



0138
2501
48-45



門 0472
號 2801
卷 48-45



孟子集註大全卷十一

告子章句上

凡二十章

勿軒熊氏曰首章至六章言性七章至十九章言心末章言學附象山文

集陸子與邵中孚書告子一篇自牛山之木以下等常讀之其浸灌培植之益當日深自固也其卷首與告子論性處却不必深考恐其力量未到則反感亂精神○學部通辨近世只知象山嘗言讀書而不知其讀書之故在於借助精彩也浸灌培植也皆為完養精神計也正許順之謂時玩聖賢之言可以資吾神養吾真只此一路也抑象山於此猶含蓄焉夫以讀書等為憑物須識破則書可不必讀矣以孟子論性猶為惑亂精神則他書無復可讀者矣象山之意只在不讀書而遮前掩後巧為辭說也



說統曰孟子就他爲字生出
戕賊字來見他說得大有破
綻○呂晚村曰性義杞柳栝
捲之說在何處曰在爲字爲
字在下當從何處尋取曰只
在一性一義一杞柳一栝捲
平分連及之間

份按語類須拘他方善下云
惟是程先生斷得定所謂性
卽理也此二句與上告子只
認氣爲理針對不可刪去
份按新安謂義上脫仁字存
疑只一義字該了仁字而呂

告子曰性猶杞柳也義猶栝捲也以人性爲仁義猶以

杞柳爲栝捲栝音栝捲音栝

性者人生所稟之天理也杞柳栝柳栝木

所爲若卮匱朱子曰栝捲似今捲衫合于杞

此爲箭謂之柳柳恐是今做合箱底柳北人以

而後成如荀子性惡之說也荀子性惡篇人之性

子曰告子只是認氣爲性見得性有不善須拘他方

善○新安陳氏曰義猶栝捲也義上脫一仁字○魯

子所言之性蒙引矯揉矯者矯曲而使之直揉者

揉直而使之曲○以人性爲仁義猶以杞柳爲栝捲

病在爲字上愚曰率性之謂道未聞以人性爲仁義

晚村則云先說義後言仁義
告子先有義外論頭在故其
爲字亦指義字居多愚謂三
說俱說得通

吳因之曰此段雖未言性善
然謂之不可我賊則性善亦
隱然在言外矣○困勉錄曰
孟子闢告子不說性如何善
者蓋孟子性善之論必告子
所素聞但他欲以自已議論
破孟子之說故孟子只闢其
說之非而性善不待言矣○
翼註曰子能二句非兩問之

也○性者人生所稟之天理也非人生所稟之氣也
此卽孟子告子論性之所以不同者○性者人生所
稟之天理也此一句就見得所謂以人性爲仁義者
之非矣○邪說暴行二者相依以行凡有暴行必有
邪說當時既有性惡之論則世道可知矣故臣弑其
君子弑其父殺人盈城殺人盈野皆恬然不以爲怪
可見學術之關繫世道不細也○存疑義猶栝捲只
是一義字該了仁字不是脫漏不曰仁義僅曰義者
欲句法之整耳古人
文字多有類此者

孟子曰子能順杞柳之性而以爲栝捲乎將戕賊杞柳
而後以爲栝捲也如將戕賊杞柳而以爲栝捲則亦將
戕賊人以爲仁義與率天下之人而禍仁義者必子之
言夫戕音牆與平
聲夫音扶

辭乃是言此豈能如彼必將如此也。是決詞。○呂晚村曰：告子曰為孟子曰我賊似乎深文。然將順字一觀能乎一跌轉出我賊二字來。固勢必然。而理非誣矣。

吳因之曰：此篇言性多端。然可一言以蔽之曰性即仁義有善無惡。固緣情可驗。而聖凡一致者也。然性本善不可無察識擴充之功。故繼之以入心得養。失養之分。齊王一暴十寒之喻。究竟於舍生取義之真。反覆乎宮室妻妾外誘之惑。辨析乎養其大體小體

之孰重孰輕。無非歸之實踐履以全其在我而已。孟子一生學問。一生莫大之功。全在性善之論。蓋性既善。則父可使之慈。子可使之孝。為君者可使之法。堯為君。可使法堯。為臣者可使法舜。然後天地以位。人極以立。不然則相糜相刃。弑父弑君。無所不至。而曰性本惡也。奈之何哉。又曰杞柳章只辨得一為字。湍水章只辨得一決字。蓋構擊節正在決字。生議論也。白之為白。章只辨得一生字。白馬白人兩章只辨得一義外字。○呂晚村曰：時人為何定要出脫告子。以其本師也。秀才看性善便道孟子不得已。撰造立教如此。其實心服告子之說為本真。推而上之。堯舜禹

言如此則天下之人皆以仁義為害性而不肯為是

因子之言而為仁義之禍也

朱子曰：杞柳必矯揉而後為栝棗。性非矯揉而

為仁義。孟子辯告子數處皆是辯倒。著告子便休。不曾說盡道理。○南軒張氏曰：人之為仁義。乃其性之本然。自親親而推之。至於仁不可勝用。自長長而推之。至於義不可勝用。皆順其所素有而非外之也。若違乎仁義。則為失其性矣。而告子乃以人性為仁義。則是性別為一物。以人為矯揉而為仁義。其失豈不甚乎。○慶源輔氏曰：不言我賊人之性。而言我賊人者。人之所以為人者。性也。○西山真氏曰：告子之說。蓋謂人性本無仁義。必用力而強為。若杞柳本非栝棗。必矯揉而後就也。何其昧於理耶。夫仁義即性也。告子乃曰：以人性為仁義。如此則性自性。仁義自仁義也。其可乎。夫以杞柳為栝棗。必斬伐之。屈折之。乃克有成。若人之為仁義。乃性之所謂固。有孩提皆知愛親。即所謂仁。及長皆知敬兄。即所謂義。何勉強矯揉

之有。使告子之言行。世之人必曰：仁義乃我賊人之物。將畏憚而不肯為。是率天下而害仁義。其禍將不可勝計。此孟子所以不可不辯也。○雙峯饒氏曰：性者人所稟之天理。天理即是仁義。順此性行之。無非自然。元無矯揉。集註解性字是朱子指性之本體而言。不是解告子所言之性。禍仁義與楊墨充塞仁義相似。○朱子文集趙致道問告子杞柳之論。則性惡之意也。義外之論。則禮偽之意也。答曰：亦得之。○蒙引：孟子之論性善。其辯甚力。蓋此一字差。則天下之事皆廢矣。堯舜之精一執中。亦只是性善上事成。湯云：惟皇上帝降衷於下民。若有恆性。即天命之謂性也。性善之說。有自來矣。此性既是善。然後君師之道可舉。以賞善而罰惡。抑邪而扶正。而天下之事可從。而理矣。若說性惡。或性善惡混。則世間凡不仁不義。無父無君之事。何所不可為哉。此孟子所以諄諄於此。正所謂為天地立心。為生民立命也。

○告子曰：性猶湍水也。決諸東方則東流。決諸西方則

湯文武周孔總是孟子一流其為健順五常禮樂刑政諸道理總是性善一例皆所謂聖人添入者也不若無善無惡心之體一句為正法眼藏自莊列告子五宗禪家象山陽明皆以此為宗秀才已販依而化之矣安得不回護本師哉

西流人性之無分於善不善也猶水之無分於東西也湍他端反
湍波流滌音螢回之貌也告子因前說而小變之慶源輔氏
曰告子本以氣為性此說亦然故曰因前說祖前說以性為惡必矯揉而後可為善而此說則以性為本無善惡但可以為善可以為惡耳此其為小變也
近於楊子善惡混之說楊子脩身篇人之性也善惡混脩其善則為善人脩其惡則為惡人氣也者所適善惡之馬歟○朱子曰告子以善惡皆性之所無而生於習楊子以善惡皆性之所有而成於脩亦有小異故曰近通考仁山金氏曰近於楊子集註謂近於楊子之說蓋告子之說又虛於楊子也
附蒙引告子之言以性無定體可善亦可惡孟子之言以性有定體有善而無惡其曰人無有不善此章之要指也

說統曰孟子以上下字換他東西字便明

孟子曰水信無分於東西無分於上下乎人性之善也猶水之就下也人無有不善水無有不善言水誠不分東西矣然豈不分上下乎性即天理未有不善者也朱子曰觀水之流而必下則水之性可知矣附蒙引人無有不善水無有不善人皆以為又是一重意非也上文所謂人性之善也猶水之就下也者正以其人無有不善水無有不善耳水無有不善者自然之性也決之東西而東西者人為有以導之也孟子所答去了決字○朱子小註曰觀水之流而必下則水之性可知觀性之發而必善則性之本善亦可知矣於孟子本文上句只云人性之善未嘗言人性之發善也蓋不必泥○人無有不善據本然之性言所謂順之而無不善順字因下文反字意照出此句

困勉錄曰按性本定於善則不待決矣其不善則必待決也搏激者決之謂也

且莫用
順字

說統曰此節不是為不善人
分疏正見人無有不善處水
之過額在山由於搏擊來則
水之無有不下也明矣為不
善而出於使可見天下即有
性為不善之人決無有不善之

今夫水搏而躍之可使過額激而行之可使在山是豈
水之性哉其勢則然也人之可使為不善其性亦猶是
也夫音扶搏
補各反

搏擊也躍跳也額額也水之過額在山皆不就下也
然其本性未嘗不就下但為搏擊所使而逆其性耳

謝氏曰如水之就下搏擊
之非不可上但非水之性此章言性本善故順之

而無不善本無惡故反之而後為惡新安陳氏曰反
之猶云逆之與
張子所謂善反之不
同彼乃復之之謂非本無定體而可以無所不為

份按蓋荀子謂人之性也也
字乃惡字之訛當改正

呂晚村曰水非可以指性也
水之必下者其性也人非可
以指性也人之必善者其性
也若但以水言以人言則水
有多少水人有多少人豈復

也南軒張氏曰伊川先生云荀子之言性杞柳之論
也揚子之言性湍水之論也蓋荀子謂人之性也
以仁義為偽而揚子則謂人之性善惡混脩其善則
為善人脩其惡則為惡人故也告子不識大本故始
譬性為杞柳謂以人性為仁義今復譬性為湍水謂
無分於善不善夫無分於善不善則性果為何物耶
論真實之理而委諸茫昧之地其所害大矣善乎孟
子之言曰人無有不善水無有不下可謂深切著明
矣○西山真氏曰水之性未嘗不就下雖搏擊之可
暫違其本性而終不能使不復其本性人之為不善
者固有之矣所以然者往往為物欲所誘利害所移
而非其本然之性也故雖甚愚無知之人置之以惡
逆斥之以盜賊鮮不變色者至於見赤子之入井則
莫不怵惕而救之朱子章旨數言盡之矣○新安倪
氏曰先師謂當看集註本性之本字雲峰謂須看集
註定體二字水之定體無有不下人之定體無有不
善可使過額在山為不善三使字皆非定體竊謂本
性者本然之性定體即此性本然之定體也若有使

有定體哉。告子本領在生之謂性一句。看水之流便是性。看人之心便是性。其病只在此。陽明謂能視聽言動的這箇便是性。即是此意。不知能視聽言動的這箇正是無分於東西之水也。故其宗旨亦只在無善無惡之心體一句。若聖人之所謂性。則必視之明聽之聰。言之父。動之肅。乃所謂水之必下也。人之性也。

困勉錄曰。孟子以生之理為性。則非徒人物之性不同也。且人物之生先不同矣。告子只以生為性。則人物之生初無異也。而人物之性亦不得謂有異矣。又曰。既以生為性。則便不得復分人物。此是一

病。非二病也。又曰。蒙引雙峰俱云。知覺屬心。運動屬身。然則凡知處皆屬心。凡行處皆屬身矣。與大學聖經知行之分。又不同。蓋亦可互相發也。

之者。則出於人。力之所為。而非此性本然之定體矣。貫三先生之說。而一之於本字。定體字。皆能著眼。則朱子釋孟子之深意。可見矣。○東陽許氏曰。告子謂性本無善惡。但可以為善。可以為惡。在所引者。如何爾。故以水無分東西為喻。孟子亦就其水以喻之。謂性之必善。譬猶水之必下。告子所謂決之者。人為之也。非其自然之性也。若人欲拂水之性。甚至可使逆行。况東西乎。人之為善。順其本性也。水之就下。順其本性也。○蒙引既曰。人無有不善。而又曰。今夫水云云者。以天下自有惡者。一脚須著如此解破。○其性亦猶是也。人之可使為不善。如何說其性。蓋其性為人所逆。亦猶水之為搏激所使也。

○告子曰生之謂性

生指人物之所以知覺運動者而言。朱子曰。生之謂說得。蓋謂人也有許多知覺運動。物也有許多知覺運動。人物只一般。却不知人所以異於物者。以其得

正氣。故全得許多道理。如物則氣昏而理亦昏了。○生之謂氣。生之謂理。之謂性。○問氣出於天。否曰。性與氣皆出於天。性只是理。氣則已屬於形象。性之善。固人所同。氣便有不齊處。○物也有這性。只是稟得來偏了。這性便也隨氣轉了。○慶源輔氏曰。人物之生。則有知覺能運動。死則無知覺不能運動也。○雙峯饒氏曰。生活也。其所以能知覺運動。為是個活底物。事有生之初。稟得天地之生氣。所以有這活底在裏面。告子是見得這氣。不曾見得這理。蓋精神魂魄之所以能知覺運動者。屬乎氣。其所得於天。以為仁義禮智之性者。則屬乎理。告子認氣為性。故云。生之謂性。問知覺運動何分。曰。總言之。都是精神。分言之。則知覺屬心。運動屬身。告子論性前後四章語。雖不同。然其大指不外乎此。○問子以告子論性數章。皆本乎生之謂性。乃即入之身。而指其能知覺運動者。以當之。所謂生者。是也。始而見其但能知覺運動。非教不成。故有杞

柳之譬既屈於孟子之言而病其說之偏於惡也又為湍水之喻以見其但能知覺運動而非有善惡之分又以孟子未喻已之意也遂於此章極其立論之本意而索言之至於孟子折之則其說又窮而終不悟其非也以其食色為言蓋猶生之云爾而公都子之所引又湍水之餘論也以是考之凡告子之論性不外乎生之一字明矣然則告子固指氣質而言歟日告子所謂性固不離乎氣質然未嘗知其為氣質而亦不知其有清濁賢否之分也與近世佛氏所謂作用是性者略相似朱子曰禪家說如何是佛曰見性成佛如何是性曰作用是性蓋謂目之視耳之聽手之執捉足之運奔皆性也只說得箇形而下者且如手能執捉若執刃胡亂殺人亦可為性乎通考仁山金氏曰佛氏之說此告子又精神然佛氏妙處在此差亦在此蓋指視聽言動之氣為性而不知所以視聽言動之理為性也指入心為性而不知道心為性也雖其主於收攝作弄精神而顛倒錯繆終不可以入堯舜

精一執中之道

孟子曰生之謂性也猶白之謂白與曰然白羽之白也

猶白雪之白白雪之白猶白玉之白與曰然與平聲下同

白之謂白猶言凡物之白者同謂之白更無差初加楚宜

二別必列也白羽以下新安陳氏曰白羽至輕之白與白雪不堅之白白玉堅潤

本不同孟子再問而告子曰然則是謂凡有生者同

是一性矣蒙引白羽之白白雪之白白玉之白以質言與犬之性牛之性人之性不必同而

趙氏惠以為羽性輕雪性消玉性堅者泥矣新安陳氏之說自明白

然則犬之性猶牛之性牛之性猶人之性與

困勉錄白第一節註凡有生者同是一性句即貼本節似不妨蒙引謂此處不當照註貼似拘誤錄

艾千子曰告子言性之差在認氣質為性此人與物之所同具也孟子言性是從維天之命降衷秉彝處言此人之所獨靈於萬物者

孟子又言若果如此則犬牛與人皆有知覺皆能運動其性皆無以異矣於是告子自知其說之非而不能對也朱子曰犬牛人之形氣既具而有知覺能運動者生也有生雖同然形氣既異則其生而有得乎天之理亦異蓋在人則得其全而無有不善在物則有所蔽而不得其全是乃所謂性也今告子曰生之謂性如白之謂白而凡白無異白焉則是指形氣之生者以為性而謂人物之所得於天者亦無不同矣故孟子以此詰之而告子理屈詞窮不能復對也勉齋黃氏曰告子既不知性與氣之分而直以氣為性又不知氣或不齊性因有異而遂指凡有生者以為同是以孟子以此語之而進退無所據也
通考趙氏真曰羽性輕雪性消玉性堅雖俱白而性不同孫奭疏犬之性金畜也故其性守牛之性土畜也故其性順
附蒙引然則犬之性猶牛之性牛之性猶人之性與此所謂性是孟子之所謂性耶告子之

所謂性耶曰是雖承告子之言其實反告子之意蓋歸於孟子之所謂性也只看與字可知明其不然也謂犬牛與人之性不同也既不同則是孟子之所謂性無疑矣犬之性猶牛之性此語只是牽過一步以起下句觀大註一則曰犬牛與人二則曰仁義禮智之稟豈物之所得而全哉皆不服區別犬牛之不同處可見然其實萬物之性
○愚按性者人之所得於天之理也生者人之所得於天之氣也性形而上者也氣形而下者也
朱子曰形而上者一理渾然無善惡有所分矣
○新安陳氏曰易大傳曰形而上者謂之道形而下者謂之器上字上聲讀有形以上便是無形之理性即理也有形以下便是有形之器氣有形者也
人物之生莫不有是性亦莫不有是氣然以氣言之則知覺運動人與物

若不異也以理言之則仁義禮智之稟豈物之所得而全哉此人之性所以無不善而為萬物之靈也

胡氏曰大學中庸首章或問皆以為人物之生理同而氣異而此則以為氣同而理異何也朱子嘗曰論萬物之一原則理同而氣異觀萬物之異體則氣猶相近而理絕不同氣之異者粹駁之不齊理之異者偏全之或異也嘗因是而推之蓋自大本大原上說大化流行賦于萬物何嘗分人與物此理之同也但人得其氣之正且通者物得氣之偏且塞者此氣之異也人物既得此氣以生則人能知覺運動物亦能知覺運動此又其氣之同也然人得其氣之全故於理亦全物得其氣之偏故於理亦偏則人與物又不同而不異矣理同而氣異是從人物有生之初說氣告同而理異是從人物有生之後說朱子之說精矣
告子不知性之為理而以所謂氣者當之是以杞柳湍

水之喻食色無善無不善之說縱將容橫靡幼戾

紛紜尺免錯而此章之誤乃其本根所以然者蓋

徒知知覺運動之蠢然者人與物同而不知仁義禮

智之粹然者人與物異也孟子以是折之其義精矣

朱子曰氣相近如知寒暖識飢飽好生惡死趨利避害人與物都一般理不同如蜂蟻之君臣只是他義上有一點明虎狼之父子只是仁上有一點明其他更推不去論人與物性之異固由氣稟之不同但究其所以然者却是因其氣稟之不同而所賦之理固亦有異所以孟子分別犬之性牛之性人之性有不同者而未嘗言犬之氣牛之氣人之氣不同也此章乃告子迷繆之本根孟子開示之要切蓋知覺運動者形氣之所為仁義禮智者天命之所賦學者於此正當審其偏正全闕而求知所以自貴於物不

可以有生之同。反自陷於禽獸而不自知。已性之大全也。○勉齋黃氏曰：夫性者，人物所得乎天之理也。仁義禮智之屬是也。生者，人物所得乎天之氣也。有知覺而能運動者是也。性者，萬物之一原有生之類。各得於天，固無少異。但所稟之氣，則或值其清濁，美惡之不齊，故理之所賦，不能無開塞偏正之異。此人物之所以分也。然以氣而言，則所稟雖殊，而其所以為知覺運動者，反無甚異。以理而言，則其本雖同，而人之有是四端，所以為至靈至貴者，非庶物之可擬矣。告子之學，不足以知此。但見其蠢然之生，即以為性。而又謂凡得此者，無有不同。則是不惟不知性，亦不知氣。不惟觀於外者，亂於入獸之別，而其反於身者，亦昧於天理人欲之幾矣。○雙峯饒氏曰：人說孟子論性，不論氣。若以此言觀之，未嘗不論氣也。語錄須是去分別，得他同中有異，異中有同。始得其初。那理未嘗不同。才落到氣上，便只是那籠處。相同如飢食渴飲，趨利避害，人能之，禽獸亦能之。若不識箇義理，便與他一般也。又曰：惟皇上帝降衷於下民。

之秉彜。這便是異處。庶民去之，君子存之。須是存得這異處，方能自別於禽獸。不可道蠢動含靈皆有佛性。與自家都一般。○或問曰：楊氏所謂陰陽無不善，而人則得以生，故性無不善。如何曰：陰陽氣也不能無不善。唯所以陰陽者，則是所謂道而無不善也。今既以陰陽為無不善，而不能必其無不善，則又曰善者，其常而亦有時而惡焉，則非所以語性之善矣。豈其記者之失也歟。○讀書錄：天理本善，故人性無不善。故程子曰：性即理也。○陳北溪文集：告子說氣與程張說氣不同。嘗推之氣一也。告子生之謂性之說，所謂知覺運動者是。統指夫氣之流行為用者而言。程子才稟與張子氣質之性，所謂清濁剛柔者，是分指夫氣之凝定成體者而言。知覺運動者，統言可包得清濁剛柔，而清濁剛柔者，分言其中亦各具知覺運動。但告子之說，乃即是以為本性，而大為包含之意。渾無分別。如無星之稱無寸之尺，而程子之說，則是於本性之外，發此以別白其所未盡。如大明中閱物象，瞭然更無隱漏矣。如杞柳湍水之說，亦氣質意。

困勉錄曰吳因之云此章是論仁義不是論性愚謂論仁義正所以論性

份按告子以生於愛者為仁生字原本作主字較妥

也。但程張分明斷作氣質則自不亂此性之本便為精確不易之說。告子雖於杞柳說著氣之惡湍水說著氣之混而其意不認作氣質只專作本性看所以不可同日語也。

○告子曰食色性也仁內也非外也義外也非內也

告子以人之知覺運動者為性故言人之甘食悅色

者即其性故仁愛之心生於內而事物之宜由乎外

學者但當用力於仁而不必求合於義也。朱子曰告子先云仁

義猶枯槁其意本皆以仁義為外皆不出於本性既得孟子說方畧認仁為在內亦不以仁為性之所有但此義差在內耳。○告子以生於愛者為仁故曰內以其制是非者為義故曰外。○南軒張氏曰食色固出於性然莫不有則焉告子舉物而遺其則其說行天理不行而人欲莫遏矣。○慶源輔氏曰人之甘食

者知其食之美而甘之也悅色者知其色之美而悅之也知即知覺也甘與悅即運動也。○雙峯饒氏曰告子雖知以仁為內而不知愛是情仁是性愛未便是仁愛之理是仁今便指愛為仁已是不識性了。如義則是心之制事之宜事之宜者雖在彼而其所以裁制而得其宜者全自在我若非我有箇義如何處得物告子認以為外可謂全無見識矣。觀告子前面數章之意則謂性中仁義都無到這裏又却有仁而無義皆是遁辭。○雲峯胡氏曰告子所謂仁內義外者皆自食色說來以食色為性言性既粗故言仁義亦粗甘食悅色是自家心裏愛那食色愛便屬仁便是仁愛之心生於內至若食色却有可愛者有不可愛者則是事物之宜由乎外也。○附語錄問他說義固不是說仁莫亦不是日固然。○蒙引語類亦以食色入仁義說看大註一故字但不可局限如此說如下文所謂吾弟則愛之長楚人之長都說得仁內義外意須活看雲峯之說亦是但欠活食色特知覺運動之兩端。○仁者心之德愛之理而告子只以心之愛

孟子曰何以謂仁內義外也曰彼長而我長之非有長於我也猶彼白而我白之從其白於外也故謂之外也

孟子曰何以謂仁內義外也曰彼長而我長之非有長

於我也猶彼白而我白之從其白於外也故謂之外也

長上聲

下同

我長之我以彼為長也我白之我以彼為白也

朱子曰告

子不知辨別那利害處正是本然之性所以道彼長而我長之蓋謂我無長彼之心由彼長故不得不長之辨見得敬長義也又以長來立言謂因彼之長而我方去白之從其白於外非有白之心於我也告子

只是就長上認義却不就長之上認故以為在外

曰異於白馬之白也無以異於白人之白也不識長馬

之長也無以異於長人之長與且謂長者義乎長之者

義乎與平聲下同

張氏曰上異於二字疑行李氏曰或有關文焉愚按

白馬白人所謂彼白而我白之也長馬長人所謂彼

長而我長之也白馬白人不異而長馬長人不同是

乃所謂義也義不在彼之長而在我長之之心則義

之非外明矣

朱子曰白馬白人我道這是白馬這是白人言之則一若長馬長人則不同長

說統曰白馬四句不是空空關其以白喻長之非全要借長馬長人別出長之在我破他非有長於我之說○困勉錄曰白馬四句是關其以白喻長之非以白喻長所以為非者蓋白馬白人無異而長馬長人則必區別於人與馬之際其權度悉由中出便可見義之非外所以以白喻長為非也須發得此意透蓋關其以白喻長之非即是關其外義之非也

份按仁山解異字似響惠玩其文義而知其不然也

困勉錄曰吳因之云不識長馬之長無以異於長人之長正與非有長於我對且謂二句正與故謂之外對依蒙引存疑則不識二句已兼與故謂之外對

馬則是口頭道箇老大底馬若長人則是敬之心發於中從而敬之所謂義內也○慶源輔氏曰人孰以長人之心長馬乎其所以然者乃吾心之義有不同耳義蓋隨事之宜而裁之也通考仁山金氏曰按告子以彼白而我白之喻彼長而我長之孟子謂此二字不同不可引此以為喻故曰異又因謂於白馬之白白人之白同可謂之白若長馬之長與長人之長豈可同以為長乎是詆其以白喻長之為異也然後正問之曰長者義乎長之者義乎則長之心須在內也王文憲曰只此一句分曉蒙引告子以白喻長孟子承而答之以為白無不同長則有不同即其不同處便是心之制乃所謂義也義不在內乎且汝所謂彼長而我長之以為義在外不知汝是以長者為義乎以長者為義乎如以長者為義則義可為在外若以長者為義則義非外矣○語錄如著白衣服底人我道這人是著白

曰吾弟則愛之秦人之弟則不愛也是以我為悅者也

故謂之內長楚人之長亦長吾之長是以長為悅者也

故謂之外也

言愛主於我故仁在內敬主於長故義在外存疑

愛之條是再申義外之說必帶仁內說是欲因以闡義之在外耳○告子總在長上認而遺長之一邊

曰者秦人之炙無以異於者吾炙夫物則亦有然者也

然則者炙亦有外與者與嗜同夫音扶

言長之者之皆出於心也林氏曰告子以食色為性

故因其所明者而通之南軒張氏曰長則同而待吾之長與待楚人之長固有間

矣其分之殊即所謂義也觀其義外之說固為不知義矣不知義則其所謂仁內者亦烏知仁之所以為

份按長馬上脫長八二字當添

仁哉○慶源輔氏曰炙在外而耆之者在我長在外而長之者在我初無異也告子所明者食色故取譬於耆炙因其所明通其所蔽亦納約自牖之意也通考仁山金氏曰孟子正當曰長楚人之長裏亦猶長吾之長乎是必有差等矣且謂以長為悅則是長長則愜於吾心也則悅豈在外歟今乃以耆秦人之炙對長楚人之長是蓋因其食色之好非有秦楚之分以指其非外也其實上文長之者義乎已盡之矣○東陽許氏曰孟子就其白字長字明其白不可譬長而長馬不可同則所謂義內者不可言而喻告子猶不悟重以內外為言於是借耆炙以為喻謂美味雖在炙而耆之者乃自內出對上長楚人之長說物則指炙而言謂豈獨於人為然物亦有如此者以耆之之心比長之之心則可見義之在內無疑矣○蒙引長楚人之長亦長我之長人固有然者耆秦人之炙亦耆吾炙物亦有然者炙固在外矣然而耆炙亦有外歟炙在外而耆之則在內長在外而長之則在內義不在外明矣○存疑就長楚人之長與長我之長

亦自有差等此可見義之在內處但孟子姑即其所明者而通之且不及此○蒙引究竟彼白而我白之亦可見義之在內但告子不察孟子亦未暇與辯此以就白上說意頗晦爾○義者事之宜以處得其宜者言非全據事言也若全據事言則義外矣故朱子於義人路也下云義者行事之宜加一行字尤見謹慎○自篇首至此四章告子之辯屢屈而屢變其說以求勝卒不聞其能自反而有所疑也此正其所謂不得於言勿求於心者所以卒於鹵魯音莽莫補莫厚而不得其正也○雲峯胡氏曰夫子嘗曰義以方外夫告子義外之說孟子所以深闢之○語錄問仁內義外日告子此說固不是然近年有欲破其說者又更不是謂義專在內只發於我之先見者便是如夏日飲水冬日飲湯之類是已若在外面商量如此便不

是義乃是義襲其說如此然不知飲水飲湯固是內也如先酌鄉人與敬弟之類若不問人怎生得知今固有人素知敬父兄而不知鄉人之所在當先者亦有人平日知弟之為卑而不知其為尸之時乃祖宗神靈之所依不可不敬者若不因講問商量何緣會自從裏面說出其說乃與佛氏不得擬議不得思量直下便是之說相似此大害理○朱子因與萬正淳論集義謂如人心知此義理行之得宜固自內發人性質不同或有魯鈍一時見未得到別人說出來反之於心見得為是而行之是亦內也今陸氏只要自渠心裏見得底方謂之內若別人說底一句也不

○孟子問公都子曰何以謂義內也

孟子子疑孟仲子之弟也蓋聞孟子之言而未達故私論之

吳因之曰行吾敬吾字極重後孟子兩執已見只是要破壞吾字孟子公都子各伸其說只是要闡明吾字蓋說箇在吾則義內說箇在人則義外論義大關鍵正在此○困勉錄曰按重吾字極是下文因時制宜之意雖重然亦歸到吾字上蓋謂因時制宜亦是吾也所謂皆由中出也○吳因之曰公都子行吾敬之言雖已得其意然至於不能答畢竟是認吾不透○困勉錄曰蓋但知敬由於吾而不知因時制宜之敬亦由於吾也

曰行吾敬故謂之內也

所敬之人雖在外然知其當敬而行吾心之敬以敬

之則不在外也蒙引此即上章義不在彼之長而我長之之說公都子與季子皆熟聞之故公都子亦即就敬長一端以發孟子之意

鄉人長於伯兄一歲則誰敬曰敬兄酌則誰先曰先酌

鄉人所敬在此所長在彼果在外非由內也長上聲

伯長也酌酌酒也此皆季子問公都子答而季子又言如此則敬長之心果不由中出也通考慶源輔氏曰季子因公都

子之言而復疑敬雖在內而長在外故以伯兄鄉人為問而曰所敬在此所長在彼則敬長之心果不由

人之酌乃有以移奪之敬因
入改易以此見義在外所敬
在此二句及敬叔父則敬二
句俱要相連貫下看不可平
按因之此說得是又云據孟
子則以鄉人先酌特為其在
賓位而非果得以奪伯兄之
敬也敬非徒泛然改易以此
見義在內此說得不是當改
云特為其在賓位故暫移伯
兄之敬以敬之方是
吳因之曰彼將曰在位故也
雖指弟言却要歸到叔父上
見弟若不在尸位叔父之敬
豈有時易乎子亦曰在位故
也雖指鄉人言亦要歸到伯
兄上見鄉人若不在賓位伯
兄之敬豈有時易乎庸敬斯
須隨時斟酌所敬所長非胸
中漫無主張而徒因人轉移

中出也附蒙引所敬在此庸敬也所長在彼亦斯須
之敬也不可太泥敬與長之別故大註曰敬長之心
云云○此處公都子就可答之所敬在此所長在彼
因時制宜不在我乎而義內之說明矣公都雖得孟
子之大旨而未深得孟子之精意
不能如孟子之雄辯故不能答
公都子不能答以告孟子孟子曰敬叔父乎敬弟子乎彼
將曰敬叔父曰弟為尸則誰敬彼將曰敬弟子曰惡在
其敬叔父也彼將曰在位故也子亦曰在位故也庸敬
在兄斯須之敬在鄉人惡平
尸祭祀所主以象神雖子弟為之然敬之當如祖考
也在位弟在尸位鄉人在賓客之位也庸常也斯須

者也義之在內昭昭矣○因
勉錄曰吳因之云庸敬二句
見伯兄之敬未嘗同於鄉人
鄉人之敬不得以同於伯兄
之敬此亦不是蓋此處所謂
因時制宜者只是制其當敬
不當敬之宜不是制其敬之
輕重之宜
份按纂疏云兄與叔父固所
當敬輯釋改為兄叔父之當
敬句法已不如原本大全又
將兄字訛為况字更屬可怪
又纂疏原文云若弟在尸位
鄉人在賓客之位則亦當敬
然此只是暫時之敬耳語甚
簡淨輯釋則添祭時暫當裁
以視如祖考之義而敬弟二
句句法累墜不如原本遠矣
大全不從原本而從輯釋何
也

暫時也言因時制宜皆由中出也趙氏曰因時制宜
之當敬此理之常若弟在尸位則祭時暫當裁以視
如祖考之義而敬弟鄉人在賓位則宴時暫當裁以
尊賓之義而敬鄉人此皆暫時之敬耳或常或暫因
時而義制其宜皆本於吾心爾故曰由中出也附存
疑庸敬在兄二句是解所敬在此二句言所敬在此
者常時之敬在兄也所長在彼者暫時之敬在鄉人
也
季子聞之曰敬叔父則敬敬弟則敬果在外非由內也
公都子曰冬日則飲湯夏日則飲水然則飲食亦在外
也
此亦上章著爨之意雲峯胡氏曰集註以為此亦著
爨之義者爨在外而著之在乎

困勉錄曰淺說云因時制宜皆由中出得朱子補此三句意方明白當時孟子若先說出季子聞之必無疑矣看來庸敬在兄二句終欠分曉折他不倒按劉上玉因此遂謂此節因時二句尚宜渾之此謬也因時二句正當在孟子口中明說出蒙引存疑直解皆然無可疑也下文季子之言正駁因時制宜之意蓋孟子之意則謂因時制宜皆由中出季子之意則謂既說因時制宜便非由中出矣總是一句話而兩邊所認不同又曰兩邊所認既不同蓋難再說千百句亦終不明白此固難以吾說爭之也故公都子只得因其所以通之上章孟子之屈告子者亦如此也

心水與湯在外而斟酌其可飲不可飲在乎心然則事物之宜在乎外而所以斟酌事物之宜則在乎心也
○范氏曰二章問答大指畧同皆反覆譬喻以曉當世使明仁義之在內則知人之性善而皆可以為堯舜矣慶源輔氏曰若以義為外則便於性之本體本善則豈能知人皆可以為堯舜哉○潛室陳氏曰禮敬之義在外如叔父如弟如鄉人皆指外而言故告子以義為外然敬之所施雖在外而所以行吾敬處却在內如當敬叔父時則敬叔父當敬弟時則敬弟當敬鄉人則敬鄉人所以權其事宜而為之差別者則此理之權度未嘗不在吾心故公都子以此折之其辭簡而理勝所謂不迫切而意已獨至也○新安陳氏曰集註於此又提挈綱領以示人仁義性也堯舜性與人同但能盡其性耳人惟性善故皆可以為堯舜也通考朱氏公遷曰此即事理之中主乎行

又曰孟子看制宜二字重季子看因時二字重

李表一曰通章只情性才三字則隱四端是情仁義禮智是性情之能運夫性曰思曰求是才詩之則字義字德字是性好是情能好是懿德是才孔穎達曰性情才三者合而言之則一物也分而言之

敬而言之以仁義禮智並言之則敬屬禮以仁義自相對而言之則愛屬仁而行吾敬者屬乎義也又敬之發見屬乎禮敬所當敬屬乎義蒙引同一敬叔父則敬敬弟則敬也但季子所認則叔父與弟字重孟子公都子之說則敬字重敬出於吾也季子之說是謂吾之敬由叔父與弟而生也孟子之說是謂吾之敬施之與叔父與弟也如天平稱物一是按此下此一頭而彼勢輕一是按上彼一頭而此勢重畢竟有簡定理所在○大註此亦上章嗜炙之意皆因其所明而通之但上章是承食色言此章無所承但亦季子之所明者也○存疑要知季子總是就長上認而遺長之一節爾

公都子曰告子曰性無善無不善也

此亦生之謂性食色性也之意

新安陳氏曰只認能知覺運動甘食悅色者即為性而任意近世蘇氏胡氏之說蓋如此
新安陳氏

則有三名。份按無善無不善之說陽明專以之為立教宗旨。傳習錄云告子病源從性無善無不善上見來。性無善無不善雖如此說亦無大差。但告子執定看了。便有無善無不善的在內。有善有惡又在物感上看。便有個物在外。却做兩邊看。便會差。無善無不善性原是如此。悟得及時只此一句便盡了。更無有內外之間。告子見一個性在內。見一個物在外。便見他於性有未透徹處。傳習錄又云德洪與汝中論學。汝中舉先生教言曰。無善無惡是心之體。有善有惡是意之動。知善知惡是良知。為善去惡是格物。德洪曰。此意如何。汝中曰。此恐未是。

蘇東坡論性謂自堯舜以來至孔子不得已而曰。中日一未嘗分善惡言也。自孟子道性善而一與中支矣。胡文定公論性謂性不可以善言。纔說善時便與惡對。非本然之性矣。孟子道性善只是贊歎之辭。說好箇性。如佛言善哉善哉。五峯論性云。凡人之生。粹然天地之心。道義全具。無適無莫。不可以善惡辨。不可以是非分。附語錄告子說性無善無不善。非性無善。并不善亦無之。謂性中無惡。則可謂無善。則性是何物。○告子之意謂這性是不受善不受惡。底物事。他說食色性也。便見得他。只是道是手能持足能履。目能視耳能聽。便是性。釋氏說在。目曰視。在耳曰聞。在手執捉。在足運奔。便是他意思。○朱子文集。胡子知言疑義。知言曰。天理人欲。同體而異用。同行而異情。進脩君子宜深別焉。朱子曰。按此章亦性無善惡之意。與好惡性也。一章相類似。恐未安。蓋天理莫如其所始。而在人則生而有之矣。人欲者。格於形。雜於氣。狃於習。亂於情。而後有者也。然既有而人莫之辨也。於是乎有同事而異行者焉。有同行而異情者焉。

究竟話頭。若說心體是無善無惡。意亦是無善無惡的。意知亦是無善無惡的。知物亦是無善無惡的。物若說有善惡。畢竟心體還有善惡在。德洪曰。心體是天命之性。原是無善無惡的。但人有習心。意念上見有善惡在。格致誠正脩。此正是復那性體工夫。若原無善惡。工夫亦不消說。矣。是夕侍天泉橋各舉諸正。先生曰。我這裏接人原有此二種利根之人。直從本原上悟入。人心本體原是明。無滯的原是個未發之中。利根之人。一悟本體即是功夫。人己內外一齊俱透了。其次未免有習心在本體受蔽。故且教在意念上實落為善去惡。功夫熟後。渣滓去得盡時。本

君子不可以不察也。然非有以立乎其本。則二者之幾微。曖萬變。夫孰能別之。今以天理人欲混為一區。恐未允當。○知言曰。好惡性也。小人好惡以己。君子好惡以道。察乎此。則天理人欲可知。朱子曰。按此章。即性無善惡之意。若果如此。則性但有道。而無善惡之則矣。君子好惡以道。是性外有道也。察乎此。則天理人欲可知。是天理人欲同時並有。無先後賓主之別也。然則所謂天生蒸民。有物有則。民之秉彝。好是懿德者。果何謂乎。龜山楊子曰。天命之謂性。人欲非性也。却是此語直截。而胡子非之。誤矣。又曰。好惡固性之所有。然直謂之性。則不可。蓋好惡物也。好善而惡惡物之則也。有物必有則。是所謂形色天性也。今欲語性。乃舉物而遺。則恐未得為無善也。○胡子謂人之為道。至善也。至大也。此語甚善。若性果無善。惡則何以能若是耶。○胡子謂聖人發而中。節故為善。眾人發不中。節故為惡。世儒乃以善惡言性。貌乎遼哉。此亦性無善惡之意。然不知所中之節。聖人自為耶。將性有之耶。謂聖人自為則必無是理。謂

體亦明盡了。汝中之見是我這裏接利根人的德洪之見是我這裏為其次立法的。君相取為用則中人上下皆可引入於道。嗚呼。公都子所引之三說獨無善無不善之說最為無狀。孟子既已辭而闕之矣。乃陽明拾其餘唾而極力闡明之。不謂之異學吾不信也。

性所固有則性之本善也明矣

或曰性可以為善可以為不善是故文武興則民好善

幽厲興則民好暴好去聲

此即湍水之說也新安陳氏曰謂性可善可惡惟上所導如湍水可東可西惟人所決也

或曰有性善有性不善是故以堯為君而有象以瞽瞍

為父而有舜以紂為兄之子且以為君而有微子啓王

子比干

韓子性有三品之說蓋如此韓子原性篇性也者與生俱生也情也者接於

份按雖為善為惡原文作雖為惡為罪愚謂今改本雖無大病然原文為惡為罪四字俱就不好說故上用雖字下用總無妨句今本兼及為善便覺與雖字及總無妨句不甚關合

物而生也。性之品有三。而其所以為性者五。情之品有三。而其所以為情者七。何也。曰性之品有上中下三。上焉者善焉而已矣。中焉者可導而上下也。下焉者惡焉而已矣。○朱子曰。韓子三品之說。只說得氣。不曾說得性。○此章三者雖同說氣質之性。然兩或日之說。猶知分辨善惡。惟無善無不善之說。最無狀。他就此無善無惡之名。渾無分別。雖為善為惡。總無妨也。與今世不擇善惡。顛倒是非。而稱為本性者。何以異哉。○陳氏曰。韓子謂人之所以為性者五。曰仁義禮智信。此語似看得性字端的。但分為三品。又差了。三品只說得氣稟。然氣稟不齊。或相什百千萬。豈但三品而已哉。通考徐氏潛生曰。性猶杞柳也。謂人性本無仁義。必待矯揉而後成。是即荀子性惡之說。故曰如性猶湍水也。告子以善惡皆性之所無而生於習。楊子以善惡混皆性之所有而成於脩。故曰近生之謂性。指人物之所以知覺運動者而言。有似乎佛氏作用是性之說。然釋氏之言。又遮周無畔崖。故曰畧相似者。言大體相類也。胡氏之言云。凡人之性

困勉錄曰其情其字集註蒙引存疑淺說皆指人言翼註謂指性言恐不是

不可以善惡辨不可以是非分蘇氏論性自堯舜至孔子不得已而命之且寄之曰中未嘗分善惡言是亦告子性無善無不善也故曰蓋如此附或問曰荀揚韓子之說孰為近耶曰是皆不知性之為理而以氣為性者荀揚之失蓋不難見獨韓子以仁義禮智信為言則固必已優於二子而近世諸儒亦未有及之者但亦不察其所以不齊者為氣按此文則微子使之然是以其論有所闕而不完耳

比干皆紂之叔父而書微子為商王元子疑此或有誤字

附蒙引性無善無不善謂全不可以善惡名也

性可以為善可以為不善謂性無善惡習而後有善惡也有性善有性不善謂有等從來是善有等從來是惡三說俱以明不可專謂性善以破孟子之說也

今日性善然則彼皆非與孟子曰乃若其情則可以為

善矣乃所謂善也

與平聲

乃若發語辭

慶源輔氏曰先儒皆訓若為順言順其本然之情則無不善恐不必如此說蓋情自善不待順之而善也且此乃若正與下文若夫字相對故斷以為發語辭

情者性之動也人之情本但可以為善而不可以為惡則性之本

善可知矣

朱子曰性不可說情却可說所以告子問性孟子却答他情蓋謂情可為善則性無有不善所謂四端者皆情也仁是性惻隱是情也惻隱是仁發出來的端芽如一箇穀種相似穀之生是性發為萌芽是情也所謂性只是那仁義禮智四者而已

北溪陳氏曰在心裏未發動底為性事物觸著便發動出來底是情這動底只是就性中發出來不是別物情之中節是從本性發來便是善其不中節是感物欲而動不從本性發來便有不善慶源輔氏曰情只是性之動因其情之善而可以知其性

之本善若程子謂天下之理原其所自無有不善喜怒哀樂未發何嘗不善發而中節亦何往而不善此則又因其性之善而知其情之無不善也○新安陳氏曰性渾然全體在中未發無形象可見動而為情方可見耳仁義禮智之性動而為惻隱羞惡辭遜是非之情所謂本但可為善而不可為惡者也因其情之善而可知其性之本善蓋邇其流而知其源也如水之初流出尚清則可知其末流之先清也必矣此乃若其情至乃所謂善也已包下文惻隱之心至我固有之也之意下文乃盡發此意耳附語錄李翱所云復性則是云滅情以復性則非情如何可滅此乃釋氏之說陷於其中而不自知○朱子文集張敬之問孟子謂乃若其情則可以為善而周子有五性感動而善惡分是又以善惡於動處並言之豈孟子就其情之未發而周子就其情之已發者言之乎答曰情未必皆善也然而本則可以為善而不可以為惡惟反其情故為惡耳孟子指其正者而言也周子兼其正與反者而言也○蒙引則可以為善矣此善字

困勉錄曰才與材之別大全朱子說不甚分明大抵謂以義理而兼形體說者是才其專就形體說者是材又曰孟子所謂才畢竟是氣是理曰才畢竟是氣但專指其自理而發者故集註曰孟子專指

說情乃所謂善也說性○此以為字只如謂之相似與中庸不可以為道之以為字同蓋情是無意發出者不可謂情去為善也集註云本但可以為善而不可以為惡以為字俱當如此認○存疑孟子言性而言情所謂天下之言性也則故而已者也謂性蘊於中而難知情發於外而可見乃若人之情本初可以為善而不可以為惡情者性之動也情善則性善可知矣所以謂性善也情本可為善若夫人之為不善則非情矣為何或者歸咎夫才謂人情本可以為善今不能者是他才弱發不出也不知人有是性則有是才豈有才弱發不出之理乃是汨於物欲而喪其才爾故曰非才之罪也

若夫為不善非才之罪也

扶夫音

才猶材質人之能也人有是性則有是才性既善則才亦善人之為不善乃物欲陷溺而然非其才之罪

其發於性者言之存疑亦曰
孟子言才自理言也愚意此
所謂才即是浩然之氣但才
則兼知行在內耳又志亦在
其內又曰雙峯以良能來解
才字蒙引謂其最切是矣然
愚意更欲兼良知說
份按情是這心裏動出動字
乃發字之訛○這事二字原
文作同這一事較明白有人
做得有不會做得二句原文
作有人會做得有人不會做
文義亦較順

也。問才是以其能解作用底說材質是合形體說否
朱子曰是兼形體說如說才料相似○問才與材
字之別曰才字是就義理上說材質是就用上說如
人見其濯濯也以爲未嘗有材用木旁材字便是指
適用底說非天之降才爾殊便是就義理上說○情
是這心裏動出有箇路脈曲折隨物恁地去才是能
主張運動做事底這事有人做得有不會做得這處
可見其才○性如水情如水之流情既發則有善有
不善在人如何耳才則可爲善者也彼其性既善則
其才亦可以爲善今乃至於爲不善是非才如此乃
自家使得才如此故曰非才之罪○問性之所以無
不善以其出於天也才之所以有善不善以其出於
氣也要之性出於天才亦出於天何故便至如此曰
性是形而上者氣是形而下者形而上者全是天理
形而下者只是那查滓至於形又是查滓至濁者也
○問孟子言情與才皆善如何曰情本自善其發也
未有染汗何嘗不善才只是資質亦無不善譬物之
未染只是白也又曰性之本體理而已情則性之動

而有爲才則性之具而能爲者也性無形象聲臭之
可形容也故以二者言之誠知二者之本善則性之
善必矣○西山真氏曰善者性也而能爲善者才也
性以體言才以用言才本可以爲善而不可以爲惡
今乃至於爲不善者是豈才之罪也哉陷溺使然也
○雙峯饒氏曰孟子是指那好底才說如仁之能愛
其親義之能敬其兄所謂良能是也○蒙引才猶材
質入之能也朱子曰是兼形體說如說才料相似所
以兼形體說者謂目之能明耳之能聽心之能思手
容能重足容能恭之類豈不是兼形體說豈不是如
說材料又豈不是人之能也○存疑乃若其情則可
以爲善乃所謂善解性無善無不善性可以爲善可
以爲不善有性善有性不善之說已明矣又曰若夫
爲不善非才之罪是恐人以不善歸之才夫才性之
能也才若不善是性無能也亦未免爲性之累故又
爲他如此說○才與性情如何分性是心之理情是
性之動才是性之能動才不外乎性情今乍見孺
子將入於井皆有怵惕惻隱之心情也其能如此才

份按惻隱之心人皆有之四句是解乃若其情則可以為善惻隱之心仁也以下是解乃所謂善不思不求而不能盡其才是解為不善非才之罪但存疑將仁義禮智非外鑠我三句連上說俱是解性之善而淺說達說摘訓則以此三句帶下說以起弗思句二說似皆有理當更酌之

也。性情人與堯舜之所同。然堯舜之仁至於覆天下。齊宣之仁僅能及一牛。此則才有強弱也。譬之酒性也。飲之醉人情也。其能醉人才也。然有飲一盞就能醉人。有飲三五盞不能醉人者。此酒有厚薄。乃才也。才與性情如此。看益明白矣。蒙引謂見孺子入井而怵惕惻隱是情。趨赴而救之是才之善。却把情才分作兩項了。

惻隱之心人皆有之。羞惡之心人皆有之。恭敬之心人皆有之。是非之心人皆有之。惻隱之心仁也。羞惡之心義也。恭敬之心禮也。是非之心智也。仁義禮智非由外鑠我也。我固有之也。弗思耳矣。故曰求則得之。舍則失之。或相倍蓰而無算者。不能盡其才者也。鑠式灼反。惡去聲。舍上聲。

四書脈曰：得謂得其惻隱等之善。翼註曰：或相倍蓰句。主舍則失之。去求則得之者。之遠。言下句方接得。

徒音師

恭者敬之發於外者也。敬者恭之主於中者也。

北溪陳氏

曰：恭就貌上說。敬就心上說。通旨朱氏公遷曰：前章言辭讓之心。禮之端也。此章言恭敬之心。禮也。蓋恭敬切於心。辭讓切於事。合而言之。辭讓又在恭敬之中矣。鑠以火銷金之名。自外

以至內也。算數也。言四者之心人所固有。但人自不

思而求之耳。所以善惡相去之遠。由不思不求而不

能擴充以盡其才也。朱子曰：惻隱羞惡心也。能惻隱

用者才也。○問不能盡其才。曰：才是能去。恁地做底。性本好發於情也。只是好得到動用去做也。只是好不能盡其才。是發得畧好。便自阻隔了。不順他道理。做去若盡惻隱之才。則必當至於博施濟眾。盡羞惡

份按其未發也一條乃答陳
器之書本是論四端之義大
全已採入不忍心章此不宜
重出

之才則必當至於一介不取予祿之天下弗顧千駟
弗視這個本來自合恁地滔滔做去止緣入為私意
阻隔多是有些發動後便過折了天便似天子命便
似將告勅付與人性便似人所受職事情便似親臨
這職事才便似去動作行做許多事○人皆有許多
才聖人却做許多事我不能做得些事出故謂相倍
蓰而無算者不能盡其才者也一性之中萬善完備
發用出來事事做得便是盡其才○其未發也性雖
寂然不動而其中自有條理自有閒架不是儻侗都
無一物所以外邊纔感中間便應如赤子入井之事
感則仁之理便應而惻隱之心於是乎形於過廟朝
之事感則禮之理便應而恭敬之心於是乎形蓋由
其中間眾理渾具各各分明故外邊所遇隨感而應
所以四端之發各有面貌之不同是以孟子折而為
四以示學者使知渾然全體之中而粲然有條若此
○慶源輔氏曰仁義禮智性也惻隱至是非性之動
而為情也皆謂之心心統性情者也四者之心根於
本性非如火之銷金自外至內但人自不思不求耳

○西山真氏曰物有求而弗得者在外故也惟求其
在我者何不得之有思而求之則得之而全其本善
不思不求則失之而流於惡善惡相去之遠由一倍
五倍而極於無算者皆不思不求不能擴充以盡其
才故也本然之才初無限量極天下之善無不可為
今乃如此是有才而不能盡其才耳曰思曰求而又
曰盡皆孟子前篇言是四者為仁義禮智之端而此
弊繁教人處不言端者彼欲其擴而充之此直因用以著其本體
故言有不同耳雲峯胡氏曰前篇於四者言端欲入
體欲人體認前以辭讓為禮之端辭讓發乎外者言
此曰恭敬則兼以外與內而言故不必言端蒙引
惻隱之心人皆有之至是非之心智也此即上文乃
若其情則可以為善矣乃所謂善也然人多未得其
精意蓋曰惻隱曰羞惡曰恭敬曰是非此皆是好字
故曰乃若其情則可謂善矣若曰殘忍頑鈍驕慢昏

說統曰引詩處提出一天字
即天命之謂性之說併性善
源頭指出○呂晚村曰諸說
之非總只在物上起見謂物
即是則如後世金溪姚江皆
主此說孔孟却以則為主有
物有則分明兩件有物必有

昧則皆是不好字是情不善矣其曰仁也義也禮也
智也亦一一是至好字故曰乃所謂性善也此段只
用咀嚙此數個字面而孟子之意彰彰矣○畢竟思
求亦才也不能盡其才者不思不求而擴充其善端
也但不可謂不能盡其思求之才當改云思求便是
用其才處○存疑弗思爾矣思字帶個求字求則得
之求字帶個思字此云然者省文也集註得此意故
曰人自不思而求之○上文非才之罪解物欲陷溺
弗思弗求裏何處見得物欲陷溺但曰弗思弗求便
是陷溺於物欲而失之者若未失不消言思求看來
說弗思上當補
陷溺於物欲意

詩曰天生蒸民有物有則民之秉夷好是懿德孔子曰
為此詩者其知道乎故有物必有則民之秉夷也故好
是懿德好去聲

則歸併一件歸於則不歸於
物也則在物之先物之上但
離物則亦不見耳孟子引此
以証其即情驗性之說重在
必有故好四字又曰理在氣
先亦即在氣中惟程朱分得
明白故其合一處泯然無間
後來欲說即氣是理其所謂
合一非孔孟之合一也孔孟
之合一重在則謂物必有則
後來之合一重在物謂物便
是則此正彼說之非與孟子
性善作頭敵矣於此處須見
得分明

詩大雅蒸民之篇蒸詩作烝衆也物事也則法也夷
詩作彛常也懿美也有物必有法如有耳目則有聰
明之德有父子則有慈孝之心是民所秉執之常性
也故人之情無不好此懿德者新安陳氏曰於好字
上見得是情集註此
情字與上文乃
若其情相應以此觀之則人之性善可見而公都
子所問之三說皆不辯而自明矣蔡氏曰惻隱等正
是指性之初發動
處以明未發動之理又舉蒸民詩者當然之則無物
不體而此理之妙實根於人性之自然惟人之生各
秉具有常之性所以應事接物皆好彼美德而不容
已也所謂懿德即所謂物之則也其曰好是者即指
上文秉彝而言天命之所賦者謂之則人生之所秉
者謂之彝存於心而有所得者謂之德實一而已孔

續困勉錄曰集疏云就性初發動處指出以示入方見得性之本善如無極而太極無方所無形象如何說得亦須是就動而生陽靜而生陰處說起孟子論性正是如此按此段合太極看最妙大全却截去

子又加一必字於有則之上加一故字於好是之上其旨愈明矣孟子舉此者蓋謂秉彝懿德即是常性心之所好者德即是情之發動者不外乎性就性初發動為情處指出以示入方見得性之本無不善也附蒙引引詩四句故好是懿德一句最重此句正是其情之可以為善處緣此就見得人性之善也即上文之意○孟子他日又曰心之所同然者理也義也理義即懿德人心所同然即所謂人之情無不好是懿德者或專以為好他人有德者泥矣○程子曰性即理也理則堯舜至於塗人一也才稟於氣氣有清濁稟其清者為賢稟其濁者為愚學而知之則氣無清濁皆可至於善而復性之本湯武身之是也孔子所言下愚不移者則自暴自棄之人也○朱子曰理精一故純氣粗故雜○理如寶珠氣如水有是理而

說

困勉錄曰王陽明云性無定體論性亦然有自本體上說者有自發用上說者有自源頭上說者有自流弊處說者

後有是氣有是氣則必有是理但氣稟之清者為聖賢如珠落在清水中稟氣之濁者為愚暗如珠落在濁水又曰論性不論氣不備論氣不論性不明二之則不是○朱子曰論性不論氣則無以見其生質之異性善者前聖所未發也而此言者又孟子所未發也○本然之性只是至善然不以氣質論之則莫知其有昏明開塞剛柔強弱故有所不備徒論氣質之性而不自本原言之則雖知有昏明開塞剛柔強弱之不同而不知至善之原未嘗有異故有所不明須是兩邊都說理方明備○北溪陳氏曰只論大本而不及氣稟則所論有欠缺未備若只論氣稟而不及大本便只說得粗底道理全然不明千萬世而下學者只得按他說更不可改易○潛室陳氏曰孟子性善從源頭上說及論情論才只是說善不論氣質清濁厚薄是不備也諸子紛紛之說各自把氣質分別便作天性看了其不明之失為害滋甚孔門性相近習

其實皆是性之本體原是無善無不善的其發用原是可以為善可以為不善的其流弊原是一定善一定惡的只因諸儒各執所見如羣盲之模象或得其首或得其尾或得其背或得其牙決裂全體不能會通不若孟子從源頭上說為無弊耳按潛室陳氏謂孟子性善是從源頭上說者是謂從性之本然處說耳非如陽明之說也又曰管登之謂孔子以相近言性是從人生而靜時說孟子以繼善言性則從人生而靜以上說此即陽明之說非孟子本旨也觀雙峯云未生以前不喚做性可見

相遠却就氣質之性上論清濁至說上智下愚乃論得氣清之十分厚者為上智氣濁之十分薄者為下愚其間相近者乃是中人清濁在四六之間總起是三等氣質此說乃是與孟子之說互相發明要知孔子是說氣質之性孟子是說源頭本然之性諸子只是把氣質便作本然之性看錯了○新安陳氏曰須是論性兼論氣不判而二之方是張子曰形而後有氣質之性善反之則天地之性存焉故氣質之性君子有弗性者焉朱子曰論天地之性則專指理而言論氣質之性則以理與氣雜而言之天地之性則太極本然之妙萬殊之一本也氣質之性則二氣交運而生一本而萬殊也氣質之性即此理墮在氣質之中耳非別有一性也○性只是理然無那氣質則此理沒安頓處但得氣之清明則不蔽錮此理順發出來蔽錮少者發出來天理勝蔽錮多者則私欲勝便見得本原之性無有不善只被氣質有昏濁則隔了學以反之則天

份按孟子雖不言氣質之性一條乃或問中語看來刪得殊不妥謹錄其原文於下

地之性存矣故說性須兼氣質言之方備○氣質之說起於張程極有功於聖門有補於後學言之使人深有感如退之說性三品也是但不曾分明說是氣質之性耳孟子說性善但說得本原處却不會說得氣質之性所以亦費分疏使張程之說蚤出則諸子說性惡與善惡混等自不用爭論故張程之說立則諸子之說泯矣○孟子雖不言氣質之性然於告子生之謂性之辯亦既微發其端矣但告子辭窮無復問辯故亦不得而盡其辭焉至周子出始復推明太極陰陽五行之說以明人物之生其性則同而氣質之所從來其變化錯綜有如此之不齊者至程子始明性之為理而與張子皆有氣質之說○氣質之性便只是這箇天地之性却從那裏過好底性如水氣質之性如放些醬與鹽便是一般滋味○又曰天地之所以生物者理也其生物者氣與質也人物得是氣質以成形而其理之在是者則謂之性也○勉齋黃氏曰學者知理之無不善則當加存養之功知氣質之有善有不善則當施矯揉之力○北溪陳氏曰

氣質之性是以氣稟言之。天地之性是以大本言之。其實天地之性亦不離乎氣質之中。只是就那氣質之中分別出氣質之性。不與相雜而言耳。○雙峰饒氏曰：人未生以前，不喚做性。既生以後，方喚做性。纔喚做性，便滾在氣質中。所以有善有不善。此氣質之性也。然性之本然，惟有善而已。就氣質中指那本然者，說是則天地之性也。若不分做兩箇性，說則性之與氣，鶻突無分曉。若不合一箇性，說則做兩件物。事去了。故程子曰：二之則不是，問善反之則天地之性存焉。不知未反以前，此性亦存否？曰：不曾反時，則性亦未嘗無。且如一鄙吝人，見殘疾也，知憐憫，一強梁人，見好人也，知恭遜，畢竟有箇性在內，不知不覺忽然發見出來。但人有氣質物欲之累，則此性不能常存。須於善反上做工夫，方存得性之本體。問反之之工夫如何？曰：涵養體認克治充廣皆是反之之道。譬如水被泥沙混了，若加澄治，則本然之清仍在。孟子說夜氣便是，要使人涵養說四端及擴充，便是要體驗充廣，獨有克治一邊，却不曾說。○新安陳氏曰：

論性不論氣，是說孟子其論甚正而明，但不曾說破氣質不周備耳。論氣不論性是說荀楊則全舛繆而說理不明其害大矣。孟子性善之說正而未備，得程子性即理也之說，足以助其甚正者。又得張程氣質之說，足以補其未備者。朱子會萃提掇，盡發其秘而無餘蘊，其繼往開來之功大矣哉。○又曰：文勢如君子弗謂性也，君子既善變化其氣質之性而復其天地之性矣。故氣質之性，君子弗以為性也。愚按程子此說才字與孟子本文小異。蓋孟子專指其發於性者言之，故以為才無不善。程子兼指其稟於氣者言之，則人之才固有昏明強弱之不同矣。張子所謂氣質之性是也。二說雖殊，各有所當。然以事理考之，程子為密。蓋氣質所稟雖有不善而不害性之

困勉錄曰省察矯揉大全分貼知行殊不是

本善性雖本善而不可以無省反察反矯揉反人九之

功省察屬知學者所當深玩也問孟子程子論才字同異朱子曰才只一

般能為之謂才才之初亦無不善緣他氣質有善惡故其才亦有善惡孟子自其同者言之故以為出於性程子則自其異者言之故以為稟於氣大抵孟子

多是專以性言故以為性善才亦無不善到周程張子方說到氣上要之須是兼二者言之方備○集註

中以程子為密即見得孟子所說未免稍有疎處今但以程子為主而推其說以陰補孟子之不足則於理無遺矣○雲峰胡氏曰程子就氣質上說則情或

有不善不可無省察之功才或有不善不可無矯揉之功集註此矯揉二字與此篇首章所謂矯揉不同

○首章是告子之說以本然之性必待矯揉而後可以為善此則先儒之說以氣質之性必加矯揉而後

可變其不善此則正相反也通旨朱氏公遷曰孟子論性專以理言告子之徒論性專以氣言然於告子

生之謂性則折之性猶杞柳則責之皆引而未發之辭也湍水之說則畧加辯明發其端矣猶未盡其蘊也及公都子連引三說以質其疑然後宛言之而向

之所以語告子者其旨益明蓋告子不求諸心故孟子之言畧公都子篤信孟子故孟子之言詳也食色

一章亦皆折之之語但其意則專辯義外之非故與此四章不同附或問孟子初未嘗有氣質之說也孔子雖以性之相近而言然亦不明言其為氣質也程

張之說亦何所據而云乎曰孔子雖不言相近之為氣質然其於易大傳之言性則皆與相近之云者不

類是固不無二者之分矣但聖人於此蓋罕言之而弟子有不得而聞者故其傳者止是而無以互相發

明耳孟子雖不言氣質之性然於告子生之謂性之辯則亦既微發其端矣但告子辭窮無復問辯故亦

不得盡其辭焉孟子既沒學失其傳吾儒之言性者漫不省此而支離穿鑿之說滿天下學者方且昏迷

眩瞶不知所定而為釋氏者又鼓其荒誕之說而乘之雖其高妙虛無若不可詰然覈其實則所謂蠢動

含靈皆有佛性之說。所謂作用是性之說。皆不過告子生與食色之餘論耳。至於性之為理。與其仁義禮智之蘊。惻隱羞惡恭敬是非之發。則反以為前程妄想而棄絕之。及論智愚善惡之不齊。則舉而歸之輪迴宿習。不可致詰之地。舉世之人。亦且崇信而歸往之。無有能異其說者。及周子出。始復推太極陰陽五行之說。以明人物之生。其性則同。而氣質之所從來。其變化錯揉。有如此之不齊者。至於程子。則又始明性之為理。而與張子皆有氣質之說。然後性之為善者。無善於氣質之有。不善氣質之不善者。終亦不能亂性之必為善也。此其有功於聖門。而惠於後學也。厚矣。子尚安得以其無所據而為疑耶。曰。孟子之言性也。情也。才也。皆未嘗不善也。而程子以來。乃有以才為有善。不善者何也。曰。以性而言。則才與情本非有不善也。特氣質之稟不齊。是以才有所拘。情有所拘。而不能一於義理耳。至於性。則理而已矣。其純粹至善之德。不以氣質之美而加多。不以氣質之惡而為有損。特其蔽之厚薄。隨有不同耳。曰。然則孔子之

所罕言者。孟子詳言之。孟子之所言而不盡者。周程張子又詳言之。若是何耶。曰。性學不明。異端競起。時變事異。不得不然也。曰。程子嘗云。佛亦言性。本善。然則所以異於吾說者何也。曰。佛之所謂善。空而無物之謂也。若吾之所謂善者。則彼固以為塵勞妄想。而為不善之尤矣。惜乎問者之不及此。而不足以盡發程子之言也。若其所謂性。即是理。而原其所自。未嘗不善者。則自孟子以來。未有及此者矣。○語錄。氣質之性。古人雖不曾說。考之經典。却有此意。如書云。惟人萬物之靈。亶聰明。作元后。與夫天乃錫王勇智之說。皆此意也。孔子言性相近。孟子辨告子生之謂性。亦是說氣質之性。近世被濂溪拈出來。而橫渠二程始有氣質之性之說。此伊川論才。所以云有善不善者。蓋主此而言也。○伊川性即理也。自孔孟後。無人見得到此。亦是從古無人敢如此道。○孟子說性善。是論性不論氣也。但只說性善。雖說得好。終是欠了下面一截。自荀揚而下。便止論氣。不論性了。○三子雖論性。却不論得性。都只論得氣。荀子只見得

困勉錄曰多暴即是非僻之心生不必說到事為而後為

不好人底性便說做惡楊子只見得半善半惡人底性便說做善惡混韓子見得天下有許多般人故立為三品○朱子文集董叔重問性與氣雖不相離元不相雜孟子論性獨指其不雜者言之其論情才亦如此要必如程張二先生說乃為備耳答曰甚善○存疑孟子說才本善其不善由於物欲程子說才善不善皆由於氣二說不同自今觀之才之善本於理也才之善不善由於氣也理雖善不能不善於氣氣雖有不善理之善者未嘗亡孟子言才自理言也程子言才自氣言也自理言之才固本善特害於物欲然人固有生來便不善者孟子未之及也自氣言之人之才雖有昏明強弱之不同然其理之本善者未嘗不在於孟子之言固未礙也此程子所以為密而孟子為疎也與○蒙引程子曰性即理也指心中之理也故為性不然何處不是○人之才固有昏明強弱之不同昏明以知言強弱以行言

○孟子曰富歲子弟多賴凶歲子弟多暴非天之降才

暴也此處文勢與苟無恒心放僻邪侈異存疑殊混又曰若陷溺其心與非僻之心生則仍是兩層也○份按惟陷溺其心故非僻之心生此則有兩層也非僻之心即是多暴此則非有兩層也○又按非僻之發於心者是暴非僻之見於事為者是暴固不可獨指事為為暴也○困勉錄曰蒙引謂不曰降性降情而獨曰才者就所為上為切依此則才專就發處見依前章西書鏡之說則才兼就性情上說兼說為是但此章大旨則在發處說耳○份按兩章才字皆當在發處說前章西書鏡云天與人以才而能盡其性能達其情盡其性三字出自中庸固未嘗專以

爾殊也其所以陷溺其心者然也

富歲豐年也賴藉也豐年衣食饒足故有所賴

藉而為善凶年衣食不足故有以陷溺其心而為暴

問程子謂語其才則有下愚之不移與孟子之意不同朱子曰孟子只見得性善便把才都做善不知有氣稟之不同程子說得較密○新安陳氏曰天之降才與書所謂上帝降衷文意畧似言非天賦以有為之才如此殊異也乃阻飢而陷溺其良心賊其為善之才而然耳○蒙引此章正為性善而發蓋孟子言性善雖公都子之徒不能無疑則後世之信其說者寡矣故孟子於此反覆譬喻而極言之以曉當世之人也其首節言同是子弟也何富歲多賴而凶歲遂變而多暴哉其為衣食不足之故而陷溺其心灼灼無疑則安得以咎其本性哉此論蓋已切至矣乃又以麩麥一物而推及凡物之同類者舉相似以明人

是為未發事也。但未發之時，其才之能為者，本體自具於中。故才字本義，要亦可兼未發言也。

說叢曰：細玩此章，明明是若夫為不善非才之罪也。二句的註疏，○翼註曰：首節非天之降才爾殊也。一句是主下，面同類同嗜同聽同美同然，皆自非殊字生出。首節是綱，次二節即物類之同。以見入類之同。後五節即小體之同，以見大體之同。通章以心字作主。○困勉錄曰：按此與蒙引存疑同。因之謂聖人與我同類句，是一章大綱領，不當以降才爾殊為一章綱領，謬矣。

熟句者，有兼重其生，其熟者其說似皆有理。○困勉錄曰：地有肥磽三句，三平看每句內皆有不齊意，然不必以第三句不齊二字總承也。大全蒙引存疑淺說翼註說約等書皆無明訓，愚看來當如此。○說統曰：究竟說不同處，正要發明他同處。

類之無不相似者。此下則自人類之相似者言之。謂人之耳目口鼻之類，無一不同者。乃獨其良心而有不同者乎？其說益詳，其意益切。無非欲使世人曉然無疑於性善之說，而相率以入於堯舜之道也。以下數章皆同此意。○多賴多暴，多字有斟酌。富歲人家子弟未必盡能為善，凶歲人家子弟未必盡至為惡。○此二句重在下一句。故下文云：非天之降才爾殊也。云云。○存疑人之作為皆才也，故以多賴多暴歸之才亦猶上文若夫為不善非才之罪也。○才與心如何分性？是心之理，才是性之能。心盛貯這性，才心溺則性失，不能發之才矣。是心溺則才喪而為暴，非天降才之殊而為暴也。

今夫麤麥播種而耨之，其地同樹之時，又同淳然而生，至於日至之時，皆熟矣。雖有不同，則地有肥磽，雨露之養人事之不齊也。
夫音扶，麤音牟，耨音憂，磽古交反。

麤大麥也，耨覆敷救反種也。韻會徐氏曰：布種後以耨摩田使土之開處復
合曰日至之時，謂當成熟之期也。磽瘠音薄也。新安陳氏曰：種麥三者多同，雖其間有多寡之不同者，則以地有肥瘠之分，雨露有有無之異，人事有勤惰之不齊，故耳。以譬降才同而養其心與陷溺其心有不同也。
附存疑雖有不同，言所獲多寡之異也。則地有肥磽三句是譬陷溺其心意，此下就當貼云：在麤麥豈有不同哉。

故凡同類者，舉相似也。何獨至於人而疑之？聖人與我同類者，

聖人亦人耳。其性之善無不同也。新安陳氏曰：凡同類者，人性善無不同。此提掇綱領處。附存疑何獨至於人而疑之，二句承上文相似言何獨至於人而疑其

似也。可見蓋所謂養其心與
陷溺其心之不同意。皆在言
外。通一章看可見。蓋聖人與
我同類而人心皆同。然乎理
義如此。然則其所以不同者
非以陷溺其心乎。愚謂蒙引
謂此節總見同類相似意。極
是。但謂陷溺其心意在言外
則非也。蓋地有肥磽三句。斷
宜依陳新安說。以此譬養其
心與陷溺其心之不同。却須
將同類相似意。我足方安存
疑之說。最為得之。
翼註曰。同類以形言。相似以
性言。聖人與我同。是人類就
形說而含性意。○困勉錄曰。
四書脈云。聖人與我同類。只
說同一人類。而性無不同意。
尚含蓄未露。按依集註蒙引
存疑。淺說即露出亦不妨。但

不相似。聖人與我同類者。皆相似也。以此觀之。則降
才之同。可見彼多暴之異。於多賴者。非以陷溺其心
而然耶。○故凡同類。須放開說。不止楚來。聖人與我
同類。這裏就含其才相似意。○蒙引。聖人與我同類
者。分明是說性善之同。不雜
氣質言。若氣質安得盡同。

故龍子曰。不知足而為屨。我知其不為。黃也。屨之相似
天下之足同也。黃音

黃草器也。不知人足之大小而為之屨。雖未必適中。

然必似足形。不至成黃也。存疑。龍子之言。只是引
起下文於義無取。觀總結

只云。口耳目可見。○蒙引。屨之相似。天下之足同也。
此二句。孟子承龍子之言而釋之者。而自此以下三
條。皆孟子之言也。至故曰。又非引古語
或以此下三條。皆龍子之言。似太迂矣。

只宜輕發耳。

口之於味。有同者也。易牙先得我口之所嘗者也。如使
口之於味也。其性與人殊。若犬馬之與我。不同類也。則
天下何者。皆從易牙之於味也。至於味。天下期於易牙
是天下之口相似也。者與嗜
同下同

易牙古之知味者。言易牙所調之味。則天下皆以為

美也。新安陳氏曰。易牙齊桓公臣。能辨淄澠二水味。
此先得我口之所者。已為下文先得我心之所

同然者
張本矣

惟耳亦然。至於聲。天下期於師曠。是天下之耳相似也。
師曠能審音者也。言師曠所和之音。則天下皆以為

翼註曰故曰六句乃孟子收上文語點醒同字以起心之同然意先字對陷溺之後言非是聖人先得此理義而人後得之也降才原無先後也故理義故字緊頂上來非重悅之深只重悅之同上此二句皆要見得自有而自悅之非悅在外者○呂晚村曰心正不同心之理義則同此正儒釋之別又曰若如後世講

美也

惟目亦然至於子都天下莫不知其姣也不知子都之

姣者無目者也姣古卯反

子都古之美人也姣好也

故曰口之於味也有同者焉耳之於聲也有同聽焉目

之於色也有同美焉至於心獨無所同然乎心之所同

然者何也謂理也義也聖人先得我心之所同然耳故

理義之悅我心猶芻豢之悅我口

然猶可也宋子曰然是然否之然人草食曰芻牛羊

學當云理義之所同然何也謂心也矣湛甘泉改註云在心為理處物為義只改一物字便是義外之病若以物為外是分內外之道非皆備之旨也如此說義又何曾不在心來要將理字說高反將心與理與物畫成三片此求合而得離也大約禪學最怕括着理字後來偏要括理字以明其非禪只打開物字則理字便好活用此正僧果教張侍郎所謂即用儒家言語改頭換面接引人去之術也姚江格物之說正是此法乃反以程朱之說為義外試思合外內者義外乎分外內者義外乎亦易辨耳又曰以理義印証心之同然不是以心之同然註疏理義故只在悅理

是也穀食曰豢音患犬豕是也程子曰在物為理處上聲

物為義體用之謂也孟子言人心無不悅理義者但

聖人則先知先覺乎此耳非有以異於人也程子又

曰理義之悅我心猶芻豢之悅我口此語親切有味

須實體察得理義之悅心真猶芻豢之悅口始得朱

曰理是此物上便有此理義是於此物上自家處置

合如此便是義楊雄言義以宜之韓愈言行而宜之

之謂義若以義為宜則義有在外意思須如程子言

處物為義是則處物者在心而非外也非處物為義

一句則後人恐未免有義外之見蓋物之宜雖在外

而所以處之使得其宜者則在內也○理義人心之

同然如人之為事自家處之當於義人莫不以為然

無有道不好者又如人皆知君父之當事我能盡忠

義處著解便得註中程子之意○困勉錄曰說統云按芻豢句昔解只說是例其同時解乃並說是例其悅之妙要之唯其妙於自然斯見其為同然若悅處有所勉強有所假借便有然有不然又安所得同按如此看則同然意當在言外補出矣亦未是愚意此二句當重兩我字蓋理義悅心在聖人固如此也而在我心亦如此是即所謂同然也不必在言外見同然意○吳因之曰此章全重心言心正所以言性也心性原不是兩箇故曰盡其心者知其性又曰以心明性以心之同然理義明性善此孟子論性最精切處○困勉錄曰按以心之同然理義明性善即與上

孟子卷十一 告子上 盡孝天下莫不以爲當然此心之所同也如今處一件事苟當於理則此心必安人亦以爲當然如此則其心悅乎不悅乎悅於心必矣○雲峰胡氏曰芻豢人之所同者也者之斯悅之矣理義人之所同然也然之斯悅之矣○新安陳氏曰此章大意以入心理義之同而見人性之皆善也衆人與聖人同此至善之性所以同此理義之心本同而未莫之同者陷溺其心故也能以理義養其心而不至陷溺其心則心得所養於理義得無味之味如悅芻豢有味之味其於希聖之學自將勉勉循循而欲罷不能矣始與聖人同者其終何患與聖人不同哉通旨朱氏公遷曰此因論性善而以理義之心言之○語錄問理義之悅我心理義是何物心是何物曰此說理義之在事者○問理義之悅我心猶芻豢之悅我口顏子欲罷不能便是此意否曰顏子固是如此然孟子所說正是爲衆人說當就人心同處看我恁地他人也恁地只就粗淺處看自分曉却有受用若必討箇顏子來證如此只是顏子會恁地多少年來更無人會恁地

章以情徵性同○呂晚村曰此章借口耳目之有同者同聽同美以明心之亦有同然猶是性善之論耳尚未及存理過欲之意讀者善會之

困勉錄曰梁無知云以其郊於大國句最宜著眼正斧斤牛羊所自來也老子曰不見可欲使心不亂亦避大國之意也按聖賢學問又不必專以避爲事又曰看來未伐而保之已伐而復之兩層意亦俱重何必專重下一層

看得細了却無受用○蒙引故理義之悅我心二句可見人心之同然乎義理之實也此聖凡所同也○存疑志士仁人殺身成仁舍生取義不是理義悅心真猶芻豢悅口恁能做得此事今於理義未能如芻豢悅口皆由物欲陷溺其心爾學者若未見得此滋味尚是欲心未可與適道也○學部通辨孟子言心陸子亦言心孟子言陷溺陸子亦言陷溺然孟子惟恐人陷溺於利欲而無以存其仁義之心陸子惟恐人陷溺於文義知見而無以存其精神之心○孟子專言利欲害心陸子則言善亦能害心言心不可泊一事言逐外傷精神其視孟子何啻燕越

○孟子曰牛山之木嘗美矣以其郊於大國也斧斤伐之可以爲美乎是其日夜之所息雨露之所潤非無萌蘖之生焉牛羊又從而牧之是以若彼濯濯也人見其

四書釋地續曰牛山齊之東南山也本趙氏岐在復壁中所註方向少錯今日驗在臨淄縣南二十里亦在唐臨淄縣南二十一里括地志所謂管仲冢與桓公冢連在牛山上是鄭道元註牛山一名南郊山天齊淵出焉齊以此得名晉左思齊都賦云牛嶺鎮其南列子齊景公遊於牛山北臨其國城而流涕夫臨曰北正以山實在其南若孟子疏託名孫夷者乃云蓋以理推之亦自可見為齊之山此則不滿一笑者矣

濯濯也以為未嘗有材焉此豈山之性也哉藥五割反
牛山齊之東南山也邑外謂之郊言牛山之木前此固嘗美矣今為大國之郊伐之者眾故失其美耳息生長上聲也雙峰饒氏曰息本訓止息下同也纔息便生故息又訓生 日夜之所息謂氣化流行未嘗間去聲斷徒玩反故日夜之間凡物皆有所生長也萌芽也蘖芽之旁出者也濯濯光潔之貌材材木也言山木雖伐猶有萌芽而牛羊又從而害之是以至於光潔而無草木也新安陳氏曰山以地以生物為心謂為無材豈山之本性哉此全是引起以譬喻下一節

困勉錄曰說統云雖存乎人者雖字照下違禽獸不遠看非承上山木來不直曰有仁義而曰豈無仁義是就放失後追論未失之前如此依此則人字就不好人說矣此本吳因之與蒙引又不同與存疑亦不同○份按說統人字就放失後說固非矣乃蒙存之說又各有不同者蒙引云雖存乎人者二句承上文言山之必有材此在山者然也雖然在人者亦豈無仁義之心哉存疑云雖存乎人者豈無仁義之良心文勢直趕到可以為美乎止雖字與下文放字相呼應言雖在人皆有良心然人自放之耳愚觀朱子云此段專是主仁義之心說所以此豈山之性也哉下

雖存乎人者豈無仁義之心哉其所以放其良心者亦猶斧斤之於木也旦旦而伐之可以為美乎其日夜之所息平旦之氣其好惡與人相近也者幾希則其旦晝氣不足以存則其違禽獸不遠矣人見其禽獸也而以為未嘗有才焉者是豈人之情也哉好惡並去聲 楷工毒反
良心者本然之善心即所謂仁義之心也朱子文集答蘇晉
叟書所論心與性字似分別得太重了有直以為二物而各在一處之病要知仁義之心四字便具心性之理只此心之仁義平旦之氣謂未與物接之時清便是性之所為也

便接云雖存乎人者豈無仁義之心哉據此似蒙引得朱子之意但不必於雖字下添然字當更酌之
翼註曰好惡與人相近好在仁義惡在不仁不義也又曰仁義是性好惡是情能好惡是才○因勉錄曰孟子言性之善則驗之情言情之善則驗之乍見之孺子平旦之好惡孩提之知能妙妙又曰梏之反覆不可謂夜之所息而且晝梏之且晝所息夜又梏之也須如淺說云昨夜所息而今日梏之今夜所息而明日梏之蒙引存疑亦甚明

份按翼註云其日夜之所息與上節不同此只重夜字蒙

引則謂初開則日夜有所息及梏之反覆則惟有夜之所息矣因勉錄亦謂日夜二字只平說不必遽重夜字愚謂此當以翼註為長朱子云氣日裏也生夜間也生只是日間生底為物欲梏亡隨手又耗散了夜間生底則聚在那裏不曾耗散所以養得良心蓋日間固有所生然既已隨手耗散雖生猶弗生也故本文云日夜所息而註只以夜之所息言之則是初開亦只是夜有所息但比後來所息較盛耳自應重在夜字也朱子又云孟子此說只為常人言之其實此理日間亦有發見時不止夜與平旦所以孟子收拾在操存舍亡上更可見能操存則此理日用閒乃

明之氣也好惡與人相近言得人心之所同然也幾希不多也梏械也朱子曰梏如被禁械在那裏反去反覆展轉也朱子曰反覆非顛倒之意謂蓋有互換更迭之意言人之良心雖已放失新安陳氏曰物欲者伐良心之斧斤也然其日夜之間猶必有所生長故平旦未與物接其氣清明之際良心猶必有發見形旬反下同者但其發見至微而且晝所為之不善又已隨而梏亡之如山木既伐猶有萌蘖而牛羊又牧之也朱子曰平旦之氣只是夜間息得許多時節不與事物接纔醒來便有得這些清明之氣此心自恁地虛靜少晝之所為既有以害

其夜之所息夜之所息又不能勝其晝之所為是以展轉相害至於夜氣之生日以寢薄而不足以存其仁義之良心則平旦之氣亦不能清而所好惡遂與人遠矣程子曰夜氣之所存者良知也良能也苟然後有以至於聖人也○朱子曰日夜之所息底是良心平旦之氣自是氣夜氣如雨露之潤良心如萌藥之生人之良心雖有梏亡而彼未嘗不生也○此段首尾只為良心設夜氣不足以存蓋以夜氣至清足以存此良心平旦之氣亦清亦足以存此良心故其好惡與人相近但此心存得不多時也梏亡之人謂梏亡其夜氣非也謂梏亡其良心也○夜氣不足以存皆是且晝所為壞了所謂好惡與人相近今只要去這好惡上理會日用閒於這上見得分曉有得力處夜氣方與你存夜氣上却未有工夫只是去且

有發見而常人之心之既經
陷溺者止有夜之所息可言
也
份按譬如一井水云云乃另
是一條此條所以養得那良
心下云且如日間目視耳聽
口裏說話手足運動若不曾
操存得無非是耗散底時節
夜間則停留得在那裏如水
之流夜間則聞得許多水往
在這裏這一池水便滿次日
又放乾了到夜裏又聚得些
小若從平旦起時便接續操
存而不放則此氣常生而不
已若日間不存得此心夜間
雖聚得些小又不足以勝其
日晝之枯亡少間這氣都乾
耗了便不足以存其仁義之
心如個船閣在乾燥處轉動
不得了心如個寶珠氣如水

書理會這裏有工夫日間添得一分道理夜氣便添
得一分日間只管進夜間只管添這氣便盛○氣日
裏也生夜間也生只是日間生底為物欲枯亡○隨手
又耗散了夜間生底則聚在那裏不曾耗散所以養
得那良心譬如一井水終日攪動便渾了至夜稍靜
便有清水出所謂夜氣不足以存者如攪動得太甚
則雖有止息時此水亦不能清矣○人心每日枯於
事物斲喪戕賊所餘無幾唯夜氣靜庶可以少存耳
至夜氣之靜而猶不足以存則天理都喪去禽獸不
遠矣前輩皆無明說某因將孟子反覆熟讀方看得
出後看程子說夜氣之所存者良知良能也與臆見
合以此知觀書須熟讀深思道理自見○氣與理本
相依且晝之所為不害其理則夜氣之所養益厚夜
之所息既有助於理則且晝之所為益無不當矣日
間枯亡者寡則夜氣自然清明虛靜至平且亦然至
且晝應事接物時亦莫不然○夜氣是母所息者是
子蓋所息者本自微了且晝只管枯之今日枯一分
明日枯一分所謂枯之反覆而所息者泯夜氣亦不

若水清則寶珠在那裏也瑩
徹光明若水濁則和那寶珠
也昏濁了愚謂此段說理極
分明何故刪去
份按夜氣是母云云只是論
夜氣仁義之心人所固有以
下另是一條乃通論一節豈
可混而為一

足以存若能存便是息得仁義之良心仁義之心人
所固有但放而不知求則天之所以與我者始有所
汨沒矣是雖如此然其日夜之所息至於平旦其氣
清明不為利慾所昏則本心好惡猶有與人相近處
至其且晝之所為又有以枯亡之枯之反覆則雖有
這些夜氣亦不足以存養其良心反覆只是循環夜
氣不足以存則雖有人之形其實與禽獸不遠故下
文復云苟得其養無物不長苟失其養無物不消故良
心之消長只在得其養與失其養爾牛山之木嘗美
矣是喻人仁義之心郊於大國斧斤伐之猶人之放
其良心日夜之所息雨露之所潤非無萌蘖之生便
是平旦之氣其好惡與人相近處且晝之枯亡則又
所謂牛羊又從而牧之雖芽蘖之萌亦且戕賊無餘
矣○此章以仁義之良心為主其存其亡皆以心言
之下文引孔子之言以明心之不可不操則意益明
矣但日夜所息以下只以好惡相近為良心之萌蘖
不復更著心字故說者謂氣有存亡而欲致養於氣
誤矣○趙氏曰仁義性也而集註以心言者統乎性

也良心卽仁義之心卽所謂性也○雲峰胡氏曰此章以山木喻入心分爲兩段每段皆當分六節看第一節是說牛山之木本來自美喻入仁義之良心本來未嘗無第二節以斧斤之伐喻良心之放第三節萌蘖之生喻好惡與人相近者幾希言旣伐之後其發至微此心之存甚不多如萌蘖之生甚不多也第四節謂萌蘖之生本自不多而牛羊又牧之喻夜氣之所存者本自不多而且晝所爲之不善又梏之也第五節謂向也猶有萌蘖之生今則濯濯無復存矣喻良心向也猶有與人相近者今則去禽獸不遠矣但木與良心皆有日夜之所息而惟於人曰夜氣者木之萌蘖一絕於牛羊旣牧之後無復存者人之良心夜之所息者已絕於日之所爲而夜無所爲則其氣猶足以存所謂存者謂夜氣猶足以存其本然之良心也至於梏之反覆則雖有夜氣亦不足以存矣第六節謂人但見其濯濯而不見其初也未嘗不美喻人但見其近於禽獸而不見其存乎人者未嘗無仁義之良心也材字與才字不同朱子以爲才字是

就義理上說材字是就用上說○新安陳氏曰前言好惡與人近今遂去禽獸不遠則與人遠矣人見其如此而以爲未嘗有能爲之才者此豈人性發而爲情之本然者哉此所謂才與情與前章乃若其情天之降才意同皆發於性者也○語錄問凡物日夜固有生長若良心旣放而無操存之功則安得自能生長曰放之未遠者亦能生長但夜間長得三四分日間所爲又放了七八分却摺轉來都消磨了些子意思所以至於梏亡也○問且晝不梏亡則養得夜氣清明曰不是靠氣爲主蓋要此氣去養那仁義之心如水之養魚水多則魚鮮水涸則魚病養得這氣則仁義之心亦好氣少則仁義之心亦微矣○夜氣不足以存是存箇甚人多說只是夜氣非也這正是說那本然的良心且如氣不成夜間方會清日間都不會清今人日用間良心亦何嘗不發見爲他又梏亡了若存得這箇心則氣自清氣清則養得這箇心常常存到夜氣不足以存則此心陷溺之甚雖是夜氣清時亦不足以存之矣○問夜氣如何存曰孟子不曾

教人存夜氣只是說歇得些時氣便清又曰他前面說許多這裏只是教人操存其心又曰若存得此心則氣常時清不特平日時清若不曾存得此心雖歇得些時氣亦不清良心亦不長又曰睡夢裏亦七撈八攘如井水不打破他便清只管去打便濁了孟子此說只為常人言之其實此理日間亦有發見時不止夜與平日所以孟子收拾在操則存舍則亡上蓋為此心操之則存也○這病根只在放其良心上蓋心既放則氣必昏氣既昏則心愈亡兩箇互相牽動所謂梏之反覆如下文操則存舍則亡却是用功緊切處是箇生死路頭又云梏之反覆都不干別事皆是人之所為有以致之○朱子文集答許順之書人皆本有仁義之心但為物欲所害恰似都無了然及其夜中休息之時不與物接其氣稍清自然仁義之良心却存得些子所以平日起來未與物接之際好惡皆合於理然才方如此且晝之所為便來梏亡之此仁義之心便依前都不見了至其甚也夜間雖得休息氣亦不清存此仁義之心不得便與禽獸不遠

學者正當於晝之所為處理會克己復禮慤忿窒慾令此氣常清則仁義之心常存非是必待夜間萬慮澄寂然後用功也若必如此則日間幹當甚事也○蒙引且且指日間言與且晝且字同與且氣且字異○且晝終有別且蚤間晝通曰言然此且字又與平且字小異蓋平且之氣未梏亡者也此且又在平且之後○平且之氣雖是未與物接之時然心已有覺了故好惡與人相近如鏡既出匣其中便有影象矣○夜氣所存即夜之所息者夜氣不足以存則且氣遂不能清而所謂幾希者亦滅矣是人見其禽獸也○梏之反覆專指且晝言言其梏而又梏日復日也一說不然以大註云反覆展轉也而申言之曰晝之所為既有以害其夜之所息夜之所息又不能勝其晝之所為是以展轉相害云云為據愚謂晝之所為有以害其夜之所息分明是害矣夜之所息又不能勝其晝之所為豈亦夜氣之害且氣乎蓋夜之所息又不能勝其晝之所為正以足上句意耳其實梏之反覆只是且晝之害日復日也○存疑耳目口鼻

翼註曰養字兼未失而保之既失而復之

孟子卷十一
之欲皆所以放其良心也且晝所為之不善亦只是這箇良心定於賦予之初如何生得物欲外劫而心為之喪物欲既退此心寧靜而義理復明便似復生也○好惡情也與人相近情之發得其正也○氣亦定於稟賦之初如何生得夜來物退心靜而氣復清便似復生也○心者氣之會也氣一而已曰夜氣者日間心擾於物氣為之昏到夜來心靜而氣復清故謂之夜氣夜來氣清到得平旦未與物接這一段清氣猶在故稱曰旦氣非有二也

故苟得其養無物不長苟失其養無物不消長上聲

山木人心其理一也朱子曰此段緊要在苟得其養四句存是箇保養護衛底意苟

得其養無物不長苟失其養無物不消見得雖枯亡之餘有以養之則仁義之心即存緣是此心本不是外面取來乃是與生俱生下文說存養之要舉孔子之言操則存舍則亡見此良心其存亡只在眇忽之

閒纔操便在這裏纔舍便失去若能知得常操之而勿放則良心常存夜之所息益有所養夜之所養愈深則且晝之所為無非良心之發見矣○慶源輔氏曰此總結上二段意○新安陳氏曰斧斤伐牛羊牧山木之失養而消也放其良心所為枯亡人心之失養而消也所以養其心者不外乎下文之操存而已此結上二段以起下文所引孔子語之意○蒙引山木人心其理一也辭俱平說山木人心意則重在入心本文是如此集註亦是如此辭所以必兼平說者以無物二字明也

孔子曰操則存舍則亡出入無時莫知其鄉惟心之謂

與舍音捨與平聲

孔子言心操之則在此捨之則失去其出入無定時

亦無定處如此北溪陳氏曰忽然出忽然入無有定時忽在此忽在彼亦無定處操之便

家訓曰孔子當日只是狀入之心是個極員活的事物尚未言及操心不捨之法○說統曰操舍只以理欲言此心在天理上便是存此心在人欲上便是亡存亡便是出入○份按呂晚村云孟子所言心字與孔子不同孔子是說心之為物孟子前後數章心

字皆指仁義之良非虛說心
字也然仁義之所以放失皆
因心之為物最活風吹草動
便已走作故不可頃刻不操
困勉錄云按玩語類則孔子
亦非虛說心馬謂困勉錄之
說為最蓋孔孟所言皆指仁
義之分不必又強為分別也

份按朱子答許順之書云孟
子此四句只是說人心是箇
活物須是操守不要放舍亦
不須如此安排也心一也操

而存則義理明而謂之道心
舍而亡則物欲肆而謂之入
心自人心而收回便是道心
自道心而放出便是入心頃
刻之間恍惚萬狀所謂出入
無時莫知其鄉也又自註云
亡不是無只是走出逐物去
了今將小註并為正文而將
正文分別人道心等語盡
行刪去已是妄改然文義猶
順至又見得心不操則舍以
下乃答游誠之書中語與下
文所載心體固本靜云云同
為一條其原文云只此四句
說得心之體用始終直妄邪
正無所不備又見得此心不
操即舍不出即入別無閒處
可安頓之意蓋又見得三字
對上說得一字其意謂只此
四句說得如此又見得如此

存在此捨之 孟子引之以明心之神明不測得失之
便亡失了

易聲而保守之難 雲峰胡氏曰得之易者謂操則存
失之易者謂舍則亡保守之難者

謂出入無時 不可頃刻失其養學者當無時而不用
莫知其鄉

其力使神清氣定常如平旦之時則此心常存無適
而非仁義矣 新安陳氏曰此集註推廣孟子言
外意繳足上文收結一章之意 程子

曰心豈有出入亦以操舍而言耳操之之道敬以直
內而巳 朱子曰心豈有出入出只指外而言入只指
內而言只是要人操而存之耳非是如物之

散失而後收之也 ○心是箇活物須是操守不要放
舍亡不是無只是走作逐物去了又見得心不操則

舍不出則人無閒處可以安頓惟心之謂與直指而
總結之 ○孟子大意只在操則存舍則亡兩句上心

一放時便是斧斤之伐牛羊之牧一收斂在此便是
日夜之息雨露之潤他是要人於且晝時不為事物
所汨人心能操則常存豈特夜半平旦 ○問范淳夫
女讀孟子曰孟子誤矣心豈有出入伊川聞之曰此
女雖不識孟子却識心伊川此語是許之是不許之
曰此女必天資高見此心常湛然安定無出入然眾
人不能皆如此若通眾人論之心却是走作底物孟
子所引夫子之言是通眾人論耳 ○問不能操而存
之則其出而逐物於外與其偶存於內者皆荒忽無
常莫知定處然所謂入者亦非此心既出而復自外
入也亦曰逐物之心暫息則此心未嘗不在內耳學
者於此苟能操而存之則此心不放而常為主於內
矣 ○孔子此四句只是狀入之心是箇難把捉底物
事而人之不可不操出入便是上面操存舍亡入則
是在這裏出則是亡失了此大約沉言入心如此非
指已放者而言亦不必要於此論心之本體也 ○心
體固本靜然亦不能不動其用固本善然亦能流而
入於不善夫其動而流於不善者固不可謂心體之

也。若如今之改本，則又見得又字如何着落耶？此則改得文義亦未順矣。又原文云：若如所論出入有時者，為心之正。然則孔子所謂出入無時者，乃心之病矣。不應却以惟心之謂與一句直指而總結之也。今所改亦似失却本意。

本然然亦不可不謂之心也。但其誘於物而然耳。故先聖只說操則存，存則靜，而其動也無不善矣。舍則亡，於是乎有動而流於不善者。出入無時，莫知其鄉。出者亡也，入者存也。本無一定之時，亦無一定之處。特係於人之操舍如何耳。只此四句說得，心之體用始終真妄，邪正無所不備。新安陳氏曰：敬以直內，本文未有此意。乃程子揭要義以補孟子之意也。附精義或問明道曰：每常遇事，即能知操存之意，無事時如何存養得熟？曰：古之人耳之於樂，目之於禮，左右起居，盤盂几杖，有銘有戒，動息皆有所養。今皆廢此，獨有義理之養心耳。但存此涵養，意久則自熟矣。敬以直內，是涵養意。言不莊不敬，則鄙詐之心生矣。貌不莊不敬，則怠慢之心生矣。○楊曰：古之學者，視聽言動無非禮，所以操心也。至於無故不徹琴瑟，行則聞珮玉，登車則聞和鸞，蓋皆欲收其放心，不使惰慢邪僻之氣得而入焉。○語錄：操則存，舍則亡。只是人能持此心，則心在。若捨之便如失去了。求放心，不是別有一物在外旋去收拾回來，只是此心頻要省。

皆謂存亡出入非舍之而亡所致，困勉錄最合此旨。大全所載或問中語，當是未定之說，不及改正耳。

察才覺不在便收之爾。○心不是死物，須把做活物。看之，不爾則是釋氏入定坐禪，操存者只是與應事接物之時，事在理便是存。若處事不是當，便是心不在。若只管兀然守在這裏，驀忽有事，至於吾前操底便散了。却是舍則亡也。問於未應接之時，如何曰：未應接之時，只是戒謹恐懼而已。又問：若戒謹恐懼，便是把持日也。須是持，但不是硬捉在這裏，只要提教他醒，便是操。不是塊然自守。○人心操則存，舍則亡。須是常存得，造次顛沛必於是。不可有一息間斷於未發之前，須是得這虛明之本體分曉。及至應事接物時，只以此處之自然有箇界限，節制揆著。那天然恰好處。○若不先明得性善有興起，必為之志，恐其所謂操存之時，乃舍之謂也。○孟子求放心，語已是寬靜而言，非塊然默守之謂。○孟子求放心，語已是寬若居處恭，執事敬，二語更無餘欠。○入不是已放之心，入來。○觸物而放去，是出在此安坐，不知不覺被他放去。是出故學先求放心。○道夫言嘗與子昂論心無出入，子昂謂心大無外，故無出入。道夫因思

份按語類云亦不必要於此
論心之本體也大全採之已
見於前矣今以此諸書律之
恐語類所云或記錄有悞

心之所以存亡者以放下與操之之故非真有出入也。日言有出入也是一箇意思言無出入也是一箇意思。但今以夫子之言求之他分明道出入無時且看自家今汨汨沒沒在這裏非出入而何無出入是一種人有出入是一種人所以云淳夫女知心而不知孟子此女當是完實不勞攘故云無出入而不知人有出入者多猶無病者不知人之疾痛也。○朱子文集答呂子約書寂然常感者固心之本體也。然存者此心之存也亡者此心之亡也非操舍存亡之外別有心之本體也。○操舍存亡雖是人心之危然只操之而存則道心之微便不外此今必謂此四句非論人心乃是直指動靜無端無方無體之妙則失之矣。○操舍存亡之說諸人皆謂人心私欲之爲乃舍之而亡所致却不知所謂存者亦操此而已矣。子約又謂存亡出入皆神明不測之妙而於其間區別真妄又不分明兩者蓋胥失之要之存亡出入固皆神明不測之所爲而其真妄邪正始終動靜又不可不辨耳。○所謂操存者亦豈以此一物操彼一物如鬪

陸稼書曰觀此則知所謂操

者之相粹而不相舍哉亦曰主一無適非禮不動則中有主而心自存耳。○答何叔京書入而存者即是真心出而亡者亦此真心爲物誘而然耳今以存亡出入皆爲物誘所致則是所存之外別有真心而孔子之言乃不及之何耶子重所論病亦如此而子約又欲并其出而亡者不分真妄皆爲神明不測之妙二者蓋胥失之又曰心之體用始終雖有真妄邪正之分其實莫非神明不測之妙雖皆神明不測之妙而其真妄邪正又不可不分耳。○聖人之心如明鏡止水天理純全者即是存處但聖人則不操而常存耳衆人則操而存之方其存時亦是如此但不操則不存耳存者道心也亡者人心也心一也非是實有此二心各爲一物不相交涉也但以存亡而異其名耳方其亡也固非心之本然亦不可謂別是一箇有存亡出入之心却待反本還原別求一箇無存亡出入之心來換却只是此心但不存便亡不亡便存中間無空隙處所以學者必汲汲於操存而雖舜禹之間亦以精一爲戒也。○所論先存其心然後能視聽

存不專是內面工夫

言動以禮則是存則操亡則舍而非操則存舍則亡之謂也。○根本枝葉本是一貫身心內外元無間隔。今日專存諸內而略夫外則是自為間隔而此心流行之全體常得其半而失其半也。易若動靜語默由中及外無一事之不敬使心之全體流行周浹而無一物之不徧無一息之不存哉。觀二先生之論心術不曰存心而曰主敬其論主敬不曰虛靜淵默而必謹之於衣冠容貌之間其亦可謂言近而指遠矣。○別集答何叔京書人心無形出入不定須擇規矩繩墨上守定便是內外帖然。○答程正思書所論心處以為此非心之本體若果如此則是本體之外別有一副走作不定之心而孔孟教人却舍其本體而就此指而存之也舍而亡者非以彼舍此而亡之也。心操此而存之也舍而亡者非以彼舍此而亡之也。心而自操則亡者存舍而不操則存者亡耳然其操之也亦曰不使且晝之所為以格亡其仁義之良心云爾非塊然兀坐以守其炯然不用之知覺而謂之操存也。○答張敬夫書若能常操而存即所謂敬者純

續困勉錄曰。看來夜氣。朱子原有兩樣說。有謂只在且晝理會。此不重在氣之說也。有謂譬如井水。終日攪動。便渾了。此氣亦重之說也。其實兩說亦不相碍。夜氣清方能存得良心。且晝操存方能夜氣清。且晝不能操存。則夜氣昏而先亡。夜氣亡則良心亦無以存。朱子之說原自一串。雲峯胡氏之通格庵趙氏之

矣。純則動靜如一。而此心無時不存矣。○存疑出入無時莫知其鄉。只就操則存舍則亡。上見得存入也。亡出也。只繫於操舍無有定時。故曰出入無時。入則在內。出則在外。只繫於操舍無有定處。故曰莫知其鄉。○蒙引。神明不測。兼得失言。○惟其得失之易。故保守之難也。非謂出入無時莫知其鄉。二句專謂保守難。操則存舍則亡。二句專謂得失易。○敬以直內兼動靜言。可見大學正心兼動靜。故上云。學者當無時而不。○愚聞之師。延平李曰。人理義之心未嘗無用其力。○唯持守之即在爾。若於且晝之間不至格亡。則夜氣愈清。夜氣清則平旦未與物接之時。湛然虛明氣象自可見矣。○潛室陳氏曰。此段境界。乃指示喪失良。孟

子發此夜氣之說於學者極有力。宜熟玩而深省。井

纂疏則似專取後一說。覺軒
蔡氏之集疏則似專取前一
說。兩邊所採朱子之說多不
相同。然覺軒却說得極明。謂
真西山夜氣箴亦不妨有此
理。然非孟子夜氣之本意也。
玩此則朱子前後所說輕重
自見。

反之也。雙峯饒氏曰：此章緊要在三個存字。首說存
存。是說衆人不能存此心。終說操則存。是教人用力
以存此心。○雲峯胡氏曰：集註論浩氣則以為擴前
聖所未發。學者所當潛心而玩索。此論夜氣則以為
於學者極有力量。宜熟玩而深省。蓋此兩氣字。前此未
發而孟子發之。浩氣謂是氣之體段。人皆得之於天
地。以生者。夜氣則從浩氣中說。夜間又清明如此。非
有二氣也。浩氣是統說。夜氣則為人之放其良心者。
說聖人志氣常清明無放心。故無夜氣。若學者尤宜
深省。不但當玩索而已。○東陽許氏曰：浩然章論養
氣而以心為主。此章論養心而以氣為驗。曰志者氣
之帥。故謂以心為主。曰平且好惡與人相近。故謂以
氣為驗。集義固為養氣之方。所以知夫義而集之者
乃心也。養心固戒其枯亡。驗其所息而可致力者。則
氣也。彼欲養而無暴以充吾仁義之氣。此欲因氣之
息以養吾仁義之心。兩章之持志操心之意。未嘗不
同。而氣則有在身在天之異。然未始不相為用也。附

份按孟子所謂夜氣。乃是指
既寐之後言之。西山此箴所
謂齋心肅躬云云。是亦操存
中事。雖非夜氣本旨。然如此
說。方見操存工夫周密完備。
故錄之。

大學衍義孟子之言。以且晝為主。而朱子推行其義。
謂當無時而不用力。則且晝也。晝也。夜也。皆兢兢業業自持
之時。其功益精密矣。愚嘗推衍朱子之說。為夜氣之
箴。有曰：盍觀夫冬之為氣乎。木歸其根。蟄坯其封。凝
然寂然。不見兆朕。而造化發育之妙。實胚胎乎其中。
蓋闔者闔之。基貞者元之本。而良所以為物之始終。
夫一晝一夜者。三百六旬之積。故冬為四時之夜。而
夜乃一日之冬。天壤之間。羣物俱閒。窈乎如未判之
鴻濛。維人之身。嚮晦宴息。亦當以造物而為宗。必齋
其心。必肅其躬。不敢弛然自放。於牀第之上。使慢易
非僻。得以賊吾之衷。雖終日乾乾。靡容一息之間。斷
而昏冥。易忽之際。尤當致戒。謹之功。蓋安其身。所以
為朝聽晝訪之地。而夜氣深厚。則仁義之心。亦浩乎
其不窮。本既立矣。而又致察於事物。周旋之頃。敬義
夾持。動靜交養。則人欲無隙之可入。天理皦乎其昭。
融。愚謂物欲之害。夜為最甚。故其說以夜為本。若異
於孟子朱子者。然亦未嘗不互相發也。

○孟子曰無或乎王之不智也

或與惑同疑怪也王疑指齊王

是其智弗若與曰非然也言非其本然不智也

雖有天下易生之物也一日暴之十日寒之未有能生

者也吾見亦罕矣吾退而寒之者至矣吾如有萌焉何

哉易去聲暴步卜反見音現

暴溫之也我見王之時少猶一日暴之也我退則諂

諛雜進之日多是十日寒之也雖有萌蘖之生我亦

安能如之何哉西山真氏曰人主之心養之以理義則明蔽之以物欲則昏猶草木然煖

翼註曰舊說末節是推原小人所以得雜進者由王聽信之不專也看來吾見亦罕矣即是王不專心了豈待下節推出然只云譬了又譬亦不見滋味要看小數也句與為是其智弗若與句方知此節意味蓋治國大事或猶諉於天資之不逮今交即小數縱使天資不濟豈不能理會得這些小事今乃有精而不精則其由不專心甚明而王之不智信由於見之罕寒之至

無可惑者矣下節決上節之意

之以陽則生寒之以陰則悴孟子於齊王引以當道王秉彛之心其端倪亦有時而萌動矣而進見之時少理義浸灌之益微退而蔽之以私欲者何可勝既雖有如萌芽之發旋復摧折雖孟子其如之何哉○勿軒熊氏曰此見孟子格心之學須就有萌上著力善端之發正須正人賢士輔翼而開廣之

今夫弈之為數小數也不專心致志則不得也弈秋通

國之善弈者也使弈秋誨二人弈其一人專心致志惟

弈秋之為聽一人雖聽之一心以為有鴻鵠將至思援

弓繳而射之雖與之俱學弗若之矣為是其智弗若與

曰非然也夫音扶繳音灼射食亦反為是之為去聲若與之與平聲

弈圍棋也數技也致極也弈秋善弈者名秋也繳以

繩繫矢而射也

雙峯饒氏曰心以所主者言志以所向者言專心是心之所主專在此致

志是極其心之所向直到那田地○新安陳氏曰此章前一譬謂交脩者不肯常用其力後一譬謂自脩者不肯專用其力意孟子之於齊王既進見時少無以勝衆邪之交蔽而齊王之於孟子又聽信不專有以分其心於多岐故設兩譬以言之前言王之不智後言智不若固羣邪寒之者之罪亦自鴻鵠其心之罪也
存疑二條雖前就生物上譬後就教養上譬然只是一意不可依新安謂前是交脩者不得常用其力後是自脩者不肯專用其力見王之時少退而詔諛雜進之日多齊王方聽孟子之言而復入於詔諛雜進之倫便是一心以為有鴻鵠將至思援弓繳而射之者其智何由生哉故曰無惑乎王之不智者此也○蒙引只由齊王之於孟子聽信不專而有所以分其心於多岐故孟子之於齊王進見時少而無以勝衆邪之交蔽也使其能一意於孟子而惟其言之為聽豈容孟子之進見時少耶一日三接可也語

至夜分亦可也○使是設使非實事也○本文為是其智弗若與曰非然也是承上文一心以為有鴻鵠將至者說來上段不智直就王說○程子為講官言此段語未乃見王之所以不智處

於上曰人主一日之間接賢士大夫之時多親宦官

宮妾之時少則可以涵養氣質而薰陶德性時不能

用識者恨之范氏曰人君之心惟在所養君子養之

以善則智小人養之以惡則愚然賢人易去聲疎小

人易親是以寡不能勝衆正不能勝邪自古國家治

去去聲日常少而亂日常多蓋以此也南軒張氏曰物固

而害則雖易生之物亦不能以長是則物未有不待養而能生者也一日暴之十日寒之則養之也微而

害之者深矣。則其生理焉得而遂哉。是以古之明君懼一暴十寒之為害也。則博求賢才。實諸左右。朝夕與處。而遠佞人。所以養德也。豈獨人君為然。一暴十寒之病。為士者其可一日而獨不念乎。然其要則在乎專心致志而已。專心致志。學之大方。居敬之道也。○慶源輔氏曰。後世作事無本。知求治而不知正君。知改過而不知養德。若程子范氏之說。是乃所謂正君養德之道。必如是。然後君德成。而治有本。庶幾三代可復。不然。雖欲言治。亦苟而已。○雲峯胡氏曰。此章首末言智。集註不及之。獨紀范氏之言。君子養之以善。則智。小人養之以惡。則愚。然則人主之智與不智。在乎所養之正與不正耳。○附蒙引。氣質與德性不同。氣質剛柔緩急之氣。涵養之使其中和。不偏德性。謂仁義禮智之性。薰陶之使與聖賢同歸也。○告子一篇。全是發明性善之言。就如王之不智。一章亦是此意。如云。為是其智。弗若。與曰。非然也。便是非天之降才爾。殊也。

困勉錄曰。所謂二者不可得兼。固不止謂簞食豆羹得生。失死之際。然簞食豆羹得生。失死之際。亦在其內。新安陳氏以為是說。托孤寄命之大節。時事拘矣。○說統曰。舍生取義。不是勉人之辭。蓋人心自然如此。所謂本然之良心也。○翼註曰。舍生取義。所包甚廣。不專在君父之難上說。觀一簞食節可見。

困勉錄曰。說統云。兩甚字。雖指義不義說。本文却不道破。按。即明點義字。亦何妨。淺說亦明點義字。○翼註曰。首二節重一義字。註云。秉彜之良心是也。良心即末節本心也。

○孟子曰。魚我所欲也。熊掌亦我所欲也。二者不可得兼。舍魚而取熊掌者也。生亦我所欲也。義亦我所欲也。二者不可得兼。舍生而取義者也。舍上聲

魚與熊掌皆美味。而熊掌尤美也。通考。趙氏真曰。熊掌以喻義。魚以喻生。春秋宰夫。脯熊蹯不熟。晉靈公怒而殺之。注。蹯。熊掌。其肉難熟。以其熊蹯之味。又有美於魚。而義又勝於生也。附蒙引。此章亦見得人性皆善。其不善者。乃陷溺其心。而然也。

生亦我所欲。所欲有甚於生者。故不為苟得也。死亦我所惡。所惡有甚於死者。故患有所不辟也。惡辟皆去聲。下同。

釋所以舍生取義之意。得生也。欲生。惡死者。雖眾。

人利害之常情而欲惡有甚於生死者乃秉彝義理之良心是以欲生而不為苟得惡死而有所不避也。朱子曰義在於生則舍死而取生義在於死則舍生而取死。問生人心義道心乎曰欲生惡死人心也。惟義所在道心也。權輕重却又是義。慶源輔氏曰利害之常情私欲也。秉彝之良心天理也。孟子只就欲惡二者中分別出天理人欲最明切。新安陳氏曰人遇死生之大變欲全生則害義欲合義則不得生與其不義而生不若合義而死是義之可欲有甚於生之可欲故不為苟得以偷生不義之可惡有甚於死之可惡故甘死而不肯避死也。附蒙引所欲有甚於生者即是義所惡有甚於死者即是不義大註云欲生惡死者雖眾人利害之常情此眾人雖聖人亦在其中又曰欲惡有甚於生死者乃秉彝義理之良心此亦通眾人而言故不以賢者及君子等對上文眾人字也下文眾人字則對賢字說矣。

困勉錄曰如使節是反言以見良心之必有不是反言以見良心之不可無玩慶源輔氏說亦可見。翼註曰第三四節不過節次節之義而反覆言之。

如使人之所欲莫甚於生則凡可以得生者何不用也。使人之所惡莫甚於死者則凡可以避患者何不為也。設使人無秉彝之良心而但有利害之私情則凡可以偷生免死者皆將不顧禮義而為之矣。慶源輔氏曰偷謂偷竊免謂苟免此兩字說盡私情之意象惟其不然則知秉彝之良心乃吾所固有而利害之私情乃因物而旋生出耳。通考東陽許氏曰此節反言失其良心而不能取義焉。由是則生而有不用也由是則可以辟患而有不為也。由其必有秉彝之良心是以其能舍生取義如此。慶源

輔氏曰由是之是蓋指秉彝之良心而言也。

說約曰：賢者能勿喪耳，與上文聖人先得我心之所同然耳，語意一般，俱是要見其同處，不是要見其異處。說統曰：是故二字，結上起下，重入皆有之句，然賢者能勿喪耳，亦非帶言，惟賢者但能勿喪，見彼不能勿喪者，非本無也。

徐傲曰：人之舍生取義，必有一個真心，激發處方能拋。

得身子，所以拙出噓蹴二字，作話頭，然賢者之激發其心，處與眾人不同，若眾人則不至噓蹴爾，其真心亦不能即發見也。說叢曰：不受噓蹴之心，如電光忽過，景不及搏，稍落第二念，則心擾萬慮，而未必不受矣。此不受的人，與下受無禮義之萬鍾的人，作一等人看。困勉錄曰：孟子亦就陷溺的人說，若賢者則時時是禮義，豈待噓蹴之時方見得。翼註曰：不受不辱之心，不可指定行人乞人說，只是雖行乞，且激於義而不苟受，况非行乞者乎。

孟子大義 卷一

是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也。人皆有之，賢者能勿喪耳。喪去聲

羞惡之心，人皆有之，但眾人汨骨音骨於利欲而忘之，惟賢者能存之而不喪耳。慶源輔氏曰：羞惡之心，即所謂心是，指其全體而言。羞惡之心，則又於全體之中，指其所謂義者言之也。通考東陽許氏曰：五節上三句，當急讀作一，串是繳第二節兩句說。賢者能保此好義之良心，附存疑是故所欲有甚於生者，以上雖有四節，亦不過只是一意反覆說，人有羞惡之心耳。故遂以一語結斷曰：人皆有之，賢者能勿喪耳。

一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死。噓爾而與之，行道之人弗受；蹴爾而與之，乞人不屑也。食音嗣，噓呼故反。蹴子六反。

之貌，行道之人，路中凡人也。蹴，踐踏也。乞人，丐乞之人也。不屑，不以為潔也。

言雖欲食之，急而猶惡，無禮有寧死而不食者，是其羞惡之本心。欲惡有甚於生死者，人皆有之也。慶源輔氏曰：路人與乞丐人，至微賤者也。簞，食豆羹。生死所繫利害之至急切者也。於此而猶惡，無禮寧舍之而不食，則羞惡之本心所惡有甚於生死者，可見人無有無是心者也。言羞惡而併及夫欲者，羞惡則固為惡矣。及反之而不羞惡焉者，則是所欲也。附存疑：一簞食，一豆羹，條又是即義心之激發處，以明之。與言人皆有不忍之心，明以孺子入井之事一般。

○蒙引：蹴爾，尤重於噓爾，故乞人亦不受。

萬鍾則不辨禮義而受之，萬鍾於我何加焉。為宮室之

萬鍾則不辨禮義而受之，萬鍾於我何加焉。為宮室之

萬鍾則不辨禮義而受之，萬鍾於我何加焉。為宮室之

孟子大義 卷一 告子上

三

美妻妾之奉所識窮乏者得我與

為去聲與平聲

萬鍾於我何加言於我身無所增益也

新安陳氏曰萬鍾對簞豆

而言彼物之微也尚惡無禮非義不可食而不受此物之富者乃不辨禮義而受之吾身受用不假萬鍾之富是萬鍾於吾身所識窮乏者得我謂所知識之

窮乏者感我之惠也上言人皆有羞惡之心此言眾

人所以喪之由此三者

新安陳氏曰人之喪其良心固不止於成宮室供妻妾濟

知識三者姑舉三者他可類推

蓋理義之心雖曰固有而物欲之蔽

亦人所易

去聲昏也

或曰萬鍾於我何加焉他日或為利害所昏當反思其初則不為所

動矣朱子曰此是克之方然所以克之者須是有本領後臨時方知克去得不然臨時比並又却只是

擇利處去耳附存疑萬鍾則不辨禮義而受之萬鍾

於我何加此是照上條一簞食一豆羹意說簞食豆

羹生死所係是於我有益者而猶惡無禮萬鍾之得

失非若簞食豆羹之關於生死是於我身無益者乃

不辨禮義而受之所以可怪也○萬鍾則不辨禮義

而受照行道不受乞人不屑說於我何加照得之則

生弗得則死說為宮室之美三句是說喪其良心由

此三者既曰於我何加焉却乃為此三者可見無謂

故下文有是亦不可已之論

鄉為身死而不受今為宮室之美為之鄉為身死而不

受今為妻妾之奉為之鄉為身死而不受今為所識窮

乏者得我而為之是亦不可以已乎此之謂失其本心

鄉為並去聲為之為並如字

四書脈曰此章以本心二字為主上六節言人有本心末二節傷人失本心舍生取義乃人之本心本心不昧則此身且非我有何況身外物乎勘得生死富貴關破便為勿奪之資○翼註曰通章以義

字作主末句本心謂羞惡之心即是義之端也○吳因之曰此論秉彝義理處必因生死推出者蓋生死人所極重且敵義理不過則良心人所固有益彰彰矣欲惡有甚於生死是他合下生來便有此秉彝之心欲義則其於生惡不義則甚於死正所謂心之同然者理也義也蓋指本然欲惡說故後曰本心○說約曰按紹聞編云論語以富貴貧賤判取舍之大分此章以生死判取舍之大分兩處俱以人之所欲人之所惡中分別出天理人欲最明切

言三者身外之物其得失比生死為甚輕鄉為身死猶不肯受噉蹴之食今乃為此三者而受無禮義之萬鍾是豈不可以止乎本心謂羞惡之心東陽許氏曰三鄉為身北山先生作一讀言鄉為辱身失義之故尚不受呼蹴之食以救身之死今乃為身外之物施惠於人而受失義之祿乎可謂無良心矣存疑三鄉為身死而不受是舉上兩條來秤稱言關於生死者猶不肯失其本心無關於生死者乃喪其本心此大不可也是亦不可以已乎言生死所繫是不可已者三者無關於生死是可已者不可已者既已之可已者獨不可已乎說到此處真激發人○此章言羞惡之心人所固有或能決死生於危迫之際而不免計豐約於宴安之時是以君子不可頃刻而不省

悉井察於斯焉朱子曰此章孟子所論宮室之美妻妾之奉窮乏得我三者或物欲之尤人所易溺或意之私人所不能免者自非燭理素明涵養素定而臨事有省察之功未有不以此而易彼也慶源輔氏曰羞惡之心雖人之所固有但危迫之際私欲未肆三者之念都未萌芽故天理之發其不可遏有如此者至於宴安之時私欲紛紜展轉不已以至計較豐約都忘義理之心乃其勢之使然也人能於此而省察焉則知所以存天理而遏人欲矣○新安陳氏曰此章前一截反覆發明舍生取義是說人當託孤寄命之大節時事中間食羹不受是說一飲食之小節時事然其能決一死以全義則無分於大小也不食非禮之食蓋是指此以證人皆有羞惡之心以實上文人能舍生取義之意集註謂或能決死生於危迫之際亦併前一截舍生取義處論之古之君子當舍生取義時非徒感慨殺身實能從容就義如張巡死於睢陽之類所謂危迫乃事勢之危迫非謂舍生就死者之蒼黃失措也不受非禮之食

而死如齊餓者不受嗟來之食之類古來真有此等
人然謂其能決死生於危迫之際而又謂有不免計
豐約於宴安之時者蓋危迫之際物欲不萌義理之
心感發有不可遏故往往能決死生若宴安之時物
欲易行私意何極義理之心多至迷溺故或不免至
於計較豐約亦勢使然也人能於此省察之則知所
以遏入欲而擴天理矣又是亦不可以已乎最喚醒
人人之不能為君子多是不得已而為之今此三者
豈不可以已而乃冒為之乎此之謂失其本心尤斷
制得明白失其本心與前所謂賢者能勿喪耳正相
反賢者惟克去私欲故能勿喪其良心衆人惟汨於
私欲故至於失其本心也通旨朱氏公遷曰此章凡
八節前五節以死生之大節言後三節以口體之小
節言即事理之中主乎羞惡之心而言之也○東陽
許氏曰然下三節亦是蒙前第一節生義言之○附蒙
引牛山之木章是存養之功魚我所欲章是取舍之
分

困勉錄曰註仁則其生之性
此以心之德言大全朱子謂
生之性便是愛之理者蓋謂
愛之理亦是生之性耳非正
解本文也○呂晚村曰義為
入路異端遂指為外不知路
在外而所以由者仍在內也
事父則宜孝事君則宜忠豈
亦在外乎知此則路亦不是
外物異端自打成兩橛耳

○孟子曰仁人心也義人路也

仁者心之德程子所謂心如穀種上聲仁則其生之性

是也朱子曰生之性便是愛之理○勉齋黃氏曰心

是理謂其具此生理而未生也若陽氣發動生出萌

芽後乃是情須認得生字不涉那喜怒哀樂去○潛

室陳氏曰人心是物穀種亦是物只是物之有生理

者爾然便指心為仁則不可但人心中之具此生理便

以穀種為仁亦不可但穀種中亦舍此生理穀不過

是穀實結成而穀之所以纔播種而便萌蘖者蓋以

其有生之性心不過是血氣做成而心之所以有運

動惻怛慮亦以具有生之性人心之與穀種惟其有
生之性故謂之仁而仁則非枯於二者之形也孟子
只恐人懸空去討仁故即入心而言程子又恐人以
入心為仁故即穀種而言○新安陳氏曰遺書云
心譬如穀種生之性便是仁陽氣發處乃情也然

但謂之仁則人不知其切於己故反而名之曰人心
 則可見其為此身酬酢音昨萬變之主而不可須臾失
 矣此失字卽是下文放字○朱子曰仁無形迹底物
事孟子恐人理會不得便說道只人心便是却不
 是把仁來形容人心乃是把人心來指示人以仁也
 心是通貫始終之物仁是心體本來之妙汨於物欲
 則雖有是心而失其本然之妙惟用功親切者為能
 復之孟子之言固是渾然然人未嘗無是心而或至
 於不仁只是失其本心之妙而然耳則仁字心字亦
 須畧有分別○西山真氏曰仁者心之德也而孟子
 直以為入心者蓋有此心卽有此仁心而不仁卽非
 人矣孔門言仁多矣皆指其功用處而言此則徑舉
 全體使人知心卽仁仁卽心而不可以二視之也○
 雲峯胡氏曰中庸言仁者人也此人字指入之身而
 言此則直指入之心而言言身則人有此身便自具
 此生理比之他處言仁已甚親切此言心則又見生

之理具於人之身而心如穀種又具此生理而未生
 者也視中庸又親切矣朱子文集答歐陽希遜書
 孔子只是說為仁工夫至孟子方解仁字之義理如
 仁之端仁人心之類然仁字又兼兩義故孔子教人
 亦有兩路克己卽孟子仁人心之說愛人卽孟子側
 隱之說○孟子亦有專言之者仁人心是也孔子亦
 有偏言之者義者行事之宜謂之人路則可以見其
 愛人是也為出入往來必由之道而不可須臾舍
 為出入往來必由之道而不可須臾舍上朱子曰
 是就心上言義人路是就事上言○潛室陳氏曰或
 問孟子謂道若大路然又曰義人路也道為義體義
 為道用均謂之路何耶曰道以路言謂事事物物各
 有當行之路義亦言路者謂處事處物各就他當行
 路上行故皆以路言然道若大路則取其明白易知
 義為入路則取其往來必由不知道之猶路無目者
 也不知義之猶路無足者也此孟子言意別處○雲
 峯胡氏曰路在外出入往來必由乎我事之宜在外

困勉錄曰。二句只平說為是。與首節一例。又曰。須知舍其路句。亦有知字在內。又須知此數知字。猶淺。只如大學知

而所以行事而酌其宜者在乎心於此見得仁字自包得義字故下文求放心但言仁而不及義也附存疑仁者心之德則仁是心所具之理此心又出一步不是心也曰入心者反而名之也反名者以心所具之理反而歸之心也自其所具者歸於具之者故曰反所以反而名之入心者欲人知其切於己也夫心之切於己人皆知之仁切於己人未知也名仁曰入心欲人知仁即心切於己也然仁與心却是二物名仁為入心不幾於無別與仁雖入心所具之理實心之所以為心也以心所具之理言則仁自仁心自心二者固有分矣以心之所為心而言則心即仁仁即心而實未嘗有所分也故謂仁為心之理可謂仁為人心亦可

舍其路而弗由放其心而不知求哀哉舍上聲哀哉二字最宜詳味令平聲人惕然有深省悉井處

所先後之知

困勉錄曰。朱氏公遷說殊不妥。蓋所謂輕與惰者皆兼自暴自棄。皆是不肯居仁由義。皆是不能求放心。公遷分配得不是。

胡氏曰。兩其字。即是上文兩人字。蓋曰。人心人路。則禽獸無是心。亦無是路矣。人舍其為人之路。而不由放其為人之心。而不知求。則不可謂之人矣。不可謂之人。則謂之何哉。此孟子所以深哀之。新安陳氏曰。上文先仁而後義。由體而及用。此先路而後心。由用而歸之體也。通旨朱氏公遷曰。此做戒學者之辭。言不及義。好行小慧。是不能矯輕也。飽食終日。無所用心。是不能傲惰也。言不及義。則近於自暴。而不肯居仁由義。無所用心。則甘於自棄。而不能求其放心。夫子兩言難矣哉。孟子兩言哀哉。蓋深歎人之不可以不學也。而其言可以互相發明。如此附存疑。放其心而不知求。即上章所謂放其良心者耳。猶斧斤之於木。且晝之所為。又從而桔亡之也。凶歲之陷溺。其心也。宮室之美。妻妾之奉。所識窮乏。得我之失。其本心也。一心以為有鴻鵠將至。亦放其心也。

人有雞犬放則知求之有放心而不知求

孟子大全 卷十一 告子上

是

困勉錄曰。或問求放心。愈求則愈昏亂。如何。朱子云。即求者便是你心也。知求則心在矣。此心不待尋求。即覺其失處。即心何更求為。孟子說求放心。求字是遲了。按聖賢功夫。原有當下即了的。有終身做不了的。朱子固未嘗偏執也。專以此為朱子晚年定論。亦誤矣。

呂晚村曰。放心者。心之仁放也。求放心者。以學問求之。

程子曰。心至重。雞犬至輕。雞犬放。則知求之心放。則不知求。豈愛其至輕。而忘其至重哉。弗思而已矣。

朱子曰。雞犬放。有未必可求者。惟是心纔求。則便在。未有求而不可得者。知其為放。而求之。則不放矣。○存得此心。便是仁。若此心放了。又更理會甚仁。今人之心。靜時昏動。時擾亂。便是放了。放心不獨是走作喚做。放纔昏睡去。了便是放。

愚謂上兼言仁義。而此下專論求放心者。能求放心。則不違於仁而義在其中矣。

慶源輔氏曰。能求其心。則心存。心存則無適而非天理之流行。而應事接物之際。必能合時措之宜。故曰。義在其中。蓋有體必有用也。

學問之道無他。求其放心而已矣。

學問之事固非一端。然其道則在於求其放心而已。蓋能如是。則志氣清明。義理昭著。而可以上達。不然則昏昧放逸。

新安陳氏曰。靜時昏昧。動時放逸。

雖曰從事於學。而終不能有所發明矣。

朱子曰。學問亦多端矣。而孟子直以爲無他。蓋身如一屋子。心如一

家主。有此家主。然後能洒掃門戶。整頓事務。若無主則此屋不過一荒屋耳。實何用焉。且如中庸言。學問思辨四者。甚切。然使放心不收。則何者爲學問。思辨哉。收斂此心。不容一物。乃是用工。須就心上做得主。定方驗得聖賢之言。有歸著自然有契。○求放心也。不是在外。面求得箇放心。來只是求時。便在如我欲

仁。斯仁至矣。只是欲仁。便是仁了。○求放心。非以一心求一心。只求底。便是已收之心。雖放去千萬里之遠。只一收。便在此。他本無去來也。○求放心。當於未放之前。看如何。已放之後。看如何。復得了。又看是如

孟子大全

告子上

卷十一

告子上

告子上

告子上

告子上

告子上

告子上

告子上

告子上

告子上

告子上

告子上

也。故曰。學問之道無他。心便指仁。求便指學問。言人爲求放心。故有事學問而學問之道。總所以求放心而已。此一節。惟勉齋發明最詳。又曰。心字從首節生來。即仁字也。故第三節註云。上兼仁義。下專論求放心。則不違於仁而義在其中。勉齋亦云。三心字皆指仁而言。時文空空說求放心。便是陸學收攝精神本領。更進。亦止得上蔡知覺是仁。一層耳。能兼統仁義立說。方透本原。蓋孟子此一篇中。自公都子章至末。皆指仁義之良心而言。未有泛指血氣活動之心而言者。象山提唱先立其大。亦是錯認孟子正與假借良知二字之術。同皆指鹿爲馬也。又曰。學問之道四

字講得精切。方不為金溪姚江邪說所亂。但講做只有求放心。此外更無學問。自以為得而已矣。語氣不知其流入於不必讀書窮理邪說去也。又曰。心若專指虛靈不昧者而言。則是參禪打坐誦經念佛。皆是把守此心。皆可曰求放心矣。只緣他不知有仁與義。便是愈求愈放也。但求放心。不須更事學問。此說人都知其謬。特因誤會註意。謂學問者必先求放心。而後可如此。則所謂心者。亦專指虛靈不昧者而言矣。况學問之道。不專指讀書。凡涵養持守踐行擴克治等皆是。則方其學問時。即是求放心矣。註中所云能如是。則志氣清明。義理昭著。而後可以上達者。蓋

何作三節看。後自然習熟。此心不至於放。○孟子謂學問求放心。又謂有是四端。知皆擴而充之。說得最好。人之一心。在外者要收入來。在內者又要推出去。孟子一部書。皆是此意。○蔡氏曰。或者但見孟子有無他而已矣之語。便立為不必讀書窮理。只要存本心之說。所以卒流於異學。此指陸象山集註謂學問之事。固非一端。然其道則在於求放心而已。正所以發明孟子之本意。以示異學之失。學者切宜玩味。通考勿齋程氏曰。警覺操存。反其昏妄。曰求放心。自能尋向上去者。下學也。然而上處者。上達也。下學而上達。必求放心為本。○朱子曰。所謂存。所謂放。只是喚醒自己。學者工夫。只在喚醒上。放縱只為昏昧。喚醒則自不昏昧。不昏昧則自不放縱矣。故程子曰。聖賢千言萬語。只是欲人將已放之心。約之使反復入身來。自能尋向上去。下學而上達也。○朱子曰。所謂反復入身來。不是將已

言學問求放心之效耳。非曰如是而後可以學問也。○困勉錄曰。蒙引及朱氏公遷俱云。學問兼知行。與中庸道問學同。固是。但須知此學問。不但兼知行。并兼存心。是又與道問學小異也。又曰。學問兼尊德性在內。又曰。凡聖賢說存心。有與窮理養性對說者。有包窮理養性說者。此章與前後諸章說存心。俱是包窮理養性說。又曰。有以學問為道問學。求放心為尊德性。謂先求放心。而後可以學問者。此朱子未定之論也。又有以學問為道問學。求放心為尊德性。而謂學問亦所以求放心者。此亦依傍朱子未定之論而為之者也。又有以學問二字虛說。謂求放心便是學

不是已往之陽。重新將來復生。蓋舊底已自過去了。這裏自然生出來。只是知求則心便在。便是反復入身來。○上有學問二字。不只是求放心。便休看自能尋向上去。下學而上達。二句。這是存得此心。方可做去。必不是塊然空守得這心便了。○徽庵程氏曰。尋向上去者。下學也。能向上去者。上達也。○雲峯胡氏曰。約之使反復入身來。是此心不可為流蕩忘反之。心自能尋向上去。下學而上達。蓋必由下學而後上達。則此心又不可為虛空無用之心也。此乃孟子開示切要之言。程子又發明之。曲盡其指。學者宜服膺而勿失也。○南軒張氏曰。學問之道。以求放心為主。然心豈遠人哉。知其放而求之。則在是矣。所謂放者。其幾閒不容息。故君子造次克念。戰兢自持。所以收其放而存之也。存之久。則天理寢明。是心之體。將周流而無所蔽矣。以堯舜禹相授受之際。獨曰。人心惟危。道心惟微。心豈有二乎哉。放之則人心之危。無有極也。知其放而求之。則道心

孟子大全 卷十一 告子上 一

問而以尊德性為求放心。抹去道問學一邊。若此象山陽明之說也。若淺說則又以學問之道對學問之事說。此誤看集註之意也。若吳因之則又云義與仁並重。均之不可失。却究竟只一求放心。便都完事了。故曰學問之道無他。求其放心而已矣。此尤為穿鑿也。凡此五說俱不可從。

之微豈外是哉。故貴於精一之而已。○雙峯饒氏曰。上文說仁人心也是把心做義理之心。不應下文心字又別是一意。若把求放心做收攝精神。不令昏放。則只說從知覺上去。恐與仁人心也不相接了。曩嘗以此質之勉齋。勉齋云。此章首言仁人心是言仁乃人之心。次言放其心而不知求。末言學問之道無他。求其放心而已矣。言學問之道非止一端。如講習討論。玩索涵養。持守踐行。擴充克治。皆是其所以如此者。非有他也。不過求吾所失之仁而已。此乃學問之道也。三個心字。脈絡聯貫。皆是指仁而言。今讀者不以仁言心。非矣。○新安陳氏曰。仁者人之本心也。不仁之人失其本心。放其心故也。本心存則為仁。放則非仁。非仁則不能居仁以立其體。必不能由義以達其用矣。求放心即所以求仁也。學問者求仁之方。求仁者學問之本。此章歸宿在求放心上。是歸宿在求仁上也。本章有四心字。皆是指仁而言。文理血脉甚貫。讀之可見。又按放心人欲也。求放心。遏人欲而存天理也。通旨朱氏公遷曰。牛山之木。章心字與此章

翼註曰。放心病痛有粗細。極言之一念少差。即謂之放。終食不違乃深於求。兼靜存動察言。○困勉錄曰。按翼註。最是朱氏公遷謂操存是存養。求放心是省察。誤矣。

心字皆因論為學功夫。而以理義之心言之。一章言理義之心。人所固有。而眾人格之。學者當有以養之也。一章言理義之心。人所當存。而眾人放之。學者當有以求之也。操存是存養。求放心是省察。又曰。學問二字。蓋兼知行而言之。然此章則以求放心為本。若大學三綱領之中。則以明明德為本。論語首章言學集註又發其蘊。而以明善復初為之本。但求放心是先立其本。學必由此而後進也。明德明善復初。是務此以為本。學必至此而後成也。附語錄。學問之道無他。求其放心而已。不是學問之道。只有求放心一事。乃是學問之道。皆所以求放心。如聖人一言一語。都是道理。○求其放心而已。舊看此只云。但求其放心。心正則自定。近看儘有道理。須是看此心果如何。須是心中明盡萬理。方可不然。只欲空守此心。如何用得。此處乃與大學致知格物正心誠意相表裏。可學謂若不於窮理上做工夫。遽謂心正。乃是告子不動心。如何守得。曰。然。又問。舊看放心一段。第一次看謂不過求放心而已。第二次看。謂放心既求儘當窮

份按語類云文字極難看。孟子要略內說求放心處又未是前夜方思量得之學問之道皆所以求放心不是學問只有求放心一事程先生說得如此自家自看不出愚觀朱子他說亦有說成學問只有求放心一事者而此乃其定論也其所謂孟子要略內說得未是前夜方思量得出程先生說得如此自家自看不出可見其以前說為未當矣。雙峰所述黃勉齋語與語類此條正相脗合世人不知朱子之定論如此而反執前此未當之說為據遂并勉齋之說而不之信何其過也。

理今聞此說乃知前日第二說已是隔作兩段須是窮理而後求得放心不是求放心而後窮理曰然。文字極難理會孟子要略內說放心處又未是前夜方思量得出學問之道皆所以求放心不是學問只是求放心一事程先生說得如此自家自看不出問賀孫曉得否曰如程子說吾作字甚敬只此便是學這也可以收放心非是要字好也曰然如灑掃應對博學審問謹思明辨皆所以求放心。○問明道云聖賢千言萬語只是收放心曰所謂講學讀書固是然要知所以講學所以讀書所以致知所以力行以至習禮習樂事親從兄無非只是要收放心。孟子之意亦是謂學問者無他皆是求放心爾此政與思無邪一般所謂詩三百一言以蔽之曰思無邪使人知善而勸知惡而戒亦只是一箇思無邪耳。○聖賢一句是一箇道理都是要人收拾已放之心所謂學問之道無他求其放心而已非是學問只在求放心非把求放心為學問工夫乃是學問皆所以求放心如詩三百一言以蔽之曰思無邪而已。○朱子文集答呂

困勉錄曰存疑云大註蓋能如是以下俱不是摘訓云註錯認求放心而反歸重在學問上蓋因程子而誤也此皆主黃勉齋之說而以註為非者也然不如蒙引說得好蒙引謂求放心是下學之事義理昭著則說向上達非謂求放心而後可學問也如此則勉齋之說與註未嘗不同惟大全放心不收何者為學問思辨一條此屬學子未定之說。

子約書求其放心與克己復禮恐亦不可分為兩事蓋放却心即視聽言動皆非禮非禮而視聽言動即無他求其放心而已矣言學問之道只是要求放心也仁人心也求放心即求仁也學問不必他求只就孟子之言求之可見操則存先立乎其大者其小者不能奪養心莫善於寡欲其為人也寡欲雖有不存者寡求放心之說也盡心知性而知天存心養性以事天求放心之說也我知言我善養吾浩然之氣亦求放心之說也。○此章所謂求放心即是求仁看首句仁人心也可見又看前自富歲子弟多賴後至公都子問及此數章連就治心上說可見此章所重之意。○朱子小註放心不收則何者為學問思辨收斂此心方驗得聖賢之言有歸著此說不是黃勉齋陳新安之說甚好當詳玩。○蒙引或疑朱子曰蓋能如是則志氣清明云云似有先求放心之意非也蓋學問以求放心為要下學也義理昭著則說向上達求放心則是下學之事非謂求放心而後可學問也則

先求放心之說非矣。○此學問兼知行。○學部通辨孟子一書言心皆是以義理之心為主不使為利欲陷溺而喪失其良心如說四端之心同然之心放其良心失其本心等語皆一意仁人心也放其心而不知求蓋言失其仁而不知求故學問之道無他求其所失之仁而已求仁者去入欲存天理而已若陸氏乃以靜坐收拾精神不令散逸為求放心失之遠矣。○禪學收攝精神之說與孟子求放心之說甚相似真所謂彌近理大亂真所以至今人看陸子靜不破。

○孟子曰今有無名之指屈而不信非疾痛害事也如

有能信之者則不遠秦楚之路為指之不若人也信與伸同

為去聲

無名指手之第四指也附蒙引指有五一巨指二食指三將指四無名五小指蓋

巨大也食指者人之所食以此指為力也將指者左傳闔廬傷將指言其將領諸指也。○不遠秦楚之路孟子魯人也在齊亦最久自齊魯而視秦楚則為遠耳非謂自秦至楚自楚至秦也。

指不若人則知惡之心不若人則不知惡此之謂不知

類也惡去聲

不知類言其不知輕重之等也南軒張氏曰人與聖人同類以心之同耳

不同者陷溺之故也心不若人而知惡之必求所以免於惡蓋有須臾不遑寧處者矣。○新安陳氏曰此承上章以雞犬與心分輕重而言下三章亦以類相方而加切焉附蒙引對桐梓言之則曰身自身言之則有心指之分隨所在分輕重使人知所重也下三章只是此一意重出

○孟子曰拱把之桐梓人苟欲生之皆知所以養之者

說統曰愚按此章喚醒人處全在一箇愛字蓋人雖至愚

未有不以身為愛者。然往往置身於物欲攻取之場。雖曰愛之其實害之矣。孟子從愛字剔出一養字。文從養字剔出兩所以字。正見養乃所以成其愛也。既昧其所以養矣。又何以成其為愛也哉。人若思量到此。決不肯甘置其身於物欲。故又以弗思二字指點他。○翼註曰。此章是孟子傷人不知養身者。前以心照指言。重在存上。此以身照桐梓言。重在生上。○姚承菴曰。下章無以小害大。從其大體。是所以養身也。○困勉錄曰。吳因之云。世俗之養者。養生而有盡之身也。所以養者。養其生而不死之身也。按養身即是養心。不必到所以二字。方見得是養心。所以二字。

至於身而不知所以養之者。豈愛身不若桐梓哉。弗思甚也。

拱兩手所圍也。把一手所握也。桐梓二木名。

南軒張氏曰。愛

其身。必思所以養之。古之人。理義以養其心。以至動作起居聲音笑貌之間。莫不有養之之法。所以尊德性。道問學。以成其身也。於桐梓。知所養。則自拱把至合抱。可以馴致於身。知所養。則自土而為賢。為聖。亦循循可進矣。弗思。則待其身。曾一草木之。不若滔滔皆是也。○新安陳氏曰。苟一思之。則思吾之一身。三綱五常繫焉。四端萬善備焉。必思所以養之。養之之道。養心以養其內。謹動容之類。以養其外。使吾身為仁義禮智根心。見面盎背之身。非徒養其口體血氣之身而已也。此章身字。內包心。外包動容周旋而言。○蒙引。身以心為主。與上下章意同。觀下章言人之於身也。兼所愛而曰無以小害大。可見但此對桐梓。

乃是以心之工夫耳。又曰。直解云。內不知以理義養其心。外不知以中和養其氣。致使良知萌蘗。伐於物欲之谷。斤夜氣幾希。格於且晝之攻取。豈愛身不若云云。按此說。養身兼內外。說本新安陳氏而蒙引。則云。身以心為主。似不

同。蓋分言之。則心與氣為一。合言之。則總謂之心。未嘗相悖也。吳因之曰。通章重所以考其善不善三句。下只發明此意耳。大人小人比對。正見所養之善否而已。當自審後。獨就養不善一邊。以垂鑒戒。蓋申說養小之為小人。而益見當審輕重於已也。○翼註曰。首二節言善之善否。決於已下。深戒不善養者。而益以見其

言故只曰至於身而不知所以養之。所以養之者。治其心而已。

○孟子曰。人之於身也。兼所愛。兼所愛。則兼所養也。無尺寸之膚不愛焉。則無尺寸之膚不養也。所以考其善不善者。豈有他哉。於已取之而已矣。

人於一身固當兼養。

新安陳氏曰。無所不愛曰兼愛。無所不養曰兼養。無尺寸之膚

兼愛兼養意。然欲考其所養之善否者。惟在反之於身。以審其輕重而已矣。

趙氏曰。人之於身。無所不愛。則固當無所不養。然體有貴賤大小。養其貴且大者。則善。養其賤且小者。則不善。此豈待他人言之。而後知哉。則亦反之於身。而審其輕重於心焉。則自知矣。○新安陳氏曰。輕重。即下文所謂貴賤大小是也。

體有貴賤有大小無以小害大無以賤害貴養其小者為小人養其大者為大人

賤而小者口腹也貴而大者心志也附存疑體有貴賤一條正是上

面於已取之意養其小是以小害大賤害貴也養其大是不以小害大賤害貴也舍梧櫨是賤害貴之喻

失肩背是小害大之喻飲食之人則人賤之都是上面意上面小人賤場師狼疾人之喻皆是賤之也飲食之人便是以賤害貴小害大者○蒙引賤而小者耳目手足之類皆是朱子專以口腹為小體者因孟子下文專言飲食之人養小失大而云耳學者要當推類以及其餘孟子只是舉其一端在人所易曉者

今有場師舍其梧櫨養其楨棘則為賤場師焉舍上聲櫨音價

貳 楨音

場師治場圃者梧桐也櫨梓也皆美材也楨棘小棗

非美材也蒙引今有場師至則為狼疾人也正是飲食之人則人賤之矣為其養小以失大也方說出上文且譬以起之正如不揣其本而齊其末金重於羽二條起取色之重者一條

養其一指而失其肩背而不知也則為狼疾人也

狼善顧疾則不能故以為失肩背之喻新安陳氏曰一指肩背有

小大之分故借以旁證小體大體○蒙引養其一指而失其肩背只是取譬之辭孟子非實以肩背為大者所在也此章總重在心志

飲食之人則人賤之矣為其養小以失大也

為去聲

孟子大全卷十一 告子上 三

告子上

三

翼註曰。末節設言若使養小而不失大。則小體亦重。何以養而取賤耶。不祖為尺寸之膚。只是言所係亦重。是決言養小者之必失大耳。○說約曰。前原說無尺寸之膚。不愛不養。况口腹不祖尺寸乎。照應理如此也。

飲食之人專養口腹者也。

飲食之人無有失也。則口腹豈適為尺寸之膚哉。

此言若使專養口腹而能不失其大體。則口腹之養。

軀命所關。不但為尺寸之膚而已。但養小之人無不。

失其大者。故口腹雖所當養而終不可以小害大賤。

害貴也。朱子曰。此章言身則心具焉。飲食之人無有失也。則口腹豈適為尺寸之膚哉。此數句說

得倒了也。自難曉。意謂使飲食之人真無所失。則口腹之養本無害。然人屑屑理會口腹。則必有所失。無

疑。是以當知養其大體。而口腹底他自會去討喫。不

到得飢了也。○雙峯饒氏曰。以身而言。一毫一髮皆

吾所當愛。皆吾所當養。但體有大小。莫專養小體。若

才養目便貪色。才養耳便貪聲。才養口便貪味。必至

害其大體。又曰無以小害大。不是教人養其大者而

不養其小者。若養其小者而不失其大者。則小者不

為大者之累。便是不以小害大。○新安陳氏曰。此章

言人當以養心志為重。養口體為輕。非謂養心志者

不養口體也。養心志則道心為主。而人心聽命。雖飢

食渴飲與常人同。而食所當食。飲所當飲。自與常人

異。若專養口體。則人心愈危。道心愈微。不至於窮口

腹之欲。而滅天理者鮮矣。孟子於此欲人不養小以

失大。蓋所以遏人欲而存天理也。

○公都子問曰。鈞是人也。或為大人。或為小人。何也。孟

子曰。從其大體為大人。從其小體為小人。

鈞同也。從隨也。大體心也。小體耳目之類也。

曰。鈞是人也。或從其大體。或從其小體。何也。曰。耳目之

翼註曰。自耳目至不得也二

段只就耳目與心上開闢說。不著大言。不思不是人。不肯思。思不是人。用力去思。乃是耳目與心。小大之本體。原是如此。○吳因之曰。思之一字。是此章大關鍵。又曰。細玩此章。便是非禮勿視聽道理。○困勉錄曰。翼註云。立字有植立不仆之意。謂之先立。須在聲色未交之時。與方交之始。先有主張。此亦不是矜持把捉。只是天理自強不息。奮是奮心。不但淫聲邪色。即如目看詩書。若心無正解。亦是目奪其心。推類可見。按先立。似即中庸前定之意。不必專就不睹聞與隱微時說也。翼註說須善看。徐自漢說。殊有見。其說云。人生終日。開目便視。觸耳便聽。又何處去先立。若

官不思而蔽於物。物交物則引之而已矣。心之官則思。思則得之。不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者。則其小者不能奪也。此為大人而已矣。

官之為言司也。耳司聽。目司視。各有所職而不能思。是以蔽於外物。既不能思而蔽於外物。則亦一物而已。又以外物交於此物。其引之而去。不難矣。問蔽是目之視色。從他去時。便是為他所遮蔽。若能思則視其所當視。不視其所不當視。則不為他所蔽矣。朱子曰。然若不思。則耳目亦是一物。心則能思。而以思為職。凡事物之來。心得其職。則得其理。而物不能蔽。失其職。則不得其

必在靜坐時先立定此心。然後去視去聽。決無此理。只是將此心念操持。時時提醒。使能思之體。常足為應用之主。不待物已交之後。纔來用此心去思也。又曰。直解云。立本固可以應事。而制外亦所以養中。故必於淫聲美色。禁之。使不接於耳目。庶幾外者不入。而內者亦固矣。此又內外交脩之道。按直解所說。即所謂無暴其氣也。亦是先立乎大之工夫。不必在言外見也。蓋持志養氣。皆所以從乎大體。不持志不養氣。則皆所以從乎小體。○崔後渠曰。先立乎其大者。能思之謂也。夫耳目有用。而無思。故邪正兼收。心則能思。以制用。故取舍不惑。心不思。則役於物。猶耳

理而物來蔽之。此三者皆天之所以與我者。而心為大。三者謂耳目心。若能以立之。則事無不思。而耳目之欲不能奪之矣。此所以為大人也。朱子曰。物交物。上物字指外物。下物字指

耳目。耳目謂之物者。以其不能思。心能思。所以為大體。君子固當於思處用工。能不安思。是能先立其大者。然後耳目之小者不能奪。此句最有力。且看他下箇立字。謂之立者。是要卓然豎起。此心使自立。所謂敬以直內。是也。○耳目亦物也。不能思而交於外物。只管引將去。心之官固是主於思。然須是思方得。若不思。却只把不是做。是底却做不是。邪思雜慮。便順他做去。却害事。通考朱氏公遷曰。大人不失其赤子之心。功夫在不失字。此章思則得之。功效在思字。得之。即不失之謂也。二章皆因論大人。而以理義之心言之。附存疑。從其大體。是耳目之欲。皆聽命於心也。當視則視。而不妄視。當聽則聽。而不妄聽。也。從其

目也何立之有故外思而言
立非告子之強制則釋氏之
悟空

小體是心反聽命於耳目淫聲美色惟其所欲而心
不為之宰制也○先立乎其大一句正是答或從其
大體或從其小體意耳目之官不思而蔽於物所以為小體
是解大小體耳目之官不思而蔽於物所以為小體
也心之官則思思則得之不思則不得所以為大體
也先立乎其大者則心得其職事至能思耳目之欲
皆聽其主宰而不能奪此所以從乎大體也不能先
立乎其大者則心失其職事不能思耳目能奪之淫
聲美色惟其所欲心不能主而反從乎小體矣孔子
之所謂操存孟子之所謂求其放心乃立之之道也
○淺說思則得之說得廣註中凡事物之來不專指
聲色言物不能蔽蔽字就心言非蔽耳目也○蒙引
孟子之學惟於思之一字著力最深故每以此覺人
一則曰弗思矣二則曰弗思甚也又曰求則得之舍
則失之求亦思也至於所引誠之者人之道也亦改
誠之為思誠其喫緊之意可見誠以人之所以為人
者心焉而已矣心之官則思思曰睿睿作
聖又曰思者聖功之本思之於人大矣
然此天之

呂晚村曰孟子為邪說以理
義為外故其立言每直指本
體示人固有處多而不及工
夫如放心章之求字身體二
章之養字此章之立字皆懸
空說在三字中煞有工夫非
前後際斷空洞森羅之為立
也象山以先立其大為宗旨
舉示詹阜民安坐瞑目用力
操存半月一日下樓忽覺此
心中立象山見之曰此理已
顯也然則象山之所謂立立
其所立非孟子之所謂立也
孟子之立欲得其能思之職
如象山論乃不立其大耳先
立乎大者不外能思又曰主
敬存誠是先立大者鐵板註
脚又曰陸子靜將儒家言語
改頭換面先立乎其大者是
從來一大公案蓋金溪之學

此舊本多作比而趙註亦以比方釋之今本既多作
此而註亦作此乃未詳孰是但作比字於義為短故
且從今本云○范浚字茂明婺州人心箴曰茫茫堪輿俯仰
無垠音銀人於其間眇然有身是身之微太倉稊杜今反
米參為三才曰惟心爾雲峰胡氏曰堪輿謂天地言天地至大而人處天地間此身至小不過如太倉一粒稊米而已然人之所以可與天地參為三才者惟在此心心之體豈不甚大
往古來今孰無此心心為形役乃獸乃禽雲峰胡氏曰此言此
心之大往古來今人人有之若純乎義理則是從其
大體若役於形氣則是從其小體彼禽獸之心終日
役役不過飲食牝牡而已人之心而為形所役與禽
獸何異嗚呼人之心其大也本可以參天地而役於

只是一箇弄精魂其所為弄
精魂者乃是人心虛靈偶現
之象將來作箇語頭所云鏡
光黑幕者即此物也今人只
扼心字最易說到靈體妙用
所以浸浸然入於彼說而不
自知惟講到心字便緊貼着
思字主敬存誠之學只是能
思先立乎其長者步着實
此金溪之所畏惡而不能渾
托者也

小者不能異乎禽獸亦
獨何哉可以反而思矣
惟口耳目手足動靜投聞
去聲
抵隙乞逆
為厥心病雲峰胡氏曰此言口欲味目欲色耳欲聲四肢欲安佚本心微
有閒隙彼則一心之微眾欲攻之其所存者嗚呼幾
乘之而入矣
平雲峰胡氏曰此言此心之發於義理者甚微而
希聲役於形氣者甚眾以彼之眾攻我之微如國勢
方弱而四面受敵
其不亡者罕矣
君子存誠克念克敬天君泰然百
體從令雲峰胡氏曰前八句是說小人之從其小體
此四句是說大人之從其大體曰誠曰念曰
敬念即思之謂而敬即存誠之方也一誠足以消萬
偽一敬足以敵千邪所謂先立乎其長者莫切於此
天君泰然是先立乎其長者百體從令是小者弗能
奪朱子曰范氏之箴蓋得其旨未可易之也愚故從
而釋之云先師曰苟卿以耳目為天官心為天君又
曰心者形之君也出令而無所受令即此語以看孟

子此章甚切能先立乎其長者則此心卓然能為耳
目之君而從其大體所謂天君泰然百體從令者也
不能先立乎其長者則退然方聽命於耳目而從其
小體所謂心為形役者也立之如何亦曰操而存之
使得其能思之職而已附學蔀通辨陸子曰不專論
事論末專就心上說蓋象山一生論學總腦在此愚
攷孔門論學罕言心專說實事如說非禮勿視聽言
動居處恭執事敬與人忠之類未聞不論事論末而
專就心上說也至孟子七篇說心始詳然究其旨皆
是以良心對利欲而言若象山之言心乃對事而言
一主於寡欲存心一主於棄事澄心二者言似而指
殊正儒釋毫釐千里之判○愚嘗究陸學自謂先立
其大甚矣欺人夫孟子之先立其大也道心為主而
不使欲得以害心陸氏則養神為主而惟恐事之害
心惟恐善之害心天淵之別若何而同也孟子之先
立其大也曰心之官則思思則得之不思則不得也
陸學則曰不可思也心不可泊
一事也冰炭之反若何而同也

翼註曰：人性之德莫大乎仁，義而忠信，即仁義之有實處。至於樂，此仁義忠信之善而不倦，只是兼善好德自然之情，切勿涉工夫。故曰：自然之貴。○困勉錄曰：樂善不倦，翼註謂勿涉工夫，極是。蒙引以美大聖神及樂斯二者來說者，乃比例之辭，非正解也。雙峰謂仁義人人有之，忠信樂善人所當勉，則誤矣。若淺說講脩其天爵而曰：盡天仁義，忠信之理，造於樂善不倦之地，便不妨。蓋論本體則樂善不倦本來如此，論工夫則樂善不倦乃造其極之境也。○呂晚村曰：樂善不倦，似是脩字中事，如何說入天爵？不知民之秉彝，故好是懿德，是天理合下當如此。古人脩而不

○孟子曰：有天爵者，有人爵者。仁義忠信樂善，不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。樂音洛

天爵者，德義可尊，自然之貴也。南軒張氏曰：仁義又言忠信，忠信只是誠實。此二者，○雙峰饒氏曰：仁義人人有之，忠信樂善人所當勉，須忠信樂善，仁義方為我有，乃為可貴。○新安陳氏曰：樂善即樂此仁義，忠信不倦者，樂之至也。○淺說有自然之貴，非人所得而予奪，而謂之天爵者，有入為之貴，乃人所得而予奪，而謂之人爵者，彼其仁者，心之德愛之理，義者，心之制事之宜，仁義發於心，而念念皆實之謂忠，仁義見於事而事事皆實，謂之信。樂此仁義，忠信之善，與之相忘而不倦焉。若此者，自然可尊也。非天爵乎？彼公卿大夫之位，不出於已，而出於人，不出於自然，而出於使然，非人爵乎？○蒙引：仁義兼舉，體用道理已盡了。忠信則仁義之發於心，而見於事者，無一之不實。樂善不倦，則仁

義之實者，又無一息之間斷，謂之天爵者，非人所得而貴賤者也。

古之人脩其天爵，而人爵從之。脩其天爵以為吾分之所當然者耳。人爵從之，蓋不待求之而自至也。南軒張氏曰：古之人脩其天爵而已，非有所為而為之人爵從之者，言其理則然也。

要也只還他固有耳，為要人爵而脩，便已不樂，那得不倦。此兼字病根，早已生成也。翼註曰：古之人節不重，古人上借古以惕今也。○困勉錄曰：人爵從之下，當補云：唯其若是，是以人爵既得，而其脩天爵者自若也。而人爵亦永享而弗失矣。方與下節對。

今之人脩其天爵，以要人爵，既得人爵，而棄其天爵，則

惑之甚者也。終亦必亡而已矣。要平聲要求也。脩天爵以要人爵，其心固已惑矣。得人爵而棄天爵，則其惑又甚焉。終必并其所得之人爵而亡。

之也。朱子曰：孟子時人尚脩天爵以要人爵，後世皆廢天爵以要人爵。○問：脩天爵以要人爵者，雖曰脩之，實已棄之久矣。何待於得入爵而後始謂之棄邪？曰：若是者，猶五霸之假仁，猶愈於不假不脩者耳。○南軒張氏曰：古之士，脩身於下，無一毫求於其君之心，而人君求賢於上，每懷不及之意，上下皆循乎天理，是以人才衆多，而天下治，逮德之衰，在下者假名而要利，在上者徇名而忘實，而人才始壞矣。降及後世，則不復以仁義忠信取士，而乃求之於文藝之間，自孩提之童，則使之懷利心，而習爲文辭，則併與其假者而不務矣。則人才何怪其難哉？○新安陳氏曰：無所爲而爲善者，誠也，故堅所守而不移，有所爲而爲善者，僞也，故得所求而遂已。或曰：脩其天爵，亦有人爵不從之者，棄其天爵，亦有人爵終不亡者，何也？曰：脩天爵自有得入爵之理，棄天爵自有亡入爵之理，其不得者，上之遺賢，其不亡者，下之僥倖，豈常理哉。

說統曰：蔡虛齋云：貴因有所崇重而得，名欲貴只虛虛說，箇願慕尊榮意。○困勉錄曰：按蒙引並無此說。說亦主爵位言。○湖南講曰：欲貴卽欲人爵的貴。○翼註曰：貴於己就是良貴，弗思耳，非概入不思正喚人去思耳，要得徹醒人意。

翼註曰：人之所貴，與下人之膏梁人之文繡二人字俱指操爵人之柄者言，如趙孟之類。

○孟子曰：欲貴者人之同心也。人人有貴於己者，弗思耳。

貴於己者謂天爵也。存疑。此章是因時人多求在人之貴，而不知有在己之貴，故特喚醒之。下兩條又是說人所欲之貴不足貴，在己之貴有可貴，乃示人求諸己而不求諸人也。○蒙引

欲貴者人之同心也。在外之貴也，卽人爵也。人人有貴於己者，在內之貴也，卽天爵也。

人之所貴者非良貴也。趙孟之所貴，趙孟能賤之。

人之所貴，謂人以爵位加己而後貴也。良者本然之

善也。趙孟晉卿也。新安倪氏曰：晉趙氏世呼趙孟，如智氏世呼智伯，晉爲盟主，趙氏世

卿故當時謂趙孟能賤貴人，能以爵祿與人而使之貴，則亦能奪

說統曰仁義本德說來聞譽又本仁義說來○方文伯曰兩人字正對上貴於己的己字看○翼註曰聞譽仁義中所自有不指聲譽說即避世不知亦不害其為聞譽○份按吳因之云既醉節正見其為良貴非在我重而外物自輕之意故尹註在外困勉錄取之愚謂不然玩兩所以不願便見得外物輕意更以我得志弗為意參看益明白矣

之而使之賤矣若良貴則人安得而賤之哉

詩云既醉以酒既飽以德言飽乎仁義也所以不願人之膏梁之味也令聞廣譽施於身所以不願人之文繡也

聞去聲

詩大雅既醉之篇飽充足也願欲也膏肥肉梁美穀

令善也聞亦譽也文繡衣之美者也仁義充足而聞

譽彰著皆所謂良貴也

新安陳氏曰兩不願字即中庸不願乎其外之意充足乎

仁義之良貴則自無所慕乎人爵之貴矣○尹氏曰言在我者重則外物

輕南軒張氏曰人真知其貴於己者則見外誘之不足慕矣惟不知在己之自有至貴是以慕外而求

於人也良貴得之於天人何預焉得於天者公理而求於人者私欲也令聞廣譽君子非有欲之之心飽乎仁義則聞譽自至猶言為善有令名理之固然者也○雲峯胡氏曰上章一要字是內輕而外重此章

兩不願字是內重而外輕○東陽許氏曰世人但知公卿大夫之爵為貴而不知在我之身皆有貴者乃

天所賦之善所謂天爵也天爵人所同有故思則得之人爵各有命分雖求之無益天爵亦是天命此則

義理之命人爵乃氣數之命孟子前章尚有脩天爵而人爵自至之說此章則於人爵下兩不願字是不

將這箇為念矣附存疑詩既飽以德是主恩惠言此作德行之德斷章取義也

○孟子曰仁之勝不仁也猶水勝火今之為仁者猶以

一杯水救一車薪之火也不熄則謂之水不勝火此又

與於不仁之甚者也

份按仁勝不仁或就一人說或作兩人說愚謂兼說方妥說統曰與於不仁句要說得重把別人的不仁都歸到他名下無非深罪之也亦終必亡即指今之為仁者說

困勉錄曰。謂之水不勝火。是他人謂之如此。非自諉之辭。自諉意當在亦終必亡內。玩註自見。

與猶助也。仁之能勝不仁。必然之理也。但為之不力。則無以勝不仁。而人遂以為真不能勝。是我之所為。有以深助於不仁者也。朱子曰。仁之勝不仁也。猶水勝火。以理言之。則正之勝邪。天理之勝人慾。甚難。以事言之。則正之勝邪。天理之勝人慾。甚難。而邪之勝正。人慾之勝天理。却甚易。蓋纔是蹉失一兩件事。便被邪來勝。將去。若以正勝邪。則須是做得十分工夫。方勝得他。然猶自恐怕勝他未盡。正如人身正氣稍不足。邪便得以干之矣。附蒙引。梁惠王以能行小惠而訝其民之不加多於鄰國。是正所謂不熄。則謂之水不勝火者也。○存疑。人以為仁真不能勝不仁。如何是助不仁之甚。如此則人皆謂仁不能勝不仁。都去為不仁。不肯為仁矣。豈不是有助於彼。

亦終必亡而已矣。

困勉錄曰。新安謂此章恐為戰國諸侯說。未必然也。至以終必亡為滅亡尤謬。

言此人心亦且自怠於為仁。終必并與其所為而亡之。○趙氏曰。言為仁不至而不反諸已也。南軒張氏曰。此為有志於仁而未力者言也。仁與不仁。特係乎操舍之間。而天理人慾分焉。天理存則人慾消。固不兩立也。故以水勝火喻之。然用力於仁。貴乎久而勿舍。若一暴十寒。倏得復失。則暫存之天理。豈能勝無窮之人欲。遂以為仁不可以勝不仁。而不加勉焉。則同於不仁之甚者。其淪胥以亡也必矣。學者觀此。可斯須而不存。是心乎。天理浸明。則人欲浸消。及其至也。人欲消盡。天理純全。以水勝火。其不然乎。○新安陳氏曰。深味亦終必亡而已矣。竊以為此章恐為戰國之諸侯言之。以暫時一念一事之仁。欲勝彼之殘暴。甚不仁。不惟不能勝。遂使人謂仁不能勝不仁。豈非反助其虐。亦終必滅亡而已矣。如此解。則與天爵人爵章終亦必亡而已矣。解為終必并所得人爵而失亡之者相協也。

困勉錄曰上章言爲仁不力則不能勝不仁而不得登仁之不能勝此章言爲仁不力則不如他道之有成而不可徒恃其種之美其意蓋相因也○呂晚村曰熟之而已矣此便是必有事焉而勿正心勿忘勿助長也數句道理

○孟子曰五穀者種之美者也苟爲不熟不如萑稗夫

仁亦在乎熟之而已矣萑音蹄稗蒲賣及夫音扶

萬稗草之似穀者其實亦可食然不能如五穀之美

也但五穀不熟則反不如萑稗之熟猶爲仁而不熟

則反不如爲他道之有成是以爲仁必貴乎熟而不

可徒恃其種上聲之美又不可以仁之難熟而甘爲他

道之有成也○尹氏曰日新而不已則熟慶源輔氏曰日新日

進也不已無間斷也必日進於一日而又無間斷然

後純熟夫仁○潛室陳氏曰他道如百工衆技百家諸子皆是○雲峰胡氏曰此章與上章相因上章言爲仁之不力無以勝不仁此章言仁之熟由於爲之

困勉錄曰翼註謂此章重教邊看來不必

力熟無所容力熟之在乎用力○新安陳氏曰而已矣者熟之之說盡夫爲仁之功外此無他也苟能於孔門求仁之方循而行之日新不已由勉而利利而安心與仁一則熟之功效氣象可言矣

○孟子曰羿之教人射必志於毅學者亦必志於毅設古

反候

羿善射者也志猶期也毅弓滿也滿而後發射之法

也學謂學射

大匠誨人必以規矩學者亦必以規矩

大匠工師也規矩匠之法也新安陳氏曰二節兩學者字一謂學射者一謂

者學匠○此章言事必有法然後可成師舍上聲是則

無以教弟子舍是則無以學曲藝且然况聖人之道

乎南軒張氏曰學者之於道其為有漸其進有序自洒掃應對至於禮儀之三百威儀之三千猶本之

有規矩也亦循乎此而已至於形而上之事則在其人所得何如形而上者固不外乎洒掃應對之間也

舍是以求道是猶舍規矩以求巧也○慶源輔氏曰射者志於毅而真積力久則善中矣工者守乎規矩

而真積力久則能巧矣教者與受教者舍毅而言中舍規矩而言巧皆誣也○雙峰饒氏曰聖門教人定

法無如一部大學○雲峰胡氏曰此章與離婁篇首章相似彼謂治天下不可無法此謂師之教弟子之

學皆不可無法附淺說大抵知行者造道之法也虞廷之精一孔門之博約大學之格致誠正古今之為師為弟子者其能舍

是以為教與學乎

孟子集註大全卷之十一

