

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：性固為氣質所雜矣。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。氣雖有贏之而理則無勝負，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。○氣有清濁，譬如著些物蔽了，發不出。如柔弱之人見義不為，為義之意却在裏面，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，其理則為健順五常，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。

性理大全書卷三十一
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。非常剛烈。是值陽氣多。有一等人。極是軟弱。是值陰氣多。有人躁暴忿厲。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。揚子便以性爲善惡混。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，更不會說得性端的。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。如孟子說善善亦

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邪？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

愚必明雖柔必強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隨其所值又各有清濁之不齊。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其分明若未嘗有水然。賢人得清氣多而濁氣少清中微有些渣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。比如井泉甚清貯在銀盞裏面亦透底清徹。但泉脉從淤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。脉味純甘絕佳。而有泥土渾濁了。終不透瑩。如溫公恭儉力行。篤信好古。是其次第正。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。只是執拗自立一家意見。是稟氣清中被一條戾氣來衝拗了。如泉出來其清。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

性理大全書卷三十一
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。專說氣稟。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。抑氣質之性邪。抑義理之性邪。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。

西山真氏曰。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。而氣汨之。則不能不惡矣。水雖不雜乎土。而土汨之。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。其在人

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。本然之真。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

性理大全卷三十一
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。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。一語正是鍼砭世俗錯認性字之非。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。反之如湯武反之也。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。氣質可變而不能污壞。吾天地本然之性。而吾性非復如前污壞於氣質者矣。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。而形體運動有肥瘠強弱之殊。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。投之以膠。則泥沉於底。而其水可食。甚濁固可使之清也。况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。外物之涵多於氣質之滓者。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。况五氣交運。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

性理大全卷之三十一
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為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白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為是駭然耳所見少也

張子曰富貴貧賤者皆命也今有人均為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絕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。以其觀之。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。人皆知其為水。聖人則知其發源處。如不知命處。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。如貴賤死生壽夭之命。有不同如何。曰。都是天所命。稟得精英之氣。便為聖。為賢。便是得理之全。得理之正。稟得清明者。便英爽。稟得敦厚者。便溫和不稟。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。便為愚。不肖。為貧。為賤。為夭。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。為聖賢。昏濁之氣。為愚不肖。氣之厚者。為富貴。薄者。為貧賤。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。便是稟得來有不足。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。且以撲錢譬之。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。或清爽或鶻突。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。其理只一般。○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。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。便有許多條貫在裏。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車或可
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
棟梁可以爲榱桷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

性理大全書卷五
五
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。却被他自暴自棄不肯去學。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。情與才絕相近。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。形而下者只是那渣滓。至於形文是渣滓至濁者也。○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

性理大全書卷三十一
二十二
才者出來做得事業也是他性中有了便出來做得但
溫厚篤實便是德剛明果敢便是才只爲他氣之所稟
者生到那裏多故爲才○問能爲善便是才曰能爲善
而本善者是才若云能爲善便是才則能爲惡亦是才
也○問人有強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。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

性理大全書卷三十一
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





性理大全書卷之三十二

性理四

心

程子曰。心一也。有指體而言者。寂然不動是也。有指用而言者。感而遂通天下之故是也。惟觀其所見如何耳。○一人之心。即天地之心。○問仁與心何異。曰。於所主曰心。名其德曰仁。曰。謂仁者心之用乎。曰。不可。曰。然則猶五穀之種。待陽氣而生乎。曰。陽氣所發。猶之情也。心猶種焉。其生之德。是謂仁也。○心生道也。有是心。斯具是形。以生。惻隱之心。人之生道也。雖桀跖不能無是以生。



但戕賊之以滅天耳。始則不知愛物。俄而至於忍。安之以至於殺。充之以至於好殺。豈人理也哉。○理與心一。而人不能會之為一。○問心有限量乎。曰。天下無性外之物。以有限量之形氣用之。不以其道。安能廣大其心也。心則性也。在天為命。在人為性。所主為心。實一道也。通乎道。則何限量之有。必曰。有限量。是性外有物乎。○耳目能視聽而不能遠者。氣有限也。心無遠近。○問心有善惡否。曰。在天為命。在義為理。在人為性。主於身為心。其實一也。心本善。發於思慮。則有善有不善。若既發。則可謂之情。不可謂之心。譬如水。至於流而為派。或行。

於東。或行於西。却謂之流也。○問捨則亡。心有亡何也。曰。否。此只是說心無形體。纔主有事時。便在這裏。纔過了。便不見。如出入無時。莫知其鄉。此句亦須要人理會。心豈有出入。亦以操捨而言也。放心謂心本善而流於不善。是放也。○問雜說中以赤子之心為已發。是否。曰。已發而去道未遠也。曰。大人不失赤子之心。若何。曰。取其純一近道也。曰。赤子之心與聖人之心。若何。曰。聖人之心。明鏡止水。○聖人之心。未嘗有在。亦無不在。蓋其道合內外。體萬物。○體會必以心。謂體會非心。於是有心小性大之說。聖人之心與天為一。或者滯心於智識。

之間。故自見其小耳。○有主則虛。無主則實。必有所事。○人之身有形體。未必能為主。若有人為係虜將去。隨其所處。已有不得與也。唯心則三軍之衆不可奪也。若并心做主不得。則更有甚。○或問多怒多驚。何也。曰。主心不定也。○人心作主不定。正如一箇翻車。流轉動搖。無須更停。所感萬端。又如懸鏡空中。無物不入其中。有甚定形。不學則却都不察。及有所學。便覺察得。是為害著。一箇意思。則與人成就得箇甚好見識。心若不做一箇主。怎生奈何。張天祺昔常言。自約數年。自上著牀。便不得思量事。不思量事後。須強把他這心來制縛。亦須

寄寓在一箇形象。皆非自然。司馬君實自謂吾得術矣。只管念箇中字。此則又為中繫縛。且中字亦何形象。若愚夫不思慮。冥然無知。此又過與不及之分也。有人曾中常若有兩人焉。欲為善。如有惡。以為之間。欲為不善。又若有羞惡之心者。本無二人。此正交戰之驗也。持其志。使氣不能亂。此大可驗。○心定者。其言重。以舒。不定者。其言輕。以疾。○人心必有所止。無止則聽於物。惟物之聽。何所往而不妄也。或曰。心在我。既已入於妄矣。將誰使之。曰。心實使之。○人心不得有所繫。○人心常要活。則周流無窮。而不滯於一隅。○人必有仁義之心。然

後仁與義之氣粹然達於外。故不得於心。勿求於氣可也。○嘗喻以心知天。猶居京師往長安。但知出西門。便可到長安。此猶是言作兩處。若要誠實。只在京師。便是到長安。更不可別求長安。只心便是天。盡之便知性。知性便知天。便是一作性。當處便認取。更不可外求。○心具天德。心有不盡處。便是天德。處未能盡。何緣知性。知天盡己心。則能盡人。盡物與天地參贊化育。贊則直養之而已。○有人說無心。曰無心便不是。只當云無私心。○心要在腔子裏。

張子曰。虛心然後能盡心。又曰。虛心則無外。以為累。○心

既虛則公平。公平則是非較然易見。當為不當為之事。自知。○心大則百物皆通。心小則百物皆病。○心清時常少亂。時常多。其清時即視明聽聰。四體不待羈束而自然恭謹。其亂時反是如此者何也。蓋用心未熟。客慮多而常心少也。習俗之心未去而實心未全也。有時如失者。只為心生。若熟後自不然。心不可勞。當存其大者。存之熟後。小者可略。

上蔡謝氏曰。心本一支離而去者。乃音爾。

和靖尹氏曰。橫渠云。由知覺有心之名。蓋由其知覺強。名曰心。又曰。寂然不動。感而遂通天下之故。若只寂然不

動與木石等也。只爲感而遂通便是知覺。知覺即心也。至於搖扇得涼是知覺也。譬如睡中人喚己名則矍然而起。呼他人名則不應是知覺也。

藍田呂氏曰：赤子之心良心也。天之所以降衷，民之所以受天地之中也。寂然不動，虛明純一，與天地相似，與神明爲一。傳曰：喜怒哀樂之未發，謂之中。其謂此歟？此心自正不待人而後正，而賢者能勿喪，不爲物欲之所遷動。如衡之平，不加以物如鑑之明，不蔽以垢，乃所謂正也。惟先立乎大者，則小者不能奪。如使忿懣恐懼好惡憂患一奪其良心，則視聽食息從而失守，欲區區脩身

以正其外，難矣。○我心所同然，即天理。天德。孟子言同然者，恐人有私意蔽之。苟無私意，我心即天心。

延平李氏曰：虛一而靜，心方實。則物乘之物乘之則動。心方動則氣乘之。氣乘之則惑。惑斯不一矣。則喜怒哀樂皆不中節矣。

朱子曰：惟心無對。○心者氣之精爽。○心之理是太極。心之動靜是陰陽。○趙致道謂心爲太極。林正卿謂心具太極。致道舉以爲問曰：這般處極細難說。看來心有動靜其體則謂之易。其理則謂之道。其用則謂之神。葉賀孫問其體則謂之易。體是如何。曰：體不是體用之體。恰

似說體質之體猶云其質則謂之易理即是性這般所
在當活看。如心字各有地頭說。如孟子云仁人心也。仁
便是人心。這說心是合理說。如說顏子其心三月不違
仁。是心為主而不違乎理。就地頭看。始得。○問五行在
人爲五臟。然心却具得五行之理。以心虛靈之故否。曰。
心屬火。緣是箇光明發動底物。所以具得許多道理。○
問人心形而上下如何。曰。如肺肝五臟之心。却是實有
一物。若今學者所論操舍存亡之心。則自是神明不測
故五臟之心受病。則可用藥補之。這箇心則非芎藭茯
苓所可補也。問如此則心之理乃是形而上否。曰。心比

性則微有迹。比氣則自然。又靈。○問先生嘗言心不是
這一塊。某竊謂滿體皆心也。此特其樞紐耳。曰。不然。此
非心也。乃心之神明升降之舍。人有病心者。乃其舍不
寧也。凡五臟皆然。心豈無運用。須常在軀殼之內。○問
靈處是心抑是性。曰。靈處只是心。不是性。性只是理。○
虛靈自是心之本體。非我所能虛也。耳目之視聽。所以
視聽者。即其心也。豈有形象。然有耳目以視聽之。則猶
有形象也。若心之虛靈。何嘗有物。○心官至靈。藏往知
來。問先生前日以揮扇是氣。某後思之心之所思。耳之
所聽。目之所視。手之持。足之履。似非氣之所能到。氣之

所運必有以主之者。曰：氣中自有箇靈底物事。○問：知覺是心之靈，固如此。抑氣之爲邪？曰：不專是氣，是先有知覺之理。理未知覺，氣聚成形，理與氣合，便能知覺。譬如這燭火，是因得這脂膏，便有許多光燄。問：心之發處，是氣否？曰：也只是知覺。又曰：所知覺者是理，理不離知覺。知覺不離理。○問：心是知覺性，是理。心與理如何得貫通爲一？曰：不須去貫通。本來貫通，問如何本來貫通。曰：理無心則無著處。○所覺者心之理也。能覺者氣之靈也。○人心但以形氣所感者而言爾。具形氣謂之人。合義理謂之道。有知覺謂之心。又曰：知覺便是心之德。

○答游誠之曰：心一而已。所謂覺者，亦心也。今以覺求心，以覺用心，紛拏迫切，恐其爲病，不但揠苗而已。不若日用之間，以敬爲主，而勿忘焉。則自然本心不昧，隨物感通，不待致覺而無不覺矣。故孔子只言克己復禮，而不言致覺用敬。孟子只言操存舍亡，而不言覺存昧亡。謝先生雖喜以覺言仁，然亦曰：心有知覺而不言知覺。此心也。請推此以驗之，所論得失自可見矣。○問：覺是人之本心，不容泯沒，故乘間發見之時，直是昭著，不與物雜。於此而自識，則本心之體即得其真矣。上蔡謂人須是識其真心，竊恐謂此。然此恐亦隨在而有。蓋此心

或昭著於燕間靜一之時

如孟子言或發見於事物感

動之際

如孟子言人乍見孺子將入井皆有怵惕惻隱之心或求之文字而怡然

有得

如伊川先生所謂有讀論語

或索之講論而恍然

有悟

如夷子聞孟子極論一本

凡此恐皆是覺處若素

未有覺之前但以為己有是心而求以存之恐昏隔在

此不知實為何物必至覺時方始識其所以為心者既

常識之則恐不肯甘心以其虛明不昧之體迷溺於卑

汙苟賤之中此所以汲汲求明益不能已而其心路已

開亦自有可進步處與夫茫然未識指趣者大不侔矣

故某竊疑覺為小學大學相承之機不知是否曰所論

甚精但覺似少渾厚之意○答王子合曰心猶鏡也但

無塵垢之蔽則本體自明物來能照今欲自識此心是

猶欲以鏡自照而見夫鏡也既無此理則非別以一心

又識一心而何○心字一言以蔽之曰生而已天地之

大德曰生人受天地之氣而生故此心必仁仁則生矣

○心須兼廣大流行底意看又須兼生意看且如程先

生言仁者天地生物之心只天地便廣大生物便流行

生生不窮○問生物之心我與那物同便會相感曰這

生物之心只是我底觸物便自然感非是因那物有此

心我方有此心且赤子不入井牛不齧齧時此心何之

須常粧箇赤子入井牛轂鯨在面前方有此惻隱之心。無那物時便無此心乎。○問程子云。心生道也。人有是心。斯具是形。以生。惻隱之心。生道也。如何。曰。天地生物之心。是仁。人之稟賦。接得此天地之心。方能有生。故惻隱之心。在人亦為生道也。又曰。惻隱之心。乃是得天之心。以生。生物。便是天之心。○問。心生道也。一段。上面心生道。莫是指天地生物之心。下面惻隱之心。人之生道。莫是指人所得天地之心。以為心。蓋在天。只有此理。若無那形質。則此理無安頓處。故曰。有是心。斯具是形。以生。上面猶言繼善。下面猶言成性。曰。上面心生道也。全

然做天底也不得。蓋理只是一箇渾然底。人與天地渾合無間。○有是心。斯具是形。以生。是心乃屬天地未屬我在此。乃是眾人者。至下面各正性命。則方是我底。故又曰。惻隱之心。人之生道也。仁者天地生物之心。而人物之所得以為心。人未得之。此理亦未嘗不在天地之間。只是人有是心。便自具是理。以生。又不可道有心了。却討一物來安頓。放裏面。似恁地處。難看。須自體認得。○問程子。謂有主則虛。又謂有主則實。曰。有主於中外。邪不能入。便是虛。有主於中。理義其實。便是實。○中有主。則實實。則外患不能入。此重在主字。上有主。則虛。虛

則外邪不能入。重在敬字上。言敬則自虛靜。故邪不得而奸之也。○問有主則實。又曰有主則虛。如何分別。曰只是有主於中。外邪不能入。自其有主於中言之。則謂之實。自其外邪不入言之。則謂之虛。又曰若無主於中。則目之欲也。從這裏入。耳之欲也。從這裏入。鼻之欲也。從這裏入。大凡有所欲。皆入這裏。便滿了。如何得虛。一皆入這裏來。這裏面便滿了。如何得虛。云。因舉林擇之作主一銘云。有主則虛。神守其都。無主則實。鬼闖其室。又曰有主則實。既言有主。便已是實了。却似多了一實字。看來這箇實字。謂中有主。則外物不能入矣。○問有主則實。謂人具

此實然之理。故實無主。則實謂人心無主。私欲為主。故實曰心虛。則理實。心實則理虛。有主則實。此實字是好。蓋指理而言也。無主則實。此實字是不好。蓋指私欲而言也。以理為主。則此心虛明。一毫私意著不得。譬如一泓清水。有少許砂土。便見。○人心活則周流無偏。係即活。憂患樂好。皆偏係也。○心要活。活是生活之活。對著死說。活是天理。死是人欲。一云天理存則活。人欲用則死。周流無窮。活便能如此。○問人心要活。則周流無窮。而不滯於一隅。如何是活。曰心無私。便可推行。活者不死之謂。○人心之動。變態不一。所謂五分天理。五分人欲者。特以其善

惡交戰而言爾。有先發於天理者，有先發於人欲者，蓋不可以一端盡也。○與張敬夫曰：某謂感於物者，心也。其動者，情也。情根乎性而宰乎心。心為之宰，則其動也無不中節矣。何人欲之有，惟心不宰而情自動，是以流於人欲而每不得其正也。然則天理人欲之判，中節不中節之分，特在乎心之宰與不宰，而非情能病之，亦已明矣。蓋雖曰中節，然是亦情也。但其所以中節者，乃心爾。今夫乍見孺子入井，此心之感也，必有怵惕惻隱之心。此情之動也，內交要譽惡，其聲者，心不宰而情之失其正也。怵惕惻隱，乃仁之端，又可以真情之動而遽謂

之人欲乎。大抵未感物時，心雖為已發，然苗裔發見，却未嘗不在動處。必舍是而別求，却恐無下功處也。○問心有善惡否。曰：心是動底物事，自然有善惡。且如惻隱是善也。見孺子入井而無惻隱之心，便是惡矣。離著善便是惡。然心之本體未嘗不善，又却不可說惡全不是。心若不是心，是甚麼做出來。古人學問，便要窮理致知，直是下工夫消磨惡去，善自然漸次可復。操存是後面事，不是善惡時事。○心無間於已發未發，徹頭徹尾都是那處截。做已發未發，如放僻邪侈，此心亦在。不可謂非心。○問形體之動與心相關否。曰：豈不相關。自是心

使他動。曰喜怒哀樂未發之前。形體亦有運動。耳目亦有視聽。此是心已發。抑未發。曰喜怒哀樂未發。又是一般。然視聽行動。亦是心向那裏。若形體之行動。心都不知。便是心不在。行動都沒理會了。說其未發。未發不是漠然全不省。亦常醒在這裏。不恁地困。○問惻隱羞惡喜怒哀樂。固是心之發。曉然易見處。如未惻隱羞惡。喜怒哀樂之前。便是寂然靜時。然豈得塊然如槁木。其耳目亦必有自然之聞見。其手足亦必有自然之舉動。不審此時喚作如何。曰喜怒哀樂未發。只是這心未發耳。其手足運動。自是形體如此。○問人心是箇靈底物。如

日間未應接之前。固是寂然未發。於未發中。固常恁地惺不恁。瞑然不省。若夜間有夢之時。亦是此心之已動。猶晝之有思。如其不夢未覺。正當大寐之時。此時謂之寂然未發。則全沉沉。瞑瞑萬事不知不省。與木石蓋無異。與死相去亦無幾。不可謂寂然未發。不知此時心體何所安存。所謂靈底何所寄寓。聖人與常人於此時。所以異者如何。而學者工夫。此時又何以爲驗也。曰寤寐者。心之動靜也。有思無思者。又動中之動靜也。有夢無夢者。又靜中之動靜也。但寤陽而寐陰。寤清而寐濁。寤有主而寐無主。故寂然感通之妙。必於寤而言之。又問

竊謂人生具有陰陽之氣。神發於陽。魄根於陰。心也者。則麗陰陽而乘其氣。無間於動靜。即神之所會而為魄之主也。晝則陰伏藏而陽用事。陽主動。故神運魄隨而為寤。夜則陽伏藏而陰用事。陰主靜。故魄定神蟄而為寐。神之運。故虛靈知覺之體。燁然呈露。若苗裔之可尋。如一陽復後。萬物之有春意焉。此心之寂感。所以為有主。神之蟄。故虛靈知覺之體。沉然潛隱。悄無蹤跡。如純坤之月。萬物之生性。不可窺其朕焉。此心之寂感。所以不若寤之妙。而於寐也。為無主。然其中實未嘗泯。而有不可測者。存呼之則應。驚之則覺。則是亦未嘗無主而

未嘗不妙也。故自其大分言之。寤陽而寐陰。而心之所以為動靜也。細而言之。寤之有思者。又動中之動。而為陽之陽也。無思者。又動中之靜。而為陽之陰也。寐之有夢者。又靜中之動。而為陰之陽也。無夢者。又靜中之靜。而為陰之陰也。又錯而言之。則思之有善與惡者。又動中之動。陽明陰濁也。無思而善應與妄應者。又動中之靜。陽明陰濁也。夢中有正與邪者。又靜中之動。陽明陰濁也。無夢而易覺與難覺者。又靜中之靜。陽明陰濁也。一動一靜。循環交錯。聖人與眾人。則同。而所以為陽明陰濁則異。聖人於動靜。無不一於清明純粹之主。而眾

人則雜焉而不齊。然則人之學力所係於此亦可以驗矣。曰：得之。○問：覺得間，嘗心存時，神氣清爽，是時視必明，聽必聰，言則有倫，動則有序，有思慮則必專一。若身無所事，則一身之內，如鼻息出入之麤細，緩急，血脉流行間或凝滯者，而有纖微疾癢之處，無不分明，覺得當時別是一般精神。如醉醒，寐覺，不知可以言心存否。曰：理固如此。然亦不可如此屑屑計功效也。○問：遺書云：心本善，發於思慮，則有善不善。如何。曰：疑此段微有未穩處。蓋凡事莫非心之所為，雖放僻邪侈，亦是心之為也。善惡但如反覆手，且翻一轉便是惡，止安頓不著也。

便是不善。如當惻隱而羞惡，當羞惡而惻隱，便不是。又問心之用，雖有不善，亦不可謂之非心。否。曰：然。○問：心本善，發於思慮，則有善不善。程子之意，是指心之本體有善而無惡，及其發處，則不能無善惡也。胡五峯云：人有不仁心，無不仁先生以為下句有病。如顏子其心三月不違仁，是心之仁也。至三月之外，未免少有私欲，心便不仁。豈可直以為心無不仁乎。某近以先生之意推之，莫是五峯不曾分別得體與發處言之否。曰：只為他說得不備。若云人有不仁心，無不仁心，有心之本體無不仁，則意方足耳。○問：心既發，則可謂之情，不可

謂之心如何。曰：心是貫徹上下不可只於一處看。既發則可謂之情不可謂之心。此句亦未穩。○問：程子云：心一也有指體而言者，有指用而言者。曰：此語與橫渠心統性情相似。○心主於身，其所以為體者性也，所以為用者情也。是以貫乎動靜而無不在焉。○心體固本靜，然亦不能不動，其用固本善，然亦能流而入於不善。夫其動而流於不善者，固不可謂心體之本然，然亦不可不謂之心也。但其誘於物而然耳。故先聖只說操則存，存則靜，而其動也無不善矣。舍則亡，是乎有動而無不善者。出入無時，莫知其鄉。出者亡也，入者存也。本無一定之時，亦無一定之處，持條於人之操舍如何耳。只此四句。

說得心之體用始終真妄邪正無所不備。又見得此心不操即舍，不出即入，別無閑處可安頓之意。○胡文定公所謂不起不滅之心，方起方滅，心之用能常操而有則雖一日之間百起百滅，而心固自若者，自是好語。但讀者當知所謂不起不滅者，非是塊然不動無所知覺也。又非百起百滅之中別有一物不起不滅也。但此心瑩然全無私意，是則寂然不動之本體。其順理而起，順理而滅，斯乃所以感而遂通天下之故者云耳。○問：心該誠神備體用，故能寂而感感而寂，其寂然不動者誠也。體也。感而遂通者神也。用也。體用一源，顯微無間。

唯心之謂歟。曰：此說甚善。○問：心無私主，有感皆通。曰：無私主，也不是。慎悻沒理會，只是公善則好，之惡則惡之善則賞，之惡則刑之。此是聖人至公至神之化。心無私主，如天地一般，寒則徧天下皆寒，熱則徧天下皆熱，便是有感皆通。又問：心無私主，最難。曰：亦是克去己私，心便無私主。心有私主，只是相契者便，應不相契者便，不應。如好讀書人，見書便愛，不好讀書人，見書便不愛。○問：大學或問中論心處，每每言虛言靈，或言虛明，或言神明。孟子盡心注云：心人之神明，竊以爲此等專指心之本體而言。又見孟子舉心之存亡出入，集註以爲

心之神明，不測竊以爲此兼言心之體用而盡其始終反覆變態之全。夫其本體之通靈如此，而其變態之神妙又如此，則所以爲是物者，必不囿於形體而非粗淺血氣之爲竊疑。是一身神氣所聚，所以謂之神舍。人而無此，則身與偶人相似，必有此而後有精神知覺。做得箇活物，恐心又是身上精靈底物事，不知可以如此看否？又嘗求所以存是心者，竊見伊川言：人心作主不定，如破屋中禦寇。又云：如一箇翻車，每每教學者做箇主，或云立箇心。又云：人心須要定，使他思時方思，乃是明道云：人有四百四病，皆不由自家，則是心須教由

自家以此似見得心雖是活物神明不測然是自家身上物事所主在我收住後放去放去後又復收回自家可以自作主宰但患不自做主若自家主張著便在不主張著便走去及纔尋求著又在故學者須自爲之主使此心常有管攝方得又嘗求所以爲主之實竊見伊川論如何爲主敬而已矣又似見得要自己做主宰須是敬蓋敬便收束得來謹密正是著力做主處不敬便掉放踈散不復做主了某於存心工夫又粗見如此不知是否曰理固如此然須用其力不可只做好話說過又當有以培養之然後積漸純熟向上有進步處○問心

具衆

之時

此一

雖昏蔽而所具之理未嘗不在但當其蔽隔而心理自爲理不相贅屬如一物未格便覺性與心不相入似爲心外之理而吾心邈然無之及旣格之便覺彼物之理爲吾心素有之物夫理在吾心不以未知而無不以旣知而有然則所以若內若外者豈其見之異耶抑亦本無此事而某所見之謬耶曰極是○心與理一不是理在面前爲一物理便在心之中心包蓄不住隨事而發恰似那藏相似除了經函裏面點燈四方八面皆如此光明燦爛但今人亦少能看得如此○問心之爲物衆理具足所發之善固出

於心。至所發不善皆氣稟物欲之私亦出於心否。曰固非心之本體。然亦是出於心也。又問此所謂人心否。曰是問人心亦兼善惡否。曰亦兼說。○問程子以心使心之說竊謂此二心字只以人心道心判之自明白。蓋上心字即是道心專以理義言之也。下心字即是人心而以形氣言之也。以心使心則是道心爲一身之主而人心其聽命也不審是否。曰亦是如此。然觀程先生之意只是說自作主宰耳。○自人心而收之則是道心自道心而放之便是人心。人心如卒徒道心如將。○飢欲食渴欲飲者人心也。得飲食之正者道心也。須是一心只

在道上。少間那人心自降伏得不見了。人心與道心爲一恰似無了那人心相似。只是要得道心純一道心都發見在那人心上。○問人心道心如飲食男女之欲出於其正即道心矣。又如何分別。曰這箇畢竟是生於血氣。○心定者其言重以舒言發於心。心定則言必審故的確而舒遲不定則內必紛擾有不待思而發故淺易而急迫。此亦志動氣之驗也。○心大則百物皆通通只是透得那道理去。病則是窒礙了。問如何是心小則百物皆病。曰此言狹隘則事有窒礙不行。如仁則流於姑息義則入於殘暴皆見此不見彼。○問橫渠云心要洪

放又曰。心大則百物皆通。心小則百物皆病。孫思邈云。膽欲大而心欲小。竊謂橫渠之說是言心之體。思邈之說是言心之用。未知是否。曰。心自有合要大處。有合要小處。若只著題目斷了。則便無可思量矣。○問心如何能通以道使無限量。曰。心不是橫門硬逆教大得。須是去物欲之蔽。則清明而無不知。窮事物之理。則脫然有貫通處。橫渠曰。不以聞見梏其心。大其心。則能體天下之物。所謂通之。以道便是脫然有貫通處。若只守聞見。便自然狹窄了。○橫渠所謂立得心。只是作得主底意思。○問橫渠說客慮多而常心少。習俗之心勝而實心

未完。所謂客慮與習俗之心。有分別否。曰。也有分別。客慮是泛泛底思慮。習俗之心。便是從來習染偏勝底心。實心是義理底心。○問某嘗著心說云。維天之命。於穆不已。所以為生物之主者。天之心也。人受天命而生。因全得夫天之所以生我者。以為一身之主。渾然在中。虛靈知覺常昭而不昧。生生而不可已。是乃所謂人之心。其體則即所謂元亨利貞之道。真而為仁。義禮智之性。其用則即所謂春夏秋冬之氣。發而為惻隱羞惡辭讓是非之情。故體雖具於方寸之間。而其所以為體。則實與天地同其大。萬物蓋無所不備。而無一物出乎是。

理之外用雖發乎方寸之間而其所以爲用則實與天地相流通萬事蓋無所不貫而無一理不行乎事之中此心之所以爲妙貫動靜一顯微徹表裏始終無間者也人惟拘於陰陽五行所值之不純而又重以耳目口鼻四肢之欲爲之累於是此心始梏於形器之小不能廓然大同無我而其靈亦無以主於心矣人之所以欲全體此心而常爲一身之主者必致知之力到而主敬之功專使胷中光明瑩淨超然於氣稟物欲之上而吾本然之體所與天地同大者皆有以周徧昭晰而無一理之不明本然之用與天地流通者皆無所隔絕間斷

而無一息之不生是以方其物之未感也則此心澄然惺惺如鑑之虛如衡之平蓋真對越乎上帝而萬理皆有定於其中矣及夫物之旣感也則妍媸高下之應皆因彼之自爾而是理固周流該貫莫不各止其所如乾道變化各正性命自無分數之差而亦未嘗與之俱往矣靜而天地之體存一本而萬殊動而天地之用達萬殊而一貫體常涵用用不離體體用渾淪純是天理日常呈露於動靜間夫然後向之所以全得於天者在我真有以復其本而維天於穆之命亦與之爲不已矣此人之所以存夫心之大略也所謂體與天地同其大者

以理言之耳。蓋通天地間惟一實然之理而已。為造化之樞紐。古今人物之所同得。但人為物之靈。極是體而全得之總會於吾心。即所謂性。雖會在吾之心。為我之性。而與天固未嘗間。此心之所謂仁。即天之元。此心之所謂禮。即天之亨。此心之所謂義。即天之利。此心之所謂智。即天之貞。其實一致。非引而譬之也。天道無外。此心之理亦無外。天道無限量。此心之理亦無限量。天道無一物之不體。而萬物無一之非天。此心之理亦無一物之不體。而萬物無一之非吾心。那箇不是心。做那箇道理。不具於心。天下豈有性外之物而不統於吾心。是理之中也哉。但以

理言則為天地公共不見其切於己。謂之吾心之體。則即理之在我有統屬主宰而其端可尋也。此心所以至靈至妙。凡理之所至。其思隨之。無所不至。大極於無際而無不通。細入於無倫而無不貫。前乎上古後乎萬世而無不徹。近在跬步遠在萬里而無不同。雖至於位天地育萬物亦不過充吾心體之本然而非外為者。此張子所謂有外之心不足以合天心者也。所謂用與天地相流通者。以是理之流行言之耳。蓋是理在天地間流行圓轉。無一息之停。凡萬物萬事小大精粗無一非天理流行。吾心全得是理。而天理之在吾心亦本無一息

不生而與天地相流行。人惟欲淨情達不隔其所流行。然後常與天地流通耳。且如惻隱一端。近而發於親親之間。親之所以當親。是天命流行者然也。吾但與之流行而不虧其所親者耳。一或少有虧焉。則天理隔絕於親親之間。而不流行矣。次而及於仁民之際。如老者之所以當安。少者之所以當懷。入井者之所以當怵。惕亦皆天命流行者然也。吾但與之流行而不失其所懷所安所怵惕者耳。一或少有失焉。則天理便隔絕於仁民之際。而不流行矣。又遠而及於愛物之際。如方長之所以不折。胎之所以不殺。歿之所以不夭。亦皆天命

流行者然也。吾但與之流行而不害其所長所胎所歿者耳。一或少有害焉。則天理便隔絕於愛物之際。而不流行矣。凡日用間四端所應皆然。但一事不到。則天理便隔絕於一事之下。一刻不貫。則天理便隔絕於一刻之中。惟其千條萬緒皆隨彼天則之自爾。而心為之周流貫而無人欲之間焉。然後與元亨利貞流行乎天地之間者同一用矣。此程子所以指天地變化草木蕃以形容恕心充擴得去之氣象也。然亦必有是天地同大之體。然後有是天地流通之用。亦必有是天地流通之用。然後有是天地同大之體。則其實又非兩截事也。或

謂天命性心雖不可謂異物。然各有界分不可誣也。今且當論心體便一向與性與天袞同說去。何往而不可。若見得脫灑一言半句亦自可見。更宜涵養體察。其思之體與天地同大用與天地流通。自原頭處論竊恐亦是如此。然一向如此則又涉於過高而有不切身之弊。不若且只就此身日用見定言渾然在中者為體感而應者為用為切實也。又覺聖賢說話如平常然曰此說甚善。更寬著意思涵泳則愈見精密矣。然又不可一向如此向無形影處追尋。更宜於日用事物經書指意史傳得失上做工夫。即精粗表裏融會貫通而無一理之

不盡矣。○問心存時也有邪處。故有人心道心。如佛氏所謂作用是性也。常常心存曰。人心是箇無揀擇底心。道心是箇有揀擇底心。佛氏也不可謂之邪。只是箇無揀擇底心。到心存時已無大段不是處了。

南軒張氏曰。人受天地之中以生。有是心也。天命之謂性。精微深奧。非言所可窮極。而妙其蘊者心也。

象山陸氏曰。人心至靈。此理至明。人皆有是心。心皆具是理。

勉齋黃氏曰。古人以心配火。此義最精。○說虛靈知覺便是理。固不可說。虛靈知覺與理是兩項。亦不可須當說。

虛靈知覺上見得許多道理。且如孩提之童知愛其親長而知敬其兄。愛敬處便是道理。知愛知敬便是知覺。雖然如此說。若看不分明。又錯看成兩項。不若只將怵惕惻隱一句看為尤切。蓋怵惕惻隱因情以見理也。能怵惕惻隱則知覺也。○心之能為性情之主宰者。以其虛靈知覺也。此心之理炯然不昧。亦以其虛靈知覺也。自當隨其所指各自體認。其淺深各自不同。心能主宰。則如謝氏常惺惺之謂。此只是能持敬則便能如此。若此心之理炯然不昧。如大學所謂明德。須是物格知至。方能如此。正不須安排併合也。○人惟有一心。虛靈知

覺者是也。心不可無歸藏。故有血肉之心。血肉之心不可無歸藏。故有此身體。身體不可無所蔽。故須裘葛。不可無所寄。故須棟宇。其主只在心而已。今人於屋宇身體衣服反切切求過人。而心上却全不理會。

北溪陳氏曰。心者一身之主宰也。人之四肢運動手持足履。與夫飢思食。渴思飲。夏思葛。冬思裘。皆是此心為之主宰。如今心恙底人。只是此心為邪氣所乘。內無主宰。所以日用飲食動作失其常度。與平人異。理義都喪了。只空有箇氣往來於脈息之間。未絕耳。大抵人得天地之理為性。得天地之氣為體。理與氣合方成箇心。有箇

虛靈知覺便是身之所以爲主宰處。然這虛靈知覺有從理而發者，有從氣而發者，又各不同也。○心只似箇器一般，裏面貯底物便是性。康節謂心者性之郭郭，說雖粗而意極切。蓋郭郭者心也。郭郭中許多人煙便是心中所具之理相似。所具之理便是性。即這所具底便是心之本體。理具於心，便有許多妙用。知覺從理上發來，便是仁義禮智之心，便是道心。若知覺從形氣上發來，便是人心，便易與理相違。人只有一箇心，非有兩箇知覺。只是所以爲知覺者不同。且如飢而思食，渴而思飲，此是人心。至於食所當食，飲所當飲，便是道心。如有

飢餓濱死而蹴爾嗟來等食，皆不肯受。這心從何處發來，便是就裏面道理上發來。然其嗟也可去，其謝也可食。此等處禮義又隱微難曉，須是識見十分明徹，方辨別得。○心有體有用，具衆理者其體，應萬事者其用。寂然不動者其體，感而遂通者其用。體即所謂性，以其靜者言也。用即所謂情，以其動者言也。聖賢存養工夫，至到方其靜而未發也，全體卓然如鑑之空，如衡之平常。定在這裏，及其動而應物也，大用流行，妍媸高下各因物之自爾，而未嘗有絲毫銖兩之差。而所謂鑑空衡平之體，亦常自若而未嘗與之俱往也。○性只是理，全是

善而無惡。心含理與氣。理固全是善氣。尚含兩頭在。未便全是善底物。纔動便易從不善上去。心是箇活物。不是帖靜死定在這裏。常變動。心之動是乘氣動。故文公感興詩曰。人心妙不測。出入乘氣機。正謂此也。心之活處是因氣成。便會活。其靈處是因理與氣合。便會靈。所謂妙者。非是言至好。是言其不可測。忽然出。忽然入。無有定時。忽在此。忽在彼。亦無定處。操之便存在此。舍之便亡失了。故孟子曰。操則存。舍則亡。出入無時。莫知其鄉。有惟心之謂與。存便是入。亡便是出。然出非是裏面本心走出外去。只是邪念感物。逐他去。而本然之正體

遂不見了。入非是自外面已放底牽入來。只一念提撕。警覺便在此。人須是有操存涵養之功。然後本體常卓然在中。為此身主宰。而無亡失之患。所貴於學問者。爲此也。故孟子曰。學問之道無他。求其放心而已矣。此意極爲人深切。○心雖不過方寸大。然萬化皆從此出。正是原頭處。故子思以未發之中爲天下之大本。已發之和爲天下之達道。○仁者心之生道也。敬者心之所以生也。○此心之量極大。萬理無所不包。萬事無所不統。古人每言學必欲其博。孔子所以學不厭者。皆所以極盡乎此心無窮之量也。孟子所謂盡心者。須是盡得箇

極大無窮之量。無一理一物之或遺。方是真能盡得心。然孟子於諸侯之禮未之學。豈非爵祿法制之未詳聞。畢竟是於此心無窮之量。終有所欠缺未盡處。○心至靈至妙。可以爲堯舜參天地格鬼神。雖萬里之遠。一念便到。雖千古人情事變之祕。一照便知。雖金石至堅。可貫。雖物類至幽。至微。可通。○橫渠曰。合虛與氣。有性之名。合性與知覺。有心之名。虛是以理言。理與氣合。遂生人物。受得去成。這性。於是乎方有性之名。性從理來。不離氣。知覺從氣來。不離理。合性與知覺。遂成這心。於是乎方有心之名。

潛室陳氏曰。人心如鏡。物來則應。物去依舊自在。不會迎物之來。亦不會送物之去。只是定而應。應而定。○問明道言中有主。則實實則外患不能入。伊川云。心有主。則虛虛則邪不能入。無主則實實則物來奪之。所主不同。何也。曰。有主則實。謂有主人在內。先實其屋。外客不能入。故謂之實。有主則虛。謂外客不能入。只有主人自在。故又謂之虛。知惟實故虛。蓋心既誠敬。則自然虛明。○問伊川說心本善。發於思慮。則有善有不善。思慮從心生。心若善。思慮因何有不善。曰。思慮以交物而蔽。故有不善。○問赤子之心與未發之中同否。曰。赤子之心只

是真實無偽。然喜怒哀樂已。是倚向一邊去了。如生下時。便有嗜慾。不如其意。便要號啼。雖是真實。已是有所倚著。若未發之中。却渾然寂然。喜怒哀樂都未形見。只有一片空明境界。未有倚靠。此時只可謂之中。要之赤子之心。不用機巧。未發之中。乃存養所致。二者實有異義。

西山真氏曰。北辰常不移。故能為列宿之宗。人心常不動。故能應萬物之變。不動非無所運用之謂也。順理而應。不隨物而遷。雖動猶靜也。○收之使入者。大本之所以立。推之使出者。達道之所以行。不收是謂無體。不推是

謂無用。太極之有動靜。人心之有寂感。一而已矣。○大舜十六字開萬世心學之源。後之聖賢更相授受。雖若不同。然大抵教人守道心之正。而遏人心之流耳。孟子於仁義之心。則欲其存而不放。本心欲其勿喪。赤子之心欲其不失。凡此皆所謂守道心之正也。易言懲忿窒慾。孔子言克己。大學言好樂憂患。則不得其正。孟子言寡欲。以小體之養為戒。以飢渴之害為喻。凡此皆所謂遏人心之流也。心一而已爾。由義理而發。無以害之。可使與天地參。由形氣而發。無以檢之。至於違禽獸不遠。始也特豪毛之間。終焉有霄壤之隔。此精一之功。所以

爲理學之要歟

鷲山魏氏曰人之一心至近而遠至小而大至微而著所以包括神明嘗攝性情者也

臨川吳氏曰心學之妙自周子程子發其祕學者始有所悟以致其存存之功周子云無欲故靜程子云有主則虛此二言者萬世心學之綱要也不爲外物所動之謂靜不爲外物所實之謂虛靜者其本虛者其効也

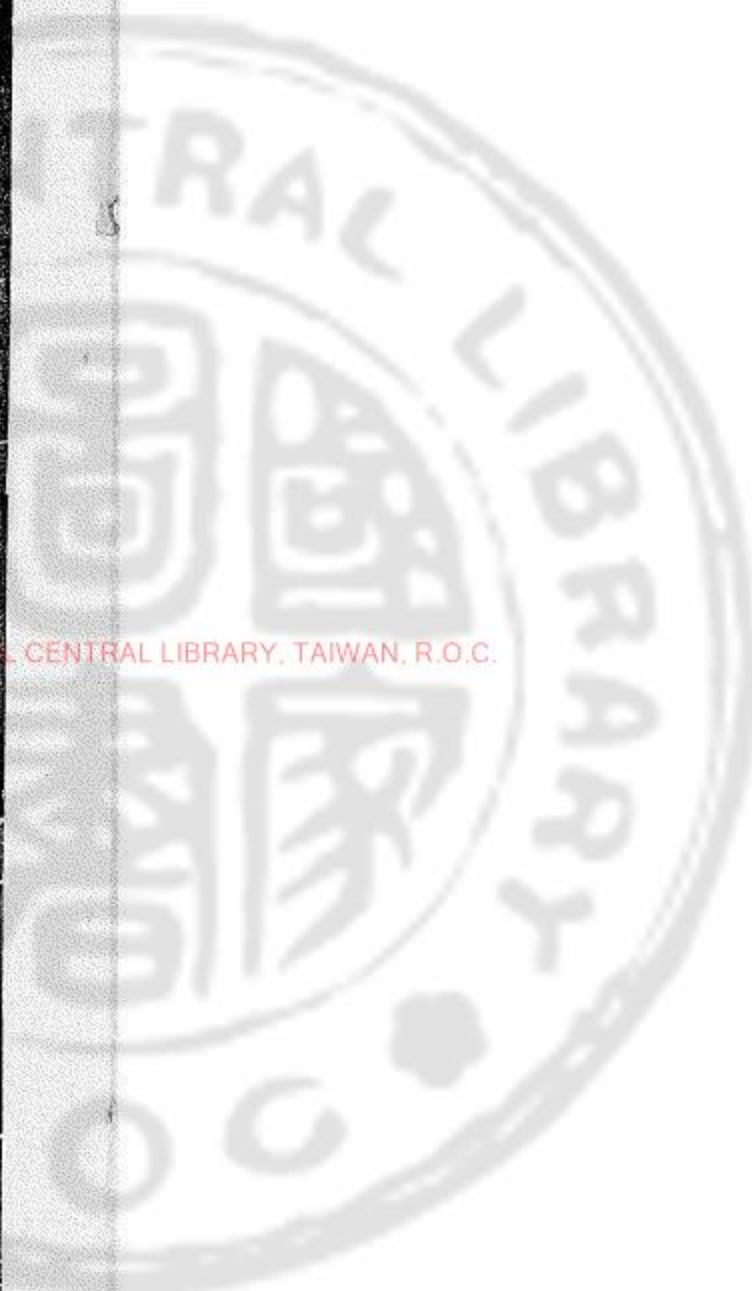
性理大全書卷之三十二

性理大全書卷之三十三

性理五

心性情定性 情意 志氣志意 思慮附

程子曰自性之有形者謂之心。自性之有動者謂之情。○
問喜怒出於性否。曰固是。纔有生識便有性。有性便有
情。無性安得有情。○問喜怒出於外如何。曰非出於外
感於外而發於中也。問性之有喜怒猶水之有波否。曰
然。湛然平靜如鏡者水之性也。及遇沙石地勢不平便
有湍激。或風行其上便爲波濤洶洶。此豈水之性也哉。
人性中只有四端。人豈有許多不善底事。然無水安得



波浪無性安得情也○問性善而情不善乎曰情者性之動也要歸之於正而已亦何得以不善名之

張子曰心統性情者也○有形則有體有性則有情○發于性則見于情發于情則見于色以類而應也

龜山楊氏曰六經不言無心惟佛氏言之亦不言修性惟揚雄言之心不可無性不假修故易止言洗心盡性記言正心尊德性孟子言存心養性

河東侯氏曰性之動便是情主宰處便是心

五峯胡氏曰探視聽言動無息之本可以知性察視聽言動不息之際可以會情視聽言動道義明著孰知其為

此心視聽言動物欲引取孰知其為人欲是故誠成天下之性性立天下之有情效天下之動心妙性情之德性情之德庸人與聖人同聖人妙而庸人之所以不妙者拘滯於有形而不能通爾今欲通之非致知何適哉○氣之流行性爲之主性之流行心爲之主

朱子曰性猶太極也心猶陰陽也太極只在陰陽之中非能離陰陽也然至論太極自是太極陰陽自是陰陽惟性與心亦然所謂一而二二而一也仁義禮智性也惻隱羞惡辭讓是非情也以仁愛以義惡以禮讓以智知者心也性者心之理也情者性之動也心者性情之主

也○未動爲性。已動爲情。心則貫乎動靜而無不在焉。
○性對情言。心對性情言。合如此是性。動處是情。主宰
是心。大抵心與性似一而二。似二而一。此處最當體認。
○在天爲命。稟於人爲性。既發爲情。此其脈理甚實。仍
更分明易曉。惟心乃虛明洞徹。統前後而爲言耳。據性
上說。寂然不動處是心。亦得。據情上說。感而遂通處是
心。亦得。故孟子說盡其心者。知其性也。文義可見。性則
具仁義禮智之端。實而易察。知此實理。則心無不盡。盡
亦只是盡曉得耳。如云盡曉得此心者。由知其性也。○
問心性之別。曰。這箇極難說。且是難爲譬喻。如伊川以

水喻性。其說本好。却使曉不得者生病。心大槩似箇官
人。天命便是君之命。性便如職事一般。此亦大槩如此。
要自理會得。如邵子云。性者道之形體。蓋道只是合當
如此。性則有一箇根苗。生出君臣之義。父子之仁。性雖
虛都是實理。心雖是一物。却虛。故能包含萬理。這箇要
人自體察始得。又曰。性是心之道理。心是主宰於身者。
四端便是情。是心之發見處。四者之萌。皆出於心。而其
所以然者。則是此性之理所在也。○問未發之前。心性
之別。曰。心有體用。未發之前。是心之體。已發之際。乃心
之用。如何指定說得。蓋主宰運用底。便是心。性便是會

恁地做底理。性則一定在這裏。到主宰運用却在心情。只是幾箇路子。隨這路子恁地做去。底却又又是心。○問靜是性。動是情。曰。大抵都主於心。性字從心。從生。情字從心。從青。性是有此理。且如天命之謂性。要須天命箇心了方是性。○人多說性方說心。看來當先說心。古人制字亦先制得心字。性與情皆從心。以人之生。言之。固是先得這道理。然纔生。這許多道理却都具在。心裏。且如仁義自是性。孟子則曰。仁義之心。惻隱羞惡。自是情。孟子則曰。惻隱之心。美惡之心。蓋性即心之理。情即性之用。今先說一箇心。以教人識得箇情性底。總腦教人。

知得箇道理存著處。若先說性。却似性中別有一箇心。橫渠心統性情語極好。顛撲不破。○問心性。情。曰。孟子說惻隱之心。仁之端也。一段極分曉。惻隱羞惡。是非。辭讓。是情之發。仁。義。禮。智。是性之體。性中只有仁。義。禮。智。發之爲惻隱羞惡。辭讓。是非。乃性之情也。○問性情。心。仁。曰。性無不善。心所發爲情。或有不善。說不善。非是心亦不得。却是心之本體。本無不善。其流爲不善者。情之遷於物而然也。性是理之總名。仁。義。禮。智。皆性中一理之名。惻隱羞惡。辭讓。是非。是情之所發之名。此情之出於性而善者也。其端所發甚微。皆從此心出。故曰。心統。

性情者也。性不是別有一物在心裏。心具此性情。心失其主。却有時不善。如我欲仁。斯仁至。我欲不仁。斯失其仁矣。回也三月不違仁。言不違仁。是心有時不違仁也。出入無時。莫知其鄉。存養主一使之不失仁。乃善。○性情心。惟孟子橫渠說得好。仁是性。惻隱是情。須從心上發出來。心統性情者也。性只是合如此底。只是理。非有箇物事。若是有底物事。則既有善。亦必有惡。性其無此物。只是理。故無不善。○心統性情者也。寂然不動。而仁義禮智之理具焉。動處便是情。有言靜處是性。動處是心。如此則是將一物分作兩處了。心與性不可以動靜

言。凡物有心。而其中必虛。如雞心。猪心之屬。切開可見。人心亦然。只這些虛處。便包藏許多道理。彌綸天地。該括古今。推廣得來。蓋天蓋地。莫不由此。此所以爲人心之妙歟。理在人心。是之謂性。性如心之田地。充此中虛。莫非是理而已。心是神明之舍。爲一身之主宰。性便是許多道理。得之於天。而具於心者。發於智識念慮處。皆是情。故曰心統性情者也。○問明道云。稟於天爲性感。爲情。動爲心。伊川則又云。自性之有形者。謂之心。自性之有動者。謂之情。如二程說。則情與心皆自夫一性之所發。彼問性而對以情與心。則不可謂不切所問者。然

明道以動爲心。伊川以動爲情。自不相侔。不知今以動爲心。是耶。以動爲情。是耶。或曰。情對性言。靜者爲性。動者爲情。是說固然也。今若以動爲情。是則明道何得却云。感爲情。動爲心。哉。橫渠云。心統性情者也。既是心統性情。伊川何得却云。自性之有形者。謂之心。自性之有動者。謂之情。耶。如伊川所云。却是性統心情者也。不知以心統性情。爲是耶。性統心情。爲是耶。此性情心三者。未有至當之論也。曰。近思錄中一段云。心一也。有指體而言者。註云。寂然不動是也。有指用而言者。註云。感而遂通天下之故是也。夫寂然不動。是性感。而遂通是情。

故橫渠云。心包性情者也。此說最爲穩當。如前二程先生說話。恐是記錄者誤耳。如明道。感爲情。動爲心。感與動如何分得。若伊川云。自性之有形者。謂之心。某直理會他說不得。以此知是門人記錄之誤也。○問人當無事時。其中虛明不昧。此是氣。自然動處。便是性。曰。虛明不昧。便是心。此理具足於中。無少欠缺。便是性感物而動。便是情。橫渠說得好。由太虛有天之名。由氣化有道之名。此是總說。合虛與氣有性之名。合性與知覺有心之名。是就人物上說。○看橫渠心統性情之說。乃知此話大有功。始尋得箇情字著落。與孟子說一般。孟子言

惻隱之心。仁之端也。仁性也。惻隱情也。此是情上見得。心又曰仁義禮智根於心。此是性上見得心。蓋心便是包得那性情。性是體。情是用。○五峯云。心妙性情之德。妙是主宰運用之意。五峯此說不是。曾去研窮深體。如何直見得恁地。○問論性有已發之性。有未發之性。曰。性纔發便是情。情有善惡。性則全善。心又是一箇包總性情底。大抵言性便須見得是元受命於天。其所稟賦自有本根。非若心可以一槩言也。却是漢儒解天命之謂性云。木神仁。金神義等語。却有意思。非苟言者。學者要體會親切。又曰。若不用明破。只恁涵養。自有到處亦

自省力。○性是未動。情是已動。心向得已動未動。蓋心之未動則爲性。已動則爲情。所謂心統性情者也。欲是情發出來底。心如水性。猶水之靜。則水之流。欲則水之波瀾。但波瀾有好底。有不好底。欲好底。如我欲仁之類。不好底。則一向奔馳出去。若波濤翻浪。大段不好底。欲則滅却天理。如水之壅決。無所不害。孟子謂情可以爲善。是說那情之正。從性中流出來者。元無不好也。○心主宰之謂也。動靜皆主宰。非是靜時無所用。及至動時方有主宰也。言主宰則混然體統自在其中。心統攝性情。非僮侗與性情爲一物而不分別也。○心者主乎

性而行乎情故喜怒哀樂未發則謂之中發而皆中節則謂之和心是做工夫處○心之全體湛然虛明萬理具足無一毫私欲之間其流行該徧貫乎動靜而妙用又無不在焉故以其未發而全體者言之則性也以其已發而妙用者言之則情也然心統性情只就渾淪一物之中指其已發未發而為言耳非是性是一箇地頭心是一箇地頭情又是一箇地頭如此懸隔也○問心性之辨曰程子云心譬如穀種其仁具生之理是性陽氣發生處是情推而論之物物皆然○性具許多道理昭昭然者屬性未發理具已發理應則屬心發動則

情所以存其心則養其性心該備通貫主宰運用呂云未發時心體昭昭程云有指體而言者有指用而言者李先生云心者貫幽明通有無○心性指其寂然不動處情指其發動處○有是形則有是心而心之所得乎天之理則謂之性仁義禮智是也性之所感於物而動則謂之情則隱羞惡辭讓是非是也是三者人皆有之不以聖凡為有無也但聖人則氣清而心正故性全而情不亂耳學者則當存心以養性而節其情也今以聖人為無心而遂以為心不可以須更有事然則天之所以與我者何為而獨有此贅物乎○性只是理情是流出運用處心之知覺

即所以具此理而行此情者也。以智言之。所以知是非之理則智也。性也。所以知是非而是非之者。情也。具此理而覺其爲是非者。心也。此處分別只在毫釐之間。精以察之。乃可見耳。○問橫渠言由太虛有天之名。由氣化有道之名。合虛與氣有性之名。合性與知覺有心之名。所謂性者。恐兼天地之性。氣質之性而言否。所謂心者。併人心道心言否。曰。非氣無形。無形則性善無所賦。故凡言性者。皆因氣質而言。但其中自有所賦之理耳。人心道心亦非有兩物也。○性是理。心是包含該載敷施發用底。○康節云。性者。道之形體。心者。性之郭郭。身

者。心之區宇。此語雖說得粗。畢竟大槩好。○問心之動性之動。曰。動處是心。動底是性。又問先生謂動處是心。動底是性。竊推此二句。只在底處兩字上。如穀種然。生處便是穀生底。却是那裏面些子。曰。若以穀譬之。穀便是心。那爲粟爲菽爲禾爲稻。底便是性。康節所謂心者。性之郭郭是也。包裹底是心。發出不同底是性。○心以性爲體。心將性做箇子模樣。蓋心之所以具是理者。以有性故也。○心有善惡。性無不善。若論氣質之性。亦有不善。○心性理拈著一箇。則都貫穿。惟觀其所指處。輕重如何。如養心莫善於寡欲。雖有不存焉者。寡矣。存雖

指理言。然心自在其中。操則存。此存雖指心言。然理自在其中。○問人之生稟乎天之理。以爲性。其氣清則爲知覺。而心又不可以知覺言。當如何。曰。難說。以天命之謂性。觀之。則命是性。天是心。心有主宰之義。然不可無分別。亦不可太說開成兩箇。當熟玩而默識其主宰之意。可也。○有這性。便發出這情。因這情。便見得這性。因今日有這情。便見得本來有這性。○性不可言。所以言性善者。只看他惻隱辭讓四端之善。則可以見其性之善。如見水流之清。則知源頭必清矣。四端。情也。性。則理也。發者。情也。其本。則性也。如見影。知形之意。○性不可

說。情。却可說。所以告子問性。孟子却答他情。蓋謂情可爲善。則性無有不善。所謂四端者。皆情也。仁是性。惻隱是情。惻隱是仁。發出來。底端芽。如一箇穀種。相似穀之生。是性。發爲萌芽。是情。所謂性。只是那仁義禮智四者而已。四件無不善。發出來。則有不善。何故。殘忍便是那惻隱反底。冒昧便是那羞惡反底。○仁義者。天理之目。而慈愛羞惡者。天理之施。於此。看得分明。則性情之分。可見。

北溪陳氏曰。情與性相對。情者。性之動也。在心裏面未發動。底是性。事物觸著。便發動出來。底是情。寂然不動。是

性。感而遂通是情。這動底只是就性中發出來。不是別物。其大目則爲喜怒哀懼愛惡欲七者。中庸只說喜怒哀樂四箇。孟子又指惻隱羞惡辭讓是非四端而言。大抵都是情。性中有仁。動出爲惻隱。性中有義。動出爲羞惡。性中有禮。智動出爲辭讓。是非。端是端緒。裏面有這物。其端緒便發從外面來。若內無仁義禮智。則其發也安得有許四端。大槩心是箇物。貯此性發出底便是情。孟子曰。惻隱之心。仁之端也。羞惡之心。義之端也。辭讓之心。禮之端也。是非之心。智之端也。惻隱羞惡等以情言。仁義等以性言。必又言心在其中者。所以統情性而

爲之主也

問明道云。在人爲性。主於身爲心。心發於思慮。謂之情。如此則性乃心情之本。而橫渠則以爲心統性情。如何。潛室陳氏曰。心居性情之間。向裏即是性。向外即是情。心居二者之間。而統之所以聖賢工夫。只在心裏著到。一舉而兼得之。橫渠此語大有功。

西山真氏曰。誠者。真實無妄之理。天之命於人。人之受於天。性此而已。故曰誠成天下之性。凡天下所有之理。莫不具於一性之中。故曰性立天下之有。情者。性之動也。效如父者。效也。之效。天下之理不能無變動。卦之有爻。

所以像之。性之有情亦猶是也。未發則理具於性。既發則理著於情。情之動須因乎物。所以不能無動則理也。故曰情效天下之動。仁義禮智性之德。惻隱以下情之德。性情之德雖具。而發揮運用則在此心而已。故中庸論大本達道。必以戒懼慎獨為主。蓋該寂感貫動靜者心也。心得其正。然後性之本然者全。而情之發亦中節矣。故曰心妙性情之德。

張子問定性未能不動。猶累於外物。何如。程子曰。所謂定者。動亦定。靜亦定。無將迎。無內外。苟以外物爲外。牽已而從之。是以已性爲有內外也。且以性爲隨物於外。則

當其在外時。何者爲在內。是有意於絕外誘。而不知性之無內外也。旣以內外爲二本。則又烏可遽語定哉。夫天地之常。以其心普萬物而無心。聖人之常。以其情順萬事而無情。故君子之學。莫若廓然而大公。物來而順應。易曰。貞吉。悔亡。憧憧往來。朋從爾思。苟規規於外誘之除。將見滅於東而生於西也。非惟日之不足。顧其端無窮。不可得而除也。人之情。各有所蔽。故不能適道。大率患在於自私。而用智自私。則不能以有爲爲應迹。用智則不能以明覺爲自然。今以惡外物之心。而求照無物之地。是反鑑而索照也。易曰。艮其背。不獲其身。行其

庭不見其人。孟氏亦曰。所惡於智者。爲其鑿也。與其非外而是內。不若內外之兩忘也。兩忘則澄然無事矣。無事則定。定則明。明則尚何應物之爲累哉。聖人之喜。以物之當喜。聖人之怒。以物之當怒。是聖人之喜怒。不繫於心。而繫於物也。是則聖人豈不應於物哉。烏得以從外者爲非。而更求在內者爲是也。今以自私自用智之喜。怒。而視聖人喜怒之正。爲如何哉。夫人之情。易發而難制者。惟怒爲甚。第能於怒時。遽忘其怒。而觀理之是非。亦可見外誘之不足惡。而於道亦思過半矣。定下論問定性書也。難理會。朱子曰。也不難。定性字說得也。詫異。

此性字是箇心字意。明道三語甚圓轉。初讀未曉得。都沒理會。子細看。却成段相應。此書在鄆時作。年甚少。明道定性書。自曾中瀉出。如有物在後面逼逐他。相似皆寫不辦。黃直卿曰。此正所謂有造道之言。曰。然。只是一篇之中。都不見一箇下手處。童蜚卿曰。廓然而大公。物來而順應。這莫是下工夫否。曰。這是說已成處。且如今人私欲萬端。紛紛擾擾。無可奈何。如何得他大公。所見與理皆是背馳。如何便得他順應。楊道夫曰。這便是先生前日所謂也。須存得這箇在。曰。也不由你存。此心紛擾。看著甚方法。也不能得他住。這須是見得。須是知。

得天下之理。都著一毫私意不得。方是所謂知止而後有定也。不然。只見得他如生龍活虎相似。更把捉不得。○定性一章。明道言不惡事物。亦不逐事物。今人惡則全絕之。逐則又爲物引將去。惟不拒不流。泛應曲當。則善矣。蓋橫渠有意於絕外物而定其內。明道意以爲須是內外合一。動亦定。靜亦定。則應物之際。自然不累於物。苟只靜時能定。則動時恐却被物誘去矣。○問聖人動亦定。靜亦定。所謂定者。是體否。曰。是。曰。此是惡物來感時定。抑善惡來皆定。曰。惡物來不感。這裏自不接。曰。善物則如何。曰。當應便應。有許多分數來。便有許多分

數應。這裏自定。曰。子哭之慟。而何以見其爲定。曰。此是當應也。須是廓然而大公。物來而順應。再三誦此語。以爲說得圓。○問聖人定處。未詳。曰。知止而後有定。只看此一句便了。得萬物各有當止之所。知得則此心自不爲物動。曰。舜號泣于旻天。象憂亦憂。象喜亦喜。當此時何以見其爲定。曰。此是當應而應。當應而應。便是定。若不當應而應。便是亂了。當應而不應。則又是死了。○問天地之常。以其心普萬物而無心。聖人之常。以其情順萬事而無情。故君子之學。莫若廓然而大公。物來而順應。學者卒未到此。柰何。曰。雖未到此。規模也是恁地廓

然大公只是除却私意事物之來順他道理應之。且如有一事自家見得道理是恁地却有箇偏曲底意思要爲那人便是不公便逆了這道理不能順應聖人自有聖人大公賢人自有賢人大公學者自有學者大公又問聖賢大公固未敢請學者之心當如何曰也只要存得這箇在克去私意這兩句是有頭有尾說話大公是包說順應是就裏面細說公是忠便是維天之命於穆不已順應便是乾道變化各正性命○廓然而大公是寂然不動物來而順應是感而遂通○問定性書云大率患在於自私而用智自私則不能以有爲爲應迹用

智則不能以明覺爲自然曰此一書首尾只此兩項伊川文字段數分明明道多只恁成片說將去初看似無統字細理會中間自有路脈貫串將去君子之學莫若廓然而大公物來而順應自後許多說話都只是此二句意良其背不獲其身行其庭不見其人此是說廓然而大公孟子曰所惡於智者爲其鑿也此是說物來而順應第能於怒時遽忘其怒而觀理之是非遽忘其怒是應廓然而大公而觀理之是非是應物來而順應這須子細去看方始得○問自私則不能以有爲爲應迹用智則不能以明覺爲自然所謂天地之常以其心普

萬物而無心。聖人之常以其情順萬事而無情。所謂普
萬物順萬事者。即廓然而大公之謂。無心無情者。即物
來而順應之謂。自私則不能廓然而大公。所以不能以
有爲爲應迹。用智則不能物來而順應。所以不能以明
覺爲自然。曰然。○明道云。不能以有爲爲應迹。應迹謂
應事物之迹。若心則未嘗動也。○問定性書所論。固是
不可有意於除外誘。然此地位高者之事。在初學恐亦
不得不然否。曰。初學也不解如此。外誘如何。除得有當
應者。亦只得順他。便看理如何。理當應便應。不當應便
不應。此篇大綱。只在廓然而大公。物來而順應兩句。其

他引易孟子皆是如此。未謂第能於怒時遽忘其怒而
觀理之是非。一篇著力緊要。只在此一句。遽忘其怒。便
是廓然大公。觀理之是非。便是物來順應。明道言語渾
淪。子細看節節有條理。曰。內外兩忘。是內不自私。外應
不鑿否。曰。是。大抵不可以。在內者爲是。而在外者爲非。
只得隨理順應。○人情易發而難制者。惟怒爲甚。惟能
於怒時遽忘其怒。而觀理之是非。舊時謂觀理之是非。
纔見己是而人非。則其爭愈力。後來看不如此。如孟子
所謂我必不仁也。其自反而仁矣。其橫逆由是也。則曰
此亦妄人而已矣。○人情易發而難制。明道云。人能於

怒時遽忘其怒亦可見外誘之不足畏而於道亦思過半矣。此語可見然有一說若知其理之曲直不必按却好。若見其直而又怒則愈甚。大抵理只是此理不在外求。若於外復有一理時却難為。只有此理故○問聖人恐無怒容否。曰怎生無怒容。合當怒時必亦形於色。如要去治那人之罪自為笑容則不可。曰如此則恐涉忿厲之氣否。曰天之怒雷霆亦震舜誅四凶當其時亦須怒。但當怒而怒便中節。事過便消了更不積○問定性書是正心誠意工夫否。曰正心誠意以後事○定性者存養之功至而得性之本然也。性定則動靜如一而內

外無間矣。天地之所以為天地聖人之所以為聖人。不以其定乎。君子之學亦以求定而已矣。故廓然而大公者。仁之所以為體也。物來而順應者。義之所以為用也。仁立義行則性定而天下之動一矣。所謂貞也。夫豈急於外誘之除而反為是憧憧哉。然常人之所以不定者非其性之本然也。自私以賊夫仁。用智以害夫義。是以情有所蔽而憧憧耳。不知自反以去其所蔽。顧以惡外物為心而反求照於無物之地。亦見其用力愈勞而燭理愈昧。益以憧憧而不自知也。良其背則不自私矣。行無事則不用知矣。內外兩忘非忘也。一循於理不是內

而非外也。不是內而非外。則大公而順應。高何事物之為累哉。聖人之喜怒。大公而順應。天理之極也。眾人之喜怒。自私而用知。人欲之盛也。忘怒則公。觀理則順。二者所以為自反而去蔽之方也。夫張子之於道。固非後學所敢議。然意其強探力取之意。多涵養之功。少。故不能無疑於此。程子以是發之。其旨深哉。

勉齋黃氏曰。定性字當作定心看。若以心有內外。則不惟未可語定。亦且不識心矣。問天地之常至。而順應。是第二段。此書大意不過此七句而已。廓然大公。是不絕乎物。物來順應。是不累乎物。曰固是如此。然自心普萬物。

情順萬事。便是不絕乎物。無情無心。便是不累乎物。只是此兩意貫了一篇。又曰。自易曰貞吉悔亡。至而除也。是第三段。此乃引易以結上段之意。貞吉則虛中無我。不絕乎物。而亦不累乎物也。憧憧則累乎物矣。自人之情至索。照也。是第四段。只是與前二段意相反。自私便是求絕乎物。用智是反累乎物。不能以有為為應迹。故求絕乎物。不能以明覺為自然。故反累乎物。自易曰艮其背。至應物為累哉。是第五段。亦引易以結上文。艮不獲其身。則無我。無我則不自私。用智而齷齪。則不以明覺為自然。故不若內外之兩忘也。自聖人之喜至為如何。

哉。是第六段。以聖人喜怒明其廓然大公。物來順應也。後面是第七段。未嘗無怒而觀理是非。則未至於聖人。而於道思過半矣。以此讀之。則自粲然明白矣。又曰。未一段專說順應一邊。然未嘗不怒。則是大公。朱文公舊說亦兼大公順應而言。蓋以遽忘其怒。爲大公也。

西山真氏曰。定性者。理定於中。而事不能惑也。理定于中。則當靜之時。固定也。動之時。亦未嘗不定也。不隨物而往。不先物而動。故曰無將迎。理自內出。而周於事。事自外來。而應以理。理即事也。事即理也。故曰無內外。夫能定。能應。有寂有感。皆心之妙也。所以然者。性也。若以定

與寂爲是。而應與感爲非。則是以性爲有內外也。事物之來。以理應之。猶鑑懸於此。而形不能遁也。鑑未嘗隨物而照。性其可謂隨物而在外乎。故事物未接。如鑑之本空者。性也。事物既接。如鑑之有形者。亦性也。內外曷嘗有二本哉。知此。則知事物不能累吾之性。雖酬酢萬變。未嘗不定也。

雙峯饒氏曰。君子之學。惟其知性之無內外也。故其存於中者。常豁然而大公。知應事接物。各有當然之理。莫非吾性之理也。故其感於外者。常因事物之來。而順理以應之。此其所以能定也。衆人惟其不知此理。故不能豁

性理大全書卷之三
然大公而常措於自私。不能物來順應。而每事常鑿智以爲用。此其所以不能定也。

問意是心之運用處。是發處。朱子曰。運用是發了。問情亦是發處。何以別。曰。情是性之發。情是發出恁地。意是主張要恁地。如愛那物是情。所以去愛那物是意。情如舟車。意如人去使那舟車一般。情記下論○心意猶有痕跡。如性則全無兆朕。只是許多道理在這裏。○問意是心之所發。又說有心而後有意。則是發處依舊是心主之。到私意盛時。心也隨去。曰。固然。○問情意之別。曰。情是會做底。意是去百般計較做底。意因有是情而後用。○

問情意如何體認。曰。性情則一。性是不動。情是動處。意則有主向。如好惡是情。好好色惡惡臭便是意。○未動而能動者。理也。未動而欲動者。意也。

北溪陳氏曰。意者心之所發也。有思量運用之義。大抵情者性之動意者心之發。情是就心裏面自然發動。改頭換面出來。底正與性相對。意是心上發起一念思量運用。要恁地。底情動是就全體上論。意是就一念處論。合數者而觀。纔應接事物時。便都呈露在面前。且如一件事物來接著。在內主宰者是心。動出來或喜或怒是情。裏面有箇物能動出來。底是性。運用商量要喜那人。要

怒那人。是意。心向那所喜。所怒之人。是志。喜怒之中節。處。又是性中道理流出來。即其當然之則。處是理。其所。以當然之根原。處是命。一下許多物事。都在面前。未嘗。相離。亦粲然不相紊亂。○以意比心。則心大意小。以全體言。意是就全體上發起。一念慮處。○毋意之意。是就私意說。誠意之意。是就好底意說。○人常言意思。思。思者。思平聲也。思慮念慮之類。皆意之屬。

程子曰。志御氣。則治。氣役志。則亂。人忿慾勝志者。有矣。以義理勝氣者。鮮矣。氣。下論志。○問人。有少而勇。老而怯。少而廉。老而貪。何爲其然也。曰。志不立。爲氣所使。故也。

志勝氣。則一定而不可變也。曾子易箒之際。其氣微可知也。惟其志既堅定。則雖死生之際。亦不爲之動也。况老少之異乎。○問志意之別。曰。志自所存。主言之。發則意也。發而當理也。發而不當。私也。

朱子曰。性者。即天理也。萬物稟而受之。無一理之不具。心者。一身之主宰。意者。心之所發。情者。心之所動。志者。心之所之。比於情意。尤重。氣者。即吾之血氣。而充乎體者也。比於他。則有形器而較粗者也。○心之所之。謂之志。日之所之。謂之時。志字從之。從心。時字從之。從日。志是心之所之。一直去底意。又是志之經營往來底。是那志。

底脚。凡營爲謀度往來皆意也。所以橫渠云志公而意私。○問意志。曰橫渠云以意志兩字言。則志公而意私。志剛而意柔。志陽而意陰。○志是公然主張做事底。意是私地潛行間發處。志如伐。意如侵。

北溪陳氏曰。志者心之所之。猶向也。謂心之正面全向那裏去。如志於道。是心全向於道。志於學。是心全向於學。一直去求討。要必得那箇物事。便是志。若中間有作輟。或退轉底意。便不得謂之志。○志有趣向期必之意。趣向那裏去。期料要恁地。決然必欲得之。便是志。人若不立志。只泛泛地同流合汙。便做成甚人。須是立志以

聖賢自期。便能卓然拔出於流俗之中。不至隨波逐浪。爲碌碌庸輩之歸。若甘心於自暴自棄。便是不能立志。○立志須是高明正大。人多有好資質。純粹靜淡甚近道。却甘心爲卑陋之歸。不肯志於道。只是不能立志。○孟子曰士尚志。立志要高。不要卑。○論語曰博學而篤志。立志要定。不要雜。要堅。不要緩。如顏子曰。舜何人也。子何人也。有爲者亦若是。若曰文王我師也。周公豈欺我哉。皆以聖人自期。皆是能立志。孟子曰。舜爲法於天下。可傳於後世。我猶未免爲鄉人也。是則可憂也。憂之如何。如舜而已矣。孟子以舜自期。亦是能立志。

西山真氏曰。志者。心之用也。心無不正。而其用則有正邪之分。志者。進德之基。若聖若賢。莫不發軔乎此。志之所趨。無遠不達。穹山窮海。不能限也。志之所向。無堅不入。銳兵精甲。不能禦也。善惡二途。惟道與利而已。志乎道。則理義爲之主。而物欲不能移。志乎利。則物欲爲之主。而理義不能入。堯桀舜蹠之所繇。以異也。可不謹乎。

魯齋許氏曰。雲從龍。風從虎。氣從志。龍虎所在。而風雲從之。志之所在。而氣從之。

程子曰。思慮不得。至於苦。

肥下論慮

○要息思慮。便是不息。

思慮。○不深思。則不能造於道。不深思而得者。其得易。

失。○欲知得與不得。於心氣上驗之。思慮有得。中心悅豫。沛然有裕者。實得也。思慮有得心。氣勞耗者。實未得也。強揣度耳。○人多思慮。不能自寧。只是做他心主不定。○未有不能體道而能無思者。故坐忘則坐馳。有忘之心。是則思而已矣。○泛乎其思。不若約之可守也。思則來捨。則去。思之不熟也。○呂與叔嘗言。思慮多不能驅除。曰。此正如破屋中禦寇。東面一人來。未逐得。西面又一人至矣。左右前後驅逐不暇。蓋其四面空踈。盜固易入。無緣作得主定。又如虛器入水。水自然入。若以一器實之。以水置之水中。水何能入來。蓋中有主則實。

實則外患不能入。自然無事。

問思可去否。上蔡謝氏曰。思如何去。思曰。睿睿作聖。思豈可去。問遇事出言。每思而發。是否。曰。雖不中不遠矣。問程子云。要息思慮。便是不息思慮。朱子曰。思慮息不得。只敬便都沒了。○問思慮紛擾。曰。公不思慮時。不識箇心是何物。須是思慮時。知道這心如此紛擾。漸漸見得。却有下工夫處。○問知與思於人身最緊要。曰。然。二者也。只是一事。知如手相似。思是教這手去做事也。思所以用夫知也。○人心無不思慮之理。若當思而思。自不當苦苦排抑。却反成不靜也。

曾齋許氏曰。慎思視之所見。聽之所聞。一切要箇思字。君子有九思。思曰。睿是也。要思無邪。目望見山。便謂之青。可乎。惟知故能思。○或問心中思慮多。奈何。曰。不知所思慮者。何事。果求所當知。雖千思萬慮可也。若人欲之萌。即當斬去。在自知之耳。人心虛靈。無槁木死灰不思之理。要當精於可思慮處。

臨川吳氏曰。常人非無思而不見其有得。何也。不思其則是謂妄思。惡有妄思而可以有得者。故思必于其則而後爲思之正。則必于其得而後爲思之成。則也者。帝之衷。民之彞。性分所固有。事理之當然也。稽諸夫子之言。

性理大全書卷之三十三
無邪其綱。九思其目也。無邪者心之則曰明。白聰曰溫。
曰恭。曰忠。曰敬者視聽色貌言事之則也。思之思之。其
有不得之者乎。

性理大全書卷之三十三



性理大全書卷之三十四

性理六

道

程子曰。道未始有天人之別。但在天則為天道。在地則為地道。在人則為人道。○天之自然謂之天道。○天以生為道。天命猶天道也。以其用言也。則謂之命。○觀生理可以知道。○繫辭云。形而上者謂之道。形而下者謂之器。又云。立天之道曰陰與陽。立地之道曰柔與剛。立人之道曰仁與義。又曰。一陰一陽之謂道。陰陽亦形而下者也。而曰道者。惟此語截得上下最分明。元來只此是



道要在人默而識之。或者以清虛一大為天道。此乃以器言而非道也。○道即性也。若道外尋性。性外尋道。便不是。○書言天叙天秩。天有是理。聖人循而行之。所謂道也。○道之外無物。物之外無道。是天地之間無適而非道也。即父子而父子。在所親。即君臣而君臣。在所嚴。以至為夫婦為長幼為朋友。無所為而非道。此道所以不可須臾離也。故君子之於天下也。無適也。無莫也。義之與比。若有適有莫。則於道為有間。非天地之全也。○冲漠無朕。萬象森然。已具未應。不是先已。應不是後。如百尺木。自根本至枝葉。皆是一貫。不可道上面一段事。

無形無兆。却待人旋要安排。引入來教入塗轍。既是塗轍。却只是一箇塗轍。○今語道。則須待要寂滅湛靜。形使如槁木。心使如死灰。豈有直做牆壁木石而謂之道。所貴乎智周天地。萬物而不遺。又幾時要如死灰。所貴乎動容周旋中禮。又幾時要如槁木。論心術無如孟子也。只謂必有事焉。今既如槁木死灰。則却於何處有事。○謂張子厚曰。道者天下之公也。而學者欲立私說。何也。子厚曰。心不廣也。曰。彼亦是美事。好而為之。不知迺所當為。強私之也。○問道無真假。曰。既無真。則是假耳。既無假。則是真矣。真假皆無。尚何有哉。必曰。是者為真。

非者為假不亦顯然而易明乎○問何謂誠何謂道曰
自性言之謂之誠自理言之謂之道其實一也

張子曰道所以可久可大以其肖天地而不雜也與天地
不相似其違道也遠矣○人知道為自然而未識自然
之為體○天地之道無非以至虛為實人須於虛中求
出實聖人虛之至故擇善自精心之不能虛由有物榛
礙金鐵有時而腐山岳有時而摧凡有形之物即易壞
惟太虛處無動搖故為至實詩云德輶如毛毛猶有倫
上天之載無聲無臭至矣○太虛者自然之道行之要
在思故又曰思誠○事無大小皆有道在其間能安分

則謂之道不能安分謂之非道顯諸仁天地生萬物之
功則人可得而見也所以造萬物則人不可得而見是
藏諸用也

藍田呂氏曰人受天地之中以生良心所發莫非道也在
我者惻隱羞惡辭遜是非皆道也在彼者君臣父子夫
婦昆弟朋友之交亦道也在物之分則有彼我之殊在
性之分則合乎內外一體而已是皆人心所同然乃吾
性之所固有也

上蔡謝氏曰聖人之道無顯微無內外由灑掃應對進退
而上達天道本末一以貫之

和靜尹氏謂呂堅中曰。吾道甚平易明白。須行到無內外無思慮方得。

五峯胡氏曰。陰陽成象而天道著矣。剛柔成質而地道著矣。仁義成德而人道著矣。○道者體用之總名。仁其體義其用。合體與用斯為道矣。○堯舜禹湯文王仲尼之道。天地中和之至。非有取而後為之者。也是以周乎萬物。通乎無窮。自用而不可離也。○道不能無物而自道。物不能無道而自物。道之有物。猶風之有動。水之有流也。夫孰能間之。故離物求道者。妄而已矣。

延平李氏曰。道之可以治心。猶食之充飢。衣之禦寒也。身有迫於飢寒之患者。遑遑焉為衣食之謀。造次顛沛。未始忘也。至於心之不治。有沒世不知慮者。豈愛心不若口體哉。弗思甚矣。然飢而思食。不過乎菽粟之甘。寒而求衣。不過乎絺布之溫。道之所可貴。亦不過君臣父子夫婦長幼朋友之間。行之以仁義忠信而已耳。捨此之不務。而必求夫誣詭譎恠。可以駭人耳目者。而學之。是猶飢寒切身者。不知菽粟絺布之為美。而必期乎珍異侈靡之奉焉。求之難得。享之難安。終亦必亡而已矣。

朱子曰。這道體浩浩無窮。○聖人之道。如飢食渴飲。○聖人之道。有高遠處。有平實處。○合內外。平物我。此見道。

之大端。蓋道只是致一公平之理而已。○道之常存。初非人所能預。只是此箇自是亘古亘今。常在不滅之物。雖被人作壞。終殄滅他不得。○鳶飛魚躍。道體隨處發見。○天高地下。人位乎中。天之道不出乎陰陽。地之道不出乎柔剛。是則舍仁與義。亦無以立人之道矣。然而仁莫大於父子。義莫大於君臣。是謂三綱之要。五常之本。人倫天理之至。○通天下只是一箇天機。活物流行發用。無間容息。據其已發者而指其未發者。則已發者人心。而凡未發者皆其性也。亦無一物而不備矣。夫豈別有一物拘於一時。限於一處而名之哉。即夫日用之

間。渾然全體如川。流之不息。天運之不窮耳。此所以體用精粗。動靜本末。洞然無一毫之間。而鳶飛魚躍。觸處朗然也。存者存此而已。養者養此而已。○問昔有問伊川如何是道。伊川曰。行處是。又問明道如何是道。明道令於君臣父子兄弟上求。諸先生之言。不曾有高遠之說。曰。明道之說固如此。然君臣父子兄弟之間。各有當然之理。此便是道。○問韓持國言道上無克。此說猶可。至說道無真假。則誤甚矣。曰。正緣其謂道無真假。所以言無克。若知道有真假。則知假者在所當克也。○道之大本。豈別是一物。但日用中隨事觀省。又當自見。然亦

須是虛心游意積其功力庶幾有得○道是統名理是細目○道訓路大槩說人所共由之路理各有條理界辦因舉康節云夫道也者道也道無形行之則見於事矣如道路之道坦然使千億萬年行之人知其歸者也○問道與理如何分曰道便是路理是那文理問如木理相似曰是問如此却似一般曰道字包得大理是道字裏面許多理脉又曰道字宏大理字精密○問程子云冲漠無朕萬象森然已具未應不是先已應不是後如百尺之木自根本至枝葉皆是一貫不可道上面事無形無兆却待人旋安排引入來教入途轍他所謂途

轍者莫只是以人所當行者言之凡所當行之事皆是先有此理却不是臨行事時旋去尋討道理曰此言未有這事先有這理如未有君臣已先有君臣之理未有父子已先有父子之理不成元無此理直待有君臣父子却旋將道理入在裏面又問既是塗轍却只是一箇塗轍是如何曰是這一箇事便只是這一箇道理精粗一貫元無兩樣今人只見前面一段事無形無兆將謂是空蕩蕩却不知道冲漠無朕萬象森然已具又問未應不是先已應不是後應字是應務之應否曰未應是未應此事已應是已應此事未應固是先却只是後來

事已應固是後。却只是未應時理。○問冲漠無朕一段。曰。未有事。物之時。此理已具。少間應處。只是此理。所謂塗轍。即是所由之路。如父之慈。子之孝。只是一條路。從源頭下來。○問未應不是先一條。曰。未應如未有此物。而此理已具。到有此物。亦只是這箇道理。塗轍是車行處。且如未有塗轍。而車行必有塗轍之理。○答呂子約曰。道之得名。只是事物當然之理。元德直以訓行。則固不可。當時若但以當行之路答之。則因彼之說。發吾之意。而冲漠之云。亦自通貫矣。今且以來示所引一陰一陽。君臣父子。形而上下。冲漠氣象等說。合而析之。則陰

陽也。君臣父子也。皆事物也。人之所行也。形而下者也。萬象紛羅者也。是數者各有當然之理。即所謂道也。當行之路也。形而上者也。冲漠之無朕者也。若以形而上者言之。則冲漠者固為體。而其發於事物之間者為之用。若以形而下者言之。則事物又為體。而其理之發見者為之用。不可驟謂形而上者為道之體。天下達道為道之用也。○問伊川云。形而上者謂之道。形而下者謂之器。須着如此說。曰。這是伊川見得分明。故云須着如此說。形而上者是理。形而下者是物。如此開說。方見分明。如此了方說得道不離乎器。器不違乎道處。如為君

須止於仁。這是道理合如此。為人臣止於敬。為人子止於孝。為人父止於慈。這是道理合如此。今人不解恁地說。便不索性兩邊說。怎生說得通。○問形而上下如何以形言。曰。此言最的當。設若以有形無形言之。便是物與理相間斷了。所以明道謂截得分明者。只是上下之間分別得一箇界止分明。器亦道道亦器。有分別而不相離也。○道須是合理與氣看。理是虛底物事。無那氣質。則此理無安頓處。易說一陰一陽之謂道。言便兼理與氣而言。陰陽氣也。一陰一陽則是理矣。猶言一闔一闢謂之變。闔闢非變也。一闔一闢則是變也。蓋陰陽非

道所以陰陽者道也。○道是道理事事物物皆有箇道理。器是形迹。事事物物亦皆有箇形迹。有道須有器。有器須有道。凡有形有象者皆器也。其所以為是器之理者。則道也。這箇在人看始得。指器為道。固不得離器於道。亦不得須知形而上者指理而言。形而下者指事物而言。○道即理也。以人所共由而言。則謂之道。以其各有條理而言。則謂之理。其目則不出乎君臣父子兄弟夫婦朋友之間。而其實無二物也。○經書中所言只是這一箇道理。都重三疊四說在裏。只是許多頭面出來。如語孟所載也。只是這許多話。一箇聖賢出來說一番。

了一箇聖賢又出來從頭說一番。如書中堯之所說也。只是這箇舜之所說也。只是這箇。以至於禹湯文武所說也。只是這箇。又如詩中周公所贊頌文武之盛德亦只是這箇。便若桀紂之所以危亡亦只是反了這箇道理。若使別撰得出來。古人須自撰了。惟其撰不得。所以只共這箇道理。○道者古今共由之理。如父之慈。子之孝。君之仁。臣之忠。是一箇公共底道理。德便是得此道於身。則為君必仁。為臣必忠之類。皆是自有得於己方解恁地。堯所以脩此道而成堯之德。舜所以脩此道而成舜之德。自天地以先。羲黃以降。都只是這一箇道理。亘古今。

未嘗有異。只是代代有一箇人出來做主。做主便即是得此道理於己。不是堯自是一箇道理。舜又是一箇道理。文王周公孔子又別是一箇道理。老子說失道而後德。他都不識。分做兩箇物事。便將道做一箇空無底物事看。吾儒說只是一箇物事。以其古今公共是這一箇。不着人身上說。謂之道德。即是全得此道於己。他說失道而後德。失德而後仁。失仁而後義。若離了仁義便是無道理了。又更如何是道。○道不須別去尋討。只是這箇道理。非是別有一箇道。被我忽然看見。攫拏得來。方是見道。只是如日用底道理。恁地是恁地。不是事事理。

會得箇是處便是道○道者兼體用該費隱而言也○道體用雖極精微聖人之言則甚明白○問汎觀天地間日往月來寒往暑來四時行百物生這是道之流行發見處即此而總言之其往來生化無一息間斷處便是道體否曰此體用說得是但總字未當總便成兼用說了只就那骨處便是體如水之或流或止或激成波浪是用即這水骨可流可止可激成波浪處便是體如這身是體目視耳聽手足運動處便是用如這手是體指之運動提掇處便是用因舉論語集注曰往者過來者續無一息之停乃道體之本然也曰即是此意○問

前說體用無定所是隨處說如此若合萬事為一大體用則如何曰體用也定見在底便是體後來生底便是用此身是體動作處便是用天是體萬物資始處便是用地是體萬物資生處便是用就陽言則陽是體陰是用就陰言則陰是體陽是用○體是這箇道理用是他用處如耳聽目視自然如此是體也開眼看物着耳聽聲便是用人只是合當做底便是體人做處便是用譬如如此扇子有骨有柄用紙糊此則體也人搖之則用也如尺與秤相似上有分寸星銖則體也將去秤量物事則用也○問去歲聞先生曰只是一箇道理其分不同

所謂分者莫只是理一而其用不同。如君之仁臣之敬子之孝父之慈與國人交之信之類是也。曰其體已略不同。君臣父子國人是體。仁敬慈孝與信是用。

樂菴李氏曰。道非事不形。事非道不行。○道一而已。而以脩身為本。自脩身以及於治國平天下。皆是道也。○或問如何是道。曰。世所謂學道者。徃徃外求。不知向外去。又那得道。若能於父子親於君臣義於夫婦和於兄弟敬於朋友信。只此便是道。何必他求。今人更不去人倫上尋討。但曰吾學道亦惑矣。

南軒張氏曰。道者天命之全體。法以行無間。貫乎古今通乎

萬物者也。衆人自昧之。而是理也。何常有間斷。聖人盡之。而亦非有所增益也。未應不是先已。應不是後立。則俱立達則俱達。蓋公天下之理。非有我之得私。此仁之道。所以為大而命之理。所以為微也。○當其可即是道。蓋事事物物之間。道無往而不存。然無適而不為中也。○凡一飲食一起居之間。莫不有其道焉。賢者隨時而循理。在聖人則如影之隨形。道固不離乎聖人也。象山陸氏曰。此道充塞宇宙。天地順此而動。故日月不過而四時不忒。聖人順此而動。故刑罰清而民服。古人所以造次必於是。顛沛必於是也。

東萊呂氏曰。夫道非窮天以爲高。非極地以爲深。人之所性之中固有之矣。其體則純而不雜。其用則施之無方。勉齋黃氏曰。陰陽分而五行具。人物生而萬事出。太極之妙爲之根柢。而周流其間。充塞宇宙。貫徹古今。不可須臾離也。形交氣感。而稟受不齊。慾動情勝。而好惡無節。心以形役。志以氣移。理以慾昏。性以情鑿。鄉之不可離者。梏亡茅塞。莫之存矣。圖書出而天文始兆。聖賢生而人文始開。二儀肇分。仁義著矣。五氣順布。五事備矣。禮以天秩。典以天叙。而教行焉。因至顯之象。驗至微之理。即人事之當然。察天命之本然。加之以操存持養。則動

容周旋無適。而不由於斯道之中矣。聖賢之功與天無間。凡有血氣。莫不尊親。心之秉彝。不可已也。○三才之植立。萬化之流行。自一息至於不可終窮。自一豪至於不可限量。所以綱維主宰者。道而已。道非他行乎天理之當然。不雜以人欲之私而已。自古帝王參天地。贊化育。更堯舜禹湯六七君。上下數百千年。致治之盛。常如一日。豈有出於此道之外哉。詩書載籍之傳。其詳可睹也。春秋戰國以來。異論滋熾。其術愈工。其說愈巧。其效愈邈。彼豈不知聖帝明王豐功偉績之可慕哉。陷人欲之私。而昧天理之正。帝王體統。卒以泯沒。而民生不見。

隆古之盛千有餘年於此矣。可勝歎哉。循乎道者如此。戾乎道者如彼。然則有志於世者其轍迹可考也。然道之在天下與三才並立萬化並行。雖顯晦不同。未嘗亡也。神而明之其惟人乎。○或問某在匡山時聞饒師魯言道必三節看方密。如洒掃應對是事必有當然之理。又必有所以然之故。以事對當然則事是粗。當然者是精。以當然對所以然則當然者是粗。所以然者是精。其既疑道之難以三節分。又疑道之不可以粗言也。遂求質於胡文伯量。胡文云朱文公嘗謂心之神靈妙衆理而宰萬事者也。此乃精中之精。粗中之精。精中之精。粗

中之精八字。朱文公語也。以此論之則師魯之言未為不然。今敢以質之先生曰。昔人之言道惟以道對器。體對用。道對器則器可以包用。洒掃應對即精義入神之類是也。體對用則用可以包器。中庸之言費隱孟子之言仁義禮智惻隱羞惡恭敬是非之類是也。又何嘗分三節。道亦豈可以粗言。今師魯之言既不是伯量之舉例又不類。二者皆失之也。至於粗中之精。精中之精八字。徃徃朱文公之意亦不如此。前一段恐以魂魄為粗。義理為精。後一段則知又能運用此理者也。噫。微言之絕而大義之乖。只在目前矣。可懼也哉。

北溪陳氏曰。道猶路也。當初命此字。是從路上起意。人所通行。方謂之路。一人獨行。不得謂之路。道之大綱。只是日用間人倫事物所當行之理。衆人所共由底。方謂之道。大槩是就日用人事上說。方見得人所通行底意。親切。若就此推原來歷。不是就人事上刻然有箇道理如此。其根原皆是從天來。故橫渠謂由太虛有天之名。由氣化有道之名。此便是推原來歷。天即理也。古聖賢說天。多是就理上論。理無形狀。以其自然而致。故謂之天。若就天之形體論也。只是箇積氣。恁蒼蒼茫茫實有何形質。但橫渠此天字。是說理。理不成。死定在這裏。一元

之氣流出來。生人生物。便有箇路脉。恁地便是人物所通行之道。此就造化推原其所從始如此。至子思說率性之謂道。只是就人物已受得來處說。隨其所受之性。便自然有箇當行之路。不待人安排着。其實道之得名。須就人所通行處說。只是日用人事所當然之理。古今所共由底路。所以名之曰道。○道只是人事之理耳。形而上者謂之道。形而下者謂之器。自有形而上者言之。其隱然不可見底。則謂之道。自有形而下者言之。其顯然可見底。則謂之器。其實道不離乎器。道只是器之理。人事有形狀處。都謂之器。人事中之理。便是道。道無形

狀可見。所以明道曰：道亦器也。器亦道也。須着如此說。方截得上下分明。○道流行乎天地之間，無所不在。無物不有。無一處欠缺。子思言：鳶飛魚躍，上下察以證之。有以見道無不在。甚昭著分曉。在上則鳶飛戾天，在下則魚躍于淵，皆是這箇道理。程子謂此子思喫緊為人處。活潑潑地，所謂喫緊云者，只是緊切為人說。所謂活潑潑云者，只是實真見這道理在面前。如活底物相似。此正如顏子所謂卓爾，孟子所謂躍如之意，都是真見得這道理分明。故如此說。○易說一陰一陽之謂道，陰陽氣也。形而下者也。道理也只是陰陽之理。形而上者

也。孔子此處是就造化根原上論。大凡字義須是隨本文看得透，方可。如志於道，可與適道，道在邇等類。又是就人事上論。聖賢與人說道，多是就人事上說。惟此一句，乃是贊易時說來。歷根原。儒中竊禪學者，又直指陰陽為道，便是指氣為理了。○學者求道，須從事物千條萬緒中磨鍊。當來若就事事物物上看，亦各有箇當然之理。且足容重，足是物重，是足當然之理。手容恭，手是物。恭是手當然之理。如視思明，聽思聰，明與聰便是視聽當然之理。又如坐如尸，立如齊，如尸如齊便是坐立當然之理。以類而推，大小高下皆有箇當然恰好道理。

古今所通行而不可廢者。道之大原自是出於天。自未有天地之先。固是先有此理。然纔有理。便有氣。纔有氣。此理便在乎氣之中。而不離乎氣。氣無所不在。則理無所不通。其盛著見於造化發育。而其實流行乎日用人事。千條萬緒。人生天地之內。物類之中。全具是道。與之俱生。不可須臾離。故欲求道者。須是就人事中。盡得許多千條萬緒。當然之理。然後可以全體是道。而實具於我。非可舍吾身人事。超乎二氣之表。只管去窮索。未有天地始初之妙。爲道體。則在我此身。有何干涉。○道非是外事物。有箇虛空底。其實道不離乎物。離物則無所

謂道。且如君臣有義。義底是道。君臣是器。若要看義底道理。須就君臣上看。不成脫了君臣之外。別有所謂義。父子有親。親底是道。父子是器。若要看得親底道理。須就父子上看。不成脫了父子之外。別有所謂親。即夫婦而夫婦。在所別。即長幼而長幼。在所序。即朋友而朋友。在所信。亦非外夫婦長幼朋友。而有所謂別序與信。或問形而上者。謂之道。何以言形。潛室陳氏曰。一物必有一理。道即器中之理。器既有形。道即因而顯。分開不得。先聖欲開悟後學。不柰何指開示人。所以俱言形者。見本是一物。若除了此字。止言上者。謂之道。下者。謂之器。

却成二片矣。○道只是當行底理。天下事事物物與自家一身。凡日用常行。那件不各有當行底道理。那會一歇走離得。才離得。則物非物。事非事。吾身日用常行者。皆非是矣。故道即路之謂也。之燕之越。無非是路。才無路。便是荆棘草莽。聖人之道。只是眼前當然底。一時走離不得。後學求道。只就此上看。不用窈窕冥冥。探索深遠。如此為道。皆日用而不知者也。

西山真氏曰。器者有形之物也。道者無形之理也。明道先生曰。道即器。器即道。兩者未嘗相離。蓋凡天下之物。有形有象者。皆器也。其理便在其中。大而天地亦形而下

者。乾坤乃形而上者。天地以形體言。乾坤以性情言。乾健也。坤順也。即天地之理。日月星辰風雨霜露亦形而下者。其理即形而上者。以身言之。身之形體皆形而下者。曰性曰心之理。乃形而上者。至於一物一器。莫不皆然。且如燈燭者。器也。其所以能照物。形而上之理也。且如椅卓。器也。而其用。理也。天下未嘗有無理之器。無器之理。即器以求之。則理在其中。如即天地則有健順之理。即形體則有性情之理。精粗本末。初不相離。若舍器而求理。未有不蹈於空虛之見。非吾儒之實學也。

雙峯饒氏曰。道者。天下當然之理。原於天之所命。根於人

之所性而著見於日用事物之間如大路然本無難知難行之事學者患不得其門而入耳苟得其門而入則由愚夫愚婦之可知可能以至於盡性至命之地無遠之不可到也

理

程子曰萬物各具一理而萬理同出一原所以可推而無不通也○一物之理即萬物之理○物物皆有理如火之所以熱水之所以寒至於君臣父子間皆是理○理則天下只是一箇理故推至四海而準須是質諸天地考諸三王不易之理故敬則只是敬此者也仁是仁此

者也信是信此者也○理與心一而人不能會為一者有已則喜自私私則萬殊宜其難一也○隨時觀理而天下之理得矣○詩曰天生烝民有物有則民之秉彝好是懿德萬物皆有理順之則易逆之則難各循其理何勞於己力哉○所以謂萬物一體者皆有此理只為從那裏來生生之謂易生則一時生皆完此理人則能推物則氣昏推不得不可道他物不與有也○或問太虛曰亦無太虛遂指虛曰皆是理安得謂之虛天下無實於理者○天理云者這一箇道理更有甚窮已○寂然不動感而遂通者天理具備元無少欠不為堯存不

爲桀亡。父子君臣常理不易。是不曾動來。因不動。故言寂然。雖不動。感便通。感非自外也。○視聽思慮動作皆天也。人但於其中要識得真與妄。○天理自然之理也。○莫之爲而爲。莫之致而致。便是天理。○觀天理亦須放開意思。開闊得心。胷便可見。○有德者得天理而用之。既有諸已。所用莫非中理。○物有自得天理者。如蜂蟻知衛其君。豺獺知祭禮。亦出於人情而已。○天地生物各無不足之理。常思天下君臣父子兄弟夫婦有。多少不盡分處。○天地萬物之理無獨必有對。皆自然而然。非有安排也。○萬物莫不有對。一陰一陽一善一

惡。陽長則陰消。善增則惡減。斯理也。推之其遠乎。人只要知此耳。○質必有文。自然之理也。理必有對。生生之本也。有上則有下。有此則有彼。有質則有文。一不獨立。二必爲文。非知道者孰能識之。

張子曰。所謂天理也者。能說諸心。能通天下之志之理也。上蔡謝氏曰。天理也。人亦理也。循理則與天爲一。與天爲一。我非我也。理也。理非理也。天也。唯文王有純德。故曰在帝左右。帝謂文王。帝是天之作用處。或曰。意必固我。有一焉。則與天地不相似矣。曰。然。理上怎安得箇字。易曰。與天地相似。故不違。相似猶自是語。

朱子曰。萬物各具一理。萬理同出一原。萬物皆有此理。理皆同出一原。但所居之位不同。則其理之用不一。如為君須仁。為臣須敬。為子須孝。為父須慈。物物各具此理。而物物各異其用。然莫非理之流行也。○問。萬理粲然。還同不同。曰。理只是這一箇道理。則同。其分不同。君臣有君臣之理。父子有父子之理。○問。既是一理。又謂五常。何也。曰。謂之一理亦可。謂之五理亦可。以一包之。則一。分之則五。問。分為五之序。曰。渾然不可分。○理只是一箇理。理舉著全無欠闕。且如言著仁。則都在仁上。言著誠。則都在誠上。言著忠恕。則都在忠恕上。言著忠信。

則都在忠信上。只為只是這箇道理。自然血脉貫通。○理是有條理。有文路子。文路子當從那裏去。自家也從那裏去。文路子不從那裏去。自家也不從那裏去。須尋文路子在何處。只挨著理了行。○只是這箇理分做四段。又分做八段。又細碎分將去。四段者。意其為仁義禮智。○理如一。把線相似。有條理。如這竹籃子相似。指其上行。篾曰一條子。恁地去。又別指一條曰一條子。恁地去。又如竹木之文理相似。直是一般理。橫是一般理。有心便存得許多。理。○理便是心之所有之理。心便是理之所會之地。○至微之理。至著之事。一以貫之。○形而上者。謂之道。形

而下者謂之器。形而上者指理而言。形而下者指事物而言。事事物物皆有其理。事物可見而其理難知。即事即物。便要見得此理。只是如此看。但要真實於事物上。見得這箇道理。然後於己有益。為人君止於仁。為人子止於孝。必須就君臣父子上見得此理。大學之道。不曰窮理而謂之格物。只是使人就實處窮竟事事物物。上有許多道理。窮之不可不盡也。○天下之理。至虛之中。有至實者存。至無之中。有至有者存。夫理者。寓於至有之中。而不可以目擊。而指數也。然而舉天下之事。莫不有理。且臣之事君。便有忠之理。子之事父。便有孝之理。

目之視。便有明之理。耳之聽。便有聰之理。貌之動。便有恭之理。言之發。便有忠之理。只是常常恁地省察。則理不難知也。○問性即理如何。曰。物物皆有性。便皆有其理。曰。枯槁之物。亦有理乎。曰。不論枯槁。他本來都有道理。因指案上花瓶。便有花瓶道理。書燈。便有書燈道理。水之潤。下火之炎。上金之從。革木之曲。直土之稼穡。一。一都有性。都有理。人若用之。又着順他理。始得。若把金來削。做木用。把木來鑄。做金用。便無此理。○天理既渾然。然既謂之理。則便是箇有條理底名字。故其中所謂仁義禮智四者。合下便各有一箇道理。不相混雜。以其

未發莫見端緒。不可以一理名。是以謂之渾然。非是渾然裏面都無分別。而仁義禮智却是後來旋次生出四件有形有狀之物也。須知天理只是仁義禮智之總名。仁義禮智便是天理之件數。○問理有能然有必然。有當然。有自然處。皆須兼之。方於理字訓義為備否。且舉其一二。如惻隱者。氣也。且所以能是惻隱者。理也。蓋在中。有是理。然後能形諸外。為是事。外不能為是事。則是其中無是理矣。此能然處也。又如赤子之入井。見之者必惻隱。蓋人心是箇活底。然其感應之理。必如是。雖欲忍之。而其中惕然自有不能以已也。不然則是槁木死

灰。理為有時而息矣。此必然處也。又如赤子入井。則合當為之惻隱。蓋人與人類。其待之理當如此。而不容不如此也。不然。則是為悖天理。而非人類矣。此當然處也。當然亦有二。一就合做底。事上直言其大義如此。如入井當惻隱。與夫為父當慈。為子當孝之類。是也。一泛就事中又細揀別。其是是非非當做與不當做處。如視其所當視。而不視其所不當視。聽其所當聽。而不聽其所不當聽。則得其正。而為理。非所當視。而視。與當視。而不視。非所當聽。而聽。與當聽。而不聽。則為非理矣。此亦當然處也。又如所以入井而惻隱者。皆天理之真流行發

見自然而然而非有一毫人為預乎其間。此自然處也。其他又如動靜者。氣也。其所以能動靜者。理也。動則必靜。靜必復動。其必動必靜者。亦理也。事至則當動。事過當靜者。亦理也。而其所以一動一靜。又莫非天理之自然矣。又如親親仁民愛物者。事。其所以能親親仁民愛物者。理。見其親則必親。見其民則必仁。見其物則必愛者。亦理也。在親則當親。在民則當仁。在物則當愛。其當親當仁當愛者。亦理也。而其所以親之仁之愛之。又無非天理之自然矣。凡事皆然。能然必然者。理在事先。當然者。正就事而直言其理。自然則貫事理言之也。四者皆

不可不兼該而止。就事言者。必見理直截親切在人道。為有力。所以大學章句或問論難處。惟專以當然不容已者為言。亦此意。熟則其餘自可類舉矣。曰。此意甚備。大學本亦更有所以然一句。後來看得且要見得所當。然是切要處。若果得不容已處。即自可默會矣。○問程子云。視聽思慮動作。皆天也。人但於中要識得真與妄耳。真妄是於那發處別。識得天理人欲之分。如何。曰。皆天也。言視聽思慮動作。皆是天理。其順發出來。無非當然之理。即所謂真。其妄者。却是反乎天理者也。雖是妄。亦無非天理。只是發得不當地頭。譬如一草木合在山

上。此是本分。今却移在水中。其爲草木固無以異。只是那地頭不是。恰如善固性也。惡亦不可不謂之性之意。○問天地萬物之理無獨必有對。對是物也。理安得有對。曰。如高下。小大。清濁之類。皆是。曰。高下。小大。清濁。又是物也。如何。曰。有高必有下。有大必有小。皆是理必當如此。如天之生物。不能獨陰。必有陽。不能獨陽。必有陰。皆是對。這對處不是理對。其所以有對者。是理合當。地。○天地萬物之理無獨必有對。問如何便至不知手之舞之。足之蹈之。曰。真箇是未有無對者。看得破時。真箇是差異好笑。且如一陰一陽便有對。至於太極却對。

甚底。曰。太極有無極對。曰。此只是一句。如金木水火土。即土亦似無對。然皆有對。太極便與陰陽相對。此是形而上者。謂之道。形而下者。謂之器。便對過。却是橫對了。土便與金木水火相對。蓋金木水火是有方所。土却無方所。亦對得過。一云。四物皆資土。故也。胡氏謂善不與惡對。惡是反善。如仁與不仁。如何不可對。若不相對。覺說得天下事都尖斜了。沒箇是處。一云。湖南學者云。善無對。不知惡乃善之對。惡者反乎善者也。○問天下之理無獨必有對。有動必有靜。有陰必有陽。以至屈伸消長盛衰之類。莫不皆然。還是他合下便如此邪。曰。自是他合下來如此。一便對二形。而上便對形。

而下。然就一言之。一中又自有對。且如眼前一物。便有背有面。有上有下。有內有外。二又各自爲對。雖說無獨必有對。然獨中又自有對。且如碁盤路兩兩相對。末稍中間只空一路。若似無對。然此一路對了三百六十路。此所謂一對萬道對器也。○天下之物未嘗無對。有陰便有陽。有仁便有義。有善便有惡。有語便有嘿。有動便有靜。然又却只是一箇道理。如人行出去。是這脚行歸。亦是這脚。譬如口中之氣。噓則爲溫。吸則爲寒耳。○蔡季通云。理有流行。有對待。先有流行。後有對待。曰難說。先有後有。季通舉太極說。以爲道理皆然。且執其說。

東萊呂氏曰。天下事有萬不同。然以理觀之。則未嘗異。君子須當於異中而求同。則見天下之事。本未嘗異。

勉齋黃氏曰。此身只是形氣神理。理精於神。神精於氣。氣精於形。形則一定。氣能呼吸。能冷暖。神則有知覺。能運用。理則知覺。運用。上許多道理。然有形則斯有氣。有氣則斯有神。有神則斯有理。只是一物。分出許多名字。知此則心性情之類。皆可見矣。

或問伊川有云。在物爲理。處物爲義。又曰。在義爲理。何如。潛室陳氏曰。理對義言。則理爲體而義爲用。理對道言。則道爲體而理爲用。○又問遺書云。天地生物各無不。

性理大全書卷三十四
足之理常思天下君臣父子有多少不盡分處。既曰無不足。如何又有不盡分處。曰。天理本無不足。人自虧欠他底。

北溪陳氏曰。理與義對說。則理是體。義是用。理是在物當然之則。義是所以處此理者。故程子曰。在物為理。處物為義。○如君臣父子夫婦兄弟朋友等類。若不是實理如此。則便有時廢了。惟是實理如此。所以萬古常然。雖更亂離變故。終有不可得而殄滅者。○理與性字對說。理乃是在物之理性。乃是在我之理。在物底便是天地人物公共底道理。在我底乃是此理已具得為我所有。

者。○道與理大槩只是一件物。然拆為二字。亦須有分別。道是就人所通行上立字。與理對說。則道字較寬。理字較實。理有確然不易底意。故萬古通行者道也。萬古不易者理也。理無形狀。如何見得。只是事物上一箇當然之則。便是理。則是準則法則。有箇確定不易底意。只是事物上正當合做處。便是當然。無過此亦無不及此。如為君止於仁。仁便是為君當然之則。為臣止於敬。敬便是為臣當然之則。為父止於慈。為子止於孝。孝慈便是父子當然之則。又如足容重。重便是足容當然之則。手容恭。便是手容當然之則。如尸便是坐中當然之

則如齊便是立中當然之則。古人格物窮理。要就事物上窮箇當然之則。亦不過只是窮到那合做恰好處而已。

或問心也。性也。天也。一理也。何如。魯齋許氏曰。便是一以貫之。又問理出於天。天出於理。曰。天即理也。有則一時有本無先後。○有是理而後有是物。譬如木生。知其誠有是理而後成木之一物。表裏精粗無不到。如成果實相似。如水之流滿出。東西南北皆可。體立而用行。積實於中。發見於外。則為惻隱為羞惡。內無而外自不應。凡物之生。必得此理而後有是形。無理則無形。孟子所謂

非人者。無此理。何異於禽獸哉。○事物必有理。未有無理之物。兩件不可離。無物則理何所寓。讀史傳事實文字。皆已往粗迹。但其中亦有理在。聖人觀轉蓬。便知造車。或觀擔夫爭道。而得運筆意。亦此類也。但不可泥於迹。而不知變化。雖淺近事物。亦必有形而上者。但學者能得聖神功用之妙。以觀萬事萬物之理。可也。則形而下者。事為之間。皆粗迹而不可廢。

臨川吳氏曰。理之在人心。猶水之在地中。晝夜生生而不竭。是之謂有原。心理之發見。猶源泉之初出。毋滑壞。毋闕絕。將混混乎其常。活而常清矣。○夫凡物必有所以

然之故亦必有所當然之則所以然者理也所當然者義也程子曰在物爲理處物爲義理之有義猶形影聲響也世豈有無義之理哉理如玉之膚也至微而至密有旁通廣取其義不一而足者是以聖人之學必精義而入神

德

程子曰德者得也須是實到這裏須得○一德立而百善從之○存諸中爲德發於外爲行德之成其可見者行也○得之於心謂之有德自然睥然見於面盎於背施於四體四體不言而喻豈待勉強也○德性者言性之

可貴與言性善其實一也性之德者言性之所有○有德者得天地而用之既有諸己所以莫非中理○心是天德心有不盡處便是天德處未能盡○人心莫不有知惟蔽於人欲則亡天德也○聖賢論天德蓋謂自家元是天然完全自足之物若無所汙壞即當直而行之若小有汙壞即敬以治之使復如舊

張子曰德主天下之善善原天下之一○接物處皆是小德統會處便是大德○富貴之得不得天也至於道德則在己求之而無不得也○循天下之理之謂道得天

下之理之謂德故曰易簡之善配至德

龜山楊氏曰仁義而足乎已斯謂之德

上蔡謝氏曰德可以易言耶。動容周旋中禮聖人之事也。止曰盛德之至。具天下之至善。止曰有德。爲天下之大惡。止曰失德。故禮樂皆得。謂之有德。

五峯胡氏曰德有本。故其行不窮。孝悌也者德之本歟。

朱子問吳必大如何是德。曰只是此道理。因講習躬行後見得是我之所固有。故守而勿失耳。曰尋常看據於德如何說。必大以橫渠得寸守寸。得尺守尺對曰。須先得了方可守。如此說時。依舊認德字未着。今且說只是這道理。然須長長提撕。令在己者決定。是做得如此。如方

獨處默坐。未曾事君親。接朋友。然仕我者已。渾全是一箇孝悌忠信底人。以此做出事來。事親則必孝。事君則必忠。與朋友交則必信。不待旋安排。蓋存於中之謂德。見於事之謂行。易曰君子以成德爲行。正謂以此德而見諸事耳。○存之於中謂理。得之於心謂德。發見於行事爲百行。○德是得於天者。講學而得之。得自家本分底物事。○問韓子道與德爲虛位如何。曰亦說得通。蓋仁義禮智是實。此道德字是通上下說。却虛如有仁之道。義之道。仁之德。義之德。此道德只隨仁義上說是虛位。他又自說道有君子小人。德有凶有吉。謂吉人則爲吉德。

凶人則爲凶德。君子行之爲君子之道。小人行之爲小人之道。如道二。仁與不仁。君子道長。小人道消之類。若是志於道。據於德。方是好底。方是道德之正。○中庸分道德曰。父子君臣以下爲天下之達道。智仁勇爲天下之達德。君有君之道。臣有臣之道。德便是箇行道底。故爲君主於仁。爲臣主於敬。仁敬可喚做德。不可喚做道。東萊呂氏曰。至德以道爲本。至德者精粹而不可名者之謂道。體溥博以深無聲無臭無下手處。惟至德以道爲本。則有所依據。譜得體段。○今人不識德字。往往見一事之善。則謂之德。殊不知此乃行也。實有諸己之謂德。

見諸行事之謂行。既實有於己矣。須見於行事之間。然後吾之行全進。

或問道也。德也。仁也。三者所處不同。潛室陳氏曰。道謂事物物當然之理。德乃行是道實得於心。仁謂本心之德。愛之理。乃諸德之總會處。在一人身上。只是一箇物事。但一節密一節耳。

北溪陳氏曰。德者得也。不能離得一箇得字。古經書雖是多。就做工夫。實有得上說。然亦有就本原來歷上論。如所謂明德者。是人生所得於天。本來光明之理。具在吾心者。故謂之明德。如孩提之童。無不知愛親敬兄。此便

是得於天本明處。有所謂達德者是。古今天下人心之所同得。故以達言。有所謂懿德者是。得天理之粹美。故以懿言之。又有所謂德性者。亦只是在我所得於天之正理。故謂之德性。○道是天地間本然之道。不是因人做工夫處論。德便是就人做工夫處論。德是行是道而實有得於吾心者。故謂之德。何謂行是道而實有得於吾心。如實能事親。便是此心實得這孝。實能事兄。便是此心實得這悌。大槩德之一字。是就人做工夫已到處論。乃是做工夫實有得於己了。不是就方做工夫時說。○道與德不是判然二物。道是公共的。德是實得於身。

為我所有的。○所謂天德者。自天而言。則此理公共在天。得之為天德。其道流行賦予為物之所得。亦謂之天德。若就人論。則人得天之理以生。亦謂之天德。其所為純得天理之真。無人偽之雜。亦謂之天德。

西山真氏曰。德者何。仁義禮智是也。此所謂體也。德專以其本體而言。才兼言其著於用者。聖人之所謂才。有與德合言之者。才難之才。即所謂德也。德全則才亦全矣。中庸謂天下至聖為能聰明睿知。足以有臨也。寬裕溫柔。足以有容也。發彊剛毅。足以有執也。齊莊中正。足以有敬也。文理密察。足以有別也。蓋惟聖人為能兼五者。

之全非五者之全不足以言聖○臯陶謨有六德三德
之分小大不同而皆適於用

性理大全書卷之三十四

性理大全書卷之三十五

性理七

仁

程子曰。天地之大德曰生。天地絪縕。萬物化醇。生之謂性。萬物之生意最可觀。此元者善之長也。斯所謂仁也。又曰。非仁則無以見天地。○仁者以天地萬物爲一體。莫非我也。如其皆我。何所不盡。不能有諸已。則其與天地萬物豈特相去千萬而已哉。○自古不曾有人解仁字之義。須是道與他分別出五常。若只是兼體。却只有四也。且譬一身。仁頭也。其他四端手足也。至如易雖言元



性理大全卷之三十一
者善之長。然亦須通四德以言之。○問仁曰。此在諸公自思之。將聖賢所言仁處類聚觀之。體認出來。孟子曰。惻隱之心。仁也。後人遂以愛爲仁。惻隱固是愛也。愛自是情。仁自是性。豈可專以愛爲仁。孟子言惻隱爲仁。蓋爲前已言惻隱之心。仁之端也。旣曰仁之端。則不可便謂之仁。退之言博愛之謂仁。非也。仁者固博愛。然便以博愛爲仁。則不可。○仁者必愛。指愛爲仁。則不可。不仁者無所知覺。指知覺爲仁。則不可。○觀物於靜中。皆有春意。切脉最可體仁。○觀鷄雛。此可觀仁。○仁之道。要之只消道一公字。公只是仁之理。不可將公便喚做仁。

○公而以人體之。故爲仁。只爲公。則物我兼照。故仁所以能恕。所以能愛。恕則仁之施。愛則仁之用也。○人之四肢。病不知痛癢。謂之不仁。人之不仁。亦猶是也。蓋不知仁道之在己也。知仁道之在己。而由之。乃仁也。○視聽言動。一於禮。謂之仁。○仁則一。不仁則二。○大率把捉不定。皆是不仁。去不仁。則仁存。○學者識得仁體實有諸己。只要義理栽培。如求經義。皆栽培之意。○仁者渾然與物同體。義禮智信皆仁也。識得此理。以誠敬存之而已。○至仁。則天地爲一身。而天地之間。品物萬形。爲四肢百體。夫人豈有視四肢百體而不愛者哉。聖人

仁之至也。獨能體是心而已。曷嘗支離多端而求之自外乎。故能近取譬者。仲尼所以示子貢以爲仁之方也。醫書有以手足風頑謂之四體不仁。爲其疾痛不以累其心故也。夫手足在我而疾痛不與知焉。非不仁而何。世之忍心無恩者。其自棄亦若是而已。○孟子云仁也者人也。合而言之道也。中庸所謂率性之謂道是也。仁者人此者也。敬以直內。義以方外。仁也。若以敬直內。則便不直矣。行仁義豈有直乎。必有事焉而勿正。則直也。夫能敬以直內。義以方外。則與物同矣。故曰敬義立而德不孤。是以仁者無對。放之東海而準。放之西海而準。

放之南海而準。放之北海而準。醫家言四體不仁。最能體仁之名也。

張子曰。虛者仁之原。禮義者仁之用。○虛則生仁。仁在理以成之。○敦厚虛靜仁之本。敬和接物仁之用。

龜山楊氏曰。論語言仁處皆仁之方也。若正所謂仁。則未之嘗言也。故曰子罕言利與命與仁。要道得親切。唯孟子言仁人心也。最爲親切。○李似祖問何以知仁。曰。孟子以惻隱之心爲仁之端。平居但以此體究。久久自見。因問似祖尋常如何說隱。似祖云。如有隱憂。勤恤民隱。皆疾痛之謂也。曰。孺子將入井。而人見之者必有惻隱。

之心疾痛非在己也。而爲之疾痛何也。似祖曰。出於自然。不可已也。曰。安得自然如此。若體究此理。知其所從來。則仁之道不遠矣。

上蔡謝氏曰。心者何也。仁是已。仁者何也。活者爲仁。死者爲不仁。今人身體麻痺。不知痛癢。謂之不仁。桃杏之核。可種而生者。謂之桃仁杏仁。言有生之意。推此。仁可見矣。○問。一日靜坐。見一切事平等。皆在我和氣中。此是仁否。曰。此只是靜中工夫。只是心虛氣平也。須是應事時。有此氣象方好。○仁者天之理。非杜撰也。故哭死而哀。非爲生也。經德不回。非干祿也。言語必信。非正行也。

天理當然而已矣。當然而爲之。是爲天之所爲也。聖門學者。大要以克己爲本。克己復禮。無私心焉。則天矣。

和靖尹氏曰。鮑某嘗問伊川。仁者愛人。便是仁乎。伊川云。愛人仁之事耳。焯時侍坐歸。因取論語中說仁事。致思久之。忽有所得。遂見伊川。請益曰。某以仁惟公可盡之。伊川沉思久之云。思而至此。學者所難及也。天心所以至仁者。惟公爾。人能至公。便是仁。○謝收嘗問學於伊川。伊川云。學之大無如仁。汝謂仁是如何。謝久之無入處。一日再問。愛人是仁否。伊川云。愛人乃仁之端。非仁也。謝收去。焯因曰。某謂仁者公而已。伊川云。何謂也。焯

曰能好人能惡人伊川云善涵養不易見得到此

延平李氏答朱元晦書曰仁字難說論語一部只是說與門弟子求仁之方知所以用心庶幾私欲沉天理見則知仁矣如顏子仲弓之問聖人所以答之之語皆其切要用力處也孟子曰仁人心也心體通有無貫幽明無不包括與人指示於發用處求之也又曰仁者人也人之一體便是天理無所不備具若合而言之入與仁之名亡則渾是道理也來論以謂仁是心之正理能發能用底一箇端緒如胎育包涵其中生氣無不純備而流動發生自然之機又無頃刻停息憤盈發洩觸處貫通

體用相循初無間斷此說推擴得甚好但又云人之所以爲人而異乎禽獸者以是而已若犬之性牛之性則不得而與焉若如此說恐有礙蓋天地中所生物本源則一雖禽獸草木生理亦無頃刻停息間斷者但人得其秀而最靈五常中和之氣所聚禽獸得其偏而已此其所以異也若謂流動發生自然之機與夫無頃刻停息間斷即禽獸之體亦自如此若以爲此理唯人獨得之即恐推測體認處未精於他處便有差也又云須體認到此純一不雜處方見渾然與物同體氣象一段語却無病又云從此推出分殊合宜處便是義以下數句

莫不由此而仁一以貫之。蓋五常百行無往而非仁也。此說大槩是。然細推之。却似不曾體認得伊川所謂理一分殊。龜山云。知其理一。所以爲仁。知其分殊。所以爲義之意。蓋全在知字上用着力也。謝上蔡語錄云。不仁便是死漢。不識痛癢了。仁字只是有知覺了了之體段。若於此不下工夫。令透徹。卽何緣見得本源毫髮之分殊哉。若於此不了了。卽體用不能兼舉矣。此正是本源體用兼舉處。人道之立。正在於此。仁之一字。正如四德之元。而仁義二字。正如立天道之陰陽。立地道之柔剛。皆包攝在此二字爾。大抵學者多爲私欲所昏。故用力不精。不見其效。若欲於此進步。須把斷諸路頭。靜坐默識。使之泥滓漸漸消去。方可不然。亦只是說也。更熟思之。

朱子曰。天地以生物爲心者也。而人物之生。又各得夫天地之心以爲心者也。故語心之德。雖其總攝貫通無所不備。然一言以蔽之。則曰仁而已矣。蓋天地之心。其德有四。曰元亨利貞。而元無不統。其運行焉。則爲春夏秋冬之序。而春生之氣。無所不通。故人之爲心。其德亦有四。曰仁義禮智。而仁無不包。其發用焉。則爲愛恭宜別之情。而惻隱之心。無所不貫。故論天地之心者。則曰乾

元坤元則四德之體用不待悉數而足論人心之妙者則曰仁人心也則四德之體用亦不待遍舉而該蓋仁之為道乃天地生物之心即物而在情之未發而此體已具情之既發而其用不窮誠能體而存之則衆善之源百行之本莫不在是此孔門之教所以必使學者汲汲於求仁也其言有曰克己復禮為仁言能克去己私復乎天理則此心之體無在而此心之用無不行也又曰居處恭執事敬與人忠則亦所以存此心也又曰事親孝事兄弟及物恕則亦所以行此心也又曰求仁得仁則以讓國而逃諫伐而餓為能不失乎此心也又

曰殺身成仁則以欲甚於生惡甚於死為能不害乎此心也此心何心也在天地則塊然生物之心在人則溫然愛人利物之心包四德而貫四端者也或曰若子之言則程子所謂愛情仁性不可以愛為仁者非歟曰不然程子之所謂以愛之發而名仁者也吾之所論以愛之理而名仁者也蓋所謂情性者雖其分域之不同然其脉絡之通各有攸屬者則曷嘗判然離絕而不相管哉吾方病夫學者誦程子之言而不求其意遂至於判然離愛而言仁故特論此以發明其遺意而子願以為異乎程子之說不亦誤哉或曰程氏之徒言仁多矣蓋

有謂愛非仁而以萬物與我為一為仁之體者矣。陳淵問揚

龜山曰。萬物與我為一。然亦有謂愛非仁而以心有知覺釋

仁之名者矣。上蔡謝氏曰。心有所覺謂之仁。仁則心與

也。生則有所覺矣。四體之偏痺謂之不仁。取名於不知

覺也。不知覺則死矣。事有感而隨之以喜怒哀樂。應之

以酬酢。萬變者。不知覺不能也。身與事接而心漠然不

省者。與四體不仁無異也。然則不仁者。雖生無以異於

死。雖有心亦鄰於無心。雖有四體亦弗為吾用也。故視

而弗見。聽而弗聞。食而不知其味。此善學者所以急急

於求仁也。今子之言若是然則彼皆非歟。曰。彼謂物我為一

者可以見仁之無不愛矣。而非仁之所以為體之真也。

彼謂心有知覺者可以見仁之包乎智矣。而非仁之所

以得名之實也。觀孔子答子貢博施濟眾之問。與程子

所謂覺不可以訓。仁者則可見矣。子尚安得復以此而

論仁哉。抑泛言同體者使人含糊昏緩而無警切之功

其弊或至於認物為己者有之矣。專言知覺者使人張

皇迫躁而無沉潛之味。其弊或至於認欲為理者有之

矣。一忘一助。二者蓋胥失之。而知覺之云者。於聖門所

云樂山能守之氣象尤不相似。子尚安得復以此而論

仁哉。因并記其語作仁說。

仁說圖



○問仁者天地生物之心曰天地之心只是箇生凡物皆是生方有此物如草木之萌芽枝葉條幹皆是生方有之人物所以生生不窮者以其生也才不生便乾枯死了這箇是統論一箇仁之體○仁也者天地所以生物之心而人物之所得以爲心者也惟其得夫天地生物之心以爲心是以未發之前四德具焉曰仁義禮智而仁無不統已發之際四端著焉曰惻隱羞惡辭遜是非而惻隱之心無所不通此仁之體用所以涵育渾全周流貫徹專一心之妙而爲衆善之長也○問四德之元猶五常之仁偏言則一事專言則包四者曰須先識

得元與仁是箇甚物事。更就自家身上看甚麼是仁。甚麼是義禮智。既識得這箇。便見得這一箇能包得那數箇。元只是初底便是。如木之萌。如草之芽。其在人如惻然有隱。初來底意思便是。所以程子謂看鷄雛可以觀仁。爲是那嫩小底便是。仁底意思在。楊道夫曰。如先生之言。正是程子說復其見天地之心。復之初爻便是。天地生物之心也。曰。今只將公所見看。所謂心譬如穀種。生之性便是仁。陽氣發處乃情也。觀之便見。○問仁者心之德。愛之理。曰。仁者心之德。猶言潤者水之德。燥者火之德。愛之理。猶言木之根。水之源。試以此意思之。○

仁者愛之理。理是根。愛是苗。仁之愛如糖之甜。醋之酸。愛是那滋味。○仁是根。愛是苗。不可便喚苗做根。然而這箇苗却定是從那根上來。○愛是惻隱。惻隱是情。其理則謂之仁。心之德。德又只是愛。謂之心之德。却是愛之本柄。○心之德是統言。愛之理是就仁義禮智上分說。如義便是宜之理。禮便是別之理。智便是知之理。但理會得愛之理。便理會得心之德。又曰。愛雖是情。愛之理是仁也。仁者愛之理。愛者仁之事。仁者愛之體。愛者仁之用。愛是箇動物事。理是箇靜物事。理便是性。緣裏面有這愛之理。所以發出來無不愛。程子曰。心如穀種。

其生之性乃仁也。生之性便是愛之理。○問渾然無私便是愛之理。行仁而有得於己便是心之德否。曰。如此解釋文義亦可。但恐本領上未透徹爾。○又問一性稟於天而萬善皆具。仁義禮智所以分統萬善而合爲一性者也。方寂然不動。此理完然是爲性之本體。及因事感發而見於中節之時。則一事所形一理隨着。一理之當一善之所由得。仁固性也。而見於事親從兄之際。莫非仁之發也。有子謂孝弟行仁之本。說者於是以愛言仁。而愛不足以盡之。以心喻仁。而心實宰之。必曰仁者愛之理。然後仁之體明。曰仁者心之德。然後仁之用顯。

學者識是愛之理而後可以全此心之德。如何。曰大意固如此。然說得未明。只看文字意味不接續處便是見得未親切。曰莫是不合分體用言之否。曰然。只是一箇心便自具了仁之體用。喜怒哀樂未發處是體發於側隱處。便是情。因舉天地萬物同體之意。極問其理。曰須是近裏著身推究。未干天地萬物事也。須知所謂心之德者。即程先生穀種之說。所謂愛之理者。則正謂仁是未發之愛。愛是已發之仁爾。只以此意推之。不須外邊添入道理。若於此處認得仁字。即不妨與天地萬物同體。若不會得。便將天地萬物同體爲仁。却轉無交涉。

矣。孔門之教說許多仁，却未曾正定說出。蓋此理直是難言。若立下一箇定說，便該括不盡。且只於自家身分上體究。久之自然通達。程子謂四德之元，猶五常之仁。偏言則一事專言，則包四者。須是統看仁如何，却包得數者。又却分看義禮智信如何，亦謂之仁。大抵於仁上見得盡，須知發於剛果處亦是仁。發於辭遜是非亦是仁。且款曲研究，識盡全體，正猶觀山。所謂橫看成嶺，直看成峯。若自家見他不盡，初謂只是一嶺，及少時又見一峯出來，便是未曾盡見全山。到底無定據也。○問仁者以天地萬物為一體，此即人物初生時驗之可見。人

物均受天地之氣而生，所以同一體。如人兄弟異形，而皆出父母胞胎，所以皆當愛。故推老老之心，則及人之老。推幼幼之心，則及人之幼。惟仁者其心公溥，實見此理。故能以天地萬物為一體否？曰：人與萬物均受此氣，均得此理，所以皆當愛。便是不如此。愛字不在同體上說。自不屬同體事。他那物事自是愛。這箇是說那無所不愛了，方能得同體。若愛則是自然愛，不是同體了。方愛。惟其同體，所以無所不愛。所以愛者，以其有此心也。所以無所不愛者，以其同體也。仁者愛之理，只是愛之道理。猶言生之性，愛則是理之見於用者也。蓋仁性也。

性只是理而已。愛是情。情則發於用。性者指其未發。故曰仁者愛之理。情即已發。故曰愛者仁之用。○問仁者愛之理。曰。這一句只將心性看便分明。一身之中。渾然自有箇主宰者心也。有仁義禮智。則是性。發為惻隱羞惡辭遜是非。則是情。惻隱愛也。仁之端也。仁是體。愛是用。又曰。愛之理。愛自仁出也。然亦不可離了愛去說仁。問韓愈博愛之謂仁。曰。是指情為性了。問周子說愛曰。仁與博愛之說如何。曰。愛曰仁。猶曰惻隱之心。仁之端也。是就愛處指出仁。若博愛之謂仁。之謂便是把博愛做仁了。終不同。○以生字說仁。生自是一節事。當

來天地生我底意。我而今須要自體認得。試自看一箇物。堅硬如頑石。成甚物事。此便是不仁。藹乎若春暘之溫。汎乎若醴酒之醇。此是形容仁底意思。○仁是根。惻隱是萌芽。親親仁民愛物。便是推廣到枝葉處。○問伊川云。萬物之生意最可觀。曰。物之初生。其本未遠。固好看。及幹成葉茂。便不好看。如赤子入井時。惻隱休惕之心。只些子仁。見得時却好看。到得發政施仁。其仁固廣。便看不見得何處是仁。○萬物之生。天命流行。自始至終。無非此理。但初生之際。淳粹未散。尤易見爾。只如元亨利貞。皆是善。而元則為善之長。亨利貞皆是那裏來。

仁義禮智亦皆善也。而仁則為萬善之首，義禮智皆從這裏出爾。○仁自是箇和柔底物事。譬如物之初生自較和柔，及至夏間長茂，方始稍堅硬。秋則收結成實，冬則斂藏。然四時生氣無不該貫。如程子說生意處，非是說以生意為仁，只是說生物皆能發動，死物則都不能。譬如穀種，蒸殺則不能生也。又曰：以穀種譬之，一粒穀春則發生，夏則成苗，秋則結實，冬則收藏。生意依舊包在裏面。每箇穀子裏有一箇生意，藏在裏面種而後生也。仁義禮智亦然。又曰：仁與禮自是有箇發生底意思。義與智自是有箇收斂底意思。○或問仁有生意如何。

曰：只此生意心是活物，必有此心乃能知辭遜，必有此心乃能知羞惡，必有此心乃能知是非。此心不生，又烏能辭遜羞惡是非。且如春之生物也，至於夏之長，則是生者長，秋之遂，亦是生者遂，冬之成，亦是生者成也。百穀之熟，方及七八分，若斬斷其根，則生者喪矣。其穀亦只得七八分。若生者不喪，須及十分收而藏之。生者似息矣，只明年種之，又復有生。○問曩者論仁包四者，蒙教以初底意思看仁。昨觀孟子四端處，似頗認得此意。曰：如何。曰：仁者生之理而動之機也。惟其運轉流通無所間斷，故謂之仁。故能貫通四者。曰：這自是難說。他自

性理大全卷三十五
世四
活。今若恁地看得來。只見得一邊。只見得他用處。不見他體了。問生之理便是體否。曰。若要見得分明。只看程先生說心譬如穀種。生之性便是仁。便分明。若更要真實識得仁之體。只看夫子所謂克己復禮。克去己私如何。便喚得做仁。曰。若如此看。則程子所謂公字。愈覺親切。曰。公也只是仁底殼子。盡他未得在。畢竟裏面是箇甚物事。生之性也只是狀得仁之體。○問仁包四德。如元者善之長。從四時生物意思觀之。則陰陽都偏了。曰。如此則秋冬都無生物氣象。但生生之意至此退了。到得退未盡處。則陽氣依舊在。○問周子窻前草不除去。

即是謂生意與自家一般。曰。他也只是偶然見與自家意思相契。又問橫渠驢鳴是天機自動意思。曰。固是。但也是偶然見他如此。如謂草與自家意一般。木葉便不與自家意思一般乎。如驢鳴與自家呼喚一般。馬鳴便不與自家一般乎。問程子觀天地生物氣象也是如此。曰。他也只是偶然見如此。便說出來示人。而今不成只管去守着生物氣象。○問程子謂切脉可以體仁。莫是心誠求之之意否。曰。還是切脉底是仁。那脉是仁。曰。切脉是仁。曰。若如此。則當切脉時。又用着箇意思去體仁。復問童蜚卿曰。切脉體仁又如何。曰。脉是那血氣周流。

切脉則便可以見仁。曰然。恐只是恁地。脉理貫通乎一身。仁之理亦是恁地。又問鷄雛如何是仁。楊道夫曰。先生嘗謂初與嫩底便是。曰。如此看較分明。蓋當是時飲啄自如。未有所謂爭鬪侵陵之患者。只此便是仁也。○問觀鷄雛此可觀仁。何也。曰。凡物皆可觀。此偶見鷄雛而言耳。生理悉具。○問聖賢言仁。有專指體而言者。有包體用而言者。曰。仁對義禮智言之。則為體。專言之。則兼體用。○孔子說仁多說體。孟子說仁多說用。如克己復禮惻隱之心之類。○以心之德而專言之。則未發是體。已發是用。以愛之理而偏言之。則仁便是體。惻隱是

用。○問程子云仁道難言。唯公近之。非以公訓仁。當公之時。仁之氣象自可嘿識。曰。公固非仁。然公乃所以仁也。仁之氣象於此。固可默識。然學者之於仁。非徒欲識之而已。○仁是愛底道理。公是仁底道理。故公則仁。仁則愛。公却是仁發處。無公則仁行不得。○公之為仁。公不可與仁比。並看。公只是無私。纔無私。這仁便流行。程先生云。唯公為近之。却不是近似之近。纔公。仁便在此。故云近。猶云知所先後。則近道矣。不是道在先後上。只知先後。便近於道。如去其壅塞。則水自流通。水之流通。却不是去壅塞底物事做出來。水自是元有。只被塞了。

纔除了塞便流。仁自是元有。只被私意隔了。纔克去已私。做底便是仁。葉賀孫問公是仁之體。仁是理。曰。不用恁地說。徒然不分曉。只公是無私。無私則理無或蔽。今人喜也是私喜。怒也是私怒。哀也是私哀。懼也是私懼。愛也是私愛。惡也是私惡。欲也是私欲。苟能克去已私。擴然大公。則喜是公喜。怒是公怒。哀懼愛惡欲莫非公矣。此處煞係利害。顏子所授於夫子。只是克己復禮爲仁。○或問仁與公之別。曰。仁在內。公在外。又曰。惟仁然後能公。又曰。仁是本有之理。公是克己工夫極至處。故惟仁然後能公。理甚分明。故程子曰。公而以人體之。則

是克盡已私之後。只就自身上看。便見得仁也。○公而以人體之。故爲仁。蓋公猶無塵也。人猶鏡也。仁則猶鏡之光明也。鏡無纖塵。則光明。人能無一毫之私欲。則仁。然鏡之明。非自外求也。只是鏡元來自有這光明。今不爲塵所昏。爾人之仁。亦非自外得也。只是人心元來自有這仁。今不爲私欲所蔽。爾故人無私欲。則心之體用廣大流行。而無時不仁。所以能愛能恕。仁之道。只消道一公字。非以公爲仁。須是公而以人體之。伊川自曰。不可以公爲仁。世有以公爲心。而慘刻不恤者。須公而有惻隱之心。此功夫却在人字上。蓋人體之以公方是仁。

若以私欲則不仁矣。○仁是人心所固有之理。公則仁私則不仁。未可便以公爲仁。須是體之以人方是仁。公怨愛皆所以言仁者也。公在仁之前。怨與愛在仁之後。公則能仁。仁則能愛。能怨故也。○問公而以人體之。故爲仁。竊謂此段之意。人字只是指吾此身而言。與中庸言仁者人也之人自不同。不必重看。緊要却在體字上。蓋仁者心之德。主性情宰萬事。本是吾身至親至切底物。公只是仁之理。專言公則只虛空說著理。而不見其切於己。故必以身體之。然後我與理合。而謂之仁。亦猶孟子合而言之道也。然公果如之何而體。如之何而謂。

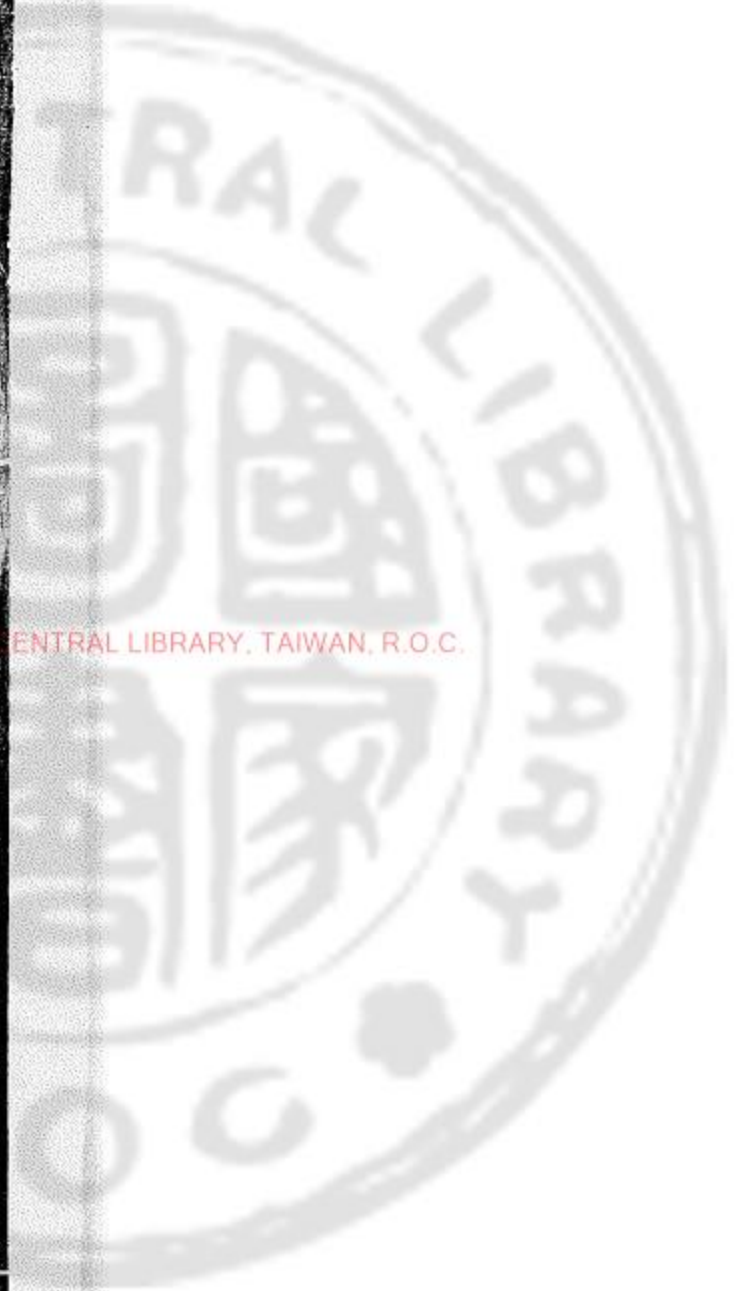


國家圖書館, NATIONAL CENTRAL LIBRARY, TAIWAN, R.O.C.



之仁亦不過克盡己私。至於此心豁然瑩淨光潔徹表裏純是天理之公。生生無間斷。則天地生物之意常存。故其寂而未發。惺惺不昧。如一元之德。昭融於地中之復。無一事一物不涵在吾生理之中。其隨感而動也。惻然有隱。如春陽發達於地上之豫。無一事非此理之貫。無一物非此生意之所被矣。此體公之所以為仁。所以能恕。所以能愛。雖或為義為禮為智為信。無所往而不通也。不審是否。曰。此說得之。○問公所以能恕所以能愛。恕則仁之施。愛則仁之用。愛是仁之發處。恕是推其愛之之心。以及物否。曰。如公所言亦非不是。只是自是。

ENTRAL LIBRARY, TAIWAN, R.O.C.



湊合不著都無滋味。又問莫是帶那上文公字說否。曰然。恕與愛本皆出於仁。然非公則安能恕。安能愛。又問愛只是合下發處。便愛未有以及物。在恕則方能推己。以及物否。曰仁之發處自是愛。恕是推那愛底。愛是恕之所推者。若不是恕去推那愛。也不能及物。也不能親親。仁民愛物只是自愛而已。若裏面元無那愛。又只推箇甚麼。如開溝相似。是裏面元有這水。所以開着便有水來。若裏面元無此水。如何會開着便有水。若不是去開溝。縱有此水。也如何得他流出來。愛水也。開之者恕也。又問若不是推其愛。以及物。縱有此愛也。無可及。

物否。曰不是無可及物。若不能推則不能及物。○或問恕則仁之施愛則仁之用。施與用如何分別。曰恕之所施。施其愛爾。不恕則雖有愛而不能及人也。又曰施是從這裏流出。用是就事說。推己爲恕。恕是從己流出去。及那物。愛是才調恁地。愛如水。恕如水之流。又問先生謂愛如水。恕如水之流。退而思有所未合。竊謂仁如水。愛如水之潤。恕如水之流。不審如何。曰說得好。昨日說過了。又曰恕是分俵那愛底。如一桶水。愛是水。恕是分俵此水。何處一杓。故謂之施。愛是仁之用。恕所以施愛者。又曰施用兩字。移動全不得。這般處。惟有孔孟能

如此。下自荀揚諸人。便不能便不移易者。昔有言盡已之謂忠。盡物之謂恕。伊川言盡物只可言信。推已之謂恕。蓋恕是推已。只可言施。如此等處。極當細看。○上蔡以知覺言仁。只知覺得那應事接物底。如何便喚做仁。須是知覺那裏方是。且如一件事。是合做與不合做。覺得這箇方是仁。喚着便應。揆着便痛。這是心之流注在血氣上底。覺得那理之是非。這方是流注在理上底。喚着不應。揆着不痛。這固是死人。固是不仁。喚得應。揆着痛。只這便是仁。則誰箇不會如此。須是分作三截看。那不聞痛癢底。是不仁。只覺得痛癢。不覺得理底。雖會那

一等。也不便是仁。須是覺這理方是。○或問謝上蔡以覺言仁。是如何。曰。覺者。是要覺得箇道理。須是分毫不差。方能全得此心之德。這便是仁。若但知得箇痛癢。則凡人皆覺得。豈盡是仁者邪。醫者以頑痺為不仁。以其不覺。故謂之不仁。不覺固是不仁。然便謂覺是仁。則不可。○問程門以知覺言仁。克齋記乃不取。何也。曰。仁離愛不得。上蔡諸公。不把愛做仁。他見伊川言博愛非仁也。仁是性。愛是情。伊川也不是道愛不是仁。若當初有人會問。必說道愛是仁之情。仁是愛之性。如此方分曉。惜門人只領那意。便專以知覺言之。於愛之說。若將浼

焉。遂蹉過仁地位去說。將仁更無安頓處。見孺子匍匐將入井。皆有怵惕惻隱之心。這處見得親切。聖賢言仁皆從這處說。又問知覺亦有生意。曰。固是。將知覺說來冷了。覺在知上却多些。小搭在仁邊。仁是和底意。然添一句。又成一重。須自看得。便都理會得。○答張敬夫書曰。胡廣仲引孟子先知先覺以明上蔡心有知覺之說。已自不倫。其謂知此覺此。亦未知指何為說。要之大本既差。勿論可也。今觀所示。乃直以此為仁。則是以知此覺此為知仁覺仁也。仁本吾心之德。又將誰使知之。而覺之邪。若據孟子本文。則程子釋之已詳矣。曰。知是知

此事。

知此事當如此也。

覺是覺此理。

知此事之理當如此也。

以意已分明。

不必更求玄妙。且其意與上蔡之意亦初無干涉也。上蔡所謂知覺。正謂知寒暖飽飢之類爾。推而至於酬酢佑神。亦只是此知覺。無別物也。但所用有小大爾。然此亦只是智之發用處。但惟仁者為能兼之。故謂仁者心有知覺則可。謂心有知覺謂之仁則不可。蓋仁者心有知覺。乃以仁包四者之用而言。猶云仁者知所羞惡辭讓云爾。若曰心有知覺謂之仁。則仁之所以得名。初不為此也。今不究其所以得名之故。乃指其所兼者便為仁體。正如言仁者必有勇。有德者必有言。豈可遂以勇

為仁言為德哉。又答曰。來教云。夫其所以與天地萬物一體者。以夫天地之心之所有。是乃生生之蘊。人與物所公共。所謂愛之理也。熹詳此數句。似頗未安。蓋仁只是愛之理。人皆有之。然人或不公。則於其所當愛者。反有所不愛。惟公則視天地萬物皆為一體。而無所不愛矣。若愛之理。則是自然本有之理。不必為天地萬物同體而後有也。熹向所呈似仁說。其間不免尚有此意。方欲改之而未暇。來教以為不如克齋之云是也。然於此却有所未察。竊謂莫若將公字與仁字且各作一字看。得分明。然後却看中間兩字相近處之為親切也。若遽

混而言之。乃是程子所以訶以公便為仁之失。此其釐間正當子細也。又看仁字當并義禮智字看。然後界限分明。見得端的。今舍彼三者而獨論仁字。所以多說而易差也。又謂體用一源。內外一致。為仁之妙。此亦未安。蓋義之有羞惡。禮之有恭敬。智之有是非。皆內外一致。非獨仁為然也。南軒張氏與朱子書曰。仁之為說。推原無所不至。猶人之身。無分寸之膚。而不貫通。則無分寸之膚。不愛也。故以惟公近之。之語。形容仁體。最為親切。欲人體夫所以愛者。言仁然愛字。只是明得其用。必曰仁者愛之理。乃更親切。夫其所以與天地一體者。以夫天地之心之所存。是乃生生之蘊。人與物所公共。所謂愛之理者。此也。故探其本。則未發之前。愛之理存乎性。是乃仁之體。察其動。則已發之際。愛之施被乎物。是乃仁之用。體用一源。內外一致。此仁之所以為妙也。又

答曰。程子言仁本末甚備。今撮其大要。不過數言。蓋曰
仁者。生之性也。而愛其情也。孝悌其用也。公者。所以體
仁。猶言克己復禮為仁也。學者於前三言者。可以識仁
之名義。於後一言者。可以知其用力之方矣。今不深考
其本末指意之所在。但見其分別性情之異。便謂愛之
與仁了無干涉。見其以公為近仁。便謂直指仁體最為
深切。殊不知仁乃性之德。而愛之本。因其性之有仁。是
以其情能愛。但或蔽於有我之私。則不能盡其體用之
妙。惟克己復禮廓然大公。然後此體渾全。此用昭著。動
靜本末。血脉貫通。爾。程子之言。意蓋如此。非謂愛之與

仁了無干涉也。此說前書言之已詳。今請復以兩言決
之。如熹之說。則性發為情。情根於性。未
有無性之情。無情之性。各為一物。非謂公之一字便是
而不相管攝。二說得失。此亦可見。非謂公之一字便是
直指仁體也。細觀來喻。所謂公天下而無物我之私。則
其愛無不溥矣。不知此兩句甚處是直指
仁體處。若以愛無不溥為仁之體。則陷於以情為性之
失。高明之見。必不至此。若以公天下而無物我之私便
為仁體。則恐所謂公者。漠然無情。但如虛空木石。雖其
同體之物。尚不能有一字說着仁體。須知仁是本有之性。
兩句中。初未嘗有一字說着仁體。非因公而後有也。故曰公而
生物之心。惟公為能體之。因人體之故。帶得仁字過來。由漢以來。以愛言仁之
是人字裏面。帶得仁字過來。却弊。正為不察性情之辨。而遂以情為性。爾。今欲矯其弊
反使仁字汎然無所歸宿。而性情遂至於不相管。可謂
矯枉過直。是亦枉而已矣。其弊將使學者終日言仁而

實未嘗識其名義且又并與天地之心性情之德而昧

焉竊謂程子之意必不如此南軒書云仁說如天地以

妨然不若只云天地生物之心人得之為人之心似完

全仁道難名惟公近之然不可便以公為仁又曰公而

以人體之故為仁此意指仁之體極為深切愛只是情

蓋公天下而無物我之私焉則其愛無不溥矣如此看

乃可由漢以來言仁者○問愛之理實具于心心之德

發而為愛否曰解釋文義則可實下功天當如何曰據

其已發之愛則知其為心之德指其未發之仁則知其

為愛之理曰某記少時與人講論此等道理見得未真

又不敢斷定觸處問人自為疑惑皆是臆度所致至今

思之可笑須是就自己實做工夫處分明見得這箇道

理意味自別如克己復禮則如何為仁居處恭執事敬

與出門如見大賓之類亦然克己復禮本非仁却須從

克己復禮中尋究仁在何處親切貼身體驗出來不須

向外處求周謨曰平居持養只克去己私便是本心之

德流行發見無非愛而已曰此語近正如疏導溝渠初

為物所壅蔽才疏導得通則水自流行克己復禮便是

疏導意思流行處便是仁○問敦厚虛靜者仁之本曰

敦厚虛靜是為仁之本又問虛者仁之原曰虛只是無

欲故虛虛明無欲此仁之所由生也又問此虛字與一

大清虛之虛如何曰這虛也只是無欲渠便將這箇喚

做道體。然虛對實而言。却不似形而上者。○程子云。大率把捉不定。皆是不仁。問心之本體。湛然虛明。無一毫私欲之累。則心德未嘗不存矣。把捉不定。則為私欲所亂。是心外馳。而其德亡矣。曰。如公所言。則是把捉不定。故謂之不仁。今此但曰皆是不仁。乃是言惟其不仁。所以致把捉不定也。○余正叔謂無私欲是仁。曰。謂之無私欲。然後仁。則可。謂無私便是仁。則不可。蓋惟無私欲。而後仁始見。如無所壅底。而後水方行。方叔曰。與天地萬物為一體。是仁。曰。無私是仁之前事。與天地萬物為一體。是仁之後事。惟無私。然後仁。惟仁。然後與天地萬

物為一體。要在二者之間。識得畢竟仁是甚模樣。欲曉得仁名義。須并義禮智三字看。欲真箇見得仁底模樣。須是從克己復禮做工夫去。今人說仁如糖。皆是甜。不曾喫着。不知甜是甚滋味。聖人都不說破。在學者以身體之而已矣。○問程子云。敬以直內。義以方外。仁也。如何以此便謂之仁。曰。亦是仁也。若能到私欲淨盡。天理流行處。皆可謂之仁。○問存得此心便是仁。曰。且要存得此心。不為私欲所勝。遇事每每着精神照管。不可隨物流去。須要緊緊守着。若常存得此心。應事接物。雖不中不遠。思慮紛擾于中。都是不能存此心。此心不存。

合視處也不知視。合聽處也不知聽。或問莫在於敬否。曰。敬非別是一事。常喚醒此心便是。人每日只鶻鶻突突過了。心都不曾收拾得在裏面。又曰。仁雖似有剛直意。畢竟本是箇溫和之物。但出來發用時有許多般。須得是非辭遜斷制三者方成仁之事。及至事定。三者各退。仁仍舊溫和。緣是他本性如此。人但見有是非節文斷制。却謂都是仁之本意。則非也。春本溫和。故能生物。所以說仁如春。○問求仁。曰。看來仁字只是箇渾淪底道理。如大學致知格物。所以求仁也。中庸博學審問。謹思明辨力行。亦所以求仁也。○學者須是求仁。所謂求

仁者。不放此心。聖人亦只教人求仁。蓋仁義禮智四者。仁足以包之。若是存得仁。自然頭頭做着。不用逐事安排。故曰。苟志於仁矣。無惡也。今看大學亦要識此意。所謂顧諟天之明命。無他。求其放心而已。○前輩教人求仁。只說是淵深溫粹義理飽足。○問仁。曰。聖賢說話。有說自然道理處。如仁人心是也。有說做工夫處。如克己復禮是也。○二程先生之前學者。全不知有仁字。凡聖賢說仁處。不過只作愛字看了。自二先生以來。學者始知理會仁字。不敢只作愛說。然其流復不免有弊者。蓋專務說仁。而於操存涵泳之功。不免有所忽畧。故無復

性理大全書卷三十五
優柔厭飫之味。克己復禮之實。不但其蔽也。愚而已。而
又一向離了愛字。懸空揣摩。既無真實見處。故其為說
恍惚驚怪。弊病百端。殆反不若全不知有仁字。而只作
愛字看。却之為愈也。某竊嘗謂若實欲求仁。固莫若力
行之近。但不學以明之。則有槌墮一具行之患。故其蔽愚
若主敬致知。交相為助。則自無此蔽矣。若且欲曉得仁
之名義。則又不若且將愛字推求。若見得仁之所以愛
而愛之所以不能盡仁。則仁之名義意思瞭然在目矣。
初不必求之於恍惚有無之間也。

南軒張氏曰。仁者天下之正理。此言仁乃天下之正理也。

天下之正理而體之於人。所謂仁也。若一毫之偏。則失
其正理而為不仁矣。

勉齋黃氏曰。仁包四者。包字須看得出。嘗記朱先生云。未
發則有仁義禮智之性。而仁則包四德。已發則有惻隱
羞惡恭敬是非之情。而惻隱則貫四端。貫字如一箇物
字。在四箇物裏。面過包字。如四箇物都合在一箇物裏
面。

北溪陳氏曰。仁道甚廣大精微。可以用處。只為愛而發見
之端。為惻隱。又曰。仁是此心生理全處。生生不息。故
其端緒方從心中萌動發出來。自是惻然有隱。由惻隱

而克及到那物上遂成愛。故仁乃是愛之根。而惻隱則根之萌芽。而愛則又萌芽之長茂已成者也。觀此則仁者愛之理。愛者仁之用。自可見得脉絡相關處矣。○孔門教人求仁為大。只專言仁。以仁包萬善。能仁則萬善在其中矣。至孟子乃兼仁義對言之。猶四時之陰陽也。○自孔門後。人都不識仁。漢人只把做恩愛說。是又太泥了。愛又就上起樓起閣。將仁看得全粗了。故韓子遂以博愛為仁。至程子始分別得明白。謂仁是性。愛是情。然自程子此言一出。門人又將愛全掉了。一向求高遠去。不知仁是愛之性。愛是仁之情。愛雖不可以正名仁。

而仁亦豈能離得愛上。蔡遂專以知覺言仁。夫仁者固能知覺。謂知覺為仁則不可。若轉一步看。只知覺純是理。便是仁也。龜山又以萬物與我為一為仁體。夫仁者固能與萬物為一。謂與萬物為一為仁則不可。此乃是仁之量。若能轉來看。只於與物為一之前。徹表裏。純是天理流行無間。便是仁也。呂氏克己銘又欲克去有己。須與物合為一體。方為仁。認得仁都曠蕩在外了。於我都無統攝。必己與物對時。方下得克己工夫。若平居獨處。不與物對時。工夫便無可下手處。可謂踈闊之甚。據其實。己如何得與物合一。洞然八方。如何得皆在我闡。

之內。此不過只是想像箇仁中大底氣象如此耳。仁實何在焉。殊失向來孔顏傳授心法本旨。其他門人又淺皆無有說得親切者。○仁有以理言者。有以心言者。有以事言者。以理言。則只是此心全體天理之公。如文公所謂心之德。愛之理。此是以理言者也。心之德。乃專言而其體也。愛之理。乃偏言而其用也。程子曰。仁者天下之公。善之本也。亦以理言者也。以心言。則知此心純是天理之公。而絕無一毫人欲之私。以間之也。如夫子稱回心三月不違仁。程子謂只是無纖毫私欲。少有私欲。便是不仁。及雍也。不知其仁等類。皆是以心言者也。以

事言。則只是當理而無私心之謂。如夷齊求仁而得仁。殷有三仁。及子文之忠。文子之清。皆未知焉。得仁等類是也。若以用工言。則只是去人欲復天理以全其本心之德而已矣。如夫子當時答羣弟子問仁。雖各隨其才質病痛之不同。而其旨意所歸。大槩不越乎此。

問明道謂學者能識仁體。實有諸己。只要義理栽培。如講求經義。皆栽培之意。若仁之在人心。一耳不學之人。獨無仁乎。潛室陳氏曰。識得仁體。謂滿腔子是惻隱之心。既體認得分明。無私意夾雜。又須讀書涵泳義理。以灌溉滋養之。○問周子曰。愛曰仁。程子云。愛自是情。仁自

是性。豈可專以愛爲仁。程子學周子者也。何故議論迥別。曰。善言性者必有驗於情。故孟子以惻隱爲仁之端。周子以愛言仁。皆是借情以明性。若便以愛爲仁。則是指情作性。語死不圓矣。韓子博愛之仁是。○問仁者有知覺。知覺何可以盡仁哉。仁者特有之耳。竊以爲纔言知覺已入智中來。曰。程門雖有以覺言仁。然不專主此說。其他話頭甚多。上蔡專主此說。所以晦翁絕口不言。只說愛之理。心之德。此一轉語亦含知覺在中。可更思求。○問仁者偏言之。只一事。兼言之。則包四端。四端皆心之德。頭面迥異。仁既是愛之理。則義禮智亦當謂之。

理。四者皆當用工夫。然孔門大率多去仁上着力。何邪。曰。所謂愛之理。是偏言之。將四端分作四去看。截然界限不可相侵。心之德。是兼言之。將四端只作仁字看。仁爲善之長。猶家之嫡長子。包貫得諸子。故獨以理言。以心德言。須見移在諸位上用不同。方是詣理。○問晦翁說仁爲愛之理。心之德如何。曰。愛是情理。是性。心統情性者也。單說愛字與心字。猶是就情上看。必曰愛之理。心之德。方和性在裏面。是愛之所以爲愛。而心之所以爲心者也。是之謂仁。前輩謂心爲穀種。能生處。即是他所以爲穀種處。故桃杏之核。皆曰仁。孔門不曾正說仁。

之體段。只說求仁爲仁之方。孟子方說怵惕惻隱處以狀仁之體段。又說仁人心也。須認得仁爲人心。方見仁着落。所以不仁之人全無人心。既無人心。問他恁麼羞惡恭敬是非。仁包四端。卽此可見。心如穀種。所以生處是性。生許多枝葉處便是情。心亦是有形影底物事。情亦是有形影底物事。獨性無形影。○問程子云。把捉不定。皆是不仁者。曰。仁。人心也。心走作不在腔子裏。則入形雖具。而所以爲形者死矣。故謂之不仁。

西山真氏曰。仁之一字。從古無訓。且如義訓宜。禮訓理。又訓履。智訓知。皆可以一字名其義。惟仁不可以一字訓。

孟子曰。仁者人也。亦只是言仁者乃人之所以爲人之理。亦不是以人訓仁。蓋緣仁之道大包五常。貫萬善。所以不可以一言盡之。自漢以後。儒者只將愛字說仁。殊不知仁固主乎愛。然愛不足以盡仁。孟子曰。惻隱之心。仁之端也。惻隱者。此心惻然有隱。卽所謂愛也。然只是仁之發端而已。韓文公言博愛之謂仁。程先生非之。以爲仁自是性。愛自是情。以愛爲仁。是以情爲性也。至哉言乎。朱文公先生始以愛之理。心之德六字形容之。所謂愛之理者。言仁非止乎愛。乃愛之理也。蓋以體言之。則仁之道大無所不包。發而爲用。則主乎愛。仁者愛之。

體也。愛者仁之用也。愛者如見赤子入井而惻然欲有以救之。以至矜憐憫惜慈祥恩惠愛之謂也。性中既有仁發出來便是愛。如根上發出苗。以苗爲出於根。則可以苗便爲根。則不可以愛出於仁。則可以愛便作仁。則不可。故文公以愛之理三字言之。方說得盡。又曰。心之德。何也。蓋心者此身之主。而其理則得於天。仁義禮智皆此心之德。而仁又爲五常之本。如元亨利貞皆乾之德。而元獨爲四德之長。天之元。卽人之仁也。元爲天之全德。故仁亦爲人心之全德。然仁之所以爲心之德者。正以主乎愛故也。仁所以能愛者。蓋天地以生物爲心。

而人得之以爲心。是以主乎愛也。愛之理。心之德。六字之義。乃先儒所未發。而未文公始發之。其有功於學者至矣。豈可不深味之乎。○自非聖人。未有不由恕而至仁者。故孟氏亦曰。強恕而行。求仁莫近焉。恕必強言。蓋明用力之難。學者當以強矯自厲云爾。夫恕之所以難者。何也。道心惟微。物欲易錮。私見一立。人已異觀。天理之公。於是遏絕而不行矣。有志於仁者。當知穹壤之間。與吾並生。莫非同體。體同則性同。性同則情同。公其心。平其施。必均齊而毋偏吝。必方正而無頗邪。卽是以往。將無一物不獲者。此所謂絜矩之道也。然大學旣言絜

性理大全書卷三十五
三十一
矩而繼以義利者。豈異指哉。利則惟己是營。義則與人同欲。世之君子平居論說。孰不以平物我公好惡爲當。然而私意橫生。莫能自克者。以利焉爾。利也者。其本心之螟蝨。正塗之榛莽歟。大學丁寧於絕簡。孟子慷慨於首章。聖賢深切爲人。未有先乎此者。然則士之求仁。當自絜矩始。而推其端。又自明義利之分始。○凡天下至微之物。皆有箇心。發生皆從此出。緣是稟受之初。皆得天地發生之心。以爲心。故其心無不能發生者。一物有一心。自心中發出生意。又成無限物。且如蓮實之中。有所謂么荷者。便儼然如一根之荷。他物亦莫不如是。故

上蔡先生論仁以絜仁杏仁比之。謂其中有生意。纔種便生。故也。惟人受天地之中以生。全具天地之理。故其爲心。又最靈於物。故其所蘊生意。纔發出。則近而親親。推而仁民。又推而愛物。無所不可。以至於覆冒四海。惠利百世。亦自此而推之。爾此人心之大。所以與天地同量也。然一爲利祿所汨。則私意橫生。遂流而爲殘忍。爲刻薄。則生意消亡。頑如鐵石。便與禽獸相去不遠。豈不可畏也哉。今爲學。須要常存此心。平居省察。覺得曾中。盎然有慈祥惻怛之意。無伎忍刻害之私。此卽所謂本心。卽所謂仁也。便當存之。養之。使之不失。則萬善皆從。

此而生○人得天地生物之心以為心其心本無不仁。只因有私欲便有違仁之時能克去私欲則心常仁矣。心者指知覺而言也。仁者指心所具之理而言也。蓋圓外竅中者是心之體。謂形質也。此虛靈知覺者。是心之靈。靈謂精爽也。言其妙則謂神明不測。仁義禮智信是心之理。理即知覺性也。屬氣凡能識痛痒識利害識義理者皆是也。此所謂若仁義禮智信則純是義理。道心所謂人能克去私欲則所知覺者皆義理不能克去私欲則所知覺者皆義理不能克去私欲則所之私而已。純是理即是不違仁。雜以私欲便是違仁。○手足不仁者非曰手足自不仁也。蓋手足本吾一體緣

風痺之人血氣不貫於手足便與不屬已相似。人與物亦本吾一體緣頑忍之人此心不貫於人物亦與不屬已相似。風痺之人不仁於手足頑忍之人不仁於民物皆以其不屬已故也。殊不知天地吾之父母與人雖有彼我之異與物亦有貴賤之殊要本同一體。只緣私意一生天理泯絕便以人已為二致亦如手足本是吾身之物只緣風邪所中血氣隔塞遂以手足為外物手足民物之比也。風邪私意之比也。人無私意之害則民物之休戚自然相關。一見赤子入井則此心為之怵惕無風邪之病則手足之痒痲亦自然相關。雖小小疾苦此

心亦為之痛楚。當如此玩味。方曉程子痿痺不仁之意。魯齋許氏曰。仁為四德之長。元者善之長。前人訓元為廣大。直是有理。心胃不廣大。安能愛敬。安能教思容保。民無疆。○仁與元俱包四德。而俱列並稱。所謂合之不渾離之不散。仁者性之至。而愛之理也。愛者情之發。而仁之用也。公者人之所以為仁之道也。元者天之所以為仁之至也。仁者人心之所固有。而私或蔽之以陷於不仁。故仁者必克己。克己則公。公則仁。仁則愛。未至於仁。則愛不可以充體。若夫知覺則知之用。而仁者之所兼也。元者四德之長。故兼亨利貞。仁者五常之長。故兼義

禮智信。此二者所以必有知覺。不可便以知覺名仁也。臨川吳氏曰。天之為天也。元而已。人之為人。也。仁而已。四序一元也。五常一仁也。人之有仁。如木之有本。木有本。幹枝所由生也。人有仁。萬善所由出也。人而賊其仁。猶木賊其本也。木無本。則其枝瘁而幹枯。人不仁。則其心死。而身雖生也。奚取。○仁者壽。非聖人之言乎。天地生物之心曰仁。惟天地之壽最久。聖人之仁如天地。亦惟上古聖人之壽最久。人所稟受有萬不齊。豈能人人如聖人之仁哉。夫人全德固未易全。然禮儀三百。威儀三千。無一而非仁者。得三百三千之一。亦可謂仁。則亦可

以得壽矣。子嘗執此觀天下之人。凡氣之溫和者壽質之慈良者壽。量之寬洪者壽。貌之重厚者壽。言之簡默者壽。蓋溫和也。慈良也。寬洪也。重厚也。簡默也。皆仁之一端。其壽之長。決非猛厲殘忍褊狹輕薄淺躁者之所能及也。○夫東南西北地之四方也。而東為先。元亨利貞天之四德也。而元為長。地之東。天之元。時之春。人之仁也。易曰體仁足以長人。仁者何人之心也。苟能體此。則有我之私。纖芥不留。及物之春。洞徹無間。真足為人之長矣。不然失其本心。沒於下流。而不能自反也。又奚長之云。

性理大全書卷之二十五

性理大全書卷之三十一

性理八

仁義

程子曰。仲尼言仁。未嘗兼義。獨於易曰。立人之道。曰仁與義。孟子言仁。必以義配。蓋仁者體也。義者用也。知義之為用而不外焉者。可與論道矣。世之論仁義者。多外之。不然。則混而無別。非知仁義之說也。○昔者聖人立人之道。曰仁曰義。孔子曰。仁者人也。親親為大。義者宜也。尊賢為大。唯能親親。故老吾老。以及人之老。幼吾幼。以及人之幼。唯能尊賢。故賢者在位。能者在職。唯仁與義。



盡人之道。則謂之聖人。○人必有仁義之心。然後仁義之氣。睥然達於外。

朱子曰。仁義如陰陽。只是一氣。陽是正長底氣。陰是方消底氣。仁便是方生底義。義便是收回頭底仁。要之仁未能盡得道體。道則平鋪地散在裏。仁固未能盡得。然仁却是足以該道之體。若識得陽。便識得陰。識得仁。便識得義。識得一箇。便曉得其餘箇。○問於仁也柔。於義也剛。曰。仁體柔而用剛。義體剛而用柔。又問此豈所謂陽根陰。陰根陽邪。曰。然。○問自太極之動言之。則仁爲剛。而義爲柔。自一物中陰陽言之。則仁之用柔。義之用剛。

曰。是如此。仁便有箇流動發越之意。然其用則慈柔。義便有箇商量從宜之義。然其用則決裂。○問仁義體用動靜何如。曰。仁固爲體。義固爲用。然仁義各有體用。各有動靜。○仁義互爲體用。動靜。仁之體本靜。而其用則流行不窮。義之用本動。而其體則各止其所。○義之嚴肅。即是仁底收斂。○尋常人施恩惠底心。便發得易。當刑殺時。此心便疑。可見仁屬陽。屬剛。義屬陰。屬柔。黃直卿云。只將舒斂二字看。便見喜則舒。怒則斂。○問義者仁之質。曰。義有裁制割斷意。是把定處。便發出許多仁來。如非禮勿視。聽言動。便是把定處。一日克己復禮。天

下歸仁便是流行處○問孟子以惻隱爲仁之端羞惡爲義之端周子云愛曰仁宜曰義然以其存於心者而言則惻隱與愛固爲仁心之發然羞惡乃就恥不義上反說而非直指義之端也宜字乃是就事物上說不知義在心上其體段如何曰義之在心乃是決裂果斷者也○或曰存得此心即便是仁曰此句甚好但下面說合於心者爲之不合於心者勿爲却又從義上去了不干仁事今且只以孟子仁人心也義人路也便見得仁義之別蓋仁是此心之德才存得此心即無不仁如說克己復禮亦只是要得私欲去後此心常存耳未說到

行處也纔說合於心行之便侵過義人路底界分矣然義之所以能行却是仁之用處學者須是此心常存方能審度事理而行其所當行也此孔門之學所以必以求仁爲先蓋此是萬理之原萬事之本且要先識認得先存養得方有下手立脚處耳○克己復禮爲仁善善惡惡爲義○仁只是那流行底義是那合當做處仁只是發出來底及至發出來有截然不可亂處便是義○仁存諸心性之所以爲體也義制夫事性之所以爲用也○天命之性流行發用見於日用之間無一息之不然無一物之不體其大端全體即所謂仁而於其間事

事物物莫不各有自然之分。如方維上下。定位不易。毫釐之間。不可差謬。即所謂義。立人之道。不過二者。而二者則初未嘗相離也。○問龜山說知其理一。所以為仁。知其分殊。所以為義。仁便是體。義便是用。否。曰。仁只是流出來底。義是合當做底。如水流動處是仁。流為江河。匯為池沼。便是義。如惻隱之心。便是仁。愛父母愛兄弟。愛鄉黨愛朋友。故舊有許多等。差便是義。

問心無內外。心而有內外。是私心也。非天理也。故愛吾親。而人之親亦所當愛。敬吾長。而人之長亦所當敬。今吾有親則愛焉。而人之親不愛。有長則敬焉。而人之長不

敬。是心有兩也。是二本也。且天之生物。使之一本。而二本可乎。南軒張氏曰。此緊要處。不可毫釐差。蓋愛敬之心。由一本。而施有差等。此仁義之道。所以未嘗相離也。易所謂稱物平施。稱物之輕重。而吾施無不平焉。此吾儒所謂理一而分殊也。

勉齋黃氏曰。論語一書。未嘗以仁義對言。而孟子言仁義者。不一而足。聖賢之教。宜無異指。而若是不同。何也。仁義性所有也。夫子言性。不可得聞。而孟子道性善也。夫子教人。無非仁義之道。使人油然而入於仁義。而不自知也。孟子憫斯世之迷惑。故開關啓鑰。直指人心。而明告

之也。五常百行皆性所有。而獨言仁義。又何也。仁義蓋總其名。而五常百行其支派也。孟子提綱挈領。使人由是而推之。無往而非仁義也。孟子之言仁義也。其強為是名耶。抑亦有自來也。且何以知其為性所有。而五常百行之總名也。夫子固常言之矣。立天之道。曰陰與陽。立地之道。曰柔與剛。立人之道。曰仁與義。三才之道。一而已。陰陽以氣言。剛柔以質言。仁義以理言也。人受氣於天。賦形於地。稟陰陽剛柔氣質以為體。則具仁義之理以為性。此豈人之所能強名。而五常百行孰有出於仁義之外哉。○仁義之道不在他求。孟子曰。惻隱之心。

仁之端也。羞惡之心。義之端也。又曰。孩提之童。無不知愛其親者。及其長也。無不知敬其兄也。親親仁也。敬長義也。仁義之道。根於吾心之固有。初非有甚高難能之事也。存之於虛靜純一之中。推之於動作應酬之際。則仁義之道在我矣。試以吾平日設心者思之。果能事親而孝乎。果能處宗族而睦乎。果能交於鄉黨朋友而兼所愛乎。果能視人如己乎。果能視民如傷乎。即是心而充之。以至於無一念之不公。則仁之道盡矣。果能從兄而順乎。果能事上而敬乎。果能應事接物而求其是乎。果能見利不趨乎。果能見害不避乎。即是心而充之。以

至於無一事之不宜。則義之道盡矣。盡仁義之道。則仰不愧。俯不怍。而上下與天地同流矣。

北溪陳氏曰。仁義起發是惻隱羞惡。及到那人物上方見得愛與宜。故曰愛之理。宜之理。

仁義禮智

問仁義禮智立名還有意義否。朱子曰。說仁便有慈愛底意思。說義便有剛果底意思。聲音氣象自然如此。黃直卿云。六經中專言仁者。包四端也。言仁義而不言禮智者。仁包禮。義包智。○生底意思是仁。殺底意思是義。發見會通是禮。收一作深藏不測是智。○仁與義是柔軟底。

禮智是堅實底。仁義是頭禮智是尾。一似說春夏秋冬

相似。仁義一作禮是陽底一截。禮智一作義是陰底一截。○

問仁義禮智體用之別。曰。自陰陽上看下來。仁禮屬陽。

義智屬陰。春夏是陽。秋冬是陰。只將仁義說。則春作夏。

長仁也。秋斂冬藏。義也。若將仁義禮智說。則春仁也。夏

禮也。秋義也。冬智也。仁禮是敷施出來底。義便是肅殺

果斷底。智便是收藏底。如人肚臟有許多事。如何見得

其智愈大。其臟愈深。正如易中道立天之道。曰陰與陽。

立地之道。曰柔與剛。立人之道。曰仁與義。解者多以仁

為柔。以義為剛。非也。却是以仁為剛。以義為柔。蓋仁是

箇發出來了便硬而強。義便是收斂向裏底。外面見之便是柔。○仁禮屬陽。義智屬陰。袁機仲却說義是剛底。物合屬陽。仁是柔底。物合屬陰。殊不知舒暢發達便是那剛底意思。收斂藏縮便是那柔底意思。他只念得於仁也柔於義也。剛兩句便如此說。殊不知正不如此。又云。以氣之呼吸言之。則呼爲陽。吸爲陰。吸便是收斂底意。鄉飲酒義云。溫厚之氣盛於東南。此天地之仁氣也。嚴凝之氣盛於西北。此天地之義氣也。○仁禮屬陽。屬健。義智屬陰。屬順。問義則截然有定分。有收斂底意思。自是屬陰。順不知智如何解。曰。智更是截然。更是收斂。

如知得是。知得非。知得便了。更無作用。不似仁義禮三者有作用。知只是知得了。便交付惻隱羞惡辭遜三者。他那箇更收斂得快。○人只是此仁義禮智四種心。如春夏秋冬。千頭萬緒。只是此四種心發出來。○仁義禮智便是元亨利貞。若春間不曾發生得。到夏無緣得長。秋冬亦無可收藏。○問仁是天地之生氣。義禮智又於其中分別。然其初只是生氣。故爲全體。曰。然問肅殺之氣亦只是生氣。曰。不是二物。只是斂此。春夏秋冬亦只是一氣。○問仁包義禮智。惻隱包羞惡辭讓。是非元包亨利貞。春包夏秋冬。以五行言之。亦如木是包得火金。

水曰木是生氣。有生氣然後物可得而生。若無生氣則火金水皆無自而能生矣。故木能包此三者。仁義禮智性也。性無形影可以摸索。只是有這理耳。惟情乃可得而見。惻隱羞惡辭遜是非是也。故孟子言性曰。乃若其情則可以爲善矣。蓋性無形影。惟情可見。觀其發處。既善則知其性之本善必矣。○或問論語言仁處曰。理難見。氣易見。但就氣上看便見。如看元亨利貞是也。元亨利貞也難看。且看春夏秋冬。春時盡是溫厚之氣。仁便是這般氣象。夏秋冬雖不同。皆是陽春生育之氣行乎其中。故偏言則一事。專言則包四者。明道謂義禮智皆

仁也。若見得此理。則聖人言仁處。或就仁上說。或就事上說。皆是這一箇道理。程正叔云。滿腔子是惻隱之心。曰仁便是惻隱之母。又曰。若曉得此理。便見得克己復禮。私欲盡去。便純是溫和沖粹之氣。乃天地生物之心。其餘人所以未仁者。只是心中未有此氣象。論語但云求仁之方者。是其門人必嘗理會得此一箇道理。今但問其求仁之方。故夫子隨其人而告之。趙致道云。李先主云。仁是天理之體統。曰是。○仁有兩般。有作爲底。有自然底。看來人之生。便自然如此。不待作爲。如說父子欲其親。君臣欲其義。是他自會如此。不待欲也。父子自

會親君臣自會義。既自會。恁地便活潑潑地。便是仁。孟子說乍見孺子入井時。皆有怵惕隱之心。最親切。人心自是會如此。不是內交要譽方如此。大凡人心中皆有仁義禮智。然元只是一物發用出來。自然成四派。如破梨相似。破開成四片。如東對著西。便有南北相對。仁對著義。便有禮智相對。以一歲言之。便有寒暑。以氣言之。便有春夏秋冬。以五行言之。便有金木水火土。且如陰陽之間。儘有次第。大寒後不成便熱。須是且做箇春。溫漸次到熱田地。大熱後不成便寒。須是且做箇秋涼。漸次到寒田地。所以仁義禮智自成四派。各有界限。仁

流行到義處。便成義。禮智處。便成禮智。且如萬物收藏。何嘗休了。都有生意在裏面。如穀種桃仁杏仁之類。種著便生。不是死物。所以名之曰仁。見得都是生意。如春之生物。夏是生物之盛。秋是生意漸漸收斂。冬是生意收藏。又曰。春夏是行進去。秋冬是退後去。正如人呵氣。呵出時便熱。吸入時便冷。○問仁是生底意。義禮智則如何。曰。天只是一元之氣。春生時全見是生。到夏時長也。只是這底。到秋來成遂也。只是這底。到冬天藏斂也。只是這底。仁義禮智割做四段。一箇便是一箇。渾淪看。只是一箇。○問先生以為一分為二。二分為四。四分為

八。又細分將去。程子說性中只有仁義禮智四者而已。只分到四便住。何也。曰。周先生亦只分到五行住。若要細分。則如易樣分。○若說仁義。便如陰陽。若說四端。便如四時。若分四端八字。便如八節。蓋嘗言仁義禮智。只是一箇道理。分爲兩箇。兩箇分爲四箇。一箇是仁。一箇是義。一箇是禮。一箇是智。這四箇便是箇種子。惻隱羞惡恭敬是非。便是種子所生底苗。○問以愛名仁。是仁之迹。以覺言仁。是仁之端。程子云。仁道難名。惟公近之。不可便以公爲仁。畢竟元仁之全體如何識認。克己復禮。天下歸仁。孟子所謂苗兩物皆備於我。是仁之體否。曰。覺

決不可以言仁。雖足以知仁。自屬智了。愛分明是仁之迹。曰。惻隱是仁情之動處。要識仁。須是兼義禮智看。有箇宜底意思。是義。有箇讓底意思。是禮。有箇別白底意思。是智。有箇愛底意思。是仁。仁是天理。公是天理。故伊川謂惟公近之。又恐人滯著。隨即曰。不可便以公爲仁。萬物皆備固是仁。然仁之得名。却不然。○問元亨利貞有次第。仁義禮智因發而感。則無次第。曰。發時無次第。生時有次第。○仁義禮智性之大目。皆是形而上者。豈可分也。○問仁得之最先。蓋言仁具義禮智。曰。先有是生理。三者由此推之。○仁渾淪言。則渾淪都是一箇生

意。義禮智都是仁。對言則仁與義禮智一般。○仁與智包得義與禮。包不得。○仁所以包三者。蓋義禮智皆是流動底物。所以皆從仁上漸漸推出。仁智元貞是始終之事。這兩頭却重如坎與震。是始萬物終萬物處。艮則是中間接續處。○問孟子說仁義禮智。義在第二。太極圖以義配利。則在第三。曰禮是陽。故曰亨。仁義禮智。猶言東西南北。元亨利貞。猶言東南西北。一箇是對說。一箇是從一邊說起。○四端猶四德。逐一言之。則各自爲界限分而言之。則仁義又是一大界限。故曰仁。人心也。義。人路也。如乾文言。既曰四德。又曰乾元者。始而亨者。

也利貞者。性情也。○或言性之四端。而迭爲賓主。然仁智其總統也。恭而無禮。則勞。是以禮爲主也。君子義以爲質。是以義爲主也。蓋四德未嘗相_如。遇事則迭見。層出要在人默而識之。曰說得是。○仁在我。禮智才去。尋討他時。便動了。便不是本來底。又曰。心之所以會做許多。蓋具得許多道理。又曰。何以見得有此四者。因其惻隱。知其有仁。因其羞惡。知其有義。又曰。伊川穀種之說最好。又曰。冬飲湯。是宜飲湯。夏飲水。是宜飲水。冬飲水。夏飲湯。便不宜。○童蜚卿問。仁恐是生生不已之意。人惟爲私意所汨。故生意不得流行。克去己私。則全體大用無。

時不流行矣。曰：此是衆人公共說底。畢竟緊要處不知如何。今要見仁字意思。須將仁義禮智四者共看。便見仁字分明。如何是義。如何是禮。如何是智。如何是仁。便仁字自分明。若只看仁字。越看越不出。曰：仁字恐只是生意。故其發而為惻隱。為羞惡。為辭遜。為是非。曰：且只得就惻隱字上看。楊道夫問先生嘗說仁字就初處看。只是乍見孺子入井而怵惕惻隱之心。蓋有不期然而然。便是初處否。曰：恁地靠著也不得。大抵人之德性上自有此四者意思。仁便是箇溫和底意思。義便是箇慘烈剛斷底意思。禮便是箇宣著豁達底意思。智便是箇

收斂無痕迹底意思。性中有此四者。聖門却只以求仁為急者。緣仁却是四者之先。若常存得溫厚底意思。在這裏。到宣著發揮時。便自然會宣著發揮。到剛斷時。便自然會剛斷。到收斂時。便自然會收斂。若將別箇做主。便都對副不著了。此仁之所以包四者也。直卿問此。恐如五行之木。若不是先有箇木。便亦自生。下面四箇不得。曰：若無木。便無火。無火。便無土。無土。便無金。無金。便無水。又曰：仁字如人釀酒。酒方微發時。帶些溫氣。便是仁。到發得極熱時。便是禮。到得熟時。便是義。到得成酒後。却只與水一般。便是智。又如一日之間。早間天氣清