

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



(第三辑·第八卷)

[明] 陈 确
(1604 年 ~ 1677 年)

实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·第三辑/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 - 739 - 6

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 131428 号

中国教育名家名作精读丛书·第三辑
[明] 陈确实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 - 739 - 6
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 第三辑·第八卷

[明] 陈确实学教育思想与教育论著选读

上 篇

陈确教育活动与教育思想

明清之际的理学衰落与实学兴起	(1)
(一) 理学之弊与经世实学思潮的出现	(2)
(二) 反对理学空谈心性 主张实学实行实用	(4)
(三) 舍经学而无理学的价值转向	(9)
(四) 西学东渐与自然科学的复兴	(13)
(五) 批判封建君主专制 启导人的思想解放	(17)
人性论与教育思想	(22)
(一) “气质即义理”的性一元论	(22)
(二) “继善成性”——不断地自我修养是人性得以完成的根本途径	(24)
(三) “变化习气”与“变化气质”的对立	(25)
(四) “人欲正当处即是天理”与“存天理灭人欲”的对立 ...	(27)
知行观与教育思想	(32)
(一) 重行尚实——《大学辨》的主题	(33)
(二) “知行合一”与读书为学	(38)
(三) “知行合一”与道德修养	(42)

下 篇

陈确教育文论选读

《文集》选读	(49)
圣人可学而至论	(49)
死节论	(50)
学者以治生为本论	(53)
雒蜀论	(54)
道俗论上	(56)
道俗论下	(58)
诸子省过录序	(59)
作八股之法	(61)
《辰夏杂言》选读	(62)
不乱说凡六条	(62)
治怒凡七条	(63)
名利凡七条	(66)
《瞽言》选读	(67)
瞽言序	(67)
近言集有小序	(68)
圣 学	(76)
知 性	(77)
性解上	(78)
性解下	(81)
气情才辨	(83)
气稟清浊说	(86)
原 教	(87)

子曰性相近也二章	(89)
性习图	(90)
性习图咏	(91)
侮圣言	(91)
无欲作圣辨	(92)
学 解	(93)
学 谱	(94)
与刘伯绳书	(95)
答朱康流书	(103)
《丛桂堂家约》选读	(107)
丛桂堂家约序	(107)
子初生	(108)
就 塾	(108)
补新妇谱	(111)
颜子好学解	(117)
学而第一疏略	(120)
怀德章疏	(121)
学易章疏	(121)
圣人吾不得而见之矣章	(121)
以能问于不能以多问于寡说	(122)
我犹未免为乡人也	(124)
我则异于是无可无不可	(125)
其为气也四节	(125)
配道义解	(126)
舜明于庶物一节	(127)
明察说	(128)
答性教问	(129)
存心章说	(129)

尽心章	(131)
大学辨	(132)
答格致诚正问	(138)
答唯问	(141)
辨迹补	(142)
翠薄山房帖	(144)
书信选读	(146)
答查石丈书	(146)
答吴仲木书	(149)
又	(150)
答沈朗思书	(151)
与刘伯绳书	(155)
与吴袞仲书	(157)
与张考夫书	(161)
答张考夫书	(164)
又	(169)
又	(175)
附 与陈乾初书	(182)
答恽仲升书	(187)
书大学辨后	(190)
与陆丽京书	(191)
答萧山来成夫书	(191)
再与来成夫书	(193)
寄刘伯绳书	(194)
答张考夫书	(196)
又	(198)
与刘伯绳书	(200)

上 篇

陈确教育活动与教育思想



明清之际的理学衰落与实学兴起

明清之际,旧的传统思想观念与新的先进的价值理念发生了激烈的冲击和碰撞,社会面临着一系列令人瞩目的价值冲突和社会转向。本文将从理学之弊与经世实学思潮的出现,反对理学空谈心性、主张实学实行实用,舍经学而无理学的价值取向、西学东渐与自然科学的复兴以及批判封建君主专制后导人的思想解放几个层面对明清之际的经世实学思潮与人文启蒙思潮做一全景式的描述。

中国封建社会经过汉唐时期的高度发展,至宋代时达到了巅峰阶段。巅峰同时也就意味着衰落。

明清之际,是世界历史发生重要转折的时期,是可以与春秋战国之际相媲美的重要时代,还是思想家自觉对秦汉以来的文化传统及价值观念进行深刻反省和理性批判的时代。明清之际,中国社会走到了一个新的十字路口,处在由传统社会向近代社会过渡的关键时期,无论是在政治、经济领域还是在思想、文化领域,旧的传统思想观念与新的先进的价值理念在这一时期发生了激烈的冲击和碰撞,社会面临着一系列令人瞩目的价值冲突和社会转向。其中最重要的是随着明清之际的知识界、思想界对程朱理学与陆王心学末流的猛烈抨击,随着封建体制内部革新派与新兴市民阶层两股社会力量的“会合”而兴起的经世实学思潮,本文将从理学之弊与经世实学思潮的出现,反对理学空谈心性、主张实学实行实用,舍经学而无理学的价值取向以及西学东渐与自然科学的复兴四个层面对明清之际的经世实学思潮做一全景式的描述。

(一) 理学之弊与经世实学思潮的出现

谁都不能否认任何一种思想文化形态的发展有其前后的继承性,前一时代的思想不可能在后一时代突然消失,后一时代的思想也必然能够在前一时代找到它的萌芽。从历史上看,每一个思想家、每一个思想流派都是在继承前人已有思想观点的基础上形成、发展起来的,每一个思想家必须汲取前人已有的思想或学术成果,这是任何一个历史时期思想得以存在和发展的前提和基础。明清之际绝大多数思想家虽然各自在自己学术领域的侧重点不同,或侧重经学,或侧重史学,或侧重哲学,或侧重实用,但有一个不容否认的事实,那就是他们大都是从朱学或王学中分化、脱胎而来,一开始几乎都是程朱理学或陆王心学的追随者和信奉者,在理论或思想渊源上与朱学或王学保持着千丝万缕的联系。如黄宗羲、孙奇逢、李锺、唐甄等人基本属于陆王心学系统,顾炎武、王夫之、陆世仪等人基本属于程朱理学系统。作为特定历史环境的产物,任何一个人也无法摆脱“既定社会历史环境”的熏陶和影响。当某一思想形态处于鼎盛巅峰期,某些人或可成为某一思想形态的继承者、传播者和发扬光大者;当某一思想形态开始走向没落走向衰退时,某些人或可成为某一思想形态的修正者、改良者乃至激烈的批判者。特别是在社会发生剧烈变动、民族处于兴衰存亡的关键时刻,某些人对传统思想形态的怀疑精神和批判精神就显得尤为强烈。就是说,任何一种思想形态,从它开始存在的那一刻起,它内部就已包含着自我批判、自我否定的因素,就决定了它必然走向自己的反面。以程朱理学为例。理学自北宋中期兴起以后,历经宋、元、明三朝长达六百年的发展演变,先后形成了程朱理学与陆王心学两大理学流派。两派虽问学路径各有侧重,程朱重“格物穷理”,陆王重“发明本心”,此外两派在一系列重大理论问题上如“心即理”与“性即理”、“人心”与“道心”、“天理”与“人欲”、

“无极”与“太极”、“形而上”与“形而下”等都存在较大争论与分歧，但在本质上他们却是一致的即：“同植纲常，同扶名教，同宗孔孟”。^①到明后期，随着封建制度走向没落，理学已论变为“游谈无根”，“竭而无余华”，完全以抄袭“宋人语录”及“策论”为治学圭臬，严重脱离实际，变成了空疏无用之学，对宋明以来的学风造成了极其恶劣的影响，使得一般士人沉湎于空谈心性，不切实际，不谙时务。这种空疏无用之风，导致了宋明时期社会的日益衰落和吏治的极端腐败。随着明后期各种矛盾的日益凸显，理学作为政治附庸的特点日益明显，其腐朽性也更加暴露无疑，给社会造成了极其严重的后果。为了矫正理学所带来的社会弊端，自明中叶后，学者各自自立门户，学术朝两个方向展开：一方面表现为王学运动；另一方面表现为古学（经学）复兴运动。王阳明以继承陆九渊的思想为己任，试图取理学而代之。一时间，作为一种崛起于民间的思想形态，王学逐渐成为一种被社会上所认可的主流思想观念，而理学则被一般士人所藐视。从程朱理学与陆王心学作为两种截然不同价值观念的递嬗来看，尽管当时社会上普遍认同的价值观是王学，但作为官方意识形态的仍然是程朱理学。这就是一个社会往往存在的多元价值观的表现形式，也是一个社会不同阶层所确立的不同的价值标准。上有所好，下未必一定好之；上有所恶，下未必一定恶之，这就是社会历史发展的辩证法。

随着中国封建制度日益走向没落，无论是理学还是王学，越发展越背离初衷，越发展其弊端就越暴露无遗，完全坠入寻章摘句、支离繁琐之途。于是，明朝中后期，从封建社会的母体中产生了一股在批判宋明理学过程中逐渐形成的提倡经世致用的实学思潮，这一实学思潮在明清之际主要表现为经世实学思潮。明清之际的经世实学思潮具体表现为两个方面：对理学的空谈心性而言，主张经世致用；对

^① 《宋元学案·象山学案》卷58。

理学的束书不观而言,主张回归儒家原典。明清之际已有一些思想敏锐的思想家在明后期思想家杨慎、李贽等人开创的批判理学或心学的基础上继续对理学或心学的流弊进行反思和批判,开始倡导一种新的经世实学学风,这种新的学风由萌芽、渐至发展,成为与理学、心学相并立的新的思想观念和价值形态,显然,这是一种积极进步的、有前途有活力的适应社会发展需要的新的思想观念,因而成为一种新的社会时尚,新的实学精神。明清经世实学思潮以“经世致用”为价值核心,在批判程朱理学“束书不观,游谈无根”的基础上,大力提倡经世致用、实事求是之学,把学术研究的范围从儒家经典扩大到了自然、社会和思想文化领域,对天文、地理、河漕、山岳、风俗、兵革、田赋、典礼、制度等,皆在探究问学之列。无庸讳言,大多数明清之际的思想家如顾炎武、黄宗羲、王夫之、颜元、李恭、朱之瑜、方以智、陈确等人,是这一经世实学思潮的参与者与推动者。让我们假设一下,如果没有大的政治变动和社会变迁,如果没有社会转轨所造成的道德失范和心灵震荡,或许这些思想家仍将徘徊在朱学或王学的世界中踽踽独行。但是,历史不容许假设。社会的急剧变革一方面造成了社会固有道德观、价值观的濒临崩溃;另一方面也造成了一大批社会的先知先觉者把自己融入社会变革的浪潮,紧紧把握时代脉搏,对传统的道德观、价值观进行重新估价和评判。他们在对传统旧价值观进行全面反思和批判的同时,积极倡导一种新的思想,新的价值观,试图为社会提供一种新的价值导向,引导社会走出理学的氛围,走出中世纪的门槛。可见,学术文化的发展同其他文化的发展一样,是在继承前人思想成果的基础上逐渐形成、发展起来的,是变革和延续、创新和继承的辩证统一。

(二) 反对理学空谈心性 主张实学实行实用

经世实学思潮是批判理学空谈心性的产物。经世思想在中国源

远流长。“经世”一词最早载之于《庄子》一书,“春秋经世,先王之志,圣人议而不辩”。^① 经世致用是中国文化中一以贯之的思想传统,是中国知识分子实现其价值目标和道德理想的内在精神。“经世”思想在不同时期具有不同的含义:有时强调主体的道德修养;有时强调治国安邦平天下;有时强调实行实用;有时强调事功趋利。一般说来,中国传统的“经世”思想体现了这样一种价值走向:当社会处于稳定或“盛世”时期,“经世”思想表现得比较平淡;当社会处于转轨或危机时期,“经世”思想就表现得比较明显。明清之际,在中华大地上,涌现出了一大批提倡经世致用的思想家,他们或以经学济理学之弊,以复兴古学(经学)为己任,或独辟蹊径,开诸子学研究之风气,或探究“切用于世”的学问,以求实功实用;或会通西学,倾心于“质测之学”的研究,尽管他们各自在学术领域各领风骚、各显风采,在他们有一个特点是共同的,就是在抨击理学空疏之弊的同时,竭力提倡经世致用、实学实用,从学风、学术上呈现出一股崇实黜虚、舍虚务实的新风尚,他们共同形成了一个代表社会进步方向、符合时代进步要求的学派——经世实学派。

与明清时期出现的从理学桎梏下解放出来的强烈要求相呼应,明中后期以后在江南地区出现的资本主义萌芽已相当明显,对明清之际兴起的经世实学思潮起了推波助澜的促进作用。明清之际的经世实学思潮就是从总结和批判理学与王学末流空谈误国的潮流中逐步形成和发展起来的,其代表人物主要有陈子龙、陆世仪、李时珍、杨慎、徐光启、李贽、方以智、顾炎武、黄宗羲、王夫之等人。他们大多胸怀救世之心,关心国计民生,读书不尚空谈,重视实用之学。由此可见,明清之际提倡的新学风,主要是针对宋明理学的“空疏之风”而产生的。学风问题并不仅仅是纯粹的学术问题,一代学风的形成与转变,与当时社会的政治、经济、文化思潮密切相关。经世实学派的

^① 《庄子·齐物论》。

学术宗旨就是“崇实黜虚”、“废虚求实”。不可否认,理学在初创之时,颇具有疑经、不守传注等创新精神,但其疑经往往流于主观武断;不守传注往往流于任意解经甚至改经,以至学界盛行穿凿附会、蹈空尚虚之歪风。早在明中后期,杨慎就已公开把程朱理学斥为“学而无用”之学,指出理学之根本错误就在于否定汉唐人对儒家经典的研究成果,从而陷入“师心自用”和“一骋己见,扫灭前贤”^①的境地;把陆王心学斥为“学而无实”之学,走上了“渐进清谈,遂流禅学”^②的道路。明末著名思想家李贽也揭露说,那些谈论程朱理学的人,其实都是一群“口谈道德而心存高官,志在巨富,既已得高官巨富矣,仍讲道德,说仁义自若”的伪君子,是一群“口谈道德而志在穿窬”;“被服儒雅,行若狗彘”的败俗伤世者。这群人虽口谈“我欲厉俗而风世,”但他们对社会道德和风气的影响,“莫甚于讲周、程、张、朱者也。”^③明末另一位著名思想家吕坤也指出,学术要以“国家之存亡,万姓之生死,身心之邪正”为目标,吕坤称之为“有用之实学”。^④高攀龙也强调“学问不是空谈,而贵实行”,如果“学问通不得百姓日用,便不是学问”。明亡以后,明清之际的思想家更是从文化的原因来阐释社会政治问题,把宋明理学清谈空疏之学风看作是明亡的根本原因,李恭说:“当明季世,朝庙无一可倚之臣,坐大司马堂,批点《左传》,敌兵临城,赋诗进讲,党建功之名,俱属琐屑。”^⑤李恭把明亡的原因归结为“纸上之阅历多,则世事之阅历少;笔墨之精神多,则经济之精神少。”^⑥真可谓一针见血,入木三分。黄宗羲对明以来理

① 《升庵全集·文字之衰》卷52。

② 《升庵全集·云南乡试录》卷2。

③ 《焚书·又与焦弱侯书》卷2。

④ 《去伪斋集·杨晋庵文集序》。

⑤ 《恕谷集·书明刘户部墓表后》。

⑥ 冯辰等:《恕谷年谱》。

学空谈性理的弊端进行了猛烈抨击,以为“明人讲学,袭语录之糟粕,不以六经为根底。束书而从事游谈,更滋流弊。……然拘执经术,不适于用。”^①宋明儒者“假其名以欺世。……一旦有大夫之忧,当报国之日,则蒙然张口,如坐云雾,世道以是潦倒泥腐。”^②陆世仪把当时除六艺之外的“如天文、地理、河渠、兵法之类,”皆看作是实用的学问。^③顾炎武反对“空疏之学”,力倡“经世致用”,以“修己治人之实学”取代“明心见性之空言”,主张文须“有益于天下,有益于将来。”^④他撰著《日知录》的目的就在于“明学术,正人心,拨乱世以兴太平之事。”^⑤认为“文不关于经术政事者,不足为也。”^⑥顾炎武把当时理学的清谈与魏晋时期做了比较,指出:“今日之清谈,有甚于前代者。昔之清谈谈老庄,今之清谈谈孔孟。”他指责那些夸夸其谈者“不习六艺之文,不考百王之典,不综当代之务,举夫子论学论政之大端,一切不问,而曰‘一贯’,曰‘无言’,以明心见性之空言,代修己治人之实学。股肱惰而万事荒,爪牙亡而四国乱,神州荡覆,宗社丘墟”。^⑦在顾炎武看来,正是由于理学的清谈导致了明朝的覆亡,这是顾炎武从历史的回顾中和对理学的批判反思中得出的历史结论,反映了明清之际思想家对理学的一种共识与历史自觉。李二曲在提出“明体适用”主张的同时,指出“真知乃有实行,实行乃为真知。”^⑧主张用“酌古准今,明体适用”的实学取代“凭空蹈虚,高谈性命”的俗学,把那些“明体而不适用”的人皆视为“腐儒”。史谓其

① 《清代七百名人传》(三),第1577页。

② 《南雷文定后集·赠编修并玉吴君墓志铭》。

③ 参见《清史稿·陆桴亭传》卷480。

④ 《日知录》卷19。

⑤ 《亭林文集·初刻日知录自序》卷2。

⑥ 《国朝汉学师承记》。

⑦ 《日知录·夫子之言性与天道》卷7。

⑧ 《清儒学案·李锜·附录》卷1。

“言言归于实践。”王夫之也主张“明体适用”，提倡“言必征实，义必切理。”^①傅山也认为，“兴利之事，须有实功。”^②著名史学家全祖望评价说，傅山是“思以济世自见，而不屑为空言。”^③朱之瑜“论学问，以有实用为标准。所谓实用者，一曰有益于自己身心，二曰有益于社会。”^④如果说顾、黄、王、唐等思想家或偏袒程朱、或偏袒陆王，对理学还有所保留的话，那么，明清之际另一系统的思想家颜元、潘平格、陈确、傅山等人则对于理学或心学，一齐推倒，没有丝毫保留。颜元为学最强调实学实用，他认为，自汉晋章句泛滥以来，清谈虚浮日盛，尤其是宋儒“著述讲论之功多，而实学实教之力少。”^⑤其为学之要旨是“习行于身者多，劳枯于心者少。……为做事故求学问，做事即是学问。”^⑥颜元认为，要看一件事有无实用价值，实践是最好的检验标准。他把理学家空谈的“正其谊不谋其利，明其道不计其功”，予以根本扭转，针锋相对地提出了“正其谊以谋其利，明其道而计其功”。并把自己的治学之道归结为实学、实习、实行。梁启超说他“举朱陆汉宋诸派所凭借者一切摧陷廓清之，对于二千年来思想界，为极猛烈极诚挚的大革命运动。”^⑦潘平格斥责理学家丧失良心、学杂佛老，根本谈不上是真儒。潘平格的反理学思想，在清初颇受重视，被誉为“儒门之观音。”陈确从另一个方面把怀疑矛头指向程朱理学数百年立论的根基之一《大学》，作《大学辨》，阐明《大学》非圣经贤传，理学存在的根基被动摇，与之相呼应，傅山倡导的诸子学研究认为先有“子”，然后才有“经”，动摇了孔门独尊的地位，开创了清代诸子学研

① 《清史稿·儒林传》。

② 《霜红龕集》卷35。

③ 《亭林文集选注·阳曲傅先生事略》。

④ 梁启超：《中国近三百年学术史》，第83页。

⑤ 《存学篇》卷一。

⑥ 《颜习斋先生年谱》卷下。

⑦ 梁启超：《中国近三百年学术史》，第105页。

究的新风。总之,明清之际的思想家已深刻地意识到,理学的空谈已经对社会造成了极大的危害,不对理学进行纠正和批判,将有可能导致“亡天下”的后果。因此,对理学的“清谈误国”是当时思想家的普遍共识,也是引发经世实学思潮滋生和发展的契机。

(三) 舍经学而无理学的价值转向

“舍经学而无理学”是与反对理学空谈性理密切相关的。因为在中国的经学传统中,始终存在着一种“求实”的精神,而这种“求实”精神正可以用来作为批判理学空疏无用的理论武器。

经学是自秦汉以来中国学术的主要形式,也可以说是中国传统学术的主流,故冯友兰先生在其著作中把自汉代董仲舒至晚清康有为时期的中国学术称为中国哲学史上的“经学时代”。^①千百年来,中国的学问几乎都与“经学”有着极为密切的关系,不管提倡者也好,反对者也罢,他们争来论去的视角从来没有离开过经学的领域,各种学派、观点之争,如汉、宋之争,今、古文之争,理气、心性、道气之争等,都是由对经典的不同诠释方法引发而来。中国经学的发展形态,历来有几种不同观点,但从经学的社会功能来看,无非有三种不同表现方式:从社会政治的层面讲,经学表现为以“求用”为目的,今文经学为其代表;从历史文化的层面讲,经学表现为以“求实”为目的,古文经学为其代表;从哲学本体的层面讲,经学表现为以“闻道”为目的,宋学为其代表。今文经学治经,皆借经典之“微言”以阐发社会政治之“大义”,在今文经学看来,凡是与经邦济世无关的学问,皆为迂阔不实之学。古文经学治经,最讲实事求是、无征不信,最讲严谨的治学态度和实证的治学方法,最具西方科学的精神。宋明理学虽被后人讥为空谈性理,但他们却认为性理是最大的实际,若离开

^① 参见冯友兰著:《中国哲学史》上册,中华书局1984年版,第485页。

性理而谈论修身养性、治国安邦,便是舍本而逐末。这里的问题在于,理学家往往要么脱离经典,把自己的意见强加到经典上面,要么舍弃经典,任意发挥自己的意见,从而陷入游谈无根的泥潭。若从人的精神层面来考察,理学家们确实抓住了人的某种非常“实际”的内容,是一种“颠倒了的”“求实”精神。经学在经过两汉的兴盛后,便沉寂不彰,分别为玄学、理学所取代。从思想史发展的角度来看,理学是对唐韩愈、柳宗元以来儒学复兴运动的理论总结,是在儒、释、道三家相互辩难、相互吸收、相互融合的基础上形成的一个新的思想理论体系,从这一点上说,理学有其存在的合理性和必然性。理学内部两派虽数百年来互争高低,但都存在一个致命的弱点,那就是他们都把“理”或“心”看作是超越于具体事物之上的独立本体,“理”或“心”是评判一切的价值根源,区别仅仅在于:理学是为封建伦理纲常寻找最终根据,而心学则旨在为人生人性寻找价值本原。这样,其理论自身就留下了一个无法回避和解决的悖论,以至于其末流或恃己意为真理,或近于狂禅,无论是程朱之学抑或是陆王之学,都只是理学内部的两个流派而已,因此,清人一般把理学称之为宋学,把理学家称之为宋儒,实即包涵了程朱之学和陆王之学。程朱之所谓“理”与陆王之所谓“心性”,在明清之际的思想家眼里,都是一种“虚而不实”的东西,它们成为脱离自己的载体而被理学家任意涂抹粉饰,成为被歪曲的对象。为了恢复被理学家歪曲了的“理”与“心性”的本来面目,使之从“神化”中摆脱出来,就必须回归到儒家原典。回归儒家原典是以“复兴古学(经学)”的形式表现出来的。明末,学术思想界弥漫着“束书不观,游谈无根”的空疏之风,于经世、治国之道毫不关心,“恁是天崩地陷,他也不管,只管讲学耳。”^①针对这股衰世颓风,明弘治、嘉靖年间已有一大批学者致力于“复兴古学(经学)”的努力,如明弘治、嘉靖年间前后七子文章之“复古”,提倡“文

^① 黄宗羲:《明儒学案·东林学案》卷60。

必秦汉,诗必盛唐”主张读古书、识古字、辨古音,据此有学者把明弘治、嘉靖年间前后七子文章之“复古”看作是清代考据学的渊源。^①于是音韵、文字之学始引起学者的关注;一批专著如赵伪谦的《六书本义》、赵宦光的《六书长笺》、杨慎的《古音丛目》、《古音猎要》、《转注古音略》、陈第的《毛诗古音考》、《屈宋古音考》等相继面世,如杨慎以博洽著称,主张多闻多见、尚博尚实,提倡一种新学风与新的治学方法,被认为“读书博古崇尚考据之风实从此起。”^②此外,与杨慎同时稍后的陈耀文、王世贞、胡应麟、焦告、方以智等人,对古学(经学)复兴运动都起了推波助澜的作用,但人们往往忽视这样一种事实:即王阳明本人对经学复兴所起到的思想解放价值和意义。王阳明在他的著作中多次从“心学”的角度强调“经学”的重要性,指出“六经非他,吾心之常道也”,“六经者,吾心之记籍也;而六经之实,则具于吾心”。^③台湾学者蔡仁厚把王阳明的这一思想概括为“经学即心学”思想。^④王阳明正是有感于“六经乃分裂于训诂支离,芜蔓于辞章业举之词,”于是发出了“有志之士,思起而行之”的倡议。^⑤由于王学在当时正处于取理学而代之的强劲势头,因而王阳明对经学的态度对经学的复兴也同样起了相当重要的作用。我们应当把王阳明时代与王阳明后学时代(主要是晚明已流于狂禅的王学)严格区分开来,这是我们看待、分析一切历史问题的基本立足点之一。晚明,由于王学势力过于强大,占据主流思潮,这股古学(经学)复兴运动还处于王学阴影的笼罩之下,还没有人能够把经学从理学体系中分离出来。明清之际的思想家在总结明亡的沉痛历史教训时,痛感

① 朱希圣《清代通史·序》。

② 嵇文甫:《晚明思想史论》,东方出版社1996年版,第145页。

③ 《王文成公全书·稽山书院尊经阁记》卷7。

④ 《新儒家的精神方向》台湾学生书局1982年版。。

⑤ 《王文成公全书·别三子序》卷7。

王学末流的泛滥无用,使“天下生员,不能通经知古今,不明六经之旨,不通当代之务”,经学日渐荒疏,顾炎武最先高举“经学即理学”的旗帜,上承矫正理学之弊,下启清代考据学之先,成为从理学向考据学转向的关键人物。顾炎武提倡“通经”在于“致用”,主张接触现实,研究社会出现的实际问题;强调“明辨经学源流”,指出“古今安得别有所谓理学者,经学即理学也。自有舍经学以言理学者,而邪说以起,不知舍经学,则其所谓理学者禅学也。”^①

“古之所谓理学,经学也,……今之所谓理学,禅学也。”^②把流行于世的“理学”贬斥为“禅学”,把它排斥在正统儒学之列。顾炎武提出的“舍经学而无理学”、“经学即理学”的学术纲领,在当时思想、信仰都出现严重危机的情况下,确有扭转学风之功业:一是明确了以经学为治学之本;二是他反对的是杂袭释老、断章取义的“今之理学”,他期望在经学的基础上重建理学系统,三是他认为一切学问都是为了“致用”。顾炎武真正把经学从理学体系中分离开来,使经学成为一门独立的研究学问,对有清一朝三百年的经学发展产生了重要影响。顾炎武提出的“舍经学而无理学”原则及“读九经自考文始,考文自知音始”原则^③成为影响清代乃至近现代学术的重要治学原则,经学又重新由学术边缘走向学术的中心,成为从理学之虚到经学之实的转向。对于明清之际的这股“复兴古学”的现象,梁启超有一段非常精辟的评论:“综观二百余年之学史,其影响及于全思想界者,一言蔽之曰:‘以复古为解放。’第一步,复宋之古,对于王学而得解放;第二步,复汉唐之古,对程朱而得解放;第三步,复西汉之古,对于许郑而得解放;第四步,复先秦之古,对于一切传注而得解放。夫既

① 全祖望:《亭林文集·亭林先生神道表》。

② 《亭林文集·与施愚山书》卷3。

③ 《亭林文集·答李子德书》卷4。

已复先秦之古,则非至对于孔孟而得解放焉不止矣。”^①但我们应把握的一点是,所谓“复古”,绝不是按照原来形态回归到古代社会,而是在特定历史条件下出现的以“复古”为形式,实质上确是一种“思想解放”运动,是在“复古”的外衣下注入了新的思想内容。从这层意义上说,明清之际思想界的“复古”运动,为二百年后“五四”时期“打倒孔家店”的新文化运动做了思想文化的前导工作。

(四) 西学东渐与自然科学的复兴

明清之际经世实学思潮的另一个表现形式是明中后期“西学”的传入。有学者把“西学”传入以康熙中叶(1691年)为限分为前后两期,^②本文叙述的“西学”传入大致属于第一期。“西学”所倡导的科学精神和方法适应了当时经世实学思潮的新形势需要,使中国传统的学术格局发生了一定程度的转变。“西学”的传入,拓展了当时中国人的理论视野和思维空间,丰富了日益高涨的经世实学思潮的内容,成为明清之际经世实学思潮的一个重要组成部分。

众所周知,在中国古代历史上,曾出现过两次大规模的外来文化的传入:一次是汉唐时期印度佛教文化的传入;另一次是明清之际西方基督教文化的传入。这两次外来文化的传入,对中国本土文化学术格局的变化与调整产生了极为重要的影响。

基督教最早传入中国是在唐朝,当时被称为“景教”;元代时再度传入,被称为“十字教”。但这两次不同时期传入的基督教对中国固有的文化格局并没有产生重大的影响。自明朝中后期到清朝前期,大批西方传教士来到中国,他们在进行宗教活动的同时,也把西方的科学,如天文、地理、数学、物理、化学等介绍到了中国,从而开始

① 梁启超:《清代学术概论》,第13页。

② 参见杨东莼:《中国学术史讲话》东方出版社1996年版,第259页。

了自唐、元以来第三次大规模的西学东渐的过程以及中西文化的沟通与交流。

最早来中国从事传教活动的是明万历年间来华的耶稣会士利玛窦,他为了适应当时中国社会的需要,制订了一套适合中国实际情况的“合儒”、“补儒”及“超儒”的和平传教政策,即“在政治上拥护贵族统治,在学术上要有高水平;在生活上要灵活适应中国的风土人情。”^①自此以后,西方来华传教者有名可查者达 65 人之多。^②西方传教士对西方自然科学知识的介绍,使中国固有的文化结构和思维模式发生了重大变化,中国文化重道德伦理、重修身养性,轻自然科技等特点决定了中国文化自先秦以来几乎一贯不变的发展理路和格局随着西方科学知识的传入被打开了一个缺口,它使中国知识界在孜孜沉浸于儒家经典的同时,开始接触和吸纳西方的一些新知识、新思想,新领域,扩大和丰富了中国文化的内容和内涵。从明中后期到清中期,由于有当时一大批站在时代前沿的经世实学思想家的宣传、翻译、介绍与引进,西方机械、物理、测绘、历算等门类繁多的科学知识不断传入中国,据统计,至今能够搜集到的西方传到中国的科技书目约为 1500 种左右。^③但是由于当时这批西方传教士自身的传教目的和学术偏见,他们对欧洲文艺思潮以来的新思想、新成就讳莫如深,对当时西方最先进的自然科学思想如哥白尼的太阳中心说,伽里略—牛顿的经典力学,笛卡儿的解析几何,波义耳的新元素说以及先进的实验法、归纳法、演绎法等大多只字未提,相反,他们都把中世纪的经院哲学大师托马斯阿奎那那奉为圭臬,他们介绍到中国的只是托勒密的地心说,欧几里德的几何学,亚里斯多德的四元素说等,因此,有的学者认为中国知识界所能接触到的还只是西方中世纪的科学思

① 参见《中国史研究动态》1980 年第 6 期。

② 梁启超:《中国近三百年学术史》东方出版社 1996 年版,第 38 页。

③ 参见《人才》杂志,1983 年第 3 期。

想体系,不可夸大当时西方科学思想对中国文化的影响。这种观点总的来说是不错的,但还不尽全面。且不说在当时中国知识界研习西学已成为一股时尚,在有的领域,“耶稣会传教士所传入的不属于几何学的数学发明和技术在欧洲是最新的。”^①再如,邓玉函、王征合译的《远西奇器图说》“汇总了阿基米德到当时的西方力学和机械学的知识”,^②“为当时世界最新之物理学书。”^③

因此,我们也不可低估了当时西方科学思想对中国思想文化的影响。尽管如此,当时西方科学的传入,使明清之际的知识分子从一种传统封闭的状态中摆脱出来,突破陈旧保守的思维模式,为“中国的知识和文化带来了一场前所未有的新刺激。”^④徐光启、李之藻针对晚明出现的种种弊端,极端重视西方自然科学的征实精神,他们响亮地喊出了“欲求超胜,必须会通 会通之前,先必翻译”^⑤的口号,他们甚至准备用 10 年左右的时间对“有益世用”的图书“渐次广译”,试图以“西学”来开启民智,纠中国学术之弊,以挽救明王朝的社会政治危机。明清之际的思想家在继承徐光启、李之藻自然科学观的基础上,积极吸收西方自然科学成果,对“西学”采取了欢迎的态度。黄宗羲在经世实学思潮的社会文化背景下,对西方自然科学成果给予了极大关注,并积极投身到这一科学活动的推广和传播中,撰写了大量自然科学著作,如《授时历故》、《大统历推法》《开方命算》、《测图要义》等,方以智更是对西方自然科学推崇备至,他把研究自然事物的学问称为“质测之学”,“质测”一词的含义可能是方以智取自

① [英]李约瑟《中国科学技术史》第3卷,第115页。

② 王冰:《明清时期(1610—1910)物理学译著书目考》,《中国科技史料》第7卷,第5期,1986年版。

③ 《方豪文录》,第290页。

④ 参见《故宫博物院院刊》1983年第2期。

⑤ 王重民辑校:《徐光启集》,上海古籍出版社。

《周易·系辞传》。方以智得出了“泰西质测颇精”、西学“详于质测”的结论。他还在自己的著名自然科学著作《通雅》、《物理小识》中广泛介绍了物理、化学、历算、医学、水利、火器、仪表等西方自然科学知识及工艺技术。特别值得一提的是明清之际的著名自然科学家王锡阐、梅文鼎，他们在借鉴、吸收西方自然科学知识的同时，积极开展天文学与数学的研究工作，他们对中、西之学均采取实事求是的科学态度，主张“去中西之见”，“务集众长以观其会通，毋拘名目而取其精粹”，王锡阐反对盲目推崇西法，指出“以西法为有验于今，可也，如谓不易之法，务事求进，不可也。”^①主张“兼采中西”。

梅文鼎在对待西学问题上，反对“专己守残而废兼收之义”，“喜立异而缺稽古之功”，主张“法有可采，何论东西？理所当明，何分新旧？”^②对西学采取了“理求其是，事求适用”的价值取向。阮元在《畴人传》中对两人做了极高的评价，“王氏精而核，梅氏博而大，各造其极。”^③他们对西方自然科学思想在中国的传播和普及做出了极其重要的贡献。康熙时代所制订的一系列优容礼遇与吸收引进的政策，对西学在中国的进一步传播和普及创造了良好的社会文化环境及政治氛围。可以说，王锡阐、梅文鼎正是在这一大的时代背景下产生的著名科学家。但是我们也应当看到，由于清初一直对西学的引进采取“节取其技能，禁传其学术”的政策，使得西方社会科学被视为“异端思想”而传入渠道上受到极大阻碍，人们对西学的认识也大大落后于徐光启、李之藻时代，也缺少了徐光启、李之藻时代所具有的那种“但欲求其所以然之故”的理论进取精神和以“会通”、“超胜”为目的的科学意识。^④更由于在清初“西学东源”陈旧价值观念

① 王锡阐：《晓庵新法序》。

② 梅文鼎：《璿堵测量》。

③ 阮元：《畴人传·王锡阐》。

④ 徐光启：《毛诗六帖》。

的支配下,使中国自然科学界向西方学习科学与技术的势头进一步受到阻滞。随着康熙后期对西学态度的转变以及西方传教士对中西文化传播交流重心的转移(即由西学东渐转为东学西渐),西学的传入逐渐式微以至最后中断。还西方科学思想的传入与明末涌现出的一批科学家如徐光启、李之藻、方以智、梅文鼎、王锡阐、薛凤祚以及《本草纲目》、《天工开物》、《农政全书》等科技巨著,共同形成了我国传统科技思想发展的最后一个高峰,同时对明清以后特别是对乾嘉考据学的治学范围和方法产生了极其深远的影响。

(五) 批判封建君主专制 启导人的思想解放

与明清之际经世实学思潮相并行的是蓬勃兴起的人文启蒙思潮。如果说与明清之际的经世实学思潮侧重于“科学”的层面,那么,人文启蒙思潮则侧重于“制度”、“民主”的层面。在明清之际,人文启蒙思潮不是来自于外部力量,而是萌生于理学内部自我批判、自我否定的结果。由于理学存在的基础之一就是从宇宙本体论的角度论证儒家纲常伦理的合理合法性,因此它一开始就具有两重性:一方面,它之所以成为封建社会后期长达六百年的官方意识形态,与它存在的社会基础和社会功能密不可分;另一方面,理学的过分政治化、庸俗化及空谈性理、空疏无用,在社会转型及民族、政治危机时期往往成为思想家批判的对象,这时候,这种理论形态的内部就悄悄孕育着一种自我批判、自我否定的理性自觉与理性精神,孕育着摆脱封建礼教束缚,追求个性自由、个性解放、个人幸福、个人利益,追求真理的精神动力和启蒙意识,从而滋长出人文启蒙思潮的缕缕曙光。较之于近代启蒙思潮而言,学术界一般把这一时期的启蒙思潮称为“早期启蒙思潮”。前面说过,经世实学思潮与人文启蒙思潮共同构成了明清之际社会进步思潮的主流,它们之间往往交织在一起,有时候某一思想家的某一思想观点,同时具有以上两种思潮的特征和意

义,因此,我们应辨证地理解这种划分的真正价值。明清之际的人文启蒙思潮主要体现在社会政治、经济、思想文化、教育、伦理道德等方面。下面我们主要从批判封建君主专制制度的角度对明清之际的人文启蒙思潮做一宏观描述。

明清之际,各种矛盾错综复杂,沿袭了近两千年的封建专制制度达到了登峰造极的程度,其弊端已暴露无遗,由于清初特定的社会历史环境,思想家们已经把批判的焦点从一家一姓之兴亡转向对整个封建制度的深层反思。明清之际的思想家对封建君主专制制度进行的大胆揭露和深刻批判,包含有两层含义:一是对“封建君主”的揭露和批判;二是对“封建专制制度”的揭露和批判。众所周知,在中国古代,一直存在着“非君”、“君为害”的思想意识和传统,蔡尚思先生把中国思想史上对待“君主”、“君权”的各种观点归纳为“宗法世袭、选贤让贤、虚君无君等几大派。”^①从孟子的“民贵君轻论”、鲍敬言的“无君论”直至邓牧的“君为害论”都对“封建君主”提出了抨击。晚明时期,以王艮、何心隐、李贽为代表的“泰州学派”(王学左派)是明后期人文启蒙思潮(在正统的思想家那里,把他们的表现称之为异端思想)的主要代表人物。他们对两千年来的封建君主专制制度的积弊有了更深层的理解,对封建君主专制制度进行了无情的批判,从而开启了明清之际怀疑、揭露、批判封建专制制度的序幕,成为明清之际人文启蒙思潮的一个重要内容。

李贽以“贬尊抑圣”的方式对封建君主提出了严厉批评,在他眼里,无论是君主还是圣人,都是一般人,“既不能高飞远举”,也常怀“势利之心”,甚至有时一般“夫妇所不能者,则虽圣人亦必不能”,因此李贽告诫人们“勿高视一切圣人也”。^②李贽的这一思想言论在当时社会确实振聋发聩,震撼千古,从而遭到统治层的残酷迫害与镇

① 《文史哲》1987年第2期。

② 《明灯道古录》卷上。

压,他的思想言论被明统治者定性为“敢倡乱道,惑世诬民”,所有“已刊未刊”的书籍一律“尽行烧毁,不许存留。”^①清统治者也把李贽视为“狂悖乖谬,非圣无法”,认为“其人可诛,其书可毁”。^②由此也可看出李贽思想在当时社会所引起的巨大震动。从统治者的角度来看,且不说对任何敢于批判现行体制和制度,对任何敢于动摇封建专制根基的思想言论,那怕只是片言只语,那怕只是思想的流露,也是绝对扼杀,毫不留情。就是对那些本与批判现行制度无关的思想和言论,也往往由于统治者的疑神疑鬼,而极尽牵强附会之能事,这一点在清代的“文字冤案”中表现得最为突出。从王艮对血肉之躯的尊崇,把百姓人伦日用看着“道”,到何心隐的“无欲则无心”,再到李贽的“穿衣吃饭即是人伦物理”,可以看出他们所倡导的是一种回归人性、回归自然的内在冲动。但“泰州学派”的主要理论贡献在于他们打破了理学对人的压制和束缚,使人在摆脱理学的束缚中看到了自我的价值和人性的力量。

明末清初的社会大变动,使得思想家们不再沉湎于程朱陆王之空谈,而是把关注的目光从“游谈无根”的泥潭中转向社会,转向现实,把学术研究与社会现实紧密联系起来,拓展了学术研究的领域和范围,对影响中国两千年的封建君主专制进行了猛烈揭露和抨击。与明中后期“泰州学派”的异端后蒙思潮相比,明清之际的后蒙思想则把斗争矛头直接转向了对现实政治制度、经济制度的反思和批判。黄宗羲在其著名著作《明夷待访录》一书中提出了一系列与社会现实相关的重大理论和现实问题,如揭露封建专制与提倡民主权利,限制封建特权与保护工商利益,要求法律平等和赋税改革等。黄宗羲淋漓尽致地揭露封建君主“屠毒天下之肝脑”,“敲剥天下之骨髓,离散天下之子女,以奉我一人之淫乐”的惨烈画面,大胆地提出了“天

① 《神宗实录》卷 369。

② 《四库全书总目提要》卷 50、178。

下之大害者,君而已矣。”^①明确主张“天子之所是未必是,天子之所非未必非。”^②公开对天子的权威提出挑战。黄宗羲的这部著作无论在当时和后来,对中国思想界所起的作用十分巨大,被誉为“近代社会的宣言书。”顾炎武在提出以经学取代理学的同时,始终关注“国家治乱之原,生民根本大计。”对那些不关乎“六经之旨,当世之务者”,要“一切不为。”^③他认为,君主专权,危害极大,为了唤起社会民众对国家前途命运的关切,顾炎武还喊出了一句千古名言:“天下兴亡,匹夫有责。”

唐甄在其精心之作《潜书》中,对君主专制制度也提出了尖锐的批判。他说:“天子之尊,非天帝大神也,皆人也。”^④他认为君主虽形有“君主”之名,实乃“一匹夫耳。”^⑤自古及今之帝王,皆独夫民贼而已,“自秦以来,凡为帝王者,皆贼也。”^⑥唐甄这样论证说:“杀一人而取其匹布斗粟,犹谓之贼,杀天下之人而尽有其布粟之富,而反不谓贼乎?”^⑦唐甄把封建君主的存在看作一切罪恶之源,虽不免偏颇,却非常大胆深刻。王夫之更是对封建君主专制制度进行了大胆揭露和批判,指出:“天下者,非一姓之私也。”“一姓之兴亡,私也;而生民之生死,公也。”^⑧主张“不以一人疑天下,不以天下私一人。”^⑨傅山也对封建君主的危害进行了猛烈的抨击。专制制度的基本特征之一就是本阶级的利益、把封建君主的利益凌驾于一切之上,蔑视人的生

① 《明夷待访录·原君》。

② 《明夷待访录·学校》。

③ 《亭林文集》卷2。

④ 《潜书·抑尊》。

⑤ 《潜书·明监》。

⑥ 《潜书·室语》。

⑦ 《潜书·室语》。

⑧ 《读通鉴论》卷11、17。

⑨ 《黄书·宰制》。

存权利与价值,造成了社会的极端不平等,明清之际的思想家显然认识到了君主个人大权独揽对社会所造成的危害,认识到了专制体制所造成的社会弊端。在对封建君主进行猛烈抨击的同时,还对封建君主专制制度进行了批判,并提出了一系列变革君主制、限制君主权力的主张。如黄宗羲从“设学校以公是非”、“置相”、“分治”的角度提出了变革君主制、限制君主权力的主张,他试图把“学校”作为判断是非的唯一机构,从而在社会中达成一种共识,即“天子之所是未必是,天子之所非未必非”。他主张置相以分割君权,并提出了恢复宰相制度的基本构想。他还认为治理国家必须设置官吏,使其有职有权,不能由君主一人专断,因为官吏参与治国,“为天下,非为君也;为万民,非为一姓也。”

“天下之治乱,不在一姓之兴亡,而在万民之忧乐”,“后世骄君自恣,不以天下万民为事。”^①黄宗羲的这些论断,把君王与万民联系起来考察,视君主与百姓为“共曳木之人”,已超越孟子“君贵民轻”思想,深含民主气息,为明清之际人文启蒙思潮的重要思想构成。所提出的问题和所进行的理性思考皆为有感而发,切中时弊,成为明清之际人文启蒙思潮的一个重要组成部分。与经世实学思潮同时兴起的是人文启蒙思潮。明中叶出现的资本主义萌芽,至明清之际面临着一个绝好的发展契机,如果在不受外力的影响下,按照明清之际所出现的提倡经世致用、思想解放、个性自由的理路走下去,中国很有可能与西方社会一样,很快步入资本主义高速发展阶段。然而,历史不容假设,明清之际这种大规模的思想解放运动,随着清王朝一系列高压政策的实施,正常的社会发展速度受到外部阻力而迅速中断,思想文化界遭受了致命的打击,学风迅速转向,而转入了远离政治的考据一途。

① 《明夷待访录·原君》。

人性论与教育思想

陈确(1604—1677),字乾初,浙江海宁人,是明末清初重要的思想家。他以“既反程朱,又拊陆王”的胆略和气魄,作《性解》和《大学辨》诸篇,驳斥宋明理学的“心性之学”,力陈《大学》非“孔氏之遗书”,“大学言知不言行,必为禅学无疑。”与此同时,阐明了自己对教育问题的系统看法。

宋明理学家在心性问题的一个重要发明,就是将人性分作“天地之性”与“气质之性”,认为“天地之性粹然至善,气质之性有善有恶”,教育与个人修养的作用与任务,就是“变化气质以复性”,“存天理,灭人欲”。陈确以“气质之性”的性一无论为基础,批判了宋明理学的性二元论,继承并改造了孟子的性善说,提出了“继善成性”、“变化习气”和重视“诱导”等的教育主张。

(一)“气质即义理”的性一元论

朱熹在《论语集注·阳货》篇中注释孔子“性相近也,习相远也”一章时发挥说:

此所谓性,兼气质而言者也。气质之性,固有美恶之不同,若以其初而言,皆不甚相远也。但习于善则善,习于恶则恶,于是始相远耳。

而在《朱子语类》卷四中朱熹又说:

人之性皆善,然而有生下来善底,有生下来恶底,此是禀不赋同。

很显然,朱熹对气质之性的论述是自相矛盾的。这不仅表现为

思想内容的不一致,而且表现为思维逻辑的混乱。陈确认为,如果把孔孟的经典论述作为立论前提的话,“气质之性”应当是相近或相同的,倡言气质之性有生下来善的、有生下来恶的,“是相远,非相近也,”^①只能与大前提相矛盾;同时,如果把“气质之性”当作“习气”的话,“即不当以‘气质之性’四字成文”,因为人性的一般内涵是指人之自然、本然状态。

那么,造成这种逻辑混乱的根源究竟在哪里呢?陈确认为,这完全是宋儒将“天地之性”与“气质之性”截然二分,从而将前者凌架于后者之上的结果。宋明理学原本就是“三教合一”的产物,它作为保守、僵化的封建意识形态,本身便具有浓厚的准宗教色彩。因此,陈确的这一批评切中要害,使宋明理学道德化的宗教倾向被无情的揭露出来。陈确并没有发明什么新的概念和范畴,但他在克服宋明理学的神秘主义人性论的过程中,实现了一个关于人性理论的重心转移,即不是从“人生而静”以上去探寻人性,而是从人的感性存在,更确切地说,是从人的自然属性——“气质之性”出发,来说明人性:

先生所谓“人只有气质之性”,……阳明亦云:“性之善端在气上见……”如是,则虽曰“气质即义理”,亦无不可,犹云“性即理也”。^②

于是,“天地之性”与“气质之性”的二元划分被一元化的“气质之性”所取代:

一性也,推本言之曰天命,推广言之曰气、情、才,岂有二哉!由性之流露而言谓之情,由性之运用而言谓之才,由性之充周而言谓之气,一而已矣。^③

这样,天与人在一种新的基础上统一起来,它们在实质内容上没

① 《陈确集》,中华书局 1979 年第一版,第 458 页,下引同书只注页码。

② 《陈确集》,第 466、451、452 页。

③ 《陈确集》,第 466、451、452 页。

有什么不同(都是气质之性),只是由于人们看问题的角度不同进行了不同的表述而已。性就其来源而言是天命,就其在人身上的表现而言是气、情、才。既然如此,“气质之性”自然就成了我们所面对的唯一实在、考察人性问题的基本出发点。

陈确接过了孟子的性善说的旗帜,但“善”已不具有先验的形上性质,而是被直接表述为气、情、才等的功能。虽然陈确也引用了孟子“恻隐之心”、“羞恶之心”、“辞让之心”和“是非之心”等“四端”的说法,来证明“性善”的论点,但他认为这“四端”是“气感于物而发”,是通过人为而展现出来的天命,所谓“人也而天在也”。表面看来,这似乎扩大了“天命”的地盘,一直把天命延伸到了人为,但实质上是把人为提高到前所未有的高度,因为“气质之性”本身已具有了不待他求、独立自足的“善”的意义,所以,不是天命,而是“气质之性”及其现实的展现形式才成为“性善”的内在依据,“尽性即所以复命,非有二也。”于是,“气质即义理”的性一元论终于导致了对人的自我修养和教育的重视。

(二)“继善成性”

——不断地自我修养是人性得以完成的根本途径

陈确把不断地自我修养看成是人性得以形成的根本途径。他提出:“人性无不善,于扩充尽才后见之也。”^①“物之成以气,人之成以学。”^②并进一步指出,没有展现为现实性的“气质之性”“不可以谓性”。把人的自然可能性与人为现实性结合起来,在习“善”的过程中进行辩证的动态考察,使陈确发挥了《周易》“继善成性”的古老命题,把它作为自己性论的重要组成部分:

① 《陈确集》,第 447、449 页。

② 《陈确集》,第 447、449 页。

《易》“继善成性”，皆体道之全功……继之，即须臾不离，戒慎之事；戒之，即中和位育之能……如曰：“恻隐之心，仁之端也。”虽然，未可以为善也。从而继之、有恻隐，随有羞恶有辞让有是非之心焉。且无念非恻隐，无念非羞恶、辞让、是非之心，而时出莫穷焉，斯善矣。成之者，成此继之功……向非成之，则无以见天赋之全，而所性或几乎灭矣。故曰：戒之谓性。^①

道德性是作为稳定的性格特征存在于人的思想、行为之中的。偶尔的良心发现在每一个人的身上都会有所存在，但这不足以构成对其道德品质进行本质概括的依据。所以陈确说：“‘恻隐之心，仁之端也。’虽然未可以为善也。”只有时时处处以善念为心，以善行为事，所谓“继善”，使偶发的善良意志变成善的行为，并使其经常化、习惯化，所谓“时出莫穷焉”，才能形成完善的品格，使真正的人性得以完成。荀子也曾说：“积善成德，而神明自得，圣心备焉。”^②陈确与荀子立意虽不同，但在强调不断的自我修养在人性形成中的决定作用这一点上，却有异曲同工之妙。

（三）“变化习气”与“变化气质”的对立

陈确认为，人人具有为善的可能性，但由于习染的不同，造成了现实中人格的殊异：“善恶之分，习使然也，于性何有哉！故无论清气浊，习于善则善，习于恶则恶矣。”^③既然善恶之分取决于习，就自然会引申出这么一个问题：“习气”是否也可以改变呢？陈确在解释《论语》“性相近也，习相远也”一章时说：

① 《陈确集》，第447、448页。

② 《荀子·劝学》。

③ 《陈确集》，第455、458页。

夫子若曰：人之性，一而已，本相近也，皆善者也。乌有善不善之相远者乎？其所以有善不善之相远者，习也，非性也，故习不可不慎也。习相远矣，虽然，犹可移也……善固可自矜，而不善固可自弃乎？若夫习成而不变者，唯上智下愚耳。上智习于善，必不移于不善；下愚习于不善，必不移于善。盖移之，则智者亦愚，愚者亦智；不移，则智者益智、愚者益愚。^①

这段话主要有如下三重意义：

首先，“智”与“愚”、“善”与“恶”之分，不是由于气质之性的先天差异，而是取决于习的不同。这就抨击了宋儒的道德先验论，从理论上将“生而知之”的唯心主义命题驱逐出境。

其次，“智”与“愚”、“善”与“恶”的区分不是一成不变的，它们将随着习的变化而变化。一方面，两者如果各以对方之习为习，就会发生相应的错位；

另一方面，两者如果继续以己之习为习，差距将日益扩大，并朝着两极分化的方向发展。

第三，陈确还将孔子“唯上智与下愚不移”的命题来了一个因果倒置，即将上智和下愚看成是习成而不变的结果，而不是相反。如果说这段话里此举尚不甚明显的话，那么，《性习图》一章的注说则作了充分的表述：“习善不移为上智，习恶不移为下愚。”仅仅这一因果倒置之举，便已具有了某种革命性的意义。因为它抹去了自古以来罩在圣人头上的神圣光圈，把圣人看成是习的产物，使圣人彻底世俗化了。

陈确的上述认识可以概括为“变化习气以成性”，它是“继善成性”命题的必要补充与深化。而且，“变化习气以成性”还是理学家“变化气质以复性”的理论说教的反动：

^① 《陈确集》，第455、458页。

虽张子谓“学先变化气质”，亦不是。但可曰“变化习气”，不可曰“变化气质”。^①

表面看来，陈确与理学家先辈都十分重视教育的作用，但二者却有实质性的差异。前者真而实，后者伪而虚。归根结底，教育只有落实到后天行为的塑造与改造上，才能开花结果。否则，倡言“学先变化气质”，只能以空济空，终将堕入唯心主义的圈套。从张载到程朱，正是沿着这条唯心主义道路直线行进的。倘若我们不作这种具体分析，凭空说个“变化气质”是重视教育的作用，只能是对教育作用问题的抽象研究。那就差之毫厘、谬以千里了。

（四）“人欲正当处即是天理”与“存天理灭人欲”的对立

与“气质即义理”相一致，陈确还提出了“人欲正当处即是天理”的崭新命题，充分肯定了欲望在人的发展过程中的推动作用，以与“存天理、灭人欲”的理学说教相对抗。

陈确认为，欲望是拥有血肉之躯的人的存在的必然表现之一：“真无欲者，除是死人。”欲望不仅是客观存在的，而且欲望的满足也需要具备相应的客观条件：“若弟妇老丑且病，去死人不远，虽与乾初时共衾席，正自萧然有旅馆风味，无绝之形而有绝之实。非真能绝欲也，以无可欲故。”^②所以，问题不在于否定欲望的存在，而在于分析欲望的满足是否具备客观的现实条件。想彻底消灭欲望是徒劳的：“生机之自然而不容己者，欲也。”^③

同时，人的欲望又是多种多样的。有作为生物传种本能的欲望，

① 《陈确集》，第 454 页。

② 《陈确集》，第 65、461、425、468、425 页。

③ 《陈确集》，第 65、461、425、468、425 页。

如“饮食男女”也有名利欲、权力欲,如“富贵福泽”还有追求一定的道德价值实现的欲望,如“忠孝节义”。“如富贵福泽,人之所欲也;忠孝节义,独非人之所欲乎?虽富贵福泽之欲,庸人欲之,圣人独不欲之乎?”^①因此,彻底否定人的欲望的合理性,就从根本上继绝了人们去实现崇高社会价值的可能性:“无欲,又何理乎?孟子曰:‘可欲之谓善。’佛氏无善,故无欲。”^②如同他在“气质之性”的论争中所采取的立场一样,在“天理”、“人欲”之辨上,陈确也实现了一个理论重心的转移,即不是从高悬空中的天理出发来俯视、扼杀人欲,而是把天理统一于人欲,把天理看成是人欲的合理运行:

人欲不必过为遏绝,人欲正当处,即天理也。^③

虽然陈确未能正确区分两类不同性质的欲望,从而将“天理”包纳于“人欲”之中,在一定程度上又肯定了封建伦理纲常的合理性。但是,他这一理论的必然逻辑结果却在于,在肯定人的社会价值的同时,必须肯定人的欲望(包括本能欲望)的合理性,“饮食男女皆义理所从出,功名富贵即道德之攸归。”这离资产阶级的自然人性论只有一步之遥了。一旦武器的批判取得了初步的胜利,这一理论的构造就将顺利完成。但在封建大厦尚未倾覆之前,陈确所能做的,只能是在封建道德所允许的范围内,让封建主义的祸害减少至最低限度,并适当地容纳一些市民阶层的成份,这也是明清之际启蒙思想的共同特征之一。

由于认定人欲是“义理”、“道德”的出发点和必然归宿,所以陈确不象宋明理学家那样把人欲视为罪恶的渊藪,而是把它看作是产生和支撑人的精神生命的能量,正是这种能量,使人生焕发出了蓬勃生机:

① 《陈确集》,第 65、461、425、468、425 页。

② 《陈确集》,第 65、461、425、468、425 页。

③ 《陈确集》,第 65、461、425、468、425 页。

所欲与聚,推心不穷,生生之机,全恃有此。^①

基于上述认识,陈确批判了宋明理学将道德教育的任务规定为“存天理、灭人欲”的禁欲主义教育思想,提出了如下几点有价值的教育主张:

第一,教育的本质任务在于诱导

理欲统一的观点,使陈确在论述人的自然本性和教育的关系问题时,既没有陷于否定教育、任自然欲望盲目发展的泥潭,也没有象理学家那样,把教育当作压制自然本性的手段。他说:

自其得于天而言谓之性,自其诱于人而言谓之教。要之,性不合于教,则性鲜不失矣;教不本于性,则教鲜不伪矣。虽欲分之,乌得而分之!^②

人的自然本性和教育的统一是促进人的发展的根本前提。否则,自然本性舍却了教育,就会迷失方向;教育不顾人的自然本性妄自进行,就会变成强加于人的桎梏枷锁,变成不切实际甚至虚伪的东西。

由于人的自然本性是一个既定的条件,因此,要实现人的自然本性和教育的有机统一,关键要看教育在人的发展过程中扮演一个什么样的角色。完全消灭或压抑人的自然欲望是不可能的,即或可能、也是不理想的。理想的办法应当是把欲望引导到创造生命的方向。据此,陈确将教育的本质任务规定为诱导,“其诱之而在人者谓之教。”

对于启发、诱导式的教育,陈确并没有展开论述。但他指出,教育要以“自然的人为”为前提,并逐渐过渡到“人为的自然”,却有着深刻的寓意:

① 《陈确集》,第 469 页。

② 《陈确集》,第 548 页。

自其自然者而言谓之天,自其勉然者而言谓之人。究之,自然者不可不勉,而勉然卒归自然。^①

“自然的人为”和“人为的自然”的共同特征,都是充分肯定人的感性生命力。差别仅仅在于,后者是通过勤勉的人为、充分发挥人的自然潜力所实现的人的自然本性的升华。

第二,人的自我肯定和自我否定是学业进步的动力

当陈确之时,曾流行一则谚语:“童生入学喜不了,尚书不升恼不了。”陈确对此持批评态度:“此言甚鄙,以喻学人善不自善之心,固自曲肖也。”^②学习者如为“学人善不自善”之说所拘囿,对于自己的进步无动于衷,这无异于自暴自弃者自我扭曲的心态,严重阻碍人的进步,因此,当吴仲木说了这样一段话时,陈确在给予恰如其分的肯定的同时,以科学的态度,阐述了自己的看法:

仲木曰:“学者过端极多,不但过是过,即善亦是过也。如某时为某善,即有沾沾自喜之心,有不忘之心,有欲求人知之心,此等过端,又从之而至矣。”确曰:甚哉,吴子之好学也!自非笃志求道者,乌能体验及此乎!然故无害,但进善不已,此病自除。如学书者初学时辄夸示某竖某画好,又学,但觉某字某字好,此岂非病,却亦是生意也。有此兴会,方肯去学。学之不已,而字之好者已不胜指,但觉某字某字尚未尽善而已。觉得未善,方可与言书矣。学道者亦然。进善不已,则喜不胜喜,必且敏然,反生不足之心。故曰:“学然后知不足。”^③

吴仲木认为,学者善而自善之心是一种坏现象,这一看自有其合理的一面。因此,陈确予以充分肯定,指出这是好学笃志求道者的真

① 《陈确集》,第 548、426 页。

② 《陈确集》,第 548、426 页。

③ 《陈确集》,第 426 页。

实体验(而不是人云亦云地凭空说来)。正因如此,对“自善之心”、“欲求人知之心”等的作用,也应放到求善为善的实际过程之中加以辩证地分析,“然故无害,但进善不已,此病自除”。他以学习书法为例,生动而深刻地说明了这一问题。开始时,自觉某竖某画写得好,后来又觉得某字某字写得好。这是学书者在学习过程中自然而然地产生的一种自我肯定的情感态度。它不仅是对已有成绩的肯定,而且能使学书者透过成绩,看到自己的潜在能力,从而激发出学习的热情,“有此兴会,方肯去学”,使学习过程饶有兴趣地进行下去。不断学习,就会不断取得新的进步,从而产生新的自我肯定,它相对于前一个肯定来说,又构成了一个否定。不断的自我肯定过程同时又是前进中的不断自我否定。长期不懈的学习,必然会使学书者产生这样一种清醒的自我意识:现有的成绩还将作为被扬弃的环节而存在,从而切身体会到“学然后知不足”的真谛。因此,不断的自我肯定和自我否定是学业进步的内在动力。不能用静止的观点,只看到自我肯定的消极的一面。陈确的举例虽很简明,却包含着丰富的学习辩证法。虽然他所借用的仍是一个传统命题(“学然后知不足”),但由于他的结论是建立在对学习过程的具体分析和对理欲关系的辩证认识之上的,因而远比《学记》来得生动、深刻。

特别值得一提的是,陈确的这一论述,是射向宋明理学家过分强调“虚心”之弊的有的放矢之箭。诚然,朱熹“虚心涵泳”的学习理论,如果放在学习过程的某一特定阶段,还是有其合理意义的。但若将此“虚心”二字扩而大之,以至于达到了泯灭自我的程度,只能抹煞人的创造力,使人盲信、盲从。因此,陈确指出:

所谓虚心有分辨。心如太虚,不著一物,惟善是取,大舜之若决江河,则善矣。苟漫无主张,不辨是非可否,惟人言之唯唯,此全是浮气,世俗误以为虚心,则大害事矣。^①

^① 《陈确集》,第427页。

学习过程,同时也是一种认识过程。人的认识,不是镜子式的被动反映,而是具有方向性、目的性的主动选择过程,即“惟善是取”的过程。虚心,作为学习过程中的一种心理态度,应该是自我否定与自我肯定的辩证统一,舍却任何一方,都将把学习过程引入歧途。

知行观与教育思想

陈确反对宋明理学的另一场论战是以《大学》为中心展开的。众所周知,《大学》约成书于秦汉之际,在唐以前影响甚微。“格物致知”在《大学》里本无显著地位。自程朱竭力表彰《大学》始,“格物致知”才作为宋明理学认识论的重要范畴被强调和运用。但是,无论是程朱学派的“格物穷理”,还是陆王一派的“致吾心之是非非于万事万物”,所追求的都不是对客观事物的科学认识。相反,所有对事物的理解体会,都是为了对那个伦理本体的大彻大悟。于是,认识只能在天理划定的范围内活动,不能越雷池一步。理学家都重视“行”,但“行”既不是检验认识的手段,也不是扩大认识成果的途径,而是体认天理的工具。在中国封建社会后期,这种东西与专制政体相结合,严重禁锢着知识人的头脑。针对这一举世昏昏、万马齐喑的局面,陈确极其沉痛地说:

自《大学》之教行,学者皆舍坐下工夫,争言格致,其卑者流为训诂支离之习,高者窜于佛老虚玄之学,道术分崩,圣教衰息,五百余年于此矣。而通时达务之士,则又群相惊惧畏恐,蓄缩而莫敢出一言,此弟之所谓痛哭流涕长太息者也。^①

^① 《陈确集》,第574页。

他“痛此入于骨髓”，打出孔、曾旗帜，“毅然辨《大学》之非圣经，为孔、曾雪累世之冤，而后世开荡平之路”。他在思想方法上，抛弃了“六经我注”的保守形式，将传注与《大学》古本连根翻掉：“《大学》首章，非圣经也。其传十章，非贤传也。”^①他深知此惊世骇俗之举定为世俗所不容，事实上，连他的亲朋好友也多有非难。在孤立无援的困境之中，他勇敢地以中世纪异端自居，“决欲冒万死为孔、曾以雪之。虽一家非之不顾，一国非之不顾，天下非之不顾，千秋万世长非之亦不顾也。”表现出勇于献身真理的可贵品格。

（一）重行尚实

——《大学辨》的主题

“知行合一”，是陈确《大学辨》的主要思想武器，也是他阐述道德修养及学习理论的主要方法论。虽然陈确的“知行合一”说仍有王学知行不分后的胎遗，但在许多方面，它已突破了理学框框，朝着重行尚实、重视直接经验的方向迈出了坚实的一步。

陈确对《大学》的批判，矛头直指好高骛虚、空谈道德的“假道学”。他把“假道学”分为三种：

今世所谓假道学有三种：一则外窃仁义之声，内鲜仁义之实者，谓之外假；一则内有好善之心，外无力善之事者，谓之内假；又有一种似是而非之学，内外虽符，名义亦正，而于道日隔，虽真亦假。破此三假，然后可以语学矣。^②

前两种是名实不符或有知无行者、目之为“假道学”尚易于理解。第三种知行既合，为什么也被斥为假道呢？这是分析陈确思想的一个关节点，不可不察。与理学家将抽象的天理作为阐述教育问

① 《陈确集》，第 552 页。

② 《陈确集》，第 111 页。

题的根本理论依据,提出“明人伦”的教育目标,从而导知于行的知行合一说不同,陈确分析问题的基本标准则在“日用常行之间”。“真假之辨,只在日用常行间验之,最易分晓。”按照这一标准,“知行合一”实际上有两方面的意义。一方面,知与行应当协调一致;另一方面,也是最重要的方面,“知行合一”的基础在“日用常行”之上,“知行合一”应建基于对“日用常行”等实际问题的认识与解决。否则,虽知无益,虽行无益。这表现出陈确思想的强烈求实精神。《大学辨》自始至终贯穿着这一重行尚实的精神。

1. 对《大学》教育宗旨的批判

《大学》开宗明义地写道:“大学之教,在明明德,在亲民,在止于至善。”陈确指出:“此皆非知道者之言也”。

首先,关于“大学”的提法。朱熹认为,“大学”是与“小子之学”相对的“大人之学”,“学”乃弟子所隶之学。他借此发挥自己大学、小学之分的教育阶段理论,从纯理论的发展来看,确有创见,但把这一看法加于《大学》之上,恐有失原义。《大学》一书的“大学”,当是指与“小人之学”相对的“大人之学”,即与“农工商贾之学”相对的“君子之学”。陈确所反对的主要是后一种意义上的“大学”。受明末清初民本主义思潮的影响,陈确认为,道德面前人人平等,即使农工商贾也不例外;只要人们“素位而行”,在自己的日常活动中自觉地贯彻道德精神,何时为善,何时即为圣贤路上人:“夫道若大路,本无他谬巧,真是农工商贾,皆可涉足。”同时,道德面前也无长幼之别,不能把“大人之学”与“小子之学”截然分开:“夫道,一而已矣。故《易》称蒙养即圣功。古人为学,自少至老,只是一路,所以有成。”^①

陈确的主要意图不在争求“大学”、“小学”之解,而是要把高不

^① 《陈确集》,第553页。

可及的圣贤样板,还原到一般人的正常行为之中,使之具有广泛的有效性。

其次,关于“三纲领”的具体内容。陈确认为,“亲民”、“明德”和“止于至善”三者都环绕着一个道德主题——善,不能将其分而裂之。这种善,不仅是观念上的,也是行动上的,不然就会逃实于虚;更重要的是,道德上的善,是没有止境的,不应仅仅被理解为“三纲五常”的伦理实践,它还包括在不同情况下因民之利而利之以及安贫乐道等的动机与行为。“且古之君子,非有所亲疏于民也,而有以民饥民溺为己责者,有以一夫不被泽为耻者,又有箪瓢陋巷以自乐者,而其道则靡不同。此古人之学,所以能善因乎时势而莫之有执也。”^①因此,善并没一成不变的内容,它应当被理解为一种善的实践,我们应当在发展着的善的实践中不断收取善的果实。由此可见,陈确是要求人们动态地把握教育目标的,这跟以静制动的理学原是有严格区别的。

2. 对《大学》“八条目”的批判

《大学》把格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下等作为大学之教的八件大事。小至一人一事,大至天下国家,无一不囊括其中。表面看来,似乎是全而又全,甚至到了无以复加的程度。自古读《大学》者,多为其所惑,就连那些饱学多识之士,也难逃此劫运。如张履祥在与陈确论学书中说:“盖人未有外身、心、意、知、天下、国家而可以为人者,则未有外八条目而可以为学者。”^②陈确则在《答张考夫书》中针锋相对地反驳说:“学不务实,而推悦名目之夸大,此亦表彰《大学》以来学者之深病也。”他认为,每个人的生命是短暂的、每个人的事业和精力是有限的,《大学》“谓身、心、意、知、家、国、天

① 《陈确集》,第553页。

② 《杨园全集》卷二。

下一齐俱到”，在事实上是行不通的。这种万金油式的万能理论，一旦面对生动、丰富、多变的生活现实，就显得极其贫乏、苍白无力，最终成为一种最无能的理论。因而陈确斥之为“虚诞”之说、“欺人”之词。

《大学》“八条目”的虚诞，不仅表现为与生活现实相脱节，而且表现为八条目之间缺乏内在的必然联系。《大学》说：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。”如此确立了一个以治国、平天下为归宿、以格物致知为开端、以修身为根本的教育、道德、政治三位一体的理论模式。这一系列的内容排列，环环相扣，十分齐整，看似天衣无缝。其实，这只是一种观念上的想当然的任意联系。因为在《大学》作者看来，只要人们的道德修养好了，自然会天下太平、国家大治。但他却忽视了这样一个基本事实，道德恰恰是生长在一定的社会土壤之上的，人们道德修养的普遍化程度首先要受制于这一无情的社会现实。

如果说，秦汉之际，《大学》的这一理论尚有巩固新型统治秩序的积极意义的话，那么，到了宋明理学家手里，原有的积极意义早已丧失殆尽，只剩下某种伪善的欺骗性质了。陈确当然不能从历史观的角度深刻地揭露这一事实，但他却从“知行合一”的理论出发，接近了问题的实质。他在《答张考夫书》中批评道：

（《大学》）四、五节反复言格致之当先，谓一格致而诚、正、修、齐、治、平已环至而立效矣，非重知乎？重知则轻行，虽欲不禅，不可得矣。以此，知上文言新民，言齐、治、平，并是夸词，正如佛氏之称无量功德，多神其说以艳愚俗者，非实话也。乌有一格致而遂驯至治平者乎？学者从而信之，

亦愚甚矣。盖《大学》只是重知,若曰一格致而学已无余事矣。此《大学》之本旨也。

在写给张考夫的另一封信中,陈确进一步指出:

定、静、安、虑、得者,知止之效也。诚、正、修、齐、治、平者,格致之效也。《大学》只说效验,并不说工夫,弟是以恶其虚诞耳……据《大学》之意,只重知止,知止之功,只在格物,而得而不入禅悟乎!按“物格”一段文义,并格物亦是效验,非工夫。而所谓格致之功,尚须禅和子数百辈老坐蒲团,始参究得出来也。虽参究得出,终为不了公案。自程、朱至今日,五百有余年矣,曾有定论否乎?

陈确一针见血地指出:《大学》一书在主要方面是与佛教相通的。它无限夸大道德的作用,这与佛教“称无量功德”一样,是在玩弄欺骗众人的把戏,它离开人们的具体生活实践,专谈美妙的结果,“只说效验,不说工夫”,“八条目”因而成了效果的拼凑,而不是过程——“工夫”——的联结,格致之后便可坐致一系列伟大结局。更为可贵的是,陈确已经看到,“格物”也只是某种东西的效验(尽量他还无法道破这就是“天理”的效验),而非求知、求善的真功夫。它与佛徒坐禅求悟是一码事,作为这样一种神秘认识的产物,它无须验证,也无法验证,这就是围绕着《大学》的格物致知之说,五百年来争讼不已的根本原因。于是,陈确对于《大学》的批评,最终发展成为对“格物致知”的唯心主义形而上学认识论的挑战。他并不致力于重新解释“格物致知”,而是要将认识置于一个新的基础——“行”——之上。他所说的行,包括个体的道德实践、学习中的练习以及人们的其他亲身经历。不管是哪种意义上的行,他都重视其经验性质。他力图把知从僵死、抽象的“天理”之中解脱出来。让知在生动、具体、变化的行中获得自己的真实价值和内容。因此,陈确虽也讲“知行合一”,其实他更重视行。他把行看作是扩展知识、验证知识、使知识真切笃实的基本途径。

(二) “知行合一”与读书为学

朱熹曾把读书当作为学穷理的首要任务：“为学之道，莫先穷理，穷理之要，必在读书。”^①应该承认，透过书本看世界，是文明产生以来，人类认识世界的一条捷径，但同时也应看到，读书毕竟只是认识世界的手段，并非目的。如果变手段为目的，片面强调读书的作用，必然会误入脱离生活、脱离实际的歧途。理学家“半日静坐、半日读书”的为学之方，就是这种畸型认识的逻辑产物。陈确对此深有感触：

今之士者，但知以读书为学，深可痛也。举子之学，则攻时艺，博士之学，则穷经史，搜百家之言。^②

按照这一方式来读书求学，无益于生活实际，和不读书一样，同属昏昧无知：“不读书，懵，多读书犹懵，恶可以言学？”^③因此，不能在读书与为学之间直接划等号。

当然，陈确并不反对读书，也无意于将读书从为学中剔除掉。他只是要把读书当作为学过程的一个环节加以运用。他认为，完整意义上的学问应当是知行俱到，知行合一的。

他在《答张考夫书》中写道：

盖心知行俱到，然后可以谓之穷理耳。弟窃语同学，学固不可不讲，然毋徒以口讲，而以心讲、亦毋徒以心讲，而以身讲，乃得也。

这就是说，学问应当是口诵、心思、身行三者相统一的过程。其中，思与行的作用更受重视。

① 朱熹：《性理精义》。

② 《陈确集》，第462页。

③ 《陈确集》，第462页。

在读书方法中,陈确反对一味地模仿和盲从,他主张读书也应有创造性:

弟尝妄言,谓为诗酷类李、杜,即不成诗;为文酷类韩、柳,即不成文。李北海有云:“学我者拙,似我者死。”……则由是而推,学者之于道,何独不然?……学者不求之吾身吾心,而惟陈言之袭,此仆所以痛心摧肝,而欲一披之同志者也。^①

学习之所以能培养人的创造能力,就是因为学习过程同时也是人的精神生命的再生产过程。学习者通过读书将别人的认识成果重新创造出来,这种学习不应是简单的模仿、背诵、记忆,而要使学习者充分运用包括思维在内的全部心理能力。否则,就是死读书,个人的精神生命就会在盲目的模仿中钝化甚至死亡。

陈确认为,直接经验——“行”——在为学过程中的作用是多方面的。首先,“行”能促使人们发现问题、提出问题,增强读书的方向性和有效性:

学未始废读书,而不止读书;读书未始非学,而未可谓学……士果志学,则必疑,疑必问,曾与莠之勿遗,而况煌煌古训乎!何当以不能读书为虑哉!^②

人们一旦在自己的实践活动中发现疑难问题,这些问题就会成为“切己之问”,与自身的发展息息相关,必然会推动自己去寻求答案,书自然也会被充分地利用起来,就把书读活了。因此,陈确十分重视“走在路上问路”,反对终日闭门索书:

譬如乱后而至京师,风波荆棘,不客不访,但走在路上,虽至愚极蠢之人,必能问讯,必能到京。^③

^① 《陈确集》,第 613、614 页。

^② 《陈确集》,第 462、474 页。

^③ 《陈确集》,第 462、474 页。

其次,行可以磨炼人们的意志,提高人们的勇气和信心,若徒据传闻,越研究,胆量越小,反将自己束缚住了,终难成事。第三,“行”是联结书本知识与能力、技能的桥梁。他举例说,譬如作文,但讲求文理,不下手实习,总是眼高手低,将文理悬置着。又如“据图披索”与“亲至其处”,其间相差亦不可以道里计:

若终日坐在家里,虽聪明强记之人,将两京十三省路程稿子倒本烂熟,终亦无益!后儒格致之学,大率类此。^①

正因为“行”具有其他东西所无法取代的作用,陈确坚决反对“半日静坐、半日读书”的为学之法。这种方法和尚使得,圣人之徒决不可从:

吾愿学者素位而行,毋驰正己自得之功,暇则读书讲义,倦或散步行歌,以当静坐。^②

用经验论的读书为学之方来抵制宋明理学的空疏学风,自然有其自身的弱点和局限性。但它毕竟是一种进步的社会教育思潮,在重视直接经验、主动、重行这一点上,陈确与颜元还是有相通之处的。

在陈确的学习理论中,知识的发展观占有显著的地位,它也是陈确借《大学》批评宋明理学知识观的核心内容之一。陈确敏锐地观察到,《大学》的目的论(“止至善”)和认识论(“格物致知”)是一脉相通的。他认为,《大学》精思所在,在此“知止”二字,“所谓格物致知者,亦惟欲致其知止之知而已。”即知其天理而已。他主张,一般的天理,不能取代万事万物之理:“道虽一贯,而理有万殊”,陈确尚未清醒地意识到彻底铲除天理的历史使命,但当他撇开一贯之天理,转向万殊之物理时,特殊性的地位便被突出出来,原来作为天理副本的万事万物之理,如今成了认识的唯一对象,天理被弱化了,这就为彻底埋葬天理种下了契机。而且,这样一来,认识的视野也随之开

① 《陈确集》,第 462、474 页。

② 《陈确集》,第 462、474 页。

阔,知识的无限性得到了应有的强调,“道无尽,知亦无尽。”“知止”和“一旦豁然贯通”的形而上学观点,便被从认识的死胡同里清理出来:

天下之理无穷,而一人之心有限,而傲然自信,以为吾无遗知焉者,则必天下之大妄人矣,又安所得一旦贯通而释然于天下之事之理之日也哉!^①

陈确并不否认认识的飞跃,但他认为,这种飞跃只有放在不断发展的认识过程中,才能得到合理的解释,曾子之唯与颜子之喟所反映的是同一个事实,彼此并不矛盾。

把“一旦豁然贯通”置于认识的长河之中加以说明,自然就触及到了知识与认识的深化问题:“今日有今日之知止,明日有明日之知止”;“今日有今日之至善,明日又有明日之至善,非吾能素知之也,又非可以一概而知也,又非吾之聪明知识可以臆而尽之也。”^②人的认识是一个逐步深化、逐渐提高的过程,它要受认识的对象、认识的阶段和认识的主体限制,不可能尽善尽美。在宽广无垠的知识海洋里,没有生而知之者,没有全知全能者,也不能凭主观臆测穷尽事理。因此,任何人的知识,包括圣人在内,都是残缺不全的:“及其至也,虽圣人亦有所不知焉。”^③但一当我们意识到自己的无知,它便不再构成认识的障碍。

真正的危险不在于知识的不足,而在于以不知为知这一理智的自我欺骗:“圣人有不知,不害其为圣人也;以不知为知,斯下愚之甚者也。”^④

同时,知识只是认识的结果,如果我们企图预想知识达到的目

① 《陈确集》,554、555 页。

② 《陈确集》,554、555 页。

③ 《陈确集》,第 555 页。

④ 《陈确集》,第 555 页。

标,并把它当作不可超越的典范,这种认识产物只能是浮知浮识,决非真知:

学之不已,终将有获,而不可以豫期其效。豫期其效以求知,则浮伪滋甚。今即所谓知止者真知止矣,然犹知之而已,于道浩乎其未有至也。^①

这样,陈确在把视野转向万事万物的同时,又把那超越认识过程而独立自存的“天理”当作认识的产儿,让知识在不断进行的认识活动中无限扩展:

教学相长,未有穷尽。学者用功,知行并进。故知无穷,行亦无穷。行无穷,知愈无穷。先后之间,如环无端,故足贵也。^②

这里的“行”,应当被理解为求知的行为,其中包括教与学。虽然陈确的知识发展观仍是圆圈式的而非螺旋式的,但它已经接近了知识进化论,是打破理学独断论、迈向近代大门的第一步。在这方面,《庄子》的有关思想,曾对陈确发生过积极的影响,这是连陈确自己也直言不讳的。

(三)“知行合一”与道德修养

陈确对道德修养,主要有两方面的主张:“素位而行”和“知过改过”。

1. 论“素位而行”

“素位”一语,源自《中庸》。其本意是要求人们安分守己,勿有非分之想、礼外之举。陈确沿用此语,但所指已有所不同。他针对理

① 《陈确集》,第 555 页。

② 《陈确集》,第 560 页。

学家“考其行则鲜仁义忠信之实，听其言则多义理精微之旨”的空疏学风而发，力图将人们的道德修养与个体的实践活动紧密结合起来：

尧、舜之揖让，汤、武之征诛，周公之制礼作乐，孔子之笔削，皆是素位之学。素位是戒惧君子实下手用功处。子臣弟友，字字着实，顺逆常变，处处现成，何位非素，何素非道？……学者惟不肯切实体验于日用事为之间，薄素位而高谈性命，故鹵莽粗浮耳。^①

不难看出，陈确的素位之学，不单单是日常伦理践履，而是包括政治、经济、文化及日用事为等项个体参与的实践活动，并通过这些活动进行道德修养。

“素行”是恒其德的基础。道德修样只有起于索行，才能落到实处，务实，才能有恒。陈确说：“圣人之学，本于有恒；而有恒之道，存乎务实。实故可久，于有恒奚难焉！……学者惟无意为善，果意为善，愈不可不务实。”^②如果好高骛远，不肯素位而行，其结果只能是“为善不终，而善非其善。”

如何素位而行？陈确指出，要从当下点滴小事做起，事事不轻放过。同道德面前无大、小学之别一样，在道德修养上，也不应将大、小节截然分开，舍近求远。人的任何行为，若用道德标准加以衡量，都具有同等价值，要不因恶小而为之，不因善小而不为，要学习伊尹“一介不取、一介不与”的精神：

伊尹相汤以割正有夏，只得力于“一介不与，一介不取”八字。俗儒不知，以为吾学古人，当学其大者远者，若夫一介不苟，特兢兢小节耳，不足学也。不知伊尹一生事业，单靠此八字做起。^③

① 《陈确集》，第470、540页。

② 《陈确集》，第470、540页。

③ 《陈确集》，第63页。

如同下棋对奕,只有着着不差,才能无敌于天下,堪称国手。“慕其高远,当自近者小者,”远大目标与具体行动相结合,这是道德修养的一条有效规律。

陈确主张道德修养必须在生活实际中进行,反对脱离实际的神秘主义修养方法,如《大学》的“诚意”说和《中庸》的“慎独”说。他认为,“诚”可释为“敬”,是修身过程中的一种心理态度。不仅思想(意)要诚,行动也需要诚,此所谓“诚兼内外。”陈确要“统诚于身”,不谈“诚意”,只言“诚身”,主张“内外交养”:

古人用功,贵内外交养。如心体一时未得干净,更外考之于事,行事一时未得安稳,又内求之于心。如是养去,吾身吾心渐有体段。^①

这就是说,人的自我修养要以思想和行为两个方面双向用功,用思想指导行动,又用行动来促进思想。不能象《大学》那样,用“诚于中而形于外”的单向修养取代思想与行动的双向用功。

与此相一致,陈确把“独”理解为与群体相对的个体,而不是离群索居的个体。因此,“慎独”也就不是“不睹”、“不闻”等静态中的意念修养,而是在积极参与群体活动中的个体修养,所谓“慎独兼动静”。他说:

独者对众之称,非离众之称。试思格致、诚正、修齐、治平,何处无独,何时非慎独?^②

个体的修养,始终不能脱离个体的实践,再一次体现出陈确重行尚实的精神。

2. 论“知过改过”

“知过改过”的修养理论,是知行合一的说的又一表现。陈确

^① 《陈确集》,第137、583页。

^② 《陈确集》,第137、583页。

说：“实心于圣人之学，非徒志之而已，事事身体力行，见善必迁，知过必改。”^①他把见善迁善和知过改过，看成是同一修养过程中两个互为补充的方面。

其中，他对知过改过，作了比较全面的论述。

陈确认为，犯错误是每一个人都难免的。圣人也不能例外，一个人是否真心向善，不在于他有无过错，而在于他能否发现自己的错误，并坚决改正之。他指出：

力行之功，莫先改过。……知之即改，改而不已，功夫纯熟，渐不费力。圣贤学问，端不越此。……知过之心，即是独体，知而不改，便为有体无用。^②

改正错误，必须从知过开始。一个要认识自己的错误，是需要智慧的，而要承认和改正自己的错误，则更需要勇气和坚强的意志：“知过之谓智，改过之谓勇，无过之谓仁。”^③反过来也可以说，不知过，谓之愚，不改过，谓之懦夫。

陈确在《诸子省过录序》一文中，提出了改过当中的“对治之方”，这可说是因材施教在自我修养中的创造性运用和深化。陈确认为，包括圣人在内，每个人在道德上都有所欠缺，但这种欠缺又因人而异。在纠正错误的时候，要对症下药，补偏救正：

夫学者气质之偏，要各不同，有余不足，将皆必有对治之方焉。譬医者之发药……药而不对症，与不药同。知病矣，而不能求良医以治之，与不知病同。知治之法矣，而不能节饮食，慎起居以养之，与治非法同。^④

知病求医、对症下药、按方服药，是知过改过的三个基本要求。

① 《陈确集》，第427、73、426页。

② 《陈确集》，第427、73、426页。

③ 《陈确集》，第427、73、426页。

④ 《陈确集》，第229页。

同时,陈确更加明确地指出,所谓对症下药,就是“对治”,如“以过治不及,以不及治过”,即采用与己之过性质相反的因素加以补救:

柔者治之以勇,浮者治之以静;未严密者治之以严密,
不达者治之以达;以卓然之行治庸,以欬然之心治自是;以
弘治不弘,以谅治不谅。^①

陈确的“对治”理论是否完全正确,尚有讨论的余地。不过,它确实是孔子“求也退,故进之;由也兼人,故退之”的经验叙述的进一步概括和发展。

^① 《陈确集》,第229页。

下 篇

陈确教育文论选读



《文集》选读

圣人可学而至论

圣人非人耶？亦人也。使圣而非人也则可，圣亦人也，则人亦尽圣也，何为不可至哉！虽圣乎，于人之性曾无毫末之加焉，则人之未至于圣者，犹人之未完者耳。人之未完者且不可谓之人，如器焉，未完者亦必不可谓之器也。然则以非人为人则安之，以是人人为人则疑之，是何异齐人而疑其不能齐语乎？

夫齐人之为齐语也，直不学楚语已矣。人之为圣人也，直不为禽兽已矣。以齐人而学楚语尚可，以齐人而学齐语反不可，其谁信之？以人而入于非人尚可，以人而完其为人反不可，又谁信之？以为有生质之限乎？吾未见参之鲁遂有过于赐之达、求之艺也。纣之强敏辩智，远出箕、微、周、武诸人下也。然参不害为贤，而纣无救于暴，则何生质之足恃哉！

今天下之不可必得者，莫富与贵若矣。然而贾之巧者或富，士之敏者或贵。彼制于天者而犹若是，而况制于我者乎！孟子曰“求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者【‘者’下当有‘也’字】”，富贵之谓也；“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也”，圣学之谓也。夫求富贵

而不得,犹不失为贫贱也,然且人人知求之,求之不得而不敢或惰焉。若夫不为圣人,直为非人而已,而人顾莫之学。学之可必至,而犹弗之学也,是必下愚而已矣。

谓己不可,自诬也;诋人不可,诬人也。吾既未免于自诬矣,而又敢以诬人乎哉!愚请效其法。善者不自善也,自善焉,必不善矣。故恶者亦不自恶也,自恶焉,必不恶矣。故恶不自恶,恶必极;善不自善,善必至。至善焉而圣矣。

死节论

嗟乎!死节岂易言哉!死合于义之为节,不然,则罔死耳,非节也。人不可罔生,亦不可罔死。三代以前,何无死节者?非无死节也,无非死节者,故不以死节称也。三代以后,何多死节者?非多死节也,无真死节者,故争以死节市也。

何以言之?死生极平常事,人谁不死,绝无足奇者,要善其死之为难耳。子曰“志士仁人无求生以害仁,有杀身以成仁”,孟子曰“生我所欲,义我所欲,二者不可兼,则舍生取义”,皆推极言之。故义可兼取,则生有不必要舍;仁未能成,而身亦不必杀也。由、赐不知,并疑管仲之不死。夫子盛推管仲之仁,而终黜匹夫匹妇之小谅。孟子亦言“可以死,可以无死,死伤勇”。故参观一圣一贤前后之言,而谈死节者可以镜矣。

殷之三仁,惟有一死。然比干之死,纣杀之耳。使纣不杀,则比干者终与微、箕同宾周室,必不死也。惟孤竹二子,独能自立名行,不食周禄,穷饿西山,孔子称其“求仁得仁”。

盖纣虽暴，君也；武虽圣，臣也。何至使八百诸侯同声一辞，冠带之伦服膺新命！向无夷、齐之饿，则天下后世宁复知君臣之义哉！此抗古以来一大砥柱也。故古今谈节义者，必以夷、齐为称首。呜呼！若二子者，可谓真节义矣。然二子之义只在穷饿，节如是止矣，不必沾沾一死之为快也。使二子而亦若后世之不食七日而死，不成夷、齐矣。子长好奇，猥云“饿死”，遂使学古之士信孔子不如信子长，不亦悲乎！夫以二子之义，即优游西山之下，竟以寿终，已大节凜然，照耀千古，何必死。盖惟其不官不死，不十乱，不三监，非殷非周，非仇非后，伯叔逍遥，西山终老，夷、齐之节所以称圣也。而复何慷慨之足云！

凡言饿者，只是穷困之辞。孔子称夷、齐，与齐景之千驷相提而论，可知只是贫耳。故咏诗欢美，不以富而以异。孟子谓七十非肉不饱，不饱谓之馁。夷、齐之饿，不肉食之谓也。即何尝许其兄弟捐躯，同徇国难者乎？春秋褒善之文，举其大者遗其小。如真饿死，则死大于饿，不但当称其饿也。论、孟并亟称夷、齐，不一及死。孔序逸民，孟曰清圣，推求义蕴，二子生平尽于此矣。即叩马之谏，采薇之歌，或传好事，或采轶文，何可凭断？且二子自北海来归，已与太公同称大老，后西伯死，又十三年，武始伐纣，则二子者已皆皤皤期耄之年。天下而无不死之人，夷、齐安得独不死，只不是饿死耳。

自此义不明，而后世好名之士益复纷然，致有赴水投缯，仰药引剑，趋死如鹜，曾不之悔。凡子殉父，妻殉夫，士殉友，罔顾是非，惟一死之为快者，不可胜数也。甚有未嫁

之女望门投节,无交之士闻声相死,薄俗无识,更相标榜,亏礼伤化,莫过于此。近世靖难之祸,益为惨毒。方、练之族,竟逾千百,一人成名,九族^搢首,何可说哉!甲申以来,死者尤众,岂曰不义,然非义之义,大人勿为。且人之贤不肖,生平俱在。故孔子谓“未知生,焉知死”。今士动称末后一著,遂使奸盗优倡同登节义,浊乱无纪未有若死节一案者,真可痛也!

即又何云三代以前无非死节者邪!曰:尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子,由此其选矣。生有所以生,死有所以死,如四时阴阳更相禅代,不爽毫末,正所谓与天地同其节者,乃真死节者也。即向所举微、箕、夷、齐之节,各有攸归。微、箕志存宗祀,故受国而不辞;夷、齐志扶纲常,故辞禄而靡悔。要之,四子易地皆然。节如礼节,揖让进退之不可逾咫尺也。节如音节,高下疾徐之不可差芒忽也。若由是推,则三代以还,死不失节者盖亦鲜矣。昔人有云,“东汉之节义不若西汉”,良有以也。古人见其大,今人见其小;古人求其实,今人求其名。人心之淳漓,风俗之隆替,由斯别矣。

然则今之所谓死节者皆非与?曰:是不同。有死事,有死义,有死名,有死愤,有不得不死,有不必死而死。要以无愧于古人,则百人之中亦未易一二见也。

忠矣,可谓仁乎?曰:未知,而何易言杀身成仁之学乎!古人学道,只如布帛菽粟,日用靡间,犹难言纯熟。令人皆有意求之,何易可合!果成仁矣,虽不杀身,吾必以节许之;未成仁,虽杀身,吾不敢以节许之。节也者,不可过,亦不可及,故曰“中节之谓和”。岂惟今罕其人,子固云“中庸之

德，民鲜久矣”，盖言中节之难也。

深矣乎，子之言节！顾不甚便于天下之苟生者耶？曰：君子且不可苟死，况可苟生！不苟贫贱死，况苟富贵生！君子之于生，无所苟而已。故曰：“君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”死生者，贫贱富贵之推也；贫贱富贵者，一终食之积也。终食且不可违，况贫贱富贵乎！况生死乎！

学者以治生为本论丙申

学问之道，无他奇异，有国者守其国，有家者守其家，士守其身，如是而已。所谓身，非一身也。凡父母兄弟妻子之事，皆身以内事，仰事俯育，决不可责之他人，则勤俭治生洵是学人本事。而或者疑其言之有弊，不知学者治生绝非世俗营营苟苟之谓，即莘野一介不取予学术，无非道义也。

今士鲜不谓明道义，而学未初实，则所为非道之道，非义之义，亦往往由之而不自知。要之，辨此亦自不难。周官既定为量出入之法，极明白易守，自天子至庶人，孰能违之，中庸又拈“行素”二字，即同周官之指，而语尤近道。能之即居易之君子，不能即行险之小人。大学之生众食寡，为疾用舒，孟子之易田畴，薄税敛，食时用礼，并极详至。足民之道，即足国足家足己之道。有国者违之，必失其国；有家者违之，必失其家；有身者违之，必失其身。所谓失，非必皆败亡与饿死也。凡因贫而苟为非义者皆是。虽所失大小不同，其为得罪于祖宗，得罪于圣贤，则一也。诗云“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰”，斯之谓矣。而岂真一手一足云尔

哉！曾子后手足，盖使视其正否，即得正而毙之意。时解以全肤体为孝，非是。如此解，则天下何多孝子耶？忠臣孝子，是一是二。偷生与死义，孰为无忝，孰为辱亲，儒者必有能辨之矣。

确尝以读书治生为对，谓二者真元本作“并”学人之本事，而治生尤切于读书。然第如世俗之读书治生而已，则读书非读书也，务博而已矣，口耳而已矣，苟求荣利而已矣；治生非治生也，知有己，不知有人而已矣，知有妻子，不知有父母兄弟而已矣；而又何学之云乎？故不能读书、不能治生者，必不可谓之学；而但能读书、但能治生者，亦必不可谓之学。唯真志于学者，则必能读书，必能治生。天下岂有白丁圣贤、败子圣贤哉！岂有学为圣贤之人而父母妻子之弗能养，而待养于人者哉！鲁斋此言，专为学者而发，故知其言之无弊，而体其言者或不能无弊耳。

然则当何以救之？曰：治生以学为本。嗟乎！士苟志学，则岂唯能读书治生而已哉！修、齐、治、平，悉于斯焉取之。而有未能者，亦必不可谓之学。故曰：士惟志学而已矣。

鑑蜀论戊戌

传称司马温公之丧，诸臣会有庆贺礼，事元木作“礼”毕欲往吊，伊川不可，曰：“子于是日哭，则不歌。”或云：“不言歌则不哭。”子瞻曰：“此枉死市叔孙通制此礼也。”伊川怒，二人遂成仇隙，以及于党祸。戴山先生曰：“只一怒字，便毒流区夏，洪水滔天。”痛哉言乎！而论者多右伊川，谓“蜀党

侵邻之兵，洛党应敌之兵”，然乎否欤？

夫事理则有曲直，怨隙则有大小，兵端则有先后，昭然在人耳目，不可掩也。卫侯当祭，闻臣柳庄死，请于尸，不释服而往禭。

仲遂弑逆之臣，罪不容诛，春秋于其死而礼之，曰“壬午犹绎”，以讥鲁君臣之不恤丧也。莫尊于君，莫重于祭，祭有乐歌，歌哭不同日之言，难以云矣。

温公为国元臣，朝野倚重，一旦薨逝，普天震惊，两宫哀恸，即日亲临其丧，孰诸臣而敢后乎？“民之秉彝，好是懿德”，尔日京师为之罢市，无不鬻衣以致奠，巷哭以过车。况伊川有同位之谊，知己之感者哉！伊川而无人心也者则可，伊川而犹有人心者，匍匐往吊，宜不待人言之毕矣。顾乃循循然为“哭则不歌”之言。假有父兄死而子弟闻丧适当庆会，不知还变歌声为哭声耶，且徐徐俟之明日耶？伊川之言，其不通理已甚矣。子瞻愤中讪诋，不为无过，然是口语之伤，非有不解之仇，置若勿闻可也。从而谢焉，请向者引经之误，尤改过不吝之美，贤者之事也。若之何怒！闻言而怒，是陋人之态，村巷妇女之恒情，而非贤士君子之养也。徒以语言细故，辄相愤争，祸貽人国，此向者廉、蔺之所羞，曾学道君子而甘为之乎！

且当时发难者，实伊川门人贾易、朱光庭等先出疏攻子瞻，而论者谓之应敌，失其实矣。伊川不知，是聋瞶也；知而不问，是党比也。伊川而非贤者则可，伊川而诚贤者，何以解于天下后世哉！

且伊川固以子瞻文章之士，未尝学道，直世俗视之者，

而已兄弟则实以古学自任,得千圣不传之秘,所谓天下之一人也。尝言“他人吃饭从脊梁过,顾兄弟吃饭从喉里过”。当时诸贤,宁复有及之者乎?惟贤者有包含之量,惟贤者之于世俗,尤有弘恕之心。非然者,与庸众何异!而相攻不已,斯其失岂直从脊梁过已耶?歌哭之议,自取侮也;怒人议己,恶闻过也;徒党相攻,树私敌也;负三绌矣。春秋责备贤者,于子瞻又何讥焉!

邱文庄有云:“彼徒以文章自鸣,功名建事者党同伐异,无足怪也。若夫以斯文为己任,自谓继千秋之绝学者,而亦视其徒为之而不救正何哉?”斯言谅矣。确亦每痛山阴先生之言,窃谓“怒”字若真,则道学是假。虽伊川复生,将奚以雪斯言也!

道俗论上

道之与俗,相反也。道则不俗,俗则非道。今士往往言道而行俗,则亦真俗而已矣,又何道之言乎!君子有终身之忧,曰“我犹未免为乡人也”。孔子之恶乡原,以其同流俗,合污世。久矣夫,乡俗之为累也!故曰:“习俗之于人甚矣,贤者不免。”痛哉斯言!孰谓司马子而非知道者乎?

故曰:出处不同,同乎道。故虽今之出者,未可遽谓之俗也。而士恒侈然自以处为道而出为俗,乌知处之未离乎俗也!若出而以囁进,以贿升,斯俗而已矣。背故而即新,诞上而虐下者,斯俗而已矣。

处士之未离乎俗,奈何?曰:道岂能择处士,处士自择道耳。非择道而言,择道而行耳。今夫黠者浮伪,愚者朴

鄙，竞者营扰，恬者颓废，敝俗纷纷，近我者日引之而去，出此入彼，曾莫能以自拔也。且非徒此而已也，请略举其粗者。

日用之礼，冠、昏、丧、祭而已，而今乃至无冠礼之可行。姑舍言冠。若夫婚姻论财，夷虏之道，而不肖者争财，贤者亦不能制于财。不能制于财者，姑俗而已矣。丧礼不作佛事，不设乐部，而士逡巡而未能，姑俗而已矣。

然犹非害之大者也。葬法不惑风水，不拘时日，而俗无不惑而拘之者。

士亦曰“吾犹未能违俗也”，至暴骨数世而不葬，可谓人乎？又丧礼之大者，不饮酒食肉，不内寝，不豫世事，而俗皆反之。士又曰“吾亦未能违俗也”，可谓人乎？

祭礼，支子不祭，祭则从宗子，所以重宗也。而俗皆人自为祭，士亦人自为祭。祭必有时，旷时祭而勿举，奉俗祭则惟谨，可谓非俗乎？墓祭非古也。重墓祭，轻庙祭，尤非礼也。庙祭崇外神而褻内神，以祭土之馥祭祖。及墓祭而反是，隆于祖，薄于土。士一也，何礼何义而忽隆忽杀，惟俗之从？

故无事而非俗，无时而非俗，是必俗人而已矣。然犹聚而言道，动以古贤自期，曰“彼世之攘夺权利，遑遑不知止者，何足以与此”。

嗟乎！使古而诚有畔礼媚俗之贤，则今之士洵美矣哉！不然，请无言道。

或曰：子向所言，皆礼之外文也，道之精微不在焉。吾得道之精微者于内，而外姑溷俗以为通，抑亦达者之所许

也。子又何病乎？陈子曰：然。吾向者固言之，曰“略举其齷齪者”。今女有淫行，而其贞者诘之。淫女曰：“吾虽淫于外而实贞于内，岂若子外修皦皦之行而内怀不测之心哉！”子以为奚若？

道俗论下

或谓陈子曰：“至哉子言！道则不俗，俗则非道。今吾能勉而不俗，斯道乎？”

应之曰：“子恶易言道？夫道有礼焉，非俗之谓也。道又有本焉，则非徒矫俗之谓也。故敬之先于养也，非然，则犬马之养也。哀之先于服也，非然，则仆御之服也。故哀痛斯哭泣，哭泣斯不甘食饮，不安居处。故衰服之恶也，糜粥之食也，苦块之处也，非作而致之，盖有由然也。夫然，故虽废佛事，撤乐部，而吾心已安，无所复事此也。人惟有所不足于内，而后求饰于外，于是世俗靡然之事日以生焉。今不深求其所以足于内者，而曰‘吾必矫俗以为高，佛事吾不作也，乐部吾不设也’。是适足以骋其俭于亲之邪心，而为不孝之尤者耳。又何道之云乎？故由是而推之，古之所谓三千三百者，皆非徒为此文也，盖必皆有其本焉。子姑务本焉而已，何易言道？”

“然则子向者何言之决乎？”

“向者吾曰‘道则不俗’者，从其本言之也；曰‘俗则非道’者，从其相反言之也。今子遽曰不俗斯道，则睹其末而信其本。是道乎，非道乎，吾又安能知之！是故离日用言道者，辟之则废食而求饱也，终不可得饱矣。泥日用是道者，

辟之四体具而为人，而遂谓土木偶之果无以异乎人也。果无以异乎人哉！”

诸子省过录序

【按：省过社同人大半为陈确之子侄或学生。侄四人：陈枚字爰立，陈锡世字潮生，陈楫世字彭涛，号梦弼；陈煌世字槎光。学生二人：许全可字欲尔，许裔字大辛。此外则二查子，查嗣琪字石丈，查乐继字二雅，年辈亦晚于陈确。】

岁己丑，观潮之日，犹子枚直会于黄山，乾初道人自泥桥疾走二十里视之。诸子馭相迎，证我以盟书，又次第陈日史于前。直会廉日史所犯之多寡轻重而差其罚。日史无欺己之言，司罚无阿众之笔。诸子贤乎哉！

乾初道人作而叹曰：嗟乎！此吾向者山阴先生之教也。予小子不克举行，而诸子能力行之，吾深自愧。顾余纵不肖，不能推行先生之志，而二三子能行吾之所不能行，先生其为未死乎！吾与有荣施焉，又深自喜。

遂进诸子问之曰：自大辛始事以来，几何会矣？诸子自验：诸发虑之时，临事之际，果有以异于未始会之前乎？抑尚未有异也？果有异也，则斯会诚不可已。若犹未也，则虽日有史也，史而已矣；月有会也，会而已矣；会有罚也，罚而已矣；于诸子何益！

夫学者气质之偏，要各不同，有余不足，将皆必有对治之方焉。譬医者之发药，必察其脉之虚热实，证之寒热，及诸经受病之不同，与所治标本、缓急、先后之宜，而后定方药焉。故其病之浅者，一匕而遂起；其深者，亦数剂数十剂而

苏。若药而不能已病,则是药不对证也。不然,则证虽真,方虽良,而药非道地,不得力者也。不然,则调理之失节者也。诸子苟未施对证之药,而泛泛焉惟过之省,省过而过滋多。犹病者能自言其病,曰“吾之病脾”,“吾之病肺”。彼非不知病之审也,然而不愈,则未尝有治之之药也。故药而不对证,与不药同。知病矣,而不能求良医以治之,与不知病同。知治之法矣,而不能节饮食、慎起居以养之,与治非法同。

吾习于诸子最深,诸子之善不胜书,请言其不善而诸子自治之。石丈之失柔,大辛之失浮。欲尔之情有瘳矣,未严密元本作“虚心”也。二雅不能达,梦弼未离乎庸,爰立好善而自是,元本作“爰立不毅”潮生不弘,槎光不谅。诸子所曰省之过,偶感之疾也;凡吾所言者,养成之病也。偶感之疾,勿药而自愈;养成之病,不治将日深。盖偶感者,一时若有大苦,而终不能为人之患;养成者,久若与之相安,而其后有不可拯救之忧,可弗亟治与!柔者治之以勇,浮者治之以静;未严密者治之以严密,元本作“未虚心者治之以谦”不达者治之以达;以卓然之行治庸,以敏然之心治自是;元本作“以毅治不毅”以弘治不弘,以谅治不谅。所谓对治者非耶!

其或吾知之未尽,与吾言之未当者,诸子自察之而自攻之。盖吾之有过,吾即不自举,同志能交举之;同志即不及举,天下之人皆能举之。顾即使同志一不知,天下后世之人终莫我知,而吾心不死,遂可晏然以未善为已善,有过为无过乎?故古之君子,不畏众而畏独,有以也。

以诸子之孜孜好善,而又能勇于克己,以各去其所偏,

进于道也不难矣。但诸子能省过，而或未审过之所从生。犹病者能知病，而或未察病之所从起。盖人之元气固则百邪无由入也，学者之天理全则百过无从生也。故百病皆乘乎虚，而百过皆业乎私。吾故尝曰：君子之慎独，去私而已矣。所谓未发之中者，无私而已矣。去私即是格致工夫，无私便是诚正气象。去私之尽，至于无私，天下之能事毕矣。治平以是，位育以是矣。诸子岂有意乎！傥诸子真能绝尘而行，予虽至驽，亦愿追骐驎之足，而勉施鞭策焉。

既与诸子言之，遂书于册，以质诸前辈之与闻乎斯道者。

作八股之法

作八股之法，能熟知古文之妙境，而俯就时文之恒矩，和养心性，体认题旨，开万古之胸，抒一己之得，则自然不今而今，不古而古，非时文而时文，非先辈而先辈。若存一摹时文之心，即非时文；

存一摹先辈之心，即非先辈。譬作诗家必欲句句是杜，定非真杜；癖临池家必欲笔笔是王，定非真王。何者？为桎于古而已之才性不出也。

吾观古之传文，有学人之文，有才人之文，有正人之文，有邪人之文。彼惟不自掩盖，故能各极其才之所至，而传世不衰。今使仲尼、子舆而为战国策，必不能倾动当世之诸侯王。又使苏秦、张仪而作论语、孟子，亦何以折服千百代之文人学士哉！学者不能反求诸其心，而惟文之求，宜其为之而愈拙也。

《辰夏杂言》选读

不乱说凡六条

俗指妄言者为乱说,此“乱”字所包甚广,盖非止以无为有也。凡言之杂乱而无序者,是乱说也;浮游不着事者,是乱说也;道听而涂说,是乱说也;在野言朝,忘己议人,是乱说也;凡非极切实当理之言,皆乱说也;言虽极切实当理,而能言之不能行之者,是乱说也。学者能承当得“不乱说”三字,亦非容易。充之尽,即是至诚无妄,即是圣人。

道听涂说,不过传述道路之言,未尝造谎,夫子何以深绝之?曰:德之弃。盖道路之言,多虚少实,一味喜谈乐道而传说之恐后,则其人之浮躁浅露,概可见矣,安望其德之成乎!今皆习而不察,每闻一事,即称引凿凿,居之不疑,甚或更加装缀,虽所谓志学之士,时复不免,吾甚痛之,惜之。某谓即此一事,便是无志于学。

凡言事,且莫论真假;就使极真,多有不必要言、不可言者,况非真乎!经目之事,犹恐未真,况传闻乎!总之,语默有体,吾只言其所当言,言自无多。温公云:“立诚自不妄语始。”妄语非专指说谎,凡言所不当言皆是。吾愿学者时时省察而力持之,能改此一过,于学便有根基。

董萝石曰:“省言甚难。今得一法,只莫说人,则言自

省。”董子此言,可谓极妙。某尝于坐默听友生哗嚣之言,大概是说人也;至于己过,寂不闻提一字。此意最宜思省。所以夫子答颜渊问仁,惟教之克己;至子贡方人,则曰:“夫吾且不暇。”山阴先生亦云:“心放自多言始,多言自言人长短始。”今拟书一联自勸云:“求仁之方,无过克己;省言之法,只莫说人。”

小斋傍八字,云:“但攻吾过,毋议人非。”客得之大喜,曰:“他人有过,诚于吾何预。即言之,或面言之,犹幸其人能改;今背言人过,亦复于人何预。人己两无所预,而娓娓言之不已,斯真不解其所谓也。”

凡直气人多以直自喜,或致轻易出言。不知君子之言以当理为直,不以无隐为直。无隐而未当理,即不直在我矣。

治怒凡七条

吾辈处今日,有何可怒,不过小小不平之气所干。从古来是不平世界,况在今日,何其见之褊也!又况自谓不平,其实本无所谓不平乎!盖吾辈既息心野处,于民社无关,所婴吾怒者,值得恁事!或是口语小未齐,或是礼数小未周,或是财物小未清。人生世间,此等事固时时有之,皆极平极常,何足介意?所不胜忿怒者,只有二病:一自是,一自卑。是己则非人,故易怒。自卑则尊人,以庸众自居而以无过之君子望他人,天下安得皆无过之君子耶!则不胜其怒矣。故学者直须自尊自贵,时时以圣贤之道自责,既不甘自卑,必不敢自是。天下岂有自是之圣贤耶!故曰“躬自厚而薄

责于人”，固远怨之道，即惩忿之道也。孟子曰“舜，人也，我亦人也。舜为法于天下，可传于后世，吾犹未免为乡人也”，是“躬自厚”注脚。世间横逆，至虞帝家庭，更无处去，而舜只优游床琴，绝不见分毫忿怒。况德未至舜，遭横逆决未至舜，只须自责，何用怒人！颜子终身学舜，单成就得“不迁怒，不贰过”六个字，遂千古推为好学。克己是克此自是自卑之己，故先儒云“克己可以治怒”。学者毋自菲薄可也。

吾辈向无舜、颜涵养，或一时不能无怒，急治良方，莫若一“忍”字。凡遇事有可怒，切莫轻发，姑忍着。小者忍一二时，大者忍一二日，其气自平。虽曰强制一时，但持之既久，当渐近自然。

正治莫若一“敬”字。如前所说道理，读书人尽容易明白，然时不免忿怒者，只是失之于易也。惟敬则无此矣。凡人情，于妻子仆婢尤易加怒，以其卑于我而习于我故也。车则势易相加，习则心不及察，虽贤者常不免怒詈。克治之功，尤当致谨于此。今如有父母师长，虽复不堪遇我，我必不敢加怒者，夙所敬事故也。礼曰：“毋不敬。”孝经曰：“不敢失于臣妾，而况于妻子乎！”论语曰：“出门如见大宾，使民如承大祭。”用心若此，更从何处说起“怒”字！

子曰：“一朝之忿，忘其身以及其亲。”只一“忿”字，煞如此利害，可畏可畏，故曰“忿思难”。盖忿怒之发，如燎原之火，不可扑灭，此时并自己作主不得。若非于未发之前力自克治，后岂复有救乎！

吾身纵不足惜，吾亲亦不念乎！人子苟一举念一举事皆不敢忘亲，当不致轻于一发也。

我得罪他人，真是切骨之恨。人或得罪于吾，失自在人，何预吾事，而当代为之怒乎！静言思之，不觉失笑也。

薛河东二十年治一“怒”字不去。刘先生曰：“见得治不去，便是他过人处。”确曰：“所谓怒亦不同，有公怒，有私怒。私怒决不可有，公怒决不可无。公怒为天下国家，私怒只为一己。”或曰：“在一家者，亦莫是私怒否？”曰：“不然。如宗族中有不孝不友，欺孤暴寡等事，安得默然？虽分在卑幼，当力请诸尊长而公言之，况同高曾以下者乎！若能先事堤防，潜消默化，固为极妙。不幸有之，自当痛哭陈戒，务令悛改。常使一家之中名义凜然，方有攸赖，岂可只作无痛痒人！使象欲谟盖他兄弟，舜必震惊趺足而痛言之矣。”或曰：“有虐我妻子仆婢者，则何如？”曰：“皆一己之属，勿问可也。”或曰：“有凌我父母兄弟者，则何如？”曰：“若曲在父母兄弟，则代为谢过。即曲在彼，亦当权其事之轻重而善处之，勿轻易动气。

在内，则常以情恕理遣，劝我父母兄弟；在外，则从容理解，俾之心服，无已，虽自引咎可也。若所遇非外人，即在宗党群从间，尤宜苦心调剂，勿伤和气。贤者以善消弭为孝弟，不以能佐斗为孝弟。彼为父母兄弟佐斗者，俗之所谓贤子弟，吾之所谓家贼也，直谓之不孝不弟可也。”

虽为宗戚朋友，亦属己私边事。为之之心愈切，愈不得一毫意气。意气最债事，为之适所以害之也。惟百方调解，劝之屈己，乃所以为之也。【此条原与上条连，依南京本分。】

名 利凡七条

“名利”二字，昔山阴先生尝谆谆致戒，亦止恶其害道，岂知受祸之毒如此！然今之人犹驰骛而不返，何也？

“君子疾没世而名不称”，又曰“利者义之和”。圣人何尝绝口不言名利，但非今之所谓名利耳。义本与利相反，而好义者未始非利；利又与害相反，而好利者未始非害。暗然之道，本远于名，而未始不日章；的然之道，本近于名，而未始不日亡。此理昭然，从来不爽。况今之人直是以身徇名，以身徇利，又不止在利害章亡之间而已。犹莫之悟，群然如扑火之蛾，其孰能救之！

所谓居易，只是循理；所谓行险，只是从欲。欲非止一端，要之，“名利”二字其大端也。

君子何尝不罹患难，然顺受其正，故处之泰然，不可谓之不易也。小人何尝不享福禄，然处非其据，虽久而不败，不可谓之不行险也。

中庸卒章，归之暗然潜伏，其味深长。学者能臻此境，终身受用不尽。

坡公负不世出之才，遭两宫特达之知，忠爱之诚，皎如白日，大非后世伪才伪名之比。况立有宋仁厚之朝，事不讳之君，众正盈廷，公道昭著，犹不为时所容，诗句策问，搜摘无遗，终身负罪以死。才名之不可居如此。吾不知令人更何所恃而纷纷【南京本作“纷纭”】妄作，前车屡覆，后莫之鉴，相率而投网罗，真可哀也！

或谓：士不可不闻道，观孟子之论盆成括，不甚可畏乎？

余曰 然。但齐臣之不闻道者尚多，安得人人而杀之！盆成之死，盆成之才杀之也。惟其小有才而未闻大道，故恃才妄作，动触祸机。正中庸所云“人皆曰予智，驱而纳诸罟获陷阱之中，而莫之辟”者也，况居今之世乎！锋芒圭角，露一毫不得，一露即是杀机。今世之所谓聪明强干者，由仆观之，都是极骏无用之人耳。“小有才”三字，元是愚人别号。然彼自视，直是大有才，岂曰小之云乎！自孟子言之，则小耳。古之大巧若拙，大辨若讷，大勇若怯者，吾师乎！吾师乎！

《瞽言》选读

瞽言序

【此篇亦见海昌丛载，但仅有首一段，文字亦小异。】

“子赫然两目，而奚以瞽？”曰：“确赫然两目而固瞽矣。昔确四十七岁而丧妇，而耳聋。非不赫然两耳也，聋则已聋矣，人奚以知吾之不聋！元注：不聋者，聋也，人奚以知吾之非聋乎！下“不聪”“不瞽”皆仿此。迨两月而复【此下疑当有“不”字】聪，人亦无以知吾之不聪也。今吾目若不瞽，而实无见也，而五六年矣，而弥甚。而犹日屑屑著葬论、大学辨不辍，咸惟西镜之恃耳，人又无以知吾之不瞽也。且吾既瞽矣，吾言葬，言大学，则世皆切切然莫不以吾言之瞽。人瞽吾言，吾又何敢不以‘瞽言’自命乎？”

“警言则奚以集？”“国有饮狂药者，未饮则了然东西白黑之辨。饮之则必以东为西，白为黑，他颠倒皆类是。国人莫不饮者，一人独弗饮，而日切切然与国人争东西白黑也，一国皆以为狂而相耻笑之；一人亦弗能忍而终饮之，于是与国人同游混沌之天。今葬书、大学之为狂药久矣，予向亦尝饮之而狂者也，今暂而醒耳，又安必其弗终饮乎！亦姑为切切之争而已矣。”

“舍二者无复狂药乎？”曰：“有。二氏之书，及诸杂流背理之言，皆狂药之类也。然犹饮者半，不饮者半，饮之而狂者半，不狂者亦半，未若葬书、大学之靡然醉人而不自觉也，故滋辨之亟。”

乙未初秋，乾初道人书。

近言集有小序

贤者见其远，不肖者见其近，吾言近而已。言近矣，则何以集？吾闻惟圣贤者为能不弃近言，吾固知天下后世之必多圣贤者也，故不以近言而弗集也。

文章入妙处，无过是停当；学道入妙处，亦无过是停当。无不停当，即是可与权、不逾矩境界，穷神知化又何加乎！或问停当之说。曰：“即理道之正者。”“于何取诸？”曰：“取之于吾心。吾心停当，道理自无不停当，故曰‘先正其心’，故曰‘从心所欲不逾矩’。从心不逾，正吾心极停当时也。”

人欲不必过为遏绝，人欲正当处，即天理也。如富贵福泽，人之所欲也；忠孝节义，独非人之所欲乎？虽富贵福泽之欲，庸人欲之，圣人独不欲之乎？学者只时从人欲中体验

天理,则人欲即天理矣,不必将天理人欲判然分作两件也。虽圣朝不能无小人,要使小人渐变为君子。圣人岂必无人欲,要能使人欲悉化为天理。君子小人别辨太严,使小人无站脚处,而国家之祸始烈矣,自东汉诸君子始也。天理人欲分别太严,使人欲无躲闪处,而身心之害百出矣,自有宋诸儒始也。

君子中亦有小人,秉政者不可不知;天理中亦有人欲,学道者不可不知。

国手饶多,亦有败局,要无败著;圣人过衰乱,亦有败事,要无败谋。语云“圣人无死地”者,妄也。确独以为惟圣人有死地耳。彼愚人者,又安所得死地哉!故愚人之死,与草木同腐;圣人之死,与天地同不朽。

吴仲木云:“吾先忠节尝言:‘要穷就穷,要死就死。’当时习闻此二言,却未理会得,只作寻常愤激语听过。由今思之,欲为圣贤者,何得不发如许志愿。今世路上人岂尽不肖,要只是不能穷,不能死,遂流而至于此,可不惧哉!”

仲木曰:“学者过端极多,不但过是过,即善亦是过也。如某时为某善,即有沾沾自喜之心,有不忘之心,有欲求人知之心,此等过端,又随之而至矣。”确曰:“甚哉,吴子之好学也!自非笃志求道者,乌能体验及此乎!然故无害,但进善不已,此病自除。如学书者初学时辄夸示某竖某画好,又学,又夸示某字某字好,此岂非病,却亦是生意也。有此兴会,方肯去学。学之不已,而字之好者已不胜指,但觉得某字某字尚未尽善而已。觉得未善,方可与言书矣。学道者亦然。进善不已,则喜不胜喜,必且欲然,反生不足之心。

故曰：“学然后知不足。”谚云“童生进学喜不了，尚书不升恼不了”，此言甚鄙，以喻学人善不自善之心，固自曲肖也。

知过之谓智，改过之谓勇，元过之谓仁。学者元遽言仁，先为其智勇者而已矣。

好问好察，改过不吝之谓上智，饰非拒谏，自以为是之谓下愚。故上智者必不自智，下愚者必不自愚。下愚者必自以为聪明才智之人。惟自以为聪明才智，故忠言必不可入，故曰“不移”。呜呼！下愚者吾得而见之矣，所为上智者，竟何人哉！

爱我者之言恕，恕故匿非；憎我者之言刻，刻必当罪。今人反喜爱我者之言，而怒憎我者之言，何也？

吴仲木曰：“吾谓彭仲谋：‘学莫若虚心，而若将有不然者。’适客至，未竟其说也。”确补之曰：所谓虚心亦有辨。果心如太虚，不著一物，惟善是取，如大舜之若决江河，则善矣。苟漫无主张，不辨是非可否，而惟人言之唯唯，此全是浮气，而世儒误以为虚心，则大害事矣。且人心学术之坏，甚有以诡随为无执著，以两可为能虚公。长此不已，将来竟是何物？故确窃以为学者但言虚心，不若先言立志，吾心先立个主意，必为圣人，必不为乡人。次言实心于圣人之学，非徒志之而已，事事身体力行，见善必迁，知过必改。终言小心于圣人之学，细加搜剔，须从有过得无过，转从无过求有过，不至至善不止。论语之“终食不违”，中庸之“戒慎不睹，恐惧不闻”，呜呼！至矣。盖小心与虚心相类，而“小”字较有持循。心小则析理深而赴义必，故心之小者必虚，而虚者未必能小。故曰：“学问之道无他，求其放心而已矣。”

放心不是此心全放出在外，倘于危微精一之学分毫体贴未尽，即是心所不到处，即是放心。故曰：“颜子未到圣人地位，也只是心粗。”旨哉是言！诗云：“惟此文王，小心翼翼。”文王我师也，周公岂欺我哉！则仲谋之所为不然者，其或出于此与！确于学茫然未知所从入，因忆仲木之语，偶见及此，遂书以贻二仲，还祈驳正。

圣凡之分，学与俗而已。习于学而日圣，习于俗而日凡。学为己，俗为人。事事循理为己，所谓“学而时习之”者也。事事徇欲为人，所谓俗而时习之者也。子曰：“学而时习之，不亦悦乎！”确亦曰：“俗而时习之，不亦苦乎！”人纵不知超凡而入圣，独不当避愁苦而就快乐耶！

中庸曰“君子无入不自得”，曰“居易”，曰“行险”，曰“自驱罟获陷阱”。着处指点，人却不醒，只自寻苦趣，奈何哉！

见过内讼，尝叹绝于大圣之世，以是知其极难，而蘧寡未能，颜复不远，子又何得不深思而称美乎！今人于学，未及蘧、颜之百一，辄云“吾无甚过”，岂非所谓自暴自弃，下愚不移者耶！

彼上古之所谓神圣者，则吾不敢知。若夫尧、舜以来，至于孔、颜，虽其学或未能尽同，要之惟兢兢寡过之意为多。舍此而言精一时中之学者，祇欺人耳。

至虚以观理，至勇以决机。夫虚而不为众所惑，勇而不为俗所挠者，非慎独之君子，其孰能之！

易以诣极为穷理，今学者以讲明为穷理。二者相去，何翅天壤，求古学之复，不亦远哉！古今学术不同，非有他也，

虚实之间而已矣。明道云“只穷理便尽性至命”，阳明子云“必仁极仁，义极义，而后可谓穷仁义之理”，语皆精切。盖穷理即是尽理【疑当作“尽性”】，性即理也，穷即尽也。大抵“穷”“极”“尽”“至”等字，只是一义。古人特变文成句，学者须以意逆之，乃可通也。故穷理、尽性、至命，是并到之学，非有等级先后。若云穷理然后尽性，尽性然后至命，则不通矣。

张子尝云“学者求知人而不欲知天，求为贤人而不求为圣人，此秦汉以来学者大蔽”，不知正是张子蔽处。知人之尽，即是知天，贤人之尽，即是圣人，非有二也。正蒙大半是言天圣事，不若孔、孟之切实远矣。某亦尝云：学者求知天而不求知人，求为圣人而不求为贤人，此又宋以来学者之大蔽也。

或问天。曰：未知人，焉知天。又问圣。曰：未能为庸，焉能为圣。

学者高谈性命，吾只与同志言素位之学，则无论所遭之幸与不幸，皆自有切实工夫，此学者实受用处。苟吾素位之学尽，而吾性亦元不尽矣。今舍素位，言性命，正如佛子寻本来面目于父母未生之前，求西方极乐于此身既化之后，皆是白日说梦，转说转幻，水底捞月，愈捞愈远，则何益之有乎！或曰：如子言学，却粗俗否？曰：吾言虽粗俗，如草蔬麦饭，却可疗饥；诸子言虽精微，如龙肝凤髓，却不得下咽也。

主忠信，好问察，谨独知，行素位，此十二字，确近日所欲请事者也。要所谓圣学，亦不外此。诸子岂有意乎？若夫神而明之，则存乎人。呜呼！学固未可以言尽也。

古之学者为己，亦为人。今之学者不为人，亦不为己。古之学者，非不为人也，为人亦所以为己也。元注：善天下，师百世，皆了得身以内事。今之学者，非不为己也，元注：为私己为己亦所以为人也，卒之名实俱丧，故曰：不为人，亦不为己。

君子不患人之不己知，患不自知也。元注：自知谓知己过，颜子而下，罕见其人。

学问之道无他，惟时时知过改过。无不知，无不改，以几于无可改，非圣而何！上之，若颜子之不远复，有不善未尝不知，知之未尝复行，几于圣矣。次之，亦若子路人舍之以过则喜，犹为贤者之事。下之，则如世俗之恶闻己过，终至于过恶日积，人莫敢言，真下愚不移矣。或问：颜子只自知自改，好修者能之。至子路之喜，更出常情之上，何反不若颜子？曰：圣贤之过甚微，或似过而实非过，或若无过而实有过，或偶失之无心，元注：即是放心或事出于不得已，皆非他人得知，而已自知之。自知自改，此大贤以上独步工夫，非颜子何足以当之！外此，则心粗气浮，易于得过而不自觉，甚至众人皆知之而我尚未知。如子路之过，必待人告，此真是子路粗浮本色，然子路却具高明勇决之姿。高明故闻而能喜，勇决故喜而能改，可不谓贤乎？下此，更无学问之可言矣。然则为子路难，为颜子更难。吾何以知人之所不知而改之？曰：戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻，则能自知而自改矣。戒惧者，求放心之功也。故曰：“颜子未到圣人地位，只是心粗。”谓其未能至于无不善故也。未能至于无不善，是心放处，有不善未尝不知，又是放而不放处。

故曰：“不远复。”复既不远，则颜子之去圣亦不远矣。若言其至，虽圣人不能无过。如颜子之学，仲尼而下诚未易见，独以好学许之，岂虚也哉！

千古称好学者，无过尧、舜。但尧、舜之学，性之也，故其好学比恒人加挚。谓性之无假于学者，真愚贼人之言也。

勤读书，勤作家，二者虽有雅俗之不同，要皆是好事。惟能学道，则作家者不患其俗，而读书者不病其浮。且吾未闻真能学道者而反致败家废读者也。

向未尝读书，从新要读书，向未尝作家，从新要作家，非得十数年工夫，皆茫无就绪。惟学道者则不然。向未尝学道，今日始学道，则今日便是圣贤路上人。果能一日立志，奋修于孝弟忠信，事事无愧则虽目不识丁，家无担石，欲不谓之贤者而不可得矣。盖勤读书者，无过博雅，勤作家者，无过富厚，然并须穷年皓首之劳。而勤学道者之所成就，则直可为贤为圣，夫且求则得之，不需时日。然而人常为彼不为此，舍其所急者而图其所缓者，弃其所易者而求其所难者，何也？

读书人正好学道；不读书人益不可不学道，不然，则鲜有能保其身者。贫士正好学道；富人益不可不学道，不然，则鲜有能保其富者。

身不可使佚也，但须爱惜精神，为勤劳之本。肠不可使俗也，但须爱惜财物，为推舍之本。

世俗啧啧称夸，有所谓在行者，有所谓筋节者，有所谓便宜者，有所谓公道者，苟不虚心体察，流毒无已。试以道眼觑之，所谓在行，即市侩之别号；所谓筋节，即刻薄之转

语所谓便宜,即攘夺之招词;所谓公道,即自是之写照也。随常交易,要占便宜,此得便宜,则彼失便宜,非攘夺而何?人谓我公道,还未必公道,况自谓公道,必将有大不公道者存其间。略一反照,此等字便一一不敢出口矣。昔尝有“又占买杨梅”之语,此言虽小,可以喻大也。

全无算计可乎?曰:善算算身,不善算算人;善算算妻子,不善算算父母兄弟。宁先时,毋后时,此与天算也。有旷人,无旷土,此与地算也。农桑之利,人收十五,我收十全;口体之资,人用十全,我用十五。宾昏丧祭,循礼而不循俗;日用饮食,从理而不从欲。以公道为未公道,失便宜处讨便宜。此乃吾之所谓在行、筋节者也。

余尝作知仁勇三言疏,谓知过之谓智,改过之谓勇,无不知、无不改之谓仁。岂惟此言疏而已,举千圣心法,皆尽此知过改过中。世儒谓“惟圣人无过”者,妄也。圣人有苦自知,直从千兢万业中磨练得出圣人人品。子曰:“假我数年,五十以学易,可以无大过矣。”夫以天纵之圣,屈知命之年,而又加以韦编三绝之勤,仅曰“可以无大过”,无过之学,谈何容易!颜子有不善未尝不知,知之未尝复行,乃是三月不违真消息。余子非全天知改,然终无颜子克复工夫,那能至不迁贰地位,故仅可日月至焉耳。然则学圣人者,舍克己改过何由乎?今人一说看自己过失,便不肯招认。岂知不招己过,正已自写愚不肖招状也,可怜,可怜!

国事有是非,凡当国者不可不知;圣学有是非,凡言学者不可不知。皆须断然持之。下之,则一乡一家之中,亦有公是非。一味依违两可,乃孟子所云无是非之心非人者也。

至于物我之间,有何是非?己非固非,己是亦非,则泰然无事矣。先居身于极是者,尽己之忠;后不执己之是者,循物之恕。孟子曰:“行有不得者,皆反求诸己。”此真绝顶占地位之言,非仅退让之谓也。愚者不知,乃沾沾与人争是非,甚者至执非为是,可哀也哉!

圣 学

圣学异学之分,邪与正而已。邪正之分,是与非而已。是非之辨,何容淆乱!孔、孟而后,学者无真是非,是者非之,非者是之,世衰道微【南京本作“世道衰微”】,邪说并作,庸可长耶!即如孟、告之辨性,决无两是之理,亦决无两非之理。宋儒言“孟子道性善,是谓本然之性,本然之性,原无不善,孟子之说是也;告子生之谓性,是言气质之性,气质之性,原有善有不善,告子之说亦是也”,则两是矣。“但告子只说得气质之性,遗却本然之性,孟子亦说得本然之性,遗却气质之性,未若张、程子之说为全”,又两非矣,而可乎?且以孔子言相近,是指气质之性言,隐然跻告于孔,有是告非孟之意,非特两是而已。此说之至怪者也,而学者奉之为圣书,确甚惧焉。

往年尝作性说,并气情才辨等篇,一一宗述孔、孟,若可以俟百世者,而学者以其倍于诸子而訾之。夫倍于诸子,洵有罪矣;彼倍孔、孟者,不愈有罪乎?古圣贤不苟立言,必大有关民彝物教,然后不得已有言。孟子道性善,具有至意,告子不知,横争无已,使天下之为不善皆得诿之于性,岂非万世罪人邪?诸子又纷纷言气质之性,真助纣为虐者,罪益

甚焉。气情才有不善即是性有不善,正告子意中之言,诸子发明殆尽,何其酷也!

然孟子非空空道个性善,实欲胥天下为善耳。若但知性善,而又不力于善,即是未知性善。故阳明子亟合知行而一之,真孟子后一人,而学者又攻之不止,群愚相咻,千古一辙,真可恨也!言性善,则天下将无弃人;言知行合一,则天下始有实学。然孟子、阳明非姑为是言以诱人为善者,要之,性体与知行之体原自如此,圣人复起,不能易也。非然,则性非性,知行非知行矣。

诸儒言气质之性,既本荀、告,论本体之性,全堕佛老。如“性通极于无”等语,皆指本体言,尤罔世之甚者。性岂有本体、气质之殊耶?孟子明言气情才皆善,以证性无不善。诸子反之,昌言气情才皆有不善,而另悬静虚一境莫可名言者于形质未具之前,谓是性之本体,为孟子道性善所自本。孟子能受否?援儒入释,实自宋儒,圣学遂大泯丧,人心世道之祸,从此始不可振救也。

故愚以为性理不削,则孟子性善之教终不可明;知行不合,则孟子性善之教虽明无益也。颜子有不善未尝不知,知之未尝复行,则知行合矣,则性无不善矣。孟子道性善,盖如此,故曰“尽其心者知其性也”。故山阴先生谓:“有不善未尝不知,是良知;知之未尝复行,是致良知。故可与言致良知者,始可与道性善。”嗟乎!未易一二为俗人言也。

知 性

孔子言“性相近”,善之意已见;至孟子始和盘托出。既

经孔、孟指点,学者可不复言性,只廩廩慎习,孳孳为善而已。孳孳为善,虽不言性,而性在其中矣,此孔、孟之意也。

今学者皆空口言性,人人自谓知性,至迁善改过工夫,全不见得力,所谓性善何在?恐自谓知性,非孟子之所谓知性者也。孟子本知性于尽心,正为时人言性终日纷争,总无着落。谓性有不善,固是极诬,即谓性无不善,亦恐未是实见,不若相忘无言,各人去尽心于善。尽心于善,自知性善,此最是反本之言,解纷息争之妙诀也。

恻隐之心人皆有之,能尽恻隐之心,然后知吾性之无不仁。羞恶之心人皆有之,能尽羞恶之心,然后知吾性之无不义。辞让是非之心,莫不皆然。故所谓尽心,扩而充之是也。苟能充之,虽曰未尝知性,吾必谓之知性;苟不充之,虽自谓知性,吾岂谓之知性者哉!

性解上

孔子曰“性相近”,孟子又道性善,论自此大定,学者可不复语性矣。荀、韩之说,未尽蠲告子之惑。至于诸儒,惆怅弥甚。故某尝云:孔子之旨,得孟子而益明,孔、孟之心,迄诸儒而转晦,皆由未解孟子性善之说,与易“继善成性”之说故也。

子言相近,本从善边说,即孟子道性善之意。孟子更斩截言之,使自暴自弃一辈更无处躲闪,然后相近之说益为无弊,有功于孔门最大。要之,即本孔子之意言之耳。然孟子却说得有根据,非脱空杜撰者。何以知之?曰:“尽其心者知其性也”之一言,是孟子道性善本旨。盖人性无不善,于

扩充尽才后见之也。如五谷之性,不艺植,不耘耔,何以知其种之美耶?故尝谆谆教人存心,求放心,充无欲害人之心,无穿窬之心,有所不忍,达之于其所忍,有所不为,达之于其所为,老老幼幼,以及人之老幼,诵尧之言,行尧之行,忧之如何,如舜而已之类,不一言而足。学者果若此其尽心,则性善复何疑哉!而尧、舜之可为,又何待辨哉!故曰:非脱空杜撰者也。

易“继善成性”,皆体道之全功,正对下仁知之偏而言,而解者深求之,几同梦说也。一阴一阳之道,天道也,易道也,即圣人之道也。道不离阴阳,故知不【此下疑当有“能”字】离仁,仁不能离知,中焉而已。故曰“一阴一阳之谓道”,即中庸中节之和,天下之达道也。继之,即须臾不离,戒慎慎独之事;戒之,即中和位育之能。在孟子,则“居仁由义”、“有事勿忘”者,继之之功;“反身而诚”、“万物咸备”者,成之之候。继之者,继此一阴一阳之道也,则刚柔不偏而粹然至善矣。如曰:“恻隐之心,仁之端也。”虽然,未可以为善也。从而继之,有恻隐,随有羞恶有辞让有是非之心焉。且无念非恻隐,无念非羞恶、辞让、是非之心,而时出靡穷焉,斯善矣。成之者,成此继之之功,即中庸“成己仁也,成物知也,性之德也”之谓。向非成之,则无以见天赋之全,而所性或几乎灭矣。故曰:成之谓性。故曰:言体道之全功。

由是观之,则仁者见之谓之仁,即不可谓仁;智者见之谓之智,即不可谓智。犹中庸贤智之过即不得谓贤智,从其自贤自智而姑予之之辞云耳。惟仁智既两失之,而百姓又

全昧之，阴阳合一之道于焉大坠，此中古之圣人所以深忧而演易者也。“显仁”以下，俱是赞易，然言易道而圣人之道即在其中。而从来解者俱昧此，至所谓“继善成性”，则几求之父母未生之前。呜呼！几何不胥天下而禅乎！此惘惘之愚所必欲与宋以来儒者争之，以复还孔、孟之故者。盖几自痛抑焉，而终勿能以已也。

故性一也，孟子实言之，而诸家皆虚言之。言其虚，则恍惚易遁，彼下愚者流皆得分过于天；言其实，则亲切不诬，自大贤以下无所辞罪于己。二说之相去，关系世道人心不小，其敢久置而勿讲【原作“谋”，依南京本改】欤！盖孔、孟之言性，本天而责人；诸家之言性，杂人而尊天。离人尊天，不惟诬人，并诬天矣，盖非人而天亦无由见也。是故蕞褻动而后嘉谷之性全，怠勤异获，而曰粢麦之性之有美恶，必不然矣。涵养熟而后君子之性全，敬肆殊功，而曰生民之性之有善恶，必不然矣。人爵君命之，天爵天命之，一也。自一命再命以至九命，皆君命也。指下位之士，而曰君之命止于此，则蔽矣。自有恒以至善人、君子、圣人，皆天命也。指一节之士，而曰天之命止于此，则漏矣。日严祗敬，而后君宠日隆，虽君命也，犹吾自命之耳，故曰所以立命也。此孟子尽心知性之旨也。

孟子而后，性学日淆。至于濂、洛，庶几复旦，而所谓刚柔善恶，气质义理之说，去告子所见，不甚相远。诸子言虽人人殊，要之不离二家近是，而告子独擅宗风矣。至云“才说性便已不是性”，更不解是何语。嗟乎！世流愈下，论益怪幻，我孔、孟之旨何由复明于天下哉！而吾儒之学，何以

大别于二氏哉！杞忧日深，不自知其言之愈悖。知我罪我，其敬以听之矣。

性解下

或问 继善成性以工夫言，视学者体道亲切之旨，则得矣。愿以孟子中庸之言性者解易，未若以易解易。孔子赞乾道曰“各正性命”，又曰“利贞者性情也”，皆以气化言。“继善成性”，承上一阴一阳之道来，犹乾道之各正也。何为不可以气化言，而谓是道体之全功矣乎？

曰 然。请为子以易解易。资始、流形，言天之生物也；各正、葆合，言天之成物也。物成然后性正，人成然后性全。物之成以气，人之成以学。人物之性，岂可同哉！且大象何不言“万物资始，各正性命”，而必系之“乾道变化”之下？又何不曰“元亨者性情也”，而必系之“利贞”之下乎？非元始时无性而收藏时方有性也，谓性至是始足耳。注：“收敛归藏，乃见性情之实。”此其解也。今老农收种，必待受霜之后，以为非经霜则谷性不全。此物理也，可以推人理矣。君子语性，不当智出老农下也。是故资始、流形之时，性非不具也，而必于各正、葆合见生物之性之全。孩提少长之时，性非不良也，而必于仁至义尽见生人之性之全。继善成性，又何疑乎？

非惟然也。各正、葆合，虽曰天道，孰非人道？今夫一草一木，谁不曰此天之所生，然滋培长养以全其性者，人之功也。庶民皆天之所生，然教养成就以全其性者，圣人之功也。非滋培长养能有加于草木之性，而非滋培长养，则草木

之性不全。非教养成就能有加于生民之性，而非教养成就，则生民之性不全。故亟系之曰：“首出庶物，万国咸宁。”此乾元之大，尤不可无体元之圣人也。吾乌知乾道之资始、流形，非即圣人之资始、流形；乾道之各正、葆合，非即圣人之各正、葆合乎！而况继善成性之功之彰彰者乎？

故曰“天地民物，皆吾性分内事”。中庸言“中和位育”，又言“至诚尽性”，而极之尽人物，赞天地，皆指性之全体言。谓必如是，方可以语性。故曰“成之者性也”，即“成己仁也，成物知也，性之德也”之说也。成之也者，诚之也；诚之也者，人道也，而天道于斯乎见矣，故曰性也。凡经文言忍性、养性、尽性、成性，皆责重人道，以复天道。盖人道不修，而天道亦几乎息矣。孟子言心性，篇篇皆是此意。孟子真深于易者。故孟子不言易，孟子之言，无非易也。

或曰：继善成性之旨，则闻命矣。若夫善恶之不齐，判然婴孺、豺虎之生，知其必灭羊舌。性有不善，昭于前册，又可没耶？

曰：鄙哉若言！告子固云“以尧为君而有象”，凡此形据，孟子岂不知之！正如其父攘羊，证之何为？未足卖直，适彰悖乱耳，何必傲象？丹朱、商均，系尧舜亲子，岂曰不教，卒无能改于其德，似皆性成，而实非然也。朱、均自甘不肖，若肯改行率德，直旦夕闻事，谁能御之？叔虎覆宗，偶符向母之言。假使叔虎闻言，早自祓濯，必不至此。君子立言，务使贤者益劝于善，而不肖者咸悔其恶，斯可耳。胡乃旁引曲证，以深锢不肖之路？若曰“皆天之所限，人何与焉”，不亦冤甚矣哉！孟子道性善，正为象、虎一辈言之，直

是大不得已。向使普天下无一不善人,孟子何故又道性善,何不晓人意也!

孔子言“性相近”,亦正为善不善之相远者而言,即孟子道性善之意。孟子之意,以为善人之性固善,虽恶人之性,亦无不善。不为,非不能也。谓己不能则自贼,谓人不能则贼人。使皆尽心为善,虽人人尧、舜可矣,此孟子之旨也。舜不好善而好傲,便是象;象不好傲而好善,便是舜。舜象之分,岂绝相远哉!蒸又不奸,象之善端,于斯毕现。大甲颠覆,一日迁义,率为贤主;倘终不悔,便与朱、均何异?不责心而责性,不罪己而罪天,天与性不任受也。与孟子争性善,直是醉人言事,喃喃不了,自谓无一错,却何止于错也!

荀、杨语性,已是下愚不移。宋儒又强分个天地之性、气质之性,谓气情才皆非本性,皆有不善,另有性善之本体,在“人生而静”以上,奚啻西来幻指!一唱百和,学者靡然宗之,如通国皆醉,共说醉话,使醒人何处置喙其间?噫!可痛也!

气情才辨

一性也,推本言之曰天命,推广言之曰气、情、才,岂有二哉!由性之流露而言谓之情,由性之运用而言谓之才,由性之充周而言谓之气,一而已矣。

性之善不可见,分见于气、情、才。情、才与气,皆性之良能也。天命有善而无恶,故人性亦有善而无恶;人性有善而无恶,故气、情、才亦有善而无恶。此孟子之说,即孔子之旨也。故曰:“乃若其情,则可以为善矣。”曰:“是岂人之情

也哉！”曰：“若夫为不善，非才之罪也。”曰：“非天之降才而殊也。”曰：“其为气也，至大至刚，直养无害，则塞乎天地。”是知气无不善，而有不善者，由不能直养而害之也。曰“平坦之气”，则虽桎亡之后，而其所为善者，固未始不在也。凡读孟子者，宜皆知其解矣。使孟子而非知道也者则可，孟子而知道者，何得轻变易其说以相诳惑乎？

且孟子兢兢不敢言性有不善，并不敢言气、情、才有不善，非有他意，直欲四路把截，使自暴自弃一辈无可藉口，所谓功不在禹下者。宋儒既不敢谓性有不善，奈何转卸罪气质，益分咎才情！情、才、气有不善，则性之有不善，不待言矣。是阴为邪说者立帜也，而可乎？无论诬人诬天，畔孔、孟而党荀、告，为万万不通之论，就使其说皆当，要于性教奚补？只多开门径，为下愚得自便耳。呜呼！其亦勿思之甚矣。

告子之说似中正，然大有便于愚不肖；孟子之说似偏执，然大不便于愚不肖。此圣学异学之别也。然孟子之说，实至正无偏，与孔子之旨吻合。子言相近，则皆善可知，有不善则远矣。但孔子却说得浑融，不若孟子之直捷耳。要其指归，则一而已。后儒无识，罔欲调停孟、告之间，就中分出气质之性，以谢告子；分出本体之性，以谢孟子。不知离却气质，复何本体之可言耶？又曰“既发谓之情”，曰“才出于气，故皆有善不善”。不知舍情才之善，又何以明性之善耶？皆矛盾之说也。

程子曰“性即气，气即性”，是矣；而又曰“生人气稟，理有善恶”何耶？曰“有自幼而善，有自幼不善，善固是性，恶

亦不可不谓之性”，将告子情事，和盘托出。解之者曰：“是盖言生之谓性，所谓气质之性也。”是固然矣。冤哉！气质【原误“质气”，依南京本互易】何以独蒙恶声耶？吾未之前闻也。故程、朱注“性相近”句，并以气质当之，是告子言性，反与孔子合矣。告子之言，果合于孔子，则孟子之言，果悖于孔子矣。子曰“惟上智与下愚不移”，承上章而言，盖言习也。谓夫习成而不变者：上知习于善，必不移于不善；下愚习于不善，必不移于善。言相远之中，又有此二者不相移易；自非然者，虽远可移。此夫子之旨也，即孟子倍蓰无算之说，却与性何预？且于才何预？故阳明子谓“是不肯移，非不可移”，斯言当矣。而程子于“不移”字中，添一“可”字，便滞。又曰“语其性则无不善，语其才则有下愚之不移”，不益支乎？朱子则统以气质之性言之，谓“相近之中，又有美恶一定，非习所能移者”。子本言习，朱子偏以诬性，程子更以诬才，其乖谬如此。

子曰：“有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者。”力非才耶？曰：“我欲仁，斯仁至矣。”此“欲”字兼才情言，其为无不善，昭然甚明。故孟子亦曰：“不为也，非不能也。”曰：“不能尽其才者也。”孔、孟之言，若合符节。而诸儒乐相远异，奚为者也！且子既以相远属习，孟子既以不可与言、不足有为属之自暴自弃，已极分晓，奚患无与桀、跖分过者，而重以诬情、才、气质乎？

中庸以喜怒哀乐明性之中和，孟子以恻隐、羞恶、辞让、是非明性之善，皆就气、情、才言之。气、情、才皆善，而性之无不善，乃可知也。孟子曰“形色天性也”，而况才、情、气质

乎！气、情、才而云非性，则所谓性，竟是何物？非老之所谓无，即佛之所谓空矣。故张子谓“性通极于无”，程子谓“才说性便不是”，其供状也。彼自以为识得本然之性，而已流于佛、老而不自知，斯贼性之大者。

今夫心之有思，耳目之有视听者，气也。思之能睿，视听之能聪明者，才也。必欲冥而思虑，黜而睿智，以求心之本体，收而视听，杜而聪明，以求耳目之本体，安得而不禅乎？故践形即是复性，养气即是养性，尽心、尽才即是尽性，非有二也，又乌所睹性之本体者乎？要识本体之性，便是蒲团上语，此宋儒之言，孔、孟未之尝言也。

且告子止说一性有不善，孟子犹深辟之。诸子犹以为未足，纷纷指情、才、气之不善，以尽削其辅，而性益孤危无所恃。善伐树者，先伐其枝，而本随之，此司马翦魏之计也。甚矣，诸子之巧于灭性也！虽张子谓“学先变化气质”，亦不是。但可曰“变化习气”，不可曰“变化气质”。变化气质，是变化吾性也，是杞柳之说也。在孟子则第曰“善养”，曰“无暴”耳。使诸儒学识更出孔、孟之上，则吾有所不敢知；若犹未也，请一衷于孔、孟之言。

气稟清浊说

蒋书升曰：“子言性，深得孟子勉人为善之旨，有功于天下后世甚大。然验之吾人气稟清浊，果有什伯千万者，子又安得而尽诬诸？”

某曰：“气之清浊，诚有不同，则何乖性善之义乎？气清者无不善，气浊者亦无不善。有不善，乃是习耳。若以清浊

分善恶，不通甚矣。斯固宋人之蔽也。气清者，非聪明才智【依下文当作“材辨”】之谓乎？气浊者，非迟钝拙呐之谓乎？夷考其归，聪明材辨者，或多轻险之流，迟钝拙呐者，反多重厚之器。何善何恶，而可以此诬性哉！观于圣门，参鲁柴愚，当由气浊，游、夏多文，端木屡中，当由气清，可谓游、夏性善，参、柴性恶耶？

“然则气清者反不善，而气浊者反善欤？”

“亦非也。清者恃慧而外驰，故常习于浮；浊者安陋而守约，故常习于朴。习于朴者日厚，习于浮者日薄。善恶之分，习使然也，于性何有哉！故无论气清气浊，习于善则善，习于恶则恶矣。故习不可不慎也。‘习相远’一语，子只欲人慎习，慎习则可以复性矣，斯立言之旨也。然更古今人千蹊万径，皆括此‘习相远’一语，可断后来纷纷之论矣。不意又有告子之三说，故孟子不得已而有言。又不意宋人复有气禀清浊之说，愚其能已于言哉！”

书升快然曰：“异乎所闻。吾固疑气禀之有清浊也，又乌知清浊之无关善恶耶！中庸有云：‘人一己百，人十己千，虽愚与柔，必明必强。’非即吾子慎习复性之说乎！愚柔且然，况强明者哉！中庸可谓善语性矣。如是言性，虽终日言可也。”

某曰：“善。”

原 教

孟子道性善，正为天下多不善人，故为此言唤醒之，俾亟反于善耳。使举天下更无不善人，即孟子可不言性善矣。

荀、告、韩、杨各是所见，铢铢较量，可谓愚甚；后儒之说，更极支离。但孟子道性善，是欲人为善，若但知性善而不能为善，虽知性善何益？故阳明子又欲合知行，正为知行已迥分为二故耳。使世之学者果皆知之即行，行无不知，即阳明子可不言“知行合一”，知行无先后矣。

凡圣贤立教，非有大关系，不苟为异；非有大证据，不妄自是。学者不深维立言之旨，而苟习其肤陋之说，群咻元已。如所谓“性有不善”，“气才情有不善”，与夫“知先行后”，“知行是两个”，其为说岂不明白晓易，天愚知皆知之，诎孟子、阳明子之未知，而待后人之喋喋乎？此吾之所谓愚甚也。

盖孟子道性善，初非谬为是言，以姑诱人于为善而无其实者。性善自是实理，毫无可疑。今人只是不肯为善，未有为善而不能者。惟其为善而无不能，此以知其性之无不善也。夫徐行者，岂人所不能哉，所不为也。旨哉！孟子之言。故凡人之为善，皆徐行之类也。今如欲欺人，而辞曰“我不能”，其可也；而曰“吾不能不欺”，可乎？与人争，而辞曰“我不能”，其可也；而曰“吾不能不争”，可乎？故无欺则忠矣，无争则和矣。内忠而外和，虽违道不远矣，性善故也。不能孝弟，将能不孝弟乎？不能不好犯上，不好作乱，将能好犯上作乱乎？呜呼！今之为不善者，皆自弃其所可能，而强为其不可能，以自诬而诬天下，真可谓痛哭流涕长太息者也。

夫仁者，心德之全，而圣功之极粹者也。而孔子恒易言之，曰：“我欲仁，斯仁至矣。”曰：“有能一日用其力于仁矣

乎？我未见力不足者。”此无异故，由人性无不仁焉故也。知仁之性，则可以知礼义智之性矣。故人但知孟子之言性善，而不知孔子之言性善更有直捷痛快于孟子者，人第不察耳。虽然，性善矣，尤不可以不勉也。故孟子谆谆教人扩充，教人动、忍、存、养，教人强恕、强为善。如此类，不一言而足。犹之五谷，虽云美种，然不耕植，不耘耨，亦无以见其美。此孟子尽心知性之旨也。

盖孟子言性必言工夫，而宋儒必欲先求本体，不知非工夫则本体何由见？孟子即言性体，必指其切实可据者，而宋儒辄求之恍惚无何有之乡。如所云平旦之气，行道乞人之心，与夫孩少赤子之心，四端之心，是皆切实可据者。即欲求体，体莫著于斯矣。盖孟子分明指出气、才、情之善，以明性之无不善。而宋儒将气、才、情一一说坏，甚云“人生而静以上不容说，才说性，便已不是性矣”，则所谓性竟是何物？惑世诬民，无若此之甚者。犹各侈然自以其说直驾孔、孟之上，此尤可痛哭流涕长太息者也。呜呼！且不有孔、孟之言，又何有阳明之言乎！此尤可痛哭流涕长太息者也。

子曰性相近也二章

圣人辨性习之殊，所以扶性也。盖相近者性也，相远者习也。虽相远之极，至于不移，而性固未始不相近也，焉可诬乎？夫子若曰：人之性，一而已，本相近也，皆善者也。乌有善不善之相远者乎？其所以有善有不善之相远者，习也，非性也，故习不可不慎也。习相远矣，虽然，犹可移也。书称“圣罔念作狂，狂克念作圣”，是也。善固可自矜，而不善

固可自弃乎？若夫习成而不变者，唯上智下愚耳。上智习于善，必不移于不善；下愚习于不善，必不移于善。盖移之，则智者亦愚，愚者亦智；不移，则智者益智，愚者益愚。唯其习善而不移，故上智称焉；唯其习不善而不移，故下愚归焉。习之相远，又有若斯之甚者。故习不可不慎也，而性则未有不相近者也。

夫子之言性如此。抑孟子道性善，实本孔子。后儒妄生分别，谓孔子所言，气质之性也；孟子所言，本然之性也；本然之性无不善，而气质之性有善有不善，支离如此。夫有善有不善，是相远，非相近也，是告子之说也。如是言性，可不复言习矣。

大抵孔、孟而后，鲜不以习为性者。人岂有二性乎！二之，自宋儒始。既分本体与气质为二，又分气质之性与义理之性为二，不惟二之，且三之矣。若谓孔、孟皆见其偏，而张、程氏独见其全，尤极狂悖。彼自以调停孟、告而得其中，抑子所云“小人之中庸也，小人而无忌惮也”。

性习图

子曰：“性相近也，皆善者也。习相远也。始有善不善之分。”

子曰：“唯上智与下愚不移。”盖言习也。言相远之中，又有不移者。习善为智，习不善为愚。习善不移为上智，习恶不移为下愚。此智愚上下之所由分别也。

阳明子曰：“只是不肯移，非不可移。”

性习图咏

性近如一家,习远如万里。当其未分途,尧、跖本密迩;偶岐南北辕,燕、越随所诣。万里虽云遥,回身道即是,转移一念间,圣狂真忽尔。恶胡可自弃?善亦安足恃?惟上智下愚,执心坚石比,为善若勿及,为恶日无已,没身不移易,上下天渊矣。王云“不肯移”,斯言有至理。儒俗遂成讹,纷纷奚所止!千秋孔、孟心,灭没竟谁后!

侮圣言

孟子道性善,惟欲人为善。为善,则知性善矣;若不为善,虽知性善,何益?故阳明子欲合知行,以为知而不行,只是未知,此言正为道性善下鞭策也。若见善不迁,知过不改,虽悟知行合一,何益?

阳明固云“会得此旨,即说知行是两个不妨,亦只是一个。若不会此旨,即说是一个,济得甚事,只是闲话。”阳明之言,极为痛切。凡理会圣贤言语,并须默体之身心,若孝子之视无形,听无声,始有实得。如只凭意见翻驳,真是侮圣言也。

今学者纷纷,必欲说“性有不善,气情才有不善,知先后,知行是两个”,固可笑矣。即灼见得性无不善,气情才无不善,知行合一,知行并进,知行无先后,言甚凿凿,顾不知自反之身心力行,果何如也!

无欲作圣辨

陈确曰：周子无欲之教，不禅而禅，吾儒只言寡欲耳。圣人之心无异常人之心，常人之所欲亦即圣人之所欲也，圣人能不纵耳。饮食男女皆义理所从出，功名富贵即道德之攸归，而佛氏一切空之，故可曰无，奈何儒者而亦云耳哉！确尝谓人心本无天理，天理正从人欲中见，人欲恰好处，即天理也。向无人欲，则亦并无天理之可言矣。他日致友人书云：“绝欲非难，寡欲难，素食非难，节食难。”确每自体验，深知之。是知异端偷为其易，圣学勉为其难，邪正之分，端在于此。

而周子以无立教，是将舍吾儒之所难，而从异端之所易也，虽然【疑当作“欲”】不禅，不可得矣。其言无极主静，亦有弊。学者只从孔、孟之言，尽有从入处，何必又寻题目，多为异端立帜乎？

又曰：欲即是人心生意，百善皆从此生，止有过不及之分，更无有无之分。流而不反，若贪愚之俗，过于欲者也。割情抑性，若老、庄之徒，不及于欲者也。贤人君子，于忠孝廉节之事，一往而深，过于欲者也。顽懦之夫，鞭之不起，不及于欲者也。圣人只是一中，不绝欲，亦不从欲，是以难耳。无欲作圣，以作西方圣人则可，岂可以诬中国之圣人哉！山阴先生曰：“生机之自然而不容已者，欲也；而其无过不及者，理也。”斯百世不易之论也。

学 解

学未始废读书,而不止读书;读书未始非学,而未可谓学。读书而不知学,与博弈何异?而今之士者,但知以读书为学,深可痛也。举子之学,则攻时艺;博士之学,则穷经史,搜百家言;君子之学,则躬仁义。仁义修,虽聋瞽不失为君子;不修,虽破万卷不失为小人。士果志学,则必疑,疑必问,曾白茅之勿遗,而况煌煌古训乎!何当以不能读书为虑哉!非然者,不读书,懵,多读书犹懵,恶可以言学?

善夫朱子之释学曰:“效也,觉也。”又曰:“习其事也。”其言学审矣。凡书之言学者,皆可以推之矣。往读乡前辈黄贞父“终日不食”节文,以力行诠“学”字:“思不如学”,犹云“知不如行”。以此见前辈虽工时文,不苟附会。求之今人,虽学道者或未解此,不已异乎!

至相传要诀,以半日静坐半日读书为为学之法,然乎,否与?孟子之“必有事”,中庸之“须臾勿离”,读书耶,静坐耶?禅和子受施主供养,终日无一事,尝半日打坐参禅,半日诵经看语录,便了却一生。使吾儒效之,则不成样矣。学人所处,子臣弟友,不一其职;所遇,贫富顺逆,不一其境,而贫苦者恒居什七。

日用工夫,各有攸宜,而欲限定半日静坐,半日读书,无论非为学之要,即衡量事理,亦未云通。大舜耕田号泣,加以陶渔廛井之事靡勿躬亲,读书静坐,谅所未遑,而千古推为学宗。况吾侪小人,何敢优游废日耶!

吾愿学者素位而行,毋弛正己自得之功,暇则读书讲

义，倦或散步行歌，以当静坐。要之，皆无失素位中事。意者有事勿忘之学，庶其无大缪于此乎！

学 谱

子曰：“学而时习之，不亦说乎”；子仁问阳明：“先儒以学为效先觉之所为，如何？”曰：“学以去人欲，存天理。若曰效先觉之所为，只说得学中一事，亦似专求诸外了。”“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众而亲仁，行有余力，则以学文”朱注“文为礼乐射御书数之文”，则学文亦是行，非读书也。“君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已”；“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩”；“有颜回者好学，不迁怒，不贰过”；“古之学者为己”；“君子学以致其道”。

子夏曰：“贤贤易色，事父母能竭其力，事君能致其身，与朋友交，言而有信，虽曰未学，吾必谓之学矣。”

孟子曰：“学问之道无他，求其放心而已矣。”

濂溪曰：“学颜子之学。”

伊川曰：“学以正其心，养其性而已。”又曰：“学以鞭辟近裹，切己而已。”

子厚教学者以知礼成性，变化气质为先。

晦庵曰：“为学工夫，不在日用之外。”

象山曰：“学先辨志。”又尝自言：“所学只是切己反求，改过迁善。”刘先生曰：“直如此端的。”

敬夫曰：“学莫先义利之辨。”

阳明曰：“学莫先于立志。”又曰：“学只是致良知。”从吾道人曰：“所谓良知，只是能知过；所谓致良知，只是能改过。”

刘先生曰：“学莫先于自知。”确云：自知谓知过。又曰：“无心外之学。”又曰：“圣学之要，只在慎独。”又曰：“学须有决为人、不为禽兽之志。苟不辨此志，则讲说领受，俱是回护禽兽机阱。即良心乍呈，亦如鬻去家产，偶复从此经过，虽眼眼认得，不为我有。”又曰：“学务逊志下人，随处求益。”又曰：“学贵自得师。”又曰：“学贵暗修，声尘一些不露。”又曰：“迁善改过，是学者独步工夫。”

开美曰：“自朝至暮，饮食起居，语默动静，皆所谓学。”又曰：“迁善改过，学者作圣之功。”

吴袁仲言：“近日所学，惟事事不轻放过。”考夫云。

与刘伯绳书

去秋晤西泠陆景先，云兄体已渐佳，又合之周子和之言，周得之成夫，以为必非安者，故深信而喜之，释然若积痼之去弟体。及读尊教，乃谓不惟无减，而且有增，是何语耶！使我驰念无已。病亦有性情，其消息往复之机，默自体验，可徐收批却导窾之功。不然，且屏弃药饵，并遗书、年谱事一齐放下，澄怀静养，以待春回，犹为不失中策。先生云：“治疾不效，治之以不治，便是舜格有苗手段。”斯言最可味。今之医家，能生人者，千无一焉；古亦无之能不杀人者，百无一焉；而工杀人者，且十居八九。吾乃轻以不赀之身付之，如托六尺于莽、操，遗体行殆，不孝孰大焉！又好以耳目役

其憧憧之心，庸医之攻械百端，而脏腑复多内应之贼，虽欲不日增，不可得矣。辑遗书，订年谱，在兄分上，为必不可已之事，在今日贵体，为必可已之事，舍此又何事乎？虽行善事，而强以力之所不能为，便是浮伪。浮伪便是恶，非善也。一身之缓急轻重，若权衡之不爽，方为知学者。今学者皆是“之其所而辟”焉耳。

第三四月间，以母病经营，神志忽忽，百事遗忘。六月寄子和书，又录气情才辨并侮圣言篇奉正，而不自知其复。毫及之状，于斯可见。不意春初寄朗思者，已蒙批示之详如此，滋溷静摄，不安弥甚。弟所言皆是老实话，欲我同志日体之日用，而无徒托之空言也云耳，乌有所谓新奇之议也！弟尝欲一登古小学，尽携所述，焚舍先生，使确有分毫立异之心，愿先生之灵立时殒死，以惩败类。即弟之身未得至古小学，而弟之心则无时不与先生相对。先生之灵，洋洋满天地，其又能容此狂悖无知之某于门墙之内矣乎！稍知自好者不为，而谓弟之愚懦而敢出此乎？

至于千虑之一，谆谆向知己言之，又自有深意，非强辩也。余幅所具，极为词费。因尊教肫切，不敢自外，略疏所见如此，亦欲吾兄推此类，一彻前蔽，光复心体，或亦祛病之一助云耳。暇时略一寓目，倘以为无当，即付之祝融，切勿细作答。或俟道体康复后，终赐之教，亦所甚愿，总毋留意、必于心可也。

详味前后手教，尚多影响剽窃之说。大抵吾兄工夫，犹未离语言文字间，故有此病，苟能切实反求，则自无此矣。恃爱，敢质言之，知不以为罪也。

来教谓“止就气质言，便万有不齐，安得遽谓之善”，此蔽于习闻习见，而未尝一反而思之，故云耳也。宋儒既以气质之性释“性相近”句，今云“万有不齐”，则相近之谓何？亦勿思之甚矣。大抵兄所谓气质，指习气说，正宋儒之所误认者。习自相远，以习为性，何翅千里！先生所谓“人只有气质之性”，谓气质亦无不善者，指性中之气言。性中之气，更何有不善耶？阳明亦云：“性之善端在气上见，恻隐、羞恶、辞让、是非即是气。”如是，则虽曰“气质即义理”，亦【南京本作“必”】无不可，犹云“性即理”也。弟实未尝有气质即义理之说，因兄屡提驳此语，故复为拈出。盖孟子言心言情言才言气，皆是言性，分之无可分。程子曰“性即气，气即性”，是也，而其所以言性气，则非也。宋儒之言，处处为告子洗发，真是千秋知己。以不善诬情才，兄既不能为宋儒解矣，尚复何疑于气质耶？盖指习气言，即不当以“气质之性”四字成文，既以气质属性，何得又以不善诬之？此等处极易分晓，而宋儒茫然，前无孔、孟，后无来学，任臆胡说，是可痛恨耳。诬气即是诬性，是明助告子攻孟子，不敢不力辨也。

来教以弟引孟子“存心”、“求放心”等语为道性善本旨，而不言性善之体，此亦蔽于习而不思之故也。性即是体，善即是性体。既云“道性善”，又云“不言性善之体”，岂非骑驴觅驴乎！“本体”二字，不见经传，此宋儒从佛氏脱胎来者。兄谓“商书‘维皇降衷’、中庸‘天命之性’皆指本体言”，此【南京本“言”下有“之”字，无“此”字】诬之甚也。皇降、天命，特推本之词，犹言人身则必本之亲生云耳。其实孕育时，此亲生之身，而少而壮而老，亦莫非亲生之身，何

尝指此为本体,而过此以往,即属气质,非本体乎?以词害意,便动成隔碍。宋儒惟误以此为言本体,故曰“人生而静以上不容说,才说性,便已不是性”,则所谓性而容说者,恰好在何处耶?较佛氏之说,更加玄幻矣。此言体之大惑也。乐记“人生而静,天之性也”二语,本是禅宗。其书大半本荀子,曾何足凭!不意遂为性学渊源,后之言性体者必本之,此大怪异事,正弟所欲亟辨者。后儒口口说本体,而无一是本体。孔、孟绝口不言本体,而无言非本体。子曰“性相近”,则近是性之本体。孟子道性善,则善是性之本体。而此本体固无时不在,不止于人生而静之时也。如曰“人皆有不忍人【“人”字原脱,依孟子公孙丑上补】之心”,乍见孺子之心,以至四端人皆有之【疑当重“之”字】心,皆指本体言也。曰“平旦之气”,则虽梏亡之后而吾性之本体亦未尝不在也。曰“乞人不屑,行道之人弗受”,则虽下流行乞之徒,而吾性之本体亦未始不在也。则亦何时何处而非天命皇降之体乎?学者惟时时存察此心,即时时是本体用事,工夫始有着落。今不思切实反求,而欲悬空想个“人生而静”之时,所谓天命而性之体段,愈求而愈远矣。正尊教所谓“即得之,亦只在名理衡量,于坐下毫无裨益”者也。无论人生而静之时,黝然穆然,吾心之灵明毫未间【疑当作“开”】发,未可言性。即所谓赤子之心,孩提之爱,稍长之敬,亦萌而未达,偏而未全,未可语性之全体。必自知学后,实以吾心密体之日用,极扩充尽才之功,仁无不仁,义无不义,而后可语性之全体。故曰“成之者性也”,曰“尽其心者,知其性也”。宋儒既不解“继善成性”、“尽心知性”二节文义,朱子云“尽心

由于知性。”奈何言性？先生云“继善成性指人心说，非泛指造化事”，已一语道破。心外岂复有工夫乎？知继善成性为工夫，则虽谓“继善成性是本体”亦得。犹阳明云：“戒【当作“或”】谓戒慎恐惧是本体，亦得。”盖工夫即本体也，无工夫亦无本体矣。今弟以继善成性为体道之功，责成人心，字字着实，性体始不落虚。若谓是皇降之本体，泛指造化事说，虚无杳邈，使人从何处体验！细心推究，二说之是非邪正，不辨自明矣。

佛氏喜言未生之前、既死之后的道理，吾儒只晓得有生以后、未死之前的工夫。佛止言虽精深，却无把捉；吾儒言虽粗浅，却可持循。人生而静之体，弟之愚诚不足以知之，亦不欲知之也。此尤其是性学一大关系，吾儒与二氏之教虚实通蔽相判处，不敢不力辨也。

来教谓“工夫有精粗微显，精可该粗，粗不可该精，微可合显，显不可舍微”。以为精微之功，无过无欲主静、观未发气象、居敬存养、察识端倪等项，而弟俱辟之为禅，以为弟罪。此亦蔽于习而不思之故也。朱子初由察识端倪入，久之无所得，终归涵养一路，则亦既知其非矣。居敬存养，自是圣学，弟未尝以为禅而辟之也。然居敬即是存养，亦非有二。观未发气象，自是杂禅，先生尝对开美言之。【按 祝子遗书卷四师门问答读道一编条戴山云：“朱子之学从杨龟山、李延平、罗豫章一派来。龟山教人看喜怒哀乐未发时气象，未免近禅，朱子阴坠其窠臼而不知。”】无欲主静，则濂溪之教门，而朱子固以“静”字偏，易以“敬”字。至“无欲”二字，则弟之所深辟者，兄乃以为千古作圣之旨未有易此，何

其诬也！周子以前，不言无欲，未尝无圣；周子以后，竟言无欲，不多见圣。先生原心章“生机之自然而不容已者，欲也；而其无过不及者，理也”。兄以为此有为之言乎，吃紧之言乎？盖天理皆从人欲中见，人欲正当处，即是理，无欲又何理乎？孟子曰：“可欲之谓善。”佛氏无善，故无欲。生，所欲也，义，亦所欲也，两欲相参，而后有舍生取义之理。富贵，所欲也，不去仁而成名，亦君子所欲也，两欲相参，而后有非道不处之理。推之凡事，莫不皆然。即兄所指“酒色财气”四字，二氏惟恐不远之，若仇讎然；君子则何尝一概谢绝，但无适而非理耳。如不为酒困是酒中之理，不淫不伤是色中之理，不辞九百之粟是财中之理，不迁怒是气中之理，虽指为道中之妙用，奚为不可？太王好色，公刘好货，文王、武王皆好勇，固是孟子曲诱时主之言，却正是近情之言。所欲与聚，推心不穷，生生之机，全恃有此。而周子以无立教，非禅而何？五伦悉是情种，佛则空之，万物皆吾同爱，老则遗之，故曰无。儒者亦云尔乎？

兄又引克己寡欲之训以为证，皆不合。言寡欲，则非无欲可知，犹易言节饮食，非教人废饮食也。克己亦非无欲义。克其非礼之己，而真己自在，安可克耶？故曰“为仁由己”，曰“欲仁仁至”。克者，胜之之辞，非灭之之词。欲胜理为小人，理胜欲为君子，絀欲从理，儒者克己之学也。世俗流而不反，以至于纵，二氏一切空之，以至于无，两病正相等，要是其诈耳。二氏乃多欲之甚者，却累离尘，以求清静，无欲之欲，更狡于有欲。而曰长生，曰无生，妄莫大焉，欲莫加焉。正齐宣所云“将以求吾所大欲”者，何云无欲？真无

欲者,除是死人。此尤吾学与异学人禽分别处,不敢不力辨也。

来教又罪弟谓“书不必读”,弟何敢为是言耶!学谱具在,可覆视也。但世人专以读书为学,流毒无已,故不得不痛切言之。而兄乃引子路“何必读书”二语,以诬孔门明以读书为学,则何可训也!子路之言,亦未尝错,但出一时遁词,而非子路使子羔之本意,亦非夫子不欲使子羔【“子羔”之“子”原脱,依上文补】之意,故不斥其非,而但恶其佞耳。夫子何尝以读书为学,而并罪以土苴圣训耶?盖习俗移人,自昔已然,必当时亦有以读书为学之蔽,故子路因论使宰斥言之,夫子亦不欲与之深辨,其意可见。试历举论语所谓学与好学者,一审思之,则“孔门以读书为学”一语可立破。至“半日静坐”之说尤诞,更不待辨。

来教谓“只在诚身素位做工夫,未免卤莽粗浮之病”。不诚不素则有之,乌有素位诚身之学,而犹病卤莽粗浮者乎?弟谓中庸学问莫精于一“素”字,此他书所未及者。尧、舜之揖让,汤、武之征诛,周公之制礼作乐,孔子之笔削,皆是素位之学。素位是戒惧君子实下手用功处。子臣弟友,字字著实,顺逆常变,处处现成,何位非素,何素非道,虽欲离之,不可得矣。所谓慎独者慎此,所谓致良知者致此。知得素位彻,是明善;行得素位彻,是诚身。精微细密,孰过此乎?学者惟不肯切实体验于日用事为之间,薄素位而高谈性命,故卤莽粗浮耳。行素以诚身者,宁有此病也!

兄又谓“诚身指本体言,非功夫;素位亦得手学问,非工夫。故诚身必由明善,素位必由正己反求”,说益支离。诚

之者，择善而固执之者也，犹谓非工夫，可乎？故明善亦诚身中事，非有先后也。曰择曰执，以为工夫，莫全于此矣。素位章开口说“素其位而行”，已将全章之旨一语道尽，下节不过反覆申明素位之义耳。素位之外，无工夫矣。素位而行，即是正己，不愿外，即是不求人；素位而行，即是居易，不愿外，即是俟命。素位不愿外，故失即反求，非素位之外，又有所谓正己反求之功也。谓素位非工夫，又从何着落一“行”字乎？

兄看书率多拘蔽，如引皇降、天命、克己、寡欲、子路等语，俱未得正解，不可不慎。弟于书义，亦乌敢云尽通，所确然不惑者，要未能十之一二耳。如前所疏数段，则似略有所见，非苟然者，愿一思之。

兄终教又惠然进弟以“虚心理会古人之言，直勘到此心此性、吾命吾天、至微至密处”，若欲弟兼收佛氏上一截工夫。弟之愚昧，万不敢当嘉命。弟则只是下学耳，下学工夫，只是素位耳，然且言而不行，况敢希上达乎！后儒材智万万不及孔子，犹曰“下学而上达”，“行远必自迩，登高必自卑”，以合之诗人“切磋琢磨”之说，则学问工夫似必由粗而精，与吾兄精可该粗、粗不可该精之旨正相反。故曰：“履，德之基也。”曰：“洒扫应对进退，即是上达工夫。”

兄前答仲木书，有“舍伦常日用更无性命”之语，弟甚服卓识。今所以教弟者又如此，何其忠仲木而欺不肖弟乎？岂将抑仲木之过而进弟之不及耶？虽然，恐犹未离乎闻见之蔽也。如兄欲至京师，必先自越城发足，乌有先见京师而后发程之理？若只据图披索，一览斯尽，何烦推勘，要岂得

为真见耶？推之凡事，莫不皆然，而复何疑于斯道乎？天命精微，今学者之所熟讲，虽弟之愚，亦得窃闻一二。正如“京师”二字，人人知之，只未尝一至之耳。孔子五十而知天【“天”字依南京本补】命，似不如是，其得力正在下学也。愿兄益致力于庸，毋徒为纸上夸言所误，吾道幸甚！

弟于先生，无言不悦，惟诚意、已发、未发之说虽极精纯，然弟意欲且存而不论。盖大学断是伪书，而中庸所言尚多出入。亦犹阳明之说格致，合知行，可谓切实不诬，然遂欲以发明大学之教则不可。此又弟一寸血诚所必欲沥之先圣先师者也。

末幅见示遗书事，最得慎重不自专之意，然兄于先生集既已有所删削矣。夫其异同之甚与泛然酬应者可去，则偶笔之误，先生所不欲遗之后之后人者，亦皆可阙也。阳明云：“凡刻古人文字，要在发明此学，惟简明切实为贵。”又曰：“有爱惜文词之心，便非删述手段。”况先生之言，尤千秋万世之矩矱乎！何可不慎？然兄病体，愿且绝意斯事。至凝所辨，尤当高度之，勿一稍动其心，俟康强后，终教之，未晚也。弟尝欲于素位章增一语云：“素疾病行乎疾病。”分毫未循理，便失素位本色，况遗体行殆乎！弟数千言中，无如此一语之最切要矣。千万珍重！

答朱康流书

拙藁归，两辱书教，适与欲尔有半逻之役，忽忽未及答。归而斋心三复，无不近情切理中，又徐分其合与不尽合者而一一详教之，如以醇饮人，不觉自醉，弟何能复有言！学问

之事，诚非弟所宜言，尤非今日之所宜言。言之非其人与非其时，多见其不知量耳。况弟之所攻者，又间代之大儒，世所为孔、孟奉之者乎！此无愚智皆知其妄，兄独不以为罪，而反许其情、才、气之说，诚非弟之愚之所敢望。

至云“情、才、气之善，必有自来，不得不推本天命”，尤洞识性要之言。虽斯人之耳听目视，手持足行，何莫非受之于天者，而况才、情、气质乎！知才、情、气之本于天，则知所谓天命之性，即不越才、情、气质而是，而无俟深求之玄穆之乡矣。惟中庸言天命，仍不离乎日用伦常之间，故随继之以率性之道，尤不可忘戒惧慎独之功，故又终之以修道之教。三语一直贯下，非若乐记分天与人而二之也。二、三节正详言修道之功，四节又指喜怒哀乐以明之，分明是言感物而动之心，非言人生而静之性也，盖性本中和，然非戒惧慎独，则无以致中和，非致中和，则无以位天地，育万物，非位天地，育万物，则不可谓之尽性至命，非尽性至命，则亦未可谓之知性知命矣。故易曰“成之者性也”，孟子曰“尽其心者，知其性也”。孔子之圣，五十始知天命，子贡之贤，终身不闻性天，何若是其难哉！彼其所谓闻之而知之者，实以身尽之至之之谓也。世儒不善理会，见中庸首言天命之性，便谓学者莫先知性知命知天，终日说鬼说梦，穷玄极渺，虽虞廷之精一，几无以过之，至考其日用戒惧，调节喜怒之功，则又置而不讲，是犹适京师者，不登程而自谓已至也，可乎？

尊教又取乐记“人生而静”之语，即同“维皇降衷”之义，则愚未敢以为然。书称“皇降”，正兄所谓“不过推本言之”，而乐记则异是。盖推本言之则可，推而远之则不可。

本民性于皇降,犹本人身于亲生已耳。其实孕育时,此亲生之身,而少而壮而老,亦莫非此亲生之身。为人子只夙兴夜寐,无忝所生,便是体受归全之孝。若咬定“亲生”二字,终日呆想受胎之时若何受气,若何受形,如此痴况,虽剖母腹而观之,恐见不明白,虽见得明白,要于人子身上何益乎!今人咬定“天命”“皇降”四字,终日悬想人生而静以上体段者,何以异此?若孟子之言性则不然。只言孩提之爱,稍长之敬,恻隐、羞恶、辞让、是非之心,与夫乞人行道、不屑不受之心而已矣。是心也,虽是感物而动之心,然人也而天在焉,非是则伪矣。是乃所谓天命皇降之体也,何尝有玄渺不容说之奥旨乎?然爱亲敬长,犹性而未全,必须学问;恻隐、【“羞”上原衍“辞”字,依南京本删】羞恶、辞让、是非之心,亦性而未至,必须扩充。要虽仁至义尽,岂于天命之性有加毫末耶?是故外人命则无人功,而离人功亦更无天命矣。故曰推本言之则可,推而远之则不可。乐记云:“人生而静,天之性也;感于物而动,性之欲也。”已将天与人判然分作两橛,非推而远之何?故程子曰“人生而静以上不容说,才说性,便已不是性气”,由此其误也。于是五百年来,学者皆知有本然之性、气质之性之分矣。其言本然之性,则佛氏所谓父母未生前是也。其言气质之性,则告子所谓生之谓性是也。而孔、孟之性学,于是不复明于后世矣。子曰“我欲仁,斯仁至矣”,曰“有能一日用其力于仁矣乎,吾未见力不足者”。是性近断案。孟子曰“乃若其情,则可以为善矣,若夫为不善,非才之罪也”。曰“不为也,非不能也”,曰“尽其心者,知其性也”,是性善断案。而宋儒纷然言才、情、气

之不善,且诬子言相近是指气质之性而言,以二孟子于孔子,尤为怪绝。此等缪论,某安能嘿嘿而已乎!

尊教又云“不究极言之,则无以尽性;不推本言之,则无以尽性而至命”,则是以性命为二也。弟则谓尽性即所以至命,非有究极推本之分也。

又云弟详于人伦,略于天道,详于践履,略于讨论,则弟何能详于人伦而详于践履乎!若夫略于天道,非略之也,不敢妄言天道也。略于讨论者,非略之也,不敢泛然讨论也。

又云“以上达一截,推与禅学,不可一。上达岂禅学哉?无下学而上达者,乃所以为禅学也。又云以格致为不足事”弟非以格致为不足事也,第未正修而先格致,非堕于佛氏之空寂,必流为末学之支离,断乎不可也。譬如乱后而至京师,风波荆棘,不容不访,但走在路上,虽至愚极蠢之人,必能问讯,必能到京。若终日坐在家裏,虽聪明强记之人,将两京十三省路程稿子倒本烂熟,终亦何益!后儒格致之学,大率类此。此古学之所以终不可复也,不亦悲乎!系辞云有极,周子偏云无极;汤云“动静不失其时”,周子偏云主静;孟云寡欲,礼云“欲不可纵”,周子偏云无欲,故云禅学。何可与无求不愿外之言相溷?推此,则凡二氏与形家近理之言又何容诡托耶?

犹兄集云“天下无不是之父母,亦无独不是之兄弟”者,岂父母果无不是,兄弟果无独不是耶,但必不可曰“人子是”,则父母之无不是,信矣。在兄必不可曰“兄是”,在弟必不可曰“弟是”,则兄弟之独无不是,又信矣。君子立言,务正其大端,则其细末自不容不略。兄言非不和平,恐未免

流弊 弟言非不偏执，终少流弊。愚见如此，敢终质之高明，伏维驳正。

《丛桂堂家约》选读

丛桂堂家约序

记曰：“礼不下庶人。”曰：“贫者不以货财为礼。”曰：“国奢则示之以俭。”曰：“国无道，君子耻盈礼焉。”则两言者，固吾家之所当守，而后二言，抑亦今日之所宜致思者也。予兄弟近与同志发明素位之学，格格难行。亦莫之行耳，岂真难行哉！子路曰：“伤哉贫也！生无以为养，死无以为礼也。”

子曰：“啜菽饮水，尽其欢，斯之谓孝。敛手足形，还葬而无槨，称其财，斯之谓礼。”家无大于父母，事无大于养生送死，而犹可以素位行之，又何况于子女之爱，教养婚嫁之恒规者乎！客午至，宜饭。主人贫不能具肉，帅蔬脱粟，应时出饕，主既不费，而客亦得速饱；有惭不敢言饭，使客忍饥而去；有典衣买肉，哺时始具，客即得肉而久饥，主大劳费。君子于斯三主，当何去从？杜诗“盘餐市远无兼味”，得素位之理矣。是故权于事父母之礼，而所以抚卑幼者可推也；权于接宾客之礼，而所以待亲昵者愈可推也。然则家岂复有难行之礼乎哉！岂惟予家，盖易简而天下之理得矣。于

是本先人之志，具为约，以遗子孙。有渝约者，即为不类，众共黜之。

子初生

弥月周岁，勿受人贺，勿开喜筵。凡儿女始生，未知其能长育与否，正当惜物养福，奈何喜儿女之生，轻贱众生以为宴乐乎！未离乳，勿与肉食及糕果之类。先人尝云“养小儿宁饥毋饱，宁寒毋暖，宁听其啼号，毋勤抱持”，乃所以安全之也。勿寄拜父母及神佛、卖婆、渔婆之类，尤当切戒。

就 塾

六七岁以上，渐有知识，择端重乡塾以为之师。先须教以循礼节，知孝敬，敦忠实为本，而读书习字次之。经书既完，且令流览史传，以裕养本源。勿亟开笔作诗文，俟其文义会通，渐有一种跃然欲自见之意，然后迎其机而道之，亦易就也。词取明理达意而止，毋令习为浮华不根之文，养成虚诞。贫不能具修脯，则伯叔父兄互相师教。吾伯兄幼尝从吾父游，吾与两弟幼从伯兄游，季确又幼从予游，此予家法也。子弟患无志，何患无资！教女，静默恭勤，惟令习织纫烹调之事，勿工绩绣，及通交墨。

冠阙。如可举行，略依家礼为之。

婚

聘积德有礼、贫士之家、工蚕织者为上。六礼钗币茶果之费，虽有力，不过廿金。钗钏皆银，不得用金。币不过四，

不用绫钗。此大明士庶礼也。聘之用黄白，非礼也。若在甘金以内，不备物而从折者，可也。质产，尤非礼也。然吾王父为吾父婚，仓猝不成一币，质田八亩附聘书。他日外王父以归，吾父藉此起家。吾父为季确聘于王，亦不成一币，质田六亩，季亦藉以起家。则质产虽非礼，犹胜废产，故附记于此，以明产不可废之意，非欲我子孙以质产为礼也。贫士称情量力，锡钗棉布，亦足为礼。不废之产，非而子谁归，又焉用质，以袭浮文！

嫁

不慕财势，不十年不字。必十年而婿之，贤愚乃可见。不受聘金，不办回盘，不迎奁。虽有力，不逾奁单。凡嫁女，诺父昆弟不另致赠，郎照单分任一二物以助之。始自枳女，后各以次轮助。婚丧亦然。则主人虽极贫，可觅外贷。此一家血脉常通之道也。不授奁产，若废产赔嫁，宁留作奁产可也。必有赢产，且皆继置者方可，若祖父分产，虽赢不可。不亲运女至婿家。

奁单附

衣厨一口 衣箱二口 火箱一只 梳卓一张 琴凳二条 大杓头二条 小杓头二条 衣架一座 面架一座 梳匣一个 镜箱一只 铜镜二面 而盆一个 灯台一个 烛千一对 脚炉一个 布衣二袭 绸衣二袭 铺陈一副 床帐一条 床幔一条 门帘一条 面桶一只 脚桶一只

右费共约卅金。有力者视此，无力者任减之，更无限制。

丧

棺须预制,美恶称家为之,切勿高大,周身而止。衣用生时所常服时服。不用僧道吹铙,不接遣煞,不立七七名色。不设酒肉,惟高年远客,间设一二味,及隆寒间设醴。不折席,不送程帛及舟从。不设盛奠,力辞亲友盛奠。不用纸锭。不谢孝,不闭灵,不停丧。

葬

族葬,深葬,实葬。并详确葬说不信葬师。不拘年月日时。不婚,不雨雪行丧。

祭

祭止二时。支子不祭,祭从宗子。不墓祭,春秋扫拜,归祭于寝。祧主之墓,拜而不祭。不祭非鬼。如佛、梓潼寿亭及华光之类。

燕 集

虽燕新亲,勿逾五簋。常会不逾三。不举优,不沉湎。

杂 约

官粮不违限 不与人争财产 不与讼 讼不求胜 不轻贷人 不轻贷于人 不负人贷 不穷追人贷 不刻收佃租 不贰权量 不尽亲友之情 不尽僮仆之力 不轻收僮仆婢 不褻使婢女 三姑六婆不令入门 妇女不入寺门 农桑毋失时。

孝友敦睦,家之本教。吾约独不及者,以吾子弟自幼读书,经史所载,师友所讲,宜闻之已熟。惟夫非礼之礼,最愚俗所易惑,故肫肫致戒。吾子弟能率由斯约,即孝友之理于

斯而寓。有未尽者，以类推之，则无非道义矣。尹耕莘野，乐尧、舜之道，得力在一介不取予，只是分毫无错，所谓精一之学也。而俗儒罔识，舍日用而空谈性命，故终其身不知道。即如丧葬中最切要事，无过棺槨。贫家用三椁杉木，或四五椁，但尽心料理，虽四三金以上，亦足为固。力不能具槨，深坎而葬，棺旁筛细土，实筑之，永无水蚁之患，于人子之心，亦复何憾！富贵之家，仓猝买材，百金以易朽木。及圯虚则容水，葬浅则速朽，虽茔封高敞，致饰巨万，其实不及向所谓杉棺而深葬者。欺己欺人，于所生亦曾有分毫之益否乎？必鬻产后可襄事，彼贫无产业者，必鬻身而可也。先王因人情而制礼，实不如是。圣教衰息，人竞虚名，庸有既乎！虚实之间，学术之邪正判矣，而家国天下安危理乱之机，亦于斯决矣。可不慎哉！可不慎哉！

补新妇谱

敬璋案：王暄檀几丛书载是谱，接陆圻新妇谱后，作“新妇谱补”。

小引【原作跋陆子新妇谱后，附卷九家约末，今改此题，并移于此。】

余怪世之嫁女者不从礼【南京本作“理”】而从俗，竭父母之膏血以奉之，犹若未足，至于女德则略而弗讲，非惟弗讲而已，反教之升木焉。嫁虽靡乎，饰铅刀以宝玉，亦失其本矣。诗刺牝鸡之晨，春秋恶妇乘其夫，皆“做得起”三字实基之祸焉。痛矣哉！吾丽京子之言也。去冬，晤丽京于邑城，丽京言：“吾顷嫁女，牵犬而外，惟遗以新妇谱一册。子

谓我嫁女何如?’余欣然请读,甫毕做得起一节,文已快极。会丽京有事欲别,不容竟读,即袖去,曰:“大意已尽于此。”余心知丽京意,然未能一日忘我丽京之所谓新妇谱也。

今年正月,有山阴之役,便道过丽京,请卒读之,作而叹曰:“至哉子言!岂惟新妇,即旧妇,宜亟读之。岂惟为妇,即幼女,宜蚤读之。岂惟妇女,即男子,宜共读之。苟知其意,则忠孝油然而生。虽曰此子臣弟友谱,奚不可!”此非独确之言也,凡丽京之友之言也。于是确亦不自揣,窃以己意更补一二则,续貂尾,附不朽焉。

绝尼姑丛书作“尼人”

三姑六婆,必不可使入门,尤当痛绝尼人。虽有真修尼人,丛书作“真修者”亦概绝之。盖容一真尼而诸伪尼亦丛书无此字随之而入,不可却矣。此肃闺门第一要义。丛书此有“也”字虽或素尝与姑往还,不无异同之嫌,然新妇苟贤孝素著,事事恭顺,惟此一节丛书作“事”固执,亦不见怪。且或以严见惮,丛书此有“使”字此辈踪迹渐踈,家风清楚,亦是新妇入门一件丛书作“节”好事也。

不看剧

新妇切不可入庙游山,及街上一切走马、走索、赛会等戏,俱不可出看。即家有宴喜,丛书作“喜宴”偶举优觴,丛书此下注云:“在主家者自须豫绝此等。”内外仅隔一帘,新妇礼不当预席,或辞以疾,或以中馈无暇为辞,期必获命而后已。确有女既嫁,一日归宁,笑谓父曰:“吾年近三十,终不知世所谓戏文者何如。”丛书此三字无确曰:“吾丛书作“而父”素不能教女,惟此一节,差足免俗,更丛书作“复”何

用求知之！”女笑而退。敢以为凡为妇女者劝。丛书作“敢以劝凡为妇女者”。原注云：“此单为新妇言，若主家者虽有喜宴不得聚优。”

听 言

【檀几丛书下注“二条”二字】

婢女传言，往往失真，切不可听。若言某人说新妇不好，即丛书作“便当”反求而速改之，勿加忿怒。若言他人不好，无论真假，置若罔闻。

若自己丛书此下有“身边”二字婢女言之，则须丛书作“便当”痛戒，勿令妄言，以后搬斗之渐。古丛书作“古人”云：“闻人过失，如闻父母之名。”耳且不忍闻，况口可得丛书作“显”言乎！至言人闺阁事，丛书作“言及人家闺阁事”尤当丛书作“须”塞耳。虽如丛书此字无姊妹姑嫂娣姒间相聚闲论，传说流言，若言及他人不好丛书作“如言及人不好”及闺门事，亦不得助顺一语，默受而已。俟其人说完，须徐徐云“恐传闻未真”，此厚道也。虽姑及诸尊长言之，丛书无“之”字亦如之。

婢仆相诉，丛书有“切”字不可偏听，遽加可责，丛书作“怒”须徐察其实而谕解之。若小事，虽有曲直，须云“此何足较，不得多言，丛书作“母多言”倘丛书作“若”家主闻之，反取责不便”。若大事不可不理，使从实禀公姑丈夫理之，须一听外厢理断，不可从中有所左右。丛书作“从中偏袒”若诉出丛书无此字公家奴婢，虽果负冤，只是不管。丛书作“亦只莫管”凡闻人言，不动如山，胸中却自有分晓，此女中君子也。

劝夫孝丛书在“责仆婢”条后

新妇不惟自己要力行孝道,丛书作“要尽孝道”尤要丛书作“当”劝夫尽孝,不可恃丛书作“勿恃”父母之爱而稍弛孝敬之心。古云丛书作“语云”“孝衰于妻子”,此语极丛书作“言绝”可痛。丛书此下有“今”字入门,以此事丛书作“以劝夫孝”为第一,要使丈夫踪迹常密于父母而疏于己身,俾夫之孝德更丛书作“倍”笃于往时,乃见新妇之贤。若丈夫小有违言,公姑不悦,丛书作“快”便当脱簪待罪,曰:“此缘丛书作“繇”妇之不德,致使吾夫有二心于公姑,非独丈夫之罪也。”必使丛书作“令”丈夫改过尽孝丛书作“尽孝改过”而后止“丛书”作“已”

夫妻相礼按此条丛书不载

每晨必相礼。夫自远出归,由隔宿以上,皆双礼,皆妇先之。

和妯娌按丛书无“和”字

兄弟一气,必无异心,往往因丛书作“以”娣姒之间,自私自利,致伤兄弟之和者有之。此最丛书作“极”可恨事也。今到丛书作“往”夫家,第一要和妯娌。

妯娌之不和,固非一端,大约以公姑之恩稍丛书作“微”有厚薄,便生嫉忌,便有争执,此不达之甚也。大人胸中如天地一般,有何偏见!若厚于大伯大娘,必是大伯大娘贤孝,得公姑之欢者也。厚于小叔婶婶,必是小叔婶婶贤孝,得公姑之欢者也。薄于己夫与己,必是己夫妻不贤孝,触公姑之怒者也。“薄于己夫”以下一段丛书无正当自反,负罪引慝,改过自新,庶公姑或丛书此字无有回嗔作喜之时,不

可因而不平,致有后言。若公姑独厚己夫与己,则当深自抑损。与我好物,则再三推与大娘婶婶。丛书云:“凡百分物,让多受寡,让美受恶。”大娘婶婶丛书云:“如或妯娌中”。倘丛书作“时”有不堪相加,一味顺受,闻恶言如丛书作“常”若弗闻,丛书此下有“只是陪面要好”六字久之自然感化。丛书此下有“自相和洽”四字务使娣姒之间,情如丛书作“同”姊妹,此最为丛书作“则可谓”吉祥善事矣。

待婢妾

新妇成婚后,数年无子,或丈夫不耐,或公姑年老,急欲得孙,须及蚤劝丈夫取妾,或饰婢进之。即己既有子,而丈夫或更欲置妾,以广生育,无非为新妇代劳替力之人,当丛书作“自当”欢欣顺受,但须防其出入,谨飭闺门,稍有差池,责归主母,不可谓无预我丛书作“己”事也。恩礼须厚,丛书作“优”夫喜亦喜,情同姊妹。妒在七出之条,稍形辞色,便不成人矣。

抱 子

凡生养子女,固不可不爱惜,亦不可过于爱惜。爱惜太过,则爱之适所以害之矣。小儿初生,勿勤抱持,裹而置之,听其啼哭可也。医云“顿足啼哭,所以宣达胎滞”,不须惜之。丛书作“无须怜惜”乳饮有节,日不过三次,夜至鸡将鸣饮一次。衣用稀布,宁薄毋厚,乃所以安之也。语云:“若要小儿安,常带三分饥与寒。”盖孩提家一团元气,与后天斫丧者不同。十分饱暖,反生疾病,此易晓也。珠帽绣衣等物,切不可令着身。无论非从朴之道,而珠帽诲盗,绣衣裹溺,稍明理者,必不当堕此陋习矣。满月拿周,即是庆生张本,

并须杀之。丛书作“从简”男子生三月髻，女一月髻，父命之礼如是止矣，受贺飧客何为耶？

责仆婢按丛书在“听言”条后

凡仆婢虽有大过当责，丛书此下有“万”字不可自加鞭扑，必禀公姑丈夫，请责治之。倘公始丈夫必丛书作“决”不肯责，亦只忍耐去，须【檀几丛书作“但”】云“尔等罪实难饶，家主法外贷汝，下次莫再犯”。若再犯，亦只用此法，勿以前告不听，而擅自答责也。丛书作“便擅自责治也”盖凡事持之以正，群小丛书作“下”自然畏服，不必鞭扑，然后可以丛书此四字无立威。如此，则体不褻，而新妇愈尊重矣。

失物

凡物自当谨守，防闲有法，勿令失所。万一有失，此自己不能谨守之过，且只忍看，不可猜人及轻听人言，辄至仆婢房中搜索。搜出则丧其廉耻，搜不出则彼反有辞。若公家仆婢及他家人众，丛书此字无尤不可妄指。每因失物，反惹是非，丛书“非”字上有“招”字增添闲气，此不可不深戒。丛书作“深思而切戒也”

勤俭

勤俭丛书此有“乃”字治家之本，为读书人妇，尤要讲究。每见人家丈夫姿稟绝胜，往往以丛书“以”字无其妻好佚妄用，家计日落，时不胜内顾之忧，并学业亦废者有之。语云“家贫思贤妻”，此至言也。内外之事，并须细心综理，宽而不弛，方合中道。虽新妇无预外事，而今日房中之人，即他日受代当家之人，故须预习勤俭。为新妇贪懒好闲，多费妄用，养成习气，异日一时难变矣。戒之！戒之！凡家里

要做事，并须及蚤赶丛书作“趲”完。盖先时则暇裕，后时则忙促。忙促则难为力，暇裕则易为功。“先之劳之”，为治丛书“治”字无国之经，亦治家之经也。无事切勿妄用一文。凡物须留赢余，以待不时之需。随手用尽，俗语所谓“眼前花”，此大病也。家虽富厚，常要安丛书作“守”分，甘淡泊，喜布素。见世间珍宝锦繒，及一切新奇美好之物，若不干我事，方是有识见妇人。

有料理有收拾

凡物要有收拾，凡事要有料理，此又是勤俭中最吃紧工夫。苟无收拾，没料理，纵使极勤极俭，其实与不勤不俭同。正如读书人只读死书，了无用处也。但所谓收拾料理之法，亦非言说可尽，皆在新妇自己心上做出，惟用意深丛书作“深详”者为得之。盖凡事虚心访求，只管要好，便有无穷学问。虽如日用饮食，煮粥煮饭，至庸至易，愚不肖咸与知能，苟求其至，亦自有精细工夫。况进而上之，道理原自无穷，而可鹵莽灭裂乎？亦如读书丛书此有“人”字作文，愈造愈妙，更无底止。新妇惟能不自是而处处用心，则做人作家，俱臻上乘矣。

颜子好学解

或问 颜子之好学何如？

曰 颜子之好学，反己而已矣。所谓不远不惰者，皆反己而已矣。反己，故常见己之过，故不贰也。反己，故不见人之过，故虽怒不迁也。常见己之过，故忘其善与劳。忘其

善与劳,故不知己之能与多,有与实。故曰:“以能问于不能,以多问于寡,有若无,实若虚。”非颜子之为谦也、善下也,反己之学然也。曾氏之三省,可谓勤矣,虽然,未若颜子之至也。彼故无时而勿省也,无事而勿省也,故曰:“今也则亡。”盖弟子之反己者,未有若彼之俚者也。

吾尝闻颜子之言矣,曰:“舜何人也,予何人也,有为者亦若是。”夫舜与回之事,至相反也,而欲比而同之,何也?子曰:“无为而治者,其舜也与?”而颜子固曰:“有为者亦若是。”吾不知其所谓有为者何指也,举贤与放凶与!嗟乎!此颜子以为好学之至,而非常贤之所能及者也。夫舜之所以为舜,好学而已矣;舜之所以为好学,反己而已矣。于何知之?于舜之事亲知之。夫舜之事亲,可谓至矣。耕于历山,五谷之美者备矣;渔于雷泽,水族之鲜者毕陈于前矣;陶于河滨,器用给矣;贩于负夏,远方之珍味咸致矣。然且年三十而不能有其室,独专心致志以养其父母弟而已矣。宜父母弟之我爱,而父母弟勿之爱也。然则虽曰“父母之不我爱,于我何哉”,虽舜亦可无疚于斯言矣。而舜不敢也,曰:“不得乎亲,不可以为人。”即以舜而求得亲,易耳。惟父母之意之所向而逢迎之,虽顽嚚必喜。然此诸臣媚子之为,非仁孝之所敢出也。且以顽嚚之亲而又逢其恶也,尚忍言哉!故舜之得亲,至难也。得亲焉,可以止矣,而舜又曰未也,“不顺乎亲,不可以为子”。夫顺亲者,使亲心之喻于道也。夫以顽嚚之亲之未喻于道,而舜犹曰“此吾之罪也”,必蒸又焉而后敢即安。然则瞽瞍底豫而天下化,又何足言哉!所谓明物者,明此而已矣;察伦者,察此而已矣。此真格致

之学,而止至善之极功。颜子之所遥企焉而未能者,意在斯欤!意在斯与!故颜子之所谓有为者,反己之云也。行有不得者,皆反求诸己,其身正而天下归之,故曰:“一日克己复礼,天下归仁焉。”故曰:“惟我与尔有是夫!”嗟乎!是故未易一二为俗人言也。

君子曰:“此亦妄人也已矣,如此则于禽兽奚择哉!于禽兽又何难焉!”此自反之善者也。虽然,以观于舜,则为斯言者,犹与于薄之甚者也。故曰:“舜为法于天下,可传于后世,我犹未免为乡人也。”故凡道之未至于舜焉者,皆乡人之类也。由此言之,虽三代之圣人,其所以异于乡人者至无几矣,而况其下此者乎!

或曰:信若子言,则颜子方终身忧之不暇,而何乐为?陈子曰:惟其能为此忧也,乃其所以有此乐也。盖颜子之学,未必即至于舜,而舜之遇适不若颜子。颜路先游圣门,而瞽瞍不畏帝法,斯固颜子之幸,而帝舜之大不幸也。知舜之贵为天子、富有天下而不足以解忧,则知颜子之簞瓢陋巷而不改其乐矣。且子谓忧之不复能乐者,谓恶之不复有爱耶?

或曰:然则舜进于尧矣乎?曰:恶!是何言哉!舜之道,即尧之道也。故曰:“尧、舜犹病。”犹病者,反己之五时而已也,斯善言尧、舜之道之至者也。故曰:“自以为是,而不可与入尧、舜之道。”然则尧、舜之道,惟不自是而已,而何异焉!

或曰:颜子之好学,与孔子之好学,亦有以异乎?曰:虽尧、舜以来,至于孔子,未有以异也,而况亲受业者乎!

学而第一疏略

凡圣贤之书,虽分章截句,而意自相发明。所谓时习之学,决自学为人子、学为人弟始矣。君子虽无所不学,要必以孝弟忠信为本,观下数章可见。旨哉务本之言!知学仁必先孝弟,不当务外,巧合之所以致慨也。盖内而省诸身,更外而徵诸国,皆不离此忠信敬爱也,而况弟子乎!贤贤章是言学一小结,威重章又提忠信为主,取友改过为功,尤切要示人之语。慎终无改,以卒孝事;温良恭俭,以为学鹄。孝,中于事君,终于立身,和不可过,言行无失,敏慎以求之,切磋以精之,知人然后能正有道,不失亲而友胜己,然后能信交来远,翼孝辅仁,而大厉吾学也。故中庸曰“思事亲不可以不知人”,而又何不己知之足愠乎?如是,庶可谓孳孳笃学君子矣。

学孝弟,习孝弟,方可谓善学善习。孩提之爱,稍【疑当作“少”】长之敬,良知良能,不待学习。过此,便须加学习之功。人少则慕父母,知好色则慕少艾,有妻子则慕妻子,仕则慕君,便是学有间断,不能时习也。若大舜之五十犹慕,可谓能时习矣。

程子曰“论性则以仁为孝弟之本”,而谓“仁是性,孝弟是用,性中止有仁义礼智,何尝有孝弟”,甚误。孝弟而非性,将悖逆反是性乎?孩提知爱,少长知敬,不学虑之知能反不是性,更指何者为性?此等皆是程子言性大错处也。孟子曰“仁之实,事亲是也;义之实,从兄长也”,分明是孝弟为仁义礼智之本矣。

怀德章疏

君子使德,不远千里;小人惟恋恋乡土之怀。然君子之怀德,实心切仪刑,非浮慕也。小人亦时依附有德,不过欲藉其名声,以干宠利;非是,则去之惟恐不速矣。怀士之小人,犹不失朴陋之习;怀惠之小人,更不胜谗匿之情。有德君子,其足为人所怀者,亦慎防之,毋徒为小人所卖哉!

学易章疏

学易,谓欲得易之理于身,非诵习之也。不然,以夫子之圣,于书何所不读,而况羲、周之旧文乎!夫子已浑身是天道,即浑身是易道,犹不敢自谓已能,而必待学以寡过者,道固无穷,虽圣人不苟自是也。然则道岂易言乎!易岂易言乎!

圣人吾不得而见之矣章

圣人、君子、善人有恒,得见不得见,抑扬感叹之间,致思有恒之意,于卒章三致意焉,而读者或未之知也。故圣人之学,本于有恒,而有恒之道,存乎务实。实故可久,于有恒奚难焉!若夫无为有,虚为盈,约为泰,虽欲恒,得乎?故曰:“难乎有恒。”此夫子痛切唤醒人处。

学者惟无意为善,果有意为善,愈不可不务实。今之学者,亦欲为善人,行善事,然往往骛外好高,莫肯切实循理,

素位而行，故为善不终，而善非其善。故丧葬则欲厚于父母，婚嫁则欲厚于子女，交际宴会则欲厚于亲知。无弗厚也，则无弗善也。顾每强以力所不能，质产虚贷而力不从心，则终之以薄。亏祖父之传业，损子孙之生理，伤孝慈之实，违久要之义，物穷而变，遂与恶邻。盖始焉厚所不必厚，必终焉薄所不当薄矣。“不恒之羞”，非其情劣，势则然也。

是以訾端木之货殖，而重辟其博施；诛冉求之聚敛，而复非其予乘；宰予昧于从井，微生伤于乞邻；轻脱旧馆人之骖，而重持贤弟子之棹；进夷之之厚葬，安子与之前丧。参观而得中道，故富者绌俗从礼，贫者绌礼从力，则务实之理得，素位之义行，其于善，虽终身焉可也。乌有夫不恒其德者乎？虽然，斯言也，固流俗人之所乐闻，而高明家或多未悟。孔子之叹为学圣人君子者发也。倘不蒙贤者之深察，而徒为不肖者所共喜，亦吾言之不幸矣夫！

以能问于不能以多问于寡说

颜子之问，皆切问也，问其切于身心者而已矣，而岂姑示谦下云哉！我虽能而不知，故问。彼虽知而不能，就其所知，已足益我，故不可不问。苟切于己，虽寡胜多，焉能无问！如非切己，虽多无益，又奚问焉！古圣贤之学，皆切实之学，问皆切实之问，虽牧竖皆我益，何况同志。昔大舜之好问好察，亦如是。此古圣贤之学所以异于寻常万万也。

如适京师者，走一程问一程，日日走，日日问，时时疑，时时问，必至京师而后已。虽我之所阅者数千里之程途，彼士人所及知者不过数里数十里之境界，然此数里数十里，却

是我足底最切要之路，必不容不问者也，何暇复较量于能否多寡之间哉！即使身已到京，而某衙门、某胡同、某下处，还须一一访问；虽经过数次，犹恐认未明白，尚须再问也，而何能与多之足恃乎！自起程至京，凡吾所问，不知已历几十百人。此几十百人之足，必无我之辙迹，此几十百人之胸，亦必无我之原委；然何可以此而遗彼也？此颜子以能问于不能，以多问于寡之说也，切问故也。如必求能多于我者而问之，是非孔子莫问也，而可乎？亲之鞠子也，不能时置之怀；师之教弟也，不能时聚之室。三人同行，必有我师；不贤识小，子焉不学！颜子之问，乃所以为善学孔子也。

附：书后

篇中以适京师为说者，因近日朱康流书来云：“格致之不可不先，辟如乱后而适京师，风波荆棘，不容不细访。”某答云：“风波荆棘，传闻可畏，徒阻行期；不若亲至其处。相度而行，果决意前往，自有方法。故走在京师路上，虽至愚极蠢之人，必能问讯，必到京师。若终日坐在家里，虽极聪明强记之人，将两京十三省路程稿子记得倒本烂熟，竟亦何益！古人之学，皆走在路上问路；今人之学，皆是坐在家里问路者。此古学俗学之别也。弟欲先正修于格致者，如欲格孝之理，须先具极其要孝之心，与孝之所已知者，既竭力行之矣，如是而有未通，那得不格致！如大舜之于田号泣，不可以为人，不可以为子处，正是舜格致愤排之时，虽天必来启发之矣。舜之底豫，皆是一点孝心之灵通。故曰：“思之思之，鬼神将通之。”今人子自以为孝而不肯格致，与虽格致而未至者，只是不曾办得大舜一副笃至之孝思耳。心苟

自恕,何所不可;苟吾心必不肯自恕,自无所不用其极矣。今未正心而先格致,恐不曾格致得自己不是,先格出父母兄弟许多不是处也。鄙见如此,敢质之高明者。”

我犹未免为乡人也

乡人而君子之,胡久不自觉也!夫君子之与乡人,相去远甚,而乌知其实未免也,可不察乎?

今夫天下尽乡人也,古今尽乡人也,而独于其中窃窃然自名之曰君子,固已与于乡人之甚者矣。故君子之所以异于人者,异于乡人也,果且有异乎,无异乎?苟其名异而实不异也,夫乌可不早自审也!舜之可传可法,庶免于乡人,则自舜而外[南京本作“来”],其得免于乡人者,至无几矣,而况我之庸庸者哉!

自以为非乡人,而其为乡人弥真;终日非议乡人,而己之为乡人益甚。不为圣人,即为乡人,无中立之势。学圣人而未至于圣人,即其去乡人而未远于乡人,有至危之机。则夫吾之仁未至于舜,至易知也;我之礼未至于舜,所共见也。仁未至舜,即不可谓之仁;即谓之仁,夫亦乡人之仁而已矣。礼未至舜,即不可谓之礼;即谓之礼,夫亦乡人之礼而已矣。

盖乡人而横逆,其恶易穷;乡人而君子,其愚弥隐。窃仁礼之似,以掩其垢,而非刺莫入也。得横逆之敌,以形其微,而声施不绝也。于是毕世遁乡人之外,而众与相忘,夫且终身入乡人之中而已不自觉。人忘其为乡人焉,犹可言也;己不觉其为乡人焉,不可言也。非鉴以可法可传之舜,则几自昧矣。嗟乎!去乡人不远,即去横逆不远,去妄人禽

兽不远,而犹终日横逆人,妄人人,禽兽人乎?虽欲无忧,勿可得矣。

我则异于是无可无不可

圣人不求异,故异;有可有不可,故无可无不可。盖伯夷、叔齐有不可,无可;柳下惠、少连有可,无不可;余子亦然,皆所以为异也。而子则何容心哉!惟其时而已矣。时乎可则可之,不必不可;时乎不可则不可之,不必可。故曰:“我则异于是,无可无不可。”正是有可有不可耳,岂与夫随俗浮沉者等乎?

学期自得,无取相师。学逸民,失非逸民,非学之善者也。学一逸民,失诸逸民,尤非学之善者也。昔伯夷不能以其所不可夺柳下之所可,柳下亦自以其所可善学伯夷之不可,而复何疑于后之君子者乎?我乃汇逸民之全而去其偏,得逸民之神而无其迹。分而求之,无一非逸民;合而观之,亦无一非逸民也。盖惟不求异于逸民,所以独异于逸民;亦惟不求同于逸民,所以兼包乎逸民也哉!

其为气也四节

气无不善,贵得其养而已。夫气之体,自刚大也。然不集义而助之长,能无馁乎!孟子若曰:浩然之气,诚未易言也。虽然,亦不敢不一尽言之也。人得天地之气以生,故吾之气即天地之气也,至刚大者也。而天地又得吾直养之气而始实,故盈天地间之气皆吾气也,塞乎天地者也。顾刚大

者气之体也,道义者气之理也。理足,故气充。刚大之塞天地也,道义之塞天地而已矣。故浩然之气,无非道也,无非义也。气与道义,其配合而无间者耶!苟有间焉,则道义非吾之有,而气从之馁矣,注谓无是气则道义亦馁,非是。安所得浩然者乎!

其所以无间者,何也?集义故也。此吾之得于内者也。其所以有间者,何也?义袭故也。此告子之失于外者也。集义奈何?有事而弗正弗忘弗助,所谓直养而无害者也。然能是者,盖鲜矣。揠苗助长,天下皆知宋人之愚,而不知愚宋人者之未始非宋人也。苗之气本勃然生也,揠之而槁,人之气本浩然刚大也,袭焉而馁。非舍则助,二者必居一焉。则非气之有不善,而所以养之者诚未善也。

抑孟子道性善以勉人为善,而性之善无可指,恒指情、才、气言之。故气之刚大即性之刚大,气之塞天地即性之塞天地,乃所以为善也。宋人之喻,亦姑为不善养气者设此炯戒耳。其实桎亡之后,而平坦之气犹然善者机也。苟能充之,于塞天地何有!气生生不穷,岂与夫苗之一揠不复蘖者等乎哉!故物生容有难移之质,而斯人无可自弃之理,要在善养之耳。宋儒以有不善诬情、才,又以诬气,是广为自暴弃者开方便之门也,是不以揠苗尤宋人,而谓苗之气有不善也。学者率靡然从之,噫!亦大惑矣。

配道义解

丙申九月初八,过吴志伊馆中,值拈是题。因谓志伊:“作文必须遵注,更不论是非。如此节书,注岂可通耶?孟

子既赞浩然之气刚大塞天地矣，又恐人徒求之气，故又补出‘道义’二字，谓气之所以浩然塞天地者，惟其能配义与道故也。若无道义，则是虚气耳，故曰馁。下节又恐人袭取此义，故又补一‘集’字。‘必有事’三句，正是集义功夫，意义节节相承。今反云无此浩然之气则道义亦馁，是何语耶？上节‘直养无害’四字，已含下三节意。其曰‘配道义’，曰‘集义’，曰‘有事，勿助长’，即承‘直养无害’四字而畅言之耳。文理甚明，胡相昧昧！”诸友皆首肯，而临文莫敢发挥一字。

舜明于庶物一节

证存之于虞帝，可悟知行之一矣。盖舜之于伦物，知之也不易，故其于仁义，行之也不难。然则知之即所以行之乎？谓夫人惟行之之力，则始若无所知，而卒归于无所不知，亦惟知之之真，则尝若勉于行，而实未尝不安于行。若是者，一之至也。一之，斯存之矣。其惟虞舜乎！

何则？舜之育物，可谓至矣。舜之敦伦，益可谓至矣。然舜于庶物，不敢自谓已明也。惟不自谓明，故能合天下之明以为明，而其明也罔或遗。舜于人伦，不敢自谓已察也。惟不自谓察，故能合天下之察以为察，而其察也罔弗尽。明罔或遗，故处物而各当；察罔弗尽，故尽伦而元歉。尽伦而无歉者，仁之至也；处物而各当者，义之尽也。仁之至，义之尽，前此者有之乎？后此者有之乎？夫仁义者，古今之共理，愚智之日用，非自舜始之而自舜生之也。而前此者无之，后此者无之，则仁义虽非自舜始，而实自舜始之，虽非自

舜生,而实自舜生之也。由仁义行,非行仁义,又不得不独推之虞舜矣。

后之圣人,非无舜之仁义,而未必能如舜之明察;亦非无舜之明察,而未必能如舜之不自明、不自察者也。故人但知舜之知在行前,而不知舜之行又在知前。盖惟其行之笃,故求知也益详;亦惟其知之详,故力行也弥笃。行之笃,故求知益详,诚则明也;知之详,故力行弥笃,明则诚也:一之至也。一之,斯存之矣。

明察说

大舜一生兢业,仅免于愚。学问之事,谈何容易!其明物察伦,皆从兢业中来。学者不察,都认此节书是言性之之学,作不思不勉,从容中道解过,直是说梦。存之去之,只分敬肆。后“恶旨酒”五节,皆是一幅“敬”字图。况虞廷开百代之道统,具何许神力,而漫焉抹杀,遂使全章语意,绝无头脑,为可恨也!

舜于伦物万分关切,爱之也深,而忧之也远,真是不由我不明,不由我不察,自然追逼到精一地位。故舜之仁,非犹夫人之仁;舜之义,非犹夫人之义。直是仁义由舜而行,非行仁义者也。如行路然:舜是开路底人,非遵路底人。“由仁义行”是倒句法,精神全在上“明察”二句内。中庸之“诚则明”、“明则诚”,正谓此也。

其曰“号哭旻天”,曰“如穷人无所归”,曰“不可为人,不可为子”,此种志气,皆是明察根本。今人遇小拂意,便尔怨天尤人,语以自反,即慨然曰“吾无不是”,语以诚动,曰

“虽圣人无可如何”，直自暴自弃。若此，安得不流为下愚不肖乎？

答性教问

或问：子以大舜当中庸之“诚则明”、“明则诚”，然则性教可合为一人乎？

曰：奚而不可。自其得于天而言谓之性，自其诱于人而言谓之教。要之，性不合于教，则性鲜不失矣；教不本于性，则教鲜不伪矣。虽欲分之，乌得而分之！饥则知饥，渴则知渴，诚则明也；知饥则食，知渴则饮，明则诚也。诚则明者，良知是也；明则诚者，良能是也。其曰“诚者天道，诚之者人道”，亦犹是也。自其自然者而言谓之天，自其勉然者而言谓之人。究之，自然者不可不勉，而勉然卒归自然，故曰：“及其成功，一也。”

孔子大圣，自云敏求。造物无为，昼夜不息，欲尽废思勉，以几至道，岂其然乎！其谓不思而得者，盖不思而思、思而不思之为不思，非一无所思之谓也。其谓不勉而中者，盖不勉而勉、勉而不勉之为不勉，而非一无所勉之谓也。尧曰“文思”，非无思也。舜曰“孳孳”，非无勉也。是故择执之中必有从容，从容之中不废择执，天与人交相用之谓道。

存心章说

阳明子谓“孟子存心章妄人禽兽等处尚粗”，此语最妙。然病仍在自反而仁而有礼而忠，不在妄人禽兽也。惟其自

反而仁矣,而有礼矣,而忠矣,则益不得不横逆人、妄人人、禽兽人矣。此正所谓“自以为是,而不可与入尧、舜之道”者也。故末章又进以“终身之忧”,而举大舜为法,此方是第一层学问。正见孟子文章无破绽处。观其终身忧不如舜,则知前之所谓自反而仁而有礼而忠,而曰此妄人禽兽,皆假设之词,非实语也。玩“有人于此”数节文气可见。若曰:君子存心惟忧不如舜,终身焉而已矣;而遑敢横逆人、妄人人、禽兽人乎?而又何自反而仁、礼、忠之足言乎?元注:存心章前数节文字犹著理相。末节乃是化境,并无理相矣。衡量人己,绝是乡人情状,故曰:“我犹未免为乡人也。”孟子斯言,直可以当恸哭矣。

孔门惟颜子能及此,故子恒称其好学。若无若虚,不施不伐,岂有仁礼名相乎!不迁不校,岂有妄人禽兽形相乎!所谓克己之学也。舜自于田号旻,以至两阶干舞,皆用此法。惟颜子善学舜,惟孟子善学颜。学颜、孟者,盖于此一细勘之,便终身受用不尽。

附:书后

或曰:然则舜又何以诛四凶乎?某曰:善如子之问也!故天之生圣人也,匪为其身,以为天下也。故害在天下,虽岳荐之显侯必诛;毒加一身,虽谗盖之傲弟不怨;公私之间而已矣。盖惟不恤一己之私者,而后能忧天下之公。故曰:“仁者必有勇。”使颜子而为邦,有不断断佞人之黜乎哉!于此可见圣贤至正至大之心。不然,直是一忍辱头陀伎俩耳,又何以称仁礼之宗,而为天下后世之所可传可法者耶!

尽心章

观大贤详言尽心之功，而学者可以反求矣。盖存养不二，尽心之全功也，而天、命、性在其中，学者何外驰哉！古有谓性为天所命者，非推高之词也，正欲合言之而使学者反求诸幽独之地焉耳。而时士不察，遂谓学不知性，则无以明吾心之体量；不知天，则无以见吾性之本原。于是言性者纷纷，言天者亦纷纷，而说何从定哉！吾他日亦尝言天矣，曰“物必有则”，而世犹疑。他日又尝言性矣，曰“人无不善”，而世愈疑。呜呼！其亦弗思而已矣。

流极之运，不足以证大同；反乎本心之良，而后知智愚贤否之所以合。一端之心，不足以明大备；底乎躬修之粹，而后知天地民物之所由赅。元注：“尽心”二字，是合知行、彻始终工夫。即下存养不二是重讲二股，乃见详略之宜。天下而无尽其心者也，天下而有尽其心者，岂复疑吾性善之说乎哉！而又何疑生蒸民之天已哉！故穹然而高者，非吾之所为天也，反之吾心与性，而天在矣。皇然而对者，非吾之所为事天也，密之存心养性，而事至矣。然亦有无可如何者。死生穷达，天之所命，弗能强也。是故孔、周同道不同位，舜、颜同学不同年，自疑者窘步，达观者怠修。而尽心以修身者则不然。存心则存之尽，养性则养之尽，夭寿不贰，况穷达乎！知天者不言天，知命者不言命，修身以俟，所以立命，而岂任命者哉！则岂任天者哉！而不惟然也，且不敢任性，不敢任心。不任心者，能尽心者也。呜呼！至矣！

大学辨甲午六月三日作

陈确氏曰：大学首章，非圣经也。其传十章，非贤传也。程子曰：“大学，孔氏之遗书”，而未始质言孔子。朱子则曰：“右经一章，盖夫子之意，而曾子述之；其传十章，则曾子之意，而门人记之也。”古书“盖”字，皆作疑词。朱子对或人之问，亦云“无他左验”，且意其或出于古昔先民之言也，故疑之而不敢质，以自释“盖”字之义。程、朱之说如此，而后人直奉为圣经，固已渐倍于程、朱矣。虽然，则程、朱之于大学，恐亦有惑焉而未之察也。大学，其言似圣而其旨实窜于禅，其词游而无根，其趋罔而终困，支离虚诞，此游、夏之徒所不道，决非秦以前儒者所作可知。苟终信为孔、曾之书，则诬往圣，误来学，其害有莫可终究者，若之何无辨！

客曰：若此，则程、朱之误，甚矣。以程、朱之贤，而暴其误，可乎？

曰：君子固可欺。程、朱之误，君子之过也。夫君子未尝无过，孔子尝信宰予之言，程、朱偶惑大学之说。程、朱之贤，如日月之经天，大学之误，如云翳之亏蔽，于程、朱奚损焉！而终覆之，损程、朱乃大耳。故敢卒辨之。

辨曰：首言“大学”云者，非知道者之言也。子言之矣：“下学而上达。”夫学，何大小之有！大学、小学，仅见王制，亦读“太”。作大学者，疑即本此，亦犹宋人之作小学也云耳。虽然，吾又乌知小学之非即大学也？吾又乌知小学之不更胜大学也？夫道，一而已矣。古【拜经楼抄本作“故”】易称蒙养即圣功。古人为学，自少至老，只是一路，所以有

成。今乃别之为大学,而若将有所待也,则亦终于有待而已矣。古学之不可复,其以此也。

其曰“在明明德,在亲民,在止于至善”者,皆非知道者之言也。三言皆脱胎帝典。帝典自“克明峻德”,至“黎民于变时雍”,凡七句,此以三言括之,似益简切,而不自知其倍也。新民即在明德之中,至善又即在明亲之中,故帝典“克明”句下贯一“以”字,便文理灿然,而此下三“在”字若三事然,则不通矣。古人之学虽不离乎明,而未尝专言明。推之易、诗、书可见,恶其逃于虚焉故也。而大学首言“明明”,固已倍矣。且古之君子,非有所亲疏于民也,而有以民饥民溺为己责者,有以一夫不被泽为耻者,又有箪瓢陋巷以自乐者,而其道则靡不同。此古人之学,所以能善因乎时【拜经楼抄本下有“乎”字】势而莫之有执他。今使推高禹、稷、尹为大人之学,而贬绝颜子为小人之学,则可笑矣。故君子之学不言新民而新民在,言新民而新民【拜经楼抄本下有“或”字】反不在。亦犹吾向之论学也,不言大而大见,言大而大或不见也。

至善,未易言也;止至善,尤未易言也。古之君子,亦知有学焉而已。善之未至,既欲止而不敢;善之已至,尤欲止而不能。夫学,何尽之有!有【拜经楼抄本不重“有”字】善之中又有善焉,至善之中又有至善焉,固非若邦畿丘隅之可以息而止之【拜经楼抄本作“者”】也。而传引之,固矣。故明、新、至善之言,皆末学之夸词,伪士之肤说也。而又曰“知止”云云者,则愈诬矣。辟适远者未启行,而遥望逆旅以自慰曰“吾已知所税驾也”,知止则知止矣,而止故未有日

矣。故未至而知止，如弗知而已，而何遽定、静、安、虑、得之可易言乎？且吾不知其所谓知止者，谓一知无复知者耶，抑一事有一事之知止，事事有事事之知止；一时有一时之知止，时时有时时之知止者耶？如其然也，则今日而知止，则自今日而后，而定、静、安、虑、得之无不能，不待言也。脱他日又有所为知止焉，则他日之知，非即今日之所未知乎？是定、静、安、虑、得之中，而又纷然有所为未定、静、安、虑、得者存，斯旨之难通，固已不待其辞之毕矣。大学之所谓知止，必不然也。必也，其一知无复知者也。一知无复知，惟禅学之诞有之，圣学则无是也。

君子之于学也，终身焉而已。则其于知也，亦终身焉而已。故今日有今日之至善，明日又有明日之至善，非吾能素知之也，又非可以一概而知也，又非吾之聪明知识可以臆而尽之也。清心寡欲，兢兢焉，业业焉，勤谘而审察焉，而仅而知之耳。而犹惧有失也，稍怠肆焉，蔑勿懵矣。是故以尧、舜之神焉而犹病，文王之圣焉而“视民如伤，望道而未之见”。此二帝一王者，岂故为此虚怀，以示宏广云尔哉！所谓犹病，则真犹病；所谓如伤、未见则真如伤、未见也。天下之理无穷，一人之心有限，而傲然自信，以为吾无遗知焉者，则必天下之大妄人矣，又安所得一旦贯通而释然于天下之事之理之日也哉！

舜之问察，终身以之，故曰“自耕稼陶渔以至为帝，无非取于人者”。使舜既知之，而又好问察焉，则是舜之伪也。夫舜之非伪，则虽确之愚蒙，有以知其必然也。然而问察无已，则是虽大圣人之智，而果无一知无复知之日也，而又谁

欺乎？故曰：“及其至也，虽圣人亦有【拜经楼抄本下有“所”字】不知焉。”圣人有不知，不害其为圣人也；以不知为知，斯下愚之甚者矣。“及其至也，虽圣人亦有所不能焉”。圣人有不能，不害其为圣人也；以不能为能，斯不肖之尤者矣。“天地之大也，人犹有所憾”。人犹有憾，不害为天地之大也；以有憾为无憾，斯诬天地之至者也。君子之于道也，亦学之不已而已，而奚以夸诞为哉！学之不已，终将有获，而不可以豫期其效。豫期其效以求知，则浮伪滋甚。今即所谓知止者真知止矣，然犹知之而已耳，于道浩乎其未有至也。而遽歆之以定、静、安、虑、得之效，长夸心而堕实行，必此焉始矣。禅家之求顿悟，正由斯蔽也，而不可不察也。

其曰“古之欲明明德于天下”云云者，尤非知道者之言也。古人之慎修其身也，非有所为而为之也，而家以之齐，而国以之治，而天下以之平，则因非吾意之所敢必矣。孟子之释恒言，提一“本”字，何等浑融！大学纷纷曰“欲”曰“先”，悉是私伪，何得云诚！宁古人之学之多夹杂乃尔乎！圣人之言之甚鄙倍乃尔乎！

至“正心”以往，益加舛谬。即言“正心”，不当复言诚意。既先诚、正，何得又先格、致？夫心之与意，固若此其二乎？故大学之所为诚者非诚也。凡言诚者，多【拜经楼抄本作“皆”】兼内外言。中庸言诚身，不言诚意。诚只在意，即是不诚。朱子之解“诚意”曰：“实其心之所发。”心之所发者，欲正也，欲修也，欲齐、治、平也。而苟有未正、未修、未齐治平焉者，则是心之所发犹虚而不实也，而何以谓之诚乎？故曰“诚者非自成己而已也，所以成物也”，又曰“反身

而诚，乐莫大焉”，并兼物言。是故言诚可不更言正、修、齐、治、平，而分别若此者，则是所谓诚者非诚，所谓正者非正，所谓修者非修也。而所谓致知、格物【拜经楼抄本下有“云”字】者，非即以吾心致之，吾心格之乎？心者，身之主也。存心公恕，夫后能知己之过，知物之情。知己之过，故修之而无勿至；知物之情，故齐、治、平之可以一贯也。今不先求之正心，而欲徐俟之格致之后，正所谓“倒持太阿，授人以柄”，鲜不殆矣。心之不正，必且以未致为已致，未格为已格，又孰从而定之？传不云乎：“心不在焉，视而弗见，听而不闻，食而不知其味。”而况能致知格物云尔乎？呜呼！其亦勿思而已矣。

“正”亦可释“敬”，易“君子敬以直内”是也。心惟敬，故致知而无不致，格物而无不格。山阴先生曰：“主敬之外，更无穷理。”至哉师言！程子亦曰“入道莫若敬”，又曰“未有致知而不在敬者”，则固已知正心之先于格致矣。又曰“致知存乎所养，养知莫善于寡欲”，非正心乎？而大学之序如彼，而曾不疑其罔，则固非确之所能解矣。故程子之言主敬也，阳明之言致良知也，山阴先生之言慎独也，一也，皆圣人之道也，无勿合也；而以之说大学，则断断不可合。欲合之而不可合，则不得不各变其说。各变其说，而于大学之解愈不可合。不可合于大学之解，而又未始不可合于圣人之道，则诸儒之言，固无有勿合也。而有勿合者，徒以大学之故而已矣。

孟子曰：“心之所同然者，理也，义也。”象山曰：“千百世之圣人，此心同，此理同也。”吾友张考夫氏曰：“惟理，不

可损也，不可益也。”今独格致之说言人人殊，虽以朱子之尊信程子，而补传之不能无异同于程子已如此矣，况后儒乎！山阴先生称“前后言格致者七十有二家，说非不备也，求其言之可以确然俟圣人而不惑者，吾未之见”。何则？惟大学之诬而不可以理求焉故也。是故以诸儒之言合之圣人之道，则无不合；合之大学之说，则必无合。岂惟诸儒之必无合，将历千秋万世之久而终莫之合也。莫之合而又莫不求其合，犹之合儒于佛于老，而曰“三教无不合”也。夫合则无不合矣，而诬已甚矣。盖大学言知不言行，必为禅学无疑。虽曰亲民，曰齐、治、平，若且内外交修者，并是装排不根之言。其精思所注，只在“致知”、“知止”等字，竟是空寂之学。书有之：“知之非艰，行之惟艰。”大学之意，若曰“行之非艰，知之惟艰”。玩“知止”四节文气，不其然乎？圣学之不明，必由于此。故大学废则圣道自明，大学行则圣道不明，关系儒教甚钜，不敢不争，非好辨也。

至复说“物格”一节，词益支蔓。蒋书升云：“使我学子作时文若此，犹恶其芜而削之矣，曾圣经而然乎？”予甚韪其语。其“本乱”一节，文势亦同。此并是后儒靡靡之习，圣言无是也。知圣经之非圣，则贤传之非贤，不待言矣。

客曰：子之辨诚快矣。虽然，亦有本乎？

曰：程子之圣是书也，亦有本乎？抑余则有本矣。大学两引夫子之言，则自“于止”、“听讼”两节而外，皆非夫子之言可知；一引曾子之言，则自“十目”一节而外，皆非曾子之言可知。由是观之，虽作大学者绝未有一言窃附孔、曾，而自汉有戴记，至于宋千有余年间，亦绝未有一人焉【拜经楼

抄本无“焉”字] 谓是孔、曾之书焉者,谓是千有余年中无一学人焉,吾不信也。而自程、朱二子表章大学以来,至于今五百余年中,又绝未有一人谓非孔、曾之书焉者,谓是五百余年无一非学人焉,吾益不信也。嗟乎!学者之信耳而不信心,已见于前事矣,而又奚本之足据乎!

故君子之听言也,不惟其人,惟其言。使其言是,虽愚夫之言,其能不听?【原重“使其言是”以下十三字,依各本删。】使其言非,虽贤者之言其能不疑?向使确幸得亲承孔、曾之教,而于心有未安,犹当辨而正之。况如大学之说之甚倍于孔、曾者,而欲使确终信而不疑,则确无人心者而后可,而确则安敢以自昧也?故阳明先生之言致良知也,山阴先生之言慎独也,以疏“格致”而非以疏“格致”也,皆以吾学之所得而救大学之敝焉云耳。而救之而无可救,勿如黜之而已矣。学者言道,不苟为异,亦不苟为同,而惟中之从。故水火非相戾也,而相济也。尧用四凶,舜皆诛之,不为畔尧;春秋善五伯,孟子黜之,不为畔孔子。程、朱表章大学,后人驳之,岂为畔程、朱哉!使程、朱而可作也,知其不予^廖也已。吾信诸心而已;亦勿【拜经楼抄本作“非”】敢信诸心,信诸理而已。虽然,心非吾一人之心,理非吾一人之理也,吾其又敢以吾之说为必无疑于天下后世哉!其敬以俟之知道者,而确之罪已莫逭矣。予惧以没世已矣。

答格致诚正问

客曰:大学先诚于正,子欲先正于诚,大学先格致,子欲先正心,不已悖乎?

曰：吾之先正于诚也，盖欲合意于心，而统诚于身焉耳。分意于心，则支甚矣；先诚于正，则舛甚矣。此大学之蔽也。夫诚是到头学问，而正为先端趋向，先后之势，相去远甚，何待辨乎？若乃正心之于格致，则正心为指南之针，格致乃辨方之盘，针摇不定，虽盘星灿然，度分刻画又安所取正乎？故学莫先定志，志为圣贤，而后有圣贤之学问可言。格物致知，犹言乎学问云耳。故曰：志于功名者，富贵不足以移之；志于道德者，功名不足以移之。故志于富贵，则所格所致皆富贵边事矣；志于功名，则所格所致皆功名边事矣；志于道德，则所格所致皆道德边事矣。此非格致之异，而吾心之异焉也。故子曰“吾十有五而志于学”，志于圣人之学也。此学莫先正心之一大公案也。

至夫格致工夫，直与学相终始。幼不可不格致也，壮不可不格致也，老不可不格致也。奈何提作一截工夫，而谓是大学之始事乎？舜之好问，自耕稼陶渔以至为帝，未之有改；武公之好学，耄期不倦，曰“无舍我”。古人之事格致如此其无穷也。而一旦截为始事，势不得不姑置躬修，而争求彻悟，虽欲不禅，不可得矣。

至朱子之所谓“一旦豁然”，去禅弥近。夫朱子岂以曾子唯一贯之呼实有类于此而云然乎？不知曾子之唯一贯在正心修身之后，而非在格物致知之后者也。使仅在格物致知之后，则犹是浮情浮识，而圣贤之一呼一唯皆为虚设矣。若乃既唯之后，正须格致。道虽一贯，而理有万殊，教学相长，未有穷尽。学者用功，知行并进。故知无穷，行亦无穷；行无穷，知愈无穷。先后之间，如环无端，故足贵也。如朱

子之说,则夫子一呼之后,无可复教;而曾子一唯之后,无可复学矣。岂理也哉!

夫以子之天纵,加以好学之勤,格致之功宜不越数年可了,诚正之效旦夕即见。然犹三十而始立耳,未免于惑也;四十而不惑,未可谓知也;五十而知天命,知矣,未可谓知之至也;至六十而后心与理相化,不烦思索矣,耳顺矣,知之至矣;至七十而后欲与理相化,不烦克治矣,从心所欲不逾矩矣,诚之至矣。

夫恶知不思之思有深于思者矣!不治之治有深于治者矣!故忘食忘忧,不知老至之怀,则终其身如一日焉耳矣。谁谓不逾之后而遂可忘学乎哉!

今由夫子之言观之,正先诚乎,诚先正乎?正心之先格致乎,格致之先正心乎?孰为知止之年,孰为定静之候乎?谓不惑知命为知止乎,否乎?

谓立为定静安乎,否乎?朱子注谓“定为心有所定向”,则定乃是志学之日乎?则知止又当在志学之前,格致又当在志学知止之前。而如程子谓“今日格一物,明日格一物”,少须得十数年工夫,则格致之功,竟当在婴抱时,岂得为大人之学?而所谓知命、不惑者,又有在格致之外者耶?与大学之序,直无一语不悖矣。

夫以子之自叙,宜若可信矣;其为学先后之次,宜不诬矣。顾曾一不足凭,而独取无名氏之书而表章之,以为得为学之序而升诸四书之首,则大学之畔圣离经,固作者之戾,抑亦述者之暗矣。

答唯问

或问：曾子之唯，虽在正修之后，然向未解一贯之道，今忽解得，亦是一旦豁然之境矣。朱子之言何病，而谓其去禅弥近乎？

曰：子既知唯在正修之后，则朱子之言固有病矣。且子以曾子之唯为一旦豁然，则必以颜子之喟为一旦茫然矣，而可乎？子曰“吾与回言终日不违”，曰“于吾言无所不悦”，曰“语之而不惰”，则颜子于夫子之言，夫固无时而不唯也。所谓豁然贯通者，岂直一日而已哉！

而终之以喟然之叹，夫后知向之所灼然见为是道者，固犹有未尽也。

道体本无穷尽，故须臾不可忘戒惧。须臾不可忘戒惧，即是圣学。孔门惟颜子之学能及此，故称“三月不违”。尧、舜之犹病，文王之望道未见，皆是为前圣传神语。曾子末后，已见得到此，故曰：“而今而后，吾知免夫！”盖谓战兢之无时可已，惟死而后免耳，非谓能免于过咎也。故道无尽，知亦无尽。今曰“于众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明”，是何等语？非禅门之所谓了悟，即中庸之所谓予知耳，病孰甚焉！或者朱子之学，又远出尧、舜、文王之上，则吾有所不敢知。若犹未也，将终其身望弥高弥坚、欲从未由之境界，尚未可得，而况犹病未见之圣而易及者乎？而顾可少之乎？

辨迹补

确与友人书辨大学,尝有迹、理之说。谓以迹则显然非圣经也,以理则纯乎背圣经也。顾理细难明,迹粗易见。确辨理之言,已溢简牘,同学尚未深晓。其辨迹,则惟曰:“大学两引夫子之言,一引曾子之言;迹自‘于止’‘听讼’二段文外,皆非夫子之言可知;自‘十目’一节外,皆非曾子之言可知。”又曰:“自汉有戴记,至于宋千五百余年,真儒辈出,绝未有以大学为圣经者。韩子原道引其文,亦止称传;惟伊川独臆为孔氏遗书,而未敢质言孔子。朱子亦云‘无他左验’,意其或出古昔先民之言也,故疑之而不敢质,以自释‘盖’字之义。则大学之非确然圣经可知矣。”盖自宋仁宗特简中庸、大学,笃赐两新第,上有好者,下必有甚焉,学者辄相增加附会,致美其称,非有实也。

确既深忧其说之近禅,乖违正学,又显据其迹,非圣无疑,故每不自量度,晓晓致词。而友人之深爱不肖者,动色相戒,或拟之介甫之废春秋,意者非称情之论乎?

春秋正王事之书,大义凛然,岂大学之肤繆可比?商诗、偃礼,并擅能家,至于春秋笔削之间,游、夏莫赞。故夫子曰:“其义则丘窃取之矣。”故曰:“知我者惟春秋,罪我者惟春秋。”斯其志良苦矣。故曰:“吾志在春秋。”孟子曰:“诗亡然后春秋作。”又曰:“孔子惧,作春秋,春秋作而乱臣贼子惧。”孔、孟之言春秋,不一而足,而未尝一及所谓大学也。非惟春秋为然也。即其所尝删定易、诗、书、礼、乐,于二十篇之中,皆三致意焉。曰“小子何莫学夫诗”;曰“汝为

周南、召南矣乎”；曰“学诗乎，学礼乎”；曰“兴于诗，立于礼，成于乐”；曰“假我数年，五十学易”；曰“吾自卫反鲁，然后乐正”。子所雅言，诗、书、执礼，而绝不及大学，何也？即中庸一书，世儒皆言是子思所作，吾亦未知其真伪何如。然“中庸”二字，夫子亦每言之，而独不及大学，何也？岂孔、孟诸弟之贤皆未足以语此乎？抑诸贤已皆默喻而无俟提撕者耶？如樊迟之徒，于仁智之说似皆可晓然笃信而力行之者，犹再三疑问不已，而于格致之说则独有冥契者耶？

“大学”字最不经。子曰“下学而上达”，又曰“蒙以养正，圣功也”，恶小大之可分？传称“十五入大学”，盖例夫子十五志学之言而云，亦谓弟子所隶之学，非学问之学也，当读“泰”。后儒罔识，附会成书，固已悖矣。宋儒又补小学，即同汉儒之作大学。而大学文绝浮诞，更下中庸数等。古人置其篇于深衣、投壶之后，当有见。大学来历，昭然甚明。而吾友至比之春秋，过矣。家语、孝经，朱子犹疑其伪，学者不敢以朱子之说为非，况大学之显然非圣经者哉！且驳归戴记，犹是以大学还大学，未失六经之一也。而遽例以废经，尤失情实。

故曰大学辨为明理之书，则吾犹惭惧，不敢自居；若以迹，则固有可言者，吾亦未敢遽自诬服。谓当与废春秋之介甫同罪而共诛之也，某则以朱子之进伪经与介甫之废真经正同一律，而反以加信古之确，何耶？

昔阳明子尊信古本大学，谓失于过信孔子则有之，非故去朱子之分章而削其传也。其言甚直，确于今日亦云然。吾又以阳明之信古本，去程、朱所见仅一间耳。盖以为戴记

之杂文，则信古本可也，虽分章而补传，亦无不可也。以为是孔、曾之书，则分章而补传固不可也；信古本，愈不可也。故不争之于其本，而争之于其末，其争殆未可息矣。

翠薄山房帖

仆近作大学辨，同志皆切隐忧，故书此解之。君子之于天下，有一毛不拔之操，亦有摩顶放踵亦为之之勇，顾于义何如耳。而杨、墨偏之，且皆失之有意，故孟子以为异端。刘山阴先生又以一语勘破，谓“皆起于自私自利”。旨哉是言！学者读西铭，以为吾儒之量尽于“民胞物与”一言。不知以有意为之，即与自私自利同归。若一本于公明正大之心，则岂直如此而已，虽自千载而上，千载而下，又孰非吾之胞与者？孔子之作春秋，孟子之辨杨、墨，阳明之争格致，并孳孳汲汲，不顾世之非议，彼何所为而然哉？乌乎！有以也。

格致功夫，自与学相终始，必不可截为学之始事。截为始事，势不得不尽弃躬修，争求了悟。如朱子“一旦豁然贯通”之说，是诱天下而禅也，亦不仁之甚者矣。况大学之意，只归重知止，必为异学无疑。阳明不直攻大学，而但与朱子争格致之解，虽谆谆言“知行合一”，“知行无先后”，说非不甚正，而大学故在也。大学纷纷言先言后，有目共见，朱子反得凭大学之势，而终以说胜阳明子，故其辨至今未息。呜呼！此亦阳明之过也。

圣人之道，若大路然，未尝不明。所恨学者用其私智，将圣学重重遮盖著，不得出头。有作大学者，又有表章大学

者，俾后学之心颠倒回惑垂五百年，靡有夷届。予阅此，不翅如痼痕之在身。此而漠然置之，真是无痛痒人，莫可疗治矣。诸子不此之忧，而忧大学辨，胡其惑也！既忧之，则胡不各以吾身吾心体察大学之说，而精求其是非？使吾言果误耶，相驳正之；有疑耶，相辨晰之；无疑与误耶，相扶明之。庶几夙夜以无负上天生我之意，不亦卓然大丈夫之事与！而徒为是遑遑无益之忧，此吾所以不尤旬华之驳之误，而忧诸子之悠悠岁月，无所短长者之为戾更深且大也。

士君子处世，当磊磊落落，使此心皎然，如清【疑当作“青”】天白日，可以上质之前知，下昭之无穷；不宜有所掩覆游移，以自同小人之态。夫道者，千圣百王所共之道，天下万世之所共由共知，而非一人之所得而私也。信则言之，疑则阙之；是则承之，非则违之。何嫌何忌，而当自生阻畏乎？盖程、朱之心，圣贤之心也；程、朱之行事，圣贤之【南京本下有“行”字】事也。

使程、朱而在，吾当拜而事之，其言大学，则敬进其辨，不用则随之以痛哭，如子事父之礼焉，必也。吾不幸不生程、朱之世，而既失所以事程、朱之道矣，又敢重负程、朱于五百年之后，而不敬进其辨乎！

人非尧、舜，安能无过！过非君子所讳。程、朱偶为大学所误，因自误误人。而吾党皆熟视而莫敢一匡救，则非程、朱之过，而吾党之过也。吾顾诸子为程、朱之功臣，毋为程、朱之罪人，亟易其所以忧我者进而自忧，以忧天下后世，幸甚！

书信选读

答查石丈书

嗟我石丈，惠寄长笺，何爱我之厚而用心之苦至于如此也！然由仆观之，亦正见石丈之优游无所用心而待我薄耳【南京本作“而”】，勿思而已矣。旬华之书，不可不答，而不必急答，故答书将遣而复停之。盖不答，则将长躁竞之风；终不答，则似乎外旬华而鄙夷之，若将曰“此何必答”，又大非吾党以忠敬待朋友之义矣。旬华必来索复书，终当报之，不敢以欺我石丈也。

嗟乎！五六百年来，大道陆沈，言学之家，分崩离析，孰执其咎乎！语曰“止沸者抽其薪”，此探本之论也。姚江之合知行，山阴之言一贯，皆有光复圣道之功，而于大学之解，终落落难合。仆痛此入于骨髓，幸而天启愚衷，毅然办大学之决非圣经，为孔、曾雪累世之冤，为后学开荡平之路。圣人复起，不易吾言。而吾党无识，忧谗畏讥，苟幸一日之安，而不顾天下后世之计。此仆之所以抚膺摧胸，而又继之以痛哭者也。

大学辨果误耶，我同志其相驳正之；沅误耶，相鼓翼之。不亦磊磊落落，皆不失为圣人之徒与！而石丈乃徒为依回两可之言，设美言以谀之于前，立危论以惧之于后，且欲要之以

集众泣请,以求必获其志,亦可谓愚而暗于计矣。君子之行止,论是非,不论利害;论是非之关于世教者孰大孰小,而不论利害之切于身计者谁浅谁深。今为义之决不可行者,虽有石丈数十辈痛哭陈请于前,劝其必行,乾子其行之乎?则夫义之决不可不行者,虽有石丈数十辈痛哭陈请于前,以阻其行,乾子其勿行之乎?呜呼!何其言之固而陋也!

吾以大学辨求驳正于同人者,至诚之心也。驳未当而又驳之,亦至诚之心也。夫何碍!辟之有父兄之冤,而子弟为之奔走呼号,以求白于人,可不谓诚乎?人有能白之者,则呼号顿息矣。即不然,而为之反覆开谕,以明其不冤,则呼号亦暂止矣。今既不能白,又不能反覆开谕以明其不冤,而又益之冤,则夫奔走而呼号者又何时而已也?今甸华驳正之说,即朱子之说,此仆所素稔其未然者,而前后乖异,又过朱子。此非所谓益之冤者乎?而谓仆之呼号能遂已乎?

足下疑仆不能信古而果于自用,乃引孔子“述而不作,信而好古”为言,请益详之。夫白之与黑,灿然其殊色矣。东之与西,决然其殊径也。今诏瞽者以白为黑,东为西,则瞽者不敢不信。何则?无目焉故也。大学之在戴记,垂二十【数字原有误】余年,绝未有圣之者也。

而程子凿空以为孔氏之书,既又疑其有错简而大变其文,朱子又变易程子之文,又为之补传,出戴记而升诸四书之首,而反以为能述而信,而无所改作。仆欲黜还戴记,以仍大学之旧,而反以为不能信述,而妄改作。此何异瞽者之论东西黑白乎?

且石丈以为子之于古,但述其所当述,信其所当信,好

其所当好乎？抑于古无所不信，无所不述，无所不好者乎？注引删诗、书，定礼、乐，赞周易，修春秋，皆传先王之旧，而未尝有所改作，则固然矣。

然古诗三千，删者十九，书断自唐、虞，则古人所谓坟、典之书，已尽删削。三代之文，从删者益不少。礼、乐仅存先进，而羞蒙君子之称；古易连山、归藏之类，并见屏弃；春秋笔不胜削。吾不知石丈所欲见处于述古之列者，当何途之从也？今以大学还大学，世士犹共哗之。设仆一旦不量，而效孔子之述古，必为天下之大谬矣。岂石丈之明智而未见及此也？

春秋记载时事，固宜有所隐讳，然亦何至如韩子之言。大学辨论理之书，与春秋不同。且圣教之绝续攸系，即冒浮议，非所当惜。每恨以阳明子之贤圣，知行合一之说，决可与孟子道性善同功无疑者，奈何不直辨大学之非圣经，而徒与朱子争格致之解！朱子之解格致，本未尝错。错在大学，不在朱子。

夫不务清其源，而惟欲清其流，流安可得清耶！大学固明言先后，而阳明子谓知行无先后，此益薪助沸之说也，势必不息矣。呜呼！阳明子尚如此，他又何望哉！

而石丈乃欲我姑俟之十年之后。虽俟之千年，何益？学者蔽于习俗，狃于见闻，敢于诬孔、曾而不敢议程、朱所从来矣。后之视今，亦犹今之视昔。岂有今不一悟，而十年之后，即无不悟者乎？过矣！过矣！

大学之非圣经，至公之论也。以大学还戴记，至平之事也。知止之为禅学，格、致、诚之不可先于正心，至当之说

也。使仆得订定此书,以俟后圣,虽死无恨。斯事非笔札可了,还欲与诸子面相讨论。羽便,先附此。知所素爱,不嫌过直,幸勿罪!

答吴仲木书

读考兄书,见友朋相爱之至,弟不若也。至言及弟答成夫书后语,更荷厚爱。然弟则尚嫌其言之未尽,而兄反指为逆耳,过矣。

弟每以“大学非圣经”向知己言之者,非敢自是其言也,正欲与诸同人各尽胸怀,以求至当,以开我专固之臆见耳。苟能反覆开谕,使蒙愚之心一朝豁然,则前疑尽释矣。

弟所訾于大学者,正以其绝无义理故也。而考兄但曰:“今大小戴记俱在,其义理有可以相并否?”此泛然一语,何遂足以豁弟之蒙蔽乎?若以义理来之,则曲礼开口“无不敬”三字,便已抉虞廷之秘,已万非大学之支离所能及矣。而君子何易繇言也!

弟于大学,信程、朱之说者四十余年矣,信阳明之说者逾年,信己之说者逾月,而皆弃之。其所信弥深,其所弃弥速,而终以为大学非圣经。岂得已而然哉!苟无灼然之见,而喜新立异,欲自争胜于前贤,则是无忌惮之尤,是横逆,是妄人,是禽兽而已耳。而尚敢自列于吾仲木、考兄诸君子之林乎!

弟始疑于大学,自格致之说,既而觉“古之欲明”全节之支离,既而觉“知止”节之必为禅学,既则于大学全篇无不疑矣。统俟大学辨成,以质之高明。然终不敢固执己见,以为必无可更也,惟其当而已矣。

善乎考兄之言曰：“惟理不可损也，不可益也。”信诸此而已。愿吾兄深思其至当者。若理有可信而固违之，必无人心者而后可。弟亦少有人心者，决不狠复至此，万勿以逆耳为嫌也。

又

弟入山即病腹，将已旬日，尚未平复，潦倒颓放，甚无状也。弟大学辨正有深忧，兄又切切然为弟忧之，固知非相爱之至不及此。然兄所忧者，止不肖弟一人之身；而弟所忧者，乃在千秋万世。弟所亟欲辨者，孔、曾五百年之诬；而兄所必不欲弟深辨者，程、朱一时之误。夫程、朱之误，不失为可欺之君子；而孔、曾之诬，至首为窜释之罪人。二害之相去，已不可同年而语矣，而兄直漫然置之，非弟之所赖也。

夫道者，天下古今之所共由，非一人之所得而私也。论说则有是非，义理则有纯驳，亦凡有人心者所得而剖别也。弟言诚有未当，兄何不明白示之，为别程、朱说之所以是，弟说之所以非，若黑白然，弟亦蹶然起而拜，退而自悔其言之狂且悖矣。而徒为此私忧过计之言，则岂弟所以殷勤请教之本意乎！弟观古来学人，无不为习气所转。此二字，中人甚深，孔、孟以后，鲜克自免。今道学家口口欲破除此二字，而忽已阴中其毒而不觉矣。兄得毋犹囿于习而未之察乎？

今有人尝引其祖之言以为文者，而其父误信之，以为此吾父之文也，而收之家乘，不知其文之似祖，而实有悖于祖也。其孙为明其是非而黜之，则于祖固有开冤释滞之功，而于父复不失为干蛊之孝。

今拟程、朱于父则少疏，拟孔、曾于祖则较亲，而其文之关系，则又万于家乘。故窃不自量，深冒不讳，向知己一写之。而略不为置理，而惟欲使之同寒蝉之默而已，则何以从命也！

至责弟“不能发明师说，而又忽为新论以驾出其上”，语尤痛切。弟真非人，而忍出此！弟所欲仪型一二而未能者，先生之言与行也。所日奉为程式，欲修以寡过而未能者，先生之人谱也。至于格致之说，前后异违，未审适从。其最后说大学，则云：“大学是一贯的血脉，不是循序的工夫。”今人以循序来大学，故谓格致之后，又有诚意工夫，诚意之后，又有正心工夫。岂正心之后，又有修齐治平工夫耶？朱子之取大学，正以有其序，而先生云然者，盖以格致诚正修齐治平故【南京本作“固”】是一事，绝分不得前后际。如弟辨中，已发明一二，但不纯祖师说耳。且君子之听言也，惟当别其可否而已。故有今人之言万不及前人者，亦有狂夫之言而圣人择焉者。非以狂夫之遂能驾乎圣人之上也。若概以“驾出”二字遏制之，则前人之已言固不必言，而其所未言者，又万不敢言，学者直无可开口处矣。弟又何敢以此而遂不复申辨也哉！恃爱，辄复纵言如此。总欲请教，非求自直也。

亢旱两月，雨【此下疑当有“曷”字】有日！吊韩之期，邈焉何时！怅恨无已。山阴之使有日乎？考兄书有到者乎？东望不胜悬切！

答沈朗思书

比日得接吾兄十七日书感深五内。自非爱弟之笃而忧

世之深者，胡能及此！弟非木石，敢不夙夜深思，仰承所以后牖愚迷之意！然窃反覆大学，求其义理，终未有得；而即吾兄之所以勤勤诲弟者，恐犹未察于弟之所论也。

弟大学辨曰“大学言知不言行，必为禅学无疑”，此一篇之网也。何以知之？以大学先格致，而归重知止焉故也。夫知止之说，不攻自破。将深言知止，则白首而无穷期；浅言知止，则未宜即有定、静、安、虑、得之效。而兄则欲浅言知止者。浅言知止，则亦不得不浅言定、静、安、虑、得，而大学之旨索然矣。观下文物格知至【原误“致知”，依下文改】之义，则决非浅言知止可知。夫“知之非艰，行之惟艰”，自古言之。定、静、安悉属止功，固不费丝毫气力；虑亦是空思索，未有力行深造之功也；何遽至于能得乎？大学盖曰一“知止”而学已无余事矣，此大学之供案也。后又遽进而求之格致，皆为知止起义耳。物格而知至者，知止也。故“物格”节文气绝似“知止”节。又若曰一格致而学已无余事矣，又大学之供案也。故以其前之归重知止，而知上文明、亲、至善之言之为虚设也；以其后之归重格致，而又知上文诚、正、修、齐、治、平之言之皆为虚设也。惟“修身为本”一言，最为切实，然已大悖前义矣。故读大学之全文，而又知“修身为本”之言之亦为虚设也。弟谓大学竟是空寂之学者，盖【原误“益”，依文义改】以此也。彼二氏之学，何尝不兼言作用，听其言，若且体用兼得者，要归于虚无寂灭而已矣，大学之谓也。

弟欲先正心于格致，以心为一身之主。凡格、致、修、齐、治、平之事，皆吾心为之，故云然耳。而兄则以为正心甚

难,当先求之诚意。夫谓正心为甚难,则可。弟亦何敢以正心为甚易也!谓正心难,当先求之诚意,则不可。如兄言,则诚意反易于正心耶?弟则以正心困难,而诚意尤难于正心,格致尤难于诚、正。易则俱易,难则俱难,顾学者之用心何如耳。心肆而忽,则无不难矣;敬而详,则亦无难矣。故心粗则气浮,复何言格致?格物而物不格,致知而知不致矣。心细则气静,复何难格致?格物而物无不格,致知而知无不致矣。非惟然也,夫且修身而身修,齐家而家齐,治国而国治,平天下而天下平矣。如是,则可谓之诚矣。故弟之意若曰“欲诚其身者,先正其心。此非弟之臆说也。孟子曰“心之官则思”,洪范曰“思曰睿,睿作圣”,此其旨也。子曰“吾十有五而志于学。”志学则心正矣,而后有立、不惑、知命之可言。至于耳顺,从心而化矣,惟至诚为能化也。此正、诚之说也。又曰“志于道。”志道则心正矣,而后有据德、依仁、游艺之可言。据之依之,而亦诚矣。此又正、诚之说也。

先师云“无心外之学”,岂欲单提直指,而废学问之功也哉!谓离心不可以言学耳。而吾兄乃以“求放心”一语为未足,驳云:“孟子何以有七篇?”弟则以孟子七篇皆是“求放心”注脚,试举一二章证之,而其余可例推矣。孟子之一章,言仁义也;其二章,言与民同乐也,亦仁也。求放心章曰:“仁,人心;义,人路也。”求放心所以求仁也,而义尽是矣。故曰皆“求放心”之注脚也。岂惟七篇,自唐、虞、三代以来,至于濂、洛,至于姚江、山阴,未有易此者也。“学问之道无他”,孟子岂欺我哉!

自大学之教行,而学者皆舍坐下工夫,争言格致,其卑者流为训诂支离之习,高者窜于佛老虚玄之学,道术分崩,圣教衰息,五百余年于此矣。而通时达务之士,则又群相惊惧危恐,蓄缩而莫敢出一言,此弟之所为痛哭流涕长太息者也。

夫大学之崇尚空觉,畔经诬圣,固不待言。即朱子亦以为无他左验,则大学之为圣经绝无证据可知。嗟乎!学至于孔、孟,可以已矣;书至于论、孟,可谓有证矣。而犹以为未足,而无端举二千余年绝无证据之大学,而强以为圣经,而尊之论、孟之上,则喜新立异之讥,在程、朱固无以自解于昔日矣。夫以程、朱之贤,即不表章大学,而循循焉惟孔、孟之从,必可以守先待后,为一代之大儒,无疑也。而惜乎其多此也!此吾所以为天下万世惧,而转为程、朱痛者也。

今即使大学无甚讹谬而削归戴记,犹是以大学为大学焉耳,存疑焉耳,未为凿空杜撰之智也,而矧其说谬之甚者!而吾党若群骇其为喜新,为立异,则非弟之所闻也。

弟大学辨亦自病其烦碎,惟欲反覆言之,以明大学之必非圣经,故至此耳。大学首篇二百余言,岂无一言之合往训者,而弟必字字而驳之,不几于吹索乎!语曰“恶树者及其枝”,此则弟之蔽也。若其大旨,则为畔圣无疑。弟大学辨中所亟争者,惟在先格致而归重知止。后正心而先格致,则驰外而荒,归重知止,则诞而堕于禅。故辨之最详。欲兄熟思而更教之,故敢复布大意,余未暇悉论,恐涉嚣争故也。惟于尊教两节,注数字见意,并以呈上,他日同嗣教封还之,为弟顾_蛄天【“天”字原脱,依大学首章及文义补】之明命,幸勿罪其狂率也!

夫道者,天下万世之公,非一人之所得而私也。弟敢自谓必无错已乎!而今者诸兄之所以教弟者,则未有以服其心,故逡巡不敢奉命耳。他日教之而当,又安敢不敬以拜!无是非之心,非人也。弟亦兢兢惟是之从而已。幸勿以其违拒前命也,而并吝后教!区区之心,皇天所鉴,饰非强辨,明幽共谴。弟之坦白,同辈习知,其无嫌无疑,悉心详诲,不胜禱切!

与刘伯绳书

违晤以来,再易寒燠,怀想之私,兴时俱增。伏审道体清安,学识弥进,跼足东望,神与偕驰。

弟质性暗劣,从先生之日浅学问之事,无所闻知。比来伏读先生尊心之训,粗有警发。先生每云“无心外之性,无心外之理,无心外之学”,而归其功于慎独,可谓破未学之藩篱,造义、姚之堂奥矣。而孤音寡和,众寐难醒,原其始祸,厥由大学。自程、朱揭出致知之义为大学始事,于是学者皆舍坐下工夫,争求了悟,今日言格致,明日言格致,谓学必先知后行。夫先知后行,则必有知无行,而究归无知,真可痛也!阳明“知行合一”之说,决可与孟子道性善同功,惜亦回护大学【原重“大学”二字,依南京本删】,故其说终落落难合,良是恨事。弟则谓学先正修,而积久以至于诚,至于诚则圣矣,自未有诚先于正者。若乃格致之功,则自幼而壮而老,靡时可间,大概与中庸之慎独相近,所谓须臾勿离者也,乌得云学之始事乎?但言慎独,便可以该格致;但言格致,不可以该慎独。故不若专言慎独之为无蔽耳。

且大学之言格致，惟欲知止，而知止全是虚诞之见，与圣学正相反。虞廷开口说“惟危”二字，便是千圣宝符。惟危故微，惟危故精，惟危故一，惟危故中。此“惟危”二字，直为尧兢舜业写照。先生云：“人心之外，更无道心。”卓哉师言！后儒看坏人心，错解“危”字，遂与圣学去而万里。

舜之大孝，他无可拟，惟有夔慄精神，千载如睹。使舜当日先格得一大孝道理，则此道理既尽之后，舜固已无不孝矣，而父母已有不是处矣，斯不孝莫大乎是矣。惟舜之初心不知有所谓孝，而但知己之不孝，到底只是自讼，曰“不可为人，不可为子”而已。如是，方谓之大孝。即明物察伦，亦是孟子追颂圣德如此，在舜当日，何尝以为明察耶！缘其不自明之心，故不得不谓之明；缘其不自察之心，故不得不谓之察也。

颜子独喜学舜，专在此。何以知之？以喟然之叹知之。道体本无穷尽，本无方所，故须臾不能忘戒惧，故谓之好学。颜氏子直接惟危之传矣。由大学格致之教，则是有穷尽方所矣。圣人之道，焉可诬也！故子当曰“尧、舜其犹病诸”，曰“有颜回者好学”，皆一再咏叹，于此可识圣人意指所在。由此言之，曾子之唯，固未若颜子之喟也。何得侈言贯通而使学者驰骛不返乎？呜呼！其不流为禅者，几希矣。

比年古学凌夷，人心尽丧，故是此世所宜。独吾党数子，犹未随时汨没，而优游岁月，莫克自振，要与世俗亦大无【疑当作“无大”】异，只是不能具舜、颜之心，轻于自恕，遂流而不返耳。

每与同辈论及兹事，未尝不抚膺摧胸，而欲继之以泣

也。勉强力行，己百己千，以光大先生尊心之训，非吾兄谁望乎？临书，岂胜翘切！

与吴裒仲书

四月下旬，获拜兄北山之书，许以月杪赐顾，何竟杳然？天则亦久绝迹，东瞻澈岭，眨眼欲穿。暑气大盛，不审道体清适何似？尊堂夫人【南京本作“大人”】起居康吉否？闻二孤已归澈城，不胜欣慰。强健不失学否？气质驯谨，足绍前徽否？幸一二示之。北山之筑已竣耶？知经营劳乏，驰念无已。弟母于兄弟皆粗遣，惟毕问之事，种种疑结，不能去怀。长夏无事，又构得性解数篇，其狂癖复不减大学辨，然不敢不一正之吾兄。

嗟乎！孔、孟之道，将以公之天下万世，决非一人之所得私。况如弟之愚陋，会何足窥孔、孟之万一！而比年以来，嘒嘒好辨，几有同子与氏之不得已者，亦足悲矣。夫以下愚而议上哲，其自取危困，又何可胜道者哉！不审吾兄于攢刃之中，独能怜其无知，药其狂病否乎？

盖人心之灵钝，各有分量，不可拚也，惟赖仁人者剖豁变化之耳。如弟前致先令兄书，误用“不胜丧”句，及寿诗之妄诞，俱蒙教示，辄不胜惭伏，内讼无已。弟亦有心胸者，何至久愆戾不循道理乎！夫寻常小笔札尚多迷谬，况弟辨大学诺书，动逾万言，其间倍鄙无理处，宜不胜指。弟自请教以来，再易寒暑矣，犹未可以正教之耶，抑弟求教之心之尚未诚耶？

天下事有甚关切于己而实可已者，有若绝无关于己而

实不可已者。嫠妇不恤其纬，而忧宗周之覆。呜呼！此何所迫之而然哉！士既有志圣贤之学，而视斯道之是非明晦，漠然若无预我事，于安身全名之计则得矣，虽然，未可谓有惻隐羞恶是非之心者也。

拙辨初出时，惟奉沈朗思兄一书，略有批驳。弟以其未极明快，书求再驳。自是之后，遂断来章。诸同人中，亦各视此事如入国之禁，入门之讳，噤不敢一齿及。惟今夏拜考兄一书，云：“仲木已死，吾同学数人，独朗思年差少，弟已逾艾，某与伯绳并四十外人，留此一大疑案，不及今剖决，何以示后，”弟深感其言，随去一书请教，而考兄答书谓向所以不驳一字者，以弟前往数书皆有挟贤挟长之心，故摈绝不告。弟捧读至此，抚膺伤悼，悲不自持。生齿逾迈，不能有所成立，为乡俗疑诟，固亦已矣。独此惴惴之愚，至不能见谅于同学，尚可以为人乎！

夫道之所共，固无分于长幼贤不肖也。如其言是，虽幼不肖，不能不伸于长贤，其言非是，虽长且贤，不能不绌于幼不肖，惟理之归而已矣。如弟与袁仲，亦忝有倍长之年，然独不能不心折于袁仲之贤者，本心之明，固不容以自昧也。况弟与考兄之年不甚相悬，而考兄之贤又远过于弟，无一可挟，昭然甚明。惟以圣学真伪关系至大，故每谆谆向我同志痛切极言之。夫大道所关，虽君臣父子师弟之间，尚不容苟阿，况朋友乎！若必以恭顺暗默，无一异同之言，而后谓之挟，则又非弟之愚所深望于吾考兄者。不审袁仲能为弟一明此意于考兄否也？

程、朱、陆、王，皆卓然为两代大儒；至其言学，皆不能无

偏。学者正可剂其同异,以求大中,则并是圣门之颜、闵矣。夫言语文学皆优登大圣之堂,况如四子之德行卓卓者,而重隔别之,若中国之与夷狄,不亦重可悲叹矣哉!程、朱何尝不教人存心,王、陆何尝不教人穷理,从所言之异耳。有圣人者出,必能一之。而考兄至以象山、阳明之说其流毒比之洪水猛兽,亦已过矣。弟向未尝读象山、阳明书,是夏始从舍侄处借象山集,从许欲尔借阳明传习录略读之,亦确然仁人君子之用心;至其言词痛切处,虽弟之顽顿,亦时为之陨涕。呜呼!谁无人心者,而重摈绝之,使若不得与于儒者之数乎?何其忍也!

然弟于阳明子,惟“知行合一”之说深信不疑;至其深信古本,及说尽心章等处,私心亦深有未安。于程、朱,惟表章大学为圣经,窃以为不然,而其他言毕切实处,亦多有先得我心者。古之君子,皆以不同为同,而今之君子,必欲以同为不同,惑亦甚矣。夫水火,异用也,而为既济。况同诵圣人之言,同行圣人之行者乎!呜呼:今之君子,何设心之险也!

即弟谓诺儒之学未免杂禅者,非全诋其非【疑尝作“为”】禅学也。如地师之定向:有七分子午,兼三分癸丁或三分壬丙者。虽其或兼三分癸丁、三分壬丙、而确然为子午向,不可诬也。虽其确然为子午向,而其实兼三分癸丁、三分壬丙,亦不可诬也。今诸儒皆确然圣学,而其议论之夹杂,不能无近于禅者,亦不可诬也。虽诸儒之夹杂,实不害其为确然圣学;而后贤罔识,或反遗其确然圣学之实功,而深奉其夹杂禅学之虚论,则人心之蔽塞,圣路之榛芜,将何

由而通辟哉！此性解、禅障诸篇，所由必不得已而复作也。故并三分癸丁、三分壬丙而去之，则十分子午矣。并此夹杂而去之，则全乎大中至正之圣学矣。此弟拳拳之心，所必欲以忠于诸子者。而或者不察，反以为好胜，以为立异者，又必有之。呜呼！众实有口，亦不能不听之矣。

弟不取大学致知之说者，非真谓知可不致也。书曰：“知之非艰。”子曰：“知之者不如好之者。”亦岂真谓知之无益，而欲学者尽废格致之功乎哉！盖所重又有在焉故也。故真志学者，必能穷理；而但言穷理者，未必能真志学。此圣学与曲学毫厘千里处，故不敢不亟辨耳。

且弟之辨大学，亦何莫非读书穷理之事乎，其曰格致功夫，彻始彻终，必不可以格致为学之始事者，亦理也。曰心为一身之主，心正则格致皆正，心偏则格致皆偏，必不可先格致于正心者，亦理也。曰正心是先端趋向，而诚是到头学问，必不可先诚于正者，亦理也。曰凡言诚者，皆兼内外言，本注：子“毋意”。中庸【“庸”字依文义补】孟子皆言诚身，不言诚意。凡言独者，皆兼动静言，本注：朱子以动静分戒惧慎独，亦非是。正、修、齐、治、平皆是诚，心、身、家、国、天下皆有独，必不可专言诚于意，必不可专言慎独于诚意者，亦理也。曰学无止，知亦无止者，亦理也。曰下学上达，何分小大者，亦理也。曰大学之敦近禅，惟禅门单言觉，谓一觉已无余事，惟大学单言知，谓一知已无余事，详观文义，情旨立见者，亦理也。

弟惟以程、朱子读书穷理之有未至，故误以大学为圣经，而弟今日以大学辨求正诸兄者，正读书穷理之事也。考

兄必欲置大学于无言，而又深责弟以读书穷理之学，此何异反监而索照乎！

丧乱以来，同人踪迹仓皇失据，离多会少，固亦其宜。扁舟偶访，寒温之外，数言申别而已，理何由治！若誉【南京木作“腾”】书远讯，动涉浮词，又再三之读，君子不告。意者，斯道将终不明于天下已耶，抑仁者之用心有回出寻常万万者？终进而惠教之，吾道幸甚！习心习见，是处辄人，验之日用，真可悲涕。而言学之家，萦绊弥深，自非明达加以克己之功者，鲜或能免。知我衰仲必有超然玄觉者，故复不_尔辞_观缕。鹄俟明教！

与张考夫书

初凉，想道体渐胜。久约祝、吴两兄造候，竟不果，私心怅然。入夏，兄既遭犹子之丧，弟亦有殇孙之痛，兼之衰病日迫，人生至此，未觅伤怀。吾兄道力坚定，想不同此结滞也。开美葬地，定于管山，去家亦不过五里，期在今冬十一月内，此兄所亟欲知者，敬附以闻。

弟之粗戾，懵于前训，至于大学经传，尤久而愈疑，每欲著之于篇，以一正有道。聿自去秋，藏之中心，寒暑载徂，久未敢举笔，日夕危惧，不能即安，以为言之则获戾前贤，不言则久诬圣学。于顷六月之三日，竟属之藁。首呈仲木，仲木非之。继示龙山诸手，诸子忧之，或病其罔，或惧其对，未有许之者也。若是乎诺子皆知尊信前哲，而弟独相诋诽，何诸子之敦诚笃厚，而不肯弟僂薄佻浮，抑至此乎！兄视此两者，疇是疇非？何去何从？下愚之人，皆能辨此，而弟独贸

贸然宁为彼而不为此。虽奉有“竟须削稿”之命，私心尚未释然，则弟之愚悖，固有什百千万于恒情者。非吾兄之渊心洞识，明章指示，何以开其重翳，纳之朗照也！

学问之事，诚非眇识所窥，然尝妄测前修，求其指要【南京本作“视”】。窃谓如孔之“时习”，曾之“日省”虽微有深浅疏密之未同，要并是不放心之学。故孟子直以一语断之曰：“学问之道无他，求其放心而已矣。”自唐、虞至战国二千余年，圣人相传心法，一语道破。学者用功，断不外此。由斯而进之，虽精一执中之学，何以加于是乎？故不放心则自能格致诚正，自能修齐治平，放心则所谓格致非格致，所谓诚正非诚正，所谓修齐治平非修齐治平矣。

程子论格致，提一“敬”字，可谓补天手。山阴先生亦云“舍却慎独，更无格致可言”，与程子之说，可谓后先一揆。然是程子、刘子之言，非大学之教也。虽诚意传亦言慎独，却是未尝慎独。独者对众之称，非离众之称。试思格致、诚正、修齐、治平，何处无独，何时非慎独？故凡云诚者，皆兼内外言；凡云慎独者，皆兼动静言。而大学专言之意，不特不知诚，且不知慎独矣。是宜诚意之后而犹纷然有忿懣、恐惧、好乐、忧患之不正者存，所为慎独之功，竟安在乎？如是言学，正如笨儿识字，止认定一处，指问他处，便不能复举。彼但识处，未识字故也。大学之言慎独，何以异于是？大学前篇，语语说梦。其尤虚诞近禅者，在“知止”二字，其全神所注，亦只在此二字。所谓格物、致知者，亦惟欲致其知止之知而已。从此下手，那得不禅！弟大学辨颇悉之，今不复具也。

朱子又以易、庸、孟之言知者俱在行前为证，窃恐未然。朱子解尽心章，以尽心由于知性，故尝以物格即是知性，知致即是尽心为说。以弟观之，则未有不尽心而能知性者。如人皆有不忍人之心，却不肯扩充。故不充，则惟乍见时有此惻隐之心，而止见吾仁之一；充之，则满腔子皆惻隐之心，而有以见吾仁之全体矣。故曰：“人能充无欲害人之心，而仁不可胜用也；人能充无穿窬之心，而义不可胜用也。”是则仁义礼智之性，皆非尽心不能知，又何疑乎？告子惟不求之心，故外仁义，故不解性善之说。故孟子曰：“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。”语极明顺。此最是孟子吃紧示人处，谓学者不知性天，惟当反求诸心，即山阴先生“无心外之性”之旨也。意正与“求放心”节同。下二节即申上节意，非有两层。存养不貳，即是尽心之功，事天立命，即是知性知天之效。总反覆言之，以见所谓天、命、性皆不越吾身吾心之外；学者毋徒驰骛于荒忽不可知之域，以自误误人耳。而又何尝有知行先后之分也？虽中庸之言明诚、择执，大易之言学、问、宽、仁，亦乌有先后际之可分乎？中庸固言“诚则明”，“明则诚”，是知不明不可以为诚，而不诚亦不可以为明。故言诚而明在其中，言明而诚在其中。其言择执，亦犹是也。学问思辨，皆是行时工夫。如学事父则无所不用其孝，学事君则无所不用其忠，然不敢谓忠孝之已至也。故又须审问、慎思、明辨，以求其至当者而笃行之。要之，笃行之后，又何可一日而废学问思辨之功也哉！

故“知行”二字，如围棋家轆轤劫，至局终方了，安分前后？故说书者不以文害辞，不以辞害志，以意逆志，是为得

之。拘文牵义，必堕支离之习。知学问思辨之解，则大易之学聚问辨，亦可以通之矣。

由是言之，大学之知先后，正是不知先后，圣学之不明，必由于此。此不敢不辨也。此学者万世之计，故不觉其尤之深而言之长如此，皆出倦笃请教之诚，非敢骋词而鼓说也。仁兄尚勉思所以教之，得一言剖析，使蒙心豁然，则死且瞑目矣。即不惜千言万言，反覆辨难，使狂瞽之夫无复躲闪处，则愚心益快矣。何者？一旦释杞人之忧，而登之乐园也。不然，则弟之狂呼，终无已时，有愁叹以俟之没世已矣。临书，不胜驰切！

答张考夫书

仁兄来岁已诺袁仲之约，喜慰之极。仲木虽渐有起色，然足未能履，口未能语，忍得途云无恙乎！念此，何时已已！弟顷亦卧病四十余日，前后绝粒共二十日，今虽强起，尚尔委顿，皆是妄投药饵，不节食饮所致。遗体行殆，往恨何追！弟病中亦深以大学辨为恨，恐一旦朝露，此议遂泯，将遗千秋无穷之恨。而吾兄又复远讯及此，惭愧何如！弟之辨大学，望而知为狂悖。此无异桀犬吠舜，百口奚解！是以虽辱爱如吾兄，犹未见察，况他人乎！长叹而已。

弟思大学本无可辨：以迹而言，则显然非圣经，不必辨也；以理而言，则纯乎背圣经，亦不待辨也。而人心易惑，习解相縈。孔、会五百余年之沉冤未伸，后学千万世之道术谁正！则又有不敢不辨，不忍不辨者。何为迹？谓作大学者初未尝假托孔、曾一字，如篇中引夫子之言，一引曾子之

言,则外此皆非孔、曾之言可知。又自春秋历汉、唐,千有余年,真儒辈出,绝未有一人以大学为孔、曾之书者,此迹之显然者也。何为理?书有之:“知之非艰,行之惟艰。”古昔圣人皆重言行而轻言知,故曰“知之者不如好之者”,曰“知及之,仁不能守之,虽得之,必失之”。知之不足恃,亦已明矣。惟佛氏单言觉,谓一觉已无余事。惟大学单言知,谓一知已无余事。详观文义,岂不其然!首节虽不言知,而开口言明明,已是重知张本。次节紧接“知止”二字,谓一知止而定、静、安、虑、得无不能矣,非重知乎,三节曰“知所先后,则近道矣”,非重知乎?四节、五节反覆言格致之当先,谓一格致而诚、正、修、齐、治、平已环至而立效矣,非重知乎?重知则轻行,虽欲不禅,不可得矣。以此,知上文言新民,言齐、治、平,并是夸词。正如佛氏之称无量功德,务神其说以艳愚俗者,非实话也。乌有一格致而遂驯至治平者乎?学者从而信之亦愚甚矣。盖大学只是重知,若曰一格致而学已无余事矣,此大学之本旨也。程、朱辟禅,而表章大学,是驱天下后世而之于禅也,不亦惑欤!

且弟亦非恶言格致也,恶夫以格致为大学之始事也。谓格致自与学相终始,学无穷,则格致亦无穷,而奈何截为学之始事!截为学之始事,则知行分。知行分,则必有知无行,而究归于无知。此今日学者之流弊,已可见矣。此昔阳明先生之所大恐也。

盖大学之意,只重知止;截言格致,亦是为知止结案。物格而知致,则知止矣。知止乃全乎禅学,即释氏所谓“大彻大悟境界”,圣学绝无此也。盖语其易,则今日即可知可

行 语其难,则圣人有未知未行。故曰“尧、舜犹病”,曰“文王望道而未之见”,皆是真实语。而大学肆然曰知止则定、静、安、虑、得无不能,而明、亲、止善之功于是焉毕矣。谁欺乎?

又不当先诚于正,谓诚是诣极地位,而正修是进德工夫,相去远甚。周子亦曰:“夫圣,诚而已矣;诚则无事矣。”盖正修之尽处是诚。正心,如孔子言志学、志道、志仁之类,那得更在诚后!盖大学之误,全在以意言诚。诚止在意,即是不诚。凡言诚者,皆兼内外言。故中庸曰“诚身”,孟子曰“反身而诚”。盖修、齐、治、平皆是诚,非徒意之而已也。此大学之误也。宋儒之言诚本此,此末学之大蔽也。

尤不当后正心于格致。心为一身之主,虽格物致知,皆以心格之,以心致之。心正则格致皆正,心偏则格致皆偏。盖心职思虑而兼掌聪明之官,一不正则反为耳目所役。故曰:“物交物,则引之而已矣。”据“正心”传,亦云“心不在焉,视而不见,听而不闻,食而不知其味”,而矧能致知格物云乎哉!此矛盾之说也。故学诚不可以不格致矣,然而事物之纷然【“然”疑为“纭”字之误】,啗然其不齐也,义理之精微,渊乎其深至也;非吾心之神明,其孰从而正之!故绳诚设,不可欺以曲直;衡诚悬,不可欺以轻重。吾心者,亦事物之权衡,义理之绳准也。夫不知格致由吾心而正,而反云“吾心由格致而正”,是无异称五臣之功,而绌舜德者也,亦甚诬矣。故真能正心以修身,而格致在其中矣,不言格致可矣。

子曰:“苟志于仁矣,无恶也。”曰:“有能一日用其力于

仁矣乎，我未见力不足者。”子岂不知格致之难，而易言若此哉，谓人特患不立志耳，不用力耳；能立志，能用力，而真知出矣。“我未见力不足”“力”字兼知行言，谓勇力识力也。若曰患不用力，岂患不能知典不能行哉！此圣人之教也。子曰“君子道者三，我无能焉”；曰“君子之道四，丘未能一焉”；曰“躬行君子，则吾未之有得”。义未徙，不善未改，则尤之。默识学海，事公卿父兄，则一再曰“我何有”，凡言行，则退然不敢当若此。曰“盖有不知而作之者，我无是也”；曰“我非生而知之者，好古敏以求之者也。”凡言知，则略无孙词又如此。此知行之难易，既可观矣。而大学之所重在彼，此理之纯倍圣经者二也。

虽然，苟迹非而理是，虽弟亦是之矣。今弟之所争者理也，非迹也。而迹理双违，则诞罔弥著。何斯人之易惑难晓，至于此乎！嗟乎！习俗移人，贤者不免，吾未尝不叹息痛恨于斯言也。夫道若大路，本无他谬巧，真是农工商贾，皆可涉足。必读书穷理而后能与于道，是绝天下不读书者以为善之路也，岂通理哉！故曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣。”孟子曰：“尧、舜之道，孝弟而已矣。”使曾子、孟子而皆非知道也者则可，使曾子、孟子而皆知道也者，乌得尽以其言为河汉乎，若夫穷神知化，乃德盛仁熟后自臻之妙境。正如山穷水尽，忽见奇观，有不知其然而然者，匪浅学所能力索也。今之学者，考其行，则鲜孝弟忠信之实，听其言，则多义理精微之旨，此宋以来学者通弊。此弟所日夜抚心摧胸，而深欲与同志一洗斯惑也。

阳明子言“知行合一”，“知行无先后”，“知行并进”，真

是宋儒顶门针子。而吾兄云：“如眼前一步，必先见得，然后行得。”此谓知先于行，可为切喻；然亦是行得到此，故又见此一步耳。兄能见屋内步？更能见屋外步乎？能见山后步，更能见山前步乎？欲见屋外步，则必须行出屋外，始能见屋外步。欲见山前步，则更须行过山前，始能见山前步。所谓行到然后知到者，正以此也。大学明言先后，而阳明子谓知行无先后，说何由合？其曰“致良知”，亦强为“致知”解嘲耳，而终非大学之旨。阳明子亦欲曲护大学，其如大学之终不可理解何！先生始则欲从古本，继又欲从石经。非真以古本、石经之为至也，直是求其说而不得，又转而之他，亦礼失求野，无可奈何之意耳。

来书云：“有本有源，为学者所祖述。”以弟观之，何异说梦。直是无本无源，以开五百年来学者纷纭争辨之端而已矣。夫不宗论、孟，而宗学、庸，直以大举为四书之首，真是喜新立异。此程、朱学问大谬误处。而诸君子乃以弟为喜新立异，此弟所至死而不服者也。弟于程、朱之学，未能及其万一。

至于表章大学，则又不敢不以死争之。盖从来贤圣不能无过，如日月之有薄蚀，何损于明，而后儒必欲曲为之护，真是程、朱之罪人耳。

要之，书不尽言，言不尽意。弟虽纵论及此，还望吾兄明岁至山中，面相质问，非笔札所能悉也。恃相知之深，又不自觉纒纒此纸。愿虚中体认，万勿牵缠习见，如俗儒之竟死先儒言下者，吾道幸甚！

又

弄璋之信至山中，山中人皆狂喜，弟之辱爱者可知矣。不审迹日道体清胜何如？新儿神气强旺何如？乳饮瞻足否？小儿初生，乳极须节，宁饥毋饱，宁薄毋暖，宁多啼哭，毋常抱持，此是保婴要诀。知兄所素审，恐晚年得子，不无姑息，敢再致丁宁耳。凤师学问甚进，颇有善可述。豹臣亦肯读书，顷从诸少年举一社，其诸父为言，亦止不赴，皆是好消息。惟凤师近殇一长子，已将上学，极可痛。汝典新有丧偶之戚，俱是恨事。兄知之否？

忆拜季春戊辰日书，内及弟大学辨，云仲木已矣，道义知交，落落数人，惟甸华差少，弟典伯绳与兄，俱各逾五逾四，岁月不待人，此一大疑案，急须究竟之也。弟捧读至此，感极涕零，故敢亟驰数行请教。而来书乃云，弟前往数书，皆有挟贤挟长之心，故从未条答一字。嗟乎！弟虽不肖，窃奉教于君子矣，何遽狂悖至此，而重为同门之贤者所摈绝乎！夫至理所昭，初无贤不肖长幼之分。言当于理，虽幼不肖，不能不伸于长贤，不当于理，虽长且贤，不能不绌于幼不肯。不幸犬马齿实偷长数岁，至论贤，则不及我考夫远甚，恶能有挟？即如弟与袁仲，忝有倍长之年，然尝不能不心折于袁仲之学。本心之明，岂容自昧耶？比虽诗文之误，亦两被指诘，不胜惭伏。于袁仲犹尔，而况兄乎？然弟亦不敢不深自反，必弟生平一种骄矜之气由中达外，弟不自知，而兄已灼知之，故肯直言及此。敢不细自搜剔，力惩痛改，期终不负明教乎！

至大学辨,实出万不得已,前数书略见苦心,非所谓挟也。而兄藐然之听,日甚一日,殊失所望。盖以弟大学辨为愚昧无知则可,谓当置之不足议论之列则不可。今有一人,忽无故狂呼叫号而不知止,行路见之,皆笑其痴,掉头竟去;而其父兄亲戚,则既阅其痴,又必深求所以狂呼叫号之故,宽则解之,病则为之拣方合药以疗治之,必使之平复而后已。今吾兄之藐藐,意者同路人之掉首而若未始忝一日之爱者乎!

弟之不足教,固亦已矣。至又罪及陆、王之学,比之洪水猛兽,此何语也?且弟之辨大学,于陆、王何与,而上累之耶?陆、王亦尝言格致矣,虽所言与程、朱不同,其深信大学则一也。程、朱之说非,则陆、王亦非矣。弟说绝不本陆、王,而吾兄深罪之,岂非所谓“行人之得,邑人之灾”乎?何其听之不审而刑之太滥也!

王门言学,诚不为无罪。龙溪以下诸子,转说转幻,流而为禅者有之,要岂可以追戮阳明哉!古之圣贤,亦各有幸有不幸。虽孔子之圣,七十二子之贤,然当是时,颜子早夭,曾子年最少,质最鲁,孔子之道,亦岌乎若一发之引千钧。向无曾子,则如子夏、子张辈,各窃其说之近似者,转相授受,数传之后,不复知孔子之道为何物矣,况阳明子乎!尧、舜之后皆不肖,而禹子独贤,禹不以是加圣于尧、舜,尧、舜之道终必为万世宗师。燕飮、子之假窃,果足以累尧、舜哉!程、朱、陆、王,虽其言举不无少异,而其所为同者自在。世儒于程、朱、陆、王之学,曾未睹其万一,纷纷然各以其私意轻相诋诽,于程、朱、陆、王奚损乎?多见其不知量耳。

若其辨学之言,是非曲直,亦昭然可见。象山辟无极一书,辞虽少戇,而理较直。朱、王格致之说,大抵皆为大学所困,而“知行合一”之言,则固百世不易也。议者谓晦庵一于道问学,而疑其支离,象山一于尊德性,而疑其空寂,皆失其实者。晦庵未尝不尊德性,象山未尝不道问学。但在象山,则有尊德性而道问学之意,在晦庵则有道问学而尊德性之意,此亦二贤之本末也。当时二子虽所见不同,而立身行己,已并卓然无愧,所谓不同而同也。而传之后学,则亦有毫厘千里之缪,故当时皆断断持之耳,岂可独罪象山哉!

孔子本言“性相近”【南京本下有“习相远”三字】,孟子偏言“性善”。中庸已分知行,阳明子偏欲合知行。大学明言先后,阳明子偏言知行无先后。此岂徒驾为新论,以高出前人哉!皆不得已也。孟手道性善,为自暴自弃一辈而发。阳明子合知行,为知而不行者一辈而发。言虽有为而发,然各有所本,故必可传也。

易言穷理尽性,可见未穷之理不可以为理,未尽之性不可以为性。中庸言至诚能尽性,可见诚有未至,即性有未尽。以未尽之性为性,是自诬也。故性善之言,千古不易也。不知必不可为行,而不行必不可为知,知行何能分得。然中庸先自下一注脚矣,曰“诚则明”,“明则诚”,是无先后之证也。“道之不明”节,言不行由不明,不明由不行,是知行合一之证也。故合知行之言,亦千古不易也。故弟尝谓阳明子之合知行,决可与孟子道性善同功,但以之言学则可,以之说大学,则断断不可。此亦阳明之一蔽也。弟非肯【疑当作“尊”】象山、阳明者,因兄诋訾二子之学,故略疏其

大端如此。若铢称而寸较之，则象山、阳明之言亦时有偏，此或其传习之讹，然弟亦不能尽为之讳也。

至于格物择善之功，宋、明以来儒者宜无过陆、王，但其所谓择，不同俗学之琐屑耳。而兄若以谓二子少之，何耶？今儒者之所为讲明之学，决非穷理择善之功可知。明道云“只穷理，便尽性至命”，最【“最”下疑当有“是”字】见道之言。盖必知行俱到，而后可谓之穷理耳。弟窃语同学，举固不可不讲，然毋徒以口讲，而以心讲，亦毋徒以心讲，而以身讲，乃得也。孔门之言仁者，如端木、司马、樊迟之徒，并孜孜请教。至于樊迟之问，尤一而再，再而三，讲之不可谓不熟矣。然真能请事者，自颜子、仲弓而外，无闻焉。向使以樊迟之能熟讲，而责颜子、仲弓以不能熟讲，而轻于从事，则大可笑矣。今以下学而议象山、阳明之疏于穷理择善者，何以异此？若学者自以为是，而不复逊志于格物择善之功，此正自绝于象山、阳明者，而岂象山、阳明之学哉！

弟性绝懒，懵于前训。无论诸子，即古昔先圣贤之言，曾未池其一二，但依理剖别，亦不能无所援引。而兄谓“无徒驱率圣贤之言以从己意”，语至深切。第假六籍、文奸言者，信有罪矣。若士生数千百年之后，毕绝道丧，是非无所衷，欲妄有所辨正，将非圣贤之言之信而谁信乎？今引圣贤之言，以折后儒，则反曰不可；剿后儒之说，以诬往圣，则反曰可欺？又曰：“责己者当知天下无皆非之理。”古人诚有是言，然是子厚省躬恕物之旨。故下文曰“学至于不尤人，学之至也”，即孔子“躬自厚而薄责于人”，孟子爱人不亲章及存心章意。如是，则岂徒无皆非之理，虽曰“己无一是一，人无

一非”，可也。此大舜之所以可传而可法者也，而岂所论于持正守道之士乎！

若夫圣贤【疑当作“经”】之淆乱，习见之乖讹，则弟决欲冒万死为孔、曾一雪之。虽一家非之不顾，一国非之不顾，天下非之不顾，千秋万岁共非之亦不顾也。孟津之役，诸侯不期而会者八百国，弧竹二子独排众而力争之。武、周虽圣，吊伐虽仁，天下后世不敢以二子之言为非。今大学之为圣经，已成极【疑当作“积”】重不反之势，弟之孤危，正同二子，然是非之公，终难埋没。众人之诺诺，果理之必不可夺者哉！习见习闻，久司学者之命，良知之性，全被湮没，尚何理之穷而善之择耶？此不可不深思而亟省者也。辨大学正是穷理，舍此更言穷理，岂非反监索照者乎？

去秋辱书，念及小儿学问，致以多读程、朱书，深感厚意。未复深悔少年工夫，而若私幸今日趋向之正，得附朝闻夕死之义，语殊未安。谓兄践履敦笃，自然合道，无愧朝闻夕死之义则可，谓以多读程、朱书为闻道则不可。自有宋中叶以来，程、朱之书，已家弦户诵，岂皆闻道者耶？无论程、朱之书，虽孔子时雨之化，一贯之旨，曾子、子贡皆与闻之，子贡可谓闻道者耶？方夫子呼参之时，门人皆在，不惟共闻一贯之言，曾子又告以所以一贯之理，门人岂皆闻道者耶？岂惟一贯是道，凡夫子之言，无之而非道也。七十子之贤，既皆亲炙夫子之盛德，又习闻其教，宜皆可谓之闻道矣。然自颜、曾而外，指未可多屈也，而况拾程、朱之牙后者乎！盖所谓闻道者，心知力行，于道无间之称，而非徒知解及之也。“人莫不饮食也，鲜能知味也”。饮之食之而犹不知，况不饮

不食而能知其味乎！“行矣而不著，习矣而不察”。共行共习而犹不著察，况不行不习而能著且察乎！伊川尝云“他人吃饭从脊梁过，独颐兄弟吃饭从喉里过”，语亦有病。然当是时，程子陶淑多贤，可为极盛；况前辈则有茂叔，同志则有张、邵，又有司马、范、富、韩、吕诸大君子之扶翼，倡道其间，而尚云尔；况在今日，谈何容易！兄无遽易朝闻夕死之言也。

小儿顽惰无成，不足仰副知己之望。至其所读书，则自幼习四书、五经，注不能舍程、朱而他往，要只是读死书耳。若言所学，则无论孔、孟，虽于程、朱、陆、王，亦茫乎未睹其涯岸。而家庭言志，则又孟子所云“姑舍是”，“乃所愿则学孔子”耳。虽不能至，私心向往之，实不遑有所爱惜去取于程、朱、陆、王之书也。

凡兄言事，皆不直捷。如兄之爱弟忧弟，发于至诚，弟心知之，亦心感之。然既知弟大学辨之非，则必有所以非之者，宜明明白白，条析至道，解其狂惑，乃可也。而往往含糊缴绕，旁见侧出，如托诲翼儿之类，不一而足。弟窃以吾兄之言不直，而意微伤于薄也。若弟于同学，则必就事论理，绝不敢旁溢一字。如弟为袁仲作困勉斋记，【按：记见杨园全集卷十七。文作于顺治十三年，正乾初著成大学辨之后，末段云：“今之世非无好学之士也，一入其说，老死而不知悔，又将断断焉执其一偏之见，以为圣人复起，不能吾易。及徐而考其言行，则与小人之无忌惮者同科。是则可知恃其良知之不如因而知之，恃其良能之不若勉而能之也已。”意即指斥乾初，故乾初云然。】亦及“知行合一”之说矣，不

过就困勉言困勉耳。兄则大发其感愤怒言之言，有借题骂人之意。兄之为此等言，盖已多矣。兄试自一一忆之，此弟之所谓不直而伤于薄者也。学者可以理夺，而不可以曲说回，亦已明矣。纡回泛滥之言，何济于本论，而何救于不肖弟哉！每恨朱、陆当日辨学，不觅有溢词，又往往寓诺他书，窃以伤恻失厚，非朋友之道。愿兄毋复蹈之也。

龙山诺子，皆以“张先生意不可复回，子屡读无益，盍姑已之。”弟始惑其说，既而思之，曰不可。吾同门数人，在浙西者开美、仲木，皆已死，独我与考夫、甸华在耳。三人心，尚不能相通，况其他耶！所惧于数疏者，犹就非深相知者而言。若真相知，虽一日十往复，何害于同！左手有毒，右手割之，为割者不怨，亦不德焉，一体故也。知而不言。言而不尽，以待世俗或可，而忍以待吾良友哉！若必以恭顺暗默，无一异同之言，而后谓之不挟贤长，则又非区区之愚所深望于吾考夫者。凡有所见，幸各无隐讳，悉意赐教，以卒久要之义，至恳至禱！

又

弟别后即患风气，殊不堪，坐卧皆苦，无论行立，逾月而后复，是以不克践廿三之约，至今抱歉。衰病相寻，日新月异，此自然之候，曷足怪乎！吾兄道养甚腴，清朗之气，十倍于弟，及时进学，何快如之！晤言累日，深愧钝拙，未能效一得于仁兄，亦未能虚受仁兄与季心兄之教，惶惧而已。

自奉手牍归，每晨起栉沐，闲暇无事之时，澄心定气，反覆庄诵，以深惟所以启迪下愚之意，时或陨涕，不能已已。

吾兄爱弟之诚，明于皎日，殷殷然如慈母之告婴儿，严师之训童稚，鞭其傲辟，开其迷缪，惟恐其流于异学，陷于非人，此意至深且笃也。吾党之爱弟，宁复有过于仁兄者哉！易曰：“中孚，豚鱼吉。”言至诚之来有不动也。弟虽不肯，犹戴发含齿，胼胝列于人数，而反豚鱼之不若乎，有不知感知痛者，真非丈【“丈”字依南京本补】夫矣。然弟之爱兄，亦犹兄之爱弟，同门一体，敢稍留形骸尔我于心！理有未安，谊难终默，故复疏论于左右，惟仁慈省察！

来教有“不可则止，以全交”之语，非吾辈之所宜云也。子贡问友，子曰“忠告而善道之，不可则止”，盖泛论友道宜然，亦谓平常交友不能受尽言者而云耳。寻常交友，一时有小过失，失止在一人之身，朋友之义固当尽规，亦不宜烦数，故云尔也。若过非止一人之身，如求之聚敛，获罪斯民，则告以鸣鼓而攻，岂得复引不可则止之义乎哉！况道义深交，尤不宜以寻常交相与例者乎！今弟之所辨者学也，所争者是非真伪也。此千秋之事，而非弟与兄两人之私言也。天下之公言也，公言之而已矣。言之而得，非止一人之得、一时之得也。言之而失，亦非止一人之失、一时之失也。非一人之失、一时之失，虽鸣鼓可也。非一人之得、一时之得也【“也”字疑衍】。虽扬拜可也。其事理之易明者，虽片言相折可也。其理之未易明者，虽数十往复，亦无不可也。怙恶不悛，长傲饰非者，固下愚不肖之流，引嫌避疑，畏祸惧谤者，亦非贤士君子之行。辨之勿明勿措，正弟与兄今日之事。兄之不距狂言，亦犹弟之勤求良诲也。弟复何所顾虑，而不一自尽于吾兄哉！

弟谓大学言知不言行，典圣学绝相悖者，盖就大学首章之旨而云。兄曰：“自诚意而往，正心、修身、齐家、治国、平天下，何一而非行之事乎？此正为大学所欺而不自知也。语云：“痴人前不可说梦。”大学俱是说梦，而兄信之，习心之难悟如此，不亦痛哉！定、静、安、虑、得者，知止之效也。诚、正、修、齐、治、平者，格致之效也。大学只说效验，并不说工夫，弟是以恶其虚诞耳。即首节明、亲、止善，皆效验也。循霓害义。旨趣了然，曾兄之明达而尚未察耶？

据大学之意，只重知止，知止之功，只在格物，安得而不入禅悟乎！按“物格”一节文义，并格致亦是效验，非功夫。而所谓格致之功，尚须禅和子数百辈老坐蒲团，始参究得出来也。虽参究得出，终为不了公案。自程、朱至今日，五百有余年矣，曾有定论否乎？朱子曰“穷致事物之理”，阳明子曰“格其不正以归于正”，刘先生曰“格知诚意之为本”。诸子之说，益复纷纭。据三说，则蕺山、阳明之言，差有著实。然两先生之言，于学者实下手工夫则得矣，于大学之说终落落难合；不若元晦之说虽荡而无归，却与大学吻合，故行久而益信也。孟子曰：“长者义乎，长之者义乎？”夫不反诸其心，而惟事物之求，此义外之说也，阳明子辨之审矣。若亦不能不反诸其心，则弟向所云“心正则格致皆正，心偏则格致皆偏，必不可先格致于正心”者，疑亦非甚缪之说也。其诸讹舛种种，并详大学辨，此不复赘。

嗟乎！君子之道，焉可重诬！固不容自小，亦胡容自大，惟其当而已。苟当于理，虽小，大也；其未当，虽大，小也。“下学而上达”，亦何小大之可言乎？故曰：“上达工

夫，只在下学。”而兄之言曰：“人未有外身、心、意、知、家、国、天下而可以为人者，则未有外八条目而可以为学者。”则敬修一言，宜子路之见少矣。学不务实，而惟悦于名目之夸大，此亦表章大学以来学者之深病也，兄何久未之察耶？

兄曰：“今有人于此，事事物物能明其理，意不妄发，心无私邪，视听言动俱中礼而无愆尤，由是施于家而父子兄弟夫妇以宜，施诺国而君臣上下以定，施诸天下而物物各得其所，其得谓之圣人之徒乎，其不得谓之圣人之徒乎？”中间语意，未免支离，姑不暇深论。即果如此，虽弟亦必谓之圣人之徒矣，非不忻然愿之，然是吾兄之设词耳，非实事也。子曰：“圣人吾不得而见之矣，得见君子者斯可矣；善人吾不得而见之矣，得见有恒者斯可矣。”夫非每况愈下也，亦非卑之无甚高论也。盖欲求其实【南京本“实”下有“而”字】不苟循其名，则断以有恒为学本。此即曾子氏所传忠恕之实学也，而奚夸大为！不然，以孔子道化之隆，及门之盛，且大学既为夫子所定，则八条之说，必日与门弟子耳提而面命之，较程、朱所言，宜十分亲切，当时成就，必有如吾兄所云云者。颜、冉虽死，其余弟子且不足论；至如曾子，则向所谓亲得大学之传者，可谓非其人乎？而子乃以既见为不得见，何其菲薄一时之甚也！嗟乎！学固不可以恢而大之也亦明矣。故曰：“无而为有，虚而为盈，约而为泰，难乎有恒矣。”此正今日格致之学谓身、心、意、知、家、国、天下一齐俱到者之诞说也，而又谁欺乎？

尊意谆谆以弟之妄言累归狱于王氏，益为冤枉。来教云弟于王氏之书，诵之熟而信之深，故一种傲然自以为是，

前无往圣,后无来哲,目前侪辈皆可弟子视之之意,有不自知其然而发现者。嗟乎!弟于王氏之学,正愧诵之未熟,信之未深耳。果诵之熟而信之深,则必不敢自以为是。果自以为是,则正其未得王氏之毫末者。阳明岂教人自是者耶?弟于象山之说,未许者十之三四,于阳明之说,未许者十之一二,正不敢效时贤之各获门户,是则全掩其非者。所深信不疑者,惟阳明“知行合一”之说耳。而兄之言曰:“言知先行后可也,言知行并进可也,不当倡知行合一之说。”夫既曰“知行并进”。则必不可曰“知先行后”矣,此矛盾之说也。今阳明之言具在,虽圣人复起,能易之乎?学者自锢于私意,不复体察耳。

尊教谓弟于雒、闽诸书岂云不读,只是以先入者为主,而操我见以权衡之,未尝逊心抑志而奉之以为规矩准绳,如弟子之于先师也,子弟之于父兄也,故多见其可议耳。宗程、朱者,以此议王氏之学,宗王氏者,亦以此议程、朱之学:岂复有定论乎!善乎象山之答晦庵曰:“甲与乙辨,方各是其说。甲则曰愿某乙平心也,乙亦曰愿某甲平心也。平心之说,终难明白,不若据事论理可也。”斯言当矣。弟读言学书而随之以泪者,惟于阳明为然。是岂徒浮辞之相取哉,有由然也。致良知之说,至今日已不可方物,绝非阳明本旨。董萝石曰:“所谓良知,只是能知过;所谓致良知,只是能改过。”此阳明之旨也。良知未可谓知,必实致其良知于行,然后可谓之知,此“知行合一”之说也。故阳明之言曰:“知而不行,只是未知。”此极真切语,伊川伤虎之说,万无可疑者。而于伊川则信之,于阳明则疑之,好恶之能蔽人至于此乎!

良知犹言良心,致良知犹言尽心。而阳明子沾沾以致良知为言者,亦是牵于大学致知之说而为之词耳。阳明子深痛世之人皆放失其良心,故发此论以救之,至仁之心也。诚使斯人皆心良心之心,言良心之言,行良心之行,天下岂复须治耶!虽唐、虞至今存,可也。盖存乎人者,孰无仁义之心!呼尔与之,乞人不屑,蹴尔与之,行道之人勿受。虽杀人行劫之盗,见孺子入井,必有怵惕惻隐之心。小人闲居为不善,无所不至,见君子而后厌然拚其不善而著其善,此则小人之良心也。故虽极恶之小人,其心未尝不知善之当为与不善之不可为,但虽心知之,而不能力致之,以必为善而必不为不善耳。后世知行之学分,其流必至于此,此大可痛也。

阳明手不翅如痼癰之在身,不暇审择其昔,大声而疾呼,今日说致良知,明日说知行合一。若不察其心而循其迹,诚若有罪者。呜呼!是岂独阳明子而已,虽古圣人之所为,而一以常理求之,将不胜其罪。舜、禹之受禅,汤、武之兴师,伊、周之居摄,孔子之作春秋,苟律以世儒之绳墨,其何辞以免?况阳明子乎!孔、孟以后,学者无真是非,大抵皆子莫执中之学。执中以议不中,而不知己之所谓中者,非其中也。庸庸之论,以象山、阳明之过于痛切,遂诋其为猖狂恣肆,为怒呼叫号,无儒者和平气象,是何异斑衣舞笑者之议疏衰哭泣乎?不情甚矣。

一天下也,在唐、虞则揖逊,在殷、周则征诛,必欲行尧、舜之揖让于桀、纣之时,则斯民无噍类矣。一弯弓而射也,于越人则谈笑,于其兄则涕泣,若复效越人之谈笑于其兄之

旁,则至亲等行路矣。义皇画卦,而中古之圣不能无忧患之辞,考之诗雅,正始之昔绝不复见于幽、平之世。故时易则言随之异矣。自在孟子,已不免发扬蹈厉之意,杨朱、墨翟,世所称独行之士,至比之禽兽;仲子之廉,谓不蚓若。至如告子、许行、白圭之徒,并擅当时之誉,有高世之行,而孟子辟之皆不遗余力。何其无浑厚合容之意哉?盖有所不得已也。况学绝道衰【“衰”字疑衍】丧,如象山、阳明之日乎!阉然媚世,以为和平,非阳明之所不能,所不为也,良知谓何耳!阳明被谤,门人问其故。曰:“吾乡来犹带乡愿意,近见得良知亲切,始成一狂者。”呜呼!是未易一二为俗儒道也。独其尊信古本大学,则去程、朱之改本不能以寸。弟是以谓五百年来,学者大抵皆为大学所困,深可痛也。弟辨大学,既异程、朱,亦倍陆、王矣。而兄前后手书,口口归狱王氏冤痛何如!

吾兄又云:“信心之有弊,不如规矩准绳之无失。”诚哉是言!第规矩准绳故在也,大匠用之而成,拙匠用之而败,则非规矩绳墨之异,而所以用规矩绳墨者之异也。岂亦所谓“连用之妙,存乎一心”者耶?乃一道着“心”字,便以西来直指之说诬之,是使后之学者绝口不敢言心学也,岂通理哉!弟观象山、阳明集中,亦并无直指心体之说。若其近似者,虽程、朱书中亦有之,岂独陆、王!凡论人,须使心服,乃【“乃”字疑衍】不当附和雷同,以相毁诋。以西来罪陆、王,竟是莫须有之狱,岂止如来【“来”字依文义补】教所云“以嫌疑杀人”而已哉!

即兄过督弟以挟长挟贤,敢不知罪!然是孟子责滕更

之言也。孟子之道，高于当世，滕更之愚，不宜有挟，故孟子直以示不屑之教耳。今不肖弟之愚即过滕更，而吾兄之贤或犹逊孟子，乃遽以此申明不答之意，以滕巫处弟，而以孟子自居，意者吾兄之挟，又有在贤长之上者乎！虽然，此弟之妄言也。吾又乌知兄之学不已进于孟子乎！言当于情，何施不可！兄心上果自信得过，即以有挟责弟，庸何伤！伊尹之以先觉自任，孟子之以师道自任，又孰得而议之！愿勉旃，毋自退悔，斯道幸甚！

学何尝废准绳，要以孔、孟绳诺儒，则曲直立见。弟至愚陋无知，然所言皆朴实有据，非泛说者。亦岂敢云独得之见，要只奉孔、孟为规矩准绳而已。故知陆、王之得，亦未始不知陆、王之失；知程、朱之失，亦未始不知程、朱之得也。而吾兄只以雒、闽书为规矩准绳，安得无全蔽乎？孟子曰“规矩，方员之至也；圣人，人伦之至也”，与吾兄之所为规矩，似少异矣。学不知道，全凭古人成说以为论断，即先生之言稍异于诸儒者，且不胜疑忌，况弟之辨大学乎，宜其累疏而莫之省也。沥血陈词，并前书及性解、禅障俱往。非以求胜，即来书所云“苟合求胜，小人之道”，兄所必无，亦弟之所不敢出也。鹄俟明教。

附 与陈乾初书

【按：此书今载杨园全集卷二。据文末自注，书作于清顺治十四年。时张氏年四十七岁，陈确年已五十有四。陈确于五十一岁著大学辨，五十四岁著性解、禅障二文，故书中谓二文极望示教，至收藏此书底稿之颜氏子，为畅园弟子

颜鼎受 注末所称之维恭，为杨园之子，张氏作注时年方十四岁，故云“维恭且是”。】张履祥 考夫

接读手教，稔知阖门康幅，喜慰无任。弟于弧危之日，幸举一子，凡知交厚德，莫不为喜，乡里亲旧，亦莫不然。虽弟何敢不喜，然忧惧方深耳。先人之后，惟兄子一人，十九而殇。第二十至三十尝生男子三人，俱不繁育。今正如就颠之木，方有萌蘖，此可尤也。愚兄弟幼失先人，是以无所教训，冥行多过，甚忝所生。然先人举愚兄弟，未逾三十耳。每见世之迟暮得子者，多至失教，以覆坠厥世，貽笑于人。弟年力如许，岂有望乎！此可惧也。

往时恒苦暑气作病，今年尤甚。三伏以来，书册不能亲，酬应极厌倦，一日之中，卧多于坐。自知根本之衰，非特时令之感也。近念仁兄畴昔“兄弟同居”之教，将以凉秋稍葺故居，率妻子仍返杨园。但不能无费一番经营，为力愈拙耳。哀仲兄学问想其益进，春仲寄来丙申笔记一帙，读之，真吾辈畏友也。仲木家室迁入潞城，不审安否？二子读书，气色如何？百里之隔，声间断绝，仁兄知之必详，便间幸以示慰。

吾人生于学绝道晦之日，目前朋友具有朝闻夕死之志者，要无几人，大率只如朱子所言“既欲不失贤人君子之名，又欲不失安富尊荣之实”耳。至于诚心响此，而又不能无学术同异之辨，此道之所以益晦，而学之往往而绝也。当此，惟有在事物则精心而察理，在古人则笃信而敬求，在朋友则虚己以听受。然气拘物蔽，随感而有，于道茫乎未之有当。

弟向读龟山先生集，见其所言“道废千载，士大夫溺于

异端之习久矣,天下靡然向风,莫知以为非。士志于道者,非见善明,用心刚,往往受变而不自知。此习俗之移人,甚可畏也。若夫外势利声色,不为流俗诡譎之行,以为不受变于俗,则于学者水足道也”,为之憬然于心。窃以为个之靡然向风者,非王氏之学乎!且未论受其变移何如,即所谓“外势利声色,不为流俗诡譎之行”者,隐微之际,果能一一推勘得过乎?前所进规“挟贤挟长”之语,亦非弟一日之见与一人之私也。平日窃效责善之义,而不足以回兄之听,疑其有是而不敢信然,则以仁兄前后笔札出以商之同志之友,同志之友咸谓有之,故尽言而不讳也。即养生送死一论,于世教极为有补,然此意不能不露于笔端。盖兄于王氏之书,读之熟而信之深,故一种傲然自以为是,前无往圣,后无来哲,目前侪辈皆可弟子视之之意,有不自知其然而发见者,固非可以口舌急卒争也。

仁兄于洛、闽之书,岂云不读,只是以先入者为主,而操我见以权衡之,未尝逊心抑气而奉之以为规矩准绳,如弟子之于先师也,子弟之于父兄也,故多见其可议耳。夫操我见而读书,即如谕、孟等书,岂无无忌惮之徒从而指摘,肆其妄议者,何况洛、闽遗书哉!盖人心不能无蔽,蔽则所见皆偏,偏则于彼势重,则于此益轻。是以古之人立规矩以为方圆,立准绳以为平直。独无此心之可信哉!以为信心之有蔽,不如规矩准绳之无失也。四家之学,得失是非自有公论。天下后世,皆有耳目,皆有心思,既非人之所能阿私所好,亦非人之所能盖护其短。在吾人自审趋向,则当决所去从,不宜昧昧耳。

大著性解、禅障二篇，极望示教。今日禅之为祸，烈矣。仁兄于此，真如淫声美色以远之，可谓卓乎不惑矣。但其障不一端，未知所论何者？窃恐“障”之一字，已借禅家“事障”、“理障”字面。仁兄有意廓清，即此亦宜去之否？

前书谓大学为禅之权舆，以其言知不及行也。大学之书具在，自篇首至末简，何一章之不及行乎？即以知论，禅之言知，说顿说渐，总不致知者也。今之儒名而禅实者，言致知而不及【南京本作“言”】格物者也。且自诚意而往，正心、修身、齐家、治国、平天下，何一而非行之事乎？仁兄归罪于此，正如折狱者以嫌疑杀人矣。弟始终不为烦言以乱听，约而断之，两言而已。谓大学为非孔、曾亲笔之书，则固然已；谓大学为非孔氏之道、曾氏之学，则必不可。盖人未有外身、心、意、知、天下、国、家而可以为人者，则未有能外八条目而可以为学者。今且有人于此，事事物物，能明其理，意不妄发，心无私邪，视听言动俱中礼而无愆尤，由是施于家而父子兄弟夫妇以宜，施诸国而君臣上下以定，施之天下而物物能使各得其所，其得谓之圣人之徒乎，其不得谓之圣人之徒乎？而尚何俟【南京本作“待”】深言也！而又何禅之可以附托乎？

至于性解，古之圣贤，发明已无余蕴【疑当作“蕴”】，学者但汇经书之言性者，参以先儒论说而验之身心，以及天地万物，则有以默识其所以然者，又何必更为之解？解而同乎古之人，则可以不作；若将求异乎古之人，则已自蹈不知妄作之病，陷于惑世诬民之罪。古人有言，曰“前有千古，后有万年”，不可不慎也。诚使此言与身俱朽，则亦已矣。使其

身死而言传,穷乡末学,无知之子,为其惑乱者有之,何足当知言君子之鄙弃诛责哉!弟尝深疾夫近代之好为异论者。如体用本一原也,而倡为有体无用、有用无体之说。三教本三门也,而倡为三敌一门之说。知行本二也,故言知先行后可也,知行并进可也,而倡为“知行合一”之说。君子反经而已矣,权亦只是经也,而世之学者,好为达权通变,经不足守之说。以是人心坏,学术害,横流所极,至于天地易位,生民涂炭,而未知其所止息。有志斯道者,不能惕厉修省,屹为百川之障,而尚将凭臆奋笔,推波而助澜,何也?

仁兄大学辨始出之时,相知论难纷纷,争之甚力。弟以为学问之事如登山者移步换形,以兄日新之功,不久当自悔之,无俟【南京木作“待”】多其论难也。故虽有以辨言劝弟者,亦有以不言责弟者,而弟未尝与仁兄极论。今倏忽四五年来,朋友之论寢息矣,而仁兄信之犹深,执之弥坚。夫朋友之论寢息者,非诚降服于心也,度兄之势不可以复挽,故引不可则止之义,以全交耳,仁兄勿谓遂能推倒一世之人也。吾人株守一隅,所交不过一二百里人士耳,然已不能无相异同。仁兄之意,方谓天下非之而不顾,异同知所不恤,然能考之古人而不悖乎?揆之大道而无诤乎?

仁兄平昔有云:“道理要当信之于心,未可全凭古人。”夫心何常之有!人心不同,有如其面。惟斯理,天下古今一也。推其本末,心即理也。陆氏之说,而王氏祖述之。亦非陆氏【“陆”下原衍“志”字,依杨园全集删】之说,西来直指心体之说,而陆氏符合之。此说一倡,师心自用之学大炽。推其流极,弑父与君而无不忍。何也?吾心信得过自己无

有不是处也。庄周“圣人不死，大盗不止”，或亦激于文弊之言。浸淫至秦，李斯用事，废井田，开阡陌，罢封建，置郡县，焚诗书，坑儒士，举圣人之迹一扫而无遗，是亦剖斗折衡之效也。学术之际，何可不慎也！使当时学者循循焉慎守“好古敏求”之训，处士不敢横议，何至流毒若是之烈哉！

弟辱与仁兄有同学之谊，又念旧友如开美、仲木俱已凋谢，吾等未及泉壤，正宜互为切磋，以求一日之当于道。诗曰“他山之石，可以攻玉”，言石之贱或为玉之所资。兄之他事，弟心仪而行式者至多，惟此未惬于意，不敢尚同苟合，亦非所以求胜。苟合求胜，皆小人之道也。弟虽不肯，亦知所克治矣。不尽缕缕。元注：此丁酉札也。越二年而袁仲去世，乾初与予，不意今兹尚存。衰病日深，业不加益，自顾惕然，一息未已，如何不念“朝闻”耶！颜氏子录而藏之，十有四载，出以视予。其鉴予所感而勉之矣。维恭且长，其亦知父之心乎！庚戌冬日识。

答恽仲升书

七月中，许大辛北访之便，弟附一书，略报三月十七日赐害之意，而大辛中道遽返，书留灵严，想遂达记室耶？弟之狂瞽，获戾前贤，荷长兄赐教，拳拳切切，虽父兄之教子弟，无过此者。若犹强辨，则自是也，好胜也，岂敢然哉！既而思之，弟自辨大学以来，凡同人之惠教者，靡不一一答，无所于隐，而长兄之教，弟默然，未免异同，又终违直道事人之旨，故敢卒辨之，惟仁慈财察。

大学之违经训，可言者不一，而兄所引据以护大学者，

独称知及章及“圣知终始”为说，则又不能无言者。子曰：“知及之，仁不能守之，虽得之，必失之。”知及之得，非即知止之得乎，夫子危言得，而大学侈言得，此其所以大悖也。至仁守、庄莅、动礼，与大学尤不可强合。夫子反覆言知及之不足恃，并仁守、庄莅犹未足全恃；而大学三、四、五节回环反覆，只归重一知，与圣训正相刺谬。盖大学言知不言行，一语是定案。诚、正、修、齐、治、平，是推言格致之效，非行也。犹上定、静、安、虑、得是知止之效，并明、新、止善皆指成效言。大学只言效验，不言工夫，工夫惟在格致，竟是蒲团上生活，故曰禅也。老、庄已是禅宗，况汉儒耶！

“圣知始终”，姑就乐之条理而言。然条理虽有始终，只是一气，无间可截，故借以形容大成之圣耳。其实知即圣之知，圣即知之圣，那分得先后！读末节文益见矣。曰先巧后力犹可，岂可曰先中后至耶？如不可言先中而后至也，则并未可首先巧而后力也。惟其巧力俱到，中至同的，故称善射，何得遂以“圣知始终”为大学分谤乎？惟孟子、中庸明善、诚身等语，与大学格致诚正形似而实非也。曰诚身，便已合内外、彻始终而为言，与大学之诚意迥别；而明善即诚身中事，正是阳明“非知不可谓行，非行不可谓知”之旨，而非有先后也。

弟年来笔札，辩论虽多，理则一贯。大学辨非，则性解、气情才辨亦未必是，性解是，则大学辨亦未必尽非也。弟欲求性于实，宋儒求性于虚，其言正相反。兄既许弟之言性矣，而又曰“张子‘性通极于无’，程子‘才说性便不是’等语，未可尽拨”，何也？记“人生而静”，弟已辟之为禅，孟子

道性善，举四端之心为言，何尝说到人生而静以上去？程子至云“人生而静以上不容说，才说性，便已不是性”，此何语也？不直求之无何有之乡不止矣。惑世诬民，充塞性学，无若此之甚者，安可训耶？“寂然不动”，自是赞易，亦只言其无思为耳。未发对已发言，要岂会说到人生而静以上乎？兄又援之以护张、程，何也？直是圣学绝续攸系，故不得不言，不敢不言，而何气魄功能之有哉！弟总不敢侈辨，据尊教所及，节引一二段求正，余悉以类之，皆涣然冰释矣。

至以言行为训，最为切实。“言行”即“知行”之别名。知之故言之，言而不行，正弟所深痛者。尊教及此，直是刺心刻骨。弟诚多言矣，然弟之所言即行也，非言也。学者扶纲植纪，反躬实践，则以行为言；守先待后，崇正黜邪，则亦以言为行，顾其言诚何如耳。方今圣路榛芜，急待驱除，所望僇力同心，共辟**诚淫**，偕之大道。后死之责，无过于此。吾辈不死，不官不农不圃，优游待尽，何异朽木！诚默默而生，无若**铎铎**而死。

凡弟所言，皆犯死道。然为之而不悔者，其志其事，诚可哀怜。求名乎，好胜乎，立异乎？求名耶，则弟自此将大受恶名。好胜耶，则弟必不能以一人之私，胜古往今来百千万亿公是非之口。立异耶，不自异于流俗，而自异于大贤，至愚不为。今之所为程、朱，人人自以为孔、孟复出，奉之者为正学，倍之者为异端，顾不正之立，而反立异乎？三者无一于心，昭然可见。然弟犹汲汲皇皇，闵不知畏者，将以何为也？语云：“千人所指，无病而死。”凡弟之所言，指之者岂直千人而已。同人即不论，上则俨有先圣贤、先师友之神灵

赫临之于前；下亦代有辨黑白、别疑似之公心纷议之于后。弟宁不知愧惧，而自信若是？抑闻之，“志士仁人，无求生以害仁”，将或有必不可夺者在也。

恃同堂之爱，不觉直言至此，死罪！死罪！至长兄爱弟之切，忧弟之深，诲弟之笃，则固已铭之肺腑，死且不朽。兹者之言，诚非得已，勿以狂悖，遽断来章。肺病委困，草泐不恭，伏维矜恕！

书大学辨后乙未

嗟乎！使大学经传于圣教之晦明绝续无大关系，书虽伪，确必不敢争，争之亦不至如此其力矣。孟子曰：“无是非之心，非人也。”而杨、墨之辨，性善之争，至久而未解，宁习俗之锢深欤！

仆自去岁六月，始作大学辨，辱同人厚爱，遗书劝止，不能但已，遂多言论。闻之：无心谓之过，有心谓之恶。况夫诋排前贤，饰非拒谏，恶将比之弑父与君，在人人得诛之例。无虑智愚，咸知其不可，而确犹怙终如彼者，不敢顾一人之身名，而忘千秋之道术也。

记有之：“与仁同过，然后其仁可知。”而确不惟然也，且与不仁同恶。将下愚不移之性独与人殊，亦不幸之罪犹未足弃于君子者乎！

今年三月，桐乡张考夫至龙山，龙山友人亦稍稍集，确复不量，次而录之，以遍质诺君子。其即赐之斧钺，无所逃罪。若曰是再三之渎而终莫我告也，则确且惭死无地矣。

与陆丽京书

承索大学辨,极欲请教。但弟所恶于大学者,为其近禅也。程、朱深辟禅教,且不悟大学之非;兄与际叔【按:际叔姓陈,与丽京相契,亦好谈禅。丽京际叔二人与乾初等辩难,见乾初春游记。】方笃信禅教,又何以知大学之非乎?释教非不精微,而弟正恶其精微。圣人只下学而上达,而释氏则专言上达。离下以为上,恐所为上者非上也。大学亦悬空说个至善,又悬空说个止至善。听其言甚好,深体之,则只是虚诞之词。大概只是要知止耳,与释氏之惟求了悟,同一偏蔽。俟两兄吐弃释教后,当徐出奉正也。弟生平深戒同人勿妄攻释,兹因论大学辨,又复及此,惟勿罪。

答萧山来成夫书顺治十一年甲午公年五十一岁

往从山阴诸君子游,无不知萧山有来成夫者。由此寤寐勤勤,以未得一识成夫为恨。而令表弟周子和兄所持寄书,忽自天而降,捧读一过,既喜而欲舞,又惭欲死。谓吾二人何以得此于成夫,成夫乃复知天壤间有陈、吴二子乎?

某老矣,无能为矣。惟仲木方当壮盛之年,始尝致力于诗文,略睹堂奥;今弃其学而学戡山,事事归之切实,心专力并,将来成就,或未可量。承称信阳、北地诸公,既非其好;东汉、西晋,亦姑舍是。至讹传裁惠泉一船事,以为美谈,益增惶惧。

某与仲木居古小学十日,汲塔泉饮之,入云门,则汲乳

泉,并极甘美,未尝带惠泉一滴,犹自以受享逾分,局躬而无容。仲木虽爱茶,何至乃如尊兄所闻,更以为可不朽天坏乎?过矣,过矣。

详味兄书,似稍涉愤激。此心未谕,于学道全无得力。吾辈既甘为世所弃,则贫穷困辱,皆分内事,正须恬然受之。即使至为蠢笨乞儿,元本此句上有云:“仲尼曰:‘耕渔陶贩,非舜事也,而往为之,以救败也。’由此言之,吾侪小人。”凡二十七字。博得高堂一饱,便欣然厚幸,何论其他。以本作“观”吾兄之才,视信阳蔑如耳。意者还欲吾兄进求其大,于以成信阳未就之志,而无遗歿后之悔乎!雕虫小技,有识所耻,圣道坦坦,不肖与能【南京本作“道”】。由是而推,则吾辈今日不患不为才人,患未得为愚不肖,日用饮食,种种负愧,但有羞惭,更无愤激耳。恃同门之爱,辄进迂言,未审其有当万一否也。

弟近有论葬诸书,并大学非圣经辨一篇,欲亟梓之,以告吾党,以俟将来。一欲黜地师,复族葬,以救一时痴愚狂惑之俗;一欲黜大学,还戴记,以息宋以来五百余年学人支离附会、纷纭争辨之端;而颇为时辈所嗤。以吾兄度外之士,必另具眼目,尤欲急以奉正。恨篇章繁杂,未能毕录以寄。幸仁兄以此二事熟思之,他日晤时,便可详领教益耳。其葬论一篇,已刻于四年前者,略见大意,想刘伯绳、除徽之兄弟处皆有之,幸先索一观。因板在桐乡,猝未得刷以奉寄故也。

仲木处【南京本作“兄”】,当敬致吾兄拳拳之意。带水茫茫,相见无日。或弟辈复有古小学之棹,定觅便相访,或

兄解馆之暇，翩然赐顾，皆非天下难事。志壹动气，自古为言，吾徐以俟之矣。临缄惟有驰恋。

再与来成夫书甲午

二月初旬，获拜兄正月廿四日书，随寄一函奉复。此时弟适少出，书为小儿所滞，竟未得达。自尔以来，梦寐之中，未尝敢忘我成夫。仲夏二十日，触热造子和兄馆，询知道履清胜，极慰驰系。而子和微为确言，吾成夫贫益甚，遇益不堪，为慨然久之。诗能穷人，固有之乎！然今日富贵人之可怜，更有甚于贫且贱者，以是不得不转为吾成夫贺也。

诗学至今日，不可言矣。成夫为风雅领袖，想所深察。而论者每谓诗学至宋而衰，至元而稍起，至我明而复还唐人之旧。确独以为不然。宋诗虽拙，却是真宋诗；明诗虽工，却是假唐诗。譬之圣学，则宋、元犹不失为狂狷，明诗竟是乡愿耳。非之无举，刺之无刺，便尔居之不疑，谓唐人复生，窃恐未然。

弟尝妄言，谓为诗酷类李、杜，即不成诗；为文酷类韩、仰，即不成文。李北海有云：“学我者拙，似我者死。”而况济南、琅琊之靡然者乎！弟非知诗者，以前教所及，辄复放言至此，敢以质之大雅。

则【疑当作“且”】由是而推，学者之于道，何独不然。周公之师文王，颜子之学舜，何曾摹拟舜、文一事，而千古推好学者，无过颜、周。伊尹乐尧、舜之道，便尔神似；俗学惊之，则谓伐夏放桐，于唐、虞揖让之风扫地无余。不知乃正是精一执中之学，使尧、舜复生，那得不尔！学者不求之吾

身吾心，而惟陈言之袭，此仆所以痛心摧肝，而欲一披之同志者也。

大学首章，支离虚诞，真是诬圣之学，一经程、朱表章，便众奉为程式，使千古圣学之不明，必由于此。盖宋儒之言学，其得者尝十九，而失者亦或有十一。然学者率畏举其所得，而乐奉其所失。何则？其所得者，反厌为平淡而无味；而其所失者，滋喜其玄远之可矜。如定、静、安、虑、格、致、诚、正之文，本无理会，而学者必欲强为之解。强为之解而不得，则至于争，迄何由定？或窒于禅，或流于支，曷足怪哉！盖不求之吾身吾心，而惟程、朱之求故也。大哉山阴先生之教曰：“夫道，即其人而已矣；学，如其心而已矣。”今理家之学宋，正无异诗家之学唐，吾是以惧。孟子之不动心，首在知言。兄其何以教之？

子和兄云成兄有意于七八月间过我，何快如之！侧身东望，无时已已。前书颇失之狂，兹又甚焉，抚心知悔。然于贤者之前，不能自止，遂并封寄上，统惟慈照。

寄刘伯绳书甲午

读教，询及弟近功，惭愧欲死。日月不居，忽尔衰耗，气昏力顿，得益济其懒惰之私，望此生学问之成，难矣。长恨何言！

去秋仲木欲遣一介通问于左右，弟即作一函【南京本下有“以”字】附之，竟逾年未达。所以然者，仲木欲俟考夫兄书至并达，而考夫竟病不能作书。近闻考夫兄稍已康复，然远在垆溪，去弟居百里。仲木此月二十日外方就昏武塘，须

一月而归，以故并未得奉书，并弟前所寄书亦未得达，良为怅然。

考夫、仲木两兄，精进之功皆十倍于弟，而皆善病，往往致委顿，弟虽衰无病，而嫩极，略无长进，皆是师门恨事。祝仲彝叔侄，并得不试，已详前书中。仲彝尤锐意古学，良足嗣武开兄，为群弟侄之表率，此殊可喜。近于龙山集同志一二十人，各奉先生人谱为省改之学。此属皆聪明英壮，绝非弟衰钝之比，庶几有成，则皆先生与仁兄广励之厚德也。敢忘所自乎！

弟近胸中有固执之见未能脱化者二端：一则痛恨葬师之说，谓周礼族葬之宜复；一则谓大学必非圣经，不若仍还之戴记。于是有论族葬诸书，且欲著大学非圣经辨【南京本“学”下有“必”字】一篇。以为俗失教衰，无一处是，然而惑人心而貽世祸者，莫此二端为亟，故每喋喋向同人言之。而骇族葬论者犹十之七，骇大学辨者更不啻十九。盖葬师之诬易见，而大学之蔽难窥也。虽吾兄骤闻此言，必且讶其为病狂，为梦吃。然犹望吾兄一破俗士之见，将所谓大学经传细加寻释，以求吾心之是而断正之，庶他日相见，可以大启弟之蒙蔽，必不同时士之因循成说耳。

去春归家录年谱，秋间录易抄，今春录语录、会语。手抄之后，辄复茫然，真可谓下愚不移。兄其何以教之乎？诸书原本或在仲木，或在弟处，尚容收集汇送。未敢先寄，以仲木曾有言，欲亲送考夫兄一阅故也。年谱亦绝不敢以示人。所谓陆兄者，修冰修乎？此兄亦有意先生之学，但浮气未除耳，绝非世俗比，即曾见此书，亦无烦过虑。开兄手抄

甚富，中多先生语，尚在抄录，录成以奉采择，补遣集之未备，可乎？想所乐闻。仲木有意任删润年谱之事，而弟亦窃欲妄辑先生语录，择其说之最中吾膏肓者，另写一本，奉为私书。此去倘无事扰，则一年之中，此书断然可成，要归于愚者之自用而已。他日当携以请教也。

山阴之棹，虽未能以期必，然志壹动气，如沟壑未填，则奉教定当有日，但徐以俟之。适西冷沈甸华来拜先生于古小学，先寄此书。仲木就婚归，必另有遣，当不出两月之外。又一书寄答来成夫兄者，烦觅便达之。临书不胜驰恋之至！

答张考夫书丙申

小人有母，辱赐赠言，过情之称，兼及孙子，恐不克当，感无能喻。至于卒章，归之讽谕，【按 杨园所作陈母叶太君九表寿序，见其全集卷十六，亦见本书外编所引。文末曾云：“近世学者，于道粗知响方、遂自矜许，上无古人，甚至信一人之臆见，薄尊闻为流俗，足己自贤，而无求益之意，非圣人日进无疆、绥其福履之道也。”又云：“陈子据今所至，并以懋修厥德，不自满假，于先民之遗训笃信精求，逊心以从，归于至善之则，以驯至于践形惟肖，而后由事亲以达之事天，均为克家之子。以是干百禄而称无期，宁有既乎！余故奉觴而祝，广之天人之说。虽然，予则何以勉陈子？”语义皆涉讽刺，故乾初书中云然。】天人之说，相勉益深，元本有云：“以确辨学褊心，未蒙格化云耳，既不承命，敢忘大惠。”敢不夙夜祗命，以祈无忝所生乎！

手书又责弟以两番叙晤不能有所发明以求教益为罪，

词旨肫切，汗愧弥旬。元本作“闻之悚惕，竟夕靡宁”。夫岂不以恒人之情恶常喜新，确之腐元作“瞽”论，于龙山诸子既已习闻厌听，久等之老生常谭；仁兄新从溆来，诸子洗心涤虑，伫闻鸿训，谓当如光弼之驭子仪军，壁垒旌旗皆为变色，顾亦未闻有厉词严旨以肃群听，元本作“峻词伟议，以聳众心”而独以责愚蒙无知之弟乎？

至若确之狂躁，使渐化为喑默，盖亦有由，大致以我德未孚，多言取困。夫反己寡实践之功，而悟物多正容之论，人谁可欺，如见肺肝，其不可一也。案：吴哀仲先生记曰：“顷日所承面诲，无非以道当反己。‘反己’二字，诚为笃论，古人所谓学至于不尤人，学之至也。若反己之功益切，则知于人固无可尤者，惟当益求诸己，未可谓其无不尽也。谦牧灯下读至此，僭书求教。”此段见元本，乃吴先生亲书，又礼闻来学，易著蒙求，故零游问德，昔嘉樊子。瞽人既无启发之能，诸子亦罕有愤悱之实，其不可二也。孟子曰：“人之患在好为人师。”确年虽逾艾，而学未及乎成童，妄为训迪之词，强人我听，非愚则诬，其不可三也。

确向者亦尝狂言风发，益复肆为文词。如葬论以为先友，而暴骨者十年；丧实以谱私痛，而仅得诸吴子；产论之述，恒不满于大辛；子弟试议，犹未孚乎石丈。至于凤师兄弟之未若先命，言论反覆，不翅百端，而终衷如充耳。不诚未有能动，于斯验矣。仁兄其更如确何哉！

后教又以确大学辨比之白方之粤游，不觉失笑，而复继之以涕零。嗟乎！谓大学是圣经，甚安而易；谓大学非圣经，甚危而难。譬之与释子非佛教，与婆子言无阎王，一傅

众咻，只自取困耳。呜呼！其亦弗思而已矣。夫道者古今所共，非一人之所得私，攻击之与附会，均属私心。是曰是，非曰非，辨所当辨，嘿所当嘿，乃为天理之公。孟子曰：“无是非之心，非人也。”求之今世，故未易言。

确生平笔札纷纭，了无足取，唯葬论、大学辨二书差有关于世教，故亟欲正之同人。而知葬谕者犹十三，知大学辨者未见百一。昔人有云：“要之死日，然后是非乃定。”使天而不欲斯道有明则已，如终不没斯道也者，圣人复起，不易吾言。秋暇还欲与吾兄泊诸同学面晰斯义，以要于至当。元本作“以求至当”弟不敢求胜吾兄，况敢求胜程、朱乎，惟道之归而已。临书不胜悚惕！

又

某别后多病，每昼夜发热，每发辄三四日，气力大乏，衰蹇无成之状，殊自怜也。兄体必日强，并夏间得子之信若何？幸有以慰之。

辱委元龙兄事，即呼一舍侄往语之，已只遵来命矣。但云：“到冬万不能再挨。”所以然者，谓已属主地，又逼主厝，惧以擅容客棺获罪，非有他也。然以某为元龙兄谋，则病已之后，即当议迁，奈何委骨他所，致费口语乎！贫士举事，诚难为力。但养生送死，事极平常，只缘学者以私意求之，遂动多荆棘耳。大抵皆门人欲厚葬之，子路使门人为臣一种意思也。若能夫子对手路伤贫之言，则亦无难者。此学不明，虽人子之父母，不胜浮情客气，苟不自深勘，必反以为慎重，为孝敬。盖认贼作子，春秋以后学者恐皆未免兹惑也。

春间尝作养生送死论二篇遗哀仲，兹录以奉正，并一寄元龙兄。东归即欲刷族葬论，以葬经一篇尚未刻，欲俟刻成并刷之，故未有以寄正为歉。

仲春奉访，极欲一摅积愆，而嚅忍未敢，正惧兄之以妄言见督耳。某大学辨，求名乎，好胜乎，立异乎？有一于此，先圣贤、先师友之灵，是纠殛之。纵先神仁恕，或不我过督，而某之心亦何以一息自安于形影寝魂之间乎！然且屡蒙严诲而未能释然者，盖弟忧道之心与吾兄忧弟之心同出于至诚，未易以口舌争也。然弟方竭诚请教，祈各相辨析，以求至当。昔贤且不能拒弟之辨，而弟敢拒友人之辨乎！弟之褊衷，略悉去岁柬中。其间悖缪处，兄何不一一明示之？使某与程、朱之是非若黑白然，则弟退而伏妄言之罪，固不待其词之毕矣。

今之议者，但云“大学之为圣经已五百余年，更何待辨”。夫不论是非，而但责以倍古，无论无以服弟之心，并不可以服程、朱之心。何者？程、朱人品，自卓然千古，大学之误，曾何足为累。辞而辟之，上之为程、朱祛一蔽，下之以解千百世【南京本作“年”】无穷之惑，固宜为程、朱之所快甚于地下者。区区之心，实欲忠于洛、闽，而诸兄必欲弟三缄其口，恐亦非程、朱当日所以与千秋万世公是非之意也。使大学即是伪本，而其言实与圣人合，亦不必辨。即微与圣人【原作“言”，依南京本改】未合，而无关于千秋万世学术邪正之介，亦无待辨。而区区杞人之忧，实更有甚于诸兄之所以忧弟者。嗟乎！自佛教入中国，千数百年间，祸世甚大，锢人甚深，贤者不免，况流辈乎！大儒辈出，虽尝极口攻辨，

而不觉阴入其窠臼,如大学致知之类,未易悉数。他日晤时,尚容一罄此郁结也。某之情愫,兄宜素鉴。其为荆公与非荆公,来书以大学辨比于介甫之废春秋亦难逃后世之公,某万不敢避迹违心,以负兄夙所教督之意。诺惟面尽,无任纡结。

与刘伯绳书戊戌

前后晤景宣、子和两兄,并云兄体已全安,欢慰何如!知近养益醉,岂胜遥企!朗思在宅,知己一堂,丽益可知。

弟衰年碌碌,无一善状。初春有移家之役,三四月间,以老母痰疾炽发,仲氏疟疾未已,日坐愁困中。兹幸母体粗安,仲病亦觉渐解,稍慰目前,余无可念者。

贫不足忧,贫而无素位之学者,则大可忧。某自反,素位功夫略无头绪,惶愧,惶愧!以此益信知之非难,行之为难。阳明子“知行合一”之说,真是砭及膏肓者,而俗学相率禅之,某则谓禅阳明者,正是禅耳。兄之闾修,于素位之学,必日有得手处,幸有以教之也。

性学日淆,学者日从空中摸索,白首茫然,可为大哀。确尝以为告子之说至有宋而益著,孔、孟之教至先生而始明,非妄言也。先生尊心之论,正欲人尽心以知性,即孟子之旨。盖尊心乃所以尊性也。故曰:无心外之性,无心外之理,无心外之学,无心外之道。故即心即性,即学即道,是一统功夫。谓之慎独可也,谓之致良知亦可也。而宋儒分本体、气质以言性,何得不支离决裂乎?性即是本体,又欲于性中觅本体,那得不禅!其曰“气质之性”者,是为荀、告下

注脚也。曰“本体之性”者，是为老、佛传衣钵也。两者皆从何处捞摸！不知家庭日用，处处有尽心功夫，即处处是尽性功夫，吾辈只是当面错过耳。今学者言道，并极精微，及考其日用，却全不照管，可谓之道乎？弟所以倦倦于素位之学者，固今日贫士救时之急务，即学者他日入道之金针也。兄以为然否？

前寄禅障、性解，曾寓目未？兹又附呈气情才辨【“情才”二字原误倒】，并侮圣言二篇，幸兄并驳教之。世俗不察，必以弟为喜新立异，非敢然也。盖所关系极大，故未能嘿嘿耳。

辑遗书，教诸子，及一切婚娶礼仪，并是吾兄素位中最切要事。一事少欠切实，便是浮伪。俗之所谓美，道之所谓贼也。某不能行而能知之，故不辞屡读，惟仁者曲加涵纳。奠兄及紫眉、成夫两兄，并康胜耶？幸一一致意。百惟为道自爱，临书岂胜禱切！

附：大学辨跋（一） 朱 型

【此跋及以下三篇均据北京图书馆藏拜经楼大学辨抄本补。】

大学辨，乾初先生本戴山绪论，断以己见，著之于篇，实足以解宋儒之惑，羽翼先圣之道，以晓示来学，厥功甚伟。竹垞经义考所载，第撮举其大旨，廖廖数言而已，其全书终未得见。闻其嗣孙东宇珍秘是书，不肯出以示人。愚谷主人因囑陈子河庄向渠婉转恳请，始许借录，且订以一昔务期归还。河庄赉书至，亟命诸弟子分钞甫毕，践约归之。噫嘻！先世遗文，宝守若此，可不谓贤乎哉？虽然，知秘藏之为守，而未知广传于世之为善其守也。矧是书之存，不绝若

发,今得留心乡邦文献若愚谷者以表章之,则是书始不没于天壤间矣,爰书以志幸。庚子二月六日巢饮朱型谨识。

是书分钞后,余命吴生昂驹又录一通,以备随时展阅。寒食前二夕又记。

附 大学阙疑 查旦孟耀,一字封葵

大学圣经一章,吾友陈乾初疑非圣人之言,一时同学之士皆起而非之。余则以为其言固圣人之言,而其言之叙次或有一二先后增漏处,未可知也。如此章次节,余不能无疑,故特揭之。以为读四书阙疑之第一义,盖在于“止至善”句,“止”字是活字眼、言人明德、新民不可不造之以止于至善也。传以切磋、琢磨释之,可见。次节便如何说向定、静、安去,将明、亲许大事业,教人从蒲团上打悟,千古禅寂山门不自尼山开辟耶?细心理会,终不可解。窃疑此节在圣人别自有谓,或传记之误,偶缀于“至善”句下耳。传无定、静、安之释,亦自可推。

诚意章“曾子曰”三字,疑另是一句,误冠以“曾子曰”三字耳。玩上文义,窃意当属“独”字意为句者。

治国章次节“康诰曰”一段,若“如保赤子”句,证“慈以使众”?甚合,下文竟训慈之根于天性,便接以“一家仁”节,似于上下文承属稍偏。章句云:“以明立教之本,不假强为”,义则得矣,然圣贤文字虽不拘若制义,而要其条理节序实为万世文字之祖。疑于此处亦有错漏焉,未可知也。

至于第三节“一言偾事”句,断当如诗之兴体,同于平天下章“言悖而入者”两节之例。大全作分顶贪戾句讲,于义似强。此则解书之可疑者,并揭于此。

附 与陈敬之书 朱奇龄与三

前者奉教左右,快谈妙理,益得闻所未闻。至所论大学非圣人之言,以为圣学止于正心,诚意、致知、格物之说可以削去,仆虽愚昧,未敢以为然也。敬之之言虽有所本,家学渊源,弟亦何容妄议。然揆之于心,实所未安,请与兄质之。

夫以格物为穷致物理,则是舍吾内求之功而茫然求之事物,诚有所不可解。然因此而遂谓格物无工夫,并疑大学为刺谬,则未免有因噎废食之病。夫阳明先生之论格物详矣,兄试取其书而读之,则知格物者乃大学之实下手处,彻始彻终而不可须臾离者也。圣人之示人,至切而要矣,奈何疑其非圣言乎?

夫物犹事也,格犹正也,吾心之是是非非,所谓知也。致吾心之是是非非于事物之中,而使之各得其正,所谓格物也。知体本虚,格物乃实。譬如明镜高悬,其光之照而不遗者,知也。万象之来?妍者妍,媿者媿,随形而即具者,物也。致知者,磨其光 格物,用其照也。非照,则空空之镜将安所施哉!是故意用于事亲,则事亲为一物;意用于事君,则事君为一物;意用于读书交友,则读书交友为一物。大而纲常名教,小而日用细微,莫不有矩存焉,即所谓格也。岂惟入门为然,自初学至于希贤希圣,自志学至于耳顺从心,皆不能舍此以为学,但有生熟不同耳。此所谓成德日可见之行也。若曰“不必格物致知”,则悬空之心与意又孰从而诚之正之哉!

敬之但欲为直截之论,而不知其说之已出于偏也。幸虚心观理,勿执己见,当不以仆为妄言耳。率读,祈谅!

附 大学辨跋(二) 朱 型

因忆曩时阅封娄先生始读轩遗集有阙疑一则,及近阅家拙斋集中有与先生令嗣敬之书,附录于后,以备折衷,非敢藉以折先生之角也。先生云:“程朱表章大学,后人驳之,非畔程朱”,然则此二条者,虽又驳先生之说,岂为畔先生哉?巢饮又志。