

Edu^{STAR} eBOOK

中教育星电子图书馆

中教育星
电子图书馆

EBOOK



圣算格物

《近思录》新解

Edustar

中教育星软件股份有限公司

概述

(一)

南宋淳熙二年（1175年）四月，39岁的吕祖谦，从浙江来到福建与46岁的朱熹会晤。二人在“寒泉精舍”相与苦研周敦颐、二程、张载的著述，深感其内容“广大闳博、若无津涯”，初学者不易把握其要义，于是商讨编辑一本理学入门的书。书中精选622条，分为14卷，书名定为《近思录》。“近思录”是切问而近思之意。孔子在《论语·宪问》中说：“切问而近思”，意思是就眼前的问题思考，由近而及远，下学而上达，不废四阶，循序渐进。他们把《近思录》当作学习四子（周敦颐、程颢、程颐、张载）著作的阶梯，四子著作又为学习《六经》（易经、读经、书经、礼经、乐经、春秋）的阶梯，以正“厌卑近而鹜高远”之失。

(二)

由上观之，《近思录》是为四子著作的注本。所以，这里不能不对南宋四学子及他们的学说作些介绍。

周敦颐（1017～1073），字茂叔，原名敦实，避宗英宗旧讳改，道州营道县（今湖南道县）人。他曾建书堂于庐山麓，堂前有溪，仿其乡里濂溪之名，命名濂溪书堂。晚年定居于此，后人称之为濂溪先生。15岁丧父，随之到京师（开封）投靠舅父龙图阁直学士郑向。少年时代，是在郑向的抚养下度过的。24岁任洪州分宁县主簿，政绩颇佳。1044年，调任为南安习理参军。1046年，与二程的父亲程珦（当时任大理寺丞）相识，程以周为“知道者”而结为好友，并令二程受学于周。程颐在《明道先生行状》中回忆说，其兄程颢，自十五、六岁时，听周敦颐论道，“遂厌弃科举之业，慨然有求道之志”。可见，周敦颐对二程日后走上理学道路是有重要影响的。周敦颐历任县令、知州、太子中舍，签书枢密判官事。他在合州做官四年，政绩显著，颇有声望。解职回京时，铜梁县令吕陶有序相赠曰：“春陵周茂叔，志清而材醇，行敏而学博，读《易》、《春秋》探其原，其文简洁有制，其政抚而不柔。”后迁往国子博士，通判虞州；又摄邵州事，在邵大兴学校，教育后学，自认为是复兴孔学的一代大师。1068年，吕公著推荐为广南东路转运制官，提点刑狱。1072年，因病乞术知南康军，遂定居庐山莲花峰下。1073年6月7日病逝。周的著作不多，今有《太极图·易说》、《易通》数十篇，诗10卷流传，后人编为《周子全书》，亦称《濂溪集》。

朱熹在《伊洛渊源录》中称周敦颐为理学开山大师。其门人魏了翁在上宗宁宗疏中称周为“嗣往圣，开来哲，发天理，正人心，使孔孟绝学，独威于本朝，而超出百代，功用所系，治理所关，诚为不小。”周的《太极图·易说》、《易通》成为理学的不刊经典，甚至被比作《论语》和《孟子》。周敦颐的宇宙观、人性论、道德论、教育论、政治论等，都体现在他所提出的无极、太极、阴阳、五行、动静、性命、善恶、鬼神、死生、礼乐、诚、无思、无为、无欲、几、中、和、公、明、顺

化等等，为日后的理学家所反复讨论和发挥。特别是程朱的理学，程颐的“理生气”说，正是从周敦颐的“自无极而为太极”的“虚生气”说发展而来的。对程颢、王奇石、张载及至后来的王廷相、罗钦顺都产生了一定的影响。

周敦颐的理学思想是道教思想与传统儒家思想的混血产物，并间杂有佛教思想。《太极图》来自道教，《易通》发挥了《中庸》的思想，二者又都用“易”义作为包装，构筑了周敦颐自己的理学思想体系，同时，也确立了他“理学开山大师”的地位。

二程，即程颢、程颐。

程颢（1032～1085），字伯淳，因生于宗仁宗明道元年，后人称明道先生。他十五六岁时就“厌科举之业”，但早年就考中了进士。历任京北府零县主簿，江宇府上元县主簿，泽州晋城令。神宗新，任御史。神宗歿，宣仁皇后听政，召程颢为宗正丞，还来不及上任就病故了。程颢在《明道先生行状》中说，自孟子死后的一千年，圣人之学不传。程颢“得不传之学于遗经，以兴起斯文为己任，辨异端，避邪说，使圣人之道焕复明于世，盖自孟子之后，一人而已。”程颢被称为道学的奠基人。

程颐（1033～1107），字正叔，后人称为伊川先生。洛阳人。少年时随父在任所，十六七岁时曾从周敦颐学，令寻孔颜乐处。17岁读《论语》，自称已晓父义。18岁，《上仁宗皇帝书》，陈述库空民贫、狄强宗弱，切中时弊。1056年入京师国子监读书。教授胡瑗尝以《颜子所好何学论》试学生，得程颐试卷，大惊异之，遂处以学职。1059年3月，诏赐程颐进士。但程颐自以为学不足，不愿出仕，1072年居洛阳，与其兄程颢造访邵雍，一起论道。1077年3月，张载应诏入京，过洛阳，程请张载来听邵雍说《易》。是年7月，张辞官归关中，再过洛阳，与二程论学，有《洛阳议论》篇。司马光在洛阳修《资治通鉴》时，曾与程颐讨论过唐代问题。1086年哲宗召其上殿面对，太皇太后面谕，将以为崇政殿说书。后受西京国子监教授之职。1096年，原新法反对派下台，被称为奸党，程颐被迫毁其出身以来文字，放归故里，11月被贬到涪州编管（即有地方管治）。1098年在四川涪州注《周易》，次年正月《易传》成，作《易传序》。1100年4月归洛阳。1102年颁元祐党人入碑，程颐在州，遂迁往龙门之南伊皋书院居住。1106年解除党人一切之禁，程受命宣义郎，致仕。1107年9月17日病逝。

程颐一生，做官时间不多，大部分时间著书立说，讲学授徒。其弟子较有名者80余人，来自全国40多个州县，被称为“洛学大师。”

二程的体系中，“理”是最高的范畴。但“理”有不同的含义。1.理是世界万事万物存在的根据，是独立于世界万物而存在的。理不因具体人物的好坏而存在或灭亡。“万物皆只有一个理”；2.理是形成上者，它趋于形器而无形体，但理非虚而是实。二程认为，理本身虽无形体，但它通过“象”来显现自身，因而人们可以通过“象”来体认理。理无形而趋于形器。如涉及形、声，乃是气，而非理，理与气有别。理是形而上者，气是形而下者；3.理又是世界万物的“必然”和“所以然”。认为有一个天之所以高、地之所以深、火之所以热、水之所以寒的“理”，此理便是事物背后支配“当然之则”者，是主宰物；4.理是道德伦理的

准则和原理。二程说：“视、听、言、动，非理不为，即是礼，礼即是理也。”仁也是礼，在仁、义、礼、智、信中，仁为全体，四者为支条，仁为理，便包涵了义、礼、智、信；5. 理为自然之理或事物的规律。二程把客观事物的称谓和钻木取火等都看成是“自然之理”，即符合客观事物实际的道理，理是自然的，不是人为的。

张载（1022~1077），字子厚。1057年举进士，此时前后，在京师尝与二程论《易》，以后作了几任地方官吏。后久居横渠镇，前后6年间，写成主要著作《正蒙》。张载一生致力于学问，他的学风有显著的特点。一是比较注重实际，重视自然科学的探讨；二是比较重视创新。他自述自己的抱负说：“为天地立心，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平”。天地本来无心，人能认识天地，可谓为天地立心。张载思想在中国学术思想史上占有重要地位。他创立的“关学”在关中地区颇有影响；他同二程在立言宗旨上根本不同，但二程对张的一些思想却大加赞扬；朱熹对张载的“一两”和“神化”学说也颇肯定。

（三）

《近思录》的编订，历时三载，中间多有反复，朱熹和吕祖谦两次会晤。据《晦庵集》卷三十三所载朱熹致吕祖谦的三封有关《近思录》的信考订，《近思录》当策划于淳熙二年（1175），定稿于淳熙五年（1178）之后。此后的700年中，《近思录》一直是一部影响较大的书，元、明、清三代之大儒，多熟读《近思录》。《四库全书总目提要》所言：“宋明诸儒，若何氏基，罗氏钦顺，莫不服膺是书。”所以，其书刻本较多。明、清以来的刊本，多到不可列举。其中有影响的，如明正德十四年汪伟刊本（南监本），明稽古斋刊本，清正谊堂本，吕氏宝浩堂《朱子全书》本等。进入近代以来的刊本也在10种之多。在国外，为朝鲜、日本等地，也有刊本、译本。明正德间，就曾在朝鲜刊行，其奉州郎集贤校理知制教世子左司侄臣金汶跋曰：“我殿下思欲广布是书，顾其旧本间有误字，乃命臣汶雠校，命铸字所模印颁赐。”可见，《近思录》对世人影响之广。

随着《近思录》的流布，其注本也争相问世。先有朱熹的自注尚未成书，只是散见于朱熹的《文集》、《或问》、《语类》中。而最早刊行的注本当是叶采集解本和杨伯岩注解本。其中叶本曾正式表奏朝廷，叶采本人又曾来承熹之绪论，且积三十年之功成此一书。用功深矣。直到清康熙年间茅星来著《近思录集注》时，仍然“坊间所行者，惟建安叶氏《集解》而已。”（茅星来《近思录集注序》）。

《近思录》影响之大，还表现在续书之多。宗代有蔡模的《近思续录》，元代有柳贯的《近思录广辑》，明代有郭孺的《续近思录》等等。总之，《近思录》在中国久盛不衰是不言而喻的。

（四）

《近思录》之所以能久盛不衰，究其个性特点，有以下几方面原因：首先，《近思录》总括了濂（周敦颐）、洛（二程）、关（张载）、

闽（朱熹）之学，集中体现其各家之精华，为学者提供了一个入学门径。濂、洛、关、闽之学著述浩繁，有如一座富丽迷宫，初学者只能望而却步，而《近思录》便是帮助学者以一带窥全豹的方便之门，即使是初学者也可“得其门而入”。

其次，《近思录》全书构成了一个完整的逻辑体系，各章之间，逻辑关系分明，使读者有脉络可寻，弥补了理学散而难举的缺陷。

再其次，正如朱熹所说“四子（周、二程、张），六经（指“四书六经”中的“六经”）之阶梯；《近思录》，四子之阶梯。”还有人说：“学者能读《近思录》，方可以治经。”可见，《近思录》不仅可以使学者入圣学之门，而且还是一个寻人步步深造的阶梯；不仅具有一个理学理论的逻辑结构，而且还有一个从易到难、由低到高的逻辑顺序。

可以说，《近思录》是一部宋代理学的基本的入门读物、概论性读物。一度被人们奉为“官道”楷模的曾国藩，以朱子之书为日课，奉《近思录》为修身进学之本，终生励行不辍。

此次编译，以江永集解本为底本，未加注释，只在每卷卷首加上“导言”，以作提示。需要说明的是：本书选编时，删去了某些内容重复的章节，以免耽误读者们的宝贵时光。原拟逐章评析，又恐评之有偏，故将清康熙时张伯行所辑的《续近思录》附于后，前正、后续，正续相补，前后对照，其义自见。不知当否，恳望指正。

总序

(一)

什么叫“圣算”？

知道人的天性，自我修养不会紊乱；把握事物的规律，言行举止不会惑乱。——是为圣算。

察其事情的本源，便能预知其终止；观察一个人的环境住所，便能预知他的回归。——是为圣算。

居处静中，清楚自己所干的事情；行动之中，知道所去的方向；处事了解所执掌的规则；事后明白所做的原由。——是为圣算。

清静恬淡，是圣算的根本；规矩法则，是圣算的依据；圣人的心算思维，是圣算的具体概念；从一个端点出发，而扩散到没有止境之地，是圣算的秉性；遍及八方极远之处，又可以总括于一个洞管之中，是圣算的本能。

人类的文明源远流长，人们的思维启蒙是“数”的初萌。数的运用在字的形成之先，算的演变延展出理的阐述。在中华传统文化之中，是先有“八卦”的卦象和爻象，然后才有《易经》中的卦辞和爻辞。

上古的结绳记事，是数的应用；当代的科学技术，是数的升华。“数”，是“道”的内层，“道”是“数”的软件。“数”是事物本身原本有的，不因人们对它的认知与否而生灭，也不以科学的发达而有所改变。水的分子式是 H_2O ，说明水分子的组织结构中有2个氢原子和1个氧原子。人们发现了这个分子式以后是这样，上古时代的水也是这样；大海的水是 H_2O ，喜马拉雅山的水也是 H_2O ；无色的泉水是 H_2O ，混浊的池水也是 H_2O 。所以说，数是事物原本有的，数即是道，道也就是数；数即是理，理也即是数，数是万事万物的本来面目。万事万物的基本结构也是数的排列组合。

如果把“数”与“道”，“数”与“理”比较来看，“道”与“理”原本来源于“数”，“数”是先天，而“道”与“理”则是后天的；事物的混浊之状本为“数”，使之澄清，显现即为“道”与“理”。而这个使之澄清、显现的就是“算”。算者，演算，推算，谋算，心算也。“数”为体，“算”为用，体用契合显现为“道”与“理”。

道是数的本体，理为道的象体。比如一棵苹果树，结出的苹果是“理”之象，开出的花是“道”之显，能够发芽的种子才是“数”之体。能由果想到花的是普通常识；能由花、果联想到种子萌发的是大知识；如果连苹果的形象也不知道的，那一定是盲人。

再由苹果推及到人生，推及到社会，乃至宇宙万物，同样是一个“种——芽——枝叶——花——果——种”的循环圈，这个循环圈从“数”上解释，即为事事物物原始本有的内部结构，从“道”上解释，则为事事物物的自身规律；从“理”上解释，又为事事物物的表层现象。

由“理”及“道”，是“理”的升华，从“道”及“数”是“道”的回归。升华和回归都是“算”的思维。圣人思维就是超凡脱俗的“圣算”。

由“数”及“道”，是“数”的澄清，从“道”及“理”是“道”

的显现。澄清和显现都是“算”的功能。圣人的功能就是施理于数的“圣教”。

圣教的形式是将“圣算”的道理广布于社会，圣教的目的，是使人们都能正确认识自然，认识人生，不断地修正人生，完善人生，圆满人生，进而超越“自我”。

自我证悟的是“圣算”，启发他人觉悟的是“圣教”。中华民族的文明史上，老子、孔子、庄子、孟子、列子、荀子……，都是圣人，他们的言论就是“圣教”的底本。

(二)

人们不可能天生就能干，不能自己想怎样聪明就怎样聪明。聪慧不是自己有意的结果，愚笨也不是主观的意愿。美不是想美就美，丑也不是想丑就丑。常人如此，圣人也是如此。

木匠会制作门框，但他也只知道制作门而已，却不晓得门从哪儿开。定要先把门关在黑屋子里，并且四面都给严严实实地堵住，然后他才知道该从哪儿打开一个门。

人们对事物的认识也是从表象而至本体中来的，只看现象，不深究其里，终不能悟得其中的真谛。对“数”的认识也是如此。

孔子“三十而立，四十而不惑，五十而知天命”。孔子所指的天命，就是自然变化的内在规律，这些规律正是“数”的排列组合。“知”是“算”的结果，又是“算”的过程。所以说，一部《论语》就是“圣教”的底本，也是“圣算”的结晶。孔子一生施教，讲的就是“天命”的本来面目，就是教学生“算”的技能，“知”的途径。“吾日三省吾身”则是“算”的检验。

孔子说：“朝闻道，夕死可矣。”意思就是说，早晨证悟了事物的真相，看到了“数”的本体，那么，晚上死去都可满足。未得道时，以为生、死是两回事，得了道，即将生与死打成了一片，“生”在“数”的本体之中，“死”也是在“数”的本体之中。人从哪儿来的，还是回到哪儿去吧，没有什么可以留恋和悲伤。一棵大树，生长在那里，郁郁葱葱，蓬勃茂盛，其形大，其质重。然而，一旦伐之、焚之，则只剩下一撮灰烬，其形萎，其质轻。那，原来的形体和质量又去了何处呢？大凡植物都萌生于当初那颗种子，种子吸足了水分，呼吸了空气。萌生出胚芽，萌芽出土，承沐阳光、雨露。其根部吮吸土地中的矿物质和水分，其叶通过光合作用，将空气中的气体变为自身营养。灰烬是矿物质的变异物质，而光合作用中的营养物质仍回归了空气。树是物质，矿物质是物质，灰烬是物质，空气中的各种气体也是物质。大凡物质都是“数”的一合相。“数”的一合相又能演变出千千万万个“一合相”。种子是“一合相”，树是“一合相”，灰烬是“一合相”，气体同样是“一合相”。每一种“一合相”，其数的排列各有异同。人的生与死，只不过是“数”的重新排列，再次组合，由此种“一合相”变为彼种“一合相”，而在“数”的宇宙中，万事万物皆是“一合相”。

孔子说：“不知命，无以为君子也；不知礼，无以立也；不知言，无以知人也。”意思是说：不懂得命运，就不能做君子；不懂得礼节，

就不能安身立命；不懂得分析别人的言论，就不能了解人。在这里，孔子把“知命”当作君子立身处世的主要条件。

在北京的一所名牌大学里，有这样一位哲学教授，他在讲课前，先请同学们和他一起做“思辩体操”。步骤是：先思辩自己能活二百年的话，要做些什么，怎么去做？大家很从容地放开想去。接着他请大家想一想只能活五十岁的话，要做些什么，怎么去做？再然后，一步步类推到只能活上一天、一刻，问题依然是“要做些什么？怎么去做？”到此时，同学们才逐渐紧张起来，第一次感到生命的宝贵，感到许许多多胡思乱想、妄心虚求都已毫无意义，只有把握住以此一线生机去超越尘世的痛苦才最有价值。仿佛第一次感悟到：在历史的长河里，在宇宙的空间里，二百年与一天乃至一刻竟然差别如此微眇。有意义的人生，一刻即百年；无价值的人生，百年不如一刻。这种“思辩体操”是从“数”的游戏入手，而引导学生进入一个“心算”的思维历程，通过“心算”而知生命的可贵，顿悟人生的真谛。

在佛陀《四十二章经》中也有这样一段对话：佛问诸位沙门：“人的生命从生到死相去多远？”有人答：“在数日之间。”佛说：“你没有入道。”又问一沙门：“人的生命从生到死相去多远？”答曰：“在饮食之间。”佛说：“你没有入道。”再问一沙门：“人的生命从生到死相去多远？”答曰：“一呼一吸之间。”佛说：“善哉，你可称得上为道的啊！”这里，佛陀突出强调了从生到死并不遥远，向世人发出了警策。如此知命境界和睿智，为世人树立了“圣算”的典范。

不知孔子当年同弟子们有无这样的对话和思辩，但他能把“知命”作为君子立身处世的首要因素，足可见：古今圣人之见略同。岂是“略同”而已。

（三）

说到孟子的“先知”，依然是一个知命的课题。

一天，周成王同大臣们闲话。他忽然想到一个问题，问鬻子道：“寡人听说：‘圣王处在上位，能使百姓发家致富，又能叫他们都长命百岁。’我看这话只对了一半。使百姓都富起来嘛，这容易办到，至于寿命之长短，这怕要由天命吧？”才华出众的鬻子，不假思索地回答道：“陛下想使百姓都富起来并能长寿吗？这是能够办到的。”成王高兴地笑道：“那好，你说说看！”鬻子从容答道：“圣王处在上位，天下太平，国家没有用兵之事。各路诸侯皆各安其所，不争不斗。百姓们也都安生，没有相互斗殴之事发生。能如此，老百姓都得到了尽情享乐的第一条命了。”成王问答：“什么？难道生命还有第二条吗？”鬻子轻轻作了一揖，说道：“有的！大王，请听我说：圣王在上，积德化民，民皆尽力，女的忙着去制衣，男的忙着去种田，人人都不受冻、不挨饿，这就得到第二条命了。圣人在上，放行仁政，官吏爱民如子，民皆归顺，用不着执行刑罚，青少年们不会遭屠杀，人民就得到第三条命了。圣王在上，使民有时，用民有节，有劳有逸，劳逸结合，百姓都很少生灾害病，自可延年益寿，这就是得到第四条命了。有了四条命，这不就是长命百岁吗？”成王听了哈哈大笑道：“是这样，是这样，寡人从今天开

始就学做这样的圣王。”鬻子这番连珠炮似的推算，又从另一个视角精辟地说出了民之寿命与君命的关系。

孟子在《尽心上》中说：“能够竭尽他的善心的，便是真正了解了人禀受于天的善性。懂得了人的善性，便是懂得了天命。（一个人）努力保存他的善心，培养他禀受于天的善性，目的就在于正确对待天命。不管短命或是长寿都毫不怀疑动摇，只是修身养性以等待天命的抉择，这便是用来安身立命的方法。”

《诗经·大雅·文王》篇中说：“应该长久地与天命相配，寻求更多的幸福。”《太甲》篇中说：“老天降下的灾祸还可以想办法逃避，自己造成的罪孽，就逃避不掉。”孟子引用这两段话时说：“祸害和幸福没有不是自己造成的。”在孟子的心算思维中，人在“天命”之中不是被动的、消极的、无能为力的。圣人的心算哲思，明白地告诉世人：财富只有靠自己的双手去创造，命运只有靠自己的智慧去主宰。

（四）

子思问孔子道：“物质有形状类别之分，事情有真假之辨，一定要审察明白，凭什么去明辨呢？”孔子道：“凭心，心的精神即是圣，推演规律，探究道理，不为事物表象所迷惑，全面地考察明辨事物的本质，虽然是圣人也不是容易做到的。”

孔子认为审察事物，明辨真伪，应该“凭心”。用自己的心理推演去探究道理。“心的精神即是圣”。圣人的心理演算即是“圣算”。

阳明先生的“致良知”学说都贯穿在他的著作《传习录》中，我们可以从书中去探究心学者“致良知”的圣算思路。

所谓“致良知”，其根本宗旨就是要确立自我主体性，自信自决，破除一切神圣不可犯的教条和偶像，直接去做开天辟地、建功立业的圣人，而不是做任何外在权威的奴隶。阳明说：“人胸中各自有个圣人，只自信不及，都自埋倒了。”并对弟子说：“尔胸中原是圣人！”做惯了圣人之奴隶的弟子慌忙站起来，不敢承当。阳明说：“此是尔自家有的，如何是推？”弟子仍说：“不敢。”阳明复道：“众人皆有之，更况在汝！却何故谦起来？谦亦不得！”弟子只好笑而承受。人人皆有天赋的良知，只此良知便是判断一切是非善恶的标准，任何伟人、圣人都要接受自我良知的审判。

阳明说：“天理在人心，亘古亘今，无有终始，天理即是良知。”“良知是天理之昭灵明觉处。”“良知只是个是非之心，是非只是个好恶。只好恶，就尽了是非；只是非，就尽了万事万变。”“若是良知发用之思，则所思莫非天理矣。”

阳明指出，只要能致良知，就能“看得透彻，随他千言万语，是非诚伪，到前便明，合得的便是，合不得的便非。如佛家说‘心印’相似，真是试金石，指南针！”有了这个良知，便不会被任何权威和偶像所迷惑，便可以洞彻其是非善恶的本质。那么，如何致此良知呢？要解心中之蔽。人心是天渊，只为私欲窒塞了，“念念致良知，将此障碍窒塞一齐去尽，则本体已复，便是天渊了。”心即道，道即天，知心则知道、知天。要见此道，须从自己心上体认，不假外求始得。“吾辈用功，只

求日减，不求日增，减得一分人欲，便是复一分天理。”不要一味地“从册子上钻研，名物上考索，形迹上比拟，”如果心术不正，则“知识愈广而人欲愈滋，才力愈多而天理愈蔽。”天理与私欲不能并立，须有扫除廓清之意，“才有一念萌动，即与克去，斩钉截铁，不可姑容。”善便存，恶便去，这便是格物的真诀，致知的实功，王阳明的心学“圣算”。

（五）

朱熹的“圣算”是“格物”。

“所谓格物，便是要就这形而下之器，穷得那形而上之道理。

首先，“大而天地阴阳，细而昆虫草木，皆当理会；一物不理会，这里便缺此一物之理。”

其次，“格物，为人君止于仁，为人臣止于敬，事父母则当敬孝，处兄弟则当尽其友，如此之类。”

“如今说格物，只晨起开目时，便有四件在这里，不用外寻，仁、义、礼、智是也。”

朱熹认为，“欲养其知者，惟寡欲而已矣。欲寡则无纷扰之杂，而知愈明矣。”他说：“致知，乃本心之知，如一面镜子，本全体通明，只是被昏翳了。而今逐旋磨去，使四边皆照见，其明无所不到。”关于格物与致知的关系，朱熹说：“致知是自我而言，格物是就物而言。”

“格物以理言也，致知以心言也。”“格物是逐物格将去，致知则是推得渐广。”“格物是零细说，致知是全体说。”其实，“致知格物是一事。”“格物者，穷事事物物之理；致知者，知事事物物之理，无所不知，知其不善之必不可为。”总之，致知是为了穷理，而穷理又须从格物开始。”

在中国传统文化中的“格物”最为典型者当为品茶。中国人饮茶自传说神农尝百草时起，迄今已三千年左右了。茶起初为药用，后为饮用。从朝廷的贡茶，到百姓开门七件事的“柴米油盐酱醋茶”，广东，福建的功夫茶、云南少数民族的三道茶、北京的大碗茶及寺院的击鼓饮茶等，无一不显示出茶的文代内涵，及其独特的传统精神，即《茶经》中具说的：

“酸甜苦辣调太和”的“中庸之道”；

“朴实高雅去虚华”的“行俭之德”；

“奉茶为礼尊长者”的“明伦之理”；

“饮罢佳茗方知深”的“谦和之行”。

饮茶具体地说可以分为两个范畴。其一为形而下的煮饮、品尝的生活化行为；其二则为通过茶这一特殊媒介来追求形而上的精神世界。换句话说，一般的饮茶，是为了消渴、解乏，而品茶则是对“茶”的“致知”、“格物”、“圣算”。因为从神农尝百草识茶、到用于药、饮而用茶、到宫廷、僧侣、文人墨客品茶。识茶——用茶——品茶的延展过程，正是人们长期以来共同“格物”所“致”的“知”。此“知”即茶的文化也。茶文化中，有茶诗、茶联、茶乐、茶舞、茶经、茶书、茶艺、茶具制作等艺术形式，其中包含了儒、道、佛等传统文化和哲学思想，与陆羽并列为“茶圣”的诗人卢仝，从一碗茶中“格物”，而感受到通

往人与自然的融合——游玩于三昧，除虑净尘的过程——

一碗喉吻润，
二碗破孤闷，
三碗搜枯肠（唯有文字五千卷），
四碗发轻汗（平生不平事尽向毛孔散），
五碗肌骨清，
六碗通仙灵，
七碗不得吃也（唯觉两腋习习清风生）。

这里不是品诗，亦不是品茶，只是借茶赏诗，借诗“格物”，借物推理，借理“致知”而已。

（六）

前文讲到：“数”是宇宙万物的本原，“数”的显现即为“道”，“道”的诠释是为“理”。然而，这种延展只是一个方面，另一方面则是“数学”的产生和发展。

数学，是研究“数”的一门纯学科，也是人类认识自然、征服自然的一门基础学科。如果把她称为自然科学的母体学科，当不为过。

东方人有东方人的数学，西方人有西方人的数学。有人说：西方数学是抽象的抽象，是有限的；东方数学是具体的抽象，是无限的。西方数学中每道算式只能有一个正确答案， $1+1=2$ ，决不能等于3。而东方数学则不然，它具体到用“金、木、水、火、土”五行来代表“数”的演化，一金加一木，一木加一木，答案不一定等于二。所以，它又可以抽象到用“爻”和“卦”来演示数的变易。爻象中有“—”和“——”，但它们却演示出了“八卦”和“六十四卦”卦象，而每一卦，乃至每一爻，又都各各象征了自然、社会、人生中的无穷变化。

所以，东方数学能与东方的文字结缘，在东方先圣、先哲们的思维中，“—”可以与“道”同一概念，同一合相。在东方圣贤的智慧中，“数”是抽象的程序又是具体的思维。

古人云：人有千算，天只一算。天算的依据是“天数”。什么是天数：一年四季的交替，月亮的朔望，海水的潮汐等等，都是有定数的，有其固有程序的。整个宇宙亦有一个总的程序，这个总程序便为“天数”。圣人的“人数”不违背“天数”，是因为他们的思维方式是“天算”，也就是“圣算”。他们“穷理尽性以至于命”，不象一般人对自身命运的定数无可奈何，对自然界的定数听天由命，因为圣人知道运用“圣算”，如何改变自身的定数。古之《易经》和《道德经》就是教人“圣算”的真经，“八卦”就是教人“圣算”的符号。老子在两千多年前就告诫曰：“善数者不用筹策。”（善于计数的，用不着竹码子）。庄子云：“其耋欲深者其天机浅。”《黄帝阴符经》云：“观天之道，执天之行，尽矣。”“是故圣人知自然之道不可违，因而制之；至静之道，律历所不能契。”“人知其神之神，不知其不神之所以神也。日月有数，大小有定，圣功生焉。其盗机也，天下莫能见，莫能知。”这里所讲的“律历”、“数”，就是《尧曰篇》所说的“天之历数”。

每个人的先天气数并非不可改变，以“圣算”的思维方式去顺应自

然的“天数”，个人的气数便能得以涵养和充气。所以说《阴符经》是“圣算”的玉诀。

（七）

列子说：“‘易’（道）没有形状，没有迹象。易化而为一，又由‘一’衍变为‘七’，‘七’衍变为‘九’。‘九’是气的变化的终结，又反过来变为‘一’。‘一’是形的变化的开始。”

说到“数”，列子把它比作“无”，并列举了“无”（数）的专职：“能够阴，能够阳；能够柔，能够刚；能够短，能够长；能够圆，能够方；能够生，能够死；能够热，能够凉；能够浮，能够沉；能够唱宫，能够唱商（“宫”和“商”都是古代的音符）；能够出水，能够沉底；能够黑，能够黄；能够甜，能够苦；能够膻，能够香；它们无知无能，却又无所不知，无所不能。”

《列子·周穆王第三》中还记载了这样一则故事：老成子向尹文先生学变化莫测的幻术，三年之久不曾教过一次。老成子请问自己错在哪里，请求退学。尹文先生向他作揖，引他到里屋，避开别人对他说：“从前老聃往西去，回头告诉我说：“一切能吐能纳的气，一切有形状的物体，全是虚幻不真实的。”自然中所开始的，阴阳所变化的，叫做生与死；气数尽了，该变换了，于是有了各种形状体质的变化，叫做幻，叫做化。懂得幻化和死生没有什么质的差别，这才可以学习幻术了。我和你也是幻化，何必再学呢？”老成子听了便回家去把这番话尽力思考了三个月。于是能够或隐或现，自由自在；又能播弄四季，冬天可以打雷，夏天可以结冰，飞的可以使它跑，跑的可以使它飞。……

可见列子对于“数”的见悟。所以他说：“若使聪明的人计算利害，估量虚实，揣度人情，所得一半，所失也一半。不太聪明的人，不计算利害，不估量虚实，不揣度人情，所得一半，所失也一半。计算和不计算，估量和不估量，揣度和不揣度，有什么不同？只有无所计算，无所估量，就完全成功而没有失败。也不是知道完全，也不是知道丧失。自我完全，自我消失，自我丧失。”

列子的结论是：无论是“天算”、“圣算”，还是“人算”，最彻底，最自在的还是“无算”。“天算”胜“人算”，“无算”胜“天算”。

（八）

本系列称为“圣算”系列，也许会引起许多责难。如果真有“责难”，便是我们所期望的。中华传统文化中，有取之不尽的财富，各人在挖掘中所取得的只能是其中的一点点。然而，即使是这“一点点”，也够我们好好思索，好好为人了。

诚恳地希望，垂慈赐教！不胜感谢！

主编

1997年3月于北京西罗园

圣算格物
《近思录》新解

卷一 道体 大动为真静

1·01 濂溪先生曰：无极而太极。太极动而生阳，动极而静；静而生阴，静极动。一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水、火、木、金、土。五气顺布，四时行焉。五行，一阴阳也；阴阳，一太极也；太极，本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女。二气交感，化生万物，万物生生而变化无穷焉。惟人也，得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉。故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义”。又曰：“原始反终，故知死生之说”。大哉《易》也，斯其至矣！

——周敦颐《太极图说》

[译文]

周敦颐先生说：自无极而至太极。太极动则生阳，动到极处便归于静；静则生阴，静到极处又回复到动。一动和一静，互为根源。太极一动一静分出了阴阳，形成了天地。阴阳在变化中配合，而生成水、火、木、金、土五行。五行之气顺次流布，推动了春、夏、秋、冬四季的运行。五行，就等于阴阳；阴阳，就等于太极；太极本源于无极。五行的生成，各顺其气质禀性。无极的本来面目，阴阳五行之精微，神妙交合而凝聚成形，象征天的“乾”成为男，象征地的“坤”形成女。乾坤阴阳二气交相感应，化育生成万物，万物生生不息而变化无穷。其中只有人类，得了天地的秀气而成为万物之灵。形体已经形成了，神智也感发而有了心智，其中的五行之气感于外物而呈现出了善恶，于是引出了错综纷杂的事体。面对这纷繁的万事善恶，圣人使自己定止于中正仁义，而其心主于“静”，这样树立起了做人的最高标准。符合这一标准的圣人，就如《周易》上说，其德性与天地相合，其光明与日月等同，其进退之序与四季相符，其奖惩善恶与鬼神所降吉凶同一。君子修养中正仁义所以趋吉，小人违背中正仁义所以趋凶。所以《周易》上说：“树立天的法则，称作阴和阳；树立地的法则，称作刚和柔；树立人的法则，称作仁和义。”又说：“追溯万物的开始，回顾万物的终了，就可以明白死生的道理。”伟大啊！《周易》，这真是至高无尚的了。

1·02 诚无为，几善恶。德：爱曰仁，宜曰义，理曰礼，通曰智，守曰信。性焉安焉之谓圣，复焉执焉之谓贤，发微不可见，充周不可穷之谓神。

——周敦颐《通书·诚几德》

[译文]

专一就能虚静无为，杂念就生出善恶。德之体有五用：爱人叫仁，合宜为义，顺理称礼，通达是智，守持为信。专一于本性天生而诚的是圣人，恢复诚的本性而又守持不失的是贤人，发现诚的微妙而不可见，

扩充诚的内涵使之周遍而不可穷尽是圣人神秘莫测的妙用。

1·03 伊川先生曰：喜怒哀乐之未发，谓之中。中也者，言寂然不动者也，故曰：天下之大本。发而皆中节谓之和。和也者，言感而遂通者也。故曰：天下之达道，和也。

——《二程遗书》

[译文]

程颐说：人的喜怒哀乐没有表现出来时，称作中。中的意思，就是无声无息、无动无为、寂然不动，所以说“中”是“天下之大本。”喜怒哀乐表现出来全都适度，叫作和。和的意思，受感应而能贯通天下，所以说和是“天下之达道”。

1·04 心一也，有指体而言者，有指用而言者，惟观其所见何如耳。

——《二程文集》卷九《与吕大临论中书》

[译文]

心的本义只有一个，有时指它的本体而言，有时指它的功用而言，只看你见的是心之体还是心之用了。

1·05 乾，天也。天者，乾之形体；乾者，天之性情。乾，健也，健而无息谓之乾。夫天，专言之则道也，天且弗违且也。分而言之，则以形体谓之天，以主宰谓之帝，以功用谓之鬼，以妙用谓之神，以性情谓之乾。

——《程氏易传·乾传》

[译文]

乾，象征天。天，是乾的形体；乾，是天的性情。乾的意思是健，健而不息就称作乾。天的含义，就总体而言指的是道，上天尚且不违背这个道。分开来说，那么就形体说称作天，就作为主宰者说称它作帝，就其运行四时化生了物等功用说称作鬼，就其不可测的妙用说称作神，就其性情说称为刚健的乾。

1·06 剥之为卦，诸阳消剥已尽，独有上九一爻尚存，如硕大之果不见食，将有复生之理。上九亦变，则纯阴矣。然阳无可尽之理，变于上则生于下，无间可容息也。圣人发明此理，以见阳与君子之道，不可亡也。或曰：剥尽则为纯坤，岂复有阳乎？曰：以卦配月，则坤当十月。以气消息言，则阳剥为坤，阳来为复，阳未尝尽也。剥尽于上，则复生于下矣。故十月谓之阳月，恐疑其无阳也。阴亦然。圣人不言耳。

——《程氏易传·剥传》

[译文]

“剥”这一卦所讲的，是各个阳爻渐次剥落的意思，各阳爻消剥完了，独有上九一阳爻尚存，其卦象，就象一个硕大的果子放在上面而没有被吃掉，将有阳气复生之理。如果上九爻也变成阴爻上六，那就成了纯阴的坤卦了。但是阳气没有能完全消亡的道理，上九变于上那么初九就会生于下，其中没有可容一息的间隙。圣人发现这一道理，以显示阳与君子之道是不可消亡的。有人说：阳爻剥尽了，就成了纯阴的坤卦，

难道还有阳吗？回答是：以卦来配月份，那么坤卦正当十月。按二气消息说，那么剥卦上九一阳剥去为坤，坤卦一阳爻来就成“复”卦，阳气未尝消尽。剥卦阳尽于上时，复卦阳就生于下了。所以坤卦相配的十月称作阳月，是担心人们怀疑坤卦无阳啊。阴也是这样。只是圣人没有说明罢了。

1·07 一阳复于下，乃天地生物之心也。先儒皆以静为见天地之心，盖不知动之端乃天地之心也。非知道者，孰能识之？

——《程氏易传·复传》

[译文]

复卦在纯阴的坤卦之后，一阳复生于下，这就是天地生物之心。前代儒哲都认为太极凝然不动，时见天地之心，是因为不知道未动之初才见天地之心。不是深明大道的人，谁能认识到这一层呢？

1·08 有感必有应。凡有动皆为感，感则必有应，所应复为感，所感复有应，所以不己也。感通之理，知道者默而观之可也。

——《程氏易传·咸传》

[译文]

有感动必有应验。凡有动都成为感，凡感所动之处必有应，所应而动又成为感，所感之处又有应，因此感与应连续下去而无止息。因感而通的道理，明白道的人去默默地观察好了。

1·09 天下之理，终而复始，所以恒而不穷。恒非一定之谓也，一定则不能恒矣。惟随时变易乃恒道也。天地常久之道，天下常久之理，非知道者孰能识之？

——《程氏易传·恒传》

[译文]

世间万物的运动规律，是终而复始，所以能恒久而不穷尽。恒久并不是限于一处的意思，限于一而不变就不能恒久。只有随时变易，才是恒久之道。天地常久之道，天下常久之理，非明于道的人谁能了解呢？

1·10 人性本善，有不可革者，何也？曰：语其性，则皆善也；语其才，则有下愚之不移。所谓下愚有二焉：自暴也，自弃也。人苟以善自治，则无不可移者。虽昏愚之至，皆可以渐磨而进。惟自暴者拒之以不信，自弃者绝之以不为，虽圣人与居，不能化而入也。仲尼之所谓下愚也。然天下自暴自弃者，非必皆昏愚也，往往强戾而才力有过人者，商辛是也。圣人以其自绝于善，谓之下愚。然考其归，则诚愚也。既曰下愚，其能革面，何也？曰：心虽绝于善道，其畏威而寡罪，则与人同也。惟其有与人同，所以知其非性之罪也。

——《程氏易传·革传》

[译文]

人性原本是善的，但有些不善的小人又是不可变易的，这是怎么说呢？回答是：要说人的本性，那么都是善的；要说人的本能，那就有下等昏愚而不能改变的了。所谓的“下愚”有两种：一种自我戕害的称作

自暴，一种是自己放弃上进称为自弃。人只要用善自我修治，那就没有不可改变的人。即使是昏愚到了极点，也都可以渐渐磨砺而渐进的。只有自暴者以不诚信而拒绝向善，自弃者以不去做而弃绝向善，即使和圣人住在一起，也不能教化他使他接受善心。这样的人就是孔子说的下愚的人。但是天下自暴自弃的人，并非都昏愚，往往强暴凶残并且才力有过人之处，象殷纣就是这样的人。因为这种人自绝于善，所以圣人称他们为下愚。然而考察一下他们的结局，那确实确实是昏愚的。已经称他们是下愚了，而他们又能革面，这又是怎么说呢？回答是：他们内心虽拒绝向善，但他们害怕君威而少犯罪过，那就表现得与别人一样了。正因为他们有与人相同的一面，所以就可以说明他们之愚恶不是本性之罪了。

1·11 “忠信所以进德”。“终日乾乾”。君子当终日对越在天也。盖上天之载，无声无臭，其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神，其命于人则谓之性，率性则谓之道，修道则谓之教。孟子去其中又发挥出浩然之气，可谓尽矣。故说神“如在其上，如在其左右”，大事小事，而只曰：“诚之不可掩如此夫”。彻上彻下，不过如此。形而上为道，形而下为器，须著如此说。器亦道，道亦器，但得道在，不系今与后，己与人。

——《二程遗书》卷一

[译文]

《周易》上说：“忠信所以精进德性。”又说“君子终日戒慎恐惧”。君子应当一天到晚使自己的德行与上天之德相符。上天之事，虽然没有声响气味，其本体称作易，运行之理称作道，妙用称作神，赋于人的生命称作性，顺着这本性去做就称作道，修养这道就称作教。孟子又在其中发挥出“浩然之气”的说法，可以说是都说尽了。所以说神的时候就说：“如在其上，如在其左右。”不论大事小事，体现着神的精爽，就只说：“神的至诚的德行不可掩藏以至于如此呀。”上而天地鬼神，下而人事万物，都不过如此。抽象而超出形体之上的事理、方法称作道，具体有形可见的东西称作器，理论上须得这么说。但器也就是道，道也就是器，二者是不可分割的。只要有道在，便不拘今日与以后，也不拘自身与他人，都能无所不合。

1·12 医书言手足痿痹为不仁，此言最善名状。仁者以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？若不有诸己，自不与相干。如手足不仁，气已不贯，皆不属己。故“博施济众”，乃圣之功用。仁至难言，故止曰：“己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”欲令如是观仁，可以得仁之体。

——《二程遗书》卷二

[译文]

医书上称人的手足筋肉痿缩枯死为不仁，这话是对不仁的最好描述。仁德的人把天地万物看作一体，没有一物不属于自身。把万物看作自身，还有什么仁爱之事做不到呢？如果不属于自身，自然与自己无关。就象手足不仁之病，气脉已经是不贯通了，就都不属于自身的一部分了。所

以孔子说“博施济众”，乃是圣德之功用，仁是最难说明的，所以孔子只说：“己欲立而立人，己欲达而达人。能够就眼下的事实一步步去做，就可以说是行仁的方法了。”如果能让人们这样去认识仁，就可以了解仁的大体了。

1·13 “生之谓性”。性即气，气即性，生之谓也。人生气禀，理有善恶，然不是性中元有此两物相对而生也。有自幼而善，有自幼而恶（本注：后稷之克岐克嶷，子越椒始生，人知其必灭若敖氏之类），是气禀有然也。善固性也，然恶亦不可不谓之性也。盖“生之谓性”、“人生而静”以上不容说，才说性时，便已不是性也。凡人说性，只是说“继之者善”也，孟子言人性善是也。夫所谓“继之者善”也者，犹水流而就下也。皆水也，有流而至海，终无所污，此何烦人力之为也？有流而未远，固已渐浊；有出而甚远，方有所浊。有浊之多者，有浊之少者。清浊虽不同，然不可以浊者不为水也。如此，则人不可以不加澄治之功。故用力敏勇则疾清，用力缓怠则迟清。及其清也，则却只是元初之水也。亦不是将清来换却浊，亦不是取出浊来置在一隅也。水之清，则性善之谓也。故不是善与恶在性中为两物相对，各自出来。此理，天命也。顺而循之，则道也。循此而修之，各得其分，则教也。自天命以至于教，我无加损焉，此舜有天下而不与焉者也。

——《二程遗书》卷一

[译文]

告子说：“天生具有的资质叫做性。”性就是气，气就是性，这就是天生具有的意思。人初生时禀受的气，从理上说是善有恶，但不是人的本性中有两个善恶相对而产生存在的。有的人自幼就善，有的人自幼就恶（就如后稷生下来就聪明懂理，子越椒一生下来，人们就知道他必定使若敖氏灭亡之类），这是禀气不同使然的。善固然是人性，但是恶也不能说不是性。这“生之谓性”，“人生而静”以前的事说不得，才说“生之谓性”，他已不是初生之时了，才说：“人生而静”，他已感于物而动了，于是就不再是初生时、未动时之性了。大凡人说到性时，只是说“继承天的法则的就是善”，孟子言人性善就是针对这种意义说的。所谓的“继承天的法则为善”，就象流水趋向低下之处。同样都是水，有的一直流到大海，到底也没有污染，这哪里还需要人力去澄清呢？有的流得还不远，就已经逐渐混浊了；有的流得很远了，才有些混浊。有混浊得严重的，有混浊得较轻些的。清浊虽然不同，然而不可因其混浊而不成为流水。如此，那就不能不用人力加以澄清了。所以用力勤而勇猛的就很快变清，用力迟缓怠惰的就慢慢澄清。等到水变清了，依然是原来的水。也不是拿清水来换去了浊水，也不是取出浊水放到一边去了。水的清，是性善的比喻。所以并不是善与恶在本性中为两个东西相对，各自表现出来。这个理，就是天命。顺着这天命遵从这天命，就是道。循着天命加以修治，以得到天命赋予各人那一份，便是教。从天命到教化这一整理过程，我既不附加些什么也不减损些什么，这就是舜虽然居有天下却不加干预的原因。

1·14 杨子拔一毛不为，墨子双摩顶放踵为之，此皆不得中，至如子莫执中，不知如此执得。识得则事事物物上，皆天然有一个中在那上，

不待人安排也。安排著便不中矣。

——《二程遗书》卷十七

[译文]

杨子拔一毫毛而利于天下都不肯于，墨子又摩秃头顶，走破脚跟，只要有利于天下，什么都干，他们都没有把握中道。至于说子莫要掌握适中，他要在杨子和墨子两者之间掌握适中，不知怎样能掌握得了。真的认识了中，那么事事物物上，都自然有一个中在上边，不需人去给它安排一个中。人以为安排着这中的时候，它已经不是中了。

1·15 问：时中如何？曰：“中”字最难识，须是默识心通。且试言一厅，则中央为中；一家，则厅中非中，而堂为中；言一国，则堂非中，而国之中为中。推此类可见矣。如三过家门不入，在禹、稷之世为中，若居陋巷，则非中也。居陋巷，在颜子时为中，若三过家门而不入，则非中也。

——《二程遗书》

[译文]

有人问：如何做到时中？程颐回答说：“中”字最难理解，须要默默理会贯通于心。且比方说一个厅，那么厅的中央是中；如果是说一家，那厅的中央就不再是中，而堂为中；如果说一国，那堂也不再是中，而国家的中心是中。由此类推就可以认识时中了。例如三过家门而不入，在禹、稷那样的清平时代是中，如果隐居在简陋的巷子里，就不是中了。隐居在陋巷中，在颜回那样的昏乱时代是中，如果他想忙忙碌碌建功立业，就不是中了。

1·16 无妄之谓诚，不欺其次矣。

——《二程遗书》卷六

[译文]

没有妄想就称作诚，不欺骗是诚的一种表现。

1·17 冲漠无朕，万象森然已具，未应不是先，已应不是后。如百尺之木，自根本至枝叶，皆是一贯，不可道上面一段事，无形无兆，却待人旋安排引入来教入涂辙。既是涂辙，却只是一个涂辙。

——《二程遗书》卷十五

[译文]

在世界万物形成之前的无形无迹的虚寂状态中，万事万物之理早已具备了，理是恒久的，未与物应机时无所谓先，已与物应的也无所谓后。它就象一棵百尺高的大树，从根部到枝叶，都是贯通的，不能说世界万物产生以前，它即无形迹无征兆，直到事物出现了，才等着临时安排个引理施教的路子。既然是个路子，则只是这同样一个路子。

1·18 近取诸身，百理皆具。屈伸往来之义，只于鼻息之间见之。屈伸往业只是理，不必将既屈之气，复为方伸之气。生生之理，自然不息。如《复卦》言“七日来复”，其间元不断续。阳已复生，物极必返。其理须如此。有生便有死，有始便有终。

[译文]

从自己身边的事上去认识，各种道理都有具体的表现。只就气的屈伸往来说，只在这人的呼吸中就能见到。屈伸往来不过是屈伸往来之理，不一定把已经从物体上消散而回归太虚的气，又看作刚刚受稟于物的气。生生之理，自然是永无止息的。如《复卦》说“七日来复”。这七日之中，气的屈伸原本没有间断。到《复卦》阳气已经复生，这是物极必反。其中的道理应当如此。所以有生就有死，有始就有终。

1·19 问仁，伊川先生曰：此在诸公自思之，将圣贤所言仁处类聚观之，体认出来。孟子曰：“恻隐之心，仁也。”后人遂以爱为仁。爱是情，仁自是性，岂可专以爱为仁？孟子言“恻隐之心，仁之端也。”既曰“仁之端”，则不可便谓之仁。退之言“博爱之谓仁”，非也。仁者国博爱，然便以博爱为仁，则不可。

[译文]

有人问什么是仁，程颐回答说：这全靠诸位自己去思考，把圣贤谈仁的话分类集中来看，体会出来。孟子说：“同情他人之心是仁。”后人于是认为爱就是仁。爱属于情感，仁自是本性，怎么能简单地把爱当作仁？孟子说：“同情之心，是仁的萌芽。”既然说是“仁的萌芽”，就不能称作仁。韩愈说“博爱叫作仁”，这是不对的。仁者固然博爱，但认为博爱就是仁，则不可。

1·20 性即理也。天下之理，原其所自，未有不善。喜怒哀乐未发，何尝不善？发而皆中节，则无往而不善。见言善恶，皆先善而后恶；言吉凶，皆先吉而后凶；言是非，皆先是而后非。

[译文]

性就是理。天下的道理，考察它们的来源，没有不善的。喜怒哀乐之情没有表现出来时，哪有什么不善？表现出来的只要全都适度，则表现在任何地方都没有不善的。大凡人说善恶，都是先说善后说恶；说吉凶，都是先说吉后说凶；说是非，都是先说是后说非。

1·21 问：心有善恶否？曰：在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也。心本善，发于思虑，则有善有不善。若既发，则可谓之情，不可谓之心。譬如水，只可谓之水。至如流而为派，或行于东，或行于西，却谓之流也。

[译文]

有人问：心有善恶之别吗？程颐回答说：体现在天的本然称为命，体现为义的当然叫作理，体现在人的身上称作性，主宰人身的称为心，其实都是一回事。心原本是善的，表现为思虑，就有善有不善了。如果已经表现出来，那就只能称作情，而不能称作心了。比如水，只能称作

水。至于流便成为水道，或流向东，或流向西，却称作水流了。

1·22 横渠先生曰：气块然太虚，升降飞扬，未尝止息。此虚实动静之机，阴阳刚柔之始。浮而上者阳之清，降而下者阴之浊。其感遇凝结，为风雨，为霜雪，万品之流形，山川之融结。糟粕煨烬，无非教也。

——张载《正蒙·太和》

[译文]

张载说：大气茫茫无边，无形无容，在空中升降飞扬，从来不曾停止。当它升降飞扬时，也就开始了虚实、动静、阴阳、刚柔的分化。浮而上升的是阳气清气，降而下沉的是阴气浊气。气与气相感相遇而凝结，成为风雨，成为山川，万类品物流布而成形，山川融而为河流，结而为山丘。这些都不过是太和之气的糟粕灰烬，都无非是天地借此以向人们展示天地之理。

1·23 天体物不遗，犹仁体事而无不在也。“礼仪三百，威仪三千”，无一物而非仁也。“昊天曰明，及尔出王；昊天曰旦，及尔游衍。”无一物之不体也。

——张载《正蒙·天道》

[译文]

天理体现于万物而没有遗漏，就象仁体现于所有的事上一样。“礼仪三百，威仪三千”，没有一物不是仁的体现。“上天的眼睛最明亮，和你一同共来往，上天的眼睛最明亮，和你一起同游逛。”没有一事不体现着仁心。

1·24 性为万物之一源，非有我之得私也。惟大人能尽其道。是故立必俱立，知必周知，爱必兼爱，成不独成。彼自蔽塞不知顺吾性者，则亦未如这何矣。

——张载《正蒙·诚明》

[译文]

万物之性同一根源，不是一人所能独有的。只有德行高尚的大人懂得万物与我同一性的道理，视我与万物为一体。所以他要立身，一定让众人都能立身，他的智慧要遍及于一切事物，他的爱一定是广泛地爱一切人与物，他的成就不是个人独自成就。虽然如此，对那些自己蔽塞了天性而不知道顺着本性发展的人，也是拿他没有办法。

1·25 一故神。譬之人身，四体皆一物，故触之而无不觉，不待心至此而后觉也。此所谓“感而遂通”，“不行而至，不疾而速”也。

——《横渠易说·说卦》

[译文]

一体所以神奇。用人身作比，四肢都是一体，所以碰到任何一个地方都能感觉到，不用等到心想到那个地方而后才感觉得到。这就是所谓的“感而遂通”，“不行而至，不疾而速”的意思啊。

1·26 凡物莫不有是性。由通、蔽、开、塞，所以有人物之别：由蔽有薄厚，故有知愚之别。塞者牢不可开；愿者可以开，而开之也难；

薄者开之也易，开则达于天道，与圣人一。

——张载《性理拾遗》

[译文]

大凡世间万物无不具有天地之性。由于通、蔽、开、塞的不同原因，所以有了人和物的区别。又由于这性被蒙蔽的薄厚不同，所以又有聪明与愚昧的差别。天性被堵塞着的，坚牢得不可开启；蒙蔽得厚的虽然可以开启，但开启起来也很困难；蒙蔽得薄的开启就容易，而一旦开启了就与天道相通，也就和圣人一样了。

卷二 为学大要 圣希天 贤希圣 士希贤

2·01 濂溪先生曰：圣希天，贤希圣，士希贤。伊尹，颜渊，大贤也。伊尹耻其君不为尧舜，一夫不得其所，若挞于市；颜渊不迁怒，不贰过，三月不违仁。志伊尹之所志，学颜子之所学，过则圣，及则贤，不及则亦不失于令名。

——周敦颐《通书·志学》

[译文]

周敦颐说：圣明的人希望自己成为天人，贤能的人希望成为圣人，普通的士人希望成为贤人。伊尹，颜回，是大贤人呀，伊尹耻于不能使自己的君主成为尧舜那样的圣君，一个男人没有得到合适的位置，他就感到象在闹市被鞭挞一样耻辱；颜回不把怒气转移到别人身上，同一过错不会犯第二次，他的心长时间不离开仁德。把伊尹的志向作为自己的志向，也象颜回那样地学习，若超过他们则成为圣人，赶上了他们就成为了贤人，即使赶不上也能得到美名。

2·02 圣人之道入乎耳，存乎心，蕴之为德行，行之为事业。彼以文辞而已者，陋矣。

——周敦颐《通书·陋》

[译文]

圣人的学说从耳朵里听进去，记在心里，蕴含于自身能成为德行，实行起来则成为事业。那些只以圣人的文辞标榜自己的人，太浅陋了。

2·03 或问：圣人之道，其徒三千，独称颜子为好学者。夫《诗》《书》六艺，三千弟子非不习而通也，然则颜子所独好者何学也？伊川先生曰：学以至圣人之道也。圣人可学而欤？曰：然。曰：天地储精，得五行之秀者为人。其本也真而静，其未发也五性具焉，曰仁、义、礼、智、信。形既生矣，外物触其形而动其中矣。其中动而七情出焉，曰喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲。情既炽而益荡，其性凿矣。是故觉者约其情使合于中，正其心，养其性。愚者则不知制之，纵其情而至于邪僻，梏其性而亡之。然学之道，必先明诸心，知所往，然后力行以求至，所谓自明而诚也。诚之道，在乎信道笃；信道笃，则行之果；行之果，则守之固。仁义忠信不离乎心，造次必于是，颠沛必于是，出处语默必于是。久而弗失，则居之安。动容周旋中礼，而邪僻之心无自生矣。故颜子所事，则曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”仲尼称之，则曰：“得一善，则拳拳服膺而弗失之矣。”又曰：“不迁怒，不贰过。”“有不善未尝不知，知之未尝复行也。”此其好之笃、学之之道也。然圣人则不思而得，不勉而中。颜子则必思而后得，必勉而后中。其与圣人相去一息。所未至者，守之也，非化之也。以其好学之心，假之以年，则不日而化矣。后入未达，以谓圣本生知，非学可至。而为学之道遂失。不求诸己而求诸外，以博闻强记、巧文丽辞为工，荣华其言，鲜有至于道者，则今之学，与颜子所好异矣。

[译文]

有人问：孔子的门下，有弟子三千，孔子只称赞颜回为好学。若说那《诗》、《书》、《易》、《礼》、《乐》、《春秋》，三千弟子不是没有学习并贯通，如此说来颜回他所独自喜好的又是什么学问呢？程颐回答说：是通过学习达到圣人境地的学问啊。又问：圣人也可以通过学习达到吗？回答说：是的。天地间储存着精气，禀赋于五行之秀气而生的是人。人的天性是真而静的，当未表现为情感时，本性中具备了仁、义、礼、智、信所有的善性。当人的形体形成以后，外物刺激人的形体而感动了人的内心。内心感动，七情也就产生了，所谓七情就是喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲。情感达到炽烈的地步以后，人心就更加摇荡，人的本性就被破坏了。所以明智的人约束自己的情感使之合于中，以正其心，以养其性。愚昧的人却不懂得要约束它，放纵自己的情感以至走向邪僻，束缚了本性而使之丧失。但为学的方法，一定要作到内心明白，知道进取的方向，然后努力实行以求到达目的，这就是前人所说的自明而诚呀。使自己达到诚的方法，在于坚信圣人之道之笃诚；信道笃诚，实行时就果决；实行得果决，守持得就牢固。仁义、忠信不离开自己的内心，匆忙仓促中也一定牢记，颠沛流离中也不会忘记，出入进退，言谈缄默，都刻刻不忘。长久保持而不丢失，就会使自己安稳地置身于仁义忠信之中。到了自己的举止容仪，以及人世应酬全部符合礼的要求，那么邪僻之心也就无处产生。所以颜回要实践的，就称作：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”孔子称赞颜回，则说他“学到了一种善行，就谨慎地奉持着放到自己心上而不让它丢失。”又说他“不把怒气迁移到别人身上，同样的错误不犯两次”，“有了不好的行为没有认识不到的，认识到了没有再去做的。”这就是他爱好圣人之道之笃诚，善于学习的方法。但是圣人则是无须思虑自然明白，不用努力自然从容中道。颜回却一定要经过思考才能有所收获，一定要经过努力，才能做到适中。他离成为圣人还有一息之差。他所没能达到圣人境界的，是只能谨守神人之道，还没有到化的地步。以他的好学之心，让他多活几年，则不日就会达到化境了。后人不明白，认为圣人本是生而知之的，不是通过学习所能做到的，于是便丧失了为学之道。人们的学习不是求得自我修养的提高，而是去读些他人的东西，认为博闻强记、巧文丽辞是学问之工，把言辞修饰得繁富华丽，这种人少有能学得圣人之道。那么今日的学问，与颜回所喜爱的学问不可同日而语。

2·04 横渠先生问于明道先生曰：定性未能不动，犹累于外物、何如？明道先生曰：所谓定者，动亦定，静亦定。无将迎，无内外。苟认外物为外，牵己而从之，是己性为有内外也。且以性为随物于外。则当其在外时，何者为在内？是有意于绝外诱，而不知性之无内外也。既以内外为二本，则又乌可遽云定哉？夫天地之常，以其心普万物而无心；圣人之常，以其情顺万事而无情。故君子之学，莫若扩然而大公，物来而顺应。《易》曰：“贞吉悔亡。憧憧往来，朋从尔思。”苟规规于外诱之除，将见灭于东而生于西也。非惟日之不足，顾其端无穷，不可得而除也。人之情各有所蔽，故不能适道，大率在于自私而用智。自私则不能以有为为应迹，用智则不能以明觉为自然。今以恶外物之心，而求

照无物之地，是反鉴而索照也。《易》曰：“艮其背，不获其身；行其庭，不见其人。”孟子亦曰：“所恶于智者，为其凿也。”与其非外而是内，不若内外之两忘也。两忘则澄然无事矣。天事则定，定则明，明则尚何应物之为累哉！圣人之喜，以物之当喜；圣人之怒，以物之当怒。是圣人之喜怒不系于心而系于物也。是则圣人岂不应于物哉？乌得以从外者为非，而更求在内者为是也？今以自私用智之喜怒，而视圣人喜怒之正为何如哉？夫人之情，易发而难制者，惟怒为甚。第能于怒时，遽忘其怒，而观理之是非，亦可见外诱之不足恶，而于道亦思过半矣。

——《二程文集》卷二《答横渠张子厚先生书》

[译文]

张载问程颢说：要定性又做不到内心不动，因为内心仍然受着外物的影响，怎么办呢？程颢回答说：所谓定性，心动也定，心静也定。不摄受外物入心，也没有内心与外物的分别。如果把外物作为外，牵引着你的内心跟随着外物，这是把你的心分成了内和外。如果认为你的心会随物在外，那么当它应物在外时，什么是在内的呢？这是有意于拒绝外物的诱惑，却不知道心性本来并不分内外。既然把内外当作两个东西，那又怎么能够就说定性呢？天地之所以恒常不变，是因为天地之心遍及万物而无其特有的心；圣人之所以无所不适，是因为圣人之情顺应万事而无一己之情。所以君子要通过学习朝着圣人的方向努力，最好不过的就是推广自身而成为大公，万物之来都能顺应。《周易》上说：“如果能正的话，则得吉而不悔。如果心思不定的走来走去，就只有少数的朋辈，会顺从你的思路。”如果拘泥于消除外物的诱惑，你将会看到东边的诱惑刚消除，西边的诱惑又出现了。不仅没有那么多时间去消除，而且外物多得无穷无尽，诱惑也就无穷无尽，也没办法消除。人的性情都被这样那样地蔽塞着，所以说不能达到圣人之道，大多是被自私和用智蔽塞着。自私就不能把自己的行为统一于顺应外物的形迹，用智就不能以明觉符合于本体之自然。现在你是想用一颗厌恶外物的心，要和一个空无一物的世界相观照，这就象把镜子翻过去用不明的镜背去照一样。

《周易》上说：“人的背部静止了，全身都静止了。就象人的内心宁静了，达到了忘我的境地，就会忘掉了自我的存在。外界的一切刺激，都不会触动你的内心。即使走在庭院中，也不会看见那里的人。”孟子也说：“之所以讨厌智巧的原因，是因为智巧破坏自然。”与其否定外物肯定内心，不如内外两忘的好。两忘就能作到澄然无事。澄然无事就能定，心定就心明，心明了还有什么应物的连累呢？圣人的欣悦，是因为遇到的事物应该喜悦；圣人的愤怒，是因为遇到的事物应该愤怒。这就是说圣人的喜怒不取决于他的内心而取决于他遇到的事物。怎能说圣人之心不与外物相应呢？怎能说相应于外物为非，而又寻找在内的是才认为是呢？现在拿你自私用智的喜怒，与圣人正当的喜怒相比又怎么样呢？人的感情，容易表现出来却难以抑制的，要数愤怒了。只要能在愤怒的时候，立刻忘掉愤怒，而冷静地分析理的是非，那就会发现外物的诱惑不值得讨厌，这样对于圣人之道，大致也就把握得差不多了。

2·05 伊川先生答朱长文书曰：圣贤之言，不得已也。盖有是言，则是理明；则天下之理有阙焉。如彼耒耜陶冶之器，一不制，则生人之

道有不足矣。圣贤之言虽欲已，得乎？然其包涵尽天下之理，亦甚约也。后之人始执卷，则以文章为先。平生所为，动多于圣人。然有之无所补，无之靡所阙，乃无用之赘言也。不止赘而已，既不得其要，则离真失正，反害于道必矣。来书所谓欲使后人见其不忘乎善，此乃世人之私心也。夫子“疾没世而名不称”焉者，疾没身无善可称云尔，非谓疾无名也。名者可以厉中人。君子所存，非所汲汲。

——《二程文集》卷九《答朱长文书》

[译文]

程颐回复朱长文的信中说：古代圣贤的言论，是他们不得已才说出来的。因为有他这句话，天下人就明白了这个理；没有这句话，那么天下的道理就存在一个欠缺。这就象种地的耒耜、制陶的陶具、铸器的冶具等器具一样，有一种没有制作出来，天下生民的需要就有一方面不能满足。圣贤之言即使他想不说，能够吗？他们说了，但即使那些包涵尽天下之理的话，说得也很简约。后代的人刚刚开始学读书，就把写文章放在前边。一个人平生写的文章，动不动就比圣人的多。但这些文章对天下也没有什么补益，没有它也没有什么欠缺，都是些无用的多余的话。还不仅仅是无用多余而已，既然说得不得要领，就会离真失正，反而有害于圣人之道是肯定的了。来信中说到多写文章是想让后人知道自己不忘善道，这也是世人的私心。孔子说的“疾没世而名不称”的话，意思是说痛恨到老死也没有什么善行可称道的，不是说痛恨自己没有名声。名这东西可以用来激励中等的人向善。但君子的存心，并不迫切地去追求它。

2·06 内积忠信，所以进德也；择言笃志，所以居业也。知至至之，致知也。求知所至而后至之，知之在先，故可与几。所谓“始条理者知之事也。”知终终之，力行也。既知所终，则力进而终之，守之在后，故之，力行也。既知所终，则力进而终之，守之在后，故可与存义，所谓“终条理者圣人之事也。”此学之始终也。

——《程氏易传·乾传》

[译文]

内心积累忠信，是进修德行的方法；选择恰当的言辞，表达至诚的心志，是立业的根基。知道应该开始的时候及时开始，便能获得知识。力求弄清应该开始去做的时候而后开始去做，是知在行之先，所以可以说是把握了机会。这就是孟子说的“条理的开始在于知”的意思。知道该结束的时候就结束，这是努力实行的事。已经知道该怎样结束了，就努力推进而结束它，守持所得到的东西是在这过程之后，所以可以保持义，正如孟子说的“条理的结束是圣人之事”的意思，这就是为学的开头和终结。

2·07 君子主敬以直其内，守义以方其外。敬立而内直，义形而外方。义形于外，非在外也。敬义既立，其德盛矣不期而大矣。德不孤也，无所用而不用，无所施而不利，孰为疑乎？

——《程氏易传·坤传》

[译文]

君子坚持敬慎的态度，使内心正直；坚守正义的准则，作为外在行为的规范。敬慎的态度确立了内心就正直，正义表现出来就规范。正义表现在外，但它不是外在的东西。敬和义一旦确立，人的德行就非常崇高了，不需有意去追求大，自然也就大了。德行是不会孤立的，只要建立了敬和义的品德和精神，那么用到哪里全都适用，在哪里施行都无所不利，谁还会怀疑呢？

2·08 动以天为无妄，动以人欲则妄矣。《无妄》之义大矣哉！虽无邪心，苟不合正理，则妄也，乃邪心也。既已无妄，不宜有往，往则妄也。故“无妄”之“彖”曰：“其匪正有眚，不利有攸往。”

——《程氏易传·无妄传》

[译文]

依照天的法则行动就是无妄，为人欲的驱使而动则为妄想。“无妄”的含义太伟大了！即使是你没有邪心，但如当你动得不合正理，那也是妄，也就是邪心。既然已经达到无妄了，就不应该再前进，前进就是妄了。所以“无妄”的“彖”辞说：“动机不正就动不得，一动就有灾害。”

2·09 《咸》之《象》曰：“君子以虚受人。”传曰：中无私主，则无感不通。以量而容之，择合而受之，非圣人有感必通之道也。其九四曰：“贞吉、悔亡，憧憧往来，朋从尔思。”传曰：感者人之动也，故《咸》皆就人身取象。四当心位而不言“咸其心”，感乃心也。感之道无所不通，有所私系，则害于感通，所谓悔也。圣人感天下之心，如寒暑雨暘，无不通无不应者，亦贞而已矣。贞者虚中无我之谓也。若往来憧憧然，见其私心以感物，则思之所及者有能感而动，所不及者不能感也。以有系于私心，既主于一隅一事，岂能廓然无所不通乎？

——《程氏易传·咸传》

[译文]

《周易·咸卦》的《象》辞说：“君子虚怀若谷以接纳他人。”程颐解释说：内心没有私念作祟，那就能与所有的人沟通。如果按一己有限的心量容纳他人，就只能选择那些与自己合得来的才接纳，那就不是圣人有感必通之道了。《咸卦》的九四爻辞说：“虚中无私就吉利，就没有了悔吝。如果心神不定地走来走去，就只有少数朋辈能顺从你的思路。”程颐解释说：感是人的行为，所以《咸卦》全是就人的身体取象。九四爻处在相当于人心的位置，爻辞上却没有“感其言”这样的话，是因为“感”本来就是心。按感应的道理说所感之处是无不通的，但如果有私心牵掣着，就会妨害感通，这就是悔吝。圣人之心感天下之人心而无不通，就象大自然中的寒暑阴晴有感必通必应。他之所以无不通无不应，也是因为圣人能虚己无私。“贞吉，悔亡”的贞，就是虚己无私的意思。如果怀着私心走来走去心神不定，用你的私心去感化他人，那么你思虑所及的人便能受感而动，你的思虑所不及的就不能感了。由于受了私心的牵掣限制，你的所感就偏向了一角一隅某一事物，怎么还能推广天下使一切人和物无不与你沟通呢？

2·10 古之学者为己，欲得之于己也；今之学者为人，欲见知于人

也。

伊川先生谓方道辅曰：圣人之道，坦如大路，学者病不得其门耳。得其门，无远之不到也。求入其门不由经乎？今之治经者亦众矣，然而买椟还珠之蔽，人人皆是。经所以载道也。诵其言辞，解其训诂，而不及道，乃无用之糟粕耳。觊足下由经以求道，勉之又勉，异日见卓尔有立于前，然后不知手之舞足之蹈，不加勉而不能自止也。

——程颐《手帖》

[译文]

古代的学者学习是为了自身修养，想要自己有所收获；今天的学者学习是为了给别人看，想要别人了解自己。

程颐对方道辅说：圣人的学说，平易得就象大路一样，学习的人学不好问题在于不得其门而不能入。如果能入门，再深远的道理也能学到。要寻求入门不通过经书行吗？今天研读经书的人也够多了，但是象买椟还珠那样的糊涂，人人都有。经书是借以记载圣要之道的。如果你诵读了经书的文辞，理解了字句含义，却没有学到其中表现的大道，那你所学的，都是无用的糟粕。我看足下通过读圣人经书来研求圣人之道，勤奋努力又勤奋努力，日后见圣人之道，卓然立于目前，而后会高兴得手舞足蹈，不想继续努力但也无法停下来。

2·11 明道先生曰：“修辞立其诚。”不可不仔细理会。言能修省言辞，便是要立诚。若只是修饰言辞为心，只是为伪也。若修其言辞，正为立己之诚意，乃是体当自家，敬以直内，义以方外之实事。道之浩浩，何处下手？惟立诚才有可居之处。有可居之处，则可以修业也。终日乾乾，大事小事，只是忠信。所以进德为实下手处。“修辞立其诚”，为实修业处。

——《二程遗书》卷一

[译文]

程颢说：“修辞立其诚。”这话不可不仔细体会。意思是修饰省察自己的言辞，就是要确立诚实的心志。如果心里只想修饰自己的言辞，那只是作假。如果修省自己的言辞，正是为了建立自己的诚意，是使语言贴切真实地表达自己的心意，是敬慎以使内心正直，正义表现在外以为行为规范方面的实事。圣人之道无穷无尽，从何处入手去学习呢？只有确立诚实的心志才有立足之处，有了立足之处，就可以修习德业了。一天到晚努力不懈，不论大事小事，只是忠信。所以进修德行是学道者实实在在的入手处。“修辞立其诚”，是实实在在的修习德业呀。

2·12 伊川先生曰：志道恳切，固是诚意。若迫切不中理，则反为不诚。盖实理中自有缓急，不容如是之迫。观天地经乃可知。

——《二程遗书》卷二上

[译文]

程颐说：有志于学道而且态度恳切，固然是诚意。如果心情迫切到不合理的程度，反倒成了不诚。因为理中自有个缓急，不容人过分地急迫。看看天地化生万物的循序渐进就可以明白了。

2·13 明道先生曰：孟子才高，学之无可依据。学者当学颜子，入圣人为近，有用力处。

又曰：学者要学得不错，须是学颜子。

——《二程遗书》卷二上 卷三

[译文]

程颢说：孟子才气高，要去学他时没有一个理解的依据。学习的人应该学颜回，要走向圣人学颜回为简便，有个实际用力的地方。

又说：学道的人要想学习中不出差错，应学习颜回。

2·14 父子君臣，天下之定理，无所逃于地之间。安得天分，不有私心，则行一不义，杀一不辜，有所不为。有分毫私，便不是王者事。

——《二程遗书》卷五

[译文]

父父子子，君君臣臣，这是天下的道理，人不可能逃避到天地之外去。人要安于天分，不存有私心，即使作一件不义的事，杀一个无辜的人就得到天下，也不去做。有一分一毫的私心，便不是王者应行之事。

2·15 明道先生曰：学只要鞭辟近里，著己而已。故“切问而近思”，则“仁在其中矣。”“言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦行之矣。言不忠信，行不笃敬，虽州里行乎哉？立则见其参于前也，在舆则见其倚于衡也，夫然后行。”只此是学。质美者得尽，渣滓便浑化，却与天地同体。其次庄敬持养。及其到，则一也。

——《二程遗书》卷十一

[译文]

程颢说：学道是要鞭策自己以加强内心修养，着力于自身而已。所以说“恳切地发问，就当前的问题思考”，那么“仁德就在其中了”。又说：“言语忠诚老实，行为忠厚严肃，即使到了边鄙异族之地，也行得通。言语欺诈无信，行为刻薄轻浮，即使在家乡故里，行得通吗？当你站立的时候，就好象看见‘忠诚老实忠厚严肃’这些字在面前，乘上车时又好象这些字刻在车前的横木上，时刻不忘，然后才能行得通。”只有如此才是学。那些品质好的人忠信笃敬做得彻底，胸中私欲都化尽了，廓然大公，就与天地一体。品质差些的人就郑重严肃地守持修养。等到达到私欲灭尽的境地，两种人就都是一样的了。

2·16 有人治园圃役知力甚劳。先生曰：“《蛊》之《象》：‘君子振民育德’。君子之事，惟有此二者，全无他为。二者，为己为人之道也。”

——《二程遗书》卷十四

[译文]

有个人从事园圃种植，役使自己的心智和体力，很是劳累。程颢说：《周易·蛊卦》的《象》辞说：“君子振奋人民，培养自己的道德。”君子的事业，只有这两方面，其余的没有什么可做。这两方面，就是为己和为人的方式。

2·18 伊川先生曰：古之学者，优柔厌饫，有先后次序。今之学者，却只做一场话说，务高而已。常爱杜元凯语：“若江海之浸，膏泽之润，涣然冰释，怡然理顺，然后为得也。”今之学者，往往以游、夏为小，不足学。然游夏一言一事，却总是实。后之学者好高，如人游心于千里之外。然自身却只在此。

——《二程遗书》卷十五

[译文]

程颐说：古代的学者，从从容容学习，深入地体会经传，学习有个先后顺序。今天的学者，却把学道只当作一场话说，看得轻而易举而不去下深工夫。我常常喜欢杜预说的话：“为学就象江河水的浸透，就象春雨的润泽，如冰在水中涣然消融，弄通了道理心中怡然而乐，然后才算学有收获。”今天的学者，往往认为子游、子夏的学问太小，不值得学。但子游子夏的一言一事，却都是实在的。后代的学者好高骛远，就象一个人，他的心在千里之外游荡，但人却只在这里没动。

2·19 仁之道，要只消一个公字。公只是仁之理，不可将公便唤作仁。公而以人体之，故为仁。只为公则物我兼照，故仁，所以能恕，所以能爱。恕则仁之施，爱则仁之用也。

——《二程遗书》卷十五

[译文]

实现仁的方法，关键只需要一个公字。不过公只是仁何以能表现出来的道理，不能把公就称作仁。公心从人身上体现出来，就是仁。只因为能公就做到了自我与外物兼顾，所以能仁所以能恕，所以能爱。恕则是仁的推行，爱则是仁的功用。

2·20 问：作文害道否？曰：害也。凡为文，不专意则不工。若专意，则志局于此，又安能与天地同其大也？《书》曰：“玩物丧志。”为文亦玩物也。吕与叔有诗云：“学如元凯方成癖，文似相如始类俳。独立孔门无一事，只输颜氏得心斋。”古之学者惟务养情性，其他则不学。今为文者，专务章句悦人耳目。既务悦人，非俳优而何？曰：古者学为文否？曰：人见六经，便以谓圣人亦作文，不知圣人亦摅发胸中所蕴，自成文耳。所谓“有德者必有言”也。曰：游、夏称文学，何也？曰：游、夏亦何尝秉笔学为词章也？且如：“观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下。”此岂词章之文也？

——《二程遗书》卷十八

[译文]

有人问：作文损害学道吗？程颐回答：损害。大凡作文，不专心则写不好。如果专心了，那么心志局限在作文章上，又怎么能够心胸与天地一样地大呢？《尚书》上说：“玩物丧志。”作文也玩物啊。吕大临有一首诗说：“学如元凯方成癖，文似相如始类俳。独立孔门无一事，只输颜氏得心斋。”古代的学者只专意于涵养性情，其它则不学。今天写文章的人，专意追求辞章语言的悦人耳目。既然务求取悦于人，不是俳优又是什么呢？问的人又说：古代的人学作文吗？程颐回答说：人们

看见了六经，就认为圣人也作文，不知道圣人只是抒发胸中蕴蓄，自然成文罢了。这就是孔子说的“有德行的人一定有美好的言词。”问的人又说：子游、子夏以文学见称，是怎么说呢？程颐回答：子游、子夏什么时候曾经拿着笔写文章呢？就比如《周易》说的：“观察天文以弄清四时变化，观察人文以教化天下。”这里说的文难道是文章的文吗？

2·21 莫说道将第一等让与别人，且做第二等。才如此说，便是自弃。虽与不能居仁由义者差等不同，其自小一也。言学便以道为志。言人便以圣为志。

——《二程遗书》卷十八

[译文]

不要说将第一等的志向让与别人，自己先去做第二等的追求。刚刚这么一说，你就是拒而不为而自弃于善。虽然和那些不能安居于仁行事由义的人程度不同，但自卑却是同样的。说到为学就应该以圣人之道作为志向，说到做人就应该以成为圣人为志向。

2·22 问：“必有事焉”，当用敬否？曰：敬是涵养一事。“必有事焉”，须用集义。只知用敬，不知集义，却是都无事也。又问：义莫是中理否？曰：中理在事，义在心。

——《二程遗书》卷十八

[译文]

有人问：“一定要从事于养气的话”，应该用敬去培养吗？程颐回答说：敬是涵养性情方面的事。“一定要从事于养气”，应该用积累义。只知道用敬，不知道积累义，那是什么事也没有做。又问：义的意思莫不是符合理呢？程颐回答说：符合道的理体现在处事上，义却存在于人的心里。

2·23 问：敬、义何别？曰：敬只是持己之道，义使知有是有非。顺理而行是为义也。若只守着一个敬，不知集义，却是都无事也。且欲为孝，不成只守着一个孝字。须是知所以孝之道，所以侍奉当如何，温清当如何，然后能尽孝道也。

——《二程遗书》卷十八

[译文]

有人问：敬和义有什么区别？程颐回答说：敬只是守持自身的方法，义就明白有是有非。顺着理去做这就是义啊。若只守着一个敬字，不懂得集义，那是什么事也没有做呀。比如想尽孝，不可能只守着一个孝字。应该是懂得如何尽孝的方法，比如说侍奉在父母身边应该怎么做，应该如何使父母冬天温暖夏季凉爽，然后才能尽孝道啊。

2·24 学者须是务实，不要近名方是。有意近名，则为伪也。大本已失，更学何事？为名与为利，清浊虽不同，然其利心则一也。

——《二程遗书》卷十八

[译文]

学道的人应该是追求实际的学问，不要求名才对。有意求名，就是

虚伪。那么为学的根本已经丢掉，还学什么呢？为了名和利，尽管有清高和浊俗的不同，但其利己之心却是一样的。

2·25 有求为圣人之志，然后可与共学；学而善思，然后可与共适道；思而有所得，则可与立；立而化之，则可与权。

——《二程遗书》卷二十五

[译文]

一个人有了追求成为圣人的志向，这就可以和他共同学习了；学习中善于思考，这就可以和他一起学而有成、学得圣人之道了；思考又能有收获，这就可以和他一起事事依礼而行了；能立于礼又能融化贯通，就可以同他一起通达权变了。

2·26 君子之学必日新。日新者，日进也。不日新者必日退。未有不进而不退者，惟圣人之道无所进退，以其所造极也。

——《二程遗书》卷二十五

[译文]

君子的学道一定要日新，日新的意思就是日日进步。不日日进步的必然日日后退。没有既不进也不退的，惟有圣人的学问没有进退，那是因为他的造诣已经达到了顶峰。

2·27 谢显道见伊川，伊川曰：“近日事何如？”对曰：“天下何思何虑？”伊川曰：“是则是有此理，贤却发得太早。”在伊川直是会锻炼得人，说了，又道：“恰好著工夫也。”

——《二程外写》卷十二

[译文]

谢良佐见程颐，程颐问：“近来的事情怎么样啊？”谢良佐回答说：“天下事有什么思虑？”程颐说：“是倒是有这个理，你却预见得太早了。”在程颐这是很会锤炼人的，说了前边话，又道：“你现在正好在普通知识的学习上下些工夫。”

2·28 谢显道云：昔伯淳教诲，只管著他言语。伯淳曰：“与贤说话，却似扶醉汉，救了一边，倒另一边。只怕人执着一边。”

——《二程外书》卷十二

[译文]

谢良佐说：过去听程颢先生的教诲，我只管领受他的话。先生说：“和你说话，倒象扶醉汉，从这边扶起，又倒那边了。人就怕一说那边就执着于那一边。”

2·29 横渠先生曰：“精义为神”，事豫吾内，求利吾外也；“利用安身”，素利吾外，致养吾内也；“穷神知化”，乃养盛自致，非思勉之能强。故崇德而外，君子未致知也。

——张载《正蒙·神化》

[译文]

张载说：“精熟义理，达到神妙的境界，作到见微知著”，事情未

出现时胸中早已熟知这事的道理，如此运用事理处理事务就有利；“有利于外在行事的应用了，自己的内心就安”，这是说一向有利于我外在的行事了，又反过来涵养了我的内心；至于说到“穷尽宇宙的奥秘，了解万物变化的法则”，那是内外涵养达到了德行极盛时自然会到来，那是圣人的德行，不是努力就可以勉强达到的。所以除了提高自己的德行外，君子不去获取别的知识。

2·30 德不胜气，性命于气；德胜于气，性命于德。穷理尽性，则性天德，命天理。气之不可变者，独死生修夭而已。

——张载《正蒙·诚明》

[译文]

德行不能战胜气质，性命都受气质左右；德行战胜了气质，性命都顺从其德性。人能穷尽事理充分发挥本性，那么他禀受的就是天德，上天赋予他的是天理。人所禀之气不能改变的，只有死生寿夭而已。

2·31 大其心，则能体天下之物；物有未体，则心为有外。世人之心，止于见闻之狭；圣人尽性，不以见闻梏其心。其视天下，无一物非我。孟子谓尽心则知性知天以此。天大无外，故有外之心，不足以合天心。

——张载《正蒙·诚明》

[译文]

推广你的心，就能够体认天下万物之理。有一物之理未能体认，则你的心与物有隔，未能包容天地。世俗人的心，被他的见闻局限了。圣人则能充分发扬自己的本性，从其天德良知体察万物，不被耳目的见闻束缚其心。他们看待天下，没有一种事物不与我同体。孟子说的尽心就能知性就能知天，原因就在此。天广大到了再也没有外的地步，所以有外物之心，算不得合于天心。

2·32 仲尼四绝，自始学至成德，竭两端之教也。“意”，有思也；“必”，有待也；“固”，不化也；“我”，有方也，四者有一焉，则与天地为不相似矣。

——张载《正蒙·诚明》

[译文]

孔子禁止学生犯四种毛病，从始学一直到德行形成，竭尽始终地教导学生如此。他说的“意”，是未学而先思，是先获私心；“必”，绝对肯定就有对立；“固”，拘泥固执就不能融化贯通；“我”，是限于一处而有局限。这四种毛病有一种，就做不到大其心而与天地相似的地步了。

2·33 横渠先生作《订顽》曰：乾称父，坤称母。予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民，吾同胞，物，吾与也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以长其长；慈孤危，所以幼其幼。圣，其合德；贤，其秀也。凡天下疲癯残疾、茕独鳏寡，皆吾兄弟之颠连无告者也。“于时保之”，子之翼也；乐且不忧，纯乎孝者也。违日悖德，害仁曰贼，济恶者不才，其践形，

惟肖者也。知化则善述其事，穷神则善继其志。不愧屋漏为无忝，存心养性为匪懈。恶旨酒，崇伯子之顾养，育英才，颖封人之锡类。不弛劳而底豫，舜其功也；无所逃而待烹，申生其恭也。体其受而归全者，参乎！勇于从而顺令者，伯奇也。富贵福泽，将厚吾生也；贫贱忧戚，庸玉女于成也。存，吾顺事；没，吾宁也。

——张载《西铭》

[译文]

张载作《订顽》一篇说：象征天的乾称作父亲，象征地的坤称作母亲。我们这些藐小的人，居于混沌的天地之中。所以充塞于天地之气，形成了我们的身体；统帅天地之气的志，形成了我们的本性。人民，都是我们的同胞；万物，都是我们的朋友。国君，是我们这个天地父母的嫡长子；国君的大臣，是嫡长子家的总管。尊重老年人，那是敬重我们的兄长；怜爱孤弱者，那是关怀我们的幼童。圣人，是符合了天地的德行的人；贤者，是禀赋了天地秀气的人。凡是天下衰老多病、鳏寡孤独的人，都是我们兄弟中困苦不堪又求告无门的。畏惧天以自保的，是亲敬天地这个父母的人；乐于天命而不忧的，是上天纯孝的儿子。不从父母之命的称作违背道德，危害仁德的叫做贼人，助人为恶的是不才之子，那些实践仁义于形色的，穷究天地奥妙的人善于继承上天的意志。在人所不见的地方不做亏心事，是不辱没父母的孝子，能够存心养性，是勤于事天。讨厌美酒，大禹善于保养本性；培育英才，就好象颖考叔把孝行带给了他的同类。不懈怠地勤苦事亲而使其瞑顽的父亲快乐，这是虞舜的功绩；逃不出孝道无处不在的天地之间只好等待父亲赐死，这是申生的恭顺。从父母那里得来的身体还要完完整整地归还给父母的，大概是曾参吧！勇于顺从父亲错误的命令的，是孝子伯奇。承受先人的恩泽而富贵，要使我们的生活丰厚；生活于贫贱忧愁之中，那是上天看重了你要使你得到成功。我活着，就顺应天地父母去事奉他；我死了，也因为无愧于天地父母而心安理得。

2·34 又作《砭愚》曰：戏言出于思也，戏动作于谋也。发乎声，见乎四支，谓非己心，不明也。欲人无己疑，不能也。过言非心也，过动非诚也。失于声，缪迷其四体，谓己当然，自诬也；欲他人从己，诬人也。或者以出于心者，归咎为己戏；失于思者，自诬为己诚。不知戒其出汝者，归咎其不出汝者。长傲且遂非，不知孰为甚焉。

——张载《东铭》

[译文]

张载又作《砭愚》说：开玩笑的话出于内心的思考，开玩笑的动作产生于心中的谋划。从你的声音发出来，由你的手脚做出来。要说不是出于你的本心，说不明；想要人家不怀疑你的成心如此，不能够。失误的话不是出于内心，失误的动作不是你的本意。由于失声而说出了，由于错误地迷了手脚而做出来了。说这是自己本来真要如此的，是欺诬自己；想要别人信从自己，是欺诬他人。有时候把出于自心的错误，归咎为自己在开玩笑；有时反而把缺乏考虑的失误，又自诬为出于自己的本心。不知道要戒慎那些出于你本心的言行，错了就归咎为不是出于你本

心的开玩笑。助长人的傲气，促成人的过错，不知道有什么比开玩笑更严重的了。

2·35 将修己，必先厚重以自持。厚重知学，德乃进而不固矣。忠信进德，惟尚友而急贤。欲胜己者亲，无如改过之不吝。

——张载《正蒙·乾称》

[译文]

要修养自己的品德，必须先厚重而自持。性格厚重又知道学习，德行就会提高，但都不够巩固。巩固德行的办法是内心积聚忠信。以内积忠信来进修德业，途径只有推重朋友，迫切地与贤人交游。要想与那些德行胜过自己的人成为朋友，最重要的是毫不吝惜地改掉自己身上的错误。

2·36 横渠先生谓范巽之曰：吾辈不及古人，病源何在？巽之请问，先生曰：此非难悟。设此语，盖欲学者存意之不忘，庶游心浸熟，有一日脱然，如大寐得醒耳。

——张载《横渠文集》

[译文]

张载对范育说：我们这些人赶不上古人，病根在哪里？范育请张载说明，张载说：这不难理解。我提出这个问题，是想让今天学道的时时记住不要忘掉，或许多游心于圣学渐至纯熟，有一天脱然悟彻圣人之道，就象大梦初醒一般。

2·37 未知立心，恶思多之致疑；既知立心，恶讲治之不精。讲治之思，莫非术内，虽勤而何厌？所以急于可欲者，求立吾心于不疑之地，然后若决江河以利吾往。逊此志，务时敏，厥修乃来。故虽仲尼之才之美，然且敏以求之。今持不逮之资，而欲徐徐以听其自适，非所闻也。

——张载《横渠文集》

[译文]

学者还没有确立内心的主见时，最忌讳的是胡乱思量弄得满脑子疑惑；在已经确立了主见后，要反对的是研习得不精细不深入。研治时的思考与前边说的胡思乱想不同，这时的思考都在圣贤道理之内，即使勤于思考又有什么满足呢？所以急于追求道术的人，先要求得确立内心主见以稳立于不致疑惑的地步，然后就象江河决口一样使我顺利前进。平定你的心志，务要时时勤敏，要修得的道就会到来。所以即使象孔子那样高的才智，仍要敏以求之，今天凭着我们赶不上孔子的质资，而想慢慢去学任凭它自己成熟，我是没有听说过的。

2·38 明善为本，固执之乃立，扩充之则大，易视之则小，在人能弘而已。

——张载《横渠文集》

[译文]

明白善德是为人处世的根本，并且坚定地持守不失方能使善性立根，不断累积善就扩大，忽视而不在意则会变小。善也在于人去弘扬啊。

2·39 今且只将尊德性而道学问为心，日自求于学问者有所背否？于德性有所懈否？此义亦是博文约礼，下学上达。以此警策一年，安得不长？每日须求多少为益：知所亡，改得少不善，此德性上之益；读书求义理，编书须理会有所归著，勿徒写过；又多识解前言往行。此学问上益也。勿使有俄顷闲度，逐日似此，三处庶几有进。

——张载《横渠文集》

[译文]

如今只把提高德性、追求学问作为你的抱负，每天自己检查一下你自己在学习方面有放弃的时候吗？在修养德性上有所懈怠吗？这意思也就是孔子的博大约礼，下学上达。用这样的方式鞭策自己一年，怎么会不长进呢？每天要求得有些收获：懂得了你原来不懂的东西，改掉了一些缺点，这是德性上的收获；读书以探求书中义理，编书须要懂得有编书的目的，不要徒劳无益地写过去，再就是多记取些古代圣贤的言行，这是学问上的收获。不要让片刻的时光白白度过。天天如此，三年差不多会有进步。

2·40 载所以使学者先学礼者，只为学礼，则便除去了世俗一副当习熟缠绕。譬之延蔓之物，解缠绕便上去。苟能除去了一副当世习，便自然脱洒也。又学礼，则可以守得定。

——张载《横渠文集》

[译文]

我之所以让学生们先学礼，只是因为学了礼，就能除去世俗一套习惯的缠绕。这习俗就象拖着藤蔓的东西，解开了缠绕就能生长上去了。如果除去一套当世习俗，人就自然会洒脱一些。再就是学了礼，善行就能保持住。

2·41 人多以老成则不肯下问，故终身不知。又为人以道义先觉处之，不可复谓有所不知，故亦不肯下问。从不肯问，遂生百端欺妄人，我宁终身不知。

——张载《论语说》

[译文]

人大多因为自己已到老成就不肯向晚辈后学请教询问，所以有些东西一辈子也没有懂得。再就是这些人自认为是明白道义在先的人，不能再说自己有什么不懂，所以也不肯去问晚辈后学。从这个不肯问，生出许多欺骗人的东西，自己则宁可一辈子不懂。

2·42 既学而先有以功业为意者，于学便相害。既有意，必穿凿创意作起事端也。德未成而先功业为事，是代大匠斫，希有不伤手也。

——张载《横渠语录》

[译文]

刚开始学道就先去追求功业，对学习是有害的。既然心里想着建立功业，必然会穿凿创意作出新见兴起事端。德性未成却先去追求功业，那是替大匠运斧砍削，少有不伤手的。

2·43 窃尝病孔孟既没，诸儒嚣然，不知反约穷源。勇于苟作，持不逮之资，而急加后世。明者一览，如见肺肝然，多见其不知量也。方且创艾其弊，默养吾诚。顾所患日力不足，而未果他为也。

——张载《横渠语录》

[译文]

我曾经忌讳孔孟去世之后，儒者们乱吵吵的样子，他们不知道回归圣学的精要，探究儒道的源本，反而敢于随意著述，凭着他们远不及对人的质资，却急切地要求于后世。明眼人一看，就如照见他们的肺肝一般，多见他们不知自量。我正要借鉴而戒除他们的弊病，默默地涵养我的诚实与真诚。只是担心时间和精力不足，别的事也还没有做成。

2·44 学者大不宜志小气轻。志小则易足，易足则无由进；气轻则以未知为已知，未学者为已学。

[译文]

学道的人极不宜志向短小气性轻浮。志向小就容易满足，容易满足就无法上进；气性轻浮就会把不懂的当作懂的，把没学过的当成学过的。

卷三 格物穷理
穷理·尽性·至于命

3·01 伊川先生答朱长文书曰：心通乎道，然后能辨是非，如持权衡以较轻重，孟子所谓“知言”是也。心不通乎道，而较古人之是非，犹不持权衡而酌轻重，竭其目力，劳其心智，虽使时中，亦古人所谓“亿则屡中”，君子不贵也。

——《二程文集》卷九《答朱长文书》

[译文]

程颐给朱长文的复信中说：心与圣人之道相通，然后就能辨别是非了，就象拿着秤去称物体的轻重一样，这就是孟子所说的“知言”。如果心不与圣道相通，而去评价古人的是非，就象不拿秤而去估量物体的轻重，用尽你的眼力，辛苦你的心智，即使时时都估量对了，也不过是古人说的“每每猜测每每猜中”，君子是不看重的。

3·02 伊川先生答门人曰：孔孟之门，岂皆贤哲？固多众人。以众人观对贤，弗识者多矣。惟其不敢信己而信其师，是故求而后得。今诸君子于颐言，才不合，则置不复思，所以终异也。不可便放下，更且思之，致知之方也。

——《二程文集》卷九《答门人书》

[译文]

程颐回复其门人的信中说：孔孟的门徒，哪能都是贤哲？自然多是普通人。以常人去看圣贤，不能认识的地方多了。只因他们不敢相信自己而相信老师，所以能通过探索而后得圣人之义。今日诸位对我程颐的话，才有看法上的分歧，就丢下不再思考，所以最终还是不同。不可放下，且再去思考，这是获取知识的方法。

3·03 伊川先生答横渠先生曰：所论大概，有苦心极力之象，而无宽裕温厚之气。非明睿所照，而考索至此，故意屡偏而言多窒，小出入时有之。更愿完养思虑，涵泳义理，他日当自条畅。

——《二程文集》卷九《答横渠先生书》

[译文]

程颐回复张载的信中说：来信所论，就大概而言，有苦心极力追求学问的气象，却缺乏宽裕温厚的气度。不是聪明睿智的明察，而是考究摸索到了这个地步，所以理解多有偏失，就言辞说也多有窒碍不通的地方，小的差错时时出现。但愿进一步完善培养思虑，涵泳于义理之中，日后思路自会条畅的。

3·04 欲知得与不得，于心气上验之。思虑有得，中心悦豫，沛然有裕者，实得也。思虑有得，心气劳耗者，实未得也，强揣度耳。尝有人言：“比因学道，思虑心虚。”曰：人之血气，固有虚实。疾病之来，圣贤所不免。然未闻自古圣贤因学道而致心疾者。

——《二程遗书》卷二上

[译文]

要想知道自己学道是不是真有收获，可以从自己的心力气血上来验证。当你思考有得时，心中喜悦，心力气血充沛丰裕那是实际有得。当你思虑有得时，心力劳瘁损耗，实际不能得到，这不是勉强揣摩思忖的。我说：人的血气，固然有虚有实。疾病的发生，即使圣贤也不可避免。但没听说过自古以来哪位圣贤因为学道而造成了心疾的。

3·05 所谓“日月至焉”与久而不息者，所见规模虽略相似，其意味气象迥别，须潜心默识，玩索久之，庶几自得。学者不学圣人则已，欲学之须熟玩味圣人之气象，不可只从名上理会，如此只是讲论文章。

——《二程遗书》

[译文]

孔子所说的“智暂地达到仁”的人，和长期追求仁德不息的人，即使二者对道的认识深浅广狭大略相似，他们的意味气度却大不相同，这一点需要潜心体认，久久玩索，也许能够认识到。学者不向圣人学习则已，要学就应该反反复复地玩味圣人的景象气度，不能只从概念语言上去认识圣人，那样只是讲解文字。

3·06 问：忠信进德之事，固可勉强。然致知甚难。伊川先生曰：学者固当勉强，然须是知了方行得。若不知，只是觑却尧，学他行事，无尧许多聪明睿智，怎生得如他动容周旋中礼？如子所方，是笃信而固守之，非固有之也。未致知，便欲诚意，是躐等也。勉强行者，安能持久。除非烛理明，自然乐循道。性本善，循理而行，是顺理事，本亦不难。但为人不知，旋安排著，便道难也。知有多少般数？煞有深浅。学者须是真知，才知得是，便泰然行去也。某年二十时，解释经义，与今无异。然思今日，觉得意味与少时自别。

——《二程遗书》卷十八

[译文]

有人问：内积忠信以进修德业的事，固然可以努力去做。但要作到真正的体解却难。程颐回答说：学者固然应当努力实行，但需要的是先知了而后才能行。如果不懂其中道理，只是看见尧，就学尧那样行事，没有尧那样的聪明睿智，怎么能象尧一样举止容仪、应酬世务全都符合礼呢？象你刚才说的那样，那是实实在在地相信并且牢固地守持着某一善行，这善行却不是他本身原来自然就有的，没有作到获取知识明白事理，就想做到真实无妄诚实无欺，是越级而进。超越能力的勉强实行，怎么能持久呢？除非你洞彻世理明白无碍，才会自然而然地乐于按照圣人之道去行。人性本善，顺理而行，这也是顺理成章的事，本来也不难。只怕为人不明理，很快安排一个理去顺着作，那就难了。你知道要行的事有多少般多少种，怎么一一安排？这里很有个深浅。学者须是真正理解了事理，才理解得正确，就能泰然实行了。我二十岁时，解释经义，与今日没有什么不同。但想想今天，觉得其中意味与年轻时自是不同。

3·07 凡一物有一物之理，须是穷致其理。穷理亦多端，或读书讲明义理，或论古今人物，别其是非，或应接事物，而处其当，皆穷理也。或问：格物须物物格之，还只格一物而万理皆知？曰：怎得便会贯通？

若只格一物，便通众理，虽颜子亦不敢如此道。须是今日格一件，明日又格一件，积习既多，然后脱然自有贯通处。

——《二程遗书》卷十八

[译文]

大凡一物有一物之理，需要深入推究认识其理。推究理的途径是多方面的，或者读书讲明义理，或者评论古今人物，判别其是非，或应接事物，而能处理得当，都可穷尽事理。有人问：推究事物，需要一物一物一事一事地推究呢，还是只推究一事一物而万理皆知呢？程颐回答说：怎能推究一物就会贯通呢？如果只推究一物，就贯通众理，即使是大贤者颜回也不敢这么说。应该是今日推究一件，明日又推究一件，积累多了，然后自有豁然贯通的时候。

3·08 “思曰睿”，思虑久后，睿自然生。若于一事上思未得，且别换一事思之，不可专守著这一事。盖人之知识，于这里蔽着，虽强思亦不通。

——《二程遗书》卷十八

[译文]

“思考称作睿智”。思虑时间久了，睿智自然产生。如果于一事思考未有所得，暂且换另一事思考，不可只守着某一件事。因为人的认识，在这个地方被遮蔽住了，即使强去思考，依然想不通的。

3·09 问：观物察己，还因见物反求诸身否？曰：不必如此说。物我一理，才明彼，即晓此，此合内外之道也。又问：致知先求之四端，如何？曰：求之性情，固是切于身。然一草一木皆有理，须是察。

——《二程遗书》卷十八

[译文]

有人问：格物究理中远观外物近察自身，还是以外物上认识的理回来验证自身吗？程颐说：“不用这么说，物之理和我之理都是同一个理，刚刚明白了那个，也就通晓了这个，这就是合内心与外物为一的道理。又问：致知从探求仁、义、礼、智四端开始怎么样？程颐回答说：从人的性情上去探求，固然是切于自身了。但一草一木都包含着理，也应该去考察。

3·10 横渠先生答范巽之曰：所访物怪神奸，此非难语，顾未必信耳。孟子所谓“知性知天”，学者至于知天，则物所从出，当源自见。知所从出，则物之当有当无，莫不心喻，亦不待语而后知。诸公所论，但守之不失，不为异端所劫，进进不已，则物怪不须辨，异端不必攻。不逾期年，吾道胜矣。若欲委之无穷，付之不可知，则学为疑挠，智为物昏，交来无间，卒无以自存，而溺于怪妄必矣。

——张载《横渠文集》

[译文]

张载给范育的复信说：来信所询问的物怪神奸之类的事，这不是什么难以说明的问题，只不过人们未必肯信。孟子说的人尽心就可以明白

自己的本性，也就可以了解上天。学者达到了知天的地步，那么事物是如何产生的，都应能不断认识，知道了事物是如何产生的，那么某种事物应该有或应该没有，无不明白于心，也不需要说明才知道。诸位所谈论的理，只要守持着而用不着分辨，异端学说也用不着批判。不过一年，我们的学说就胜利了。如果把物怪神奸之说以不可穷究推到一边，认为是不可知的东西，那么你的为学就被疑惑阻挠，心智被外物搞得昏昏不明，疑惑与外物交杂而来，没个间断，终于会到无法自存的地步，那么陷于怪妄也就是必然。

3·11 义理有疑，则濯去早见，以来新意。心中有所开，即便札记，不思则还塞之矣。更须得朋友之助，一日间朋友论著，则一日间意思差别。须日日如此讲论，久则自觉进也。

——张载《横渠文集》

[译文]

学习中对义理领会不了时，就应该清除头脑中旧有的见解，好使新意产生。心中有所开悟，随即记下，不继续思考思路就又蔽塞了。还需要得到朋友的帮助，一天里朋友讨论着，一天里认识就有差别。需要天天如此讨论，时间一长自然就感觉到进步了。

3·12 凡解文字，但易其心，自见理。理只是人理，甚分明，如一条平坦底道路。《诗》曰：“周道如砥，其直如矢”，此之谓也。或曰：圣人之言，恐不可浅近看他。曰：圣人之言，自有近处，自有深远处。如近处怎生通要凿教深远得？扬子曰：“圣人之言远如天，贤人之言近如地。”颐与改之曰：“圣人之言，其远如天，其近如地”。

——《二程遗书》卷十八

[译文]

大凡理解义理，只要心地平易些，自然能看出其中道理。理不过是关于人的道理，很明白，就象一条平坦的道路。《诗经》上说：“大路平如磨刀石，直得就象箭杆子。”说的就是这个意思。有人说：圣人的言语，恐怕不能用浅近的眼光看他。程颐回答说：圣人的话，自有浅近的地方，自有深远的地方，如果是浅近的地方，怎么又要穿凿得深远难懂呢？扬雄说：“圣人之言远如天，贤人之言近如地。”我给他改成了“圣人之言，其远如天，其近如地。”

3·13 学者不泥文义者，又全背却远去。理会文义者，又滞泥不通。如子濯孺子为将之事，孟子只取其不背师之意，人须就上边理会事君之道如何也。又如万章问舜完廩浚井事，孟子只答他大意，人须要理会：浚井如何出得来？完廩又怎么下得来？若此之学，徒费心力。

——《二程遗书》卷十八

[译文]

学者中不拘泥于文章字句的，又完全背离文义，相去太远。那些从文义中去解释的人，又拘泥于字句而不通达。比如《孟子》书中谈到子濯孺子为将的事，孟子只取庾公之斯不背叛其师的意思，在别人可能会去考虑他的事君之道怎么样，如此就互相矛盾妨碍而讲不通了。又比如

《孟子》书中万章问舜修仓房和淘井的事，孟子只回答他大意，在别人可能会考虑：舜淘井被掩在井里怎么出来了呢？在仓房顶上修仓房抽去了梯子仓房烧起来他又怎么下得来呢？如果这样去学，那是徒费心力。

3·14 问：莹中尝爱文中子：或问学《易》，子曰：“终日乾乾可也。”此语最尽。文王所以为圣，亦只是个不已。先生曰：凡说经义，如只管节节推上去，可知是尽。夫终日乾乾，未尽得《易》。据此一句，只做得九三使。若谓乾乾是不已，不已又是道。渐渐推去，自然是尽。只是理不如此。

——《二程遗书》卷十九

[译文]

问：陈莹中喜欢王通的一句话：有人问怎样学习《周易》，你说：“一天到晚努力不懈就可以了。”这话最能尽理。周文王之所以成为圣人，也只是努力不已。先生回答说：大凡解说经义，如只管一节一节推上去，当然是会穷尽的。终日努力不懈，不能穷尽《易》理。据这一句，只能当它是《乾卦》九三爻。如果说乾乾是不已，不已又是道。渐渐地推开去，自然是会穷尽《易》理的。只是理原本并不是如此高远的。

3·15 “子在川上曰：逝者如斯夫”。言道之体如此，这里须是自见得。张绎曰：此便是无穷。先生曰：固是道无穷。然怎生一个“无穷”便道了得他？

——《二程遗书》卷十九

[译文]

“孔子站在河边上说：逝去的就象这悠悠东去的水呀！”形容道体也是这样，这里应是学者自己去体会。张绎说：这就是无穷的意思。程颐说：固然是道无穷，但怎么一个“无穷”就把它说完了呢？

3·16 今人不会读书，如“诵《诗》三百，授之以政，不达；使之四方，不能专对，虽多亦奚为？”须是未读《诗》时，不达于政，不能专对。既读《诗》后，便达于政，能专对四方始是。读书“人而为《周南》、《召南》，其犹正墙面。”须是未读《诗》时如面墙，到读了后便不面墙，方是有验。大抵读书只此便是法。如读《论语》，旧时未读是这个人，及读了后来，又只是这个人，便是不曾读也。

——《二程遗书》卷十九

[译文]

今人不会读书，就象孔子说的：“熟读了《诗经》三百篇，交给他政务，却办不好；叫他出使到别国，不能独立地去应对。纵然书读得多，又有什么用处呢？”应该在未读《诗经》时，不通达政事，不能单独应付外交。读了《诗经》以后，就应该通政事，能应付对外交涉才是。再如孔子说“读书人不去研究《诗经》中的《周南》和《召南》，那就象面对墙壁站立着，眼不见物，寸步难行吧。”应该是未读《诗经》时象对墙站立，到读了以后便不是对墙站立，才是有了读书有得的验证。大抵如此验证就是读书的方法。如读《论语》，过去未读时是这个人，及读过了以后，仍然是原来这么个人，那就等于没有读过。

3·17 焯初到，问为学之方。先生曰：公要知为学须是读书。书不必多看，要知其约。多看而不知其约，书肆耳。颐因少时读书贪多，如今多忘了。须是将圣人言语玩味，入心记著，然后力去行之，自有所得。

——《二程外书》

[译文]

尹焯初到程颐门下，请教为学的方法。程颐说：您要明白为学应该读书。书不必多读，但要明白书中的精要。多读书而抓不住书中的精要，那就是个书铺子。我因为年轻时读书贪多，如今大都忘了。应该是把圣人的言语反复玩味，在心里记着，然后努力去实行，自然会有收获。

3·18 学者先须读《论》、《孟》。穷得《论》、《孟》、自有要约处，以此观他经甚省力了。《论》、《孟》如丈尺权衡相似，以此去量度事物，自然见得长短轻重。

——《二程遗书》卷十八

[译文]

学者先要读《论语》、《孟子》。读透了《论语》、《孟子》，自然有一个要领，拿它去看别的经书就很省力。《论语》、《孟子》就象尺秤一样，用它去度量事物，自然能见出长短轻重。

3·19 读《论语》者，但将诸弟子问处，使作己问，将圣人答处，便作今日耳闻，自然有得。若能于《论》、《孟》中深求玩味，将来涵养成，甚生气质！

——《二程遗书》卷二十二上

[译文]

读《论语》时，只要众弟子问的地方，就当作自己提问，将圣人的回答，当作今天的耳闻，自然就有收获。如果能在《论语》、《孟子》中深入玩味，将会涵养成一种超人气质！

3·20 读书者当观圣人所以作经这意，与圣人所以用心，与圣人所以至圣人，而吾之所以未至者，所以未得者。句句而求之，昼诵而味之，中夜而思之，平其心，易其气，阙其疑，则圣人之意见矣。

——《二程遗书》卷二十五

[译文]

读书的人应当留心看圣人为什么要作经的想法，和圣人作经时的用心，与圣人之所以成为圣，而我之所以未能达到圣人境界的原因，以及未能得到圣人之道的原因。每一句都如此去推求，白天诵读品味，夜里静静思考，放平你的心，放宽你的气，保留你搞不清的疑问，那么圣人的思想就能领会了。

3·21 “兴于《诗》”者，吟咏性情，涵畅道德之中而歆动之，有“吾与点”之气象。

——《二程遗书》卷三

[译文]

“兴起于读《诗经》”的学者，是因为诗可吟咏性情，使人尽情潜在道德之中而被感动，有孔子说的“我赞赏曾晰”的气象。

3·22 谢显道云：明道先生善言《诗》，他又浑不曾章解句释，但优游玩味，吟哦上下，便使人有得处。“瞻彼日月，悠悠我思。道之云远，曷云能来！”思之切矣。终曰：“百尔君子，不知德性。不伎不求，何用不藏！”归于正也。又曰：伯淳尝谈《诗》，并不下一字训诂，有时只转却一两字，点掇地念过，便教人省悟。又曰：古人所以贵亲炙之也。

——《二程外书》卷十二

[译文]

谢显道说：程颢先生善于讲论《诗经》，但他又几乎不曾一章一句解释，只是从容地玩味，上下地吟诵，就让人领会了。“你看那太阳和月亮，我的思念长又长。道路相隔太遥远，怎能来到我身旁！”思念多么迫切呀。结束时说：“你们这些君子呀，不懂道德和修养。只要不损人又不贪求，走到哪里不顺畅。”最后又归于正。又说：程颢先生常常谈《诗经》，但并不作一个字的训释，有时只替换一两个字，指点一下读过，就能让人醒悟。又说：这就是古人为什么特别看重亲承教诲的原因。

3·23 《中庸》之出，是孔门传授，成于子思、孟子。其书虽杂记，更不分精粗，一滚说了。今人语道，多说高便遗却卑，说本便遗却末。

——《二程遗书》卷十五

[译文]

《中庸》这部书，是孔门后学传授下来，成书于子思、孟子之手。书中语言虽然出于杂记，不是一时系统的东西，也不分精细与粗略，一股脑都说出来了。今天的人谈论圣人之道，大多是说到高深处就把基础的东西丢弃了，说到根本的大道理就把细节给抛弃了。

3·24 伊川先生《易传序》曰：易，变易也，随时变易以从道也。其为书也，广大悉备，将以顺性命之理，通幽明之故，尽事物之情，而示开物成物之道也。圣人之忧患后世，可谓至矣。去古虽远，遗经尚存。然而前儒失意以传言，后学诵言而忘味。自秦而下，盖无传矣。予生千载之后，悼斯文之淹晦，将俾后人沿流而求源，此《传》所以作也。“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”吉凶消长之理，进退存亡之道备于辞。推辞考卦，可以知变，象与占在其中矣。“君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。”得于辞不达其意者有矣，未有不得于辞而能通其意者也。至微者理也，至著者象也。体用同源，显微无间。观会通以行其典礼，则辞无所不备。故善学者求言必自近。易于近者，非知言者也。予所传者辞也，由辞得意，则存乎人焉。

——《二程文集》卷八《易传序》

[译文]

程颐的《易传序》中说：《周易》的“易”，是变化的意思，是随

时变化以符合道。《周易》这部书，内容广泛深远，包含了天、地、人所有的道理，以此顺应上天性命之理，以阐明昼夜、死生、光明与黑暗的原故，充分描述形容天下万物，以开启天下智慧，成就天下事业。圣人为后世忧虑，在这书中可以看出已达到极致了。今天离开作《易》的时代虽然已经久远，但圣人留下的这部经书还留传着。只是前代儒者弄不懂它的含义，仅仅把言辞传授了下来，后代的学者诵读了它的文字而没有读出其中的真谛。从秦代以来，《周易》中的圣道就没有传流了。我生在圣人千年之后，伤悼他的本义被淹没不明，因而想使后人能够通过文字追寻圣人之意的本源，这就是我写作《易传》的目的。《周易·系辞》上说：“《周易》中包含有圣人使用的方法四项：用来议论时，崇尚《易》的言辞；用来行动时，崇尚《易》的变化；用来制造器具时，崇尚《易》的形象；用来卜筮时，崇尚《易》的占断。”天道吉凶消长的道理，人事进退存亡的道理，都包含在卦辞里边。推敲卦辞来考察卦义，就可以了解吉凶消长、进退存亡的变化，这样卦象和占断也就包括在其中了。《系辞》又说：“君子平时就观察《周易》的卦象，反复玩味其卦辞，到临事行动时就观察卦爻的变化，玩味凶吉的占断。”理解了言辞而不能明白其含义的人是有的，但从来没有不懂言辞却能通达其含义的。最为隐微难以认识和说明的是理，最为显著可见的是外在的形象。然而作为本体的理和作为功用的象在根源上本是一体的，在呈显于外的（象）和隐微不见的（理）之间并没有一点点的间隔。要观察万理所聚但却互相各不妨碍，都能畅通无阻，在错综复杂中，显示出融会贯通的地方，那么《周易》的卦辞中是无不具备的。所以善于学习的人探求圣人之言一定从文辞开始。轻视文辞的人，不是明白言语的人。我在书中解释的，是《周易》的辞语，从这辞语中领会圣人的真谛，那就在于学者个人了。

3·25 伊川先生答张闾中书曰：《易传》未传，自量精力未衰，尚覬不少进尔。来书云：“《易》之义本起于数。”谓义起于数则非也。有理而后有象，有象而后有数。《易》因象以明理，由象而知数。得其义，则象数在其中矣。必欲穷象之隐微，尽数之毫忽，乃寻流逐末，术家之所尚，非儒者之所务也。

——《二程文集》卷九《荅张闾中书》

[译文]

程颐在答张闾中的信中说：我作的《易传》还没有传授给人，因为自己感到精力还没有衰退，还希望再加修订有所提高。你来信中说：“《易》的义本产生于数。”说义产生于数则不对。有了理然后才有象，有了象然后才有数。《周易》中是通过卦象说明卦理，读者则从卦象明白其数。所以理解了卦义，那么象和数也都在其中了。如果一定要去穷卦象直到难以见到的地步，考究其数到难以说明的程度，那只是舍源寻流，舍本逐末，是术数家所崇尚的，而不是儒者应做的事。

3·26 问：胡先生解九四作太子，恐不是卦义。先生云：亦不妨，只看如何用。当储贰则作储贰使。九四近君，便作储贰亦不害，但不要拘一。若执一事，则三百八十四爻，只作得三百八十四件事便休了。

[译文]

有人问：胡先生《乾卦》九四爻为太子，恐怕不是卦义吧。程颐说：“说是太子也不妨，只是看如何使用。如果占卜的人处于这样的地位就作太子解。九四位置离象征天子的九五近，就说它是太子也没有妨碍，只是不要拘泥于一种事物。如果一爻就固执地认为指一种事物，那么《周易》共三百八十四爻，只象征三百八十四件事也就完了。”

3·27 看《易》且要知时。凡六爻，人人有用，圣人自有圣人用，贤人自有贤人用，众人自有众人用，学者自有学者用，君有君用，臣有臣用，无所不通。因问：《坤卦》是臣之事，人君有用处否？先生曰：是何无用？如“厚德载物”，人君安可不用？

[译文]

读《周易》的人要懂得因时而变的道理。每卦只有六爻，但人人都有用。圣人自有圣人的用法，贤人自有贤人的用法，普通人自有普通人的用法，学者自有学者的用法，君有君的用法，臣有臣的用法，其用是无所不适不通的。有人于是问：《坤卦》是臣下的事，君主有用处吗？程颐说：这怎么无用？如《坤卦》说的：“厚德载物”，人君怎么能不用？

3·28 今时人看《易》，皆不识得《易》是何物，只就上穿凿。若念得不熟，与就上添一德亦觉多，就上减一德亦不觉少，譬如不识此兀子，若减一只脚，亦不知是少，若添一只，亦不知是多。若识则自添减不得也。

[译文]

今天的人看《周易》，都不知道《周易》是个什么东西，只在文字中生硬解说。如果读得不熟，给他在上边添一种意思也不觉得多，减去一个意思也不觉得少。譬如不识这个机子，如果减去一只脚，也不知道少了，添上一只，也不知是多。如果认得，那自然添减不得。

卷四 存养
动静适宜 用以养生

4·01 或问“圣可学乎？”濂溪先生曰：“可。”曰：“有要乎？”曰：“有。”“请问焉。”曰：“一为要。一者无欲也。无欲则静虚动直。静虚则明，明则通；动直则公，公则溥。明通公溥，庶矣乎。”

——周敦颐《通书·圣学》

[译文]

有人问：“圣人可以学做吗？”周敦颐说：“可以。”又问：“学做圣人有要领吗？”回答说：“有。”“请问这个要领。”回答说：“守一是要领。守一就是无欲。无欲就能心中静虚，动念正直。静虚则明而无疑，明而无疑就通达；正直就公正，公正就不偏不倚。明白、通达、无私、无偏，差不多就是圣人了。”

4·02 动表节宣，以养生也；饮食衣服，以养形也；威仪行义，以养德也；推己及物，以养人也。

——《程氏易传·颐传》

[译文]

动静之间要节制言语，用以养生；饮食和衣服，用来保养形体；庄严的容貌举止，正确的行为，用来涵养德行；推己及物，用来养育他人。

4·03 “慎言语”以养其德，“节饮食”以养其体。事之至近而所系至大者，莫过于言语饮食也。

——《程氏易传·颐传》

[译文]

慎言语以存养自己的德行，节饮食以保养自己的身体。事情中与自身最切近而关系又最大的，没有超过言语和饮食的。

4·04 “震惊百里，不丧匕鬯”。临大震惧，能安而不自失者，惟诚敬而已，此处震之道也。

——《程氏易传·震传》

[译文]

“雷霆震惊百里，有的人勺子里的酒一点都没洒出来。”面临大的震惧，能够安定而不自失的，只有诚敬而已，这是对侍大的威震的方法啊。

4·05 人之所以不能安其止者，动于欲也。欲牵于前而求其止，不可得也。故《艮》之道，当“艮其背”，所见者在前，而背乃背之，是所不见也。止于所不见，则无欲以乱其心，而止乃安。“不获其身”，不见其身也，谓忘我也。无我则止矣。不能无我，无可止之道。“行其庭，不见其人”。庭除之间至近也，在背则虽至近不见，谓不交于物也。外物不接，内欲不萌，如果而止，乃得止之道，于止为“无咎”也。

——《程氏易传·艮传》

[译文]

人之所以不能安于自我处境的原因，是被欲望引动。欲望在前边牵动着却想要固止不动，是不可能的。所以《艮卦》的道理是，当人注意“集中凝止在背后”时，人所见的东西在前边，而背却在背后，所以是看不见的。精神凝止在看不见的地方，就没有外欲来扰乱他的心，这就能安于他应当所止息之处了。“不获其身”，就是看不见自己的身体，是忘我的意思。无我无私无欲就能止息了。不能无我，就没有能定止的方法。“行其庭，不见其人”。庭院台阶之间是很近的，但在人的背后纵使再近也看不见，这是说内心不与外物相交。外面不接触事物，内心不萌发欲念，这样保持静止，才是止的正确方法，对于止来说就是“没有灾害”了。

4·06 李籲问：每常遇事，即能知操存之意。无事时，如何存养得熟？曰：古之人，耳之于乐，目之于礼，左右起居，盘盂几杖，有铭有戒，动息皆有所养。今皆废此，独有理义养心耳。但存此涵养意，久则自熟矣。“敬以直内”，是涵养意。

——《二程遗书》卷一

[译文]

李籲问：平常遇事的时候，就能够明白操持存养内心的意思。但在没事的时候，怎样能存养内心使之纯熟呢？程颢回答说：古代的人，用音乐通过耳来涵养心性，用礼仪通过眼睛来涵养心性，日常生活中行为活动，用具如盘盂几杖，都有铭文有箴戒之词，动中静时都有所涵养。现在这些都废弃了，只有礼乐铭戒中体现的义理还保存着，也只能用这义理来涵养内心了。涵养的办法就是，只要你心中经常保持这涵养的意识，时间长了自会纯熟的。《周易》上说的“用敬来使内心正直”，就是涵养的意思。

4·07 吕与叔尝言，患思虑多，不能驱除。曰：此正如破屋中御寇，东面一人来未逐得，西面又一人至矣。左右前后，驱逐不暇。盖其四面空疏，盗固易入，无缘用得主定。又如虚器入水，水自然入。若以一器实之以水，置之水中，水何能入来？盖中有主则实，实则外患不能入，自然无事。

——《二程遗书》卷一

[译文]

吕大临曾经说，忧虑的是心中闲思杂念太多，不能驱除。程颢说：这正如在破屋中抵御贼寇，东边一个盗贼来了还没赶出去，西面又有一人来了。前后左右，四面驱赶不及。原因是四面墙都空虚，盗贼当然容易进来，没有办法使屋内安定。又如在空的器皿中倒水，水自然就进去了。如果拿一个器皿装满了水，把它放到水中，水怎么能进来？人胸中有主就充实，心中充实了，外界的不好的东西就不能进入，自然也就无事。

4·08 伊川先生曰：学者须敬守此心不可急迫，当栽培深厚，涵泳于其间，然后可以自得。但急迫求之，只是私己，终不足以达道。

[译文]

程颐说：学道的人应该敬守自己的本心，不可急急迫迫地去追求道，当义理培植得深厚时，从从容容地涵泳于其中，天长日久而后可以自然得道。只是急急迫迫地追求，那只能是一己私心，最终也不可能达于圣人之道。

4·09 今学者敬而不见得，又不安者，只是心生，亦是太以敬来做事得重，此“恭而无礼则劳”也，恭者，私为恭之恭也，礼者，非体之礼，是自然底道理也。只恭而不为自然底道理，故不自在也，须是恭而安。今容貌必端，言语必正者，非是道独善其身，要人道如何，只是天理合如此，本无私意，只是个循理而已。

[译文]

现在学道的人谨敬去做却没有收获，恭敬行事时心又不安，这只是敬心还不纯熟，也是太刻意于照敬的要求去做事了，这就是孔子说的“只注重容貌态度的谨恭，却不知礼，就不免劳倦。”他这里说的“恭”，是私自心下想在别人面前表现得很谨恭而去谨恭的，这里说的“礼”，不是指鞠躬作揖之类的礼节动作，而是自然应该如此的道理。只是谨恭而不是顺着自然的道理去作，所以显得不自在，应该是做到谨恭而又心安。现在要做到容貌态度一定要端庄，一言一语一定要端庄，不是说要以此完善自身，叫人看了说你如何端正，只是天理自然应该这样做，本来没有私意，只是按照天理行事而已。

4·10 今志于义理而不安乐者何也？此则正是剩一个“助之长”。虽则心操之则存，舍之则亡，然而持之太甚，便是“必有事焉”而正之也。亦须且恁去，如此者只是德孤。“德不孤，必有邻”。到德盛后，自无窒碍，左右逢其原也。

[译文]

今人有志于义理内心却不安乐，原因是什么呢？这里就只有一个拔苗助长强求速成的毛病了。虽然说人本善之心能操持它就能保有，舍弃就会丧失，但你操持得太紧了，就是孟子说的在修养身心时心情太急迫了。虽然这样说，还是应该如此操持着做去，这样做去的缺陷只是德行单一。孔子说：“德行不会单一的，一定会有其他德行相伴。”到德行修养到盛大后，自然互相贯通而无窒碍，就能左右逢源了。

4·11 伯淳在长安仓中闲坐，见长廊柱，以意数之，已尚不疑。再数之，不合。不免令人一一声言数之，乃与初数者无差。则知越著心把捉，越不定。

[译文]

有一次程颢在长安县仓中闲坐，看到长廊下一排柱子，心下默默数过，自己并不怀疑数得准不准。又数了一遍，与第一次数字不合。不免

让人一个两个地读着数了数，结果与他每次数的一样。这就说明人越用心去把握，就越把握不定。

4·12 人心作主不定，正如一个翻车流转动摇，无须舆停，所感万端。若不做一个主，怎生奈何？张天祺昔尝言：“自约数年，自上著床，便不得思量事。”不思量事后，须强把他这心来制缚，亦须寄寓在一个形象，皆非自然。君实自谓：“吾得术矣，只管念一个中字。”此又为中所系缚。且中亦何形象？有人胸中常若有两人焉，欲为善，如有恶以为之间；欲为不善，又若有羞恶之心者。本无二人，此正交战之验也。持其志，使气不能乱。此大可验。要之圣贤必不害心疾。

——《二程遗书》卷二下

[译文]

人的内心没有一定的主宰，正如一个水车流转摇动，没有一点点停止的时间，外物的感受千头万绪。如果没有一个东西做主，怎么能行呢？张戡过去曾经说过：“我给自己约定多年了，自上了床，就不再思考事情。”他是想使自己的心不动摇，但不思考事情后，得强行把这心给束缚住，也还得把它给寄寓在一个什么东西里，这都不是心的自然。司马光自己说：“我找到了存心的方法了。我只管在心中念一个中字。”这又是心被“中”给束缚着了。况且‘中’又是个什么样子呢？心在悬空设想，仍是动摇。有的人胸中常常象有两个人，他想做善事，又象有恶念在阻拦着；想做坏事，又象有羞恶之心使他做不得。本来没有两个人，这正是两种念头交战的验证啊。如果守持你的心志，使心所感之气不能扰乱你的心。心乱与否可以验证你能守志不能。总之，圣贤是一定没有心意动摇的毛病的。

4·13 伊川先生曰：入道莫如敬。未有能致知而不在敬者。今人主心不定，视心如寇贼而不可制，不是事累心，乃是心累事。当知天下无一物是合少得者，不可恶也。

——《二程遗书》卷三

[译文]

程颐说：进修圣道没有比持敬更重要的了。从来没有能够致知明理而心不存于敬的。现在的人心中没有一个主宰而不安定，把心看作象贼寇一样严加防范而又不可制伏的，这不是外事牵累了你的心，却是你的心牵累了外事。应该懂得天下没有任何一事一物是应该缺少的，所以不可讨厌外事。

4·14 人多思虑，不能自宁，只是做他心主不定。要作得心主定，惟是止于事，“为人君止于仁”之类如舜之诛四凶，四凶已作恶，舜从而诛之，舜何与焉？人不止于事，只是揽他事，不能使物各付物。物各付物，则是役物。为物所役，则是役于物。有物必有则，须是止于事。

——《二程遗书》卷十五

[译文]

人思虑多，不能安宁，只是他心中没有一定的主宰。要使心中有个定主，只有把心思限定在应考虑的事上，就象《大学》上说的“作为君

主只在于为仁”那样。如舜诛四凶，四凶自己作恶，舜因而流放了他们，这和舜有什么关系？人不能把思虑限定在他应做的事上，只是兜揽别的事，就不能一件事一件事分别按它自身的事理去对待。一件事一件事按其自身的当然对待了，就是人心役使外物。如果被外物驱使，就是心役于外物。有一事物必然有一事物的道理，应该使人心限定在应做的事上。

4·15 孔子言仁，只说“出门如见大宾，使民如承大祭。”看其气象，便须心广体胖，动容周旋中礼自然，惟慎独是守之之法。圣人修己以敬，以安百姓，笃恭而天下平。惟上下一于恭敬，则天地自位，万物自育，气无不和，四灵何有不至？此“体信达顺”之道，聪明睿智皆由此出。以此事开飨帝。

——《二程遗书》卷六

[译文]

孔子谈到仁，只说“走出家门时恭敬得就象去接待贵宾，使唤百姓恭敬得就如承当大的祭典。”看那气度，就该是心宽体胖，平时举止容仪、接待人事无不合礼的自然，只有慎独是守持这谨敬的方法呀。圣人修养自己做到敬，以此来安定老百姓，厚实谨慎而天下太平。只有上边的人与下边的人全都统一在恭谨敬慎的态度上，那么天地就自然各在其位，万物就自然养育成长，气也没有不和的，麟凤龙龟这四灵为什么会不显现到来呢？这就是“表达天理人情及表达其顺应天理人情”的方法。聪明睿智都从这恭敬中来。用这恭敬的态度来事奉上天祭享上帝。

4·16 “敬以直内，义以方外”，仁也。若以敬直内，则便不直矣。“必有事焉而勿正”，则直也。

——《二程遗书》卷十一

[译文]

“以敬谨的态度保持内心正直，以正义作为外在的行为准则”，这就是仁。如果说用敬去把内心搞正直，那是有意去使它直，本身就不直了。要象孟子说的“要修养内心而不要有一个预先的期盼”，让心在涵养中自然而直，就直了。

4·17 “子在种上曰：逝者如斯夫！不舍昼夜。”自汉以来，儒者皆不识此义。此见圣人之心，纯亦不已也。纯亦不已，天德也。有天德便可语王道，其要只有慎独。

——《二程遗书》卷十四

[译文]

《论语》中的一句话：“孔子在河边叹道：逝去的就象这流水呀！日夜不停。”这话从汉代以来，儒者都不懂其中含义。从这句话就可以看出，圣人之心，与天道一样，是纯一的，又是流转不已的。纯一而又流转不已是上天的德行。有了这天德才能谈论王道，这关键只在于要慎独。

4·18 “不有躬，无攸利”，不立己，后虽向好事，犹为化物，不得以天下万物为挠己。已立后，自能了当得天下万物。

[译文]

“丧失了自身，是无所有利的。”人不自立，心无主，后来尽管是向好的方面做去，也不是自心作主，而是为物所引，这仍然是人为物所化，这就不免被天下万物挠乱其心。人如自立以后，心有主宰而后应事，自然能了结天下万事。

4·19 闲邪则诚自存，不是外面捉一个诚将来存著。今人外面役役于不善，于不善中寻个善来存着，如此则岂有入善之理？只是闲邪则诚自存。故孟子言性善皆由内出。只为诚便存，闲邪更著甚工夫？但惟是动容貌，整思虑，则自然生敬。敬只是主一也。主一则既不之东，又不之西，如是则只是中；既不之此，又不之彼，如是则只是内。存此则自然天理明。学者须是将“敬以直内”涵养此意。直内是本。

——《二程遗书》卷十五

[译文]

外肃容貌内齐心虑，诚自然存于心，不是从外面捉一个诚来存放在心里。今天的人在外面忙忙碌碌地干坏事，却在不善中寻找一个善来存放在心里，这样做哪有走向善的道理呢？只要是防范住了邪念诚也就自然存于心了。所以孟子谈到性善时所说的善都是从人内心发出的。只因为诚已经存守于心了，防范邪念还需要做什么工作呢？也只剩下外面整齐容貌，内心齐一思虑，如此自然就产生了谨敬之心。敬只不过是使思虑专主于一。专主于一，心思就既不向东，也不向西，这样就只是守中；既不向这边去，也不向那边去，这样就只是存于内。如此存心自然天理明。学者应该用“谨敬以使内心正直”来涵养内心。使内心正直根本。

4·20 闲邪则固一矣。然主一则不消言闲邪。有以一为难见，不可下工夫，如何？一者无他，只是整齐严肃，则心便一。一则只是无非僻之干。此意但涵养久之，则天理自然明。

——《二程遗书》卷十五

[译文]

外肃容貌内齐思虑就使思虑更加专一了。如能主于一就不需要再说防邪。有人以为一字玄虚不可捉摸，没法去下工夫，怎么办呢？其实一没有别的意思，只要仪容整齐神情严肃，心就能专一。一不过是没有邪僻之念的干扰而已。这个意思只要涵养得久了，也就自然能明天理。

4·21 有言：未感时，知何所寓？曰：“操则存，舍则亡，出入无时，莫知其乡。”更怎生寻所寓？只是有操而已。操之道，“以敬正直内心”也。

——《二程遗书》卷十五

[译文]

有人说：没有事相感时，知道心寄寓在哪里呢？程颐说：“守持着它，就存在，舍弃了它，就亡失；出出进进没有一定时候，也不知它去向何处。”又怎么去找它寄寓的地方呢？只是要操持它不使亡失而已。操持心的办法，就是《周易》上说的“敬以直内。”

4·22 学者先务，固在心志。然有谓欲屏去闻见知思，则是“绝圣去智”。有欲屏去思虑，患其纷乱，则须坐禅入定。如明鉴在此，万物毕照，是鉴之常，难为使之不照？人心不能不交感万物，难为使之不思虑？若欲免此，惟是心有主。如何为主？敬而已矣。有主则虚，虚谓邪不能入。无主则实，实谓物来夺之。大凡人心不可二用，用于一事，则他事更不能入者，事为之主也。事为之主，尚无思虑纷扰之患，若主于敬，又焉有此患乎？所谓敬者，主一之谓敬。所谓一者，无适之谓一。且欲涵泳主一之义，不一则二三矣。至于不敢欺，不敢慢，尚不愧于屋漏，皆是敬之事也。

——《二程遗书》卷十五

[译文]

学者的当务之事，固然在于守持心志。但有的人说想要摒弃见闻知识思虑，那就成了老庄的“绝圣弃智”。有的人说要摒除心中思虑，担心思虑纷乱使心不能主一，那就得学佛家坐禅入定。好比有一面明镜在这里，万物无所不照，这在明镜是正常的，难道要让它不照吗？人心也是如此，它不能不与万物交感，难道要心不思考吗？要想免除思虑的纷扰，只有使心有主。怎样叫作主呢？不过就是敬，心有主就虚灵，虚灵是说邪念进不来。心无主就实，实就是说物欲一来就会迫使心随物而化。大凡人一心不可二用，用在一件事上，别的事再不能入心的原因，是这一件事成了心的主宰。一件事为心之主，尚且没有思虑纷扰的担忧，如果心主于敬，又哪里会有这样的忧虑呢？所谓的敬，专主于一就叫做敬。所谓的一，心不放逸乱跑就叫做一。学者要涵泳于主一之义，不能主一就三心二意。至于不敢欺妄，不敢怠慢，还有不愧于暗室的，都属于敬的事。

4·23 “舜孳孳为善。”若未接物，如何为善？只是主于敬，便是为善也。以此观之，圣人之道，不是但默而无声。

——《二程遗书》卷十五

[译文]

“舜孜孜不倦地作善事。”如果这时（孟子说的鸡鸣而起）还没有与外事相接，他怎么作善事呢？其实只要内心主于敬，就是做善事了。从这点上看，圣人之道，不仅仅是默而无言的。

4·24 问：人之燕居，形体怠惰，心不慢可否？曰：安有箕踞而心不惧者？昔吕与叔六月中来缙氏，闲居中某窥之，必见其俨然危坐，可谓敦笃矣。学者须恭敬，但不可令拘迫，拘迫则难久。

——《二程遗书》卷十八

[译文]

有人问：人在闲居的时候，身体懒散，但心不怠慢，可以吗？程颐说：哪里有伸着两条腿坐着心却不怠慢的呢？过去吕大临在炎热的六月来到缙氏，闲居中我曾悄悄看他，每次都见他庄重地端端正正地坐着，可称得上是厚实笃诚了。学者应该恭敬，但不能太拘矜了，拘矜了就不能持久。

4·25 思虑虽多，果出于正，亦无害否？曰：旦如在宗庙则主敬，朝廷主庄，军旅主严，此是也。如发不以时，纷然无度，虽正亦邪。

——《二程遗书》卷十八

[译文]

问：人的思虑虽然多，如果真是出于正确，也没有什么妨害吗？程颐说：就比方说在宗庙里就应主于敬，在朝廷上就应庄重，在军队中就主于严肃，这些都是对的。如果你的思虑不是适时而发，又纷乱得没有个法度，那么纵然是正确的念头也是邪念。

4·26 问：人心所系著之事果善，夜梦见之，莫不害否？曰：虽是善事，心亦是动。凡事有朕兆入梦者却无害，舍此皆是妄动。人心须要定，使他思时方思乃是。今人都由心。曰：心谁使之？曰：以心使心则可。人心自由，便放去也。

——《二程遗书》卷十八

[译文]

有人问：人心中所系缚的事确实是善事，夜里梦到这些事，莫非没有什么危害吗？程颐说：纵然是善事，也是心动了。凡事有预兆而入梦的没有害处，其它的几种梦都是心思妄动。人心应该安定，要它思考时才思考才是。今天的人却都放任自己的心去乱想。又问：心不由心，心是谁指使呢？程颐：以心来指使心就可以了。人听由心自行去想，就会放逸而失去了。

4·27 先生谓绎曰：吾受气甚薄，三十而浸盛，四十五而后完。今生七十二矣，校其筋骨，于盛年无损也。绎曰：先生岂以受气之薄，而厚为保生邪？夫子默然，曰：吾以忘生徇欲为深耻。

——《二程遗书》卷二十一上

[译文]

程颐对张绎说：我先天禀气很薄，到三十岁上才渐至气血强盛，到四五十岁才完备。今年七十二了，看看我这筋骨，和盛年相比还没有损失。张绎说：先生您莫不是因为先天禀气薄，因而注重养生吗？程颐默然，然后说：我认为不顾身体一味纵欲是大耻。

4·28 谢显道从明道先生于扶沟，一日谓之曰：尔辈在此相从，只是学颢言语，故其学心口不相应，盍若行之？请问焉，曰：且静坐，伊川每见人静坐，便叹其善学。

——《二程遗书》卷十二

[译文]

谢良佐跟随程颢在扶沟，有一天程颢对谢良佐说：你们在这里跟着我，只是学了些我的言语，所以你们的学问心口不能相应，不如去实行。谢良佐问怎么做，程颢说：且去静坐吧。程颐每次看见他人静坐，就赞叹这人善学。

4·29 心清时少，乱时常多。其清时视明听聪，四体不待羈束而自然恭谨。其乱时反是。如此何也？盖用心未熟，客虑多而常心少也，习

俗之心未去，而实心未完也。人又要得刚，太柔则入于不立。亦有人主无喜怒者，则又要得刚，刚则守定不回，进道勇敢。载则比他人自是勇处多。

——张载《横渠语录》

[译文]

人心清的时候少，乱的时候多。人在心清时耳聪目明，四肢不需要约束就自然谨恭。心乱的时候恰好相反。这是什么原因呢？是因为涵养其心还不纯熟，纷纷乱乱的杂念多而恒常之心少，习俗之心没能除去，义理之心未能完备。人又需要刚强，太柔弱就过于站不住脚。也有人主张无喜无怒，这样人需要刚强，刚了就能坚定不移，精进于道时就勇猛敢为。我张载比别人就是勇猛的时候多。

4·30 定然后始有光明。若常移易不定，何求光明？《易》大抵以艮为止，止乃光明。故《大学》定而至于能虑，人心多则无由光明。

——张载《易说》

[译文]

定止以后才会有光明。如果常常移动不定，哪来光明？《周易》上大抵把艮卦意思解释为止，止就是光明。所以《大学》里主张要由定而渐渐达到能思考。人心烦杂就不能光明。

4·31 “动静不失其时，其道光明。”学者必时其动静，则其道乃不蔽昧而明白，今人从学之久，不见进长，正以莫识动静，见他人扰扰，非关己事，而所修亦废。由圣学观之，冥冥悠悠，以是终身，谓之光明可乎？

——张载《易说》

[译文]

“动静不失其时，它的道就光明。”学道的人一定要顺应时宜把握自己的动静，他的道才能不被蔽塞而明白。现在的人从师学道很久，不见长进，正是由于不明白动静之机，看见别人忙忙乱乱的，本来与自己无关，自己也跟着动起来，结果自己所进修的道也荒废了。用圣人之学来看这些人，昏昏沉沉，如此虚度一生，说他们光明可以吗？

4·32 敦笃虚静者仁之本。不轻妄则是敦厚也，无所系阂昏塞则是虚静也。此难以顿悟。苟知之，须久于道实体之，方知其味。夫仁亦乎熟而已。

[译文]

敦厚虚静是仁的根本。不轻妄就是敦厚，心灵没有隔阂和蔽塞就是虚静。这一点难以一下子悟解。如果要理解，需要长期对于道有切实的体验，才能体会到其中之味。仁也在于人心存养纯熟而已。

卷五 改过迁善 克己复礼 修养不如寡欲

5·01 濂溪先生曰：君子乾乾不息于诚，然必惩忿窒欲，迁善改过而后至。乾之用其善是，损益之大莫是过，圣人之旨深哉？“吉凶悔吝生乎动”。噫，吉一而已，动可不慎乎！

——周敦颐《通书·乾损益动》

[译文]

周敦颐说：君子勤勉不息以求达到诚的境界，然而必须戒除愤怒，堵塞欲念，迁善改过，而后才能达到诚的境界。乾道的功用善处在此，损卦益卦的大道理也无过于此，圣人的思想深邃呀！《周易·系辞》说：“吉凶悔吝生乎动。”噫，“吉与凶，悔与恨”中有利的只有一个“吉”字而已，可以不慎重地对待自己的言行心念吗？

5·02 濂溪先生曰：孟子曰：“养心莫善于寡欲。”予谓养心不止于寡而存耳。盖寡焉以至于无，无则诚立明通。诚立，贤也；明通，圣也。

——周敦颐《濂溪集》第九《养心亭说》

[译文]

周敦颐说：“孟子说：‘修养心性没有比寡欲更好的了’。”我认为修养心性不能停留在寡欲而存守善性的地方。减少欲望以至于没有私欲，到了没有私欲的地方，诚实无欺、真实无妄这些圣贤的品质就能确立了，圣智之光明就能通达天下事理了。诚立是贤，明通是圣。

5·03 伊川先生曰：颜渊问克己复礼之目，夫子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”四者身之用也，由乎中而应乎外，制于外所以养中也。颜渊“请事斯语”，所以进于圣人。后之学圣人者，宜服膺而勿失也。因箴以自警。

视箴曰：心兮本虚，应物无迹；操之有要，视为之则。蔽交于前，其中则迂；制之于外，以安其内。克己复礼，久而诚矣。

听箴曰：人有秉彝，本乎天性；知诱物化，遂亡其正。卓彼先觉，知止有定；闲邪存诚，非礼勿听。

言箴曰：人心之动，因言以宣；发禁躁妄，内斯静专。矧是枢机，兴戎出好；吉凶荣辱，惟其所召。伤易则诞，伤烦则支；已肆物忤，出悖来违。非法不道，钦哉训辞！

动箴曰：哲人知几，诚之于思；志士厉行，守之于为。顺理则裕，从欲惟危；造次克念，战兢自持；习与性成，圣贤同归。

——《二程文集》卷八《四箴》

[译文]

程颐说：颜渊问克己复礼的具体内容，孔子说：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”视、听、言、动这四个方面都是人身的功用，都由人内心的支配而与外在事物相互感应，而约束视听言动这些外在行为的又是存养心性的方法。颜渊请求实行孔子这些话，所以他已

经接近于圣人。后代学圣人的人，也应该牢记心中而不忘。所以我作了四箴来自我提醒。

视箴说：心本是虚灵的，随外物之感应而无形迹。操持的关键，在于立个视的准则。物欲交相蔽塞于眼前，人心就会随物迁移而失其本。制约了外在的目视，作到非礼不视，这样来安定内心。作到克己复礼，久后就能使得心诚。

听箴说：人生秉持着天道之常，这来源于人的天性。如果在物欲的引诱下心智随物迁化，就会丧失先天秉持之正。那些卓然的先知先觉的圣人呀，心有主宰有所定止不为物欲引诱而动，我们要防范邪念以存守内心之诚，就该作到不合礼法的话不去听。

言箴说：人心中思虑之动，借着言语来表达；语言出口要禁绝轻狂与虚谬的话，内心才能静定而主一。何况言语乃是作人的关键，它能使人和好也能挑动战争。自身的吉凶荣辱，也都由语言招致。轻易出口的话近于荒诞，啰嗦烦琐的话近于虚伪，自己说话放肆了就会冲撞别人，自己说了背理的话就会有人来跟你过不去。不合礼法的话不说，可敬可佩呀先哲的垂训！

动箴说：明哲的人能发现事物之几微，在内心思虑刚动时就能存诚。有志之士勉力行事，在做事的时候能守之以正。顺理做事就能安定从容，放任自己的私欲去做就会危险。仓促匆忙中能够念善，战战兢兢地守着善行，习惯中善的一性养成了，也就同圣贤一样。

5·04 《复》之初九曰：“不远复，无祇悔，元吉。”传曰：阳，君子之道，故复为反善之义。初，复之最先者也，是不远而复也。失而后有复，不失则何复之有？惟失之不远而复，则不至于悔，大善而吉也。颜子无形显之过，无子谓其庶几，乃“无祇悔”也。过既未形而改，何悔之有？既未能“不勉而中”，所谓不欲逾矩，是有过也。然其明而刚，故一有不善，未尝不知；既知，未尝不遽改，故不至于悔，乃“不远复”也。学问之道无他，惟其知不善则速改以从善也。

——《程氏易传·复传》

[译文]

《周易·复卦》的初九爻辞说：“走得不远又返回，没有大的悔恨，大吉。”程颐解释说：《复卦》初九这一阳爻，阳是代表君子之道，所以这复就是返回善道的意思。它是初爻，是阳之复生在最前的，是走得不远就回来了。世上的事必先有失然后有复，不失去哪里有复？只因为失去得不远就回来了，就不至于有悔恨，所以大善而吉也。颜回没有表现成实际行为的过失，孔子说他品德修养已经差不多了，就是“没有大的悔恨”。过错既然还没有形成就改了，会有什么悔恨呢？但既然未能作到不用努力就从容中道，也就是孔子说的从心所欲不超越规矩，那他还是有过错。但他智明而行刚，所以一有不善，没有不自知的；已经发现，没有不立即改正的，所以不至于有悔恨，也就是“走得不远返回”啊。学问之道没有别的，只是知道自己有不善就迅速改正以回到善上来呀。

5·05 《晋》之上九：“晋其角，维用伐邑，厉吉，无咎，贞吝。”传曰：人之自治，刚极则守道愈固，进极则迁善愈速。如上九者，以之

自治，则虽伤于厉，而吉且无咎也。严厉非安和之道，而于自治则有功也。虽自治有功，然非中和之道，故于贞正之道为可吝也。

——《程氏易传·晋传》

[译文]

《周易·晋卦》上九爻辞说：“这一爻处晋卦的上方，象卦的角而为刚，只有用来讨伐不服的城邑，这是化危厉为吉而至无咎。但严格来说，仍属于羞吝。”程颐解释说：人的自我修治，刚到极点则守道就更加坚固，进到极点向善就更为迅速。象上九这一爻，用这种精神自我修治，虽然伤于过分严厉，但还是无害的。严厉不符安定中和之道，但用于自修则有功效。尽管自修有效，但不是中和之道，严格来说仍是可羞吝的。

5·06 损者，损过而就中，损浮末而就本实也。天下之害，无不由末之胜也。峻宇雕墙，本于宫室；酒池肉林，本于饮食；淫酷残忍，本于刑罚；穷兵黩武，本于征讨。凡人欲之过者，皆本于奉养。其流之远，则为害矣。先王制其本者，天理也；后人流于末者，人欲也。损之义，损人欲以复天理而已。

——《程氏易传·晋传》

[译文]

损卦的意思，是减损去过分的而趋向中正，减损去虚浮的末流而接近原本的实在。天下为害的事，无一不是由于末流的过分。高峻的宫宇，雕饰其墙，居室之奢，本原于遮蔽风雨的房屋；酒池如肉林的奢费，本原于免人饥渴的饮食；淫刑酷虐的残民之政，本原于为收其威的刑罚；穷兵黩武，本原于征讨。大凡人的物质欲望过分者，都本于正常的奉养。其流变离根本远了，就成为毒害。先王制定其根本之制时，本于天理；后人流于虚浮时，就是徇人欲了。损卦的意思，就是减损人欲以恢复天理。

5·07 夫人心正意诚，乃能极中正之道，而充实光辉。若心有所比，以义之不可而决之，虽行于外不失其中正之义，可以无咎，然于中道未得为光大也。盖人心一有所欲，则离道矣。故《夬》之九五曰：“苋陆夬夬，中行无咎。”而《象》曰：“中行无咎，中未光也。”夫子于此，示人之意深矣。

——《程氏易传·夬传》

[译文]

人能做到心正意诚，才能行于至中至正之道，内心德行充实而光辉显扬于外。如果心中与不善者有朋比，只是由于大义不允许而与之决断，那么尽管外在行为不失其中正之义，可以没有妨害，但就其中道说不能算是诚而有光辉的。因为人心一有所欲，就偏离大道了。所以《夬》卦的九五爻辞说：“马齿苋决而又决，中道而行无害。”而《象》辞却说：“虽然中道而行无害，但内心不算光明。”孔老夫子在这里要告诉人的道理深刻呀。

5·08 《节》之九二，不正之节也。以刚中正为节，如惩忿窒欲，

损过抑有余是也。不正之节，如吝节于用，懦节于行是也。

——《程氏易传·节传》

[译文]

《节卦》的九二爻，是不正之节，不当节制而节制。以刚中正为节，即应当节制而节制的，如制止忿怒，堵塞贪欲，损省过分的，抑制盈余的都是如此。不正之节，如吝啬的节省用度，懦弱的节制行为都是这样。

5·09 人而无克、伐、怨、欲，惟仁者能之。有之而能制其情不行焉，则亦难能也，谓之仁则未可也。此原宪之问，夫子答以知其难，而不知其为仁。此圣人开示之深也。

——《程氏易传·论语解》

[译文]

人能做到无好胜、自夸、怨恨、贪心这些毛病，只有仁德的人才能做到。有这些毛病而能制约着自己不去这么做，也算是难能可贵的了，但说这就是仁人则不可。这是原宪的提问，孔子回答他说：可以说是难能可贵的了，若说是仁人，我不能同意，这可见圣人开示后学的深刻呀。

5·10 明道先生曰：义理与客气常胜，只看消长分数多少，为君子小人之别。义理所得渐多，则自然知得客气，消散得渐少，消尽者是大贤。

——《二程遗书》卷一

[译文]

程颢说：“人身上义理与客气互相争斗常常互有胜负，只看双方消长比例的多少，来区分君子和小人。义理所得渐多，则自然能清楚自己身上的客气而加以控制，客气消散得渐渐地少，消尽客气的人是大贤。

5·11 尧夫解“他山之石可以攻玉”：玉者温润之物，若将两块玉来相磨，必磨不成，须是得他个粗砺底物，方磨得出。譬如君子与小人处，为小人侵陵，则修省畏避，动心忍性，增益预防，如此便道理出来。

——《二程遗书》卷二上

[译文]

邵雍解释“他山之石可以攻玉”这句话说：玉是温和细润的东西，如果拿两块玉相磨，必然磨不成，需要有一个粗砺的东西，才能磨出玉来。这就好比君子与小人相处，被小人欺凌，就能修治反省自身回避小人，可以震动他的心意，坚韧他的性情，增加他的能力，预防发生祸患。这样一来，道理也就在君子身上体现出来了。

5·12 猎，自谓今无此好。周茂叔曰：“何言之易也？但此心潜隐未发，一日萌动，复如前矣。”后十二年，因见，果知未。

——《二程遗书》卷七

[译文]

程颢曾说：打猎，我自认为已经没有这个嗜好了。周敦颐听了说：“你说得多么简单呀！你只是这种意念潜隐着没有暴露出来，有朝一日

萌动了，就又和以前一样嗜好了。”此后十二年由于见到打猎的，不觉有喜好之心，方能说明未能断除这种嗜好。

5·13 问：不迁怒，不贰过，何也？《语录》有怒甲不移于乙之说，是否？伊川先生曰：是。曰：若此则甚易，何待颜子而后能？曰：只被说得粗了，诸君便道易，此莫是最难，须是理会得因何不迁怒。如舜之诛四凶，怒在四凶，舜何与焉？盖因是人有所怒之事而怒之，圣人之心本怒也。譬如明镜，好物来时便见是好，恶物来时便见是恶，镜何尝有好恶也？世之人固有怒于室而色于市。且如怒一人，对那一人说话，能无怒色否？不能怒一人而不怒别人者，能忍得如此，已是煞知义理。若圣人因物而未尝有怒，此莫是甚难。君子役物，小人役于物。今人见有可喜可怒之事，自家著一分陪奉他，此亦劳矣。圣人之心如止水。

——《二程遗书》卷十八

[译文]

有人问：不迁怒，不贰过，是什么意思呢？先生您的《语录》上有对甲怒不移到乙身上的说法，对吗？程颐说：对的。又问：如果这样的话不迁怒非常容易，哪里非要颜回这样的大贤才能做到呢？程颐说：只是说得粗浅了，诸位便认为容易，这恐怕是最难的了，应该领会颜回因为什么不迁怒。比如舜诛四凶吧，怒的根源在四凶，和舜有什么关系。这是由于这人有可怒的事才对他发怒，圣人心中原本是没有怒的，圣人之心就好比一面明镜，好的事物来了就照见好，恶的东西来了就照见恶，镜子本身哪曾有好和恶呢？世俗的人固然有在家里生了气却到闹市上给人脸色看的。比如因一人发怒，对那一人说话，能没有怒色吗？有能对这一个人发怒而不对别人发怒的人，能够忍到这地步，已经是很懂得义理了。至于说圣人因物之可怒而怒而自心未尝有怒，这恐怕是很难很难的。君子役使外物，以外物之可喜可怒而应之以喜怒，小人被外物役使，其心随外物的感染而喜怒。现在的人看到有可喜可怒的事，自己也用一分喜怒去奉陪，这也太劳累了。圣人之心就象静止的水，万物毕照而自身凝然不动。

5·14 明道先生曰：人之视最先，非礼而视，则所谓开目便错了。次听、次言、次动，有先后之序。人能克己，则心广体胖，仰不愧，俯不作，其乐可知。有息则馁矣。

——《二程外书》卷三

[译文]

程颢说：人的视、听、言、动，视在最先。如果非礼而视，那就是所谓的一睁眼就错了。其次是听，其次是言，其次是动，有个先后的顺序。人能除去自己的私欲，就心宽体胖，对上不愧于天，对下不愧于人，其中之乐可想而知。这种乐一停息，人就气馁。

5·15 谢子与伊川先生别一年，往见之，伊川曰：相别一年，做得是工夫？谢曰：也只去个矜字，曰：何故？曰：子细检点得来，病痛尽在这里。若按伏得这个罪过，方有向进处。伊川点头，因语在坐同志曰：此人为学，切问近思者也。

[译文]

谢良佐与程颐分别一年，去见程颐。程颐问：相别一年，学问上下的是什么工夫？谢良佐说：也只是去掉一个矜字。程颐问：为什么如此？回答说：仔细检查起来，一切病根，都在这矜字里。如果能按得住伏得下这矜字，避免了矜带来的罪过，而后学问才有精进。程颐点头，顺势告诉在坐的同学人说：这人为学，能恳切地发问并就眼前的问题思考。

5·16 横渠先生曰：“湛一气之本，攻取气这欲，口腹于饮食，鼻舌于臭味，绵攻取之性也。知德者属厌而已，不以嗜欲累其心，不以小害大、未丧本焉尔。

——张载《正蒙·诚明》

[译文]

张载说：清净纯粹是气的本体，取得外物是气的欲望，口腹对于饮食，鼻舌对于气味和滋味，都是感受外物之性的表现。那些明白大德的人对于外物，不过适足而已，不让过分的嗜欲连累其本善之心。本心是根本，是大端，嗜欲是末端，是细节，他们不会因小害大，不会因末节丧失根本。

5·17 恶不仁，是不善未尝不知。徒好仁而不恶不仁，则习不察，行不著，是故徒善未必尽义，徒是未必尽仁。好仁而恶不仁，然后尽仁义之道。

——张载《正蒙·中正》

[译文]

厌恶不仁的东西，这就能做到有不善没有不被察觉的，仅仅是爱好仁德而不厌恶不仁，那就不能明察习理的正确与谬误，不能明白行事的当与不当，所以仅仅是善，未尽能完全符合义，仅仅是做正确的事，未必就是完全的仁。爱好仁德而又厌恶不仁然后才能穷尽仁义之道。

5·18 有潜心于道，忽忽焉他虑引去者，此气也。旧习缠绕，未能脱洒，毕竟无益，但乐于旧习耳。古人欲得朋友，与琴瑟简编，常使心在于此。惟圣人知朋友之取益为多，故乐得朋友之来。

——张载《论语说》

[译文]

有的人想潜心学道，但心却忽忽悠悠地被闲思杂虑所牵引，原因是心为气所动了。旧的习俗缠绕着你的心，不能够摆脱出来，毕竟是无益的，只是乐于旧习而不能摆脱罢了。古人想要得到朋友，以及琴瑟、书册，常常使自己的心放在这上边。因为圣人知道从朋友那里得益的多，所以乐于有朋友来。

卷六 齐家之道 柔和温顺是为孝

6·01 “干母之蛊，不可贞。”子之于母，当以柔巽辅导之，使得于义。不顾而致败蛊，则子之罪也。从容将顺，岂无道乎？若伸己刚阳之道，遽然矫拂则伤恩，所害大矣，亦安能入乎？在乎屈己下意，巽顺相承，使之身正事治而已。刚阳之臣事柔弱之君，义亦相近。

——《二程易传·蛊传》

[译文]

“干母之蛊，不可贞。”儿子对于母亲，应当以柔顺来辅助她，开导她，使她能够合于义理之当然。如果因为儿子不顺柔而致于事情败坏，那是做儿子的罪过。如果从容地顺承着做去，难道没有办法将母亲的事很好地做完吗？如果伸张自己阳刚之道，急切地去矫正母亲之行，忤逆母亲之意，就会伤害母子之恩，害处大了，又怎能让母亲听得进去呢？作儿子的应当做的，在于屈抑自己的心志，柔和温顺地承奉母亲，慢慢使她感悟，最终能够做到身处于正，事情也办好了。刚阳之臣事奉柔弱之君，意思也与此相近。

6·02 《蛊》之九三，以阳处刚而不中，刚之过也，故小有悔。然在《巽》体，不为无顺。顺，事亲之本也。又居得正，故无大咎，然有小悔。已非善事亲也。

——《程氏易传·蛊传》

[译文]

《蛊》卦的九三爻，以阳爻处在刚位又不得中和，过分地刚强了也是病，所以有悔。但它在《巽》卦体上，不能算是没有柔顺之意。顺，是事亲的根本。它又居得正位，所以没有大害，但有小病。既然过分地刚，已经算不得善于事亲了。

6·03 人之处家，在骨肉父子之间，大率以情胜礼，以恩夺义，惟刚立之人，则能不以私爱失其正理，故《家人》卦大要以刚为善。

——《程氏易传·家人传》

[译文]

人们与家人相处，在骨肉父子之间，大多以亲情胜于礼法，以恩爱而代替义理，只有刚方卓立之人，能够不因私爱而丢掉正理，所以《家人》卦大都以刚为善。

6·04 问：《行状》云：“尽性至命，必本于孝弟。”不识孝弟何以能尽性至命也？曰；后人便将性命别作一般事说了。性命孝弟，只是一统底事，就孝弟中便可尽性至命。如洒扫应对与尽性至命，亦是一统底事，无有本末，无有精粗，却被后来人言性命者，别作一般高远说。故举孝悌，是于人切近者言之。然今时非无孝弟之人，而不能尽性至命者，由之而不知也。

——《二程遗书》卷十八

[译文]

有人问：您写的《明道先生行状》里，说他“尽性至命，必本于孝弟。”不知道孝弟怎么能尽性至命？程颐回答说：后世的人都把性命当成另一回事说了。性命和孝弟，只是一体的事，尽到了孝弟就能够尽性至命。如弟子洒扫庭院学问应对之职与尽性至命，也是一体的事，没有本末，不分精粗。却被后来谈论性命的人，把性命另外作为一种高超的理论去说了。所以程颢他举出了孝弟，这是就人的切近处来谈论性命。然而现在并非没有孝弟的人，但他们不能尽性至命的原因，是由于只是走着这个路却不明白这个理。

6·05 问：第五伦视其子之疾与视兄子之疾不同，自谓之私，如何？曰：不待安寝与不安寝，只不起与十起，便是私也。父子之爱本是公，才著些心做，便是私也。又问：视己之子与兄之子有间否？曰：圣人立法，曰：“兄弟之子犹子也。”又问：天性自有轻重，疑若有间然。曰：只为今人以私心看了。孔子曰：“父子之道，天性也。”此只就孝上说，故言父子天性，若君臣、兄弟、宾主、朋友之类，亦岂不是天性？只为今人小看，却不推其本所由来故尔。己之子与兄之子所争几何？是同出于者也。只为兄弟异形，故以兄弟为手足。人多以异形故，亲己之子，异于兄弟之子，甚不是也。又问：孔子以公冶长不及南容，故以兄之子妻南容，以己之子妻公冶长，何也？曰：此亦以己之私心看圣人了。凡人避嫌者，皆内不足也。圣人自至公，何更避嫌？凡嫁女各量其才而求配，或兄之子不甚美，必择其相称者为之配；己之子美，必择其才美者为之配。岂更避嫌耶？若孔子事，或是年不相若，或时有先后，皆不可知。以孔子为避嫌，则大不是。如避嫌事，贤者且不为，况圣人乎？

——《二程遗书》卷十八

[译文]

有人问：第五伦对待儿子的毛病与对其兄的儿子不一样，他自己说这是私心，该如何看待？程颐说：没有安寝与不能安寝，只是不起与起十次，这就是私心。父子之爱本是公，刚刚有一点着意表现爱的意思，就是私了。又问：人对待自己的孩子和对待兄长的孩子有差别吗？程颐说：圣人立下的规则，说“兄弟之子就如自己的儿子。”又问：从天性说自己的孩子与兄弟的孩子有轻重的不同，似乎应该有差别？程颐说：这只是因为今天的人用私心来看这天性了。孔子说：“父子之间的亲爱，是出于天性。”这只是就孝这一个方面说的，所以说父子属天性，至于君臣、兄弟、宾主、朋友之类，难道不也是天性吗？只因为今天的人用狭隘的眼光看，不推究其原本的由来才成这种看法呀。只是因为兄弟属于不同的形体，所以称兄弟为手足。人多因为形体分开了，亲爱自己的孩子，不同于亲爱兄弟的孩子，这是非常错误的。又问：孔子认为公冶长不如南容，所以把兄长的女儿嫁给南容，把自己的女儿嫁给公冶长，他是为什么呢？程颐说：这也是人们拿自己的私心去看圣人了。凡是人要避嫌，都是由于心虚。圣人自是至公的，哪里还用避嫌？凡嫁女儿各按她的才貌而择配，或许兄长的女儿不太美，一定要选择那些相称的作她的配偶；自己的女儿美，一定选那些才能优秀的作她的配偶，难道还需要避嫌吗？至于说到孔子的事，或许是年龄不相当，或者是时间

有先后，都是说不清的。认为孔子是避厚己女薄兄女嫌，那就大错了。象避嫌这样的事，贤者尚且不做，何况圣人呢？

6·06 今人多不知兄弟之爱。且如閤閤小人，得一食必先以食父母，夫何故？以父母之口，重于己之口也。得一衣必先衣父母，夫何故？以父母之体，重于己之体也。至于犬马亦然，待父母之犬马，必异乎己之犬马也。独爱父母之子，却轻于己之子，甚者至若仇敌。举世皆如此，惑之甚矣。

——《二程遗书》卷二十二下

[译文]

今天的人多不懂得兄弟之爱。比如寒室小民，得到一点吃的一定先给父母吃，为什么呢？因为父母之口比自己的口重要。得到一件衣服一定先给父母穿，为什么呢？因为父母的身体比自己的身体重要。以至于对待犬马也是这样，对待父母的犬马，一定比对待自己的犬马要好。单单爱父母的孩子，却轻于爱自己的孩子，严重的至于视作仇敌。天下人都是这样，真是太糊涂了。

6·07 买乳婢，多不得已。或不能自乳，必使人，然食己子而杀人之子，非道。必不得已，用二乳食三子，足备他虞，或乳母病且死，则不为害，又不为己子杀人之子，但有所费。若不幸致误其子，害孰大焉！

——《二程外书》卷十

[译文]

买乳婢，多是出于不得已。有的人生了孩子不能自己哺乳，一定得让他人代养。但是为了养自己的孩子而害了人家的孩子，不合道义。确实出于不得已，可以用两个乳母哺养三个孩子，这样又足以防备其他的意外，即或其中一个乳母病得要死，也没有妨害，又不至为了自己的孩子害了人家的孩子，只是花费多些。如果不幸而至于伤害了人家的孩子，这与花费多相比，哪种害处更大呢？

6·08 先公太中讳珣，字伯温。前后五得任子，以均诸父子孙。嫁遣孤女，必尽其力。所得俸钱，分贍亲戚之贫者。伯母刘氏寡居，公奉养甚至。其女之夫死，公迎从女兄以归，教养其子，均于子侄。既面之兄之女又寡，公惧女兄之悲思，又取甥女以归嫁之。时小官禄薄，克己为义，人以为难。公慈怒而刚断，平居与幼贱处，惟恐有伤其意。至于犯义理，则不假也。左右使令之人，无日不察其饥饱寒燠。娶侯氏。侯夫人事舅姑以孝谨称，与先公相待如宾客，先公赖其内助，礼敬尤至，而夫人谦顺自牧，虽小事未尝专，必禀而后行。仁恕宽厚，抚爱诸庶，不异己出。从叔幼孤，夫人存视，常均己子。治家有法，不严而整。不喜笞扑奴婢。视小臧获如儿女，诸子或加呵责，必戒之曰：“贵贱虽殊，人则一也。汝如是大时，能为此事否？”先公凡有所怒，必为之宽解，唯诸儿有过，则不掩也，常曰：“子之所以不肖者，由母蔽其过，而父不知也。”夫人男子六人，所存惟二，其慈爱可谓至矣，然于教之之道，不少假也。才数岁，行而或踣，家人走前扶抱，恐其惊啼，夫人示尝不呵责曰：“汝若安徐，宁至踣乎！”饮食常置之坐侧。尝食絮羹，皆叱止这，曰：“幼求称欲，长当何如？”虽使令辈，不得以恶言骂人，非

性然也，教之使然也。与人争忿，虽直不右，曰：“患其不能屈，或欲延客，则喜而为之具。夫人七八岁时诵古诗曰：“女子不夜出，夜出秉明烛。”自是日暮则不复出房阁。既长好文，而不为辞章，见世妇女以文章笔札传于人者，则深以为非。

——《二程文集》卷八

[译文]

程颐说：我的先父太中大夫名叫程珦，字伯温。他前后五次得到朝廷给儿子官职的待遇，都分给了我伯父叔父的子孙们了。送嫁我伯父叔父们留下的孤女，一定尽自己的力量置妆。他拿到的俸钱，要分给亲戚中贫穷的。他的伯母刘氏寡居，他奉养她很周全。她女儿的丈夫死了，先父把这位堂姐接回家，教养堂姐的孩子，和自己子侄们一样。不久这位堂姐的女儿又守了寡，先父怕他堂姐悲哀思念，又把这位外甥女接回来重又嫁了人。当时他官小禄薄，能够克己行义，人都认为难能可贵。先父不仅宽厚仁慈，并且也能刚决果断，平时与晚辈或贫贱者相处，生怕不慎伤害了他们的感情。至于谁做了有违义理的事，则不予宽容。身边使唤的人，每天都要关怀他们的饥饱寒温。娶侯氏。侯夫人事奉公婆以谨孝著称，与先父相敬如宾，先父依靠她的内助，对她礼敬就更周备，但侯夫人她却能以谦顺要求自己，即使是小事也不曾自作主张，一定告诉先父后才做。她仁恕宽厚，抚爱庶子，和自己亲生的一样。我的堂叔幼孤，夫人存养看顾，常与自己的孩子一样。她治家有法，不严厉却整肃。不喜欢责打奴婢。对待小奴婢就象儿女一样，孩子们谁要呵斥小奴婢，她一定要告诫说：“人的贵贱虽然不同，但同样都是人。你象这么大的时候，能做这样的事吗？”先父有什么事发怒，她一定要劝解，只有儿子们有了过错，则不自护，她常常说：“孩子之所以不成器，是由于作母亲的隐瞒他们的过错，使父亲不了解呀。”夫人有六个儿子，但存活的只有两人，她对仅存的儿子的爱可以说无以复加了，但她在教子方面，一点也不宽容。刚刚几岁，走路有时还会跌倒，家下人前去抱扶，恐怕孩子受惊啼哭，夫人她总是呵责说：“你要是安安稳稳慢走，哪至于跌倒！”吃饭时常让孩子坐在自己身边。如果挑食或把汤味调浓，都会被斥责阻止，说：“小时候就追求满足口腹之欲，长大了该怎么样！”即使是使唤的人，也不许以恶语辱骂他们。所以我们兄弟一生对于饮食衣服没有什么挑剔，不会恶语骂人，这并非出于天性，是母亲教育成的。孩子和人争吵，即使孩子有理她也不替孩子说话，她说：“担心的是孩子长大不能屈己，不用担心他们不能伸张。”等到孩子稍大一点，常常让跟好的老师学习。即使在贫困中，有时孩子想请客，她就高高兴兴地替孩子准备。夫人七八岁时读古诗，有两句说：“女子不夜出，夜出秉明烛。”从此以后一到日暮就不再出闺房。长大以后喜爱文学，但不写文章，看到社会上妇女以文章或书法传示于人的，就深以为不然。

6·09 舜之事亲有不悦者，为父顽母嚚，不近人情。若中人之情，其爱恶略无害理，姑必顺之。亲之故旧，所喜者当力招致，以悦其心。凡于父母宾客之奉，必极力营办，亦不计家之有无，然为养又须使不知其勉强劳苦，苟使见其为而不易，则亦不安矣。

——张载《礼记说》

[译文]

舜之事奉父母备至而父母尚有不悦的原因，是父亲瞑顽母亲多恶，不近人情。如果父母是中等性情的人，他们的好恶只要大略不害义理，姑且去顺从他。父母的老亲旧友中，他们相好的人应该尽力招来，以娱悦父母之心。大凡对父母的宾客的供奉，一定要极力营办，又不计较家中有无，但这种奉养又要使父母不知道你办得勉强和劳苦，如果让他们看到儿子操办得不容易，那么他心中也会不安。

6·10 《斯干》诗言：“兄及弟矣，式相好矣，无相犹矣。”言兄弟宜相好，不要厮学。犹，似也。人情大抵患在施之不见报则辍，故恩不能终。不要相学。己施之而已。

——张载《诗说》

[译文]

《斯干》诗说：“兄及弟矣，式相好矣，无相犹矣。”这说的是兄弟应该相好，不要仿效对方不友好的行为。犹，似的意思。人情大抵怕的是我以好对他，他不以好报我，于是就断绝对他的友好，所以恩情不能保持始终。不要相学，自己只管付出自己的友爱就是了。

6·11 “人不为《周南》、《召南》，其犹正墙面而立。”尝深思此言，诚是。不从此行，甚隔著事，向前推不去。盖至亲至近，莫甚于此，故须从此始。

——张载《诗说》

[译文]

孔子说：“人不研究《周南》、《召南》，那就会象正面对着墙站着吧。”我曾深思这话的含义，说得确实对。不从这里做去，深感许多事阻隔着，向前许多事都推行不了。因为对人至亲至近的，没有超过《周南》、《召南》中讲的修身治家了，所以应该从这里开始去。

6·12 婢仆始至者，本怀勉敬之心。若到所提掇更谨则加谨，慢则弃其本心，便习以成性。故仕者入治朝则德日进，入乱朝则德日退，只观在上者有可学无可学尔。

——张载《横渠语录》

[译文]

婢仆初到主家，本怀勤勉恭敬之心。如果所到之家主人提醒指点得更加谨严他就会越加勤谨，如果主人放纵他使他慢懈他就会丢弃初来时的本心，时间长了就养成怠惰之性。出仕做官的人也是如此，进入治朝德行就日益进，进入乱朝德行就日益隐退，就看在上的人有没有可学之处了。

卷七 出处进退辞受之义 安静以自守

7·01 伊川先生曰：贤者在下，岂可自进以求于君？苟自求之，必无能信用之理。古人之所以必待人君致敬尽礼而后往者，非欲自为尊大，盖其尊德乐道之心不如是，不足与有为也。

——《程氏易传·蒙传》

[译文]

程颐说：贤者处在下位，怎能自我献身以求于国君呢？如果自己去求他，必无让他信任重用的道理。古人之所以非要等到国君致敬尽礼后才去辅佐他，不是妄自尊大，而是因为国君如果没有这样的尊德乐道之心，就不足与其一道有所作为。

7·02 君子之需时也，安静自守。志虽有须，而恬然若将终身焉，乃能用常也。虽不进而志动者，不能安其常也。

——《程氏易传·需传》

[译文]

君子等待时机时，一定安静自守。心志上虽然在等待时机以有所作为，但心情平淡象是要永远自守下去，这样才能不失其常。虽然没去进身但心志在动的人，不能安于平常。

7·03 “比：吉，原筮，元永贞，无咎。传曰：人相亲比，必有其道。苟非其道，则有悔咎。故必推原占决其可比者而比之，所比得元永贞，则无咎。元谓有君长之道，永谓可以常久，贞谓得正道。上之比下，必有此三者；下之从上，必求此三者。

——《程氏易传·比传》

[译文]

《比卦》卦辞说：“比：吉，推究一下原占的结果，如果具备元、永、贞三者，去亲近就不会有灾祸。”程颐解释说：人与人相亲相附，一定要讲原则。如果违背原则去亲近，就会有悔恨和灾难。因此一定要推究一下占筮的结果，判断那些可以亲近的人而去亲附，所亲近的具备元、永、贞三德，就没有灾祸。元是说这人具有君长之道，永是说亲近可以长久，贞是说得行正道。在上位的人使在下的人亲近自己，一定要有元、永、贞三德；在下的人去跟随在上的人，一定要求在上的人具备元、永、贞三德。

7·04 《履》之初九曰：“素履往，无咎。”传曰：夫人不能自安于贫贱之素，则其进也，乃贪躁而动，故往则有咎。贤者则安履其素，其处也乐，其进也将有为也。故得其进，则有为而无不善。若欲贵之心与行道之心交战于中，岂能安履其素乎？

——《程氏易传·履传》

[译文]

《履卦》的初九爻辞说：“素履往，无咎。”程颐解释说：人如果

不能安于贫贱，那么他的进身，就是贪心浮躁而动，所以前往就有灾祸。贤者则安于现状，他处在贫贱时安乐，他的进身做官是想有所作为。所以贤人能够进身，就有作为而无恶行。如果他想要显贵之心与行道之心在胸中交战，又怎能够安于他的现状？

7·05 大人于否之时，守其正节，不杂乱于小人之群类，身虽否而道之亨也，故曰：“大人否，亨。”不以道而身亨，乃道否也。

——《程氏易传·否传》

[译文]

大人在否而不通的时候，坚守其节操，不混杂在小人的群类中，身虽不达而道却亨通，因此《否》卦六二爻辞说：“大人否，亨。”用违反正道的手段而使身显达，那就是“道否”了。

7·06 人之所随，得正则远邪，从非则失是，无两从之理。《随》之六二，系于初则失五矣，故《象》曰：“弗兼与也。”所以戒人从正道专一也。

——《程氏易传·随传》

[译文]

人选择伴侣，得到正人就会远离邪人，跟从错误就会失去正确，没有两从的道理。《随》卦的六二爻，如果系身于初爻就失去五爻了，所以其《象》辞说：“不可能两者兼得。”这话就是告诫人从正道要专一。

7·07 君子所贵，世俗所羞；世俗所贵，君子所贱。故曰：“贵其耻，舍车而徒。”

——《程氏易传·贲传》

[译文]

君子所重现的，世俗却认为羞耻；世俗所重视的，君子却轻视它。所以《贲卦》的初九爻辞说：“文饰他的脚，丢弃车子徒步走。”

7·08 《蛊》之上九曰：“不事王侯，高尚其事。”《象》曰：“不事王侯，志可则也。”传曰：士之自高尚，亦非一道；有怀抱其德，不偶于时，而高洁自守者；有知止足道，退而自保者；有量能度分，安于不求知者；有清介自守，不屑天下事，独洁其身者。所处虽有得失小大之殊，皆自高尚其事者。《象》所谓“志可则”者，进退合道者也。

——《程氏易传·蛊传》

[译文]

《蛊》卦的上九爻辞说：“不事王侯，高尚其事。”其《象》辞说：“不事王侯，其志趣可作法则。”程颐解释说：士人的自求高尚，也不是一种情况：有怀抱其道德，而不合于时，暂以高洁自守的；有知止知足，功成身退，明哲保身的；有量己之能不足，度己之分不高，自安于贫贱而不求显达的；有高风亮节以自守，不屑于为天下事，独善其身的。他们处身虽有得有失，所见有大有小的不同，但都属于自我高尚其志的人。《象》辞讲的“志可则”，就是指他们进退都合于道啊。

7·09 遯者阴之始长，君子知微，故当深戒。而圣人之意示便遽已

也，故有“与时行，小利贞”之教。圣贤之于天下，虽知道之将废，岂肯坐视其乱而不救？必区区致力于未极之间，强此之衰，艰彼之进，图其暂安。苟得为之，孔、孟之所屑为也，王允、谢安之于汉晋是也。

——《程氏易传·遯传》

[译文]

遯传是阴气初长的时候，君子明察秋毫，知小人之道已长，所以应该引以为戒。但圣人之意并不马上停止他的作为，所以有“把握时机行动，利于小而贞”的教导。圣贤对于天下之势，尽管知道大道将废，但他岂肯坐视其乱而不救呢？一定区区致力于未到大坏之时，强扶阳气君子之道之衰，设置阻力抑制阴气小人之道的发展，以图天下暂时安定。如果能够做，孔子、孟子都肯去做，王允之在汉末、谢安之在晋世就是这样啊。

7·10 《明夷》初九，事未显而处甚微，非见几之明不能也，如是则世俗孰不疑怪？然君子不以世俗之见怪而迟疑其行也。若俟众人尽识，则伤已及而不能去已。

——《程氏易传·明夷传》

[译文]

《明夷》卦的初九爻，小人伤害君子之事还没有形成实际行动而处在刚刚萌芽状态，如果没有君子见微知著的明智是无法察觉的。此时君子远祸而去，这样世俗之人怎能不感到不可理解呢？但是君子不因为世俗之人觉得奇怪就犹豫而不行动。如果等到普通人都理解的时候，那么伤害已经降临想躲也躲不了了。

7·11 《晋》之初六在下而始进，岂遽能深见信于上？苟上未见信。则当安中自守，雍容宽裕，无急于求上之信也。苟欲信之心切，非汲汲以失其守，则悻悻以伤于义矣，故曰：“晋如，摧如，贞吉，罔孚，裕无咎。”然圣人又恐后之人不达宽裕之义，居位者废职失守以为裕，故特云初六裕无咎者，始进未受命当任职故也。若有官守，不信于上而失其职，一日不可居也。然事非一概，久速唯时，亦容有为之兆者。

——《程氏易传·晋传》

[译文]

《晋》卦的初六爻位居最下，比喻人刚开始进身，怎么能一下子就被在上者所深信呢？如果在上的人还不信任你，就应当安定你的心而自守，表现在雍容宽裕，不要急于求得在上者的信任。如果你想求得信任的心迫切，不是匆匆地失去你的操守，就是因愤恨而伤于义理，所以初六的爻辞说：“要求进，遭受挫折，但坚守纯正就吉，不能取信于人，从容坦然就无祸。”但是圣人又担心后人不理解宽裕的含义，担心那些居有官位的人也废弃职守去追求宽裕不迫，所以在《象》辞中又着意指初六说的“裕无咎”，是就开始进身还没有接受任命担当职责的人说的。如果你有了官职，不能取信于上就会失其职，一天也熬不过去的。但事情不可一概而论，并非始进身都必须宽裕不迫，或迟或速，只看时宜，也或许有速进的预兆，所重视的是明察几微而识变通。

7·12 不正而合，未有久而不离者也；合以正道，自无终睽之理。故贤者顺理而安行，智者知几而固守。

——《程氏易传·睽传》

[译文]

不正当的汇合，没有能持久不分的；以正道汇合，则自无分离之理。所以贤达的人顺其理之自然而安行无事，聪明的人知其几之必然而固守不惑。

7·13 君子当困穷之时，既尽其防虑之道而不得免，则命也。当推致其命以遂其志。知命之当然也，则穷塞祸患不以动其心，行吾义而已。苟不知命，则恐惧于险难，陨获于穷厄，所守亡矣，安能遂其为善之志乎？

——《程氏易传·困传》

[译文]

君子面临穷困的时候，尽力去避免仍然不能免于穷困，那是命中注定了。但君子在逆境中还是应该推究天命以实现其志向。明白了天命之当然，那么任何困难险阻与祸患都不能动摇其心志，只知道去实践自己的道义罢了。如果不明天命，就会在困难面前退缩，就会在窘迫面前灰心，失去了自己的节操，又怎么能实现为善的志向呢？

7·14 《井》之九三，渫治而不见食，乃人有才智而不见用，以不得行为忧恻也。盖刚而不中，故切于施为，异乎“用之则行，舍之则藏”者矣。

——《程氏易传·井传》

[译文]

《井》卦的九三爻，水澄清了人们却不饮用，比喻人有才智却不被任用，因为自己不得行于时而悲伤。这一爻刚而不得中，所以急切地要有所作为，也就不同于孔子说的“你用我我就去实行，你不用我我就退隐而去”的话。

7·15 《革》之六二，中正则无偏蔽，文明则尽事理，应上则得权势，体顺则无违悖，时可矣，位得矣，才足矣，处革之至善者也。必待上下之信，故“巳日乃革之也。”如二之才德，当进行其道，则吉而无咎也。不进则失可为之时，为有咎也。

——《程氏易传·革传》

[译文]

《革》卦的六二爻，处于中正则无所偏蔽，文明则穷尽事理，与上相应则得到权位，爻体柔顺则没有相违背的东西。时机正好，权位也有，才德又足，所以说它处在革卦最好的位置。但一定要等待上下都信从了才能变革，所以说“祭祀的日子才举行变革。”象六二爻这样的才德，应该积极求进以推行其道，这样方才吉利而无祸害。如果不去进取而失去大有作为的时机，那就是错误了。

7·16 鼎之有实，乃人之有才业也，慎所趋向。不慎所往，则亦陷

于非义，故曰：“鼎有实，慎所之也。”

——《程氏易传·鼎传》

[译文]

鼎中装有实物，比喻人有才业，虽然可贵，但应该谨慎决定自己的去向。不慎重决定自己所趋所从，也会陷入不义，所以《鼎》卦九二之《象》辞说：“鼎中盛有实物，慎重选择去向。”

7·17 士之处高位，则有拯而无随；在下位，则有当拯，有当随，有拯之不得而后随。

——《程氏易传·艮传》

[译文]

士处在高的位置上，对于属下的错误，只有挽救而不能追随；处在低的地位上，对于上司的错误，有应该挽救的，有应该随从的，有救而不成而后随从的。

7·18 “君子思不出其位。”位者，所处之分也。万事各有其所，得其所则止而安。若当行而止，当速而久，或过或不及，皆出其位也，况逾分非据乎？

——《程氏易传·艮传》

[译文]

“君子的思维不超过他的位置。”位就是指所处的分限。一切事物都有自己应处的处所，能处于自己应处的处所就静止而安定。人的行事，如果该向前进取你却退缩，该快速你却缓慢，或过之或不及，都是超越了应处的位置，何况超出分限而据于不应据之处呢？

7·19 人之止难于久终，故节或移于晚，守或失于终，事或废于久，人之所患同也。《艮》之上九，敦厚于终，业道之至善也。故曰：“郭艮，吉。”

——《程氏易传·艮传》

[译文]

人最难的是坚持到长久、坚持到最后，因此有的人晚年变节，有的人最后失去操守，事情有时在做了很久后又废弃了，这种毛病人所共有。《艮》卦的上九爻，敦实谨厚到最终，达到了止道最完善的境界。所以说：“敦厚到终止，吉利。”

7·20 《中孚》之初九曰：“虞吉。”《象》曰：“志未变也。”传曰：当信之始，志未有所从，而虞度所信，则得其正，是以吉也。志有所从，则是变动，虞之不得其正矣。

——《程氏易传·中孚传》

[译文]

《中孚》卦的初九爻辞说：“推究得结果吉利。”《象》辞说：“心志还没有改变。”程颐解释说：当选择信任谁的开始时，认识没有受到影响，这时推测要信任的对象，能够准确地推测，所以吉利。心志受到

影响，认识就变化了。再去推测就不会有正确的结果了。

卷八 治国平天下之道 三面驱兽

8·01 濂溪先生曰：治天下有本，身之谓也；治天下有则，家之谓也。本必端。端本，诚心而已矣；则必善，善则，和亲而已矣。家难而天下易，家亲而天下疏也。家人离必起自妇人，故《睽》次《家人》，以“二女同居而志不同行”也。尧所以釐二女于妫汭，舜可禅乎？吾兹试矣。是治天下观于家，治家观身而已矣。身端，心诚之谓也；诚心，复其不善之动而已矣。不善之动，妄也；妄复，则无妄矣；无妄，则诚矣。故《无妄》次《复》，而曰：“先王以茂对时育万物”，深哉！

——周敦颐《通书·家人睽复无妄》

[译文]

周敦颐先生说：治理天下有其根本，那就是治天下者的本身；治理天下有其模范，那就是治天下者的家。这根本一定要端正，端正的办法，诚其心而已；模范一定要善，使其善的方法，使亲人和顺而已。治家难，治天下易，这是因为家人亲而义难胜情，天下疏而公易制私。家人不和必从妇人引起，故以《周易》中《睽》卦紧接《家人》卦后，其《彖辞》并说：“二女同居，其志不同行。”尧之所以把两个女儿下嫁给舜，是考虑舜是不是可以让我禅让天下给他呢？我要通过两个女儿去试试他。如此是要知道一个人能不能治理天下从他的治家观察，治家如何则观察他一身就可以了。自身端正，说的是他心诚；诚心，就是剔除其不善的念头都返回到心之本善而已。不善的念头，是虚妄欺妄；虚妄欺妄返回到本善之心，就无妄了；无妄，就真诚忠实了。故以《周易》中《无妄》卦紧接《复》卦之后，《无妄》卦的《象辞》还说：“先王以其盛德配对上天，及时孕育着万物。”涵义深刻呀！

8·02 明道先生尝言于神宗曰：得天理之正，极人伦之至者，尧舜之道也；用其私心，依仁义之偏者，霸者之事也。王道如砥，本乎人情，出乎礼义，若履大路而行，无复回曲；霸者崎岖，反侧于曲径之中，而卒不可与入尧舜之道。故诚心而王则王矣，假之而霸则霸矣。二者其道不同，在审其初而已，《易》所谓差之毫厘，谬以千里”者，其初不可不审也。惟陛下稽先圣之言，察人事之理，知舜之道备于己，反身而诚之，推之以及四海，则万世幸甚。

——《二程文集》卷一《论王美札子》

[译文]

程颢先生曾对宋神宗说：能得天理之正道，又能尽人伦关系之极致的，是尧舜之道；运用自己私心，而假借仁义之名而仅得仁义之偏的，是春秋五霸们所行的事。王道平直宛如磨刀石，它以人之常情为本，从礼义出发，行王道就象在大路上行走，再没有坎坷；霸者的路却是崎岖的，辗转于曲折的小路中，而最终也无法和他同入于尧舜之道。所以真诚地行王道就成王道，假借着王道的美名而称霸天下就成霸道了。王道与霸道的区别，只在审察起初一念之微而已，这就是《易》上说的“差之毫厘，谬以千里”，所以最初一念之微不可不审察呀。希望皇上考察

古代圣王之言，考察人事之理，理解尧舜之道本具备于自身，然后返身求己而诚其心，推广其道而行于天下，那就是天下万世的幸福呀。

8·03 伊川先生曰：当世之务，所尤先者三：一曰立志，二曰责任，三曰求贤。今虽纳嘉谋，陈善算，非君志先立，其能听而用之乎？君欲用之，非责任宰辅，其孰承而行之乎？君相协心，非贤者任职，其能施于天下乎？此三者本也，制于事者用也。三者之中，复以立志为本。所谓立志者，至诚一心，心道自任，以圣人之训为可必信，先王之治为可必行，不狃滞于近规，不迁惑于众口，必期致天下如三代之世也。

——《工程文集》卷五《为家君应诏上英宗皇帝书》

[译文]

程颐先生说：当世之事，尤其应该率先做好的有三项：第一是立志，第二是责任，第三是求贤。尽管有人献上好的策略，陈述好的计划，如果君主不先立志，他能听从并采用吗？君主想采用，而不责成专任于宰辅大臣，那谁来接受去施行呢？国君大臣齐心协力，没有贤者在下任职，那么能够推广于天下吗？这三项是治国根本，至于具体临事裁决，那只是具体实用。这三者之中，又以立志为根本。立志，就是至诚一心，以实行圣人之道为己任，以圣人之教导为必定可信，以先王之治法为必定可行，不被近世的规则习俗约束，不被众说纷纭所迷惑，而坚定地以使天下达到上古三代之治为目的。

8·04 《比》之九五曰：“显比，王用三驱，失前禽。”传曰：人君比天下之道，当显明其比道而已。如诚意以待物，恕己以及人，发政施仁，使天下蒙其惠泽，是人君亲比天下道也。如是，天下孰不亲比于上？若乃暴其小仁，违道干誉，欲以求下之比，其道亦已狭矣，其能得天下之经乎？王者显明其比道，天下自然来比。来者抚之，固不煦煦然求比于物，若田之三驱，禽之去者从而不追，来者则取之也。此王道之大，所以其民皞皞，而莫知其为者也。非惟人君比天下之道如此，大率人之相比莫不然。以臣于君言之，竭其忠诚，致其才力，乃显其比君之道也。用之与否，在君而已，不可阿谀逢迎，求其比己也。在朋友亦然，修身诚意以待之，亲己与否，在人而已，不可“巧言令色”，曲从苟合，以求人之比己也。于乡党亲戚，于众人，莫不皆然，“三驱失前禽”之义也。

——《程氏易传·比传》

[译文]

《比》卦的九五爻辞说：“显比，王用三驱，失前禽。”程颐解释说：人君让天下亲近的办法，应该明确显示他亲近之意于天下而已。如以诚意对待外物，以恕己之心恕人，施行仁政，使天下人受其恩泽，这就是人君让天下亲附的办法呀。能这样，天下人谁不亲附于上呢？如果只是显现小仁，违背道义而求虚名，想要让下面的人亲附，那道路也就狭隘了，难道能得到天下人的亲附吗？帝王们充分显示亲附天下之意，天下自然来亲附。来亲附的就安慰他们，本不要故意装出和乐的样子来求得外物的比附，就象田猎中的三面驱兽，禽兽逃去的不去追，自行来的则取之。这是王者功德无量，所以其民心情舒畅，其乐融融而不知所

为。不仅人君比附天下之道如此，一般人之相互亲附莫不如此。以臣下对于国君而言，竭尽其忠诚，贡献其才力，乃是显示其亲附君上之道呀。任用或是不用，在君上而已，不可阿谀逢迎，求得君主亲任自己。在朋友之间也是如此，修身诚意以待来者，至于亲附与否，则在于他人，不可花言巧语作出讨好人的姿态，曲从苟合，去求得别人亲附自己，对于乡里亲戚，对于普通的人，全都这样，这就是“三驱失前禽”的含义啊。

8·05 古之时，公卿大夫而下，位名称其德，终身居之，得其分也；位未称其德，则君举而进之。士修其学，学至而君求之。皆非有预于己也。农工商贾，勤其事而所享有限。故皆有定志，而天下之心可一。后世自庶士至于公卿，日志于尊荣；农工商贾，日志于富侈。亿兆之心交鹜利，天下纷然，如之何其可一也？欲其不乱，难矣！

[译文]

古时候，自公卿大夫而下，职位各与其德相称，终身居其职，得其应得之分；职位低而其德高的，国君就会提拔之而进于高的职位。士人修习学业，学成了国君就会求其出仕。这都与个人没有关系。农工商人，勤于他的事务，享受他应得的分限。所以人人全都各有其定志，而天下之心可以统一。后世从庶民士人直至公卿，每天想的是得到尊荣；农工商人，每天想的是能够富贵。亿兆人之心一起追逐名利，天下纷纷，怎么能够统一呢？想要不乱，难呀！

8·06 《泰》之九二曰：“包荒，用冯河。”传曰：人情安肆，则政舒缓，而法度废弛，庶事无节。治之之道，必有包荒含秽之量，则其施为宽裕详密，弊革事理，而人安之。若无含弘之度，有忿疾之心；则无深远之虑，有暴扰之患。深弊未去，而近患已生矣。故在包荒也。自古泰治之世，必渐至于衰替，盖由狃习安逸，因循而然。自非刚断之君，英烈之辅，不能挺特奋发以革其弊也，故曰：“用冯河。”或疑上云包荒，则是包含宽容，此云“用冯河”，则是奋发改革，似相反也。不知以含容之量，施刚果之用，乃圣贤之为也。

——《程氏易传·泰传》

[译文]

《泰》卦的九二爻辞说：“包荒，用冯河。”程颐解释说：当太平之世，人情安逸而不加制约，政令也就舒缓，法度抛弃，各种事情也都没有了节制。治理的方法，一定要有包容一切不良现象的度量，在施政时才能既宽厚有余又详明密察，弊病革去，政事治理，这一切做得稳当而不引起动乱，人民也感到很安定。如果没有胸怀宽广的气度，就会有愤恶急于求成之心；缺少深远之谋，就会有急暴纷乱之病。这样原有的深弊未能革去，而眼前的患害已经产生。所以安定而革除弊病，在于有包容之量。自古太平治世，定会慢慢至于衰退，这是由于人们在太平之世习惯于安逸，因循守旧不思作为而造成的。除非有刚果决断的君主，英杰伟烈之辅臣，不能挺起特出奋发而革除其弊，所以说要“用冯河”。有人怀疑上边说：“包荒”，是要包含宽容；这里又说“用冯河”，是要发奋改革。似乎是彼此矛盾的。而不知以包容之量，来推行刚果之措施，才是圣贤的作为。

8·07 凡天下至于一国一家，至于万事，所以不和合者，皆由有间

也。无间则合矣。以至天地之生，万物之成，皆合而后能遂。凡未合者皆为间也。若君臣、父子、亲戚、朋友之间，有离贰怨隙者，盖谗邪间于其间也。去其间隔而合之，则无不合且洽矣。《噬嗑》者，治天下之大用也。

——《程式易传·噬嗑传》

[译文]

大抵上至天下，下至一国、一家，以至于万事，之所以有不能和谐统一的，都是由于有隔阂。没有了隔阂就能相合了。大自天地，小至万物，都是由于相合才能生成。凡是不能相合的都是隔阂。如君臣、父子、亲戚、朋友之间，有离贰之心、有怨恨不协的，是由于奸佞之人在中间挑唆。消除了间隔使之相合，则彼此之间都会和合融洽了。《噬嗑》卦的道理，对治理天下的作用极大。

8·08 《大畜》之六五曰：“豮豕之牙，吉。”传曰：物有总摄，事有机会。圣人操得其要，则视亿兆之心犹一心。道之斯行，止之则戢，故不劳而洽，其用若“豮豕之牙”也。豕，刚躁之物。若强制其牙，则用力劳而不能止。若豮支其势，则牙虽存而刚躁自止。君子法豮豕之义，知天下之恶不可以力制也，则察其机，持其要，塞绝其本原，故不假弄法严峻，则恶自止也。且如止盗，民有欲心，见利则动。苟不知教，而迫于饥寒，虽刑杀日施，其能胜亿兆利欲之心乎？圣人则知所以止之之道，不尚威刑，而修政教，使之有农桑之业，知廉耻之道，虽赏之不窃也。

——《程氏易传·大畜传》

[译文]

《大畜》卦的六五爻辞说：“豮豕之牙，吉。”程颐解释说：万物都有个总领处，事务都有一个机关。圣人把握了事物的机要，在他的眼里看亿万人心就如一心，引导着就向前走，阻止之就停息，所以天下不劳而洽，其应用，就如“豮豕之牙”的道理啊。猪，是刚而暴躁的。如果想强行制服它刚利的牙，那么费力辛苦又不能制止住。如果割去它的生殖器，那么利牙虽还在，但其刚躁之性自己就会平静下来。君子取法豮豕之义，明白天下的暴恶不可以暴力制止，就寻察其机枢，把握其机要，塞绝其本源，所以不借助于严刑峻法，则暴恶自动平息。例如消除盗窃，民有私欲之心，见利而动。如果不知义理之教，又为饥寒所迫，即使官府天天施加刑罚诛杀，能挡得住亿万利欲之心吗？圣人则懂得阻止的方法，不重用威刑，而修政令教化，使人人有农桑之业，又都懂得什么叫廉耻，即使封赏他让他去盗窃他也不去。

8·09 “解：利西南，无所往，其来复吉，有攸往，夙吉。”传曰：西南，坤方，坤之体广大平易。当天下之难方解，人始离艰苦，不可复以烦苛严急治之，当济以宽大简易，乃其宜也。既解难而安平无事矣，是“无所往”也，则当修复治之道，正纪纲，明法度，复先代明王之治，是“来复”也，谓反正理也。自古圣王救难定乱，其始未暇遽为也，既安定，则为可久可继之治。是汉以下，乱既除，则不复有为，姑随时维持而已，故不可能成善治，盖不知“来复”之义也。“有攸往，夙吉。”

谓尚有当解之事，则早为之乃吉也。当解而未尽者，不先去，则将复盛。事之复生者，不早为，则将渐大。故“夙则吉”也。

——《程氏易传·解传》

[译文]

《周易·解卦》的卦辞说：“解：利西南，无所往，其来复吉，有攸往，夙吉。”程颐解释说：西南方，是象征大地的坤方，坤体广大平易。当天下大难开始解除之时，人们刚从困苦中解脱出来，不能再用烦政苛法严加治理，应当以宽大简易之政加以调节，这才是正确的。险难解除以后就平安无事了，这就是“无所往”，这时应该修复治平之道，正纪纲，明法度，恢复古代明君的清明政治，这就是“来复”，说的是要回归正理呀。自古圣王救难定乱，刚开始顾不上一下子就去作这恢复治道的工作，安定以后就可以去进行可以长久持续的治理了。汉代以下，乱除以后，就不再有所作为，只是随时维持而已，故不可能成就大治，主要是不理解“来复”之义呀。“有攸往，夙吉。”是说还有应当消除的事，则早一点作了才吉利。应当解除而没有完全解除的，不早一点消灭，就会再度发展起来直到强盛。那些重新出现的问题，不早一点解决，就会逐渐积大，所以说“夙则吉”。

8·10 夫有物必有则，父止于慈，子止于孝，君止于仁，臣止于敬。万物庶事，莫不各有所止。得其所则安，失其所则悖。圣人所以能使天下顺治，非能为物作则也，惟止之各于其所而已。

——《程氏易传·艮传》

[译文]

有一物就有一物的规则，如作父亲就止于慈，作儿子就止于孝，作人君就止于仁，作臣下就止于敬。以此推及到万物万事，无不各自有其所当止之所。事物能够止于当止之所就安定，不能止于当止之所就混乱。圣人之所以能够顺物之情而使天下治理，不是能为事物制订一个法则，无非是让事物各自止于当止之所罢了。

8·11 兑。说而能贞，是以上顺天理，下应人心，说道之至正至善者也。若夫违道以干百姓之誉者，苟说之道，违道不顺天，干誉非应人，苟取一时之说耳。非君子之正道。君子之道，其说于民如天地之施，感之于心而说服无斁。

——《程氏易传·兑传》

[译文]

兑卦。能以正道取悦人，这是上顺天理，下应人心，是至正至善的取悦人的办法。至于那违反正道而去求得百姓称赞自己的，那是苟且取悦之道，它违反正道所以不顺天，它有意求得赞誉所以不应人心，只不过苟且赢得人们一时的欢喜罢了。这不是君子的正道。君子之道，其取悦于万民，好象天地施恩于万物，感动其内心因而悦服而不会厌烦。

8·12 天下之事，不进则退，无一定之理。济之终，不进而止矣，无常止也，衰乱至矣。盖其道已穷极也。圣人至此奈何？曰：唯圣人为能通其变于未穷，不使至于极也，尧、舜是也，故有终而无乱。

——《程氏易传·既济传》

[译文]

天下之事，不进则退，没有一定的道理。济卦到最末一爻，不能前进就停止了，但没有永远的停止，停止后接着衰败就到来了。这是因为治天下之道已经用完了。圣人到这时又能怎么办呢？答案是：只有圣人能够在未到极端之时而能通达其变化，不使之走向穷极，尧、舜就是这样，所以他能使天下有终治而无衰乱。

卷九 制度

治国以得贤才为术

9·01 濂溪先生曰：古圣王制礼法，修教化，三纲正，九畴叙，百姓太和，万物咸若，乃作乐以宣八风之气，以平天下之情。故乐声淡而不伤，和而不流，入其耳，感其心，莫不淡且和焉。淡则欲心平，和则躁心释。优柔平中，德之盛也；天下化中，治之至也；是谓道配天地，古之极也。后世礼法不修，政刑苛紊，纵欲败度，下民困苦，谓古乐不足听也，代变新声，妖淫愁怨，导欲增悲，不能自止。故有贼君弃父，轻生败伦，不可禁者矣。呜呼！乐者古以平心，今以助欲；古以宣化，今以长怨。不复古礼，不变今乐，而欲致治者，远哉！

——周敦颐《通书·乐上》

[译文]

周敦颐先生说：古代圣王制订礼法，修明教化，三纲正，人伦关系各得其位，百姓无不合和，万物全都和顺，于是制作了音乐来宣导八方之气，来顺天下人之情性。所以那乐声淡而不至忧伤，和而不至随物变迁，入于人耳，感化人心，人心莫不淡泊而和顺。淡泊则私欲之心就平静了，和顺则躁动之心就消释了。优容柔顺平和得中，这是盛大的德性了；天下化于中正，治平就到终点了；这就称作道配天地，是古代圣明的极限了。后世不修礼法，刑政苛烦而混乱，在上的放纵私欲破坏法度，使得下民困苦。他们说古乐不足一听，一代一代都更换新声，而这新声妖淫愁怨，触发人的私欲，增强人的哀怨，使欲盛悲浓达到不能自我节制的地步。所以就出现了残害君上抛弃生父，轻生败伦，无法禁止的情形。唉！音乐这东西古人用以平静人心，今人用来助长私欲；古人用来宣布教化，今人用来助长怨忿。不恢复古礼，不改变今乐，而想走向太平，相差太远了！

9·02 明道先生言于朝曰：治天下以正风俗、得贤才为本。宜先礼命近侍贤儒及百执事，悉心推访，有德业充备，足为师表者，其次有笃志好学，材良行修者，延聘、敦遣，萃于京师，俾朝夕相与讲明正学。其道必本于人伦，明乎物理。其教自小学洒扫应对以往，修其孝弟忠信，周旋礼乐，其所以诱掖激厉渐摩成就之道，皆有节序，其要在于择善修身，至于化成天下，自乡人而可至于圣人之道。其学行皆中于是者为成德。取材识明达，可进于善者，使日受其业。择其学明德尊者，为太学之师，次以分教天下之学。择士入学，县升之州，州宾兴于太学，太学聚而教之，岁论其贤者能者于朝。凡选士之法，皆以性行端洁，居家孝悌，有廉耻礼逊，通明学业，晓达治道者。

——《二程文集》卷一《请修学校尊师儒取士札子》

[译文]

程颢先生在朝廷上说：治理天下以正风俗、得贤才为本。怎样得贤才？应先给近侍、贤儒及执事百官以礼命，要他们尽心推访，凡有德业充分完备，足可为人师表的，其次有笃志好学、品才兼优的，朝廷要厚礼聘请，州县诚意遣送，把他们集中在京师，让他们从早到晚彼此研究

发明正学。他们的学问必定是本于人伦，明于事理。他们教人从小学的“洒扫应对”开始，修明“孝悌忠信”，人事应酬中的礼乐等等，其用以诱导、激励、浸润、砥砺后学直到成就其德业的方法，都有一个秩序，其关键在于教人择善修身，推而广之至于化成天下，如此从一个普通的人进不已可以迈上成为圣人之道。其中那些学业品行都符合以上要求的就叫做成德。挑选那些材识明达，能够达到善性的人，让他们每天在这里学习，而挑选那些学业大明、德义可尊的大儒，作为太学的师长，学问德义次于这些人的，让他们分别去教授天下的各级学校。选择好的士人入学学习，从县学升到州学，州学再荐举到太学，太学集中起这些人来教育，每年都在朝廷上讨论太学中谁贤谁能。凡选士，都须选取品行行为端正，在家教梯，有廉耻知礼让，通明学业，晓达治国之道的人。

9·03 明道先生论十事：一曰师傅，二曰六官，三曰经界，四曰乡党，五曰贡士，六曰兵役，七曰民食，八曰四民，九曰山泽，十曰分数。其言曰：无古今，无治乱，如生民之理有穷，则圣王之法可改。后世能尽其道则大治，或用其偏则小康。此历代彰灼著明之效也。苟或徒知泥古而不能施之于今，姑欲徇名而遂废其实，此则陋儒之见，何足以论治道哉！然倘谓今之人情，皆已异于古，先王之迹，不可复于今，趣便目前，不务高远，则亦恐非大有为之论，而未足以济当今之极弊也。

——《工程文集》卷一《论十事札子》

[译文]

程颢先生谈论十事：“一师傅，二六官，三经界，四乡党，五贡士，六兵役，七民食，八四民，九山泽，十分数。他说：无论古今，无论治世乱世，凡是治国之道在生养教育人民上行不通时，那么这圣王之法也就应变革了。后世能极尽这因时变易的圣道就可大治，或者仅能用其一偏则小安。这是被历代治国实践检验过而彰明有效的。如果有人只知道局限于古法而不能因时之宜而施行于今天，如果只追求虚名而放弃了精神实质，这是陋儒的见解，不足以去和他讨论治国之道。如果说今天的人情，已经与古时不同，如果说先王的治迹，已经不可能出现于今世，只追求眼前的便利，而不追求高远的目标，那只怕也不是大有作为的论调，也不能够挽救当今之世的大弊端。

9·04 伊川先生上疏曰：三代之时，人君必有师、傅、保之官。“师，道之教训；傅，傅之德义；保，保其身体。”后世作事无本，知求治而不知正君，知规过而不知养德，傅德之道，固已疏矣；保身体之法，复无闻焉。臣以为傅德义者，在乎防见闻之非，节嗜好之过；保身体者，在乎适起居之宜，存畏慎之心。今既不设保傅之官，则此责皆在经筵，欲乞皇帝在宫中言动服食，皆使经筵官知之，有剪桐之戏，则随事箴规；违持养之方，则应时谏止。

——《二程文集》卷六《论经筵第二札子》

[译文]

程颢先生上书说：远古三代之时，国君必有师、傅、保等官在身旁。“师，是开导教训君主的；傅，是辅佐君主之德义的；保，是保护君主身体的。”后世作事不作根本之计，明白追求治平却不知规正君心，懂

得规劝君主之过而不知培养其德性，辅佐君主德义的作法，固然已经荒疏不用了；保护国君身体的方法，也没有听人说起过。我认为傅佐君主德义的方法，就在于防止君主耳闻目见非礼之事，约制君主的嗜好不使过度；保护身体的方法，则在于日常生活都要适宜而不过分贪欲，存有畏惧戒慎之心。今天既然不设保、傅之官，则这一职责都落在经筵官身上了，我要求皇帝在宫中的一言一行，衣服饮食，都让经筵官了解。凡政事方面有不当之言行，就随事箴规；生活方面有违反持身养生之方的，则及时劝阻。

9·05 伊川先生《看详三学条制》云：旧制，公私试补，盖无虚月。学校礼义相先之地，而月使之争，殊非教养之道。请改试为课，有所未至，则学官召而教之，更不考定高下。制尊贤堂，以延天下道德之士，及置待宾、吏师斋，立检察士人行检等法。又云：自元丰后，设利诱之法，增国学解额至五百人，来者奔凑，舍父母之养，忘骨肉之爱，往来道路，旅离他土。人心日偷，士风日薄。今欲量留一百人，余四百人，分在州郡解额窄处，自然士人各安乡土，养其孝爱之心，息其奔趋流浪之志，风俗亦当稍厚。又云：三舍升补之法，皆案文责迹。有司之事，非痒序育材论秀之道。盖朝廷授法，必达乎下。长官守法而不得有为，是以事成于下，而下得以制其上。此后世所以不治也。或曰：“长贰得人则善矣。或非其人，不若防闲详密，可循守也。”殊不知先王制法，待人而行，未闻立不得人之法也。苟长贰非人，不知教育之道，徒守虚文密法，果足以成人才乎？

——《二程文集》卷八

[译文]

程颐先生在《看详三学条制》中说：根据按现行的旧制度，太学生员参加公试和私试以升补，每个月都要考试。学校是以礼义相推让之地，而每一月都让他们去竞争，大大违反教养之道。请改考试为检验考查，发现学得不好的地方，学官召集生员教一教，并且不再排定名次高低。设置尊贤堂，延请天下有道德可作生员榜样的人居之，以及设置待宾斋、吏师斋，建立检查太学中士人品行操守的制度。又说：从元丰年间以来，太学设立了以利益引诱生员的方法，各地解送太学生员的名额由原来的一百人增加到五百人，来的人都奔赴凑集于太学，放弃父母之养，忘记骨肉之爱，在路途上奔波，旅居于他乡，以追名求利，使得人心日益苟且，士风日益衰微。现在打算留一百人。其余四百个名额，分配在解送名额少的州郡，如此士人自然各安居于乡里，培养他们孝爱之心，平静他们奔趋流浪之心，风俗也能渐渐淳厚。又说：三舍升补之法，都是仅依文卷人的实绩。这是官府办事的方法，不符合学校育人选士之道，朝廷授予法令，必然落实到下层。长官守养法令条文而不能有所作为，所以事情在下边做成了，下边的人都能控制上边的人。这就是后世之所以不能治平的原因呀。所以太学生员升补之权，应由太学长官及副职专管。有人说：“这样作，长官副职任用得恰当自然是好了。或许长官副职用了不恰当的人，品行或才识不高，那就不如防范得严密些，还是由下而上推选的办法有规可依。”但不知先王立法，必有恰当的人才能实行，没有听说过为不恰当执法的人立的法制。如果长官及其副职不是恰当的

人，不理解教育之道，只是空守着法令条文，真的就能够培育出人才吗？

9·06 《明道先生行状》云：先生为泽州晋城令，民以事至邑者，必告之以教悌忠信，入所以事父兄，出所以事长上。度乡材远近为伍保，使之力役相劝，患难相恤，而奸伪无所容。凡孤茕残废者，责之亲戚乡党，使无失所。行旅出其途者，疾病皆有所养。诸乡皆有校，暇时亲至，召父母与之语。儿童所读书，亲为正句读。教者不善，则为易置。择子弟之秀者聚而教之。乡民为社会，为立科条，旌别善恶，使有劝心。

——《二程文集》卷十一

[译文]

程颐先生在《明道先生行状》中说：程颢作泽州晋城令时，百姓因事到城中去的，程颢见到他们，一定要用孝悌忠信劝诫他们，让他们知道在家应该怎样对待父亲兄长，出外应该怎样对待上级长辈。估计乡村之间的距离分别组成伍保，让他们有出力服役的事就互相鼓励，有患难就互相援助，奸诈的人就无处藏身。凡是孤独和残废的，要他的亲族和乡里负责，不能让他们流离失所。行路的人从其境内经过，凡有大病小痛都能有所照料。各乡都建有义学，他在闲暇的时候亲自到这些学校去，召来学童的父母来交谈。儿童所读的书，亲自为他们订正断句。老师不称职，就为他们另行配备。挑选择子弟中的优秀者，集合起来加以教育。乡民们组织社团，程颢给他们订立约规制度，以分别善恶，使他们都具备努力上进之心。

卷十 处事之方 情动钟声

10·01 伊川先生上疏曰：夫钟，怒而击之则武，悲而击之则哀，诚意之感而入也。告于人亦如是，古人所以斋戒而告君也。臣前后两得进讲，未尝敢不宿斋预戒，潜思存诚，冀感动于上心。若使营营于职事，纷纷其思虑，待至上前，然后善其辞说，徒以颊舌感人，不亦浅乎？

——《二程文集》卷六《上太皇太后书》

[译文]

程颐先生上书说：钟，人发怒的时候敲它声音就雄武，忧伤时敲它声音就哀怨，这是人的真诚之意感动了钟融入钟声之中了。对人说话也是如此，古人所以要斋戒以后才去向君主进谏。我曾两次得以向皇帝进谏，没有哪一次敢不在前一天加以斋戒，沉定心思，保持诚敬之意，希望自己说的话能打动皇帝之心。如果一天到晚跟着所任官职的事务转，思虑纷乱，等来到皇帝面前，临时修饰自己的语言说得优美动听些，只是用口舌感动人，那样感人不浅陋了吗？

10·02 伊川《答人示奏稿书》云：观公之意，专以畏乱为主，颐欲公以爱民为先，力言百姓饥且死，丐朝廷哀怜，因惧将为寇乱可也。不惟告君之体当如是，事热亦宜尔。公方求财以活人，祈之以仁爱，则当轻财而重民；惧之以利害，则将恃财以自保。古之时，得丘民则得天下。后世以兵制民，以财聚众，聚财者能守，保民者为迂。惟当以诚意感动，冀其有不忍之心而已。

——《二程文集》卷九《答人示奏草书》

[译文]

程颐先生在《答人示奏稿书》中说：看您的意思，只以担忧动乱为主，我则想要您以爱民之意为重，极力向皇帝说明百姓快要饿死了，哀求朝廷同情怜惜，由此再说明担忧民众因穷困而为盗寇作乱，这样写是行的。不但上告国君的话如此说才得体，事之情势也应该这样说。您正在乞求财物以救人，以仁爱之心向皇帝请示，皇帝就会轻财而重民；如果以利害祸乱引起他的警惧，皇帝就会依仗财物以自保。古时候得到民众拥护就得到天下。后世用军队要挟民众，以财物招揽军队，聚敛几物的能够自己守护，安抚民众的被看成迂腐。我们只应该用诚意感动君上，希望他有仁爱之心罢了。

10·03 明道为邑，及民之事，多众人所谓法所拘者，然为之未尝大戾于法，众亦不甚惊骇。谓之得伸其志则不可，求小补，则过今之为政者远矣。人虽异之，不至指为狂也。至谓之狂，则大骇矣。尽诚为之，不容而后去，又何嫌乎？

——《二程文集》卷九《答吕进伯简三》

[译文]

程颢任地方官，涉及民众的事，程颢的作法大多是普通人认为限于法令而不能作的，然而程颢作了从未对法令有多大违逆，也没有引起民

众多大恐慌。说是实现了程颢的志愿是谈不上的，求得少有补益，那么已大大超过今天执政的人了。人们虽感到有些惊奇，但不至于指其为狂。到了称作狂的地步，就会引起大的惊骇了。竭尽诚意作你认为应该作的事，不能为世所容就离开，又有什么疑虑呢？

10·04 伊川先生曰：君子观天水违行之象，知人情有争讼之道。故凡作事，必谋其始，绝论端于事之始，则讼无由生矣。谋始之义广矣，若慎交结、明契券之类是也。

——《程氏易传·讼传》

[译文]

程颐说：“君子看见水与天背道而行的卦象，就知道人情会发生争讼的道理。所以只要作事，一定在开始时仔细思考，在最初就杜绝争讼的隐患，那么争讼也就不能发生了。谋虑于开始的含义是广泛的，如慎于人事交结，资金往来中文书契约要分明之类都是。

10·05 《师》之九二，为师之主。特专则先为下之道，不专则无成功之理。故得中为吉。凡师之道，威和并至则吉也。

——《程氏易传·师传》

[译文]

《师卦》的九二爻，象征军队的统帅。凭借专权便随意而行，就君主而言就失去了在下者之道，不专权行事就没有成功之理。所以作到中道为吉利。在般治军之道，威势与和顺并用，刚柔相济就吉利。

10·06 世儒有论鲁祀周公以天子礼乐，以为周公能为人臣不能为之功，则可用人臣不得用之礼乐。是不知人臣之道也。夫居周公之位，则为周公之事。由其位而能为者，皆当为也。周公乃尽职耳。

——《程氏易传·师传》

[译文]

世上的儒者有人评论鲁国用天子之礼乐祭祀周公之事，认为周公能立人臣所作不到的功勋，就可以用人臣所不得用的礼乐。说这话是不理解作人臣的道理。周公既然居于周公的职位，就该作这个职位上的事。在这个职位上能够作的事，都是应该作的。周公只是尽其职责罢了。

10·07 《大有》之九三曰：“公用亨于天子，小人弗克。”传曰：三当大有之时，居诸侯之位，有其富盛，必用亨通于天子，谓以其有为天子之有也，乃人臣之常义也。若小人处之，则专其富有以为私，不知公以奉上之道，故曰：“小人弗克”也。

——《程氏易传·大有传》

[译文]

《大有》卦的九三爻说：“公侯用其所有以享天子，小人作不到。”程颐解释说：九三这一爻在富裕之时，居于诸侯的位置上，拥有他的富裕丰盛，必然用来给天子享用以通于天子，认为自己所有的就是天子所有的，一切属于天子，这是作臣子的永久的道理。如果是小人对待这样的事，就独占这富有作为个人私利，不明白以己之有为公有，公己之有

以奉养天子的道理，所以说：“小人不能够”呀。

10·08 人心所从，多所亲爱者也。常人之情，爱之则见其是，恶之则见其非。故妻孥之言，虽失而多从；所憎之言，虽善为恶也。苟以亲爱而随之，则是私情所与，岂合正理？故《随》之初九：出门而交，则有功也。

——《程氏易传·随传》

[译文]

人心所跟随的，多是自己亲近的人。常人之情，喜欢一个人就只看到他的好处，憎恨一个人就只看到他的错处。所以妻子儿女的话，纵然说错了也大多听从；其憎恶的人的话，即使是善的也认为是恶。如果因为亲爱谁就随从谁，那是按自己的私情去交与，怎能合乎正理呢？因此《随》卦的初九爻说：出门而交，就会有功。

10·09 《随》九五之《象》曰：“孚于嘉吉，位正中也。”传曰：随以得中为善，随之所防者过也，盖心所说随，则不知其过矣。

——《程氏易传·随传》

[译文]

《随》卦九五爻的《象》辞说：“善与善以诚信相应，吉，是因为相应的双方位置都既中且正。”程颐解释说：选取你要追随的人以得中为善，追随中所要防止的是追随错了人，因为如果心中喜欢谁就去追随，那就不能察觉出错误。

10·10 《坎》之六四曰：“樽酒簋贰，用击，纳约自牖，终无咎。”传曰：此言人臣以忠信善道结于君心，必自其所明处乃能入也。人心有所蔽，有所通，通者明处也，当就其明处而告之，求信则易也，故曰：“纳约自牖。”能如是，则虽艰险之时，终得无咎也。且如君心蔽于荒乐，唯其蔽也，故尔虽力诋其荒乐之非，如其不省何？必于所不蔽之处推而及之，则能悟其心矣。自古能谏其君者，未有不因其所明者也。故讦直强劲者，率多取忤；而温厚明辨者，其说多行。非唯告于君者如此，为教者亦然。夫教必就人之所长，所长者，心之所明也。从其心之所明入，然后推及其余，孟子所谓“成德”、“达财”是也。

——《程氏易传·坎传》

[译文]

《坎》卦的六四爻辞说：“一杯酒两簋食，用瓦击盛了，从窗户里送进这粗疏的食品，最终不会有灾祸。”程颐解释说：这是说臣下用忠信善道结君心，一定要从他明达的地方才能深入其心中。人心都有蒙蔽的地方，有通达的地方，通达的地方就是明处，应该从他明白的地方告诉他，求得他的听信就容易，所以说：“纳约自牖。”能这样，则即使处于艰险之时，最终也得以没有灾祸。例如君心被荒游逸乐所蔽塞，正由于他被蔽塞着，所以即使极力指责荒游逸乐的坏处，怎奈他不清醒呢？一定要从他明白的地方进言而推广到他不明白的地方，就能使他的心醒悟了。自古以来善于谏诤其君主的人，没有不是借助于其明白的地方引入的。所以那些直言强硬的人，大多违逆君意；而温厚明辩的人，其意

见大多能够实行。不仅进谏国君应该如此，教导人也是这样。教人一定要凭借他自身的长处使之发扬开去，所长之处，就是心中明达之处呀。从他心中明达之处入手，然后推广到其它方面，这就是孟子讲的“成德”和“达材”呀。

10·11 《恒》之初六曰：“浚恒，贞凶。”《象》曰：“浚恒之凶，始求深也。”传：初六居下，而四为正应。四以刚居高，又为二、三所隔，应初之志，异乎常矣。而初乃求望之深，是知常而不知变也。世之责望故素而至悔咎者，皆“浚恒”者也。

——《程氏易传·恒传》

[译文]

《恒》卦的初六爻辞说：“浚恒，贞凶。”《象辞》说：“浚恒之所以凶，是因为开始要求得太多了。”程颐解释说：初六爻处在下位，与九四爻为对照。九四爻以其刚阳之性居在高位，又被九二、九三两爻阻碍了与初六的相应，所以它与初六相应的志趣，已经不同于正常的相应之理了。而初六对九四的要求的希望却很迫切，这是懂得常理而不懂权变呀。世上对故旧素交要求过于深切而导致交情破裂以至后悔取咎的人，全都是“浚恒”啊。

10·12 《睽》之《象》曰：“君子以同而异。”传曰：圣贤之处世，在人理之常，莫不大同于世俗所同者，则有时而独异。不能大同者，乱常拂理之人也；不能独异者，随俗习非之人也。要在同而能异耳。

——《程氏易传·睽传》

[译文]

《睽》卦的《象》辞说：“君子处世同而有异。”程颐解释说：圣贤处世，在人的常理方面，无不与人尽同。对世俗所一致追求的东西，则有时独异。不能在人的常理方面与人大同的人，是违反常道忤逆常理的人；不能有特立独行的人，是随俗俯仰习惯于为非的人。主要在于能大同又能保持独异。

10·13 《睽》之九二：当睽之时，君心未合，贤臣在下，竭力尽诚，期使之信合而已。至诚以感动之，尽力以扶持之，明理义以致其知，杜蔽惑以诚其意，如是宛转以求其合也。“遇”非枉道逢迎也，“巷”非邪僻由径也，故《象》曰：“遇主于巷，未失道也。”

——《程氏易传·睽传》

[译文]

《睽》卦的九二爻：当分离之时，君主之心未能与我融合，贤臣处在下位，就要竭其辅佐之力，尽其忠诚之心，以期使国君信任而与我相合而已。用至诚去感动国君，竭尽全力去扶持国君，讲明义理以使国君获得知识，杜绝蔽塞惑乱君心的东西以使国君诚意，如此宛转委曲以求国君与我相合。这一爻的《象》辞上说的“遇”，就不是专门绕了弯去巴结，“巷”就不是邪僻的小道。所以《象》辞说：“遇君于巷，没有失去为臣之道。”

10·14 《损》之九二曰：“弗损益之。”传曰：不自损其刚贞，

则能益其上，乃“益之”也。若失其刚贞而用柔说，适足以损之而已。世之愚者，有虽无邪心，而惟知竭力顺上为忠者，盖不知“弗损益之”之义也。

——《程氏易传·损传》

[译文]

《损》卦的九二爻辞说：“不损而益。”程颐解释说：不减损自己的刚贞，就能对君上有好处，这就是“益之”。如果失去自己刚贞之性而用柔媚去取悦于上，正好损害君上而已。世上愚笨的人，有的虽然没有邪念，却只知道极力服从君上，认为这便是“忠”，这样的人不明白“不损而益”的道理呀。

10·15 《益》之初九曰：“利用为大作，元吉，无咎。”《象》曰：“元吉，无咎，下不厚事也。”传曰：在下者本不当处厚事。厚事，重大之事也。以为在上所任，所以当大事，必能济大事而致元吉，乃为无咎。能致元吉，则在上者任之为知人，己当之为胜任。不然，则上下皆有咎也。

——《程氏易传·益传》

[译文]

《益》卦的初九爻说：“有利于让他作大事，作得绝对好，无咎。”《象》辞说：“作得绝对好才无咎，是由于在下者不应该担当大事。”程颐解释说：在下位的人本不该处理厚事。厚事，就是重要的事。由于是在上者的委任，所以才担当了大事，一定要能成就大事而作到绝对地好，方能无咎。能作得绝对地好，那么在上位的人委任了你是知人善任，在你自己担当了这大事是有才华而胜任。如果不能作得绝对地好，那么在上者委任失误，在下者处事不当，都有罪过。

10·16 《旅》之初六曰：“旅琐琐，斯其所取灾。”传曰：志卑之人，既处旅困，鄙猥琐细，元所不至，乃其所以致悔辱、取灾咎也。

——《程氏易传·旅传》

[译文]

《旅》卦的初六爻辞说：“路途中琐碎小器，正是惹祸的原因。”程颐解释说：志趣卑劣的人，又处旅途辛苦之中，就更加鄙陋猥琐，到了无所不至的程度，这正是他们招致欺侮，自招殃祸的原因。

10·17 《兑》之上六曰：“引兑。”《象》曰：“未光也。”传曰：说既极矣，又引而长之，虽说之之心不已，而事理已过，实无所说。事之盛则有光辉，既盛而强引之长，其无意味甚矣，岂有光辉也？

——《程氏易传·兑传》

[译文]

《兑》卦的上六爻说：“引兑。”《象》辞说：“未光也。”程颐解释说：高兴已经到了顶点，而又勉强牵引着要继续喜欢下去，纵然喜欢他的心还未完结，但事理已经过当，确实没有什么可喜悦的。事物达到鼎盛时则有光辉，鼎盛以后又勉强使之持续下去，那是太没意思了，

哪里还有光辉呢？

10·18 《中孚》之《象》曰：“君子以议狱缓死。”传曰：君主之于议狱，尽其忠而已；于决死，极其恻而已。天下之事，无所不尽其忠，而议狱缓死，最其大者也。

——《程氏易传·中孚传》

[译文]

《中孚》卦的《象》辞说：“君子以诚信的精神议论刑狱，减缓死刑。”程颐解释说：君子在讨论刑狱时，尽自己的忠诚而已；对于判决死刑，极尽恻隐之心罢了。君子对天下的事，无不竭尽自己的忠诚，而讨论刑狱减缓死刑，又是尽忠中最大的事。

10·19 事之时而当过，所以从宜，然岂可过甚也？如过恭、过哀、过俭，大过则不可。所以小过为顺乎宜也。能顺乎宜，所以大吉。

——《程氏易传·小过传》

[译文]

事情有时应该作得稍过分一点，那是为了顺从时宜，但如何能做到稍有过分呢？如行为过分谦虚、丧事过分悲痛、用度过分节约，太过分就不行了。稍有过分是为了顺从时宜。能够顺乎时宜，所以就大吉。

10·20 周公至公不私，进退以道，无利欲之蔽。其处己也，夔夔然有恭畏之习；其存诚也，荡荡焉无顾虑之意。所以虽在危疑之地，而不失其圣也。《诗》曰：“公孙硕肤，赤舄几几。”

——《程氏经说·诗解》

[译文]

周公心存至公而没有私念，他的进身和退守全都根据正道，没有利欲蒙蔽他清明的心。他的处身行己，夔夔然有恭谨畏惧之心；他心存诚意，坦坦荡荡没有疑惑之意。所以他虽处在危难境地，而不失于圣人的气度。《诗经》上说：“周公他恭逊高大又美好，赤鞋礼服步履安详真大度。”

10·21 明道先生与吴师礼谈介甫之学错处，谓师礼曰：为我尽达诸介甫，我亦未敢自以为是。如有说，愿往复。此天下公理，无彼我。果能明辩，不有益于介甫，则必有益于我。

——《二程遗书》卷一

[译文]

程颢向吴师礼谈说王安石之学的错误，他说：你代我全部转达给王安石，我也不敢自认为正确。如果有所辩说，希望转达回来。学问是天下公理，没有你我之分。如果真的辩明了，不是有益于王安石，就一定有益于我。

10·22 天祺在司竹，常爱用一卒长。及将代，自见其人盗笋皮，遂治之无少贷。罪已正，待之复如初，略有介意。其德量如此。

——《二程遗书》卷二上

[译文]

张戡任司竹监丞时，经常爱用一名卒长。快到任满交替的时候，他自己看见这卒长偷窃竹笋，于是依法治其罪而不稍加宽恕。治罪之后，对待他还和开始一样好，丝毫不介意。其德量是如此地宽大。

10·23 门人有曰：吾与人居，视其有过而不告，则于心有所不安。告之而人有受，则奈何？曰：与之处而不告其过，非忠也。要使诚意之交通，在于未言之前，则言出而人信矣。又曰：责善之道，要使诚有余而言不足，则于人有益，而在己者无自辱矣。

——《二程遗书》卷四

[译文]

有弟子说：我与人交往，看到他有过错而不告诉他，就感到心中不安。告诉人家，人家却不接受，怎么办呢？程颢说：与人交往却不告诉其过错，是对朋友不忠。要使忠诚之心相交相通，在你告诉他过错之前，那么话一说出，人就听信了。又说：朋友之间劝善之道，要使诚意有余而劝善的话常感不足，则对人有益，对自己也不会自取侮辱。

10·24 居今之时，不安今之法令，非义也。著论为治，不为则已，如复为之，须于今之法令内处得其当，方为合义。若须更改而后为，则何义之有？

——《二程遗书》卷一

[译文]

处今之时，不安于今日之法令，不是义。如果说到治政，不去作就罢了，如果还要出来作官治事，就应该在当今的法令内处理使其恰当，才算是合义。如果说须要更改法令后才去作，那又有什么义呢？

10·25 今之监司多不与州县一体，监司专欲伺察，州县多欲掩蔽。不若推诚心与之共治，有所不逮，可教者教之，可督者督之。至于不听，择其甚者去一二，使足以警众可也。

——《二程遗书》卷一

[译文]

现今的监司多数不和州县官协力为治，监司官一心只要窥视密察州县官的罪恶，州县官也就多要掩饰自己的错误。作为监司官，不如推诚心与州县官共同图治，州县官有作得欠缺，可以教导的就教导，应该督责的就督责。教导督责都不听了，就挑选一两个严重的罢免了，使得足以警戒其他人就可以了。

10·26 或问：簿，佐令也。簿所欲为，令或不从，奈何？曰：当以诚心动之。今令与簿不和，只是争私意。令是邑之长，若能以事父兄之道事之，过则归己，善则唯恐不归于令，积此诚意，岂有不动得人？

——《二程遗书》卷十八

[译文]

有人问：主簿，是辅助县令的。主簿想要作的事，县令不答应，怎么办？程颐说：应当用诚心去感化他。如今的县令与主簿不和，只是以

私意相斗。县令是地方的长官，如果主簿能用对待父兄的方法对待他，有了过错自己承当，有了好的名声只担心不能归功于县令，积累这样的诚意，哪会不能感动他人？

10·27 问：人于议论，多欲直己，无包容之气，是气不平否？曰：因是气不平，亦是量狭。人量随识长，亦有人识高而量不长者，是识实未至也。大凡别事，人都强得，惟识量不可强。今人有斗筲之量，有釜斛之量，有钟鼎之量，有江河之量。江河之量亦大矣，然有涯，有涯亦有时而满，惟天地之量则无满。故圣人者，天地之量也。圣人之量，道也；常人之量，天资也。天资之量须有限。大抵六尺之躯，力量只如此，虽欲不满，不可得也。如邓艾位三公，年七十，处得甚好。及因下蜀有功，便动了。谢安闻谢玄破苻坚，对客围棋，报至，不喜。及归，折屐齿。强终不得也。更如人大醉后益恭谨者，只益恭，便是动了，虽与放肆者不同，其为酒所动一也。又如贵公子位益高，益卑谦。只卑谦，但是动了。虽与骄傲者不同，其为位所动一也。然惟知道者，量自然宜大，不待勉强而成。

——《二程遗书》卷十八

[译文]

有人问：人在讨论的时候，大多想伸直自己的观点而说服别人，缺乏宽容的气度，是气性不平吗？程颐说：当然是气性不平，也是器量狭小。人的器量随着见识增大，也有人见识高而器量不长的，是见识真正还没有达到。一般别的事，人都可以勉强，只有见识器量不可勉强。人有斗筲一样的量，大一点有釜斛一样的量，再大有钟鼎一样的量，又大有长江大河一样的量。长江大河那样的器量可以说是大了，但还有边际，既然有边际就有满的时候，只有天地之量则没有满的时候。所以圣人是天地之量的人。圣人之量，与道为一；常人之量，是天给的一分。天给的器量应该是有限度的。大凡人六尺之躯，力量就这么大，即使想要不满足，也是不可能的。如邓艾位至三公，年到七十，处事处得极好。等到因为平蜀有功，心意便动摇了。谢安听到侄子破苻坚的消息，正和客人下围棋，驿报送到，没有喜色。等到他下完棋回到后边去时，激动得把屐齿都弄折了。勉强大器量最终是不行的。又如有人大醉后更加谦恭谨敬，只这更加恭谨，就是被酒动摇了心性，虽然与醉后放肆妄为的人有区别，但是被酒动摇心性是一样的。又如一些贵公子，官位越高，就越谦下。只这谦下，就是被官位动了。虽然与因官高骄傲的人有区别，但是被官位动摇了心性是一样的。只有那些深明大道的人，器量自然应该大，不需要勉强而自成大器之人。

10·28 横渠先生曰：凡人为上则易，为下则难。然不能为下，亦未能使下，不尽其情伪也。大抵使人，常在其前己尝为之，则能使人。

——张载《横渠文集》

[译文]

张载说：一般人当上级容易，当下属难。但不能当下属的，也不能任用下属，这是因为不能了解下边的真实情况。大抵要使用人，经常是同样事以前自己曾经作过，这类事上就能使用人。

10·29 《坎》：“维心亨”，故“行有尚”。外虽积险，苟处之心亨不疑，则虽难必济而“往有功也”。今水临万仞之山，要下即下，无复凝滞。险在前，惟知有义理而已，则复何回避？所以心通。

——张载《横渠易说》

[译文]

《坎》卦《彖》辞说：“只因内心亨通”，所以“行为可以崇尚”。外面虽然聚敛着重重的危险，但如果身处险境而心中亨通不疑，那么即使艰难也必然能够渡过，并能“往而有功”。如今的形势是水临万丈之山，要落下就落下，再没有凝滞不畅。面对艰险，只懂得根据义理前进而已，还有什么要回避的？这就是内心亨通的原因。

10·30 人所以不能行己者，于其所难者则惰，其异俗者，虽易而羞缩。惟心宏，则不顾人之非笑，所趋义理耳，视天下莫能移其道。然为之，人亦未必怪，正以在己者义理不胜。惰与羞缩消则有长，不消则病常在，意思齷齪，无由作事，在古气节之士，冒死以有为，于义未必中，然非有志概者莫能，况吾于义理已明，何为不为？

——张载《横渠易说》

[译文]

人之所以不能施行自己的主张，其原因是在那些困难的事情上懒惰，那些与世俗不同的事，即使容易却羞怯退缩而不敢作。只有心胸宽广的人，则不顾他人的非议与嘲笑。你所追求的是义理，义理当行时，全天下都没有谁能改变我所行之道。然而你作了，别人也未见得一定感到奇怪，不能做的原因，正在于自己本身义理之心不够强胜。懒惰与退缩之心减少则义理之心增长，不减少就病根常在，意思齷齪，无法干成任何事。在古代崇尚气节之士，冒着生命危险去有所作为，其行为未必符合义理，然而除非有志气节烈之士作不到，何况我们已经懂得了义理，义理所当为的事，为何不去做呢？

卷十一 教学之道 圣人设教 保持中和

11·01 濂溪先生曰：刚善，为义，为直，为断，为严毅，为干固；恶，为猛，为隘，为强梁。柔善，为慈，为顺，为巽。恶，为懦弱，为无断，为邪佞。惟中也者，和也，中节也，天下之达道也，圣人之事也。故圣人立教，俾人自易其恶，自至其中而上矣。

——周敦颐《通书·师》

[译文]

周敦颐先生说：刚之性表现为善，是正义，是刚直，是果断，是坚毅，是于练贞固；表现为恶，是强悍，是狭窄，是强梁。柔之性表现为善，是仁慈，是和顺，是谦让；表现为恶，是软弱，是无断，是邪佞。中的意思，是和，是适度，它是通行天下的大道，是圣人才能做得到的。所以圣人设教，是要使人自动抛弃刚柔之恶，自动达到中和并保持于中和。

11·02 伊川先生曰：古人生子，能食能言而教之。大学之法，以豫为先，人之幼也，知思未有所主，便当以格言至论日陈于前，虽未有知，且当薰聒使盈耳充腹，久自安习，若固有之，虽以他说惑之，不能入也。若为之不豫，及乎稍长，私意偏好生于内，众口辩言铄于外，欲其纯完，不可得也。

——《二程文集》卷六《上太皇太后书》

[译文]

程颐先生说：古人生了孩子，能吃饭能说话就开始教育。大学教人的方法，首先是预先薰陶和预防。人在幼小的时候，知识思虑无所偏主，就应该每天让他听到圣贤格言至论，尽管他还不明白，也应当再而三地让他听，让他受其薰染，使他满耳满腹都是这些话，时间一长，自然安于习惯于照着格言至论去作，其品性就象天生本有的。即使有人用别的邪说去蛊惑他，他也听不进去。若不及早加以薰陶培养，等到稍大一点，内心产生了私意偏好，外边又有众人用诡诈的语言侵蚀着，想让其心性纯而不杂、完而不缺，那是不可能的。

11·03 《观》之上九曰：“观其生，君子无咎。”《象》曰：“观其生，志未平也。”传曰：君子虽不在位，然以人观其德，用为仪法，故当自慎省，观其所生，常不失于君子，则人不失所望而化之矣。不可以不在于位故，安然放意无所事也。

——《程氏易传·观传》

[译文]

《观》卦的上九爻辞说：“观其生，君子无咎。”《象》辞说：“观其生，志未平也。”程颐解释说：君子即使是不在其位时，由于众人仰望着他的德行，作为天下的仪表和法式，所以也应该自慎自省，观察他的生活方式，时常符合君子的准则，那么人们就不会失去他们仰望中的榜样而潜移默化了。不能因为自己不在其位，就松懈自己的心志而一无

所事啊。

11·04 圣人之道如天然，与众之识，其殊邈也。门人弟子既亲炙，而后益知其高远。既若不可及，则趋望之心怠矣。故圣人之教，常俯而就之。事上临丧，不敢不勉，君子之常行。“不困于酒”，尤其近也。而以己处之者，不独使夫资之下者勉思企及，而才之高者亦不敢易乎近矣。

——《程氏经说》

[译文]

孔子的学问仿佛天然生成，一般人的见识，与之相隔太远了。他的弟子们既然在身边受教，就更了解他学问的深远。但是如果让人感到他的学问高不可攀，那么向往之心就会怠惰。所以孔子教人，经常按照所教对象的水平施教。例如他说：“出门服侍公卿，在家服侍父兄，丧事不敢不尽礼。”这都是君子普通行为。又说“不被酒所困”，更是与平常人贴近了。用他自己对待这些事的作法去教导人，不仅使那些天资低下的人努力想去做得到，而那些才智高的人也不敢由于浅近而看不起。

11·05 明道先生曰：忧子弟之轻俊者，只教以经学念书，不得令作文字。子弟凡百玩好皆夺志。至于书札，于儒者事最近，然一向好著，亦自丧志。如王、虞、颜、柳辈，诚为好人则有之，曾见有善书者知道否？平生精力一用于此，非惟徒废时日，于道便有妨处，足知丧志也。

——《二程遗书》卷一

[译文]

程颢说：忧虑自己的子弟才智俊快却心志浮泛的，就只教子弟学经念书，不得让他作诗文等。小孩子一切爱好都会改变其学道之志。至于说到书法，是和儒者最贴近的事，然而一走向爱好，也会丧失学道之志。象王羲之、虞世南、颜真卿、柳公权等人，说他们真正是好人则可以，曾见过书法家们哪个深明圣人之道吗？一生的精力全用到这上边，不仅白白浪费时光，对于学道也有损害，就此足以知道书法也会丧失人学道之志。

11·06 教人未见意趣，必不乐学。欲且教之歌舞，如古《诗》三百篇，皆古人作之。如《关雎》之类，正家之始，故用之乡人，用之邦国，日使人闻之。此等诗，其言简奥，今人未易晓。别欲作诗，略言教童子洒扫应对事长之节，令朝夕歌之，似当有助。

——《二遗书》卷二上

[译文]

教人如果学习者没有感到学习中的乐趣，他就一定不会乐于学习。我想将来用歌舞教他们，正如《诗经》中三百篇，都是古人作了教人的。如其中《关雎》之类，其作用是夫妻之礼正于家而为风化之始，所以周公把它用到乡人身上以教其民，用到邦国中以教其臣，天天使人听到它。但这样的诗，语言简约深奥，今天的人不容易理解。所以我想另作新诗，大约说明教育童子洒扫、应对、事长的节目，让他们早晚歌唱，或许对他们的学习应有帮助。

11·07 天下有多少才！只为道不明于天下，故不得有所成就。且古者“兴于《诗》、立于礼、成于乐”，如今人如何会得？古人于《诗》，如今人歌曲一般，虽闾巷童稚，皆习闻其说而晓其义，故能兴起于《诗》。后世老师宿儒，尚不能晓其义，怎生责得学者？是不得“兴于《诗》”也。古礼既废，人伦不明，以至治家皆无法度，是不得“立于礼”也。古人有歌咏以养其性情，声音以养其耳目，舞蹈以养其血脉，今皆无之，是不得“成于乐”也。古之成材也易，今之成材也难。

——《二程遗书》卷十八

[译文]

天下有多少人才呀！只由于圣人之道不兴盛于天下，所以这些人不能有所成就。并且古代培养人，“诗篇使之振奋兴起而向学，礼使人能够立身，乐使学业得以成就。”现在的人怎么能够呢？古人对于《诗经》，就如今人口头唱的歌曲一样，即使是街上的无知小童，都熟知其说而明白其义，所以能由诗篇振奋兴起。后世的老经师旧大儒，尚且不能理解《诗经》之义，如何要求学子们通晓呢？这就不能“振奋兴起于《诗》”了。古代的礼制已经废弃，君臣、父子、夫妇、朋友等人大伦不能昭明于天下，以至于人治家都没有了法则，这就不能“学礼而立身”了。古人有歌唱以涵养其性情，有音乐以涵养其耳目，有舞蹈以涵养其血气，现在都没有了，这就不能“成就于乐舞”了。古人造就人材容易，今天造就人材困难。

11·08 孔子教人，“不愤不启，不悱不发。”盖不待愤、悱而发，则知之不固；待愤、悱而后发，则沛然矣。学者须是深思之，思之不得，然后为他说便好。初学者须是且为他说，不然非独他不晓，亦止人好问之心。

——《二程遗书》卷十八

[译文]

孔子教人，“不到他要弄通又弄不通的时候不去点透他，不到似乎能说出来又说不出来的时候不去引发他。”因为不到这种“愤”、“悱”的状态而去启发他，那么他掌握得就不牢靠；待到“愤”、“悱”之时然后启发他，他就会以不可阻挡之势前进。学者应该深思，深思以后不能理解，然后给他讲透就好。但初学者应该给他讲，否则不但他不明白，也会妨碍了他好问之心。

11·09 横渠先生曰：“恭敬撙节退让以明礼，”仁之至也，爱道之极也。己不勉明，则人无从倡，道无从宏，教无从成也。

——张载《正蒙·至当》

[译文]

张载说：以礼去教育人的人，自己能够“对人恭敬、贬抑自己、遇事退让以倡明礼”，这是仁的终极，是爱人之道的极致。自己不率先勉力以明礼，那么众人没有模范，圣人之道不能宏扬，教育也就无法成就。

11·10 《学记》曰：“进而不顾其安，使人不由其诚，教人不尽其材。”人未安之，又进之；未喻之，又告之，徒使人生此节目。不顾

安，不由诚，不尽材，皆是施之妄也。教人至难，必尽人之材，乃不误人。观可及处，然后告之。圣人之明，直若庖丁解牛，皆知其隙，刃投余地，无全牛矣。人之才足以有为，但以其不由于诚，则不尽其才。若曰勉强而为之，则岂有由诚哉！

——张载《礼记说》

[译文]

《礼记·学记》中说：“教的人只管推进进度尽量地教给学生而不管学生是否已经熟悉，这就使得学习的人不用其忠诚之心对待学习而是欺骗、敷衍老师，教人的人也就不去充分发挥学生的材性。”学习的人还没有熟悉学过的东西，就又进入新的学习内容；还没有懂得已经告诉他的道理，就又告知新的道理。这种方法于教无益，只是教人生出不安、不诚等毛病。不管学生是否熟悉，使学生不用其忠诚，不能充分发挥学生的材性，这都是胡乱盲目的施教。教育人是最困难的事，一定要充分发挥人的才智，才不误人。观察他能达到哪一个地步，然后把相应的东西告诉他。圣人就有准确地把握学习者的明睿，简直就象庖丁解牛一样，全都知道其骨节间隙在哪里，投刃于绰绰有余之地，他眼中没有一头完整的牛，人的才能足可有所作为，但因为不用自己的诚心，就不能充分发挥他的才智。如果说勉强草率去做，又如何能说是使用了他的诚心了呢？

11·11 古之小儿，便能敬事。长者与之提携，则两手奉长者之手。问之，掩口而对。盖稍不敬事，便不忠信。故教小儿，且先安详恭敬。

——张载《礼记说》

[译文]

古时候的孩子，就能够敬事长者。年长的人和他牵着手走路，他就两手捧住长者的手。问他话，他就掩着口回答。因为稍有一点不敬事，就不是忠信了。所以教孩子，首先要教育他“安详恭敬”。

11·12 孟子说：“人不足与适也，政不足与间也，唯大人能格君心之非。”非惟君心，至于朋游学者之际，彼虽议论异同，未欲深校。惟整理其心，使归之正，岂小补哉！

——张载《孟子说》

[译文]

孟子说：“当政的人不值得去指责，他们的政令也不值得去非议。只有大人才能纠正君主思想上的过失。”不但君心如此，以至于同学与后学之间，他纵然议论和你有区别，也不要深加论辩纠正。只有纠正条理其心，使其心中不正确的东西纳入正确的轨道，这对人仅仅是小的补益吗？

卷十二 改过及人心疵病 官隆福盛之家

12·01 濂溪先生曰：仲由喜闻过，令名无穷焉。今人有过，不喜人规，如护疾而忌医，宁灭其身而无悟也。噫！

——周敦颐《通书·过》

[译文]

周敦颐先生说：子路爱听到别人指出自己的过错，因而有无穷的美名。今天的人犯了过错，不喜欢人来规劝，就象护着身上的病而忌讳医治，宁可灭亡自身也不醒悟。唉！

12·02 伊川先生曰：德善日积，则福祿日臻。德逾于祿，则虽盛而非满。自古隆盛，未有不失道而丧败者也。

——《程氏易传·泰传》

[译文]

程颐先生说：德与善一天天积累，则福和祿就会一天天自己到来。德行高出了享有的祿位，那么即使所享之祿达到顶点也不称作满。自古以来官隆福盛之家，没有不丧失道义而会衰落的呀。

12·03 人之豫乐，心悦之，故迟迟，遂至于耽恋不能已也。《豫》之六二，以中正自守，其介如石，其去之速，不俟终日。如二可谓见几而作者也。盖中正故其守坚，而能辨之早，去之速也。

——《程氏易传·豫传》

[译文]

人对于安逸豫享乐，心中喜悦，不肯断然舍弃，故迟之又迟，终至于迷恋安乐而不能自拔。《豫》卦的六二爻，能以中正自守，其品质高介如石，能够很快舍弃逸乐而去，不等过完这一天。象六二爻之明智，可以称得上是看到征兆就迅速行动的了。由于其处中正之位所以能守身坚定，又能及早区别逸乐之害，而迅速地舍弃它。

12·04 圣人为戒，必于方盛之时。方其盛而不知戒，故狃安富则骄侈生，乐舒肆则纲纪坏，忘祸乱则衅孽萌，是以浸淫不知乱之生也。

——《程氏易传·临传》

[译文]

圣人戒备祸患，一定要在正当兴盛之时。当兴盛的时候不知戒惧，因而习惯于安乐富足就会产生骄侈，乐于舒适肆意纲纪就会破坏，忘怀于祸乱事端就会萌动，因此就象水渐积渐多一样，国家也会在不知不觉中终至发生动乱。

12·05 《复》之六三，以阴躁处动之极，复之频数而不能固者也。复贵安固，频复频失，不安于复也。复善而屡失，危之道也。圣人开迁善之道，与其复而危其屡失，故云“厉无咎，”不可以频失而戒其复也，频失则为危，屡复何咎？过在失而不在复也。

——《程氏易传·复传》

[译文]

《复》卦的六三爻，以阴躁之性又处在下卦震动的终点上，是再三地复于善却不能固守于善的象征。复善改过贵在安定稳固，频频地复又频频地失，是不能安居于复善呀。复于善又每每失去，这是危险的呀。圣人向人指明了迁善改过之路，赞扬勉励人们复于善而又让他们明白屡次失败的危险，所以爻辞说：“厉无咎。”又不可以因为屡次改过复于善而又频频失误而制止他迁善改过啊。频频地失去是危险，屡次改过有什么错误呢？过失在于失误而不在于复善。

12·06 睽极则彥戾而难合，刚极则躁暴而不详，明极则过察而多疑。睽之上九，有六三之正应，实不孤。而其才性如此，自睽孤也。如人虽有亲党，而多自疑猜，妄生乖离，虽处骨肉亲党之间，而常孤独也。

——《程氏易传·睽传》

[译文]

乖离到了极限，则乖戾而难与人合，刚强到了极限就暴躁而不安详，明敏到了极限就过多审察而走向多疑。睽卦的上九爻，本来有六三爻与之正应，其实并不孤立。但它的特性乖戾、暴躁、多疑，是自我孤立起来了。这好比人，虽是亲戚族人，但多自猜疑，妄生乖离，即使在至亲骨肉亲族之间，却常常是孤单的。

12·07 《解》之六三曰：“负且乘，致寇至，贞吝。”传曰：小人而窃盛位，虽勉为正事，而气质卑下，本非在上之物，终可吝也。若能大正，则如何？曰：大亚非阴柔所能也。若能之，则是化为君子矣。

——《程氏易传·解传》

[译文]

《解》卦的六三爻辞说：“负且乘，致寇至，贞吝。”程颐解释说：小人而窃居高位，即使他尽力去做正事，但由于品质卑劣，原本不是在上位的人，最后也不免于羞涩。或者有人说：假如他能变成极正派的人，又会怎样呢？回答是：极其正派，不是阴柔之性所能作到的。如果能，那是改变气质而成为君子了。

12·08 《益》之上九曰：“莫益之，或击之。”传曰：理者天下之至公，利者众人所同欲。苟公其心，不失其正理，则与众同利，无侵于人，人亦欲与之，若切于好利，蔽于自私，求自益以损于人，则人亦与之力争，故莫肯益之，而有击夺之者矣。

——《程氏易传·益传》

[译文]

《益》卦的上九爻辞说：“没有人给他东西，却有人去攻讦他。”程颐解释说：理是天下的大公，利是人们一致追求的东西。如果能使自己的心公平，不失于正理，那就会与大众同享利益，不去侵略别人，别人也就想给他。如果好利心切，心为自私所蒙蔽，追求自己得益，而损害别人，那么别人也就与他抗争，所以就没有人肯送给他什么，而有人去攻击他并且夺取他的东西了。

12·09 《艮》之九三曰：“艮其限，列其夤，厉薰心。”传曰：夫止道贵乎得宜，行止不能以时，而定于一，则处世乖戾，与物睽绝，其危甚矣。人之固止一隅，而举世莫与宜者，则艰蹇忿畏，焚挠其中，岂有安裕之理？厉薰心”，谓不安之势，熏烁其中也。

——《程氏易传·艮传》

[译文]

《艮》卦的九三爻说：“它把艮的上下卦分隔开，它割裂了脊骨上的肉，不安之势象火一样炙烧着它的心。”程颐解释说：止之道贵在得宜，行动和静止不能按时，而却定着于一处，如此去处世，就乖戾不合，与他人背离绝，那是很危险的呀。人倔强地胶着在一个角落里，而全天下没有与他合得来的人，那就会有艰险困迫愤恨畏惧，焚烧着、扰乱着他的心，哪里还有安闲宽裕的道理？“厉薰心”，说的就是不安之势，炙烤他的内心呀。

12·10 虽舜之圣，且畏巧言令色，说之惑人，易入而可惧也如此。

——《程氏易传·兑传》

[译文]

即使圣如虞，他尚且害怕那些花言巧语、以媚顺之色讨好的人，可见取悦的手段迷惑人，是多么的容易攻入人心而且可畏呀。

12·11 治水，天下之大任也，非其至公之心，能舍己从人，尽天下之议，则不能成其功，岂方命圯族者所能乎？鲧虽九年而功弗成，然其所治，固非他人所及也。惟其功有叙，故其自任益强，嗔戾圯益甚，公议隔而人心离矣，是其恶益显，而功卒不可成也。

——《程氏经说·书解》

[译文]

治水，是天下重大责任呀，除非他有至公之心，能够抛弃一己之明而顺从他人，充分采纳天下人的议论，则不能成其功，难道是依仗一己之能，背理行事，败坏善类的人所能承担的吗？鲧虽然治水九年而没有成功，但他所治理的，自然不是其他人所能赶得上的。正因为他取得了足有可叙之功，所以就更加自信个人的能力，更加严重地情性乖离毁败群类，天下公议听不到了，人也与他离心离德，如此一来，他的恶性就更加暴露，而最后也不可能成功。

12·12 人于外物奉身者，事事要好，只有自家一个身与心却不要好。苟得外面物好时，却不知道自家身与心已先不好了也。

——《一程遗书》卷一

[译文]

人对于奉养自身的外物，事事都要好，只有自己这一个身心反倒不要好。如果得到了外面奉身之物都好了的时候，却不懂得自己的身心已经先变好了。

卷十三 异端之学（略）

卷十四 圣贤气象 有自然祥和之气

14·01 明道先生曰：尧、舜更无优劣，及至汤、武便别。孟子言“性之”、“反之”，自古无人如此说，只孟子分别出来，便知得尧、舜是生而知之，汤、武是学而能之。文王之德则似尧、舜，禹之德则似汤、武。要之皆是圣人。

——《二程遗书》卷二上

[译文]

程颢说：尧和舜再分不得优劣，到商汤和周武王时，就有了区分。孟子说：“尧、舜的仁德是出于自然的本性，”“汤、武的仁德是恢复了其本然的善性。”自古没有人这么说，只有孟子分辨出来，便可知尧、舜是生而知之，汤、武是学而能之。文王之德则近似于尧、舜，大禹之德则近似于汤、武。总之都是圣人。

14·02 仲尼，元气也；颜子，春生也；孟子并秋杀尽见。仲尼无所不包，颜子示“不违，如愚”之学于后世，有自然之和气，不言而化者也。孟子则露其才，盖亦时焉而已。仲尼，天地也；颜子，和风庆云也；孟子，泰山岩岩之气象也。观其言皆可见之矣。仲尼无迹，颜子微有迹，孟子迹著。孔子尽是明快人，颜子尽岂弟，孟子尽雄辨。

——《二程书遗书》卷五

[译文]

孔子就如天地一元之气；颜回就如春风春雨之生意；孟子表现出秋天肃杀之气。孔子道全德备，一切之善无不包容，颜回以“不违背孔子的话，象是愚蠢”的学习精神展示给后世，有一种自然和气，使后世之人不言而自化。孟子则显露出自己的才气，那也是时势使他如此的呀。仲尼的无不覆无不载，高明博厚有如天地。颜回就如和风庆云一样有一种协气祥光。孟子的刚强峻拔直如泰山壁立的岩石气象。孔子之道与天地浑然一体，无迹可寻，颜回则略露些人的迹象，孟子则是心迹昭著，发挥透彻。孔子完全是一个爽快人，颜回完全是谦和，孟子完全是雄辨。

14·03 曾子传圣人学，其德后来不可测，安知其不至圣人？如言“吾得正而毙”，且休理会文字，只看他气象极好，被他所见处大。后人虽有好言语，只被气象卑，终不类道。

——《二程遗书》卷十五

[译文]

曾子教授圣人之学，其德行后来日益上进到不可度量的程度，怎么明白他没有达到圣人的境界呢？正如他说：“我只求规规矩矩合礼地死去”，且不要推敲文字，只看他气度极好，他所看到的是大处。后人虽然也有些好的言语，只因为品质卑劣，终究也不象个有道之人。

14·04 传经为难，如圣人之后才百年，传之已差。圣人之学，若非子思、孟子，则几乎息矣。道何尝息？只是人不由之。“道非亡也，幽、厉不由也。”

——《二程遗书》卷十七

[译文]

传授经书艰难。如孔子死后才百十年，传授就已经有了偏离。孔子的学问，如果不是子思、孟子的宏扬，则几乎要消失了。圣人之道何曾息灭过，只是人们不实行。就如董仲舒说的：“周文王、武王的思想并没有消亡，只是幽王、厉王不实行。”

14·05 荀子极偏驳，只一句“性恶”，大本已失；扬子虽少过，然己自不识性，更说甚道？

——《二程遗书》卷十九

[译文]

荀子的学说非常偏杂，只一句“性恶”，根本就错了。杨雄虽然少有过失，但他既然不理解性，还说什么道？

14·06 董仲舒曰：“正其谊，不谋其利；明其道，不计其功。”此董子所以度越诸子。

——《二程遗书》卷二十五

[译文]

董仲舒说：“弄清楚什么是义和不义，而不去谋求利益；讲明圣人之道而不计较功效。”这就是董仲舒胜过诸子的地方。

14·07 孔明有王佐之心，道则未尽。王者如天地之无私心焉，行一不义而得天下，不为。孔明必求有成而取刘璋。圣人宁无成耳，此不可为也。若刘表子琮，将为曹公所并，取而兴刘氏，可也。

——《二程遗书》卷二十四

[译文]

诸葛亮有王佐之心，但对于圣人之道却不尽知。以仁政治天下的王者，就是让他做一件不义的事就能得天下，他也不做。诸葛亮一味追求成功而进攻刘璋，将要被曹操瓦解，夺取之而兴刘氏，是可以的。

14·08 韩愈亦近世豪杰之士，如《原道》中言语虽有病，然自孟子而后，能将许大见识寻求者，才见此入。至如断曰：“孟子醇乎醇。”又曰：“荀与扬，择焉而不精，语焉而不详。”若不是他见得，岂千余年后，便能断得如此分明？

——《二程遗书》卷一

[译文]

韩愈也是近世豪杰之士，例如《原道》一文中语句虽存在着一些毛病，然而自孟子之后，能将如此大的见识探究出来，只有韩愈一个人。至于判断说“孟子是醉而又醇的儒者”，又说“荀子和扬雄，他们的学术选择得不够精察，说的又不够详细。”倘若不是他确有真知灼见，如何能在继孟子几千年之后，判断得如此的分明呢？

14·09 学者本是修德，有德然后有言。退之却倒学了，因学文日求所未至，遂至有得。如曰：“轲之死不得其传。似此言语，非是蹈袭

前人，又非凿空撰得出，必有所见。若无所见，不知言所传者何事。

——《二程遗书》卷十八

[译文]

学道本来是修德，有了德行然后就能写好文章了。韩愈反过来学了，他是由于要学写文章，每天追求自己未能达到的东西，于是就于圣人之道有了收获。如他说：“孟轲死后圣人之道没有能继续向下传。”象这样的言语，不是因袭前人，也不是凭空捏造得出的，一定要自己有所发现。如果不是自有见地，就不知道他自己说的圣贤所传的是什么东西。

14·10 伊川先生撰《明道先生行状》曰：先生资禀既异，而充养有道。纯粹如精金，温润如良玉。宽而有制，和而不流。忠诚贯于金石，孝悌通于神明。视其色，其接物也如春阳之温；听其言，其入人也如时雨之润。胸怀洞然，彻视无间；测其蕴，则浩乎若苍溟之无际；极其德，美言不足以形容。先生行己，内主于敬，而行之以恕。见善若出诸己，不欲弗施于人。居广居而行大道，言有物而动有常。先生为学，自十五六时，闻汝南同茂叔论道，遂厌科举之业，慨然有求道之志。未知其要，泛滥于诸家，出入于老释者几十年，返求诸六经而后得之。明于庶物，察于人伦。知尽性至命，必本于孝弟。穷神知化，由通于礼乐。辩异端似是之非，开百代未明之惑。秦汉而下，未有臻斯理也。谓孟子没而圣学不传，以兴起斯文为己任。其言曰：“道之不明，异端害之也。昔之害近而易知，今之害深而难辩。昔之惑人也乘其迷暗，今之人人也因其高明。”自谓之穷神知化，而不足以开物成务。言为无周遍，实则外于伦理。穷深极微，而不可以入尧舜之道。天下之学，非浅陋固滞，则必入于此。自道之不明也，邪诞妖异之说兢起。涂生民之耳目，溺天下于污浊。虽高才明智，胶于见闻，醉生梦死，不自觉也。是皆正路之蓁芜，圣门之蔽塞，辟之而后可以入道。先生进将觉斯人，退将明之书。不幸早逝，皆未及也。其辨析精微，稍见于世者，学者之所传耳。先生之门，学者多矣。先生之言，平易易知，贤愚皆获其益，如群饮于河，各充其量。先生教人，自致知至于知止，诚意至于平天下，洒扫应对至于穷理尽性，循循有序。病世之学者舍近而趋远，处下而窥高，所以轻自大而卒无得也。先生接物，辨而不间，感而能通，教人而人易从，怒人而人不怨。贤愚善恶，咸得其心。狡伪者献其诚，暴慢者致其恭。间风者诚服，睹德者心醉。虽小人以趋向之异，顾于利害，时见排斥，退而省其私，未有不以先生为君子也。先生为政，治恶以宽，处烦而裕。当法令紧密之际，未尝从众为应文逃责之事。人皆病于拘碍，而先生处之绰然。众忧以为甚难，而先生为之沛然。虽当仓卒，不动声色。方监司兢为严急之时，其待先生率皆宽厚。设施之际，有所赖焉。先生所为纲条法度，人可效而为也。至其导之而从，动之而和，不求物而物应，未施信而民信，则人不可及也。

——《二程文集》卷十一《明道先生行状》

[译文]

程颐为程颢所作《明道先生行状》说：先生他天资禀赋既已异于平常人，而他充实善性持养身心又得法。他的品行，精纯得就像精金，温

润又像美玉。他的性情，宽广而有限制，柔顺但不随波逐流。他忠诚之志可穿透金石，敬父爱兄之意可上达于神明。看他的容颜，其待人接物就象春天的太阳那样温和；听他的言语，其深入人心就如时雨一样滋润万物。心胸光明如重门洞开，透彻而无间隔隐蔽；而要测其学识的蕴蓄，则又浩瀚如苍海之无边无际；想说明白他的美德，他却众善具备再美的语言也不足形容。他推行自己思想，首先自身主于谨敬，然后再推广自我之心以及人。见到别人有善行就象自己的善行一样珍惜和赞赏，自己所不想接受的决不施加于人。心胸之宽就如住在广大的居室中，行为端庄大方就如走在平坦的大路上，说话必定切实不作空言，行动必有常规而不放纵。他的学习，从十五六时，听到周敦颐评说圣人之道，于是就厌倦世人争相追逐的科举之业，慨然有探求圣道的志向。开始不得要领，漫无边际地杂学各家，出入于老庄佛释将近十年，又回到六经上才得其真谛。他明达事物之情，精察人伦之序。他知道“尽性知命”的高深，必本于孝亲敬长之实。又知穷神知化的认识天道，原与明礼知乐的人事相通。辨别异端之学的似是而非，指明千万年来未能弄明的疑问。自秦汉以后，没有人能认识到这些道理。他认为孟子死后圣学没有下传，以接续道统振兴斯文作为自己的责任。他曾说：“大道之所以不能明于天下，是由于异端之学损害了它。过去危及圣学的杨墨中韩之类学说粗鄙而容易看出其荒谬，今日害道的佛老之学深远而难以明析。过去的异端之学迷惑人是利用人的昏昧，今天的异说渗入人心都是利用人的高明。佛家自称能通达天地的玄，而其实不能有为于天下。佛家称他们的学说包容一切无不周详，其实他们是抛弃了伦常之理。佛家自认为其理论穷尽深奥之理、探极精微之处，而玄怪深僻恰恰不能达于尧舜坦荡平易的大道。天下的学问，若不是浅陋而不通达，就必然跑到佛教那里去。自从圣人之道不得明于天下，邪诞妖异之说竞相兴起，充塞了人民的耳目，把天下沉陷在污泥浊水之中。即使有高明才智之士，拘泥于耳目的见闻，生如沉醉，死如梦寐，而不自觉其不明理的迷惑。这些都是正路上荒草秽木，堵塞圣学之门的障碍，必须开采出路才能进入大道。先生他进身为官是为要唤醒今世的人民，退身隐居要著书明理以垂后世。不幸早逝，进退之事都未及作成。他辨析精微之论，多少有为世人所见者，是他的学生们传播的呀。先生门下，学生非常多。他的言语，浅显易懂，不论聪明的愚蠢的，听了都能受益，就象一群人在河里喝水，虽然各自所需不同，但各自都得到了彻底的满足。他的教人，从寻求知识开始直到知其所止，从内心诚意开始直学到平治天下，从童子初学的“洒扫应对”开始直到入圣人之域的穷理尽性，整个过程都循循而有序。他批评世俗的学者舍弃浅近的而务求高远，身处于下却窥望高处，导致自己的轻浮自大而到底也学无所得。先生他对待人，明辨其恶但也不拒绝他，以意感人人必能应，教导人人能轻松地听从，指责人人也不会恼恨。不论贤愚善恶，各种各样的人，他都能得其心。奸诈的人在他面前也会奉献真诚，暴戾傲慢的人在他面前也表现出谦恭。听说他的风范的人就诚服，看到他的德行的人佩服得心醉神迷。纵然是小人与他追求不同，考虑利害相妨，时时加以抵毁，但他们退处而自我思考时，没有不认为先生他是正人君子的。先生的治理政事，用宽大去治理恶人导其向善，处于烦琐的事务中却宽闲优裕。当朝廷法令紧密严苛的时候，他也从未学着众

人去作虚应形式逃避职责的事。人人都认为法令不当束缚妨碍着无法作事，而他却能在这种法令下处理得宽绰有余。众人忧虑很难作的事，而他作得却很兴盛。即使在仓卒遇变之时，也不动声色。当监司们纷纷严密紧急地观察州县官时，他们对待作州县官的先生他全都很宽厚。处置事务时，还有依靠先生处。先生他制订的纲纪条文法度，人们可以效仿着去作。至于他引导人民，人民就会跟随，以诚动人而人自然和顺，不求外物应己而外物自应之，未曾以自己的诚信施于人时人民已先相信了，这些都是人们无可比拟的。

14·11 侯师圣云：朱公掞见明道于汝，归，谓人曰：“光庭在春风中坐了一个月。”游、杨初见伊川，伊川瞑目而坐，二子俟立。既觉，顾谓曰：“贤辈尚在此乎？日既晚，且休矣。”及出门，门外之雪深一尺。

——《二程遗书》卷十二

[译文]

侯师圣说：朱光庭到汝州拜见程颢，回来后对别人说：“我朱光庭在春风中坐了一个月。”游酢、杨时开始去拜见程颢，程颢瞑目而坐，两人站在门外等待。程颢醒后，看着他俩说：“你们还在这里呀？天已经不早了，算了吧。”及至出门，门外之雪深一尺。

14·12 刘安礼云：明道先生德性充完，粹和之气，盎于面背，乐易多恕，终日怡悦。立之从先生三十年，未见其忿厉之容。

——《二程遗书》附录《门人朋友叙述》

[译文]

刘安礼说：程颢先生德性充实完美，纯和之气，充溢前前后后，和乐平易宽大，一天到晚都是愉悦的。我跟随先生三十年，从未见过他有愤怒严厉的神情。

14·13 吕与叔撰《明道先生哀词》云：先生负特立之才，知大学之要；博文强识，躬行办究；察伦明物，极其所止；涣然心释，洞见道体。其造于约也，虽事变之感不一，知应是心而不穷；虽天下之理至众，知反之吾身而自足。其致于一也，异端并立而不能移，圣人复起而不与易。其养之成也，和气充浹，见于声容，然望之崇深，不可慢也；遇事优为，从客不迫，然诚心恳恻，弗之措也。其自任之重也，宁学圣人而未至，不欲以一善成名；宁以一物不被泽为己病，不欲以一时之利为己功。其自信之笃也，吾志可行，不苟洁其去就；吾义所安，虽小官有所不屑。

——《二程遗书》附录

[译文]

吕与叔作《明道先生哀词》说：先生他负有独特之才能，明于高深学问的要旨；博学于文献而强记之，亲身实践努力探讨；精察人伦明知事理，完全地掌握了人之所以当止；心中如涣然冰消，透彻理解了大道的本体。他的学问由博而回于约，掌握的就在自己一心一身。虽然外事作用于我者变化不一，他知道心是应物之主，一心随感而应也没有边际；

天下之理虽然众多，他明白万理于我身，反求于我身则一切理都可自足。他的修养达到了精诚致一的境界，异端之学并兴也不能改变他的自信之心，圣人再生也不会纠正他的学说。他的德行养成了，太和之气充盈透切，表现于声音容貌，使人望见其崇高渊深，无法轻慢，遇事当为而为，从容不迫，然而其至诚之心诚恳深切，作不好决不舍弃的。他对自己希望和要求远大，宁可学圣人而未能达到，也不用小小一善来成就名声；宁可以天下有一物不受圣人恩泽看作自己的过失，追求使我的君主成为尧舜一样的明君，不把一时的有利于人作为追求的事功。他自信笃厚，只要我的志向能够推行，就不故作高洁而去其位；只要是依义而行我心安稳，虽有小官也有所不值得去做。

14·14 吕与叔撰《横渠先生行状》云：康定用兵时，先生年十八，慨然以功名自许，上书谒范文正公。公知其远器，欲成就之，乃责之曰：“儒者自有名教，何事于兵？”因劝读《中庸》。先生读其书，虽爱之，犹以为未足，于是又访诸释老之书，累年尽究其说，知无所得，反而求之六经。嘉祐初，见程伯淳、正叔于京师，共语道学之要。先生涣然自信曰：“吾道自足，何事旁求！”于是尽弃异学，淳如也。晚自崇文移疾西归横渠，终日危坐一室，左右简编，俯而读，仰而思，有得则识之。或中夜起坐，取烛以书。其志道精思，未始须臾息，亦未尝须臾忘也。学者有问，多告以知礼成性，变化气质之道，学必如圣人而后已。闻者莫不动心有进。尝谓门人：“吾学既得于心，则修其辞；命辞无差，然后断事；断事无失，吾乃沛然。精义入神者，豫而已矣。”先生气质刚毅，德盛貌严。然与人居，久而日亲。其治家接物，大要正己以感人。人未之信，反躬自治，不以语人。虽有未喻，安行而无悔。故识与不识，闻风而畏，非其义也，不敢以一毫及之。

——《张子全书》卷十五

[译文]

吕与叔作《横渠先生行状》说：仁宗康定年间同西夏交兵时，张载先生十八岁，当时慨然以立功边疆自许，上书谒见范仲淹。范仲淹看出他是远大之器，想要成就他，就责斥他说：读书人自有读书人的学问，为什么要从事于军事？”于是劝他读《中庸》。张载先生读《中庸》，虽然喜爱，但仍感到不满足，于是又访求佛教、道家之书，读了多年，透彻地了解了佛、道的学说，知道没有什么收获，又返回来读六经。嘉祐初年，与程颢、程颐兄弟相会于京城，共同研究道学之大要。先生他胸中疑问涣然冰释，自信地说：“我们儒学的理论自身十分充足，为何要寻求别家之说？”于是舍弃异端之学，成为淳厚的儒者。晚年从崇文院因病去职西归横渠镇，一天到晚恭恭敬敬坐在一间房子里，身边放的全是书，俯首而读，仰首而思，有所得就记下来。有时半夜坐起来，点上灯烛去写。其对圣人之道追求与精深思考，从未有一刻间断，也从未有一刻的忘却。学生有所问，经常告诉他们学礼并去修养本性，和学问变化气质的方法，要求学生一定要达到圣人的境界才可以。听到他这些话的人无不触动于心而有所进步。他曾经对门人说：“我治学心中有所领悟时，就选择适当的言辞把它表述出来；表述得没有错误，然后用来判断事务；判断事务没有错误，我就感到胸中充实了。精熟义理，

达到神奇的境界，就要在事情没有发生时，先要熟悉有关事情的道理，如此而已。”先生他气质刚毅，德性充盛，容貌严肃。但和人相处，时间久了就一天天亲近。他的治家与在外交往，一般说是正己以化人。人不能信任他，他就返回来修养自身，而不告诉他人。虽然有的人到底也不理解他的用心，他照常安心而行并不后悔。所以认识他的与不认识他的人，闻其风而畏服，不符礼义的事，不敢以丝毫加到他身上。

续近思录 卷一 道体

此卷论道体，黄勉斋所谓“无物不在，无时不然，流行发用，无少间断”者是也。学者溯本原而穷真究竟，则学问之纲领在是矣。

1·01 朱子曰：这道体浩浩无穷。

浩浩，广大流行之意。《易》曰：“形而上者谓之道”，是道非有形体之可见也。然有与道为体者，如天地之所以高厚、日月之所以运行、山川之所以流峙、人物之所以变蕃，莫非自然之理为之主宰乎。其中程子所谓“活泼泼地”者，乃道体之本然，无一毫亏欠，无一息间断。固“浩浩然”，广大流行而无穷尽者也。学者即形下之器以求形上之道，切而验之身心性情之地，实而体诸伦常日用之间。存养、省察、致知、力行以驯致乎“位育参赞”之效。庶道体之浩浩无穷者，即在吾身而不至虚存于宇宙矣。此朱子亲切示人之旨与夫子川流之叹、子思鸢鱼之察同。薛敬轩谓“孟子左右逢其源，可见道体之无穷尽。”正此意也。

1·02 朱子曰：道体浑然，无所不具，而浑然无不具之中。精粗本末、宾主内外，有不可以毫发差者。故虽文理密察、缕析毫分，而初不害其本体之浑然也。

道体浑然而者，就其全体而言之，所谓理之一也。其不可以毫发差者，就其各具而言之，所谓分之殊也。世之学者，略观大意，厌格物致知之功为支离。其于道也，但识其浑然大体，以为其中无所不具而已。岂知浑然无不具之中，由精及粗、自本至末，辨宾主之异位、审内外之殊途，如权之于轻重，如度之于长短，毫发之间有不以差失者。故君子之求道也，昭之以文章，别之以条理。密以致其详细，察以致其明辩，虽一缕之微在所必析，虽一毫之细各有攸分。岂好为支离哉？盖必析之有以极其精而不乱，然后合之有以尽其大而无遗。分殊而理未尝不一也，又何害其本体之浑然而者哉？此尊德性，而道问学致广大而尽精微，所以相须并进而不可偏废者也。

1·03 朱子曰：天人一物，内外一理，流通贯彻，初无间隔。若不见得，则虽生于天地间，而不知的以为天地之理，虽有人之形貌，而亦不知所以为人之理矣。

天以阴阳五行化生万物，万物皆生于天地之间，惟人得其秀而最灵。故人之气即天地之气，人之理即天地之理。貌言视听之形于外者，气之为也。肃×哲谋之蕴于内者，理之为也。人性本于天命，则天人岂有二物乎？形色即具天性，则内外岂有二理乎？此道体之流通贯彻而无间隔者也。君子知之，所以事天以诚。其身践形以复其性，通天人合内外而无不尽其道焉。此人之所以与天地参也。众人蚩蚩，不能见得，则虽生于天地之间，具生人之形貌，冥然不知所以为天地之理，而求以肖其德，又安知所以为人之理而求以尽其道哉？是则虽曰得其秀而灵者要，亦与万物无异矣，可不惜哉！

1·04 朱子曰：天命之性、处处皆是，但只寻时，先从自己身上寻起。所以说，“性者道之形体。”

天下无性外之物，凡有一物各具一理。是天所赋之命而物受之以为性者，流通遍满处处皆是。大而天地之高深，细而渊鱼之飞跃，莫非性

之昭著而不可掩者。但泛而求之万物，不若近而验之吾身。须先从自己身上寻起，如恻隐之发可以寻吾身之有仁，羞恶之发可以寻吾身之有义。推之辞让是非皆然。则天命之性赋与于我无少欠阙者，岂不昭然可见。所以邵子说“性者，道之形体”。盖道无形体，观性之具于人者，仁义礼智真切不混，则道之形模体段于此呈露，而不为悬空影响之谈也。

1·05 朱子曰：仁，只是个浑然温和的。其气则天地阳春之气，其理则天地生物之心。

元亨利贞，天之四德。而元者，善之长也，人得之而为仁。浑然温和，程子所谓“满脑子是恻隐之心”是也。以气言之，则为天地阳春之气。盖四时之中春主温和，发生万物，而一发之运皆此生。气之周流，春之为气，贯乎四时，犹仁之为理，包乎四德也，以理言之，则为天地生物之心。盖天地无心以生物为心。万物生生不已，莫非二气絪縕之所为也。仁之为德，主于生物。自亲亲仁民爱物，虽分有不同，而莫非一念慈爱之所推也。与乾元资始、坤元资生不诚同流而无间也乎。故君子之体仁长人也，虽刚柔不同，用威惠用异施然，无时而非阳春之气，无念而非生物之心，此其所以与天地合德者与。

1·06 朱子曰：夫道若大路然，岂难知哉？人病不由尔。

此即孟子之语而申言之，警醒人之不由道也。世之视道为远而不由者，疑道之为物窈冥昏默而不可知也。不知道之在人荡荡平平，举凡日用行事之间皆是也，即子臣弟友而道存焉，即视听言动而道存焉。其平如砥，其直如矢，四达交通真若大路之共由而不可离也，岂有高远而难知者哉？特人之所病者，在乎蔽于物欲，安于偷惰，甘心自弃，不肯由大路而行耳。夫舍大路而不由，则必入乎歧途，履乎曲径，势且坠坑落堑，陷其身于险巇荆棘之中而不能出也。岂不亦大可哀哉！

1·07 朱子曰：圣人之道如饥食渴饮。

此言道之切于人而不可须臾离也。夫人非食无以充饥，非饮无以解渴。圣人之道存乎人伦日用之间者，循之则得，违之则失。岂不如饥者之资夫食，渴者之资夫饮哉，然饥渴之于饮食，非徒甚切而不可离，抑且至近而无所难也。圣人教人体道，不外乎夫妇知能之理。如经传所垂，只是孝悌忠信礼义廉耻，取之至近如饮食然，人皆可以充饥而解渴也。是以君子之于道也，皇皇焉，汲汲焉，不啻饥渴之切身必求得夫饮食然快也。无如世之学者自外于道而不明不行，是犹任其饥渴而不知饮食也，虽圣人其奈之何哉！

1·08 朱子曰：圣人之道，有高远处，有平实处。

圣人之道，精粗本末，虽无二致，然有高远处，如《中庸》所言“位育参赞，配地配天”之类是也。有平实处，如《中庸》所言“子臣弟友，庸德庸言”之类是也。朱子之意，盖欲学者知道之有高远，则不以浅近而自域；知道之有平实，则不以空虚而自诬。《中庸》言进德之序曰：“行远必自迩，登高必自卑。”所谓迩也，卑也，即平实之道也。如为子尽孝、为臣尽忠，为弟尽悌、为友尽信，其事至平而无奇，其理至实而无妄。由是而上达焉，即高矣；由是而推暨焉，即远矣。道之高远者，即在平实之中，不可舍平实而求高远也。程子曰：“圣人之言其高如天，若不可阶而升也。其近如地，则亦可以履而行也。”正与此章同意。

1·09 朱子曰：天理固浑然，然谓之理，便是有个条理的。故其中

仁义礼智，合下便各有一理，不相混杂。以其未发，莫见端绪，不可以一理名，是以谓之浑然。非是里面都无分别，而仁义礼智后来施次生出也。天理只是仁义礼智之总名。仁义礼智，便是天理之件数。

浑然者，无分别之貌。然既谓之理，则其中各有条理，非无分别而相混杂者也。故天理浑然之中，而仁义礼智森然毕具。以其得天之元而为仁，以其得天之亨而为礼，以其得天之利以为义，以其得天之贞而为智。各有一理不相混杂，如五行之各一其性，四时之各殊其气。自其发而观之，则恻隐，仁之端也；羞恶，义之端也；辞让，礼之端也；是非，智之端也。所谓各有一理不相混杂者，昭然可见矣。若当其未发，则莫见端绪。欲明其何者为仁，何者为义，何者为礼，何者为智，而不可得也。但见其浑然，若无分别而已使其里面果无分别，是仁义礼智非天命之本，然所性之固有而为后来添设之物矣。又何以随感而应，各有条理乎？故言天理已包仁义礼智之四德，而总名之言。仁义礼智则是分天理之件数而条举之。可见天赋人以形，即赋人以理。而仁义礼智各有一理不相混杂者，合下完具如太极之包阴阳五行于其中也。

1·10 文蔚曰：先生《易说》中谓“伏羲作易，验阴阳消息两端而已。”此语最尽。朱子曰：阴阳虽是两个字，然却只是一气之消息。一进一退、一消一长，进处便是阳，退处便是阴，长处便是阳，消处便是阴。只是这一气之消长，做出古今天地间无限事来。所以阴阳做一个说亦得，做两个说亦得。

文蔚，姓陈，字才卿。阴阳消息虽曰两端，只是一气。所谓进退消长者，进处便是阳，退处便是阴，非一进一退有二气也。长处便是阳，消处便是阴，非一长一消有二气也。故只此一气之消息，贯彻古今，绵亘天地，无限事业皆从此出。然则阴阳固一而两，两而一者也。他日又曰阴阳只是一气，阳消处便是阴，不是阳退了又别有个阴。与此盖互相发。

1·11 朱子曰：在天地则为阴阳，在人则为善恶。有不善未尝不知，知之未尝复行。不善处便是阴，善处便属阳。“上五阴，下一阳”，是当沈迷蔽锢之时，忽然一夕省觉，便是阳动处。

阴阳者，天地之复也。善恶者，人心之复也。卦明天运，爻本人事。故有不善未尝不知，至明以察其几也。知之未尝复行，至健以致其决也。阴为不善，阳为善。复卦“上五阴，下一阳”是初正当沈迷蔽锢之时，其端甚小，其力甚难。独能慎独审几，随起随觉，随觉随复，其悟也。忽然其兴也，勃焉。此便为法天自强处，即便是天地阳动处。张南轩曰：“于此而能复焉，则去无妄不远矣。及其守之固、居之安，并纤毫不萌则无妄也。即诚也，即天道也，此正推出所以元吉处然。”观圣人以此赞颜子，知颜子之所为独称好学者，功厥在于不贰过矣。

1·12 朱子曰：始者气之始，生者形之始。

乾元何以资始，盖万物受气于天。始者，气之始也，坤元何以资生，盖万物受形于地。生者，形之始也。然则气以成形，虽同出一原，而天施地生则微有先后也。

1·13 朱子曰：天命之性，若无气质却无安顿处。且如一勺水，非有物盛之，则水无归着。程子云：“论性不论气，不备；论气不论性，不明。二之则不是。”所以发明千古圣贤未尽之意，甚为有功。大抵此

理有未分晓处，秦汉以来传记所载，只是说梦。韩退之略近似。千有余年得程先生兄弟出来，此理益明。

天命之初，性与气俱者，盖惟成形而理乃赋焉者也。若无气质，则将何处安顿乎？即如一勺水，非有物盛之便无归着。性附于气犹水载于物也，特偏言之，则皆不是耳。惟程子云，论性不论气，不备；论气不论性，不明。二之皆非者，诚以有气则不能无清浊厚薄之不齐，有性则亦可知仁义礼智之各足也。观夫子言“性相近”，孟子之“道性善”，圣贤者有未尽之意。而程子此言发明深切，甚为有功矣。大抵此理难于分晓，秦汉以来诸所记载多于此中梦梦。韩退之作《原性》虽略近似，而终不甚明，至二程子出，乃始阐发无余蕴，而此理得以大著焉。他日朱子又曰：“论性不论气则无以见生质之异；论气不论性则无以见理义之同。”皆此意也。

1·14 道夫问：气质之说始于何人。朱子曰：此起于张、程。某以为极有功于圣门，有补于后学。读之使人深有感于张、程，前此未曾有人说到此。如韩退之《原性》中说三品，说得也是，但不曾分明说是气质之性耳。性哪里有三品来！孟子说性善，但说得本原处，下面却不曾说得气质之性，所以亦费分疏。诸子说性恶与善恶混。使张、程之说早出，则这许多说话自不用纷争。故张、程之说立，则诸子之说泯矣。

道夫，姓杨，字仲思。气质之说起于张、程。张子曰：“形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉。”程子曰：“论性不论气不备；论气不论性不明。”此皆阐发明白，令人观感，极有功于圣门，有补于后学，而前此无人说到者也。即如韩退之《原性》中说三品，其曰：“性之品有上中下三。上焉者，善焉而已矣，中焉者，可导而上下也；下焉者，恶焉而已矣。”虽说得近是，但不曾分明说出气质之性，则此三品实从何处得来。夫孟子之说性善，只就本原处论，亦未说得气质之性，所以尚费后人分疏也。至于荀子之言性，曰：“人之性恶”，杨子之言性，曰：“人之性善恶混”。惜未睹张、程之说耳。若张、程之说早出，自不消许多纷纷聚讼。今而后诸子之说可尽泯，而此理益明者，张、程之功，于斯为大也。

1·15 朱子曰：性是未动，情是已动，心包得已动未动。盖心之未动则为性，已动则为情，所谓“心统性情”也。欲是情发出来底。心如水，性犹水之静，情则水之流，欲则水之波澜，但波澜有好底，有不好底。欲之好底，如“我欲仁”之类；不好底则一向奔驰出去，若波涛翻浪；大段不好底欲则灭却天理，如水之壅决，无所不害。孟子谓情可以为善，是说那情之正，从性中流出来者，元无不好也。因问：“可欲之谓善”之“欲”，如何？曰：此不是“情欲”之“欲”，乃是可爱之意。

心贯动静，统性情，故未动为性，已动为情。要皆莞摄于一心，惟心有是情则发而为欲。欲者，七情之一也，由心、性、情、欲四者类观之，心犹水然，性其静乎，情其流乎，欲其波澜乎？但既曰“欲”，则离道心而为人之心矣，此处危微紧关，出乎此便入乎彼，故不能无好不好之分。所谓好者，如“我欲仁”之类是也，所谓不好者，私意横流，天理溃决，波翻澜涌，骇目警心，虽欲提防不可得已。此则何尝是本然之情，缘性而发者哉！故孟子曰：“乃若其情，可以为善则是情之本。”正从性中流溢者原无不好，而今日之壅决至此，固非情与性之罪，亦非

心之罪，而实继起之欲所酿而成也。至孟子所谓可欲之谓善，则“可欲”者，犹曰可爱云耳，岂情欲之说哉？信乎窒欲如防水，学者不可不深长思也。

1·16 朱子曰：性如日光，人物所受之不同，如隙窍之受光有大小也。人物被形质局定了，也是难得开广。如蝼蚁如此小，便只知得君臣之分而已。

此合人物以论性也。性之至精至粹不可磨灭者，如日光然，故人物所受之不同，亦如隙窍之有大有小，而受光因之有大小也。若能本体廓然无可限量，则凡弥纶布濩之处，何在不受其光，只为人物都局于形质，终是难得开广耳。惟其不得开广，所以在我仅有受光之隙，则在日亦只为容光之照，即如蝼蚁至小便只知得君臣。彼其分义凛然，若不可犯者，何尝不到精粹地位，特此外则皆不知也。然则性体之全，原自蟠天际地，人与物自局之耳，故惟尽性之圣人，有以极参赞位育之能哉！

1·17 朱子曰：人物之生，其赋形偏正，固自合下不同。然随其偏正之中，又自有清浊昏明之异。

此专就气质言也。人物之生各与一无妄，理固自足，然其赋形于天者，人得其正，物得其偏，便已合下不同，而随其所赋偏正之中。物得其偏者，或清明或昏浊，灵蠢各殊；人得其正者，或清明或昏浊，敏钝亦微判。此生人生物之大较然也。顾人物同生于天地而得命为人，则又当不为气质所囿，而愚者可明，柔者可强，况实明且强者而容或负哉？

1·18 朱子曰：一草一本，皆天地和平之气。

造化流行，发育万物，凡一草一木无不条畅敷荣，此皆天地和平之气所薰蒸洋溢而出之者也。程子曰：“观天地生物气象。”又曰：“观物于静中，皆有春意。”周子之窗草不除，邵子之满怀是春，皆能善体天地者矣。

1·19 朱子曰：须知未动为性，已动为情，心则贯乎动静而无不在焉。《知言》：“性立天下之有，情效天下之动，心妙性情之德。”此言甚精密。

胡氏名宏，字仁仲，号五峰，所著书有《知言》共六卷。未动为仁义礼智之性，已动为喜怒哀乐之情，心则统摄性情，贯乎动静，而无不在焉。故胡氏《知言》有曰：“性立天下之有”，言寂然不动者，能众理并包，以为心之体也；“情效天下之动”，言感而遂通者，能时措各得，以为心之用也；“心妙性情之德”，言浑涵动静而体用具足于中也。此言生精而至密，古之圣贤所为治性制情，以存养此心也。

1·20 朱子曰：论性要须先识得性是个甚么物事。性即理也，仁义礼智而已矣。然四者有何形状？只有此理，便做得许多事出来，所以能恻隐、羞恶、辞让、是非。譬如论药性寒热，亦无讨形状处，只服了后，却做得寒做得热便是性。今人往往指有知觉者为性，只说得个心。

此言性只是理，欲见性者，仍于情之发处验之也。论性而不识性，则何以尽性？然欲识得性而必钩深索隐以求之，又乌知性是甚么物事乎？盖性即是理，理者何？仁义礼智而已矣，特是仁义礼智四者亦无形状，可见只有此理便做得无穷事业。其所以发而为情，能恻隐、羞恶、辞让、是非者可验也。即如药性，有寒热亦无形状，见得只是服去则寒热立验，便是药性矣。故知性只有此理，顺其理之当然，则阳舒阴惨皆

足调剂；太和反其理之自然，则刚燥柔濡皆能销铄元气。识性者识此而已。今人不察而指有知觉者为性，只说得个心，而实非性也，盍返而自验之哉？

1·21 朱子曰：“命”之一字，如“天命谓性”之“命”，是言所禀之理也。“性也有命焉”之“命”，是言所以禀之分有多寡厚薄之不同也。

“命”字有两义，“天命谓性”之“命”，则是继善成性全赋于我，初无限量者，指所禀之理而言，理盖无不各足也；“性也有命焉”之“命”，则是时数遭逢，随其所值，实有限制者，指所禀之分而言。分故有多寡厚薄之不同也，性知其为所禀之理则穷理尽性，以至命者至此而已，知其为所以禀之分，则乐天安土以立命者，立此而已。

1·22 朱子曰：性不是卓然一物可见者，只是穷理、格物，性自在其中，不须求，故圣人罕言性。

此见人当穷理以识性也。子思子曰：“天命之谓性”，张子曰：“合虚与气有性之名”，又曰：“人受与天则为性。”凡此皆不过指点出名目以示人耳。其实神明默成存乎其人，岂是卓然一物可见者乎？惟有穷尽吾心之理，举凡天下之事物无不有以格之，则性即理也，亦可作一物观也，自在其中而不须他求矣。是故圣人罕言性，盖圣人之言无非天理、无非仁义礼智，性原自在其中也。学者从欲性之卓于吾前，亦只于此心此理验之而已。

1·23 朱子曰：性譬之水，本皆清也。以净器盛之则清；以污器盛之则浊。本然之清未尝不在，但既污浊，猝难得便清。故“虽愚必明，虽柔必强”也，煞用气力。

以水喻性，水本清，性亦本善也。然水有清浊之分，因盛水之器有净污之别，则性有昏明强弱之异，亦因气禀之有偏全，习俗之有善恶之殊也。究之水本然之清，未尝不在，性本然之善何尝不存，但既经污浊之后便猝难得清，必须澄之乃清耳。故择善固执以复性者，亦必由博学、审问、慎思、明辩而笃行之，煞用气力千百倍其功，然后愚者可明、柔者可强，而无不可变之气质，无不可革之俗染也。

1·24 朱子曰：性者心之理，情者心之动，才便是那情之会恁地者。情与才绝相近，但情是遇物而发，路陌曲折恁地去底，才是那会如此底。要之，千头万绪，皆是从心上来。

人之禀于生，初者有性有情有才焉。性者，仁义礼智，心所具足之理也；情者，恻隐、羞恶，辞让是非，心之感物而动也；至于才，则心动于恻隐而能行其仁，心动于羞恶而能行其义，心动于辞让是非而能行其礼与智。故便是情之会恁地者，惟情所欲赴，才能达之。情与才绝相近，特是情遇物而发，任路陌之曲折，皆悬空臆想而可通；乃涉于虚才，则曲曲折折都要随路陌而遍履其地为丽于实耳。性情才三者之说如此。要之，性情统于心、才运于心，千头万绪皆从心做起，而心之为用大矣。

1·25 问：前夜说体用无定所，是随处说如此。若合万事为一大体、用，则如何？曰：体、用也定。见在底便是体，后来生底便是用。此身是体，动作处便是用。天是体，“万物资如”处便是用。地是体，“万物资生”处便是用。就阳言，则阳是体，阴是用；就阴言，则阴是体，阳是用。

体、用虽无定所，然而亦有定者，盖天下无无用之体，亦无无体之用。所以见在底便是立其体，后来生底便是致其用也。即如人，不有此身何以能动作，然而此身便是体矣；若不能动作又何以成此身，然而动作处便是用矣。推之，覆帟者，天也，现在高明底是体，万物资生品汇亨嘉处便是用。即就阳言之，必先施而后生，则阳是体，阴是用。又就阴言之，必由静而及动，则阴是体，阳是用。然则，体、用之无定而有定者，反差类推之而皆然矣。

1·26 朱子曰：性同气异，只此四字，包涵无限道理。

性即理也。理安有不同，特气则不能无清浊厚薄之异耳。知其为性同，便人人可以尽性；知其为气异，便人人当克去其偏，以复其本然之性。故只此四字，有无限道理包涵蕴蓄于其中也。学者亦详味而自得之耳。

1·27 朱子曰：知主别识，意中营为。知近性近体，意近情近用。

此明知与意之辨也。知者，心之神明，能察众理，故主别识；意者，心之所发，能理事几，故主营为。知近性近体者，人心之灵，莫不有知，性所固然，体自有觉也；意近情近用者，万事之投皆从此出，情所必达，用自不穷也。若夫所知益扩则在格物以致之，立意较然则在致知以诚之而已。

1·28 朱子曰：惟心无对。

天地间无独必有对、惟心无对，盖心之体至宏，心之用至广，可以囊括古今，可以弥纶天地，可以联万物为同体，可以合万化于一。原寂然不动，感而遂通，人人有之，人人皆得而尽之，虽事业冠百，正道德师万世，要只完全此心而已矣。夫孰得而对之哉！

1·29 朱子曰：天只有个春夏秋冬，人只有个仁义礼智。此四者便是那四者。心是个运用的，只有此四者之理，更无别物。

此见天人一理，而人不可不法天也。天以生物为心，只有个春夏秋冬底。四时循环迭运，历万古而不易。益春者，生物之始；夏者，生物之通；秋者，生物之遂；冬者，生物之成也。人体天之心，为心只有个仁义礼智底，四德具足于己，应万事而不穷。盖仁者，恻隐之心；义者，羞恶之心；礼者，辞让之心；智者，是非之心也。然此四者于人为仁，而为众善之长，于天即为春，为元；于人为礼，而为众美之会，于天即为夏、为亨；于人为义，而得其分之和，于天即为秋、为利；于人为智，而为众事之干，于天即为冬、为贞。所以便是那四者。惟人之心至虚至灵，亦是个运用流转的，只有此四者之理循环不息，故亦如天之只有春夏秋冬，此外更无别物可言也。人奈何不法天以自强哉！

1·30 朱子曰：仁义礼智，便是元亨利贞。若春间不曾发生得到，夏无缘得长，秋冬亦无可收藏。

此见仁为四端之首，所系尤重也。仁义礼智便如四时之春，生夏、长秋、收冬藏者，必春间发生起来，然后苗而秀，秀而实，所由成始而成终耳。若人而不仁，便失其本心，百事皆妄，犹之春间不曾发生到夏无缘得长，而秋冬尚可望其收藏乎？此仁所以为众善之长，君子务在体仁长人以为礼义智所从出也。

1·31 朱子曰：人只是此仁义礼智四种心，如春夏秋冬，千头万绪，只是此四种心发出来。

人只是这四德，配天四时。如在人为仁，于时为春；在人为礼，于时为夏；在人为义，于时为秋；在人为智，于时为冬是也。既有此四种心蕴蓄精粹于内，故任他千头万绪，参差不齐，皆可以错综尽变，发用出来。如遇恻隐则仁心生；遇羞恶则义心生；遇辞让则礼心生；遇是非则智生。无一不措之裕如也，然则人生百年、无穷事业，孰有外于此四者哉？

1·32 朱子曰：天之赋于人物者谓之命，人与物受之者谓之性，主于一身者谓之心，有得天于而光明正大者谓之明德。

命犹令也，性即理也，心者人之神明，明德者虚灵不昧之本体也。自天之所赋言之则谓命，自人物之所受言之别谓性，自主乎身而具众理应万事者言之则谓心，自得乎天而极其光明正大者言之则谓明德。其名虽各不同，而其实则一而已，无二道也。

1·33 朱子曰：知觉运动者，形气之所为。仁义礼智者，天命之所赋。

有生之初，各具有知觉运动者，乃气以成形之所为，物所同也；成性以后，各禀有仁义礼智者，天命之赋予于我，人所独也。若徒具知觉运动于身而不能全仁义礼智于心，则将何以自异于禽兽乎。

1·34 朱子曰：元亨，诚之通，动也；利贞，诚之复，静也。元者，动之端也，本乎静；贞者，静之质也，著乎动。一动一静，循环无穷。而贞也者，万物之所以成终而成始者也。故人虽不能不动，而立人极者，必主乎静。则其著乎动也，无不中节，而不失其本然之静矣。

此见静所以立动之体而善动之用也。元始亨通时节，造化流行乃诚之发用者，诚之通，阳之动也；利遂贞正时节，功用成就乃诚之收敛，凝聚者，诚之复阴之静也。然静极而动之理，实起于元当隆冬沍寒之时，阳气既尽，乃于元肇其端，是动之端倪也，而葆真有自则本乎静之体矣；动极而静之理，实要于贞，当霜雪陨落之候，阴气既凝，乃于贞还其本，是静之本质也，而蓄极而通则著乎动之用矣。至于动静互根，循环不穷，则四者之中惟贞之用为尤大。盖贞也者，于时为冬，惟其蓄精储神敛藏凝固，所以到得春来发生有力，是固万物之所以成终而即其所以成始者也。观于天道而人道可知矣，故人自形生神发而后，虽不能不动，而圣人定之以中正仁义。立人极者，必主乎静，正以平居能湛然虚静一理，浑然无所偏倚，如秋冬之敛藏不露，则自然动皆中节，应事不差，而不失其本静之体，直如春夏之发生滋长，仍然利遂贞固矣。若静时先已纷忧，则动时岂能中节哉？然则动静虽互根，而静尤其切要者矣。

1·35 问：先生《答湖湘学者书》，以“爱”字言仁，如何？曰：缘上蔡说得“觉”字太重，便相似说禅。龟山言“万物与我为一”，说亦太宽。

上蔡，姓谢名良佐，字显道。龟山，姓杨名时，字中立。程子谓：“仁，性也；爱，情也。”又谓：“仁，性也；孝悌，用也。”此可见仁特“爱”之未发者。缘上蔡说得“觉”字太重，未免蹈空，有似禅机。况以“觉”言仁，是以智之端言仁矣。又龟山言，“万物与我为一”，此说亦太宽，故不如以“爱”言仁之较实而紧切也。

问：此是仁之体否。曰：此不是仁之体，是仁之量。仁者固觉，谓觉为仁，不可。仁者固与物为一，谓万物为一为仁，亦不可。

体与量不同。体便是仁底本体，量则所包者大，故觉亦仁者分量所及。但以觉为仁则不可。与物为一，亦仁者分量所及，但以万物为一谓仁又不可，盖仁主于爱，爱之理即其体，二者之说皆涉于迂远也。

又问：知觉亦有生意。曰：因是。但只将知觉说来却冷了。

知觉固有生动底意思，但若论仁之生意，则亲亲而仁民，仁民而爱物是何等闹热作用，今只将知觉说来却冰冷矣，而何以为哉。

1·36 朱子曰：孟子说：“仁，人心。”此语最亲切。心自是仁底物事，存得此心，不患他不仁。

人有此身便具此生理。心者，身之所主也，故孟子曰：“仁，人心也。”此语极亲切有味。心自是仁底物事，特患存之之难耳。人能持敬以涵养此心，不至自戕其生理，则心之既存自然、慈祥、恺悌，纯是太和元气发生出来，尚何患其不仁乎？故又曰，学问之道在求放心。

1·37 或问：仁义礼智，性之四德，又添“信”字，谓之五性，如何？朱子曰：信是诚实，此四者，实有是仁，实有是义，礼智皆然。如五行之有土，非土不足以载四者。又如土于四时，各寄王十八日，或谓王于戊己。然季夏乃土之本官，故尤王。《月令》载“中央土”，以此。

五性有仁义礼智信，今言四德，而信不与者，盖信是以诚实底意思贯彻此四者之中，而后仁义礼智乃为实有，而非假设也，四德非信不行，而信已藏于四德内矣。即如金木水火土五行也，而非土则不足以载木火金水四者。又如土于四时，无定位，无专气，寄王于四时之季月，每季各十八日，或谓戊己属土，故王于戊己，然土位中央，季夏居一岁之中，又当火金子母之候是季夏，乃土之本官，故尤王。此所以成五行之序也。《月令》之载“中央土”，以此观五行之有土王于四时，而五性之有信贯乎四德，亦犹是矣。

1·38 朱子曰：物物运动蠢然，若与人无异，而人之仁义礼智之粹然者，物则无也。

物物具有知觉皆能运动，如饮食、牝牡之欲。其蠢然者，若与人无异矣，而人之受天地清淑之气，禀仁义礼智之德，凡饮食男女之类，为能以理制欲而粹然于中者，物则无也。然则，人之所以异于物者，只争此有无之间耳。若并其有者，而亦无之，又将何以自别于物类哉？

1·39 朱子曰：无私以间之则公，公则仁。譬如水，若一些子碍，便成两截，须是打并了障塞，便滔滔地去。

仁者，大公无我之谓也，若少有己私以间之，何以能公，故惟无私则公，公则仁矣。如水本流通之物，中间略有阻隔便流通不去，己私之障塞亦犹是也，打并了障塞，则心体廓然，人欲净尽，天理流行，岂不滔滔地去乎？学者当知所以自克矣。

1·40 或问仁，朱子曰：理难见，气易见。但就气上看便见，如元亨利贞是也。元亨利贞也难看，且看春夏秋冬：春时尽是温厚之气，仁便是这般气象；夏秋冬虽不同，皆是春生之气行乎其中。若晓得此理，便见得“克己复礼”，私欲尽去，纯是温和冲粹之气，乃天地生物之心也。

此指出仁之气象，使知实用其功也，四德之理难看，四时之气易看，故欲知仁者，只就其气上看便见矣。如元亨利贞，非四时之气乎？然亦未可轻易看过，且如春夏秋冬，备四时之气者，即所谓元亨利贞也。春

时乾元、坤元资始资生，尽是温柔和厚之气充满流动，而人得之以为仁，温厚和粹便是这春生气象。至于夏秋冬，虽不同，皆是春生之气鼓舞浹洽，以成就乎其中。而仁者爱人，利物之心，则亦包四德而贯四端者也。晓得此理，便见得克复工夫，乃私欲尽去，天理流行，纯是温和冲粹之气，而吾心全其生理，则万物皆有生意，是亦春时气象贯夏秋冬，而全体乎天地生物之心也。仁岂难知者哉？

1·41 问：人心形而上下如何？朱子曰：如肺肝五脏之心，却是实有一物。若今学者所论操舍存亡之心，则自是神明不测。故五脏之心受病，则可用药补之；这个心则非菖蒲、茯苓所可补也。

人止一心，安有上下，必欲以形而上下论，则如肺肝五脏之心，实有一欲可指，似形而下者。至所谓操舍存亡之心，自是至虚至灵，空洞无物而极其至，则可以弥纶天地、囊括古今、神明默成不可窥测也。由是观之，五脏之心偶有受病之处，犹可用菖蒲、茯苓等药验症以培补之。若操舍之心一有受病，便邪气交侵、元神斫丧，虽有卢扁未如之何，岂用药所可补乎？

问：如此，则心之理乃是形而上否？曰：心比性则微有迹，比气则自然又灵。

“形而上者谓之道”，“性即理也”，故心比之则微有著迹，若比夫气之运动者，如耳能听、目能视、手能持、足能行之类，自然又灵活不滞，无可捉摸也。然则形而上下固可不论，而但当求为神明不测之心，毋徒如肺肝五脏局于一物焉，则几矣。

1·42 问：人当无事时，其中虚明不昧，此是气自然动处，便是性。朱子曰：虚明不昧，便是心。此理具足于中，无少欠缺，便是性；感物而动，便是情。横渠说得好，“由太虚有‘天’之名，由气化有‘道’之名”，此是总说。“合虚与气，有‘性’之名；合性与知觉，有‘心’之名；是就人物上说。

无事时虚明不昧者，本体洞然，所谓在天之灵也，故便是心而非气也。然心何以能虚明，缘此理具足蕴于中者，无少欠缺也，故便是性。至于感物而动，则非性也，而已发而为情矣，此心所以统性情而体用具摄其中也。惟横渠说得最好，其曰，“由太虚有‘天’之名，由气化有‘道’之名”者，一则言其形体，一则言其周流。此释“天”名义，盖总说也。其曰，“合虚与气有‘性’之名；合性与知觉有‘心’之名”者，一则以理托气而附著，一则以理托气而运行，是就人物上说。此正释“性”与“心”名义也，观此而可晓然矣。

1·43 朱子曰：有这性便发出这情，因这情便见得这性。因今日有这情，便见得本来有这性。

仁义礼智，性也；恻隐、羞恶、辞让、是非，情也。性蕴于中而难知，情发于外而可见，故本性而发为情，因情而验得性，又因今日之情验得本来之性，此可见道之体用即在人之性情。而戒惧慎独于未发已发之交者，自不容己矣。

1·44 朱子曰：心，主宰之谓也。动静皆主宰，非是静时无所用，及至动时方有主宰也。言主宰则混然体统自在其中，心统摄性情，非笼统与性情为一物而不分别也。

耳能听，目能视，手足能持行，皆小体耳。而心独为大体者，正以

其有主宰之谓也，然使静时为块然之心，至动时方能应用，则何以立天下之大本，而行天下之达道乎？故所谓有主宰者，动静皆然也。言主宰则凡其混然体统者，蕴之为性、发之为情，皆有以管摄之而无不具在其中，又岂笼统一物而于性情全无区别哉！此吾心之所以静为存、动为察，而君子务先立乎其大也。

1·45 问：心、性、情之辨。程子云：心譬如谷种，其中具生之理，是性；阳气发生处，是情。推而论之，物物皆然。

心如五谷种子，有此种则包囊生理在内，便是性；阳气发生，敷荣条达处便是情。所谓未发之前种种，胚胎已发之后盘盘皆穗。推而论之，物无不然也，而心、性、情盖可知矣。

1·46 朱子曰：天命之性，不可形容，不须赞叹，只得将他骨子实头处说出来。乃于言性为有功，故某只以仁义礼智四字言之。

天命之性有非形容赞叹所能尽者，非空虚渺冥之谓也。只将骨子实头处阐发出来，明白透亮，使从事性学者得所据依，有实破可以用力，乃于言性为有功也。实地者何？仁义礼智四字而已，只此四字蕴蓄无穷，发挥不尽。学者能因言以求其意，而知道之大原出于天者，实可返求诸己，则穷理尽性以至于命非异人任矣。

1·47 朱子曰：性者，即天理也，万物禀而受之，无一理之不具。心者，一身之主宰；意者，心之所发；情者，心之所动；志者，心之所向，比于情、意尤重；气者，即吾之血气而充乎体者也。比于他，则有形器而较粗者也。又曰：舍心无以见性，舍性无以见心。

此解性、心、意、情、志、气六者之义也。性即天所赋之理，万物同出一原，非有我之得私禀而受之，而众理具足者也；心则一身之主宰，而万物皆供其役使，受其管摄者也；意者，心方萌而发为意，尚在念虑之微；情者，心方触而动为情，则见于事物之际；志者，心之所向，比于情意二者又较著力矣；气者，即吾之血气，从心运转而充溢乎百体之间者也，比于五者，则属之形器而较为粗迹矣。凡此皆人生所自具而心与性为尤要焉。是故养性端在存心，舍心即无以见性，而尽心由于知性，舍性亦无以见心，心一尽则知性知天。举凡意、情、志、气莫不受治。噫！此吾人一心所以统摄乎性情，而意于此、诚志于此、持气于此，养也。心之为用大矣哉！

1·48 问：仁与道如何分别？朱子曰：道是统言，仁是一事。如“道路”之“道”，千枝百派，皆有一路去，故《中庸》分道德曰，父子、君臣以下为天下之达道，智仁勇为天下之达德。君有君之道，臣有臣之道。德便是个行道底。故为君主于仁，为臣王于敬。仁敬可唤做德，不可唤做道。

仁与道原有分别，盖道者统全理而言，仁是道中一事。即如道路，虽千枝百派，皆有一路可通，学道者从仁亦通得去也。故《中庸》分言道德以父子、君臣、夫妇、昆弟、朋友为五达。道以智仁勇为三达。德正以君臣等各当尽道，而德则所以行此道者如止仁止敬之类，只可谓德，不可谓道也。然则道统其全，而仁特一事，于此可见矣。

1·49 朱子问诸友：“诚敬”二字如何分？各举程子之说以对。朱子曰：敬是不放肆底意思，诚是不欺妄底意思。

程子言敬曰：“主一日无适日，齐庄整敕，然总会之。”只是不放

肆底意思；言诚曰：“自性言之为诚，诚日闭邪，则诚已存。又日诚之道在乎信。”道笃然细参之，只是不欺妄底意思。学者欲实下工夫，亦由辞以得其意焉，可矣。

1·50 问：道与理如何分？朱子曰：道便是路，理是那文理。问：如本理相似？曰：是。问：如此却似一般？曰：道字包得大，理是道字里面许多理脉。又曰：道字宏大，理字精密。

道是路，理是条理，因是如木之理，成文不乱。然理却与道微别。道者，弥纶布濩流动充满，实包得大理，即道中之理脉络分明而已。观子思子所谓“洋洋乎发育万物，峻极于天。优优大哉！礼仪三百，威仪三千。”是为道之宏大也。所谓文理密察，足以有别者，是为理之精密也。

1·51 朱子曰：道训路，大概说人所共由之路。理各有条理界瓣。康节云：“道也者，道也。道无形，行之则见于事矣。如‘道路’之‘道’，坦然使千亿万年间行之，人知其归者也。”

道者，日用事物所当由，所以训路字，如人所共由之路也；理则各有条理而不乱，各有界瓣而不侵，故理之所在即道也。康节亦谓道如“道路”之“道”。虽属无形而行之，见于事者皆形也，是以坦平正直，昭然共见。即有未知由者，亦可问途于所，已经从此而升堂，从此而入室，盖千亿万年间行道之人未有不知其归者，独奈何舍正路而弗由乎。

1·52 朱子曰：维天之命，于穆不已，不其忠乎？天地变化，草木蕃盛，不其恕乎？

此即天地之道，明忠恕之义也。维天命之流行，实于穆而不已，不其为天地之忠乎？而在学者为尽已，在圣人为至诚，无息者可知矣，天地变化和气感召而草木蕃盛，不其为天地之恕乎？而在学者为推已，在圣人为万物，各得其所者可知矣。

1·53 朱子曰：程子谷种之喻甚善。有这种在这里，何患不生。

此见人心之可用也。程子曰，“人心如谷种”，此喻甚善。盖天地之大德曰生，而人自有生以来便具一个生理在内，故此心如五谷种子，修礼以耕之，陈义以种之，讲学以耨之，渐而萌芽，渐而滋长，渐而发华启秀，断不使草莱之害嘉种，将见其生生而未有已也。然则有这种在，何患不生乎？如或挫折其芽而不知护、蔓延其草而不能芟，是自弃其种也。孟子曰：“夫仁亦在乎熟悉之而已”，颇具此美种，曾萁稗之不如，遂使此生有用之心不至如槁木死灰焉，不止吁可慨也夫！

1·54 朱子《尽心说》曰：天大无外，而性禀其全，故人之本心，其体廓然，亦无限量。惟其牴于形器之私，滞于闻见之小，是以有所蔽而不尽，人能即事即物穷究其理，至于一日会贯通彻而无所遗焉，则有以全其本心廓然之体，而吾之所以为性，与天之所以为天，皆不外此而一以贯之矣。

至大无外者，天也。而性中健顺五常之德为禀其全，故人心虚灵之体，万理具足广大无际，廓然亦无限量，与天相肖，惟其牴于形器之私，局于形而囿于气，滞于见闻之小，缚于念而牵于欲，故心以有所蔽而不尽。苟能穷究事物之理，由物格而知至，一日豁然贯通而无所遗，则有以全其本性之初。而尽心由于知性，知性可以知天，凡吾之性大无外心大，无外者，直与夫天大无外相肖而不违，盖即此而一以贯之矣。

1·55 朱子曰：天地之间，自有一定不易之理，要当见得，不假毫发意思安排。不著毫发意见来杂。自然先圣后圣，如合符节，方是究竟处也。

天地间万事万物皆可随时度势，权宜变通所一定不可移易者，理而已。盖理之所在，若著些安排意思，则未免阻滞；若著些夹杂意思，则未免游移。惟见得既真绝不容毫发私意于其间，所为誉之不加权，毁之不加沮，而毅然独行其是，则可以慊然于心矣。夫心之所同然者，理也。圣人不过先得我心之同然，又安见先圣后圣不若合符节乎？必如此方是学问究竟处，而得所归宿者也。

1·56 朱子曰：道之体用，虽极渊微，而圣贤言之则甚明白。诚能虚心静虑，而徐以求之日用躬行之实，则其规模之广大，曲折之精微，当必有以自得之。

道之体，天命之性是也；道之用，率性之道，修道之教皆是也。其理渊深微妙，难以骤窥，而圣经贤传之所发挥者，则甚明白而可考也。惟虚心则不以先入之见为主，静虑则不以浮动之气相参。将圣贤之言返身自验，使视听言动合乎天，则子臣弟友循乎天理。道之全体大用，时时呈露于日用躬行之间，则夫规模广大，如发育峻极之体，吾德性中自具者，有以会道而无蔽，曲折之精微，如三百三千之用，吾问学中宜尽者，有以周悉而无遗。道之体用当必有以自得于吾心，而圣贤所言者，果非纸上空谈矣。

1·57 朱子曰：道是统名，理是细目。在心唤做性，在事唤做理。

道者，理之总名。如言圣人之道，君子之道，以其通行于上下、古今，为人物所共由之路，实该众理而总名之；曰“道也，理者”，道之细目。如仁义有仁义之理，礼智有礼智之理。推之孝悌忠顺之类，一事各有一理，不相淆乱。乃就道中之条目细加剖别出来，故谓之细目也。所谓性者，即天所赋仁义礼智之理也。以其具于人心，与生俱生，故不曰理而曰性；以其见于所行之事各有条理，故不曰性而曰理。要之，道也、性也、理也，或分、或合、或体、或用，各随所在而言之，皆管摄于吾心，以因应乎万事，而穷理尽性之功，诚体道者所宜尽也。

1·58 朱子曰：道之大本，岂别是一物，但日用中随事观省，久当自见，然亦须是虚心游意，积其功力，庶几有得。

道者，人所共由之路也。其大本则原于天命之性。仁义礼智具于吾心，夫岂别是一物哉？但于日用行习之中，随其当然之事，返观而内省焉，久当自见其所以然而不容己者。然非有实体之功，虽略见仿佛，亦岂能有所得乎？必也虚心以寻求之，游意以涵养之，积其操存省察之功力，庶几有得于己而不为虚见也。如颜子竭博约之才而后如有所立；卓尔曾子随事精察而力行之，而后能唯一贯之，传而无疑也。欲有得于道之大本者，夫岂一朝一夕之故乎？

1·59 朱子曰：道不须别去寻讨。只是这个道理，非是别有一个道理，被我忽然看见，攫拿得来，方是见道。只是如日用底道理，恁地是，恁地不是，事事理会得个是处，便是道。

此欲人真实体认“道”字也。道不须求之幽隐向别处寻讨也。盖只此道理须臾不离，非是别有一个道理，忽然有见于目，而可得而攫拿之也。如是见道，是异端虚妄之见耳，岂圣贤之所谓“道乎，圣贤之道”，

只是日用道理如此则是如此，则不是事事理会得一个是处，此即道之所在也。如手，容恭别是不恭，即不是足容重则是不重，即不是推之事事皆然，道岂在别处寻讨乎？

1·60 朱子曰：人生之初，未有感时，便是浑然天理。及其有感，便是此理之发。

此见性善而情亦善也。人生之初，物欲未染，天理常存，所谓“赤子之心”是也。仁义礼智浑然在中，不以未感而沦于无也，及其有感则仁而发为恻隐；义而发为羞恶；礼而发为辞让；智而发为是非。无所假借，无所矫揉，若火始燃而泉始达矣。未发而浑然天理，性也，中也，天下之大本也。随感而此理便发，情也，和也，天下之达道也。君子之戒慎慎独，致中致和，亦求无失，其生初之理而已矣。

1·61 朱子曰：夫谓道之存亡在人，而不可舍人以为道者，正以道未尝亡，而人之所以体之者，有至有不至耳。

谓道之存亡在人，而非可舍人以为道者，正以其人之道各在当人之身，固未尝亡也，特人之所以体之者，有至有不至，则道之或存或亡系焉矣。夫人一身既系斯道之存亡，而可远人以为道乎。

1·62 朱子曰：鸢飞鱼跃，道体无乎不在。当勿忘勿助之间，天理流行，正如是尔。

即物即道，无乎不在，吾人当勿忘勿助。私虑净尽之后，心目间活泼泼地全是天理流行，其意象正如是耳，固非待有见于外而后能自得于中也。

1·63 朱子曰：道之在天下，天地古今而已矣。其是非可否之不齐，决于公而已。

道者，天下之公理，天地古今皆道之所在也。其间是非可否万有不齐，而决之于公，则于道无不合者。故言道者亦决于公而已矣。

1·64 朱子曰：天之生物也，一物与一无妄。

天以阴阳五行化生万物，静中有动，动中有静，凡所以各正性命，保合太和者，生一物便各与一无妄之实理。惟各具有实理，所以生生不穷，而万物无不遂其安全也。天之体物不遗如此，然则仁之体事无不在者，亦可见矣。

1·65 朱子曰：此身只是个躯壳，内外无非天地阴阳之气。

人之生也，感阴阳之气以成形，而后有此身。然但就此身观之，只是个躯壳。若论此身之知觉运动处，实无非天地阴阳之气，彻内彻外，而人生百年，日在气中也。人苟知所以爱身，可不思此气之充塞于天地而善其养哉！

1·66 因说神怪事，朱子曰：人心平铺著便好，若做弄便有鬼怪出来。

天地之心平而已。人心平铺著，则顺乎天理之自然也，彼魑魅魍魉，一睹光天化日且潜踪匿影之不暇，而何所容其奸乎？若做弄用机巧，满腔是人欲私心，则我虽人也，而此心实鬼怪百出，险巇万状，彼为鬼怪者，安得不出以应之，是自招也。圣人语常而不语怪，语人而不语神，要能自平其心而已。

1·67 朱子曰：大抵天下事物之理，停当均平，无无对者，惟道为无对。然以形而上下论之，则亦未尝不有对也。

对，配偶也，天下事物之理、调剂停当，絜量均平，有一则必有对。无无对者，惟道则无极太极，至精至粹，无可比而偶之为无对焉。然以形而上下论之，则形而上谓道，形下谓器，是亦道与器对，而未尝无对也，对之时义大矣哉。

1·68 朱子曰：“形而上者谓之道”，物之理也；“形而下者谓之器”，物之物也。

《易》曰：“形而上者谓之道”，谓物必有则以物之理言也。又曰：“形而下者谓之器”，谓具体成质以物之物言也。要之，理寓于物而无形，物本于理而有象，故张南轩曰：“《易》之论道器，特以一形之上下而言之。”道虽非器，而道必托于器；礼非玉帛，而礼不可以虚拘；乐非钟鼓，而乐不可以徒作。道托器而后行，器得道而无弊，在道不溺于无，在器不滞于有，故朱子解此亦不离物而言也。

1·69 问：形而上下如何以形言？朱子曰：此言最的当。设若以有形无形言之，便是物与理相间断了。所以明道谓，“截得分明”者，只是上下之间，分别得一个界止。分明器亦道，道亦器，有分别而不相离也。

以形言者，谓事事物物皆有其理。事物可见而其理难知，即事即物便见得此理，此言最的当也。明道云，“惟此语截得上下最分明”。设若以有形无形言，便是物与理相间断了。夫明道所以谓拦截得分明者，只在上下之间，分别得道器界止明白。然有此器则有此理，有此理则有此器，故器亦道，道亦器，有分别而不相离，一而二，二而一者也。若指器为道，而道滞于有；离器言道，而道沦于无。岂所谓形而上下者下。

1·70 朱子曰：只是眼前切近，起居饮食，君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友处，便是这道理。只就近处，行到熟处，见得自高。有人说只据眼前近处行便是了，又成苟简卑下。有人说掉了这个，上面自有一个道理，亦不是，下稍只是谩人。圣人说下学上达，即这个到熟处自见精微。圣人与凡庸之分，只争个熟与不熟。

道理不离日用工夫，即在平常，故只是眼前切近处也。夫起居饮食，君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友之间，圣贤事业便是这道理。欲求道理烂熟，只就切近处猛省，向前行到熟处，见地自高，践履自实耳。但学者却有两弊：有说近处行便是者，行之不极，其尽则道理亏欠，又成苟简卑下，过卑之见也；有说离了切近，向别处寻求道理者。理既不是，便窳闲败检，下稍只是谩人过高之见也。惟圣人说出下学上达，最是实落功效。下学者，日用人伦之事也，上达者，天理也，理只在事中，故即此切近工夫，做到纯熟，愈平易愈精微耳。然则圣凡之分，争个熟与不熟者。凡人必待思勉，圣人则不思而得，不勉而中自，从容而中道也。人可不学为圣人哉！

1·71 问：万物粲然，还同不同？朱子曰：理只是这一个，道理则同，其分不同。君臣有君臣之理，父子有父子之理。

万物粲然，棼丝乱绪，那得尽同，而其理则一而已。然道理虽同，其所处之分，自各不同，惟分不同则当随物观理以应之。如君臣有君臣之理，仁敬是也；父子有父子之理，慈孝是也。依此类推，一物有一物底道理，万物有万物底道理。其粲然者，仍归于一而已矣。

1·72 朱子曰：通天下只是一个天机活物，流行发用，无间容息。

据其已发者而指其未发者，则已发者人心，而凡未发者皆其性也。即夫日用之间，浑然全体，如川流不息，天运不穷，所以体用精粗，动静本末，洞然无一毫之间，而鸢飞鱼跃，触处朗然也。存者存此而已，养者养此而已。

此即道体之流行，示人以存养之方也。道无乎不在，通天下六合九州之内，纯是个天机活物，鼓动流荡，发用不穷，无间隙可容止息也。自其已发者而言之，则已发者皆喜怒哀乐之心所著见；自其未发者而言之，而凡未发者，皆吾无所偏倚之性也。即夫日用之间，其统体则浑然具备，其散殊则如川之流而不息，如天之运而不穷。所以体用无遗，精粗咸贯，动静迭运，本末兼该，洞然无一毫间隔。而道之察上察下者，鸢飞鱼跃，随其所触，朗然于心也。其天机之发用，有如此！然则存者存此而已，养者养此而已，道何尝一日不在人哉！是所贵乎善体之者。

1·73 《朱子与湖南诸子书》曰：中庸，未发已发之意。前此认得此心流行之体。又因程子凡言“心”者，皆指已发而言，遂目心为已发，性为未发。然观程子之书，多所不合。按《文集》、《遗书》诸说，似皆以思虑未萌事物未至之时，为喜怒哀乐之未发。当此之时，即是此心寂然不动之体，而天命之性，全体具焉。以其无过不及，不偏不倚，故谓之中，及其感而遂通天下之故，则喜怒哀乐之情发焉，而心之用可见。以其无不中节，无所乖戾，故谓之和。此则人心之正而情性之德然也。

此书言所见贵精，而后功之有地也。朱子自言前此之时，于未发已发，认作此心流行之体，又认心为已发、性为未发者，皆所不合。及观程子《文集》、《遗书》诸说，俱以思虑未萌，事物未至时为未发，则知当此之时，此心寂然不动者即其体。而天命之性备具，以其无过不及不偏不倚，故谓之中。中者心之所以为体也，及其感而遂通，则喜怒哀乐之见于情者，此心随处发见，即其用焉，以其无不中节，无所乖戾，故谓之和。和者，心之所以为用也。此以知人心之正。贯动静、该寂感，而喜怒哀乐情也，其未发则性也、情性之德然耳。

1·74 然未发之前，不可寻觅，已发之后，不容安排。但平日庄敬涵养之功至，而无人欲之私以乱之，则其未发也。镜明水止，而其发也，无不中节矣。此是日用本领工夫，至于随事省察，即物推明，亦必以是为本。而于已发之际观之，则其具于未发之前者，固可默识。

然未发之前，所为寂然不动者，本然之体，即不可寻觅。已发之后，所为感而随通者，自然之用，又不容安排，但平日持其敬，深其养，加功即至，而无一毫人欲之私胶忧其中。则其未发也，莹净如镜之明，静深如水之止，而其发也，自是乖戾不形，无不中节，此是里面本领工夫，即至外来随事逐物，亦必以是为省察克治之本也。夫然后于已发时观之，则其具于未发之前，作何气象，固亦可想见而默识之矣。

1·75 故程子之答苏季明，反复论辩，极其详密，而卒之不过以敬为言，又曰：“敬而无失，即所以中。”又曰：“入道莫如敬，未有致知而不在敬者。”又曰：“涵养须用敬，进学即在致知。”盖为此也。

季明，名昞，故程子之答苏季明也，论辩极详，其言不一，而其旨惟一敬。曰敬所以中，曰致知在敬，曰涵养用敬，盖为此也。所谓立天下之大本，而乃有以行天下之达道也。

1·76 向来讲论思索，直以心为已发，而日用工夫，亦止以察识端

倪为最初下手处。以故阙却涵养一段工夫，使人胸中怵怵，无深潜纯一之味，而其发之言语事为之间，亦常急迫浮露，无复雍容深厚之风，盖所见一差，其害乃至于此，不可以不审也。

向来讲论思索，只因执心为已发之见，遂以人生知识，无顷刻停息，一向从察识端倪处下工夫，于程子所谓涵养于未发之前者，不曾寻求，故阙却涵养一段工夫，究竟胸中既觉怵怵，云为之间，亦常急迫浮露，内无深潜纯一之味，外无雍容深厚之见，所见一差，害乃至此。此处诚不可以不审处也。

续近思录 卷二 论学

此卷总论为学之要。盖非学无以入道，希圣希贤，其功具在。知所适从之路，得其进为之方，然后可以言学，故备著之，以俟天下后世之立志能自奋者。

2·01 朱子曰：孔子只十五岁时，便断然以圣人为志。

孔子自言吾十有五而志于学。其所志者，乃祖述尧舜、宪章文武。此时便断然欲学圣人，念念在此而为之不厌，故终造到圣人地位。盖孔子是生民以来未有之人，其志亦是生民以来未有之志。吾辈今日读书，便当思所志何志、所学何学。若立志不定，终不济事。程子曰：“言学便以道为志，言人便以圣为志。”莫说道将第一等让与别人，且做第二等。才如此说，便是自弃，学者急宜猛省。

2·02 朱子曰：质敏不学，乃大不敏。有圣人之资，必好学，必下问。若就自家杜撰，更不学，更不问，便已是凡下了。圣人之所以为圣也，只是好学下问。舜自耕稼陶渔以至于帝，无非取诸人以为善。孔子说，礼，“吾闻诸老聃。”这也是学于老聃，方知得这一事。

有资质而加以学，其进殊未可量。盖资质是全靠不得底，倘靠著自家明敏，便不肯去学问，如此颓塌下来，聪明日塞一日，且将大不敏矣。故虽资如圣人，亦必好学以考于古，下问以参诸今，若只就自家杜撰，更不加学问之功，便是凡下之品，岂可以为圣人。须知圣人所以成其为圣者，非有他法，亦不过只是好学下问，知而益求其知，能而益求其能耳。如圣而在上者莫如舜，然自耕稼陶渔以至为帝，无非取诸人以为善，是其好学下问也；圣而在下者莫如孔子，然当日问礼老聃，方知得这一事，是其好学下问也。学者自思资质何如大舜孔子？以大舜孔子，尚且汲汲皇皇，不自满假如此，况万不逮于二圣者而可不汲汲皇皇，以从事于学问之功乎？

2·03 朱子曰：孔子曰：“不得中行而与之，必也狂狷乎。”看来这道理须是刚硬，立得脚住，方有所成。孔子晚年方得曾子，曾子得子思，子思得孟子，都如此刚果决烈，若慈善柔弱的，终不济事。况当世衰道微之时，尤用硬著脊梁，无所屈挠，于世间祸福得丧，一不足以动其心，方靠得。然其工夫亦在自反常直，仰不愧，俯不忤，则自然如此，不在他求也。

从来刚强不屈一边人最不易得，故夫子由中行而思狂狷。以今看来，这圣贤道理如许重大，若非刚硬立得脚住有力量的人，必不能有所成就。孔、曾、思、孟，一脉相传，皆如此刚果决烈，方成大圣大贤，而道统赖以不坠。若慈善柔弱的，便就担当不来，无济于事。况世道衰微之时，尤吃紧要此等人硬著脊梁，独往独来，无所屈挠。于世间祸福之遭得丧之数，一不以动其心，这道理方靠得著，不至随运会变迁。然能有此气象者，只在平日工夫自反常直，毫无私曲，仰不愧，俯不忤，其气既充，自然正大光明，浩乎常伸，有千万人吾往之概，固不在他求也。学者欲立志为圣贤，当先学者样子，曾子之所谓宏毅，孟子之所谓至大至刚，皆是个做圣贤底样子也。

2·04 朱子曰：近看孟子，见人使道性善、称尧舜，此是第一义。

若于此看得透，信得及，直下便是圣贤，更无一毫人欲之私做得病痛。若信不及，孟子又说个第二节工夫，只引成颢、颜渊、公明仪三段说话教人，如此发愤，勇猛向前，日用之间，不得存留一毫人欲之私在这里，此处更无别法。若于此有个奋迅兴起处，方有田地可下功夫，不然，即是画脂镂冰，无真实得力处也。

人性本善，皆可以为尧舜，但人不自认，又不肯信，所以为之不力，终觉败落下来，故孟子见人便道性善，称尧舜，此正是第一义。教人向自家身上寻讨，苟于此看得透、信得及，则当下便是圣贤，何处容得一毫人欲之私在心中做病痛耶！若信不及，则又有第二节工夫，如所引成颢、颜渊、公明仪说话，须如此发愤勇猛向前，以圣贤为必可为，毋少逡巡畏缩。日用之间，觉得有一毫人欲之私，即便遏绝，不令停顿容留，此便是真实下手，圣贤可学而至，外此更无别法。盖人必有这一段奋迅兴起念头，方可下得实地工夫，不然，迁延委靡，终是画脂镂冰，究竟一生虚浮，全无真实得力处也，其能免于庸下之归哉？

2·05 朱子曰：学不要穷高极远，只言行上检点便实。今人论道，只论理，不论事；只说心，不说身。其说至高，而荡然无守，流于空虚异端之归。

道不远人，故君子为学，曷尝有穷高极远之事，令人无所依据，以为从入之端，惟是庸德之行，庸言之谨，在言行上检点得分明，便是至平至易日用切实工夫。今人论道，又别是一种话头，只论理之所在，而不论事之当为；只说心之所存，而说不说身之所历。其说至为高远，而荡然无据，不可执守，流于空虚异端之归，道非其道，而学亦非其学矣。其诬世而惑人也，不已甚哉？

2·06 朱子曰：所谓学者，始乎为士者所以学而至乎圣人之事也。伊川先生有言，“今之学者有三：词章之学也，训诂之学也，儒者之学也。”欲通乎道，舍儒者之学不可，尹侍讲所谓“学者所以学为人也，学而至于圣人，亦不过尽为人之道而已。”此皆切要之言。

伊川先生程氏，名颐，字正叔。尹侍讲名洙，字和靖。朱子谓，“言人便以圣为志，言学便以道为志。”所谓学者，乃为士者所以求至乎圣人之道也。然自秦汉以来，学有殊途，而吾人为学，当知所尚。伊川先生有言，昔之学者处其一，今之学者处其三；有词章之学，如班马之文、李杜之诗是也；有训诂之学，如孔颖达、郑康成之释经是也；至儒者之学，则以传圣人之道，而非词章训诂所得与焉。故欲通乎道，舍儒者之学不可。尹侍讲亦云，学者非他，所以学为人也，人必至于圣人，方为人道之尽。则能学而至于圣人，亦不过尽为人之道而已，岂有加乎此；可见不学为圣人，不可以为学且并不可以为人。观二先生之言，其所以示人者，可谓至切要矣。学者其可不加体验之功乎？

2·07 朱子曰：古人于小学，自能言便有教，一岁有一岁工夫。今都蹉过了，只据而今地头，便立定脚跟做去，栽种后来根株，填补前日欠缺。

古人小学之教，自能言时。一岁有一岁功夫，从少养成德性，到得后来去学，便易成就。今人都蹉过了，见此一段工夫，然莫谓时过难学，但肯立志用功，只据而今日下地头，便立定脚跟做去，一力向前莫少退步。栽后来为圣贤根株，补前日做孩童欠缺，则亦未为晚也。若日复一

日，年复一年，全无发愤念头，究至老死无闻，空自枉过此生，虽圣人其能如彼何哉？

2·08 朱子曰：学贵时习。须是心心念念在上，无一事不学，无一时不学，无一处不学。

学无止境，所当加时习之功，使其心惟在于是，而不知有他也。故无一事不学，如处富贵贫贱之类；无一时不学，如终食不违之类；无一处不学，如造次颠沛必于是之类。盖道理所在，无事不有，无时不然，无处不寓，必如是之学，方可无一息之间断也。

2·09 朱子曰：未知未能而求知求能之谓学。已知已能而行之不已之谓习。

知以理言，能以事言。理有所未知，则必求其知；事有所未能，则必求其能。是之谓学。若已知而益求知，已能而益求能，孳孳而不已焉，是之谓习。盖天下鲜生而知能者，而所知所能，又恐悦时而或忘。故人不可以不学，而学尤不可以不习也。

2·10 朱子曰：徒明不行，则明无所用，空明而已；徒行不明，则行无所向，冥行而已。

天下事物之理，欲其能明，又欲其能行，二者不可偏废。徒明不行，则虽知其理而不能履其事，是明无所用，不过空明而已，未可以为明也；徒行不明，则只率其妄而不能见其真，是行无所向，不过冥行而已，未可以为行也。此明善诚身之功，所以必交相为用也。

2·11 朱子曰：居敬穷理，二者不可偏废。

居敬则中有主而自治严，穷理则物不遗而识日长。然惟居敬而后穷理之功有所施，惟穷理而后居敬之心益以密，二者交相为务而不可偏废者也。

2·12 朱子曰：读书穷理，博观古今圣贤所处之方，始有实用。

古人之书，所以讲明此理，而理又见于事为之间。学者读书，既穷究乎理矣，尤必博观古今圣贤所以处事之方，其经权常变，合乎理者若何，如此方始有得于心，而不至为空疏无用之学也。

2·13 问：且涵养去，久之自明。朱子曰：亦须穷理。涵养、穷索，二者不可废一，如车两轮，如鸟两翼。如温公，只恁行将去，无致知一段。

涵养者，存心之功。穷索者，致知之力。二者相须，不可废一，如车之行有两轮，鸟之飞有两翼，缺其一则车不能行而鸟不能飞矣。盖非存心无以致知，而存心者又不可以不致知，此内外交养、本末相资之学也。如温公只率其资禀之好，恁行将去，全欠致知一段工夫，究竟见理求明。即其以正统属魏，以孟子为可疑，皆不能无偏蔽处，故格物致知为梦觉关，学者所当用力也。

2·14 朱子曰：知与行常相须，如目无足不行，足无目不见。论先后，知为先；论轻重，行为重。

学问之道，知行二者，缺一不可，盖实相须为功者也。知非行则无所见功，如目之无足不行也；行非知则昧于所往，如足之无目不见也。故论先后之序则知为先，必知之无不明，而后行之无不到也；论轻重之数则行为重，必行之无所遗，而后知之无所负也。此君子所以有知行合一之学也。

2·15 朱子曰：方其知之而行未及之，则知尚浅。既亲历其域，则知之益明，非前日之意味。

吾人为学，知之欲其明，而行之尤欲其笃。方其知之，既识其理之当然矣，如事亲当孝、事君当忠之类。而行未及实践其事，则所知者尚浅，犹属意见悬想一边。及既亲历其域，而孝于事亲，忠于事君矣。则知之益明，真见得有事亲不得不孝，事君不得不忠者。而勇往向前，为之愈力不能已，非复前日之意味矣。故论先后则知为先，而论轻重则行为重也。

2·16 朱子曰：“敬以直内、义以方外”八个字，一生用之不穷。

敬主于中，则动静之间，心存戒谨，自然端直而无私曲之念；义见于外，则应酬之际，事当其则，自然方正而无回挠之私。盖敬以直内，即尊德性工夫，戒惧慎独是也；义以方外，即道问学工夫，择善固执是也。敬该动静，义兼知行，圣学要领，只此八字，故一生用之不穷。程子尝曰：“敬义夹持直上达天德自此。”即斯意也。

2·17 朱子曰：择善而固执之，如致知格物，便是择善；诚意正心修身，便是固执。只此二事而已。

为学工夫，不外择执两端，学者舍此而外，便无入德之方。如穷格天下事物之理，以推致吾心之知，此是择善边事；至于实其心之所发，而使意无不诚，端其心之所主，而使心无不正，立其极以为家国天下之所现法，而使身无不修，此则固执边事。盖始则在于能择，即则在于能执，亦必执之事尽而后择之功全。士之所以希贤，贤之所以希圣者，惟此而已。

2·18 朱子曰：为学“只在明明德”一句，君子存之，存此而已，小人去之，去此而已。一念悚然，自觉其非，便是明之端。

为学之端，虽是无穷无尽，然其要“只在明明德”一句。盖德者，天之所以予我，而我之所以具众理而应万事者，全恃此虚灵之体。君子存之，不过存此本然之明德，以日进于高明。小人去之，亦止去此本然之明德，以日流于污下而已。人患在不能自觉其非，故德无由明耳。若能一念悚然，见得自家有不是处，则即此一念之明，便可革其奋染之污，而复其本然之善，而明之之端在我矣。为学孰有外于此哉？是故自是之见，误人不浅，学者所当深省也。

2·19 朱子曰：学不是读书，然不读书，又不知所以为学之道。圣贤教人，只是要诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。所谓学者，学此而已。若不读书，便不知如何而能修身，如何而能齐家、治国。圣贤之书，说修身处，便如此；说齐家、治国处，便如此。节节在那上，自家都要去理会，一一排定在这里，来便应将去。

古人为学，不但是读书，读书其一事耳。然去古既远，圣贤言语，惟寄于书，故不读书，又不知所以为学之道，但不可徒事口耳之功，须知古圣贤教人，大意所在，只是诚正修齐治平数端。所谓学者，是学此等工夫，要逐件从此理会。若不读书，便不知身如何修，家如何齐，国如何治，岂不误了自家一生。今看圣贤之书，说修身处便当如此有许多事，说齐家治国处便当如此有许多事，节节俱在那上，自家都要一一理会排定，停停当当，在这里来便应将去。可见无一不是教学者底样子，无一不是学者当做底样子。必能从此著实用功，方为读书有益，不则将

圣贤言语，徒向纸上看过，竟与自家毫无一些干涉也，岂所以为学哉？

2·20 朱子曰：河南夫子所谓，或读书明义理，或尚论古人，别其是非，或应接事物，而处其当否，皆格物之事也。格物知致，则行无不力，而遇事不患其无立矣，然欲从事于此，要须屏远外好，使力专而不分，则庶乎其进之易耳。

河南夫子谓程子也。程子尝言，或读书以明义理之指归，或尝论以别古人之是非，或应接而处事物之当否。此三者，或之于古、验之于身、皆格物工夫所不可阙者也，能如此则物格知致。见之明，自行之力，而遇事不患其不立矣。然欲从事格致之功，又非可以浮骛纷驰为也，必须摒绝外好，专一其力，不使少有所分。至于用力之久，而一旦豁然贯通，则庶乎其进之易耳。学者若不从格致做工夫，将冥然无主，吾不知其何所操以为应酬之地，而好异者又欲摒去事物，高言顿悟，其不流为异端之学者几何哉！

2·21 朱子曰：人固有终身为善而自欺者，须是要打叠得尽，盖诚意而后心可正，过得这一关后方可进。

学者最忌自欺，若此念有一毫未净，虽终身为善，究竟未曾实用其力，不过苟且徇外，而为人而已。须是打叠得净尽，使吾意无一之不诚，而后实为善以去恶，此心始可得而正。盖诚意是人鬼关，必须用一刀两段工夫，决绝斩截，过得此一关后，方可进步有为，故君子必戒欺求谦，而慎独以诚其意也。

2·22 朱子曰：人心之灵，天理所在，用之则愈明，只提醒精神，终日著意，看得多少文字，穷得多少义理？徒为懒倦，则精神自是愤愤，只恁昏塞不通，可惜！

人之一心，至虚至灵，乃天所以与我，而天理之所在者也，不用则常塞而昏，用之则愈开而明。但当时提醒，抖擞精神，终日之间，著意用力，毋令昏昧懈怠，自然看得无限文字，穷得无限义理。若徒为懒倦，不自振奋，一味放散将去，则精神自是愤愤，只恁昏塞不通，即看文字，俱无分晓，穷义理俱无著落矣。夫以有用之心而听其昏塞至此，不亦深可惜哉！

2·23 朱子曰：圣贤教人下学上达，循循有序。故从事其间者，博而有要，约而不孤，无妄意凌躐之弊。今之言学者，颇多反此，故其高者沦于空幻，卑者溺于见闻，俛俛然未知其将安所归宿也。

圣门教人，不外博约二端。始从下学日用工夫，以造到上达精微地位，其间循循渐进，自有次序。故人之从事于学者，博而有要，而不失之泛滥；约而不孤，而自得其条理无妄意凌节躐等之弊，此学之所以多有成也。今之学者则反是，其高者好谈幽渺，沦于空幻，而全无下学之功，是不知所以为博矣；至卑者专事口耳，溺于见闻，而昧乎上达之要，又不知所以为约焉，是于圣贤之教，均失之矣，则第见其俛俛然于所之，早终不得所归指也，亦何用有是学哉？

2·24 朱子曰：学者博学，守先王六艺之文，诵焉以识其辞，讲焉以通其意，而无以约之，则非学也，故曰博学而详说之，将以反说约也，何谓约？礼是也。礼者，履也，谓昔之诵而说者，至是可践而履也。

博约者，圣门之教，未博则无可为约，既博则又当反约。盖先王《诗》、《书》六艺之文，皆后人之所当学。诵习其辞，讲究其意，亦云博矣。

而无以约之，则泛滥不知所归，非所以为学也。故孟子谓博学而详说之者，非欲以夸多而斗靡也，将以反而说到至约之地耳。夫至约者何？礼是也，礼之为言履也，言昔之所诵说者，无非为力行之资，至是可实践之而履其事也。若徒博而不知约，则止诵其空言，而不能见诸实事，虽多亦奚以为哉？

2·25 朱子曰：古人说，“学有缉熙于光明”，此句最好。盖心地本自光明，只被利欲昏了，要令其光明处转光明缉将去。

“学有缉熙于光明”，此句《周颂》成王之言。朱子引之，言天生人而予以心，本自光明，不容一些蒙昧，只为利欲所引，途至昏蔽日深。所当用学问工夫，才觉有利欲之念。即便尽根扫除，还我本体光明，而令其缉续将去，以至无时不明。此即《大学》“明明德”之事，而《盘铭》所谓“苟日新日日新又日新”之意也。

2·26 朱子曰：自道学不明之久，为士者狃于偷薄浮华之习，而诈欺巧伪之奸诈焉。

吾儒之学，必以忠信为本，而讲于义理切实之功，以求其所为正心诚意者。自道学不明，人心日坏，相沿已久。为士者不务为读圣贤实之行，而狃于偷薄浮华之习，于是欺诈丛生，巧伪百出，浸淫成风，渐不可返。有心斯道者，正不得不思所以挽救之也。

2·27 朱子曰：若不用戒谨恐惧，而此理常流通者，惟天地与圣人耳。圣人不勉而中，不思而得，从容中道，亦只是此心常存理常明。故能如此，贤人所以异于圣人，众人所以异于贤人，亦只争这些子境界存与不存而已。

人必心常存而后能明于理。君子之学，所以戒谨恐惧者，正欲存此心以明此理耳。若不用戒谨恐惧，而此理浑然，常自流通，随处充满，无少欠缺，此惟天地圣人为然。盖圣人之心，纯乎天理，故能与天地同体，而不待思勉，从容中道，要亦只是此心常存，此理常明，而无一息之间断也。若贤人必待戒惧而后存，众人则不能戒惧而不存，所以相异而不同者，只争这些子境界之差而已，夫圣人不易至，而贤人则可勉，学者须用戒谨恐惧之功，以求得乎此心此理之同，毋如众人之陷溺而不知返也。

2·28 朱子曰：为学用力之初，正当学问思辨而力行之，乃可以变化气质而入于道。

学问思辨力行，五者不可缺一，吾人当为学之始，便须实致其功，久之见明守定，乃可以变化其不美之气质，而入于道德之途。圣人教人，不过如此，学者宜用力焉。

2·29 朱子曰：思索譬如穿井，不懈便得清水，先亦须是浊，渐渐刮将去，却自会清。

“学而不思则罔”，故当用慎思之功，然思索须著力磨刮，孜孜汲汲，不可少有懈怠，久之念虑清明，自然可以见道。譬之穿井，只管向前去穿，不肯歇手，便可得清水出。其先亦须是混浊，到后渐渐刮去，却自会清，非一刮便可得清也。管子所谓“思之思之，鬼神通之”，亦在乎力之精专而已。

2·30 朱子曰：大凡人心若勤谨收拾，莫令放纵逐物，安有不得其正者；若真个捉得紧，虽半月见验可也。

人之一心，操则存，舍则亡，一逐物于外，则放辟邪侈之心滋多，不得其正矣。若能勤谨收拾，常存不放，将不正之端自绝，何从而启？然要在真个捉得紧，使无一些放松。果能如此，虽半月之间，便可见验，其效甚速，此吾儒存心之功，所以必有事于主敬也。

2·31 朱子曰：心熟后自然有见理处，熟则心精微，不见理只缘是心粗。

人心只为一向驱逐将去，故于闲事却熟，于道理却生。若收敛此心到纯熟后，自然念虑清明，有豁然可见理处。盖熟则心专精而不纷驰，微细而不浮暴，故可以见理。大凡人不能见理者，只缘平日心粗故也。收其放心，时时操存，则自精细而无不熟矣。

2·32 朱子曰：人须打叠了心下闲思杂虑。如心中纷忧，虽求得道理也没顿处，须打叠了后，得一件方是一件，两件方是两件。

人只有此心，若被闲思杂虑占住了，虽有道理，亦没处安烦，盖理与欲不并立，必须打叠得此心干干净净，使无一些闲杂纷忧，然后用以求理，此理方为我有，得一件即是一件，得两件即是两件，积之既久，则中心纯一无适，非天理之流行而思虑之纷忧者，不待打叠之，则不知消归何处矣。此学者所以必用主一之功也。

2·33 朱子曰：圣贤之言，常将来眼头过，口头转，心头连。

看时有书，看过则如无书；读时有书，读过则如无书，想时有书，想过则如无书。或作或辍，工夫全不接续，所以终不到得力处，抑知圣贤之言，其味无穷，探讨不尽，一刻也不容放下，常将来眼头过，口头转，心头连，如在目前，行吟坐想。若此则道理烂熟胸中，涣然冰释，恬然理顺，自不难以我之心，上合圣贤之心，斯称善学者也。

2·34 朱子曰：学者只是不为己，故日间此心安顿在义理上少，在闲事上多，于义理却生，于闲事却熟。

凡人止有一心，用于此必荒于彼。学者若果真实做为己工夫，则此心刻刻在义理上，何暇理闲事耶？惟其不肯为己，故日用之间，其心在义理上少，在闲事上多，且于义理却生而不入，于闲事却熟而日深。卒之义理之念，全为闲事所移，而学亦因之俱失矣。何若扫开闲事，专其心于为己，庶所得于义理者不既多乎哉。

2·35 朱子曰：学则处事都是理，不学则看理便不恁地周匝，不恁地广大，不恁地细密。然理亦不是外面硬生，道理只是自家因有之理。尧舜性之，此理元无失；汤武反之，已有些子失，但复其旧底，学只是复其旧底而已。盖向也交割得来，今却失了，可不汲汲自修而反之乎？此其所以为急，不学则只是硬提防，处事不见理，一向任私意，平时却也强勉去得，到临事变便乱了。

处事必以理而始善，而理必以讲而后明。学也者，正所以讲明道理而处乎事者也，故学则见事无非见理，而处之各得其当，不学则心地全不分明。以之看理，便局于一偏而不恁地周匝，拘于狭隘而不恁地广大，出之粗率而不恁地细密，而应事遂多舛错矣。岂知此理不是从外来底，乃自家合下生来固有之物。尧舜性之，此理完完全全，一些无失，故不假修为而行无不得；汤武反之，便已有些子失，但能修身体道以复其奋底。所以尧舜揖让，其处事纯乎天理，汤武征诛，其处事亦合乎天理也。夫所谓学者，正欲学以复其奋底而已。盖人之生也，此理受之于天，向

也交割得来，本自完全无欠，因为气禀所拘，物欲所蔽，以至于失之，可不汲汲自修，法汤武之所为而反之乎？此其所以为急而不得不学也，偿不学则理无所得，只是硬为提防，处事全不见理，一向任私而行，平时或可勉强支持，至当事变之来，而惶惑不定，茫然无所措其手足矣。故知非明理之人不足以处事，而非善学之人，尤不能以明理也。

2·36 朱子曰：圣门日用工夫，甚觉浅近，然推之理，无有不包，无有不贯，及其充广，可与天地同其广大，故为圣为贤，位天地、育万物，只此一理而已。

圣门教人，惟此日用常行工夫，如戒惧慎独之类，甚觉浅近，人人可为。然推之理，则大本达道，即此而在，无所不包，无所不贯，而充广其量，自与天地同其广大，故极其功用所至，可以为圣为贤。而位乎天理，育乎万物，无非此一理之相为流通而已，岂别有所为高远难能之道哉！

2·37 朱子曰：学者不于富贵贫贱上立得定，则是入门便差了。又曰：吾辈于货色两关打不透，更无话可说。

富贵贫贱，乃人生取舍大关键所在。人情贪富贵而厌贫贱，此处立脚不定，则天理人欲，界限已不分明。入门便差，后来无限功夫，俱做不得了。又货色两关，吾辈最易失足，须当下便与斩绝，若稍有迁就打不透，则一生品行，俱从此丧，更无话可说矣。所以学者须当扫开心地，洁洁净净，立定脚跟，稳稳当当，将来希圣希贤事业，始可向此中做出也。

2·38 朱子曰：人之为学，至于有以自立其心，而不为物之所转，则其日用之间，所以贯夫事物之中者，岂富贵所能淫，贫贱所能移，威武所能屈哉！

心者，所以为应事接物之主。不能有以自主，一当事物之来，而在我无权，遂为其所转移而不觉。故为学之道，必用主敬穷理之功。所见既明，所守既定，至于能自立其心，则日用酬酢之际，有所以贯乎事物之中者，随其所遇而卓然有主，任富贵贫贱威武之纷乘，自可坦然处之，而不能以摇撼我矣，孟子所谓“先立乎其大者，”亦正此意也。

2·39 朱子曰：圣贤之学，虽不可以浅意量，然学之者必自其近而易者始。

圣学精深，岂可浅测，然自近而远，自易而难，此学者之加功，所以不可躐等，而当循循有序也。苟不始于近者易者，辄驰心乎远且难，乌见其能有得乎？

2·40 朱子曰：今之学者，大概有二病：一以为古圣贤亦只此是了，故不肯做工夫；一则自谓做圣贤不得，不肯做工夫。

大抵学者之病，只有二端：一是看圣贤太易，以为古圣贤只此便是，不消用力，故不肯做工夫；一是看圣贤太难，以为自家做不得圣贤，无处用力，故亦不肯做工夫。然人皆可以为尧舜，未有自家做不得圣贤者，但人皆可以为尧舜。不是生来便是尧舜，则亦未有圣贤只此便是者，故必去此二病，然后可以为学。

2·41 朱子曰：若论为学，治己治人，有多少事，至如天文、地理、礼乐、制度、军旅、刑法，皆是著实有用之事业，无非自己本分内事，古人六艺之教，所以游其心者，正在于此，其与玩意于空言，以较工拙

于篇牋之间者，其损益相万万矣。

天文如日月星辰之类，地理如五岳四渎之类，礼如吉凶军宾嘉之类，乐如五音十二律之类，制度如车服器用之类。军旅者，行师战阵之事；刑法者，明罚敕法之事也。为学所以适用，故凡内而治己，外而治人，明其理，习其事，正自多端。如天文、地理、礼乐、制度，以及军旅、刑法，无非著实有用之事业，皆学者所当引为分内，而不可有一之或缺者。是以古人立教，其于道德根本之务，固所当急，亦必使之习于六艺，朝夕游焉。以博其义理之趣者，正以学贵适用，吾儒经世伟抱，端在于此。视彼玩意空言，务华鲜实，徒于篇牋之间较工拙者，其为损益，岂不大相悬殊哉？学者当知所从事矣。

2·42 朱子曰：世衰道微，士不知学，其溺于卑陋者，固无足言，其有志于高远者，或骛于虚名，而不求古人为己之实，是以所求于人者甚重，而所以自任者甚轻。

古人之学，原以为己，非欲求人知也。近世以来，士子不知所以为学，其一种溺于卑陋，不克自振拔者，此无志之士固不足论。至有志于高远者，迹其平日所为，则又徒骛虚名，罔知为己，惟恐声誉之不彰，而不顾学问之未至，是以所求于人者甚重而多奢望，而所以自任于己者，反甚轻而鲜实功，其遗己而循人，略内而逐外，甚失乎轻重之宜矣，岂足以为学哉？

2·43 朱子曰：吾侪讲学，欲上不得罪于圣贤，中不误一己，下不为害于将来。

圣贤言语，所以垂教后世者，无非正大光明道理，非有新奇怪僻之论。吾侪讲学，但当遵守圣贤遗训，可以治己，可以教人，斯为得之。若好新喜异，必要另开一个生面，另创一个话头，上则混乱正道，得罪圣贤；中则流入异端，自误一己；下则蛊惑人心，为害将来。三者之病，皆所不免，所当深以为戒，而后讲明正学，庶以继往圣而待后贤也。

2·44 朱子曰：凡论学当先辨其所趋之邪正，然后可察其所用之能否。苟正矣，虽其人或不能用，然不害其道之为可用也。如其不正，则虽有管仲晏子之功，亦何足以称于圣贤之门哉！

凡人为学，趋向在所先，而功用在所后。趋向正，见诸功用者亦正，趋向邪，见诸功用者亦邪，故必先辨其所趋之邪正，而后察其所用之能否。盖趋向，本也。功用，末也。苟趋向克正，则本原之地已得，虽其人或不能用，然其道之可用者自在，固无害也。如趋向不正，则本原先失，其余具不堪问矣。虽其有管仲晏子之功，亦不过诡譎之术而已。乌足见称于圣贤之门哉！故论学者，不可徒观其末，而当深探其本也。

2·45 朱子曰：圣贤之言，平铺放著，自有无穷之味。于此从容沉潜，默识而心通焉，则学之根本于是乎立，而其用可得而推矣。

圣贤言语，皆为后人力学致用之资，故其载在简编者，平铺放著，亦甚淡而无奇，而其中广大精深，凡天人性命之理，修齐治平之要，靡不悉备，盖自有无穷之意味焉。诚于此用从容沉潜之功，不失之凌躐，亦不失之粗浮。默识心通，有以自得其趣，则学之根本于是乎立，而由是应务有余，其用亦可得而推矣，欲穷经以致用者，可不知所用心哉！

2·46 朱子曰：未有饱食安坐，无所猷为，而忽然知之，兀然得之者也。故傅说之告高宗曰：“学于古训乃有获。”

猷，谋。为，事也。兀然，不动之貌。傅说，商贤臣。高宗，商贤君也。为圣为贤之事，必学之而后知，履之而后能。未有饱食安坐，终日无所谋为，而于古今道理，知之于忽然之间，得之于兀然之顷者。傅说之告高宗，必学于古训乃有获。夫古训者，今人之资也，苟欲获身心之益，其可废考究之功哉？

2·47 朱子曰：为学之道，更无他法，但能熟读精思，久久自有见处。尊所闻，行所知，久久自有至处。

为学之道，不外知行两端，更无他法。熟读精思，所以求其知也，但能如是不懈，则道理虽微，久久自有见处。尊所闻，行所知，所以力于行也，但能如是不迁，刚路头虽遥，久久自有至处。舍此不务，则终未见之之日、至之之时矣，可不勉哉！

2·48 朱子曰：精思力行，朝夕不怠，久而若有得焉，则畴昔所闻一言之善，融会贯通，皆为己用，而其践履日以庄笃。

学求有得于己，而其功则非一日之积。必也精思以扩其知识，力行而勇于进为，朝夕不怠，迟之又久，而恍若有所得焉，则即此悟彼，积少成多，虽平日所闻一善，而融会贯通，觉其理皆为我用，由是措之践履之间，自然精明强固，而日以庄笃矣。盖功至精专之候，始能会众理于一身，此惟善学者自知之也。

2·49 朱子曰：为学须是切实为己，则安静笃实，承载得许多道理。若轻扬浅露，纵使探讨得，说得去，也承载不住。

为学肯做切实为己工夫，则其心安静笃实，绝去外骛纷驰，一味只向圣贤路上行去，自然深造有得，居安资深，而承载得许多道理矣。若轻浮浅露之人，毫不著己近里，纵使探讨有得，究亦旋得旋失，承载不住，而终归于乌有。岂能如安静笃实者之有益哉！故学必以为己为要也。

2·50 朱子曰：万事须是有精神做得。又曰：须磨厉精神去理会天下事，非燕安暇豫之可得。又曰：人气须是刚，方做得事，如天地之气刚，故不论甚物事皆透过。

凡人一生做事全靠精神力量。有全副精神，全副力量，以此任天下事，遗大投艰，皆可胜任而愉快，何患不成！如天地之气，刚而不息，是即天地之精神力量也，许多万事万物，无不在裁成钧陶之中。人若能自强不息，则亦与天地合其德矣，何事之不可为哉？

2·51 朱子曰：学问之道无他，莫论事之大小，理之深浅，但到目前，即与理会到底。

学问之道，非有他端，不过随事精察，即物穷理而已。但其间事有大小，理有浅深，若生一厌烦之心，与一畏难之念，则志怠力衰，即不可以为学。须勿论其大小浅深，但有事理，一到目前，便与尽力理会，到底不容少有草率含糊，如此真积力久，自然事无不明，理无不得，而豁然贯通矣，何患学问之不进益哉！

2·52 朱子曰：虽是古人书，今日读之，所以蓄自家之德。

古人皆有得于心身，而后笔之于书，以授来学。今日读之，则理日明，义日精，而身心之德亦日以进，非所以蓄自家之德乎？若读过古人之书而如未尝读焉者，此则口耳之学耳，乌足与言学哉！

2·53 朱子《答刘仲则》曰：不以讲学问辨为事，则恐所以持身接物之际，未必皆能识其本原而中于机会，此子路“人民社稷何必读书”

之论，所以见恶于圣人也。试以治民理事之余力，益取圣贤之言而读之而思之，当自觉有进步处，然后知此言之不妄也。

所以讲学问辩者，正以穷究事物之理，使于持躬接物之间，皆一一知其本原之所在，而出之无不中其机宜与适合乎事会耳。苟其不然，则冥心以往，昧昧然莫知所之，其能令身世咸宜乎？此子路何必读书之论，圣人所以深恶之也。今试以治民理事之暇，稍有余力，益取圣贤之言，读而思之，则见识益明，事凡益悉，当自觉有进步处，其得力正复不浅，然后知此言之不妄也，岂可谓书不必读哉？昔子夏亦云，“仕而优则学”，盖学问之事，原无止期，随在获益。所以无时不可读书，无处不可读书，未便以居官而遂忽之也。

2·54 朱子曰：学问须是大进一番，方始有益，若能于一处大处攻得破，见那许多零碎，只是这一个道理，方是快活。曾点漆雕开已见大意，只缘他大处看得分晓，今且道他那大底是甚物事。

学问只有一个大道理，须是勇猛著力直前大进一番，方始有些进益。若能于大头脑处攻得破，则见许多零碎道理，都只是一个道理，头头俱有着落，触处洞然，流通浹洽，到此得力田地，胸中多少快活。曾点、漆雕开已见大意，正缘他于大底看得分明，故夫子与之。今且道他那大底是甚物事，亦不过此一个道理耳。若不向大底理会，只去搜寻零碎节目，是无本领之学，终不能融会贯通，亦安望其有得力处哉！

2·55 朱子曰：只从今日为始，随时提撕，随处收拾，随物体究，随事讨论，则日积月累，自然纯熟，自然光明。

为学不可存有等持之见，即从今日为始，便可用功。随时提撕，无使昏昧；随处收拾，无使纵弛，则心常存而不放矣。随物体究，本末不遗；随事讨论，是非必辩，则理渐明而知至矣。如此日积月累，勿令间断，道理自然纯熟，心体自然光明，何患不至圣贤地位哉！

2·56 朱子曰：学者做工夫，当忘寝食做一上，使得些入处，自后方滋味接续。浮浮沉沉，半上落下，不济得事。又曰：这个物事，要得不难，如饥之欲食，渴之欲饮，如救火，如追亡，似此年岁间，看得透，活泼泼地在这里流转，方是。

学问工夫，不是浮浮沉沉，可以做得成的。圣贤道理，不是悠悠忽忽，可以见得到的。故欲做工夫，须当忘寝食，一直做将上去，使有个入头处，得些滋味，然后接续用力，只管向前，自然大有进益。欲得道理，亦非甚难，须如饥欲食，渴欲饮，十分要紧，如救火，如追亡，一刻难缓，似此勇猛直前，积以年岁，看得道理透彻，活泼泼地，常在这里流转，方是真有得力处也。此正我夫子发愤忘食之功，朱子特申之以教学者，其为言益深切矣。

2·57 朱子曰：圣贤之言，则本是欲人易晓，而其中自然有含蓄耳。

圣贤之言，如四书六经之类，其意本明白易知，精约有要，未尝有艰深不测之辞也。但言近而指远，故易晓之中，自有包涵不露蕴蓄无穷之旨，亦非有所留而不尽也。但言近而指远，故易晓之中，自有包涵不露蕴蓄无穷之旨，亦非有所留而不尽也。学者即其易晓而寻求之，至于融会贯通，则其中之所含蓄者，亦可以含心而自得矣。

2·58 朱子曰：常人之学，多是偏于一理，主于一说，故不见四旁，以起争辩，圣人则中正和平，无所偏倚。

学问自有个大中至正天下公共底道理，须从四方八面会看将来，自然得大头脑，何有于成见可执，是已而非人也。今常人之学，多是偏于一理，顾这边遗却那边，主于一说，得一头失了一头，故不见四旁，而起纷纷争辩之端，多见其入于波僻而已。若圣人中正和平，全无一毫矫拂之见，故其所学，彻上下、合内外，不偏不倚，而自为天下古今之所莫能加也，奚争辩之有哉？

2·59 朱子曰：读书大抵只就事上理会，看他语意如何，不必过为深昧之说，却失圣贤本意，自家用心亦不得其正，陷于支离怪僻之域，所害不细矣。

圣贤言语，大约光明正大，值人易知易从，无有所为幽深隐僻也。学者读书，但就当日事上理会，设身处地，看其语意何如，便可知其底蕴，而以明白浅易之言，为之发明其旨，斯为得之。不可过为钩深暗昧之论，反失圣贤立言本意，令人益不可解，而自家如此用心，亦不得其正当。至陷于支离怪僻之域而不自知。孟子所谓生心害政害事者，正坐在此，其为害良非细也。盖当时释书者多有此等之弊，朱子此言，正所以救正之也。

2·60 朱子曰：大抵古书有未安处，随事论著，使人知之可矣，若遽改之以没其实，则安知其果无未尽之意耶？

古人之书，于理有未安者，止随其事而论著明白，使人知所适从可矣。若遽改其书，以没古人之实，则或古人于中尚有深意，安知其非出于意不尽言耶。甚矣，读书者不可不阙疑而审慎也！

2·61 朱子曰：文字且虚心平看，自有意味，勿苦寻支蔓，旁穿孔穴，以汨乱义理之正脉。

汨，没也，大凡文字皆有义理存焉，学者勿先执己见，故作疑难，且虚其心，平易以观之，而意味自出，可以自我领略，无不可解之辞与不可通之旨也。若不从正大明白处求，而苦寻支蔓，旁穿孔穴，另创一解，致使义理之正脉，反为其所汨乱，此甚怪诞不经，不可以为训也。

2·62 朱子曰：近世学者，不能虚心退步，徐观圣贤之所言以求其意，而直以己意强置其中，所以不免穿凿破碎之弊，使圣贤之言，不得自在，而常为吾说之所使，以至劫持束缚而左右之，甚或伤其形体而不恤也。如此则自我作经可矣，何必曲躬俯首而读古人之书哉？

此朱子言当时解经之弊，而戒人之妄作也。古人之言，皆有深意存焉，解书者必如孟子所言，不以文害辞，不以辞害志，以意逆志，是为得之。今世学者，卤莽躁率，不能虚心退步，徐观圣贤之言，以求其用意之所在，而全不相入，直欲自立一见，以私意强置其中，是以不免穿凿其理，破碎其辞。屈圣贤之言，俯而从我之说，且欲伸我之说，而遂大背圣贤之言，以至劫持束缚而左右之，如罪人之拘挛桎梏，不得自由，甚或伤其形体，并非其本来面目而有所不顾也。夫其妄意自用若此，则自我作经可矣，何必俯首读古人之书，致古人不幸而遭此屈折哉！甚矣书不易解，书更不易也，彼别寻意见者，适足得罪于古人，而为后学所嗤笑耳，可不戒欤！

2·63 朱子曰：为学十分要自己著力，然亦不可不资朋友之助，要在审取之耳。

为学者身心性命，皆自己之事，故要十分著力，不可一念留余。然

而资于人者，所以励己，朋友讲习之助，亦不可少。但不能审取，则淫朋狎友，何以为克治之藉。故又在取之审，而后过有与规，善有与劝，有以收丽泽之益耳。

2·64 朱子曰：学问是自家合做底。不知学问，则是欠阙了自家底；知学问，方无所欠阙，今人把学问来做外面添底事看了。

学问所以学古圣人致知力行，是自己合做底工夫。苟能著实用功，即未能到圣贤地位，亦可成个品行，不枉过了一生。若不知学问，则是欠阙了自家身上底事，所谓爱我者莫能助也。知学问则于自家身上方无欠阙，所谓忌我者莫能阻也。今人皆把学问做外面添来底事，看得与自家绝没紧要，可以做，可以不做，所以不肯著实用功，悠悠忽忽，无一善状，至终其身为庸碌之归也，悔何及哉！

2·65 朱子曰：人生诸事，大抵且得随缘顺处，勉力读书，省节浮费，令稍有赢余，以俟不时之须乃佳耳。

人情能不安分，贫者欲效富者所为，贱者欲同贵者所用，不知减省，至于不给。一有急需，罔知所措，将好读书日子，尽废于经营衣食之中，良可叹也。故朱子谓人生诸事，且得随所遭之缘，顺以处之，安分自足，但当勉力读书，专用其心于微言大义，而无声色货利之忧。凡日用应酬一切无益衣浮费，宜省者省之，宜节者节之，令稍有赢余，以俟不时之用，庶家道免致窘乏，而学业可以无荒，乃为佳耳。世之学者，其可不戒奢从俭，去华就实，以为读书地哉。

2·66 朱子曰：近世儒者于圣贤之言，未尝深求其义理之极致，而惟以多求剧读为功，故往往遂以吾学为容易之空言。而求所以进实功除实病者，皆必求之于彼，殊不知将适千里而迷于所向，吾恐其进步之日远而税驾之日赊也。

圣贤之言，不必多求，随举一二，莫非义理之极致，虽终身用之，亦有不能尽者。今之学者，未尝深求其精微所在，而涉猎泛滥，惟以多求剧读为功，既不知内究诸心，又未能实体诸身，遂视吾学为容易之空言，不足以厌其意。而所以进实功除实病者，反误而求之于彼，是其厌常喜怪、舍正趋邪，其为愚罔甚矣。夫人将适千里之途，必先明乎从入之路，乃今迷于所向。若此将进步日远，税驾日赊，吾不如其何所底止也。嗟乎！学术之日非，实自儒者甚之，不亦深可悼惜也哉！

2·67 朱子曰：学者须是耐烦耐辛苦。又曰：这道理若不摒生死去理会，终不解得。

道理无穷，不是轻易可得，故必须耐烦，不怕琐碎，逐渐做去，耐辛苦不怕劳力，吃紧挨上，方能苦尽甘来，且其中深微曲折处，若不摒生死去理会，则所见止属皮肤，终不能入其阃奥。故学者定须下一番死工夫，不可以其难而自馁也。

2·68 朱子曰：科举累人不浅，人多为此所夺。但有父母在，仰事俯育，不得不资于此，故不可不勉尔，其实甚夺人志。

科举之学，非此无以进身，故士人一入门，便学作文取功名，至有老死而不能卒业者，其为累人不浅，而人之为其所夺也亦已甚矣。但有父母在，仰事俯育，思侥幸一当以得爵禄，不得不藉此为阶梯，故不可不勉为之耳。其实人之心志，尽夺于此，自少至老，惟用此一边工夫，而于圣贤正经学问，俱无暇一究及也，其可惜也夫。

2·69 朱子曰：今学者之病，最是先学作文干禄，使心不宁静，不暇深究义理，故于古今之学，义利之间，不复能察其界限分别之际，而无以知轻重取舍之所宜，所以诵数虽博，文词虽工，而只重为此心之害。要须反此，然后可以讲为学之方耳。

学术与心术相因，学术之不正，足以坏人心术。今学者之病，最是一入门先学作文干禄，使此心奔驰不得宁静，但谓一生学问，不过为此之计，全不知有希圣希贤底事，而无暇深究义理。故于古今之学，义利界限，未能辨别分明，昧乎轻重取舍之宜，惟务为趋时干进之地，所以记诵虽博，文词虽工、日蔽精神，而只重为此心之害，终不得其正也。岂知圣贤言语，开口便教人辨义利，审取舍，讵徒为取功名利禄之资，而于自己身心，全不理睬。今欲大去其病，必须反其所为，使趋向克定，然后讲明义理，可以讲为学之方而做圣贤事业耳。不然，心术既非，学术愈为之坏，试不知其何所底止也。噫，朱子此言，其所以警学者深矣。愚谓人苟能立圣贤之志则即作文一道，亦是阐发圣贤义理，固无妨乎其为学也。而特无如其心之多不可问，何哉？

2·70 朱子曰：专做时文底人，他说底都是圣贤说话，且如说廉他也会说得好，说义他也会说得好，待他身做处，只自不廉，只自不义。缘他将许多话，只是就纸上说，廉是题目上合说廉，义是题目上合说义，都不关自家身己些子事。

圣贤言语，寄之于书，其所说底，即是自家身上所做底事。今专做时文底人，所说底亦都是圣贤说话，如说廉，他也会依圣人说得好；说义，他也会依圣人说得好。一派好话头，津津说来，岂不中听，及到他自身做处，则便不廉、不义，与所说底全然相反。不啻天渊，此是何故？缘他平日用功，惟是要做时文，故将许多好话，只就纸上敷衍一番，廉是题目上合说廉，义是题目上合说义，不过是替圣贤当日说话，与自家身子毫无关涉，所以做底终不是说底也。向使移此工夫，实用之于身心，便是圣贤事业，惜乎其精神徒费于笔墨间也。所谓科举之学，累人不浅者，亶其然乎？

2·71 朱子《答吕子约》曰：示喻日用工夫如此甚善，然亦且要见得一大头脑分明，便于操舍之间有用力处，如实有一物，把住放行在自家手里，不是谩说求其放心，实却茫茫无把捉处也。

所谓见得大头脑者，即指心也。人之一心，为应事接物之本。心若不存，则无以检其身。故为学工夫要领，须于日用间常见得大头脑分明，方于操舍有用力处。至于操之之功，如实有一物，把住放行在自家手里，不使一些走作，此方是求放心，非是空空说求而其实却茫无把捉也。孔子曰：“操则存，舍则亡，出入无时，莫知其乡，惟心之谓与。”孟子曰：“学问之道无他，求其放心而已矣。”又曰：“先立乎其大者，学者若非真见得此心，著实把持，则日用功夫，俱无头脑。”是故存养主敬之功刻不容缓也。

2·72 朱子曰：果有所得，出言吐气，便自不同，才见如此分疏解说，欲以自见其能，而唯恐人之不信，便是实物所得。

学问之事，惟求默识心通，自得于己。然果有所得，则出言吐气，自有安详涵养之致，便自不同。若分疏解说，费却无限议论，欲以自见其能，夸示于人，而惟恐人之不信，是其轻浮浅露，专于逐外而警名，

便知其胸中实无所得矣。此即学者为己为人之别也。

2·73 朱子曰：圣贤言语尽多了，前辈说得分晓了，学者只将己来听命于他，切己去做。依古人说的行出来，便是我底，何必别生意见，硬自立说，此最学者大病，不可不深戒。

圣贤言语，所以垂教后世者，可谓尽多，又得前辈逐一剖说分晓，指引后学法门。学者生居今日，己为太幸，但当实心听命，切己向前去做，依古人说的言语，身体力行出来，便是我底。希圣希贤工夫，最为至便至易，何必别生一番意见，硬欲自立新奇之说，以背谬于古人，究竟不是路头，既误自己，复误他人，此最学者大病，不可不深戒也。噫，古人虽远，大道犹存，千载而上，千载而下，此心同此理固也。我辈但能绍述而昌明之足矣，若妄出意见，倡为异论，思欲掩古人而上之，究之古人卒不可掩，徒自为名教之罪人也，不亦惑哉？

2·74 朱子曰：近来彼中学者，未曾理会读书修己，便先怀取一副当功利之心，未曾出门踏著正路，便先做取落草由径之计，相引去无人处，私语密传以为奇特，直是不成模样，故不得不痛排斥之。

落草，犹言草窃也，经路之小而捷者也。君子之学，正其谊不谋其利，明其道不计其功，所怀者读书修己之食而已。近年以来，学术不明，奔驰滋甚，学者未曾理会读书修己，先存邀取功利之心，扰人未出门踏著正路，便思落草由径，为剽窃计，向无人处私语密相传授以为奇特，贱形丑态，全不成个模样，没一些羞恶之心。后生辈若存此等心术，作此等伎俩，便坏了终身人品，所以不得不深恶而痛斥之，恐其转相传效而无所底止也。

2·75 朱子曰：如今工夫，须是一刀两段。所谓一棒一条痕，一搥一掌血，使之历历分明开去，莫要含糊。

不用一刀两段工夫，则终不得力，须是实实落落，一棒一条痕，一搥一掌血方好。如起一念，则辩其孰为公孰为私；处一事，则辨其孰为是孰为非。公则存之，私则遏之，是则为之，非则去之。省察体勘，使之历历分明开去，不容有一毫含糊蒙混。此方是斩钉截铁手段，而学问方为得力也。

2·76 朱子曰：学者最怕因循。又曰：为学正如撑上水船，一篙不可放缓。

因循者，怠玩之意，即所谓放缓也，一放缓则进不上而退将下来矣。故当如撑上水船，勇猛向前，用力撑去，撑得一篙便是一篙，切莫少松了手，不到源头不肯休，此方是善学者也。

续近思录 卷三

致知

此卷论致知，而所谓致知者，在即物而穷其理也。然穷理之方，程子谓，或读书讲明义理；或论古今人物，别其是非；或应事接物而处其当皆是。故其工夫实未易尽。而尤莫大于读书。学者由四书而递及五经，又会通乎濂洛关闽之指归，以与经书从事，然后推以观史而辨其是非得失之致焉，则真所谓穷理以进其知者矣。

3·01 朱子曰：古之学者，潜心乎六艺之文，退而考诸日用，有疑焉则问，问之弗得弗措也。古之所谓传道授业解惑者如此。

古人为学，皆求实用，读一书则必退而验诸事。日用寻常，皆即其六艺之文，参考其成法，而识事理之当然。有所疑碍未达，则必质问，问必有得焉而后已，弗得弗措，所谓什百其功也。古之传道授业解惑，职此之谓。后世学者，虽载籍极博，而潜行实用者鲜矣。

3·02 朱子《答王子合》曰：所喻思虑不一，胸次凝滞，此学者之通患，然难骤革，莫若移此心以穷理，使向于彼者专，则系于此者，不解而自释矣。

见道未明，故思虑不一，而胸次胶忧凝滞，向以超然远到，此学者之通患，而非可以固陋之衷，骤革其宿习也。是莫若移此胶忧之心，以研究义理，使向于彼者专一不分，然后胸中洒然，凝滞恶化，则杂思妄虑，系于此者，将不解而自涣然冰释矣，故穷理要哉。

3·03 朱子曰：日用之间，随时随处，提撕此心，勿令放逸。而于其中，随事观理，讲求思索，沉潜反复，庶于圣贤之教，渐有默相契处，则自然见得天道性命，真不外乎此身。而吾之所谓学者，舍是无有别用力处矣。

此示人切实用功也。圣贤之教，天道性命，虽极精微，要皆自具于吾身，学者诚能日用之间，随时随处，提撕警觉，逐事观理、研索潜思，而实用其力焉，则自然默识心通，触处洞然。凡在天有四时，在人有四德，而为天道性命者，皆引为吾身切己之图，而舍是其有他求哉？

3·04 朱子曰：日用之间，止教此心常明，而随事观理以培养之，自当有进。

学问之道，在明心以见性。故凡日用间，能使此心不昏于物欲，而本体常明，则学为有本矣。然后随事观理，优游渐渍以培养之，使日新不已，心与理融，将不期进而自当有进也。

3·05 朱子曰：天下之理万殊，然其归则一而已矣，不容有二三也。知所谓一，则言行之间，虽有不同，不害其为一，不知其一而强同之，犹不免于二三，况遂以二三者为理之固然而不必同，则其为千里之谬，将不俟举足，而已迷错于庭户间矣。

万殊者，理之散也。一者，理之合也。三二者，意见之私也。天下事理，万有不齐，而其归则一，其容有二三之见。故人之言行，不必皆同者，正以其殊途同归，不害其为一理之合也。使欲强同之，犹未免为意见之私，况不察其理之一，遂以二三之见，为理之固然，而辄谓不必同，此其千里之谬误，可胜言哉，又何俟举足而始昏迷舛错于庭户之间也。人果有知事理之同异，无不统于一，则不为二三之见所摇惑矣。

3·06 王子充问：某在湖南，见一先生只教人践履。朱子曰：义理不明，如何践履？曰：他说：“行得便见得。”曰：如人行路，不见便如何行？今人多数人践履，皆是立标致去教人。自有一般资质好底人，便不须穷理、格物、致知。圣人作个《大学》便使人齐入于圣贤之域。若讲得道理明时，自是事亲不得不孝，事兄不得不弟，交友不得不信。

日用伦常之行，视乎义理耳，义理不明，所行何以尽道。故必见得然后行得，不见如何行？行路且不可，况为学乎？彼自立标准教人者，或有好资质底人，尚可阙了穷格工夫，任质以往，否则未有不颠蹶也。然圣人《大学》之教，八条目中，首在格物致知者，原要使天下之人，皆有以明其明德，以尽入于圣贤之域耳。非能概得好资质之人，择而教之也。若用格致工夫，讲明道理，则孝弟忠信之道，无不习熟胸中。举凡事亲事兄交友之间，在在皆行乎其所不得，不然，尚何患践履不至乎？君子教人，务使学者有以为受教之益，而何得立标致以诬人耶。

3·07 朱子曰：见道极明白，故其言之极平易，似浅近而实深远，卓乎义不可及也。

圣贤立言，所以垂教也，然惟识解高妙，于道见得极明白，故其言足以达之，只觉极平且易而随在可行也。夫平易则似浅近矣，而其中意指，实深远而无穷，天经地义，卓越今古，非天下后世所能及，然则见道之言，人奈何不深长思哉！

3·08 朱子曰：天下之事，巨细幽明，莫不有理。未有无理之事，无事之理，不可以内外言也，若有不可推者，则岂理之谓哉。

有一事即有一理，不论巨细幽明也。故无理则事不立，无事则理不行，理与事相因，非可以分内外，若有不可推者，到其事皆妄也，夫岂理之谓哉。

3·09 朱子曰：惟其察而精之也入毫芒，是以扩而充之也塞宇宙。

义利取舍之间，极为纤悉，惟其察而精之也。几微疑似，直入毫芒，是以扩而充之也。至大至刚，横塞宇宙，人苟欲砥砺廉隅，周通当世之务，未有不致精于此，而能推暨于彼者也。

3·10 朱子曰：天下只有一理，此是即彼非，不容并立，故古之圣贤，心存相见，只有义理，都不见有利害可计较。日用之间，应事接物，直是判断得直截分明，而推以及人，吐心吐胆，亦只是如此，更无回互。

理一而已，故是非不容并立，设以利害关心，必不能顾义理之是，而憧憧百出矣。圣贤心存目见，只有义理，初无计较利害之私，所以应事接物，断制截然，毫无滞碍。由是推以及人，坦然明白，吐心吐胆，竭尽无余，未尝有所回互于其间者，惟其是焉尔。

3·11 朱子曰：讲学正要反覆研究，方见义理归宿处。

吾人讲学，本欲求乎义理，而说之不详，思之不精，亦无以见其指趣之所在矣。故反覆以究其义，则其义明；研究以析其理，则其理精。学者将以会义理之要，不可厌烦苦而略讲究之功也。

3·12 朱子曰：今之人知求鸡犬而不知求其放心，固为大惑。然苟知其放而欲求之，则即此知求之处。一念悚然，是亦不待别求入处，而此心体用之全己在是矣。由是而持敬以存其体，穷理以致其用，则其日增月益，自将有欲罢而不能者。

此醒人知求之心，以为居敬穷理之地也，有放心而不知求，固总之

甚者，然病正在于不知耳。苟知其放而欲求之，则即此知求之一念，昭然有觉，悚然不自安，而吾心之全体大用，呈露于是矣。由是惩其放之弊而收之存之，整齐严肃持敬以立其体，潜玩研思穷理以致其用。昼有为，夜有思，息有养，瞬有存，则其日增月益，将有欲已而不能者，一念知求，推而极之，乃至于此，人奈何弗思哉？

3·13 问：看道理不出，只是心不虚静否？朱子曰：也是不会去看，会看底，就看处自虚静，这个互相发。

道不远人，内求自足，惟不曾真心去看。所以道理不出，徒见其填塞而不虚，胶忧而不静而已。若那会看底，沉潜思索，触处皆道，只就看这道理处，自然虚而能应，静而能思，心地便觉清明。是道与心固互相发，而特患乎人之不用其心也。

3·14 朱子曰：天下事一一身亲历过，更就其中屡省而深察之，方是真实穷理。

天下之理，散见于天下之事。故有一事，便有一理。不能体事，非真实穷理者。惟于天下之事，自日用饮食之微，以至纲常伦理之大，一一身亲历过，更就其中，屡省其事之当然，而深察其理之所以然，绝无一毫蒙蔽淆混于中，方是真实穷理也。不然，悬空臆断，便自谓明了，投以一事，未有不惘然无可捉摸者。穷理岂易言哉？

3·15 朱子曰：格物者，知之始也；诚意者，行之始也。

始者，关键所在也。天下万物，各具一理，理有未穷，则知有所蔽，故格物为致知之始事；凡人行事，发端于意，意有未实，则行有所偏，故诚意为力行之始事。所谓格致为梦觉关，诚意为善恶观，学者所宜吃紧用力也。

3·16 朱子曰：博杂极害事。范醇夫一生作此等工夫，想见将圣贤之言，都只忙中草草看过，抄节一番便了，无不曾仔细玩味，所以从二先生许久，见处全不精明，岂可不戒耶！

学贵精纯，所以博杂极害事。观范醇夫一生夸多务博，作此等工夫，早其于圣观之言，都只著忙草率看过，可想而知矣。彼惟心粗气浮，不曾细心玩索，所以从二程许久，虽尊仰取法，出于愿学之诚，即其所著《论语说》、《唐鉴》，亦多资于程氏，然到底见处全不精明，于圣贤之言，终成猎涉，未得指归。学者务穷理以致知，岂可不戒？

3·17 朱子曰：大抵思索义理，到纷乱窒塞处，须是一切扫去，放教胸中空荡荡地了，却举起一看，便自觉得有下落处。

学固不废思，然思索义理，到纷乱无绪窒塞不通处，只觉愈思索愈胶忧。故须是一切扫去，直养得心地清虚，如鉴之空，如衡之平，然后再将纷乱窒塞处，举起一看，无不得其理者，便觉得有下落处矣。此是朱子真实体验出来，学者非深历其中，乌足以知之？

3·18 朱子曰：便是看义理难，又要宽著心，又要紧著心，这心不宽，则不足以见其规模之大，不紧则不足以察其文理之细密。若拘滞于文义少间，又不见他大规模处。

义类繁多，所以一一融会而贯通之者，惟其心而已，然而义理难看，人心又当善用。所以要宽著心者，盖其规模甚大，扩之可以弥六合，若不宽，则躁急无序，不足以见其大。所以要紧著心者，盖其文理细密，析之如判乎秋毫，不紧则考核粗疏，不足以察其细。又若心拘滞而不化，

于文义少为间隔，则亦窒碍障蔽，何以见其大规模处乎。甚矣，人当善用其心也。

3·19 朱子曰：见得人情事，几未甚分明，此乃平日意思不甚沉静，故心地不虚不明，而为事物所乱，要当深察此病而亟反之。

此见穷理以虚心静虑为本也。人情事几，莫不各有道理所在，惟虚静则不为所乱。今见得未甚分明者，乃平日意思不甚沉静，所以心地不虚，因以不明，而事物因得而乱之。要当深察此病，而亟思自反，则莫如持敬主静以存其心也。

3·20 朱子曰：作诗间以数句适怀亦不妨，但不用多作，盖便是陷溺尔。当其不应事时，平淡自摄，岂不胜思量诗句，至如真味发溢，又却与寻常好吟者不同。

穷理致知，贵乎反躬实践，固不在多作诗文，然数句遣怀亦不妨，但多作便是陷溺尔。夫当未酬应之时，果能平淡自摄，比之思量诗句，较足收敛性情，然而真味洋溢，发之为有德之言，又与寻常好吟咏者，迥然不同也。大抵人能根本乎道，而后发之为枝叶，则无乎不可矣。

3·21 朱子曰：致知者，诚意之本也；谨独者，诚意之助也。

所见不真，必不能实为善以去恶，故致知为诚意之本。知既至则大端所在，自可无差。特恐幽独之中，一念方萌，或以为细微而未及谨，则亦足以累吾意而遂入于不诚，是以谨独之功，尤为诚意之助，而君子所必致力以收致知之效也。

3·22 洪庆将归，朱子召入与语曰：如今下功夫，且须端庄存养，独观昭旷之原，不须全费工夫，钻纸上语，待存养得此中昭明洞达，自觉无许多窒碍，恁时方取文字来看，则自然有意味。道理自然透彻，遇事自然迎刃而解。

洪庆，姓石，字子余。此朱子亦因其病而药之也。为学者涵养皆致知之助，故且端庄存养，静观此心昭旷之原，不得全靠纸上语，空费钻研工夫，直养到此中昭明洞达，无些障碍，然后取文字来看，则自然义理昭著，意味无穷，以之观理处事，便觉十分透彻，游刃有余，较之劳劳钻研，其得效不已多乎。

此等语不欲对诸人说，恐他不肯去看文字，又不实了。且教他看文字，撞来撞去，将来自有撞著处。凡看文字，非是要理会文字，正要理会自家性分上事也。

然文字亦不可废，看自家用力何如耳。若此等语，对诸人说，恐他便一向不理会文字，又堕于空疏不实，故凭他且看文字入门也。大抵文字能不作纸上空言，直引向自家性分上理会，则得之矣。

3·23 朱子曰：理会道理，到众说纷然处，却好定著精神看一看。

理一而众说纷然，此处不同之极致，必有是非各出精粗互见者。今理会道理，到此处甚不可了草放过，却好重整精神，定著见解，仔细一看，然后能精所择而不为众说淆乱，是亦致知一法也。

3·24 朱子曰：读书是格物一事。

古今只此道理具备于书，而天下之名物象数亦寓焉。吾人读书，将穷尽天下事物之理，以致吾心之知也。故是格物一事而可不讲其读书之法乎。

3·25 朱子曰：读书须敛身正坐，缓视微吟，虚心涵泳，切己体察。

读书者与圣贤相晤对，便思学为圣贤。不可有褻心，不可有躁心，不可自矜，不可自昧。故须敛身正坐，敬以持之，缓视微吟，宽以居之。虚心涵泳，会古人于意言之表；切己体察，引自己于朗鉴之中。兼此四者，而后圣贤之精神与我相贯注，沉潜往复，未有不能得其理而体其事者，是读书之要法也。

3·26 朱子曰：读书只一遍，读时便作焚舟记。止此相别，更不再读，便记得。

焚舟事：秦伯伐晋，孟明济河焚舟，亦不并举也。此言读此一书，务要成诵不忘。只一回读时，便习之又习，至于精熟。作焚舟记，止此相别，见不消再读，已自记得。如此用功，自然浹洽于中，而非涉猎无得者比矣。

3·27 朱子曰：读书须读到不忍舍处，方见得真味。

读书须熟玩潜思，虚心涵泳，直读到不忍舍处，只觉旨趣横生，有无限快意，方见得真味也。见得真味，愈不忍舍矣。

3·28 朱子曰：某解经只是顺圣贤语意，看其言脉贯通处。为之解释，不敢自以己意说道理。

此朱子自言其解经之法也。解经惟顺圣贤语意，就其虚字实字，看他血脉贯通处。为之解释，理明即止，不参己意，不自说道理，虚心细心，方能体贴得出。朱子尝自谓：“某解《论语》理会四十余年，中间逐字称等，不教偏些子。”即此意也。

3·29 朱子曰：解经不可做文字，止合解释得文义通，则理自明，意自足。今多去上做文字，只说得自一片道理，经意都磋过了。要之经之于理，亦犹传之于经。传所以解经也，经明则可无传；经所以明理也，时明则可无经。

古人作经著传以垂训后人，后人表章经传以昭示学者，皆不得已而有言也。故凡解经者不可做文字，反使理晦，止合顺文解义，由辞得意，理明便足。若做成文字，自立创解，自说道理，经意都磋过矣。大抵经以明理，犹之传以解经，经明可以无传，理明可以无经。凡天地间之不可磨灭者理而已，非徒为文字以悦人也。

3·30 一学者苦读书不记。朱子曰：只是贪多，故记不得。福州陈正之极鲁钝，每读书只读五十字，必二三百遍方熟，积习读去，后来却无书不读。

读书不记，学者通病，然受病之原，亦无他故也，只为贪多务博，故记不得耳。盖多则心泛滥而讽诵烦难，少则心专一而精神易到。如陈正之虽极鲁钝，然其读书甚有法，每读只五十字，其取数甚约，又必读二三百遍，其用力甚勤，方能熟记于心。因从此日积月累，渐次习读去，到得后来，却无书不读。彼绝不贪多，而积之既之，所得仍不少，世之贪多者，反不足以及之。读书之道，此可为法矣。

3·31 朱子曰：论孟工夫少，得效多；六经工夫多，得效少。

《论语》二十篇，《孟子》七篇，取数既约，易于习读讲解，所谓工夫少也。然而所载皆身心性命之理，日用伦常之道，言近旨远，读之则得效多矣。六经《周易》、《尚书》、《诗》、《春秋》、《礼》、《乐》诸经，为数既广，习读讲解尤难，所谓工夫多也。然其所载，皆道法治法之大，奥衍宏深之词，事肆而隐，读之则得效较少焉。学者察

乎此，亦可以知先后次第之序矣。此以下因辑其分论读经书之事。

3·32 朱子曰：昔五峰于京师，问龟山读书法，龟山云：“先读《论语》。”五峰问：“《论语》二十篇，以何篇为要？”龟山曰：“事事紧要。”

龟山示五峰读书法，先读《论语》者，盖所载皆孔门答问。求道之方，无不具备也。又示以事事紧要，见得二十篇中，至精至粹，无一语不当熟读潜思。龟山最得读书之法，故朱子述之以教学者。朱子又尝言《论语》一部，自学而时习之至尧舜，都是做工夫处，与此意正相发明也。

3·33 朱子《答汪子卿》曰：深探圣贤之言，以求仁之所以为仁者，反诸身而实用其力焉。则于所以不违不害者，皆如有物之可指，而穷通得失之变，脱然其无与于我矣。

圣贤言仁，要在身体力行。学者果能研精思索，深探其立言之意，反求诸身，随时随处，而实用其力，则于静存动察之间所谓无终食以违之，无求生以害之者，皆如有最重之一物，切于吾身，可以指名。而穷通得失，任万变之来，脱然无与于我，何所往而非仁哉！然则成名君子，志士仁人，固在思索义理，尤贵乎身体而力行之也。

3·34 朱子曰：孟子说四端处，极好思索玩味，只反身而自验其明昧浅深如何。

仁义礼智，性之德也，固是旧有的名目。然至孟子，乃说出四端，其于恻隐、羞恶、辞让、是非、指点亲切处，极好沈潜思索，细心玩味。人能自验当身，而反观其心之明昧、理之浅深如何，自此察识以扩充之，则当必有以尽其才而四德在我矣。

3·35 朱子曰：《大学》“在明明德”一句，须常常提醒在这里，他日长进处在这里。

《大学》经传，一明德贯之。明明德者，明于己；新民者，明德明于人；止至善者，人己之明德各造其极。是故在明明德一句，须沈潜涵泳，常常提醒在这里，到得他日工夫纯熟，长进处即在这里。盖内圣外王，无不统贯，胡敬斋所谓工夫在《大学》，效验则见于二南也。

3·36 朱子曰：见得义当为，却说不做也无害，见得利不可做，却说做也无害，便是物未格，知未至。见得义当为决为之，利不可做决是不做，心下自肯自信，便是物格知至。

此言格致之实学也。分别义利，为学者第一义，特患不曾见得耳。若见得义当为利不可做，却说不做也无害，做也无害，此则何尝真知实见，便是物未格知未至也。惟于义利界限，见得十分透彻，十分斩截，义当为决为之，利不可做决不做，心下安然自肯，确然自信，这便是物格知至中工夫，效验一齐俱到矣。

3·37 朱子曰：只是见不透，所以千言万语，费尽心力，终不得圣人之意。《大学》说格物，都只是要人见得透，且如杨氏为我，墨氏兼爱，他欲以此教人，他岂知道是不是，只是见不透。如释氏亦设教授徒，他岂道自不是，只是不曾见得到，但知虚而不知虚中有理存焉。此《大学》所以贵穷理也。

不见圣人之意，何以为学，然学者钩深索隐，都只为见得不透，故费了千言万语，竭尽心力，终不得其意耳。《大学》说格物，正欲人见

得圣人之意透也。且如杨、墨之为我兼爱，害仁害义，彼实见处不透，乌能自知其是不是。又如释氏授徒，以虚无幻化立教，亦岂肯自道不是。都缘见未透彻，徒知为虚，不知虚中还有实理，乃是圣人大本领处耳。此《大学》所以贵格物而穷理也。彼徒费心力者，不大可惜乎？

3·38 朱子曰：《中庸》未易读，其说虽无所不包，然其用力之端，只在明善谨独。所谓明善，又不这思虑应接之间，辨其孰为公私邪正而已，此穷理之实也。若于此草草放过，则亦无所用其存养之力矣。

《中庸》一书，言性言道，未易读也。顾其说，如中和位育以至达道达德九经、天道人道之属，虽无所不包，而其审端用力之地，则只在学问思辨明其善，戒慎恐惧谨其独也。至所谓明善切要处，又不过自思虑方萌及事物应接间，辨吾此念之孰为公私，此事之孰为邪正而已。是乃真实穷理工夫也。若于此粗浅涉猎，草草放过，则于其说之统贯包举者，茫无端绪，而亦何所用其存养之力乎？此读《中庸》之兵法也。

3·39 朱子曰：《易》之为书，文字之祖，义理之宗。

《易》始于苞符一画，故为文字之祖；而天道、地道、人道无所不备，故曰义理之宗。盖圣人忧民觉世之书，亦即君子恐惧修省之书也。学者博稽文字，思索义理，孰有过于此书者。

3·40 朱子曰：一至十为河图，虚其中以为易；一至九为洛书，实其中以为范。

河图洛书，俱以五为中数，而内外正隅之数，俱从五而推之。一至十为河图而虚其中，十与五者，象太极也，故圣人则之以为易；一至九为洛书而实其中，十与五者，主建极也，故圣人则之以为范。河图奇偶相对，虽有十而五、十皆不用。洛书奇偶相乘，虽无十而纵横皆成十。此河图洛书所以相为表里，而旋转运化于不穷也夫。

3·41 朱子曰：《易》有象然后有辞，筮有变然后有占。象之变也，在理而未形于事者也；辞则各因象而指其吉凶；占则又因吾所值之辞而决焉。其示人也益以群矣。

《周易》一书，有象有变，有辞有占，凡以为人道计也。然《易》必有阴阳老少之象，然后有卦爻之辞；筮必有七八九六之变，然后有吉凶悔吝之占。顾自象之变也，尚在理之自然而未形于人事之著者也；辞则各因自然之象，而指其事之吉凶；占则又因吾卜筮所值之辞，或吉或凶而决其趋避焉。其示人至为详奋矣！此圣人所以与民同患，而定天下之吉凶，成天下之亹者也。

3·42 朱子曰：《尚书》贯通犹是第二义，直须见得二帝三王之心，而通其所可通，毋强通其所难通。

读《尚书》者，当求圣人之心。如尧则考其所以治民，舜则考其所以事君。且如《汤誓》，则曰：“予畏上帝”之类，尽有无穷精蕴。故若止能贯通，犹是第二义，而直须见得二帝三王之心也。况其中有可通者，亦有难通者，不妨姑阙其疑，则只通其所可通，毋强通其所难通。恐以附会穿凿之见，反失圣人当日立言之旨耳。

3·43 朱子曰：《诗》，之为经，人事决于下，天道备于上，而无一理之具。

《诗》，理性情者也，然其为经也，风欲之类恶贞淫，关政治之得失，是下而人事决焉。时序之雨暘寒燠，系气化之盛衰，是上而天道备

焉。直无一理之不具，而可为兴观群怨之资者也。

3·44 朱子曰：读《诗》之法，只是熟读涵泳，自然和气从胸中流出，妙不容言。不待安排措置，务自立说，只恁虚心平读，意思自足。上蔡云：“学《诗》须先得六义体面，而讽咏以得之。”此是读《诗》要法。

读《诗》之法，非可以艰险急迫之心求之，只是熟读涵泳，以我之性情，遇诗人之性情。浹洽于其中，自觉盎然太和之气，从胸中流露出来。其独得之妙，有未易以言传者，然亦不待安排措置，务自立说，强于名物上寻求义理。但虚心平读，便可以兴观群怨，意思自然满足。故上蔡云，学诗须先得赋比兴风雅颂六义，即其立言之体，而优游讽咏之得之。则三百十一篇中，人情世态，凡曲鬯于感叹歌思者，无不历历在目也。此真是读诗要法矣。

3·45 朱子曰：看《春秋》，且须看得一部《左传》，首尾意思通贯，方能略见圣人笔削与当时事之大意。

孔子作《春秋》，每事只举其大纲以见意义，其详则具于史。后世史既亡逸，惟圣笔独存。左氏必曾见国史来，故其作传皆有来历，虽难尽信，终是案底。是以看《春秋》者，且须看得一部《左传》。自首迄尾，意思通贯，方能略见圣人《春秋》一书，变史为经，皆即人事以明天理，用天理以处人事，而悟其所以笔削者，真义理之权衡，与夫当时事之大事，昭然在目也。此读《春秋》之法也。

3·46 朱子曰：古礼非有经，盖先王之世，上自朝廷，下达闾巷，共仪品有章，动作有节。所谓礼之实者，皆践而履之矣，故曰礼仪三百，威仪三千，待其人而后行，则岂必简策而后传哉！其后礼废，儒者惜之，乃始论著为书，以传于世。

礼仪，朱子谓便是《仪礼》中士冠礼、诸侯冠礼之类，大节有三百条。盖经礼也，威仪。朱子谓如始加、再加、三加，又如坐、如尸立、如斋之类，皆是其中小节，有三千条，盖曲礼也。此言古礼，非必著而为经，盖先王之世，自朝庙以达闾巷，仪品有章，动作有节。所谓礼之实者，皆实践而躬行之矣，子思子所谓礼仪威仪待其人而后行者，何尝必布在方策，而后传其仪品之章，动作之节哉？自后世礼废，而秉礼之儒者，每悼惜之，乃始综论载籍，著为成书，以传于世。所谓天高地下，万物散殊，而礼制行焉者也。

3·47 朱子曰：学礼先看《仪礼》，《仪礼》是全书，其他皆是讲说。

《仪礼》载其事者也，故学礼先须看《仪礼》。盖《仪礼》是《礼经》全书，其他若《礼记》，皆是讲说，如《仪礼》有冠礼，《礼记》便有冠义；《仪礼》有婚礼，《礼记》便有婚义。皆所以明其理也。惟先学仪礼，复参之《礼记》以求其解，则得之矣。

3·48 朱子曰：《周礼》一书，广大精密，周家之法度在焉。

礼者，天理之节文，人事这仪则也。《周礼》一书，本天理而定为仪则，以立万世之常经，广博而宏大，精深而细密。许多立法制度，具有其中。此周家礼乐之所以明备也。

3·49 朱子曰：《孝经》只前面一段，是曾子闻于孔子者，后面皆是后人缀辑而成。

孝为德之本，教之所由生，先王之至德要道以顺天下者，故《孝经》所系甚大。然只前面一章，是曾子闻于孔子者，后面十七章，皆是后人缀辑孔子之言，而集成一书也。孔子曰：“行在《孝经》。”曾子养志，临终启手足，以大圣大贤之行，一孝焉尽之，学者其可忽诸？

3·50 朱子曰：周子《通书》，近世道学之源也。而其言简质若此，与世之指天画地，喝风骂雨者，气象不侔矣。

周子《通书》四十章，与《太极图说》相表里，凡其诚几慎动之理，以及礼乐刑政之端，其道至大，其义至精，其味甚长，真近世道学之源也。而其言乃简约质朴若此，视世之指天画地，喝风骂雨，故为大言以欺世者，气象迥然不侔，故宜与六经四书并垂今古矣。

3·51 朱子曰：修身之法，《小学》备矣，义理精微，《近思录》详之。

《小学》书是做人底样子，故修身之法，具备于其中。而《近思录》乃周、张、二程遗言，包括义理，至精至微，尤为详尽。学者果能于此二书，真知实践，何患不到圣贤地位，有志者自辩之矣。

3·52 朱子曰：须看孔孟程张四家文字，方始讲究得著实，其他诸子，不能无过差。

孔孟程张四家文字，择之精，语之详，义理之微，事为之著，无不统贯，又一一皆鞭策入里，踏著实地。故学者须看此四家文字，解析秋毫，优游厌饫，方始讲究得著实。其他诸子，则择焉而不精，语焉而不详，或言理而遗事，或言事而遗理，皆不能无过差矣，慎毋惘然以从事也。

3·53 朱子曰：《近思录》好看。四子、六经之阶梯；《近思录》，四子之阶梯。

《近思录》总六百一十二条，分十四卷，皆掇取其关于大体而切于日用者。故朱子弁其首曰：穷乡晚进，有志于学，而无明师良友以先后之者，诚得此而玩心焉，亦足以得其门而入矣。盖凡学者所以求端用力处己治人之要，与夫辨异端观圣贤之大略，皆于此见其梗概，故最好看也。是以《四子》简易平实，《六经》奥衍宏深，学者必先《四子》而后《六经》。则《四子》者，《六经》之阶梯也。《近思录》语关体要，切于日用，沉潜玩索，粗识大端，然后可以求《四子》之书，则《近思录》者，《四子》之阶梯也。

续近思录 卷四 存养

此卷论存养。盖存养之功，实贯知行，故编此以列乎二者之间，见致知涵养，互发兼修，不可偏废，而后有以为力行之地也。

4·01 朱子曰：欲应事先当穷理，而欲穷理，又须养得心地本原。虚静明彻，方能察见几微，剖析烦杂，而无所差措。

天下一事必有一理，见理不明，何以处事？故欲应事者必先穷理，然不能持敬以为穷理之本，则心愈杂，理愈纷，而事亦愈差。故必加涵养之功于存主之际，使心地本原，渊然虚静，莹然明彻，然后能极深研几，察见微渺，有以通天下之志，而成天下之务，自然剖析烦杂，无所差错矣。此涵养与致知有互友之功也。欲穷理以应事者，主敬其要哉。

4·02 朱子曰：主敬者存心之要，致知者进学之功。二者交相发焉，则知日益明，守日益固，而旧习之非，自将日改月，化于冥冥之中矣。

敬者，彻始彻终之学，故主敬为存心之要；知者，初学入德之门，故致知为进学之功。二者相资，不可偏废，苟能彼此交发，而优游厌饫于其中焉。则知明守固，日新月异，而造道不难矣，又何有旧习之非，不渐移默化于沉潜体玩中哉？若偏致其功，则或流于寂，或务于纷，未见其能底有成也。

4·03 朱子曰：主敬之说，不必多言，但熟味整齐严肃、严威严格、动容貌、整思虑、正衣冠、尊瞻视，此等数语，而实加功焉。则所谓直内，所谓主一，自然不费安排，而身心肃然，表里如一矣。

整齐、俨恪、整思虑者，敬之主乎内也；严肃、严威、动容貌、正衣冠、尊瞻视者，敬之主乎外也。《易》曰：“敬以直内。”程子曰：“主一之谓敬”，皆所以言敬也。然苟知主敬。亦不必多言。但熟味、整齐、严肃等数语，而实地加功，验诸身心焉，则矜持之久，纯熟渐生。凡所谓直内，所谓主一，确有定分，自然不待临事安排，而身心肃然就范，表里无不如一矣。加意涵养之功，孰有外于是哉！

4·04 朱子曰：礼乐固必相须。然所谓乐者，亦不过谓胸中无事而自和乐耳，非是著意放开一路而欲其和乐也。然欲胸中无事，非敬不能，故程子曰：“敬则自然和乐。”而周子亦以为“礼先而乐后，”此可见也。

礼乐之道，异用同体，固必相须者也。然乐主乐，而所谓乐者，亦其胸中从容不迫，无事物之忧而自和乐耳，非著意放开之谓也。若著意放开，则修肆不敬，胸中益觉烦扰，何能和乐？盖和是碎底敬，敬是合聚底和，故程子曰：“敬则自然和乐。”自然云者，即此而在也。而周子亦曰：“礼先而乐后。”礼，理也；乐，和也。万物各得其理而后和，是乐本于礼也。乐本于礼，则和本于敬，亦可见矣。

4·05 朱子曰：读书涵泳义理，久之有味，自不见得世间利害荣辱之有异也。

道味不深，则世情不能皆淡，诚使读书涵泳义理，久之而深知其味矣。彼世间一切利害荣辱，何所容心，适然值之，则随遇而安之，固自不存异念于中也，此其用功得力之处具在。伊川所谓，“优游厌饫，有先后次序。”杜元凯所谓，“江海之浸，涣然冰释，怡然理顺时乎。”

4·06 朱子曰：敬之一字，乃圣学始终之要，未知者非敬无以知，已知者非敬无以守。若曰先知大体，而后敬以守之，则夫不敬之人，其心颠倒缪乱不暇，亦何以察夫大体而知之耶？

敬之一字，所以为圣学成始成终之要者，盖凡天下之理，有所未知。非敬则多所纵忽，未免昏而无得，何以能知之于始？有所已知，非敬则多所遗忘，未免旋得旋失，何以能守之于终？若曰进学之始，姑无用敬，必先知得大体所在，而后敬以守之，则彼疏忽不敬者，虽欲求知，而其心已颠倒错缪，贸乱无绪，又何以察夫大体所在，一一而知之？知之既不精，即未有守之而能周者也。此所以成始成终，不外一敬也。

4·07 朱子《答吕伯恭》曰：承谕整顿收敛，则入于费力，从容游泳，又堕于悠悠，此正学者之通患。按程子尝曰，亦须要自此去到德盛后，自然左右逢其源，今亦当日就整顿收敛处着力，但不可用意安排等候，即成病耳。

伯恭，名祖谦，开封人，学者称东莱先生，朱子友也。整顿收敛之法，从容游泳之功，二者皆不可废。然一则苦费力，一则堕悠悠，此正学者通患。但整顿收敛，初学者岂可少此工夫？故程子尝曰：“亦须要自此去，直待深造有得，左右逢源，德盛后自然从容也。”今亦当就整顿收敛处着力，只是不可用意安排等候功效。盖欲速则不达，即成弊病，惟于齐庄整敕之中，时寓从容游泳之致，斯为佳耳。

4·08 杨道夫曰：罗先生教学者静坐中看喜怒哀乐未发作何气象，李先生以为此意不惟于进学有力，兼亦是养心之要。而遗书有云：“既思既是已发”，与前所举有碍否？

罗先生名从彦，字仲素。李先生名侗，字愿中，称延平先生，俱闽人。静坐中看喜怒哀乐未发气象，此是探本功夫。固道学之力，亦养心之要，故延平称之，但程子遗书云：“既思即是已发。”则静坐看此气象，既涉于思，何以谓之未发，是以疑其有碍。

4·09 黄直卿曰：此问亦切，但程先生剖析毫厘，体用明白；罗先生探索本原，洞见道体。二者皆有大功于世，善观之则亦并行而不相悖矣。况罗先生于静坐观之，乃思虑未萌，虚灵不昧，自有以见其气象，则初无害于未发；苏季明以求字为问，则求非思虑不可。此伊川力辨其差矣。

直卿名于，亦闽人。直卿以为此问固切，但程先生于未发已发，剖析毫厘，体用判然明白。罗先生于未发气象，探本原，洞见道体纲领，亦并行而不相悖。况于静坐中看，自是虚灵不昧时见其气象，仍然思虑未萌，何碍于未发？惟苏季明以求字为问，求则大费思虑，尚得谓之未发乎？伊川所谓力辨其差耳。

朱子曰：公虽如此分解，罗先生说，终恐做病。如明道亦说静坐可以为学，谢上蔡亦言多著静不妨。此说终是小偏，才偏便做病。道理自有动时，自有静时，学者只是敬以直内，义以方外，见得世间无处不是道理，虽至微至小处，亦有道理。便以道理处之，不可专要去静外求，所以伊川谓，“只用敬不用静”，便说得平，也是他经历多，故见得恁地。若以世之大段纷扰人观之，会静得固好，讲学则不可有毫发之偏。

罗先生说虽如此分解出来，终恐小偏，便做病也。如明道之说静坐，上蔡之言多著静，一小偏则其病皆同。盖静时万理具备，是涵乎动之用；

动时事得其理，是著乎静之体。故道理自有动时，自有静时，无物不有，无处不然。学者只是静存劝察，敬以直内，义以方外，见得无物无处不是道理。虽日用寻常至微至小处，皆道理所寓，便当以道理处之，何必专在静处寻求乎？故伊川说，“只用敬不用静”。敬原该动静兼体用者也。便说得七平八稳，非阅历有得者乌能见及。若以世之纷驰胶忧人比例观之，会静岂不是好？但讲明此学，则当要于万全无弊，不可使有毫发之偏也。大抵未发之前须操得密，已发之后须察得精，道理原自不偏，工夫务在周匝耳。

4·10 朱子曰：思索义理，涵养本原。

天下事物，无非义理所存，必精以研之，而殚思索之功，则深入无间，自涣然冰释矣。吾人一心实力本源之地，必敬以主之而用涵养之功，则操存不失，自怡然理顺矣。此存心致知之学，二者不可偏废者也。

4·11 朱子曰：更宜加意涵养于日用动静之间。不然，徒为空言，无益而有害也。

涵养之功，不可一刻间断。吾人日用间，静时少，动时多，故自思虑未萌，以至事物交接，更宜加意于此。凡日用动静，无时无处而不养焉，斯天理常存，而人欲自不得参矣。若不实致其功，而徒托诸空言，少有间断，私累乘之，非惟无益，亦且有害也。大抵涵养工夫，只于静坐上求便有病，程子曰，“涵养须用敬”，使专于静处用功，岂动作云为而遂可不敬乎？朱子谓，“更宜加意”者，正是指出涵养本源之地，在在当求，勿堕入空虚窠臼也。

4·12 朱子曰：凡人所以立身行己，应事接物，莫大乎诚敬。诚者何？不自欺不妄之谓也；敬者何？不怠慢不放荡之谓也。

予思云，“不诚无物”。夫子云，“修己以敬”。是诚与敬乃立身行己应事接物之要，而不可须臾离者，学莫大乎是焉。顾何以谓诚，惟不自欺则必求自谦而不妄，又所以诚也。何以谓敬？惟不怠慢则必敬，足以胜之而不放荡，又即扰其肆心也。诚与敬之义，岂有他旨哉。然程子尝谓诚则无不敬，未至于诚则敬然后诚，学者之加功，亦不可不知也。

4·13 朱子曰：道心为主，即人心自不能夺，而亦莫非道心之所为矣。然此处极难照管，须臾间断，即人欲便行矣。

朱子尝答季通曰：“但谓之人心，则固未以为悉皆邪恶；但谓之危，则固未以为便致凶咎。然既不主于理而主于形，则其流为邪恶以致凶咎，亦不能矣。”此其所以为危，非若道心之必善而无恶，有安而无倾，有准的而可凭据也。是故理欲原不并立。道心为主，则理据于中，常居其胜，人心自不得入而夺之。人心既屏，则天理流行而亦无适，非道心之所为矣。然此处危微之交，极难照管。凡一念虑、一动作，果是天理耶，是人欲耶？或本是道心之发，终未离人心之境耶？须臾间断，即人欲便行，非得精明纯固，定几致决，克尽私欲，全复天理，而欲其一照管，不诚难哉？

4·14 朱子曰：学者吃紧是理会这一个心，那纸上说底全靠不得。

颂读诗书，特纸上之陈言耳。若不反之于心，何以知人，何以论世，况能体验亲切，引为身心性命之借资乎？故吃紧是理会这一个心，使有个主宰，然后以彼证我。事物之来，自然次第就理，若全靠那纸上说底，则滞而不化，徒生胶忧，虽读破万卷，亦奚以为哉？

4·15 朱子曰：人之心惟敬则常存，不敬则不存。

人之易放者心也，惟敬则此心常惺而存，不敬则放失而不存，学者所当无时无处无念无事而不用其敬也。盖涵养本原，为第一切要，而居心以敬，正涵养功夫。千古帝王传心之法，无出此者，其可以或忽乎哉？

4·16 朱子曰：毋不敬，是正心诚意之事；思无邪，是心正意诚之事。

毋不敬者，戒慎恐惧，畏敬中存，所以遏欲全理，而为正心诚意之事，以进德而言也；思无邪者，廓然大公，邪妄尽涤，则是欲尽理纯而为心正意诚之事，以成德而言也。

4·17 朱子曰：思之过苦，恐心劳而生疾。折之太繁，恐气薄而少味，皆有害乎涵养践行之功耳。

人之一心，如太和元气，浑然在中，宜直养而无害也。若夫道理无尽，固不可不有以思之。但思之过苦，则竭精惫神，天君不泰，故恐其心劳而生疾也。事物当前，亦不可不有以折之，但折之太繁，则意见横生，天真不固，故恐其气薄而少味也。凡此者，皆有害乎涵养践行之功，非藏修息游之道也。

4·18 朱子曰：闲中静坐，收敛身心，颇觉得力。

闲中静止，则省应接之烦，无外驰之患。收敛身心，则深齐肃之念，致存养之功，故于此颇觉得力，而可以驯至纯熟之地也。

4·19 朱子曰：敬字须该贯动静看方得，夫方其无事而存主不懈者，曰敬也。及其应物而酬酢不乱者，亦敬也。

敬字是彻始彻终、彻上彻下底道理，故须该贯动静看始得。夫方其无事，而存主于中，不容少懈，及其应物，而酬酢万变，可以不乱，无非敬之所为也。敬之为用大矣哉。

4·20 朱子曰：人自从生来，受天地许多气，自是浩然。只缘见道理没分晓，渐渐衰飒了，若见得真是真非，要说一直说去，要做一直做去，这气自浩然。

人自有生以来，气以成形，天地之塞吾其体，是受天地许多气也，故自浩然。而太虚气化，合知觉于吾心，夜气清明，验几希于平坦。此中道理，正未易见得分晓耳。不能分晓，那得不渐渐衰飒？若果见得真是真非，直养无害，自反而缩，要说一直说去，言人所不敢言；要做一直做去，行人所不能行。光明正大，勇往无前，这气自浩然也，人可无见于道哉？

4·21 朱子曰：他本自光明广大，只著些子力去照管，他便是不要苦著力，著力则反不是。

他谓心也。心是神明之舍，本自光明；心是虚灵之宇，本自广大。只合优游涵泳，著些子力照管，便复其初。若苦著力而妄意推求，则是矫揉以贼之，却反不是矣。学者深体乎此，自知持敬即照管之道，无他方法也。

4·22 朱子曰：若不先得个本领，虽理会得许多骨董，只是添得许多杂乱，只是添得许多骄吝。

人能涵养其心，则本原有在。凡人伦日用事物当然之道，皆可实地理会，精切不差矣。若不先得个本领，而中无定主，虽理会得许多骨董，只是博涉强记，于我无与，徒添许多错杂溃乱骄矜鄙吝而已。学所以先

立乎其大也。

4·23 胡秀随曰：学者须常令胸中通透洒落。朱子曰：通透洒落，如何令得？才有一毫令之之心，则终身只是作意助长，欺己欺人，永不能到得洒然地位矣。此是见识分明涵养纯熟之效，须从真实积累功用中来。

胡秀随，名大时。通透洒落，如周濂溪之霁月光风，胸中方是洒然，地位岂容易事，如何可令得，必欲令人，则彼终身不复知有积渐之功，只是作意助长，强作解事，强作超脱，直欺己以欺人，永不到洒然地位，其为贻误学者多矣。盖通透关于识，而洒落系乎养，故必是见识分明，涵养纯熟之后，渐见功效出来，方可几此也。学者加功之始，亦惟真实积累，俟其自至，然后胸中乃得此境界耳。学问之道，岂可以作而致之也哉？

4·24 朱子曰：持养之久则气渐和，气和则温裕婉顺，望之者意消忿解，而无招嗔取怒之患矣；体察之久则理渐明，理明则讽导详款，听之者心谕虑移，而无起争见却之患矣。更须参观物理，深察人情，体之以身，揆之以时，则无偏蔽之失也。要于事物上验学力，若有窒碍齟齬，即深求病源所在而锄去之。

此言学者当于事物上验学力，而后见居敬穷理之功也。人惟持养久则渐致纯熟而气和，气和则根心生色，而温裕有容，婉顺可亲，望之者自然忿怒之意俱消矣。惟体察久则涣然冰释而理明，理明则吐辞为经，而讽导之言，婉而善入；详款之语，直而有体，听之者自然争却之心顿移矣。且复参观然之物理，深察必至之人情，为之设身以处地，揆时以度势，则正大而可以无偏，公明而可以无蔽也。要惟于事物上验学力，而后工夫之疏密可得而知也。若处事接物，犹有窒碍齟齬之处，则是吾涵养体察之功，尚多未至，而必求其操存之益密，察理之益精而后已也。故又深考其病源所在而锄去之，而吾学乃庶几底于纯全矣。

4·25 李伯诚曰：打坐时意味也好。朱子曰：坐时固是好，须是临事接物时，长如坐时方可。

坐时意味好者，以其检点此心惺惺不昧也。若临事接物时，便逐件疏忽，照管不到，安得终日长坐、求意味之好乎？故须是随事致谨，精明不乱，使动时意味与静时意味一般，方是长进工夫。而徒求之静者，失之矣。

4·26 问：操则存。朱子曰：心不是死物。操存者，只于应事接物之时，事事中理，便是存处，应事不是，便是心不在。若只兀然守在这里，蓦有事来操底便散了，却是舍则亡也。

心是活物。操则存者，无他道也，只于应事接物时，才操得住。理便在，心便存，应事不是，便是不曾操。故心不在，理亦不存，若不于应事接物上见之，只兀然静守，乃事物乍投，操底即涣散了。则兀然之操，与不操何异？却是舍则亡也，操舍之分，判于此矣。

4·27 或问：心之体，与天地同其大；心之用，与天地流通。朱子曰：又不可一向去无形迹处寻，更宜于日用事物、经书指意、史传得失上做工夫。即粗粗表里，融会贯通。

心之体用，与天地同流，固是充塞无间底道理。然又不可一向摸风捉影，去无形迹处寻求也。盖心体虽自广大，其用虽自流通，亦岂得凭

臆而游，遂能与之符合。故惟日用事物以体其事，经书史传以究其理，优游涵泳，到得精粗表里，融会贯通，然后体立用行，所谓大人与天地合德者也。

4·28 朱子曰：持志比存心字较紧，只持其志，便内外肃然。

存心是收敛入里工夫，持志是用力向外工夫，故较为警策。志不定便散漫无纪，一持其志，则吾心之所之，皆有规矩准绳，内外固自肃然，而悉就吾范围矣。

4·29 朱子曰：凡人多动作，多笑语，做力所不及底事，皆是暴其气。须事事节约，莫教过当，便是养气之道。

孟子曰：“无暴其气。”言气一则动志，如蹶者趋者类也。然自此而推之，但使凡人多动作而妄为，多笑语而妄言，于力所不及底事，偏好胜而恃气以往，皆暴也，故须事事节约。本分之外，毫无矫揉造作，莫使过当于理，善养之道，即此而是矣。此孟子之集义所为明窃取之非而戒助长之害欤？

4·30 朱子曰：“穷理涵养，要当并进。盖非稍有所知，无以致涵养之功；非深有所存，无以尽义理之奥。正当交相为用而各致其功耳。

穷理涵养，此致知存心之学也。不穷理则涵养流于虚，不涵养则穷理多未尽。二者所宜交致其功，而不可偏废者也。学者诚能互发并进，亦安有不心存而理得者哉。

4·31 朱子曰：敬之一字，学者若能实用其力，则虽程子两言之训，犹为剩语。如其不然，则言愈多，心愈杂，而所以病乎敬者益深矣。

敬之一字，先儒训之者甚多，至程子以“主一之为敬，无适之为一”两言训之，始为的切。然学者苟能于存养之地，实用其力，则念念是敬，在在是敬，虽程子之言，犹为剩语也。如其不然，徒得乎敬之说，而涵养不至，操存不力，虽言敬日愈多而心日愈杂，其所以病乎敬者益深矣。朱子言此，欲学者之猛省用力，以涵养其心也。

4·32 朱子曰：此心莹然，全无私意，则是寂然不动之本体，而顺理而起，顺理而灭，斯乃所以感而遂通天下之故者尔。

莹，光莹不杂也，起，动也。灭，息也。此心莹然洞彻，全无私意以杂之，则是寂然不动之本体，至虚至灵，足以具众理而应万事。及其顺理而动，心与理觐，顺理而息，理与心融，绝无意必固我之私，略碍胸次，斯乃所以神明默成，感而遂通天下之故者尔。学者果能涵养纯熟，矜持浑化，则此心之所以涣然冰释，怡然理顺者，未有不可自验而知也。

4·33 朱子曰：周先生只说，“一者无欲也”。这话头高，急难凑泊，故伊川只说个“敬”字，庶几执捉得定，有下手处。

周子言学圣以一为要，而曰，“一者无欲也。”盖以人心有欲则杂，无欲则纯，理固是矣。然未免话头太高，学者骤难凑泊，故不若伊川只说个“敬”字，尤可把握得定。庶几涵养此心，学者有下手处。惟敬则可以寡欲，寡之又寡，以至于无，自然静虚动直，明通公溥。无欲也，敬也，同归于一而已矣。

4·34 朱子曰：居处恭，执事敬，与人忠，便是存心之法。如说话觉得不是，便莫说；做事觉得不是，便莫做。只此是存心之法。

凡人日用间，不处居处、执事、与人三者。心在于恭敬忠，则无往不存矣，岂非存心之法。然三者之中，又不外于言行。说一句话，必求

其是；做一件事，必求其是。若不是便不敢说，不敢做。则言有物，行有恒，居处执事与人，亦无往不得。只此是存心要法，而何必他求哉！

4·35 朱子曰：此心自不用大段拘束，他只争个醒与不醒耳。人若醒时，耳目聪明，应事接物，自然无差错处。若被私欲引去，一似睡着相似，只与他唤醒，才醒便无事。

大凡涵养此心，固要收敛、然自不用大段拘束，所争者在醒不醒耳。盖一念灵明，万变毕照。人若醒时，各有耳目，即各有聪明，应事接物，自无差错。只为私欲引去，一似梦梦昏睡，故颠倒错缪，无怪其然也。惟有与他唤醒一法，才得醒来，便耳目依旧聪明，便无差错事，故知此心只争睡醒也。人慎毋俾昼作夜梦过一生哉！

4·36 问：敬易间断如何？朱子曰：觉得间断，便已接续，习得熟自然打成一片。

敬自间断不得，常恐人不觉耳。觉得间断时，便接续将去，始虽费检点强持之劳，一到习熟后，自然不知不觉，心与敬打成一片，浑体皆是矣。尚何间断为虑哉？

4·37 朱子曰：君子之心，如一泓清水，更不起些微波。

此论君子于涵养纯熟矜持浑化之时也。凡人之心，浅狭齷齪，所以变态横生，风波不定，惟君子能涵养此心。至于渟涵无涯，纤埃不入，故如一泓清水，任他疾风雷雨，无端乍至，更不起些微波，依然洁净无尘也，此其所以不可及哉。

4·38 朱子曰：学莫要于持敬，然须造次颠沛必于是，不可须臾间断。若今日作，明日辍，放下了又收拾起，几时得见效！

持敬乃为学切要工夫，无分久暂，无分常变，须臾间断不得，所谓造次颠沛必于是也。若今日作，明日辍，忽然放下，忽然收拾，则是敬肆中参操舍，无以自主，存亡因之莫定，几时得见功效之成乎？信夫涵养之功，学者当无时无处而不用其力也。

4·39 一学者苦敬而矜持。朱子曰：只为将此敬字，别作一物，而又以一心守之，故有此病。若知敬只是自心自省，当体便是，则自无此病矣。

苦敬而矜持者，不识敬亦不明心，盖心不可言。圣人以敬言之，以敬存心，实是敬之即心也，只为将此敬字别作一物事，而又以一心守之，是判而为二，故有此病。若知得待敬之道，只是以自家之心省自家，即身即心，即心即敬，当体便是，异其名目，而非别有物事，则自无此病矣。故曰，“但得心存便是敬，莫于存外更加功”最宜详味。

续近思录 卷五 克治

此卷论力行。盖致知必进以笃行，而存养尤资乎省察。是以克治之功，君子所宜深致力也。

5·01 朱子曰：通书竭力说个几字，尽有警发人处。近则公私邪正，远则废兴存亡，只于此处看破，便于转了。此是日用第一亲切工夫。精粗隐显，一时穿透，尧舜所谓“精一”，孔子所谓“克复”，便是此事。

几者，动之微也。通书所谓动而未形有无之间者也。其言不一：曰几善恶者，是言众人之心，天理人欲动处，其几甚微，为可畏也；曰几微故幽，是言圣人之心，能洞乎事几之微也；曰见几而作，又曰知几其神，是言君子之心，能审几以至于圣也。尽力说个几字，乃吃紧警发人处。盖人当念虑初动，近而公私邪正之界，于此发其端焉；远而废兴存亡之理，于此启其兆焉。一或不察，厥后相去天渊，便觉甚难为力，但只于此处看破，若有私意邪念，即当用力，遏绝于转，挽回将来，此是人生日用第一亲切紧要工夫。精粗隐显，一时穿透，省却后来无限气力，希圣希贤，俱从此做起。尧舜所谓“精一”，孔子所谓“克复”，其事只是如此。人能兢兢业业，尝加审几之功，存天理于方动，遏人欲于将萌，何患不到圣贤地位哉！

5·02 朱子曰：天理人欲之分，只争些子，故周先生只说几字，然辨之又不可不早，故横渠每说豫字。

张子名载，字子厚，学者称横渠先生。天理人欲，发端甚微，只争些子。周子屡说几字，欲人之辩于其微也。然辩之不早，到得后来，便觉干转费力，故张子每说豫字，欲人之定于其先也。二先生皆是吃紧为人处，学者不可不知。

5·03 问：遇事时亦知理之是非，到做处又却为人欲引去，做了又却悔。朱子曰：此便是无克治工夫，须是遇事时便与克下，不得苟且放过。明理以先之，勇猛以行之。

知之而又行，行之而又悔，是平日全没刚断力量。而天理之公，不胜其人欲之私矣，故朱子谓无克治工夫。须是遇著事时，知其非理，便与克下，莫存一些迟回顾虑之见。苟且放过，使之私意无所容，自然退听而渐消矣。大抵处事明理为先，即当行以勇猛，当下决截，方能精进。不然，气不足以胜私，终被私欲引去，虽明理亦何济于事哉。

5·04 朱子曰：大抵人能于天理人欲界分上立得脚住，则尽长进在。

理欲之界，其端甚微，一有游移，便立脚不住。能于此处立定脚根，牢固稳当，则天理不為人欲所胜，从此一力去做，工夫自然日进一日而未可量矣。

5·05 朱子曰：人之一心，天理存则人欲亡；人欲胜，则天理灭；未有天理人欲夹杂者。学者须要于此体认省察之。

天理人欲，不容并立，未有夹杂于其间而可以有为者。从天理则人欲不期去而去，循人欲则天理不期灭而自灭。盖存亡之几，胜负之势，只争毫末。学者须于此处用体认省察工夫，不可少有间断也。

5·06 朱子曰：人只有个天理人欲，此胜则彼退，彼胜则此退，无中立不进退之理。譬如刘项相拒荥阳成皋来之间，我进一步，则彼退一

步。初学要牢割定脚，逐旋捱将去，此心莫退，终须有胜时。胜时甚气象。

刘，汉高祖。项，项羽也。理欲进退之势，正如刘项用兵，两相对拒，此进一步，则彼退一步，胜负全在此处，略一回头不得。初学正当从此牢割定脚，随时随事，逐渐挣扎，旋捱将去，莫放此心游移退转，终须可以胜私，到得胜时，气象自觉与前不同，犹战者只管猛力向前，自然得胜，胜时便有许多威武也。

5·07 朱子曰：未知学问，此心浑为人欲。既知学问，则天理自然发见。而人欲渐渐消去者，固是好矣。然克得一层又有一层。大者固不可有，而纤微尤要密察。

学问未到，天理见不分明，此心浑是人欲。既知学问，则理欲之界，见之已明，自然天理发见，人欲潜消，而向圣贤路上去矣。然私欲转念即来，难于净尽，克得一层，又有一层，大者固当决绝，不可容留。即纤微不合理处，便是人欲所伏，尤当精密省察，毋令其潜滋暗长于隐微之中，以至害乎天理，此方是学问得力处也。

5·08 朱子曰：义利之间，诚有难择，但意所疑，以为近利者，即便舍去可也。向后看得亲切，却看旧事，只有见未尽舍未尽者，不解有过当也。

义利每多夹杂，有似义之利，亦有似利之义，若非学问功深，穷到至精至微处，诚有难为别择。初学但于意中所疑，其近利者，即便舍去勿为，则错处自少。向后工夫既到，看得义理亲切，却看旧事，只有于义上见未尽利上舍未尽者，大段已自无伤，不至有过当之举也。若初不肯舍，率意妄为，别其害义者必多，后虽知之而已不胜其追悔矣，故义利之间，苟未能择，则莫如能舍之为得也。

5·09 朱子曰：事无大小，皆有义利，今做好底事了，其间便包得有多少利私在，所谓以善为之而不知其道者皆是也。

事无论大小，皆有义利存乎其间，必须判得分明，做得决截。今人做好底事，自是属义一边，但其间更包得多少利私在，则是不离利之见也，所谓所为虽善而不知其道，犹未免有私者，天下比比皆是也。此义利之辨，间不容发，学者不可不细加检点矣。

5·10 朱子曰：须于日用间，令所谓义了然明白。或言心安处便是义，亦有人安其所不当安，岂可以安为义也。

无事无义，须于日用间常令义之所在，了然明白于胸中，然后不至为私欲所夺。此中有精察工夫，或言心安处便是义，则大不然，盖惟见得分明，方能安其所当安而可以为义；若见得不分明，亦有人安其所不当安者，岂可以安为义乎？以知辨之不可不精也。

5·11 朱子曰：将天下正大底道理去处置便公，以自家私意去处之便私。

凡事自有正大道理，天下古今之所同。然以此处之便是至公无私，而事之成败利钝可不计也。若稍参以自家意见，则便私而不可为矣。此君子所以无适无莫而惟义之与比也。

5·12 朱子曰：闲居无事，且试自思之，其行事有于所不是而非，当非而是，当好而恶，当恶而好，自察而知之，亦是工夫。

闲居无事时，将自家平日所行底事，细为检点一番，其间有当是而

非，当非而是，颠倒而不合于理者；有当好而恶，当恶而好，意见之不得其正者。能自察而知之，识得是病便是乐，工夫即从此而在矣，何事他求哉？

5·13 朱子曰：学者工夫，只求一个是。天下之理，不过是与非两端而已。从其是则为善，徇其非则为恶。事亲须是孝，不然则非事亲之道；事君须是忠，不然则非事君之道。凡事皆用审个是非，择其是而行之。圣人教人谆谆不已，只是发明此理。

学者平日所用工夫，不必多求，只求一个是而已。道理只有是非两端，从是处行将去则善，从非处行将去则恶。如事亲宜孝，事君宜忠，此理之至是者也。反是便非矣。不宁惟是，凡是皆当如此，须用省察之功，于是非相持之处，仔细辨别，择其是者而后行之，则自无不得其正矣。古圣人千言万语，所以谆谆教人者，亦不过发明此至是之理，欲人知所率从，而毋流于非僻人私焉已耳。夫岂有他道哉！

5·14 朱子曰：凡一事便有两端：是底即天理之公，非底乃人欲之私。须事事与剖判极处，即克治扩充功夫，随事著见。然人之气禀有偏，所见亦往往不同。如气禀刚底人，则见刚处多，而处事必失之太刚；柔底人，则见柔处多，而处事必失之太柔。须先就气禀偏处克治。

此言人之于事，当明辨其是非，而尤不可不先自治其气质，以为处事之本也。大凡有一事，便有是非两端，相持并立。是者乃天理之公，非者乃人欲之私，就当从此处与他剖判得极分晓，不使天理少参于人欲，此便是克治扩充工夫，随事著见，所当著实用力者。然人之气质合下生来便有所偏，故其所见处，亦往往不同。偏于刚底人则所见刚处为多，而处事多失之刚；偏于柔底人则所见柔处为多，而处事多失之柔。必先就其气质偏处，痛加克治，然后以之处事，方不至有偏倚之见，而循天理，遏人欲，事事能求当乎互是之归也。不然，气质未变，虽见得道理是了，仍然偏一边去，岂能以无失也哉？

5·15 朱子曰：人做不是底事，心却不安。此是良心。但被私欲蔽固，县有端倪，无力争得出，须是大段著力与他战，不可输与他。知得此事不好，立定脚跟硬地行从好路去，待得熟时，私欲自住不得。濂溪曰：“果而确无难焉。”

凡人做事，有不是处，自家心里不安，此正是良心所在，不能泯灭。但一转念，复被私欲蔽固，虽有善端发见，没力量挣扎出来，却依然陷溺去了，此所以终不能成好人也。须是大段勇猛著力，与后起私欲争战一番，不可输彼。知得此事不是，即便立定脚跟，莫向彼行，硬从好路上走，如此强力支持，久久渐到纯熟，而私欲自然退听，不能以胜我矣。故周子曰：“果而确无难焉。”言人能果决其行，坚确其守，则勇于有为，而人伪不能夺之，自无难几于至诚之域也。此可见学者宜自用力也。

5·16 朱子曰：学者须实做工夫，且如见一事不可为，忽然又要去做，是如何；又如好事初心要做，又却终不肯，是如何。盖人心本善，方其见善欲为之时，此是真心发见之端。然才发便被气禀物欲蔽固了，此须自去体察，最是一件大工夫。

学者平日须是著实用功，自家检点。如见此事不可为，何以又要去做？既知好事要去为，何以终不肯做？此处不可忽略放过。盖人心本善，当见善欲为之时，乃是真心所发见处，少间为气禀物欲蔽固将去，便又

不好了也。须就此处自去体察初起念头，毋为后起所夺，最是为学第一件紧要工夫。不然，悠悠忽忽，全摸不著自家病痛所在，则终无进益之日矣。

5·17 或问：气质之偏，如何救得？曰：才说偏了，又著一个物事去救他偏，越见不平正了，越讨头不见。要紧只是看教大底道理分明，偏处自见得。如暗室求物，把火来，便照见。若只管去摸索，费尽心力，只是摸索不见。若见得大底道理分明，有病痛处，也不不知不觉自会变，不消得费力。

人之气质，不能无偏，因其偏而又欲著一物事以救之，扯东补西，越见不平。究竟摸不著头脑，安能于自家病痛，一一对针；其实要紧工夫，只须于大底道理看教分明，觉得大段如此平正，则平日偏处自见。如入暗室取物，但以火照即见，若只暗中摸索，徒费心力何益？且大底道理既明，自家病痛，便不知不觉渐渐转变，不消费力治之而自无不治矣。故学者用功。在于得大头脑，而不必徒为救正之计也。

5·18 朱子曰：人性褊急，发不中节者，”当于平日言语动作间，以缓持之。持之久则所发自有条理。

人之性情，有偏于褊小急迫，发不中节者，即须因病自医，当下检点，凡平日言语动作之间，皆当以缓持之，勉强从宽，持之既久，渐成自然，则所发自有条理，不至于褊急矣，此即古人佩韦之意，亦救偏之一道也。

5·19 朱子曰：为血气所使者，只是客气，惟于性理说话涵泳，自然临事有别处。

人于临事多为血气所使者，只是见义理不透，而客气动于中也，惟平日于性理说话，涵泳玩味，沉潜久之，则客气自消，临事便有别处，不至为血气用矣。盖惟理足以胜私，学者读书养气之功，正自不可少也。

5·20 问：己私有三：气质之偏，一也；耳目口鼻之欲，二也；人忌克之类，三也。孰是夫子所指？曰：三者皆在里面，看下文非礼勿视听言动，则耳目口鼻之欲为多。

气质之偏，得于生初；耳目口鼻之欲，具于当身；人已忌克之类，形于交际。三者皆人欲之私，在所当克者也，然人之一生，气质其先者，交际其后者，而当身日用之间，惟耳目口鼻之欲最为难防，观夫子之告颜渊以非礼勿视听言动，则知克此项意为多，诚能于此扫除得净尽，则气质之偏，亦自可化。而忌克之念，亦自渐灭矣。此程子因立箴以示人，而学者所当著力也。

5·21 朱子曰：克伐怨欲，须从根上除治。

克而好胜，伐而自矜，怨而忿恨，欲而贪得，四者皆心之病，而人之所不能无者。若但制于其末，则旋灭旋起，忽去忽来，安能治得许多？必拔去病根，扫除净尽，使之一丝不留，然后心体光明，纯乎天理，此惟仁者能之也。

5·22 朱子曰：忿忿如摧山，窒欲如填壑。又曰：忿忿如救火，窒欲如防水。

山之势甚难摧抑，犹人忿忿之所发，其气盛大，亦难摧抑也。壑之势甚难填塞，犹人窒欲之所流，其情沉溺，亦难填塞也。知其难，则知所以摧之填之而不留余力矣。火之势可以燎原，急宜救止，犹人忿忿之

所发，其气方张，亦急宜救止也。水之势可以滔天，急宜防备，犹人爱欲之所流，其情日汨，亦急宜防备也。知其急则知所以救之防之而不须舆矣。然此皆治其末之方也，若明理养心以正其本，则自可无此患矣。

5·23 朱子曰：某看人也须是刚，虽则是偏，然较之柔不同。《易》以阳刚为君子，阴柔为小人。若是柔弱不刚之质，少间都不会振奋，只会困倒了。

夫子说：“刚毅木讷近仁。”又曰：“吾未见刚者。”刚自是美德，故朱子谓，某看人须是刚底好，虽亦不能无偏，然比之柔者，则大不同。

《易》以阳刚为君子，阴柔为小人。盖刚强不屈之气，一往无前，自属君子边人，而可以任大事。若柔弱不刚之质，遇事全无力量，不会振奋，只困倒去，亦将何所用哉？固知刚者之难得，而学者不可不自振奋也。

5·24 朱子曰：人未说为善，先须疾恶。能疾恶，然后能为善。今人见不好事，都只恁不管他。民之秉彝，好是懿德，不知这秉彝之良心，往那里去，也是可怪。

善与恶本不相容，能为善之人，未有不疾恶者。盖真知恶之可疾，则其疾之也必严，而其为善也益力，所谓见不善如探汤也。今人见不好事，都只恁不管他，付之度外，全无疾恶之意，则岂有为善之基乎？夫天之生人，与之以秉彝之性，无不好是懿德者。若见恶不疾，则必见善亦不好，吾不知其秉彝之良心，将于何去也，不亦深可怪哉！

5·25 朱子曰：人贵剖判，心下令其分明，善理明之，恶念去之。若义利，若善恶，若是非，毋使混淆不别于其心。譬如处一家事，取善舍恶；又如处一国之事，取得舍失；处天下之事，进贤退不肖。蓄疑而不决者，其终不成。

人处天下国家之事，全靠此心。必须剖判心下，令其湛然分明，若犀之照，若镜之悬。善理则明之，恶念则去之。凡义利善恶是非，毋令丝毫少混，不能别白于心。如处家事，则取其善而舍其恶；处国事，则取其得而舍其失；处天下事，则进贤而退不肖。诸如此类，心中无疑，便斩钉截铁，断然行去，自可无事不成。若此心做不得主，蓄疑莫决，势将纷纷淆乱，亦安能有所济哉？故处事莫要于治心，而治心尤必先于明理也。

5·26 朱子曰：学者要学得不偏，如所谓无过不及之类，只要讲明学问。如善恶两端，便要分别理会得善恶分明后，只从中道上行，何缘有差。子思言中而主胃之中庸者，庸只训常。日用常行，事事要中，所以谓中庸不可能。

不偏不倚，无过不及，乃中道也。学者欲得中道，必须讲明学问，使先不迷于所往。如善恶两端，便要辨别，何者为善，何者为恶。理会得分明，然后从中道上一向行去，自然恰好合宜，何缘有差？所谓知之真则行之当也。子思之言中而曰庸，庸者平常也。日用常行之间，事事皆有中道，不可过亦不可不及，所以言中庸不可能也。学者苟不用学问之功，则见理先不分明，何由得中道而行之哉？

5·27 朱子曰：“养心莫善于寡欲，”不是不好底欲，不好底欲，不当言寡，只是眼前事，才多欲便将本心多纷杂了。如读书要读这一件，又要读那一件，又要学写字，又要做诗，人只有一个心，如何分做许多去？到得合用处都不得力。

人生不能无欲，孟子说“养心莫善于寡欲。”曰寡似非不好底欲。若是不好当尽绝之，何但宜寡。只是眼前日用的事，虽未免有欲，然不可多，多则东驰西逐，本心为所纷杂而不能养矣。盖人止有一心，专用之则灵，分用之则乱。如做这一件事，便只做这一件事，莫做那件，若读书写字做诗之类，皆当专一，不可他及。苟既做此，又要做彼，一个心分做许多用，忙个不了，到得合用处，已自神散而昏，都不得力矣。夫心为一身之主，而以欲乱之，则无主矣，其何以应万事乎？故养心之道，必以寡欲为至要也与！

5·28 问：饮食之间，孰为天理，孰为人欲？朱子曰：饮食者，天理也。要求美味，人欲也。

理欲之分，近在几微，即饮食之间，亦须辨别。如饥而食，渴而饮，此当然之天理也。顺其当然而饮之食之可已，若必欲求美味，则出于嗜好之私，便是后起之人欲矣。孟子所谓未得饮食之正是也。

5·29 朱子曰：大丈夫当容人，勿为人所容。

度量过狭之子，或恃才傲物，或藉气凌人，其中心忌刻实，不能容人，亦鄙之不屑与校而反为人所容。若大丈夫则所志者大，所见者广，有含弘包荒之度，而不存计较物我之私，故容人而不见容于人。学者皆当法此气象也。

5·30 朱子曰：古人终日只在体中，欲少自由而不可得。

礼者，人之规范，所以守身也。其条目甚严，不容一毫出入。古人视听言动，无不循之而行，故终日只在礼中，不敢少有放纵，欲求自由而不可得也。学者若不从礼上立脚，则恣肆苟且，欲一事之合于法，其可得哉！

5·31 朱子曰：今人皆不能修身。方其为士，则役役求仕，既仕则复患禄之不加，趋走奔驰，无一日闲，何如山林布衣之士，道义足于身。道义既足于身，则何物能撓之哉？

人皆有一个身，此身无论富贵贫贱，皆当以道义自修。今人置此身于不修，而驰情外慕。方其为士时，学尚未至，便已汲汲求仕，及其既仕时，心尚未足，复患爵禄不加，趋走公卿之门，奔驰势利之途，迹其生平，无一日之闲，其为劳瘁甚矣！何若山林布衣之士，虽处贫贱而道义自高之为得也？夫道义有于身则贵且尊，虽三公不易，千驷弗视，何外物之足以撓其心哉！不修道德而徒慕爵禄，终其身为人役也，亦可慨夫！

5·32 朱子曰：常先难而后易，不然则难将至矣。如乐毅用兵，始常惧难，乃心谨畏，不敢忽易，故战则虽大国坚城，无不破者。及至胜，则自骄胆大，而恃兵强，因去攻二城，亦攻不下。

凡事当先见其难，不敢有轻易之心，而用力以为之，则其后自易。若一有轻易之心，则难者将至而困我矣。如乐毅为燕将，用兵伐齐，始常惧其难胜，乃心谨畏不敢忽易，故一战而下齐七十余城，虽坚无不破者。及其既胜，则气骄胆大，自恃兵强，遂攻二城而不克，非二城之坚于七十余城也，盖心见其难则难者亦易，心见其易则易者亦难。天下事大抵皆然，人当常存其敬畏可也。

5·33 朱子曰：义理，身心所自有，失而不知所以复之。富贵，身外之物，求之惟恐不得，纵便得之，于身心无分毫之益，况不可必得乎？

若义理求则得之，能不丧其所有，可以为圣为贤，利害甚明。人心之公，每为私欲所蔽，所以更放不下，但常常以此两端体察，若见得时，自须猛省，急摆脱出来。

心之所同然者何也？谓理也义也。此固吾所自有，但为气禀所拘、物欲所蔽而失之，则当求所以复之，今乃听其失而不知求。至富贵，乃身外之物，反多方以求，惟恐不得，纵使得之，亦非在中之美，与吾身心毫无所益也，而况未必得乎？若吾心之义理，特患人不肯求，不患求不能得。苟知天之所以与我者，莫贵且尊于此，而求必得之，能不丧其所有，则为圣为贤之道即在是矣。是富贵之与道义，其利害甚明，不待计较而后知也。但人心之公，每蔽于物欲之私，所以见富贵常放不下，而不知有道义之足重耳！诚以此两端常常体察，何者为吾身心所固有，何者为吾身心所本无，何者为所当得而不可不得，何者为不可必得而亦可以不必得。若见得分明时，便须猛省，急摆脱出来，毋令此心为富贵所缠缚而返求乎理义以进于圣贤之归也。其为益不亦大哉。

5·34 朱子曰：学者不能身践而骛于空言，此诚今世莫大之患，然亦不善读书者之咎耳。书之设岂端使然哉？大抵圣贤之教，无一言一句不是入德门户，如所谓“礼乐不可斯须去身”者，尤为深切，直当佩服存省以终身，不但后学也。

学问之事，既已致知，便须力行。今之学者，不能身体力行而徒骛乎空言，此正莫大之患。然其咎自是不善读书耳！书岂使之然哉？古人著书立教，无一言一句，不示人以入德门户，而令其身体力行，非但读文辞为诵读已也。如所云“礼乐不可斯须去身”者，更为深切，盖人若不择躬于礼乐则不序不和，而所行之事，俱无一而可，诚非可以斯须离着，我辈直当佩服而存省之。即此一言，终身用之不尽，宁独后学所宜知哉！故知口耳之功，非圣贤所以教人之意，则学问之不得力者，亦可反而自求其故矣。

5·35 朱子曰：燕居独处之时，物有来感，理所当应。而此心顽然，固执不动，则虽无邪心，而止此不动处，便非正理。又如应事接物处，理当如彼，而吾所以应之者乃如此，则虽未必出于有意之私，然此亦是不合正理。

事物之来，所不能无，但随分应之。不失其正理可已。若当其来时，而此心固执不动，顽然如木石，虽无邪心，但此不动处，便是冥念绝物，非正理矣。曾是天与我以此心，而可使之冥顽不灵，一无所用哉！又如应事接物处，自有当然之理，理当如彼，而我不知所以应之，乃反如此。虽非有意之私，究亦不合正理，而于事物之间，多未得其当也。由前则失之于执，由后则失之于偏，学者当思所以去二者之失而可哉。

5·36 朱子曰：谓圣人以喜怒动其志，固为不可，若谓都无所动，则是圣人心如木石，而喜怒之见于外者特为伪耳！岂有是理哉！

圣人亦犹常人之情耳，其所以不同于常人者，以其当喜而喜，当怒而怒，得乎喜怒之正，而不以动其志也。谓圣人有所动固不可，今反其说而谓圣人都无所动，则是圣人不喜不怒，其心全如木石。冥然罔觉，而喜怒之见于外者，特伪为者耳。夫岂有是理哉！其为诬圣人也亦甚矣！

5·37 朱子曰：若果见得端绪，常切提撕，不少自恕，则气质昏弱，非所病矣。

人之患，在不能见自家病痛所在耳。若果见得端绪，便就此处用功，常切提撕警觉，不少存一自恕之心，则昏者可明，弱者可强，何气质之自我变化哉！人亦自勉之可矣。

5·38 朱子曰：静中私意横生，此学者之通患。能自省察至此，甚不易得。此当以敬为公，而深察私意之萌多为何事，就其重处，痛加惩窒。

静中无事，而私意往来，横生不绝，此学者通患，多不自知。能省察至此，可见自知之明，甚不易得。知得是病而治之便有头绪，但当以敬为主，令此心常存，不为所乱。而于日用间，深察私意之萌动时，多因何事而起，就其重处，痛加惩窒工夫，莫少纵容宽懈，如此则中有主而自治严，自然私意渐消，而不至有横生之患矣。

5·39 朱子曰：持敬固是本原，然亦须随事省察。

敬者，一身之主宰，万事之根本也。持敬工夫，固是为学本原，然此其大纲也。若其条目所在，亦须随事精察而力行之，方为动静交修，而不流于空虚无用之学耳。

5·40 朱子曰：若不用躬行，只是晓得便了，则七十子之从孔子，只用两日说便尽，何用许多年随著孔子不去。不然，则孔门诸子，皆是呆无能底人矣。恐不然也，古人只是日夜皇皇汲汲，去理会这个身心，到得做事业时，只随自家分量以应之。如由之果，赐之达，冉求之艺，只此便可以从政，不用他求。若是大底功业，便用大圣贤做；小底功业，便用小底贤人做，各随他分量做出来，如何强得？

为学不在多言，顾力行何如耳。若都不用躬行之功，只是说得便了，则七十子当时从事孔子，但消两日，便可说尽为学话头，何用许多年追随不去。难道孔门诸子都是呆的不成？必不然矣！盖古人说得就要行得，故日夜汲汲皇皇，向自家身心理会，用切己的工夫，到得做事业时，但就平日得力随量应之。如由之果，赐之达，求之艺，各因其学之所造，即可以充从政之选，不用他求。至大小功业，亦随各人分量做出，俱有可观，不必相强。总之，学求尽其已在己，而出之自足见用，若从托之议论，而不体诸躬行，则空言无实，不惟无益于身，究亦何补于世，恐古人无是学也。

5·41 朱子曰：谨守规矩，朝夕模之，不暂废辍，积久纯熟，则不待模拟而自成方圆矣。

人之行所以常荡轶者，以平日无所检束故耳。但当谨守规矩，朝夕之间，常以之为模范，不暂废辍，强持之久，渐就纯熟，则不待有所模拟，而所行无不谨饬，自成乎方圆矣。此即圣学立于礼之效，而程子所谓“习惯成自然”者，学者不可不知。

续近思录 卷六 家道

此卷论齐家。盖由己及人，莫先于家，伦常日用，乃斯须不可离者。诚克治之功既至，则施之家而家可齐矣。

6·01 朱子曰：道之在天下，其实原于天命之性，而行于君臣父子兄弟夫妇朋友之间。

道者，日用事物当然之理，而其实所自来，则原于天命之性而行于人伦之间。如君臣父子兄弟夫妇朋友，莫不各有当灵之则，孔子所谓，“道不远人”是也。为道而远人，不可以为道，又岂可以为人哉！人亦可以自返矣。

6·02 朱子曰：父子兄弟为天属而以人合者居其三焉：夫妇者，天属之所由以续者也；君臣者，天属之所赖以全者也；朋友者，天属之所赖以正者也。是则所以纲纪人道，建立人极，不可一日而偏废。

五伦之中，有与生俱来以天属者，有出于后起以人合者。天属惟父子兄弟，而人合则居其三焉。然天属必藉三者以相成，故非夫妇则天属无以续，非君臣则天属无以全，非朋友则天属无以正。此所以为人道之纲，立生人之极，同行并重，缺一不可。今人每日所接皆五伦中人，每日所行皆五伦中事，岂可不求尽其道，而为天地间之弃人哉？

6·03 朱子曰：人所以有此身者，受形于母，而资始于父，虽有强暴之人，见子则怜，至于襁褓之儿，见父则笑，果何为而然哉？

人之一身，资始于父，形成于母。一体攸分，血脉联络，故虽强暴，见子则怜；虽婴儿，见父则笑。皆天性至情，相亲相爱，出于自然而然者。观此则知父无不慈，子无不孝，而有不慈不孝者，人欲累之也。人何可不以父母生我之身，体父母爱我之心，而犹以后起之私，丧其本然之天良哉！

6·04 朱子《答陈肤仲》曰：承以家务业委，妨于学问为忧，此固无可奈何，然只此便是用工实地。但每事看得道理，不令容易放过，更于其间见得平日病痛，痛加翦除，则为学之道，何以如此。若起一脱去之心，生一排遣之念，则事理却成两截，读书亦无用处矣。

士人为学读书，不过以明理处事耳。今人多以家务业委为妨学问，不知此正可实地用工处。古者治乎道理，不外修身齐家。家中事务，件件俱有道理存焉，但能每事看得不差，顺理而行，勿轻易忽略放过，又于其中省察自己平日病痛何在，实下克治工夫，痛与翦除，即此便是学问。古人为学之道，孰有加之者哉？若恶其业委而起一脱去之心，生一排遣之念，全不向道理上理会，与自家身中检点，则是视事理却成两截，虽读书何所用之？要知事中有理，学问之事即在明理处事上见，所谓无一事而不学，非必读书然后为学也。

6·05 或云：父子欲其亲，君臣欲其义。朱子曰：非是欲其如此，盖有父子便自然有亲，有君臣便自然有义。

父子有亲，君臣有义，乃自然而然，合下便是如此。欲之云者，则是有所勉强作为，而非出于天理人心之公矣，故朱子非之。

6·06 朱子曰：几谏只是渐渐细密谏，不要峻暴硬要阑截。

人子之于父母，亲爱之心，出于天性，自无在不宜以和顺将之。不

幸父母有过，则不得不出于谏止。然当恰声下气，渐渐细密以谏，言之不激，而听亦易入。不可峻暴硬要拦截，以触其怒而伤乎思也。所谓几谏者如此。

6·07 朱子曰：父子相隐，天理人情之至也。

凡事有天理人情所当然，矫而行之，则不直矣。如父子相隐，此顺乎天理、合乎人情之至者也。直躬而行之说，岂所论于父子间哉？

6·08 问：父母之于子，有无穷怜爱，欲其聪明成立。此之谓诚心耶？朱子曰：父母爱其子，正也；爱之无穷而必欲其如何则非矣。此天理入欲之间，正当审决。

父母爱子之心，出于至性，自不能已，此天下之正理，人人之所同也。但当鞠育而教诲之，俾克底于成立，所谓爱之能勿劳也。若爱之之心无所不至，而必欲其功名如何，富贵如何，设为意外之求以朝夕期望之，则此心纯是人欲之私，而非天理之正矣。此理欲之间，正当审决，勿生妄想。今之为父母者，恐未能免此也。

续近思录 卷七

出处

此卷论出处之道，盖身既修，家既齐，则可以仕矣。然去就取舍，惟义之从。仕止久速，各当其可，所亟宜审处也。

7·01 朱子曰：君子量而后入，不入而后量。

吾人生斯世，当担斯世，则服古入官，自本分事。然古之君子，亦必量己之才德，可以济世匡时，而后一入仕籍，即本生平所抱负以展其经纶，岂不绰绰有余裕乎？若入而后量，将以薄积浅蓄之躬，妄膺民社，繁剧当前，百务业胜，其不至贴消素餐，取戾覆鍊者几何也？故君子不尔也，学者毋轻言仕哉！

7·02 朱子曰：观圣人出处，须看他至诚恳切处，及洒然无累处。

圣人出处，仕止久速，各当其可。观圣人者，须看他至诚恳切处，一毫不肯假借，及洒然无累处，一毫不肯执著。如期月三年之愿，栖栖不舍之情，是其恳切处也。用舍无与于己，行藏安于所遇，是其无累处也。

7·03 朱子曰：士有学有德，而后其言行有可观。有行有言，而后其节义有可贵。此士君子立身行道次第始卒之常，而不可易者也。然人之所禀不同，而其所遭亦异。故得于身后，或无以验其事，成于终者或元以考其初。此论世尚友者，所以每恨全德之难，而欲择其所从者，又不免有多歧之惑也。

士之道明德立者，要当综其生平之始末，完完全全，体用具足，乃可无不纯不备之憾，而岂易言哉！必也真积久而有学，涵养深而有德，而后其言也为吉人之辞，其行也为庸德之谨。有行矣，有言矣，而后公其节可以塞雨间，尽其义可以弥六合。此士君子所以自立其身，能行其道，有次第，有始卒，显名后世，而亘古今不易者也。但人之禀性有偏全，其所得于天既不同，而遭时有隆替，其所成于人亦复异。故或独善一身者，无以验之事为，或晚节成就者，无以溯厥初服。而知人论世尚友千古之余，辄叹息痛恨于立德这难全。即后之学者，追踪往哲，欲择其所从，又不免于次第始卒间，他歧纷错，往往滋惑也。噫！人苟有志向上，其生平所愿学者，岂苟焉已哉？

7·04 朱子曰：才出门去事君，这身便不是自家底了。贪生怕死，何所不至？

事君致身，儒者自读书时，便讲明大义，晓然于中。故才出门去事君，则既以身许国，可生可死，惟君之命矣。岂犹是自家底身，但若贪生怕死，则凡偷以全躯者，何所不至！而临利害，遇艰危，尚望其能出死力以守社稷卫苍生乎！必不然矣。

7·05 朱子曰：近臣以谏诤为体，远臣以廉退恬静为体。

近臣如台谏等职，近于君者。远臣即省郡外官，远于君者。近臣重风节，故谏谏诤诤，当行则行，当言则言，绝无依职阿回互为得其体也。远臣重操守，故廉退恬静，孤介以镇物，简默以临民，绝去骚扰纷更为得其体也。得其体而当官，安有难尽之职哉？

7·06 朱子曰：今人只为不见天理本原，而有汲汲以就功名之心，故其议论见识，往往卑陋。多方迁就，下梢头只成就一个私意，更有甚

好处。

圣贤之学，就天理本原上用功，进而弥上。世俗之学，从功名上起见，趋而愈下，相隔奚啻霄壤？故今人之病，只为锢蔽已久，于天理毫无所见。本原已拔，而其心则汲汲然，惟苟且以就功名。以故发为议论，往往见卑识陋，无可把持，只得多方迁就而已。究竟功名事业，无一可观，下梢头只成就一个私意，全于天理上渗漏空缺，不堪自思也，更有甚好处，而必出此纷纷逐逐懵过一生乎？

7·07 朱子曰：天下事谁被你算得尽，今人须要计较到有利害处，所以人欲愈炽而义理愈灭。

处天下事者，局难预定，时有转移，即使算无遗策，已非处事之方矣。况算不得尽乎，今人必存计较利害之心，自谓可得胜算，究竟私意滋起，颠倒错乱，所以人欲愈炽而不可遏，义理愈灭而不复生，事未必济而心术已大坏矣。使见得天理本原，出而应天下之事，又何用劳劳于计较为哉？

7·08 朱子曰：今士大夫或徒步至三公，然一日得志，则高台深池，撞钟舞女，所以自乐其身者，惟恐日之不足。虽廩有余粟，府有余钱，能毋为州里灾害则足矣，固未暇以及人也。

今士大夫或徒步起家，而其后位至三公者。当其穷时，景况何如？一日行志，而台池舞女以自乐，惟恐日之不足焉，则其器量之鄙陋可知矣。虽彼廩实府充，绰有余裕，但能不肆其虐以毒痛百姓，毋为州里灾害，亦已足矣，安望其推有余以及人也。使能以台池舞女之乐，推而及人，视穷居徒步时，郁郁不自乐，至今日乃大行其志焉，其陶然自得，不较远哉。

7·09 朱子曰：古人之所谓学者，岂读书为文以干利禄而求温饱之云哉？亦曰明理以修身，使其推之可以及夫天下国家而已矣。

学也者，读书明理，学为大人，而体用具备，内圣外王，一以贯之者也。是故古人之学，岂惟读书为文，干利禄图温饱云尔哉！亦曰格致诚正，以明理而修身，使其推之可由家而及国，而及天下，然后为不负所学而已矣。今之学人，则当其为学之初，便志在富贵，何论功名！何论道德也！范文正自做秀才时，以天下为己任，庶几近古欤！

7·10 朱子曰：事有不当耐者，岂可全学耐事。其弊至于苟贱不廉，风俗不好。直道而行，便有窒碍，然在吾人分上，只论得一个是与不是，此外利害得丧，不足言也。

大凡行止去就，未可轻率。处之以耐，或亦一法。然事有不当耐者，即当以理决之，岂可全学耐事？其弊也，含糊回互，假借游移，必至于苟贱不廉，冒贪污之名而后已也。风俗颓坏，行直道者固多窒碍。然在吾人分上，自有义理主张，岂可贬道以随俗？故只论是与不是，付利害得丧于无心，则果断直前，履道坦坦，何窒碍之为虑乎？然后以认得不是者，又在乎见之明矣。

7·11 朱子曰：吾人不合偶得一官，遂以官为业，一日投闲，便有食不足之叹，彼此皆然。

富贵贫贱，皆遇之适然者，于吾本无加损。若偶得一官而遂欲以是为业，惟恐失之，则一日投闲而归，蒙养之余，必厌淡泊，便有食不足之叹。所谓汲汲于富贵者，必戚戚于贫贱，盖举世皆然矣。岂知吾人之

自有真乐哉？昔人云，自俭入奢易，由奢返俭难，此言深足味。

7·12 朱子曰：一日立乎其位，则一日业乎其官；一日不得乎其官，则不敢立乎其位。有所变而不肯为者，私也。有所畏而不敢为者，亦私也。

业犹事也。言君子一日立乎其位，则当一日尽官守之事。一日不得尽官守之事，则一日不敢立乎其位。盖名位至重，非可虚拥，而臣子供职，实难自宽。有所变易其初心而不肯为者，是徒浮沉以窃禄，私也。有所畏阻于威势而不敢为者，是又俯仰以随时，亦私也。噫！臣尽如此，国家将何望哉？

7·13 朱子曰：朝廷设官求贤，故在上者不当以请托而荐人；士人当作礼义廉耻，故在下者不当以自媒而求荐。

朝廷设官，求贤才以任众职。故在上者惟择贤而举，方是为国得人，不当以人请托而荐之也。士人立身守礼义以养廉耻，故在下者宜藏器以待，方是为道自重，不当干进自媒，夤缘而求荐也。盖请托多树私恩，而夤缘必无贤士，求荐先为贱行，而枉己安能正人？此求贤与为士者，慎勿蹈此弊端，而各持其大礼焉，则得之矣。

7·14 朱子曰：宰相以得士为功，下士为难，而士之所守，乃以不自失为贵。

宰相位至尊而权至重，然职则在于用人，量必取乎虚公，故以得士为功，下士为难，至于士至微贱也。而其所守则不可轻，故尚廉隅，重礼义，乃以不自失为贵。然则集众思而广忠益者，宰相之良也。处有守而后出有为者，士品之最上也。

7·15 朱子曰：怪不得今日士大夫，是他心里无可做，饱食终日无所用心，自然只随利欲走。间有务记诵为词章者，又不足以救其本心之陷溺，所以个个如此。只缘无所用心。

夫子曰：饱食终日无所用心难矣哉！朱子亦以今日士大夫正生此病，惟其心里而可做，自然只随利欲走也。间有博观载籍组织文辞者，又不过务记诵为词章，用其心于无用之地，而其本心之陷溺，曾不足以救之。所以谋利徇欲，填塞胸中，个个如此，而亦何怪其然乎？只缘心里无可做而无所用其心，故至此耳。天下而尽若辈，吾道之所以益孤也。

7·16 朱子曰：贪污者必以廉介者为不是，趋竞者必以恬退者为不是。由此类推之，常人莫不皆然。

邪正不两立，彼自以为是，则必以我为非，世俗之情，往往有之。是故贪污者求得无厌，饕餮成性，则必于洁清有介节之人，所目之为矫廉，指之为沽誉，嗤笑之不已而讪谤加之，竟以为不是焉。趋竞者奔走承顺，阿谀取容，则必于恬退自贵重之人，反目之为迂愚，指之为倨傲，轻薄之不已，而排挤及之，竟以为不是焉。由此类扩而推之，人情常态，莫不皆然也。士君子苟知自立于世，又何烦以此介介哉！

7·17 朱子曰：人当有以自荣，则用舍行藏之间，随所遇而安之。圣人于用舍甚轻，没些紧要，用则行，舍则藏。如晴，则著鞋，雨下则赤脚。

此言知命乐天，当以圣人为法也。人当学充养邃，陶然有自乐之外，则用舍无与于己，行藏安于所遇，随在皆可顺适。观圣人之用则行舍则藏，若视之甚轻无些紧要者，大抵如晴乾著鞋，雨下赤脚，随时顺应，

付之无心也。学者亦尽其在我而已。

续近思录 卷八
治体

此卷论治本。盖明乎出处之义，则得时行道，务在提纲挈领，端闕治原，庶使天下知儒术之非迂疏而寡效也。

8·01 朱子曰：古先圣王所以立师傅之官，设宾友之位，置谏诤之职，凡以先后从舆，左右维持，惟恐此心顷刻之间，或失其正而已。

人主深居高拱，闻见无所取资，则隐微易于纵逸。古先圣王，师傅有官，宾友有位，谏诤有职。其所以立之设之置之者，凡以或先或后，以舆开陈；或左或右，维持保护。惟恐此心顷刻之间，未免有纤芥之隙，毫发之私或失其正，而必至于精粹纯白无少瑕翳而后已也。此其流风余烈，所由为后世法程哉！然则为君者，固不可无保傅纠绳之臣，而为臣者亦不可不尽陈善闭邪之职也。

8·02 朱子曰：惟圣尽伦，惟王尽制，固非常人所及。然立心之本，当以尽者为法，而不当以不尽者为准则。

君臣父子之伦，人所同备，惟生安之圣为能尽之。纲纪法度之制，代有异宜，惟创建之王为能尽之，固非常人之聪明才力所及。然圣为伦物之宗，王为制治之始，后世立心于本原之地，必当以是为效法，求其能尽，而不当苟且自安以不尽者为准则也。惟伦制既尽，则以是立政，庶几乎道日盛而治日隆矣。

8·03 朱子曰：天下之事，有缓急之势。朝廷之政，有缓急之宜。当缓而急，则繁细苟察，无以存大体，而朝廷之气为之不舒。当急而缓，则怠慢废弛，无以赴事机，而天下之事日入于坏。均之二者皆失也。

准事以布政，立政以处事，必审势而酌其宜，方为尽善。今天下之事，有当缓者，当急者，势各不同，则朝廷之政，亦各随其当缓当急以为区画之宜也。若使事当缓而政急，则好事喜功，必至于繁细苟察，大体不存而伤朝廷宽大之气。又或事当急而政缓，则玩愒因循，必至于怠慢废弛，坐失事机，而坏天下重大之事。是二者一失于综核，一失于萎靡，其为弊均也。立政者可勿随时势而制宜哉！

8·04 朱子曰：大臣者，人主所与分别贤否，进退人材，以图天下之事，自非同心一德，协恭和衷，彼此坦然，一以国家为念，而无一毫有己之私间于其间，无以克济。

此言大臣当正直光明和衷以体国也。大臣者，事权攸属，乃人主所与分别贤否，而进退之以图国事。大臣正则百职得人而事可举矣。自非大臣，同心一德，协恭和衷，坦然无彼此之见，而其所举措，惟以国家为念，而不以私意间之。则欲进贤也，彼必以为妨己而沮之，欲退不肖也，彼必以为便己而用之。其于天下之事，决裂败坏，亦何以济乎？甚矣！为大臣者，必廓然大公，物我无间，而后能相与以有成也。

8·05 朱子曰：天下之事，千变万化，其端无穷，而无一不本于人主之心。

人君理天下之事，一日二日万几。是以千变万化，宏纲细目，其端绪无有穷尽，然总不外于一心者，盖惟正心诚意以为致治之本，则法令所施，礼乐刑政，措之裕如也。

人主以渺然之身，居深宫之中，其心之邪正若不可得而窥，而其符

验之著于外者，常若十目所视、十手所指而不可掩。

四海至广，兆民至众，而人主独以渺然一身，高居深宫，可以惟吾所欲，则其心之为邪为正，宜若不可窥测矣。然而政事之敷施，纪纲之张弛，其符验宜著于外者，常若众视众指之昭彰而不可掩。则隐微之地，已有欲藏匿之无从者矣。

是以古先圣王，兢兢业业，持守此心，虽在纷华波荡之中，幽独得肆之地，而所以精之一之克之复之，如封神明，如临渊谷，未尝敢有须臾之怠。

是以古先圣王有鉴乎此，而敬胜义胜，兢兢业业，持守此心而不敢放。凡其饮食酒浆衣服次舍器用财贿，虽在纷华波荡之中，幽独得肆之地，而所以辩人道之危微者，必求其精之一之。防理欲之胶扰者，必求其克之复之。心志齐肃，如对神明；寤寐战兢，如临渊谷，昼为夜思，瞬存息养，未尝敢有须臾之怠也。自此而由内及外，自微至著，天下之事，不治于人主之一心而有馀哉。

8·06 朱子曰：天下之纪纲，不能以自立，必人主之心术，公平正大，无偏党反侧之私，然后纪纲有所系而立。君心不能以自正，必亲贤臣，远小人，讲明义理之归，闭塞私邪之路，然后可得而正。

人主一心为致治之本。故天下之大纲小纪不能自立也，必人主之心术，涵养有原，廓然公平，恢然正大，无偏党，无反侧，私累悉捐，然后纪纲敷布，有所系而立焉。然择人辅导，实格心之由，故君心亦不能以自正也，必亲贤臣而信任之。讲明义理之归，培养主德，远小人而屏去之。闭塞私邪之路，遏绝纷华，然后心志清明，乃可得而正焉。君心正，纪纲立，而天下有不治者乎？

8·07 朱子曰：须是自闺门衽席之微，积累至薰蒸洋溢，天下无一民一物不被其化，然后可以行周官之法度。

此言法度之行。所以纲维万物，必由于风化之有本，而化行自近，尤在宫闱始也。故须自闺门衽席之微，凡其规感于我者，率皆婉顺淑谨、柔异忠笃，渐次积累，直到薰蒸洋溢，自家而国，自国而天下，无一民一物不被其薰陶渐染之化。然后纪纲号令，一为敷布，而九州六合，凜若雷霆。周官之法度，至是乃大可用也。此即程子所谓有关雎麟趾之意，然后可行周官之法度者也。

8·08 朱子拟上封事曰：臣所读者，不过《孝经》、《语》、《孟》之书；所学者，不过尧舜周孔之道；所知者，不过三代两汉以来治乱得失之故；所讲明者，不过仁义礼乐天理人欲之辨；所遵守者，又不过国家之条法。考其归趣，无非欲为臣者忠为子者孝而已。

此朱子自明其生平之所学，乃今日之所以致君者，望人主之行其道也。读《孝经》《语》《孟》之书，则日用之理无不该；学尧舜周孔之道，则道法之原无不正；知三代两汉治乱得失之故，则可以防微杜渐，而谨乎其几；明仁义礼乐天理人欲之势，则可以整纲饬纪而致乎其用；遵守国家之条法，则可以准今酌古而不至于过愆。然究其归趋，无非欲为臣者忠，为子者孝，自尽其道而已。观朱子此言，皆正心诚意大本领，而人主之所宜致思者也。

8·09 朱子曰：做宰相只要辩一片心，一双眼。眼明则能识得贤不肖，心公则能进退得贤不肖。

为宰相者，辅佐人君，经理天下，出一己之之藻鉴，定人物之权衡，故只要备辩一片心一双眼也。惟眼明则天下之贤不肖，虽杂处错出，真伪相参，皆得而别识之，而不至于混淆。惟心公则天下之贤不肖，虽抱道自重，或干进夤缘，皆得而进退之而不至于失当。公以行其明，明以济其公，一片心如雪，一双眼如箕，斯真宰相也已！

8·10 问：论治便当识体。朱子曰：然。如作州县，便合治告讦，除盗贼，劝农桑，抑未作。如朝廷，便须开言路，通下情，消朋党，如为大吏，便须求贤才，去赃吏，除暴敛，均力役，这都是定格局合如此做。如为天子近臣，合当謇谔正直，又却恬退寡默，及至处乡里，合当闭门自守，躬廉退之节，又却向前要做事，便都伤了大体。

为治多端，必先求其体要之所在。故论治者当识体，如作州县，便合治告讦，除盗贼。抑未作者，塞其流也。劝农桑者，培其源也。如朝廷，便须开言路，通下情者，长己之聪明，悉民之疾苦也；消朋友党者，逆折其奸萌也；为大吏，便须求贤才者，得人治事而已不劳也；去赃吏者，儆贪以风有位也；除暴敛，均力役者，惜财力以苏穷黎也。凡此皆一定之局、不可挪移者也。至于为天子近臣，则当謇谔以行其正直者，立朝之风节也。又却寡默而居于恬静，随时俯仰，委蛇而嚅嚅，及至处乡里，则当闭门守己，躬廉退之节以自贵重，偏又向前做事，矜己而傲物。如此二者，都伤了大体，欲识治体者，识之于此而已。

8·11 朱子曰：三代以下，汉之文帝，可谓恭俭之主。

三代以下，为君者多骄侈而不恭俭，故其政治皆无足观。文帝天资醇美，器度雍和，绝无骄侈之气，而礼贤惠民，皆有诚意存乎其间，可谓恭俭之主矣。惜无道学之臣以佐之，亦仅能为一时之粗安，而不可以追三代之盛也。

8·12 朱子曰：为政不在用一己之长，而贵有以来天下之善。

天下之事多端，非一人所能独任也。为政者自用则小，故不在于用一己之长，惟好善则优于天下。故贵有以来天下之善，集思广益，兼听并观，所以庶绩咸熙而已不劳也。

8·13 朱子曰：人主当务聪明之实，不可求聪明之名。信任大臣，日与图事，反复辩论，以求至当之归，此聪明之实也。偏听左右，轻信其言，此聪明之名也。

天降下民而作之君，故其聪明，往往为天所纵。然有名与实之不同，则人主之聪明，当务其实而不可求其也。如居公孤之位者有大臣，惟是信任之专，日与图度万几，论道经邦，反覆详辨，以求至当不易之归，则耳目之见闻日广，吾心之神智日生，此所谓聪明之实也。若左右近习之人，承意旨、奉色笑，每进一言，辄悖常反经，投其所欲，而潜滋于不觉，使偏听而轻信之，则多出于察察为明之意，而亦易长其综核自喜之思，此所谓聪明之名也。名实之间，固不可不审也。

8·14 朱子曰：人主所以制天下之事者，本乎一心。而心之所主，又有天理人欲之异，二者一分而公私邪正之路判矣。

心为万事之宰。故人主制事，本乎一心，而其心之所主又有异者，盖道心天理也。人心人欲也，二者危微之间，公私邪正之路，判然各别，此尧舜禹汤以来相传心法，有可得其统宗者矣。

8·15 朱子曰：《诗》曰：“秉心塞渊，騋牝三千。”此见人之所

以成其富强之业者，非必权谲计数之为务，而在于诚实深厚之中也。

塞，实。渊，深也。马七尺以上为駉。问国君之富，数马以对，駉牝众多，而卫国之富可知也。观卫之富强，本于秉心塞渊，可见人之所以成其业者，非必挟权任数以恣意行私之为务，而在于处心积虑诚实深厚之中也。欲恢大业者，奈何以正心诚意为迂阔之谈，而驰逐于权谋之口实乎哉？

8·16 朱子曰：天下之事，决非一人之聪明才力所能独运。是以古之君子，虽其德业智谋足以有为，而未尝不博收人才，以自裨益。方其未用，而收置门墙，劝奖成就，已不胜其众。是以至于当用之日，推挽成就，布之列位，而无事之不成也。

天下之事，当与天下之人共之。盖一人智力有限，惟能集众思，则其益自广。古君子德业虽高，而又必博收人才，纳之门墙之中，以劝奖成就之。至于当用之日，则使之布列在位，各供厥职，盖养之已豫，知之有素，而后徐收其效，自无事之不成也。使平日未育其人，而一旦欲获其用，岂可得哉？

8·17 朱子曰：古之君子有志于天下者，莫不以致天下之贤为急。而其所以急于求贤者，非欲使之缀缉言语，誉道功德，以为一时观听之美而已。盖将以广其见闻之所不及，思虑之所不至，且虑夫处己接物之间，或有未尽善者，而将使之有以正之也。是以求之不得不博，其礼之不得不厚，其待之不得不诚，必使天下之贤，识与不识，莫不乐自致于吾甫以辅吾过，然后吾之德业，得以无愧乎隐微，而究极乎光大耳。

君子志在天下，则急于致天下之贤，然其所以求贤者，岂欲使之缀言语，颂功德，博人观听而已哉？盖一人之见闻有限，思虑难周，恐处己接物，或未尽善，将使贤人在侧有以正我也。于是博以求之，厚以礼之，诚以待之，皆出于不得不然，要使天下之贤，无论识与不识，皆闻风愿见，乐自致于吾前，以辅吾之阙失。然后吾之德进业修，问心无愧，而究极乎光明正大之归耳。有志天下者，所以求贤如其急哉！

8·18 朱子曰：治天下当以正心诚意为本。

人君一心，所系于天下甚重，而意即心之所发也。心一有不正，意一有不诚，则未免入于邪妄。而用人行政，皆因之而失矣。故治天下之道多端，而必以正心诚意为本，本立则未不期治而自治，此千圣之心传，百王之要道也。

8·19 朱子曰：天下国家所以长久安宁，惟赖朝廷三纲五常之教，建立修明于上，然后守藩述职之臣，有以禀承宣布于下，所以内外相维，小大顺序，虽有强猾奸宄，无所逞志。不然，以一介书生，置诸数千里军民之上，亦何所凭恃而能服其众哉。

天下国家之治，系于一人。惟朝廷正而体统尊，政教明而号令立。斯分藩之臣，承流宣化，内外相维，小大顺序，而恩威所及，奸猾自尔潜消。此所以君逸于上，臣劳于下，而成久安长治之业也。自非凜奉威灵，远播数千里之外，则一介书生，何所凭藉，而能弹压众心，使无思不服哉？信乎治本之所系于天下国家者甚大也。

8·20 朱子曰：昔者圣王，作民君师，设官分职，以长以治。而其教之目，则曰父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信，五者而已。

圣王作民君师，体天地之心，而设官分职以长治斯民。惟是父子君臣夫妇长幼朋友五者，使之亲义别序信，为教之目而已。盖五者天下之达道，与天地相终始，由其道则治，反其道则乱，圣王立教勤民，岂有他术哉？

8·21 朱子曰：国计所资为甚广，而民情所患为甚深，若不根索弊原，别行措画，窃恐民力日困，亦非国家久远之利。

此见足国尤在爱民，而生财当有大道也。国家经费之资甚广，民生疮痍之患甚深。资广则赋役益繁，患深则输将莫继。为之上者，蒿日时艰，若不根索弊以制其流，别行措画以开其源，窃恐有尽之民力，日困于催科之下，而颠沛流离，则百姓不足君孰与足，亦非国家久远之利也，夫诚欲图久远，尚其足民以足国，而善求措画之方哉。

8·22 朱子曰：仗节死义之士，当平居无事之时，诚若无所用者。然古之人君，所以必汲汲以求之者，盖以如此之人，临患难而能外死生。则其在平世，必能轻爵禄，临患难，而能尽忠节；则其在平世，必能不谗随。平日无事之时，得而用之，则君心正于上，风俗美于下，足以逆折奸萌，潜消祸本，自然不至真有仗节死义之举也。

此言知人贵明，用人贵早，而后能使臣为良臣不为忠臣也。仗节死义之士，不以患难死生动其心者，彼当平居无事时，似若无用，然古之人君所以求之之急者，诚以如此之人，心正气刚，正则无私，刚则不屈，临患难而能外死生，尽忠节，在平世必能轻爵禄，绝谗随。国家得是人而用之，自足正君善俗，折奸弭祸，患难不作，何至真有仗节死义之举也。

惟其平日自恃安宁，便谓此等人才必无所用，而专取一种无道理，无学识，重爵禄，轻名义之人，以为不务矫激而尊宠之，是以纪纲必必坏，风俗日偷，非常之祸，伏于冥冥之中。而一旦发于意虑之所不及，平日所用之人，交臂降叛，而无一一人可同患难，然后前日摈弃流落之人，始复不幸而著其忠义之节。

惟其平日幸获无事，自恃安宁，便谓此等人才，激烈孤介，必无所用，不能如古之汲汲以求。而所求者又专取一种不谙道理，学疏识浅，重爵禄而轻名义之人，反以为不务矫激，圆通适用，而任意尊宠之。是以政坏俗偷，祸生不测，卒之平日所信用之人，交臂降叛，望望然去，谁可同患难者？然后前日摈弃流落，所为轻爵禄而不谗随之人，偏难坐观成败，始复不幸而著其忠义之节，于此而时穷始见节义，世乱乃识忠贞。噫，亦已晚矣！

以天宝之乱观之，其将相贵戚近幸之臣，皆已顿颡贼庭。而起兵讨贼，卒至于杀身灭族而不悔，如巡、远、果卿之流，则远方下邑，人主不识其面目之人也。使明皇早得巡等而用之，岂不能销患于未萌！巡等早见用于明皇，又何至为仗节死义之举哉！

试以明皇天宝之乱观之，其将相贵戚近幸之臣，一种无道理，无学识，重爵禄而轻名义者，皆已顿颡贼庭，全躯保妻子矣。至于起兵讨贼，诛灭不悔，如张巡、许远、颜杲卿辈，或死守孤城，或喷备骂贼，大义凛凛，则固远隔堂陛，下邑微臣，人主所不识面目得也。如此之人，明皇若早得而用之，其在平世，必能轻爵禄，不谗随，岂难销患于未萌？即彼若早得见用，明皇必能正君善俗，折奸弭祸，又何至为仗节死之举，

留补报于忠魂哉！信乎人主择臣，知之贵明，用之贵早，毋自贻伊戚也。

8·23 朱子曰：欲图大者当谨于微，欲正人主之心术，未有不以严恭寅畏为先务，声色货利为至戒，然后乃可为者。

欲图勋业之重大者，当谨于理欲几微之地，严恭寅畏，则上畏天命下畏民彝，理将自存也。声色货利，则内而损德，外而损身，欲将日炽也。故欲正人主之心术，未有不以严恭有寅畏为先务，使涵养其本原；声色货利为至戒，使绝去其外诱。君心正，然后乃可奋发有为，自强不息，弘位育之功，而成不世之大业也。几微之地，盖可忽乎哉！

续近思录 卷九 治法

此卷论治法。盖治本既立，则治具宜张，举凡用人行政兵农学校利弊之故，经权之宜，皆不可不讲，以成极治之功也。

9·01 朱子曰：天下制度，无全利而无害底，但着利害分数如何。

立一法便生一弊，故天下制度，岂有全利而无害底；但须权衡其分数，或利多而害少，则虽难亦必图其有成；若利少而害多，则虽便断不可以轻动矣。

9·02 朱子曰：不察其贤否忠邪，而惟党之务去，则彼小人之巧开自谋者，必将有以自盖其迹。而君子恃其公心直道，无所回互，往往反为所挤而目以为党，汉唐绍行之已事未远也。

君子与君子为类，小人与小人为徒，一似各有党者，上之人但当察其贤否忠邪，不必务去其党也，如以党而去之，彼小人奸巧百出，每能以计自掩其迹，使人不知其为党，而安然无事，至坦直不阿之君子，拙于同护，反为其听挤陷，而借党援之名目，不难一网打尽矣。殷鉴不远，上而汉唐，近而绍圣，其已事固昭昭也，可不重以为戒哉！

9·03 朱子曰：制度易讲，如何有人行！

一代之制度，为因为革，为损为益，讲明之亦易易耳。然无人以行，则不过纸上之空言，虽有良法美意，亦将如之何哉！此即孟子所谓“徒法不能以自行”，故必有治人而后可以行治法也。

9·04 朱子曰：君子小人，固不当过为忿疾，然无交和之理。

子曰：不仁之人，疾之已甚乱也。是以君子之于小人，固不当过为忿疾。然邪正不同，难以苟合，断无交相为和之理，惟不恶而严。如孟子之待王骀，则庶乎其可也。

9·05 朱子曰：宰相择长官，长官却择其寮。今铨曹注拟小官烦剧，而又不能择贤，每道只令监司差除亦好。

一人之识有限，天下之贤难知，故但当总其要领，如宰相只择其可为官长者，官长却自择其可为寮属者，盖分寄其耳目，则贤路广而职分称也。今之铨曹，凡小官俱由注拟，烦剧已甚，一时除授之下，安能尽择其人之贤何若？每道只令监司自为差除，各辟所知，亦未为不可也。

9·06 朱子曰：巨精选一个吏部尚书，使尽搜罗天下人才。诸部官长，得自辟属官，行要过中书。朝官次第阙人，却令侍从以下各举一人二人。只举一二人，彼亦不敢以大段非才者进。

吏部操铨选之任，天下人才之所从出。故必精择其人以居其位，使尽搜罗贤能，则大纲得矣。至诸部官长，令得自辟所属，赴验中书。朝官阙人，令侍从各举所知以备选用，但许举一二人，谅亦不敢以非才进，此皆合众人之耳目，以收天下之人才，庶野无遗贤而朝亦不至有幸位也。

续近思录 卷十 政事

此卷论临政处事。盖明乎治体而通乎治法，则施于有政矣。凡居官任职，事上抚下，待同列，审时宜，经世之道，济物之方，无不具于斯焉。

10·01 朱子曰：只有一个正其谊不谋其利，明其道不计其功。公平正大行将去，其济不济，天也。古人做得成者。不是他有智，只是偶然，其他费心费力，用智用数，牢笼计较，都不济事，都是枉了。

正谊不谋利，明道不计功，居官处事，只有这一个道理。但当恪遵此训，公平正大，顺理行去，不可存一毫侥幸暧昧之心。其事之济不济，则自有天存焉，非人谋所得与也。盖功名事业、古人做得成者，不是他有智计，亦只是偶然耳。若不顺理听天，而费心力，用智数，牢笼计较，千般造作，究竟无济于事，枉自心劳日拙也。念及此，亦何益之有哉？子思子云：“君子居易以俟命，小人行险以徼幸。”此语可与此章参看。

10·02 朱子曰：诚以天下之事为己任，则当自格君心之非始。欲格君心，则当自身始。

天下之本在一人，人臣诚以身任天下之事，则当先格君心以端其本，所谓正朝廷以正百官，正百官以正万民也，然欲引君当道，当思自家之道何在；欲成就君德，当思自家之德何存。故又当自身始，惟正心诚意，务求所以感格之道。则君志定而天下之治成会。此大臣事君之要也。

10·03 朱子曰：修身事君，初非两事，不可作两般看。

士人一出而受爵禄，则此身非己之身而君之身矣。故当夙夜慎修，置其身于寡过之地，而对扬靖献之道，已不外此。是修身即所以事君，原非两事，不可看作两般，从古未有能修身而不能事君者。是以人臣之义，必以正己为急。

10·04 朱子曰：古之君子，居大臣之任者，其于天下之事，知之不惑，任之有余，则汲汲乎乘时而勇为之。知有所未明，力有所不足，则咨访讲求以进其知，拔援引以求其助。如救火追亡，不敢少缓。上不敢愚其君，以为不足与言仁义；下不敢鄙其民，以为不足以兴教化；中不敢薄其士大夫，以为不足共成事功。屹然中立，无一毫私情之累，而惟知其职之所当为，夫是以志足以行道，道足以济时，而于大臣之责，可以无愧。

古之君子，一出而居大臣之位，则任大责重，其于天下之事，皆有不容辞之故。故当几务之来，为己所见真识定、胜任愉快者，则必汲汲乎惟恐后时，而勇往为之。即或一人之见有所限而未明，一己之力有所阻而不足，亦非敢谗诸无可如何，而优游坐视也。则咨访其利弊于人，讲求其得失于己，以益其聪明，又必拔援引之良，汲引在下之贤，以资其助益，如救火追亡之急，而不敢少有缓焉。盖其心上必欲其君为尧舜之君，而不敢以为不足与言仁义；下必欲其民为尧舜之民，而不敢以为不足以兴教化；中则视士大夫皆可为吾同寅协恭之助，而不敢以为不足共成事功。屹然中立其间，光明正大，无一毫私情之累，而惟进思尽忠、退思补过，以殫其职分之所当为，是其兼知仁勇之德，而又能虚己求贤，合众人之长以成其长若此。夫是以志足以行道而致君泽民，道足

以济时而安上全下，建特出之功名，立不世之勋业，而不愧乎古大臣之风烈也，岂备位者之所能及哉？

10·05 朱子曰：夫杜门自守，孤立无明者，此一介之行也。延纳贤能，黜退奸险，合天下之人以济天下之事者，宰相之职也。

杜门敛迹，孤立自好，此一介之士，独善其身者之所为也。若宰相者，天子所与共天下，则当进贤退不肖，合天下之人以清天下之事，故必公其观听，广其延揽，始称厥职，正不在避嫌疑，绝接引，以示无私也。

10·06 朱子曰：人材衰少、风俗颓坏之时，士有一善，即当扶接导诱，以就其器业，此亦吾辈将来切身利害。盖士不素养，临事仓卒乃求，非所以为国远虑，而能无失于委任之间也。

人才关乎风俗，造就人才，正所以转移风俗。然当人才衰少风俗颓坏之时，尤须留心接引，但全才不易得，士有一善，即当扶植导诱，俾器业有所成就。差吾辈以人事君，成就得一好人，将来便可相助为理，转移风俗。此亦切身利害，不可不预养之也。若养之不预，一旦临事需才，仓卒求之，恐未必适得其人，非所以为国家虑深远而委任。或至于失当，咎将谁归？此任国事者，不可不于人材加之意也。

10·07 朱子曰：古人临事所以要回互时，是一般国家大事，系死生存亡之际，有不可直情径行处，便要权其轻重而行之。今则事事用此，一向回互，至于枉寻直尺，而利亦可为欤，是甚意思。

回互者，周旋委曲之意也。下人临事所以要回互者，非有所冀幸之私也。盖是遇着国家大事，关系死生存亡之际，难以径情直行，故不得不为详慎，周旋委曲、度其孰轻孰重而后行，此亦偶一为之，权而不失其正者也。若论天下事体，原有个正当道理，坦然可行而无疑，自不必存游移之见。今则藉口古人所为，事事俱用回互，是其辗转趋避之心，惟知计较利害，将必不顾义理，至于枉寻直尺而利亦可为欤？吾不知其是甚意思，而必欲作此见也。

10·08 朱子曰：小人为恶，千条万端，其可恶者，不但媚嫉一事而已，仁人不深恶乎彼，而独深恶乎此者，以其有害于善人，使民不得被其泽，而其流祸之长，及于后世而未已也。

小人之恶多，不但媚嫉妨贤一事，而仁人独深恶此者，盖以善人，国之纪也，民之望也，而小人必多方摧折而陷害之，俾无地可以自容。贤良既丧，国事日非，民不得被其泽，而祸流于无穷，其为恶之大，莫有甚于此者。仁人所以必重其罪而不少宥也。

10·09 朱子答张敬夫曰：所疑小人不可共事固然，然尧不诛四凶、伊尹之就桀，孔子仕于季孙，惟圣人有此作用，而明道或庶几焉，观其所在为政而上下响应，论新法而荆公不怒，同列异意者亦称其贤，此等事类，非常人所及。所谓元丰大臣，当与共事，盖实见其可而有是言，非传闻之误也。然力量未至此而欲学之则误矣。

张敬夫，名栻，学者称南轩先生，朱子之友也。君子之待小人，有含弘包荒之量，而无疾之已甚之心，故能使彼感其诚而屈服，虽与之共事无可者。此惟圣人有此作用，如尧之不诛四凶，伊尹之就桀，孔子之仕季孙是已。而明道亦庶几近之，观其平日所在为政，处之绰然，上官皆为悦从，而百姓无不心服。至论新法病民，反令荆公从容就已商确

而不怒，当时同列，意向异者，虽邪正不同，而莫不交口称其贤。此等事皆是盛德感人不言而化的妙用，类非常人可及。其所言元丰大臣当与共事者，盖以明道之力量，实见其不难自我转移矣，安能转移乎彼哉？要之明道所造是大贤以上事，若我辈则宁学伊川之刚方正直，庶不互于有誤也。

10·10 朱子曰：今日有一般议论，只云不要矫激，遂至凡事回互，都拣偎风躲箭处立地，却笑人慷慨奋发，以为必陷矫激之祸。此风更不可长，固是矫激者非，只是不做矫激底心，亦是私意，大凡只看道理，合做与不合做耳。如合做，岂可避矫激之名而不为？

俗尚日非，大抵要和光同尘。谓凡事不宜矫激，自有此一般议论，遂习成一副心肠，遇事便作回互之见，只拣无是非没风波处躲闪藏身，自谓得计，却笑人慷慨论事奋发直前者，以为必陷矫激之祸，皆相与为戒，何太自苦。此风最为坏事，更不可长。夫邻于矫激者固非，而此立定不做矫激之心，亦何莫非私意。盖天下事自有个大中至正道理，只看道理合做与不合做耳。若合做的，自当向前去做，岂可一味回互躲闪，避矫激之名而不为耶？必若此论，则人皆畏缩退避，国家大事，谁与担当用力。世尽同流合污，纲常名教，谁与植立扶持哉！甚矣，为此说者之坏人不浅也。

10·11 朱子曰：凡事自有恰好处。

理之正当处谓之恰好，增一分不得，减一分不得；过一些不得，不及一些亦不得者也。天下间，凡事莫不有理，自有个正当恰好处，以听人之所行，特人到不得恰好地位耳。

10·12 朱子曰：天下事须论一个是不是，后却又论其中节不中节。天下只有一是一非，是者须还他是，非者须还他非，方是自然之平。若不分邪正，不别是非，而但欲其平，决无可平之理。此元祐之调停、元符之建中所以败也。

是非者天下之公理，凡事自有一个是非，此邪正所由分者。我辈论事，只论其是与不是而已。是非定后，然后论其中节不中节。盖天下事多不平者，皆因是非不明，故邪正不辨，不知理之所在。是者须还他是，非者须还他非。惟理可以服人，方是自然之平，固不必俯仰随时，雷同附会，而后为平也。若不分别其人之邪正与其理之是非，而但欲一概求平，则邪正不相容，是非不两立，决无可平之理，势必至于决裂倾危而不可救止。此元祐之调停，元符之建中，所以取败之由，而令人扼腕也。然则士君子持身处世，矫激固非，反之而为浑同，更不是惟当奉一理以周旋可已。

10·13 朱子曰：天下事，亦要得危言者，亦要得宽缓者，皆不可少。随其所见，看其人议论。如狄梁公辞虽缓，意甚恳切，如中边皆缓，则不可。翕受敷施，九德咸事，圣人便如此做。

天下事势不可执一而论，亦要得危言者，刚正以主张之；亦要得宽缓者，委曲以维持之。此两种皆不可少，随其人识量所见，看其人议论何如。如狄梁公对武后言语，辞虽宽缓，而意甚恳切，大可以感动其心，而使之悦从，设中迫皆缓，则一味柔软，全无挽回作用，便不可矣。故翕受敷施，九德咸事，圣人所以备刚柔之美，而不倚于一偏也。

10·14 问：学者讲明义理之外，亦须理会时政。凡事当一一讲明，

使先有一定之说，庶它日临事，不至墙面。朱子曰：学者若得胸中义理明，从此去量度事物，自然泛应曲当。人若有尧舜许多聪明，自得尧舜许多事业。若要一一理会，则事变无穷，难以逆料，随机应变，不可预定。今世文人才士，开口便说国家利害，把笔便述时政得失，终济得甚事，只是讲明义理，以淑人心，使世间识义理之人多，则何患政治之不举耶！

此因或人之问而言学之当立其本也。夫学以明义理为本，若平日讲究义理，胸中了然明白，则他日临政处事，便从此以为量度，自然泛应曲当，用之不穷，所谓本立而道生也。盖凡人之力，每随见识以为消长。有一分见识，即有一分力量，如人有尧舜聪明，自能做尧舜的事业，不待一一理会而后能者。又况事变难以逆料，而随机应变，存乎其人，非可以预定者乎？今世学者，尽能说国家利害，议时政得失，闲谈空言，何济于世？不若当此闲暇无事之时，相与讲明义理，以淑人心。但得晓义理之人多，则一旦出用，皆能有所作为，何患政治不举，又岂必一一自我而学之耶？固知为学惟在急于本务，而无事作泛鹜之见也。

10·15 因论人好习古今治乱典故等学。朱子曰：亦何必苦苦于此用心。古今治乱，不过进君子，退小人，爱人利物之类，今人都看巧去了。

古今治乱典故，虽不可不知，然徒用心于此，将有玩物丧志之病，且恐熟于世故者，未必不巧于立身也。故朱子曰何必如此。古今治乱之数，大约可以类推，不过进君子，退小人，爱人利物之类则治，反是则乱。苟知其大体足矣，今人都看巧去了，毋乃过于用心之失乎！

10·16 居上克宽，盖有政教法度，而行之以宽，非废弛之谓也。今人说宽政，多是事事不管，某窃谓坏了这宽。

居上主于爱人，故以宽为本。然所谓宽者，盖于政教法度整齐严肃之中，而行之以宽大，非一味宽缓诸事，听其废弛之谓也。今人说宽，多是近于纵容，事事不管，而政教法度废弛甚矣，不且坏了这宽乎，岂居上之道哉？

10·17 朱子曰：凡事须小心寅畏，仔细体察，思量到人所思量不到处，防备到人所防备不到处，方得无事。

大凡处事，当小心寅畏以敬持之，而又仔细体察以慎将之。思量到人所思量不到，则虑之熟而不至临期再章；防备到人所防备不到，则计之周而不至意外生变，如此方能动出万全，而有事如无事也。不然，人无远虑，必有近忧矣，可不谨哉！

10·18 朱子曰：临事须是分毫莫放过。如某当官，或有一相识亲戚之类，越用分明，不肯放过。

当官临事，须是顺理之是非，分毫不可苟且放过。若稍容情面，瞻徇委曲，便都是一团私意，事体何由公平？故朱子自谓，某当官，若遇着相识亲戚之类，越用分明，不肯放过。非特谓嫌疑所在，恐人议论，亦必如是，始顺于理而安于心也。观于此言，可以知其居心之大公矣。

10·19 朱子曰：会做事底人，必先度事势，有必可做之理方去做。不能则谨守常法。

凡事自有个势之所宜，会做事底人，自不轻举妄动，必相其势有可做之理，然后去做，故功不劳而事可集。若势不可为，则宁谨守常法，

犹可免于无过，而不至有丛脞之贻讥，是亦处事之方也。

10·20 朱子曰：为政如无大利害，不必议更张，更张则所更之事未成，必哄然成扰，卒未已也。

为政贵持大体，或国计民生有大利害处，时势不同，后先顿异，则不得不举而更张之。若无大利害，惟当谨守成宪，与民相安。倘无故纷更，事终未必可成，而哄然扰乱之势，已不能已，是非惟无益而又害之也。如王荆公行青苗诸法，其弊可见矣。

续近思录 卷十一 教学

此卷论教人之道，见师之所以教者，即弟子之所以学，惟在辨邪正，定从违，使之循循焉由下学而个达，将希贤希圣，自可广其传于无穷也。

11·01 朱子曰：后生初学，且看小学书，是做人底样子。

此朱子教人第一步工夫，即伊川所谓以豫为先也。小学书画出圣贤模样以示人，全是主敬方法。故古者八岁入小学，正以后生初学，俗染未侵，良知良能，皆有可用。且看小学书，熟读潜玩，便晓得做人底样子，以为持敬之方。从此涵养本原，讲明义理。而作圣之功，于此立其基矣。

11·02 朱子曰：古者十五而入大学，学先圣之礼乐焉，非独教之。固将有以养之也。盖理义以养其心；声音以养其耳；采色以养其目，舞蹈降登，疾徐俯仰者，礼乐之节也，肆习之，以养其血脉。以至于左右起居，盘盂几杖，有铭有戒。其所以养之之具，可谓备至几矣。

此教人之法也。古者十五入大学，便仕之学先圣礼乐以履中而蹈知。是固非惟教之，盖将薰陶渐濡以养之，使成其德也。故理义者，礼乐本之也，讲明之以养其心；声音采色者，礼乐之饰也，陈设之以养其耳目；舞蹈除登，疾徐俯仰者，礼乐之节也，肆习之以养其血脉。以至于左右起居、游息之地，盘盂几杖器用之需，有箴铭，有戒警，亦必本礼乐之意，以防其非僻之心。养如是备至，而何今之不然也？此教者之责也夫？

11·03 宋子曰：杨龟山既受学于河南程氏，归以其说教授东南，一时学者翕然趋之。而龟山每告之曰：唐虞以前，载籍未具，而当是之时，圣贤若彼其多也。晚周以来，下历秦汉，以迄于今，文字之多，至不可以数计，然旷千百年，欲求一人如颜曾者而不可得，则是道之所以传，固不在于文字，而古之圣贤所以为圣贤者，其用心必有在矣。

杨龟山，熙宁中举进士得官，闻河南二程子之道，即往从之学。既受学归，以其说教授东南。如官余杭及萧山，一时从游之学者数千人，翕然趋之。而其所以告之之意，盖谓唐虞以前，无书可读，圣贤何以若彼其多？自晚周以来，孔子删定系作之后，更秦历汉，以迄于今，其书至不可胜计。人之所资以为学者，宜易于古，然其间千数百年，求一人如孔门之颜曾者不可得，则是道之所以传，固不在文字之多寡，而圣贤所以为圣贤，其用心于近里著己者，道必有在矣。

及西山李氏请见于余杭，则其告之，亦曰：学者当知古人之学，何所用心，学之将以何用？若曰孔门之学“仁”而已，则何为而谓之“仁”，若曰，“仁，人心也，”则何者而谓之人心耶！

李西山，名郁，字光祖。请见龟山于余杭，其告之之意亦然，大抵引而不发，使之自思，故谓孔门之学在求仁，仁之说谓之心。然到底何为而谓之仁？何者谓之心？一番理会，未易粗浅寻求，此所以启西山沉潜玩索之功也。

李公受言，退求其说以进，愈投而愈不合，于是独取《论语》《孟子》之书而伏读之，蚤夜不懈，十有八年，然后涣然若有得也。龟山盖深许之。

李公受言而退，求说以进，愈投愈不合者，思而未得也。然道理跃

如，岂远乎哉？于是独取《论》《孟》而伏读之，蚤作夜思，至十有八年，然后涣然有得，为龟山所许可，岂非所谓中道而立，能者从之欤。

而公之语学者，亦曰：学者于经，读之又读，而于其无味之处，益致思焉。至于群疑并兴，寝食不置，然后始当骤进耳。

公自涣然有得之后，其语学者，亦曰，学者于经，读之辄厌，不知其味，未尝思也，惟于此益致思焉，从无疑看出有疑，复从有疑看到无疑，至于群疑并兴，寝食不置，一旦豁然，必骤有所进可知也。观公此言，而知其得力于龟山者非浅鲜矣。

11·04 朱子《答孙仁甫》曰：读者穷理，则细立课程，耐烦著实而勿求速解，操存持守，则随时随处，省觉收敛，而毋计近功。如此积累，做得三五年工夫，庶几心意渐驯，根本粗立，而有可据之地。

学贵逊志，故读书以研究其理，则细立课程，有条有绪，耐烦而不躁，著实而不浮，勿正勿助而求速解；学务时敏，故操存以持守其心，则随时随处，克治勤修，省兑而动察，收敛而静涵，勿怠勿荒而计近功。如此日积月累，到三五年，工夫无间，庶几陶泳志意，植立根基，有可据依之地矣。若不如此循序致谨，而徒尚气矜，岂所以为学哉？

11·05 朱子曰：今朋友之不进者，皆有彼善于此为足矣之心，而无求为贤之志。故皆有自恕之心，而不能痛去其病，故其病常随在，依旧逐事物流转，将求其彼善于此，亦不可得矣。

朋友取诸丽泽君子，以之讲习也。而今仍不能日进者，皆因存一彼善于此，辄自谓足之心，而不思求为圣贤，著意向上。于是苟且姑恕，而自治之功疏矣，安能痛去其病乎？所以病根常在吾身，依旧逐物，流转胶缠，无论其不能为圣贤也。将复求其披善于此而已不可得，又何乐乎其朋友耶？故学者当去其悦不若己之心，而私省以自进也。

11·06 朱子曰：学者轻俊者不美，朴厚者好。

轻俊朴厚，各就其资。质言之，一则使知自克其偏，一刚便知自充其美也。轻俊之人，好尚修饰，则务外之意多，而不肯近里著己，入道较难，故不美。朴厚之人，操修谨愿，则务学之必专，而可以沉潜善入，进道较易，故好也，然变化涵濡，要在学者自勉之耳。

11·07 有少年试教官，朱子曰：公如何须要去试教官，如今最没道理，是教人怀牒来试讨教官。某尝经历诸州，教官都是许多小儿子，未生髭须，入学底多是老大底人，如何服得他？某思量须是立个定制，非四十以上不得任教官。又云：须是罢了党除及注授教官，却请本州乡先生为之。如福州便教林少颖这般人做，士子也也归心他，教也必不苟。又云：只见泉州教官却老成意思。

教官所以模范多士也。彼少年试教官者，必为轻浮浅陋无甚学问之人，将来模不模，范不范，有甚焉者矣？乳臭小儿，膺兹清选，其可乎哉？况入学多是老大之人，岂无品望素著者，何以服之？故朱子谓堂除注授可罢也，若请本州乡先生，则才德优长，乡许已重，岂有不归心不率教者乎？甚矣教官一席，职微任大，要在老成重望，而非四十以上不得任也。

11·08 朱子曰：刘元城有言，“子弟宁可终岁不读书，不可一日近小人。”此言极有味。

刘元城，名安世，字器之，元城人。此甚言小人之不可近也。一日

近小人，则终岁所读之书，不足以胜之。盖小人如蛇蝎，近之则为彼所害，故贤子弟避小人如畏蛇蝎，宁可终岁不读书，不可一旦近小人也。然非历过者不知，朱子赞其言之极有味，欲学者深思而自警之也。

11·09 朱子曰：古人小学，只教之以事，便自养得他心，不知不觉自好了。如今全失了小学工夫，要补填实难，只得教人且把敬为主，收敛身心方可。

此言持敬乃教人切要之方也。敬者，彻上彻下工夫，小学大学皆不可少，但古人小学，只教之以事，如洒扫应对事长之节，皆日用常行底道理，便自养得他心住，所以习而安之，不知不觉自好了。如今则从幼无所据守，全失了小学工夫，到得后来，东捞西捉，虽尽费力，要填补实难。故教人无他法，只是把敬为主，整齐严肃，主一无适，以收斂其身心。身心既不放逸，则随动随静，中存有主，自然酬酢万变，体立用行，必如是乃可也。持敬之学大矣哉？

11·10 朱子《与魏应仲》曰：所读经史，切要反复精详，方能渐见旨趣。诵之宜舒缓不迫，令字字分明，要须端庄正坐，如对圣贤，则心定而义理易究。不可贪多务广，涉猎鹵莽，才看过了，便谓已通。小有疑处，即便思索，思索不通，即置小册子，逐一钞记，以时省阅，切不可含糊护短，耻于质问，而终身受此黯暗以自欺也。

此教人读经史之法也。经史皆有旨趣，若潦草读过，急于记诵，则我不能见古人，古人亦不见我，何以有益？故凡所读经史，务要反复不厌，极其精详，方能渐见旨趣。而诵之之法，又宜徐徐迟缓不致急迫，令字字分明。更须端庄正坐，中存敬畏，如与圣贤相对，则此心既定，虚灵自生。凡经史义理，易于讲究，切不可贪多务广，以分其心，涉猎鹵莽，以蒙其识，隔膜看过，便谓已通也。其小有疑碍处，即便耐心思索，思而未得，即逐一钞记册子上，以备省阅再思，或者他时有所触发，未可知也。否则含糊相混，护短自诬，耻于下人，不肯质问，将记诵虽多，义理无得，不凡终身受此黯暗，而自欺以欺人乎？故学者当切求体验于心也。

11·11 朱子曰：教道后进，须是严毅，然亦须有以兴起而开发之，徒拘束之亦不济事。

后进，后辈也；道，引导也。教导后辈，固须严毅以督责之。然学者亦怕太拘束，须有以兴起其心志，开发其性灵，诱掖奖劝，宽以养之，则彼不知不觉心好乎此。若徒然拘苦束缚之，亦不济事。程子所谓教人未见意趣，必不乐学也。

11·12 朱子曰：后生且教他依本子，认得训诂文义分明为急，自此反复不厌，日久月深，自然心与理熟，有得力处。今人多是躐等妄作，诳误后生，辗转相欺，其实都晓不得也。

此言教后生之法也。后生智识未开，且教他依经书本子，认得训诂分明，以求道理之流通；认得文义分明，以求立言之旨趣。此为急务。自此时加温习，反复不厌，到得后来，日久月深，优游厌饫，若江海之浸，膏泽之润，涣然冰释，怡然理顺，自然心与理熟，有得力处，而其进自不能已矣。今人多用涉猎工夫，逾越等级，妄有作为，不知读书穷理为何事，所以诳误后生，只是缀缉言语，纂组文章，辗转相仿效，务以欺人。其实眼前道理，经书微言，都晓不得。由此观之，后生当以读

朱注为入门第一要事，不于此熟读精思者，难与讲学也。

11·13 朱子曰：古人教人，非独教之，亦须有以养之。

古人教人立规程，严课业，教之之道具在，然岂独教之已哉？亦须涵育蓄陶，使之渐濡而自化，则养之乃所以深于教之耳。

11·14 朱子曰：圣人之教，循循有序，不过使人反而求之，圣近至小之中，博之以文，开其讲学之端；约之以礼，严其践履之实。

上达即在下学之中，希心冥悟，斗靡夸多，胥为失之，圣人之教人也。循序善诱，不过使人反而求之，人伦日用至近至小之间。博之以文以启其知，有得于己，则必折衷于人，讲明而切究之。约之以礼以贞其守，恐有昏怠，则必严如惕厉，实践而躬行之。盖文者礼之散殊，礼者文之统会，非博则无以致约，非约则无以统博。二者并进，有以不失其先后轻重之序，而循循焉使人鼓舞而不倦。此圣人之教之所以善也。

11·15 朱子曰：凡圣人之言，皆恧实而精明，平易而精奥。

凡圣人之立言也，不事浮华，最恧实矣。而理则精切而明显，不尚奇险，最平易矣。而理则精切深而奥妙，若踵事增华而理反幽暗，刻意艰深而理益肤庸，岂圣人之言哉？

11·16 朱子曰：古人之教，自其孩幼，而教之以孝弟诚敬之实，及其少长，而博之以诗书礼乐之文，皆所以使之即夫一事一物之间，各有以知其义礼之所在，而致涵养践履之功也。

古人之教人也，当其孩幼，天真未漓，而教之以孝弟诚敬，踏著实地。及其少长，聪明渐启，而博之以诗书礼乐，读诵经文。凡此者，皆所以使之逐事逐物，尽一己之当为，循圣贤之成法，各有以知其义礼之所在，向往不差，而后涵养践履之实功，将从此优游驯致焉耳。否则人人有义路而不知由，人人有礼门而不知出入，子弟之率不谨，皆父兄之教不先也。然则少成若天性，习惯成自然，可不图之早哉？

11·17 朱子曰：先王学校之官，所以为政事之本，道德之归，而不可以一日废焉者也。至于后世，学校之设，虽或不异乎先王之时，然其师之所以教，弟子之所以学，则皆忘本逐末，怀利去义，而无复先王之意，以故学校之名虽在，而其实不举，其效至于风俗日敝，人材日衰。

先王设学命官，仪型多士，所以兴贤育才，为政事之根本，道德之归宿，不可以一日废也。后世学校之设，不异先王，然其所以教者，忘本实而重文辞，其所以学者怀温饱而弃德义，师弟子相率成风，而先王意不复有存焉。是以有名无实，风俗敝，人材衰，进无以为政事之本，退无以为道德之归，其效之远，不如先王也。可概睹已。

11·18 朱子曰：圣人教人，大概只是说孝弟忠信日用常行底语，人能就上面做将去，则心之放者自收，心之昏者自著。如心性等字，到子思孟子，方说得详。

圣人教人，所以为万世师者，非有他道也。约其大概，只是说入孝出弟，忠诚信实，为人人日用所常行底实落语，但人不肯就上面做将去耳。若果能从此做去，一出入便思孝弟，一言行便思忠信，则气稟不得而拘，物欲不得而蔽，心之放逸者，自然收敛，而操之则存。心之昏迷者，自然昭著，而虽愚必明。即如言心言性，到子思孟子说得极详，然究竟子思说庸德之行，推之以至其极，亦只是舜之大孝，武王周公之达孝。孟子道性善，亦指孩提知爱知敬以证之，又曰：尧舜之道孝弟而已。

以此知先圣孔子集群圣之大成，而其所以做人者，实而可循也。

11·19 朱子曰：夫子说，非礼勿视、听、言、动，出门如见大宾，使民如承大祭，言忠信，行笃敬。孟子又说，求放心，存心养性。《大学》又教人格致诚正。程子又发明一“敬”字。各自观之，似乎参差不齐，千头万绪，其实只一理，只就一处下工夫，则余者皆兼摄在里许。圣贤之道如一室，虽门户不同，从一处行来都入得，但恐不行工夫尔。

此朱子揭出孔孟二程要旨，而示人以从入之门也。夫子说四勿，克复之功也；说见宾承祭，持敬之功也；说忠信笃敬，存诚之功也。孟子又说求放心，存心养性，事天之学也；《大学》又教人格致诚正，明德之学也，程子又发明一“敬”字，涵养之学也。各自其参错处观之，似乎头绪万千，不可摸捉，其实皆一理也，皆可以入门也。人能就孔孟二程之言，只从其一处著实下工夫，直可兼摄，其余皆在里许，省却东捞西摸，许多气力也。大抵圣贤之道，如一室然，仅有门户可入，学者勿趋邪径，勿由穴窬，从大路上的一处行来，平平坦坦，都可入得，但恐工夫不到耳。

11·20 朱子曰：前贤据实理以教人，初无立门庭之意。

此言君子施教，原不执异同之见也。前贤大公无我，其教人也，只据著实地，本日用常行底道理以教之，何尝故立门庭，分彼此同异于其间，以自峻其行闳坦，特是分门别户者，偏好为过高，而自异之知，前贤亦不能强为之同耳，而要之前贤何容心也。

11·21 朱子曰：古人上下之分虽严，然待臣仆如子弟，待子弟如臣仆。伯玉之使，孔子与之坐；陶渊明篮舆，用其子与门人；子路之负米；子贡之埋马；夫子之钓戈；有若之三踊于鲁大夫之庭；冉有用于却齐，以入其军；而樊须虽少，能用命也。古之人执干戈卫社稷，躬耕稼陶渔之事。后世骄侈日甚，反以臣子之职为耻，此风日变，不可复也。士君子知为学者渐率其子弟，庶几可少变乎？

负米，子路少贫，尝为亲负米百里也。埋马者，孔子有畜狗死，使子贡埋之，曰：“吾闻之也，敝帷不弃，为埋马也，敝盖不弃，为埋狗也，”疑出诸此。此言子弟尽臣子之职，教之贵早也。古人上下之分虽严，然臣仆子弟，皆有为下之分，故伯玉之使，孔子与坐，是待臣仆如于弟也，而待子弟如臣仆者，尤所以挽回骄侈之风。如渊明篮舆，及负米坦埋马以下诸事，或执干戈卫社稷，或躬耕稼陶渔，古人之为此类者不一，要皆为君亲师用命，风何古也。后世骄侈日甚，不肯循分自安，反以臣子之职为耻。此风日变，尚可复乎？维持挽回之道，全在士君子，知为学者渐率其子弟各尽为下之分，习而化焉，久而安之，庶几有以复古也。

11·22 朱子曰：圣人教人，不过博文约礼，而学者所造，向有浅深。此喟然弗畔所以不同也。

圣人无隐之教，不过博文约礼，而深者得之以喟然，浅者仅可以弗畔。惟学者之所造有异，而得力因以不同耳。

11·23 朱子《与长受之》曰：早晚受业请益，随众例不得怠慢。日间思索有疑，用册子随手札记，候见质问，不得放过。所闻诲语，归安下处，思省要切之言，逐日札记，不得自擅出入，与人往还。

此朱子训子从师帖中语也。受之，名塾。凡为学者，读书作文，讲

明义理，事非一端，然亲师取友，有当勉者，有当戒者，皆宜一一理会。如进而受业请益，则早晚不得怠慢；退而思索有疑，则日间随手札记。候进见刚质问，闻诲语则思省。凡切要之言，逐日札记，恐遗忘也。不得自擅出入，与人往还，防怠荒之渐也。

续近思录 卷十二

戒警

此卷论戒警之道。盖人心惟危，道心惟微。知戒警则善日积，不知戒警则恶日滋。凡修己治人者，皆不可不存此意也。

12·01 朱子曰：开卷便有与圣贤不相似处，岂可不自鞭策。

读书开卷，与圣贤相晤对，便求与圣贤相肖似，方是著意向上工夫。若开卷时，披阅圣贤之所言所行，反照自家，便有不相似处，虽曰读圣贤之书，究与身心何补？静言思之，所愧多矣。岂可不自鞭策乎？大抵学者用心鞭策，须是未开卷时，著实做戒惧慎独之功。及开卷，又将圣贤言行反之于己，互证参观，思与之齐之而后已，此才是真实读书。不然，岂惟与圣贤不相似，方且霄壤隔绝，求一二分之仿佛，不可得也。

12·02 朱子曰：书不记，熟读可记；义不精，细思可精。惟有志不立，直是无著力处。

书可以熟读而记，义可以细思而精。虽或不记不精，犹容易著力也。惟是人之为学，存乎其志，有志不立，则无勇往直前之气，而有因循退诿之心，更从何处著力乎？

只如今贪利禄而不贪道义，要作贵人而不要作好人，皆是志不立之病。

然志之所以不立者，不知病痛之所在而切惩之，终无由奋发以有为也。人若识得病痛，勇猛向上，贪道义作好人，一切利禄富贵，不足以动其心焉，志斯立矣。如今之人，只是贪利禄不贪道义，要作贵人，不要作好人，此皆受病之源，宜其志不立而无著力之处也。故学者只须立志。

12·03 朱子曰：夫人饱食逸居而无所作为于世，则蠢然天地之一蠢也，故人不可以无作。然作而不敬，其所作也终无成矣。

人之生也，尽性命之理，至于位天地，育万物，其所作为亦大矣。若徒饱食逸居，无所事事，则为蠢然天地之一蠢，生何裨益于世也。然或既有作为矣，而不能齐庄整敕，内无妄思，外无妄动，以收敛此心，则恣意矜张、荡轶绳墨，究竟无成，蠢然者未必不顽然也。人慎毋为天地之虚生可哉。

12·04 朱子答吴直翁曰：人须先拽转了自己趋向始得，孔子曰：“苟志于仁矣，无恶也。”既志于义理，自是无恶。虽有未善处，只是过耳，非恶也。

人若趋向不端，则所志非其志，安能去恶而从善？故先须拽转了自己趋向始得也。孔子志仁无恶之言，所以立其趋向也。惟志仁则既于义理上用功，虽不能无过，然只是一时之过，可以改图于后，而岂若为总之事，背理反常，终身莫赎乎？

以此推之，不志于仁则无善矣。志在于利欲，假有善事，亦偶然耳。盖其心志念念只在利欲上。

由此推之，志于仁则无恶，志于恶则亦无仁。彼满腔都是利欲填塞，假有善事，亦偶然未尽泯之良心耳。要其处心积虑，固无一念不在利欲上也。

世之志利欲与志理义之人，自是不干事。志利欲者便如趋禽兽之径，

志理义者便是趋正路。

要之，利欲理义，志既异趋，即判然两途，不相干涉，所谓道不同不相为谋也。是故志利欲者，将大远乎人道，便如趋禽兽之路，偶有一径可通，皆必潜形匿影以赴之。若志理义者，正大光明，不窞不径，便是趋坦平之正路，无非日用所常行也。人欲立志，可不端厥趋向哉！

12·05 朱子曰：今日士大夫，惟以苟且捱去为事，上下相咻，以勿生事，不要十分分明理会，且恁鹞突。才理会分明，便做官不得。有人少负能声，及少经挫抑，却悔其大惺惺了了。一切利方为圆，随俗苟且，自道是年高见长，风俗如此，可畏可畏！

此朱子叹事功之薄，宦途之衰也。程子尝曰：“天下事譬如一家，非我为则被为，非甲为则乙为。”盖以家事视国事，言我之不得辞其责也。又曰：“士处高位剂有拯而无随，在下位则有当拯有当随，有拯之不得而后随。”言国家重大之事，原难坐观其败，岂可随人步趋，拯与随，正大有权衡也。乃今日士大夫，一味苟且相捱，上下所咻努者，惟以勿生事，不要分明鹞突做不得官为戒。或有少负能声，才足任事矣，而一经挫折摧抑之后，又自悔其惺惺了了，分别白黑之过当，于是方正应廉隅之概，易而为圆活变通，随俗苟且，却道是年高阅世已深，见识长进，颓风坏俗，莫此为甚。此不特道德蔑如，即功名亦无济，不过溺富贵，图温饱，其下下者耳，吁可畏哉！

12·06 朱子曰：人须有廉耻，有耻则能有所不为。今有一样人不能安贫，其气销屈，以至立脚不住，不知廉耻，则亦何所不至！吕舍人诗曰：“逢人即有求，何以百事非。”某观今人不能咬菜根，而至于违其本心者众矣，可不戒哉！

人有不为而后可以有为者，耻之于人大也。若不能安贫则无廉，无廉则无耻，其平日奋发之气，如脂如韦，销磨屈抑，无以自由，安能立脚得住。自此沉溺不返，居下流而坠深渊，则亦何所不至哉？乌知逢人自求，即百事皆非，咬得菜根，则百事可做。今人不能自家吃苦，而卑躬屈节，寡廉鲜耻，俛首以求人，抑何违其本心至是也！然实不能安贫之故耳，故学道者安贫守贱是第一关，戒之勉之！

12·07 朱子曰：康节诗云：“闲居慎莫说无妨。”盖道无妨便是有妨，要做好人，上面煞有等级；做不好人，则立地便至，只在把住放行之间尔。

闲居肯说无妨者，总为把不住耳。若把得住，则刻刻操存，些毫不肯放过。士希贤，贤希圣，进一步还有一步工夫，如升阶之有等级，方是做好人。但做不好人，一失足便堕入其中，所谓立地便至也。然则把住放行在敬肆间，而邵子所谓“闲居慎莫说无妨”者，固即君子戒慎慎独之意欤！

12·08 朱子曰：才有顺适底意思，便是人欲。

人欲易流如怀土怀居，溺于所处之安，皆是顺适底意思也。然岂待观之奔放溃决之后哉！只才有此意思，便是人欲横溢之渐，不至为下流之归不已，人亦谨小慎微于便安之地，而严加存遏，庶几有以自克也夫。

12·09 朱子曰：每事求自家安利处，便不是义，便不可入尧舜之道。须勤勤提省于纤微毫忽之间，不得放过。

尧舜之道，惟精惟一，推而至于平常百姓，风动时雍，只是无自安

自利之心，况利者义之反。若每事必求自家安利处，便与义背驰，便与尧舜之道背驰，然亦不在大也。但纤微毫忽之间，稍稍放过，已自潜滋暗长于不及觉，而将莫能自禁矣，使非勤力提省，因心衡虑以自决其几，尚于道义何望哉！有志者当常存敬畏之心也。

12·10 朱子曰：游从纷杂，与此曹交处，最易亲狎，而骄慢之心日滋。既非所以养成德器，其于观听，亦自不美，所损多矣。

此言交处之当慎也，天下之易亲易狎者，莫如小人。若逐逐于游从纷杂中，日与此辈交处，不觉侵入其群，亲之狎之，而骄慢之心滋，荡然无复有齐庄俨恪之念。既非所以养成德器，而且者慎之。

12·11 朱子《答黄冕仲》曰：向说小善不足为重轻，非是以小善为不足为，但谓要识得大体有用功处，不专恃此为本领耳。善之所在，即当从之，固不可以其小而忽之也。

君子为善，初不以小而不为，但谓识得大体者，为能干本领处用功，则自知为善之可乐，固不沾沾以此重轻也。然则学贵知要，而亦何尝谓小善之可忽乎？

12·12 朱子曰：且道专读诗文，是要做甚样人。屡试不得，到老只浮沉乡曲。若因做时文得官，只是一味卤莽，不说尽心奉职，为国为民，兴利除害，心心念念，只要做向上去，逐人钻刺，求举为荐，无所不至。

古今不朽之业，莫如立德立功，方成个人品。今人终日呶呶，为帖括计，且道专读诗文，是要做甚等之人，倘屡试弗信，到老浮沉，徒寂灭乡曲间耳。幸而因此得官，又只一味粗疏卤莽，凡忧国忧民，心所宜尽，兴利除害，职所当为者，膜外置之。至其日夜图维，惟是钻刺微求，多方攀援，以于上进，绳营狗苟，亦甘心为之。苟平坦自思，不知其置身何等也。举世滔滔，恬不知怪，殊堪悼惜已。

12·13 朱子曰：凡是名利之地，退步便安稳，只管向前便危险，事势定是如此。

名利者，人所同欲之物，即人所交争之地也，惟安分循理，退步自守，则不与人争者，自不为人所怨，便安稳矣。若一味前去，诡遇以戈名，争先以射利，人所同欲者而一一专之，遂至忌怨丛生，而谗害交作，危险立至，此事势之必然，人之所当深戒也。

12·14 朱子曰：只理会此身，其他都是闲物事。缘我这身，是天造地设底，担负许多道理，尽得这道理，方成个人，方可扑天踏地，方不负此生。若不尽得此理，只是空生空死，空具形骸，空吃世间人饭，见得道理透，许多闲物事都没要紧，要做甚么。

天地人谓之三才，则吾人一身，上拄天，下踏地，要支撑得住。其所以支撑得住者，道理也，与闲物事全无干涉也。故只理会此身，不徒躯壳践形惟肖，担当许多道理，可以弥纶天地，方是全受全归，方不枉生世上。若于此理梦梦，生无补于时，死无传于后，真空具形骸糜饭而已。然则见得道理透者，充塞天地，至大至刚。视一切琐琐闲物事，有甚紧要，做甚么用也。男子拄天踏地，欲成个人，于朱子此言三复思之，当亦赧然谢跃然兴也。

12·15 朱子曰：不曾实做自家本分工夫，故亦不能知异端诡淫邪遁之害。

吾儒之与异端，如薰莸冰炭之不可合，但不曾实做自家知言穷理工夫，则先不知薰之为芬，安能辩获之臭？先不知冰之为洁，安能别炭之污？而诚淫邪遁之心生，害政发政害事者，乌足以知之。甚矣，人当思所以自警而实用其力也！

12·16 朱子曰：向来一番前辈，少日粗有时望，晚来往往不满人意，正坐讲学不精，不见圣门广大规模，小有所立，即自以为事业止此，更不求进。荆公所谓“未俗易高，险途难尽”者，可念也。

圣门广大规模，如颜之若无若虚，曾之任重道远，是何等事业！所以见其进未见其止，临深履薄，开衾视手足，天下后世，诵法无穷也。若少时粗有时望，晚来不满人意，直是废于半途，隳于末路耳。所以然者，实由讲学不精，未有深造，不曾见得圣门广大规模，故甘于小就，不复求进，所谓“未俗易高，险途难尽”者，荆公之言，不洵可念哉。然荆公能言之而身蹈之，则仍是讲学不精，滋其弊也。此夫子所由以学之不讲为忧欤。

12·17 朱子曰：视听与见闻不同。声色接于耳目，见闻也。视听则耳目从乎声色矣，不论心受与不受也。

存乎人者，心为大体，耳目为小体。但人皆谓视听与见闻一而已，而不知其为耳目所司者，实有不同，何也！声色自外而来，接于耳目者见闻也。若视听，则耳目从乎声色而自内出矣，心之受与不受，尚未暇论也。夫非礼之端，不能禁外之不来，而能禁内之不往，此克复四勿之功，所以两在视听，而君子之耳目期于受治也。

12·18 朱子曰：人固有终身为善而自欺者，不特外面如此而里面不如此者，方为自欺。盖中心欲为善，而常有个不肯底意思，便是自欺也，须是打叠得尽。

此策人以戒欺慎独之功也。自欺云者，不但外面然而里面不然，方为自欺以欺人也。即使中心欲为善，而返回沾滞，常有个不肯底意思，便是自欺。是非不知，私欲之牵缚也，只为不能实用其力，决去其私欲耳。须是打叠得尽，亦惟力拔其私欲之根而已矣。人可不慎独以决其几哉！

12·19 朱子曰：吾人所处著个“道理”二字，便是随众不得。

张子尝言“制行以己，非所以同乎人。”又曰：“必物之同者，己则异矣。必物之是者，己则非矣。”皆所谓随众不得也。但吾人所处著个“道理”二字，更有依据持循，便是随众不得。朱子此言，所以发明张子之意者较为深切。学者处世，决当以理自裁，慎勿同流合污，流入乡愿之归也。

12·20 朱子曰：凡事不可著个“且”字，鲜有不害事。

且者，苟且自安之意。凡事须用一番精神，猛省着力，志之所至，气必赴焉，方不至僨败。若但存苟且迁就之心，鲜有不害事者，故夫子言进学之序，先知仁而必终之以勇也。

12·21 问：见有吾辈临终，多以不能终养与卒学为恨。若大段以为恨也，是不顺理否？朱子曰：也是如此。

吾人生顺死安，何复遗恨？若终养之悲，率学之顺，临终以为恨者，固未为非是。然揆之生顺死安之道，则其尚留遗恨者，多亦是不顺理。

因言悔字难说，既不可常存在胸中以为悔，又不可不悔，若只说不

悔，则今番做错且休，明番做错又休，不成说话。

程子尝言：罪己处不可无。然亦不可常存在胸中以为悔，恐其沾滞于此，无以自新也。其实又不可不悔，若只管做错便休，今番如是，明番又如是，恬不思悔，何由改图，岂成说话乎？当思所以善惩之可矣。

12·22 朱子曰：以干禄蹈利为事、至于语圣贤之余旨，究学问之本原，则罔乎莫知所以用其心者，其规为动息，举无以异于凡民。

士之所以异于凡民者，以其志气高远，不为利禄所萦，而能探圣贤之旨趣，究学问之本原，知所以用其心耳。若以干禄蹈利为事，而罔乎无志于圣贤学问之归，则识趣卑陋甚矣。至其规为事业，动息起居，究与凡民奚择哉！学者可知所自警矣。

12·23 朱子曰：事只有个是非，只拣是处行将去，必欲回互得人人道好，岂有此理！然事之是非，久却自定。

此言处事，有独断之道也。天下事只有个是非两途，但恐拣不到耳。若拣得是处行去，便自心安理得，必要人人道好，委曲回互，岂有此违心徇众之理！究之公是公非者，直道不泯，人心同然，则此事之是非，久后却自论定也。然则制行以己，岂以同乎人哉？

12·24 朱子曰：大抵以学者而视天下之事，以为己事之所当然而为之，则虽甲兵财谷笏豆有司之事，皆为己也。以其可以求知于世而为之，则虽割股庐墓，敝车羸马，亦为人耳。

此言为己为人之学，判之于心术之微也。大抵以学者而视天下事，以为职分所当然，而为其所不得不为，则虽甲兵财谷，至为纷扰，笏豆有司，极为琐屑。而本分之内，吾尽吾心，本分之外，不加毫末，皆实得诸己也。若以之邀誉沽名，谓可求知于世而后为之，则虽割股庐墓，所以明孝；敝车羸马，所以明俭。其实矫情饰节，推其心亦皆以为人耳。

12·25 善乎张子敬夫之言曰：为己者无所为而然者也。此其语意之深切，盖有前贤所未发者，学者以是而日自省焉。则有以察乎善利之间，而无毫发之差矣。

无所为而为之谓善，有所为而为之谓利，故张子谓为己者无所为而然，语意最为深切著明，实扩前人所未发。学者能于此内省而实心以为己，则舜跖分途，判然善利之间，察之极其明而无毫发爽矣。否或视天下之事皆有所为而然，又乌能察乎善与利之间，而实用其力哉？

12·26 朱子曰：谦之为卦，不知天地人鬼，何以皆好尚之，盖人极中本无物，事业功劳，于我何有？观天地生万物而不言所利可见矣。

谦之为卦，天地人鬼皆好尚之者，如日中则昃，月盈则亏，暑盛而寒伏，寒凝而暑来，是天道之亏盈益谦也；水瀑高峰，汇渚大泽。地道之变盈流谦也；高明之家，鬼瞰其室，积善之家，必有余庆，鬼神之害盈福谦也；德日新万邦惟怀，志自满九族乃离，人道之恶盈好说谦也。然不知天地人鬼何以皆好尚之？盖太极中冲漠无朕，本无一物，人能全体太极，则如三之劳谦终吉，四之无不利撝谦。一切事业功劳，于我何有？况天地原自处于谦也。观其施生万物，以美利利天下，而不言所利，亦可见矣。然则天地人鬼，又何容心也？韩魏公《喜雨诗》曰：“须臾慰满三农望，敛却神功寂若无。”殆窥见此意欤！

12·27 朱子曰：心地不虚，我见太重，恐亦为道学之障也。

心地贵明而明本于虚，君子所为以虚受人也。若不虚则我见过执，

因以不明，是以偏说臆说，障蔽胸中，虽有良师益友，恐无所施其教矣。其有妨于道学者，岂细故哉。

12·28 朱子曰：君子者成德之名也。所贵乎君子者，有以化其气稟之性耳。不然，何足以言君子？

君子者成德之名，谓德性之浑全也。然有理义之性，却不能无气稟之性，苟拘于气稟之偏，则无以自成其德，故所贵乎君子者，惟有以化其气稟，绝去刚吐柔茹之累耳。否则未足以言君子也。

12·29 朱子曰：俭德极好，凡事俭则鲜失。

奢侈之人，越礼犯分，故所行多失。惟有俭德者知节知止，则凡事守分循理，鲜有阙失。夫子曰：“俭则固，与其不孙也，宁固。”孟子曰：“俭者不夺人。”俭德岂不足尚哉？

12·30 朱子曰：杨绾用而大臣损音乐，减驺御，人岂可不养素自重耶。

绾，字公权，唐时人，性情俭。独处一室，左右图书，凝尘满席，澹如也。世以比山涛杨震，盖其养素自重亦久矣。及大历中用以为相，而大臣之豪奢者，率皆靡然改行，居则损音乐，出则减驺御。由是观之，俭德可风，已足以敝有位，人奈何不养素自重哉！

12·31 朱子曰：夫子乘桴之叹，独许子路之能从，而子路闻之果以为喜，且看此等处圣贤气象是如何！世间许多纷纷扰扰，如百个蚊蚋，鼓发狂闹，何尝入得他胸次耶！

圣贤胸次，天宽地阔，无所不可，胡海可浮也，浮海可从也。夫子发之为叹，子路闻之为喜。此等气象，可以静一世纷扰之场，亦可以消百千狂闹之态。山谷濂溪胸中洒落，如光风霁月，庶几似之。

12·32 朱子曰：穷须是忍，忍到熟处，自无戚戚之念矣。

此示人处穷之道也。学者内力未坚，学问未到，苟遇困穷，舍忍字字外，别无他法。所谓忍者，甘淡泊，吃得苦，咬尽菜根，则百事可做也。若忍到熟处，亦可习惯自然，不生计较，自无戚戚之念，据于中焉。即此便是坚定内力沈潜学问底工夫，尚肯远其本心，为暮夜之乞，白日之骄哉。

12·33 朱子曰：凡日用间，知此一病而欲去之，即此欲去之心，便是能去之药。但当坚守，常自警觉，不必妄意推求，欲舍此拙法，别求妙解也。

此示人去病之良，为进不者警也。凡日用间不知病痛所在，则懵懵焉精神元气任其销磨耳。若既如此一病而欲去之，岂有他法？亦惟邪气退听，便复初体，即此欲去之心，非即能去之药乎？但当坚守是心，常恐其复为所侵，时时警觉便足矣。假或以为此拙法而舍之别求，恐即妄意推寻，未必有此妙解之良剂也。

又曰：知得如此是病，即使不如此是药，若更问何由得如此，则是骑驴觅驴，即成一场闲说话矣。

药者所以药病也，能去病便是好药。必欲更问缘由，则是骑驴觅驴，东捞西摸，捕风系影，非真欲去病者。即成一场闲说话，岂君子以人治人之道哉？甚矣知病便能去病，无俟他求也。

12·34 朱子《答杨子直》曰：学者堕在语言，心实无得，固为大病，然于语言中罕见有究竟得彻头彻尾者，盖资质已是不及古人，而工

夫又草草，所以终身于此若存若亡，未有卓然可恃之实。

子直，名方，闽人。学求心得，堕在语言者，训诂而已。于心则拘滞不化，实无所得，固大病也。然学者多务涉猎，即求其语言中，善为解说，彻头彻尾。究其源，竟其委，亦罕见有见之者。盖高明沈潜之资质，已是不及古人，而勤学好问之工夫，又复草草了事，所以终身矻矻，循学之名，若存若亡，隳学之实，曾未有深造于其中，而默识心融，卓然可恃者。俗学之弊，可胜叹哉！

12·35 朱子《答林择之》曰：此学不明，天下事决无可为之理。

此学者修己治人之学也。此学明，然后举而措之，可以应天下事而无难，不则冒昧苟且，决未有能济者，故君子必以讲学为急务也。

12·36 朱子《答许顺之》曰：今时学者轻率大言，先将恭敬退让之心坏了，不是小病。若实有为己之意，先去此病，然后可耳。

顺之，名升，闽人。恭敬退让，谦之道也。必存是心，方能受益。今之学者，轻浮粗率，大言不渐，先将敬让之心坏了，矜己而傲人，自足而不求进，此非小病也。若此病不除，不可以为学，有志为己者，所宜痛加检点耳。

12·37 朱子曰：前贤语默之节，更宜详味，吾辈只为不理会此等处，故多悔吝。

《易》曰：吉人之辞寡，躁人之辞多。人之辞以情迁也，故当语而语，当默而默。前贤自然之节，深宜详味，吾辈言多忘发，只为不理会此等处。即传所谓将叛者其辞惭，中心疑者其辞枝，诬善之人其辞游，失其守者其辞屈，而悔吝安得不随之乎？盖语默关乎学问，甚不可以无节也。

12·38 问：谏于欲未能无之，但此意萌动时，却知用力克除，觉方寸累省，颇胜前日，更当如何？朱子曰：此只是强自降伏，若未得天理纯熟，一旦失觉察，病痛出来，不可不知也。

此意萌动时，虽知用力克除，然只是强自降服，一时压制，病根还在也。况云私欲未能无，即是天理未纯熟，若未得纯熟，一旦检点不到，依旧发出病痛，旋灭旋生，相胜安有已时。此岂可不知乎？

12·39 又问：五峰所谓天理人欲，同行异情，莫须这里要分别否？曰：同行异情，只如饥食渴饮等事，在圣贤无非天理，在小人无非私欲。所谓同行异情者如此，此事若不曾寻著本领，只是说得他名义而已。说得名义尽分晓，毕竟无与我事，须就自家身上，实见得私欲萌动时如何？天理发见时如何？其间正有好用工夫处。

同行异情，固须分别，然此易别耳，只如饥食渴饮等事，圣贤小人，同一日用常行也。而在圣贤得其正，便无非天理之情，在小人溺于贪，便无非私欲之情。此所谓天理人欲同行异情之说也。但说得名义，更须寻著本领，体认自家于私欲萌动时，见得如何？于天理发见时见得如何？其间昭然不昧，而后加以闲存，正有好用工夫处。

12·40 朱子曰：杜陵七歌，豪宕奇崛，诗流少及之者。顾其卒章叹老嗟卑，则志亦陋矣。人可以不闻道哉？

诗理性情，若与道俱，未为不可。程子尝指“穿花点水”句，惜工部一生为闲言无用，亦惜其未闻道也。今朱子以杜陵所作七歌，可谓壮矣，宜为诗流所不能及。顾其卒章叹老嗟卑，则豪宕奇崛之气，依旧黯

淡无色，何志趣之卑陋乃尔乎？使其与闻斯道，随遇而安，断不至是。信乎人不可以不闻道也！特此意恐未易为诗流所识耳。

12·41 朱子曰：粗有衣食之资，便免俯仰于人，败人意思，此亦养气之一助也。但不可汲汲皇皇，役心规利耳。

衣食所以资生，有缺则不免俯仰于人，而气为之馁，安得不败人意思？故但粗足，便可自立，而善念之兴，郁然勃然，莫能摧败，此亦养气之一助也。然但当顺受而得之有道，不可役心规利，至丧所守耳。

12·42 朱子曰：语道术则无往而不通，谈性命则疑独而难穷，惟其厚于外而薄于内，故无地以崇之。

此朱子《据德箴》也。德者，行道而有得于心；据者，执而守之也。特是世之人，语道术则无往不通，一若行之余者。谈性命则疑其独得之秘，难以穷尽，尚不堪自信于心焉，夫性道一原，岂有异理，惟其才高气粗厚于外，而蓄浅中干薄于内，故无以为崇之之地，并所得者亦恐旋而失之，而难与日新而不已也。学者可易言据哉？

12·43 朱子曰：匪忠曷劝，匪孝曷程，咨尔学子，永观厥成。

此《明伦堂铭》词，欲人顾名而思其义也。人有五伦而君亲为大，若匪忠则天下之事君者何以为劝，匪孝则天下之事亲者何以为程。傲尔学道之子，相与聚此堂，讲此业，以永观厥成也。可使名存实亡，叹世学之不讲哉！

12·44 朱子曰：言思戢，动思蹙，过思弃。端尔躬，正尔容，一尔衷。

此《窗铭》也。易于言则思戢戢，轻于动则思蹙蹙，小有过则思弃，捐而从善，凡此皆闲其邪也。端其身范，正其仪容，一其心志，凡此皆存其诚也。学问本原之功端在此矣。

12·45 朱子曰：养君中和之正性，禁尔忿欲之邪心，乾坤无言物有则，我独与子钩其深。

此《琴铭》也。履中蹈和，彼则可以陶养其正性；惩忿窒欲，彼则可以禁抑其邪心。乾坤不言而化成物，乃有则以相准，故我与子独钩其深，而心藏心写之也。按苏氏《琴偈》云：“若云兹上有琴声，放在匣中何不鸣？若云声在指头上，何不于君指上听？”朱子意在言中，苏氏意在言外，亦可互参。

12·46 朱子曰：前圣后师，文不在兹，如或见之，有俨其思。

此铭讲座之词也。吾道之绝续，亘古迄今，绵绵延延者，将安寄乎？前者之圣，后者之师，得与斯文，岂不在兹？如僂闻焉，如愧见之，有俨有翼，郁勃其思。盖朱子自任之重，诚难己于中，而继往开来者之断有属矣。

续近思录 卷十三
辨别异端（略）

此卷辨异端。盖异端不辨，则正学不明，故必于其弥近理而大乱真者，严析之于毫厘，然后人心不为所惑，而世道庶乎其日隆也。

续近思录 卷十四 总论圣贤

此卷论圣贤相传之统，而诸子附焉。盖自尧舜以来，传之孔子，孔子传之颜曾，曾子传之子思，子思传孟子，遂无传焉，楚有荀卿，汉有董仲舒、杨雄、诸葛亮，隋有王通，唐有韩愈，虽未能传斯道之统，然其立言行事，有补于世教，皆所当考也。迨于宋朝诸儒崛起，时则周子倡之于先，二程子张子遂从而推广之，而圣学复明。自龟山亲受业于程门，载道而南，若罗若李，一脉授授。至我朱子集其大成，一时师友相承，几上拟于洙泗。盖天开斯文之会也。朱子尝辑《近思录》，终以四子，以明道统之复续。愚今辑《续近思录》，终以朱子，以见道统之攸归。学者诚由是而入焉，则庶乎其不差矣。

14·01 朱子曰：儒教自开辟以来，二帝三王，述天理，顺人心，治世教民，厚典庸礼之道。后之圣贤，遂著书立言以示后世。

二帝，尧舜也；三王，禹汤文武也；典，五典；礼，五礼。《书》所谓“天叙有典，天秩有礼。”是也。言儒者之教，自有天地以来，帝王相传，所以述天理之本然，顺人心之固有。为治万世，教万民，厚五典，庸五礼之道。后之圣贤，遂因而修明之。著书立说，以阐发其遗蕴，而昭示乎后世，使人知所遵守。盖古今无二道，即无二教，前有帝王，后有圣贤，统系相承，源流同贯，可考而知。

14·02 朱子曰：夫子之所志，颜子之所学，子思孟子之所传，皆是学也。

道一而已。孔颜思孟，一脉相承，岂能舍是以为学哉？故志者志此，学者学此，传者传此，外此则为异端之学矣。可不慎与！

14·03 朱子曰：古之圣贤，从本根上，便有惟精惟一功夫，所以能执其中。彻头彻尾，无不尽善。后来所谓英雄，则未尝有此功夫，但在利欲场中，头出头没，其资美者，乃能有所暗合，而随其分数之多少以有所立。然其或中或否，不能尽善，则一而已。

精者择之明，一者守之固，古之圣贤，从立地根本上，便有惟精惟一功夫，不参于疑似，不间于二三，所以能得无过不及之中而允执之。而自首至尾，所行之事，无不彻底尽善，虽其质性之美，良由学问到也。若后来英雄一流，平日未尝下功夫，但在利欲场中出没，有一等资美者，率性而行，亦能于善处有所暗合，而随其所合分数之多寡，以各有所自立。然究竟欠择执之功，故或中或否，而终未能尽善，则一而已。盖圣贤自是圣贤地位，英雄止是英雄本色，故学者必以进之于道为贵也。

14·04 朱子曰：曾子平日是个刚毅有力量，壁立千仞底。观其所谓士不可以不弘毅，可以托立尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺，晋楚之富，不可及也。彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾义，吾何慊乎哉底言语。可见虽是做工夫处比颜子觉粗，然缘他资质刚毅，先自把捉得定，故得卒传夫子之道。

志气柔靡人最不济事，以无任道之勇，故非载道之器。若圣门曾子，平日是个刚强不屈，严毅不挠，最有力量，如壁立千仞气概。观其所言士不可以不弘毅等章，可见其做工夫处。虽比不得颜子细腻，觉较近粗，然因他本来资质，原是刚毅过人，识力坚凝，把捉得定，故能一力向前，

不为他歧所感，而卒以传夫子之道，与颜子共称。故学者必以刚毅为贵也。

14·05 朱子曰：子思别无所考，只孟子所称，如“ 摽使者出诸大门之外，北面再拜稽首而不受。 ” 如云，“ 事之云乎，岂曰友之云乎 ” 之类，这是甚么样刚毅？

天下最贵重者道德，然非刚毅的人，便无担当力量，鲜不为势利所屈。若子思摽使者之事，与答鲁公之语，大有壁立千仞，俯视一切之概，且中何曾有当日诸侯？如此严毅，方真是能以道自重者。曾子子思而后，惟孟子有些气概，可知圣道相传，专赖有些种人也。

14·06 朱子曰：孟子说滕文公便道性善，他欲人先知得一个本原，则为善必力，去恶必勇。

性命于天无有不善，故人人皆可以为尧舜。人之不肯为善去恶者，只是自昧其本原耳。孟子见滕文公便道性善，欲其先晓得一个本原所在，以见仁义不假外求，圣人可学而至，庶几发愤为雄，力于为善，勇于去恶，以复其本然之初，此是孟子教人得大头脑处。当时邪说横流，言性不一，惟孟子以性为善，令人认取本原，可谓得所宗矣。

14·07 朱子曰：学者须要有廉隅墙壁，便可担负得大事去。如子路世间病痛都没了，亲于其身为不善，直是不入，此大者立也，问：子路此个病，何以终在？曰：当时也须大段去做工夫来，只打叠不能得尽，冉求比子路大争。

廉，有分辨也；隅，如物之有隅而端方也；墙壁，喻界限严固也。学者须要有廉隅墙壁，操守峻厉，一丝不苟，便可担负得大事去，所谓人有不为而后可以有为也。如子路生平，凡世间病痛的事，他都没了，至亲于其身为不善者，直是不入，观其所言，可以知其气概，此大者立也。能如子路，何患不成人品？问者谓子路既知不善不入矣，而未免仕于权门，此个病何以终在？朱子曰：子路当时也须大段去做工夫来，但未到纯粹地位，打叠不能得尽，然毕竟不苟且阿附。若冉有为季氏聚敛，比子路大争矣，大凡操守不立之人，终不可与任事，故观人必于其所守也。

14·08 朱子曰：孟子后，荀扬浅，不济事。只有子通，韩愈好，不全。

孟子既没，圣学失传，荀况扬雄，俱不识性，所见甚浅，不济于事，只有王通天姿甚高，而大本领处不曾理会；韩愈学见原本，而工夫未纯，故虽好而不全也。然唐三百年，识正学者，惟一昌黎，较之文中子又似为过之也。

14·09 朱子曰：汉儒惟董仲舒纯粹，其学甚正，非诸人比。

汉四百年，识正学者，惟一董仲舒。今观所言正其谊不谋其利，明其道不计其功，心术何等纯粹？学术何等正大？汉唐以下诸儒皆不能及，亦可称一代大儒矣。

14·10 朱子曰：诸葛武侯常言治世以大德不以小惠，而其治蜀也，官府、次舍、桥梁、道路，莫不缮理，而民不告劳，是亦庶乎先王之政矣。

王政不施小惠，大纲张，纲目举，事集民不烦。观孟子讥子产惠而不知为政章可见。诸葛亮尝言治世以大德不以小惠，最得为治大体，至

其治蜀，则又不忽庶务。凡官府、次舍、桥梁、道路，莫不缮治修理，而民未尝告劳，庶几合乎先王之政矣。程子谓其有王佐之才者，其信然乎？

14·11 问：陆宣公比诸葛武侯如何？朱子曰：武侯气象较大，恐宣公不及。

宣公名贲，唐代名臣，尝上奏议论天下字甚悉，绰有经济之才。但比诸葛武侯，则王佐之器，其所设施，气象较大，似非宣公可及，然在汉唐，如二公之品，皆系纯臣，特以才相提而论，则不能无大小耳。

14·12 朱子曰：韩退之却有些本领，非欧公比，《原道》其言虽不精，然皆实，大纲是。

韩文公一生学问，见于《谏佛骨表》。识见高，持论正，却有些本领，非欧阳永叔可比。至《原道》一篇，以爱之理为仁，遗却心之德一边，所言虽未精当，然皆实说道理，大纲已是，却微有见不到处，无害其为学之正也。唐儒惟公首推，信然！

14·13 朱子曰：明道浑然天成，不犯人力；伊川工夫造极，可夺天巧。明道之言，发明理致，通透洒落，善开发人；伊川之言，即事明理，质实精深，尤耐咀嚼。然明道之言，一见便好，久看愈好，所以贤愚皆获其益；伊川之言，乍见未好，久看方好，故非久于玩索者，不能识其味。

此论二程夫子之造诣教人也。明道邻于生知，不假人力；伊川全用人力，以夺天巧。一则渐近自然，一则功夫诣极，此其造诣然也。至其教人之言，明道发明通透，善于开发，故人一见便知，久而愈觉其妙，无论贤愚，皆获进益；伊川质实精深，耐人寻味，故乍见不知其好，必待玩索之久，而后有得。但明道德性宽大，规模广阔，善学之则日进于高明，不善学之则恐流于空荡；若伊川气质刚方，文理密察，使人有所依据，尤为易学。故朱子又曰：明道所处，是大贤以上事，伊川所处虽高，其实中人皆可跂及。又曰：明道说话超迈，不如伊川说得的确又亲切，然二程皆百世师表，在人善学之可也。

14·14 朱子曰：伊洛拈出“敬”字，直是学问始终日用亲切之妙。

尧舜以来，圣圣相传，心法不越一“敬”。故圣学就此立根本，凡事都从此做去。伊洛拈出“敬”字，上接千圣之传，直是学问彻始彻终日用至亲切之妙。俾学者有所持守，存养省察，以为希贤希圣阶梯，其功不浅。故朱子又曰：程先生之有功于后学，或是“敬”之一字有力也。

14·15 朱子曰：横渠用功，最亲切可畏。学者用功，须是如此。

张子苦心力学，终日危坐一室，左右简编，俯而读，仰而思，有得则识之，或中夜起坐，取烛以书。著《正蒙》时，夜坐彻晓，极力探索。其平日用功，最为亲切，令人可畏。学者用功，须是学他，如此方有进益，不则悠悠忽忽，终济不得事。故朱子特举之以相勸也。

14·16 朱子曰：气质之说，始于张程，极有功于圣门，有补于后学，前此未曾有人说到。

人性皆善，其有不善者，气质之性也。夫子曰：“性相近也，习相远也。”又曰：“惟上知与下遇不移。”便是说气质矣，但未明言之耳。至程子分明指出示人，尝曰：“论性不论气不备，论气不论性不明。”横渠则曰：“形而终有气质之性善，反之则天地之性存焉。”故气质之

性，君子有弗性者焉。盖自孔、曾、思、孟而后，无人说到此道理，而程张始言之，俾学者晓然于性之本善，不得自安于外质，而诸家妄言性者俱废，其有功于圣门而有补于后学也。拒浅鲜乎哉！

14·17 朱子曰：游、杨、谢三君子初皆学禅。后来余习犹在，故学之者多流于禅。游先生大是禅学。

游酢、杨时、谢良佐，三人皆程门高弟，初皆学禅，自见程夫子，尽弃其学而学焉，然到后来，余习高在，未能尽除，故从之学者多流于禅，而游则大是。朱子尝谓是程先生当初说得高了，他们只啖见上一截，少下面著实工夫，故流弊至此。游定夫更颖悟，其入禅学，比杨、谢更深也。伊川自涪归，见学者凋落，多从佛学，独有杨谢二君不变，因叹曰：“学者皆流于佛矣，惟有杨谢二君长进。”

14·18 朱子曰：龟山先生倡道东南，士之游其门者众，然语其潜思力行，任重诣极，罗公一人而已。延平先生从之学，讲诵之余，危坐终日，以验夫喜怒哀乐未发之前气象为何如，而求所谓中，若是久亡，而知天下之大本，真有在于是。

龟山之学，传之罗豫章，豫章传之李延平，皆二程先生嫡派。自龟山载道而南，弟子千余，而能潜思力行，任重诣极者，惟有罗公一人，可知善学者之难得也。及延平从豫章学，讲诵之余，终日危坐一室，惟用存养工夫，以验夫喜怒哀乐未发之前气象为何如，而求所谓中者，沈潜之久，觉有所得。而知未发之中，万事万理，尽从此出，而道之大本实在焉。此孔门心法，惟李先生独能见及，其所为静坐者益实，常存敬畏，静验吾性之所从来，以得天理之本然，非如异学之瞑目静坐，止求见心而不知所谓性也。厥后先生传之朱子，而圣学大彰，溯厥渊源，诚深人仰止云。

14·19 朱子曰：南轩疾革，定叟求教，南轩曰：“朝廷官爵莫爱他的。”一朋友在左右扶掖求教，南轩曰：“蝉蜕人欲之私，春融天理之妙。”语讫而逝。

张南轩学问纯粹，践履笃实，病将危时，友人请教，示以莫爱朝廷官爵。盖人惟有所爱乎官爵，故恋恋不忘，而此心纯是人欲之私，不顾乎天理矣。既又曰：人欲之私，当使尽除，如蝉之蜕；天理之妙，当使流行，如春之融。盖其平日辨析于义利者既深，故虽当死，而犹以天理人欲为训。其品行之醇，不可多得，朱子所以重惜之也。

14·20 朱子曰：张敬夫生有异质，颖悟夙成。忠献公爱之，自其幼学而所以教者，莫非忠孝仁义之实。既长，又命往从南岳胡公仁仲先生，问河南程氏学。先生一见，知其大器，即以所闻孔门论仁亲切之报告之。公退而思，若有得也，以书质焉，而先生报之曰：“圣门有人，吾道幸矣！”

敬夫生而颖敏，姿性过人，其父爱之。自幼即教以仁义忠孝之实，长命从胡仁仲先生问二程学。先生一见，知其他日必成大器，即告以孔门论仁亲切之旨，公退思苦有所得，遂以书相质证，先生答之曰：圣门有人，吾道之大幸也。盖其生质之美，而又得于父师之教，其根本已先立矣。

14·21 朱子曰：五峰云：“学欲博，不欲杂；守欲约，不欲陋。”此天下之至言也。

胡五峰尝说此二语，朱子叹以为至言。盖孔门之学，不外博约二端，学不博则无以考究乎事物，故必穷理以致其知，然又不可泛滥支离而失之于杂也。守不约则无以检束其身心，故必反躬以践其实，然又不可褊浅狭隘而失之于陋也。杂近于博，陋近于约，相似而实不同，学者不可不察也。

14·22 朱子曰：圣人者，金中之金也；学圣人而不至者，金中犹有铁也。汉祖唐宗，用心行事之合理者，铁中之金也。曹操，刘裕之徒，则铁而已矣。

此以物之醇杂，喻人之醇杂也。圣人纯粹以精，其品最上，犹金中之金，无少参焉者也。学而未至于圣者，其行谊不能无夹杂，犹金中尚有铁也。汉高祖、唐太宗，号为英主，然不知圣人之道，间或用心行事有合于理者，是其天资好处，犹铁中之金也。若曹操、刘裕之徒，枭雄奸恶，全失本心，纯是一块顽铁而已。夫精金不可得见，而顽铁比比皆是，人可不以物为鉴哉？

14·23 问本朝人物，朱子曰：韩、富，规模大又粗。温公，差细密又小。

所谓大臣者，有全体，有大用，规模宏大而条理细密，然而兼之者难。若论宋朝人物，如韩琦、富弼、司马光，皆以身系天下之重望，而为社稷名臣，其功业政迹，卓卓不可及。但韩、富规模则大而多粗疏，温公差觉细密，而又狭小，大段看来似未能免，此盖人之才有所长，即不能无所短故也。朱子此言，其殆三君子之定论欤。

14·24 朱子曰：范文正杰出之才，又振作士大夫之功为多。

文正公，名仲淹，字希文，公做秀才时，便以天下为己任，厥后出入中外，位兼将相，勋名事业，冠绝一时，真杰出之才也。至好成就人材，培养善类，当时士大夫为其所振作而兴起者厥功实多，又休休乎有大臣之度矣。

14·25 朱子曰：陈忠肃公刚方正直之操，得之天资，而其烛理之精，陈义之切，则学之功有不可诬者。

忠肃公，名瓘，字莹中，号了翁。公为右正言时，尝论蔡京蔡卞之奸，披摘其处心，发露其隐匿，京深恨之，得祸最酷。又尝论曾布专权被贬。其刚方正直之操，得之天资已然，虽重遭谪斥，终不为屈，至其烛理之精，无少游移，陈义之切，无所顾忌，则又得于学问之功，有不可诬者。卒至被贬以死，而不获竟其用，惜哉！

14·26 朱子曰：李忠定公虽以谗间窜斥，滨九死，而爱君忧国之志，终不可得而夺，亦可谓一世之伟人矣！

忠定公，名纲，字伯纪。钦宗时，金人来侵，群臣争议割地请和，公独言当以死守，后又欲出师兴复，由是不合，被谗窜斥，滨九死而不悔。高宗立，首召为相，修政事，缮兵备，慨然以雪国耻为己任，在朝仅七十日。复罢出治外州，因事献言，率皆畏天恤民，自强自治之意，而深以和议退避为非，其忠君忧国之志，缠绵固结于中，终不可得而夺，真可称一代之伟人矣。

14·27 朱子曰：前贤遗迹，正尔何关人事，而使人想象爱慕不能忘。虽不复至其处，而犹欲见之图画之间，使其流传之广且远，而未至于泯灭。然则为士君子者，其可不力于为善哉？

此因前贤遗迹，人不能忘，而见善之不可不为也。夫秉彝好德之心，人所同具，故于遗迹所在，每流连而爱慕之，虽不复至其处，而犹欲见之图画，以垂永远，盖惟恐其久至于泯没也。然则后之君子，观乎此者，可不慨然奋兴，以自勉力于为善哉？

14·28 朱子曰：造化微妙，惟深于理者识之。吾与季通言而未尝厌也。

季通蔡氏，名元定，学者称为西山先生。朱子所谓老友，不当在弟子列者。季通于书无不读，事无不究，凡奇奥古书，过目辄解。朱子著书，皆与参订，至《启蒙》一书，则属起稿，故曰造化之理，至微至妙，惟深于其中者，始触识之，他人不易解也。吾与季通言，未尝有厌，以其能心领神会也。及卒，朱子谏之曰：“季通有精诣之识，卓绝之才，不可屈之志，不可穷之辨。”盖深致其悼惜之意云。

14·29 朱子曰：同父，才高气粗，故文字不明莹，要之自是心地不清和也。

陈亮，字同父，尝自言扩开万古心胸，推倒一世智勇。朱子谓其才高迈而气粗浮，故作为文字，不甚明朗莹洁，然其病外，总由心地不清和也。盖清则无夹杂之累，和则无叫嚣之气，此惟深于涵养者能之，非恃才矜气者所可及矣。

14·30 朱子曰：吕伯恭，旧时性极偏，因病中读《论语》，至“躬自厚而薄责于人”，有省，遂如此好。

吕东莱平日性极偏急，无容人之量，因病中读《论语》“躬自厚而薄责于人”句，忽然有省，以后遂如此好，是能变化其气质者。学者穷年读书，而毫无所省，终不能变，视伯恭不甚愧乎？

14·31 朱子曰：直卿志坚思苦，与之处，甚有益。此道不是小事，须吃些苦方可望。

直卿黄氏，名干，号勉斋，朱子门人。直卿初见朱子，夜不设榻，不解带，少倦则危坐一椅，或至达曙。故朱子称其立志坚凝，思致勤苦，与之共处，相观而善，甚有进益。盖此道甚是重大，欲一力担荷，不是小事，必须吃得些苦，方可望其成就。厥后勉斋造诣精深，遂绍朱子正传，全是从吃苦中得来也。

14·32 朱子曰：吴伯丰明敏过人，尽能思索。从事州县，随事有以及民，而自守劲正，不为时势所屈，甚不易得。

伯丰，名必大，朱子门人也。天资独高，明敏过人，而复能思索，加功深造，其学之勤如此。迨从事州县，本其生平所得力，而随事设施，皆能有以及民，其才之可用又如此。至于自守卓然。刚劲正直，略不屈于时势，则更过人远甚，不可易得。观朱子所称，可以知其造诣矣。

14·33 朱子曰：汉卿身在都城，俗学声利场中，而能闭门自守，味众人之所不能味，同门之士，亦鲜见其比。

辅汉卿，名广，朱子门人。为学之道，在于沈静专一，方能有所进益。所患此心不定，一为外物摇夺，则本业荒矣。昔子夏犹未免入见道德而悦，出见纷华而悦，况学者乎？汉卿身在都城繁华之地，于俗学声气利名场中，最易薰染动人，而能闭户自守，不事征逐，日与圣贤酬对，味人之所不能味，是其淡然无求，进道弥固，同门诸人，罕有能比之者，甚足取也。

14·34 朱子曰：吕居仁学术虽未纯粹，然切切以礼义廉耻为事，所以亦有助于风俗。今则全无此意。

吕本中，字居仁，以文学著名。其学术虽多驳杂，未甚纯粹，然切切以礼义廉耻为事，则能得其大本，而可以为转移风俗之助。今人全无此意，所以礼义廉耻未尝讲明，而风俗遂由之日坏也。

14·35 朱子曰：张无垢始学龟山之门，而逃儒以归于释。其所论著，皆阳儒而阴释。

张九成，字子韶，后因学佛，自号无垢。始受业于龟山先生之门，既而逃入于禅，其释之师有宗杲者语之曰：“左右既得柄入手，开导之际，当改头换面，随宜说法，使殊途同归，则入世出世，两无遗憾矣。”用此之故，凡的论者，皆阳儒而阴释，其离合出入之际，务在愚一世之耳目。而使之恬不觉悟，以入乎释氏之门，虽欲复出而不可得。陈清澜曰：“后世学术，阳儒阴释之祸，实起于宗杲教张公之一语。”上而千古圣贤学术为所汨乱，下而天下万世人心为所蔽惑，不知其祸何时而已也。

14·36 朱子曰：子寿兄弟气象甚好，其病却是尽废讲学，而专务践履，却于践履之中，要人提撕省察，悟得本心，此为病之大者。要其操持谨质，表里不一，实有以过人，惜乎其自信太过，规模窄狭，不复取人之善，将流于异学而不自知耳。

陆九龄，字子寿，子静之兄也。朱子言其兄弟气象甚是好的，但其病痛，却是尽废讲学，全不用致知功夫，而专务践履，又欲于践履之中，提省觉悟。得此心来，此是大病处。盖不讲学则是非无所别白，践履何由得正？即使屏去事物，一旦顿然觉悟，亦是禅家灵机一派，与吾儒格致诚正修齐治平真实功能，相去奚啻天渊。然要其操守质实，表里如一，则是天资好处，实有以过乎人。使肯加之以学，何患不是载道之器？惜乎自信太过，但以己之所见为是。而规模窄狭，不复取人之善，虽与之言，终不见听，势将于异端，而不自知也。此鹅湖会后之定论，而朱陆之相悬，于此可大见矣。

14·37 朱子曰：子静说一个心，本来是好底，上面著不得一学。人只被私欲遮了，若识得个心，万法流出，都无许多事。他是实见得恁地，所以不怕天，不怕地，一向胡叫胡喊。他说得动人，使人都快活，便会使人都恁地放颠狂。某也会恁地说，使人便快活，只是不敢，怕坏了人。若有这个直截道理，圣人那里教人恁地步步做上去。

子静之学，止教人认一个心，常使空灵，则万法从此流出，都无多事，并不须学问工夫。在他是实见得如此，所以只将个心来作弄，胡叫胡喊，便是上天下地，惟我独尊，说得精神动人，人亦被他耸动快活，也都恁地放颠放狂起来。故朱子云，我也会说，也会使人听了快活，但恐如此作弄，全无实际，怕教坏了世人。若使果有这个直截道理，则古来圣人，何不也这样直截教人，却必恁地从下学工夫，步步做将上去。盖彼只知有心而不知有性；只知心之灵明，可以静中希其冥悟，而不知性之当尽。必待致知而后力行，此其学所以多入于禅，而误后生小子为不浅也。

14·38 朱子曰：陆子静之学，看他千病万病，只在不知有气禀之杂。他只说儒者绝断了许多利欲，便是千了百当，任意做出都不妨。不

知气稟有不好底夹杂在里，一齐滚将去，如何都把做心之妙理，道害事不害事。看子静书，只见他许多粗暴底意思，其徒都是这样。

人之气稟，不能无杂，故必籍学问以变化之，而后见之行事，方能有善无恶。子静之病，全在不知有气稟之杂。彼谓学者但能断去利欲，默坐澄心，一旦有悟，便是千了百当工夫，任意做出，无非妙理，而不知气稟有不好者，平时未尝学问，一齐将夹杂的滚将出来，岂不害事？但彼自是己见，执迷不悟。看他之书，无非许多粗暴意思，而其徒学之都是如此，既以自误，又以误人，良可叹也！

14·39 朱子作《周子赞》曰：道丧千载，圣远言湮。不有先觉，孰开我人？书不尽言，图不尽意。风月无边，庭草交翠。

自孔孟既歿，千有四百余载，大道邈矣无传，圣人远而微言湮。不有先觉之贤，孰为绍往圣以开来学？周子奋然崛起，不由师授，独能有所心得。立图著书，发天人之秘，探性命之原，词义虽约，而包举无遗。故其书不尽言，图不尽意，令学者玩索而自得之。至于人品甚高，如风月之无边，庭草之交翠，胸中洒落，纯乎天理流行，其在圣门，亦颜曾之流亚与。后之言道统者，舍周子其谁宗哉？

14·40 《程伯子赞》曰：扬休山立，玉色金声，元气之会，浑然天成。瑞日祥云，和风甘雨，龙德在中，厥施斯普。

明道德性宽大，规模广阔。其见于容貌辞气之问者，刚柔相济，和易可亲。所谓扬休山立，玉色金声也。盖天地元气会合，笃生斯人，故其气象浑成，自然粹美，如瑞日祥云之开朗，和风甘雨之潜滋。以阳刚之德，居正中之位，薄其教泽，施及无穷，令人爱而敬之，刚而象之，渐而被之，而莫知其所以然也。此其不可及者也。

14·41 《程叔子赞》曰：规图矩方，绳直准平。允矣君子，展也大成。布帛之文，菽粟之味。知德者希，孰识其贵？

伊川气质刚方，文理密察，其持自行己，如规圆矩方，绳直准平，凜然不可干犯。所谓动容周旋中礼者，允矣君子之品，展也大成之诣也。至其发为文章，见诸议论，则即事明理，确实精切，布帛菽粟，平淡无奇，而大文至味存焉。卒无有以过之者，特世知其德之可贵者希矣。故惟以道自波，授诸生徒，不得于其身而传于其后，呜呼，亦天意也哉！

14·42 《张子赞》曰：蚤悦孙吴，晚逃佛老。勇彻皋比，一变至道。精思力践，妙契疾书。订顽之训，示我广居。

横渠幼悦孙吴之术，年十八，谒范文正公。公知县远器，欲成就之，责之曰：“儒者自有名教，何事于兵？”因劝读《中庸》。先生读其书，虽爱之，犹以为未足，又访诸释老之书，累年尽究其说，知无所得，反而求之六经。及在京师，坐虎皮，讲《周易》，从者甚众。一夕二程先生至，与论《易》，次日撤去皋比，曰：“吾平日为诸公设者，皆乱道。有二程近到，深明易理，吾所不及。汝辈可师之。”又尝曰：“吾道自足，何用旁求，”于是尽弃异学，此可见其勇于从善，一变而至道也。其后苦心探索，精思力践，遂有所得。而妙契疾书，见于《正蒙》之作，至《订顽》一篇，发明理一分殊，示学者广居之旨，求仁之方，尤为详尽。虽不及周程之纯，而倡明绝学，以明斯道，以教斯人，厥功为甚伟云。朱子之赞四子，形容逼霄，体段宛然，亦如孟子之论夷惠、伊尹，确有定评，百世下闻风而兴起者，庶其知所折衷矣。

14·43 朱子自赞曰：从容乎礼法之场，沉潜乎仁义之府。是予盖将有意焉，而力莫能与也。佩先师之格言，奉前烈之余矩，惟暗然而日修，或庶几乎斯语。

此朱子自道其所学也。凡人持身涉世，惟此礼法仁义毕生不可不尽，而又不能易尽。吾夫子历叙生平，至从心所欲不逾矩，则其诣至矣。而孟子论舜，亦以由仁义行为言，盖到此地位，工夫纯熟，直是峻绝，又大段著力不得。故朱子谓从容乎礼法之场，所发莫不中节，沉潜乎仁义之府，所存莫非良心。此惟知行交致者能之。予自顾生平，盖将有意以求，而力莫能与也，其敢有怠心乎？惟是佩格言，奉往范，惟日孳孳，益励其暗然之修，以庶几其一至，而不负乎斯语而已。噫！朱子此言，其即吾子求道未能之心，假年学易之志乎！然其蕴涵之气象，进修之精勤，亦可概见矣。

14·44 朱子曰：余年十六七时，屏山刘先生，字余以元晦而祝之。其词曰：“木晦于根，春容晬敷。人晦于身，神明内腴。”余受其言，而行之不力。涉世犯患颠沛而归，然后知其言之有味也。

屏山刘先生，名子鞏，字彦冲，朱子父书齐之友。朱子既孤，奉父命而从学焉。时年方十六七，先生以元晦字之，而加以祝词曰：木晦于根，若无所发，而春容常晬敷。人晦于身，若无可见，而神明常内腴。盖欲其英华不露，收敛深藏，以为积厚流光地也。朱子自谓当时受其言而行之，不知用力，昧于沈潜退藏之义，以至涉世犯患颠沛而归，然后回思其言，真觉有味而不啻若药石也。此虽自谦之词，然亦可见其得力矣。

14·45 朱子曰：平生自知无用，只欲修葺小文字以待后世，庶有小补于天地之间。

此朱子自谦之词。言平生自知其才无适于用，既不足见之行事，姑欲托之空言，因是修葺文字，阐明往训，以待后世学者。或可因文见道，庶几小补于天地之间，不致为弃人而已。嗟乎！朱子所著《集注》、《书传》、《易本义》等书，古今文章，莫大于是，为万世所共赖，岂曰小补之哉？

14·46 朱子曰：翻动册子，便觉前人阔略病败，欲以告人而无可告者，又不免辄起著述之念。

此朱子自明其著述之由也。前人所著之书，其中每多阔略病败处，时一翻阅，便觉分晓。欲举其失以告人，而人鲜好学深思无可告者。诚恐相沿不觉，为误后学，故又未免辄起著述之念，思有以发明揅正耳。非敢妄为作也，此亦夫子述而不作之意。