质之性。若以天命之性为根、为心,则气质之性又安顿在何处?谓如‘人心惟危,道心惟危’,即是心;不成只道心是

心,人心不是心严在他看来,道心人心?quot ;只是一个心,知觉从耳目之欲上去,便是人心,知觉从义理上去,便是道心。”道心是天理的体现,是“原于性命之王”,是义理之心,是人心的主宰;人心是气质的表现,是“出于形气之私”,故而必须接受通心的主宰和统领,此即“心统性情”。心统性情是指心兼有、包括性情,主乎性而行乎情,贯通于未发与已发,“故喜怒哀乐未发则谓之中,发而皆中则谓之和,心是做功夫处。”未发力体,已发为用,因而心又具有“体用”的功能。《朱子语类》卷五说:“心有体用,未发之前是心之体,已发之际是心之用。”这样,朱熹在继承张载思想的基础上更为明确地解决了心与性情之间的关系问题。

(三)修养论

朱熹的修养论大体上是继承二程尤其是程颐的思想而又有所发展。其要点大约包括持敬、格物致知及知先行后这样几个方面。在持敬问题上,程颐认为,“涵养须用敬,进学在致知”,以此作为修养的两大纲目,朱熹进而发挥为持敬说和格物致知论,以为敬是为学修养的立脚处,是圣人第一之要法。《朱子语类》卷十二说:“敬字功夫,乃圣门第一义,彻头彻尾,不可顷刻间断”,“敬之一字,真圣门之纲领,存养之要法。一主乎此,更无内外精粗之间”,“程先生所以有功于后学者,最是敬之一字有力。人之心性,敬则常存,不敬则不?”quot ;在二程之前,周敦颐也曾提出过“主静”的主张,但是他认为,“无欲故敬”,以牺牲人的合理欲望为代价,具有明显的禁欲主义倾向,故而很难获得实践中的运用。朱熹认为,周敦颐的主静主张稍有偏失,要求过高,“卒急难凑泊。寻常人如何便得无欲!故伊川只说个。敬字,教人只就这敬字上挨去,庶几执捉得定,有个下手处。级不得,亦不致失。要之,皆只要人于此心上见得分明,自然有得耳。”据此可知朱熹对持敬看得是何等重要。

敬的要求首先是“正衣冠”、“肃容貌”、“整思虑”。在他看来,持敬之说,不必多言,只要能做到上述三点,进而达到“主一”和“专一”,那么不论是有事或无事,都可以达到持敬的目的。因此持敬并不要求放弃日前的事务而去静坐修练,而是要做到无事时敬在里面,有事时敬在身上。有事无事,持敬的功夫都不应稍有间断。

应接宾客,敬便在应接上;宾客去后,敬又在这里。显然朱熹的持敬说要求将敬贯穿动静,并不是专一的居静,而是居敬。居敬在朱熹的修养论中占有极为重要的地位。但是居敬并不是目的,而只是功夫,居敬的目的在于“穷理”。而穷理又是“格物致知”的功夫。朱熹认为,格物即是穷理,只是“穷理”二字不如“格物”二字更为妥切,因为理总显得有点不可琢磨,而言物则理自在。格物致知本是《大学》提出的一种修养方法,但在《大学》中并没有关于如何格物致知的解释。后来,朱熹在整理《大学》时,曾据程颐的一段话作了补充。在朱熹看来,格为至,为尽,物力事,上至无极太极,下至一草一木,君臣、父子都可视为物。因此,朱熹的格物一方面包括认识一草一木之理,但另一方面,他又认为认识一草一木之理并不是格物的主要任务,格物的主要任务?穷天理,明人伦,讲圣言,道世故。至于如何格物,在朱熹看来,主要还是要读书,“穷理之要必在读书”。以书本上的知识作为人的认识的主要来源,显然这是一种不完全的认识论和修养论。由于朱熹的修养论涉及到认识问题,因而必然要触及到知与行的问题。在这个问题上朱熹的思想要点有三,一是如先于行,“须先知得方行得”;“圣人教人,必以穷理为先,而力行以终之。”万事旨在穷理。经不正,理不明,看如何地持守,也只是空。二是行重于知。学之之博未若知之之要,知之之要未若行之之实,“若曰讲习渐明,便当痛下克己功夫,以践其实,使有以真知其意味之必然不可只如此说过,则其言为无病矣。”三是强调知行之间的依存性。即行是行其所知,如知而不行,即证明所知未至或知之尚浅。在强调知先行后的同时,也格外重视对传统道德的践履和笃行,主张致知、力

行均应予以相当的重视。这一点对中国后来的思想界影响甚大,即便是与其对立的陆王学派也无法摆脱这一基本的思想框架,尤其是王阳明的知行合一说,显然与朱熹的见解有着一定的关联。

(四)天理与人欲之辨

自从二程提出天理与人欲的问题以来,一直引起学术界的争论,但一直也没有给出合理的解释。对于这个问题,朱熹的基本看法是,天理与人欲确实是一组相互对待的概念,天理胜,则人欲退。然而他没有像程颐那样去用天理过分地遏制人欲,而是在相当程度上承认人欲存在的合理性,以为天理与人欲之间既没有硬性的界限,也没有明确的规定。“人只有个天理人欲,此胜则彼退,彼胜则此退,无中立不进退之理。凡人不进便退也。”关键是人们在天理人欲之间要体认省察。要存天理,灭人欲。这样说,当然并不意味着朱熹完全否定人欲存在的合理性。事实上,他更强调人欲是一种本然存在,不可能完全遏制。问题在于,要使人的欲望有一合乎情理的限度,“若是饥而欲食,渴而欲饮,则此欲亦岂能无?”“虽圣人不能无人心,若饥食渴饮之类。”如是便是合乎情理的人欲,便有其存在的合理依据。然而如果是过分要求美味美食,那便是不合理不应该存在的人欲?须是食其所当食,欲其所当欲,乃不失所谓道心。过此,便是人欲。

综上所述,朱熹确乎建立了一个庞大而又精深的新理学思想体系。其价值在于总结先前儒家学者的思想贡献,回答了当时所能回答的一系列问题,从而使儒学真正摆脱几百年来佛教与道教的冲击,重新恢复了权威和信心,故而能成为此后几百年的官方学说。

不过,在朱熹的生前,其学其说并不被世人尤其是官方所看重,其人也曾被列为的学罪首,被编入“伪学逆党籍”。只是在他死了之后,其学术地位才逐步得到提升,至元代而下至明清,朱熹学说才成为官方学说,受到官方的高度重视,并在十三世纪以后流传到海外,

在日本、朝鲜等地都有相当大的影响。在朱熹生前,讲友很多。而且一个比较突出的现象是,这些讲友的思想主张差不多都与朱熹的思想相冲突,而尤以湖湘学派和永康、永嘉事功学派最为突出。这既反映了宋代思想界一直存在的宽容学风,也是儒家思想生命力所在的一个重要的人文因素。这些讲友不论是否赞同朱熹的思想见解,但他们的学术活动尤其是与朱熹的交往,都或多或少地对朱熹思想的形成与发展产生过一定的作用和影响,因此有必要在此略作论述。

在其众多讲友中,首推张栻和吕祖谦,连朱熹在内,时人号称“东南三贤”或曰“乾淳三先生”。他们之间相互辩论问难,颇为相得。

张栻是继胡宏之后奠定湖湘学派规模的重要理学家。他长时期地主持岳麓书院的教事,从学者甚众。其学术渊源直接来自胡宏,但他与胡宏相处的时间并不算太多,其学术主要依靠本人重涵养、重力行,多来自“默体实践”,所以一般理学家认为,张栻的学术思想上承二程遗绪,与乃师胡宏的思想有别,而更具有理学正宗的性质。他的理学思想主要以名人伦、辨义利、重力行为特色。在宇宙观上,推崇周敦颐的《太极图说》,以理作为产生世界万物之本原,用太极说明人与物的关系,认为太极流行无间,贯通古今,通乎万物;在心性问题上,提出“同体异取的命题”,以明理与心性命的关系。他在《孟子说》卷七说:“理之自然谓之天命,于人为性,主于性为心。天也,性也,心也,所取则异而体则同。”同时,格外强调心的主宰性,以为心是贯万物通万理的主宰。故而其学术思想更接近程颢的心学,而与朱熹所传承的程颐的理学稍有区别。尽管如此,张栻与朱熹的个人关系相当友好,也极为密切。自他们相识之后,书信往来不断,相互切磋学问,互为相长,各有所益。吕祖谦是与朱熹关系密切的另一个重要学者。他们二人再加上陆九渊,被称为当时最有名的三大家。全祖望在《宋元学案·东莱学案》中说:“宋乾淳以后,学派分而为三,朱学也,吕学也,陆学也。三家同时,皆不甚合。朱学以格物致知,陆学以明心,吕学则兼取其长,而复以中原文献之统润色之。门庭径路虽

别,要其归宿于圣人,则一也。”由此可见,吕祖谦学术思想的基本特色是兼收并蓄,他一方面力图调和朱陆之间的学术矛盾,另一方面又接受永熹学派的经世致用思想,合陈傅良、陈亮二人的“学问而一之”,从而自成一个新学派——吕学,以鼎立于东南学术界。

至于吕学的基本特色,大体说来有如下两点,一是在哲学上竭力调和朱陆的理学和心学之间的矛盾,希望朱陆放弃分?“会归于—”。前已提及的由吕祖谦召集的鹅湖之会,便是吕学调和朱陆的最好证明。另一方面,吕学由于和永熹学派有相当深的关系,故而吕学本身也具有明显的经世致用的思想倾向。从其著作看,他虽然继承二程尤其是程颐的心性之学而大谈心性,其理学思想同样以“天理”作为最高范畴,但他和那些空谈心性的理学家明显不同。这种不同主要表现在他格外重视治经史以致用,以为学者须当为“有用之学”。其《杂说》写道:“今人读书全不作有用看。且知二三十年读圣人书,及一旦遇事使与闾巷无异。或有一听老成人之语,便能终身服行,岂老成人之言过于《六经》哉?只缘读书不作有用看故也。”为此,他对当时的科举制度持相当严厉的批评态度,主张参加科考者应加强对历史和现实典制的研究,力求了解历史事件的发展源流和前因后果,总结经验,以为借鉴。与此同时,他还重视学经与学史的有机结合。其《左氏传续说纲领》说:“学者观史各有详略,如《左传》、《史记》、《前汉》三者,皆当精熟细看,反复考究,真不可一字草草。”其《史说》更强调:“观史当如深在其中,见事之利害,时之祸患,必掩卷自思,使我遇此等事,当作如何处之?如此观史,学问亦可以进,知识亦可以高,方为有益。由此可见,吕学已严重脱离理学家的思想轨道,而与南宋时期崛起的永熹功利学派的思想主张相一致。故而吕祖谦虽为朱熹的学术好友,但他实际上并未少受朱熹的攻击和责难。朱熹一直认为,历史书籍不值得学习和研究,阅读历史著作只是像看人打架,非但不能从中得到什么好处,相反弄不好还会把人看坏了。在他看来,陈亮、吕祖谦的学术之所以驳杂不纯,没有成?“纯儒,一

个最重要的原因就是历史书看得太多的缘故。为此,朱熹提出了“读书须是以经为本,而后谈史”的主张。据此可知朱熹与吕祖谦的学术异同。

至于陈亮,也算是朱熹的一个重要讲友。他曾和朱熹为了辩论王霸之学而有許多书信往来。作为浙学永康学派的创始人,陈亮的思想主旨是专务实学,以务实二字为学术的根本宗旨。因此之故,他极力反对空谈性命的理学,以为性命之学并不能解决当时南宋社会所面临的现实问题。其《送吴允成序》写道,自北宋理学家的性命道德之学兴,“而寻常烂熟无所能解之人自托于其间,以端恣静深为体,以徐行缓语为用,务为不可穷测以盖其所无,一艺一能皆以为不足自通于圣人之道也。于是天下之士始丧其所有,而不知适从矣。为士者耻言文章行事而曰‘尽心知性’,居官者耻言政事书判而曰‘学道爱人’,相蒙相欺以尽废天下之实,则亦终于百事不理而已。”可见性命之学危害之深,误国之重。基于此,陈亮在与朱熹的反复辩论中,主要讨论的是这样几个问题:一是关于道与人事的关系问题。他们都肯定道的重要性,但其争论的焦点在于道能否离开人事、万物而独立存在。对此,朱熹持基本的肯定态度,以为从原本的意义上说,道是可以离开人事、万物而独立存在的形而上者。陈亮反对朱熹的这种神秘主义的解释,以为“盈宇宙者无非物,日用之间无非事”,自然及人事的活动是宇宙间的实际内容,所以道只能存在于人事与万物之中,“道非出于形气之表,而常行于事物之间”,离开了人事万物便无所谓道。二是关于王霸、义利的关系问题。朱熹认为,不能以成败论英雄,不能以功利论是非,而主张将王道、义理作为评价历史的标准。对此,陈亮并不是直接反对王道、义理与仁义,而是主张应该将正与霸、义与利结合与统一起来。王道仁义无非是爱人利物的救民之心,而仁义之心只能通过利民的实事实功表现出来,此?“义利双行,王霸并用”。对于陈亮的这些见解,朱熹出于理学家的立场一直视为极为危险的言论,《朱子语类》载其语录说,陈亮的学术已

传到“江西,浙人信得已多,家家谈王霸,不说萧何、张良,只说王猛;不说孔孟,只说文中文子。可畏,可畏!”由此也可反证陈亮学说在当时的影响。

和陈亮的思想倾向比较一致的是叶适。作为永熹事功学派的主要代表,叶适的思想主旨也与朱熹的理学思想相反对。永熹事功学派的学统源远流长,它虽然昌盛于南宋前期,但其实际渊源至少可以上溯到北宋中期。当时有王开祖、项昌期、石林三人在永熹一带讲学授徒,开永熹学派之先声。至薛季宣的时候,永熹学派的规模大体形成,别开生面,自成一家。故而从这个意义上说,薛季宣是永熹学派的真正开创者。薛季宣为学的基本特色如《宋元学案》卷五十二所说:“教人就事上理会,步步落实,言之必使可行,足以开物成务。盖亦鉴于一种闭目合眼,朦瞳精神,自附道学者,于古今事物之变,不知为何等也?”因此,不论薛季宣的学术渊源从何而来,但其思想主旨与正统的理学传统已明显不同,则为无可疑的事实。继薛季宣而起并传其学的第一人是陈傅良。他格外重视事功,以为“所贵于儒者,谓其能通世务,以其所见之享功。”也正因为他对事功的重视,遂引起朱熹的极端不满。朱熹在《答胡季随(大时)》的一封信中抱怨道:“君举(薛季宣)先未相识,近复得书,其徒亦有来此者,析其议论,多所未安。最是不务切己,恶行直道,尤为大害,不知讲论之间颇及此否?王氏(通)《中说》,最是渠辈所尊信,依仿以为眼目者,不知所论者云何。”据此不难看出陈傅良与朱熹的思想冲突。

陈傅良的学生很多,但真能发挥其学术,张扬其事功旗帜的还要首推叶适。叶适师承陈傅良、薛季宣,并在他们的基础上将永熹事功之学又向前推进。他一方面比较系统地清算了永熹学派所承袭的二程道学思想,另一方面又把永熹事功之学系统化,从而成为永熹事功学派的集大成者。叶适早年与朱熹的学术思想倾向有一点接近,这主要是因为他们政治观点上的一致。但是到了晚年他对朱熹的学术思想则持相当严厉的批评态度,双方的分歧也日趋严重。这主要

表现在,一是关于儒学的道统问题。道统说原本起自韩愈,但到朱熹又有新的发展,他们以儒学的直接传承者自居打击别人,抬高自己。对此,叶适极为反感。他在写给他的学生吴辅明的一封信中说:“道学之名,起于近世儒者,真意曰,举天下之学皆不足以致其通,独我能致之,故云耳。”也就是说,儒学道统是理学家编造的一个学术谎言,如果圣人之道真的像他们所说的那样神秘的代代相传,那么这种道于天下国家又有什么意义呢?叶适与朱熹思想分歧的第二点是关于道与物的关系问题。叶适认为,道不能离开物而单独存在,“物之所在,通则存焉”。这显然与朱熹的理气观有所不同。他们之间争论的第三个问题是关于义利的关系问题。叶适和陈亮一佯,坚决反对“高谈者远述性命,而以功利为可略”的主张。以为善为国者的起码要求必须是“务实而不务虚”,然而那些所谓的正统理学家则“以性为静,以物为欲,尊性而贱欲”,认为人欲是一种极为不洁的东西。叶适认为,人的自然欲望是一种本然的东西,是一种无法掩饰的本能欲望,是情势之必然。故此,他主张顺其所欲而有适当的节制,而不能“教人抑情以徇伪”,人为地、不适当地克制人的合理欲望。统观永嘉、永康学派与“正统”理学家的思想分歧与争论,可知他们虽说与“正统”理学家意见不一致,但他们依然是在儒学的思想框架内进行思考,他们的思想资源依然是那些儒家经典。如果说他们不同于朱陆理学心学之争,那么只是因为他们是站在理学的外部去反对理学正统。

对于朱陆之争和朱熹与永嘉、永康学派的争论的不同性质,判断最清的莫如朱熹本人。他清醒地意识到,陆九渊的学术思想虽然有失偏颇,但也只是受到佛教尤其是禅宗的影响较深罢了,“禅学,后来学者摸索,一旦无可摸索怕会转去”。而像浙东永康、永嘉学派的功利思想则不然,一是功利之学“大不成学问”,一是“若功利,学者习之便可见效,此意甚可忧”。因此,从这一点上看,朱熹反而将陆九渊视为同调。

关于陆九渊与朱熹的争论过程,前面已有大概的描述,现在所要讨论的是他们的分歧要点,并由此概见陆九渊的思想特征。

(五)关于“理”的分歧

原则上说,朱陆都认为,理是世界万物的终极本原。然而从这个共识继续探讨,他们之间的分歧愈趋明显。陆九渊借助儒学天人合一的思维模式,以为“心即理”,万事万物皆由自心而生发。其《杂说》篇谓,“四方上下曰宇,往古来今曰宙,宇宙便是吾心,吾心便是宇宙。”其《语录》卷三十四说,“万物森然于方寸之间,满心而发,充塞宇宙,无非此理。”显然陆九渊对“理”的理解与朱熹不同。也正是由这些不同,导致了他们在学术思想的一些基本方法的严重分歧,比如朱熹?穷理“(“道问学”),陆九渊说“明心”(“尊德性”)由道问学,强调格物致知,即物穷理,强调学习知识的重要性,以为人的道德水准必将随着知识的增长而愈进,朱熹说,“格物穷理,乃吾人入圣之阶梯。夫苟信心自是,而惟从事于覃思,是师心而自用也。”

由尊德性,必然强调“先立乎真大,而后天之所以与我者,不为小者所夺。夫苟本体不明,而使致功于外索,是无源之水也。”故此陆九渊强调为学的目的并不仅仅在于增进知识,而是为了实现道德的至高境界,因此,儒家经典的学习与研究、对外界事物的认知与把握,都不可能直接有助于实现增进道德境界的目的,人的本心就是道德的根源,因此只要扩大、完善人的良心结构,就能实现增进道德的目的。有鉴于此,陆九渊格外强调求放心、存心的功夫,而视格物穷理为支离破碎的为学手段。

(六)关于对“气”的不同理解

在朱熹的思想体系中,“气”是一个和“理”相对待的哲学范畴,

它的含义一是指宇宙万物生成的基础,构成万物的物质材料;一是指形成人物之别,贤、愚之殊的内在因素,即气质之性。而在陆九渊的思想体系里,虽然也大谈气质之性的问题,以为其人性论寻求客观根据。但是在他的概念中,“气质”只是一个生理、心理意义上的问题,它的哲学价值只是作为“心蔽”的外界原因之一而已。他说:“人亦有善有恶,天亦有善有恶(自注:日月蚀恶星之类),岂可以善皆归之天,恶皆归之人?”又说:“学者之病,随其气质千种万态,何可胜穷,至于各能自知有用力处,其致则一。”由此可见,陆九渊思想概念中的“气质”实是指人的一种生理或心理状态。故而他与朱熹不同,他认为,人的这种生理心理品性和人的社会行为之间虽然有联系,但并不是必然的、唯一的关系,即人的气质并不能决定人的善恶贤愚,并不能决定人的最后归宿。在他看来,人的“心蔽”主要有两个原因,一是“资禀”,一是“渐习”。资禀源于先天,人共生于天地之间,无非同气,人气禀清浊不同,故有沉滞者,有轻扬者,有恣纵而不能自克者,有能自克而用功不深者等等不同状况。针对这种状况,陆九渊认为,学能变化气质,只要能“动皆听于义理……”

(七)关于对“心”的不同理解

在朱熹看来,所谓心,是人的知觉认识能力,是人的行为主宰;然而在陆九渊看来,心是人的伦理本能,是人的本质所在。他说:“精神自作主宰,万物皆备于我,有何欠缺,当恻隐时自然恻隐,当羞恶时自然羞恶,当宽裕温柔时自然宽裕温柔,当发强刚毅时自然发强刚毅。”基于此,陆九渊反对朱熹关于人心与道心的区分,以为人心道心只是从不同方面描述心的性质和状态,如果强将二者对立起来,则分明是“裂天人为二”,从理论上也很难说得通。

基于此,不难看出陆九渊的思想特征,主要是在与朱熹的思想冲突中来开展自己思想的论证。至于他的学说的积极意义,便是打破

朱熹的理学思想体系,上继孟子而建立心学的思想体系,从而称为宋明理学中心学的开创者。后经王阳明的进一步发挥,终于使心学派别在宋明新儒学中独树一帜,与程朱理学期长期对立。

朱熹的教育思想(一)

朱熹一生热衷于教育工作,积极从事讲学活动达四十年之久,即使在从政期间,也不曾间断教育活动。他在长期的学术研究和教育实践中所形成的教育思想和总结的教育经验,极大地充实和丰富了我国古代教育思想宝库,许多方面在今天仍有启迪作用和借鉴意义。

(一)对学校教育和科举制度的批评和建议

朱熹为了维持封建社会的统治秩序,认真总结了历代的统治经验,结合自己多年从事教育实践活动的体验,并从当时的教育实际出发,认为国家必须明确办教育的指导思想,教育领导者和实际教育攻作者必须明确教育的目的和任务。这是教育事业能否发展和教育工作能否取得成效的前提。

朱熹认为办教育的基本指导思想和学校教育的中心任务,应以“明人伦为本”,应教人以“德行道艺之实”。他反复指出:“先王之学以明人伦为本”,^①“熹窃观古昔圣贤所以教人为学之意,莫非讲明义理,以修其身,然后推己及人”。^②又说:“圣贤教人,只是要诚意、正

① 《近思录》,卷九。

② 《白鹿洞书院教条》。

心、修身、齐家、治国、平天下。所谓学者，学此而已”。^①但是，“秦汉以来，圣学不传，儒者唯知章句训诂之为事，而不知复求圣人之意，以明夫性命道德之归”，^②结果是：“至于后世，学校之设虽或不异乎先王之时，然其师之所以教，弟子之所以学，则皆忘本逐末，怀利去义，而无复先王之意，以故学校之名虽在，而其实不举。其效至于风俗日敝，人材日衰，虽以汉唐之盛，而无以仿佛乎三代之叔季”。^③

在这里，朱熹认为秦汉以来的教育还不如夏商周三代的教育，显然是不科学的，但他指出学校以章句训诂为业，不明道德之归，忘本逐末，怀利去义，却触及到封建教育的弊端，对人们认识古代教育的演变不无裨益。

朱熹进一步指出，这种状况发展到宋代以来更为严重了。尽管宋代全国遍设学校，而入学者“不过以追时好，取世资为本，至于所谓修身、齐家、治国、平天下之道，则寂乎其未有闻也”。^④他分别具体分析了地方学校和中央官学的情况。福州本是兴学最盛的地区，但学校状况实在令人忧虑，“福州之学在东南为最盛，弟子员常数百人。比年以来，教养无法，师生相视，漠然如路人。以故风俗日衰，士气不作，长老忧之，而不能有以救也”。^⑤地方学校如此糟糕，中央官学尤其令人失望，“太学者，但为声利之场，而掌其教事者，不过取其善为科举之文，而尝得隗于场屋者耳。士之有志于义理者，既无所求于学，其奔趋辐辏而来者，不过为解额之滥，舍选之私而已。师生相视漠然如行路之人，间相与言，亦未尝闻之以德行道艺之实，而月书季考者，又只以促其嗜利苟得，冒昧无耻之心，殊非国家之所以立学

① 《续近思录》卷二。

② 《中庸集解序》。

③ 《镇江府学记》。

④ 《送李伯谏序》。

⑤ 《福州州学经史阁记》。

教人之本意也”。^① 这些批评是中肯而深刻的,切中当时学校教育的要害。

朱熹认为,要使学校教育符合国家“立学教人之本意”,必须认真加以整顿,正本革弊。首先要明确办学的目的,就是要继承古代教育的优良传统,“明义反本,以遵先王教学之遗意”。^② 同时要改革教育内容,使其具有“道德政理之实”,以明“政事之本”、“道德之归”。还要认真选择主管教育的官员和教师,“有道德之人,使为学官”,“访求名士以为表率。”他认为,只有这样,才能使“教明于上,俗美于下,先王之道,得以复明于世,而其遗风余韵,又将有所及于方来”。^③

朱熹从历史的经验和现实的感受中,深刻认识到国家培养人材的学校教育同选拔人材的科举制度,有极为密切的关系,学校教育的衰败同科举制度的流弊互为因果,形成恶性循环。因此,他对当时学校教育的批评,总是和对科举制度的批评联系在一起的。他指出:“及至隋唐,遂专以文词取士,而尚德之举,不复见矣。积至于今,流弊已极,其势不可以不变”。^④ 科举制度往往使“世之为士者,不知学之有本。……所以求于书,不越乎记诵、训诂、文词之间,以钓声名,干利禄而已”。^⑤ 他认为:“圣贤教人为学,非是使人缀缉言语,造作文词,但为科名爵禄之计”,而应当是“格物致知、诚意、正心、修身,而推之以至于齐家、治国,可以平治天下,方是正当学问”。^⑥ 所以,他认为科举制度非改革不可。改革科举制度首先当然要教育人们改变追名逐利的观念,考试制度本身也应作相应的改变。他具体提出

① 《学校贡举私议》。

② 《镇江府学记》

③ 《学校贡举私议》。

④ 《学校贡举私议》。

⑤ 《福州州学经史阁记》。

⑥ 《玉山讲义》

了“罢诗赋”的主张，“所以必罢诗赋者，空有本非所以教人，不足以得士，而诗赋又宣言之尤者，其无益于设教取士，章章明矣”。^①

朱熹对当时学校教育和科举制度的批评与改革建议，目的都是为了改变封建社会“风俗日敝，人材日衰”的状况，使培养人材和选拔人材的工作更有利于封建社会的长治久安。尽管他对封建教育和科举制度的批评不可能触及封建教育和科举制度的本质，他的改革建议也不可能从根本上改变和消除这些弊端，然而在这些批评和建议中，确实接触到许多有关教育的基本问题和某些发展规律。例如，教育要继承古代遗产和为现实服务的关系，他提出要“明义反本，以遵先王教学之遗意”，又要具有“道德政理之实”。又例如，办好教育不仅于当前有利，而且会影响长远的未来，即“教明于上，俗美于下，先王之道，得以复明于世，而其遗风余韵，又将有所及于方来”。因此，教育建设和改革要立足于现实，着眼于未来。再例如，培养人材和选拔任用人材的关系极为密切，考虑学校教育改革必须同时考虑选拔人材和任用人材制度的改革，要使两者之间常常出现的恶性循环变成相互促进的良性循环。科举制度“专以文词取士”，必然迫使学校教育“不越乎记诵、训诂、文词之间”，科举制度以名利为诱饵，必然助长为学者“钓声名、干利禄”。此外，他从办学的目的任务、教育内容、教师队伍等方面对学校教育提出批评和建议，也是符合办教育的内在规律的。这些问题的提出，具有深刻的理论价值和实际意义。

（二）教育阶段的划分和教育内容的安排

朱熹依据古代教育经验，主张把学校教育划分为小学、大学两个阶段。他说：“古之为教者，有小子之学，有大人之学”。^②

① 《学校贡举私议》。

② 《经筵讲义》。

划分教育阶段的根据,不是人的尊卑贵贱,而是人的年龄和心理特征,特别是思维发展水平。8—15岁为小学教育阶段,15岁以后为大学教育阶段。不同的教育阶段,教育内容的安排也应当有不同的重点。他说:“人生八岁,则自王公以下,至于庶人之子弟,皆入小学,而教之以洒扫、应对、进退之节,礼、乐、射、御、书、数之文;及其十有五年,则自天子之元子、众子,以至公卿大夫元士之适子,与凡民之俊秀,皆入大学,而教之以穷理、正心、修己、治人之道。此又学校之教,大小之节,所以分也”。^①

小学、大学的教育内容虽各有重点,但又存在着必然的内在联系。他说:“盖古人之教,自其孩幼而教之以孝弟诚敬之实。及其少长而博之以诗书礼乐之文,皆所以使之即夫一事一物之间,各有以知其义理之所在,而致涵养践履之功也。及其十五成童,学于大学,则其洒扫应对之间,礼乐射御之际,所以涵养践履之者,略已小成矣,于是乎不离乎此,而教之以格物以致其知焉”。所谓致知,就是“因其所已知者推而致之,以及其所未知者,而及其至也。是必至于举天地万物之理而一以贯之,然后为知之至。而所谓诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下者,至是而无所不尽其道焉。”^②

朱熹认为小学教育和大学教育是一个完整教育过程中相对独立而又相互联系的两个阶段,小学教育是大学教育的基础,大学教育是小学教育的扩充和深化。这一认识具有极大的理论价值和实际意义。

朱熹特别重视小学教育,认为小学教育是打基础的阶段,应当抓早、抓紧、抓好。他把小学教育比喻成“打坯模”的阶段,“古者小学已自养得小儿子,这里定已自是圣贤坯璞了,但未有圣贤许多知见,

^① 《大学章句序》。

^② 《答吴晦叔书》。

及其长也,令入大学,使之格物致知,长许多知见”。^①打好做圣贤的坯模,至关重要,大学只须在此基础上加工,增长些知见,就可以成为圣贤了,“古者小学已自暗成了,到长来已自在圣贤坯模,只就上面加光饰”。^②若坯模打坏了,就难以弥补了,“古人便都从小学中学了,所以大来都不费力。……而今自小失了,要填补实是难”。^③因此,必须从小学抓起,“古者小学,教人以洒扫、应对、进退之节,爱亲、敬长、隆师、亲友之道,皆所以为修身、齐家、治国、平天下之本。而必使其讲而习之于幼稚之时,使其习与知长,化与心成,而无扞格不胜之患也”。^④他甚至认为“胎教”应当受到重视、积极提倡和推广,他说:“古者妇女妊子,寝不侧,坐不边,立不跛,不食邪味,割不正不食,席不正不坐,目不视邪色,耳不听淫声。……如此,则生子形容端正,才过人矣”。^⑤当今,“优生优育”日益为人们所重视,古代教育家关于“胎教”的思想应当引起注意。

小学教育的内容主要是伦理道德规范的训练和基本知识技能的学习,应以“教事”为主,“小学是事,如事君、事父、事兄、处友等事,只是教他依此规矩做去。”^⑥因此,内容要力求浅近、具体,教法要尽量生动、形象,“教小儿只说个义理大概,只眼前事或以洒扫、应对之类作段子亦可。”^⑦他专门为儿童教育编写了教材、读物,拟定了儿童教育的训练规程,如:《小学》就是专门为儿童教育编写的。他把古代的童蒙读物加以选择、补充,加上古今圣贤名流的嘉言善行汇集成书,分为内篇四:《立教》、《明伦》、《敬身》、《稽古》;外篇二:《嘉言》、

① 《小学辑说》。

② 《小学辑说》。

③ 《小学辑说》。

④ 《小学书题》。

⑤ 《小学集注》。

⑥ 《朱子语类》卷七。

⑦ 《朱子语类》卷七。

《善行》。并用四言韵语写了《小学题辞》,指出:童蒙教材“今其全书虽不可见,而杂出于传记者亦多。……今颇搜辑以为此书,授之童蒙,资其讲习,庶几有补于风化之万一云尔”。^①他又编定了《童蒙须知》,内有衣服冠履、言语步趋、洒扫涓洁、读书写文、杂细事宜六节,详细规定了伦理道德规范、行为细则、日常生活习惯、待人接物的礼节、读书写字的常规训练。其基本内容是从小灌输和训练封建伦理道德,但要求从小打好基础,培养良好的生活习惯、学习态度等,不无可取之处。如:要求“自冠巾、衣服、鞋袜,皆须收拾爱护,常令洁净整齐”;“凡脱衣服,必整齐折叠箱篋中,勿散乱顿放,则不为尘埃杂秽所污,仍易于寻取,不致散失。著衣既久,则不免垢腻,须要勤勤洗瀚。破绽,则补缀之。尽补缀无害,只要完洁”。又如:“凡为人子弟,当洒扫居处之地,拂拭几案,当令洁净。文字笔砚,凡百器用,皆当严肃整齐,顿放有常处,取用既毕,复置原所”。再如:“凡读书,须整顿几案,令洁净端正。将书册整齐顿放,身体对书册,详缓看字,仔细分明读之,须要读得字字响亮。不可误一字,不可少一字,不可多一字,不可倒一字。不可牵强暗记,只是要多诵数遍,自然上口,久远不忘。古人云:‘读书千遍,其义自见。’……余尝谓读书有三到,谓心到、眼到、口到。心不在此,则眼不看仔细,心眼既不专一,却只浪漫诵读,决不能记,记亦不能久也。三到之法,心到最急。心既到矣,眼口岂不到乎?”“凡写文字,未问写得工拙如何,且要一笔一画,严正分明,不可潦草。”对儿童进行这样的教育和训练是必要的、有益的。

宋代以后,小学教育普遍受到重视,并获得较大的发展,童蒙教材、儿童读物进一步增多和普及,这同朱熹的教育思想和活动有密切关系。

大学教育是小学教育的扩充和深化,要求在道德、学问和能力方

^① 《朱文公文集》卷七十六,《题小学》。

面有较高的水平和造诣，“小学之事，知之浅而行之小者也；大学之道，知之深而行之大者也”。^① 大学的基本任务是造就对国家有用的人材，“国家建立学校之官，遍于郡国，盖所以幸教天下之士，使之知所以修身、齐家、治国、平天下之道，而待朝廷之用也”。^② 大学教育内容的重点是“教理”，“小学者，学其事；大学者，学其小学所学之事之所以”，“是发明此事之理”。^③

小学教育与大学教育是相对独立的两个阶段，教育任务、内容和方法各有侧重和特点，不可混淆或替代，“小学涵养此性，大学则所以实其理也。忠、信、孝、弟之类，须于小学中出，然正心、诚意之类，小学如何知得？须其有识后，以此实之。大抵大学一节一节恢廓展布将去，然必到于此而后进。既到而不进，固不可；未到而求进，亦不可”。^④

小学教育与大学教育又有内在联系，不可断然分割，“问：‘大学与小学不是截然为二，小学是学其事，大学是穷其理以尽其事否？’答：‘只是一个事。小学是学事亲、学事长，且直理会那事，大学是就那上面委曲详究那理，其所以事亲是如何，所以事长是如何。’”^⑤ 又说：“学之大小，固有不同，然其为道，则一而已。是以方其幼也，不习之于小学，则无以收其放心，养其德性，而为大学之基本。及其长也，不进之于大学，则无察其义理，措之事业，而收小学之成功。是则学之大小所以不同，特以少长所习之异宜，而有高下、深浅、先后、缓急之殊，非若古今之辨、义利之分，判然如薰莠冰炭之相反而不可相入也。今使幼学之士，必先有以自尽乎洒扫、应对、进退之间，礼、乐、

① 《小学辑说》。

② 《送李伯谏序》。

③ 《朱子语类》，卷七。

④ 《朱子语类》，卷十四。

⑤ 《朱子语类》，卷七。

射、御、书、数之习,俟其既长,而后进乎明德新民,以止于至善,是乃次第之当然,又何为而不可哉?”^①

朱熹把小学教育看作是大学教育的基础,又把大学教育看作是小学教育的完成。所以,他也十分重视大学教育,认为大学教育是直接为国家培养输送人材的基地。

总之,朱熹把学校教育以年龄、心理特征为依据划分为小学、大学两个阶段,既肯定它们之间的区别,又肯定它们之间的联系,阐明小学教育是大学教育的基础,大学教育是小学教育的扩充、深化和完成,主张小学教育和大学教育都应受到重视,并力求使之协调发展。这些思想反映了教育本身发展的某些客观规律。一般说来,我国古代比较重视为国家直接输送人材的大学教育,相对地忽视了小学教育。宋代以后,情况有很大变化,小学教育受到重视,并获得较广泛的发展。应当说与朱熹的思想和活动有密切关系。

(三)道德教育思想和经验

朱熹继承和发展了儒家学派重视道德教育的传统思想,适应宋代以来强化和调整封建伦理道德的需要,坚持把道德教育放在学校教育的首位。他说:“立学校以教其民,……必始于洒扫应对进退之间,礼乐射御书数之际,使之敬恭,朝夕修其孝弟忠信而无违也。然后从而教之格物致知以尽其道,使知所以自身及家、自家及国而达之天下者,盖无二理。”^②又说:“致知之要,当知善之所在,如父止于慈,子止于孝之类。若不务此,而徒欲泛然以观物之理,则吾恐其如大军之游骑,出太远而无所归也。”^③就是说,学校必须将道德教育置于优

① 《小学辑说》。

② 《尤溪县学记》。

③ 《小学或问》卷二。

先地位,学生有了较高的道德修养,学得的知识、文化才能发挥作用,否则,缺乏道德修养而单纯追求知识,就会迷失方向。

朱熹所提倡的道德教育的基本内容,就是以“三纲五常”为中心的封建伦理道德。他说:“三纲五常,礼之本也。”^①“君臣父子,定位不易,事之常也;君令臣行,父传子继,道之经也”。^②

强化以三纲五常为中心的封建伦理道德,是宋代理学产生和发展的重要条件,也是宋代理学的基本出发点。范文澜曾说:“宋学的兴起,是由于安史之乱及五代的大乱,伦常败坏。宋学的目的是整顿伦常道德。”^③因此,进行封建伦理道德教育,是程朱理学教育思想的主要内容和重要特色。

朱熹为了论证封建伦理道德的合理性和永恒性,为了说明伦理道德教育的必要性和可能性,在继续沿用儒家传统思想的基础上,吸收并融和了佛道思想,创立了一套系统的、更富于哲理化的道德教育思想,把我国古代传统的道德教育思想推进到一个新阶段,由经验式的性善、性恶论和直觉主义的天意论、天人合一说,发展成思辩性的天理人欲论。朱熹综合了周敦颐、张载、二程等人的思想,加以系统化、体系化。他把人性分为“天命之性”和“气质之性”,并在此基础上提出“道心”与“人心”、“性”与“情”、“理”与“欲”的对立,最后归结于“天理”同“人欲”的对立,从而把以“三纲五常”为中心的封建伦理道德说成是“天理”,是绝对合理和永恒的;又把违背或反对“三纲五常”等封建道德的言行统归为“人欲”,是应当绝对禁止和根除的。他以宋代理学家的这些思想为主体,进一步与佛道思想中“抑情”、“窒欲”的思想和虚、玄、静、空的修养经相融和,构成理学道德教育理论基础和体系。

① 《论语集注·为政》。

② 《朱文公文集》卷十四。

③ 范文澜:《经学讲演录》,《新华月报》文摘版1979年第六期。

朱熹明确提出,道德教育的基本任务就是“存天理、灭人欲”。他说:“修德之实,在乎去人欲,存天理。”^①“人之一心,天理存则人欲亡,人欲胜则天理灭,未有天理人欲夹杂者”。^②孔孟以来的古圣先贤都是如此主张,因此是绝对正确,不容怀疑的,“孔子所谓‘克己复礼’,《中庸》所谓‘致中和,尊德性,道问学’,《大学》所谓‘明明德’,《书》曰:‘人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中’,圣人千言万语,只是教人明天理、去人欲”。^③

实现“存天理、灭人欲”的道德教育的基本任务,主要是通过“变化气质”。朱熹认为每个人都有与生俱来的善性,本然之性是自然合于天理的,“性即理也”。然而每个人又都受气质的偏蔽,其本然之性不能充分表现出来,只有通过先觉者的教育,变化其气质,去蔽明善,使受到偏蔽的善性得以明复。他说:“古之圣王,设为学校,以教天下之人,使自王世子、王子、公侯、卿大夫、元士之适子,以至庶人之子,皆以八岁而入小学,十有五岁而入大学。必皆有以去其气质之偏、物欲之蔽,以复其性,以尽其伦而已焉”。^④又说:“学之为言效也。人性皆善而觉有先后,后觉者必效先觉者之所为,乃可以明善而复其初也”。^⑤

朱熹把通过“变化气质”以实现“存天理、灭人欲”的道德教育过程,具体化为知、情、意、行四个基本环节,即:灌输道德知识,培养道德情感,磨炼道德意志,躬行道德实践。这几个环节环环相扣,节节相连。

朱熹的道德教育理论,在本质上是为维护封建社会的统治秩序

① 《与刘共父》。

② 《朱子语类》卷十三。

③ 《朱子语类》卷十二。

④ 《经筵讲义》。

⑤ 《论语集注·学而》。

服务的,通过道德教育强化封建伦理道德,加强思想控制,使套在广大人民脖子上的神权、君权、父权、夫权四条绳索进一步勒紧。吃人的封建礼教的积极倡导和推行者正是朱熹。但是,朱熹重视道德教育,解决个人的欲望和社会道德规范的矛盾,并细致地分析了道德教育的过程,仍然可以说有助于人们加深对道德教育的认识,深化对道德教育理论的探索。

朱熹继承了古代教育家进行道德教育的传统,结合自己多年的教育实践,总结和概括出许多有价值的道德教育经验,值得认真加以研究。

1. 思想灌输与行为训练相结合

朱熹认为,道德教育或道德修养归根到底要从两个方面下工夫,一要知义理,二要重践行。他反复强调指出:“大抵学问只有两途,致知力行而已”。^①又说:“只有两件事,理会、践行。”^②他的学生黄勉斋(干)将其概括为两句话:“穷理以致其知,反躬以践其行”。^③可谓深得其思想的要领。

朱熹十分重视对道德“义理”的认识,他说:“义理还没明白,如何践履?”^④譬如人走路,不先知得路,怎么走路?”^⑤他更加强道德“践履”的重要性,他说:“读书穷理,当体之于身”。“读书不可只专就纸上求义理,须反来就自家身上推究。”“就身上推究,始得。”^⑥他认为,躬行践履必须先要究明义理,而究明义理的目的是为了躬行践履,两者必须结合起来。他说:“为学之实,固在践履,苟徒知而不

① 《朱文公文集》卷四十。

② 《朱子语类》卷九。

③ 《朱子行状》。

④ 《朱子语类》卷九。

⑤ 《朱子语类》卷九。

⑥ 《学规类编》。

行,诚与不学无异。然欲行而未明于理,则其践履者又未知其果为何事也。”^①他明确提出:“知行常相须,如目无足不行,足无目不见。论先后,知为先,论轻重,行为重。”^②并且进一步指出:“致知、力行,用功不可偏,偏过一边,则一边受病。”^③

朱熹讲的“义理”,并不是客观事物的真理和规律,而是被称作“天理”的统治阶级的利益和意志。所谓“究明义理”也是要人们体认已经被断定为合理的、永恒的道德界律,而不是寻求科学的道德认识。朱熹的“躬行践履”,也只是使人们的言行严格遵守和绝对服从封建伦理道德的教条,而不是遵守客观规律和服从真理。因此,他的知行并重、知行统一的思想是他的客观唯心主义思想体系的总链条上的一个环节。但是,作为道德教育的原则和方法却接触到一些重要问题,即如何使道德认识转化为道德行动,道德行动又如何接受道德认识的指导,说明克服道德认识和道德行动的脱节是道德教育的重要课题。我国封建社会以“三纲五常”为中心的封建伦理影响深远、根深蒂固,除了政治、经济方面的原因之外,在道德教育中狠抓道德思想的灌输和道德行为的训练两个环节,是最基本的措施,尤其在宋代之后直到清末,体现更为明显,几乎不放过任何一个机会,不放过任何一个角落。

2. 道德教育的阶段性和连续性相结合

朱熹划分教育阶段和安排教育内容的基本着眼点,是从道德教育考虑的。朱熹认为道德教育的根本目的是“明人伦”,或者说是灭尽人欲、复尽天理,全面掌握和忠实执行以“三纲五常”为中心的封建伦理道德,但这个目标的实现非一朝一夕而成,需要一生一世不断的努力。他说:“昔者圣王作民君师,设官分职,以长以治,而其教民

① 《答曹元可书》。

② 《朱子语类辑略》。

③ 《朱子语类》卷九。

之目,则曰:父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信,五者而已。盖民有是身,则必有是五者,而不能以一日离;有是心,则必有是五者之理,而不可以一日离也。是以圣王之教,因其固有,还以道之,使不忘乎其初。”^①就是说,道德教育需要一生一世进行的,根据在于道德与人性的内在关系。这个终生目标“不可求欲速之功”,不能企图一蹴而就,应当“学以渐而至”,“积少成多”。朱熹提出的循序渐进的原则,正是体现了道德教育中阶段性和连续性的统一。

循序渐进的原则,就是要求既承认阶段性,承认不同阶段的相对独立性,又承认不同阶段的连续性,注意各阶段间的衔接。根据这一原则,朱熹把道德教育划分为大学、小学两个大的阶段,每个大阶段又可分成若干小阶段。朱熹认为小学阶段的基本任务是教之以“洒扫、应对、进退之节,爱亲、敬长、隆师、亲友之道,皆所以为修身、齐家、治国、平天下之本”。^②道德教育要“始于衣服履屐,次及言语步趋,次及洒扫涓洁,次及读书写字及杂细事宜”。^③大学阶段主要是发展幼时所学之事中的理,“发明此事之理,就上面讲究所以事君、事父兄等事是如何”。^④这种“高下、深浅、先后、缓急之殊”,乃“次第之当然”,^⑤不可随意错乱,也不可轻易逾越,“其难易、远近、大小之序,固如此不可乱也”。^⑥但各阶段之间又有连续性,不能割裂、孤立,不同阶段要相互衔接,不能中断。他说:“学之大小,固有不同,然其为道,则一而已。”^⑦“学者自强不息,则积少成多;中道而止,则前功尽弃”,“不可安于小成,而不求造道之极致;亦不可鹜于虚

① 《朱文公文集》卷七九。

② 《小学书题》。

③ 《童蒙须知·序》。

④ 《小学辑说》。

⑤ 《小学辑说》。

⑥ 《学规类编》。

⑦ 《小学辑说》。

远,而不察切己之实病也”。^①

这里,朱熹特别注意到在实际教育工作中常见的两种偏向,一种是“骛虚远,而不察切己之实病”,就是忽视或否认道德教育的阶段性,在应当教之以事的阶段,却空讲一通大道理,结果不切实病,不解决实际问题;另一种是“安于小成,而不求造道之极致”,就是忘记了道德教育的连续性,在应当进一步提出新的要求时,满足于已有成绩,结果是中道而止,前功尽弃。朱熹的这些见解是深刻的、精辟的。

特别值得注意的是,朱熹根据道德教育阶段性和连续性相结合的思想,安排教学内容的次序,把道德教育与知识学习统一起来,使之同步提高,相互促进。小学阶段要通过教之以“洒扫、应对、进退之节”,配合“礼、乐、射、御、书、数之文”,使学生掌握“爱亲、敬长、隆师、亲友之道”,打下“修身、齐家、治国、平天下”的基础;大学阶段则要通过学习“四书”、“五经”,掌握“三纲五常”之理,得到“修身、齐家、治国、平天下”的本领,成为“朝廷可用之人”。道德教育的阶段性与连续性和知识学习的阶段性与连续性是紧密配合的。朱熹提出,遵守这一原则,才质鲁钝之人也可成为贤人,违背这一原则,才高意广之士也会被葬送。这是发人深省的。

3. 正面教育积极诱导与制度规范严加禁防相结合

朱熹认为实现“明人伦”的道德教育目标,要从“存天理、灭人欲”两个方面下工夫,或称为为善去恶。存天理、为善是从积极方面入手;灭人欲、去恶是从消极方面入手。两者有机结合,相互为用,才能达到理想的教育效果。但是,在道德教育实践中,尤其是在对少年儿童道德教育中,积极引导要尽量多用,消极禁防尽量减少。他说:“小学书多说那恭敬处,少说那防禁处”。^②因此,必须坚持以正

^① 《四书集注》。

^② 《小学辑说》。

面教育为主的原则,积极引导,启发自觉。这样,日积月累,天理自然明复,人欲也随之逐渐消退。相反,如果一味板着面孔训斥学生,不厌其烦地告之如何去人欲,禁止如何做,不准做什么,而不注意发扬其固有的善端,反而造成天理与人欲日相敌斗,即使一时生效,也难保持长久。他说:“但只于这个道理发现处当下认取,打合零星渐成片段,到得自家的意思,日长月盛,则天理自然纯固,向之所谓私欲者,自然消灭退散,久之不复萌动矣。若专务克己私欲,而不充长善端,则吾心与所谓私欲者,日相敌,安伏得下,又当复作矣。”^①

坚持正面教育,就要坚持耐心说服,晓之以理,动之以情,让学生心悦而诚服,把各项规章制度、道德规范看作是指导言行的准则,而不是视之为别人强加的枷锁。他说:“苟知其理之当然,而责其身以必然,则夫规矩禁防之具,岂待他人设之而后有所持循哉!”^②假如只是生硬地用规章制度去压制,不能变成学生的自觉行动,规章制度再严密,也防不胜防,无济于事。他说:“尝谓学校之政,不患法制之不立,而患理义之不足以悦其心。夫理义之不足以悦其心,而区区于法制之末以防之,是犹决湍之水注千仞之壑而徐翳萧苇以捍其冲流也,亦必不胜矣。”^③

坚持正面教育,强调积极诱导,并不是不要规章制度。相反,必要的合理的规章制度是不可缺少的。长期地接受严格的规范法度的约束,就能养成一定的道德习惯。习惯成自然。他说:“学者先须置身于法度规矩之中,使持于此者足以胜乎彼,则自然有进步处。”^④他亲手制定的。《童蒙须知》和《训蒙斋规》,详细拟定了各项道德规范和法度多达数十条。从穿衣戴帽、起床睡觉、说话走路、交朋会友、待

① 《朱子语录》。

② 《白鹿洞书院教条》。

③ 《同安县谕诸职事》。

④ 《答潘叔昌》。

人接物,直到吃饭饮酒,一言一行、一举一动,都要有章可循、有规可依,并且认为:“若能遵守不违,自不失为谨愿之士,必又能读圣贤之书,恢大此心,进德修业,入于大贤君子之域。”^①

既要坚持以正面教育、耐心说服为主,又要制定必要的合理的规章制度,两者相辅相成,既要强调以启发自觉为主,又要有必要的措施加以禁防和约束,两者相互补充。这里包含着丰富的辩证法因素和高超的教育艺术。尽管宋代以后的教育实践不可能充分贯彻这一原则,烦琐的清规戒律禁锢着学生的思想、言行,但是朱熹提出的这些主张对丰富我国的道德教育理论和实践还是有积极意义的。

4. 高远处着眼与细微处入手相结合

朱熹在道德教育中提出“居敬”、“持志”的主张,就是要使学生树立和坚持远大的志向,宏伟的目标,端正道德修养的态度。一个人如果胸无大志,或态度不端正,必将一无所获,他同时又要求学生从细微处入手,一点一滴地积累,否则也会犯眼高手低的毛病,结果同样一切落空。

朱熹十分强调立志的重要性。他主张教育学生从小立下必为圣人的大志,才能努力向圣人看齐,将来成为真正的圣人,“今之朋友,固有乐闻圣贤之学,而终不能去世俗之陋者,无他,只是志不立尔。学者大要立志,才学便要做圣人,是也”。^②立定志向,才能激发道德修养的积极性和自觉性。“问:为学功夫,以何为先?曰:亦不过如前所说,专在人自立志。既知这道理,办得坚固心,一味向前,何患不进。”^③不立大志就容易放松要求,降低标准。“学者须是立志。今人所以悠悠者,只是把学问不曾做一件事看,遇事则且胡乱恁地打过

① 《童蒙须知》。

② 《朱子语类》卷十三。

③ 《性理情义》。

了。此只是志不立”。^①

朱熹特别注重“主敬”，就是要求学生端正道德修养的态度。他说：“敬字工夫，乃圣门第一义，彻头彻尾，不可顷刻间断。”^②“敬之一字，圣学之所以成始而成终者也。为小学者不由乎此，固无以涵养本原，而谨夫洒扫应对进退之节与夫六艺之教；为大学者不由乎此，亦无以开发聪明，进德修业，而致夫明德新民之功也。”^③这样看来，朱熹所谓“敬”，既是道德修养的前提，又是道德修养所达到的一种境界。“居敬”或“主敬”就是要求始终抱着严肃认真、谨慎谦恭的态度，使自己的身心处于庄重敬畏的境界。他说：“整齐收敛这身心，不敢放纵，便是敬。”^④又说：“小心畏谨便是敬。”^⑤“问：敬何以用功？曰：只是内无妄思，外无妄动。”^⑥“居敬”还要表现在外貌上，穿戴整洁，动作端庄，言语稳重，态度严肃，“持敬之说，不必多言，但熟味整齐严肃，严威俨恪，动容貌，整思虑，正衣冠，尊瞻视。此等数语，而实加工焉”。^⑦“潜心以居，对越上帝，足容必重，手容必恭，择地而蹈，折旋蚁封，出门如宾，承事如祭，战战兢兢，罔敢或易”。^⑧朱熹常把“居敬”概括为孟子提出的“诚”或“慎独”，简单地说就是“时时提醒”，就是建立随时自觉地去恶向善的意境，自克自律的主动精神。

但是，朱熹特别强调志大意高不是虚远空悬，还必须从具体的一事一物做起，一点一滴地积累。他说：“圣人只说‘格物’二字，便是要人在事物上理会。且自一念之微，以至事事物物，若静若动，凡居

- ① 《朱子语类辑略》。
- ② 《朱子语类》卷十一。
- ③ 《小学辑说》。
- ④ 《宋元学案》、《晦翁学案》。
- ⑤ 《朱子语类辑略》。
- ⑥ 《朱子语类》卷二三。
- ⑦ 《朱子语类辑略》。
- ⑧ 《朱文公文集》卷八五。

处、饮食、言语,无不是事,无不各有一个天理人欲,须是逐一验过。”^①“君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友,皆人情所不能无者,但学者须要穷格得尽。事父母则当尽其孝,处兄弟则当尽其友。如此之类,须是要见得尽。若有一毫不尽,便是穷格不致也。”^②任何品德高尚的人都是一点一滴逐步积累、逐步提高的,“一物格而万理通,虽颜子亦未至此。惟今日而格一物焉,明日又格一物焉,积习既多,然后脱然有贯通处耳”,“穷理者,非谓必尽穷天下之理,又非谓止穷得一理便到,但积累多后,自然脱然有悟处”。^③“铢积寸累,工夫到后,自然贯通”。^④

从一事一物做起,一点一滴地积累,又不能忘掉远大志向和宏伟目标,必须把两者紧密结合起来。他说:“如今为此学而不穷天理、明人伦、讲圣言、通世故,乃兀然存心于一草木一器用之间,此是何学问?如此而望有所得,是炒沙而欲其成饭也”。^⑤从大处着眼,从细微处入手,两者结合,才能提高道德教育的效果和道德修养的水平。

应当指出,朱熹在道德教育实践中,更加重视一事一物、一点一滴的努力积累,陆九渊曾批评他是“支离事业”;朱熹有时又空谈义理,陈亮批评他是“尽废天下之实”的“迂阔”之学。这表明,朱熹在理论上虽强调了两者结合,但在实践上却常常顾此失彼,使两者处于经常脱节的状态。

总之,朱熹关于道德教育的理论和实际经验,为强化封建伦理道德、维护封建社会的统治秩序发挥了很大的作用,这是其本质和主流的方面。但是,他的道德教育思想和实际经验又使人们对道德教育

① 《朱子语类》卷十五。

② 《朱子语类》卷十五。

③ 《四书或问·小学或问》。

④ 《朱子语类》卷九。

⑤ 《朱文公文集》卷三九。

规律的认识大大深化了一步,这也是不应忽视的。

(四)教学思想和经验

朱熹教育思想的核心是进行道德教育。教学是为道德教育服务的,道德教育的目的和任务主要是通过教学实现的。朱熹的全部教育思想可以概括为两句话,“穷理以致其知,反躬以践其行”。^①正是体现了把道德教育和教学融为一体的思想,他所说的“学以明伦”也表明了相同的意思。

朱熹继承和发展了儒家传统的教学思想。他把《大学》中“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”的思想和《中庸》中“博学之,审问之,慎思之,明辨之,笃行之”,作为教学理论的基本指导思想。朱熹认为博学、审问、慎思、明辨可以概括为“穷理”,而“穷理”又是通过格物、致知来实现或完成的。他说:“学、问、思、辨,皆所以穷理。”^②他根据自己的理解精心为《大学》的“格物、致知”章作了《补传》。这个《补传》最集中地概括了朱熹教学思想的理论基础,成为他探讨教学问题的基本出发点。《补传》说:“右传之五章,盖释格物致知之义,而今亡矣。间尝窃取程子之意以补之,曰:所谓致知在格物者,言欲致吾之知,在即物而穷其理也。盖人心之灵,莫不有知,而天下之物,莫不有理。唯于理有未穷,故其知有不尽也。是以大学始教,必使学者即凡天下之物,莫不因其已知之理而益穷之,以求致乎其极。至于用力之久,而一旦豁然贯通焉,则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣。此谓格物,此谓知之至也。”他认为教学过程就是通过学、问、思、辨,“即物而穷其理”,“格物以致知”。

^① 《朱子行状》。

^② 《白鹿洞书院教条》。

朱熹所说的“穷理”，并不是探明客观事物及其发展规律，而主要是指体认天理，领会三纲五常、仁义礼智等封建伦理道德。他说：“宇宙之间，一理而已。……其张之为三纲，其纪之为五常。”^①又说：“穷理只就自家身上求之，都无别物事，只有个仁义礼智，看如何千变万化，都离此四者不得”。^②他所说的“格物”，也不完全是接触客观事物，而主要是履行君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友等人伦关系，不是参加各种社会实践活动，而是就个人自身的体验而言的。他说：“如今说格物，只昼起开目时，便有四件在这里，不用外寻，仁义礼智是也。”^③又说：“圣人只说‘格物’二字，便是要人在事物上理会，且自一念之微，以至事事物物，若静若动，凡居处、饮食、言语，无不是事，无不各有一个天理人欲，须是逐一验过”。^④“君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友，皆人情所不能无者，但学者须要穷格得尽。……若有一毫不尽，便是穷格不致也”。^⑤朱熹所说的“致知”，不是指人们对客观事物及其规律的正确认识，而是通过格物、穷理，使人心明复，达到对天理的透彻领悟。他说：“致知乃本心之知，如一面镜子，本全体通明，只被昏翳了，而今逐渐磨去，使四边皆照见，其明无不到”。^⑥格物是致知的基本途径或过程，致知则是格物的目的或结果，“格物，是物物上穷其至理，致知，是吾心无所不知。格物是零细说，致知是全体说。”^⑦朱熹所说的“知至”，不完全是感性认识上升为理性认识，而是指由一事一物之理的日积月累，融会贯通，天理全明。他说：“知至，谓天下事物之理，知无不到之谓。若知一而不知二，知大而

① 《朱文公文集》，卷七十。

② 《性理精义》。

③ 《朱子语类》卷十五。

④ 《朱子语类》卷十五。

⑤ 《朱子语类》卷十五。

⑥ 《朱子语类》卷十五。

⑦ 《朱子语类》卷十五。

不知细,知高远而不知幽深,皆非知之至也。要须四至八到,无所不知,乃谓至耳。因指灯曰:亦如灯烛在此,而光照一室之内,未尝有一些不到也。”^①“今日而格一物焉,明日又格一物焉,积习既多,然后脱然有贯通处耳”。^②“一旦豁然贯通焉,则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣。”^③

通过博学、审问、慎思、明辨的过程“格物以致其知”,也就是“即物而穷其理”,由一事一物之理而至万事万物之理,达到豁然贯通,天理通明,众物之表里精粗无不到,吾心之全体大用无不明,构成了朱熹教学思想的理论基础和完整体系,其主导方面是客观唯心主义的认识论体系。但是,其中也包含着某些唯物论思想和丰富的辩证法因素。例如,他把格物以致知解释为“即物以穷理”,而且认为“天下之物,莫不有理”,必须“遍格众物”,也就承认了一草一木等自然界事物也各有理,“虽草木,亦有理存焉”。^④一草一木、鸟兽虫鱼也是“穷格”的对象。尤其是在一事一物穷格得尽,日积月累,就能“豁然贯通”的命题中,包含着由感性认识向理性认识上升和转化的思想。特别是在教学中强调由已知到未知的飞跃,由具体到抽象的转化,由局部到整体的过渡等等,极大地深化了古代的教学论,丰富了教学经验。

朱熹承认“教有成法”。他十分注意继承和借鉴前人的教学经验,又不断积累和总结自己的教学经验,提出许多有价值的教学原则和方法。

1. 启发诱导

朱熹在注释《论语》中“不愤不启,不悱不发”一章时说:“愤者,心求通而未得之意,悱者,口欲言而未能之貌”。他进一步解释说:“此正所谓时雨化之。譬如种植之物,人力随分已加。但正当那时节,欲发

① 《朱子语类》卷十五。

② 《朱子语类》卷十五。

③ 《大学或问》卷二。

④ 《朱子语类》卷十八。

生未发生之际 却欠了些小雨 忽然得这些小雨来 生意岂可御也。”^①就是说 教学应当象春风时雨化育万物那样 促进其自然成长壮大。

启发式教学的核心 是正确认识和处理教师和学生在学习中的地位和作用。贯彻启发式的关键是既能发挥教师的主导作用 又能充分调动学生的积极主动性。朱熹认为 教师的任务在于启发学生发现问题 帮助学生解决问题。他说：“指引者 师之功也。”教师只是“示之于始而正之于终”，对学生的起引导、指正和解疑的作用。他特别强调学生应当成为学习的主体，做学问要靠学生自己的积极主动性。他说：“读书是自己读书，为学是自己为学，不干别人一线事，别人助自家不得。”他把学习比喻为饮食，“不能只待别人理会，安放自家口里”。他坦率地告诉学生：“某此间讲说时少，践履时多，事事都用你自去理会，自去体察，自去涵养。书用你自去读，道理用你自去究索，某只是做得个引路底人，做得个证明底人，有疑难处，同商量而已。”^②教师不能做填鸭人，不要将现成的结论硬塞给学生，硬灌给学生，要尽量少讲，多让学生自己践履、体察、思索、消化。这恰好是启发式教学的精髓。

学生的学习积极性是否调动起来了，学习的主动性是否得到发挥了，重要标志就是视其是否处于“愤”、“悱”状态，具体表现为能否发现或提出种种疑难。朱熹的启发式教学，主要是启发学生发现疑问、提出疑问。他认为疑问越多，学习的进步就会越快、越大，“大疑则可大进”。^③他说：“读书始读，未知有疑，其次则渐渐有疑，中则节节是疑。过了这一番后，疑渐渐解，以致融会贯通，都无所疑，方始是学。”^④他认为学生读书学习提不出疑问，是缺乏积

① 《朱子全书》，《论语六》。

② 《朱子语类》卷十三。

③ 《性理精义》。

④ 《宋元学案·晦翁学案》。

极主动性的表现。“若用功粗卤,不务精思,只道无疑处。非无可疑,理会未到,不知有疑耳”。^①读书治学达到“群疑并兴”,正标志着为学者已经有了高度的积极主动性,标志着其思维活动已处于高度积极状态,这是学习效果大幅度提高的关键;“学者读书,须是于无味处,当致思焉,至于群疑并兴,寝食俱废,乃能骤进”。^②朱熹认为启发式教学要充分调动学生的积极主动性,不是削弱教师的作用,不是消极等待学生自发地发挥积极主动性,而是要求更好地发挥主导作用,把缺乏积极主动性的学生充分调动起来,教会他们开动脑筋,勤于思索,善于发现疑问;对那些已有一定积极主动性的学生也要善于引导,端正方向,解除疑难;“读书无疑者,须教有疑;有疑者却要无疑,到这里方是长进”。^③

2. 学思结合

朱熹继承和发展了孔子学思并重的思想,主张把学与思结合起来。他在发挥孔子“学而不思则罔,思而不学则殆”的思想时指出:“读便是学。夫子说:‘学而不思则罔,思而不学则殆’。学便是读,读了又思,思了又读,自然有意。若读而不思,必不知其意味;思而不读,纵使晓得,终是兢兢不安。一似请得人来看屋相似,不是自家人,终不属自家使唤。若读得熟而又思得精,自然心与理一,永远不忘。”^④只有把学与思结合起来,才能把学得的东西变成自己的东西,才能运用自如。

朱熹把“学”与“思”的关系比喻为学射箭,手中没有弓箭,只思得射箭的模样,不可能掌握射箭的本领;有了弓箭在手,而不思应如何射,胡乱射去,也不能提高射箭的技能。必须将两者结合起来,才能成功。

朱熹指出,不努力学习的人容易固执己见或墨守旧说,就难以接

① 《学规类编》。

② 《学规类编》。

③ 《学规类编》。

④ 《学规类编》。

受新知识、新见解,“今学者有二种病,一是主私意,一是旧有先入之说”。^①不认真思考的人容易“随声迁就”,“今有一般人看文字却只摸得些渣滓,到有深意处,却全不识”。^②所以,他主张把学与思结合起来,既克服固执己见、墨守一说,又克服随声迁就。

朱熹提出采取比较众说异同的方法,有助于把学与思更好地结合起来。他说:“凡看文字,诸家异同处最可观。某旧看文字,专看异同处。如谢上蔡之说如彼,杨龟山之说如此。何者为得,何者为失,所以得者如何,所以失者如何?”^③他提出:“谓如甲说如此,且寻扯住甲,穷尽其词;乙说如此,且寻扯住乙,穷尽其词。两家之说既尽,尽参考而穷究之,必有一真是者出矣。”^④“正如听讼,心先有主张乙的意思,便只寻甲的不是;先有主张甲的意思,便只见乙的不是。不若姑置甲乙之说,徐徐观之,方能辨其曲直。”^⑤

朱熹对如何深入思考提出了精辟的见解。他说:“至于文义有疑,众说纷错,则亦虚心静虑,勿遽取舍于其间。先使一说自为一说,而随其意之所之,以驱其通塞,则其尤无义理者,不待观于他说,而先自屈矣。复以众说互相诘难,而求其理之所安,以考其是非,则似是而非者,亦将夺于公论而无以立矣。大抵徐行却立,处静观动,如攻坚木,先其易者而后其节目;如解乱绳,有所不通,则姑置而徐理之”。^⑥除了自己虚心静虑之外,朱熹特别提倡师生往复问难论辩,“师生函文问往复诘难,其辨愈详,其义愈精”。

朱熹不仅继承和发展了学思结合的思想,而且对如何学、如何思

① 《学规类编》。

② 《朱子语类辑略》。

③ 《朱子语类辑略》。

④ 《朱子语类大全》卷十一。

⑤ 《学规类编》。

⑥ 《读书之要》。

提出了精辟的见解,使学思结合的原则进一步深化了。

3. 博专结合

在教学中正确处理博与专的关系是极端重要的,许多教育家都给予充分的重视。朱熹对博与专的关系有极深刻的见解,并把博专结合作为进行教学和指导学习的重要原则。他本人就是一个既博览群书、践履万事,又很专一精深的学者和教育家。

朱熹特别提倡博学。他认为“天下之物,莫不有理”,只有穷尽万物之理,才能达到“天理通明”。因此,他主张“天地万物之理,修己治人之方,皆所当学”。^①他以盖房子为例,说明只有“阔开基,广开址”,^②才能盖起高楼大厦,使之高大坚实。他在解释《论语》中“多闻多见”时指出:“多闻多见两字,人多轻说过了,将以为偶然多闻多见耳。殊不知此正是合当用功处。圣人所以‘好古敏以求’,又曰:‘多闻择其善者而从之,多见而识之’,皆欲求其多也,不然则闻见孤寡,不足以为学也。”

但是,朱熹认为博学不能“杂而无统”,应当将博与约统一起来,“博而后约”,“惟先博而后约,然后能不流杂”。^③他主张读书治学应当是“开阔中又著细密,宽缓中又著谨严”。^④他特别反对贪多嚼不烂的坏学风,指出:“读书贪多,最是大病。”^⑤“若务贪多,则反不曾读得。”^⑥贪多就不能“通透”,无法消化,有百害而无一利,“读书须是穷究道理彻底。如人之食,嚼得烂方可咽下,然后有补。”^⑦他指出:“夫学,非读书之谓。然

① 《朱子语类辑略》。

② 《朱子语类辑略》。

③ 《朱文公文集》卷三。

④ 《朱文公文集》卷三。

⑤ 《朱子语类》卷一〇四。

⑥ 《朱子语类》卷十。

⑦ 《朱子语类》卷十。

不读书 则无以知为学之方。故读之者贵专而不贵博。盖惟专为能知其意而得其用 徒博则反苦于杂乱浅略而无所得。”^①

先博而后约 或博与专结合 包含着深刻的方法论的意义。朱熹在教学中通常采用“以类而推”、“推类以通之”的“归纳法”。首先 通过博学 掌握同类事物的一般原理 即“求众物比类之同” 然后 又广泛采用“演绎法”。以一般原理去分析具体事物的特殊规律 “究一物性情之异” 达到专一精深。如果“但求众物比类之同 而不究一物性情之异 则于理之精微者有不察矣”^②相反 如果但究一物性情之异 亦无法达到“众物之表里精粗无不到 吾心之全体大用无不明”的目的。总之 应当在博学的基础上专精 在专精统驭下博学 使两者有机结合、辩证统一。

4. 温故知新

温故而知新 包含着两个方面的意义 ;一是正确处理旧知与新见的关系 ;二是正确处理继承与创新的关系。

朱熹十分重视孔子“温故而知新 可以为师矣”的思想。孔子把“温故而知新”当作能为人师的重要条件。朱熹也把“温故而知新”作为教学的一项重要原则。他认为温故与知新是有机结合的。温故是知新的基础 “须是温故方能知新 若不温故便要求知新 则新不可得而知 亦不可得而求矣”。^③ 单纯的温故而不能知新 学习就无法深入 也达不到教学的目的 等于没有起到教师的作用 “温故又要知新。但温故而不知新 故不足以为人师”。^④ 通过不断复习 让学生熟练地掌握旧有知识 就能加深理解 推出新意 即所谓“推陈

① 《学规类编》。

② 《大学或问》。

③ 《朱子语类》卷一。

④ 《朱子全书·论语一》。

出新”。他说：“时时温习，觉滋味深长，自有新得。”^①

朱熹很重视接受和借鉴前人的研究成果，尊重前人的学术见解。他经常教育学生虚心学习前人的成果，但又反对迷信古人，墨守陈说。他教育学生在虚心学习的基础上，要敢于议前辈、立新说。他认为，首先要虚心学习前人。“读书须是虚心，方得圣贤说一字是一字，自家只平著心去秤他，都使不得一毫杜撰。学者看文字，不必自立说，只记前贤与诸家说便了。今人读书，多是心下先有个意思了，却将圣贤言语来凑他的意思。其有不合，便穿凿之使合。”^②这种人，必然学不到知识。但是，虚心不等于随声附和，而是要弄清义理，判断是非，决定取舍。“观书但当虚心平气，以徐观义理之所在。如其可取，虽世俗庸人之言，有所不废，如有可疑，虽或传以为圣贤之言，亦须更加审择。自然意味和平，道理明白，脚踏实地，动有依据，无笼罩自欺之患矣。”^③他进一步提出要大胆破除迷信，敢议前辈，敢立新论。他说：“前辈固不敢妄议，然议其行事之是非何害？固不可凿空立论，然读书有疑，有所见，自不容不立论。”^④朱熹十分赞赏张载“濯去旧见，以来新意”的观点，提出：“学者不可只管守以前所见，须除了，方见新意。”^⑤

朱熹认为有些人不敢立新论，死守“前人硬本子”，这不等于尊重前贤。而是学习未深入，或是懒惰成性。他说：“今世有一般议论，成就后生懒惰，如云：‘不敢轻议前辈，不敢妄立新论’之类，皆中怠惰者之意。”^⑥这种既尊重前人，又不迷信盲从；既虚心谦恭，又敢议敢论，敢于创新的态度和精神，是十分可贵的。

① 《朱子语类》卷二四。

② 《程氏家塾读书分年日程·朱子读书法》。

③ 《学规类编》。

④ 《学规类编》。

⑤ 《朱子语类》卷十一。

⑥ 《学规类编》。

总而言之,朱熹的教学思想和经验,有许多值得借鉴之处。他是继孔、孟、荀之后在理论上和实践上为发展和丰富古代教学思想所作出的贡献最多的一位教育家。当然,也应看到,朱熹的教学思想又不可避免地受着两个方面的制约;一是受到封建社会后期教育基本目的的制约,封建统治阶级要求加强思想控制,要求从精神上麻醉人民,需要造就愚昧无知的顺民;二是受到他本人的客观唯心主义思想体系的制约,在具体命题上的唯物论思想和辩证法因素,常常被扼杀在客观唯心主义的框子里,或最终仍导入其客观唯心主义的思想体系。这是不以朱熹个人的主观意志为转移的。但是,他在教学思想方面所提出的见解和经验,包括他陷入自相矛盾和步入歧途的教训,都是有价值的财富。这是不应忽视的。

(五)论读书法

重视读书,并总结了一套自己读书治学和指导学生读书学习的经验,这是朱熹教育思想的一个重要组成部分。他说:“为学之道,莫先于穷理,穷理之要,必在于读书。”^①他认为儒家的经典都是天理的集中体现,也是圣人教人为学的基本依据,“六经是三代以上之书,曾经圣人手,全是天理”,^②“圣贤所以教人之法,具存于经。有志之士,固当熟读而问辨之”。^③因此,朱熹教学思想的重点集中在指导学生读书上,集中在向学生传授读书经验上。

朱熹从五六岁起,直到72岁病逝,一生都在读书、教书。因此对如何读书有深切的体会,提出过许多精辟的见解。在他逝世后不久,他的弟子们曾将他的读书经验归纳为六条,称为“朱子读书法”。这

① 《性理精义》。

② 《学规类编》。

③ 《白鹿洞书院教条》。

六条读书法,不仅概括了朱熹个人的读书经验,而且也集中了不少古人的读书经验,可以看作是古人读书经验的典型。据元代程端礼《程氏家塾读书分年日程》记载:朱熹“门人与私淑之徒,会粹朱子平日之训,而节取其要,定为读书法六条:曰循序渐进,曰熟读精思,曰虚心涵泳,曰切己体察,曰著紧用力,曰居敬持志”。现逐条加以阐述:

1. 循序渐进

朱熹首先提出“读书之法,当循序而有常”。^①他自己解释读书当循序渐进的含义是:“以二书言之,则通一书而后及一书。以一书言之,篇、章、文、句,首尾次第,亦各有序而不可乱也。量力所至而谨守之。字求其训,句索其旨;未得乎前,则不敢求乎后;未通乎此,则不敢志乎彼。”^②循序渐进要求读书要遵循从易到难、由浅入深的规律,“如攻坚木,先其易者而后其节目;如解乱绳,有所不通,则姑置而徐理之,此读书之法也”。^③据此,他曾经提出过一个读儒家经典的次序和要求,先读《近思录》,次读“四书”,后读“六经”。《近思录》是读“四书”的阶梯,“四书”是读“六经”的阶梯。读“四书”也有个次序,“某要人先读《大学》,以定其规模。次读《论语》,以立其根本。次读《孟子》,以观其发越。次读《中庸》,以求古人之微妙处。《大学》一篇,有等级次第,总作一处易晓,宜先看。《论语》却实,但言语散见,初看亦难。《孟子》有感激兴发人心处。《中庸》亦难读,看三书后,方宜读之”。^④读了“四书”,才能去读“六经”,“河南程夫子之教人,必先使之用力乎《大学》、《论语》、《中庸》、《孟子》之言,

① 《学规类编》。

② 《程氏家塾读书分年日程·朱子读书法》。以下未注出处之引文皆引自此书。

③ 《朱子大全·读书之要》。

④ 《朱子语类》卷十四。

然后及乎《六经》。盖其难易、远近、大小之序,固如此而不可乱也”。^①读书应当有个通盘的计划,作出周到的安排,“读书须是遍布周满,某尝以宁详毋略、宁下毋高,宁拙毋巧,宁近毋远”。^②读书的进度要适当,既要抓紧,又不可急于求成,“这也使急不得,也不可慢。所谓急不得者,功效不可急;所谓不可慢者,工夫不可慢”。^③总之,是要求按部就班,扎扎实实地勤苦研读。

2. 熟读精思

朱熹认为读书必须“熟读”和“精思”,才能收到效果。有些人读书收效不大,关键是在“熟读”和“精思”方面欠工夫。“今所以记不得,说不出,心下若存若亡,皆是不精不熟之患。今人所以不如古人处,只争这些子。学者观书,读得正文,记得注解,成诵精熟,注中训释文意、事物、名件,发明相穿纽处,一一认得,如自己做出来的一般,方能玩味反复,向上有通透处。若不如此,只是虚设议论,非为己之学也。”只有精熟才能学得深透。他说:“读书千遍,其义自见。”“读书须读到不忍舍处,方是见得真味。若读之数过,略晓其义即厌之,欲别求书看,则是于此一卷书,犹未得趣也。”^④“看文字,……须要透:击其首则尾应,击其尾则首应,方始是。不可按册子便在,掩了册子便忘。”^⑤他提出:“大抵读书,先须熟读,使其言告若出之于吾之口,继之精思,使其意皆若出之于吾之心,然后可以有得耳。”^⑥朱熹很推崇“古人诵书,亦记遍数”的做法,认为“百遍时自是强五十遍时,二百遍自是强一百遍时”,遍数读够了,未能成诵,要读至能成

① 《晦庵文集》卷八十二。

② 《朱子语类》卷十。

③ 《朱子语类》卷七。

④ 《学规类编》。

⑤ 《朱子语类》卷十。

⑥ 《朱子大全·读书之要》。

诵,若已成诵,但遍数不够,仍要读够遍数。他如此强调熟读精思,是有道理的,但未免有些机械、绝对,失之于片面。他过分强调熟读的重要,变成机械地背诵,而且认为遍数越多越好,显然是片面的。他虽然提出了既要熟读,又要精思,但并没有真正解决熟读与精思的关系,所谓“读书千遍,其义自见”,仅强调了熟能生巧的一面,忽视了理解对记忆的作用,是不科学的。古人把读书变成了背书,发展为死记硬背、呆读死记,恐怕即受此影响。当然,由反对死记硬背、呆读死记而否认背书,否认读书成诵也是片面的。所以,对朱熹关于熟读精思的读书法,要肯定其合理的成分,也要指出机械、绝对的片面性。

3. 虚心涵泳

朱熹认为读书时需要虚怀若谷,静心思虑,悉心体会作者原意,不可先入为主,穿凿附会。他说:“读书须是虚心,方得圣贤说一字是一字。自家只平着心去秤他,都使不得一毫杜撰。学者看文字,不必自立说,只记前贤与诸家说便了。今人读书,多是心下先有个意思了,却将圣贤言语来凑他的意思,其有不合,便穿凿之使合。”读书中发现疑问,要虚心静虑,不要匆忙决定取舍,“至于文义有疑,众说纷错,则亦虚心静虑,勿遽取舍于其间”。^①

朱熹特别强调读书要耐心“涵泳”,就是要反复咀嚼、细心玩索、深刻体会书中的旨趣。“读书之法无他,惟是笃志虚心,反复详玩,为有功耳。近见学者,多是卒然穿凿,便为定论,或即信所传闻,不复稽考。所以日诵圣贤之书,而不识圣贤之意,其所诵说,只是据自家见识,杜撰成耳,如此岂复有长进?”^②

朱熹提出要虚心静虑、耐心涵泳,反对穿凿附会、先入为主、轻信传闻、卒下定论,是合理的,但他的前提是圣贤之书“全是天理”,容

^① 《朱子大全·读书之要》。

^② 《学规类编》。

易导致迷信书本的偏向。虽然他反复强调读书要“有疑”,但“有疑”是有限度的,主要是指自己对圣贤之意尚未理解,熟读精思正是为了能够理解圣贤之意。

4. 切己体察

朱熹主张读书不能只在纸面上做工夫,还必须心领神会、身体力行。他说:“学者读书,须是将圣贤言语体之于身”,“读书不可只就纸上求义理,须反过来就自家身上推究。秦汉以后,无人说到,此亦只是一向去书册上求,不就自家身上理会”。^①他多次批评当时学校中“所以求于书,不越乎记诵、训诂、文词之间”的弊病。他提出读书应当“从容乎句读文义之间,而体验乎操存践履之实,然后心静理明,渐见意味。不然,则虽广求博取,日诵五车,亦奚益于学哉!”^②

朱熹提出读书必须切己体察,要求联系思想,指导行动,反对有些人读书只是为了“务文词、钓声名、干利禄”,无疑是正确的。但是,他的前提是认为圣贤之书“全是天理”,要求一切言行都要符合经书的精神,“学者读书,须要将圣贤语言,体之于身。如克己复礼,如出门如见大宾等事,须就自家身上体复:我实能克己复礼,主敬行恕否?件件如此,方有益”。就是说,要严格用儒家经典来规范自己的言行,结果变成强化封建伦理道德、加强思想控制的手段。这也是朱熹的读书经验特别受到统治阶级重视和推崇的重要原因。

5. 着紧用力

朱熹提出读书要“着紧用力”,包含两个意思:一是要抓紧时间,反对松松垮垮;二是要振作精神、集中精力,反对疲疲踏踏、心猿意马。他说:“宽着期限,紧着课程。为学要刚毅果决,悠悠不济事。且如发愤忘食,乐以忘忧,是甚么精神,甚么骨筋?今之学者,全不曾

^① 《学规类编》。

^② 《学规类编》。

发愤。直要抖擞精神，如救火治病然，如撑上水船，一篙不可放缓”。又说：“圣人千言万语，无非只说此事须是策励此心，勇猛奋发，拨出心肝与他去做。如两边擂起战鼓，莫问前头如何，只认真将去，如此方做得工夫。若半上半落，半沉半浮，济得甚事？且如项羽救赵，既渡，沉船破釜，持三日粮，示士卒必死无还心，故能破秦。若瞻前顾后，便做不成。”^①他把读书比喻为救火治病、撑上水船，须有破釜沉舟的精神，是形象而深刻的。

朱熹认为读书治学，是为求得“德行道艺之实”。就功效上讲，不可求速效，不可急功近利，但从用力上讲，却要一鼓作气、奋力拼搏。他说：“看文字须是如猛将用兵，直是鏖战一阵；如酷吏治狱，直是推勘到底，决是不恕他，方得。”^②又说：“为学须是痛切恳恻做功夫，使饥忘食，渴忘饮，始得。”他仍以逆水行舟为例，“为学正如撑上水船，方平稳处，尽行不妨。及到滩脊急流之中，舟人来这上，一篙不可放缓，直须着力撑上，不得一步不紧。放退一步，则此船不得上矣”。^③深刻说明了学如逆水行舟、不进则退的道理。

6. 居敬持志

居敬持志就是要求读书治学必须注意力高度集中，全神贯注，还要有坚定的志向，顽强的毅力。这也是朱熹读书法的根本精神。他说：“读书之法，莫贵乎循序而致精，而致精之本，则又在于居敬而持志。此不易之理也。”

“居敬”就是要求精神专一，注意力集中。他说：“读书须收敛此心，这便是敬。”“读书须将心贴在书册上，逐句逐字，各有着落，方始好商量。大凡学者须是收敛此心，令专静纯一。日用动静间，都无驰

① 《朱子语类》卷八。

② 《朱子语类大全》卷十。

③ 《朱子语类大全》卷八。

走散乱,方始看得文字精审。如此,方是有本领。”^①他指出,读书时精力不集中,注意力分散,就读不进去,必然一无所获。“人做功课,若不专一,东看西看,则此心先已散漫了,如何看得道理出。”^②必须聚精会神、全神贯注,“须是一棒一条痕,一捆一掌血。看文字要当如此,岂可忽略”^③“看文字须大段着精彩看,耸起精神,竖起筋骨,不要困,如有刀剑在后一般”。^④

“持志”就是要求有坚定的志向,远大的理想和宏伟的目标,并能以顽强的毅力求其实现。他说:“立志不定,如何读书?”因此,立志向、定目标是读书治学的根本。只有懂得这个道理,才能“办得坚固心,一味向前”。否则就容易悠悠忽忽,胡乱混日子,也就不可能有长进。他说:“今人所以悠悠者,只是把学问不曾做一件事看,遇事则胡乱恁地打过了。此只是志不立。”^⑤

朱熹的六条读书法是一个整体,相互间有内在的联系,不可孤立地看待。他的读书法也不是单纯地谈方法,而是贯穿着对治学精神、学习态度的要求,并且把读书治学、养性进德熔为一体。这一点特别值得引起注意。

朱熹的读书法,继承和发展了前人的经验,总结和概括了自己的亲身体会,包含着许多十分深刻而精辟的见解,值得认真加以研究。当然,朱熹把治学概括为“读书穷理”,过分夸大了读书的作用,而且特别抬高了读儒家经书的地位,使学习的途径、读书的范围受到极大的限制,助长了后世“万般皆下品,惟有读书高”、“两耳不闻窗外事,一心只读圣贤书”的不良风气。尤其是在元、明、清时期,程朱理学

① 《朱子语类辑略》。

② 《朱子语类》卷十一。

③ 《朱子语类》卷十。

④ 《朱子语类》卷十。

⑤ 《朱子语类辑略》。

被奉为官方统治思想，“朱注四书”和理学家的著作被定为各级学校的法定教材和士子学习的基本内容，读书的风气也日益败坏，对我国封建社会后期数百年的教育产生了极大的消极影响，其余毒至今犹存，这是应当认真批判并努力清除的。

朱熹的教育思想(二)

(一)关于教育的作用和目的

朱熹重视教育对于改变人性的重要作用。

他从“理”一元论的客观唯心主义思想出发来解释人性论，提出了人性就是“理”，就是“仁、义、礼、智”封建道德规范的观点。他说：“性只是理，以其在人所禀，故谓之性”。与关于教育作用的思想相联，朱熹主张学校教育的目的在于“明人伦”。他说：“古之圣王，设为学校，以教天下之人。……必皆有以去其气质之偏，物欲之蔽，以复其性，以尽其伦而后已焉。”在朱熹看来，要克服“气质之偏”，革尽“物欲之蔽”，以恢复具有的善性，就必须“尽人伦”。所以，他强调“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信，此人之大伦也。庠、序、学、校皆以明此而已。”在《白鹿洞书院揭示》中，也明确把上述五伦列为“教之目”，置于首位，指出“学者学此而已”。从教育的目的在于“明人伦”的思、想出发，朱熹严厉抨击了当时以科举为目的的学校教育。

他认为：“古昔圣贤所以教人为学之意，莫非使之讲明义理以修其身，然后推己及人，非徒欲其务记览、为词章，以钓声名取利禄

而已。”然而,当时的学校教育却反其道而行之,士人“所以求于书,不越乎记诵、训诂、文词之间,以钓声名,干利禄而已”,完全违背了“先王之学以明人伦为本”的本意。他尖锐地指出:这样的学校,其名“虽或不异乎先王之时,然其师之所以教,弟子之所以学,则皆忘本逐末,怀利去义,而无复先王之意,以故学校之名虽在,而其实不举,其效至于风俗日敝,人材日衰”。因此,他要求改革科举,整顿学校。朱熹针对当时学校教育忽视伦理道德教育,诱使学生“怀利去义”,争名逐利的现实,以及为了改变“风俗日敝,人材日衰”的状况,重新申述和强调“明人伦”的思想,在当时具有一定的积极意义。同时,他对当时学校教育和科举制度的批评也是切中时弊的。

(二)论“小学”和“大学”教育

朱熹在总结前人教育经验和自己教育实践的基础上,基于对人的心理特征的初步认识,把一个人的教育分为“小学”和“大学”两个既有区别,又有联系的阶段,并分别提出了两者不同的任务、内容和方法。8岁至15岁为小学教育阶段。朱熹十分重视这个阶段的教育,认为小学教育的任务是培养“圣贤坯璞”。他说:“古者小学已自养得小儿子这里定,已自是圣贤坯璞了”。同时指出,“蒙养弗端,长益浮靡”,若儿童时期没有打好基础,长大就会做出违背伦理纲常的事,再要弥补,就极为困难了,“而今自小失了,要补填,实是难。”因而,他认为小学教育对一个人的成长非常重要,必须抓紧,抓好。为了实现上述目标,在教育方法上,朱熹强调以下三点。首先,主张先入为主,及早施教。在朱熹看来,小学儿童“人之幼也,知思未有所主”,很容易受各种思想的影响,而一旦接受了某种“异端邪说”,再教以儒家的伦理道德就会遇到抵触。因而,必须先入为主,及早进行教育,“必使其讲而习之于幼稚之时,使其习与知长,化与心成,而无

扞格不胜之患也”。其次,要求形氛生动,能激发兴趣。朱熹接受程颐等前辈学者的思想,认为在对小学儿童进行教育时,应力求形象、生动,以激发其兴趣,使之乐于接受。在此思想指导下,他广泛地从经传史籍以及其他论著中采集有关忠君、孝宗、事长、守节、治家等内容的格言、训诫诗、故事等,编成《小学》一书,作为儿童教育用书,广为流传,产生了重要影响。再次,首创以《须知》、《学则》的形式来培养儿童道德行为习惯。儿童道德行为习惯的形成有一个从不自觉到逐步自觉的过程。15岁以后为大学教育。大学教育是在“小学已成之功”基础上的深化和发展,与小学教育重在“教事”不同,大学教育内容的重点是“教理”,即重在探究“事物之所以然”。大学教育任务也与小学教育不同。小学教育是培养“圣贤坯璞”,大学教育则是在坯璞的基础上“加光饰”,再进一步精雕细刻,把他们培养成为对国家有用的人才。他写道:“国家建立学校之官,遍于郡国,盖所以幸教天下之士,使之知所以修身、齐家、治国、平天下之道,而待朝廷之用也。”在大学教育方法方面,朱熹在长期的教育实践中,积累了许多成功经验,其中两点值得注意:其一,重视自学。他曾对学生说:“书用你自去读,道理用你自去究索,某只是做得个引路底人,做得个证明底人,有疑难处同商量而已。”在教师指导下重视学生的自学与研究,确是大学教育中一种重要的方法。其二,提倡不同学术观点之间的相互交流。朱熹不囿门户之见,进行不同学术观点之间交流的做法,长期以来一直是学术史和教育史上的美谈。朱熹认为,尽管小学和大学是两个相对独立的教育阶段,具体的任务、内容和方法各不相同,但是,这两个阶段又是有内在联系的,它们的根本目标是一致的。它们之间的区别只是因教育对象的不同而所作的教育阶段的划分,并不是像“薰莸冰炭”那样截然对立。朱熹关于小学和大学教育的见解,反映了人才培养的某些客观规律,为中国古代教育理论的发展增添了新鲜内容。

(三)关于道德教育的思想

道德教育是理学教育的核心,也是朱熹教育思想的重要内容。

朱熹十分重视道德教育,主张将道德教育放在教育工作的首位。他说:“德行之于人大矣……士诚知用力于此,则不唯可以修身,而推之可以治人,又可以及夫天下国家。故古之教者,莫不以是为先”。就是说,德行对人有重大意义,不仅可以修身,而且还可以推而广之去治人、治国。因此,古代的教育者都把道德教育置于优先地位。反之,如果缺乏德行而单纯追求知识,人就会像离群的“游骑”,迷失方向,而找不到归宿。

朱熹关于道德教育的方法,可以概括为以下几点。

1. 立志

朱熹认为学者首先要立志,树立明确高尚的志向。他说:“问为学功夫,以何为先?曰:亦不过如前所说,专在人自立志。既知这道理,办得坚固心,一味向前,何思不进。只思立志不坚,只听人言语,看人文字,终是无得于己”。又说:“书不记,熟读可记。义不精,细思可精。惟有志不立,直是无着力处。而今人贪利禄而不贪道义,要作贵人而不要作好人,皆是志不立之病”。所谓立志,即是树立要做尧舜或圣贤的目标。“学者大要立志”,“才学便要作圣人是也”,“所谓志者,不是将意气去盖他人,只是直截要学尧舜”。但一般自暴自弃的人,多半不能树立做圣贤的明确高尚的目的。他说:“今之学者大概有二病:一以为古圣贤亦只此是了,故不肯做功夫;一则自谓做圣贤不得,不肯做功夫”。自暴的人不屑做圣贤,自弃的人不敢做圣贤,这两种人都不能立志,所以都不肯做佳养功夫。立志又要勇猛坚决,才会有进步。他说:“学者立志,须教勇猛,自当有进。何谓勇猛坚决呢?就是如饥思食、渴思饮的态度。”所以他又说:“立志要如

饥渴立于饮食。才有悠悠便是志不立”。朱熹认为立志要明确高尚、勇猛坚决,这样就有坚强的信心,何患不进?”

2. 主敬

程颐曾说:“所谓敬者,主一之谓敬;所谓一者,无适之谓一”。朱熹继承了程颐的思想,认为主敬包含以下几个意思。第一,所谓主敬,是培养严肃的或不放肆的道德态度。朱熹说:“敬是不放肆的意思”。所谓“不放肆”,即是严肃谨守记礼法的态度。所以他又说,“敬只是收敛来”,“敬只是此心自做主宰处”。即是把放荡的心收敛起来,做一身的主宰,培养自我支配的能力。第二,所谓主敬,是培养谨慎小心的道德态度。他说:“敬只是一个畏字”。所谓“畏”,“如居烧屋之下,如坐漏船之中”,可畏是警惕的态度。第三,所谓主敬,是培养精神专一或始终一贯的态度。他说“主一只是专一”。“敬者守于此而不易之谓”,“敬是始终一事”。朱熹是十分重视主敬的工夫的,认为这是培养严肃的、谨慎的、一贯的精神态度,贯穿在整个修养过程的始终的,所以他说“敬字工夫,乃圣门第一义。彻头彻尾,不可顷刻间断”。有人问:“敬何以用工”?怎样做敬的工夫呢?他答道:“只是内无妄思,外无妄动”。这是一句很扼要的话。所谓“内无妄思”,即是念念存天理而去人欲。所谓“外无妄动”,即是在容貌、服饰、态度、动作上都要整齐严肃,“坐如尸,立如斋,头容直,目容端,足容重,手容重,口容止,气容肃,皆敬之目也”。“内无妄思”,是潜伏的内心精神生活的控制;“外无妄动”,是显著的外在身体动作的支配。只要能支配身体的动作,便能影响内心和生活;反之亦然。外无妄动,便自然内无妄思;内无妄思,便自然外无妄动。他把这叫作“内外夹持”。他的这种主张,是和他的中华民族主义世界观及人性论分不开的。他的主敬修养,也吸取了佛教“入定”的因素。他反对不要名教的宗教,却把名教中含有的宗教的禁欲主义因素在禁锢人们的心灵上,这表现了他的理学教育思想的特点。

3. 存养

孟子讲过“养心莫善于寡欲”、“操者存舍者亡”的思想。朱熹继承了孟子的思想,他从“性即理”的思想出发,认为道德修养必须注意把无有不差的“心”存养起来,要收敛其身心,使精神常集中在这里,而勿便遗忘。他说,“如今要下工夫,且须端庄存养,独观昭旷之原。不须枉费工夫,钻纸上语。待存养得此昭明洞达,自觉无许多窒碍,焦时方取文字来看,则自然有意味,道理自然透彻,遇事自然迎刃而解,皆无许多病痛”。所谓“存心、养心”,是专指心而言。从另一面说,就是不要遗忘此心,“心若不存,一身便无主宰”;“圣贤千言万语,只要人不失其本心”。但人的“心”中交杂着物欲和义理,因此朱熹认为“存养”就只要收敛此心,使它都安顿在义理上。“学者为学,未间其知与力行,且要收拾此心,令有个顿放处。若收敛都在义理上安顿,无许多胡思乱想,想久久自于物欲上轻,于义理上重”。所以,有时他把存养和穷理联系起来:“学者须是培养。今不作培养功夫,如何穷得理。”

4. 古察

朱熹认为,“只是一人之心,合道理底是天理,徇情欲的是人欲,正当于平分界处理会”。因此,一方面对天理来说,人主张立志、主敬、存养;另一方面对人欲来说,他提出“省察”的工夫。他同意他的学生的看法:“凡人之心,不存则亡,而无不存不亡之时。故一息之顷,不加提省之力,则沦于亡而不自觉”。涵养对省察可以起推进作用,“至于涵养愈熟,则省察愈精矣”。“省”是反省,“察”是检察。所谓“省察”的工夫,就是要求学生对人欲之私意在“将发之际”和已发之后进行反省和检察。他说,“谓省察于将发之际者,谓谨立于念虑之始萌也。谓省察于已发之后者,谓审之于言动已见之后也。念虑之萌,固不可不谨;言之著,亦安得而不察”。朱熹的“省察”工夫,即“求放心”的工夫。他认为不良环境及一切物欲蒙蔽以至于

使精神昏昧,本然的善心丧亡,“道心”主宰、支配不了“人心”,“人心”却要主宰、支配“道心”。“省察”的工夫,即是随时清醒、谨慎从事,把违反天理的言行压抑掉,而且更要窒息这种思想在他们头脑中任何的萌芽。“省察”本心,揭去昏翳,使心中的“理”永远保持通明,这就是朱熹道德教育与修养的重要任务。

(四)朱熹的读书法

1. 循序渐进

所谓循序,是遵循教材的客观顺序与学生的主观能力去规定学习的课程或进度。所谓渐进,是不求速的意思。依朱熹的看法,读书“以二书言之,则通一书而后及一书。以一书言之,篇、章、文、句,首尾次第,亦各有序而不可乱也。量力所至而谨守之,字求其训,句索其旨。未得乎前,则不敢求乎后;未通乎此,则不敢志乎彼。如是,则志定理明,而无踩易陵逼之患矣。若奔程趁限,一向趲着了,则看犹不看也。近方觉此病痛不是小事。元来道学不明,不是上面欠工夫,乃是下面无根脚。”

2. 熟读析思

所谓熟读,就是要把书本背得烂熟。所谓精思,即是反复寻绎文义。依朱熹的看法,“余尝谓读书有三到:心到、眼到、口到。”“荀子说,诵数以贯之。见得古人诵书,亦记遍数。乃知横渠教人读书必须成诵,真道学第一义。遍数已足,而未成诵,必欲成诵。遍数未足,虽已成诵,必满遍数。但百遍时,自是强五十遍时;二百遍时,自是强一百遍时。今所以记不得,说不去,心下若存若亡,皆是为精不熟之患。今人所以不如古人处,只争这些子。学者观书,读得正文,记得注解,成诵精熟,注中训释文意、事物、名件,发明相穿纽处,一一认得,如自己做出来底一般,方能玩味反复,向上有通透处。若不如此,

只是虚设议论,非为已之学也。”

3. 虚心涵泳

所谓虚心涵泳,即是客观的态度,还古书的本来面目,并不执着旧见,接受简明平正的解说,而不好高务奇、穿凿立异。依朱熹的看法,“庄子说,吾与之虚而委蛇。既虚了,又要随他曲折去。读书须是虚心,方得。圣贤说一字是一字。自家只平着心去秤停他,都使不得一灰杜撰。学者看文字,不必自立说,只记前贤与诸家说便了。今人读书,多是心下先有个意思了,却将圣贤言语来凑他的意思,其有不合,便穿凿之便会。”

4. 切己体察

所谓切己体察,即是读书时,使书中道理与自己经验或生活结合起来,并以书中道理去指导自己的实践。依朱熹的看法,“入道之门,是将自个已身入那道理中去,渐渐相亲,与已为一。而今人,道在这里,自家在外,无不相干。学者读书,须要将圣贤言语,体之于身。如克己复礼,如出门如见大宾等事,须就自家身上体复,我实能克己复礼,主敬行恕否?件件如此,方有益。”

5. 着紧用力

所谓着紧用力,即是以刚毅勇猛的精神去读书,以坚持到底而不懈怠的精神去读书。依朱熹的看法,“宽着期限,紧着课程。为学要刚毅果决,悠悠不济事。且如发愤忘食,乐以忘忧,是甚么精神,甚么筋骨!今之学者,全不曾发愤。直要抖擞精神,如救火治病然,如撑上水船,一篙不可缓。”

6. 居敬持志

所谓居敬,即是收放心,严肃认真与精神专一的态度。所谓持志,即是树立一个具体目标、或根据一个特殊问题去书中搜集及整理有关资料。依朱熹的看法,“程先生云,涵养须用敬,进学则在致知,此最精要。方无事时,敬以自持,凡心不可放入无何有之乡,须是收

敛在此。及应事时 ,敬于应事 ,读书时 ,敬于读书 :便自然该贯动静 ,心无不在。今学者说书 ,多是捻合来说 ,却不详密活熟。此病不是说书上病 ,乃是心上病。盖心不专静纯一 ,故思虑不精。须要养得虚明专静 ,便道理从里面流出方好。”

(五)教学原则方法

朱熹《中庸》上说的“博学之 ,审问之 ,慎思之 ,明辨之 ,笃行之”当做教学过程 ,并认为“学问思辨四者 ,所以穷理也”。在教学过程中 ,他提出了几项教学原则和方法。

1. 自动和适时的启发

朱熹很重视学习的自动性问题 ,他认为学习是自己的事情 ,是别人不能代替的。他说 :“读书是自家读书 ,为学是自家为学 ,不干别人一线事 ,别人助自家不得”。“道不能安坐等其自至 ,只待别人理会 ,来放自家口里”。依他的看法 ,做学问主要靠自己主观努力 ,以积极的态度去掌握知识或寻求真理。既然如此 ,那么教师起什么作用呢 ?他说 :“指引者 ,师之功也” ,“师友之功 ,但能示于始 ,而正之于终尔”。他还说了自己的经验 :“某此间讲说时少 ,践履时多。事事都用你自去理会 ,自去体察 ,自去涵养。书用你自去读 ,道理用你自去究索。某只是做得个引路底人 ,做得个证明底人 ,有疑难处 ,同商量而已”。他认为教师在教学过程中 ,虽然占有重要地位 ,但终不能代替学生的作用。教师只是做一个“引路人” ,在学生开始学习时给予引导指点 ;在一个阶段学习完结时 ,检查学生学习是否正确 ,是否有成效 ,给予适当的评价、证明和裁断 ;当学生遇到困难时 ,一同商量。在商量的过程中 ,教师要适时的启发。他在《论语》“不愤不启”一章注上说 :“愤者 ,心求通而未得之意 ;排者 ,口欲言而未能之貌。”又说 :“此五所谓时雨之化。譬如种植之物 ,人力随分已加。但正当那时节 ,欲发生未发生之际 ,却欠了些小雨 ,忽然得这些小雨来 ,生意

岂可御也”。不愤不悱,很难教导,待其愤悱,就豁然贯通了。朱熹认为充分调动学生的积极性和主动性,不是削弱教师的作用,也不是消极等待学生自发地出现主动性,而是靠教师积极主动启发学生,调动学生的积极主动性。他说:“读书无疑者,须教有疑,有疑者却要无疑,到这里方是长进。使无疑者有疑,便有疑者无疑,使教师的主导作用与学生学习的主动性结合起来,这是一种很有价值的见解。”

2. 勇猛奋发和温故时习

所谓“勇猛奋发”,是指在学习开始时,动员全部精力,以勇猛奋发的精神去学习,应如兵士在开始战时,抱有进无退、有死无生的决心一样。他说:“圣贤千言万语,无非只说此事。须是策励此心,勇猛奋发,拨出心肝,与他去做,如两边擂起战鼓,莫问前头如何,只认卷将去,如此方做得功夫。若半上半下,半沉半浮,济得甚事?”他又把学习比做炼丹、煎药、推车。开始用猛火炼丹,“方好微微火养教成就。”“譬如煎药,先猛火煎,数百沸大滚,直涌出来,然后却可以慢火养之”。“如推车子,初推却用些力;车既行后,自家却赖他以生”。这就是说,开始学习时,应动员全部精力,以勇猛奋发的态度去做学问,才能克服客观的困难和主观的惰性。但朱熹以“猛火”之后,再用“微火养之”譬喻,并不等于说以后的学习可以松懈下来,所以他又提出了“温故时习”的原则。依朱熹的看法,“时习”是重要的。他说:“人而不学,则无以知其所当知之理,无以能其所当为之事。学而不习,则虽知其理,能其事,然亦生涩危殆,而不能以自安。习而不时,虽日习之而其功夫间断,一暴十寒,终不足以成其习之功矣”。这就是说,如果不学习,就不能获得必需的知识技能;如果不随时复习或练习,就不能巩固其所获得的知识技能;如果不随时复习或练习,就不能收到复习的功效。他又说:“学贯时习,须是心心念念在上,无一事不学,无一时不学,无一处不学”。所谓“时习”,即随事、随时、随处都复习、练习其已获得的知识的过程,也就是不间断的“温故”的过程。他说:“时时温习,觉滋味深长,自有新得”。“须

是温故方能知新,若不温故便要求知新,则新不可得而知,亦不可得而求矣”。他认为温故是知新的基础。“温故”能使其所学的知识融会贯通,转化为技能,并应用无穷。他认为那种只知机械地重复旧闻而不能触类旁通的人,是不能当教师的。所以他说:“温故又要知,唯温故而不知新,故不足以为人师”。朱熹种既强调学习要勇猛奋发,又主张持之以恒,既重视时习温故,又不忽视探索新知的思想,对我们仍是有启发意义的。

3. 教人有序不可取等

朱熹承了张载的思想,也提出“教人有序不可说等”的原则。他说:“事有大小,理无大小,故教人有序,而不可说等。”又说:“君子教人有序,先传以小者近者,而后教以远者大者。”他很注意由近到远、由易到难、由浅到深、由已知到未知、由具体到抽象。他说:“譬如登山,人多要至高处,不知自低处不理,终无至高处之理”。又说:“于显处平易处见得,则幽底自在里许。且于切近处加功”。还说:“据某看学问之道只在眼前日用底便是,初无深幽妙”。这就是说,学习必须从低处到高处,从平易处到幽微处,从眼前日用底到深深远幽妙底。低处、平易处、眼前日用底是基础。怎样循序渐进?朱熹说:“学不可躐,不可草率,徒费心力,须依次序,如法理会,一经通熟,他书亦身着”。他又说:“读书须是遍布周满,某尝以为宁详毋略,宁下毋高,宁拙毋巧,宁近毋远”。下学是上达的基础,学问要做下学的工夫,打了基础,才有上达的可能。他说:“圣贤教人,下学上达,循循有序,故从事间者,博而有要,约而不孤,无忘意凌躐之弊。今之言学者类多反此,故其高者沦于空幻,卑者溺于闻见,俛俛然未知其将安所归宿也”。朱熹认为,不先从事于下学而妄想上达,就是躐等,便沦于空幻;专从事于下学而不想上达,虽未躐等,但沉溺于闻见。前者是“不循序而跟进”,后者是“虽循序而不进”,都是不好的,只会浪费精力而不能达到目的。他认为只有遵循由易而难、由近而远的阶段,且力学习,则自有进步。

4. 笃行

朱熹继承了儒家关于笃行的思想,在教学上重视行的作用。他说:“徒明不行,则明无所有,空明而已;徒行不明,则行无所问,某行而已”。他的意思是说,知而不行,其知为空知,行而不知,其行为冥行。所以知行应该是并进的,不可偏重或偏废。如果从发生的时间上说,致知在先,力行为后;但从道德修养的重要性上说,致知为轻,力行为重。所以他说:“论先后,当以致知为先;论轻重,当以行为重”。他还提出了“知行相须”的观点。他说:“目无足不行,足无目不见”。他以这种常见的事例,深刻地表述了知行不可分割的关系。不但如此,他还进而提出知识是靠实践来加以检验的思想,他说:“方其知之,而行未及之,则知尚浅;既亲历其域,则知益明,非前日之意味”。在他看来,知而不行,则体会不深;见之于行,则认识更明。他这种躬行践履对于句识还需检验的思想,是深刻的。

5. 博学与专精结合

朱熹认为,为学应当从博学开始,进而使博学与专精结合起来。所谓博学是指什么呢?他说:“博学,谓天地万物之理,修己治人之方,皆所当学”。“为学修己治人,有多少事在。如天文、地理、礼乐、制度、军旅、刑法,皆是着实有用之事业,无非自己本分内事”。他还说:“大而天地阴阳,细而昆虫草木,皆当理会。一物不理,这时便缺一物之理。”...须是开阔,方始拓展。朱熹是重视博学的,他以盖房子为例,重视“阔开基,广开址,以为博学就是打好宽厚坚实的基础。他还说过:“孟子曰:博学而详说之,将以反说约也。语云:博我以文,约我以礼,须是先博然后至约,如何便要先得?人若先以简易存心,不知博学、审问、慎思、明辨、笃行,将来便入异端去”。没有广博的基础就难以专精,仅只有一般性广博的知识而不专精,那也不能在学术上有所建树。所以他强调治学贵专而不贵博。盖惟专为能知其意而得其用,徒博则反苦于杂乱浅略无所得。总起来说,朱熹教

学思想是十分丰富的,已接触到了教学过程中教学原则的一些基本问题,学习的自动性、学与思、学与习、学与行、教与学、博与约等等;也涉及到教学的目的性、积极性、良好开端性、巩固性、量力性、实践性、广博性、专精性等等。他对我国古代长期积累起来的教学经验与理论,做了一番归纳、整理、总结、改造工夫,使之系统化了。其中很多是发人深思的见解,是值得我们借鉴的遗产。

下 篇 (一)

朱熹教育论著选读



朱熹教育语录分类解读

(一)关于宇宙观

[原文]

(1)天地初始,混沌未分时,想只有水火二者。水之渣脚便成地,今登高而望,群山皆为波浪之状,便是水泛如此;只不知因什么事凝了,初间极软,后来大凝得硬。(《晦翁学案》)

[注释]

“泛”流也。

[原文]

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

[注释]

“拶”,子遏切,迫也。

[原文]

(3)方浑论未判,阴阳之气,混合幽暗。及其既分,中间放得开阔光朗,而两仪始立。(同上)

[注释]

“两仪”，《易经》：“太极生两仪”。“两仪”即指天地。

[原文]

(4)天以气而依地之形，地以形而附天之气，天包乎地，地特天中之一物耳。天以气而运乎外，故地惟在中间，隤然不动，使天之运有一息停，则地须陷下。（《朱子语类辑略》）

[注释]

“隤”，音颓，下垂也。

[原文]

(5)阴阳只是一气，阳之退，便是阴之生。不是阳退了，又别有一个阴生。（《晦翁学案》）

(6)阴阳只是一气，阴气流行即为阳，阳气凝聚即为阴；非直有二物相对也。（《朱子大全》《答杨元范书》）

(7)太极只是一个理字。（《朱子语类辑略》）

(8)太极只是天地万物之理：在天地言，则天地中有太极；在万物言，则万物中各有太极。未有天地之先，毕竟是先有此理，动而生阳，亦只是理，静而生阴，亦只是理。（同上）

(9)问：未有天地之先，毕竟是先有理如何？未有天地之先，毕竟也只是理。有此理便有此天地。若无此理，便亦无天地、无人、无物。都无该载了。有理便有气流行，发育万物。（同上）

(10)问：“理在气中发见处如何？”曰：“如阴阳五行错综不失条绪便是理。若气不结聚时，理亦无所附著。”（《晦

翁学案》语录)

(11)所谓理与气,决是二物。但在物上看,则二物浑沦,不可分开各在一处。然不害二物之各为一物也。若在理上看,则虽未有物,而已有物之理。然亦但有其理而已,未尝实有是物也。(同上)

(12)或问,必有是理,然后有是气,如何?曰:理未尝离乎气,然理形而上者,气形而下者。自形而上下言,岂无先后,理无形,气便粗有渣滓。理气本无先后之可言。然必推其所从来,则须说先有是理。然理义非别为一物,即存乎是气之中。无是气,则是理亦无挂搭处。气则为金、木、水、火,理则为仁、义、礼、智。(同上)

(13)形而上者谓之道,物之理也。形而下者谓之器,物之物也。(同上)

(14)天地之间,有理有气。理也者,形而上之道也,生物之本也。气也者,形而下之器也,生物之具也。是以人物之生,必禀此理,然后有性,必禀此气,然后有形。(《性理精义》卷十)

[后记]

朱熹在追论宇宙起源问题时,曾说:“天地初始,混沌未分时,想只有水火二者。”又说:“天地初间,只是阴阳之气。”仿佛承认这是客观存在着的。但这些理论都是从沈括和张载那里来的。而且他说“未有天地之先,毕竟也只是理……”可见唯心主义是明显的。其实,朱熹的哲学思想,源于程颢、程颐兄弟的居多,特别是受程伊川的影响更大。伊川是主张理气二元论的,他认为:“气是形而下者,道是形而上者,形而上者,则是理也。”可知程伊川是以“道”为“理”,断言“理”是可以离开事物而独立存在,作为世界的基础的。这样就形

成了客观唯心主义的学说。朱熹则更发展了这个学说,并且把周敦颐原含有唯物主义因素的“《太极图说》”解释为“太极只是一个理字”。在朱熹的学说中,前后矛盾的地方很多,他一方面承认理在气中,没有气,则理便无所附着,同时又提出“理先气后”之说,认为“未有天地之先,毕竟也只是理。有此理便有此天地。”最后肯定地说:“所谓理与气,决是二物。……虽未有物,而已有物之理。”这样,也就断言“理”是可以离开事物独立存在而有永恒性的,确认理是第一性,而气是第二性的,这就建立了客观唯心主义的完整体系。

(二)关于论人性和心、情、意、志的关系

[原文]

(1)人之所以生,理与气合而已。天理固浩浩不穷,然非是气,则虽有是理而无所凑泊,故必二气交感,凝结生聚,然后是理有所附着。(《朱子语类辑略》)

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

(3)论万物之一源,则理同而气异,观万物之异体,则气犹相近,而理绝不同。(《性理精义》卷九)

(4)或问,人物之性一源,何以有异?曰:人之性论明暗,物之性,只是偏塞。暗者,可使之明,已偏塞者,不可使之通也。(《朱子语类辑略》)

(5)问气质之性?曰:才说性时,便有些气质在里,若无气质,则这性亦无安顿处。所以继之者,只能得善,到成之

者,便是性。(同上)

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

(7)性,即理也。在心唤做性,在事唤做理。(同上)

(8)性,即理也。当然之理,无有不善者。故孟子之言性,指性之本而言。然必有所依而立。故气质之禀,不能无深浅厚薄之别。孔子曰:“性相近也”,兼气质而言。(同上)

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

(10)问气质之说,起于何人?曰:此起于张、程。某以为极有功于圣门,有补于后学,前此未曾有人说到如此。如韩退之《原性》中说三品,说得也是,但不曾分明说是气质之性耳。孟子说性善,但说得本源处,下面却不曾能得气质之性,所以亦费分疏。诸子说性恶与善恶混,使张、程之说早出,则许多说话,自不用纷争,故张、程之说立,则诸子之说泯矣。(《性理精义》)

(11)问气质有清浊不同?曰:气禀之殊,其类不一,非但清浊二字而已。今人有聪明事事晓者,其气清矣,而所为未必皆中于理,则是其气不醇也。有谨厚忠信者,其气醇矣,而所知未必皆达于理,则是其气不清也。推此求之可

见。(同上)

(12)问:天与命,性与理,四者之别。天,则就其自然者言之;命,则就其流行而赋于物者言之;性,则就其全体而万物所得以为生者言之;理,则就其事事物物,各有其创者言之。到得合而言之,则天即理也,命即性也,性即理也,是如此否?曰:然。(《朱子语类辑略》)

(13)以“天命之谓性”观之,则命是性,天是心,心有主宰之义,然不可无分别,亦不可说成两个,当熟玩而默识其主宰之意可也。(《性理精义》)

(14)性者,万物之原,而气禀则有清浊,是以有圣愚之异。命者,万物之所同受,而阴阳交运,参差不齐,是以五福六极,值遇不一。(同上)

(15)性便是心之所有之理;心便是理之所会之地。(《朱子语类》)

(16)性是理,心是包含该载敷施发用的。(《朱子语类》卷五)

(17)只是一人之心,合道理底是天理,徇情欲底是人欲。(《朱子语类》卷七十八)

(18)心,一也,方寸之间,人欲交杂,则谓之人心,纯然天理,则谓之道心。(同上)

(19)只是这一个心,知觉从耳目之欲上去,便是人心;知觉从义理上去,便是道心。(《朱子语类》卷七十八)

(20)问:知觉是心之灵固如此,抑气之为耶?曰:不专是气,是先有知觉之理,理未知觉,气聚成形,理与气合,便能知觉。譬如这烛火,是因得这脂膏,便有许多光焰。问:

心之发处。是气否？曰：也只是知觉。（《朱子语类辑略》）

(21)问：心是知觉，性是理，心与理，如何得贯通为一？曰：不须去著贯通，本来贯通。如何本来贯通？曰：理无心，则无著处所觉者，心之理也；能觉者，气之灵也。（同上）

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

(23)性者，即天理也；万物禀而受之，无一理之不具。心者，一身之主宰；意者，心之所发；情者，心之所动；志者，心之所之，比于情意尤重。（同上）

(24)仁义礼智，性也；恻隐羞恶，辞让是非，情也。以仁爱、以义恶、以礼让、以智知者，心也。性者，心之理也；情者，性之动也；心者，性情之主也。（《性理精义》）

(25)未动为性；已动为情，心则贯乎动静而无不在焉。（同上）

(26)问：意是心之运用处，情亦是发处，何以别？曰：情是性之发，意是主张要如此。如爱此物是情，所以去爱此物是意。（同上）

[后记]

朱熹从唯心主义世界观出发，在人性论问题上，也同样把“理”与“气”作为性的根源。他首先肯定“理”与“气”相合而生人的原则，因而人性亦不能不具备此“理”与“气”二者，从而认为人与物之性同出于一源，不过“理同而气异”罢了。这样，就把生物的和人的性混淆起来了。但人物的性既然同出于一源，何以还有差异呢？他认为人物之生，天赋之以理，未尝不同，不过人物禀受的气有所差

异,所以人之性有明有暗,“暗者可使之明”,物之性,“只是偏塞,不可使之通”因之,人与物的性就有差异了。照这样的说法,是无异承认“气”有命定的作用。

朱熹又根据性分为两种的说法,即一为“天地之性”,一为“气质之性”。他认为“天地之性”,专指理言,“气质之性”,则以理与气杂而言,天地之性合于当然之理,故此性亦“浑然至善”。孟子的言性,是指性之本源而言,并未说到“气质之性”,故说性善。他又以为吾人禀受气时不能无深浅、厚薄、清浊,故性有善恶的区别。人与禽兽的性所以不同,人与人性亦各有不同,都是指气质之性说的。人得气之正,其理全,所以性善,禽兽得气之偏,其理亦偏,所以性恶。即同一人类,禀气也有浑浊不清的,其得理也缺而不完全,所以与禽兽相差不远。

朱熹又从性的善恶问题谈到性与心的关系。他认为性与心彼此有相互关系而又各自独立,所谓“性便是心之所有之理;心便是理之所会之地”,“性是理,心是包含该载敷施发用的”。(《语类》)天地之性既是指理而言,则理至善,性亦至善,气质之性有善有不善,因而“心”亦有善恶的区别,所谓“心有善恶,性无不善,若论气质之性,亦有不善”。(同上)他又认为,人心所以有善恶,是由于心有“天理”与“人欲”的差异,所谓“只是一人之心,合道理底是天理,徇情欲底是人欲”,也就是“人心”与“道心”的区别,所谓“心,一也,方寸之间,人欲交杂,则谓之心,纯然天理,则谓之道心”。“只是这一个心,知觉从耳目之欲上去,便是人心,知觉从义理上去,便是道心”。(同上)因之,他主张要以“天理”克服“人欲”,以“道心”主宰“人心”,认为心是人的精神作用的本体,能主宰一切来克服肉体的人欲。这样就无异把世界一切罪恶都归咎于物质,而要求修炼精神来摆脱物质的束缚,无疑是不正确的^①。

^① 参考侯外庐主编:《中国思想通史》第四卷下册第634页。

他认定心是知觉的总体,并以之说明心与性、情、意、志等各方面的关系。他认为心是一身的主宰,无输动静都由它主宰,所以心能“统摄性情”,所谓“性者,心之理也;情者,性之动也;心者,性情之主也”。从此可知朱熹认性为心之理,其他情、意、志各方面都是心之用,一切精神都是从这一个心来统摄的,他所主张的教育理论和实践,都以此为根据。他过于夸大精神作用,也是完全不正确的。

(三)关于教育目的与作用

[原文]

(1)或问东莱谓变化气质,方可言学。曰:此意甚善。但如鄙意,则以为学乃能变化气质耳。若不读书穷理,主敬存心,而徒切切计较于昨非今是之间,恐亦劳而无补也。(《性理精义》)

(2)或问,气质之偏,如何救得?曰:才说偏了,又著一个物事去救他偏,越见不平正了,越讨头不见。要紧只是看教大底道理分明,偏处自见得。如暗室求物,把火来便照见,若只管去摸索,费尽心力,只是摸索不见。若见得大底道理分明,有病痛处,也自会变移,不自知,不消得费力。(《朱子语类辑略》)

(3)圣贤千言万语,只是教人明天理,灭人欲。(《朱子语类》卷十三)

(4)学者须是革尽人欲,复尽天理,方始是学。(同上)

(5)人之一心,天理存,则人欲亡;人欲胜则天理灭,未有天理人欲夹杂者,学者须要于此体认省察之。(《朱子语类辑略》)

(6)天理人欲,分数有多少?天理本多,人欲便也是天理里面做出来,虽是人欲,人欲中自有天理。(同上)

(7)今之朋友,固有乐闻圣贤之学,而终不能去世俗之陋者,无他,只是志不立尔。学者大要立志,才学便要做圣人,是也。(同上)

(8)圣贤,只是做得人当为底事尽。今做到圣贤,止是恰好,又不是过外。(同上)

(9)问“古之学者,始乎为士,终乎为圣人”,此言知所以为士,则知所以为圣人矣。今之为士者众,而求其至于圣人者,或未闻焉,岂亦未知所以为士而然耶,将圣人者固不出于斯人之类而古语有不足信者耶?颜子曰:“舜,何人哉?予,何人哉?”孟子“所愿则学孔子”,二子者岂不自量其力之所至而过为斯言耶?不然,则士之所以为士而至于圣人者其必有道矣。……(《朱子大全文集》卷七十四《策问》)

(10)立学校以教其民……必始于洒扫应对进退之间,礼乐射御书数之际,使之敬恭,朝夕修其孝弟忠信而无违也。然后从而教之格物致知以尽其道,使知所以自身及家、自家及国而达之天下者,盖无二理。(南剑州《尤溪县学记》)

(11)古者小学,教人以洒扫、应对、进退之节,爱师、敬长、隆师、亲友之道,皆所以为修身、齐家、治国、平天下之本。(《小学书题》)

(12)附朱子《白鹿洞书院教条》。

父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。

右五教之目

尧、舜使契为司徒 ,敬敷五教 ,即此是也。学者 ,学此而已。其所以学之之序 ,亦有五焉。其别如左 :

博学之 ,审问之 ,慎思之 ,明辩之 ,笃行之。

右为学之序

学、问、思、辨四者 ,所以穷理也。若夫笃行之事 ,则自修身以至于处事接物 ,亦各有要 ,具列如左 :

言、忠信 ,行、笃敬。惩忿窒欲 ,迁善改过。

右修身之要

正其谊 ,不谋其利。明其道 ,不计其功。

右处事之要

己所不欲 ,勿施于人。行有不得 ,反求诸己。

右接物之要

熹窃观古昔圣贤所以教人为学之意 ,莫非讲明义理 ,以修其身 ,然后推己及人 ,非徒欲其务记览为词章 ,以钓声名取利禄而已。今之为学者 ,既反是矣 ,然圣贤所以教人之法 ,具存于经 ,有志之士 ,固当熟读而问辨之。苟知理之当然 ,而责其身以必然 ,则夫规矩禁防之具 ,岂待他人设之而后有所持循哉 !近世于学有规 ,其待学者 ,固已浅矣 ,而其为法 ,又未必古人之意也。故今不复施于此堂 ,而特取凡圣贤所以教人为学之大端 ,条列如左 ,而揭之楣间 ,诸君相与讲明遵守 ,而责之于身焉。则夫思虑云为之际 ,其所以戒谨恐惧者 ,必有严于彼者矣。其有不然 ,而或出于禁防之处 ,则彼所谓规者 ,必将取之 ,固不得而略也。诸君其念之哉 !

[后记]

朱熹关于教育目的与作用的主张 ,承袭了儒家一贯的主张 ,并没

有新的内容。他从人性分“天地之性”与“气质之性”立论出发,认为“人品之不同,是气有昏明厚薄之异放”,而教育的作用,就在能变化人的气质。他又认为,变化气质,则在于“存天理,灭人欲”。“灭人欲”以革除不良的行为,是消极的,必须培养好的行为以回复“天理”,才是积极的,倘使天天注意于革除人的“私欲”,而不去从事“天理”的恢复,是没有用的。所以他说“但只于这个道理发现处当下认取,打合零星渐成片段,到得自家好底意思,日长月盛,则天理自然纯固,向之所谓私欲者,自然消灭退散,久之不复萌动矣。若专务克己私欲,而不充长善端,则吾心与所谓私欲者,日相斗敌,安伏得下,又当复作矣。”(《语录》)这种说法,都源于他的唯心主义观点。前面已有详细的分析,不再赘述。他又认为教育最终目的,是要使人立大志,做到圣贤。由士而进为圣人,开始时必须从洒扫应对进退之间,礼乐射御书数之际做起,使他们朝夕恭敬,修养其孝弟忠信之道而不违背,然后再教之以格物致知以穷其理,从而教以修身、齐家、治国、平天下之道。他在白鹿书院所揭示的教条,首先列“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”,作为五教之目,可知他主张以学圣人为最终目的,也无非要使人明人伦而已。

(四)关于教育内容

[原文]

(1)夫童蒙之学,始于衣服冠履,次及言语步趋,次及洒扫涓洁,次及读书写文字及有杂细事宜,皆所当知。今逐日条列,名曰《童蒙须知》。(《养正遗规》《朱子童蒙须知序》)

(2)古者小学,教人以洒扫、应对、进退之节,爱亲、敬长、隆师、亲友之道,皆所以为修身、齐家、治国、平天下之

本。而必使其讲而习之于幼稚之时,欲其习与知长,化与心成,而无扞格不胜之患也。(《小学书题》)

(3)古之教者,有小学,有大学,其道别一而已。小学是事,如事君、事父兄等事。大学是发明此事之理,就上面讲究所以事君事父兄等事是如何。(《小学辑说》)

(4)古人由小学而进于大学,其于洒扫、应对、进退之间,持守坚定,涵养纯熟,固已久矣。大学之序,特因小学已成之功。(同上)

(5)古人之学,固以致知为先,然其始也,必养之于小学,则在乎洒扫、应对、进退之节,礼乐射御书数之习而已。圣人开示后人进学门庭,先后次序,极为明备。(同上)

(6)小学之事,知之浅而行之小者也。大学之道,知之深而行之大者也。(同上)

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

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

(9)陆子寿言:古者教小子弟自能言能食即有教。以至

洒扫应对之类,皆有所习,故长大则易语。今人自小即教做对,稍大即教作虚诞之文,皆坏其性质。某尝思欲做一小学规,使人自小教之,便有法。如此亦须有益。先生曰:只做禅苑清规样做亦自好。(同上)

(10)学之大小。固有不同,然其为道,则一而已。是以方其幼也,不习之于小学,则无以收其放心,养其德性,而为大学之基本。及其长也,不进之于大学,则无察其义理,措之事业而收小学之成功。是则学之大小所以不同,特以少长所习之异宜,而有高下、深浅、先后、缓急之殊,非若古今之辨,义利之分,判然如薰蕕冰炭之相反而不可以相入也。今使幼学之士,必先有以自尽乎洒扫应对进退之间,礼乐射御书数之习,俟其既长,而后进乎明德新民,以止于至善,是乃次第之当然,又何为而不可哉!(《小学辑说》)

(11)盖古人之教,自其孩幼而教之以孝弟诚敬之实,及其少长而博之以诗书礼乐之文,皆所以使之即夫一事一物之间,各有以知其义理之所在,而致涵养践履之功也。及其十五成童,学于大学,则其洒扫应对之间,礼乐射御之际,所以涵养践履之者,略已小成矣,于是不离乎此,而教之以格物以致其知焉。致知云者,因其所已知者推而致之,以及其所未知者,而极其至也,是必至于举天地万物之理而一以贯之,然后为知之至,而所谓诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下者,至是而无所不尽其道焉。(《答吴晦叔书》)

(12)读书先读《大学》,以定其规模;次读《论语》,以立其根本;次读《孟子》,以观其发越;次读《中庸》,以求古人之微妙处,《大学》一篇,有等极次第,总作一处易晓,宜先看《论

语》却实,但言语散见,初看亦难,《孟子》有感激兴发人心处,《中庸》亦难读,看三书后,方宜读之。(《学规类编》卷五)

(13)学者于《庸》《学》《论》《孟》四书,果然下工夫,句句字字,涵咏切己,看得透彻,一生受用不尽。只怕人不下工,虽多读古人书无益。书只是明得道理,却要人做出书中所说圣贤工夫来,若果看此数书,他书可一见而决矣。(同上)

(14)问:初学当读何书?曰:《六经》《语》《孟》,皆圣贤遗书,皆当读。但初学且须知缓急。《大学》《语》《孟》,最是圣贤为人切要处,然《语》《孟》却是随事答问,难见要领,惟《大学》是曾子述孔子说为学之大方,门人又传述以明其旨,体统都具,玩味此书,知得古人为学所向,读《语》《孟》便易入,后面工夫虽多,而大体已立矣。(同上)

(15)看经书与看史书不同,史是法外物事,没紧要,可以答记问人。若是经书有疑,这个是切己病痛,如人负痛在身,欲斯须忘去不可得,岂可比之看史,遇有疑则记之纸耶!(《学规类编》卷六)

(16)六经是三代以上之书,曾经圣人手,全是天理。三代以下,文字有得失,然而天理却在这边自若。也要有主,觑得破,皆是学。(同上)

[后 记]

朱熹关于教育内容的主张,大概分为小学与大学两个阶段。他认为小学是基础,基础不巩固,到大学中再填补就比较困难了。所以在小学中要教之以洒扫、应对、进退之节,礼乐射(缺御)书数之习,从实际练习入手,以培养其德性。及其长大,进入大学,然后教以如何去做致知穷理的工夫,讲求修身、齐家、治国、平天下的大道,以止于至善。所以他特别重视小学教材的内容。在朱子以前,小学没有

书籍。朱熹把古代贤人的所谓“嘉言懿行”，汇集记录起来，编成《小学》书，分内外二篇，共三百八十五章，以立教、明伦、敬身、稽古为纲，以父子、君臣、夫妇、长幼、朋友、心术、威仪、衣服、饮食为目，作为小学必读之书。此外还有专为蒙童编写的《童蒙须知》，似乎都切实可行，但是内容过于琐屑，要求过于严肃，未必完全适合于儿童身心。不过其中有一部分内容也有助于培养儿童的良好习惯，端正学习态度，不是没有可取的地方。

从十五岁起，在小学的基础上，进入大学，受大人之学。朱熹认为小学教育要教人做事，要从躬行实践入手。小学教育是大学的基础，大学教育是小学教育的扩充与深究；虽然程度有深浅，但教材内容还是一贯的。所以他主张小学以上所用教材的次序，“先读《大学》以定其规模；次读《论语》以立其根本；次读《孟子》以观其发越；次读《中庸》以求古人之微妙处”。儒家学者把《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》四书，视为仅次于六经的经典著作，公认为学者必读的书，实始于朱熹。他所著的《四书集注》，不仅仅是他自己教人的教本，在他死后七八百年间，中国封建统治者用它作为小学的主要教本，影响后代教育不能自由地发展，阻碍了学术思想的进步。他又以为，应该读完四书再读六经。至他认为看史书与看经书不同，“史是法外物事，没紧要，可以割记问人。若是经书有疑，这个是切己病痛，如人负病在身，欲斯须忘去不可得，岂可比之看史，遇有疑则记之纸耶！”从此可知他重视读经的用意所在。

(五)关于教学方法

1. 穷理致知

[原文]

(1)学之大本，《中庸》《大学》已说尽了。《大学》首说

格物致知。为甚要格物致知？便是要无所不格，无所不知。物格致知，方能意诚心正身修，推而至于家齐国治天下平，自然滔滔去都无障碍。（《晦翁学案》）

(2)所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。（《补大学致知格物传》）

(3)穷理者，欲知事物之所以然与所当然者而已。知其所以然，故志不惑；知其所当然，故行不谬。（《晦翁学案》）

(4)不言穷理，却言格物，盖言理则无可捉摸，言物则理自在。（同上）

(5)穷理之要，不必深求，此语有病，行得即是，固为至论，然穷理不深，则安知所行之可否哉（《性理精义》）

(6)穷理只就自家身上求之，都无别物事，只有个仁义礼智，看如何千变万化，都离此四者不得。（同上）

(7)以圣贤之学，观圣贤之书；以天下之理，观天下之事。人多以私见自去求理，只是自家所见，去圣贤之心尚远在。（同上）

(8)问：“穷理集义孰先？”曰：“穷理为先，然亦不是截然有先后。”曰：“穷，是穷在物之理，集，是集处物之义否？”曰：“是。”（《性理精义》）

(9)穷理以虚心静虑为本。（《朱子语类辑略》）

(10)“致知”、“敬”、“克己”,此三事,以一家譬之。“敬”是守门户之人;“克己”则是拒盗;“致知”却是去推察自家与外来的事。(同上)

(11)问:“力行何如说是浅近语?”曰:“不明道理,只是硬行。”又问:“何以为浅近?”曰:“他只见圣贤所为,心下爱,硬依他行,这是私意,不是当行。若见得道理时,皆是当恁地行。”(《晦翁学案》)

(12)人之所以懒惰,只缘见此道理不透,所以一向提掇不起。若见得道理分明,自住不得,岂容更有懒惰时节耶!(同上)

(13)问:“程子言觉悟便是信,如何?”曰:“未觉悟时,不能无疑,便半信半不信。已觉悟了,别无所疑,便是信。”(同上)

2. 躬行实践

[原文]

(1)学之之博,未若知之之要,知之之要,未若行之之实。(《朱子语类辑略》)

(2)知行,常相须,如目无足不行,足无目不见。论先后,知为先,论轻重,行为重。(同上)

(3)圣贤说知,便说行。《大学》说“如切如磋”,道学也,便说“如琢如磨”,自修也。《中庸》说学、问、思、辨,便说笃行。颜子说“博我以文”,谓致知格物,“约我以礼”,谓克己复礼。(同上)

(4)致知,力行,用功不可偏,偏过一边,则一边受病。(同上)

(5)若不用躬行,只是说得便了,则七十子之从孔子,只用两日说便尽,何用许多年随着孔子不去。不然,则孔门诸子皆是猷无能底人矣。(同上)

(6)某此间讲说时少,践履时多,事事都用你自去理会,自去体察,自去涵养。书用你自去读,道理用你自去究索,某只是做得个引路底人,做得个证明底人,有疑难处,同商量而已。(同上)

(7)问学如登塔,逐一层登将去,上面一层,虽不问人,亦自见得。若不去实踏过,却悬空妄想,便和最下底层,不曾理会得。(同上)

(8)讲学固不可无,须是更去自己分上做工夫。若只管说,不过一二日,都说尽了,只是工夫难。且如人虽知此事不是,不可为,忽然无事又自起此念。又如临事时,虽知其不义,不要做,又却不知不觉自去做了,是如何?又如好事,初心本是要做,又却终不肯做,是如何?(同上)

(9)方其知之,而行未及之,则知尚浅。既亲历其域,则知之益明,非前日之意味。(《性理精义》卷八)

(10)士患不知学,知学矣,而知所择之为难。能择矣,而勇足以行之,内不顾于私己,外不牵于习俗,此又难也。(同上)

(11)人言匹夫无可行,便是乱说。凡日用之间,动止语默,皆是行处,且须于行处警醒,须是战战兢兢,若悠悠泛泛,过则不可。(同上)

(12)人作不好底事,心却不安,此是良心,但被私欲蔽固,虽有端倪,无力争得出,须是着力与他战,不可输与他。

知得此事不好,立定脚跟硬地行从好路去,待得熟时,私欲自住不得。(同上)

(13)读书则实究其理,行己则实践其迹。念念向前,不轻自恕,则在我者虽甚孤高,然与他人元无交涉,亦何必私忧过计,而陷于同流合污之地乎!(同上)

(14)学者常常以“志士不忘在沟壑”为念,则道义重,而计较死生之心轻矣。况衣食至微末事,不得未必死,亦何用犯义犯分,役心役志,营营以求之耶!其观今人因不能咬菜根,而至于违其本心者众矣,可不戒哉!(同上)

(15)人为学,须是要知个是处,千定万定。知得这个彻底是,那个彻底不是,方是见得彻。见得是则这心里方有所主。且如人学射,若志在红心上,少闲,有时只射得那帖上。志在帖上,少闲,有时只射得那垛上。志在垛上,少闲,都射在别处去了。(《朱子语类辑略》)

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

[后记]

朱熹关于教学方法的主张,完全根据《中庸》上所说的“博学之,审问之,慎思之,明辨之,笃行之”五个为学的步骤而来的,所以他把这五者列入《白鹿洞书院教条》内,揭示学生,作为“为学之序”。如果再归纳起来,这“博学”、“审问”、“慎思”、“明辨”,就是他所主张的“穷理”“致知”的工夫,“笃行”就是躬行实践的工夫。他认为,大学之道,首先在“格物致知”,为什么要“格物致知”,就是要“穷理”。“穷理”即对天下的事物,要无所不格,无所不知,知道事物的所以然与事物的所当然之理,“而益穷之,以求至乎其极”,“知其所以然,故志

不惑,知其所当然,故行不谬。”这样便能达到“众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣”的境地。不过朱熹所谓“格物”,据他的注释:“格,至也,物,犹事也。”他所谓“物”,完全偏于事方面而言,亦即仅指“诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”之事。而且又认为“穷理只就自家身上求之,都无别物事,只有个仁、义、礼、智,看如何千变万化,都离此四者不得。”至于真正万物之理,要从“多闻”、“多见”、“多识于鸟兽草木之名”以丰富感性的知识,作为理性认识的基础来推求事物的真理,则未曾讲到,所以他在《大学》《格物补传》中所说的一段话,非但空洞无物,而且误解了“格物”的本义。有人根据这段话认为他的思想体系中含有唯物主义成分,是不正确的。

他又主张“致知”以后,必须与“笃行”相结合,知与行是分不开的。他认为“读书穷理,当体之于身”,“读书不可只专就纸上求礼义,须反过来就自家身上推究”。“知与行常相须,如目无足不行,足无目不见”。而且认为知与行二者比较起来,行比知更为重要。所谓“为学之实,固在践履,苟徒知而不行,诚与不学无异,然欲行而未明于理,则其践履者又未知其果为何事也”。所以就:“学之之博,未若知之之要,知之之要,未若行之之实。”关于知与行的先后轻重问题,他主张“论先后,知为先,论轻重,行为重”,这种知先行重的说法,似尚有充足的理由。但是,他仅从儒家经典教条中和封建道德的伦理上去学习以穷其理,并且以这些教条指导实践,不知道也要从实践中去获得知识,或者回过来检验理论,所以这种“知先行重”的说法也是不够正确的。

(六)关于学习方法

1. 读书方法

[原文]

(1)或问……读是二书之法,……其用力也奈何?曰:

循序而渐进,熟读而精思,可也。曰:然则请问循序渐进之说。曰:以二书言之,则先《论》而后《孟》,通一书而后及一书;以一书言之,则其篇章文句,首尾次第,亦各有序而不可乱也。量力所至,约其程课而谨守之。字求其训,句索其旨,未得乎前,则不敢求其后,未通乎此,则不敢志乎彼,如是循序而渐进焉,则意定理明,而无束易凌躐之患矣。是不惟读书之法,是乃操心之要,尤始学者之不可不知也。(《朱子大全》《读书之要》)

(2)大抵观书须先熟读,使其言皆若出于吾之口;继以精思,使其意皆若出于吾之心,然后可以有得尔。至于文义有疑,众说纷错,则亦虚心静虑,勿遽取舍于其间。先使一说自为一说,而随其意之所之,以验其通塞,则其尤无义理者,不待观于他说,而先自屈矣。复以众说互相诘难,而求其理之所安,以考其是非,则似是而非者,亦将夺于公论而无以立矣。大抵徐行却立,处静观动,如攻坚木,先其易者而后其节目,如解乱绳,有所不通,则姑置而徐理之,此读书之法也。(同上)

(3)观书但当虚心平气,以徐观义理之所在,如其可取,虽世俗庸人之言,有所不废,如有可疑。虽或传以为圣里之言,亦须更加审择,自然意味和平,道理明白,脚踏实地,动有依据,无笼罩自欺之患矣。(《学规类编》)

(4)观书当平心以观之,不可穿凿,看从分明处,不可寻从隐僻处去。圣贤之言,多是与人说话,若是崎,却教当时人如何晓。(同上)

(5)圣贤立言,本自平易,而平易之中,其旨无穷。今必

推之使高 , 凿之使深 , 是未必真能高深 , 而固已离其本旨 , 丧其平易无穷之味矣。(同上)

(6) 读书穷理 , 当体之于身。凡平日所讲贯穷究者 , 不知逐日常见得在心目间否? 不然 , 则随文逐义 , 赶趁期限 , 不见悦处 , 恐终无益。(同上)

(7) 读书不可只专就纸上求又理 , 须反来就自家身上推究 , 秦、汉以后 , 无人说到 , 此亦只是一向去书册上求 , 不就自家身上理会。自家见未到 , 圣人先说在那里 , 自家只借他言语来 , 就身上推究始得。(同上)

(8) 读便是学。夫子说“学而不思则罔 , 思而不学则殆”。学便是读 , 读了又思 , 思了又读 , 自然有意。若读而不思 , 又不知其意味 , 思而不读 , 纵使晓得 , 终是兢兢不安。一似倩得人来看屋相似 , 不是自家人 , 终不属自家使唤。若读得熟而又患得精 , 自然心与理一 , 永远不忘。(同上)

(9) 读书须是仔细 , 逐句逐字 , 要见著落。若用工粗卤 , 不务精思 , 只道无可疑处 , 非无可疑 , 理会未到 , 不知有疑耳。(同上)

(10) 读书须要切己体验 , 不可只作文字看 , 又不可助长。(同上)

(11) 观书以己体验 , 固为亲切 , 然亦须遍观众理而合其归趣乃佳。若只据己见 , 却恐于事理有所不周 , 欲径急而反疏缓也。(同上)

(12) 读书须读到不忍舍处 , 方是见得真味。若读之数过 , 略晓其义即厌之 , 欲别求书看 , 则是于此一卷书 , 犹未得趣也。(同上)

(13)夫学,非读书之谓。然不读书,则无以知为学之方。故读之者贵专而不贵博,盖惟专为能知其意而得其用;徒博则反苦于杂乱浅略而无所得。(同上)。

(14)今人观书,先自立了意后方观,尽率古人语言,入做自家意思中来,如此,只是推广得自家意思,如何见得古人意思。须是虚此心,将古人语言放前面,看他意思倒煞向何处去,如此玩心,方可得古人意,有长进处。(同上)

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

(16)今之学者,看了也似不曾看,不曾看也似看了。(《朱子语类辑略》)

(17)读书之法,当循序而有常,致一而不懈,从容乎句读文义之间,而体验乎操存践履之实,然后心静理明,渐见意味。不然,则虽广求博取,日诵五车,亦奚益于学哉。(《学规类编》)

(18)今人读书,看未到这里,心已在后面,才看到这里,使欲舍去了,如此只是不求自家晓解,须是徘徊顾恋,如不欲去,方会认得。(同上)

(19)学者读书,须是干无味处,当致思焉,至于群疑并

兴 寢食俱废 ,乃能骤进。因叹“骤进”二字 ,最下得好 ,须是如此。若进得些子 ,或进或退 ,若存若亡 ,不济事。如用兵相杀 ,争得些儿小可一二十里地 ,也不济事 ,须大杀一番 ,方是善胜 ,为学之要 ,亦是如此。(同上)

(20)读书若有所见 ,未必便是 ,不可便执着 ,且放在一边 ,益更读书 ,以来新见。若执着一见 ,则此心便被此见遮蔽了。(同上)

(21)读书之法无他 ,惟是篇志虚心 ,反复祥玩 ,为有功耳。近见学者 ,多是卒然穿凿 ,便为定论 ;或即信所传闻 ,不复稽考。所以日诵圣贤之书 ,而不试圣贤之意 ,其所诵说 ,只是据自家见试 ,杜撰成耳 ,如此岂复有长进?(同上)

(22)为学老少不同 :年少精力有余 ,须用无书不读 ,无不究竟其义 ,若年齿向晚 ,却须择要用功 ,读一书 ,便觉后来难得工夫再去理会 ,须沉潜玩索究极至处可也。盖天下义理 ,只有一个 ,是与非而已 ,是便是是 ,非便是非 ,既有着落 ,虽不再读 ,自然道理浹洽 ,省记不忘。譬如饮食 ,从容咀嚼 ,其味必长 ,大嚼大咽 ,终不知味也。(同上)

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

(24)读书须是看着他那缝罅处 ,方寻得道理透彻。若不见得缝罅 ,无由入得 ;看见缝罅时 ,脉络自开。(同上)

(25)读书理会道理 ,只是将勤苦捱将去 ,不解得不休 ,文王犹勤 ,而况寡德乎 !今世上有一般议论 ,成就后生懒惰 ,如云不敢轻议前辈 ,不敢妄立论之类 ,皆中怠惰者之意。

前辈固不敢妄议,然论其行事之是非何害;固不可凿空立论,然读书有疑有所见,自不容不立论;其不立论者,只是读书不到疑处耳。将诸家说相比并,以求其是,便自有合辨处。(同上)

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

(27)读书无疑者,须教有疑。有疑者却要无疑,到这里方是长进。(同上)

(28)读书始读,未知有疑。其次则渐渐有疑。中则节节是疑。过了这一番后,疑渐渐解,以至融会贯通,都无所疑,方始是学。(《晦翁学案》)

(29)看文字,须是虚心,莫先立己意,少刻多错了。又曰:虚心切己,虚心则见道理明,切己,自然体认得出。(《朱子语类》卷十一)

(30)学者初看文字,只见得个浑沦物事,久久看作三两片,以至于十数片,方是长进,如庖丁解牛,目视无全牛是也。(《朱子语类辑略》)

(31)大凡看文字,少看熟读一也,不要钻研立说,但要反复体验,二也;埋头理会,不要求效,三也。三者,学者当守此。(《朱子语类辑略》卷二)

(32)人之为学,固是欲得之于心,体之于身。但不读

书,则不知心之所得者何事。(同上)

(33)读书之法,有大本大原处,有大纲大目处,又有逐事上理会处,又其次,则解释文义。(同上)

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

2. 一般为学之方

[原文]

(1)为学须觉今是而昨非,日改月化,便是长进。(《性理精义》)

(2)成己方能成物,成物在成己之中,须是如此推去,方能合义理。圣贤千言万语,教人且从近处做去。如洒扫大厅大廊,亦只是如洒扫小室模样。扫得小处清洁,大处亦然。若有大处开拓不去,即是于小处便不曾尽心。(《朱子语类辑略》)

(3)凡人便是生知之资,也须下困学勉行的工夫方得。(《性理精义》)

(4)为学之道,莫先于穷理,穷理之要,必在于读书,读书之法,莫贵于循序而致精,而致精之本,则又在于居敬而持志。(同上)

(5)涵养、致知、力行三者,便是以涵养为首,致知次之,力行又次之。不涵养则无主宰,既涵养又须致知,既致知又须力行,亦须一时并了,非谓今日涵养,明日致知,后日力行也。要当皆以敬为本,敬只是提起此心,莫教放散,则心便

自明,就此便穷理格物,见得当如此便是,不当如此便不是,既见了便行将去,今且将《大学》来读,便见为学次第。(同上)

(6)平日功夫须是作到极时四边皆黑,无路可入,方是有长进处。大疑则可大进,若自觉有长进,便道我已到了,是未足以为大进也。(同上)

(7)为学须先立个大腔当了,却旋去里面修治壁落,教绵密。今人多是未曾知得个大规模,先去修治得一间半房,所以不济事。(《朱子语类辑略》)

(8)识得道理源头,便是地盘。如人要起屋,须是先统教基址坚牢,上面方可架屋,若自无好基址,空自今日买得多少木去起屋,少闲,只睡在别人地上,自家身已自没顿放处。(同上)

(9)须就源头看,教大底道理透、阔开基、广开址。如要造百间屋,须著有百箇屋基,要造十间屋,须著有十间屋基。缘这道理本同,甲有许多,乙也有许多,丙也有许多。(同上)

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

(11)世俗之学,所以与圣贤不同者,亦不难见。圣置直是真个去做,说正心,直要心正,说诚意,直要意诚,修身齐家,皆非空言。今之学者纷正心,但将正心吟咏一饷,说诚意,又将诚意吟咏一饷,说修身,又将圣贤许多说修身处讽诵而已。或掇拾言语,掇缉时文,如此为学,却于自家身上

有何交涉。(同上)

(12)为学不进,只是不勇。(同上)

(13)今人做工夫,不肯便下手,皆是要等待。如今日早间有事,午间无事,则午间便可下手;午间有事,晚间便可下手,却需要待明日。今月若尚有数日,必直待后月;今年尚有数月,不做工夫,必曰:今年岁月无几,直须来年,如此何缘长进。(同上)

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

(15)今之学者,直与古异。今人只是强探向上去,古人则逐步步实做将去。(同上)

(16)入道之门,是将自家身已入那道理中去,渐渐相亲,久之,与己为一,而今人道理在这里,自家身在外面,全不曾相干涉。(同上)

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

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

[后记]

朱熹讲学,主张处处从脚踏实地实事求是入手。他不仅教学生以许多知识,而且教他们求得知识的学习方法。关于这部分,他在平时对学生所述的语录,比较宋儒其他各家更为多而详尽,内容丰富,

约其大要,可分为两大类,一为读书方法,一为一般为学之方。

关于读书方法方面,朱子认为为学之道,必须从读书入手,读书即是穷理,为求学的不二法门。他提出的许多读书方法,归纳起来,约可分下列几点:第一,要“循序渐进”。他举学习《论语》《孟子》二书为例,主张“先《论》而后《孟》,通一书而后及一书”;以同一书为例,“则其篇章文句,首尾次序,亦各有序而不可乱。”他要求各人就能力所及,订出学习计划,严格遵守,所谓“量力所至,约其课程而谨守之,字求其训,句索其旨,未得乎前,不敢求其后,未通乎此,不敢志乎彼,如是则循序渐进焉,则意定理明而无疏易凌躐之患矣。”第二,要“熟读精思”。他认为读书要读得熟,越读越有滋味,心里才能精思而有所体会,所谓“若读得熟而又思得精,自然心与理一,永远不忘。”所以他又说“大抵观书,先须熟读,使其言皆若出之于吾之口;继以精思,使其意皆若出之于吾之心,然后可以有得耳。”第三,要“虚心静虑”。他认为今日的学者有两种病根,一是力主私意,二是以旧有的先入为主,在读书前自己心里先有了主张,固执不放,这样,就把古人的言语,纳入自己的意思中来,变成推广自己的意思了。所以读书必须虚心,如果文义有疑,众说纷杂的时候,更应静心考虑,不要立刻作出决定,要多方证验,是否能通达可靠,所谓“复以众说互相诘难,而求其理之所安,以考其是非,则似是而非者,亦将夺于公论而无以立矣。”第四,要“切己体验”。读书不可只专就纸上去求义理,要反过来就自己身上推究理会。所以读书必须“虚心平气,以徐观其义理之所在,如其可取,虽世俗庸人之言,有所不废。如有可疑,虽或传以为圣贤之言,亦须更加审择,自然意味和平,道理明白,脚踏实地,动有依据,无笼罩自欺之患矣。”但“观书以己体验,固为亲切,然亦须偏观众理而合其归趣乃佳”。

至于一般为学之大要,我们也可从他的语录中约为数条来说明。第一,为学须要刻苦钻研,下困学勉行的工夫,所谓“自己虽有聪明之资,必须做迟钝工夫,始得。既是迟钝之资,却做聪明底样工夫,如

何得？”第二，为学须理会大的道理，认识道理的源头。大的道理明白了，将来那里面的小的，自然能通晓。第三，为学的入道之门，必须把自己先放入那道理中去，使与它渐渐相接近，久而久之，则与己合而为一，如果道理在这里，自己身在外面，两者全不相干，学有何益呢？第四，为学要真个去做，不是专门讽诵而已，而且说做就做，不可等待。如果今日待明日，这月待下月，今年待明年，则一年岁月几何，等待下去，何由长进？朱熹这种读书与求学的方法，都是从他自己一生刻苦钻研学问切身体会所得到的经验，所以一字一句都是踏实而不浮夸。尽管他当时教导学生追求真理的内容，都属于封建道德方面，这是由于时代与阶级的限制，无可讳言是属于唯心主义的，但这种学习的精神与方法，也有一部分可供我们参考。

(七)关于指导学生修养

1. 立志

[原文]

(1)问为学功夫，以何为先？曰：亦不过如前所说，专在人自立志。既知这道理，办得坚固心，一味向前，何患不进。只患立志不坚，只听人言语，看人文字，终是无得子己。（《性理精义》卷七）

(2)学者大要立志。所谓志者，不是将意气去盖他人，只是直截要学尧、舜。孟子道性善，言必称尧、舜，此是真实道理。（同上）

(3)书不记，熟读可记。义不精，细思可精。惟有志不立，直是无着力处。而今人贪利禄而不贪道义，要作贵人而不要作好人，皆是志不立之病。直须反复思量，究见病痛起

处,勇猛奋跃,不复作此等人。见得圣贤所说,千言万语,都无一字不是实语。方始立得此志,就此积累功夫,拖迤向上去,大有事在。(同上)

(4)为学虽有阶渐,然合下立志,亦须略见义理大概规模,于自己方寸间,若有惕然愧惧奋然勇决之志,然后可以加之讨论玩索之功,存养省察之力,而期于有得,夫子所谓志学,所谓发愤,正谓此也。(同上)

(5)学者须是立志。今人所以悠悠者,只是把学问不曾做一件事看,遇事则且胡乱恁地打过了,此只是志不立。(《朱子语类辑略》)

(6)立志不定,如何读书。(同上)

2. 主敬

[原文]

(1)敬不是万虑休置之谓,只是随事专一,谨畏不放逸耳。非专是闭目静坐,耳无闻,目无见,不接事物,然后为敬。整齐收敛这身心,不敢放纵,便是敬。尝谓敬字似甚字,却是个畏字。(《晦翁学案》)

(2)惺惺乃心不昏昧之谓,只此便是敬。心若昏昧,烛理不明,虽强把捉,岂得谓敬。(同上)

(3)敬字工夫,乃圣门第一义。彻头彻尾,不可顷刻间断。(《朱子语类》卷十二)

(4)程先生所以有功于后学者,最是敬之一字有力。人之心性,敬则常存,不敬则不存。(《朱子语类辑略》)

(5)人能存得敬,则吾心湛然,天理粲然。无一分着力处,亦无一分不着力处。(同上)

(6)敬是个扶策人底物事。人当放肆怠惰时 ,才敬 ,便扶策得此心起 ,常常会恁地 ,虽有些放僻邪侈意思也退听。(同上)

(7)问敬?曰 :一念不存 ,也是间断 ,一事有差 ,也是间断。(同上)

(8)问 ,敬何以用工?曰 :只是内无妄思 ,外无妄动。(同上)

(9)持敬之说 ,不必多言。但熟味整齐严肃 ,严威俨恪 ,动容貌 ,整思虑 ,正衣冠 ,尊瞻视 ,此等数语 ,而实加工焉。(同上)

(10)敬 ,莫把做一件事看 ,只是收拾自家精锐 ,专一在此。今看来诸公所以不进 ,缘是但知说道格物 ,却于自家根骨上煞欠缺精神 ,意思都恁地不专一 ,所以工夫都恁地不精锐(同上)

(11)涵养须用敬 ,处事须是集义。(同上)

(12)敬者 ,守于此而不易之谓 ;义者 ,施于彼而合宜之谓。(同上)

(13)敬 ,要回头看 ,义 ,要向前看(同上)

(14)方未有事时 ,只得说“敬以直内”。若事物之来 ,当辨别一个是非 ,不成只管敬去。“敬”、“义” ,不是两事。(同上)

(15)敬之一字 ,圣学之所以成始而成终者也。为小学者不由乎此 ,固无以涵养本原 ,而谨夫洒扫应对进退之节与夫六艺之教。为大学者不由乎此 ,亦无以开发聪明 ,进德修业 ,而致夫明德新民之功也。(《小学辑说》)

3. 存养

[原文]

(1)如今要下工夫,且须端庄存养,独观昭旷之原。不须枉费工夫,钻纸上语。待存养得此昭明洞达,自觉无许多窒碍,恁时方取文字来看,则自然有意味,道理自然透彻,通事自然迎刃而解,皆无许多病痛。(《晦翁学案》)

(2)人心才觉时便在。孟子说“求放心”,求字已是迟了。(同上)

(3)学问临事不得力,固是静中欠却工夫,然欲舍动求静,又无此理。盖人之身心,动静二字,循环反复,无时不然。但常存此心,勿令忘失,则随动随静,无处不是用力处矣。(同上)

(4)大抵心体通有无该动静,故工夫亦通有无该动静,方无透漏。惟动时能顺理,则无事时能静。静时能存,则动时得力。须是动时也做工夫,静时也做工夫,两莫相靠,使工夫无间断始得。若无间断,静时固静,动时心亦不动,动亦静也。(同上)

(5)人有此心,便知有此身,人昏昧不知有此心,便如人困睡不知有此身。人虽困睡,得人唤觉,则此身自在,心亦如此。方其昏蔽,得人警觉,则此心便在这里。学者工夫,只在唤醒上。(同上)

(6)学者须是培养。今不作培养功夫,如何穷得理。(《性理精义》)

(7)古人直自小学中涵养成就,所以大学之道,只从格物作起。今人从前无此功夫,但见大学以格物为先,便欲只

以思虑知识求之,更不于操存处用力,纵使窥测得十分,亦无实地可据。大抵敬字,彻上彻下之意,格物致知,乃其间节次进步处耳。(同上)

(8)问涵养于未发之初,令不善之端旋消,则易为力,若发后则难制。曰:圣贤之论,正要就发处制。惟子思说“喜怒哀乐未发谓之中”,孔、孟教人,多从发处说,未发时固当涵养,不成发后便都不管。(同上)

(9)人常须收敛个身心,使精神常在这里,似担百十斤担相似,须硬著筋骨担。(《朱子语类辑略》)

(10)学者为学,未问真知与力行,且要收拾此心,令有个顿放处。若收敛都在义理上安顿,无许多胡思乱想,则久久自于物欲上轻,于义理上重。(同上)

(11)人能操存此心,卓然而不乱,亦自可与入道,况加之学问探讨之功,岂易量耶!(同上)

(12)人心本明,只被物事在上盖蔽了,不曾得露头面,故烛理难。且彻了盖蔽底事,待他自出来行两匝,看他既唤做心,自然知得是非善恶。(同上)

(13)必须常令有所主,做一事未了,不要做别事。心广大如天地,虚明如日月。要闲,心却不闲,随物走了。不要闲,心却闲,有所主。(同上)

(14)圣贤千言万语,只要人不失其本心。(同上)

(15)心若不存,一身便无主宰。(同上)

4. 省察

[原文]

(1)谓省察于将发之际者,谓谨之于念虑之始萌也。谓

省察于已发之后者,谓审之于言动已见之后也。念虑之萌,固不可以不谨,言行之著,亦安得而不察。(《性理精义》)

(2)问:凡人之心,不存则亡,而无不存不亡之时。故一息之顷,不加提省之力,则沦于亡而不自觉。天下之事,不是则非,而无不是不非之处。故一事之微,不加精察之功,则陷于恶而不自知。近见如此,不知如何?曰:道理固是如此。(同上)

(3)问:涵养功夫,实贯初终,而未发之前,只须涵养,才发之,便须用省察功夫。至于涵养愈熟,则省察愈精矣。曰:此数句是!(同上)

(4)未发已发,只是一件功夫,无时不涵养,无时不省察耳。谓如水长长地流,到高处又略起伏。恐惧戒谨是长长地作,到谨独是又提起一起。又如骑马,自家常常提掇,及至遇险处,便稍加提控。(同上)

(5)静中私意横生,此学者之通患,此当以敬为主,而深察私意之萌,多为何事,就其重处,痛加惩窒,久之纯熟,自当见效。(同上)

(6)不待接物时,方流入于私欲,只未接物时,此心已自流了。须是未接物时,也常剔抉此心,教他分明,少间接物,便不至于流。(同上)

[后记]

朱熹指导学生修养的方法,不外乎“立志”、“主敬”、“存养”、“省察”四大端。他认为,学者求学,首先要“立志”,志是心之所向,决定为学的目的,目的不定,一切学业都无着力处,所谓“书不记,熟读可记,义不精,细思可精,惟有志不立,直至无着力处。而今人贪利禄而不贪道义,要作贵人而不要作好人,皆是志不立之病”。如果能

预先立定志愿,有了坚强的信心,就能勇猛向前,何患学业的不进。其次,是要“主敬”。他认为敬是专一无失之谓,有固守不易之意,并非“万虑休置”,“非专是闭目静坐,耳无闻,目不见,不接事物然后为敬”。人的心性,“敬则常存,不敬则不存”,敬则“内无妄思,外无妄动”,无论做事求学,敬则能专一,如在小学里做些洒扫应对进退细事,必能用敬才能做好,在大学里研求事物精深之理,亦必须由敬才能求得,敬是做事和求学不可缺少的一种态度。又次,是要“存养”。“存”是存心,“养”是养心,是专指心而言。孟子所谓“操则存,舍则亡”,“养心莫善于寡欲”就是存养的意思。他认为学者要收敛其身心,便精神常集中在这里而勿使遗忘,“人有此心,便知有此身”,“心若不存,一身便无主宰”,所以“圣贤千言万语,只要人不失其本心”。最后,是要“省察”。“省”是反省,“察”是检察。他认为“人心不存则亡,而无不存不亡之时。故一息之顷,不加提省之力,则沦于亡而不自觉”。省察有二种,“谓省察于将发之际者,谓谨之于念虑之始萌也,谓省察于已发之后者,谓审之于言动已见之后也。念虑之萌,固不可以不谨,言行之著,亦安得而不察。”

以上朱熹所主张的修养方法,除了“立志”以外,所重视的“主敬”、“存养”、“省察”三者,其目的无非要做到孟子所说的“求放心”三个字而已。他认为人心的所以“放”,并非心真正走到外面去了,实由于吾人日常与社会相接触,常被不良的环境所习染,嗜好的物欲所蒙蔽,以致精神昏昧,本然的善心就丧亡了,所以要求他们随时清醒,谨慎从事,做好保持和省察的工夫,以恢复原有的善心。朱熹所说的做好修养的工夫,实就是“求放心”的工夫。

由此看来,虽然仿佛是积极的而不是消极的,但他不想从改革社会环境以求得根本上的解决,仅从心理上约束以克制私欲,实际还是消极的。不过他主张做事和求学必须立志,明确目的,加强信心,做事必须专一,平时的言行必须随时检查,树立做人的正确态度,有一部分也是可取的。

《朱子性理语类》选读

卷一 理气上 太极天地上

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

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

若与太极。便不翻了天地。方子

太极只是一个理字。人杰

有是理后生是气。自一阴一阳之谓道推来。此性自有仁义。德明

天下未有无理之气。亦未有无气之理。气以成形而理亦赋焉。

先有个天理了。却有气。气积为质。而性具焉。敬仲

问理与气。曰。伊川说得好。曰。理一分殊。合天地万物而言。只是一个理。及在人。则又各自有一个理。变

问理与气。曰。有是理便有是气。但理是本。而今且从理上说气。如云。太极动而生阳。动极而静。静而生阴。不成动以前便无静。程子曰。动静无端。盖此亦是且自那动处说起。若论著动以前又有静。静以前又有动。如云一阴一阳之谓道。继之者善也。这继字便是动之端。若只一开一阖而无继。便是症杀了。又问。继是动静之间否。曰。是静之终。动之始也。且如四时。到得冬月。万物都归窠了。若不生。来年便都息了。盖是贞复生元。无穷如此。又问。元亨利贞是备个动静阴阳之理。而易只谓乾有之。曰。若论文王易。本是作大亨利贞。只作两字说。孔子见这四字好。便挑开说了。所以某尝说。易难看。便是如此。伏羲自是伏羲易。文王自是文王易。孔子因文王底说。又却出入乎其间也。又问。有是理而后有是气。未有人时。此理何在。曰。也只在这里。如一海水。或取得一构。或取得一檐。或取得一碗。都是这海水。但是他为主。我为客。他较长久。我得之不久耳。变孙。

义刚同。

问。先有理抑先有气。曰。理未尝离乎气。然理。形而上者。气。形而下者。自形而上下言。岂无先后。理无形。气便粗。有渣滓淳

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

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

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

问。有是理便有是气。似不可分先后。曰。要之。也

先有理。只不可说是今日有是理。明日却有是气。也须有先后。且如万一山河天地都陷了。毕竟理却只在这里。胡泳

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

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

问。天地之心。天地之理。理是道理。心是主宰底意否。曰。心固是上宰底意。然所谓主宰者。即是理也。不是心外别有个理。理外别有个心。又问。此心字与帝字相似否。曰。人字似天字。心字似帝字。孙。义刚同

道夫言。向者先生教思量天地有心无心。近思之。窃谓天地无心。仁便是天地之心。若使其有心。必有思虑。有营为。天地曷尝有思虑来。然其所以四时行。百物生者。盖以其合当如此便如此。不待思惟。此所以为天地之道。曰。如此。则易所谓复其见天地之心。正大而天地之情可见。又如何。如公所说。只说得他无心处尔。若果无心。则须牛生出马。桃树上发李花。他又却自定。程子曰。以主宰谓之帝。以性情谓之乾。他这名义自定。心便是他个主宰处。所以谓天地以生物为心。中间钦夫以为甚不合如此说。某谓天地别无勾当。只是以生物为心。一元之气。运转流通。略无停间。只是生出许多万物而已。问。程子谓。天地无心而成化。圣人有心而无为。曰。这是说天地无心处。且如四时行。百物生。天地何所容心。至于圣人。则顺理而已。复何为哉。所以明道云。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。说得最好。问。普万物。莫是以心周遍而无私否。曰。天地以此心普及万物。人得之遂为人心。物得之遂为物之心。草木禽兽老一辈接着遂为草木禽兽之心。只是一个天地之心尔。今须要知得他有心处。又要见得他无心处。只恁定说不得。道夫

万物生长。是天地无心时。枯槁欲生。是天地有心时。方

问。上帝降衰于民。天将降大任于人。天佑民。作之君。天生物。因其材而笃。作善。降百祥。善。降百殃。天将降非常之祸于此世。必预出非常之人以碍之。凡此等类。是苍苍在上者真有主宰如是邪。抑天无心。只是推原其理如此。曰。此三段只一意。这个也只是理如此。气运从来一盛了又一衰。一衰了又一盛。只管恁地循环去。无有衰而不盛者。所以降非常之祸于世。定是生出非常之人。邵尧夫经世吟有云。羲轩尧舜。汤武桓文。皇王帝霸。父子君臣。四者之道。理陷于秦。降及两汉。又历三分。东西俶扰。南北纷纭。五胡十姓。天纪几焚。非唐不济。非来不存。千世万世。关 有人。盖一治必一乱。一乱必又一治。关 只是关须是还他关 淳

帝是理为主淳

苍苍之谓天。运转周流不已。便是那个而今说又有个人在那里批判罪恶。固不可。说道全无主之者。又不可。这里要人见得。个。又个问经传中天字曰要人自看得分晓也有说苍苍者也有说主宰者也有单训理时

天地初间只是阴阳之气。这一个气运行。磨来磨去。磨得急了。便有许多渣滓。里面无处出。便结成个地在中央。气之情者便为天。为日月。为星辰。只在外常周环运转。地便只在中央不动。不是在下。淳

清刚者为天。重浊者为地。道夫

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

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

天包乎地。天之气又行乎地之中。故横渠云。地对天不过。振

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

季通云。地上便是天。端蒙

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

天明。则日月不明。天无明。夜半黑淬淬地。天之正色。侗

山河大地初生时。须尚软在。气质 方子。

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

西北地至高。地之高处。又不在天之中。义刚

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

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

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

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

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

天地不怨。谓肃杀之类。振

可几问。大钧播物。还是一去便休。也还有去而复来之理。曰。一去便休耳。岂有散而复聚之气。道夫。气

造化之运如磨。上面常转而不止。万物之生。似磨中撒出。有粗有细。自是不齐。又曰。天地之形。如人以两碗相合。贮水于内。以手常常当掉开。则水在内不出。稍住手。则水漏矣。过

问气之神屈。曰。譬如将水放锅里煮。水即干。那泉水依前又来。不到得将已干之水去做它。夔孙

人呼气时 腹却胀。吸气时 腹却厌。论来。呼而腹厌。吸而腹胀。乃是。今若此者。盖呼气时。此一只气虽出。第二只气复生。故其腹胀 乃吸气。其所生之气又从里赶出。故其腹却厌。大凡人生至死。其气只管出。出尽便死。如吸气时。非是吸外气而入。只是住得一霎时。第二口气又出。若无得出时。便死。老子曰。天地之间。其犹荣签乎。动而不屈。虚而愈出。荣签只是今之鞞扇耳。广

数只是算气之节候。大率只是一气了。阴阳播而为五行。五行中各有阴阳。甲乙木。丙丁火。春属木。夏属火。年月日时无有非五行之气。甲乙丙丁又属阴属阳。只是二五之气。人之生。适遇其气。有得清者。有得浊者。贵贱寿夭皆然。故有参差不齐如此。圣贤在上。则其气中和。不然。则其气偏行。故有得其气清。聪明而无福祿者。亦有得其气浊。有福祿而无知者。皆其气数使然。尧舜禹皋文武周召得其正。孔孟夷齐得其偏者也。至如极乱之后。五代之时。又却生许多圣贤。如祖宗诸臣者。是极

而复者也。扬录云硕果不食之理 如大睡一觉。及醒时却有精神。扬录此下云今却说诈玩弄未有醒时非积乱之甚五六十年即定气息未 苏了是大可忧也

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

阴阳五行之理。须常常看得在目前。则自然牢固矣。人杰阴阳是气。五行是质,有这质。所以做得物事出来。五行虽是质。他又有五行之气做这物事。方得然。却是阴阳二气截做这五个。不是阴阳外别有五行。如十干甲乙。甲便是阳。乙便是阴。高。刚同。

问。前日先生答书云。阴阳五行之为性。各是一气所禀。而性则一也。两性字同否。曰。一般。又曰。同者理也。不同者气也。又曰。他所以道五行之生各一其性。节复问。这个莫是木自是木。火自是火。而其理则一。先生应而曰。且如这个光。也有在砚盖上底。也有在墨上底。共光则一也。节

五行相为阴阳。又各自为阴阳。端豪

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

金木水火土虽曰五行各一其性。然一物又各具五行之理。不可不知。康节却细推出来。侗

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

下一字。节

问。黄寺丞云。金木水火体质属土。曰。正蒙有一说好。只说金与木之体质属土。水与火却不属土。问。火附木而生。真亦属土否。曰。火自是个虚空中物事。问。只温热一作暖之气便是火否。曰。然。胡泳。侗同

水火清。金木浊。土又浊。可学

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

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

问。四时取火。何为季夏又取一番。曰。土旺于未，故再取之。土寄旺四季。每季皆十八日。四个十八日。计七十二日。其他四行分四时。亦各得七十二日。五个七十二日。共凑成三百六十日也。侗

问。古者取火。四时不同。不知所取之木既别。则火亦异否曰。是如此。胡泳

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

阴以阳为质。阳以阴为质。水内明而外暗。火内暗而外明。横渠曰阴阳之精。互藏其宅。正此意也。坎离。道夫清明内影。浊明外影。清明金水。浊明火日。侗

天有春夏秋冬。地有金木水火。人有仁义礼智。皆以

四者相为用也。季札

春为感。夏为应。秋为感。冬为应。若统论。春夏为感。秋冬为应。明岁春夏又为感。可学。四时

问学者云。古人排十二时是如何。诸生思未得。先生云。志是从之。从心。乃是心之所之。古时字从之。从日。亦是日之所至。盖日至于午。则谓之午时。至未则谓之未时。十二时皆如此推。古者训日字。实也。月字。缺也。月则有缺时。日常实。是如此。如天行亦有差。月星行又迟。赶它不上。惟日。铁定如此。又云。看北斗。可以见天之行。夔孙

卷二 理气下 天地下

天文有半边在上面。须有半边在下面。渊

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

有一常见不隐者为天之盖。有一常隐不见者为天之底。节

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

问同度同道。曰。天有黄道有赤道。天正如一圆匣相似。赤道是那匣子相合缝处。在天之中。黄道一半在赤道之内。一半在赤道之外。东西两处与赤道相交。度。却是将天横分为许多度数。会时是日月在那黄道赤道十字路头相交处厮撞着。望时是月与日正相向。如一个在子。一个

在午。皆同一度。谓如月在毕十一度。日亦在华十一度。虽同此一度。却南北相向。日所以蚀于朔者。月常在下。日常在上,既是相会。被月在下面遮了日。故日蚀。望时月蚀。固是阴敢与阳敌。然历家又谓之暗虚。盖火日外影。其中实暗。到望时恰当着其中暗处。故月蚀。伺

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

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

天行至健。一日一夜一周。天必差过一度。日一日一夜一周恰好。月却不及十三度有奇。只是天行极速。日稍迟一度。月以迟十三度有奇耳。因举陈元滂云。只似在圆地上走。一个过急一步。一人差不及一步。又一人甚缓。差数步也。天行只管差过。故历法亦只管差。尧时昏旦星中于午。月令差于未。汉晋以来又差。今比尧时似差及四分之一。古时冬至日在牵牛。今却在斗。德明

天最健。一日一周而过一度。日之健次于天。一日恰好行三百六十五度四分度之一。但比天为退一度。月比日大故缓。比天为退十三度有奇。但历家只算所退之度。却云日行一度。月行十三度有奇。此乃截法。故有日月五星右行之说。其实非右行也。横渠曰。天左旋。处其中者顺

之。少迟则反右矣。此说最好。书疏玠衡。礼疏星回于天。汉志天体。沈括浑仪议。皆可参考。闾祖

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

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

天道与日月五星皆是左旋。天道日一周天而常过一度。日亦日一周天。起度端。终度端。故比天道常不及一度。月行不及十三度四分度之一。今人却云月行速。日行

迟。此错说也。但历家以右旋为说。取其易见日月之度耳。至。

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

义刚言。伯靖以为天是一日一周。日则不及一度。非天过一度也。曰。此说不是。若以为天是一日一周。则四时中星如何解不同。更是如此。则日日一般。却如何纪岁。把甚么时节做定限。若以为天不过而日不及一度。则趲来趲去。将次午时便打三更矣。因取礼记月令疏指其中说早晚不同。及更行一度两处。曰。此说得甚分明。其他历书都不如此说。盖非不晓。但是说滑了口后。信口说。习而不察。更不去仔细检点。而今着就天里看时。只是行得三百六十五度四分度之一。若把天外来说。则是一日过了一度。季通常有言。论日月。则在天里。论天。则在太虚空里。或去太虚空里观那天。自是日月滚得不在旧时处了。先生至此。以手画轮子。曰。谓如今日在这一处。明

日自是又滚动着些子。又不在旧时处了。又曰。天无体。只二十八宿便是天体。日月皆从角起。天亦从角起。日则一日运一周。依旧只到那角上。天则一周了。又过角些子。日日累上去。则一年便与日会。次日。仲默附至天说曰。天体至圆。周围三百六十五度四分度之一。绕地左旋。常一日一周而过一度。日丽天而少迟。故日行一日。亦绕地一周。而在天为不及一度。积三百六十五日九百四十分日之二百三十五而与天会。是一岁日行之数也。月丽天而尤迟。一日常不及天十三度十九分度之七。积二十九日九百四十分日之四百九十九而与日会。十二会。得全日三百四十八。余分之积。又五千九百八十八。如日法。九百四十而一。得六。不尽三百四十八。通计得日三百五十四。九百四十分日之三百四十八。是一岁月行之数也。岁有十二月。月有三十日。三百六十日者。一岁之常数也。故日与天会。而多五日九百四十分日之二百三十五者。为气盈。月与日会。而少五日九百四十分日之五百九十二者。为朔虚。合气盈朔虚而闰生焉。故一岁闰率则十日九百四十分日之八百二十七。三岁一闰。则三十二日九百四十分日之六百单一。五岁再闰。则五十四日九百四十分日之三百七十五。十有九岁七闰。则气朔分齐。是为一章也。先生以此示义刚。曰。此说也分明。义刚

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

问。经星左旋。纬星与日月右旋。是否。曰。今诸家是如此说。横渠说天左旋。日月亦左旋。看来横渠之说极

是。只恐人不晓。所以诗传只载旧说。或曰。此亦易见。如以一大轮在外。一小轮载日月在内。大轮转急。小轮转慢。虽都是左转。只有急有慢。便觉日月似右转了。曰。然。但如此。则历家逆字皆著改做顺字。退字皆著改作进字。何

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

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

程子言。日升降于三万里。是言黄赤道之间相去三万里。天日月星皆是左旋。只有迟速。天行较急。一日一夜绕地一周三百六十五度四分度之一。而又进过一度。日行稍迟。一日一夜绕地恰一周。而于天为退一度。至一年。方与天相值在恰好处。是谓一年一周天。月行又迟。一日一夜绕地不能匝。而于天常退十三度十九分度之七。至二十九日半强。恰与天相值在恰好处。是谓一月一周天。月只是受日光。月质常圆。不曾缺。如圆球。只有一面受日光。望日日在酉。月在卯。正相对。受光为盛。天积气。

上面劲。只中间空。为日月来往。地在天中。不甚大。四边空。有时月在天中央。日在地中央。则光从四旁上受于月。其中昏暗。便是地影。望以后。日与月行便差背向一畔。相去渐渐远。其受光面不正。至朔行又相遇。日与月正紧相合。日便蚀。无光。月或从上过。或从下过。亦不受光。星亦是受日光。但小耳。北辰中央一星甚小。谢氏谓天之机。亦略有意。但不似天之枢较切。淳

日月升降三万里之中。此是主黄道相去远近而言。若天之高。则里数又煞远。或曰。八万四千里。未可知也。立八尺之表。似候尺有五寸之景。寸当千里。则尺有五寸恰当三万里之半。日去表有远近。故景之长短为可验也。历家言天左旋。日月星辰右行。非也。其实天左旋。日月星辰亦皆左旋。但天之行疾于日。天一日一周。更才过一度。日一日一周。恰无赢缩。以月受日光为可见。月之望。正是日在地中。月在天中。所以日光到月。四畔更无亏欠。唯中心有少黑暗处。是地有影蔽者尔。及日月各在东西。则日光到月者止及其半。故为上弦。又减其半。则为下弦。逐夜增减。皆以此推。地在天中。不为甚大。只将日月行度折算可知。天包乎地。其气极紧。试登极高处验之。可见形气相催。紧束而成体。但中间气稍宽。所以容得许多品物。若一例如此气紧。则人与物皆消磨矣。谓日月只是气到寅上则寅上自光。气到卯上则卯上自光者。亦未必然。既曰日月。则自是各有一物。方各有一名。星光亦受于日。但其体微尔。五星之色各异。观其色。则金术水火之名可辨。众星光芒闪烁。五星独不如此。众星亦

皆左旋。唯北辰不动。在北极五星之旁一小星是也。盖此星独居天轴。四面如轮盘。环绕旋转。此独为天之枢纽是也。日月薄蚀。只是二者交会处。二者紧合。所以其光掩没。在朔则为日蚀。在望则为月蚀。所谓纾前缩后。近一远三。如自东而西。渐次相近。或日行月之旁。月行日之旁。不相掩者皆不蚀。唯月行日外面掩日于内。则为日蚀。日行月外面掩月于内。则为月蚀。所蚀分数。亦惟其所掩之多少而已。谟

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

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

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

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

南极在下七十二度。常隐不见。唐书说。有人至海

上。见南极下有数大星甚明。此亦在七十二度之内。义刚。

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

月无盈阙。人看得有盈阙。盖晦日则月与日相叠了。至初三方渐渐离开去。人在下面侧看见。则其光阙。至望日则月与日正相对。人在中间正看见。则其光方圆。因云。礼运言。播五行于四时。和而后月生也。如此。则气不和时便无月。恐无此理。其云三五而盈。三五而阙。彼必不曾以理推之。若以理推之。则无有盈阙也。毕竟古人推究事物。似亦不甚仔细。或云恐是说元初有月时。曰。也说不得。焘

问弦望之义。曰。上弦是月盈及一半。如弓之上弦。下弦是月亏一半。如弓之下弦。又问。是四分取半否。曰。如二分二至。也是四分取半。因说历家谓纡前编后。近一远三。以天之围言之。上弦与下弦时。月日相看。皆四分天之一。侗

问。月本无光。受日而有光。季通云。日在地中。月行天上。所以光者。以日气从地四旁周围空处进出。故月受其光。先生曰。若不如此。月何缘受得日光。方合朔时。日在上。月在下。则月面向天者有光。向地者无光。故人不见。及至望时。月面向人者有光。向天者亦有光。故见其圆满。若至弦时。所谓近一远三。只合有许多光。又云。月常有一半光。月似水。日照之。则水面光倒射壁上。乃

月照地也。问。星受日光否。曰。星恐自有光。德明

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

或问。月中黑影是地影否。曰。前辈有此说。看来理或有之。然非地影。乃是地形倒去遮了他光耳。如镜子中被一物遮住其光。故不甚见也。盖日以其光加月之魄。中间地是一块实底物事。故光照不透而有此黑晕也。问。日光从四边射入月光。何预地事。而碍其光。曰。终是被这一块实底物事隔住。故微有碍耳。或录云今有剪纸人贴镜中以火光照这则壁上圆光中有人月为地所碍其黑晕亦犹是耳。

康节谓。日。太阳也。月。太阴也。星。少阳也。辰。少阴也。辰。非星也。又曰。辰弗集于房。房者。舍也。故十二辰亦谓之十二舍。上辰字谓日月也。所谓三辰。北斗去辰争十二来度。日蚀是日月会合处。月合在日之下。或反在上。故蚀。月蚀是日月正相照。伊川谓月不受日光。意亦相近。盖阴盛亢阳。而不少让阳故也。又曰。日月会合。故初一初二。月全无光。初三渐开。方微有弦上光。是哉生明也。开后渐亦光。至望则相对。故圆。此后复渐相近。至晦则复合。故暗。月之所以亏盈者此也。伯羽

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

历家之说。谓日光以望时遥夺月光。故月食。日月交会。日为月掩。则日食。然圣人不言月蚀日。而以有食为丈者。阙于所不见。闰祖

日食是为月所掩。月食是与日争敌。月饶日些子。方好无食。杨

日月交蚀。暗虚。道夫

遇险。谓日月相遇。阳遇阴为险也。振

日月食皆是阳阴气衰。徽庙朝曾下诏书。言此定数。不足为灾异。古人毕不晓历之故。扬

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

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

莫要说水星。盖水星贴着日行。故半月日见。泳

夜明多是星月。早日欲上未上之际。已先铄退了星月之光。在日光犹未上。故天欲明时一霎时暗。扬

星有坠地其光烛天而散者。有变为石者。扬

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

叔重问星图。曰。星图甚多。只是难得似。圆图说得

顶好。天弯。纸却平。方圆又却两头放小不得。又曰。那个物事两头小。中心涨。又曰。三百六十五度四分度之一。想见只是说赤道。两头小。必无三百六十五度四分之一。节

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

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

高山无霜露。却有雪。某尝登云谷。晨起穿林薄中。并无露水沾衣。但见烟霞在下。茫然如大洋海。众山仅露峰尖。烟云环绕往来。山如移动。天下之奇观也。或问。高山无霜露。其理如何。曰。上面气渐清。风渐紧。虽微有露气。都吹散了。所以不结。若雪。则只是雨遇塞而凝。故高寒处雪先结也。道家有高处有万里刚风之说。便是那里气清紧。低处则气浊。故缓散。想得高山更上去。立人不住了。那里气又紧故也。离骚有九天之说。注家妄解。云有九天。据某观之。只是九重。盖天运行有许多重数。以手画图晕自内绕出至外其数九里面重数较软。至外而则渐硬。想到第九重。只成硬壳相似。那里转得又愈紧矣。侗

雪花所以必六出者。盖只是霰下。被猛风拍开。故成六出。如人掷一团烂泥于地。泥必攢开成棱瓣也。又六者。阴数。太阴玄精石亦六棱。盖天地自然之数。侗

问龙行雨之说。曰。龙。水物也。其出而与阳气交

蒸。故能成雨。但寻常雨自是阴阳气蒸即而成。非必龙之为也。密云不雨。尚往也。盖止是下气上升。所以未能雨。必是上气蔽盖无发泄处。方能有雨。横渠正蒙论风雷云雨之说最分晓。木之。

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

雷如今之爆杖。盖贮积之极而进散者也。方子

问十月雷鸣。曰。恐发动了阳气。所以大雪为丰年之兆者。雪非丰年。盖为凝结得阳气在地。来年发达生长万物。敬仲

雷虽只是气。但有气便有形。如螭嶮本只是薄雨为日所照成影。然亦有形。能吸水。吸酒。人家有此。或为妖。或为祥。义刚

虹非能止雨也。而雨气至是已薄。如日色射散雨气了。扬

伊川说。世间人说雹是蜥蜴做。初恐与是理。看来亦有之。只谓之全是蜥蜴做。则不可耳。自有是上面结作成底。也有是蜥蜴做底。某少见十九伯说亲见如此。记在别录十九伯诚确人。语必不妄。又。此间王三哥之祖参议者云。尝登五台山。山极高寒。盛夏携绵被去。寺伯曰。官人带被来少。王甚怔之。寺僧又为借得三两条与之。中夜之间寒甚。拥数条绵被。犹不暖。盖山顶皆蜥蜴含水。吐

之为雹。少间。风雨大作。所吐之雹皆不见。明日下山。则见人言。昨夜雹大作。问。皆如寺中所见者。又夷坚志中载刘法师者。后居陆兴府西山修道。山多蜥蜴。皆如手臂大。与之饼饵。皆食。一日。忽领无限蜥蜴入庵。井中之不皆为饮尽。饮讫。即吐为雹。已而风雨大作。所吐之雹皆不见。明日下山。则人言所下之雹皆如蜥蜴所吐者。蜥蜴形状亦如龙。是阴属。是这气相感应。使作得他如此。正是阴阳交争之时。所以下雹时必寒。今雹之两头皆尖。有棱道。凝得初间园。上面阴阳交争。打得如此碎了。雹字从雨。从包。是这气包住。所以为雹也。

古今历家只推算得个阴阳消长界分耳。人杰。历

太史公历书是说太初。然却是颛顼四分历。刘歆作三统历。唐一行大衍历最详备。五代王朴司天考亦简严。然一行王朴之历。皆止用之二三年却差。五朴历是七百二十加去。季通所用。却依康节三百六十数。人杰

今之造历者无定法。只是赶超天之行度以求合。或过则损。不及则盖。所以多差。因言。古之钟律。细算寸分毫厘丝忽。皆有定法。如合符契。皆自然而然。莫知所起。古之圣人。其思之如是之巧。然皆非私意撰为之也。意古之历书。亦必有一定之法。而今亡矣。三代而下。造历者纷纷莫有定议。愈精愈密而愈多差。由不得古人一定之法也。季通尝言。天之远无常。日月星辰积气。皆动物也。其行度迟速。或过不及。自是为齐。使我之法能运乎天。而不为天之所运。则其疏密迟速。或过不及之间。不出乎我。此虚宽之大数纵有差忒。皆可推而不失矣。何

者。以我法之有定而律彼之无定。自无差也。季通言非是。天运无定。乃其行度如此。其行之差处亦是常度。但后之造历者。其为数窄狭。而不足以包之尔。侗

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

闰余生于朔不尽周天之气。周天之气谓二十四气也。月有大小。朔不得尽此气。而一岁日子足矣。故置闰。扬中气只在本月。若趲得中气在月尽。后月便当置闰。扬沈存中欲以节气定晦朔。不知交节之时适在亥。此日当如何分。方子

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

五子六甲。二五为干。二六为支。人杰

先在先生处见一书。先立春。次惊蛰。次雨水。次春分。次谷雨。次清明。云汉历也。扬

子升问。人言北朝历与中国历差一日。是否。曰。只如子正四刻方属今日。子初自属昨日。今人才交子时。便唤做今日。如此亦便差一日。木之

历数微妙。如今下漏一般。漏管稍窄。则必后天。稍阔。则必先天。未子而子。未午而午。渊

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

然后七政乃可齐耳。道夫

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

陈得一统元历。绍与七八年间作。又云局事暗用纪元历以统元为名。文蔚

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

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

问。周公定豫州为天地之中。东西南北各五千里。今北边无极。而南方交趾便际海。道里长短复殊。何以云各五千里。曰。此但以中国地段四方相去言之。未说到极边与际海处。南边虽近海。然地形则未尽。如海外有岛夷诸国。则地犹连属。彼处海犹有底。至海无底处。地形方尽。周公以上圭测天地之中。则豫州为中。而南北东西际天各远许多。至于北远而南近。则地形有偏尔。所谓地不满东南也。禹贡言东西南北各二千五百里。不知周公何以言五千里。今视中国。四方相去无五千里。想他周公且恁

大说教好看。如尧舜所都冀州之地。去北方甚近。是时中国土地甚狭。想只是略相羈縻。至夏商以后,渐渐开辟。如三苗只在今洞庭彭蠡湖湘之间。彼时中国已不能到。三苗所以也负固不服。后来又见先生说昆仑去中国五万里此为天地之中中国在东南未必有五万里尝见佛经说昆仑山顶有阿耨大池水流四面去其东南入中国者为黄河其二分流为弱水黑水之类又曰。自古无人穷至北海。想北海只挨着天壳边过。缘北边地长。其势北海不甚阔。地之下与地之四边皆海水周流。地浮水上。与天接。天包水与地。问。天有形质否。曰。无。只是气旋转得紧。如急风然。至上面极高处转得愈紧。若转才慢。则地便脱坠矣。问星辰有形质否。曰。无。只是气之精英凝聚者。或云。如灯花否。曰。然。地理

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

海那岸便与天接。或疑百川赴海而海不溢。曰。盖是乾了。有人见海边作旋涡吸水下去者。直卿云程子大镰韞之说好。方子

海水无边。那边只是气蓄得住。扬

海水未当溢者。庄周所谓沃焦土是也。德明

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

陆子静谓潮是子午月长。沈存中续笔谈之说亦如此。

谓月在地子午之方。初一卯十五酉。方子

蔡伯靖曰。山本同而未异。水本异而未同。义刚

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

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

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

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

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

都得。侗

河东河北皆绕太行山。尧舜禹所都。皆在太行下。扬太行山一千里。河北诸州皆旋其趾。潞州上党在山脊最高处。过河便见太行在半天。如黑云然。扬。

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

江西山皆自五岭赣上来。自南而北。故皆逆。闽中却是自北而南。故皆顺。扬

闽中之山多自北来。水皆东南流。江浙之山多自南来。水多北流。故江浙冬塞夏热。侗

仙霞岭在信州分水之右。其脊脉发去为临安。又发去为建康。义刚

江西水秀拔。生出人来便要硬做。升卿

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

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

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

势。盖卿

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

某说道。后来黄河必与淮河相并。伯恭说。今已如此。问他如何见得。伯恭说。见薛某说。又曰。元丰间河北流。自后中原多事。后来南流。金人亦多事。近来又北流。见归正人说。或录云因看刘枢家中原图黄河却自西南贵梁山泊迤透入淮来祖宗时河北流故金人盛今却南来故其势亦衰又曰。神宗时行淤田策。行得甚力。差官去监那个水。也是肥。只是未蒙其利。先有冲颓庐舍之患。潘子善问。如何可治河决之患。曰。汉人之策。令两旁不立城邑。不置民居。存留此地步与他。不与他争。放教他宽。教他水散漫。或流从这边。或流从那边。不似而今作堤去捍他。元帝时。募善治河决者。当时集众议。以此说为善。又问。河决了。中心平处却低。如何。曰。不会低。他自择一个低处去。又问。雍州是九州那里高。曰。那里无甚水。又曰。禹贡亦不可考其次第。却如经量门簿。所谓门簿者。载此一都有田若干。有山若干。节

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

仲默问。有两汉水。如何有一水谓之西汉江。曰。而

今如阆州等处。便是东川。东川却有一支出来。便是西汉江。即所谓嘉陵江也。义刚

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

汉荆州刺史是守襄阳。魏晋以后。以江陵为荆州。节

吴大年曰。吕蒙城在郢州。其城方。其中又有数重。形址如井。今犹存。义刚

道州即春陵。武帝封子为春陵王。后徙居邓州。至今邓州亦谓之春陵。义刚

汉时人仕宦于瓜州者。更极前面亦有人往。长安西门至彼九千九百九十九里。扬

卷三 :鬼神

因说鬼神。曰。鬼神事自是第二着。那个无形影。是难理会的。未消去理会。且就日用紧切处做工夫。子曰。未能事人。焉能事鬼。未知生。焉知死。此说尽了。此便是合理会的理会得。将间鬼神自有见处。若合理会的不理会的。只管去理会。没紧要的。将间都没理会了。淳。义刚闻同别出

义刚将鬼神问目呈毕。先生曰。此事自是第二着。未能事人。焉能事鬼。此说尽了。今且须去理会眼前事。那个鬼神事。无形无影。莫要枉费心力。理会得那个来时。将久我着实处皆不晓得。所谓诗书执礼。皆雅言也。这个皆是面前事。做得一件。便是一件。如易。便自难理会了。而今只据我恁地推测。不知是与不是。亦须逐一去

看。然到极处。不过只是这个。义刚

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

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

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

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

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

问。鬼神便只是此气。否。曰。又是这气里面神灵相似。熹

问。先生说。鬼神自有界分。如何。曰。如日为神。

夜为鬼。生为神。死为鬼。岂不是界分。义刚

叔器问。先生前说。日为神。夜为鬼。所以鬼夜出。如何。曰。问有然者。亦不能皆然。夜属阴。且如妖鸟皆阴类。皆是夜鸣。义刚。淳同

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

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

因说神怪事。曰。人心平铺着便好。若做美。便有鬼怪出来。方

理有明未尽处。如保得意诚。且如鬼神事。今是有是无。因说张仲隆曾至金沙堤。见巨人迹。此是如何。扬谓。册子说。并人传说。皆不可信。须是亲见。扬平昔见册子上并人说得满头满耳。只是都不曾目见。先生曰。只是公不曾见。毕竟其理如何。南轩亦只是硬不信。有时戏说一二。如禹鼎铸魍魎之属。便是有这物。深山大泽。是彼所居处。人性占之。岂不为崇。邵先生语程先生。世间有一般不有不无的人马。程难之。谓。鞍轡之类何处得。如邵意。则是亦以为有之。邵又言。蜥蜴造雹。程言。雹有大者。彼岂能为之。豫章曾有一剑道人。尝居一山顶结庵。一日。众蜥蜴入来。如手臂大。不怕人。人

以手抚之。尽吃庵中水。少顷庵外皆堆成雹。明日山下果有雹。此则是册子上所载。有一妻伯刘丈。至中兄其人甚朴实。不能妄语。云。尝过一岭。稍晚了。急行。忽闻溪边林中响甚。停看之。乃无数蜥蜴在林中。各把一物如水晶。看了。去未数里。下雹。此理又不知如何。造化若作此物为雹。则造化亦小矣。又南剑郑德喻尝为一人言。尝至余杭大涤山中。常有龙骨。人往来取之。未入山洞。见一阵青烟出。少顷。一阵火出。少顷。一龙出。一鬼随后。大段尽人事。见得破。方是。不然。不信。中有一点疑在。终不得。又如前生后生。死复为人之说。亦需要见得破。又云。南轩拆庙次第亦未到此。须是使民知信。未稍无疑。始得。不然。民倚神为主。拆了转使民信向怨望。旧有一邑。泥塑一大佛。一方尊信之。后被一无状宗子断其首。民聚哭之。颈上泥木出舍利。泥木岂有此物。只是人心所致。先生谓一僧云。问。龙行雨如何。曰。不是龙口中吐出。只是龙行时。便有雨随之。刘禹锡亦尝言。有人在一高山上。见山下雷神龙鬼之类行雨。此等之类无限。实要见得破。问。敬鬼神而远之。则亦是言有。但当敬而远之。自尽其道。便不相关。曰。圣人便说只是如此。尝以此问李先生。曰。此处不须量会。先生因曰。蜥蜴为雹。亦有如此者。非是雹必要此物为之也。扬

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

肚。只才散。便无了。如雷部神物。亦此类。必大

因说鬼怪。曰。木之精夔魍魎。变只一脚。魍魎。古有此语。若果有。必是此物。淳

气聚则生。气散则死。泳。以下并在人鬼神兼论神魂魄问。死生有无之说。人多惑之。曰。不须如此疑。且作无主张。因问。识环记井之事,古复有此。何也。曰。此又别有说话。力行

问生死鬼神之理。明作录云问鬼神生死虽知得是一理然未见得端的曰精气为物游魂为变便是生死的道理未达曰精气一则为人散则为鬼又问精气凝时此理便附在气上否曰。天道流行。发育万物。有理而后有气。虽是一时都有。毕竟以理为主。人得之以有生。明作录云然气则有清浊。气之清者为气。浊者为质。明作录云清者属阳浊者属阴知觉运动。阳之为也。形体。明作录作骨向皮毛阴之为也。气曰魂。体曰魄。高诱淮南子注曰。魂者。阳之神。魄者。阴之神。所谓神者。以其主乎形气也。人所以生。精气聚也。人只有许多气。须有个尽时。明作录云医家所谓阴阳不升降是也尽则魂气归于天。形魄归于地而死矣。人将死时。热气上出。所谓魂升也。下体游冷。所谓魄降也。此所以有生必有死。有始必有终也。夫聚散者。气也。若理。则只泊在气上。初不是凝结自为一物。但人分上所合当然者便是理。不可以聚散言也。然人死虽终归于散。然亦未便散尽。故祭祀有感格之理。先祖世次远者。气之有无不可知。然奉祭祀者既是他子孙。毕竟只是一气。所以有感通之理。然已散者不复聚。释氏却谓人死为鬼。鬼复为人。如此则天地间常只是许多人来来去去。更不由造化生生。必无是理。至如伯有为厉。伊川

谓别是一般道理。盖其人气未当尽而强死。自是能为厉。子产为之立后。使有所归。遂不为厉。亦可谓知鬼神之情状矣。问。伊川言。鬼神造化之迹。此岂亦造化之迹乎。曰。皆是也。若论正理。则似树上忽生花叶。此便是造化之迹。又如空中忽然有雷霆风雨。皆是也。但人所觉见。故不之怪。忽闻鬼啸鬼火之属。则便以为怪。不知此亦造化之迹。但不是正理。故为怪异。如家语云。山之怪曰夔魍魎。水之怪曰龙罔象。土之怪曰羸羊。皆是气之杂糅乖戾所生。亦非理之所无也。专以为无则不可。如冬寒夏热。此理之正也。有时忽然夏寒冬热。岂可谓无此理。但既非理之常。便谓之怪。孔子所以不语。学者亦未须理会也。因举似南轩不信鬼神而言。

……才卿问。来而伸者为神。往而屈者为鬼。凡阴阳魂魄。人之嘘吸皆然。不独死者为鬼。生者为神。故横渠云。神只者归之始。归往者来之终。曰。此二句。正如俗语骂鬼云。你是已死我。我是未死你。楚辞中说终古。亦是此义。去终古之时之兮今逍遥而来东。羌灵魂之欲归兮何须臾而忌及用之云。既屈之中。恐又自有屈伸。曰。祭祀既得鬼神来格。便是就既屈之气又能伸也。问。魂气则能既屈而伸。若祭祀来格是也。若魄既死。恐不能复伸矣。曰。也能伸。盖他来则俱来。如祭祀报魂报魄。求之四方上下。便是皆有感格之理。用之问。游魂为变。圣愚皆一否。曰。然。问。天神地祇人鬼。地何以曰祇。曰。祇字只是示字。盖天垂三辰以若象。如日月星辰是也。地亦显草木山川以示人。所以曰地示。用之云。人之祷天地山

川。是以我之有感彼之有。子孙之祭先祖。是以我之有感他之无。曰。神祇之气常屈伸而不已。人鬼之气则消散而无余矣。其消散亦有久速之异。人有不伏其死者。所以既死而此气不散为妖为怪。如人之凶死。及僧道既死。多不散。僧道务养精神所以凝聚不散。若圣贤则安于死。岂有不散而为神怪者乎。如黄帝尧舜。不闻其既死而为灵怪也。尝见辅汉卿说。某人死。其气温温然。熏蒸满室。数日不散。是他气盛。所以如此。刘元城死时。风雷轰轰于正寝。云雾晦冥。少顷辨色。而公已端坐逝矣。他是甚么样气魄。用之曰。莫是元城忠诚。感动天地之气否。曰。只是元城之气自散尔。他养得此气刚大。所以散时如此。祭义云。其气发扬于上。为昭明焄蒿凄怆。此百物之精也。此数句说尽了。人死时。其魂气发扬于上。昭明。是人死时自有一般光景。焄蒿。即前所云温温之气也。凄怆。是一般肃然之气。令人凄怆。如汉武帝时神君来则风肃然是也。此皆万物之精。既死而散也。个。淳录云问其气发扬于上何谓也曰人气本腾上这下面薪尽则只管腾上去如火之烟这下面薪尽则烟只管腾上去淳云终久必消了曰然

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

曰。魂如火。魄如水。贺孙

因言魂魄鬼神之说。曰。只今生人。便自一半是神。一半是鬼了。但未死以前则神为主。已死之后则鬼为主。纵横在这里。以屈伸往来之气言之。则来者为神。去者为鬼。以人身言之。则气为神而精为鬼。然其屈伸往来也各以渐。徧。饶录云若以对待言一半是气一半是精

问魂魄。曰。气质是实的。魂魄是半虚半实的。鬼神是虚分数多。实分数少的。赐

问魂魄。曰。魄是一点精气。气交时便有这神。魂是发扬出来的。如气之出入息。魄是如水。人之视能明。听能聪。心能强记的。有这魄。便有这神不是外面入来。魄是精。魂是气。魄主静。魂主动。又曰。草木之生自有个神。它自不能生。在人则心便是。所谓形既生矣。神发知矣。是也。又问。生魂死魄。曰。古人只说三五而盈。三五而阙。近时人方推得他所以圆阙。乃是魄受光处。魄未尝无也。人有魄先衰的。有魂先衰的。如某近来觉重听多忌。是魄先衰。又曰。一片底便是分做两片的。两片的便是分做五片的。做这万物四时五行。只是从那太极中来。太极只是一个气。迤邐分做两个。气里面动的是阳。静的是阴。又分做五气。又散为万物。植

先儒言。口鼻之嘘吸为魂。耳目之聪明为魄。也只说得大概。却更有个母子。这便是坎离水火。暖气便是魂。冷气便是魄。魂便是气之神。魄便是精之神。会思量计度的便是魂。会记当去的便是魄。又曰。见于目而明。耳而聪者。是魄之用。老氏云载营魄。营是晶荧之义。魄是一

个晶光坚凝物事。释氏之地水火风。其说云。人之死也。风火先散。则不能为祟。盖魂先散而魄尚存。只是消磨未尽。少间自塌了。若地水先散。而风火尚迟。则能为祟。盖魂气犹存尔。又曰。无魂则魄不能以自存。今人多思虑役役。魂都与魄相离了。老氏便只要守得相合。所谓致虚极。守静笃。全然守在这里。不得动。又曰。专气致柔。不是守字。却是专字。便只是专在此。全不放出。气便细。若放些子出。便粗了。阴阳之始交。天一生水。物生始化曰魄。即生魄。暖者为魂。先有魄而后有魂。故魄常为主为干。伺

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

动者魂也。静者魄也。动静二字。括尽魂魄。凡能运用作为。皆魂也。魄则不能也。今人之所以能运动。都是魂使之尔。魂若去。魄则不能也。今魄之所以能运。体便死矣。月之黑晕便是魄。其光者。乃日加之光耳。他本无光也。所以说哉生魄。旁死魄。庄子曰。日火外影。金水内影。此便是魂之说。伺。有脱误

耳目之聪明为魄。魄是鬼某自觉气盛则魄衰童男童女死而魄去化。升卿魄是耳目之精。魂是口鼻呼吸之气。眼光落地。所谓体魄则降也。

或问。口鼻呼吸者为魂。耳目之聪明为魄。曰。精气为物。魂乃精气中无形迹的。淮南子注云。魂者。阳之神。魄者。阴之神。释氏四大之说亦是窃见这意思。人之

一身。皮肉之类皆属地。涕唾之类皆属水。暖气为火。运动为风。地水阴也。火风阳也。

或问。气之出入者为魂。耳目之聪明为魄。然则魄中复有魂。魂中复有魄耶。曰。精气周流。充满于一身之中。嘘吸聪明。乃其发而易见者耳。然既周流充满于一身之中。则鼻之知臭。口之知味。非魄乎。耳目之中皆有暖气。非魂乎。推之遍体。莫不皆然。佛书论四大处。似亦粗述此意。问。先生尝言。体魄自是两物。然则魂气亦为两物耶。曰。将魂气细推之。亦有精粗。但其为精粗也甚微。非若体魄之悬殊耳。问。以目言之。目之轮。体也。睛之明。魄也。耳则如何。曰。窃即体也。聪即魄也。又问。月魄之魄。岂只指其光而言之。而其轮则体耶。曰。月不可以体言。只有魂魄耳。月魄即其全体。而光处乃其魂之发也。

魂属木。魄属金。所以说三魂七魄。是金木之数也。

人之能思虑计划者。魂之为也。能记忆辨别者。魄之为也。伺

人有尽记得一生以来履历事者。此是智以藏往否。曰。此是魄强。所以记得多。德明

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

魂散。则魄便自沉了。今人说虎死则眼光入地。即是

如此。

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

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

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

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

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

光祖问。先生所答崧卿书云云。如伊川又云。伯有为

厉。别是一理。又如何。曰。亦自有这般的。然亦多是不得其死。故强气未散。要之。久之亦不会不散。如漳州一件公事。妇杀夫。密埋之。后为祟。事旋发觉。当时便不为祟。此事恐奏裁免死。遂于申诸司状上特批了。后妇人斩。与妇人通者绞。以是知刑狱里面这般事。若不与决罪偿命。则死者之冤必不鲜。又曰。气久必散。人说神仙。一代说一项。汉世说甚安期生。至唐以来。则不见说了。又说钟离权吕洞宾。而今又不见说了。看得来。他也只是养得分外寿考。然终久亦散也。贺孙

问。伯有之事别一理。如何。曰。是别是一理。人之所以病而终尽。则其气散矣。或遭刑。或忽然而死者。气犹聚而未散。然亦终于一散。释道所以自私其身者。便死时亦只是留其身不得。终是不甘心。死衔冤愤者亦然。故其气皆不散。浦城山中有一道人。常在山中烧丹。后因一日出神。乃嘱其人云。七日不返时。可烧我。未满七日。其人焚之。后其道人归。叫骂取身。亦能于壁间写字。但是墨较淡。不久又无。杨尝闻张天觉有一事亦然。邓隐峰一事亦然。其人只管讨身。隐峰云。说的是甚么。其人悟。谢之而去。扬

问。游魂为变。间有为妖孽者。是如何得未散。曰。游字是渐渐散。若是为妖孽者。多是不得其死。其气未散。故郁结而成妖孽。若是尪羸病死的人。这气消耗尽了方死。岂后复更郁结成妖孽。然不得其死者。久之亦散。如今打面做糊。中间自有成小块核不散的。久之渐渐也自会散。又如其取精多。其用物宏。如伯有者。亦是卒未散

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

菴宏死三年而化为碧。此所谓魄也。如虎威之类。宏以忠死故。其气凝结如此。广

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

郑说。有人寤寐间见鬼通刺甚验者。曰。如此则是不有不无的纸笔。淳

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

厚之问。人死为禽兽。恐无此理。然亲见永春人家有子。耳上有猪毛及猪皮。如何。曰。此不足怪。向见籍溪借事一兵。胸前有猪毛。睡时作猪鸣。此只是稟得猪气。可学

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

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

问。鬼神以祭祀而言。天地山川之属。分明是一气流通。而兼以理言之。人之先祖。则大概以理为主。而亦兼以气魄言之。若上古圣贤。则只是专以理言之否。曰。有是理。必有是气。不可分说。都是理。都是气。那个不是理。那个不是气。问。上古圣贤所谓气者。只是天地间公共之气。若祖考精神。则毕竟是自家精神否。曰。祖考亦只是此公共之气。此身在天地间。便是理与气凝聚的。天子统摄天地。负荷天地间事。与天地相关。此心便与天地相通。不可道他是虚气。与我不相干。如诸侯不当祭天地。与天地不相关。便不能相通。圣贤道在万世。功在万世。今行圣贤之道。传圣贤之心。便是负荷这物事。此气便与他相通。如释奠列许多边豆。设许多礼仪。不成是无此姑

谩为之。人家子孙负荷祖宗许多基业。此心便与祖考之心相通。祭义所谓春禘秋尝者。亦以春阳来则神亦来。秋阳退则神亦退。故于是时而设祭。初间圣人亦只是略为礼以达吾之诚意。后来遂加详密。义刚

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

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

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

问。人之死也。不知魂魄便散否。曰。固是散。又

问。子孙祭祀。却有感格者。如何。曰。毕竟子孙是祖先之气。他气虽散。他根却在这里。尽其诚敬。则亦能呼召得他气聚在此。如水波样。后水非前水。后波非前波。然却通只是一水波。子孙之气与祖考之气。亦是如此。他那个当下自散了。然他根却在这里。根既在此。又却能引聚得他那气在此。此事难说。只要人自看得。问。下武诗三后在天。先生解云。在天。言其既没而精神上合于天。此是如何。曰。便是又有此理。用之云。恐只是此理上合于天耳。曰。既有此理。便有此气。或曰。想是圣人禀得清明纯粹之气。故其死也。其气上合于天。曰。也是如此。这事又微妙难说。要人自看得。世间道理有正当易见者。又有变化无常不可窥测者。如此方看得这个道理活。又如云。文王陟降。在帝左右。如今若说文王真个在上帝之左右。真个有个上帝如世间所塑之像。固不可。然圣人如此说。便是有此理。如周公金縢中乃立坛滕一节。分明是对鬼。若尔三王是有丕子之责于天。以旦代某之身。此一段。先儒都解错了。只有晁以道说得好。他解丕子之责如史传中责其侍子之责。盖云上帝责三王之侍子。侍子。指武王也。上帝责其来服事左右。故周公乞代其死云。以旦代某之身。言三王若有侍子之责于天。则不如以我代之。我多才多艺。能事上帝。武王不若我多才多艺。不能事鬼神。不如且留他在世上。定你之子孙与四方之民。文意如此。伊川却疑周公不应自说多才多艺。不是如此。他止是要代武王之死尔。用之问。先生答廖子晦书云。气之已散者。既化而无有矣。而根于理而日生者。则固浩然而无穷

也。故上蔡谓。我之精神。即祖考之精神。盖谓此也。问。根于理而日生者浩然而无穷。此是说天地气化之气否。曰。此气只一般。周礼所谓天神地示人鬼。虽有三样。其实只一般。若说有子孙的引得他气来。则不成无子孙的他气便绝了。他血气虽不流传。他那个亦自浩然日生无穷。如礼书。诸侯因国之祭。祭其国之无主后者。如齐太公封于齐。便用祭甚爽鸠氏。季荊。逢伯陵。蒲姑氏之属。盖他先主此国来。礼合祭他。然圣人制礼。惟继其国者。则合祭之。非在其国者。便不当祭。便是理合如此。道理合如此。便有此气。如晋侯梦康叔云。相夺子飧。盖晋后都帝丘。夏后相亦都帝丘。则都其国自合当祭。不祭。宜其如此。又如晋侯梦黄熊入寝门。以为鲧之神。亦是此类。不成说有子孙的方有感格之理。便使其无子孙其气亦未尝亡也。如今祭勾芒。他便是远。然既合当祭他。便有些池作此气。要之。通天地人只是这一气。所以说。洋洋乎如在其上。如在其左右。虚空逼塞。无非此理。自要人看得活。难以言晓也。所以明道答人鬼神之问云。要与贤说无。何故圣人却说有。要与贤说有。贤又来问某讨。说只说到这里。要人自看得。孔子曰。未能事人。焉能事鬼。而今且去理会紧要道理。少间看得道理通时。自然晓得。上蔡所说。已是煞分晓了。何

问。鬼神是有两样。天地之间。二气氤氲。无非鬼神。祭祀交感。是以有感有。人死为鬼。祭祀交感。是以有感无。曰。是所以道天神人鬼。神便是气之伸。此是常在的。鬼便是气之屈。便是已散了的。然以精神去合他。

又合得在。问。不交感时常在否。曰。若不感而常有。则是有馁鬼矣。又曰。先辈说魂魄多不同。左传说魄先魂而有。看来也是。以赋形之初言之。必是先有此体象。方有阳气来附他人。

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

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

问。祭祀之理。还是有其诚则有其神。无其诚则无其神否。曰。鬼神之理。即是此心之理。恪

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

问。子孙祭祀。尽其诚意以聚祖考精神。不知是合他魂魄。只是感格其魂气。曰。烛萧祭脂。所以报气。灌用郁鬯。所以招魂。便是合他。所谓合鬼与神。教之至也。又问。不知常常恁地。只是祭祀时恁地。曰。但有子孙之气在。则他便在。然不是祭祀时。如何得他聚人。

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

问。祖考精神既散。必须三日斋。七日戒。求诸阳。

求诸阴。方得他聚。然其聚也。倏然其聚。到得祷告既毕。诚敬既散。则又忽然而散曰。然。子蒙

问。死者精神既散。必须生人祭祀。竭诚以聚之。方能凝聚。若相夺子享事。如伊川所谓别是一理否。曰。他梦如此。不知是如何。或是他有这念。便有此梦。也不可。子蒙

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

问。祭天地山川。而用牲鬯酒醴者。只是表吾心之诚耶。抑真有气来格也。曰。若道无物来享时。自家祭甚的。肃然在上。令人奉承敬畏。是甚物。若道真有云车拥从而来。又妄诞。淳。以下给祭祀神示

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

地祇者。周礼作示字。只是示见着见之义。

地之神。只是万物发生。山川出灵之类。振

说鬼神。举明道有无之说。因断之曰。有。若是无时。古人不如是求。七日戒。三日斋。或求诸阳。或求诸阴。须是见得。有。如天子祭天地。定是有个天。有个地。诸侯祭境内名山川。定是有个名山大川。大夫祭五祀。定

是有个门。行。户。灶。中溜。今庙宇有灵的。亦是山川之气会聚处。久之。被人掘凿损坏。于是不复有灵。亦是这些气过了。贺孙

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

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

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

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

问。天地山川是有个物事。则祭之其神可致。人死气已散。如何致之。曰。只是一气。如子孙有个气在此。毕竟是因何有此。其所自来。盖自厥初生民气化之祖相传到此。只是此气。问。祭先贤先圣如何。曰。有功德在人。人自当报之。古人祀五帝。只是如此。后世有个新生底神道。缘众人心邪向它。它便盛。如狄仁杰只留吴太伯伍子胥庙。坏了许多庙。其鬼亦不能为害。缘是他见得无这物事了。因举上蔡云。可者欲人致生之。故具鬼神。不可者欲人致死之。故其鬼不神。夔孙。赐录略

或问。世有庙食之神。绵历数百年。又何理也。曰。

浸久亦能散。昔守南康。缘久旱。不免遍祷于神。忽到一庙。但有三间敞屋。狼藉之甚。彼人言。三五十年前。其灵如响。因有人来。而帷中有神与之言者。昔之灵如彼。今之灵如此。亦自可见。壮祖

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

论鬼神之事。谓。蜀中灌口二郎庙。当初是李冰因开离堆有功。立庙。今来现许多灵怪乃是他第二儿子出来。初间封为王。后来徽宗好道。谓他是甚么真君。遂改封为真君。向张魏公用兵祷于其庙。夜梦神语云。我向来封为王。有血食之奉。故威福用得行。今号为真君。虽尊。凡祭我以素食。无血食之养。故无威福之灵。今须复封我为王。当有威灵。魏公遂乞复其封。不知魏公是有此梦。还是一时用兵。托为此说。今逐年人户赛祭。杀数万来头羊。庙前积骨如山。州府亦得此一项税钱。利路又有梓潼神。极灵。今二个神似乎割据了两川。大抵鬼神用生物祭

者。皆是假此生气为灵。古人衅钟衅龟。皆此意。汉卿云。季通说。有人射虎。见虎后数人随着。乃是为虎伤死之人。生气未散。故结成此形。先生曰。仰山庙极壮大。亦是占得山川之秀。寺在市后。却幽静。庙基在山边。此山亦小。但是来远。到此溪边上。外面群山皆来朝。寺基亦好。大抵僧家寺基多是好处。往往佛法入中国。他们自会寻讨。今深山穷谷好处。只得做僧寺。若人家居。必不可。因言僧家虚诞。向过雪峰。见一僧云。法堂上一木球。才施主来做功德。便会热。某向他道。和尚得恁不脱洒。只要恋着这木球要热做甚。因说路当可向年十岁。道人授以符印。父兄知之。取而焚之。后来又自有。汉卿云。后来也疏脱。先生曰。人只了得每日与鬼做头底。是何如此无心得则鬼神服。若是此心洞然。无此子私累。鬼神如何不服。贺孙。淳同

论及请紫姑神吟诗之事。曰。亦有请得正身出见。其家小女子见。不知此是何物。且如衢州有一个人事一个神。只录所问事目于纸。两封之祠前。少间开封。而纸中自有答语。这个不知是如何。义刚

问尝问紫姑神云云。曰。是我心中有。故应得。应不得者。是心中亦不知曲折也。方

问。道理有正则有邪。有是则有非。鬼神之事亦然。世间有不正之鬼神。谓其无此理则不可。曰。老子谓以道庄天下者。其鬼不神。若是王道修明。则此等不正之气都消铄了。人杰。方录云老子云以道治进则其鬼不神此其理行正当事人自不作怪弃常则妖兴

卷四 :性理一 人物之性气质之性

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

天之生物也。一物与一无妄。大雅

天下无无性之物。盖有此物。则有此性。无此物。则无此性。若海

问五行均得太极否。曰。均。问人具五行。物只得一行。曰。物亦具有五行。只是得五行之偏者耳。可学

问。性具仁义礼智。曰。此犹是说成之者性。上面更有一阴一阳。继之者善。只一阴一阳之道。未知做人做物。已具是四者。虽寻常昆虫之类皆有之。只偏而不全。浊气间隔。德明

人物之性。其赋形偏正。固自合下不同。然随其偏正之中。又自有清浊昏明之异。侗

物物运动蠢然。若与人无异。而人之仁义礼智之粹然者。物则无也。当时所记改人之字为性字姑两存之。即

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

其用力之多寡耳。大雅

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

问。人物皆禀天地之理以为性。皆受天地之气以为形。若人品之不同。固是气有昏明厚薄之异。若在物言之。不知是所禀之理便有不全耶。亦是缘气禀之昏蔽故如此耶。曰。惟其所受之气只有许多。故其理亦只有许多。如犬马。他这形气如此。故只会得如此事。又问。物物具一太极。则是理无不全也。曰。谓之全亦可。谓之偏亦可。以理言之。则无不全。以气言之。土发录作以不能推言

则不能无偏。故吕与叔谓物之性有近人之性者。如猫相乳之类温公集载他家一猫又更差异人之性有近物之性者。如

世上皆愚人。广

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

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

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

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

问。人则能推。物则不能推。曰。谓物无此理。不得。只是气昏。一似都无了。护孙

天地间非特人为至灵。自家心便是鸟兽草木之心。但

人受天地之中而生耳。仲敬

某有疑问呈先生曰。人物之性。有所谓同者。又有所谓异者。知其所以同。又知其所以异。然后可以论性矣。夫太极动而二气形。二气形而万化生。人与物俱本乎此。则是具所谓同者。而二气五行。絪縕交感。万变不齐。则是其所谓异者。同者。其理也。异者。其气也。必得是理。而后有以为人物之性。则其所谓同然者。固不得而异也。必得是气。而后有以为人物之形。则所谓异者。亦不得而同也。是以先生于大学或问。因谓以其理而言之。则万物一原。固无一物贵贱之殊。以具气而言之。则得其正者通者为人。得其偏且塞者为物。是以或贵或贱而有所不能齐者。盖以此也。然其气虽有不齐。而得之以有生者。在人物莫不皆有理。虽有所谓同。而得之以为性者。人则独异于物。故为知觉。为运动者。此气也。为仁义。为礼智者。此理也。知觉运动。人能之。物亦能之。而仁义礼智。则物固有之。而岂能全之乎。今告子乃欲指其气而遗其理。梏于其同者。而不知其所谓异者。此所以见辟于孟子。而先生于集注则亦以为。以气言之。则知觉运动人物若不异。以理言之。则仁义礼智之禀。非物之所能全也。于此。则言气同而理异者。所以见人之为贵。非物之所能并。于彼则言理同而气异者。所以见太极之无亏欠。而非有我之所得为也。以是观之。尚何疑哉。有以集注或问异同为疑者。答之如此。未知是否。先生批云。此一条论得甚分明。昨晚朋友正有讲及此者。亦已略为言之。然不及此之有条理也。枅

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

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

虎遇药箭而死。也真去不回。虎是刚劲之物。便死得也公正。侧

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

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

一草一木。皆天地和平之气。人杰

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

只是正大。未尝有些子邪处。未尝有此子小处。又曰。且如今言药性熟。药何尝有性。只是他所生恁地。道夫

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

问。曾见答余方叔书。以为桔槁有理。不知桔槁互砾。如何有理。曰。且如大黄附子。亦是桔槁。然大黄不可为附子。附子不可为大黄。即

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

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

问。理是人物同得于天者。如物之无情者。亦有理否。曰。因是有理。如舟只可行之于水。车只可行之于

陆。祖道

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

草木都是得阴气。走飞都是得阳气。各分之。草是得阴气。木是得阳气。木坚。走兽是阴气。飞鸟是得阳气。故兽伏草而鸟栖木。然兽又有得阳气者。如猿猴之类是也。鸟又有得阴气者。如雉雕之类是也。唯草木都是阴气。然却有阴中阳。阳中阴者。端蒙

问。物有夏秋间生者。曰。生得较迟。他又自有个小四时。方子

问。动物有知。植物无知。何也。曰。动物有血气。故能知。植物虽不可言知。然一般生意亦可默见。若戕贼之。便枯悴不复恍恠。池本作泽亦似有知者。尝观一般花树。朝日照耀之时。欣欣向荣。有这生意。皮包不住。自迸出来。若枯枝老叶。便觉憔悴。盖气行已过也。问。此处见得仁意否。曰。只看戕贼之便凋瘵。亦是义底意思。因举康节云。植物向下。头向下本乎地者亲下。故浊。动物向上人头向上本乎天者亲上。故情猕猴之类能如人立。故特灵怪。如鸟兽头多横生。故有知无知相半。德明。铢录云本乎天者亲上凡动物首向上是亲乎上人类是也本乎地者亲下凡植物本向下是亲乎下草木是也禽兽首多横所以无智此康节说

纯叟言。枇杷具四时之气。秋结蓓蕾。冬花。春实。夏熟。才熟后。又结蓓蕾。先生顾谓德明日。如此看去。意谓生理循环也。德明

冬间花难谢。如水仙。至脆弱。亦耐久。如梅花腊

梅。皆然至春花则易谢。苦夏间花。则尤甚矣。如葵榴荷花。只开得一日。毕竟冬时其气贞固。故难得谢。若春夏间。才发便发尽了。故不能久。又云。大凡花头大者易谢。果实亦然。如梨树。极易得衰。将死时须猛结一年实了死。此亦是气将脱也。广

看茄子内一粒。是个生性。方

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

语厚之。昨晚说造化为性。不是。造化已是形而下。所以造化之理是形而上。蜚卿问。纯亦不已。是理是气。曰。是理。天命之谓性。亦是理。天命。如君之命令。性。如受赋于君。气。如有能守职者。有不能守职者。某问。天命之谓性。只是主理言。才说命。则气亦在其间矣。非气。则保以为人物。理何所受。曰。极是。极是。子思且就总会处言。此处最好看。可学

因看留等说性。曰。论性要须先识得性是个甚么样物

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

天命之谓性。命便。是告割之类。性。便是合当做底职事。如主簿销注。县尉巡捕。心。便是官人。气质。便是官人所习尚。或宽或猛。情。便是当厅处断事。如县尉捉得贼。情便是发用处。性只是仁义礼智。所谓天命之与

气质。亦相滚同。才有天命。便有气质。不能相离。若阙一。便生物不得。既有天命。须是有此气。方能承当得此理。若无此气。则此理如何顿放。必大录此云有气质之性无天命之性亦做人不得有天命之性无气质之性亦做人不得天命之性。本未掌偏。但气质所禀。却有偏处。气有昏明厚薄之不同。然仁义礼智。亦无关一之理。但若恻隐多。便流为姑息柔懦。若羞恶多。便有羞恶其所不当羞恶者。且如言光。必有镜。然后有光。必有水。然后有光。光便是性。镜水便是气质。若无镜与水。则光亦散矣。谓如五色。若顿在黑多处。便都黑了。入在红多处。便都红了。却看你禀得气如何。然此理却只是善。既是此理。如何得恶。所谓恶者。却是气也。孟子之论。尽是说性善。至有不善。说是陷溺。是说其初无不善。后来方有不善耳。若如此。却似论性不论气。有些不备。却得程氏说出气质来接一接。便接得有首尾。一齐圆备了。又曰。才又在气质之下。如退之说三品等。皆是论气质之性。说得尽好。只是不合不说破个气质之性。却只是做性说时。便不可。如三品之说。便分将来。何止三品。虽千百可也。老荀扬则是论气而不论性。故不明。既不论性。便却将此理来昏了。又曰。皋陶谟中所论宽而栗等九德。皆是论及气质之意。只不曾说破气质耳。伯丰曰。匡衡疏中说治性之道。亦是说气质。所谓。宽而栗等。而下一字便是功夫。先生皆然之。或问。若是气质不善。可以变否。曰。须是变化而反之。如人一已百。人十已千。则虽愚必明。虽柔必强。譬人之所以生。理与气合而已。天理固浩浩不穷。然非

是气。则虽有是理而无所凑泊。故必二气交感。凝结生聚。然后是理有所附著。几凡人能言语动作。思虑营为。皆气也。而理存焉。故发而为孝梯忠信仁义礼智。皆理也。然而二气五行。交感万变。故人物之生。有精粗之不同。自一气而言之。则人物皆受是气而生。自精粗而言。则人得其气之正且通者。物得其气之偏且塞者。惟人得其正。故是理通而无所塞。物得其偏。故是理塞面无所知。且如人。头圆象天。足方象地。平正端直。以其受天地之正气。所以识道理。有知识。物受天地之偏气。所以禽兽横生。草木头生向下。尾反在上。物之间有知者。不过只通得一路。如鸟之知孝。獭之知祭。犬但能守御。牛但能耕而已。人则无不知。无不能。人所以与物异者。所争者此耳。然就人之所禀而言。又有昏明清浊之异。故上知生知之资。是气清明纯粹。而无一毫昏浊。所以生知安行。不待学而能。如尧舜是也。其次则亚于生知。必学而后知。必行而后至。又其次者。资禀既偏。又有所蔽。须是痛加工夫。人一已百。人十已千。然后方能及亚于生知者。及进而不已。则成功一也。孟子曰。人之所以异于禽兽者几希。人物之所以异。只是争这些子。若更不能存得。则与禽兽无以异矣。某年十五六时。读中庸人一已百。人十已千一章。因见吕与叔解得此段痛快。读之未尝不辣然警厉奋发。人若有向学之志。须是如此做工夫方得。侗

问气质之性。曰。才说性时。便有些气质在里。若无气质。则这性亦无安顿处。所以继之者只说得善。到成之

者便是性。干

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

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

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

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

性非气质。则无所寄。气非天性。则无所成。道夫

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

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

天地间只是一个道理。性便是理。人之所以有善有不善。只缘气质之禀各有清浊。去伪

人所禀之气。虽皆是天地之正气。但滚来滚去。便有昏明厚薄之异。盖气是有形之物。才是有形之物。便自有美有恶也。广

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

问。天理交易无穷。由一阴一阳。生生不穷。继之者善。全是天理。安得不善。孟子言性之本体以为善者是也。二气相轧相取。相合相乖。有平易处。有倾侧处。自然有善有恶。故禀气形者有恶有善。何足怪。语其本则无不善也。曰。此却无过。丁复之曰。先生解中庸大本。云

云。曰。既谓之大本。只是理善而已。才说人欲。便是气也。亦安得无本。便大本中元无此耳。大雅

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

二气五行。始何尝不正。只滚来滚去。便有不正。如阳为刚躁阴为重浊之类。士殷

气升降。无时正息。理只附气。惟气有昏浊。理亦随而间隔德明

人性本善。无许多不美。不知那许多不美是甚么物事。振

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

人之性皆善。然而有生下来善底。有生下来便恶底。此是气禀不同。且如天地之运。万端而无穷。其可见者。日月清明气候和正之时。人生而禀此气。则为清明浑厚之气。须做个好人。若是日月昏暗。寒暑反常。皆是天地之戾气。人若禀此气。则为不好底人。何疑。人之为学。却是要变化气禀。然极难变化。如孟子道性善。不言气禀。只言人皆可以为尧舜。若勇直前。气禀之偏自消。功夫自

成。故不言气禀。看来吾性既善。何故不能为圣贤。却是被这气禀害。如气禀偏于刚。则一向刚暴。偏于柔。则一向柔弱之类。人一向推托道气禀不好。不向前。又不得。一向不察气禀之害。只昏昏地去。去又不得。须知气禀之害。要力去用功克治。裁其胜而归于中乃可。濂溪云。性者。刚柔善恶中而已。故圣人立教。俾人自易其恶。自至其中而止矣。责沈言。气质之用狭。道学之功大。璘

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

问。孔子已说继之者善。成之者性。如何人尚未知性。到孟子方才说出。到周先生方说得尽。曰。孔子说得细腻。说不曾了。孟子说得窟。说得疏略。孟子不曾推原原头。不曾说上面一截。只是说成之者性也。义刚

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

孟子未常说气质之性。程子论性所以有功于名教者。以其发明气质之性也。以气质论。则几言性不同者。皆冰

释矣。退之言性亦好。但不知气质之性耳。人杰

亚夫问。气质之说。起于何人。曰。此起于张程。某以为极有功于圣门。有补于后学。读之使人深有感于张程。前此未曾有人说到此。如韩退之原性中说三品。说得也是。但不曾分明说是气质之性耳。性那里有三品来。孟子说性善。但说得本原处。下面却不曾说得气质之性。所以亦费分疏。诸子说性恶与善恶混。使张程之说早出。则这许多说话自不用纷争。故张程之说立。则诸子之说混矣。因举横渠。形而后有气质之性。善反之。则天地之性存焉。故气质之性。君子有弗性者焉。又举明道云。论性不论气。不备。论气不论性。不明。二之则不是。且如只说个仁义礼智是性。世间却有生出来便无状底。是如何。只是气禀如此。若不论那气。这道理便不周匝。所以不备。若只论气禀。这个善。这个恶。却不论那一原处只是这个道理。又却不明。此自孔子曾子子思孟子理会得后。都无人说这道理。谦之问。天地之气。当其昏明驳杂之时。则其理亦随而昏明驳杂否。曰。理却只恁地。只是气自如此。又问。若气如此。理不如此。则是理与气相离矣。曰。气虽是理之所生。然既生出。则理管他不得。如这理寓于气了。日间运用都由这个气。只是气强理弱。譬如大礼赦文。一时将税都放了相似。有那村知县硬自捉缚须要他纳。缘被他近了。更自叫上而不应。便见得那气粗面理微。又如父子。若子不肖。父亦管他不得。圣人所以立教。正是要救这些子。时举。柄录云问天地之性既善则气禀之性如何不善曰理固无不善才赋于气质便有清浊偏正刚柔缓急之不

同盖气强而理弱理管摄他不得如父子本是一气于乃父所生父贤而子不肖父也管他不得又如君臣同心一体臣乃君所命上欲行而下阻格上之人亦不能一一去督责得他

问。人之德性本无不备。而气质所赋。鲜有不偏。将性对气字看。性即是此理。理无不善者。因坠在形气中。故有不同。所谓气质之性者。是如此否。曰。固是。但气禀偏。则理亦欠阙了。问。德不胜气。性命于气。德胜其气。性命于德。所谓胜者。莫是指人做处否。曰。固是。又问。性命于气。是性命都由气。则性不能全其本然。命不能顺其自然。性命于德。是性命都由德。则性能全天性。命能顺天理否。曰。固是。又问。横渠论气质之性。却分晓。明道生之谓性一章却难晓。曰。它中间性有两三说。须子细看。问云。生之谓性。它这一句。且是说禀受处否。曰。是性即气。气即性。它这且是滚说。性便是理。气便是气。是未分别说。其实理无气。亦无所附。又问。人生气禀。理有善恶云云。善固性也。然恶亦不可不谓之性也。看来善固性也固是。若云恶亦不可不谓之性。则此理本善。因气而鹮突虽是鹮突。然亦是性也。曰。它原头处都是善。因气偏。这性便偏了。然此处亦是性。如人浑身都是恻隐而无羞恶。都羞恶而无恻隐。这个便是恶德。这个唤做性却不是。如墨子之心本是恻隐。孟子推其弊。到得无父处。这个便是恶亦不可不谓之性也。又问。生之谓性。人生而静以上云云。便已不是性也。看此几句。是人物未生以前。说性不得。性字是人物已生。方著得性字。故才说性。便是落于气。而非性之本体矣。曰。它这是合理气一滚说。到孟子说性。便是从中间干出好底

说。故谓之善。又问。所谓继之者善者。犹水流而就下也。皆水也。有流而至海云云。曰。它这是两个譬喻。水这就下处。它这下更欠言语。要须为它作文补这里。始得。它当时只是滚说了。盖水之就下。便是喻性之善。如孟子所谓过颍在山。虽不是顺水之性。然不谓之水不得。这便是前面恶亦不可不谓之性之说。到得说水之清。却依旧是譬喻。问。它后面有一句说。水之清则性善之谓也。意却分晓。曰。固是。它这一段说得详了。又问。此理天命也。它这处方提起以此理说。则是纯指上面天理而言。不杂气说。曰。固是。又曰。理离气不得。而今讲学用心著力。却是用这气去寻个道理。夔孙

先生言气质之性。曰。性譬之水。本皆清也。以净器盛之。则清。以不净之器盛之。则臭。以淤泥之器盛之。则浊。本然之清。未尝不在。但既臭浊。猝难得便清。故虽愚必明。虽柔必强也。煞用气力。然后能至。某尝谓原性一篇本好。但言三品处。欠个气字。欠个来历处。却成天合下生出一般人相似。孟子性善。似也少个气字。砥。伯羽录云大抵孟子说话也问或有些子不都是处只被他才高当时无人抵得他告子口更不曾得开

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

有是理而后有是气。有是气则必有是理。但禀气之清者。为圣为贤。如宝珠在清冷水中。其气之浊者。为愚为

不肖。如珠在浊水中。所谓明明德者。是就浊水中揩拭此珠也。物亦有是理。又如宝珠落在至淤浊处。然其所禀亦间有些明处。就上面便自不昧。如虎狼之父子。蜂蚁之君臣。豺獭之报本。睢鸠之有别。曰仁兽。曰义兽是也。儒用理在气中。如一个明珠在水里。理在清底气中。如珠在那清底水里面。透底都明。理在浊底气中。如珠在那浊底水里面。外面更不见光明处。问。物之塞得甚者。虽有那珠。如在深泥里面。更取不出。曰。也是如此。胡沫

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

或问气禀有清浊不同。曰。气禀之殊。其类不一。非但清浊二字而已。今人有聪明。事事晓者。其气清矣。而所为未必皆中于理。则是其气不醇也。有谨厚忠信者。其气醇矣。而所知未必皆远于理。则是其气不清也。也推此

求之可见。

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

人性虽同。禀气不能无偏重。有得本气重者。则恻隐之心尝多。而羞恶辞逊是非之心为其所塞而不发。有得金气重者。则羞恶之心常多。而恻隐辞逊是非之心为其所塞而不发。水火亦然。惟阴阳合德。五性全备。然后中正而为圣人也。间祖

性有浊者。如得木气多者。仁较多。金气多者。义较多。扬

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

气禀所拘。只通得一路。极多样。或厚于此而薄于彼。或通于彼而塞于此。有人能尽通天下利害而不识义理。或工于百工技艺而不解读书。如虎豹只知父子。蜂蚁只知君臣。惟人亦然。或知孝于亲而薄于他人。如明皇友爱诸弟。长枕大被。终身不变。然而为君则杀其臣。为父则杀其子。为夫则杀其妻。便是有所通。有所蔽。是他性中只通得一路。故于他处皆碍。也是气禀。也是利害昏了。又问。以尧为父而有丹朱。以鲧为父而有禹。如何。由。这个又是二气五行交际运行之际有清浊。人适逢其会。所以如此。如算命推五星阴阳交际之气。当其好者则质美。逢其恶者则不肖。又非人之气所能与也。侗

问。人有强弱。由气有刚柔。若人有技艺之类。如何。曰。亦是气。如今人看五行。亦推测得些小。曰。如才不足人。明得理。可为否。曰。若明得尽。岂不可为。所谓克念作圣是也。然极难。若只明得一二。如何做得。曰。温公论才德如何。曰。他便专把朴者为德。殊不知聪明果敢正直中和。亦是才。亦是德。可学

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

问。临漳士及友录先生语。论气之清浊处甚详。曰。

粗说是如此。然天地之气有多少般。问。尧舜生丹均。瞽瞍生舜事。恐不全在人。亦是天地之气。曰。此类不可晓。人气便是天地之气。然就人身上透过。如鱼在水。水入口出腮。但天地公共之气。人不得擅而有之。德明

亚夫曰。性如日月。气浊者如云雾。先生以为然。节

人性如一团光。煨在灰里。拨开便明。椿

问气禀云云。曰。天理明。则彼如何著得。可学

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

然。侗

问指屋柱云。此理也。曲直。性也。所以为曲直。命也。曲直是说气禀。曰。然。可学

质并气而言。则是形质之质。若生质。则是资质之质。复举了翁责沈说。曰。他说多是禅。不知此数句如何恁说得好。义刚

性者万物之原。而气禀则有清浊。是以有圣愚之异。命者万物之所同受。而阴阳交运。参差不齐。是以五福六极。值遇不一。端蒙。以下且言命

安卿问。命字有专以理言者。有专以气言者。曰。也都相离不得。盖天非气。无以命于人。人非气。无以受天所命。道夫

问。先生说。命有两种。一种是贫富贵贱死生寿夭。一种是清浊偏正智愚贤不肖。一种属气。一种属理。以侗观之。两种皆似属气。盖智愚贤不肖清浊偏正。亦气之所为也。曰。固然则命之理而已。侗

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

命之一字。如天命谓性之命。是言所禀之理也。性也有命焉之命。是言所禀之分有多寡厚薄之不同也。伯羽

问。天命谓性之命。与死生有命之命不同。何也。曰。死生有命之命。是带气言之。气便有禀得多少厚薄之不同。天命谓性之命。是纯乎理言之。然天之所命。毕竟皆不离平气。但中庸此句。乃是以理言之。孟子谓性也。有命焉。此性是无气禀食色言之。命也。有性焉。此命是带气言之。性善又是超出气说。淳

问。子罕言命。若仁义礼智五常皆是天所命。如贵贱死生寿夭之命有不同。如何。曰。都是天所命。禀得精英之气。便为圣。为贤。便是得理之全。得理之正。禀得清明者。便英兴。禀得敦厚者。便温和。禀得清高者。便贵。禀得丰厚者。便富。禀得久长者。便寿。禀得衰颓薄浊者。一本作衰落孤单者便为贫为贱为天便为愚。不肖。为贫。为贱。为夭。天有那气生一个人出来。便有许多物随他来。又曰。天之所命。固是均一。到气禀处便有不齐。看其禀得来如何。禀得厚。道理也备。尝谓命。譬如朝廷诰勅。心。譬如官人一般。差去做官。性。譬如职事一般。郡守便有郡守职事。县令便有县令职事。职事只一般。天生人。教人许多道理。便是付人许多职事。别本云道理只一般。气禀。譬如俸给。贵如官高者。贱如官卑者。富如俸厚者。贫如俸薄者。寿如三两年一

任又再任者。夭者如不得终任者。朝廷差人做官。便有许多物一齐趁。一作随后来横渠云。形而后有气质之性。善反之。则天地之性存焉。故气质之性。君子有弗性焉。如稟得气清明者。这道理只在里面。稟得昏浊者。这道理也只在里面。只被昏浊遮蔽了。譬之水。清底里面织毫皆见。浑底便见不得。孟子说性善。他只见得大本处。未说得气质之性细碎处。程子谓。论性不论气。不备。论气不论性。不明。二之则不是。孟子只论性。不论气。便不全备。论性不论气。这性说不尽。论气不论性。性之本领处又不透彻。荀扬韩诸人虽是论性。其实只说得气。荀子只见得不好人底性。便说作恶。扬子半善半恶底人。便说善恶混。韩子见天下有许多般人。所以立为三品之说。就三子中。韩子说又较近。他以仁义礼智为性。以喜怒哀乐为情。只是中间过接处少个气字。寓。淳钦自横渠以下同

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

或问。亡之。命矣夫。此命是天理本然之命否。曰。此只是气稟之命。富贵死生祸福贵贱。皆稟之气而不可移

易者。祖道曰。不知命无以为君子。与五十知天命。两命字如何。曰。不知命亦是气禀之命。知天命则是圣人知其性中四端之所自来。如人看水一般。常人但见为水流。圣人便知得水之发源处。祖道

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

履之说。于温而厉。威而不猛。恭而安。因问。得清明之气为圣贤。昏浊之气为愚不肖。气之厚者为富贵。薄者为贫贱。此固然也。然圣人得天地清明中和之气。宜无所亏欠。而夫子反贫贱。何也。岂得运使然邪。抑其所禀亦有不足邪。曰。便是禀得来有不足。他那清明。也只管得做圣贤。却管不得那富贵。禀得那高底则贵。禀得厚底则富。禀得长底则寿。贫贱夭者反是。夫子虽得清明者以为圣人。然禀得那低底。薄底。所以贫贱。颜子又不如孔子。又禀得那短底。所以又夭。又问。一阴一阳。宜若停

匀。则贤不肖宜均。何故君子常少,而小人常多。曰。自是他那物事驳杂。如何得齐。且以扑钱譬之。纯者常少。不纯者常多。自是他那气驳杂。或前或后。所以拗不能得他。却如何得均平。且以一日言之。或阴或晴。或风或雨。或寒或热。或清爽。或鹳突。一日之间自有许多变。便可见矣。又问。虽是驳杂。然毕竟不过只是一阴一阳二气而已。如何会恁地不齐。曰。便是不如此。若只是两个单底阴阳。则无不齐。缘是他那物事错揉万变。所以不能得他恰好。又问。如此。则天地生圣贤。又只是偶然。不是有意矣。曰。天地那里说我特地要生个圣贤出来。也只是气数到那里。恰相凑著。所以生出圣贤。及至生出。则若天之有意焉耳。又问。康节云。阳一而阴二。所以君子少而小人多。此语是否。曰。也说得来。自是那物事好底少而恶底多。且如面前事。也自是好底事少。恶底事多。其理只一般。 侗

敬子问自然之数。曰。有禀得气厚者。则福厚。气薄者。则福薄。禀得气之华美者。则富盛。衰飒者。则卑贱。气长者。则寿。气短者。则夭折。此必然之理。问。神仙之说有之乎。曰。谁人说无。诚有此理。只是他那工夫大段难做。除非百事弃下。办得那般工夫。方做得。又曰。某见名寺中所尽诸祖师人物。皆魁伟雄杰。宜其杰然有立如此。所以妙喜赞某禅师有曰。当初若非这个。定是做个渠魁。观之信然。其气貌如此。则世之所谓富贵利达。声色货利。如何笼络得他住。他视之亦无足以动其心者。或问。若非佛氏收拾去。能从吾儒之教。不知如何。曰。

他又也未是那无文王犹兴底。只是也须做个特立独行底人。所为必可观。若使有圣人收拾去。可知大段好。只是当时吾道黑淬淬地。只有些章句词章之学。他如龙如虎。这些艺解都束缚他不住。必决去无疑。也煞被他引去了好人。可畏可畏。何

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

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

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

卷五 : 性理二 性情心意等名义

问。天与命。性与理。四者之别。天则就其自然者言

之。命则就其流行而赋于物者言之。性则就其全体而万物所得以为生者言之。理则就其事物物各有其则者言之。到得合而言之。则天即理也。命即性也。性即理也。是如此否。曰。然。但如今人说。天非苍苍之谓。据某看来。亦舍不得这个苍苍底。贺孙。以下论性命

理者。天之体。命者。理之用。性是人之所受。情是性之用。道夫

命犹诰勅。性犹职事。情犹施設。心则其人也。贺孙
天所赋为命。物所受为性。赋者命也。所赋者气也。
受者性也。所受者气也。万

道即性。性即道。固只是一物。然须看因甚唤做性。
因甚唤做道。淳。以下论性

性即理也。在心唤做性。在事唤做理。案

生之理谓性。节

性只是此理。节

性是合当底。同

性则纯是善底。同

性则天生成许多道理。同

性是一些理散在处为性。同

问。性既无形。复言以理。理又不可见。曰。父子有父子之理。君臣有君臣之理。节

性是实理。仁义礼智皆具。德明

问。性固是理。然性之德。还是就人生禀得言之否。曰。继之者善。成之者性。这个理在天地间时。只是善。无有不善者。生物得来。方始名曰性。要之这理。在天则

曰命。在人则曰性。淳

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

性不是卓然一物可见者。只是穷理格物。性自在其中。不须求。故圣人罕言性。德明

诸儒论性不同。非是于善恶上不明。乃性字安顿不着。砥

圣人只是识得性。百家纷纷。只是不识性字。扬子鹾鹾突突。荀子又所谓隔靴爬痒。扬

致道谓心为太极。林正卿谓心具太极。致道举以为问。先生曰。这般处极细。难说。看来心有动静。其体。则谓之易。其理。则谓之道。其用。则谓之神。直卿退而发明曰。先生道理精熟。容易说出来。须至极。贺孙问。其体则谓之易。体是如何。曰。体不是体用之体。恰似说体质之体。犹云其质则谓之易。理即是性。这般所在。当活看。如心字。各有地头说。如孟子云。仁。人心也。仁便是人心。这说心是合理说。如说颜子其心三月不违仁。是心为主而不违乎理。就地头看。始得。又云。先生太极

图解云。动静者。所乘之机也。蔡季通聪明。看得这般处出。谓先生下此语最精。盖太极是理。形而上者。阴阳是气。形而下者。然理无形而气却有迹。气既有动静。则所载之理亦安得谓之无动静。又举通书动静篇云。动而无静。静而无动。物也。动而无动。静而无静。神也。动而无动。静而无静。非不动不静也。物则不通。神妙万物。动静者。所乘之机也。先生因云。某向来分别得这般所在。今心力短。便是这般所在都说不到。因云。向要到云谷。自下上山。半涂大雨。通身皆湿。得到地头。因思着。天地之塞。吾其体。天地之帅。吾其性。时季通及某人同在那里。某因各人解此两句。自亦作两句解。后来。也自说得着。所以迤邐便作西铭等解。贺孙。以下论心
心之理是太极。心之动静是阴阳。振

惟心无对。方子

问。灵处是心。抑是性。曰。灵处只是心。不是性。性只是理。淳

问。知觉是心之灵固如此。抑气之为邪。曰。不专是气。是先有知觉之理。理未知觉。气聚成形。理与气合。便能知觉。譬如这烛火。是因得这脂膏。便有许多光焰。

问。心之发处是气否。曰。也只是知觉。淳

所知觉者是理。理不离知觉。知觉不离理。节

问。心是知觉。性是理。心与理如何得贯通为一。曰。不须去著贯通。本来贯通。如何本来贯通。曰。理无心。则无著处。节

所觉者。心之理也。能觉者。气之灵也。节

心者。气之精兴。节

心官至灵。藏往知来。焘

发明心字。曰。一言以蔽之。曰生而已。天地之大德曰生。人受天地之气而生。故此心必仁。仁则生矣。力行心须兼广大流行底意看。又须兼生意看。且如程先生言。仁者。天地生物之心。只天地便广大。生物便流行。生生不穷。端蒙

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

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

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

心无问于已发未发。彻头彻尾都是。那处截做已发未发。如放僻邪侈。此心亦在。不可谓非心。淳

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

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

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

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

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

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

问。先生尝言。心不是这一块。某窃谓。满体皆心也。此特其枢纽耳。曰。不然。此非心也。乃心之神明升降之舍。人有病心者。乃其舍不宁也。几五脏皆然。心岂无运用。须常在躯壳之内。譬如此建阳知县。须常在衙里。始管得这一县也。其曰。然则程子言心要在腔子里。谓当在舍之内。而不当在舍之外耶。曰。不必如此。若言心不可在脚。脚又不可在手上。只得在这些子上也。义刚

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

问。天之付与人物者为命。人物之受于天者为性。主于身者为心。有得于天而光明正大者为明德否。曰。心与性如何分别。明如何安顿。受与得又何以异。人与物与身又何间别。明德合是心。合是性。曰。性却实。以感应虚明言之。则心之意亦多。曰。此两个说者一个。则一个随到。元不可相离。亦自难与分别。舍心则无以见性。舍性又无以见心。故孟子言心性。每每相随说。仁义礼智是性。又言恻隐之心。羞恶之心。辞逊是非之心。更细思量。

或问心性之别。曰。这个极难说。且是难为譬喻。如伊川以水喻性。其说本好。却使晓不得者生病。心大概似个官人。天命。便是君之性命。便如职事一般。此亦大概如此。要自理会得。如邵子云。性者。道之形体。盖道只

是合当如此。性则有一个根苗。生出君臣之义。父子之仁。性虽虚。都是实理。心虽是一物。却虚。故能包含万理。这个要人自体察始得。学蒙。方于录云性本是无却是实理心似乎有影象然其体却虚

旧尝以论心论性处。皆类聚看。看熟。久则自见。淳性便是心之所有之理。心便是理之所会之地。一心字饶银作性。升卿

性是理。心是包含该载。敷施用底。夔孙

问心之动。性之动。曰。动处是心。动底是性。寓心以性为体。心将性做馅子模样。盖心之所以具是理者。以有性故也。盖卿

心有善恶。性无不善。若论气质之性。亦有不善。节郑仲履问。先生昨说性无不善。心固有不善。然本心则元无不善。曰。固是本心元无不善。谁教你而今却不善了。今人外面做许多不善。却只说我本心之善自在。如何得。盖卿

心性理。拈着一个。则都贯穿。惟观其所指处轻重如何。如养心莫善于寡欲。虽有不存焉者寡矣。存虽指理言。然心自在其中。操则存。此存虽指心言。然理自在其中。端蒙

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

说得出。又名得出。方是见得分明。如心性。所难

说。尝曰。性者。心之理。情者。性之动。心者。性情之主。德明

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

有这性。便发出这情。因这情。便见得这性。因今日有这情。便见得本来有这性。方子

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

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

景绍问心性之别。曰。性是心之道理。心是主宰于身者。四端便是情。是心之发见处。四者之萌皆出于心。而其所以然者。则是此性之理所在也。道夫问。满腔子是恻隐心。如何。曰。腔子是人之躯壳。上蔡见明道。举经史不错一字。颇以有矜。明道曰。贤却记得许多。可谓玩物丧志矣。上蔡见明道说。遂满面发赤。汗流浹背。明道曰。只此便是恻隐之心。公要见满腔子之说。但以是观之。问。玩物之说主甚事。曰。也只是矜字。道夫

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

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

或问。静是性。动是情。曰。大抵都主于心。性字从心。从生。情字从心。从青。性是有此理。且如天命之谓性。要须天命个心了。方是性。汉卿问。心如个藏。四方八面都恁地光明皎洁。如佛家所谓六窗中有一猴。这边叫也应。那边叫也应。曰。佛家说心处。尽有好处。前辈云。胜于杨墨。贺孙

叔器问。先生见教。谓动处是心。动底是性。窃推此二句只在底处两字上。如谷种然。生处便是谷。生底却是那里面些子。曰。若从谷譬之。谷便是心。那为粟。为菽。为禾。为稻底。便是性。康节所谓心者。性之郭郭是也。包裹底是心。发出不同底是性。心是个没思量底。只会生。又如吃药。吃得会治病是药力。或凉。或寒。或热。便是药性。至于吃了有寒证。有热证。便是情。义刚

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

人多说性方说心。看来当先说心。古人制字。亦先制得心字。性与情皆从心。以人之生言之。固是先得这道理。然才生这许多道理。却都具在心里。且如仁义自是性。孟子则曰仁义之心。恻隐羞恶自是情。孟子则曰恻隐之心。羞恶之心。盖性即心之理。情即性之用。今先说一个心。便教人识得个情性底总脑。教人知得个道理存着处。若先说性。却似性中别有一个心。横渠心统性情语极好。又曰。合性与知觉有心之名。则恐不能无病。便似性外别有一个知觉了。

或问心情性。曰。孟子说恻隐之心。仁之端也一段。极分晓。恻隐。羞恶。是非。辞逊是情之发。仁义。礼智是性之体。性中只有仁义礼智。发之为恻隐。辞逊。是非。乃性之情也。如今人说性。多如佛老说。别有一件物事在那里。至玄至妙。一向说开去。便入虚无寂灭。吾儒论性却不然。程子云。性即理也。此言极无病。孟子道性善。善是性合有底道理。然亦要子细识得善处。不可但随人言说话了。若子细下工夫。子细寻究。自然见得。如今人全不曾理会。才见一庸人妄说。便从他去。尝得项平甫书云。见陈君举门人说。儒释。只论其是处。不问其同

异。遂敬信其说。此是甚说话。元来无所有底人。见人底说话。便惑将去。若果有学。如何谩得他。如举天下说生姜辣。待我吃得真个辣。方敢信。胡五峰说性多从东坡子由门见议说去。谦

问性情心仁。曰。横渠说得最好。言。心。统性情者也。孟子言。恻隐之心。仁之端。羞恶之心。义之端。极说得性情心好。性无不善。心所发为情。或有不善。说不善非是心。亦不得。却是心之本体本无不善。其流为不善者。情之迁于物而然也。性是理之总名。仁义礼智皆性中一理之名。恻隐。羞恶。辞逊。是非是情之所发之名。此情之出于性而善者也。其端所发甚微。皆从此心出。故曰。心。统性情者也。性不是别有一物在心里。心具此性情。心失其主。却有时不善。如我欲仁。斯仁至。我欲不仁。斯失其仁矣。回也三月不违仁。言不违仁。是心有时乎违仁也。出入无时。莫知其乡。存养主一。使之不失去。乃善。大要在致知。致知在穷理。理穷自然知至。要验学问工夫。只看所知至与不至。不是要逐件知过。因一事研磨一理。久久自然光明。如一镜然。今日磨些。明日磨些。不觉自光。若一些子光。工夫又歇。仍旧一尘镜。已光处会昏。未光处不复光矣。且如仁之一字。上蔡只说知仁。孔子便说为仁。是要做工夫去为仁。岂可道知得便休。今学问流而为禅。上蔡为之首。今人自无实学。见得说这一般好。也投降。那一般好。也投降。许久南轩在此讲学。诸公全无实处。混乱有一人入潭州城里说。人便靡然从之。此是何道理。学问只理会个是与不是。不要添

许多无益说话。今人为学。多是为名。又去安排讨名。全不顾义理。说苑载证父者以为直。及加刑。又请代受以为孝。孔子曰。父一也。而取二名。此是宛转取名之弊。学问只要心里见得分明。便从上面做去。如杀身成仁。不是自家计较要成仁方死。只是见得此事生为不安。死为安。便自杀身。旁人见得。便说能成仁。此旁人之言。非我之心要如此。所谓经德不回。非以干禄。哭死而哀。非为生也。若有一毫为人之心。便不是了。南轩云。为已之学。无所为而然。是也。谦

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

伊川性即理也。横渠心统性情二句。颠扑不破。砥

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

心。主宰之谓也。动静皆主宰。非是静时无所用。及至动时方有主宰也。言产宰。则混然体统自在其中。心统

摄性情。非宠侗与性情为一物而不分别也。端蒙

性以理言。情乃发用处。心即管摄性情者也。故程子曰有指体而言者。寂然不动是也。此言性也。有指用而言者。感而遂通是也。此言情。端蒙

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

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

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

问。人当无事时。其中虚明不昧。此是气自然动处。便是性。曰。虚明不昧。便是心。此理具足于中。无少欠缺。便是性。感物而动。便是情。横渠说得好。由太虚有天之名。由气化有道之名。此是总说。合虚与气。有性之名。合性与知觉。有心之名。是就人物上说。夔孙

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

因言。心性情之分。自程子张子合下见得定了。便都不差。如程子诸门人传得他师现成底说。却一齐差。却或曰。程子张子是他自见得。门人不过只听得他师现成说底

话。所以后来一向差。曰。只那听得。早差了也。侗

性主具有许多道理。昭昭然者属性。未发理具。已发理应。则属心。动发则情。所以存其心。则养其性。心该备通贯。主宰运用。吕云。来发时心体昭昭。程云。有指体而言者。有指用而言者。李先生云。心者贯幽明。通有无。方

心如水。情是动处。爱即流向去处。椿

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

心意犹有痕迹。如性。则全无兆朕。只是许多道理在这理。砥

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

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

问。情意如何体认。曰。性情则一。性是不动。情是动处。意则有主向。如好恶是情。好好色。恶恶臭。便是意。士殷

未动而能动者。理也。未动而欲动者。意也。若海

性者。即天理也。万物禀而受之。无一理之不具。心者。一身之主宰。意者。心之所发。情者。心之所动。志者。心之所之。比于情意尤重。气者。即吾之血气而充乎

体者也。比于他。则有形器而较粗者也。又曰。舍心无以见性。舍性无以见心。椿。以下兼论志

心之所之谓之志。日之所之谓之时。志字从之。从心。时学从之。从日。如日在午时。在寅时。制字之义由此。志是心之所之。一直去底。意又是志之经营往来底。是那志底脚。几营为谋度往来。皆意也。所以横渠云。志公而意私。问。情比意如何。曰。情又是意底骨子。志与意都属情。情字较大。性情字皆从心。所以说心统性情。心兼体用而言。性是心之理。情是心之用。侗

问意志。曰。横渠云。以意志两字言。则志公而意私。志刚而意柔。志阳而意阴。卓

志是公然主张要做底事。意是私地潜行间发处。志如伐。意如侵。升卿

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

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

问。性之所以无不善。以其出于天也。才之所以有善不善。以其出于气也。要之。性出于天。气亦出于天。何故便至于此。曰。性是形而上者。气是形而下者。形而上者全是天理。形而下者只是那渣滓。至于形。又是渣滓至浊者也。道夫

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

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

论才气。曰。气是敢做底。才是能做底。德明

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

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

知也。卓

卷六 性理三 仁义礼智等名义

道者。无体用。该隐费而言也。节。以下道理
道是统名。理是细目。可学

道训路。大概说人所共由之路。理各有条理界瓣。因
举康节云。夫道也者。道也。道无形。行之则见于事矣。
如道路之道。坦然使千亿万年行之。人知其归者也。问祖
理是有条瓣逐一路子。以各有条。谓之理。人所共
由。谓之道。节

问。道与理如何分。曰。道便是路。理是那文理。
问。如木理相似。曰。是。问如此却似一般。曰。道字包
得大。理是道字里面许多理脉。又曰。道字宏大。理字精
密。胡泳

问。万物粲然。还同不同。曰。理只是这一个。道理
则同。其分不同。君臣有君臣之理。父子有父子之理。节
理者有条理。仁义礼智皆有之。节

问。既是一理。又谓五常。何也。曰。谓之一理亦
可。五理亦可。以一包之则一。分之则五。问分为五之
序。曰。浑然不可分。节

只是这个理。分做四段。又分做八段。又细碎分将
去。四段者应其为仁义礼智当时因言文路子之说而及此。节

理。只是一个理。理举著。全无欠阙。且如言著仁。
则都在仁上。言著诚。则都在诚上。言著忠恕。则都在忠
恕上。言著忠信。则都在忠信上。只为只是这个道理。自

然血脉贯通。端蒙

理是有条理。有文路子。文路子当从那里去。自家也从那里去。文路子不从那里去。自家也不从那里去。须导文路子在何处。只挨着理了行。节

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

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

先生与人书中曰。至微之理。至著之事。一以贯之。节
理无事。则无所依附。节

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

至德至道。道者。人之所以共由德者。己之所独得。盛德至善。盛德以身之所得而言。至善以身之极致而言。诚忠字信。一心之谓诚。尽己之谓忠。存于中之谓孚。见于事之谓信。端蒙

存之于中为理。得之于心为德。发见于行事为百行。节
德是得于天者。讲学而得之。得自家本分底物事。节

问。汛观天地间。日往月来。寒往者来。四时行。百

物生。这是道之用流行发见处。即此而总言之。其往来生化。无一息间断处。便是道体否。曰。此体用说得是。但总字未当。总。便成兼用说了。只就那骨处便是体。如水之或流。或止。或激成波浪。是用。即这水骨可流。可止。可激成波浪处。便是体。如这身是体。目视。耳听。手足运动处。便是用。如这手是体。指之运动提掇处便是用。淳举论语集注。曰。往者过。来者续。无一息之停。乃道体之本然也。曰。即是此意。淳。以下论体用

问。前夜说体用无定所。是随处说如此。若合万事为一大体用。则如何。曰。体用也定。见在底便是体。后来生底便是用。此身是体。动作处便是用。天是体。万物资始处便是用。地是体。万物资生处便是用。就阳言。则阳是体。阴是用。就阴言。则阴是体。阳是用。寓

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

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

人只是合当做底便是体。人做处便是用。譬如此扇子有骨。有柄。用纸糊。此则体也。人摇之。则用也。如尺

与秤相似。上有分寸星铢。则体也。将去秤量物事。则用也。方子

问。去岁闻先生曰。只是一个道理。其分不同。所谓分者。莫只是理一而其用不同。如君之仁。臣之敬。子之孝。父之慈。与国人交之信之类是也。曰。其体已略不同。君臣。父子。国人是体。仁敬慈孝与信是用。问。体用皆异。曰。如这片板。只是一个道理。这一路子恁地去。那一路子恁地去。如一所屋。只是一个道理。有厅有堂。如草木。只是一个道理。有桃有李。如这众人。只是一个道理。有张三。有李四。李四不可为张三。张三不可为李四。如阴阳。西铭言理一分殊。亦是如此。又曰。分得愈见不同。愈见得理大。节

诚者。实有此理。节。以下论诚

诚只是实。又云。诚是理。一作只是理。去伪

诚。实理也。亦诚恚也。由汉以来。专以诚恚言诚。至程子乃以实理言。后学皆弃诚恚之说不观。中庸亦有言实理为诚处。亦有言诚恚为诚处。不可只以实理为诚。而以诚恚为非诚也。砥

问性诚。曰。性是实。诚是虚。性是理底名。诚是好处底名。性。譬如这扇子相似。诚。譬则这扇子做得好。又曰。五峰曰。诚者。命之道乎。中者。性之道乎。仁者。心之道乎。此语分得轻蔑虚实处却好。某以为道字不若改做德字。更亲切。道字又较疏。植

先生问诸友。诚敬二字如何分。各举程子之说以对。先生曰。敬是不放肆底意思。诚是不欺委底意思。过。以

下诚敬

诚只是一个实。敬只是一个畏。端蒙

妄诞欺诈为不诚。怠情放肆为不敬。此诚敬之别。余问诚敬。曰。须逐处理会。诚若是有不欺意处。只做不欺意会。敬若是有谨畏意处。只做谨畏意会。中庸说诚。作中庸看。孟子说诚处。作孟子看。将来自相发明耳。夔孙

谨字未如敬。敬又未如诚。程子曰。主一之谓敬。一者之谓诚。敬尚是著力。铕。以下杂论

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

叔器问。诚与信如何分。曰。诚是个自然之实。信是个人所为之实。中庸说诚者。天之道也。便是诚。若诚之者。人之道也。便是信。信不足以尽诚。犹爱不足以尽仁。上是。下不是。可学

诚者实有之理。自然如此。忠信以人言之。须是人体出来方见。端蒙

诚者以心之全体而言。忠字以其应事接物而言。此义理之本名也。至曾子所言忠恕。则是圣人之事。故其忠与诚。仁与恕。得通言之。如恕本以推己及物得名在圣人则己及物矣。端蒙

问。仁与诚何别。曰。仁自是仁。诚自是诚。何消合理会。理会这一件。也看到极处。理会那一件。也看到极处。便都自见得。淳

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

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

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

问。仁。义。礼。智。诚。中庸。不知如何看。曰。仁义礼智。乃未发之性。所谓诚。中庸。皆已发之理。人之性本实。而释氏以性为空也。

在天只是阴阳五行。在人得之只是刚柔五常之德。泳。
以下五常

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

或问。仁义礼智。性之四德。又添信字。谓之五性。如何。曰。信是诚。实此四者。实有是仁。实有是义。礼智皆然。如五行之有土。非土不足以载四者。又如土于四时各寄王十八日。或谓王于戊己。然季夏乃土之本宫。故尤王。月令载中央土。以此。人杰

问。向蒙戒喻。说仁意思云。义礼智信上著不得。又须见义礼智信上少不得。方见得仁统五常之意。大雅今以树为喻。夫树之根固有生气。然贯彻首尾。岂可谓干与

枝。花与叶无生气也。曰。固然。只如四时。春为仁。有个生意。在夏。则见其有个亨通意。在秋。则见其有个成实意。在冬。则其有个贞固意。在夏秋冬。生意何尝息。本虽雕零。生意则常存。大抵天地间只一理。随其到处。分许多名字出来。四者于五行各有配。惟信配土。以见仁义礼智实有此理。不是虚说。又如乾四德。元最重。其次贞亦重。以明终始之义。非元则无以始。非贞则无以终。非终则无以为始。不始则不能成终矣。如此循环无穷。此所谓大明终始也。大雅

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

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

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

人只是此仁义礼智四种心。如春夏秋冬。千头万绪。只是此四种心发出来。铖

吉甫问。仁义礼智。立名还有意义否。曰。说仁。便有慈爱底意思、说义。便有刚果底意思。声音气象。自然如此。直卿云。六经中专言仁者。包四端也。言仁义而不

言礼智者。仁包礼。义包智。方子。节同佐同。

仁与义是柔软底。礼智是坚实的。仁义是头。礼智是尾。一似说春秋冬夏相似。仁义一作礼是阳的一截。礼智一作义智是阴的一截。渊。方子录云仁义是发出来嫩的礼智是坚硬的。

问仁义礼智体用之别。曰。自阴阳上看下来。仁礼属阳。义智属阴。仁礼是用。义智是体。春夏是阳。秋冬是阴。只将仁义说。则春作夏长。仁也。秋敛冬藏。义也。若将仁义礼智说。则春。仁也。夏。礼也。秋。义也。冬。智也。仁礼是敷施出来底。义是肃杀果断底。智便是收藏底。如人肚脏有许多事。如何见得。其智愈大。其藏愈深。正如易中道。立天之道。曰阴与阳。立地之道。曰柔与刚。立人之道。曰仁与义。解者多以仁为柔。以义为刚。非也。却是以仁为刚。义为柔。盖仁是个发出来了。便硬而强。义便是收敛向里底。外面见之便是柔。侗

仁礼属阳。义智属阴。袁机仲却说。义是刚底物。合属阳。仁是柔底物。合属阴。殊不知舒畅发达。便是那刚底意思。收敛藏缩。便是那阴底意思。他只念得于仁也柔。于义也刚两句。便如此说。殊不知正不如此。又云。以气之呼吸言之。则呼为阳。吸为阴。吸便是收敛底意。乡饮酒义云。温厚之气盛于东南。此天地之仁气也。严凝之气盛于西北。此天地之义气也。侗

仁礼属阳。属健。义智属阴。属顺。问。义则截然有定分。有收敛底意思。自是属阴顺。不知智如何解。曰。智更是截然。更是收敛。如知得是。知得非。知得便了。更无作用。不似仁义礼三者有作用。智只是知得了。便交

付恻隐羞恶辞逊三者。他那个更收敛得快。侗

生底意思是仁。杀底意思是义。发见会通是礼。收一作深

藏不测是智。节

仁义礼智。便是元亨利贞。若春间不曾发生。得到夏无绿得长。秋冬亦无可收藏。泳

问。元亨利贞有次第。仁义礼智因感而发。则无次第。曰。发时无次第。生时有次第。传

百行皆仁义礼智中出。节

仁义礼智。性之大目。皆是形而上者。岂可分也。人杰

问。仁得之最先。盖言仁具义礼智。曰。先有是生理。三者由此推之。可学

仁。浑沦言。则浑沦都是一个生意。义礼智都是仁。对言。则仁与义礼智一般。淳

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

问。仁是天地之生气。义礼智又于其中分别。然其初只是生气。故为全体。曰。然。问。肃杀之气。亦只是生气。曰。不是二物。只是敛些。春夏秋冬。亦只是一气。可学

仁与智包得。义与礼包不得。方子

仁所以包三者。盖义礼智皆是流动底物。所以皆从仁上渐渐推出。仁智。元贞。是终始之事。这两头却重。如

坎与震。是始万物终万物处。良则中间接。阙

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

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

四端犹四德。逐一言之。则各自为界限。分而言之。则仁义又是一大界限。故曰。仁。人心也。义。人路也。如乾文言既曰四德。又曰。乾元者。始而亨者也。利贞者。性情也。文蔚

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

学者疑问中谓。就四德言之。仁却是动。智却是静。曰。周子太极图中是如此说。又曰。某前日札一朋友书云。仁体刚两用柔。义体柔而用刚。人杰

问。仁义礼智四者皆一理。举仁。则义礼智在其中。

举义与礼。则亦然。如中庸言。舜其大智也欤。其下乃云。好问。好察迩言。隐恶而扬善。谓之仁亦可。执其两端。用其中于民。谓之义亦可。然统言之。只是发明智字。故知理只是一理。圣人特于盛处发明之尔。曰。理因是一贯。谓之一理。则又不必疑其多。自一理散为万事。则灿然有条而不可乱。逐事自有一理。逐物自有一名。各有攸当。但当观当理与不当理耳。既当理后。又何必就上更生疑。大雅

仁义礼智。才去寻讨他时。便动了。便不是本来底。又曰。心之所以会做许多。盖具得许多道理。又曰。何以见得有此四者。因其恻隐。知其有仁。因其羞恶。知其有义。又曰。伊川种谷之说最好。又曰。冬饮汤。是宜饮汤。夏饮水。是宜饮水。冬饮水。夏饮汤。便不宜。人之所以羞恶者。是触著这宜。如两个物事样。触著宜便羞恶。只是一事。节。未殷语疑有脱误

仁字须无义礼智看。方看得出。仁者。仁之本体。礼者。仁之节文。义者。仁之断制。智者。仁之分别。犹春夏秋冬虽不同。而同出于春。春则生意之生也。夏则生意之长也。秋则生意之成。冬则生意之藏也。自四而两。两而一。则统之有宗。会之有元。故曰五行一阴阳。阴阳一太极。又曰。仁为四端之首。而智则能成始而成终。犹元为四德之长。然元不生于元而生于贞。盖天地之化。不翕聚则不能发散也。仁智交际之间。乃万化之机轴。此理循环不穷。吻合无间。故不贞则无以为元也。又曰。贞而不固。则非贞。贞。如板筑之有干。不贞则无以为元。又

曰。文言上四句说天德之自然。下四句说人事之当然。元者。乃众善之长也。亨者。乃嘉之会也。嘉会犹言一齐好也。会。犹齐也。言万物至此通畅茂盛。一齐皆好也。利者。义之和处也。贞者。乃事之领干也。体仁足以长人。以仁为体。而温厚慈爱之理由此发出也。体。犹所谓公而以人体之之体。嘉会者。嘉其所会也。一一以礼文节之。使之无不中节。乃嘉其所会也。利物足以和义。义者。事之宜也。利物、则合乎事之宜矣。此句乃翻转。义字愈明白。不利物则非义矣。贞固以贞为骨子。则坚定不可移易。铖

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

蜚卿问。仁恐是生生不已之意。人唯为私意所汨。故生意不得流行。克去己私。则全体大用。无时不流行矣。曰。此是众人公共说底。毕竟紧要处不知如何。今要见仁字意思。须将仁义礼智四者共看。便见仁字分明。如何是义。如何是礼。如何是智。如何是仁。便仁字自分明。若只看仁字。越看越不出。曰。仁字恐只是生意。故其发而为恻隐。为羞恶。为辞逊。为是非。曰。且只得就恻隐字上看。道夫问。先生尝说仁字就初处看。只是乍见孺子入井。而怵惕恻隐之心盖有不期然而然。便是初处否。曰。恁地靠著他不得。大抵人之德性上。自有此四者意思。仁。便是个温和底意思。义便是惨烈刚断底意思。礼。便是宣著发挥底意思。智。便是个收敛无痕迹底意思。性中

有此四者。圣门却只以求仁为急者。缘仁却是四者之先。若常存得温厚底意思在这里。到宣著发挥时。便自然会宣著发挥。到刚断时。便自然会刚断。到收敛时。便自然会收敛。若将别个做主。便都对副不著了。此仁之所以包四者也。问。仁即性。则性字可以言仁否。曰。性是统言。性如人身。仁是左手。礼是右手。义是左脚。智是右脚。蜚卿问。仁包得四者。谓手能包四支可乎。曰。且是譬喻如此。手固不能包四支。然人言手足。亦须先手而后足。言左右。亦须先左而后右。直卿问。此恐如五行之木。若不是先有个木。便亦自生下而四个不得。曰。若无木便无火。无火便无土。无土便无金。无金便无水。道夫问。向闻先生语学者。五行不是相生。合下有时都有。如何。曰。此难说。若会得底。便自然不相悖。唤做一齐有也得。唤做相生也得。便须不是相生。他气亦自相灌注。如人五脏。固不曾有先后。但其灌注时。自有次序。久之。又曰。仁字如人酿酒。酒方微发时。带些温气。便是仁。到发得极热时。便是礼。到得熟时。便是义。到得成酒后。却只与水一般。便是智。又如一日之间。早间天气清明。便是仁。午间极热时。便是礼。晚下渐凉便是义。到夜半全然收敛。无此形迹时。便是智。只如此看甚分明。道夫

今日要识得仁之意思是如何。圣贤说仁处最多。那边如彼说。这边如此说。文义各不同。看得个意思定了。将圣贤星散说体看。处处皆是这意思。初不相背。始得。集注说。爱之理。心之德。爱是恻隐。恻隐是情。其理则谓

之仁。心之德。德又只是爱。谓之心之德。却是爱之本柄。人之所以为人。其理则天地之理。其气则天地之气。理无迹。不可见。故于气观之。要识仁之意思。是一个浑然温和之气。其气则天地阳春之气。其理则天地生物之心。今只就人身已上看有这意思是如何。才有这意思。便自恁地好。便不恁地干燥。将此意看圣贤许多说仁处。都只是这意。告颜子以克己复礼。克己去私以复于礼。自然都是这意思。这不是待人旋安排。自是合下都有这个浑全流行物事。此意思才无私意间隔。便自见得人与己一。物与己一。公道自流行。须是如此看。孔门弟子所问。都只是问做工夫。若是仁之体段意思。也各个自理会得了。今却是这个未曾理会得。如何说要做工夫。且如程先生云。偏言则一事。专言则包四者。上云。四德之元。犹五常之仁。恰似有一个小小底仁。有一个大大底仁。偏言则一事。是小小底。只做得仁之一事。专言则包四者。是大大底仁。又是包得义礼智底。若如此说。是有两样仁。不知仁只是一个。虽是偏言。那许多道理也都在里面。虽是专言。那许多道理也都在里面。致道云。如春是生物之时。已包得夏长秋成冬藏意思在。曰。春是生物之时。到夏秋冬。也只是这气流注去。但春则是方始生荣意思。到夏便是结里定了。是这生意到后只渐老了。贺孙曰。如温和之气。固是见得仁。若就包四者意思看。便自然有节文。自然得宜。自然明辨。曰。然。贺孙

或问论语言仁处。曰。理难见。气易见。但就气上看便见。如看元亨利贞是也。元亨利贞也难看。春夏秋冬。

春时尽是温厚之气。仁便是这般气象。夏秋冬虽不同。皆是阳春生育之气行乎其中。故偏言则一事。专言则包四者。如知福州是一个人。此偏言也。及专言之。为九州安抚。亦是这一个人。不是两人也。故明道谓。义礼智。皆仁也。若见得此理。则圣人言仁处。或就人上说。或就事上说。皆是这一个道理。正叔云。满腔子是恻隐之心。曰。仁便是恻隐之母。又曰。若晓得此理。便见得克己复礼。私欲尽去。便纯是温和冲粹之气。乃天地生物之心。其余人所以未仁者。只是心中未有此气象。论语但云求仁之方者。是其门人必尝理会得此一个道理。今但问其求仁之方。故夫子随其人而告之。赵致道云。李先生云。仁是天理之统体。先生曰。是。南升。疑与上条同闻

仁有两般。有作为底。有自然底。看来人之生便自然如此。不待作为。如说父子欲其亲。君臣欲其义。是他自会如此。不待欲也。父子自会亲。君臣自会义。既自会恻地。便活泼泼地。便是仁。因举手中扇云。只如摇扇。热时人自会恻地摇。不是欲他摇。孟子说乍见孺子入井时。皆有怵惕恻隐之心。最亲切。人心自是会如此。不是内交要誉方如此。大凡人心中皆有仁义礼智。然元只是一物。发用出来。自然成四派。如破梨相似。破开成四片。如东对著西。便有南北相对。仁对著义。便有礼智相对。以一岁言之。便有寒暑。以气言之。便有春夏秋冬。以五行言之。便有金木水火土。且如阴阳之间。尽有次第。大寒后。不成便热。须是且做个春温。渐次到热田地。大热后。不成便寒。须是且做个秋凉。渐次到寒田地。所以仁

义礼智自然四派。各有界限。仁流行到那田地时。义处便成义。礼智处便成礼智。且如万物收藏。何当休了。都有生意在里面。如谷种桃仁杏仁之类。种著便生。不是死物。所以名之曰仁。见得都是生意。如春之生物。夏是生物之盛。秋是生意渐渐收敛。冬是生意收藏。又曰。春是行进去。秋冬是退后去。正如人呵气。呵出时便热。吸入时便冷。明作

百行万善。固是都合著力。然如何件件去理会得。百行万善总于五常。五常又总于仁。所以孔孟只教人求仁。求仁只是主敬。求放心。若能如此。道理便在这里。方子。拱奇同

学者须是求仁。所谓求仁者。不放此心。圣人亦只教人求仁。盖仁义礼智四者。仁足以包之。若是存得仁。自然头头做著。不用逐事安排。故曰。苟志于仁矣。无恶也。今看大学。亦要识此意。所谓顾諟天之明命。无他。求其放心而已。方子。拱奇同

问求仁。曰。看来仁字只是个浑沦底道理。如大学致知格物。所以求仁也。中庸博学。审问。慎思。明辨。笃行。亦所以求仁也。又问。诸先生皆令人去认仁。必要人体认得这仁是甚物事。曰。而今别把仁做一物事认。也不得。滚说鹞突了。亦不得。熹

或问。存得此心。便是仁。曰。且要存得此心。不为私欲所胜。遇事每每著精神照管。不可随物流去。须要紧紧紧守着。若常存得此心。应事接物。虽不中不远。思虑纷扰于中。都是不能存此心。此心不存。合视处也不知视。

合听处也不知听。或问。莫在于敬否。曰。敬非别是一事。常唤醒此心便是。人每日只鶻鶻突突过了。心都不曾收拾得在里面。又曰。仁虽似有刚直意。毕竟本是个温和之物。但出来发用时有许多般。须得是非辞逊断制三者。方成仁之事。及至事定。三者合退。仁仍旧温和。缘是他本性如此。人但见有是非节文断制。却谓都是仁之本意。则非也。春本温和。故能生物。所以说仁为春。明作

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

夫仁。亦在乎熟之而已矣。文蔚

耳之德聪。目之德明。心之德仁。且将这意去思量体认。将爱之理在自家心上自体认思量。便见得仁。仁是个温和柔软底物事。老子说。柔弱者。生之徒。坚强者。死之徒。见得自是。看石头上如何种物事出。蔼乎若春阳之温。泛乎若醴酒之醇。此是形容仁底意思。当时得于天者只是个仁。所以为心之全体。却自仁中分四界子。一界子上是仁之仁。一界子是仁之义。一界子是仁之礼。一界子

是仁之智。一个物事。四脚撑在里面。唯仁兼统之。心里只有此四物。万物万事皆自此出。天之春夏秋冬最分晓。春生。夏长。秋收。冬藏。虽分四时。然生意未尝不贯。纵雪霜之惨。亦是生意。以生字说仁。生自是上一节事。当时天地生我底意。我而今须要自体认得。试自看一个物坚硬如顽石。成甚物事。此便是不仁。试自看温和柔软时如何。此所以孝悌为仁之本。若如顽石。更下种不得。俗说硬心肠。可以见。硬心肠。如何可以与他说话。恻隐。羞恶。辞逊。是非。都是两意。恻是初头子。隐是痛。羞是羞己之恶。恶是恶人之恶。辞在我。逊在彼。是非自分明。才仁。便生出礼。所以仁配春。礼配夏。义是裁制。到得智便了。所以配秋。配冬。既认得仁如此分明。到得做工夫。须是克己复礼。出门如见大宾。使民如承大祭。己所不欲。勿施于人。方是做工夫处。先生会思仁字至第三夜方说前三条以复八条又连三四夜所说今依次第不敢移动。沫

仁兼义言者。是言体。专言仁者。是兼作用而言。节孔子说仁。多说体。孟子说仁。多说用。如克己复礼。恻隐之心之类。闰祖。节同

直卿云。圣贤言仁。有专指体而言者。有包体用而言者。先生曰。仁对义礼智言之。则为体。专言之。则兼体用。此等处须人自看。如何一一说得。日日将来看。久后须会见得。佐

周明作问仁。曰。圣贤说话。有说自然道理处。如仁人心是也。有说做工夫处。如克己复礼是也。雉

前辈教人求仁。只说是渊深温粹。义理饱足。干

仁在事。若不于事上看。如何见仁。方
做一方便事。也是仁。不杀一虫。也是仁。三月不
违。也是仁。节

仁则固一。一所以为仁。言所以一者是仁也。方
熟底是仁。生底是恕。自然底是仁。勉强底是恕。无
计较无睹当的是仁。有计较有睹当的是恕。

道夫公在前。恕在后。中间是仁。公了方能仁。私便
不能仁。可学

仁是爱底道理。公是仁底道理。故公则仁。仁则爱。
端蒙

公是仁之方法。人身是仁之材料。铎

公却是仁发处。无公。则仁行不得。可学

仁。将公字体之。及乎脱落了公字。其活底是仁。季
通语。方

或问仁与公之别。曰。仁在内。公在外。又曰。惟
仁。然后能公。又曰。仁是本有之理。公是克己工夫极至
处。故惟仁然后能公。理甚分明。故程子曰。公而以人体
之。则是克尽己私之后。只就自身上看。便见得仁也。公
不可谓之仁。但公而无私便是仁。敬不可谓之中。但敬而
无失便是中。道夫

无私以间之则公。公则仁。譬如水。若一些子碍。便
成两截。须是打并了障塞。便滔滔地去。从周。拱寿同。

做到私欲净尽。天理流行。便是仁。道夫

余正叔尝于先生前论仁。曰。仁是体道之全。曰。只
是一个浑然天理。文蔚

王景仁同仁。曰。无以为也。须是试去屏叠了私欲。

然后子细体验本心之德是甚气象。无徒讲其文义而已也。
壮祖

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

余正叔谓。无私欲是仁。曰。谓之无私欲然后仁。则可。谓无私欲便是仁。则不可。盖惟无私欲而后仁始见。如无所壅底而后水方行。方叔曰。与天地万物为一体是仁。曰。无私。是仁之前事。与天地万物为一体是仁之后事。惟无私。然后仁。惟仁。然后与天地万物为一体。要在二者之间识得毕竟仁是甚模样。欲晓得仁名义。须并义礼智三字看。欲真个见得仁底模样。须是从克己复礼做工夫去。今人说仁如糖皆道是甜不曾吃着不知甜是甚滋味

圣人都不说破。在学者以身体之而已矣。闾祖

或问。仁当何训。曰。不必须用一字训。但要晓得大意通透。关

仁字说得广处。是全体。恻隐慈爱底。是说他本相。高

仁是根。恻隐是萌芽。亲亲。仁民。爱物。便是推广到枝叶处。夔孙

仁固有知觉 唤知觉做仁。却不得。闾祖

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

问。以爱名仁。是仁之迹。以党言仁。是仁之端。程

子曰。仁道难名。惟公近之。不可便以公为仁。毕竟仁之全体如何识认。克己复礼。天下归仁。孟子所谓万物皆备于我。是仁之体否。先生曰。觉。决不可以言仁。虽足以知仁。自属知了。爱分明是仁之迹。浩曰。恻隐是仁情之动处。要识仁。须是兼义。礼。智看。有个宜底意思是义。有个让底意思是礼。有个别白底意思是智。有个爱底意思是仁。仁是天理。公是天理。故伊川谓。惟公近之。又恐人滞著。随即曰。不可便以公为仁。万物皆备固是仁。然仁之得名却不然。浩曰二字可设。浩

问。先生答湖湘学者书。以爱字言仁。如何。曰。缘上蔡说得觉字太重。便相似说禅。问。龟山却推恻隐二字。曰。龟山言万物与我为一云云。说亦大宽。问。此还是仁之体否。曰。此不是仁之体。却是仁之量。仁者固能觉谓觉为仁。不可。仁者固能与物为一。谓万物为一为仁。亦不可。譬如说屋。不论屋是木做柱。竹做壁。却只说屋如此大容得许多物。如万物为一。只说得仁之量。因举禅语说得量边事云云。德明

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

余景思问仁之与心。曰。仁字是虚。心字是实。如水之必有冷。冷字是虚。水字是实。心之于仁。亦犹水之冷。火之热。学者须当于此心未发时加涵养之功。则所谓恻隐。羞恶。辞逊。是非发而必中。方其未发。此心之体寂然不动。无可分别。且只恁混沌养将去。若必察其所谓四者之端。则既思便是已发。道夫

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

湖南学者说仁。旧来都是深空说出一片。顷见王日休解孟子云。麒麟者。狮子也。仁本是恻隐温厚底物事。却被他们说得天虚打险。瞠目弩眼。却似说麒麟做狮子。有吞伏百兽之状。盖自知觉之说起之。麒麟不食生肉不践生草狮子则百兽闻之而脑裂。罄

若说得本源。则不犯仁字。禅家曹洞有五位法。固可笑。以黑为正位。白为偏位。若说时。只是形容个黑白道理。更不得犯黑白二字。皆是要从心中流出。不犯纸上语。从周

义。便作宜字看。洽

不可执定。随他理去如此。自家行之便是义。节

义是个毅然说话。如利刀著物。李札

义如利刀相似。人杰录云似一柄快刀相似都割断了许多

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

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

克己复礼为仁。善善恶恶为义。骏

仁义。其体亦有先后。节

仁对义为体用。仁自有仁之体用。义又有义之体用。伯羽赵致道问。仁义体用动静如何。曰。仁固为体。义固为用。然仁义各有体用。各有动静。自详细验之。贺孙

仁义互为体用动静。仁之体本静。而其用则流行不穷。义之用本动。而其体则各止其所。义之严肃。即是仁底收敛。淳

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

问于仁也柔。于义也刚。曰。仁体柔而用刚。义体刚而用柔。铢曰。此岂所谓阳根阴。阴根阳邪。曰。然。铢先生答叔重疑问曰。仁体刚而用柔。义体柔而用刚。广请曰。自太极之动言之。则仁为刚。而义为柔。自一物中阴阳言之。则仁之用柔。义之用刚。曰。也是如此。仁便有个流动发越之意。然其用则慈柔。义便有个商量从宜之义。然其用则决裂。广

寻常人施恩惠底心。便发得易。当刑杀时。此心便疑。可见仁属阳。属刚。义属阴。属柔。直卿云。只将舒

敛二字看。便见。喜则舒。怒则敛。方子

仁义如阴阳。只是一气。阳是正长底气。阴是方消底气。仁便是方生底义。义便是收回头底仁。要之。仁未能尽得道体。道则平铺地散在裹。仁固未能尽得。然仁却是足以该道之体。若识得阳。便识得阴。识得仁。便识得义。识得一个。便晓得其余个。道夫

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

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

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

礼者。节。文也礼数。节

直卿曰。五常中说知有两般。就知识处看。用著知识者是知。就理上看。所以是为非者。亦知也。一属理。一属情。曰。固是。道德皆有体有用。寓

礼者。仁之发。智者。义之藏。且以人之资质言之。温厚者多谦逊。通晓者多刻剥。熹

问仁敬。曰。上蔡以来。以敬为小。不足言。须加仁

字在上。

其实敬不须言仁。敬则仁在其中矣。方。以下兼论恭敬忠信

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

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

问。恭敬二字。以为恭在外。功夫犹浅。敬在内。功夫大段细密。曰。二字不可分深浅。恭敬。犹忠信两字。文蔚曰。恭即是敬之发见。先生默然良久。曰。本领虽在敬上。若论那大处。恭及大如敬。若不是里面积盛。无缘发出来做得恭。文蔚

吉甫问恭敬。曰。恭字软。敬字硬。直卿云。恭似低出。敬似抬头。至

因言恭敬二字如忠信。或云。敬。主于中者也。恭。发于外者也。曰。凡言发于外。比似主于中者较大。盖必充积盛满。而后发于外。则发于外者岂不如主于中者。然主于中者却是本。不可不知。侗

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

忠自里面发出。信是就事上说。忠。是要尽自家这个心。便是要尽自家这个道理。

卷七 学一 小学

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

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

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

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

小学是直理会那事。大学是穷究那理。因甚恁地。寓

小学者。学其事。大学者。学其小学所学之事之所以。节小学是事。如事君。事父。事兄。处友等事。只是教他依此规矩做去。大学是发明此事之理。铢

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

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

问。大学与小学。不是截然为二。小学是学其事。大学是穷其理。以尽其事否。曰。只是一个事。小学是学事亲。学事长。且直理会那事。大学是就上面委曲详究那理。其所以事亲是何如。所以事长是何如。古人于小学存养已熟。根基已深厚。到大学。只就上面点化出些精彩。古人自能食能言。便已教了。一岁有一岁工夫。到二十时。圣人资质已自有十分。寓作三分大学只融洽光彩。今都蹉过。不能转去做。只据而今当地头立定脚做去。补填前日欠阙。栽种后来合做底。寓作根株如二十岁觉悟。便从二十岁立定脚力做去。纵待八九十岁觉悟。也当据见定扎住硬寨去做。淳。寓同

器远前夜说。敬当不得小学。某看来。小学却未当得敬。敬已是包得小学。敬是彻上彻下工夫。虽做得圣人田地。也只放下这敬不得。如尧舜也终站是一个敬。如说钦明文思。颂尧之德。四个字独将这个敬做撇初头。如说恭已正南面而已。如说笃恭而天下平。皆是。贺孙

陆子寿言。古者教小子弟。自能言能食。即有教。以至洒扫应对之类。皆有所习。故长大则易语。今人自小即教做对。稍大即教作虚诞之文。皆坏其性质。某尝思欲做一小学规。使人自小教之便有法。如此亦须有益。先生

曰。只做禅苑清规样做。亦自好。大雅

天命。非所以教小儿。教小儿。只说个义理大概。只眼前事。或以洒扫应对之类作段子。亦可。每尝疑曲礼。衣母拔。足母蹶。将上堂。声必扬。将入户。视必下等叶韵处。皆是古人初教上儿语。列女传孟母又添两句曰。将入门。问孰存。淳。又刚同

教小儿读诗。不可破章。道夫

先生初令义刚训二三小子。见教曰。授书莫限长短。但文理断处便往。若文势未断者。虽多授数行。亦不妨。盖儿时读书。终身改口不得。尝见人教儿读书限长短。后来长大后。都念不转。如训诂。则当依古注。问。向来承教。谓小儿子读书。未须把近代解说底音训教之。却不知解与他时如何。若依古注。恐他不甚晓。曰。解时却须正说。始得。若大段小底。又却只是粗义。自与古注不相背了。义刚

余正叔尝言。今人家不善教子弟。先生曰。风俗弄得到这里。可哀。文蔚

小童添炭。拨开火散乱。先生曰。可拂杀了我。不爱人恁地。此便是烧火不敬。所以圣人教小儿洒扫应对。件件要敬谨。外家子侄。未论其贤否。如何一出来便齐整。缘是他家长上元初教诲得如此。只一人外居气习便不同。义刚

问。女子亦当有教。自孝经之外。如论语。只取其面前明白者教之。何如。曰。亦可。如曹大家女诫。温公家范。亦好。义刚

后生初学。且看小学之书。那是做人底样子。广

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

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

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

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

因论小学。曰。古者教必以乐。后世不复然。问。此是作乐使之听。或其自作。曰。自作。若自理会不得。自作何益。古者。国君备乐。士无故不去琴瑟。日用之物。无时不列于前。问。郑人赂晋以女乐。乃有歌钟二肆。何故。曰。所谓郑声。特其声异耳。其器则同。今之教坊乐乃俗乐。此等事。久则亡。欧阳公集古录载寇莱公好舞柘枝。有五十曲。文忠时。其亡已多。举此可见。旧见升朝官以上。前异一物。用水晶为之。谓之主斧。今亦无之。某云。今之籍妓。莫是女乐之遗否。曰。不知当时女乐如何。通老问。左手执龠。右手秉翟。曰。所谓文舞也。又问。古人舞不回旋。曰。既谓之舞。安得不回旋。某问。

汉家周舞。注云。此舜舞。曰。遭秦之暴。古帝王乐尽亡。惟韶乐独存。舜舞乃此舞也。又问通老。太学祭孔子乐。渠云。亦分堂上堂下。但无大钟。曰。竟未知今之乐是何乐。可学

元兴问。礼乐射御书数。书。莫只是字法否。曰。此类有数法。如日月字。是象其形也。江河字。是谐其声也。考老字。是假其类也。如此数法。若理会得。则天下之字皆可通矣。时集。论小学书余见本类

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

第子职所受是极。云受业去后。须穷究道理到尽处也。毋骄恃力。如恃气力欲任意打人之类。盖自小便教之以德。教之以尚德不尚力之事。

卷八 学二 总论为学之方

这道体。饶本作理浩浩无穷。

道体用虽极精微。圣贤之言则甚明白。若海

圣人之道。如饥食渴饮。人杰

圣人之道。有高远处。有平实处。道夫

夫道若大路然。岂难知哉。人病不求耳。道夫

道未尝息。而人自息之。非道亡也。幽厉不由也。道夫

圣人教人。大概只是说孝弟忠信日用常行底话。人能就上面做将去。则心之放者自收。性之昏者自著。如心性

等字。到子思孟子方说得详。固说象山之学。儒用

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

或问。气质之偏。如何救得。曰。才说偏了。又著一个物事去救他偏。越见不平正了。越讨头不见。要紧只是看教大底道理分明。偏处自见得。如暗室求物。把火来。便照见。若只管去摸索。费尽心力。只是摸索不见。若见得大底道理分明。有病痛处。也自会变移不自知。不消得费力。贺孙

成已方能成物。成物在成已之中。须是如此推出。方能合义理。圣贤千言万语。教人且从近处做去。如洒扫大

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

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

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

若不见得入头处。紧也不可。慢也不得。若识得些路头。须是莫断了。若断了。便不成。待得再新整顿起来。费多少力。如鸡抱卵。看来抱得有甚暖气。只被他常常恁地抱得成。若把汤去荡。便死了。若抱才住。便冷了。然而实是见得入头处。也自不解住了。自要做去。他自得些

滋味了。如吃果子相似。未识滋味时。吃也得。不消吃也得。到识滋味了。要住。自住不得。贺孙

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

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

圣贤只是做得人当为底事尽。今做到圣贤。止是恰好。又不是过外。祖道

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

有而复其性耳。可学

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

世俗之学。所以与圣贤不同者。亦不难见。圣贤直是真个去做。说正心。直要心正。说诚意。直要意诚。修身齐家。皆非空言。今之学者说正心。但将正心吟咏一饷。说诚意。又将诚意吟咏一饷。说修身。又将圣贤许多说修身处讽诵而已。或掇拾言语。缀缉时文。如此为学。却于自家身上有何交涉。这里须用著意理会。今之朋友。固有乐闻圣贤之学。而终不能去世俗之陋者。无他。只是志不立尔。学者大要立志。才学。便要做圣人是也。谏

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

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

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

立志要如饥渴之于饮食。才有悠悠。便是志不立。
祖道

为学须是痛切恳恻做工夫。使饥忘食。渴忘饮。始得。砥

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

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

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

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

为学须觉今是而昨非。日改月化。便是长进。砥

今之学者全不曾发愤。升卿

为学不进。只是不勇。焘

不可依靠师友。方子

不要等待。方子

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

道不能安坐等其自至。只待别人理会来。放自家口

里。淳

学者须是耐烦。耐辛苦。方子

必须端的自省。特地自肯。然后可以用力。莫如下学而上达也。去伪

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

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

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

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

为学勿责无人为自家剖析出来。须是自家去里面讲究做工夫。要自家得。道夫

小立课程。大作工夫。可学

工夫要趲。期限要宽。从周

且理会去。未须计其得。德明

才计于得。则心便二。头便低了。至

严立课程。宽著意思。久之。自当有味。不可求欲速之功。道夫

自早至暮。无非是做工夫时节。道夫

人多言为事所夺。有妨讲学。此为不能使船嫌溪曲者

也。遇富贵。就富贵上做工夫。遇贫贱。就贫贱上做工夫。兵法一言甚佳。因其势而利导之也。人谓齐人弱。田单乃因其弱以取胜。今日三万灶。明日二万灶。后日一万灶。又如韩信特地送许多人安于死地。乃始得胜。学者若有丝毫气在。必须进力。除非无了此气。只口不会说话。方可休也。因举浮屠语曰。假合铁轮项上旋。定慧圆明终不失。力行

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

又如大片石。须是和根拔。今只于石面上薄削。济甚事。作意向学。不十五日又懒。孟子曰。一日暴之。十日寒之。可学

宗杲云。如载一车兵器。遂件取出来弄。弄了一件又弄一件。便不是杀人手段。我只有寸铁便可杀人

且如项羽求赵。既渡。沉船破釜。持三日粮。示士必死。无还心。故能破秦。若瞻前顾后。便做不成。

如居烧屋之下。如坐漏船之中。可学

为学极要求把篙处着力。到工夫要断绝处。又更增工夫。着力不放令倒。方是向进处。为学正如撑上水船。方平稳处。尽行不妨。及到滩脊急流之中。舟人来这上一篙。不可放缓。直须着力撑上。不得一步不紧。放退一步。则此船不得上矣。洽

学者为学。譬如炼丹。须是将百十斤炭火煅一饷。方

好用微微火养教成就。今人来未曾将百十斤炭火去煨。便要将微火养将去。如何得会成。恪

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

譬如煎药。先猛火煎。教百沸大滚。直至涌盆出来。然后却可以慢火养之。

须磨砺精神去理会。天下事。非燕安暇豫之可得淳
万事须是有精神。方做得。振

阳气发处。金石亦透。精神一到。何事不成。驥

凡做事。须着精神。这个物事自是刚。有锋刃。如阳气发生。虽金石也透过。贺孙

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

学者识得个脉路正便须刚决向前。若半青半黄。非惟无益。阙

因举酒云。未尝见有衰底圣贤。德明

学者不立。则一齐放倒了。升卿

不带性气底人为僧不成。做道不了。方

因言。前辈也多是背处做几年。方成。振

进取得失之念放轻。却将圣贤格言处研究考究。若悠

悠地似做不做。如捕风捉影。有甚长进。今日是这个人。明日也这是个人。李札

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

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

学者须是为己。譬如吃饭。宁可逐些吃。令饱为是乎。宁可铺摊放门外。报人道我家有许多饭为是乎。近来学者。多是以自家合做底事报与人知。又言。此间学者多好高。只是将义理略从肚里过。却说出许多说话。旧见此间人做婚书。亦说天命人伦。男婚女嫁。自是常事。盖有厌卑近之意。故须将日用常行底事装荷起来。如此者。只是不为己。不求益。只是好名。图好看。亦聊以自诩。如南越王黄屋左置。聊以自娱乐。方子

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

今之学者。直与古异。今人只是强探向上去。古人则逐步步实做将去。广

只是实去做工夫。议论多。转闹了。德明

每论诸家学。及已学。大指要下学着实。方

为学须是切实为己。则安静笃实。承载得许多道理。

若轻扬浅露。如何探讨得。说得去。也承载不住。铍

入道之门。是将自家身已入那道理中去。渐渐相亲。又之与已为一。而今人道理在这里。自家身在外面。全不曾相干涉。侗

或问为学。曰。今人将个大底事说。不切已了。全无益。一向去前人说中乘虚接渺。妄取许多枝蔓。只见远了。只见无益于已。圣贤千言万语。尽自多了。前辈说得分晓了。如何不切已去理会。如今看文字。且要以前贤程先生等所解为主。看它所说如何。圣贤言语如何。将已来听命于它。切已思量体察。就日用常行中着衣吃饭。事亲从兄。尽是问学。若是不切已。只是说话。今人只恁一己私意。瞥见些子说话。便立个主张。硬要去说。便要圣贤从我言语路头去。如何会有益。此其病只是要说高说妙。将来做个好看底物事做弄。如人吃饭。方知滋味。如不曾吃。只要摊出在外面与人看。济人济己都不得。谦

或问。为学如何做工夫。曰。不过是切已。便的当。此事自有大纲。亦有节目。常存大纲在我。至于节目之间。无非此理。体认省察。一毫不可放过。理明学至。件件是自家物事。然亦须各有伦序。问。如何是伦序。曰。不是安排此一件为先。此一件为后。此一件为大。此一件为小。随人所为。先其易。阙其难者。将来难者亦自可理会。且如读书一样。礼春秋有制度之难明。本末之难见。且放下未要理会。亦得。如诗书。直是不可不先理会。又如诗之名数。书之盘诘。恐难理会。且先读典谟之书。雅颂之诗。何尝一言一句不说道理。何尝深潜谛玩。无有滋

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

佛家一向撤去许多事。只理会自身己。其教虽不是。其意思却是要自理会。所以它那下常有人。自家这下自无人。今世儒者。能守经者。理会讲解而已。看史传者。计较利害而已。那人直是要理会身己。从自家身己做去。不理会自身己。说甚别人长短。明道曰。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。只是从程先生后。不再传而已衰。所以某尝说自家这下无人。佛家有三门。曰教。曰律。曰禅。禅家不立文字。只直截要识心见性。律本法甚严。毫发有罪。如云不许饮水。才饮水便有罪过。如今小院号为律院。乃不律之尤者也。教自有三项。曰天台教。曰慈恩教。曰延寿教。延寿教南方无传。有此文字。无能通者。其学近禅。故禅家以此为得。天台教专理会讲解。慈恩教亦只是讲解。吾儒家若见得道理透。就自家身心上理会得本领。使自兼得禅底。讲说辨订。便自兼得教底。动由规矩。便自兼得律底。事事是自家合理会。颜渊问为邦。看它陋巷箪瓢如此。又却问为邦之事。只是合当理会。看得是合做底事。若理会得入头。意思一齐都转。若不理会得入头。少间面事皆差错,苦差了路头底亦多端。有才出门便错了路底。有行过三两条路了方差底。有略差了便转底。有一

向差了煞远。终于不转底。贺孙

不可只把做面前物事看了。须是向自身体认教分明。如道家存想。有所谓龙虎。亦是就身上存想。士毅为学须是专一。吾儒惟专一于道理。则自有得。既知道自家患在不专一。何不便专一去。逍遥须是在已见得只是欠阙。它人见之却有长进。方可。侗

人白睡不得。要将圣贤道理扶持。振为学之道。须先存得这个道理。方可讲究事情。阙今人口略依稀说过。不曾心晓。淳发得早时不费力。升卿

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

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

今之学者多好说得高。不喜平。殊不知这个只是合当做起事。节

譬如登山。人多要至高处。不知自底处不理睬。终无至高处之理。德明

于显处平易处见得。则幽微底自在里许。德明

且于切近处加功。升卿

着一些急不得。方子

学者须是直前做去。莫起计获之心。如今说底。恰似画卦影一般。吉凶未应时。一场鹘突。知它是如何。到应后。方始知原来是如此。广

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

学者须是熟。熟时一唤便在目前。不熟时。须着旋思索。到思索得来。意思已不如初了。士毅

道理生。便缚不住。淳

见。须是见得确定。淳

须是心广大似这个。方包里得过。运动得行。方子

学者立得根脚阔。便好。升卿

须是有头有尾。成个物事。方子

彻上彻下。无精粗本末。只是一理。赐

最怕粗看了。便易走入不好处去。士毅

学问不只于一事一路上理会。振

贯通。是无所不通。阙

未有耳目狭而心广者。其说甚好。振

贴底谨细做去。所以能广。振

大凡学者。无有径截一路可以教它了得。须是博洽。历涉多方通。振

不可涉其流便休。方子

天下更有大江大河。不可守个土窟子。谓水专在是。力行

学者若有本领。相次千枝万叶。都来凑着这里。看也须易晓。读也须易记。方子

大本不立。小规不正。可学

刮落枝叶。栽培根本。可学

大根本流为小根本。举前说因先说钦夫学大本如此则发处不能不受病。方

学问须严密理会。铢分毫析。道夫

因论为学。曰。愈细密。愈广大。愈谨确。愈高明。侗

开阔中又着细密。宽缓中又着谨严。广

如其窄狭。则当涵泳广大气象。颓惰。则当涵泳振作气象。方子

学者则养教气宇开阔弘毅。升卿

当使截断严整之时多。胶胶扰扰之时少。方好。德明只有一个界分。出则便不是。广

义理难者便不是。振

体认为病。自在即好。振

须是玩味。方子

咬得破时。正好咀味。文蔚

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

易曰。学以聚之。问以辨之。宽以居之。仁以行之。语曰。执德不弘。信道不笃。焉能为有。焉有为亡。学问之后。断以宽居。信道笃而又欲执德弘者。人之为心不可促迫也。人心须令着得一善。又著一善。善之来无穷。而吾心受之有余地。方好。若只着得一善。第二般来又未便容得。如此。无缘心广而道积也。洽

自家犹不能快自家意。如何他人却能尽快我意。要在

虚心以从善。升卿

虚心顺理。学者当守此四字。人杰

圣人与理为一。是恰好。其它以心处这理。却是未熟。要将此心处理。可学

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

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

只闻下学而上达。不闻上达而下学。德明

今学者之于大道。其未及者虽有迟钝。却须终有到时。唯过之者。便不肯复回来耳。必大

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

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

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

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

此。曰。然。焘

凡言诚实。都是合当做起事。不是说道诚实好了方去做。不诚实不好了方不做。自是合当诚实。侗

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

有一分心向里。得一分力。有两分心向里。得两分力。文蔚

须是要打叠得尽。方有进。从周

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

大凡人只合讲明道理而谨守之。以顺全于天之所于者。若乃身外荣辱休戚。当一切听命而已。阙

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

卷九 学三 论知行

知行常相须。如目无足不行。足无目不见。论先后。知为先。论轻重。行为重。 闰祖

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

圣贤说知。便说行。大学说如切如磋。道学也。便说如琢如磨。自修也。中庸说学问思辨。便说笃行。颜子说博我以文。谓致知格物。约我以礼。谓克己复礼。 泳

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

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

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

圣贤千言万语。只是要知得。守得。 节

只有两件事。理会。践行。节

学者得以玩索践履为先。道夫

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

操存涵养。则不可不紧。进学致知。则不可不觉。祖道

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

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

思索义理。涵养本原。儒用

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

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

人之为学。如今雨下相似。雨既下后。到处湿润。其气易得蒸升。才略晴,被日头略照。又蒸得雨来。前日亢旱时,只缘久无雨下。四面干枯。纵有些少。都滋润不得。故更不能蒸得成。人之于义理。若见得后。又有涵养底工夫。日日这里面。便意思自好。理义也容易得见。正如雨

蒸得成后底意思。若是都不去用力者。日间只恁悠悠。都不曾有涵养工夫。设或理会得些小道理。也滋润他不得。少间私欲起来。又间断去。正如亢旱不能得雨相似也。
时举

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

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

主敬。穷理虽二端。其实一本。阙

持敬是穷理之本。穷得理明。又是养心之助。夔孙

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

持敬观理。如病人相似。自将息。固是好。也要讨些药来服。泳

文字讲说得行。而意味未深者。正要本源上加功。须是持敬。持敬以静为主。此意须要于不做工夫时频频体察。久而自熟。但是着实自做工夫,不干别人事。为仁由己。而由人乎哉。此语得当。更看有何病痛。知有此病。必去其病。此便是疗之之药。如觉言语多。便用简默。意思疏润。便加细密。觉得轻浮浅易。便须深沉重厚。程先

生所谓矫轻警惰。盖如此。谩

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

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

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

为学先要知得分晓。泳。以下论知为先

问致知涵养光后。曰。须先致和而后涵养。问伊川言。未有致知而不在敬。如何。曰。此是大纲说。要穷理须是着意。不着意。如何会理会得分晓。文蔚

尧卿问。穷理集义孰先。曰。穷理为先。然亦不是截然有先后。曰。穷是穷在物之理。集是集处物之义否。曰。是。淳

万事皆在穷理后。经不正。理不明。看如何地持守。也只是空。道夫

痛理会一番。如血战相似。然后涵养将去。因自云。某如今虽便静坐。道理自见得。未能识得。涵养个甚。德明

有人专要理会躬行。此亦是孤。去伪

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

而今人只管说治心修身。若不见这个理。心是如何地治。身是如何地修。若如此说。资质好底便养得成。只是个无能底人。资质不好。便都执缚不住了。传说云。学于古训乃有获。事不师古。以克永世。匪说攸闻。古训何消读它做甚。盖圣贤说出。道理都在里。必学乎此。而后可以有得。又云。惟学逊志。务时敏。厥修乃来。允怀于兹。道积于厥躬。惟教半。念终始典于学。厥德修罔觉。自古未有人说学字。自传说说起。它这几句。水泼不入。便是说得密。若终始典于学。则其德不知不觉自进也。夔孙。义刚录云人如何不博学得若不博学说道修身行己也猛撞做不得大学诚意只是说如好好色如恶恶臭及到说修身处

时已自宽了到后面也自无甚事其大本只是理会致知格物若是不致知格物便要诚意正心修身气质纯底将来只做成一个无见识底呆人若是意思高广底将来遇不下便都颠了如刘淳叟之徒六经说学,自传说方说起来王人求多闻时惟建事学于古训乃有获先生至此诂动念终始典于学厥德修罔觉曰追数句只恁地说而其曲折意思甚密便是学时自不知不觉其德自修。而今不去讲学要修身身如何地修。

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

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

学聚。问辨。明善。择善。尽心。知性。此皆是知。皆始学之功也。道夫。以下专论知

人为学。须是要知个是处。千定万定。知得这个彻底是。那个彻底不是。方是见得彻。见得是。则这心里方有所主。且如人学射。若志在红心上。少间有时只射得那帖

上。志在帖上。少间有时只射得那垛上。志在垛上。少间都射在别处去了。卓

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

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

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

人生天地间。都有许多道理。不是自家硬把与它。又不是自家凿开它肚肠。白放在里面。贺孙

一心具万理。能存心。而后可以穷理。李札

心包万理。万理具于一心。不能存得心。不能穷得理。不能穷得理。不能尽得心。扬穷理以虚心静虚为本。淳

虚心观理。方子

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

而今看道理不见。不是不知。只是为物塞了。而今粗法。须是打叠了胸中许多恶杂。方可。张子云。义理有

疑。则濯去旧见。以来新意。人多是那旧见恋不肯舍。除是大故聪明。见得不是。便翻了。夔孙

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

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

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

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

今之学者自是不知为学之要。只要穷得这道理。便是天理。虽圣人不作。这天理自在天地间。天高地下。万物

散殊。流而不息。合同而化。天地间只是这个道理。流行周偏。不应说道圣人不言。这道理便不在。这道理自是长在天地间。只借圣人来说一遍过。且如易。只是一个阴阳之理而已。伏羲始画。只是画此理。文王孔子皆是发明此理。吉凶悔吝。亦是从此推出。及孔子言之。则曰。君子居其室。出其言善。则千里之外应之。出其言不善。则千里之外违之。言行。君子之枢机。枢机之发。荣辱之主也。言行。君子之所以动天地也。可不谨乎。圣人只要人如此。且如书载尧舜禹许多事业。与夫都俞吁咈之言。无非是至理。恪

这道理。若见得到。只是合当如此。如竹椅相似。须着有四支脚。平平正正。方可坐。若少一只脚。决定是坐不得。若不识得时。只约摸恁地说。两支脚也得。三支脚也得。到坐时。只是坐不得。如穿牛鼻。络马首。这也是天理合当如此。若络牛首。穿马鼻。定是不得。如适来说克己。伊川只说个敬。今人也知道敬。只是不常如此。常常如此。少间自见得是非道理分明。若心下有些子不安稳。便不做。到得更有一项心下习熟底事。却自以为安。外来卒未相入底。却有不安。这便着将前圣所说道理。所做样子。看教心下是非分明。贺孙

人看得义理熟时。自然好。振

心熟后。自然有见理处。熟则心精微。不见理。只缘是心粗。辞达而已矣。去伪

今人口略依稀说过。不曾心晓。淳

学者理会道理。当深沉潜思。促周

义理尽无穷。前人恁地说。亦未必尽。须是自把来横看竖着。尽入深。尽有在。士毅

道理既知缝罅。但当穷而又穷。不可安于小成而遽止也。方子

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

看得一件是。未可便以为是。且顿放一所。又穷它语。相次看得多。相比并。自然透得。德明

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

大凡义理积得多后。贯通了。自然见效。不是今日理会得一件。便要做一件用。譬如富人积财。积得多了。自无不如意。又如人学作文。亦须广看多后。自然成文可观。不然。读得这一件。却将来排凑做。韩昌黎论为文。便也要读书涵味多后。自然好。柳子厚云。本之于六经。云云之意。便是要将这一件做那一件。便不及韩。端蒙

只守着一些地。做得甚事。须用开阔看去。天下万事都无阻碍。方可。促周

大着心胸。不可因一说相碍。看教平阔。四方八面都见。方子

理会道理。到众说纷然处。却好定着精神看一看。骤看理到快活田地。则前头自磊落地去。淳

道理有面前底道理。平易自在说出来底。便好。说得出来崎岖底。便不好。节

今日且将自家写得出说得出底去穷究。士毅
今人凡事所以说得恁地支离。只是见得不透。

看道理。须是见得实。方是有功效处。若于上面添些
玄妙奇特。便是见它实理未透。道夫

理只要理会透彻。更不理睬文辞。恐未违而欲已也。
去伪

或问。如何是反身穷理。曰。反身是着实之谓。向自
自家体分上求。广

今之学者不曾亲切见得。而臆度揣摸为说。皆助长之
病也。道理只平看。意思自见。不足以察其文理一作义之
细密。若拘滞于文义。少间又不见它大规模处。以圣贤之意观圣贤
之书。以天下之理观天下之事。人多以私见自去穷理。只是你自家
所见。去圣贤之心尚远在。祖道

自家既有此身。必有主宰。理会得主宰。然后随自家
力量穷理格物。而合做底事不可放过引进子。因引程子
言。如行兵。当先做活计。铖

万理洞开。众理参会。如说思事亲至不可不知天又事亲乃
能事天之类无不互备。方

不可去名上理会。须求其所以然。方子

事要知其所以然。指花斛曰。此两上花斛。打破一
个。一个在。若只恁地。是人知得。说得。须知所以破。
所以不破者如何。从周

思索譬如穿开。不解便得清水。先亦须是浊。渐渐刮
将去。却自会清。贺孙

这个物事。广录作。道理密。分毫间便相争。如不曾下
工夫。一时去旋揣摸它。只是疏润。真个下工夫见得底

人。说出来自是胶粘。旋揣摸得。是亦何补。士毅。广同
只是见不透。所以千言万语。费尽心力。终不得圣人
之意。大学说格物。都只是要人见得透。且如杨氏为我。
墨氏兼爱。它欲以此教人。它岂知道是不是。只是见不
透。如释氏亦设教其徒。它岂道理自不是。只是不曾见得
到。但知虚。而不知虚中有理存焉。此大学所以贵穷理
也。贺孙

知。只有个真与不真分别。如说有一项不可言底知。
便是释氏之误。士毅

若曰。须待见得个道理然后做去。则利而行之。勉强
而行之。工夫皆为无用矣。顿悟之说。非学者所宜尽心
也。圣人所不道。人杰

务反求者。以博观为外驰。务博观者。以内省为狭
隘。坠于一偏。此皆学者大病也。道夫

卷十 学四 读书法上

读书乃学者第二事。方子

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

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

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

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

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

读书以观圣贤之意。因圣贤之意。以观自然之理。节做好将圣人书读。见得它意思如当面说话相似。贺孙圣贤之言。须常将来眼头过。口头转。心头运。方子开卷便有与圣贤不相似处。岂可不自鞭策。祖道圣人言语。一重又一重。须入深去看。若只要皮肤。便有差错。须深沉方有得。从周

人看文字了。只看得一重。更不去讨它第二重。个读书。须是看着它那缝隙处。方寻得道理透彻。若不见缝。无由入得。看见缝隙时。脉络自开。植

文字大节目痛理会三五处。后当迎刃而解。学者所患。在于轻浮。不沈者痛快。方子

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

读书。须是穷究道理彻底。如人之食。嚼得烂。方可咽下。然后有补。杞

看文字。须逐字看得无去处。譬如前后门塞定。更去不得。方始是。后周

开了门。闭了户。把断了回头路。此正读书时也。道夫

学者只知观书。都不知有四边。方始有味。莹

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

看文字。须大段着精彩看。耸起精神。竖起筋骨。不要困。如有刀剑在后一般。就一段中。段要透。学具首则尾应。学具尾同首应。方始是。不可按册子便在。掩了册子便忘却。看注时便忘了正文。看正言又忘了注。须这一段透了。方看后板。淳

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

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

须是一棒一条痕。一搥一掌血。看人文字。要当如此。岂可忽略。莹

看文字。须是如猛将用兵。直是奋战一阵。如酷吏治狱。看是推勘到底。决是不恕他。方得。护孙

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

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

看文字。当如高船远航。顺风张帆。一日千里。方得。如今只才离小港。便着浅了。济甚事。文字不通如此看。个

读书看义理。须是胸次放开。磊落明快。恁地去。第一不可先贵效。才责效。便有忧悉底意。只管如此。胸中便结聚一饼子不散。今且放置间事。不要间思量。只专心去玩味义理。便会心精。心精。便会熟。淳

读书。放宽著心。道理自会出来。若忧悉迫切。道理终无缘得出来。

读书。须是知贯通处。东边西边。都触者这关挨子。方得。只认下着头去做。莫要思前算后。自有至处。而今

说已前不曾做得。又怕迟晚。又怕做不及。又怕那个难。又怕性格迟钝。又怕记不起。都是间说。只认下着头去做。莫问迟速。少间自有至处。既是已前不会做得。今使用下工夫去补填。莫要瞻前顾后。思量东西。少间担问一生。不知半岁之老。个

天下书尽多在。只恁地讯。几时得了。须大段用着工夫。无一件是合少得底。而今只是那表同合看过底文字也未看。何况其他。个

读书。须是偏布周满。某当以为宁详毋略。宁下毋高。宁拙毋巧。宁近毋远。方子

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

少看熟读。反复体验。不必想像获。只此三事。守之有常。护孙

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

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

读书。只逐段逐字仔细理会。小儿读书所以记得。是渠不识后面字。只专读一进耳。今人读书。只滚滚读去。假饶读得十遍。是读得十遍不曾理会得底书耳。得寸。则王之寸也。得尺。则王之尺也。读书当如此。

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

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

读书不要贪多。向见州郡纳税。数万钞总作一结。忽错其数。更无推寻处。其后有一某官乃立法。三十钞作一结。观此则读书之法可见。可蒙

读书不可贪多。常使自家力理有馀。正淳云。欲将诸书循环看。曰。不可如此。须看得一书彻了。方再看一书。若杂然并进。却反为所困。如射弓。有五斗力。且用四斗弓。便可拽满。已力欺得它过。今学者不忖自己力量去观书。恐自家照管他不过。莹

读书。只恁逐段子细看。积累去。则一生读多少书。若务贪多。则反不曾读得。又曰。须是紧着工夫。不可悠悠。又不须忙。只当抖擞精得此心醒。则看愈有力。道夫

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

读书。只看一个册子。每日只读一段。方始是自家。底若看此又看彼。虽从眼边过一遍。终是不熟。护孙

今人读书。看来到这里。心已在后面。才看到这里。

便从欲舍去了。如此。只是不求自家晓解。须是徘徊顾恋。如不欲去。方会认得。至

某最不要人摘撮。看文字须是逐一段。一句理会。
贺孙

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

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

大儿读书。须是熟读。熟读了。自精熟。精熟后。理自见得。如吃果子一般。劈头方咬开。未见滋味。便吃了。须是细嚼教烂。则滋味自出。方始识得这个是甜是苦是甘是辛。始为知味。又云。园夫灌园。善灌之夫。随其蔬果。株株而灌之。少间灌溉既足。则泥水相和。而物得其润。自然生长。不善灌者。忙急而治之。担一担之水。

浇满园之蔬。人见其治园矣。而物未曾沾足也。又云。读书之道。用力愈多。收功愈远,先难而后获。先事而后得。皆是此理。又云。读书之法。须是用功去看。先一书费许多工夫。后则无许多矣。始初一书费十分工夫。后一书费八九分。后则费六七分。又后则费四五分矣。卓

因说进德居业进字。居字。曰。今看文字未熟。所以鹞突。都只见成一片黑淬淬地。胯是只管看来看去。认来认去。今日看了。明日又看。早上看了。晚间又看。饭前看了。饭后又盾。久之。自见得开。一个字都有一个大缝。今常说见得。又岂是悬空见得。亦只是玩味之入。自见得。文字只是旧时文字。只是见得开。如织锦上用青线。用红丝。用白丝。若见不得。只是一片皂布。贺孙

读书须是专一。读这一句。且理会这一句。读这一章。且理会这一章。须是见得北一章彻了。方可看到章。未要思量别章别句。只是平心静气在这边看。亦不可用心思索大过。少间却损了精神。前辈云。读书不可不敬。敬便精专。不走了这心。阙

其始也。自谓百事能。其终也。一事不能。言人读书不专一而贪多广阙之弊。个

泛观博取。不苦熟读而精。道夫

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

书须熟读。所谓书。只是一般。然读十遍时。与读一

通时终别。读百遍时。与读十遍又自不同也。护孙

为人自是为人。读书自是读书。几人苦读十遍不会。则读二十遍。又不会。则读三十遍至五十遍。必有见到处。五十遍瞑然不晓。便是气质不好。今人求当读得十遍。便道不可晓。力行

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

读书不可记数。数足则止矣。寿昌

诵数以贯之。古人读书。亦心是记遍数。所以贯通也。又曰。儿读书。且从一条正路直去。四面虽有好看处。不妨一看。然非是要紧。佐

温公答一学者书。说为学之法。举荀子四句云。诵数以贯之。思索以通之。为其公处之。除其害以持养之。荀子此说亦好。诵数云者。想是古人诵书亦记遍数。贯字训熟。如习贯如自然。又训通。讲得熟。方能通晓。若诵不熟。亦无可得思索。广

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

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

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

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

书只贵熟读。别无方法。个

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

今人所以读书苟简书。缘书皆有印本多了。如古人皆用竹简。除非大段有力底人方做得。若一介之士。如何置。所以后汉吴恢欲杀青以写汉书。其子谏曰。此书若成。则载之兼两。昔马援以薏与谤。王阳以衣囊徼名。正此谓也。如黄霸在狱中从夏侯胜受书。凡再箭冬而后传。盖古人无本。除非首尾熟背得方得。至于讲诵时。也是都背得。然后从师受学。如东坡作李氏山房藏书记。那时书犹自难得。晁以道当欲得公谷传。遍求无之。后得一本。方传写得。今人连写也自厌烦了。所以读书苟简。铁

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

莫说道见得了便休。而今看一千遍。见得又别。看一万遍。看得又别。须是无这册子时。许多节目次第。都恁放下书册。都无书之间民义在胸中。升卿

欧公言。作文有三处思量。枕上。路上。厕上。它只是做文字。尚如此。况求道乎。今人对着册子时。便思

量。册子今之学者。看了也似不曾看。不曾看也似看了。
方子

看文字。于理会得了处更能看过。尤妙。过

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

圣人言语如千花。远望都见好。须端的真见好处。始
得。须着力子细看。功夫只在仔细看上。别无术。淳

圣人言语皆枝枝相对。叶叶相当。不知怎生排得恁地
齐整。今人只是心粗。不仔细穷究。若仔细穷究来。皆字
字有着落。道夫

某自潭州来。其它尽不曾说得。只不住地说得一个教
人仔细读书。节

读书不精深。也只是否曾专一仔细。伯羽

看文字有两般病。有一等性钝底人。向来未曾看。看
得生。卒急看不出。固是病。又有一等敏锐底人。多不是
仔细。易得有忽略之意。不可不戒。贺孙

为学读书。须是耐烦细意去理会。切不可粗心。若曰
何心读书。自有个捷径法。便是误人底深坑也。未见道理
时。恰如数重物色包裹在裹许。无缘可以便见得。须是今
日去了一重。又见得一重。明日又去了一重。又见得一
重。去尽度。方见肉。去尽肉。方见骨。去尽骨。方见
髓。使粗心大气不得。广

观书初得味。即坐在此处。不复精所。故着义理。则
汗漫而不别白。遇事接物。则颓然而无精神。杨

读书只要将理会得处。及覆又看。护孙

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

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

读书着意玩味。方见得义从文字中进出。李杞

读得贯通后。义理自出。方子

读书。须看他文势语脉。芝

看文字。要便有得。阙

看文字。着便以为晓得。则便住了。须是晓得后。更思量后面尚有也无。且如今有人把一篇文字来看。也未解尽知得它义。况于义理。前单辈说得恁地。虽是易晓。但亦未解便得其意。须是有了又看。只管看。只管有。义刚

读书不可有欲了底心。才有此心。便心在背后白纸处了。无益。扬

大抵学者只在是白纸无字处莫有。一个字。便与它看一个。如此读书三年。无长进处。则如赵州和尚道截取老僧头去。节

人读书。若不爱吃。勉强一盏便休。泳

读书不可不先立程限。政中农功。如农之有畔。为学亦然。今之始学者不知此理。初时甚锐。渐渐懒去。终至

鲁裘父诗话中载东坡教人读书小简。先生取以示学者。曰。读书要当如是。接裘父诗话载东坡与工节书次读之当如入海百货皆有人之精力不能鱼败羽取但得其所佑求者厮故愿学者每次作一意求之如欲求古今与亡治乱圣贤作用且只作下级意求之。勿生条念又别作一次求事迹文物之愿亦如之它皆放此若学成八面受与涉。犹者不可同日而语。方子

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

读书须教首尾贯穿。若一番只草草看过。不济事。某记舅氏云。当新经行时。有一先生教人极有条理。时既禁了史书。所读者只是荀扬老庄列子等书。它便将诸书划定次第。初入学。只看一书。读了。理会得多了。方看第二件。每件须要贯穿。从头到尾。皆有次第。既通了许多书。斯为必取科第这计。如刑名度数。也各理会得些。天文地理。也晓得些。五运六气。也晓得些。如素问等书。也理会得。又如读得圣制经。便须于诸书都晓得些。圣制经者。乃是诸书节略本。是昭武一士人作。将会献梁题成。要觅官爵。及投进。累月不见消息。忽然一日。只见内降一书云。御制圣制经。今天下皆诵读。方伯谟尚能记此士人姓名。又云。是时既禁史学。更无人敢读史。时奉使叔祖教授乡里。只就蒙求逐事开说本末。时人已

相尊敬。谓能通古今。有一士人。以犯法被。在都中。因计会在梁师成手里直书院。与之打并书册。甚整刘。师成喜之。因问其故。他以情告。遂与之补官。令常直书院。一日。传圣驾将幸师成家。师成遂令此人打并装叠书册。此人以经史次第排。极可观。师成本点检。见诸史亦列桌上。因大骇。急移下去。云。把这般文字将出来做甚么。此非独不好此。想只怕人主取去。看见同衰治乱之端耳。贺孙

近日真个读书人少。也绿科举时言之奖也。才把书来读。便先立个意思。要讨新奇。都不理会他本意着实。才讨得新奇。便准拟作时文使。下稍丢得熟。只是这个将来使。虽是朝廷甚么大典礼。也都是信于捻合出来使。不知一撞碎。前辈也是读书某曾见大东莱。吕居仁之兄。它于六经三传皆通。亲手点注。并用小圈点。注所不足者。并将疏楷书。用朱点。无点书草。某只见他礼记如此。他经皆如此。诸吕从来富贵。虽有官。多是不赴铨。亦得安乐读书。他家这法度却是到伯恭打破了。自后既丢时文。少有肯如此读书者。贺孙

精神长者。博取之。所得多。精神短者。但以词义简易者涵养。

中年以后之人。读书上洒多。只少少玩索。自见道理。千载而下。读圣人之书。只看得他个影象。大概路脉如此。若边旁四畔。也未易理会得。熹