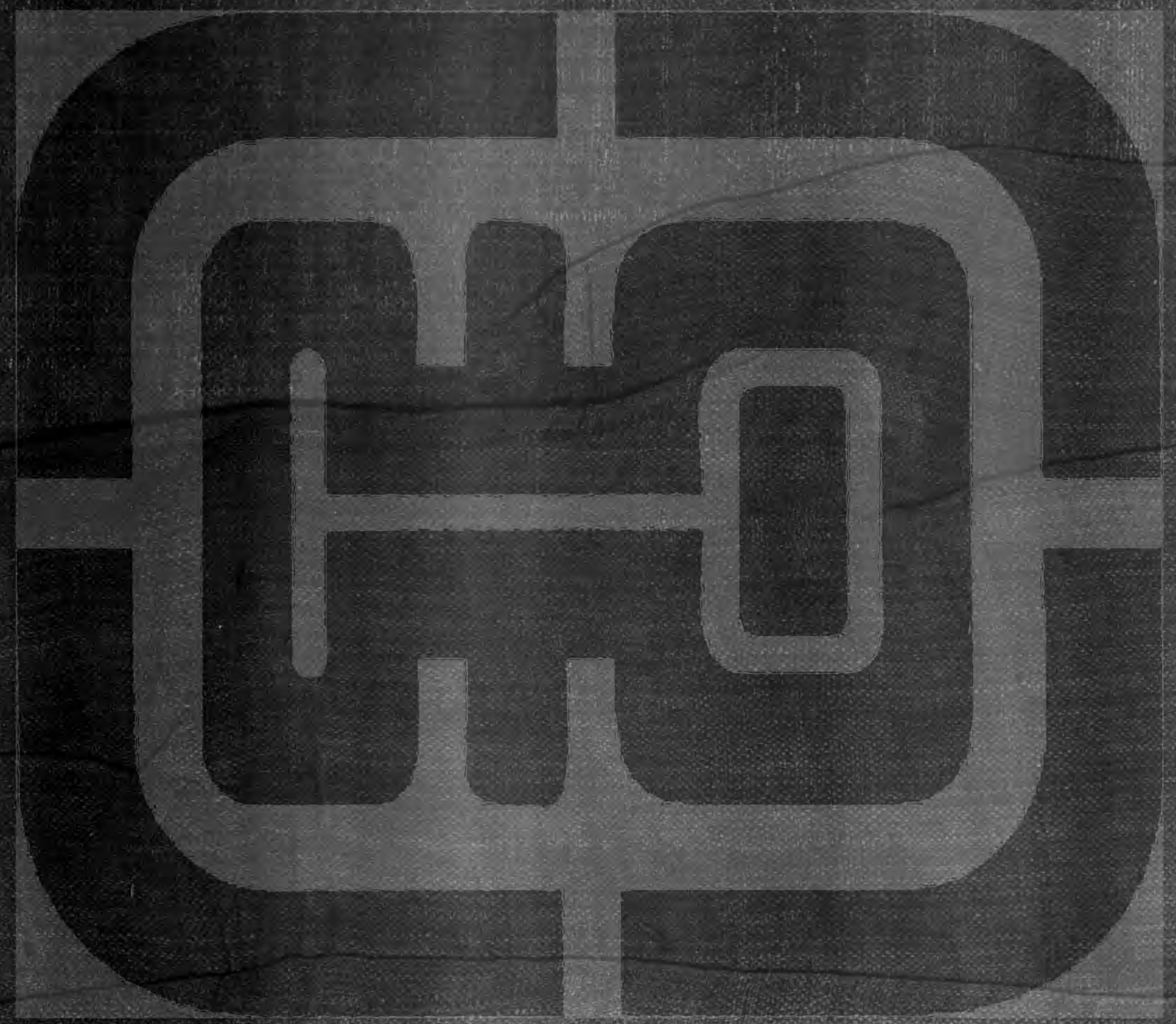

性理一

性命

程子曰在天曰命在人曰性循性曰道性也命也道也各有所當○天所賦爲命物所受爲性○天之付與之謂命稟之在我之謂性見於事物之謂理理也性也命也三者未嘗有異窮理則盡性盡性則知天命矣天命猶天道也以其用而言之則謂之命命者造化之謂也

張子曰天授於人則爲命人受於天則爲性

龜山楊氏曰性天命天理也道則性命之理而已孟

子道性善蓋原於此

華陽范氏曰。性者。天所賦於人命者。人所受於天朱子曰。理者。天之體。命者。理之用。性。是人之所受。情。是性之用○命猶詰勑。性猶職事。情猶施設。心則其人也○天所賦爲命。物所受爲性。賦者命也。所賦者氣也。受者性也。所受者理也○聖賢說性命。皆是就實事上說。如言盡性。便是盡得此君臣父子三綱五常之道而無餘。言養性。便是養得此道而不害。至微之理。至著之事。一以貫之。略無餘欠。非虛語也○問性命。曰。氣不可謂之性命。但性命因此而立耳。故論天地之性。則專指理言。論氣質之性。則以理與氣雜而言之。非以氣爲性命也○問天與命性與理四者之別。天則就其自然者言之。命則就其流行而賦於物者言之。性則就其全體而萬物所得以爲生者言之。理則就其事事物物各有其則者言之。到得合而言之。則天即理也。命即性也。性即理也。是如此否。曰。然○問看道理須尋根原來處。只是就性上看否。曰。如何。曰。天命之性。萬理完具。總其大目則仁義禮智。其中逐分別成許多萬善。大綱只如此。然就其中須件件要徹。曰。固是如此。又須看性所因是如何。曰。當初天地間元有這箇渾然道理。人生稟得便是性。

曰性只是理萬理之總名此理亦只是天地間公共之理稟得來便爲我所有天之所命如朝廷指揮差除人去做官性如官職官便有職事

北溪陳氏曰性即理也何以不謂之理而謂之性蓋理是汎言天地間人物公共之理性是在我之理只這道理受於天而爲我所有故謂之性性字從生從心是人生來具是理於心方名之曰性其大目只是仁義禮智四者而已得天命之元在我謂之仁得天命之亨在我謂之禮得天命之利在我謂之義得天命之貞在我謂之智性與命本非二物在天謂之命在人謂之性故程子曰天所賦爲命人所受爲性文公曰元亨利貞天道之常仁義禮智人性之綱○命一字有二義有以理言者有以氣言者其實理不外乎氣蓋二氣流行萬古生生不息不成只是空箇氣必有主宰之者曰理是也理在其中爲之樞紐故大化流行生生未嘗止息所謂以理言者非有離乎氣只是就氣上指出箇理不雜乎氣而爲言耳如天命之謂性五十知天命窮理盡性至於命此等命字皆是專指理而言天命即天道之流行而賦予於物者就元亨利貞之理而言則謂之天道即此道之流行賦予於物者而言則謂之天命如就氣說却亦

有兩般。一般說貧富貴賤壽夭禍福。如所謂死生有命與莫非命也之命。是乃就受氣之短長厚薄不齊上論。是命分之命。又一般如孟子所謂仁之於父子。義之於君臣。命也之命。是又就稟氣之清濁不齊上論。是說人之智愚賢否。若就造化上論。則天命之大目只是元亨利貞。此四者就氣上論也得。就理上論也得。就氣上論。則物之初生處爲元。於時爲春。物之發達處爲亨。於時爲夏。物之成遂處爲利。於時爲秋。物之斂藏處爲貞。於時爲冬。貞者正而固也。自其生意之已定者而言。故謂之正。自其斂藏者而言。故謂之固。就理上論。則元者生理之始。亨者生理之通。利者生理之遂。貞者生理之固

○命。猶令也。天無言。做如何命。只是大化流行。氣到這物便生這物。氣到那物又生那物。便是分付命令他一般

魯齋許氏曰。凡言性者便有命。凡言命者便有性

臨川吳氏曰。夫善者天之道也。人之德也。天之道孰爲善。仁義禮智備具一心而謂之性者也。是善也。天所付於人。元亨利貞流行四時而謂之命者也。人之德孰爲善。仁人所受於天也。天之付於人者公而不私。人之受於天也同而不異。雖或氣質之不齊。而其善則一也。不必皆

自誠而明之聖也不必皆自明而誠之賢也夫所生之民無不有是則人所秉之彝無不好是德也人之善猶水之下人之樂於爲善猶水之樂於就下也無他順其自然而已矣

性

程子曰民受天地之中以生天命之謂性也孟子言性之善是性之本孔子言性相近謂其稟受處不相遠也人性皆善所以善者於四端之情可見○人之性果惡耶則聖人何爲能反其性以至於斯也○稱性之善謂之道道與性一也以性之善如此故謂之性善性之本謂之命性之自然者謂之天自性之有形者謂之心自性之有動者謂之情凡此數者皆一也聖人因事以制名故不同若此而後之學者隨文析義求奇異之說而去聖人之意遠矣○自性爲仁義禮智信以名之以其施之不同也故爲五者以別之合而言之皆道別而言之亦皆道也舍此而行是悖其性也是悖其道也而世人皆言性也道也與五者異其亦弗學歟其亦未體其性也歟其亦不知道之所存歟○或曰某欲以金作器比性成形曰金可以比氣不可以比性

邵子曰。性者。道之形體也。道妙而無形。性則仁義禮智具而體著矣

延平李氏曰。動靜眞僞善惡。皆對而言之。是世之所謂動靜眞僞善惡也。惟求靜於未始有動之先。而性之靜可見矣。求眞於未始有僞之先。而性之善可見矣。○天下之理無異道也。天下之人無異性也。性惟不可見。孟子始以善形之。惟能自性而觀。則其致可求。苟自善而觀。則理一而見二

朱子性圖

性善 性無不善

惡 惡不可謂從善中直下來。只是不能善則偏於一邊爲惡

善 發而中節 無往不善

朱子曰。性。即理也。在心喚做性。在事喚做理。○生之理謂性。○性則純是善底。○性是天生成許多道理散在處爲性。○性是實理。仁義禮智皆具。○性。天理也。理之所具。便是天德。在人識而體之爾。○問性固是理。然性之得名。是就人生稟得言之否。曰。繼之者善。成之者性。這箇理在天地間時。只是善。無有不善者。生物得來方始名曰性。只是這理。○問先生謂性是未發。善是已發。何也。曰。纔成箇人。影子許多道理便都在那人上。其惻隱

便是仁之善。羞惡便是義之善。到動極復靜處。依舊只是理。曰。這善也是性中道理。到此方見否。曰。這須就那地頭看。繼之者善也。成之者性也。在天地言。則善在先。性在後。是發出來方生人物。發出來是善。生人物便成箇性。在人言。則性在先。善在後。或舉孟子道性善。曰。此則性字重。善字輕。非對言也。○問性既無形。復言以理。理又不可見。曰。父子有父子之理。君臣有君臣之理。○世間只是這箇道理。譬如晝日當空。一念之間。合著這道理。則皎然明白。更無纖毫窒礙。故曰天命之謂性。不只是這處有。處處皆有。只是尋時先從自家身上尋起。所以說性者道之形體也。此一句最好。蓋是天下道理尋討將去。那裏不可體驗。只是就自家身上體驗。一性之內便是道之全體。千人萬人一切萬物無不是這道理。不特自家有。他也有。不特甲有。乙也有。天下事都恁地。○性者道之形體。心者性之郛郭。康節這數句極好。蓋道即理也。如父子有親。君臣有義是也。然非性何以見理之所在。故曰性者道之形體。仁義禮智性也。理也。而具此性者心也。故曰心者性之郛郭。○問性者道之形體。曰。性者人所稟受之實。道者事物當然之理也。事物之理。固具於性。但以道言。則沖漠散殊而莫見其實。

惟求之於性。然後見其所以爲道之實初不外乎此也。中庸所謂率性之謂道。亦以此而言耳○因言性如何是道之形體。陳淳曰。道是性中之理。曰。道是泛言。性是就自家身上說。道在事物之間。如何見得。只就這裏驗之。一作反身而求性之所在。則道之所在也。道是在物之理。性是在己之理。然物之理。都在我此理之中。道之骨子便是性。劉砥問。性物我皆有。恐不可分在己在物否。曰。道雖無所不在。須是就己驗之。如何知得是本有。天敘有典。典是天底。自我驗之方知得五典五惇。天秩有禮。禮是天底。自我驗之方知得五禮有庸。陳淳問心是郛郭便包了性否。曰。是也。如橫渠統性情一句。乃不易之論。孟子說心許多。皆未有似此語端的。子細看便見。其他諸子等書。皆無依稀似此○問所謂道之形體如何。曰。諸先生說這道理却不似邵子說得最著實。這箇道理纔說出。只是虛空。更無形影。惟是說性者道之形體。却見得實有。不須談空說遠。只反諸吾身求之。是實有這箇道理。還是無這箇道理故耶。曰。欲知此道之實有者。當求之吾性分之內。邵子忽地自說出幾句。最說得好。又曰。天之付與其理本不可見。其總要却在此。蓋人得之於

天地元無欠闕。只是其理却無形象。不於性上體認。如何知得。程子謂其體謂之道。其用謂之神。而其理屬之人。則謂之性。其體屬之人。則謂之心。其用屬之人。則謂之情。又曰。道是發用處見於行者方謂之道。性是那道骨子。性是體。道是用。如云率性之謂道。亦此意。○答張敬夫曰。性不可以善惡名。蓋善者無惡之名。夫其所以有好有惡者。特以好善而惡惡耳。初安有不善哉。然則名之以善。又何不可之有。○答胡廣仲曰。天命之性。只以仁義禮智四字言之。最爲端的。率性之道便是率此之性。無非是道。亦離此四字不得。如程子所謂仁性也。

孝弟是用也。性中只有仁義禮智而已。烏得有孝弟來。此語亦可見矣。蓋父子之親。兄弟之愛。固性之所有。然在性中只謂之仁。而不謂之父子兄弟之道也。君臣之分。朋友之交。亦性之所有。然在性中只謂之義。而不謂之君臣朋友之道也。推此言之。曰禮。曰智。無不然者。又曰。伊川云。天地儲精。得五行之秀者。爲人。其本也眞而靜。其未發也五性具焉。曰仁義禮智信。形既生矣。外物觸其形而動於中矣。其中動而七情出焉。曰喜怒哀樂愛惡欲。情既熾而益蕩。其性鑿矣。詳味此數語。與樂記之說指意不殊。所謂靜者。亦指未感時言耳。當此之時。

心之所存渾是天理。未有人欲之僞。故曰天之性。及其感物而動。則是非眞妄自此分矣。然非性則亦無自而發。故曰性之欲。動字與中庸發字無異。而其是非眞妄。特決於有節與無節。中節與不中節之間耳。來教所謂正要此處識得眞妄是也。至謂靜字所以形容天性之妙。不可以動靜眞妄言。却有疑焉。蓋性無不該。動靜之理具焉。若專以靜字形容。則反偏却性字矣。既以靜爲天性。只謂未感物之前。私欲未萌。渾是天理耳。不必以靜字爲性之妙也。眞妄又與動靜不同。性之爲性。天下莫不具焉。但無妄耳。今乃欲幷與其眞而無之。此韓公道無眞假之言。所以見譏於明道也。伊川所謂其本眞而靜者。眞靜兩字亦自不同。蓋眞則指本體而言。靜但言其初未感乎物。明道云。人生而靜之上不容說。纔說性時便已不是性矣。蓋人生而靜。只是靜之未發。但於此可見天性之全。非眞以靜狀性也。書纂後復補其意曰。如廣仲之言。既以靜爲天地之妙。又論性不可以眞妄動靜言。是知言所謂歎美之善而不與惡對者云爾。應之宜曰。善惡也。眞妄也。動靜也。一先一後。一彼一此。皆以對待而得名者也。不與惡對則不名爲善。不與動對則不名爲靜矣。既非妄又非眞。則亦無物之可指矣。

今不知性之善而未始有惡也。眞而未始有妄也。主乎靜而涵乎動也。顧曰善惡眞妄動靜。凡有對待皆可以言性。而對待之外別有無對之善與靜焉。然後可以形容天性之妙。不亦異乎。當時酬對既不出此。而他所自言亦多曠闕。如論性無不該。不可專以靜言。此固是也。然其說當云性之分雖屬乎靜而其蘊則該動靜而不偏。故樂記以靜言性則可。如廣仲遂以靜字形容天性之妙則不可。如此則語意圓矣。如論程子眞靜之說。以眞爲本體。靜爲未感。此亦是也。然當云下文所謂未發。即靜之謂也。所謂五性即眞之謂也。然則仁義禮智信云者乃所謂未發之蘊而性之眞也歟。如此則文義備矣。○人生而靜天之性者。言人生之初未有感時。便是渾然天理也。感物而動性之欲者。言及其有感。便是此理之發也。○人生而靜天之性。未嘗不善。感物而動性之欲。此亦未是不善。至於物至知知。然後好惡形焉。好惡無節於內。知誘於外。不能反躬。天理滅矣。方是惡。故聖賢說得惡字煞遲。○答林擇之曰。靜字乃指未感本然言。蓋人生之初未感於物。一性之眞湛然而已。豈非當體本然未嘗不靜乎。惟感於物。是以有動。然所感既息。則未有不復其常者。故嘗以爲靜者性之貞也。○諸

儒論性不同。非是於善惡上不明。乃性字安頓不著。○聖人只是識得性。百家紛紛。只是不識性字。揚子鶻鶻突突。荀子又所謂隔靴爬痒。○韓子說所以為性者五。而今之言性者皆雜佛老而言之。所以不能不異。在諸子中最為近理。蓋如吾儒之言。則性之本體便只是仁義禮智之實。如老佛之言。則先有箇虛空底性。後方旋生此四者出來。不然。亦說性是一箇虛空底物。裹面包得四者。今人却為不曾曉得自家道理。只見得他說得熟。故如此不能無疑。又纔見說四者為性之體。便疑實有此四塊之物磊塊其間。皆是錯看了也。須知性之為體不離此四者。而四者又非有形象方所。可撮可摩也。但於渾然一理之中識得箇意思情狀。似有界限。而實亦非有墻壁遮欄分別處也。然此處極難言。故孟子亦只於發處言之。如言四端。又言乃若其情則可以為善之類。是於發處教人識取。不是本體中元來有此。如何用處發得此物出來。但本體無著摸處。故只可於用處看便省力耳

南軒張氏答胡伯逢曰。性善之說。詳程子之言。謂人生而靜以上更不容說。才說性時便已不是性。繼之曰。凡人說性。只是說繼之者善也。孟子言人性善是也。但請詳

味此語意自可見大抵性固難言而惟善可得而名之此孟子之言所以爲有根柢也但所謂善者要人能明之耳若曰難言而遂不可言曰不容說而遂不可說却恐渺茫而無所止也

東萊呂氏曰惟皇上帝降衷于下民天命之謂性也若有恒性率性之謂道也

或問性中具仁義禮智道德如何潛室陳氏曰行是四者即爲道得是四者即爲德

北溪陳氏曰孟子道性善從何而來孔子繫辭曰一陰一陽之謂道繼之者善也成之者性也所以一陰一陽之

理者爲道此是統說箇太極之本體繼此者爲善乃是就其間說造化流行生育賦予更無別物只是箇善而已此是太極之動而陽時所謂善者以實理言即道之方行者也到成此者爲性是說人物受得此善底道理去各成箇性耳是太極之靜而陰時此性字與善字相對是即所謂善而理之已定者也繼成字與陰陽字相應是指氣而言善性字與道字相應是指理而言此夫子所謂善是就人物未生之前造化原頭處說善乃重字爲實物若孟子所謂性善則是就成之者性處說是人生以後事善乃輕字言此性之純粹至善耳其實由

造化原頭處有是繼之者善。然後成之者性時方能如是之善。則孟子之所謂善者而來。而非有二本也。易三言。周子通書及程子說已明備矣。至明道又謂孟子所謂性善者。只是說繼之者善也。此又是借易語移就人分上說。是指四端之發處言之。而非易之本旨也

西山眞氏曰。仁義禮智信之性。古人謂之五常。君臣父子夫婦昆弟朋友之道。古人亦謂之五常。以性之體而言。則曰仁義禮智信。以性之用而言。則曰君臣之義。父子之仁。夫婦之別。長幼之序。朋友之信。其實則一而已。天下豈有性外之理哉

人物之性

程子曰。天降之謂性。率性之謂道者。天降是於下。萬物流形各正性命。是所謂性也。各正性命而不失。是所謂道也。此亦通人物而言。循性者。馬則爲馬之性。又不做牛底性。牛則爲牛之性。又不爲馬底性。此所謂率性也。人在天地之間。與萬物同流。天幾時分別出是人是物。○無妄天性也。萬物各得其性。一毫不加損矣。○禽獸與人絕相似。只是不能推。然禽獸之性。却自然。不待學。不待教。如營巢養子之類。是也。人雖是靈。却斲喪處極多。

只有一件。嬰兒飲乳是自然。非學也。其他皆誘之也○孟子言性當隨文看。不以告子生之謂性爲不然者。此亦性也。被命受生之後謂之性。爾故不同。繼之以犬之性猶牛之性。牛之性猶人之性。歟然不害爲一。若乃孟子之言善者。乃極本窮源之性○鉛鐵性殊。點化爲金。不動之物

張子曰。天下凡謂之性者。如言金性剛。火性熱。牛之性。馬之性也。莫非固有○凡物莫不有是性。由通蔽開塞。所以有人物之別。由蔽有厚薄。故有智愚之別。塞者牢不可開。厚者可以開。而開之也難。薄者開之也易。開則達于天道。與聖人一

藍田呂氏曰。人受天地之中。其生也具有天地之德。柔强昏明之質雖異。其心之所然者皆同。特蔽有淺深。故別而爲昏明。稟有多寡。故分而爲强柔。至於理之所同然。雖聖愚有所不異。盡已之性。則天下之性皆然。故能盡人之性。蔽有淺深。故爲昏明。蔽有開塞。故爲人物。稟有多寡。故爲强柔。稟有偏正。故爲人物。故物之性與人異者幾希。惟塞而不開。故知不若人之明。偏而不正。故才不若人之美。然人有近物之性者。物有近人之性者。亦

繫乎此。於人之性開塞偏正無所不盡。則物之性未有不能盡也。已也。人也。物也。莫不盡其性。則天地之化成矣

河東侯氏曰。萬物資始於天。天所賦與者爲命。命。天之命也。物受命於天者爲性。性。物之自有也。草木之不齊。飛走之異稟。然而動者動。植者植。天機自完。豈非性乎。馬之性健而健。牛之性順而順。犬吠盜。雞司晨。不待教而知之。豈非率性乎

朱子曰。天之生物也。一物與一無妄。○天下無無性之物。蓋有此物則有此性。無此物則無此性。○問性具仁義禮智。曰。此猶是說成之者性。上面更有一陰一陽繼之者善。只一陰一陽之道未知做人做物已具是四者。雖尋常昆蟲之類皆有之。只偏而不全。濁氣間隔。○人物之生。其賦形偏正固自合下不同。然隨其偏正之中。又自有清濁昏明之異。○性者。物之所受。言物生則有性而各具是道也。○物物運動蠢然若與人無異。而人之仁義禮智之粹然者。物則無也。當時所記改人之字爲性字。姑兩存之。○問人物之性一源。何以有異。曰。人之性論明暗。物之性只是偏塞。暗者可使之明。已偏塞者不可使之通也。橫渠言凡物莫不有是性。由通蔽開塞。所以有人物之別。

而卒謂塞者牢不可開。厚者可以開而開之也難。薄者開之也易。是也。又問人之習爲不善。其溺已深者。終不可復反矣。曰。勢極重者不可反。亦在乎識之淺深與其用力之多寡耳。○論萬物之異體。則氣猶相近而理絶不同。或問理同而氣異。此一句是說方付與萬物之初。以其天命流行只是一般。故理同。以其二五之氣有清濁純駁。故氣異。下句是就萬物已得之後說。以其雖有清濁之不同。而同此二五之氣。故氣相近。以其昏明開塞之甚遠。故理絶不同。中庸是論其方付之初。集註是看其已得之後。曰氣相近如知寒煖識飢飽好生惡死趨利避害人與物都一般理不同。如蜂蟻之君臣。只是他義上有一點子明。虎狼之父子。只是他仁上有一點子明。其他更推不去。恰似鏡子其他處都暗了。中間只有一兩點子光。大凡物事稟得一邊重便占了其他底。如慈愛底人少斷制。斷制之人多殘忍。蓋仁多便遮了義。義多便遮了那仁。問所以婦人臨事多怕。亦是氣偏了。曰。婦人之仁。只流從愛上去。○問人物皆稟天地之理以爲性。皆受天地之氣以爲形。若人品之不同。固是氣有昏明厚薄之異。若在物言之。不知是所稟之理便有不全耶。亦是緣氣稟

之昏蔽故如此耶。曰。惟其所受之氣只有許多。故其理亦只有許多。如犬馬他這形氣如此。故只會得如此事。又問物物具一太極。則是理無不全也。曰。謂之全亦可。謂之偏亦可。以理言之。則無不全。以氣言之。（一作以不能推言之）則不能無偏。故呂與叔謂物之性有近人之性者。（如猫相乳之類）人之性有近物之性者（如世上昏愚人）○問性爲萬物之一源。曰。所謂性者。人物之所同得。非惟己有是而人亦有是。非惟人有是而物亦有是○問呂與叔云。性。一也。流形之分有剛柔昏明者。非性也。有三人焉皆一目而別乎色。一居乎密室。一居乎帷箔之下。一居乎廣廷之中。三人所見昏明各異。豈目不同乎。隨其所居蔽有厚薄爾。竊謂此言分別。得性氣甚明。若移此語以喻人物之性亦好。頃嘗以日爲喻。以爲大明當天。萬物咸覩。亦此日耳。蔀屋之下容光必照。亦此日耳。日之全體未嘗有小大。只爲隨其所居而小大不同耳。不知亦可如此喻人物之性否。曰。亦善○問氣質有昏濁不同。則天命之性有偏全否。曰。非有偏全。謂如日月之光。若在露地則盡見之。若在蔀屋之下有所蔽塞。有見有不見。昏濁者是氣昏濁了。故自蔽塞。如在蔀屋之下。然在人則蔽塞有可通之理。至於禽獸亦是此性。只被他形體所拘。生

得蔽隔之甚。無可通處。至於虎狼之仁。豺獺之祭。蜂蟻之義。却只通這些子。譬如一隙之光。至於獼猴形狀類人。便最靈於他物。只不會說話而已。到得夷狄便在人與禽獸之間。所以終難改○性如日光。人物所受之不同。如隙窾之受光有大小也。人物被形質局定了。也是難得開廣。如螻蟻如此小。便只知得君臣之分而已○或說人物性同。曰。人物性本同。只氣稟異。如水無有不清。傾放白椀中是一般色。放黑椀中又是一般色。放青椀中又是一般色。又曰。性最難說。要說同亦得。要說異亦得。如隙中之日。隙之長短大小自是不同。然却只是此日○人物之生。天賦之以此理。未嘗不同。但人物之稟受自有異耳。如一江水。你將杓去取。只得一杓。將椀去取。只得一椀。至於一桶一缸。各自隨器量不同。故理亦隨以異○問人則能推物則不能推。曰。謂物無此理不得。只是氣昏。一似都無了○或問人物之性。有所謂同者。又有所謂異者。知其所以同。又知其所以異。然後可以論性矣。夫太極動而二氣形。二氣形而萬化生。人與物俱本乎此。則是其所謂同者。而二氣五行絪縕交感。萬變不齊。則是其所謂異者。同者其理也。異者其氣也。必得是理而後有以爲人物之性。則其所謂同然

者固不得而異也必得是氣而後有以爲人物之形則所謂異者亦不得而同也是以先生於大學或問因謂以其理而言之則萬物一原固無人物貴賤之殊以其氣而言之則得其正且通者爲人得其偏且塞者爲物是以或貴或賤而有所不能齊者蓋以此也然其氣雖有不齊而得之以有生者在人物莫不皆有理雖有所謂同而得之以爲性者人則獨異於物故爲知覺爲運動者此氣也爲仁義爲禮智者此理也知覺運動人能之物亦能之而仁義禮智則物固有之而豈能全之乎告子乃欲指其氣而遺其理梏於其同者而不知其所謂異者此所以見闢於孟子而先生於集註則亦以爲以氣言之則知覺運動人物若不異以理言之則仁義禮智之稟非物之所能全也於此則言氣同而理異者所以見人之爲貴非物之所能並於彼則言理同而氣異者所以見太極之無虧欠而非有我之所得私也以是觀之尚何疑哉有以集註或問異同爲疑者答之如此未知是否曰此論得甚分明且有條理○二氣五行交感萬變故人物之生有精粗之不同自一氣而言之則人物皆受是氣而生自精粗而言則人得其氣之正且通者物得其氣之偏且塞者惟人得其正故是理通

而無所塞。物得其偏。故是理塞而無所知。且如人頭圓象天。足方象地。平正端直。以其受天地之正氣。所以識道理。有知識。物受天地之偏氣。所以禽獸橫生。草木頭生向下。尾反在上。物之間有知者不過只通得一路。如烏之知孝。獺之知祭。犬但能守禦。牛但能畊而已。人則無不知。無不能。人所以與物異者所爭者此耳。○問虎狼之父子。蜂蟻之君臣。豺獺之報本。雎鳩之有別。物雖得其一偏。然徹頭徹尾得義理之正。人合下具此天命之全體。乃爲物欲氣稟所昏。反不能如物之能通其一處而全盡。何也。曰。物只有這一處通。便却專。人却事事理會得些。便却泛泛所以易昏。○問人與物以氣稟之偏全而不同。不知草木如何。曰。草木之氣又別。他都無知了。○或問通蔽開塞。張橫渠呂與叔說孰爲親切。曰。與叔倒分明。似橫渠之說。看來塞中也有通處。如猿狙之性即靈。猪則全然蠢了。便是通蔽不同處。本乎天者親上。本乎地者親下。如人頭向上。所以最靈。草木頭向下。所以最無知。禽獸之頭橫了。所以無知。猿狙稍靈。爲他頭有時也似人。故稍向得上。○問程子云。人與物共有此理。只是氣昏推不得。此莫只是大綱言其本同出。若論其得此理莫已不同。而曰同。曰既同。則以分人物

之性者。却是於通塞上別。如人雖氣稟異而終可同。物則終不可同。然則謂之理同則可。謂之性同則不可。曰。固然。但隨其光明發見處可見。如螻蟻君臣之類。但其稟形既別。則無復與人通之理。如獼猴形與人略似。則便有能解。野狐能人立。故能為怪。如猪則極昏。如草木之類。荄枝牡丹乃發出許多精英。此最難曉○一草一木皆天地和平之氣○答徐子融曰。程子言性即理也。此一句自古無人敢如此道。心則知覺之在人而具此理者也。張子又言由太虛有天之名。由氣化有道之名。合虛與氣有性之名。合性與知覺有心之名。其名義亦甚密。皆不易之至論也。蓋天之生物。其理固無差別。但人物所稟形氣不同。故其心有明暗之殊。而性有全不全之異耳。若所謂仁。則是性中四德之首。非在性外別為一物而與性並行也。然唯人心至靈。故能全此四德而發為四端。物則氣偏駁而心昏蔽。固有所不能全矣。然其父子之相親。君臣之相統。閒亦有僅存而不昧者。然欲其克己復禮以為仁。善善惡惡以為義。則有所不能矣。然不可謂無是性也。若生物之無知覺者。則又其形氣偏中之偏者。故理之在是物者亦隨其形氣而自為一物之理。雖若不可復論仁義禮智之彷彿。然亦不

可謂無是性也。此理甚明。無難曉者。又謂枯槁之物。只有氣質之性而無本然之性。此語猶可笑。若果如此。則是物只有一性。而人却有兩性矣。此語非常醜差。蓋由不知氣質之性。只是此性墮在氣質之中。故隨氣質而自爲一性。正周子所謂各一其性者。向使元無本然之子之言爲然。如孔子言成之者性。又言各正性命。何嘗分別某物是有性底。某物是無性底。孟子言山之性水之性。山水何嘗有知覺耶。若於此看得通透。即知天下無無性之物。除是無物方無此性。若有此物。即如來喻。木燒爲灰。灰陰爲土。亦有此灰土之氣。既有灰土之氣。即有灰土之性。安得謂枯槁無性也。○徐子融謂枯槁之中有性有氣。故附子熱。大黃寒。此性是氣質之性。陳才卿謂即是本然之性。曰。子融認知覺爲性。故以此爲氣質之性。性即是理。有性即有氣。是他稟得許多氣。故亦只有許多理。才卿謂有性無仁。此說亦是。是他元不曾稟得此道理。惟人則得其全。如動物則又近人之性矣。故呂與叔云。物有近人之性。人有近物之性。蓋人亦有昏愚之甚者。然動物雖有知覺。才死其形骸便腐壞。植物雖無知覺。然其質却堅久難壞。○問。曾見答余方

叔書以爲枯槁有理。不知枯槁瓦礫如何有理。曰。且如大黃附子亦是枯槁。然大黃不可爲附子。附子不可爲大黃○問枯槁之物亦有性。是如何。曰。是他合下有此理。故云天下無性外之物。因行街云階磚便有磚之理。因坐云竹椅便有竹椅之理。枯槁之物謂之無生意則可。謂之無生理則不可。如朽木無所用。止可付之爨竈。是無生意矣。然燒甚麼木。則是甚麼氣。亦各不同。這是理元如此○問竊謂仁義禮智信元是一本。而仁爲統體。故天下之物有生氣則五者自然完具。無生氣則五者一不存焉。只是說及本然之性。先生以爲枯槁之物亦皆有性有氣。此又是以氣質之性廣而備之。使之兼體洞照而不偏耳。曰。天之生物。有有血氣知覺者。人獸是也。有無血氣知覺而但有生氣者。草木是也。有生氣已絕而但有形質臭味者。枯槁是也。是雖其分之殊。而其理則未嘗不同。但以其分之殊。則其理之在是者不能不異。故人爲最靈。而備有五常之性。禽獸則昏而不能備。草木枯槁則又并與其知覺者而亡焉。但其所以爲是物之理則未嘗不具耳。若如所謂纔無生氣便無此理。則是天下乃有無性之物。而理之在天下乃有空闕不滿之處也。而可乎○問理是人物同得於天者。如

物之無情者亦有理否。曰。固是有理。如舟只可行之於水。車只可行之於陸。○草木都是得陰氣。走飛都是得陽氣。各分之。草是得陰氣。木是得陽氣。木堅。走獸是得陽氣。飛鳥是得陽氣。故獸伏草而鳥棲木。然獸又有得陽氣者。如猿猴之類是也。鳥又有得陰氣者。如雉鵲之類是也。唯草木都是得陰氣。然却有陰中陽陽中陰者。○問動物有知。植物無知。何也。曰。動物有血氣。故能知。植物雖不可言知。然一般生意亦可默見。若戕賊之。便枯悴不復悅懌（池本作澤）。亦似有知者。嘗觀一般花樹。朝日照耀之時。欣欣向榮。有這生意。皮包不住。自迸出來。若枯枝老葉便覺憔悴。蓋氣行已過也。問此處見得仁意否。曰。只看戕賊之便彫悴。亦是義底意思。○看茄子內一粒是一生性

樂庵李氏曰。天地之性人爲貴。宇宙之間一切所有之物。皆具天地之性。虎狼有父子之仁。螻蟻有君臣之義。雎鳩有夫婦之別。鴻鴈有兄弟之序。鶺鴒有朋友之情。若此者豈非天地之性。而人獨爲貴者何哉。物得其偏。人得其全也

南軒張氏曰。太極動而二氣形。二氣形而萬物化生。人與物俱本乎此者也。原物之始。亦豈有不善者哉。其善者

天地之性也。而孟子道性善獨歸之人者。何哉。蓋人稟二氣之正。而物則其繁氣也。人之性善。非被命受生之後而其性旋有是善也。性本善。而人稟夫氣之正。初不隔其全然者耳。若物則爲氣所昏。而不能以自通也。惟人全夫天地之性。故有所主宰而爲人之心。所以異乎庶物者。獨在於此也

北溪陳氏曰。人物之生。不出乎陰陽五行之氣。本只是一氣。分來有陰陽。陰陽又分來爲五行。二與五則管分合運行。便有參差不齊。有清有濁。有厚有薄。且以人物合論。同是一氣。但人得氣之正。物得氣之偏。人得氣之通。物得氣之塞。且如人形骸却與天地相應。頭圓居上象天。足方居下象地。北極爲天中央却在北。故人百會穴在頂心却向後。日月來往只在天之南。故人之兩眼皆在前。海鹹水所歸在南之下。故人之小便亦在前下。此所以爲得氣之正。如物則禽獸頭橫。植物頭向下。枝葉却在上。此皆得氣之偏處。人氣通明。物氣壅塞。人得五行之秀。故爲萬物之靈。物氣塞而不通。如火煙鬱在裏許。所以理義皆不通○性命只是一箇道理。不分看則不分曉。只管分看不合看。又離了不相干涉。須是就渾然一理中看得有界分不相亂。所以謂之命謂之性者

何故天抵性只是理。然人之生。不成只空得箇理。須有箇形骸方載得此理。其實理不外乎氣。得天地之氣成這形。得天地之理成這性。所以橫渠張子曰。天地之塞吾其體。天地之帥吾其性。塞字只就孟子浩然之氣塞乎天地句掇一字來說氣。帥字只就孟子志氣之帥句掇一字來說理。人與物同得天地之氣以生。天地之氣只一般。因人物受去各不同。人得五行之秀正而通。所以仁義禮智粹然都與物異。物得氣之偏。爲形骸所拘。所以其理閉塞而不通。人物所以爲理只一般。只是氣有偏正。故理隨之而有通塞耳

性理大全書卷之三十

性理二

氣質之性

程子曰。生之謂性。性即氣。氣即性。生之謂也。人生氣稟。理有善惡。然不是性中元有此兩物相對而生也。有自幼而善。有自幼而惡。后稷之克岐克嶷。揚食我始生。人知其必滅若敖氏之類是氣稟有然也。善固性也。然惡亦不可不謂之性也。蓋生之謂性。人生而靜以上不容說。纔說性時。便已不是性也。凡人說性。只是說繼之者善也。孟子言人性善是也。夫所謂繼之者善也者。猶水流而就下也。皆水也。有流而至

海終無所汚此何煩人力之爲也有流而未遠固已漸濁有出而甚遠方有所濁有濁之多者有濁之少者清濁雖不同然不可以濁者不爲水也如此則人不可以不加澄治之功故用力敏勇則疾清用力緩怠則遲清及其清也則却只是元初水也亦不是將清來換却濁亦不是取出濁來置在一隅也水之清則性善之謂也固不是善與惡在性中爲兩物相對各自出來此理天命也順而循之則道也循此而脩之各得其分則教也自天命以至於教我無加損焉此舜有天下而不與焉者也○問生之謂性與天命之謂性同乎曰性字不可一槩論生之謂性止訓所稟受也天命之謂性此言性之理也今人言天性柔緩天性剛急皆生來如此此訓所稟受也若性之理也則無不善自然之理也

○氣之所鍾有偏正故有人物之殊有清濁故有智愚之等○形易則性易性非易也氣使之然也○問人性本明其有蔽何也曰性無不善其偏蔽者由氣稟清濁之不齊也○韓退之說叔向之母聞揚食我之生知其必滅宗此無足怪其始便稟得惡氣便有滅宗之理所以聞其聲而知之也使其能學以勝其氣復其性可無此患

廣平游氏曰氣之所值有全有偏有邪有正有粹有駁有厚有薄然後有上智下愚中人之不同也猶之大塊噫氣其名爲風風之所出無異氣也而呼者吸者叫者號者其聲若是不同以其所託者物物殊形爾因其聲之不同而謂有異風可乎

龜山楊氏曰人所資稟固有不同者若論其本則無不善然而善者其常也亦有時而惡矣猶人之生也氣得其和則爲安樂人及其有疾也以氣不和而然也然氣不和非其常治之而使其和則反常矣其常者性也此孟子所以言性善也橫渠說氣質之性亦云人之性有剛柔緩急强弱昏明而已非謂天地之性然也今夫水之清者其常然也至於湛濁則沙泥渾之矣沙泥既去其清者自若也是故君子於氣質之性必有以變之其澄濁而求清之義歟

或問人有智愚之品不同何也上蔡謝氏曰氣稟異耳聖人不忽疾于頑者憫其所遇氣稟偏駁不足疾也然則可變歟曰其性本一安不可變之有

朱子曰有天地之性有氣質之性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○天命之謂性命便是詰訓之類性便是合

當做底職事。如主簿銷注縣尉巡捕。心便是官人。氣質便是官人所習。尚或寬或猛。情便是當廳處斷事。性只是仁義禮智。所謂天命之與氣質。亦相衰同。才有天命。便有氣質。不能相離。若闕一便生物不得。既有天命。須是有此氣。方能承當得此理。若無此氣。則此理如何頓放。天命之性本未嘗偏。但氣質所稟。却有偏處。氣有昏明厚薄之不同。然仁義禮智亦無闕一之理。但若惻隱多。便有羞惡。其所不當羞惡者。且如言光。必有鏡。然後有光。必有水。然後有光。光便是性。鏡水便是氣質。若無鏡與水。則光亦散矣。謂如五色。若頓在黑多處便都黑了。入在紅多處便都紅了。却看你稟得氣如何。然此理却只是善。既是此理。如何得惡。所謂惡者。却是氣也。○天命之性。若無氣質。却無安頓處。且如一勺水。非有物盛之。則水無歸著。程子云。論性不論氣。不備。論氣不論性。不明。二之則不是。所以發明千古聖賢未盡之意。甚為有功。○問天命之謂性。只是主理言。纔說命。則氣亦在其間矣。非氣則何以為人物。理何所受。曰。是。○人之所以生。理與氣合而已。天理固浩浩不窮。然非是氣則雖有是理而無所湊泊。故必二氣交感凝結生聚。然後是理有所附著。凡人之能

言語動作思慮營爲皆氣也而理存焉故發而爲孝弟忠信仁義禮智皆理也然就人之所稟而言又有昏明清濁之異故上智生知之資是氣清明純粹而無一豪偏又有所蔽須是痛加工夫人一已百人十已千然後方能及亞於生知者及進而不已則成功一也○性只是理然無那天氣地質則此理沒安頓處但得氣之清明則不蔽固此理順發出來蔽固少者發出來天理勝蔽固多者則私欲勝便見得本原之性無有不善孟子所謂性善周子所謂純粹至善程子所謂性之本與夫反本窮源之性是也只被氣質有昏濁隔了故氣質之性君子有弗性者焉學以反之則天地之性存矣故說性須兼氣質說方備又曰皐陶謨中所論寬而栗等九德皆是論反氣質之意只不曾說破氣質耳或問寬而栗等而下一字便是工夫曰然○性非氣質則無所寄氣非天性則無所成○問氣質之性曰纔說性時便有些氣質在裏若無氣質則這性亦無安頓處所以繼之者只說得善到成之者便是性○論天地之性則專主理言論氣質之性則以理與氣雜而言之未有此氣已

有此性。氣有不存而性却常在。雖其方在氣中。然氣自是氣。性自是性。亦不相夾雜。至論其倫體於物無處不在。則又不論氣之精粗莫不有是理。然後有氣。若論稟賦。則有是氣而後理隨以具。故有是氣則有是理。無是氣則無是理。○性即理也。當然之理。變易無窮。由一陰一陽生生不窮。繼之者善。全是天理。安得不善。孟子言性之本體以爲善者是也。二氣相軋。相取。相合。相乘。有平

易處。有傾側處。自然有善有惡。故稟氣形者有惡有善。何足怪。語其本則無不善也。曰。此却無過。○問人之德性本無不備。而氣稟所賦鮮有不偏。將性對氣字看。性即是此理。理無不善者。因墮在形氣中故有不同。所謂氣質之性者是如此否。曰。固是。但氣稟偏則理亦欠闕了。○氣質之性生而知者。氣極清。而理無缺也。學知以下。則氣之清濁有多寡。而理之全闕繫焉。○問氣質有清濁不同。曰。氣稟之殊。其類不一。非但清濁二字而已。今人有聰明事事曉者。其氣清矣。而所爲未必皆中於理。則是其氣不醇也。有謹厚忠信者。其氣醇矣。而所知

未必皆達於理。則是其氣不清也。推此求之可見○人所禀之氣。雖皆是天地之正氣。但衰來衰去便有昏明厚薄之異。蓋氣是有形之物。纔是有形之物。便自有美有惡也○問所謂美惡恐即通書曰所謂剛柔善惡窮疑清濁以氣言。剛柔美惡以氣之爲質言。清濁恐屬天剛柔美惡恐屬禽才。清濁分智愚。美惡分賢不肖。上智則清之純而無不清。上智恐以清言。大賢恐以美言。其實未嘗有偏。無不美。大賢則美之全而若中庸稱舜智回賢是也。下此則所謂智者是得清之多而或不足於美。所謂賢者是得剛柔一偏之善而或不足於清。於是始有賢智之偏。故其智不得爲上智。其賢不得爲大賢。雖愚不肖。恐亦自有差等。蓋清濁美惡糅萬變而大要不過此四者。但分數參互不齊。遂有萬殊。曰陳了翁云。天氣而地質。前輩已有此說矣。又問氣之始有清無濁。有美無惡。濁者清之變。惡者美之變。以其本清本美。故可易之以反其本。然則所謂變化氣質者。似亦所以復其初也。曰氣之始固無不善。然騰倒到今日。則其雜也久矣。但其運行交錯則其善惡却各自有會處。此上智下愚之所以分也○氣升降無時止息。

理只附氣。惟氣有昏濁。理亦隨而閒隔。○人之氣稟有清濁偏正之殊。故天命之正亦有淺深厚薄之異。要亦不可不謂之性。○問氣稟在於人身。既復天理。氣稟還去得否。曰。天理明則彼如何著得。○問理無不善。則氣稟胡爲有清濁之殊。曰。纔說著氣。便自有寒有熱。有香有臭。○氣質之性。便只是天地之性。只是這箇天地之性却從那裏過。好底性如水。氣質之性如著些醬與鹽便是一般滋味。○性譬之水。本皆清也。以淨器盛之則清。以不淨器盛之則臭。以汚泥之器盛之則濁。本然之清未嘗不在。但既臭濁猝難得便清。故雖愚必明。雖柔必强。也煞用氣力。然後能至。○有是理而後有是氣。有是氣則必有是理。但氣稟之清者爲聖。爲賢。如寶珠在清泠水中。稟氣之濁者爲愚。爲不肖。如珠在濁水中。所謂明明德者。是就濁水中揩拭此珠也。物亦有是理。又如寶珠落在至汚濁處。然其所稟亦間有些明處。就上面便自不昧。問物之蔽得甚者。雖有那珠。如在深泥裏面更取不出。曰。也是如此。○問性如日月。氣濁者如雲霧。曰。然。○人性如一團火。煨在灰裏。撥開便明。○人性雖同。稟氣不能無偏重。有得木氣重者。則惻隱之心常多。而羞惡辭讓是非之心爲其所蔽而不發。有得金氣

重者則羞惡之心常多而惻隱辭讓是非之心爲其所塞而不發水火亦然唯陰陽合德五性全備然後中正而爲聖人也○問人有敏於內而外不敏莫是稟氣强弱曰不然淮南子云金水內明日火外明氣偏於內故內明氣偏於外則外明○氣稟所拘只通得一路極多樣或厚於此而薄於彼或通於彼而塞於此有人能盡通天下利害而不識義理或工於百工技藝而不解讀書或知孝於親而薄於他人如明皇友愛諸弟長枕大被終身不變然而爲君則殺其臣爲父則殺其子爲夫則殺其妻便是有所通有所蔽是他性中只通得一路故於他處皆礙也是氣稟也是利害昏了○問以堯爲父而有丹朱以鯀爲父而有禹如何曰這箇又是二氣五行交際運行之際有清濁人適逢其會所以如此○問天地之氣當其昏明駁雜之時則其理亦隨而昏明駁雜否曰理却只恁地只是氣自如此又問若氣如此理不如此則是理與氣相離矣曰氣雖是理之所生然既生出則理管他不得如這理寓於氣了日用間運用都由這箇氣只是氣强理弱理管攝他不得○沈僩問或謂性所發時無有不善雖氣稟至惡者亦然但方發之時氣一乘之則有善有不善

耳。個以為人心初發有善有惡所謂幾善惡也。初發之時本善而流入於惡者。此固有之。然亦有氣稟昏愚之極而所發皆不善者。如子越椒之類是也。且以中人論之。其所發之不善者固亦多矣。安得謂之無不善耶。曰。不當如此說。如此說得不是。此只當以人品賢愚清濁論。有合下發得善底也。有發得不善底也。有發得善而為物欲所奪流入於不善底。極多般樣。今有一樣人。雖無事在這裏坐。他心裏也只思量要做不好事。如蛇虺相似。只欲咬人。他有甚麼發得善。明道說水處最好。皆水也。有流而至海終無所汚。有流而未遠固已漸濁。有流而甚遠方有所濁。有濁之多者。濁之少者。只可如此說。○人之性皆善。然而有生下來善底。有生下來便惡底。此是氣稟不同。且如天地之運萬端而無窮。其可見者日月清明氣候和正之時。人生而稟此氣則為清明渾厚之氣。須做箇好人。若是日月昏暗。寒暑反常。皆是天地之戾氣。人若稟此氣則為不好底人。何疑。人之為學。却是要變化氣稟。然極難變化。如孟子道性善不言氣稟。只言人皆可以為堯舜。若勇猛直前。氣稟之偏自消功夫自成。故不言氣稟。看來吾性既善。何故不能為聖賢。却是被這氣稟害。如氣稟偏於剛則一向剛暴。偏

於柔則一向柔弱之類。人一向推托道氣稟不好不向前又不得。一向不察氣稟之害只昏昏地去又不得。須知氣稟之害要力去用功克治。裁其勝而歸於中乃可。濂溪云。性者剛柔善惡中而已。故聖人立教俾人自易其惡。自至其中而止矣。○問蔡季通主張氣質太過曰。形質也是重。且如水之氣如何似長江大河有許多洪流。金之氣如何似一塊鉄。恁地硬。形質也是重。被此生壞了。後理終是拗不轉來。又曰。孟子言人所以異於禽獸者幾希。不知人何故與禽獸異。又言犬之性猶牛之性。牛之性猶人之性與。不知人何故與牛犬異。此兩處似欠中間一轉語。須著說是形氣不同。故性亦少異。始得。恐孟子見得人性同處自是分曉。直截却於這些子未甚察。又曰。陳了翁云。氣質之用狹。道學之功大。與季通說正相反。若論其至。不可只靠一邊。如了翁之說。則何故自古只有許多聖賢。如季通之說。則人皆委之於生質。更不脩為。須是看人功夫多少如何。若功夫未到。則氣質之性不得不重。若功夫至。則氣質豈得不聽命於義理也。須著如此說方盡。○孔孟言性之異。畧而論之。則夫子雜乎氣質而言之。故不曰同而曰近。蓋以為不能無善

惡之殊但未至如其所習之遠耳。以理而言。則上帝之降衷。人心之秉彝。初豈有二理哉。但此理在人有難以指言者。故孟子之告公都子但以其才與情者明之。譬如欲觀水之必清可知矣。此二義皆聖賢所罕言者。而近世大儒如河南程先生。嘗發明之。其說甚詳。○問孟子言性與伊川如何。曰。不同。孟子是剔出而言性之本。伊川是兼氣質而言。要之不可離也。○邵浩問曰。趙書記嘗問浩如何是性。浩對以伊川云。孟子言性善是極本窮原之性。孔子言性相近。是氣質之性。趙云安得有兩樣。只有中庸說天命之謂性。自分明。曰。公當初不曾問他。既謂之善。固無兩般。纔說相近。須有兩樣。便自說不得。因問天命之謂性。還是極本窮原之性。天之所以命只是一般。緣氣質不同。遂有差殊。孟子分明。是於人身上挑出天之所命者說與人。要見得本原皆善。○孟子言性只說得本然。荀揚韓諸人雖是論性。其實只說得氣。荀子只見得不好人底性。便說做惡。揚子見半善半惡底人。便說善惡混。韓子見天下有許多般人。所以立為三品之說。就三子中韓子說又較近。他以仁義

禮智爲性以喜怒哀樂爲情只是中間過接處少箇氣字○問氣質之說起於何人曰此起於張程某以爲極有功於聖門有補於後學讀之使人深有所感前此未曾有人說到此如韓退之原性中說三品說得也是但不曾分明說是氣質之性耳性那裏有三品來孟子說性善但說得本原處下面却不曾說得氣質之性所以亦費分疏諸子說性惡與善惡混使張程之說早出則這許多說話自不用紛爭故張程之說立則諸子之說泯矣因舉橫渠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又舉明道云論性不論氣不備論氣不論性不明二之則不是且如只說箇仁義禮知是性世間却有生出來便無狀底是如何只是氣稟如此若不論那氣這道理便不周匝所以不備若只論氣稟這箇善這箇惡却不論那一原處只是這箇道理又却不明此自孔子曾子子思孟子理會得後都無人說這道理○程子云生之謂性性即氣也氣即性生之謂也蓋天之付與萬物者謂之命物之稟受於天者謂之性然天命流行必二氣五行交感凝聚然後能生物也性命形而上者也氣則形而下者也形而上者一理渾然無有不善形而下者則紛紜雜糅善惡

有所分矣故人物既生則即此所稟以生之氣而天命之性有焉此程子所以發明告子生之謂性之說而以性即氣氣即性者言之也又曰生之謂性是生下來喚做性底便有氣稟夾雜便不是理底性了如椀盛水後人便以椀爲水水却本清椀却有淨有不淨問生之謂性他這一句且是說稟受處否曰是性即氣氣即性他這且是衰說性便是理氣便是氣是未分別說其實理無氣亦無所附又問性即氣氣即性此言人生性與氣混合者曰有此氣爲人則理具於身方可謂之性又曰性者渾然天理而已纔說性時則已帶氣矣所謂離了陰陽更無道此中最宜分別○程子云人生氣稟理有善惡然不是性中元有此兩物相對而生也有自幼而善有自幼而惡是氣稟有然也善固性也然惡亦不可不謂之性也蓋所稟之氣所以必有善惡之殊者亦性之理也氣之流行性爲之主以其氣之或純或駁而善惡分焉故非性中本有二物相對也然氣之惡者其性亦無不善故惡亦不可不謂之性也故先生嘗云善惡但或過或不及便如此蓋天皆天理謂之惡者本非惡但或過或不及便如此蓋天下無性外之物本皆善而流於惡耳又曰人生氣稟理有善惡此理字不是說實理猶云理當如此只作合字

看。問善固性也。固是若云惡亦不可不謂之性。則此理本善。因氣而鶻突雖是鶻突。然亦是性也。曰。他原頭處都是善。因氣偏。這性便偏了。然此處亦是性。如人渾身都是惻隱而無羞惡。而無惻隱。這箇便是惡德。這箇喚做性。那不是。如舉子之心本是惻隱。孟子推其弊到得無父處。這箇便是惡。亦不可不謂之性也。又問惡是氣稟。如何云亦不可不謂之性。曰。既是氣稟惡。便牽引得那性不好。蓋性只是搭附在氣稟上。既是氣稟不好。便和那性壞了。又曰。性本善而今乃惡。亦是此性為惡所汨。如水為泥沙所混。不成不喚做水。○程子云。蓋生之謂性。人生而靜以上不容說。纔說性時便已不是性也。凡人說性只是說繼之者善也。孟子言人性善是也。夫所謂繼之者善也者。猶水流而就下也。蓋性則性而已矣。何言語之可形容哉。故善言性者不過即其發見之端而言之。而性之韞因可默識矣。如孟子之論四端是也。觀水之流而必下。則水之性下可知。觀性之發而必善。則性之韞善亦可知也。又曰。人生而靜以上。即是人物未生時。人物未生時。只可謂之理。說性未得。此所謂在天曰命也。纔說性時便已不是性者。言纔謂之性便是人生以後。此理已墮在形氣之中。不全是性之

本體矣。故曰便已不是性也。此所謂在人曰性也。大抵人有此形氣。則是此理始具於形氣之中而謂之性。纔是說性。便已涉乎有生而兼乎氣質。不得爲性之本體也。然性之本體亦未嘗雜。要人就此上面見得其本體元未嘗離。亦未嘗雜耳。又曰。性須是箇氣質。方說得箇性字。若人生而靜以上。只說得箇天道。下性字不得。所以子貢曰。夫子之言性與天道。不可得而聞也。便是如此。所謂天命之謂性者。是就人身中指出這箇是天命之性不雜氣稟者而言爾。若纔說性時。則便是夾氣稟而言。所以說時便已不是性也。濂溪說性者。剛柔善惡中而已矣。濂溪說性只是此五者。他又自有說仁義禮智底性時。若論氣稟之性。則不出此五者。然氣稟底性。便是那四端底性。非別有一種性也。然所謂剛柔善惡中者。天下之性固不出此五者。然細推之極多般樣。千般萬種不可窮究。但不離此五者爾。問人生而靜以上不容說。人生而靜是說那初生時。更說向上去便只是天命了。曰。所以大哉乾元萬物資始。只說是誠之源也。至乾道變化各正性命。方是性在。凡人說性。只是說繼之者善也。便兼氣質了。問恐只是兼了情。曰。情便兼質了。所以孟子答告子問性。却說乃若其情則可以爲善

矣。說仁義禮智。却說惻隱羞惡恭敬是非去。蓋性無形影。情却有實事。只得從情上說入去。又曰。夫所謂繼之者善也者。猶水流而就下也。此繼之者善。指發處而言之也。性之在人。猶水之在山。其清不可得而見也。流出而見其清。然後知其本清也。所以孟子只就見孺子入井皆有怵惕惻隱之心處指以示人。使知性之本善者也。易所謂繼之者善也。在性之先。此所引繼之者善也。在性之後。蓋易以天道之流行者言。此以人性之發見者言。唯天道流行如此。所以人性發見亦如此。若水之就下處。當時只是衮說了。蓋水之就下。便是喻性之善。如孟子所謂過顙在山。雖不是順水之性。然不謂之水不得。這便是前面惡亦不可不謂之性之說。○程子云。皆水也。有流而至海終無所汚。此何煩人力之爲也。有流而未遠固已漸濁。有出而甚遠方有所濁。有濁之多者。有濁之少者。清濁雖不同。然不可以濁者不爲水也。如此。則人不可以不加澄治之功。故用力敏勇則疾清。用力緩怠則遲清。及其清也。則却只是元初水也。亦不是將清來換却濁。亦不是取出濁來置在一隅也。水之清。則性善之謂也。固不是善與惡在性中爲兩物相對各自出來。此又以水之清濁譬之。水之清者。性之善也。

流至海而不汚者氣稟清明自幼而善聖人性之而全其天者也流未遠而已濁者氣稟偏駁之甚自幼而惡者也流既遠而方濁者長而見異物而遷焉失其赤子之心者也濁有多少氣之昏明純駁有淺深也不可以濁者不爲水惡亦不可不謂之性也然則人雖爲氣所昏流於不善而性未嘗不在其中特謂之性則非其本然謂之非性則初不離是以其如此故人不可以不加澄治之功惟能學以勝氣則知此性渾然初未嘗壞所謂元初水也雖濁而清者存固非將清來換濁既清則本無濁固非取濁置一隅也如此則其本善而已矣性中豈有兩物對立而並行也哉問以水喻性謂天道純然一理便是那水本來清陰陽五行交錯雜糅而有昏濁便是那水被泥汚了昏濁可以復清者只因他母子清曰然那下愚不移底人却是那臭穢底水問也須可以澄治曰也減得些分數因言舊時人嘗裝惠山泉去京師或時臭了京師人會洗水將沙石在筧中上面傾水從筧中下去如此十數番便漸如故問物如此更推不去却似那臭泥相似曰是如此○程子云此理天命也順而循之則道也循此而脩之各得其分則教也自天命以至於教我無加損焉此舜有天下而不與焉者

也。蓋此理天命也。該始終本末而言也。脩道雖以人事而言。然其所以脩者莫非天命之本然。非人私智所能爲也。然非聖人有不能盡。故以舜明之。問此理天命也。他這處方提起以此理說。則是純指上面天理而言不雜氣說。曰。固是。又曰。理離氣不得。而今講學用心著力。却是用這氣去尋箇道理。又問水之清則性善之謂也。至於舜禹有天下而不與焉者也一節。是言學者去求道不是外面添。聖人之教人亦不是强人分外做。曰。此理天命也一句亦可見。又曰。程子生之謂性一段當作三節看。其間有言天命者。有言氣質者。生之謂性是一節。水流就下是一節。清濁又是一節。橫渠云形而後有氣質之性。善反之則天地之性存焉。將此兩箇性字分別自生之謂性以下凡說性字者。孰是天地之性。孰是氣質之性。則其理自明矣

性理大全書卷之三十一

性理三

氣質之性 命才附

南軒張氏曰。原性之理無有不善。人物所同也。論性之存乎氣質。則人稟天地之精。五行之秀。固與禽獸草木異。然就人之中不無清濁厚薄之不同。而實亦未嘗不相近也。○學者須是變化氣質。或偏於剛。或偏於柔。必反之如禽獸是其氣質之偏不能反也。人若不知自反。則去本性日以遠矣。若變化得過來。只是本性所有。初未嘗增添。故言性者。須分別出氣質之性。○問人之性。其

氣稟有清濁何也曰二氣迭運參差萬端而萬物各正性命夫豈物物而與之哉氣稟之不同也雖其氣稟之不同而其本莫不善故人貴於能反也○太極無不善故性亦無不善人欲初無體也傳曰人生而靜天之性也感物而動性之欲也直至物至知知好惡形焉然後有流而爲惡者非性所本有也

或問自孟子言性善而荀卿言性惡揚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性善者天地之性也餘則所謂氣質者也然嘗疑之張子所謂氣質之性形而後有則天地之性乃未受生以前天理之流行者故又以爲極本窮源之性又以爲萬物一源如此則可以謂之命而不可以謂之性也程子又有人生而靜以上不容說之語又於好學論言性之本而後言形旣生矣則疑若天地之性指命而言命固善矣於人性果何預乎勉齋黃氏曰程張之論非此之謂也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矣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昏亂之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眞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○氣有清濁譬如著些物蔽了發不出如柔弱之人見義不爲爲義之意却在裏面只是發不出如燈火使紙罩了光依舊在裏面只是發不出來拆去了紙便自是光○天地之間只是箇陰陽五行其理則爲健順五常貫徹古今充塞宇宙捨此之外別無一物亦無一物不是此理以人心言之未發則無不善已

發則善惡形焉然原其所以爲惡者亦自此理而發非是別有箇惡與理不相干也若別有箇惡與理不相干却是有性外之物也易以陰陽分君子小人周子謂性者剛柔善惡君子小人不同而不出於陰陽善惡不同而不出於剛柔蓋天下未有性外之物也人性本善氣質之稟一昏一明一偏一正故有善惡之不同其明而正者則發無不善昏而偏者則發有善惡然其所以爲惡者亦自此理而發也故曰惡亦不可不謂之性也然人性本善若自一條直路而發則無不善故孟子不但言性善雖才與情亦皆只謂之善及其已發而有善有惡者氣稟不同耳然其所以爲惡者亦自此理而發故惡亦不可不謂之性孟子所謂莫非命也程子所謂思慮動作皆天也張子所謂莫非天也陽明勝則德性用陰濁勝則物欲行亦是此意○天命之謂性是天分付與人底謂之性惟皇上帝降衷于民是也所降之衷何嘗不善此性本無不善天將箇性與人便夾了氣與人氣裏這性性纔入氣裏面去便有善有惡有清有濁有偏有正清濁偏正雖氣爲之然著他夾了則性亦如此譬如一泓之水本清流在沙石上去其清自若流在濁泥中去這清底也濁了不可以濁底爲不是水

北溪陳氏曰。天所命於人以是理。本只善而無惡。故人所受以爲性。亦本善而無惡。孟子道性善。是專就大本上說來。說得極親切。只是不曾發出氣稟一段。所以啓後世紛紛之論。蓋人之所以有萬殊不齊。只緣氣稟不同。這氣只是陰陽五行之氣。如陽性剛。陰性柔。火性燥。水性潤。金性寒。木性溫。土性遲重。七者夾雜。便有參差不齊。所以人間所值便有許多般樣。然這氣運來運去。自有箇真元之會。如曆法筭到本數湊合。所謂日月如合璧。五星如連珠時相似。聖人便是稟得這真元之會來。然天地間參差不齊之時多。真元會合之時少。如一歲間極寒極暑陰晦之時多。不寒不暑光風霽月之時極少。最難得恰好時節。人生多是值此不齊之氣。如有一等人極是軟弱。是值陰氣多。有一等人極是剛烈。是值陽氣多。有一等人躁暴忿厲。是又值陽氣之惡者。有人狡譎姦險。此又值陰氣之惡者。有人性圓。一撥便轉。也有一等極愚拗。雖一句善言亦說不入。與禽獸無異。都是氣稟如此。陽氣中有善惡。陰氣中亦有善惡。如通書所謂剛善剛惡。柔善柔惡之類。不是陰陽氣本惡。只是分合轉移。齊不齊中便自然成粹駁。善惡耳。因氣有駁粹便有賢愚。氣雖不齊。而大本則一。雖下愚亦可變而爲善。

然工夫最難非百倍其功者不能故子思曰人一能之
己百之人十能之己千之果能此道雖愚必明雖柔必
強正爲此耳自孟子不說到氣稟所以荀子便以性爲
惡楊子便以性爲善惡混韓文公又以爲性有三品都
只是說得氣近世東坡蘇氏又以爲性未有善惡五峯
胡氏又以爲性無善惡都只含糊就人與天相接處捉
摸說箇性是天生自然底物更不曾說得性端的指定
是甚底物直至二程得濂溪先生太極圖發端方始說
得分明極至更無去處其言曰性即理也理則自堯舜
至於塗人一也此語最是簡切端的如孟子說善善不
只是理但不若指認理字下得較確定胡氏看不徹便
謂善者只是贊嘆之辭又誤了既是贊嘆便是那箇是
好物方贊嘆豈有不好物而贊嘆之耶程子於本性之
外又發出氣稟一段方見得善惡所由來故其言曰論
性不論氣不備論氣不論性不明二之則不是也蓋只
論大本而不及氣稟則所論有欠闕未備若只論氣稟
而不及大本便只說得粗底而道理全然不明千萬世
而下學者只得按他說更不可改易○氣稟之說從何
而起夫子曰性相近也習相遠也惟上智與下愚不移
此正是說氣質之性子思子所謂三知三行及所謂雖

愚必明雖柔必强亦是說氣質之性但未分明指出氣質字爲言耳到二程子始分明指認說出甚詳備橫渠因之又立爲定論曰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氣質之性是以氣稟言之天地之性是以大本言之其實天地之性亦不離氣質之中只是就那氣質中分別出天地之性不與相雜爲言耳○若就人品類論則上天所賦皆一般而人又各有清濁之不齊如聖人得氣至清所以合下便能生知賦質至粹所以合下便能安行大抵得氣之清者不隔蔽那義理便呈露昭著如銀盞中滿貯清水自透見盞底銀花子甚分明若未嘗有水然賢人得清氣多而濁氣少清中微有些查滓止未便能昏蔽得他所以聰明也易開發自大賢而下或清濁相半或清底少濁底多昏蔽得厚了如盞底銀花子看不見欲見得須十分加澄治之功若能力學也解變化氣質轉昏爲明有一般人稟氣清明於理義上儘看得出而行爲不篤不能承載得道理多雜詭譎去是又賦質不粹此如井泉甚清貯在銀盞裏面亦透底清徹但泉脉從於土惡木根中穿過來味不純甘以之煮白米則成赤飯煎白水則成赤湯煎茶則酸澁是有惡味

夾雜了。又有一般人。生下來於世味一切簡淡。所爲甚純正。但與說到道理處全發不來。是又賦質純粹而稟氣不清。此好井泉脉味純甘絶佳。而有泥土渾濁了終不透瑩。如溫公恭儉力行。篤信好古。是甚次第正大資質只緣少那至清之氣。識見不高明。二程屢將理義發他。一向偏執固滯更發不上。甚爲二程所不滿。又有一般人。甚好說道理。只是執拘自立一家意見。是稟氣清中被一條戾氣來衝拗了。如泉出來甚清。却被一條別水橫衝破了。及或遭巉巖石頭橫截衝激不帖順去。反成險惡之流。看來人生氣稟是有多少般樣。或相倍蓰。或相什百。或相千萬。不可以一律齊。畢竟清明純粹恰好底極爲難得。所以聖賢少而愚不肖者多

潛室陳氏曰。性者人心所具之天理。以其稟賦之不齊。故先儒分別出來。謂有義理之性。有氣質之性。仁義禮智者義理之性也。知覺運動者氣質之性也。有義理之性而無氣質之性。則義理必無附著。有氣質之性而無義理之性。則無異於枯死之物。故有義理以行乎血氣之中。有血氣以受義理之體。合虛與氣而性全。孟子之時。諸子之言性往往皆於氣質上有見。而遂指氣質作性。但能知其形而下者耳。故孟子答之只就義理上說。以

攻他未曉處氣質之性諸子方得於此孟子所以不復言之義理之性諸子未通於此孟子所以反覆詳說之程子之說正恐後學死執孟子義理之說而遺失氣質之性故并二者而言之曰論性不論氣不備論氣不論性不明程子之論舉其全孟子之論所以矯諸子之偏人能即程子之言而達孟子之意則其不同之意不辯而自明矣○識氣質之性善惡方各有著落不然則惡從何處生孟子專說義理之性專說義理則惡無所歸是論性不論氣孟子之說為未備專說氣禀則善為無別是論氣不論性諸子之論所以不明夫本也程子兼氣質論性○問目視耳聽此氣質之性也然視之所以明聽之所以聰抑氣質之性耶抑義理之性耶曰目視耳聽物也視明聽聰物之則也來問可施於物則不可施於言性若言性當云好聲好色氣質之性正聲正色義理之性義理只在氣質中但外義理而獨徇氣質則非也

西山眞氏曰人之氣質有至善而不可移奪者有善少惡多而易於移奪者有善多惡少而難於移奪者又曰性之不能離乎氣猶水之不能離乎土也性雖不雜乎氣而氣汩之則不能不惡矣水雖不雜乎土而土汩之則

不能不濁矣然清者其先而濁者其後也善者其先而惡者其後也先善者本然之性也後惡者形而後有也故所謂善者超然於降衷之初而所謂惡者雜出於有形之後其非相對而並出也昭昭矣

平岩葉氏曰論性之善而不推其氣稟之不同則何以有上智下愚之不移故曰不備論氣質之異而不原其性之皆善則是不達其本也故曰不明然性氣二者元不相離判而二之則亦非矣

臨川吳氏曰人得天地之氣而成形有此氣即有此理所有之理謂之性此理在天地則元亨利貞是也在人而爲性則仁義禮智是也性即天理豈有不善但人之生也受氣於父之時既有或清或濁之不同成質於母之時又有或美或惡之不同氣之極清質之極美者爲上聖蓋此理在清氣美質之中本然之眞無所污壞此堯舜之性所以爲至善而孟子之道性善所以必稱堯舜以實之也其氣之至濁質之至惡者爲下愚上聖以下下愚以上或清或濁或美或惡分數多寡有萬不同惟其氣濁而質惡則理在其中者被其拘礙淪染而非復其本然矣此性之所以不能皆善而有萬不同也孟子道性善是就氣質中挑出其本然之理而言然不曾

分別性之所以有不善者。因氣質之有濁惡而汚壞其性也。故雖與告子言而終不足以解告子之惑。至今人讀孟子。亦見其未有以折倒告子而使之心服也。蓋孟子但論得理之無不同。不曾論到氣之有不同處。是其言之不備也。不備者。謂但說得一邊。不曾說得一邊。不完備也。故曰論性不論氣不備。此指孟子之言性而言也。至若荀揚以性爲惡。以性爲善。惡混與夫世俗言人性寬性褊性緩性急性皆是指氣質之不同者爲性。而不知氣質中之理謂之性。此其見之不明也。不明者。謂其不曉得性字。故曰論氣不論性不明。此指荀揚世俗之說性者言也。程子性即理也一語正是鑿破世俗錯認性字之非。所以爲大有功。張子言形而後有氣質之性。善反之則天地之性存焉。故氣質之性。君子有弗性者焉。此言最分曉。而觀者不能解其言。反爲所惑。將謂性有兩種。蓋天地之性。氣質之性。兩性字只是一般。非有兩等性也。故曰二之則不是。言人之性本是得天地之理。因有人之形。則所得天地之性。爲在本人氣質中。所謂形而後有氣質之性也。氣質雖有不同。而本性之善則一。但氣質不清不美者。其本性不免有所汚壞。故學者當用反之之功。如湯武反之也之反。謂反之於

身而學焉以至變化其不清不美之氣質則天地之性渾然全備具存於氣質之中故曰善反之則天地之性存焉氣質之用小學問之功大能學者氣質可變而不能汚壞吾天地本然之性而吾性非復如前汚壞於氣質者矣故曰氣質之性君子有弗性者焉○或問今世言人性善性惡性緩性急性昏性明性剛性柔者何也曰此氣質之性也蓋人之生也天雖賦以是理而人得之以爲仁義禮智之性然是性也實具於五藏內之所謂心者焉故必賦以是氣而人得之以爲五藏百骸之身然後所謂性者有所寓也是以人之生也稟氣有厚薄而形體運動有肥瘠强弱之殊稟氣有清濁而材質知覺有愚智昏明之異是則告子所謂生之謂性而朱子謂其指人之知覺運動爲性者是也是性也實氣也故張子謂氣質之性君子有弗性者焉程子亦謂有自幼而善有自幼而惡是氣稟有然也斯豈天地本然之性云乎哉若論天地本然之性則程子曰性即理也斯言盡之○天下之清莫如水先儒以水之清喻性之善人無有不善之性則世無有不清之水也然黃河之水渾渾而流以至于海竟莫能清者何也請循其初原者水之初也水原於天而附於地原之初出曷嘗不清也

哉。出於岩石之地者。瑩然湛然。得以全其本然之清。出於泥塵之地者。自其初出而混於其滓。則原雖清而流不能不濁矣。非水之濁也。地則然也。人之性亦猶是性原於天而附於人。局於氣質之中。人之氣質不同。猶地之岩石泥塵有不同也。氣質之明粹者。其性自如。岩石之水也。氣質之昏駁者。性從而變。泥塵之水也。水之濁於泥塵者由其地。而原之所自則清也。故流雖濁而有清之之道。河之水甚濁。貯之以器。投之以礬。則泥沉於底而其水可食。甚濁固可使之清也。況其濁不如河之甚者乎。世之學者。非惟無以清之。而又有以濁之。性之污壞。豈專係乎有生之初哉。有生之後。日隨所接而增其滋穢。外物之溺多於氣質之滓者。奚翅千萬。不復其原之清而反益其流之濁。非其性之罪也。雖然原之清天也。流之濁人也。人者克則天者復。亦在乎用力以清之者何如爾

程子曰。在天曰命。在人曰性。貴賤壽夭。命也。仁義禮智亦命也。（以下兼論命）○夫動靜者陰陽之本。況五氣交運。則益參差不齊矣。賦生之類。宜其雜糅者衆。而精一者間或值焉。以其間值之難。則其數不能長亦宜矣。○世之服食欲壽者。其亦大愚矣。夫命者受之於天。不可增損加

益而欲服食而壽悲哉○問富貴貧賤壽夭固有分定君子先盡其在我者則富貴貧賤壽夭可以命言若在我者未盡則貧賤而夭理所當然富貴而壽是爲徼倖不可謂之命曰雖不可謂之命然富貴貧賤壽夭是亦前定孟子曰求則得之舍則失之是求有益於得也求在我者也求之有道得之有命是求無益於得也求在外者也故君子以義安命小人以命安義○或問命與遇異乎曰遇不遇即命也曰長平死者四十萬其命齊乎曰遇曰起則命也有如四海九州之人同日而死也則亦常事爾世之人以爲是駭然耳所見少也

張子曰富貴貧賤者皆命也今有人均爲勤苦有富貴者有終身窮餓者其富貴者即是幸會也求而有不得則是求無益於得也道義則不可言命是求在我者也人一己百人十己千如此不至者猶難罪性語氣可也同行報異猶難語命語遇可也氣與遇性與命切近矣猶未易言也○問智愚之識殊疑於有性善惡之報差疑於有命曰性通極於無氣其一物爾命稟同於性遇乃適然爾

五峯胡氏曰貴賤命也仁義性也人固有遠跡江湖念絶於名利者矣然世或求之而不得免人固有置身市朝

心屬於富貴者矣然世或舍之而不得進命之在人分定于天不可變也是以君子貴知命

朱子曰性者萬物之原而氣稟則有清濁是以有聖愚之異命者萬物之所同受而陰陽交運參差不齊是以五福六極值遇不一○問命字有專以理言者有專以氣言者曰也都相離不得蓋天非氣無以命於人人非氣無以受天所命○問先生說命有兩種一種是貧富貴賤死生壽夭一種是清濁偏正智愚賢不肖一種屬氣一種屬理以某觀之兩種皆似屬氣蓋智愚賢不肖清濁偏正亦氣之爲也曰固然性則是命之理而已○

問性分命分何以別曰性分是以理言之命分是兼氣言之命分有多寡厚薄之不同若性分則又都一般此理聖愚賢否皆同○問天命謂性之命與死生有命之命不同何也曰死生有命之命是帶氣言之氣便有稟得多少厚薄之不同天命謂性之命是純乎理言之然天之所命畢竟皆不離乎氣但中庸此句乃是以理言之孟子謂性也有命焉此性是兼氣稟食色言之命也有性焉此命是帶氣言之性善又是超出氣說○問顏淵不幸短命伯牛死曰命矣夫孔子得之不得曰有命如此之命與天命謂性之命無分別否曰命之正者出

於理。命之變者出於氣質。要之皆天所付予。孟子曰。莫之致而至者命也。但當自盡其道。則所值之命皆正命也。因問如今數家之學。如康節之說。謂皆一定而不可易。如何。曰。也只是陰陽盛衰消長之理。大數可見。然聖賢不曾主此說。如今人說康節之數。謂他說一事一物皆有成敗之時。都說得膚淺了。○問亡之命矣夫。此命字是就氣稟上說。曰。死生壽夭。固是氣之所稟。只看孟子說性也有命焉處便分曉。又問不知命與知天命之命如何。曰。不同。知天命。謂知其理之所自來。譬之於水。人皆知其爲水。聖人則知其發源處。若不知命處。却是說死生壽夭貧富貴賤之命也。○問子罕言命。若仁義禮智五常皆是天所命。如何。曰。都是天所命。稟得精英之氣便爲聖爲賢。便是得理之全。得理之正。稟得清明者便英爽。稟得敦厚者便溫和。稟得清高者便貴。稟得豐厚者便富。稟得久長者便壽。稟得衰頹薄濁者便爲愚不肖爲貧爲賤爲夭。天有那氣生一箇人出來。便有許多物隨他來。天之所命固是均一。到氣稟處便有不齊。只看其稟得來如何耳。又問得清明之氣爲聖賢。昏濁之氣爲愚不肖。氣之厚者爲富貴。薄者爲貧賤。此固然也。然聖人得天地清

明中和之氣宜無所虧欠而夫子反貧賤何也豈時運使然也抑其所稟亦有不足邪曰便是稟得来有不足。他那清明也只管得做聖賢却管不得那富貴稟得那高底則貴稟得厚底則富稟得長底則壽貧賤夭者反是夫子雖得清明者以為聖人然稟得那低底薄底所以貧賤顏子又不如孔子又稟得那短底所以又夭又問一陰一陽宜若停勻則賢不肖宜均何故君子常少而小人常多曰自是他那物事駁雜如何得齊且以樸錢譬之純者常少不純者常多自是他那氣駁雜或前或後所以拗不能得他恰好如何得均平且以一日言之或陰或晴或風或雨或寒或熱或清爽或鬱突一日之間自有許多變便可見矣又問雖是駁雜然畢竟不過只是一陰一陽二氣而已如何會恁地不齊曰便是不如此若只是兩箇單底陰陽則無不齊緣是他那物事錯糅萬變所以不能得他恰好又問如此則天地生聖賢又只是偶然不是有意矣曰天地那裏說我特地要生箇聖賢出來也只是氣數到那裏恰相湊著所以生出聖賢及至生出則若天之有意焉耳又問康節云陽一而陰二所以君子少而小人多此語是否曰也說得來自是那物事好底少而惡底多且如面前事也自

是好底事少惡底事多甚理只一般○問人生有壽夭氣也賢愚亦氣也今觀盜跖極愚而壽顏子極賢而夭如是則壽夭之氣與賢愚之氣容或有異矣明道誌程邵公墓云以其間遇之難則其數或不能長亦宜矣吾兒其得氣之精一而數之局者歟詳味此說氣有清濁有短長其清者固所以為賢然雖清而短故於數亦短其濁者固所以為愚然雖濁而長故其數亦長不知果然否曰此說得之貴賤貧富亦是如此但三代以上氣數醇濃故氣之清者必厚必長而聖賢皆貴且壽且富以下反是○問富貴有命如後世鄙夫小人當堯舜三代之世如何得富貴曰當堯舜三代之世不得富貴在後世則得富貴便是命曰如此則氣稟不一定曰以此氣遇此時是他命好不遇此時便是背所謂資適逢世是也如長平死者四十萬得但遇白起便如此只他相撞著便是命○人之稟氣富貴貧賤長短皆有定數寓其中稟得盛者其中有許多物事其來無窮亦無盛而短者若木生於山取之或貴而為棟梁或賤而為廁料皆其生時所稟氣數如此定了○或指屋柱問云此理也曲直性也所以為曲直命也曲直是說氣稟曰然○問遺書論命處注云聖人非不知命然於人事不得不盡

如何曰人固有命只是不可不順受其正如知命者不立乎巖墻之下是也若謂其有命却去巖墻之下立萬一到覆壓處却是專言命不得人事盡處便是命○問伊川橫渠命遇之說曰所謂命者如天子命我作甚官其官之閑易繁難甚處做得甚處做不得便都是一時命了自家只得去做故孟子只說莫非命也却有箇正與不正所謂正命者蓋天之始初命我如事君忠事父孝使有許多條貫在裏至於有厚薄淺深這却是氣稟了然不謂之命不得只不是正命如桎梏而死喚做非命不得蓋緣他當時稟得箇乖戾之氣便有此然謂之正命不得故君子戰兢如臨深履薄蓋欲順受其正者而不受其不正者且如說當死於水火不成便自赴水火而死而今只恁地看不必去生枝節說命說遇說同說異也

潛室陳氏曰有氣質之性命有義理之性命由德上發者為義理由氣上發者為氣質雖其稟賦不同苟能學問以充之謂窮理盡性則向之得於氣質者今也性皆天德命皆天理所謂善反之則天地之性存焉

魯齋許氏曰貧賤富貴死生脩短禍福稟於氣皆本乎天也是一定之分不可求也其中有正命有非正命者盡

其道而不立乎巖墻之下脩身以待之然此亦有禍福吉凶死生脩短來。當以順受所謂莫之致而至者皆正命也乃係乎天之所爲也非正命者行險徼幸行非禮義之事致於禍害桎梏死者命亦隨焉人之自召也程子曰性無不善其所以不善者才也受於天之謂性稟於氣之謂才才之善不善由氣之有偏正也乃若其性則無不善矣今夫木之曲直其性也或可以爲輪或可以爲輪其才也然而才之不善亦可以變之在養其氣以復其善爾故能持其志養其氣亦可以爲善故孟子曰人皆可以爲堯舜以下兼論才○性出於天才出於氣氣清則才清氣濁則才濁譬猶木焉曲直者性也可以爲棟梁可以爲桷樿者才也才則有善與不善性則無不善惟上智與下愚不移非謂不可移也而有不移之理所以不移者只有兩般爲自暴自棄不肯學也使其肯學不自暴自棄安不可移哉○氣清則才善氣濁則才惡稟得至清之氣生者爲聖人稟得至濁之氣生者爲愚人如韓愈所言公都子所問之人是也然此論生知之聖人若夫學而知之氣無清濁皆可至於善而復性之本所謂堯舜性之也湯武反之是生知也湯武反之是學而知也○今人說有才乃是言才之美者也才乃人資質循性

脩之雖至惡可勝而爲善○德性謂天賦天資才之美者也○少成若天性習慣成自然雖聖人復出不易此言孔子曰性相近也習相遠也唯上智與下愚不移愚非性也不能盡其才也○問上智下愚不移是性否曰此是才須理會得性與才所以分處又問中人以上可以語上中人以下不可以語上是才否曰固是然此只是大綱說言中人以上可以與之說近上話中人以下不可與之說近上話也生之謂性凡言性處須看立意如何且如言人性善性之本也生之謂性論其所稟也孔子言性相近若論其本豈可言相近只論其所稟也告子所云固是爲孟子問他他說便不是也乃若其情則可以爲善若夫爲不善非才之罪此言人陷溺其心者非關才事才猶言材料曲可以爲輪直可以爲梁棟若是毀鑿壞了豈關才事或曰人才有美惡豈可言非才之罪曰才有美惡者是舉天下之言也若說一人之才如因富歲而賴因凶歲而暴豈才質之本然耶○問人性本明因何有蔽曰此須索理會也孟子言人性善是也雖荀揚亦不知性孟子所以獨出諸儒者以能明性也性無不善而有不善者才也性即理理則自堯舜至于塗人一也才稟於氣氣有清濁稟其清者爲賢稟

其濁者爲愚。又問愚可變否。曰。可。孔子謂上智與下愚不移。然亦有可移之理。惟自暴自棄者。則不移也。曰。下愚所以自暴自棄者才乎。曰。固是也。然却道他不可移不得。性只一般。豈有不可移。却被他自暴棄不肯去學。故移不得。使肯學者亦有可移之理○問韓文公揚雄言性如何。曰。其所言者才耳

朱子曰。性者心之理。情者心之動。才便是那情之會恁地者。情與才絶相近。但情是遇物而發路陌曲折恁地去底。才是那會如此底要之千頭萬緒皆是從心上來。問如此則才與心之用相類。曰。才是心之力。是有氣力去做底。心是管攝主宰者此心之所以爲大也。心譬水也。性水之理也。性所以立乎水之靜。情所以行乎水之動。欲則水之流而至於濫也。才者水之氣力所以能流者。然其流有急有緩則是才之不同。伊川謂性稟於天。才稟於氣。是也○問性之所以無不善者以其出於天也。才之所以有善不善以其出於氣也。要之性出於天。氣亦出於天。何故便至於此。曰。性是形而上者。氣是形而下者。形而上者全是天理。形而下者只是那查滓。至於形文是查滓至濁者也○問才出於氣。德出於性。曰。不可。才也是性中出。德也是有是氣而後有是德。人之有

才者出來做得事業也是他性中有了便出來做得但
温厚篤實便是德剛明果敢便是才只爲他氣之所稟
者生到那裏多致爲才○問能爲善便是才而本善者是才若云能爲善便是才則能爲惡亦是才也○問人有强弱由氣有剛柔若人有技藝之類如何曰亦是氣如今人看五行亦推測得些小又問如才不足人明得理可爲否曰若明得盡豈不可爲所謂克念作聖是也然極難若只明得一二如何做得○孟子說才皆是指其資質可以爲善處伊川所謂才稟於氣氣清則才清氣濁則才濁此與孟子說才小異而語意尤密不可不考乃若其情非才之罪以若訓順者未是猶言如論其情非才之罪也蓋謂情之發有不中節處不必以爲才之罪爾退之論才之品有三性之品有五其說勝荀揚諸公多矣說性之品便以仁義禮智言之此尤當理說才之品若如此推究則有千百種之多姑言其大槩如此此正是氣質之說但少一箇氣字耳○問伊川論才與孟子言才有曰非才之罪也又曰不能盡其才者也又曰非天之降才爾殊也又曰以爲未嘗有才焉如孟子之意未嘗以才爲不善而伊川却說才有善不善其言曰氣清則才善氣濁則才惡又曰氣清則

才清氣濁則才濁。意者以氣質爲才也。以氣質爲才則才固有善不善之分矣。而孟子却止以才爲善者何也。曰。孟子與伊川論才則皆是孟子所謂才止是指本性而言。性之發用無有不善處。如人之有才事事做得出來。一性之中萬善完具。發將出來便是才也。便如惻隱羞惡是心也。能惻隱羞惡者才也。如伊川論才却是指氣質而言也。氣質之性古人雖不曾與人說著。考之經典却有此意。如書云人惟萬物之靈。亶聰明作元后。與夫天乃錫王勇智之說。皆此意也。孔子謂性相近也。習相遠也。孟子辯告子生之謂性。亦是說氣質之性。近世被濂溪拈掇出來。而橫渠二程始有氣質之性之說。此伊川論才所以云有善不善者。蓋主此而言也

或問曰。韓愈所謂上中下三品者。乃孟子所謂才也。才雖不同。而所以性則一。孟子論性善固極本窮源之論。至謂非天之降才爾殊。豈才果不殊邪。抑所謂才者乃所謂性也。才是資稟。性是所以然。性固行乎才之中。要不可指才便謂之性。然孟子所以謂之不殊者何也。南軒張氏曰。孟子之論才與退之上中下三品之說不同。退之所分三品。只是據氣稟而言耳。孟子論才曰非天之降才爾殊也。又曰若夫爲不善非才之罪也。蓋善者性

也。人之可以爲善者才也此自不殊
北溪陳氏曰。才是才質才能。才質猶言才料質幹。是以體
言。才能是會做事底。同這件事有人會發揮得有人全
發揮不去。便是才不同。是以用言。孟子所謂非才之罪。
及天之降才非爾殊等語。皆把才做善底物。他只是以
其從性善大本上發來。便見都一般。要說得全備。須如
伊川氣清則才清氣濁則才惡之論。方盡
平岩葉氏曰。性本乎理。理無不善。才本乎氣。氣則不齊。故
或以之爲善。或以之爲惡
性理大全書卷之三十一