

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·第九卷)

[宋]张 载  
(1020年~1077年)

## “关学”教育思想与教育论著选读



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]张载“关学”教育思想与教育论著选读  
北京师联教育科学研究所 编 选  
总主编 冯克诚  
中国环境科学出版社 出版发行  
学苑音像出版社

★

北京密云红光印刷厂印刷  
2006年5月第1版第1次印刷  
开本: 1/32 印张: 195 字数: 5066千字

ISBN 7 - 80135 - 738 - 8  
全二十册定价 526.00 元(册均26.30元)

(ADD 北京市朝阳区三间房邮局 10 号信箱)  
P. C. 100024 Tel 010 - 65477339 010 - 65740218(带 Fax)  
E - mail: webmaster@BTE - book.com Http: //www. BTE - book.com

教师必读文库  
中外教育名家名作精读丛书  
出版说明

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

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

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

编者  
2006 年 4 月

目  
录



中国教育名家名作精读丛书 第二辑·第九卷

[宋]张载“关学”教育思想与教育论著选读

上 篇

张载的教育活动和教育思想

生平和关学思想的形成 .....	(1)
关学学风与张载的哲学思想 .....	(6)
(一)关学的学风与张载哲学形成的社会根源 .....	(6)
(二)张载“气”与“两”的思想 .....	(11)
(三)关洛学术异同的争辩和张载的二元论 .....	(16)
张载的教育思想 .....	(24)
(一)论人性与教育作用 .....	(24)
(二)论教育目的和任务 .....	(26)
(三)论知识的来源和分类 .....	(29)
(四)论教学内容和教材 .....	(34)
(五)论教学的原则和方法 .....	(37)
(六)论道德教育的原则和方法 .....	(47)

## 下 篇

### 张载教育文论选读

张载教育语录分类解读 .....	(55)
(一)关于宇宙观 .....	(60)
(二)关于人性论 .....	(73)
(三)关于认识论 .....	(80)
(四)关于教育目的与作用 .....	(86)
(五)关于教学方法 .....	(91)
(六)关于学习方法 .....	(98)
《经学理窟》解读 .....	(108)
诗 书 .....	(121)
宗 法 .....	(124)
礼 乐 .....	(126)
气 质 .....	(130)
义 理 .....	(135)
学大原上 .....	(142)
学大原下 .....	(145)
自 道 .....	(150)
祭 祀 .....	(153)
月令统 .....	(157)
丧 纪 .....	(158)
《张子正蒙》选读 .....	(163)
太和篇第一 .....	(163)

参两篇第二	(166)
天道篇第三	(169)
神化篇第四	(171)
动物篇第五	(173)
诚明篇第六	(175)
大心篇第七	(178)
中正篇第八	(180)
至当篇第九	(185)
作者篇第十	(189)
三十篇第十一	(193)
有德篇第十二	(196)
有司篇第十三	(199)
大易篇第十四	(200)
乐器篇第十五	(205)
王禘篇第十六	(209)
乾称篇第十七	(212)
《张子语录》选读	(216)
语录上	(216)
语录中	(224)
语录下	(242)

# 上 篇

张载的教育活动和教育思想



## 生平和关学思想的形成

张载是理学思想的主要奠基者之一,又是北宋时期著名的教育家,他的学说对理学思想体系的建立和宋代教育理论的发展有着重大的影响。

张载(公元1020年—1077年),字子厚,祖籍大梁(今河南开封),世为仕宦之家。祖父张复,仕真宗朝,为给事中、集贤院学士,后赠司空。父亲张迪,仕仁宗朝,官至殿中丞,知涪州事,赠尚书都官郎中,卒于涪州任上,因当时诸子皆幼,不能返归故里,遂全家侨居陕西凤翔翔县横渠镇南大振谷口<sup>①</sup>。张载自幼生活在这里,又长期在此讲学授徒,故世称横渠先生。

横渠镇地处关中地区,直接面对西夏虎视中原的形势,素有“风土厚”、“气节著”的传统风尚和文化素养,尤其是华阴申颜、侯可二人,“以气节自喜”、“笃志为学,祁寒酷暑,未尝废辍”,他们提倡“博物强记,于礼之制度,乐之形声,诗之比兴,易之象数,天文地理,阴阳气运,医算之学,无不所究”,并以讲学授徒为己任,“主华学之教者,几二十年”,“自陕而西,多宗其学”。<sup>②</sup>虽然张载与申、侯无直接师承关系,但此种学风对张载的成长有重要影响。所以,黄宗羲说:“关中之申侯二子,实开横渠之先。”<sup>③</sup>

张载幼年入学读书,志气不群,深知“虔奉父命,守不可夺”,倍受父亲的赏识、器重。少年丧父后,能自立为生,兴趣极广,无所不

---

① 吕大临:《横渠先生行状》。

② 《宋元学案》卷六。

③ 《宋元学案》卷首。

学。邠人焦寅,喜谈兵事,张载很悦其说,两人交往甚密,共同议论用兵之道。当时,北宋西北部常遭西夏骚扰。康定元年(公元1040年),朝廷派范仲淹任陕西经略安抚副使,兼知延州,主持西北地区军务,抵御、防范西夏的进犯。二十一岁的张载,准备联络一些人攻取被西夏占领的洮西之地,以实现其报效朝廷的宏愿,遂上书范仲淹。范仲淹认为此人可成大器,开导他说:“儒者自有名教可乐,何事于兵?”劝勉他研读《中庸》。张载读完《中庸》,虽有所得,犹未以为足,于是又访释、老之书,累年尽究其说,自认为无甚收获,便又转向儒家经典,研读六经。张载对《易》十分重视,钻研极深,所得颇多,三十五六岁,到京师设坛讲《易》,听者甚众。<sup>①</sup>张载以其出众的才学,在关中已颇负盛名。文彦博任长安通判时,“闻先生名行之美,聘以束帛,延之学宫,异其礼际,士子矜式焉”。以优厚的礼遇,请他任长安学宫教授,深得士子敬重,纷纷效法。

据说张载在京师讲《易》时,适值程颢、程颐至京师。张载与二程有亲戚关系,二程的父亲程珦是张载的表兄,二程称张载为表叔,他们之间关系甚密,来往颇多。此次在京师相会,“共语道学之要”,重点探讨《易》。据《宋史·张载传》载:“尝坐虎皮讲《易》京师,从听者甚众。一夕,二程至,与论《易》,次日语人曰:‘比见二程,深明《易》道,吾所弗及,汝辈可师之。’撤座辍讲。与二程语道学之要,涣然自信曰:‘吾道自足,何事旁求!’于是尽弃异学,淳如也。”此说出自原为张载弟子后投奔二程的吕大临之手,显然是有意夸大了二程对张载的影响。事实上,张载与二程确曾一起语道论学,但断定张载曾师事二程却有违事实,这一点二程也曾明确否认。吕大临在《横渠先生行状》中,说张载见二程之后“尽弃其学而学焉。”程颐曾驳斥说:“表叔平生议论,谓与颐兄弟有同处则可;若谓学于颐兄弟,则无

<sup>①</sup> 吕大临:《横渠先生行状》。

是事。顷年属与叔删去,不谓尚存斯言,几于无忌惮”。<sup>①</sup>后来吕大临将此语改为“于是尽弃异学,淳如也。”二程对张载是很敬重的,特别称赞他学而不杂,重视礼教。程颢说:“某接人多矣,不杂者三人:张子厚、邵尧夫、司马君实”;“世之信道笃而不惑异端者,洛之尧夫,秦之子厚而已”;“横渠道尽高,言尽醇。自孟子后,儒者都无他见识。”<sup>②</sup>程颐也说:“子厚之为人,谨且严,是以其言似之,方之孟子,则宽宏舒泰有不及也。”<sup>③</sup>比较而言,程颢比程颐对张载的评价更高些。张载对二程思想有重要影响,二程从张载那里吸取了不少东西,如“理一分殊”、“天地之性”与“气质之性”的命题。张载与二程又有诸多分歧,集中表现在“理”与“气”关系上,张载是不甚彻底的唯物主义本体论,二程却是极彻底的唯心主义本体论。张载与二程的异同,反映理学初创阶段的发展历程。

嘉佑二年(公元1057年),张载三十八岁,登进士第。“始仕祁州司法参军,迁丹州云岩县令,”在云岩任内,“政事大抵以敦本善俗为先”,十分重视社会教育,“每以月吉具酒食,召乡人高年会于县庭,亲为劝酬,使人知养老事长之义,因问民疾苦及告所以训戒子弟之意。”“有所教告,常患文檄之出不能尽达于民,每召乡长于庭,谆谆口谕,使往告其里闾。间有民因事至庭或行遇于道,必问:‘某时命某告某事,闻否?’闻即已,否则罪其受命者。故一言之出,虽愚夫孺子无不预闻知”。可见他是十分重视教育,并能尽职尽责,深入下层,了解实情的。其时京兆尹王乐道曾聘请张载掌郡学,张载“多教人以德”;“从容语学者曰:‘孰能少置意科举,相从于尧舜之域否?’学者闻法语,亦多有从之者。”表明他办教育的宗旨强调以德育人,

① 《二程全书》卷三十六,《外书》。

② 《河南程氏遗书》卷二。

③ 《河南程氏粹言》卷一。

“为天地立心，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平。”<sup>①</sup>反对为应科举、求利禄而学习，并受到不少人的拥护和响应。

熙宁二年(公元1069年)张载已满五十岁，御史中丞吕公著举荐张载，称张载“学有本原，四方学者皆宗之”，“可以召对访问。”当时，宋神宗正拟“登用大臣，思有变更”，遂接受吕公著的建议，召张载入廷，问以治道，“皆以渐复三代为对”，“上悦之，曰：‘卿宜日见二府议事，朕且将大用卿’。”张载以“臣自外官赴召，未测朝廷新政所安”为由，表示“愿徐观旬日，继有所献。”神宗遂命他任崇文院校书，以备咨询。不久，张载会见执政王安石。张载对王安石在学术上曾极称道，但对其推行变法，却持保留态度，他说：“世学不明千五百年，大丞相言之于书(指王安石的《周官新义》)，吾辈治之于己，圣人之言庶可期乎？顾所忧，谋之太迫则心劳而不虚，质之太烦则泥文而滋弊，此仆所以未置怀于学者也。”这正是张载不愿同王安石合作的原因所在。

张载辞官归里，隐居横渠，一面更专心攻读六经，从事学术研究和著述，一面收徒讲学，致力于教育活动。《宋史·张载传》记载张载专心致志、勤苦治学的情形：“终日危坐一室，左右简编，俯而读，仰而思，有得则识之，或中夜起坐，取烛以书。其志道精思，未始须臾息，亦未尝须臾忘也。”他教授生徒也竭心尽智，发扬“诲人不倦”的精神，感人至深，“答问学者，虽多不倦，有不能者，未尝不开其端。其所至必访人才，有可语者，必叮咛以诲之，惟恐其成就之晚”。是时，张载家境已相当清贫，仅有薄田数百亩以供生计，“人不堪其忧”，他却“处之益安”，大有颜回身居陋巷，箪食瓢饮，苦学不倦，乐而忘忧的精神，“故虽贫困，不废讲学。”更以微薄之力，资助无钞读书的青年，“门人之无贖者，虽粝蔬亦共之”，更体现了他献身教席、热爱学子的精神。

<sup>①</sup> 《近思录拾遗》。

熙宁九年(公元1076年)秋,张载五十七岁,他收集自己一生言论,选其精华,著成了《正蒙》一书,传给其门人苏昞,并说:“此书予历年致思之所得,其言殆与前圣合与!大要发端示人而已,其触类广之,则吾将有待于学者。正如老木之株,枝别固多,所少者润泽华叶尔”。希望弟子能进一步继承发展自己的学说和精神。苏昞遂依《论语》、《孟子》体例,为之编定章次,共为十七篇。这是至今保存完整的张载的一部力作,也是研究张载教育思想的重要文献。

熙宁十年(公元1077年),因吕大防的推荐,张载再次被召入朝,任同知太常礼院,张载致力于依古礼,严郊庙之礼制。因与礼官意见不合,身患重病,再次辞官西归。过洛阳时,又与二程会见,讨论了许多学术问题。(讨论的内容,由门人苏昞记录整理,载于《二程遗书》中,题为《洛阳议论》。)可见,张载重病在身,仍孜孜于学问。但不幸,辞别二程归里,途中病情加剧,死于临潼,终年五十八岁。当时,张载家中已是“囊中索然”,无力收敛,由门人集资置棺,奉其丧还

张载一生大部分时间是在研究学术、讲学、著述中度过的。他的思想和活动,在关中地区影响很大,从学者甚众,一时门生云集,颇有声势。以他为核心,在北宋时期是与濂(周敦颐)洛(二程)及“新学”(王安石)三家鼎峙的一个重要学派——关学。有人把理学分为濂、洛、关、闽四大学派,关学也是一个重要学派。张载在多年的讲学活动中,培养了一大批有才能的弟子,据《宋元学案》的《横渠学案》、《吕范诸儒学案》和冯从吾的《关学编》,以及张骥《关学宗传》等文献记载,张载的主要门生有吕大忠、吕大钧、吕大临三兄弟,以及苏昞、范育、薛昌朝等,受学于张载的还有种师道、游师雄、潘拯、李复、田腴、邵彦明、张舜民等,此外,晁说之、蔡发在关中,也曾“留心横渠之学”。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 《宋元学案·景迂学案》。

张载一生著述甚多,重要的有《正蒙》、《易说》、《礼乐说》、《论语说》、《孟子解》等,除《正蒙》、《易说》尚完存外,其余多已散失。此外,还有《张子语录》、《文集》、《经学理窟》,有的传误甚多,有的残缺不全。这些著作,大部分是他讲学用过的讲稿,是我们研究张载教育思想的主要资料依据。张载的著作,历代刊印,版本很多。1978年中华书局整理出版的《张载集》,比较完整、信实,可供研究参考。朱嘉编写的《近思录》和《伊洛渊源录》也保留了不少张载的言论,也可做参考资料。

## 关学学风与张载的哲学思想

### (一)关学的学风与张载哲学形成的社会根源

北宋时期陕西地方的关学,以张载为核心,形成了一个重要的学派。如宋元学案所记:

“横渠(张载)倡道于关中,寂寥无有和者。先生(吕大钧)于横渠为同年友,心悦而好之,遂执弟子礼,于是学者靡然知所趋向。”(吕范诸儒学案)

据我们探索,张载的弟子有吕大钧、吕大忠、吕大临、苏昞、潘拯、邵清、范育、田腴、薛昌朝、刘公彦等人。与张载同辈的关学学者还有李复、游师雄和张舜民,张舜民的弟子有孙昭远。他们多是陕西人。

关学当时与洛学、蜀学相鼎峙,但北宋亡后,关学就渐归衰熄,王夫之曾指出:

“张子敦学于关中,其门人未有殆庶者,而当时巨公耆儒,如富(弼)、文(彦博)、司马(光)诸公,张子皆以素位隐

居而未由相为羽翼,是以其道之行曾不得与邵康节之数学相与颉颃,而世之信从者寡。”(张子正蒙注序论)

王夫之的话是相当深刻的。没有象洛学那样<sub>恣</sub>依于以富文司马为代表的豪族集团,是关学异于洛学的社会根源,但关学本身的矛盾也是它不能与洛学对抗的原因。

关学学者的政治主张是一个重要的问题,但由于史料散佚,现在不能作详尽深入的分析。一般说来,关学诸人和洛党蜀党的态度有些不同,他们大多对王安石新政采取消极的反对态度,而只有张戡反对得比较坚决。前面曾述及张载不满新法,但张载仅对王安石说:“若与人为善,则孰敢不尽?如教玉人追琢,则人亦故有不能。”从这里看张载对王安石的新政的不满,似只是嫌其过激了些。同时,张舜民、孙昭远、李复等也表示过反对新政。张舜民在熙宁时曾上书抨击新法,博得旧党分子的喝彩,但王安石死后,他撰诗哀悼说:

“去来夫子本无情,奇字新经(指字说与三经新义)志不成。今日江湖从学者,人人讳道是门生。

江水悠悠去不还,长悲事业典型间,浮云却是坚牢物,千古依栖在蒋山。”(画墁集卷四哀王荆公)

这就转而成为明显的同情了。从这里,可以知道关学学者的政治倾向是摇摆的。

二程曾多次论及所谓“宗子法”,提倡巩固豪族世家的谱系宗法。张载在经学理窟中也讨论到这一问题,他首先同意“宗子法”是必要的,认为由于谱系世族不明,“人家不知来处,无百年之家,骨肉无统”,但他又说:

“宗子之法不立,则朝廷无世臣。且如公卿一日崛起于贫贱之中,以至公相,宗法不立,既死,遂族散,其家不传。宗法若立,则人人各知来处,朝廷大有所益。……今骤得富贵者,止能为三四十年之计,造宅一区,及其所有,既死则众子分裂,未几荡尽,则家遂不存。”(宗法)

张载的这项主张和二程不同。张载一方面虽然首先肯定品级性的豪族地主的利益,但另一方面也允许那些已经“崛起于贫贱之中”的处在上升过程中的庶族地主编入高贵的品级,成为新进的世家,“世守其禄。”

张载的这种见解应与他本人的身世地位合并考察。张载的家族世居大梁,祖复在宋真宗朝任给事中,父迪在仁宗朝任殿中丞、知涪州事,都是小官。张迪卒于西官,故他的家人侨寓凤翔郿县。由家世看来,他们并非当时的显族,但由于和洛阳程氏缔结了姻亲,这一家族正处在上升的过程之中。张载兄弟屡为旧党所举荐,就说明了这一事实。张载在致邵雍二程的诗中说:

“先生高卧洛城中,洛邑簪缨幸所同。顾我七年清渭上,并游无侣又春风。”(张子全书卷一三)

这就显示出他对洛阳豪贵既致景慕、又有所区别的特点。这样的政治态度和社会主张不能不影响他的哲学思想,这就是说,他一方面可能积极地走向唯物主义的、无神论的方面,但另一方面,他又不能摆脱禅学以及二程洛学的影响和束缚。

北宋关学的特色在于注重“学以致用”的精神。张栻曾提到孙昭远“从事经史,大抵以实用为贵,以涉虚为戒”(张南轩先生文集卷六跋孙忠愍帖)。二程与张载问答中也有下列记载:

“子(二程)谓子厚(张载)曰:‘关中之士语学而及政,论政而及礼乐兵刑之学,庶几善学者。’子厚曰:‘如其诚然,则志大不为名,亦知学贵于有用也。’”(二程粹言论学)

关学的学以致用,曾表现在对兵法和井田法的研究。由于与西夏边界接近,兵法更为关学学者所重视。张载青年时向邠人焦寅学习兵法,“慨然风功名自许”;“少喜谈兵,至欲结客取洮西之地”(宋史卷四二七本传)。吕大钧“爱讲明井田、兵制,以为治道必由是,悉撰成图籍”(吕范诸儒学案),张载送苏修撰(昞)赴阙诗也说:“井疆、师律三王事,请议成功器业中”(张子全书卷一三)。范育、游师雄、

李复等都习知边事,游师雄曾在与西夏战争中立功,李复则于宋高宗建炎二年在秦州抗金殉难(楼鑰《攻丑集卷五〇静斋迂论序》)。这和崇尚空谈的二程师徒是迥然不同的。

更重要的是关学学者多重视自然科学的研究。

张载曾企图以天文学证明他的宇宙论。他的天文学知识大约是在晚年逐渐积累提高的。在较早的《横渠易说》中,张载仍囿于“天圆则须动转,地方则须安静”的传统观念,到了熙宁九年(公元一〇七六年)辑集的正蒙中,他就提出了较进步的宇宙结构假说:

“地纯阴,凝聚于中;天浮阳,运旋于外,此天地之常体也。恒星不动,纯系乎天,与浮阳运旋而不穷者也。日月五星逆天而行,并包乎地者也。地在气中,虽顺天左旋,其所系辰象随之稍迟,则反移徙而右尔。间有缓速不齐者,七政之性殊也。……”

古今谓天左旋,此直至粗之论尔,不考日月出没、恒星昏晓之变。愚谓在天而运者惟七曜而已,恒星所以为昼夜者,直以地气乘机左旋于中,故使恒星河汉回北为南,日月因天隐见。太虚无体,则无以验其迁动于外也。(《正蒙参两篇》)这两节文句当系他的弟子在不同时间所记,故其间有一些矛盾之处,但很明显的,它已经超出了天动地静的传统。我们知道,根据纬书,汉代已有“地动”的假说,不过这种假说和古希腊毕达哥拉斯学派和攸多克梭斯的地动说一样,没有得到中古学者的承认。经书中所记汉代地动说的断片,除暗示地球公转的“地有四游”一点外,都已包括在张载的学说之中。

按照张载的假说,地仍是宇宙中心,但它有自转。七曜(日月五星)与天之间有相对的运动,恒星则固定地附丽于“浮阳”之上,所谓“浮阳”(天)和亚理士多德的恒星天球是相似的。春秋纬元命苞说:“天左旋,地右动”,张载别认为天地七曜都是左旋的,但由于转速不同,在地面上看来,恒星表现为左旋的视运动,七曜则或右旋,或顺逆不一。

张载也采取了春秋纬说题辞所说“元气为天,浑沌无形体”,把太空看作没有形体的“太虚”,这就胜于一般浑天说“天表里有水”的假定。张载的宇宙结构假说在北宋时代是进步的。

由于重视自然科学,关学学者常能驳斥荒诞的迷信,从而不自觉地达到了唯物主义的观点。李复可以作为一个比较突出的代表。

李复字履中,长安人,生于宋仁宗皇佑四年(公元一〇五二年),卒于高宗建炎二年(公元一一二二年)。他对天文律历有深湛的研究。李复在他的著作中常标举“自然之理”,例如关于月食,他说:

“此不须求异说,日月之行各有度数,所行之道,其由自可推。”(潘水集卷五论月食)

对于历法舛误所引起的“灾异”,他说:

“此自然之理也。天行不息,日月运转不已,皆动物也。物动不一,虽行度有大量可约,至于累日为月,累月为岁,盈缩进退,不能不有毫厘之差。始于毫厘,尚未甚见,积之既久,弦望晦朔遂差”(同上答曹钺秀才书之四)

把天看为运动中的“物”,把自然变化的规律看做“理”,这无疑是唯物主义的论点。

李复反对识纬,也反对象数学(张载亦同)。他曾称许汉代唯物主义学者桓谭说:

“纬……多言灾祥世数,圣人不敢以此为法,恐失先王之道也。……桓谭不读识,非不知识,欲其君知道也。”(同上卷三答晋城令张翼书)

他批评刘牧的“形由象生,象由数生”的神秘主义命题,指出这是颠倒的,并针锋相对地提出:

“物生而后有象,象生而后有数。……数出天地之自然也,盖有物则有形,有形则有数也。”(同上卷五答曹钺秀才书之一)

这同时也反对了程颐所主张的“有理而后有象,有象而后有数”(河

南程氏遗书第二一上)。

李复所说的圣人<sub>之</sub>学,可以说是经世致用<sub>之</sub>学,因此,一切“怪力乱神”均在他所摈斥之列。王应麟困学纪闻引他批评史记说:

“孔子世家欲尊大圣<sub>人</sub>而反小<sub>之</sub>,其所以称夫子者,识会稽<sub>之</sub>骨,辨坟羊<sub>之</sub>怪,道楛矢<sub>之</sub>异,测桓厘<sub>之</sub>灾,斯以为圣而已矣,何其陋也?”

这种辨妄的精神可视为关学学风<sub>之</sub>代表。张载的指责邵雍,田腴的反对轮回,都是关学学风<sub>之</sub>特点。

由此可知,宋以后的一些唯物主义思想家所以征引张载<sub>之</sub>著作,正是由于在道学所承认的正统经典中只有正蒙一书包含有唯物主义的因素,可资<sub>之</sub>凭借。明代的王廷相和王夫之都推崇张载,但同时<sub>对</sub>张载也都作了一些批判。

## (二)张载“气”与“两”的思想

张载字子厚,生于宋仁宗天禧四年(公元一〇二〇年),卒于神宗熙宁十年(公元一〇七七年)。他的著作多系弟子纂录而成,现存有横渠易说、经学理窟、正蒙、语录等和诗文集的摘录本。研究张载的哲学思想,正蒙一书当然是最重要的根据,但正蒙中许多命题是从横渠易说中撷取的,所以必须注意它们在易说系统中的地位,才能彻底了解其中的意义。

关中学者奉正蒙为经典,甚至“尊信之与论语等”,并不是偶然的。正蒙虽是由苏昞等编辑,但可以看出它是精心撰集的著作。同时,张载所运用的哲学范畴多有明显的界说,很少混淆牵附。从这一方面说,了解和<sub>分析</sub>张载的哲学体系,较诸二程等有更便利的条件。

和二程以形而上的“理”为万物的本源相反,张载特别强调“气”。张载在正蒙中首先论述了“气”和“太虚”与“万物”的关系,他说:

“太虚不能无气,气不能不聚为万物,万物不能不散而为太虚。”(太和)

“太虚无形,气之本体,其聚其散,变化之客形尔。”(同上)

前面已经说到,张载所谓“太虚”和柳宗元相同,虽然是佛学所习用的名词,但是和佛学是不同的。“太虚”在张载看来,是宇宙时间、空间的总称。无形的太虚是气的本然的“散”的形态,而具体的万物则是气的暂时的“聚”的形态。“气”乃是一种“物”,张载说:

“天地之气,虽聚散攻取百涂,然其为理也顺而不妄。气之为物,散人无形,适得吾体,聚为有象,不失吾常。”(同上)

无论是无形,还是有象,都是“气”,因而也就都是物质运动的形态。因此,“气”就不只指有形的万物,其范围要更大一些,略相当于“存在”这个范畴:

“所谓气也者,非特其蒸郁凝聚,接于目而后知之,苟健顺、动止、浩然、湛然之得言,皆可名之象尔,然则象若非气,指何为象?”(神化)

“有〔气〕则有象,如乾健坤顺。有此气,则有此象可得而言,若无,则直无而已,谓之何而可?是无可得名。……若以耳目所及求理,则安得尽?如言寂然、湛然,亦须有此象。有气方有象,虽未形。不害象在其中。”(横渠易说卷下)

这里可以看到“卦气”“卦象”说的遗迹,但更重要的是,张载力图把一切存在的事物都纳入“气”的范畴,而且明白地指出“气”是第一性的东西,所以他说:

“凡可状皆有也,凡有皆象也,凡象皆气也。”(正蒙乾称)这就明白说出,一切的“有”,连同“未形”的在内,都是“气”,即都是客观的存在。

既然“太虚”也是“气”的无限的形态,那么实际就没有所谓“无”了。一般所谓由无到有或由有到无,不过是“气”的聚散,即由

一种形态到另一种形态的转化过程。张载说：

“气聚，则离明得施（即可以感知）而有形；气不聚，即离明不得施而无形。方其聚也，安得不谓之客？方其散也，安得遽谓之无？故圣人仰观俯察，但云‘知幽明之故’，不云知有无之故。”（正蒙太和）

“知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命，通一无二，顾聚散、出入、形不形。”（同上）

“太虚”与其间万物的关系，张载也譬喻为水与冰的关系，但这和佛学的比喻不同，佛学和其他道家所形容的“水”指一种绝对的道体，而这里所指的“水”是一种“气”的概括性的用语。他说：

“气之聚散于太虚，犹冰凝释于水。知太虚即气，神变易而已。诸子浅妄，有有无之分，非穷理之学也。”（易说卷下）

从这里可看出，张载的上述学说，虽然在许多地方形式上和佛学是类似的，例如“有无混一”，甚至有水冰的譬喻，但佛学是以虚无寂静的“真如”来统摄诸有，张载则是以物质性的“气”而排斥本不存在的“无”，两者之间有着根本的不同。所以，张载认为道教的“有生于无”和佛学的“体虚空为性”都是错误的，他说：

“见人说有，已即说无，反入于太无；见人说无，已即说有，反入于至下。或太高，或太下，只在外边走，元不曾入中道，此释老之类。”（张子语录卷上）

这段话虽和佛学的中道观同一形式，在正蒙的中正篇和至当篇更显出了调和论的色彩，但却也有其特异的内涵，因为张载是以“气”的聚散代替了所谓“有无之分”。

张载说“太虚”不能无“气”，万物不能不散为“太虚”，指明了万物聚散的必然性。这种“形溃反原”之说，也暗示了物质不灭的原理，即和一般旧唯物主义者的论证相似，以为物质（“气”）只有形态的变换，而没有消灭的可能。

从“气”的唯物主义的命题出发,张载把宇宙的全部时间进程形容为“气”的不断的聚散,但他不必要地吸取了二程的哲学的“盖子”,把这全部进程称之为“道”,又称之为“太和”。但揭开了“盖子”,剩下的就是物质运动的环鍊了。既然“气”的本然形态是无形的“太虚”,那么为什么有聚散的变化出现的问题就必须解答。张载关于这一问题的解答,是他的“参两”说,这是他的哲学中最精彩的部分。

张载指出,“两”是天道的原则,“不见两,则不见易”(易说卷下)。“两”就是指一物内部分裂为对立的“两体”或“二端”,他说:

“两不立,则一不可见;一不可见,则两之用息。两体者,虚实也,动静也,聚散也,清浊也,其究一而已。”(正蒙太和)

“感即合也,二端故有感,本一故能合。”(同上乾称)

“感而后有通,不有两,则无一。”(同上太和)

在本书第一卷中,我们曾说明论语中的“两端”系指事物自身内部的矛盾性,张载的“两体”或“二端”正是沿用了论语的术语而加以发展,使古代“兼两”之谓理的命题更丰富了。

在上述的术语中,如“两”,如“一”,如“两体”,如“感”,如“合”,如“二端”,如“本一”,如“通”,将在下面解释。这里首先应该指出,统一物中的对立的“二端”是通过互感而有运动(“通”)的,这一命题是“参两”说的核心。张载说事物的二端间存在着“感”的关系。在横渠易说中,他曾对“感”加以解说:

“感之道不一:或以同而感,圣人感人心以道,此是以同也;或以异而应,男女是也,二女同居则无感也;或以相悦为感,或以相畏而感。……感如影响,无复先后,有动必感,咸感而应。”(易说卷中咸)

这里使用的“感”仍即古旧的“感应”之义,而且还包括了一些神秘的内容,如“感而后通”是心理状态的古代语汇。但如果撇开形式,从事物“二端”的统一来解释“感即合”,那么,“有动必感”之说,

可以视为物理现象的对立物的排斥或吸引即产生运动的命题。张载特别指出,自然的这种由“二端”的矛盾所生出的变化,既无目的性,也无意志性,而是自然自己的合法则的运动过程。他说:

“有两则须有感,然天之感有何思虑?莫非自然。”(同上卷上观)

“天包载万物于内,所感所性,乾坤阴阳二端而已,无内外之合,无耳目之引。”(正蒙乾称)

天或自然本身的运动就是阴阳对立物的矛盾斗争。阴阳即“气”,所以说“一物两体,气也;一故神(原注“两在故不测”),两故化(原注“推行于一”)”(正蒙参两);“神”和“化”二者都是在“气”之下的运动形态。

正蒙第二篇参两(用易传“参天两地”成语,实际张载所谓“参”不是三,而是合二为一,或一中有二)全文是论述宇宙中阴阳的不得不然的交感。张载形容说:

“阴阳之气……循环迭至,聚散相荡,升降相求,纲缊相揉,盖相兼相制,欲一之而不能。此其所以屈伸无方,运行不息,莫或使之。”

在参两中,张载运用了天文学知识,来说明这种矛盾的交感。张载这里所提出的“莫或使之”,是和唯心主义的目的论对立的命题,也即上面所说的,整个宇宙的运行,“动必有机”,而“动非自外也”,因此,宇宙的运动就是它内部的矛盾交感,不需要最初的一击。这是光彩的辩证法的因素。

在二程的语录中,也可以看到关于“两”和“感”的话,例如程颢说:

“不两则无用。”(河南程氏遗书第一)程颐说:

“既曰气,即便有二,言开阖已是感,既二则便有感。”

(同上第一五)

这些话可能是受张载的影响,然而它们在洛学思想中并不占重要的地位,而且此处的“气”是在“理”之下讲的。

上述张载的若干命题,是合于以物质为第一性的原则的唯物主义的理论,这无疑是张载思想中进步的因素,而且和他在自然科学方面的造诣是分不开的。张载在十一世纪,能提出前述的光辉命题,也无疑是重大的贡献。但我们必须指出,在张载的哲学中,还存在着更多的唯心主义的、神秘主义的成分,是张载所没有摆脱的。当他从自然科学的角度不自觉地论证了宇宙的法则时,他便盲目地走向唯物主义,然而一旦他又从哲学的高度论证思维与存在的关系时,他就站住不动了。张载关于“气”与“两”的上述理论,也并没有涉及精神与物质的关系问题,因此,我们需要进一步考察他怎样从唯物主义的观点堕落下来,走向二元论的体系,也即程颢所不满意地指出的“二本”的思想。

### (三)关洛学术异同的争辩和张载的二元论

按照道学的正统观念,关学是洛学的一个分支,但这和历史实际不尽符合。在前面我们已就关学、洛学的社会根源与学风,指出其间一些区别,下面再就这两个学派异同的争辩,作进一步的分析,从而了解张载哲学的二元论性质。

吕大临在所撰张载行状中,提到张载在仁宗嘉佑初遇二程于京师,“共语道学之要,先生涣然自信,曰:‘吾道自足,何事旁求?’尽弃其学而学焉”,其事当在嘉佑二年(公元一〇五一年)程颢、张载、苏轼、苏辙等同登进士第之时。程颐曾说:

“表叔(张载)平生议论,谓颐兄弟有同处则可,若谓学于颐兄弟,则无是事。顷年属与叔(吕大临)删去,不谓尚存斯言,几于无忌惮!”(河南程氏外书第十一)

可见张载虽与二程有学术上的联系,并不妨碍张载的思想在许多地方表现出和洛学有不同方向的发展。程颢在皇佑、至和间作答横渠先生定性书,与张载讨论道学的修养方法,根据这一点来说,张

载受洛学影响可以说是相当深的。

神宗熙宁二年(公元一〇六九年)十一月,诏以张载为崇文殿校书,次年,张载、张戡、程颢在京师论学。当时程颐在汉州,张载曾与他通信。程颐在第一封答书中,批评张载“虚”即是“气”之说“未能无过”;在第二封答书中,又说:

“昨书中所示之意,于愚意未安,敢再请于左右。今承盈幅之论,详味三反,鄙意益未安,此非侍坐之间从容辨析,不能究也,岂尺书所可道哉?况十八叔(张戡)、大哥(程颢)皆在京师,相见且请熟议。”(伊川文集卷五再答)

从这一点而言,当时张载与二程在理论上的争辩又是相当激烈的,因而表现出他们之间又有分歧。

熙宁九年(公元一〇七六年),张载经吕大防荐,再起知太常礼院。赴任途中,经过洛阳,与二程会晤。据杨时辑二程粹言载:

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

张载此时对新政的态度,和熙宁初仍无不同,所以他在往来之间,颇表现出他的政治态度,他既往而就,复在第二年再次辞职而退。归途,他又在洛阳见到二程。他们此次谈话,由苏昞记录为洛阳议论一篇。

在洛阳议论中,下列一节是值得注意的:

“正叔谓洛俗恐难化于秦人,子厚谓秦俗之化亦先自和叔(吕大钧)有力焉,亦是士人敦厚,东方(洛)亦恐难肯向风。”

(河南程氏遗书第十)

程颐对关学表示防范,张载也承认洛阳土人不易接受关学,关洛的不同在这里表现得非常明显。

张载离开洛阳,在途中就逝世了,关学学者一时失去了领导。二

程看到这个机会,便开始一系列活动,企图夺取这一学派的领导权。

元丰二年(公元一〇七九年),吕大临来到洛阳,向二程问学。在他所记东见录中,可以看到二程对张载作了不少攻讦。二程并且宣扬,关中士人沦丧,“气艳”已衰。次年,程颐亲赴关中,为洛学作广泛的宣传(见入关语录)。

面对着张载的友人和弟子,二程当然不便通盘否定张载,而且不得不不说一些恭维的话,但二程常常暗示张载的学行是有缺点的,不如二程自己是当代的活圣人,例如程颐说过这样的话:

“问:‘西铭何如?’曰:‘此横渠文之粹者也。’曰:‘充得尽时如何?’曰:‘圣人也。’‘横渠能充尽否?’曰:‘言有多端,有有德之言,有造道之言。有德之言说自己事,如圣人言圣人事也,造道之言则知足以知此,如贤人说圣人事也。横渠道尽高,言尽醇,自孟子后,儒者都无他见识。’(同上第十八)

这段话可以说是极委婉之能事,但说来说去,实际是说张载不过是“贤人”。按道学家的所谓“境界”的虚构,“贤人”的境界是在圣凡之间的品级。二程对吕大临说:

“子厚则高才,其学更先从杂博中过来。”

二程说:“有德者得天理而用之;……知巧之士虽不自得,然才知稍高,亦能窥测见其一二,……但不有诸己,亦反失之,如苏(秦)张(仪)之类。”(同上第二上)可见二程对“高才”的蔑视。

这样说来,张载不过是小有才知的聪明人而已,于大道是反而失之了,故龟山语录卷四记:

“论横渠,〔杨时〕曰:‘正叔(程颐)先生亦自不许他。’”

二程对张载是采用明褒实贬的手法,相反的,对关学中的右派张戡则多加推崇,如说:“天祺自然有德气,似简贵人气象”(同上),这不但是由于张戡与洛阳豪门有着更深厚的政治关系,而也由于在理论根源上都属于“贵人”的一流。

我们知道,张载的著作西铭和正蒙是有显著的矛盾的。二程对于张载的这两种著作也作有区别地对待,即肯定西铭,而不满于正蒙。程颐更明显地从“功”“过”方面评价:

“横渠立言,诚有过者,乃在正蒙;西铭之为书,推理以存义,扩前圣所未发,与孟子性善、养气之论同功。”(伊川文集卷五答杨时论西铭书)

二程及其后的道学家也都极力推崇西铭。按西铭原名订顽,其全文如下:

“乾称父,坤称母,予兹藐焉,乃混然中处,故天地之塞吾其体,天地之帅吾其性。民吾同胞,物吾与也;大君者吾父母宗子,其大臣宗子之家相也。尊高年所以长其长,慈孤弱所以幼其幼。圣其合德,贤其秀也。凡天下疲癯残疾、惇独鰥寡,皆吾兄弟之颠连而无告者也。于时保之,子之翼也,乐且不忧,纯乎孝者也。违曰悖德,害仁曰贼,济恶者不才,其践形惟肖者也。知化则善述其事,穷神则善继其志;不愧屋漏为无忝,存心养性为匪懈。恶旨酒,崇伯子之顾养;育英才,颍封人之锡类。不弛劳而底豫,舜其功也;无所逃而待烹。申生其恭也,体其受而归全者,参乎!勇于从而顺令者,伯奇也。富贵福泽,将厚吾之生也;贫贱忧戚,庸玉汝于成也。存,吾顺事;没,吾宁也。”

朱熹解释西铭说:“他不是说孝,是将这孝来形容这仁,事亲的道理便是事天的样子”,又说:“道理只是一个道理,中间句句段段只说事亲事天。”(张子全书引)张载这篇文字的中心主旨正在于把事亲事君的封建关系与天人之间的自然关系等同起来,为封建的法律虚构提供了哲学的先验的根据。天地君亲都是绝对不可违背律虚构提供了哲学的先源的根据。天地君亲都是绝对不可违背的,在“天命”和君亲的命令下,应当作到象申生一样“无所逃而待烹”,或者象伯奇那样毫无怨恨地自杀(事见孔子家语)。朱熹说:“申生待烹,顺

受而已，故曰恭；……伯奇顺令，顺其所以使我者，一事之仁也。”（张子全书引）这就是说必须绝对服从封建主义的等级秩序。

从世界观上讲，西铭正企图规划一个圣人的境界，那个境界的样子就是所谓“极高明而道中庸”。在地上俗世肯定了“皇极”，那么在天上神界就必须肯定唯心主义的高明极点，所谓“天地塞吾其体，天地之帅吾其性”。这就是朱熹所引申的“事天”的道理了。

西铭中“尊高年”至“无告者也”一段，依然保留着关学朴实的学风的枝叶，曾经引起一些中世纪学者的注意。这一段话在形式上似乎有类于墨子的尚同和兼爱的学说或礼运的大同理想，但联系全文来看，却不能这样从表面上来理解。杨时就曾怀疑这一节接近墨家（杨龟山先生集卷一六寄伊川先生），程颐驳斥说：

“西铭明理一而分殊，墨氏则二本而无分。分殊之蔽，私胜而失仁；无分之罪，兼爱而无义。分立而推理一，以止私胜之流，仁之方也；无别而述兼爱，至于无父之极，义之贼也。子比而同之，过矣！”（伊川文集卷五答杨时论西铭书）

在西铭中，天地君亲被虚构为至高无上，神权、皇权和父权是神圣不可侵犯的。与此相应，在人性上也虚构出圣人、贤人、凡人的品类存在，其极高的心理境界便是唯心主义的“性”体，而“民吾同胞，物吾与也”的理想，虽然是关学的优良传统，但在全文中的位置不过是在神秘主义夹缝里的装饰品。因此，在表面上似乎是平等的“理”本身中就蕴涵了极不平等的“分”。这和墨家的平等理想自然是完全不同的。程朱所以推崇西铭，正是由于它集中地表现了道学的僧侣主义的性质。

二程虽然称赏西铭，并不等于同意张载的一切论点。程颐曾说：

“横渠之言不能无失。……若西铭一篇，谁说得到此？今以管窥天，固是见北斗，别处虽不得见，然见北斗不可谓不是也。”（河南程氏遗书第二十三）

对于张载的世界观,特别是“气”的学就,二程提出许多尖锐的反对意见,归纳起来,有以下几点:

张载在正蒙中形容“气”为“清虚一大”,说“一于气而已,……大且一而已尔”,并说“清极则神”,程颢批评说:

“‘形而上者谓之道,形而下者谓之器’。若如或者以‘清虚一大’为天道,此乃以器言,而非道也。”(同上第十一)又说:

“气外无神,神外无气。或者谓清者神,则浊者非神乎?”

(同上)

文中“或者”(某人)即指张载。张载以“气”为万物之源,在二程看来,只是物质性的“器”,还不是形而上的“理”。

二程又批评张载的“形聚为物,形溃反原”之说:

“凡物之散,其气遂尽,无复归本原之理。天地间如洪烟,虽生物销铄亦尽,况既散之气,岂有复在?天地造化又焉用此既散之气?其造化者自是生气。”

“若谓既返之气复将为方伸之气,必资于此,则殊与天地之化不相似。天地之化自然生生不穷,更何复资于既毙之形、既返之气?……往来屈伸只是理也,盛则便有衰,昼则便有夜,往则便有来。天地中如洪烟,何物不销铄了?”

(同上第十五)

在二程的系就中,“气”不断地从神秘的泉源中产生,又不断地归于消灭,所以“气”是一种暂时的派生的东西,它不过是神妙造化所塑造的产物。他们根据了这一原理对张载的哲学提出了若干诘问,并正针对着张载思想中所包含的唯物主义的元素进行了尖刻的讽刺。

反之,二程对张载思想的唯心主义的体系则表示同意和支持。程颢在语录中首先指出张载哲学体系的矛盾:

“冬寒夏暑,阴阳也;所以运动变化者,神也。神无方,

故易无体。若如或者别立一天,谓人不可以包天,即有方矣,是二本也。”(同上第十一)

在程颢看来,只有精神是唯一的本体,所以说道是“一本”,而神是阴阳“所以运动变化”的主宰。此处的“或者”也及“或者”所谓的命题,推求全篇前后文义,也无疑是指张载而言。按张载在正蒙中虽说“天下之动,神鼓之也”,但把“神”、“化”二者形容成为一和二,摆在“气”之下;以天包万物,而人只能顺天。因此,程颢说张载是“二本”,这和现在我们所说的“二元论”一词是同义的。

在认识论方面也可以看到同样的情形。如前所述,张载虽然强调大心尽性,同时也不废弃闻见穷理。熙宁十年洛阳议论时,张载批评二程的禅悟式的“主敬”说道:

“亦是失之太快,此义尽有次序。须是穷理,便能尽得己之性,则推类又尽人之性;既尽得人之性,须是并万物之性一齐尽得,如此然后至于天道也。其间煞有事,岂有当下理会了?学者须是穷理为先,如此则方有学。今言‘知命’与‘至于命’,尽有近远,岂可以‘知’便谓之‘至’也?”(同上第十)

所谓“穷理”的实际知识在这里被放在很重要的地位。张载指出,知识是必须逐渐积累的,必须尽万物之性,才能最后达到完全的“天道”。这种尽人之性和万物之性的工作既然是学者所应致力的穷理之学,那么科学的认识是被肯定地放在第一位。二程对于张载的这样的论点极力反对,他们认为“穷理”和“尽性”不能分别,只有由主敬而尽性的一条神秘的途径,来一举悟得天理,例如说:

“穷理、尽性、至命,一事也。纔穷理便尽性,尽性便至命,……理、性、命,一而已。”(同上第十一)

由此,二程反对张载分别穷理、尽性而达到“命”的两条途径,说:

“横渠昔尝譬命是源,穷理与尽性如穿渠引源,然则渠与源是两物,后来此议必改来。”(同上第二上)

当然,二程所谓“穷理”,其涵义和张载的“穷理”也是不同的。

张载认为“性”是万物之一源,并主张“大其心”,以为“心”可以合“性”与“气”,高视阔步地“无一物非我”,但他没有肆无忌惮地并直截了当地把个人的“心”作为万物之源。这一论点不同于二程的唯心主义的体系,所以程颐对吕大临批判说:

“不当以体会为非心。以体会为非心,故有心小性大之说,圣人神之与天为一,安得有二?……此民即与天地无异,不可小了他。”(同上)

其次,张载曾说:

“命同禀于性,遇其适然焉。人一己百,人十己千,然有不至,犹难语性,可以言气;行同报异,犹难语命,可以言遇。”(正蒙乾称)

这就是说,事物的发展,有先天预定的“命”即必然性,但也有适然如此的“遇”即偶然性。主观能力不能达到的事情,还不一定就是命定的,可能是偶然因素的结果。张载的这一论点有合理的内核,二程则不同意这一点。据刘安节所记:

“问:‘命与遇何异?’先生(程颐)曰:‘人遇不遇,即是命也。’曰:‘长平之战,四十万人死,岂命一乎?’曰:‘是亦命也,只遇着白起,便是命当如此。又况赵卒皆一国之人,使是五湖四海之人同时而死,亦是常事。’又问:‘或当刑而王,或为相而饿死,或先贵后贱,或先贱后贵,此之类皆命乎?’曰:‘莫非命也,既曰命,便有此不同,不足怪也。’”(河南程氏遗书第十八)

二程在对关中学者讲学时,也极力抓住他们思想中唯心主义的一面,加以进一步的诱导。例如吕大临倾向于禅寂,以“思虑纷扰”为苦,曾作诗说:“独立孔门无一事,惟传颜氏得心斋”,程颐便赞赏说:“此诗甚好,古之学者务养情性,其他则不学”(同上),又说:

“与叔(吕大临)、季明(苏昞)从知思闻见为患,某甚喜

此论 邂逅却正语及至要处。”(同上第十五)

经过程颐入关讲学 ,洛学在关中取得了一些进展。有一些关中学者依照程颐学说注解经典 ,张载的弟子有少数倒向了洛学 ,例如苏昞。但就多数关学中坚来看 ,并没有与洛学合流 ,这可以二程自己的评语为证 :

“和叔(吕大钧)常言 :‘及相见则不复有疑 ,既相别则不能无疑’。”

“异之(范育)凡相见须窒碍 ,盖有先定之意。”(同上第二上)

“吕与叔守横渠学甚固 ,每横渠无说处皆相从 ,纔有说了便不肯回。”(同上第十九)

南宋以后多以三吕等列为二程弟子 ,据上面的考察 ,也是与实际不符的。

从上面所论证的看来 ,关学与治学的异同是不难明白的。我们应该着重指出 ,关学的二元论的动摇性是其哲学的致命伤 ,洛学之所以能对关学进行俘虏的工作并非偶然。从洛学对关学的批判中 ,我们也容易理解张载的思想的体系。把这样的历史实际和张载哲学的内容结合起来考察 ,就可以避免如有些人片面夸大张载学说的非“实事求是”的方法 ,而对其哲学得出恰当的评价。

## 张载的教育思想

### (一)论人性与教育作用

张载从“气”一元论的唯物主义思想出发 ,力图从自然物质性去

探讨人性的实质。他认为人和万物一样,都是物质的气凝聚而成的,因而气的本性就是人的本性。而气又分为看不见的“太虚”和看得见的“气”两种状态,即“合虚与气,有性之名”<sup>①</sup>,所以人生下来之后就有太虚的本然之性和气之性。本然之性即天地之性,气之性又叫气质之性。这样,张载就创立了“天地之性”与“气质之性”的人性二元论。这是对中国古代人性理论的重大发展。这种人性理论为封建统治阶级的统治及天理学说找到了理论根据,因而得到宋明理学家的继承和尊崇,对后世产生了很大影响。张载说:“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。人之刚柔、缓急、有才与不才,气之偏也。天本参和不偏,养其气,反之本而不偏,则尽性而天矣。性未成则善恶混,故齟齬而继善者斯为善矣。恶尽去则善因以成,故舍日善而日成之者性也”<sup>②</sup>。张载认为,天地之性是天理(天道)的体现,因而是纯善的;气质之性是人形成后才有的,由于禀受的阴阳二气有偏有全,即禀受的物质基础不同,所以是善恶混的。这是对人性善恶问题的一种新解释。因此,为了恢复先天的善性,就必须排除气质之性的蔽塞,即变化气质之性,返回到本然的善性。人能否改恶归善,关键在于变化气质,善返其性。所以他说:“性于人无不善,系其善反不善反而已”<sup>③</sup>。

张载认为,教育和学习能够变化气质。他说:“为学大益,在能变化气质,不尔,卒无所发明,不得见圣人之奥”<sup>④</sup>。“气质恶者,学即能移。今人所以多为气质所使不得为贤者,盖为不知学”<sup>⑤</sup>。张载认

① 《正蒙·太和篇》,《张载集》第9页。以下凡引此书,只注篇名、页码。

② 《正蒙·诚明篇》,第32页,第22页。

③ 《正蒙·诚明篇》,第32页,第22页。

④ 《经典理窟·义理》,第274页。

⑤ 《经学理窟·气质》,第266页。

识到学习、环境教育可以改变人性,这有其合理之处。虽然他的主旨和意图在于强调保存天地之性的重要和变化气质之性的必要,但从教育角度来看,也充分说明了人受教育的可能性和必要性,强调了教育的作用和功能。

## (二)论教育目的和任务

在教育目的和培养目标方面,张载提出了独到的见解,他认为教育应该培养多层次、多规格的人才。他把人分为世人和儒门两类,而儒门的人又分为学者、贤人(君子)和圣人三个层次或阶段。

最低层次是“学者”即“学所以为人”

他说:“学者当须立人之性。仁者,人也,当辨其人之所以谓人,学者学所以为人”<sup>①</sup>。学者就是学习儒家伦理道德学说并按照这种学说去做人的人。在张载看来,人既是物质的人,又是社会的人。物质的人和其它万物具有共同性即物质性;但人又与其它物质不同,人具有社会性即人性,因此“学者当须立人之性”。这一层次的具体培养规格是:首先,“学者”的人性与世人不同。不学习的世人之性是“气质之性”,而“学者”的性是脱离了气质的“德性”。所以张载一再强调“学者常存德性”<sup>②</sup>、“学者……滋养人德性”<sup>③</sup>,学者如果一时放下不读书,“一时放下则一时德性有懈”<sup>④</sup>等等。其次,“学者”的知识与世人不同。世人的知识是“闻见之知”<sup>⑤</sup>，“学者”

① 《张子语录·语录中》,第321页。

② 《横渠易说·系辞上》,第208页。

③ 《经学理窟·学大原上》,第279页。

④ 《经学理窟·义理》,第275页。

⑤ 《正蒙·大心》,第24页。

的知识是“德性所知”<sup>①</sup>。这种知识是“大心体物”<sup>②</sup>和“尽得物方去穷理”<sup>③</sup>而获得的,是“不萌于见闻”<sup>④</sup>。再次,“学者”的实践与世人不同。世人即百姓之行是“日用而不知”<sup>⑤</sup>,“学者”用于实践的方式是“勉行”<sup>⑥</sup>。

### 第二层次是“贤人”、“大人”或“君子”

张载说:“克己行法为贤”<sup>⑦</sup>。“无我而后大,大成性而后圣”<sup>⑧</sup>。“君子宁言之不顾,不规规非义之信;宁身被困辱不徇人以非礼之恭;宁孤之无助,不失亲于可贱之人;三者知和而能以礼节之也”<sup>⑨</sup>。总之,所谓“贤人”、“大人”或“君子”就是能努力控制自己,按照封建的礼法去做事做人。其具体规格是:首先,他们的人性与“学者”相同,也是“德性”,但又与“学者”有区别。“学者”的“德性”中尚且“有我”,而这一层次的人性达到“无我”的境地。这是由“学者”至“贤人、大人、君子”的一大关口。其次,他们的知识虽然与“学者”相同,也属于“德性所知”,但其知识已超过“尽物、穷理”的程度,而是由“穷理”进而达到“知性、知天”<sup>⑩</sup>的境界。其三,他们的实践是“力行”<sup>⑪</sup>。“力行”虽属于“勉行”范畴,但其“行”的水平远远超出“学者”,故能“先后天而不违,顺至理以推

- ① 《正蒙·大心》,第24页。
- ② 《正蒙·大心》,第24页。
- ③ 《张子语录·语录上》,第331页。
- ④ 《正蒙·大心》,第24页。
- ⑤ 《横渠易说·系辞上》,第187页。
- ⑥ 《正蒙·中正》,第29页。
- ⑦ 《正蒙·有德》,第46页。
- ⑧ 《正蒙·神化》,第46页。
- ⑨ 《正蒙·有德》,第46页。
- ⑩ 《正蒙·大心》,第24页。
- ⑪ 《横渠易说·系辞下》,第217页。

行,知无不合也”<sup>①</sup>。

### 最高层次是“圣人”

张载说:“学必如圣人而后已,以为知人而不知天,求为贤人而不求为圣人,此秦汉以来学者之大蔽也”<sup>②</sup>。在张载看来,“圣人”的品格不仅“知人”,即克服“气质之性”中恶的成分,返回到本然之善,他称之为“成性”,而且“知天”,即充分发挥先天的德性,他说这叫“圣人尽性”。他认为“圣人”的具体规格是:首先,“圣人”之性与“贤人”不同。“贤人”是“德性”,而“圣人”则是“性天德”,“纯是天德”。其次,“圣人”的知识与“贤人”不同。“贤人”是思而得勉而中的“德性所知”,即通过理性认识而获得的知识;“圣人”则是“诚明所知”,也叫“天德良知”。<sup>③</sup>这种知识是不思而得、不勉而中的,实际上是“圣人”心中所固有的。第三,“圣人”对知识和道德的实践方式是“安行”,<sup>④</sup>是“无意为善,性之也,由之也”,<sup>⑤</sup>即自然而然的出自本能的行为。总之,“圣人”能将“天地之性”恢复到最纯完,发挥得最彻底,从而达到“天人合一”的境界。臻于此境界的人,处理任何事情都能达到纵心所欲不逾矩、出神入化的精神状态。这就是张载多层次、多规格的教育目的。

张载多层次、多规格的教育目的是与他提出的教育任务紧密相联的。在张载看来,教育的基本任务是教人“知礼成性”<sup>⑥</sup>和“道济天下”。<sup>⑦</sup>换句话说,就是通过教育手段,把具有善恶混的人培养成为

① 《横渠易说·上经·乾》,第80、76页。

② 《横渠易说·上经·乾》,第80、76页。

③ 《正蒙·诚明》,第20页。

④ 《正蒙·中正》,第29、28页。

⑤ 《正蒙·中正》,第29、28页。

⑥ 《宋史·张载传》,《张载集》,第386页。

⑦ 《经学理窟·义理》,第272页。

封建统治阶级所需要的道德和知识高度发展的、有真才实学的实用人才。用他的话说 就是“学者求圣人之学以备所行之事 ,今日先撰次来日所行必要做事”<sup>①</sup>。学做圣人就是学习、积累有用的知识、形成实践能力的准备过程。这样的教育任务与他的最高层次的培养目标“圣人”是完全一致的。

### (三)论知识的来源和分类

关于人们的知识、才能和道德的来源问题 ,中国古代教育家有不同的认识和主张 ,有人认为这一切都是与生俱来的、是先天所固有的 ;有人则认为这一切都是来自后天的学习和修养。持前一种看法的属于唯心主义 ,持后一种看法的则是唯物主义。在这个问题上 ,张载基本上属于后者。

张载主张 ,人的知识和道德按其天赋资禀之不同 ,可分为“生知”、“学知”和“困知”三种来源或形式。他说 :“知、仁、勇 ,天下之达德 ,虽本之有差 ,及所以知之成之则一也。谓仁者以生知 ,以安行此五者 ;智者以学知 ,以利行此五者 ;勇者以困知 ,以勉行此五者”。<sup>②</sup> 这里的“五者” ,指君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友五种道德规范 ,“达德” ,指遵行这些封建道德规范的德性。未成知成性之人 ,其德性是不完全相同的 ,故其知识来源和道德水平也是不同的。以仁为德者是生知 ,即本能的知识 ,其道德行为是出于本性 ;以智为德者是学知 ,其道德行为是有意识为善 ;以勇为德者是困知 ,其道德行为是强制自己为善。生知、学知和困知之说虽本于孔子 ,但张载对其有所修正和发展。张载所说的困知、学知和生知 ,和他所说的“闻见之知”、“德性所知”和“诚明所知”是一个意思。这些主张和他的培养目标、人

<sup>①</sup> 《横渠易说·系辞下》,第216页。

<sup>②</sup> 《正蒙·中正》,第29页。

性学说是完全一致的。

### 关于“闻见之知”

张载认为,人的耳目口鼻体等感官与外部世界相互作用而产生的认识叫“闻见之知”。他说:“闻见之知,乃物交而知”<sup>①</sup>,产生于耳目“之有受”。如果没有耳目“之有受”,那人就不成其为人,而是没有感知的“木石”<sup>②</sup>。这种来源于“耳目内外之合”的闻见之知,张载叫“小知”<sup>③</sup>,我们今天叫它感性知识。张载认为,这种闻见知识,对认识事物虽有一定的作用,不可缺少,但它有很大的片面性和弊端:第一,闻见有限,不足以尽物。张载说:“今盈天地之间者皆物也,如只据己之闻见,所接几何,安能尽天下之物”<sup>④</sup>。只有“尽物”,才能“穷理”、“尽性”,从而达到“德性所知”和“诚明所知”的境界。第二,闻见认识肤浅,不足以为己有。张载认为,天地之间的事物纷繁复杂,有有形的,有无形的,有形的事物可以凭借闻见而认识,无形的事物如性与天道,就不能凭借闻见而得到,即使是听圣人讲解也不能转化为己有。“须是自求,己能寻见义理,则自有旨趣,自得之则居之安矣”<sup>⑤</sup>。需要独立思考,将闻见知识化为己有,形成自己的思想。第三,闻见只能知明,不能知幽。张载说:“天文地理,皆因明而知之,非明则皆幽也,此所以知幽明之故。万物相见乎离,非离不相见也。见者由明,而不见者非无物也,乃是天之至处”。如果专凭耳目直接所能及,则只能“知乎明而已,不察乎幽,所见一边耳”<sup>⑥</sup>。张载关于闻见之知的认识和分析应该说是正确的、深刻的。

① 《正蒙·大心》,第24页。

② 《张子语录上》,第312页。

③ 《正蒙·明诚》,第20页。

④ 《张子语录》下,第333页。

⑤ 《经学理窟·义理》,第273页。

⑥ 《横渠易说·系辞上》,第182页。

### 关于“德性所知”

如前所述,张载认为,天地间的事物并不都是由耳目所能感知的,还有大量的“幽物”和潜藏于事物内部的“理”需要察知,这是耳目闻见所不能奏效的,要想认识耳目所及之外的更广阔、更玄妙的物质世界,这就必须具有更高层次的认识。因此,张载提出了超越见闻的“德性所知”。他说:“见闻之知乃物交而知,非德性所知;德性所知,不萌于见闻”<sup>①</sup>。什么叫“德性所知”?张载说:“大其心,则能体天下之物,物有未体,则心为有外”<sup>②</sup>。又说:“人本无心,因物为心。若只以闻见为心,但恐小却心”<sup>③</sup>。前一句话中的大心体物,就是后一句话中的“因物为心”,意思是置心于物中,体天下之物与心合为一体,则就不再有“心外之物”了。尽管张载的表述扑朔迷离,让人难以捉摸,实际上是说要人们克服私欲,通过尽物、穷理,即“立天理”而达到“视天下无一物非我”的境界。所以他说:“人当平物我,合内外,……以天理中鉴则人与己皆见,犹……以镜居中则尽照。只为天理常在,身与物均见,则自不私,己亦是一物,人常脱去己身则自明”<sup>④</sup>。“烛天理如向明,万象无所隐;穷人欲如专顾影间,区区于一物之中尔”<sup>⑤</sup>。用通俗的话讲,“德性所知”就是要人们充分发挥“心”即理性思维的作用,努力通过“比类”、“比较”、“推物”、“推类”等手段,去认识和掌握宇宙万物的本质、联系和变化规律。据此,我们可以看出,张载的“德性所知”,是建立在道德修养和理性思维为前提的观察、分析和比较的基础之上的。因为这种知识是建立在“德性”的基础上并且是用以“充德性”的,所以叫“德性所知”。因

① 《正蒙·大心》第24页。

② 《正蒙·大心》第24页。

③ 《张子语录》下,第333页。

④ 《经学理窟·学大原下》,第285页。

⑤ 《正蒙·大心》,第26页。

为这种知识不直接来源于耳目感官,而是“不闻不见自然静生感者”<sup>①</sup>,所以叫“不萌于见闻”。张载指出,这种知识比“闻见之知”超出甚远,即“知合内外于耳目之外,则其知也过人远矣”<sup>②</sup>。这是“克念作圣”,以智为德的学知,所以基本上相当于我们今天所说的理性认识。

### 关于“诚明所知”

张载说:“诚明所知乃天德良知,非闻见小知而已”<sup>③</sup>。这种知识是建立在“性与天道合一”的已成之性的基础之上的,是不思而得,不勉而中的,是“不学而能”、“不虑而知”的良能良知。这种知识是一种神化了的完备知识。张载说:

“神化者,天之良能,非人能;故大而位天德,然后能穷神知化”。<sup>④</sup>这是知识的最高水平和最高层次,只有圣人才具备,一般人是不具备的。这是一种神秘的知识,因为它全不凭思虑,乃性中所固有。从内容上来看,它不仅包括穷理尽性的理性认识,还包括对精微莫测的变化、发展的知识。承认有生知,这是张载唯物思想不彻底性的表现,但是他并不强调生知,他甚至认为学而知之的孔子超过了生而知之的尧舜。他说:“生知有大小之殊,如贤不肖莫不有文武之道也。‘忠信如丘’,生知也;‘克念作圣’,学知也。仲尼谓我非生知,岂学而知之者与?以其尽学之奥,同生知之归,此其所以过尧舜之远也”。<sup>⑤</sup>

张载还探讨了人类的认识领域和认识层次。张载认为,人类的认识领域和层次是“穷理尽性以至于命”。什么是“穷理尽性以至于

① 《张子语录上》,第313页。

② 《正蒙·大心》,第25页。

③ 《正蒙·诚明》,第20页。

④ 《正蒙·神化》,第17页。

⑤ 《横渠易说·说卦》,第234、235页。

命”呢？他解释说：“穷理亦当有渐，见物多，穷理多，从此就约，尽人之性，尽物之性。天下之理无穷，立天理乃各有区处，穷理尽性，言性已是近人言也。既穷物理，又尽人性，然后能至于命，命则又就已而言之也”。<sup>①</sup>从张载的这段解释中可以看出，穷理尽性至命既有认识领域的含义，又有认识阶段或过程的含义。就认识领域来看，所谓“穷理”是指穷尽天下事物之理的渐进过程；所谓“尽性”是兼尽人性和物性而言，但主要是指尽人性，因为只有充分发挥人的认识能力和作用，物性自然就会被认识；所谓“至命”就是“保全天之所禀赋，本分者且不可以有加也”。<sup>②</sup>在张载看来，“理”存在于事物之中，“性”，不管是人性或物性，都是天之所禀赋；“命”则专指认识者个人的禀赋或本分，因此，穷理尽性属于“知天”的范围，至命属于“知人”的范围。所以张载的“穷理尽性以至于命”应包括“知天”和“知人”两个方面。而天和人在张载看来都是物质，所以我们说张载的认识领域或认识对象是物质世界。就认识的过程来讲，张载的穷理尽性以至于命实为认识过程的三个层次。他说：“吾儒……先穷理而后尽性”。<sup>③</sup>又说：“尽性然后至于命，不可谓一”。<sup>④</sup>可见这三个层次有先后次序之分，不能颠倒，也不能合三为一。这种认识层次说实际含有人类的认识应该由天及人，即先认识客观物质世界之“理”，然后再认识万物之源的人的“本性”，在此基础上，才能认识并保全天所赋予每个个人的“命”。这种强调从研究客观世界入手去探讨人的本性、人的命运的思维路线，是有积极意义的。

① 《横渠易说·说卦》，第234、235页。

② 《横渠易说·说卦》，第234、235页。

③ 《横渠易说·说卦》，第234页。

④ 《横渠易说·说卦》，第234页。

## (四)论教学内容和教材

为了实现多层次的教育目的和“道济天下”的教育任务,张载提出了选择教学内容的标准问题。这个标准就是重实学、实用,用张载的话说就是“学贵于有用”。<sup>①</sup>这一点,二程也曾正确地予以指出,二程说:“关中之士,语学而及政,论政而及礼乐兵刑之学”。<sup>②</sup>《宋史·张载传》概括了他的教育内容的基本范围和轮廓:“其学尊礼、贵德、乐天、安命,以《易》为宗,以《中庸》为体,以孔孟为法,黜怪妄,辨鬼神”。<sup>③</sup>从上可以看出,张载及关学的教学内容大致有理论学习、道德教育和实学三部分。

### 关于理论学习

张载和关学极为重视儒家经典著作的义理教学。张载的著作中就有《易说》、《礼乐说》、《春秋说》、《诗说》、《论语说》、《孟子说》等,而他的《经学理窟》和《正蒙》中的《作者》、《三十》、《有德》、《有司》、《大易》、《乐器》、《玉帛》等篇章,也都是按注释经书的形式编写而成的。这一事实表明,张载和其他儒家学者一样,也都是以研究儒经的形式来发挥自己的哲学见解而登上学术舞台的。这是中国封建时代学术思想发展的一个突出特点。张载对儒家经典著作的评价和论述颇多,但他并不主张循旧泥古,而是主张结合实际情况,对“《六经》则须着循环,能使昼夜不息”的反复阅读,<sup>④</sup>以便从中找出解决现实问题的启迪。所以他说:“《诗》、

① 《程氏粹言》卷一,《二程集》,第1196页。

② 《程氏粹言》卷一,《二程集》,第1196页。

③ 《宋史·张载传》。

④ 《经学理窟·义理》,第278页。

《礼》、《易》、《春秋》、《书》、《六经》直是少一不得”。<sup>①</sup> 在谈到《易》时,他说:“圣人之意莫先乎要识造化,既识造化,然后其理可穷。……不见《易》则何以知天道?不知天道则何以语性”?<sup>②</sup> “《系辞》所举《易》义,是圣人议论到此,因举《易》义以成之,亦是人道之大且要者也”。<sup>③</sup> 因此,他认为学者不可“须臾学不在《易》”;<sup>④</sup>在谈到《周礼》时说:“《周礼》是当读之书”,“学得《周礼》,他日有为却做得些实事”。<sup>⑤</sup> “盖礼之原在心,礼者圣人之成法也,除了礼天下更无道矣。……治民则教化刑罚俱不出于礼外”;<sup>⑥</sup>在谈到《诗》、《书》时,他说《诗》、《书》与《六经》的“义理”是一致的,而义理是“众人之心同一”,是“民之情然也”;<sup>⑦</sup>在谈到《春秋》时说:“《春秋》之为书,在古无有,乃圣人所自作,为孟子为能知之,非理明义精殆未可学”。<sup>⑧</sup> 至于《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》四部书,张载也予以足够的重视。他说:“要见圣人,无如《论》、《孟》为要,《论》、《孟》二书于学者大足,只是须涵泳”。<sup>⑨</sup> “学者信书,且须信《论语》、《孟子》”,<sup>⑩</sup>“《中庸》、《大学》出于圣门,无可疑者”。<sup>⑪</sup> 由此可见,张载及关学教弟子学习的理论和教材主要是儒家的经典著作。

① 《经为事窟·义理》,第278页。

② 《横渠易说·系辞上》,第206、178、180页。

③ 《横渠易说·系辞上》,第206、178、180页。

④ 《横渠易说·系辞上》,第206、178、180页。

⑤ 《经学理窟·学大原上》,第282页。

⑥ 《经学理窟·礼乐》,第264页。

⑦ 《经学理窟·学大原上》,第252页。

⑧ 吕大临:《行状》,第384页。

⑨ 《经学理窟·义理》,第272、277、227页。

⑩ 《经学理窟·义理》,第272、277、227页。

⑪ 《经学理窟·义理》,第272、277、227页。

### 关于道德教育

张载及关学也很重视学生的道德品质教育和修养。他给道德下的定义是：“循天下之理之谓道，得天下之理之谓德”。<sup>①</sup>他论述到的道德条目有仁、忠、恕、礼、义、智、勇、信、宽、惠、敏等。这些儒家的传统德目，他在继承的基础上有所发展。他发展了儒家的“仁者爱人”的思想，认为“仁”是诸德目中的统帅。他说：“仁统天下之善，礼嘉天下之会，义公天下之利，信一天下之动”。<sup>②</sup>又说：“虚者，仁之原，忠恕者与仁俱生，礼义者仁之用”。“敦原虚静，仁之本，敬和接物，仁之用”。“虚则生仁，仁在理以成之”。<sup>③</sup>这种道德从“虚”中来的观点与他的气一元论的宇宙观是相一致的。

### 关于实用之学

张载及关学从“学贵有用”的原则出发，非常重视自然技术知识和实学、实用。这是关学教学内容的一大特点。集张载长期研究结晶的《正蒙》一书，引用了大量自然科学知识如天文、历算、地理、水文、气象、生物、医学、生理、军事、心理等事例来阐发他的哲学思想。他本人的自然科学知识是十分丰富的，如他认为物质与物质之间普遍存在着相互的“物感”作用，大而言之，有太阳牵系行星，日月吸到形成地海的潮汐，时空无限性，生物钟等远距离相互作用等，小而言之，有乐器共鸣，磁石吸针，人有阴疾者先雨必验，老鸡乃能如时，动物和人的两性之间相悦而结合延育后代等等，这是与宋代的科学技术相当发达有密切关系。张载是科学技术发达时代的科技应用者和热情宣传者。他重视自然科学知识的教育和学习，这不仅是适应时代的要求，同时又为当时的科学技术发展起到了推动作用，对当时和

---

① 《正蒙·至当》第32-33页。

② 《横渠易说·上经·乾》第72页。

③ 《语录中》第325页。

后世有较大影响,其意义十分深远。

在谈到一般历史书籍、医书和文学书籍时,张载是不重视的。他说:“观书且勿观史”,“《家语》、《国语》虽于古事有所证明,然皆乱世之事,不可以证先王之法”。<sup>①</sup>“医书虽圣人存此,亦不须大段学,不会亦不甚害事,会得不过惠及骨肉间,延得顷刻之生,决无长生之理”。<sup>②</sup>还说:“文集文选之类,看得数篇无所取,便可放下,如《道藏》、《释典》,不看亦无害”。<sup>③</sup>张载为什么不重视历史、医书和文集之类呢?这是因为他是个坚定的儒家学者,在看到佛、道盛行、儒学受到挑战时,他决心“为往圣继绝学”,<sup>④</sup>坚决捍卫和宣传儒家学说,其他的内容都是无关紧要的。

## (五)论教学的原则和方法

张载在吸取前人行之有效的教学经验的基础上,结合自己断断续续地从事讲学活动,特别是晚年在家乡“敝衣蔬食,与诸生讲学”的实践后,提出了一系列的教学原则和方法,主要有:

明确目的,坚定志向。张载认为,读书学习的目的是为了懂得义理,因此他非常重视读书学习。他说:“不读书则终看义理不见,”“读书少,则无由考校得义精”。<sup>⑤</sup>因此,他要求学生要多读书,会读书,不要“泥文而不求大体”,<sup>⑥</sup>要博学入微,因为“学愈博则义精微”。<sup>⑦</sup>“学者只于义理中求,譬如农夫,是穰是蓂,虽在饥馑,必有丰

① 《经学理窟·义理》,《张载集》第276、278、278页。

② 《经学理窟·义理》,《张载集》第276、278、278页。

③ 《经学理窟·义理》,《张载集》第276、278、278页。

④ 《近思录拾遗》,《张载集》第376页。

⑤ 《经学理窟·义理》第275页、第276页。

⑥ 《经学理窟·义理》第275页、第276页。

⑦ 《经学理窟·气质》第270页。

年,益求之则须有得”。<sup>①</sup>他反对无目的的为学习而学习或为读书而读书。

为了更好地读书学习,实现考校义理的目的,张载主张必须树立高远的志趣,坚定的为学志向。他说:“人若志趣不远,心不在焉,虽学无成”<sup>②</sup>“有志于学者,都更不论气之美恶,只看志如何;匹夫不可夺志也’,惟患学者不能坚勇”。<sup>③</sup>志趣远大而坚定,才能奋勇攀登,事业有成。志小气轻,容易满足,不求上进,事业难成。所以他说:“学者大不宜志小气轻。志小则易足,易足则无由进;气轻则虚而为盈,约而为泰,亡而为有,以未知为已知、未学为已学”。<sup>④</sup>“志大则才大、事业大。志久则气久,德性久”<sup>⑤</sup>因此,张载对教者和学者两方面都提出了要求:一方面告诫教者:“‘凡学,官先事,士先志’。谓有官者先教之事,未官者使正其志焉。志者,教之大伦而言也”。<sup>⑥</sup>这是说端正学生的志向,使其志大气久,这是施教者应抓的纲领,必须予以足够的重视;另一方面告诫学者:“欲其进,须钦其事,钦其事则有立,有立则有成,未有不钦而能立,不立则安可望有成”!<sup>⑦</sup>这是说学者要钦事有立,这是事业成功的关键。

### 1. 因材施教,尽人之材

这是一条教学原则或教学规律,也是张载的主要教学观点之一。这一思想虽肇端于孔子,但当时并没有明确提出概念。《学记》后来从反面批评了“教人不尽其材”的做法,张载则明确提出了“因人才

① 《经学理窟·学大原下》,第286页。

② 《经学理窟·义理》,第285页。

③ 《张子语录·语录中》,第321页、第276页。

④ 《经学理窟·学大原下》,第287页。

⑤ 《正蒙·至当》,第35页。

⑥ 《正蒙·中正》,第32页。

⑦ 《经学理窟·义理》,第273页。

性”、“尽人之材”等。这一概念就这样经过历代教育家的共同体验而逐渐明确起来。

张载引用《学记》的“进而不顾其安,使人不由其诚,教人不尽其材”后,进一步发挥说:“人未安之,又进之;未喻之,又告之,徒使人生此节目。不尽材,不顾安,不由诚,皆是施之妄也”。<sup>①</sup>如何才能施之不妄呢?张载指出,要处理好“施”与“材”的关系,即施教者要全面了解学生的“材”,就像屠夫宰牛,必须熟悉牛体的结构一样,“皆知其隙,刃投余地,全无牛矣”。<sup>②</sup>纵观一部《张载集》,张载对“材”的理解有如下四点含义:

(1)受教者的原有基础和接受能力。张载认为,教师施教,必须考虑学生的程度和接受能力。他说:“今始学之人,未必能继,妄以大道教之,是诬也”。<sup>③</sup>“尽性者方能至命,未达之人,告之无益,故不以亟言”。<sup>④</sup>教师如果不考虑学生的这种情况,其结果必然事与愿违,达不到预期的效果。所以“教人者必知至学之难易”。<sup>⑤</sup>

(2)受教者的心态和受教时机。张载说:“有受教之心,虽蛮貊可教;为道既异,虽党类难相为谋”。<sup>⑥</sup>受教之人有受教之心,虽居住蛮貊之地也可施教;否则,教师辛辛苦苦施教,而学生不愿接受,虽同属党类,也难相为谋。因此学生有没有受教之心非常重要。张载还认为,有了受教之心,还要把握住受教时机。他说:“‘有如时雨之化者’,当其可,乘其间而施之,不待彼有求有为而后教之也”<sup>⑦</sup>“言及而言亦是时,言及而言,非谓答问也,亦有不待问而告

① 《张子语录·语录抄》,第335页。

② 《张子语录·语录抄》,第335页。

③ 《正蒙·中正》,第31、32页。

④ 《正蒙·三十》,第42页。

⑤ 《正蒙·中正》,第31、32页。

⑥ 《正蒙·中正》,第31、32页。

⑦ 《正蒙·中正》,第31、32页。

之,当其可告而告之也,如天之雨,岂待望而后雨?但时可雨而雨”。<sup>①</sup>

这是说,教师必须了解学生渴求知识的心理状态,当看到受教者的受教时机已经成熟,就及时地给以教育,不必等到学生发问时才回答。当学者没有深求玩味之意时,“可求之平易,勿迂也。若始求太深,恐自兹愈远”。<sup>②</sup>如果教师无视学生的这个因素,那就会出现“教之而不受,虽强告之无益,譬以水投石,必不纳也。今夫石田,虽水润沃,其干可立待者,以其不纳故也”。<sup>③</sup>

(3)受教者的年龄特征和个性差异。他说:“教人者……知人之美恶,当知谁可先传此,谁将后传此。若洒扫应对,乃幼而孙弟之事,长后教之,人必倦弊”。<sup>④</sup>张载认为,世界上的事物千差万别,人和人也各不相同,就是亲兄弟也不同。他说:“人与动植物之类已是大分不齐,于其类中又极有不齐。某尝谓天下之物无两个有相似者,虽则一件物亦有阴阳左右。譬之人一身中两手为相似,然而有左右,一手之中五指而复有长短,直至于毛发之类亦无有一相似。至如同父母之兄弟,不惟其心之不相似,以至声音形状亦莫有同者,以此见直无一同者”。<sup>⑤</sup>因此,教师要了解和掌握学生的全面情况,有针对性的施以不同的教育,使学生的“材”得以充分发挥,做到“尽人之材”,这样才不致于贻误人才。所以他说:“教人至难,必尽人之材乃不误人,观可及处然后告之。……人之才足以有为,但以其不由于诚,则不尽其才”。<sup>⑥</sup>

① 《张子语录·语录下》,第327页。

② 《经学理窟·义理》,第274页。

③ 《经学理窟·学大原下》,第285页。

④ 《正蒙·中正》,第31、32页。

⑤ 《语录中》,第322页。

⑥ 《语录抄》,第335页。

(4)受教者的兴趣和爱好。张载称之为“志趣”和“意乐”。他认为兴趣教学很重要,学生如果把学习当成快乐惬意的事,那就不仅容易见成效,而且还可以保持学习的持久性。所以他说:“意乐则易见,急而不乐则失之矣”、①“乐则可久”,②等等。反之,如果学生对学习缺乏兴趣,提不起学习情绪,甚至感到厌烦,学起来就“心不在焉”,“虽学无成”。③因此,教师在教学过程中要注意调动学生的兴趣,使学生愿学、乐学,始终保持高昂的学习情绪。这种观点是难能可贵的。

总之,张载的因材施教,尽人之材的教学观点,既继承了孔子、《学记》的思想,又有自己的体会和发明,内涵丰富全面,比他的前辈和同辈高出一筹,这是他在教学论上的突出贡献之一。

## 2. 勤勉不息,学则须疑

张载认为,读书穷理,学习知识,锻炼品德,提高素质,是艰苦细致的脑力劳动,必须勤勉顽强,循循不息,才能日有所得。所以,“横渠先生曰:始学之要,当知‘三月不违’与‘日月至焉’,内外宾主之辨,使心意勉勉循循而不能已”。④张载从正面论述了勤勉学习后,又从反面强调了学习不能间断停息的重要性。他说,停息学习,就如同活人中断了生命,成了木偶人。“学者有息时,一如木偶人,牵搐则动,舍之则息,一日而万生万死。学者有息时,亦与死无异,是心死也,身虽生,身亦物也。天下之物多矣,学者本以道为生,道息则死也,终是伪物,当以木偶人为警以自戒,知息为大不善,因设恶譬如此,只欲不息”。⑤学业如此,品德修养也是如此。要养成善良的品

① 《经学理窟·义理》第276页。

② 《正蒙·诚明》第24页。

③ 《经学理窟·义理》第273页。

④ 《正蒙·诚明》第24页。

⑤ 《经学理窟·气质》第267、第266页。

德,达到继善成性,也必须继继不已。“所谓勉文者,谓‘继之者善也,成之者性也’,继继不已,乃善而能至于成性也”。<sup>①</sup> 提高道德修养,也必须勤勉学习,不间断地为善,才能日进不息。“知德以大中为极,可谓知至矣,择中庸而固执之,乃至之之渐也。惟知学然后能勉,能勉然后日进而不息可期矣”。<sup>②</sup>

人在学习过程中不可避免地要产生疑惑,有了疑惑就要思考、钻研一番,下功夫钻研就会有进步。因此,学习不仅需要勤勉顽强,锲而不舍,还需要生疑和释疑。生疑和释疑的过程就是学习的过程。所以张载提出“学则须疑”,<sup>③</sup>学贵有疑问的问题。张载从自己的学习和教学经验中认识到,有人会疑,有人不会疑,这关系到学习能否深入、是否学有所成效的问题。究竟怎样才能产生疑问呢?张载提出了致疑的两种方法:一是认真读书,深入思考。他认为,不读书或读书少,知识面狭窄,孤陋寡闻,引不起考校之心,无考校,无比较,就会人云亦云,不会产生疑问。所以他说:“读书少则无由考校得义精,盖书以维持此心,一时放下,则一时德性有懈,读书则此心常在,不读书则终看义理不见。书须成诵,精思多在夜中,或静坐得之,不记则思不起,但通贯得大原后书亦易记。所以观书者,释己之疑,明己之未达,多见多知所益,则学进矣。于不疑处有疑,方是进矣”。<sup>④</sup>这段话的主旨是说,只有多读书,记得住,考校之心才能常在,因而才能思得起。所以多读书才能排除心中的疑虑,弄懂不明白的道理,这种多见多识就是学有所进。读书能于不疑处有疑就是进步。至于有的人读书连可疑处也提不出疑问,那是不曾学的表现。所以张载指出:“可疑而不疑者不曾学,学

① 《经学理窟·气质》,第267、第266页。

② 《正蒙·中正》,第27页。

③ 《经学理窟·学大原下》,第286页。

④ 《经学理窟·义理》,第275页。

则须疑。譬之行道者,将之南山,须问道路之自出,若安坐则何尝有疑”。<sup>①</sup>一是实地去做。张载说:“不知疑者,只是不便实作,既实作则有疑,必有不行处,是疑也。譬之通身会得一边或理会一节未全,则须有疑,是问是学处也,无则只是未尝思虑来也。”<sup>②</sup>在实际做的过程中,凡行不通的地方就会产生怀疑,不产生怀疑,就是没有“思虑”的表现。张载的“学则须疑”是提倡独立思考和敢于创造的学习精神,在今天仍有积极意义。

### 3. 启发诱导,循序渐进

张载极为重视启发引导。他要求教师在教学过程中运用启发引导的方法去满足各种学生的要求。他说,学生在学习过程中会产生各种各样的疑问,教师在回答学生的发问时,“志常继则罕譬而喻,言易入则微而臧”,<sup>③</sup>即根据学生继志的程度和接受能力施以“微而臧”、“罕譬而喻”的讲解,这样就能收到最佳的教学效果。他说,圣人孔子常用启发诱导的方法教学。孔子学问渊博,可以“一言尽天下之道”,但遇到普通学生发问时,他就像不知或无知的人一样,用叩诘两端的方法,一步步加以引导,让学生自己去找出答案,使各种才分资质的学生都能得到满足<sup>④</sup>。

张载认为,启发引导的方法是多种多样的,要因人因时制宜。上述的“叩两端法”是其中之一。其他还有诸如“扣钟法”——“洪钟未尝有声,由扣乃有声;圣人未尝有知,由问乃有知”。<sup>⑤</sup>这里他未说不扣的问题,根据他的意思推测,不扣则无声,即暂时不教。这和《学记》中所说的“善待问者如撞钟,叩之以小者则小鸣,叩之

① 《经学理窟·学大原下》,第286页。

② 《经学理窟·气质》,第268页。

③ 《正蒙·中正》,第31页。

④ 《正蒙·中正》,第31页。

⑤ 《正蒙·中正》,第31页。

以大者则大鸣,待其从容,然后尽其声”的说法是一致的;“时雨法”——“‘时雨化之者’,如春诵夏弦亦是时,反而教之亦是时,当其可之谓。言及而言亦是时,言及而言,非谓答问也,亦有不待问而告之,当其可告而告之也,如天之雨,岂待望而后雨?但时可雨而雨”;<sup>①</sup>“不待讲论法”——“圣人于文章不讲而学,盖讲者有可否之疑,须问辨而后明,学者有所不知,问而后知,则可否自决,不待讲论。如孔子之盛德,惟官名礼文有所未知,故其问老子、剡子,既知则遂行而更不须讲。”<sup>②</sup>

张载认为,人的知识、才能和品德的获得和提高,是一个由不知到知、由知之较少到知之较多的渐进积累过程。因此,教师应该循序而教,学生应该循序而学。所以他说:“教人当以次,守得定,不妄施”。<sup>③</sup>“慕学之始,犹闻都会纷华盛丽,未见其美而知其有美不疑,步步进则渐到,……”<sup>④</sup>这种“教人当以次”和“慕学则渐到”同他所说的“大抵道义虽不可缓,又不欲急迫,在人固须求之有渐”<sup>⑤</sup>是一个意思,都是讲的教学要根据教学内容的深浅和学生的接受能力的不同,要一步步地由浅入深,由易到难,循序渐进,收到预期的效果。张载说这个原则既适用于“穷理”,也适用于学“礼”,还适用于“正己”。所以他说:“穷理亦当有渐,见物多,穷理多,如此可尽物之性”<sup>⑥</sup>;“礼亦当有渐,于不可知者,少行之已为多矣,但不出户庭亲行之可也,毋强其人为之”<sup>⑦</sup>;“人欲得正己而物正,……在人固须求之

① 《张子语录·语录下》,第327页。

② 《经学理窟·学大原下》,第280页。

③ 《易说·上经·蒙》,第85页。

④ 《经学理窟·学大原下》,第283页。

⑤ 《经学理窟·学大原下》,第283页。

⑥ 《语录上》,第312页。

⑦ 《语录上》,第312页。

有渐,于己亦然”。<sup>①</sup>

张载和朱熹都主张循序渐进,但二人有所不同。朱熹要求严格、机械,他说:“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”;“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”。<sup>②</sup>张载的要求则机动灵活,他说:看书“当观其文势上下之意”,<sup>③</sup>掌握书中所阐发的“大原”或“大义大节”,“不必字字相校”,<sup>④</sup>“若只泥文而不求大体则失之”,因为“心解则求义自明”。<sup>⑤</sup>由此可知,张载讲循序渐进,注重的是理解义理,强调的是思;朱熹讲循序渐进,注重的是文辞细节,强调的是学,二人的着眼点不同。

#### 4. 成诵精思,反约穷源

在教学过程中,如何处理好学与思、博与约、记忆与理解的关系,是历代教育家思考和探讨的问题之一。张载对这个问题有深刻的论述和独到的见解。首先,他主张多读书和博学强记。张载说:“读书少则无由考校得义精”,<sup>⑥</sup>因此要多读书。他认为对儒家的“《六经》则须着循环,能使昼夜不息”<sup>⑦</sup>的反复阅读。不仅要经常反复披阅,最好能达到“书须成诵”<sup>⑧</sup>、“经籍亦须记得”<sup>⑨</sup>的程度,因为“记得便说得,说得便行得,故始学亦不可无记诵”。<sup>⑩</sup>在张载看来,儒经中蕴

① 《经学理窟·学大原下》,第283页。

② 《程氏家塾读书分年日程·朱子谈书法》。

③ 《语录中》,第322页。

④ 《经学理窟·义理》,第276页。

⑤ 《经学理窟·义理》,第276页。

⑥ 《经学理窟·义理》,第275、278、277、275、277页。

⑦ 《经学理窟·义理》,第275、278、277、275、277页。

⑧ 《经学理窟·义理》,第275、278、277、275、277页。

⑨ 《经学理窟·义理》,第275、278、277、275、277页。

⑩ 《经学理窟·义理》,第275、278、277、275、277页。

含着一种精微的“义理”，只有经常“涵泳”、“游心”其间，达到“博学”、“熟记”的程度，才能“密察”、“参校”和“笃实”。所以他一再强调：“惟博学然后有可得以参校琢磨，学博则转密察，钻之弥坚，于实处转笃实，转诚转信”；“学愈博则义愈精微”。<sup>①</sup>其次，要经常反复思索即理解。他说：“天资美不足为功，惟矫恶为善、矫惰为勤，方是为功。人必不能使无是心，须使思虑，但使常游心于义理之间”。<sup>②</sup>“精思，多在夜中或静坐得之，不记则思不起，但通贯大原后，书亦易记”。<sup>③</sup>通过反复精思熟虑，彻底理解书中所阐发的道理，就容易牢记而不忘。如果读了记不住，那是没有理解的缘故。所以他说。“书多阅而好忘者，只为理未精耳，理精则须了记无去处也”。<sup>④</sup>再次，张载认为博学精思不是目的，其目的在于“反约穷源”<sup>⑤</sup>或叫“推达天性”<sup>⑥</sup>这和前面所说的“穷理尽性以至于命”<sup>⑦</sup>是一个意思。张载认为“理”存在于包括儒经在内的一切事物之中，“性”，不管是人性或物性，都是天所禀赋的，故叫“天性”，所以“穷理尽性”属于知天的范围，“命”则专指学者个人的禀赋，所以“至命”属于知人的范围。张载认为，达到“知人知天”就达到了“推达天性”的目的。“推达天性”就是由情反约，也叫“反约穷源”。这是为学的最高境界。如果学者达不到这个境界，那就为张载所不取。所以张载说：“以为知人而不知天，求为贤人而不求为圣人，此秦汉以来学者大蔽也。”<sup>⑧</sup>这种状况必须改变。改变的办法就是博学精思，达到“反约穷源”、“推达

① 《经学理窟·气质》第270页。

② 《经学理窟·气质》第271页。

③ 《经学理窟·气质》第275页。

④ 《经学理窟·学大原上》第279页。

⑤ 《近思录拾遗》第376页。

⑥ 《张子语录·语录下》第330页。

⑦ 《横渠易说·说卦》第234页。

⑧ 《宋史·张载传》，《张载集》第386页。

天性”。所以张载一再讲：“勤学所以修身也，博文所以崇德也，惟博文则可以力致。”<sup>①</sup>因此，博学精思的目的在于崇德力致，也叫“反约穷源”。教学的这一要求和他的认识领域以及最高培养目标是完全一致的。

## (六)论道德教育的原则和方法

理学教育的中心问题是道德教育问题。理学家都不厌其烦地津津乐道道德教育和追求道德完善。张载也不例外，他对道德修养和道德教育提出了一系列的原则和方法，主要有：

### 1. 蒙以养正，长而性美

张载主张，培养学生的良好品德和行为习惯，必须从童蒙时期开始抓起，做到“蒙以养正”。他在解释《易经·蒙卦》的“蒙以养正，圣功也”时，从两个方面加以引申：一是对童蒙要及时施教和引导。张载认为，人的道德和行为习惯必须从幼小时候就予以足够重视，抓住时机，及时引导，先入为主，这样，在人的成长过程中就能避免外界不良影响的侵扰。所以他说：“教者但观蒙者时之所及则道之，此是以亨行时中也，此时也，正所谓如时雨化之。如既行之中道而不使之通，则是教者之过；当时而道之使不失其正，则是教者之功。养其蒙使正者，圣人之功也”。<sup>②</sup>一是对童蒙要施以正面的教育和引导。他说：“古之小儿便能敬事，长者与之提携，则两手奉长者之手，问之掩口而对，盖稍不敬事，便不忠信，故教小儿，且先安详恭敬”。<sup>③</sup>又说：“勿谓小儿无记性，隔日事皆能不忘。故善养子者，必自婴孩始，鞠

① 《经学理窟·气质》，《张载集》第269页。

② 《横渠易说·上经·蒙》，第85页。

③ 《语录抄》，第335页。

之使得所养,令其和气,乃至长性美”。<sup>①</sup>从童蒙时代便“示以好恶有常”,前后一致的正面教育,使之养成习惯,长大之后自然习与性成。如果前后要求不一,是非界限模糊,学生必然无所适从,就像“不欲犬之上堂,则时其上堂而扑之。若或不常,既挹其上堂,又食之于堂,则使孰适从,虽日挹而求不升堂,不可得也。”<sup>②</sup>养异类尚且如此,何况于人乎!“故养正者圣人也。”

## 2. 虚心与尊礼相配合

张载认为,这是道德修养的基本原则和方法之一。他说:“修持之道,既要虚心,又须得礼,内外发明,此言内外之道”。<sup>③</sup>什么是“虚心?”张载说:“大人不失其赤子之心,赤子之心今不可知也,以其虚也”。<sup>④</sup>又说:“顺帝之则,此不失赤子之心也,冥然无所思虑,顺天而已。赤子之心,人皆不可知也,惟以一静言之。”<sup>⑤</sup>这是说“虚心”就是“一静”,就是刚刚坠地的婴儿那种本然状态的心。这种心实际上就是“冥然无所思虑”。但是,当时社会上的人不可能是赤子的这种心态,所以张载又提出“毋四者则心虚”,<sup>⑥</sup>这里的四者指“意、必、固、我”。他解释说:“意,有思也;必,有待也;固,不化也;我,有方也。”<sup>⑦</sup>换言之,“意”就是未能“冥然无所思虑”;“必”就是心有所期待;“固”就是事过之后仍滞留于心;“我”就是局限于一定的方位。有此四者,就违背了心的虚静状态,只有绝此四者,才能保持心的虚静。张载的这种观点与他的气一元论的宇

① 《语录上》第315页。

② 《语录上》第315页。

③ 《经学理窟·气质》,第270页。

④ 《语录中》,第326页。

⑤ 《语录中》,第326页。

⑥ 《经学理窟·诗书》,第255页。

⑦ 《正蒙·中正》,第28页。

宙观相一致。在张载看来,宇宙即太虚,太虚与阴阳皆气,太虚为气之体,阴阳为气之用,所以他主张“天地以虚为德,至善者虚也。”<sup>①</sup>因此,对人来说,“虚者,止善之本也,若实则无由纳善矣”。<sup>②</sup>人能虚静其心,就是“顺天而已”,自然就能“纳善”。所以张载以虚静为道德修养的工夫或手段。

什么是“礼”?礼是当时的社会制度和行为规范。张载认为,一个人的道德品质的形成离不开内外条件或因素。内在思想上的“虚”已如上述;外在条件上要以“礼”节之,“学者必先学礼”。他说:“某所以使学者先学礼者,只为学礼则便除去了世俗一副当习熟缠绕。譬之延蔓之物,解缠绕即上去,上去即是理明矣,又何求,苟能除去了一副当世习,便自然脱洒也,又学礼则可以守得定”。<sup>③</sup>又说:“使动作皆中礼,则气质自然会好”。<sup>④</sup>可见一个人时时处处以“礼”为准则,他就可以“知礼成性”、集义守定。所以他说:“学者且须观礼,盖礼者滋养人德性,又使人有常业,守得定,又可学便可行,又可集得义。养浩然之气须是集义,集义然后可以得浩然之气。严正刚大,必须得礼上下达。”<sup>⑤</sup>这就是张载之所以把尊礼视为同虚心相配合的重要修持方法的原因。虚心与尊礼相配合,就是体和用相一致,就是主体和客体相协调,二者关系协调一致,个人和社会都得到发展。这就是张载所说的“内外之道”或“内外发明”。因此,在张载看来,虚心与尊礼缺一不可。除去他的阶级实质,就其思路来讲,这种要求和做法不无道理。

尊礼也是关学的地方特色。这可从张载同二程在洛阳会晤时的

① 《语录中》,第326页。

② 《语录上》,第307页。

③ 《语录下》,第330页。

④ 《经学理窟·气质》,第265页。

⑤ 《经不理窟·学大原上》,第279页。

一次对话中得到证明。“子厚言：‘关中学者，用礼渐成俗’。正叔言：‘自是关中人刚劲敢为’。子厚言：‘亦是自家规矩太宽’”。<sup>①</sup>“正叔谓：‘洛俗恐难化于秦人’。子厚言：‘秦俗之化，亦先自和叔有力焉，亦是土人敦厚，东方亦恐难肯向风。’”<sup>②</sup>张载和程颐都认为尊礼可行于关中而不能行于洛阳，可见尊礼是关学的独特风格。

### 3. 尊德性与道问学相促进

张载认为，实现培养圣人这个最高目标的关键在于“尽性”。如何才能尽性呢？他提出了“因明致诚，因诚致明”<sup>③</sup>两个相互联系的问题。所谓“因明致诚”就是“自明诚”。他解释其含义说：“自明诚者，先穷理以至于尽性也，谓先从学问理会，以推达于天性。”<sup>④</sup>这是说的从知识学问入手，达到成性成身的目的。所谓“因诚致明”就是“自诚明”。他解释其含义是：“自诚明者，先尽性以至于穷理也，谓先自其性理会来，以至穷理。”<sup>⑤</sup>这是说的从道德修养入手，达到巩固和神化知识的目的。总之，“自明诚”讲的是道问学问题；“自诚明”讲的是尊德性问题。只有精研学问，知识渊博的人，才可以滋养德性，安身存神；也只有道德高尚，理明性成的人，才能够进德修业，穷神知化。所以张载说，如果“不尊德性，则学问从而不道；不致广大，则精微无所立其诚；不极高明，则择乎中庸失时措之宜矣。”<sup>⑥</sup>这是说，如果不尊崇德性，则学问就得不到正确的引导，不把德性推广应用，则精微的义理就掌握不住；没有对宇宙、社会和人生的规律有深刻认识 and 掌握，则道德实践就只能就事论事，不能因时制宜。总之，

① 《河南程氏遗书》卷第十，《二程集》第114-115页。

② 《河南程氏遗书》卷第十，《二程集》第114-115页。

③ 《正蒙·乾称》第65页。

④ 《语录下》第330页。

⑤ 《语录下》第330页。

⑥ 《正蒙·中正》第28页。

张载已经认识到尊德性和道问学两者之间的相互联系和相互促进的关系。用现代话说,他已经认识到道德品质的修养离不开文化素质的提高,而文化素质的提高又有助于形成高尚的思想情操。这个见解应该说是深刻的。

#### 4. 克己寡欲,躬行实践

在张载看来,克己寡欲,躬行实践也是道德教育的重要原则和方法。生活在北宋初年的张载,深感当时社会上“人人有利欲之心,与学正相背驰。”因此,他要求“学者要寡欲”,<sup>①</sup>“克己要当以理义战退私己。”<sup>②</sup>所谓克己寡欲就是要克制自己从“气质之性”向“天命之性”过渡的一切障蔽,从而达到纯完至善的境地。如果私欲充塞方寸,“专顾影间,区区于一物之中尔”,<sup>③</sup>其品德就会日益败坏,社会就会日益混乱。张载和其他理学家一样,都认为私己、欲念与天理相对立,因此,要克己寡欲必须以“立天理”为前提。所以他说:“只为天理常在,身与物均见,则自不私,己亦是一物,人常脱去己身则自明。”<sup>④</sup>“烛天理如向明,万象无所隐,穷人欲如专顾影间,区区于一物之中尔。”<sup>⑤</sup>“天下之理无穷,立天理乃各有区处。”<sup>⑥</sup>在这里,立天理与克己寡欲是一个问题的两个方面,是一回事。天理立则必克己寡欲,克己寡欲即不私己,不私己则心自然弘大光明。

张载认为,克己寡欲就是道德修养,而修养品德必须躬行实践。他说:“克己,下学上达交相养也,下学则必达,达则必上,盖不行则

① 《经学理窟·学大原上》,第281页。

② 《横渠易说·下经·大壮》,第130页。

③ 《正蒙·大心》,第26页。

④ 《经学理窟·学大原下》,第285页。

⑤ 《正蒙·大心》,第26页。

⑥ 《横渠易说·说卦》,第235页。

终何以成德？”<sup>①</sup>“且滋养其明，明则求经义将自见矣。又不可徒养，有观他前言往行便畜得己德，若要成德，须是速行之。”<sup>②</sup>他强调道德品质的形成离不开道德行为和道德实践。若只有道德“滋养”而没有“德行”，便不能形成道德品质。所以他说：“闻斯行，好学之徒也；见而识其善而未果于行，愈于不知者尔。”<sup>③</sup>他要求力行实践必须达到自动和自然的程度，就像天道运行有常那样，“行之笃者，敦笃云乎哉，如天道不已而然，笃之至也。”<sup>④</sup>

---

① 《横渠易说·下经·大壮》，第130页。

② 《经学理窟·义理》，第275页。

③ 《正蒙·中正》，第30、29页。

④ 《正蒙·中正》，第30、29页。

下 篇

张载教育文论选读



## 张载教育语录分类解读

张载所著《正蒙》一书,共九卷十七篇,其中大部分属于哲学、天文、生物现象以及教育等问题。《正蒙》中有《乾称篇》上下,张载曾把其中的两段书于学堂的双牖,左书“砭愚”,右书“订顽”,程伊川以为易启争端,改曰“东铭”“西铭”。这“东铭”“西铭”虽出于一时之作,但内容深浅广狭,判然不同,所以程氏专以“西铭”示学者,而对“东铭”则未曾提及<sup>①</sup>。《正蒙》以外,还有《易说》《礼乐说》《论语说》《孟子解》等,其中只有《易说》尚存,其余都散佚。此外还有《语录》和《文集抄》,也都残缺不全。《理窟》十卷,又称《经学理窟》,无另刻本,清人朱轼所编的《张子全书》十四卷,收集了张载大部分著作,其中第四卷至第八卷,即是《理窟》。

张载的哲学思想,基本上是唯物主义的。他的唯物论的宇宙观学说,有创造性的见解,并有极其丰富的内容,明清之际,唯物主义哲学家王夫之说:“横渠学问思辨之功,古今无两”,是有相当理由的。张载所以成为唯物主义论者,是因为他的学说中,能充分说明物质世界的现象和性质,以及物质变化的重要规律。他首先认为,天空中一切存在和一切现象都是气,提出“空虚即气”的学说,所谓“凡可状,皆有也;凡有,皆象也;凡象皆气也”。(《正蒙》《乾称篇》下)他说明了物质世界的实有而不是虚无,驳斥了佛教“以大地山河作为人类肉眼有病而看见的现象”,批判了老子“有生于无”的错误说法,承认世界是物质性的,物质是客观存在,是不依赖于人们的精神意识而存在的。因此,张载又进一步认为,天空中的气,就含有“浮沉、升降、

<sup>①</sup> 《张子全书》《西铭》朱熹注。

动静相感之性”，有时聚合，有时分散，有时互相排斥，有时互相吸引，未尝有止息的运动，有了运动就有变化，这就说明了物质中都含有运动变化的内在本性；它们能自己运动变化，这种运动变化是“无穷”“无数”的，所现“太虚者，气之体，气有阴阳。屈伸相感之无穷，故神之应也无穷，其散无数，故神之应也无数”；（《正蒙》《乾称篇》下）所谓“神”就是形容运动变化中有神化不测之妙。张载认为，凡统一的物体中，必含有对立的两方面，有了两方面，然后有变化。所谓“一物两体，气也。一故神，两故化。”（《正蒙》《参两篇》）“两不立，则一不可见，一不可见，则两之用息”，“不有两则无一”。（同上《太和篇》）他又说：“气本之虚，则湛；本无形，感而生，则聚而有象。有象斯有对，对必反其为；有反斯有仇，仇必和而解。”（同上）这是说明物质即有对立的两方面，必然能起相互作用，这就是一切变化的根源，但这斗争的结果，仍然能归于统一。这种“对立的统一”的辩证观点，张载在当时已有了初步的认识。在我国哲学发展史上，这确是极其光辉的一页。

但是，张载有时还确认“散殊而可象为气，清通而不可象为神”，（《太和篇》）“万物形色，神之糟粕”，（同上）很容易使人怀疑他的神化的“神”是有意志的“神”，而把他看成有神论者。这就是他的学说中不够彻底的地方。

在人性论方面，他认为人性有二，一为“天地之性”，一为“气质之性”。天地之性即本然之性，在有生以前，万物都已存在，所谓“性者，万物之一源，非有我之得私也。”（《正蒙》《诚明篇》）天地之性，在人无不善。至气质之性，则偏而不全，人性的有刚柔、缓急、才与不才，都由于气质之偏所致。他又认为一般常人自从人体形成后，就有气质之性，故为气质所偏，所谓“德不胜气”。惟圣人能至诚，与天合其德，故能保持天地之性，所谓“德胜于气”。但如何能除去气质之性而保持天地之性？他提出“善反”的说法，所谓“形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉。”（同上）至于如何能做到“善反”，他又

提出“变化气质”的学说,主张用教育的力量来改变气质之偏,以回复天地之性。所谓“为学大益,在自能变化气质”,(《理窟》《义理篇》)“如气质恶者,学即能移。”(同上《气质篇》)但他又把“动作中礼”作为变化气质的主要途径,因而有“知礼成性”的主张。从此可知,张载在人性问题上,说得抽象而又抽象,不免有唯心主义的倾向。如果仅就他重视教育的作用,重视学习以变化气质来说,是有些积极意义的。

张载在认识论方面,也提出了唯物主义的看法。他认为,人的感觉必须与外界事物相接触而得,所谓“有感亦须有待于物,有物则有感,无物则无所感。”(《语录》)“人本无心,因物为心。”(同上)他又认为,人们由耳目接触外界,所得有限,尚不足以尽物之性,必须由穷理而达到尽心,发挥心的作用,使耳目所得的与内心所思考的两者结合,所知才能更为明确,所谓“人之有受,由内外之合也。知合内外于耳目之外,则其知也过人远矣。”(《正蒙》《大心篇》)他认为,感觉起源于物,从外界所得到物的印象,必须与内心的思考相结合,使主观与客观得到统一。这种内外相合的学说,是唯物主义反映论的观点。不过他过分强调心的作用,把耳目从外界所得的知识作为“见闻之知”,把内心从穷理而得到的知识,作为“德性所知”,并且认为“德性所知”,不专依赖于见闻,所谓“若圣人则不专以见闻为心,故能不专以见闻为用”,(《正蒙》《乾称篇》下)“德性所知,不萌于见闻”,(同上《大心篇》)这样把理性认识与感性认识两者分割开来,以为理性认识可以不依赖于感性认识,是超感觉而独立存在的,显然又陷入了唯心主义。

张载的伦理观点和政治观点,有比较进步的一面,也有落后的一面。他在所著的“《西铭》”(原为《正蒙》中《乾称篇》)提出一段话“乾称父,坤称母。予兹藐焉,乃混然中处。……民,吾同胞,物吾与也。大君者,吾父母宗子,其大臣,宗子之家相也。尊高年所以长其长,慈孤弱所以幼其幼。……”他把天地比作父母;以示学者,使他

们知道世间一切人们生在大自然的天地间,原来象同胞兄弟一样,都是平等的,所以应该以平等态度对待一切人,所谓“以爱己之心爱人则尽仁”(《正蒙》《中正篇》)这种博爱的学说,在当时要求统治阶级减轻农民负担的情况下,是有进步意义的。从另一方面说,虽然也可能因此而削弱人民反抗斗争的意志,但不是他主要的用意所在。

张载提倡“井田”制度,使人民得到土地以达到“均平”的目的。至于实行的方法,则主张把土地收归国有,分给农民耕种;以“田授授民”,“今以天下之土,棋画分布,人受一方。”《理窟》以满足农民对土地的要求。对于占有大量土地的大地主,他主张没收土地后暂时让他们为“田官”以补偿其损失。这种想法,虽然基本上反映了当时农民的要求,对大地主阶级的剥削特权予以相当的限制,在一定程度上有些进步意义,但就事实而论,这种井田制度未免属于空想,也可以说是属于调和阶级矛盾的一种办法<sup>①</sup>。

张载从他的政治主张出发,认为“教养”的问题,必须先从解决政治入手,所谓“仁政必自经界始,贫富不均,教养无法,虽欲言治,皆苟而已。”(《行状》)他提出实行井田的空想计划,以达到兴学的目的。他说:“共买田一方,画为数井。上不失公家之赋役,退以其私,正经界,分宅里,立欽法,广储蓄,兴学校,成礼俗。……”(同上)从此可知,他所主张的“教养”和“兴学校”,是与政治经济相配合的。如果社会上贫富不均,土地问题不解决,教育也无从实现。这是张载教育观点的一个方面。另一方面,他又从人性论出发,认为教育的作用,能“变化气质”。因为人有气质之性,偏而不全,有的偏于刚,有的偏于柔,有的偏于缓,有的偏于急,有的有才,有的不才,必须通过教育才能把偏的移转而回复到“天地之性”,所以他说:“今人所以多为气所使而不得为贤者,盖为不知学。”(《理窟》《气质篇》)可知他把“变化气质”作为教育的主要任务。但人经过教育变化气质之后,

<sup>①</sup> 参考张岱年著《张载——十一世纪中国唯物主义哲学家》。

究竟要达到什么目的呢？他认为，变化气质，目的在回复天地之性。圣人是具有天地之性的，所以为学必须学为圣人，所谓“学必如圣人而后已。以为知人而不知天，求为贤人而不求为圣人，此秦汉以来学者大蔽。”（《宋史本传》）至于如何能学成圣人，他特别提出先学礼，重视平时礼的实践，以革除昔日的恶习，并以此作为变化气质的开端，把“知礼成性”，习惯成自然，作为“学至圣人”的主要途径。这种过于强调礼的实践，束缚人的思想行动，也说明了他的阶级局限性。

张载关于教学方法的主张，源于《礼记》《学记篇》所述的教学原则，同时又反映了自己的教学经验。他首先提出教师对待学生发问的态度，应该是在学生未经叩问之前毫无成见，及至发问，然后分析事物的两方面（两端），而告之，并且要做到及时而教，乘机而入。其次，他竭力主张“因材施教”的方法，第一，必须做到“知至学之难易”，对学生年龄的大小，程度的高下，都要预为明了，然后施教，所谓“始学之人，未必能继，妄以大道教之，是诬也。”（同上）第二，必须做到“知人之美恶”，随学生天资能力的不同和学业爱好的差异而教之，所谓“教人至难，必尽人之材，乃不误人”，（《语录》）“当知谁可先传此，谁将后倦此。”“仲尼所以问同而答异，以此。”（《王蒙》《中正篇》）他以为，更重要的，为学要以“立志”为本。在教学开始之前，应先教导学生立定自己的志愿，明确求学的方向。所以他说：“学者不论天资美恶，亦不专在勤苦，但观其趣向着心处如何。”（《理窟》《学大原》下）在学习之后，必须注意实行，学即能实行，才是“好学之徒”。实行必须出于自然，不待勉强而为之。所以他说：“闻斯行，好学之徒也。”（《正蒙》《中正篇》）“行之篇者，敦笃云乎战？如天道不已而然，笃之至也。”（同上）

关于学习方法，他所提出的范围更为广泛，主要的约可分为下列几点：第一，学须有疑难。他认为一切学问都从疑难中求得，疑难愈多，进步愈速，所谓“疑”（《理窟》《学大原》下）要虚心知学。自己知道有疑，便应去问，便应去学，所谓“人不知学，其任智自以为莫

及,以理观之,其用智乃耳!”(《理窟》《义理篇》)“知学然后能勉,能勉然后日进而不息可期。”(《正蒙》《中正篇》)要读书穷理。他认为读书必须穷理,穷理必须精思,精思然后能推究事物所以然之理。他说:“万物皆有理,若不知穷理,如梦过一生。”(《语录》)“学不能推究事理,只是心粗。”(《理窟》《义理篇》)学须有恒不息。他认为为学必须有恒,有恒则不息,否则就象木偶人一样,牵之则动,不牵则息。学与人的生命一样,停息即死亡。所以学如有息,则为身虽生而心已死亡。学须自求自得。他认为学习要自辟道路才能得到学问,否则仅看古人书籍,或仅听朋友议论,如闻隔墙之言,虽欲取得许多东西,究竟不知其所藏。(《理窟》《自道篇》)这种比喻,虽不尽恰当,但亦足说明为学必须自求自得。

张载是一个宋代的唯物主义论者,他对于唯物论的发展,作出了相当的贡献。他首先提出了虚空即气的学说,论证了世界的物质性,是客观存在的,驳斥了佛家和老子唯心主义的谬论。其次,他提出了关于事物变化的规律和物体“对立的统一”的初步辩证观点,成为中国哲学发展史上光辉的一页。在政治和伦理观点上,他又提出了“民吾同胞”的主张,在一定程度上反映了人民的愿望而成为一种博爱的学说,影响及于后代。在教学方法上,根据他一生的经验,提供了许多宝贵意见,也值得我们重视。当然,由于时代的和阶级的局限性,他的全部学说中,有时不够彻底,甚至不够正确,还含有唯心主义杂质,这是无可讳言的。但他对于唯物论的贡献,依然是非常伟大的。

## (一)关于宇宙观

[原文]

(1)凡可状,皆有也<sup>①</sup>;凡有,皆象也<sup>②</sup>;凡象,皆气也<sup>③</sup>。  
(《正蒙》《乾称篇》下)

[ 注释 ]

①凡物各有其体 ,都有形状可见 ,故曰“可状”。

②天地之间所有各种万物 ,形质虽殊而各象其所生 ,都是天之“垂象”。

③天地间万物形形色色 ,使之各成其象 ,都为气所聚。

[ 原文 ]

(2)太虚不能无气 ,气不能不聚而为万物 ,万物不能不散而为太虚 ,循是出入 ,是皆不得已而然也。(《正蒙》《太和篇》)

[ 注释 ]

“太虚”即天空 ,天空中充塞的都是气。气的聚散 ,形成物的死生 ,出来入往 ,都出于理势所必然。

[ 原文 ]

(3)气之聚散于太虚 ,犹冰凝释于水 ,知太虚即气 ,则无无。(同上)

[ 注释 ]

充塞在天空中的气 ,有时聚合 ,有时分散 ,等于冰在水中 ,有时凝结 ,有时融化。人之所见为太虚者 ,气也 ,非虚也。虚涵气 ,气充虚 ,无有所谓无者。(王夫之《正蒙注》)

[ 原文 ]

(4)太虚无形 ,气之本体<sup>①</sup>。其聚其散 ,变化之客形<sup>②</sup>。至静无感 ,性之渊源 ,有识有知 ,物交之客感尔<sup>③</sup>。客感客形 ,与无感无形 ,惟尽性者一之<sup>④</sup>。(《正蒙》《太和篇》)

[ 注释 ]

①天空虽无形,但都有气充塞于其间,故曰:“气之本体。”

②气在空中,忽聚忽散,变化无穷,如“日月之发敛,四时之推迁,百物之生死,与风雨露雷乘时而兴”,都由变化而起。“有去有来谓之客”,这些变化都是时来时往由形态显露出来的,故曰“客形”。

③人性未与物交接时,则“至静无感”,故曰:“性之渊源”。人所以“有识有知”,是由于与物相交接的缘故,“知其物乃知其名,知其名乃知其义,不与物交,则心具此理,而名不能言,事不能成。”“自外至曰客”,这种知识,是由于对客观感受所致,故曰“客感”。

④外物变化所成的“客形”,性与物相交接的“客感”和“无感”“无形”,并不矛盾,只是能“尽性”的才能统一起来。

[ 原文 ]

(5)知虚空即气,则有无隐显,神化性命,通一无二<sup>①</sup>。顾聚散、出入、形不形,能推本所从来,则深于易者也<sup>②</sup>。若谓虚能生气,则虚无穷,气有限,体用殊绝,人老氏有生于无自然之论<sup>③</sup>,不识所谓有无混一之常<sup>④</sup>。(同上)

[ 注释 ]

①既知虚空之处,都是气,气聚则显,显则人谓之有,气散则隐。隐则人谓之无。“神化”就是说气的散聚变化有神化不测之妙,然而有迹象可见,“性命”仅都明了神化之理,然而无迹可见。“若其实,则理在气中,气无非理,气在空中,空无非气,通一而无二者也。”(王夫之《正蒙注》)

②气聚,出而为人和物则成形,气散入于天空则不能成形,如能推究其本原所从来,就深通变易的道理了。

③“老氏”即老子。老子《道德经》云:“天地万物生于有,有生于

无”老子以天地如橐籥，动而生风，是虚能于“无”生有，变化无穷；而气不鼓动，则“无”是有限了。若说“虚能生气，虚有限”，则又入于老子“有生于无”之说了。

④“有无混一之常”，即谓有与无常相混合，可见都谓之有，不可见者遂谓之无，其实动静有时，而阴阳常在，有与无并无相异。

[原文]

(6)若谓万象为太虚中所见之物<sup>①</sup>，则物与虚不相资，形自形，性自性，形性，天人不相待而有<sup>②</sup>，陷于浮屠以山河大地为见病之说<sup>③</sup>。(同上)

[注释]

①“万象”即万物，“见”与“现”同。

②“物与虚不相资”即谓物与气不相关联，不能相互发生作用，则形自形，性自性，这样就成为“天与人不相待而有”。

③“浮屠”，梵语，亦作“浮图”或“佛图”等，实即佛陀之异译，古云浮屠道，即谓佛道，又称佛教徒为浮屠。佛家常谓“真空常寂之圆成实性，而地、水、火、风、根尘等皆由妄现，他们否认天、地、日、月整个物质世界是独立存在的，而以为天、地、日、月是幻妄虚假的，都是依靠人们感官知觉而存在的，正如《圆觉经》所说“譬彼病目见空中华及第二月”一样。

[原文]

(7)气块然太虚，升降飞扬，未尝止息<sup>①</sup>，易所谓絜缊<sup>②</sup>，庄生所谓生物以息相吹野马者与<sup>③</sup>。此虚实动静之机，阴阳刚柔之始。浮而上者阳之清，降而下者阴之浊。其感遇聚散为风雨，为雪霜，万品之流形，山川之融结，糟粕煨烬，无非教也<sup>④</sup>。(同上)

[ 注释 ]

①“垓”音央，《说文》谓“雾昧尘埃也”，是形容气在空中充满盛大之象。

②“絜缊”，元气酝酿也。《易经》《系辞》云：“天地絜缊，万物化醇。”

③“庄生”即庄子。《庄子》云：“野马也，尘埃也，生物之以息相吹也。”沈括云：“野马，乃田野间浮气。”

④谓气的聚散相感而为风、雨、雪、霜，甚至万物的流形，山川的融结，都是气的渣滓，但其变化的实质都可从道理上发现由来用以指示人们。

[ 原文 ]

(8)气聚，则离明得施而有形；气不聚，则离明不得施而无形<sup>①</sup>。方其聚也，安得不谓之客，方其散也，安得遽谓之无<sup>②</sup>。故圣人仰观俯察，但云知幽明之故，不云知有无之故。盈天地之间者，法象而已，文理之察，非离不相睹也。方其形也，有以知幽之因，方其不形也，有以知明之故<sup>③</sup>。(同上)

[ 注释 ]

①“离明”有二义：“在天为日，在人为目”，万物都依靠它而显著其形。气聚则有形，人得而见之，所谓“明”也；气散则无形，人不得而见之，所谓“幽”也。无形，非无形也，人之目力有穷，遂见为“无”也。

②聚而离明得施，人遂谓之有，散而离明不可施，人遂谓之无；不知聚者是暂时的聚，并非常在的主人，故曰：“安得不谓之客。”散是“反原于虚”，并非没有固有的实质，人们不能仅从见与不见为依据，故曰：“安得遽谓之无。”

③谓盈天地间的都是物象,但欲从物象中明察其原理,决非仅凭目力所能及,必须竭尽心思,“穷神知化”,明白幽明相互的关系。当其有形可见时,即知其必然有所“反原”,则明之中就含有幽之理;当其无形可见时,即知其必然还能相感而聚,则幽之中就含有明之理,此圣人所以“但云知幽明之故不云知有无之故”。

[原文]

(9)大虚者,气之体<sup>①</sup>。气有阴阳。屈伸相感之无穷,故神之应也无穷;其散无数,故神之应也无数<sup>②</sup>。虽无穷,其实湛然;虽无数,其实一而已<sup>③</sup>。阴阳之气,散则万殊,人莫知其一也;合则混然,人不见其殊也。形聚为物,形溃反原<sup>④</sup>。(《乾称篇》下)

[注释]

①“太虚者,气之体”,见前(4)。

②气有阴阳,因二者相异而相感,就发生变化,阴阳相感的变化无穷,故能神化不息而应也无穷。气既有时感而成象成形,各有其所生而各自为体,不可计数;但必有时散而反原以至于死亡,也是不可计数,所以这种神化的相应也是不可计数。

③“其实湛然”谓“虽无穷”,很明显地含有至理。“其实一而已”,谓“虽无数”,其实不出阴阳二端,合于“太和所谓道”之一而已。

④“形聚为物”,即气在形中;“形溃反原”,形散而气不损,这就是生死之道。

[原文]

(10)所谓气也者,非特其蒸郁凝聚接于目而后知之<sup>①</sup>,苟健顺、动止、浩然、湛然之得言,皆可名之象尔<sup>②</sup>。然则象若非气,指何为象?时若非象,指何为时<sup>③</sup>?(《正蒙》《神化篇》)

[ 注释 ]

①“阳为阴累则郁蒸，阴为阳迫则凝聚；此气之将成乎形者。”（王夫之注）是说明阴阳变化之象。

②“健”与“动”即指乾卦言，其发“浩然”，是说明阳之体性；“顺”与“止”即指坤卦言，其情“湛然”，是说明阴之体性；二者都可从物象的变化而得之。

③物象若非阴阳二气的变化，则当以何者为物象呢？阴阳二气的变化，以物象而显现，时若非有物象来显示，则当指何者为时呢？

[ 原文 ]

（11）太和所谓道<sup>①</sup>，中涵浮沉、升降、动静相感之性，是生絪縕相荡、胜负屈伸之始<sup>②</sup>。（《正蒙》《太和篇》）

[ 注释 ]

①“太和”是和之至，故曰“太和”。“道”即天、地、人、物的共同的通理，即所谓“太极”。

②“涵”如水中涵影之象，“中涵”说明其体，“是生”说明其用。浮沉、升降、动静是说明阴阳二气在和合而未分时已具有相反而能相感的本性。“絪縕”即元气酝酿。“相荡”谓相反的二物相摩擦，由于阴阳二气的本体中已具有浮沉、升降、动静彼此相反而能相感的本性，所以就有发生相荡、胜负、屈伸变化的开始。

[ 原文 ]

（12）物无孤立之理，非同异、屈伸、终始以发明之，则虽物非物也<sup>①</sup>。卒有始事乃成。非同异、有无相感，则不见其成；不见其成，则虽物非物<sup>②</sup>。（《正蒙》《动物篇》）

[ 注释 ]

①世间万物，非相类则相反，决无孤立之理。物各有同异、屈伸、终始之理，同的如金属融化为液体，草木焚灰而为土尘；异的如水之

寒,火之热,或屈而小,或伸而大,或始同而终异,或始异而终同。人们能明察物的性质,乃知利用此物以成彼物的道理,如金属融化而为器,木受钻而生火,有了这种发明,万物就能为我用,否则物各自为物,不为我所用,则物仍为非物。

②凡事必有始有终,始于劳者终于逸,始于难者终于易,历尽险阻而后德业乃成,故曰:“事有始卒乃成。”但若不能明白“同异”“有无”彼此相感相生之理,则事虽成,亦不知其所以成之理,居之不安,未能自得,物仍是非物。

[原文]

(13)造化所成,无一物相肖者。以是知万物虽多,其实一物无无阴阳者。以是知天地变化,二端而已。(《正蒙》《太和篇》)

[原文]

(14)气本之虚,则湛;本无形,感而生,则聚而有象<sup>①</sup>。有象斯有对,对必反其为;有反斯有仇,仇必和而解<sup>②</sup>。(同上)

[注释]

①“湛”有澄清的意思。此言气的本体在空虚中澄清而无形,因阴阳二气交感而生万物,则聚而有象。

②“象”即谓世界上形形色色的各种事物。每个统一的事物中,都包含着互相排斥的对立物,即所谓“有象斯有对,对必反其为”;这两个相反的事物,虽然有时成为对立性的矛盾,但又能互相联系,结果仍能归于统一,所谓“有反斯有仇,仇必和而解”。

[原文]

(15)两不立,则一不可见;一不可见,则两之用息<sup>①</sup>。两体者,虚实也,动静也,聚散也,清浊也,其究一而已<sup>②</sup>。感

而后有通 ;不有两 ,则无一。故圣人以刚柔立本 ,乾坤毁则无以见易<sup>③</sup>。(同上)

[注释]

①“两”即指阴阳,“一”即指天的本体。当本体中阴阳未分,二气合一,非目力所能及,故曰“不可见”。

②“两体”即指事物中有虚实、动静、聚散、清浊的正反的对立体,但这些相反的对立体,能相互迭用,得到统一,故曰:“其究一而已”。

③“感而后有通”,即谓两体相互迭用能得到统一。凡事物没有两个相反的对立体,就无从得到统一而发展,故曰:“不有两,则无一。”圣人认定事物的基础,都含有“刚柔”相反相成之理,所以不用“乾坤”相反相成之理,就无从说明“易”的变化的道理。

[原文]

(16)一物而两体,其太极之谓与<sup>①</sup>!阴阳天道,象之成也,刚柔地道,法之效也,仁义人道,性之立也<sup>②</sup>。三才两之,莫不有乾坤之道<sup>③</sup>。(《正蒙》《大易篇》)

[注释]

①同一物体而具有相反相成的两体,就是所谓“太极”的道理。

②太极之道,成而为象,则有阴有阳,就是天之道;效而为法,则有刚有柔,就是地之道。立而为性,则有仁有义,就是人之道。

③“三才”即指天道、地道、人道,“两之”即谓天、地、人三者之中,都含有相反相成的两方面,故曰:“莫不有乾坤之道。”

[原文]

(17)万物形色,神之糟粕<sup>①</sup>。“性与天道”云者,易而已矣<sup>②</sup>。心所以万殊者,感万物为不一也<sup>③</sup>。天大无外,其为感者,罔缊二端而已<sup>④</sup>。(《正蒙》《太和篇》)

[ 注释 ]

①“神”即神化,亦即变化。世界上万物的形形色色,不过变化的糟粕罢了。

②在人为性,在天为道,亦不过变化而已。

③心的本体本一,它的情意所以万殊者,因为感受外物不一的缘故。

④天虽其大无外,但它所感受的,也不外元气中阴阳二端的变化而已。

[ 原文 ]

(18)惟屈伸、动静、终始之能,一也<sup>①</sup>,故所以妙万物而谓之神,通万物而谓之道,体万物而谓之性<sup>②</sup>。(《正蒙》《乾称篇》下)

[ 注释 ]

①屈伸、动静、终始,都是万物具有相反而对立的两方面,它们都有能彼此相感互相发生作用之能,结果仍归于统一。

②“神”含有“神化”“神妙”的意思。为了表示万物变化的神妙,所以叫做“神”;为了表示万物变化彼此贯通相互联系的理,所以叫做“道”;为了表示能体会万物变化之道,所以叫做“性”。

[ 原文 ]

(19)天地之气,虽聚散攻取百涂,然其为理也,顺而不妄。(《正蒙》《太和篇》)

[ 注释 ]

天地间的阴阳二气,虽有时聚合,有时分散,有时相互排斥,有时相互吸引,它们变化虽是万殊,但必然有一定的规律,这种变化的规律,也必然有一定次序,顺而不乱。

[原文]

(20)乾坤,天地也,易,造化也。圣人之意,莫先乎要识造化,即识造化,然后有理可穷。彼惟不识造化,以为幻妄也<sup>①</sup>。不见易,则何以知天道,不知道,则何以语性<sup>②</sup>。(《易说》《系辞》上)

[注释]

①“造化”即指天地间的变化,亦即变化的根源。认识了变化的根源,才能找到规律。

②不见易的变化的道理,就不能知天道,不知天道,何以能谈性。

[原文]

(21)阴阳者,天之气也,……生成复峙,天之道也。……损益盈虚,天之理也。……道得之同,理得之异。(《语录》)

[注释]

“峙”音导,《广雅》云:“复也”。“复峙”犹言复盖的意思。阴阳是天之气,天生成万物,复盖万物之上,是天之道;损益、盈虚,是天的理。道是普遍的,所以相同,理是各殊的,所以相异。道是总的规律,理是分别的条理<sup>①</sup>。

[原文]

(22)天惟运动一气,鼓万物而生,无心以恤物。(《易说》《系辞》上)

[原文]

(23)易言天地之大义,则天地固无思虑,天地之情,天

---

① 本注释中有一部分参考张岱年著:张载——十一世纪中国唯物主义哲学家,下同。

地之心 ,皆放此。(《易说》《恒卦》)

[原文]

(24)天无心 ,心都在人之心。一人私见 ,固不足尽 ,至于众人之心同一 ,则却是义理。总之 ,则却是天。故曰天曰帝者 ,皆民之情然也。(《理窟》《诗书》)

[原文]

(25)书称天应如影响 ,其祸福果然否 ,大抵天道不可得而见 ,惟占之于民 ;人所悦 ,则天必悦之 ,所恶 ,则天必恶之 ,只为人心至公也 ,至众也。民虽至愚无知 ,惟于私己 ,然后昏而不明 ,至于事不干碍处 ,则自是公明。大抵众所向者 ,必是理也 ,理则天道存焉 ,故欲知天者 ,占之于人可也。(《理窟》《诗书》)

[原文]

(26)天本无心 ,及其生成万物 ,则须归功于天 ,曰 :此天地之仁也。(同上《气质》)

[解析]

张载认为所有一切可以形容的都是客观存在 ,存在的都是现象 ,都是气 ,所谓“凡可状 ,皆有也 ;凡有 ,皆象也 ;凡象 ,皆气也”。气 ,无形的 ,是气散未聚的本来状态 ,天空既然是气 ,所以也是无形无状的 ,所谓“太虚无形 ,气之本体”。一般人认天空为空虚无物 ,实则并非空无所有 ,不过气为我们肉眼所不能见罢了。他又认为气与虚并非两回事 ,如果有人说因虚而能生气 ,则无异承认空虚中既有物质存在 ,同时又有非物质存在 ,就陷入老子“有生于无”的说法了 ;如果有人认为万物是天空中所现之物 ,是无异承认物质世界依赖于人们的精神意识而存在 ;就陷入于佛家以山河大地为目中所见的幻象的说

法了,这两者都是错误的。张载更进一步彻底驳斥过去唯心论者认为“无”是“有”的谬论,指出气聚则肉眼能见而有形,气散则肉眼不能见而无形。看得见是物的客观存在,看不见,物并非不存在,不能叫它作“无”,所以看得见与看不见,只能说是“幽”与“明”,不能说是“有”与“无”,一般人所谓空虚,实即是指看不见的气而言,更无所谓“无”,故曰:“知太虚即气,则无无。”这种空虚即气并无“有无”分别的学说,就说明了世界是物质的,物质是客观的,不依赖人们的精神意识而存在的。

张载又认为天空中既然即是气,这些气就有“升降飞扬、未尝止息”的运动,有运动就有变化,有时聚而为万物,有时散而为气,仍归太虚,循是发展,有不得不然的趋势,这说明,气在空中时常运动变化,是必然的规律,而这些运动变化的结果,就成为客观存在的各种形态,接触于人们的感觉器官而成为知识,即“客感”,这说明,物质是第一性的,意识是第二性的。张载又认为气有阴阳二端,能发生相互作用,因之在运动变化之中,就“涵浮沉、升降、动静相感之性,是生纲纪相荡、胜负屈伸之始”,这说明物质中包含着固有的运动变化的内在本性,它们能自己运动自己变化,这种运动变化又是“无穷”“无数”的,是千变万化不可预测的。张载为了形容运动变化的妙处,即名之为“神”;为了表达万物都具有运动变化的本性,又名之为“道”;为了表达人能体会万物存在的根据,复名之为“性”。他又认为,气的运动变化,固然极其复杂,有神化不测之妙,但不是没有规律的,象气在空中,有时聚合,有时分散,有时互相排斥(攻),有时互相吸引(取),有一定秩序,顺而不乱,这种规律,就叫做“理”,所从“道”是变化的根源,“理”是变化的规律,有了道,然后有理可穷,道是基本一致的,理是条理分殊的,所谓“道得之同,理得之异”。张载这种关于物质运动和变化及其规律性的学说,确是有独到的地方。不过他说:“万物形色,神之糟粕”,“虚明照鉴,神之明也”,这就很容易使人怀疑他把“神化”的“神”,作为有意志的神而成为有神论者,

这是他的学说中不够彻底的地方。

张载对于事物的运动变化及其规律的研究,曾提出比较深刻的初步辩证观点。他认为,凡统一的物体中,必然包含对立的两方面,所谓“一物而两体,其太极之谓与!”“两不立,则一不可见,一不可见,则两之用息”,“不有两,则无一”。两体是什么?就是虚实、动静、聚散、清浊,这是变化的根源,假使没有对立的两,就没有变化,没有变化,则“虽物非物”。他又以为凡对立的東西,必然有斗争,有了斗争,结果必能归于统一,所谓“有象斯有对,有对必反其所为,有反斯有仇,仇必和而解”。这种认为统一的物质中包含着对立的两方面,是“对立的统一”的法则,在当时张载已能有初步的辩证观念,确是难能可贵的。但是由于时代的局限性,他不懂得敌对的斗争是绝对的,因而认为一切斗争,最后仍能调和而统一,同时由于他的阶级立场的限制,还是主张农民与地主主要调和起来,以维持封建制度,所以他的辩证观念也是不够彻底的<sup>①</sup>。

## (二)关于人性论

[原文]

(1)由大虚,有天之名<sup>①</sup>;由气化,有道之名<sup>②</sup>;合虚与气,有性之名<sup>③</sup>;合性与知觉,有心之名<sup>④</sup>。(《正蒙》《太和篇》)

[注释]

①“太虚”即天空,天空的本身是气,具有阴阳二端,无以名之,名之日天。

②“气化”即气的变化,天空中的气既具有阴阳二端,能发生变

① 参考张岱年著《张载——十一世纪中国唯物主义哲学家》。

化而有一定的规律,就有道之名。

③合天空中所包涵阴阳二端的气与气所发生的变化,聚合而成天然之性,才有性之名。

④合天然之性与人的知觉,才有心之名。

[原文]

(2)性者,万物之一源,非有我之得私也,惟大人能尽其道。(《正蒙》《诚明篇》)

[注释]

谓天地之性,是万物所共有的,出于同一根源,不是几个人所得私有的。

[原文]

(3)形而后有气质之性,善反之,则天地之性存焉<sup>①</sup>。故气质之性,君子有弗性者焉<sup>②</sup>。(同上)

[注释]

①“形而后有气质之性”,即谓人有了形体以后,才有“气质之性”,如果人善于把原来的天性回复起来,则“天地之性”就能存在。

②“故气质之性,君子有弗性者焉”,谓这些气质之性,君子不以为己性而遽安之。

[原文]

(4)性于人无不善,系其善反不善反而已<sup>①</sup>。过天地之化,不善反者也<sup>②</sup>。(同上)

[注释]

①天地之性在人,本来无有不善的。人有了气质之性,往往为外物所引诱而为恶,如果欲使人性为善,全在能“善反”与“不善反”,“反”就是回复的意思。

②“过天地之化，不善反者也”，谓人生来就有爱好形色的天性，用以滋养生长的，这就是“天地之化”，如果人为外物所引诱而超过“天地之化”，就是“不善反”了。

[原文]

(5)以生为性<sup>①</sup>，既不通昼夜之道，且人与物等<sup>②</sup>，故告子之妄，不可不诋。(同上)

[注释]

①“以生为性”，即《孟子》中告子所说的“生之为性”，他以为凡生而有知觉运动的动物，性无不同，如食色的嗜欲即是本性，凡人皆然，凡动物皆然，并没有什么善恶的区别。

②谓天道流行，昼夜不息，并无停止，如果说性随形体而生灭，就不通于昼夜之道了。如果依照告子“以生为性”的说法，则牛犬之性与人之性相等，可以无所不为，所以对他错误的说法不可不加以驳斥。

[原文]

(6)人之刚柔、缓急、有才与不才，气之偏也<sup>①</sup>。天本参和不偏<sup>②</sup>。养其气，反之本而不偏，则尽性而天矣<sup>③</sup>。(同上)

[注释]

①谓人性有刚有柔，有缓有急，有才有不才，都是出于气质之偏，并非性的本然。

②“参”本与“叁”通，《韵会》云：“三相参为参”，是“参”有三者相参的意思。“参和”即指太极、阴、阳三者合而相和，“天本参和不偏”，性从天出，故性亦不偏。

③人性的有不善，乃是气质之偏，如果能善养其气，矫正其偏以回复它原来的本性，则可以说“尽性”而合于天了。

[原文]

(7)德不胜气,性命于气<sup>①</sup>;德胜其气,性命于德<sup>②</sup>。穷理尽性,则性天德,命天理<sup>③</sup>。(同上)

[注释]

①人能“继善而得其性之所固有曰德”。“气”即指气质之性的偏,“德不胜气,性命于气”,谓原来性所固有的德,不能胜过气质的偏,则性就受命于气,而为它所使。

②“德胜其气,性命于德”,谓如果性所固有的德,能胜过气质的偏,则性就能安于其德而不为气所使。

③“穷理尽性”谓人能追究本原以回复本性,则性成为天然固有的德,而天所赋予的命,成为天然的理。

[原文]

(8)孔子曰:“性相近也,习相远也。”性则宽褊昏明名不得,是性莫不同也<sup>①</sup>。至于习之异,斯远矣。虽则气之稟褊音,未至于成性时,则暂或有暴发,然而所学,则却是正,当其如此,则渐宽容<sup>②</sup>。苟志于学,则可以胜其气与习,此所以褊不害于明也<sup>③</sup>。(《张子全书》《语录抄》)

[注释]

①“褊”狭小也,是宽之反。“昏”,不明也,是明之反。“性则宽褊昏明名不得”,谓性是无不相同的,并无所谓宽褊昏明的名称。

②谓气质之性在未成性时,虽有时暴露出褊狭之见,但如从所学而得其正,则亦能改变为宽大。

③谓人如能有志于学习,也可以胜过他的气质与习惯,所以有时虽有褊狭昏昧,并不害于宽大与光明。

[原文]

(9)“上智下愚不移”。充其德性,则为上智<sup>①</sup>;安于见

闻,则为下愚<sup>②</sup>。不移者,安于所执而不移也<sup>③</sup>。(同上)

[注释]

①“充其德性”,谓充分发挥人所固有的善良的德性,就成为“上智”。

②“安于见闻”,谓停留于耳目所闻见的知识而不开动脑筋进行思考,就成为“下愚”。

③“不移者,安于所执而不移也”,不移的意思,就是停留在已得的狭隘见闻中,固执成见不肯虚心接受意见而有变动。张载对“唯上智与下愚不移”的解释,确有独到之处,发前人所未发。

[原文]

(10)上智下愚,习与性相远既甚而不可变者也。(《正蒙》《诚明篇》)

[原文]

(11)大凡宽褊者,是所稟之气也。气者,自万物散殊时,各有所得之气。习者,自胎胞中以至于婴孩时,皆是习也。及其长而有所立,自所学者,方谓之学。性则分明在外,故曰:气其一物尔。(《张子全书》《语录抄》)

[注释]

谓上智与下愚,是气质之偏者,才与不才之分而已,世人无有生而下愚的。不才者染于习尤易,久而久之,依习惯强固起来,与原来本性相去愈远,以至不可变移,这是说习相远甚而不可移,并非性的不移。(参考王夫之《正蒙注》)

[原文]

(12)气者,在性习之间,性犹有气之恶者为病,气又有习以害之,此所以要鞭辟至于齐<sup>①</sup>,强学以胜其气习,其间则

更有缓急精龠<sup>②</sup>，则是人之性虽同，气则有异，天下无两物一般，是以不同。（同上）

[注释]

①“鞭辟”，即“鞭辟近里”，极言为学策励之功的切实，宋儒语录中常用此语。《朱子全书》中有“学只要鞭辟近里”语，后人对文字之勘入深处者，亦用此语，或作“鞭辟入里”。

②“龠”，《六书正伪》云：“俗粗字”。即现今通用的“粗”字。

[原文]

（13）变化气质。孟子曰：“居移气，养移体，况居天下之大居者年！”居仁由义，自然心和而体正，更要约时。但拂去旧日所为，使动作皆中礼，别气质自然全好。（《理窟》《气质》）

[原文]

（14）礼所以持性，盖本出于性。持性，反本也。凡未成性，须礼以持之，能守礼已，不畔道矣。（《理窟》《礼乐》）

[原文]

（15）天性在人，正犹水性之在冰。凝释虽异，为物一也。（《正蒙》《诚明篇》）

[注释]

谓天性在人，正如水性在冰中一样，虽然有时凝结，有时融解，实质是一个东西。

[原文]

（16）“自明诚”，由穷理而尽性也；“自诚明”，由尽性而穷理也。（同上）

[原文]

（17）阴阳者，天之气也；刚柔缓速，人之气也。生成复

畴 ,天之道也 ;仁义礼智 ,人之道也。损益盈虚 ,天之理也 ;寿夭贫贱 ,人之理也。天授于人则为命 ,人受于天则为性 ,形得之备 ,气得之偏 ,道得之同 ,理得之异 ,此非学造至约 ,不能区别 ,故互相发明 ,贵不碌碌也。(《张子全书》《语悟录抄》)

[原文]

(18)乾称父 ,坤称母 ;予兹藐焉 ,乃混然中处。故天地之塞 ,吾其体 ;天地之帅 ,吾其性。民 ,吾同胞 ;物 ,吾与也。(《正蒙》《乾称篇》上)

[注释]

谓谓天可以称父 ,地可以称母 ,我是很藐小的 ,不过混然生在中间罢了。所以充塞于天地之间的气 ,就构成我们的身体 ,气又是天地之间的统率因素 ,就形成我们的性。人民都是我们的同胞 ,万物都是我们的朋友。这段话是张载在《西铭》中所讲的 ,“《西铭》”原名“《订顽》” ,他自己解释 :“《订顽》之作 ,只为学者而言 ,是所以订顽。天地更分甚父母 ?只欲学者心于天道。若语道则不须如是言。”(《语录抄》)

[解析]

张载认为“性”有二种 :一为“天地之性” ,一为“气质之性”。天地之性即本然之性 ,是先验的 ,“合虚与气”而得名的。在有生以前 ,万物即已存在 ,所谓“性者 ,万物之一源 ,非有我之得私也”。他又认为太虚即天 ,气化即道 ,合虚与气即为性 ,所谓“性即天道” ,天道至诚 ,故天地之性在人无不善。至气质之性 ,偏而不全 ,不仅人与万物根本不同 ,即人与人亦各不相同 ,人性的有刚有柔 ,有缓有急 ,有才与不才 ,都由于气质之偏而有不同的地方。他特别强调人与物的分界 ,如无此分界 ,则人与禽兽无异 ,所以他反对告子“生之谓性”的说法 ,以为这样就“既不通于昼夜之道 ,且人与物等 ,故告子之妄 ,不可不诘”。但他自己

也说天地之性,万物同出一源,不能自圆其说。这是由于宋儒一贯赞同孟子性善之说,所以无人不反对告子,无人不反对荀子。

张载把孔子所说的“性相近也”的性理解为天地之性,把孔子所说的“习相远也”的性,理解为气质之性,并把二者对立起来。这是不正确的。不过他把“唯上智与下愚不移”,解释为“充其德性,则为上智;安于见闻,则为下愚,不移者,安于所执而不移也”,确也有独到的地方。

张载认为人性既有二种,一般常人大部分为气质所偏,只见有气质之性,所谓“德不胜气,性命于气”;惟圣人能至诚,与天地合其德,才能保持天地之性,所谓“德胜于气,性命于德”。但是怎样能革除气质之性而保存天地之性呢?他提出“善反”的说法,所谓“形而后有气质之性,善反之,则天地之性存焉”。至如何做到善反?他认为第一要“尽性”,第二要“成性”,把已有的天地之性,保存而尽量发展起来,谓之“尽性”;用教育的功夫把后来气质之性去掉以回复天地之性,谓之“成性”。但如何做到成性?必须穷理。他就把“尽性”与“穷理”并说起来,认为由尽性而达到穷理,即《中庸》所谓“自诚明谓之性”,由穷理而做到尽性,即“自明诚,谓之教”这种尽性穷理的说法,成为宋儒所最重视而辩的问题,实则都是从思孟学派中庸的学说发展而来的,是唯心生义的。

张载又认为人的气质有美有恶,“如气质恶者,学即能移,今人所以多为气所使而不得为贤者,盖为不知学”,于是提出“变化气质”,全在“为学”,人生而有气质的偏向与缺点,都可从修养和学习来加以克服。但他主张为学必先学“礼”,这是与他的阶级立场分不开的。

### (三)关于认识论

[原文]

(1)感亦须待有物,有物则有感,无物则何所感。(《语录》)

[ 注释 ]

“感”即指人的感觉而言。

[ 原文 ]

(2)言尽物者,据其大总也<sup>①</sup>。今言尽物者,未说到穷理,但恐以闻见为心,则不足以尽心<sup>②</sup>。(《语录》)

[ 注释 ]

①“尽物”即《中庸》上所说的“尽物之性”。

②“以闻见为心”,即谓仅凭耳目所闻见,就以为心之所知。“尽心”即《中庸》上所说的“尽人之性”。

[ 原文 ]

(3)人本无心,因物为心<sup>①</sup>。若只以闻见为心,但恐小却心<sup>②</sup>。今盈天地之间者,皆物也,如只据己之闻见,所接几何?安能尽天下之物,所以欲其尽心也。(《语录》)

[ 注释 ]

①“人本无心,因物为心”,即谓人的心本是空虚的,因与外界的物相接触而有所感受。所以人的心是以外物为依据的。

②“若只以闻见为心,但恐小却心”,即谓仅凭耳目接触外物而有所闻见,就以为心已知,不再去思索考虑寻求真理,那就缩小了心的主观能动作用。

[ 原文 ]

(4)有无一,内外合,此人心之所自来也<sup>①</sup>。若圣人,则不专以闻见为心,故能不专以闻见为用<sup>②</sup>。(《正蒙》《乾称篇》下)

[ 注释 ]

①谓人不限于耳目闻见所能及到的就谓之有,不能及到的就谓

之无,因无所谓有无,故曰:“有无一”。从外物所感受到的,必须与内心所思考的相结合,故曰:“内外合。”“有无一,内外合”,才可以说明人心的所从来。

②圣人不以耳目之见作为心已知,所以也能不专靠耳目的闻见去应用。

[原文]

(5)人谓已有知,由耳目有受也<sup>①</sup>,人之有受,由内外之合也<sup>②</sup>。知合内外于耳目之外,则其知也过人远矣<sup>③</sup>。(《正蒙》《大心篇》)

[注释]

①一般常人自以为已有所知,是仅凭耳目与外界事物相接触而感受到的。

②人有所感受,是由于外界所得的与内心的思考结合的结果。

③如果人能做到内外相合而不以耳目闻见为限(即合内外于耳目之外),则其知必然超过常人。

[原文]

(6)耳目虽为性累<sup>①</sup>,然合内外之德,知其为启之之要也<sup>②</sup>。(同上)

[注释]

①谓人虽然以耳目闻见所得为限,容易成为性之累,但是就合内外而言,内是心的思考,外是物的法象,没有外也就没有内,所以多闻、多见、多识,都是启发内心思考的要诀。

②(同上)

[原文]

(7)体物体身,道之本也<sup>①</sup>。身而体道,其为人也大

矣<sup>②</sup>。道能物身 ,故大 ;不能物身而累于身 ,则藐乎其卑矣<sup>③</sup>。(同上)

[ 注释 ]

①“体”有体会体察的意思。“身”包括心与身而言。“体物体身 ,道之本也” ,谓人能体察物的成立 ,体察心的思考 ,就是道的根本。

②能体会道的本源 ,则耳目口心全为道所用而应用就广大了。

③道能包涵物与身 ,故大 ;如不能包涵物与身 ,使身为物所累 ,则藐乎其小了。

[ 原文 ]

(8)以我视物 ,则我大 ;以道体物我 ,则道大<sup>①</sup>。故君子之大也 ,大于道 ;大于我者 ,容不免狂而已<sup>②</sup>。(同上)

[ 注释 ]

①仅凭我的耳目闻见来对待事物 ,则自以为我大 ;以道来体察物与我 ,就觉得道大了。

②君子之所以称为大 ,是在大于道 ;若以我为大 ,则是自高自大 ,终不免狂妄而已。

[ 原文 ]

(9)大其心 ,则能体天下之物 ;物有未体 ,则心为有外<sup>①</sup>。世人心 ,止于闻见之狭 ;圣人尽性 ,不以见闻梏其心 ,其视天下 ,无一物非我<sup>②</sup>。孟子谓尽心则知性知天 ,以此。天大无外 ,故有之心 ,不足以合天心<sup>③</sup>。见闻之知 ,乃物交而知 ,非德性所知。德性所知 ,不萌于见闻<sup>④</sup>。(同上)

[ 注释 ]

①扩大心的思考作用的范围 ,就能体察天下之事物 ,如对天下的

事物未能体察到,则心的范围就狭小,成为心外有心了。

②“梏”有束缚的意思。常人之心,只限于闻见范围的狭隘,圣人因能尽性,所以不为闻见束缚其心,对天下的事物没有不自我成的,即所谓成己成物。

③天大无外,故心大亦无外,如果说心而有外,就不足以合于天心。

④“物交而知”,即外界的物与耳目的物体相接触而得知,即孟子所谓“物交物,则引之而已矣”。“德性所知”,即谓从德性中循理穷源所得的知。“萌”即草木初生之始,“不萌于见闻”,谓“德性之知”,不从见闻开始,王夫之《正蒙注》谓“见闻可以证于已知之后,而知不因见闻而发”。

[原文]

(10)天之明莫大于日,故有目接之,不知其几万里之高也;天之声莫大于雷霆,故有耳属之,莫知其几万里之远也;天之不御莫大于太虚,故心知廓之,莫究其极也。人病其以耳目见闻累其心,而不务尽其心。故思尽其心者,必知心所从来而后能(同上)

[注释]

大意谓天空中最光明的莫过于太阳,所以人有目来看它,但不知道它有几万里高。天空中声音最大的莫过于雷霆,所以人有耳来听它,但不知道它有几万里远。天空中广大无边的莫过于太虚,所以人有心知来理解,谁也不能推究其终极。人所患的在于以耳目的闻见为限而累其心,不能发挥心的主观能动作用。所以要尽其心,必须知道心的所从来而后有可能。

[原文]

(11)由象识心,徇象丧心<sup>①</sup>。知象者心,存象之心,亦象而已,谓之心,可乎<sup>②</sup>?(同上)

[ 注释 ]

①“象”即物象。“徇”从也。“徇象丧心”，谓仅从物象而心不能理解其理，就丧失了心的认识作用。

②“知象者心”，谓见闻所及者物象而已，其所以知物象之理则属于心的认识作用。“存象之心，亦象而已，谓之心，可乎”？谓仅存物象于心而据以为知，则其所知的仅为物象而已。若心中仅存物象而不推究物象的原理，就可以叫它是心吗？

[ 原文 ]

(12)成吾身者，天之神也<sup>①</sup>。不知以性成身，而自谓因身发智，贪天功为己力，吾不知其知也<sup>②</sup>。民何知哉！因物同异相形，万变相感，耳目内外之合，贪天功而自谓已知尔。

(同上)

[ 注释 ]

①成吾身的“身”，是指人身的耳目感觉和心的聪明全部而言，所以说成吾身的是天的神化之妙。

②智者能引闻见之知从穷理而达到尽性，所谓“以性成身”；愚者限于见闻而不能反诸心，仅据物象天然的形态而自以为知，这不能算真知。

[ 原文 ]

(13)独见独闻，虽小异，怪也，出于疾与妄也。共见共闻，虽大异，诚也，出阴阳之正也。（《正蒙》《动物篇》）

[ 注释 ]

大意谓一个人的独见独闻，虽然有些小的相异的地方，但也是可怪的，是出于病态或者幻想。如果大家所共见共闻的，虽然有大的不同地方，也是真实的，是出于阴阳自然变化的正常状态。

[原文]

(14)多闻见,适足以长小人之气。(《理窟》《气质篇》)

[解析]

张载关于认识论方面的见解,一部分属于唯物主义,一部分还会含有唯心主义成分。他认为,人的感觉,必须有待于人与外界事物相接触,没有外界的物,就没有感觉,所谓“感亦须有待于物,有物则有感,无物则何所感”;“人本无心,因物为心”,说明了人的感觉和心都是以外界物质的存在为条件的,这是唯物主义的观点。他又根据思孟学派“尽物之性”与“尽人之性”的说法,认为要“尽物”必须从穷理以达到“尽心”,要做到“尽心”,决不能以耳目的闻见为限,必须扩大其心的作用与范围,知道心的所从来,才能“体天下之物”。他认为“天大无外”,心亦为无外,因而他特别重视心的作用。

张载又认为知识有二种:一“见闻之知”,二“德性所知”。“见闻之知”是外界之物与耳目相接触而来的,故谓之“外”;“德性所知”即从穷理而来的,不以“闻见为心”,故谓之“内”。人们的感受知识,必须“由内外之合”而成,“内外相合”即为“人心之所自来”。不过他过分强调德性所知而忽视闻见之知,以为“若圣人则不专以闻见为心,故能不专以闻见为用”,并且说:“德性所知,不萌于见闻”。他所说的见闻之知,即今日所谓感性认识,是由外物通过人们感官,再经“内外之合”而得到的一种知识,这是唯物主义的观点。他所谓“德性所知”,是“合内外于耳目之外”,“不萌于见闻”的,这样“德性所知”就与“见闻之知”分割开来,成为超感觉超思维的直觉,陷入于唯心主义。

#### (四)关于教育目的与作用

[原文]

(1)为学大益,在自能变化气质。不尔,卒无所发明,不

得见圣人之奥。故学者先须变化气质,变化气质,与虚心相表里。(《理窟》《义理》)

[原文]

(2)人之气质美恶与贵贱夭寿之理,皆是所受定分,如气质恶者,学即能移。今人所以多为气所使,而不得为贤者,盖为不知学。古之人在乡闾之中,其师长朋友日相教训,则自然贤者多。但学至于成性,则气无由胜。孟子谓“气壹则动志<sup>①</sup>”,动犹言移易,若志壹亦能动气<sup>②</sup>。必学至于如天则能成性。(《理窟》《气质篇》)

[注释]

①“气壹则动志”《孟子》《公孙丑上》。

②“壹”,犹言专一。孟子言志向如能专一,则气亦能随之而转移。

[原文]

(3)学必如圣人而后已。以为知人而不知天,求为贤人而不求圣人,此秦汉以来学者之大蔽也。(《宋史本传》)

[原文]

(4)君子庄敬日强<sup>①</sup>,始则须拳拳服膺<sup>②</sup>,出于牵勉,至于中礼,却从容。如此,方是为己之学<sup>③</sup>。《乡党》说孔子之形色之谨<sup>④</sup>,亦是敬。此皆变化气质之道也。(《理窟》《气质篇》)

[注释]

①《书经》：“君子庄敬日强,安肆日偷。”

②《中庸》：“拳拳服膺而弗失之矣”。朱熹注：“拳拳,奉持之貌;服,犹着也,膺,胸也,奉持而著之心胸之间,言能守也。”

③《论语》：“古之学者为己，今之学者为人”。朱熹注引程子曰：“为己，欲得之于己也。”

④“乡党”是指《论语》中《乡党》篇名，专记孔子平时的言色行动。

[原文]

(5)居仁由义，自然心和而体正。更要约时，但拂去旧日所为，使动作皆中礼，则气质自然全好。（《理窟》《气质篇》）

[原文]

(6)某所以使学者先学礼者，只为学礼，则便除去了世俗一副当习熟缠绕。譬之延蔓之物，解缠绕，即上去，上去即是理明矣，又何求？苟能除去了一副当世习，便自然脱洒也。又学礼则可以守得定。（《张子全书》《语录抄》）

[原文]

(7)知及之而不以礼，性之非己有也。故知礼成性，而道义出，如天地位而易行。（《正蒙》《至当篇》）

[原文]

(8)学者舍礼义，则饱食终日，无所犹为，与下民一致，所事不踰衣食之间、燕游之乐尔。（《正蒙》《中正篇》）

[原文]

(9)事豫则立<sup>①</sup>，必有教以先之。尽教之善，必精义以礪之<sup>②</sup>。精义入神，然后立斯立，动斯和矣<sup>③</sup>。（同上）

[注释]

①《中庸》云：“凡事豫则立，不豫则废。”

②《易经》《系辞传》云“精义入神，以致用也”。

③《论语》：“夫子之得邦家者，所谓立之斯立，道之斯行，动之斯和。”

[原文]

(10)欲事立，须是心立，中不钦则怠堕<sup>①</sup>，事无由立，况圣人诚立<sup>②</sup>，故事无不立也。（《理窟》《气质篇》）

[注释]

①“钦”即敬的意思。

②“诚立”即立诚。

[原文]

(11)立本既正，然后修持<sup>①</sup>，修持之道，既须虚心，又须得礼，内外发明<sup>②</sup>，此合内外之道也。（同上）

[注释]

①“修持”即修养保持之意。

②虚心在内，得礼在外，故曰：“内外发明”。

[原文]

(12)学者当须立人之性<sup>①</sup>。仁者，人也<sup>②</sup>，当辨其人之所谓人，学者学所以为人。（《张子全书》《语录抄》）

[注释]

①《论语》：“己欲立而立人”。“立人之性”，即《中庸》所谓“尽人之性。”

②《中庸》：“仁者人也”。

[原文]

(13)为学须是要进有以异于人，若无以异于人，则是乡人。虽贵为公卿，若所为无以异于人，未免为乡人。（《理

窟》《学大原》上)

[原文]

(14)仁政必自经界始,贫富不均,教养无法,虽欲言治,皆苟而已。(《行状》引张载语)

[注释]

《孟子》《滕文公》上“夫仁政必自经界始”朱熹注:“经界,谓治地分田,经画其沟涂封植之界也。”

[原文]

(15)共买田一方,画为数井<sup>①</sup>。上不失公家之赋役,退以其私正经界,分宅里,立斂法<sup>②</sup>,广储蓄,兴学校,成礼俗,救灾恤患,敦本抑末,足以推先王之遗法,明当今之可行。(《行状》)

[注释]

①“画为数井”,即指周制井田之法,以地方一里,画为九区,每区百亩,中为公田,其外八家,各受一区为私田,形如井字,故称井田。公家但收民力以助耕公田,不复税其私田。

②“斂法”即税收之法。

[解析]

张载对于教育作用和目的的观点,也是同他的人性论相联系的。他把人性分为“天地之性”与“气质之性”。天地之性在人,正而不偏,所以无不善。气质之性,则偏而不全,人的有刚有柔,有才有不才,都是为气质之性胜过所致。如果要回复天地之性,必须做到“善反”的功夫,而达到“善反”,全在乎教育,使人能从所学而改变他们的气质之性。他说:“今人所以多为气质所使而不得为贤者,盖为不知学”,“为学大益,在自能变化气质”,可知他所主张的教育作用,全

在变化气质。气质如何变化呢？他主张，第一，要有好的环境，日日能得到贤良师长朋友的教训，则自然也能成为贤者，到了成性时，即气质之偏，无从胜过了，所谓“居仁由义，自然心和而体正”。第二，在于自己要立定志愿，虚心地向学，尽力地学习为人之道，通过主观努力逐步来改变气质之偏，所谓“志壹亦能动气”。第三，在于要“知礼成性”，“拂去旧日所为，使动作皆中礼，则气质自然全好”。他特别提出“学者先学礼”的主张，作为变化气质的主要途径。

但张载所主张的变化气质，不过为教育的一种作用，至为学的最终目的则在“学为圣人”。因为变化气质，仅不过把气质之性回复到天地之性罢了，圣人即具有天地之性，所以为学必须学为圣人。他说：“学必如圣人而后已。以为知人而不知天，求为贤人而不求圣人，此秦汉以来学者之大蔽也。”至如何能学为圣人，他又指出，圣人所以为圣人，在能利用思考，能深谋远虑来应付世变，尽“人为”“人谋”之能，所以他说：“圣人苟不用思虑忧患以经世，则何用圣人？……盖圣人成能，所以异于天地。”

（《易说》《系辞上》）“天能为性，人谋为能。大人尽性，不以天能为能，而以人谋为能”。（《正蒙》《诚明篇》）

从上述各点可以看出张载对于教育的作用与目的的主张，以“变化气质”作为最初的作用，未免失之过狭，以“学至圣人”作为最终目的，未免失之过高。他主张以礼的实践作为“变化气质”“学至圣人”的主要途径，并把“恭敬退让”视为“仁之至，爱道之极”，这样就把礼作为教育的中心内容了。他所推崇的礼，亦即儒家一贯主张的人伦学说的核心，是合乎封建统治阶级的要求而有利于封建统治的。

## （五）关于教学方法

[原文]

（1）有不知则有知，无不知则无知，是以鄙夫有问，仲尼

竭两端而空空<sup>①</sup>。易无思无为,受命乃如响。圣人一言尽天下之道,虽鄙夫有问,必竭两端而告之<sup>②</sup>。然问者随才分各足,未必能两端之尽也<sup>③</sup>。(《正蒙》《中正篇》)

[注释]

①“有不知则有知”,即谓有不知的人,往往挟所见以为是,自以为有知,而不知其中仍有不知之处。“无不知则无知”,谓圣人是无所不知的,但仍虚心地自以为无知。所以孔子说:“吾有知乎哉?无知也。有鄙夫问于我,空空如也,我叩其两端而竭焉”。(《论语》《子罕》)“叩”即启发追问。“两端”指事物的两方面。“空空”谓心中空无成见。

②“圣人一言尽天下之道”,谓圣人虽能找出事物的根源,用一句话来概括天下之大道,但遇到鄙夫有问,还必须竭尽两方面的道理,详详细细地告诉他。

③谓问者往往各挟自己一得的成见以为满足,未必能尽事物的两方面来考虑问题。所以孔子认为专攻一端,绝对有害,所谓“攻乎异端,斯害也已”。

[原文]

(2)教人者必知至学之难易,知人之美恶<sup>①</sup>,当知谁可先传此,谁将后倦此。若洒扫应对,乃幼而孙弟之事,长后教之,人必倦弊。惟圣人于大德有始有卒,故事无大小,莫不处极<sup>②</sup>。今始学之人,未必能继,妄以大道教之,是诬也。(同上)

[注释]

①《学记》曰:“君子知至学之难易而知其美恶”,是说学业有深浅,到了学习的时候,就有难易的不同,教人的不可不知。

“知其美恶”,是说教师从学生学习的难易,就能知道学生材质

有美恶的区别。

②谓圣人对于大道 ,必须考虑到开始和结束 ,所以事无大小 ,无不合于道理的极处。

[原文]

(3)“知至学之难易” ,知德也 ;“知其美恶” ,知人也。知其人即知德 ,故能教人使人德。仲尼所以问同而答异 ,以此。“蒙以养正 ,使蒙者不失其正 ,教人者之功也 ;尽其道 ,其唯圣人乎。”(同上)

[注释]

“蒙以养正” ,《易经》《蒙卦》云 :“蒙以养正 ,圣功也。”“蒙”指童子蒙而无知者 ,童蒙求学 ,及时而教之 ,使不失其正 ,是教者之功也 ,使教者能知养其蒙而使正之理 ,是圣人之功也。

[原文]

(4)洪钟未尝有声 ,由扣乃有声。圣人未尝有知 ,由问乃有知。“有如时雨化之者<sup>①</sup>” ,当其可 ,乘其问而施之<sup>②</sup>。不待彼有求有为而后教之也。(同上)

[注释]

①“有如时雨化之者” ,《孟子》《尽心章》上。谓程度最高的学生 ,只要对他们加些化育的功夫 ,他们就能随感而通 ,如同雨露的润泽草木一样。

②“当其可” ,即《学记》上所说“当其可之谓时” ,即谓要按照适当年龄和适当时机而教之 ,谓之及时。“乘其间” ,即利用适当时机的意思。

[原文]

(5)志常继 则“罕譬而喻” 言易入 则“微而臧”。(同上)

[ 注释 ]

《学记》曰：“善歌者，使人继其声。善教者，使人继其志。其言也，约而达，微而臧，罕譬而喻，可谓继志矣。”“继志”谓能继承教者的意志。“罕”，少也。“喻”是明晓。“罕譬而喻”，谓讲述时虽然很少用譬喻而能使人明晓。“微”是微小，“臧”是善的意思。“微而臧”，是说所讲述的虽是微细琐屑浅近之事，而其理则至善。

[ 原文 ]

(6)凡学，官先事，士先志”。谓有官者先教之事，未官者使正其志焉。志者，教之大伦而言也。（同上）

[ 注释 ]

《学记》云：“记曰：凡学，官先事，士先志。”“大伦”即大纲的意思。

[ 原文 ]

(7)道以德者，运于物外，使自化也<sup>①</sup>。故谕人者，先其意而孙其志可也<sup>②</sup>。盖志意两言，则志公而意私尔<sup>③</sup>。（同上）

[ 注释 ]

①谓引导人民于德，就等于天道的以日月雨露运行于万物使其自己感化。

②“谕”，教也。意的发生或善或恶，都因一时的感动由私而发；志则在意未发时能预先立定在前，所以志定而意虽不正，亦能从自觉而改。故教人者，必先教人立定其志，故曰：“先其意而孙其志。”

③谓就“志”“意”两者而言，志是在未有事前先立定的志愿，故能合乎天下之公是；意则以私见为是，就不恤天下之公是。教人者必须知道“志”“意”公私的区别，就能使学者消除私见，服从公理。

[原文]

(8)《学记》曰：“进而不顾其安<sup>①</sup>，使人不由其诚<sup>②</sup>，教人不尽其材<sup>③</sup>”，人未安之又进之，未喻之又告之，徒使人生此节目，不尽材，不顾安，不由诚，皆是施之妄也。教人至难，必尽人之材，乃不误人，观可及处然后告之。圣人之明，直若庖丁之解牛，皆知其隙，刃投余地，无全牛矣。人之才足以有为，但以其不由于诚，则不尽其才，若曰：勉率而为之，则岂有由诚哉！（《张子全书》《悟录抄》）

[注释]

①“进而不顾其安”，谓教师在进行教学时，不能顾到学生的接受能力，就不能使之安心乐学。

②“使人不由其诚”，“诚”有“诚者自成也”的意思，是说教师既然“进而不顾其安”，学生便不能“自求”“自得”，竭尽其诚以求学。

③“教人不尽其材”，谓教者不能对学生“因材施教”，就无法发展他们的才能。

[原文]

(9)勿谓小儿无记性，所历事皆能不忘。故善养子者，当其婴孩，鞠之使得所养，令其和气，乃至长而性美，教之示以好恶有常。至如不欲犬之升堂，则时其升堂而扑之，若既扑其升堂，又复食之于堂，则使孰适从，虽日撻而求其不升堂，不可得也。（《理窟》《学大原》下）

[原文]

(10)古之小儿，便能敬事长者，与之提携，则两手奉长者之手，问之，掩口而对。盖稍不敬事，便不忠信，故教小儿，且先安详恭敬。（《张子全书》《语录抄》）

[原文]

(11)以《易》为宗 ,以《中庸》为体 ,以孔孟为法。(《宋史本传》)

[注释]

张载宇宙观的学说 ,大部分多本于《易经》 ,故对学者提出“以《易》为宗”。他的伦理观和人性论 ,多本于《中庸》 ,故说“以《中庸》为体”。他主张的学者修养的方法 ,是以儒家所主张的礼为教学的中心内容 ,因而 ,他所推崇的是以实行儒家孔孟一贯的学说为最高原则 ,所以说“以孔孟为法”。

[原文]

(12)言有教 ,动有法 ,昼有为 ,宵有得 ,息有养 ,瞬有存。(《正蒙》《有德篇》)

[注释]

“言有教 ,动有法” ,谓一言一动 ,都须含有教育意义而可以为法则。“昼有为”谓日间应当注意身体力行。“宵有得”谓夜间应当静思自得。“息有养”谓休息时还须保养正气 ,勿使牯亡。“瞬有存”谓即在瞬息之间 ,也不能放心外驰 ,免受不良影响。这是张载自得的实际修养方法 ,特提出用来自己随时考验并以示学者。

[原文]

(13)益物必诚 ,如天之生物 ,日进日息 ,自益必诚 ,如川之方至 ,日增日得。施之妄 ,学之不勤 ,欲自益且益人 ,难矣哉 ! (《正蒙》《乾称篇》)

[注释]

“益”有成的意思。“益物。即“成物” ,亦即“成人” ,是指教者而言。“自益”即“自成” ,指学者本身而言。“施之妄”与“学之不

勤” ,也是指教者与学者两方面而言。

[原文]

(14)行之笃者 ,敦笃云乎哉 ,如天道不已而然 ,笃之至也。(《正蒙》《中正篇》)

[注释]

“笃”有努力争取的意思 ,笃行 ,即力行。“敦” ,勉也 ,“敦笃”即勉力 ,谓人能奋发自强 ,勉力做到必为 ,还是属于勇之次而非真勇。如果欲真正做到笃行 ,岂但勉力行之而已 ,必须象天道的运行不息那样 ,才可以说力行之至极。

[解析]

张载提出关于教育方法的主张 ,大部分是根据《礼记》中《学记篇》所述各项教学原则而来的。他首先认为教者如洪钟 ,“洪钟未尝有声 ,由扣乃有声” ,即《学记》所谓“善待问者如撞钟 ,叩之以小者则小鸣 ,叩之以大者刚大鸣 ,待其从容 ,然后尽其声” ,这是说 ,善于对待学生发问的教师 ,必定要随学生所发问题的大小而给与相当的回答 ,而且还要做到“从容不迫” ,象钟声一样 ,待它余声完后再去进行。他又认为“圣人未尝有知 ,由问乃有知” ,这是说圣人在未经人叩问之前 ,心中“空空如也” ,毫无成见 ,必待问者发问后 ,然后能知其原委 ,竭尽其事物的两方面(两端)而为之分析解释 ,使之理解 ,这是说明教师对待学生发问的态度与方法。他又认为教人者必须“知至学之难易” ,了解学生年龄的大小 ,程度的高下 ,教材的难易 ,施以适当的教育 ,所谓“始学之人 ,未必能继 ,妄以大道教之 ,是诬也” ,必须“知人之美恶” ,然后能因各人天资的不同 ,学业爱好的差异 ,因势利导 ,因材施教 ,“仲尼所以问同而答异” ,都是这个道理。他竭力反对教者“进而不顾其安 ,使人不由其诚 ,教人不尽其材”的教法 ,以为人未能安于所习而又进之 ,未能了解其所学而又告之 ,徒然使人食而不化 ,所以“不尽材 ,不顾安 ,不由

诚”都是施教者之妄为。他又认为,更重要的是教师善于指导学生,首先必须鼓励学生立定自己的志愿,有了坚定的方向,教与学才容易成功,所谓“士先志”,“谕人者,先其意而孙其志可也。”最后,他还提出为学必须重视“力行”,力行必须自动,出于自然,不待勉强而为之,所谓“行之笃者,敦笃云乎能!如天道不已而然,笃之至也”。张氏这种教学方法的主张,其根源虽然出于《学记》,但他把一生教人的经验和心得结合起来,作为指导教师的规范,是极宝贵的。

## (六)关于学习方法

[原文]

(1)读书少则无由考校得义精。盖书以维持此心,一时放下,则一时德性有懈。读书则此心常在。不读书则终看义理不见。书须成诵。精思,多在夜中或静坐得之。不记则思不起。但通贯得大原后,书亦易记。所以观书者,释己之疑,明己之未达。每见每知所益,则学进矣。于不疑处有疑,方是进矣。(《理窟》《义理篇》)

[原文]

(2)在可疑而不疑者,不曾学。学则须疑。譬之行道者,将之南山,须问道路之出,自若安坐,则何尝有疑!(同上《学大原》下)

[原文]

(3)义理有疑,则濯去旧见以来新意。心中苟有所开,即便劄记。不思,则还塞之矣。更须得朋友之助。(同上)

[原文]

(4)未知立心,恶(鸟)思多之致疑。既知所立,恶讲治之不精。讲治之思,莫非术,内虽勤而何厌。所以急于可欲者,求立吾心于不疑之地,然后若决江河以利吾往<sup>①</sup>,逊此志,务时敏,厥修乃来<sup>②</sup>。故虽仲尼之才之美,然且敏以求之<sup>③</sup>。今持不逮之资,而欲徐徐以听其自适,非所闻也。(《论语说》)

[注释]

①《孟子》：“若决江河，沛然莫之能御也。”

②《书经》：“惟学逊志务时敏，厥修乃来。”“逊”即恭敬谦逊。“敏”即敏捷“时敏”，谓时时敏捷求学。“厥修乃来”，谓将来所学得有成就。

③《论语》《述而篇》：“孔子曰：我非生而知之者，好古敏以求之者也。”

[原文]

(5)乐正子、颜渊,知欲仁矣。乐正子不致其学,足以为善人信人<sup>①</sup>,志于仁;无恶而已<sup>②</sup>。颜子好学不倦,合仁与知;具体圣人,独未至圣人之止尔。(《正蒙》《中正篇》)

[注释]

①“乐正子,孟子的弟子。《孟子》《尽心》下:“浩生不害问曰:乐正子,何人也?孟子曰:善人也,信人也。”

②《论语》《里仁篇》:“子曰:苟志于仁矣,无恶也。”

[原文]

(6)知德以大中为极,可谓知至矣。技中庸而固执之,乃至之之渐也。惟知学然后能勉,能勉,然后日进而不息可

期矣。(同上)

[原文]

(7)勉,盖未能安也;思,盖未能有也。(同上)

[原文]

(8)志学,然后可与适道;强礼,然后可与立;不惑,然后可与权;博文以集义,集义以正经,正经,然后一以贯天下之道。(同上)

[注释]

《论语》《子罕篇》：“子曰：‘可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权。’”“可与”即可与共为此事的意思。“适道”谓共同向所往的道路上去。“与立”谓共同遵守得住。“与权”谓共同权衡事宜的轻重，这都是说明为学有一定的程序。“博文”即“君子博学于文”。“集义”犹言积善，使事事皆合于宜。“正经”，《孟子》《尽心下》“君子反经而已矣。经正则庶民兴，庶民兴斯无邪慝矣。”

[原文]

(9)“知、仁、勇天下之达德”，虽本之有差，及所以知之成之则一也。盖谓仁者以生知、以安行此五者；知者以学知、以利行此五者；勇者以困知、以勉行此五者。(同上)

[注释]

《中庸》：“知、仁、勇三德，天下之达德也，所以行之者一也。”又云：“或生而知之，或学而知之，或困而知之，及其知之一也。或安而行之，或利而行之，或勉强而行之，及其成功，一也。”

[原文]

(10)“笃信好学”，笃信不好学，不越为善人信士而已。(同上)

[ 注释 ]

《论语》《泰伯篇》：“子曰 笃信好学 守死善道。”

[ 原文 ]

(11)“博文约礼<sup>①</sup>”，由至著入至简，故可使不得叛而去。“温故知新<sup>②</sup>”，“多识前言往行以畜德<sup>③</sup>”绎旧业而知新<sup>④</sup>，盖思昔未至而今至，缘旧所见闻而察来，皆其义也。  
(同上)

[ 注释 ]

①《论语》《雍也篇》：“子曰 君子博学于文 约之以礼 亦可以弗畔矣夫。”

②《论语》《为政篇》：“子曰 温故而知新 可以为师矣。”

③《易经》：“君子多识(音志)前言往行 以畜其德。”

④“绎”有寻求追思的意思。

[ 原文 ]

(12)责己者当知天下国家无皆非之理。故学至于不尤人，学之至也。(同上)

[ 注释 ]

《论语》《宪问篇》：“子曰 不怨天 不尤人 下学而上达 知我者 其天乎！”“尤人”即怪怨于人。

[ 原文 ]

(13)闻而不疑 则传言之 见而不殆 则学行之 中人之德也。“闻斯行<sup>①</sup>”，好学之徒也；见而识其善而未果于行，愈于不知者尔。世有“不知而作者”，盖凿也，妄也<sup>②</sup>；夫子所不敢也，故曰：“我无是也。”(《正蒙》《中正篇》)

[ 注释 ]

①《论语》《先进篇》：“子路问闻斯行诸！”“闻斯行诸”就是说听到了道理之后，要立刻去实行否？

②“不知而作”，谓不知其理而妄自作为。《论语》《述而篇》：“子曰：盖有不知而作之者，我无是也。”“凿”是穿凿，“妄”是狂妄。

[ 原文 ]

(14)“以能问不能，以多问寡”，私淑艾以教人，隐而未见之仁也。（同上）

[ 注释 ]

①《论语》《泰伯篇》：“曾子曰：以能问于不能，以多问于寡。有若无，实若虚，犯而不校，昔者吾友，尝从事于斯矣。”

②《孟子》《尽心上》：“君子之所以教者五：有如时雨化之者；有成德者；有达财者；有答问者；有私淑艾者。此五者，君子之所以教也。”“私淑艾者”，谓不能亲为门徒，当面授受，只能私自拾取于相传于他人的学说而学之。

[ 原文 ]

(15)学者四失：为人则失多，好高则失寡，不察则易，苦难则止。（同上）

[ 注释 ]

《学记》曰：“学者有四失，教者必知之。人之学也，或失则多，或失则寡，或失则易，或失则止。此四者，心之莫同也。”

[ 原文 ]

(16)至诚，天性也；不息，天命也。人能至诚，则性尽而神可穷矣；不息，则命行而化可知矣。学未至知化，非真得也。（《正蒙》《乾称篇》下）

[原文]

(17)学者有息时,一如木偶人,摔撞则动,舍之则息。一日而万生万死,学者有息时,亦与死无异,是心死也,身虽生,身亦物也。天下之物多矣。学者本以道为生,道息则死也,终是伪物。当以木偶人为警以自戒,知息为大不善,因设恶警如此,只欲不息。(《理窟》《气质篇》)

[原文]

(18)学者既知此心,且择所安而行之,已不愧。疑则阙之,更“多识前言往行以养其德”<sup>①</sup>。“多闻阙疑,多见阙殆”<sup>②</sup>,而今方要从头整理,将前言往行,常合为一,有不合,自是非也。(《理窟》《气质篇》)

[注释]

①见前。

②《论语》《为政篇》：“子张学干禄。子曰：多闻阙疑，慎言其余，则寡尤；多见阙殆，慎行其余，则寡悔。言寡尤，行寡悔，禄在其中矣。”“多闻阙疑”谓为学须从多闻而得，但闻到有疑惑的地方，宁阙勿说。“多见阙殆”谓为学须从多见而来，但见而觉得有不妥的地方，宁阙而不行。

[原文]

(19)吾徒饱食终日,不图义理,则大非也。工商之辈,犹能晏寝夙兴以有为焉,知之而不信,而行之愈于不知矣。学者须得中道乃可守。(《理窟》《义理篇》)

[原文]

(20)人不知学,其任智自以为人莫及,以理观之,其用智乃癡耳。(同上)

[原文]

(21)以有限之心,止可求有限之事,欲以致博大之事,则当以博大求之。知周乎万物,而道济天下也。(同上)

[原文]

(22)人若志趣不远,心不在焉,虽学无成。人情于进道,无自得达,自非成德君子,必勉勉至从心所欲不踰矩,方可放下,德薄者,终学不成也。(同上)

[原文]

(23)“人一能之己百之,人十能之己千之。”曰能者,是今日不能而能之。若以圣人之能而为不能,则狂者矣,终身而莫能得也(同上)

[注释]

《中庸》：“人一能之己百之,人十能之己千之。果能此道矣,虽愚必明,虽柔必强。”

[原文]

(24)学不能推究事理,只是心粗。至如颜子未至于圣人处,犹是心粗。(同上)

[原文]

(25)书多阅而好忘者,只为理未精耳。理精,则须记了无去处也。(同上《学大原》上)

[原文]

(26)人之好强者,以其所知少也。所知多,则不自强满。“学然后知不足<sup>①</sup>”,“有若无,实若虚<sup>②</sup>”,此颜子之所以进也。(同上《学大原》下)

[ 注释 ]

①《学记》曰：“学然后知不足，教然后知困。知不足，然后能自反也；知困，然后能自强也。”

②见前。

[ 原文 ]

(27)今人为学，如登山麓，方其迤邐之时，莫不阔步大走，及到峭峻之处便止，须是要刚决果敢以进。（同上）

[ 注释 ]

“迤”音以。“邐”音里。《尔雅》《释训》：“迤邐，劳行也。”

[ 原文 ]

(28)学者不论天资美恶，亦不专在勤苦，但观其趣响着心处如何。（同上）

[ 注释 ]

《论语》《述而篇》：“子曰：善人吾不得而见之矣，得见有恒者斯可矣。亡（无）而为有，虚而为盈，约而为泰，难乎有恒矣。”

[ 原文 ]

(29)学者不宜志小，气轻志小则易足，易足则无由进。气轻则“虚而为盈，约而为泰，亡而为有”，以未知为已知，未学为已学，人之有耻于就问，便谓我好胜于人，只是病在不知求是为心，故学者当无我（同上）

[ 原文 ]

(30)万物皆有理，若不知穷理，如梦过一生。（《张子全书》《语录抄》）

[ 原文 ]

(31)有志于学者，都更不论气之美恶，只看志如何？

“匹夫不可夺志也”，惟患学者不能坚勇。（同上）

[注释]

《论语》《子罕篇》：“子曰：三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”

[原文]

(32)学须以三年为期。孔子曰：“期月可也，三年有成。”大凡事如此，亦是一时节，期月是一岁之事，举偏也。至三年，事大纲惯熟，学者又须以自朝及昼至夜，为三节积累功夫，更有勤学，则于时又以为限。（同上）

[注释]

《论语》《子路篇》：“子曰：苟有用我者，期月而已可也，三年有成。”《释文》：“期”本又作齐，音姬。注：“期月”，谓周一岁三月，“有成”治功成也。

[原文]

(33)性美而不好学者，无之；好学而性不美者，有之。盖向善急，便是性美也。（同上）

[原文]

(34)就自明诚者，须是要穷理，穷即是学也，所观所求，皆学也。长而学，固可谓之学，其幼时岂可不谓之学，直自在胞胎保母之教。己虽不知谓之学，然人作之而已，变以化于其教，则岂不谓之学。学与教，皆学也，惟其受教，即是学也。只是长而学，庸有不待教习，便谓之学。只习有善恶，某所以使学者先学礼者，只为学礼，则便除去了世俗一副当习熟缠绕。（《张子全书》《语录抄》）

[原文]

(35)大率玩心未发，可求之平易，勿迂也。若始求太

深,恐自兹愈远。(同上)

[原文]

(36)譬之穿箭之盗,将窃取室中之物,而未知物之所藏处。或探知于外人,或隔墙听人之言,终不能自到,说得皆未是实。观古人之书,如探知于外人;闻朋友之论,如闻隔墙之言。皆未得其门而入,不见宗庙之美、家室之好。比岁方似入至其中,知其中是美是善,不肯复出。天下之议论莫能易,此譬如既凿一穴,已有见,又若既至其中,却无烛,未能尽室中之有,须索移动,方有所见。言移动者,谓逐事要思。譬之昏者观一物,必贮目于一;不如明者,举目皆见。(《理窟》《自道》)

[解析]

张载所主张的学习方法,都是从他自己苦心力学和恳切教人所得到的经验中提出来的,所以句句踏实,不尚空谈,都是切实易行的。这类语录涉及的范围既很广泛,内容又极丰富,其中最重要的,同教学方法一样,是要立志和实行。不过前面所讲的,重在教他们必须立志与实行,这里所讲的是如何去立志与实行。他认为,求学要先立定志愿,有了坚定的志愿,才有勇往直前的决心,才能达到最后的成功。所以他说:“有志于学者,都更不论气之美恶,只看志如何?匹夫不可夺志也,惟患学者不能坚勇。”只要有“人一能之,已百之,人十能之,己千之”的勇气;不怕不能成功,只怕没有决心。譬如登山,到了峭峻之处,不能停止,必须刚决果敢以进,才能达到最高峰。而且立志不可太小,“志小则易足,易足则无由进”;立志不可不远,“人若志趣不远,心不在焉,虽学无成”。这都是说明立志的重要。至于实行方面,他认为凡人求得知识,必须见诸实行,所谓“闻斯行”,才是“好学之徒”,如果见而识其善,自己不去实践,仅仅较不知的人稍胜一

筹罢了。“工商之辈,尚知早夜有为”,“知之而不信,而行之愈于不知矣”。人虽有“生知”、“学知”、“困知”的差异,如能分别从“安行”、“利行”、“勉行”去努力,同样可以达到成功的地步。

## 《经学理窟》解读

张载(1020—1077),字子厚,因定居陕西郿县横渠镇,世称横渠先生。他是宋代著名的唯物主义哲学家,又是理学的先驱。他的唯物主义哲学思想对王廷相、王夫之、戴震产生了直接影响,而朱熹的道学(或称“理学”)和张载的理学观点亦有继承关系。

张载哲学思想的主流和最可贵的地方是“元气本体论”的朴素唯物主义。“元气本体论”是探讨宇宙的生成和运动变化问题,即宇宙的本质是什么,它是如何运动变化的?张载认为宇宙的本体就是“太虚”,它是无形的,但“太虚即气”,它由“气”生成,并非空虚无物的性质。所以“太虚”为万物之源,“气”乃万物产生的基因。用“气”来解释宇宙生成的最初本源,说明物质是第一性的。

关于宇宙运动变化的问题,张载首先肯定宇宙是运动不息的实体,“太虚无形,气之本体。其聚其散,变化之客形尔。”(《正蒙·参两》)“气”本身就是有聚有散、不断变化运动的状态。其次,张载认为宇宙能够运动变化的原因是在于“气”自身具有“浮沉、升降、动静”的本性,而这种本性之所以如此,就是由于“一物两体,气也。”(《正蒙·参两》)宇宙的本体是“气”构成的,但气不是凝固不变的止息状态,“气”之为物包含着矛盾的统一状态。“凡环转之物,动必有机,既谓之机,则动非自外也。”(《参两》)这里不但有朴素的唯物论思想,还具有初步的辩证法观点。张载还认为宇宙现象的变化有它的规律性,有一定的秩序。《太和》说:“天地之气,虽聚散、攻取百涂,然其为理也顺而

不妄。”《动物》篇云：“天之生物也有序，物之既形也有秩。”这都指明了宇宙间各种事物的运动变化不是杂而无章的，而是有它的规律性的。但是张载的哲学思想也有它自相矛盾、不彻底的地方。

张载的教育思想继承了儒家孔孟的说教，就道德修养问题发挥了唯心主义的尽心、成性立论，为理学教育奠定了基石。

《经学理窟》是张载的重要的理学教育著作，这部著作分“周礼”、“诗书”、“宗法”、“礼乐”、“气质”、“义理”、“学大原上”、“学大原下”等十三篇。张载的其它著作也有关于教育的论述，这些和《经学理窟》共同构成张载的教育思想体系。

### 1. 人性论与教育

张载从元气本体论谈到人性问题，认为气有清浊，“清则无碍，无碍故神；反清为浊，浊则碍，碍则形。”（《正蒙·太和》）“形而后而有气质之性，善反之，则天地之性存焉。”（《正蒙·诚明》）他把抽象的“天地之性”与具体的（即人的）“气质之性”对立起来，从唯物主义滑向唯心主义。并且提出“圣人”是能“尽性”者（尽天地之性者），一般人便须不断改变“气质之性”，逐步复归于“天地之性”。认为“气质之性”是恶的根源，“天地之性”才是纯全至善的境界。张载这种人性论与他的教育思想发生了密切的关系，并为理学教育提供了理论根据。

### 2. 论教育目的作用

张载从他的人性论出发，认为教育的作用是在变化气质。《经学理窟·义理》认为：“为学大益在自能变化气质”。《经学理窟·气质》认为：“如气质恶者，学即能移。”因为“气质之性”是罪恶之源，只有“天地之性”才是至善境界，教育作用就在于变化或移易“气质之性”而向“天地之性”靠拢。在张载看来，变化气质的途径是“知礼”、“守礼”“礼即天地之德也”，“凡未成性（指天地之性），须礼以持之。”（《经学理窟·礼乐》）“礼”与“成性”的必然联系就是如此。再

深入分析下去就是：“礼，天生自有分别，人须推原其自然。”（《经学理窟·礼乐》）宇宙万物的本来面目是千差万别的，虽同出于“气”，但“理一分殊”。所以“礼”也是“天地之性”的体现，“知礼”，“守礼”即为复归于“天地之性”的主要途径。张载从宇宙本体论演绎为人性论，又从人性论伸展到儒家的伦理道德观。

张载的教育思想，其教育的终极目的在于学如“圣人”。“所谓圣者，不勉不思而至焉者也。”（《正蒙·中正》）“圣人”是天生的，“学必如圣人”是后天培养的。张载的教育目的论，有神化“圣人”的性质，表现了他的唯心主义色彩。

### 3. 论学习内容

《经学理窟·义理》篇有张载关于学习内容的论述：“学者信书，且须信《论语》、《孟子》。《诗》、《书》无舛杂。理虽杂出诸儒，亦若无害之处。如《中庸》、《大学》，出于圣门，无可疑者。《礼记》则是诸儒杂记。至如礼文不可不信，己之言礼，未必胜如诸儒。”“要见圣人，无如《论》、《孟》为要。《论》、《孟》二书，于学者大足，只是须涵泳。”可知张载要求的学习内容是《论语》、《孟子》、《诗》、《书》、《中庸》、《大学》、《礼记》等儒家著作。他认为“《家语》、《国语》，虽于古事有所证明，然皆乱世之事，不可以证先王之法。”（同上）张载着重孔、孟“义理”之学，只主张“唯六经则须着循环，能使昼夜不息。”（同上）而对于其他书籍，如一般史书和医学书籍，他都不甚重视，认为史书“见得无可取，则可放下。”“医书，虽圣人存此，亦不须大段学，不会亦不甚害事。会得不过惠及骨肉间，延得顷刻之生，决无长生之理。”（同上）

张载如此推重“义理”之学是与他的教育目的论有着密切的关系。他认为“古之学者，便立天理；孔、孟而后，其心不传。如荀、杨皆不能知。”（《经学理窟·义理》）故主学者须“立天理”，“天理”即“圣人文章无定体，《诗》、《书》、《易》、《礼》、《春秋》，只顺义理。”（《经学理窟·诗书》）“天理”“义理”的精髓就是“存心”、“尽性”。

这样“义理”之学,与变化气质之性、复归天地之性有内在的思想联系。因为这样,就可以达到“如圣人”的教育目的。

另外张载推重“义理”之学,与他感到儒家道统已中绝,必须“为往圣继绝学”是大有关系的。张载提倡“立天理”,推重“义理”之学,是为了继承孟轲以后已经中绝的儒家道德。

#### 4. 论教育和修养方法

关于教育和修养方法,张载谈到了下面几条:

(1)勤学博文,以求义理。《经学理窟·气质》篇说:“孟子亦只言存养而已。此非可以聪明思虑,力所能致也。然而得博学于文,以求义理。”这意思是说:聪明思虑之力并不能得到存心养性的功夫,通过“博学”,可以从中求得义理。《义理》篇说:“勤学所以修身世,博文所以崇德也。”“学愈博则义愈精微”,“矫惰为勤,方是有功”。且“义理之学,亦须深沉方有造,非浅易轻浮之可得也。”

(2)矫恶为善、游心于义理之间。张载认为:“天资美不足为功,惟矫恶为善……方是为功”(《气质》),强调后天的自我修养。认为“知”虽重要,“行”更为重要,“知之而不信,而行之愈于不知矣。”“变化气质”是一个不断“矫恶为善”的过程,必须“思虑不违是心,”“拳拳服膺、出于牵勉”,“游心于义理之间”(《气质》)。要达到“游心于义理之间”,就要做到“居仁由义,……心和而体正”(《同上》),戒慎“灭天理而穷人欲”(《义理》)。

(3)虚心一志,尽性寡欲。张载认为,变化气质与虚心一志有密切的关系,要想真正变化气质,就必须“虚心”,“一志。”正如《经学理窟·学大原上》所说:“心既虚则公平,公平则是非较易见,当为不当为之事自知。”“虚心”是不为私欲所蔽,不为外物所役,平心静气衡量是非,“一志”是不易其志,不为“气”所使。《正蒙·至当》云:“志大则才大,事业大。”《经学理窟·学大原下》云:“志小则易足,易足则无由进。”

尽性寡欲在修养方法上和虚心一志同样重要。“尽性”是和“寡

欲”相对立的,《经学理窟·学大原上》认为:“人人有利欲之心,与学者正相背驰,故学者要寡欲。”人欲不但蔽塞天理,为“尽性”的障碍。同时,“人欲无厌,而外物有限”(《学大原下》),节制人欲又是社会实际生活中的迫切需要。

以上三个方面大致可归为论修养的方法,在教育方法上,张载也有他很可贵的教育思想:

(4)尽人之材。张载认为:“不尽材,不顾安,不由诚,皆是施之妄也。教人至难,必尽人之材,乃不误人。观可及处,然后告之。”(《张子全书·语录》)他认为每个人是差异的,“人与动植之类,已是大分不齐,于其类中又极有不齐。某尝谓天下之物无两个有相似者。……至于同父母之兄弟,不惟其心之不相似,以至声音形状莫有相同者。”(同上)正因为看到了个性差异,张载主张教人必尽人之材,尽人之材的做法就须从实际出发,这样才不致“误人”。

(5)求其有渐。在认识到个性差异的基础上,张载注重从实际出发,在教育中注意教育过程是个积累渐进的过程,所以他说:“穷理亦当有渐。见物多、穷理多,如此可尽物之性。”(《语录》)要求教育者不要急于求成,对于学生不要求全责备,《经学理窟·学大原下》说:“人岂不欲有所能已,安可责之?须求其有渐。”同时,他充分注意到教育内容的可行性和教育对象的可接受性。

## 5. 学习态度和读书方法

首先,他认为学习要谦虚而不自满,“人之好强者,以其所知可也。所知多则不自强满。学然后知不足;有若无,实若虚,此颜子之所以进也。”(《经学理窟·学大原下》)如果不自满,就会使自己好问求知。不懂装懂,是学习的大敌,“有不知,则有知;无不知,则无知。故曰:圣人未尝有知,由问乃有知也。”(《性理拾遗》)他认为“人多以老成,则不肯下问,故终身不知。”(同上)要做到不耻下问,关键在于“学者当无我。”(《经学理窟·学大原下》)。“以未知为已知,未学为已学”者的毛病就在于“不知求是为心”(同上)

其次,他提出“学则须疑”,《学大原下》篇云:“在可疑而不疑者,不曾学。学则须疑。譬之行道者,将之南山,须问道路之出。自若安坐,则何尝有疑?”“义理有疑,则濯去旧见,以来新意。”“学则须疑”是一种很可贵的教育见解,是符合教育规律,有益于发挥思考、发展智力的重要命题。

再次,他注意到记诵对思考的重要意义。《经学理窟·义理》云:“经籍亦须记得。……记得便说得,说得便行得。”“书须成诵。精思多在夜中,或静坐得之。不记则思不起。”这种见解是比较符合心理学的规律的。

#### 6. 论“意乐”之效与教学相长

张载注意到心理情绪的好坏与学习的得、失的关系,《经学理窟·义理》云:“有急求义理复不得,于闲暇有时得。盖意乐则易见,急而不乐则失之矣。”“急求义理”,心情紧张就不会得到好的学习效果;反之在闲暇中从容地体会,则易得到。对于教学相长,互相取益,《义理》说:“常人教小童亦可取益。绊己不出入,一益也。授人数次,己亦了此文义,二益也。对之必正衣冠、尊瞻视,三益也。尝以因己以坏人之材为之忧,则不敢堕,四益也”。这种积极的教育思想无疑是正确的,可供我们今天借鉴。

和他的哲学思想一样,张载的教育思想中也有许多互相矛盾的地方。他毕竟不是一个彻底的唯物主义者,他的许多教育思想是包含在他的哲学思想中的,他的教育思想的许多矛盾的产生也就不是偶然的。比如在认识论上,他一方面认为:“见闻之知,乃物交而知。”(《正蒙·大心》)“人谓己有知,由耳目受也”(同上)。表明他认为知识是由感官接触外物而得来,具有唯物主义的倾向。可同时,他又说:“德性所知,不萌于见闻”(同上),这样“德性所知”与“见闻之知”就处于矛盾对立中。张载有他自圆其说的理由:“诚明所知,乃德良知,非闻见小知而已。”(《正蒙·诚明》)也就是说,“闻见之知”是“小知”;“德性所知”(即天德良知)是“大知”,可贵的还是天

赋的“良知”。这显然具有机械的主观唯心主义的倾向。而这种割裂认识论中各种因素的有机联系的机械论和唯心论和他的“穷理”的目的大有关系，“如只据己之闻见，所接几何，安能尽天下之心，所以欲其尽也。”（《语录》）

和他的自我矛盾没有统一的哲学思想相联系的教育观点是：“博学见闻”“闻见之善”与“尽性寡欲”，“游心于义理之间”的矛盾和对立。这说明张载的认识论和教育思想还有很多不科学和不完善的地方。

张载的哲学思想为理学的完成起到了很大作用，他的教育思想中的许多成分也为朱熹等人所继承和发挥。

## 周 礼

周礼是的当之书，然其问必有末世添入者，如盟诅之属，必非周公之意。盖盟诅起于王法不行，人无所取直，故要之于神，所谓“国将亡，听于神”，盖人屈抑无所伸故也。如深山之人多信巫祝，盖山僻罕及，多为强有力者所制，其人屈而不伸，必咒诅于神，其间又有偶遭祸者，遂指以为果得伸于神。如战国诸侯盟诅，亦为上无王法。今山中人凡有疾者，专使巫者视之，且十人间有五人自安，此皆为神之力，如周礼言十失四已为下医，则十人自有五人自安之理。则盟诅决非周公之意，亦不可以此病周公之法，又不可以此病周礼。诗云：“侯诅侯咒，靡届靡究”，不与民究极，则必至于诅咒。

治天下不由井地，终无由得平。周道止是均平。

肉刑犹可用于死刑。今大辟之罪，且如伤旧主者死，军人犯逃走亦死，今且以此比刖足，彼亦自幸得免死，人观之

更不敢犯。今之妄人往往轻视其死 ,使之刖足 ,亦必惧矣。此亦仁术。

天官之职 ,须襟怀洪大方看得。盖其规模至大 ,若不得此心 ,欲事事上致曲穷究 ,凑合此心 ,如是之方必不能得也。释氏锱铢天地 ,可谓至大 ,然不尝为大 ,则为事不得 ,若畀之一钱则必乱矣。至如言四句偈等 ,其先必曰人所恐惧 ,不可思议 ,及在后则亦是小人所共知者事。今所谓死 ,虽奴隶灶间岂不知皆是空 !彼实是小人所为 ,后有文士学之 ,增饰其间 ,或引入易中之意 ,或更引他书文之 ,故其书亦有文者 ,实无所依取。庄子虽其言如此 ,实是畏死 ,亦为事不得。

一市之博 ,百步之地可容万人 ,四方必有屋 ,市官皆居之 ,所以平物价 ,收滞货 ,禁争讼 ,是决不阙。故市易之政 ,非官专欲取利 ,亦所以为民。百货亦有全不售时 ,官则出钱以留之 ,亦有不可买时 ,官则出而卖之 ,官亦不失取利 ,民亦不失道其所滞而应其所急。故市易之政 ,止一市官之事耳 ,非王政之事也。

井田至易行 ,但朝廷出一令 ,可以不咎一人而定。盖人无敢据土者 ,又须使民悦从 ,其多有田者 ,使不失其为富。借如大臣有据土千顷者 ,不过封与五十里之国。则已过其所有 ;其他随土多少与一官 ,使有租税人不失故物。治天下之术 ,必自此始。今以天下之土棋画分布 ,人受一方 ,养民之本也。后世不制其产 ,止使其力 ,又反以天子之贵利 ,公自公 ,民自民 ,不相为计。“百姓足 ,君孰与不足 !百姓不足 ,君孰与足 !”其术自城起 ,首立四隅 ;一方正矣 ,又增一表 ,又治一方 ,如是 ,百里之地不日可定 ,何必毁民庐舍填

墓,但见表足矣。方既正,表自无用,待军赋与治沟洫者之田各有处所不可易,旁加损并地是也。百里之国,为方十里者百,十里为成,成出革车一乘,是百乘也。然开方计之,百里之国,南北东西各三万步,一夫之田为方步者万。今聚南北一步之博而会东西三万步之长,则为方步者三万也,是三夫之田也;三三如九,则百里之地得九万夫也。革车一乘,甲士三人,步卒七十二人,以乘计之,凡用七万五千人,今有九万夫,故百里之国亦可言(十)[千]乘也,以地计之,足容车千乘。然取之不如是之尽,其取之亦什一之法也,其间有山陵林麓不在数。

“廛而不征”,廛者犹今之地基钱也。盖贮物之地,官必取钱,不征者,不税敛之也。“法而不廛”,法者,治之以市官之法而已。廛与不廛,亦观临时如何,逐末者多,则廛所以抑末也,逐末者少,不必廛也。

即使为采地,其所得亦什一之法。并取一夫之出也,然所食必不得尽,必有常限,其余必归诸天子,所谓贡也。诸侯卿大夫采地必有贡,贡者必于时享,天子皆庙受之,是“四海之内各以其职来祭”之义。其贡亦有常限,食采之余,致贡外必更有余,此所谓天子弊余之赋也。以此观之,古者天子既不养兵,财无所用,必大殷富,以此知井田行,至安荣之道。后世乃不肯行,以为至难,复以天子之威而敛夺人财,汲汲终岁,亦且不足。

卿大夫采地、圭田,皆以为永业,所谓世禄之家。然古者世禄之家必不如今日之官户也,必有法。盖舍役者惟老者,疾者,贫者,贤者,能者,服公事者,舍此,虽世禄之家,役

必不免也明矣。

井田亦无他术 ,但先以天下之地棋布画定 ,使人受一言 则自是均。前日大有田产之家 ,虽以田受民 ,然不得如分种、如租种矣 ,所得虽差少 ,然使之为田官以掌其民。使人既喻此意 ,人亦自从 ,虽少不愿 ,然悦者众而不悦者寡矣 ,又安能每每恤人情如此 !其始虽分公田与之 ,及一二十年 ,犹须别立始则因命为田官 ,自后则是择贤。欲求古法 ,亦先须熟观文字 ,使上下之意通贯 ,大其胸怀以观之。井田卒归于封建乃定。封建必有大功德者然后可以封建 ,当未封建前 ,天下井邑当如何为治 ? 必立田大夫治之。今既未可议封建 ,只使守令终身 ,亦可为也。所以必要封建者 ,天下之事 ,分得简则治之精 ,不简则不精 ,故圣人必以天下分之于人 ,则事无不治者。圣人立法 ,必计后世子孙 ,使周公当轴 ,登揽天下之政 ,治之必精 ,后世安得如此 ! 且为天下者 ,奚为纷纷必亲天下之事 ? 今便封建 ,不肖者复逐之 ,有何害 ? 岂有以天下之势不能正一百里之国 ,使诸侯得以交结以乱天下 ! 自非朝廷大不能治 ,安得如此 ? 而后世乃谓秦不封建为得策 ,此不知圣人之意也。

人主能行井田者 ,须有仁心 ,又更强明果敢及宰相之有才者。唐太宗虽英明 ,亦不可谓之仁主 ,孝文虽有仁心 ,然所施者浅近 ,但能省刑罚 ,薄税敛 ,不残酷而已。自孟轲而下 ,无复其人。扬雄择圣人之精 ;艰难而言之正 ,止得其浅近者 ,使之为政又不知如何 ,据此所知 ,又不遇其时 ,无所告诉。然扬雄比董生孰优 ? 雄所学虽正当 ,而德性不及董生之博大 ,但其学差溺于公羊讥纬而已。

妇人之拜,古者首低至地,肃拜也,因肃遂屈其膝。今但屈其膝,直其身,失其义也。

一亩 城中之宅授于民者,所谓廛里,国中之地也。百家谓之廛,二十五家为里,此无征。其有未授闲宅,区外有占者征之,“什一使自赋”也。

五亩 国宅 城中授于士者五亩,以其父子异宫,有东宫西宫 聊兄弟也,亦无征 城外郭内授于民者亦五亩,于公无征。

十亩 场圃所任园地也,诗“十亩之间”此也,不独筑场纳稼,亦可毓草木也。城在郭外,征之二十而一,盖中有五亩之宅当受而无征者,但五亩外者出税耳。

二十五亩 宅田、士田、贾田所任近郊之地也,孟子曰“馥夫二十五亩”此也。宅田,士之在郊之宅田也;士田,士所受圭田也,兼宅田,共五十亩;贾田,贾者所受之田。孟子曰“卿以下有田五十亩”此言士者,卿士通言之。

五十亩 官田、牛田、赏田、牧田者所任远郊之地也。官田,庶人在官者之田;牛田,收公家牛之田;赏田,赏赐之田;牧田有二,牧六畜者一也,授于乡民者一也。此四者皆以五十亩为区,赏田以厚薄多寡给之。

百亩,乡民所受井田不易者也。此乡田百亩,兼受牧田五十亩,故其征二十而三。

百五十亩,四百亩,莱五十亩。遂人职曰:“夫廛,馥夫亦如之”,廛者,统百亩之名也。又有莱五十亩,可薪者也。野曰莱,乡曰牧,犹民与氓之别。其受田之家,耕者之外犹有馥夫,则受二十五亩之田,莱亦半之,故曰“亦如之”,其征二十而三。

二百亩,田百亩,菜百亩,此在二十而三与十二之征之间,必更有法。

三百亩,四百亩,菜二百亩者,其征十二。以莱田半见耕之田,通田菜三百亩都计之得十二也。其漆林之征二十而五者,其上园地,近郊、远郊、甸、稍、县、都之漆林也。

周制受田自一亩至三百亩,计九等,馀夫增减犹在数外耳。

国中以免者多,役者少,故晚征而早蠲之;野以其免者少,役者多,故早征而晚蠲之;贵者、贤者、能者、服公事者、老疾者多居国中,故免者多。

宅不毛者乃郭中受五亩之宅者,于公则无征。然其间亦可毓草木取利,但于里中出布,止待里之用也。

居于田而不耕者,出屋中之粟。

闲民转移之馀无职事者无所贡,故出夫家之征,或征其力,不用力则必有他征,孟子所谓“力役之征”。夫者一夫,家者兼馀夫。

旅师间粟野之田者,有未受而闲者,或已受之民徙于他处,或疾病死亡不能耕者,其民之有力者权耕所出之粟也,旅师掌而用之。锄粟,助贷于民之粟,或元有官给之本,或以屋粟、闲粟贷之,得其与积则平颁之。

币,金、玉、齿、革、泉布之杂名。

近郊疑亦能谓之国中,十一使自赋之者,盖迫近王城,未容井授,故其税十一以为正。

远郊二十而三,谓远郊地宽,虽上地犹更给菜田五十亩,故其法二十而三。馀夫则无菜田,六遂然后馀夫有菜

田,故遂人职云“馥夫亦如之”。国宅无征,则远郊之宅有征可知。锄粟,兴助之粟。

屋粟,不授田徒居之粟。

闲粟,井田耕民不时死徙,其田偶闲而未归空土,有量力者暂资以为生者之粟。

此三粟非公家正赋,专以资里宰之师所谓旅师者里中之养,供服器之用,为赏罚之柄。

廛里与园廛之别:廛,城中族居之名;里,郭内里居之称;园廛在园地,其制,百亩之间,十家区分而众居者,诗人所谓“十亩之间”之田也。作诗者以国地侵削,外无并受之田,徒有近郭园廛而已,故居者无所用其力,则“桑者闲闲”而多也。十亩之外,他人亦然,则削小无所容尤为著矣。

一夫藉则有十亩之收,尽人于公,一夫税则计十亩中岁之收取其一亩,借如十亩藉中岁十石,则税当一石而无公田矣。十一而税,此必近之。

夫家之征疑无过。家一人者谓之夫,馥夫竭作,或三人,或二人,或二家五人,此谓之家。夫家之征,疑但力征而已,无布缕米粟之征,若岁无力征则出夫布,闾师所谓“无职者出夫布”,非谓常出其布,不征其力则出夫布以代之也。

周制,上田以授食多者,下田以授食少者,此必天下之通制也。又送人“上田菜五十亩,中百亩,下二百”。上田菜五十亩,比远郊井受牧田之民二十而税三者无以异,中菜百亩,以肥瘠倍上菜;下菜二百亩,以肥瘠倍中菜;此三等盖折衷之均矣。然授上菜者税二十而三,受下菜者乃多至十二,盖田均则食少者优,不得不加之税尔。“周道如砥,论之谓也。”

周礼惟太宰之职难看 ,盖无许大心胸包罗 ,记得〔此〕复忘彼。其混混天下之事 ,当如捕龙蛇 ,搏虎豹 ,用心力看方可。故议论天下之是非易 ,处天下之事难 ,孔子常语弟子 :“如或知尔 ,则何以哉 ?”其他五官便易看 ,止一职也。

守祧先公之迁主于后稷之庙 ,疑诸侯无祧庙 ,亦藏之于始祖之庙。

“谓之圭田”恐是畦田 ,若菜圃之类 ,故授之在近又少也。

## 诗 书

周南召南如乾坤。

“上天之载 ,无声无臭” ,但仪刑文王则可以取信家邦 ,言〔当〕学文王者也。

蟠蛛者 ,阴气薄而日气见也。有二者 ,其全见者是阴气薄处 ,不全见者是阴气厚处。

圣人文章无定体 ,诗、书、易、礼、春秋 ,只随义理如此而言。李翱有言 :“观诗则不知有书 ,观书则不知有诗” ,亦近之。

“顺帝之则” ,此不失赤子之心也 ,冥然无所思虑 ,顺天而已。赤子之心 ,人皆不可知也 ,惟以一静言之。

古之能知诗者 ,惟孟子为以意逆志也。夫诗之志至平易 ,不必为艰险求之 ,今以艰险求诗 ,则已丧其本心 ,何由见诗人之志 !

文王之于天下 ,都无所与焉。“文王陟降 ,在帝左右” ,只观天意如何耳。观文王一篇 ,便知文王之美 ,有君人之大德 ,有事君之小心。

万事只一天理。舜举十六相,去四凶,尧岂不能?尧固知四凶之恶,然民未被其虐,天下未欲之。尧以安民为难,遽去其君则民不安,故不去,必舜而后因民不堪而去之也。

高宗梦传说,先见容貌,此事最神。夫梦不必须圣人,然后梦为有理,但天神不间,人入得处便入也。万顷之波与淤泥之水,皆足受天之光,但放来平易,必便神也。若圣人起一欲得灵梦之心,则心固已不神矣。神又焉有心?圣人心中不艰难,所以神也。高宗只是正心思得圣贤,是以有感。

天无心,心都在人之心。一人私见固不足尽,至于众人之心同一,则是义理,总之则是天,故曰天曰帝者,皆民之情然也,讴歌讼狱之不之焉,人也而以为天命。武王不荐周公,必知周公不失为政。

尚书难看,盖难得胸臆如此之大,只欲解义则无难也。

书称天应如影响,其福祸果然否?大抵天道不可得而见,惟占之于民,人所悦则天必悦之,所恶则天必恶之,只为人心中至公也,至众也。民虽至愚无知,惟于私己然后昏而不明,至于事不干碍处则自是公明。大抵众所向者必是理也,理则天道存焉,故欲知天者,占之于人可也。

“稽众舍己”,尧也;“与人为善”,舜也;“闻〔善〕言则拜”,禹也;“用人惟己,改过不吝”,汤也;“不闻亦式,不谏亦入”,文王也;皆虚共心以为天下也。

“钦明文思”,尧德也;“浚哲文明,温恭允塞”,舜德也。舜之德与尧不同,盖圣人有一善之源以兼天下之善。若以字之多寡为德之优劣,则孔子“温、良、恭、俭、让”又多于尧一字;至于八元、八“齐圣广渊,明允笃诚,忠肃恭懿,宣慈惠

和”则其字又甚多,如是反过于圣人。如孟子言“尧舜之道孝悌而已”,盖知所本。

今称尚书,恐当称“尚书”。尚,奉上之义,如尚衣尚食。

先儒称武王观兵于孟津,后二年伐商,如此则是武王两畔也。以其有此,故于中庸言“一戎衣而有天下”解作一戎(衣)[殷],盖自说作两度也。孟子称“取之而燕民不悦弗取,文王是也,只为商命未改;“取之而燕民悦则取之,武王是也。”此事间不容发,当日而命未则是君臣,当日而命绝则为独夫,故“予不奉天,厥罪惟均”。然问命绝否,何以卜之?只是人情而已。诸侯不期而会者八百,当时岂由武王哉?

灵台,民始附也,先儒指以为文王受命之年,此极害义理。又如司马迁称文王自羑里归,与太公行阴德以倾纣天下,如此则文王是乱臣贼子也。惟董仲舒以为文王闵悼纣之不道,故至于日昃不暇食;至于韩退之亦能识圣人,作羑里操有“臣罪当诛兮,天王圣明”之语。文王之于纣,事之极尽道矣,先儒解经如此,君臣之道且不明,何有义理哉?如考槃之诗永矢弗过、弗告,解以永不复告君过君,岂是贤者之言!

诗序必是周时所作,然亦有后人添入者,则极浅近,自可辨也。如言“不肯饮食教载之”,只见诗中云“饮之食之,教之诲之,命彼后车,谓之载之”,便云“教载”,绝不成言语也。又如“高子曰灵星之尸”,分明是高子言,更何疑也。

七月之诗,计古人之为天下国家,只是豫而已。

(尧夫解他山之石以攻玉玉者温润之物若两玉相攻则无所成必石以磨之譬如君子与小人处为小人侵袭则修省畏避动心忍性增益其所不能如此便道理出来)

## 宗 法

管摄天下人心 ,收宗族 ,厚风俗 ,使人不忘本 ,须是明谱系世族与立宗子法。宗法不立 ,则人不知统系来处。古人亦鲜有不知来处者 ,宗子法废 ,后世尚谱牒 ,犹有遗风。谱牒又废 ,人家不知来处 ,无百年之家 ,骨肉无统 ,虽至亲 ,恩亦薄。

宗子之法不立 ,则朝廷无世臣。且如公卿一日崛起于贫贱之中以至公相 ,宗法不立 ,即死遂族散 ,其家不传。宗法若立 ,则人人各知来处 ,朝廷大有所益。或问 :“朝廷何所益 ?”公卿各保其家 ,忠义岂有不立 ? 忠义既立 ,朝廷之本岂有不固 ? 今骤得富贵者 ,止能为三四十年之计 ,造宅一区及其所有 ,既死则众子分裂 ,未几荡尽 ,则家遂不存 ,如此则家且不能保 ,又安能保国家 !

夫所谓宗者 ,以己之旁亲兄弟来宗己。所以得宗之名 ,是人来宗己 ,非己宗于人也。所以继祧则谓之继祧之宗 ,继祖则谓之继祖之宗 ,曾高亦然。

言宗子者 ,谓宗主祭祀。宗子为士 ,庶子为大夫 ,以上牲祭于宗子之家。非独宗子之为士 ,为庶人亦然。

“宗子之母在 ,不为宗子之妻用”非也。宗子之妻与宗子共事宗庙之祭者 ,岂可夫妇异服 ! 故宗子虽母在亦当为宗子之妻服也。东酌牺象 ,西酌鬯尊 ,须夫妇共事 ,岂可母子共事也 ? 未娶而死 ,则难立后 ,为其无母也。如不得已须当立后 ,又须并其妾母与之 ,大不得已也。未娶而死 ,有妾之子 ,则自是妾母也。

“天子建国，诸侯建宗”，亦天理也。譬之于木，其上下挺立者本也，若是旁枝大段茂盛，则木自是须低摧；又譬之于河，其正流者河身，若是泾流泛滥，则自然后河身转而随泾流也。宗之相承固理也，及旁支昌大，则须是却为宗主。至如伯邑考又不闻有罪，只为武王之圣，顾伯邑考不足以承太王之绪，故须立武王。所以然者，与其使祖先享卿大夫之祭，不若享人君之礼。至如人有数子，长者至微贱不立，其间一子仕宦，则更不问长少，须是士人承祭祀。

古所谓“支子不祭”也者，惟使宗子立庙主之而已。支子虽不得祭，至于斋戒致其诚意，则与祭者不异；与则以身执事，不可与则以物助之，但不别立庙，为位行事而已，后世如欲立宗子，当从此义，虽不与祭，情亦可安。若不立宗子，徒欲废祭，适足长惰慢之志，不若使之祭犹愈于已也。今日大臣立家，且可方宗子法。譬如一人数子，且以适长为大宗，须据所有家计厚给以养宗子，宗子势重，即愿得之，供宗子外乃将所有均给族人。宗子须专（直）〔立〕教授，宗子之得失，责在教授，其他族人，别立教授。仍乞朝廷立条，族人须管遵依祖先立法，仍许族人将己合转官恩泽乞回授宗子，不理选限官，及许将奏荐子恩泽与宗子，且要主张门户。宗子不善，则别择其次贤者立之。

后来朝廷有制，曾任两府则宅舍不许分，意欲后世尚存某官之宅或存一影堂，如尝有是人，然宗法不立，则此亦不济事。唐狄人杰、颜杲御，真卿后，朝廷尽与官，其所以旌别之意甚善，然亦处之未是若此一人死遂却绝嗣，不若各就坟墓给与田五七顷，与一闲名目，使之世守其禄，不惟

可以为天下忠义之劝,亦是为忠义者实受其报。又如先代帝王陵寝,其下多有闲田,每处与十亩田,与一闲官世守之。

礼言“祭毕然后敢私祭”,为如父有二子,幼子欲祭父,来兄家祭之,此是私祭;祖有诸孙,适长孙已祭,诸孙来祭者祭于长孙之家,是为公祭。

王制言“大夫之庙一昭一穆,与太祖之庙而三”,若诸侯则以有国,指始封之君为太祖,若大夫安得有太祖!

宗子既庙其祖祫,支子不得别祭,所以严宗庙,合族属,故曰“庶子不祭祖祫,明其宗也。”

宗子为士,立二庙,支子为大夫,当立三庙;是曾祖之庙为大夫立,不为宗子立。然不可二宗别统,故其庙亦立于宗子之家。

## 礼 乐

“礼反其所自生,乐乐其所自成”。礼别异不忘本,而后能推本为之节文;乐统同,乐吾分而已。礼天生自有分别,人须推原其自然,故言“反其所自生”;乐则得其所乐即是乐也,更何所待!是“乐其所自成”。

周乐有象,有大武,有酌。象是武王为文王庙所作,下武继文也,武功本于文王,武王继之,故武王归功于文王以作此乐,象文王也。大武必是武王即崩,因家所作之乐,奏之于武王之庙,酌必是周公七年之后制礼作乐时于大武有增添也,故酌言“告成大武”也,其后“必是酌以祀周公。”

“治乱以相”为周召作,“讯疾以雅”为太公作。

“入门而县兴金奏”此言两君相见，凡乐皆作，必肆夏也。至升堂之后，其乐必不皆作，奏必有品次。大合乐犹今之合曲也，必无金石，止用匏竹之类也。“八音克谐”堂上堂下尽作也明矣。

古乐不可见，盖为今人求古乐太深，始以古乐为不可知。只此虞书“诗言志，歌永言，声依永，律和声”求之，得乐之意盖尽于是。诗只是言志。歌只是永其言而已，只要转其声，合人可听，今日歌者亦以转声而不换字为善歌。长言后却要入于律，律则知音者知之，知此声人得何律。古乐所以养人，中和之气，后之言乐者止以求哀，故晋平公曰：“音无衷于此乎？”哀则止以感人不善之心。歌亦不可以太高，亦不可以太下，太高则入于噍杀，太下则入于啾缓，盖穷本知变，乐之情也。

周礼言“乐六变而致物各异”此恐非周公之制作本意，事亦不能如是确实。若谓“天神降”，“地祇出”，“人鬼可得而礼”则庸有此理。

商、角、徵、羽皆有主，出于唇、齿、喉、舌，独宫声全出于口，以兼五声也。徵恐只是徵，平，或避讳为徵仄，如是则清浊平仄不同矣，齿舌之音异矣。

今尺长于古尺，尺度权衡之正必起于律。律本黄钟，黄钟之声，以理亦可定。古法律管当实，有二百粒秬黍，后人以羊头山黍用三等筛子透之，取中等者用，此特未为定也。此尺只是器所定。更有因人而制，如言深衣之袂一尺二寸，以古人之身，若止用一尺二寸，岂可运肘，即知因身而定。羊头山老子说一稔二米秬黍，直是天气和，十分丰熟。山上

便有 ,山下亦或有之。

律吕有可求之理 ,德性深厚者必能知之。

后之言历数者 ,言律一寸而万数千分之细 ,此但有其数而无其象耳。

声音之道 ,与天地同和 ,与政通。蚕吐丝而商弦绝 ,正与天地相应。方蚕吐丝 ,木之气极盛之时 ,商金之气衰。如言“律中大簇” ,“律中林钟” ,于此盛则彼必衰。方春木当盛 ,却金气不衰 ,便是不和 ,不与天地之气相应。

先王之乐 ,必须律以考其声 ,今律既不可求 ,人耳又不可全信 ,正惟此为难。求中声须得律 ,律不得则中声无由见。律者自然之至 ,此等物虽出于自然 ,亦须人为之 ;但古人为之得其自然 ,至如为规矩则极尽天下之言圆矣。

郑卫之音 ,自古以为邪淫之光 ,保也 ? 盖郑卫之地滨大河 ,沙地土不厚 ,其间人自然气轻浮 ;其地土苦 ,不费耕耨 ,物亦能生 ,故其人偷脱怠惰 ,弛慢颓靡。其人情如此 ,其声音同之 ,故闻其乐 ,使人如此懈慢。其地平下 ,其间人自然意气柔弱怠惰 ;其土足以生 ,古所谓“息土之民不才”者引也。若四夷则皆据高山溪谷 ,故其气刚劲 ,此四夷常胜中国者此也。

移人者莫甚于郑卫 ,未成性者皆能移之 ,所以夫子戒颜回也。

今之琴亦不远郑卫 ,古音必不如是。古音只是长言 ,声依于永 ,于声之转处过 ,得声和婉 ,决无预前定下腔子。

礼所以持性 ,盖本出于性 ,持性 ,反本也。凡未成性 ,须礼以持之 ,能守礼已不畔道矣。

礼即天地之德也,如颜子者,方勉勉于非礼勿言,非礼勿动。勉勉者,勉勉以成性也。

礼非止著见于外,亦有无体之礼。盖礼之原在心,礼者圣人之成法也,除了礼天下更无道矣。欲养民当自井田始,治民则教化刑罚俱不出于礼外。五常出于凡人之常情,五典人日日为,但不知耳。

今之人自少见其父祖从仕,或见其乡闾仕者,其心正欲得利禄从欲,于义理更不留意。有天生性美,则或能孝友廉即者,不美者纵恶而已,性元不会识磨砺。

时措之宜便是礼,礼即时措时中见之事业者,非礼之礼,非义之义,但非时中者皆是也。非礼之礼,非义之义,又不可〔以〕一概言,如孔子丧出母,子思〔不丧出母,又不可以子思〕守礼为非也,又如制礼〔以〕〔者〕小功不税,使曾子制礼,又不知如何,以此不可易言。时中之义甚大,须是精义入神以致用,〔始得〕观其会通以行〔其〕典礼,此则真义理也,行其典礼而不达会通,则有非时中者矣。礼亦有不须变者,如天叙天秩,如何可变!礼不必皆出于人,至如无人,天地之礼自然而有,何假于人?天之生物便有尊卑大小之象,人顺之而已,此所以为礼也。学者有专以礼出于人,而不知礼本天之自然,告子专以义为外,而不知所以行义由内也,皆非也,当合内外之道。

能答曾子问,能教孺悲之学,斯可以言知礼矣。进人之速无如礼。(学)

学之行之而复疑之,此习矣而不察者也。故学礼所以求不疑,仁守之者在学礼也。

学者行礼时 ,人不过以为迂。彼以为迂 ,在我乃是径捷 ,此则从吾所好。文则要密察 ,心则要洪放 ,如天地自然 ,从容中礼者盛德之至也。

古人无椅卓 ,智非不能及也。圣人之才岂不如今人 ?但席地则体恭 ,可以拜伏。今坐椅卓 ,至有坐到起不识动者 ,主人始亲一酌 ,已是非常之钦 ,盖后世一切取便安也。

## 气 质

变化气质。孟子曰 :“居移气 ,养移体” ,况居天下之广居者乎 !居仁由义 ,自然心和而体正。更要约时 ,但拂去旧日所为 ,使动作皆中礼 ,则气质自然全好。礼曰“心广体胖” ,心即弘大则自然舒(大)[泰]而乐也。若心但能弘大 ,不谨敬则不立 ;若但能谨敬而心不弘大 ,则入于隘 ,须宽而敬。大抵有诸中者必形诸外 ,故君子心和则气和 ,心正则气正。其始也 ,固亦须矜持 ,古之为冠者以重其首 ,为履以重其足 ,至于盘盂几杖为铭 ,皆所以慎戒之。

人之气质美恶与贵贱夭寿之理 ,皆是所受定分。如气质恶者学即能移 ,今人所以多为气所使而不得为贤者 ,盖为不知学。古之人 ,在乡闾之中 ,其师长朋友日相教训 ,则自然贤者多 ,但学至于成性 ,则气无由胜 ,孟子谓“气壹则动志” ,动犹言移易 ,若志壹亦能动气 ,必学至于如天则能成性。

诚意而不以礼则无徵 ,盖诚非礼无以见也。诚意与行礼无有先后 ,须兼修之。诚谓诚有是心 ,有尊敬之者则当有所尊敬之心 ,有养爱之者则当有所抚字之意 ;此心苟息 ,则

礼不备 ,文不当 ,故成就其身者须在礼 ,而成就礼则须至诚也。

天本无心 ,及其生成万物 ,则须归功于天 ,曰 :此天地之仁也。仁人则须索做 ,始则须勉勉 ,终则复自然。人须(当)〔常〕存此心 ,及用得熟却恐忘了。若事有汨没 ,则此心旋失 ,失而复求之则才得如旧耳。若能常存而不失 ,则就上日进。立得此心方是学不错 ,然后要学此心之约到无去处也。立本以此心 ,多识前言往行以畜其德 ,是亦从此而辨 ,非亦从此而辨矣。以此存心 ,则无有不善。

古人耕且学则能之 ,后人耕且学则为奔迫 ,反动其心。何者 ! 古人安分 ,至一箪食 ,一豆羹 ,易衣而出 ,只如此其分也 ;后人则多欲 ,故难能。然此事均是人情之难 ,故以为贵。

所谓勉勉者 ,谓“继之者善也 ,成之者性也” ,继继不已 ,乃善而能至于成性也。今闻说到中道 ,无去处 ,不守定 ,又上面更求 ,则过中也 ,过则犹不及也。不以学为行 ,室则有奥而不居 ,反之他而求位犹此也。是处不守定 ,则终复狂乱 ,其不是亦将莫之辨矣。譬之指鹿为马 ,始未当识马 ,今指鹿为之 ,则亦无由识鹿也。学释者之说得便为圣人 ,而其行则小人也 ,只闻知便为了。学者深宜以此为戒。

孔子、文王、尧、舜 ,皆则是在此立志 ,此中道也 ,更勿疑圣人于此上别有心。人情所以不立 ,非才之罪也。善取善者 ,虽于不若己采取亦有益 ,心苟不求益 ,则虽与仲尼处何益 ! 君子于不善 ,见之犹求益 ,况朋友交相取益乎 ? 人于异端 ,但有一事存之于心 ,便不能至理。其可取者亦(耳)〔尔〕 ,可取者不害为忠臣孝子。

如是心不能存 ,德虚牢固 ,操则存 ,舍则亡 ,道义无由得生。如地之安静不动 ,然后可以载物 ,生长以出万物 ;若今学者之心出入无时 ,记得时存 ,记不得时即休 ,如此则道义从何而生 !

于不贤者犹有所取者 ,观己所闻何事 ,欲问耕则君子不如农夫 ,问织则君子不如妇人 ,问夷狄不如问夷人 ,问财利不如问商贾 ,但临时己所问学者 ,举一隅必数隅反。

“后生可畏” ,有(异)[意]于古 ,则虽科举不能害其志。然不如绝利一源。

学者有息时 ,一如木偶人 ,牵搐则动 ,舍之则息 ,一日而万生万死。学者有息时 ,亦与死无异 ,是心死也身虽生 ,身亦物也。天下之物多矣 ,学者本以道为生 ,道息则死也 ,终是伪物 ,当以木偶人为譬以自戒。知息为大不善 ,因设恶譬如此 ,只欲不息。

欲事立须是心立 ,心不钦则怠惰 ,事无由立 ,况圣人诚立 ,故事无不立也。道义之功甚大 ,又极是尊贵之事。

苟能屈于长者 ,便是问学之次第云尔。

整齐即是如切如磋也 ,鞭后乃能齐也。人须偏有不至处 ,鞭所不至处 ,乃得齐尔。

不知疑者 ,只是不便实作 ,即实作则须有疑 ,必有不行处 ,是疑也。譬之通身会得一边或理会一节未全 ,则须有疑 ,是问是学处也 ,无则只是未尝思虑来也。

君子不必避他人之言 ,以为太柔太弱。至于瞻亦有节 ,视有上下 ,视高则气高 ,视下则心柔 ,故视国君者 ,不离绅带之中。学者先须去客气 ,其为人刚 ,行则终不肯进 ;“堂堂乎

张也 ,难与并为仁矣”。盖目者人之所常用 ,且心常记之 ,视之上下且试之。己之敬傲必见于视 ,所以欲下其视者 ,欲柔其心也 ,柔其心则听言敬且信。

人之有朋友 ,不为燕安 ,所以辅佐其仁。今之朋友 ,择其善柔以相与 ,拍肩执袂以为气合 ,一言不合 ,怒气相加。朋友之际 ,欲其相下不倦 ,故于朋友之间主其敬者 ,日相亲与 ,得效最速。仲尼尝曰 :“吾见其居于位也 ,与先生并行也 ,非求益者也 ,欲速成者也。”则学者先须温柔 ,温柔则可以进于学 ,诗曰 :“温温恭人 ,惟德之基” ,盖其所益之多。

多闻见适足以长小人之气。“君子庄敬日强” ,始则须拳拳服膺 ,出于牵勉 ,至于中礼却从容 ,如此方是为己之学。乡党说孔子之形色之谨亦是敬 ,此皆变化气质之道也。

道要平旷中求其是 ,虚中求出实 ,而又(转)[博]之以文 ,则弥坚转诚。不得文无由行得诚。文亦有时 ,有庸敬 ,有斯须之敬 ,皆归于是而已。存心之始须明知天德 ,天德即是虚 ,虚上更有何说也 !

求养之道 ,心只求是而已。盖心弘则是 ,不弘则不是 ,心大则百物皆通 ,心小则百物皆病。悟后心常弘 ,触理皆在吾术内 ,睹一物又敲点着此心 ,临一事又记念着此心 ,常不为物所牵引去。视灯烛亦足以警道。大率因一事长一智 ,只为持得术博 ,凡物常不有出博大之中。

求心之始如有所得 ,久思则茫然复失 ,何也 ? 夫求心不得其要 ,钻研太甚则惑。心之要只是欲平旷 ,熟后无心如天 ,简易不已。今有心以求其虚 ,则是已起一心 ,无由得虚。切不得令心烦 ,求之太切则反昏惑 ,孟子所谓助长也。孟子

亦只言存养而已,此非可以聪明思虑,力所能致也。然而得博学于文以求义理,则亦动其心乎?夫思虑不违是心而已,“心螻之屈,以求伸也;龙蛇之蛰,以存身也;精义入神,以至用也;利用安身,以崇德也;”此交相养之道。夫屈者所以求伸也,勤学所以修身也,博文所以崇德也,惟博文则可以力致。人平居又不可以全无思虑,须是考前言往行,观昔人制节,如此以行其事而已,故动焉而无不中理。

学者即知此心,且择所安而行之,己不愧。疑则阙之,更多识前言往行以养其德,多闻阙疑,多见阙殆,而今方要从头整理,将前言往行常合为一,有不合自是非也。

人能不疑,便是德进,盖已于大本处不惑,虽未加工,思虑必常在此,积久自觉渐变。学者恶其自足,足则不复进。

立本即正,然后修持,修持之道,即须虚心,又须得礼,内外发明,此合内外之道也。当是畏圣人之言,考前言往行以畜其德,度义择善而行之。致文于事业而能尽义者,只是要学,晓夕参详比较,所以尽义。惟博学然后有可得以参较琢磨,学博则转密察,钻之弥坚,于实处转(为)(笃)实,转诚转信。故只是要博学,学愈博则义愈精微,舜好问,好察迩言,皆所以尽精微也。舜与仲尼心则同,至于密察处料得未如孔子。大抵人君则有辅弼疑丞,中守至正而已,若学者则事必欲皆自能,又将道辅于人。舜为人君,犹起于侧微。

学者所志至大,犹恐所得浅,况可便志其小,苟志其小,志在行一节而已,若欲行信亦未必能信。自古有多少要如仲尼者,然未有如仲尼者。颜渊学仲尼,不幸短命,孟子志仲尼,亦不如仲尼。至如乐正子,为信人,为善人,其学亦全

得道之大体 ,方能如此。又如漆雕开言“吾斯之未能信” ,亦未说信甚事 ,只是谓于道未信也。

慎喜怒 此只矫其末而不知治其本 ,宜矫轻警惰。若天祺气重也 亦有矫情过实处。

人多言安于贫贱 其实只是计穷力屈 ,才短不能营画耳 若稍动得 恐未肯安之。须是诚知义理之乐于利欲也乃能。

天资美不足为功 ,惟矫恶为善。矫惰为勤 ,方是为功。人必不能便无是心 ,须使思虑 ,但使常游心于义理之间。立本处以易简为是 ,接物处以时中为是 ,易简而天下之理得 ,时中则要博学素备。

## 义 理

学未至而好语变者 ,必知终有患。盖变不可轻议 ,若骤然语变 ,则知操术已不正。

吾徒饱食终日 ,不图义理 ,则大非也 ,工商之辈 ,犹能晏寐夙兴以有为焉。

知之而不信而行之 ,愈于不知矣 ,学者须得中道乃可守。

人到向道后 ,俄顷不舍 ,岂暇安寝 ?然君子向晦入燕处 ,君子随物而止 ,故入燕处。然其仁义功业之心未尝忘 ,但以其物之皆息 ,吾兀然而坐 ,无以为接 ,无以为功业 ,须亦入息。

此学以为绝耶 ?何因复有此议论 ,以为与耶 ?然而学者不博。孟子曰 :“无有乎尔 ,则亦无有乎尔。”孔子曰 :“天之未丧斯文也 ,匡人其如予何 !”今欲功及天下 ,故必多栽培

学〔者〕，则道可传矣。

人不知学，其任智自以为人莫及，以理观之，其用智乃痴耳。棋酒书画，其术固均无益也，坐寝息，其术同，差近有益也，惟与朋友燕会议论良益也。然大义大节须要知，若细微亦〔不〕必知也。

凡人为上则易，为下则难。然不能为下，亦未能使下，不尽其情伪也。大抵使人常在其前，己尝为之则能使人。

凡事蔽盖不见底，只是不求益。有人不肯言其道义所得，所至不得见底，又非于吾言无所不说。

人虽有功，不及于学，心亦不宜忘。心苟不忘，则虽接人事即是实行，莫非道也，心若忘之，则终身由之，只是俗事。

今人自强自是，乐己之同，恶己之异，便是有固、必、意、我，无由得虚。学者理会到此虚心处，则教者不须言，求之书，合者即是圣言，不合者则后儒添入也。

要见圣人，无如论孟为要。论孟二书于学者大足，只是须涵泳。

以有限之心，止可求有限之事，欲以致博大之事，则当以博大求之，知周乎万物而道济天下也。

尊其所闻则高明，行其所知则光大，凡未理会至实处，如空中立，终不曾踏着实地。性刚者易立，和者易达，人只有立与达。“己欲立而立人，己欲达而达人”，然则刚与和犹是一偏，惟大达则必立，大立则必达。

学者欲其进，须钦其事，钦其事则有立！有立而有成，未有不钦而能立，不立则安可望有成。

人若志趣不远，必不在焉，虽学无成。人之于进道，无

自得达 ,自非成德君子必勉勉 ,至从心所欲不逾矩方可放下 ,德薄者终学不成也。

闻见之善者 ,谓之学则可 ,谓之道则不可。须是自求 ,己能寻见义理 ,则自有旨趣 ,自得之则居之安矣。

合内外 ,平物我 ,自见道之大端。

道德性命是长在不死之物也 ,己身则死 ,此则常在。

耳目役于外 ,揽外事者 ,其实是自惰 ,不肯自治 ,只言短长 ,不能反躬者也。

天地之道要一言而道尽亦可 ,有终日善言而只在一物者 ,当识其要 ,总其大体 ,一言而乃尽尔。

释氏之学 ,言以心役物 ,使物不役心 ,周孔之道 ,岂是物能役心 ? 虚室生白。

今之(性)[人]灭天理而穷人欲 ,今复反归其天理。古之学者便立天理 ,孔孟而后 ,其心不传 ,如荀扬毕不能知。

义理之学 ,亦须深沉方有造 ,非浅易轻浮之可得也。盖惟深则能通天下之志 ,只欲说得便似圣人 ,若此则是释氏之所谓祖师之类也。

此道自孟子后千有馀岁 ,今日复有知者。若此道天不欲明 ,则不使今日人有知有 ,即使人知之 ,似有复明之理。志于道者 ,能自出义理 ,则是成器。

“人一能之 ,己百之 ,人十能之 ,己千之。”日能者 ,是今日不能而能之 ,若以圣人之能而为不能 ,则狂者矣 ,终身而莫能得也。

学贵心悟 ,守旧无功。

知德斯知言 ,己尝自知其德 ,然后能识言也。人虽言

之,己未尝知其德,岂识其言!须是已知是德,然后能识是言,犹日知孝之德则知孝之言也。

三代时人,自幼闻见莫非义理文章,学者易为力,今须自作。

为学大益,在自(能)[求]变化气质,不尔[皆为人之弊],卒无所发明,不得见圣人之奥。故学者先须变化气质,变化气质与虚心相表里。

大中,天地之道也,得大中,阴阳鬼神莫不尽之矣。

仁不得义则不行,不得礼则不立,不得智则不知,不得信则不能守,此致一之道也。

大率玩心未熟,可求之平易,勿迂也。若始求太深,恐自兹愈远。

学不能推究事理,只是心粗。至如颜子未至于圣人处,犹是心粗。

观书必总其言而求作者之意。

学者言不能识得尽,多相违戾,是为无天德,今蹙眉以思,已失其心也。盖心本至神,如此则已将不神害其至神矣。

能乱吾所守脱文。

有言经义须人人说得别,此不然。天下义理只容有一个是,无两个是。

且滋养其明,明则求经义将自见矣。又不可徒养,有观他前言往行便畜得己德,若要成德,须是速行之。

当自立说以明性,不可以遗言附会解之。若孟子言“不成章不达”及“〔所性〕”四体不言而喻”,此非孔子曾言而孟

子言之，此是心解也。

读书少则无由考校得义精，盖书以维持此心，一时放下则一时德性有懈，读书则此心常在，不读书则终看义理不见。书须成诵精思，多在夜中或静坐得之，不记则思不起，但通贯得大原后，书亦易记。所以观书者，释己之疑，明己之未达，每见每知所益，则学进矣，于不疑处有疑，方是进矣。

学者潜心略有所得，即且志之纸笔，以其易忘，失其良心。若所得是，充大之以养其心，立数千题，旋注释，常改之，改得一字即是进得一字。始作文字，须当多其词以包罗意思。

常人教小童，亦可取益，绊己不出入，一益也；授人数次，己亦了此文义，二益也；对之必正衣冠，尊瞻视，三益也；尝以因己而坏人之才为之忧，则不敢惰，四益也。

有急求义理复不得，于闲暇有时得。盖意乐则易见，急而不乐则失之矣。盖所以求义理，莫非天地、礼乐、鬼神至大之事，心不弘则无由得见。

语道不简易，盖心未简易，须实有是德，则言自归约。盖趣向自是居简，久则至于简也。

闲之知之，得之有之。

孔子适周，诚有访乐于苾弘，问礼于老聃。老聃未必是今老子，观老子薄礼，恐非其人，然不害为两老子，犹左丘明别有作传者也。

家语国语虽于古事有所证明，然皆乱世之事，不可以证先王之法。

观书且勿观史，学理会急处，亦无暇观也。然观史又胜

于游,山水林石之趣,始似可爱,终无益,不如游心经籍义理之间。

心解则求义自明,不必字字相校。譬之目明者,万物纷错于前,不足为害,若目昏者,虽枯木朽株皆足为梗。

观书且不宜急迫了,意思则都不见,须是大体上求之。言则指也,指则所视者远矣。若只泥文而不求大体则失之,是小儿视指之类也。常引小儿以手指物示之,而不能求物以视焉,只视于手,及无物则加怒耳。

博大之心未明,观书见一言大,一言小,不从博大中来,皆未识尽。即闻中道,不易处且休,会归诸经义。已未能尽天下之理,如何尽天下之言!闻一句话同起一重心,所以处得心烦,此是心小则百物皆病也。今既闻师言此理是不易,虽掩卷守吾此心可矣。凡经义不过取证明而已,故虽有不识字者,何害为善!易曰“一致而百虑,既得一致之理,虽不百虑亦何妨!既得此心,复因狂乱而失之,譬诸亡羊者,挟策读书与饮酒博塞,其亡羊则一也,可不鉴!”

人之迷经者,盖己所守未明,故常为语言可以移动。己守既定,虽孔孟之言有纷错,亦须不思而改之,复锄去其繁,使词简而意备。

经籍亦须记得,虽有舜禹之智,(吟)[吟]而不言,不如聋盲之指麾。故记得便说得,说得便行得,故始学亦不可无诵记。

某观中庸义二十年,每观每有义,已长得一格。六经循环,年欲一观。观书以静为心,但只是物,不入心,然人岂能长静,须以制其乱。

发源端本处既不误 ,则义可以自求。

学者信书 ,且须信论语孟子。诗书无舛杂。(理)[礼]虽杂出诸儒 ,亦若无害义处 ,如中庸大学出于圣门 ,无可疑者。礼记则是诸儒杂记 ,至如礼文不可不信 ,己之言礼未必胜如诸儒。如有前后所出不同且阙之 ,记有疑议亦且阙之 ,就有道而正焉。

尝谓文字若史书历过 ,见得无可取则可放下 ,如此则一日之力可以了六七卷书。又学史不为为人 ,对人耻有所不知 ,意只在相胜。医书虽圣人存此 ,亦不须大段学 ,不会亦不甚害事 ,会得不过惠及骨肉间 ,延得顷刻之生 ,决无长生之理 ,若穷理尽性则自会得。如文集文选之类 ,看得数篇无所取 ,便可放下 ,如道藏释典 ,不看亦无害。既如此则无可得看 ,唯是有义理也。故唯六经则须着循环 ,能使昼夜不息 ,理会得六七年 ,则自无可得看。若义理则尽无穷 ,待自家长得一格则又见得别。

语道断自仲尼 ,不知仲尼以前更有古可稽 ,虽文字不能传 ,然义理不灭 ,则须有此言语 ,不到得绝。

由学者至颜子一节 ,冉颜子至仲尼一节 ,是至难进也。二节犹二阙 ,然而得仲尼地位亦少诗礼不得。孔子谓学诗学礼 ,以言以立 ,不止谓学者 ,圣人既到后 ,直知须要此不可阙。不学诗直是无可道 ,除是穿凿任己知。诗、礼、易、春秋、书 ,六经直是少一不得。

大凡说义理 ,命之为难 ,看形器处尚易 ,至要妙处本自博 ,以语言复小却义理 ,差之毫厘 ,缪以千里。

从此学者 ,苟非将大有为 ,必有所甚不得已也。

## 学大原上

学者且须观礼 ,盖礼者滋养人德性 ,又使人有常业 ,守得定 ,又可学便可行 ,又可集得义。养浩然之气须是集义 ,集义然后可以得浩然之气。严正刚大 ,必须得礼上下达。义者 ,克己也。

书多阅而好忘者 ,只为理未精耳 ,理精则须记了无去处也。仲尼一以贯之 ,盖只着一义理都贯却。学者但养心诚明静 ,自然可见 ,死生存亡皆知所从来 ,胸中莹然无疑 ,止此理尔。孔子言“未知生 ,焉知死” ,盖略言之。死之事只生是也 ,更无别理。

下学而上达者两得之 ,人谋又得 ,天道又尽。人私意以求是未必是 ,虚心以求是方为是。夫道 ,仁与不仁 ,是与不是而已。

既学而先有以功业为意者 ,于学便相害 ,既有意必穿凿 ,创意作起事也。德未成而先以功业为事 ,是代大匠斫希不伤手也。

为学须是要进有以异于人 ,若无以异于人则是乡人。虽贵为公卿 ,若所为无以异于人 ,未免为乡人。

富贵之得不得 ,天也 ,至于道德 ,则在己求之而无不得者也。

汉儒极有知仁义者 ,但心与迹异。

戏谑直是大无益 ,出于无敬心。戏谑不已 ,不惟害事 ,志亦为气所流。不戏谑亦是持气之一端。善戏谑之事 ,虽不为无伤。

圣人于文章不讲而学，盖讲者有可否之疑，须问辨而后明，学者有所不知，问而知之，则可否自决。不待讲论。如孔子之盛德，惟官名礼文有所未知，故其间老子、郯子，既知则遂行而更不须讲。

“忠信所以进德”者何也？闲邪则诚自存。诚自存斯为忠信也。如何是闲邪？非礼而勿视听言动，邪斯闲矣。

日月星辰之事，圣人不言，必是颜子辈皆已理会得，更不须言也。

学者不可谓少年，自缓便是四五十。二程从十四岁时便锐然欲学圣人，今尽及四十未能及颜闵之徒。小程可如颜子，然恐未如颜子之无我。

心既虚则公平，公平则是非较然易见，当为不当为之事自知。

正心之始，当以己心为严师，凡所动作则知所惧。如此一二年，守得牢固则自然心正矣。

其始且须道体用分别以执守，至熟后只一也。道初亦须一意虑参较比量，至已得之则非思虑所能致。

古者惟国家则有有司，士庶人皆子弟执事。又古人于孩提时已教之礼，今世学不讲，男女从幼便骄惰坏了，到长益凶狠，只为未尝为子弟之事，则于其亲已有物我，不肯屈下，病根常在。

近来思虑大率少不中处，今则利在闲，闲得数日，便意思长远，观书到无可推考处。

颜子所谓有不善者，必只是以常意有迹处便为不善而知之，此知几也，圣人则无之矣。

耳不可以闻道。“夫子之言性与天道”，子贡以为不闻，是耳之闻未可以为闻也。

(爱)[忧]道则凡为贫者皆道，忧贫则凡为道者皆贫。

道理今日却见分明，虽仲尼复生，亦只如此。今学者下达处行礼，下面又见性与天道，他日须胜孟子，门人如子夏、子贡等人，必有之乎！

气质犹人言性气，气有刚柔、缓速、清浊之气也，质，才也。气质是一物，若草木之生亦可言气质。惟其能克己则为能变，化却习俗之气性，制得习俗之气。所以养浩然之气是集义所生者，集义犹言积善也。义须是常集，勿使有息，故能生浩然道德之气。某旧多使气，从来殊减，更斯一年庶几无之，如太和中容万物，任其自然。

人早起未尝交物，须意视〔锐〕精健平正，故要得整顿一早晨。及接物，日中须汨没，到夜则自求息反静。

仁之难成久矣，人人失其所好，盖人人有利欲之心，与学正相背驰。故学者要寡欲，孔子曰：“枵也欲，焉得刚！”

“乐则生矣”，学至于乐则自不已，故进也。生犹进，有知乃德性之知也。吾曹于穷神知化之事，不能丝发。

礼使人来悦己则可，己不可以妄悦于人。

婢仆始至者，本怀勉敬心，若到所提掇，更谨则加谨，慢则弃其本心，便习以性成。故仕者入治朝则德日进，入乱朝则德日退，只观在上者有可学无可学尔。

学得周礼，他日有为却做得些实事。以某且求必复田制，只得一邑用法。若许试其所学，则周礼田中之制皆可举行，使民相趋如骨肉，上之人保之如赤子，谋人如己，谋众如

家，则民自信。

火宿之微茫，存之则烘然，少假外物，其生也易，久可以燎原野，弥天地，有本者如是也。

孔子谓“柴也愚，参也鲁”，亦是不得已须当语之。如正甫之随，病之多疑，须当告使知其病，则病上偏治。庄子谓牧羊者止鞭其后，人亦有不须驱策处，则治其所不足。某只是太直无隐，凡某人有不善即面举之。

## 学大原下

天下之富贵，假外者皆有穷已，盖人欲无厌而外物有限，惟道义则无爵而贵，取之无穷矣。

圣人设教，便是人人可以至此。“人皆可以为尧舜”，若是言且要设教，在人有所不可到，则圣人之语虚设耳。

慕学之始，犹闻都会纷华盛丽，未见其美而知其有美不疑，步步进则渐到，画则自弃也。观书解大义，非闻也，必以了悟为闻。

人之好强者，以其所知少也，所知多则不自强满。“学然后知不足”。“有若无，实若虚”，此颜子之所以进也。

（某与人论学二三十年所恨不能到人有得是人人各自体认至如明道行状后语亦甚铺陈若人体认尽可以发明道理若不体认亦是一场闲言长语）

今人为学如登山麓，言其迤逦之时，莫不阔步大走，及到峭峻之处便止，须是要刚决果敢以进。

学之不勤者，正犹七年之病不蓄三年之艾。今之于学，加工数年，自是享之无穷。

人多是耻于问人 ,假使今日问于人 ,明日胜于人 ,有何不可 !如是则孔子问于老聃、苾弘、郯子、宾牟贾 ,有甚不得 !聚天下众人之善者是圣人也 ,岂有得其一端而便胜于圣人 !

心且宁守之 ,其发明却是末事 ,只常体义理 ,不须思更无足疑。天下有事 ,其何思何虑 !自来只以多思为害 ,今且宁守之以攻其恶也。处得安且久 ,自然文章出 ,解义明。宁者 ,无事也 ,只要行其所无事。

心清时常少 ,乱时常多。其清时即视明听聪 ,四体不待羁束而自然恭谨 ,其乱时反是。如此者何也 ?盖用心未熟 ,客虑多而常心少也 ,习俗之心未去而实心未全也。有时如失者 ,只为心生 ,若熟后自不然 ,心不可劳 ,当存其大者 ,存之熟后 ,小者可略。

人言必善听乃能取益 ,知德斯知言。

所以难命辞者 ,只为道义是无形体之事。今名者已是实之于外 ,于名也命之又差 ,则缪益远矣。

人相聚得言 ,皆有益也 ,则此甚善。计天下之言 ,一日之间 ,百可取一 ,其余皆不用也。

答问者命字为难 ,己则讲习惯 ,听者往往致惑。学者用心未熟 ,以中庸文字辈 ,直须句句理会过 ,使其言互相发明 ,纵其间有命字未安处 ,亦不足为学者之病。

草书不必近代有之 ,必自笔札已来便有之 ,但写得不够 ,便成草书。其传已久 ,只是法备于右军 ,附以己书为说。既有草书 ,则经中之字 ,传写失其真者多矣 ,以此诗书之中字 ,尽有不可通者。

静有言得大处 ,有小处 ,如“仁者静”大也 ,“静而能虑”

则小也。始学者亦要静以入德 ,成德亦只是静。

学不长者无他术 ,惟是与朋友讲治 ,多识前言往行以畜其德 ,非礼勿言 ,非礼勿动 ,即是养心之术也。苟以前言为无益 ,自谓不能明辨是非 ,则是不能居仁由义自弃者也决矣。

人欲得正己而物正 ,大抵道义虽不可缓 ,又不欲急迫 ,在人固须求之有渐 ,于己亦然。盖精思洁虑以求大功 ,则其心隘 ,惟是得心弘放得如天地易简 ,易简然后能应物皆平正。博学于文者只要得习坎心亨 ,盖人经历险阻艰难 ,然后其心亨通 ,捷文者皆是小德应物 ,不学则无由知之 ,故中庸之欲前定 ,将所知应物也。

人当平物我 ,合内外 ,如是以身鉴物便偏见 ,以天理中鉴则人与己皆见 ,犹持镜在此 ,但可鉴彼 ,于己莫能见也 ,以镜居中则尽照。只为天理常在 ,身与物均见 ,则自不私 ,己亦是一物 ,人常脱去己身则自明。然身与心常相随 ,无奈何有此身 ,假以接物则举措须要是。今见人意、我、固 ,必以为当绝 ,于己乃不能绝 ,即是私己。是以大人正己而物正 ,须待自己者皆是著见 ,于人物自然而正。以诚而明者 ,既实而行之明也 ,明则民斯信矣。己未正而正人 ,便是有意、我、固、必。鉴己与物皆见 ,则自然心弘而公平。意、我、固、必只为有身便有此 ,至如恐惧、忧患、忿懣、好乐、亦只是为其身(虚)(处) ,亦欲忘其身贼害而不顾。只是两公平 ,不私于己 ,无适无莫 ,义之与比也。

(勿谓小儿无记性所历事皆能不忘故善养子者当其婴孩鞠之使得所养令其和气乃至长而性美教之示以好恶有常至如不欲犬子之升堂则时其升堂而扑之若既扑其升堂又复食之于堂则使孰适从虽日撻

而求其不升堂不可得也)

教之而不受,虽强告之无益,譬之以水投石,必不纳也。今夫石田,虽水润沃,其乾可立待者,以其不纳故也。(出)庄子言“内地受者不入,外无主者不出”。

学者不论天资美恶,亦不专在勤苦,但观其趣向着心处如何。学者以尧舜之事须刻日月要得之,犹恐不至,有何愧而不为!此始学之良术也。

义理有疑,则濯去旧见以来新意。心中苟有所开,即便剗记,不思则还塞之矣。更须得朋友之助,日间朋友论着,则一日间意思差别,须日日如此讲论,久则自觉进也。

学行之乃见,至其疑处,始是实疑,于是有学在。可疑而不疑者不曾学,学则须疑。譬之行道者,将之南山,须问道路之(出)自〔出〕,若安坐则何尝有疑。

学者只是于义理中求,譬如农夫,是穠是,虽在饥馑,必有丰年,盖求之则须有所得。

道理须(义)从〔义〕理生,集义又须是博文,博文则利用。又集义则自是经典,已除去了多少挂意,精其义直至于入神,义则一种是义,只是尤精。虽曰义,然有一意、必、固、我便是系碍,动辄不可。须是无倚,百种病痛除尽,下头有一不犯手势自然道理,如此是快活,方真是义也。孟子所谓“必有事焉”,谓下头必有此道理,但起一意、必、固我便是助长也。浩然之气本来是集义所生,故下头却说义。气须是集义以生,义不集如何得生?“行有不慊于心则馁矣”。义集须是博文,博文则用利,用利即身安,到身之处却要得资养此得精义者。脱然在物我之外,无意、必、固、我,是精义

也。然立则道义从何而生？洒扫应对是诚心所为，亦是义所当为也。

凡所当为，一事意不过，则推类如此善也；一事意得过，以为且体，则百事废，其病常在。谓之病者，为其不虚心也。又病随所居而长，至死只依旧。为子弟则不能安洒扫应对，在朋友则不能下朋友，有官长不能下官长，为宰相不能下天下之贤，甚则至于徇私意，义理都丧，也只为病根不去，随所居所接而长。人须一事事消了病则常胜，故要克己。克己，下学也，下学上达交相培养，盖不行则成何德行哉！

大抵人能弘道，举一字无不透彻。如义者，谓合宜也，以合宜推之，仁、礼、信皆合宜之事。惟智则最处先，不智则不知，不知则安能为！故要知及之，仁能守之。仁道至大，但随人所取如何。学者之仁如此，更进则又至圣人之仁，皆可言仁，有能一日用其力于仁，犹可谓之仁。又如不穿窬已为义，精义入神亦是义，只在人所弘。

在始学者，得一义须固执，从粗入精也。如孝事亲，忠事君，一种是义，然其中有多少义理也。

学者大不宜志小气轻。志小则易足，易足则无由进；气轻则虚而为盈，约而为泰，亡而为有，以未知为已知，未学为已学。人之有耻于就问，便谓我好胜于人，只是病在不知求是为心，故学者当无我。

圣人无隐者也，圣人，天也，天隐乎？及有得处，便若日月有明，容光必照焉，但通得处则到，只恐深厚，人有所不能见处。以颜子观孔子，犹有看不尽处，所谓“显诸仁藏诸用”者，不谓以用藏之，但人不能见也。

虚则事物皆在其中,身亦物也,治身以道与治物以道,同是治物也。然治身当在先,然后物乃从,由此便有亲疏远近先后之次,入礼义处。

只有责己,无责人。人岂不欲有所能,已安可责之?须求其有渐。

世儒之学,正惟洒扫应对便是,从基本一节节实行去,然后制度文章从此而出。

## 自 道

某学来三十年,自来作文字说义理无限,其有是者皆只是亿则屢中。譬之穿窬之盗,将窃取室中之物而未知物之所藏处,或探知于外人,或隔墙听人之言,终不能自到,说得皆未是实。观古人之书,如探知于外人,闻朋友之论,如闻隔墙之言,皆未得其门而入,不见宗庙之美,室家之好。比岁方似入至其中,知其中是美是善,不肯复出,天下之议论莫能易此。譬如既凿一穴已有见,又若既至其中却无烛,未能尽室中之有,须索移动方有所见。言移动者,谓逐事要思,譬之昏者观一物必贮目于一,不如明者举目皆见。此某不敢自欺,亦不敢自谦,所言皆实事。学者又譬之知有物而不肯舍去者有之,以为难入不济事而去者有之。

祭祀用分至四时,正祭也,其礼,待牲行三献之礼,朔望用一献之礼,取时之新物,因荐以是日,无食味也。元日用一献之礼,不特杀,有食,寒食、十月朔日皆一献之礼。丧自齐衰以下,〔朔〕不可废祭。

某向时谩说以为已成,今观之全未也,然而得一门庭,

知圣人可以学而至。更自期一年如何；今且专与圣人之言为学，闲书未用阅，阅闲书者盖不知学之不足。

思虑要简省，烦则所存都昏惑，中夜因思虑不寐则惊魇不安。某近来虽终夕不寐，亦能安静，却求不寐，此其验也。

家中有孔子真，尝欲置于左右，对而坐又不可，焚香又不可，拜而瞻礼皆不可，无以为容，思之不若卷而藏之，尊其道。若召伯之甘棠，始也勿伐，及教益明于南国，则至于不敢（伐）〔拜〕。

近作十诗，信知不济事，然不敢决道不济事。若孔子于石门，是信其不可为，然且为之者何也？仁术也。如周礼救日之弓，救月之矢，岂不知无益于救？但不可坐视其薄蚀而不救，意不安也。

凡忌日必告庙，为设诸位，不可独享，故迎出庙，设于他次，既出则当告诸位，虽尊者之忌亦迎出。此虽无古，可以意推。荐用酒食，不焚楮币，其子孙食素。

书启称台候，或以此言无义理。众人皆台，安得不台！

上曰：“慕尧舜者不必慕尧舜之迹”。有是心则有是迹，如是则岂可无其迹！上又曰：“尝谓孝宣能总人君之权，绳汉之弊。”曰：“但观（升）〔陞〕下志在甚处，假使孝宣能尽其力，亦不过整齐得汉法，汉法出于秦法而已。”

祭用分至，取其阴阳往来，又取其气之中，又贵其时之均。寒食者，周礼四时变火，惟季春最严，以其大火心星，其时太高，故先禁火以防其太盛。既禁火须为数日粮，既有食复思其祖先祭礼。寒食与十月朔日展墓亦可，为草木初

生初死。

某自今日欲正经为事 ,不奈何须着从此去 ,自古圣贤莫不由此始也。况如今远者大者又难及得 ,惟于家庭间行之 ,庶可见也。今左右前后无尊长可事 ,欲经之正 ,故不免须(贵)[责]于家人辈 ,家人辈须不喜亦不奈何 ,或以为自尊大亦不奈何。盖不如此则经不明 ,若便行之 ,不徒其身之有益 ,亦为其子孙之益者也。

今衣服以朝、燕、齐祭四等分之 ,朝则朝服也 ,燕则寻常衣服也 ,齐则深衣 ,祭则缙帛 ,通裁宽袖 ,须是教不可使用。

某既闻居横渠说此义理 ,自有横渠未尝如此。如此地又非会众教化之所 ,或有贤者经过 ,若此则似系着在此 ,某虽欲去此 ,自是未有一道理去得。如诸葛孔明在南阳 ,便逢先主相召入蜀 ,居了许多时日 ,作得许多功业 ,又如周家发迹于邠 ,迁于岐 ,迁于镐。春积渐向冬 ,(汉)[周]积渐入秦 ,皆是气使之然。大凡能发见即是气至 ,若仲尼在珠、泗之间 ,修仁义 ,兴教化 ,历后千有馀年用不之已。今倡此道不知如何 ,自来元不曾有人说着 ,如扬雄、王通又皆不见 ,韩愈又只尚闲言词。今则此道亦有与闻者 ,其已乎 ? 其有遇乎 ?

某始持期丧 ,恐人非笑 ,己亦自若羞耻 ,自后虽大功小功亦服之 ,人亦以为熟 ,己亦熟之。天下事 ,大患只是畏人非笑 ,不养车马 ,食粗衣恶 ,居贫贱 ,皆恐人非笑。不知当生则生 ,当死则死 ,今日万钟 ,明日弃之 ,今日富贵 ,明日饥饿亦不恤 ,惟义所在。

人在外姻 ,于其妇氏之庙 ,朔望当拜。古者虽无服之人 ,同爨犹缙 ,盖同爨则有恩 ,重于朋友也。故婿之同居者

当拜 ,以其门内之事 ,异居则否。

“人而不为周南召南 ,其犹正墙面而立” ,近使家人为之。世学泯没久矣 ,今试力推行之。

祭堂后作一室 ,都藏位板 ,如朔望荐新只设于堂 ,惟分至之祭设于堂。位板 ,正(世)[位]与配位宜有差。

日无事 ,夜未深便寝 ,中夜已觉 ,心中平旷 ,思虑逮晓。加我数年 ,六十道行于家人足矣。

某平生于公勇 ,于私怯 ,于公道有义 ,真是无所惧。大凡事不惟于法有不得 ,更有义之不可 ,尤所当避。

忌日变服 ,为曾祖、祖皆布冠而素带麻衣 ,为曾祖、祖之妣皆素冠布带麻衣 ,为父布冠带麻衣麻履 ,为母素冠布带麻衣麻履 ,为伯叔父皆素冠带麻衣 ,为伯叔母麻衣素带 ,为兄麻衣素带 ,为弟侄易褐不肉 ,为庶母及嫂亦不肉。

## 祭 祀

无后者必祭 ,借如有伯祖至孙而绝 ,则伯祖不得言无后 ,盖有子也 ,至从父然后可以言无后也。夫祭者必是正统相承 ,然后祭礼正 ,有所统属。今既宗法不正 ,则无缘得祭祀正 ,故且须参酌古今 ,顺人情而为之。今为士者而其庙设三世几筵 ,士当一庙而设三世 ,似是只于祖庙而设祖与曾祖位也。有人又有伯祖与伯祖之子者 ,当如何为祭 ? 伯祖则自当与祖为列 ,从父则自当与父为列 ,苟不如此 ,使死者有知 ,以人情言之必不安。礼于亲疏远近 ,则礼自有烦简 ,或月祭之 ,或享尝乃止。故拜朔之礼施于三世 ,伯祖之祭止可施于享尝 ,平日藏其位版于牖中 ,至祭时则取而裕之。其位

则自如尊卑,只欲尊祖,岂有逆礼之礼!若使伯祖设于他所,则似不得祫祭,皆人情所不安,便使庶人亦须祭及三代。“大夫士有大事,省于其君,(子)(干)祫及其高祖”。

近世亦有祭礼,于男子之位礼物皆同,而于其配皆有降杀,凡器皿俎豆筵席纯缘之类,莫不异也。此意亦近得之。其从食者必有降,虽古人必须有此降杀,以明尊卑亲疏,故今设附位,虽以其班,亦须少退,其礼物当少损。其主祭者,于祫食者若其尊也,则不必亲执其礼,必使有司或子弟为之。

祭接鬼神,合宗族,施德惠,行教化,其为备须是豫,故至时受福也。羞无他物,则虽羞一品足矣。既曰庶矣,则惟恐其不多,有则共载一器中,簿正之外多无妨。

古者既为孟月之祭,又为仲月之荐,荐者祭之略,今之祭不若仲月祭之。大抵仲月为荐新,今将新物便可仲月祭之。盖物之成不如仲月,因时感念之深又不如仲月。祭必卜日,若不卜日则时同,时同则大宗小宗之家无由相助。今之士大夫,主既在一堂,何不合祭之,分而作夏秋特祭则无义。天子七庙,一日而行则力不给,故礼有一特一祫之说,仲特则祭一,祫则偏祭。如春祭享祖,夏祫群庙,秋祭曾,冬又祫,来春祭祖,夏又拾,秋祭祖,冬又祫。

“铺筵设同几”,只设一位,以其精神合也。后又见合葬孔子善之,知道有此义。然不知一人数娶,设同几之道又如何,此未易处。

奠酒,奠,安置也,若言尊挚尊枕是也,谓注之于地非也。祭则香茶,非古也。香必燔柴之意,茶用生人意事之。

膾升首 ,今已用之 ,所以达臭也。

古人因祭祀大事 ,饮食礼乐以会宾客亲族 ,重专杀必因重事。今人之祭 ,但致其事生之礼 ,陈其数而已 ,其于接鬼神之道则未也。祭祀之礼 ,所总者博 ,其理甚深 ,今人所知者 ,其数犹不足 ,又安能达圣人致祭之义 !

凡荐 ,如有司执事者在外庖为之 ,则男子荐之 ;又如笾豆之类本妇人所为者 ,复妇人荐之。

礼义之家 ,虽奴婢出而之他 ,必能笑人之丧祭无理者 ,贤者之效不为细也。

五更而祭 ,非礼也。

“庶羞不逾牲” ,不丰于牲也 ,传者以品之不逾 ,非也 ,岂有牲体少而羞掩豆是谓之逾牲 !

尸惟虞则男女皆有 ,是初祔庙时也 ,至于吉祭 ,则惟见男尸而不见女尸 ,则必女无尸也。当初祔时则不可以无尸 ,节服氏言郊祀而送逆尸车 ,则祀天有尸也。天地山川之类非人鬼者 ,恐皆难有尸。节服氏言郊祀不亦不害 ,后稷配天而有尸也。诗序有言“灵星之尸” ,此说似不可取。丝衣之诗 ,正是既祭之明日求神于门 ,其始必有祭 ,其实所以宾礼尸也。天子即以臣为尸 ,不可祭罢便使出门而就臣位 ,故其退尸也皆有渐 ,言丝衣已是不着冕服 ,言弃已是不冠冕也。渐有从便之礼。至于燕尸必极醉饱 ,所谓“不吴不敖 ,故考之休” ,吴敖犹言娱乐也 ,不娱乐何以成其休考 !

祭所以有尸也 ,盖以示教 ;若接鬼神 ,则室中之事足矣。至于事尸 ,分明以孙行 ,反以子道事之 ,则事亲之道可以喻矣。

“抱孙不抱子”，父子主尊严，故不抱，孙自有其父，故在祖则可抱，非谓尸而抱也。

七庙之主聚于太祖者，此盖有意，以其当有祧者。且祧乾当易（担）〔檐〕，故尽用出之，因而祧之，用意婉转。古者言迁主，不见所以安置之所，若祭器祭服则有焚埋之说，木主不知置之何地。又公出疆及大夫出聘皆载迁庙之主而行，以此观之，则是主常存也，然则当共裕时必皆取而合祭也。庶人当祭五世，以恩须当及也，然其裕也止可谓之含食。

裕祭不见男女异庙之文，今以人情推之，且不若男从东方，女从西方，而太祖居南面，男祔其祖，妇祔其姑，虽一人数娶，犹不妨东方虚其位以应西方之数，其次世则复对西方之配也。

凡人家正厅，似所谓庙也，犹天子之受正朔之殿。人不可常居，以为祭祀吉凶冠婚之事于此行之，厅后谓之寝，又有适寝，是下室，所居之室也。

“去坛为埴”，“去〔埴曰〕鬼”，从庙数以至坛埴，皆有等差定数。至于鬼只是鬼飨之，又非孝经所谓鬼飨也。此言鬼飨，既不在庙与坛埴之数，即并合上世一齐飨之而已，非更有位次分别，直共一飨之耳，只是怀精神也。鬼者只是归之太虚，故共飨之也。既曰鬼飨之，又分别世數位次，则后将有百世之鬼也。既是坛埴，则其礼必不如宗庙，但鬼飨之耳。鬼飨之者，血毛以为尚也。孝经言“为之宗庙而鬼飨之”，又不与此意同。彼之谓鬼者，只以人死为鬼，犹周礼言天神、地祇、人鬼。

山川之祀 ,此是其如此巍然而高 ,渊然而深 ,蒸润而足以兴云致雨 ,必报之 ,故祀之视三公诸侯 ,何尝有此人像 ! 圣人为政必去之。

八蜡 :先啬 ,一也 ;始治稼穡者 ,据易则神农是也 ;司啬是修此职者 ,二也 ;农 ,三也 ;邮表畷 ,四也 ;猫虎 ,五也 ;坊 ,六也 ;水庸 ,七也 ;百种 ,八也。百种 ,百谷之种。旧说以昆虫为八 ,昆虫是为害者 ,不当祭。此岁终大报也。

“龙见而雩” ,当以孟夏为百谷祈甘雨也。水旱既其气使然 ,祈祷复何用意也 ? 民患若此 ,不可坐视 ,圣人忧民而已 ,如人之疾 ,其子祈祷 ,不过卒归无益也 ,故曰“丘之祷久矣”。

## 月令统

秦为月令 ,必取先王之法以成文字 ,未必实行之。“道千乘之国 ,敬事而信 ,节用而爱人 ,使民以时” ,此皆法外之意。秦苟有爱民为惠之心方能行 ,徒法不以行 ,须实有其心也。有其心而无其法 ,则是虽有仁心仁闻 ,不行先王之道 ,不能为政于天下。

古者诸侯之建 ,继世以立 ,此象贤也 ,虽有不贤者 ,象之而已。天子使吏治其国 ,彼不得暴其民 ,如舜封象是不得已。(用)[周]礼建国大小必参相得 ,盖皆建大国 ,其势不能相下 ,皆小国则无纪 ,以小事大 ,莫不有法。

泰社 ,王为群姓所立 ,必在国外也 ,民各有社 ,不害为泰社。王社 ,王自立为社 ,必在城内。在汉犹有泰社 ,在唐只见一社。

章旒之数,自九降至五,皆降差以两。奇数有君之象,四以下恐是诸侯卿大夫之服。

井田而不封建,犹能养而不能教;封建而不井田,犹能教而不能养;封建井田而不肉刑,犹能教养而不能使。然此未可遽行之。

四时搜狩田猎,教师行于草莽之法。和于草莽则潜师,潜师夜战声相闻,易曰:“伏戎于莽”。

## 丧 纪

“丧不虑居”,也,非无薪也,必毁屋扉,明于死者无所爱惜,所以趋其急也。郑氏之说恐非。

丧须三年而祔,若卒哭而祔,则三年都无事。礼卒哭犹存朝夕哭,若无祭于殡宫,则哭于何处?古者君薨,三年丧毕,吉禘然后祔,因其袷,祧主藏于夹室,新主遂自殡宫入于庙。国语言“日祭月享”(礼)[庙]中岂有日祭之礼?此正谓三年之中不彻几筵,故有日祭。朝夕之馈,犹定省之礼,如其亲之存也。至于祔祭,须是三年丧终乃可祔也。

“卒哭”者,卒去非常之时哭,非不哭也,故伯鱼期而犹哭也。

古人于忌日不为荐奠之礼,特致哀示变而已。古人亦不为影像,绘画不真,世远则弃,不免于褻慢,故不如用主。古人犹以主为藏之于椁,设之于位亦为褻慢,故始(无)[死],设为重鬲以为主道。其形制甚陋,止用苇篾为之,又设于中庭,则是敬鬼神而远之之义。“重,主(建)[道],也”士大夫得其重应当有主,既埋重不可一日无主,故设苴,

及其已作主即不用直。

“重,主道也”,为人所嗜者饮食,故死以饮食(衣)[依]之。既葬然后为主,未葬之时,棺枢尚存,未可为主,故以重为主。今人之丧,既设魂帛又设重,则是两主道也。

古之槨言井槨,以大木自下排上来,非如今日之笼棺也,故其四隅有隙,可以置物也。

祔葬祔祭,极至理而论,只合祔一人。夫妇之道,当其初昏未尝约再配,是夫只合一娶,妇只(是)合一嫁。今妇人夫死而不可再嫁,如天地之大义然,夫岂得而再娶!然以重者计之,养亲承家,祭祀继续,不可无也,故有再娶之理。然其葬其祔,虽为同穴同筵几,然譬之人情,一室中岂容二妻?以义断之,须祔以首娶,继室别为一所可也。

正叔尝为葬说,有五相地,须使异日决不为道路,不置城郭,不为沟渠,不为贵家所夺,不致耕犁所及。

安穴之次,设如尊穴南向北首,陪葬者前为两列,亦须北首,各于其穴安夫妇之位,坐于堂上则男东而女西,卧于室中则男外而女内也。

葬法有风水山岗,此全无义理,不足取。南方用青囊,犹或得之,西方人用一行,尤无义理。南人试葬地,将五色帛埋于地下,经年而取观之,地美则彩色不变,地气恶则色变矣。又以器贮水养小鱼,坦经年,以死生卜地美恶,取草木之荣枯,亦可卜地之美恶。

韩退之以少孤养于嫂,故为嫂服加等。大抵族属之丧不可有加,若为嫂养便以有恩而加服,则是待兄之恩至薄。大抵无母,不养于嫂更何处可养?若为族属之亲有恩而加

等 ,则待己无恩者可不服乎哉 ?昔有士人少养于嫂 ,生事之如母 ,死自处以齐衰 ,或告之非先王之礼 ,闻而遂除之 ,惟持必丧 ,遂不复应举 ,人以为得体。

礼云 :“大功之末 ,可以冠子 ,可以嫁子。父小功之末 ,可以冠子 ,可以嫁子 ,可以娶妇。”疑“大功之末”已下十二字为衍 ,宜直云、“父大功之末”云云。父大功之末 ,则是己小功之末也 ,而已之子缌麻之末也 ,故可以冠娶也 ,盖冠娶者固已无服矣 ,凡卒哭之后皆是末也。所以言衍者 ,以上十二字义无所附着。己虽小功 ,既卒哭可与冠娶妻 ,是己自冠娶妻也。

“子上之母死而不丧 ,门人问诸子思曰 :‘昔者先君子丧出母乎’曰 :‘然’。‘子之不使白也丧之何也?’子思曰 :‘昔先君子无所失道 ,道隆则从而隆 ,道污则从而污。彼则安能!’”“出妻不当使子丧之 ,礼 ,子于母则不忘丧 ,若父不使子丧之 ,为子固不可违父 ,当默持心丧 ,亦礼也。若父使之丧而丧之 ,亦礼也。”子思以我未至于圣 ,孔子圣人处权 ,我循礼而已。

圣人不制师之服。师无定体 ,如何是师 ?见彼之善而已效之便是师也。故有得其一言二义如朋友者 ,有相亲炙而如兄弟者 ,有成就己身而恩如天地父母者 ,岂可一概服之 !故圣人不制其服 ,心丧之可也。孔子死 ,吊服如麻 ,亦是服也 ,却不得谓无服也。

礼称“母为长子斩三年” ,此理未安。父存子为母期 ,母如何却服斩 ?此为父只一子 ,死则世绝 ,莫大之戚 ,服服斩 ,不如此岂可服斩 !

父在 ,母服三年之丧 ,则家有二尊 ,有所嫌也。处今之宜 ,但可服齐衰 ,一年外可以墨衰从事 ,可以合古之礼 ,全今之制。

同母异父之兄弟 ,小功服之可也。或云未之前闻 ,当古之时又岂有此事 !

三年之丧 ,二十五月而毕 ,又两月为禫 ,共二十七月。礼钻燧改火 ,天道一变 ,其期已矣 ,情不可以已 ,于是再期 ,再期又不可以已 ,于是加之三月 ,是二十七月也。

大功以下算闰月 ,期已上以期断 ,不算闰月。三年之丧禫祥 ,闰月亦算之。

古者为舅姑齐衰期 ,正服也 ;今斩衰三年 ,从夫也。

“孔子恶哭诸野者” ,谓其有服之丧不哭诸家而哭诸野 , (者)〔是恶凶事〕也。〔所知自当哭诸野 ,又若奔丧者安得不哭诸野 !〕

师不立服 ,不可立也 ,当以情之厚薄事之大小处之。如颜闵于孔子 ,虽斩衰三年可也 ,其成己之功与君父并。其次各有浅深 ,称其情而已。下至曲艺莫不有师 ,岂可一概制服 !

(受祥日食弹琴恐不是圣人举动使其哀未忘则子于是日哭不饮酒食肉以全哀况弹琴可乎使其哀已忘何必弹琴)

“为人后者为其父母〔报〕” ,不论其族远近 ,并以期服之。据今之律 ,五服之内方许为后 ;

以礼文言又无此文。若五服之内无人 ,使后绝可乎 ? 必须以疏属为之后也。

有适母在 ,其所生母死 ,礼虽服缌 ,亦当心丧 ,难以求仕。

祭器祭服,以其尝用于鬼神,不敢褻用,故具埋焚之礼。至于衰经冠履,不见所以毁之文,惟杖则言“弃诸隐者”。弃诸隐者,不免有时而褻,何不即焚埋之!常谓丧服非为死者,己所以致哀也,不须道敬丧服也。礼云:“齐衰不以边坐,大功不以服勤”,皆言主在哀也,非是为敬丧服。不边坐,专席而坐,礼云:“有忧者侧席而坐,有丧者专席而坐。”有忧则意不安,故侧席而坐,侧席者,坐不安也。有丧者则专在于哀,不为容也,故专席而坐;得席则坐更无所逊于前后,是以无容也。“大功不以服勤”,不以服勤劳之事,皆是不二事之义也。毁丧服者必于除日毁,以散诸贫者或诸守墓者皆可也。盖古人不恶凶事而今人以为嫌,留之家,人情不悦,不若散之,焚埋之又似恶丧服。

练亦谓之功衰,盖练其功衰而衣之尔。据曾子问,“三年之丧不吊”,又杂记,“三年之丧,虽功衰不以吊”,又服三年之丧既练矣,有期之丧既葬矣,则服其功衰。又杂记,“有父母之丧尚功衰”,此云尚功衰,盖未祥之前尚衣轻练之功衰耳。知既练犹谓之功衰者,以下文云“则练冠”,三年之丧,礼不当吊,而杂记又云“虽功衰不以吊”。“兼服之,服重者以易轻者”。旧注不可用。引为三年之丧以上而言,故作记者以斩齐及大功明之。若斩衰既练,齐衰既卒哭,则首带皆葛,又有大功新衰之麻,则与齐之首经,麻葛两施之。既不敢易斩葛之轻,以斩葛大于大功之麻。又不敢易齐首之重,轻者方敢易去,则重者固当存。故麻葛之经两施于首。若大功既葬,则当服齐首之葛,不服大功之葛,所谓“兼服之”,服重者则变轻者,正谓比尔。若齐麻未葛,则大功之麻亦止当免,则经之而已。如此,

丧变虽多，一用此制，前后礼文不相乖戾。

练衣必锻炼大功之布以为衣，故有言功衰。功，衰上之衣也，以其著衰于上，故通谓之衰，必著受服之上，称受者，以此得名，受盖受始丧斩疏之衰而著之。变服，其意以丧久变轻，不欲摧割之心亟忘于内也。此说昔尝与学者言之，今三年，始获二人同矣。

“古之冠也缩缝”，古之吉冠缩缝也；“今之冠也衡缝”，今之吉冠衡缝也。吉冠当缩缝，丧冠当衡缝，今丧反吉，非古。

小功大功言“未”，恐止是以卒哭之后为未。齐衰不言“未”，谓其无是礼也。

“小祥乃练其功衰而衣之”，则练与功衰非二物也。

“有父母之丧尚功衰”，此尚功衰，谓未祥犹衣所练之功衰，未衣麻衣也。

特牲少牢馈食，一出孺悲之学，不胜钦叹父母。

## 《张子正蒙》选读

### 太和篇第一

太和所谓道，中涵浮沈、升降、动静、相感之性，是生絪縕、相荡、胜负、屈伸之始。其来也几微易简，其究也广大坚固。起知于易者乾乎！效法于简者坤乎！散殊而可象为气，清通而不可象为神。不如野马、絪縕，不足谓之太和。

语道者如此,谓之知道;学易者见此,谓之见易。不如是,虽周公才美,共智不足称也已。

太虚无形,气之本体,其聚其散,变化之客形尔;至静无感,性之渊源,有识有知,物交之客感尔。客感客形与无感无形,惟尽性者一之。

天地之气,虽聚散、攻取百涂,然其为理也顺而不妄。气之为物,散入无形,适得吾体;聚为有象,不失吾常。太虚不能无气,气不能不聚而为万物,万物不能不散而为太虚。循是出入,是皆不得已而然也。然则圣人尽道其间,兼体而不累者,存神其至矣。彼语寂灭者往而不反,徇生执有者物而不化,二者虽有间矣,以言乎失道则均焉。

聚亦吾体,散亦吾体,知死之不亡者,可与言性矣。

知虚空即气,则有无、隐显、神化、性命通一无二,顾聚散、出入、形不形,能推本所从来,则深于易者也。若谓虚能生气,则虚无穷,气有限,体用殊绝,入老氏“有生于无”自然之论,不识所谓有无混一之常;若谓万象为太虚中所见之物,则物与虚不相资,形自形,性自性,形性、天人不相待而有,隐于浮屠以山河大地为见病之说。此道不明,正由懵者略知体虚空为性,不知本天道为用,反以人见之小因缘天地。明有不尽,则诬世界乾坤为幻化。幽明不能举其要,遂躐等妄意而然。不悟一阴一阳范围天地、通乎昼夜、三极大中之矩,遂使儒、佛、老、庄混然一涂。语天道性命者,不罔于恍惚梦幻,则定以“有生于无”,为穷高极微之论。入德之途,不知择术而求,多见其蔽于波而陷于淫矣。

气坱然太虚,升降飞扬,未尝止息,易民谓“罔缊”,庄生

所谓“生物以息相吹”、“野马”者与！此虚实、动静之机，阴阳、刚柔之始。浮而上者阳之清，降而下者阴之浊，其感（遇）〔通〕聚（散）〔结〕，为风雨，为雪霜，万品之流形，山川之融结，糟粕煨烬，无非教也。

气聚则离明得施而有形，气不聚则离明不得施而无形。方其聚也，安得不谓之客？方其散也，安得遽谓之无？故圣人仰观俯察，但云“知幽明之故”，不云“知有无之故”。盈天地之间者，法象而已；文理之察，非离不相睹也。方其形也，有以知幽之因；方其不形也，有以知明之故。

气之聚散于太虚，犹冰凝释于水，知太虚即气，则无无。故圣人语性与天道之极，尽于参伍之神变易而已。诸子浅妄，有有无之分，非穷理之学也。

大虚为清，清则无碍，无碍故神；反清为浊，浊则碍，碍则形。

凡气清则通，昏则壅，清极则神。故聚而有间则风行，〔风行则〕（而）声闻具达，清之验与！不行而至，通之极与！

由太虚，有天之名；由气化，有道之名；合虚与气，有性之名；合性与知觉，有心之名。

鬼神者，二气之良能也。圣者，至诚得天之谓；神者，太虚妙应之目。凡天地法象，皆神化之糟粕尔。

天道不穷，寒暑（已）〔也〕；众动不穷，屈伸（已）〔也〕；鬼神之实，不越二端而已矣。

两不立则一不可见，一不可见则两之用息。两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已。

感而后有通，不有两则无一。故圣人以刚柔立本，乾坤

毁则无以见易。

游气纷扰 ,合而成质者 ,生人物之万殊 ;其阴阳两端循环不已者 ,立天地之大义。

“日月相推而明生 ,寒暑相推而岁成。”神易无方体 ,“一阴一阳” ,“阴阳不测” 。皆所谓“通乎昼夜之道”也。

昼夜者 ,天之一息呼 !寒暑者 ,天之昼夜乎 !天道春秋分而气易 ,犹人一寤寐而魂交。魂交成梦 ,百感纷坛 ,对寤而言 ,一身之昼夜也 ;气交为春 ,万物糅错 ,对秋而言 ,天之昼夜也。

气本之虚则湛(本)无形 ,感而生则聚而有象。有象斯有对 ,对必反其为 ;有反斯有仇 ,仇必和而解。故爱恶之情同出于太虚 ,而卒归于物欲 ,倏而生 ,忽而成 ,不容有毫发之间 ,其神矣夫 !

造化所成 ,无一物相肖者 ,以是知万物虽多 ,其实一物 ;无无阴阳者 ,以是知天地变化 ,二端而已。

万物形色 ,神之糟粕 ,性与天道云者 ,易而已矣 ,心所以万殊者 ,感外物为不一也 ,天大无外 ,其为感者 纲缊二端而已〔焉〕。物之所以相感者 ,利用出入 ,莫知其乡 ,一万物之妙者与 !

气与志 ,天与人 ,有交胜之理。圣人在上而下民咨 ,气壹之动志也 ;凤凰仪 ,志壹之动气也。

## 参两篇第二

地所以两 ,分刚柔男女而效之 ,法也 ;天所以参 ,一太极两仪而象之 ,性也。

一物两体 ,气也 ;一故神 ,两在故不测。两故化 ,推行于一。此天之所以参也。

地纯阴凝聚于中 ,天浮阳运旋于外 ,此天地之常体也。恒星不动 ,纯系乎天 ,与浮阳运旋而不穷者也 ;日月五星逆天而行 ,并包呼地者也。地在气中 ,虽顺天左旋 ,其所系辰象随之 ,稍迟则反移徙而右尔 ,间有缓速不齐者 ,七政之性殊也。月阴精 ,反乎阳者也 ,故其右行最速 ;日为阳精 ,然其质本阴 ,故其右行虽缓 ,亦不纯系乎天 ,如恒星不动。金水附日前后进退而行者 ,其理精深 ,存乎物感可知矣。镇星地类 ,然根本五行 ,虽其行最缓 ,亦不纯系乎地也。火者亦阴质 ,为阳萃焉 ,然其气比日而微 ,故其迟倍日。惟木乃岁一盛衰 ,故岁历一辰。辰者 ,日月一交之次 ,有岁之象也。

凡圜转之物 ,动必有机 ,既谓之机 ,则动非自外也。古今谓天左旋 ,此直至粗之论尔 ,不考日月出没、恒星昏晓之变。愚谓在天而运者 ,惟七曜而已。恒星所以为昼夜者 ,直以地气乘机左旋于中 ,故使恒星、河汉因一作回。北为南 ,日月因天隐见 ,太虚无体 ,则无以验其迁动于外也。

天左旋 ,处其中者顺之 ,少迟则反右矣。

地 ,物也 ;天 ,神也。物无逾神之理 ,顾有地斯有天 ,若其配然尔。

地有升降 ,日有修短。地虽凝聚不散之物 ,然二气升降其间 ,相从而不已也。阳日上 ,地日降而下者 ,虚也 ;阳日降 ,地日进而上者 ,盈也 ;此一岁寒暑之候也。至于一昼夜之盈虚、升降 ,则以海水潮汐验之为信 ,然间有小大之差 ,则系日月朔望 ,其精相感。

日质本阴 ,月质本阳 ,故于朔望之际精魄反交 ,则光为之食矣。

亏盈法 :月于人为近 ,日远在外 ,故月受日光常在于外 ,人视其终安装如钩之曲 ,用及其中天也如半璧然。此亏盈之验也。

月所位者阳 ,故受日之光 ,不受日之精 ,相望中弦则光为之食 ,精之不可以二也。

日月虽以形相物 ,考其道则有施受健顺之差焉。星月金水受光于火日 ,阴受而阳施也。

阴阳之精互藏其宅 ,则各得其所安 ,故日月之形 ,万古不变。若阴阳之气 ,则循环迭至 ,聚散相荡 ,升降相求 ,絪縕相揉 ,盖相兼相制 ,欲一之而不能 ,此其所以屈伸无方 ,运行不息 ,莫或使之 ,不曰性命之理 ,谓何哉 ?

“日月得天” ,得自然之理也 ,非苍苍之形也。

闰馀生于朔 ,不尽周天之气 ,而世传交食法 ,与闰异术 ,盖有不知而作者尔。

阳之德主于遂 ,阴之德主于闭。

阴性凝聚 ,阳性发散 ;阴聚之 ,阳必散之 ,其势均散。阳为阴累 ,则相持为雨而降 ;阴为阳得 ,则飘扬为云而升。故运物班布太虚者 ,阴为风驱 ,敛聚而未散者也。凡阴气凝聚 ,阳在内者不得出。则奋击而为雷霆 ;阳在外者不得入 ,则周旋不舍而为风 ;其聚有远近虚实 ,故雷风有小大暴缓。和而散 ,则为霜雪雨露 ;不和而散 ,则为戾气噎霾 ;阴常散缓 ,受交于阳 ,则风雨调 ,寒暑正。

天象者 ,阳中之阴 ;风霾者 ,阴中之阳。

雷霆感动虽速 ,然其所由来亦渐尔。能穷神化所从来 ,德之盛者与 !

火日外光 ,能直而施 ;金水内光 ,能辟而受。受者随材各得 ,施者所应无穷 ,神与形、天与地之道与 !

“木曰曲直” ,一能既曲而反申也 ;“金曰从革” ,从革而不能自反也。水火 ,气也 ,故炎上润下与阴阳升降 ,土不得而制焉。木金者 ,土之华实也 ,其性有水火之杂 ,故木之为物 ,水渍则生 ,火然而不离火相待而不相害 ,铄之反流而不耗 ,盖得土之精实于水火之际也。土者 ,物之所以成始而成终也 ,地之质也 ,化之终也 ,水火之所以升降 ,物兼体而不遣者也。

(冰)[水]者 ,阴凝而阳未胜也 ;火者 ,阳丽而阴尽也。火之炎 ,人之蒸 ,有影无形 ,能散而不能受光者 ,其气阳也。

阳陷于阴为水 ,附于阴为火。

### 天道篇第三

天道四时行 ,百物生 ,无非至教 ;圣人之动 ,无非至德 ,夫何言哉 !

天体物不遗 ,犹仁体事无不在也。“礼仪三百 ,威仪三千” ,无一物而非仁也。“昊天日明 ,及尔出王 ,昊天日旦 ,及尔游衍” ,无一物之不体也。

上天之载 ,有感必通 ;圣人之为 ,得为而为之(也)[应]

天不言而四时行 ,圣人神道设教而天下服。诚于此 ,动于彼 ,神之道与 !“成变化 ,行鬼神 ,成行阴阳之气而已矣。”韩本有此一段。

天不言而信 ,神不怒而威 ;诚故信 ,无私故威。天之不

测谓神，神而有常谓天。

运于无形之谓道，形而下者不足以言之。

“鼓万物而不与圣人同忧”，天道也。圣不可知也，无心之妙非有心所及也。

“不见而章”，已诚而明也；“不动而变”，神而化也；“无为而成”，为物不贰也。

已诚而明，故能“不见而章，不动而变，无为而成”。“富有”，广大不御之盛与！“日新”，悠久无疆之道与！

天之知物不以耳目心思，然知之之理过于耳目心思。天视听以民，明威以民，故诗书所谓帝天之命，主于民心而已焉。

“化而裁之存乎变”，存四时之变，则周岁之化可裁；存书夜之变，则百刻之化可裁。“推而行之存乎通”，推四时而行，则能存周岁之通；推昼夜而行，则能存百刻之通。

“神而明之，存乎其人”，不知上天之载，当存文王。“默而成之，存乎德行”，学者常存德性，则自然默而成信矣。

存文王，则知天载之神；存众人，则知物性之神。

谷之神也有限，故不能通天下之声；圣人之神惟天，故能周万物而知。

圣人有感无隐，正犹天道之神。

形而上者，得意斯得名，得名斯得象；不得名，非得象者也。故语道至于不能象，则名言亡矣。

世人知道之自然，未始识自然之为体尔。

有天德，然后天地之道可一言而尽。

(正)[贞]明不为日月所眩，(正)[贞]观不为天地所迁。

## 神化篇第四

神,天德,化,天道。德,其体,道,其用,一于气而已。  
“神无方”,“易无体”,大且一而已尔。

虚明一作静。照鉴,神之明也;无远近幽深,利用出入,  
之充塞无间也。

天下之功,神鼓之也,辞不鼓舞则不足以尽神。

鬼神,往来、屈伸之义,故天曰神,地曰示,人曰鬼。神  
示者归之始,归往者来之终。

形而上者,得辞斯得象矣。神为不测,故缓辞不足以尽  
神〔缓则化矣;〕化难知,故急辞不足以体化〔急则反神。〕

气有阴阳,推行有渐为化,合一不测为神。其在人也,  
〔知〕〔智〕义〔用〕利〔用〕,则神化之事备矣。德盛者穷神则  
〔知〕〔智〕不足道,知化则义不足云。天之化也运诸气,人化  
也顺夫时,非气非时,则化之名何有?化之实何施?中庸曰  
“至诚为能化”。孟子曰“大而化之”,皆以其德合阴阳,与  
天地同流而无不通也,所谓气也者,非待其蒸郁凝聚,接于  
目而后知之;苟健、顺、动、止、浩然、湛然之得言,皆可名之  
象尔。然则象若非气,指何为象?时若非象,指何为时?世  
人取释氏销碍入空,学者舍恶趋善以为化,此直可为始学遣  
累者,薄乎云尔,岂天道神化所同语也哉!

“变则化”,由粗入精也;“化而裁之谓之变”,以著显微  
也。谷神不死,故能微显而不掩。鬼神常不死,故诚不可  
掩;人有是心在隐微,必乘间而见,故君子虽处幽独,防亦  
不懈。

神化者 ,天之良能 ,非人能 ,故大而位天德 ,然后能穷神知化。

大可为也 ,大而化不可为也 ,在熟而已。易谓“穷神知化” ,乃德盛仁熟之致 ,非智力能强也。

大而化之 ,能不勉而大也 ,不已而天 ,则不测而神矣。

先后天而不违 ,顺至理以推行 ,知无不合也。虽然 ,得圣人之任者皆可勉而至 ,犹不害于未化尔。大几圣矣 ,化则位乎天德矣。

大则不骄 ,化则不吝。

无我而后大 ,大成性而后圣 ,圣位天德不可致知谓神。故神也者 ,圣而不可知。

见几则义明 ,动而不括则用利 ,屈伸顺理则身安而德滋。穷神知化 ,与天为一 ,岂有我所能勉哉 ? 乃德盛而自致尔。

“精义入神” ,事豫吾内 ,求利吾外也 ;“利用安身” ,素利吾外 ,致养吾内也。“穷神知化” ,乃养盛自致 ,非思勉之能强 ,故崇德而外 ,君子未或致知也。

神不可致思 ,存焉可也 ;化不可助长 ,顺焉可也。存虚明 ,久至德 ,顺变化 ,达时中 ,仁之至 ,义之尽也。知微知彰 ,不舍而继其善 ,然后可以成(之)[人]性矣。圣不可知者 ,乃天德良能 ,立心求之 ,则不可得而知之。

圣不可知谓神 ,庄生缪妄 ,又谓有神人焉。

惟神为能变化 ,以其一天下之动也 ,人能知变化之道 ,其必知神之为也。

见易则神其几矣。

“知几其神” ,由经正以贯之 ,则宁用终日 ,断可识矣。

几者象见而未形也 ,形则涉乎明 ,不待神而后知也。“吉之先见”云者 ,顺性命则所(先)皆吉也。

知神而后能飨帝飨亲 ,见易而后能知神。是故不闻性与天道而能制礼作乐者未矣。

“精义入神” ,豫之至也。

徇物丧心 ,人化物而灭天理者乎 !存神过化 ,忘物累而顺性命者乎 !

敦厚而不化 ,有体而无用也 ;化而自失焉 ,徇物而丧己也。大德敦化 ,然后仁智一而圣人之事备。性为能存神 ,物为能过化。

无我然后得正己之尽 ,存神然后妙应物之感。“范围天地之化而不过” ,过则溺于空 ,沦于静 ,即不能存夫神 ,又不能知夫化矣。

“旁行不流” ,圆神不倚也 ;“百姓日用而不知” ,溺于流也。

义以反经为本 ,经正则精 ;仁以敦化为深 ,化行则显。义入神 ,动一静也 ;仁敦化 ,静一动也。仁敦化则无体 ,义入神则无方。

## 动物篇第五

动物本诸天 ,以呼吸为聚散之渐 ;植物本诸地 ,以阴阳升降为聚散之渐。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。

气于人 ,生而不离、死而游散者谓魂 ,聚成形质 ,虽死而不散者谓魄。

海水凝则冰 ,浮则沕 ,然冰之才 ,沕之性 ,其存其亡 ,海不得而与焉。推是足以究死生之说。伊川程子改与为有。

有息者根于天 ,不息者根于地、根于天者不滞于用 ,根于地者滞于方 ,此动植之分也。

生有先后 ,所以为天序 ;小大、高下相并而相形焉 ,是谓天秩。天之生物也有序 ,物之既形也有秩。知序然后经正 ,知秩然后礼行。

凡物能相感者 ,鬼神施受之性也 ;不能感者 ,鬼神亦体之而化矣。

物无孤立之理 ,非同异、屈伸、终始以发明之 ,则虽物非物也 ;事有始卒乃成 ,非同异、有无相感 ,则不见其成 ,不见其成则虽物非物 ,故一屈伸相感而利生焉。

独见独闻 ,虽小异 ,怪也 ,出于疾与妄也 ,共见共闻 ,虽大异 ,诚也 ,出阴阳之正也。

贤才出 ,国将昌 ;子孙才 ,族将大。

人之有息 ,盖刚柔相摩、乾坤阖辟之象也。

寤 ,形开而志交诸外也 ;梦 ,形闭而气专乎内也。寤所以知新于耳目 ,梦所以缘旧于习心。医谓饥梦取 ,饱梦与 ,凡席(寐)[梦]所感 ,专语气五藏之变 ,容有取焉尔。

声者 ,形气相轧而成。两气者 ,谷响雷声之类 ;两形者 ,桴鼓叩击之类 ;形轧气 ,羽扇敲矢之类。气轧形 ,人声笙簧之类。是皆物感之良能 ,人皆习之而不察者尔。

形也 ,声也 ,臭也 ,味也 ,温凉也 ,动静也 ,六者莫不有五行之别 ,同异之变 ,皆帝则之必察者欤 !

## 诚明篇第六

诚明所知乃天德良知，非闻见小知而已。

天人异用，不足以言诚；天人异知，不足以尽明。所谓诚明者，性与天道不见乎小大之别也。

义命合一存乎理，仁智合一存乎圣，动静合一存乎神，阴阳合一存乎道，性与天道合一存乎诚。

天所以长久不已之道，乃所谓诚。仁人孝子所以事天诚身，不过不已于仁孝而已。故君子诚之为贵。

诚有是物，则有终有始；伪实不有，何终始之有！故曰“不诚无物”。

“自明诚”，由穷理而尽性也；“自诚明”，由尽性而穷理也。

性者万物之一源，非有我之得私也。惟大人能尽其道，是故立必俱立，知必周知，爱必兼爱，不独成。彼自蔽塞而不知顺吾理者，则变未如之何矣。

天能(为)[谓]性，人谋(为)[谓]能。大人尽性，不以天能为能而以为谋为能，故“天地设位，圣人成能”。

尽性然后知生无所得则死无所丧。

未尝无之谓体，体之谓性。

天所性者通极于道，气之昏明不足以蔽之；天所命者通极于性，遇上吉凶不足以戕之；不免乎蔽之戕之者，未之学也。性通乎气之外，命行乎气之内，气无内外，假有形而言尔，故思知人不可不知天，尽其性然后能至于命。

知性知天，则阴阳、鬼神皆吾分内尔。

天性在人 ,正犹水性之在冰 ,凝释虽异 ,为物一也 ;受光有大小、昏明 ,其照纳不二也。

天良能本吾良能 ,顾为有我所丧尔。明天人之本无二。

上达反天理 ,下达徇人欲者与 ! 性其总 ,合两也 ;命其受 ,有则也 ;不极总之要 ,则不至受之分 ,尽性穷理而不可变 ,乃吾则也。天所自不能已者谓命 ,〔物所〕不能无感者谓性。虽然 ,圣人犹不以所可忧而同其无忧者 ,有相之道存乎我也。

湛一 ,气之本 ;攻取。气之欲。口腹于饮食 ,鼻舌于臭味 ,皆攻取之性也。知德者属厌而已 ,不以嗜欲累其心 ,不以小害大、未丧本焉尔。

心能尽性 ;“人能弘道”也 ;性不知检其心 ,“非道弘人”也。

尽其性能尽人物之性 ,至于命者亦能至人物之命 ,莫不性诸道 ,命诸天。我体物未尝遗 ,物体我知其不遗也。至于命 ,然后能成已成物 ,不失其道。

以生为性 ,既不通书昼之道 ,且人与物等 ,故告子之妄不可不诋。

性于人无不善 ,系其善反不善反而已 ,过天地之化 ,不善反者也 ;命于人无不正 ,系其顺与不顺而已 ,行险以侥幸 ,不顺命者也。

形而后有气质之性 ,善反之则天地之性存焉。故气持之性 ,君子有弗性者焉。

人之刚柔、缓急、有才与不才 ,气之偏也。天本参和不偏 ,养其气 ,反之本而不偏 ,则尽性而无矣。性未成则善恶

混，故宣彘而继善者斯为善矣。善尽去则善团以（亡）〔成〕，故舍曰善而曰“成之者性〔也〕”。

德不胜气，性命于气；德胜其气，性命于德。穷理尽性，则性天德，命天理，气之不可变者，独死生修夭而已。故论死生则曰“有命”，以言其气也；语富贵则曰“在天”，以言其理也。此大德所以受命，易简理得而成位乎天地之中也。所谓天理也者，能悦诸心，能通天下之志之理也。能使天下悦且通，则天下必归焉；不归焉者，所乘所遇之不同，如仲尼与继世之君也。“舜禹有天下而不与焉”者，正谓天理驯致，非气稟当然，非志意所与也，必曰“舜禹”云者，除非乘势则求焉者也。

利者为神，滞者为物。是故风雷有象，不速于心，心御见闻，不弘于性。

上智下愚，习与性相远既甚而不可变者也。

纤恶必除，善斯成性矣，察恶未尽，虽善必粗矣。

“不识不知，顺帝之则”，有思虑知识，则丧其天矣。君子所性，与天地同流异行而已焉。

“在帝左右”，察天理而左右也，天理者时义而已。君子教人，举天理以示之而已，其行己也，述天理而时措之也。

和乐，道之端乎！和则可大，乐则可久，天地之性，久大而已矣。莫非天也，阳明胜则德性用，阴浊胜则物欲行。领恶而全好者，其必由学乎！

不诚不庄，可谓之尽性穷理乎？性之德也未尝伪且慢，故知不免乎伪慢者，未尝知其性也。

勉而后诚庄，非性也；不勉而诚庄，所谓“不言而信，不

怒而威”者与！

生直理顺，则吉凶莫非正也；不直其生者，非幸福于回，则免难于苟也。

“屈信相感而利生”，感以诚也；“情伪相感而利害生”，亲发伪也。至诚则顺理而利，伪则不循理而害。顺性命之理，则所谓吉凶，莫非正也；逆理则凶为自取，吉其险幸也。

“莫非命也，顺受其正”，顺性命之理，则得性命之正，灭理穷欲，人为之招也。

## 大心篇第七

大其心则能体天下之物，物有未体，则心为有外。世人心，止于闻见之狭。圣人尽性，不以见闻梏其心，其视天下无一物非我，孟子谓尽心则知性知天以此。天大无外，故有外之心不足以合天心。见闻之知，乃物交而知，非德性所知，德性所知，不萌于见闻。

由象识心，徇象丧心。知象者心，存象之心，亦象而已，谓之心可乎？

人谓己有知，由耳目有受也；人之有受，由内外之合也。知合内外于耳目之外，则其知也过人远矣。

天之明莫大于日，故有目接之，不知其几万里之高也；天之声莫大于雷霆，故有耳属之，莫知其几万里之远也，天之不御莫大于太虚，故必知廓之，莫究其极也。人病其以耳目见闻累其心而不务尽其心，故思尽其心者，必知心所从来而后能。

耳目虽为性累，然合内外之德，知其为启之之要也。

成吾身者 ,天之神也。不知以性成身而自谓因身发智 ,贪天功为己力 ,吾不知其知也。民何知哉 ? 因物同异相形 ,万变相感 ,耳目内外之合 ,贪天功而自谓已知尔。

体物体身 ,道之本也 ,身而体道 ,其为人也大矣。道能物身故大 ,不能和身而累于身 ,则藐乎其卑矣。

能以天体身 ,则能体物也不疑。

成心忘然后可与进于道。

成心者 ,私意也。化则无成心矣。成心者 ,意之谓与 ! 无成心者 ,时中而已矣。

心存无尽性之理 ,故圣不可知谓神。此章言心者亦指私心为言也。

以我视物则我大 ,以道体物我则道大。故君子之大也大于道 ,大于我者容不免狂而已。

烛天理如向明 ,万象无所隐 ;穷人欲如专顾影间 ,区于一物之中尔。

释氏不知天命而以心法起灭天地 ,以小缘大 ,以末缘本 ,其不能穷而谓之幻妄 ,真所谓疑冰者与 ! 夏虫疑冰 ,以其不识。

释氏妄意天性而不知范围天用 ,反以六根之微因缘天地。明不能尽 ,则诬天地日月为幻妄 ,蔽其用于一身之小 ,溺其志于虚空之大 ,所以语大语小 ,流遁失中。其过于大也、尘芥六合 ;其蔽于小也 ,梦幻人世。谓之穷理可乎 ? 不知穷理而谓尽性可乎 ? 谓之无不知可乎 ? 尘芥六合 ,谓天地为有穷也 ;梦幻人世 ,明不能穷所从也。

## 中正篇第八

中正然后贯天下之道，此君子之所以大居正也，盖得正则得所止，得所止则可以弘而至于大。乐正子、颜渊，知欲仁矣。乐正子不致其学，足以为善人信人，志于仁无恶而已；颜子好学不倦，合仁与智，具体圣人，独未至圣人之止尔。

学者中道而立，则有（位）〔仁〕以弘之。无中道而弘，则大而失其居，失其居则无地以崇其德，与不及者同，此颜子所以克己研几，必欲用其极也。未至圣而不已，故仲尼贤其进；未得中而不居，故惜夫未见其止也。

大中至正之极，文必能致其用，约必能感而通。未至于此，其视圣人恍忽前后，不可为之像，非颜子之叹乎！

可欲之谓善，志仁则无恶也。诚善于心之谓信，充内形外之谓美，塞乎天地之谓大，大能成性之谓圣，天地同流、阴阳不测之谓神。

高明不可穷，博厚不可极，则中道不可识，盖颜子之叹也。

君子之道，成身成性以为功者也；未至于圣，皆行而未成之地尔。

大而未化，未能有其大，化而后能有其大。

知德以大中为极，可谓知至矣；择中庸而固执之，乃至之之渐也。惟知学然后能勉，能勉然后日进而不息可期矣。

体正则不待矫而弘，未正必矫，矫而得中，然后可大。故致曲于诚者，必变而后化。

极其大而后中可求，止其中而后大可有。

大亦圣之任，虽非清和一体之偏，犹未忘于勉而大尔，

若圣人 则性与天道无所勉焉。

无所亲者清之极 无所异者和之极。勉而清 非圣人  
之清 ;勉而和 非圣人之和。所谓圣者 不勉不思而至焉者也。

勉盖未能安也 思盖未能有也。

不尊德性 则学问从而不道 ;不致广大 则精微无所立  
其诚 不极高明 则择乎中庸 失时措之宜矣。

绝四之外 心可存处 盖必有事焉 而圣不可知也。

不得已 当为而为之 虽杀人皆义也 ;不心为之 虽善皆  
意也。正己而物正 大人也 ;正己而正物 犹不免有意之累  
也。有意为善 利之也 假之也 ;无意为善 性之也 由之也。  
有意在善 且为未尽 况有意于未善耶 ! 仲尼绝四 自始学  
至成德 竭两端之教也。

不得已而后为 至于不得为而止 斯智矣夫 !

意 有思也 ;必 有待也 ;固 不化也 ;我 有方也。四者  
有一焉 则与天地为不相似。

天理一贯 则无意、必、固、我之凿。意、必、固、我 一物  
存焉 非诚也 ;四者尽去 则直养而无害矣。

妄去然后得所止 得所止然后得所养而进于大矣。无  
所感而起 妄也 ;感而通 诚也 ;计度而知 昏也 ;不思而得  
素也。

事豫则立 必有教以先之 ;尽教之善 必精义以研之。  
精义入神 然后立斯立 动斯和矣。

志道则进据者不止矣 依仁则小者可游而不失和矣。

志学然后可与适道 强礼然后可与立 不惑然后可与  
权。博文以集义 集义以正经 正经然后一以贯天下之道。

将穷理而不顺理 ,将精义而不徙义 ,欲资深且习察 ,吾不知其智也。

知、仁勇 ,天下之达德 ,虽本之有差 ,及所以知之成之则一也。盖谓仁者以生知、以安行此五者智者以学知、以利行此五者 ,勇者以困知、以勉行此五者。

中心安仁 ,无欲而好仁 ,无畏而恶不仁 ,天下一人而已 ,惟责己一身当然尔。

行之笃者 ,敦笃云乎哉 !如天道不已而然 ,笃之至也。

君子于天下 ,达善达不善 ,无物我之私。循理者共悦之 ,不循理者共改之。改之者 ,过虽在人不在己 ,不忘自讼 ;共悦者 ,善虽在己 ,盖取诸人而为 ,必以与人焉 ,善以天下 ,不善以天下 ,是谓达善达不善。

善人云者 ,志于仁而未致其学 ,能无恶而已 ,“君子名之必可言也”如是。

善人 ,欲仁 ,而未致其学者也。欲仁故虽不践成法 ,亦不陷于恶 ,有诸己也。不入于室由不学 ,故无自而入圣人之室也。

恶不仁 ,故不善未尝不知 ;徒好仁而不恶不仁 ,则习不察 ,行不著。是故徒善未必尽义 ,徒是未必尽仁 ,好仁而恶不仁 ,然后尽仁义之道。

“笃信好学” ,笃信不好学 ,不越为善人信士而已。“好德如好色” ,好仁为甚矣 ;见过而内自讼 ,恶不仁而不使加乎其身 ,恶不仁为甚矣。学者不如是不足以成身 ,故孔子未见其人 ,必叹曰“已矣乎” ,思之甚也。

孙其志于仁则得仁 ,孙其志于义则得义 ,惟其敏而已。

博文约礼 ,由至著入至简 ,故可使不得叛而去。温故知新 ,多识前言往行以畜德 ,释旧业而知新(盖)[益] ,思昔未至而今至 ,缘旧所见闻而察 ,皆其义也。

责己者当知天下国家无皆非之理 ,故学至于不尤人 ,学之至也。

闻而不疑则传言之 ,见而不殆则学行之 ,中人之德也。闻斯行 ,好学之徒也 ;见而识其善而未果于行 ,愈于不知者尔。“世有不知而作者”盖凿也 ,妄也 ,夫子所不敢也 ,故曰“我无是也”。

以能问不能 ,以多问寡 私淑艾以教人 隐而未见之仁。

为山平地 ,此仲尼所以惜颜回未至 ,盖与互乡之进也。

学者四失 :为人则失多 ,好高则夫寡 ,不察则易 ,苦难则止。

学者舍礼义 ,则饱食终日 ,无所猷为 ,与下民一致 ,所事不逾衣食之间、燕游之乐尔。

以心求道 ,正犹以己知人 ,终不若彼自立彼为不思而得也。

考求迹合以免罪戾者 ,畏罪之人也 ,故曰“考道以为无失。”

儒者穷理 ,故率性可以谓之道。浮图不知穷理而自谓之性 ,故其说不可推而行。

致曲不贰 ,则德有定体、体象诚定 ,则文节著见 ;一曲致文 ,则馀善兼照 ;明能兼照 ,则必将徙义 ;诚能徙义 ,则德自通变 ,能通其变 ,则圆神无滞。

有不知则有知 ,无不知则无知 ,是以鄙夫有问 ,仲尼竭

两端而空空。易无思无为，受命乃如响。人一言尽天下之道，虽鄙夫有问，必竭两端而告之；然问者随才分各足，未必能两端之尽也。

教人者必知至学之难易，知人之美恶，当知谁可先传此，准将后倦此。若洒扫应对，乃幼而孙弟之事，长后教之，人必倦弊。惟圣人于大德有始有卒，故事无大小，莫不处极。今始学之人，未必能继，妄以大道教之，是诬也。

知至学之难易，知德也；知其美恶，知人也。知其人且知德，故能教人使人德，仲尼所以问同而答异以此。

“蒙以养正”，使蒙者不失其正，教人者之功也。尽其道，其惟圣人乎！

洪钟未尝有声，由扣乃有声；圣人未尝有知，由问乃有知。“有如时雨之化者”，当其可，乘其间而施之，不待彼有求有为而后教之也。

志常继则罕譬而喻，言易人则微而臧。

“凡学，官先事，士先志”，谓有官者必教之事，未官者使正其志焉。志者，教之大伦而言也。

道以德者，运于物外，使自化也。故谕人者，先其意而孙其志可也。盖志意两言，则志公而意私尔。

能使不仁者仁，仁之施厚矣，故圣人并答仁智以“举直错诸枉”。

以责人之心责己则尽道，所谓“君子之道四，丘未能一焉”者也；以爱己之心爱人则尽仁，所谓“施诸己而不愿，亦勿施于人”者也；以众人望人则易从，所谓“以人治人改而止”者也；此君子所以责己责人爱人之三术也。

有受教之心 ,虽蛮貊可教 ;为道即异 ,虽党类难相为谋。

大人所存 ,盖必以天下为度 ,故孟子教人 ,虽货色之欲 ,亲长之私 ,达诸天下而后已。

子而孚化之 ,众好者翼飞之 ,则吾道行矣。

## 至当篇第九

至当之谓德 ,百顺之谓福。行者福之基 ,福者德之致 ,无入而非百顺 ,故君子乐得其道。

循天下之理之谓道 ,得天下之理之谓德 ,故曰“易简之善配至德”。

“大德敦化” ,仁智合一 ,厚且化也 ;“小德川流” ,渊泉时出之也。

“大德不褻闲 ,小德出入可也” ,大者器则小者不器矣。

德者得也 ,凡有性质而可有者也。

“日新之谓盛德” 。过而不有 ,(不)凝滞于心 ,知之细也〔非盛德日新。惟日新 ,是谓盛德。〕

浩然无害 ,则天地合德 ;照无偏系 ,则日月合明 ;天地同流 ,则四时合序 ;酬酢不倚 ,则鬼神合吉凶。天地合德 ,日月合明 ,然后能无方体 ,能无方体 ,然后能无我。

礼器则藏诸身 ,用无不利。礼运云者 ,语其达也 ;礼器云者 ,语其成也。达与成 ,体与用之道 ,合体与用 ,大人之事备矣。礼器不泥于小者 ,则无非礼之礼 ,非义之义 ,盖大者器则出入小者莫非时中也。子夏谓“大德不褻闲 ,小德出入可也” ,斯之谓尔。

礼 器则大矣 ,修性而非小成者与 ! 运则化矣 ,达顺而乐亦至焉尔。

“万物皆备于我” ,言万物皆有素于我也 ;“反身而诚” ,谓行无不慊于心 ,则乐莫大焉。

未能如玉 ,不足以成德 ;未能成德 ,不足以孚天下 ;修己以安人 ,修己而不安人 ,不行乎妻子 ,况可忤于天下。

“正己而不求于人” ,不愿乎外之盛者与 !

仁道有本 ,近譬诸身 ,推以及人 ,乃其方也 ,必欲博施济众 ,扩之天下 ,施之无穷 ,必有圣人之才 ,能弘其道。

制行以己 ,非所以同乎人。

必物之同者 ,己则异矣 ;必物之是者 ,己则非矣。

能通天下之志者为能感人心 ,圣人同乎人而无我 ,故和平天下 ,莫盛于感人心。

道远人则不仁。

易简理得则知几 ,知几然后经可正。天下达道五 ,其生民之大经乎 ! 经正则道前定 ,事豫立 ,不疑其所行 ,利用安身之要莫先焉。

性天经然后仁义行 ,故曰“有父子、君臣、上下 ,然后礼义有所错”。

仁通极其性 ,故能致养而静以安 ;义致行其知 ,故能尽文而动以变。

义 ,仁之动也 ,流于义者于仁或伤 ;仁 ,体之常也 ,过于仁者于义或害。

立不易方 ,安于仁而已乎 !

安所遇而敦仁 ,故其爱有常心 ,有常心则物被常爱也。

大海无润 ,因噎者有润 ;至仁无恩 ,因不足者有恩。乐天安土 ,所居而安 ,不累于物也。

爱人然后能保其身 ,寡助则亲戚畔之。能保其身则不择地而安。不能有其身 ,则资安处以置之。不择地而安 ,盖所达者大矣 ;大达于天 ,则成性成身矣。

上达则乐天 ,乐天则不怨 ,下学则治己 ,治己则无尤。

不知来物 ,不足以利用 ;不通昼夜 ,未足以乐天。圣人成其德 ,不私其身 ,故乾乾自强 ,所以成之于天尔。

君子于仁圣 ,为不厌 ,诲不倦 ,然且自谓不能 ,盖所以为能也。能不过人 ,故与人争能 ,以能病人 ;大则天地合德 ,自不见其能也。

君子之道达诸天 ,故圣人有所不能 ;夫妇之智淆诸物 ,故大人有所不与。

匹夫匹妇 ,非天之聪明不成其为人 ,圣人 ,天聪明之尽者尔。

大人者 ,有容物 ,无去物 ,有爱物 ,无徇物 ,天之道然。天以直养万物。代天而理物者 ,曲成而不害其直 ,斯尽道矣。

志大则才大、事业大 ,故曰“可大” ,又曰“富有” ;志久则气久、德性久 ,故曰“可久” ,又曰“日新。”

清为异物 ,和为徇物。

金和而玉节之则不过 ,知运而贞一之则不流。

道所以可久可大 ,以其肖天地而不离也 ;与天地不相似 ,其违道也远矣。

久者一之纯 ,大者兼之富。

大则直不绞 ,方不别 ,故不习而无不利。

易简然后能知险阻 ,易简理得然后一以贯天下之道。  
易简故能悦诸心 ,知险阻故能研诸虑 ,知几为能以屈为伸。

“君子无所争” ,彼伸则我屈 ,知也 ;彼屈则吾不伸而伸矣 ,又何争 !

无不容然后尽屈伸之道 ,至虚则无所不伸矣。

“君子无所争” ,知几于屈伸之感而已。“精义入神” ,  
交伸于不争之地 ,顺莫甚焉 ,利莫大焉。

“天下何思何虑” ,明屈伸之变 ,斯尽之矣。

胜兵之胜 ,胜在至柔 ,明屈伸之神尔。

敬斯有立 ,有立斯有为。

“敬 ,礼之与也” ,不敬则礼不行。

“恭敬撙节退让以明礼” ,仁之至也 ,爱道之极也。

己不勉明 ,则人无从倡 ,道无从弘 ,教无从成矣。

礼“直斯清 ,挠斯昏 ,和斯利 ,乐斯安”。

将致用者 ,几不可缓 ;思进德者 ,徙义必精 ;此君子所以  
立多凶多惧之地 ,乾乾德业 ,不少懈于趋时也。

“动静不失其时” ,义之极也。义极则光时著见 ,唯其  
时 ,物前定而不疚。

有吉凶利害 ,然后人谋作 ,大业生 ;故无施不宜 ,则何业  
之有 !

“天下何思何虑” ,行其所无事斯可矣。

知崇 ,天也 ,形而上也 ;通昼夜〔之道〕而知 ,其知崇矣。  
知及之而不以礼性之 ,非已有也 ;故知礼成性而道义出 ,如  
天地〔设〕位而易行。

知德之难言 ,知之至也。孟子谓“我于辞命则不能” ,又

谓“浩然之气难言”，易谓“不言而信存乎德行”，又以尚辞为圣人之道，非知德，达乎是哉？

“暗然”，修于隐也；“的然”，著于外也。

## 作者篇第十

“作者七人”，伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤，制法与王之道，非有述于人者也。

以知人为难，故不轻去未彰之罪；以安民为难，故不轻变未厌之君。及舜而去之，尧君德，故得以厚吾终；舜臣德，故不敢不虔其始。

“稽众舍己”，尧也；“与人为善”，舜也；“问善言则拜”，禹也；“用人惟己，改过不吝”，汤也；“不闻亦式，不谏亦人”，文王也；〔皆虚其心以为天下也〕。

“别生分类”，孟子所谓明庶物、察人伦者与！

象忧喜，舜亦忧喜，所过者化也，与人为善也，隐恶也，所觉者先也。

“好问”，“好察迩言”，“隐恶扬善”，“与人为善”，“象忧亦忧，象喜亦喜”，皆行其所无事也，过化也，不藏怒也，不宿怨也。

舜之孝，汤武之武，虽顺逆不同，其为不幸均矣。明庶物，察人伦，然后能精义致用，性其仁而行。汤放桀有斩德而不敢赦，执中之难如是；天下有道而已，在人在己不见其间也，立贤无方也如是。

“立贤无方”，此汤所以公天下而不疑，周公所以于其身望道而必吾见也。疑周公上有“坐以待旦”。

“帝臣不蔽”，言桀有罪，己不敢违天纵赦，即已克之，今天下莫非上帝之臣，善恶皆不可掩，惟帝择而命之，己不敢不听。

“虞芮质厥成”，讼狱者不之纣而之文王。文王之生，所以縻縻于天下，由多助于四友之臣尔。

“以杞包瓜”，文王事纣之道也，厚下以防中溃，尽人事事，“虽有粟，吾得而食诸？”仲尼少也，国人不知，委吏、乘田得而食之矣；及德备道尊，至是邦必闻其政，虽欲仕贫，无从以得之。“今召我者西量徒哉”，庶几得以事事矣，而又绝之，是诚系滞如匏瓜不是食之物也。

不待备而勉于礼乐，“先进于礼乐”者也，备而后至于礼乐，“后进于礼乐”者也。仲尼以贫贱者必待文备而后进，则于礼乐终不可得而行矣，故自谓野人而必为，所谓“不愿乎其外”也。

功业不试，则人听见者艺而已。

凤至图出，文明之祥，伏羲、舜、文之瑞；不至则夫子之文章知其已矣。

鲁礼文阙失，不以仲尼正之，如有马者不借人以乘习。不曰礼文而曰史之阙文者，祝史所任，仪章器数而已，举近者而言约也。

“师摯之始”，乐失其次，徒洋洋盈耳而已焉；夫子自卫反鲁，一尝治之，其后令人贱工识乐之正。及鲁益下衰，三桓僭妄，自太师以下，皆知散之四方，逾河蹈海以去乱。圣人俄顷之助，功化如此，“用我者期月而可”，岂虚语哉！

“与与如也”，君或在朝在庙，容色不忘向君也。“君召

使摈 趋进翼如” ,此翼如 ,左右在君也。“没阶趋(进)翼如” 张拱而翔 宾不顾矣” 相君送宾 宾去则白曰“ 宾不愿而去矣” 纾君敬也。

上堂如揖 恭也 ;下堂如授 其容绿也。

冉子请粟与原思为宰 ,见圣人之用财也。

圣人于物无畔援 ,虽佛肸、南子 ,苟以是心至 ,教之在我尔 ,不为己甚也如是。

“子欲居九夷” ,不遇于中国 ,庶遇于九夷 ,中国之陋为可知。欲居九夷 ,言忠信 ,行笃敬 ,虽蛮貊之邦可行 ,何陋之有 !

栖栖者 ,依依其君而不能忘也。固 犹不回也。

仲尼应部 ,虽叩两端而竭 ,然言必因人为变化 ,所贵乎圣人之词者 ,以其知变化也。

“富而可求也 ,虽执鞭之士 ,吾亦为之” ,不惮卑以求富 ,求之有可致之道也 ,然得乃有命 ,是求无益于得也。

爱人以德 喻于义者常多 ,故罕及于利 ;尽性者方能至命 ,未达之人 ,告之无益 ,故不以亟言 ;仁大难名 ,人未易及 ,故言之亦鲜。

颜子于天下 ,“有不善未尝不知 ,知之未尝复行” 故怒于人者不使加乎其身 ,愧于己者不辄贰之于后也。

颜子之徒 隐而未见 ,行而未成 ,故曰“ 吾闻其语而未见其人也。”

“用则行 ,舍则藏 ,惟我与尔有是夫” 颜子龙德而隐 ,故“ 遁世不见知而不悔” 与圣者问。

龙德 ,圣修之极也 ,颜子之进 ,则欲一朝而至焉 ,可谓好

学也已矣。

“回非助我者”无疑问也，有疑问，则吾得以感通其故而达夫异同者矣。

“放郑声，远佞人”，颜回为邦，礼乐法度不必教之，惟损益三代，盖所以告之也。法立而能守，则德可久，业可谋而听天命者与！

上天之载，无声臭可象，正惟仪刑文王，当冥契天德而万邦信悦，故易曰“神而明之，存乎其人”。不以声色为政，不革命而有中国，默顺帝则而天下自归者，其惟文王乎！

可愿可欲，虽圣人之知，不越尽其才以勉焉而已。故君子之道四，虽孔子自谓未能，博施济众，修己安百姓，尧舜病诸。是知人能有愿有欲，不能穷其愿欲。

“周有八士”记善人之富也。

重耳婉而不直，小白直而不婉。

鲁政之弊，馭法者非其人而已；齐因管仲，遂并坏其法，故必再变而后至于道。

孟子以智之于贤者为有命，如晏婴智矣，而独不智于仲尼，非天命耶！

山税〔节〕藻粢为藏龟之室，祀爰居之义，同归于不智，宜矣。

使民义不害不能教爱，犹众人之母不害使之义。礼乐不与，侨之病与！

献子者忘其势，五人者忘人之势。不资其势而利其有，然后能忘人之势。若五人者有献子之则反为献子之所贱矣。

颡臾主祀 ,东蒙既鲁地 ,则是已在邦域之中矣 ,虽非鲁臣 ,乃吾事社稷之臣也。

## 三十篇第十一

三十器于礼 ,非强立之谓也。四十精义致用 ,时措而不疑。五十穷理尽性 ,至天之命 ;然不可自谓之至 ,故曰知。六十尽人物之性 ,声入心通。七十与天同德 ,不思不勉 ,从容中道。

常人之学 ,日益而不自知也 ;仲尼学行、习察异于他人 ,故自十五至于七十 ,化而(知)裁〔之〕 ,其进〔德〕之盛者与 ! 穷理尽性 ,然后至于命 ;尽人物之性 ,然后耳顺 ;与天地参 ,无意、必、固、我 ,然后范围天地之化 ;从心而不逾矩 ,老而安死 ,然后不梦周公。

从心莫如梦。梦见周公 ,志也 ;不梦 ,欲不逾矩也 ,不愿乎外也 ,顺之至也 ,老而安死也 ,故曰“吾衰也久矣”。

困而不知变 ,民斯为下矣 ;不待困而喻 ,贤者之常也。困之进人也 ,为德辨 ,为感速 ,孟子谓人德慧术知者存乎疾疾以此。自古困于内无如舜 ,困于外无如孔子 ,以孔子之圣而下学于困 ,则其蒙难正志 ,圣德日跻 ,必有人所不及知而天独知之者矣 ,故曰“莫我知也夫” ;“知我者其天乎” !

立斯立 ,道斯行 ,绥斯来 ,动斯和 ,从欲风动 ,神而化也。

仲尼生于周 ,从周礼 ,故公旦法坏 ,梦寐不忘为东周之意 ;使其继周而王 ,则其损益可知矣。

滔滔忘反者 ,天下莫不然 ,如何变易之 ?“天下有道 ,丘不与易” ,知天下无道而不隐者 ,道不远人 ;且圣人之仁 ,不

以无道必天下而弃之也。

仁者先事后得 ,先难后获 ,故君子事事则得食。不以事事 ;“虽有粟 ,吾得而食诸 ?”仲尼少也 ,国人不知 ,委吏、乘田得而食之矣 ;及德备道尊 ,至是邦必闻其政 ,虽欲仕贫 ,无从以得之。“今召我者西量徒哉” ,庶几得以事事矣 ,而又绝之 ,是诚系滞如匏瓜不是食之物也。

不待备而勉于礼乐 ;“先进于礼乐”者也 ;备而后至于礼乐 ;“后进于礼乐”者也。仲尼以贫贱者必待文备而后进 ,则于礼乐终不可得而行矣 ,故自谓野人而必为 ,所谓“不愿乎其外”也。

功业不试 ,则人所见者艺而已。

凤至图出 ,文明之祥 ,伏羲、舜、文之瑞 ;不至则夫子之文章知其已矣。

鲁礼文阙失 ,不以仲尼正之 ,如有马者不借人以乘习。不曰礼文而曰史之阙文者 ,祝史所任 ,仪章器数而已 ,举近者而言约也。

“师摯之始” ,乐失其次 ,徒洋洋盈耳而已焉 ;夫子自卫反鲁 ,一尝治之 ,其后令人贱工识乐之正。及鲁益下衰 ,三桓僭妄 ,自太师以下 ,皆知散之四方 ,逾河蹈海以去乱。圣人俄顷之助 ,功化如此 ;“用我者期月而可” ,岂虚语哉 !

“与与如也” ,君或在朝在庙 ,容色不忘向君也。“君召使摯 ,趋进翼如” ,此翼如 ,左右在君也。“没阶趋(进)翼如” ,张拱而翔 ;“宾不顾矣” ,相君送宾 ,宾去则白曰“宾不愿而去矣” ,纾君敬也。

上堂如揖 ,恭也 ;下堂如授 ,其容绿也。

冉子请粟与原思为宰 ,见圣人之用财也。

圣人于物无畔援 ,虽佛肝、南子 ,苟以是心至 ,教之在我尔 ,不为己甚也如是。

“子欲居九夷”不遇于中国 ,庶遇于九夷 ,中国之陋为可知。欲居九夷 ,言忠信 ,行笃敬 ,虽蛮貊之邦可行 ,何陋之有 !

栖栖者 ,依依其君而不能忘也。固 犹不回也。

仲尼应问 ,虽叩两端而竭 ,然言必因人为变化 ,所贵乎圣人之词者 ,以其知变化也。

“富而可求也 ,虽执鞭之士 ,吾亦为之” ,不惮卑以求富 ,求之有可致之道也 ;然得乃有命 ,是求无益于得也。

爱人以德 ,喻于义者常多 ,故罕及于利 ;尽性者方能至命 ,未达之人 ,告之无益 ,故不以亟言 ;仁大难名 ,人未易及 ,故言之亦鲜。

颜子于天下 ,“有不善未尝不知 ,知之未尝复行” ,故怒于人者不使加乎其身 ,愧于己者不辄贰之于后也。

颜子之徒 ,隐而未见 ,行而未成 ,故曰“吾闻其语而未见其人也。”

“用则行 ,舍则藏 ,惟我与尔有是夫” ,颜子龙德而隐 ,故“遁世不见知而不悔” ,与圣者同。

龙德 ,圣修之极也 ,颜子之进 ,则欲一朝而至焉 ,可谓好学也已矣。

“回非助我者”无疑问也 ,有疑问 ,则吾得以感通其故而达夫异同者矣。

“放郑声 ,远佞人” ,颜回为邦 ,礼乐法度不必教之 ,惟损益三代 ,盖所以告之也。法立而能守 ,则德可久 ,业可大 ,郑

声佞人能使为邦者丧所以守，故放远之。

“天下有道则见，无道则隐”；“君子疾没世而名不称”，盖“士而怀居，不可以为士”，必也去无道，就有道。遇有道而贫且贱，君子耻之。举天下无道，然后穷居独善，不见知而不悔，中庸所谓“惟圣者能之”，仲尼所以独许颜回“惟我与尔为有是”也。

仲由乐善，故车马衣裘喜与贤者共敝；颜子乐进，故愿无伐善施劳；圣人乐天，故合内外而成其仁。

子路礼乐文章未足，尽为政之道，以其重然诺，言为众信，故“片言可以折狱”，如易所谓“利用折狱”，“利用刑人”，皆非爻卦盛德，适能是而已焉。

颜渊从师，进德于孔子之门；孟子命世，修业于战国之际，此所以潜见之不同。

犁牛之子虽无全纯，然使其色驥且角，纵不为大祀所取，次祀小祀终必取之，言大者苟立，人所不弃也。

## 有德篇第十二

“有德者必有言”；“能为有”也；“志于仁而无恶”；“能为无”也。

行修言道，则当为人取，不务徇物强施以引取乎人，故往教妄说，皆取人之弊也。

“言不必信，行不必果”，志正深远，不务砮砮信其小者。

辞取意达则止，多或反害也。

君子宁言之不顾，不规规于非义之信；宁身被困辱，不徇人以非礼之恭；宁孤立无助，不失亲于可贱之人；三者知

和而能以礼节之也 ,与上有子之言文相属而不相蒙者。凡论语、孟子发明前文 ,义各未尽者皆挈之。他皆放此。

德主天下之善 ,善原天下之一。善同归治 ,故王心一 ;言必主德 ,故王言大。

言有教 动有法 ;书有为 ,宵有得 ;息有养 瞬有存。

君子于民 ;导使为德而禁其为非 ,不大望于愚者之道与 !礼谓“道民以言 禁民以行” ,斯之谓尔。

无征而言 取不信 ,启诈妄之道也。杞宋不足征吾言则不言 ,周足征则从之。故无征不信 君子不言。

“便僻” ,足恭 ;“善柔” ,令色 ;“便佞”巧言。

“节礼乐” ,不使流离相胜 ,能进反以为文也。

“骄乐” ,侈靡 ;“宴乐” ,宴安。

言形则卜如响 ,以是知蔽固之私心 ,不能默然以达于性与天道。

人道知所先后 ,则恭不劳 ,慎不憊 ,勇不乱 ,直不绞 ,民化而归厚矣。

肤受 ,阳也 ;其行 ,阴也。象生法必效 ,故君子重夫刚者。

归罪为尤 罪己为悔 ;“言寡尤”者 ,不以言得罪于人也。

“己所不欲 ,勿施于人” ,能恕己以仁人也。“在邦无怨 ,在家无怨” ,己虽不施不欲于人 ,然人施于己 ,能无怨也。

“敬而无失” ,与人接而当也 ;“恭而有礼” ,不为非礼之恭也。

聚百顺以事君亲 ,故曰“孝者畜也” ,又曰“畜君者好君也。”

事父母“先意承志”，故能辨志意之异，然后能教人。

艺者，日为之分义，涉而不有，过而不存，故日游。

天下有道，道随身出；天下无道，身随道屈。

“安土”，不怀居也；有为而重迁，无为而轻迁，皆怀居也。

“老而不死是为贼”，幼不率教，长无循述，老不安死，三者皆贼生之道也。

“乐骄乐”则佚欲，“乐宴乐”则不能徙义。

“不僭不贼”，其不伎不求之谓乎！

不穿窬，义也，谓非其有而取之曰盗，亦义也。恻隐，仁也，如天，亦仁也。故扩而充之，不可胜用。

自养，薄于人私也，厚于人私也；称其才，随其等，无骄吝之弊，斯得之矣。

罪己则无尤。

困辱非忧，取困辱为忧，荣利非乐，忘荣利为乐。

“勇者不惧”，死且不避而反不安贫，则其勇将何施耶！不足称也；“仁者爱人”，彼不仁而疾之深，其仁不足称也；皆迷谬不思之甚，故仲尼率归诸乱云。

挤人者人挤之，侮人者人侮之。出乎尔者反乎尔。理也，势不得反，亦理也。

克己行法为贤，乐己可法为圣，圣与贤，迹相近而心之所至有差焉。“辟世”者依乎中庸，没世不遇而无嫌，“辟地”者不怀居以害仁，“辟色”者远耻于将形，“辟言”者免害于祸辱，此为士清浊淹速之殊也。辟世辟地，虽圣人亦同，然忧乐于中，与“贤者”“其次者”为异，故曰迹相近而心之

所至得不同。

“进贤如不得已，将使卑爵尊，疏逾戚”之意，与表記所谓“事君难进而易退则位有序，易进而难则乱也”相表裏。

“弓调而后求劲焉，马服而后求良焉”，士必恚而后智能焉。不恚而多能，譬之豺狼不可近。

谷神能象其声而应之，非谓能报以律吕之变也，犹卜筮叩以是言则报以是物而已，易所谓“同声相应”是也。王弼谓“命吕者律”语声之变，非此之谓也。

“行前定而不疚”，光明也。大人虎变，夫何疚之有？

言从作义，名正，其言易知，人易从。圣人不患为政难，患民难喻。

### 有司篇第十三

有司，政之纲纪也。始为政者，未暇论其贤否，必先正之，求得贤才而后举之。

为政不以德，人不附且劳。

“子之不欲，虽赏之不窃。”欲生于不足则民盗，能使无欲则民不为盗。假设以子不欲之物赏子，使窃其所不欲，子必不窃。故为政者在乎足民，使无所不足，不见可欲而盗必息矣。

为政必身倡之，且不爱其劳，又益之以不倦。

“天子讨而不伐，诸侯伐而不讨”，故虽汤武之举，不谓之讨而谓之伐。陈恒弑君，孔子请讨之，此必因周制邻有弑逆诸侯当不请而讨。孟子又谓“征者上伐下，敌国不相征”，然汤十一征，非赐铁钺，则征讨之名至周始定乎！

“野九一而助”，郊之外助也。“国中什一使自赋”，郊

门之内通谓之國中，田不井授，故使什而自賦其一也。

道千乘之國，不及禮樂刑政，而云“節用而愛人，使民以時”，言能如是則法行，不能如是則法不徒行，禮樂刑政亦制數而已爾。

富而不治，不若貧而治；大而不察，不若小而察。

報者，天下之利，率德而致。善有勸，不善有沮，皆天下之利也。小人私己，利于不治；君子公物，利于治。

## 大易篇第十四

大易不言有無，言有無，諸子之陋也。

易語天地陰陽，情偽至隱蹟而不可惡。諸子馳騁說辭，窮高極幽，而知德者厭其言。故言為非難，使君子樂取之為貴。

易一物而〔合〕三才：陰陽氣也，而謂之天；剛柔質也，而謂之地；仁義德也，而謂之人。

易為君子謀，不為小人謀，故撰德于卦，雖爻有小大，及系辭其爻，必諭之以君子之義。一本大作又其爻二字。

一物而兩體，其太極之謂與！陰陽天道，象之成也；剛柔地道，法之效也；義人道，性之立也。三才兩之，莫不有乾坤之道。

陰陽、剛柔、仁義之本立，而后知趨時應變，故“乾坤毀則無以見易”。

六爻各盡利而動，所以順陰陽、剛柔、仁義、性命之理也，故曰“六爻之動，三極之道也。”

陽偏體眾陰，眾陰共事一陽，理也。是故二君共一民，一民事二君，上與下皆小人之道也；一君而體二民，二民而

宗一君 ,上与下皆君子之道也。

吉凶 ,变化 ,悔吝 ,刚柔 ,易之四象与 ! 悔吝由羸不足而生 ,亦两而已。

尚辞则言无所苟 ,尚变则动必精义 ,尚象则法必致用 ,尚占则谋必知来 ,四者非知神之所为 ,孰能与于此 ?

易非天下之至精则词不足〔以〕待天下之问 ,非深不足〔以〕通天下之志 ,非通变极数 ,则文不足以成物 ,象不足以制器 ,几不足以成务 ,非周知兼体 ,则其神不能通天下之故 ,不疾而速 ,不行而至。

示人吉凶 ,其道显矣 ;知来藏往 ,其德行神矣 ;语著龟之用也。

显道者 ,危使平 ,易使倾 ,惧以终始 ,其要无咎之道也。神德行者 ,寂然不动 ,冥会于万化之感而莫知为之者也。受命如响 ,故可与酬酢 ;曲尽鬼谋 ,故可〔以〕〔与〕佑神 ;开于几先 ,故曰知来 ;明患而弭其故 ,故曰藏往 ,极数知来 ,前知也 ,前知其变 ,有道术以通之 ,君子所以措于民者远矣。

洁静精微 ,不累其迹 ,知足而不贼 ,则于易深矣。

天下之理得 ,元也 ;会而通 ,亨也 ;说诸心 ,利也 ;一天下之动 ,贞也。

乾之四德 ,终始万物 ,迎之〔不见其首〕 ,随之不见其〔首尾〕〔后〕 ,然〔后〕推本而言 ,父母万物。

彖明万物资始 ,矿不得不以元配乾 ;坤其偶也 ,故不得不以元配坤。

仁统天下之善 ,礼嘉天下之会 ,义公天下之利 ,信一天下之动。

六爻拟议 ,各正性命 ,故乾德旁通 ,不失太和而利且贞。

颜氏求龙德正中而未见其止 ,故择中庸得一善则拳拳服膺 ,欢夫子之忽焉前后也。

乾三四。位过中重刚 ,〔时不可舍〕庸言庸行不足以济之 ,虽大人之盛有所不安 ,外趋变化 ,内正性命 ,故其危其疑 ,艰于见德者 ,时不得舍也。九五 ,大人化矣 ,天德位矣 ,成性圣矣 ,故即曰“利见大人” ,又曰“圣人作而万物者” 。亢龙以位书为言 ,若圣人则不失其正 ,何亢之有 !

圣人用中之极 ,不勉而中 ,有大之极 ,不为其大 ,大人望之 ,所谓绝尘而奔 ,峻极于天 ,不可阶而升者也。

乾之九五曰 :“飞龙在天 ,利见大人” ,乃大人造位天德 ,成性跻圣者尔。若夫受命首出 ,则所性在存焉 ,故不曰“位乎君位” ,而曰“位乎天德” ,不曰“大人君矣” ,而曰“大人造也”。

庸言庸行 ,盖天下经德达道 ,在人之德施于是(者)溥矣 ,下之文明于是(者)著矣。非穷化之神以时措之宜 ,则或陷于非礼之礼 ,非义之义 ,此颜子所以求龙德正中 ,乾乾进德 ,思处其极 ,未敢以方体之常安吾止也。

惟君子为能与时消息 ,顺性命、躬天德而诚行也。精义时措 ,矿能保合太和 ,健利且贞 ,孟子所谓始终条理 ,集大成于圣智者与 ! 易曰 :“大明终始 ,六位时成 ,时乘六龙以御天。乾道变化 ,各正性命。保合太和 ,乃利贞” ,其此之谓乎 !

成性则跻圣而位天德 ,乾九二正位于内卦之中 ,有君行矣 ,而非上治也。九五言上治者 ,〔通〕言乎天之德 ,圣人之

性,故舍曰“君”而谓之“天”,见大人德与位之皆造也。

大而得易简之理,当成位乎天地之中,时舍而不受命,乾九二有焉。及夫化而圣矣,造而位天德矣,则富贵不足以言之。

“乐则行之,忧则违之”,主于求吾志而已,无所求于外,故善世(博)[溥]化,龙德而者也,著潜而未见,则为己而已,未暇及人者也。

“成德为行”,德成自信则不疑,所行日见乎外可也。

乾九三修辞立诚,非继日待旦如周公,不足以终其业。九四以阳居阴,故曰“在渊”,能不忘于跃,乃可免咎,“非为邪也”,终其义也。

至健而易,至顺而简,故其险其阻,不可阶而升,不可勉而至。仲尼犹天,“九五飞龙在天”,其致一也。

“坤至柔而动也刚”,乃积大势成而然也。

乾至健无体,为感速,故易知;坤至顺不烦,其施普,故简能。

坤先迷不知所从,故失道,后能顺听,则得其常矣。

造化之功,发乎动,毕达乎顺,形诸明,养诸容载,遂乎说润,胜乎健,不匮乎劳,终始乎止。

健、动、陷、止,刚之象;顺、丽、入、说,柔之体。

“巽为木”,萌于下,滋于上〔也〕;“为绳直”,顺以达也;“为工”,巧且顺也;“为白”,〔因〕所遇而从也;“为长,为高”,木之性也;“为臭”,风也,入也;“于人为寡发广颡”,躁人之象也。

“坎为血卦”,周流而劳,血之象也;“为赤”,其色也。

“离为乾卦”，“于木为科上槁”，附且〔躁〕〔燥〕也。

“艮为小石”，艰难入也；“为径路”，通或寡也。或，一本作且字。

“兑为附决”，内实则外附必决也；“为毁折”，物成则（上）〔止〕柔者必折也。

“坤为文”，众色也；“为众”，容载广也。

“乾为大赤”，其正色〔也〕；“为冰”，健极而寒甚也。

“震为萑苇”，为苍莨竹；“为敷”，皆蕃鲜也。

一陷溺而不得出为坎，一附丽而不能去为离。

艮一阳为主于两阴之上，各得其位而其势止也。易言光明者，多艮之象，著则明之义也。

蒙无遽亨之理，由九二循循行时中之亨也。

“不终日贞吉”，言疾正则吉也。仲尼以六二以阴居阴，独无累于四，故其介如石，虽体柔顺，以其在中而静，何俟终日，必知几而正矣。

坎维心亨，故行有尚，外虽积险，苟处之心亨不疑，则虽难必济而往有功也。

中孚，上巽施之，下悦承之，其中必有感化而出焉者，盖孚者覆乳之象，有必生之理。

物因雷动，雷动不妄则物亦不妄，故曰“物与无妄”。

静之动也，无休息之期，故地雷为卦，言反又言复，终则有始，循环无穷。（入）〔入〕，指化而裁之尔；深，其反也；几，其复也，故曰“反复其道”，又曰“出入无疾”。

“益长裕而不设”，益以实也。妄加以不诚之益，非益也。

“井渫而不食”，强施行恻，然且不售，作易者之叹与！

阖户，静密也；辟户，动达也；形开而目睹耳闻，受于阳也。

辞各指其所之，圣人之情也；指之以趋时尽利，顺性命之理，臻三极之道也；能从之则不陷于凶悔矣，所谓“变动以利言”者也。然爻有攻取爱恶，本情素动，因生吉凶悔吝而不可变者，乃所谓“吉凶以情迁”者也。能深存系辞所命，则三者之动风矣，又有义命当吉当凶、当否当亨者，圣人使避凶趋吉，一以贞胜而不顾，如“大人否亨”、“有陨自天”、“过涉灭顶凶无咎”、损益“龟不克违”及“其命乱也”之类。三者情异，不可不察。

因爻象之既动，明吉凶于未形，故曰“爻象勤乎内，吉凶见乎外”。

富有者，大无外也；日新者，久无穷也。

显，其聚也；隐，其散也。显且隐，幽明所以存乎象；聚且散，推荡所以妙乎神。

“变化进退之象”云者，进退之动也微，必验之于变化之著，故察进退之理为难，察变化之象为易。

“忧悔吝者存乎介”，欲观易象之小疵，宜存志静，知所动之几微也。

往之为义，有已往，有方往，临文者不可不察。

## 乐器篇第十五

乐器有相，周召之治与！其有雅，太公之志乎！雅者正也，直己而行正也，故讯疾蹈厉者，太公之事耶！诗亦有雅，亦正言而直歌之，无隐讽谏之巧也。

象武 ,武王初有天下 ,象文王武功之舞 ,歌维清以奏之。成童学之。大武 ,武王没 ,嗣王象武王之功之舞 ,歌武以奏之。冠者舞之。酌 ,周公没 ,嗣王以武功之成由周公 ,告其成于宗庙之歌也。十三舞焉。兴己之善 ,观人之志 ,群而思无邪 ,怨而止礼义。入可事亲 ,出可事君 ,但言君父 ,举其重者也。

志至诗至 ,有象必可名 ,有名斯有体 ,故礼亦至焉。

幽赞天地之道 ,非圣人而能哉 ! 诗人谓“后稷之穡有相之道” ,质化育之一端也。

礼矫实求称 ,或文或质 ,居物〔之〕后而不可常也。他人人才未美 ,故〔绚〕〔宜〕饰之以文 ,庄姜才甚美 ,〔乃更绚之用质素〕〔故宜素以为绚〕。下文“绘事后素” ,素谓其材 ,字虽同而义施各异。故设色之工 ,材黄白者必绘以青赤 ,材赤黑必绚以粉素。

“陟降庭止” ,上下无常 ,非为邪也 ,进德修业 ,欲及时也。“在帝左右” ,所谓欲及时者与 !

江沱之媵以类行而欲丧朋 ,故无怨 ,嫡以类行而不能丧其朋 ,故不以媵备数 ,卒能自悔 ,得安贞之吉 ,乃终有庆而其啸也歌。

采泉耳 ,议酒食 ,女子所以奉宾祭、厚君亲者足矣 ,又思酌使臣之劳 ,推及求贤审官 ,王季、交王之心 ,岂是过欤 !

甘棠初能使民不忍去 ,中能使民不忍伤 ,卒能使民知心敬而不渎之以拜 ,非善教寔明 ,能取是于民哉 ?

“振振” ,动使勉也 ;“归哉归哉” ,序其情也。

卷耳 ,念臣下小劳则思小饮之 ,大劳则思大饮之 ,甚则

知其怨苦嘘叹。妇人能此，则险诋私谒害政之心知其无也。

“绸直如发”贫者纷纵无馀，顺其发而直韬之尔。

蓼萧、裳华“有誉处兮”，皆谓君接己温厚，则下情得伸，谗毁不入，而美名可存也。

商颂“顾予烝尝，汤孙之将”，言祖考来顾，以助汤孙也。

“鄂不韍韍”，兄弟之见不致文于初，本诸诚也。

采苓之诗，舍旃则无然，为言则求所得，所誉必有所试，厚之至也。

简，略也，无所难也，甚则不恭焉。贤者仕禄，非迫于饥寒，不恭莫甚焉。“简兮简兮”，虽刺时君不用，然为士者不能无太简之讥，故诗人陈其容色之盛，善御之强，与夫君子由房由敖、不语其材武者异矣。

“破我斧”，“缺我斨”，言四国首乱，乌能有为，徒破缺我斧斨而已，周公征而安之，爱人之至也。

伐柯，言正当加礼于周公，取人以身也，其终见书“予小子其新逆”。

九罭，言王见周公当大其礼命，则大人可致也。

狼跋，美周公不失其圣，卒能感人心于和平也。

甫田“岁取十千”，一成之田九万亩，公取十千亩，九一之法也。

后稷之生当在尧舜之中年，而诗云“上帝不宁”，疑在尧时高辛子孙为二王后，而诗人称帝尔。

唐棣枝类棘枝，随即屈曲，则其华一偏一反，左右相矫，因得全体均正。偏喻管蔡失道，反喻周公诛殛，言我岂不思兄弟之爱以权宜合，义主在远者尔。唐棣本文王之诗，此一

章周公制作，序己情而加之，仲尼以不必常存而去之。

日出而阴升自西，日迎而会之，雨之候也，喻婚姻之得礼者也；日西矣而阴生于东，喻婚姻之失道者也。

鹤鸣而子和，言出之善者与！鹤鸣鱼潜，畏声闻之不臧者与！

“歟彼是风，郁彼北林”，晨风虽挚击之鸟，犹时得退而依深林而止也。

渐渐之石言“有（豕）白蹄，烝涉波矣”，豕之负涂曳泥，其常性也；今豕足皆白，众与涉波而去，水患之多为可知也。

“君子所贵乎道者三”。犹“王天下有三重焉”，言也，动也，行也。（苟）〔耆〕造德降，民臧〔70〕和而凤可致，故鸣鸟闻，所以为和气之也。

九畴次叙：民资以生莫先天材，故首日五行；君天下必先正己，故次五事；己正然后邦得而治，故次八政；政不时举必昏，故次五纪；五纪明然后时措得中，故次建皇极；求大中不可不知权，故次三德；权必有疑，故次稽疑；可征然后疑决，故次庶征；福极征然后可不劳而治，故九以向劝终焉。五为数中，故皇极处之；权过中而合义者也，故三德处六。

“亲亲尊尊”，又曰“亲亲尊贤”，义虽各施，然而亲均则尊其尊，尊均则亲其亲为可矣。若亲均均，则齿不可以不先，此施于有亲者不疑。若尊贤之等，则于亲尊之杀必有权而后行。

急亲贤为尧舜之道，然则亲之贤者先得之于疏之贤者为必然。“克明俊德”于九族而九族睦，章俊德于百姓而万邦协，黎民雍，皋陶亦以惇叙九族、庶明励翼为迓可远之道，

则九族勉敬之人固先明之 ,然后远者可次叙而及。大学谓“克明俊德”为自明其德 ,不若孔氏之注愈。

义民 ,安分之良民而已 ;俊民 ,俊德之民也。官能则准牧无义民 ,治昏则俊民用微。

五言 ,乐语歌咏五德之言也。

“卜不习吉” ,言卜官将占 ,先决问人心 ,有疑乃卜 ,无疑则否。“朕志无疑 ,人谋佥同” ,故无所卜 ;鬼神必依 ,龟筮必从 ,故不必卜筮 ,玩习其吉以渎神也。

衍忒未分 ,有悔吝之防 ,此卜筮之所由作也。

## 王禘篇第十六

“礼不王不禘” ,则知诸侯岁阙一祭为不禘明矣。至周以祠为春 ,以禴为夏 ,宗庙岁六享 ,则二文四祭为六矣。诸侯不禘 ,其四享与 !夏商诸侯 ,夏特一禘 ,王制谓“禘则不禘 ,则禘不尝” ,假其名以祭祀之数尔 ,作记者不知文之害意 ,过矣。

禘于夏周为春夏 ,尝于夏商为秋冬 ,作记者交举 ,以二气对互而言尔。

享尝云者 ,享为追享朝享 ,禘亦其一尔 ,尝以配享 ,亦对举秋冬而言也。夏商以禘为时祭 ,知追享之必在夏也。然则夏商天子岁乃五享 ,禘列四祭 ,并禴而五也 ;周改禘为禴 ,则天子享六 ,诸侯不禘 ,又岁阙一祭 ,则亦四而已矣。王制所谓天子牲禴、禴禘、禴尝、禴烝 ,既以禘为时祭 ,则禴可同时而举 ,禴以物薄而牲尝从旧。诸侯牲牲 ,如天子。禘一牲一禴 ,言于夏禘之时正为一祭 ,特一禴而已。然则不王不禘

又著于此矣,下又云尝禘、烝禘,则烝尝且无疑矣。若周制亦当阙一时之祭,则当云诸侯祠则不,则不尝。

“庶子不祭祖,不止言王考而已。明其宗也”;明宗子当祭也。“不祭祢,以父为亲之极甚者,故又发此文。明其宗也”;“庶子不为长子斩”,不继祖与祢故也。此以服言,不以祭言,故又发此条。

“庶子不祭殇与无后者”,注:“不祭殇者父之庶”,“盖以殇未足语世数,特以己不祭祢故不祭之”。“不祭无后者,祖之庶也”,虽无后,以其成人备世数,当祔祖以祭之,己不祭祖,故不得而祭之也。“祖庶之殇则自祭之也”,言庶孙则得祭其子之殇者,以己为其祖矣,无所祔之也。“凡所祭殇者唯适子”,此据礼天下祭殇五,皆适子适孙之类。故知凡殇非适皆不当特祭,惟当从祖祔食。无后者,谓昆弟诸父殇与无后者,如祖庙在小宗之家,祭之如在大宗。见曾子问注。

殷而上七庙,自祖考而下五,并远庙为祧者二,无不迁之太祖庙。至周有百世不毁之祖,则三昭三穆,四为亲庙,二为文武二世室,并始祖而七。诸侯无二祧,故五;大夫无不迁之祖,则一昭一穆与祖考而三,故以祖考通谓为太祖。若禘则请于其君,并高祖干禘之。干禘之,不当禘而特禘之也。孔注:“王制谓周制”,亦粗及之而不详尔。

“铺筵设同几”疑左右几一云。交鬼神异于人,故夫妇而同几,求之或于室,或于祊也。

祭社稷五祀百神者,以百神之功报天之德尔,故以天事鬼神,事之至也,理之尽也。

“天子因生以赐姓”。诸侯以字为谥，盖以尊统上、卑统下之义。

“天子因生以赐姓”。难以命于下之人，亦尊统上之道也。

据玉藻，疑天子听朔于明堂，诸侯则于太庙，就藏朔之处告祖而行。

“受命祖庙，作龟祢宫”，次序之宜。

“公之士及大夫之众臣为众臣，公之卿大夫、卿大夫之室老及家邑之士为贵臣”，上言公士，所以别士于公者也；下言室老、士，所以别士于家者也。“众臣〔杖〕不以〔杖〕即位”疑义与庶子同。

适士，疑诸侯荐于天子之士及王朝爵命之通名，盖三命方受位天子之朝，一命再命受职受服者，官长自辟除，未有位于王朝，故谓之官师而已。

“小事则专达”，盖得自达于其君，不俟闻于长者，礼所谓达官者也。所谓达官之长者，得自达之长也；所谓官师者，次其长者也。然则达官之长必三命而上者，官师则中士而再命者，庶士则一命为可知。

赐官，使臣其属也。若卿大夫以室老士为贵臣，未赐官则不得臣其士也。

祖庙未毁，教于公宫，则知诸侯于有服族人，亦引而亲之如家人焉。

“下而饮”者，不胜者自下堂而受饮也，“其争也”，争为谦让而已。

君子之射，以中为胜，不必以贯革为胜。侯以布，鹄以

革,其不贯革而坠于地者,中鹄为可知矣,“为力不同科”之一也。

“知死而不知生,伤而不吊”。畏、压、溺可伤尤甚,故特致哀死者、不吊生者以异之,且“如何不淑之词无所施焉。”

博依,善依永而歌乐之也;杂服,杂习于制数服近之文。

春秋大要天子之事也,故曰“知我者其惟春秋乎!罪我者其唯春秋乎”!

“苗而不秀者”,与下“不足畏也”为一说。

## 乾称篇第十七

乾称父,坤称母,予兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民吾同胞,物吾与也。大君者,吾父母宗子;其大臣,宗子之家相也。尊高年,所以长其长;慈孤弱,所以幼(其)[吾]幼。圣其合德,贤其秀也。凡天下疲癯残疾、茕独鰥寡,皆吾兄弟之颠连而无告者也。于时保之,子之翼也;乐且不忧,纯乎孝者也。违曰悖德,害仁曰贼;济恶者不才,其践形,唯肖者也。知化则述其事,穷神则善继其志。不愧屋漏为无忝,存心养性为匪懈。恶旨酒,崇伯子之顾养;育英才,颍人之锡类。不弛劳而底豫,舜其功也;无所逃而待烹,申生其恭也。体其受而归全者,参乎!勇于从而顺令者,伯奇也。富贵福泽,将厚吾之生也;贫贱忧戚,庸玉女子成也。存,吾顺事;没,吾宁也。

凡可状,皆有也;凡有,皆象也;凡象,皆气也。气之性本虚而神,则神与性乃气所固有,此鬼神所以体物而不可遗也。舍气,有象否?非象,有意否?

至诚,天性也;不息,天命也。人能至诚则性尽而神可穷矣,不息则命行而化可知矣。学化,非真得也。

有无虚实通为一物者,性也;不能为一,非尽性也。饮食男女皆性也,是乌可灭?然则有无皆性也,是岂无对?庄、老、浮屠为此说久矣,果畅真理乎?

天包载万物于内,所感所性,乾坤、阴阳二端而已,无内外之合,无耳目之引取,与人物藁然异矣。人能尽性知天,不为藁然起见则几矣。

有无一,内外合,庸圣同。此人心之所自来也。若圣人则不专以闻见为心,故能不专以闻见为用。无所不感者虚也,感即合也,咸也。以万物本一,故一能合异;以其能合异,故谓之感;若非有异则无合。天性,乾坤、阴阳也,二端故有感,本一故能合。天地生万物,所受虽不同,皆无须臾之不感,所谓性即天道也。

感者性之神,性者感之体,在天在人,其究一也,惟屈伸、动静、终始之能一也,故所以妙万物而谓之神,通万物而谓之道,体万物而谓之性。

至虚之实,实而不固;至静之动,动而不穷。实而不固,则一而散;动而不穷,则往且来。

性通极于无,气其一物尔;命稟同于性,遇乃适然焉。人一己百,人十己千,然有不至,犹难语性,可以言气;行同报异,犹难语命,可以言遇。

浮屠明鬼,谓有识之死受生循环,遂厌苦求免,可谓知鬼乎?以人生为妄〔见〕,可谓知人乎?天人一物,辄生取舍,可谓知天乎?孔孟所谓天,彼所谓道。惑者指游魂为变

为输迥,未之思也,大学当先知天德,知天德则知圣人,知鬼神。今浮屠极论要归,必谓死生转流,非得道不免,谓之悟道可乎?悟则有义有命,均死生,一天人,惟知昼夜,通阴阳,体之不二。自其说炽传中国,儒者未溶窥圣学门墙,已为引取,淪胥其间,指为大道。〔乃〕其俗达之天下,至善恶、知愚、男女、臧获,人人著信,使英才间气,生则溺耳目恬习之事,长则师世儒宗尚之言,遂冥然被驱,因谓圣人可不修而至,大道可不学而知。故未识圣人心,已谓不必求其迹;未见君子志,已谓不必事其文。此人伦所以不察,庶物所以不明,治所以忽,德所以乱,异言满耳,上无礼以防其伪,下无学以稽其弊。自古波、邪、遁之词,翕然并兴,一出于佛氏之门者千五百年,自非独立不惧,精一自信,有大过人之才,何以正立其间,与之较是非,计得失!

释氏语实际,乃知道者所谓诚也,天德也。其语到实际,则以人生为幻妄,〔以〕有为为疣赘,以世界为荫浊,遂厌而不有,遗而弗存。就使得之,乃诚而恶明者也。儒者则因明致诚,因诚致明,故天人合一,致学而可以成圣,得天而未始遗人,易所谓不遗、不流不过者也。彼语虽似是,观其发本要归,与吾儒二本殊归矣。道一而已,此是则彼非,此非则彼是,固不当同日而语。其言流遁穷大则淫,推行则波,致曲则邪,求之一卷之中,此弊数数有之。大率知昼夜阴阳则能〔知〕能知性命则能知圣人,知鬼神。彼欲直语太虚,不以昼夜、阴阳累其心,则是未始见易,未始见易,则虽欲免阴阳、昼夜之累,未由也已。易且不见,又乌能更语真际!舍真际而谈鬼神,妄也。所谓实际,彼徒能语之而已,未始心解也。

易谓“原始反终故知死生之说”者，谓原始而知生，则求其终而知死必矣，此夫子所以直季路之问而不隐也。

体不偏滞，乃可谓无方无体。偏滞于昼夜阴阳者物也，若道则兼体而无累也。以其兼体，故曰“一阴一阳”，又曰“阴阳不测”，又曰“一阖一闢”，又曰“通乎昼夜”。语其推行故曰“道”，语其不测故曰“神”，语其生生故曰“易”，其实一物，指事[而][一]异名尔。

大率天之为德，[二]虚而善应，其应非思虑聪明可求，故谓之神，老氏沉诸谷以此。

太虚者，气之体[三]气有阴阳，屈伸相感之无穷，故神之应也无穷，其散无数，故神之应也无数。虽无穷，其实湛然，虽无数，其实一而已。阴阳之气，散则万殊，人莫知其一也，合则混然，人不见其殊也。形聚为物，形溃反原，反原者，其游魂为变与！所(为)[谓][四]变者，对聚散存亡为文，非如萤雀之化，指前后身而为说也。

益物必诚，如天之生物，日近日息；自益必诚，如川之方至，日增日得。施之妄，学之不勤，欲自益且益人，难矣哉！易曰“益长裕而不设”，信夫！

将修己，必先厚重以自持，厚重知学，德乃近而不固矣。忠信近德，惟尚友而急贤，欲胜己者亲无如改过之不吝。

戏言出于思也，戏动作于谋也。发乎声，见乎四支，谓非己心，不明也，欲人无己疑，不能也。过言非心也，过动非诚也。失于声，缪迷其四体，谓己当然，自诬也，欲他人已从诬人也。或者以出于心者归咎为己戏，失于思者自诬为己诚，不知戒其出汝者，归[五]咎其不出汝者，长傲且遂非，不知孰甚焉！

## 《张子语录》选读

### 语录上

子贡曰：“夫子之文章，可得而闻也，夫子之言性与天道，不可得而闻也。”子贡曾闻夫子言性与天道，但子贡自不晓，故曰“不可得而闻也”。若夫子之文章则子贡自晓。圣人语动皆示人以道，但人不求耳。

“不可使知之”，以其愚无如之何，不能使知之耳。圣人设学校以教育之，岂不欲使知善道？其不知，愚也。后世以为民使由之而不使知之，则其待圣人也浅。

上智下愚不移，充其德性则为上智，安于见闻则为下愚，不移者，安于所执而不移也。

毋固者不变于后，毋必者不变于前。毋四者则心虚，虚者，止善之本也，若实则无由纳善矣。

“先之劳之”，身先之必劳之。“爱之能勿劳乎”，爱之，则已须勤劳以求其养之之道。

子贡谓夫子所言性与天道不可得而闻，既云夫子之言，则是居常语之矣。圣门学者以仁为己任，不以苟知为得，必以了悟为闻，闻有是说。明贤思之。

生知有小大之殊，如贤不肖莫不有文武之道也。“忠信如丘”，生知也；“克念作圣”，学知也。仲尼谓我非生知，岂

学而知之者欤？以其尽学之奥，同生知之归，此其所以过尧舜之远也。

舜好问，仲尼每事问，德同矣，学亦同否？

仲尼发愤而化至于圣耶？抑每有悟而忘食一作饥。遗老耶

仁者寿，安静而久长，寿之象也。

“信近于义”犹言言近于义，测信可复也，复，践也。

仲尼自志学至老，德进何晚？窃意仲尼自志学固已明道，其立固已成性，就上益进，盖由天之不已。为天已定，而所以为天不穷。如有成性则止，则舜何必孜孜，仲尼何必不知老之将至，且叹其衰，不复梦见周公？由此观之，学之进德可知矣。

“择不处仁，焉得智”，是择善也。孔子所择亦不过乎仁，然而仁也又有守，得处在求之。

舜非致曲而至于圣人，何以以孝闻？曰：不幸舜之父母异于人之父母，故以孝著也。

夫子之门，父子共学而贤者，点与参也。点好学乐道。

“禹吾无间然”，无问隙也，故其下所举之事皆善也。圣人犹看之无隙，众人则可知。

“颜子问为邦”云云，三代之文章，颜渊固皆知之，故其所知而去取之曰：“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕”，又曰：“放郑声，远佞人”，此则法外意，如“道千乘之国”之意，不与已举行者故事相干。郑声佞人最为治之害，亦人之所难。

论语问同而答异者至多，或因人才性，或观人之所问意思言语及所居之位。

“诵诗三百止亦奚以为”，诵诗虽多，若不心解而行之，虽授之以政则不达，使于四方，言语亦不能，如此则虽诵之多奚以为？

大武可以为也，尽见武王之事便可为。看了武，特地知虞舜。舜之时又好，德性又备，礼文又备。

文而静，孔子言弗可及也，更不说可知。

“揖让而升下”，或以为绝句，谓揖让而升降也，及以射礼不胜者亦饮之堂上，故不言。“下而饮”非也。升而让可也，下而让无此理也。礼文虽不说“下而饮”，不胜者自下而请饮，胜者又不可饮之于下，故升饮也。

“吾之于人也谁毁谁誉？止试矣”，言于人之毁誉，谁为毁？谁为誉？若有所来誉者则我将有所试矣。不言试所毁，此义正与采苓问人之为言者“苟亦无信，舍旃舍旃，苟亦无然”，惟下言“人之为言胡得焉”，亦不考其舍旃之言，独于人之为言者考其实。仲尼未尝见毁人，其于弟子有所进退者，止是言其实耳。

“圣之时”，当其可之谓时，取时中也。可以行，可以止，此出处之时也，至于言语动作皆有时也。

颜孟有无优劣同异？颜子用舍与圣人同，孟子辨伯夷伊尹而愿学孔子，较其趋固无异矣。考孟子之言，其出处固已立于无过之地。颜子于仁三月不违，于过不贰，如有望而未至者，由不幸短命故欤！

“时雨化之”，春诵夏弦，又言当其可之谓时。“成德”，因人之有心，当成说之，如好货好勇，因为其说以教之。“私淑艾”，大人正己而物正。

“形色”如生色也，“滕然见于面”云云。

舜三十而徵庸，是有闻于朝也。成圣之速，自古无如舜也，舜为仁之大端也。

学者至于与孟子之心同，然后能尽其义而不疑。

告子不动心，必未有以取材也。

“必有事焉”四字更求之。

四词以溢、侈、偏、妄四字推之。

贤人当为天下知，圣人（尚）〔当〕受命。虽不受知、不受，然为圣为贤，乃吾性分当勉耳。

事实到如此，则更何须言！“天何言哉”！

“成德者”如孟子语宋<sub>轻</sub>之言是也，本有是善意，因而成之。〔答问者〕必问而后答也。

古之人亦有仕而不受禄者，仕者未尝逐受形禄以观可否，在上者亦不欲便臣使之。

“有所不为而后可以有为”，不为，不为不义也，不为不义则可以以为义。

孟子于圣人，犹是粗者。

以善服人者，要得以善胜人也，然其术未至者，又乌能服人？以善养之者，凡教之养之皆养人也。

夷子谓“爱无差等”非也。谓“施田亲始”，则施爱固由亲始矣。孟子之说，辟其无差等也，无差等即夷子之本也。“彼有取焉耳”，谓“赤子匍匐将入并非赤子之罪也”，所取者在此。

存心养性以事天，尽人道则可以事天。

忘势之人，不资其力而利其有，同能忘人之势，若资仰

其富贵而欲有所取 ,则不能忘人之势。五人者能忘献子之家也 ,不能忘献子之家则为所轻 ,献子亦不肯与之友矣。

尽天〔下〕之物 ,且未须道穷理 ,只是人寻常据所闻 ,有拘管局杀心 ,便以此为心 ,如此则耳目安能尽天下之物 ? 尽耳目之才 ,如是而已。须知耳目外更有物 ,尽得物方去穷理 ,尽(心)了〔心〕。性又大于心 ,方知得性便未说尽性 ,须有次叙 ,便去知得性 ,性即天也。

富贵(者)贫贱(者)皆命也。今有人 ,均为勤苦 ,有富贵者 ,有终身穷饿者 ,其富贵者只是幸会也。求而有不得 ,则是求无益于得也。道义则不可言命 ,是求在我者也。

贤者在尧舜之世 ,亦有不得遇者 ,(否)亦有甚不幸者 ,亦有命也。(临时却)〔即〕之于贤者(则)不获知也。学者须要识所恶。

穷理亦当有渐 ,见物多 ,穷理多 ,如此可尽物之性。

不常者与常者处 ,则十事必十次怒 ,为他常是过 ,九次未怒已是大段包忍 ,十次则须怒。

观虞书礼大乐备 ,然则礼乐之盛直自虞以来。古者虽有崩坏之时 ,然不直至于泯绝天下 ,或得之于此国 ,或得之于彼国 ,互相见也。

假令宫县虽钟鼓四面同设 ,其四隅必别各有鼓。

人有阴疾者 ,先雨必有验 ,斯可候雨 ,此“动乎四体”也。

天地之道 ,可以一言而尽也。凡言(是)〔道〕 ,皆能尽天 ,但不得其理 ;至如可欲皆可以至圣神 ,但不尝得圣神滋味。天地之道 ,以术知者却是妄。

又有人语怪为人所难 ,理不胜则就上更说将去 ,是质疑

事 ,如此则过益过 ,非可遂非也。

祭用分至启闭 ,取其阴阳往来 ,又得其气之中 ,又贵时之均也。

大凡礼不可大段骇俗 ,不知者以为怪 ,且难之 ,甚者至于怒之疾之。故礼亦当有渐 ,于不可知者 ,少行之已为多矣 ,但不出户庭亲行之可也 ,毋强其人为之。己德性充实 ,人自化矣 ,正己而物正也。

食则遇毒 ,不悟凡食是不义便是遇毒。

(其)[人之]出处 ,则出而足以利天下亦可出 ,为免死之亦可出。

今人过忧盗贼祸难 ,妄动避之 ,多致自伤者 ,又祸未必然而自祸者 ,此恶溺而投河之类也。

古之衣服器皿之类必要知者 ,以其作之者古人道古物 ,故尽物之象 ,然后经义可说也 ,无征不(言)[信]。

感亦须待有物 ,有物则有感 ,无物则何所感 !

若以闻见为心 ,则止是感得所闻见。亦有不闻不见自然静生感者 ,亦缘自昔闻见 ,无有勿事空感者。

闻见不足以尽物 ,然又须要他。耳目不得则是木石 ,要他便合得内外之道 ,若不闻不见又何验 ?

订顽之作 ,只为学者而言 ,是所以订顽。天地更分甚父母 ? 只欲学者(忠)[心]于天道 ,若语道则不须如是言。理不在人皆在物 ,人但物中之一物耳 ,如此观之方均。故人有见一物而悟者 ,有终身而悟之者。

以己孝友施于有政之人 ,是亦己为政之道。如以温、良、恭、俭、让化于国君 ,犹国君重信之 ,是以温、良、恭、俭、

让施于有政也。

“会谓泰山不如林放乎”言泰山之神不歆享也。

路鼓鼓鬼享 必在北近堂 天子五门 路正在北。路 大也 路门路寝皆特大 路鼓之名恐由此得之。

“击石(拊)石”独击谓之击 若编磬则声有高下 击之不齐 故谓之拊。今谓之(拊) 响然也 琴瑟亦谓之(拊) 以其声不同也。

物怪 众见之即是理也 神也 偏见之者非病即伪。岂有有一物有不见者有见者？偏见者即病也 人心病则耳目亦病。今日月之明 神也 谁有不见者？又如陨石于宋 是昔无今有 分明在地上皆见之 此是理也。

人言不信怪 须是于实事上不信 又晓其理 言是了当。苟不然者 才劫之不测 又早是信也。

质疑非遁辞之比也 遁辞者无情 只是他自信 元无所执守。见人说有 己即说无 反入于太(无)[高]；见人说无 己则说有 反入于至下。或太高 或太下 只在外边走 元不曾入中道 此释老之类。故循辞者本无情 自信如此而已。若质疑则者有情 实遂其非也。

凡言自信 与不动心同 亦有差等 告子不动心 孟子亦不动心。勇亦然。

孔子所不语怪者 只谓人难信 所以不语也。

十诗之作 信知不济事 然不敢决道不济事。若孔子于石门 是知其不可而为之 然且为之者何也？仁术也。如周礼救日之弓 求月之矢 岂不知无益于救？但不可坐视其薄蚀而不救 意不安也 救之不过失数矢而已。故此诗但可免

不言之失。今同者固不言,不同者又一向不言,不言且多故识,言之亦使知不同者不徒闲过而已,极只是有一不同耳。

礼但去其不可者,其他取力能为之者。

寒食,周礼禁火惟季春最严,以其大火心星高,其时禁之以防其太盛,野人乡里尤甚。既禁火须为数日粮,既有食因重其祭祀。十月一展墓亦可用,以其草木初生初死。

老子言“天地不仁,以万物为刍狗”,此是也;“圣人不仁,以百姓为刍狗”,此则非也。圣人岂有不仁?所患者不(患)[仁]也。天地则何意于仁?“鼓(舞)万物而不与圣人同忧”,圣人则仁,此其为能弘道也。

人则可以管摄于道,道则管摄人,此“人能弘道,非道弘人”也,人则可以推弘于道,道则何情,岂能弘人也!

(勿谓小儿无记性隔日事皆能不忘故善养子者必自婴孩始鞠之使得所养令其和气乃至长性美教之便示以好恶有常至如不欲犬之上堂则时其上堂而扑之若不常既捱其上堂又食之于堂则使孰适从虽日捱而求不升堂不可得也是施之妄庄生有言养虎者不敢以生物与之为其有杀之之怒不敢以全物与之为其有决之之怒养异类尚尔况于人乎故养正者圣人也)

人言四月一日为麦受胎,殆不知受胎也久矣。草木之实,自其初结时已受胎。

教之而不受,则虽强告之无益,譬之以水投石,不纳也。今石田,虽水润之不纳,其乾可立而待者,以其不纳故也。庄子谓“内无受者不入,外无正者不行”。

知之为用甚大,若知则以下来都了。只为知包着心性识,知者一如心性之关辖然也。今学者正惟知心性识不知如何,安可言知?知及仁守,只是心到处便谓之知,守者守

其所知。知有所极而人知则有限，故所谓知及只言心到处。

“狎大人”，大人，宽容有德度者，以其有德度容人故狎。狎，侮之也。“侮圣人之言”，圣人之言直是可畏，少犯之便有君子小人之别。

## 语录中

温、良、恭、俭、让何以尽夫子之德？人只为少他名道德之字，不推广，见小。温、良、恭、俭、让，圣人惟恐不能尽此五德。如“夫子之道忠恕而已”，圣人惟忧不能尽忠恕，圣人岂敢自谓尽忠恕也！“所求乎君子之道”，是实未能。道何尝有尽？圣人人也，人则有限，是诚不能尽道也。圣人之心则直欲尽道，事则安能得尽！如博施济众，尧舜实病诸。尧舜之心，其施直欲至于无穷，方为博施，言朔南暨，声教西被于流沙，是犹有限，此外更有去处，亦未可以言众。然安得若是！修己以安百姓，是亦尧舜实病之，欲得人人如己，然安得如此！

某比来所得义理，尽弥久而不能变，必是屡中于其间，只是昔日所难，今日所易，昔日见得心烦，今日见得心约，到近上更约，必是精处尤更约也。尤一作必。

“礼不下庶人，刑不上大夫。”于礼，庶人之礼至略，直是不责之，难责也，盖财不足用，智不能及。若学者则不在此限，为己之所得所一作为行，之所识也。某以为先进之说，只是行己之志，不愿乎其外，诚尽而止。若孔子必要行大夫之祭，当其退时直是不可为也，故须为野人，无奈何又不可不为，故以礼乐为急。“刑不上大夫”，虽在礼有之，然而

刑不上大夫 ,官有士师而已。

有虞氏止以其身而得天下 ,自庶人言。尧舜只是纳于大麓 ,元不曾有封大麓如后世尚书之任。夏后氏谓以君而得天下 ,商人周人谓以众而得天下。以君者止以其君之身 ,以众者谓以其国之众。有此分别 ,各以其所以得天下名之。

昔谓颜子不迁怒为以此加彼 ,恐颜子未至此地 ,处之大高 ,此则直是天神。颜子未必能寂然而感。故后复以为不迁他人之怒于己。不贰过 ,不贰己之过 ,然则容有过 ,但不贰也 ,圣人则无过。

孔子“三人行 ,必有我师焉” ,此圣人取善。颜子亦在此术中 ,然犹着心以取益 ,比圣人差别 ,圣人则所见是益。

“毋意” ,毋常心也 ,无常心 ,无所倚也 ,倚者 ,有所偏而系着处也 ,率性之谓道则无意也。性何尝有意 ? 无意乃天下之良心也 ,圣人则直是无意求斯良心也。颜子之心直欲求为圣人。学者亦须无心 ,故孔子人绝四 ,自始学至成圣皆须无此 ,非是圣人独无此四者 ,故言“毋” ,禁止之辞也。所谓倚者 ,如夷清惠和 ,犹有倚也。夷惠亦未变其气 ,然而不害成性者 ,于其气上成性也。清和为德亦圣人之节 ,于圣人之道(收)取得最近上 ,直邻近圣人之德也。圣人之清直如伯夷之清 ,圣人之和直如下惠之和 ,但圣人不倚着于此 ,只是临时应变 ,用清和取其宜。若言圣人不清 ,圣人焉有浊 ? 圣人不和 ,圣人焉有恶 ?

禹、稷、颜回易地皆然。颜回可以为禹稷之事 ,颜子不伐善不施劳 ,是禹稷之事也。颜子 ,勿用者也 ,颜子当禹稷之世 ,禹稷当颜子之世 ,处与不处 ,此则更观人临时志如何

也。虽同时人,出处有不同,然当平世,贤者自显,夫子岂有弃颜子而不用?同室乡邻之别,有责无责之异耳。孔颜出处自异,当乱世德性未成,则人亦尚未信,苟出则妄动也,孔子其时德望,天下已信之矣。

“作者七人”,伏羲也,神农也,黄帝也,尧也,舜也,禹也,汤也。所谓作者,上世未有作而作之者也。伏羲始服牛乘马者也,神农始教民稼穡者也,黄帝始正名百物者也,尧始推位者也,舜始封禅者也,尧以德,禹以功,故别数之。汤始革命者也。若谓武王为作,则已是述汤事也,若以伊尹为作,则当数周公,恐不肯以人臣谓之作。若孔子自数为作,则自古以来实未有如孔子者,然孔子已是言“述而不作”也。

“果哉未之难矣”,言为言之果,容易发言也,无所难,是易其言也。彼之“有心哉”,亦未必知音如此,盖素知孔子德望,故往来云耳。又作来往言耳。

“为命”云云犹成人之为。我为命则须是讨论、修饰、润色,乃善取此众人之长,方尽其善。郑介于大国之间,其时得以不屈辱,特由为命之善也,言此时未有能兼备此众善以为命者。成人之义,亦谓兼此众善可以为成人。孟公绰,赵魏虽大家,然令不出家,事不至大;滕薛虽小国,盖具国体,有礼乐征伐之事,其事亦大,须才足以治之。此评人品也。

“林放问礼之本”,礼之本,所以制奢也。凡礼皆所以(致)[制]奢,独丧则情异,故特举之。丧只为人易忘,所以勉人之难,孔子犹曰。“丧事不敢不勉”。

“二十博学,内而不出”,不敢遽为成人之事也。“三十

博学无方”犹智虑通达也。

哀公问社于宰我，〔宰我〕言战栗，孔子罪其穿凿也。不知为不知，是知也，若以不知为知，则所知亦不知也。“成事不说，遂事不谏，既往不咎”，此皆言其不可救。且言有浅深，事已成何须说，事已遂不可复谏止，既往何必咎之！

“近臣守和”和，平也，平其心以备顾对，不可徇其喜怒好恶。

“红紫不以为褻服”，近身衣也，以红紫为之不宜也，非为以间色而贱之，虽褻服不用也。礼服非止用五色之正，虽间色亦有为之者。

“甯武子其愚不可及也”，言非所取也。无道则愚近于诈，不可学也。

“攻乎异端”，攻，难辟之义也，观孔子未尝攻异端也。道不同谓之异端。若孟子自有攻异端之事，故时人以为好辨。

“虽小道必有可观者焉”，小道，道之小成者也，若言必信、行必果是也，小人反中庸亦是也，此类甚多。小道非为恶，但致远恐泥。信果者亦谓士之次。反中庸而无忌惮者自以为是，然而非中庸。所谓小道，但道之小耳，非直谓恶。

“笙镛以间”，谓东西镛磬间作也。

乐言附者，大凡杂音谓之附，独者为击。笙镛钟磬皆可言附。

为天地立志，为生民立道，为往圣继绝学，为万世开太平。

所思所存，益以坚莹。

万物生死成坏 ,均为有知。

不碍于物而物亦不能碍。

学者当须立人之性。仁者人也 ,当辨其人之所谓人。学者学所以为人。

为学大益在自求变化气质 ,不尔皆为入之弊 ,卒无所发明 ,不得见圣人之奥。

学者观书 ,每见每知新意则学进矣。

义理有碍 ,则濯去旧见以来新意。

权 ,量宜而行 ,义之精 ,道之极者 ,故非常人所及。取名则近 ,取材则难 ,即道也 ,不可妄分。

多求新意以开昏蒙。吾学不振 ,非强有力者不能自奋。足下信笃持谨 ,何患不至 ! 正惟求一作来。自粹美 ,得之最近。万物皆有理 ,若不知穷理 ,如梦过一生。释氏便不穷理 ,皆以为见病所致。庄生尽能明理 ,反至穷极亦以为梦 ,故称孔子与颜渊语曰 :“ 吾与尔皆梦也 ,盖不知易之穷理也。”

有志于学者 ,都更不论气之美恶 ,只看志如何。“ 匹夫不可夺志也 ” ,惟患学者不能坚勇。

学须以三年为期 ,孔子曰 :“ 期月可也 ,三年有成 ” ,大凡事如此 ,亦是一时节。期月是一岁之事 ,举偏也 ,至三年事大纲惯(说)[熟]。学者又须以自朝及昼至夜为三节 ,积累功夫 ,更有勤学 ,则于时又以为(恨)[限]。义理无形体 ,要说则且说得去 ,其行持则索人工夫 ,故下学者所以鞭后而趋齐也。

人与动植之类已是大分不齐 ,于其类中又极有不齐。

某尝谓天下之物无两个有相似者，虽则一件物亦有阴阳左右。譬之人一身中两手为相似，然而有左右，一手之中五指而复有长短，直至于毛发之类亦无有一相似。至如同父母之兄弟，不惟其心之不相似，以至声音形状亦莫有同者，以此见直无一同者。

人一己百，人十己千，如此不至者，犹难罪性，语气可也；同行报异，犹难语命，语遇可也。气与遇，性与命，切近矣，犹未易言也。

“君子之道费而隐”，费，日用；隐，不知也。匹夫匹妇可以与知与行，是人所常用，故曰费，又其至也。虽圣人有所不知不能，是隐也。圣人若夷惠之徒，亦未知君子之道，若知君子之道亦不入于偏。

“望道而未之见”，望太平也。

“语大天下莫能载焉，语小天下莫能破焉”，言其体也。言其大则天下莫能载，言其小则天下莫能破，此所以见其虚之大也。

凡观书不可以相类泥其义，不尔则字字相梗，当观其文势上下之意。如“充实之谓美”与诗之言美轻重不同。

近思作程语。

乡原徇欲而畏人，其心乃穿窬之心也，苟徇而欲不畏人，乃明（道）〔盗〕耳。遁辞乃乡之辞也，无执守故其辞妄。

当自立说以明性，不可以遗言附会解之。若孟子言“不成章不达”及“所性”“四体不言而喻”，此非孔子曾言而孟子言之，此是心解也。

世学不明千五百年，大丞相言之于书，吾辈治之于己，

圣人之言庶可期乎！顾所忧谋之太迫则心劳而不虚，质之太烦则泥文而滋弊，此仆所以未置怀于学者也。

凡可状，皆有也；〔凡有，皆象也〕；凡象，皆气也。气之性本虚而神，则神与性及气所固有，此鬼神〔所以〕体物而不可遗也。

“志于道”道者无穷，志之而已。“据于德”据，守也，得寸守寸，得尺守尺。“依于仁”者，居仁也。“游于艺”藏修息游。

利，利于民则可谓利，利于身利于国皆非利也。利之言利犹言美之为美，利诚难言，不可以概而言。

乐山乐水，言其成德之口。仁者如山之安静，智者如水之不穷，非谓仁智之必有所乐，言其性相类。

诚、淫、邪、遁之辞，古语〔熟〕〔孰〕近？诚辞〔徇〕〔苟〕难，近于并耕为我；淫辞放侈近于兼爱齐物；邪辞离正，近于隘与不恭；遁辞无守，近于揣摩说难；四者可以尽天下之狂言。

孟子之言性情皆一也，亦观其文势如何。情未必为恶，哀乐喜怒发而皆中节谓之和，不中节则为恶。

“可欲之谓善”，凡世俗之所谓善事可欲者，未尽可能之理，圣贤之所愿乃为可俗也，若夷惠尚不愿，言“君子不由也”。清和亦可言善，然圣贤犹以为未足，乃所愿则学孔子也。

释氏之说所以陷为小人者，以其待天下万物之性为一，犹告子“生之谓性”。今之言性者〔污〕〔汗〕漫无所执守，所以临事不精。学者先须立本。

阴阳者 ,天之气也 ,亦可谓道。刚柔缓速 ,人 之气也。亦可谓性。生成覆(露)[昉] ,天之道也 ;亦可谓理。仁义礼智 ,人之道也 ;亦可谓性。损益盈虚 ,天 之理也 ;亦可谓道。寿夭贵 ,人 之理也 ,亦可谓命。天授于人则为命 ,亦可谓性。人受于天则为性 ;亦可谓命。形之备 ,不必尽然。气得偏 ,不必尽然。道得之同 ,理得之异。亦可互见。此非学造至不能区别 ,故互相发明 ,贵不碌碌也。

大率玩心未熟 ,可求之平易 ,勿迂也。若始求太深 ,恐自兹愈远。

子夏未尽反身处 ,可更求之。题不动心章。告子所止到己言所不及处 ,孟子所止到己所难名处。然则告子所见所言与孟子所守所见可知矣。同上 ,不知命则大无信 ,故命立而后心诚。题尽心章。诚则实也 ,大虚者天之实也。万物取足于太虚人亦出于太虚 ,太虚者心之实也。

诚者 ,虚中求出实。

虚者 ,仁之原 ,忠恕者与仁俱生 ,礼义者仁之用。

敦厚虚静 ,仁之本 ,敬和接物 ,仁之用。

太虚者自然之道 ,行之要在思 ,故又曰“思诚”。

虚心然后能尽心。

虚则生仁 ,仁在理以成之。

虚心则无外以为累。

人生固有天道。人之事在行 ,不行则无诚 ,不诚则无物 ,故须行实事。惟圣人践形为实之至 ,得人之形 ,可离非道也。

与天同原谓之虚 ,须事实故谓之实 ,此叩其两端而竭

焉,更无去处。

天地之道无非以至虚为实,人须于虚中求出实。圣人虚之至,故择善自精。心之不能虚,由有物榛碍。金铁有时而腐,山岳有时而摧,凡有形之物即易坏,惟太虚(虚)无动摇,故至实。诗云:“德輶如毛”,毛犹有伦,上天之载,无声无臭,至矣。

言虚者未阴论阳之道。

静者善之本,虚者静之本。静犹对动,虚则至一。

气之苍苍,目之所止也;日月星辰,象之著也;当以心求天之虚。大人不失其赤子之心,赤子之心今不可知也,以其虚也。

天地以虚为德,至善者虚也。虚者天地之祖,天地从虚中来。

附:语录抄七则

坎惟心亨,故行有尚,外虽积险,苟处之心亨不疑,则虽难必济而往有功也。今水临万仞之山,要下即下,无复凝滞(险)[之]在前,惟知有义而已,则复何回避!所以心通。

人所以不能行己者,于其所难者则情,其异俗者虽易而羞缩。惟心弘则不顾人之非笑,所趋义理耳,视天下莫能移其道,然为之人亦未必怪。正以在己者义理不胜,情与羞缩之病,消则有长,不消则病常在,意思齷齪,无由作事。在古气节之士,冒死以有为,于义未必中,然非有志概者莫能,况吾于义理已明,何为不为!

姤初六,“羸豕孚蹢”,豕方羸时,力未能动,然至诚在于蹢,得伸则伸矣。如李德裕处置阍宦,徒知其帖息威伏,而

忽于志不妄逞 ,照察少不至 ,则失其几也。

人教小童亦可取益 ,絆己不出入 ,一益也 ;授人数数 ,己亦了此文义 ,二益也 ;对之必正衣冠 ,尊瞻视 ,三益也 ;常以因己而坏人之才为忧 ,则不敢惰 ,四益也。

学记曰：“进而不顾其安 ,使人不由其诚 ,教人不尽其材。”人未安之 ,又进之 ,未喻之 ,又告之 ,徒使人生此节目。不尽材 ,不顾安 ,不由诚 ,皆是施之妄也。教人至难 ,必尽人之材乃不误人 ,观可及处然后告之。圣人之明 ,直若庖丁之解牛 ,皆知其隙 ,刃投余地 ,无全牛矣。人之才足以有为 ,但以其不由于诚 ,则不尽其才 ,若曰勉率而为之 ,则岂有由诚哉 !

古之小儿便能敬事 ,长者与之提携 ,则两手奉长者之手 ,问之掩口而对 ,盖稍不敬事便不忠信 ,故教小儿且先安详恭敬。

孟子曰：“人不足与适也 ,政不足与间也 ,唯大人能格君心之非 ,”非惟君心 ,至于朋游学者之际 ,彼虽议论异同 ,未欲深较 ,惟整理其心使归之正 ,岂小补哉 !

#### 后录上·遗事

伯淳尝与子厚在兴国寺讲论终日 ,而曰“不知旧日曾有甚人于此处讲此事。”以下并见程氏遗书。

子厚则高才 ,其学更先从杂博中过来。子厚以礼教学者最善 ,使学者先有所据守。

子厚闻皇子生甚喜 ,见饿莩者食便不美。

横渠言气 ,自是横渠作用 ,立标以明道。

订顽之言极纯无杂 ,秦汉以来学者所未到。

西铭 显得此意 ,只是须得〔他〕子厚〔有〕如此笔力 ,他

人无缘做得。孟子已后未有人及此文字,省多少言语。〔且教他人读书,〕要之仁孝之理备于此。须臾而不于此,则便不仁不孝也。

孟子之后只有原道一篇,其间言语固多病,然大要尽近理。若西铭则是原道之宗祖也。

问:“西铭如何?”伊川先生曰:“此横渠文之粹者也。”曰:“充得尽时如何?”曰:“圣人也。”横渠能充尽否?”曰:“言有多端,有有德之言,有造道之言。有德之言说自己事,如圣人言圣人事也,造道之言则智足以知此,如贤人说圣人事也。”

横渠道尽高,言尽醇。自孟子后,儒者都无他见识。

杨时致书。伊川曰:“西铭明理一而分殊,墨氏则二本而无分,子比而同之,过矣!且彼欲使人推而行之,本为用也,反谓不及,不亦异乎!”见程氏文集。

问:“横渠言由明以至诚,由诚以至明,如何?”伊川曰:“由明至诚,此句却是,由诚至明则不然,诚(即)(则)明也。孟子曰:‘我知言,我善养吾浩然之气’,只‘我知言’一句已尽。横渠之言不能无失类若此。若西铭一篇,谁说得到此!今以管窥天固是见北斗,别处虽不得见,然见北斗不可谓不是也。”“程氏遗书”。

子厚言:“关中学者用礼渐成俗。”正叔言:“自是关中人刚劲敢为。”子厚言:“亦是自家规矩太宽。”

子厚言:“十诗之作,止是欲验天心于语默间耳。”正叔谓:“若有他言语,又乌得已也?”子厚言:“十篇次叙固自有先后。”

子厚言:“今日之往来具无益,不如闲居与学者讲论,资

养后生 却成得事。”正叔言：“何必然！义当来则来，当往则往尔。”

张子厚罢礼官归，过洛阳相见，某问云：“在礼院有甚职事？”曰：“多为礼房检正所夺，只定得数个谥，并龙女衣冠。”问：“如何定龙女衣冠？”曰：“请依品秩。”曰：“若命名某当是事，必不如此处置。”曰：“如之何？”曰：“某当辨云：大河之塞，天地之灵，宗庙之祐，社稷之福，吏士之力，不当归功水兽。龙，兽也，不可衣人衣冠。”子厚以为然。见程氏遗书。

吕与叔作横渠行状，有“见二程尽弃其学”之语。尹子言之，伊川曰：“表叔平生议论，谓颐兄弟有同处则可，若谓学于颐兄弟，则无是事。〔顷年〕属与叔删去，不谓尚存斯言，几于无忌惮矣。”遗书。

问：“横渠之书有迫切处否？”伊川曰：“子厚谨严，才谨严便有迫切气象，无宽舒之气。”同上。

横渠尝言：“吾十五年学个恭而安不成。”明道曰：“可知是学不成有多少病在。”见上蔡语录。

叹息斯文约共修，如何夫子便长休！东山无复苍生望，西土谁供后学求！千古声名联棣萼，二年零落去山丘。寝门恸哭知何限，岂独交亲念旧游！明道哭子厚诗。

后录下

“心妙性情之德”妙是主宰运用之意。朱子语录。

伊川“性即理也”，横渠“心统性情”，二句颠扑不破。惟心无对，“心统性情”二程却无一句似此切。

“心统性情”统犹兼也。

性对情言,心对性情言。今如此是性,动处是情,主宰是心。横渠云:“心统性情者也”,此语极佳。大抵心与性情,似一而二,似二而一,此处最当体认。

“心统性情者也。”寂然不动而仁义礼智之理具焉,动处便是情。有言“静处便是性,动处是心”,如此则是将一物分作两处了。心与性不可以动静言。凡物有心而其中必虚,如饮食中鸡心猪心之属,切开可见。人心亦然,只这些虚处便包藏许多道理,弥纶天地,该括古今,推广得来,盖天盖地莫不由此,此所以为人心之妙欤!理在人心,是之谓性。性如之田地,充此中虚莫非是理而已。心是神明之舍,为一身之主宰,性便是许多道理得之于天而具于心者,发于智识念虑处皆是情,故曰“心统性情者也。”

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。横渠曰:“心统性性者也”,性只是合如此底。又曰:性只是理,非是有这个物事,若性是有底物事,则既有善亦必有恶,惟其无此物只是理,故无不善。

“心统性情”,性情皆因心而后见,心是体,发于外谓之用。孟子曰“仁人心也”,又曰“恻隐之心”,性情上都下个心字。“仁人心也”是说体,“恻隐之心”是说用,必有体而后有用,可见“心统性情”之义。

问心统性情。先生云:“性者理也。性是体,情是用,性情皆出于心,故心能统之。统如统兵之统,言有以主之也。且如仁义礼智是性也,孟子曰‘仁义礼智根于心’,恻隐、羞恶、辞让、是非本是情也,孟子曰‘恻隐之心,羞恶之心,辞让之心,是非之心’;以此言之,则见得心可以统性情。一心之

中自有动静 ,静者性也 ,动者情也。”

问：“心统性情 ,统如何？”曰：“统是主宰 ,如统百万军。心是浑然底物 ,性是有此理 ,情是动处。”又曰：“人受天地之中 ,只有个心性安然不动 ,情则因物而感。性是理 ,情是用 ,性静而情动。且如仁义礼智信是性 ,然又有说仁心义心 ,这是性亦与心通说。恻隐、羞恶、辞让、是非是情 ,然又说道‘恻隐之心、羞恶之心、〔辞让之心〕是非之心’ ,这是情亦与心通说。这是情性皆主于心 ,故恁地通说。”问：“意者心之所发 ,与情性如何？”曰：“意也与情相近。”问：“志如何？”曰：“志也与性相近 ,只是心寂然不动 ,方发出便唤做意 ,横渠云‘志公而意私’ ,看这自说得好。志便清 ,意便浊 ;志便刚 ,意便柔 ;志便有立作意思 ,意便有潜窃意思 ;公自子细看自见得。意多是说私意 ,志便说‘匹夫不可夺志’。”

横渠云：“心统性情” ,盖好善而恶恶 ,情也 ,而其所以好善而恶恶 ,性之节也。且如见恶而怒 ,见善而喜 ,这便是情之所发。至于喜其所当喜而喜不过 ,谓如人有三分合喜底事 ,我却喜至七分便不是。怒其所当怒而怒不迁 ,谓如人有一分合怒底事 ,我却怒至三四分便不是。以至哀、乐、爱、恶欲皆能中节而无过 ,这例是性。

先生取近思录 ,指横渠“心统性情”之语以示学者。力行问曰：“心之未发则属乎性 ,既发则情也？”先生曰：“是此意。”因再指伊川之言曰：“心一也 ,有指体而言者 ,有指用而言者。”

或问：“通蔽开塞 ,张横渠吕芸阁说孰为亲切？”先生曰：“与叔倒分明 ,似横渠之说 ,看来塞中也有通处。如猿狙之性即灵 ,猪则全然蠢了 ,便是通蔽不同处。‘本乎天者亲上 ,

本乎地者亲下。’如人头向上 ,所以最灵 ,草木头向下 ,所以最无知 ,禽兽之头横了 ,所以无知 ,猿狙稍灵 ,为他头有时也似人 ,故稍向得上。”

横渠先生曰：“凡物莫不有是性 ,由通闭开塞 ,所以有人物之别 ,由蔽有厚薄 ,故有智愚之别。塞者牢不可开 ,厚者可以开而开之也难 ,薄者开之也易 ,开则达于天道 ,与圣人一。”先生曰：“此段不如吕与叔分别得分晓。吕曰：‘蔽有浅深 ,故为昏明 ,蔽有开塞 ,故为物。’云云。程子曰：‘人生而静以上不容说 ,才说性时便已不是性也。凡人说性 ,只是说继之者善也 ,孟子言人性善是也。夫所谓(之)继之者善也者 ,犹水流而下也。’云云。”先生曰：“此继之者善也 ,指发处而言之也。性之在人 ,犹水之在山 ,其清不可得而见也 ,流出而见其清 ,然后知其本清也。所以孟子只就见孺子入井皆有怵惕、惻隐之心处指以示人 ,使知性之本善者也。易所谓继之者善也 ,在性之先 ,此所以引继之者善也 ,在性之后。盖易以天道之流行者言 ,此以人性之发见者言 ,唯天道流行如此 ,所以人性发见亦如此。如后段所谓‘其体则谓之易 ,其理则谓之道 ,其用则谓之神。’某尝谓易在人便是心 ,道在人便是性 ,神在人便是情 ,缘他本原如此 ,所以生出来个个亦如此 ,一本故也。”

问：“张子云：‘以心克己即是复性 ,复性便是行仁义。’(切)[窃]谓克己便是克去私心却云‘以心克己’ ,莫剩却‘以心’两字否？”曰：“克己便是此心克之 ,公但看‘为仁由己而由人乎哉’ ,非心而何？‘言忠信 ,行笃敬’ ,‘立则见其参与前 ,在与则见其倚于衡’ ,这不是心是什么？凡此等皆

心所为,便不必更(看)[着]心字。以夫子不言心,但只说在里教人做,如吃饭须是口,写字须是手,更不用说口吃手写。又问:“复性便是行仁义,复是方复得此性,如何便说行得?”曰:“即复得此性便恁地行,才去得不仁不义,则所行便是仁义,那得一个在不仁不义与仁义之中底物事?不是人欲便是天理,不是天理便是人欲,所以谓‘欲知舜与跖之分者无他,利与善之间也。’所隔甚不多,但圣贤把得这界定尔。”

问横渠说“以道体身”等处。曰:“只是有义理,直把自家作无物看。伊川亦云:‘除却身只是理,悬空只有个义理。’”

问“未知立心,恶思多之致疑,既知所立,恶讲治之不精”一章。先生曰:“未知立心,则或善或恶,故胡乱思量,惹得许多疑起。既知所立,则是此心已立于善而无恶了,便又恶讲治之为精,又却用思。讲治之思,莫非在我之道理之内,如此则虽勤而何厌!所以急于可欲者,盖急于可欲之善,则便是无善恶之杂,便是立吾心于不疑之地。人之所以有疑而不果于为善也,以有善恶之杂。今即有善而无恶,则若决江河以利吾往矣。逊此志,务时敏,须是低下着之心以顺他道理,又却抖搂起那精神,敏速以求之,则厥修乃来矣。这下面云云,只是说一敏字。”

横渠云:“学者识得仁体后,如读书讲明义理,皆是培壅。”且只于仁体上求得一个真实却尽有下工夫处也。

问:“横渠观驴鸣如何?”先生笑曰:“不知他抵死着许多气力鸣做甚?”良久复云:“也只是天理流行,不能自己。”

先生云:“横渠说道,止于形器中拣个好的说耳。谓清

为道 则浊之中果非道乎？”‘客感客形’与‘无感无形’，未免有两截之病，圣人不如此说，如曰‘形而上者谓之道’，又曰‘一阴一阳之谓道’。

或者别立一天，疑即是横渠。

“清虚一大”形容道体如此。道兼虚实之言，虚只说得一边。

“横渠‘清虚一大’却是偏。他后来又要兼清浊虚实言，然皆是形而下。盖有此理则清浊虚实皆在其中。问横渠‘清虚一大’恐入空去否？”曰：“也不是入空，他都向一边了。这道理本平正，清也有是理，浊也有是理，虚也有是理，实也有是理，皆此之所为也。他说成之一边有，那一边无，要将这一边去管那一边。”

问：“横渠有‘清虚一大’之说，又要兼清浊虚实。”曰：“渠初云‘清虚一大’，为伊川诘难，乃云‘清兼浊，虚兼实，一兼二，大兼小’。渠本要说形而上，反成形而下，最是于此处不分明。如参两云以参为阳，两为阴，阳有太极，阴无太极，他要强索精思，必得于己，而其差如此。”又问：“横渠云‘太虚即气’，乃是指理为虚，似非形而下。”曰：“纵指理为虚，亦如何夹气作一处？”问：“西铭所见又的当，何故却于此指理为虚，似非形而下。”曰：“纵指理为虚，亦如何夹气作一处？”问：“西铭所见又的当，何故却于此差？”曰：“伊川云：‘譬如以管窥天，四旁虽不见，而其见处甚分明。’渠他处见错，独于西铭见得好。”

问：“横渠言‘十五〔年〕学恭而安不成’，明道曰：‘可知是学不成有多少病在。’莫是如伊川说：‘若不知得，只是觑

却尧 ,学他行事 ,无尧许多聪明睿知 ,怎生得似他动容周旋中礼 ? ”曰 : “ 也是。如此更有多少病。 ”良久曰 : “ 人便是被一个气质局定 ,变得些子了又更有些子 ,变得些子又更有些子。 ”又云 : “ 圣人发愤忘食 ,乐以忘忧 ,发愤便忘食 ,乐便忘忧 ,直是一刀两段 ,千了百当。圣人固不在说 ,但颜子得圣人说一句 ,直是倾肠倒肚便都了 ,更无许多廉纤缠绕 ,丝来线去。 ”问 : “ 横渠只是硬把捉 ,故不安否 ? ”曰 : “ 他只是学个恭 ,自验见不曾熟 ,不是学个恭又学个安。 ”

问横渠说遇。曰 : “ 他便说命 ,就理说。 ”曰 : “ 此遇乃是命 ? ”曰 : “ 然。命有二 ,有理有气。 ”曰 : “ 子思天命之谓性是理 ,孟子是带气 ? ”曰 : “ 然。 ”

横渠言遇 ,命是天命 ,遇是人事 ,便说得亦不甚好 ,不如孟子。某又问。曰 : “ 但不知他说命如何 ? ”

问 : “ 近思录横渠语范异之一段如何 ? ”先生曰 : “ 惟是个人不能脱然如大寐之得醒 ,只是捉道里说。要之也说得去 ,只是不透彻。 ”又曰 : “ 正要常存意使不忘 ,他释氏只是如此 ,然他逼拶得又紧。 ”直卿曰 : “ 张子语比释氏更有穷理工夫在 ? ”曰 : “ 工夫固自在 ,也须用存意。 ”问 : “ 直卿如何说存意不忘 ? ”曰 : “ ‘ 只是常存不及古人意。 ’ ”曰 : “ 设此语者 ,只不要放倒此意尔。 ”

问 : “ 横渠物怪神奸书 ,先生提出 ‘ 守之不失 ’ 一句。 ”曰 : “ 且要守那定底。如 ‘ 精气为物 ,游魂为变 ’ ,此是鬼神定说。又如孔子说 ‘ 非其鬼而祭之谄也 ’ , ‘ 敬鬼神而远之 ’ 等语 ,皆是定底。其他变处如未晓得 ,且当守此定底。如前晚说怪便是变处。 ”

横渠所谓“物怪神奸不必辨，且只守之不失”，如“精气为物，游魂为变”，此是理之常也。“守之勿失”者，以此为正，且恁地去，他日当自见也。若要之无穷，求之不可知，此又溺于茫昧，不能以常理为主者也。“伯有为厉别是一种道理”，此言其变，如世之妖妄者也。文集。

问横渠说：“敦笃虚静者仁之本”。曰：“敦笃虚静是为仁之本。”

胡叔器问：“横渠似孟子否？”先生曰：“一人是一样，规模各不同，横渠严密，孟子弘阔，孟子是个有规矩的康节。”

横渠工夫最亲切。程氏规模广大。

## 语录下

中央土寄王之说，于理非也。大率五行之气，分王四时，土固多于四者，然运行之气，则均（同诸）〔施错〕见。金木水火皆分主四时，独不见土所主，是以有寄王之说。然于中央在季夏之末者，且以易言之，八卦之作，坤在西南，西南致养之地，在离兑之间，离兑即金火也，是以在季夏之末。

五纬，五行之精气也。所以知者，以天之星辰独此五星动，以色言之又能验，以心取之，亦有此理。

谓五帝皆黄帝子孙，于理亦无。黄帝以上，岂无帝王？

大雩：“龙见而雩”是也，当以孟夏为百谷祈甘雨，有水旱则别为雩。

礼文参校，是非去取，不待已自了当。盖礼者理也，须是学穷理，礼则所以行其义，知理则能制礼，然则礼出于理之后。今在上者未能穷，则在后者乌能尽！今礼文残缺，须

是先求得礼之意竟然后观礼,合此理者即是圣人之制,不合者即是诸儒添入,可以去取。今学者所以宜先观礼者类聚一处,他日得理,以意参校。

“八蜡以记四方”,入蜡者:先啬一也,先啬是始治稼者,据易是神农也;司稼是修此职者,二也;农,三也;邮表,四也;猫虎,五也;坊,六也;冰庸,七也;百种,八也。百种,百谷之种,祭之,以民食之重,亦报其穡所成。旧说以昆虫为百种,昆虫是为害者,不当为百种。或(至)(致)此百种而祭之,或只祭穡而已。蜡是报成之祭,故所祭甚有重祭之者。

“知之于贤者”,知人之谓知,贤者当能知人,有于此而不受知于贤者,知不施于贤者也。晏婴之贤亦不知仲尼,于仲尼犹吹毛,直欲陷害孔子,如归女乐之事。

“隐居以求其志”,求志,欲尽道也,问学,求放心于其失而已。

“时雨化之者”如春诵夏弦亦是时,反而教之亦是时,当其可之谓。言及而言亦是时,言及而言,非谓答问也,亦有不待问而告之,当其可告而告之也,如天之雨,岂待望而后雨?但时可雨而雨。

“私淑艾者”,自修使人观己以化也。如颜子大率私艾也,“以能问于不能,以多问于寡,有若无,实若虚”,但修此以教人。颜子尝以己德未成而不用,隐而未见,行而未成故也,至于圣人神道设教,正己而物正,皆是私淑艾,作于此,化于彼,如祭祀之类。

“非之礼,非义之义”,但非时中者皆是也。大率时措之宜者即时中也。时中非易得,谓非时中而行礼义为非礼之

礼、非义之义。又不可一概如此,如孔子丧出母,子思不丧出母,不可以子思为非也。又如制礼者小功不税,使曾子制礼又不知如何,以此不可易言。时中之(宜)[义]甚大,须[是]精义入神[以致用],始得观会通[以]行其典礼,此方是真义理也,行其典礼而不达会通,则有非时中者矣。今学者则须是执礼,盖礼亦是自会通制之者。然言不足以尽天下之事,守礼亦未为失,但大人见之,则为非礼非义不时中也。君子要多识前言往行以畜其德者,以其看前言往行熟,则自能比物丑类,亦能见得时中。礼亦有不须变者,如天叙天秩之类,时中者不谓此。

时中之义甚大。〔如〕“蒙亨,以亨行时中也”,蒙何以有亨?以九二之亨行蒙者之时中,此所以蒙得亨也。其蒙遽亨之理,以九二循行时中之亨也,蒙卦之义,主〔之〕者全在九二,彖之所论皆二之义。教者但只看蒙者时之所及则导之,是以亨行时中也,此时也,正所谓“如时雨化之”。若既引之中道而不使之通,教者之过也;当时而引之使不失其正,此教者之功也。“蒙以养正,圣功也”,是养其蒙以正,圣人之功也。

孟子言水之有本无本者,〔以〕况学者有所止也。大学之道在止于至善,此是有本也,思天下之善无不自此始,然后定止,于此发源立本。乐正子,有本者也,月月而(为)至焉,亦有本者也。声闻过情,是无本而有声闻者也,向后伪迹俱辨则都无也。

明庶物,察人伦,庶物,庶事也,明庶物须要旁用;人伦,道之大原也。明察之言不甚异,明庶物,察人伦,皆穷理也,

既知明理 ,但知顺理而行而未尝以为有意仁义 ,仁义之名 ,便人名其行耳 ,如天春夏秋冬何尝有此名 ,亦人名之尔。

某比年所思虑事渐不可易动 ,岁年间只得变得些文字 ,亦未可谓辞有巧拙 ,其实是有过。若果是达者 ,其言自然别 ,宽而约 ,没病痛 ,有不是 ,到了是不知。知一物则说得子细必实。圣人之道 ,以言者何尚其辞 ,辞不容易 ,只为到其间知得详 ,然后言得不错 ,譬之到长安 ,极有知长安子细者。然某近来思虑义理 ,大率亿度屡中可用 ,既是亿度屡中可用 ,则可以大受。某唱比绝学亦辄欲成一次第 ,但患学者寡少 ,故贪于学者。今之学者大率为应举坏之 ,人仕则事官业 ,无暇及此。由此观之 ,则吕范过人远矣。吕与叔资美 ,但向学差缓 ,惜乎求思也〔褊〕 ,求思虽〔犹〕似褊隘 ,然褊不害于明。褊何以不达于明 ?褊是气也 ,明者所学也 ,明何以谓之学 ?明者言所见也。大凡宽褊者是所禀之气也 ,气者自万物散殊时各有所得之气 ,习者自胎胞中以至于婴孩时皆是习也。及其长而有所立 ,自所学者方谓之学 ,性则分别在外 ,故曰气其一物尔。气者在性学之间 ,性犹有气之恶者为病 ,气又有习以害之 ,此所以要鞭(后)〔辟〕至于齐 ,强学以胜其气习。其间则更有缓急精粗 ,则是人之性(则)〔虽〕同 ,气则〔有异〕。天(理)〔下〕无两一般 ,是以不同。孔子曰 :“性相近也 ,习相远也” ,性则宽褊昏明名不得 ,是性莫不同也 ,至于习之异斯远矣。虽则气(之)禀〔之〕褊者 ,未至于成性时则暂或有暴发 ,然而所学则却是正 ,当其如此 ,其一作不。则渐宽容 ,苟志于学则可以胜其气与习 ,此所以褊不害于明也。须知自诚明与〔自〕明诚者有异。自诚明者 ,

先尽性以至于穷理也,谓先自其性理会来,以至穷理;自明诚者,先穷理以至于尽性也,谓先从学问理会,以推达于天性也。某自是以仲尼为学而知者,某今亦窃希于明诚,所以勉强安于不退。孔子称颜渊曰:“惜乎吾见其进也,未见其止也。”苟惟未止,则可以窃冀一成就。自明诚者须是要穷理,穷理即是学也,所观所求皆学也。长而学固(所)谓之学,其幼时岂可不谓之学?直自在胞胎保母之教,已虽不知谓之学,然人作之而已变以化于其教,则岂可不谓之学?学与教皆学也,惟其受教即是学也,只是长而学,庸有不待教习便谓之学,只习有善恶。只一作作。某所以使学者先学礼者,只为学礼是便除去了世俗一副当〔世〕习熟缠绕。譬之延蔓之物,解缠绕即上去,上去即是理明矣,又何求!苟能除去了一副当世习,便自然脱洒也。又学礼则可以守得定。所谓长而学谓之学者,谓有所立自能知向学,如孔子十五而志于学是学也。如谓有所成立,则十五以前庸有不志于学时。一本云:如孔子(五)十而学是学也,如谓有所成立,则(五)十〔十〕以前庸有下(至)〔志〕于学。若夫今学者所欲富贵声誉,博闻继承,是志也。某只为少小时不学,至今日勉强,有太甚则反有害,欲速不达,亦须待岁月至始得。

音训虽真伪未可知,然从之不害为经义,理所主义则音使不动,如地名,名从中国,号众主人,名者文字,号,称呼也。

鸡鸣,雏不能如时,必老鸡乃能如时。蚁斗,必有大者将领之,恐小者不知斗。然风雨阴晦,人尚不知早晚,鸡则知之,必气使之然。如蚁之斗,不知何缘而发。

言不下带 ,是不大声也。人发声太高则直自内出 ,声小则在胸臆之间。不下带者 ,气自带以上也。

汤征而未至怨者 ,非(言)史[氏]之溢辞 ,是实怨。今郡素困弊政 ,亦望一良吏 ,莫非至诚 ,平居亦不至甚有事 ,当其时则倾望其上之来 ,是其心若解倒悬也。天下之望汤是实如父母 ,愿耕愿出莫非实如此。至如朋来而乐 ,方讲道义有朋来 ,(悦)尽是实可乐也

“武成取二三策 ,”言有取则是有不取也 ,孟子只谓是知武王 ,故不信漂杵之说 ,知德斯知言 ,故言使不动。

(纵)[从]心莫如梦。梦见周公 ,志也 ;不见周公。不窬矩也。

问：“智愚之识殊 ,疑于有性 ;善恶之报差 ,疑于有命。”  
答曰：“性通极于无 ,气其一物尔 ;命稟同于性 ,遇乃适然尔。”

颜子知当至而至焉 ,故见其进也 ;不极善则不处焉 ,故未见其止也。知必至者 ,如志于道 ,致广大 ,极高明 ,此则尽远大 ;所处则直是精约 ,颜子方求而未得 ,故未见其止也。极善者 ,须以中道方谓极善 ,故大中谓之皇极 ,盖过则便非善 ,不及亦非善 ,此极善是颜子所求也。所以瞻之在前 ,忽焉在后 ,夫子高远处又要求 ,精约处又要至。颜子之分 ,必是入神处又未能 ,精义处又未至 ,然颜子雅意则直要做圣人。学者须是学颜子 ,发意便要至圣人犹不得 ,况便自谓不能。雅意则然 ,非宜见于议论。

性美而不好学者无之 ,好学而性不美者有之 ,盖向善急便是性美也 ,性不美则学得亦转了。故孔子要好仁而恶不

仁者 ,只好仁则忽小者 ,只恶不仁则免过而已 ,故好恶两端并进 ,好仁则难遽见功 ,恶不仁则有近效 ,曰见功。若颜子是好仁而恶不仁者也 ,云未见者 ,或此道近 ,或颜子后。言〔“见善如不及” ,此好仁者也 ,〕“见不善如探汤” ,此恶不仁者也。“无俗而好仁 ,无畏而恶不仁” ,同此义。

尽得天下之物方要穷理 ,穷得理又须要实到 ,孟子曰 :“万物皆备于我矣 ,反身而诚 ,乐莫大焉”。实到其间方可言知 ,未知者方且言识之而已。既知之 ,又行之惟艰。万物皆备于我矣 ,又却要强恕而行 ,求仁为近。礼自外作故文 ,与孟子义内之说如相违。孟子方辨道 ,故言〔自〕得〔造〕深〔造〕 ,作记者必不知内 ,且据掠浅知。“知之于贤者” ,彼此均贤也 ,我不知彼是我所患 ,彼不知我是命也。钧圣人也 ,舜禹受命受禄 ,舜禹亦无患焉。

颜子乐正子皆到可欲之地 ,但一人向学紧 ,一人向学慢。

言尽物者 ,据其大总也。今言尽物且未说到穷理 ,但恐以闻见为心则不足以尽心。人本无心 ,因物为心 ,若只以闻见为心 ,但恐小却心。今盈天地之间者皆物也 ,如只据己之闻见 ,所接几何 ,安能尽天下之物 ? 所以欲尽其心也。穷理则其间细微甚有分别 ,至如偏乐 ,其始亦但知其大总 ,更去其间比较 ,方尽其细理。若便谓推类 ,以穷理为尽物 ,则是亦但据闻见上推类 ,却闻见安能尽物 ! 今所言尽物 ,盖俗尽心耳。

“巧笑倩兮 ,美目盼兮 ,素以为绚兮。”孔子曰 :“绘事后素。”于夏曰 :“礼后年 ?”礼〔物〕因物取称 ,或〔文或质 ,居〕

物之后而不可常也。他人之才未(善)肌健裁馈常室耸沃晕模庄姜才甚美 故宜素以为绚。

〔下文“绘事后素”〕二素字用不同而义不相害。倩盼者 言其质美也 妇人生而天才有甚美者 若又饰之以文未宜 故复当以素为绚。礼之用不必只以文为饰 但各物上各取其称。文太盛则反素 若衣锦尚絺 礼太盛则尚质 如祭天扫地。绘事以言其饰也 素以言其质也。素不必白 但五色未有文者皆曰素 犹人言素地也 素地所以施绘。子夏便解夫子之意 曰“礼后乎” 礼所以为饰者也 素字使处虽别 但害他子夏之意不得。

子曰：“不得中行而与之 必也狂狷乎！狂者进取 狷者有所不为也。”子曰：“南人有言曰：‘人而无恒 不可以作巫医。’”子曰：“不占而已矣。”此当通为一段。中有“子曰”隔不得。论语中若此者多。中行固善也 狂狷亦是有恒德 若无恒不可以测度 乡原是其一。故曰“不占而已矣”。