

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·第十五卷)

[清]王夫之  
(1619年~1692年)

儒学复兴思想与教育论著选读  
——《张子正蒙注》、《思向录》、《俟解》



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  
[清]王夫之儒学复兴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·第十五卷  
[清]王夫之儒学复兴思想与教育论著选读

上 篇

王夫之的教育活动和教育思想

学术伟人 王夫之 .....	(1)
(一)书香世家、少年英才 .....	(1)
(二)国难当头、志图匡复 .....	(4)
(三)沉沦南明、遁迹江湖 .....	(8)
(四)开六经之生面启来学之军思 .....	(13)
儒学正统的重建 .....	(20)
(一)关于王船山的思想的渊源、取向及其在宋明思想中的 定位,一直是一个复杂的、有争论的问题 .....	(21)
(二)其实,船山与理学本有直接的渊源和广泛的关系 .....	(25)
王夫之的生平及其思想学说 .....	(32)
“政立”、“食足”而文教兴 .....	(39)
人性“日生”、“可革”说与教育的作用 .....	(44)
“自悟”、“启思”、“因材施教”、“著行”的教学思想 .....	(58)
论儿童教育 .....	(73)

## 下 篇

### 王夫之教育论著选读

王夫之教育语录分类解读 .....	(87)
(一)关于哲学观点 .....	(87)
(二)关于人性论 .....	(93)
(三)关于认识论 .....	(100)
(四)关于教育作用 .....	(110)
(五)关于教学和学习方法 .....	(116)
《张子正蒙注》选读 .....	(125)
天道篇 .....	(125)
神化篇 .....	(131)
动物篇 .....	(147)
诚明篇 .....	(153)
大心篇 .....	(172)
中正篇 .....	(180)
至当篇 .....	(201)
作者篇 .....	(218)
《思问录》选读 .....	(223)
思问录内篇 .....	(223)
思问录外篇 .....	(247)
《俟解》选读 .....	(283)
俟解题词 .....	(283)

俟 解 .....	(284)
学 记 .....	(301)
噩 梦(节选) .....	(314)
宋 论(节选) .....	(316)
读通鉴论(节选) .....	(318)

# 上 篇

## 王夫之的教育活动和教育思想



## 学术伟人 王夫之

儒者自命是以道义为社会服务的人,为了推行他们的政治主张,这些人不仅需要夙夜强学,精通治道,而且要身体力行,具有很高的修养。这些人在物质生活方面没有太多的追求,不宝金玉,以忠信为宝;不祈土地,立义以为土地,不祈多积财货,以多文为富。哪怕身居环堵之室,箝门圭窬、蓬户囊牖之中,易衣而出,并日而食,不忘为天下兴利除弊。这些人在政治上信念坚定,虽有暴政,劫之以众,阻之以兵,见死不更其所操。他们与人交接平易可亲,善于合志同方,营道同术,但讨厌结朋比党,谗谄害人。这些人原不主张高蹈晦迹离开社会去过恬静淡泊的田园生活,他们认为这是对社会缺乏责任感的表现,为人臣民而不致君尧舜就是无君,为人子女而弃亲远适就是无父,无君无父就是禽兽。但是社会却往往连这些所求甚少而热心社会事业的人也不能宽容,把他们大批地逼进山林泽藪,不得不与麋鹿同居,与禽鸟为友。在明清之际的社会大动荡中,有许多这样才华出众,矢志不移的人,被社会抛弃而成为游隐之士,中国古代思想史上著名哲学家王夫之就是这些不幸者之一。

### (一)书香世家、少年英才

王夫之,字而农,号姜斋,明万历四十七年(1619年)出生在湖南衡阳一个世代书香之家。他父亲叫王朝聘,字修侯,号武夷先生。王夫之是武夷先生的第三个儿子,夫之出生时,他已在知命之年了,长子叫王介之,字石子(一字石崖),号耐园;次子兰参之,字立三(一字叔稽),号口斋。王朝聘也是兄弟三人,弟王延聘,字蔚仲,号牧石。

二弟王家聘,字子翼。除父亲以外,在这些人对夫之影响较大感情较深的是仲父牧石先生和长兄介之。

王家先世以传习《诗经》见长,夫之的两位叔父在诗歌方面都有一定成就,他小时开始接触声韵、对偶这些作诗的基础知识时,牧石先生就是他的启蒙老师。父亲大约接受了同里大儒伍定相先生的学风,求学不仅仅为了科举制艺,大凡有益民生的实学如天文、地纪、职官、博物、兵农、水利之书无所不读。这位老先生有些大器晚成,天启辛酉(1621),王夫之已经3岁,他才在这年举行的乡试上取得一名副贡的资格。所谓副贡,就是乡试录取名额之外的备取生员,也叫“副榜”。按照当时的选拔制度,副贡也可以和一般的贡生一样,进入京城太学——国子监进一步求学,以取得监生出身,步入仕途。

王朝聘是他们兄弟三人中唯一入监的举人,他在北都燕京大约蹉跎10年之久,崇祯辛未(1631年),他终于得到一个外放做官的机会,但是功败垂成。那时正值温体仁当权,吏部的选郎承奉他的意旨索取贿赂,这在崇祯朝的官场上已成为不成文的规矩,然而却使这位老监生做出令人吃惊的抉择,他说:“仕以荣亲,而赂以取辱,可乎?”于是他愤然撕碎吏部文牒,踏上返乡的程途。这件事情不仅使王朝聘对功名看得更加淡薄,而且使他对官府产生深深的厌恶,从此,凡地方官吏登门请见,他一概托病谢绝。后来王夫之中举往南昌上计偕,请示父亲道:“夫之此行也,将晋贲于今君子之门,受诏志之教,不知得否?”父亲怫然曰:“今所谓君子者,吾固不敢知也。要行已有本末。以人为本而己为末,必将以身殉他人之道,何似以身殉己之道哉!慎之!一入而不可止,他日虽欲殉己而无可殉矣。”这是他以大半生的生活经历概括出来的为人立身准则,幼年的王夫之当然体味不出它的全部含义,但是在他日后生活中每临大事时,父亲的教训往往帮助他作出自己的决断。

古人忌儿童偶年入学,但是王夫之4岁时就随长兄介之入塾问

学了。他的聪明以及对古文化的兴趣令人不敢置信,到7岁时他就初步通读了文字艰深的十三经,10岁时他父亲还做监生,教他学了五经经义,14岁考中秀才。越二年,开始致力于诗文,在短短的两年间阅读了《离骚》、汉魏《乐府》历代诗人的佳作名篇约10万余首,这需要何等顽强的毅力!

少年时代的王夫之大约也不乏普通儿童的调皮淘气。晚年回首往事,他说那时常犯“口过”,“早岁披猖”,惹得父亲不高兴,常常十天半月不再理他,直到他内心自觉认错,涕泣求改时才给以教训,气极了有时也会“夏楚(戒尺)无虚旬,面命无虚日”。不过父亲不爱翻旧账,一经说过,终生不提往事。他不总是向孩子板起面孔,有时把他们兄弟召集在一起,一面饮酒,一面劝导他们做人要谦逊和气,远利蹈义,说至动情处,间或还掉下眼泪。他允许孩子们有正当的游戏,让他们摆棋对奕,但从不许学博口(又名六博、格五)击球和游侠生事。回忆往事是令人愉悦的,尤其是孩提时代的事情,即便在当时是教人头痛、伤心的事情,回味起来也会回味无穷。

生活在这样的家庭中,王夫之不仅在经、史、文学方面打下很深厚的基础,而且在人格形成方面接受了感染。他少年时攻读的书籍多数是儒家经典,家庭成员笃行礼教,所以忠孝二字在他思想上是牢不可破的观念。古来把忠孝与爱国看做是同一个思想体系,他后来以一介书生,招募义兵,抗击清人,不是一时冲动的结果。王夫之父子也许受名教影响太深了,正像我们一开始所开列的儒者的品格一样,他们不把入仕做官看做是谋取货财的手段,而把它看做行道济世的资籍,君臣合义,合则尽力事之,不合则毅然去之,这叫做“易禄而难畜”,他们有明确的是非界线,同志合道、忠良正直则引为知己,奸诈邪恶则嫉之如仇,所以他父亲不惜离乡背井在京城蹉跎10年,不肯纳贿取辱,王夫之日后追随永历流亡政府,奸邪当道,便很快引退。至于学问之道,这个家庭教给他的最重要的东西恐怕就是独立思考和求实精神。

## (二)国难当头、志图匡复

崇祯己卯(1639年),王夫之20岁在乡学读书时,他与同乡人文之勇(字小勇)、郭凤跽(字季林)、管嗣裘(字冶仲)等人效仿东林、复社,成立了一个旨在抨击时弊,评论朝政,议论改革的团体,叫做“匡社”,这几个人都是武夷先生及门弟子,自幼意气相投。次年(庚辰,10年)东林著名党人高攀龙的侄子高世泰(字汇旃)督学湖广,此人少时侍从父讲席,晚年以东林先绪为己任,于梁溪(江苏无锡)创办过丽泽堂,与祁州(河北安国)的习包有南梁北祁之称。他本人崇尚理学,督学湖广时曾在衡州立朱熹、张载祠堂,令学子向学礼拜,这样的人掌管湖广的学政,诸生很容易习染东林党人激浊扬清的风气。王夫之参加匡社说明他当时已经留心现实的政治生活,他的长兄有一次提醒他说:“此汉季处士召祸之象也,文章道丧,不十年而见矣。”然而高世泰却在评价夫之制艺文章时大加赞赏,称之为:“忠肝义胆,情见乎词。”匡社是南岳一隅几个关心时政的青年闹起来的,它没有在全国发生多少影响,如果说它对后来的事情还有一点影响,那就是永历元年清兵入衡阳,诸生举义帜,而当时起义的领导人就是匡社的发起人。

明朝的科举,每逢子、午、卯、酉之年秋八月,各省照例要举行乡试,崇祯壬午(12年),王氏三子都准备赴武昌应试,结果,次子参之因父母春秋已高,留在家中服侍双亲没有成行,介之、夫之三场试毕,同榜中举。那一年衡阳共有7人中举,王氏独居其二,其余5人李国相、管嗣裘、邹统鲁、郭凤躄、包世美,除了武夷门人,便是夫之兄弟的好友。不过这时候明朝的江山已经危在旦夕,李自成、张献忠的义军越剿越盛,横行大江南北,督抚州县无能御之,崛起山海关外的清人屡犯边关,守军节节败退,而贵戚官僚却仍在覆巢之下争权夺势,贪污盗窃,一些政治敏感性较强的士大夫已经察觉了亡国的兆头,内心

充满了忧惧不安。武昌乡试华亭人沔阳知州章旷担任分考,考试结束后接见了王夫之这位年轻的考生,谈话中意味深长地将夫之引为知己,互相勉励;五年后,降将孔有德率清兵进入两湖,这位在国难深重之际才被永历皇帝推上阁臣高位的官吏率孤立无援之师日夜转战于荆楚各地,其间王夫之与他不断书信往来,献计献策,然而明亡已成定局,他们努力的结果除了以身殉国便别无选择。另一位分考官是长沙推官晋江人蔡道宪,出场后与夫之也谈到国势不支,相互砥砺的话,第二年就死于张献忠入湘之役了。

人如果真能事事先知,便不会有生活下去的勇气,因此无论以后如何,目下还是该怎样做便怎样做。这年冬天王夫之与兄介之到南昌上计,作北上人监的准备,不料次年(13年)五月张献忠由南京沿江而上攻占武昌,杀死楚王,长沙大震,当时长沙还有一部分兵力,湖广巡抚王聚奎率一部驻袁州,承天巡抚王扬基所部千余人驻岳州,长沙推官蔡道宪募练乡勇5000余人,他们先守岳州,但二王畏敌如虎,八月,张献忠兵至岳州,很快就攻陷城池,他们只好退守长沙。坚守三日,王聚奎为了保全实力,以出战为名,抽身先逃了。不久城破,张献忠进占长沙。长沙既下,又分兵经略衡、永,王氏兄弟闻讯,哪里还有进取功名的心思,于是倍道兼程赶回衡阳。衡州失陷后,稍有资财的人都逃到山中避兵去了,王氏三兄弟也簇拥着70多岁的父母逃到南岳莲花峰下。张献忠在长沙拆桂王府起造宫殿,选拔官吏,王氏兄弟既然是新中的举人,正好是起义军物色的人才,但是受过长期儒家思想熏陶的儒生都把起义军视为贼寇,不肯替他们服务,王夫之与仲兄参之都曾被义军巡逻兵强迫去做官,但他们誓死不从,要不是义军很快退却,几乎首领不能保全。

张献忠撤离湖南入蜀,次年三月从北方传来消息,李自成攻陷北都,崇祯皇帝自杀,明朝灭亡了。紧接着山海关总兵吴三桂引清兵入关,把李自成逐出北京,清人福临登基做了皇帝。多亏中国幅员广大,清人一时不能全部占领,于是南京的守臣马士英伙同东林党死敌

阮大铖在南京拥立福王,建号弘光。这时候社会的混乱已经难以言喻,偏安的南明政府并没有因为北都陷落、皇帝殉国整肃纪纲,守土抗敌,却继续相互倾轧,陷害忠良;有些梦想富贵的人假冒皇妃、皇储纷纷来到南京,弄得舆论大哗,流言四播,城内常常有士大夫甚至乞丐,娼妓投河自杀、悬梁自尽,或纵火自焚;强暴之徒趁势杀人越货,穿窬入室。历史上南渡的政权如晋、宋等好歹还对峙割据了一二百年,而弘光在数月之间就土崩瓦解了,朝中大吏平时荷恩最深,食禄最多的,清人大兵一到,卖国邀宠,唯恐不及。看了这部百丑图,让人感到人类的廉耻道德陷入了绝境之中。恰恰相反,那些屡遭贬黜,备受冷落的士大夫却往往能够不惜身家性命,招募义兵,为民族坚守每一寸土地。

南京的宏光政权崩溃以后,湖广的明军归福建继立的隆武政府节制,当时何腾蛟守长沙,堵胤锡守武昌,章旷为湖南监军屯兵湘阴。堵胤锡由湖南学政拔为督抚,各部军帅不肯听命,李自成在湖北九宫山遇难后,余部高一功、李过降明,改称“忠贞营”,堵胤锡打算以忠贞营作为主力,但忠贞营新附,若即若离,不肯放弃自己的独立地位。何、堵二帅由于幕府搬弄是非,彼此猜忌,不能合作,关心国事的人无不为之忧心。隆武间也是王夫之忧患生涯的开始,他的仲兄参之于甲申之变的次年因病早夭,死年在30岁左右。长兄介之奉父母避居在友人李继体的宅上,衣食完全仰给于李氏的接济。隆武二年(丙戌,16年),夫之原配陶孺人弃世,长子王口尚在怀抱之中,然而这些并未影响他对国事的关切,这一年他曾几次到湘阴去见壬午中举时结识的章旷,为他筹划兵食,并力请章旷出面调和南北二帅,以防演变。但是当时局势已不是任何个人可以挽回的了,福建隆武政权很快瓦解了,于是瞿式耜拥立桂王又在端州(广东肇庆)建立南明最后一个朝廷,建号永历。永历元年(17)孔有德兵至长沙,何腾蛟退驻衡阳,旋退永州。章旷悲愤绝食死于永安,楚省成为永历政府与清兵交战的前沿阵地。

这年十一月,王夫之的父亲于兵荒马乱中忧愤成疾病逝。这时堵胤锡正在筹划收复湖南的事情,王夫之与童年挚友管嗣裘等决定募集义师与官兵协同作战,收复家乡失地。对于这些亡国亡家的封建士大夫来说,死亡的恐惧已经变得非常淡漠,他们似乎觉得与那个岌岌可危的旧王朝一起从历史上消逝反而是一种荣誉,是一种幸福,它可以使自己生命的意义增加光彩。许多人抱定了生是大明人、死是大明鬼的信念悲歌而死,史可法在扬州失陷后自赴敌营,就声称今特来就死,唯恐死不明白耳。王夫之没有留下这等豪迈的遗言,但此时此刻他们的心境是相同的。经过几个月的奔波,他们终于招集起一支义军,永历二年(18)秋在衡阳起义了。这支义军的领导是一伙缺乏行伍生活经验的书生,战士是一些未经训练的农民,缺乏给养,孤立无援,失败是从它开始组织的那天起就决定了的,他们苦撑不数月,初冬时节就被清军打败了。如果说在起义以前王夫之还可以在岳岳丛中苟且偷生,那么现在的他已是清人通缉的罪犯了。他从败军中逃得性命,不得不偕同管嗣裘南奔直粤到自身难保的永历皇帝那里暂且避难。不过这次起义也使他小有名声,堵胤锡在湖南上书永历帝荐他做南明的官员,因为父亲弃世尚未行大祥之祭(死后十二个月),上疏辞掉了。

汉族的士大夫在这种关键时刻之所以表现得如此英勇无畏,大约因为以下几个原因:这部分人大多持一种狭隘的民族主义,这就是古圣贤那句名言,“非我族类,其心必异”。明朝政府哪怕腐败透顶,它毕竟是汉人的政权,清朝政府再好,也是异邦的朝廷。崇祯皇帝宵衣旰食,以身死国,当此之际在他们心里反而激起了为君父报仇雪恨的情绪,清兵攻克扬州,纵兵屠杀,使扬州城遭受一场骇人听闻的劫难,变成人间地狱,十日之内,死难的人数仅焚尸簿上就达80万众,落井投河,闭门焚缢者尚不在其数。这场野蛮屠杀使汉人将生生死置之度外,与其坐而待毙,不如奋起反抗;清人的口发令也使中国士人无法忍受,他们历来认为身体发肤,受之父母,行父母之遗体,不敢

不慎,倘若口去头发,将置父母于何地?据说清人本没有按照自己的模样去改造汉人面貌的意图,有个山东的穷士鬼迷心窍为清人献上此策邀功请赏,于是才引起汉族士人的坚决抵抗,王夫之和他的好多朋友举兵抗清,失败后隐遁山林都与口发令有很大关系。

评价历史人物是件很困难的事情,腐败的朱明王朝已经剩下岭南一隅残山剩水,在这个时候纠合千百名乡勇与数十万大军抗衡也许是不够明智的,但是我们如果把明朝的士大夫分为三类,以洪承畴、吴三桂为第一类,以马士英、阮大铖为第二类,以王夫之为第三类举行一次公民道德投票,那么可以相信,直到今天绝大部分人还会把选票投向王夫之这种人,屈节投降与知时识务,捐躯匡国与拥君自重之间的界线还是划然分明的。

### (三)沉沦南明、遁迹江湖

举义第二年,王夫之在永历流亡政府与家乡衡阳之间奔波大半年,永历四年初春他被瞿式耜推荐做了行人司行人。

永历小朝廷虽然还是汉族士大夫一点侥幸的希望,其时实在已不象一个政府的样子了。楚省有三四十万军队,各部都保存实力,相互观望,没有能够统一指挥和调配军队的统帅;大批官僚麇集岭南弹丸之地,没有居住的地方,家眷僮仆不得不泊居在船上。他们还没有接受腐败亡国的教训,往日没有机会体验过封爵滋味的藩将,趁国势之危要挟天子,各地请封的公文经常呈了上来,一班文臣们总要援引故事计较半天,张献忠的部将孙可望驻军贵州,自认为奇货可居,竟然提出请封秦王。宰辅宦官如王化澄、王坤之流以拥戴之功,窃据要津,收购纳贿,排挤贤良,有实力的镇将都想把皇帝控制在自己手中,天子行辕在数年内搬迁五六处,广州失陷,迁往桂林;王坤、马吉翔为了摆脱瞿式耜的羁绊,蛊惑皇帝又迁武冈,楚师演于长沙,迁于柳象;李成栋在广州“反正”,贿通王化澄,又迁回肇庆;湖南失守,逼于兵

锋,迁往梧州……凡此种种都使王夫之感到非常失望。

永历朝廷当然也有一些嫉恶如仇直言敢谏的人,最出名的有金堡、袁彭年、丁时魁、金都御史刘湘客、户科给事中蒙正发,时人有“五虎”之称。这年四月,“五虎”因得罪奸臣,朝廷大兴诏狱,王夫之为了搭救五虎,力伸正义,几陷于不测之祸。

这次诏狱之祸并非偶然事件激成,它从永历二年(18)金堡上疏就隐伏了祸端。金堡字卫公,又字道隐,浙江仁和人,南京陷落后他跑到浙东追随鲁王,不久发现鲁王并不是可以指望复兴大明的君主,于是又走闽陞见唐王。永历二年,楚粤局势略略稳定,应诏来到桂林。永历是明朝政府的最后一个代表,他不能再缄默不言了,于是上疏痛陈国事,大意是永历政府据一隅而望中兴,非彻底振刷政治不能奏效,朝廷之大弊在于以匪人持政柄,郝永忠应擒拿正法,陈邦傅无寸功位居上公应褫夺其爵,马吉翔有扈从之劳,封侯已足,不可参政。疏上,朝廷哗然,彭、丁、刘、蒙对此大加喝彩,陈、马之流却恨入骨髓。永历三年,孙可望求王封,朱天麟、王化澄等皆欲以孙可望为靠山,总揽朝政,而金堡却力争勿许其请,所以朱、王等也成了他的死敌。永历四年东粤不保,朝廷弃肇庆奔逃梧州,陈、马、朱、王指使谏官吴贞毓等数十人一齐上疏,攻击金堡等把持朝政,谋国无方,以致此败。中国历代奸臣都善于好祸于人,而昏昧之主往往肯听信奸人,于是“五虎”同日被锦衣卫缇骑逮捕入狱,严刑拷打。在王夫之心目中,金堡等人是孤忠济难之士,而今未死于敌却死于奸人诬陷,岂不是天下奇冤!正义感使他忘却了自身的安危,他直奔大学士严起恒的官船长跪恳请这位一时人望所归的阁臣疏救金、彭五君。严起恒果然出面了,他非但没有救得金、堡五人,自己也身陷党祸之中了,给事中雷德复上章劾严起恒犯了误国误君的二十四条“罪状”,严起恒无奈,只好谢罪求去。王夫之联络好友管嗣裘及另外一位叫做董云骧的同僚一起上疏为严起恒诉冤,疏三上,其辞略云;

李泌以可退可进之身,从容以处谗忌之百至,而唐以再造。文天

祥以不退不进之身,摇落于王口、陈宜中之党,而终宋之世,君臣两受其伤。昨科臣雷德复参辅臣严起恒一疏,备极污蔑,众心揣摩□□□□在辅臣之心迹,皇上鉴之,二祖列宗在天之灵假之,天下臣民共耳目之,岂俟臣赘?且德复之造端本末,授受机关,亦路人知之,臣又何敢过为吹索?今诚使辅臣以高蹈之鸿迹,矫予雄之鼠吓,举朝内愧、或尚改辕,又未必非皇上激励风轨之大端……(《请允辅臣乞休疏》,见《姜斋逸文》)

他们大抵已对永历政权失望了,所以意在恳求恩准严氏引退以全余生。疏上不报,严起恒被继续留用,而金堡等也因高必正(高一功)的努力被释出狱。儒家古训,君臣合义,三谏不从便谏道已穷,君臣义绝,于是王夫之与董云骧挂冠而去。临行,他到金堡卧舟去看望遍体鳞伤的金堡,作诗互勉。夫之诗云:

挑灯说鬼亦无聊,饱食长眠未易消。

云压江心天浑噩,虱居豕背地冤饶。

祸来只有胶投漆,疾在生憎蝶与鲛。

劣得狂明争一笑,虚舟虚谷尽逍遥。

王夫之离开梧州行在时是永历四年七月,算来他在行人司只待了半年。现在在人生的旅途上他走到了一个进退维谷的地步,大明遗臣至此有两条道路可以选择,一条是投降,清人的政策还是比较宽容的,降将降臣大多还能混个一官半职,分享一份小小的富贵;另一条就是高蹈肥口,落发为僧,佯狂为奴,生活清苦一点,灵魂却干净一些。王夫之决定做隐士了。他当时刚满30岁,在流逝了的岁月中,他心里燃烧着种种的希望,小时候他做过科举入仕、致君尧舜的梦,后来也做过铁马金戈、收复河山的梦,而今是大梦初醒,一切显得是那么空幻虚无,他想起儿时父亲的训海,跌足而叹曰:“呜乎,先君之训,如日在天,使夫之能率若不忘,庚寅之役,当不致与匪人力争,拂衣以适。或得技草凌危,以颈血效嵇侍中溅御衣,何至栖迟歧路,至于今日求一片干净土以死而不得哉?”(《家世节录》)

从永历五年(1651年,顺治八年)起,王夫之开始了为时40余年的隐居生活。最初十年间,为了躲避清人的缉拿,他流徙不定,在祁、邵间朋友家中踟躅二三年。顺治十一年(1654)移居常宁西庄园,由友人王文俨供给饮食,教授乡人《春秋》。顺治十四年(1657)返回衡阳,由于在张献忠入湘时,他避兵南岳,结识了不少释家弟子,于是长居双髻峰寺院之中,直到顺治十七年(1660),才定居在湘西金兰乡茱萸塘,初造小屋,名叫“败叶庐”,次筑“观生居”。越十二年,再徙石船山下,去观生居二里许,因里人旧址筑湘西草堂,并自号“船山”。在这十年流浪生活中,他吃了不少苦,常宁诸生王祥隆有诗描写这时期王夫之的生活状况:“美人坐清湘,闲吟复长啸。十旬五得饥,体瘠容愈少。冠盖时叩门,千金不一笑。道逢衣褐游,风雨怜同调……”有一段时间风声吃紧,他不得不变更姓名,混迹于语人之中。

隐士所屏绝的是与政府方面的交往,并不废一般的朋友往来。王夫之是儒学出身的隐士,他的做人没有狂荡不羁,放浪形骸,使人难以接近。在他的亲属中,幸存者唯有长兄介之,介之居于武水之滨石师岭东耐园草屋,夫之常去看他,恒在夜间,由门生异辇而往。康熙二十五年(1686年)介之以81岁的高龄卒于耐园,夫之亲治丧事。王夫之的友人绝大部分是明朝遗老,其中有崇祯朝曾任江西巡抚、后隐于石门山的郭都贤(益阳人,字天门);隆武朝担任东阁大学士兼右都御史的熊开元(嘉鱼人,字鱼山);永历朝曾任翰林院编修官的钱秉铎等,武臣有永历故将新安人黄金台,明亡遁入禅林称广明大师,他曾请王夫之写过小传,章旷部将董启行也由华亭远道而来请他为章公撰写词碑。王夫之有不少友人削发游于方外,永历朝曾以东阁大学士、礼部尚书征召的编修官方以智,舍妻子做浮屠为青原主寺僧,他与王夫之长久保持书信往来,彼此以诗词赠答,但王夫之没有逃禅之意,方以智屡遗书王夫之,康熙八年(1669年)王夫之派弟子唐端笏赍书往青原(吉安庐陵)以母病谢绝。

王夫之教授的学生,有很多是为明朝死难者的遗孤或王氏世谊之后,章有漠(字载谋)是章旷的儿子,蒙之鸿是“五虎”之一蒙正发的儿子,管永叙是平生好友管嗣裘的儿子,罗瑄是邵阳罗从义的儿子,王夫之奉母居邵阳中乡,住在罗从义家,李朴大为李继体的儿子,继体是武夷先生同榜旧友,隆武间夫之父兄同居其家,唐端典、唐端笏是武夷学生、介之好友唐克峻二子,唐克恕则是克峻从弟,王祥隆是王夫之居常宁间寓主王文俨的儿子,这些人大多一生不仕,以诸生老死田园。

王夫之以大明遗老自命,从不与当时仕宦之家联姻。他继配的张氏生了一个女儿,嫁与郡文学李报琼的儿子李向明为妻,陶氏所生长子王放有二女,长孙女配与前明兵部尚书刘尧诲的孙子刘法忠,次孙女配与郡文学熊荣祀的儿子熊时干。

40年来,王夫之常常沉浸在往事的回忆中。衡阳是他的许多友人、同僚战斗过的地方,触物生情便是寻常的事情,他写了很多诗哀悼故人,凭吊先烈。他把故人故事写成片段,集为《病枕忆得》、《南窗漫记》。蒙正发(圣功)在解职后写《三湘从事记》叙隆武冬起义,兵败投何腾蛟、章旷,到何腾蛟败没三四年间战事,请王夫之作序,又触痛了他的精神创伤,他在序言中说:“华亭公以劳夭,义兴公以莞终,余与圣功屡不死,而今又从而言之,……余何忍复读三湘纪事哉?”

康熙三十一年(1692年)农历正月王夫之逝于石船山下的湘西草堂,终年74岁。他去世之前自作墓志铭,担心后人过誉失实,跋曰:“墓石可不作,徇汝兄弟为之,止此,不可增损一字。行状原为请志铭而作,既有铭,不可赘。若汝兄弟能老而好学,可不以誉我者毁我,数十年后略记以示后人可耳,勿庸问世也。背此者,自负其心。”王夫之是学者,不信鬼魂故遗命禁用增道追荐亡灵。只是在墓碑上写道:“明朝遗臣王夫之之墓”,以志他的民族主义精神。

## (四)开六经之生面启来学之军思

自36岁以后,王夫之便避居湘西,“晨夕著书,萧然自得”,潜心从事学术研究,撰写出许多著作。据统计,船山著述流传至今的,还有70余种、401卷、470多万字。其主要著作,有《读四书大全说》、《四书训义》、《周易外传》、《尚书引义》、《诗广传》、《周易内传》及《周易内传发例》、《春秋家说》、《春秋世论》、《礼记章句》、《续春秋左氏博议》,以上10余种虽然可以大致归入经学一类,而实际上内容相当广博,在文、史、哲诸方面都颇多发明,还有《周易稗疏》、《书经稗疏》、《诗经稗疏》、《四书笺解》、《说文广义》等;史学一类的,有《读通鉴论》、《宋论》、《永历实录》、《莲峰志》等;哲学类的,有《张子正蒙注》、《思问录内篇》、《思问录外篇》、《老子衍》、《庄子解》、《庄子通》、《淮南子注》、《相宗络索》、《三藏法师八识规矩论赞》、《俟解》、《搔首问》、《黄书》、《噩梦》等,其中《黄书》《噩梦》两书是船山政治思想的集中反映;文艺理论及文学方面,则有《楚辞通释》、《口斋文集》、《夕堂永日绪论内篇》、《夕堂水日绪论外篇》、《八代文选评》、《八代诗选评》、《唐诗选评》、《宋诗选评》、《明诗选评》等等。这些著述构成船山先生精深缜密而又博大的学术体系,多方面地发展了中国传统学术思想。

作为清初三大师之一,王夫之的功绩主要体现在哲学领域。他在哲学上的造诣极为精深绵密,不但能批判地继承前人学说中合理的部分加以发展,并且善于也勇于创新,他的唯物主义哲学思想极富战斗的批判精神,他对中国两千年来各种唯心主义的思潮如老庄哲学、魏晋玄学、佛教哲学等,进行了总结式的清算,以深入批判和揭露宋明理学的唯心主义理论基础,从而建立起他自己的朴素唯物主义哲学体系。王夫之的这一体系堪称前无古人,达到了当时历史条件下可能达到的最高峰,在世界唯物主义哲学流派中也居于领先地位。

王夫之毕生服膺的前辈先贤,是宋代的唯物主义思想家、关学开山张载。张载字子厚,凤翔眉县(今陕西眉县)横渠镇人,学者尊为横渠先生,有《正蒙》9卷。王夫之说:“张子之学,上承孔、孟之志,下救来兹之失,如皎日丽天,无幽不烛。圣人复起,未有能易焉者也”(《张子正蒙注·序论》);去世前夕自撰墓铭,还有“希横渠之正学而力不能企”之句。实际上,王夫之的哲学贡献远远超过张横渠。张载否定魏、晋以来的以无为本或以心为本的唯心主义本体论,提出以气为本的元气本体论,他认为“太虚无形,气之本体”,“太虚即气”;而气是天地万物的本原,“气本之虚则湛一无形,感而生则聚而有象”,所以,“由太虚,有天之名;由气化,有道之名;合虚与气,有性之名;合性与知觉,有心之名”(《正蒙·太和篇》)。王夫之则大大发展了作为万物本原的“气”这一范畴的哲学内涵,他进一步明确指出,世界统一于物质性的气,气是阴、阳二者的统一体,所谓“阴阳者,气之二体,动静者,气之二几”,“阴阳二气充满太虚,此外更无他物,亦无间隙”(《张子正蒙注·太和篇》);并且认为气是一切运动变化的主体,运动变化则是气之本质属性:“太虚者,本动者也”(《周易外传》);“虚空即气,气则动者也”(《张子正蒙注·参两篇》)。

对于“理”这一范畴,张载未曾深论,而客观唯心主义哲学体系的代表人物如二程,则以理为世界万物的本原,理在气先,“有理则有气”,“有理而后有象,有象而后有数”(《二程粹言》卷1);朱熹又继承了二程的观点,说:“天地之间,有理有气。理也者,形而上之道也,生物之本也;气也者,形而下之器也,生物之具也。是以人、物之生,必禀此理,然后有性;必禀此气,然后有形”(《朱文公文集·答黄道夫书》)。对程、朱的理一元论,王夫之针锋相对地指出:“理、气一也”(《周易外传·系辞下》),理、气为一物;而且,“有气斯有理”(《礼记章句》卷31),“理只在气上见,……凡气皆有理在”(《读四书大全说》卷5,《论语·子罕篇》);“气外更无虚

托孤立之理也”(同上书卷10,《孟子·告子上》),认为气是第一性的,理是第二性的;气决定理,而不是理决定气;气之上绝不存在一个主宰着气的理。

《周易·系辞上》说:“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”道和器是一对古老的哲学命题。它们之间,究竟是一种怎样的关系?集客观唯心主义哲学之大成的朱熹认为:形而上和形而下,即道和器,是“破作两片”、截然割裂的。这里所谓“道”,亦即理,就是规律、法则,“顺”则指有形有象、有情有状的具体事物;而道是“生物之本”,器不过是“生物之具”,道器的分别就是体用、本末、上下、虚实之分——“道器之间,分际甚明,不可乱也”(《文集·答黄道夫书》)。所以,在朱熹看来,道是第一性的,是物得以生成的根据、本原,道在器先,道本器末,道决定器。这种唯心主义的道器论在宋明理学中占居统治地位达数百年之久,从无异辞。对此,王夫之进行了全面而深刻的批判,廓清迷雾,就道与器之间的关系作出了唯物主义的总结。他在《周易外传》中说:“形而上者谓之道,形而下者谓之器,统之乎一形”,道和器乃是统一在“一形”之中的,“上下者,初无定界,从乎所拟议而施之谓也”,形而上与形而下之间也不存在一个凝固不变的分界,它们之间的区别本来并且始终都是相对的,是人们观察事物、思考问题时因角度不同“从乎拟议而施”的,因此,“上下无殊畛,而道、器无易体,明矣。”(卷5《系辞上》)王夫之还进一步指出:“天下唯器而已。道者,器之道;器者,不可谓道之器也”,由此推导出必然的结论:“无其器,则无其道”(同上)。器是体,道是用,器为本,道为末,规律是从属于事物的,却不能说事物是“规律的”事物,“洪荒无揖让之道,唐虞无吊伐之道,……未有弓矢而无射道,未有车马而无御道”,在证明“无其器则无其道”,“据器而道存,离器而道毁”(卷2),因此,“君子之道,尽夫器而已”(卷5)。这就是说,充塞天下的只有具体事物(器)、规律(道)就存在于具体事物之中,离开具体事物,也就无所谓“道”了;只要“尽夫器”,把具体事物认识研究透彻,

“则道在其中”就可以掌握规律。通过以上论述,王夫之大致理清了道和器之间的关系:天下唯器,器体道用,道不离器,道在器中。他的这一认识远远高于前辈及同时学者,代表了中国古代朴素唯物主义的最高水平。

王夫之所建立的哲学体系中包含着丰富的辩证法,他在一定的程度上做到了将朴素唯物主义与朴素辩证法相结合,从而将中国古代自老子以来的辩证法思想发展到一个新的高峰。比如,他认为物质是不生不灭的,“未尝成,亦不可毁”(《正蒙注·太和篇》,下引同),一车薪之火,一烈已尽,而为焰、为烟、为烬,木者仍归木,水者仍归水,土者仍归土,特希微而人不见尔;所以,对于物质,只能“曰往来,曰屈伸,曰聚散,曰幽明,而不曰生灭”,“器”(物质)无所谓生,也无所谓灭,有的只是其存在形态的不同,即往来、屈伸、聚散、幽明等等变化,“生灭者,释氏之陋说也”,佛家的这种说法是讲不通的、难以服人的,如果有灭,灭到哪里去了?“太极浑沦之内,何处为其翕受消归之府”?有生,那么“太虚之内亦何从得此无尽之储,以终古趋于灭而不匮耶?”王夫之还认为,一切事物都是运动变化、生生不已的。他说:“动为造化之权舆”(《正蒙注·大易篇》,下引同),运动为事物之始,“不动则不生,由屈而伸,动之机为生之始”,而且,这种运动是绝对的,“夫天之生物,其化不息”(《尚书引义·大甲》);“若欲求其不动者以为泰,是终古而无一日也”(同上书《益稷》),静止则是相对的,而且,动与静对立统一,动静互涵,“静以居,动则动者不离乎静,动以动其静,则静者亦动而灵”(《正蒙注·大易篇》);“方动即静,方静旋动,静即合动,动不舍静”(《思问录外篇》)。所以,王夫之认为运动不外乎“动动”和“静动”两种形态,静是“静动”而非“不动”:“止而行之,动动也;行而止之,静亦动也,一也”(《正蒙注·太和篇》),由是而作出结论:“动静皆动”。可以毫不夸张地说,王夫之的有关论述及结论是中国古代动静观的最高理论思维成果。在王夫之的哲学体系中,宇宙也在不断发

展变化。他说：“天地之化日新。今日之风雷非昨日之风雷，是以知今日之日月非昨日之日月也”（《思问录外篇》），修正了张载的“日月之形，万古不变”的说法；并且认为这种发展是“新故相推，日生不滞”（《尚书引义·太甲》），是“荣枯相代而弥见其新”（《正蒙注·大易篇》），从而得出变化日新、“世益降，物益备”的发展观；并且由此引申，如果不顺应这一发展规律，“守其故物而不能自新，虽其未消，亦槁而死”（《思问录外篇》），这其实也是对明末腐败政治的沉痛总结。

在哲学领域，王夫之还有许多观点都是富于创见的。他的《相宗络索》从唯识宗入手，对佛教唯心主义教义和虚无的人生态度进行了批判和彻底否定，他还对佛家的“能所”概念加以改造、阐发，辩证地论述了“能”（主观）、“所”（客观）间的关系，认为“因所以发能”、“能必副其所”，为中国古代认识论的发展作出了贡献。对老、庄学说，王夫之也有深刻的研究，“入其垒，袭其辎，暴其恃，而见其瑕”（《老子衍·序》），采取批判、改造的态度。在“知”和“行”的关系问题上，王夫之指出，朱熹的“知先行后”说是“先知以废行”，王守仁的“知行合一”说是“销行以归知”，击中了理学和心学的要害，他认为“行可兼知，而知不可兼行”，强调实践的重要性，明确提出“知也者，因以行为功”，这一极为高明而精采的见解是过去的知行学说所难以企及的。他还痛斥宋明道学家的“惩忿”、“窒欲”、“灭情”等扭曲人性、伦理异化的谬论，主张天理即在人欲中，“随处见人欲，即随处见天理”。这种思想对后人也产生了直接而深远的影响。

在经学方面，王夫之也别开生面，贡献超卓。其治经的主要特色是征实，他的儿子王放说：“府君自少喜从人间问四方事，至于江山险要、土马食货、典制沿革，皆极意研究；读史、读注疏，至于书志年表，考驳同异。人之所忽，必详慎搜间之，而更以见闻证之。”（《姜斋公行述》）夫之为学的严谨态度和求实精神，于此可见。

一部《周易》,数千年来众说纷坛,穿凿附会、纠结不清。王夫之的《周易稗疏》在很大程度上廓清了笼罩在《周易》上的重重迷雾,其“大旨不信陈抟之学,亦不信京房之术,于先天清图、纬书杂说,皆排之甚力,而亦不空谈玄妙附合老、庄之旨。故言必征实,事必切理,于近时说《易》诸家为最有根据”(《四库全书总目提要》,下引同),产生了巨大的影响。他的《书经稗疏》针对宋人苏轼《东坡书传》和蔡沈《书集传》中的空疏玄虚之说,一一加以订正,“驳苏轼《传》及蔡《传》之失,则大抵辞有根据,不同游谈;虽醇疵互见,而可取者较多焉”。《诗经稗疏》则考订草木鱼虫山川器服以及制度,“辨正名物训诂,以补《传》、《笺》诸说之遗,……皆确有依据,不为臆断”;《春秋稗疏》致力于地理的考索,在许多地方弥补订正了杜预的阙失……清同治间,曾国藩刻《船山遗书》,在《序》中说:“先生歿后,巨儒迭兴,或改良知捷获之说,或辨易图之凿,或详考名物、训诂音韵,正《诗集传》之疏,或修补三礼时享之仪,号为卓绝。先生皆已发之于前,与后贤若合符契”,可见王夫之博大精深的学术成就对有清一代学术界的深远影响。

船山史学的立足点,仍在经世致用,他说:“所贵乎史者,述往以为来者师也。为史者记载徒繁而经世之大略不著,后人欲得其得失之枢机以效法无由也,则恶用史为?”(《资治通鉴·光武(十)》)王夫之的史学思想,内容十分丰富,在《读四书大全说》、《尚书引义》、《春秋世论》以及上文曾征引的著述中随处可见其对历史的评说,而成书于晚年的《读通鉴论》31卷和《宋论》15卷,更是系统的史论巨著。在这些著作中,夫之运用唯物主义自然观和朴素辩证法思想观察和解释社会历史现象,显现出超越前人的理性主义光辉。

王夫之对传统的历史观进行了总结式的大清理。邹衍的“五德终始”说以“五行”解释历史,认为每个朝代都代表五行中的某一德,由于五行相胜,历史就按土、木、金、水、火的顺序,五德“相次转用事”,并不断循环往复。夫之对这一遗毒既广且深的谬说深恶痛绝,

他抨击道：“五德者，邹行之邪说，以惑天下，而诬古帝王以征之，秦汉因而袭之。大抵皆方士之言，非君子之所齿也”（《读通鉴论》卷16），一针见血地揭破其蒙昧主义本质。董仲舒承袭邹行之说，略加改头换面，提出“三统循环”论，认为黑统、白统、赤统分别代表某一朝代的特性，历史就以三统依次嬗递的方式周而复始，朝代更迭，典章制度方面也要有相应的改变，即所谓“改正朔，易服色”，以顺天意。对此，王夫之指出：“历虽精，而行之数百年则必差；……若夫服色，则世益降、物益备，期于协民瞻视，天下安之而止矣”（卷19），比如自隋文帝定黄色为帝服之色，以后各代相沿不改，无非是因为黄色“明而不炫，韞而不幽”罢了，与所谓“天志”毫不相干，也不包含什么神秘的暗示。王夫之还斥斥所谓“正统”论，否认“统”及“正统”的存在，他说：“天下之势，一离一合、一治一乱而已。离而合之，合者不继离也；乱而治之，治者不继乱也。明于治乱合离之各有时，则奚有于五德之相禅、则必取于一统之相承哉？”“有离，有绝，固无统也，而又何正不正邪？”（卷16）同时，王夫之认识到，人类社会发展的规律与自然界一样，也是“新故相资而新其故”（《周易外传》卷5《系辞上》）的，所以历史发展的总趋势是今胜于古，有力地批判了邵雍、朱熹的复古论调。

王夫之还建立了“势、理、天合一”的历史哲学体系。“势”即历史发展的趋势，“理”指这种趋势中蕴含的规律性，“天”就是物质世界的客观规律。在这一体系的规范下，夫之力图从人的精神动力背后去探求追索历史发展的深层次动因，然而，由于时代的局限，夫之没有、也不可能得到正确的答案，最终仍然陷入不可知论与神秘主义，把“造命”的希望寄托于“贤而秀”的后来者身上。

此外，王夫之的《永历实录》，可以说是永历王朝的“当代史”；《莲峰志》则是一部地方史，都有其不可多得的价值。

王夫之对中国古代的艺术理论也颇多建树。夫之自16岁时开始学习“韵学韵语，阅古今人所作诗不下万首”（《年谱》），一生从奔

走国事到隐居著述,其间所感所怀发而为诗、词、文赋,留下了大量文学作品,尤其诗歌,大都出自肺腑胸臆,继承骚、雅传统,饱含浓厚的时代气息和现实精神,在清初的诗坛上有重要的地位。因之,夫之的诗歌理论是建立在丰富的创作实践和深刻的鉴赏体验的坚实基础上的。他认为,诗歌应以抒发和表现情感为其特有的内容,一长吉永叹,以写缠绵悱恻之情(《姜斋诗话》卷2);而且“诗不可伪”,应是“曲写心灵”、发自真情,反对“硬架而无情”(《唐诗评选》卷4)的“昧心之作”。对诗歌创作中的情与景,夫之认为两者是相互融合、彼此包容的关系:“情景名为二,而实不可离,神于诗者妙合无垠”(《明诗评选》卷5)。夫之还特别强调诗人应充分发挥自己的创作个性,施展自己的才情,显现自己与众不同的创作风貌,如果附宗派、随流俗,就会失却“本色”,陷入雷同化的泥淖。他的这些见解以及对诗歌抒情特征和艺术规律的精辟论述极大地丰富了古代文学理论,对后世文学理论批评和文学创作的发展功不可没。

作为一个封建时代的学者,王夫之的学术思想和理论体系不可避免地存在许多缺陷,有的甚至是严重的缺陷,他毕竟不可能彻底干净地扔掉传统的枷锁,他“只是个儒教异端,而不是彻底的叛逆者”(任继愈语),我们不能、也不必苛求于古人。而且,瑕不掩瑜,船山先生留给后人的仍然是“一座宝贵的矿藏”(嵇文甫语),有待于我们的进一步发掘和批判继承。

## 儒学正统的重建

王夫之(1619 - 1692),字而农,晚号船山,湖南衡州人,明末清初的重要哲学家。青少年时代,他亲历了明朝末年的政治腐朽和社会动乱;二十六岁时,李自成破京,清兵入关,明朝覆亡;此后南明弘

光、隆武、永历三个政权陆续覆灭,他的抗情活动失败,四处流亡。当他决意隐居山间,毕力于著述时,已经人到中年,他的一生,直到六十岁,始终被国破家亡、危殆苦困所笼罩着。明清之际的时代巨变是他这一代思想家思考的根本动力。另一方面,他和他同时代人所经历的危难和困苦是前代思想家所没有经历过的,从而他由以从事著述的心境,也就与宋代以来的程朱陆王都大不相同。

## (一)关于王船山的思想的渊源、取向及其在宋明思想中的定位,一直是一个复杂的、有争论的问题

早在清末,谭嗣同有云:“黄(宗羲)出陆王,陆王将纒庄之仿佛;王(夫之)出周张,周张亦纒孟之坠遗。”以王船山渊源于周敦颐、张载,可谓谭嗣同的卓见。梁启超对王船山的注意,也是受谭嗣同的影响。他以顾、黄、王为清初大师,认为清初大师“皆明学反动所产生也”,认为“船山与亭林都是王学反动所产人物,但他们不但能破坏,而且能建设。拿今日的术语来讲,亭林建设方向是‘科学的’,船山建设方向是‘哲学的’。”他从思潮的变化来看船山的思想特性,认为清初对明代学术的反思和对于王学的广泛批判是考察船山思想的重要背景。此说自然言之成理,不过,清初也有坚持王学(黄宗羲)和批判朱学(颜元)的学者,所以在总体上应当说,清初的反思与建设是多元性的。

嵇文甫可以说是20世纪最早的对船山思想研究有成绩的学者。他的《船山哲学》出版在1935年,1962年他把《船山哲学》与后来所写的论船山思想的论文合并,出版了《王船山学术论丛》。在《王船山学术论丛》的序言中他论及关于船山的评价:“对于他不应当作过苛的要求,也不应该作过高的估计。有人说船山是无神论,依我看,倒不如说他所主张的是泛神论,更为合适。有人说船山是民主主义者,依我看,他并没有离开儒家仁政思想的传统。有人说船山是代表

市民的思想家,依我看他所代表的还是地主,虽然是开明的地主。”虽然这是他在60年代初的表达,但就思想方法和研究方法来说,与他在30年代的看法是有一贯性的。

在有关思想学术的渊源问题上,嵇文甫早就指出,船山的问题意识都来自理学,他说:“有几个人能把船山的理论体系说出个大概呢?这也无怪的,船山所讨论的问题是宋明以来道学家的问题。……船山对于这些问题固然有些新的见解,固然还可以给我们许多有价值的暗示,然而不是对于道学有相当的理解和兴味,又谁肯去看他的究竟呢?”事实上,对船山思想理解上的许多不足,正是起于许多研究者对理学思想史研究的不足。

他在讨论王船山的学术渊源一章中指出,船山奉横渠为圣学正宗,但是“我们也不能像有些人那样,把横渠学说讲得过于唯物主义化,好像他就不是个道学家。可是在道学范围内,横渠的确唱些别调,为正统道学所不满。”他认为船山一切从气上讲,不离气而言理,是和横渠的唯气论一脉相通的。这显然是认为,船山与横渠一样,都属于道学家,只是非正统的道学家。不仅在宇宙-本体论上船山与正统道学有别,嵇文甫认为,在为学上船山也不同于正统的道学,船山把朱、王两家都撇开,而另走横渠“知礼成性,变化气质”道路。他还认为,在宋明理学的思想中,船山也受到东林学派的影响,“他极推尊泾阳,称东林卫道之功,他对高景逸和东林其他许多人物都有称赏。当早年时候,船山曾受知于高汇旃(景逸的儿子)……可知船山不仅在学风上砥砺节行,反对王学和东林派气味很近,而且实在有渊源的关系。东林书院采用朱熹底白鹿洞书院的学规,明白表示出由王返朱的倾向,船山也是在这种由王返朱的空气中出现的。但是实际上东林派所走的学术道路并不类于朱子,而倒类乎王学右派。……船山的父亲曾从学于邹东廓的后人邹德溥,本来和王学右派有关系。船山虽强烈反对王学,但是他批评朱学的地方,我们总发现出他还是受王学的影响不少。”邹东廓为王门首科,是尊王的,这与船

山是根本不同的,船山对朱子的反思与王学对朱子的批评有相通之处,这也很自然,但不等于说船山正面接受了王学的思想。在这一点上,最多只能说,王学对朱子的批评在相当程度上解构了朱子的权威,使得在明代中后期的气氛下对于朱子的批评变得容易。所以说,船山受东林的由王返朱影响,以及从王学中(特别是江右邹东廓、王时槐等)也吸取了若干思想观念,是对的,但笼统说受王学影响不少,是不太妥当的。

嵇文甫最后认定,综合船山的体系,而判断他在中国近古思想史上的地位,可以说他是“宗师横渠,修正程朱,反对陆王”。这个十二字的判断是很精当的,当然,这是仅就宋明儒学的统系而言的。船山何以采取这样的立场呢?嵇文甫解释说:“船山宗旨在激烈底排除佛老,辟陆王为其近佛老,修正程朱亦因其有些地方还沾染佛老,只有横渠‘无丝毫沾染’,所以认为圣学正宗。”这个说法甚有见地,非对船山有深入了解者不能道此言。

最后,嵇文甫说:

假如用辩证法的观点来看,程朱是“正”,陆王是“反”,清代诸大师是“合”。陆王“扬弃”程朱,清代诸大师又来一个“否定之否定”,而“扬弃”陆王。船山在这个“合”的潮流中,极力反对陆王以扶持道学的正统,但正统派的道学到船山的手里,却另变一副新面貌,带上新时代的色彩了。

这里所说的“清代诸大师”是指顾、黄、王等,他们虽然是明朝的遗民,但他们的学术著述主要都是在清初写作的,如船山的著作主要是在康熙中写作完成。应当说,嵇文甫的“宗师横渠,修正程朱,反对陆王”十二字判断及其“扶持道学的正统”说是十分平实的。最多,我们在“宗师横渠”的后面再加上“渊源濂溪”,如果在宋明儒学之外再考虑到佛教和道教的因素,则可以说船山的学术立场即“批斥佛老,反对陆王,参伍程朱,宗师周张”。船山的思想的如果用三段式来表达,用他自己的说法,则应当说,他以周张为“正”,以程朱陆

王为“正邪相胜”，而以他自己为“反归于正”。

不过，近几十年来，在有关船山思想的想法上，影响最大的仍属侯外庐。早在 20 世纪 40 年代，侯外庐写了《船山学案》，主张王船山思想为唯物论，熊十力表示不同意，主张王船山是理学家。照侯外庐的看法，此前冯友兰的《中国哲学史》，也是把船山轻描淡写地谓之像一位理学家。在侯外庐看来，王船山“开启了中国近代的思维活动”，认为船山可与德国近代理性派、洛克、亚当斯密等欧洲近代启蒙学者相比。所以侯外庐的主张是：王船山的哲学是唯物论，王船山思想的特质是启蒙主义。熊十力则认为船山之学尊生、明有、主动，是“继续程朱以来之反佛教精神，而依据大易，重新建立中国人之宇宙观与人生观。”熊的这个看法和嵇文甫可以相通。其实以王船山的哲学为唯物论，在当时已有不少学者皆持此种看法，如张西堂、张岱年，而以船山为早期启蒙思想，则确实以侯外庐为之代表。对于侯外庐，“早期启蒙思想”的说法，并不是仅仅用来分析王船山，而且更重要的是用于整个明末清初的历史与思想的把握，这一观点在国内外都有重要影响。

侯外庐的《船山学案》出版于 1944 年，1956 年其《中国早期启蒙思想史》中的王船山一章是其 40 年代论述的加工。当然，不同的学术观点是始终存在的。如前苏联学者布罗夫对侯外庐关于船山的看法相当重视，但也提出异议，他认为侯外庐的观点对船山而言有拔高之嫌：“侯外庐对王船山的本体论、认识论的分析有很重要的意义，但是远远没能详细研究他的全部论断和总的结论。特别是在书中把王船山说得比黑格尔和费尔巴哈还高，带着明显的把王船山现代化的特征。”布罗夫也比较倾向于嵇文甫的看法，他在评价嵇文甫《王船山学术论丛》时指出：“不能不同意他的是，不应该夸大王船山在中国社会思想史上的功绩，使古代思想家现代化，把他说成具有先见之明的人，似乎他早就知道现代解决许多哲学和社会问题的真理，这样也贬低了他在中国哲学思想库中的贡献。”

与上述嵇氏、侯氏 50 - 60 年代的讨论同时,陈荣捷也提出其对王船山的看法。陈荣捷的视角是专注在哲学史的,他并不反对以“唯物主义”一类的范畴来分析王船山哲学,而他在《中国哲学资料书》中强调,从哲学上说,王船山“所要求的不仅仅是世界的物质性,而且是物质存在的具体性”;在他看来,船山哲学中“气作为物质力是意味着构成事物的一般质料,但器作为具体事物则意味着特殊的和有形的客体或规则”。因此,“可以清晰地看出,王夫之在显然背离新儒学的同时,却又在一定的范围内继承了新儒学的传统。他虽然明确与王阳明相对立,但还是与朱熹相接近。”“王夫之的哲学具有多方面的重要意义,他是一个具有独立性格的思想家,通过批判宋代新儒学的理学和明代新儒学的心学,而走向一个新的方向。在这样作的时候,他预示了其后两个世纪内的中国思想,尽管他并没有直接影响这时期中国的思想。”在朱熹和王阳明两者之间,王船山更接近朱熹,这是大多数学者所承认的,而指出王船山的哲学预示了后来两百年的哲学思想变化,这是陈荣捷的哲学史的卓见,也是多数中国哲学史学者的认识。

## (二)其实,船山与理学本有直接的渊源和广泛的关系

这在有关船山家庭的传记中处处可见。可以略举如下。船山自述其父亲王朝聘:“先君子少从乡大儒伍学父先生定相受业。”这是指出王朝聘青少年时主要受学于伍定相。伍定相被高世泰称为“布衣理学”,邹泗山则称其“居敬穷理,实践虚求,伍子一人而已。”高世泰是东林学者高攀龙之侄,邹泗山是江右王学领袖邹东廓之孙,可见当时人都视伍定相为一个深于理学的儒者。

船山的父亲在青年时与江右王学的邹东廓一派的理学也有从游之迹。船山说:“先君子早问道于邹泗山先生,承东廓之传,以真知

实践为学。当罗李之徒,纷纭树帜,独韬光退处,不立崖岸。衣冠时制,言动和易,自提诚意为省察密用。”“早问道”即是指青年时代王朝聘曾问学于邹泗山,并接受了邹东廓的讲求真知实践的思想。罗李当指泰州学派的罗近溪和李卓吾,船山强调,在万历时期的王门后学各立宗旨、穿着古怪的衣冠、作着各种高言阔论的时候,王朝聘坚持作一个平易的儒者,注重实践,并在理学上提出“诚意为省察密用”的思想。

王朝聘中年以后则颇有意于朱子之学,船山述其行说:“以武夷为朱子会心之地,志游焉,以题书室,学者称武夷先生”。可见,船山的父亲王朝聘对朱子十分敬慕,因为朱子居武夷山讲学,所以自名其书堂为“武夷”,而学者也都称他为武夷先生。在这个意义上,王朝聘几乎可以说是一个倾心于朱子学的学者。船山又说:“当万历中年,新学浸淫天下,割裂圣经,依傍释氏,附会良知之说。先君子独根极理要,宗濂洛正传,……皆先君子崇尚正学之教也。”船山这里所说的新学即是阳明学,照船山的说法,王朝聘对阳明学始终保持独立和批判的眼光,与流行的王学特别是泰州学派划清界线,而不与之同流。值得注意的是,船山对其父学术思想的定位是“宗濂洛正传”,这就是说他的父亲在学术思想上是继承北宋道学。这些对于船山的思想发展不能不有所影响。

以上记述表明,船山的家学与理学有甚深的渊源,其父亲的学问宗旨与朱子学和王门中注重严肃修养的派别相近。现在来看船山自己的学术取向和理学的关联。船山的儿子王敌对船山的学术归趣有明确的表述,他在为船山所作的行述中说:“至于守正道以屏邪说,则参伍于濂洛关闽,以辟象山之谬、斥钱王罗李之妄。”比较起来,船山说他的父亲是“宗濂洛正学”,而船山的儿子说船山是“参伍于濂洛关闽”,二者略有区别。这种区别就是,王朝聘是“宗”承北宋道学,而船山是“参伍”两宋道学,“宗”即尊奉、宗奉,而“参伍”是选择地依据、分析地综合。它包含着这样的意思,濂、洛、关、闽四者是

有所不同的,不能整体地尊奉,不能简单地按照朱子所说的道统去继承,而只能经过比较、选择,综合地总结四者中的正学圣道,依据于此而批判陆王。此外,严格地说,与直指象山不同,在这里的叙述中,船山似乎不是整体地批判王门后学,而是直斥阳明的后学中崇尚无善无恶和专讲不学不虑的流派。王敌的这些说法按之于船山本人的著述,应当说大体上是符合船山所表达的主张的。

船山对于象山、阳明之学的指斥是一贯而明确的。但相比起来,船山对于朱子之学的态度要复杂一些。他的前期代表作《读四书大全说》对朱子既有尊重和肯定,又在理论上有所异议,对朱子后学则批评较多。然而,很明显的是,船山与陆王的分歧是被他自己看作为正学与邪说的分歧,而与象山、阳明相比,他与程朱的分歧则主要是哲学上、理论上的,被他看作为正学内部的理论差异。他对朱子学后人的批评也主要是不满于他们流入考证训诂,而不是视之为邪说。

从历史的角度来看,船山对朱子的态度前后有所变化。《读四书大全说》中对于朱子学的《四书》诠释,在大关节上予以肯定的同时,往往有苛评之处,盖与其当时心境有关,虽然主要针对于朱门后学者。但在船山后期,对朱子的态度渐就平实,在《礼记章句》和《四书训义》中对朱子的推崇明显加重。

船山的《礼记章句》中对各篇都作了章句疏解,惟独其中的《中庸》和《大学》两篇,完全录用朱子的《中庸章句》和《大学章句》,这显然出于对朱子的推崇。而且,在《中庸》和《大学》各篇之前船山都有一段文字阐明其意,如他在大学篇首说:是篇按圣经之文以申为学之次第,令学者晓然于穷理尽性、守约施博之道,可谓至矣。愚谓十传之文,鳞次栉比,意得而理顺,即令古之为传者参差互发,不必一皆如此,而其命意,则实有然者。得朱子为之疏通而连贯之,作者之意实有待以益明,是前此未然而昉于朱子,固无不可之有。况《礼记》之流传舛误,郑氏亦屡有釐正而不仅此乎!是篇之序,万世为学不易之道也。自姚江王氏者出而《大学》复乱,盖其学所从入,以释

氏不立文字之宗为虚妄悟人之本,故以章句八条目归重格物为非,而不知以格物为本始者经也,非独传也,尤非独朱子之意也。

这是说,大学以格物为本的为学次序是不可改变的,朱子所分析的《大学》十传文理通顺,意旨明白。即使古人作《大学》传时,十传的次序或许与朱子定本有差异,但朱子所把握的《大学》意旨和功夫次序是正确的,而且只有经过了朱子的发明《大学》作者的意旨才得以彰显。在《大学》的问题上,船山的立场是捍卫朱子而反对阳明。

船山在《大学》本文“此谓知之至也”朱注下“衍”其说曰:

故以格物为始教而为至善之全体,非朱子之言也,经之意也。……补传之旨,与夫子博文约礼之教,千古合符,精者可以尽天德之深微,而浅者亦不亟叛于道,圣人复起,不易朱子之言矣。

这是说,以格物大学入手的功夫,不仅是朱子的主张,本来也是大学经文的主张;朱子的“补传”完全符合孔子“博学于文,约之以礼”的教导,圣人在世,也不会改变朱子的说法。

他更在《礼记章句》中庸的篇首说:《中庸》、《大学》自程子择之《礼记》之中,以为圣学传心入德之要典迄于今,学宫之教、取士之科,与言道者之所宗,虽有曲学邪说,莫能违也。则其为万世不易之常道,允矣。乃中庸之义,自朱子之时,已病夫程门诸子之背其说而淫于佛老,盖此书之旨,言性言天言隐,皆上达之奥,学者非躬行而心得之,则古不知其指归之所在,而佛老之诬性命以惑人者亦易托焉。朱子章句之作,一出于心得,而深切著明,俾异端之徒无可假借,为至严矣。……夫之不敏,深悼其所为而不屑一与之辨也,故僭承朱子之正宗为之衍,以附章句之下,庶读者知圣经之作、朱子之述,皆圣功深造体验之实。

他推崇朱子的《中庸章句》“深切著明”,认为朱子对《中庸》的析述反映了“圣功深造体验之实”,而且他还声明他自己“僭承朱子之正宗为之衍”。对于一贯坚持独立思考和批判审查态度的船山而言,这种对于朱子的推许,应当说已经达到了相当高的程度。

无怪乎唐鉴据此,认为船山为学“由关而洛而闽”,“先生之学宗程朱,于是可见矣”。唐氏之说虽不确,但亦有见于船山对朱子的推许而使然。

这种态度在《四书训义》更全面体现出来,该书依据朱子的《四书章句》而训释四书的义理,不仅限于大学、中庸。其体例是逐章先录朱子章句注释,然后阐述发挥经文和朱子章句的义理,故每卷题下都有“宋朱熹集注,明衡阳王夫之训义”的字样,这可以说真正是“僭承朱子之正宗为之衍”的体现。所以后来刘人熙说:“船山训义发紫阳之微言大义,并其所以至此者亦传之,使学者得入其门焉。”同时他也指出:“至于训义,专以集注为宗,稗疏、读大全诸说半不入,盖其慎也。若心所独契,确然质百世而无疑者,则亦不与集注苟同。惟其深知前贤,是以不阿所好,功臣诤友,盖兼之矣。”在四书的思想宗旨和话语诠释上,可以说后期的船山是“宗承”于朱子讲的。这在一定程度上说明,船山晚年对朱子《集注》的态度有所改变,也反映出他对整个道学的理解和态度有所转变。

不过,仅仅根据船山对四书的态度便断言船山思想在整体上“学宗程朱”则未必恰当,因为我们知道船山不仅在前期思想中反对“尊性贱气”,倡言气善气本之说,在后期更明确复归于张载(及濂溪)。然而,如果我们从宋代道学的整体视野来观察,即不仅程颐、朱熹是道学的代表,张载乃至周敦颐也都是道学的创立者,这样一来,我们就可以看出,船山本人后期思想的发展和道学的关系,清楚地显示出他的“参伍于濂洛关闽”而“归本于横渠濂溪”的特点。至于他在思想上的对立面,他始终都是把佛、老作为“正学”的主要敌人,而在理学内部他是鲜明地抨击陆王的,他对程朱的有限批评也大多都是针对那些被他理解为受到佛教影响的论点。

因此,如果不把“道学”等同于朱熹学派,而按其历史的意义来加理解,那么,照上面的说法得出的结论是,船山不仅是儒学思想家,也应被视作宋以来道学运动中人,只是他的思想形态是属于道学中

张横渠的一派,并与朱子有着广泛复杂的继承关系。这是就其与宋明道学的继承关系而言。这个意义我们称为“承前”的意义。另一方面,我们也要注意船山代表不同于明代理学并代表了清代儒学新的学术思想的观点,这个意义我们称为“启后”的意义。研究船山应当把两方面的意义都照顾到。但即使是在启后的意义上,我们也必须首先强调清代前期的思想发展仍然是儒学的发展。因此,就后一意义而言,我想强调“清初道学”或“后明学时代”的概念,因为,船山既然与道学,不仅与朱子更加与横渠有继承关联,我们就不能视其为“反理学”;而可以用“后明代理学”来概括清前期的儒学情态,即清初开始的对于明代理学的陆王派程朱派都有反思、修正而企图超越明代的思想时期,并把船山放在这样一个过程里来加以定位,这是我们所了解的其“启后”的意义。这当然不是说清初以后的每个思想家都是如此,清代康熙后期和雍正时期,仍有主张朱学或王学者,但清初这个时代的主导方向是指向于对明代理学衍变(陆王派和程朱派)的反思和超越,转向笃实的道德实践,以重建儒学的正统,而船山学术思想的这种反思活动,以“文化的反省”和“正统的重建”为主要特征,可以视为这一反思和转向时代的开端的代表。这里所说的“正统”是指思想学术而言,而非指政统。这当然也不是说船山的思想在实际上启发或导引了清前期的思想展开,因为我们知道船山同时的思想家已经有相同的发展,而船山的著作和思想在他死后的二百年间并没有影响当时的文化思想,而是说,船山的庞大的体系足以使之成为这一时期的代表,从而在思想史的历史标尺上具有这样的典型意义。

实际上,虽然我们可以使用“清初学术”这样无争议的观念,但如何在总体上和内涵上把握那些在明末度过青年时代而在康熙时期建立思想体系的思想家群的共同特质或主导取向,始终是一个学术思想史的难题,对任何一个涉论这个时期思想研究的学者也都是一个诱惑。本书无意于、也不可能解决这一问题。本书仍然是一个个

案研究。我只是强调,不管我们如何界定和把握清初和清前期这些思想的动向和意义,首先应当肯定他们的哲学问题意识或哲学思考的范式仍来自理学,他们的思想都仍然是儒学的立场,他们大多也肯定濂洛关闽(周敦颐、张载、二程、朱熹)的道学思想,反佛、崇经、重气、致用是他们共享的思想基调,他们共同的文化关怀是一扫晚明的文化混乱,而致力于儒学“正统的重建”。因此,像90年代较流行的“实学”或类似的形式性概念,容易模糊清初思想的儒学特质,便很难体现这一点。我们最多只能用“实践化的儒学”或“反空疏化的儒学”的转向来概括清初注重“实行”的严肃道德实践、注重“经世”的社会与制度研究,和注重古经的实证经学研究。

那么“清初学术”和宋明道学的关系是什么?应当说,清初(17世纪中到17世纪末)的思想文化,道学(或理学)仍然是这个时期儒学的主流,但有新的发展,所谓“清初道学”(亦可称清初理学)指的便是此一时期。清初道学的特点是对于明代理学的反思、修正和超越,清初理学的代表人物是孙奇逢(1585 - 1675)、黄宗羲(1610 - 1695)、陆世仪(1611 - 1672)、张履祥(1611 - 1674)、王夫之(1619 - 1692)、李颙(1627 - 1705)、陆陇其(1630 - 1692)等。由于明王朝的解体和清王朝的初建,明代的来自专制皇权的那种意识形态的压力遽然消解,清朝的意识形态尚未明确建立,过分强烈的学派归属意识在明末东林之后进一步淡化,而摒弃王门后学的流弊成为共识,于是学者可以在相对自由的气氛下思考。在这样的气氛下出现的思想,形成了面对时代巨变和基于对明代理学反思、超越的清代理学。因此,习惯上常用的“宋明理学”的观念其实是很不严格的,它既忽略了元代理学,也无视于清代理学,应当承认,清初道学虽然承自明末而来,而止于乾嘉之学兴起之前,但确实构成自己的独立特征和阶段。“清初道学”观念的确立,并不是要刻板地用古代王朝的递换作为思想史的阶段的划分,而是面对清初道学反思、超越明代理学的整体特质。

## 王夫之的生平及其思想学说

王夫之字而农,号姜斋,湖南衡阳人,因为晚年住在衡阳地方的石船山,所以一般学者称他为船山先生。他生于明万历四十七年(公元一六一九年),死于清康熙三十一年(公元一六九二年)。他出身于中小地主阶层的知识分子家庭。他的父亲朝聘,叔父廷聘,都从事授徒讲学和研究学问的工作,王夫之自幼随从他们学习。

王夫之从小聪明过人。据说,他在七岁时就读完了十三经,当时故乡父老师长都称他为小神童。十岁时从父亲读五经经义,十四岁考中秀才,二十四岁到湖北参加崇祯壬午科乡试,他与哥哥介之同时考中举人。其时,农民起义军的势力已经非常强大,翌年(明崇祯十六年)张献忠攻入衡州,他逃到南岳,在双髻峰下搭了几间茅屋,叫“续梦庵”,继续读书和研究工作。崇祯十七年,李自成部队攻下北京,接着汉奸吴三桂迎接清兵入关,战败了李自成的农民起义部队,建立起清朝的政权。明桂王永历二年,清兵继续南下,到达湖广,爱国主义者王夫之曾和管嗣裘于衡山举兵抗清,终于寡不敌众而战败,逃到肇庆,在桂王的南明政府下充当翰林院庶吉士,不久因父死回家。后来他又到梧州,在桂王政府下任官职,因反对当时内阁王化澄与太监夏国祥弄权卖国,辞职返家,以后就一直逃避在湘西一带。他五十一岁时(清康熙八年)迁徙到湘西金兰乡的石船山,造了一间土室,名叫“观生居”,以为那里山岗险峻荒僻,人迹罕至,从此可以闭门著述。他因始终反抗清政权,不肯剃发。为了避免清政府的追捕,他经常和湘西的少数民族徭人住在一起,并且有时也改用徭人姓名,因此很少有人知道他。他从三十三岁起一直幽居在穷乡僻壤或荒凉的深山中,刻苦钻研,勤恳写作,先后达四十年之久,虽饥寒交迫,生

死当前,从不改变计划。他这种艰苦卓绝、继续不断研究学问、著书立说的精神,是值得敬仰的。尤其是他一生反对清政权,誓死不愿与之合作,爱国情绪在他的著作中随处可见,这种精神也是值得我们钦佩的。

王夫之与黄宗羲(黎洲)、顾炎武(亭林)并称为明末的三大思想家。他的著作有《船山遗书》七十七种二百五十卷之多,此外,未及刊行而散佚的也不少。与哲学、教育和政治有关的著作,有《周易外传》、《尚书引义》、《读四书大全说》、《张子正蒙注》、《思问录》、《俟解》、《黄书》、《噩梦》及《读通鉴论》等。在这些著作中,他深刻地批判了程颐、朱熹等的客观唯心主义和陆象山、王阳明等的主观唯心主义。他的哲学思想是我国古典唯物主义发展的最高峰。

王夫之的思想,首先,可说大部分接受了中国传统哲学的朴素唯物论,继承了王充的唯物主义思想。王充在《自然篇》中说明自然天道观:“天之动行也,施气也,体动,气乃出,物乃生矣。”又说“自然变化,由于阴阳二气的消长”,“阳气自由,物自生长,阴气自起,物自成藏”,这就影响了王夫之的“纲缊生化论”。王充在《实知篇》中说:“可知之事者,思虑所能见也。不可知之事,不学不问,不能知也。不学自知,不问自晓,古今行事,未之有也。”而王夫之则说:“朱子以尧、舜、孔子为生知,以禹、稷、颜子为学知,千载而下,吾无以知此六圣贤者之所自知者何如?而夫子之自言曰:‘发愤忘食’……亦安见夫子之不学。”王夫之的立论与王充相同的地方很多,可见他的思想学说直接受到王充的影响。

其次,王夫之的思想与宋儒张载的学说,也有继承和发展的关系。余廷灿在《船山先生传》中说:“其学深博无涯涘,而原本渊源,尤神契《正蒙》一书。于清虚一大之旨,阴阳法象之状,往来反复之故,靡不有以显函扶微,折其奥密。”我们试读让他所著《张子正蒙注》一书,他对于张载的哲学思想都加以正确和详尽的解释与阐发,并且有相当的校正。

张载主张天地万物合为一体,宇宙的本体都是气,并认为由于气的自身运动变化而为阴阳二气,由阴阳二气的升降聚散而演化出宇宙间的万物,故归结为一切物的本质都是气。王夫之也认为宇宙间一切事物,都是客观存在的实体,而这些实体就是气。他说:“虚空者气之量,气弥纶无涯而希微不形,则人见虚空而不见气。凡虚空者皆气也,聚则显,显则人谓之有,散则隐,隐则人谓之无。”(《正蒙注》卷一《太和篇》)这是说明,空中一切事物,肉眼虽不能看见,但自有客观存在气的实体,这客观实体不依靠人的感觉而独立存在。这就是他的唯物论的宇宙观。

王夫之又进一步认为,物质的存在,即为精神所依存的,精神都存在于物质之中,也就是说,物质存在宇宙中,宇宙中无非物质。他说:“若其实则理在气中,气无非理,气在空中,空无非气。”(同上)“理依于气”,气是理之所从出的,这就肯定了存在决定意识,气是第一性而理是第二性的。这是他学说中极其光辉的一面。

王夫之认为,宇宙中客观存在的物质,都有其发展的规律,这个规律在人们意识中的反映就是“道”。宋明以来,哲学家们所争论的“道”与“器”的问题,是唯心论与唯物论所争论的焦点。王夫之提出了“器先道后”的精辟见解:器是第一性而道是第二性的。人们的认识,必然依据客观器物的秩序才能找出它们的规律来,如果器物不存在,人们就不能反映客观的规律。

王夫之又认为人的认识事物,必须与外界事物相接触。他说:“不与物交,则心具此理而名不能言,事不能成。”(同上)而认识事物开始时所呈现于我们眼中的都是物的现象而不是物的本质,如欲从现象以达到本质的认识,必须先精密审察,再用分析和归纳的方法,得出结论。

王夫之又从唯物的认识论出发,认为天地间所有客观存在的事物都是生生不息,都在变化日新之中,所谓“天不听物之自然,是故罔缊而化生”(《思问录》《内篇》)“天积其健盛之气,故秩叙条理,精

密变化而日新。”(同上)而这些变化日新的原则,则是新陈代谢,推陈出新的,所谓“新故相资,而新其故”,“推故而别致其新”(《周易外传》卷四)如果我们只知“守其故物而不能日新”,其结果必然是“虽其未消,亦槁而死”。(《思问录》《内篇》)他又认为,物体本质的变化会引起现象的变化,而且部分的变化也必然会引起全部的变化。他说:“一人之身,居要者心也。而心之神明,散寄于五脏,待感于五官。……一藏失理而心之灵已损矣。无目而心不辨色,无耳而心不知声,无手足而心无能指使,一官失用而心之灵已废矣。”(《尚书引义》同上)

从上所说的各点,都是王夫之对于唯物主义方面巨大的贡献。他在明、消之际,不愧为伟大的、杰出的唯物主义思想家。

王夫之的人性论,是从他的唯物主义宇宙观出发的。他提出性“日生日成”的学说,认为人性是在环境变化过程中日生而日成的,所谓“目日生视,耳日生听,心日生思”。(《尚书引义》卷三)因之,人性是在“新故相推”中发展的,故“屡移而异”,使未成者可成,已成者可革,性决不是不可变移的,“成性”就是从这样的过程中以至于善的。这种论性的学说,可说是儒家学说中的一种创见。王夫之竭力反对一般宋儒“存天理,灭人欲”的主张,而提出“理欲一致”的理论,认为天理与人欲必须统一起来,要“求天理于人欲之中”,人类的欲望是天生的,只要合情合理的做到使它满足。他以为要满足个人相当的欲望,就必须使每个人得到相当的物质生活保障。(《诗广传》卷二)王夫之这种人性论,也是具有创见而有进步意义的。

王夫之的政治观点方面,在土地问题上,主张土地公有制度。他在《噩梦》一书中曾说:“若土则非王者之所得私。天地之间有土而人生其土,因资以养焉,有其力者治其地。故改姓受命而民自有其恒畴,不待王者之授也。”他反对地主豪绅广占土地、横征暴敛、奴役佃农的剥削制度,要求实行自耕农的经济制度。他又说:“言三代以下之弊政,类曰强豪兼并,贷民以耕而役之。国取十一而强豪取十五,

为农民之苦。乃不知赋敛无恒,墨吏滑胥,奸侵无已。夫家之征,并入田亩,村野愚懦之民,以田为有祸,以得有强豪兼并者为苟免逃亡、起死回生之计。……向令赋有成法而不任其轻重,孤儿独老可循式以输官,则不待夺有余授不足,而人以有田为有利,强豪其能横夺之乎!”他一方面严厉地批判了当时封建统治者横征暴敛、强豪巧取豪夺的层层压迫和剥削,同情广大农民所受的无穷痛苦与灾难,同时提出了人道主义的思想,主张为政应当从一个“仁”字出发。他说“天道人情,凝于仁”,“君天下者,仁天下也”。(《礼记章句》)要“严于治吏”,“宽以养民”。他又从社会进化观点出发,反对守旧复古,痛恨“奉一古人残缺之书”,“泥古过高而菲薄当今”,认为要根据时代的具体要求而立论,才算合理。以上这些政治见解,都是具有进步意义的。

但是,王夫之在人性论上主张“离欲而别无理”,强调满足人物质生活的要求,而在政治观点上则又提出礼乐为本、衣食为末的说法,所谓:“衣食足而后廉耻兴,财物阜而后礼乐作,是执末以求其本也。”(《诗广传》卷三)他企图“以廉耻之心”“裕民之衣食”,“以礼乐之情”“调国之财用”(同上),从而建立一种理想的政治制度,这是本末倒置的幻想。

王夫之的教育观点,也是从他的唯物主义世界观出发的。他首先认为教育必须从改造现实的环境入手。他认为人身具有五种感觉器官以摄取外界事物,从而认识现象。通过认识现象,就影响了人们的意志,支配了他们的行为,所以人们的思想意识和行为,是与现实生活环境有密切关系的。他根据这种环境影响人们个性的理论,认为要教育改造人们的思想意识和行为,必须从改造生活所要求的现实环境入手,做好“求适其情”的工作,如果违反了这种现实生活的要求,就会使父不能管其子,师不能教其徒,政府也不能领导它的人民了。换句话说,就是要人们先在物质方面得到满足,在精神方面得到鼓励,这样自然能激发他们的“自爱之心”。德行的教化,就是从

培养他们“自爱之心”开始的。

王夫之认为人类在物质生活方面的欲望,是人们“生理”中固有的。人若没有这种欲望,那就违反了天然的“生理”。如果一味违反天然的生理而加以抑制,也就违反了自然发展的规律。封建统治阶级的代言人,往往鼓吹人民要从精神生活方面寻求出路,不要专从现实的物质生活去讲求享受,王夫之反对这种欺骗宣传,是有积极进步意义的。

在学习方法方面,王夫之主张“学”与“思”并重。他认为人们求得知识的门径,不外两途:一是“学”,二是“思”。在学的时候,可不问自己的聪明才能如何,只要向先知先觉者学习,已能得益,而思却不一定遵循古人的陈迹,必须依靠自己深思熟虑,去追溯古人所说的是否能达到吾心之所安?如果有未尽而还须深求加以补充与发挥的地方,则思就不容或缓。所以学不独不妨碍思,并可因学习得愈广博而思虑愈能深远;思有助于学,因为思虑有时发生困难,便更须加紧学习,二者必须同时并重相互促进,才能使学习有进步。这充分发挥了孔子的“学而不思则罔,思而不学则殆”的学说。

王夫之对于知与行的关系,是主张行重于知的。他认为教育目的在止于至善,而至善不重在表面上去认识,而要从实际行动中去求得。所以他在《思问录》《内篇》中说:“行而后知有道,道,犹路也。得而后见有德,德,犹得也。”可知他首先认为知识与行为,是相互发生作用的。因此,他以为求学的方法,一方在格物以穷其理,一方重在笃行,反对省悟清静的学习方法。所以又说:“盖尝论之,何以谓之德?行焉而得之谓也。何以谓之善?处焉而宜之谓也。不行胡得?不处胡宜?”(《大学补传衍》)

他先从知行并重的理论出发,把知行作为统一的整体,从而进一步强调实践在学习过程中的重要性。他指出知识必须通过实践才能得到,而实践却不一定先要通过认识。他说:“知之非艰,行之惟艰。……且夫知也者,固以行为功者也。行也者,不以知为功者也。行焉

可以得知之效也,知焉未可以得行之效也。……行可兼知,而知不可兼行。……君子之学,未尝离行以为知也。”(《尚书引义》卷三)从此可知他以为从实践中去行动,可以认识真理,如果仅仅从表面上求知识,则不能得到行为上的效果。这种说法,肯定了行是知的基础,是具有进步意义的。但是他还未能述及以实践再来检验认识是否正确的理论,这是时代的局限性,不能苛求。

王夫之在学习态度上竭力反对宋儒所主张的“习静”与“主敬”的说法。他认为天地是常常运动变化无时或息的,所以人心也是常动不息的。他说:“人之有心,昼夜用而不息,虽人欲杂动,而所资以见天理者,舍此心而奚主?其不用而静且轻,则寤寐之顷是也。……才以用而日生,思以引而不竭。”(《周易外传》卷四)他又认为人如果习静而不常动,则饱食终日无所事事,与圈豕顽石飞虫无异。所以他说:“饱食终日之徒,使之穷物理,应事机,抑将智力沛发而不衰,是圈豕贤于人,而顽石飞虫贤于圈豕也。”(同上)可知他主张凡人都有主观能动性,“不动则不生”,惟有培养这种能动性,才能发挥各人的智力和才能,这种主张,也是有积极意义的。

王夫之很重视习惯的培养。他把《论语》一书的主旨,归结为“习”。他说:“孟子言性,孔子言习。性者天道,习者人道,《鲁论》二十篇皆言习。故曰:‘性与天道,不可得而闻也。’已失之习,而欲求之性,虽见性且不能救其习,况不能见乎!”(《俟解》)同时,他又说:“人之皆可为善者,性也。其有必不可使为善者,习也。习之于人大矣。耳限于所闻,则夺其天聪;目限于所见,则夺其天明。父兄薰之于能动能言之始,乡党姻姻导之于知好知恶之年,一移其耳目心思,而泰山不见,雷霆不闻。……故曰:习与性成。成性而严师益友不能劝勉,黜赏重罚不能匡正矣。”(《读通鉴论》)以上这两段话,说明了习惯的力量很大,可以改变人的天性,如果人在幼年时代受了社会不良环境的影响,虽然有严师益友和厚赏重罚,也不易改变他们的习惯。因之,他主张必须注意培养良好习惯。

总之,王夫之是一位具有民主主义思想的伟大的爱国主义者。在他一生著述中,除了在学术上获得光辉成就外,更发扬了爱国热情与民主精神。后人读他的书无不为之深深感动,这对于清末民族革命运动是有很大影响的。

## “政立”、“食足”而文教兴

王夫之的教育思想,注重于结合实际。当他谈到教育同政治的关系时,总是从国家的兴亡、社会的治乱和怀念明朝故国、反对清贵族的民族压迫出发,来论述教育问题的。这与他早期参加抗清斗争的政治活动有关,也是和他晚年受清统治者迫害与处境艰危分不开的。所以,在他的著作中,民族思想特别突出,其名著《黄书》,就是一篇“民族宣言”。他提出用教育来“濯愚”,造就大批“仁育义植之士”,然后利用政治上的革新来“刷耻”,就可以“固其族而无忧”。他把教育作为强国的“财、兵、智”三纲领之一。

“述往以为来者师”。他回顾和总结了二千年来的历史,“尽古今兴亡之理”,认为治理国家不外乎政教两大端。但二者有先后本末之分:论先后,则“政立而后教可施”;谈本末,则“教本也”。<sup>①</sup> 这种关系处理得恰当,就会使社会安定,经济发展;如果处理不当,则会导致国家的衰亡。如秦用商鞅,始皇死后而“秦无人”,这不是因为秦“乏才”,而是因为“无以养之也”;蜀之所以灭亡,也不是因为蜀国“乏才”,而是因为“长养人才,涵育熏陶之道,未之讲也。”他们亡国的原因之一,皆为“失其育才”。<sup>②</sup> 宋代以后,唯心主义的理学、心学

① 《礼记章句》卷五。

② 《读通鉴论》卷五。

盛行,而唯物主义却“信从者寡”,致使学校虽存,而培养出来的人,多“无益于世”。他回顾了明王朝灭亡的原因:其一,是“教化日衰”,官学教育“名存实亡”,因而未能“教行化美”,未能“造士成材”,到了国家有危机的时候,便“无可用之士”;其二,学者在唯心主义理学的毒害之下,“其穷也以教而锢人之子弟,其达也以势而误人之国家”,<sup>①</sup>当国家危亡时,却无“扶危济难”的本领,只好临危“一死报君恩”,把锦绣山河拱手让于清贵族,使各族人民均遭受残酷的民族压迫。

王夫之抱着缅怀往事、忧虑大局的心情,进一步分析了当时教育方面的弊端:一、由于唯心主义道学教育的盛行,对士子思想统治了几百年,一代一代的“蚀其心思”,“荒其日用”,人们的心灵被腐蚀,年华被销靡,到了明末,已经是积重难返。二、是“锢蔽于腐悖时文中”的取士制度,已“日暮途穷”,其“坏人心,乱风俗”已达极点,学者多是为富贵利禄而学,终日只知“揣摩”八股文,不务实际,直是“教以利,学以利”,结果是“无心无目”的俗儒遍天下,他们鼠目寸光,置国家民族的危亡于脑后。三、是一部分士子不满足于空谈心性的“虚学”,而闭门“专经保残”,记诵词章,把自己的眼界“陷于寻文之间”,虽读书万卷,却“不能启其愚”,反而“益其愚”,愈学对“时政”愈糊涂,根本谈不上“适时合用”。中国封建社会教育的发展,同专制主义的封建社会一样,显现出一片暗淡无光的没落景象,预兆着终究要被新的教育所代替。这时,以农民革命运动和市民运动为背景的政治上的革新和文化教育上的改革运动已经出现,前有“东林”的清议,后有“复社”的斗争。王夫之在这种改革思潮的影响下,同时又由于明朝的灭亡和清统治者压迫,他引以为沉痛的教训,而“哀其所败,原其所据”,<sup>②</sup>便隐迹深山,对历史和现实进行了全面的探讨,

① 《读通鉴论》卷一七。

② 《黄书后序》。

提出了一些改革政治和改革教育的主张。他认为当世的教育“长此不革”则“师道贱,而教无术”;“教无术”,而将来“谋国者”亦“无术”其“贻祸无穷”。历史的和现实的教训,“可以为永鉴也已”!①

王夫之认为,当时的教育必须进行改革,其措施是:一、文化教育大权 和政权、兵权一样,不可“旁落”于坏人之手,应该在皇帝以“公天下之心”的指导下“壹以文教”之权。王夫之是反对阉党集团的腐朽势力的,他在这里所说的,主要是指避免文教大权落于阉党之手,使国家不能“以学校为取舍人才”之所,反而使“机变日增,而材能日减”,国家用人不出于学校,而出于阉党,这种局面不能再现了!二、学用结合。王夫之的思想,愈到晚年,愈“刻志兢兢,求安于心,求顺于理,求适于用”,②力图将学与用、理论与实际结合起来,主张“尽废古今虚缈之说,而反之实”,③要士子学习“天人治乱、礼乐、兵刑、农桑、学校、律历、吏治之理”。他认为,“非此则浮辞靡调”不革,国家终不能有“可用之士”;“登士于实学”,也是“科场救弊之道也”。④三、文武结合。王夫之认为,在“定治”之后,要“安天下”,当以“文教为重”,而不能“专于致武”,在创立政权打天下时,应“不贱诗书”,在“守成”治理国家时,应“不忘武备”,把文武结合起来,“纳天下于揆文奋武之治”,这是国家的总政策。学生学习的内容,也应该文武兼学,既“教之以文”,又“教之以战”,既能作士,又能学农、学工、学商。他晚年给子孙的家教中说:“能士则士,次则医,次则农,农、工、商贾,各惟其力。”⑤

王夫之既深刻揭露了当时教育的“极弊”,又提出了一些改革的

① 《噩梦》。

② 《读通鉴论》卷末《叙述》。

③ 王敏:《姜斋公行述》。

④ 《噩梦》。

⑤ 王之春:《船山公年谱》。

主张。他认为,只有先革新政治,改变“旧法”,才可能推行教育改革的措施;同时,政治革新以后,就要“择人”管理国家政事,“既变其法,又待其人”,<sup>①</sup>若无“用今日之才,任今日之事”的选拔任用人才的标准,即使有了“变法”后的新政治,也不一定得治,因为“治惟其人,不惟其法”,<sup>②</sup>因此,“政立、民安”,而后“学校兴”,适时的培养和选拔“今日之才”,使国家“长治久安”,就成了主要的矛盾。王夫之这种对教育与政治关系的见解,实在难能可贵。

王夫之从社会进化论的观点出发,认为人类文化教育的发展,是由于社会物质生活条件的逐步改善,“衣食足”而“天下治”,“乃可以文”。<sup>③</sup>若是人们还处在“日争一饱,夜争一宿”的情况下,怎能会有文化的繁荣和教育的发展?所以,社会生产力的发展和人们物质生活的改善,是文化教育发展的首要条件。同时,人们的思想和道德行为的改变,也要在解决生计“丰饱”的基础上,才能有更好的发展。他说:“善恶赖藉于生计”。人们有了饭吃,能安居乐业,社会风气就会好了,社会风气好了,又会影响学校教育,使学校教育可以更加兴盛起来。他说:“民安土无求,守先畴而生其忠爱,然后农恧士秀风俗美,而学校可兴也。”<sup>④</sup>王夫之肯定了经济制约着文化教育的发展,人们的道德面貌有赖于生计,社会风气的好坏,影响着学校教育的兴衰的理论,都是唯物的看法。

王夫之从唯物主义出发,认为人们的思想和行动是受现实生活环境所影响的。生活于愁苦贫困的环境和经济条件下的人,是“贫乏者”的思想意识;生活于优闲环境的人,便会形成一种“骄纵邪侈”的思想;从而得出结论,只要有良好的生活环境和经济条件,即使没

① 《张子正蒙注》卷五,《作者篇》。

② 《读通鉴论》卷十一。

③ 《诗广传》卷五。

④ 《礼记章句》卷五。

有圣人那种天资,也会成为同圣人一样有思想和有智慧的人。因此,他认为要改变人们的思想,培养“善良”的国民,首先要改变其生活环境,满足人们的物质欲望。王夫之从这一观点出发,又进一步提出了变革现实的结论,认为人类生存斗争的目标,在于争取现实生活的利益,在于争取适合其生活要求的优良环境和起码的生活条件,即所谓“求适其情”和“养以适情”。不论人们的思想怎么不同,这种物欲要求都是一样的。如果违反了这种现实的合理要求,父便不能教其子,师便不能教其徒,政治便不能治理人民。<sup>①</sup>倘若抑制人们的物质欲望,那就违反了人的自然发展规律,丧失了人生的意义。他大声疾呼地说:“若无私欲,即无圣学”,有私欲,“斯出圣学”,若“厌弃物”,即“废人伦”,“私欲之中,天理所寓”。他进而又说:“公欲即公理”,“人欲之大公,即天理之至正”,“人欲之各得,即天理之大同。”<sup>②</sup>这种反对“存天理灭人欲”的禁欲主义,不仅对当时腐朽透顶的封建政治和抵抗清贵族的民族压迫,起了进步的作用,而且对于后来的进步思想家戴震反对“以理杀人”,也产生了积极的影响。同时,王夫之把这种“各得其欲”,说成就是“天理”,其实这个“天理”,已不是封建卫道者理学家的“天理”,而是“大贾富民”的“天理”。他不仅仅把“圣学”与“私欲”相提并论,而且肯定“圣学”是出于“私欲”,因此这种“圣学”,已不是封建传统的“圣学”,而是工商“富民”的“圣学”了。

王夫之的“有欲斯有理”说,不仅反映了“富民”和市民的思想,而且是针对当时封建统治者的代言人,即程朱理学与陆王心学而发的,反对他们尽教人去“存天理,灭人欲”,禁止人们一切合理的物质生活和精神生活的欺骗说教。所以,王夫之这一学说,是有其现实意义的。他认为“存天理,灭人欲”的说教,对人们的思想束缚了几百年,致使人们思想不能解放,文化不得繁荣,教育不能发展,因此必须

① 《读通鉴论》卷十。

② 《读四书大全说》卷三、四、五、八。

扫除这种思想障碍,使文化教育不断加强,不断发展,“推故而别致其新”,才符合历史进化的规律。

王夫之这种教育决定于经济,政治支配着教育,思想决定于环境和教育,改变思想,首先变革社会环境,发展教育,首先发展经济、改革政治的观点,足以说明人们的物质生活和精神生活,是随着社会的发展而不断提高的。这个理论是具有要求变革现实社会经济和现实政治的因素的。他后来对当时腐朽的封建专制主义提出了“可革”的主张,这是王夫之在社会政治问题上的理论高峰,也从而引出了教育的“必革”,这不能不说是王夫之的一大贡献。

## 人性“日生”、“可革”说与教育的作用

在中国古代教育史上,对于人才的培养,众说纷纭,争论不已。但大致不外乎唯物与唯心两家:以荀况为代表的唯物主义者,主张“无于内而取于外”,其继承者,有王充、柳宗元、王安石等;以孟轲为代表的唯心主义者,主张“有于内而资于外”,其后继者,有二程、朱熹等。而两派的最大区别,是人的知识才能、道德观念,是先天就有的,还是后天形成的?其共同点是都重视教育和学习。但是,由于前者的原因,对教育的真正作用的想法,是分道扬镳的。教育是帮助人从外在世界获得知识才能和道德观念的呢?还是借助教育以唤醒沉睡于人们心灵中本有的知识才能和道德观念呢?这个争辩的焦点,是“习”与“性”,人的自然素质与教育的关系问题。

王夫之对于这个问题,持有唯物主义的精辟见解。他认为,教育在人的形成和发展过程中有三方面的作用:一是可以影响人的“先天之性”,使其潜在的认识能力得到增强和发展;二是通过教育和学习,才能取得知识才能,形成道德观念,他称之为“习性”,即“后天之

性”；三是通过教育的手段，可以变革因“失教”或教之不当而形成的“恶习”。

教育与“先天之性”的关系，即是说教育可否影响“先天之性”，使其机制得到增强和发展，而又是怎么影响的？要说清楚这些问题，首先应弄明白王夫之所说的“先天之性”是什么。

王夫之所谈的“先天之性”，是指“天实有”的“自然之质”，即是我们常说的天然素质。王夫之所讲的“自然之质”，主要是指人的耳、目、口、鼻、心等感官。他说：“夫性者何也？生之理也，知觉运动之理也，食色之理也，此理禽兽之心所无，而人所独有也”。<sup>①</sup>在这里，他所说的“人所独有”，就是人的认识器官的潜在机能，特别是具有思维能力的“心之官”，是人所独有的，所以人能为万物之灵。而耳、目、口、鼻与心的关系如何，他说：“无目而心不辨色，无耳而心不知声……。一官失用，而心之灵已废矣。”<sup>②</sup>人的各种感官，具有天生的不同机能，他统称为“生之理”的“先天之性”。

王夫之把人的“性”分为两种，即前面所说的“先天之性”和“后天之性”。先天之性，“天成之”；后天之性，“习成之”。无论是“先天之性”或“后天之性”，从运动发展的观点来看，他统称之为“生”。“生”就是生长的意思。“先天之性”在不断生长，“后天之性”也不断在生长。他说：“性者，生理也，日生则日成”，“命日生，则性日成”。<sup>③</sup>在这里，王夫之把人性解释为“生”，其含意，不但是指人的机体和感官量的增加，而且更重要的是人的天生的机能在生长，人们对客观事物的认识能力也在不断发展。故曰：“日息其肌肤，而日增其识力。”<sup>④</sup>总之，人性的形成，离不开生长，“目日生视，耳日生听，心日

① 《四书训义》卷三十五。

② 《尚书引义》卷六，《毕命》。

③ 《尚书引义》卷三。

④ 《周易外传·大有》。

生思。”<sup>①</sup>这种“性”的生成、增长和发展的根据是什么,特别是感官机能和认识能力为什么能够发展,王夫之认为,这全在于“习”之一字,即环境的影响(广义的教育)和实施教育的结果。故曰:“习成而性与成”。这里是指通过教育,对天生感官的使用“日用而日生”。如果生理机制失用,它不仅不能获得发展,相反,它的才气还会衰退。所以,人的天生感官的机能,是越用越发达,如“目必竭而后明”,“耳必竭而后聪”,“心思必竭而后睿”,而“可竭者天也,竭之者人也”。<sup>②</sup>因此,你要“知性”,就必须“知生”,“知生者,知性者也”。<sup>③</sup>“性日生”就是意味着“性”并非一成不变,亦非生而完美,它是通过“立教者”的教育,使其组织不断增强,机能不断得到发展的。

王夫之的“性日生”的观点,是与形而上学、命定论者“生而不移”说针锋相对的。由于教育的原因,“性屡移而异”。这是从人性论引申出了知识论和教育论。性说成了他教育学说的理论基础。同时,从王夫之的性说中,可以明显的看出,他不是重在阶级品类的“生而差等”上,而是从人类天赋平等观念出发,来论证人人有受教育的可能性与必要性。

人皆有受教育的生理基础。每个人生下来,就都具有“知觉运动之理”。这种天生的“知觉运动之理”,在后天是怎么发展起来的呢?首先有客体与主体的对立和统一。认识的客体为“实有”,他又称之为“所”,即客观存在的“天地之实”,“实”是可以分的,“虚不可分,而实可分也”,<sup>④</sup>通过分析,可以认识“外物”。而认识的主体,他称之为“能”,“因所以发能”,即可以认识。但是,“能必副其所”,“所”是“主”,为第一性的,“能”是“副”,为第二性的。但是,主体对

① 《尚书引义·太甲二》。

② 《续春秋左氏传博议》卷下。

③ 《周易外传》卷二。

④ 《尚书引义》卷四,《泰誓上》。

客体的认识活动(“发”),有一个过程,首先必须开始于耳、目、口、鼻之官,攫取外界事物的现象,获得感性认识,随之,由“心之官”透过事物的现象,能动的进入理性认识,把握事物发展变化的规律。王夫之称之为“得其理”,又称“得其道”。王夫之对这一“得理”的过程精辟地概括为:“形也,神也,物也,三相遇而知觉乃发”。<sup>①</sup>“形”指感觉器官,“神”是指“心官”的思维活动,“物”是指客观对象,必须这三方面的条件结合起来,才能产生知觉和认识。然而,人的这种“可知可能之质”,必须有充分合理的教育,才能使“形开神发”,开发其“可以知”和“可以能”的智力发展水平。因此,教育不仅是可能的,而且在人的认识发展过程中,是不可缺少的重要因素。

从“先天之性”的另一角度来观察,每个人的“生之理”,往往是“不齐”的,因此必须用教育的方法,“审其才质刚柔之所自别”,<sup>②</sup>然后因材施教,只有“教育顺其性之所近,以深造之,各如其量而可”,<sup>③</sup>才能适应儿童和青少年的发展特征,使“各竭其材”,而深造自得。对每个儿童不仅“知其气质之偏”,而且还要知道他们在以后的发展中,因志向、学习努力的程度等等而出现的差别。教者必须“知其人德性之长,而利导之”。<sup>④</sup>什么是“德性”?他说:“德者得也”。“德者得其理”,<sup>⑤</sup>就是有生以来,在教育过程中,人本身智力发展的不同特点。教育者必须因其“德性”的不同而教育之。教育者又必须有这种“造就人才之深心”,而不可“一概之施”,这才能使人各得其所,“各成其才”。

“初生而受性之量,日生而受性之真。”<sup>⑥</sup>人生下来,就具有各种

① 《张子正蒙注·太和篇》。

② 《张子正蒙注》卷四。

③ 《四书训义》卷十。

④ 《四书训义》卷十五。

⑤ 《读四书大全说》卷五、六

⑥ 《思问录内篇》。

器官及其潜在的机能,但是,先天感官的发展,认识机能的体现和增强,以及智力的和理论思维能力的发展,都取决于后天的学习与教育。学习和教育,能使天之所无而有之,天之所而有而“富有”。要达到这些要求,教育者必须遵循“生之理”,即人本身发展的规律,而施之以教。

“学为成人之道”。王夫之反对关于知识才能和道德观念的先验论观点,认为人的知识才能、道德观念是后天形成的,是学习和教育的结果。所以,王夫之说:“性为最初之生理,而善与不善皆后起之分涂也。”<sup>①</sup>就是说,道德观念和行为,是由于环境和教育的力量,是“立教者增于有生之后”的,而非“非性之本然”。知识才能亦然,也“非生知”,而是“学知”,“学焉而始能”。总之,决定学者知识才能和思想品德等的发展的,是教育。教育与学习,在人的形成过程中,是起决定作用的。“学为主而性不能持权”。<sup>②</sup>所以,自然素质的“先天之性”,在人的发展中,只是可以学习的潜在认识能力,并不起决定性的作用。人生下来只具有能学习知识技能、形成思想品德的“材质”,而决非如宋明理学家所说的,生来就具有知识、品德。这些都是“学得”的,“才能得自学后”,绝非在学之先。若教育能“尽人之材”,则“人人皆可以为尧舜”。足见教育在人才的形成和发展过程中的重大意义。

王夫之从“习尚渐渍,而为之移”<sup>③</sup>的观点出发,进一步肯定环境与教育,可以形成人们的“习性”。他说:“因乎性之所近,实之以学……习之已熟,而成乎其性。”<sup>④</sup>他一方面肯定各个人个性的差异,教育要“因乎性之所近”,而给以合理的培养,发展其自然素质的潜在

① 《四书训义》卷三十五。

② 《张子正蒙注》卷三。

③ 《礼记章句》卷十九。

④ 《四书训义》卷三十八。

学习能力,另一方面又肯定了“先天之性”是得于天,不可学得,“不可学者生也”,而可以学得者,只能是利用“自然之质”的“生之理”,通过教育的手段,按照受教育者的认识运动规律来培养人们的知识技能和形成思想品德。这种造就的结果,就称之为“习性”。他说,如学射者,“习为巧”,获得最高水平的,要数古代的善射者羿了,但“羿之巧”,并非“自性生”,而是以“内正外直审几发虑之功”的持久苦练出来的。后人也可以“学为羿”,关键在于学者“必习”。

王夫之所说的“习性”,除道德范畴外,就是指后天形成的知识才能。“知者性之真”这是王夫之教育思想科学性的精华之一。因而,他把以往关于人性的形成问题,从形而上学和先验论的问题上,转移到了唯物论的知识论的问题上来了,把人性论与知识论、认识论以及教学论相互联系起来,结合成了一个统一体。人的知识,是学习和教育的产物,在它的历史形成过程中,就丰富和充实了人性,或人类性。所以,他说:“勿问其性,且问其知”,“不知何者之为性,盖不知何如之为知。”<sup>①</sup>他把人性的形成,同知识才能的发展,有机地结合了起来。在人性的形成中,不仅注入了知识的内容,并揭示了它是一个历史的发展过程。

王夫之关于人性论的高识卓见,不仅否定了与生俱来一成不变的性说,而且也从理论上打落了千百年来封建主义关于人性的“品类”存在的等级范畴,有力地打击了封建统治者任意扼杀人们的正当要求的“存天理,灭人欲”的禁欲主义。他把人性论从蒙昧的阶段,提高到了—定的科学水平,为人类的平等提供了理论根据,反映了当时新兴市民阶级反对封建专制和封建特权的民主要求。

王夫之提出“习性”的学说,从理论上和实践上反对了“生而知之”和“上智下愚不移”的观点。他认为,如果是“天之所哲而哲,天

<sup>①</sup> 《姜斋诗文集》卷一,《知性论》。

之所愚而愚，则是可无师也”。<sup>①</sup>要是天生即有聪明和愚笨，那就不需要教育和学习了。实际上，这种人在天地之间是不存在的。这是一种“相命之说”，是一种“妄言”，是“无心无目”之“俗儒”和别有用心的道学家捏造出来的一种谎言。而实际上，“上智”，是学习和教育的结果；“下愚”，则是“失教”的恶果。“性重养其习，失教失导即为下愚。”王夫之的理论重在教育，这是再明显不过的了。

为什么社会上会产生“生而知之”和“上智下愚”的思想呢？他认为有两种原因：其一，是由于古代贵族“世官”的世袭制，重亲亲，不重贤贤，形成了后世“龙生龙，凤生凤”世家大族的血统论思想，错误的认为“士之子恒为士，农之子恒为农”。其实，“天之生才也无择”，“世官”和士大夫中，“有顽”也“有愚”，而在野者及农工子弟，“有贤”又“有秀”。这种社会性的矛盾，随着历史进化的必然趋势，使“古者诸侯世国而后大夫继以世官，势所必滥也”，终归垮台。而贤者和秀者，则“不能终屈于顽，而相乘以兴”，这也是“势所必激”，<sup>②</sup>历史发展的必然结果，是无法阻挡的。其二，是后世所谓学者，有意“抬高圣人”，他们把“圣人”加以“神化”。其实，“圣人”并非“生知”的“上智”，而是善学习，能“广才”积古人、众人的学问于一身，是“多学而识之”。若说“圣人生知，固不待学而识，则愚所谓荒唐迂诞之邪说”。<sup>③</sup>“圣人同于人”，而不是神，学者不要拔高“圣人”，以免造成世代的骗局，来愚弄世人。所以，他说：“学者之大忌，在推高圣人，以为神化不测，而反失其精义。”<sup>④</sup>这不是真正的追求“真知”，向古代的“贤者”、“智者”学习，反而失去了“智者”、“贤者”的“精义”，散布了一种“神化”思想，蒙蔽后代。

① 《续春秋左氏传博议》卷下。

② 《读通鉴论》卷一。

③ 《读四大书大全说》卷六。

④ 《读四大书大全说》卷九。

王夫之关于“生知”思想产生的社会历史根源和思想根源的看法,具有合理的因素,含有教育的意义。但是,他却不知道,造成这种愚昧思想和政策的,不只是历史的和认识的原因,而更为重要的是阶级的原因,是封建统治阶级及其御用文人,为维护他们的封建专制统治和封建特权而寻找的一种精神支柱。

“习以成性”这一理论,因每个人的“力行”实践不同,“习”之不同,而形成的思想见解也是各不相同的。因此,在上者,要不受或少受蒙蔽(“在廷者蒙蔽”)就应当听听下面庶民的意见,因为“在兵言兵,在农言农”,而“专治其事,则利害亲而言之无妄”,就是“庶人工瞽之谏,则又必国家显著之事理”。他们是社会的底层,往往是“介于得失安危之大”,国家社会的一切,同他们的利害息息相关,所以他们往往有真知灼见。因而,在上者要知“位卑言高”的道理。<sup>①</sup>正是因为王夫之强调人性的后天形成,就从唯物主义的“习性”论出发,引伸出了“卑下者”农工庶民,由于“习”的不同,即他们每天接触的是“实事”、“实物”,养成了一种实事求是的精神,能反映切合实际的正确见解。王夫之的这种意见,虽然是封建统治者所作不到的,但他的这种观点却带有一定的人民性和民主精神。

王夫之对“先天之性”和“后天之性”的区分和解说,不仅从唯物主义的观点阐明了两者的含义及其相互的关系,同时也充分肯定了教育对培养人才的作用。因此,他竭力反对道家“绝圣弃智”、“绝仁弃义”,回到“结绳而用之”的原始社会的主张。他认为,否定文化教育,是一种倒退的、没落的思想。而随着历史的发展,文化教育只能加强,不能减弱。他说:“朴之为说,始于老氏”,“朴者,木之已伐,而未裁者也。已伐则生理已绝,未裁则不成于用,终于朴则终乎无用。”<sup>②</sup>“罍盎”、“杯棬”等,无工匠则不成器,人无教育,则终不能成

① 《读四书大全说》卷九。

② 《俟解》。

为有用之才。所以,教师必须像工匠和园丁一样,要尽“琢磨之功”,“费辛勤灌溉之力”,使其“条达叶茂”,长大成材,为国家培养建设的栋梁。

人性“随习易”,而“习且与性成”。但不是说所有“习性”都是正确的,都是“善”的。由于环境和教育的作用,一方面可以形成好“习性”,另一方面,也可能形成另外一种“习性”,王夫之叫它做“恶习”。

王夫之肯定人的“习性”,是“未成可成,已成可革”。<sup>①</sup>“可革”,就是可改变的意思,包括变“恶”为“善”,推故出新。若“恶习”已经形成,或在形成过程中,还必须利用环境和教育的手段,对学者进行再教育,以革除之。他说:“教育是个大炉,冶与其洁,而不保其往者,无不可施。”<sup>②</sup>教育像冶炼大炉,本是“冶与其洁”,培养塑造“贤才”的,倘若因“失教”,如“自少至长不承德教,只索性流入污下去”,与坏人同流合污,或者因教之不当,未使学者立志,“止于至善”,因而“偶行一善”,便“自恃为善人,不但其余皆恶”,还就“此一善已挟之而成骄陵”,不知“人之为善须是日迁”,“更进重新”。<sup>③</sup>所以,前人有言,“学非志不成”,“志定而学乃益”。这时,教育者必须因人而善诱,对“流入污下”的,则“不保其往”,而对于第二种人,需教之“日新之功”,克服其“骄陵”,使善者益善,“恶”则转化为“善”。从正反两方面来看,教育在人的“习性”形成和发展中,都起着主导的作用。所以,“教无不可施”。

但是,一旦学者形成“恶习”,非“复施斤削之功”,尽其壅培修剔之力,则难以革除。他说:“人之不幸而失教,陷入于恶习,耳所闻者非人之言,目所见者非人之事,日渐月渍于里巷村落之中,而有志

① 《尚书引义》卷三。

② 《读四书大全说》卷九。

③ 《读四书大全说》卷一。

者欲挽回成人之后,非洗髓伐毛,必不能胜”。<sup>①</sup>王夫之所说的“洗髓伐毛”、“斤削之功”等,不同于一般所说的“时雨春风”,或孟子的“时雨化之”的方法,而是改造性的教育,强制性的教育。

人的“后天之性”,亦“何得有不善”?除了教育上的原因之外,就是后天环境的影响,或称为广义的教育。王夫之在上面一段话中所指的,就是因为有不良的“习俗”或“习气”对人影响的结果。“惟习气移人”,不良的风俗习惯,耳濡目染,潜移默化,甚至会驱使一个人自觉不自觉地走向“大恶”的地步。他说:“习俗之所流,必成大恶”。就是大志已立的成年人,也不免会受其影响,何况初学的人呢?而且,往往是“习成于幼弱之时”,因此必须注意使学校教育同社会教育、家庭教育统一起来,才能“尽人之材”,而人才辈出。

王夫之认为除了学校教育之外,对学者直接或间接发生影响的,是广泛性的社会环境,它能使人性“日生日成”。这种后天的社会环境,他称之为客观的“外物”。它在正反两方面的作用都是很大的,教育工作者万万不可忽略。它是怎样对人们实现其影响的呢?是通过人们的社会的实践活动起作用的,是通过人和“外物”的相互作用实现的,是日渐月积的结果,是一个由外而化于内的转化过程。他说:“习者亦以外物为习也,习于外而生于内,故曰:‘习与性成’”。<sup>②</sup>所谓“习气日胜,若根天真”,就是这个意思。“习之所以能成乎不善者,物也。”但也不是所有的“外物”都有不善的影响,只有在“取物而后受其蔽”的时候,才会形成“恶习”。这种“外物”往往是因为不当受而受之,于是“恶习”即成。他说:“物能来,来非不善也。而一往一来之间,有其地焉,有其时焉,化之相与往来者,不能恒当其时与地,于是而有不当之物。物不当而往来者,发不及收,则不善生

① 《俟解》。

② 《读四书大全说》卷八

矣。”<sup>①</sup>在当时当地来说,是“不当之物”,而“不善之所从来必有所自起”,是起之“与物相授受之交”,化之于“相与往来”之时。那么,人们“与外物相交”,为什么会受蔽?这是因为“物交相引不相值”。“不相值”,就是与“所值之位不相合符”,而在己者又不能“审位”,于是“来者成蔽,往者成逆,而不善之习成矣。”若“得位则物不害习,而习不害性”,若“不得位,则物以移习于恶,而习以成性于不善矣。”<sup>②</sup>这里,明显地暴露了王夫之“习性”学说的阶级性,有为封建统治阶级的剥削辩护的一面。

王夫之所谈的“恶习”,主要是指人们的思想品德问题。他说:“人皆可以为善者性也,其有必不可使为善者习也,习之于人大矣。”<sup>③</sup>思想教育,一般是以正面教育为主,“蒙以养正”,而辅之以批评惩罚;以塑造性的“壅培”为主,而辅之以改造性的“斤削”;以自觉教育为主,而辅之以“强制”。其结果必须是“广大三主”,而转化“三辅”,只有“辅”转化为主,才能收其成效,“固其根本”。因为,“惩罚”、“斤削”、“强制”都是外因,是条件;学者的主动性自觉性是内因,是根据。外因必须通过内因起作用。对学生的教育,一切措施、条件,都是为了使学生由被动转化为主动,由不自觉转化为自觉。所以,王夫之说:“教之功”,“在人之自悟”;“学,觉也”。这才是教育过程的本质属性。

教者如何“变革恶习”,对学者进行思想教育?王夫之认为,一个人思想品德的形成,是有一个过程的。

首先,要使学者“自知”,而“无所迷”。就是提高学者的“自觉”,形成正确的观点,分清是非,使“知其不可为”,也“知其可为”。这样,学者就不易再受坏人坏事的不良影响,而能“自立”、“自择”。

① 《读四书大全说》卷八。

② 《读四书大全说》卷八。

③ 《读通鉴论》卷十。

所以,他说:“善为师则得师矣,不善而改则不妄师矣。人苟知择,岂患无师哉?”<sup>①</sup>这就不会再出现“有过则不自知”的盲目现象,会处于“自立”而不“受污”的境地。可知,提高“自知”的思想认识教育,是思想政治教育的起点和基础。

其次,思想品德教育不能停留在“自知”的认识上,而必须付之于“力行”实践,由内之“自知”,再转变为行动,要求内外统一,言行一致。“躬行为起化之原”,道德观念的形成,道德习惯的培养,“行”也起着很重要的作用。如果“知而不复行”,则非真有“大公之心”。所以,“行”是衡量“是非之心”的标准,也是学者转变思想的重要一环。道德教育重行,知识教育也必须重行。他说:学、问、思、辨、行五者,“第一不容缓则莫如行”。<sup>②</sup>因为学者获得的知识是否“真知”,只有“力行而后知之真”。<sup>③</sup>他还生动而形象地比喻“知”与“行”的关系,说:“今之饮食之有味,即在饮食之中也。知其味,而后安于饮食。饮之食之,而味乃知。”<sup>④</sup>因此,教育者教育学生不仅要“知之以理”,还必须“导之以行”。

第三,思想品德教育从“知”到“行”的转化,并非就完成了这个过程,而还有怎样使它转化为“行”,又怎样才能“持之以恒”。就是说不能“一善”即了,而是“继善”、“日迁”。于是,王夫之又提出了“情”和“志”,使“情感”、“立志”与“行”连结起来。情感教育,在中国古代,一向是很被重视的,教育者常常是用生动形象的道德范例,即“懿德”、“懿范”、“懿行”,教育学生,使学者“真心内动”,“诚心好之”。这样,学者就易“生其心”,而“动之以情”,在情感的激励之下,自然就会使“教必著行”。他还有一种“惧”的教育主张。其实“惧”

① 《读四书大全说》卷五。

② 《读四书大全说》卷三。

③ 《四书训义》卷十三。

④ 《四书训义》卷二。

也是一种“情”，不过是从反面证明“情”与“行”的关系。他认为“惧”对一个人的行为有很大的关系，他说：“夫人之有过，则不自知也。虽知之而未尝自惧，其复行既不以为惧，而发过者固然矣。”<sup>①</sup>这说明，就教育过程的整体来看，或就一个人的成长过程来说，教育不仅有自觉的一面，也有体现强制的一面，特别是对具有“恶习”的学者的教育，更是难免开始要有一定的强制。自觉是基础，是内因，强制是辅助，是外因。只有自觉与强制相结合，才能贯彻社会的和阶级的意识。一个有“恶习”的学者，认识坏行为的利害关系，而产生一种惧怕的感情，就不会“有过复行”了，至少可以抑减过失的“复发”。

王夫之认为，一个人的“善行”，要持之有恒，就得“立志”，树立远大的目标。这样才能艰难不屈，一往直前，而不致遇到困难就裹足不前，也不会因“一善”之得，就骄傲自满，“识量小者恒骄”，就是这个意思。所以，“立志”中就包含有意志的教育。他说：“学者德业之始终，一以志为大小久暂之区量，故大学教人必以知止为始。”<sup>②</sup>有了“知止”的大志，就有希望登上“德业”的高峰。但是，要“情专”而“勿烂”，“志一”而“勿乱”，才能“力不惮用”，“用而不诡其施”，才能“存神尽性”，确保“必求尽乎道”，以形成“出类拔萃”的“贤才”。

但是，必须指出，王夫之的道德教育论，就其内容来讲，“大要在五伦上”，主要还是封建的道德践履。然而，他对道德教育的过程、原则和方法等，却有不少有益的主张和有价值的见解。

在人的形成和发展中，起作用的因素是多种多样的，而主要的有素质、环境和教育。自然素质虽不起决定作用，但它是学者的“德业”和智力发展的生理基础，教育者不能完全排斥遗传上的差异，却应“审才”、“顺性”，而教育之。

对人的“德业”和智力差别的形成，具有重要作用的，是环境和

① 《读四书大全说》卷五。

② 《张子正蒙注》卷五。

教育(家庭教育和学校教育)。环境是人发展的一种社会基础,有好的社会环境,就能促进各种人才的发展,反之,即会阻碍或埋没人才。所以,环境对于人的形成,有不可忽视的作用。王夫之说:“习移其心,而心之所发还成乎习。”<sup>①</sup>即是说环境改造着人,特别是人的思想,而人们的思想行动,反过来又作用于环境,“可革”不良的环境。所以,王夫之并没有陷入什么“环境决定论”的泥坑,而他的理论却包含有辩证的因素。

环境对于人的影响,虽有重要的作用,但与有目的、有计划的教育相比较,教育又起着主导的作用,如知识的掌握,技能的获得,道德观念的形成,以及在此基础上人的智力水平的发展,都在很大程度上依赖于有目的有计划的教育。教育是使人们掌握人类科学知识体系和开发智力的工具。

在王夫之看来,性的形成,既受天然素质的影响,又受环境(自然和社会条件)的影响,更受教育的影响;同时又受学者主观能动性的影响。他说:“教在我,而自得在彼。”<sup>②</sup>这种影响往往也是很大的,如果“学者以去骄去惰为本,识自此而充。”<sup>③</sup>由于学者自己的勤奋学习,刻苦钻研,就必然会“所未知者而求觉焉,所未能者而求效焉”,则“知日进而不已”,“能日熟而不息”。<sup>④</sup>就是具有一般素质的人,只要能充分发挥自己的主观能动性,也能成为“德明”、“智达”的杰出人才。由此可知,教育过程的效果,取决于能否充分发挥受教育者的能动性,而要发挥受教育者的主动性,就必须按照受教育者本身的认识运动规律,“顺乎其性”地来进行教育。

王夫之在人性问题上,反对唯心主义者把人性说成是与生俱来、

① 《四书训义》卷十二。

② 《四书训义》卷十一。

③ 《俟解》。

④ 《四书训义》卷五。

一成不变的,否定了道学家统治几百年的先验的“天命之性”,强调人性是后天学习而成的。这在当时来说,在教育思想上是一种解放。但是,他所说的人性,仍然是抽象的人性,着重在从自然的生理来解释人性,不能理解人的社会阶级属性。然而,他对人性“日生”、“日新”和“可革”,是依赖于后天的环境和教育,以及教育的实施,必须依据学者的生理和心理的客观发展规律,才能开发智力,以“尽人之材”。这种见解,在中国古代教育史上,是独放异彩的。

## “自悟”、“启思”、“因材施教”、 “著行”的教学思想

王夫之在教学思想上,也同他的教育思想体系的其他组成部分一样,利用了传统的概念,发挥了自己的新意,丰富和发展了关于教学的理论。他在这方面的精辟见解,对我们今天研究教学的特点和规律,以及掌握教学规律、提高教学质量、培养人才方面,也有一定的积极意义。

### 第一,教学是启发学生“自悟”的“受业”过程

王夫之认为,教者的任务,主要是使学者“致其知”、“进之善”。要完成这个任务,从教者与学者双方来讲,教师要善教乐教,学生要善学乐学,就是说:“施者不吝施,受者乐得其受。”教与学双方要像磁石引铁一样,相互求应,才能受益,增进才德。他说:“善教者必有善学者,而后其教之益大。教者但能示以所进之善,而进之之功,在人之自悟。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 《四书训义》卷五。

在这段话中,王夫之区分了教与学的不同任务和特点,指出了教与学这对矛盾及矛盾双方的差异性。他认为教是给学生指出一条“进善”、“致知”之路,而走这条路的只能是学生自己。他进一步引申自己的思想说,学者走教者所指引的路,不能是盲目的,而应该是自觉的。他不同意“学效也”的解释,如果认为学习只是仿效,则必不能“举手异用”,而“成其变化”。他说:“学,觉也。”<sup>①</sup>指出学习是一个自觉的认识过程。教者只有充分发挥学者的自觉性能动性,才能使学者掌握知识、消化知识,形成自己的才能、性格和道德品质。这就说出了学的本质,即“学之理”。

从教者方面来讲,“学之理”即“教之道”。如何启发学生的自觉,使其“致其知”、“进之善”,则是教师的任务了,也是“善教者”的标准。

在教学过程中,启发学生的学习自觉性,是非常重要的,“进之功,在人之自悟”。但怎样启发学生学习的自觉性,不单纯是一个教学技巧问题。

王夫之从“格物为始教”出发,反对佛老、程朱与陆王的“离物求觉”,一定要“伸斧钺于定论”,进行严格的批判,主张“依物求觉”。他认为“绝物”而求觉,其结果只会“坠其志,息其意”,这完全是“冥悟”,而非真正的自觉,真正的自觉,只能在学习材料的基础上求得,而不能凭空产生。这是一种唯物主义的教学观点。

但是,学生自觉的乐学,当然不能靠降低标准,用“教者俯从”于学者的办法来达到,而是要对学生有严格的要求,给学生立一个目标,让他们自勉。因此,教师启发学生“自悟”的另一个办法,就是从教育学生“立志”和“正志”入手。王夫之认为“志立,则学思从之”,就会才能日增,聪明日盛;“苟志于仁则无恶,苟志于不仁则无善。”<sup>②</sup>

① 《姜斋文集》卷三。

② 《思问录·内篇》。

能否扬善抑恶,也在于人的志气;“志正则无不可用,志不持则无一可用。”<sup>①</sup>故“立志”、“正志”和“持志”有恒,对“德业”就能始终一贯,孜孜不倦,日新月异。

学生一旦立下了为学之志,不仅可以发挥学习的积极性,而且还可以自觉地、有批判地、有选择地学习,不会“玩物丧志”,不会被古人的花言巧语所牵引而“神飞魂荡”,不能自反。若志已立定,在学习时,就会“自恃其志”,以“求合于所志之大者,则博学而弗畔(叛)”。<sup>②</sup>

王夫之把教学看成是一个“自悟”的“受业”过程,要求教师在教学过程中,从学习动机和学习内容等方面启发学生学习的自觉性和积极性。这是符合教学规律的,是完成教学任务的重要条件。因此,对我们今天的教学工作,也可有所借鉴。

## 第二,“学思相资”,以思为主,教必“启其心思”

王夫之反对“生而知之”的命题,主张“学而知之”,并认为天下的人都可以学得知识,他说:“凡天下之民,谁不有可知可能之理。”<sup>③</sup>为什么人皆可以知,这是因为“智之端,则为好学好学”,若人人能学,则人人能知。这与孔丘的“唯上智下愚不移”的观点,无疑是对立的。王夫之这一理论,在封建社会等级森严、统治阶级独占学校教育的情况下,是具有一定的民主性的。

王夫之从“学知”的观点出发,又提出了学什么的问题。他认为“有物始有知”,主张“学之始事,必于格物”,“庶物之理,非学不知”,故知识的实体即是事物,事物中的“理”,就是关于事物的知识,“理因物而有,无物则无理,故穷理必即物而穷之”,<sup>④</sup>而不是唯心主

① 《俟解》。

② 《俟解》。

③ 《四书训义》卷二。

④ 《礼记章句·大学篇》。

义者所谈的空虚玄妙的东西,必须“尽废古今虚缈之说,而反之实”。<sup>①</sup>王夫之在知识观上,坚持了唯物主义的路线,对汉代的神学、魏晋的玄学、隋唐的佛学和宋明的理学等唯心主义的知识论,进行了尖锐的批判。

既然知识的实体是事物,知识是客观存在的反映,当然只存在已知和未知的问题,而不存在不可知的问题。他认为“虽知有其不知,而必因此以致之,不迫于其所不知而索之”,这是“圣学”与“异端”的大分辨处。<sup>②</sup>在这里,王夫之对于人类能够认识外界,是抱有充分信心的。

那么,如何去“致知”呢?他认为“致知”的途径有两个,即是学与思。但是,如何学,又如何思,是有条件的。他说:“致知之途有二:曰学,曰思。学则不恃己之聪明,而一唯先觉之是效,思则不徇古人之陈迹,而任吾警悟之灵。乃二者不可偏废,而必相资以为功。”<sup>③</sup>王夫之主张学习必须虚心,通过学习来扩大自己的知识面;思则不墨守古人的陈迹,要发挥自己的智慧,进行独立的思考,得出自己的判断,否则即会“守其故物而不能日新,虽其未消,亦槁而死”。<sup>④</sup>这就说明如果思想僵化,则虽有未死之身,而实际已经枯槁了。在学与思的关系上,他认为学与思、虚心的学习与独立的思考,二者不可偏废,必须把它们结合起来。学与思不仅不是矛盾的,而且是相辅前进的。不扩大自己的知识面,则有碍于独立思考的发展;不进行独立思考,则不能够深入理解,使所学的“物理”精而又精。所以他说:“学愈博则思愈远,思困则学必勤”。学可以促进思考,思又有助于学,两者的关系,是相辅相资,共同促进的。

① 王敦《姜斋公行述》。

② 《思问录·内篇》。

③ 《四书训义》卷六。

④ 《思问录·外篇》。

但是,真正获得知识,必须是在学习的基础上,通过自己的独立思考活动,否则就不能够又快又好的掌握知识。而思的广度和深度,又必须结合,不然虽有学习相辅助,也不能达到“致知”的目的。所以他说:“极思之深,而不能致思之大;或致思之大,而不能极思之深,则亦有所不思而不得尔。”<sup>①</sup>这两种倾向都是不好的。他主张“深者大而广之,大者深而致之”,使我们的思维活动,既不钻牛角尖,也不停留在现象的表面,既要全面,又要深入,这样才能够训练自己的思考能力,增进自己的才干。“才以用而日生,思以引而不竭”。<sup>②</sup>他认为一个人的潜在能力是很大的,简直是取之不尽,用之不竭,而且是“日用而日生”,越用越聪明,越用越发达。所以他说:“目必竭而后明”,“耳必竭而后聪”,“心思必竭而后睿。”<sup>③</sup>

王夫之虽然肯定并论证了学与思是“相资以为功”的原理,但他并不抹杀两者的区别。在不同的情况下,两者又有主次之分。他说:“大抵格物之功,心官耳目皆用,学问为主,而思辨辅之;所思所辨者,皆其所学问之事。致知之功,则唯在心官,思辨为主,而学问辅之;所学问者乃以决其思辨之疑。致知在格物,以耳目资心之用,而使有所循也,非耳目有全操心之权,而心可废也。”<sup>④</sup>

在这一段话中,对于“求知”方面,有如下一些观点:

其一,把“思”与“所思”作了区分。从“思”来讲,以心为主;从“所思”来看,以耳目为主。但耳目之官与心之官是统一的,思与所思,学与所学,也是一致的。即主观与客观既有区别性又有统一性。耳目摄取“所思之物”,“以资心思之用”,就是说把客观的东西作为原料,以头脑作为加工厂,进行学习活动。所以,王夫之说:“多闻多

① 《读四书大全说》卷三。

② 《周易外传》卷四。

③ 《续春秋左氏传博议》。

④ 《读四书大全说》卷一。

见乃以启发其心思”。闻见开启心思,心思加工于所闻所见,经过比较、分析、综合等方法,学得关于外界事物的规律性知识。这就明确的否定了“心”是明镜台之说,把“心”作为认识分析的手段,它的时与客观事物交接。

其二,把求知分为“格物”与“致知”两种方法。“格物”,是“博取之象数”,只“得物态,未得物理”,其实是指感性知识;“致知”,为“思以穷其隐”,才能“得物理”,实指理性知识。“格物”以耳目为主,心官兼用;“致知”,则唯在心官。又认为二者是“相济”的。“耳目资心之用”,“致知”是在“格物”的基础上进行的。这就论证了感性认识与理性认识的区别与结合的问题。从此王夫之就把传统的学与思的问题,从经验的领域提高到了理论水平,并同传授文化知识的教学活动结合了起来。

其三,感性知识转化为理性知识,必须以思为主。王夫之认为,学习的问题,归根到底是人的耳目与外界事物相合的问题。他说:“合,故相知”,“内心合外物以启觉”。<sup>①</sup>但并不是凡耳目所受就都“合”了,常有见如不见,闻若未闻的情况。要做到真正的“合”和“化”,必须以“心思”为主,以思维活动为主,“心思”起主导作用时,才能使耳目与外界事物相合,而掌握关于外界事物的规律性知识。同时,“心思”必须“缘见闻而生”,“依耳目以知”。他说:“多闻而择,多见而识,乃以启其心思而会归于一”。<sup>②</sup>学习必须有“因象以见道,因小以通大,因显以察微”的“深造”。为达此“知至”的目的,必由感知而思,以“造之深”,才能“自表达里,渐渍以会其真”,不能“偶有所闻见而感于心”,“闻见之量未周”,就“据之以必然之理”,为学者之大患。<sup>③</sup>因此,在教学问题上,必须考虑学与思结合,耳目之官

① 《张子正蒙注》卷四。

② 《张子正蒙注》卷九。

③ 《四书训义》卷三十二。

与心之官的结合,感性认识与理性认识结合的原则,注意“启其心思”,发展学生的独立思考能力,使教学的质量不断提高。

### 第三,教学当“深知其心”而“因材施教”

王夫之主张教者对学者必须因材施教。这是因为每个人的素质不同(“质有不齐”),有钝有敏(“敏钝之差”);每个人的“志量不齐”,有大有小,每个人的德行不同;有长有短,每个人的知识不等,有多有少,有深有浅,等等。教师必须了解和承认学生的这些差别,从学生的各种客观实际出发,根据不同的情况,“各如其量”地进行教学,作到人无不可教,教无不可施。

教者如何才能“各如其量”地教呢?他主张教师应在学生的所知所行的基础上“以才量言”,因其可知可行而教之。这是教学的客观依据之一,但又不能以此为限,还应该发挥学生的潜力,在已知已能的基础上,把学生推向未知未能,以求上进。学者虽然现在还未能知未能行,也必须“引之以知”,“勉之以行”,故“因材施教”,决不能迁就学生的水平,而是在学生原有的基础上,使他们努力前进,以突破原有的水平,从不知到知,从知少到知多。王夫之认为,如果按照这个“因材施教”的原则,就没有不可教育的学生,也没有不可实施的教育。他总结自己的教学经验时说:“吾之与学者相接也,教无不可施。吾则因其所可知,而示之知焉;因其所可行,而示之行焉。其未能知,而引之以知焉;其未能行,而勉之以行焉。未尝无有以诲之也。”<sup>①</sup>

要正确地作到“因材施教”,关键的问题是了解学生,“深知其心”。只有深知学生的内心世界以后,才能作到“洞知其所自蔽,因其蔽而通之”。教师知道了学生学业和德行上蒙蔽不清的地方,就可以对症下药,“因人而施之教”,使每个学生皆“未尝不竭尽上达之旨”。<sup>②</sup>使他

① 《四书训义》卷十一。

② 《张子正蒙注》卷六,《三十篇》。

们迅速地成长 攀登文化知识的高峰。

教师不仅要善知学生之“蔽” ,而且又要善于“解蔽” 。王夫之在这里所说的“蔽” 有两层意思 :一是指学生为事物的现象所蒙蔽 ,“但得其表” ,而对“庶物之理” 若明若暗 ,教师要引导学生“察物之理” ,以心智之功 ,“表里具悉” ;二是为“恶师友所锢蔽” ,而产生的偏见 ,或是因“失教” 而“惑乎异端” ,教师必须进行再教育。总之 ,“解蔽” 是教师对学生的教育与再教育的问题。

教师对学生的教育 ,除了“深知其得失之由” 和“审知学者所至之深浅” 之外 ,还有许多“因量善诱” 的工作。这些工作作得好 ,才能“尽人之材” 。所以 ,王夫之认为 ,作教师的必须“多术” (即指教学技巧)。“多术” 时客观依据 ,是因为学生的“材质不齐” 。他说 :“教者因人才之不齐 ,而教之多术” 。<sup>①</sup> “多术” 的目的 ,是“尽人之材” ,使每个学生的德、业均能日新月异 ,上达成才。

王夫之谈了许多“教之术” ,现仅举两例。他认为“教之术” 最重要的是 :“因机设教” 和“因材施教” 。王夫之认为要“尽人之材” ,必须“因机设教” ,只要“因机设教” ,则“人无不可喻” 。

其一 ,王夫之的“因机设教” 。包含两个内容 :一为“教之时” ,二为“教之序” 。他解释张载的“当其可 ,乘其间而施之” 的话时说 :“可者 ,当其时也 ;间者 ,可受之机也。” 可知王夫之谈的“教之时” ,即授教的时机。从教师来说 ,是“教之机” ;从学生方面来讲 ,是“受之时” ,这是一件事情的两面。“教之机” 依据“受之时” ,二者相应而不离 ,相因而共存。教与学是矛盾的统一体 ,而矛盾的主要方面 ,一般来说 ,是在教者方面。因为“受之时” ,不能听其自然而生 ,必须由教师善于期待学生的“自悟” ,同时又要求教师善于启发学生的自觉。王夫之又称此为“教之智” 。

王夫之所谈的“教之序” ,是有丰富的内容的。他说 :“时者 ,有

<sup>①</sup> 《四书训义》卷三十二。

序而不息之谓”。<sup>①</sup>这当然是循序渐进的意思,此其一意。其次,是指教学的组织 and 安排,即“分教合教之序”和教学法上的先后难易的次序。第三,是指教学内容的内在逻辑顺序。

王夫之认为,教师要“施之有序”,首先得“知序”。“知序”,即知“物皆有之天序”,即是指事物的规律(“物之理”)。如果教师掌握了“欲逾越而不能”的事物规律,并以此来教授学生,则难者可以使易。他说:“有初学难而后易者,有初学易而后难者,因其序则皆使之易”。<sup>②</sup>在这里,王夫之显然又区分了“教之序”的教学顺序与“天之序”的科学顺序,取其易接受者以教育学生。所以他说:“因其序则皆使之易”。从此,王夫之把历来所谈的教学上的技巧问题,发展成了实质性的理论问题。

王夫之认为,“施之有序”的作用是很大的,有多方面的效果:其一,教学“因序”,可使学生易懂,容易接受;其二,“因序”或“循序”的教学,可使学生能由博反约,“知其要归”之所在,知其精义之所存;其三,“施之有序”,可给学生一些最基本的知识、知道知识的根源,使学生“于其本而图之,则相因以渐达”。所以,他说:“施之有序者,行之自远”,高峰可攀。

其二是“因材施教”。王夫之认为,学生掌握知识,形成道德观念,应该是一个主动探索领会的学习过程。若无学生的“真心内动”,光靠教师讲授,是无益的,没有意义的。他说:“若教则不愤而启,不悱而发,喋喋然徒劳而无益也。”<sup>③</sup>王夫之在这里所说的,就是孔子的“不愤不启,不悱不发”的意思。即是说,教师必须是在学生对某个问题积极地进行思考而还未想通的时候,才给予启发教导;在学生思考已有所得,但还不十分明确,不能用恰当的语言表达出来的

① 《礼记章句》卷十八。

② 《张子正蒙注》卷四,《中正篇》。

③ 《周易内传》卷四。

时候,才予以开导。否则就是无益的“不愤而启,不悱而发”。所以,启发也是有时机的,必须等待学生有“自怀愤恨以不宁”的思考状态,教师才予以启发,必待学生有“若知若不知之机”,教师才予以开导。若学生“不愤”,虽予以启发,即不疑以为不然,也会视为固然,抱无所谓的态度;若学生“不悱”,虽予以开导,即能信以为实,然而终不知其所以然。所以,他说:“启发亦有时机”。

就教与学本身来讲,教的基础,是学生的自觉要求。启发即启发学生学习的自觉性,然后发之于教。所以教学要在学生自觉思考的基础上进行,不然是言多益少,或多言无益的。但学生的自觉性,不能脱离教师的因材施教。教与学就是这样的一个辩证的统一过程。

王夫之在教学过程中注意启发学生学习的自觉性,论述得这么完整、清楚,在中国古代教育史上还是少见的。启发学生学习的积极性和自觉性,这已突破了封建社会传统的约束学生思想的作法,特别是在奴役和束缚士子思想的八股取士盛行的时代,这种教学思想,更加显现出它的进步性。

#### 第四,“学有当务”而“教必著行”

在王夫之的教育思想中,自始至终贯串着反民族压迫的民主思想。他的教学思想,也有这一因素,主张教与学都应有其“当世之务”。其意思是说,无论教与学,都要为当前的政治服务。他说:“学者之所以学,教者之所以教,皆有其当务焉”。<sup>①</sup> 教师的教,学生的学,都要心怀“当世之急务”,不能以当时俗儒的“流俗之心”去教书读书,把读书仅当成是一种嗜好,来“销日靡月,废事丧德”。同时也反对汉儒的“专经保残之学,陷之于寻丈之间”,鼠目寸光,胸无大志。他们共同的特点,是不管国家的安危,教“无补之学”,读无用的书,都是些“无目无心”和“无今日之才”的人。王夫之提倡教与学都

<sup>①</sup> 《四书训义》卷五。

要从“有用于当世”出发,教者要“因时立义”,学者要“读古人之书,以揣当世之务”,<sup>①</sup>察书中的精义,结合当世的“时会”而用之。这就是“述往事以为来者师”,读古人书为当世用。

王夫之认为,教学为当世服务,要在教之日、学之时,就定为“生平之志”,以此心来学“必修之事,尽可为之力,而教者以此教,学者以此学”。<sup>②</sup>王夫之的“平生之志”,就是反对清贵族的民族压迫,恢复明朝故国。他前半生曾组织和领导了抗清队伍,失败以后,在四十年的后半生中,是杜门著书和从事教学活动,以寻求明朝亡国的原因和培养坚贞不屈的复明“贞士”。他认为宋朝之所以亡,就“亡于屈而已”,因此必须用教育来培养“贞士”以救亡,而“以哀鸣望瓦全,弗救于亡”,为“万世羞”。<sup>③</sup>

王夫之把教育事业和教学工作,作“平生之志”的寄托,要尽可为之力,作必修之事。但宋明以来的教育和教学,多是坐谈心性,自欺欺人,致使“国无可用之士”,因此必须改革,以适时合用的实学来进行教学,办好教育,造就人才。

王夫之认为,过去教育的最大弊端,表现在教学上,就是只是讲说讨论,不重履行实践。因此,他提出“教必著行”的主张,作为救弊纠偏的一项重要措施。

要使教与学都能结合世用,就必须从力行实践的观点,去求知和安排教学工作。王夫之认为,“力行而后知之真”,力行而后才能明“讲习之非虚”。所以,力行是获得“真知”的可靠途径,力行比之读书讲习,甚至比见闻都更加真切。他说:“学以求知之,求知之者,因将以力行之也。能力行焉,而后见闻讲习之非虚,乃学之实也”。<sup>④</sup>

① 《读通鉴论》卷十一。

② 《四书训义》卷五。

③ 《宋论》卷十五。

④ 《四书训义》卷五。

他的结论是：“学者非躬行而心得之，则固不知其指归之所在。”<sup>①</sup>不仅从行可以得知，而且还因为求得知识不是为了高谈阔论，本来就是为了“行事”用的。

王夫之从学得知识是为了“行事”的观点出发，主张“教必著行”，作为他教育、教学思想的归宿。他说：“行不足以尽教之理，而教必著于行”。<sup>②</sup>教的东西，虽不能尽付之于实行，但教师必须要求学生实行。“教者期于行”，学的知识，不是为了今天之用，就是为以后所用。学与用结合，知识到了用，才达到了教学的目的。“知之尽，则实践之而已”。<sup>③</sup>

王夫之所以主张“教必著行”、“教期于行”，不仅是因为“行可得知”，而且还由于“知必以行为功”，知识的效能，只有在实行中才能得到验证。因而他认为学者如果光自恃其知，而不能“行”，那就不可教了。他说：“不足以明行者，自恃其能，不可教诲也。”<sup>④</sup>在王夫之的教育、教学经验和活动中，极少谈到有不可教的人，唯认为那种自以为有知识，而不能也不愿意“用知于行”的人，才是不可教育的。由此可知他对“行”的重视了。而且，他关于“知”与“行”的理论，也是较深刻、正确的。“行”不仅是获得“真知”的决定因素，而且也是道德教育的决定因素。他说：“躬行为起化之原。”道德观念的形成，道德习惯的培养，“行”也起决定性的作用。这是一种唯物主义的教學观，不过他的道德教育还有浓厚的封建性。

王夫之教学重行的观点，是建立在“行可兼知”的唯物主义知行观基础上的。他还认为不仅“行可兼知”，而且“行”可统一客观同主观的“对待”。他说：“行可统知”、“行之者一而已矣”。这就接近了

① 唐鉴：《王夫之传》。

② 《礼记章句》卷二十四。

③ 《张子正蒙注》卷五，《至当篇》。

④ 《周易内传》卷一。

知行统一观的原理。王夫之这一观点,在中国古代教育史上是有贡献的。他把自古以来争论不休的知行问题,较正确地加以阐明了,提出了以“行”为主的“知行相资互用”的理论,并把这一理论用于教学,得出了“教必著行”的唯物主义教学观。

王夫之提倡的教学与“力行”结合,含有理论联系实际真理颗粒。这对当时程、朱的“读书穷理”,脱离实际的单纯书本教育,以及陆、王的求知必须向内“发明本心”,反对向外界吸取知识等唯心主义教育思想,是针锋相对的斗争。

#### 第五 教学当有“恒教事”、“知自明”和“不泥古”的教师

教师在教学过程中担负着重大的责任,起着主导的作用。因此,教师如何对待教学工作,就会直接影响到学生学习的质量。从这个意义上理解王夫之对教师的要求和对“教事”的态度,对我们仍有启发。

王夫之认为教师对待自己的工作,要像园丁培育花卉和农夫耕耘土地一样,不等待“云雷丽泽”之天,而总是孜孜不倦于“教事”。用他自己的话来说,就是“经纶草昧太虚,不贷于云雷丽泽,讲习君子,必恒其教事。”<sup>①</sup>王夫之自己就是“恒其教事”的模范,讲学不倦,四十年如一日。

教师要“恒其教事”,教事是什么呢?王夫之认为,教事即是“教人明”。他对教人明有三方面的要求:即“悉知之”、“决信之”和“率行之”。教学达到了这种要求,既知且行,才算是教学生明白了。而教人明者,首先应该自明,以己昏昏是不能使人昭昭的。自明然后才能明人。他说:“欲明人者先自明”。他批判当时的教师,是“大义不知其纲,微言不知其隐”,只是一种昏昏茫茫的诵说者和传声筒。这种教师不但不能使人明,反而会使学生“学而愈惑”。

<sup>①</sup> 《姜斋文集》卷一。

怎么才算自明的教师呢？教师又如何能自明呢？他认为教师要自明，“必先穷理格物以致其知”，“博学详说”以自勉，然后再“力行”以“验其实”，使所教所作，皆“晓然具著于心目”。教师对教材领会到知其当然，亦知其所以然，达到“由来不昧，而条理不迷”、融会贯通的地步，才算“自明”了。掌握了教材后，“垂之为教”，还得考虑教的对象，根据学生掌握知识的多少深浅，使之“率喻于道”，作到因材施教。

但是，教师也不是万事皆知皆明，因此必须对“教事”有个实事求是的态度，知之为知之，不知为不知。教学生要“持之有故”，以“所知者开学者以聪明”，不可华而不实，也不可守旧不放，不然即“不可为师”。

那种既无真才实学、又不努力学习的教师，偏要立一门庭，让学生受骗。王夫之斥之为“艺苑教师”，似游客之侈谈阔论。他也反对教师用没有经过实际证明的书本知识，来“局格”学生的思想，限制学生的独立思考。他认为这都是自欺欺人，自束缚人的作法，都是“昏昏教人昏昏”，而不求自明的作法。教师不妨在教之前，先问一问自己是否明白了，教的内容是否全都理解了，并能够身体力行地教懂学生。

王夫之要求教师既要“诲不倦”，又要“学不厌”。学习除了“解析万物，求物之理”以外，还要学习书本知识，接受过去的文化遗产。但是不能唯古为信、食古不化，更不可“泥古非今”，温故是为了知新。他说：“君子之学，诲以之则不厌不倦”，“习教事者，温故而知新”。<sup>①</sup>教师的任务，是传播文化知识，当然也包括古代的文献典章制度，问题是怎样“温故知新”，矛盾的主要方面是如何在“温故”的基础上“知新”。王夫之提出了一个原则，即以“今知”去顺通“古知”，作到“新故相资而新其故”，“推故而别致其新”，即从过去的文

<sup>①</sup> 《周易内传》卷二。

化遗产中择取还有生命的东西,并加以发展,给予新生;而过时的、无用的东西,则予以排除。这就是王夫之“推故致新”的意思。通俗地说,就是取其精华,去其糟粕;依其故有,创造新学。那么用什么办法来区别精华和糟粕呢?王夫之采取的方法,是对诸家之学要“入其垒,袭其辎,暴其恃,而见其瑕。”<sup>①</sup>就是说,要深入他们学说的内部,袭取它还有用的东西,暴露出它学说的虚伪性,指出它的弊端和瑕疵。包括对孔丘的东西,也是如此。圣人同于人,因各种原因,他的言论“必有伪”,譬如“《尚书》,删自仲尼,且不可尽信。”<sup>②</sup>要能够从正面,也能够从反面的东西中,吸取经验和教训。由此可见,王夫之对待文化遗产的态度,就是批判地继承。至于批判什么、吸取什么,是受其时代和阶级的限制的。

王夫之主张,在教学过程中,对古人及古代文化的态度,应该从“学善”与“善学”出发,分别对待。他说:“古人可以学,而归于善者一。……有吾所必学者焉,有吾所善学者焉,有吾所折衷损益,而以不学为学者焉。”<sup>③</sup>王夫之反对“通身倒入古人怀中”的俗儒。俗儒以“干禄之鄙夫为师”,“教以利,学以利,利乃沁入于人心”,因而“坏人心,乱风俗”,害了一代新人,致使国家“危亡”。

王夫之的教育思想,批判地继承和发展了中国古代关于教育、教学的理论。其见解深刻而丰富,有许多光辉的议论,发前人所未发,包含着若干正确的因素和倾向。他的思想是时代的产物,反映了资本主义生产关系萌芽时期新兴市民阶层的一些要求,强烈地希望从封建思想的桎梏中解放出来。他自称“六经责我开生面”,竭力突破旧的观点,而力求阐明自己的新观点。

① 《老子衍自序》。

② 《读通鉴论》卷九。

③ 《四书训义》卷三十四。

## 论儿童教育

在我国封建社会,对儿童的传统看法,是视儿童为大人的缩影。因而对儿童的教育也认为:“幼学之时,即具大人之事”,在教法上,“训蒙如训成人”。完全不照顾儿童的年龄特征,摧残儿童的身心发展。

明末以后,资本主义生产关系萌芽,市民阶层的出现和市民运动的兴起,引起了对人的价值的重视,产生了要求从封建主义束缚下解放出来的思潮。还由于西学的传入中国,人的个性解放的学说也随之而来。这些思潮和学说,都直接或间接地影响着当时的教育思想。于是,有些有远见的教育家便提出了一些与以往不同的对儿童教育的看法,同时他们也批判地吸收了历史上曾有过的进步的教育观点,王夫之就是其中的一个代表人物。

### 第一,对儿童教育的观点

王夫之的儿童教育观点,就是适应资本主义萌芽而产生的,带有市民的要求和民主的精神。他认为蒙童的特征是:一弱,二昧。从智、德、体方面来看,在道德方面,是处于“未为善而亦未习于不善”的状态;在知识和智力的发展方面,是“蒙昧无知”,“欲觉未觉,愤悱之时”;在身体方面,是处于“虚弱”的幼芽时期。所以,蒙童“待教”、“待启”和“待养”。而且儿童自身有其发展阶段,“孩提始知笑,旋知爱亲;长始知言,旋知敬兄”。<sup>①</sup>王夫之的这些见解,颇有探索儿童年龄特征和因其特征而授以教育的思想。如他提倡五六岁以下的“早慧”儿童,应不受传统入学年龄的限制,在学习内容上也应有所区

---

<sup>①</sup> 《思问录·内篇》。

别,以适应儿童智力发展的不同特点。教学不仅要适应儿童的年龄特征,而且要照顾到个别差异,“因人而进之,有不齐之训”。因为在年龄相同的学生中,其才质或学习能力往往仍是参差不齐的。这种个别差异,不仅反映在才质或智力上,而且还表现在努力、意志和已有的学习程度等各不相同。他说:“以人言之,始则视其智,继则问其志,又进而观其所勉与其所至,而分量殊焉。”<sup>①</sup>这些都是教者从“造就人才之深心”考虑的,不可“一概之施”,以免“成乎躐等之失”,而可以更好地培养学生。

儿童教育是十分重要的,因为人的成材与否,当自儿童始。这是中国古代教育史上较为一致的看法。《易经》上早就有记载,说:“蒙以养正,圣功也。”王夫之不仅同意这种观点,而且还加以阐述发挥,认为“蒙者,知之始”,“正之惟其始”。<sup>②</sup>因此,儿童从小就要给予正确合理的教育。从积极方面来讲,儿童未受不良环境的影响,便于“求通而不自锢”,可塑性较大;从消极方面来说,儿童易受影响,应谨防“蒙险”于“未然”之时,故要“养其习于童蒙”。

儿童天真幼稚,心地纯洁,好似一张白纸,既未绘画,也未污染。因此,对儿童的教育,就有“先入为主”的问题,若不注意而“失教”,就会使儿童“陷于恶习”。正因为有“先入为主”的原因,若“恶习”已成,要“挽回于成人之后,非洗髓伐毛,必不可胜。”<sup>③</sup>这就是平常所说的,少成若天性,习惯如自然。所以,在对儿童的教育过程中,要十分慎重,有强烈的责任感,预防儿童的各种“蒙险”。防止这种危险性的办法之一,即是教师在教育过程中要有“预见”,早定培养计划。“豫”的思想在《学记》中已经提出了,即“禁于未发之为豫”。王夫之吸取了这一有益的教育思想,并给予精辟的阐述,他称为“教道之

① 《四书训义》卷十。

② 《张子正蒙注序论》。

③ 《俟解》。

“豫”是教育的原则和规律。并指出“善教者必贵于豫”，要求对“蒙童则必教，而教之必豫”。<sup>①</sup>对儿童教育必须注意“豫”的原则，实行正面教育，预防为主。凡儿童的“教事”，往往是“豫”则立，而不“豫”则废。所以对儿童教育要早有设计，早有计划。有了良好的教育设计，就会使儿童免受或者少受坏东西的不良影响和摧残，以便向着教者所“自定”的方向培养。

在按计划培养的过程中，要注意“正其志，端其习”，就是要求在儿童时期即树立“止至善”的学习目标。犹如今天所说的，要不断加强对儿童的远景教育和前途教育，以便调动儿童学习的积极性和自觉性。学习的目标明确了，在学习的征途上，即使有“登天之难”，而“志于是，则可至焉”；反之，“不志于是，未有能至者”。<sup>②</sup>所以，立志的理想教育，是很重要的。但即使儿童“志已立”，教师在教育过程中，还要有严格的要求，他称之为“教者之刚严”；在严格要求的同时，还得注意儿童学习的兴趣。他说：“蒙养之道通于圣功，苟非其心之乐为，强之而不能以终日。”<sup>③</sup>儿童有了学习的兴趣，才能“于心不厌”，以欢乐愉快的心情去学习，才能“专一以向于学”，才能把学习长久地继续下去。所以，对儿童的教育，必须注意兴趣。教师要引起儿童学习的兴趣，必须掌握他们的特征，并根据他们“早慧”与“晚慧”的个别差异，给予可接受的东西而“启迪之”，启发他们学习的积极性。王夫之的这些见解，比之封建社会绝大多数的教育家和教育工作者，不把儿童看作儿童，并对儿童实行棍棒纪律、注入式的教学，驱使“弱昧童予”绝对服从，毫不考虑儿童的能力和兴趣，当然是属于一种进步的教育思想，即使在今天看来，也还是有一定意义的。

① 《礼记章句》卷十二。

② 《张子正蒙注序论》。

③ 《张子正蒙注》卷三。

## 第二,对儿童教育内容的主张

王夫之根据儿童身心发展的特征,把“小人之学”与“大人之学”加以区分,指出儿童教育的内容当与成人的不同。而且,整个儿童时期,还有不同的发展阶段,教育内容也应因之而异。当然,他的区分还是笼统的,不科学的。

儿童德、智、体的全面发展,是一个重大的教育问题。因此,对儿童教育内容的安排要十分慎重,既要根据可能性开发儿童的智力,又要“不迫于小成”,着眼于把学习的基础打好。他认为,若“迫于小成”,就会使他们“德业”的发展,“不足以达于广大深远”,反而会使“聪明局隘,志意苟且,将终其身于粗浅卑近之中。”<sup>①</sup>他提出了基础教育的重要性。这一理论,在中小学教育中,是不可忽视的。因此,在安排教学内容的时候,不能采取“揠苗助长”的办法,而要从打好基础 and “量资循序”的教学规律出发,来安排儿童的学习。

王夫之认为,小学教学内容的安排,应当依据循序渐进的原则。他关于循序渐进的原理,有一段极精辟的论述。他说:“于事有大小精粗之分,于理有大小精粗之分,乃于大小精粗之分而又有大小精粗之合。事理之各殊者分为四(一、事之粗小;二、事之精大;三、粗小之理;四、精大之理),而理之合一者为五(粗小之理即精大之理),此事理之序也。始教之以粗小之事,继教之以粗小之理,继教之以精大之事,继教之以精大之理,而终以大小精粗理之合一,此立教之序亦有五焉,而学者因之以上达矣。”<sup>②</sup>按照事物存在的形态和包含的“理”,即“事理之序”,有大小精粗之分,而“知亦分次第”。因此,他主张教学内容的安排,可分为两大阶段,即小学与大学。五大循序的步骤是:一、教授或学习粗小的事,如洒扫应对之事;二、教授和学习

<sup>①</sup> 《礼记章句》卷十二。

<sup>②</sup> 《读四书大全说》卷七。

粗小的理,如洒扫应对之理;三、教授或学习精大之事,如正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下之事;四、教授或学习精大之理,如正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下之理;五、教授或学习大小精粗之事理的综合或统一。前两项是小学的“教事”,后两项是大学的“教事”;小学的教事,是教“小事”和“小理”,是具体的事理,应先教先学;大学的教事,是教“大事”和“大理”,是抽象的事理,应后教后学;最后,是大小精粗事理的融会贯通,即“下学”而“上达”。王夫之的这些议论是很新颖的,发前人所未发。

根据儿童的年龄特点和循序渐进的原则,小学幼童阶段的教学内容,应是以“教事”为主而“稍习其文”(记具体事物的文字)。这个观点,是以他的“理在事中”和“无器则无道”的唯物主义思想为指导的。他认为“试之以事,即所以纳之于道”,而“日用常行之所事者,即道之所发现”。物中有理,事中有道,道理就在具体的事物中。幼时学那事那物,是为了长大“明理知义”。从今天看来,儿童抽象思维的能力还不够发达,不易接受关于事物的理性知识和抽象的道德观念,而具体的事实、直观的东西,则是容易接受的。所以,他主张对儿童一方面“教之以事”,另一方面从大人的言行中学习榜样,教以“做人的样子”。因此,在教育过程中,教师的以身作则,具有重要的意义。王夫之的这个观点是有道理的,他在中国古代儿童教育的问题上,向合理的、科学的发展方面,走近了一步。

他主张儿童稍长,即“教之六艺”。“六艺”虽是“小学之初事”,却十分重要,是通向学习“大经大法”的入门,为将来读经学习“义理”的先导。

王夫之所说的“六艺”教育,指的是“小六艺”,即礼、乐、射、御、书、数。因时代的关系,礼、乐、射、御的内容和意义已几度变化,不被那么重视了,而小学教育尤甚。故王夫之的“六艺”教育,实为“书、数”教育。这种关于教育内容的思想,正如章太炎所说:“礼、乐世变易,射、御于今粗,独书、数仍世益精专。凡为学者,未有能舍是者也。”

三科虽殊,要以书、数为本。”<sup>①</sup>王夫之把小学的书、数教育,看作是“归之于道”的大学教育的基础和阶梯,大学的“格物致知”,是“续小学之所成”。<sup>②</sup>由此可知,王夫之在考虑教学内容时,是把小学与大学联系起来考虑的,观点一以贯之,内容安排统一。他已注意了小学与大学教育内容的连贯性,上下的衔接、基础与提高的相互关系。犹如我们对小、中、大学统一考虑一样,这对培养人才是有利的。

王夫之的“书、数”教育,其具体内容是什么?简言之,就是语文与数学的教学,是蒙学中的基本课程,是儿童必修的课目。数学是国家与民生日用所必需的,至为重要,但王夫之没有具体论述,这是不足之处。他对以“书”为主的文化教学,提出了识字与写字的教学,指出识字需要学“六书”,写字必须“端妍合法”。他说:“书有识字、写字两种工夫,识字便须知‘六书’之旨,写字却须端妍合法。”<sup>③</sup>识字在蒙学中一般都很重视,它是以后写诗作文等的重要基础。韩退之云:凡人作文,宜略识字。但是,“识字须知六书之旨”,这是士大夫大家之说,是文学家所讲的识字,不同于“俗间”。在中国古代,“蒙养之时,识字为先”的传统从未中断,但把“六书”与识字教学结合起来,是王夫之将汉代“教六书”之意传下来了。这对理解字意,加深对字体的印象,强化学生的记忆,以及对正字、正音、防止错别字等都有好处。在王夫之看来,学习“六书”,最重要的是掌握字的本义及引申、假借之义,则状物摭情,可得确然不易的理解,因而为以后学习“六经”及作诗作文等奠定了正确的基础。写字须“端妍合法”,端妍,就是写得端正好看,合法,就是不写笔形不合规范的字之类,注重写字的基本训练。这都是小学教育中不可忽视的,必须做到的。

除了识字、写字以外,他对儿童的读书、作文,也很重视。读书,

① 《原儒》。

② 《读四书大全说》卷五。

③ 《读四书大全说》卷一。

他不主张读流行“俗间”的《千字文》、《蒙求》之类的蒙学课本,而主张“授《小学》、《孝经》”等书。但是,这些书都有缺点,“字语参差”艰涩难懂,不便于儿童学习。而“教者强摭学者”,往往使儿童“苦其难”而“不乐学”。为了适应儿童的特点,他主张重编教材,以诗和押韵的短语,略言各方面的知识德行,以“便于童习”。

### 第三,儿童作诗文训练的原则

学童到了一定的年龄,就要有写诗作文的训练。而作诗文训练的的原理原则,首先要求教师掌握,然后才能教好学生。

王夫之自己就是一个诗文大家,对怎样写诗作文,颇有研究。在写诗作文教学方面,他提出“无论诗歌与长行文字,俱以意为主”的原则。<sup>①</sup>以意为主的训练原则,在他以前,已有人说过,但都不如他讲得更为中肯,更加深刻而入理,并自成体系。他主张“言必有意,意必由衷”。“意”是什么呢?又有什么作用呢?他所说的“意”,就是指思想性而言。它的作用至为重要,是诗文的统帅;若诗文“立意”,则诗文就有了“帅”,就会“意至而词随”,挥笔而成章;若诗文“失意”,就只是一些徒然的词藻,成为无帅之兵,乌合之众,如一盘散沙,没有多大作用。他举例说:“烟云泉石,花鸟苔林,金铺锦帐,寓意则灵。”这都是一些自然景物,毫无关联,若“得意”,则就有了“宛转屈伸”的生机。因此,学生作诗文,要注意思想性的训练,若思想纯正,造意超卓,其文必胜;反之,“其情私者,其词必鄙”。譬如楚国的屈原,因为他忠于祖国,当国家遭到侵略时,他抱着“忧国而忘生”的爱国主义精神写出的诗文,就与当时的现实斗争紧紧的联系在一起,增添了新的思想内容,就显得“山川洁伟”,文词“粲烂,比容于日月”,<sup>②</sup>好像有一颗火热的心在他的作品中跳动。所以,他很强

① 《夕堂永日绪论》内编。

② 《楚辞通释》卷十四。

调诗文写作的思想性,认为“失意”的诗文,是一种“帖括塾师之识”、“学究之陋”的刻板诗文;而这种教诗文的训练法,与其说是教儿童诗文,不如说是“引人入坑堑”。

作诗文训练的第二个原则,是“情”、“景”统一。诗文除了思想性以外,艺术性也至为重要。“情”、“景”的统一,就是艺术性的表现之一。他认为“因景因情,自然灵妙”。情以景托,景中含情,情景交融,能“参化工之妙”,才是有“生意”的好作品。而“情”是什么?“情”即是“哀乐之触,荣悴之迎”,换句话说,就是对客观事物喜、怒、哀、乐的态度。他认为“在心”谓之“情”,“在物”谓之“景”,此时此地的“情”,就是“意”的别名,包括思想、感情二者而言。在“情”与“物”的关系上,他主张把“情”与“外物”结合起来,作到以“情”溶入“外物”,借外物表现情愫。“景”又是什么呢?他说:“身之所历,目之所见,是铁门限。”<sup>①</sup>由此可知,“景”不单是指自然景物,而是“身之所历”“目之所见”的一个广泛概念,是指“心”外的整个客观现实。

王夫之认为,一篇好的作品,必须是情景交织融合,换言之,就是作者的主观思想感情与客观现实的艺术统一。反之,若“意外设景,景外起意”,就像是“赘疣上生眼鼻,怪而不恒”,<sup>②</sup>不是自然而有,却是一种病症,类如画蛇添足,是“劣塾师教劣子弟”,终不成材。

无论写诗还是作文,要有实际生活,要有真情实感,表达自己的心怀,即“己情之所自发”。在诗文中,对任何客观景物和社会现实的存在,都应该融会着作者的思想感情,对客观现实有真实的体验,写出自己的个性来,不要写成公式主义或形式主义无生命的东西。公式主义和形式主义的文风,必然会使作品“千篇一律,代人悲欢”。他批判那些俗儒、塾师,作起诗文来不经自己的思考,只是将“古今雅俗堆砌成篇”,而“无一字从心坎中过”,真是言出如哇,令人头重。

<sup>①</sup> 《夕堂永日绪论》内编。

<sup>②</sup> 《唐诗评选》卷三。

这些人 ,教起儿童诗文来 ,好像“三家村的老翁妪” ,只会“以卮酒片肉饲幼子童孙” ,而学者一染此笔性 ,便似“浪子” ,总是支离其言 ,言无的当 ,不知所云 ,而对“推广事理 ,以宣昭实用”的文风 ,则一扫净尽。

作诗文训练的第三个原则 ,是“立主御宾” 。在对儿童进行写诗作文的教学中 ,每写一篇诗文 ,要让儿童明确宾主 ,主统帅宾 ,宾为主用。他说 :“诗文俱有主宾 ,无主之宾谓之乌合。”<sup>①</sup>这里所说的“主” ,当是指“主意” 。就一诗一文来讲 ,是主题思想 ,以及体现主体思想的主人公。

教儿童作诗文时 ,要把“定一题、一人、一事、一物、于其上求形模” ,雕琢刻画 ,塑造典型 ,而其他人物、景物、事件 ,只是为典型的衬托 ,这就是宾主结合的诗文。但是 ,必须是在“以意为主”的总原则指导下 ,才是正确的、合理的典型。这样写出的诗文 ,才像“夭矫连蜷 ,烟云缭绕”的“真龙” ,不像死板的“画龙” ,而具有动人的神态。可是 ,那些俗儒、塾师教童子作诗文 ,不知“诗文之为道 ,必当立主御宾” ,他们不分宾主 ,但知以正为主 ,以反为宾 ,等等。此皆“塾师赚童子死法” ,是有意造出来的种种“忌拘” ,是“画地成牢以陷人”的作法。这是一些无识见的“帖括塾师” ,教无知的童子 ,使他们“白练受污” ,谬种流传 ,贻误后代。王夫之对这种教童子作诗文的“死法” ,是深恶痛绝的。

作诗文训练的第四个原则 ,是创造与继承结合。王夫之在诗文写作的训练中 ,非常强调学者的独创性 ,提倡卓而不群 ,称赞那些具有个性的独特风格 ,反对“伸纸挥毫 ,雷同一律” ,反对“立门庭与依傍门庭” ,而拾人牙慧的庸俗作风。

王夫之认为 ,立门庭和依傍门庭者必无真情。有了门庭 ,由教到学 ,就都染上了门户之见 ,影响着作者和学者真才实情的发展 ,而

<sup>①</sup> 《唐诗评选》卷三。

“自缚缚人”。由于无真情,就写不出东西。因此,“除却书本子,则更无诗文”,于是只好因循守成,“作门下厮养”。如果抛弃门庭,而充分发挥每个学者的“才情”,那么新作品,新人才,就会像雨后春笋,像春天的百花园,灿烂绚丽。所以,王夫之坚决反对立门庭和依傍门庭的“艺苑教师”。这种教师,自己并无真才实学,而却“充风雅牙行”,跟在别人的后面亦步亦趋,好像是“逐队驴马”,寻找前人的足迹爬行,不能另开新径,只会雕琢拟古。而以此培养学生,则使学生丧失了个性,形成了奴性。

王夫之反对立门庭,是反对当时按地区、按科场、分门户、闹宗派的“士气”,以及由此而产生的文风和学风。但他并不反对学习今人和古人的文字,吸取有用的东西,丰富自己的词汇和写作经验,而是要“善学”。如学古人的作品,要“以心入古文中”,而不以“古文填入心中”,重理解不重呆读死记;学者要“各以其情而自得”,不是“通身倒入古人怀中”,应各取所需,灵活运用,取其精华,去其糟粕;要打破传统的文法、圈牢和格局。所以,王夫之并不反对学生在学习过程中摹拟范文,而是主张学生不应机械地模仿古人的辞采,应该创造性地学习古人诗文的“神理”,在学习前人的基础上,驰骋自己思想,进一步求创新。如果只是一味的让学生模仿,就会出现“有诗式而后无诗,有八大家文钞而后无文”的现象,若教者立此法教童子,“自谓善诱童蒙,不知引童蒙入荆棘”歧途。因此,教者、学者均须切戒!

王夫之的教育思想体系,是以他的唯物主义的哲学思想、社会进化论和人性天生平等的学说为基础的。他从唯物主义的理论出发,论证了知识的实体是“万物”,对佛老、程朱、陆王等各种形式的唯心主义观点,充满着总结批判的精神。他以接近反映论的原理:“形也、神也、物也,三相遇而知觉乃发”,<sup>①</sup>阐明并丰富发展了中国古代关于“学”、“思”、“行”等教学论原则。

<sup>①</sup> 《张子正蒙注》卷一,《太和篇》。

他根据变化日新的理论,提出“气日以滋,理日以成”,“习成而性与成”的人性论学说,说明了教育对培养人的重大作用,在于发展“天性”,形成和变革“习性”。因而,他把以往人性论的形而上学问题,转移到知识论问题上来,“无问其性,且问其知”,把人性同人类知识的历史发展和个体知识的形成联系起来。而教者“示人以理”,把事物的品类及其条理授予学者,使学者在实行的过程中,不断加深对外界事物的认识,不断发展理论思维的能力,这就是人性的形成过程。这是王夫之的独到卓识。

他又把变化日新的发展观点,应用到社会的历史上,认为社会也是进化的,从而人类的文化教育也是不断发展的。教育的发展,依赖于政治经济的发展。人们的思想行动受现实的生活环境所制约,人的思想的改变与环境的改变是密切结合的。教育和环境,对于人的形成和发展起着直接的决定性作用。因此,人才的造就,取决于合理的教育,教育的发展和提高,是社会发展的必要条件。

他在儿童教育问题上,也有新鲜的见解,认为儿童教育应当适应儿童的特点,要能为儿童所能接受。同时,他认为儿童是易受外界影响的,可塑性很大,便于“求通而不自锢”。因此,在儿童的生活过程中,既有造就“英才”的条件,也存在着“蒙险”成为“浪子”的可能,故教者必须“正其始”,“养其习于童蒙”。这对我们掌握儿童的特点,实行“正始”的合理教育,是有启发的。

从以上所述,可知王夫之的教育思想内容丰富,识高意新,绚丽多彩,在中国古代教育发展史上作出了显著的贡献。

# 下 篇

王夫之教育论著选读



## 王夫之教育语录分类解读

### (一)关于哲学观点

#### [原文]

空虚者气之量,气弥纶<sup>①</sup>无涯而希微不形<sup>②</sup>,则人见虚空而不见气。凡空虚者皆气也,聚则显,显则人谓之有,散则隐,隐则人谓之无。(《张子正蒙注》卷一《太和篇》)

#### [注释]

①“弥纶”原本作“弥沦”,应改作“弥纶”。《易经》《系辞传》:“弥纶天地之道”,注:“弥谓弥缝补合”“纶、缠裹也”。实即含着充满的意思。

②“希微”,“希”即稀少,“微”即微小。

#### [原文]

若其实则理在气中,气无非理,气在空中,空无非气,通一而无二者也。其聚而出为物则形,散而入于太虚则不形。(同上)

气者,理之依也。气盛则理达。天积其健盛之气,故秩叙条理,精密变化而日新。(《思问录》《内篇》)

气外无虚托孤立之理。(《读四书大全说》卷十)

人不资气而生,而于气外求理,则形为妄,而性为真,陷于其邪挽矣。(《张手正蒙注》卷一)

此理气遇方则方,遇圆则圆,或大或小,絜缊变化,初无定质。……王充谓从远观火,但见其圆,亦此理也。(《思问录》《外篇》)

天不听物之自然,是故絜缊而化生。(《思问录》《内篇》)

[原文]

絜缊太和,合于一气,而阴阳之体具于中矣。(《张子正蒙注》卷一)

[注释]

“絜缊”《玉篇》云:“絜缊,元气也。”《易经》《系辞传》:“天地絜缊,万物化醇。”《释文》:“絜缊亦作氤氲。”“絜缊”是指阴阳二气混合在太虚之中,所谓“絜缊,太和未分之本然”,但其中已具有“胜负、屈伸”相互发生变化之理,所谓“相荡其必然之理势”从而能化生万物。故曰:“天地絜缊,万物化生。”(参考《张子正蒙注》)

[原文]

太和,和之至也。道者,天地人物之通理,即所谓太极也。阴阳异撰,而其絜缊于太虚之中,合同而不相悖害,浑沦无间,和之至矣。未见形器之先,本无不和,既有形器之后,其和不失,故曰太和。(同上)

[注释]

“太和”之说,出自张载,王夫之《正蒙》注云“阴与阳和,气与神和,是谓太和。”“太和,和之至也。”即谓阴阳虽是异气,但絜缊于太虚中,“合同而不相悖害”和之至矣,故曰“太和”。(同上)

[原文]

絜缊,太和未分之本然,相荡,其必然之理势,胜负因其分数之多寡,乘乎时位,一盈一虚也。胜则伸,负则屈。胜

负、屈伸、衰王、死生之“成象”，其始则动之几也。此言天地人物消长死生自然之数，皆太和必有之几。（同上）

万物者，天之生物，天之理也。无物不资天以生，则天无择于物而生之矣。而必先有其可生之材，乃乘其生理而生之，既有其已生之材，乃就其生机而厚之，无不因也。故物之植立而栽者，则气至而受，风雨至而益荣培之矣。其倾侧而本不固者，则气至而不能受，风雨至而反以动摇复之矣。（《四书训义》卷三）

天地之间流行不息，皆其生焉者也。故曰：“天地之大德曰生”。自虚而实，来也。自实而虚，往也。来可见，往不可见。来实为今，往虚为古。来者，生也。然而数来而不节者，将一往而难来。（《周易外传》卷六）

[原文]

生化之理，一日月也，一寒暑也。今明非昨明，今岁非昔岁，固已异矣。而实而翕者明必为日<sup>①</sup>，虚而辟者明必为月<sup>②</sup>，温而生者气必为暑，肃而杀者气必为寒<sup>③</sup>，相因以类，往来必贞，故人物之生莫之壹而自如其恒。（同上）

[注释]

①《尔雅》《释詁》：“翕”，合也。

②“辟”与“辟”通，开也。

③“杀”，“霜杀物曰杀”。

[原文]

道者，物所众著而共由者也。物之所著，惟其有可见之实也。物之所由，惟其有可循之恒也。既盈两间而无不可见，盈两间而无不可循。故盈两间皆道也。可见者其象也，

可循者其形也 ,出乎象入乎形 ,出乎形入乎象 ,两间皆形象 ,  
则两间皆阴阳也。(《周易外传》卷五)

[ 注释 ]

“两间”即指天地两者之间。

[ 原文 ]

道者 ,天地人物之通理。(《张子正蒙注》卷一)

[ 注释 ]

《易经》《系辞传》云：“一阴一阳之谓道。”凡天地人物间都含有一阴一阳、一正一反相互对立、相互统一的道理 ,故曰：“道者 ,天地人物之通理。”

[ 原文 ]

天者器 ,人者道。(《思问录》《内篇》)

[ 注释 ]

《易经》《系辞传》云：“形而上者谓之道 ,形而下者谓之器。”“天者器 ,人者道” ,就是说明“器”是天然客观存在的物质基础 ,“道”是人们从物质基础中所找出的客观规律。

[ 原文 ]

尽器则道在其中矣。(同上)

盈天地之间皆“器”矣。器有其表者 ,有其里者 ,成表里之各用以合用而底于成 ,则天德之乾 ,地德之坤 ,非其缁焉者乎？是故调之而流动以不滞 ,充之而凝实以不馁 ,而后器不死 ,而道不虚生。器不死 ,则凡器皆虚也 ,道不虚生 ,则凡道皆实也。(《周易外传》卷五)

天下惟器而已矣。道者器之道 ,器者不可谓之道之器也。无其道则无其器 ,人类能言之。虽然 ,苟有其器矣 ,岂

患无道哉？……无其器则无其道，人鲜能言之，而固其诚然者也。（同上）

〔解读〕

王夫之是继承张载唯物主义世界观的学说而加以发展的。张载主张宇宙的本体都是气，由于气的自身运动变化而为阴阳二气，由阴阳二气的升降聚散而演出宇宙间的万物，故归结为一切物的本质都是气。张载的哲学思想的精粹，都表现于他所著的《正蒙》一书中，而王夫之的《正蒙注》，不但正确解释了是书，并且更进一步充分阐明了他的思想学说。

张载驳斥了佛教“以心法起灭天地”的谬论，提出“虚空即气”的学说，承认物质先于精神而存在。并强调物质世界的实有而不是虚无。王夫之解释为：“虚空者气之量，气弥纶无涯而希微不形，则人见虚空而不见气。凡虚空者者气也，聚则显，显则人谓之有，散则隐，隐则人谓之无。”他不但承认物质世界的客观存在，并且进一步认为客观存在的实物，充塞于空虚中，虽然人的肉眼看不见，实则都有气存在，不能因人的见与不见，就断定为有或无。他说：“目所不见，非无色也，耳所不闻，非无声也。”他指出物质世界客观存在，有时虽为人们感觉所不及，但物质还是独立存在的，可知物质世界的存在，不完全依靠人们的感觉。物质世界的内容是无穷无尽的，也决不能以人所已经感觉到的为界限，因之他就否认了有所谓“无”的概念。他在《思问录》《内篇》说：“言无者激于言有者而破除之也，就言有者之所谓有而谓无其有也，天下果何者而可谓之无哉？……今使言者立一‘无’于前，博求之上下四维古今存亡而不可得穷矣。”

王夫之对于“理”与“气”的关系进行了分析，确认“理依于气”的说法。他认为理是自然界所表示的一种法则，这个法则不能离开物质而独立存在，所以气是理的依据，故曰：“气者，理之依也。”“气外无虚托孤立之理”“若其实则理在气中”。这是说明精神依存于物

质,思维依存于存在,肯定气是第一性而理是第二性的。这种思维与存在关系的理论,在他的思想学说中是极其光辉的一部分。

王夫之又根据张载“太和所谓道”之说,认为“道者,天地人物之通理,即所谓太极也。”太极具有阴阳二体,由动而生变化,由变化而生万物,承认物质世界永远是动的。他说:“太极动而生阳,动之动也;静而生阴,动之静也。废然无动而静,阴恶从生哉?一动一静,阖辟之谓也。由阖而辟,由辟而阖,皆动也,废然之静,则是息矣。‘至诚无息’,况天地乎!”(《思问录》《内篇》)这种由动而生变化的学说,也是极其光辉的一部分。

关于“器”与“道”的关系,王夫之也提出了“器先道后”的精辟见解。《易经》《系辞传》上说:“形而上者谓之道,形而下者谓之器”。过去唯心论者,都认为形而上是无形,形而下是有形,所以说:“天者道,人者器”。把道当作神妙不测的东西。王夫之既然不承认有所谓无形,所以在《思问录》中说:“天者器,人者道。”“尽器则道在其中矣。”在《周易外传》中说:“天下惟器而已矣,道者器之道,器不可谓之道之器也。无其道则无其器,人类能言之。虽然,苟有其器矣,岂患无道哉?……人或昧于其道者,其器不成;不成非无器也。无其器则无其道,人鲜能言之,而固其诚然者也。”他首先否认形而上是无形之说,明白指出“形而上者非无形之谓;既有形矣,有形而后有形而上。”(《周易外传》)从而认为“形上形下”初无定界,不过拟议之词。他主要指出的是“天下惟器而已矣。道者,器之道,器者,不可谓之道之器也”,这是说明世界上存在的只是物质而已,“器”所以盛物,故即代表世界上各种各样的物体。物体的运动变化都有它的规律,“道”就是客观规律的反映。我们知道,必然先有器的物体,才能从物的发展变化中找出规律,决不能颠倒过来,因之,只能说规律是物质的规律。代表物体的器,是天然客观存在的物质基础,故称“天者器”,代表规律的道,是人们根据物质的规律进行科学抽象的结果,故称“人者道”。没有形下的器,就没有形上的道,这种

“天下唯器”和“器先道后”的精辟理论，正确地说明了物质世界与人们思维的关系，同时深刻地批判了过去宋儒把“道”看作超乎物质世界之上的客观唯心主义的谬论。这些确是王夫之唯物主义学说中最宝贵的一种创见。

## (二)关于人性论

[原文]

性者，生理也，日生则日成也。……人自幼迄老，无一日而非此以生者也，而可不谓之性哉？……故性屡移而异。……善来复而无难，未成可成，已成可革。性也者，岂一受成，不受损益也哉？（《尚书引义》卷三）

命日受则性日生矣，目日生视，耳日生听，心日生思。形受以为器，气受以为充，理受以为德。取之多，用之宏而壮；取之纯，用之粹而善；取之驳，用之杂而恶；不知其所自生而生。是以君子自强不息……以养性也。……有生以后，日生之性益善而无有恶焉。（同上卷三太甲二）

[原文]

甚哉！继之为功于天人乎！天以此显其成能，人以此绍其生理者也。……不继不能成天人相绍之际。存乎天者，莫妙于继，然则人以达天之几，存乎人者，亦孰有要于继乎？夫繁然有生，粹然而生人，秩焉、纪焉、精焉、至焉、而成乎人之性，惟其继而已矣。……继之则善矣，不继则不善矣。天无所不继，故善不穷；人有所不继，则恶兴焉。（《周易外传》卷五）

[ 注释 ]

《易经》《系辞传》云：“一阴一阳之谓道，继之者，善也，成之者，性也。”这里所说的“继”，即指此。张载解释“继”有“继继不已”“勉勉不息”的意思。（参考《张子全书》卷十一《易说》上《系辞》上）王夫之根据此说，认为“继”是“有功于天人”。他以为“一阴一阳之谓道”，是天然一切变化之道的根源，天能继续不断地运行故曰：“存乎天者，莫妙于继”；人能“勉勉不息”地掌握天然变化之道则“善”，故曰“存乎人者，亦孰有要于继”。王夫之把这个“继”字作继续不息而看得十分重要，所以又说：“继之则善，不继则不善”。他根据这个见解，进而创造“性生日成”的学说来解释“成之者性也”，成为“继善成性”论，这里所谓“日生而日成”，也就是“继”的意思。这是王夫之的卓越的创见，发前人所未发，是极可宝贵的。

[ 原文 ]

成性存存，存之又存，相仍不舍。（《思问录》《内篇》）

[ 注释 ]

“成性存存”，即一为性之“存乎天者”，是指“继之者善也”而言。一为性之“存乎人者”，是指“成之者性也”而言。“相仍不舍”，有继续不息的意思。

[ 原文 ]

成，犹定也，谓一以性为体而达其用也，善端见而继之不息，则终始一于善，而性定矣。（《张子正蒙注》卷三）

[ 原文 ]

饮食起居，见闻言动，所以斟酌饱满于健顺五常之正者，奚不日以成性之善；而其鹵莽灭裂以得二殊<sup>①</sup>五实<sup>②</sup>之驳<sup>③</sup>者，奚不日以成性之恶哉？（《尚书引义》卷三）

[ 注释 ]

- ①“二殊”指阴阳二气。
- ②“五实”指五行之实。
- ③“驳”庞杂也。

[ 原文 ]

恢恢乎大之则曰：“人之性犹牛之性，牛之性犹犬之性”亦可矣，当其继善之时有相“犹”者也，而不可概之已成乎人之性也；则曰：“天地与我同根，万物与我共命”亦可矣，当其为道之时同也、共也，而不可概之相继以相授而善焉者也。……善者性之所资也……犹子孙因祖父而得姓，则可以姓系击之，而善不于性而始有，犹子孙之不可但以姓称，而必系击之以名也。……（《周易外传》卷五）

[ 注释 ]

《孟子》《告子篇》告子曰：“生之谓性。”孟子曰：“生之谓性也，犹白之谓白与？”曰：“然！”“白羽之白也，犹白雪之白；白雪之白，犹白玉之白与？”曰：“然！”“然则犬之性，犹牛之性，牛之性，犹人之性与？”

[ 原文 ]

性可存也，成可守也，善可用也，继可学也，道可合而不可据也。至于继，而作圣之功，蔑以加矣。（同上）

[ 注释 ]

“蔑”无也。

[ 原文 ]

孟子言性，孔子言习<sup>①</sup>。性者天道，习者人道。《鲁论》二十篇皆言习，故曰：“性与天道不可得而闻也<sup>②</sup>。”已失之习，而欲求之性，虽见性且不能救其习，况不能见乎？（《埃解》）

[ 注释 ]

①子曰：“性相近也，习相远也”。（《论语》《阳货篇》）

②子贡曰：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《论语》《公冶长篇》）

[ 原文 ]

人之皆可以为善者，性也。其有必不可使之善者，习也。习之于人大矣。耳限于所闻，则夺其天聪；目限于所见，则夺其天明。父兄薰之于能动能言之始，乡党姻亚<sup>①</sup>导之于知好知恶之年，一移其耳目心思，而泰山不见，雷霆不闻。……故曰：习与性成，成性而严师益友不能勉劝，醜赏重罚不能匡正矣<sup>②</sup>。（《读通鉴论》卷十）

[ 注释 ]

①婿之父曰“姻”，两婿相谓曰“亚”。

②“醜”音浓，义同。

[ 原文 ]

盖性者，生之理也。均是人也，则此与生俱有之理，未尝或异，故仁义礼智之理，下愚所不能灭，而声色臭味之欲，上智所不能废，俱可谓之为性。（《张手正蒙注》卷三）

气之偏者，才与不才之分而已；无有人生而下愚，以终不知有君臣父子之伦及穿窬之可羞者。世教衰，风俗坏，才不逮者染于习尤易，遂日远于性而后不可变……习远甚而成乎不移，非性之有不移也。（同上）

言性之善，言其无恶也。既无有恶，则粹然一善而已矣。有善者，性之体也。无恶者，性之用也。（《思问录》《内篇》）

## [原文]

性者善之藏,才者善之用。用皆因体而得,而用不足以尽,故穷。才或有穷,而诚无不察,于才之穷,不废其诚,则性尽矣。“多闻阙疑,多见阙殆<sup>①</sup>”,“有马者借人乘之<sup>②</sup>”,(借犹请也,谓有马而目不能御,则请善御者为调习,不强所不能以傲幸,玩“之”字可见)皆不诘,诚以就才也。充其类,则知尽性者之不穷于诚矣。(同上)

## [注释]

①《论语》《为政篇》：“子张学干禄。子曰：‘多闻阙疑，慎言其余，则寡尤。多见阙殆，慎行其余，则寡悔。言寡尤，行寡悔，禄在其中矣。’”

②子曰：“吾犹及史之阙文也。有马者，借人乘之，今亡（无）已夫。”（《论语》《卫灵公篇》）

## [原文]

……故荀悦韩愈有三品之说,其实才也,非性也。性者,气顺理而生人,自未有形而有形,成乎其人,则固无恶而一于善,阴阳健顺之德本善也。才者,成形于一时升降之气,则耳目口体不能如一,而聪明干力因之而有通塞、精粗之别,乃动静、阖辟偶然之机所成也。性藉才以成用,才有不善,遂累其性,而不知者遂咎性之恶,此古今言性者,皆不知才性各有从来,而以才为性尔。……程子谓天命之性与气质之性为二,其所谓气质之性,才也,非性也。(《张子正蒙注》卷三)

礼虽纯为天理之节丈,而必寓于人欲以见,虽居静而为感通之则,然因乎变合以章其用。唯然,故终不离人而别有

天 终不离欲而别有理也。离欲而别为理 ,其惟释氏为然 ,盖厌弃物则而废人之大伦矣。……于此声色臭味 ,廓然见万物之公欲 ,而即为万物之公理。……孟子承孔子之学 ,随处见人欲 ,即随处见天理 ,学者循此以求之 ,所谓不远之复者 ,又岂远哉 ! (《读四书大全说》卷八)

人欲之各得 ,即天理之大同。(同上卷四)

天理充周 ,原不与人欲相为对垒。(同上卷六)

王道本乎人情。人情者 ,君子与小人同有之情也。……私欲之中 ,天理所寓。(《四书训义》卷二十六)

天下之动 ,人欲之 ,彼即能之 ,实有其可欲者在也。此盖性之所近 ,往往与天理而相合者也。(同上卷三十八)

以我自爱之心 ,而为爱人之理 ,我与人同乎其情也 ,则亦同乎其道也。人欲之大公 ,即天理之至正矣。(同上卷三)

若犹不协于人情 ,则必大远于天理。(同上卷二十一)

孟子所言之王政 ,天理也 ,无非人情也。人情之通天下而一理者 ,即天理也。非有绝己之意欲以徇天下 ,推理之清刚以制天下者也。(同上卷二十六)

理自性生 ,欲以形开 ,其或冀夫欲尽而理乃孤行 ,亦似矣。然而天理人欲同行异情 ,异情者 ,异以变化之几 ,同行者 ,同于形色之实。(《周易外传》卷一)

[原文]

情者 ,性之依也 ;拂其情 ,拂其性矣。性者 ,天之安也 ;拂其性 ,拂其天矣。(《读通鉴论》卷十)

[注释]

“拂” ,《正韵》云 :“逆也。”有违背相反之意。

[原文]

人之有心 ,昼夜用而不息 ,虽人欲杂动 ,而所资以见天理者 ,舍此心而奚主 ;其不用而静且轻 ,寤寐之顷是也。……才以用而日生 ,思以引而不竭(《周易外传》卷四)

苟志于仁则无恶 ,苟志于不仁则无善 ,此言性者之疑也。乃志于仁者反诸己而从其源也 ,志于不仁者 ,逐于物而从其流也。(体验乃实知之)夫性之己而非物 ,源而非流也明矣 ,奚得谓性之无善哉 ! (《思问录》《内篇》)

[注释]

子曰：“苟志于仁矣，无恶也。”(《论语》《里仁篇》)

[解读]

王夫之的人性论 ,在中国教育史上与其他各家所讲的有不同的特点。上自先秦诸子 ,下至汉唐宋明儒者 ,都局限于性的善恶方面 ,而王夫之则提出性“日生日成”的学说。他认为人的性不是从受命之日起就是自成的 ,而是在环境变化之中 ,尽其继“天人相绍之际” ,“日生而日成”的 ,所谓“目日生视 ,耳日生听 ,心日生思” ,“取之多 ,用之宏而壮 ;取之纯 ,用之粹而善 ;取之驳 ,用之杂而恶 ;不知其所自生而生。”人性是在“新故相推”中发展的 ,故“屡移而异” ,“未成可成 ,已成可革” ,决不是没有变化的 ,成性就是这样地存在以至于善的。这种关于性的理论是先儒各家所未曾道及的。

王夫之的人性论 ,首先是根据《易经》《系辞传》上所说的：“一阴一阳之谓道，继之者，善也；成之者，性也。”发展而来的。他认为性不是一个绝对的抽象概念 ,而是人类所具有的潜在发展的能力 ,它和自然的变化发展“相与为能” ,“日生而日成” ,所谓“存乎天者 ,莫妙于继” ,“存乎人者 ,亦孰有要于继乎”。他说：“成性存存 ,存之又存 ,相仍不舍。”没有外界自然的千变万化 ,就没有人性的“日生日成” ,

所谓“尽性”者，就是指存此性而能掌握自然变化之道，这就是“继善”的道理。“成”是什么意思呢？是要把性的潜在能力中“知能”二者的创造性活动，在“继善”的日生不息中做到“取多用宏”，“取纯用粹”，使性固定起来。所以他说：“成，犹定也，谓一以性为体而达其用也，善端见而继之不息，则终始一于善，而性定矣。”

王夫之的性“日生日成”的学说，也是从孔子的性相近、习相远发展而来的。他认为历来儒家论人性，以孔子的“性相近、习相远”的说法最无语病。他以为“性者天道，习者人道”，“性”与“习”两者应该统一起来，“人之皆可以为善者，性也；其有必不可使之善者，习也。”“习”是从日积月累而成的，所以积习成性，也是日生而日成的，假使人日日能继善，就可成为善，日日不能继而为善，就可成为恶，故性的“日生日成”的说法，与“习”有很大的关系。所以他说：“习之于人大矣！……习与性成，而严师益友不能勉劝，黜赏重罚不能匡正矣。”

王夫之又反对宋儒以来“存天理，灭人欲”的说法，而提出“理欲一致”的理论。他指出理欲都是人性，天理与人欲原不“相为对垒”，所谓“理欲皆自然”，“有欲斯有理”，“私欲之中，天理所寓”，不能离人而别有天，离欲而别有理，天理即在人欲之中，若“离欲而别为理，其唯释氏为然”，“廓然见万物之公欲，而即为万物之公理”。王夫之把天理统一于人欲之中，是属于唯物主义理欲一元论的说法，是具有进步的意义的。

最后，也须指出，王夫之的人性论仅从个人方面进化观点出发，还不能从社会方面阶级意识观点出发，这显然是时代的局限性。

### (三)关于认识论

[原文]

目所不见，非无色也；耳所不闻，非无声也；言所不通，

非无义也，故曰：“知之为知之，不知为不知。”知有其不知者存，则既知有之矣，是知也。因此而求之者，尽其所见，则不见之色章，尽其所闻，则不闻之声著，尽其所言，则不言之义立，虽知有其不知，而必因此以致之，不迫于其所不知而索之。此圣学异端之大辨。（《思问录》《内篇》）

[原文]

离明，在天为日，在人为目，光之所丽以著其形，有形则人得而见之，明也。无形则人不得而见之，幽也。无形，非无形也；人之目力穷于微，遂见为无也。（《张子正蒙注》卷一）

[注释]

“离”，《易经》卦名，象曰：“离，丽也”；《玉篇》云：“离，明也。”

[原文]

日月之发敛，四时之推迁，百物之生死，与风雨露雷乘时而兴，乘时而息，一也，皆客形也。有去有来谓之客。（同上）

[注释]

“敛”，收也；“发敛”即指日月的出入。

[原文]

识知者，五常之性<sup>①</sup>所与天下相通而起用者也。知其物乃知其名，知其名乃知其义，不与物交<sup>②</sup>，则心具此理，而名不能言，事不能成。赤子之无知，精未彻也；愚蒙之无知，物不审也。自外至曰客。（同上）

[注释]

①“五常”即父义、母慈、兄友、弟恭、子孝。

②“物交”谓与物相接触。《孟子》《告子篇》云：“耳目之官，不思而蔽于物，物交物，则引之而已矣。”“物交物”即指耳目之感官，与外界事物相接触而言的。

[原文]

温凉，体之觉；动静，体之用；五行之神未成乎形者，散寄于声色臭味气体之中。人资以生而为人用，精而察之，条理具秩叙分焉。……知天之化，则于六者皆得其所以然之理而精吾义，然亦得其意而利用，而天理之当然得矣。（同上卷三）

视听言动，无非道也，则耳目口体，全为道用，而道外无徇物自恣之身，合天德而广大肆应矣。（同上卷四）

物生而形形焉，形者质也；形生而象象焉，象者文也。形则必成象矣，象者象其形矣。在天成象而或未有形，在地成形而无有无象。视之则形也，察之则象也。所以质以视章，而文由察著，未之察者，弗见焉耳。（《尚书引义》卷六《毕命》）

耳目手足之为体，人相若也，而不相为贷；非若刻木以为傀儡，易衣而可别号为一人也。故疏而视之相若，密而察之，一纹一理，未有果相似者。因而人各为质焉，则质以文为别而体非有定，审矣。（同上）

[原文]

天下有其事而见闻乃可及之。故有尧、有象、有瞽瞍、有舜、有文王、幽、厉、有三代之民，事迹已著之余，传闻而后知，遂挟以证性，知为之桎矣！（《张子正蒙注》卷四）

[注释]

“尧”古代唐帝名。“瞽瞍”舜父名。“舜”古代虞帝名。“文

王”周武王父。“幽、厉”周代的幽王、厉王。

[原文]

即所闻以验所进 ,据所闻以义类推之。(同上)

[原文]

见闻所得者 ,象也 ,知其器、知其数、知其名尔。若吾心所以制之之义 ,岂彼之所能昭著乎?(同上)

[注释]

“象”,《易经》《系辞传》云:“象也者,象此者也。”《疏》云:“言象此物之形状也。”

[原文]

法象之中文理 ,唯目能察之 ,而所察者止于此 ;因而穷之 ,知其动静之机 ,阴阳之始 ,屈伸聚散之通 ,非心思不著。(同上卷一)

[原文]

知象者本心也 ,非识心者象也。存象于心而据之为知 ,则其知者寒而已。象化其心 ,而心惟有象 ,不可谓此为吾心之知也明矣。(《张子正蒙注》卷四)

[原文]

耳与声合 ,目与色合 ,皆心所翕辟之牖也。合 ,故相知。乃其所以合之故 ,则岂耳目声色之力哉?(同上)

[注释]

“翕”音吸 ,合也。“辟”开也。“牖”音酉 ,窗也。

[原文]

累者 ,累之使御于见闻之小尔<sup>①</sup> ,非欲空之而后无累也?

内者 心之神 ,外者 物之法象。法象非神不立 ,神非法象不显。多闻而择 ,多见而识<sup>②</sup> ,乃以启发其心思而会归于一 ,又非徒恃存神而置格物穷理之学也。(同上)

[ 注释 ]

①“御”通作“圉”,守之也。

②《论语》《述而篇》：“多闻，择其善者而从之，多见而识之。知之次也。”

[ 原文 ]

一人之身 ,居要者心也。而心之神明 ,散寄于五脏 ,待感于五官 ,肝、脾、肺、胃 ,魂魄志思之藏也。一藏失理而心之灵已损矣。无目而心不辨色 ,无耳而心不知声 ,无手足而心无能指使。一官失用而心之灵已废矣。(《尚书引义》卷六《毕命》)

[ 原文 ]

知见之所自生 ,非固有。非固有而自生者 ,日新之命也。原知见之自生 ,资于见闻 ,见闻之所得 ,因于天地之所昭著 ,与人心之所先得(经验)。人心之所先得 ,自圣人以至于夫妇 ,皆气化之良能也。能合古今人物为一体者 ,知见之所得 ,皆天理之来复 ,而非外至矣。故知见不可本立也。……介然恃其初闻初见之知为良能 ,以知见为客感 ,所谓“不出于烦”者也 ,悲夫!(《思问录》《内篇》)

[ 注释 ]

“颢”音炯。《广韵》辉也。《诗经》《小雅》云：“无思百忧，不出于颢”，传云：“颢，光也。”

[原文]

身谓耳目之聪明也,形色莫非天性,故天性之知,由形色而发。智者引闻见之知以穷理,而要归于尽性;愚者限于见闻而不反诸心,据所窥测,恃为真知。徇欲者以欲为性,眈空者以空为性,皆闻见之所测也。(《张子正蒙注》卷四)

形之所从生与其所用,皆有理焉,仁义中正之化裁所生也。仁义中正可心喻而为之名者也,得恻隐之意则可自名为仁,得羞恶之意则可自名为义,因而征之于事为,以爱人制事,而仁义之象著矣。(《张子正蒙注》卷二)

由其法象,推其神化,达之于万物之源之本,则所以知明处当者,条理无不见矣。(同上卷四)

[原文]

白马之异于人也,非但马之异于人也,亦台马之异于白人也,即白雪之异于玉也。疏而视之,雪玉异而曰同;密而察之,白雪之白,白玉之白,其亦异矣。人之与马,雪之与玉,异其质也;其白则异以文也,故统于一白。而马之曰必马,而人之白必人,玉之曰必玉,雪之白必雪。……故文质不可分而弗俟合也。(《尚书引义》卷六《毕命》)

[注释]

《孟子》《告子篇》：“孟子曰：‘生之为性也，犹白之谓白与？’曰：‘然’；‘白羽之白也，犹白雪之白；白雪之白，犹白玉之白与？’曰：‘然！’”

[原文]

成心者<sup>①</sup>，非果一定之理，不可夺之志也。乍然见闻所得<sup>②</sup>，未必非道之一曲，而不能通其感于万变。徇同毁异，强

异求同<sup>③</sup> ,成乎己私 ,违大公之理 ,恃之而不忘 ,则执一善以守之 ,终身不复进矣。万世不易之常经 ,通万变而随时得中 ,学者即未能至 ,而不恃其习成之见 ,知有未至之境 ,则可与适道 ,而所未至者皆其可至者也。(《张子正蒙注》卷四)

[ 注释 ]

①“成心”即成见。

②“乍然” ,忽然的意思。

③“徇”与殉通 ,从也。“徇同毁异 ,强异求同” ,谓曲从其所同而毁其所异 ,强将所异的曲解以求其同。这是说明完全出于自己的私见而违反大公之理。

[ 原文 ]

意者 ,心所偶发 ,执之则为成心矣。……志者 ,始于志学 ,而终于从心之矩 ,一定而不可易者 ,可成者也。意则因感而生 ,因见闻而执同异攻取 ,不可恒而习之为恒 ,不可成者也。故曰 :学者当知志意之分。(同上)

知者 ,洞见事物之所以然 ,未效于迹而不昧其实 ,神之所自发也。义者 ,因事制宜 ,刚柔有序 ,化之所自行也。以知知义 ,以义行知 ,存于心而推行于物 ,神化之事也。(同上卷二)

盖云知行者 ,致知力行之谓也。惟其为致知力行 ,故功可得而分。功可得而分 ,则可立先后之序。可立先后之序 ,而先后又互相为成。则由知而知所行 ,由行而行则知之 ,亦可云并进而有功。(《读四书大全说》卷四)

[ 原文 ]

且夫知也者 ,固以行为功者也 ;行也者 ,不以知为功者

也。行焉可以得知之效也，知焉未可以得行之效也。将为格物穷理之学，抑必勉勉孜孜，而后择之精，语之详，是知必以行为功也。行于君民亲友喜怒哀乐之间，得而信，失而疑，道乃益明，是行可有知之效也。其力行也，得不以为歆，失不以为恤，志壹动气，惟无审虑却顾，而后德可据，是行不以知为功也。冥心而思，观物而辨，时未至，理未协，情未感，力未瞻，俟之他日，而行乃为功，是知不得有行之效也。行可兼知，而知不可兼行，下学而上达，岂达焉而始学乎？君子之学，未尝离行以为知也，必矣。（《尚书引义》卷三《说命》）

[ 注释 ]

“歆”音欣，欣羨也，贪也。“恤”音序，忧也。

[ 原文 ]

离行以为知，其卑者则训诂之末流，无异于词章之玩物，而加陋焉；其高者瞑目据梧，消心而绝物，得者或得，而失者遂叛道以流于恍惚之中，异学之贼道也，正在于此。（同上）

知行难易之序，言学者聚讼而不已。在道在天下者，可以意计推也，道在吾身者，不可以意针推也。然则讼知行难易之序者，殆以意计推度，而非其甘苦之已尝，自取其身心而指数者乎？（《续春秋左氏传》《博议卷》上）

宋诸先儒，欲折陆、杨知行合一、知不先行不后之说，而曰知先后，立一划然之次序，以困学者于知见之中，且将荡然以失据，则已异于圣人之道矣。《说命》曰：“知之非艰，行之惟艰”，……夫人近取之而自喻其甘苦者也。……

知非先,行非后,行有余力而求知,圣言决矣,而孰与易之乎?若夫陆子静、杨慈湖、王伯安之为言也,吾知之矣,彼非谓知之可后也,其所谓知者非知,而行者非行也。知者非知,然而犹有其知也,亦惝然若有所见也。行者非行,则确乎其非行,而以其所知为行也。以知为行,则以不行为行,而人之伦,物之理,若或见之,不以身心尝试焉。(《尚书引义》卷三)

[原文]

心浮乘于耳目而遗其本居,则从小体。心不舍其居而施光辉于耳目,则从大体。虽从大体,不遗小体,非犹从小体者之遗大体也。(《思问录》《内篇》)

[注释]

《孟子》《告子篇》：“孟子曰：‘从其大体为大人，从其小体为小人。’”孟子认为“耳目之官，不思而蔽于物，物交物，则引之而已矣”，所以称之为“小体”。“心之官则思，思则得之，不思则不得也”，所以称之为“大体”。

[解读]

王夫之的认识论是从他的唯物主义世界观出发的，所以基本上也是唯物的。他首先认为宇宙中一切事物都是客观存在的实体，这个实体就是气。这些气有时虽为人的肉眼所不能见，但客观的实体依然存在，不能因人看不见而否认它，所谓“目所不见，非无色也；耳所不闻，非无声也。”“有形则人得而见之，明也；无形则人不得而见之，幽也。”“无形，非无形也，人之目力穷于微，遂见为无也。”因之，他肯定了一切物体的客观存在，并否认了“无”的实在性。

王夫之根据上述主张，提出关于存在与思维关系的学说。他认为，认识的对象，都是客观事物存在的“客形”。他解释“客”为“自外

至曰客”；“有去有来谓之客”，都是形容外界事物存在的客体。而这些“客形”的认识，首先必须通过人的感觉器官，由于感觉器官与外界事物相接触而得到的感觉，叫它“客感”。如果人的感官不与外物相交接，则既不能“知其物，知其名”，更不能“知其义”，便没有所谓“客感”了。所以他说：“识知者，五常之性所与天下相通而起用者也。知其物乃知其名，知其名乃知其义，不与物交，则心具此理，而名不能言，事不能成。”可知他承认客形的认识，必须通过感官。但是感觉所得的是有限度的，它所获得的仅不过外界事物的法象而已，所谓“见闻所得者，象也，知其器、知其数、知其名尔”，故必须进一步做到证验和类推的功夫，所谓“即所闻以验所进，据所闻以义类推之”，才能做到“耳与声合，目与色合”，“合故相知，乃其所以合之故，则岂耳目声色之力哉？”必须“合古今人物为一体”，立为“知见”。他所谓的“知见”，就是今之所谓理性认识，而“知见”的成立，必须通过思维。他认为由感性认识进而达到理性认识，并不是与感性认识相分离而是相合的，是一个认识的过程。所以思维还须依赖于“耳目口体”，所谓“无目而心不辨色，无耳而心不知声，无手足而心无能指使。一官失用而心之灵已废矣。”可知理性认识必须以感性认识为基础。但他又认为，若仅持初见初闻之知以为良能，以“知见”为客感，也是绝对错误的。从此可知，王夫之认为由感性认识而达到理性认识，乃是内外合一的过程。他说：“内者，心之神，外者，物之法象。法象非神不立，神非法象不显。多闻而择，多见而识，乃以启发其心思而会归于一，又非徒恃存神而置格物穷理之学也。”王夫之反复地辨证地说明了感性认识与理性认识相互作用的关系，同时也批判了宋儒空谈格物穷理的学说。

关于认识过程，王夫之还提出了“意”与“志”的区别。他认为“意”是“心所偶发”，“因见闻而执”，“执之则为成心”（成见）本“不可恒而习之为恒，不可成者也。”“志”是“始于志学，终于从心之矩，一定而不可易者，可成者也。”他的意思以为意往往仅凭一时闻见所

得的知识,执之而为成见,决非“真知”,没有永久性,所以是不可成的。而“志”是由感性闻见所得的知识,通过心的思维,又经过日新不已的变化的证验,渐进而接近于“真知”,这种“真知”,应当成为永恒性而可行的。

关于知行问题,王夫之主张知行并重。他以为“知行”就是“致知力行之谓也……故功可得而分。功可得而分,则可立先后之序。……而先后又互相为成。则由知而知所行,由行而行则知之,亦可云并进而有功”。这是他把知与行——理论与实践当作统一的想法,所以说“并进而有功”。他后来又特别重视实践,认为实践有决定性的作用。他指出知识必须通过实践才能得到,而实践却不一定先要通过认识。因之他说:“知也者,固以行为功者也;行也者,不以知为功者也。行焉可以得知之效也;知焉未可以得行之效也。……行可兼知,知不可兼行……君子之学,未尝离行以为知也。”他竭力反对宋、明以来儒者对知行纷争于“知先行后”、“知不先行不后”以及“知行合一”之说。他认为理论必须在自己甘苦锻炼中证实。他们“所谓知者非知,而行者非行也……行者非行,则确乎其非行,而以其所知为行也。以知为行,则不以行为行,而人之伦,物之理,若或见之,不以身心尝试焉”。王夫之这种说法,肯定实践是知识的基础、真理的标准,是具有进步的意义的。不过他所说的实践,属于个人的行为方面居多,没有涉及到生产与革命的实践,也没有谈到要从实践中再来检验理论。

#### (四)关于教育作用

[原文]

学校者,国之教也,士之所步趋而进退也。比者邑置群设,鸣琴释菜<sup>①</sup>,虚器岁修,官掌故者垂老气尽,渔猎生徒,学

使奖行绌劣,率一二人,视掌故郡邑之喜怒。士之诵习帖括<sup>②</sup>者,固已羔雁视之<sup>③</sup>,寓目横经,则朵颐温饱<sup>④</sup>,廉耻风衰,君师道丧,未有如斯之酷烈也。(《黄书》第六)

[ 注释 ]

①“鸣琴”即弹琴。“释菜”谓以蘋蘩之属礼先师也。《礼记》《月令》：“上丁，命乐正习舞释菜。”

②“帖括”，《通俗文》云：“题赋于帖”。唐制：帖试士曰试帖，举人总括经文以应帖试，曰“帖括”。

③“羔雁”，羔，小羊；雁，飞鸟名，大曰鸿，小曰雁，能按时而行，古时卿大夫用以作初见时的礼物。《礼记》《曲礼》：“凡贄（初见时的礼物）卿羔，大夫雁。”

④“朵颐”，《易经》颐卦：“初九，观我朵颐”，注：朵颐者嚼也。

[ 原文 ]

牧民之道，教养合而成用。故古者学校领于司徒<sup>①</sup>，精意存焉。今学政贡举，一归礼部，则以为此彬彬者仪文而已，户部但操头会箕敛以取民<sup>②</sup>，为国家收债之狙佞<sup>③</sup>，王者意之重轻，形著于命官分职，治乱于此决矣。督学官，司教者也，宜为布政使司之分司亡（无）疑，而以按察使司官为之，欲以刑束天下士乎！其始制之意，不过欲重其事权，以弹压提调之有司耳。乃按察只以纠大奸、折大狱为职，若经常教养之事，布政司领所属长吏之治而考其成，以上计定黜陟。今学政兴废，无所事事，而授之廉访提刑之官，则布政司一持筹督迫之租吏，使为一方之师帅，天下何缘而治也。（《噩梦》）

[ 注释 ]

①“司徒”周代官名，职掌土地、户口、民政和教育。《礼记》《曲

礼》：“天子之五官：曰司徒、司马、司空、司士、司寇、典司五众。”

②“头会箕敛”，谓赋税烦苛也。《汉书》《陈余传》：“头会箕敛以供军费，财匮力尽。”服虔注：“吏到其家，以人头数出谷，以箕敛（收）之。”

③“驱俭”，《汉书》《货殖传》：“节驱俭。”注：“俭者，合会二家交易者也。驱者，其首率也。”

[原文]

洪、承间岁贡最重，与进士相颡颥<sup>①</sup>，故授以训导，其选师儒，未尝不重也。其时学校初立，岁贡生前无积累，非有日暮涂穷之意，而朱善、苗衷皆以教官擢大位，曹鼐自陈不敢为人师，其不以闲冗视之可知也。相沿既久，挨贡法行，岁贡者皆孚不足以博一举，而视此为末路，其能擢国学县令者百不得一，惰归之气乘之，虽欲不弃教道而弋脯脩<sup>②</sup>，不可得已。（同上）

[注释]

①“颡颥”，《韵会》云：鸟飞貌，飞而上曰颡，飞而下曰颥。今借用以为上下之意。

②“弋”取也。“脯脩”，干肉也。今借用以为束脩。

[原文]

学政唯宋为得，师儒皆州县礼聘，而不系职于有司。……学行果尔表著者，官率生徒，执贽拜请，以典教事。其禄养资给，因地方大小，生徒众寡，差等以立之经制。督学官一以宾礼接见，不与察计之列。……若其教无成绩……则引身告退。若提调官所聘非人，及奖励乖方，致令惰劣者，督学官纠参如法。（同上）

[原文]

国子监不得与闻直省之学政 ,而以督学官之磨勘授之部科 ,教之不壹 ,而望文体之正 ,士习之端 ,难矣。(同上)

[注释]

“国子监”为当时的国立中央大学 ,初名国子学 ,后改国子监 ,亦即当时最高的教育机关。

[原文]

州县统于府 ,而府别有学 ,其制与州县等 ,此甚无谓。宜于州县学中岁试优者 ,行提调官覈其德行 ,无出入子公门 ,亏损名义等过 ,升之府学而饬之<sup>①</sup>。量府之大小 ,人才之盛衰而为之额 ,多者不过百人。凡州县学 ,但与乡试 ,不得岁贡 ,士升于府学而后贡之(升府学者不必科试 ,竟送乡试)廷试其优者与出身 ,次者入太学。大府岁试而贡之者三人 ,次二人 ,小府一人。不但名实相称 ,且学之于乡 ,已小成而进于郡 ,及就郡学 ,则师友益广……所以扩其耳目 ,逸其志趣以变之礼 ,所谓“游其志”也<sup>②</sup>。升府学 ,则以胡安定教法及《台鹿洞学规》酌而教之。(同上)

[注释]

①“饬”音系 ,禾米也 ,今借用为月给俸米之供养。

②“游其志也” ,《礼记》《学记》云 :“未不谄不视学 ,游其志也” ,“游其志”是说展缓视学的时期 ,使学者得有充足时间来考虑和决定自己的志愿。

[原文]

人之有情不一矣。既与物交 ,则乐与物而相取 ;名所不至 ,虽为之而不乐子终。此慈父不能得之于子 ,严师不能得

之于徒 ,明君不能得之于臣民者也。故因名以劝实 ,因文职全质 ,而天下欢欣鼓舞于敦实崇质之中 ,以不荡其心。……情者 ,性之依也 ,拂其情 ,拂其性矣。性者 ,天之安也 ,拂其性 ,拂其天矣。(《读通鉴论》卷十)

[注释]

“拂”逆也。

[原文]

督子以孝 ,不如其安子 ;督弟以友 ,不如其裕弟 ;督妇以顺 ,不如其绥妇。魄定魂通 ,而神顺于性 ,则莫之或言而若或言之。君子所为以天道养人也。……荣之以名以畅其魂……而后夫人自爱之心起。德教者 ,行乎自爱者也。亲之而人不容疏 ,尊之而人不容慢。(《诗广传》《周南篇》)

人之生理 ,在生气之中 ,原自盎然充满 ,条达荣茂。伐而绝之 ,使不得以畅茂 ,而又不能施之琢磨之功 ,任其顽质 ,则天然之美既丧 ,人事又废 ,君子而野 ,人人而禽 ,胥此为之。(《俟解》)

[原文]

若以朴言 ,则唯饥可得而食 ,寒可得而衣者 ,为切实有用。养不死之躯以待尽 ,天下岂少若而人邪?自鬻为奴<sup>①</sup> ,穿窬为盗<sup>②</sup> ,皆以全其朴 ,奚不可哉!(同上)

[注释]

①“鬻” ,《集韵》 :音育 ;《唐韵》 :音祝。《左传》昭公三年 :“有鬻踊者”注云 :卖也。

②“穿”是穿壁 ;“窬”是逾墙。“穿窬”谓穿壁逾墙以行窃。

## [原文]

有豪杰而不圣贤者矣,未有圣贤而不豪杰者也。能兴即谓之豪杰。兴者,性之生乎气者也。拖沓委顺当世之然而然,不然而不然,终日劳而不能度越于禄位田宅妻子之中,数米计薪,日以挫其志气,仰视天而不知其高,俯视地而不知其厚,虽觉如梦,虽视如盲,虽勤动其四体而心不灵,惟不兴故也。圣人以《诗》教职荡滌其浊心,震其暮气,纳之于豪杰而后期之以圣贤,此救人道于乱世之大权也。(同上)

## [注释]

“拖沓”,有弛缓苟且之意。“委顺”,谓委曲顺从。

## [解读]

王夫之从社会进化观点出发,认为中国自“轩辕(黄帝)以上”,是“和夷狄”一样没有文明的一种“部落社会”,以后逐步发展才进入文明时代。政治制度也是逐步进化的,尧、舜、禹、汤以前的政治是落后的,到了周朝,才进化到封建制度,秦以后又进一步成为郡县的政治,所以他认为郡县制度是中国政治演变的必然结果,不容后人任意取舍。因之,他竭力反对复古,痛斥“奉一古人残缺之书”“泥古过高而菲薄当今”,主张“就事论法,因其时而酌其宜,即一代而有弛张,均一事而互有伸屈。”对于封建制度中的乡里选举和设置学校等,都不赞成复古而主张“凡州县学,但与乡试,不得岁贡”“且学之于乡,已小成而进于郡,及就郡学,则师友益广”。他又批判当时学校有名无实,主管机关既不当,而督学之官又非其人,岁糜经费,形同虚设,而学生则徒事“诵习帖括……寓目横经,朵颐温饱,廉耻风衰,君师道丧,未有如斯之酷烈也!”

王夫之关于教育作用的观点,是以“继善成性”和“日生日成”的人性论做出发点的。他认为人性是可善可恶的,而善恶的根源都由

于“习”，所谓“习行成性，严师益友不能劝勉，酬赏重罚不能匡正”。因之，他以为人们的思想意识和行为，与现实生活的环境有密切关系，环境能决定人们的意志，意志则支配人们的行为。人生活在痛苦贫困的环境中，其思想意识一定是贫乏而不能开展的；生活在奢侈腐化的环境中，其思想意识也将变成骄奢淫逸的。人的善恶既随着环境而转化，因之要使人民受到善良的教育，关键在于改善生活环境，做好“求适其情”的工作。他肯定了物质生活条件在人的培养中起决定性作用。他说：“督子以孝，不如其安子；督弟以友，不如其裕弟；督妇以顺，不如其绥妇。”这就是说要使子、弟、妇做到孝、友、顺，就必须先从“安子”“裕弟”“绥妇”入手，换句话说，也就是要使子、弟及妇在物质生活方面得到满足，在精神方面得到鼓励，自然能激发他们的“自爱之心”，而实践起来。他又以为如果不做好“求适其情”的工作，或者违反了这种现实生活的要求，就会使父不能管其子，师不能教其徒，政府也不能教导它的人民，教育也就失其作用了。

## (五)关于教学和学习方法

### [原文]

朱子以尧、舜、孔子为生知，以禹、稷、颜子为学知，千载而下，吾无以知此六圣贤者之所自知者何如？而夫子之自言曰：“发愤忘食”……亦安见夫子之不学？……今乃曰：生而知之者不待学而能，是羔麋贤于野人，而野人贤于君子矣。（《读四书大全说》卷七）

### [注释]

《论语》《述而篇》：“子曰：‘女（汝）奚不曰，其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。’”

[原文]

不学而能 ,必有良能。不虑而知 ,必有良知。喜怒哀乐之未发 ,必有大本。敛精存理 ,翕气成敬 ,庶几遇之。堕气黜精以丧我而息肩者 ,不知有也。(《思问录》《内篇》)

颜子好学 ,知者不逮也。伊尹知耻 ,勇者不逮也。志伊尹之志 ,学颜子之学 ,善用其天德矣。(同上)

[原文]

能一能十 ,非才之美者也。能百能千而不厌不倦 ,其才不可及已。得天之健 ,故不倦。得地之顺 ,故不厌。好学、力行、知耻 ,皆秉此以为德。其有恒者 ,生知安行者也。(同上)

[注释]

《中庸》云：“人一能之己百之，人十能之己千之，果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强。”“好学近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇。”又曰：“或生而知之，或学而知之，或困而知之，及其知之一也。或安而行之，或利而行之，或勉强而行之，及其成功一也。”

[原文]

饱食终日之徒 ,使之穷物理 ,应事机 ,抑将智力沛发而不衰 ,是圈豕贤于人 ,而顽石飞虫贤于圈豕也(《周易外传》卷四)

庶物之理 ,非学不知 ,非博不辨。而俗孺怠而欲速 ,为恶师友所锢蔽 ,曰何用如彼 ,谓之所学不杂。其惑乎 !异端者少所见而多所怪 ,为绝圣弃智 ,不立文字之说 ,以求冥解 ,谓之妙悟。……(《俟解》)

致知之途有二 :曰学 ,曰思。学则不恃己之聪明 ,而一

唯先觉之是效；思则不徇古人之陈迹而任吾警悟之灵。……学于古而法则俱在，乃度之吾心，其理果尽于言中乎？抑有未尽而可深求者也？则思不容不审也。乃纯因之士，信古已过而自信轻，但古人有其言而吾即效其事，乃不知自显而入于微，自常而推于变者，必在我而审其从违；而率然效之，则于理昧其宜，而事迷其几，为罔而已矣！尽吾心以测度其理，乃印之于古人，其道果可据为典常乎？抑未可据而俟裁成者也？则学不容不博矣。乃敏断之士，信心已甚而信古轻，但念虑之所通而即欲执为是，而不知先我而得者已竭其思，仿古而行者不劳而获；非私意所强求，而曲折以求通，则乍见以为是而旋疑其非，为殆而已矣！……学非有碍于思，而学愈博则思愈远；思正有功于学。而思之因则学必勤。（《四书训义》卷六）

[原文]

仁智者貌言视听，思之和也。思不竭貌言视听之材，而发生其仁智，则殆矣。故曰：天地不交否<sup>①</sup>，思而不学则殆<sup>②</sup>。（《思问录》《内篇》）

[注释]

①“否”音痞，《易经》卦名，与泰卦相反，故曰：“天地交，泰；”“天地不交，否。”

②《论语》《为政篇》：“子曰：学而不思则罔，思而不学则殆。”

[原文]

人之有心，昼夜用而不息，虽人欲杂动，而所资以见天理者，舍此心而奚主？其不用而静且轻，则寤寐之顷是也。……才以用而日生，思以引而不竭。（《周易外传》卷四）

[原文]

目所不见之有色 ,耳所不闻之有声 ,言所不及之有义 ,小体之小也<sup>①</sup>。至于心而无不得矣 ,思之所不至而有理未思焉耳。故曰 :“ 尽其心者知其性 ”<sup>②</sup>。心者 ,天之具体也。(《思问录》《内篇》)

[注释]

①“小体”即指耳目口鼻。

②《孟子》《尽心章》孟子曰 :“ 尽其心者 ,知其性也 ,知其性 ,则知天矣。”

[原文]

不略于明 ,不昧于幽 ,善学思者也。(同上)

盖尝论之 ,何以谓之德 ?行焉而得之谓也。何以谓之善 ?处焉而宜之谓也。不行胡得 ?不处胡宜 ?则君子所谓知者 ,吾心喜怒哀乐之节 ,万事是非得失之几 ,诚明于心而不昧之谓耳(同上)

行而后知有道 ,道犹路也。得而后见有德 ,德犹得也。(同上)

[原文]

质以忠信为美 ,德以好学为极。绝学而游心于虚 ,吾不知之矣。导天下以弃其忠信 ,陆子静倡之也。(同上)

[注释]

陆子静即陆九渊 ,自号存斋 ,人称他为象山先生 ,与朱熹同时 ,为宋代主观唯心主义的理学家。

[原文]

学易而好难 ,行易而力难 ,耻易而知难。学之不好 ,行

之不力,皆不知耻而耻其所不足耻者乱之也。不学不行者有矣,人未有一无所耻者,乞人与有之。自恶衣恶食,宫室之不美,妻妾之不奉,所识穷乏者之不得我,至于流俗之毁誉,汙世之好尚,皆足以动人之耻心。抑有为害最大而人不知者,师友之规谏,贤智之相形,不以欣然顺受企慕之心承之,而愤作掩复,若惟恐见之,惟恐闻之。此念一蒙,则虽学而非其好,虽行而必不力,乐与谗谄面谀之人交,而忌媚毁谤,以陷溺于不肖之为,皆无所不至。故耻必知择,而后可谓之有耻。(《俟解》)

[原文]

世教衰,民不兴行,“见不贤而内自省”,知耻之功大矣哉。(《思问录》《内篇》)

[注释]

《论语》《里仁篇》：“子曰：‘见贤思齐焉，见不贤而内自省也。’”

[原文]

习气熏然充满于人间,皆吾思齐自省之大用,(用大则体非妄可知)勿以厌恶之心当之,则心洗而藏密矣。“三人行必有我师”,非圣人灼知天地充塞无间之理,不云尔也。(同上)

[注释]

《论语》《述而篇》：“子曰：‘三人行，必有我师焉。择其善者而从之，其不善者而改之。’”

[原文]

“默而成之”，乐也。“不言而信”，礼也。乐存乎德，礼存乎行，而乐以养德，礼以敦行，礼乐德行，相为终始，故君

子之于礼乐 ,不以斯须去身。(同上)

知者 ,知礼者也。礼者 ,履其知也。履其知而礼皆中节 ,知礼则精义入神 ,日进于高明而不穷。故天地交而泰 ,天地不交而否。是以为良知之说者 ,物我相拒 ,初终相反 ,心行相戾 ,否道也。(同上)

[原文]

“不屑之教诲 ,是亦教诲之” ,教诲之道有在 ,不屑者默而成之 ,卷而怀之 ,以保天地之正 ,使人心尚知有其不知而不逮 ,亦扶世教之一道也。(同上)

[注释]

《孟子》《告子章》：“孟子曰：‘教亦多术矣。予不屑之教诲也者 ,是亦教诲之而已矣。’”

[原文]

“大匠能与人以规矩 ,不能使人巧。”巧者 ,圣功也 ,博求之事物以会通其得失 ,以有形象无形而尽其条理 ,巧之道也。格物穷理而不期旦暮之效者遇之。(同上)

[注释]

《孟子》《尽心章》：“孟子曰：‘梓匠轮舆 ,能与入规矩 ,不能使人巧。’”

[原文]

“温故知新” ,非以侈见闻之博 ;多识而力行之 ,皆可据之以为德。(《张子正蒙注》卷四)

[原文]

“先难”则愤 ,“后获”则乐 ,“地道无成” ,顺之至也。获

与否无所不顺,其乐不改,则老将至而不衰。今之学者(姚江之徒)速期一悟之获幸,而获其所获,遂恣以佚乐,佚乐之流,报以兀艱惰归之感<sup>①</sup>,老未至而毫及之<sup>②</sup>,其能免乎!(《思问录》《内篇》)

[注释]

①“兀”音抚。“艱”音业。“兀艱”,谓动摇不安之貌。

②“毫”音毛。《说文》年九十曰“毫”。《礼记》《曲礼》:八十九曰毫。注:毫,惰忘也。

[原文]

有初学难而后易者,有初学易而后难者,因其序则皆可使之易。(《张子正蒙注》卷四)

[原文]

欲速成之病,始于识量之小。识量小,则谓天下之理,圣贤之学,可以捷径疾取而计日有得。陆象山、杨慈湖以此诱天下,其说高远,其实卑陋苟简而已。识量小者恒骄,夜郎王问汉孰与我大<sup>①</sup>?亦何不可骄之有!苟简速成,可以快意,高深在望,且生媚忌之心<sup>②</sup>,终身陷溺而不知媿矣。……故学者以去骄去惰为本,识自此而充。(《俟解》)

[注释]

①“夜郎”,国名,在播州,见《蜀记》。

②“媚”音冒,忌嫉也。

[原文]

志立则学思从之,故才日益而聪明盛,成乎富有;志之笃,则气从其志,以不倦而日新。盖言学者德业之始终,一以志为大小久暂之区量,故大学教人,必以知止为始,孔子

之圣，唯志学之异于人也。（《张子正蒙注》卷五）

因礼文而推广之，于意言先，于志言承，则从不可从分矣。意者，乍随物感而起也；志者，事所自立而不可易者也。庸人有意而无志，中人志立而意乱之，君子持其志以慎其意，圣人纯乎志以成德而无意。盖志一而已，意则无定而不可纪。善教人者，示以至善以亟正其志，志正，则意虽不立，可因事以裁成之。不然，待其意之已发，或趋于善而过奖之，或趋于不善而亟绝之，贤无所就而不肖者莫知所惩，教之所以不行也。（同上卷六）

人之所为，万变不齐，而志则必一，从无一而两志者。志于彼又志于此，则不可名为志，而直谓之无志。天下之事，无不可行吾志者，如良医用药，温凉寒热俱以攻病，必欲病之愈者，志也。志正则无不可用，志不持则无一可用。（《俟解》）

#### [ 解读 ]

关于教学和学习方法，由于王夫之自己没有直接从事教育的经验，所以也没有特殊的见解。但他首先根据王充的学说，否定了“生知”“先知”的说法。王充曾说过：“不学自知，不问自晓，古今行事，未之有也。……故智能之士，不学不成，不问不知。”王夫之也说：“朱子以尧、舜、孔子为生知，禹、稷、颜子为学知，千载而下，吾无以知此六圣贤者之所自知者何如？而夫子之冒曰：‘发愤忘食’……亦安见夫子之不学？……今乃曰：‘生而知之者不待学而能，是羔雏贤于野人，而野人贤于君子矣。’”所以他认为“庶物之理，非学不知，非博不辨”，“学愈博则思愈远”，为学者必须有“能百能千”的勇气，才能做到“好学”“力行”“知耻”的地步。

王夫之又根据孔子“学而不思则罔，思而不学则殆”学思并重的

说法,认为“致知之途有二:曰学,曰思。学则不恃己之聪明,而一唯先觉之是效;思则不徇古人之陈迹而任吾警悟之灵。……学于古而法则俱在,乃度之吾心,其理果尽于言中乎?抑有未尽而可深求者也?则思不容不审矣。……学非有碍于思,而学愈博则思愈远;思正有功于学。而思之困则学必勤。”

在对“好学”、“力行”、“知耻”三者之中,王夫之特别强调“知耻”。他认为“学易而好难,行易而力难,耻易而知难。学之不好,行之不力,皆不知耻而耻其所不足耻者乱之也。不学不行者有矣,人未有一无所耻者,乞人与有之。”只因人不耻其所当耻,而耻其所不当耻,“故耻必知择,而后可谓之有耻”;“见贤思齐,见不贤而内自省”都是“知耻之功”。这种重视“知耻”来勉励学者“好学”“力行”以进而为善,也是很可宝贵的。

在学习方面,他主张“温故知新”,认为这并非以侈见闻之博,多识而力行之,皆可据之以为德”。在学习的时候,主张无论先易而后难,或先难而后易,只要循序而进,皆可使之易。他竭力反对速成以取巧,以为“速成之病,始于识量之小,识量小,则谓天下之理,圣贤之学,可以捷径疾取而计日有得……其实卑陋苟简而已。……故学者以去骄去惰为本,识自此而充”。

最后,他和其他儒者一样,主张为学必以立志为先,“志立则学思从之,故才日益而聪明盛,成乎富有;志之笃,则气从其志,以不倦而日新。”并指出意与志的不同。“意者,乍随物感而起也;志者,事所自立而不可易者也。庸人有意而无志,中人志立而意乱之,君子持其志以慎其意,圣人纯乎志以成德而无意。盖志一而已,意则无定而不可纪。善教人者,示以至善以亟正其志,志正,则意虽不立,可因事以裁成之。”“人之所为,万变不齐,而志则必一,从无一人而两志者。志于彼又志于此,则不可名为志,而直谓之无志。”他这样强调立志的重要性,在好学、力行方面有重大意义,也值得我们在教学和学习方面特别重视。

## 《张子正蒙注》选读

### 天道篇

前二篇具明天道 ,此篇因天道以推圣德 ,而见圣人之学 ,惟求合于所自来之天而无所损益 ;其言虽若高远 ,而原生之所自 ,则非此抑无以为人。周子曰 :“ 贤希圣 ,圣希天。” 希圣者 ,亦希其希天者也。大本不立而欲以学圣 ,非异端则曲学而已。学者不可以为若登天而别求企及之道也。

天道四时行 ,百物生 ,无非至教 ,圣人动 ,无非至德 ,夫何言哉 ! 敢按 :四时行 ,百物生 ,大德之敦化也 ;圣人动 ,至教之入神也 ,参互言之。

天言教者 ,天之曲成万物 ,各正性命 ,非以自成其德也。圣言德者 ,圣人动无非善 ,非为立教而设 ,祇以自成共德 ,然而学者之所学在此也。圣者 ,极乎善之谓。夫何言哉 ,知天知圣者于此学之 ,自不待言而至 ,非圣人之有秘密 ,求之于言语道断间也。(“ 夫 ”何言哉 ,旧本作“ 天 ” ,今正之。)

天体物不遗 ,犹仁体事无不在也。

天以太虚为体 ,而太和之**纲缊**充满焉 ,故无物不体之以为性命。仁以无欲为体 ,而视听言动之节文生焉 ,故无事不体之以为心理之安。天者仁之全体 ,仁者天之心 ,一也。敢按 :仁之全体即天 ,于心见天 ,故曰天之心 ,天人一矣。

“礼仪三百，威仪三千”，无一物而非仁也。

心所不容已而礼不容已矣，故复礼斯为仁矣。礼者，复吾心之动而求安，以与事物相顺者也。敌按：复吾心之动而求安，所谓“复其见天地之心”也。

“昊天曰明，及尔出王，昊天曰旦，及尔游衍”，无一物之不体也。踳按：礼者，天理之节文也，曰明，曰旦，节文于斯显矣。

无一事之不有体，则无一物之可与天违也。

此章合天与仁而言，其全体切近人心，朱子谓其从赤心流出，允矣。而显仁于体，俾学者有所持循，尤求仁者之实务，非凭虚以言存养而与异端相似之比。张子之学，以礼为鹄，此章其枢要也。

上天之载，有感必通；

百物之生，情动气兴，天命即授以成其形性，盖浑沦流动，有可受斯应之。

圣人之为，得为而为之应。敌按：得为而为之，是以以时制礼。

浑然一仁，道无不足，时可为则如其理而为之。

天不言而四时行，圣人神道设教而天下服，诚于此，通于此，神之道与！

观之象曰“神道设教”，非假鬼神以诬民也，不言而诚尽于己，与天之行四时者顺理而自然感动，天下服矣。天以化为德，圣人以德为化，惟太和在中，充实诚笃而已。

天不言而信，

四时不忒，万物各肖其类之谓信。

神不怒而威。

圣人神道设教而天下服。

诚 ,故信 ;

天惟健顺之理充足于太虚而气无妄动 ,无妄动 ,故寒暑化育无不给足 ,而何有于爽忒。 敌按 :气无妄动 ,理之诚也 ,无妄 ,信也。

无私 ,故威。

圣人得理之全 ,无所偏则无所用其私 ,刑赏皆如其理而随应之 ,故天下自服。

此章申明上章诚此通彼之理而著其所以然之实 ,盖人惟托于义理之迹而无实 ,则据所托以为己私而思以诘天下。 圣人喜怒恩威 ,至虚而灵 ,备万物生杀之理 ,至足而无所缺陷 ,何私之有。 天之诚 ,圣人之无私 ,一也 ,御六气 ,用阴阳 ,非人之所能测矣 ,此神之天用也。

天之不测谓神 ,神而有常谓天。 敌按 :天之不测 ,天之神也 ,神而有常 ,人之天也。

天自有其至常 ,人以私意度之则不可测。 神 ,非变幻无恒也 ,天自不可以情识计度 ,据之为常 ,诚而已矣。

运于无形之谓道 ,形而下者不足以言之。 敌按 :运于无形 ,兼天道人道而言。

形有定而运之无方 ,运之者得其所以然之理而尽其能然之用。 惟诚则体其所以然 ,惟无私则尽其能然 ;所以然者不可以言显 ,能然者言所不能尽。 言者 ,但言其有形之器而已 ,故言教有穷 ,而至德之感通 ,万物皆受其裁成。

鼓万物而不与圣人同忧 ,天道也。 化之有灾祥 ,物之有善恶灵蠢 ,圣人忧之而天不以为忧 ,在天者无不诚 ,则无不可成其至教也。

圣不可知也 ,无心之妙 ,非有心所及也。

圣人虽与民同其忧患 ,而不役心于治教政刑以求胜之 ,唯反身而诚 ,身正而天下平 ,故不亲不治不答 ,皆以无心应之。彼迫于治物者 ,恃心以应物而物不感 ,见圣人之舞干而苗格 ,因垒而崇降 ,不测其所以然之理 ,则固不能知之。

“不见而章” ,已诚而明也 ;“见” ,如字。诚有其理 ,则自知之 ,如耳目口鼻之在面 ,暗中自知其处 ,不假闻见之知。

“不动而变” ,神而化也 ;有言有教皆动也。神者以诚有之太和感动万物 ,而因材各得 ,物自变矣。

“无为而成” ,为物不贰也。

诚不息 ,神无闲 ,尽诚合神 ,纯于至善 ,而德盛化神 ,无不成矣。有为者以己闻见之知 ,倚于名法 ,设立政教 ,于事愈繁 ,于道愈缺 ,终身役役而不能成 ,恶足以知其妙哉 !

已诚而明 ,故能“不见而章 ,不动而变 ,无为而成”。

承上章而括之以诚。神 ,非变幻不测之谓 ,实得其鼓动万物之理也。不贰 ,非固执其闻见之知 ,终始尽诚于己也。此至诚存神之实也。

“富有” ,广大不御之盛与 !“日新” ,悠久无疆之道与 !富有 ,非积闻见之知也 ,通天地万物之理而用其神化 ,则广大不御矣 ,日新 ,非数变其道之谓 ,体神之诚 ,终始不闲 ,则极乎悠久无疆矣。释易系传 ,而示学者勿侈博以为广大 ,勿逐物以为日新。

天之知物 ,不以耳目心思 ,然知之理 ,过于耳目心思。心思倚耳目以知者 ,人为之私也 ;心思寓于神化者 ,天德也。

天视听以民 ,明威以民 ,故诗、书所谓帝天之命 ,主于民心而已焉。天无特立之体 ,即其神化以为体 ;民之视听明

威,皆天之神也。故民心之大同者,理在是,天即在是,而吉凶应之。若民私心之恩怨,则祁寒暑雨之怨咨,徇耳目之利害以与天相忤,理所不在,君子勿恤。故流放窜殛,不避其怨而逢其欲,己私不可徇,民之私亦不可徇也。

“化而裁之存乎变。”存四时之变,则周岁之化可裁;存昼夜之变,则百刻之化可裁。

存,谓识其理于心而不忘也。变者,阴阳顺逆事物得失之数。尽知其必有之变而存之于心,则物化无恒,而皆豫知其情状而裁之。存四时之温凉生杀,则节宣之裁审矣;存百刻之风雨晦明,则作息之裁定矣。化虽异而不惊,裁因时而不逆,天道且惟其所裁,而况人事乎!

“推而行之存乎通。”推四时而行,则能存周岁之通;推昼夜而行,则能存百刻之通。

通者,化虽变而吉凶相倚,喜怒相因,得失相互,可会通于一也。推其情之所必至,势之所必反,行于此者可通于彼而不滞于一隅“之识”,则夏之葛可通于冬之裘,昼之作可通于夜之息,要归于得其和平,而变皆常矣。故或仕或止,或语或嘿,或刑或赏,皆协一而不相悖害。惟豫有以知其相通之理而存之,故行于此而不碍于彼;当其变必存其通,当其通必存其变,推行之大用,合于一心之所存,此之谓神。

“神而明之,存乎其人。”不知上天之载,当存文王。

文王之德,“不显亦临,不闻亦式”,能常存此于心,则天载之神,化育亭毒于声臭之外者,无不明矣。

“默而成之,存乎德行。”学者常存德性,则自然默成而信矣。德性者,非耳目口体之性,乃仁义礼智之根心而具足

者也。常存之于心 ,而静不忘 ,动不迷 ,不倚见闻言化而德皆实矣。

存文王则知天载之神 ,存众人则知物性之神。众人之聪明明威 ,皆天之所降神也。故既存圣人藏密之神 ,抑必存众人昭著之神。天载者 ,所以推行于物性 ,而物性莫非天载也。天之神理 ,无乎不察 ,于圣人得其微 ,于众人得其显 ,无往而不用其体验也。

谷之神也有限 ,故不能通天下之声 ,老氏以谷神为众妙之门 ,然就其心量之所及而空之 ,以待物而应 ,则天下之理不得者多矣 ,犹谷之应声不能远。

圣人之神惟天 ,故能周万物而知。圣人通天载而达物性 ,不立一私意而无一物之滞者 ,惟其万物之理皆得而知四达也。盖神运于虚 ,而老氏以虚为神 ,暂止其躁动窒塞之情 ,亦能以机应物而物或应 ,惟其虚拟圣人之天载而遗乎物性 ,则与太虚之缊缊一实者相离 ,而天下之不能通必矣。

圣人有感无隐 ,正犹天道之神。

仁义、礼乐、刑赏、进退之理无倚 ,而皆备于虚静之中 ,感之者各得所欲而无不给 ,与天之缊缊不息 ,物感之而各成者 ,同其肆应不劳 ,人所不能测也。

形而上者 ,得意斯得名 ,得名斯得象 ;形而上者 ,道也。形之所从生与其所用 ,皆有理焉 ,仁义中正之化裁所生也。仁义中正 ,可心喻而为之名者也。得侧隐之意 ,则名为仁 ,得羞恶之意 ,则可自名为义 ,因而征之于事为 ,以爱人制事 ,而仁义之象著矣。

不得名 ,非得象者也。

若夫神也者 ,含仁义中正之理而不倚于迹 ,为道之所从生 ,不能以一德名之。而成乎德者亦不著其象 ,不得已而谓之曰诚。诚 ,以言其实有尔 ,非有一象可名之为诚也。

故语道至于不能象 ,则名言亡矣。

存之于心者得之尔。

世人知道之自然 ,未始识自然之为体尔。

孩提爱亲 ,长而敬兄 ,天高地下 ,迪吉逆凶 ,皆人以为自然者也。自然者 ,絪縕之体 ,健顺之诚 ,为其然之所自 ,识之者鲜矣。

有天德 ,然后天地之道可一言而尽。

存神以存诚 ,知天地之道唯此尔 ,故可以一言而尽。

正明不为日月所眩 ,正观不为天地所迁。

“正” ,易作“贞” ,宋避庙讳作“正”。贞者 ,正而恒也。自诚而明 ,非目之倚 ,日月为明 ,还为所眩也。观者 ,尽于己而示物也。天地 ,以气化之变言。治乱吉凶 ,天地无常数 ,而至诚有常理 ,不为所变也。

## 神化篇

此篇备言神化 ,而归其存神敦化之本于义 ,上达无穷而下学有实。张子之学所以别于异端而为学者之所宜守 ,盖与孟子相发明焉。

神 ,天德 ,絪縕不息 ,为敦化之本。

化 ,天道 ,四时百物各正其秩叙 ,为古今不易之道。

德其体 ,道其用 ,体者所以用 ,用者即用其体。

一于气而已。敌按 :此言德者健顺之体 ,道者阴阳之用 ,健顺

阴阳 ,一太和之气也。

气 ,其所有之实也。其**缊**而含健顺之性 ,以升降屈伸 ,条理必信者 ,神也。神之所为聚而成象成形以生万变者 ,化也。故神 ,气之神 ;化 ,气之化也。

神无方 ,易无体 ,神行气而无不可成之化 ,凡方皆方 ,无一隅之方。易六位错综 ,因时成象 ,凡体皆体 ,无一定之体。

大且一而已尔。

无所遗之谓大 ,无不贯之谓一 ,故易简而天下之理得。体斯道也 ,仁义中正扩充无外 ,而进退、存亡、刑赏、礼乐、清和、安勉 ,道皆随时而得中 ,若夷之清 ,惠之和 ,有方有体 ,不足以合神而体易矣。宽以居之 ,仁以行之 ,学以聚之 ,问以辨之 ,则所由至于大且一也。

虚明照鉴 ,神之明也 ;

太虚不滞于形 ,故大明而秩叙不紊 ;君子不滞于意 ,故贞明而事理不迷。照鉴者 ,不假审察而自知之谓。

无远近幽深 ,利用出入 ,神之充塞无间也。

气之所至 ,神皆至焉。气充塞而无间 ,神亦无间 ,明无不彻 ,用无不利 ,神之为德莫有盛焉矣。

天下之动 ,神鼓之也 ;天以神御气而时行物生 ,人以神感物而移风易俗。神者 ,所以感物之神而类应者也。

辞不鼓舞 ,则不足以尽神。

君子之有辞 ,不徇闻见 ,不立标榜 ,尽其心 ,专其气 ,言皆心之所出而气无浮沮 ,则神著于辞 ,虽愚不肖不能不兴起焉。若袭取剿说 ,则仁义忠孝之言 ,人且迂视之而漠然不应 ,不足以鼓舞 ,惟其神不存也。

鬼神 往来屈伸之义 ;张子自注 ;神示者 ,归之始 ;归往者 ,来之终。

始终循环一气也 ,往来者屈伸而已。

故天曰神 ,地曰示 ,人曰鬼。

天之气伸于人物而行其化者曰神 ,人之生理尽而气屈反归曰鬼 ,地顺天生物 ,而人由以归者也 ,屈伸往来之利用 ,皆于是而昭著焉 ,故曰示。居神鬼之间 ,以昭示夫鬼神之功效者也。

形而上者 ,得辞斯得象矣。

神化 形而上者也 ,迹不显 ,而由辞以想其象 ,则得其实。

神为不测 ,故缓辞不足以尽神 ;

不测者 ,有其象 ,无其形 ,非可以此类广引而拟之。指其本体 ,曰诚 ,曰天 ,曰仁 ,一言而尽之矣。

化为难知 ,故急辞不足以尽化。

化无定体 ,万有不穷 ,难指其所在 ,故四时百物万事皆所必察 ,不可以要略言之 ,从容博引 ,乃可以体其功用之广。辞之缓急如其本然 ,所以尽神 ,然后能鼓舞天下 ,饶众著于神化之象 ,此读易穷理者所当知也。

气有阴阳 ,阴阳之实 ,情才各异 ,故其致用 ,功效亦殊。若其以动静、屈伸、聚散分阴阳为言者 ,又此二气之合而因时以效动 ,则阳之静屈而散 ,亦谓之阴 ,阴之动伸而聚 ,亦谓之阳 ,假阴阳之象以名之尔 ,非气本无阴阳 ,因动静屈伸聚散而始有也。故直言气有阴阳 ,以明太虚之中虽无形之可执 ,而温肃、生杀、清浊之体性俱有于一气之中 ,同为固有之实也。

推行有渐为化 ,合一不测为神。

其发而为阴阳 ,各以序为主辅 ,而时行物生 ,不穷于生 ,化也。其推行之本 ,则固合为一气 ,和而不相悖害。阴阳实有之性 ,名不能施 ,象不能别 ,则所谓神也。

其在人也 ,知义用利 ,则神化之事备矣。(知 ,去声。)

知者 ,洞见事物之所以然 ,未效于迹而不昧其实 ,神之所自发也。义者 ,因事制宜 ,刚柔有序 ,化之所自行也。以知知义 ,以义行知 ,存于心而推行于物 ,神化之事也。

德盛者 ,穷神则知不足道 ,知化则义不足云。

知所以求穷乎神 ,义所以求善其化。知之尽 ,义之精 ,大明终始 ,无事审察 ,随时处中而不立矩则。惟纯体阴阳之全德 ,则可阴 ,可阳 ,可阳而阴 ,可阴而阳 ,如春温而不无凉雨 ,秋肃而不废和风 ,不待知知 ,不求合义矣。然使非全体天地阴阳之德 ,则弃知外义以遁于空虚 ,泆洋自恣 ,又奚可哉 !

天之化也运诸气 ,人之化也顺夫时 ;非气非时 ,则化之名何有 ,化之实何施 !惟其有气 ,乃运之而成化 ;理足于己 ,则随时应物以利用 ,而物皆受化矣。非气则物自生自死 ,不资于天 ,何云天化 ;非时则己之气与物气相忤 ,而施亦穷。乃所以为时者 ,喜怒、生杀、泰否、损益 ,皆阴阳之气一阖一辟之几也。以阴交阳 ,以阳济阴 ,以阴应阴 ,以阳应阳 ,以吾性之健顺应固有之阴阳 ,则出处、语默、刑赏、治教 ,道运于心 ,自感通于天下。圣人化成天下 ,其枢机之要 ,唯善用其气而已。

中庸曰“至诚为能化” ,孟子曰“大而化之” ,皆以其德

合阴阳 ,与天地同流而无不通也。

至诚 ,实有天道之谓 ;大者 ,充实于内 ,化之本也。惟其健顺之德 ,凝五常而无间 ,合二气之阖辟 ,备之无遗 ,存之不失 ,故因天地之时 ,与之同流 ,有实体则有实用 ,化之所以咸通也。阴阳合为一德 ,不测之神也 ;存神以御气 ,则诚至而圣德成矣。

所谓气也者 ,非待其郁蒸凝聚 ,接于目而后知之 ;阳为阴累则郁蒸 ,阴为阳迫则凝聚 ,此气之将成乎形者。养生家用此气 ,非太和缊缊、有体性、无成形之气也。

苟健顺、动止、浩然、湛然之得言 ,皆可名之象尔。

健而动 ,其发浩然 ,阳之体性也 ;顺而止 ,其情湛然 ,阴之体性也。清虚之中自有此分致之条理 ,此仁义礼智之神也 ,皆可名之为气而著其象。盖气之未分而能变合者即神 ,自其合一不测而谓之神尔 ,非气之外有神也。

然则象若非气 ,指何为象 ?

健顺、动止、浩、湛之象 ,为乾、坤六子者皆气也 ,气有此象也。

时若非象 ,指何为时 ?

随时而起化者 ,必以健顺、动止、浩、湛之几为与阴阳、翕辟、生杀之候相应以起用 ,不然 ,又将何以应乎时哉 !

世人取释氏销碍入空 ,学者舍恶趋善以为化 ,此直可为始学遣累者薄乎云尔 ,岂天道神化所同语也哉 !

释氏以真空为如来藏 ,谓太虚之中本无一物 ,而气从幻起以成诸恶 ,为障碍真如之根本 ,故斥七识乾健之性、六识坤顺之性为流转染污之害源。此在下愚 ,挟其郁蒸凝聚之

浊气以陷溺于恶者,闻其灭尽之说,则或可稍惩其狂悖;而仁义无质,忠信无本,于天以太和一气含神起化之显道,固非其所及知也。味其所以生,则不知其所以死,妄欲销陨世界以为大涅槃,彼亦乌能销陨之哉,徒有妄想以惑世诬民而已。敌按释氏谓第七识为“末那识”,华云“我识”,第六识为“绀哩耶识”,华云“意识”。此言乾健之性、坤顺之性者,为仁由己,乾道也,主敬行恕,要在诚意慎独,坤道也。

“变则化”,由粗入精也;

变者,自我变之,有迹为粗;化者,推行有渐而物自化,不可知为精,此一义也。

“化而裁之谓之变”,以著显微也。

“谓之”,当作“存乎”。化之所自裁,存乎变易不测,不失其常之神。化见于物,著也,裁之者存乎己,微也,此又一义也。中庸变先于化,易传化先于变,取义不同;凡言阴阳动静,不可执一义以该之,类如此。中庸之言变,知义之事,化则神之效也。易传之言化,德盛之事,变则神之用也。变者,化之体;化之体,神也。精微之蕴,神而已矣。

谷神不死,故能微显而不掩。

“谷”,当作“鬼”,传写之讹也。神阳,鬼阴,而神非无阴,鬼非无阳,祭礼有求阴求阳之义,明鬼之有阳矣。二气合而体物,一屈一伸,神鬼分焉;而同此气则同此理,神非无自而彰,鬼非无所往而灭,故君子言往来,累于释氏之言生灭。屈伸一指也,死生一物也,无间断之死灭,则常流动于化中,而察乎人心,微者必显,孰能掩之邪!

鬼神常不死,故诚不可掩;人有是心,在隐微必乘间而见。

鬼神无形声而必昭著于物 ,则苟有其实 ,有不待形而见 ,不待声而闻。一念之善恶动于不及觉之地 ,若或使之发露 ,盖气机之流行 ,有则必著之也。

故君子虽处幽独 ,防亦不懈。

非畏其著见 ,畏其实有之而不能遏也。一念之邪不审 ,虽或制之不发 ,而神气既为之累 ,见于事为 ,不觉而成乎非僻 ,不自测其所从来而不可遏抑。盖神气者 ,始终相贯 ,无遽生遽灭之理势 ,念之于数十年之前 ,而形之也忽成于一旦 ,故防之也不可不早 ,不得谓此念忘而后遂无忧 ,如释氏心忘罪灭之说也。敌按 :此所谓“天夺其魄 ;”也。天者神也 ,魄者形也 ,神气既累 ,必动乎四体而莫掩其形。

神化者 ,天之良能 ,非人能 ;

见闻之所推测 ,名法之所循行 ,人能也。

故大而位天德 ,然后能穷神知化。

位 ,犹至也。尽心以尽性 ,性尽而与时偕行 ,合阴阳之化 ,乃位天德 ,实体之则实知之矣。

大可为也 ,大而化不可为也 ,

扩充其善以备乎理之用 ,则大矣 ;与时偕行而物无不顺 ,非恃其大而可至也。

在熟而已。

一其心于道而渐积以自然 ,则资深居安而顺乎时 ,故学莫妙于熟 ,人之所以皆可为尧、舜也。

易谓“穷神知化” ,乃德盛仁熟之致 ,非智力能强也。

张子之言 ,神化极矣 ,至此引而归之于仁之熟 ,乃示学者易简之功 ,学圣之奥也。择善固执 ,熟之始功 ,终食不违

则熟矣。

“大而化之” ,能不勉而大也 ;

熟则不勉。

不已而天 ,则不测而神矣。

天之神化惟不已 ,故方变而不易其常。伯夷、伊尹不勉而大 ,而止于其道 ,有所止则不能极其变 ;唯若孔子与时偕行而神应无方 ,道在则诚 ,道变则化 ,化而一合于诚 ,不能以所止测之。

先后天而不违 ,顺至理以推行 ,知无不合也。

心之所存 ,推而行之 ,无不合于理 ,则天不能违矣。理者 ,天之所必然者也。

虽然 ,得圣人之任者 ,皆可勉而至 ,犹不害于未化尔。大几圣矣。

伊尹自耕莘以来 ,集义而纯乎道 ,故以觉民为志 ,伐夏而天下服 ,放君而太甲悔过 ,虽所为有迹 ,矫时以立德 ,未几于化 ,而天理顺则亦几于圣矣。

化则位乎天德矣。

仁熟而神无不存 ,则与时偕行 ,万物自正其性命 ;故凤鸟不至 ,河不出图 ,而孔子之道自参天地 ,赞化育 ,不待取必于天也。

大则不骄 ;化则不吝。

成物皆成己之事 ,而后骄心永释 ;因物顺应而已不劳 ,而后吝心不生 ;此广大高明之极也。学者欲至于大 ,当勿以小有得而骄 ,欲几于化 ,当勿以私有得而吝。若颜子之勿伐善 ,勿施劳 ,竭才以思企及 ,则得矣。

天我而后大，

诚者，成身也，非我则何有于道？而云无我者，我，谓私意私欲也。欲之害理，善人、信人几于无矣，唯意徇闻见，倚于理而执之，不通天地之变，不尽万物之理，同我者从之，异我者违之，则意即欲矣。无我者，德全于心，天下之务皆可成，天下之志皆可通，万物备于我，安土而无不乐，斯乃以为大人。

大成性而后圣，

德盛仁熟，不求备物而万物备焉，与时偕行，成乎性而无待推扩，斯圣矣。圣者，大之熟也。

圣位天德不可致知谓神。故神也者，圣而不可知。敌按：致知，犹言推测而知。

圣不可知，则从心所欲，皆合阴阳健顺之理气，其存于中者无仁义之迹，见于外者无治教政刑之劳，非大人以降所可致知，斯其运化之妙与太虚之神一矣。自大人而上，熟之则圣，圣熟而神矣，非果有不可知者为幻异也。“尧、舜之道，孝弟而已矣”，不杂乎人而一于天也。

见几则义明，

事物既至，则不但引我以欲者多端，且可托于义者不一。初心之发，善恶两端而已，于此分析不苟，则义明而不为非义所冒。

动而不括则用利，

括，收也，滞也。放义而行，一如其初心，推之天下，无中止之机，则用无不利矣。

屈伸顺理则身安而德滋。

滋 ,渐长而盛也。义明而推行之无所挠止 ,或屈或伸 ,无非理矣。时有否泰而身安 ,恒一于义 ,而心日广 ,德日润矣。此言学圣之始功在于见几 ;盖几者 ,形未著 ,物欲未杂 ,思虑未分 ,乃天德之良所发见 ,唯神能见之 ,不倚于闻见也。

“穷神知化” ,与天为一 ,岂有我所能勉哉 ? 乃德盛而自致尔。

存神以知几 ,德滋而熟 ,所用皆神 ,化物而不为物化 ,此作圣希天之实学也。几者 ,动之微 ;微者必著 ,故闻见之习俗一入于中以成乎私意 ,则欲利用安身而不可得 ,况望其德之滋乎 !

“精义入神” ,事豫吾内 ,求利吾外也 ;

察事物所以然之理 ,察之精而尽其变 ,此在事变未起之先 ,见几而决 ,故行焉而无不利。“利用安身” ,素利吾外 ,致养吾内也 ;

义已明 ,则推而行之不括 ,无所挠止。用利身安 ,则心亦安于理而不乱 ,故吉凶生死百变而心恒泰。如其行义不果 ,悔吝生于所不豫 ,虽欲养其心以静正 ,而忧惑相扰 ,善恶与吉凶交争于胸中 ,未有能养者也。

“穷神知化” ,乃养盛自致 ,非思勉之能强 ,故崇德而外 ,君子未或致知也。

外利内养 ,身心率循乎义 ,逮其熟也 ,物不能迁 ,形不能累 ,惟神与理合而与天为一矣。故君子欲穷神而不索之于虚 ,欲知化而不亿测其变 ,惟一于精义而已 ;义精而德崇矣 ,所由与佛老之强致者异也。盖作圣之一于豫养 ,不使其心有须臾之外驰 ,以为形之所累 ,物之所迁 ,而求精于义 ,则即

此以达天德。是圣狂分于歧路 ,人禽判于几希 ,闲邪存诚 ,与私意私欲不容有毫发之差也。

神不可致思 ,存焉可也 ;

心思之贞明贞观 ,即神之动几也 ,存之则神存矣。舍此而索之于虚无不测之中 ,役其神以从 ,妄矣。

化不可助长 ,顺焉可也。

德未盛而欲变化以趋时 ,为诡而已矣。顺者修身以俟命 ,正己而物正。

存虚明 ,久至德 ,澄心摄气 ,庄敬以养之 ,则意欲不生 ,虚而自启其明 ;以涵泳义理而熟之 ,不使间断 ,心得恒存而久矣。此二者 ,所以存神也。

顺变化 ,达时中 ,

贞观立而天地万物之变不忧不逆 ;行法以俟命 ,随时皆有必中之节 ,放义以行而不括。此二者 ,所以顺化也。

仁之至 ,义之尽也。

存神顺化 ,则仁无不至 ,义无不尽。

知微知彰 ,不舍而继其善 ,然后可以成人性矣。

知微知彰 ,虚明而知几也。不舍而继其善 ,久至德而达时中也。成性者 ,成乎所性之善 ,性焉安焉之圣也。成乎性而神化在我 ,岂致思助长者之所可拟哉 !言人性者 ,天之神笃于生而为性 ,其化则动植之物 ,故曰“唯人也得其秀而最灵”。

圣不可知者 ,乃天德良能 ;立心求之 ,则不可得而知之。

天德良能 ,太和之气健顺 ,动止时行而为理之所自出也 ,熟则自知之。大人以下 ,立心求之 ,则不知其从心不逾

之矩尔 ,非有变幻不测 ,绝乎人而不可测 ,如致思助长者之  
说神异也。

圣不可知谓神 ,庄生缪妄 ,又谓有神人焉。

圣而不已 ,合一于神。神者 ,圣之化也。庄生欲蔑圣  
功 ,以清虚无累之至为神人 ,妄矣。

惟神为能变化 ,以其一天下之动也。

德之独至者 ,为清 ,为任 ,为和 ,皆止于量 ,犹万物之动  
者因其质也。天之神 ,万化该焉 ,而统之以太和之升降屈  
伸 ;圣人之神 ,达天下之亹亹 ,而统之以虚明至德 ,故动皆协  
一。子曰“吾道一以贯之” ,存神于心之谓也。

人能知变化之道 ,其必知神之为也。

变化者 ,因天下之动也。其道则不私于形 ,不执一于  
道 ,不孤其德 ,神存而顺化以协其至常 ,六龙皆可乘以御天 ,  
特在时位移易之间尔 ,可于此以征神之所为。

见易则神其几矣。

易有六十四象 ,三百八十四变 ,变化极矣 ,而唯乾之六  
阳、坤之六阴错综往来 ,摩荡以成其变化尔 ,此神之所为也 ,  
故易简而行乎天下之险阻。于此而知神之为用 ,纯一不息 ,  
随其屈伸消长皆成乎化。圣不可知 ,唯以至一贞天下之动 ,  
而随时处中 ,在运动之间而已。

知几其神 ,由经正以贯之 ,则宁用终日 ,断可识矣。

经 ,即所谓义也。事理之宜吾心 ,有自然之则 ,大经素  
正 ,则一念初起 ,其为善恶吉凶 ,判然分为两途而无可疑 ,不  
待终日思索而可识矣。张子之言 ,神化尽矣 ,要归于一 ;而  
奉义为大正之经以贯乎事物 ,则又至严而至简。盖义之所

自立 ,即健顺动止 ,阴阳必然之则 ;敌按 :此所谓立天地之大义。正其义则协乎神之理 ,凝神专气以守吾心之义 ,动存静养一于此 ,则存神以顺化 ,皆有实之可守 ,而知几合神 ,化无不顺。此正蒙要归之旨 ,所以与往圣合辙 ,而非贤知之过也。

几者 ,象见而未形也 ;

事无其形 ,心有其象。

形则涉乎明 ,不待神而后知也。

已形则耳目之聪明可以知其得失 ,不待神也。然而知之已晚 ,时过而失其中 ,物变起而悔吝生矣。

“吉之先见”云者 ,顺性命则所先皆吉也。

精义而存之不息 ,则所守之大经 ,固性命各正之理 ,于此闲邪存诚 ,一念之动罔非吉矣。

故易曰“介于石” ,正其经也 ;“不终日 ,贞吉” ,念一起而即与吉为徒也 ,顺天地之至常 ,变化而不渝矣。

知神而后能飨帝飨亲 ,

不知神而以为无 ,是不得已而姑飨之也 ,则亡乎爱 ;以为有 ,是以山妖木魅飨之也 ,则亡乎敬。

见易而后能知神。

易卦非错则综 ,互相往来。神伸而生 ,生则向于鬼 ;神屈而死 ,死则返于神 ,错综往来不息之道也。

是故不闻性与天道而能制礼作乐者 ,未矣。

天以神为道 ,性者神之撰 ,性与天道 ,神而已也。礼乐所自生 ,一顺乎阴阳不容已之序而导其和 ,得其精意于进反屈伸之间 ,而显著无声无臭之中 ,和于形声 ,乃以立万事之节而动人心之豫。不知而作者 ,玉帛钟鼓而已。此章言明有礼乐 ,幽有鬼神 ,皆自无而肇有 ;唯穷神者两得其精意 ,以

鼓舞天下而不倦 ,故以鬼神兴礼乐 ,以礼乐求鬼神者 ,从其类也。

“精义入神” ,豫之至也。

义精则与神同其动止 ,以神治物 ,冒天下之道 ,不待事至而几先吉 ,非立一义以待一事 ,期必之豫也 ,故中庸以明善为诚身之豫道。

徇物丧心 ,人化物而灭天理者乎 ! 存神过化 ,忘物累而顺性命者乎 !

阴阳之糟粕 ,聚而成形 ,故内而为耳目口体 ,外而为声色臭味 ,虽皆神之所为 ,而神不存焉矣 ,两相攻取而喜怒生焉。心本神之舍也 ,驰神外徇 ,以从小体而趋合于外物 ,则神去心而心丧其主。知道者凝心之灵以存神 ,不溢喜 ,不迁怒 ,外物之顺逆 ,如其分以应之 ,乃不留滞以为心累 ,则物过吾前而吾已化之 ,性命之理不失而神恒为主。舜之饭糗茹草与为天子无以异 ,存神之至也。

敦厚而不化 ,有体而无用也 ;

敦厚 ,敬持以凝其神也 ;化 ,因物治之而不累也。君子之于物 ,虽不徇之 ,而当其应之也 ,必顺其理 ,则事已靖 ,物已安 ,可以忘之而不为累。若有体而无用 ,则欲却物而物不我释 ,神亦终为之不宁 ,用非所用而体亦失其体矣。敌按 ,庄子所谓“其神凝而物不疵厉”者 ,盖有体而无用也。

化而自失焉 ,徇物而丧己也。

必欲事之靖 ,物之安 ,则事求可 ,功求成 ,驰情外徇 ,而已以丧。敌按 :此言管 ,晏之学。

大德敦化 ,然后仁智一而圣人之事备。

大德 ,天德也。敦 ,诚以存神而随时以应 ;化 ,则大而化之矣。敦者仁之体 ,化者智之用。

性性为能存神 ,物物为能过化。

性性 ,于所性之理安焉而成乎性 ,不为习迁也。物物 ,因物之至 ,顺其理以应之也。性性 ,则全体天德而神自存 ;物物 ,则应物各得其理 ,虽有违顺 ,而无留滞自累以与物竞 ,感通自顺而无不化矣 ;此圣人之天德也。学圣者见几精义以不违于仁 ,动而不括以利用其智 ,立体以致用 ,庶几别于异端之虚寂 ,流俗之功名矣。

无我然后得正己之尽 ,存神然后妙应物之感。

此言存神过化相为体用也。徇物丧己者 ,拘耳目以取声色 ,唯我私之自累 ,役于形而不以神用 ,则物有所不通 ,而应之失其理。故惟无我 ,则因物治物 ,过者化 ,而已以无所累而恒正 ;存神 ,则贯通万理而曲尽其过化之用。过化之用即用存神之体 ,而存神者即所以善过化之用 ,非存神 ,未有能过化者也。

“范围天地之化而不过” ,过则溺于空 ,沦于静 ,既不能存夫神 ,又不能知夫化矣。范围天地者 ,神也 ,必存之以尽其诚 ,而不可舍二气健顺之实 ,以却物而遁于物理之外。释言“真空” ,老言“守静” ,皆以神化为无有而思超越之。非神则化何从生 ,非化则神何所存 !非精义以入神 ,则存非存 ,知非知 ,丧己而不能感物 ,此二氏之愚也。

“旁行不流” ,圆神不倚也。

圆者 ,天之道也。屈伸顺感而各得 ,神之圆也。不倚于形器 ,则不徇物而流。

“百姓日用而不知”溺于流也。

作息饮食 ,何莫非神之所为 ,气动而理即在其中。百姓日所用者皆神 ,而徇物以忘其理 ,故如水之流而不止 ,违于神而趋于鬼 ,终屈而莫能伸也。

义以反经为本 ,经正则精 ;

经者 ,人物事理之大本 ;反者 ,反而求乎心之安也。止此伦物 ,而差之毫厘则失其正 ,无不正则无不精 ,非随事察察之为精也。

仁以敦化为深 ,化行则显。

敦厚以体万物之化 ,乃尽物性而合天行 ,而仁之用显。显著 ,显其所敦也 ,故易曰“显诸仁”。

义入神 ,动一静也 ;仁敦化 ,静一动也。

存诸中者为静 ,见诸行者为动。义精而入神 ,则所动而施行者皆中存之天德 ,非因事求义而专于动也 ;仁敦化 ,则寂然不动之中 ,万化之理密运于心而无一念之息 ,非虚寂为仁而专于静也。敦化者岂豫设一变化以纷吾思哉 ?存大体以精其义而敦之不息尔。动静合一于仁而义为之干 ,以此 ,张子之学以义为本。

仁敦化则无体 ,义入神则无方。

易曰 :“神无方而易无体。”仁函万化以敦其全体 ,则随所显而皆仁 ,六位时成 ,易之所以冒天下之道者此也。义之精者 ,休阴阳、屈伸、高下之秩叙而尽其神用 ,义非外袭而圆行以不流 ,神之所以藏诸用者此也。无体 ,无孤立之体 ,异于老、释之静 ;无方 ,无滞于一隅之方 ,异于名、法之动。无体者 ,所以妙合无方之神。精义之德至矣哉 !

## 动物篇

此篇论人物生化之理 ,神气往来应感之几 ,以明天人相继之妙 ,形器相资之用 ,盖所以发知化之旨 ,而存神亦寓其间 ,其言皆体验而得之 ,非邵子执象数以观物之可比也。

动物本诸天 ,以呼吸为聚散之渐 ;

动物皆出地上 ,而受五行未成形之气以生。气之往来在呼吸 ,自稚至壮 ,呼吸盛而日聚 ,自壮至老 ,呼吸衰而日散。形以神而成 ,故各含其性。

植物本诸地 ,以阴阳升降为聚散之渐。

植物根于地 ,而受五行已成形之气以长。阳降而阴升 ,则聚而荣 ;阳升而阴降 ,则散而槁。以形而受气 ,故但有质而无性。

物之初生 ,气日至而滋息 ,物生既盈 ,气日反而游散。

有形则有量 ,盈其量 ,则气至而不能受 ,以渐而散矣。方来之神 ,无顿受于初生之理 ;非畏、厌、溺 ,非疫疠 ,非猎杀、斩艾 ,则亦无顿灭之理。日生者神 ,而性亦(日)[日]生 ;反归者鬼 ,而未死之前为鬼者亦多矣。所行之清浊善恶 ,与气俱而游散于两间 ,为祥为善 ,为眚为孽 ,皆人物之气所结 ,不待死而为鬼以灭尽无余也。敌按 :此论显然有征 ,人特未之体贴耳。

至之谓神 ,以其伸也 ;反之为鬼 ,以其归也。

用则伸 ,不用则不伸 ,鬼而归之 ,仍乎神矣。死生同条 ,而善吾生者即善吾死。伸者天之化 ,归者人之能 ,君子尽人以合天 ,所以为功于神也。敌按 :全而归之者 ,必全而后可谓之

归也，故曰归者人之能。

气于人，生而不离，死而游散者谓魂，聚成形质，虽死而不散者谓魄。可以受聪明觉了之灵者，魄也；其不可受者，形也。嗜欲之性，皆魄之所攻取也，但魄离之则不能发其用尔。魄虽不遽散，而久亦归于土，其余气上蒸，亦返于虚，莫非气之聚，则亦无不归于气也。故按：本文所谓不散者，非终不散也。

海水凝则冰，浮则沕；然冰之才，沕之性，其存其亡，海不得而与焉。推是足以究死生之说。

冰有质，故言才；沕含虚，故言性。不得而与，谓因乎气之凝浮，海不能有心为之也。凝聚而生，才性成焉；散而亡，则才性仍反于水之神。此以喻死生同于太虚之中，君子俟命而不以死为忧，尽其才，养其性，以不失其常尔。伊川程子改“与”为“有”，义未详。

有息者根于天，

息，呼吸也。动物受天气之动儿。

不息者根于地。植物受地气之静化。

根于天者不滞于用，

视听持行可以多所为。天气载神，故灵。

根于地者滞于方，

离土则槁矣。地气化形，故顽。

此动植之分也。

人者动物，得天之最秀者也，其体愈灵，其用愈广。

生有先后，所以为天序；小大高下相并而相形焉，是谓天秩。

少长有等，老稚殊用，别于生之先后也。高下，以位言；

小大 ,以才量言 ;相形而自著者也。秩序 ,物皆有之而不能喻 ;人之良知良能 ,自知长长、尊尊、贤贤 ,因天而无所逆。

天之生物也有序 ,

其序之也亦无先设之定理 ,而序之在天者即为理。

物之既形也有秩。

小大高下分矣 ,欲逾越而不能。

知序然后经正 ,

经即义也。敬长为义之实 ,推而行之 ,义不可胜用矣。

知秩然后礼行。

尊尊、贤贤之等杀 ,皆天理自然 ,达之而礼无不中矣。秩序人所必由 ,而推之使通 ,辨之使精 ,则存乎学问 ,故博文约礼为希天之始教。

凡物能相感者 ,鬼神施受之性也 ;

魄丽于形 ,鬼之属 ,魂营于气 ,神之属 ,此鬼神之在物者也。魄主受 ,魂主施 ,鬼神之性情也。物各为一物 ,而神气之往来于虚者 ,原通一于缊缊之气 ,故施者不吝施 ,受者乐得其受 ,所以同声相应 ,同气相求 ,琥珀拾芥 ,磁石引铁 ,不知其所以然而感。圣人感人心而天下和平 ,亦惟其固有可感之性也。

不能感者 ,鬼神亦体之而化矣。

成形成质有殊异而不相逾者 ,亦形气偶然之偏戾尔。及其诚之已尽 ,亦无不同归之理。盖其始也皆一气之伸 ,其终也屈而归于虚 ,不相悖害 ,此鬼神合万汇之往来于一致也。存神者与鬼神合其德 ,则舞干面苗格 ,因垒而崇降 ,不已于诚 ,物无不体矣。如其骄吝未化 ,以善恶、圣顽相洽而

相亢,诚息而神不存,则可感者且相疑贰,而况不能相感者乎!

物无孤立之理,非同异、屈伸、终始以发明之,则虽物非物也。

凡物,非相类则相反。易之为象,乾坤坎离颐大过中孚小过之相错,余卦二十八象之相综,物象备矣。错者,同异也;综者,屈伸也。万物之成,以错综而成用。或同者,如金铄而肖水、木灰而肖土之类;或异者,如水之寒、火之热、鸟之飞、鱼之潜之类。或屈而鬼,或伸而神,或屈而小,或伸而大,或始同而终异,或始异而终同,比类相观,乃知此物所以成彼物之利。金得火而成器,本受钻而生火,惟于天下之物知之明,而合之,离之,消之,长之,乃成吾用。不然,物各自物,而非我所得用,非物矣。

事有始卒乃成,非同异有无相感,则不见其成;不见其成,则虽物非物。事之所由成,非直行速获而可以永终。始于劳者终于逸,始于难者终于易,始于博者终于约,历险阻而后易简之德业兴焉。故非异则不能同,而百虑归于一;非同则不能异,而一理散为万事。能有者乃能无,积之厚而后散之广,能无者乃能有,不讳屈而后可允伸。故曰“尺蠖之屈以求伸,龙蛇之蛰以全身”。若不互相资以相济,事虽幸成,且不知其何以成,而居之不安,未能自得,物非其物矣。

故一(“一”当作“曰”,传写之讹。)"屈伸相感而利生焉"。

凡天下之物,一皆阴阳往来之神所变化。物物有阴阳,事亦如之。其小大、吉凶、善恶之形,知其所屈,而屈此者可

以伸彼 ,知其所伸 ,而伸者必有其屈 ;以同相辅 ,以异相治 ,以制器而利天下之用 ,以应事而利(彼)[攸]往之用 ,以俟命而利修身之用 ,存乎神之感而已。神者 ,不滞于物而善用物者也。

独见独闻 ,虽小异 ,怪也 ,出于疾与妄也 ;共见共闻 ,虽大异 ,诚也 ,出阴阳之正也。

目眚则空中生华 ,风眩则蝉鸣于耳 ,虽事所可有 ,而以无为有 ,非其实也。妄人之说 ,不仰观俯察 ,鉴古知今 ,而唯挟偶然意见所弋获 ,而据为道教与之同也。疾风迅雷 ,非常之甚矣 ,而共见共闻 ,阴阳之正 ,运于太虚 ,人不能察尔。放君伐暴 ,成非常之事 ,制礼作乐 ,极非常之观 ,皆体阴阳必然之撰 ,晓然与天下后世正告之而无思不服。

贤才出 ,国将昌 ;子孙才 ,族将大。

神气先应之也。于此可征鬼神之不掩。

人之有(思)[息] ,盖刚柔相摩、乾坤阖辟之象也。

一屈一伸 ,交相为感 ,人以之生 ,天地以之生人物而不息 ,此阴阳之动几也。动而成乎一动一静 ,然必先有乾坤刚柔之体 ,而后阖辟相摩 ,犹有气而后有呼吸。

寤 ,形开而志交诸外也 ;梦 ,形闭而气专乎内也。

开者 ,伸也 ;闭者 ,屈也。志交诸外而气舒 ,气专于内而志隐 ,则神亦藏而不灵。神随志而动止者也。

寤所以知新于耳目 ,梦所以缘旧于习心。

开则与神化相接 ,耳目为心效日新之用 ;闭则守耳目之知而困于形中 ,习为主而性不能持权。故习心之累 ,烈矣哉 !

医谓饥梦取,饱梦与,凡寤梦所感,专语气于五藏之变,容有取焉尔。形闭而神退听于形,故五脏之形有欣厌,心亦随之而结为妄,形滞而私故也。形为神用则灵,神为形用则妄。

声者,形气相轧而成。触而相迫曰轧。

两气者,谷响雷声之类,锐往之气与空中固有之气相触而成也。

两形者,桴鼓叩击之类。

两形相触也。然运桴而气亦随之,迫于鼓而发声,则亦无非气也。声之洪纤者,形之厚薄疏密,其气亦殊感。

形轧气,羽、扇、敲矢之类;

敲,音霫〔一〕,鸣镗也。三者形破气,气为之鸣。

气轧形,人声笙簧之类。

气出而唇舌、匏竹敛之纵之以激成响,气发有洪纤,体有通塞之异,而气之舒疾宣郁亦异。

是皆物感之良能,人皆习之而不察者尔。

不感则寂,感则鸣,本有可鸣之理,待动而应之必速。良能,自然之动几也。

形也,声也,臭也,味也,温凉也,动静也,六者莫不有五行之别,同异之变,皆帝则之必察者与!

温凉,体之觉,动静,体之用。五行之神未成乎形者,散寄于声色臭味气体之中,人资以生而为人用,精而察之,条理具,秩叙分焉,帝载之所以信而通也。知天之化,则于六者皆得之所以然之理而精吾义,然亦得其意而利用,而天理之当然得矣。若一一分析以配合于法象,则多泥而不通。

张子约言之而邵子博辨之，察帝则以用物，以本御末也，观物象以推道，循末以测本也，此格物穷理之异于术数也。

## 诚明篇

前篇统人物而言，原天所降之命也；此篇专就人而发，性之蕴于人所受而切言之也。中庸曰“天命之谓性”，为人言而物在其中，则谓统人物而言之可也。又曰“率性之谓道”，则专乎人而不兼乎物矣。物不可谓无性，而不可谓有道，道者人物之辨，所谓人之所以异于禽兽也。故孟子曰“人无有不善”，专乎人而言之，善而后谓之道；泛言性，则犬之性，牛之性，其不相类久矣。尽物之性者，尽物之理而已。虎狼噬火以饲其子，而谓尽父子之道，亦率虎狼之性为得其道而可哉？禽兽，无道者也；草木，无性者也；唯命，则天无心无择之良能，因材施教，物得与人而共者也。张子推本神化，统动植物于人而谓万物之一源，切指人性，而谓尽性者不以天能为能，同归殊涂，两尽其义，乃此篇之要旨。其视程子以率性之道为事物之偕焉者，得失自晓然易见；而抉性之藏，该之以诚明，为良知之实，则近世窃释氏之沈，以无善无恶为良知者，其妄亦不待辨而自辟。学者欲知性以存养，所宜服膺也。

诚明所知，乃天德良知，仁义，天德也。性中固有之而自知之，无不善之谓良。

非闻见小知而已。

行所不逮，身所不体，心所不喻，偶然闻一师之言，见一物之机，遂自以为妙悟，小知之所以贼道。

天人异用 ,不足以言诚 ;

理 ,天也 ,意欲 ,人也。理不行于意欲之中 ,意欲有时而逾乎理 ,天人异用也。

天人异知 ,不足以尽明。

因理而体其所以然 ,知以天也 ;事物至而以所闻所见者证之 ,知以人也。通学识之知于德性之所喻而体用一源 ,则其明自诚而明也。

所谓诚明者 ,性与天道 ,不见乎小大之别也。

通事物之理、闻见之知与所性合符 ,达所性之德与天合德 ,则物无小大 ,一性中皆备之理。性虽在人而小 ,道虽在天而大 ,以人知天 ,体天于人 ,则天在我而无小大之别矣。

义命合一存乎理 ,义之所在即安之为命 ,唯贞其常理而已。

仁智合一存乎圣 ,天德本合 ,徇其迹者或相妨也。圣人与时偕行 ,至仁非柔 ,大智非察 ,兼体仁智而无仁智之名。如舜好问好察 ,智也 ,隐恶扬善 ,仁也 ,合于一矣。

动静合一存乎神 ,静动异而神之不息者无间。圣能存神 ,则动而不离乎静之存 ,静而皆备其动之理 ,敦诚不息 ,则化不可测。

阴阳合一存乎道 ,太和所谓道 ,阴阳具而无倚也。

性与天道合一存乎诚。

诚者 ,神之实体 ,气之实用 ,在天为道 ,命于人为性 ,知其合之谓明 ,体其合之谓诚。

天所以长久不已之道 ,乃所谓诚。气化有序而亘古不息 ,惟其实有此理也。

仁人孝子所以事天成身 ,不过不已于仁孝而已。

实知之 ,实行之 ,〔必欲得其心所不忍不安 ,〕终身之慕 ,终食之无违 ,信之笃也。

故君子诚之为贵。

有不诚 ,则乍勇于为而必息矣 ;至诚则自不容已。而欲致其诚者 ,惟在于操存勿使间断 ,己百己千 ,勉强之熟而自无不诚矣。

此章直指立诚之功 ,特为深切著明 ,尤学者之所宜加勉。

诚有是物 ,则有终有始 ;天道然也。生之必成之 ,四时序而百物成。

伪实不有 ,何终始之有 ! 故曰“不诚无物”。人为之伪 ,意起而为之 ,意尽而止 ,其始无本 ,其终必忒。物 ,谓事也 ;事不成之谓无物。

“自明诚” ,由穷理而尽性也 ;“自诚明” ,由尽性而穷理也。存养以尽性 ,学思以穷理。

性者 ,万物之一源 ,非有我之得私也。

性以健顺为体 ,本太虚和同而化之理也 ,由是而仁义立焉。随形质而发其灵明之知 ,则彼此不相知而各为一体 ,如源之分流矣 ;特灵明之知发于耳目者为己私智 ,以求胜于物 ,逐流而忘源矣。

惟大人能为尽其道 ,是故立必俱立 ,知必周知 ,爱必兼爱 ,成不独成。能安其所处为立 ,各效其材以有用为成。

彼自蔽塞而不知顺吾理者 ,则亦(莫)〔末〕如之何矣。

己私成 ,则虽有至教 ,不能移矣。

此章统万物于一源 ,溯其始而言之 ,固合人物而言 ;而曰立 ,曰成 ,则专乎人之辞尔。知之必有详略 ,爱之必有区别 ,理一分殊 ,亦存乎其中矣。亲疏贵贱之不同 ,所谓顺理也 ;虽周知博爱而必顺其理 ,盖自天命以来 ,秩叙分焉。知其一源 ,则必知其分流 ,故穷理尽性 ,交相为功 ,异于墨、释之教 ,漫灭天理之节文而谓会万物于一己也。

天能为性 ;人谋为能。天能者 ,健顺五常之体 ;人谋者 ,察识扩充之用也。

大人尽性 ,不以天能为能而以人谋为能 ,大人不失其赤子之心 ,而非孤守其恻隐、羞恶、恭敬、自然之觉 ,必扩而充之以尽其致 ,一如天之阴阳有实 ,而必于阖辟动止神运以成化 ,则道弘而性之量尽矣 ,盖尽心为尽性之实功也。

故曰“天地设位 ,圣人成能”。

天地有其理 ,诚也 ;圣人尽其心 ,诚之者也。

尽性 ,然后知生无所得 ,非己之私得。

则死无所丧。理明义正而道不缺 ,气正神清而全归于天 ,故君子之生 ,明道焉尔 ,行道焉尔 ,为天效动 ,死则宁焉。丧者 ,丧其耳目口体 ,而神无损也。

未尝无之谓体 ,体之谓性。

无则不可为体矣。人有立人之体 ,百姓日用而不知尔 ,虽无形迹而非无实 ;使其无也 ,则生理以何为体而得存邪 ? 仁之于父子 ,义之于君臣 ,用也 ;用者必有体而后可用 ,以此体为仁义之性。

天所性者通极于道 ,天所命人而为性者 ,即以其一阴一阳之道成之。即一非二曰通 ,此外无杂曰极。人生莫不有

性,皆天道也,故仁义礼智与元亨利贞无二道。

气之昏明不足以蔽之;

稟气有昏明,则知能有偏全,而一曲之诚即天之诚,故“乍见孺子”之仁,“无受尔汝”之义,必发于情,莫能终蔽也。

天所命者通(气)[极]于性,命以吉凶寿夭言。以人情度之,则有厚于性而薄于命者,而富贵、贫贱、夷狄、患难,皆理之所察。予之以性,即予之以顺受之道,命不齐,性无不可尽也。

遇之吉凶不足以戕之,性存而道义出,穷通天寿,何至戕其生理。

不免乎蔽之戕之者,未之学也。任其质而不通其变,惟学有未至,故其端发见而不充,吉凶杂至而失其素。

性通乎气之外,命行乎气之内。气无内外,假有形而言尔。

人各有形,形以内为吾气之区宇,形以外吾之气不至焉,故可立内外之名。性命乎神,天地万物函之于虚灵而皆备,仁可以无不达,义可以无不行,气域于形,吉凶祸福止乎其身尔。然则命者私也,性者公也,性本无蔽,而命之戕性,惟不知其通极于性也。

故思知人不可不知天,尽其性然后能至于命。

知人,知人道也,知天,知天性也。知性之合于天德,乃知人性之善,明者可诚而昏皆可明,性尽,则无所遇而不可尽吾性之道。由是而知命之通极于性,与天之命我,吉凶无心而无非顺正者同其化矣。

知性知天，则阴阳鬼神皆吾分内尔。

知性者，知天道之成乎性；知天者，即性而知天之神理。知性知天，则性与天道通极于一，健顺相资，屈伸相感，阴阳鬼神之性情，皆吾所有事，而为吾职分之所当修者矣。

天性在人，正犹水性之在冰，凝释虽异，为物一也；未生则此理在太虚为天之体性，已生则此理聚于形中为人之性，死则此理气仍返于太虚，形有凝释，气不损益，理亦不杂，此所谓通极于道也。敬按：朱子谓冰水之喻近释，以朱、张论聚散之本体不同也。说详太和篇注中。

受光有小大昏明，其照纳不二也。

此亦以水喻性，形之受性，犹水之受光。水以受光为性，人以通理为性，有小大、昏明者，气稟尔，而曲者可致，浊者可澄，其性本能受也，在学以明善而复初尔。此所谓气有昏明不足以蔽之。

天良能本吾良能，顾为有所丧尔。张子自注：明天人之本无二。

体天之神化，存诚尽性，则可备万物于我。有我者，以心从小体，而执功利声色为己得，则迷而丧之尔。孟子言良知良能，而张子重言良能。盖天地以神化运行为德，非但恃其空晶之体；圣人以尽伦成物为道，抑非但恃其虚灵之悟。故知虽良而能不逮，犹之乎弗知。近世王氏之学，舍能而孤言知，宜其疾入于异端也。

上达反天理，下达徇人欲者与！反天理，则与天同其神化，徇人欲，则其违禽兽不远矣。

性，其总合两也；天以其阴阳五行之气生人，理即寓焉而凝之为性。故有声色臭味以厚其生，有仁义礼智以正其

德 ,莫非理之所宜。声色臭味 ,顺其道则与仁义礼智不相悖害 ,合两者而互为体也。

命 ,其受有则也 ;厚生之用 ,有盈有诎 ,吉凶生死因之 ,此时位之不齐 ,人各因所遇之气而受之。百年之内 ,七尺之形 ,所受者止此 ,有则而不能过。

不极总之要 ,则不致受之分。

极总之要者 ,知声色臭味之则与仁义礼智之体合一于当然之理。当然而然 ,则正德非以伤生 ,而厚生者期于正德。心与理一 ,而知吾时位之所值 ,道即在是 ,穷通寿夭 ,皆乐天而安土矣。若不能合一于理 ,而吉凶相感 ,则怨尤之所以生也。

尽性穷理而不可变 ,乃吾则也。

性无所不可尽 ,故舜之于父子 ,文王之于君臣 ,极乎仁义而无不可尽。惟其于理无不穷 ,故吉凶生死 ,道皆行焉 ,所遇者变而诚不变 ,吾之则无往而非天则 ,非若命之有则 ,唯所受而不能越也。

天所自不能已者谓命 ,不能无感者谓性。

万类灵顽之不齐 ,气运否泰之相乘 ,天之神化广大 ,不能择其善者而已其不善者 ,故君子或穷 ,小人或泰 ,各因其时而受之。然其所受之中 ,自有使人各得其正之理 ,则生理之良能自感于伦物而必动 ,性贯乎所受不齐之中而皆可尽 ,此君子之所以有事于性 ,无事于命也。

虽然 ,圣人犹不以所可忧而同其无忧者 ,有相之道存乎我也。

君子有事于性 ,无事于命 ,而圣人尽性以至于命 ,则于

命不能无事焉。天广大而无忧,圣人尽人道,不可同其无忧,故顽嚚必格,知其不可而必为。是以受人之天下而不为泰,匹夫行天子之事而不恤罪我,相天之不足,以与万物合其吉凶,又存乎尽性之极功,而合两所以协一也。

湛一,气之本;

太虚之气,无同无异,妙合而为一,人之所受即此气也。故其为体,湛定而合一,湛则物无可挠,一则无不可受。学者苟能凝然静存,则湛一之气象自见,非可以闻见测知也。

攻取,气之欲。

物而交于物,则有同有异而攻取生矣。

口腹于饮食,鼻舌于臭味,皆攻取之性也。

气之与神合者,固湛一也,因形而发,则有攻取,以其皆为生气自然之有,故皆谓之性。生以食为重,故言饮食臭味以该声色货利。

知德者属厌而已,

性有之,不容绝也。知德者知吾所得于天之不〔专〕系于此,则如其量以安其气而攻取息。

不以嗜欲累其心,不以小害大,未丧本焉尔。

心者,湛一之气所含。湛一之气,统气体而合于一,故大;耳目口体成形而分有司,故小。是以鼻不知味,口不闻香,非其所取则攻之;而一体之间,性情相隔,爱恶相违,况外物乎。小体,末也,大体,本也。

心能尽性,“人能弘道”也;性不知检其心,“非道弘人”也。

天理之自然,为太和之气所体物不遗者为性,凝之于人而函于形中,因形发用以起知能者为心。性者天道,心者人

道 ,天道隐而人道显 ;显 故充恻隐之心而仁尽 ,推着恶之心而义尽。弘道者 ,资心以效其能也。性则与天同其无为 ,不知制其心也 ;故心放而不存 ,不可以咎性之不善。

尽其性 ,能尽人物之性 ;至于命者 ,亦能至人物之命 ;牛之穿而耕 ,马之络而乘 ,蚕之缲而丝 ,木之伐而薪 ,小人之劳力以养君子 ,效死以报君国 ,岂其性然哉 ? 其命然尔。至于命 ,则知命以乐天 ,取于人物者有节不淫 ,而杀生皆敦乎仁 ,立命以相天治。夫人物者 ,裁成有道 ,而茂对咸若其化 ,人物之命皆自我而顺正矣。

莫不性诸道 ,命诸天。敌按 :性诸道 ,言人物之性莫非道 ;命诸天 ,言人物之命莫非天。

上智下愚 ,有昏明而无得丧 ,禽兽于人 ,有偏全而无违离。知〔其〕皆性诸道 ,故取诸人以为善 ,圣不弃愚 ,观于物以得理 ,人不弃物。知其皆命诸天 ,则秩叙审而亲疏、上下各得具理 ,节宣时而生育、肃杀各如其量。圣人所以体物不遗 ,与鬼神合其吉凶 ,能至人物之命也。

我体物未尝遗 ,物体我知其不遗也。敌按 :物休我 ,犹言物以我为体。

能体物 ,则人物皆以我为体 ,不能离我以为道 ,必依我之绥以为来 ,动以为和 ,九族睦 ,百姓昭 ,黎民变 ,鸟兽草木咸若 ,物无有能遗我者。

至于命 ,然后能成己成物 ,不失其道。

己无不诚 ,则循物无违而与天同化 ,以人治人 ,以物治物 ,各顺其受命之正 ,虽不能知者皆可使由 ,万物之命自我立矣。所以然者 ,我与人物莫不性诸道 ,命诸天 ,无异理也。

以生为性 ,既不通昼夜之道 ,且人与物等 ,故告子之妄

不可不诌。

知觉运动 ,生则盛 ,死则无能焉。性者 ,天理流行 ,气聚则凝于人 ,气散则合于太虚 ,昼夜异而天之运行不息 ,无所谓生灭也。如告子之说 ,则性随形而生灭 ,是性因形发 ,形不自性成矣。曰性善者 ,专言人也 ,故曰“人无有不善”。犬牛之性 ,天道广大之变化也 ,人以为性 ,则无所不为矣。

性于人无不善 ,乾道变化 ,各正性命 ,理气一源而各有所合于天 ,无非善也。而就一物言之 ,则不善者多矣 ,唯人则全具健顺五常之理。善者 ,人之独也。

系其善反不善反而已 ;攻取之气 ,逐物而往 ,恒不知反。善反者 ,应物之感 ,不为物引以去 ,而敛之以体其湛一 ,则天理著矣。此操存舍亡之几也。

过天地之化 ,不善反者也。

食色以滋生 ,天地之化也 ,如其受命之则而已。恃其攻取之能而求盈 ,则湛一之本 ,迷而不复。

命于人无不正 ,天有生杀之时 ,有否泰之运 ,而人以人道受命 ,则穷通祸福 ,皆足以成仁取义 ,无不正也。

系其顺与不顺而已 ;尽其道而生死皆顺也 ,是以舜受尧之天下 ,若固有之 ,孔子畏于匡 ,厄于陈、蔡而无忧。

行险以侥幸 ,不顺命者也。

故必尽性而后可至于命。

形而后有气质之性 ,气质者 ,气成质而质还生气也。气成质 ,则气凝滞而局于形 ,取资于物以滋其质 ;质生气 ,则同异攻取各从其类。故耳目口鼻之气与声色臭味相取 ,亦自然而不可拂违 ,此有形而始然 ,非太和缊缊之气、健顺之常

所固有也。旧说以气质之性为昏明强柔不齐之品,与程子之说合。今按张子以昏明强柔得气之偏者,系之才而不系之性,故下章详言之。而此言气质之性,盖孟子所谓耳目口鼻之于声色臭味者尔。盖性者,生之理也。均是人也,则此与生俱有之理,未尝或异;故仁义礼智之理,下愚所不能灭,而声色臭味之欲,上智所不能废,俱可谓之为性。而或受于形而上,或受于形而下,在天以其至仁滋人之生,成人之善,初无二理。但形而上者为形之所自生,则动以清而事近乎天;形而后有者资形起用,则静以浊而事近乎地。形而上者,亘生死、通昼夜而常伸,事近乎神;形而后有者,困于形而固将竭,事近乎鬼;则一屈一伸之际,理与欲皆自然而非由人为。故告子谓食色为性,亦不可谓为非性,而特不知有天命之良能尔。若夫才之不齐,则均是人而差等万殊,非合两而为天下所大总之性,性则统乎人而无异之谓。

善反之则天地之性存焉。

天地之性,太和<sub>綱緼</sub>之神,健顺合而无倚者也。即此气质之性,如其受命之则而不过,勿放其心以徇小体之攻取,而仁义之良能自不可掩。盖仁义礼智之丧于己者,类为声色臭味之所夺,不则其安佚而惰于成能者也。制之有节,不以从道而奚从乎!天地之性原存而未去,气质之性亦初不相悖害,屈伸之间,理欲分驰,君子察此而已。

故气质之性,君子有弗性者焉。

弗性,不据为己性而安之也。

此章与孟子之言相为发明,而深切显著,乃张子探本穷归之要旨,与程子之言自别,读者审之。

人之刚柔、缓急，有才与不才，气之偏也。

昏明、强柔、敏钝、静躁，因气之刚柔、缓急而分，于是而智愚、贤不肖若自性成，故荀悦、韩愈有三品之说，其实才也，非性也。性者，气顺理而生人，自未有形而有形，成乎其人，则固无恶而一于善，阴阳健顺之德本善也。才者，成形于一时升降之气，则耳目口体不能如一，而聪明干力因之而有通塞、精粗之别，乃动静、阖辟偶然之机所成也。性借才以成用，才有不善，遂累其性，而不知者遂咎性之恶，此古今言性者，皆不知才性各有从来，而以才为性尔。商臣之蜂目豺声，才也，象之傲而见舜则忸怩，性也；舜能养象，楚蕲不能养商臣尔。居移气，养移体，气体移则才化，若性则不待移者也。才之美者未必可以作圣，才之偏者不迷其性，虽不速合于圣，而固舜之徒矣。程子谓天命之性与气质之性为二，其所谓气质之性，才也，非性也。张子以耳目口体之必资物而安者为气质之性，合于孟子；而别刚柔缓急之殊质者为才，性之为性乃独立而不为人所乱。盖命于天之谓性，成于人之谓才，静而无为之谓性，动而有为之谓才。性不易见而才则著，是以言性者但言其才而性隐。张子辨性之功大矣哉！敬按：动而有为之谓才，才，所谓心之官。心之体为性，心之用为情，心之官为才。

天本参和不偏。养其气，反之本而不偏，则尽性而天矣。

天与性一也，天无体，即其资始而成人之性者为体。参和，太极、阴、阳，三而一也。气本参和，虽因形而发，有偏而不善，而养之以反其本，则即此一曲之才，尽其性而与天合

矣。养之，则性现而才为用；不养，则性隐而惟以才为性，性终不能复也。养之之道，沈潜柔友刚克，高明强弗友柔克。教者，所以裁成而矫其偏。若学者之自养，则惟尽其才于仁义中正，以求其熟而扩充之，非待有所矫而后正。故教能止恶，而诚明不倚于教，人皆可以为尧、舜，人皆可以合于天也。

性未成则善恶混，故画画而继善者，斯为善矣。

成，犹定也，谓一以性为体而达其用也。善端见而继之不息，则终始一于善而性定矣。盖才虽或偏，而性之善者不能尽掩，有时而自见，惟不能分别善者以归性，偏者以归才，则善恶混之说所以疑性之杂而迷其真。继善者，因性之不容掩者察识而扩充之，才从性而纯善之体现矣，何善恶混之有乎！

恶尽去则善因以亡，故舍曰“善”而曰“成之者性”。

恶尽去，谓知性之本无恶，而不以才之偏而未丧者诬其性也。善恶相形而著，无恶以相形，则善之名不立，故易言“继之者善，成之者性”，分言之而不曰性善，反才之偏而恰合于人，以其可欲而谓之善矣。善者，因事而见，非可以尽太和之妙也。抑考孟子言天之降才不殊，而张子以才为有偏，似与孟子异矣。盖陷溺深，则习气重而并屈其才，陷溺未深而不知存养，则才伸而屈其性。故孟子又言“为不善非才之罪”，则为善亦非才之功可见。是才者性之役，全者不足以为善，偏者不足以为害，故困勉之成功，均于生安。学者当专于尽性，勿恃才之有余，勿诿才之不足也。

德不胜气，性命于气；德胜其气，性命于德。

继善而得其性之所固有曰德。此言气者，谓偏气成形，而气即从偏发用者也。胜气者，反本而化其偏也。德不至而听才气之所为，则任其一偏之为，而或迪或逆，善恶混而吉凶亦无据矣。以善之纯养才于不偏，则性焉安焉于德，而吉无不利，则皆德之所固有，此至于命而立命也。

穷理尽性，则性天德，命天理，与天同德，则天之化理在我矣。

气之不可变者，独死生修夭而已。

气成乎形，体之强弱形，则凝滞而不可变，故跖寿而颜夭。

故论死生则曰“有命”，以言其气也；形气之厚薄不可变也。

语富贵则曰“在天”，以言其理也。理御气而可变者也。

此大德所以必受命，易简理得而成位乎天地之中也。

易简，乾、坤之德，所谓天德。成位乎中者，君师天下而参赞天地。

所谓天理也者，能悦诸心，能通天下之志之理也。能使天下悦且通，则天下必归焉。

天之聪明，自民能通天下之志而悦之，人归即天与，此天命之实，理固然也。

不归焉者，所乘所遇之不同，如仲尼与继世之君也。

仲尼不遇尧、舜之荐，无可乘之权，故德不加于天下，民不知归，而继世之君，非桀、纣之无道，尚能有其位。

“舜、禹有天下而不与焉”者，正谓天理驯致，非气稟当然，非志意所与也。

舜、禹未尝受天子之命于初生之气稟，唯以德驯致之，穷理尽性而命即理，于斯者矣。然理至而命自至，固无欲得之心，自无或爽之命，理则然也。

“必曰舜、禹”云者，〔余〕非乘势则求焉者也。

继世之君乘势而有天下，命乎气也。汤、武则未尝无求之之心，非与天通理，故可曰俟命而不可曰至于命。有天下而不与，则以德驯致而无心，所以合一于神化。此明天子之位，舜、禹能以其德驯致，则吉凶、祸福何不自我推移，而特非有心为善以徇福者之所能与也。

利者为神，滞者为物。

皆气之为也。其本体之清微者，无〔性〕〔往〕而不通，不疾而速；及其聚而成象，又聚而成形，则凝滞而难于推致矣。

是故风雷有象，不速于心；心御见闻，不弘于性。

风雷无形而有象，心无象而有觉，故一举念而千里之境事现于俄顷，速于风雷矣。心之情状虽无形无象，而必依所尝见闻者以为影质，见闻所不习者，心不能现其象。性则〔统〕〔纯〕乎神理，凡理之所有，皆性之所函，寂然不动之中，万象赅存，无能御也。是以天之命。物之性，本非志意所与，而能尽其性，则物性尽，天命至，有不知其所以然者而无不通。盖心者，翕辟之几，无定者也；性者，合一之诚，皆备者也。

上智下愚，习与性相远既甚而不可变者也。

气之偏者，才与不才之分而已；无有人生而下愚，以终不知有君臣父子之伦及穿窬之可羞者。世教衰，风俗坏，才

不逮者染于习尤易,遂日远于性而后不可变,象可格而商臣终于大恶,习远甚而成乎不移,非性之有不移也。

纤恶必除,善斯成性矣,察恶未尽,虽善必粗矣。

性无不善,有纤芥之恶,则性即为蔽,故德之已盛,犹加察于几微,此虞书于精一执中之余,尤以无稽、弗询为戒,为邦于礼明乐备之后,必于郑声、佞人致谨也。心无过而身犹有之,则不能纯粹以精,以成乎性焉安焉之圣德也。

“不识不知,顺帝之则”,有思虑识知,则丧其(大)〔天〕矢。

思虑者,逆诈、亿不信之小慧;识知者,专己保残之曲学。天即理也,私意虽或足以知人而成事,而不能通于天理之广大,与天则相违者多矣。张子此言,与老、释相近而所指者不同,学者辨之。

“君子所性”,与天地同流,异行而已焉。

一于天理之自然,则因时合义,无非帝则矣。异行者,裁成天地之道,辅相天地之宜,自成其能也。

“在帝左右”,察天理而左右也。

天不在之谓察。左右者,与时偕行而无所执也。

天理者,时义而已。

理者,天所昭著之秩序也。时以通乎变化,义以贞其大常,风雨露雷无一成之期,而寒暑生杀终于大信。君子之行藏刑赏,因时变通而协于大中,左宜右有一皆理也,所以在帝左右也。

君子教人,举天理以示之而已;其行己也,述天理而时措之也。

小慧所测 ,记问所得 ,不恃以为学海 ,所明者一以其诚而已。诚者 ,天理之实然 ,无人为之伪也。

和乐 ,道之端乎 !

和者于物不逆 ,乐者于心不厌 ,端 ,所自出之始也。道本人物之同得而得我心之悦者 ,故君子学以致道 ,必平其气 ,而欣于有得 ,乃可与适道 ;若操一求胜于物之心而视为苦难 ,早与道离矣。下章言诚言敬 ,而此以和乐先之。非和乐 ,则诚敬局隘而易于厌倦 ;故能和能乐 ,为诚敬所自出之端。

和则可大 ,乐则可久 ;天地之性 ,久大而已矣。

不气矜以立异 ,则时无不可行 ,物无不可受 ;不疲形以厌苦 ,则终食无违 ,终身不去。和乐者 ,适道之初心 ,而及其至也 ,则与天地同其久大矣。性 ,体性也 ;太虚之体 ,纲缊太和 ,是以聚散无恒而不穷于运。孔子之学不厌 ,教不倦 ,人皆可学而不能几 ,唯其用情异也。

莫非天也 ,耳目口体之攻取 ,仁义礼智之存发 ,皆自然之理 ,天以厚人之生而立人之道者也。

阳明胜则德性用 ,阴浊胜则物欲行。

阳动而运乎神 ,阴静而成乎形 ,神成性 ,形资养 ,凡物欲之需 ,皆地产之阴德 ,与形相滋益者也。气动而不凝滞于物 ,则怵惕惻隐之心无所碍而不穷于生 ;贪养不已 ,驰逐物欲 ,而心之动几息矣。

领恶而全好者 ,其必由学乎 !

好善恶恶 ,德性也 ;领者 ,顺其理而挈之也。阳明之德 ,刚健而和乐 ,阴浊则荏苒而贼害以攻取于物 ,欲澄其浊而动

以清刚，则不可以不学。学者用神而以忘形之累，日习于理而欲自遏，此道问学之所以尊德性也。

不诚不庄，可谓之尽性穷理乎？

释氏以天理为幻妄，则不诚；庄生以逍遥为天游，则不庄；皆自谓穷理尽性，所以贼道。

性之德也未尝伪且慢，故知不免乎伪慢者，未尝知其性也。

性受于天理之实然，何伪之有！虽居静而函万化以不息，何慢之有！若王介甫之杂机巧，苏子瞻之好骄乐，皆自言知性，所知者释氏、庄生之所谓性也，恍惚无实而徜徉自废之浮气也。居处恭，执事敬，与人忠，乃以体性之诚，心恒存而性显，则不待推求而知之真矣。

勉而后诚庄，非性也。

勉强则志困而气疲，求其性焉安焉，未能也。

不勉而诚庄，所谓“不言而信，不怒而威”者与！

勉者存其迹，不勉者存其神；存神之至，与天地同其信威。中庸言勉强则成功一，而张子以勉为非性，似过高而不切于学者。乃释此篇之旨，先言和乐而后言诚庄，则学者适道之始，必以和乐之情存诚而庄莅，然后其为诚庄也可继，驯而致之，圣人之至善合天，不越乎此。盖中庸所言勉强者，学问思辨笃行之功，固不容已于勉强；而诚庄乃静存之事，勉强则居之不安而涉于人为之偏。且勉强之功，亦非和乐则终不能勉；养蒙之道，通于圣功，苟非其本心之乐为，强之而不能以终日。故学者在先定其情，而教者导之以顺。占人为教，先以勺、象，其此意欤！

生直理顺 ,则吉凶莫非正也。

义不当死 ,则慎以全身 ,义不可生 ,则决于致命 ,直也。  
气常伸而理不可屈 ,天所命人之

不直其生者 ,非幸福于回 ,则免难于苟也。

处安平而枉以幸福 ,必临难而苟于求免。凭气数之偶然 ,幸而得福者有矣以正言之 ,刑戮之民尔。

“屈伸相感而利生” ,感以诚也 ;

屈则必伸 ,伸则必屈 ,善其屈以裕其伸 ,节其伸所以安其屈 ,天地不息之诚 ,太和不偏之妙也。人能以屈感伸 ,敛华就实 ,而德自著 ;以伸感屈 ,善其得者善其丧 ,皆体天地自然之实理 ,修身俟命而富贵不淫 ,贫贱不屈 ,夭寿不贰 ,用无不利矣。

“情伪相感而利害生” ,杂之伪也。

情 ,实也。事之所有为情 ,理之所无为伪。事可为而即为 ,而不恤其非理之实 ,以事起事 ,以名邀名 ,以利计利 ,则虽事或实然 ,而杂之以妄 ,幸而得利 ,害亦伏焉。

至诚则顺理而利 ,伪则不循理而害。顺性命之理 ,则所谓吉凶 ,莫非正也 ;逆理则凶为自取 ,吉其险幸也。

诚者 ,吾性之所必尽 ,天命之大常也。顺之则虽凶而为必受之命 ,逆则虽幸而得吉 ,险道也 ,险则未有不危者。故比干死而不与恶来同其诛 ,曹丕、司马昭虽窃大位而祸延于世 ,不可以屈伸之数 ,幸事之或有而不恤理之本无也。

此章释易传之旨而决之于义利之分 ,为天道物理之恒 ,人禽存去之防 ,其言深切。学者近取而验吾心应感之端 ,决之于几微 ,善恶得失 ,判为两途 ,当无所疑矣。

“莫非命也，顺受其正。”顺性命之理，则得性命之正；灭理穷欲，人为之招也。

性命之理本无不正，顺之，则当其伸而自天佑之，当其屈而不愧于天。若灭理穷欲以侥幸者，非其性之本然，命之当受，为利害之感所摇惑而致尔。

## 大心篇

此上六篇，极言天人神化性命之理；自此以下三篇，乃言学者穷理精义之功。明乎道之所自出，则功不妄，反诸学之所必务，则理不差，君子之道所以大而有实也。此篇乃致知之要，下二篇乃笃行之实，知之至而后行无不得，又学者知止之先资也。

大其心，则能体天下之物，物有未体，则心为有外。

大其心，非故扩之使游于荒远也；天下之物相感而可通者，吾心皆有其理，唯意欲蔽之则小尔。由其法象，推其神化，达之于万物之源之本，则所以知明处当者，条理无不见矣。

天下之物皆用也，吾心之理其体也；尽心以循之，则体立而用自无穷。

世人心，止于闻见之狭；圣人尽性，不以见闻梏其心，其视天下，无一物非我，闻见，习也；习之所知者，善且有穷，况不善乎！尽性者，极吾心虚灵不昧之良能，举而与天地万物所从出之理合而知其大始，则天下之物与我同源，而待我以应而成。故尽孝而后父为吾父，尽忠而后君为吾君，无一物之不自我成也；非感于闻见，触名思义，触事求通之得谓

之知能也。

孟子谓尽心则知性知天以此。

朱子谓知性乃能尽心 ,而张子以尽心为知性之功 ,其说小异。然性处于静而未成法象 ,非尽其心以体认之 ,则偶有见闻 ,遂据为性之实然 ,此天下之言性者所以凿也。

天大无外 ,故有外之心 ,不足以合天心。

心不尽则有外 ,一曲乍得之知 ,未尝非天理变化之端 ,而所遗者多矣。

见闻之知 ,乃物交而知 ,非德性所知 ;

天下有其事而见闻乃可及之 ,故有尧 ,有象 ,有瞽瞍 ,有舜 ,有文王、幽、厉 ,有三代之民 ,事迹已著之余 ,传闻而后知 ,遂挟以证性 ,知为之桔矣。德性之知 ,循理而及其原 ,廓然于天地万物大始之理 ,乃吾所得于天而即所以自喻者也。

德性所知 ,不萌于见闻。

萌者 ,所从生之始也。见闻可以证于已知之后 ,而知不因见闻而发。德性诚有而自喻 ,如暗中自指其口鼻 ,不待镜而悉。

由象(徇)[识]心 ,徇象丧心。

物之有象 ,理即在焉。心有其理 ,取象而证之 ,无不通矣。若心所不喻 ,一由于象 ,而以之识心 ,则徇象之一曲而丧心之大全矣。故乍见孺子入井 ,可识恻隐之心 ,然必察识此心所从生之实而后仁可喻。若但据此以自信 ,则象在而显 ,象去而隐 ,且有如齐王全牛之心 ,反求而不得者矣。

知象者心 ,存象之心 ,亦象而已 ,谓之心 ,可乎 ?

知象者本心也，非识心者象也。存象于心而据之为知，则其知者象而已；象化其心而心惟有象，不可谓此为吾心之知也明矣。见闻所得者象也，知其器，知其数，知其名尔。若吾心所以制之之义，岂彼之所能昭著乎！

人谓己有知，由耳目有受也；

受声色而能知其固然，因恃为已知，而不察知所从生，陋矣。

人之有受，由内外之合也。

耳与声合，目与色合，皆心所翕辟之牖也，合，故相知；乃其所以纵之故，则岂耳目声色之力哉！故舆薪过前，群言杂至，而非意所属，则见如不见，闻如不闻，其非耳合，明矣。

知合内外于耳目之外，则其知也过人远矣。

合内外者，化之神也，诚之几也。以此为知，则闻之见之而知之审，不闻不见，事即不隐，此存神之妙也。

天之明莫大于日，故有目接之，不知其几万里之高也；天之声莫大于耳属之，莫知其几万里之远也；天之不御莫大于太虚，故心知廓之，莫究竟敢按：“几万里之远也”，“万”当作“百”。

言道体之无涯，以耳目心知测度之，终不能究其所至，故虽日之明，雷霆之声，可听睹，而无能穷其高远；太虚寥廓，分明可见，而心知固不能度，况其变化难，是知耳目心知之不足以尽道，而徒累之使疑尔。心知者，缘见闻而生，其知非。

人病其以耳目见闻累其心，而不务尽其心，尽其心者，尽心之本知。

故思尽其心者，必知心所从来而后能。

心所从来者，曰得之以为明，雷霆得之以为声，太虚缊縕之气升降之几也。于人则诚有其性即诚有其理，自诚有之而自喻之，故灵明发焉；耳目见闻皆其所发之一曲，而函其全于心以为四应之真知。知此，则见闻不足以累其心，而适为获心之助，广大不测之神化，无不达矣。此尽性知天之要也。

耳目虽为性累，然合内外之德，知其为启之〔之〕要也。

累者，累之使御于见闻之小尔，非欲空之而后无累也。内者，心之神，外者，物之法象；法象非神不立，神非法象不显。多闻而择，多见而识，乃以启发其心思而会归于一，又非徒恃存神而置格物穷理之学也。此篇力辨见闻之小而要归于此，张子之学所以异于陆、王之孤僻也。

成吾身者，天之神也。不知以性成身，而自谓因身发智，贪天功为己力，吾不知其知也。（“其知”之“知”，去声。）

身，谓耳目之聪明也。形色莫非天性，故天性之知，由形色而发。智者引闻见之知以穷理而要归于尽性；愚者限于见闻而不反诸心，据所窥测，恃为真知。徇欲者以欲为性，耽空者以空为性，皆闻见之所测也。

民何知哉？因物同异相形，万变相感，耳目内外之合，贪天功而自谓已知尔。

形之所发，莫非天也；物变之不齐，亦莫非天也；两相攻取而顺逆之见生焉。若能知性知天，则一理之所贯通有真是，而无待是非之两立以相比拟，因天理之固然而不因乎闻见，则无恃以自矜其察矣。待有幽、厉而始知文、武之民善，

待乌喙之毒而始知菽粟之养乎？同异万变，侷得侷失，不足为知也，明矣。

体物体身，道之本也；万物之所自生，万事之所自立，耳目之有见闻，心思之能觉察，皆与道为体。知道而后外能尽物，内能成身；不然，则徇其末而忘其本矣。

身而体道，其为人也大矣。

视听言动，无非道也，则耳目口体全为道用，而道外无徇物自恣之身，合天德而广大肆应矣。

道能物身，故大；不能物身而累于身，则藐乎其卑矣。

物身者，以身为物而为道所用，所谓以小体从大体而为大人也。不以道用其耳目口体之能，而从嗜欲以沈溺不反，从记诵以玩物丧志，心尽于形器之中，小人之所以卑也。

能以天体身，则能体物也不疑。

天不息而大公，一于神，一于理，一于诚也。大人以道为体，耳目口体无非道用，则入万物之中，推己即以尽物，循物皆得于己，物之情无不尽，物之才无不可成矣。

成心忘，然后可与（进）于道。张于自注：成心者，私意也。

成心者，非果一定之理，不可夺之志也。乍然见闻所得，未必非道之一曲，而不能通其感于万变，徇同毁异，强异求同，成乎己私，违大公之理，恃之而不忘，则执一善以守之，终身不复进矣。万世不易之常经，通万变而随时得中，学者即未能至，而不恃其习成之见，知有未至之境，则可与适道，而所未至者，皆其可至者也。

化则无成心矣。

大而化之 则心纯乎道。尽无方无体之理 自无成心。  
成心者 意之谓与！

意者 心所偶发 执之则为成心矣。圣人无意 不以意为成心之谓也。盖在道为经 在心为志 志者 始于志学而终于从心之矩 一定而不可易者 可成者也。意则因感而生 因见闻而执同异攻取 不可恒而习之为恒 不可成者也。故曰学者当知志意之分。

无成心者 时中而已矣。

中无定在 而随时位之变 皆无过不及之差 意不得而与焉。

心存 无尽性之理 故圣不可知谓神。张子自注：此章言心者 亦指私心为言也。

心存 谓成心未忘也。性为神之体而统万善 若以私意为成心 则性之广大深微不能尽者多矣。杨之义 墨之仁 申之名 韩之法 莫非道之所可 而成乎性之偏 惟挟之以为成心 而不能极道之深 充道之广也。尽性而无成心 则大人以下 有所执以为善者 皆不测其时行时止、进退劝威之妙 盖圣人之神 超然知道之本原 以循理因时而已。敢按：不可知者 谓大人以下皆不能测之也。

以我视物则我大 视听之明 可以摄物 心知之量 可以受物 于是而可以知物之不足而我之有余 则不徇物以自替其大矣。

以道体物我则道大。

物与我皆气之所聚 理之所行 受命于一阴一阳之道 而道为其体 不但夫妇、鸢鱼为道之所昭著 而我之心思耳

目,何莫非道之所凝承,而为道效其用者乎!唯体道者能以道体物我,则大以道而不以我。

故君子之大也大于道,大于我者,容不免狂而已。

于道无不体,则充实光辉而大矣。狂者见我之尊而卑万物,不屑徇物以为功名而自得,乃考其行而不掩,则亦耳目心思之旷达而已。

烛天理如向明,万物无所隐;烛天理者,全体而率行之,则条理万变无不察也。万象之情状,以理验其合离,则得失吉凶,不待逆亿而先觉。

穷人欲如专顾影间,区区〔于〕一物之中尔。

形蔽明而成影;人欲者,为耳目门体所蔽而窒其天理者也。耳困于声,目困于色,口困于味,体困于安,心之灵且从之而困于一物,得则见美,失则见恶,是非之准,吉凶之感,在眉睫而不知;此物大而我小,下愚之所以陷溺也。

此章直指智愚之辨,穷本推源,最为深切,尤学者之所宜知警也。

释氏不知天命,而以心法起灭天地,天命,太和缊缊之气,屈伸而成万化,气至而神至,神至而理存者也。释氏谓“心生种种法生,心灭种种法灭”,置之不见不闻,而即谓之无。天地本无起灭,而以私意起灭之,愚矣哉!

以小缘大,以末缘本,其不能穷而谓之幻妄,真所谓疑冰者与!张子自注:夏虫疑冰,以其不识。

小,谓耳目心知见闻觉知之限量;大者,清虚一大之道体;末者,散而之无,疑于灭,聚而成有,疑于相缘以起而本无生。惟不能穷夫屈伸往来于太虚之中者,实有缊缊太和

之元气,函健顺五常之体性,故直斥为幻妄。己所不见而谓之幻妄,真夏虫不可语冰也。盖太虚之中,无极而太极,充满两间,皆一实之府,特视不可见,听不可闻尔。存神以穷之,则其富有而非无者自见。缘小体视听之知,则但见声色俱泯之为无极,而不知无极之为太极。其云“但愿空诸所有”,既云有矣,我乌得而空之?“不愿实诸所无”,若其本无,又何从可得而实之?惟其乍离人欲而未见夫天理,故以人欲之妄概天理之真,而非果有贤知之过,亦愚不肖之不及而已。

释氏妄意天性,而不知范围天用,其直指人心见性,妄意天性,不知道心,而以惟危之人心为性也。天用者,升降之恒,屈伸之化,皆太虚一实之理气成乎大用也。天无体,用即其体。范围者,大心以广运之,则天之用显而天体可知矣。故按《中庸》云“天地之道,博也,厚也,高也,明也,悠也,久也”,正所谓“天无体,用即其体”也。

反以六根之微因缘天地。明不能尽,则诬天地日月为幻妄,蔽其用于一身之小,溺其志于虚空之大,万化之屈伸,无屈不伸,无伸不屈。耳目心知之微明,惊其所自生以为沕合,疑其屈而归于无,则谓凡有者毕竟归空,而天地亦本无实有之理气,但从见病而成箴。其云“同一雨而天仙见为宝,罗刹见为刀”,乃盗贼恶月明,行人恶雨泞之偷心尔。是蔽其用于耳目口体之私情,以己之利害为天地之得丧,因欲一空而销陨之,遂谓“一真法界本无一物”,则溺其志以求合,而君父可灭,形体可毁,皆其所不恤已。

〔此〕所以语大语小,流遁失中。其过于大也,尘芥六

合 ;其蔽于小也 ,梦幻人世。以虚空为无尽藏 ,故尘芥六合 ;以见闻觉知所不能及为无有 ,故梦幻人世。

谓之穷理 ,可乎 ? 不知穷理而谓尽性 ,可乎 ? 谓之无不知 ,可乎 ?

梦幻无理 ,故人无有穷究梦幻者。以人世为梦幻 ,则富有日新之理皆可置之不思不议矣 ,君可非吾君矣 ,父可非吾父矣。天理者 ,性之撰 ,此之不恤 ,是无性矣。故其究竟 ,以无生为宗 ,而欲断言语 ,绝心行 ,茫然一无所知 ,而妄谓无不知 ,流遁以护其愚悍 ,无所不至矣。

尘芥六合 ,谓天地为有穷也 ;如华藏世界等说是也。不知法界安立于何所 ,其愚蚩适足哂而已。

梦幻人世 ,明不能究所从也。

不能究所从者 ,不知太和<sub>絪縕</sub>之实为聚散之府 ,则疑无所从生而惟心法起灭 ,故立十二因缘之说 ,以无明为生死之本。统而论之 ,流俗之徇欲者 ,以见闻域其所知也 ;释氏之邪妄者 ,据见闻之所穷而遂谓无也。致知之道 ,惟在远此二愚 ,大其心以体物体身而已。

## 中正篇

此篇博引论语、孟子之言以著作圣之功 ,而终之以教者善诱之道。其云中道者 ,即尧、舜以来相传之极致 ,大学所谓至善也。学者下学立心之始 ,即以此为知止之要而求得焉 ,不可疑存神精义为下可企及而自小其志量也。

中正然后贯天下之道 ,不倚之谓中 ,得其理而守之、不为物迁之谓正。中正 ,则奉天下之大本以临事物 ,大经审而

物不能外 ,天下之道贯于一矣。有成心者有所倚 ,徇见闻者必屡迁 ,惟其非存大中而守至正 ,故与道多违。

此君子之所以大居正也。居者 ,存之于心 ,待物之来而应之。

盖得正则得所止 ,得所止则可以弘而至于大。

所止者 ,至善也 ;事物所以然之实 ,成乎当然之则者也。以健顺之大常为五常之大经 ,扩之 ,则万事万物皆效法焉而至于大矣。

乐正子、颜渊 ,知欲仁矣。

仁者 ,生物之理。以此 ,生则各凝之为性 ,而终身率由 ,条理畅遂 ,无不弘焉 ;是性命之正 ,不倚见闻之私 ,不为物欲所迁者也。知欲仁 ,则志于仁矣。

乐正子不致其学 ,足以为善人信人 ,志于仁 ,无恶而已。

学 ,所以扩其中正之用而弘之者也 ;学虽未弘而志于仁 ,抑可以无恶者。盖夫人之心 ,善则欲 ,恶则恶 ,情之所然 ,即二气之和 ,大顺而不可逆者也。惻然有动之心 ,发生于太和之气 ,故苟有诸己 ,人必欲之 ,合天下之公欲 ,不违二气之正 ,乖戾之所以化也。

颜子好学不倦 ,合仁与智 ,具体圣人 ,独未至圣人之止尔。

颜子之好学 ,不迁怒 ,不贰过 ,养其心以求化于迹 ,则既志于仁 ,抑能通物理之变而周知之 ,具圣人之体矣。未极乎高明广大至善之境 ,以贞万物于一原 ,故未造圣人之极致。

学者中道而立 ,则有仁以弘之。(“仁”坊本作“位”者误。)

中道者 ,大中之矩 ,阴阳合一 ,周流于屈伸之万象而无

偏倚者 ,合阴阳、健顺、动静于一而皆和 ,故周子曰“中也者和也”。中庸自其存中而后发之和言之 ,则中其体也 ,和其用也。自学者奉之为大本以立于四达之道言之 ,本乎太和而成无过不及之节 ,则和又体而中其用也。仁者 ,中道之所显也 ,静而能涵吾性之中 ,则天理来复 ,自然发起而生恻隐之心 ,以成天下之用 ,道自弘矣。

无中道而弘 ,则穷大而失其居 ,老之虚 ,释之空 ,庄生之逍遥 ,皆自欲弘者 ;无一实之中道 ,则心灭而不能贯万化矣。

失其居则无地以崇其德 ,与不及者同 ;

苟欲弘而失其居 ,则视天下皆非吾所安之土 ,故其极至于恤私而蔑君亲 ,纵欲而习放诞 ,以为不系不留 ,理事皆无碍 ,而是非不立 ,与不肖者之偷污等矣。

此颜子所以克己研几 ,必欲用其极也。

极 ,中道也。克己 ,则不徇耳目之见闻而为所锢蔽 ;研几 ,则审乎是非之微 ,知动静之因微成著而见天地之心。颜子知用中道之极以求仁 ,故仁将来复。

未至圣而不已 ,故仲尼贤其进 ;未得中而不居 ,故惜夫未见其止也。

不居 ,未能居也 ;居之安 ,则不思不勉而与天同其化矣。未见其止者 ,颜子早夭 ,故不及止于至善也。

大中至正之极 ,文必能致其用 ,约必能感而通。

大中者 ,无所不中 ;至正者 ,无所不正 ;贯天下之道者也。文有古今质文之异 ,而用之皆宜 ,非博辨而不适于用 ;约以礼 ,修之于己 ,无心于物 ,物无不应。盖文与礼 ,一皆神化所显著之迹 ,阴阳、刚柔、仁义自然之秩叙 ,不倚于一事一

物而各正其性命者也。

未至于此 ,其视圣人 ,恍惚前后 ,不可为(之)象 ,此颜子之叹乎 !

神化之理 ,散为万殊而为文 ,丽于事物而为礼 ,故圣人教人 ,使之熟习之而知其所由生 ;乃所以成乎文与礼者 ,人心不自己之几 ,神之所流行也。圣人存神 ,随时而处中 ,其所用以感天下者 ,以大本行乎达道 ,故错综变化 ,人莫能测 ,颜子之叹以此。如礼记所载“拱而尚左”之类 ,亦文与礼之易知易从者 ,得其时中而人且不知 ,亦可以思圣人义精仁熟、熟而入化之妙矣。

可欲之谓善 ,志仁则无恶也 ,无恶 ,则不拂人之性而见可欲。

诚善于心之谓信 ,有诸己者 ,诚自信于心也。

充内形外之谓美 ,义理足乎日用 ,德纯一致无疵类曰美。

塞乎天地之谓大 ,天地之间 ,事物变化 ,得其神理 ,无不可弥纶者。能以神御气 ,则神足以存 ,气无不胜矣。

大能成性之谓圣 ,大则无以加矣 ,熟之而不待扩充 ,全其性之所能 ,而安之以成乎固然 ,不待思勉矣。

天地同流、阴阳不测之谓神。

神者 ,圣之大用也。合阴阳于一致 ,进退生杀乘乎时 ,而无非天理之自然 ,人不得以动静、刚柔、仁义之迹测之 ,圣之神也。六者 ,以正志为入德之门 ,以存心立诚为所学之实 ,以中道贯万理为至善之止 ,圣与神则其熟而驯致者也。故学者以大心正志为本。

高明不可穷 ,博厚不可极 ,则中道不可识 ,盖颜子之叹也。

穷高明者 ,达太虚至和之妙 ,而理之所从出无不知也 ;极博厚者 ,尽人物之逆顺险阻 ,皆能载之而无所拒也。穷高明则文皆致用 ,极博厚则礼能感通 ,而后天下之富有 ,皆得其大中之矩以贯万理。颜子弥高弥坚之叹 ,非侈心于高坚 ,所以求中道尔。不穷高明 ,不极博厚 ,而欲识中道 ,非偏则妄矣。

君子之道 ,成身成性以为功者也。

身者道之用 ,性者道之体。合气质攻取之性 ,一为道用 ,则以道体身而身成 ;大其心以尽性 ,熟而安焉 ,则性成。身与性之所自成者 ,天也 ,人为蔽之而不成 ;以道体天 ,而后其所本成者安之而皆顺。君子精义研几而化其成心 ,所以为作圣之实功也。

未至于圣 ,皆行而未成之地尔。

欲罢不能而未熟 ,私意或间之也 ;行而不息 ,则成矣。

大而未化 ,未能有其大 ,化而后能有其大。

与时偕行而无不安 ,然后大无所御 ;以天地万物一体为量而有任之之意存 ,则动止进退必有所碍 ,不能全其大矣。任之之意 ,即有思勉 ,有方体也。

知德以大中为期 ,可谓知至矣。

大中者 ,阴阳合德 ,屈伸合机 ,万(物)[事]万理之大本也。知之而必至于是以为止 ,知乃至其极也。

择中庸而固执之 ,乃至之之渐也。

中庸 ,中之用也。择者 ,择道心于人心之中 ,而不以见

闻之人为杂天理之自然也。固执 ,动静恒依而不失也。择之精 ,执之固 ,熟则至矣。

惟知学然后能勉 ,能勉然后日进而不息可期矣。

知学 ,知择执以至于中也 ;不息 ,则成性而自能化矣。不知学者 ,俗儒以人为为事功 ,异端以穷大失居为神化 ;故或事求可 ,功求成 ,而遂生其骄吝 ,或谓知有是事便休 ,皆放其心而不能勉 ;虽小有得 ,以间断而失之。

体正则不待矫而弘 ,体 ,才也 ;才足以成性曰正。聪明强固 ,知能及而行能守 ,则自弘矣。

不正必矫 ,矫而得中 ,然后可大。

得中道之一实以体天德 ,然后可备万物之理。才既偏矣 ,不矫而欲弘 ,则穷大失居 ,弘非其弘矣。盖才与习相狎 ,则性不可得而见 ,习之所以溺人者 ,皆乘其才之相近而遂相得。故矫习以复性者 ,必矫其才之所利 ;不然 ,陷于一曲之知能 ,虽善而隘 ,不但人欲之局促也。

故致曲于诚者 ,必变而后化。敢按 :此言变化 ,与朱子中庸章句异 ,详后致曲不贰章。

变 ,谓变其才质之偏 ;化 ,则弘大而无滞也。

极其大而后中可求 ,止其中而后大可有。

大者 ,中之撰也 ;中者 ,大之实也。尽体天地万物之化理 ,而后得大本以随时而处中 ,得中道而不迁 ,则万化皆由之以弘 ,而用无不备矣。

大亦圣之任 ,圣之任 ,亦大之至尔。

虽非清和一体之偏 ,犹未忘于勉而大尔。

伊尹耕于有莘 ,亦夷之清 ;出而五就汤、五就桀 ,亦惠之

和 ;可兼二子 ,而执义已严 ,图功已亟 ,皆勉也。

若圣人 ,则性与天道无所勉焉。

圣人 ,谓孔子。顺性而自止于大中 ,因天道而自合其时中 ,不以道自任 ,故化不可测。伊尹之道疑于孔子 ,而大与圣分焉 ,故辨之。

无所杂者清之极 ,无所异者和之极。勉而清 ,非圣人之清 ;勉而和 ,非圣人之和。所谓圣者 ,不勉不思而至焉者也。

伯夷、柳下惠体清和而熟之 ,故孟子谓之圣 ,化于清和也。伊尹大矣 ,而有所勉 ,夷、惠忘乎思勉 ,而未极其大。清和未极其大 ,故中不能止 ;任者未止于中 ,故大不能化。唯孔子存神而忘迹 ,有事于天 ,无事于人 ,圣功不已 ,故臻时中之妙 ,以大中贯万理而皆安也。

勉 ,盖未能安也 ;思 ,盖未能有也。未能安 ,则见难而必勉 ;未能有 ,必待思而得之。见道于外 ,则非己所固有而不安 ;存神以居德 ,则虽未即至而日与道合。作圣之功 ,其入德之门 ,审矣。

不尊德性 ,则学问从而不道 ;道 ,谓顺道而行。不尊德性 ,徇闻见而已。

不致广大 ,则精微无所立其诚 ;不弘不大 ,区限于一己而不备天地万物之实 ,则穷微察幽 ,且流于幻妄。

不极高明 ,则择乎中庸 ,失时措之宜矣。

不极乎形而上之道以烛天理之自然 ,则虽动必遵道而与时违。张子此说 ,与陆子静之学相近 ,然所谓广大高明者 ,皆体物不遗之实 ,而非以空虚为高广。此圣学异端之大辨 ,学者慎之。

绝四之外 ,心可存处 ,盖必有事焉 ,而圣不可知也。

凡人之心 ,离此四者则无所用心 ;异端欲空此四者而寄其心于虚寂恹恍 ,皆未能有事。圣人岂其然哉 ! “成性存存 ,道义之门” ,非人所易知尔。

不得已 ,当为而为之 ,虽杀人 ,皆义也 ;不得已者 ,理所必行 ,乘乎时位 ,已之则失义也。

有心为之 ,虽善 ,皆意也。有心为者 ,立意以求功也。

正己而物正 ,大人也 ;大人正己而已 ,居大正以临物 ,皆为己也。得万物理气之大同 ,感物必通矣。

正己而正物 ,犹不免有意之累也。

以欲正物 ,故正己以正之 ,贤于藏身不怨者尔。而政教督责 ,有贤智临人之意 ,物不感而忧患积矣。

有意为善 ,利之也 ,假之也 ;利者利其功 ,假者假其名 ,非义也。

无意为善 ,性之也 ,由之也。

性成乎必然 ,故无意而必为。由者 ,以其存于中者率而行之也 ,孟子曰 :“由仁义行。”

有意在善 ,且为未尽 ,况有意于未善邪 !

意者 ,人心偶动之机 ,类因见闻所触 ,非天理自然之诚 ,故不足以尽善。而意不能恒 ,则为善为恶 ,皆未可保。故志于仁者 ,圣功之始 ;有意为善者 ,非辟之原。志大而虚含众理 ,意小而滞于一隅也。

仲尼绝四 ,自始〔学〕至成德 ,竭两端之教也。

意、必、固、我 ,以意为根 ;必、固、我者 ,皆其意也 ,无意而后三者可绝也。初学之始 ,正义而不谋利 ,明道而不计

功 ;及其至也 ,义精仁熟 ,当为而为 ,与时偕行 ,而所过者化矣。圣功之始基 ,即天德之极致 ,下学上达 ,一于此也。

不得已而后为 ,至于不得为而止 ,斯智矣夫 !

不得已 ,理所不可止 ,义也 ;不得为 ,时所未可为 ,命也。义命合一存乎理 ,顺理以屈伸动静 ,智斯大矣。

意 ,有思也 ;未能有诸己而思及之。

必 ,有待也 ;期待其必得。

固 ,不化也 ;事已过而不忘。

我 ,有方也。一方之善可据而据之。

四者有一焉 ,则与天地为不相似。

天地诚有而化行 ,不待有心以应物(无意) ;施生无方 ,栽培倾覆 ,无待于物以成德(无心) ;四时运行 ,成功而不居(无固) ;并育并行 ,无所择以为方体(无我) ;四者忘 ,则体天矣。此言成德之极致 ,四者绝也。

天理一贯 ,则无意、必、固、我之凿。

随时循理而自相贯通 ,顺其固然 ,不凿聪明以自用。

意、必、固、我 ,一物存焉 ,非诚也。

凿者 ,理所本无 ,妄而不诚。

四者尽去 ,则直养而无害矣。顺义以直行 ,养其中道 ,无私妄以为之害矣。此始学之存心当绝四者也。

妄去然后得所止 ,意、必、固、我皆妄也 ,绝之 ,则心一于天理流行之实而不妄动。

得所止然后得所养而进于大矣。

养其所止之至善 ,则知此心与天地同其无方而进于大。

无所感而起 ,妄也 ;天下无其事而意忽欲为之 ,非妄而

何！必、固、我皆缘之以成也。

感而通，诚也；神存而诚立，诚则理可肆应，感之而遂通。

计度而知，昏也；不思而得，素也。

万事万物之不齐，善恶得失二端而已。大经正，大义精，则可否应违，截然分辨，皆素也。计度而知，设未有之形以料其然，是非之理不察者多矣。

事豫则立，必有教以先之；明善乃所以立诚，教者所以明也。

〔尽〕教之善，必精义以研之；以义为大经，研其所以然，则物理无不察，所立之教皆诚明矣。

精义入神，然后立斯立，动斯和矣。敌按：此言“斯立、斯和”，与论语本文小异，后以能问不能章解“私淑艾”亦然。凡此类，注皆如张子之意而通之，不袭程、朱之旨。说见下卷作者篇。

得物情事理屈伸相感之义以教人，而审其才质刚柔之所自别，则矫其偏而立斯立，动其天而自和乐以受裁，竭两端之教，所以中道而立，无贬道以徇人之理。

志道则进据者不止矣，依仁则小者可游而不失和矣。

进而据者，德也；志道，则壹其志于性天之理，其得为真得，愈进而愈可据。小，谓艺也。和者，万事一致之理。依仁，则艺皆仁之散见，而知合于一贯，明非据事以为德，游小而忘大也。

志学然后可以适道，志学者大其心以求肖夫道，则无穷之体皆可由之而至。

强礼然后可与立，强者力制其妄，敦行其节，动无非礼，则立身固矣。

不惑然后可与权。

理一而有象 ,有数 ,有时 ,有位 ,数蹟而不乱 ,象变而不惊 ,时变而行之有素 ,位殊而处之有常 ,轻重、大小、屈伸通一而皆齐 ,可与权也。

博文以集义。集义以正经 ,正经然后一以贯天下之道。

申明不惑可权之义 ,言博文而集义之 ,蕃变无所疑惑 ,则无往而不得其经之正。此强礼之后 ,立本以亲用之学。经正则万物皆备 ,而天下之道贯于经之一 ,故其趋不同而皆仁也。权者 ,以铢两而定无方之重轻 ,一以贯之之象 ,随时移易而皆得其平也。明此 ,则权即经之所自定 ,而反经合权之邪说愈不足立矣。抑张子以博文之功在能立之后 ,与朱子以格物为始教之学有异 ,而大学之序 ,以知止为始 ,修身为本 ,朱子谓本始所先 ,则志道强礼为学之始基 ,而非志未大 ,立未定 ,徒恃博文以几明善 ,明矣。

将穷理而不顺理 ,将精义而不徙义 ,欲资深且习察 ,吾不知其智也。

理者 ,合万化于一源 ;即其固然而研究以求其至极 ,则理明。乃舍其屈伸相因之条理而别求之 ,则恍惚幻妄之见立而理逆矣。义者 ,一事有一事之宜 ,因乎时位者也。徙而不执 ,乃得其随时处中之大常 ;若执一义而求尽其微 ,则杨之为我 ,墨之兼爱 ,所以执一而贼道。资深自得 ,则本立而应无穷 ,若即耳目所习见习闻者察之 ,则蔽于所不及见闻 ,言僻而易穷 ,如释氏生灭之说 ,足以惑愚民而已 ,奚其智 !

知、仁、勇天下之达德 ,虽本之有差 ,及所以知之成之则一也。盖谓仁者以生知、以安行此五者 ,智者以学知、以利

行此五者 ,勇者以困知、以勉行此五者。

朱子之说本此 ,而以生安为知 ,学利为仁 ,则有小异 ,其说可通参 ,各有所本。要之 ,知、仁、勇各有生安、学利、困勉之差 ,非必分属三品也。

中心安仁 ,无欲而好仁 ,无畏而恶不仁 ,天下一人而已 ,惟责己一身当然尔。为天下之一人 ,岂可概望之天下哉 !治天下以天下 ,而责一人之独至于己 ,故养先于教 ,礼先于刑 ,所为易从而能化也。

行之笃者 ,敦笃云乎哉 !如天道不已而然 ,笃之至也。

敦笃者 ,奋发自强于必为 ,勇之次者也。如天道不已而然 ,则仁者之终身无违也。以天体身 ,以身体道 ,知其不容己 ,而何已之有 !

君子于天下 ,达善达不善 ,无物我之私。

达者 ,通物我于一也。君子所欲者 ,纯乎善而无不善尔。若善则专美于己 ,不善则听诸物 ,是拒物私我而善穷于己 ,不善矣。

循理者共悦之 ,己有善则悦 ,人有善 ,视之无异于己 ,是达善也。

不循理者共改之。

己有过则改 ,人有恶 ,则反求自尽而化之 ,是达不善也。

改之者 ,过虽在人如在己 ,不忘自讼 ;“万方有罪 ,罪在朕躬” ,非但天子为然。横逆不改而三自反 ,所以尽己而感人也。

共悦者 ,善虽在己 ,盖取诸人而为 ,必以与人焉。

己知之 ,待人言而行之 ,归其功于人 ,不自有也。

善以天下 ,不善以天下 ,是谓达善达不善。

形迹化而天理流行 ,神化之事也。然学者克去己私以存心 ,则亦何远之有哉 !

善人云者 ,志于仁而未致其学 ,能无恶而已。“君子名之必可言也”如是。学 ,谓穷理精义以尽性之功 ,名之曰善人 ,则其实也。无恶之谓善。

善人 ,欲仁而未致其学者也。欲仁 ,故虽不践成法 ,亦不隐于恶 ,有诸己也。

仁者心之安 ,心所不安则不欲 ,故不陷于恶。乡原则践成法以自文 ,而不恤其心之安 ,故自以为善者皆恶人 ,虽欲之相似而实相反。

“不入于室”由不学 ,故无自而入圣人之室也。

善人而学 ,则洗心藏密而入圣人之室矣 ,圣非不可学而至也。

恶不仁 ,故不善未尝不知 ;恶之诚则知之明 ,不善当前而与己相拂 ,如恶恶臭 ,过前而即知之。

徒好仁而不恶不仁 ,则习不察 ,行不者。

未尝取不仁之恶而抉择之 ,则或见为当然 ,狎习之而不知恶。故穷异端之妄 ,必知其不仁之所在 ,然后别天理之几微 ;不然 ,且有如游、谢诸子暗淫于其说者矣。司马君实好善笃而恶恶未精 ,故苏子瞻与游而不知择。道虽广而义不得不严 ,君子所以反经而消邪慝也。

是故徒善未必尽义 ,徒是未必尽仁 ;徒欲善而不辨其恶以去之 ,则义有所不正 ;徒行其是而不防是之或非 ,则仁有所不纯。

好仁而恶不仁 ,然后尽仁义之道。

严以拒不仁而辨之于微 ,然后所好者纯粹以精之理行 ,习之似是而非者不能乱也。故坤之初六 ,履霜而辨坚冰之至。苟彘唯不知此 ,是以陷于乱臣贼子之党而不自知。

“笃信好学” ,笃信不好学 ,不越为善人信士而已。

越 过也。学以充实其所以然之理 ,作圣之功也。此节旧连下章 ,传写之讹 ,今别之。

“好德如好色” ,好仁为甚矣。

求必得也。

见过而内自讼 ,恶不仁而不使加乎其身 ,恶不仁为甚矣。不容有纤芥之留也。

学者不如是不足以成身 ,成身者 ,卓然成位乎中 ,直方刚大而无愧怍于天人也。

故孔子未见其人 ,必叹曰“已矣乎” ,思之甚也。

君子之好恶用诸己 ,小人之好恶用诸物 ,涵泳孔子之言而重叹之 ,张子之学所为壁立千仞 ,而不假人以游泐之便。先儒或病其已迫 ,乃诚伪之分 ,善恶之介 ,必如此谨严而后可与立。彼托于春风沂水之狂而陶然自遂者 ,未足以开来学 ,立人道也。

孙其志于仁则得仁 ,孙其志于义则得义 ,惟其敏而已。

孙 顺也 ,顺其志也 ;志于仁义而不违。志与相依而不违 ,则不能自己而进于德矣。此释说命“孙志时敏”之义 ,明孙非柔缓之谓 ,乃动与相依 ,静与相守 ,敏求而无须臾之违也。

博文约礼 ,由至著入至简 ,故可使不得叛而去。

文者，礼之著见者也。会通于典礼，以服身而制心，所谓至简也。不博考于至著之（大）〔文〕，而专有事于心，则虚寂恍惚以为简，叛道而之于邪矣。

温故知新，多识前言往行以畜德，温故知新，非以侈见闻之博；多识而力行之，皆可据之以为德。

绎旧业而知新益，思昔未至而今至，即所闻以验所进。

缘旧所见闻而察来，据所闻，以义类推之。

皆其义也。皆博文之益也。存神以立本，博文以尽其蕃变，道相辅而不可偏废。

责己者当知天下国家无皆非之理，人虽穷凶极恶，亦必有所挟以为名，其所挟之名则亦是也。尧以天下与人而丹朱之傲不争，若殷之顽民称乱不止，亦有情理之可谅。倘挟吾之是以摘彼之非，庸詎不可！而已亦有歉矣。大其心以体之，则唯有责己而已。

故学至于不尤人，学之至也。

学以穷理而成身，察理于横逆之中，则义精而仁弘，求己以必尽之善，则诚至而化行，乃圣学之极致。

闻而不疑则传言之，见而不殆则学行之，中人之德也。

传言，述之为教也；学行，模仿以饰其行也。资闻见以求合于道，可以寡过，非心得也，故夫子亦但以为可以得禄之学。

闻斯行，好学之徒也；不阙疑殆而急于行，好学而不知道。

见而识其善而未果于行，愈于不知者尔。此尤不足有为者，愈于不知而妄作者尔。

世有不知而作者 ,盖凿也 ,妄也 ;慧巧者则为凿 ,粗疑者则为妄。

夫子所不敢也 ,故曰“我无是也”。

圣人且不敢 ,而况未至于圣者乎 !

此章言恃闻见以求合 ,虽博识而仅为中人之德 ,若急于行、怠于行 ,尤无德之可称 ,则闻见之不足恃明矣。然废闻见而以私意测理 ,则为妄为凿 ,陷于大恶 ,乃圣人之所深惧。盖存神以烛理 ,则闻见广而知日新 ,故学不废博 ,而必以存神尽心为至善 ,其立志之规模不同 ,而后养圣之功以正。大学之道 ,以格物为先务 ,而必欲明明德于天下 ,知止至善以为本始 ,则见闻不叛而德日充。志不大则所成者小 ,学者所宜审也。

以能问不能 ,以多问寡 ,私淑艾以教人 ,隐而未见之仁也。

私淑艾 ,谓取人之善以自淑 ,非以教人 ,而所以奖进愚不肖者 ,则教行乎其间矣。盖以多能下问 ,则苟有一得者 ,因问而思所疑 ,坚所信 ,则亦求深于道而不自己 ,其曲成万物之仁 ,隐于求益自成之中 ,教思无穷 ,愈隐而愈至矣。此大舜之德而颜子学之也。

为山平地 ,此仲尼所以惜颜回未至 ,盖与互乡之进也。

志于善则不可量 ,故不拒童子。颜子殆圣而圣功未成 ,一篑之差也。圣人望人无已之心如是。

学者四失 :为人则失多 ,好高则失寡 ,不察则易 ,苦难则止。

为人 ,求诸人也 ;失多者 ,闻见杂而不精 ;好高者 ,自困

而不能取益于众 ;易于为者 ,不察而为之则妄 ;知其难者 ,惮难而置之则怠 ;四者 ,才之偏于刚柔者也。知其失而矫之 ,为人而反求诸己 ,志高而乐取善 ,易于为而知慎 ,知其难而勇于为 ,然后可与共学。

学者舍礼义 ,则饱食终日 ,无所猷为 ,与下民一致 ,所事不逾衣食之间 ,燕游之乐尔。

甚言其贱也。困其心于衣食之计 ,暇则燕游 ,自谓恬淡寡过 ,不知其为贱丈夫而已。学者读陶靖节、邵康节之诗 ,无其志与识而效之 ,则其违禽兽不远矣 ,庄周所谓人莫悲于心死也。

以心求道 ,正犹以己知人 ,终不若彼自立彼为不思而得也。

以心求道者 ,见义在外 ,而以觉了能知之心为心也。性函于心而理备焉 ,即心而尽其量 ,则天地万物之理 ,皆于吾心之良能而著 ;心所不及 ,则道亦不在矣。以己知人 ,饥饱寒暑得其仿佛尔。若彼自立彼 ,人各有所自喻 ,如饥而食 ,渴而饮 ,岂待思理之当然哉 !吾有父而吾孝之 ,非求合于大舜 ;吾有君而吾忠之 ,非求合于周公 ;求合者终不得合 ,用力易而尽心难也。

考求迹合以免罪戾者 ,畏罪之人也 ,故曰考道〔以〕为无失。

以诚心体诚理 ,则光明刚大 ,行于忧患生死而自得 ,何畏之有 !无失者 ,仅免于罪。

儒者穷理 ,故率性可以谓之道。

穷仁义中正之所自出 ,皆浑沦太和之固有 ,而人得之以

为性 ,故率循其性而道即在是。

浮图不知穷理而自谓之性 ,故其说不可推而行。

释氏缘见闻之所不及而遂谓之无 ,故以真空为圆成实性 ,乃于物理之必感者 ,无理以处之而欲灭之 ;灭之而终不可灭 ,又为“化身无碍”之遁辞 ,乃至云“淫坊酒肆皆菩提道场” ,其穷见矣。性不可率之以为道 ,其为幻诞可知 ;而近世王畿之流 ,中其邪而不寤 ,悲夫 !

致曲不贰 ,则德有定体 ;不贰 ,无间杂也。定体 ,成其一曲之善而不失。体象诚定 ,则文节著见 ;体象 ,体成而可象也。诚定者 ,实有此理而定于心也。所行者一 ,因其定立之诚 ,则成章而条理不紊。

一曲致文 ,则余善兼照 ;余善 ,未至之善也。心实有善而推行之 ,则物理之当然 ,推之而通 ,行至而明达矣。

明能兼照 ,则必将徙义 ;知及之则行必逮之 ,盖所知者以诚而明 ,自不独知而已尔。动而曰徙义者 ,行而不止之谓动。

诚能徙义 ,则德自通变 ;徙义以诚 ,其明益广 ,其义益精 ,变无不通矣。

能通其变 ,则圆神(所)[无]滞。

至变与大常合而不相悖 ,以神用而不以迹合 ,与时偕行 ,大经常正而协乎时中之道矣。此释中庸之义 ,而历序其日进之德 ,盖张子自道其致曲之学所自得者 ,脉络次序 ,唯实有其德者喻之 ,非可以意为想象也。

有不知则有知 ,无不知则无知 ;有知者 ,挟所见以为是 ,而不知有其不知者在也。圣人无不知 ,故因时 ,因位 ,因物 ,

无先立之成见 ,而动静、刚柔皆统乎中道。其曰“吾道一以贯之” ,岂圣人之独知者哉 !

是以鄙夫有问 ,仲尼竭两端而空空。

若有秘密独知之法 ,则必不可以语鄙夫矣。竭两端者 ,夫子以之而圣 ,鄙夫以之而寡过 ,一也。空空 ,无成心 ,无定则也 ,事理皆如其意得尔。

易无思无为 ,受命乃如响。

全体乎吉凶悔吝之理 ,以待物至而应之 ,故曰“易广矣大矣” 。圣人之知无不通 ,所以合于鬼神。

圣人一言尽天下之道 ,虽鄙夫有问 ,必竭两端而告之。

凡事之理 ,皆一源之变化屈伸也 ;存神忘迹 ,则天道物理之广大皆协于一 ,而一言可尽 ,非以己所知之一言强括天下之理也。

然问者随才分各足 ,未必能两端之尽也。

非独鄙夫为然 ,颜、闵以下 ,亦各不能体其言之所尽 ,有所受益而自据为知 ,所以受教于圣人而不能至于圣。

教人者必知至学之难易 ,有初学难而后易者 ,有初学易而后难者 ,因其序则皆可使之易。

知人之美恶 ,刚柔、敏纯之异。

当知谁可先传此 ,谁将后倦此。

年强气盛则乐趋高远 ;而使循近小 ,虽强习必倦。

若洒扫应对 ,乃幼而孙弟之事 ;长后教之 ,人必倦弊。惟圣人于大德有始有卒 ,故事无大小 ,莫非处极。

圣人合精粗、大小于一 ,故幼而志于大道 ,老而不遗下学。

今始学之人 ,未必能继 ,妄以大道教之 ,是诬也。

继 ,谓纯其念于道而不问也。若洒扫应对 ,则可相继而不倦 ,故习其志于专谨 ,且以毕小德而不俟其倦。

知至学之难易 ,知德也 ;行焉而皆有得于心 ,乃可以知其中甘苦之数。

知其美恶 ,知人也。曲尽人才 ,知之悉也。

知其人且知德 ,故能教人使入德。

顺其所易 ,矫其所难 ,成其美 ,变其恶 ,教非一也。

仲尼所以问同而答异 ,以此。理一也 ,从人者异尔。

“蒙以养正。”使蒙者不失其正 ,教人者之功也 ;尽其道 ,其唯圣人乎 !才之偏 ,蒙也 ;养之者因所可施可受而使安习之。圣人全体天德之条理 ,以知人而大明其终始 ,故教道不一而尽。

洪钟未尝有声 ,由扣乃有声 ;圣人未尝有知 ,由问乃有知。洪钟具大声之理 ,圣人统众理之神 ,扣焉而无不应 ,问焉而无不竭。

“有如时雨化之者。”当其可 ,乘其间而施之 ,(“间” ,如字。)

可者 ,当其时也 ;间者 ,可受之机也。

不待彼有求有为而后教之也。

有求则疑 ,有为则成乎过而不易教。

志常继则罕譬而喻 ,言易入则微而臧。

学者志正而不息 ,则熟于天理 ,虽有未知 ,闻言即喻 ,不待广譬也。逊志而敏求 ,则言易相入 ,但微言告之而无不尽善。此言教者在养人以善 ,使之自得 ,而不在于详说。

“凡学 ,官先事 ,士先志 ” ,谓有官者先教之事 ,未官者使正其志焉。

所谓当其可也。即事以正志 ,即志以通事 ,徐引之以达于道。

志者 ,教之大伦而言也。

大伦 ,可以统众事者。正其志于道 ,则事理皆得 ,故教者尤以正志为本。

道以德者 ,运于(万)物〔外〕使自化也。

物者 ,政刑之迹。

故谕人者 ,先其意而逊其志可也。

意之所发 ,或善或恶 ,因一时之感动而成乎私 ;志则未有事而豫定者也。意发必见诸事 ,则非政刑(所)〔不〕能正之。豫养于先 ,使其志驯习乎正 ,悦而安焉 ,则志定而意虽不纯 ,亦自觉而思改矣。

盖志意两言 ,则志公而意私尔。

未有事 ,则理无所倚而易明。惟庸人无志尔 ,苟有志 ,自合天下之公是。意则见己为是 ,不恤天下之公是。故志正而后可以治其意 ,无志而唯意之所为 ,虽善不固 ,恶则无不为矣。故大学之先诚意 ,为欲正其心者言也 ,非不问志之正否而但责之意也。教人者知志意公私之别 ,不争于私之已成 ,而唯养其虚公之心 ,所谓“禁于未发之谓豫”也。

能使不仁者仁 ,仁之施厚矣 ;故圣人并答仁智以“举直错诸枉”。“仁智合一”之说本此。

以责人之心责己则尽道 ,所谓“君子之道四 ,丘未能一焉”者也。责人则明 ,责己或暗 ,私利蔽之也 ,去其蔽 ,责己自严。

以爱己之心爱人则尽仁 ,所谓“施诸已而不愿亦勿施于人”者也 ;君子之自爱 ,无徇私之欲恶 ,无不可推以及人。

以众人望人则易从 ,所谓“以人治人改而止”者也 ;  
大伦大经 ,民可使由之 ,虽不可使知之而勿过求焉。  
此君子所以责己、责人、爱人之三术也。

术者 ,道之神妙。

有受教之心 ,虽蛮貊可教 ;为道既异 ,虽党类难相为类。  
君子道大教弘而不为异端所辱者 ,当其可 ,乘其间而已。

大人所存 ,盖必以天下为度。

念之所存 ,万物之源之太和 ,天下常在其度内。

故孟子教人 ,虽货色之欲 ,亲长之私 ,达诸天下而后已。  
天下之公欲 ,即理也 ;人人之独得 ,即公也。道本可达 ,故无所不可 ,达之于天下。

子而孚化之 ,子 ,禽鸟卵也 ;孚 ,抱也。有其质而未成者 ,养之以和以变其气质 ,犹鸟之伏子。

众好者翼飞之 ,众好 ,喻禽鸟之少好者 ;翼飞 ,喻哺而长其翼 ,教之习飞也。志学已正而引之以达 ,使尽其才 ,犹鸟之教习飞。

则吾道行矣。

师道立 ,善人多 ,道明则行。

## 至当篇

此篇推前篇未尽之旨而征之于日用 ,尤为切近 ,然皆存神知化之理所一以贯之者 ,所谓易简而天下之理得也。篇内言易简、知几而归本于大经之正 ,学者反而求之于父子君

臣之间,以察吾性之所不容已,则天之所以为天,人之所以为人,圣之所以为圣,无待他求之矣。

至当之谓德,百顺之谓福。

当于理则顺,于事至当,则善协于一,无不顺矣。事无所逆之谓福。

德者福之基,福者德之致,无入而非百顺,故君子乐得其道。

以德致福,因其理之所宜,乃顺也。无入不顺,故尧水、汤旱而天下安,文王囚、孔子厄而心志适,皆乐也,乐则福莫大焉。小人以得其欲为乐,非福也。

循天下之理之谓道,得天下之理之谓德,理者,物之固然,事之所以然也,显著于天下,循而得之,非若异端孤守一己之微明,离理气以为道德。

故曰“易简之善配至德”。

至德,天之德也。顺天下之理而不凿,五伦百行,晓然易知而简能,天之所以行四时、生百物之理在此矣。

“大德敦化”,仁智合一,厚且化也;敦,存仁之体〔也〕;化,广知之用也。大德存仁于神而化无不行,智皆因仁而发,仁至而智无不明。化者,厚之化也,故化而不伤其厚,举措而枉者直,此理也。

“小德川流”,渊泉时出之也。敌按:此言用涵于体,体著于用,小德大德,一诚而已。

渊泉则无不流,惟其时而已,故德以敦仁为本。

“大德不逾闲,小德出入可也”,大者器则小者不器矣。

器者,有成之谓。仁成而纯乎至善,为不逾之矩则。小

德如川之流 ,礼有损益 ,义有变通 ,运而不滞 ,而皆协于至一 ,故任让、进退、质文、刑赏 ,随施而可。

德者 ,得也 ,凡有性质而可有者也。

得 ,谓得之于天也。凡物皆太和<sub>缊</sub>之气所成 ,有质则有性 ,有性则有德 ,草木鸟兽非无性无德 ,而质与人殊 ,则性亦殊 ,德亦殊尔。若均是人也 ,所得〔者〕皆一阴一阳继善之理气 ,才虽或偏而德必同 ,故曰“人无有不善”。

“日新之谓盛德” ,过而不有 ,不凝滞于心知之细也。

日新盛德 ,乾之道 ,天之化也。人能体之 ,所知所能 ,皆以行乎不得不然而不居 ,则后日之德非倚前日之德 ,而德日盛矣。时已过而犹执者 ,必非自然之理 ,乃心知缘于耳目一曲之明尔 ,未尝不为道所散见 ,而不足以尽道体之弘。

浩然无害 ,则天地合德 ;以理御气 ,周遍于万事万物 ,而不以己私自屈挠 ,天之健 ,地之顺也。

照无偏系 ,则日月合明 ;以理烛物 ,则顺逆、美恶皆容光必照 ,好而知恶 ,恶而知美 ,无所私也 ,如日月之明矣。

天地同流 ,则四时合序 ;

因天之时 ,顺地之理 ,时行则行 ,时止则止 ,一四时之过化而日新也。

酬酢不倚 ,则鬼神合吉凶。

应天下以喜怒刑赏 ,善善恶恶各如其理 ,鬼神之福善祸淫无成心者 ,此尔。故鬼神不可以淫祀祷 ,君子不可以非道悦。

天地合德 ,日月合明 ,然后能无方体 ,能无方体 ,然后能无我。

方体 ,以用言 ,我 ,以体言。凡方而皆其可行之方 ,凡体而皆其可立之体 ,则私意尽而廓然大公 ,与天同化矣。无方体者 ,神之妙 ;无我者 ,圣之纯。

礼器则藏诸身 ,用无不利。

礼器 ,礼运曲礼之要。礼器于多寡、大小、高下、质文 ,因其理之当然 ,随时位而变易 ,度数无方而不立所尚以为体 ,故曰“礼器是故大备” ,言尽其变以合于大常也。全乎不一之器 ,藏于心以为斟酌之用 ,故无不协其宜 ,而至当以成百顺。

礼运云者 ,语其达也 ;礼器云者 ,语其成也。

运云者 ,运行于器之中 ,所以为体天地日月之化而酬酢于人事者也。达 ,谓通理而为万事之本 ;成者 ,见于事物而各成其事也。

达与成 ,体与用之道合。

礼运 ,体也 ;礼器 ,用也。达则无不可成 ,成者成其达也。体必有用 ,显诸仁也。用即用其体 ,藏诸用也。达以成而成其所达 ,则体用合矣。

合体与用 ,大人之事备矣。

体无不成 ,用无不达 ,大人宰制万物、役使群动之事备矣。

礼器不泥于小者 ,则无非礼之礼 ,非义之义。盖大者器 ,则出入小者 ,莫非时中也。

礼器备而斟酌合乎时位 ,无所泥矣 ;不备 ,则贵多有时而侈 ,贵寡有时而陋 ,贵高有时而亢 ,贵下有时而屈 ,自以为礼义 ,而非天理之节文 ,吾心之裁制矣。达乎礼之运 ,而合

吉凶、高下以不逾于大中之矩，故度数之小，可出可入，用无不利。

子夏谓“大德不逾闲，小德出入可也”，斯之谓尔。

出入，损益也。虽有损益，不逾天地日月运行各正之矩，非谓小节之可以自恣也。

礼器则大矣，能备知礼器而用之，大人之事备矣。盖礼器云者，以天理之节文合而为大品，不倚于一偏者也。

修性而非小成者与！性，谓理之具于心者；修，如修道之修，修著其器节也。修性而不小成，所以尽吾性之能而非独明其器数。

运则化矣，礼运本天地日月之化而推行于节文，非知化者不能体。

达顺而乐亦至焉尔。

通达大顺，得中而无不和，则于多寡、大小、高下、质文之损益，曲畅人情之安矣。律吕之高下，人心之豫悦，此理而已。盖中和一致，中本于和而中则和，著于声容，原于神化，阴阳均而动静以时，所谓“明则有礼乐”也。故礼器以运为本。敬按：中本于和，谓时中本于太和。

“万物皆备于我”，言万物皆有素于我也，素，犹豫也，言豫知其理而无不得。此孟子自言其所得之辞。

“反身而诚”，谓行无不慊于心，则乐莫大焉。

知之尽，则实践之而已。实践之，乃心所素知，行焉皆顺，故乐莫大焉。

未能如玉，不足以成德；未能成德，不足以孚天下。

如玉，表里纯善而无疵也。放道而行，非诚有其得于心

者 ,虽善不足以感人。

“修己以安人。”修己而不安人 ,不行乎妻子 ,况可忤于天下 !

忤 ,气相感也。修己之尽者 ,成如玉之德 ,无私无欲而通天下之志 ;如其不然 ,刻意尚行 ,矫物以为高 ,妻子不可行也。德至则感通自神 ,岂以己之是临物之非哉 !

“正己而不求于人” ,不愿乎外之盛者与 !

君子之不愿乎外 ,非恬淡寡欲而已 ,随所处而必居正 ,则自无外愿也。盛 ,谓道之大者。

仁道有本 ,近譬诸身 ,推以及人 ,乃其方也。

心备万物之理 ,爱之本也。推以及人 ,于此求之而已。

必欲博施济众 ,扩之天下 ,施之无穷 ,必有圣人之才 ,能弘其道。

用之大者因其才 ,性其本也 ,性全而才或不足 ,故圣人不易及。然心日尽则才亦日生 ,故求仁者但求之心 ,不以才之不足为患。

制行以己 ,非所以同乎人。必物之同者 ,己则异矣 ;必物之是者 ,己则非矣。

制行必极于至善 ,非人之所能企及也。德盛则物自化 ,已有善而必人之己若 ,则立异而成乎过。君子不忍人之不善 ,唯严于责己而已。

此节旧分为二 ,今合之。

能通天下之志者 ,为能感人心。圣人同乎人而无我 ,故和平天下 ,莫盛于感人心。

天下之人 ,嗜好习尚移其志者无所不有 ,而推其本原 ,

莫非道之所许。故不但兵农礼乐为所必务,即私亲、私长、好货、好色,亦可以其情之正者为性之所弘。圣人达于太和絜缁之化,不执己之是以临人之非,则君子乐得其道,小人乐得其欲,无不可感也,所以天下共化于和。故按《易》咸卦象曰:“圣人感人心而天下和平。”张子引申其义,见圣人之化天下,唯无朋从而光大故也。

道远人则不仁。

仁者,己与万物所同得之生理。倚其偏至之识才,可为人所不能为者,老、释是已。己与天下殊异而不相通,则一身以外皆痿痹也;发焉而为已甚之行,必惨薄而寡恩。

易简理得则知几,知几然后经可正。

易简,乾、坤之至德,万物同原之理。知此,则吾所自生微动之几,为万化所自始,皆知矣。即此而见君臣、父子、昆弟、夫妇、朋友天叙天秩不容已之爱敬,则亲、义、序、别、信,皆原本德性以尽其诚,而无出入、过不及于大经之中。盖惟尽性者为能尽伦,非独行之士,一往孤行之忠孝也。

天下达道五,其生民之大经乎!经正则道前定,事豫立,不疑其所行,利用安身之要莫先焉。

终身所行,自此五者而外无事,仁民、爱物、制礼、作乐,全此五者而已。五者豫立,则推行万事,无不安利;舍此则妄揣冥行,事蹟而志乱,吉凶、悔吝莫知所从。张子推天道人性变化之极而归之于正经,则穷神知化,要以反求大正之中道,此由博反约之实学,西铭一此意广言之也。

性天经,然后仁义行,故曰“有父子、君臣、上下,然后礼义有所错”。

性天经者,知大伦之秩叙自天,本吾性自然之理,成之

为性,安焉而无所勉强也。能然,则爱敬之用扩充而无不行矣。礼义,仁义之用也,舍五者而泛施之,礼伪而义私,冥行而鲜当,刑名、法术之所以违天、拂人、戕仁义也。

仁通极其性,故能致养而静以安;仁者,生理之函于心者也,感于物而发,而不待感而始有,性之藏也。人能心依于仁,则不为物欲所迁,以致养于性,静存不失。

义致行其知,故能尽文而动以变。

义者,心所喻之物则也;知者,仁所发见之觉也。诚之明,知之良,因而行之,则仁之节文具而变动不居,无所往而非仁矣。

此章言义所以成仁之用,行无非义,则尽仁而复性矣。

义,仁之动也,流于义者于仁或伤。

仁存而必动,以加于物,则因物之宜而制之。然因物审处,则于本体之所存有相悖害者矣。故处物必不忘其静之所函,而屡顾以求安。

仁,体之常也,过于仁者于义或害。

体之常者,贯动静而恒也。乃方动而过持以静,则于事几之变失矣。故必静存万里,化裁不滞之圆神,曲成万物而不遗。

此章言仁义之相为体用,动静、刚柔以相济而不可偏也。

立不易方,安于仁而已乎!

乎,叹美之辞。随所立而不易其方,义也。然唯安于仁者,动而不失其静之理,故虽遇变而恒贞。

此章言仁所以立义之体,仁熟则义自正矣。以上三章,

互相发明仁义合一之理。盖道之所自行,德之所自立,原其所本,则阴阳也,刚柔也,仁义也,当其<sub>纒緼</sub>而太和,初未尝分而为两;尽性合天者,得其合一、两在之神,则义不流,仁不过,而天下之理无不得。若徒袭仁义之迹,则或致两妨,故学者以存神为要。易以仁配阴,以义配阳,释者纷纭,唯此以一静一动为言,发明特切。然在天,在地,在人,理同而撰异,初不可画然分属,读者得意而舍迹可也。

安所遇而敦仁,故其爱有常心,有常心则物被常爱也。

安遇所以自处,敦仁则必及物。然人之所以不能常其爱者,境遇不齐而心为之变;心为境迁,则虽欲敦爱,而利于物者恐伤于己,仁不容不薄矣。若得丧安危,无遇不安,则苟可以爱而仁无所吝,一言一介,无迁就规避之心,不必泽及天下而后为仁也。

大海无润,因渴者有润;至仁无恩,因不足者有恩。乐天安土,所居而安,不累于物也。

无恩者,非以为恩于物而施之,爱犹大海,非为润人之渴而有水也。君子自存其仁,不为境迁,则物不能累己,而已亦不致为物之累,则因物之利而利之而已。若沾沾然以为恩于物为功,则必须势位以行爱而爱穷。

爱人然后能保其身;张子自注:寡助则亲戚畔之。能保其身则不择地而安;自注:不能有其身,则资安处以置之。不择地而安,盖所达者不矣;

四海之广,古今之变,顺逆险阻,无不可行矣。

大达于天,则成性成身矣。

大而化之,仁熟而无土不安,合于天德之无不覆,圣矣。无所遇而不安于性,以成身也。故舜之饭糗茹草,与为天子

一也 孔子之困厄 与尧、舜一也。通乎屈伸而安身利用 ,下学而上达矣。

此章之指 ,言近而指远 ,尤学者所宜加省。

上达则乐天 ,乐天则不怨 ;下学则治己 ,治己则(不)〔无〕尤。

上达于天 ,屈伸之理合一 ,而不疑时位之不齐 ,皆天理之自然 ,富贵厚吾生 ,贫贱玉吾成 ,何怨乎 ! 治己则去物之累 ,以责人之心责己 ,爱己之心爱人 ,不见人之可尤矣。圣之所以合天安土 敦仁而已。

不知来物 ,不足以利用 ;来物 ,方来之事也。人之所以不利用者 ,据现在之境遇而执之也 ,若知将来之变不可测而守其中道 ,则无不利矣。

不通昼夜 ,未足以乐天。

屈伸往来之理 ,莫著于昼夜。昼必夜 ,夜必昼 ,昼以成夜 ,夜以息昼 ,故尧、舜之伸必有孔子之屈 ,一时之屈所以善万世之伸 ,天之所命无不可乐也。

圣人成其德 ,不私其身 ,故乾乾自强 ,所以成之于天尔。

身者 ,天之化也 ;德者 ,身之职也。乾乾自强 ,以成其德 ,以共天职 ,而归健顺之理气于天地 ,则生事毕而无累于太虚 ,非以圣智之功名私有于其身 ,所遇之通塞何足以系其念哉 !

君子于仁圣 ,为不厌 ,悔不倦 ,然且自谓不能 ,盖所以为能也。

仁圣之道 ,乾乾不息而已。

能不过人 ,故与人争能 ,以能病人 ;

少有所得 ,则其气骄 ;广大无涯 ,则其志逊。

大则天地合德 ,自不见其能也。

时行物生 ,岂以今岁之成功自居 ,而息其将来之化哉 !

君子之道达诸天 ,故圣人有所不能 ;

道通于天之化 ,君子之所必为著明 ;而天之盛德大业 ,古今互成而不迫 ,生杀并行而不悖 ,圣人能因时裁成 ,而不能效其广大。

夫妇之智淆诸物 ,故大人有所不与。

夫妇之智偶合于道 ,而天明孤发 ,几与蜂蚁之君臣、虎狼之父子相杂。故自经沟渎之信 ,从井救人之仁 ,夫妇能之而大人弗为 ,大人贞一以动也。

匹夫匹妇 ,非天之聪明不成其为人 ;

非能自立人道 ,天使之然尔。

圣人 ,天聪明之尽者尔。

天之聪明 ,在人者有隐有显 ,有变有通 ,圣人以圣学扩大而诚体之 ,则尽有天之聪明 ,而视听无非理矣。

大人者 ,有容物 ,无去物 ,有爱物 ,无徇物 ,天之道然。(去 ,上声。)

大人不离物以自高 ,不绝物以自洁 ,广爱以全仁 ,而不违道以干誉 ,皆顺天之理以行也。

天以直养万物 ,

万物并育于天地之间 ,天顺其理而养之 ,无所择于灵蠢、清浊 ,挠其种性 ,而后可致其养 ,直也。

代天而理物者 ,曲成而不害其直 ,斯尽道〔矣〕。

道立于广大而化之以神 ,则天下之人无不可感 ,天下之

物不可用，愚明、强柔，治教皆洽焉，声色、货利，仁义皆行焉，非有所必去，有所或徇也。若老、释之徒，绝物以孤立，而徇人以示爱，违天自用，不祥久矣。

志大则才大事业大，故曰“可大”，又曰“富有”；志久则气久德性久，故曰“可久”，又曰“日新”。

志立则学思从之，故才日益而聪明盛，成乎富有；志之笃，则气从其志，以不倦而日新。盖言学者德业之始终，一以志为大小久暂之区量，故大学教人，必以知止为始，孔子之圣，唯志学之异于人也。天载物，则神化感通之事，下学虽所不逮，而志必至焉，不可泥于近小，以茶其气而弃其才也。

清为异物，和为徇物。

清之过，和之流也。

金和而玉节之则不过，知运而贞一之则不流。

金坚玉白，而养之以和，节之以润，则至清而不异，智能运物，而恒贞于一，则至和而不徇。孔子之所以圣不可知，其涵养德性者密也。

此章上二句旧分一章，金和以下连下章，今正之。

道所以可久可大，以其肖天地而不离也；

肖其化则可大，乾乾不息而不离则可久。

与天地不相似，其违道也远矣。

意欲之私，限于所知而不恒，非天理之自然也。释、老执一己之生灭，畏死厌难，偷安而苟息，曲学拘闻见之习而不通于神化，以自画而小成，邪正虽殊，其与道违一也。“道二，仁与不仁而已”，天与人之辨焉耳。

久者一之纯大者兼之富。

不杂以私伪 ,故纯 ;久 ,非专执不化也。穷天地万物之理 ,故富 ;大 ,非故为高远也。兼之富者 ,合万于一 ;一之纯者 ,一以贯万。一故神 ,两在故不测 ,下学而上达矣。

大则直不绞 ,方不刳 ,故不习而无不利。

大则通于万理而无不顺 ,直不伤激 ,方不矫廉 ,坤之六二 (居中得正)〔以柔居刚〕 ,刚柔合德 ,纯一而大 ,天下之理皆伸而情皆得 ,故无不利。

易简然后能知险阻 ,以险阻之心察险阻 ,则险阻不在天下而先生于心 ;心有险阻 ,天下之险阻愈变矣。以乾之纯于健 ,自强而不恤天下之险 ,其道易 ;以坤之纯于顺 ,厚载而不忧天下之阻 ,其道简。险阻万变 ,奉此以临之 ,情形自著 ,而吾有以治之矣。

易简理得然后一以贯天下之道。

险阻可通 ,况其大常者乎。

易简故能说诸心 ,知险阻故能研诸虑 ;

道在己而无忧 ,故悦 ;悦而忧惑不妄起 ,则所虑者正而自精。不然 ,在己无大常之理 ,物至情移 ,愈变而愈迷矣。

知几为能以屈为伸。

几者 ,动静必然之介 ,伸必有屈 ,屈所以伸 ,动静之理然也。以屈为伸 ,则善吾生者善吾死 ,死生不易其素 ,一以贯久大之德矣。乾之“知存亡进退而不失其正” ,坤之“先迷后得” ,所以平天下之险阻也。

“君子无所争” 。彼伸则我屈 ,知也 ;

阴阳、柔刚 ,迭相为屈伸 ,君子、小人各乘其时 ,知者知

此 则量自弘矣。

彼屈则吾不伸而自伸矣 ,彼屈则我自伸 ,不待鸣其屈以求伸。

又何争 !

屈亦无争 ,伸亦无争 ,保吾大正而已。

无不容然后尽屈伸之道 ,至虚则无所不伸矣。

于人有君子小人 ,于世有治乱 ,于已有富贵、贫贱、夷狄、患难 ,天地之化至大 ,其屈伸非旦夕之效也。人所以不能尽屈伸之道者 ,遇屈则不能容也。至虚 ,则古今如旦暮 ,人我如影响 ,交感于太和之中而神不损。龙蛇蛰而全身 ,尺蠖之伸在屈 ,浩然之气 ,亘古今而常伸。“言忠信 ,行笃敬 ,虽之夷狄不可弃也” ,利害于我何有焉。

“君子无所争” ,知几于屈伸之感而已。

屈伸必相感者也 ,无待于求伸 ,而又何争 !

“精义入神” ,交神于不争之地 ,顺莫甚焉 ,利莫大焉。

“天下何思何虑” ,明屈伸之变 ,斯尽之矣。

精义 ,则伸有伸之义 ,屈有屈之义 ,知进退、存亡而不失其正。入神者 ,否泰消长之机化有变而神不变。故六十四象而乾、坤之德在焉 ,阴阳之多少 ,位之得失 ,因乎屈伸尔。知达于此 ,理无不顺 ,用无不利矣。彼与物争者 ,唯于天下生其思虑 ,而不自悦其心 ,研其虑 ,故憧憧尔思而不宁 ,唯己小而天下大 ,异于大人之无不知而无不容也。此章旧分为二 ,今合之。

胜兵之胜 ,胜在至柔 ,明屈伸之神尔。

兵以求伸者也 ,而胜以柔 ,屈伸相感之神 ,于斯见矣。

善为国者不师 ,至于用兵争胜 ,非能全体屈伸之神 ,窥见其几而已。老氏遂奉此以为教 ,欲伸因屈 ,以柔胜刚 ,与至虚能容之诚相违远矣。读者当分别观之。

敬斯有立 ,有立斯有为。

庄敬自持 ,而后耳目口体从心而定其物 ,则卓然知有我之立于两间 ,不因物而迁矣。有我而备万之诚存焉 ,奉此以有为而仁义行。

敬 ,礼之舆也 ,不敬则礼不行。

敬者 ,礼之神也 ,神运乎仪文之中 ,然后安以敏而天下孚之。

“恭敬、撝节、退让以明礼” ,仁之至也 ,爱道之极也。

敛情自约以顺爱敬之节 ,心之不容己而礼行焉 ;不崇己以替天下 ,仁爱之心至矣。故复礼为为仁之极致 ,心之德 ,即爱之理也。

己不勉明 ,则人无从倡 ,道无从弘 ,教无从成矣。

既明其理 ,尤详其事 ,君子之所以耄而好学 ,有余善以及天下后世也。

礼 ,直斯清 ,挠斯昏 ,

顺天理自然之节文为直 ,众论起而挠之 ,奉吾直而折之 ,乃不乱。欧阳修、张孚敬皆成乎一说 ,惟其曲而不直也。敌按 :濮议及兴献帝谥说 ,行乎一时而理不顺乎人心 ,故曰“曲而不直”。

和斯利 ,乐斯安。

顺心理而直行 ,和于人心而已心适矣 ;安而利 ,孰得而挠之 !退让为节 ,直清为守 ,合斯二者而后可以言礼。

将致用者 ,几不可缓 ;

心之初动 ,善恶分趣之几 ,辨之于早 ,缓则私意起而惑之矣。

思进德者 ,徙义必精 ;

辨其几 ,则已取义矣 ;而义必精而后尽理之极致 ,故进此而研之以充类至尽。

此君子所以立多凶多惧之世 ,乾乾德业 ,不少懈于趋时也。

义精 ,则有以处凶惧而无不正矣。趋时者 ,与时行而不息 ,宵昼瞬息 ,皆有研几徙义之功也。

“动静不失其时” ,义之极也。

动静 ,以事言 ,谓行止进退也。不失其时者 ,顺天下之大经 ,合于时之中 ,研几速而徙义精 ,一于正也。

义极则光明著见 ,晓然可以对于天下后世而无不白之隐。

唯其时 ,物前定而不疚。

物 ,事也。前定者 ,义精而诚立 ,因时必发而皆当。

有吉凶利害 ,然后人谋作 ,大业生 ;此屈伸相感之机也。故尧有不肖之子 ,舜有不顺之亲 ,文王有不仁之君 ,周公有不轨之兄 ,孔子有不道之世 ,皆惟其时而精其义 ,归于大正。

若无施不宜 ,则何业之有 !

无施不宜 ,所遇皆顺也。知此 ,则不怨不尤 ,而乐天敦仁于不息矣。

“天下何思何虑” ,行其所无事 ,斯可矣。

所谓天下有道不与易也。处变则不怨尤 ,处常则不妄作 ,皆与时偕行之精义 ,非以己意思虑之。

旧本分为二 ,今合之。

知崇 ,天也 ,形而上也 ,通昼夜而知 ,其知崇矣。

知崇者 ,知天者也 ,知形而上之神也。化有晦明而人用为昼夜 ,神则不息 ,通昼夜而无异行 ;略屈伸之迹而知其恒运之理 ,知合于天 ,崇矣。时有屈伸而君子之神无间 ,易曰“知崇法天” ,法其不息也。

知及之而不以礼性之 ,非己有也。

礼之节文见于事为 ,形而下之器 ,地之质也。性 ,安也。形而上之道 ,有形而即丽于器 ,能体礼而安之 ,然后即此视听言动之中 ,天理流行而无不通贯 ,乃以凝形而上之道于己 ,否则亦高谈性命而无实矣。

故知礼成性而道义出 ,如天地位而易行。

知极于高明 ,礼不遗于卑下 ,如天地奠位而变化合一 ,以成乎乾、坤之德业 ,圣学所以极高明而道中庸也。

知德之难言 ,知之至也。

天下之所言者 ,道而已。德则通极于天 ,存之以神 ,和之于气 ,至虚而诚有 ,体一而用两 ;若倚于一事一念之所得而畅言之 ,则非德矣。知己至 ,乃知其言之难。

孟子谓我于辞命而不能 ,又谓浩然之气难言 ,易谓不言而信 ,存乎德行 ,又以尚辞为圣人之道 ,非知德 ,达乎是哉 ?

圣贤知德之难言 ,然必言之而后自信其知之已至 ,故以尚辞为道之极致。“性与天道不可得而闻” ,“修辞立诚” ,言其所自知 ,非中人以下所可与闻也。

暗然 ,修于德也 ;

入德以凝道。

的然 ,著于外也。  
附托于道而不知德。

## 作者篇

此下四篇 ,皆释论语、孟子之义 ,其说有与程、朱异者。盖圣贤之微言大义 ,曲畅旁通 ,虽立言本有定指 ,而学者躬行心得 ,各有契合 ,要以取益于身心 ,非如训诂家拘文之小辨。读者就其异而察其同 ,斯得之矣。

“作者七人” ,伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤 ,制法兴王之道 ,非有述于人者也。

周监于二代 ,则亦述而已矣。夫子言此 ,以明作者既盛 ,则道在述而不容更作。若嬴秦之坏法乱幻与异端之非圣诬民 ,皆妄作之过也。

以知人为难 ,故不轻去未彰之罪 ;以安民为难 ,故不轻变未厌之君。

谓尧不知诛四凶也。变者 ,诛其君而别立君 ,谓三苗也 ;三苗不服 ,民犹从之。

及舜而去之 ,摄位时事。

尧君德 ,故得以厚吾终 ;舜臣德 ,故不敢不虔其始。

君以容蓄厚载为德 ,臣以行法无私为德 ,所以皆合时中。

“稽众舍己” ,尧也 ;“与人为善” ,舜也 ;“闻善言则拜” ,禹也 ;“用人惟己 ,改过不吝” ,汤也 ;“不闻亦式 ,不谏亦人” ,文王也。“惟己” ,当作“惟其贤”。不闻、不谏 ,谓不待闻人之谏而旁求众论也。圣人之德 ,一于无我 ,至虚而受天

下之善。

“别生分类”孟子所谓“明庶物、察人伦”者与！

人物同受太和之气以生，本一也；而资生于父母、根茎，则草木、鸟兽之与人，其生别矣。人之有君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友，亲疏上下各从其类者分矣。于其同而见万物一体之仁，于其异而见亲亲、仁民、爱（民）〔物〕之义，明察及此，则由仁义行者皆天理之自然，不待思勉矣。

“象忧亦忧，象喜亦喜”，所过者化也，与人为善也，隐恶也，所觉者先也。故按：所过者化，谓感人以诚；所觉者先，谓察理独精。

“象忧亦忧、象喜亦喜”之心，诚信之不可测者也，故必疑其为伪。约略言之，想见其心有此四者。盖圣人之心，大公无我，唯至仁充足，随所感通，即沛然若决江河而莫御，于天下且然，而况其弟乎！

“好问”，“好察迩言”，“隐恶扬善”，“与人为善”，“象忧亦万忧，象喜亦喜”，皆行其所无事也，过化也，不藏怒也，不宿怨也。

圣人之心，纯于一善，恶之过于前，知其恶而已，不复留于胸中以累其神明，恶去而忘之矣。善则留，恶则去，如天地虽有不祥之物而不以累其生成。学者知此，则恶称人之恶而勿攻，若其恶不仁虽至，乃唯以自严而不加乎其身；所以养吾心之善气而泯恶于无迹，善日滋而恶日远，诚养心之要也。

舜之孝，汤、武之武，虽顺逆不同，其为不幸均矣。

瞽瞍底豫，顺也；桀放、纣诛，逆也。

明庶物 察人伦 然后能精义致用 性其仁而行。

舜惟一率其所生之性而审于亲疏轻重之辨 故人悦之 天下将归 皆不足以易其孺慕 而一言一动一举念之间 无非曲尽其为子之义 故坦然行之 无所忧疑 而终至于底豫 所谓性之也。

汤放桀 有惭德而不敢赦 执中之难也如是。

欲赦之则可无惭 而负上帝求莫之心 ;欲不赦则顺乎天 而于己君臣之义有所不安 ;择于二者之中 轻重之权衡难定 故虽决于奉天讨罪而惭终不释。

天下有道而已 在人在己不见其有间也 ;“立贤无方”也如是。

乃其得天下以后不以己意行爵赏 明其本志唯在化无道为有道 与天下之贤者共治之 而昔之致讨有罪 非己私而可无惭于天下 曲折以合于义 所谓反之也。事至于不幸 虽圣人难之矣。明物察伦以安于仁 此易简之理所以配至德 非汤、武之所几及也。

“立贤无方” 此汤之所以公天下而不疑 ;

初行放伐之时 必且疑贤者之效尤 汤唯无求固其位之心 故天下安之。汉诛功臣 宋削藩镇 皆昧屈伸之义而已私胜也。

周公所以于其身望道而必吾见也。

旧注：“周公”上疑有“坐以待旦”四字。

“帝臣不蔽” 言桀有罪 己不敢违天纵赦 既已克之 今天下莫非上帝之臣 善恶皆不可掩 惟帝择而命之 己不敢不听。

汤放桀而不即自立,欲唯天所命、民所归而戴之为君,其公天下之心如是。所以既有天下之后,立贤无方,不倚亲臣为藩卫,如周之监殷,张子以此独称汤而略武王。

“虞、芮质厥成”,讼狱者不之纣而之文王。文王之生所以縻系于天下,由(于)多助于四友之臣故尔。

縻系,为人所系属。文王无求天下归己之心,乃四友之臣宣其德化而天下慕之尔。

以杞包瓜,文王事纣之道也。

杞柳为筐也,瓜易坏者,包<sub>棊</sub>而藏之,使无急坏。

厚下以防中溃,尽人谋而听天命者与!

纣之无道极矣,周虽不伐,天下必有起而亡之者。文王受西伯之命,以德威镇天下,故文王不兴师,天下不敢动,厚集其势,防中溃之变,所为尽人谋以延商者至矣。必天命之不可延而后武王伐之,天之命也,非己所愿也,斯其所以为仁至义尽,而执中无难,非汤、武之所可及与!

上天之载,无声臭可象,正惟仪刑文王,当冥契天德而万邦信悦。

文王之德,天德也,故法文王即合天载,求诸有可效者也。天之聪明自民聪明,故万邦作孚为契天之验。

故易曰:“神而明之,存乎其人。”

心存文王之所以为文,则神明之德在矣。

不以声色为政,不革命而有中国,默顺帝则而天下自归者,其惟文王乎!

不以声色为政者,非废声色也;有其心乃有其事,则物无不诚,而不于号令施为求民之从。其顺帝则以孚民志者,

皆积中发外 ,因时而出 ,天下自悦而信之。

可愿可欲 ,虽圣人之知 ,不越尽其才以勉焉而已。

越 ,过也。圣人之愿欲广大 ,而不过尽其才之所可为 ,人道尽而帝则顺 ,屈伸因乎时也。

故君子之道四 ,虽孔子自谓未能 ;博施济众 ,修己安百姓 ,尧、舜病诸。是知人能有愿有欲 ,不能穷其愿欲。

有愿欲而欲穷极之 ,墨、释所以妄而淫。

“周有八士” ,记善人之富也。

富 ,众也 ;贤才出 ,国所以昌。

重耳婉而不直 ,小白直而不婉。

婉则谄 ,直则正 ;故君子之道恒刚 ,小人之道恒柔 ;刚以自遂 ,柔以诱人。

鲁政之弊 ,馭法者非其人而已 ;齐用管仲 ,遂并坏其法 ,故必再变而后至于道。

法存则待人以修明之而已 ;法坏而欲反之于正 ,条理不熟 ,既变其法 ,又待其人 ,必再变而后习而安之。法者 ,先王礼乐刑政之大经 ,如中庸所谓“九经”是也。

孟子以智之于贤者为有命 ,如晏婴智矣 ,而独不智于仲尼 ,非天命邪 !

性命于天 ,而才亦命于天 ,皆命也。晏婴才有所(蔽)〔蔽〕 ,不足以至于孔子之广大 ,若是非之性则无以异也。仁义礼智之体具于性 ,而其为用必资于才以为小大偏全。唯存神尽性以至于命 ,则命自我立 ,才可扩充以副其性 ,天之降才不足以限之。故君子于此 ,以性为主而不为命之所限。

山榘〔节〕藻税为藏龟之室 ,祀爰居之义 ,同归于不智 ,

宜矣。

龟虽神物 ,而神非以其形也 ;媚其形器 ,不足以知神之所在 ,则与祀海鸟之愚同。

使民义 ,不害不能教(当作“养”) ;爱犹众人之母 ,不害使之义。礼乐不兴 ,侨之病与 !

义与爱 ,不相悖而相成 ,子产庶几知阴阳屈伸合同而化之道 ,则礼乐之兴达此而行尔。病而未能 ,故谓其有君子之道 ,言已得其道而惜其未成也。

献子者忘其势 ,五人者忘人之势 ;不资其势而利其有 ,然后能忘人之势。

人之势于己何有 ;而不忘之 ,必其资而利之也。无所求 ,则见有道而已。若五人者有献子之势 ,则反为献子之所贱矣。

己忘之而人顾不能忘 ,此流俗之所以可贱也。

颛臾主事东蒙 ,既鲁地 ,则是已在邦域之中矣 ,虽非鲁臣 ,乃吾社稷之臣也。

诸侯祀境内山川 ,而社稷为群祀之主 ,则颛臾必供祀事于鲁。诗称“锡之附庸” ,其为供祀之臣(可)明矣。

## 《思问录》选读

### 思问录内篇

“学而时习之 ,不亦说乎 ! 有朋自远方来 ,不亦乐乎 !

人不知而不愠,不亦君子乎!”人性之善征矣。故以言征性善者,知性,乃知善不易以言征也。必及乎此而后得之。诚及乎此,则若火之始然,泉之始达,道义之门启而常存。若乍见孺子入井而怵惕惻隐,乃桎梏之余仅见于情耳,其存不常,其门不启,或用不逮乎体,或体随用而流,乃孟子之权辞,非所以征性善也。

目所不见,非无色也。耳所不闻,非无声也。言所不通,非无义也。故曰“知之为知之,不知为不知”。知有其不知者存,则既知有之矣,是知也。因此而求之者,尽其所见,则不见之色章;尽其所闻,则不闻之声著;尽其所言,则不言之义立。虽知有其不知,而必因此以致之,不迫于其所不知而索之,此圣学、异端之大辨。

目所不见之有色,耳所不闻之有声,言所不及之有义,小体之小也。至于心而无不得矣,思之所不至而有理未思焉耳。故曰“尽其心者知其性”。心者,天之具体也。

知、仁、勇,人得之厚而用之也至。然禽兽亦与有之矣,禽兽之与有之者,天之道也。好学近乎知,力行近乎仁,知耻近乎勇,人之独而禽兽不得与,人之道也。故知斯三者,则所以修身、治人、治天下国家以此矣。近者,天人之词也,易之所谓继也。修身、治人、治天下国家以此,虽圣人恶得而不用此哉!

太虚,一实者也。故曰“诚者天之道也”。用者,皆其体也。故曰“诚之者人之道也”。

无极,无有一极也,无有不极也。有一极,则有不极矣。无极而太极也,无有不极,乃谓太极,故君子无所不用其极。

行而后知有道，道犹路也。得而后见有德，德犹得也。储天下之用，给天下之得者，举无能名言之。天曰无极，人曰至善，通天人曰诚，合体用曰中，皆赞辞也。知者喻之耳。喻之而后可与知道，可与见德。

天下听物之自然，是故**纲缊**而化生。乾坤之体立，首出以屯。雷雨之动满盈，然后无为而成。若物动而已随，则归妹矣。归妹，人道之穷也。虽通险阻之故，而必动以济之，然后使物莫不顺帝之则。若明于险阻之必有，而中虚以无心照之，则行不穷而道穷矣。庄生齐物论，所凭者照也，火水之所以未济也。未济以明测险，人道之穷也。

太极动而生阳，动之动也；静而生阴，动之静也。废然无动而静，阴恶从生哉！一动一静，阖辟之谓也。由阖而辟，由辟而阖，皆动也。废然之静，则是息矣。“至诚无息”，况天地乎！“维天之命，于穆不已”，何静之有！

时习而说，朋来而乐，动也。人不知而不愠，静也，动之静也。凝存植立即其动。嗒然若丧其耦，静也，废然之静也。天地自生而吾无所不生，动不能生阳，静不能生阴，委其身心，如山林之畏佳，大木之穴窍，而心死矣。人莫悲于心死，庄生其自道矣乎！

甘食悦色，天地之化机也。老子所谓**犹橐籥**动而愈出者也，所谓天地以万物为刍狗者也。非天地之以此刍狗万物，万物自效其刍狗尔。有气而后有几，气有变合而攻取生焉，此在气之后也明甚。告子以为性，不亦愚乎！

天之使人甘食悦色，天之仁也。天之仁，非人之仁也。天有以仁人，人亦有以仁天仁万物。恃天之仁而违其仁，去

禽兽不远矣。

有公理 ,无公欲。私欲净尽 ,天理流行 ,则公矣。天下之理得 ,则可以给天下之欲矣。以其欲而公诸人 ,未有能公者也。即或能之 ,所谓违道以干百姓之誉也 ,无所往而不称愿人也。

风雨露雷之所不至 ,天之化不行。日月星之所不至 ,天之神不行。君子之言天 ,言其神化之所至者尔。倒景之上 ,非无天也 ,苍苍者远而无至极 ,恶庸知之哉 !君子思不出其位 ,至于神化而止矣。

神化之所不行 ,非无理也 ,所谓清虚一大也。张子。神化之所行 ,非无虚也 ,清虚一大者未丧也。清受浊 ,虚受实 ,大受小 ,一受隳。清虚一大者不为之碍 ,亦理存焉耳。函此以为量 ,澄此以为安 ,浊而不滞 ,实而不塞 ,小而不烦 ,隳而不乱 ,动静各得其理而量不为诘 ,则与天地同体矣。若必舍其神化之迹而欲如倒景以上之天 ,奚能哉 ,抑亦非其类矣 !神化者 ,天地之和也。天不引地之升气而与同神化 ,则否矣。仁智者 ,貌、言、视、听、思之和也。思不竭貌、言、视、听之材而发生其仁智 ,则殆矣。故曰“天地不交 ,否” ;“思而不学 ,则殆”。

五性感而善恶分 ,周子。故天下之恶无不可善也 ,天下之恶无不因乎善也。静而不睹若睹其善 ,不闻若闻其善 ,动而审其善之或流 ,则恒善矣。静而不见有善、动而不审善流于恶之微芒 ,举而委之无善无恶 ,善恶皆外而外无所与 ,介然返静而遽信为不染 ,身心为二而判然无主 ,末流之荡为无忌惮之小人而不辞 ,悲夫 !

善恶,人之所知也。自善而恶,几微之介,人之所不知也。斯须移易而已,故曰独。

不学而能,必有良能。不虑而知,必有良知。喜怒哀乐之未发,必有大本。敛精存理,翕气存敬,庶几遇之。坠气黜精以丧我而息肩者,不知有也。

能不以慕少艾妻子仕热中之慕慕其亲乎,能不以羊乌之孝、蜂蚁之忠事其君父乎,而后人道显矣。顺用其自然,未见其异于禽兽也。有仁,故亲亲。有义,故敬长。秩叙森然,经纶不昧,引之而达,推行而恒,返诸心而夔夔齐栗,质诸鬼神而无贰尔心,孟子之所谓良知、良能则如此也。

天地之塞成吾之体,而吾之体不必全用天地之塞。故资万物以备生人之用,而不以仁民之仁爱物。天地之帅成吾之性,而吾之性既立,则志壹动气,斟酌饱满,以成乎人道之大用,而不得复如天地之帅以为帅。故喜怒哀乐有权,而生杀不可以无心为用。

天气入乎地气之中而无不浹,犹火之暖气入水中也。性,阳之静也。气,阴阳之动也。形,阴之静也。气浹形中,性浹气中,气入形则性亦入形矣。形之撰气也,形之理则亦性也。形无非气之凝,形亦无非性之合也。故人之性虽随习迁,而好恶静躁多如其父母,则精气之与性不相离矣。由此念之,耳目口体发肤皆为性之所藏,日用而不知者,不能显耳。鸢飞戾天,鱼跃于渊,道之察上下,于吾身求之自见矣。

“主一之谓敬”,非执一也。“无适之谓一”,非绝物也。肝魂、肺魄、脾意、肾志、心神不分而各营,心气交辅,帅气充

体 ,尽形神而恭端 ,以至于有所事 ,敬一之实也 ?

无心而往 ,安而忘之曰适。主敬者必不使其心有此一几耳。

“静无而动有”。周子。天下皆静无而动有也 ,奚以圣人为 !静无而不昧其有 ,则明远。动有者 ,有其静之所涵 ,感而通 ,而不缘感以生 ,则至正 ,乃以为五常之本 ,百行之原也。

颜子好学 ,知其不逮也。伊尹知耻 ,勇者不逮也。志伊尹之志 ,学颜子之学 ,善用其天德矣。

世教衰 ,民不兴行 ,“见不贤而内自省” ,知耻之功大矣哉 !

见不贤而内自省 ,求己严则为之难。为之难则达情而无过量之求 ,亦可以远怨矣。

攻人之恶 ,则乐察恶。乐察人之恶 ,则恶之条理熟厉薰心矣 ,慎之哉 !

同归而殊涂 ,一致而百虑 ,故肫肫其仁 ,渊渊其渊 ,浩浩其天 ,德无不备矣。诚未至者 ,奚以学之邪 ?“默而识之 ,学而不厌 ,诲人不倦” ,所以行殊涂 ,极百虑 ,而协于一也。

“天下何思何虑” ,言天下不可得而逆亿也。故曰“无思 ,本也”。周子。物本然也 ,义者心之制 ,思则得之 ,故曰“思 ,通用也” ,周子。通吾心之用也。死生者亦外也 ,无所庸其思虑者也。顺事没宁 ,内也 ,思则得之者也。不于外而用其逆亿 ,则患其思之不至耳 ,岂禁思哉 !

大匠能与人以规矩 ,不能使人巧。巧者 ,圣功也 ,博求之事物以会通其得失 ,以有形象无形而尽其条理 ,巧之道

也。格物穷理而不期旦暮之效者遇之。

修辞立其诚 ,无诚之辞 ,何以修之哉 ! 修辞诚则天下之诚立 ,未有者从此建矣 ,已有者从此不易矣。孔子成春秋而乱臣贼子惧 ,诚也。

“良其背不获其身 ,行其庭不见其人” ,无咎之道焉耳。“观盥而不荐” ,非荐之时 ,然而必盥也。观我生君子而后可无咎。观其生君子而后可无咎 ,不然咎矣。内不见己 ,外不见人 ,而后得所止焉 ,其为天理也孤矣。忧世之将剥而不与尝试 ,非与臣言忠 ,与子言孝。居处恭 ,执事敬 ,与人忠以为德 ,则且与之为婴儿 ,知之益明而益困矣。良、观同道 ,故君子尤难言之。

履 ,德之基也。集义 ,素履也。宜兄弟 ,乐妻子 ,而一以戒慎不睹、恐惧不闻之德行之 ,所谓和而至也。九卦以处忧患 ,而此为基。君子坦荡荡 ,修此故也。

见道义之重则外物为轻 ,故铢视轩冕 ,尘视金玉。周子。纯乎其体道义者 ,天下莫匪道义之府 ,物不轻矣。一介不以与人 ,一介不以取诸人 ,非泛然而以铢尘挥斥之也。处贫贱患难而不易其官天地、府万物之心 ,则道义不息于己 ,而已常重矣。

独知炯于众知 ,昼气清于夜气 ,而后可与好仁恶不仁。

知地之在天中 ,而不知天之在地中 ,惑也。山川金石 ,坚确浑沦 ,而其中之天常流行焉 ,故浊者不足以为清者病也。以浊者为病 ,则无往而不窒 ,无往而不疑 ,无往而不忧。“安汝止 ,惟几惟康” ,“被衣 ,鼓琴 ,二女果 ,若固有之” ,箪食瓢饮 ,不改其乐 ,无所窒也 ,奚忧疑之有哉 !

言幽明而不言有无,张子。至矣。谓有生于无,无生于有,皆戏论。不得谓幽生于明,明生于幽也。论至则戏论绝。幽明者,阖辟之影也。故曰是故知。原始反终,故知死生之说。

“天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣。动静柔断矣。”此分而为二,倍而为四,参而为六,剖而为八,参乘四而为十二,五乘十,十二三十相乘而为三百六十,皆加一倍之定体也。邵子。知其说者,知天地之。若夫“鼓之以雷霆,震。润之以风雨,巽。日月运行,一寒一暑,坎、离。乾道成男道成女,兑。”交相摩荡而可大可久之业著焉,则未可以破作四片、破作八片之例以例例神化,因其自然而丧其匕鬯,天下之理奚以得,而人恶足以成位于中乎!

吉凶、得失、生死,知为天地之常然而无足用其忧疑,亦矣。释然之余,何以继之?继之以恶而为余食赘行,继之以善而亦为余食赘行此积矣。“知者不惑,仁者不忧”,惟其不于吉凶、生死而谋道矣。

言无者激于言有者而破除之也。就言有者之所谓有而谓也,天下果何者而可谓之无哉?言龟无毛,言犬也,非言龟也。言兔无角,言鹿兔也。言者必有所立,而后其说成。今使言者立一无于前,博求之上下四维古不可得穷矣。

寻求而不得,则将应之曰无。姚江之徒以之。天下之寻求而不得者众矣,宜其乐从之也。

不略于明,不昧于幽,善学思者也。

画前有易,无非易也。无非易而舍画以求之于画前,不已愚乎!画前有易,故画生焉。画者,画其画前之易也。

两端者 ,虚实也 ,动静也 ,聚散也 ,清浊也 ,其究一也。张子。实不窒虚 ,知虚之皆实。静者静动 ,非不动也。聚于此者散于彼 ,散于此者聚于彼 ,浊入清而体清 ,清入浊而妙浊 ,而后知其一也 ,非合两而以一为之纽也。

节者 ,中之显者也。喜怒哀乐之未发而未有节者存 ,则发而中者谁之节乎 ? 岂天下之有节乎 ? 是从其白于外之说矣。故周子曰“中也者和也” ,张子曰“大和所谓道” ,卓矣。虽喜怒哀乐之未发 ,而参前倚衡莫非节也。充气以从志 ,凝志以居德 ,庶几遇之 ,阒寂空寂者失之远矣。迫发而始慎之 ,必有不审不及之忧。

“无不敬” ,慎其动也。“俨若思” ,静而存也。“安定辞” ,立诚于天下也。“俨若思” ,于是而有思 ,则节无不中矣 ,仁之熟也。

“视思明 ,听思聪 ,色思温 ,貌思恭” ,奚以思之哉 ? 俨若思之谓也。旁行而不流 ,安止而几 ,其功密矣夫 !

恃一端之意知以天下尝试之 ,强通其所不通 ,则私。故圣人毋意。即天下而尽其意知以确然于一 ,则公。故君子诚意。诚意者 ,实其意也 ,实体之之谓也。

意虚则受邪。忽然与物感通 ,物投于未始有之中 ,斯受之矣。诚其意者 ,意实则邪无所容也。意受诚于心知 ,意皆心知之素而无孤行之意。故曰无意。慎独者 ,君子加谨之功 ,善后以保其诚尔。后之学者 ,于心知无功 ,以无善无恶为心知 ,不加正教之功。始专恃慎独为至要 ,遏之而不胜遏 ,危矣。即遏之已密 ,但还其虚 ,虚又受邪之壑 ,前者扑而后者熏矣。泰州之徒无能期月守者 ,不亦宜乎 !

“欲修其身者先正其心”，圣学提纲之要也。“勿求于心”，告子迷惑之本也。不求之心，但求之意，后世学者之通病。盖释氏之说暗中之，以七识为生死妄本。七识者，心也。此本一废，则无君无父，皆所不忌。呜呼！舍心不讲，以诚意而为玉钥匙，危矣哉！

求放心则全体立而大用行。若求放意，则迫束危殆，及其至也，逃于虚寂而已。

“默而成之，存乎德行”。故德不孤，必有邻。灼然有其几而不可以臆测，无他，理气相涵，理入气则气从理也。理气者，皆公也，未尝有封畛也。知此，则亦知生死之说，存事没宁之道也。

“吉凶悔吝生于动”。畏凶悔吝而始戒心于动，求其坦荡荡也，能乎哉！

“神之格思，不可度思”，待平旦之气而后好恶与人相近，危矣！危矣！不幸而仅有此，可不惧哉！

死生，画夜也。“梏之反复，则夜气不足以存”，故君子曰终，终则有始，天行也。小人曰死。

“浩然之气直养而无害，则塞乎天地之间。”塞乎天地之间，则无可为气矜矣。闲来无事不从容，无可为气矜者也。

尽性以至于命。至于命，而后知性之善也。天下之疑，皆允乎人心者也。天下之变，皆顺乎物则者也。何善如之哉！测性于一区，拟性于一时，所言者皆非性也，恶知善！

命曰降，性曰受。性者生之理，未死以前皆生也，皆降命受性之日也。初生而受性之量，日生而受性之真，为胎元之说者，其人如陶器乎！

“成性存存”，存之又存，相仍不舍，故曰“维天之命，于穆不已”。命不已，性不息矣。谓生初之仅有者，方术家所谓胎元而已。

感而后应者，心得之余也。无所感而应者，性之发也。无所感而兴，若火之始然，泉之始达，然后感而动焉，其动必中，不立私以求感于天下矣。“寂然不动，感而遂通天下之故”，鬼谋也，天化也，非人道也。诚不必豫，待感而通，惟天则然。下此者，草木禽虫与有之，蓍龟之灵是也。

大匠之巧，莫有见其巧者也。无感之兴，莫有见其兴者也。“明发不寐，有怀二人”，寻过去也。“视子无形，听于无声”，豫未来也。舍其过去未来之心，则有亲而不能事，况天下之亹亹者乎！

孩提之童之爱其亲，亲死而他人字之，则爱他人矣。孟子言不学不虑之中尚有此存，则学虑之充其知能者可知。断章取此以为真，而他皆妄，洵夏虫之于冰也。

质以忠信为美，德以好学为极。绝学而游心于虚，吾不知之矣。导天下以弃其忠信，陆子静倡之也。

“天下何思何虑”，则天下之有无，非思虑之所能起灭，明矣。妄者犹惑焉。

“有不善未尝不知”，豫也；“知而未尝复行”，豫也。诚积于中，故合符而爽者觉。诚之者裕于用，故安驱而之善也轻。

闻善则迁，见过则改，损道也，而非益不能。无十朋之龟为之宝鉴，则奚所迁而又恶得改之道哉！憊于道，则惮于改矣。

水之为沕为冰,激之而成,变之失其正也。沕冰之还为水,和而释也。人之生也,孰为固有之质,激于气化之变而成形!其死也,岂遇其和而得释乎!君子之知生者,知良能之妙也。知死,知人道之化也。奚沕冰之足云!张子亦有沕冰之喻,朱子谓其近释氏。

至于不可谓之为无而后果无矣。既可曰无矣,则是有而无之也。因耳目不可得而见闻,遂躁言之曰无,从其小体而蔽也。善恶可得而见闻也,善恶之所自生不可得而见闻也,是以躁言之曰无善无恶也。

“我战则克”,慎也。“祭则受福”,慎也。福者,礼成而敏,知神享之,君子以为福莫大焉。慎于物,慎于仪,慎于心,志壹气合,雍雍肃肃,不言而靡争,则礼成而敏,神斯享焉。疾风雷雨不作,灾眚不生,气志之感盛,孝子之养成矣。君子之所谓福也。若春秋所记促遂、叔弓之卒,皆人变也。

事人,诚而已矣。“正己而无求于人”,诚也。诚斯上交不谄,下交不渎。故子路问事鬼神,而夫子以事人告之。尽其敬爱,不妄冀求,必无非鬼而祭之谄,再三不告之渎。无他,不以利害交鬼神而已。

道莫盛于趋时。富贵、贫贱、夷狄、患难极于俄顷之动静,云为以与物接,莫不有自尽之道。时驰于前,不知乘以有功,逮其失而后继之以悔,及其悔而当前之时又失矣。故悔者,终身于悔之道也。动悔有悔,终身于葛藟,往而即新,以尽其乾惕,然后得吉焉。故曰吉行,吉在行也。

“君子之过,如日月之食”,更新而趋时尔。以向者之过为悔,于是而有迁就补缀之术,将终身而仅给一过也。

“人役而耻为役”。“如耻之,莫如为仁”。若子路人告之以有过则喜,善用其耻矣。夫唯不以悔累其心也。

于不可耻而耻,则移其良耻以从乎流俗,而耻荡然矣。故曰知耻者知所耻也。

“一以贯之”,圣人久大之成也。“曲能有诚”,圣功专直之通也。未能即一,且求诸贯,贯则一矣。贯者,非可以思虑材力强推而通之也,寻绎其所已知,敦笃其所已能,以熟其仁,仁之熟则仁之全体现,仁之全体既现,则一也。

“群龙无首”,故一积众精以自强,无有遗也。有首焉,则首一矣,其余不一也,然后以一贯之。不然者而强谓之然,不应者而妄亿其应,佛、老以之,皆以一贯之之术也。

主静,以言乎其时也。主敬,以言乎其气象也。主一,以言乎其量也。摄耳目之官以听于心,盈气以充志,旁行于理之所昭著而不流,雷雨之动满盈而不先时以发,三者之同功也。

“天地之生人为贵”,惟得五行敦厚之化,故无速见之慧。物之始生也,形之发知,皆疾于人,而其终也钝。人则具体而储其用,形之发知,视物而不疾也多矣,而其既也敏。孩提始知笑,旋知爱亲,长始知言,旋知敬兄,命日新而性富有也。君子善养之,则毫期而受命。

程子谓“鸡雏可以观仁”,观天地化机之仁也。君子以之充仁之用而已。

佛、老之初,皆立体而废用。用既废,则体亦无实。故其既也,体不立而一因乎用,庄生所谓“寓诸庸”,释氏所谓“行起解灭”,是也。君子不废用以立体,则致曲有诚。诚立

而用自行。逮其用也,左右逢原而皆其真体。故知先行后之说,非所敢信也。说命曰,“非知之艰,惟行之难。”次第井然矣。

百物不废,故惧以终始。于物有废,偷安而小息,亦为之欣然,学者之大害也。人欲暂净,天理未还,介然而若脱于桎梏,其几可乘,而息肩之心起矣,危矣哉!惧以终始,故愤;百物不废,故乐。愤乐互行,阴阳之才各尽则和。和而后与道合体。

极深而研几,有为己、为人之辨焉。深者,不闻不见之实也。几者,隐微之独也。极之而无间,研之而审,则道尽于己而忠信立。忠信立,则志通而务成,为己之效也。求天下之深而极之,迎天下之几而研之,敝敝以为人而丧己,逮其下流,欲无为权谋术数之渊藪,不可得也。

言无我者,亦于我而言无我尔。如非有我,更孰从而无我乎!于我而言无我,其为淫遁之辞可知。大抵非能无我,特欲释性流情,恣轻安以出入尔。否则情归之气,老未至而毫及之者也。公者,命也,理也,成之性也。我者,大公之理所凝也。吾为之子,故事父。父子且然,况其他乎!故曰“万物皆备于我”。有我之非私,审矣。迭为宾主,亦飨舜,尧之无我也。春秋书归郟、欢、龟阴之田,自序其绩,孔子之无我也。无我者,为功名势位而言也,圣人处物之大用也。于居德之体而言无我,则义不立而道迷。

有性之理,有性之德。性之理者,吾性之理即天地万物之理,论其所自受,因天因物而仁义礼知浑然大公,不容以我私之也。性之德者,吾既得之于天而人道立,斯以统天而

首出万物,论其所既受,既在我矣,惟当体之知能为不妄,而知仁勇之性情功效效乎志以为撰,必实有我以受天地万物之归,无我则无所凝矣。言无我者,酌于此而后徇辞以贼道。

“鱼在于渚,或潜于渊”,逐物者不能得也。故君子为己,而天下之理得矣。

耳目口体互相增长以为好恶,则淫矣。淫于众人之淫习,舍己而化之,则溺矣。耳目口体各止其所,节自具焉。不随习以迁,欲其所欲,为其所为,有过则知,而节可见矣。

“良其背,不获其身”,背非身也,不于身获之。“行其庭,不见其人”,身非人也,不于人见之。能止其所遏恶之要也。循而持之,安而中节,耳顺、从欲不逾矩,自此驯致。

己十九而非己也。天下善人恒少,不善人恒多。彼而淫,邪而遁,私欲私意,不出于颀而迭为日新,喜其新而惊为非常之美,惊喜移情,而遂据为己之畛域,故曰“习与性成”。苟能求其好恶之实而不为物迁,虽不即复于礼,不远矣。故曰“为仁由己”。

佛、老之言,能动刍豢而警之。然刍豢可询而佛、老不可询,何也?“人之患,在好为人师”,但好为师,则无父无君,皆可不恤。刍豢,无为师之心也,以刍豢视佛、老而夺其为师之说,可也;片辞有采于其为师之说,隐恶而扬善,不可也。隐恶扬善,则但得其为师之邪,而不知用其刍豢也。

不出于颀,一间而已矣,舜与瞽之分,利与善之间也。尽用其视听心思于利害,则颀。超于利害,则如日月之明,离于重云之中,光明赫然,不可涯量。

因得失而有利害。利害生而得失隐昏也。不昧于利害之始，则动微而吉先见，奚利害之足忧！驰驱于生死之涂，孰为羿之谷中乎！

待物感之不交而后欲不妄，待闻见之不杂而后意不私，难矣哉！故为二氏之学者，未有能守之终身者也。推而极之于其意之萌，未有能守之期月者也。

以天下而试吾说，玩人丧德之大者也。尽其才以应天下，发己自尽，循物无违，奚伎俩之可试哉！

为因物无心之教者，亦以天下而试吾无心之伎俩者也。无所不用其极之谓密。密者，圣人之藏，异端窃之以为诡秘。

气者，理之依也。气盛则理达。天积其健盛之气，故秩叙条理，精密变化而日新。故天子之齐日膳大牢，以充气而达诚也。天地之产，皆精微茂美之气所成。人取精以养生，莫非天也。气之所自盛，诚之所自凝，理之所自给，推其所自来，皆天地精微茂美之化，其酝酿变化，初不丧其至善之用。释氏斥之为鼓粥饭气，道家斥之为后天之阴，悍而愚矣！

“先天而天弗违”人道之功大矣哉！邵子乃反谓之后天。

知见之所自生，非固有。非固有而自生者，日新之命也。原知见之自生，资于见闻。见闻之所得，因于天地之所昭著与人心之所先得。人心之所先得，自圣人以至于夫妇，皆气化之良能也。能合古今人物为一体者，知见之所得，皆天理之来复而非外至矣。故知见不可不立也，立其诚也。介然恃其初闻初见之知为良能，以知见为客感，所谓不出于

颀者也，悲夫！

尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔相师而道不同，无忌惮之小人不相师而所行若合符节。道理一而分殊。不学不虑，因意欲而行，则下流同归也。谓东海西海此心此理之同者，吾知其所同矣。

上天下地曰宇，往古来今日宙，虽然，莫为之郭郭也。惟有郭郭者，则旁有质而中无实，谓之空洞可矣，宇宙其如是哉！宇宙者，积而成乎久大者也。二气缢缢，知能不舍，故成乎久大。二气缢缢而健顺章，诚也。知能不舍而变合禅，诚之者也。谓之空洞而以虚室触物之影为良知，可乎！

不玩空而丧志，不玩物而骄德，信天地之生而敬之。言性道而能然者，鲜矣！

病则喜寂，哀则喜愍。喜者，阳之舒；寂愍者，阴之惨。阴胜而夺其阳，故所喜随之而移于阴，非病与哀，则小人而已矣。“帝出乎震”，“震来虩虩，笑言哑哑”，乐在其中矣。故曰“吾未见刚者”。喜流于阴柔，而以响沫为仁，以空阒为静者，皆女子小人之道了。

“形而下者谓之器”，器则老子所谓“当其无、有车器之用”也。君子之所贵者道也，以诚体物也，车器云乎哉！

无心而待用者，器而已矣。镜与衡，皆器也，“君子不器”，而谓圣人之心如镜空衡平，可乎！镜能显妍媸而不能藏往，衡能测轻重而随物以轻重，本无故也。明其如日乎，继明以照于四方也。平其如水乎，维心横行险而不失其信也。继，恒也，信，恒也，有恒者，圣功之藏也。

“道远人则不仁”，张子。夫孰能远人以为道哉！杨、

墨、佛、老皆言人也，诞而之于言天，亦言人也，特不仁而已矣。人者，生也。生者，有也。有者，诚也。礼明而乐备，教修而性显，彻乎费隐而无不贯洽之谓仁。窃其未有之几，舍会通之典礼，以邀变合住来之几，斯之谓远人已耳！

“谦亨，君子有终”。君子望道未见，而爱人不忍伤之，故能有终。小人欲取固与，柔逊卑屈以行其铭致之术，则始于谦恒者，终于行师，谦不终矣。谦者，仁之不容已而或流于忍，故戒之。

先难则愤，后获则乐，“地道无成”，顺之至也。获与否无所不顺，其乐不改，则老将至而不衰。今之学者姚江之徒。速期一悟之获幸，而获其所获，遂恣以佚乐。佚乐之流，报以兀隤惰归之戚，老未至而毫及之，其能免乎！

诚则形，形乃著明，有成形于中，规模条理未有而有，然后可著见而明示于天下。故虽视不可见，听不可闻，而为物之体历然矣。当其形也，或谓之“言语道断”，犹之可也；谓之“心行路绝”，可乎！心行路绝则无形，无形者，不诚者也。不诚，非妄而何！

“名之必可言”，言或有不可名者矣。“言之必可行”，行或有不容言者矣。能言乎名之所不得限，则修辞之诚尽矣。能行乎言之所不能至，则藏密之用备矣。至于行而无所不逮，行所不逮者，天也，非人之事也。天之事，行不逮而心喻之，心止矣，故尽心则知天。放其心于心行路绝者，舍心而下从乎意以迁流者也，志神气交竭。其才笃实以发光辉，谓之尽心。

不识，无迹之可循，不能为之名也。不知，不豫测其变

也。知能日新,则前未有名者,礼缘义起。俟命不贰,则变不可知者,冥升不息。以斯而顺帝之则,乃无不顺也。识所不逮,义自喻焉,况其识乎!知所不豫,行且通焉,况其知乎!此文王之德之纯也,非谓继识泯知而后帝则可顺也。

诚于为,则天下之亶亶者皆能生吾之心。物,无非天象也。变,无非天化也。凶吉、得失、亨利、悔吝,无非天教也。或导之以顺,或成之以逆,无不受天之诏。故曰“帝谓文王,无然畔援,无然歆羨”,诚于为而已矣。

天继,故善。圣人缉,故熙。人能有恒,则曲能有诚而形著明矣。

能一能十,非才之美者也。能百能干而不厌不倦,其才不可及已。得天之健,故不倦。得地之顺,故不厌。好学、力行、知耻皆秉此以为德。其有恒者,生知安行者也。

吉凶成败皆有自然之数,而非可以人力安排。淡于利欲者,廓其心于俯仰倚伏之间而几矣。乃见仅及此,而以亿天理之皆然,遂以谓莫匪自然,而学问、思辨、笃行皆为增益,而与天理不相应,是以利之心而测义也,陋矣!故人心不可以测天道,道心乃能知人道。言自然者虽极观物知化之能,亦尽人心之用而已。尽其心者,尽道心也。

禹之治水,行其所无事,循乎地中,相其所归,即以泛滥之水为我用,以效濬涤之功。若欲别凿一空洞之壑以置水,而冀中国之长无水患,则势必不能,徒妄而已,所谓凿也。言性者舍固有之节文条理,凿一无善无恶之区以为此心之归,詎不谓之凿乎!凿者必不能成,迨其狂决壘发,舍善而趋恶如崩,自然之势也。

心浮乘于耳目而遗其本居，则从小体。必不舍其居而施光辉于耳目，则从大体。虽从大体，不遗小体，非犹从小体者之遗大体也。

天不言，物不言，其相授受，以法象相示而已。形声者，物之法象也。圣人体天以为化，故欲无言。言者，人之大用也。绍天有力而异乎物者也。子贡求尽人道，故曰“子如不言，则小子何述焉”。坚指摇拂，目击道存者，吾不知之矣。

子孙，体之传也。言，行之迹，气之传也。心之陟降，理之传也。三者各有以传之，无戕贼污蚀之，全而归之者也。

但为魂，则必变矣。魂日游而日有所变，乃欲拘其魂而使勿变，魏伯阳、张平叔之鄙也，其可得乎！魂之游变，非特死也，死者游之终尔。故鬼神之事，吾之与之也多矣，灾祥、险易、善恶、通否日生于天地之间者，我恒与之矣。唯居大位、志至道者，为尤盛焉。

“惠迪吉、从逆凶”之不差，居天下之广居者如视诸掌。欲速见小者不能知尔。

习气熏然充满于人间，皆吾思齐自省之大用，用大则体非妄可知。勿以厌恶之心当之，则心洗而藏密矣。“三人行必有我师”，非圣人灼知天地充塞无间之理，不云尔也。

无妄，灾也。灾而无妄，孰为妄哉！故孟子言好色好货于王何有。眚且不妄，而况灾乎！诚者，天之道也，无变而不正也，存乎诚之者尔。

“形色，天性也”，故身体发肤不敢毁伤，毁则灭性以戕天矣。知之，始有端；志之，始有定；行之，始有立。其植不厚而以速成期之，则必为似忠似信似廉洁者所摇，仁依姑

息,义依曲谨,礼依便僻,知依纤察。天性之善,皆能培栽而覆倾,如物之始蒙,勿但忧其稚弱,正恐欲速成而依非其类,则和风甘雨亦能为之伤,故曰“蒙以养正”。养之正者,学以聚之,问以辨之,宽以居之,仁以行之,则能不依流俗之毁誉,异端之神变,以期速获而丧其先难,故曰“利御寇”。

“默而成之”乐也。“不言而信”礼也。乐存乎德,礼存乎行,而乐以养德,礼以敦行,礼乐德行,相为终始。故君子之于礼乐,不以斯须去身。然则无礼之则而言尚行,无乐之意而言养德者,其为异端可知已。

知崇法天,天道必下济而光明。礼卑法地,或从王事,则知光大与天洁矣。天一而人之言之者三:有自其与地相缁缁化成而言者,有自清晶以施光明于地而言者,有以空洞无质与地殊绝而言者。与地殊绝而空洞无质,詎可以知法乎!法其与地缁缁成化者以为知,其不离乎礼固已。即其清晶以施光明于地者,亦必得地而光明始凝以显。不然,如置灯烛于辽廓之所,不特远无所丽,即咫尺之内亦以散而昏。彼无所丽而言良知者,吾见其咫尺之内散而昏也。

知者,知礼者也。礼者,履其知也。履其知而礼皆中节,知礼则精义入神,日进于高明而不穷。故天地交而泰,天地不交而否。是以为良知之说者,物我相拒,初终相反,心行相戾,否道也。

“苟志于仁矣,无恶也”。物之感,己之欲,各归其所,则皆见其顺而不逾矩,奚恶之有!灼然见其无恶,则推之好勇、好货、好色而皆可善,无有所谓恶也。疑恶之所自生以疑性者,从恶而测之尔。志于仁而无恶,安有恶之所从生而

别为一本哉！

言性之善，言其无恶也。既无有恶，则粹然一善而已矣。

有善者，性之体也。无恶者，性之用也。

从善而视之，见性之无恶，则充实而不杂者显矣。从无恶而视之，则将见性之无善，而充实之体堕矣。故必志于仁，而后无恶。诚，无恶也，皆善也。

苟志于仁则无恶，苟志于不仁则无善，此言性者之疑也。乃志于仁者反诸己而从其源也，志于不仁者逐于物而从其流也。体验乃实知之。夫性之己而非物、源而非流也明矣，奚得谓性之无善哉！

气质之偏，则善稳而不易发，微而不克昌者有之矣，未有杂恶于其中者也。何也？天下固无恶也，志于仁则知之。

五行无相克之理，言克者，术家之肤见也。五行之神不相悖害，木神仁，火神礼，土神信，金神义，水神知。充塞乎天地之间，人心其尤著者也。故太虚无虚，人心无无。

得五行之和气，则能备美而力差弱。得五行之专气，则不能备美而力较健。伯夷、伊尹、柳下惠不能备美而亦圣。五行各太极，虽专而犹相为备，故致曲而能有诚。气质之偏，奚足以为性病哉！

“乘六龙以御天”，位易而龙不易也，乘之者不易也。“博学而详说之以反约”，则潜见跃飞，皆取诸源而给之，奚随时而无适守乎！此之不审，于是无本之学托于乘时观化以逃刑而邀利，其说中于人心，而未流不可问也。

天德不可为首，无非首也，故“博学而详说之以反说约”。学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之，不执一以

贯万 ,乃可行乎变化而龙德全也。

统此一物 ,形而上则谓之道 ,形而下则谓之器 ,无非一阴一阳之和而成。尽器则道在其中矣。

圣人之所以不知不能者 ,器也。夫妇之所与知与能者 ,道也。故尽器难矣 ,尽器则道无不贯。尽道所以审器 ,知至于尽器 ,能至于践形 ,德盛矣哉 !

“一阴一阳之谓道” ,不可云二也。自其合则一 ,自其分则多寡随乎时位繁赜细密而不可破 ,泮泮而不穷 ,天下之数不足以纪之。参差衰益 ,莫知其畛 ,仍见一阴一阳之云 ,遂判然分而为二 ,随而倍之 ,瓜分缕析 ,谓皆有成数之不易 ,将无执与 !

“继之者善也” ,善则随多寡损益以皆适矣。“成之者性也” ,性则浑然一体而无形埒之分矣。

以数言理 ,但不于吉凶、成败、死生言之则得。以数言吉凶、成败、死生 ,喻义乎 ,喻义乎 ,喻利乎 ? 吾不知之也。

“成章而后达”。成章者 ,不杂也 ,不黯也。“言顾行 ,行顾言” ,则不杂 ,“较然易知而易从” ,则不黯。异端者始末倏忽 ,自救其弊以无恒 ,人莫能执其首尾 ,行所不可逮而姑为之言说 ,终身而不得成其章 ,奚望达乎 !

德成而骄 ,非其德矣。道广而同 ,非其道矣。“泰而不骄 ,和而不同” ,君子之守也。“惟精惟一 ,允执其中” ,至矣 ,而申之以“无稽之言勿听 ,弗询之谋勿庸”。酌行四代之礼乐 ,盛矣 ,而申之以“放郑声 ,远佞人”。圣人洗心退藏而与民同患。邪说佞人 ,移易心志 ,凡民之公患也 ,圣人不敢不以为患。若庞然自大 ,谓道无不容 ,三教百家可合而为一

治,亦无忌惮矣哉!

谓井田、封建、肉刑之不可行者,不知道也。谓其必可行者,不知德也。勇于德则道凝,勇于道则道为天下病矣。德之不勇,褐宽博且将揣焉,况天下之大乎!

所欲与聚,所恶勿施,然匹夫匹妇,欲速见小,习气之所流,类于公好公恶而非其实,正于君子而裁成之。非王者起,必世而仁,习气所扇,天下贸贸然胥欲而胥恶之,如暴潦之横集,不待其归壑而与俱泛滥,迷复之凶,其可长乎!是故有公理,无公欲,公欲者习气之妄也。不择于此,则胡广、譙周、冯道亦顺一时之人情,将有谓其因时顺民如李贽者矣,酷矣哉!

性者善之藏,才者善之用。用皆因体而得,而用不足以尽,故穷。才有或穷,而诚无不察。于才之穷,不废其诚,则性尽矣。“多闻阙疑,多见阙殆”,“有马者借人乘之”,借犹请也,谓有马而自不能御,则请善御者为调习,不强所不能以缴幸,玩“之”字可见。皆不拙诚以就才也。充其类,则知尽性者之不穷于诚矣。

“不屑之教诲,是亦教诲之”。教诲之道有在,不屑者默而成之,卷而怀之,以保天地之正,使人心尚知有其不知而不逮,亦扶世教之一道也。释氏不择知、愚、贤、不肖而皆指使之见性,故道贱,而托之者之恶不可纪极,而况姚枢、许衡之自为枉辱哉!

“居处恭,执事敬,与人忠,虽之夷狄不可弃”,自尽之道也。“不可与言而不言”,卫道之正也。“不可与言而与之言”,必且曲道以徇之,何以回天而俟后乎!

## 思问录外篇

绘太极图 ,无已而绘一圆圈尔 ,非有匡郭也。如绘珠之与绘环无以异 ,实则珠环悬殊矣。珠无中边之别 ,太极虽虚而理气充凝 ,亦无内外虚实之异。从来说者竟作一圆圈 ,围二殊五行于中 ,悖矣。此理气遇方则方 ,遇圆则圆 ,或大或小 ,缜缦变化 ,初无定质 ,无已而以圆写之者 ,取其不滞而已。王充谓从远观火 ,但见其圆 ,亦此理也。

太极第二图 ,东有坎 ,西有离 ,颇与玄家毕月鸟、房日兔、龙吞虎髓、虎吸龙精之说相类 ,所谓互藏其宅也。世传周子得之于陈图南 ,愚意陈所传者此一图 ,而上下四图则周子以其心得者益之 ,非陈所及也。

立之于前而视其面 ,在吾之左者 ,彼之右也 ,彼自有定方 ,与吾相反。太极图位阴静于吾之右 ,彼之左也 ;阳动于吾之左 ,彼之右也。初不得其解 ,以实求之 ,图有五重 ,从上而下。今以此图首北趾南 ,顺而悬之 ,从下窥之 ,则阳东阴西 ,其位不易矣。

“动极而静 ,静极复动”。所谓“动极”、“静极”者 ,言动静乎此太极也。如以极至言之 ,则两间之化 ,人事之几 ,往来吉凶 ,生杀善败 ,固有极其至而后反者 ,而岂皆极其至而后反哉 !周易六十四卦 ,三十六体 ,或错或综 ,疾相往复 ,方动即静 ,方静旋动 ,静即含动 ,动不舍静 ,善体天地之化者 ,未有不如此者也。待动之极而后静 ,待静之极而后动 ,其极也唯恐不甚 ,其反也厚集而怒报之 ,则天地之情 ,前之不恤其过 ,后之褊迫以取偿 ,两间日构而未有宁矣。此殆夫以细

人之衷测道者与！

治乱循环，一阴阳动静之几也。今云乱极而治，犹可言也，借曰治极而乱，其可乎？乱若生于治极，则尧、舜、禹之相承，治已极矣，胡弗即报以永嘉、靖康之祸乎？方乱而治，人生治法未亡，乃治。方治而乱，人生治法弛，乃乱。阴阳动静，固莫不然。阳含静德，故方动而静。阴储动能，故方静而动。故曰“动静无端”。待其极至而后大反，则有端矣。

邵子雷从何方起之间，窃疑非邵子之言也。雷从于百里内外耳，假令此土闻雷从震方起，更在其东者即闻从兑方起矣，有一定之方可测哉？

筮以归奇志奇偶，简便法尔。易曰，“归奇于扔以象闰。”历之有闰，通法而非成法，归奇亦通法也。归奇之有十三、十七、二十一、二十五，胥于法象蔑当也，必过揲乎！过揲之三十六，九也；三十二，八也；二十八，七也；二十四，六也。七、八、九、六上生下生，四象备矣。舍此而以归奇纪数，吾不知也。老阴之归奇二十五，为数最多，老阳之归奇十三，为数最少，岂阴乐施而有余，阳吝与而不足乎？至以四为奇，九为偶，尤非待审求而后知其不然也。

纯乾，老阳之象也，六位各一，以天道参之，以地道两之，每画之数六，六其六，三十六也。纯坤，老阴之象也，六位各一一，以阳爻拟之，三分而中缺其一，左右各得二为四，六其四，二十四也。阳之一为一，为三，阴一一二阳，更加中一为三。为六。阴之一一为三之二，为六之四。阳实有余，阴虚不足，象数皆然。故纪筮之奇偶，必以过揲为正。

黄钟之律九九八十一，自古传之，未有易也。闽中李文

利者，窃吕览不经之说，为三寸九分之言，而近人亟称之，惑矣！夫所谓吹律者，非取律管而吹之也，以律为长短、厚薄、大小之则准，以作箫管笙竽而吹之也。且非徒吹之也，金、石、土、革、木搏拊戛击之音，形模之厚薄、长短、轻重、大小，丝之多寡，一准乎律，言吹者，统词耳。文利之愚，以谓管长则声清，管短则声浊，黄钟以弘大为诸律君，故其管必短。乃长者大称之，短者小称之，长大浊，短小清，较然易知，彼悞而不察耳。今俗有所谓管子、刺八、琐拿、画角，长短清浊具在，文利虽喙长三尺，其能辨此哉！若洞箫之长而清，则狭故也。使黄钟之长三寸九分，则围亦三寸九分，径一寸三分，狭于诸律，清细必甚。况乎律管者，无有旁窍，顽重不舒，固不成响，亦何从而测其清浊哉！且使黄钟之竹三寸九分，则黄钟之丝亦三十九丝，金石之制俱必极乎短小轻薄，革属腔棬必小，音之么细，不问而知矣。乃黄钟者，统众声以为君者。小不可以统大，薄不可以统厚，短不可以统长，一定之理也。今欲以极乎小薄短轻者入众乐而君长之，其为余律所夺，且不可以自宣，而奚以统之邪！故应钟之律，极乎短者也，以之为宫，则必用黄钟变宫之半，而不敢还用黄钟，畏其逼也。使其为三寸九分，则诸律可以役之而不忧其逼，何云诸律之不敢役乎！且天下之数，减也有涯而增也无涯。减而不已，则视不成形，听不成声，人未有用之者矣。故立乎长大重厚以制不逾之节，渐减之则可，至于不可减而止。如使立于短小轻薄以为之制而渐增之，则愈增无已，而形愈著，声愈宣，复奚从而限之乎！而古之圣人，极乎长大厚重之数至黄钟而止，为之不可增，以止其淫也。由是而递

减之,至应钟之变宫四寸六分七毫四丝三忽一初四秒而止。又或用其半,至无射之二寸四分四毫二毫四丝而止。下此则金薄而裂,竹短而暗,丝弱而脆,革小而不受桴,虽有欲更减者,无得而减也。藉令由三寸九分以渐而增之,虽至于无穷之长大厚重而不可复止矣。乐记曰,乐主乎盈,盈而反。黄钟,盈也,其损而为十一律,反也。舍圣经而徇吕览一曲之言,亦恶足与论是非哉!

太极图,以象著天地之化也。易曰,“天一地二,天三地四,天五地六,天七地八,天九地十”,以数纪天地之化也,可言皆化也。天地之体,象无不备,数无有量。不可拟议者,天一非独,刀亦非众,地二非寡,十亦非赘。先儒言洪范五行之序,谓水最微,土最著,尚测度之言耳。聚则谓之少,散则谓之多。一,最聚者也。十,最散者也。气至聚而水生,次聚而火生,木金又次之,土最散者也。是以块然钝处,而无锐往旁行坚津之用。数极其散而化,亦渐向于情归矣。九聚则一也,十聚则二也,天地之数,聚散而已矣,其实均也。

润下作咸,炎上作苦,曲直作酸,从革作辛,稼穡作甘。作者,用也。五味成于五行之发用,非五行之固有此味也。执水、火、木、金、土而求味,金何尝辛,土何尝甘,木兼五味,岂仅酸乎!稼之穡之,土所作也,若夫稼穡则木也。以木之甘言土,言其致用者可知已。区区以海水成盐,煮焦成苦征之,亦致远恐泥之说。况云两木相摩则齿酸,金伤肌则辛痛,求味于舌而不得,求之耳闻,又求之肤肉,不亦诞乎!

天地之德不易,而天地之化日新。今日之风雷非昨日

之风雷 ,是以知今日之日月非昨日之日月也。风同气 ,雷同声 ,月同魄 ,日同明 ,一也。抑以知今日之官骸非昨日之官骸 ,视听同喻 ,触觉同知耳 ,皆以其德之不易者类聚而化相符也。其屈而消 ,即鬼也 ;伸而息 ,则神也。神则生 ,鬼则死。消之也速而息不给于相继 ,则夭而死。守其故物而不能日新 ,虽其未消 ,亦槁而死。不能待其消之已尽而已死 ,则未消者槁。故曰“日新之谓盛德” ,岂特庄生藏舟之说为然哉 !

已消者 ,皆鬼也。且息者 ,皆神也。然则自吾有生以至今日 ,其为鬼于天壤也多矣。已消者已鬼矣 ,且息者固神也 ,则吾今日未有明日之吾而能有明日之吾者 ,不远矣。以化言之 ,亦与父母未生以前一而已矣。盈天地之间 ,絪縕化醇 ,皆吾本来面目也。其几 ,气也。其神 ,理也。释氏交臂失之而冥搜索之 ,愚矣哉 !

其化也速则消之速 ,其化也迟则以时消者亦以时息也。故仓公谓“洞下之药为火齐” ,五行之化 ,唯火为速 ,大黄、芩、连、梔、檠之类 ,皆火齐也 ,能疾引人水谷之滋、膏液之泽而化之。方书谓其性寒者 ,非也。火挟火以速去 ,则府藏之间有余者清以适 ,不足者枵以寒 ,遂因而谓之寒。可谓其用寒 ,不可谓其性寒也。呜呼 ! 不知性者之不以用为性 ,鲜矣 ! 天地之命人物也 ,有性 ,有材 ,有用。或顺而致 ,或逆而成 ,或曲而就。牛之任耕 ,马之任乘 ,材也。地黄、巴、戟、天之补 ,梔、檠、芩、连之泻 ,用也。牛不以不任耕、马不以不任乘而失其心理之安。地黄、巴、戟、天之黑而润 ,受之于水。梔、檠、芩、连之赤而燥 ,受之于火。乃胥谓其性固然 ,岂知

性者哉！

药食不终留于人之府藏，化迟则益，化速则损。火郁而有余者不消，则需损耳。损者，非徒其自化之速不能致养，抑引所与为类者而俱速。故栀、檠以其火引火而速去，半夏、南星以其滑液引人之液而速去，谓栀、檠凉，半夏、南星燥者，犹墨吏贫人之国，而谓墨吏贫也。

内经云：“寒之中人，巨阳先受之。”方术之士不知其说，谓膀胱之为府也薄，寒易入焉。夫纒絮之厚以御服之者之寒，岂自御乎！膀胱中虚，将谁御乎！府藏之位，肺最居上，膀胱最下。肺捷通于咽，膀胱捷通于阴窍。凉自上入，肺先受之。寒自下生，膀胱先受之。故感凉而歔歔必中于手太阴，感寒而炅热必中于足太阳。媯之二，所以为包有鱼，夫之五所以为菀陆夫夫也。故力未足以闲邪者，莫如远邪。

易言“先音霰，天而天弗违，后天而奉天时”，以圣人之德业而言，非谓天之有先后也。天纯一而无间，不因物之已生、未生而有殊，何先后之有哉！先天、后天之说始于玄家，以天地生物之气为先天，以水火土谷之滋所生之气为后天，故有后天气接先天气之说。此区区养生之琐论尔，其说亦时窃易之卦象附会之。而邵子于易亦循之，而有先后天之辨，虽与魏、徐、吕、张诸黄冠之言气者不同，而以天地之自然为先天，事物之流行为后天，则抑暗用其说矣。夫伏羲画卦，即为筮用，吉凶大业，皆由此出。文王亦循而用之尔，岂伏羲无所与于人谋，而文王略天道而不之体乎！邵子之学，详于言自然之运数，而略人事之调变，其末流之弊，遂为术士射覆之资，要其源，则先天二字启之也。胡文定曰：“伏羲

氏,后天者也。”一语可以破千秋之妄矣。

河图出,圣人则之以画八卦。则者,则其象也。上下,乾、坤也。一、五、七,乾也;六、十、二,坤也。乾尽乎极南而不至乎极北,坤生乎极北而不底乎极南,乾皆上而坤皆下也,故曰“天地定位,上下奠也”。左右,坎、离也。八、三、十,坎也;位乎右不至乎左。九、四、五,离也;位乎左不至乎右。中五与十互相函焉,以止而不相逾,故曰“水火不相射”。一、三、二,兑也。二、四、一,艮也。一二互用,参三四而成艮、兑,故曰“山泽通气”。兑生乎二,故位南东。艮成乎二,故位南西。艮、兑在中,少者处内也,而数极乎少,少则少也。九、六、八,震也。八、七、九,巽也。八九互用参,六七而震、巽成。震自西而北而东,巽自东而南而西,有相追逐之象焉,故曰“雷风相薄”。震成乎八,故位东北。巽成乎九,故位西南。震、巽在外,长者处外也,而数极乎多,多则长也。朱子曰:“析四方之合以为乾、坤、坎、离,补四隅之空以为兑、巽、震、艮,”亦此谓与!

河图明列八卦之象,而无当于洪范。洛书顺布九畴之叙,说见尚书稗疏。而无肖于易。刘牧托陈抟之说而倒易之,其妄明甚。牧以书为图者,其意以谓河图先天之理,洛书后天之事,而玄家所云“东三南二还成五,北一西方四共之”,正用洛书之象而以后天为嫌,因易之为河图以自旌其先天尔,狂愚不可瘳哉!

历家之言,天左旋,日、月、五星右转,为天所运,人见其左耳。天日左行一周,日日右行一度。月日右行十三度十九分度之七。五星之行,金、水最速,岁一小周;火次之,二

岁而一周,木次之,十二岁而一周,故谓之岁星;土最迟,二十八岁而始一周。而儒家之说非之,谓历家之以右转起算,从其简而逆数之耳。日阳月阴,阴之行不宜逾阳,日、月、五行皆左旋也。天日一周而过一度,天行健也。日日行一周天,不及天一度。月日行三百五十二度十九分度之十六七十五秒,秒母百。不及天十三度十九分度之七。其说始于张子,而朱子黷之。夫七曜之行,或随天左行,见其不及;或迎天右转,见其所差:从下而窥之,未可辨也。张子据理而论,伸日以抑月,初无象之可据,唯阳健阴弱之理而已。乃理自天出,在天者即为理,非可执人之理以强使天从之也。理一而用不齐,阳刚宜速,阴柔宜缓,亦理之一端耳。而谓凡理之必然,以齐其不齐之用,又奚可哉!且以理而求日、月,则亦当以理而求五星。日、月随天而左,则五星亦左矣。今以右转言之,则莫疾于金、水而莫迟于土。若以左旋言之,则是镇星日行一周而又过乎周天者二十八分度之二十七矣。谓天行健而过,土亦行健而过乎!是七曜之行,土最疾,木次之,火次之,金、水、日又次之,其劣于行者唯月而已。金、水与日并驱而火、木、土皆逾于日,此于日行最速、太阳健行之说又何以解邪!日,夫也。月,妻也。妻让夫得矣。日、月,父母也。五星,子也。子疾行而先父,又岂理哉!阴之成形,凝重而不敏于行者,莫土若也。土最敏而月最钝,抑又何所取乎!故以理言,天未有不穷者也。姑无已而以理言,日,火之精;月,水之精也。三峡之流,晨夕千里。燎原之火,弥日而不逾乎一舍。五行之序,水微而火著,土尤著者也。微者轻疾,著者重迟,土愈著而愈钝矣。抑水有

质,火无质,日、月非有情于行,固不自行,大气运之也。有质者易运,无质者难运,难易之分,疾徐因之。阳火喜纤,而阴水怒决,阴之不必迟钝于阳,明矣。然此姑就理言之,以折阳疾阴迟之论耳。若夫天之不可以理求,而在天者即为理。故五纬之疾迟,水、金、火、木、土以为序,不必与五行之序合,况木以十二岁一周,岁历一次,故谓之岁星,使其左旋,则亦一日一周天,无所取义于岁矣。以心取理,执理论天,不如师成宪之为得也。

谓日行当敏,月行当钝,东西之度既尔,南北之道何独不然!乃日之发敛也,黄道一岁而一终,自冬至至于夏至,百八十二日六千二百一十二分半,始历四十七度八千六十分。授时历法。若月之发敛也,二十七日二千一百二十二分二十四秒,南出乎黄道之南,北出乎黄道之北者五度七七分有奇,盖不及乎一岁者,十一日四千五百三十二分有奇而已。十三经天矣,其自最北以至最南,才十三日六千六十一分一十二秒,而已过乎太阳一百八十二日六千二百一十二分半所历之道,则是太阴南北行之疾于日者十三倍三十六分八十七秒半。南北发敛,月疾于日既无可疑,而独于东西之行,必屈为说以伸日而抑月,抑为不知通矣!

远镜质测之法,月最居下,金、水次之,日次之,火次之,木次之,土最居上。盖凡行者必有所凭,凭实则速,凭虚则迟。气渐高则渐益清微,而凭之以行者亦渐无力。故近下者行速,高则渐缓。月之二十七日三十一刻新法大略。而一周,土星之二十九年一百五日有奇亦新法大略。而一周,实有其理,而为右转亡疑已。西洋历家既能测知七曜远近

之实 ,而又窃张子左旋之说以相杂立论 ,盖西夷之可取者 ,唯远近测法一术 ,其他则皆剽袭中国之绪余 ,而无通理之可守也。

古之建侯者 ,有定土疆而无定爵。宋 ,公也 ,秦 ,伯也 ,而微仲、秦仲以字称 ,是二君之爵视大夫耳。齐 ,侯也 ,而丁公称公 ,当周制初定之时 ,应无僭谥 ,则尝晋爵而公矣。春秋进退诸侯 ,用周道尔 ,非若纲目“莽大夫”之为创笔也。

其君从苟简而用夷礼 ,其国之俗未改 ,则狄其君 ,不狄其国。故胜、杞称子而国不以号举。其政教风俗化于夷 ,而君不降礼 ,则狄其国 ,不狄其君。故秦不贬其伯而以号举。吴、楚、越两用之 ,尽乎夷之辞 ,以其礼坏而俗恶也。

未济 ,男之终也。归妹 ,女之穷也。缘此二卦中 ,四用爻皆失其位 ,而未济初阴而上阳 ,归妹初阳而上阴。上者 ,终穷之位也 ,离乎初则不能生 ,至乎上则无所往矣。周易以未济终 ,京房所传卦变以归妹终 ,盖取诸此。乃以循环之理言之 ,阳终而复之以阳 ,化之所以不息 ;阴穷而复之以阳 ,则阴之绝已旷矣。故未济可以再起乾 ,而归妹不能。此周易之所以非京房之得与也。

京房八宫六十四卦 ,整齐对待 ,一倍分明。邵子所传先天方图 ,蔡九峰九九数图皆然。要之 ,天地间无有如此整齐者 ,唯人为所作则有然耳。圆而可规 ,方而可矩 ,皆人为之巧 ,自然生物未有如此者也。易曰 ,“周流六虚 ,不可为典要。”可典可要 ,则形穷于视 ,声穷于听 ,即不能体物而不遗矣。唯圣人而后能穷神以知化。

唯易兼十数 ,而参差用之 :太极 ,一也。奇偶 ,二也。三

画而小成,三也。揲以四,四也。大衍之数五十,五也。六位,六也。其用四十有九,七也。八卦,八也。乾坤之策三百六十,九也。十虽不用,而一即十也。不倚于一数而无不用,斯以范围天地而不过。太玄用三,皇极经世用四,潜虚用五,洪范皇极用九,固不可谓三、四、五、九非天地之数,然用其一,废其余,致之也固而太过,废之也旷而不及,宜其乍合而多爽也。

皇极经世之旨,尽于朱子“破作两片”之语,谓天下无不相对待者耳。乃阴阳之与刚柔,太之与少,岂相对待者乎?阴阳,气也。刚柔,质也。有是气则成是质,有是质则具是气,其可析乎!析之则质为死形,而气为游气矣。少即太之稚也,太即少之老也,将一人之生,老少称为二人乎?自稚至老,渐移而无分画之涯际,将以何一日焉为少之终而老之始乎?故两片四片之说,猜量比拟,非自然之理也。

乾坤之策三百六十,当期之数,去气盈朔虚不入数中,亦言其大概耳。当者,仿佛之辞也,犹云万一千五百二十当万物之数,非必物之数恰如此而无余欠也。既然,则数非一定,固不可奉为一定之母以相乘相积矣。经世数十二之,又三十之,但据一年之月、一月之日以为之母。月之有闰,日之有气盈朔虚,俱割弃之,其母不真,则其积之所差必甚。自四千三百二十以放于坤数之至赜,其所差者以十万计。是市侩家收七去三之术也,而以限天地积微成章之化,其足凭乎!

京房卦气之说立,而后之言理数者一因之。邵子先天圆图,蔡九峰九九圆图,皆此术耳。扬雄太玄亦但如之。以

卦气治历，且粗疏而不审，况欲推之物理乎！参同契亦用卦气，而精于其术者且有活子时、活冬至之说，明乎以历配合之不亲也。何诸先生之墨守之也！邵子据“数往者顺、知来者逆”之说以为卦序，乃自其圆图观之，自复起午中至坤为子半，皆左旋顺行，未尝有所谓逆也。九峰分八十一为八节，每节得十，而冬至独得十一，亦与太玄贲立、蹇赢二赞均皆无可奈何而姑为安顿也。

宋熙宁中有郑央者，著书谈易变，曰：“坤一变生复，得一阳；二变生临，得二阳；三变生泰，得四阳；四变生大壮，得八阳；五变生夬，得十六阳；六变生归妹，此当云生渐，传写之误。得三十二阳。乾一变生姤，得一阴；二变生遁，得二阴；三变生否，得四阴；四变生观，得八阴；五变生剥，得十六阴；六变生归妹，得三十二阴。”同时有秦蚘者，附会艳称之，谓其泄天地之藏，为鬼神所谴。成、弘中，桑通判悦矜传以为神秘。皆所谓一隅窥天者耳。其云二、四、八、十六、三十二者，谓其所成之卦也。一阳卦即复也。一阴卦即姤也。得者谓其既得也。二阳卦，复、师也。二阴卦，姤、同人也。四阳卦，复、师、临、升也。四阴卦，姤、同人、遁、无妄也。以次上变，上下推移，则三十二卦各成，而备乎六十四矣。其说亦卦气之流耳，何所尽于天地之藏，而玠与悦乃为之大言不惭至是邪！三十二卦阴，三十二卦阳，又即邵子“一破两片”之旨，乃玠又云“西都邵雍所不能知”，不亦诬乎！夫又曰：“乾、坤，大父母也。复、姤，小父母也。”则邵子亦尝言之矣。父母而有二，是本二矣。以复、姤为小父母者，自其交构而言之，玄家最下之说也。且以一阳施于阴中谓之父，似

矣；一阴入阳中谓之母，其于施受翕辟多寡之义，岂不悖哉！故易曰：“复其见天地之心”，天施地生，父母之道皆于复见之。一阳，父也。五阴，母也。姤者杀之始，何足以为万物之母哉！故姤之彖曰“勿用取女”，初六曰“羸豕孚蹢躅”，其不足以当母仪明矣。

水生木，一生三也，则老子一生二之说不可行矣。木生火，三生二也，则老子二生三之说不可行矣。火生土，二生五也，土生金，五生四也，则邵子二生四之说不可行矣。金生水，四生一也，则邵子四生八之说不可行矣。天地之化，迭相损益，以上下其生，律吕肖之，而微有变通，要非自聚而散，以之于多而不可卷，自散向聚，以之于少而不可舒也。

五行生克之说，但言其气之变通，性之互成耳，非生者果如父母，克者果如仇敌也。克，能也，制也，效能于彼，制而成之。术家以克者为官，所克者为妻，尚不失此旨。医家泥于其说，遂将谓脾强则妨肾，肾强则妨心，心强则妨肺，肺强则妨肝，肝强则妨脾，岂人之府藏，日构怨于胸中，得势以骄而即相凌夺乎！悬坐以必争之势，而泻彼以补此，其不为元气之贼也几何哉！

证金克木，以刃之伐木，则水渍火焚不当坏木矣。证木克土，以树之根蚀土，则凡孳息其中者皆伤彼者乎！土致养于草树，犹乳子也，子乳于母，岂刑母邪！证土克水，以土之堙水则不流，是鲧得顺五行之性，而何云汨乱！土壅水，水必决，土劣于水明矣。证水克火，以水之熄火，乃火亦燠水矣，非水之定胜也。且火入水中而成汤，彼此相函而固不相害也。证火克金，以冶中之销铄，曾不知火炆金流，流已而

固无损,固不似土蕘水渍之能蚀金也。凡为彼说,皆成戏论,非穷物理者之所当信。故曰克,能也,致能于彼而互相成也。天地之化,其消其息,不可以形迹之增损成毁测之。有息之而乃以消之者,有消之而乃以息之者,无有故常而藏用密。是故化无恩怨,而天地不忧,奈何其以攻取之情测之!

水之为体最微,而其为利害最大。要其所为利者,即其所为害也。愚尝谓不贪水之利,则不受水之害,以黄河漕者,进寇于庭而资其刃以割鸡也。吾乡大司马刘舜咨先生所著河议,言之娓娓矣,乃天子都燕,则漕必资河。以要言之,燕固不可为天子之都。无粟而悬命于远漕,又因之以益河患,岂仁且知者之所择处哉!

以都燕为天子自守边,尤其悖者。独不闻孤注之说乎?西周扼西陲而北狄日逼,东迁以后,委之秦而有余。弥与之近,则覬觐之心弥剧,艳而伎也。艳伎动于寇心,而孤注之势又成,不亦危乎!天子所恃以威四夷者,太上以道,其次以略,未闻恃一身两臂之力也。徒然率六军而望哺于万里,以导河而为兗、徐忧,自非金源、蒙古之习处苦寒,何为恋此哉!

“郊以事天,社以事地”,礼有明文,古无伉地于天而郊之礼。天之德德,地之德养。德以立性,养以适情。故人皆养于地而不敢伉之以同于天,贵德而贱养,崇性而替情也。人同性也,物各养也,故无可分之天而有可分之地。天主气,浑沦一气而无疆埒。地主形,居其壤,食其毛,其地之人即其人之而地矣。是以惟天子统天下而后祀天。若夫地,

则天子社之,诸侯社之,大夫以至庶人各有置社,无不可祀也。无不可祀,而天子又奚郊邪!天子、诸侯自立社,又为民立社。自立社者,无异于民之自社也。为民立社,天子止社其畿内而不及侯国,诸侯社其国中而不及境外,分土之义也,性统万物而养各有方也。地主形,形有广狭而祀因之,形有崇卑大小而秩因之,故五岳四渎,秩隆于社。今乃创立皇地只至尊之秩,而岳渎从祀,则不知所谓地只者何也,岂概九州而统此一只乎!山泽异形,燥湿异形,坟埴异形,埽黎异形,草谷异产,人物异质,则其神亦异矣,而强括之以一,是为皇地之名者,诬亦甚矣。周礼夏至合乐方泽之说,肆习社稷山川祀事之乐耳,非谓祀也。后世不察于性情德养之差,形气分合之理,阴阳崇卑之别,伉北郊以拟天,下伐上,臣干君,乱自此而生。乃纷纷议分议合,不愈慎也乎!

继父之服,不知其义所自出。继父者,从乎母而亲者尔。从母而亲者,莫亲于外祖父母,其服之也小功而已,而同居继父之服期,何独私于母之后夫哉!即其为营寝庙,修祭祀,亦朋友通财之等。营寝庙,修祭祀,其财力为之也。古者母之服期,母之后夫亦期焉,从服者视所从而无杀,殆以伉诸尊父而尊继母之礼与?则亦禽狄之道矣。孰立继父之名,因制继父之服?父其可继乎哉!同母异父之兄弟姊妹,视从兄弟而小功,亦野人之道也。母之后夫,同母异父之兄弟姊妹,以朋友皆在他邦之服服之,袒免焉可矣。

从服因所从者为之服,不以己之昵而服之,则亦不以己之嫌而已之。兄弟一体之亲,从乎兄弟而为兄弟之妻服,庸不可乎!若以嫂叔不通问为疑,乃嫌疑之际。君臣男女,一

也。未仕者从父而为父之君服,不以不为臣不见之义为疑而已之。盖所从者,义之重者也;嫌疑,义之轻者也。其生也,不为臣不见,嫂叔不通问,厚君臣男女之别。其没也,从乎父与兄弟而报之,以笃尊亲之谊,亦并行而不悖矣。男子从乎兄弟而服兄弟之妻,妇人从乎夫而服夫之兄弟,今礼有善于古者,此类是已。

明堂之说,制度纷纭,大抵出于汉新垣平、公王带之徒,神其说而附益之尔。戴记明堂位不言十二室、五室之制,而有应门之文,则亦天子之庙堂耳。故孟子曰,“明堂者,王者之堂也。”孝经称“宗祀文王于明堂,以配上帝”,所谓配上帝者,谓以天子之礼祀之,成其配天之业也。后世增大飨,而以人道事天;又分天与帝为二,傅以讖纬之诬说,荒怪甚矣!月令为青阳、明堂、总章、玄堂之名,随月居之以听政,琐屑烦冗,拟天而失其伦。不知吕不韦传于何一曲儒,以启后世纷纭之喙,乃欲创一曲房斜户之屋,几令匠石无所施其结构。宋诸先生议复古多矣,而不及明堂,诚以其不典而徒烦也。

月令位土于季夏,惟不达于相克者相成之义,疑火金之不相见而介绍之以土,且以四时无置土之位,弗获已而以季夏当之尔。其云律中黄钟之宫,既不可使有十三律,则虽立宫之名,犹是黄钟也。将令林钟不能全应一月,于义尤为鹵莽。其说既不足以立,历家又从而易之,割每季之十八日以为土王,尤虚立疆畛而无实。五行之运,不息于两间,岂有分时乘权之理!必欲以其温凉晴雨之大较而言之,则素问六气之序以六十日当一气,为风寒燥湿阳火阴火之别,考之

气应,实有可征,贤于每行七十二日之说远矣。且天地之化,以不齐而妙,亦以不齐而均。时自四也,行自五也,恶用截鹤补鳧以必出于一辙哉!易称元亨利贞,配木火金土而水不与,贞土德,非水德,详周易外传。则四序之应,虽遗一土,亦何嫌乎!天地非一印板,万化从此刷出,拘墟者自不知耳。

水之制火,不如土之不争而速。素问二火之说,以言化理尤密。龙雷之火,附水而生,得水益烈,遇土则蔑不伏也。土与金虽相抱以居,而块然其不相孳乳,燥湿之别久矣。素问以湿言土,以燥言金,皆其实也。金既燥,与水杳不相亲,奚水之生乎!两间之金几何,而水无穷,水岂待金而生邪!五行同受命于大化,河图五位浑成,显出一大冶气象,现成五位具足,不相资抑不相害。故谈五行者必欲以四时之序序之,与其言生也,不如其言传也;与其言克也,不如其言配也。

月令及汉历先惊蛰而后雨水,汉以后历先雨水而后惊蛰。盖古人察有恒之动于其微,著可见之动于其常也。正月蛰虫振于地中,察微者知之,待著而后喻者不知也。正月或雨雪,或雨水,虽或雨水而非其常。二月则以雨水为常。惊变者不待其变之定而纪之,不验者多矣。护蛰虫之生当于其微,而后生理得苏,效天时之和润以起田功,当待其常而后人牛不困。后人之不古若,而精意泯矣。

天无度,人以太阳一日所行之舍为之度。天无次,人以月建之域为之次。非天所有,名因人立。名非天造,必众其实。十有二次因乎十有二建而得名,日运刻移,东西循环,

固无一定之方也。大寒为建丑之中气,故以夏正十有二月为星纪之月,而丑因从为星纪之次。斗柄所指在地之北东隅,丑方也。丑所以为星纪者,一日之辰,随天左移所加之方,而为十二时正方也。东正卯,西正酉,上正午,下正子,八方随之以序,则因卯酉而立之名也。故卯酉为有定之方,而为十二次之纪。建丑之月,古历日在子,其时日方正午,加于子宿,未加亥,申加戌,酉正加酉,卯正加卯,在天卯酉之位,与在日卯酉之时相值而中。方卯而卯中,方酉而酉中,故曰星纪。此古历“冬至日在斗,大寒日在虚”之所推也。自岁差之法明,尧时冬至日在虚,周、汉以后冬至日在斗,而今日在箕三度矣。治历者不为之通变之术,仍循汉、唐之法,以危十二度起,至女二度为玄枵之次,其辰子。女二度起,至斗二度为星纪之次,其辰丑。斗二度起,至尾三度为析木之次,其辰寅。余九次因此。则是大寒之气,日在牛三度而加丑,在天之丑值日之午,酉加戌,卯加辰,不得谓之星纪矣。方是月也,斗柄指丑,而人之以十二次分之者乃在子,不亦忒乎!用今之历,纪今之星,揆今之日,因今之时,谓一日十二时。定今之次,自当即今冬至日在箕三度至牵牛四度为丑,牵牛三度至危六度为子,危七度至东壁三度为亥。余九次准此。岁差则从之而差,所不可差者,斗柄所建之方而已。循是而推之,则冬至日仍在丑,雨水日仍在亥,建丑之月,卯仍卯中,酉仍酉中。名从实起,次随建转,即今以顺古,非变古而立今,其尚允乎!

古之为历者,皆以月平分二十九日五十三刻有奇为一朔,恒一大一小相间,而月行有迟疾,未之审焉。故日月之

食恒不当乎朔望。谷梁子未朔、既朔、正朔之说由此而立，而汉儒遂杂以灾祥之说，用相烱乱。至祖冲之谗知其疏，乃以平分大略之朔为经朔，而随月之迟疾出入于经朔之内外为定朔。非徒为密以示察也，以非此则不足以审日月交食之贞也。西洋夷乃欲以此法求日，而制二十四气之长短，则徒为繁密而无益矣。其说大略以日行距地远近不等，迟疾亦异，自春分至秋分其行盈，自秋分至春分其行缩，而节以漏准，故冬一节不及十五日者十五刻有奇，夏一节过于十五日者七十二刻有奇。乃以之测日月之食，则疏于郭守敬之法而恒差。若以纪节之气至与否，则春夏秋冬温暑凉寒，万物之生长收藏，皆以日之晨昏为主，不在漏刻之长短也。故曰日者天之心也。则自今日日出以至于明日日出为一日，阖辟明晦之几定于斯焉。若一昼一夜之内，或长一刻，或短一刻，铢累而较之，将以何为乎！日之有昼夜，犹人之有生死，世之有鼎革也。纪世者以一君为一世，一姓为一代足矣，倘令割周之长，补秦之短，欲使均齐而无盈缩之差，岂不徒为紊乱乎！西夷以巧密夸长，大率类此，盖亦三年而为棘端之猴也。

雾之所至，土气至之。雷电之所至，金气至之。云雨之所至，木气至之。七曜之所至，水火之气至之。经星以上，苍苍而无穷极者，五行之气所不至也。因此，知凡气皆地气也，出乎地上则谓之天气，一升一降，皆天地之间以缊缪者耳。月令曰：“天气下降，地气上胜，”从地气之升而若见天气之降，实非此晶晶苍苍之中有气下施以交于地也。经星以上之天既无所施降于下，则附地之天亦无自体之气以与

五行之气互相含吐而推荡,明矣。天主量,地主实,天主理,地主气,天主澄,地主和,故张子以清虚一大言天,亦明乎其非气也。

不于地气之外别有天气,则玄家所云先天气者无实矣。既生以后,玄之所谓后天也,则固凡为其气者,皆水、火、金、木、土、谷之气矣。实但谷气,一曰胃气。未生以前,胞胎之气其先天者乎!然亦父母所资六府之气也,在己与其在父母者,则何择焉!无已,将以六府之气在吾形以内,酝酿而成为后天之气,五行之气自行于天地之间以生化万物,未经夫人身之酝酿者为先天乎?然以实推之,彼五行之气自行而生化者,水成寒,火成炁,木成风,金成燥,土成湿,皆不可使丝毫漏入于人之形中者也。鱼在水中,水入腹则死。人在气中,气入腹则病。入腹之空且为人害,况荣卫魂魄之实者乎!故以知所云先天气者无实也。栖心淡泊,神不妄动,则酝酿清微而其行不迫,以此养生,庶乎可矣。不审而谓此气之自天而来,在五行之先,亦诞也已!

邵子之言先天,亦倚气以言天耳。气,有质者也,有质则有未有质者。淮南子云“有夫未始有无者”,所谓先天者此也。乃天固不可以质求,而并未有气,则强欲先之,将谁先乎!张子云“清虚一大”,立诚之辞也,无有先于清虚一大者也。玄家谓“顺之则生人生物”者,谓由魄聚气,由气立魂,由魂生神,由神动意,意动而阴阳之感通,则人物以生矣。“逆之则成佛成仙”者,谓以意驭神,以神充魂,以魂袭气,以气环魄,为主于身中而神常不死也。呜呼!彼之所为秘而不宣者,吾数言尽之矣。乃其说则告子已为之嚆矢。

告子曰：“不得于心，勿求于气，”亦“心使气，气不生心”之说。夫既不待我，而孟子折之详矣。天地之化，以其气生我，我之生，以魄凝气而生其魂神，意始发焉。若幸天地之生我而有意，乃窃之以背天而自用，虽善盗天地以自养，生也有涯，而恶亦大矣。故曰“小人有勇而无义为盗”。

释氏之所谓六识者，虑也；七识者，志也；八识者，量也；前五识者，小体之官也。呜呼！小体，人禽共者也。虑者，犹禽之所得分者也。人之所以异于禽者，唯志而已矣。不守其志，不充其量，则人何以异于禽哉！而诬之以名曰“染识”，率兽食人，罪奚辞乎！

释道生曰：“敲空作响，击木无声。”此亦何足为名理而矜言之也！天下莫大之声，无逾于雷霆，乃岂非敲空作响乎！木之有声者，其中空也。即不空者，击空向木，木止空不行，反触而鸣也。举木按木，虽竭贡、获之力，声亦不生，则击木固无声矣。释氏之论，大抵如此，愚者初未置心于其际，乍闻而惊之尔。如楞严所称“耳闻梅而涎从口出”之类，亦复成何义旨，有血性者当不屑言，亦不屑辨也。

三代之政，简于赋而详于役，非重用其财而轻用其力也。赋，专制于君者也，制一定，虽墨吏附会科文以取之，不能十溢其三四也。役则先事集而后事息，随时损益，固难画一。听吏之上下，而不能悉听于君上，不为之不可。溢之数，尽取君与吏所必需于民者而备征之，则吏可以遽不请命而唯意为调发，虽重法以绳吏，而彼固有辞。是故先王不避繁重之名，使民逐事以效功，则一国之常变钜细皆有期会之必赴，而抑早取其追摄不逮冗促不相待之数，宽为额而豫其

期,吏得裕于所事而弗能藉口于烦速。其它具供给之日,不移此以就彼,吏抑无从那移而施其巧。且役与赋必判然分而为二。征财虽径,征力虽迂,而必不使用其值以雇于公。民即劳而事有绪,吏不能以意欲增损之,而劳亦有节矣。知此,则创为一条鞭之法者概役而赋之,其法苟简而病民于无穷,非知治体者之所尚矣。一条鞭立而民不知役,吏乃以谓民之未有役而可役,数十年以后,赋徒增而役更起,是欲径省其一役而两役之矣。王介甫雇役之法倡之,朱英之一条鞭成之,暴君者又为裁减公费驿递工食之法,以夺之吏而偿之民。夺之吏者一而偿之民者百,是又不如增赋之虐民有数也。

置邮之说,始见于孟子而传闻于孔子,周礼无述焉。意亦衰周五伯之乱政,非三代之制也。春秋传鲁庄公传乘而归,楚子乘驂会师于临品,皆军中所置以待急迫,犹今之塘拨耳。孔子所谓传命者,亦谓军中之命令也。三代之制,大夫以上皆自畜马,有所使命,自驾而行而不需于公家。士及庶人在官者之衔命,则公家予之以驾,而不取给于赋役。故问国君之富,数马以对,国马蓄于公廐,无所资于民矣。吉行,日五十里,马力不疲,适远而不须更易,驾以往者即驾以返,无用驂也。诸侯之交,适远者少。天子之使,或达于千里之外,则有辎轩之车,輿轻马良,亦即所乘以远届而已。古之政令,立法有章,号令统一,事豫而期有恒,故日行五十里而不失期会。后世有天下者起于行陈,遂以军中驿传之法取快一时者为承平之经制,先事之不豫,征求期会之无恒,马力不足给其意欲,而立法以求急疾,至于鱼蟹瓜果口

腹之需，一惟其速而取办于驿传。天下增此一役，而民困益甚矣。诚假郡县以畜牧之资，使自畜马以供公役，自近侍以至冗散，皆丰其禄饩兼从，各得多其蕃畜，一切奏报征召，皆自乘以行，而特给以刍秣，虽乘舆之圉，亦取之国马而足，则赋可减，役可捐，而中国亦资以富强，将不待鞶韞笼茶以请命于番夷，上下交益之道也。开国之主，一为创制，捷于反掌，非如井田、封建之不易复也。

张子曰：“日月之形，万古不变。”形者，言其规模仪象也，非谓质也。质日代而形如一，无恒器而有恒道也。江河之水，今犹古也，而非今水之即古水。镫烛之光，昨犹今也，而非昨火之即今火。水火近而易知，日月远而不察耳。爪发之日生而旧者消也，人所知也。肌肉之日生而旧者消也，人所未知也。人见形之不变而不知其质之已迁，则疑今兹之日月为邃古之日月，今兹之肌肉为初生之肌肉，恶足以语日新之化哉！阳而聚明者恒如，斯以为日；阴而聚魄者恒如，斯以为月；日新而不爽其故，斯以为无妄也与！必用其故物而后有恒，则当其变而必昧其初矣。

月食之故，谓为地影所遮，则当全晦而现青晶之魄矣。今月食所现之魄，赤而浊，异乎初生明时之魄，未全晦也。抑或谓太阳暗虚所射，近之矣。乃日之本无暗虚，于始出及落时谗之自见。日通体皆明，而人于正午见之，若中暗虚而光从旁发者，目眩故尔。日犹火也，岂有中边之异哉！盖月之受辉于日，犹中宵之镜受明于镫也。今以镫临镜而人从侧视之，镫与镜不正相值，则镜光以发。镫正临镜，则两明相冲，镜面之色微赤而浊，犹月食之色也。介立其中者，不

能取炤于镜矣。日在下,月在上,相值相邻,日光逼冲乎月魄,人居其中,不见返映之辉而但见红昏之色,又何疑哉!

历法有日月之发敛,而无步五星发敛之术。盖土星二十九年有奇而始一周,行迟则发敛亦微,未易测也。乃五星固各有其发敛,则去黄道之近远与出入乎黄道亦各自有其差。太白于五星,光芒最盛,去黄道近,则日出而隐;其或经天昼见者,去黄道甚远,则日不能夺之也。然则使置五星发敛之术以与太阳互算,则太白经天亦可推测之矣。其为休咎,则亦与日月食之虽有恒度而人当其下则为灾也等,要皆为有常之异也。

盐政开中之法,其名甚美,综核而行之乍利,要不可以行远,非通计理财之大法也。商之不可为农,犹农之不可为商也。商其农,徒窳其农而贫之于商。农其商,徒困其商而要不可为农。开中者,将使商自耕乎?抑使募人以耕乎?商固不能自耕,而必募人以耕,乃天下可耕之人皆怀土重迁者,商且悬重利以购之,则贪者舍先畴以趋远利,而中土之腴田芜矣。不则徒使商蒙游惰之农,而出不能裨其入也。抑天下果有有余之农为可募邪,则胡不官募之而必假于商乎?农出粟而使之输金,唐、宋以降之弊政也。商利用金而使之输粟,则开中之弊法也。颠倒有无而责非其有,贸迁于南而田庐于北,人心拂而理势逆,故行之未百年而叶淇得以挠之。商乃宁输数倍之金以丐免遥耕之苦,必然之势也。耕犹食也,莫之劝而自勤者也。强人以耕,殆犹夫强人以食与,不饴而啖者几何哉!宜开中之不能久也。

与其开中而假手于商以垦塞田也,亡宁徙民以实塞。

民就徙，则渐安其可怀之土矣。独疑无从得民而募徙之尔。叶淇以前，商所募者为何许人？当时不留之以为官佃，则淇之罪也。或皆游惰而卤莽者乎？乃今广西桂平、浔、梧之间有獠人者，习于刀耕火种，勤劳耐劳，徒以府江左右皆不毛之土，无从得耕，故劫掠居民行旅以为食。韩雍以来，建开府，增戍卒，转饷千里，大举小入，数百年无宁日，斩杀徒勤而终不悛。若置之可耕之土，则贼皆农也。或虑其犷不受募，则可用雕剿之法，以兵迁其一二。得千许人，丰给其资粮牛具，安插塞下，择良将吏拊循之，数年以还，俾既有饱暖之色，择其渠魁，假之职名，还令自相呼致，行之十年之外，府江之獠可空，塞下之菜可熟矣。且其人类犷悍习战，尤可收为墩堡之备，即因之简兵节饷可也。汉迁瓯人而八闽安，中国实用此道尔。他如黔、蜀之苗、犵，可迁者有矣。毫、宿、郟、夔之流民，可耕者有矣。汀、邵之山民，转耕蓝麻于四方，可募者有矣。当国者以实心而任良吏，皆为塞下之农也，奚必开中而后得粟哉！

内经之言，不无繁芜，而合理者不乏。灵枢经云：“肝藏血，血舍魂。脾藏荣，荣舍意。心藏脉，脉舍神。肺藏气，气舍魄。肾藏精，精舍志。”是则五藏皆为性情之舍，而灵明发焉，不独心也。君子独言心者，魂为神使，意因神发，魄待神动，志受神摄，故神为四者之津会也。然亦当知凡言心则四者在其中，非但一心之灵而余皆不灵。孟子言持志，功在精也。言养气，功加魄也。若告子则孤守此心之神尔。灵枢又云：“天之在我者，德也。地之在我者，气也。”亦足以征有地气而非有天气矣。德无所不凝，气无所不彻，故曰在我。

气之所至，德即至焉，岂独五藏胥为含德之府而不仅心哉！四支、百骸、肌肉、筋骨苟喻痛痒者，地气之所充，天德即达，皆为吾性中所显之仁，所藏之用，故孟子曰，“形色，天性也”。

庄子谓风之积也厚，故能负大鹏之翼，非也。浊则重，清则微，天地之间，大气所蒸，渐上则渐清，渐下则渐浊。气浊以重，则风力亦鸷；气清以微，则风力亦缓。然则微霄之上，虽或有风，微颺而已，安所得积而厚哉！莺、鸠之飞不能高，翼小力弱，须有凭以举，能乘重而不能乘轻也。鹏之高也，翼广力大，不必重有所凭而亦能乘也。使大鸟必资厚气以举，如大舟之须积水，虽九万里亦平地之升尔。则方起翼之初，如大舟之一试于浅水而早不能运，何从拔地振起以得上升哉！庄生以意智测物，而不穷物理，故宜其云然。

“东苍天，西白天，南赤天，北玄天”，于晴夕月未出时观之则然，盖霄色尔。霄色者，因日月星光之远近、地气之清浊而异，非天之有殊色也。自霄以上，地气之所不至，三光之所不行，乃天之本色。天之本色，一无色也。无色、无质、无象、无数，是以谓之清也，虚也，一也，大也，为理之所自出而已矣。

周正建子，而以子、丑、寅之月为春，卯、辰、巳之月为夏，午、未、申之月为秋，酉、戌、亥之月为冬。肇春于南至，而讫冬于大雪，非仅以天为统之说也。子、丑、寅之月，寒色略同。卯、辰、巳之月，温色略同。午、未、申之月，暑色略同。酉、戌、亥之月，凉色略同。因其同者而为之，一，时气之验也。自南至以后九十一日有奇，日自极南而至乎赤道。又

九十一日有奇,自赤道而至乎极北。北至以后九十一日有奇,自极北而返乎赤道。又九十一日有奇,自赤道以至乎极南。赤道中分,南北大返,四至而分四时,天之象也。一阳生于地中,水泉动,故曰春者蠢也。雷发声,电见,桃李荣,故曰夏者大也。一阴生,反舌无声,故曰秋者攀也,水始涸,蛰虫坏户,故曰冬者终也。化之征也。然则周所谓四时者,不可谓无其理矣。既有其理,而泰誓春大会于孟津,又明著其文,则知以建于之月为春王正月,自鲁史之旧,而非夫子以夏时冠周月,创亡实之文。胡文定之说诚有所未审,而朱子驳之,宜矣。

盖天之说,亦就二十八宿所维系之天而言也。北极出地四十度。授时历所测北都度数。南极入地四十度。赤道之南,去地七十一度有奇耳,其北去地一百一十一度有奇也,则有如斜倚于南矣。其法当以赤道之中当盖之部尊,檐极也。南北二极当盖之垂溜,盖檐也。既倚于南而复西转,类盖之仄动。其说不过如此,非谓尽天之体而北高南下也。推其说,则北极之北,经星之所不至,当不得谓之天。故曰“天不满西北”。然则极北之苍苍者果何名邪?此其说之窒者也,抑即以经星之天论之,使以赤道为部尊,南北二极为垂溜,则赤道之中当恒见而不隐,北极出地上,当以日推移而不恒见。而今反是,则倚盖之譬,可状其象而不可状其动也。此浑天之说所以为胜。乃浑天者,自其全而言之也,盖天者,自其半而言之也,要皆但以三垣二十八宿之天言天,则亦言天者画一之理。经星以上,人无可得而见焉。北极以北,人无可得而记焉。无象可指,无动可征,而近之言天

者于其上加以宗动天之名,为蛇足而已矣。

浑天家言天地如鸡卵,地处天中犹卵黄。黄虽重浊,白虽轻清,而白能涵黄使不坠于一隅尔,非谓地之果肖卵黄而圆如弹丸也。利玛窦至中国而闻其说,执滞而不得其语外之意,遂谓地形之果如弹丸,因以其小慧附会之,而为地球之象。人不能立乎地外以全见地,则言出而无与为辨。乃就玛窦之言质之,其云地周围尽于九万里,则非有穷大而不可测者矣。今使有至圆之山于此,绕行其六七分之一,则亦可以见其迤邐而圆矣。而自沙漠以至于交趾,自辽左以至于葱岭,盖不但九万里六七分之一也,其或平或陂、或洼或凸,其圆也安在?而每当久旱日入之后,则有赤光间青气数股自西而迄乎天中,盖西极之地,山之或高或下,地之或侈出或缺入者为之。则地之欹斜不齐,高下广衍,无一定之形,审矣。而玛窦如目击而掌玩之,规两仪为一丸,何其陋也!

利玛窦地形周围九万里之说,以人北行二百五十里则见极高一度为准。其所据者,人之目力耳。目力不可以为一定之征,远近异则高下异等。当其不见,则毫厘迥绝;及其既见,则倏尔寻丈;未可以分数量也。抑且北极之出地,从平视而望之也。平视则迎目速而度分如伸。及其渐升,至与人之眉目相值,则移目促而度分若缩。今观太阳初出之影,晷刻数丈,至于将中,则徘徊若留,非其行之迟速,道之远近,所望异也。抑望远山者见其耸拔蔽霄,及其近则失其高而若卑,失其且近而旷然远矣。盖所望之规有大小而所见以殊,何得以所见之一度为一度,地下之二百五十里为

天上之一度邪？况此二百五十里之涂，高下不一，升降殊观，而谓可准乎！且使果如玛竇之说，地体圆如弹丸，则人处至圆之上，无所往而不踞其绝顶，其所远望之天体，可见之分必得其三分之二，则所差之广狭莫可依据，而奈何分一半以为见分，因之以起数哉！弹丸之说既必不然，则当北极出地之际，或侈出，或缺入，俱不可知，故但以平线准之，亦弗获已之术也，而得据为一定邪！且人之行，不能一依鸟道，则求一确然之二百五十里者而不可得，奚况九万里之遥哉！苏子瞻诗云：“不识庐山真面目，只缘身在此山中。”王元泽有云：“铄铄而累之，至两必差。”玛竇身处大地之中，目力亦与人同，乃倚一远镜之技，死算大地为九万里，使中国有人焉如子瞻、元泽者，曾不足以当其一笑，而百年以来，无有能窥其狂骏者，可叹也。

岁之有次，因岁星所次而纪也。月之有建，因斗柄所建而纪也。时之有辰，因太阳所加之辰而纪也。是故十干、十二枝之配合生焉。若日之以甲子纪，不知其何所因也。既观象于天而无所因以纪，则必推原于所自始而因之矣。倘无所纪，又无所因，将古今来之以六十甲子纪日者，皆人为之名数而非其固然乎！非其固然，则随指一日以为甲子，奚不可哉！日之有甲于，因历元而推者也。上古历元天正，冬至之日以甲子始，故可因仍鳞次，至于今而不爽。乃以验之于天，若以甲庚执破候晴雨之类，往往合符，是以知古人之置历，元非强用推测为理，以求天之合也。郭守敬废历元，趋简而已。历元可废，则甲子将谁从始哉！古法有似徒设无益而终不废者，天之用不一端，人之知天不一道，非可径

省为简易。惟未曙于此,则将有如方密之阁学欲尽废气盈朔虚,一以中气分十二节而罢朔闰者,天人之精意泯矣。

年与日之以甲子纪,皆以历元次第推而得之。月之因乎斗柄,时之因乎太阳,但取征于十二次,则亦但可以十二枝纪之而已。若同一建寅之月,孰为丙寅?孰为戊寅?同一加子之时,孰为甲子?孰为丙子?既无象数之可征,特倚历元初始月、时始于甲干而推尔。乃以历元言之,则冬至月建甲子,已为岁首,而今用夏正,甲子之岁始于丙寅,抑甲子之建自冬至始,而大雪以后即建甲子,义亦相违。故古人于月但言建某枝之月,于时但言时加某枝,而不系以天干,立义精慎。后世琐琐壬遁星命之流,辄为增加以饰其邪说,非治历之大经也。

谓黄帝吹律以审音。吹者,吹其律之笙箫管籥也,而蔡西山坚持吹之一字以讥王朴用尺之非,过矣。朴用尺而废律,固为不可。尺者,律之一用耳,可以度长短大小,而不可以测中之所容与其轻重。且律兼度量衡而为之准,是律为母而尺其子也。用一子以废群子之母,其失固然矣。然律者,要不可以吹者也。柝然洞达之筒,音从何发?即令成音,亦怒号之窍、于喁之声而已。且吹之有清浊也,不尽因乎管,而因乎吹之者洪纤舒疾之气。今以一管易人而欠之,且以一人异用其气而吹之,高下鸿杀,固不一矣,又将何据以定中声乎!唯手口心耳无固然之则,故虽圣人必倚律以为程,则管不待吹,弦不待弹,鼓不待伐,钟不待考。而五音十二律已有画一之章。然则言吹律者,律已成,乐已审,而吹以验之也,非藉吹之得声而据之以为乐也。用尺虽于法

未全，自贤于任吹者之徒徇口耳矣。

黄道出入赤道内外之差，冬至自南而反北，人在赤道北，故曰反。初迟后疾，至于赤道则又渐向于迟；夏至自北而之南，亦初迟后疾，至于赤道则又渐向于迟。唯近赤道则疾，远则渐迟。历家测其实，未明其故。盖赤道当天之中，其体最高，则黄道所经亦高，渐移而南北，则渐降而下。在天成象者，清虚而利亲上，故趋于高则其行利，趋于下则其行滞，犹在地成形者之利于下。是以二至之发敛三十秒，二分之发敛极于三十八分九十五秒也。据授时历。

谓日高，故度分远，是以日行一度；月下，故度分近，是以日行十三度有奇，亦周旋曲护阴当迟、阳当疾之说尔。七曜之行，非有情则非有程，而强为之辞，谓月与五星一日之行各如日一度之远近，亦诬矣。且经星托体最高，其左旋何以如是之速邪！夫使日之一度抵月之十三度有奇，则土星之一度当抵月之三百五十一度有奇矣，果如其远焉否也？抑必七政之疾徐，画一而无参差，但以度分之远近而异，东西既尔，南北亦宜然，月受害九道何以出乎黄道外者五度十七分有奇邪？天化推迁随动而成理数，阴阳迟疾，体用不测，画一以为之典要，人为之妄也。以之论天，奚当焉！

月中之影，或以为地影，非也。凡形之因炤而成影，正出、旁出、横出、长短、大小必不相类，况大地之体，恶能上下四旁之如一哉！今观其自东升历天中，以至于四坠，其影如一。自南至北，阅九道，出入四十八度，其影如一。地移而影不改，则非地影明矣。乃其所以尔者，当由月魄之体，非如日之充满匀洽尔。受明者，魄也。不受明者，魄之缺也。

意者魄之在天 ,如云气之有断续疏漏 ,或浓 ,或淡 ,或厚 ,或薄 ,所疏漏者下通苍苍无极之天 ,明无所丽 ,因以不留乎 !亦阳用有余 ,阴用不足之象也。有余则重而行迟 ,不足则轻而行速 ,抑可通于日月迟疾之故矣。

月行之道所以斜出入于黄道者 ,日行黄道之差 ,每日大概以二十六分强为率 ,分百为度。三日半而始得一度 ;若月则一日而差三度半弱。故日虽渐迤南北 ,而其道恒直 ;月则每日所差既远 ,其道恒斜也。日其经 ,而月其纬乎 !

“孙可以为王父尸” ,可以者 ,通辞也 ,不必定其孙而为之也。假令周当平、桓以降 ,祭文、武二世室 ,安从得孙而为之尸乎 !天子七庙 ,虽无孙而在五世袒免之内 ,亲未尽则形气相属不远 ,皆可为尸。文、武、后稷既已远 ,而德厚者流光 ,凡其子孙与同昭穆者皆可尸也。然则祭祢庙者而未有孙 ,或取诸五世以内为诸孙之列者与 !若又无之 ,则取之所祭者再从以外之兄弟 ,期于无乱昭穆而已。

自汉以来 ,祭不立尸 ,疑其已简。古人阴厌阳厌 ,于彼于此 ,亦不敢信祖考之神必栖于尸 ,弗获已而以有所施敬者为安 ,要亦孝子极致之情尔。礼有不必执古以非今者 ,此其一邪 !且祖考之尸用诸孙 ,祖妣之尸将用诸孙之妇邪 ?则形气固不相属矣。诗云 ,“谁其尸之 ,有齐季女 ,”说见诗稗疏。是明乎必取诸孙女之列也。一堂之上 ,合族以修大事于祖考 ,乃使女子与昆弟同几筵以合食 ,而取象于夫妇 ,人道之列 ,不亦紊乎 !必无已而不必其形气之相属 ,使为祖尸者之妇为祖妣尸 ,乃同牢之礼仅用于始昏 ,亦同于室而不同于堂 ,自此以外 ,必厚其别。乃于礼乐之地 ,兄弟具来 ,而夫

妇吉食以无嫌,亦蝶甚矣。更无已而妣配无尸,即以祖之尸摄之,则一人而两致献酬,男子而妇人之,又已不伦。念及此,则不立尸为犹愈也。司马、程、朱定所作家礼,论复古备矣,而不及尸,亦求之情理而不得其安也!

素问之言天曰运,言地曰气。运者,动之纪也,理也,则亦天主理、地主气之验也。故诸家之说,唯素问为见天地之化而不滞五运之序。甲己土,乙庚金,丙辛水,丁壬木,戊癸火,以理序也。天以其纪善五行之生,则五行所以成材者,天之纪也。土成而后金孕其中。虽孕而非其生。土金坚立,水不漫散而后流焉。水土相得,金气坚之而后木以昌植,木效其才而火丽之以明。故古有无火之世,两间有无木之山碛,无无金之川泽,而土水不穷。砂石皆金属也。自然而成者长,有待而成者稚,五行之生虽终始无端,而以理言之,则其序如此。故知五运者,以纪理也。地主气,则浑然一气之中,六用班焉而不相先后。同气相求,必以类应,故风木与阳火君火。相得也,阴热相火。与燥金相得也,湿土与寒水相得也。相得则相互,故或司天,或在泉,两相唱和,无适先也。以类互应,均有而不相制,奚生克之有哉!倘以生克之说求之,则水,土克也;金,火克也;胡为其相符以成岁邪!理据其已成而为之序,而不问其气之相嬗,故以土始,不以水始,异洪范。亦不以木始,异月令。非有相生之说也。气因其相得者而合,风兴则火炀,火烈则风生,热燠则燥成,燥迫则热盛,湿荫则寒凝,寒嘘则湿聚,非有相克之说也。风,春气也,故厥阴为初火。热,夏气也。燥,秋气也。湿寒,冬气也。冬水聚,湿气胜。应四时之序而不虚寄土位

于中宫,于以体天地之化,贤于诸家远矣。有滞理而化与物不我肖也,则不得已而为之增减以相就。如八卦配五行者,木二,金二,土二,水火一,不知水火之何以不足,木金土之何以有余也!以五行配四时者,或分季夏以居土,或割四季月之十八日以居土,不知土之何以必主此一月之中与此十八日之内也!抑不知季夏之气,林钟之律何为当自减以奉土也!唯素问“天有一火地有二火”之说为不然。天主理,理者名实之辨,均之为火,名同而实未有异,故天著其象,凡火皆火一而已矣。地主气,气则分阴阳之殊矣。队阳之各有其火。灼然著见于两间,不相订合,不能以阴火之气为阳火也。阴火,自然之火也。阳火,翕聚之火也,阴火不丽木而明,不炀金以流,不炼土以坚,不遇水而息。而阳火反是,萤入火则焦,烛触电则灭,反相息矣。故知二火之说贤于木金土各占二卦之强为增配也。

五运在天而以理言,则可以言性矣。性著而为五德,土德信,金德义,水德知,木德仁,火德礼。信者,人之恒心,自然而成,诸善之长也。恒心者贞,是非之不易而固存者也。是非在我之谓义。是非在物之谓知。知非而存其是,油然不舍之谓仁。仁著于酬酢之蕃变之谓礼。礼行而五德备矣。故恒心者,犹十干之甲己,五行之土,包孕发生乎四德而为之长也。论语谓之识,易谓之蕴,书谓之念作圣之始功,蒙之所谓果行育德也。故通乎素问之言天者,可与言德。

蔡伯靖言“水异出而同归,山同出而异归”,非也。水,流者也,故有出有归。山,峙者也,奚以谓之出,奚以谓之归

乎！自宋以来，闽中无稽之游士，始创此说以为人营葬，伯靖父子习染其术，而朱子惑之，亦大儒之疵也。古之葬者，兆域有定，以世次昭穆而附焉。即至后代，管辂、郭璞有相地之说，犹但言形势高下，未指山自某来为龙也。世传郭璞葬经一卷，其言固自近理。自鬻术者起，乃窃禹贡导山之文，谓山有来去。不知导山云者，因山通路，启荆榛，平险阻，置传舍尔，非山有流裔而禹为分疏之也。水之有出有归，往者过矣，来者续矣，自此至彼，駸駸以行明矣。若山则互古此土，亘古此石，洪濛不知所出，向后必无所归，而奚可以出归言之！彼徒见冈脊之容，一起一伏，如波浪之层叠，龙蛇之蜿蜒，目荧成妄，犹眩者见空中之花，遂谓此花有植根，有结实，其妄陋可笑，自不待言。如谓有所自起，有所自止，则高以下为基，可云自平地拔起，至于最高之峰而止，必不可云自高峰之脊而下至于邱阜也。海滨，最下者也，必欲为连属之说，海滨为昆仑之祖，非昆仑之行至海滨而尽。一峰之积，四面培壅而成，亦可谓异出而同归矣。水以下为归，山以高为归，不易之理也。况乎踞峰四望，群山杂列于地下，正如陈孟接于案，彼此之各有其区域而固不相因，明矣。术士之说，但以夸张形似，诱不孝之贪夫，以父母之骸骨为媒富贵之资，有王者起，必置之诛而不舍之科。为君子者，如之何犹听其导于迷流邪！

谓“天开于子，子之前无天；地辟于丑，丑之前无地；人生于寅，寅之前无人”；吾无此邃古之传闻，不能征其然否也。谓“酉而无人，戌而无地，亥而无天”，吾无无穷之耳目，不能征其虚实也。吾无以征之，不知为此说者之何以征之

如其确也！考古者，以可闻之实而已。知来者，以先见之几而已。故吾所知者，中国之天下，轩辕以前，其犹夷狄乎！太昊以上，其犹禽兽乎！禽兽不能全其质，夷狄不能备其文。文之不备，渐至于无文，则前无与识，后无与传，是非无恒，取舍无据，所谓饥则响响，饱则弃余者，亦植立之兽而已矣。魏、晋之降，刘、石之滥觞，中国之文，乍明乍灭，他日者必且陵蔑以之于无文，而人之返乎轩辕以前，蔑不夷矣。文去而质不足以留，且将食非其食，衣非其衣，食异而血气改，衣异而形仪殊，又返乎太昊以前，而蔑不兽矣。至是而文字不行，闻见不征，虽有亿万年之耳目，亦无与征之矣，此为混沌而已矣。

天地之气衰旺，彼此迭相易也。太昊以前，中国之人若麋聚鸟集。非必日照月临之下而皆然也，必有一方焉如唐、虞、三代之中国也。既人力所不通，而方彼之盛，此之衰而不能征之，迨此之盛，则彼又衰而弗能述以授人，故亦蔑从知之也。以其近且小者推之，吴、楚、闽、越，汉以前夷也，而今为文教之藪。齐、晋、燕、赵，唐、隋以前之中夏也，而今之椎钝駉戾者，十九而抱禽心矣。宋之去今，五百年耳，邵子谓南人作相，乱自此始，则南人犹劣于北也。洪、永以来，学术、节义、事功、文章皆出荆、扬之产，而贪忍无良、弑君卖国、结宫禁、附宦寺、事仇讎者，北人为尤酷焉。则邵子之言验于宋而移于今矣。今且两粤、滇、黔渐向文明，而徐、豫以北风俗人心益不忍问。地气南徙，在近小间有如此者，推之荒远，此混沌而彼文明，又何怪乎！易曰，“乾坤毁则无以见易”，非谓天地之灭裂也，乾坤之大文不行于此土，则其德毁

矣。故曰“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸乾坤”，则虽谓天开地辟于轩辕之代焉可矣。

## 《俟解》选读

### 俟解题词

所言至浅，解之良易，此愚平情以求效于有志者也。然窃恐解之者希也，故命之“俟解”，非敢轻读者而谓其不解，惧夫解者之果于不解尔。其故有三：一者，以文句解之，如嚼蜡然，而未尝解之以己，反诸其所言、所行、所志、所欲，孰与之合，孰与之离，以因是而推之以远大。此解者也，吾旦莫俟之。一者，谓汝之所言者然也，而吾之所尚者异于是，是犹进野蔌于王公之前，非所甘也。虚其心，平其气，但察其与人之所以为人者离合何如，而勿曰汝能言之，未必能行之，况于我而焉用此为，则俯而从之。此解者，吾旦莫俟之。一者，则谓汝所言者陈言也，生乎今之世，善斯可矣。如汝所言，则身且不安，用且不利，吾焉能从汝哉！同此天地，同此日月，吾亦同此耳目，同此心思，一治一乱，同此世运，尧、舜之世不无恶习，夏、殷之末自有贞人，同污合俗，不必安身而利用，亦何为而不可自处于豪杰哉！此解者，吾旦莫俟之。甲子重午，船山病笔。

## 俟 解

博文约礼 ,复礼之实功也。以礼治非礼 ,犹谋国者固本自强而外患自辑 ,治病者调养元气而客邪自散。若独思御患 ,则御之之术即患所生 ,专攻客邪则府脏先伤而邪传不已。礼已复而已未尽克 ,其以省察克治自易。克己而不复礼 ,其害终身不瘳。玄家有炼己之术 ,释氏为空诸所有之说 ,皆不知复礼而欲克己者也。先儒谓“难克处克将去”。难克处蔽锢已深 ,未易急令降伏 ,欲克者但强忍耳。愚意程子言“见猎心喜 ,亦是难克处毕竟难克”。若将古人射御师田之礼 ,服而习之 ,以调养其志气 ,得其比礼比乐教忠教孝者有如是之美 ,而我驰驱鹰犬之乐淡然无味矣 ,则于以克己不较易乎 ! 颜子已于博文约礼欲罢不能 ,故夫子于是更教以克己 ,使加上一重细密细勘工夫 ,而终不舍礼以为对治之本。若学者始下手做切实事 ,则博文约礼 ,如饥之食、寒之衣 ,更不须觅严冬不寒、辟谷不饥之术。且遵圣人之教 ,循循不舍 ,其益无方 ,其乐无已也。

读史亦博文之事 ,而程子斥谢上蔡为玩物丧志。所恶于丧志者 ,玩也。玩者 ,喜而弄之之谓。如史记项羽本纪及窦婴灌夫传之类 ,淋漓痛快 ,读者流连不舍 ,则有代为悲喜 ,神飞魂荡而不自持。于斯时也 ,其素所志尚者不知何往 ,此之谓丧志。以其志气横发 ,无益于身心也。岂独读史为然哉 ! 经亦有可玩者 ,玩之亦有所丧。如玩七月之诗 ,则且沉溺于妇子生计、盐米布帛之中。玩东山之诗 ,则且淫佚于室家嘤哢、寒温抚摩之内。春秋传此类尤众。故必约之以礼 ,

皆以肃然之心临之,二节、一目、一字、一句皆引归身心,求合于所志之大者,则博可弗畔,而礼无不在矣。近世有千百年眼、史怀、史取诸书及屠纬真鸿苞、陈仲淳古文品外录之类,要以供人之玩,而李贽藏书,为害尤烈,有志者勿惑焉,斯可与于博文之学。

人之所以异于禽兽者,君子存之,则小人去之矣。不言“小人”而言“庶民”,害不在小人而在庶民也。小人之为禽兽,人得而诛之。庶民之为禽兽,不但不可胜诛,且无能知其为恶者,不但不知其为恶,且乐得而称之,相与崇尚而不敢逾越。学者但取十姓百家之言行而勘之,其异于禽兽者,百不得一也。营营终日,生与死俱者何事?一人倡之,千百人和之,若将不及者何心?芳春画永,燕飞莺语,见为佳丽。清秋之夕,猿啼蛩吟,见为孤清。乃其所以然者,求食、求匹偶、求安居,不则相斫已耳,不则畏死而震慑已耳。庶民之终日营营,有不如此者乎?二气五行,抟合灵妙,使我为人而异于彼,抑不绝吾有生之情而或同于彼,乃迷其所同而失其所以异,负天地之至仁以自负其生,此君子所以忧勤惕厉而不容已也。庶民者,流俗也。流俗者,禽兽也。明伦、察物、居仁、由义,四者禽兽之所不得与。壁立万仞,止争一线,可弗惧哉!

以明伦言之,虎狼之父子,蜂蚁之君臣,庶民亦知之,亦能之,乃以朴实二字覆盖之,欲爱则爱,欲敬则敬,不勉强于所不知不能,谓之为率真。以察物言之,庶物之理,非学不知,非博不辨,而俗儒怠而欲速,为恶师友所锢蔽,曰何用如彼,谓之所学不杂。其惑乎异端者,少所见而多所怪,为绝

圣弃智、不立文字之说以求冥解，谓之妙悟。以仁言之，且无言克复敬恕也。乃事其大夫之贤者，友其士之仁者，亦以骄惰夺其志气，谓之寡交。居处、执事、与人，皆以机巧丧其本心，谓之善于处世。以义言之，且无言精义入神也。以言馥，以不言馥，有能此者谓之伶俐。鸡鸣而起，孳孳为利，谓之勤俭传家。庶民之所以为庶民者此也，此之谓禽兽。

有豪杰而不圣贤者矣，未有圣贤而不豪杰者也。能兴即谓之豪杰。兴者，性之生乎气者也。拖沓委顺当世之然而然，不然而不然，终日劳而不能度越于禄位田宅妻子之中，数米计薪，日以挫其志气，仰视天而不知其高，俯视地而不知其厚，虽觉如梦，虽视如盲，虽勤动其四体而心不灵，惟不兴故也。圣人以诗教以荡涤其浊心，震其暮气，纳之于豪杰而后期之以圣贤，此救人道于乱世之大权也。

君子小人，但争义利，不争喻不喻。即于义有所未喻，必己不为小人，于利未喻，终不可纳之于君子。所不能喻利者，特其欲喻而不能，故苛察于鸡豚，疑枉于寻尺，使其小有才，恶浮于桀、纣必矣。此庶民之祸所以烈于小人也。

梁惠王鸿雁麋鹿之乐，齐宣王之好乐及雪宫之乐，孟子皆以为可推而行王政。独于利则推而及于大夫士庶，其祸必至于篡杀，言一及之，即如堇毒之入口。此理自天子至于庶人一也。私之于己则自贼，推之于人则贼人。善推恩者，止推老老幼幼而已，非已有仳仳之屋、蔌蔌之粟而推之人使有之也。禽鱼、音乐、游观，私之于己而不节，则近于禽兽，仳仳之屋，蔌蔌之粟，擅有之而置于无用之地，禽兽之所不为也。孔子言“后其食”，言“不谋食”，君子忠厚待人之词

也。抑春秋之时 , 风俗犹淳 , 贪者谋食而已。食之外有陈红贯朽无用之物 , 以敛怨而积之 , 自战国始 , 至秦而烈 , 痴迷中于人心而不可复反矣。欲曰人欲 , 犹人之欲也 , 积金困粟 , 则非人之欲而初不可欲者也。流俗之恶至此 , 乃有食淡衣粗而务此者。君子有救世之心 , 当思何以挽之。必不可丝毫夹带于灵府 , 尤不待言。

欲速成之病 , 始于识量之小。识量小 , 则谓天下之理、圣贤之学可以捷径疾取而计日有得。陆象山、杨慈湖以此诱天下 , 其说高远 , 其实卑陋苟简而已。识量小者恒骄 , 夜郎王问汉孰与我大 , 亦何不可骄之有 ! 苟简速成 , 可以快意 , 高深在望 , 且生媚忌之心 , 终身陷溺而不知愧矣。见贤思齐而可忌乎哉 ! 贤无穷 , 吾初不知有之境 , 贤者已至 ; 乃至一得之善 , 吾且不能测其何以能然 , 而敢忌乎哉 ! 见不贤而内自省 , 而可傲乎哉 ! 不贤亦无穷 , 不贤者之所不为而已或为之 , 归于不贤一也 , 而敢傲乎哉 ! 立身天地之间 , 父母生之 , 何以不忝 ? 终日与人酬酢 , 何以不疚 ? 会其理则一 , 通其类则尧不足以尽善 , 桀不足以尽恶。不可以意度 , 不可以数纪 , 方且无有告成之日 , 而况于速 ! 故学者以去骄去惰为本 , 识自此而充。如登高山 , 登一峰始见彼峰之矗立于上 , 远望则最上之峰早如在目 , 果在目也云乎哉 !

不获其身易 , 不见其人难。艮以一阳孤立在二阴之上 , 阴盛之世 , 其庭之人皆无足见者也 , 其是非鄙 , 其毁誉诬 , 其去就速 , 其恩怨轻。苟见有其人而与之就 , 不屑也 , 流俗污世不可与同也。见有其人而与之竞 , 亦不屑也 , 其喜怒无恒 , 徒劳吾之喜怒而彼不受也。孤行一意 , 迥不与之相涉 ,

方且忘其为非 ,而况或取其一得之是 ! 鸟兽不与同群 ,唯不见其人而已。是以笃实之光辉 ,如泰山乔岳屹立群峰之表 ,当世之是非、毁誉、去就、恩怨漠然于己无与 ,而后俯临乎流俗污世而物莫能撓。故孔子可以笔削诛乱臣 ,讨贼子 ,而凶人不能害 ;孟子可以距杨、墨 ,斥公孙衍张仪为妾妇 ,而不畏其伤。不然 ,虽自信其矜然之志操 ,而谦退则逢其侮 ,刚厉则犯其怒 ,皆咎府焉 ,唯见有人而与之为诉、与之为拒也。三代以下 ,惟黄叔度其庶几乎 ! 为陈宴则流 ,为张俭、石介则折 ,皆行乎阴盛之庭而见有人也。

易曰 :“ 知鬼神之情状 ” ,然则鬼神之有情有状明矣。世之所谓鬼神之状者 ,仿佛乎人之状。所谓鬼神之情者 ,推之以凡近之情。于是稍有识者 ,谓鬼神之无情无状 ,因而并疑无鬼无神。夫鬼神之状非人之状 ,而人之状则鬼神之状。鬼神之情非人之情 ,而人之情则鬼神之情。自无而之有者 ,神未尝有而可以有。自有而之无者 ,鬼当其无而固未尝无。特人视之不能见 ,听之不能闻耳。

雷者 ,阳气发于地中 ,以有光响而或凝为斧之石。斜日微雨沾苗叶 ,渐成形而能蠕动。于此可验神之状。汞受火煎 ,无以覆之 ,则散而无有 ;盂覆其上 ,遂成朱粉。油薪热于空旷 ,烟散而无纤埃 ;密室闭室 ,乃有煤墨。于此可验鬼之状。发生之气 ,条达循理 ,可顺而不可逆 ,神之所好者义也 ,所恶者不义也。焄蒿凄怆 ,悲死而依生 ,鬼之所恶者不仁也 ,所好者仁也。于此可验神鬼之情。如谓两间之无鬼神 ,则亦可谓天下之无理气。气者生无从而去无迹 ,理者亦古人为之名而不可见、不可闻者也。司马迁曰 ,何知仁义 ,以

亨其利者为有德。循名责实,必求其可见、可闻者以为情状,则暴气逆理,而但据如取如摧之利,亦何所不可哉!鬼神者,圣人知之,君子敬之,学者尽人事以事之,自与流俗之下愚媚妖妄以求福者天地悬隔,何得临下愚之深以为高乎!

“明则有礼乐,幽则有鬼神”,人道之通于天,天德之察乎人者也。鬼神则视不可得而见,听不可得而闻;礼乐则饥不可得而食,寒不可得而衣,亦奚用此哉!苟简嗜利之人,或托高明以蔑鬼神,或托质朴以毁礼乐,而生人之心固有所不安,于是下愚鄙野之夫,以其不安之情,横出而为风俗,以诬鬼神,以乱礼乐,皆苟简嗜利者激而导之也。以草野之拱箬、酬酒为礼;以筰、管、篳栗、大钹、独弦及狭邪之淫哇为乐;以小说、杂剧之所演,游髡、妖巫之所假说者为鬼神。如钟馗,斧首也,而谓为唐进士;张僊,孟昶像也,而谓求嗣之神;文昌,星也,而谓之梓潼;玄武,龟蛇也,而谓修行于武当;皆小说猥谈。涂关壮缪之面以朱,绘雷霆之喙以鸟,皆优人杂剧倡之。而鬼神乱于幽,礼乐乱于明,诚为可恶。乃名山大川,仅供游玩,行歌互叫,自适情欲,取野人不容昧之情而渐灭之,则忠孝皆赘疣,不如金粟之切于日用久矣。存养省察之几,临之以鬼神则严。君民亲友之分,文之以礼乐则安。所甚恶于天下者,循名责实之质朴,适情荡性之高明也。人道之存亡,于此决也。

堂堂巍巍,壁立万仞,心气自尔和平。强如壮有力者,虽负重任行赤日中,自能不喘,力大气必和也。毋以箠豆笞牍为恩怨,毋以妇人稚子之啼笑、田夫市贩之毁誉为得失,以之守身,以之事亲,以之治人,焉往而生不平之气哉!故

曰“未有小人而仁者也”，卑下之必生于惨刻也。学道好修之士，自命为豪杰。于此亦割舍不下，奚足以与于仁！王龙溪家为火焚，其往来书牒，言之不置，平生讲良知，至此躁气浮动，其所谓良知者，非良知也。夫子既焚不问马，故恻怛之心专注于人，人幸无伤，则太和自在圣人胞中，以之事亲则底豫，以之立身则浩然，以之治人则天下归之，此之谓良知。

吝似俭，鄙似勤，懦似慎。吝者贪得无已，何俭之有！鄙者销磨岁月精力于农圃箠豆之中，而荒废其与生俱生之理，何勤之有！懦者畏祸而避之，躬陷于大恶而不恤，何慎之有！俭者，节其耳目口体之欲，节己而不节人。勤者，不使此心昏昧偷安于近小，心专而志致。慎者，畏其身入于非道，以守死持之而不为祸福利害所乱。能俭、能勤、能慎，可以为豪杰矣。庄生非知道者，且曰“人莫悲于心死，而身死次之”，吝也、鄙也、懦也，皆以死其心者也。

凡事但适如其节，则神化不测之妙即于此。礼者，节也，“道前定则不穷”，秉礼而已。圣人自有定式之可学，但忽略而不知通耳。陈白沙与庄定山同渡江，舟中有恶少，知为两先生而故侮之，纵谈淫媠，至不忍闻。定山怒形于色。回视白沙，神色甚和，若不见其人、不闻其语者。定山以此服白沙为不可及。定山之怒，正也，而轻用之恶少，则君子之威亦褻。白沙抑未免有柳下不恭之意，视其人如鸡犬之乱于前。不恭者君子所不由，至此而二者之用穷矣。子曰，“以吾从大夫之后，不可徒行”，秉周礼也。白沙已授词林，定山官主事矣，渡江自当独觅一舟，而问津于买渡之艇，使

恶少得交臂而坐 ,遂无以处之于后 ,非简略之过欤 ! 圣人不徒行 ,但循乎礼制之当然 ,而以远狎侮者即此而在。养其性情之和 ,不妄于喜怒 ,容纳愚贱以使不得罪于君子 ,亦即在此。此即所谓圣而不可知也 ,无往而非礼焉耳。

罗念菴殿试第一 ,闻报之日 ,自袖米赴野寺讲学 ,此贤于鄙夫耳。闻报之明日 ,即面恩拜命 ,乃君子出身事主之始 ,自当敬慎以俟 ,而置若罔闻 ,何也 ? 名位自轻于讲习 ,君父则重矣。诗云 ,“被之僮僮 ,夙夜在公。”妇人且虔虔夙夜以待事 ,而况君子 ! 念菴此等举动 ,自少年意气 ,又为阳明禅学所惑 ,故偏而不中如此。后来见龙溪之放纵 ,一意践履 ,自应知当时之非。凡但异于流俗 ,为流俗所惊叹而磕称者 ,皆皮肤上一重粗迹 ,立志深远者不屑以此自见。

生污世、处僻壤而又不免于贫贱 ,无高明俊伟之师友相与熏陶 ,抑不能不与恶俗人相见 ,其自处莫要于慎言。言之不慎 ,因彼所知而言之 ,因彼所言而言之 ,则将与俱化。如与仕者言则言迁除交结 ,与乡人言则言赋役狱讼 ,不知痛戒而习为固然 ,其迷失本心 ,难以救药矣。守口如瓶 ,莫此为至。吾所言非彼所欲闻 ,则量晴较雨 ,问山川 ,谈风物可尔。若范希文做秀才时以天下为己任 ,不容不询刍尧以达天下之情 ,然必此中莹净 ,不夹带一丝自家饥寒利害在内 ,方可出而问世。不然 ,且姑自爱其口。若恶俗无耻 ,苦相聒厌 ,则当引咎自反 ,我必有以致此物之至 ,益加缄默 ,生彼之愧 ,勿容自恕也。

庄生云 ,“参万岁而一成纯。”言万岁 ,亦荒远矣 ,虽圣人有所不知 ,而何以参之 ! 乃数千年以内 ,见闻可及者 ,天运

之变,物理之不齐,升降污隆治乱之数,质文风尚之殊,自当参其变而知其常,以立一成纯之局而酌所以自处者,历乎无穷之险阻而皆不丧其所依,则不为世所颠倒而可与立矣。使我而生乎三代,将何如?使我而生乎汉、唐、宋之盛,将何如?使我而生乎秦、隋,将何如?使我而生乎南北朝、五代,将何如?使我而生乎契丹、金、元之世,将何如?则我生乎今日而将何如?岂在彼在此遂可沈与俱沈,浮与俱浮邪?参之而成纯之一审矣。极吾一生数十年之内,使我而为王侯卿相,将何如?使我而饥寒不能免,将何如?使我而蹈乎刀锯鼎镬之下,将何如?使我而名满天下,功盖当世,将何如?使我而槁项黄馘,没没以死于绳枢瓮牖之中,将何如?使我不荣不辱,终天年于闾巷田畴,将何如?岂如此如彼,遂可骄、可移、可屈邪?参之而成纯之一又审矣。变者岁也,不变者一也。变者用也,不变者体也。岁之寒暄晴雨异,而天之左旋、七曜之右转也一。手所持之物,足所履之地,或动或止异。而手之可以持、足之可以行也一。唯其一也,是以可参于万世。无恒之人,富而骄,贫而谄,旦而秦,暮而楚,缁衣而出,素衣而入,蝇飞虻惊,如飘风之不终日,暴雨之不终晨,有识者哀其心之死,能勿以自警乎!

朴之为说,始于老氏,后世习以为美谈。朴者,木之已伐而未裁者也。已伐则生理已绝,未裁则不成于用,终乎朴则终乎无用矣。如其用之,可栋可楹,可豆可俎,而抑可溷可牢,可柶可桮者也。人之生理在生气之中,原自盎然充满,条达荣茂。伐而绝之,使不得以畅茂,而又不施以琢磨之功,任其顽质,则天然之美既丧,而人事又废,君子而野

人，人而禽，胥此为之。若以朴言，则唯饥可得而食、寒可得而衣者为切实有用。养不死之躯以待尽，天下岂少若而人邪！自鬻为奴，穿窬为盗，皆以全其朴，奚不可哉！养其生理自然之文，而修饰之以成乎用者，礼也。诗曰，“人而无礼，胡不遄死。”遄死者，木之伐而为朴者也。

唯直之一字最易蒙昧，不察则引人入禽兽。故直情径行，礼之所斥也。证父攘羊，欲直而不知直，坠此者多矣。子曰，“父为子隐，子为父隐”，隐字切难体会。隐非诬也，但默而不言，非以无作有，以皂作白，故左其说以相欺罔也，则又何害于道哉！凯独父子为然乎！待天下人，论天下事，可不言者隐而不言，又何尝枉曲直邪！父而攘羊不可证，固不待言。即令他人攘羊，亦自有证之者，假令无证之者，亦无大损，总不以天下之曲直是非揽之于己，而违其坦然自遂、付物之是非于天下公论之心。即至莅官听讼，亦以不得已之心应之，吾尽吾道，不为人情爱憎起一波澜曲折，此之谓直。隐即直也，隐而是非曲直原不于我一人而废天下之公，则直在其中矣。

子之于父母，去一媚字不得。臣之于君，用一智字不得。口之于味，目之于色，耳之于声，鼻之于臭，四肢之于安佚，小人之媚人也在。而加以色之温，言之柔，其媚乃工。舜尽事亲之道，此而已矣。辱之不避，斥之不退，刑戮将加而不忧，知必无可为之理而茫昧不知止，可谓不智矣。已而以之穷困，以之躯不得全，妻子不保，不智之尤也。甯武子、刘子政、段太尉、方正学之所守，此而已矣。自非君父，则媚者小人之术，不智者下愚之自陷于阱矣。以处人之道事君

父,以事君父之道事人,学术之不明,而害性情之正。故人不可以不学。

语学而有云秘传密语者,不必更问而即知其为邪说。“夫子之言性与天道不可得而闻”,待可教而后教耳。及其言之,则亦与众昌言,如呼曾子而告一以贯之,则门人共闻,而曾子亦不难以忠恕注破,固夫子之所雅言也。密室传心之法,乃玄禅两家自欺欺人事,学者未能拣别所闻之邪正且于此分晓,早已除一分邪惑矣。王龙溪、钱绪山天泉传道一事,乃摹仿慧能、神秀而为之,其“无善无恶”四句,即“身是菩提树”四句转语。附耳相师,天下繁有其徒,学者当远之。

无誉者,圣人之直道,而曲成天下之善即在于此。誉则有过情之言,因而本无此坚僻之志者,以无知者之推崇而成乎不肯下之势,则力护其名而邪淫必极。如阳明抚赣以前,举动俊伟,文字谨密,又岂人所易及!后为龙溪、心齐、绪山、萝石辈推高,便尽失其故吾。故田州之役,一无足观。使阳明而早如此,则劾刘瑾,讨宸濠,事亦不成矣。盖斥奸佞,讨乱贼,皆分别善恶事,不合于无善、无恶之旨也。翕然而为人所推奖,乃大不幸事。孔子自颜子无言不说,子贡力折群毁外,他弟子皆有疑而相助之意,不失其<sub>高</sub>高、侃侃、行行之素。固当时人才之盛,亦圣人之熏陶学者,别是一种气象,自不至如蜂之绕王,薨薨扇羽也。况德未立,学未成,而誉言至乎!闻誉而惧,庶几免夫!

天地既命我为人,寸心未死,亦必于饥不可得而食、寒不可得而衣者留吾意焉。圣贤之言,皆不可食、不可衣者也,今之读书者,以之为饥之食,寒之衣,是以圣贤之言为俗

髡、妖巫之科仪符咒也。哀哉！

王介甫以经义易诗赋，其意良善，欲使天下之为士者自习于圣贤之言，虽未深造，而心目之间常有此理作镜中之影，以自知妍媸而饰之。自王守溪以弱肉强食之句为邱琼山所赏拔，而其所为呼应开合、裁翦整齐之法，群相奉为一家。不知天地间要此文字何为，士风日流于靡，盖此作之俑也。子曰：“辞达而已矣。”有意不达，达而不已，拙也。无意可达，惟言是饰，是谓言不由衷。王守溪、薛方山之经义，何大复、王元美之诗，皆无意可达者也。为士于今日，不能不以此为事，能达其意，如顾泾阳可矣。黄石斋之文狂，黄蘊生之文狷，殆其次乎！

“侮圣人之言”，小人之大恶也。自苏明允以斗筭之识，将孟子支分条合，附会其雕虫之技；孙月峰于国风、考工记、檀弓、公羊、谷梁效其尤，而以纤巧拈弄之，皆所谓侮圣人之言也。然侮其词，犹不敢侮其义。至姚江之学出，更横拈圣言之近似者，摘一句一字以为要妙，窜入其禅宗，尤为无忌惮之至。读五经、四书，但平平读去，涵泳中自有无穷之妙。心平则敬，气平则静，真如父母师保之临其上，而何敢侮之有！

陶渊明“读书但观大意”。盖自汉以后，注疏家琐琐训诂，为无益之长言，如昔人所谓“曰若稽古”四字释至万余言，如此者不得逐之以泛滥失归。陶公善于取舍，而当时小儒惊为迥异。乃此语流传，遂为慵惰疏狂者之口实。韩退之谓“尔雅注虫鱼”为非磊落人，而其讥荀、扬择不精，语不详，则自矜磊落者必至之病。读书者以对父母师保之心临

之，一警歎、一欠伸皆不敢忽，而加以视于无形、听于无声之情，将顺于意言之表，方可谓畏圣人之言。以疏慵之才而效陶公，自命为磊落，此之谓自暴。

“唯仁者能好人，能恶人”，苟仁未熟而欲孤行，其好恶也必僻。则必有所资以行吾好恶者。与君子处，则好君子之好，恶君子之恶。与小人处，则好小人之好，恶小人之恶。又下而与流俗顽鄙者处，则亦随之以好恶矣。故友善士者，自乡国天下以及于古人，所谓“以友辅仁”也，谓引吾好恶之情而扩充吾善善恶恶之量也。

君子之怀刑者，常设一圣王在上、良有司奉法惟谨之象于衰乱之世，则其所必不可为者见矣。乱世末俗之所谓不可为者，有可为者也；其所可为者，多不可为者也。出乎刑者入乎礼，凯惴惴然趋利避害之谓乎！

“毋友不如己者”，安所得必胜己者而友之！必求胜己，则友孤矣。恒人之病，乐友不如己者以自表暴，而忌胜己者不与之友，故切以为戒。人之气质，互有胜劣，动静敏迟，刚柔俭博，交相为胜。忌其相胜，则取近己之偏者而与友，近己之偏，则固不如己矣。以其动振己之静，以其静节己之动，以其刚辅己之柔，以其柔抑己之刚，以其敏策己之迟，以其迟裁己之敏，以其俭约己之博，以其博益己之俭，则虽贤不如己而皆胜己者矣。凡见为如己者，皆不如己者也。从己之偏，己既有一偏之长矣，彼无能益而相奖以益偏，此之谓不如己。

守其所见而不为违心之行，亦可谓之信，忘乎己而一于理之谓诚，故曰“言不必信”，一于理也。朱子谓“众人之

信,只可唤作信,未可唤作诚。”盖流俗之所谓诚者,皆不必之信。天下之物理无穷,已精而又有其精者,随时以变而皆不失其正,但信诸己而即执之,如何得当!况其所为信诸己者,又或因习气,或守一先生之言,渐渍而据为己必乎!

人之所为,万变不齐,而志则必一,从无一入而两志者。志于彼又志于此,则不可名为志,而直谓之无志。天下之事,无不可行吾志者,如良医用药,温凉寒热俱以攻病,必欲病之愈者,志也。志正则无不可用,志不持则无一可用。倬倬然一往必伸者,介然之气也。气则有伸有屈,其既必迁。以此为志,终身不成。

学易而好难,行易而力难,耻易而知难。学之不好,行之不力,皆不知耻而耻其所不足耻者乱之也。不学不行者有矣,人未有一无所耻者,乞人与有之。自恶衣恶食,宫室之不美,妻妾之不奉,所识穷乏者之不得我,至于流俗之毁誉,污世之好尚,皆足以动人之耻心。抑有害最大而人不知者,师友之规谏,贤智之相形,不以欣然顺受企慕之心承之,而愤怍掩覆,若惟恐见之,惟恐闻之。此念一蒙,则虽学而非其好,虽行而必不力,乐与谗谄面谀之人交,而忌媚毁谤,以陷溺于不肖之为,皆无所不至。故耻必知择,而后可谓之有耻。

直而济之以慎,乃非证父攘羊之直。慎而用之于直,乃非容头过身之慎。道听之,涂说之,闻善则誉之,闻不善则毁之,纵心纵口,无忌惮而为小人,直之贼也,惟不慎也。欲进而不敢进,欲退而不敢退,无取怨于人之道而犹畏人之怨己,无不可伸志之为而犹隐忍而不敢为,慎之贼也,唯不直

也。一失足于流俗,则终身之耻不可洒,一得罪于清议,则百行不能掩其非,如之何不慎!慎者,慎吾之不直也。惟恐不直,则惟恐不慎。直而不慎,则为似忠信之乡原。慎而不直,则为患得失之鄙夫。将以免尤悔,幸而免焉,鬼神谪之,况其不能免乎!

忽然一念横发,或缘旧所爱憎,或驰逐于物之所攻取,皆习气暗中于心而不禁其发者。于此而欲遏抑之,诚难。如见人食梅,则涎流不能自禁,若从未尝食梅者,涎必不流。故天下之恶,以不闻为幸。闻之而知恶之,亦是误嚼乌喙,以药解之,特不速毙,未尝不染其毒。亲正人,远宵小,庶几免夫!若莅官听讼,不容已于闻人之恶,乃易曰“无留狱”,曾子曰“勿喜”,非止矜恤之,亦以天下千条万绪之恶不堪涵泳也。

末俗有习气,无性气。其见为必然而必为,见为不可而不为,以婞婞然自任者,何一而果其自好自恶者哉!皆习闻习见而据之,气遂为之使者也。习之中于气,如瘴之中人,中于所不及知,而其发也,血气皆为之漉涌。故气质之偏,可致曲也,嗜欲之动,可推以及人也,惟习气移人为不可复施斤削。呜呼!今之父教其子,兄教其弟,师友之互相教者,何一而非习气乎!苟于事已情定之际,思吾之此心此气,何自而生?见为不可已者,果不可已乎?见为可不顾者,果可不顾乎?假令从不闻此,从不见此,而吾必不可不如此乎?吾所见、所闻者,其人果可以千古、可以没世乎?则知害之所自中矣。吾性在气之中,气原以效性之用,而舍己以为天下用,是亦可以悔矣。如其不能自觉,则日与古人

可诵之诗、可读之书相为浹洽，而潜移其气，自有见其本心之日味者。不知者曰，“吾之性气然也”，人亦责之曰，“其性气偏也”。呜呼！吾安得性中之生气而与之乎！

“伯夷隘，柳下惠不恭，君子不由”，君子之所耻如此其大也。圣人之瑕，且耻由之矣。降而为天下之善士，有不足者，耻与之同；降而为一国之善士，耻与之同其失；降而为一乡之善士，耻与之同其失；止矣。若夫人之与我不同类，其卑陋颠倒之为，屑屑然以之为戒，则将以幸不为彼之为而自足。呜呼！吾之生也而仅异于彼乎！人之大小，自截然分为两涂，如黑白之不相杂。舍其黑而求全于白之中，雪也，玉也，且于雪、玉有择焉，而但求白之异于黑乎！“三人行，择其不善而改之”，圣人之大用，非尔所及也。

法语之言而从，巽与之言而说，即不绎，不改之心也。法言而能说，巽言而能从，说而后改，从而后绎，闻教之下，移易其情则善矣。巽言而说者，好谀之心也。法言而从者，无耻之耻也。待言而生改过迁善之心，已未矣，况但以声音笑貌而易其情乎！

孟子言性，孔子言习。性者天道，习者人道。鲁论二十篇皆言习，故曰“性与天道不可得而闻也”。已失之习而欲求之性，虽见性且不能救其习，况不能见乎！易言“蒙以养正，圣功也”。养其习于童蒙，则作圣之基立于此。人不幸而失教，陷入于恶习，耳所闻者非人之言，目所见者非人之事，日渐月渍于里巷村落之中，而有志者欲挽回于成人之后，非洗髓伐毛，必不能胜。恶他人之恶，不如恶在我。昔日之所知、所行、所闻、所见，高洋治乱丝，拔刀斩之，斯为直

截。但于其中拣择可为、不可为，而欲姑存以便所熟习，终其身于下愚而已。

人之唯其意之所发而为不善者，或寡矣，即有之，亦以无所资藉、无所印证而不图其失已著，尚可革也。故唯其所发而为不善者，过也，非恶也。闻恶人之言，因而信之，则成乎恶而不可救。故君子于人之不善，矜其自为之过而望其改，其听恶人之言而效之，则深恶而痛绝之。臣岂敢杀其君，子岂忍杀其父，皆有导之者也，导之者，皆言之有故，行之有利者也。国有鄙夫，家有败类，以其利口强有力成人之恶，习焉安焉，遂成乎下愚不移，终不移于善矣。故圣人所以化成天下者，习而已矣。

做经生读书时，见古今之暴君污吏，怒之怨之，长言而诋诽之。即此一念，已知其出而居人上，毁廉耻，肆戕虐者，殆有甚焉。何也？其与流俗诋诽者，非果有恶恶之心，特以甚不利于己而怒怨之耳。有志者，其量亦远。伊尹当夏桀之世而乐，何屑与之争得失乎！且彼之为暴、为污者，惟其以利于己为心也。彼以利于己而为民贼，吾亦以不利于己而怨怒之，易地皆然，故曰出而居人上，殆有甚焉。恶人之得居人上而害及人，天也。晦蒙否塞，气数之常也，安之而已。退而自思，吾虽贫贱，亦有居吾下者，亦有取于人者，亦有宜与人者，勿见可为而即为，见可欲而即欲，以求异于彼而不为风气所移，则孤月之明，炳于长夜，充之可以任天下。

不得已而为资生之计，言者曰惟勤惟俭。俭尚矣，勤则吾不知也。勤所以不可者，非惰之谓。人之志气才力，与有涯之岁月，唯能胜一勤而不能胜二勤。吾自有吾之志气，勤

于此则荒于彼。鸡鸣而起，孳孳为利，专心并气以趋一涂，人理亡矣。若夫俭，则古人有言曰，“俭，德之共也。侈，恶之大也。”俭所以为德之共者，俭则事简，事简则心清，心清则中虚，而可以容无穷之理。而抑不至浮气逐物，以丧其所知所能之固有。彼言资生而以俭与勤并称者，非俭也，吝也。俭以自节，吝以成贪，其别久矣。吝而勤，充其所为，至不知君父，呜呼，危矣哉！天地授我以明聪，父母生我以肢体，何者为可以竭精疲神而不可惜？思之思之，尚知所以用吾勤乎！

## 学 记

周礼师氏、保氏隶于司徒，大司乐之属隶于宗伯，皆教官也。而大学之职，略无概见，故先儒疑周礼之多残缺。盖自州乡庠序以及大学，必专有官师，而今亡矣。先王以礼齐民，学为之首，则系学于礼，道莫重焉。故此篇与经解、中庸、儒行、大学，戴氏彙记之以为礼经，亦犹大戴记之有劝学诸篇也。此篇之义，与大学相为表裏。大学以发明其所学之道，推之大，析之密，自宋以来，为学者之所服习。而此篇所论亲师敬业，为入学之事故，或以为末而未及其本，然玩其旨趣，一皆格物致知之实功，为大学始教之切务，则抑未可以为末而忽之也。此之不讲，乃有凌躐鹵莽。以谈性命而诡于佛老者，为正学之大蠹，固君子所深惧也已。凡十六章。

发虑宪，求善良，足以谏闻，不足以动众。就贤体远，足以劲众，未足以化民。君子如欲化民成俗，其必由学乎。

发,发政也。虑,度也。宪,法也。谏闻,谓小有声闻。就,即而取正也。体远,谓体悉四方之利病也。由,用也。言入君飭法求贤,民悦其治;而德不及远者,法未宜民,而求之未必其用也。用贤宜民,四方归之。而民不乡善者,政立而教未先,无以移民之志也。惟立学校以教其俊士,而德明于天下,则民日迁善,而美俗成矣。

玉不琢不成器,人不学不知道。

玉质虽美,而必待琢之以成。人性固善,而必导之以学。

是故古之王者,建国君民,教学为先。

内则有大学以教国子,外则有乡州之庠序以达郊遂,施于侯国,莫不有学。斯道一而俗美矣。兑命曰:‘念终始典于学’,其此之谓乎!

兑命,传说告高宗之书。典,常也。人君自力学以先民,而学校可兴也。

右第一章。此章言人君建学之旨。

虽有佳肴,弗食不知其旨也;虽有至道,弗学不知其善也。是故学然后知不足,教然后知困。

学而不易至,故知不足。教者或无以自喻,则问焉而穷,故知困。

知不足,然后能自反也;知困,然后能自强也。故曰:教学相长也。

自反者,求诸己。强,力也。长,助成也。学日益其所不足,则教不困;教以困而自强,则学益充。

兑命曰:‘学学半’,其此之谓乎!

学,书作教,教也。教以自强,而研理益精,足以当学之半也。

右第二章。自此以下八章,皆言为师之道,教者之事也。

古之教者,家有塾,党有庠,术有序,国有学。

此谓先王立学建师之道也。古之仕而已者,归教于闾里,旦夕坐于门以教焉。门侧之堂谓之塾;五百家为党,六乡之属也;万二千五百家为术,在远郊之外。堂有室曰庠,以养老为主;无室曰序,以射为主;国,国中学,大学也。

比年入学,中年攷校。一年视离经辨志;三年视敬业乐群;五年视博习亲师;七年视论学取友;谓之小成。九年知类通达,强立而不反,谓之大成。

比年,每年。中年,间一岁也。一年,考校之始岁。视,亦考也。离,析也,分析文义,知其旨趣也。辨,别也。旌别其志,异于流俗也。敬,信而重之也。乐群,行之和也。博习,旁习于非所授之业,以考同异也。师严而亲之,好学之验也。论学,于学有得,而能自为论说也。取友,知择善也。知类,推广其知,以辨事类也。通达者,通所知以达于行也。强立不反,守之固也。小成者,致知之功。大成者,力行之效。

夫然后足以化民易俗,近者说服,而远者怀之,此大学之道也。

承上文而言广立学校,而以时考其成为进退焉。则士劝于善,而民知观感,风化行而天下归之矣。

记曰:‘蛾子时术之’,其此之谓乎!

记,古书名。术,径也。蚁之后行者踵先行者,接迹相继,则径不迷而远可至。民虽愚,而上以教倡之,则从而乡道矣。

右第三章。

大学始教,皮弁祭菜,示敬道也。

始教,谓始入学,士弁而祭于公。周礼:春,入学,舍菜。大胥典其祀,故服士之祭服。菜,蘋藻之属。舍菜之礼,俎豆具焉。而专言菜者,尚质也。

宵雅肄三,官其始也。

宵雅,小雅。肄,习也。小雅之三:鹿鸣、四牡、皇皇者华,入学之始,先习之。盖此三诗为升歌之乐,而所咏者,君臣事使之礼,所以劝进学者,期之以涖官事上之道也。

入学鼓箠,孙其业也。

鼓箠者,将发箠授经,先鸣鼓,整齐其威仪,使相孙让也。

夏楚二物,收其威也。

夏,与楛同。尔雅云:‘楛,苦茶。’盖今之茶茗,其枝条可为杖,以扑人。楚,荆条也。收,敛束。威,威仪也。入学则使人执扑杖巡警,以约束学者之威仪。

未卜禘,不视学,游其志也。

禘于蒸、尝,而举必以秋冬。视学,考校之也。间年一考校,而又不以春夏,使学者优游成其志业,然后视之,不迫之也。

时观而弗语,存其心也。

观者,师观省其勤怠也。弗亟语之,必使自得,则存诸心而不忘矣。

幼者听而弗问 ,学不躐等也。

学积则自通。遽于问答 ,将强知其所未及者 ,而忽于近矣。

此七者 ,教之大伦也。

伦 ,理也。

记曰 :‘凡学 ,官先事 ,士先志 ’ ,其此之谓乎 !

学而后入官 ,则躬试诸行事矣。入学之士 ,尚志为先。七者之伦 ,所以养其志也。

右第四章。

大学之教也时。教必有正业 ,退息必有居。

时者 ,有序而不息之谓。居 ,恒守也。教之必有正业 ,不因其易晓而躐等以授学者。退息必有恒守 ,持之勿失 ,不自谓已喻而置之也。

学。不学操缦 ,不能安弦 ;不学博依 ,不能安诗 ;不学杂服 ,不能安礼 ;不兴其艺 ,不能乐学。

学 ,言凡学之道也。操 ,琴瑟曲名。缦 ,引也 ,今曲中有慢者 ,即其义。弦 ,琴瑟也。操缦皆有词谱 ,必习记之 ,而后临叩弦 ,时以意调之 ,皆敏合也。安者 ,习于其事而不劳也。依 ,犹譬也 ,谓依彼以显此也。博依 ,谓博通于鸟兽草木、天时人事之情状也。杂服者 ,衣冠器物、进退登降之数也。兴 ,尚也。操缦、博依、杂服 ,皆艺也。诗礼乐之精微 ,非乐学者不能安。意而曲体之 ,然形而上之道即在形而下之器中 ,惟兴于艺 ,以尽其条理 ,则即此名物象数之中 ,义味无穷 ,自能不已 ,于学而道显矣。故教之有业 ,退之有居 ,必循其序而勉之不息 ,所谓时也。

故君子之于学也，藏焉修焉，息焉游焉。

藏，存于心也。修，习于行也。或息或游，而所藏所修者，无有忘焉。所谓安也，详说所以反约，为之有恒而不息，则道在己矣。

夫然，故安其学而亲其师，乐其友而信其道，是以虽离师辅而不反也。

信，诚见而笃守之也。离，远也。辅，友也。反，退也。

兑命曰：‘敬孙务时敏，厥修乃来’，其此之谓乎！

敬孙，书作‘逊’，志孙有序也。时敏，无时不敏，言不息也。来，集也。

今之教者，呻其占毕，多其讯言，及于数进而不顾其安。使人不由其诚，教人不尽其材。其施之也悖，其求之也佛。夫然，故隐其学而疾其师，苦其难而不知其益也。虽终其业，其去之必速。教之不刑，其此之由乎！

呻，吟也。占，视。毕，简。且吟且视，给于口授，心无所得也。讯言，问难之言也。及，犹急也。数进，屡告之不待其习熟也。使，亦教也。诚，信能之也。尽与尽通，量也。施，授也。求，课也。佛，戾也。隐，含痛意，谓以学为患。去，忘也。刑，成也。

右第五章。

大学之法，禁于未发之谓豫，当其可之谓时，不陵节而施之谓孙，相观而善之谓摩。此四者，教之所由兴也。

未发，谓不善之未有端，以礼约之，则莫之禁而自禁矣。可，谓恰可受教之时也。陵，越也。节者，教者浅深之次第。孙，顺也。相观，谓聚于学以亲友。摩，切近而使喻也。

发然后禁 ,则擗格而不胜。时过然后学 ,则勤苦而难成。杂施而不孙 ,则坏乱而不修。独学而无友 ,则孤陋而寡闻。燕朋逆其师 ,燕辟废其学。此六者 ,教之所由废也。

擗格 ,相抵牾也 ,情动欲肆 ,理不足以夺之矣。时过 ,谓愤悱求通 ,不因而达之 ,则沮丧遗亡 ,虽勤无益也。坏乱 ,冗废也。燕朋 ,狎昵游嬉之友。逆其师 ,不受教也。燕嬖 ,女子小人导以淫佚。

君子既知教之所由兴 ,又知教之所由废 ,然后可以为人师也。

崇其所以兴 ,禁其所自废 ,师道之所自立也。

右第六章。

故君子之教喻也 :道而弗牵 ,强而弗抑 ,开而弗达。道而弗牵则和 ,强而弗抑则易 ,开而弗达则思。和易以思 ,可谓善喻矣。

道 ,引也。牵 ,强持迫之使行也。强 ,刚也 ,谓刚严以涖之也。抑 ,摧折之也。开者 ,启其端。

达者 ,尽其说。和 ,为之有绪而悦也。易 ,师易亲也。思 ,使自思而得之也。

右第七章。

学者有四失 ,教者必知之。人之学也 ,或失则多 ,或失则寡 ,或失则易 ,或失则止。此四者 ,心之莫同也。

多 ,汎记而不亲也。寡 ,专持而不广也。易 ,果为而不知难也。止 ,循分而不能进也。心 ,谓情质也。

知其心 ,然后能救其失也。教也者 ,长善而救其失者也。

多、寡、易、止，虽各有失，而多者便于博，寡者易以专，易者勇于行，止者安其序，亦各有善焉，救其失则善长矣。

右第八章。

善歌者使人继其声，善教者使人继其志。

继续也，启其端而使彼续成之也。志，思也。

其言也，约而达，微而臧，罕譬而喻，可谓继志矣。

言，教者之训辞也。约，简也。达，可通于大全也。微，不显说也。臧，美也，谓精美有韵味也。罕譬，不多为。譬，释也。喻，晓也，大旨已晓了也。以此三者立言，则为可继，以待学者之自求，所以引人之志于无穷也。

右第九章。

君子知至学之难易而知其美恶，然后能博喻，能博喻然后能为师，能为师然后能为长，能为长然后能为君。故师长者，所以学为君也。是故择师不可不慎也。

至学，谓至于所学之道也。难易者，斯道大小显微之序也。美恶，学者材质之差也。博喻，谓所喻者众也。长，官之正长。知道之序，而尽人之材，则因机设教，而人无不可喻者矣。以之为长为君，而建道宜民，程材器使，皆此道耳。君长之道，皆于师道取则焉。故自天子之元子至凡民之俊秀，欲明君长之德者，得所师而取法不远。是以王者择师以立教，则子孙臣庶则而效之，而治隆俗美也。

记曰：‘三王四代惟其师’，此之谓乎！

四代，虞、夏、商、周。惟，其慎择之辞。

右第十章。此章承上章师道之大，而言择师之当慎。自此以下六章，皆言亲师为学之道，学者之事也。

凡学之道 ,严师为难。

严 ,尊敬也。惟尊德乐道者 ,乃能忘势而尊师 ,是以难也。

师严然后道尊 ,道尊然后民知敬学。

民 ,人也。敬 ,重也。

是故君之所不臣于其臣者二 :当其为尸 ,则弗臣也 ;当其为师 ,则弗臣也。大学之礼 ,虽诏于天子无北面 ,所以尊师也。

诏 ,告也。天子入大学 ,而亲有所问 ,则东面 ,师西面 ,所谓弗臣也。天子尊之于上 ,其下莫敢不尊也。

右第十一章。

善学者师逸而功倍 ,又从而庸之。不善学者师勤而功半 ,又从而怨之。

归功日庸。怨者 ,怨其督责。

善问者如攻坚木 :先其易者 ,后其节目 ;及其久也 ,相说以解。不善问者反此。

易者 ,疏理易析处。节目 ,木枝节所自出坚撑处也。说 ,谓节目随理而脱也。解 ,判也。喻善问者因言以知意 ,即显以察微 ,渐渍之久 ,而大疑自决。若择隐奥者以为诘难之端 ,而轻其浅易者为不足问 ,是不诚于求知 ,而躐等以矜善问 ,终于迷而已。程子所谓‘拣难处问者’是也。

善待问者如撞钟 :叩之以小者则小鸣 ,叩之以大者则大鸣 ,待其从容 ,然后尽其声 ,不善答问者反此。

待 ,应也。从容 ,犹言良久 ,声余韵也。因问而答 ,大者不吝 ,小者不滥 ,而意味有余 ,使人思而得之 ,引申于无穷。

此皆进学之道也。

善问善答 ,则学日进矣。

右第十二章。

记问之学 ,不足以为人师 ,必也其听语乎。

记问者 ,无察识之实 ,懵于次序 ,述诵以教人 ,倾尽而止。惟己学已明 ,则审知学者所至之浅深 ,听其所问之语 ,而因量以善诱之也。

力不能问 ,然后语之 ,语之而不知 ,虽舍之可也。

力不能问者 ,不知疑也。舍 ,置也。言师必因材施教 ,不可则止 ,以警学者之自勉。

右第十三章。

良冶之子 ,必学为裘 ;良弓之子 ,必学为箕 ;始驾马者反之 ,车在马前。君子察于此三者 ,可以有志于学矣。

冶裘之事 ,辘合以底于完。弓箕之事 ,矫揉以适于用。始学御者 ,马反向舆 ,曳车却行 ,使易就御而不骋。察于此 ,而知识小以成大 ,变质以合理 ,乡道以闲邪。虽未能即合辙于古人 ,而就其所能以拟议之 ,则不迷其方 ,而为之有渐。其于学也 ,有日孳孳而不能已者矣。

右第十四章。

古之学者 ,比物丑类。鼓无当于五声 ,五声弗得不和 ;水无当于五色 ,五色弗得不章 ;学无当于五官 ,五官弗得不治 ;师无当于五服 ,五服弗得不亲。

丑 ,齐也。因声色而知学与师之重 ,所谓比物丑类也。鼓 ,谓考击之也。水 ,调涂之也。鼓之所以宣五声之和 ,水之所以成五色之章 ,质因其自然而为之者 ,人力也。五官 ,

耳聪目明 貌恭言从 思睿也。天之所赋 虽各效其灵 而非学则无以尽其材 而不淫于妄也。五服 斩、齐衰 大、小功 缌也。亲师明道 而后能尽伦也。

右第十五章。

君子曰 大德不官。

大德者 人官之本 涵于未发 以为视听言动之则 不倚于官也。

大道不器。

大道者 事物之本 为事物之所共由 散于有形而为器 而不滞于一器也。

大信不约。

大信者 信在言前 不言而信固存 不待期约之结也。

大时不齐。

齐 有恒期而无参差也。圣人之时 因明而处中 无画一之理 而同归一致。如天之有四时 寒暑参差变化 无一定之期而自不爽。盖时为齐之本 而齐不可以为时也。

察于此四者 可以有志于本矣。

四者之理 居静以御动 不为而成功 惟其有本也。学能知本 则修之在躬 存之在心。虽未发见于事物 亟著于功效 而应事接物之道即此而具。盖明其德以修身 而齐家、治国、平天下之理 不外是矣。

三王之祭川也 皆先河而后海 或源也 或委也 此之谓务本。

河 海之源也 ;海 河之委也。源虽小而必先之 重本也 故守约而施博。君子之学 求诸己而已矣。此篇所言 。

皆亲师讲艺之事 ,而终之以务本 ,所以见古人为学求之己者 ,但尽其下学之事 ,而理明行笃 ,则天德王道即此而上达焉 ,盖与大学‘至善知本’之旨相为符合。而后世窃佛老之说 ,以文其虚枵狂诞之恶者 ,亦鉴于此而可知其妄矣。

右第十六章。

船山遗书礼记章句卷十八。

或生而知之 ,或学而知之 ,或困而知之 ,及其知之一也。  
或安而行之 ,或利而行之 ,或勉强而行之 ,及其成功一也。

注知之者之所知 ,行之者之所行 ,谓达道也。以其分而言 ,则所以知者知也 ,所以行者仁也 ,所以至于知之成功而一者勇也。以其等而言 ,则生知安行者知也 ,学知利行者仁也 ,困知勉行者勇也。

衍总以见知、仁、勇之交相为功 ,而生安、利学、困勉 ,皆资所性之达德以知行耳。学者不得其立言之旨 ,而效其分配 ,为无益而已矣。

注盖人性虽无不善 ,而气禀有不同者 ,故闻道有蚤莫 ,行道有难易 ,然能自强不息 ,则其至一也。

衍困勉者 ,亦有能自强不息之资 ,惟其三近之德足于性也。

注吕氏曰 :‘所入之涂虽异 ,而所至之域则同 ,此所以为中庸。’

衍绳墨之不可改 ,彀率之不可变也。

注‘若乃企生知安行之资为不可几及 ,轻困知勉行谓不能有成 ,此道之所以不明不行也。’

子曰 :‘好学近乎知 ,力行近乎仁 ,知耻近乎勇。’

注‘子曰“二字衍文”。此言未及乎达德而求以入德之事。通上文三知为知，三行为仁，则此三近者，勇之次也。

衍三者皆性之德也。知、仁、勇，天德也。天德者，天之道。此三者，人之性，人之道也。近者，天人之辞，人以是而近天，所谓达天德也。天人于此而相接，所谓继之者善也。盖尝论之：天之明，于人为知；天之纯，于人为仁；天之健，于人为勇。是其主宰之流行化生人物，为所命之理，而凝乎性焉。然人之与物，虽有偏全、大小、明暗、醇疵之不同，而皆有之矣。惟此好学、力行、知耻之心，则物之所绝无，而人之所独也，抑天之所未有，而二气五行之精者凝合为人而始有也。天地之生人为贵，贵此而已；天有道而人能弘之，弘此而已。以向于学而好之不舍者，孰为诱之；以务于行而力之不吝者，孰为勉之；以有所耻而知其所当耻，以不昧于耻者，孰为区别而警之。触而用之，有其几焉；反而求之，有其实焉。发之不知，存之不忘，用之不倦。不学而能，不虑而知，非所性固有之德哉！诚之者，人之道也。人之道者，人之性也。故以此三者修身而身修，以此三者治人而人治，不可胜用也。尽其心，则性尽而道弘矣。不知用此，则虽知知而知有所穷不能复通，知仁而仁有所间不能相保，知勇而勇有所竭不能复振。无他，上用天德，则形器所域，固不能与天同其理；下用与物同有之性，则且与物同其偏，而一往必穷也。故子曰‘不如丘之好学也’，又曰‘发愤忘食，不知老之将至’。圣人之性焉安焉者，性此安此而已矣。其曰‘勇之次’者，则以见圣人以至于愚柔之资，皆有此三者尔，所谓人皆可以为尧、舜也。

注吕氏曰：‘愚者自是而不求，自私者徇人欲而忘返，懦者甘为人下而不辞。故好学非知，然足以破愚；力行非仁，然足以忘私；知耻非勇，然足以起懦。’

船山遗书礼记章句卷二十一。

### 噩 梦(节选)

牧民之道，教养合而成用，故古者学校领于司徒，精意存焉。今学政贡举，一归礼部，则以为比彬彬者仪文而已。户部但操头会箕敛以取民、为国家收债之馐餼。王者意之重轻，形著于命官分职，治乱于此决矣。督学官，司教者也，宜为布政使司之分司亡疑，而以按察使司官为，欲以刑束天下士乎。其始制之意，不过欲重其事权，以弹压提调之有司耳。乃按察只以纠大奸、折大狱为职，若经常教养之事，布政司领所属长吏之治，而考其成，以上计定黜陟。今学政兴废无所事事，而授之廉访提刑之官，则布政司一持筹督迫之，使为一方之师帅，天下何缘而治也。

进士科始于隋，垂千年而不能易，后有易之者，未知以何道为得。王安石革词赋，用书义，亦且五百余载矣。使学者习效圣贤之言，以移其志气，其贤于词赋明甚，至文体之屡变，或趋于陋，或淫于邪，皆乘时会不能为之豫谋，但可厘正者，导以读书穷理之实而已。书义而外，论以推明经史，而通其说于治教之详。策以习天人治乱、礼乐、兵刑、农桑、学校、律历、吏治之理，非此则浮辞靡调。假于五经、四书而不知其所言者何谓，国无可用之士，而士益偷则益贱，固其宜已。闻万历初年，县试儒童，无策者不送。府试且有以河

圆、洛书、九宫、八卦策问儒童者，则所重可知已。万历中叶，姚江之徒兴，剽窃禅悟，不立文字，于是经史高阁，房牖孤行，以词调相尚，取士者亦略不识字，专以初场软美之套为取舍，而士气之不堪，至此极矣。原其所始，立法亦有未善者，故流弊有所必至。科场七日而三试，作者倦而阅者亦烦，则操一了事之心，以应后场必矣。二场所试者，表判骈鑑之语，将以何为？旧制：诰诏表随科一道，诰诏视表判为愈矣。然土方在衡茅，使习知经国长民之道，固无不宜。若王者命令之大体，非立朝廷之上、深喻国体者不知，故唐、宋知制诰者，即文名夙著、官在清要者，尚须试授，则不可使士子揣摩为之明矣。诰诏既所不能，表判又为无实，何如改三场为两试，初场书义淹通，每解额一人，取定两人，令赴二场，试以二论三策，然后决取一人中式。初场以十日阅文，一日拆卷，凡十二日，而试二场。又五日而放榜，则作者精力有余，阅者安详不遽。尊经穷理以为本，适时合用以为宜，登士于实学，固科场救弊之一道也。未得创制显庸之圣，作法以待，贤者亦将必出于此。

州县统于府，而府别有学。其制与州县等，此甚无谓，宜于州县学中，岁试优者，行提调官，核其德行，无出入公门、亏损名义等过，升之府学而饬之。量府之大小、人才之盛衰，而为之额，多者不过百人。凡州县学，但与乡试，不得岁贡，士升于府学而后贡之；升府学者，不必科试，竟送乡试。廷试其优者，与出身；次者，入太学。大府岁试而贡之者三人，次二人，小府一人，不但名实相称，且学之于乡，已小成而进于郡。及就郡学，则师友益广，勿使局促井里，狎

昵习气 ,至以钱粮讼狱 ,陷溺其心 ,所以扩其耳目 ,逸其志趣以变之 ,礼所谓‘游其志’也。升府学 ,则以胡安定教法及白鹿洞学规酌而教之。学以渐而可大 ,孰与老于乡校 ,锢蔽于腐諄时文之中 ,而以乡贡为日暮涂穷之旁径 ,使偷靡以终其身乎。

船山遗书噩梦。

## 宋 论(节选)

咸平四年 ,诏赐九经于聚徒讲诵之所与州县学校等 ,此书院之始也。嗣是而孙明复、胡安定起 ,师道立 ,学者兴 ,以成乎周、程、张、朱之盛。及韩侂胄立伪学之名 ,廷及张居正、魏忠贤 ,率以此附致儒者于罪罟之中 ,毁其聚讲之所 ,陷其受学之人 ,钳纲修士 ,如防盗贼。彼亦非无挟以为之辞也 ,固将曰 :‘天子作君师 ,以助上帝绥四方者也。亦既立太学于京师 ,设儒学于郡邑 ,建师长 ,饬生徒 ,长吏课之 ,贡举登之 ,而道术咸出于一。天子之导士以兴贤者 ,修举详备 ,而恶用草茅之士 ,私立门庭 ,以亢君师而擅尸其职 ,使支离之异学、雌黄之游士 ,荧天下之耳目而荡其心。’为此说者 ,听其言 ,恣其辩 ,不核其心 ,不揆诸道 ,则亦娓娓乎 ! 其有所执而不可破也。然而非妨贤病国 ,祖申、商以虔刘天下者 ,未有以此为谋国之术者也。

孔子之教于洙、泗 ,衰周之世也 ,上无学而教在下 ,故时君不能制焉 ,而孔子以为无嫌。彼将曰 :‘今非周纲解纽之代 ,不得尸上天木铎之权也。’呜呼 ! 佞人之口给不可胜穷而要 ,岂其然哉 !

三代之隆 ,学统于上 ,故其诗曰 :‘周王寿考 ,遐不作人。’然而声教所讫 ,亦有涯矣。吴、越自习文身 ,杞、莒沦于夷礼 ,王者亦无如之何也。若太学建于王都 ,而圻内为方千里 ,庠序设于邦国 ,而百里俭于提封 ,则春弦夏诵 ,礼射雅歌 ,远不违亲 ,而道无歧出。故人易集于桥门 ,士乐趋于鼓篋。

迨及季世 ,上之劝之也不勤 ,而下有专师之函丈矣。况乎后世之天下 ,幅员万里 ,文治益敷 ,士之秀者不可以殫计 ,既非一太学之所能容 ,违子舍 ,涉关河 ,抑立程限 ,以制其来去 ,则士之能就学于成均者 ,盖亦难矣。若夫州县之学 ,司于守令 ,朝廷不能多得彬雅之儒与治郡邑 ,而课吏之典 ,又以赋役狱讼为黜陟之衡 ;虽有修业之堂 ,释菜之礼 ,而迹袭诚亡 ,名存实去。士且以先圣之宫墙为干禄之捷径 ,课之也愈严 ,则遇之也益诡 ;升之也愈众 ,则冒之也愈多。天人性命 ,总属雕虫 ,月露风云 ,只供游戏。有志之士 ,其不屑以此为学也 ,将何学而可哉 ? 恶得不倚赖鸿儒 ,代天子而任‘劳来匡直’之任哉 ? 君子于此以道自任 ,而不嫌于尸作师之权者 ,诚无愧也。道不可隐而明之 ,人不可弃而受之。非若方外之士 ,据山林以傲王侯也 ,非若异端之师 ,亢政教以叛君父也。所造者一王之小子 ,所德者一王之成人 ,申忠孝之义 ,劝士而使之亲上 ,立义利之防 ,域士而吏之靖民 ,分天子万几之劳 ,曩长吏教思之倦 ,以视抡文之典不足以奖行 ,贡举之制不足以养恬 ,其有裨于治化者远矣。

当四海一王之世 ,虽尧、舜复起 ,不能育山陬海澨之人材而使为君子 ,则假退处之先觉 ,以广教思 ,固其所尸祝而

求者也,为君子者又何愧焉!教行化美,不居可纪之功,造士成材,初无邀荣之志,身先作范,以远于饰文行干爵禄之恶习,相与悠然于富贵不淫贫贱不诎之中,将使揣摩功利之俗学,媿悔而思附于青云。较彼抡才司训之职官,以诗书悬利达之标,导人弋获者,其于圣王淑世之大用得失,相差不已远乎?然则以书院为可毁,不得与琳宫梵宇之庄严而并峙;以讲学为必禁,不得与丹灶刹竿之幻术而偕行。非妒贤病国之小人,谁忍为此戕贼仁义之峻法哉!

宋分教于下而道以大明,自真宗<sup>昉</sup>视梁何胤,锺山之教加隆焉,其功伟矣!攷古今之时,推邹、鲁之始,达圣王之志,立后代之经,以摧佞舌,忧世者之责也,可弗详与!

船山遗书宋论卷三。

### 读通鉴论(节选)

乡举之法,与太学相为经纬,乡所宾兴,皆乡校之所教也。学校之教,行之数十年,而乡举行焉。所举不当者罚之,罚其不教也,非罚其不知人也。仲舒之策,首重太学,庶知本矣。不推太学以建痒序于郡国,而责贡士于不教之余,是以失也。经天下而归于一正,必同条而共贯,杂则虽矩范先王之步趋,而迷其真,惟同条而共贯,统天下而经之,则必乘时以精义,而大业以成。仲舒之策,日不在六艺之科、孔子之术者,皆绝其道,此非三代之法也。然而三代之精义存矣,何也?六艺之科,孔子之术,合三代之粹而阐其藏者也。故王安石以经义取士,踵仲舒而见诸行事,可以行之千年而不易。安石之经学不醇矣,然不能禁后世之醇,而能禁后世

之非。经元祐改安石之法,而并此革之,不知通也。温体仁行保荐以乱之,重武科以亢之,杨嗣昌设社塾以淆之,于是乎士气偷,奸民逞,而生民之祸遂极,皆仲舒之罪人也,况孔子乎!若夫割裂鞶帨而无实也,司教者之过也。虽然,以视放言绮语,市心恶习,睨窬径以傲诡遇者,不犹愈乎。习其读,粗知其义,虽甚小人,且以是为夜气之雨露,教亦深矣。

船山遣书读通鉴论卷四。

问次于学者也,问之道尤重于学也。三代以下,于学也博,于问也寡。三代以上,于学也略,于问也详,故称舜之大知,好问其至矣。虽然,学者自为学也,问待人,而其涂有二:有自问者,有问人者。自问者恐其心之所信,非其身之所宜;身之所行,非其心之所得,处事外者,公理之衡也。不问而不我告,问而犹恐其不我告焉,孜孜以求之,舜之所以为大知也,圣之津梁也。问人者舍其是非而求人之是非,舍天下之好恶而求一人之好恶,察焉而愈昏,详焉而愈讹。君子之喜怒,有偏者矣,小人之爱憎,未有不私者也。急于求短,以疑其长,乱国暗主猜忌之臣所以惑焉而自夺其鉴也,愚者之狂药也。夫人之心行,有小略而大详者,有名污而实洁者,有迹诡而心贞者,君子于此鉴之。真信之笃,不忍求人于隐曲,抑不屑也。而流俗之口好举,以矜其慧辨,奸邪之丑,正者勿论焉。不择人而问之,则善恶互乱,有所偏任,则谗间行。问之君子,则且对以不知;问之小人,则尽言而若可倚,于是而贤才之心疑畏而不为用,奸伪之士涂饰以掩其恶,则有谗不见,有贼不知,皆好问者之所必致矣。居官而败其官,有天下而败天下,必也。故曰愚者之狂药也。

舍其躬之得失,不敢镜于公非,日取人之贞邪,待左右以为耳目,其亡速于桀纣,不亦伤乎!范宁为豫章太守,遣十五议曹下属城,采求风政,吏假还讯问官长得失。是道也,不自问己过,而问人以聋为聪之道也。徐邈责之曰:欲为左右耳目,无非小人,善恶倒置,谗谄并进,可不戒哉。治道学术,斯言尽之矣。

船山遗书读通鉴论卷十四。

三代之教,一出于天子所立之学宫,而下无私学。然其盛也,天子体道之精,备道之广,自推其意以为教,而师儒皆喻于道,未尝画近小之规,限天下之聪明,以自画于章程之内,其道略见于大学,若是乎其渊深弘博,而不以登天为疑也。且自天子之子以降,无异学。公卿大夫士之子弟,自以族望而登于仕,非以他日受禄,歆之以利而使学,故学者亦无苟且徇时,求合于章程,以傲名利。则学虽统于上,而优游自得者,无一切之法以行劝惩,亦犹夫人之自为学焉而已也。

乃流及于三季之末,文具存而精意日以泯,忘国家之教典,抑且为有志之士所鄙,而私学兴,庠序圯矣。非但其法之弛也,法存而以法限之,记问之科条愈密而愈偷也。以三代之圣王,不能持之于五世之后,而况后有天下者,道不本诸躬,教不尽其才,欲以齐天下之英才而羁络之,不亦难乎。乃或为之说曰:先王以学域天下之耳目心思,而使不过,然则非以明民而以愚民,学其桎梏乎。后世之学,其始也为桎梏,而其后愈为君子所不忍言,故自周衰而教移于下。夫孔子岂为下而倍尸天子之道统乎?教亡于天下,圣

人之所重忧 ,不容不身任之 ,亦行天子之事 ,作春秋而任知罪之意也。教移于下 ,至秦而忌之 ,禁天下以学 ,而速丧道以自亡 ,然则后之有天下者 ,既度德量力 ,因时而知不足 ,以化成天下 ,则弘奖在下之师儒 ,使伸其教 ,虽未足以几敬敷五教 ,典胄教乐之盛 ,而道得以不丧于世。梁武帝既置五经博士于国学 ,且诏州立学矣 ,而不敢自信为能培养天下之俊士 ,一出于乡国之教也。又选学士往云门山就何胤受业 ,知教之下移 ,而不辍之于上 ,亦贤矣哉。

三代以还 ,道莫明于宋 ,而溯其所始 ,则孙明复、胡安定实开其先 ,至于程朱而大著。朱子固尝推孙、胡之功矣 ,夫宋于国学郡县之学 ,未尝不详设而加厉也 ,而教之所自兴 ,必于孙胡 ,道之所自明 ,必于程、朱 ,何也 ? 国家以学校为取舍人才之径 ,士挟利达之心 ,桎梏于章程 ,以应上之求 ,则立志已荒 ,而居业必陋 ,天子虽欲游学者之志于昭旷之原而莫由 ,固不如下之为教为学也 ,无进退荣辱之相禁制 ,能使志清而气亦昌也 ,韩侂胄、张居正亟起而阨塞之。呜呼 ,罪浮于桀纣矣。

或曰 ,教出于下 ,无国家之法以纠正之 ,则且流于异端 ,而为人之心之害 ,是固然也 ,即如何胤者 ,儒而诡于浮屠氏者也。然所恶于异端者 ,为知有学而择术不审者言耳。若夫坏人心 ,乱风俗 ,酿盗贼 ,篡弑危亡之祸者 ,莫烈于俗儒。俗儒者 ,以干禄之鄙夫为师者也。教以利 ,学以利 ,利乃沁入于人心 ,而不知何者之为君父 ,固异端之所不屑者也。即如何胤者以浮屠乱道矣 ,然王敬则欲召与同反 ,而不敢召 ,武帝徵与谋篡 ,而终不就大节 ,固不逾矣。若彼守国家教术之

章程 桎梏于仕进之捷径者 , 则从乱臣贼子而得显荣 , 亦曰 , 吾之所学 求利达者 , 本无择也。诵诗读书 , 以傲当世之知而已矣 , 则其清浊之相去 , 不已天地悬隔哉。故孟子之论杨墨曰 ‘ 归斯受之 ’ , 归而可受者所学非 , 而为己之初心 , 可使正也。俗儒奉章程以希利达 , 师鄙夫而学鄙夫 , 非放豚也 , 乃柙虎也驱之而已矣 , 又何受焉。教移于下 , 而异端兴 , 然逃而归焉可俟也。非后世学宫之教 , 柙虎而傅之翼者比也 , 上无礼 , 下无学 , 而后贼民兴 , 学之统在下久矣。

船山遗书读通鉴论卷十七。

策贡士于殿廷 , 自武氏始。既试之南宫 , 又试之殿廷 , 任大臣以选士 , 不推诚以信 , 而以临轩易其甲乙 , 终未见殿廷之得士 , 优于南宫。徒以市恩遇于士 , 而离大臣之心 , 故至于宋 , 而富郑公欲请罢之 , 其说是已。虽然 , 勿谓贡士之策 , 异于汉武之策问贤良也 , 贡士之取舍 , 人才进退之大辨 , 轻于其始 , 则不得复重之于后。天子以天之职 , 求天之才 , 而登进之 , 使委之有司 , 弗躬亲以莅之 , 则玩人而以褻天 , 其币也 , 士愈轻而贡举愈滥 , 又奚可哉。有道于此付试事于南宫 , 而所拔者 , 緘其文 , 以献之上。上与大臣公阅 , 而定其甲乙 , 庶乎不疑不褻 , 得进贤之中道 , 惜乎富公之言 , 不及此也。士之应科而来者 , 贤愚杂而人数冗 , 故授之所司 , 以汰其不经不达之冒昧 , 而天子亲定其甲乙 , 则以崇文重爵 , 敬天秩 , 奖人才 , 而示不敢轻 , 此亦易知易行之道。而自武氏以来 , 迄千余年 , 议选举者言满公车 , 而计不及此者。后世人主之心 , 无以大异于武氏也。夫武氏以妇人而窃天下 , 惟恐士心之不戴己 , 而夺有司之权 , 鬻私惠于士 , 使感己而忘

君父固怀奸负慝者之固然也。后世人主承天命，缙先猷，作君作师，无待私恩以固结，而与大臣争延揽，以笼络天下，顾使心膂猜疑，互相委卸，不亦悖乎！天子而欲收贡士为私人，何怪乎举主门生，怀私以相市也。此朋党之所以兴，而以人事主之谊所由替也。

船山遗书读通鉴论卷二十一。

以文取士而得真才，以行取士而得笃行，则行愈于文多矣。以文取士，而得伪饰之文；以行取士，而得伪饰之行，则伪行之以害人心，坏风俗，伤政理者，倍于伪饰之文，支离浮曼，而害止于言也。且设科以取士，则必授之以式矣，文者言治而要之事，言道而要之理，即下至骈偶声韵之文，亦必裁之以章程可式者也。行而务为之成法，则孝何据，以为孝之程，廉何据，以为廉之则邪。不问其心，而但求之外，非臬獍皆可云孝，非盗贼皆可云廉，不可式者也。极其弊，委之守令，而奔走于守令之门，临以刺史，而奔走于刺史之门，以声誉相奖，以攀援相竞，乃至以贿赂相要，父母为羔雁，廉耻为优俳，其不率天下以狂趋者能几也？

乡举里选，三代之法也，而殷之大国方百里，周之大国五百里而止，其小者五十里耳，即其地，选其人，官其土，君大夫世与相狎，而贤奸易辨，犹今置乡耆于一村一社而已，则公议固不容掩也。乃以四海之辽绝，刺史守令三载之乍临，求知岩穴之行，履责以知人之哲，而升朝以任天下之大，何易易邪！又况曲士之垂腴，而干请赋，吏之鬻民，以傲利者哉。汉之举孝廉，举其为吏于州郡者也，既为吏，而与一乡之政能否，可知其大凡矣。而清浊异流，臭味异合，请託

易集,党比相怙孝者,固非孝廉者,固非廉也。汉末之得士,槩可见矣。况使求升朝而理、易地而官者于未登仕籍之处士乎。杨绾惩进士之亡实,欲复孝廉之举,终不可行,论者惜之,惜之者未尝体人情,揆事理,周世变,究终始,浮慕古昔,而徒以空言居胜者也。绾未几而奏罢孝弟力田科,以无实状、多侥幸,故废之,绾亦自知其前之失言矣。然则行不足以取真士,而以文取者,可得士乎?夫非谓文之可以得士也,设取士之科者,止以别君子野人而止耳。虽有知人之哲,不能于始进而早辨其贤奸也。故三代之法,观之于饮,观之于射,观其比礼比乐、内正外直之度,拜起揖让之容而已。畴爵行而合语,观其称古昔、道先王而已。观之于此,而君子野人之辨,可十九得也。过此以往,敷奏以言,明试以功,皆论定后官之,余乃以察其贤不肖,而进退之。然则立法以取士,试之以策问,试之以诗赋,试之以经义,亦饮射之遗意,而变通之,岂期于此而遽得真士哉。习文教而与闻乎德言之绪论,为野人之所不胜,既由乎君子之途,则可望以循此而上达耳。授之以政,而智愚勤惰忠佞贪廉,自有秉宪者执法以议,其后其可县行谊为标格,使之黜伪以藏奸乎。

若夫学校之设,清士类于始进,不当专求之文,而必考其闺门之素履,正士习,育贤才,严不淑之惩,又不待登进之日也。然而方在子衿之列,修子弟之敬爱,绝公门之请谒,亦士之常耳。或既贵,而丧其所守,诂可遽以此为贤,而授之大官大邑乎。以行按不肖之罚,而以文求君子之度,流品清而伪行抑,不敢冒,斯其于取士之法,殆庶几与。

船山遗书读通鉴论卷二十三。

制科取士 ,唐之得元、白 ,宋之得二苏 ,皆可谓得人之盛矣。稹、居易见知于裴中立 ,轼、辙见重于司马君实 ,皆正人君子所嘉舆也。观其应制之策 ,与登科以后 ,忼慷陈言 ,持国是 ,规君过 ,述民情 ,达时变 ,洋洋乎其为昌言也 ,而抑引古昔 ,称先王 ,无悖于往圣之旨 ,则推重于有道之士 ,而为世所矜尚 ,宜矣。推此志也 ,以登三事 ,任密勿 ,匝主而庇民 ,有余裕焉。乃此数子者 ,既获大用 ,而卜躁诤张 ,彙引匪人 ,以与君子相持 ,而害中于国 ,虽裴、马秉均以临之 ,弗能创艾也。然则制科求士于言 ,将不足采 ,而可以辩言乱政之责斥之乎。夫此数子者 ,非其言之有遇 ,善观人者 ,不待其败德之已章 ,而早已信其然矣。

奚以明其然也 ? 此数子者 ,类皆酒肉以溺其志 ,嬉游以荡其情 ,服饰玩好书画以丧其守 ,凡此非得美官厚利 ,则不足以厌其所欲 ,而精魄既摇 ,廉耻遂泯 ,方且号于人以为清流之津途 ,而轻薄淫佚之士乐依之 ,以标榜为名士。如此而能自树立 ,以为君之心膺、国之楨干、民之荫藉者 ,万不得一。文章之用 ,以显道义之殊涂 ,宣生人之情理 ,简则难喻 ,重则增疑 ,故工文之士 ,必务推濫宛折 ,畅快宣通 ,而后可以上动君听 ,下感民悦 ,于是游弋其心于四维 ,上下古今 ,巨细随触而引申 ,一如其不容已之藏 ,乃为当世之所不能舍 ,则苏轼所谓‘行云流水 ,初无定质’者是也。始则覃其心以达其言 ,既则即其言以生其心 ,而淫佚浮曼、矜夸傲辟之气 ,日引月趋 ,以入于酒肉嬉游、服饰玩好、书画之中 ,而必争名竞利 ,以求快其欲 ,此数子者 ,皆以此为尚者也。而抑博览六籍 ,诡遇先圣之绪说 ,以济其辩 ,则规君过 ,陈民情 ,策国事 ,

皆其所可,沈酣以入,痛快以出,堂堂乎言之,若伊训、说命、七月、东山之可与颉颃矣。则正人君子安得不敛衽以汲引为同心,而流传简册,浅学之士能勿奉为师表乎。乃有道者沈潜以推致其隐,则立心之无恒,用情之不正,皆可即其述古昔、称先王之中,察见其波淫,况其滥于浮屠,侈于游冶者,尤不待终篇而知其为羊膻蚁智之妄人哉。

若其淋漓倾倒,答临轩之问,陈论劾之章,若将忘辱忘死,触忌讳,犯众怨,以为宗社生民计者,固可取为人主之龟鉴,而不得斥之为非,则唯上之所以求之者,以直言敢谏设科,则以应知遇取名位者在此,慧足以及,胆足以胜,固无难伸眉引吭,以言之无忤,而可取者不乏也。是故明主之求言,大臣之广益,无择于人也。言而可听者乐取其言,以释吾闷而增吾美也。若其用人也,则不以言也,言而可听,必考其用心之贞淫,躬行之俭侈,而后授以大任也。书曰:‘敷奏以言,言无不尽。’若其黜陟,则必明试以功而后定。子曰:‘君子不以言举人’,诚千古片言之居要矣。然则策贤良以问政明王广听大智之道也,设制科以取士,唯其言以登用之,则国是乱,佞人进,治道之大蠹也。制科而得才士如元、白、二苏而止,元、白、二苏长于策问奏疏而止,不恣其辨,以终为君子伤,节宣主权,人主大臣司之,可弗慎与!

船山遗书读通鉴论卷二十五。