

朱子全書

卷十五

REARWARD RECORDS LIBRARY
REARWARD UNIVERSITY
REARWARD VICTORIA

OCT 17 1981

T1237/83(15)c.2
HARVARD-YENCHING LIBRARY
HARVARD UNIVERSITY
2 DIVINITY AVENUE
gift of Spence
OCT 17 1987

淵鑿齋

御纂朱子全書卷四十一

哈佛大學哈佛燕京
圖書館珍藏印

性命

性理一

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。理則就其事物物各有其則者言之。到得合而言之。則天卽理也。命卽性也。性卽理也。是如此否。曰然。但如今人說天



性理一 性命

非蒼蒼之謂。據某看來。亦捨不得這箇蒼蒼底。理者。天之體。命者。理之用。性是人之所受。情是性之用。

命猶誥勅。性猶職事。情猶施設。心則其人也。

語厚之。昨晚說造化爲性。不是。造化已是形而下。所以造化之理。是形而上。蜚卿問。純亦不已。是理是氣。曰。是理。天命之謂性。亦是理。天命如君之命令。性如受職於君。氣如有能守職者。有不能守職者。可學問天命之謂性。只是主理言。纔說命。則氣亦

在其間矣。非氣則何以爲人。物理何所受。曰。極是極是。子思且就總會處言。此處最好看。

天。便似天子。命。便似將誥勅付與自家。性。便似自家所受之職事。如縣尉職事。便在捕盜。主簿職事。便在掌簿書。情。便似去親臨這職事。才。便似去動作。行移。做許多工夫。邵康節擊壤集序云。性者。道之形體也。心者。性之郭郭也。身者。心之區宇也。物者。身之舟車也。

劉問。孟子性也有命焉。命也有性焉。將性命做兩件。

子思天命之謂性。又合性命爲一。如何。曰。須隨聖賢文意看。孟子所謂命。是兼氣稟而言。子思專以天所賦而言。

伊川言天所賦爲命。物所受爲性。理一也。自天之所賦與萬物言之。故謂之命。以人物之所稟受於天言之。故謂之性。其實所從言之地頭不同耳。

用之問德不勝氣。性命於氣。德勝其氣。性命於德。前日見先生說。以性命之命。爲聽命之命。適見先生舊答潘恭叔書。以命與性字只一般。如言性與命

也。所以後面分言性天德。命天理。不知如何。曰。也是如此。但命字較輕得些。個問若將性命作兩字看。則於氣於德字。如何地說得來。則當云性命皆由於氣。由於德。始得。曰。橫渠文自如此。

問德不勝氣一章。曰。張子只是說性與氣皆從上面流下來。自家之德。若不能有以勝其氣。則祇是承當得他那所賦之氣。若是德有以勝其氣。則我之所以受其賦予者。皆是德。故窮理盡性。則我之所受。皆天之德。其所以賦予我者。皆天之理。氣之不

可變者。惟死生脩天而已。蓋死生脩天。富貴貧賤。這却還他氣。至義之於君臣。仁之於父子。所謂命也。有性焉。君子不謂命也。這箇却須由我。不由他了。

問窮理盡性。則性天德。命天理。這處性命如何分別。曰。性是以其定者而言。命是以其流行者而言。命便是水恁地流底。性便是將椀盛得來。大椀盛得多。小椀盛得少。淨潔椀盛得清。汙漫椀盛得濁。橫渠言形而後有氣質之性。善反之。則天地之性存

焉。又曰。德不勝氣。性命於氣。德勝其氣。性命於德。又曰。性天德。命天理。蓋人生氣稟自然不同。天非有殊。人自異稟。有學問之功。則性命於德。不能學問。然後性命惟其氣稟耳。曰。從前看性命於德一句。意謂此性由其德之所命。今如此云。則是性命二字。皆是德也。曰。然。以上語類十一條

誠之在物。謂之天。前書論之已詳。來書所說。依舊非本意。向爲此語。乃本物與無妄之意。言天命散在萬物。而各爲其物之天耳。意雖如此。然窮窘迫切。

自覺殊非佳語也。答林擇之

問命者。天之所以賦予乎人物也。性者。人物之所以稟受乎天也。然性命各有二。自其理而言之。則天以是理命乎人物。謂之命。而人物受是理於天。謂之性。自其氣而言之。則天以是氣命乎人物。亦謂之命。而人物受是氣於天。亦謂之性。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。答鄭子上

天生烝民。有物有則。只生此民時。便已是命。他以此性了。性只是理。以其在人所稟。故謂之性。非有塊然一物。可命爲性。而不生不滅也。蓋嘗譬之。命字。如朝廷差除。性字。如官守職業。故伊川先生言天所賦爲命。物所受爲性。其理甚明。故凡古聖賢說性命。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。畧無餘欠。非虛語也。答陳衛道

蘇氏曰。聖人以爲猶有性者存乎吾心。則是猶有是心也。有是心也。僞之始也。於是又推其至者。而假之曰命。命令也。君之命曰令。天之命曰命。性之至者。非命也。無以名之。而寄之命耳。愚謂蘇氏以性存於吾心。則爲僞之始。是不知性之真也。以性之至者。非命。而假名之。是不知命之實也。如此。則是人生而無故。有此大僞之本。聖人又爲之計度。隱諱。僞立名字。以彌縫之。此何理哉。此蓋未嘗深考夫大傳詩書中庸孟子之說。以明此章之義。而溺

於釋氏未有天地。已有此性之言。欲語性於天地生物之前。而患夫命者之無所寄。於是爲此說。以處之。使兩不相病焉耳。使其誠知性命之說矣。而欲語之於天地生物之前。蓋亦有道。必不爲是支離淫遁之辭也。蘇氏易解辨。以上文集四條。

性。人物之性。

道卽性。性卽道。固只是一物。然須看因甚喚做性。因

甚喚做道。

以下論性。

性。卽理也。在心喚做性。在事喚做理。

生之理謂性。

性是天生成許多道理。

性是實理。仁義禮智皆具。

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。

因看鶻等說性。曰。論性。要須先識得性是箇甚麼樣

物事。

必大錄此下云。性畢竟無形影。只是心中所有底道理是也。

程子性卽理

也。此說最好。今且以理言之。畢竟却無形影。只是這一箇道理。在人仁義禮智。性也。然四者有何形狀。亦只是有如此道理。有如此道理。便做得許多事出來。所以能惻隱羞惡辭遜是非也。譬如論藥性。性寒性熱之類。藥上亦無討這形狀處。只是服了後。却做得冷。做得熱。底便是性。便只是仁義禮智。孟子說仁義禮智根於心。如曰惻隱之心。便是心上說情。又曰。邵堯夫說。性者道之形體。心者性之郛郭。此說甚好。蓋道無形體。只性便是道之形

體然若無箇心。却將性在甚處。須是有箇心。便收拾得這性。發用出來。蓋性中所有道理。只是仁義禮智。便是實理。吾儒以性爲實。釋氏以性爲空。若是指性來做心說。則不可。今人往往以心來說性。須是先識得。方可說。必大錄云。若指有知覺者爲性。只是說得心字。如有天命之性。便有氣質。若以天命之性爲根於心。則氣質之性。又安頓在何處。謂如人心惟危。道心惟微。都是心。不成。只道心是心。人心不是心。一身之中。裏面有五臟六腑。外面有耳目口鼻四肢。

這是人人都如此。存之爲仁義禮智。發出來爲惻隱羞惡恭敬是非。人人都有此。以至父子兄弟夫婦朋友君臣。亦莫不皆然。至於物。亦莫不然。但其拘於形。拘於氣。而不變。然亦就他一角子。有發見處。看他也自有父子之親。有牝牡。便是有夫婦。有大小。便是有兄弟。就他同類中。各有羣衆。便是有朋友。亦有主腦。便是有君臣。只緣本來都是天地所生。共這根蒂。所以大率多同。聖賢出來。撫臨萬物。各因其性而導之。如昆蟲草木。未嘗不順其性。

如取之以時。用之有節。當春生時。不斨天。不覆巢。不殺胎。草木零落。然後入山林。獺祭魚。然後虞人入澤梁。豺祭獸。然後田獵。所以能使萬物各得其所者。惟是先知得天地本來生生之意。伊川性卽理也四字。擷撲不破。實自己上見得出來。其後諸公只聽得便說將去。實不曾就已上見得。故多有差處。

問明道言今人說性。多是說繼之者善。如孟子言性善是也。此莫是說性之本體不可言。凡言性者。只

是說性之流出處。如孟子言乃若其情。則可以爲善矣之類否。先生點頭。後江西一學者問此。先生答書云。易大傳言繼善。是指未生之前。孟子言性善。是指已生之後。是夕復語文蔚曰。今日答書。覺得未是。文蔚曰。莫是易言繼善。是說天道流行處。孟子言性善。是說人性流出處。易與孟子。就天人分上。各以流出處言。明道則假彼以明此耳。非如先生未生已生之云。曰。然。人性無不善。雖桀紂之爲。窮凶極惡也。知此事是惡。

但則是我要恁地做。不奈何。便是人欲奪了。

先生問性如何。是道之形體。淳曰。道是性中之理。先

生曰。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。身而求。性之所在。

則道之所在也。道是在物之理。性是在已之理。然

物之理。都在我此理之中。道之骨子。便是性。

季隨主其家學。說性不可以善言。本然之善。本自無

對。才說善時。便與那惡對矣。才說善惡。便非本然

之性矣。本然之性。是上面一箇。其尊無比。善是下

面底。才說善時。便與惡對。非本然之性矣。孟子道

性善。非是說性之善。只是贊歎之辭。說好箇性。如

佛言善哉。此文定之說。某嘗辨之云。本然之性。固渾然

至善。不與惡對。此天之賦。予我者然也。然行之在

人。則有善有惡。做得是者為善。做得不是者為惡。

豈可謂善者非本然之性。只是行於人者。有二者

之異。然行得善者。便是那本然之性也。若如其言。

有本然之善。又有善惡相對之善。則是有二性矣。

方其得於天者。此性也。及其行得善者。亦此性也。

只是纔有箇善底。便有箇不善底。所以善惡須著對說。不是元有箇惡在那裏。等得他來。與之爲對。只是行得錯底。便流入於惡矣。此文定之說。故其子孫皆主其說。而致堂五峯以來。其說益差。遂成有兩性。本然者是一性。善惡相對者。又是一性。他只說本然者是性。善惡相對者不是性。豈有此理。然文定又得於龜山。龜山得之東林常總。總龜山鄉人。與之往來。後住廬山東林。龜山赴省。又往見之。總極聰明。深通佛書。有道行。龜山問孟子道性

善。說得是否。總曰是。又問性豈可以善惡言。總曰。本然之性。不與惡對。此語流傳自他。然總之言。本亦未有病。蓋本然之性。是本無惡。及至文定。遂以性善爲贊歎之辭。到得致堂五峯輩。遂分成兩截。說善底不是性。若善底非本然之性。却那處得這善來。旣曰贊歎性好之辭。便是性矣。備錄作便是性本善矣。若非性善。何贊歎之有。如佛言善哉善哉。爲贊歎之辭。亦是說這箇道好。所以贊歎之也。二蘇論性。亦是如此。嘗言孟子道性善。猶云火之能熟物也。

荀卿言性惡。猶云火之能焚物也。龜山反其說而辨之曰。火之所以能熟物者。以其能焚故耳。若火不能焚。物何從熟。蘇氏論性。說自上古聖人以來。至孔子不得已而命之曰一。寄之曰中。未嘗分善惡言也。自孟子道性善。而一與中始支矣。盡是胡說。他更不看道理。只認我說得行底便是。諸胡之說亦然。季隨至今守其家說。

因論湖湘學者崇尚知言。曰。知言固有好處。然亦大有差失。如論性却曰。不可以善惡辨。不可以是非

分。既無善惡。又無是非。則是告子湍水之說爾。如曰好惡性也。君子好惡以道。小人好惡以已。則是以好惡說性。而道在性外矣。不知此理却從何而出。問所謂探視聽言動無息之際。可以會情。此猶告子生之謂性之意否。曰。此語亦有病。下文謂道義明著。孰知其爲此心。物欲引誘。孰知其爲人欲。便以道義對物欲。却是性中本無道義。逐旋於此處攙入兩端。則是性亦可以不善言矣。如曰。性也者。天地鬼神之奧也。善不足以名之。况惡乎。孟子

說性善云者。歎美之辭。不與惡對。其所謂天地鬼神之奧。言語亦大故誇逞。某嘗謂聖賢言語。自是平易。如孟子尚自有些險處。孔子則直是平實。不與惡對之說。本是龜山與總老相遇。因論孟子說性。曾有此言。文定往往得之龜山。故有是言。然總老當時之語。猶曰渾然至善。不與惡對。猶未甚失性善之意。今去其渾然至善之語。而獨以不與惡對爲歎美之辭。則其失遠矣。

孟子說性善。是就用處發明人性之善。程子謂乃極本窮原之性。却就用處發明本理。

問橫渠言物所不能無感謂性。此語如何。曰。有此性。自是因物有感。見於君臣父子日用事物當然處。皆感也。所謂感而遂通是也。此句對了天所不能自己謂命。蓋此理自無息止時。晝夜寒暑無一時停。故逝者如斯。而程子謂與道爲體。這道理。今古晝夜無須臾息。故曰不能已。

又舉邵子性者道之形體處。曰。道雖無所不在。然如何地去尋討他。只是回頭來看。都在自家性分之

內自家有這仁義禮智。便知得他也有仁義禮智。千人萬人。一切萬物。無不是這道理。推而廣之。亦無不是這道理。他說道之形體。便是說得好。以上語類

十八條

問伊川先生云。性卽是理。炳謂所謂理者。仁義禮智是也。未知是否。曰。四者固性之綱維。然其中無所不包。更詳味之。答劉韜仲

性善之善。非善惡之善。某竊謂極本窮原之善。與善惡未流之善。非有二也。但以其發與未發言之。有

不同耳。蓋未發之善。只有此善。而其發爲善惡之善者。亦此善也。既發之後。乃有不善以雜焉。而其所謂善者。卽極本窮原之發耳。叢書所謂無爲之時。性動之後者。既得之矣。而又曰。性善之善。非善惡之善。則某竊恐其自相矛盾。而有以起學者之疑也。與郭冲晦

天命之謂性。有是性。便有許多道理。總在裏許。故曰性便是理之所會之地。非謂先有無理之性。而待其來會於此也。但以伊川性卽理也一句觀之。亦

自可見矣。心妙性情之德。妙字是主宰運用之意。又所引孝德之本。雖不可以本末言。然孝是德中之一事。此孝德為本。而彼眾德為末耳。今日性理之本。則謂性是理中之一事。可乎。又云。天下之理。皆宗本於此。則是天下之理。從性生出。而在性之外矣。其為兩物。不亦大乎。答何叔京

來教謂不知自何而有此人欲。此問甚緊切。某竊以謂人欲云者。正天理之反耳。謂因天理而有人欲。則可。謂人欲亦是天理。則不可。蓋天理中本無人

欲。惟其流之有差。遂生出人欲來。程子謂善惡皆

天理。此句若甚可駭。謂之惡者本非惡。此句便多轉了。但過與不

及便如此。自何而有此人欲之問。此句答了。所引惡亦不可不謂

之性。意亦如此。答何叔京

嵩卿云。理即性也。不可言本。此言得之。程子亦云。性即理也。今見

遺書二。但其下分別感有內外。則有病。作肅非之

是也。作肅又云。性者自然。理則必然而不可悖亂

者。此意亦近之。語亦有病。但下云。理不待性而後有。必

因性而後著。此則有大病。蓋如此。則以性與理為

二也。下云。性者理之會。却好。理者性之通。則又未
然。蓋理便是性之所有之理。性便是理之所會之
地。而嵩卿失之於太無分別。作肅又失之於太分
別。所以各人只說得一邊也。答馮作肅

性善之善。不與惡對。此本龜山所聞於浮屠常總者。
宛轉說來。似亦無病。然謂性之爲善。未有惡之可
對。則可謂終無對。則不可。蓋性一而已。旣曰無有
不善。則此性之中。無復有惡與善爲對。亦不待言
而可知矣。若乃善之所以得名。是乃對惡而言。其

曰性善。是乃所以別天理於人欲也。天理人欲。雖
非同時並有之物。然自其先後公私邪正之反而
言之。亦不得不爲對也。今必謂別有無對之善。此
某之所疑者也。答胡廣仲

伊川先生曰。天地儲精。得五行之秀者爲人。其本也
真而靜。其未發也。五性具焉。曰仁義禮智信。形旣
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。情旣熾而益蕩。其性鑿矣。
某詳味此數語。與樂記之說。指意不殊。所謂靜者。

亦指未感時言爾。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。則是非真妄。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。而其是非真妄。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真妄。是也。然須是平日有涵養之功。臨事方能識得。若茫然都無主宰。事至然後安排。則已緩而不及於事矣。至謂靜字。所以形容天性之妙。不可以動靜真妄言。則某却有疑焉。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。記以靜爲天性。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。真妄又與動靜不同。性之爲性。天下莫不具焉。但無妄耳。今乃欲并與其真而無之。此韓公道無真假之言。所以見譏於明道也。伊川所謂其本真而靜者。真靜兩字。亦自不同。蓋真則指本體而言。靜則但言其初未感物耳。明道先生云。人生而靜。以上不容說。纔說性時。便已不是性矣。蓋人生而靜。只是

情之未發。但於此可見天性之全。非真以靜狀性也。答胡廣仲

此篇出於論定之初。徒以一時之見。驟正累年之失。其向背出入之際。猶有未服習者。又持孤論以當衆賢。心亦不自安。故自今讀之。尚多遺恨。如廣仲之言。既以靜爲天性之妙。又論性不可以真妄動靜言。是知言所謂歎美之善。而不與惡對者。云爾。應之宜曰。善惡也。真妄也。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。又非真。則亦無物之可指矣。今不知性之善而未始有惡也。真而未始有妄也。主乎靜而涵乎動也。顧曰善惡真妄動靜。凡有對待。皆不可以言性。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。如論程子真靜之說。以真為本體。靜為未感。此亦是也。然當云。下文所謂未發。即靜之謂也。所謂五性。即真之謂也。然則仁義禮智信云者。乃所謂未發之蘊。而性之真也。與。如此。則文義備矣。記答胡廣仲論性稟後未有此氣。已有此性。氣有不存。性却常在。雖其方在氣中。然氣自氣。性自性。亦自不相夾雜。至論其徧體於物。無處不在。則又不論氣之精粗。而莫不有是理焉。不當以氣之精者為性。性之粗者為氣也。

答劉叔文

性固不能不動。然其無所不有。非為其不能不動而後然也。雖不動。而其無所不有。亦曷嘗有虧欠哉。釋氏之病。乃為錯認精神魂魄為性。非為不知性之不能動而然也。使其果能識性。即不可謂之妄見。既曰妄見。則不可言見。夫性之本空。此等處立語未瑩。恐亦是見得未分明也。答潘恭叔此性本善。但感動之後。或失其正。則流於惡耳。此等處。反之於身。便自見得。不必致疑。只是自家感動。

善惡之端。須常省察持守耳。

答汪清卿

程子言性卽理也。而邵子曰。性者道之形體。兩說正相發明。而叔權所論。乃欲有所優劣於其閒。則不惟未達邵子之意。而於程子之語。亦恐未極其蘊也。方君所謂道者。天之自然。性者天之賦。予萬物。萬物稟而受之。亦皆祖述先儒之舊。蓋其實雖非二物。而其名之異。則有不可不分者。且其下文有曰。雖稟而受之於天。然與天之所以爲天者。初無餘欠。則固未嘗判然以爲兩截也。但其曰。道體無

爲。人心有動。則性與心字所主不同。不可以此爲說耳。如邵子又謂心者性之郭郭。乃爲近之。但其語意未免太粗。須知心是身之主宰。而性是心之道理。乃無病耳。

答姜叔權

問明道曰。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。孟子說人性善。是也。伊川曰。若乃孟子之言善者。乃極本窮源之性。曰。以上不容說者。是指天命本體。對其稟賦在人者而言。極本窮源者。是就人

所稟之正理。對氣質之性爲說。此云繼之者善。亦與通書所指不同。乃孟子所謂乃若其情可以爲善之意。四端之正是也。答吳伯豐

道無方體。性有神靈。此語畧有意思。但神靈二字。非所以言性耳。告子所謂生之謂性。近世佛者所謂作用是性。其失正墮於此。不可不深究也。性立天下之有。方君之言。正得胡子之意。但引之以明邵子之言。則爲未當耳。今反譏其不得胡子之意。則誤矣。方君所云。天地萬物。以性而有。性字。蓋指天

地萬物之理而言。是乃所謂太極者。何不可之有。天地雖大。要是有形之物。其與人物之生。雖有先後。然以形而上下分之。則方君之言。亦未大失也。而長孺亦非之過矣。答汪長孺

先訓之嚴。後人自不當置議論於其間。但性之有無善惡。則當舍此而別論之。乃無隱避之嫌。而得盡其是非之實耳。善惡二字。便是天理人欲之實體。今謂性非人欲。可矣。由是而并謂性非天理。可乎。必曰極言乎性之善而不可名。又曷若直謂之善

而可名之為甚。易而實是也。

答胡季隨

性即理也。今以為萬理之所自出。又似別是一物。康節先生云。性者道之形體。此語却似親切也。又云。靜而不知所存。則性不得其中。性之必中。如水之必寒。火之必熱。但為人失其性。而氣習昏之。故有不中。而非性之不得其中也。

答方賓王

性者道之形體。乃擊壤集序中語。其意蓋曰。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。則冲漠散殊。而莫見其實。惟求

之於性。然後見其所以為道之實。初不外乎此也。

中庸所謂率性之謂道。亦以此而言耳。

答方賓王

性者道之形體。但謂之道。則散在事物。而無緒之可尋。若求之於心。則其理之在是者。皆有定體。而不可易耳。理之在心。即所謂性。故邵子下文又曰。心者性之郭郭也。以此考之。所論之得失可見矣。

答方

賓王

示諭性氣之說甚善。但則者。人之所以循乎天。循字恐未安。蓋則之一字。方是人之所受乎天者。至於

所謂養之以福。乃所謂循乎天耳。西銘天地之塞。似亦著擴充字未得。但謂充滿乎天地之間。莫非氣。而吾所得以爲形骸者。皆此氣耳。天地之帥。則天地之心。而理在其間也。五行謂水火木金土耳。各一其性。則爲仁義禮智信之理。而五行各專其一。人則兼備此性。而無不善。及其感動。則中節者爲善。不中節者爲不善也。答黃道夫嘗愛韓子說。所以爲性者五。而今之言性者。皆雜老佛而言之。所以不能不異。在諸子中。最爲近理。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。裏面包得四者。今人却爲不曾曉得自家道理。只見得他說得熟。故如此不能無疑。又纔見說四者爲性之體。便疑實有此四塊之物。磊塊其間。皆是錯看了也。須知性之爲體。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。有界限。而實亦非有牆壁遮欄分別處也。

然此處極難言。故孟子亦只於發處教人識取。不是本體中元來有此。如何用處發得此物出來。但體無著莫處。故只可於用處看。便省力耳。答林德久張氏云。天命之謂性。第贊性之可貴耳。未見人收之爲已物也。率性之謂道。則人體之爲已物。而入於仁義禮智中矣。愚謂天命之謂性。言性之所以名。乃天之所賦。人之所受。義理之本原。非但贊其可貴而已。性亦何待於人贊其貴耶。董子曰。命者天之令也。性者生之質也。此可謂庶幾子思之意。而

異乎張氏之言矣。且旣謂之性。則固已自人所受而言之。今日未爲已物。則是天之生是人也。未以此與之。而置之他所。必是人者。自起而收之。而後得以爲已物也。不知未得此性之前。其爲人也。孰使之呼吸食息於天地之間。以收此性。且夫性者。又豈塊然一物。寓於一處。可搏而置之軀殼之中耶。仁義禮智。性之所有。與性爲體者也。今日體爲已物。然後入於仁義禮智之中。則是四者逆設於此。而後性來於彼也。不知方性之未入也。是四者

又何自而來哉。

張無垢中庸解辨

知言曰。好惡性也。小人好惡以己。君子好惡以道。察乎此。則天理人欲可知。某按此章。卽性無善惡之意。若果如此。則性但有好惡。而無善惡之則矣。君子好惡以道。是性外有道也。察乎此。則天理人欲可知。是天理人欲同時並有。無先後賓主之別也。然則所謂天生烝民。有物有則。民之秉彝。好是懿德者。果何物乎。龜山楊子曰。天命之謂性。人欲非性也。却是此語直截。而胡子非之。誤矣。南軒曰。好

惡性也。此一語無害。但著下數語。則爲病矣。今欲作好惡性也。天理之公也。君子者。循其性者也。小人則以人欲亂之。而失其則矣。某謂好惡固性之所有。然直謂之性。則不可。蓋好惡物也。好善而惡惡物之則也。有物必有則。是所謂形色天性也。今欲語性。乃舉物而遺則。恐未得爲無害也。胡子知言疑義

以上文集二十二條

問五行均得太極否。曰。均。問人具五行。物只得一行。曰。物亦具有五行。只是得五行之偏者耳。以下論人物之

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。其賦性偏正。固自合下不同。然隨其偏正之中。又自有清濁昏明之異。

先生答黃商伯書有云。論萬物之一原。則理同而氣異。觀萬物之異體。則氣猶相近。而理絕不同。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。故理絕不同。中庸是論其方付之初。集注是言其已得之後。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。則不能無偏。故呂與叔謂物之性有近人之性者。如貓相乳之類。溫公集載他家一貓。又更差異。人之性有近物之性者。如世上昏愚人。

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。天地間。非特人爲至靈。自家心。便是鳥獸草木之心。但人受天地之中而生耳。

杅有疑問。呈先生曰。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。網緼交感。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。今告子乃欲指其氣而遺其理。梏於其同者。而不知其所謂異者。此所以見闕於孟子。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。而非有我之所得爲也。以是觀之。尙何疑哉。有以集註或問異同爲疑者。答之如此。未知是否。先生批云。此一條論得甚分明。昨晚朋友正有講及此者。亦已畧爲言之。然不及此之有條理也。

問虎狼之父子。蜂蟻之君臣。豺獺之報本。雖鳩之有別。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。因行階。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。

問枯槁有理否。曰。才有物。便有理。天不曾生箇筆。人把兔豪來做筆。才有筆。便有理。又問筆上如何分仁義。曰。小小底不消恁地分仁義。

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。

季通云。在陸者。不可以入水。在水者。不可以居陸。在陸者。陽多而陰少。在水者。陰多而陽少。若出水入

陸。則龜獺之類。是也。

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。走獸。是得陰氣。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。如雉鵬之類。是也。惟草木都是得陰氣。然却有陰中陽。陽中陰者。

冬閒花難謝。如水仙至脆弱。亦耐久。如梅花臘梅皆然。至春花則易謝。若夏閒花則尤甚矣。如葵榴荷花。只開得一日。畢竟冬時。其氣貞固。故難得謝。若

春夏閒。才發便發盡了。故不能久。又云。大凡花頭大者。易謝。果實亦然。如梨樹極易得衰。將死時。須猛結一年實了死。此亦是氣將脫也。

一氣五行。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。如鳥之知孝。獺之知祭。犬但能守禦。牛但能耕而已。人則無不知。無不能。人所以與物異者。所爭者此耳。

問人與鳥獸固有知覺。但知覺有通塞。草木亦有知覺否。曰。亦有。如一盆花。得些水澆灌。便敷榮。若摧抑他。便枯悴。謂之無知覺可乎。周茂叔窻前草。不除去。云與自家意思一般。便是有知覺。只是鳥獸底知覺。不如人底。草木底知覺。又不如鳥獸底。又

如大黃喫著。便會瀉。附子喫著。便會熱。只是他知覺。只從這一路去。又問腐敗之物。亦有否。曰。亦有。如火燒成灰。將來炮湯喫也。熅苦。因笑曰。頃信州諸公。正說草木無性。今夜又說草木無心矣。以上語類十七條

伊川先生言性卽理也。此一句。自古無人敢如此道。心則知覺之在人。而具此理者也。橫渠先生又言。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
性外別爲一物。而與性並行也。然惟人心至靈。故
能全此四德。而發爲四端。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。然欲其克己復禮以爲仁。
善善惡惡以爲義。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。亦隨其形氣而自爲一物之
理。雖若不復可論仁義禮智之彷彿。然亦不可謂
無是性也。此理甚明。無難曉者。自是方叔暗昧膠
固。不足深責。不謂子融亦不曉也。至引釋氏識神
之說。則又無干涉。蓋釋氏以虛空寂滅爲宗。故以
識神爲生死根本。若吾儒之論。則識神乃是心之
妙用。如何無得。但以此言性。則無交涉耳。又謂枯
槁之物。只有氣質之性。而無本然之性。此語尤可
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。向使元無本然之性。則此氣質之性。又從何處得來耶。况亦非獨周程張子之言爲然。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。卽知天下無無性之物。除是無物。方無此性。若有此物。卽如來諭木燒爲灰。人陰爲土。亦有此灰土之氣。旣

有灰土之氣。卽有灰土之性。安得謂枯槁無性也。

答徐子融

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。若如所謂才

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。答余方叔

才卿謂微細之物。亦皆有性。不可以仁義禮智而言。微物之性。固無以見其爲仁義禮智。然亦何緣見得不是仁義禮智。此類亦是察之未精。當更思之。又謂所謂率性。只就人物當體而言之。却欲刪去而言之三字。此亦誤矣。道只是性之流行分別處。非是以人率性而爲此道也。答陳才卿既是不曾受得。自是不能做得。更不須說。然橫渠先

生。亦說人有近物之性。物有近人之性者。又是一理。如猫相乳之類。溫公集中亦說有一猫如此。而加異焉。此其賦性之近人。而或過之。但爲形所拘耳。亦可悲也。答李孝述

人物之性。本無不同。而氣稟則不能無異耳。程子所謂率性之謂道。兼人物而言。又云。不獨人爾。萬物皆然者。以性之同然者而言也。所謂人受天地之正氣。與萬物不同。又云。只是物不能推。人則能推之者。以氣稟之異而言也。故又曰。論性不論氣不

備論氣不論性不明二之便不是。熟味此言。可見先生之意。豈若釋氏之云哉。承諭云云。胡子知言。正如此說。內一章首云子思子曰者是也。然性只是理。恐難如此分裂。只是隨氣質所賦之不同。故或有所蔽而不能明耳。理則初無二也。至孟子說中所引。乃因孟子之言。只說人分上道理。若子思之意。則本兼人物而言之也。性同氣異。只此四字。包含無限道理。幸試思之。若於此見得。卽於聖賢之言。都無窒礙矣。答徐元聘○以上文集五條

淵鑿齋

御纂朱子全書卷四十三

性理二

氣質之性

命才附

天命之謂性。命便是告劄之類。性便是合當做底職事。如主簿銷注。縣尉巡捕。心便是官人。氣質便是官人所習尙。或寬或猛。情便是當廳處斷事情。便是發用處。性只是仁義禮智。所謂天命之與氣質亦相滾同。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。便流為姑息柔懦。若羞惡多。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。孟子之論。盡是說性善。至有不善。說是陷溺。是說其初無不善。後來方有不善耳。若如此。却似論性。不論氣。有些不備。却得程氏說出氣質來。接一接。便接得有首尾。一齊圓備了。又曰。才又在氣質之下。如退之說三品等。皆是論氣質之性。說得儘好。只是不合不說破箇氣質之性。却只是做性說時。便不可。如三品之說。便分將來。何止三品。雖千百可也。若荀揚。則是論氣而不論性。故不明。既不論性。便

却將此理來昏了。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。伯豐曰。康衡疏中。說治性之道。亦是說氣質。當謂寬而栗等而下一字。便是工夫。先生皆然之。或問。若是氣質不善。可以變否。曰。須是變化而反之。如人一已百。人十已千。則雖愚必明。雖柔必強。

性只是理。然無那天氣地質。則此理沒安頓處。但得氣之清明。則不蔽錮。此理順發出來。蔽錮少者。發出來。天理勝。蔽錮多者。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。則隔了。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。

論天地之性。則專指理言。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。至論其徧體於物。無處不在。則又不論氣

之精粗莫不有是理。

蜚卿問氣質之性。曰。天命之性。非氣質則無所寓。然人之氣稟。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。舊見病翁云。伊川言氣質之性。正猶佛書所謂水中鹽味。色裏膠清。又問孟子言性與伊川如何。曰。不同。孟子是別出而言性之本。伊川是兼氣質而言。要之不可離也。所以程子云。論性不論氣。不備。論氣不論性。不明。而某於太極解亦云。所謂太極者。不離乎陰陽。

而爲言。亦不雜乎陰陽而爲言。

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。如殺些醬與鹽。便是一般滋味。

問天理變易無窮。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。相合相乖。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。丁復之曰。先生

解中庸大本云云曰。既謂之大本。只是理善而已。才說人欲。便是氣也。亦安得無本。但大本中元無此耳。

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。則爲清明渾厚之氣。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。則爲不好底人。何疑。人之爲學。却是要變化氣稟。然極難變。

化。如孟子道性善。不言氣稟。只言人皆可以爲堯舜。若勇猛直前。氣稟之偏自消。工夫自成。故不言氣稟。看來吾性既善。何故不能爲聖賢。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。責沈言氣質之

用狹。道學之功大。

問孟子言性善。伊川謂是極本窮源之性。孔子言性相近。伊川謂是氣質之性。固已曉然。中庸所謂天命之謂性。不知是極本窮源之性。是氣質之性。曰。性也。只是一般。天之所命。何嘗有異。正緣氣質不同。便有不相似處。故孔子謂之相近。孟子恐人謂性元來不相似。遂於氣質內。挑出天之所命者。說與人。道性無有不善。卽子思所謂天命之謂性也。亞夫問氣質之說。始於何人。曰。此起於張程。某以爲

極有功於聖門。有補於後學。讀之使人深有感於張程。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。且如只說箇仁義禮智是性。世閒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。謙之問天地之氣。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。日用閒運用。都由這箇氣。只是氣強理弱。譬如大禮赦文。一時將稅都放了相似。有那村知縣硬自捉縛。須要他納。緣被他近了。更自叫上面不應。便見得那氣麤而理微。又如父子。若子不肖。父亦管他不得。聖人所以立教。正是要救這些子。

性如水。流於清渠則清。流入汙渠則濁。氣質之清者。正者。得之則全。人是也。氣質之濁者。偏者。得之則

外子書卷四十三
七
昧禽獸是也。氣有清濁。人則得其清者。禽獸則得其濁者。人大體本清。故異於禽獸。亦有濁者。則去禽獸不遠矣。

有是理而後有是氣。有是氣則必有是理。但稟氣之清者。爲聖爲賢。如寶珠在清冷水中。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。又如寶珠落在至汗濁處。然其所稟亦閒有些明處。就上面便自不昧。如虎狼之父子。蜂蟻之君臣。豺獺之報本。睢

鳩之有別。曰仁獸。曰義獸。是也。

或問氣稟有清濁不同。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。而羞惡辭遜是非之心。爲其所塞而不發。有得金氣重者。則羞惡之心常多。而惻隱辭遜

朱子全書卷四十三
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。

氣稟所拘。只通得一路。極多。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。如虎豹只知父子。蜂蟻只知君臣。惟人亦然。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。又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。

亞夫曰。性如日月。氣濁者如雲霧。先生以爲然。人性如一團火。煨在灰裏。撥開便明。

問人有常言。某人性如何。某物性如何。某物性熱。某物性冷。此是兼氣質與所稟之理而言否。曰。然。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。正是氣質之說。但少一箇氣字耳。伊川謂論氣不論性不明。論性不論氣不備。正謂如此。如性習遠近之類。不以氣質言之不可。正是二程先生發出此理。濂溪論太極。便有此意。漢魏以來。忽生文中子。已不多得。至唐有退之。所至尤高。大抵義理之在天地間。初無泯滅。今世無人曉此道理。他時必有曉得底人。

問二之則不是。曰。不可分作兩段說。性自是性。氣自是氣。如何不可分作兩段說。他所以說不備不明。須是兩邊都說。理方明備。故云二之則不是。二之者。正指上兩句也。當錄云。論性不論氣。論氣不論性。便是二之。或問明

道說。生之謂性云。性卽氣。氣卽性。便是不可分兩段說。曰。那箇又是說性。便在氣稟上。稟得此氣。理便搭附在上面。故云性卽氣。氣卽性。若只管說氣。便是性。性便是氣。更沒分曉矣。

須是去分別得他同中有異。異中有同。始得。其初那

理未嘗不同。才落到氣上。便只是那粗處相同。如飢食渴飲。趨利避害。人能之。禽獸亦能之。若不識箇義理。便與他一般也。又曰。惟皇上帝。降衷於下民。民之秉彝。這便是異處。庶民去之。君子存之。須是存得這異處。方能自別於禽獸。不可道蠢動含靈。皆有佛性。與自家都一般。

問生之謂性一段難看。自起頭至惡亦不可不謂之性也。成兩三截。曰。此一段極難看。但細尋語脈。却亦可曉。上云。不是兩物相對而生。蓋言性善也。曰。

既言性善。下却言善固性也。然惡亦不可不謂之性。却是言氣稟之性。似與上文不相接。曰。不是言氣稟之性。蓋言性本善而今乃惡。亦是此性爲惡所汨。正如水爲泥沙所混。不成不喚做水。曰。適所問乃南軒之論。曰。敬夫議論。出得太早。多有差舛。此間有渠論孟解。士大夫多求之者。又難爲拒之。又問人生而靜。當作斷句。曰。只是連下文而不容說作句。性自稟賦而言。人生而靜以上。未有形氣。理未有所受。安得謂之性。又問纔說性時。便已不

是性。

此處先生所答。記得不切。不敢錄。次夜再問。別錄在後。

又問凡人說性。

只是說繼之者善也。繼之者善。如何便指作性。曰。吾友疑得極是。此却是就人身上說繼之者善。若就向上說。則天理方流出。亦不可謂之性。曰。生之謂性。性卽氣。氣卽性。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。又問向滕德粹問生之謂性。先生曰。且從程先生之說亦好。當時再三請益。先生不答。後來子細看。此蓋告子之言。若果如程先生之說。亦無害。而渠意直是指

氣爲性。與程先生之意不同。曰。程先生之言。亦是認告子語脈不差。果如此說。則孟子何必排之。則知其發端固非矣。大抵諸儒說性。多說著氣。如佛氏亦只是認知覺作用爲性。又問孟注云。近世蘇氏胡氏之說近此。觀二家之說。似亦不執著氣。曰。其流必至此。又問胡氏說性不可以善惡名。似只要形容得性如此之大。曰。不是要形容。只是見不明。若見得明。則自不如此。敬夫向亦執此說。嘗語之云。凡物皆有對。今乃欲作尖斜物。何故。程先生

論性。只云性卽理也。豈不是見得明。是真有功於聖門。又問繼之者善也。成之者性也。至程先生始分明。曰。以前無人如此說。若不是見得。安能及此。第二夜復問昨夜問生之謂性一段。意有未盡。不知纔說性。便不是性。此是就性未稟時說。已稟時說。曰。就已稟時說。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。又問水流而就下以後。此是說氣稟否。若說氣稟。則生下已定。安得有遠近之別。曰。此是夾習說。

問生之謂性一章。泳竊意自生之謂性。至然惡亦不可不謂之性也。是本來之性。與氣質之性兼說。劈頭只指箇生字說。是兼二者了。曰。那性字却如何。泳曰。恐只是都說做性。泳又問舊來因此以水喻性。遂謂天道純然一理。便是那水本來清。陰陽五行。交錯雜揉。而有昏濁。便是那水被泥污了。昏濁可以復清者。只緣他母子清。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。將沙石在篋中上面。傾水從篋中下去。如此十數番。便漸如故。或問下愚亦可以澄治否。泳云。恐他自不肯去澄治了。曰。那水雖臭。想也未至污穢在。問物如此更推不去。却似那臭泥相似。曰。是如此。又問自蓋生之謂性。至猶水流而就下也一節。是就本來之性。曰。蓋生之謂性。却是如何。泳曰。只是提起那一句說。又問人生而靜。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。問。因情以知性。恰似因流以知源。舊聞蔡季通問康叔臨云。凡物有兩端。惻隱爲仁之端。是頭端。是尾端。叔臨以爲尾端。近聞周莊仲說先生云。不須如此分。曰。公如何說。曰。惻

隱是性之動處。因其動處。以知其本體。是因流以知其源。恐只是尾端。曰。是如此。又問。皆水也。至然不可以濁者。不爲水也。一節。曰。這水只是說氣質。泳曰。竊謂因物慾之淺深。可以見氣質之昏明。猶因惻隱羞惡。可以見仁義之端。曰。也是如此。或問。氣清底人。自無物慾。曰。也如此。說不得。口之欲味耳之欲聲。人人皆然。雖是稟得氣清。纔不檢束。便流於慾去。又問。如此則人不可不加澄治之功。至置在一隅也。一節。是說人求以變化氣質。然變了

氣質。復還本然之性。亦不是在外面添得。曰。是如此。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。亦不是強人。分外做。曰。此理天命也。一句。亦可見。

善固性也。然惡亦不可不謂之性也。疑與孟子牴牾。曰。這般所在難說。卒乍理會未得。某舊時所看。亦自疑。但看來看去。自是分明。今定是不錯。不相誤。只著工夫子細看。莫據已見。便說前輩說得不是。

又問草木與人物之性一乎。曰。須知其異。而不害其爲同。知其同。而不害其爲異。方得。

問人生而靜以上。不容說一段。曰。人生而靜以上。卽是人物未生時。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。凡人說性。只是說繼之者善也者。言性不可形容。而善言性者。不過卽其發見之端而言之。而性之理。固可默識矣。如孟子言性善與四端。是也。

問人生而靜以上一段。曰。程先生說性。有本然之性。有氣質之性。人具此形體。便是氣質之性。才說性。此性字。是雜氣質與本來性說。便已不是性。這性

字。却是本然性。才說氣質底。便不是本然底也。人生而靜以下。方有形體可說。以上是未有形體。如何說。

才說性。便已不是性也。蓋才說性時。便是兼氣質而言矣。人生而靜以上。不容說。人生而靜以上。只說得箇人生而靜。上面不通說。蓋性須是箇氣質。方說得箇性字。若人生而靜以上。只說箇天道。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。若才說性時。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。千般百種。不可窮究。但不離此五者爾。以上語類二十六條問人常有清明昏濁之殊。此固是氣稟。然心不能不

隨氣稟而少異。夫口耳目心皆官也。不知天賦之氣質。不昏明清濁其口耳目。而獨昏明清濁其心。何也。若曰。心理本不異。惟爲氣質所拘。而不能自明。然夷惠伊尹。非拘於氣質者。處物之義。乃不若夫子之時。孟子論三子。蓋謂其智不若夫子。夫是非之心。智也。豈三子能充其惻隱羞惡辭讓之心。而獨於其是非之心。不能充之乎。曰。口耳目等。亦有昏明清濁之異。如易牙師曠離婁之徒。是其最清者也。心亦猶是而已。夷惠之徒。便是未免於氣。

質之拘者。所以孟子以爲不同道。而不願學也。

答朱

飛卿

問性命。若生而知之者。渾然盡善。則氣自氣。理自理。兩不相關。不必說氣質。自生知而下。雖是天理無虧。然却繫於氣。氣清而理明。氣濁則理晦。二者常合。故指爲氣質之性。言此理視氣以爲進退。非以氣質亦爲性命也。曰。生而知者。氣極清而理無蔽也。學知以下。則氣之清濁有多寡。而理之全缺繫焉耳。

答鄭子上

問橫渠曰。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。橫渠所謂性者。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爾。人心道心。亦非有兩物也。答林德久

問或問曰。但其氣質有清濁偏正之殊。物欲有淺深厚薄之異。是以聖之於愚。人之與物。相與懸絕而不能同耳。輝竊詳此段所說氣質物欲。分聖愚人

物處。似覺可疑。若以清濁分聖愚。偏正分人物。則物欲厚薄淺深一句。復將何指。若謂指聖愚。則聖人無物欲之私。若謂說人物。則物又不可以淺深厚薄論。未曉。曰。清濁偏正等說。乃本正蒙中語。而呂博士中庸詳說。又推明之。然亦是將人物賢智愚不肖相對而分言之。即須如此。若大槩而論。則人清而物濁。人正而物偏。又細別之。則智乃清之清。賢乃正之正。愚乃清之濁。不肖乃正之偏。而橫渠所謂物有近人之性者。又濁之清。偏之正也。物

欲淺深厚薄。乃通爲衆人而言。若作有無。則此一等人甚少。難入羣隊。故只得且如此下語。若以爲疑。則不若改聖字作賢字。亦省得分解。而聖人自不妨超然出於其外也。答李晦叔

天之生此人。如朝廷之命此官。人之有此性。如官之有此職。朝廷所命之職。無非使之行法治民。豈有不善。天之生此人。無不與之以仁義禮智之理。亦何嘗有不善。但欲生此物。必須有氣。然後此物有以聚而成質。而氣之爲物。有清濁昏明之不同。稟

其清明之氣。而無物慾之累。則爲聖。稟其清明而未純全。則未免微有物慾之累。而能克以去之。則爲賢。稟其昏濁之氣。又爲物慾之所蔽而不能去。則爲愚。爲不肖。是皆氣稟物慾之所爲。而性之善未嘗不同也。堯舜之生。所受之性。亦如是耳。但其氣稟清明。自無物慾之蔽。故爲堯舜。初非有所增益於性分之外也。故學者知性善。則知堯舜之聖。非是強爲。識得堯舜做處。則便識得性善底規模樣子。而凡吾日用之間。所以去人慾復天理者。

皆吾分內當然之事。其勢至順而無難。玉山講義

孝述謂美惡。恐即通書所謂剛柔善惡。竊疑清濁。以氣言。剛柔美惡。以氣之為質言。清濁恐屬天。剛柔美惡恐屬地。清濁屬知。美惡屬才。清濁分智愚。美惡分賢不肖。上智則清之純而無不美。大賢則美之全而無不清。上智恐以清言。大賢恐以美言。其實未嘗有偏。若中庸稱舜知回賢是也。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。故其智不得為上智。其賢不得為大賢。雖愚

不肖。恐亦自有等差。蓋清濁美惡。似為氣質中陰

陽之分。陽清。陰濁。陽善。陰惡。故其氣錯揉萬變。而大要不過

此四者。但分數參互不齊。遂有萬殊。不知是否。曰。

陳了翁云。天氣而地質。前輩已有此說矣。答李孝述

人生而靜。靜者固是性。然只有生字。便帶却氣質了。

但生字已上。又不容說。蓋此道理。未有形見處。故

今纔說性。便須帶著氣質。無能懸空說得性者。繼

之者善。本是說造化發育之功。明道此處。却是就

人性發用處說。如孟子所謂乃若其情則可以爲善之類是也。伊川所言極本窮源之性。乃是對氣質之性而言。言其氣質。雖善惡不同。然極本窮源而論之。則性未嘗不善也。答王
子合
友恭竊謂性命主理而言。德氣主身而言。性命之理。得之於身者。德也。而其牾亡陷溺之者。氣也。蓋德無不善。而氣則有偏。善所以成性立命。而氣偏則隔之耳。兩端之在身。相爲消長。隨其多寡。迭爲勝負。德不勝氣。是無以勝其偏。偏日以勝。而善日以

微。則是性命之理。反亂於氣矣。故曰。德不勝氣。性命於氣。德勝其氣。是有以勝其偏。善日以充。而偏日以化。則是性命之理。不外於德矣。故曰。德勝其氣。性命於德。未知是否。曰。氣亦有純有駁。不得專以牾亡陷溺爲言。但德不勝氣。則其善者。亦出於血氣之稟耳。答潘
恭叔

孔孟言性之異。未易以片言質。然略而論之。則夫子雜乎氣質而言之。孟子乃專言其性之理也。雜乎氣質而言之。故不曰同而曰近。蓋以爲不能無善

惡之殊。但未至如其所習之遠耳。以理而言。則上帝降衷。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。而其源不可到。則亦觀諸流之未遠者。而源之必清可知矣。答宋深之

問明道言人生而靜。以上不容說。曰。人生而靜。是未發時。以上卽是人物未生之時。不可謂性。才謂之性。便是人生以後。此理墮在氣質之中。不全是性之本體矣。然其本體。又未嘗外此。要人卽此而見

得其不雜於此者耳。易大傳言繼善。是指未生之前。孟子言性善。是指已生之後。雖曰已生。然其本體。初不相雜也。答嚴時亨

問程子曰。凡人說性。只是說繼之者善也。孟子言性善是也。近觀先生答嚴時亨所問。云易大傳言繼之者善。是指未生之前。孟子言性善。是指已生之後。與程子說。似若有異。曰。明道先生之言。高遠宏濶。不拘本文正意。如此處多。若執其方而論。則所不可通者。不但此句而已。須知性之原本善。而其

發亦無不善。則大傳孟子之意。初無不同矣。答歐陽希

遜

問人物未生時。乃是一陰一陽之謂道。而天命之流行。所謂繼之者善。便是以上事。何故言以上不容說。方其人物未生。固不可謂性。及人物既生。須著謂之性。雖則人生已後。此理墮在形氣中。不全是性之本體。然氣稟不能無善惡者。性之流也。義理之有善無惡者。性之本體也。然皆不可不謂之性。要在學者隨所讀書。自去體認取。今謂才說性時。

便已不是性。深恐啟人致思於杳冥不可致詰之境。而大傳言繼善。是指未生之前。則命之道也。未可謂之性。孟子言性。是指已生之後。乃易大傳所謂成之者性。而非所謂繼之者善也。明道却云。凡人說性。只是說得繼之者善也。孟子言性善是也。此尤不可曉。曰。此一段已詳於希遜卷中矣。明道先生如此處多。若以本文論之。則皆不可曉矣。要當忘言會意。別作一格看可也。答嚴時亨

纔說性字。便是以人所受而言。此理便與氣合了。但

直指其性。則於氣中。又須見得別是一物。始得。不可混并說也。江椽所言物性本惡。安有是理。來諭已得之矣。更切涵養爲佳耳。答李晦叔

程子曰。生之謂性。止生之謂也。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。則紛紜雜揉。善惡有所分矣。故人物既生。則卽此所稟以生之氣。而天命之性存焉。此

程子所以發明告子生之謂性之說。而以性卽氣。氣卽性者言之也。○人生氣稟。止不可不謂之性也。所稟之氣。所以必有善惡之殊者。亦性之理也。蓋氣之流行。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。先生又曰。善惡皆天理。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。○蓋生之謂性。止水流而就下也。性則性而已矣。

何言語之可形容哉。故善言性者。不過卽其發見之端而言之。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。○皆水也。止各自出來。此又以水之清濁譬之。水之清者。性之善也。流至海而不污者。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。流旣遠而方濁者。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。故非將清來換濁。旣清則本無濁。故非取濁置一隅也。如此。則其本善而已矣。性中豈有兩物對立而並行也哉。○此理天命也。止此舜有天下而不與者也。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。非人私智所能為也。然
 非聖人有不能盡。故以舜明之。明道論性說。以
 上文集十四條
 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。以下
 論命
 安卿問命字。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。
 以個觀之。兩種皆似屬氣。蓋智愚賢不肖。清濁偏
 正。亦氣之所為也。曰。固然。性則命之理而已。
 命之一字。如天命謂性之命。是言所稟之理也。性也
 有命焉之命。是言所以稟之分。有多寡厚薄之不
 同也。

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。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。

一本作衰落孤單者。便為貧為賤為夭。

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。又曰。天之所命。固是均一。到氣稟處。便有不齊。看其稟得來如何。稟得厚。道理也備。嘗謂命。譬如朝廷誥勅。心。譬如官人一般。差去做官。性。譬如職事一般。郡守便有郡守職事。縣令便有縣令職事。職事只一般。天生人。教人許多道理。便是付人許多職事。別本云。道理只一般。氣稟。譬如俸給。貴。如官高者。賤。如官卑者。富。如俸厚者。貧。如俸薄者。壽。

朱子大全書卷四十三
如三兩年一任。又再任者。天者。如不得終任者。朝廷差人做官。便有許多物。一齊趁後來。

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。

聞一問亡之命矣夫。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。擇之問不知命。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。如不知命處。却是說死生壽夭貧富貴賤之命也。然孟子又說當順受其正。若一切任其自然。而立乎巖牆之下。則又非

其正也。

履之說子溫而厲。威而不猛。恭而安。因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。豈時運使然耶。抑其所稟亦有不足耶。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。以爲聖人。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。錯揉萬變。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。

敬子問自然之數。曰。有人稟得氣厚者。則福厚。氣薄者。則福薄。稟得氣之英華者。則富盛。衰颯者。則卑賤。氣長者。則壽。氣短者。則夭折。此必然之理。問神

仙之說有之乎。曰。誰人說無。誠有此理。只是他那工夫。大段難做。除非百事棄下。辦得那般工夫。方做得。又曰。某見名寺中。所畫諸祖師。人物皆魁偉雄傑。宜其傑然有立如此。所以妙喜贊某禪師有曰。當初若非這箇。定是做箇渠魁。觀之信然。其氣貌如此。則世之所謂富貴利達。聲色貨利。如何籠絡得他住。他視之。亦無足以動其心者。或問若非佛氏收拾去。能從吾儒之教。不知如何。曰。他又也未是那無文王猶興底。只是也須做箇特立獨行。

底人所爲必可觀。若使有聖人收拾去。可知大段好。只是當時。吾道黑淬淬地。只有些章句詞章之學。他如龍如虎。這些藝解。都束縛他不住。必決去無疑也。煞被他引去了好人。可畏可畏。

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。便是有所謂資適逢世。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。

聖賢在上。則其氣中和。不然。則其氣偏行。故有得其氣清。聰明而無福祿者。亦有得其氣濁。有福祿而無知者。皆其氣數使然。堯舜禹臯。文武周公。得其正。孔孟夷齊。得其偏者也。至如極亂之後。五代之時。又却生許多聖賢。如祖宗諸臣者。是極而復者也。揚錄云。碩果不食之理。如大睡一覺。及醒時。却有精神。揚錄此下云。今却詭詐玩弄。未有醒時。非積亂之甚。五六十。年。卽定氣息未蘇了。是大可憂也。

問伊川橫渠命遇之說。曰。所謂命者。如天子命我作

甚官。其官之間易繁難。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。

問命矣夫。這只是說他一身氣數止於此否。曰。是他稟受得來。只恁地。這命便似向來說人心相似。是有兩般命。却不是有兩箇命。有兼血氣說底。有全說理底。

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。不立乎巖牆之下。是若謂其有命。却去巖牆

之下立。萬一倒覆壓處。却是專言命不得。人事盡處。便是命。

橫渠云。所不可變者。惟壽夭耳。要之此亦可變。但大槩如此。

問莫之致而至者。命也。如比干之死。以理論之。亦可謂之正命。若以氣論之。恐非正命。曰。如何恁地說得。盡其道而死者。皆正命也。當死而不死。却是失其正命。此等處。當活看。如孟子說桎梏而死者。非正命。須是看得孟子之意如何。且如公冶長雖在

縲紲。非其罪也。若當時公冶長死於縲紲。不成說他不是正命。有罪無罪。在我而已。古人所以殺身以成仁。且身已死矣。又成箇甚底。直是要看此處。孟子謂舍生取義。又云。志士不忘在溝壑。勇士不忘喪其元。學者須是於此處見得定。臨利害時。便將自家斬剉了。也須壁立萬仞。始得。而今人有小利害。便生計較。說道恁地死非正命。如何得。天地自有箇無心之心。復卦一陽生於下。這便是生物之心。又如所謂惟皇上帝。降衷于下民。天道福

善禍淫。這便自分明有箇人在裏。主宰相似。心是他本領。情是他箇意思。又問如何見天地之情。曰。人正大。便也見得天地之情正大。天地只是正大。未嘗有些子邪處。未嘗有些子小處。

問命之不齊。恐不是真有爲之賦予如此。只是二氣錯綜參差。隨其所值。因各不齊。皆非人力所與。故謂之天所命否。曰。只是從大原中流出來。模樣似恁地。不是真有爲之賦予者。那得箇人在上面。分付這箇。詩書所說。便似有箇人在上。恁地。如帝乃

震怒之類。然這箇亦只是理如此。天下莫尊於理。故以帝名之。惟皇上帝。降衷于下民。降便有主宰意。問大哉乾元。萬物資始。乾道變化。各正性命。萬物盈乎兩間。生生不窮。日往則月來。寒往則暑來。風雷之所以鼓動。山川之所以流峙。皆蒼蒼者實有以主其造化之權耶。抑只是太極爲萬化樞紐。故萬物自然如此。曰。此與前只一意。以上語類十九條

世以人生年月日時。所值支幹納音。推知其人吉凶壽夭窮達者。其術雖若淺近。然學之者。亦往往不

能造其精微。蓋天地所以生物之機。不越乎陰陽五行而已。其屈伸消息。錯綜變化。固已不可勝窮。而物之所賦。賢愚貴賤之不同。特昏明厚薄豪釐之差耳。而可易知其說哉。徐君嘗爲儒。則嘗知是說矣。其用志之密微。而言之多中也。固宜。世之君子。倘一過而問焉。豈惟足以信徐君之術而振業之。亦足以知夫得於有生之初者。其賦與分量。固已如是。富貴榮顯。固非貪慕所得致。而貧賤禍患。固非巧力所可辭也。直道而行。致命遂志。一變末

俗。以復古人忠厚廉恥之餘風。則或徐君之助也。雖然。與人子言依於孝。與人臣言依於忠。天壽固不貳矣。必修身以俟之。乃可以立命。徐君其亦謹其所以言者哉。

贈徐端叔命序

問某比欲窮理。而事物紛紜。未能有灑落處。近惟見得富貴果不可求。貧賤果不可逃耳。曰。此是就命上理會。須更就義上看。當求與不當求。當避與不當避。更看自家分上。所以求之避之之心。是欲如何。且其得喪榮辱。與自家義理之得失利害。孰爲

重輕。則當有以處此矣。

答朱飛卿

問人生有壽夭。氣也。賢愚亦氣也。壽夭出於氣。故均受生。而有顏子盜跖之不同。賢愚出於氣。故均性善。而有堯桀之或異。然竊疑天地閒。只是一氣。所以爲壽夭者。此氣也。所以爲賢愚者。亦此氣也。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。以其閒遇之難。則其數或不能長。亦宜矣。吾見其得氣之精。一而數之局者。與。詳味此說。氣有清濁。

有短長。其清者固所以爲賢。然雖清而短。故於數亦短。其濁者固所以爲愚。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。

答鄭子上。以上文集三條。

問情與才何別。曰。情只是所發之路。陌才。是會恁地去做底。且如惻隱有懇切者。有不懇切者。是則才之有不同。又問如此。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。以下論才性者心之理。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。

或問集注言才猶材質。才與材字之別。如何。曰。才字是就理義上說。材字是就用上說。孟子上說人見其濯濯也。則以爲未嘗有材。是用木旁材字。便是指適用底說。非天之降才爾殊。便是就理義上說。又問才字。是以其能解作用底說。材質是合形體說否。曰。是兼形體說。便是說那好底材。又問如說材料相似否。曰。是。以上語類三條孟子程子所說才字之意不同。既是聖賢之言。後學如何便敢判斷。但此事道理。只就自己身上體認。

便自見得。而其所以爲是非得失者。亦不容無分別也。如集註中以程子爲密。卽是見得孟子所說。未免少有疎處。今但以程子爲主。而推其說。以陰補孟子之不足。則於理無遺。而兩書之說。亦不至甚相妨矣。

答林叔和文集

淵鑒齋

御纂朱子全書卷四十四

性理三

心

致道謂心爲太極。林正卿謂心具太極。致道舉以爲問。先生曰。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。直卿退而發明日。先生道理精熟。容易說出來。須至極。賀孫問其體則謂之易。體是如何。曰。體不是體用之

朱子全書卷四十四
體恰似說體質之體。猶云其質則謂之易。理卽是性。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。是心爲主而不違乎理。就地頭看始得。
心之理是太極。心之動靜是陰陽。
惟心無對。

問靈處是心。抑是性。曰。靈處只是心。不是性。性只是理。

問知覺是心之靈。固如此。抑氣之爲耶。曰。不專是氣。是先有知覺之理。理未知覺。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。

問心是知覺。性是理。心與理如何得貫通爲一。曰。不須去著貫通。本來貫通。如何本來貫通。曰。理無心。則無著處。

心者。氣之精爽。
發明心字曰。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。

心與理一。不是理在前面爲一物。理便在心之中。心包蓄不住。隨事而發。因笑云。說到此自好笑。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。子升因問人心亦兼善惡否。曰。亦兼說。

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。說甚未發。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。便是寂然而靜時。然豈得塊然槁木。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。這箇心則非菖蒲茯苓所可補也。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。義剛竊謂滿體皆心也。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。譬如建陽知縣。須常在衙裏。始管得這一縣也。義剛曰。然則程子言心要在腔子裏。謂當在舍之內。而不當在舍之外耶。曰。不必如此。若言心不可在脚上。又不可在手上。只得在這些子上也。

漢卿問心如箇藏。四方八面。都恁地光明皎潔。如佛家所謂六牕中有一猴。這邊叫也應。那邊叫也應。曰。佛家說心處。儘有好處。前輩云。勝於楊墨。心字只一箇字母。故性情字皆從心。

張子合性與知覺有心之名。則恐不能無病。便似性外別有一箇知覺了。

范淳夫之女。謂心豈有出入。伊川曰。此女雖不識孟子。却能識心。此一段說話。正要人看。孟子舉孔子之言曰。出入無時。莫知其鄉。此別有說。伊川言淳夫女却能識心。心却易識。只是不識孟子之意。

盡心如明鏡。無些子蔽翳。只看鏡子。若有些少照不見處。便是本身有些塵污。如今人做事。有些子鶻突窒礙。便只是自家見不盡。此心本來虛靈。萬理

朱子全書卷四十四
五
具備。事事物物。皆所當知。今人多是氣質偏了。又為物欲所蔽。故昏而不能盡知。聖賢所以貴於窮理。

且如秀才要讀書。要讀這一件。又要讀那一件。又要學寫字。又要學作詩。這心一齊都出外去。所以伊川教人。直是都不去他處用其心。也不要人學寫字。也不要人學作文章。這不是僻。道理是合如此。人只有一箇心。如何分做許多去。若只管去閒處用了心。到得合用處。於這本來底。都不得力。且看

從古作為文章之士。可以傳之不朽者。今看來那箇喚做知道。也是當初心下只趨向那邊。都是做外去了。只是要得寡欲。存這心最是難。以湯武聖人。孟子猶說湯武反之也。反復也。反復得這本心。如不邇聲色。不殖貨利。只為要存此心。觀旅葵之書。一箇葵受了。有甚大事。而反復切諫。以此見欲之可畏。無小大。皆不可忽。

問呂與叔云。未發之前。心體昭昭具在。已發乃心之用。南軒辨昭昭為已發。恐太過否。曰。這辨得亦沒

朱子全書卷四十四
意思。敬夫太聰明。看道理不子細。伊川所謂凡言
心者。皆指已發而言。呂氏只是辨此一句。伊川後
來又救前說曰。凡言心者。皆指已發而言。此語固
未當。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。是也。惟觀其所見如何。此語
甚圓無病。大抵聖賢之言。多是畧發箇萌芽。更在
後人推究。演而伸。觸而長。然亦須得聖賢本意。不
得其意。則從那處推得出來。

問心本是箇動物。不審未發之前。全是寂然而靜。還
是靜中有動意。曰。不是靜中有動意。周子謂靜無
而動有。靜不是無。以其未形而謂之無。非因動而
後有。以其可見而謂之有耳。橫渠心統性情之說。
甚善。性是靜。情是動。心則兼動靜而言。或指體。或
指用。隨人所看。方其靜時。動之理只在。伊川謂當
中時。耳無聞。目無見。然見聞之理在始得。及動時。
又只是這靜底。淳舉伊川以動之端爲天地之心。
曰。動亦不是天地之心。只是見天地之心。如十月。
豈得無天地之心。天地之心。流行只自若。元亨利

貞。元。是萌芽初出時。亨。是長枝葉時。利。是成遂時。貞。是結實歸宿處。下梢若無這歸宿處。便也無這元了。惟有這歸宿處。元又從此起。元了又貞。貞了又元。萬古只如此。循環無窮。所謂維天之命於穆不已。說已盡了。十月萬物收斂。寂無蹤跡。到一陽動處。生物之心始可見。曰。一陽之復。在人言之。只是善端萌處。否。曰。以善言之。是善端方萌處。以德言之。昏迷中有悔悟向善意。便是復。如睡到忽然醒覺處。亦是復。底氣象。又如人之沈滯。道不得行。

到極處。忽少亨達。雖未大行。已有可行之兆。亦是復。這道理千變萬化。隨所在無不渾淪。

此心至靈。細入豪芒纖芥之間。便知便覺。六合之大。莫不在此。又如古初去今。是幾千萬年。若此念纔發。便到那裏。下面方來。又不知是幾千萬年。若此念才發。便也到那裏。這箇神明不測。至虛至靈。是甚次第。然人莫不有此心。多是但知有利欲。被利欲將這箇心包了。起居動作。只是有甚可喜物事。有甚可好物事。一念才動。便是這箇物事。

問論語一書。未嘗說一心字。至孟子只管拈人心字。說來說去。曰推是心。曰求放心。曰盡心。曰赤子之心。曰存心。莫是孔門學者自知理會箇心。故不待聖人苦口。到孟子時。世變既遠。人才漸漸不如古。故孟子極力與言。要他從箇本原處理會否。曰孔門雖不曾說心。然答弟子問仁處。非理會心而何。仁卽心也。但當時不說箇心字耳。此處當自思之。亦未是大疑處。

李德之問明道因脩橋。尋長梁。後每見林木之佳者。

必起計度之心。因語學者。心不可有一事。某切謂凡事須思而後通。安可謂心不可有一事。曰事如何不思。但事過。則不留於心。可也。明道肚裏有一條梁。不如今人有幾條梁。拄在肚裏。佛家有流注想。水本流將去。有些滲漏處。便留滯。

問心要在腔子裏。若慮事應物時。心當如何。曰思慮應接。亦不可廢。但身在此。則心合在此。曰然則方其應接時。則心在事上。事去。則此心亦不管著。曰固是要如此。

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。

外患不能入。是有主則實也。外邪不能入。是有主則虛也。自家心裏。只有這箇為主。別無物事。外邪從何處入。豈不謂之虛乎。然他說有主則虛者。實字便已在有主上了。又曰。有主則實者。自家心裏有主。外患所不能入。此非實而何。無主則實者。自家心裏既無以為之主。則外邪却入來實其中。此又安得不謂之實乎。

問何謂主一。曰。無適之謂一。一。只是不走作。又問思其所當思。如何。曰。却不妨。但不可胡思。且只得思一件事。如思此一事。又別思一件事。便不可。

心定者。其言重以舒。兩句。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。

問心是郭郭。便包了性否。先生首肯曰。是也。如橫渠心統性情一句。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。

方賓王以書問云。心者性之郭郭。當是言存主統攝處。可學謂郭郭是包括。心具此理。如郭郭中之有人。曰。方說句慢。問以窮理爲用心於外。是誰說。曰。是江西說。又問發見說話未是。如此則全賴此些時節。如何倚靠。曰。湖南皆如此說。曰。孟子告齊王。乃是欲因而成就之。若只執此便不是。曰。然。又問穀種之必生。如人之必仁。如此却是以生譬仁。穀種之生。乃生之理。乃得此生理以爲仁。曰。必當爲

有。又解南軒發是心體。無時而不發云。及其既發。則當事而存而爲之宰者也。可學謂心豈待發而爲之宰。曰。此一段強解南軒說多差。

心妙性情之德。妙是主宰運用之意。

伊川初嘗曰。凡言心者。皆指已發而言。後復曰。此說未當。五峰却守其前說。以心爲已發。性爲未發。將心性二字對說。知言中。如此處甚多。

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。

陽明勝則德性用。陰濁勝則物欲行。只將自家意思
體驗。便見得。人心虛靜。自然清明。才爲物欲所蔽。
便陰陰地黑暗了。此陰濁所以勝也。

大其心。則能體天下之物。世人之心。止於見聞之狹。
故不能體天下之物。惟聖人盡性。故不以所見所
聞。梏其心。故大而無外。其視天下無一物非我。他
只是說一箇大與小。孟子謂盡心則知性知天。以
此。蓋盡心則只是極其大。心極其大。則知性知天。
而無有外之心矣。道夫問。今未到聖人盡心處。則

亦莫當推去否。曰。未到那裏也。須知說聞見之外。
猶有我不聞不見底道理在。若未知聞見之外。猶
有道理。則亦如何推得。要之。此亦是橫渠之意。然。
孟子之意。則未必然。道夫曰。孟子本意。當以大學
或問所引爲正。曰。然。孟子之意。只是說窮理之至。
則心自然極其全體而無餘。非是要大其心。而後
知性知天也。道夫曰。只如橫渠所說。亦自難下手。
曰。便是橫渠有時自要恁地說。似乎只是懸空想
像。而心自然大。這般處。元只是格物多後。自然豁

然有箇貫通處。這便是下學而上達也。孟子之意。只是如此。

大其心。則能遍體天下之物。體猶仁體事而無不在。言心理流行。脉絡貫通。無有不到。苟一物有未體。則便有不到處。包括不盡。是心爲有外。蓋私意閒隔。而物我對立。則雖至親。且未必能無外矣。故有外之心。不足以合天心。

問物有未體。則心爲有外。體之義如何。曰。此是置心在物中。究見其理。如格物致知之義。與體用之體

不同。

橫渠云。物有未體。則心爲有外。又曰。有外之心。不足以合天心。蓋天大無外。物無不包。物理所在。一有所遺。則吾心爲有外。便與天心不相似。

或問如何是有外之心。曰。只是有私意。便內外扞格。只見得自家身已。凡物皆不與已相關。便是有外之心。

問心如何能通以道。使無限量。曰。心不是橫門。硬迸教大得。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。

心生道也。此句是張思叔所記。疑有欠闕處。必是當
時改作行文。所以失其文意。伯豐云。何故入在近
思錄中。曰。如何敢不載。但恐有闕文。此四字說不
盡。

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。在人亦爲生道
也。

心生道也。心乃生之道。惻隱之心。人之生道也。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
之心以爲心。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。人與天地混
合無間。

心只是放寬平。便大。不要先有一私意隔礙。便大。心
大。則自然不急迫。如有禍患之來。亦未須驚恐。或
有所獲。亦未須便歡喜在。少閒亦未必不禍更轉
爲福。福更轉爲禍。荀子言。君子大心則天而道。小
心則畏義而節。蓋君子心大。則是天心。心小。則文
王之翼翼。皆爲好也。小人心大。則放肆。心小。則是
褊隘私吝。皆不好也。

以上語類
四十九條

人之有生。性與氣合而已。然卽其已合而析言之。則
性主於理而無形。氣主於形而有質。以其主理而
無形。故公而無不善。以其主形而有質。故私而或
不善。以其公而善也。故其發皆天理之所行。以其
私而或不善也。故其發皆人欲之所作。此舜之戒
禹。所以有人心道心之別。蓋自其根本而已。然非
謂氣之所爲。有過不及。而後流於人欲也。然但謂
之人心。則固未以爲悉皆邪惡。但謂之危。則固未
以爲便致凶咎。但旣不主於理而主於形。則其流

爲邪惡以致凶咎。亦不難矣。此其所以爲危。非若道心之必善而無惡。有安而無傾。有準的而可憑據也。故必其致精一於此兩者之間。使公而無不善者。常爲一身萬事之主。而私而或不善者。不得與焉。則凡所云爲。不待擇於過與不及之間。而自然無不中矣。凡物剖判之初。且當論其善不善。二者既分之後。方可論其中不中。惟精惟一。所以審其善不善也。允執厥中。則無過不及而自得中矣。非精一以求中也。此舜戒禹之本意。而序文述之。固未嘗直以形氣之發。盡爲不善。而不容其有清明純粹之時。如來諭之所

疑也。但此所謂清明純粹者。既屬乎形氣之偶然。則亦但能不隔乎理。而助其發揮耳。不可便認以爲道心。而欲据之以爲精一之地也。如孟子雖言夜氣。而其所欲存者。乃在乎仁義之心。非直以此夜氣爲主也。雖言養氣。而其所用力。乃在乎集義。非直就此氣中。擇其無過不及者而養之也。來諭主張氣字太過。故於此有不察。其他如分別中氣過不及處。亦覺有差。但既無與乎道心之微。故有所不暇辨耳。答蔡季通

朱子全書卷四十四
蒙示及答胡彪二書。呂氏中庸辨發明親切。警悟多矣。然有未喻。敢條其所以而請於左右。答廣仲書。切中學者之病。然愚意竊謂此病。正坐平時燭理未明。涵養未熟。以故事物之來。無以應之。若曰。於事物紛至之時。精察此心之所起。則是似更於應事之外。別起一念以察此心。以心察心。煩擾益甚。且又不見事物未至時用力之要。此某所以不能無疑也。儒者之學。大要以窮理爲先。蓋凡一物有一理。須先明此。然後心之所發。輕重長短。各有準

則。書所謂天叙天秩。天命天討。孟子所謂物皆然。心爲甚者。皆謂此也。若不於此先致其知。但見其所以爲心者如此。識其所以爲心者如此。泛然而無所準則。則其所存所發。亦何自而中於理乎。且如釋氏擎拳豎拂。運水般柴之說。豈不見此心。豈不識此心。而卒不可與入堯舜之道者。正爲不見天理。而專認此心以爲主宰。故不免流於自私耳。前輩有言。聖人本天。釋氏本心。蓋謂此也。來示又謂心無時不虛。某以爲心之本體。固無時不虛。然

而人欲已私。汨沒久矣。安得一旦遽見此境界乎。故聖人必曰正其心。而正心必先誠意。誠意必先致知。其用力次第如此。然後可以得心之正。而復其本體之虛。亦非一日之力矣。今直曰無時不虛。又曰既識此心。則用無不利。此亦失之太快。而流於異學之歸矣。若儒者之言。則必也精義入神。而後用無不利。可得而語矣。孟子存亡出入之說。亦欲學者操而存之耳。似不爲識此心發也。若能常操而存。卽所謂敬者純矣。純則動靜如一。而此心

無時不存矣。今也必曰動處求之。則是有意求免乎靜之一偏。而不知其反倚乎動之一偏也。然能常操而存者。亦是顏子地位以上人。方可言此。今又曰識得便能守得。則僕亦恐其言之易也。明道先生曰。既能體之而樂。則亦不患不能守。須如此而言。方是擲撲不破。絕滲漏。無病敗耳。高明之意。大抵在於施爲運用處求之。正禪家所謂石火電光底消息也。而於優游涵泳之功。似未甚留意。是以求之太迫。而得之若驚。資之不深。而發之太露。

易所謂寬以居之者。正為不欲其如此耳。

答張欽夫

釋氏雖自謂惟明一心。然實不識心體。雖云心生萬法。而實心外有法。故無以立天下之大本。而內外之道不備。然為其說者。猶知左右迷藏。曲為隱諱。終不肯言一心之外。別有大本也。若聖門所謂心。則天叙天秩。天命天討。惻隱羞惡。是非辭讓。莫不該備。而無心外之法。故孟子曰。盡其心者。知其性也。知其性。則知天矣。存其心。養其性。所以事天也。是則天人性命。豈有二理哉。而今之為此道者。反

謂此心之外。別有大本。為仁之外。別有盡性至命

之方。竊恐非惟孤負聖賢立言垂後之意。平生承

師問道之心。竊恐此說流行。反為異學所攻。重為

吾道之累。答張欽夫

求放心不須注解。只日用十二時中。常切照管。不令

放出。即久久自見功效。義理自明。持守自固。不費

氣力也。答李叔文

易傳所謂雖無邪心。而不合正理者。實該動靜而言。

如燕居獨處之時。物有來感。理所當應。而此心頑

然固執不動。則雖無邪心。而只此不動處。便非正理。又如應事接物處。理當如彼。而吾所以應之者。乃如此。則雖未必出於有意之私。然只此亦是不合正理。既有不合正理。則非邪妄而何。恐不可專以莊敬持養。此心既存。爲無邪心。而必以未免紛擾。敬不得行。然後爲有妄之邪心也。所論近世識心之弊。則深中其失。古人之學。所貴於存心者。蓋將推此以窮天下之理。今之所謂識心者。乃欲恃此而外天下之理。是以古人知益崇而禮益卑。今

人則論益高。而其狂妄恣睢也愈甚。得失亦可見

矣。答方賓王

人心自是不容去除。但要道心爲主。卽人心自不能奪。而亦莫非道心之所爲矣。然此處極難照管。須臾閒斷。卽人欲便行矣。答鄭子上

此心之靈。其覺於理者。道心也。其覺於欲者。人心也。

答鄭子上

問人心是箇靈底物。如日閒未應接之前。固是寂然未發。於未發中。固常恁地惺。不恁瞋然不省。若夜

閒有夢之時。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。則全沈沈瞑瞑。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。此時又以何為驗也。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。

答陳安卿

問來教云。寤寐者。心之動靜也。云云。淳思此。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。卽神之所會。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。灼然呈露。有苗裔之可尋。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

體沈然潛隱。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。爲無主。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。而心之所以爲動靜也。細而言之。寤之有思者。又動中之動。而爲陽之陽也。無思者。又動中之靜。而爲陽之陰也。寐之有夢者。又靜中之動。而爲陰之陽也。無夢者。又靜中之靜。而爲陰之陰也。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。夢之有正與邪者。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。聖人與衆人則同。而所以爲陽明陰濁則異。聖人於動靜。無不一於清明純粹之主。而衆人則雜焉而不齊。然則人之學力所係。於此亦可以驗矣。曰。得之。答陳安卿

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。卽是道心。專以理義言之也。下心字。卽是人心。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。曰。亦是如此。然觀程先生之意。只是說自作主宰耳。答陳

安卿

問頃蒙見教云。往者同安。因聞鐘聲。遂悟收心之法。顯父不揆。驗之信然。曰。當時所說聞鐘聲者。本意不謂如此。但言人心出入無時。鐘之一聲未息。而吾之心已屢變矣。答張敬之

胡文定公所謂不起不滅心之體。方起方滅心之用。能常操而存。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爾。答石子重
心說甚善。但恐更須收斂。造約爲佳耳。以心使心。所疑亦善。蓋程子之意。亦謂自作主宰。不使其散漫。

走作耳。如孟子云操則存。云求放心。皆是此類。豈以此使彼之謂耶。但今人著箇察識字。便有箇尋求捕捉之意。與聖賢所云操存主宰之味不同。此豪釐閒。須看得破。不爾。則流於釋氏之說矣。答石子重來書云。夫子語仁。以克己爲要。佛氏論性。以無心爲宗。而以龜山心不可無之說爲非。某謂所謂己者。對物之稱。乃是私認爲己。而就此起計較。生愛欲。故當克之。克之而自復於禮。則仁矣。心乃本有之物。虛明純一。貫徹感通。所以盡性體道。皆由於此。

今以爲妄而欲去之。又自知其不可。而曰有真心存焉。此亦來書之語。則又是有心矣。如此。則無心之說。何必全是。而不言無心之說。何必全非乎。若以無心

爲是。則克己乃是有心。無心何以克己。若以克己爲是。則請從事於斯而足矣。又何必克己於此。而無心於彼。爲此二本。而枝其辭也。答李伯諫

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。答游誠之

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。於是乎有動而流於不善者。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。特係於人之操舍如何耳。只此一句說得心之體用。始終真妄邪正。無所不備。又見得此心不操即舍。不出即入。別無閒處可安頓之意。若如所論。出入有時者。為心之正。然則孔子所謂出入無時者。乃心之病矣。不應却以惟心之謂與一句。直指而總結之也。答游誠之

伏蒙示及心說甚善。然恐或有所未盡。蓋入而存者。即是真心。出而亡者。亦此真心為物誘而然耳。今以存亡出入。皆為物誘所致。則是所存之外。別有

真心。而孔子之言乃不及之。何耶。子重所論。病亦如此。而子約又欲并其出而亡者。不分真妄。皆爲神明不測之妙。二者蓋胥失之。某向答二公有所未盡。後來答游誠之一段。方稍穩當。今謹錄呈。幸乞指誨。然心之體用始終。雖有真妄邪正之分。其實莫非神明不測之妙。雖皆神明不測之妙。而其真妄邪正。又不可不分耳。不審尊意以爲如何。答何

叔京

心說已喻。但所謂聖人之心。如明鏡止水。天理純全

者。卽是存處。但聖人則不操而常存耳。衆人則操而存之。方其存時。亦是如此。但不操則不存耳。存者。道心也。亡者。人心也。心一也。非是實有此二心。各爲一物。不相交涉也。但以存亡而異其名耳。方其亡也。固非心之本然。亦不可謂別是一箇有存亡出入之心。却待反本還原。別求一箇無存亡出入之心來換。却只是此心。但不存便亡。不亡便存。中間無空隙處。所以學者必汲汲於操存。而雖舜禹之間。亦以精一爲戒也。且如世之有安危治亂。

雖堯舜之聖。亦只是有治安而無危亂耳。豈可謂堯舜之世。無安危治亂之可名耶。如此。則便是向來胡氏性無善惡之說。請更思之。却以見教。答何叔京操之而存。則只此便是本體。不待別求。惟其操之久。而且熟。自然安於義理。而不妄動。則所謂寂然者。當不待察識。而自呈露矣。今乃欲於此頃刻之存。遽加察識。以求其寂然者。則吾恐夫寂然之體。未必可識。而所謂察識者。乃所以速其遷動。而流於紛擾急迫之中也。程夫子所論。纔思便是已發。故

涵養於未發之前。則可。而求中於未發之前。則不可。亦是此意。然心一而已。所謂操存者。亦豈以此一物。操彼一物。如鬪者之相捽。而不相舍哉。亦曰。主一無適。非禮不動。則中有主。而心自存耳。聖賢千言萬語。考其發端。要其歸宿。不過如此。答呂子約操舍存亡。雖是人心之危。然只操之而存。則道心之微。便不外此。今必謂此四句。非論人心。乃是直指動靜無端。無方無體之妙。則失之矣。又謂荒忽流轉。不知所止。雖非本心。而可見心體之無滯。此亦

非也。若心體本來只合如此。則又何惡其不知所止。而必曰主敬以止之與。答呂子約

操舍存亡之說。諸人皆謂人心私欲之爲。乃舍之而亡所致。却不知所謂存者。亦操此而已矣。子約又謂存亡出入。皆神明不測之妙。而於其閒區別真妄。又不分明。兩者蓋胥失之。要之存亡出入。固皆神明不測之所爲。而其真妄邪正。始終動靜。又不可不辨耳。答呂子約

人心道心之說。甚善。蓋以道心爲主。則人心亦化而

爲道心矣。如鄉黨所記飲食衣服。本是人心之發。然在聖人分上。則渾是道心也。答黃子耕

或問佛者有觀心說。然乎。曰。夫心者。人之所以主乎身者也。一而不二者也。爲主而不爲客者也。命物而不命於物者也。故以心觀物。則物之理得。今復有物以反觀乎心。則是此心之外。復有一心。而能管乎此心也。然則所謂心者。爲一耶。爲二耶。爲主耶。爲客耶。爲命物者耶。爲命於物者耶。此亦不待教而審其言之謬矣。或者曰。若子之言。則聖賢所

謂精一。所謂操存。所謂盡心。知性。存心。養性。所謂見其參於前而倚於衡者。皆何謂哉。應之曰。此言之相似而不同。正苗莠朱紫之間。而學者之所當辨者也。夫謂人心之危者。人欲之萌也。道心之微者。天理之奧也。心則一也。以正不正而異其名耳。惟精惟一。則居其正而審其差者也。絀其異而反其同者也。能如是。則信執其中。而無過不及之偏矣。非以道爲一心。人爲一心。而又有二心以精一之也。夫謂操而存者。非以彼操此而存之也。舍而

亡者。非以彼舍此而亡之也。心而自操。則亡者存。舍而不操。則存者亡耳。然其操之也。亦曰。不使旦晝之所爲。得以枯亡其仁義之良心云爾。非塊然兀坐。以守其炯然不用之知覺。而謂之操存也。若盡心云者。則格物窮理。廓然貫通。而有以極夫心之所具之理也。存心云者。則敬以直內。義以方外。若前所謂精一操存之道也。故盡其心而可以知性。知天。以其體之不蔽。而有以究夫理之自然也。存心而可以養性。事天。以其體之不失。而有以順

夫理之自然也。是豈以心盡心。以心存心。如兩物之相持而不相舍哉。若參前倚衡之云者。則爲忠信篤敬而發也。蓋曰。忠信篤敬。不忘乎心。則無所適而不見其在。是云爾。亦非有以見夫心之謂也。且身在此。而心參於前。身在與。而心倚於衡。是果何理也耶。大抵聖人之學。本心以窮理。而順理以應物。如身使臂。如臂使指。其道夷而通。其居廣而安。其理實而行自然。釋氏之學。以心求心。以心使心。如口齟口。如目視目。其機危而迫。其途險而塞。

其理虛而其勢逆。蓋其言雖有若相似者。而其實之不同。蓋如此也。然非夫審思明辨之君子。其亦孰能無惑於斯耶。觀心說

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。答潘子善

須反之於心。只就放去收來時體看。只在操時當處

便存。只要工夫接續。不令閒斷耳。

答李晦叔

問輝竊嘗謂學者。却須當常存此心於端莊靜一之中。毋使一豪私意雜乎其閒。則方寸之閒。自有主宰。不致散漫走作。而虛靈洞徹之本體。庶乎可以默識矣。然欲真實識其虛靈洞徹之本體。則又須是日與義理相親。克去己私。然後心之本體。可得而識。曰罷却許多閒安排。除却許多閒言語。只看操則存一句是如何。亦不可重疊更下注脚。答李晦叔

近世學者。多是向外走作。不知此心之妙。是為萬事

根本。其知之者。又只是撐眉努眼。喝罵將去。便謂只此便是良心本性。無有不善。却不知道若不操存踐履。講究體驗。則只此撐眉努眼。便是私意人欲。自信愈篤。則其狂妄愈甚。此不可不深察而遠避之也。答或人

某按心無死生。則幾於釋氏輪迴之說矣。天地生物。人得其秀而最靈。所謂心者。乃夫虛靈知覺之性。猶耳目之有見聞耳。在天地。則通古今而無成壞。在人物。則隨形氣而有始終。知其理一而分殊。則

亦何必爲是心無死生之說。以駭學者之聽乎。胡子

知言
疑義

夫心操存舍亡。閒不容息。知其放而求之。則心在是矣。今於已放之心。不可操而復存者。置不復問。乃俟異時見其發於他處。而後從而操之。則夫未見之間。此心遂成閒斷。無復有用功處。及其見而操之。則所操者。亦發用之一端耳。於其本源全體。未嘗有一日涵養之功。便欲擴而充之。與天同大。愚竊恐其無是理也。胡子知
言疑義

問淳嘗著心說云。維天之命。於穆不已。所以爲生物之主者。天之心也。人受天命而生。因全得夫天之所以生我者。以爲一身之主。渾然在中。虛靈知覺。常昭昭而不昧。生生而不可已。是乃所謂人之心。其體。則卽所謂元亨利貞之道。具而爲仁義禮智之性。其用。則卽所謂春夏秋冬之氣。發而爲惻隱羞惡辭讓是非之情。故體雖具於方寸之間。而其所以爲體。則實與天地同其大。萬理蓋無所不備。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。終始無間者也。人惟拘於陰陽五行所值之不純。而又重以耳目口鼻四支之欲爲之累。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。閒斷。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。則妍蚩高下之應。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。日常呈露於動靜閒。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畧也。王丞子正云。看得儘有功。但所謂心之體與天地同大。而用與天地流通。必有徵驗處。更幸見教。淳因復有後篇。所謂體與天地同其大者。以理言之耳。蓋通天地閒。惟一實然之理而已。爲造化之樞紐。古今人物之所同得。但人爲物之靈。極是體而全得之。總會於吾心。卽所謂性。雖會在吾之心。爲我

之性。而與天固未嘗閒。此心之所謂仁。卽天之元。此心之所謂禮。卽天之亨。此心之所謂義。卽天之利。此心之所謂智。卽天之貞。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。則爲天地公共。不見其切於己。謂之吾心之體。則卽理

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。後乎萬古。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。而非外爲者。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。大小精粗。無一非天理流行。吾心

全得是理。而是理之在吾心。亦本無一息不生。而不與天地相流行。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。天之所以不歿。亦皆天命流行者然也。吾但與之流行。而不害其所長。所胎所夭者耳。一或少有害焉。則天理便隔絕於愛物之際。而不流行矣。凡日用閒。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。而心爲之周流貫匝。無人欲之閒焉。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。王丞相此篇後截稍近。又曰。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。便一向與性與天滾同說去。何往而不可。若見得脫灑。一言半句。亦自可見。更宜涵養體察。淳再思之。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。此二篇辭意。恐皆過當。併望正之。曰。此說甚善。更寬著意思涵養。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。

答陳安卿。以上文集三十條





