

近思录太极图说

东方闻睿 编著

中国电影出版社

作者:东方闻睿

出版社:中国电影出版社

书号:ISBN 7-106-02133-4/B007

版权所有:焯子工作室

类别:中国-古典文学

出版时间:2001-03-01

字数:200千字

名著评点

周敦颐被先哲时贤推为道学之首，遵为宋明理学的开山祖师。究其原因，固然与他是程颢、程颐的老师，而二程开创的理学在南宋以后逐渐发展成为学术思想的主流有关。但是，恐怕更重要的还是因为他“博学力行，著《太极图》，明天理之根源，究万物之终始。……又著《通书》四十篇，发明太极之蕴。序者谓其言约而道大，文质而义精，得孔孟之本源，大有功于学者也。”（《宋史·周敦颐传》）周敦颐的著述不多，存世的只有《太极图说》和《通书》两部及少量诗文。在这些著述中，最能代表周敦颐学术思想的，当首推《太极图说》了。《太极图说》开一代学风之先，对宋明以来的学术思想发展影响深远，被清圣祖康熙皇帝誉为“有宋理学之宗祖”。

我们追循历史发展的脉络来探求《太极图说》在中国文化思想史上的地位和作用。中华文化的主体是儒家文明，从先秦儒学的理论体系来看，孔子继承西周的礼乐文化来阐述人道，孟子和荀子进一步探讨了人性的问题，而《周易》和《礼记》中的《中庸》则重点论述天道，所以儒学本身是关于人道、人性、天道的学问，孔孟儒家一切理论根据端在天人心性精微处。进入西汉，以董仲舒为代表的今文经学家尚能承孔孟遗韵，通过注疏五经阐发微言大义。但是伴随着古文经学的兴起，并逐渐居于主导的学术地位，而他们又更注重名物制度的考证训诂而轻义理，从而使极究天人心性的儒家之学走向衰微。此后的魏晋玄学以老庄为宗，隋唐佛学崇尚释佛，距离孔孟儒学逾来逾远。唐中叶以后，尽管有韩愈等人为儒学复兴摇旗呐喊，但韩愈的《原性》、《原道》诸篇，陈义尚粗。李翱的《原性书》，阳儒阴释，逃不出佛家圈套。宋初诸儒，亦同样没有深入。“孔孟而后，汉儒止有传经之学，性道微言之绝久矣。”清初大儒黄宗羲之子百家在《宋元学案》中的一席论断真实地反映了自汉至宋初长达几个世纪的儒学概况，切中肯綮。而改变这一状况的，正是周敦颐的《太极图说》。周敦颐融汇贯通儒佛道思想，撰成《太极图说》。《太极图说》虽只有200多字，但由宇宙本体入手，进而推极之于人生之正道，含蕴着一个完整严密的唯心主义思想体系，内容博大精深，不仅使长期中断的儒家道统连接起来，而且开启宋代儒者阐发心性义理之精微的一代学风。继周敦颐之后，张载撰《正蒙》一书，区分“天地之性”与“气质之性”，提出“理一分殊”的思想和“穷神知化”、“穷理尽性”的认识论，以及“立天理”、“灭人欲”的命题，奠定宋代理学基本框架。程颢、程颐出于周敦颐门下，程颢将天、理、心等同起来，认为天理为世界本原；程颐潜心学《易》，提出“性即理也”、“更下更无性外之物”的哲学命题，促使宋代理学走向成熟。南宋朱熹集众人之所成，通过注释儒家经典及北宋周敦颐等理学家们的著作来阐发自己的哲学思想，构筑起一套庞大的唯心主义理论体系。陆九渊阐发心性义理之微以发明本心为宗旨，为宋明理学中心学一派的发展奠定了基础。

我们再从宋代理学自身的发展来看《太极图说》对理学的奠基作用。首先，《太极图说》最早提出了宋代理学的一系列哲学范畴。范畴是人的思维对客观事物的普遍本质的概括和反映，是哲学最基本的单位，一切哲学思想无不建立在范畴之上，通过范畴来表达。《太极图说》提出的哲学范畴包括无极、太极、阴阳、五行、动静、善恶、主静、顺化等等，尔后的理学家们正是在这些范畴的基础上对其加以补充，通过反复讨论和演绎发挥来构筑起

自己的思想体系的。其次，《太极图说》融儒道佛三家思想为一体，舍传求经，以己意解经，由宇宙本体入手进行推极之于人生之道，这种具有开创性的方法论亦为宋代诸儒所继承并加以发扬广大，成为宋代理学的最基本的方法论和主要特征。还有，《太极图说》中所蕴含的宇宙论、人生论等内容对宋代理学影响深远。周敦颐在这里表述宇宙论是唯心主义的，但他在儒家《易传》的基础上吸收道家有形出于无形的思想，将宇宙发展模式概括为：无极——太极——阴阳——五行——万物，发前人所未发，丰富和发展了我国古代的宇宙学说。《太极图说》的人性论认为人是由宇宙间最灵秀之气构成，具有知觉能力和思维能力，由此也就有了善恶，圣人以仁义中正为道德标准，以主静即无欲的方法进行修养。我们知道，仁义之概念尤为孔子、孟子所提倡，源于《论语》、《孟子》自不待言；中正之概念首先出现在《周易》，后来又出现于《论语》一书及《礼记》中的《中庸》、《大学》等篇。周敦颐潜心钻研儒家经典时，突出《周易》、《论语》、《孟子》及《中庸》、《大学》的地位，不仅实现对孔孟人生论的继承和发展，而且对宋代理学标志——《四书》的成立及发展实有筚路蓝缕之功。《太极图说》对宋代理学家的思想的影响，我们举例加以说明。张载为稍后于周敦颐的北宋大理学家，《西铭》为其代表作之一。明末大儒、东林党领袖顾宪成一针见血地指出《西铭》与《太极图说》在学术上的密切渊源：“《西铭》是就天地说起的，《太极图说》是就未有天地说起的。分看来不相依仿，不相凌越，各各自开一局。合看来实是相互阐明、互相助发、互相摄持，恰好完却天地间一个公共的大勾当也。”周敦颐的人生论主静，并自注为“无欲故静”，张载提出的“立天理”、“灭人欲”实与其一脉相承。二程曾师周敦颐，周氏学说自然对他们有影响，南宋学者胡宏在其《通书序略》中就指出：“周子启程氏兄弟以不传之妙。”二程亦不否认与周敦颐的学术渊源，程颐在为其兄程颢所作《行状》中就认为“先生为学，自十五六时，闻汝南周茂叔论道，遂厌科举业，慨然有求道之志。”程颢虽说“天理”二字是自家体会出来，但在动静问题上却仍是《太极图说》的“主静立极”主张。南宋大儒朱熹尊周敦颐为“先觉”，对《太极图说》推崇备至，认为“盖先生之学，其妙具于《太极》一图。”他的许多理学思想是对《太极图说》的改造、利用和发展，已为学界公论。

宋明理学是封建社会后期的统治思想，为强化封建社会后期的统治服务。周敦颐是宋明理学的开山祖师，《太极图说》被尊为“有宋理学之宗祖”，自然对封建社会的发展产生影响。我们谨以《太极图说》阐述的人生论加以说明。《太极图说》的人生论认为圣人以仁义中正为道德标准，主张以主静无欲的方法进行人生修养。这种人生论经过张载的发展，演化成“立天理，灭人欲”，后来便演绎为“存天理，灭人欲”，而这几乎成了宋明理学的代名词，自清代戴震提出“以理杀人”以来，几百年间成为人们口诛笔伐的对象。判断任何一种学术思潮不能离开其产生的社会背景，而每一种具体的文化批判并不必然拥有历史研究意义上的客观合理性。“存天理”的“天理”是圣人的仁义中正的道德标准，它既是个人的，但也是社会的，是一种普遍的道德法则。它与孔子的成仁与孟子的取义是一脉相承的，代表着儒家思想的精髓。否认存天理从某种意义上讲就是否认儒家文明。“灭人欲”中的人欲并不泛指一切感性欲望，而是指与道德法则相冲突的感性欲望。宋明理学的灭人欲实质就是对悖离道德法则的感性冲动的限制。无论过去还是将来，

任何一个社会只能服从于理性法则而不能是感性的欲望。“存天理、灭人欲”的主旨就是要将人们的行为纳入理性法则的轨道，摒弃违背伦理道德的欲望冲突。自宋至清历代政府皆推崇理学，与此不无关系。当然，在实际操作过程，由于将“无欲”、“主静”教条化、绝对化，再加上封建社会内部自身的痼疾，“存天理、灭人欲”的社会效应背离其原始的主旨而走向反动，成为封建统治的帮凶，这恐怕是其始作俑者周敦颐始料不及的。

名著通览

《近思录》是探求理学学术思想自学入门指导书。南宋朱熹、吕祖谦合撰。他们摘录北宋周敦颐、程颢、程颐和张载的言行，纂辑成编。“俾学者寻绎玩味，心解力行，庶几自近及远，自卑升高，而波淫邪遁不能淆，训诂辞章不得而沮没焉。”对宣传、普及理学思想起了积极作用。成书于淳熙乙未之夏（1175年）。淳祐十二年（1252年）叶采为之集解，始表进于朝。有朱子遗书本、莲花书院刊叶采集解本（即《四库全书》著录本）；明正德己卯（1519年）汪伟刊本；明高攀龙刊本；清康熙四十九年（1710年）张伯行集注本，今收入《丛书集成初编》本。

朱熹，南宋哲学家（见“四书集注”）。吕祖谦（1137—1181年），宋婺州金华（今属浙江）人，字伯恭，隆兴进士，复中博学鸿词科，累官著作郎兼国史院编修官，参与重修《徽宗实录》，后奉命纂修《皇朝文鉴》。吕祖谦博学多识，与朱熹、张栻友善，为学“明理躬行”，治经史以致用，反对空谈心性，长期留意观察和记录气候、物候变化；开浙东学派先声，学者称东莱先生。

《近思录》全书14卷，从周敦颐《太极通书》、程颢《明道先生文集》、程颐《伊川先生文集》、《周易程氏传》、《程氏经说》、《程氏遗书》、《程氏外书》、张载《正蒙》、文集》、《易说》、《礼乐说》、《论语说》、《孟子说》、《语说》等书中辑录622条，分类编辑成书。卷目分道体、为学、致知、存养、克治、家道、出处、治体、治法、政事、教学、警戒、辨异端、观圣贤。该书规模之大而进修有序，纲领之要而节目详明。体用兼该，本末殚举。至于辟邪说，明正宗，罔不精核、洞尽。”

《近思录》根据周敦颐、程颢、程颐、张载的论述，从世界观到方法论归结为上列14个问题加以立论，以指导后学。其编书的意旨是：“凡学者所以求端用力，处己治人，与夫所以辨异端，观圣贤之大略，皆粗见其梗概。以为穷乡晚进，有志于学，而无明师良友以先后之者。诚得此而玩心焉，亦足以得其门而入矣。”如道体，共51条，论性之本原，道之体统，是理学的纲领。吕祖谦论首列阴阳性命之故曰：“后出晚进，于义理之本原虽未容骤语，苟茫然不识其梗概，则亦何所底？列之篇端，特使知其名义，有所向往而已。”如致知，共78条。总论致知之方，读书之法。分论读书的先后次序之法当：“始于大学，使知为学之规模次序。而后继之以《论》、《孟》、《诗》、《书》，义理充足于中，则可探大本原之妙，故继之以《中庸》，达乎本原，则可以穷神知化，故继之以《易》，理之明，义之精，而达乎造化蕴，则可以识圣人之大用，故继之以《春秋》，明乎《春秋》之用，则可以观史，而辨其是非得失之致矣。”如辨异端，共14条。指出“盖君子之学虽已至，然异端之辨，尤不可以不明，苟于此有毫厘之未辨，则害于人心者甚矣！”如观圣贤，共26条。叙述了理学的道统：“断自唐虞尧舜禹汤文武周公，道统相传，至于孔子。孔子传之颜、曾，曾子传之子思，子思传之孟子，遂无传焉。楚有荀卿，汉有毛萇、董仲舒、杨雄、诸葛亮，隋有王通，唐有韩愈，虽未能传斯道之统，然其立言、立事，有补于世教，皆所当考也。迨于宋朝，人文再辟，则周子唱之，二程子、张子推广之，而圣学复明，道统复续，故备著之。”勾勒出一幅理学道统图。总之，《近思录》内容，分门别类阐明理学各种命题的精髓，以指导后学。

《近思录》在普及和推广理学思想起很大作用。张伯行说：“四子，六经之阶梯；《近思录》又四子之阶梯者也。”看成是学习理学入门之阶梯。朱熹也说：“修身大法，小学书备矣；义理精微，《近思录》详之。既进诸生，尤欲以《近思录》与讲明而切究焉。”《近思录》实为后世性理群书之祖本。

后人根据《近思录》体例续作并起，宋蔡模编《近思录续录》，汪佑加朱熹语录，编成《五子近思录》，清茅星来、江永各编有《近思录集注》14卷。

传世名著百部之
近思录 太极图说

全文

卷一 道体

大动为真静

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

——周敦颐《太极图说》

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

——周敦颐《通书·诚几德》

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

——《二程遗书》

1·04 心一也，有指体而言者，有指用而言者，惟观其所见何如耳。

——《二程文集》卷九《与吕大临论中书》

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

——《程氏易传·乾传》

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

——《程氏易传·剥传》

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

——《程氏易传·复传》

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

——《程氏易传·咸传》

1·09 天下之理，终而复始，所以恒而不穷。恒非一定之谓也，一定则

不能恒矣。惟随时变易乃恒道也。天地常久之道，天下常久之理，非知道者孰能识之？

——《程氏易传·恒传》

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

——《程氏易传·革传》

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

——《二程遗书》卷一

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

——《二程遗书》卷二

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

——《二程遗书》卷一

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

——《二程遗书》卷十七

1·15 问：时中如何？曰：“中”字最难识，须是默识心通。且试言一

厅，则中央为中；一家，则厅中非中，而堂为中；言一国，则堂非中，而国之中为中。推此类可见矣。如三过家门不入，在禹、稷之世为中，若居陋巷，则非中也。居陋巷，在颜子时为中，若三过家门而不入，则非中也。

——《二程遗书》

1·16 无妄之谓诚，不欺其次矣。

——《二程遗书》卷六

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

——《二程遗书》卷十五

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

——《二程遗书》卷十五

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

——《二程遗书》卷十八

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

——《二程遗书》卷二十二上

1·21 问：心有善恶否？曰：在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也。心本善，发于思虑，则有善有不善。若既发，则可谓之情，不可谓之心。譬如水，只可谓之水。至如流而为派，或行于东，或行于西，却谓之流也。为霜雪，万品之流形，山川之融结。糟粕煨烬，无非教也。

——张载《正蒙·太和》

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

——张载《正蒙·天道》

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

——张载《正蒙·诚明》

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

——《横渠易说·说卦》

1·26 凡物莫不有是性。由通、蔽、开、塞，所以有人物之别：由蔽有薄厚，故有知愚之别。塞者牢不可开；厚者可以开，而开之也难；薄者开之也易，开则达于天道，与圣人一。

——张载《性理拾遗》

卷二为学大要

圣希天 贤希圣 士希贤

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

——周敦颐《通书·志学》

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

——周敦颐《通书·陋》

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

——《二程文集》卷八《颜子所好何学论》

2·04 横渠先生问于明道先生曰：定性未能不动，犹累于外物，何如？明道先生曰：所谓定者，动亦定，静亦定。无将迎，无内外。苟认外物之外，牵己而从之，是己性为有内外也。且以性为随物于外。则当其在外时，何者为在内？是有意于绝外诱，而不知性之无内外也。既以内外为二本，则又乌可遽云定哉？夫天地之常，以其心普万物而无心；圣人之常，以其情顺万事而无情。故君子之学，莫若扩然而大公，物来而顺应。《易》曰：“贞吉悔亡。憧憧往来，朋从尔思。”苟现规于外诱之除，将见灭于东而生于西也。非惟日之不足，顾其端无穷，不可得而除也。人之情各有所蔽，故不能适道，大率在于自私而用智。自私则不能以有为为应迹，用智则不能以明觉为自然。今以恶外物之心，而求照无物之地，是反鉴而索照也。《易》曰：“艮其背，不获其身；行其庭，不见其人。”孟子亦曰：“所恶于智者，为其凿也。”与其非外而是内，不若内外之两忘也。两忘则澄然无事矣。天事则定，定则明，明则尚何应物之为累哉！圣人之喜，以物之当喜；圣人之怒，以物之当

怒。是圣人之喜怒不系于心而系于物也。是则圣人岂不应于物哉？乌得以从外者为非，而更求在内者为是也？今以自私自用智之喜怒，而视圣人喜怒之正为何如哉？夫人之情，易发而难制者，惟怒为甚。第能于怒时，遽忘其怒，而观理之是非，亦可见外诱之不足恶，而于道亦思过半矣。

——《二程文集》卷二《答横渠张子厚先生书》

2·05 伊川先生答朱长文书曰：圣贤之言，不得已也。盖有是言，则是理明；则天下之理有阙焉。如彼未粗陶冶之器，一不制，则生人之道有不足矣。圣贤之言虽欲已，得乎？然其包涵尽天下之理，亦甚约也。后之人始执卷，则以文章为先。平生所为，动多于圣人。然有之无所补，无之靡所阙，乃无用之赘言也。不止赘而已，既不得其要，则离真失正，反害于道必矣。来书所谓欲使后人见其不忘乎善，此乃世人之私心也。夫子“疾没世而名不称”焉者，疾没身无善可称云尔，非谓疾无名也。名者可以厉中人。君子所存，非所汲汲。

——《二程文集》卷九《答朱长文书》

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

——《程氏易传·乾传》

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

——《程氏易传·坤传》

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

——《程氏易传·无妄传》

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

——《程氏易传·咸传》

2·10 古之学者为己，欲得之于己也；今之学者为人，欲见知于人也。

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

——程颐《手帖》

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

——《二程遗书》卷一

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

——《二程遗书》卷二上

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

又曰：学者要学得不错，须是学颜子。

——《二程遗书》卷二上卷三

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

——《二程遗书》卷五

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

——《二程遗书》卷十一

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

——《二程遗书》卷十四

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

——《二程遗书》卷十五

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

——《二程遗书》卷十五

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

——《二程遗书》卷十八

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

——《二程遗书》卷十人

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

——《二程遗书》卷十八

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

——《二程遗书》卷十八

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

——《二程遗书》卷十八

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

——《二程遗书》卷二十五

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

——《二程遗书》卷二十五

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

——《二程外书》卷十二

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

——《二程外书》卷十二

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

——张载《正蒙·神化》

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

——张载《正蒙·诚明》

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

——张载《正蒙·诚明》

2·32 仲尼四绝，自始学至成德，竭两端之教也。

“意”，有思也；“必”，有待也；“固”，不化也；“我”，有方也，四者有一焉，则与天地为不相似矣。

——张载《正蒙·诚明》

2·33 横渠先生作《订顽》曰：乾称父，坤称母。予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民，吾同胞，物，吾与也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以长其长；慈孤危，所以幼其幼。圣，其合德；贤，其秀也。凡天下疲癯残疾、茕独鳏寡，皆吾兄弟之颠连无告者也。“于时保之”，子之翼也；乐且不忧，纯乎孝者也。违日悖德，害仁曰贼，济恶者不才，其践形，惟肖者也。知化则善述其事，穷神则善继其志。不愧屋漏为无忝，存心养性为匪懈。恶旨酒，崇伯子之顾养，育英才，颖封人之锡类。不弛劳而底豫，舜其功也；无所逃而待烹，申生其恭也。体其受而归全者，参乎！勇于从而顺令者，伯奇也。富贵福泽，将厚吾生也；贫贱忧戚，庸玉女于成也。存，吾顺事；没，吾宁也。

——张载《西铭》

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

——张载《东铭》

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

——张载《正蒙·乾称》

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

——张载《横渠文集》

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

——张载《横渠文集》

2·38 明善为本，固执之乃立，扩充之则大，易视之则小，在人能弘而已。

——张载《横渠文集》

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

——张载《横渠文集》

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

——张载《横渠文集》

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