





正蒙補訓卷之二

動物篇第五

動物本諸天。以呼吸為聚散之漸。植物本諸地。以陰陽升降為聚散之漸。物之初生氣日至而滋息。物生既盈氣日反而游散。至之謂神。以其申也。反之為鬼。以其歸也。

朱子曰此息只是生息之息。非止息之息。孟子言日夜之所息。程子謂息字有二義。愚謂只是生息。○至之謂神。反之謂鬼。固是。然雷風山澤亦有神。今之廟貌亦謂之神。亦以方伸之氣為言耳。此處要錯綜周徧而觀之。伸中有屈。屈中有伸。伸中有屈。如人有魄。是也。百中。

人死便是歸祖考來格便是神。



按易乾文言本乎天者親上。本乎地者親下。朱子本義本乎天者謂動物。本乎地者謂植物。○舊說以聚貼吸與升以散貼呼與降似不妥。蓋聚時不能無呼。散時併亦無可吸也。聚時不能無降。散時併亦無可降也。聚散以漸而至。故曰漸。氣字雙承呼吸升降言。○滋息承聚一邊。游散承散一邊。滋息如言增長。游如游蕩之游。物生既盈則反而游散。非必至死方為游散。自少而壯為滋息。自壯而老即為游散。日至日反。蓋亦言其漸也。神者申也。故至為神鬼者歸也。故反為鬼。

旨此節以動物植物並言。而篇名動物者。舉其一端也。非特重動物。○動物有呼吸。植物但因陰陽升降而為榮枯耳。○即聚散以見屈伸。故節末言及鬼神。凡物皆有鬼神也。

講物有動植之不同。試以動物言之。動物本諸天而親上。以其一呼一吸。即為聚散之漸。以植物言之。植物本諸地而親下。以其陰陽之一升一降。為聚散之漸。凡此者皆氣之為也。蓋凡物之初生氣日至而滋生。是為聚也。物生既至盈滿。氣日反而游散。是為散也。其至也謂之神。以其氣之申。謂之神也。其反也謂之鬼。以其氣之歸。為鬼也。凡天下之物。何非鬼神乎。

氣於人。生而不離。死而游散者。謂魂。聚成形質。雖死而不散者。謂魄。按上節言動物屬鳥。植物屬木。此又提出人言之。○魂固是氣。魄亦氣之結成。故摠言氣。○魂者生而不離。死而游散。魄者聚成形。

質而生。至死亦不遽散。

旨此承上文而專言人也。魂屬陽。魄屬陰。生則魂魄合而為用。死

則魂魄不能相顧。魂散而魄亦終化。○生則至而伸。死則反而歸。

○此與易精氣為物。遊魂為變。可相發明。

講試以人言之。氣之於人也。為魂為魄。其生而不能離。死而游散

者。乃謂之魂。其聚成形質而生。雖死而不遽游散。乃謂之魄。即此

可知鬼神之情狀也。

海水凝則水浮。則漚然。水之才漚之性。其存其亡。海不得而與焉。推

是足以究死生之說。伊川程子改與為有。

按水凝則水以凝滯者言。浮則漚以輕浮者言。水才漚性互言。謂

水性漚才亦可。存亡雙承。水漚言水凝為存。釋為亡。漚浮為存。落

為亡。皆海水之為。而海不得與焉。不得與。猶俗言不能管也。人之

死生。皆氣之為。各自為聚散。太虛之氣不得與。亦猶是也。故即水

漚存亡。可究知死生之說。○張子此二節極精實。可以解惑。

旨此承上言人之生死。而以海水水漚喻之也。水才漚性。見其自

有才性而為之。故海不得與。

講觀於魂魄而死生之說明矣。更取而譬之。同一海水也。凝則為

冰。浮則為漚。然冰有水之才。漚有漚之性。其存其亡。海不得而與

之。推是足以究在人死生之說。蓋死生皆氣。而太虛之氣。不得而

與也。

有息者根於天。不息者根於地。根於天者不滯於用。根於地者滯於方。此動植之分也。

按息為氣息出入。作止息解者非。根天即前本天。謂動物也。根地即前本地。謂植物也。不滯於用只是能動作。滯於方只是不能動作。動物能動。植物不能動。分別在此。

旨此申首節動植本天本地之意。息即首節所云呼吸。根即本也。猶言從上從下。

講動物呼吸有息者也。有息者根於天而從上。植物不息者也不息者根於地而從下。根於天者動作而不滯於用。根於地者滯於其方而不能動作。此動物植物之分也。然皆氣之為也。

生有先後。所以為天序。小大高下相並而相形焉。是謂天秩。天之生物也有序。物之既形也有秩。知序然後經。正知秩然後禮行。

按書臯陶謨云。天叙有典。勅我五典。五惇哉。天秩有禮。自我五禮有庸哉。先後以時言。然當兼分在內。如父兄先而子弟後。時也。君先臣後。難以生之時。拘分如是耳。小大高下無異。並以分言。亦在序之中。序次序也。秩品秩也。皆自然。故云天叙天秩。序以典言。即五倫也。五倫即經常之道。故云經正秩以禮言。

旨此端以人言。見天序天秩有自然之典禮也。借臯陶謨發此意。講觀於動植之分如此。而人為最貴。不可與物同論也。人之生有先後。其次序出于天。所以為天序。就中有小大高下相並而相形。

焉。其品秩出于天。所以爲天秩。蓋天之生物也。自然有序。物之旣形也。自然有秩。知其序。然後經常之道得其正。知其秩。然後禮儀之制得以行人。之所以異於物者。有如此。

凡物能相感者。鬼神施受之性也。不能感者。鬼神亦體之而化矣。

按物之相感。以兩物之一施一受言。然卽鬼神爲之體。故曰鬼神施受之性。施屬陽。受屬陰。此性字兼理氣。無知者不能感。鬼神亦體之而變化生焉。如草木之榮枯是化也。相感而化生。不相感者亦化。皆鬼神體之也。蓋無非陰陽之所爲。

旨此推明相感不相感。以見鬼神之體物不遺。與首節相照應。但相感以兩物交感言。非呼吸之謂。徐氏發明誤也。

講更卽動物植物而推之。凡物之能相爲交感而化者。一施一受出于性生。皆鬼神體物之爲也。其不能相感者。鬼神亦有以體之而化矣。蓋凡物皆有鬼神也。

物無孤立之理。非同異屈伸終始以發明之。則雖物非物也。事有始卒乃成。非同異有無相感。則不見其成。不見其成。則雖物非物。故曰屈伸相感而利生焉。

按陰陽對待。故物無孤立之理。有同有異。有屈有伸。卽不孤立也。終始承同異屈伸言。或同或異。或屈或伸。相爲終始。以互見而發明之。非然則其物不成物。○發謂發達。明謂明顯。有同異屈伸相感。則物成其物。是有以發達明顯之。而人可共見也。○有物斯有

事事必有始有卒。乃成其事。或同或異。或有或無。相感以爲始。卒非然則不成其事也。○在物爲同異。屈伸在事爲同異。有無。屈則無伸。則有其理一也。事之爲同異。有無。大概言之。難以指定。○事不成。則雖物非物。此物謂事。卽中庸不誠無物之意。○易下傳云。屈伸相感而利生焉。以歲功言。張子引來。只泛言事物。事物成其事物。卽利之生也。利謂通利。

〔旨〕按此承上文相感而言。借易以明屈伸相感之意。○屈伸卽鬼神也。○物言屈伸。事言相感。互見之也。○因物及事。重物上。〔講〕卽鬼神體物觀之。可見天下之物。必無孤立之理。以其有同異。屈伸之相感。故不孤也。若非有同異。屈伸終始循環。以發明此物。

則雖有物不成其爲物也。事有始有卒。乃成其事。以其有同異。有無之相感也。若非同異。有無之相感。則不見其事之成。不見其成。則雖物非物矣。易故曰。屈伸相感而利生焉。蓋物必屈伸相感。而成其物。事必屈伸相感。而成其事。此利之所由生也。若孤立無感。何利之有。

獨見獨聞。雖小異。怪也。出於疾與妄也。共見共聞。雖大異。誠也。出陰陽之正也。

〔按〕小異與大異對言。怪與誠對言。疾妄與陰陽之正對言。其分別處。只在獨與共上。小異如人見鬼之類。大異如聞雷霆之類。○疾當以人之疾言。因疾而見異也。妄則虛見而非真有。集解謂戾氣。

為疾。是另一說。○大異何云陰陽之正。蓋氣至而理不能違。亦正也。○補註云鬼神形象。雖小異為恠。日食星變。雖大異為誠。此說可用集解云春秋書。蠲小異亦恠。日月代明。大異亦誠。恐代明不可以為異。○或謂代明之說。與陰陽之正合。備之。

旨此以變異言。重下段陰陽之正上。

講天下有常必有異。而異又分小大之不同。若獨見獨聞。雖小變異。必以為奇怪也。以其聞見出于人之疾。與夫妄而不真也。斯非陰陽之正矣。若共見共聞。雖大變異。必以為誠然也。以其出于陰陽之正也。是在有識者辨之耳。

賢才出國將昌。子孫才族將大。

按賢才出國有人故昌。子孫才族有人故大。

旨此又明國家昌大之理。○上節言變異。此節言吉祥。皆物理也。

講豈獨變異為然。即國家之禎祥。亦莫非至理也。賢才所以治國。

賢才之出。知國之將昌也。子孫所以承家。子孫有才。知其族之將

大也。

人之有息。蓋剛柔相摩。乾坤闔闢之象也。

按易上傳云。剛柔相摩。本言卦之變化。此則借以言陰陽之推遷

而已。○易又云闔戶謂之坤。闢戶謂之乾。本義謂闔闢動靜之機。

○兩物相挨謂之摩。

旨此承上文有息而推言其理。呼為剛為闔。吸為柔為闢。○引易

二語串下。重闔關句。相摩而有闔關。

講前言呼吸即謂息也。動物皆有息而人最靈。試以人之有息言之。其呼吸相繼一闔一關。蓋即易所云剛柔相摩。乾闔坤闔之象也。人自忽而不察耳。

寤形開而志交諸外也。夢形閉而氣專乎內也。寤所以知新於耳目。夢所以緣舊於習心。醫謂饑夢取飽。夢與凡寤夢所感專語氣於五藏之變。容有取焉爾。

按寤醒時寐睡時形開如耳有聞目有見時志交諸外。謂心之應事也。形閉如不聞不見之類。氣耑乎內。謂氣聚于內也。知新于耳目聞所未聞見所未見也。緣舊於習心。因舊日心所習知者也。饑

則歉而夢取飽。則盈而夢與。○寤夢所感寤是帶言。專語氣於五臟之變。謂氣因五臟之盛衰而變異。○容有取。謂醫說容或有可取。○醫書謂素問。

旨。此承上文有息而推言寤夢之理。以見夢皆氣之為也。

講人有寤時有夢時。寤者形皆開而志交諸外。心有所營也。夢者形皆閉而氣耑聚乎內。心無所用也。寤所以由耳目之聞見而知其新。夢所以感心之所習而因乎舊。醫書謂人饑則夢取飽。則夢與凡寤與夢之所感專論氣于五臟之變而有不同。其說容或有可取焉。爾蓋亦近理而足信也。

聲者形氣相軋而成。兩氣者谷響雷聲之類。兩形者桴鼓叩擊之類。

形軋氣羽扇歛矢之類。氣軋形人聲笙簧之類。是皆物感之良能。人皆習知而不察者爾。

〔按〕形與氣二者相軋而成聲。下四者皆形氣相軋也。軋訓摩。只是觸動之意。○人呼氣也。谷響亦氣。故為兩氣相軋。雷為陰陽激搏。其為兩氣尤明。○桴鼓槌以桴擊鼓。故為兩形。○羽扇歛矢有形。觸動氣而有聲。為形軋氣。歛宜作嚙。響箭是也。俗謂之髀頭。○人聲氣從形出。笙簧以人之氣從笙簧之形出。為氣軋形。

〔旨〕此推論聲音之理。由於形氣相軋摩而成。氣軋氣形軋形。形軋氣氣軋形。四者皆是形氣相軋。形氣皆物也。自然有聲。故曰物感之良能。

〔謹〕更即聲音之理言之。聲者乃形與氣相軋摩而成者。也有兩氣相軋者。如谷響與雷聲之類。是也有兩形相軋者。如桴與鼓扣擊之類。是也有形軋氣者。如羽扇與嚙矢之類。是也有氣軋形者。如人聲與笙簧之類。是也。是皆兩物之良能。自然成聲。人皆習聞之。而不察其理爾。

形也。聲也。臭也。味也。溫涼也。動靜也。六者莫不有五行之別。同異之變。皆帝則之必察者歟。

〔按〕形與聲臭味並言。當以五色為是。高註可從。形則木青、火紅、水黑、金白、土黃。聲則土宮、金商、木角、火徵、水羽。臭則羶木、焦火、香土、腥金、朽水。味則酸木、苦火、甘土、辛金、鹹水。皆有五行之別。同異之

性也。溫涼以氣言。當兼四時。猶言寒暑。動靜當以人物言。若謂陰陽動靜。恐與溫涼相似。溫涼隨五行而變。人物動靜。隨乎四時。是亦五行同異之變也。如書所云。析因夷隩。孳尾希革。毛毳毼毛。可見。五行之別。卽同異之變。非五行有同異。重在異一邊。詩大雅云。不識不知。順帝之則。帝卽天。則卽理也。

旨此卽形聲臭味溫涼動靜。皆有五行之別。而推及于帝。則以見凡物皆天理所寓也。六者不外五行。五行不外帝。則與周子五行一陰陽。陰陽一太極之旨相符。目於色。耳於聲。鼻於臭。口於味。體於溫涼。動靜張子類舉而言之。非有成說可據。

講夫天下之物。莫非五行之運。而主宰之者。乃帝則也。如形也。聲也。臭也。味也。溫涼也。動靜也。是六者莫不各有五行之別。因之而有同異之變。然皆帝則之所寓。在窮理者。所必察者。與以此推之。六者之外。又何非五行與帝則也。

動物篇摠旨首節以動物植物明鬼神之旨。因以及人之魂魄。死生之說。次以有息無息。申前呼吸升降動植之分。次卽人之生。以明天序天秩。次卽物感以明鬼神。次卽物感以明屈伸。次明變異禎祥之理。次又申明人之息。次明人之寤夢。次明聲音。末言形聲臭味溫涼動靜。節節皆有至理。可見張子于格物窮理。最爲深細。中言陰陽。末言五行。而結以帝則之言。尤是大原大本所在。實所以包括通篇之意也。

誠明篇第六

誠明所知乃天德良知非聞見小知而已。

按中庸云自誠明謂之性誠明即天德也所知為良知自然之知。聞見之知有限故曰小。

首節提起誠明二字以見其有良知之妙用。誠明內含有性字。知字從明字看出然此節誠明且不必分。

講誠明者無所不知乃天德自然之良知非如聞見之小知而已也。

天人異用不足以言誠。天人異知不足以盡明。所謂誠明者性與天

道不見乎小大之別也。

按盡人而不能合天是謂天人異用乃誠之未至也。知人而不知天是謂天人異知乃明之未至也。誠明者性與天道無異用無異知又何有人小天大之別。性屬人道屬天人非小天非大。

旨按此承上文而申言誠明之旨。

講何謂誠誠者統天人皆實理也。若盡人不能合天是謂天人異其用不足以言誠也。何謂明明者於天人皆洞見也。若知人不能知天是謂天人異其知不足以言明也。所謂誠明者無不誠無不明其於人之性與天之道不見有小大之別也。豈其有異用異知乎。

正義命合一存乎理。仁知合一存乎聖。動靜合一存乎神。陰陽合一存乎道。性與天道合一存乎誠。

[按]存猶言在也。不必深講。義固理。命不啻氣數。亦有理主之故。義命合一存乎理。見理之真者。則義命非二矣。仁體知用。聖者能合一也。陰陽之用。循環不息。體道者能合一也。人性天道。無小大之別。誠明者能合一也。

[旨]此承上文誠明而推言理。聖神道誠之旨。五句當以在人者言。聖神固屬人理。謂窮理者。道謂體道者。誠謂誠明者。不屬人。則合一二字無着。惟陰陽合一存乎道。似不着人。愚謂既云合一。則與一陰一陽之謂道不同。蓋體道者。自能陰陽合一。脩於其身爾。

[講]試即誠明而推言之。能將義命合一者。存乎窮理者而已。能將仁智合一者。存乎大而化之聖而已。能將動靜合一者。存乎聖不可知之神而已。能將陰陽合一者。存乎體道者而已。能將性與天道合一者。存乎誠明者而已。然合言之理也。聖也。神也。道也。一誠足以該之矣。

天所以長久不已之道。乃所謂誠。仁人孝子。所以事天。誠身。不過不已於仁孝而已。故君子誠之爲貴。

[按]易恒卦彖傳云。天地之道。恒久而不已也。中庸云。誠者天之道也。誠之者人之道也。又云。誠無息不息。則久。張子合此意而立言。禮祭義云。聖人爲能享帝。孝子爲能享親。事天當貼仁人誠身。

原可兼言。然必欲分貼。則當屬孝子。或云。觀於西銘。則孝子亦可事天。不分為是。不已於仁孝。不已即包誠字在內。故接云誠之為貴。仁孝即君子也。中庸誠之之字有力。此只言誠。

旨此亦承上誠字推言之。以天引起仁人孝子。歸重在君子上。誠之雖承仁孝說下。然當活看。

謹誠者天之道。誠之者人之道。觀於天。可以知人矣。天之所以長久不已之道。乃所謂誠也。若仁人孝子。所以事天而誠身者。不過不已於仁孝而已。不已即誠也。故君子惟誠之為貴。誠則人道即天道矣。

誠有是物。則有終有始。偽實不有。何終始之有。故曰不誠無物。

按此與中庸之解可通。謂誠者有是物。則可有始。以至有終。偽者實未曾有是物。既無始。又安有終乎。誠以人言。物兼事物。

旨按此亦承上誠之為貴而推言之。以明不誠無物之意。不重釋中庸。張子借以明其理耳。

講君子所以誠之為貴者。以其不可不誠也。誠者有是事物。則有終有始。偽者實未有是事物。又何終始之有。故中庸曰誠者物之終始。不誠無物。此之謂也。

自明誠由窮理而盡性也。自誠明由盡性而窮理也。

按此亦與中庸之解相通。中庸云自誠明謂之性。自明誠謂之教。易說卦云窮理盡性以至於命。張子以易語証中庸之意。

窮理貼明。盡性貼誠。由字卽中庸自字。

旨此又申首節誠明之旨。上節端言誠明。此兼明誠言之。

講中庸不特言誠明而兼言明誠。二者有天道人道之分也。所謂自明誠者。由於先窮理而乃能盡性也。所謂自誠明者。由於合下卽能盡性而自能窮理也。究之皆誠也。

性者萬物之一源。非有我之得私也。惟大人爲能盡其道。是故立必俱立。知必周知。愛必兼愛。成不獨成。彼自蔽塞而不知順吾理者。則亦未如之何矣。

朱子曰。所謂性者。人物之所同得。非惟已有是。人亦有是。非惟人有是。物亦有是。

按一源之源。如水之有源。謂萬物之性。皆出一源也。但知有我。則私而不公。萬物一源。非知有我者之所得而私也。盡其道。謂知其爲一源之理。盡已性。亦盡萬物之性也。論語云。知人愛人。立於禮。成於樂。似當云。知愛立成。而張子乃以立。在知愛之上。成。在知愛之下。不知何意。葉氏分仁義禮智。甚難說。立者。性不仆也。成者。性不虧也。知者。於性之理不惑也。愛者。於性之理不偏也。張子或以立爲始。成爲終。以知愛貫其中。與性卽理也。理卽道也。自蔽塞。謂自私其性。不知順吾理。謂不能盡其道。以及物。與上文大人反。如此人。未可如何。鄙其不識性也。舊說謂不足與立。與知與愛。與成。未甚分曉。愚意將立必俱立。移知愛二句之下。與成連。

俟更質之。

旨此承上文盡性而推言之也。首二句言性統物我。大人盡其道。以下言盡道。盡道卽盡性也。立知愛成四句。正所以盡道。末又反言不能盡性者。以見性之必當盡也。

講觀于窮理盡性而知性不可不盡。然又非盡一己之性而已也。蓋性者萬物同出一原。非有我之所得自私也。惟大人爲能盡其道於萬物一原之理。無不全盡而無遺也。是故性欲立。必與萬物俱立。性有知。必周知萬物。性有愛。必兼愛萬物。性欲成。必不獨成一己也。此之謂盡其道。彼自蔽塞以私其性。而不知順吾性之理。以盡其道者。則亦未可如之何矣。必如大人之盡道而後可也。

天能爲性。人謀爲能。大人盡性。不以天能爲能。而以人謀爲能。故曰天地設位。聖人成能。

按易下傳云。天地設位。聖人成能。本以作易言。此借言盡性。天能賦人物以性。故天能爲性。人力乃能盡性。故人謀爲能。大人不以天能賦予之性爲己之能。而以人力盡己之性爲能。不以天能爲能。不敢任自然也。天位於上。地位於下。言設位則生人物在其中。聖人成能。成盡性之能也。

旨此承上文大人能盡其性而申明之。上文盡性兼己物。則此節亦當兼己物。舊說或端言己性。或端言人物之性。皆失之偏。能字亦自上文來。上二句虛說其理。大人句方着大人身上。

講所謂大人能盡其性者何也。蓋天之所能者乃為性，天能賦物以性也。人之所謀者方為能，人能盡其性以盡人物之性也。夫人之盡性不以天之所能為己之能，以任其自然，而以人謀為己之能，必求所以盡性。故易曰：天地設位於上下，但能賦人物以性，聖人乃成其能以盡性也。

盡性然後知生無所得，則死無所喪。

按性者天之所賦，原有定分，其生也非於分外有所得，其死也全以歸之天，亦未嘗有所喪。

旨此亦承上文盡性說來，以見盡性者之無所加損也。此是形盡字之妙。盡者無餘剩，無欠缺，全而受之天，全而歸之天，何得何喪。

此語頗失之高。舊說謂即聚亦吾體，散亦吾體之意，又謂性

無生死，恐與中庸之言盡性不相合。依愚說似平實。

講所謂盡性者，如其分量而無所加損也。必盡性者，然後知生而於性無所私得，則其死於性亦無所喪失也。

未嘗無之謂體，體之謂性。

按舊說以體為形體，形體屬氣，物未嘗無氣，而理寓其中為性。上一句說氣，下句說理，未免失之混同。愚意只作體物不遺之體，凡一物有一物無者，不能體物。若物之皆有而未嘗無，是之謂體。如性者，物之皆有而能體物者也。故云體之謂性。一說體即性，體性本無體，以其物之皆有而未嘗無，即可謂體也。脩之。

旨此承上文性字申言之。以見性爲物之皆有而不可離也。上句虛說。下句指實。

講所謂盡性者。以性爲物之皆有而不可不盡也。凡天下之物。所皆有而未嘗無者。乃謂之體。體卽謂性也。蓋性爲所皆有而未嘗無也。

天所性者。通極於道。氣之昏明。不足以蔽之。天所命者。通極於性。遇之吉凶。不足以戕之。不免乎蔽之戕之者。未之學也。性通乎氣之外。命行乎氣之內。氣無內外。假有形而言爾。故思知人不可不知天。盡其性然後能至於命。

按道性命異名而同實。故可相通言之。通如達乎天德之達。卽此通之彼也。○天所性者。通之而極於道。言純乎理也。氣質昏明。不足以障蔽此理。氣質不同而理自顯也。天所命者。通之而極於性。言卽性之理也。遇有吉凶。不足以戕賊此命。遇不齊而性無傷也。○通極云云。言其理如是。高景逸以學言。似覺早些。學一層自在下。未學則蔽之戕之。學則可免蔽與戕也。○氣昏明不足以蔽性。是性通乎氣之外。亦是卽此通彼之通。遇之吉凶亦是命。是命行乎氣之內。而性在氣中。○方言氣外氣內。張子又幹補一句。謂氣本無內外。假借有形而言其內外。不可執滯以爲內外也。此二句不甚重。○中庸云。思知人不可以不知天。人以尊賢言。天以禮之等殺言。張子引來。謂思知人之所以爲人。不可不知天性。天命耳。

○易說卦云窮理盡性以至於命。此但云盡性至命。以繳足天性天命之意。

旨此承上文性字而推言性命之旨。○率性謂道。故性通極於道。天命謂性。故命通極於性。其次第與中庸合。○氣之昏明。以氣質言。遇之吉凶。以氣數言。皆可言氣。故下言氣外氣內。○未言盡性。又以應前數節之意。○拈出學字。亦甚喫緊。示人以盡性下手處。講性者體之為道。而其原出於命也。試取而並論之。天所以賦予人物之性者。通之而極於道。純乎理也。氣質之昏明。不足以蔽此性。蓋道不可掩也。天之所命人物者。通之而極於性。亦主乎理也。氣數所遇之吉凶。不足以戕此命。蓋性不能傷也。人之不免蔽之

戕之者。由於未學也。學則不至于蔽之戕之矣。即此可見性者通乎氣之外。而氣不能圍。命者行乎氣之內。而理為之宰。性命重而氣輕。如此。然氣有內外。假有形之內外而言之。爾不必執定於內外求也。故中庸云。思知人。不可以不知天。天性天命。可不知乎。易云。盡性以至於命。蓋必盡其性。然後能至於命也。合觀之。盡性尤為要矣。

知性知天則陰陽鬼神皆吾分內爾。

按孟子云。知其性則知天矣。端以理言。此引來。明陰陽鬼神皆與性天之理無二。○陰陽鬼神。氣也。而理實為之主。知性天則吾之性天此理。陰陽鬼神亦此理。皆屬吾分內事。爾只言其理之一。若

燮理感格是進一層話。

旨此承上文知天盡性而推及陰陽鬼神之理。皆吾分內。以見性天之蘊無窮。

講性天之理無所不包。人能知性知天。則陰陽鬼神。至為微杳。皆屬吾分內。非有異也。

天性在人。正猶水性之在水。凝釋雖異。為物一也。受光有大小昏明。其照納不二也。

問水水之說。何謂近釋。氏朱子曰。水性在冰。只是凍凝成箇冰。有甚造化。及其釋。則這冰復歸於水。便有迹了。與天性在人。自不同。問程子器受日光之說。便是否。曰。是除了器。日光便不見。却無形

了。

按天性之在人。猶水性之在水。冰有凝釋。人有生死聚散。凝釋雖異。水性一也。聚散雖異。人性一也。此與上文生無所得。死無所喪。同意。○冰之凝釋。寒煖之分。水性豈啻在此。人之生死。氣之聚散。

天性亦豈啻在此。當善看。○受光泛以物受日月之光。言不必跟定水。受光有大小昏明不同。而光之照物之納。非有二。

旨此承上文天性而設喻以明之。當作兩截為是。上以冰之凝釋為水性。喻人之生死。皆天性。下以受光之有大小昏明。而照納不二。喻人之氣質不同。而賦受不二也。○上喻可議。下喻為精。

講更即天性而譬之。天性之所賦而在人者。猶水性之在於冰。雖

有凝結消釋之異。其為物一也。揔之為水性而已。人之生死雖異。其為天性亦一也。又如物受日月之光。雖有小大昏明之異。而其光之照物之納。非有二也。人之氣質不齊。而其為賦受亦非二也。觀此可以知性矣。

天良能本吾良能。顧為有所喪爾。明天人之本無二。

按良能即謂性。性為天所賦之良能也。與前天能不同。不必以天能賦予言。○天之性本即吾之性。理出大公。人但知有我。則私而喪此性。不能盡矣。○顧乃也。

旨此承上文天性在人而言。人性即天性。以見不可喪失意。○前云非有我之得私。此相應。○能字亦與上文天能聖能相應。而微

不詞。

講觀在人之性皆出於天。而知天賦予之良能本皆為吾自有之良能也。大人當如其分量而盡之。乃為有我者。自私而喪此良能。殊可惜爾。

上達反天理。下達徇人欲者與。

按論語云。君子上達。小人下達。朱子註云。循天理則日進於高明。徇人欲則日究於汙下。與此意同。但反字以失而能復言。稍異。

旨此承上有所喪而言。天理人欲之分。○大人盡其性。反天理者也。達向上去。常人私而喪。徇人欲者也。達從下來。達只是進進不已之意。上下皆用得。

講夫能全良能者上達者也。喪良能者下達者也。天理人欲於此分矣。以此言之。上達者其復乎天理。下達者其溺於人欲者與。性其總合兩也。命其受有則也。不極總之要。則不至受之分。盡性窮理而不可變。乃吾則也。天所自不能已者。謂命。不能無感者。謂性。雖然。聖人猶不以所可憂而同其無憂者。有相之道。存乎我也。

或問朱子曰。物所不能無感。謂性。曰。有此性。自是因物有感。見於君臣父子。日用事物。當然處皆感也。所謂感而遂通是也。此句對了天所不能自己。謂命。蓋此理自無息止時。晝夜寒暑無一時停。故逝者如斯。而程子謂與道爲體。這道理古今晝夜無須臾息。故曰不能已。○問性只是理。安能感。恐此語只可名心。否。曰。橫渠此

言雖未親切。然感固是心。所以感者亦是此心中有此理。方能感。按性其總稍斷。合兩卽爲總。兩有二說。一謂陰陽。一謂理氣。當以理氣爲是。命者其所受於天。有一定之則也。○不極總二句。反言不能盡性。則不能至命也。不極總之要處。是性不盡。則所受於天之分量。不能至。是不能至命。○盡性窮理以下。是正言。盡性窮理。到那一毫不可變易處。乃合乎吾所受之則。盡性窮理。是盡性。不變其則。是至命。○天所自不能已。謂命。謂天命出於無心。而自不能已也。不能無感者。謂性。此性兼情言。因物感而性乃見。以性屬於有心也。性出於有感。故須盡之。命乃天所自不能已。在人無可着力。但盡性以至之而已。○雖然一轉。進一層。見聖人不敢同於

天以盡性至命自居。然有輔相之道存乎我。不得不盡性以至命也。易上傳云。鼓萬物而不與聖人同憂。此借來說。聖人有憂。跟上無感來。天無憂。跟上自不能已來。詩大雅云。有相之道。謂后稷相助稼穡。此借來說。言聖人相天耳。

旨。此申明上文盡性然後能至於命之意。首二句分言性命。下串言以見必盡性乃能至命。下又言命屬無心。性屬有心。以見有感與不能已不同。雖然以下。又見聖人有憂。固不能同天。然有相之道。盡性亦可至命也。

講所謂盡性然後能至於命者。何也。性其總統。合理氣兩者言之也。命其受於天而有一定之則者也。若不極其總統之要於性。不盡。則於其所受之分。而為命者。不能至矣。故必盡性窮理。到一定而不可變易處。乃合乎吾所受之則。可云至命矣。然盡性至命。豈易哉。天所自不能已者。謂之命。人所不能無感觸而見者。謂之性。命出無心。性屬有心。以無心合有心。難矣。雖然。聖人猶不以在己所可憂者。而同之無憂。以必致其憂焉。蓋於天有輔相之道。存乎我也。此聖人所以必求盡性而至命也。

湛一氣之本。攻取氣之欲。口腹於飲食。鼻舌於臭味。皆攻取之性也。知德者屬厭而已。不以嗜欲累其心。不以小害大。未喪本焉爾。

問湛一氣之本。攻取氣之欲。朱子曰。湛一是未感物之時。湛然純一。此是氣之本。攻取如目之欲色。耳之欲聲。便是氣之欲。曰攻取

是攻取那物否。曰：是。

〔按〕湛一是串字。湛然純一也。本謂本然。攻取亦是串字。攻而取之也。氣動於欲。故云氣之欲。飽食由口入腹。是合言鼻於臭。舌於味。是分言。上攻取言欲。下攻取言性。性者氣質之性。卽謂欲也。知德者於飲食臭味。但屬厭而已。不以私欲累其心而攻取之也。○左傳閻沒女寬諫魏獻子云。願以小人之腹爲君子之心。屬厭而已。杜註屬足也。厭平聲。同饜。屬厭只是厭足之意。○論語云。知德者鮮矣。○孟子云。無以小害大。○不以小害大。末喪本。承不以嗜欲累其心言。心者大也。本也。嗜欲者小也。末也。

〔言〕此承上文合兩而言。湛一攻取之分。以見不可任氣爲性也。氣未動。只是湛一。氣動於欲。則有攻取。下卽承言攻取。如飲食臭味之類是也。知德之人。但取厭足而不恣意攻取。以嗜欲累其心性。具於心。不累其心。卽不亂其性。○飲食臭味之欲。不能盡無。但不以攻取之性。亂其天性之真。則道心爲主。而人心聽命。方可言盡性矣。此張子喫緊爲辨別處。

〔講〕夫性合兩。有理有氣。不可不知所辨也。湛然純一者。氣之本然。有所攻取者。氣之動於欲也。如口腹之於飲食。鼻舌之於臭味。是皆攻取之性。人所求而必得者也。若任此爲性。而義理之性反爲之累。惟知德者於飲食臭味。但取厭足而已。不肯以嗜欲累其心。蓋心大也。本也。嗜欲小也。末也。不以小害大。末喪本。故如是爾。此

知德者乃可言盡性也。

心能盡性。人能弘道也。性不知檢其心。非道弘人也。

按朱子論語註引此。但照論語看自明。人心有覺。故能盡性。性理也。無爲者也。故不能檢制其心。

旨此承上文盡性而言。心性之辨也。上節不以嗜欲累其心。便要在心上檢制。

講夫盡性者在乎心也。心有覺。故能盡性。卽孔子所謂人能弘道也。性無爲。故不能檢制其心。卽孔子所謂非道弘人也。

盡其性能盡人物之性。至於命者。亦能至人物之命。莫不性諸道。命諸天。我體物未嘗遺。物體我知其不遺也。至於命。然後能成己成物。

不失其道。

按中庸云。至誠能盡其性。則能盡人之性。盡物之性。易說卦云。窮理盡性。以至於命。張子引來合看。謂盡性者。盡己性。亦盡人物之性。則至命者。亦至己命。至人物之命也。莫不句。兼承己與人物言。諸字作乎看。性諸道。謂性中有道也。命諸天。謂受命於天也。體物不遺。照中庸在物中而爲之體。解不去。當借作體備之體。我體備未嘗遺物。反觀之。知以物體備我。亦不遺我也。只是言物我同此性命意。集解我體物體處讀斷。作本體之體。亦說得。但於體物不遺成語。不合。到至於命。則已成物亦成矣。中庸云。成己仁也。成物智也。性之德也。合內外之道也。故云成己成物不失其

道。

〔旨〕此又承上文而推言盡性至命之旨也。○以盡性引起至命。莫不以下申明其意。至于命以下。是後一層。○此節側重至命上。成已成物。側重成物上。

〔講〕所謂盡性以至於命者。盡性必至於命。而道乃全也。自盡其性。因以能盡人物之性。則至於命者。自己至命。亦能至人物之命也。所以然者。已與人物。莫不性乎道。而命乎天。以我體物。未嘗遺物。以物體我。亦知其不能遺我也。人物同此性命。故盡已性者。亦盡人物之性。至已命。亦至人物之命也。至於命。然後能成已。以成物。兩全其道。而無所失也。豈有盡性而不至命者哉。

以生爲性。既不通晝夜之道。且人與物等。故告子之妄。不可不詆。

〔按〕告子以生爲性。孟子闢之。是詆之也。○易上傳云。通乎晝夜之道。而知本義。通兼也。晝夜卽幽明。死生鬼神之謂。○張子引易語。去知字。則通字當作通曉之通。不通晝夜之道。只是借易語以見其不明理耳。生死卽晝夜之道。生死氣也。非性也。以生爲性。是不能通晝夜之道也。舊講泥道字。以晝夜貼生。道貼性。欠妥。○人與物等。卽孟子所云犬牛猶人之意。謂犬牛之性與人同也。

〔旨〕此承上而言生與性之分。卽理氣之分也。借告子以爲說。

〔講〕夫性者不離乎氣。亦不雜乎氣。不可認氣爲性也。告子以生爲性。見理不真。既不能通晝夜之道。且將人與物性。平等而觀。豈其

可哉。故告子之妄，不可不詆斥之。孟子之功莫大焉。

性於人無不善。繫其善反不善而已。過天地之化，不善反者也。命於人無不正。繫其順與不順而已。行險以僥倖，不順命者也。

按孟子云：性無有不善。又云：湯武反之也。又云：莫非命也。順受其正。易上傳云：範圍天地之化而不過。中庸云：小人行險以僥倖。張子雜引以明已意。性初無不善，只是人多失之，故係其善反不善。善反則性可復。天地之化，以理言。凡日用動靜皆在天地氣化之中。若與理背馳，則過乎天地之化矣。過則不善反。命無不正，係於人之順受不順受。若行險以僥倖，則不能順命者也。

旨此承上文而申言性命之旨。兩扇並言。性能反則可盡，命能順則可至。

講所謂盡性至命者，其工夫為有要也。性在於人無不善，係於人之善反不善反而已。善反之，則性可復。不善反，則失之也。善反者必不至於過。過天地之化，乃不善反者也。命在於人無不正，係於人之能順受不能順受而已。順受則正，不順受則不正也。順受者必不行險。行險以僥倖，乃不順受者也。人亦求其善反順受而可矣。

形而後有氣質之性。善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。

朱子曰。天地之性。則太極本然之妙。萬殊之一本也。氣質之性。則二氣交運而生。一本而萬殊也。天地之性。是理也。纔到有陰陽五行處。便有氣質之性。於此便有昏明厚薄之殊。論天地之性。則專指理而言。論氣質之性。則以理與氣雜而言之。氣質。陰陽五行所爲。性卽太極之全體。但論氣質之性。卽此體墮在氣質之中。爾非別有一性也。氣質之說。起於張程。極有功於聖門。有補於後學。前此未曾有人說到。故張程之說立。則諸子之說泯矣。勉齋黃氏曰。自孟子言性善。而荀卿言性惡。楊雄言善惡混。韓文公言三品。及至橫渠張子。分爲天地之性。氣質之性。然後諸子之說始定。蓋自其理而言之。不雜乎氣質而爲言。則是天地賦與萬

物之本然者。而寓乎氣質之中也。故其言曰。善反之。則天地之性存焉。蓋謂天地之性。未嘗離乎氣質之中也。其以天地爲言。特指其純粹至善。乃天地賦予之本然也。曰形而後有氣質之性。其所以有善惡之不同。何也。曰氣有偏正。則所受之理。隨而偏正。氣有昏明。則所受之理。隨而昏明。木之氣盛。則金之氣衰。故仁常多而義常少。金之氣盛。則木之氣衰。故義常多而仁常少。若此者。氣質之性。有善惡也。曰既言氣質之性。有善惡。則不復有天地之性也。子思子又有未發之中。何也。曰性固爲氣質所雜矣。然方其未發也。此心湛然。物欲不生。則氣雖偏而理自正。氣雖昏而理自明。氣雖有羸乏。而理則無勝負。及其感物而動。則或氣動而理隨之。或

理動而氣挾之。由是至善之理聽命於氣。善惡由之而判矣。此未發之前。天地之性純粹至善。而子思之所謂中也。記曰。人生而靜。天之性也。程子曰。其本也。真而靜。其未發也。五性具焉。則理固有寂感而靜。則其本也。動則有萬變之不同焉。愚嘗以是而質之。先師矣。答曰。未發之前。氣不用事。所以有善而無惡。至哉此言也。西山真氏曰。張子有言。爲學大益。在自求變化氣質。此卽所謂善反之者也。程子亦曰。學至氣質變。方是有功。亦是張子之意。

按形謂形體。受形以後。理落在氣質中。故有氣質之性。○形者合氣與質而成也。非以氣質爲性。謂氣質中之性。隨氣質而偏。則失其性之真。若善反之。則天地本然至善之性猶存焉。○失路而復

還。謂之反。由氣質而復天地之性。故曰反。重複意。不重複意。○孟子云。性也有命焉。君子不謂性也。原是論氣質之性。張子引用甚合。

旨此承上文善反而言。性有氣質與天地之分。當不徇乎氣質而復乎天地之性也。○氣質之性見於此。是張子言性大有功處。講所謂善反者。反乎天地本然之性也。天地生人之始。原以至善之理。附於陰陽五行之中。是謂性及受形而後。此理落於氣質。遂有氣質之性。若徇氣質。則天地本然之性晦矣。善反之以復其初。則天地本然之性未嘗不存焉。故氣質之性。君子有弗以爲性。而必反乎天地之性也。

人之剛柔緩急有才與不才。氣之偏也。天本參和不偏。養其氣反之。本而不偏。則盡性而天矣。性未成則善惡混。故疊疊而繼善者。斯爲善矣。惡盡去則善因以亡。故舍曰善而曰成之者性。

按剛與柔對。緩與急對。用之當則才。用之不當則不才。重不才一邊。故接云氣之偏。○天者謂在天之道。所以生人者。本是參和不偏。參和者相參而和。猶云相雜而適均之意。參和不偏。卽至善也。承上剛柔緩急言爲是。或云陰陽相參。似覺添出。○養氣以反其本然。而不至於偏。則能盡性而合天矣。○不能盡性而性未成。則善爲惡所混。惡則偏矣。故必疊疊然而常繼續其善。斯謂之善矣。易所云繼之者善是也。到得惡盡去時。并善亦無可見。故云善因

以亡。○舍置也。猶不也。不復曰善。而但謂成之者性也。○易是以陰陽氣化言。張子借以明善反之功。○易又云成天下之亹亹。猶勉勉也。

旨此承上文。而申言善反以成性之意。○剛柔緩急之偏。正指氣質首數句言。氣質易偏。天本數句言。當化其偏。反其本性。未成以下言。繼善成性。正是善反處。○善因以亡。似有語病。

講氣質之性。固多偏。必善反之。乃至於成性也。人之剛柔緩急。其中。有才與不才者。氣質之偏爲之也。天道本剛柔緩急。參和而不偏。人能養其氣。反其本然。則盡性而合天矣。盡性者在易謂之成性。當性未成時。則善爲惡所混。而多偏。故必疊疊而繼續其善。不

使間斷。斯謂之善矣。繼善不已而惡盡去。則并不見其善。是善因以亡。故不復曰善。而但曰成之者性也。成性者純乎善。所謂天地之性而不拘乎氣質也。

德不勝氣。性命於氣。德勝其氣。性命於德。窮理盡性。則性天德。命天理。氣之不可變者。獨死生脩天而已。故論死生。則曰有命。以言其氣也。語富貴。則曰在天。以言其理也。此大德所以必受命。易簡理得。而成位乎天地之中也。所謂天理也者。能悅諸心。能通天下之志。之理也。能使天下悅且通。則天下必歸焉。不歸焉者。所乘所遇之不同。如仲尼與繼世之君也。舜禹有天下而不與焉者。正謂天理馴致。非氣稟當然。非志意所與也。必曰舜禹云者。餘非乘勢則求焉者也。

朱子曰。張子只是說性與氣。皆從上面流下來。自家之德。若不能。有以勝其氣。則祇是承當得他那所賦之氣。若是德有以勝其氣。則我之所以受其賦予者。皆是德。故窮理盡性。則我之所受皆天之德。其所以賦予我者。皆天之理。氣之不可變者。惟死生修天而已。蓋死生修天。富貴貧賤。這却還他氣。至義之於君臣。仁之於父子。所謂命也。有性焉。君子不謂命也。這箇却須由我不由他。性命於氣。是性命都由氣。則性不能全其本然。命不能順其自然。性命於德。是性命都由德。則性能全天德。命能順其理。問先生舊說。性命於氣之命。為聽命之命。今以命與性字平說。所以後面分言性天德。命天理。不知如何。曰。命字較輕。問若將性命作兩字看。

當云性命皆由於氣由於德。曰橫渠文字自如此。○問窮理盡性則性天德命天理。這處性命如何分別。曰性是以其定者而言。命是以其流行者而言。命便是水恁地流底。性便是將椀盛得來。大椀盛得多。小椀盛得少。淨潔椀盛得清。汙漫椀盛得濁。

潛室陳氏曰義理不勝氣稟則性與命皆隨氣稟中去。所以多不善。若義理勝氣稟則性與命皆向義理中來。所以爲善。德謂義理之性。氣謂血氣之性。學問之道無他。不過欲以義理勝血氣。

〔按〕德泛以人之德言。下有勝氣不勝氣之分。德不勝氣則氣爲主。而性命皆徇於氣。德勝氣則德爲主。而性命皆歸於德。窮理盡性則德勝其氣。而性皆天德。命皆天理。氣質之偏可盡變矣。其不變

者。獨死生修天而已。修長也。夭短也。故論死生則曰有命。以其氣之有修有天也。語富貴則曰在天。言其以理而致之也。○論語死生有命。富貴在天。天命相似。張子引來。以命爲氣。天爲理。與本旨異。中庸大德者必受命。易上傳易簡而天下之理得矣。天下之理得而成位乎其中矣。易本謂至易至簡。天下之理不外是。理得而成位乎天地之中。並立爲三。張子引來合二句言。以易簡理得。貼大德。以成位天地之中。貼受命。與易本旨不同。○悅諸心。以悅人心。言與通天下之志一例之理。二字。卽天理之理。乃悅心通志之理也。○易下傳云。能悅諸心。謂心與理會而悅。又上傳云。聖人以通天下之志。以下筮言。張子借用其語。與易本旨不同。○所乘以

已所處。所遇以時所值言。仲尼承所處。言處之卑也。繼世之君。以益伊周公言承所遇。言遇君之賢也。詳見孟子。○論語云。巍巍乎舜禹之有天下而不與焉。不與。謂不以富貴爲樂。張子引來。謂舜禹有德。乃天理馴致而有之。非氣稟之所當然。亦非志意所得與。氣稟猶言氣數。謂德所致。非命使然也。非氣稟當然。根有天下說。非志意得與。根不與說。○餘非乘勢則求乘勢。根氣稟求根志意。乘勢者。乘借時勢。屬氣數一邊。

旨。此承上善反而以德言之。德不勝氣數句。見德能變化氣質。不重氣不可變。正以死生之命不可變。明氣質之偏可變爾。○下以死生句引起富貴句。○此大德以下承富貴句。言富貴可以理致。

○天下不歸者。所乘所遇之不同。以理言之。可以馴致。仲尼與繼世之君。是反言。舜禹是正言。總以明富貴在天之不離乎理而已。○此節語氣濶大。忽說到有德得天下。上下節文義殊不倫。○舜禹有天下。乃天理馴致。仲尼何以不能馴致。謂仲尼所乘之卑。舜所乘亦未嘗不卑。語有空隙。蓋舜禹有薦。仲尼無薦。詳見孟子。張子偶未及之。○不可變以下。總因德盛其氣一語。而極推之。但上言氣質。下言氣數。當作兩截看。爲是。

講夫善反之。則爲有德者矣。人若德不能勝乎氣。氣爲之主。則性命皆墮於氣矣。若德勝其氣。德爲之主。則性命皆歸於德矣。德所以能勝氣者。必由於窮理盡性。如是則性爲天德。命爲天理。而氣

質之偏皆可變矣。若氣之不可變者，獨死生修天而已。故論死生則曰有命，以言其氣數然也。不可變也。至於語富貴，則曰在天，以言其可以理致也。此中庸所以云大德必受命為天子，易所以云易簡理得而成位乎天地之中，以為君。所謂富貴可以理致也。夫所謂天理者，乃能悅天下之心，通天下之志之理也。能使天下悅且通，則天下必歸焉。所以富貴可以理致也。其有不歸焉者，由其所乘所遇之不同。如仲尼所乘之屨，益伊周公所遇繼世之賢君。故有不歸也。舜禹則天下歸之，故曰舜禹有天下而不與焉。正謂舜禹有天下，乃天理之馴致，非云氣稟當然亦非志意所得與。可以圖度而得之，故不與也。然必獨稱舜禹云者，蓋其餘者非乘勢

而因氣數，則用志意而求焉者也。舜禹則本乎天理而已。

利者為神，滯者為物。是故風雷有象，不速於心。心禦見聞，不弘於性。

按通利無形者為神，滯碍有形者為物。風雷至速，然有象，故其速不及心。蓋有聲可聞，即象也。其聲有至有不至，即是滯。心則無不可至。禦止也，猶限也。心屬氣，為見聞所禦，是亦滯也。則其弘大不及性。性理也，無所不包，故弘而不滯。以此見性之最神。

旨此承上文而極言性之弘也。以風雷形心，以心形性，總歸重性上。風雷心性相形說下，為正一說。心禦見聞，是反言以見不可如此，不弘於性，謂不能弘大其性。細玩二於字，口氣似不然。於字是較量之詞，與其字別。

講所謂性者其理為至弘也。天下凡通利者為神，滯碍者為物，是故風雷神矣。然有象，其速不及於心，是風雷猶滯為物，而心為神也。心神矣，然為見聞之所禦，其弘大不及於性，是心猶滯為物，而性為神也。人能盡性，則心不禦於見聞，而與性同弘。性固神，心豈遂不神哉。

上智下愚，習與性相遠既甚，而不可變者也。

按論語性相近也，習相遠也。唯上智與下愚不移。張子引來，其說小異。論語重唯字，唯上知與下愚不移，以見中人皆可移。當慎所習也。張子謂上智之性善，下愚之性不善。上智之習善，下愚之習不善。是其性與習皆相遠也。相遠既甚，而上智不可變為下愚。

下愚不可變為上智，是不移之意。人性皆善，下愚豈獨惡。蓋氣質之最薄而濁者。一說因習成性，故云習與性相遠。猶之習與性成而相遠也。一說下愚之習與上哲之性相遠，俱覺牽強。

旨此言氣質之性不同，而所習亦異。遂有上智下愚之分。先言習者，意重習上。能慎所習，則於氣質之性能反天地之性，而為上智，不為下愚矣。

講人皆有是性，而有上智下愚之分者。蓋上智下愚所習有善惡，與其氣質之性，亦有善惡相去之遠。至於既甚，而遂不可變。上智自為上智，下愚自為下愚耳。

纖惡必除，善斯成性矣。察惡未盡，雖善必粗矣。

按纖細也。猶言小小惡盡除，則純乎善。而性體無虧，故成。如察惡未盡，猶有惡在夾襍善中，則其善不精粹，故粗。

旨此承上文習字而言去惡從善也。上下一正一反。

講觀於智愚之分，而人當有去惡從善之功矣。纖細之惡必盡除，則純乎善而本然之性成矣。若察惡未盡，不能除去，雖云為善，必夾襍而粗矣。甚矣除惡之不可不盡也。

不識不知順帝之則，有思慮知識則喪其天矣。君子所性與天地同流異行而已焉。

按詩大雅皇矣之篇云：不識不知，順帝之則。朱子傳云：文王能不作聰明以循天理。帝即上帝，謂天也。詩只云知識，張子添思慮

二字，以見其出於有心之私。即朱子所謂作聰明也。天即帝，則不識知乃能順，有思慮知識則不能順而喪之矣。孟子云：君子所性又云：上下與天地同流。張子借用其語，與天地同流異行，重同流不重異行。順帝之則，故同流。天地無心，君子有心，雖異行不害其為同流。不識不知，就應事接物上言，或端至靜非也。

旨此引詩而釋之，以明性與天地相通也。見人不可作聰明以斷喪其性。不重文王

講所謂性者，出於天而為上帝之則也。詩云：文王能不識不知，以順上帝之法則。蓋帝則宜順，若有思慮知識，則私意橫生而喪其帝則矣。以是知君子所性與天地同其流，但異行而已。人皆當順

帝則如文王可也。

在帝左右。察天理而左右也。天理者。時義而已。君子教人。舉天理以示之而已。其行已也。述天理而時措之也。

[按詩大雅文王篇云。文王陟降。在帝左右。朱傳云。文王之神在天。一升一降。無時不在上帝之左右。張子引用。以在為察。以帝為理。與詩本旨不同。左右是不相離之意。如左右逢源。時義字見易。遯彖傳中。因時合宜為時義。教人行已。分兩意對言。教人則舉天理以示之。行已則述天理而時措之。述是借用字。有所因而傳之。如小子何述之述。

[旨按此亦引詩而釋之。以見天理之重也。天理者。時義而已。時義正是當察處。教人行已。皆天理。正是不離左右。上文言帝則此言天理。天理即帝則。此上下相承之意。

[講詩云。文王陟降。在帝左右。所謂在帝左右者。蓋深察乎天理。而左右不相離也。天理者何也。不過隨時之義而已。君子能察天理。而左右之。故言其教人。則必舉天理以示之。其行已。則述天理。而以時措之也。豈非在帝左右乎。

和樂道之端乎。和則可大。樂則可久。天地之性。久大而已矣。

[按易上傳云。有親則可大。有功則可久。樂記云。心中不和不樂。鄙詐之心入之。又云。樂則安安。則久。張子借用其語。以見意。和樂為道之端。蓋和則可大。樂則可久。天地之性。不過久大。故和樂為

道之端也。和則可與人同。而大樂則歷時不倦而久。天地之性以在人者言。卽謂道。

旨此推出和樂之義。以明道非強致。首句提起。下申其義。承上文言順帝則察天理。又要出於自然。以和樂而得久大也。天地之性貴於久大。和樂能久大。則合於天地之性。故入道從此始。性道一也。

講帝則天理皆道也。道非可強致。其必以和樂爲入道之始乎。和則不乖。而其量可大。樂則不倦。而爲時可久。天地之性不過久大而已矣。故入道之始在和樂也。

莫非天也。陽明勝則德性用。陰濁勝則物欲行。領惡而全好者。其必

由學乎。

朱子曰。只將自家意思體驗。便見得。人心虛靜。自然清明。纔爲物欲所蔽。便暗了。此陰濁所以勝也。

按莫非。包下陰陽說。明謂清明。濁謂濁暗。德性用事爲之主也。物欲行。則德性不能爲主。禮仲尼燕居云。領惡而全好。鄭氏註。領猶治也。看來是檢制意。學問之功深。則德性全。而物欲去。陽明勝。而陰濁退矣。惡好並如字。不作去聲。

旨此提出學字。示人以功夫之要也。天以氣質之稟於天者言。陽明陰濁皆是也。陰陽不可相無。而陽明宜勝。陰濁不宜勝。惡承物欲好承德性。領則物欲不行。全則德性用事。是必由學問之功而然。

講和樂固爲道之端。而其要猶在於學也。氣稟之陰陽。莫非天也。

陽明勝則德性用事而物欲退聽矣。陰濁勝則物欲肆行而德性虧損矣。人之欲領其惡而全其好者其必出於學乎。學則陽明勝而德性用也。

不誠不莊可謂之盡性窮理乎。性之德也。未嘗僞且慢。故知不免乎僞慢者。未嘗知其性也。

按誠存於內。莊見於外。重盡性上窮理是帶言之。故下言知性以包窮理在內。性之德也。借用中庸語也。字連下。故知是旁論之詞。與知性之知不同。僞與誠反。慢與莊反。

旨此承上文而言學必內誠外莊。乃能盡其性也。上二句反言中二句正言以見當誠莊。末二句申上二句之意以見僞慢不知性。

則不誠不莊必不能盡性窮理。

講學者當以誠莊為要。而後可言盡性窮理。若不誠不莊可謂之盡性窮理乎。蓋性之為德。原未嘗僞且慢。以此知人之不免於僞慢者。未嘗知其性也。何盡性窮理之有。

勉而後誠。莊非性也。不勉而誠。莊所謂不言而信。不怒而威者與。

按學有安勉不同。初學勉為誠莊。非不善。但不可謂之性。不勉而誠則不言而信。不勉而莊則不怒而威。借中庸之言。明不勉之意。

旨此承上文誠莊而言安勉之分。

講夫僞慢者。固為不知性矣。有勉而後誠莊者。雖可免僞慢。猶非能全性之德者也。必不勉而誠莊。乃所謂不言而信。不怒而威者。

與如此方謂之性耳。

生直理順則吉凶莫非正也。不直其生者非幸福於回則免難於苟也。

按論語云人之生也直。罔之生也幸而免。生理本直能順其理而不枉則所值之吉凶莫非正命也。不直其生則不能順其理遇吉而欲幸福於回遇凶而欲苟免於難皆非正。以回邪而幸得福以苟且而免於難是倒裝句法。

旨前言性係善反不善反命係順受不順受下接善反以明性其說甚多此則申命無不正係於順受不順受之旨。上正言下反言以見生直則能順受生不直則不能順受。

講所云命無不正係於順受不順受而順受不順受又係於理之直不直而已人之生直而理順則動皆合理所遇吉凶莫非正命也。若不直其生而不能順理則非以回而幸得福則以苟而求免難吉凶皆非正命矣。欲順受者決之理可耳。

屈信相感而利生焉。感以誠也。情偽相感而利害生。雜之偽也。至誠則順理而利。偽則不循理而害。順性命之理則所謂吉凶莫非正也。逆理則凶為自取。吉其險倖也。

按易下傳云屈伸相感而利生。以感應之理言。又云情偽相感而利害生。以卦爻之應言。張子借以屈伸句引起情偽句。與易本旨不同。情實也。即是誠。感以誠以天道言。雜之偽以人事言。誠

感則順理而無不利。偽感則不循理而有害。誠偽通承情偽句以人事言。順性命之理。見易說卦。承順理句說。吉凶莫非正。所謂利也。逆理承不循理句說。凶為自取。吉為行險僥倖。所謂害也。凶為自取。言其應得吉為行險僥倖。言其不應得。正見不循理之害如此。

〔旨〕此承上文順理而申言其意。引易二語以誠引起誠偽。見人不能皆誠。中言誠則利。偽則害。末言利即順受。害即不順受。通節作三層看。誠偽亦本上文來。

〔講〕所謂直與不直者。誠偽之分也。易云屈與伸相感而利以生。其感以實理。天道然也。易又云情與偽相感而利與害生。雜以心之偽。人事然也。人能至誠以感。則順乎當然之理而利生矣。若偽以感。則不循當然之理而害生矣。順理者。即是順性命之理。所謂吉凶莫非正命。無不利也。不循理。即是逆性命之理。則其凶為自取。而應得吉為僥倖。而不應得。徒有害也。然則欲順理以受正命者。當有誠而無偽矣。

莫非命也。順受其正。順性命之理。則得性命之正。滅理窮欲。人為之招也。

〔按〕樂記云。人化物也者。滅天理而窮人欲者也。窮者極盡之意。順性命之理。則得性命之正。即是上文順理則吉凶莫非正。滅天理窮人欲。則出于人為之所招。非正命矣。人為者。人所為也。招

字內兼凶為自取吉其險倖在內

旨此又承上文而申順受不順受之意。引孟子二語虛言其理。下分順受不順受。

講即順理逆理而愈明於順受不順受之旨矣。吉凶莫非命也。但當順受其正。人能順性命之理則得性命之正。吉凶何非正命乎。人若滅理窮欲則吉凶皆人為之所招致。凶為自取吉其僥倖又何有正命乎。

誠明篇總旨此以誠明名篇。因篇首誠明二字也。誠明却是為言性。張本大抵此篇只重言性上。誠明以下數節言誠處多。性者萬物一源以下言盡性而極發性命之旨。性於人無不善節。

並提性命。下接善反言性。生直至末三節乃繳出順受意。

誠明篇終

大心篇第七

大其心則能體天下之物。物有未體則心為有外。世人心止於聞見之狹。聖人盡性不以見聞牿其心。其視天下無一物非我。孟子謂盡心則知性知天。以此天大無外。故有外之心不足以合天心。見聞之知乃物交而知。非德性所知。德性所知不萌於見聞。

朱子曰體猶仁體事而無不在。言心理流行脉絡貫通無有不到。苟一物有未體則便有不到處。包括不盡是心為有外。蓋私意間隔而物我對立則雖至親且未必能無外矣。問體之義曰此是

置心在物中。究見其理。如格物致知之意。與體用之體不同。○問不以聞見。括其心。曰。此是說聖人盡性事。今人理會學先於見聞。上做工夫。到然後脫然貫通。蓋尋常見聞一事。只知得一箇道理。若到貫通。便是一理。曾子是已。○盡心則只是極其大。心極其大。則知性知天。而無有外之心矣。然孟子之意。只是說窮理之至。則心自然極其全體而無餘。非是要大其心。而後知性知天也。○問如何是有外之心。曰。只是有私意。便內外扞格。只見得自家身已。凡物皆不與已相關。便是有外之心。○問如何是不足以合天心。曰。天大無外。物無不包。物理所在。一有所遺。則吾心為有外。便與天心不相似。○橫渠此說固好。然只管如此說。相將便無規矩。無

歸着。此心便瞥入虛空裏去了。夫子為萬世道德之宗。都說得語意平易。從得夫子之言。便是無外之實。

西山真氏曰。朱子云云。蓋慮其弊至此。學者未可以疑張子之說也。

按大其心。將心量展拓。令大照下。不以見聞。括其心。看便明。體如體備之體。大心體物。則無外。有未體。則有外矣。○世人心止於見聞之狹。狹對大言。見聞有限。故狹。聖人盡性。不以見聞。極括其心。則其心大矣。視天下無一物非我。則能體物無外矣。○孟子云。盡心知性知天。引來重在天上。以取大而無外之意。有外之心。不足合天心。盡心知性者。能以無外之心。合天心。故知天。○見聞皆

物故為物交。用孟子物交物之語。○德性猶心性。德性所知以盡性言。皆申上意也。

旨大其心三句泛言理。下以世人引起聖人。見聖人能大心體物。○下引孟子說到天上。以合上文大而無外之旨。○見聞數句。又申世人五句意。

講心之量無物不包。本至大也。能大其心。則能體天下之物。而一物不能外。物有未體。則心不能包此物。為有外矣。世人心止於所見所聞之私。故小聖人盡性窮理。不以見聞桎梏其心。其視天下無一物非我。乃為大耳。孟子謂盡其心。則知性知天。正以此天之大無外。故有外之心。不足以合天心。盡心知性。則為無外之心。

足合天心。而有不知天乎。所謂世人止於聞見者。乃因物交感而知。非由於德性而知。若德性所知者。不萌於見聞而自知之。故能體天下之物而無外也。

由象識心。狗象喪心。知象者。心存象之心。亦象而已。謂之心可乎。

按一物有一理。理皆備於心。由物之象。可識心之理。若徒狗物之象。以役心。心反因之喪矣。○知象承識心來。存象承狗象來。○知象者。由象而知其理也。○存象之心。心溺於象。而昧於其理也。亦象而已。心亦為象也。

旨此承上文而申其義也。由象識心。則不以聞見梏其心。狗象喪心。則止於聞見之狹。重狗象喪心句。下申喪心之義。

講夫物皆有象也。由物之象可以識心。若狗象反以喪心。所以然者何也。知象者超乎象外。乃謂之心。狗象而存象之心。心亦滯於象而已。尚謂之心可乎。

人謂已有知。由耳目有受也。人之有受。由內外之合也。知合內外於耳目之外。則其知也過人遠矣。

按人謂三字。管至受也。為句。耳目所受。謂聞見。○人之有受。是轉語。耳目在已內也。物外也。耳目與物交。故為內外合。○德性之知。以心體物。亦是內外合。而不係於耳目。是能合內外。出於耳目之外。○此外字。虛言不在耳目。○舊說以耳目為外。心為內。甚難說。○暗用中庸性之德合內外之道二句意。

旨此承上文聞見之知。德性之知。而申言其義也。上合內外。指聞見言。下合內外。於耳目之外。指德性言。

講見聞之知。耑由耳目。德性所知。不耑由耳目也。人皆謂已之有知。由耳目有所受也。而人之有所受。耳目與物交。合內外而然也。耑恃耳目。不過聞見之知。若其知由於德性。自然合內外。融物我出於耳目之外。則其知也過人遠矣。非聖人盡性。未易言也。

天之明。莫大於日。故有目接之。不知其幾萬里之高也。天之聲。莫大於雷霆。故有耳屬之。莫知其幾萬里之遠也。天之不禦。莫大於太虛。故心知廓之。莫究其極也。人病其以耳目見聞。累其心。而不務盡其心。故思盡其心者。必知心所從來而後能。

按目能見日則目力有幾萬里之高耳能聞雷霆則耳力有幾萬里之遠。○詩云耳屬於垣。○易云以言乎遠則不禦謂無盡也。○心之知推擴之莫究其極亦與太虛同其不禦。○心所從來是天。○知所從來則知心之大必盡其心以合天能謂能盡。○**旨**此亦承上文耳目心而申言之以耳目之高遠形心之大。○心所從來原大故盡心則能合天。

講夫耳目未嘗不高遠而心爲尤大也。天之明莫大於日故有目者接之不知其幾萬里之高也。天之聲莫大於雷霆故有耳者屬之不知其幾萬里之遠也。耳目之見聞如此若天之不可盡莫大於太虛故人心之知廓之而莫究其極與太虛同其大也。人之病

在逐於聞見以耳目累其心而不務盡其心之量爾。故思盡其心者必知心所從來由於天與天同大而後能盡其心也。

耳目雖爲性累然合內外之德知其爲啟之之要也。

按聞見牯其心是耳目爲性累然以合內外之德言則爲啟知之要啟者開發之意因聞見而有知是啟其端也知字是口氣字。**旨**此承上幹旋其意見耳目爲啟知之要不可謂累性而輕之。**講**耳目聞見累其心固爲人之通病然亦不可全廢耳目也耳目雖爲性之累然言乎合內外之德亦須知其爲啟之之要非耳目聞見則冥然無知而已豈可哉。

成吾身者天之神也不知以性成身而自謂因身發智貪天功爲已

力。吾不知其知也。民何知哉。因物同異相形。萬變相感。耳目內外之合。貪天功而自謂已知耳。

按成吾身者天之神。下云以性成身。則天之神即指性。謂之神者。言其神妙不測耳。自謂即上文人謂已知之謂字。因身之耳目有所受而發為智。本以性成身而有智。是天功也。自謂因身發智。不知其出於天。是貪天之功以為己力。吾不知其知為何如。言其知之小也。民何知。承不知其知說。因物之同異相形。萬變相感。耳目交物。內外之合而有知。遂貪天功而自謂已知。究之有何知哉。貪天之功。語本介之推。

旨此承上文申言已知由耳目有受之意。以性成身。性自能知。自謂因耳目發知。是知有耳目。不知有性也。不知以性到知也。一氣說。民何知以下。申明上意。耳目內外之合。性在其中。

講夫自謂已知。由耳目有受者。蓋不知有性也。成吾身者。性乃天之賦予。神妙不測者也。性自有知。乃天之功。人不知以性成身。而自謂因身之耳目有受。以發其智。是貪天之功為己力。吾不知其知為何如也。民果何知哉。因物之同異相形。萬變相感。耳目交物。內外相合。而有知。乃遂貪天功而自謂已知耳。亦不足為知矣。體物體身。道之本也。身而體道。其為人大矣。道能物身。故大。不能物身而累於身。則貌乎其卑矣。

朱子曰。非以身體道。蓋是主於義理。只知有義理。却將身只做物。

樣看待。謂如先理會身上利害是非，便是以身體道。如顏子非禮勿視，便只知有禮，不知有已耳。只是有義理，直把自家作無物看。伊川亦云：除却身只是理，懸空只是箇義理。

按泛言之則無物不體，切言之則體乎人之身。道之本來甚大也。以道言道能體身，以人言身須體道，則其人亦大矣。道能物乎身，故其人大，不能物乎身而反為身所累，則其人藐乎卑小矣。此能字以人言道能物身，謂人能以道物身也。或以體物體身，即屬人言於道之本不合體，如體物不遺之體為之主宰也。然身而體道，又似體脩之體，連上文俱作體脩看，為是道兼物我，故體脩乎物之理，亦體脩乎吾身之理。身而體脩乎道，則視吾身猶物。

而出於公，故其人大，不能體脩乎道，則不能視吾身猶物，而累於吾身之私，故其人卑。○朱子說物身似過深，合下文以道體物，我則道大看較明。○或曰以物視身者，知有道，不知有身也，不以物視身者，知有身，不知有道也。如此方與朱子意合脩之。

旨此承上文變性言道體道，即所以盡性也。先言道後言人，重人體道上，物身承體道說，下人大人卑，分兩邊說，摠是申體道人大意。

講夫性即道也，遠而體乎萬物，近而體乎吾身，其大無外，乃道之本然也。身而體乎道，則其為人大矣。所以然者，能體乎道而視身猶物，故其人以道而大；若不能體乎道，視身猶物而反以私累。

於身則其人失其大而藐乎其卑人可不知體道乎。
能以天體身則能體物也不疑。

按以天體身是以天理體脩於身。天者道所從出身而體道則天理脩於身矣。○體物見首節謂以身體脩乎物也。以天體身物不外於天體物何疑。

旨此承上體道而推及於天也。○體物不疑寓大意。

講所謂身而體道者即以天體乎身也。能以天體身則其爲人也。大以云能體物也何疑之有。

成心忘然後可與進於道。

成心者私意也。

按成心者一成而不變之謂私意爲主於中。未事期待既事偏執。

事過留滯忘之有存省工夫在。

旨此承上文體道而言人當去其成心也。進道方能體道。

講體道非易也必成心盡忘能去私以存理然後可與進於道也。

化則無成心矣成心者意之謂與。

按化字所以發明忘字化之則無是忘也。成心即私意故曰意之謂猶俗云主意也。○化者因時制宜變化無方之謂。

旨此承上忘字而申言其義必化方能忘。

講成心何以能忘乎。至於能化則無成心矣。成心者其私意之謂與。化則何私意之有。

無成心者時中而已矣。

按隨時處中以理為主何成心之有

旨此承上文化字而推其意時中即化之實也

講化則無成心無成心者惟時中而已矣隨時處中即所謂化也

心存無盡性之理故聖不可知謂神

此章言心者亦指私心為言也

按心上補成字成心存則私意為主不能時中何以盡性○聖不可知者成心不存能盡其性故謂之神

旨此言有成心不能盡性而聖神必無之以繳上無成心之說

講時中而化者方無成心非聖神不能也成心存則無能盡性之理故聖不可知謂神不可知又豈有心乎

以我視物則我大以道體物我則道大故君子之大也大於道大於

我者容不免狂而已

按以我視物見得我為大以道體乎物我則我與物同惟見道之

大○大於道大於能體道也大於我是自私○容作或字看

旨此又申上文身而體道為人大之意○前體物體身以道言此

以道體物我以人言有以字故不同

講夫所謂身而體道其為人大蓋言人之大以道也物與我對

以我視物則見我為大道兼物我以道體物我則見道為大故君

子之大也大於能體道而兼物我若大於我而不能兼物者出於

私意或不免狂而已豈能大乎

燭天理如向明萬象無所隱窮人欲如專顧影間區區於一物之中

爾

按燭天理者以天理照事物也。如是則明無所不照。故萬象無隱。顧影間則他無所見。第區區於一物之中。爾窮人欲者。係恋於私。亦猶是也。區區小也。

旨此承上文而申明之。以道體物我。燭天理也。以我視物。窮人欲也。萬象無所隱。則其大可見。僅區區於一物。則與大反。

講我大道大者。天理人欲之分也。燭乎天理者。如向日之明。萬象畢見。無所隱。以道體物我者。如是。窮人欲者。如背顧視日影間。區區於一物之中。爾他無所見也。以我視物者。如此。

釋氏不知天命。而以心法起滅天地。以小緣大。以末緣本。其不能窮

而謂之幻妄。真所謂疑冰者與。

夏蟲疑冰以其不識

按天命即性也。心法謂其法以心為主也。起滅天地。謂起於空滅於空。緣者因也。因所見而拘滯。不能推廣。本小也。因小而看大。皆為小本末也。因末而看本。皆為末。其所不能窮究者。即謂之幻妄。是猶夏蟲之不知有冰。見冰而疑者也。

旨此下二節闡釋氏以其知有心而不知有天也。釋氏即所謂以我視物。則我大者。亦不免於窮人欲之歸。釋氏似能絕欲。然其私已即是欲。上文原不為釋氏設。是推其類以及之。

講世之不能燭天理而窮人欲。固有之矣。而釋氏則又甚焉。釋氏不知有天命之性。凡物皆實理。而以其心法之空。起滅乎天地。是

以其見之小。因以論大而亦爲小。以其見之末。因以論本而亦爲末。於其不能窮者。輒舉而謂之幻妄。豈非所謂夏蟲疑水者與。究其實。由於不知天命耳。

釋氏妄意天性。而不知範圍天用。反以六根之微。因緣天地。明不能盡。則誣天地日月爲幻妄。蔽其用於一身之小。溺其志於虛空之大。此所以語大語小。流遁失中。其過於大也。塵芥六合。其蔽於小也。夢幻人世。謂之窮理可乎。不知窮理。而謂盡性可乎。謂之無不知可乎。塵芥六合。謂天地爲有窮也。夢幻人世。明不能究所從也。

按釋氏言明心見性。而認性不真。只是妄意揣摩。不知性焉。知道故不知範圍天道以爲用也。易範圍天地之化。化卽是用。聖人方

能範圍天地之化。釋氏不知。六根釋氏之言。眼爲色根。耳爲聲根。鼻爲香根。舌爲味根。身爲能根。意爲法根。以六根爲幻妄。因緣此以論天地。其明不能盡見。遂誣天地日月皆幻妄。蔽其用於一身之小。承六根說。溺其志於虛空之大。承天地幻妄說。蔽遮蔽所見不全也。小蔽而大溺。所以語大語小。皆流遁而失中也。以塵芥視六合。証其過於大。以夢幻視人世。証其蔽於小。其不能窮理盡性而無不知明矣。所以塵芥六合。謂天地爲有窮。故視如塵芥。所以夢幻人世。明其不能究理所從來。以爲偶然相值也。明其不能究所從。可見其不能究所從也。

旨此承上文不知天命以心法起滅天地而推言之。妄意天性卽

不知天命。不範圍天用。卽以心法起滅天地。反以六根之微。因緣天地。遂誣天地。日月爲幻妄。卽以小緣大。謂之幻妄。反以云云。是不知範圍天用。而其原由於不知天性也。下文蔽其用於小。溺其志於大。承六根天地而言之。塵芥夢幻。又承小大而言之。是皆不能範圍天用。而不可謂之窮理盡性。無不知。又挽到妄意。天性上。末四句。又推其塵芥夢幻之意。一則謂天地有窮。故以爲塵芥。一則不能窮所從來。故以爲夢幻。層層說下。總是極言釋氏之失。較上節爲詳盡。

講所謂釋氏不知天命云云者。非無據也。釋氏妄意天命之性。而實不知天性。因而不知範圍天道之用。反謂人身六根爲累。以此

微小。因緣以論天地。其明不能盡見。則誣以天地日月爲幻妄也。如是則蔽其用於一身之小。而以有用者爲累。溺其志於虛空之大。而以至實者爲幻。此釋氏所以語大語小。皆流遁而失其中也。夫其過於大也。塵芥乎六合。其蔽於小也。夢幻乎人世。謂之能窮理。可乎。不知窮理而謂之盡性。可乎。謂之無不知。可乎。皆有所不可也。其塵芥六合者。謂天地爲有窮。與一塵一芥無異。故爲過於大也。其夢幻人世者。明其不知理所從來。謂如夢如幻。偶然而形見。故爲蔽於小也。是皆其不知範圍天用。由於妄意天性而然也。

大心篇總旨。此篇大意。盡於首節。大其心。能體天下之物。此句提起。所以大心體物者。聖人盡性。不以聞見狃其心。視天下無一物。

非我。其知由於德性而不止見聞也。狗象喪心，卽聞見牯心之意。知合內外於耳目之外，卽德性之知。人病其以耳目累心而不務盡心，與聖人盡性正相反。耳目爲啟之之端，言耳目亦不可盡廢。但借之爲端耳。成吾身節，又申人謂已知節意。以上皆申不以聞見牯心句。體物體身節，言體道則大，應大心體物意。又言以天體身，則能體物。又從成心忘化與時中，說到盡性，則首節所以盡性之旨益明。又以君子之大大於道，明大心體物意大於道，道卽性也。燭天理是喻大於道之意。末二節闡釋氏釋氏不能知命盡性，所以不能大心體物。視天下無一物非我，而反恐其爲累，因舉而謂之幻妄也。

大心篇終

中正篇第八

中正然後貫天下之道。此君子之所以大居正也。蓋得正則得所止。得所止則可以弘而至於大。樂正子、顏淵知欲仁矣。樂正子不致其學，足以爲善人；信人志於仁，無惡而已。顏子好學不倦，合仁與智，具體聖人，獨未至聖人之止爾。

按道不外於中正，故中正能貫道。堯舜相傳一中，中自能正。道豈外是。大居正見公羊傳，隱公三年謂大乎居正。張子借用其語，與公羊本旨不同。得所止用大學止至善意。至於大大字，照下善信看，是孟子善信美大一套話，然不盡同。樂正子、顏淵總

說一句下又分言。欲仁是可欲謂善之欲。致其學是學以致道之致。論語苟志於仁矣無惡也。張子合孟子善信言之。好學不倦只說顏子自己工夫不分學教。聖人兼仁知。顏子合仁知故具聖人之體已能得所止但未到聖人神化地位。
[旨]首句中正並言。下接正說又以得所止明正字意得所止則是大地位。樂正子只是善信。顏子可謂大而未能化是以樂正子形顏子非平重。徐氏分中與正以中貼化則顏子未化是未得中從下節起見此節且宜渾之。

[講]大中至正然後能貫盡天下之道。此君子之所貴於大能居正也。蓋能得正則得其所止於至善之地。得所止則可以恢弘而至

於大矣。樂正子顏淵皆知欲仁而所造不同。樂正子不能極致其學。僅足以爲善人。信人志於仁無惡而已。若顏子則好學不倦合仁與知而具聖人之全體已得所止但未至於聖人神化之止爾。夫顏子得所止則得正可知。得正以求中所謂去聖一間者也。學者中道而立則有位以弘之。無中道而弘則窮大而失其居。失其居則無地以崇其德。與不及者同。此顏子所以克己研幾必欲用其極也未至聖而不已故仲尼賢其進未得中而不居故惜夫未見其止也。

黃瑞節曰張子所引論語未見其止其說與舊解不同。舊解對進而言則止爲己義。張子以止爲聖人之極功故言顏子未至聖人

之止未詳是否。

按孟子中道而立猶言中途此則以理之中言。位字根立字來。言立則有个地位矣。窮大者必失其居見易序卦窮極其大而失其所居謂不得中道而立也。故無地以崇其德崇德應上弘字。如此則窮大爲過過與不及同。顏子克己見論語易上傳云極深而研幾張子引用見顏子克己有研究幾微工夫研幾所以察其已而克之用其極本大學語謂有克己工夫用到極處也。論語云見其進未見其止此言未得中之地位而不肯居止所以爲未見其止。

旨此節申明中字以見顏子用功以求中也。學者二句正言無中道四句反言。顏子克己研幾必用其極正是要求中道而立。下以見其進未見其止証之。未見其止原有二說一謂未見其止息一謂未見其歸宿處此則謂未得所止也。上節言得所止屬正與大一邊此又言未見其止似屬未中兩節不同當體貼上節未至聖人之止意蓋顏子非不得止只是與聖人之止稍別亦非不得中只是用意求中未優於中。弘只是大無中道而弘謂不得中道而徒從事於大則窮大而失其居也。徐氏謂弘而至於化語氣不合。

講所謂聖人之止者止於中也。學者須擇中道而立則有位可據。而因以弘之以崇其德若無中道而欲弘則窮其大而失其居失

其所居則無地以崇其德矣。是過於中也。過與不及者同爾。此顏子所以克己研幾，必欲用其極以求中道而立之也。未至聖而不已其功，故仲尼賢之以爲見其進，未得中道而不肯居，故仲尼惜之以爲未見其止也。夫顏子豈泛然無據，不得中而止者哉？但未優入於中，如聖之止而化爾。

大中至正之極，文必能致其用，約必能感而通。未至於此，其視聖人恍惚前後不可爲之像，此顏子之嘆乎。

按極是極至之極，非皇極之極。大中至正到極處也。中未有不正者。故上言中，此言大中至正。凡天地間事事物物燦然者皆文，故云致用約是要約，感於事物而禮得其通，故曰感而通。文約本

論語博我以文，約我以禮。恍惚前後，本高堅前後四語，不可像言無定像。

旨此承上文言顏子求中博約之功也。大中至正之極，極則文能致用，約能感通，聖人是如此。顏子未至於此，故有高堅前後之歎。論語高堅前後四語，在上面，下方得夫子之誘而用博約之功。非求博約不能而發嘆，張子引用，但取大意而已。

講顏子求中，求大中至正之極也。大中至正之極者，言乎博文則必能致其用，言乎約禮則必能感而通，聖人如此也。未至於此，視聖人之大中至正，恍惚前後不可爲像，此顏子之所以發歎乎。可欲之謂善，志仁則無惡也，誠善於心之謂信，充內形外之謂美，塞

乎天地之謂大。大能成性之謂聖。天地同流，陰陽不測之謂神。

按善信美大聖神本孟子語而雜用論語孟子易傳之言以明其意。塞乎天地謂善量非謂氣成性是堯舜性之之性大而成性即謂化天地同流陰陽不測總是不可知之意。孟子云所存者神上下與天地同流易云陰陽不測之謂神故張子借以言神。聖人陰陽合德自不可測。

旨此承上文言善信大聖而推言善信美大聖神之義也。

講夫善者可欲惡者可惡其為人也有善可欲則志仁而無惡故謂之善人也實有此善於心謂之信人此善充於內形於外而有光輝之謂美人善充塞乎天地之謂大人大而善皆自然性成之

謂聖人聖而至善渾融與天地同其流行包括陰陽不可測度之謂神人凡有此六等也。

高明不可窮博厚不可極則中道不可識蓋顏子之嘆也。

按論語高堅前後是三意此以下句承上二句言與論語異。

旨此又承上文而申言顏子求中發歎之意。

講顏子求大中至正而發恍惚前後之歎者以道之高明不可窮故仰之彌高也博厚不可極故鑽之彌堅也如是則中道不可識難以捉摸故瞻之在前忽焉在後也蓋顏子發歎之意也。

君子之道成身成性以為功者也未至於聖皆行而未成之地爾。

按成身出禮哀公問篇成性見易行而未成亦易語○亦在道上

行。但未至於成耳。成兼身性。

旨此亦承顏子言。前云顏子未至於聖人之止。此云未至於聖。相為照應。○顏子大而未化。是未至於成性也。成身不外成性。

講觀於顏子求中而知君子之道矣。君子之道外成其身。內成其性。以為用功之要者也。成身成性則聖矣。未至於聖。皆方行而未至於成之地位爾。

大而未化。未能有其大。化而後能有其大。

按化則自然。其大可久。未化出於勉強。恐有間斷。故不能有其大。旨此承上文見化之難也。化而後有其大。所以大必求至於化。講天行而未成者。未至於成性。即未化也。大而未化。則未能常保。

其大而不失。蓋必化而後能有其大也。學者可不至於化哉。

知德以大中為極。可謂知至矣。擇中庸而固執之。乃至之之漸也。惟知學然後能勉。能勉然後日進。而不息可期矣。

按知字稍斷。德以大中為極。能知此可謂之知所至。易乾文言云。知至至之。謂知其所至而至之也。○擇中庸之理而固執不失。乃至之之漸。正是學問工夫所當勉者。知學者勉而用擇執之功。則日進而不息可期。此多彙括中庸之語。

旨此承上文化字而言。大中為極。即化之地位所當至也。知大中為極。即知其所當至也。擇執是思勉工夫。未至大中。可以漸至。知學以下。申上意。知學能勉。即指擇執日進不息。即是漸至到不息。

地位卽大中爲極。○三知字不可忽。乃知行並進工夫。主體不息。
[講]夫能化則爲大中矣。學者知德以大中爲極。可謂知所至矣。然
何以至之。擇中庸之理而固執之。雖未卽至。乃至之之漸也。惟知
向學。然後能勉爲擇執之功。能勉然後日進。而不息地位。可期而
至矣。蓋由勉而至於化。大中爲極。非絕德也。
體正則不待矯而弘。未正必矯。矯而得中。然後可大。故致曲於誠者。
必變而後化。

[按]此節中正大與上文參差。細玩之。體正則不待矯而弘。與首節
得正則可以弘而至於大同意。謂正而能大也。體者本體之體。體
未正必待矯。矯而得中。然後可大。與上文中道而立。則有位以弘

之亦相似。上文未正而矯。則下當云矯而得正。而變正言中者以
見因正得中耳。可大連化言。謂化而有其大也。○中庸致曲。變則
化。謂變化人物。此則變謂矯。化謂大而化。

[旨]此承上文勉然後不息。言矯而得中。乃可大。以申其意也。矯然
後大。卽變則化意。故引中庸致曲以結之。○此節中正俱在化之
前。謂求中正者。若大而化。則中正成性矣。弘字大字。俱兼化在內。
[講]觀於勉然後不息。而至於大中。可見必矯而後化也。學者若本
體已正。則不待矯。操而能弘。未正必待矯。矯而得中。然後可大而
化。故中庸言致曲有誠者。必矯變而後至於化也。然何以矯之。亦
如上文擇善固執。由勉而不息而已。

極其大而後中可求止其中而後大可有。

按顏子大矣。猶未得中而求中可見極其大而後中可求也。化而後有其大。可見止其中而後大可有也。止即首節顏子未見其止之止。○極其大大字。當以大言大可有大大字。化在內。

旨此張子收拾上文之意。兩層互言。方大者求中。已中者更大。講合而言之。可見大與中相須也。必極盡其大而後中可求。而得中則化矣。必止於其中而後大可信。其有化則無不大矣。

大亦聖之任。雖非清和一體之偏。猶未忘於勉。而大爾。若聖人則性與天道無所勉焉。

按伊尹爲聖之任。大者之任。道似之。故云亦聖之任。非論伊尹。○

清和皆一體之偏。任似優於清和。但猶未忘於勉。僅能大而未化。故不謂之聖。聖人則自然盡性體天道無所勉。

旨此承上文而言大之所以未聖也。大則勉。聖則安。安則化。勉則未化。

講大而化。方謂之聖。大何以未聖也。夫大亦屬聖之任。雖非清和一體之偏。猶未忘勉而僅爲大爾。若聖人則於性與天道一無所勉。而能盡之體之。無勉則化。故稱聖也。

無所雜者清之極。無所異者和之極。勉而清。非聖人之清。勉而和。非聖人之和。所謂聖者。不勉不思而至焉者也。

按夷清之極。而無所雜。惠和之極。而無所異。皆不勉不思而至。故

為聖之清聖之和與勉清勉和者不同。

旨此承清和一體之偏而言清和之極非不謂之聖。但終是聖之一偏。○上言勉下言思勉思勉合之皆是勉。

講清和雖一偏豈不可謂之聖乎。無所混雜者清之極。無所乖異者和之極皆謂之聖也。若勉而清則非聖人之清勉而和則非聖人之和。所謂聖者不思而得不勉而中而且各造其極者也。然雖謂之聖而與性道無所勉者有間矣。

勉蓋未能安也。思蓋未能有也。

按安與勉對思何以言有謂心中未能有其理故思之。

旨此承上不思不勉而言思勉以反形其意。

講所謂不勉不思想蓋勉則未能安也。思則未能有也。故不得謂之聖。若聖則安而不待勉也。有而不煩思也。

不尊德性則學問從而不道不致廣大則精微無所立其誠不極高明則擇乎中庸失時措之宜矣。

按中庸朱子分尊道兩邊說此重上截。從而不道謂因之不能道也。精微無所立其誠謂不能誠心盡精微也。擇乎中庸失時措之宜謂不能道中庸也。此擇乎中庸如予智者之擇。

旨此承上文思勉而言正示人做工夫處。○性字應性與天道。

講思勉之事尊道並重而尊德性尤要焉。不尊德性則學問從而不能道矣。致廣大極高明皆所以尊德性也。不致廣大則於精微。

無以立其誠而不能盡。不極高明則雖知擇乎中庸而失時措之宜矣。

絕四之外心可存處。蓋必有事焉而聖不可知也。

按絕四無私也。所存謂理。所存必有事。乃天理之用自然而然。但聖人之事不可知爾。可字依補註作所字爲是。

旨此承上性與天道無所勉而以孔子証之。引論語子絕四推及所存有事而不可知。見聖人不思不勉不是有心要存。

講論語子絕四母意必固我言聖心無私也。然豈歸於空寂哉。絕四之外於心所存處。蓋必有其事焉。而聖心神妙不可得而知也。

不得已當爲而爲之。雖殺人皆義也。有心爲之。雖善皆意也。正已而

物正大人也。正已而正物。猶不免有意之累也。有意爲善利之也。假

之也。無意爲善性之也。由之也。有意在善且爲未盡。况有意於未善耶。仲尼絕四自始學至成德。竭兩端之教也。

按不得已當爲而爲以義爲主也。殺人皆義甚言之也。有心爲雖善皆意此句正明意字。正已而物正云云是証雖善皆意。重有

意正物一邊。本孟子之語而反其意。物正者物自正。正物者要正物。故爲有意。利之也是心中有所希冀。徐氏謂知者利仁之

利。恐利仁不宜說壞。假之性之。並見孟子由之是孟子由仁義之由。自始學至成德以首及尾。故爲兩端。論語我叩其兩端

而竭焉。與絕四不相通。張子借用其語。

首按此承上文絕四而言。意之不可有。以該必固我也。首句提起。無意有心云云。承言有意之不可以下有意無意相形說。以有意在善二句結之。仲尼竭兩端之教。見學聖人者皆當絕四。依論語孔子自然絕四。非因教人而設。張子謂人當學聖。卽是聖之教。所爲雖善事。而有意營私。出於利之假之。此意便不可有。若以義爲主。便是不得已當爲而爲。非有意營私爲無害。此中限界甚細。不可不辨。若概以有意爲非。將思勉者皆與利之假之同論。而生安者幾人哉。卽以正已正物論之。見以爲不可不正。而正已以正之。豈不是義所當爲。若以正物爲名。而心有私營。又恐人之議已。而先正已以行善事。此便是利之假之方爲有意之累。

講試以意之一端言之。如事出於不得已。當爲而爲之。雖殺人不善之事。皆謂之義也。若有心爲之。而曲意營求。雖善事皆私意也。孟子所云正已而物自正者。大人也。若有所營求。正已而欲正乎物。猶不免有意之累也。蓋有意爲善者。陰有利之之心也。外假仁義之名也。必無意爲善。乃爲所性而然。由之而行也。有意在善。且爲未盡善。况有意於爲惡耶。此意之所以當絕也。仲尼絕四。以身示人。自始學而然。至成德時。猶然所謂竭兩端之教也。不得已而後爲。至於不得爲而止。斯智矣夫。

按不得已而爲。不得爲而止。此是行所無事而智亦大。暗用孟子之意。○舊說以不得爲爲限於命。似添設。

〔旨〕此節言行所無事。以明無意必固我之說。大智非聖人不能。〔講〕夫絕四者。凡事之爲不爲。以理爲主。而不以心爲主也。不得已而後爲之。至於不得爲而遂止。斯稱爲大智矣。夫意有思也。必有待也。固不化也。我有方也。四者有一焉。則與天地爲不相似。

〔按〕俗云意思。此有思屬不好邊。必定要如何。是期待。固是留滯。不化。有方所。是執定爲我。有一與天地不相似。其實有則俱有。

〔旨〕此申釋四者見其當絕也。有一則與天地不相似。天地大公無私。心有私如何相似。此是張子見道語。朱子引入論語註。講所謂意必固我何也。意者有所思也。必者有所期也。固者留滯

而不化也。我者拘定爲我有方所也。此四者有其一。則心與天地不相似。况皆有乎。此聖人所以絕之也。

天理一貫。則無意必固我之鑿。意必固我一物存焉。非誠也。四者盡去。則直養而無害矣。

〔按〕天理一貫。徹始徹終。全無四者之鑿。鑿卽鑿喪此理也。○誠者無妄意。必固我皆妄也。豈能誠。直養無害。用孟子語。以應上鑿字。鑿則害無害。則無鑿。○一物存存字。輕猶言在。

〔旨〕此承上文言絕四者。心純乎天理也。天理一貫。卽至誠无妄。〔講〕夫理與私不並立。天理一貫。始終無間。則無意必固我之鑿。意必固我四者。有一物在焉。則妄而非誠也。四者必盡去。則誠乃能

以直養而無所害矣。前所云心存必有事者。其天理之謂與。
妄去然後得所止。得所止然後得所養。而進於大矣。無所感而起。妄也。感而通誠也。計度而知昏也。不思而得素也。

按意必固我妄也。得所止應首節得所養從上節直養來。大字亦應前無所感而起。乃妄念之動。感而遂通實理自然也。計度而知謂之昏。不能照物須用計筭測度也。不思而得與計度而知相反。由其知之預定也。高註以素爲本質似失之巧。

旨此承上文絕四及誠與直養而推言之。歸重誠上。○妄去然後得所止而正得所止。然後得所養至於大大可兼化。此挽上意來說。○下分誠妄妄去則誠。○計度二句是感通之意。言感通之誠。

不須計度。乃不思而得。○感而通。包得止得養在內。

講意必固我皆妄也。妄去然後得所止。而所存皆天理得所止。然後直養無害而日進於大矣。意必固我何以謂之妄。蓋無所感而私念妄起。故謂之妄。若因有所感而遂通者。乃誠也。凡計度而知者。由於昏也。不思而得者。由於素也。誠之感通。豈非不思而得哉。事豫則立。必有教以先之。盡教之善。必精義以研之。精義入神。然後立。斯立。動斯和矣。

按中庸凡事豫則立。下以前定爲言。故此因素而及豫。○教以學者之受教言。教以先之。所謂豫也。精義以研。方盡教之善。又所當豫。○精義入神。見易上傳。立斯立。動斯和。見論語。立以守言。動以

行言。斯立守之固。斯和行之利。與本旨不同。

旨此承上文素字而言。豫先即豫也。精義又豫中之豫。○教字應上文兩端之教。○此與中庸相合。中庸言誠當豫而誠由於明。此精義即明善意。○集解以教民言。與上下意不聯。○或謂張子各引成語以發已意。未必節節聯貫。然編次為書。豈全漫渙。俟更質。**講**所謂素者。豫之謂也。凡事豫則立。必有教以先之。乃謂之豫。欲盡教者之善。必精義以研究之。尤所當豫也。能精研義理。至於入神。然後欲立而斯能立。欲動而斯能和矣。豈非事以豫而立哉。

志道則進。據者不止矣。依仁則小者可游而不失和矣。

按此與論語不同。論語四句平。此以各兩句串說。○不止謂日有

所據非一端也。游者玩物適情。有和順從容之意。○藝屬小

旨此承上文豫字而言。志道而後可據德。依仁而後可游藝。

講即志道依仁而言之。亦見當豫也。必先志於道。則進而據德者不可止矣。先依於仁。則小者可以游而不失其和矣。

志學然後可與適道。強禮然後可與立。不惑然後可與權。

按強有力也。強禮謂強立於禮。不惑謂見理之明。即精義入神意。

旨此承豫意。當志學強禮不惑。以求適道立權。與論語不同。

講即適道立權言之。必先志學。然後可與適道也。必強禮。然後可與立也。必不惑。然後可與權也。

博文以集義。集義以正經。正經然後一以貫。天下之道。

按博文一貫見論語集義正經見孟子○集義原以事事合義言此屬博文只是廣集義理無不研究○集義則經常之典禮可得其正即約禮意○得其要約故一以貫天下之道○一謂禮
[旨]此亦承豫意博文集義正經貫道有次第欲求彼先豫此
[講]即博文約禮言之必先博文以求集義集義以求正經正經然後一以貫天下之道其次第不容紊也

將窮理而不順理將精義而不徙義欲資深且習察吾不知其智也

[按]順理謂事順理而行也徙義謂行事徙於義也○孟子云資之深習矣而不察○習察只重察字謂習之而察○不順理不能窮理不徙義不能精義如是而欲資深習察豈非不智之甚

[旨]此亦承豫意窮理精義屬知順理徙義屬行知固先行固後然知行相須不行不能知之真故用將字將如此必如此也○資藉者深承理說習久能察承義說或通承窮理精義亦可

[講]知固先於行然知行相須行亦不可不豫也將窮理而事不順理則無以體此理而窮之將精義而事不徙義則無以驗此義而精之如是而欲資之深且習之而察吾不知其智為何如也

知仁勇天下之達德雖本之有差及所以知之成之則一也蓋謂仁者以生知以安行此五者智者以學知以利行此五者勇者以困知以勉行此五者

[按]本之有差謂知仁勇本來有差等如生安學利困勉者是○知

之行之之字指五達道。中庸註有以其等而言。與此同。

〔旨〕此釋中庸達德行達道之言。重在知之一成之一上。見人皆可。行達道。知行並言。究歸於行。此下數節皆言用功之意。側注困勉爲是。中庸言誠言豫。原兼達德達道。故張子連類及之。

〔講〕中庸謂達德行達道。總期於能行而已。知仁勇三者。天下之達德。雖本來有差等不一。而所以知此達道。行此達道。則一也。仁者以生知以安行。此五達道。知者以學知以利行。此五達道。勇者以困知以勉行。此五達道。知之行之。安有不一乎。

中心安仁。無欲而好仁。無畏而惡不仁。天下一人而已。惟責己一身當然爾。

〔按〕禮表記中心安仁者。天下一人而已。又無欲而好仁。無畏而惡不仁者。天下一人而已。張子合言之。其好仁出於安。非因有所欲。其惡不仁出於安。非因有所畏。責己一身。期乎最上。須無欲無畏而安仁方得。如利仁。便是有所欲。懷刑。便是有所畏。〔旨〕引表記之言而釋之。惟責己一身當然。則論人。不當兼取其勉爲仁。方見誘進之意。

〔講〕禮云。中心安仁。無所欲而自然好仁。無所畏而自然惡不仁者。天下一人而已。豈可多得哉。惟責己一身當然爾。若律人。則不如是也。

行之篤者。敦篤云乎哉。如天道不已。而然篤之至也。

按如天道不已而然。謂篤而又篤。如天之行健而不息也。

旨張子雜引諸書。非端解文義。皆借以示意。如達德節見當用困勉之功。安仁節見不可以安仁律人。此節見人當篤行。

講中庸云篤行之。所謂行之篤者。豈尋常之敦篤云乎哉。必如天道之行健不已而然。乃為篤之至也。

君子於天下。達善達不善。無物我之私。循理者共悅之。不循理者共改之。改之者。過雖在人。如在己。不忘自訟。共悅者。善雖在己。蓋取諸人而為。必以與人焉。善以天下。不善以天下。是謂達善達不善。

按達通也。猶公也。公其善。公其不善。不分物我。故無物我之私。循理即善。共悅之。是公其善。不循理是不善。共改之。是公其不善。

共字兼人己言。下改之共悅。歸重人上。○不忘自訟。自訟其不能令人改過也。取諸人而為。二句本孟子。意在與人為善一邊。善不善皆不以一己。而以天下為公。是之謂達。

旨此承上文推開一層。達字從達道達德來。達善達不善。提起以共悅共改。作兩層申其義。末說到天下以見達處。

講君子非僅自修而已也。於天下之大。達其善。達其不善。渾然一視。無有在物在我之私焉。善當悅也。其循理而善。則共悅之。不善當改也。不循理而不善。則共改之。改之者。不但己改過。其過雖在人。視之亦如在己。不忘自訟。而以不能令人改。為己之失也。共悅者。不但己為善。其善雖在己。蓋取諸人而為之。必以助人使為善。

焉。其善以天下爲公。其不善亦以天下爲公。是謂達善達不善。何私之有。

善人云者。志於仁而未致其學。能無惡而已。君子名之必可言也。如是。

按志於仁而未致力於學。志於仁故能無惡。未致力於學故僅無惡而已。論語云名之必可言與善人無涉。張子引來以見善人名爲善而實有善可言。善與惡對無惡卽善。

旨此因上文善字明善人所以爲善人以其志於仁而無惡也。

講論語中有所謂善人者。志於仁而未致力於學。但能無惡而已。所以名爲善人。蓋君子有其名必有實可言。固如是也。

善人欲仁而未致其學者也。欲仁故雖不踐成法亦不陷於惡。有諸已也。不入於室由不學故無自而入聖人之室也。

按欲仁句總說。下分欲仁故不踐迹。未致其學故不入室。

旨此承上文言善人而釋不踐迹不入二句之意。

講論語所謂善人不踐迹亦不入於室。何也。善人乃欲仁而未致力於學者也。惟其欲仁故雖不踐成法亦不陷於惡。以其仁有諸已也。由其未致力於學故無自而入聖人之室。不能窺其奧也。

惡不仁故不善未嘗不知。徒好仁而不惡不仁則習不察行不著。是故徒善未必盡義。徒是未必盡仁。好仁而惡不仁然後盡仁義之道。

按論語好惡平說。此側重惡不仁一邊。易下傳稱顏子有不善

未嘗不知。此借用其語。○引孟子行不著習不察。卽承上謂不知不善。不知不善是徒善。不善不惡於義未盡。併仁亦不能盡。蓋一味徒以爲是而無分別。則混於所施。○葉氏以徒是爲徒惡不仁而不好仁。另一說。乃以是字作此字看。

旨。此承上文善人欲仁而以仁義明好惡之說。好仁是仁。惡不仁是義。義所以成仁。若務仁之名而過於長厚。不唯不知義。併不知仁。○高景逸謂佛學多主好仁之說。張子之言爲精切。甚有見。

講。論語云好仁必云惡不仁。惡不仁故已有不善。未嘗不知。若徒好仁而不惡不仁。則行之而不著習矣。而不察於道理全無分曉矣。是故徒善未必能合宜而盡義。且徒善一味徒以爲是。亦未必

能無私而盡仁。必好仁而惡不仁。然後盡仁義之道也。

篤信好學。篤信不好學。不越爲善人信士而已。好德如好色。好仁爲甚矣。見過而內自訟。惡不仁而不使加乎其身。惡不仁爲甚矣。學者不如是。不足以成身。故孔子未見其人。必嘆曰已矣乎。思之甚也。

按論語篤信好學。並重。張子重好學一邊。不好學。不過爲善人信士。不能明理。不得爲好仁。惡不仁者。○好德如好色。則能好仁。見過內自訟。不使不仁加身。則能惡不仁。學者不如是。不足以成身。故好學以求其如是。○論語好德內自訟上。皆有已矣乎。末是雙承。

旨。此承上好仁。惡不仁而申言其義。兼與善人不學相照。以好學

提起見得好仁惡不仁。皆好學裏面事。○內自訟便能不使加。故合用其語。○不如是雙承好惡不足成身故僅為善人信士。

講論語云篤信好學若篤信而不好學不過為善人信士。在常人中稍為有志而已不能為好仁惡不仁者必好德如好色則好仁為甚矣。見過而內自訟惡不仁而不使加乎其身則惡不仁為甚矣。學者不如是不足以成其身而造聖賢之域。不過善人信士而已。孔子未見好德內訟之人必歎曰已矣乎。蓋思之甚而云然也。

孫其志於仁則得仁。孫其志於義則得義。惟其敏而已。

按書說命惟學孫志務時敏。蔡傳孫志只作謙遜解。此用孔傳孫順之義。或曰巽入也。書謂無時而不勤敏。與孫志分兩意。此將時

字作虛字帶過。而云惟其敏。即謂所以孫志者要敏。

旨此承上文好學而引書孫志時敏以申其意。

講所謂好學者必如書所云孫志時敏而後可也。孫順其志於仁而求之則仁可得。孫順其志於義而求之則義可得。然所以孫其志者亦唯其勤敏不怠而已。

博文約禮由至著入至簡。故可使不得叛而去。溫故知新多識前言。往行以畜德。繹舊業而知新。蓋思昔未至而今至。緣舊所見聞而察來。皆其義也。

按文著禮簡由博返約。故為由至著入至簡。論語云可以弗叛矣。夫故此云可以使之不得叛道而去也。不叛雙承博約為是。○論

語云温故而知新。易大畜象云多識前言往行以畜其德。此引來明由博得約之義。論語與易合說以其相類。當以温故知新為主。所以温故知新者以其多識前人之言。往者之行以畜其德。時時細繹舊業而能知新也。蓋字轉下思慮昔未至而今至之。因舊所聞見而察其來者。申明知新以見皆由博得約之義。

旨此亦承好學而言。上言博約下以温故知新。申明博約之意。愚意約禮屬行知新。屬知似難貼合。然張子引用多不拘。或謂由至著入至簡。語氣重博文温故以下皆申博文帶約禮亦一說。

講論語有云博學於文約之以禮亦可以弗叛矣。夫蓋博文約禮由文之至著以入禮之至簡博以見道約以體道故可使其不得

叛而去也。論語又云温故而知新。由平日多識前言往行以畜其德。

時時繹舊業而可以知其新也。蓋心思之用昔所未至而今至之。因舊所聞見而察其來者是知新之義。即皆由博得約之義也。

責已者當知天下國家無皆非之理。故學至於不尤人。學之至也。

按尤人者多見人之非。責已者知人無皆非之理。故不尤人。

旨此云學之至亦是承好學來。

講學莫切於責已也。責已者當知天下國家之人無皆非之理。何敢尤之。故學至於不尤人乃為學之至也。

聞而不疑則傳言之見而不殆則學行之。中人之德也。聞斯行好學之徒也。見而識其善而未果於行。愈於不知者。爾世有不知而作者。

蓋鑿也。妄也。夫子所不敢也。故曰我無是也。

〔按〕傳言傳其所聞而言之。學行學其所見而行之。中人之德。大概言之。○聞斯行。照子路有聞未行。恐有聞作勇行說。勿作兼人當退說。○上分聞屬言。見屬行。下聞見互看。總歸於行。○聞斯行。方為好學。識善未果於行。僅愈於不知而作者。下因帶言不知而作。〔旨〕此合論語數節而言。意重在行上。不行不可。不知而作更不可。○聞斯行好學之徒。為一節之旨。與前好學應。○上五句泛言其理。引起當行意。不行僅愈於不知。以見必當行。下不知而作。又甚言之。

〔講〕學莫切於知行。知行由於聞見。如聞而於心不疑。則可以傳言之。見而於心不殆。則可以學行之。中人之德。大抵如是也。必聞斯行者。乃為好學之徒。而可貴耳。若見而徒識其善。未能果於行。是知而不行。僅愈於不知者爾。不知則又下矣。世有不知而作者。蓋由於穿鑿也。狂妄也。夫子所不敢。故曰我無是也。人當求知以為行之地。而又必行以踐其知。斯為好學者矣。

以能問不能。以多問寡。私淑艾以教人。隱而未見之仁也。

〔按〕以能二句。是自隱其能與多而未見也。私淑艾以教人。謂教人者。使人得私取其善。以淑艾其身。亦是隱而未見。當串說問處。即是教。○仁就及人處言。人受益。故謂之仁。隱而未見。借用易語。〔旨〕按此合引論語孟之言。而斷之以仁。亦好學之事也。

講論語云以能問於不能以多問於寡所以問之者欲其因所問以淑艾其身即孟子所謂私淑艾以教人乃隱而未見之仁也在受教者善體之耳

為山平地此仲尼所以惜顏回未至蓋與互鄉之進也

按為山與平地照論語分兩邊言

宜此引論語為山平地之說而以顏子互鄉童子証之須善看顏子是未見其止不是遽止互鄉童子雖云與其進亦未必能底於成○此亦好學之事

講論語云譬如為山未成一簣止吾止也譬如平地雖覆一簣進吾往也此仲尼所以惜顏淵未至而恐一簣未成蓋與互鄉童子

之進亦即喜其一簣方覆也

學者四失為人則失多好高則失寡不察則易苦難則止

按學記云學者有四失或失則多或失則寡或失則易或失則止張子舉為人好高不察苦難四者以實之○為人與好高反不察與苦難反為人則人無盡終日營營不能徧及故失之多好高則無所與而聞見自寡故失之寡不詳察而妄行失之易也苦其難而不行失之止也

旨此釋學記之四失欲人知所救也亦承好學來

講學記云學者有四失何也蓋為人則失之多也好高則失之寡也不察則失之易也苦難則失之止也好學者不可不思所以救

之也。

學者捨禮義則飽食終日無所猷爲。與下民一致。所事不踰衣食之間。燕游之樂爾。

按此卽論語飽食節意。而以禮義示用心之所在。○書有猷有爲。猷以謀事。言爲以作事。言。○學者與下民一致。則不足言矣。一致言同也。下民取民斯爲下意。非對上之下民所事云云。與禮義反。○此見學者當日從事於禮義。所事不踰衣食之間。燕游之樂者。下民也。學者捨禮義則與下民同耳。

講人之所以爲人者。禮義也。學者捨禮義而不講求。則飽食終日。無所謀爲。只與下民一致。毫無分別矣。蓋所事不踰衣食之間。燕

游之樂爾。下民如是。學者亦如是。豈非一致乎。

以心求道。正猶以已知人。終不若彼自立。彼爲不思而得也。

按以心求道。強求道也。猶以已知人。人如何可知。以人不可知。喻道不可得也。○彼自立。彼接知人說。彼自立乎彼。猶言我自立乎我。○此立字。似是欲立。欲達之立。已欲立。不思而得。人之欲立。可知。舊說彼以道言。立字殊說不去。○不思而得。與中庸異。是言易知。非謂自然。

旨。此亦學者事道不可強求。當體之於心而自得。下借知人爲喻。道補在外。

講學者不諱言求道矣。亦知道不可強求乎。夫以心向外求道。道

不可得。猶以已而欲知他人。人不可知也。終不若彼自立乎彼。自知之明。爲不思而得也。而知人亦在是矣。道不外乎心。反之於心。萬理皆具。亦可不思而得也。何必外求乎。

考求迹合。以免罪戾者。畏罪之人也。故曰。考道以爲無失。

按考求迹合。謂考古人之迹。求其合。迹以善者言。合乎善。則免罪戾。舊說迹如犯罪之例。太滯。○表記云。仁者安仁。知者利仁。畏罪者強仁。又云。至道以王義道以霸。考道以爲無失。○考道卽考求迹合也。無失卽免罪戾也。○無失猶言無過。罪戾在言外。

旨此言學者欲求無過。當先考道也。考道與上文求道不同。求道者求之於高遠。考道者考辨古人之道。是當用功處。

講夫以心求道。固不可。而稽考之功。不可無也。考古人之迹。而求其合。以免於罪戾者。是畏罪之人。強仁者也。故禮曰。考道以爲無失。此之謂也。

儒者窮理。故率性可以謂之道。浮圖不知窮理。而自謂之性。故其說不可推而行。

按能窮理而率其性之理。卽爲道。釋氏以理爲障。以作用爲性。非率性之謂。故不可推而行之。天下國家。

旨此見學者貴窮理。本中庸率性之謂道。以闡釋氏最爲明切。窮理與上文考道相聯。

講夫性道同一理也。儒者能窮理。故率性而行。可以謂之道。若浮

圖不知窮理而自謂之見性。其性不可率而為道。故不可推而行也。

致曲不貳，則德有定體。體象誠定，則文節著見。一曲致文，則餘善兼照。明能兼照，則必將徙義。誠能徙義，則德自通變。能通其變，則圓神無滯。

按致曲不貳，即曲能有誠也。一定之體可見，即形也。文節猶節文，著見即著也。一曲致文，一曲之致。至於文節著見也。餘善謂眾善，對一曲言兼照謂無不知即明也。徙於義動而遷善，即動也。德自通變，即易所云通其變，言變也。圓神無滯，謂圓通入神，無所凝滯，言化也。誠定誠能誠字，作苟字看。

旨此釋中庸致曲一節。見學者必當致曲也。與中庸註全異。

講大賢以下皆當有致曲之功。致曲有誠而不貳，則其德有定體。可見而形矣。體象誠能定，則文節著見而著矣。一曲之致。至於文節著見，則餘善兼照而明矣。明能兼照，則必將徙於義而動矣。誠能徙義，則德自能通其變而變矣。能通其變，則圓通入神，無所凝滯而化矣。此致曲之全能也。

有不知則有知，無不知則無知。是以鄙夫有問，仲尼竭兩端而空空。易無思無為，受命乃如響。聖人一言盡天下之道。雖鄙夫有問，必竭兩端而告之。然問者隨才分各足，未必能兩端之盡也。

按論語解無知實以無知言。張子謂無不知則無知過高一層。論

語解空空屬鄙夫。張子空空屬仲尼。以見無知意。易上傳云。易無思也。無爲也。又云。問焉而以言。其受命也如響。此以易之無思無爲而受命如響形容聖人之空空無知而有問卽竭兩端一言盡天下之道也。竭兩端故謂之盡。才分者賦才有分量。各足者各自足用也。問者未能盡兩端之教而教者不得不竭兩端。[旨]上多言學。下多言教。此節言聖人竭兩端之教也。有不知句引起無不知句。聖人竭兩端是無不知。空空是無知。下以易無思無爲受命如響引起聖人一言盡天下之道。雖鄙夫有問必竭兩端而告之。亦是受命如響意。而其空空卽無思無爲也。問者隨其才分無不各足。但未必能兩端兼盡。以體聖人之教。此只是餘意不

重。

[講]試以聖人之教人言之。孔子曰。吾有知乎哉。無知也。夫人有不知則有知可言。無不知則無知可言。是以鄙夫有問。仲尼竭兩端以告之。而在仲尼實空空如也。易云。易無思無爲而受人之命。其告人如响之應聲。聖人空空故一言盡天下之道。雖鄙夫有問必竭兩端而告之。猶夫易也。然問者隨其才分之各足。未必能體聖教而兩端兼盡也。在聖人立教不能不竭兩端耳。

教人者必知至學之難易。知人之美惡。當知誰可先傳。此誰將後倦。此若洒掃應對。乃幼而孫弟之事。長後教之人必倦弊。惟聖人於大德有始有卒。故事無大小莫不處極。今始學之人未必能繼。妄以大

道教之是誣也

按學記云。君子知至學之難易。而知其美惡。陳氏謂至學至於學也。鈍者至之難。敏者至之易。質美者向道。不美者叛道。○論語云。孰先傳孰後倦。謂不分本末先後。此謂有當先有當後。○誰以人言。此以事言論。語幼而不孫。弟孫同遜。弟同悌。弊是疲弊。大德卽聖人之德。處極謂處其極卽卒也。○學記又云。善教者使人繼其志。陳氏謂學者之志與師無間。

旨此承上文而言教人之事。以子夏之言爲主。而以學記合言之也。首二句引起。下接先傳後倦爲通節正意。洒掃數句見當先者不可後。惟聖人以下見當後者不可先。與論語大同小異。

講試以教人之事言之。教人者必知至學之事有難有易。併知人之質。有美有惡。當知誰是可先傳。此者誰是將後倦。此者若洒掃應對。乃幼而孫弟之事。當先教之。待其長後教之人。必倦弊而厭學。此見當先者不可後也。惟聖人之於大德。渾全有始卽有卒。故事無論大小。莫不處其極至。今始學之人。未必能繼師之志。妄以大道教之。是誣之也。此見當後者不可先也。

知至學之難易。知德也。知其美惡。知人也。知其人且知德。故能教人使入德。仲尼所以問同而答異。以此。

按知德謂入德之事。知人。知其人。之質。因其人之質而教以德之事。美惡不同。等難易不同。時故能使人入德。○惡字不可說壞。皆

正蒙補註 卷之二
受教之人。但不及善者。○仲尼問同答異。正是知人知德。

〔旨〕此承上所引學記之言而申之。○說仲尼亦是應上節竭兩端之教。

〔講〕所謂知至學之難易者。知入德之事有難易也。所謂知其美惡者。知其人之質有美惡也。知其人之美惡。且知入德事之難易。教必因其先後。故能教人使之入德而有成。仲尼教人所以往往問同答異者。正以知人知德也。兩端之竭。豈徒然哉。

蒙以養正。使蒙者不失其正。教人者之功也。盡其道。其惟聖人乎。

〔按〕蒙彖傳云。蒙以養正。聖功也。謂蒙時養以正。將來可以作聖。是為作聖之功。張子謂養蒙以正是聖人教人之功。自為一解。

〔旨〕此承上教人而言。當於童蒙時養之以正也。聖人亦承仲尼。

〔講〕易云。蒙以養正。必有以養之。使蒙者不失其正。乃教人者之功也。也能盡養正之道者。其惟聖人乎。故曰聖功也。

洪鐘未嘗有聲。由扣乃有聲。聖人未嘗有知。由問乃有知。有如時雨之化者。當其可乘其間而施之。不待彼有求。有為而後教之也。

〔按〕學記云。善待問者如撞鐘。叩之以小者則小鳴。叩之以大者則大鳴。又云。當其可之謂時。○時雨之化。見孟子。○當其時之可乘其事之間。○有求者。弟子之求教。有為者。弟子之有所為。不待此。即教。正是如時雨之不待祈望而降也。

〔旨〕此承上文問答之意。而雜引學記孟子之言。以明之。上下兩截。

意。上言由問而答之。下深一步。言時雨之化不待問而施。○聲藏於鐘。無聲而有聲。在故扣之即响。聖人之知蘊於心。無知而有知。在故問之而即答。○未問時無知可見。即謂無知。

講。夫洪鐘未嘗先有聲。因扣乃有聲。聖人未嘗有知。因問乃有知。故答之無不盡也。至於孟子所云有如時雨化之者。施教如時雨之化。苗不先不後。必當其時。乘其間而施之。不待彼之有所求。有所為。而後教之也。又非問答之常矣。

志常繼則罕譬而喻。言易入則微而臧。

按學記云。善教者使人繼其志。其言也約而達。微而臧。罕譬而喻。可謂繼志矣。陳氏謂微而臧。言不峻而指則善也。罕譬而喻。比方

之辭少。而感動之意多也。

旨。此引學記之言而釋之。以應上文未能繼之意。○主教者言。

講。善教者使學者常繼其志。則可罕譬而喻也。教者之言易入。則

微而臧也。

凡學官先事士先志。謂有官者先教之事。未官者使正其志焉。志者。教之大倫而言也。

按學記云。七者教之大倫。謂皮弁祭菜以下七者。又曰。凡學官先事士先志。陳氏謂已仕則先職業之所急。未仕則先志意之所向。

○大倫猶言大概。即皮弁祭菜七者之類。

旨。此又引學記之言而釋之。亦主教者言重士一邊。○因上文繼

志言士之志。然繼志之志屬師。此志屬士。○事者官有不同。志者士之所同。大概教人之法。故曰大倫。

講學記云。凡學官先事士。先志何也。蓋謂仕而有官者。先教之以其職事。未官而為士者。教之使先正其志焉。所謂志者。指教之大倫而言。凡為士者。大概皆以此教也。

道以德者。運於物外。使自化也。故諭人者。先其意而孫其志。可也。蓋志意兩言。則志公而意私爾。

朱子曰。志者心之所之。是一直去底。意又是志之經營往來底。此營為謀度。皆意也。

按論語云。道之以德。主為政者言。此借以引起諭人之意。○德運

於政之外。使民自化。○諭人。謂教人。志意俱就學者言。先其意之未發。而有以孫其志。使向於正。亦猶運於物外。使自化也。學記云。不陵節而施之。謂孫。孫順也。○志向於正。故公意有所營。故私

旨。此又言教者當先意。孫志猶為政者之以德化人也。○借祭義先意。承志諭父母於道。而言教人與事父母無涉。

講論語有云。道之以德。道以德者。德運於政令之外。使人自化也。凡諭人者。皆當如是。必先人之意。而有以順其志。使向於正。可也。亦所以使之自化也。先意孫志。言志又言意。蓋志意兩者兼言。則志為公而意為私。爾孫志者。使出於公。先意者。不待其發於私也。能使不仁者仁。仁之施厚矣。故聖人并答仁智。以舉直錯諸枉。

按舉直錯諸枉能使枉者直使枉者直是能使不仁者亦仁而仁之施甚厚矣知不妨仁且有以成仁

旨此釋舉直錯枉使枉者直之意承上文就教人說可也徐氏貼定先意孫志則太拘○教人者分別仁不仁化不仁爲仁卽是舉錯意不必指定在上

講舉直錯諸枉能使枉者直舉錯智也使枉者直仁也能使不仁者化爲仁則在己仁之所施厚矣故聖人并答仁知以舉直錯諸枉見知足成仁也

以責人之心責己則盡道所謂君子之道四丘未能一焉者也以愛己之心愛人則盡仁所謂施諸己而不願亦勿施於人者也以衆人

望人則易從所謂以人治人改而止者也此君子所以責己責人愛人之三術也

按此見中庸章句○術猶云法卽謂道也

旨此釋中庸道不遠人下三節之意朱子深有取焉○末句責人之責字作望字爲是○此亦與教人之意相關

講試以中庸道不遠人之意而推之以責人之心責之己則能盡其道所謂君子之道丘未能一焉者也子臣弟友皆以責人者責之己豈不盡四者之道乎以愛己之心推而愛人則盡乎仁所謂施諸己而不願亦勿施於人者也人施於己而不願愛己也亦勿施於人因而愛人也豈非由怨而盡仁乎以衆人望人則人易從

所謂以人治人。改而止者也。衆人之常道。所易能者也。以衆人之道望人。不失之過高。人有不易從者乎。此君子所以責已。望人愛人之三術也。教人者。脩此三術而後可。

有受教之心。雖蠻貊可教。爲道既異。雖黨類難相爲謀。

按無類則蠻貊可教。不同則黨類難謀。極力形容之詞。

旨按此承上教人引論語二節之文。而釋其意也。

講論語有云。有教無類。蓋人有受教之誠心。雖蠻貊可教。何類之可拘乎。又云。道不同。不相爲謀。蓋人之爲道既異。雖其人本爲黨類。而難相爲謀。以道本不同也。

大人所存。蓋必以天下爲度。故孟子教人。雖貨色之欲。親長之私。達

諸天下而後已。

按大人所存。謂存心也。然此存字似輕。當以所存作所見言。大人凡所見。皆看到天下。而以天下爲其量也。言貨色。便說與民同言。親長。便說人人親其親長。其長豈非以天下爲度。○孟子達之天下。原說親長。此兼承貨色親長說。○欲字私字。本不好達之天下。便是大公之理。

旨此言大人教人以天下爲度。而舉孟子以實之。

講夫教人者。當從大處起見也。大人所以存心。必以天下爲其度量。如孟子是已。孟子教人。雖貨色之本爲欲。親長之本爲私。必達諸天下而後已。則欲卽爲理。私卽爲公。而其誘進。固易於通曉也。

子而孚化之。衆好者翼飛之。則吾道行矣。

按子與衆好當作兩層看。方其無知如鳥之子。以爪握之而俟其化。是爲孚化。孚化字見中孚卦。孚乃化邦也。今人謂雞卵爲雞子。可証及其有長可見。爲衆所好。又如鳥之養成其翼而使之飛。孚化喻教者之誠心愛養。翼飛喻教者之力爲輔助。吾道行只是有以及人。非謂大行於世。○後大易篇。孚有覆乳之象。可相參。○左傳子西云。勝如卵。予翼而長之。卵翼二字其用久矣。張子或取諸此。

旨。上言教甚多。以此結之。吾道行舉其成功言也。○舊說多以化民言與上不聯。王教人爲是。

講教人者。期於成始成終也。方其教之始。如鳥之子而孚化之。及其能從教而爲衆好者。又有以助其翼而使之飛。如是則教澤得廣而吾道亦云行矣。

中正篇總旨。此篇首言中正貫道。而有與化之分。至極其大二句。收上文大化之意。次言聖人。不思勉。學者不能不思勉。因歷言學問之事。至於致曲。說到能化。以應大化意。有不知節至末。又言教人之事。學必由教而入也。

上蒙初記

卷之二

集



