

卷上

余始为《原善》之书三章，惧学者蔽以异趣也，复援据经言疏通证明之，而以三章者分为建首，次成上、中、下卷。比类合义，灿然端委毕着矣，天人之道，经之大训萃焉。以今之去古圣哲既远，治经之士，莫能综贯，习所见闻，积非成是，余言恐未足以振兹坠绪也。藏之家塾，以待能者发之。

善：曰仁，曰礼，曰义，斯三者，天下之大衡也。上之见乎天道，是谓顺；实之昭为明德，是谓信；循之而得其分理，是谓常。道，言乎化之不已也；德，言乎不可渝也；理，言乎其详致也；善，言乎知常、体信、达顺也；性，言乎本天地之化，分而为品物者也。限于所分曰命；成其气类曰性；各如其性以有形质，而秀发于心，征于貌色声曰才。资以养者存乎事，节于内者存乎能，事能殊致存乎才，才以类别存乎性。有血气，斯有心知，天下之事能于是乎出，君子是以知人道之全于性也。呈其自然之符，可以知始；极于神明之德，可以知终。由心知而底于神明，以言乎事，则天下归之仁；以言乎能，则天下归之智。名其不渝谓之信，名其合变谓之权，言乎顺之谓道，言乎信之谓德，行于人伦庶物之谓道，侔于天地化育之谓诚，如听于所制者然之谓命。是故生生者，化之原；生生而条理者，化之流。动而输者，立天下之博；静而藏者，立天下之约。博者其生，约者其息；生者动而时出，息者静而自正。君子之于问学也，如生，存其心，湛然合天地之心，如息。人道举配乎生，性配乎息。生则有息，息则有生，天地所以成化也。生生者，仁乎；生生而条理者，礼与义乎。何谓礼？条理之秩然有序，其着也；何谓义？条理之截然不可乱，其着也。得乎生生者谓之仁，得乎条理者谓之智。至仁必易，大智必简，仁智而道义出于斯矣。是故生生者仁，条理者礼，断决者义，藏主者智，仁智中和曰圣人；智通礼义，以遂天下之情，备人伦之懿。至贵者仁，仁得，则父子亲；礼得，则亲疏上下之分尽；义得，则百事正；藏于智，则天地万物为量；同于生生条理，则圣人之事。

《易》曰：「形而上者谓之道，形而下者谓之器。」「形而下」者，成形质以往者也。「形而上」者，阴阳鬼神胥是也，体物者也；故曰「鬼神之为德，其盛矣乎！视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遗。」《洪范》曰：「五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。」五行之成形质者，则器也

；其体物者，道也，五行阴阳，得之而成性者也。

《易》曰：「一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。」一阴一阳，盖言天地之化不已也，道也。一阴一阳，其生生乎，其生生而条理乎？以是见天地之顺，故曰「一阴一阳之谓道」。生生，仁也，未有生生而不条理者。条理之秩然，礼至着也；条理之截然，义至着也；以是见天地之常。三者咸得，天下之懿德也，人物之常也；故曰「继之者善也」，言乎人物之生，其善则与天地继承不隔者也。有天地，然后有人物；有人物而辨其资始曰性。人与物同有欲，欲也者，性之事也；人与物同有觉，觉也者，性之能也。欲不失之私，则仁；觉不失之蔽，则智；仁且智，非有所加于事能也，性之德也。言乎自然之谓顺，言乎必然之谓常，言乎本然之谓德。天下之道尽于顺，天下之教一于常，天下之性同之于德。性之事配五行阴阳，性之能配鬼神，性之德配天地之德。人与物同有欲，而得之以生也各殊；人与物同有觉，而喻大者大，喻小者小也各殊；人与物之一善同协于天地之德，而存乎相生养之道，存乎喻大喻小之明昧也各殊；此之谓本五行阴阳以成性，故曰「成之者性也」。善，以言乎天下之大共也；性，言乎成于人人之举凡自为。性，其本也。所谓善，无他焉，天地之化，性之事能，可以知善矣。君子之教也，以天下之大共正人之所自为，性之事能，合之则中正，违之则邪僻，以天地之常，俾人咸知由其常也。明乎天地之顺者，可与语道；察乎天地之常者，可与语善；通乎天地之德者，可与语性。

《易》曰：「天地之大德曰生。」气化之于品物，可以一言尽也，生生之谓欤！观于生生，可以知仁；观于其条理，可以知礼；失条理而能生生者，未之有也，是故可以知义。礼也，义也，胥仁之显乎！若夫条理得于心，其心渊然而条理，是为智；智也者，其仁之藏乎！生生之呈其条理，显诸仁也，惟条理，是以生生，藏诸用也。显也者，化之生于是乎见；藏也者，化之息于是乎见。生者，至动而条理也；息者，至静而用神也。卉木之（株）〔枝〕叶华实，可以观夫生；果实之白，全其生之性，可以观夫息。是故生生之谓仁，元也；条理之谓礼，亨也；察条理之正而断决于事之谓义，利也；得条理之准而藏主于中之谓智，贞也。

《记》曰：「夫民有血气心知之性，而无哀乐喜怒之常；应感起物而动，然后心术形焉。」凡有血气心知，于是乎有欲，性之征于欲，声色臭味而爱畏分；既有欲矣，于是乎有情，性之征于情，喜怒哀乐而惨舒分；既有欲有情矣，于是乎有巧与智，性之征于巧智，美恶是非而好恶分。生养之道，存乎欲

者也；感通之道，在乎情者也；二者，自然之符，天下之事举矣。尽美恶之极致，存乎巧者也，宰御之权由斯而出；尽是非之极致，存乎智者也，贤圣之德由斯而备；二者，亦自然之符，精之以底于必然，天下之能举矣。《记》又有之曰：「人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也；物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。」人之得于天也一本，既曰「血气心知之性」，又曰「天之性」，何也？本阴阳五行以为血气心知，方其未感，湛然无失，是谓天之性，非有殊于血气心知也。是故血气者，天地之化；心知者，天地之神；自然者，天地之顺；必然者，天地之常。

《孟子》曰：「尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。」耳目百体之所欲，血气资之以养，所谓性之欲也，原于天地之化者也。是故在天为天道，在人，咸根于性而见于日用事为，为人道。仁义之心，原于天地之德者也，是故在人为性之德。斯二者，一也。由天道而语于无憾，是谓天德；由性之欲而语于无失，是谓性之德。性之欲，其自然之符也；性之德，其归于必然也。归于必然适全其自然，此之谓自然之极致。《诗》曰：「天生烝民，有物有则，民之秉彝，好是懿德。」凡动作威仪之则，自然之极致也，民所秉也。自然者，散之普为日用事为；必然者，秉之以协于中，达于天下。知其自然，斯通乎天地之化；知其必然，斯通乎天地之德，故曰「知其性，则知天矣」。天人道德，靡不豁然于心，故曰「尽其心」。

《孟子》曰：「口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也；仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。」存乎材质所自为，谓之性；如或限之，谓之命。存乎材质所自为也者，性则固性也，有命焉，君子不以性而求逞其欲也；如或限之也者，命则固命也，有性焉，君子不以命而自委弃也。

《易》曰：「成性存存，道义之门。」五行阴阳之成性也，纯懿中正，本也；由是而事能莫非道义，无他焉，不失其中正而已矣。民不知所以存之，故君子之道鲜矣。

《中庸》曰：「天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。」莫非天道也，其曰「天命」，何也？《记》有之，「分于道，谓之命；形于一，谓之性」，言分于五行阴阳也。天道，五行阴阳而已矣，分而有之以成性。由其所分，限于一曲，惟人得之也全。曲与全之数，判之于生初。人虽得乎全，其间则

有明闇厚薄，亦往往限于一曲，而其曲可全。此人性之与物性异也。言乎其分于道，故曰「天命之谓性」。耳目百体之欲，求其故，本天道以成性者也。人道之有生则有养也；仁以生万物，礼以定万品，义以正万类，求其故，天地之德也，人道所由立也；咸出于性，故曰「率性之谓道」。五行阴阳者，天地之事能也，是以人之事能与天地之德协。事与天地之德协，而其见于动也亦易。与天地之德违，则遂己之欲，伤于仁而为之；从己之欲，伤于礼义而为之。能与天地之德协，而其有所倚而动也亦易。远于天地之德，则以为仁，害礼义而有不觉；以为礼义，害仁而有不觉。皆道之出乎身，失其中正也。君子知其然，精以察之，使天下之欲，一于仁，一于礼义，使仁必无憾于礼义，礼义必无憾于仁，故曰「修道之谓教」。

《中庸》曰：「修身以道，修道以仁。仁者，人也，亲亲为大；义者，宜也，尊贤为大；亲观之杀，尊贤之等，礼所生也。」仁，是以亲亲；义，是以尊贤；礼，是以有杀有等。仁至，则亲亲之道得；义至，则尊贤之道得；礼至，则于有杀有等，各止其分而靡不得。「修身以道」，道出于身也；「修道以仁」，三者至，夫然后道得也。

《易》曰：「干以易知，坤以简能；易则易知，简则易从。」「易」也者，以言乎干道，生生也，仁也；「简」也者，以言乎坤道，条理也，智也。仁者无私，无私，则猜疑悉泯，故易知；易知则有亲，有亲则可久，可久则贤人之德，非仁而能若是乎！智者不凿，不凿，则行所无事，故易从；易从则有功，有功则可大，可大则贤人之业，非智而能若是乎！故曰「易简而天下之理得矣」，于仁无不尽也，于礼义无不尽也。

卷中

物之离于生者，形存而气与天地隔也。卉木之生，接时能芒达已矣；飞走蠕动之俦，有觉以怀其生矣；人之神明出于心，纯懿中正，其明德与天地合矣。是故气不与天地隔者生，道不与天地隔者圣，形强者坚，气强者力，神强者巧，知德者智。气之失暴，神之失凿，惑于德，愚。是故一人之身，形得其养，不若气得其养；气得其养，不若神得其养；君子理顺心泰，霏然性得其养。人有天德之知，有耳目百体之欲，皆生而见乎才者也，天也，是故谓之性。天德之知，人之秉节于内以与天地化育侔者也；耳目百体之欲，所受中而不可踰

也。是故义配明，象天；欲配幽，法地。五色五声，五臭五味，天地之正也。喜怒哀乐、爱隐感念、愠燥怨愤、恐悸虑叹、饮食男女、郁悠咨、惨舒好恶之情，胥成性则然，是故谓之道。心之精爽以知，知由是进于神明，则事至而心应之者，胥事至而以道义应，天德之知也。是故人也者，天地至盛之征也，惟圣人然后尽其盛。天地之德，可以一言尽也，仁而已矣；人之心，其亦可以一言尽也，仁而已矣。耳目百体之欲喻于心，不可以是谓心之所喻也，心之所喻则仁也；心之仁，耳目百体莫不喻，则自心至于耳目百体胥仁也。心得其常，于其有觉，君子以观仁焉；耳目百体得其顺，于其有欲，君子以观仁焉。

《传》曰：「心之精爽，是谓魂魄。」凡有生则有精爽，从乎气之融而灵，是以别之曰「魄」；从乎气之通而神，是以别之曰「魂」。《记》有之：「阳之精气曰神，阴之精气曰灵；神灵者，品物之本也。」有血气，夫然后有心知，有心知，于是有怀生畏死之情，因而趋利避害。其精爽之限之，虽明昧相远，不出乎怀生畏死者，血气之伦尽然。故人莫大乎智足以择善也，择善则心之精爽进于神明，于是乎在。是故天地之化，呈其能，曰「鬼神」；其生生也，殊其用，曰「魂魄」。魂以明而从天，魄以幽而从地；魂官乎动，魄官乎静；精能之至也。官乎动者，其用也施；官乎静者，其用也受。天之道施，地之道受，施故制可否也，受故虚且听也。魄之谓灵，魂之谓神，灵之盛也明聪，神之盛也睿圣，明聪睿圣，其斯之谓神明欤！《孟子》曰：「形色，天性也；惟圣人然后可以践形。」血气心知之得于天，形色其表也。由天道以有人物，五行阴阳，生杀异用，情变殊致。是以人物生生，本五行阴阳，征为形色。其得之也，偏全厚薄，胜负杂糅，能否精拙，清浊昏明，烦烦员员，气衍类滋，广博袭，闳巨琐微，形以是形，色以是色，咸分于道。以顺则煦以治，以逆则毒。性至不同，各呈乎才。人之才，得天地之全能，通天地之全德。从生，而官器利用以驭；横生，去其畏，不暴其使。智足知飞走蠕动之性，以驯以豢，知卉木之性，＜以生以息＞，良农＜任＞以蒔刈，良医任以处方。圣人神明其德，是故治天下之民，民莫不育于仁，莫不条贯于礼与义。

《洪范》曰：「敬用五事：一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思。」道出于身，此其目也。「貌曰恭，言曰从，视曰明，听曰聪，思曰睿。」幼者见其长，知就敛饬也，非其素习于仪者也；鄙野之人或不当义，可诘之使语塞也。示之而知美恶之情，告之而然否辨，心苟欲通，久必豁然也。观于此，可以知人之性矣，此孟子之所谓「性善」也。由是而达诸天下之事，则「恭作肃，从作义，明作哲，聪作谋，睿作圣」。

《孟子》曰：「心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。」当孟子时，天下不知理义之为性，害道之言纷出以乱先王之法，是以孟子起而明之。人物之生，类至殊也；类也者，性之大别也。孟子曰：「凡同类者举相似也，何独至于人而疑之！圣人与我同类者。」诘告子「生之谓性」，则曰：「犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？」盖孟子道性善，非言性于同也，人之性相近，胥善也。明理义之为性，所以正不知理义之为性者也，是故理义，性也。由孟子而后，求其说而不得，则举性之名而曰理也，是又不可。耳之于声也，天下之声，耳若其符节也；目之于色也，天下之色，目若其符节也；鼻之于臭也，天下之臭，鼻若其符节也；口之于味也，天下之味，口若其符节也；耳目鼻口之官，接于物而心通其则，心之于理义也，天下之理义，心若其符节也；是皆不可谓之外也，性也。耳能辨天下之声，目能辨天下之色，鼻能辨天下之臭，口能辨天下之味，心能通天下之理义，人之才质得于天，若是其全也。孟子曰「非天之降才尔殊」。曰「乃若其情，则可以善矣，乃所谓善也；若夫为不善，非才之罪也。」惟据才质为言，使确然可以断人之性善。人之于圣人也，其才非如物之与人异。物不足以知天地之中正，是故无节于内，各遂其自然，斯已矣。人有天德之知，能践乎中正，其自然则协天地之顺，其必然则协天地之常，莫非自然也，物之自然不足语于此。孟子道性善，察乎人之才质所自然，有节于内之谓善也；告子谓「性无善无不善」，不辨人之大远乎物，概之以自然也。告子所谓「无善无不善」也者，静而自然，其神冲虚，以是为至道；及其动而之善之不善，咸目为失于至道，故其言曰「生之谓性」。及孟子诘之，非豁然于孟子之言而后语塞也，亦穷于人与物之灵蠢殊绝，犬牛类又相绝，遂不得漫以为同耳。主才质而遗理义，荀子、告子是也。荀子以血气心知之性，必教之理义，逆而变之，故谓「性恶」，而进其劝学修身之说。告子以上焉者无欲而静，全其无善无不善，是为至矣；下焉者，理义以梏之，使不为不善。荀子二理义于性之事能，儒者之未闻道也；告子贵性而外理义，异说之害道者也。凡远乎《易》、《论语》、《孟子》之书者，性之说大致有三：以耳目百体之欲为说，谓理义从而治之者也；以心之有觉为说，谓其神独先，冲虚自然，理欲皆后也；以理为说，谓有欲有觉，人之私也。三者之于性也，非其所去，贵其所取。彼自贵其神，以为先形而立者，是不见于精气为物，秀发乎神也；以有形体则有欲，而外形体，一死生，去情欲，以宁其神，冥是非，绝思虑，以苟语自然。不知归于必然，是为自然之极致，动静胥得，神自宁也。自孟子时，以欲为说，以觉为说，纷如矣，孟子正其遗理义而已矣。心得其常，耳目百体得其顺，纯懿中正，如是之谓理义。故理义非他，心之所同然也。何以同然？心之明之所止，于事情区以别焉，无几微

爽失，则理义以名。专以性属之理，而谓坏于形气，是不见于理之所由名也。以有欲有觉为私者，荀子之所谓性恶在是也；是见于失其中正之为私，不见于得其中正。且以验形气本于天，备五行阴阳之全德，非私也，孟子之所谓性善也。人之材质良，其本然之德违焉而后不善，孟子谓之「放其良心」，谓之「失其本心」。虽放失之余，形气本于天，备五行阴阳之全德者，如物之几死犹可以复苏，故孟子曰：「其日夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者几希。」以好恶见于气之少息犹然，是以君子不罪其形气也。

孟子曰：「耳目之官不思而蔽于物，物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也，（比）〔此〕天之所与我者。先立乎其大者，则其小者弗能夺也。」人之才，得天地之全能，通天地之全德，其见于思乎。诚，至矣；思诚，则立乎其大者矣。耳目之官不思，物之未交，冲虚自然，斯已矣。心之官异是。人皆有天德之知，根于心，「自诚明」也；思中正而达天德，则不蔽，不蔽，则莫能引之以入于邪，「自明诚」也。耳之能听也，目之能视也，鼻之能臭也，口之知味也，物至而迎而受之者也；心之精爽，驯而至于神明也，所以主乎耳目百体者也。声之得于耳也，色之得于目也，臭之得于鼻也，味之得于口也，耳目百体之欲，不得则失其养，所谓养其小者也；理义之得于心也，耳目百体之欲之所受裁也，不得则失其养，所谓养其大者也。「人之所以异于禽兽者几希」，虽犬之性，牛之性，当其气无乘乱，莫不冲虚自然也，动则蔽而罔罔以行。人不求其心不蔽，于是恶外物之惑己而强御之，可谓之所以异乎？是以老聃、庄周之言尚无欲，君子尚无蔽。尚无欲者，主静以为至；君子动静一于仁。人有欲，易失之盈；盈，斯悖乎天德之中正矣。心达天德，秉中正，欲勿失之盈以夺之，故孟子曰「养心莫善于寡欲」。禹之行水也，使水由地中行；君子之于欲也，使一于道义。治水者徒恃防遏，将塞于东而逆行于西，其甚也，决防四出，泛滥不可救；自治治人，徒恃遏御其欲亦然。能苟焉以求静，而欲之翦抑窜绝，君子不取也。君子一于道义，使人勿悖于道义，如斯而已矣。

卷下

人之不尽其才，患二：曰私，曰蔽。私也者，生于其心为溺，发于政为党，成于行为慝，见于事为悖，为欺，其究为私己。蔽也者，其生于心也为惑，发于政为偏，成于行为谬，见于事为凿，为愚，其究为蔽之以己。凿者，其

失诬；愚者，其失为固；诬而罔省，施之事亦为固。私者之安若固然为自暴，蔽者之不求牖于明为自弃，自暴自弃，夫然后难与言善，是以卒之为不善，非才之罪也。去私莫如强恕，解蔽莫如学，得所主莫大乎忠信，得所止莫大乎明善。是故谓之天德者三：曰仁，曰礼，曰义，善之大目也，行之所节中也。其于人伦庶物，主一则兼乎三，一或阙焉，非至善也。谓之达德者三：曰智，曰仁，曰勇；所以力于德行者三曰忠，曰信，曰恕。竭所能之谓忠，履所明之谓信，平所施之谓恕。忠则可进之以仁，信则可进之以义，恕则可进之以礼。仁者，德行之本，体万物而与天下共亲，是故忠其属也；义者，人道之宜，裁万类而与天下共，是故信其属也；礼者，天则之所止，行之乎人伦庶物两天下共安，于分无不尽，是故恕其属也。忠近于易，恕近于简；信以不欺近于易，信以不渝近于简。斯三者，驯而至之，夫然后仁且智；仁且智者，不私不蔽者也。得乎生生者仁，反是而害于仁之谓私；得乎条理者智，隔于是而病智之谓蔽。用其知以为智，谓施诸行不缪矣，是以道不行；善人者信其行，谓见于仁厚忠信为既知矣，是以道不明。故君子克己之为贵也，独而不咸之谓己。以己蔽之者隔于善，隔于善，隔于天下矣；无隔于善者，仁至，义尽，知天。是故一物有其条理，一行有其至当，征之古训，协于时中，充然明诸心而后得所止。君子独居思仁，公言言义，动止应礼。达礼，义无弗精也；精义，仁无弗至也；至仁尽伦，圣人也。见简至善，圣人所欲与天下百世同之也。

《论语》曰：「性相近也，习相远也；惟上知与下愚不移。」人与物，成性至殊，大共言之者也；人之性相近，习然后相远，大别言之也。凡同类者举相似也，惟上智与下愚，明闇之生而相远，不因于习。然曰上智，曰下愚，亦从乎不移，是以命之也。「不移」者，非「不可移」也，故曰：「生而知之者，上也；学而知之者，次也；困而学之，又其次也；困而不学，民斯为下矣。」君子慎习而贵学。

《中庸》曰：「道也者，不可须臾离也；可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。」「《诗》云：『相在尔室，尚不愧于屋漏。』」故君子不动而敬，不言而信。」睹、闻者，身之接乎事物也；言、动者，以应事物也；道出于身，其孰能离之！虽事物未至，肆其心而不检柙者，胥失道也。纯懿中正，道之则也。事至而动，往往失其中（至）〔正〕，而可以不虞于疏乎！

《中庸》曰：「莫见乎隐，莫显乎微。故君子慎其独也。」「《诗》云：『潜虽伏矣，亦孔之昭。』」故君子内省不疚，无恶于志。君子之所不可及者

，其惟人之所不见乎！」「独」也者，方存乎志，未着于事，人之所不见也。凡见之端在隐，显之端在微，动之端在独。民多显失德行，由其动于中，悖道义也。动之端疾，动而全疾；君子内正其志，何疾之有！此之谓知所慎矣。

《中庸》曰：「喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。」人之有欲也，通天下之欲，仁也；人之有觉也，通天下之德，智也。恶私之害仁，恶蔽之害智，不私不蔽，则心之精爽，是为神明。静而未动，湛然全乎天德，故为「天下之大本」；及其动也，粹然不害于私，不害于蔽，故为「天下之达道」。人之材质良，性无有不善，见于此矣。「自诚明」者，于其中和，道义由之出；「自明诚」者，明乎道义中和之分，可渐以几于圣人。「惟天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性」，自诚明者之致中和也。「其次致曲，曲能有诚，诚则形，形则着，着则明，明则动，动则变，变则化」，自明诚者之致中和也。天地位，则天下无或不得其常者也；万物育，则天下无或不得其顺者也。

《中庸》曰：「君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸，温故而知新，敦厚以崇礼。」凡失之蔽也，必狭小；失之私也，必卑闇；广大高明之反也。「致广大」者，不以己之蔽害之，夫然后能「尽精微」；「极高明」者，不以私害之，夫然后能「道中庸」。「尽精微」，是以不蔽也；「道中庸」，是以不私也。人皆有不蔽之端，其「故」也，问学所得，德性日充，亦成为「故」；人皆有不私之端，其「厚」也，问学所得，德性日充，亦成为「厚」。「温故」，然后可语于致「广大」；「敦厚」，然后可语于「极高明」；「知新」，「尽精微」之渐也；「崇礼」，「道中庸」之渐也。

《中庸》曰：「思修身，不可以不事亲；思事亲，不可以不知人；思知人，不可以不知天。」君子体仁以修身，则行修也；精义以体仁，则仁至也；达礼以精义，则义尽也。

《论语》曰：「弟子入则孝，出则弟；谨而信，泛爱聚，而亲仁；行有余力，则以学文。」《大学》言致知、诚意、正心、修身，为目四；言齐家、治国、平天下，为目三。弟子者，履其所明，毋怠其所受，行而未成者也。身有天下国家之责，而观其行事，于是命曰「大学」。或一家，或一国，或天下，其事必由身出之，心主之，意先之，知启之。是非善恶，疑似莫辨，知任其责也；长恶遂非，从善不力，意任其责也；见夺而沮丧，漫散无检柙，心任其

责也；偏倚而生惑，身任其责也。故《易》曰：「君子永终知弊。」绝是四弊者，天下国家可得而理矣。其曰「致知在格物」，何也？事物来乎前，虽以圣人当之，不审察，无以尽其实也，是非善恶未易决也；「格」之云者，于物情有得而无失，思之贯通，不遗毫末，夫然后在己则不惑，施及天下国家则无憾，此之谓「致其知」。

《记》曰：「饮食男女，人之大欲在焉。」《中庸》曰：「君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也，五者，天下之达道也。」饮食男女，生养之道也，天地之所以生生也。一家之内，父子昆弟，天属也；夫妇，牝合也。天下国家，志纷则乱，于是有君臣，明乎君臣之道者，无往弗治也。凡势孤则德行行事，穷而寡助，于是有朋友，友也者，助也，明乎朋友之道者，交相助而后济。五者，自有身而定也，天地之生生而条理也。是故去生养之道者，贼道者也。细民得其欲，君子得其仁。遂己之欲，亦思遂人之欲，而仁不可胜用矣；快己之欲，忘人之欲，则私而不仁。饮食之贵乎恭，贵乎让，男女之贵乎谨，贵乎别，礼也；尚廉耻，明节限，无所苟而已矣，义也；人之不相贼者，以有位也；人之异于禽兽者，以有礼义也。专欲而不仁，无礼无义，则祸患危亡随之，身丧名辱，若影响熬。为子以孝，为弟以悌，为臣以忠，为友以信，违之，悖也；为父以慈，为兄以爱，为君以仁，违之，亦悖也。父子之伦，恩之尽也；昆弟之伦，洽之尽也；君臣之伦，恩比于父子，然而敬之尽也；朋友之伦，洽比于昆弟，然而谊之尽也；夫妇之伦，恩若父子，洽若昆弟，敬若君臣，谊若朋友，然而辨之尽也。孝悌、慈爱、忠信，仁所务致者也；恩、洽、敬、谊、辨，其自然之符也；不务致，不务尽，则离、怨、凶、咎随之；悖，则祸患危亡随之。非无憾于仁，无憾于礼义，不可谓能致能尽也。智以知之，仁以行之，勇以始终夫仁智，期于仁与礼义俱无憾焉，斯已矣。

《虞夏书》曰：「日宣三德，夙夜浚明有家。」宽也，柔也，愿也，是谓三德。宽，言乎其容也；柔，言乎其顺也；愿，言乎其恣也。宽而栗，则贤否察；柔而立，则自守正；愿而恭，则表以威仪；人之材质不同，德亦因而殊科。简也，刚也，强也，是谓三德。简，言乎其不烦也；刚，言乎其能断也；强，言乎其不挠也；简而廉，则严利无废怠；刚而塞，则惻怛有仁恩；强而义，则坚持无违悖。此皆修之于家者，其德三也。《书》之言又曰：「日俨祇敬六德，亮采有邦。」乱也，扰也，直也；或以宽、柔、愿而兼之者是谓六德，或以简、刚、强而兼之者是谓六德。乱，言乎其得治理也；扰，言乎其善抚驯也；直，言乎其无隐匿也。乱而敬，则事无或失；扰而毅，则可以使民；直

而温，则人甘听受。此用之于邦者，其德六也。以三德知人，人各有所近也；以六德知人之可任，其人有专长也。自古知人之难，以是观其行，其人可知也，故曰「亦行有九德」；以是论官，则官必得人也，故曰「亦言其人有德，乃言曰载采采」；德不求备于一人，故曰「翕受敷施，九德咸事，俊（人）〔义〕在官，百僚师师」，此官人之至道也。

《论语》曰：「君子怀德，小人怀土；君子怀刑，小人怀惠。」其君子，喻其道德，嘉其典刑；其小人，咸安其土，被其惠泽。斯四者，得士治民之大端也。《中庸》论「为政在人，取人以身」，自古不本诸身而能取人者，未之有也。明乎怀德怀刑，则礼贤必有道矣。《易》曰：「安土敦乎仁，故能爱。」《书》曰：「安民则惠，黎民怀之。」孟子论「民无恒产，因无恒心」；论「施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨；壮者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其长上」；论「死徙无出乡，乡田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，则百姓亲睦」，明乎怀土怀惠，则为政必有道矣。

《洪范》曰：「无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道便便。」言无私于其人而党，无蔽于其事而偏也。无偏矣，而无党，则于天下之人，大公以与之也；无党矣，而无偏，则于天下之事，至明以辨之也。《洪范》之言又曰：「无反无侧，王道正直。」「反侧」云者，窃阖辟之机而用之，非与天地同其刚柔、动静、显晦也。

《易》曰：「大君有命，开国承家，小人勿用。」自古未闻知其人而目之曰「小人」而用之者。《易》称「小人」，所以告也。言乎以小利悦上，以小知自见；其奉法似谨，其奔走似忠；惟大君灼知其小，如乱之恒由此起，故曰「必乱邦」也。

《论语》曰：「巧言，令色，鲜矣仁」，亦谓此求容悦者也。无恻隐之实，故避其

恶闻而进其所甘，迎之以其所敬而远其所慢。所为似谨似忠者二端：曰刑罚，曰货利。议过则亟疾苛察，莫之能免；征敛则无遗锱铢，多取者不减，寡取者必增，已废者复举，暂举者不废，民以益困而国随以亡。乱生于甚细，终于不救，无他故，求容悦者，为之于不觉也。是以君子难进而易退，小人反是；君子日见惮，小人日见亲。

《诗》曰：「惠此中国，以绥四方；无纵诡随，以谨无良。式遏寇虐，憯不畏明。」言小人之使为国家，大都不出「诡随」、「寇虐」二者，无纵诡迎阿从之人，以防御其无良；遏止寇虐者，为其曾不畏天而毒于民。斯二者，悖与欺，是以然也。凡私之见为欺也，在事为诡随，在心为无良；私之见为悖也，在事为寇虐，在心为不畏天明。无良，鲜不诡随矣；不畏明，必肆其寇虐矣。

《诗》曰：「民之罔极，职凉善背；为民不利，如云不克。民之回遘，职竞用力；民之未戾，职盗为寇。」在位者多凉德而善欺背，以为民害，则民亦相欺而罔极矣；在位者行暴虐而竞强用力，则民巧为避而回遘矣；在位者肆其贪，不异寇取，则民愁苦而动摇不定矣。凡此，非民性然也，职由于贪暴以贼其民所致。乱之本，鲜不成于上，然后民受转移于下，莫之或觉也，乃曰「民之所为不善」，用是而讎民，亦大惑矣！

《诗》曰：「洞酌彼行潦，挹彼注兹，可以饴。岂弟君子，民之父母。」言君子得其性，是以锡于民也。《诗》曰：「敦彼行苇，牛羊勿践履，方苞方体，维叶泥泥。」仁也。戴东原的哲学文献：《绪言》

《绪言》

戴震

问：道之名义。

曰：古人称名，道也，行也，路也，三名而一实，惟路字属途路。《诗》三百篇多以行字当道字。大致在天地则气化流行，生生不息，是谓道；在人物则人伦日用，凡生生所有事，亦如气化之不可已，是谓道。故《易》曰「一阴一阳之谓道」，此言天道也；《中庸》曰「率性之谓道」，此言人道也。

问：《易》曰「形而上者谓之道，形而下者谓之器。」程子云：「惟此语截得上下最分明，元来只此是道，要在人默而识之。」后儒言道，多得之此。朱子云：「阴阳，气也，形而下者也；所以一阴一阳者，理也，形而上者也；道即理之名也。」朱子此言，以道之称惟理足以当之。今但曰「气化流行

，生生不息」非程朱所目为形而下者欤？

曰：气化之于品物，则形而上下之分也。形乃品物之谓，非气化之谓。易又有之：「立天之道，曰阴与阳。」直举阴阳，不办所以阴阳而始可当道之称，岂圣人立言皆辞不备哉？一阴一阳，流行不已，夫是之谓道而已。古人言辞，「之谓」「谓之」有异：凡曰「之谓」，以上所称解下，如《中庸》「天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教」，此为性、道、教言之，若曰性也者天命之谓也，道也者率性之谓也，教也者修道之谓也；《易》「一阴一阳之谓道」，则为天道言之，若曰道也者一阴一阳之谓也。凡曰「谓之」者，以下所称解上，如《中庸》「自诚明谓之性，自明诚谓之教」，此非为性、教言之，以性、教区别「自诚明」「自明诚」二者耳。《易》「形而上者谓之道，形而下者谓之器」，亦非为道器言之，以道器区别其形而上形而下耳。形谓已成形质，形而上犹曰形以前，形而下犹曰形以后。（诗：「下武维周。」郑笺云：「下，犹后也。」）阴阳之未成形质，是谓形而上者也，非形而下明矣。器言乎一成而不变，道言乎体物而不可遗。不徒阴阳非形而下，如五行水火木金土，有质可见，固形而下也，器也；其五行之气，人物之所禀受，则形而上者也。《易》言「一阴一阳」《洪范》言「初一曰五行」《中庸》言「鬼神之为德」举阴阳即赅五行，赅鬼神；举五行则亦赅阴阳，赅鬼神；而鬼神之「体物而不可遗」，即物之不离阴阳五行以成形质也。人物溯而上之，至是止矣。《六经》、孔、孟之书，不闻理气之分，而宋儒创言之，又以道属之理，实失道之名义也。

问：宋儒论阴阳，必推本「太极」，云「无极而太极，太极动而生阳；动极而静，静而生阴；静极复动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。」朱子云：「太极生阴阳，理生气也。阴阳既生，则太极在其中，理复在气之内也。又云：「太极，形而上之道也；阴阳，形而下之器也。」虽「形」字借以指「气」，似有未协，「而上」「而下」及「之谓」「谓之」，亦未详审，然「太极」「两仪」出于孔子，非即理气之分欤？

曰：后世儒者纷纷言太极，言两仪，非孔子赞《易》太极、两极之本指也。孔子曰：「《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。」曰仪曰象，皆据作《易》言之耳，非气化之阴阳得两仪、四象之名。《易》备于六十四，自八卦重之，故八卦者，《易》之小成，有天、地、山、泽、雷、风、水

、火之义焉。其未成卦画，一奇以仪阳，一偶以仪阴，故曰两仪。奇而遇奇，阳已长也，以象太阳；

奇而遇偶，阴始生也，以象少阴；偶而遇偶，阴已长也，以象太阴；偶而遇奇，阳始生也，以象少阳。伏羲氏于气化流行，而以奇偶仪之象之。孔子赞易，盖言易之为书起于卦画，非漫然也，实有见于天地之一阴一阳为物之终始会归，乃画奇偶两者从而仪之，故曰「《易》有太极，是生两仪」。既有两仪，而四象，而八卦，以次生矣。孔子以太极指气化之阴阳，承上文「明于天（之）道」言之，即所云「

一阴一阳之谓道」，万品之流行，莫不会归于此。极有会归之义，太者，无以加乎其上也；以两仪、四象、八卦指易画。后世儒者以两仪为阴阳，而求太极于阴阳之所由生，岂孔子之言乎！谓「气生于理」，岂其然乎！况《易》起于卦画，后儒复作于卦画之前，是伏羲之画奇偶，不惟未精，抑且未备，而待后人补苴罅漏矣。

问：宋儒之言形而上下，言道器，言太极、两仪，今据孔子赞易本文疏通证明之，洵于文义未协。其见于理气之分也，求之《六经》中无其文，故借太极、两仪、形而上下之语以饰其说，以取信学者欤？

曰：舍圣人立言之本指，而以己说为圣人所言，是诬圣也；借其语以饰吾之说，以求取信，是欺学者也。诬圣欺学者，程朱之贤不为也。盖见于阴阳气化，无非有迹可寻，遂以与品物流行同归之粗，而别求诸无象以为其精，是以触于形而上下之云太极两仪之称，恍然觉悟理气之分如是，不复详审文义。学者转相传述，于是《易》之本指，其一区别阴阳之于品物，其一言作《易》者明于天道而有卦画，皆置不察矣。

问：宋儒尝反复推究先有理抑先有气，（朱子云：「必欲推其所从来，须说先有是理，然理又非别为一物，即存乎是气之中。无是气则是理亦无挂搭处。」）又譬之「二物浑沦，不害其各为一物」，（朱子云：「理与气决是二物，但在物上看，则二物浑沦，不可分开各在一处，然不害二物之各为一物也。若在理上看，则虽未有物而已有物之理，然亦各有其理而已，未尝实有是物也。」）及「主宰」「枢纽」「根柢」之说，目阴阳五行为空气，以理为之「主宰」，（陈安卿云：「二气流行万古，生生不息，不成只是空气，必有主宰之者，理是也。」）为「男女万物生生之本」，（饶仲元云：「极者至极之义

，枢纽根柢之名。圣人以阴阳五行阖辟不穷，而此理为阖辟之主，男女万物生生不息，而此理为生生之本。」）抑似实有见者非欤？

曰：非也。阴阳流行，其自然也；精言之，期于无憾，所谓理也。理非他，盖其必然也。阴阳之期于无憾也，犹人之期于无失也，能无失者，其惟圣人乎！圣人而后尽乎人之理，尽乎人之理非他，人伦日用尽乎其必然而已矣。语阴阳而精言其理，犹语人而精言之至于圣人也。期于无憾无失之为必然，乃要其后，非原其先，乃就一物而语其不可讥议，奈何以虚语夫不可讥议指为一物，与气沦然而成，主宰

枢纽其中也？况气之流行既为生气，则生气之灵乃其主宰，如人之一身，心君乎耳目百体是也，岂待别求一物为阴阳五行之主宰枢纽！下而就男女万物言之，则阴阳五行乃其根柢，乃其生生之本，亦岂待别求一物为之根柢，而阴阳五行不足生生哉！

问：后儒言理，与古圣贤言理异欤？

曰：然。举凡天地、人物、事为，不闻无可言之理者也，《诗》曰「有物有则」是也。就天地、人物、事为求其不易之则是谓理。后儒尊大之，不徒曰「天地、人物、事为之理」，而转其语曰「理无不在」，以与气分本末，充视之如一物然，岂理也哉！就天地、人物、事为求其不易之则，以归于必然，理至明显也；谓「理气浑沦，不害二物之各为一物」，将学者皓首茫然，求其物不得，合诸古圣贤之言抵牾不协。姑舍传注，还而体会《六经》、《论语》、《孟子》之书，或庶几乎！

问：道之实体，一阴一阳，流行不已，生生不息，是矣。理即于道见之欤？

曰：然。古人言道，恒该理气；理乃专属不易之则，不该道之实体。而道理二字对举，或以道属动，理属静，如《大戴礼》记孔子之言曰「君子动必以道，静必以理」是也。或道主统，理主分；或道该变，理主常。此皆虚以会之于事为，而非言乎实体也。

问古人言天道、天德、天理、天命，何以别？

曰：一阴一阳，流行不已，生生不息。主其流行言，则曰道；主其生生言，则曰德。道其实体也，德即道之见者也。「天地之大德曰生」，天德不于此见乎？其流行，生生也，寻而求之，语大极于至巨，语小极于至细，莫不显呈其条理；失条理而能生生者，未之有也。故举生生即该条理，举条理即该生生；实言之曰德，虚以会之曰理，一也。孟子言「孔子集大成」，不过曰「始条理者，智之事也；终条

理者，圣之事也」。圣人之于天道，至孔子而集其盛，条理得也。知条理之说者，其知理之谓矣。天理不于此见乎？凡言命者，受以为限制之称，如命之东则不得而西。故理义以为之限制而不敢踰，谓之命；气数以为之限制而不能踰，亦谓之命。古人言天之所定，或曰天明，或曰天显，或曰明命。《国语》叔向之言曰：「命，信也。」盖言乎昭示明信曰命，言乎经常不易曰理，一也。天命不于此见乎？

问：理之名起于条理欤？

曰：凡物之质，皆有文理，（亦呼文缕。理、缕，语之转耳。）粲然昭著曰文，循而分之、端绪不乱曰理。故理又训分，而言治亦通曰理。理字偏旁从玉，玉之文理也。盖气初生物，顺而融之以成质，莫不具有分理，则有条而不紊，是以谓之条理。以植物言，其理自根而达末，又别于干为枝，缀于枝成叶，根接土壤肥沃以通地气，叶受风日雨露以通天气，地气必上接乎叶，天气必下返诸根，上下相贯，荣而不瘁者，循之于其理也。以动物言，呼吸通天气，饮食通地气，皆循经脉散布，周溉一身，血气之所循，流转不阻者，亦于其理也。理之本训如是。因而推之，举凡天地、人物、事为，虚以明夫不易之则曰理。所谓则者，匪自我为之，求诸其物而已矣。《诗》曰：「天生烝民，有物有则；民之秉彝，好是懿德。」孔子曰：「为此诗者，其知道乎！」「故有物必有则，民之秉彝也，故好是懿德。」理也者，天下之民无日不秉持为经常者也，是以云「民之秉彝」。凡言与行得理之谓懿德，得理非他，言之而（已）是、行之而当为得理，言之而非、行之而不当为失理。好其得理，恶其失理，于此见理者，「人心之同然」也。

问：理为「人心之同然」，其大致可得闻欤？

曰：孟子曰：「规矩，方圆之至也；圣人，人伦之至也。」此可以察理矣。夫天地之大，人物之蕃，事为之条分委曲，苟得其理矣，如直者之中悬，平者之中水，圆者之中规，方者之中矩，夫然后推诸天下万世而准。《易》称「先天而天弗违，后天而奉天时；天且弗违，而况于人乎，况于鬼神乎」，《中庸》称「考诸三王而不谬，建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑」，皆言乎天下之理得也。惟其为「人心之同然」，故一人以为不易，天下万世以为不易也。所以为同然者，人心之明之所止也。尊是理而遂谓天地阴阳不足以当之，必非天地阴阳之则可，天地阴阳之理，犹圣人之圣也；尊其圣而谓圣人不足以当之，可乎？

问：宋儒以气为理所凑泊附着，（朱子云：「人之所以生，理与气合而已。夫理固浩浩不穷，然非是气，则虽有是理而无所凑泊。故必二气交感，凝结生聚，然后是理有所附着。」）又谓「理为生物之本」。（朱子云：「理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之聚也。是以人物之生，必禀此理，然后有性；必禀此气，然后有形。」）今据《易》之文，证明「一阴一阳」即天道之实体，其为气化，未为品物，乃孔子所称「形而上」；乃既为品物，乃孔子所称「形而下」。然则古圣贤所谓性，专就气化言之欤？

曰：气化生人生物以后，各以类孳生久矣；然类之区别，千古如是也，循其故而己矣。在气化，分言之曰阴阳，又分之曰五行，又分之，则阴阳五行杂糅万变，是以及其流形，不特品类不同，而一类之中又复不同也。孔子曰：「一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。」人物各成其性，明乎性至不同也。《六经》中言性，统举人物之全，见于此，人物同本于天道。阴阳五行，天道之实体也。《大戴

礼记》曰：「分于道谓之命，形于一谓之性。」分于道者，分于阴阳五行也。一言乎分，则其所受有偏全、厚薄、清浊、昏明之不齐，不特品类不同，而一类之中又复不同是也。各随所分而见于一，各成其性。《中庸》首言「天命之谓性」，不曰天道而曰天命者，人物咸本于天道，而成性不同，由分于道不能齐也，以限于所分，故云天命。然性虽不同，而大致以类为之区别，故

《论语》曰「性相近也」，此就人与人相近言之者也。孟子曰：「凡同类者举相似也，何独至于人而疑之？圣人与我同类者。」言同类之相似，则异类之不相似明矣。故诘告子「生之谓性」曰：「然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？」明乎其必不可混同言之也。「孟子道性善，言必称尧舜」，以「人皆可以为尧舜」，谓之性善。合《易》、《论语》、《孟子》之书言性者如是，咸就其分于阴阳五行以成性为言，奈何别求一凑泊附着者为性，岂人物之生莫非二本哉？返而求之，知其一本，或庶几焉。

问：人物分于阴阳五行以成性，而人能循理义自治，物不能自治，何也？

曰：阴阳五行，以气化言也；精言之，期于无憾，是谓理义，是谓天地之德。人之生也，禀天地之气，即并天地之德有之，而其气清明，能通夫天地之德。物之得于天者，亦非专禀气而生，遗天地之德也，然由其气浊，是以锢塞不能开通。理义也者，心之所通也。天之气化生生而条理，人物分于气化，各成其性，而清者开通，则能知性知天，因行其所知，底于无失，斯所以还于天地之德而已矣。

问：朱子本程子「性即理也」一语，释《中庸》「天命之谓性」，申之云：「天以阴阳五行化生万物，气以成形而理亦赋焉，犹命令也。于是人物之生，因各得其所赋之理以为健顺五常之德，所谓性也。」其释孟子云：「以气言之，知觉运动，人与物若不异也；以理言之，则仁义礼智之禀，岂物之所得而全哉？」「告子不知性之为理，而以所谓气者当之，岂〔盖〕徒知知觉运动之蠢然者，人与物同，而不知仁义礼智之粹然者，人与物异也。」两解似相阂隔。其作《中庸或问》有云：「虽鸟兽草木之生，仅得形气之偏，而不能通贯乎全体，然其知觉运动，荣悴开落，亦皆循其性而各有自然之理焉。至于虎狼之父子，蜂蚁之君臣，豺獭之报本，睢鸠之有别，则其形气之偏，又反有存其义理之所得。」今观朱子言性，不出「性即理也」之云，故云「告子不知性之为理」。既以性属之理，理即所谓「仁义礼智之禀」，天地、人物、事为，不闻无可言之理，故释中庸合人物言之；以物仅得形气之偏，故释孟子言「岂物所得而全」，言「仁义礼智之粹然者，人与物异」。或问一条，于两注可谓融矣。程子云：「论性不论气不备，论气不论性不明。」故朱子言性专属之理，而又及「形气之偏」，皆出于程子也。程朱之说，谓「理无不善，而形气有不善

」，故以「孟子道性善」归之本原，以孔子言「性相近」，下而及于荀子言「性恶」，扬子言「善恶混」，韩子言「三品」，悉归气质之性，是荀、扬、韩皆有合于孔子；（程子于论语「性相近」云：「此言气质之性，非言性之本也。若言其本，则性即是理。理无不善，孟子之言性善是也，何相近之有〔哉〕！」朱子答门人云：「气质之说，起于张程。韩退之《原性》中说『性有三品』，但不曾说是气质之性耳；孟子说性善，但说得本原处，下面不曾说得气质之性，所以亦费分疏；诸子说性恶，与善恶混；使张程之说早出，则许多说话自不用纷争。」又云：「孟子说性善，是论性不论气。荀扬而下，是论气不论性。孟子终是未备，所以杜绝荀扬之口。然不备，但少欠耳；不明，则大害事。」陈器之云：「孟子时，诸子之言性，往往皆于气质上有见，而遂指气质作性，但能知其形而下者耳。故孟子答之，只就义理上说，以攻他未晓处。气质之性，诸子方得于此，孟子所以不复言之；义理之性，诸子未通于此，孟子所以反复详说之。程子之说，正恐后学死执孟子义理之说而遗失气之性，故并二者而言之，曰『论性不论气不备，论气不论性不明』。程子之论举其全，孟子之论所以矫诸子之偏。」）又以告子之说合于荀、扬、韩，（朱子于告子「杞柳」之喻云：「告子言人性本无仁义，必待矫揉而后成，如荀子性恶之说也。」于「湍水」之喻云：「告子因前说而小变之，近于扬子善恶混之说。」于「或曰性可以为善可以为不善」云：「此即『湍水』之说。」于「或曰有性有性不善」云：「韩子『性有三品』盖如此。」

）合于孔子。（程子云：「凡言性处，须看立意如何。且知〔如言〕人性善，性之本也；生之谓性，论其〔所〕稟也。孔子言性相近，若论其本，岂可言相近？只论〔其〕所稟也。告子所云固是，为孟子问他，他说便不是也。」又曰：「孟子言性，当随文者〔看〕。本〔不〕以告子『生之谓性』为不然者，此亦性也，被命受生以后谓之性耳，故不同。继之以『犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性欤』，然不害为一。若乃孟子之言善者，乃极本穷源之性。」

）使告子明云「气质之性」，孟子将不辨之欤？孔子言「性相近」，亦未明云「气质之性」，将与告子荀子诸子同欤？宋儒之说虽极完备，弥启后人之疑。近思录程云：「人生而静以上不容说，纔说性时，便已不是性也。」朱子云：「人生而静以上，是人物未生时，只可谓之理，未可名为性，所谓『在天曰命』也。纔说性时，便是人生以后，此理已堕在形气之中，不全是性之本体矣，所谓『在人曰性』也。」宋儒剖析至此，皆根于理气之分，以善归理，以有恶归形气，然则孟子乃追溯未生未可名之时而曰性善，若就名为性之时，已是人生之后，已堕在形气之中，恶得断之曰善？由是观之，将天下古今惟上圣之性不失其性之本体，自上圣而下，语人之性皆不是性。孔子以不是性者言相近

，乃「论气不论性不明」；孟子以未可名性者言「性善」，乃「论性不论气不备」。宋儒剖析性之本体及气质之性，愈令人惑。学者习闻宋儒之说，完备剖析，今还而体会《易》、《论语》、《中庸》、《孟子》，疑惑不解矣。宋儒之所以失者安在？

曰：性之名，自古及今，虽妇人孺子亦矢口举之不谬者也，本尽人可知之通名也，儒者转过求，失之。如飞潜动植，举凡品物之性，皆就其气类别之。人物分于阴阳五行以成性，舍气类更无性之名。医家用药，在精辨其气类之殊，不别其性，则能杀人。使曰「此气类之殊者已不是性」，良医信之乎？试观之桃与杏：取其核而种之，萌芽甲坼，根干枝叶，为华为实，香色臭味，桃非杏也，杏非桃也，无一

不可区别，由性之不同，是以然也。其性存乎核中之曰，（即俗乎桃仁、杏仁者，）香色臭味无一或阙也。凡植禾稼卉木，畜鸟虫鱼，皆务知其性。气其性者，知其气类之殊，乃能使之硕大蕃滋也。何独至于人而指夫分于阴阳五行以成性者，曰「此已不是性也」？岂其然哉？天道，阴阳五行而已矣。人物之性，分于道而有之，成其各殊者而已矣；其不同类者各殊也，其同类者相似也。孟子曰：「如使口之于味也，其性与人殊，若犬马之与我不同类也，则天不何奢皆从易牙之于味也？」又言「动心忍性」，是孟子矢口言之，所谓性，亦如后儒指为「已不是性」者矣。孟子言性，曷尝自岐而二之哉！于告子「生之谓性」必致辨者，成则各殊，徒曰生而已矣，固同人于犬牛不察其殊；闻孟子诘之不复曰「然」者，非见于「仁义礼智之粹然者，人与物异」而语塞也，犬与牛之异，又岂属「仁义礼智之粹然者」哉？孟子非据仁义礼智诘告子明矣。况朱子言「禀理以有性；物与人同，至

形气之偏，始物与人异」，是孟子又以「已不是」者折告子之言矣。且谓「告子徒知知觉运动之蠢然者人与物同」，在告子既以知觉运动者为性，何不可直应之曰「然」？斯以见告子亦穷于知觉运动不可概人物，而目为蠢然同也。凡语人者，以我之说告其人；折人者，必就彼之说穷其人。非好辩也，君子之教也。

问：知觉运动不可概人物而目为「蠢然同」，其异安在？

曰：凡有生即不隔于天地之气化。阴阳五行之运而不已，天地之气化也，人物之生本乎是，由其分而有之不齐，是以成性各殊。知觉运动者，统乎生

之全言之也，由其成性各殊，是以得之以生，见乎知觉运动也亦殊。气之自然潜运，飞潜动植皆同，此生之机原于天地者也，而其本受之气，与所资以生之气则不同。所资以生之气，虽由外而入，大致以本受之气召之。五行有生克，遇其克之者则伤，甚则死，此可知性之各殊矣。本受之气及所资以生之气，必相得而不相逆，斯外内为一；其得于天地之气本一，然后相得不相逆也。气运而形不动者，卉木是也；凡有血气者，皆形能动者也。论形气则气为形之本。人物分于阴阳五行，成性各殊，故形质各殊，则其形质之动而为百体之用者，利用不利用亦殊。知觉云者，如寐而寤曰觉，思之所通曰知，百体能觉，而心之觉为大。凡相忘于习则不觉，见异焉乃觉。鱼相忘于水，其非生于水者，不能相忘于水也，则觉不觉亦有殊致矣。闻虫鸟以为候，闻鸡鸣以为辰，彼之感而觉，觉而声应之，又觉之殊致有然矣，无非性使然也。若夫虎狼之父子，蜂蚁之君臣，豺狼之报本，睚眦之有别，其自然之知觉，合于人之所谓理义者矣，而各由性成。人则无不全也，全而尽之无憾者，圣人也，知之极其量也。孟子曰：「心之所同然者，谓理也，义也。」于义外之说必致其辨，以人能全乎理义，故曰性善。言理之为性，非言性之为理，若曰「理即性也」，斯协于孟子矣；不惟协于《孟子》，于《易》、《论语》靡不协矣。凡由中出者，未有非性使之然者也。古人言性，但以气禀言，未尝明言理气（义）为性，盖不待言而可知也。至孟子时，异说纷起，以理义为圣人治天下之具，设此一法以强之从，害道之言，皆由外理义而生。人但知耳之于声，目之于色，鼻之于臭，口之于味为性，而不知心之于理义，亦犹耳目口鼻之于声色味臭也，故曰「至于心

独无所同然乎」，盖就其所知以证明其所不知，举声色臭味之欲归之耳目鼻口，举理义之好归之心，皆内也，非外也，比而合之以解天下之惑，俾晓然无疑于理义之为性，害道之言庶几可以息矣。孟子明人心之通于理义，与耳目口鼻之通于声色臭味，咸根于性而非后起。后儒见孟子言性则曰理义，则曰仁义礼智，不得其说，遂谓孟子以理为性，推而上之，以理为生物之本，匪徒于道于性不得其实体，而于理

之名亦失其起于天地、人物、事为不易之则，使人茫然求其物不得矣。

问：声色臭味之欲亦宜根于心，今专以理义之好为根于心，于「好是懿德」固然矣，抑声色臭味之欲徒根于耳目鼻口欤？心，君乎百体者也。百体之能，皆心之能也，岂耳悦声，目悦色，鼻悦臭，口悦味，非心悦之乎？

曰：否。心能使耳目鼻口，不能代耳目鼻口之能，彼其能者各自具也，故不能相为。人物受生于天地，故恒与之相通。盈天地间，有声也，有臭也，有色也，有味也；举声色臭味，则盈天地间者无或遗矣。内外相通，其开窍也，是为耳目鼻口。五行有生克，生则相得，克则相逆，血气之得其养，失其养系焉，资于外足以养其内，此皆阴阳五行之所为，外之盈天地之间，内之备于吾身，外内相得无间而养道备。「民之质矣，日用饮食」，自古及今，以为道之经也。血气各资以养，而开窍于耳目鼻口以通之，既于是通，故各成其能而分职司之。孔子曰：「少之时，血气未定，戒之在色；及其壮也，血气方刚，戒之在；及其老也，血气既衰，戒之在得。」血气之所为不一，举凡身之嗜欲根于血气明矣，非根于心也。曰：「理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。」非喻言也。凡人行事，有当于理义，其心气必畅然自得；悖于理义，心气必沮丧自失，以此见心之于理义，一同乎血气之于嗜欲，皆性使然耳。耳目鼻口之官，臣道也；心之官，君道也；臣效其能而君正其可否。理义非他，可否之而当，是谓理义。声色臭味之欲，察其可否，皆有不不易之则。故理义者，非心出一意以可否之，若心出一意以可否之，何异强制之乎！因乎其事，得其不易之则，所谓「有物必有则」，以其则正其物，如是而已矣。

问：禽兽各以类区别其性各不同，而孟子道性善，但言「人之异于禽兽」；于禽兽则概举之，独人之性善，其故安在？

曰：耳目鼻口之官各有所司，而心独无所司。心之官统主乎上以使之，此凡血气之属皆然。其心能知觉，皆怀生畏死，因而趋利避害，凡血气之属所同也；虽有不同，不过于此有明闇耳。就其明闇以制可否，不出乎怀生畏死者，物也。人之异于禽兽不在是。禽兽知母而不知其父，限于知觉也；然爱其生之者及爱其所生，与雌雄牝牡之相爱，同类之不相噬，习处之不相啮，进夫怀生畏死矣。一私于身，一

及于身之所亲，皆仁之属也。私于身者，仁其身也；及于身之所亲者，仁其所亲也；本天地生生之德发夫自然有如是。人之异于禽兽亦不在是。告子曰：「食色，性也；仁，内也，非外也。」即其「生之谓性」之说，同人于犬牛而不察其殊也。彼以自然者为性使之然，以义为非自然，转制其自然，使之强而相从。老聃、庄周、告子及释氏，皆不出乎以自然为宗。惑于其说者，以自然直与天地相似，更无容他求，遂谓为道之至高。宋之陆子静，明之王文成及才质过人者，多蔽于此。孟子何尝以自然者非性使之然哉？以义亦出于自然也

，故曰：「恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；辞让之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。」孟子之言乎自然，异于告子之言乎自然，盖自然而归于必然。必然者，不易之则也，非制其自然使之强而相从也。天下自然而无失者，其惟圣人乎！孔子言「从心所欲不踰矩」，「从心所欲」者，自然也；「不踰矩」者，归于必然也。必然之与自然，非二事也。就其自然明之尽，而无几微之失焉，是其必然也；如是而后无憾，如是而后安，是乃圣贤之所谓自然也，彼任其自然而无失者无论矣。贵其自然，静以保之，而视学问为用心于外，及其动应，如其才质所到，亦有自然不失处，不过才质之美，偶中一二，若统其所行，差缪多矣。且一以自然为宗而废问学，其心之知觉有所止，不复日益，差缪之多，不求不思，以此终其身而自尊大，是以圣贤恶其害道也。告子、老聃、庄周、释氏之说，贵其自然，同人于禽兽者也。圣人之学，使人明于必然，所谓「考诸三王而不谬，建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑」，斯为明之尽。人与物咸有知觉，而物之知觉不足与此。物循乎自然，人能明于必然，此人物之异，孟子以「人皆可以为尧舜」断其性善，在此也。

问：仁义礼智之名义。

曰：《易》有之曰：「天地之大德曰生。」一阴一阳，流行不已，生生不息，观于生生，可以言仁矣。在天为气化之生生，在人为其生生之心，是乃仁之为德也。由其生生有自然之条理，惟条理所以生生。观于条理之秩然有序，可以言礼矣。失条理则生生之道绝，观于条理之截然不可乱，可以言义矣。生生，诚也；条理，明也。故行道在体仁，知道在达礼，在精义。合而言之，举义可以赅礼，「立人之道、曰仁与义」是也；举礼亦可赅义，而举仁贵全乎礼义，《论语》曰：「克己复礼为仁」是也，合三者亦谓之诚，诚未有不明者也。以是谓之命，则昭示明信也；以是谓之善，则纯粹不杂也；以是谓之理，则经常不易也；以是谓之矩，则循之为法也；以是谓之中，则时事之准也。若夫条理之得于心，为心之渊然而条理，则名智。故智者，事物至乎前，无或失其条理，不智者异是。孟子曰：「始条理者，智之事也；终条理者，圣之事也。」举礼义可以赅智，举智可以赅礼义，礼义有愆，由于不智。《中庸》言「修道以仁」，连举礼义而不及智，言以达德行达道，举智仁勇而不及礼义，互文也。由生生而条理，生生之谓仁，元也；条理之谓礼，亨也；察条理之正而断决于事之谓义，利也；得条理之准而藏主于中之谓智，贞也。

问：孟子言「所性不存焉」，朱子释之云：「其道大行，无一物（夫）不被其泽，故君子乐之，然其所得于天者，则不在是也。」朱子论性，专举仁义礼智为得于天而别于气禀，本之孟子此章。夫仁义礼智，人之所同，何以独君子根于心？

曰：此孟子举「君子欲之」之事、「乐之」之事，皆无与其「性之」之事也。人之所欲，君子非不欲之也，或重乎此而既得之，则乐之矣，下者惟此之务得，则性之矣。进而言乎可乐者，君子非不乐之也，或以此为主，务期于此而已矣，则性之矣。「君子所性」，如道德学问之事，无可遗者皆是。大行不过行其所学，穷居而其自得者无日不然，不以大行穷居为加损，大行亦吾分，穷居亦吾分，皆视为分之常，是谓分定。惟其性之之事不以大行穷居加损，故无往非仁义礼智之由中；而达外章内，未尝举君子性之之事。后儒不详审文义，以所性为所得于天者，以分为所得于天之全体，非孟子立言之指也。

问：孟子曰：「口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也；仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。」张子云：「气质之性，君子有弗性者焉。」程子云：「仁义礼智，天道在人，则赋于命者所禀有厚薄清浊，然而性善可学而尽，故不谓之命。」宋儒分别义理之性、气质

之性，本于《孟子》此章，以「气质之性君子不谓之性」，故专取义理之性。岂性之名君子得以意取舍欤？

曰：非也。性者，有于己者也；命者，听于限制也。「谓性」，犹云「借口于性」耳；君子不借口于性之自然以求遂其欲，不借口于命之限之而不尽其材。后儒未详审文义，失孟子立言之指。不谓性非不谓之性，不谓命非不谓之命。

问：《左氏春秋》刘康公曰：「民受天地之中以生，所谓命也。」宋儒言性专属之理，取证于此。既为民受以生，则宜曰「所谓性」，然古人不称性而称命，何也？

曰：性源于阴阳五行，凡耳目百体之欲，血气之资以养者，皆由中达外，性为之本始，而道其所有事也；命即人心同然之理义，所以限制此者也。古人多言命，后人多言理，异名而同实。耳目百体之所欲，由于性之自然，明于其必然，斯协乎天地之中，以奉为限制而不敢踰，是故谓之命。命者非他，就性之自然，察之精明之尽，归于必然，为一定之限制，是乃自然之极则。若任其自然而流于失，转丧其

自然而非自然也。故归于自然，适完其自然，如是斯「与天地合其德，鬼神合其吉凶」。故刘子继之曰：「是以有动作礼义威仪之则，以定命也。能者养之以福，不能者败以取祸。」夫耳目百体之所欲，血气之资以养者，生道也，纵欲而不知制之，其不趋于死也几希。然则民无日不受此以生，所以全其性在是。于古人不称性而称命，性之实体原于道之实体愈可见，命即其实体之无憾无失而已矣。

问：孟子言：「尽其心者，知其性也，知其性则知天矣。」所谓心，所谓性，所谓天，其分合之故可言欤？

曰：人分于阴阳五行以成性，而其得之也全。喜怒哀乐之情，声色臭味之欲，是非美恶之知，皆根于性而原于天，其性全，故其材亦全，材即形气之为耳目百体而会归于心也。凡日用事为，皆性为之本，而所谓人道也；上之原于阴阳五行，所谓天道也。言乎天地之化曰天道，言乎天地之中曰天德，耳目百体之所欲，血气资之以养者，所谓性之欲也，原于天地之化者也。故在天为道，在人为性，而见于日

用事为为「人道」。仁义之心，原于天地之中者也。故在天为天德，在人为性之德。《易》曰：「立人之道，曰仁与义。」此合性之欲、性之德言之，谓原于天地之化而为日用事为者，无非仁义之实也。就天道而语于无憾曰天德，就性之欲而语于无失曰性之德。性之欲，其自然也。性之德，其必然也。自然者，散之见于日用事为；必然者，约之各协于中。知其自然，斯通乎天地之化；知其必然，斯通乎天地之德。故曰「知其性，则知天矣」，以心知之，而天人道德靡不豁然于心，此之谓「尽其心」。（「尽其心」，以知言；「尽其材」，兼知行言。）

问：必然为自然之极则，而归于必然适完其自然，由是言之，惟性道之名

有其实体。至若古人多言命，后人多言理，不过性道自然之极则，别无其实体矣。宋儒凡于天道、人道，于性，无不以理字概之，今何以剖析其致误，俾截然不相淆惑？

曰：学者体会古贤圣之言，宜先辨其字之虚实。今人谓之「字」，古人谓之「名」，《仪礼》云「百名以上书于策，不及百名书于方」，《周礼》云「谕书名，听声音」是也。以字定名，有指其实体实事之名，有称夫纯美精好之名。如曰「人」，曰「言」，曰「行」，指其实体实事之名也；曰「圣」、曰「贤」，称夫纯美精好之名也。曰「道」，曰「性」，亦指其实体实事之名也。道有天道、人道。天道，阴阳五行是也；人道，人伦日用是也。曰「善」，曰「理」，亦称夫纯美精好之名也。曰「中」，曰「命」，在形象，在言语，指其实体实事之名也；在心思之审察，能见于不可易不可踰，亦称夫纯美精好之名也。

问：「一阴一阳之谓道」，指天地之实体，至于天德、天命、天理，不复言之，而即云「继之者善也，成之者性也」，二语相对，似皆指人物矣，抑如后儒以善为未涉人物欤？

曰：天地之气化，流行不已，生生不息，其实体即纯美精好；人伦日用，其自然不失即纯美精好。生于陆者入水而死，生于水者离水而死；生于南者习于温而不耐寒，生于北者习于寒而不耐温。此资之以为养者，彼受之以害生。「天地之大德曰生」，物之不以生而以杀者，岂天地之失德哉！故语道于天地，实体即美好，不必分言也，《易》曰「一阴一阳之谓道」是也。人之心知有明闇，当其明则不失，

当其闇则有差谬之失，故语道于人，人伦日用为道之实事。「率性之谓道」，「修身以道」，「天下之达道五」是也。此所谓道不可不修者也，「修道以仁」及「圣人修之以为教」是也。其纯美精好，则所谓「中节之谓达道」，所谓「君子之道」、「圣人之道」是也。「中节之为达道」者，纯美精好，推之天下而准也，君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之交，五者为达道，但举实事而已矣。智、仁、勇以行之，而后归于纯美精好。然而即谓之达道者，达诸天下而不可废也。彼释氏弃人伦以成其自私，不明乎此也。人道本于性，而性原于天道，在天道为阴阳五行，在人物分而有之以成性；由成性各殊，故材质亦殊。材质者，性之所呈也；离材质恶所谓性哉！故孟子一则曰「非才之罪」，再则曰「非天之降才尔殊」。（才、材，古字通用。）人之才得于天独全，故物但能遂其自然，人能明于其必然。分言之，则存乎材质之自然者，性也

，人物各以类区别，成性各殊也；其必归于必然者，命也，善也，人物咸协于天地之中，大共者也。故《易》言天道而下及人物，曰「继之者善也，成之者性也」。继，谓人物于天地，其善固继承不隔，不以成性各殊而失其良也。善者，称其美好之名；性者，指其实体之名。在天道不分言，而在人物分言之始明，究之美好者即其实体之美好，非别有美好以增饰之也。

问：孟子言性善，门弟子如公都子已列三说，茫然不知性善之是而三说之非。荀子在孟子后，直以为性恶，而伸其崇义礼之说。其言曰：「凡性者，天之就也，不可学，不可事；礼义者，圣人之所生也，人之所学而能，所事而成者也。」「性善，则去圣王，息礼义矣；性恶，则兴圣王，贵礼义矣。」荀子既知崇礼义，与老子言「礼者忠信之薄而乱之首」及告子「外义」，所见悬殊；又闻孟子性善之说，

于孟子言「心之所同然者，谓理也，义也」，亦必闻之矣，而犹与之异，何也？

曰：荀子非不知理义为人心之同然也，其言性恶也，曰：「涂之人可以为禹。」「涂之人者，皆内可以知父子之义，外可以知君臣之正」，「其可以知之实〔质〕，可以能之具」，「在涂之人」，「其可以为禹明矣。」「使涂之人伏术为学，专心一志，思虑〔索〕孰察，加日县久，积善而不息，则通于神明，参于天地矣。故圣人者，人之所积而致也〔矣〕。」「圣可积而致，然而皆不可积，何也？」「可以而不可使也」。「涂之人可以为禹则然，涂之人能为禹，未必然

也；虽不能为禹，无害可以为禹。」此于性善之说不惟不相悖，而且若相发明。终断之曰：「足可以遍行天下，然而未尝有能遍行天下者也。」「能不能之与可不可，其不同远矣。」盖荀子之见，归重于学，而不知性之全体。其言出于尊圣人，出于重学崇礼义。首之以《劝学篇》，有曰：「诵数以贯之，思索以通之，为其人以处之，除其害者以持养之。」又曰：「积善成德，神明自得，圣心循焉。」荀子之善言学如是。且所谓通于神明、参于天地者，又知礼义之极致，圣人与天地合其德在是，圣人复起，岂能易其言哉！而于礼义与性，卒视若阂隔不可通。以圣人异于常人，以礼义出于圣人之心，故曰「圣人之所生也」；常人学然后能明礼义，若顺其性之自然，则生争夺。以礼义为制其性，去争夺者也，因其恶而加矫揉之功，使进于善，故贵礼义。使顺其自然而无争夺，安用礼义为哉？故曰「性善，则去圣王，息礼义矣」。又以礼义

虽人皆可以知，可以能，圣人虽人之可积而致，然必由于学。弗学而能，乃属之性；学而后能，弗学虽可以而不能，不得属之性。此荀子立说之所以异于孟子也。

问：荀子于礼义与性，视若阂隔而不可通，其蔽安在？今何以决彼之非而信孟子之是？

曰：荀子知礼义为圣人之教，而不知礼义亦出于性；知礼义为明于其必然，而不知必然乃自然之极则，适所以完其自然也。就孟子之书观之，明理义之为性，举仁义礼智以言性者，以为亦出于性之自然，人皆弗学而能，学以扩而充之耳。荀子之重学也，无于内而取于外；孟子之重学也，有于内而资于外。夫资于饮食，能为身之营血气者，所资以生者之气，与其身本受之气，原于天地，非二也。故所资

虽在外，能化为血气以益其内，未有内无本受之气，与外相得而徒资焉者也。问学之于德性亦然。有己之德性，而问学以通乎贤圣之德性，是资于贤圣所言德性裨益己之德性也。冶金若水，而不闻以金益水，以水益金，岂可云己本无善，己无天德，而积善成德，如壘之受水哉！以是断之，荀子之所谓性，孟子非不谓之性，然而荀子举其小而遗其大也，孟子明其大而非舍其小也。

问：告子言「生之谓性」，言「性无善无不善」，言「食色性也」，「仁内」「义外」，朱子以为同于释氏；（朱子云：「〔生〕指人物之所以知觉运动者而言，与近世佛氏所谓『作用是性』者略相似。」）又云：「告子以人之知觉运动者为性，故言人之甘食悦色者即其性。」）其「杞柳」、「湍水」之喻，又以为同于荀、杨。（朱子于「杞柳」之喻云：「如荀子性恶之说。」于「湍水」之喻云：「近于杨子善恶混之说。」）然则荀、杨亦与释氏同欤？

曰：否。荀、杨所谓性者，实古今所同谓之性，人物以气类区别者也，宋儒称为「气质之性」。在孟子时，则公都子引或曰「性可以为善，可以为不善」，「有性善，有性不善」，言不同而所指之性同。荀子见于圣人生而神明者，不可概之人人，其下皆学而后善，顺其自然则流于恶，故以恶加之；论似偏，与「有性不善」合，实兼公都子两引「或曰」之说。杨子见于长善则为善人，长恶则为恶人，故曰

「人之性也善恶混」，又曰「学则正，否则邪」，与荀子论断似参差而匪异。韩退之言「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。」此即公都子两引「或曰」之说会通为一。朱子云：「气质之性固有美恶之不同矣，然以其初而言，皆不甚相远也，但习于善则善，习于恶则恶，于是始相远耳。」「人之气质，相近之中又有美恶，一定，而非习之所能移也。」直会通公

都子两引「或曰」之说解《论语》矣。程子曰：「有自幼而善，有自幼而恶，是气禀有然也。善固性也，然恶亦不可不谓之性也。」此似与「有性善，有性不善」合，而于「性可以为善，可以为不善」亦未尝不兼。由是观之，宋儒称气质之性，按之公都子两引「或曰」之说，下及荀、杨论断，似参差而匪异。

问：郑康成注《中庸》「天命之谓性」云：「木神则仁，金神则义，火神则礼，水神则信，土神则智。」后儒于智信互易之。韩退之作《原性》曰：「其所以为性者五：曰仁，曰礼，曰信，曰义，曰智。」既就性分为品，而此云「所以为性，盖以其原于天不殊而成性殊也」。朱子称其言五性尤善。然退之讥荀、扬「择焉不精，语焉不详」，而其《原性篇》亦不能确有根究。今以宋儒称为「气质之性」与公都子两引「或曰」之说，下及荀、扬不异，是固然矣；其根究仁、义、礼、智、信为性，何以又不协于孟子？

曰：宋儒之异于前人者，以善为性之本量，如水之本清，而其后受污而浊，乃气禀使然。不善虽因乎气禀，如水之既受污，而不可谓浊者不为水也。盖见于气质不得概之曰善，且上圣生知安行者罕，其下必加澄治之功，变化气质，荀、扬之见固如是也。特以如此则悖于孟子，求之不得，是以务于理气截之分明，以理为「性之本」，为「无不善」，以「气之流行则有善有不善」，视理俨如一物。虽显遵孟子性善之云，究之以「才说性时，便是人生以后，此理已堕在气质之中」，孟子安得概之曰善哉？若不视理为如一物，不以性专属之理，于《孟子》书益不可通，遂断然别举理以当孟子之概目为善者。夫自古及今，本以要于善谓之理，其谁曰理不善？孟子何难直截言之曰「理之谓性」，而尽指古今所同谓之性者，从而断之曰「皆非性也」？然则孟子又安得举「犬之性」、「牛之性」、「人之性」各殊诘告子哉？宋儒立说，似同于孟子而实异如此。

问：孟子答公都子曰：「乃若其情，则可以善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。」朱子曰：「情者，性之动也。人之情，本但可以为善而不可以为恶，则性之本善可知矣。」「性既善，则才亦善；人之为不善，乃物欲陷溺而然，非才之罪也。」又曰：「恻隐、羞恶、辞让、是非、情也；仁义礼智，性也。心，统性情者也，因其情之发，而性之本然可得而见。」考之程子，言「形既生矣，外物触其情而动于中矣，其中动而七情出焉，曰喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲；情既炽而益荡，其性凿矣。」程、朱虽云性即理，而于情则不能专属之理。且喜怒哀乐之为情，夫人而知之也，恻隐、羞恶、恭敬、是非之心之为情，非夫人而知之者也。公都子问性，列三说之与孟子言性善异者，乃舍性而论情，偏举情之发于善者为证，苟或举感而动于恶之情以相难，然后转一说曰：「此情之根诸气质者」，何如分明语公都子三说皆气质而非性？况程、朱之说，误以孟子言性为专

属之理，而觉不及气质，立说不备，故言气质之性以补孟子之略，（陈器之云：「识气质之性，善恶各有落，不然，则恶从何处生？孟子专说义理之性，专说义理，则恶无所归，是论性不论气，孟子之说为未备；专说气禀，则善为无别，是论质不论性，诸子之论所以不明夫本也。程子兼气质论性。」吴幼清云：「孟子道性善，是就气质中挑出其本然之理而言，然不曾分别性之所以有不善者，因气质之有浊恶而污坏其性也，故虽与告子言，而终不足以解告子之惑。至今人读《孟子》，亦见其未有折倒告子而使之心服也。」）又以才无不善为未密，（程子言：「才禀于气，气有清浊，禀其清者为贤，禀其浊者为愚。」朱子引之而云：「程子此说才字，与《孟子》本文小异。盖孟子专指其发于性者言之，故以为才无不善；程子专指其禀于气者言之，则人之才固有昏明强弱之不同矣。二说虽殊，各有所当，然以事理考之，程子为密。」）终为之说曰：「气质所禀，虽有不善，而不害性之本善。」夫其所谓「性之本善」者，在程、朱之说，乃追溯于人物未生时可谓之理，未可名为性，及在人曰性，已有气质所禀之不善，于「有性不善」终难置辩。宋儒言性，至《孟子》此章尤不可通。然《孟子》之文，曰情，曰才，曰心，何不举性答之？

曰：恻隐、羞恶、辞让、是非之心，孟子谓之心，不谓之情。心能辨是非，所以能辨者智也；智由于德性，故为心之能而称是非之心。心则形气之主也，属之材者也。恻隐、羞恶、恭敬、辞让之由于德性而生于心亦然。以人譬之器，材则其器之质也；分于阴阳五行而成性各殊，犹之取于木以为器，则其器木也；取于金以为器，则其器金也。此以类别者也，品物之不同如是矣。从而

察之，木与金之质，其

精良与否，其为器也，一如乎所取之木，所取之金。故材之美恶，于性无所增，亦无所损。夫木与金之为器，成而不变更者也，人又进乎是。自圣人至于凡民，其等差凡几？或疑人之材非尽精良矣；而不然也。人虽有等差之不齐，无非精良之属也。孟子言「圣人与我同类」，又言「犬马之不与我同类」，是孟子就人之材之美断其性善明矣。材与性之名，一为体质，一为本始，所指各殊，而可即材之美恶以知其

性，材于性无增损故也。孟子言「非才之罪」，因举恻隐、羞恶、恭敬、是非之心，以见人之材之美，属之不材不属之情亦明矣。首云「乃若其情」，非性情之情也。情，犹素也，实也。孟子不又云乎：「人见其禽兽也，而以为未尝有才焉，是岂人之情也哉？」此云「乃若其情，则可以善矣，乃所谓善也」，「情」字、「以为」字皆与彼同，「其」字指「性」而言。公都子两引「或曰」之说，则《孟子》下两章一曰「陷溺其心」，一曰「放其良心」，正推原其不善之故，「非天之降才有〔尔〕殊也」。宋儒以不善归气禀，孟子所谓性，所谓才，俱指气禀，指其禀受之全曰性，指其体质之全曰才。禀受之全，无可据以为言。如桃杏之性，含于核中之仁，其香色臭味，无一或阙，而无可见；及其萌芽甲坼，根干枝叶，桃与杏各殊；由是为华为实，香色臭味，无不区以别者，虽性则然，皆据材言之耳。成是性斯为是材，人之性善，故材亦美。孟子所谓善者，初非无等差之善，自圣人至于凡民，其等差凡几，则其气禀固不齐，岂得谓非性有不同？然存乎人者，皆有仁义之心，其趋于善也利，而趋于不善也逆其性而不利，所谓「人无有不善，水无有不下」，善乃人之性，下乃水之性也。所谓「故者以利为本」，出于利乃性之本然也，顺而非逆，是以利也。然则性虽有不同，论其善亦有差等，其可断之曰善则无疑。故孟子于性，本以为善，而此曰「则可以善矣」，「可」之为言，因性有不同而断其善，则未见不可也。下云「乃所谓善也」，对上「今曰性善」之文言，非不分等差也。继之曰「若夫为不善，非才之罪也」，为，犹成也，卒之成为不善者，陷溺其心，放其良心，至于桎亡之尽，违禽兽不远者也。不曰非性之罪而曰非才之罪，就本始言之曰性，就体质言之曰材，其往往不善，未有非陷溺使然。善失其养，消之至尽，乃成不善。凡旦昼之为桎亡其天性者，由才受陷溺，不可谓性受陷溺，故罪字不可加于性。究之陷溺其心者，「非天之降才尔殊」，故曰「非才之罪」。人苟自思充其固有之善，尽其才之能，皆可至于圣人。观此，则孟子所谓善，非无等差之善，即孔子所云「相近」；孟子所谓「苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消」，所谓「求则得之，舍则失之，或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也」，即孔子所云「习相远」；孟子

所谓「梏之反复」，「违禽兽不远」，即

孔子所云「下愚之不移」。宋儒未审其文义，遂彼此阂隔。倘如宋儒以性专属之理，而云「纔说性时便已不是性也」，云「人生以后，此理已堕在形气之中，不全是性之本体矣」。以孟子言，性于陷溺梏亡之后，人见其不善，犹曰「非才之罪」；若宋儒于天之降才即罪才也，分性与才为二，本异于孟子，岂独才之一字哉？

问：天下古今之人，其材各有所近。大致近于纯者，慈惠忠信，谨厚和平，见善则从而耻不善；近于清者，明达广大，不惑于疑似，不滞于习闻，其取善去不善亦易。此或不能相兼，皆材之美者也。材虽美，犹往往不能无偏私。周子言性云：「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。」而以「圣人然后协于中」，此亦

就材见之而明举其恶。虽孟子所谓善非无等差之善，岂如周子所谓恶者亦得谓之善欤？

曰：此偏私之害，不可以罪材，尤不可以言性。「孟子道性善」，成是性斯为是材，性善则材亦美，然非无偏私之为善为美也。人之初生，不食则死；人之幼稚，不学则愚；食以养其生，充之使长；学以养其良，充之至于圣人；其故一也。材虽美，譬之良玉，成器而宝之，气泽日亲，久能发其光，可宝加乎其前矣；剥之蚀之，委弃不惜，久且伤坏无色，可宝减乎其前矣。又譬之人物之生，皆不病也，其后百病交侵，若生而善病者。或感于外而病，或受损于内身之阴阳五气胜负而病，指其病则皆发乎其体，而曰天与以多病之体，不可也。如周子所称猛隘、强梁、懦弱、无断、邪佞，是摘其材之病也；材虽美，失其养则然。孟子岂未言其故哉！因于失养，不可以是言人之材也。夫言材犹不可，况以是言性乎！

问：黄直卿云：「耳目之能视听者，魄为之也；此心之所以能思虑者，魂为之也；合魄与魂，乃阴阳之神，而理实具乎其中。惟其魂魄之中有理具焉，是以静则为仁义礼智之性，动则为恻隐、羞恶、恭敬、是非情，胥此出焉也。」其以魂魄性情分四节言之，得失安在？

曰：人之体质，一天地之化也，子产所谓「人生始化曰魄」，盖凝而成体，能运动者也；所谓「既生魄，阳曰魂」，盖既生之后，心能知觉是也。魄属阴，而魂摄乎魄，是乃魄之阳，虽分为二，无害其一也。凡血气之属，自有生则能知觉运动，而由其分于阴阳五行者殊，则知觉运动亦殊。人之知觉，通乎天德，举其知之极于至善，斯仁义礼智全矣，极于至善之谓理。宋儒于理与心二视之，其说以为我之心受天之理，故黄氏云「魂魄之中有理具焉」，虽以理为天与我者，无异乎荀子之以我为圣人与我者也。孟子直云「恻隐、羞恶、恭敬、是非之心」，四者由心知而生，是乃仁义礼智之端绪也；既得端绪，则扩充有本，可以造乎仁义礼智之极，明仁义礼智，人皆有根心而生之端，非以仁义礼智为性，恻隐、羞恶、恭敬、是非为情也。人之性善，其血气心知异于物，故其自然之良，发为端绪，仁义礼智本不阙一耳。

问：《论语》言「礼，与其奢也宁俭；丧，与其易也宁戚」；子夏闻「绘事后素」，而曰「礼后乎」；朱子云「礼以忠信为质」，引《记》称「忠信之人，可以学礼」，重忠信如是。然《论语》又曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好学也。」曰：「克己复礼为仁。」《中庸》于礼，以「知天」言之。孟子曰：「动容周旋中礼，盛德之至也。」重学重礼如是，忠信又不足言，指归不一，何也

？

曰：礼者，天地之条理也，言乎条理之极，非知天不足以尽之。即仪文度数，亦圣人见于天地之条理，定之以为天下万世法。礼之设所以治天下之情，或裁其过，或勉其不及，示之中而已矣。至于人情之漓，犹饰于貌，非因饰貌而情漓也，其人情自漓而以饰貌为礼也，非恶其饰貌，恶其情漓耳。礼以治其俭陋，使之协于中；丧以治其哀戚，使远于径情直行。情漓者视为文而已矣，徒驰骛于奢易，故不若俭戚之于礼，虽不足，犹近乎制礼之初也。由是可思制礼所起，故以答林放问礼之本。其所谓本，不过因俗失而欲究其初起，非问圣人制礼自然之极则也。「忠信之人，可以学礼」，言质美者进之于礼，无饰貌情漓之弊，此亦因俗失言之。忠信乃其人之质美，犹曰「苟非其人，道不虚行」，明不可袭取尔。老氏言「礼者，忠信之薄而乱之首」，则因俗失而欲并礼去之，意在还淳反朴，究之不能必天下之尽归淳朴，其生而淳朴者，直情径行，薄恶者，肆行无忌，是同人于禽兽，率天下而乱者也。若夫君子行礼，其为忠信之人固不待言；而不知礼，则事事爽其条理，不足以为君子。故礼可以

该忠信，忠信不可以该礼。林放问「礼之本」，子夏言「礼后」，皆重礼而非轻礼也。《诗》言「素以为绚」，「素」以喻其人之娴于仪容；上云「巧笑倩」、「美目盼」者，其美益彰显，是谓「绚」也；喻意深远，故子夏疑之。「绘事后素」者，郑康成云：「凡绘画，先布众色，然后以素分布其间以成文。」（何平叔云：《景福殿赋》所谓「班闲赋白，疏密有章」，盖古人画绘定法。）其注《考工记》「凡画绘之事后素功」云：「素，白采也；后布之，为其易渍污也。」是素功后施，始五采成章烂然，貌既美而又娴于仪容，乃为诚美，「素以为绚」之喻昭然矣。子夏触于此言，不特于《诗》无疑，而更知凡美质皆宜进之以礼，斯君子所贵，其意指如此。若谓子夏后礼而先忠信，则见于礼仅仅指饰貌情漓者之所为，与林放问礼之本以饰貌漓情为非礼者，意指悬殊，孔子安得许之？忠信由于质美，圣贤论行，固以忠信忠恕为重，然如其质而见之行事，苟学不足，则失在知，而行因之谬，虽其心无弗忠、弗信、弗恕，而害道多矣。圣人「仁且智」，其见之行事，无非仁也，无非礼义也，三者无憾，即《大学》所谓「止于至善」也。故仁与礼义，以之衡断乎事，是为知之尽；因而行之，则实之为德行，而忠信忠恕更不待言。在下学如其材质所及，一以忠信忠恕行之，至于知之极其精，斯无不协于仁义。是以《论语》云「主忠信」，曾子曰「夫子之道，忠恕而已矣」，《中庸》曰「忠恕违道不远」。凡未至乎圣人，未可语于仁，未能无憾于礼义，但尽其所知所能，谓之忠信忠恕可也，曰仁、曰诚，则圣人始足以当之。然而非有他也，忠信忠恕之极其量也。忠信忠恕，能去私矣，仁与礼义必无或蔽，而后

可以言之；躬行而知未尽，曰仁曰诚，未易几也。

问：孟子明理义之为性，举仁义礼智以言性，今以为即据人生气稟言之，是与声色臭味之欲浑然并出于天性。于此不截之分明，则无以究其说；既截之分明，则性中若有二物矣。何以明其为性之全体而非合二者以为体？

曰：凡食味别声被色而生者皆有心。心者，耳目百体之灵之所会归也。子产曰：「人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。」曾子曰：「阳之精气曰神，阴之精气曰灵，神灵者，品物之本也」。郑康成注《礼》云：「耳目之聪明为魄。」盖耳之能听，目之能视，鼻之能臭，口之能味，魄之为也，所谓灵也，阴主受者也；心之志虑，不穷于用，魂之为也，所谓神也，阳主施者也。主施者断，主受者听，故孟子曰：「耳目之官不思」，「心之官则思。」是思者，心之能也。《春秋传》曰：「心之精爽，是谓魂魄。」魄属阴之精气，魂属阳之精

气，而合言之曰「心之精爽」者，耳目百体统于心，无一时一事不相贯也。精爽有藏（蔽）隔而不通之时，及其无蔽隔，无弗通，乃以神明称之。凡血气之属，皆有精爽。其心之精爽，巨细不同，如火光之照物，光小者，其照也近，所照者不谬也，所不照斯疑谬承之，不谬之谓得理；其光大者，其照也远，得理多而失理少。且不特远近而已，光之及又有明闇，故于物有察有不察；察者尽其实，不察斯疑谬承之，同乎不照，疑谬之谓失理。失理者，限于质之昧，所谓愚也。惟学可以增益其不足而进于智，益之不己，至乎其极，如日月有明，容光必照，则圣人矣。圣人，神明之盛也，其于事靡不得理。故理义非他，所照所察者之当否也。何以得其当否？心之神明也。人之异于禽兽者，虽同有精爽，而人能进于神明也。理义岂别若一物，求之所照所察之外，而人之精爽能进于神明，岂求诸气稟之外哉！

问：《论语》称「唯上智与下愚不移」，此不待习而相远者，岂下愚亦可概目之曰性善欤？

曰：生而下愚，其人非无精爽也，精爽几与物等，难与言理义，而又自绝于学。然苟畏威怀惠，一旦触于所畏所怀之人，启其心而憬然觉悟，往往有之。苟悔而从善，则非下愚矣；加之以学，则进于智矣。以不移定为下愚，又往往在知善而不为，知不善而为之者，故曰不移，不曰不可移。虽古今不乏下愚，而其精爽几与物等者，亦究异于物，无不可移也。

问：孟子时，因告子诸人纷纷各立异说，故直以性善断之；孔子但言相近，意在于警人慎习，非因论性而发，故不必直断曰善欤？

曰：然。圣贤之言至易知也。如古今之常语，凡指斥下愚者，矢口言之，每曰「此无人性」，稍举其善端，则曰「此犹有人性」。以人性为善称，是不言性者，其言皆协于孟子，而言性者转穿凿失之。无人性即所谓人见其禽兽也，有人性即相近也，善也。《论语》言相近，正见「无有不善」；若不善，与善相反，其远已相绝，何近之有！分明性与习，正见习然后有不善，而不可以不善归性。凡得养失养

及陷溺梏亡，咸属于习。至下愚之不移，则生而蔽锢，其明善也难而流为恶也易，究之非不可移，则同乎人者固在也。

问：孟子言性，举仁义礼智四端，与孔子举人之智愚有异乎？

曰：人之相去，远近明昧，其大较也，学则就其昧焉者牖之明而已矣。人虽有智有愚，大致相近，而智愚之甚远者盖眇。智愚者，远近等差殊科，而非相反；善恶则相反之名，非远近之名。知人之成性，其不齐在智愚，亦可知任其愚而不学不思乃流为恶。愚非恶也，性〔人〕无有不善明矣。举智而不及仁义礼者，智于天地、人物、事为咸足以知其不易之则，仁义礼有一不协，可谓不易之则哉？发明孔〔子〕之道者，孟子也，无异也。

问：荀子之所谓性，亦孟子之所谓性；孟子知性之全体，其余皆不知性之全体，故惟孟子与孔子合，其余皆不合。然指为性者，实古今所同谓之性。至告子所谓性，一似荀子言性恶，一似扬子言善恶混，一似释氏言作用是性。今以荀、扬不与释氏同，则告子不得而与荀、扬同矣，岂独与释氏所谓性相似欤？

曰：然。老聃、庄周之书，其所贵焉者咸此也，「杞柳」、「湍水」之喻，胥是物也。其视仁义，视善不善，归之有思有为以后事；而其保此性也，主于无思无为，即释氏所云「不思善，不思恶，时认本来面目」是也，实一说而非有三说。

问：告子、释氏指何者为性？

曰：神气形色，圣贤一视之，修其身，期于言行无差谬而已矣，故孟子曰：「形色，天性也，惟圣人然后可以践形」。老聃、庄周、告子、释氏，其立说似参差，大致皆起于自私，皆以自然为宗。彼视一身之中，具形气以生，而神为之主宰，因贵此神为形气之本，究之神与气不可以相离，故老子曰：「一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。」其言乎天地闲也。曰：「有物混成，先天地生。」从此而分阴阳，一生二也，阴阳与此而三，二生三也，言乎人物三者咸具，阴也，阳也，冲气以为和，即主宰之者也，神也。彼见于气可言有，神存乎其有而不可谓有，又不可谓无，然不离气者

也，故曰冲气。上之原于「有物混成，先天地生」之道，不离气而别于气，故曰：「道之为物，为〔惟〕恍为〔惟〕忽，忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物。」庄子言神之主宰于身，则曰「若有真宰而特不得其朕」，曰「其有真君存焉，如求得其情与不得，无损益

〔损〕乎其〔成〕真」，继之曰「一受其〔成〕形，不亡以待尽，与物相刃相靡，其行尽如驰而莫之能止，不亦悲乎！」言此神受形而生，则不去以待，形化而有血气，乃有情欲，皆足以戕之，趋于速敝也。又曰：「终身役役而不见其成功，繇然疲役而不知其所归，可不哀耶！」言求诸外者徒劳其神者也。又曰：「人谓之不死，奚益！其形化，其心与之然，可不谓〔之〕大哀乎！」言人寿有修短，虽不死之日，不知保此神，至与形俱敝也。释氏「人死为鬼，鬼复为人」之说，与庄子此条同。老子言「长生久视」，释氏言「不生不灭」，语似异，而以死为反其真，视形体为假合，从而空之，不过恐害其神之自然，指归不异也。（告子同于释氏，以神识为性，释氏谓之「真空」，谓之曰「作用」。谓「真空」则能摄众有而应变，谓「即此识情便是真空妙智」，谓「湛然常寂，应用无方，用而常空，空而常用，用而不有，即是真空，空而不无，即成妙有」，故言「空是性」，又言「作用是性」。释氏书中，问：「如何是佛？」曰：「见性为佛。」「如何是性？」曰：「作用为性。」「如何是作用？」曰：「在目曰见，在耳曰闻，在鼻臭香，在口谈论，在手执捉，在足运奔，遍现俱该法界，收摄在一微尘，识者知是佛（法）〔性〕，不识唤作精魂。」此皆「生之谓性」之说也，固无取乎善恶之分。其显然道破处，如云「不思善，不思恶，时认本来面目」，即告子「性无善无不善」宗

旨。后世禅宗，不道破「不思善」而浑其语，如《传灯录》云：「饥来吃饭困来眠」，即老子所云：「上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，大笑之。不笑不足以为道。」彼「饥食困眠」，即所谓「不思善，不思恶」，即老子所谓「致虚极，守静笃」，即「勤而行之」也；致虚未极，守静未笃，思或乍起，乃「若存若亡」也。「饥食困眠」，闻之即可大笑，其说大都〔在〕于「认本来面目」，此外一切空之，便妙用无方，故曰「不笑不足以为道」。老聃、庄周、告子、释子，立言不同而同出一辙如是。）宋时如陆子静、杨敬仲及明王文成诸人，其言论皆如此。（子静之言曰：「收拾精神，自作主宰，万物皆备于我，何有欠缺！当恻隐时，自然恻隐；当羞恶时，自然羞恶；当宽裕温柔时，自然宽裕温柔；当发强刚毅时，自然发强刚毅。」又曰：「恶能害心，善亦能害心。」又曰：「读书不必穷索。」敬仲之言曰：「目能视，所以能视者何物？耳能听，所以能听者何物？口能噬，鼻能臭，所以能噬能臭者何物？手能运用，足能步趋，心能思虑，所以能运用、步趋、思虑

者何物？」王文成曰：「夫良知一也，以其妙用而言谓之神，以其流行而言谓之气。」又曰：「圣人致知之功，至诚无息。其良知之体，皦如明镜，妍媸之来，随物见形，而明镜曾无留染，所谓『情顺万事而无情』也。『无所住（以）（而）生其心』，佛氏曾有是言，未为非也。明镜之应，妍者妍

，媸者媸，一照而皆真，即是『生其心』处；妍者妍，媸者媸，一过而不留，即『无所住』处。」又曰：「养德养身，只是一事，果能戒慎不，恐惧不闻，而专志于是，则神住气住精住，而仙家所谓『长生久视』之说亦在其中矣。」又曰：「『本来面目』，即吾圣门所谓『良知』，随物而格，是致知功，即佛氏之『常惺惺』，亦是『常存他本来面目』耳。体段功夫，大略相似。」）在老聃、庄周、告子，直据己见而已，故告子言「无善无不善」，言「无分于善不善」，言「义外」，后人因孟子尝辨之，则以此为善已无可复加，为仁义礼智皆备，且所称者出《中庸》、《大学》、《孟子》之书，学者不可不辨别也。

问：邵子云：「神无方而性有质。」又云：「性者，道之形体；心者，性之郛郭。」又云：「人之神即天地之神。」合其言观之，所谓道者，指天地之「神无方」也；所谓性者，指人之「（神）（性）有质」也。此老聃、庄周、告子、释氏之（所谓道），所谓性，而邵子亦言之，何也？

曰：邵子之学，深得于老、庄，其书未尝自讳。以心为性之郛郭，谓人之神宅此郛郭之中也。朱子于其指神为道，指神为性者，皆转而以理当之。邵子之书又曰：「道与一，神之强名也。」几以道为不足当神之称矣。其书又曰：「神统于心，气统于肾，形统于首，形气交而神主乎其中，三才之道也。」此以神周乎一身而宅于心，为之统会也。又曰：「气则养性，性则乘气；故气存则性存，性动则气动也。」此则导养之说，指神之炯炯而不昧者为性，气之絪縕而不息者为命，神乘乎气而资气以养也。

问：张子云：「由太虚，有天之名；由气化，有道之名；合虚与气，有性之名；合性与知觉，有心之名。」别性于知觉，与程子言「性即理也」，其指归同；然则合虚与气者，谓气化生人生物，而理在气质之中乃名为性也。（陈器之云：「仁义礼智者，义理之性也；知觉运动者，气（稟）（质）之性也。有义理之性而无气质之性，则理义必无附着；有气质之性而无义理之性，则无

异于枯死之物。故有义理以行乎血气之中，有血气以受义理之体，合虚与气而性全。」以虚指理，古圣贤未尝有是称，与释氏所言「空是性」何以异？

曰：释氏言「空是性」者，指神之本体；又言「作用是性」，则指神在气质之中而能知觉运动也。张子云：「神者，太虚妙应之目。」是其所谓「虚」，亦未尝不以为神之本体，而又曰：「天之不测谓神，神而有常谓天」。释氏有见于自然，故以神为已足；张子有见于必然，故不徒曰「神」而曰「神有常」，此其所见近于孔、孟而异于释氏也。然求之理不得，就阴阳不测之神以言理，因以是为性之本源

，而目气化生人生曰「游气纷扰，合而成质者，生人物之万殊」，则其言合虚与气，虚指神而有常，气指游气纷扰，乃杂乎老、释之见，未得性之实体也。惟「由气化有道之名」一语，得天道之实体。又曰：「神，天德；化，天道。」道以化言，是也；德以神言，非也。彼释氏自贵其神，亦以为足乎天德矣。张子之书又有之曰：「气有阴阳，推行有渐为化，合一不测为神。」圣人复起，不易斯言。以人物验之，耳目百体会归于心；心者，合一不测之神也。邵子言「形可分，神不可分」，其说亦得之体验。如耳目鼻口之官，是形可分也；而统摄于心，是神不可分也。后儒言理，由于不知理，要其后非原其先，就阴阳有阴阳不易之则，就人物事为有人物事为之则。以孔子言「有物必有则」者转而言「有则始有物」。且以「理与气浑沦，不害物二物之各为一物」。故其言理也，求其物不得，往往取于老聃、庄周，释氏所谓神者以为言，欲超乎阴阳气化之上而并阴阳气化，所见胥失之粗。夫天地间有阴阳斯有人物，于其推行谓之化，于其合一谓之神，天道之自然也；于其分用耳目百体，于其合一则为心，生物之自然也。是故化，其事也；神，其能也；事能俱无憾，天地之德也。人之血气本乎化，人之心知配乎神，血气心知无失，配乎天地之德，无憾无失，夫是之谓理而已矣。由化以知神，由化与神以知德。「天之生物也，使之一本」，而以性专属之神，则目形体为幻合，以性专属之理，则谓「纔说性时，已不是性」，皆二本故也。

问：朱子云：「道者，日用事物当行之理，皆性之德而具于心。」故其于「达道五」，举孟子所言「父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信」以实之。又《答吕子约》〔书〕云：「阴阳也，君臣父子也，皆事物也；人之所行也，形而下者也，万象纷罗者也。是数者各有当然之理，即所谓道也，当行之路也，形而上者也，冲漠无朕者也。」如是言道，故于《易》称「

一阴一阳」，《中庸》举「君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之交」，皆似道未备。然孟子明云「教以人伦」，则「亲、义、序、别、信」，宜属之「修道之教」。后儒求天命二字太过，以理当之；求性字太过，专属之理；求道字太过，又以日用事物当行之理始可云道；而于修道不可通，以修为品节之而已。至「修身以道，修道以仁」，修道与修身并言，两修字不得有异，但曰「能仁其身」而不置解。观修道之文，性字道字不得概就理言亦可见。既曰「率性之谓道」，又曰「修道以仁」，如后儒之说「率其仁之性」，「率其义之性」，岂可通哉！又，修道期于无差谬，宜重在智，而言以仁；行之乃力于身，宜重在仁，而先言智，《中庸》前后，其条贯可言欤？

曰：言「身本道德赅备之身」，而身往往不能尽道；言「性本全夫仁义礼智之性」，而孟子以前，言性往往不及仁义礼智。《易》曰「成之者性也」，承「一阴一阳之谓道」言，人物本之，各成其性云尔。《论语》曰「性相近也」，因「习」之至于「相远」，言其性本「相近」云尔。《中庸》曰「天命之谓性」，即《记》所云「分于道谓之命，形于一谓之性」，言分于气化以成性云尔。人物之血气，以

类滋生、各禀受于天，言其禀受之殊曰性，因是而日用事为皆由性起，故云「率性之谓道」；身之动应，无非道也。故云「不可须臾离〔也〕，可离非道〔也〕」。可如「体物而不可遗」之可，无顷刻可必其不动应，故虽无事时，亦如有事之戒慎恐惧而不敢肆，事至庶几少差谬也。道，即日用饮食之事，自身而周于身之亲，大致不出君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之交五者，略言之则曰亲曰贤，举二以赅五

。「修身以道」，言「以道实责诸身」也。道之责诸身，往往易致差谬。「修道以仁」，言以协乎仁、协乎义、协乎礼，为道之准则也。（曰「以仁」者略辞，故下即详举之。）三者咸得，然后于道无憾。「率性之谓道」，在一身则一身之事也，道也；通于人则周夫身之事也，道也。一身之事，本天性之自然，未见其是非得失也；周夫身之事，亦天性之自然，而是非得失不可穷诘矣。故「修身以道」，举亲

贤言之而得失始见；修道期于无差谬，固宜重在智。而「修身以道」，本责其行也，是以首言仁，加以义，加以礼，而修之实备矣。「行达道」乃力诸身，固宜重在仁；行之差谬，不能知之，徒自期于心无愧者，其人忠信而不好学，往往多出乎此，亦害道之大者，是以首言智。仁义礼可以大共之理言，智仁勇之为达德，必就其人之根于心者言。大共之理，所以衡论天下之事，使之协于中，止于至善也。有根于心之德，斯有以通夫大共之理，而德之在己，可

自少而加多，以底于圣人，则其通夫大共之理者，亦有浅深精粗之不同。仁义礼之仁，以理言；智仁勇之仁，以德言，其实一也。以理言，举礼义而不及智，非遗智也，明乎礼义即智也；以德言，举智而不及礼义，非遗礼义也，智所以知义礼也。《易》称「立人之道，曰仁与义」，而此更加之以礼，亲亲尊贤，尽人道之大矣，辨其等杀而始详。古今惟圣人全乎智仁。全乎智仁，则德靡不赅矣，而此更言夫勇，盖德之所以成也。凡天下之人，身之所接，莫重于亲，莫重于贤，而天定者则君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之交五者也。以此为「形而下」，为「万象纷罗」，不谓之道，是显指《中庸》「天下之达道五」而背之，别求诸「冲漠无朕」，惟老释谓万物为幻，谓空妙为真则然，奈何以老释之言衡量《易》与《中庸》之言，而粗视阴阳，粗视君臣父子哉？彼之弃人伦而不顾，率天下之人同于禽兽者，由不知此为达道也。

问：宋儒以「理为生物之本」，虽谓「理气浑沦，不害二物之各为一物」，实求其物，不得若老聃、庄周、告子、释氏之言。夫性则确有指实，不过区别于形气之中，言其主之者耳。曰形、曰气、曰神，三者求之一身，俨然如三物，凡血气之属，未有或阙者也。荀子谓「性者天之所就」，虽专属形气之自然，其亦不必遗天〔夫〕神，而以为非天之就也。其称性恶，殆兼乎此，以伸其重学崇礼义之说，何

以论荀子则曰不知性之全体而已，实古今所同谓之性，论告子、释氏则断为异说，何也？

曰：性者，分于阴阳五行，品物区以别焉，各为之本始，统其所有之事，所具之能而靡不全者也，《易》言「成之者性」是也。其一身中，分而言之，曰形、曰气、曰神，三者材也，《易》言「精气为物」是也。心为形君，耳目鼻曰〔口〕者气融而灵，心者气通而神。告子贵其神而不知其性者也，其「不动心」，神定而一无责焉之为不动也。神可以主宰枢纽言，性可以根柢言，由其成性也殊，则其材质

亦殊，成其性斯为是材；材可以纯驳清浊言，此皆指其实体之名也；知可以精粗浅深言，思可以敏钝得失言，皆根于性而存乎神者也，指其实事之名也。理，譬之中规中矩也，称其纯美精好之名也。实体实事，罔非自然而归于必然，天地、人物、事为之理得矣，自然之极则是谓之理。老聃、庄周、告子、释氏，以自然为宗，不知性之区别而徒贵其神，去其情欲之能害是者即以为已足，与圣贤之由博学、审问

、慎思、明辨以求牖于明者异，是故断之为异说，不得同于荀子也。

问：周子《通书》有云：「『圣可学乎？』曰：『可。』『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，庶矣哉！』」此与老氏「为道日损」，释氏「六用不行，真空妙智」之说，陆子静言「人心至灵，此理至明，人皆有此心，心皆具是理」，王文成言「圣人致知之功，至诚无息，其良知之体，皦如明镜」者，立言不殊。后儒于周子则以为切要之旨，莫敢违议，于老、释、陆、王则非之，何也？

曰：周子之学，得于老氏者深，而其言浑然与孔孟相比附，后儒莫能辨也。朱子以周子为二程子所师，故信之笃，考其实固不然。程叔子撰《明道先生行状》，言「自十五六时，闻周茂叔论道，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》，然后得之」，其不得于周子明矣；且直字之曰周茂叔，其未尝师事亦明矣；见周茂叔后，乃出入于老释。张横渠

亦访诸释老之书累年；朱子年四十以前，犹驰心空妙。盖虽能终觉释老之非，而受其蔽往往出于不觉者亦不少。周子论圣人主于无欲，王文成论致知主于良知之体，皆以老释废学之意论学，害之大者也。

问：神为形气之主宰，庄子曰：「一受其成形，不亡以待尽」，释氏「人死为鬼，鬼复为人」之说同此。在古人制祭祀之礼，以人道事鬼神，而《传》称「鬼犹求食」及「伯有为厉」。又宇宙间怪见不一，或此人之生，易以他人死者之魂而复生，或此人之生，自知其所托生，愚夫妇亦往往耳闻目见，不得不惑于释氏象教。而言仙者又能盗气于天地之间，使其神离血气之体以为有。故其言性也，即神之炯

炯而不昧者；其言命也，即气之絪縕而不息者，有所指实也如是。老聃、庄周、告子、释氏，静以会乎一身，见莫贵于此，莫先于此。今以形、气、神统谓之材，而曰性可以根柢言，神可以主宰枢纽言，不以神先形气，何也？

曰：孔子言：「原始反终，故知死生之说；精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。」人物分于阴阳五行以成性，成是性斯为是材以生，可原始而知

也；形敝气散而死，可以反终而知也。其生也，精气之融以有形体，凡血气之属，有生则能运动，能运动则能知觉。知觉者，其精气之秀也，是谓神灵。《左氏春秋》曰：「人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。」魂魄非他，其精气之能知觉运动也。至于形敝而精气犹凝，是谓游魂，言乎离血气之体也。精气为物者，气之精而形凝，品物流行之常也；游魂为变者，魂之游而存，其后之有蔽有未蔽也，变则不可穷诘矣。彼有见于游魂为变，而主其一偏，昧其大常，遂以其能盗天地生生之机者为己之本体，非圣人不知不言，独彼能顿悟得之也。彼之以神先形气者，圣人所谓游魂为变中之一端耳。

问：宋儒以理藏于心之内而为性，与老聃、庄周、释氏以神居于心之内而为性相似。朱子又谓「心为神明之舍」（朱子云「理无心则无着处。」又云：「凡物有心而其中必虚，人心亦然；只这此虚处，便包藏许多道理，推广得来，盖天盖地，莫不由此。此所以为人心之妙欤！理在人心，是之谓性。心为神明之舍，为一身之主宰，性便是许多道理得之天而具于心者。」）所谓「神明」，即老、庄、释氏目

之为性者矣，其于理与神明何以别？

曰：朱子所谓「神明之舍」者，非谓以心为舍，神明居之也。神明即指心而言，以神明之心甚虚，天下之理咸具于中为性，而心特其舍耳。对性言之，故谓之舍；然非空空无知，故称为神明之舍。宋儒于性与心视之为二，犹荀子于礼义与性视之为二也。荀子以礼义圣人之教，常人必奉之以变化其性，宋儒以性专属之理，「人禀气而生之后，此理堕入气质之中，往往为气质所坏，如水之源清，流而遇污，不能不浊，非水本浊也，地则然耳；必奉理以变化气质，使复其初，如澄之而清，乃还其原初水也。」荀子之所谓礼义，即宋儒之所谓理；荀子之所谓性，即宋儒之所谓气质。如宋儒之说，惟圣人气质纯粹，以下即实（质）美者亦不能无恶；荀子谓必待学以变化此性，与宋儒（谓）必待学以变化气质，无二指也。但荀子指为待学以变化者，仍其性之本然名（言）；宋儒因孟子论性善，于是学（举）古今来如孔子言「成之者性」，言「性相近」，孟子言「忍性」，言「犬之性、牛之性、人之性各不同」，悉目之曰「此气质之性待变化者」也。荀子推崇礼义，直归之圣人；而宋儒因「孟子道性善」，于是谓理为生物之本，使之别于气质，曰「惟此无不善」也。试问：以理为我乎？以气质为我乎？设以理为我，以气质为理所寓于其中，是外气质也，如老聃、庄周、释氏之专以神为我，形骸属假合是也；设以气质为我

，以理为气质所受，是外理也，如荀子以礼义属圣人之教是也；二者皆我，则不得谓纯乎善者一我，杂乎不善者又一我矣；苟非两我，则不得一譬之水，一譬之地矣。况天下古今之君子小人，未有非以血气心知为我者也。小人徇（循）我而悖理，君子重我而循理。悖理者亦自知其非也，是「性无有不善」也，长恶遂非，故性虽善，不乏小人。循理者非别有一事，曰「此之谓理」，与饮食男女之发乎情欲者分而为二也，即此饮食男女，其行之而是为循理，行之而非为悖理而已矣。此理生于心知之明，宋儒视之为为一物，曰「不离乎气质，而亦不杂乎气质」，于是不得不与心知血气分而为二，尊理而以心为之舍。究其归，虽以性名之，不过因孟子之言，从而为之说耳，实外之也，以为天与之，视荀子以为圣与之，言不同而二之则同。天之生物也，使之一本，荀子推以礼义与性为二本，宋儒以理与气质为二本，老聃、庄周、释氏以神与形体为二本。然而荀子推崇礼义，宋儒推崇理

，于圣人之教不害也，不知性耳。老聃、庄周、释氏，守己自足，不惟不知性而已，实害于圣人之教者也。

问：凡读书穷理，此理之得于古圣贤者，与理之得于天者，非皆藏于心欤？

曰：否。人之血气心知本乎天者也，性也。如血气资饮食以养，其化也，即为我之血气，非复所饮食之物矣；心知之资于问学，其自得之也即为我之心知。以血气言，昔者弱而今者强，是血气之得其养；以心知言，昔者狭小而今也广大，昔者闇昧而今（也）明察，是心知之得其养也。故人之血气心知，本乎天者不齐，得养不得养，则至（于）大异。人之问学犹饮食，则贵其化，不贵其不化。记问之学，

食而不化也。自得之，则居之安，资之深，取之左右逢其源，化而为我之心知也。大致善识善记，各如其质，昔人云「魂强善识，魄强善记」。凡资于外以养者，皆由于耳目鼻口，而魄强则能记忆，此属之魄者存之已尔。至于无取乎记忆，问学所得，非心受之而已，乃化而为我之心知。我之心知，极而至乎圣人之神明矣。神明者，犹然心也，非心自心而理藏于中之谓也。心自比而理藏于中，以之言学，尚为

物而不化之学，况以之言性乎！

问：《春秋传》曰：「独阴不生，独阳不生，独天不生，三合而〔然〕后生。」屈原赋《天问》篇曰：「阴阳三合，何本何化？」所谓阴阳者，指男女而言；所谓天者，别而言之。岂即如老、庄、释氏以吾之神得于天而受形以生者欤？抑如宋儒以吾之理得于天而存于气质中者欤？

曰：否。人物之初，何尝非天之阴阳絪縕凝成？及气类滋生以后，昆虫之微，犹有絪縕而生者，至人禽之大，则独天不生矣。然男女之生生不穷，以内之生气通乎外之生气，人在生气之中。如鱼在水之中，其生也何莫非天！天之阴阳，父母之阴阳，同为化气〔气化〕自然而不可分也，此之谓「三合而后生」。

问：程叔子撰《明道先生行状》云：「泛滥于诸家，出入于老、释者几十年，返求诸《六经》，然后得之。」吕与叔撰《横渠先生行状》云：「范文正公劝读《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，尽其说，知无所得，返而求之《六经》。」《朱子语类》廖得明《录癸巳所闻》云「先生言：二三年前见得此事尚鹞突，为他佛说所〔晓〕相似，近年来方看得分晓。」（癸巳，朱子四十四岁。）朱子《答汪尚书书》云：「熹于释氏之说，盖尝师其人，尊其道，求之亦切至矣，然未能有得。其后以先生君子之教，校乎〔夫〕前后缓急之序，于是暂置其说而从事于吾学。其始盖未尝一日不往来于心也，以为俟卒究吾说而后求之未为甚晓〔晚〕。」「而一二年来，心独有所安，虽未能即有诸己，然欲复求之外学以遂其初心，不可得矣。」考朱子慕禅学在十五六时，年二十四见李愿，教以看圣贤言语，而其后十余年，有《答何京叔》二书，意见乃与释氏不殊，信彼为有实得，此为支离，反用圣贤言语指其所得于释氏者。（朱子《答何京叔书》云：「向来妄论持敬之说，亦不自记其云何，但因其良心发见之微，猛省提撕，使心不昧，即是做工夫本领。本领既立，自然下学而上达矣。若不察良心发见处，即渺茫茫恐无下手处也。」「所谕多识前言往行，固君子之所急，熹向来所见亦是如此。近因返求，未得个安稳处，始知此未免支离。如所谓因诸公以求程氏，因程氏以求圣人，是隔几重公案。曷若默会诸心以立其本，而其言之得失，自不能逃吾之鉴耶！」又一书云：「今年不谓饥歉至此，夏初，所至汹汹，遂为县中委以赈糶之役，」「百方区处，仅得无事。」「博观之蔽，此理甚明，何疑之有！若使道可多闻博观而得，则世之知道者为不少矣。熹近日因事方少有省发处，如『鸢飞鱼跃』，明道以为与『必有事焉勿正』之意同者，今

乃晓然无疑。日用之闲，观此流行之体，初无间断处，有下功夫处，乃知目（日）前自诳诳人（之罪），盖不可胜赎也。此与守书册、泥言语，全无交涉，幸于日（用）间察之，知此则知仁矣。」）及五十内外，所见渐定，不惑于释氏。合观程子、张子、朱子皆先入于释老，亦可知老与释之易惑人矣。究之能觉寤其非，何也？

曰：三君子皆志圣贤之志者也，其学本夫求是心，故于此于彼，期在自得，不在虚名。考诸《六经》，茫然不得性道之实体，则必求之彼矣。求之彼，而言道言性确有指实，且言夫体用一致也似神，能靡不周（如说「法周法界，净智妙图，休自空寂。」）故朱子尝驰心空妙，冀得之以为衡鉴事物之本，极其致，所谓「明心见性」，不过「六用不行」，彼所以还其神之本体者，即本体得矣；以为如此便是

无欠缺矣，实动辄差谬。在彼以自然为宗本，不论差谬与否，而三君子求是之心，久之亦知其不可恃以衡鉴事物，故终能觉悟其非也。夫人之异于禽兽者，人能明于必然，禽兽各顺其自然。孔孟之异于老聃、庄周、告子、释氏者，自「志学」以至「从心所欲不踰距」，皆见乎天地、人物、事为有不易之则之为必然，而博文约礼以渐致其功。彼谓「致虚极，守静笃」，「为道日损，损之又损，以至于无」，至

于「道法自然」，无以复加矣。孟子而后，惟荀子见于礼义为必然，见于不可徒任自然，而不知礼义即自然之极则。宋儒亦见于理为必然，而以理为「太极」，为「生阳生阴之本」，为「不离阴阳，仍不杂于阴阳」，指其在人物为性，为「不离气质，仍不杂乎气质」。盖以必然非自然之极则而已，实自然之主宰、枢纽、根柢，一似理亦同老聃、庄周、告子、释氏乎所指者之生（神），天地阴阳之于人物为本来面目。朱子之辨释氏也，曰：「儒者以理为不生不灭，释氏以识为不生不灭。」在老释就一身分言之，有形气，有神识，而以神识为本；溯而上之，以神为有天地之本，遂求诸无形无象者为实有，而视有形有象为幻。在宋儒以形气神识同为己之私，而理得于天；溯而上之，于理气截之分明，以理当其无形无象之实有，而视有形有象为粗，于是就其言转之以言夫理，尊理而重学，远于老聃、庄周、告子、释氏矣。然以彼例此，而不协乎此，转指孔孟所谓道者非道，所谓性者非性，增一恍惚不可知之主宰、枢纽、根柢，因视气曰空气，视心曰性之郭郭。是彼奉一自然者之神居此空气之上，郭郭之中；此奉一必然之理在此空气之上、郭郭之中也。

问：后儒所谓太极，似老氏之所言「有物混成，先天地生。」朱子以太极生阴阳为理生气，「阴阳既生，太极在其中，理复在气之内，人物必禀此理然后有性，必禀此气然后有形」，亦似老氏所言「一生二，二生三，三生万物」。朱子以道即理之谓也，而于理气截之分明，于是言先后，言主宰、枢纽、根柢，俨然如一物，亦似老氏谓「道之为物，惟恍惟惚」，于恍惚不可名状中而有像有物。又《太极图

说》言主静，注云「无欲故静」；《通书》言「无欲则静虚动直，静虚则明」，似释氏谓「六用不行，即本性自见」。何彼此相似如是？至「常惺惺」，则直举释氏之言为用功之要。今以太极两仪，在孔子赞《易》之本指，非如后宋儒之云；以曰道曰性为指其实体之名，以期于无失之谓理，乃称其纯美精好之名，亦非如后儒之云。然则宋儒明知老聃、庄周、告子、释氏之非，而及其言之，又不合于孔孟，而

转与彼相似，何也？

曰：孔子之后，异说纷起，能发明孔子之道者，孟子也；卓然异于老聃、庄周、告子而为圣人之徒者，荀子也。释氏之说盛行，才质过人者无不受其惑，能卓然知宗信孟子而折彼为非者，韩子也；尝求之老释，能卓然觉寤其非者，程子、张子，朱子也。然先入于彼，故其言道为气之主宰、枢纽，如彼以神为气之主宰、枢纽也；以理能生气，如彼以神能生气也；以理堕在形气之中，变化气质则复其初，如彼以神受形气而生，不以形气欲累之则复其初也。皆改其所为神识者以指理，故言「儒者以理为不生不灭」，岂圣贤之言！「天地之初理生气」，岂其然哉！