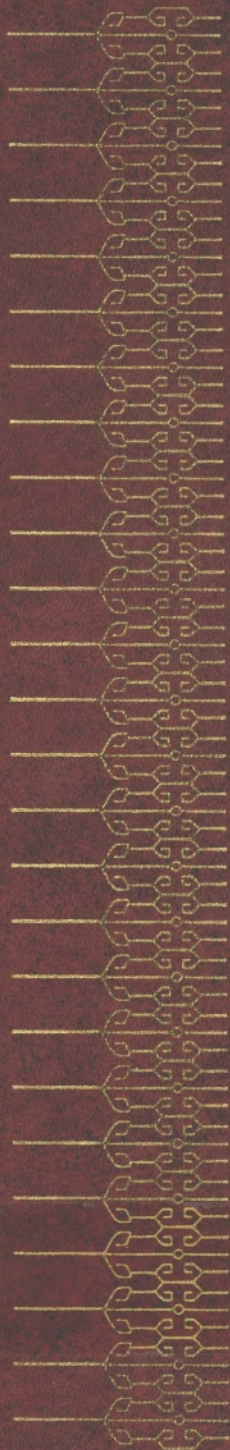


中華大典



氣質之性

龜山曰：人所資稟，固有不同者。若論其本，則無不善。蓋一陰一陽之謂道。陰陽無不善，而人則受之以生故也。然其善者，其常也。亦有時而惡矣。猶人之生也，氣得和則為安樂人。及其有疾也，以氣不和而然也。然氣不和，非其常。治之而使其和，則反常矣。其常者，性也。此孟子所以言性善也。橫渠說氣質之性，亦云人之性有剛柔緩急，強弱昏明而已，非謂天地之見然也。今天水清者，其常然也。至於湛濁，則沙泥混之矣。沙泥既去，其清者自若也。是故君子於氣質之性，必有以變之。其澄濁而水清之義歟。

朱熹《中庸章句》 有弗學，學之弗能弗措也；有弗問，問之弗知弗措也；有弗思，思之弗得弗措也；有弗辨，辨之弗明弗措也；有弗行，行之弗篤弗措也；人一能之己百之，人十能之己千之。君子之學，不為則已，為則必要其成，故常百倍其功。此困而知，勉而行者也，勇之事也。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。明者擇善之功，強者固執之效。呂氏曰：「君子所以學者，為能變化氣質而已。德勝氣質，則愚者可進於明，柔者可進於強。不能勝之，則雖有志於學，亦愚不能明，柔不能立而已矣。蓋均善而無惡者，性也，人所同也；昏明強弱之稟不齊者，才也，人所異也。誠之者所以反其同而變其異也。夫以不美之質，求變而美，非百倍其功，不足以致之。今以幽莽滅裂之學，或作或輟，以變其不美之質，及不能變，則曰天質不美，非學所能變。是果於自棄，其為不仁甚矣！」

又《論語集注·陽貨》 子曰：「性相近也，習相遠也。」此所謂性，兼氣質而言者也。氣質之性，固有美惡之不同矣。然以其初而言，則皆不甚相遠也。但習於善則善，習於惡則惡，於是始相遠耳。○程子曰：「此言氣質之性。非言性之本也。若言其本，則性即是理，理無不善，孟子之言性善是也。何相近之有哉？」

子曰：「唯上知與下愚不移。」知，去聲。○此承上章而言。人之氣質相近之中，又有美惡一定，而非習之所能移者。○程子曰：「人性本善，有不可

範疇總部·南宋部·心性論分部·氣質之性

移者何也？語其性則皆善也，語其才則有下愚之不移。所謂下愚有二焉：自暴自棄也。人苟以善自治，則無不可移，雖昏愚之至，皆可漸磨而進也。惟自暴者拒之以不信，自棄者絕之以不為，雖聖人與居，不能化而入也，仲尼之所謂下愚也。然其實非必昏且愚也，往往強戾而才力有過人者，商辛是也。聖人以其自絕於善，謂之下愚，然考其歸則誠愚也。」或曰：「此與上章當合為一，子曰二字，蓋衍文耳。」

又《朱子語類》卷四《性理一·人物之性氣質之性》 語厚之：「昨晚說造化爲性，不是。造化已是形而下，所以造化之理是形而上。」蜚卿問：「純亦不已，是理是氣？」曰：「是理。」天命之謂性，亦是理。天命，如君之命令；性，如受職於君；氣，如有能守職者，有不能守職者。」某問：「天命之謂性，只是主理言。纔說命，則氣亦在其間矣。非氣，則何以爲人物？理何所受？」曰：「極是，極是。子思且就總會處言，此處最好看。」可學。

因看魯等說性，曰：「論性，要須先識得性是個甚麼樣物事。必大錄此下云：「性畢竟無形影，只是心中所有底道理是也。」程子「性即理也」，此說最好。今且以理言之，畢竟卻無形影，只是這一個道理。在人，仁義禮智，性也。然四者有何形狀，亦只是有如此道理。有如此道理，便做得許多事出來，所以能惻隱、羞惡、辭遜、是非也。譬如論藥性，性寒、性熱之類，藥上亦無討這形狀處。只是服了後，卻做得冷做得熱底，便是性，便只是仁義禮智。孟子說：「仁義禮智根於心。」如曰「惻隱之心」，便是心上說情。」又曰：「邵堯夫說：「性者，道之形體；心者，性之郭郭。」此說甚好。蓋道無形體，只性便是道之形體。然若無個心，卻將性在甚處！須是有個心，便收拾得這性，發用出來。蓋性中所有道理，只是仁義禮智，便是實理。吾儒以性爲實，釋氏以性爲空。若是指性來做心說，則不可。今人往往以心來說性，須是先識得，方可說。必大錄云：「若指有知覺者爲性，只是說得「心」字。」如有天命之性，便有氣質。若以天命之性爲根於心，則氣質之性又安頓在何處！謂如「人心惟危，道心惟微」，都是心，不成只道「心是心，人心不是心。」又曰：「喜怒哀樂未發之時，只是渾然，所謂氣質之性亦皆在其中。至於喜怒哀樂，卻只是情。」又曰：「只管說出語言，理會得。只見事多，卻不如都不理會得底。」又曰：「然亦不可含糊，亦要理會得個名義著落。」論。人傑，必大錄少異。

「天命之謂性。」命，便是告誡之類；性，便是合當做底職事，如主簿、注、縣尉、巡捕；心，便是官人；氣質，便是官人所習尚，或寬或猛；情，便是當處斷事，如縣尉捉得賊。情便是發用處。性只是仁義禮智。所謂天命之與氣質，亦相雷同。才有天命，便有氣質，不能相離。若闕一，便生物不得。既有天命，須是有此氣，方能承當得此理。若無此氣，則此理如何頓放！不必錄此云：「有氣質之性，無天命之性，無此氣，則無此理；無此理，亦做人不得。」天命之性，本未嘗偏。但氣質所稟，卻有偏處，氣有昏明厚薄之不同，然仁義禮智，亦無闕一之理。但若惻隱多，便流為姑息柔懦；若羞惡多，便有羞惡其所不當羞惡者。且如言光：必有鏡，然後有光；必有水，然後有光。光便是性，鏡水便是氣質。若無鏡與水，則光亦散矣。謂如五色，若頓在黑多處，便都黑了；人在紅多處，便都紅了，卻看你稟得氣如何，然此理卻只是善。既是此理，如何得惡！所謂惡者，卻是氣也。孟子之論，盡是說性善。至有不善，說是陷溺，是說其初無不善，後來方有不善耳。若如此，卻似「論性不論氣」，有些不備。卻得程氏說出氣質來接一接，便接得有首尾，「齊圓備了。」又曰：「才又在氣質之下。如退之說三品等，皆是論氣質之性，說得盡好。只是不合不說破個氣質之性，卻只是做性說時，便不可。如三品之說，便分將來，何止三品？雖千百可也。若荀揚則是論氣而不論性」，故不明。既不論性，便卻將此理來昏了。又曰：「《皋陶謨》中所論「寬而栗」等九德，皆是論反氣質之意，只不曾說破氣質耳。伯豐曰：「《匡衡疏》中說治性之道，亦是說氣質。」蓋謂：「寬而栗」等，「而」下一字便是功夫。」先生皆然之。或問：「若是氣質不善，可以變否？」曰：「須是變化而反之。如「人一己百，人十己千」，則雖愚必明，雖柔必強。」

人之所以生，理與氣合而已。天理固浩浩不窮，然非是氣，則雖有是理而無所湊泊。故必二氣交感，凝結生聚，然後是理有所附著。凡人之能言語動作，思慮營營，皆氣也，而理存焉。故發而為孝弟忠信仁義禮智，皆理也。然而二氣五行，交感萬變，故人物之生，有精粗之不同。自一氣而言之，則人物皆受是氣而生；自精粗而言，則人得其氣之正且通者，物得其氣之偏且塞者。惟人得其正，故是理通而無所塞；物得其偏，故是理塞而無所知。且如人，頭圓象天，足方象地，平正端直，以其受天地之正氣，所以識道理；有知識。物受天地之偏氣，所以禽獸橫生，草木頭生向下，尾反在上。物之間有

知者，不過只通得一路，如鳥之知孝，類之知祭，犬但能守禦，牛但能耕而已。人則無不知，無不能。人所以與物異者，所爭者此耳。然就人之所稟而言，又有昏明清濁之異。故上知生知之資，是氣清明純粹，而無一毫昏濁，所以生知安行，不待學而能，如堯舜是也。其次則亞於生知，必學而後知，必行而後至。又其次者，資稟既偏，又有所蔽，須是痛加工夫，「人一己百，人十己千」，然後方能及亞於生知者。及進而不已，則成功一也。孟子曰：「人之所以異於禽獸者幾希。」人物之所以異，只是爭這些子。若更不能存得，則與禽獸無以異矣！某年十五六時，讀《中庸》「人一己百，人十己千」一章，因見呂與叔解得此段痛快，讀之未嘗不悚然驚厲奮發！人若有向學之志，須是如此做工夫方得。個。

問氣質之性。曰：「纔說性時，便有些氣質在裏。若無氣質，則這性亦無安頓處。所以繼之者只說得善，到成之者便是性。」

性只是理。然無那天氣地質，則此理沒安頓處。但得氣之清明則不蔽，此理順發出來。蔽翳少者，發出來天理勝；蔽翳多者，則私欲勝，便見得本原之性無有不善。孟子所謂性善，周子所謂純粹至善，程子所謂性之本，與夫反本窮源之性，是也。只被氣質有昏濁，則隔了，故「氣質之性」，君子有弗性者焉。學以反之，則天地之性存矣。故說性，須兼氣質說方備。端蒙。

天命之性，若無氣質，卻無安頓處。且如一勺水，非有物盛之，則水無歸着。程子云：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。」二之則不是，所以發明千古聖賢未盡之意，甚為有功。大抵此理有未分曉處，秦漢以來傳記所載，只是說夢。韓退之略近似。千有餘年，得程先生兄弟出來，此理益明。且如唐劉知幾之子云：「注述《六經》之旨，世俗陶陶，知我者希！」不知其書如何說，想亦是擔當不得。如果能曉得此理，如何不與大家知！賀孫。

性只是理。氣質之性，亦只是這裏出。若不從這裏出，有甚歸着。如云「人心惟危，道心惟微」，道心固是心，人心亦心也。橫渠言：「心統性情。」人傑。

論天地之性，則專指理言；論氣質之性，則以理與氣雜而言之。未有此氣，已有此性。氣有不存，而性卻常在。雖其方在氣中，然氣自是氣，性自是性，亦不相夾雜。至論其偏體於物，無處不在，則又不論氣之精粗，莫不有理。

性非氣質，則無所寄；氣非天性，則無所成。道夫。

蜚卿問氣質之性。曰：「天命之性，非氣質則無所寓。然人之氣稟有清濁偏正之殊，故天命之正，亦有淺深厚薄之異，要亦不可不謂之性。舊見病翁云：『伊川言氣質之性，正猶佛書所謂水中鹽味，色裏膠清。』」又問：「孟子言性，與伊川如何？」曰：「不同。孟子是別出而言性之本，伊川是兼氣質而言，要之不可離也，所以程子云：『論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。』而某於《大極解》亦云：『所謂太極者，不離乎陰陽而為言，亦不雜乎陰陽而為言。』」道夫。閻祖錄云：「氣稟之偏難除。釋氏云：『如水中鹽，色中膠，取不出也。病翁愛說此。』」

性即理也。當然之理，無有不善者。故孟子之言性，指性之本而言。然必有所依而立，故氣質之稟，不能無淺深厚薄之別。孔子曰：「性相近也，兼氣質而言。砥。」

天地間只是一個道理。性便是理。人之所以有善有不善，只緣氣質之稟各有清濁。去偽。

人所稟之氣，雖皆是天地之正氣，但袞來袞去，便有昏明厚薄之異。蓋氣是有形之物。才是有形之物，便自有美有惡也。廣。

氣質之性，便是天地之性。只是這個天地之性卻從那裏過。好底性如水，氣質之性如殺些醬與鹽，便是一般滋味。簡。

問：「天理變易無窮。由一陰一陽，生生不窮。『繼之者善』，全是天理，安得不善！孟子言性之本體以為善者是也。二氣相軋相取，相合相乖，有平易處，有傾側處，自然有善有惡。故稟氣形者有惡有善，何足怪！語其本則無不善也。曰：『此卻無過。』」復之曰：「先生解《中庸》大本云云。曰：『既謂之大本，只是理善而已。才說人欲，便是氣也，亦安得無本！但大本中元無此耳。』」大雅。

問：「理無不善，則氣胡為有清濁之殊？」曰：「才說着氣，便自有寒有熱，有香有臭。」備用。

二氣五行，始何嘗不正。只袞來袞去，便有不正。如陽為剛燥，陰為重濁之類。士毅。

氣升降，無時止息。理只附氣。惟氣有昏濁，理亦隨而間隔。德明。

人性本善，無許多不美，不知那許多不美是甚麼物事。振。

範疇總部·南宋部·心性論分部·氣質之性

問：「趙書記一日問浩：『如何是性？』浩對以伊川曰：『孟子言性善』，是極本窮原之性；孔子言性相近，是氣質之性。」趙云：「安得有兩樣！只有《中庸》說『天命之謂性』，自分明。」曰：「公當初不曾問他：『既謂之善，固無兩般。才說相近，須有兩樣。』便自說不得！」因問：「天命之謂性，還是極本窮原之性，抑氣質之性？」曰：「是極本窮原之性。天之所以命，只是一般；緣氣質不同，遂有差殊。孟子分明是於人身上挑出天之所命者說與人，要見得本原皆善。」浩。

人之性皆善。然而有生下來善底，有生下來便惡底，此是氣稟不同。且如天地之運，萬端而無窮，其可見者，日月清明氣候和正之時，人生而稟此氣，則為清明渾厚之氣，須做個好人；若是日月昏暗，寒暑反常，皆是天地之戾氣，人若稟此氣，則為不好底人，何疑！人之為學，卻是要變化氣稟，然極難變化。如『孟子道性善』，不言氣稟，只言『人皆可以為堯舜』。若勇猛直前，氣稟之偏自消，功夫自成，故不言氣稟。看來吾性既善，何故不能為聖賢，卻是被這氣稟害。如氣稟偏於剛，則一向剛暴；偏於柔，則一向柔弱之類。人一向推托道氣稟不好，不向前，又不得；一向不察氣稟之害，只昏昏地去，又不得。須知氣稟之害，要力去用功克治，裁其勝而歸於中乃可。濂溪云：「性者，剛柔善惡中而已。故聖人立教，俾人自易其惡，自至其中而止矣。」實沈言：「氣質之用狹，道學之功夫大。」

問：「孟子言性善，伊川謂是『極本窮原之性』；孔子言性相近，伊川謂是『氣質之性』；固已曉然。《中庸》所謂『天命之謂性』，不知是極本窮原之性，是氣質之性？」曰：「性也只是『一般』。天之所命，何嘗有異？正緣氣質不同，便有不相似處，故孔子謂之『相近』。孟子恐人謂性元來不相似，遂於氣質內挑出天之所命者說與人，道性無有不善，即子思所謂『天命之謂性』也。」浩。

問：「孔子已說『繼之者善，成之者性』，如何人尚未知性？」到孟子方才說出，到周先生方說得盡。」曰：「孔子說得細膩，說不會了。孟子說得籠，說得疎略。孟子不曾推原原頭，不曾說上面一截，只是說『成之者性』也。」義剛。

孟子言性，只說得本然底，論才亦然。荀子只見得不好底，揚子又見得半上半天底，韓子所言卻是說得相近。蓋荀揚說既不是，韓子看來端的見有

四八八五

如此不同，故有三品之說。然惜其言之不盡，少得一個「氣」字耳。程子曰：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。」蓋謂此也。力行。

孟子未嘗說氣質之性。程子論性所以有功於名教者，以其發明氣質之性也。以氣質論，則凡言性不同者，皆冰釋矣。退之言性亦好，亦不知氣質之性耳。人傑。

道夫問：「氣質之說，始於何人？」曰：「此起於張程。某以為極有功於聖門，有補於後學，讀之使人深有感於張程，前此未曾有人說到此。如韓退之《原性》中說三品，說得也是，但不曾分明說是氣質之性耳。性那裏有三品來！孟子說性善，但說得本原處，下面卻不曾說得氣質之性，所以亦費分疏。諸子說性惡與善惡混。使張程之說早出，則這許多說話自不用紛爭。故張程之說立，則諸子之說泯矣。」因舉橫渠：「形而後有氣質之性。善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」又學明道云：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明；二之則不是。且如只說個仁義禮智是性，世間卻有生出來便無狀底，是如何？只是氣稟如此。若不論那氣，這道理便不周匝，所以不備。若只論氣稟，這個善，這個惡，卻不論那一原處，只是這個道理，又卻不明。此自孔子曾子子思孟子理會得後，都無人說這道理。謙之問：「天地之氣，當其昏明駁雜之時，則其理亦隨而昏明駁雜否？」曰：「理卻只恁地，只是氣自如此。」又問：「若氣如此，理不如此，則是理與氣相離矣。」曰：「氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。如這理寓於氣了，日用間運用都由這個氣，只是氣強理弱。譬如大禮教文，一時將稅都放了，相似，有那村如縣硬自捉縛須要他納，緣被他近了，更自叫上面不應，便見得那氣雍而理微。又如父子，若子不肖，父亦管他不得。聖人所以立教，正是要救這些子。」時學。栢錄云：「問：「天地之性既善，則氣稟之性如何不善？」曰：「理固無不善，纔賦於氣質，便有清濁，偏正，剛柔，緩急之不同。蓋氣強而理弱，理管攝他不得。如父子本是一氣，子乃父所生；父賢而子不肖，父也管他不得。又如君臣同心一體，臣乃君所命；上欲行而下沮格，上之人亦不能一去管責得他。」

問：「性命於氣」，是性命都由氣，則性不能全其本然，命不能順其自然；「性命於德」，是性命都由德，則性能全其天性，命能順天理否？」曰：「固是。」又問：「橫渠論氣質之性，卻分曉。明道《生之謂性》一章卻難曉。」曰：「它中間性有兩三說，須子細看。」問云：「生之謂性」，它這一句，且是說稟受處否？」曰：「是。性即氣，氣即性，它這且是稟說；性便是理，氣便是氣，是未分別說。其實理無氣，亦無所附。」又問：「人生氣稟，理有善惡云云，善固性也，然惡亦不可不謂之性也。看來善固性也，固是。若云「惡亦不可不謂之性」，則此理本善，因氣而鶴突；雖是鶴突，然亦是性也。」曰：「它原頭處都是善，因氣偏，這性便偏了。然此處亦是性。如人渾身都是惻隱而無羞惡，都羞惡而無惻隱，這個便是惡德。這個喚做性邪不是？如墨子之心本是惻隱，孟子推其弊，到得無父處，這個便是「惡亦不可不謂之性也」。又問：「生之謂性」，人生而靜以上云云，便已不是性也。」看此幾句，是人物未生以前，說性不得。「性」字是人物已生，方着得「性」字。故才說性，便是落於氣，而非性之本體矣。」曰：「這便是合理氣一說。到孟子說性，便是從中間幹出好底說，故謂之善。」又問：「所謂「繼之者善」者，猶水流而就下也。皆水也，有流而至海」云云。」曰：「這便是兩個譬喻。水之就下處，它這下更欠言語，要須為它作文補這裏，始得。它當時只是稟說了。蓋水之就下，便是喻性之善。如孟子所謂過類，在山，雖不是順水之性，然不謂之水不得，便是前面「惡亦不可不謂之性」之說。到得說水之清，卻依舊是譬喻。」問：「它後面有一句說，「水之清則性善之謂也」，意卻分曉。」曰：「固是。它這一段說得詳了。」又問：「此理天命也。」它這處方提起以此理說，則是純指上面天理而言，不雜氣說。」曰：「固是。」又曰：「理離氣不得。而今講學用心着力，卻是用這氣去尋個道理。」斐孫。

先生言氣質之性，曰：「性譬之水，本皆清也。以淨器盛之，則清；以不淨之器盛之，則臭；以汙泥之器盛之，則濁。本然之清，未嘗不在。但既臭濁，猝難得便清。故「雖愚必明，雖柔必強」，也然用氣力，然後能至。某嘗謂《原性》一篇本好，但言三品處，欠個「氣」字，欠個來歷處，卻成天合下生出三般人相似！孟子性善，似也少個「氣」字。」栢。伯羽錄云：「大抵孟子說話也間或有些子不處是處。只被他才高，當時無人抵得他。告子口更不曾得開。」

性如水，流於清渠則清，流入汙渠則濁。氣質之清者，正者，得之則全，

人是也；氣質之濁者、偏者、得之則昧，禽獸是也。氣有清濁，人則得其清者，禽獸則得其濁者。人大體本清，故異於禽獸；亦有濁者，則去禽獸不遠矣。節。

有是理而後有是氣，有是氣則必有是理。但稟氣之清者，爲聖爲賢，如寶珠在清冷水中；稟氣之濁者，爲愚爲不肖，如珠在濁水中。所謂「明明德」者，是就濁水中揩拭此珠也。物亦有是理，又如寶珠落在汙濁處，然其所稟亦間有些明處，就上面便自不昧。如虎狼之父子，蜂蟻之君臣，豺獺之報本，雉鳩之有別，曰「仁獸」，曰「義獸」是也。備用。

「理在氣中，如一個明珠在水裏。理在清底氣中，如珠在那清底水裏面，透底都明；理在濁底氣中，如珠在那濁底水裏面，外面更不見光明處。問：「物之塞得甚者，雖有那珠，如在深泥裏面，更取不出。」曰：「也是如此。」胡泳。

「敬子謂：「性所發時，無有不善，雖氣稟至惡者亦然。但方發之時，氣一乘之，則有善有不善耳。」個以爲人心初發，有善有惡，所謂「幾善惡」也。初發之時本善而流入於惡者，此固有之。然亦有氣稟昏愚之極，而所發皆不善者，如子越椒之類是也。且以中人論之，其所發之不善者，固亦多矣。安得謂之無不善邪？」曰：「不當如此說，如此說得不是。此只當以人品賢愚清濁論。有台下發得善底，也有台下發得不善底，也有發得善而爲物欲所奪，流入於不善底。極多般樣。今有一樣人，雖無事在這裏坐，他心裏也只思量要做不好事，如蛇蝎相似，只欲咬人。他有甚麼發得善！明道說水處最好。皆水也有流而至海，終無所污；有流而未遠，固已漸濁；有流而甚遠，方有所濁。有濁之多者，濁之少者，只可如此說。個。」

或問氣稟有清濁不同。曰：「氣稟之殊，其類不一，非但「清濁」二字而已。今人有聰明，事事曉者，其氣清矣，而所爲未必皆中於理，則是其氣不醇也。有謹厚忠信者，其氣醇矣，而所知未必皆達於理，則是其氣不清也。推此求之可見。」

問：「季通主張氣質太過。」曰：「形質也是重。且如水之氣，如何似長江大河，有許多洪流！金之氣，如何似一塊鐵恁地硬！形質也是重。被此生壞了後，理終是拗不轉來。」又曰：「孟子言，人所以異於禽獸者幾希，不知人何故與禽獸異。」又言：「犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？」不知

範疇總部·南宋部·心性論分部·氣質之性

人何故與牛犬異。此兩處似欠中間一轉語。須着說是形氣不同，故性亦少異，始得。恐孟子見得人性同處，自是分曉直截，卻於這些子未甚察。」又曰：「了翁云：「氣質之用狹，道學之功夫大。與季通說正相反。若論其至，不可只靠一邊。如了翁之說，則何故自古只有許多聖賢？如季通之說，則人皆委之於生質，更不修爲。須是看人功夫多少如何。若功夫未到，則氣質之性不得不重。若功夫至，則氣質豈得不聽命於義理！也須着如此說，方盡。」闕祖。

人性雖同，稟氣不能無偏重。有得木氣重者，則側隱之心常多，而羞惡、辭遜、是非之心爲其所塞而不發；有得金氣重者，則羞惡之心常多，而側隱、辭遜、是非之心爲其所塞而不發。水火亦然。唯陰陽合德，五性全備，然後中正而爲聖人也。闕祖。

性有偏者。如得木氣多者，仁較多；金氣多者，義較多。揚。

先生曰：「人有敏於外而不敏，又有敏於內而外不敏，如何？」曰：「莫是稟氣強弱？」曰：「不然。《淮南子》曰：「金水內明，日火外明。」氣偏於內故內明，氣偏於外則外明。」可學。

「氣稟所拘，只通得一路，極多般樣；或厚於此而薄於彼，或通於彼而塞於此。有人能盡通天下利害而不識義理，或工於百工技藝而不解讀書。如虎豹只知父子，蜂蟻只知君臣。惟人亦然，或知孝於親而薄於他人。如明皇友愛諸弟，長枕大被，終身不變，然而爲君則殺其臣，爲父則殺其子，爲夫則殺其妻，便是有所通，有所蔽。是他性中只通得一路，故於他處皆蔽。也是氣稟，也是利害昏了。」又問：「以堯爲父而有丹朱，以舜爲父而有禹，如何？」

曰：「這個又是二氣，五行交際運行之際有清濁，人適逢其會，所以如此。如算命推五行陰陽交際之氣，當其好者則質美，逢其惡者則不肖，又非人之氣所能與也。」個。

問：「人有強弱，由氣有剛柔，若人有技藝之類，如何？」曰：「亦是氣。如今人看五行，亦推測得些小。」曰：「如才不足人，明得理，可爲否？」曰：「若明得盡，豈不可爲，所謂「克念作聖」是也，然極難。若只明得一二，如何做得？」曰：「溫公論才德如何？」曰：「他便專把朴者爲德。殊不知聰明、果敢、正直、中和，亦是才，亦是德。」可學。

或問：「人稟天地五行之氣，然父母所生，與是氣相值而然否？」曰：

「便是這氣須從人身上過來。今以五行枝幹推算人命，與夫地理家推擇山林向背，皆是此理。然又有異處。如磁窟中器物，聞說千百件中，或有一件紅色大段好者，此是異粟。惟人亦然。髻絲之生舜禹，亦猶是也。」人傑。

問：「臨漳士友錄先生語，論氣之清濁處甚詳。」曰：「粗說是如此。然天地之氣有多少般。」問：「堯舜生丹均，髻髮生舜事，恐不全在人，亦是天地之氣？」曰：「此類不可曉。人氣便是天地之氣，然就人身上透過，如魚在水，水入口出腮。但天地公共之氣，人不得擅而有之。」德明。

亞夫曰：「性如日月，氣濁者如雲霧。」先生以爲然。節。

人性如一團火，煨在灰裏，撥開便明。格。

問氣稟云云。曰：「天理明，則彼如何看得！」可學。

問：「人有常言，某人性如何，某物性如何，某物性熱，某物性冷。此是問指屋柱云：『此理也；曲直，性也；所以爲曲直，命也。曲直是說氣稟。』」然。可學。

質並氣而言，則是「形質」之「質」；若生質，則是「資質」之「質」。復舉了翁《資沈說》曰：「他說多是禪。不知此數句如何恁說得好！」義剛。

性者萬物之原，而氣稟則有清濁，是以有聖愚之異。命者萬物之所同受，而陰陽交運，參差不齊，是以五福、六極，值遇不一。端蒙。以下兼言命。

安卿問：「命」字有專以理言者，有專以氣言者。」曰：「也都相離不得。蓋天非氣，無以命於人；人非氣，無以受天所命。道夫。」

問：「先生說：『命有兩種：一種是貧富、貴賤、死生、壽夭，一種是清濁、偏正、智愚、賢不肖。一種屬氣，一種屬理。』以側觀之，兩種皆似屬氣。蓋智愚、賢不肖、清濁、偏正，亦氣之所爲也。」曰：「固然。性則命之理而已。」

問：「性分、命分何以別？」曰：「性分是以理言之，命分是兼氣言之。命分有多寡厚薄之不同，若性分則又都一般。此理，聖愚賢否皆同。」淳。萬錄少異。

「命」之一字，如「天命謂性」之「命」，是言所稟之理也。「性也有命焉」之「命」，是言所以稟之分有多寡厚薄之不同也。伯羽。

問：「天命謂性」之「命」，與「死生有命」之「命」不同，何也？」曰：「二死

生有命」之「命」是帶氣言之，氣便有稟得多少厚薄之不同。「天命謂性」之「命」，是純乎理言之。然天之所命，畢竟皆不離乎氣。但《中庸》此句，乃是以理言之。孟子謂「性也，有命焉」，此「性」是兼氣稟食色言之。「命也，有性焉」，此「命」是帶氣言之。性善又是超出氣說。」淳。

問：「子罕言命。若仁義禮智五常皆是天所命。如貴賤死生壽夭之命有不同，如何？」曰：「都是天所命。稟得精英之氣，便爲聖，爲賢，便是得理之全，得理之正。稟得清明者，便英爽；稟得敦厚者，便溫和；稟得清高者，便貴；稟得豐厚者，便富；稟得久長者，便壽；稟得衰頹薄濁者，一本作：「衰頹孤單者，便爲貧爲賤爲夭。」便爲愚，不肖，爲貧，爲賤，爲夭。天有那氣生一個人出來，便有許多物隨他來。」又曰：「天之所命，固是均一，到氣稟處便有不齊。看其稟得來如何。稟得厚，道理也備。嘗謂命，譬如朝廷諮詢；心，譬如官人一般，差去做官；性，譬如職事一般，郡守便有郡守職事，縣令便有縣令職事。職事只一般，天生人，教人許多道理，便是付人許多職事。別本云：「道理只一般。」氣稟，譬如俸給。貴如官高者，賤如官卑者，富如俸厚者，貧如俸薄者，壽如三兩年一任又再任者，夭者如不得終任者。朝廷差人做官，便有許多物一齊趁。」一作「隨」。後來橫渠云：「形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉，故氣質之性，君子有弗性焉。」如稟得氣清明者，這道理只在裏面；稟得昏濁者，這道理也只在裏面，只被昏濁遮蔽了。譬之水，清底裏面纖毫皆見，渾底便見不得。孟子說性善，他只見得大本處，未說得氣質之性細碎處。程子謂：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明；二之則不是。」孟子只論性，不論氣，便不全備。論性不論氣，這性說不盡；論氣不論性，性之本領處又不透徹。苟揚韓諸人雖是論性，其實只說得氣。荀子只論性，性之本領處又不透徹。苟揚韓諸人雖是論性，其實只說得氣。荀子只論性，性之本領處又不透徹。揚子見半善半惡底人，便說善惡混。韓子見天

見得不好人底性，便說做惡。揚子見半善半惡底人，便說善惡混。韓子見天

下有許多般人，所以立爲三品之說。就三子中，韓子說又較近。他以仁義禮

智爲性，以喜怒哀樂爲情，只是中間過接處少個「氣」字。」萬。淳錄自「橫渠」以下同。

問：「顏淵不幸短命。伯牛死，曰：『命矣夫！』孔子「得之不得曰有

命。」如此之「命」，與「天命謂性」之「命」無分別否？」曰：「命之正者出於理，

命之變者出於氣質。要之，皆天所付子。孟子曰：『莫之致而至者，命也。』

但當自盡其道，則所值之命，皆正命也。」因問：「如今數家之學，如康節之

說，謂皆一定而不可易，如何？」曰：「也只是陰陽盛衰消長之理，大數可見。然聖賢不曾主此說。如今人說康節之數，謂他說一事一物皆有成敗之時，都說得膚淺了。」木之。

或問：「亡之，命矣夫！」此「命」是天理本然之命否？」曰：「此只是氣稟之命。富貴、死生、禍福、貴賤，皆稟之氣而不可移易者。」祖道曰：「不知命無以為君子，與五十知天命，兩「命」字如何？」曰：「不知命」亦是氣稟之命；「知天命」卻是聖人知其性中四端之所自來。如人看水一般：常人但見為水流，聖人便知得水之發源處。」祖道。

聞一問：「亡之，命矣夫！」此「命」字是就氣稟上說？」曰：「死生壽夭，固是氣之所稟。只看孟子說「性也，有命焉」處，便分曉。」擇之問：「不知命」與「知天命」之「命」如何？」曰：「不同。」「知天命」，謂知其理之所自來。譬之於水，人皆知其為水，聖人則知其發源處。如「不知命」處，卻是說死生、壽夭、富貴、貴賤之命也。然孟子又說當「順受其正」。若一切任其自然，而「立乎巖牆之下」，則又非其正也。」因言，上古天地之氣，其極清者，生為聖人，君臨天下，安享富貴，又皆享上壽。及至後世，多反其常。衰周生一孔子，終身不遇，壽止七十有餘。其稟得清明者，多夭折；暴橫者，多得志。舊看史傳，見盜賊之為君長者，欲其速死，只是不死，為其全得壽考之氣也。人傑。

履之說：「子溫而厲，威而不猛，恭而安。」因問：「得清明之氣為聖賢，昏濁之氣為愚不肖；氣之厚者為富貴，薄者為貧賤，此固然也。然聖人得天地清明中和之氣，宜無所虧欠，而夫子反貧賤，何也？豈時運使然邪？抑其所稟亦有不足邪？」曰：「便是稟得來有不足。他那清明，也只管得做聖賢，卻管不得那富貴。稟得那高底則貴，稟得厚底則富，稟得長底則壽，貧賤夭者反是。夫子雖得清明者以為聖人，然稟得那低底、薄底，所以貧賤。顏子又不如孔子，又稟得那短底，所以又夭。又問：「一陰一陽，宜若停勻，則賢不肖宜均。何故君子常少，而小人常多？」曰：「自是他那物事駁雜，如何得齊！且以撲錢譬之：純者常少，不純者常多，自是他那氣駁雜，或前或後，所以不能得他恰好，如何得均平！且以一日言之：或陰或晴，或風或雨，或寒或熱，或清爽，或鶻突，一日之間自有許多變，便可見矣。」又問：「雖是駁雜，然畢竟不過只是一陰一陽二氣而已，如何會恁地不齊？」曰：「便是

範疇總部·南宋部·心性論分部·氣質之性

不如此。若只是兩個單底陰陽，則無不齊。緣是他那物事錯揉萬變，所以不能得他恰好。」又問：「如此，則天地生聖賢，又只是偶然，不是有意矣。」曰：「天地那裏說我特地要生個聖賢出來！也只是氣數到那裏，恰相湊著，所以生出聖賢。及至生出，則若天之有意焉耳。」又問：「康節云：「陽一而陰二，所以君子少而小人多。」此語是否？」曰：「也說得來。自是那物事好底少而惡底多。且如面前事，也自是好底事少，惡底事多。其理只一般。」

敬子問自然之數。曰：「有人稟得氣厚者，則福厚；氣薄者，則福薄。稟得氣之華美者，則富盛；衰颯者，則卑賤；氣長者，則壽；氣短者，則夭折。此必然之理。」問：「神仙之說有之乎？」曰：「誰人說無？誠有此理。只是他那工夫大段難做，除非百事棄下，辦得那般工夫，方做得。」又曰：「某見名寺中所畫諸祖師人物，皆魁偉雄傑，宜其傑然有立如此。所以妙喜贊某禪師有曰：「當初若非這個，定是做個渠魁。」觀之信然。其氣貌如此，則世之所謂富貴利達，聲色貨利，如何籠絡得他住！他視之亦無足以動其心者。」或問：「若非佛氏收拾去，能從吾儒之教，不知如何？」曰：「他又未是那無文王猶與底，只是也須做個特立獨行底人，所為必可觀。若使有聖人收拾去，可知大段好。只是當時吾道黑湮湮地，只有些章句詞章之學。他如龍如虎，這些藝解都束縛他不住，必決去無疑。也然被他引去了好人，可畏可畏！」

問：「富貴有命，如後世鄙夫小人，富堯舜三代之世，如何得富貴？」曰：「當堯舜三代之世不得富貴，在後世則得富貴，便是命。」曰：「如此，則氣稟不一定。」曰：「以此氣遇此時，是他命好；不遇此時，便是有所謂資適逢世是也。如長平死者四十萬，但遇白起，便如此。只他相撞著，便是命。」可學。

問：「前日嘗說鄙夫富貴事。今云富貴貧賤是前定，如何？」曰：「恁地時節，氣亦自別。後世氣運漸乖，如古封建，畢竟是好人。到春秋乃生許多逆賊。今儒者多歎息封建不行，然行著亦可慮。且如天子，必是天生聖哲為之。後世如秦始皇在上，乃大無道，如漢高祖，乃崛起田野，豈不是氣運顛倒！」問：「此是天命否？」曰：「是。」可學。

人之稟氣，富貴、貧賤、長短，皆有定數寓其中。稟得盛者，其中有許多物事，其來無窮。亦無盛而短者。若木生於山，取之，或貴而為棟梁，或賤而

爲劇料，皆其生時所稟氣數如此定了。 揚

歷史哲學分部

古今

員興宗·唐治不過兩漢論

風俗者，壽天下之脉也。古之善觀人之國者，不於形勢之強弱，境土之廣狹，於其風俗而已矣。方朝廷清明，君相明良。忠厚之化，形諸廟堂之上。而純一之風，扇於四海之表。若是者，其治也。逮天下多事，上下相繩，凌犯之風，施諸衽席之間。而刻薄之習，放乎四方萬里之遠。若是者，其未治也。三代而下言治者，予漢唐徐攷當時諸君之所爲，與士大夫之所崇尚，因以觀風聲氣習之厚薄。則兩漢當近三代，而李唐殆末也。作史者，言唐之治不能過兩漢，其謂此乎。愚嘗因是說而有感矣。自唐虞而逮於唐，幾千百年間，共是天下，世愈降，俗愈漓。三代之征伐，不及堯舜之揖遜。兩漢之戰爭，又不及三代之征伐，而況唐乎。三代之征伐，如此，而下之俗未有不隨之。何則，感應之理，固如是也。堯舜三代之風俗，姑置勿論。然因堯舜三代而觀漢唐，則唐之不過乎漢，尚可議也。何者？兩漢之世，傳二十有四君。李唐之世，傳十有八帝。若舉其世而差第之，則是論世之過不過，而非治也。舉其君而優劣之，則是論君之過不過，而非治也。所謂治者，雖繫諸人君而關諸風俗。有風俗厚而世雖未大治，必曰治。有世雖治而風俗不厚，曰未治可也。西漢自高祖暨秦誅項，取斯民於塗炭而撫摩之，約法三章，有堯舜禹湯之典刑。迨惠帝及景之世，兵甲息，囹圄空，垂髻戴白，耕田鑿井於天日之下。上而爲君者，清淨之尙。下而爲臣者，清淨之習。班諸唐虞雖不侔，班諸三代亦幾矣。是俗也，歷武昭宣而未衰，至元成哀平之世，漢祚雖亡，民皆思漢。而光武得以用之，天下大定。退功臣，進文吏，召禮故老，招致名儒。因仍不改，靈臺、辟雍之設，大射養老之舉，汲汲然與斯民詠歌先時之政者，凡以調護風俗而使之久也。永元之後，政令雖弛，聲教雖微，然陳蕃、李膺、范滂、張儉之流，相與出力而摧姦鋒。終

漢之世，曹操不敢強民以亡漢。正順之俗雖少衰而猶在也。故曰，有風俗厚而世雖未大治，必曰治，兩漢之謂也。唐自太宗取孤隋，攘羣盜，不數年而成帝業，亦可少休矣。然突厥、高麗之伐，不一日去兵。雖開文學館，召名儒言天下事，其極於美教化，厚風俗者，何事也。當是時，外戶不閉，行旅不齎糧，人指爲太平，不知治之效不在是也。一堂之上，父子不相悅。一室之中，兄弟不相容。以之儀刑四海，俗何由厚哉。浸及中宗之世，親遭母后之難。娖弄大器，傾倒九廟。無一臣一子敢諫言者，其稔熟見聞如此也。迨玄宗親平內難，幾至太平。侈心一動，窮天下之欲不足以爲樂。馬餘梁肉，而民甘糟糠。木被文繡，而土被鶉褐。其亦有天下之念否。安史之變，河北二十四郡，獨一眞卿抗賊，帝初不識也。俗之委靡，於斯見矣。自時厥後，重以盧杞、趙贊之姦，李訓、鄭注之佞，有一裴度，不終用於憲宗之世。一李德裕，不能任於武宣之朝。浸淫靡琢，而唐已亡矣。故曰，有世雖治，而風俗不厚者，曰未治，有唐之謂也。由此觀之，兩漢風俗如此，而唐如彼。風俗，治之所關也。唐之風俗既不及漢，治其可過漢哉。雖然，風俗者，非一日之積也。漢之所以厚，雖文景等君有以成之，然更戰國，歷嬴秦，去三代猶未遠，此漢之易爲力也。唐之所以薄，雖太宗有以始之，然更三國之紛爭，晉魏之攘竊，與夫南北之戰伐，隋氏之奢侈，此唐之難爲力也。然嘗攷太宗之聖明，其立法定制，經紀設綱，意將鄙兩漢而肩三代，豈不能爲其所難者。卒之三百年治效，不獨愧三代，而又且愧兩漢，豈非不能移定紀綱制度之心，而用之治家刑國耶。嗚呼，世之治亂，乃人之壽夭。人之壽夭在元氣，國之治亂在風俗。愛惜風俗，如護元氣，此不易之論也。昔齊，至強也。周公知其後必有不忠之臣。衛，至弱也。季子知其後亡。皆因風俗而卜治亂者也。學者欲次第漢唐之治，以此觀之。

正統

《問正統策》問自三才奠列，君與天地俱尊，以爲天下萬類之宗。主正統所在，天下歸之。庖犧氏始有號見焉。豈天下以是名其尊歟，抑其自名也。自皇之號既立，於後曰帝曰王，皆名也。則奚其異，而曰以道

以德以業言者，果當時稱號之意歟？其亦後世逆料而爲之說歟？然而君天下者，非徒名也，亦必有道矣。堯舜氏始不私其有，擇賢以傳天下。學者皆言揖遜之事。昉於此，豈古者誠未之有及堯舜而創見歟。何其盛德至高而不可及也。然二典第記堯舜相與授受之大略，而亦不言揖遜自堯舜始，何耶？後之學者亦何所見而謂始於堯舜耶？禹能當舜與賢之舉，所守一道。然而與子之事，爲萬世不易之法。三王之祖，歷世綿長。此天下之大經也。孟子論之，乃悉舉而一歸之天。聖人之心，固與天一。堯舜禹授受之道，惡可以同異觀歟？抑天下之道每與聖人相因，而不可以常情論也。洪惟國家高宗壽皇，堯父舜子，雍容授受，道邁隆古。蓋自揖遜以來，實有光焉。聖上不承慈訓，嗣無疆之歷，正統巍然，與天地並。其視堯舜禹之傳，三朝之盛，兼有其美。帝王之極際，莫大於此。諸君盍相與論庖犧氏以來，皇帝王所君天下相傳之道，與堯舜禹之心，參以孟軻氏之說，以推明我國家三聖授受之隆。揚推鋪張，以盡歸美之實，正學者考古知今事也。毋略。

勢

陸九淵《陸九淵集·語錄上》 學者規模，多係其間見。孩提之童，未有傳習，豈能有規模？是故所習不可不謹。處乎其中而能自拔者，非豪傑不能。劫於事勢而爲之趨向者，多不得其正，亦理之常也。

古者勢與道合，後世勢與道離。何謂勢與道合？蓋德之宜爲諸侯者爲諸侯，宜爲大夫者爲大夫，宜爲士者爲士，此之謂勢與道合。後世反此：賢者居下，不肖者居上，夫是之謂勢與道離。勢與道合則是治世，勢與道離則是亂世。

葉適《治勢上》 欲治天下而不見其勢，天下不可治已。昔之論治天下者，以爲「三代之時，其君各有所尚，夏之忠，商之質，周之文，數百年而不變。其後周之失弱，秦之失強，故忠、質、文之相代，若循環之無窮」。而或者又曰：「弱之失在於惠也，則莫若濟之以威；強之失在於威也，則莫若反之以惠。惠止於賞，威止於刑，故賞不至於濫而無所勸，刑不至於玩而無所懼。」蓋其意以爲治天下之勢無出於此矣。夫一弛一張者，弓也，而羿之能不

與焉；虛而敵，滿而覆者，器也，而僅之巧不與焉。故三代非忠、質、（文）之尚，而周、秦無強弱之失。治天下者，姑舍是乎！

古之人君，若堯、舜、禹、湯、文、武、漢之高祖、光武，唐之太宗，此其人皆能以一身爲天下之勢；雖其功德有厚薄，治效有淺深，而要以爲天下之勢在己而不在物。夫在己而不在物，則天下之事惟其所爲而莫或制其後。導水土，通山澤，作舟車，剡兵刃，立天地之道，而列仁義、禮樂、刑罰，慶賞以紀綱天下之民；至於賓饒日月，秩序寒暑，而鳥獸草木之類不能逃於運化之外，此皆上世所未有，而聖人自爲之也。

及其後世，天下之勢在物而不在己。故其勢之至也，湯湯然而莫能遏，反舉人君威福之柄以佐其鋒，至其去也，坐視而不能止，而國家隨之以亡。夫不能以一身爲天下之勢，而用區區之刑賞以就天下之勢而求安其身者，臣未見其可也。

蓋天下之勢，有在於外戚者矣，呂、霍、上官非不可以監也，而王氏卒以亡漢。有在於權臣者矣，漢之曹氏、魏之司馬氏，至於江南之齊、梁，皆親見其篡奪之禍，習以其天下與人而不怪。而其甚也，宦官之微，匹夫之奮呼，士卒之擅命，而天下之勢無不在焉。若夫五胡之亂，西晉之傾覆，此其患特起於公卿子弟，里巷書生游談聚論，沈酒淫佚而已，而天地爲之分裂者數十世。嗚呼！勢在天下而人君以其身求容焉，猶豫反側而不能以自定；其或在於宦官，或在於士卒，而舉威福之柄以盡寄之者，此甚可嘆也！

臣嘗怪唐宋、五代之衰，皆以列校之卑，易置人主如反掌之易；而周世宗一日臨大位，北威契丹，南服李璟，法度修舉，文武並用。太祖皇帝踐祚，十年之間，不耀兵甲，俘取僭僞之君若拾遺，而天下爲一，身致太平，爲子孫萬世之計。向之衰敗圯闕（者）二百餘年，英武之君，忠智之臣，圖回收取不能什一，而屢王幼主，俯首服從，相顧憤發，以至於流涕痛哭莫敢誰何者，一朝翕然皆在把握之內，何其速也！此無他，能以其身爲天下之勢，則天下之勢亦環向而從己，其必然而無疑者矣。

且均是人也，而何以相使？均是好惡利欲也，而何以相治？智者豈不能自謀？勇者豈不能自衛？一人刑而天下何必畏？一人賞而天下何必慕？而刑賞生殺，豈以吾能爲之而足以制天下者？雖然，鳥高飛於重雲之上，魚深游於潛淵之下，而皆不免有鼎俎之憂。天下之人所以奔走後先，維

附聯絡而不敢自棄者，誠以勢之所在也。故夫勢者，天下之至神也，合則治，離則亂；張則盛，弛則衰；續則存，絕則亡。臣嘗考之於載籍，自有天地以來，其合離、張弛、絕續之變，凡幾見矣，知其勢而以一身爲之，此治天下之大原也。

又《治勢中》 臣請言祖宗天下之勢。

天下之勢，其亂也有門，其亡也有途。夫高垣厚牆，足以備盜賊於外者，此衆人之所爲無憂也。盜賊在內而與我共垣牆，短垣培牆而納外寇者，此憂之所不及也。天下之亂與亡有五，而人主之得罪於民不與焉：一曰女寵，二曰宦官，三曰外戚，四曰權臣，五曰姦臣。此非特秦、漢之近事爲然也，而三代亦莫不然。是五者有一焉，此其天下未遽亂也，未遽亡也，而天下之垣牆已與我共之矣。發以虐政，致以嚴刑，而播人主之失德於天下，然後乘之以水旱，動之以甲兵，則小者亂，大者亡。是故善治天下者，不惟閉是門也，又使其門陋而不足求；不惟塞是途也，又使其途微而不足行。

太祖、太宗，削平專國，統一方夏；真宗、仁宗，祈天永命，又安海宇。當是時也，其要在使天下無女寵，無宦官，無外戚，無權臣，無姦臣，隨其萌蘖，尋即除治；而又蹙狹其門，顛錯其途，使其至者蹊隧絕滅，四顧而問，不得其所求，俛首而去之。宮中之裁決，大臣之平章，近臣之獻納，小臣之議論，無不咸出於此，操天下之垣牆，以與天下共守之而無所害。是故以言其井地牧民，稅賦均一，則不如周；羣臣才智，赴功遵力，則不如漢；蓄積富厚，國用沛然，則不如隋；拓地沙漠，冠帶夷蠻，則不如唐。然而天下之勢，周密而無間，附固而無隙，不忽治而乍亂，幾亡而僅存，可以傳之後世，垂之無極，則遠過於漢代。夫學者之言治也，其遠而在堯、舜，則常苦於迂闊而不信；其近而在漢、唐而可信也，則又以其不能久安長治而不足稱。然則祖宗之天下，亦可謂盛治而無以加矣。

而中國之所患者，遼人也，夏人也。夏小而悍，遼大而驕。大而驕者，或汎遣命使，傳道言語，以示其媿悔之意，則天下恐然如有百萬之師，中嚴警備，旁及嶺海，爲之益金幣，厚書辭，水陸之產，百物畢致，以中其欲。小而悍者，或狂僭自大，竊擾邊鄙，則大帥（帥）貴將，相次陷沒，配民爲兵，多至百萬，分遣大臣，經略中外，朝野聚議，謀畫屢請，而卒之天下困弊，一方空虛，曾不足以奏一戰之捷。然而朝廷之上，羈縻慰撫，不失其歡；而天下之

士，相與慷慨憤激，渺然長慮，以爲不可以久也。故其大言者，則欲修改法度，振起弊事，使天下富強，將士用命，然後鞭笞以臣服之；小言者，則欲絕路以鬪之，反間以亂之，屢出以擾之，委西北之地，使之入自爲守以持之；而其所謂見遠察微之論者，則皆以爲異日天下之大禍，存亡之所由分，必出於二虜而不可救。

嗟乎！處至足已安之勢，而有憊然未厭之心，深思極智，以爲國家憂未

然之外，其意誠若此矣，而況於二虜之必然歟！雖然，法始變於熙寧，成於元豐，雖中沮於元祐，而卒行於紹述之後，凡祖宗之舊，廢革無餘，則其大言者既盡行矣。前取蘭會，後取都善，招附族帳，以鞫西人之手足，則其小言者又略試之矣。二虜卒無患也。而天祚昏虐，反足以自亡其國而已，尙何足以爲天下之憂哉！則見遠察微之論，習於目前而終不之驗歟？且夫當中國安富，契丹抗衡之際，天下豈復知有女真也哉？彼其崎嶇樞落，人則不當一枝，而豈有窺窬二大國之慮於數百年之前者乎？蓋所以致靖康之變者，昔之五患有其四焉耳。由此言之，天下之勢在內而不在外也。故其上莫若使勢在己而不在物，其次莫若使勢在內而不在外。忘內憂外以起內亂，其爲計也未矣。

又《治勢下》 臣請言今天下之勢。

昔者天下無事，忘戰久矣。女真起東北小夷，一日棄鷹草，挾勁騎，直越燕、趙，躡齊、魯，遂至句吳以觀南海；中有大河、江流、孟門、太行之險而不能爲之限，所過城邑，無不開門迎勞；行留自恣，莫敢襲逐。而奔走之民，所在聚爲羣盜以自相剽鈔而已。天子方親御征伐之事，始求謀議，而羣臣從官，亦皆戎服肄習擊刺之術以拒命。又有餘年而天下博定，益習兵革，有輕死、犯難、敢敵、喜敵之氣，誠使因而用之，暫失之地不難得也。

於是天子厭武，亟詔罷兵，修立文事於傷殘廢缺之時，置學官，飲鄉射，定經界，建賓館，懷徠夷狄以文太平。既而連歲屢豐，州縣充實，西北之避地者，即其所至，著籍爲民。而淮、楚撤亭徵之警，商賈往來，道路無禁，然後天下始復帖息，以至家妻子爲意，邈然忘其南北之事，父兄門戶之恥矣。

夫習危者其動易，習安者其變難。不然，則紹興之末，或王以殘虛失衆，嘗舉傾國之力，聲搖江漢，既而不戰自斃，狼顧北還，無復行伍。而青、鄆、毫、宋之間，豪傑響應，執殺其吏，處處屯結，或號三十萬衆，以請命於王師。

此豈非其可以按劍抵掌，經營河洛，上以厲節義，下以執仇讎，千載之一時者哉？然而天下之意終以不振，竊議轉語，惟恐好使之不復通，則習安難變，乃其勢之必然歟！

臣觀今天下之士，惟其嗜利無行者，乃或拍闖投壘，妄論形勢，更異風雲之陣，疏釋孫、吳之言，請對便殿，條畫邊要，指心誓日，以功名自詭。及其龍異逾等，嘗用過望，乃始徐託罪咎，引身而去。其大略如此。而忠厚難進，明見利害之人，則皆深念根本之重，以爲不可輒發。

顧今天下之勢，其於長淮以南，上下又安，法令明具，而德澤所被，民心不搖，無以異於祖宗之勢，然於其並兼進取，則固已難矣。陛下英武神斷，廓清宇內，如其責成將率，使各盡力，執大義以誅強仇，則天下可以拱揖而定也。而乃使之分治刑獄，刺舉官吏，或脫弁釋楯而爲儒臣，參用牧守，列布內地。而士之纖弱無勇者，乃反教以弓矢，合射於庭。而其偃蹇於州縣者，亦或許之自薦而優以右職。何哉？豈非欲以變今之勢而後用之歟？

臣之不肖，蓋嘗籌之，以爲使今之天下自安而忘戰則不可，使之自危而求戰，盡變而能戰，又決不可也。何也？蓋世有陳設珍器，調諧絲竹，而飲酒歌舞以爲樂者，而其外且有焚溺之患，卒然之憂焉，則其主人何以待之歟？將使其客盡廢其歌舞飲酒而饗裳濡足以救之歟？則其勢不可以盡能而徒傷其樂。且其往救也，則其樂必不竟，而奴婢之無賴者顧從而竊之矣。然則亦付之其人而已，使其外不失爲捍患而內無以傷吾樂，患去功成而飲酒歌舞者不知焉，斯天下以爲賢且智矣。夫何以異此！強其所未能，廢其所已能，其要在於天下之皆能也，皆能而臣竊憂其患之有不可勝諱者矣！

昔者秦人之患，在於不能兼六國也，是以日夜激厲其民，使之功（賞）（賞）相長，五甲首而隸五家。當此之時，秦人五尺之童子，皆有疾視山東之意。由今計之，六國未兼，天下未一，非秦人之所當患；而長有其秦，以於天下者，此秦人之所當講也。若夫成王之於周，太宗之於唐，則不然。霸商、奄、平、淮、夷，驅逐虎豹犀象，未嘗寧息；取突厥，滅高昌，吐谷渾，東西征討，用兵不廢。而其朝廷之內，郡國之外，制禮作樂，鳴玉曳組，誦其詩，讀其書，而考其文義之彬彬焉，是故享成功之利而不受其害。然則天下之勢，固不可使之盡變也。

封建

陳藻《策問·封建》：秦以周人分裂之變，而始郡縣。漢人以秦孤立之變，而又封建。世有是言也。然秦置郡縣，真懲周也。漢復封建，豈懲秦耶？柳子厚著論，謂古初封建，非聖人意，勢也。至湯資以黜夏，武資以勝商，又不得而廢。則商周之封建，乃亦湯武之不得已也。噫，湯武封建且爲不得已，漢之封建，其果得已耶？吾固知其非懲秦之弊也。蓋漢水一捷，而南面稱孤之念，已勃然於向時准陰跨下者之心，况彭、張、景、霍，何止一信。漢祖能勿封建，得乎。顧假王之請，方發諸吻，而漢祖之髮已衝其冠。當是時也，可以無封建，高祖豈樂爲封建耶？嗚呼，封建真非漢人意，不得已也。故功臣之王者，地既過大，而侯邑且多，爲漢人者，長慮卻顧，能不大啓同姓之土宇乎？儒生之論，且謂藩國之大，跨州兼郡，連城數十，以爲矯枉過正。殊不知，漢人一時姑爲自安之計爾，何暇其爲矯枉計耶。縱使高祖知學，又能掣周制以限節此時耶？俗儒不達時宜，好是古非今，宜乎漢代人主厭薄之也。雖然，事勢之在天下，其初不能以萬全者，智者深謀，潛移陰運，變而通之，其終無不爲萬全之計，患在智有所不及耳。衆建諸侯少其力，賈誼非智者之謀乎？趙新可問，齊分爲六，文帝行誼之策，止於齊趙二國爾。使文帝用誼之策，如武帝用主父偃之謀，七國之難，吾知不作於景帝之世矣。惜乎禍患已見，而後智者之策行。偃襲誼故智爾。如使七國未變，則武帝用偃之言，未見能明於文帝也。然淮南謀叛矣，濟北兵反矣，文帝亦可以早辨，而吳王几杖，方且示其寬仁之度。帝於此機，味亦甚矣。嗚呼，物理推移，極無不反。至建元三年，雖中山王勝泣言懇到，終無以救諸侯之勢矣。豈惟人謀，亦天道也。然至於王氏之變，漢莫支梧。而史臣推原其故，又以爲諸侯削弱之致。若是，則賈誼主父偃之謀非耶，天下之勢若何而可以始終無患也。向使推恩王子弟之說，早行於七國未變之初，人主無懲秦吹藎過防之意，則其封地可使漸如周制，而皆不奪其兵權，王氏果能騁其姦謀耶。懲之太過，奪之太甚，雖無尾大之慮，而枝葉飄落，何以保其無意外之患也。是說也何如，幸反覆細詳之。

《又封建井田》 聖人不能立無弊之法。聖人雖能立無弊之法，亦不能保其法之無壞。法必有弊。若無弊而必壞，則何以善天下哉。所恃變通之術耳。古者封建，誠天下之弊法也。柳子厚謂有並吞之患，蘇子由謂有篡弑之患。若此二子而見漢高宣之二君，孰敢解其冠而溺之，以爲好是古非今，使人悉於名實者哉。人如王仲淹，未可以腐儒俗儒少之也，酷恨封建之不復，何耶？井田，非弊法也。法雖無弊，然使於民而不便於暴君汙吏。故齊之內政，魯之稅畝，田賦皆壞。井田之漸，至戰國而無遺矣。故孟子思不得見，而拳拳於經界之行世。以秦人破封建廢井田，殊不知封建者自弊，而井田之壞，其來久矣。秦人獨當其責，何耶。郡縣既開，世無篡弑之患。誠如子由之所謂矣。竊嘗歷攷世變，又見封建雖破，而未嘗破。有罷侯置守之名，而不能無侯國戰爭之變。嬴政既失，所在紛起，依然爲六國之嵎嶠。東都之末，牧守環視，不用朝廷之命，而曹氏卒移漢鼎。其視周衰，諸侯強大之勢，有辨乎，無辨乎。晉轍既東，戎禍縱橫於西北二百年。或離或合。自元魏、後周、北齊之外，猶且爲十有六國。特皆跨有數州之地而已，非亦有封建之勢耶。唐人何嘗封建，而遽有藩鎮之憂。藩鎮之有偏裨，正齊之田氏、魯之三家，晉之六卿。古今天下成敗之勢，如數局碁。要其大指，亦不出此一說，何哉？唐季五代之間，而四方離爲十國。古者封建之弊，果存乎否乎。封建已不行，而其弊乃不革，何耶。古者天子有叛諸侯，諸侯有叛大夫。所謂盜者，特穿窬之細耳。未有一夫唱難，而千百人從之以嚙聚者。井地行而民有常產。及無常產，而後無常心。放辟邪侈，無不爲已。跖之有衆，在春秋井田已壞之時也。自是而盜賊之患，至有數萬人者，無世無之。是封建破而封建之患存，井地廢而盜賊之患又生。此後干戈之禍所以益多於前古。噫，封建之法行，諸侯大夫，有土則有兵，有民則有爲。非天子付之以爲盜之資否乎。井田之法壞，百姓無爲生之具，而廟堂不爲之慮。飢寒切身，而突然四出，非天子驅之於爲盜之塗否乎。今欲郡邑永清，而無古人封建之患。井田不復，而無後世盜賊之變。必有術以變通之。然井地之法，雖曰人皆受田以耕，而周以九職任萬民，又有所謂閒民轉移執事者何。民也有閒民，而不從大盜，何耶。欲併聞之。

黃震《黃氏日鈔》卷六〇《封建論》 生人之初，羣聚而求治，聖人因而無之，而賞罰廢置之，遂因之爲封建。聖人不世出，諸侯相吞而併於秦。

秦懲其弊，而郡縣之，世變使然也。子厚之論是也。其說固具於《呂覽》矣。然因而無之者，與天下爲公。吞而併之者，以天下爲私，瞭然可知也。向使不從而無之，先其未一而併之，則三代爲私。勢既併於一，復分而予諸人，則秦爲公矣。今子厚乃謂因之者不得已，而公天下自秦始，非也。不然，則激也。柳子厚之激，以唐之嘗議封建，將以明理道也。其言曰：繼世而理者，上果賢乎，下果不肖乎。及夫郡邑，朝拜而不道，夕斥之矣。夕受之而不道，朝斥之矣。誠哉是言也。抑愚又有感焉耳。唐之欲仕其人也，有公薦。既仕其人也，有考功。故賢者可使其在，而不道不法者可以朝夕斥。今也場屋之士，資格之官，無復問其賢否。賢者必不肯枉道千人，而不賢者遂得志。然則今之郡邑者，上果賢乎，下果不肖乎。不道不法者，果朝斥之夕斥之乎。嗚呼，悲夫。尚忍言之。然則如之何，曰：公薦未可復，擇名臣以嚴考功，而用西漢久任之法，則庶幾。

林希逸《古封建唐藩鎮》 距蓋復得於羣雄之手，而不止乎係組擗擊之日。秦之郡縣，其果郡縣乎。七國之變，談以懲艾之失，猶可也。炎德既微，劉、袁、董、曹之衆，尺攻寸取，連城自固，率除鼎峙之勢。鼎峙之勢方除，而分裂之禍已起。迄六代而後歸一，是非春秋戰國之勢乎。故嘗謂封建者，天地自然之形也。法雖立於古，而非古之所能立。制雖亡於秦，而非秦之所可亡。當其盛也，雖封建未嘗不郡縣。及其衰也，雖郡縣何嘗不封建。唐人藩鎮之禍，渾然封建之勢也。方貞觀之初，世襲刺史之議，紛紛不已，卒亦罷之。節度之名，始於永徽。而景雲都督復罷之，亦甚悉也。尾大之嘆，豈非監周漢乎。然而河北一裂於因循之主，背脅疽根終以促唐家之命。八鎮之雄，更強迭叛。或匱服而復睽，或已平而終亂。才如德裕，空爾慨想。賢如裴度，僅亦一清。此其可歸咎貽謀者之不臧歟。世之論封建者，曷嘗不曰：狂羣之計，乃自私自公之童心，是豈後世之所可循者。土地自有，人民自保，無朝夕苟簡之謀。嗣子傳孫，自始家法，必有豐吉燕翼之念。與夫視官居如傳舍，憑熊軾如逆旅，往來勞費，道里憧憧，忽略無賴，歲月是計，蓋不同日語也。反覆唐事，果何如耶。若夫督之者，則又曰：觀弊相依，自始開鼎之患。胥股不稱，終遺腹心之憂。是必罷置自我，則可以操臂指之權。更易不常，豈復有抗衡之慮。然而名雖不存，形勢若在。孰能有之，孰能無之。蓋嘗因是而論之天下之勢，未始不可一也，亦惟始終一也。爲君人者，必當有

以立天下之治，不當求以制天下之勢。凡立治有二。道，其上也。權，其次也。就日之民，相孚於不識不知之中。望寬之衆，潛格於克寬克仁之際。汝墳江漢之國，蟲鳴蠡應之情，蓋有不可得而退者。日臨月照，動應不僕，雖推之而不去。此聖人盛德事也。固不可以是望之後世。若夫樞機周密者，必無耳目不及之憂。權綱總攬者，必有裁抑保全之策。山東之禍，不可以亡秦，而秦亡於斯高之弄權。諸雄之亂，不可以敗漢，而漢敗於閹官之擅政。無弄權之楊李，必無幽燕之師。無害正之朝恩，必無永泰之亂。盤根仙李之祚，所以終於蠶絕者，實僖昭之昏庸躬招而已致也，他何尤哉。失在於政，不在於制。子厚之言猶信。

政治哲學分部

德政

朱熹《大學章句》 所謂平天下在治其國者：上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍，是以君子有絮矩之道也。長，上聲。弟，去聲。倍，與背同。絮，胡結反。○老老，所謂老吾老也。興，謂有所感發而興起也。孤者，幼而無父之稱。絮，度也。矩，所以爲方也。言此三者，上行下效，捷於影響，所謂家齊而國治也。亦可以見人心之所同，而不可使有一夫之不獲矣。是以君子必當因其所同，推以度物，使彼我之間各得分願，則上下四旁均齊方正，而天下平矣。所惡於上，毋以使人下，所惡於下，毋以事上，所惡於前，毋以先後，所惡於後，毋以從前，所惡於右，毋以交於左，所惡於左，毋以交於右，此之謂絮矩之道。惡，先，並去聲。○此覆解上文絮矩二字之義。如不欲上之無禮於我，則必以此度下之心，而亦不敢以此無禮使之。不欲下之不忠於我，則必以此度上之心，而亦不敢以此不忠事之。至於前後左右，無不皆然，則身之所處，上下、四旁、長短、廣狹，彼此如一，而無不方矣。彼同有是心而興起焉者，又豈有一夫之不獲哉。所操者約，而所及者廣，此平天下之要道也。故章內之意，皆自此而推之。《詩》云：「衆只

君子，民之父母。」民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母。樂，音洛。只，音紙。好，惡，並去聲。下，並同。○《詩·小雅·南山有臺》之篇。只，語助辭。言能絮矩而以民心爲己心，則是愛民如子，而民愛之如父母矣。《詩》云：「節彼南山，維石巖巖，赫赫師尹，民具爾瞻。」有國者不可以不慎，辟則爲天下得矣。節，讀爲截。辟，讀爲僻。僖，與戮同。○《詩·小雅·節南山》之篇。節，截然高大貌。師尹，周大師尹氏也。具，俱也。辟，偏也。言在上者人所瞻仰，不可不謹。若不能絮矩而好惡殉於一己之偏，則身弑國亡，爲天下之大戮矣。《詩》云：「般之未喪師，克配上帝，儀監於殷，峻命不易。」道得衆則得國，失衆則失國。喪，去聲。儀，《詩》作宜。峻，《詩》作駿。易，去聲。○《詩·文王篇》。師，衆也。配，對也。配上帝，言其爲天下君，而對乎上帝也。監，視也。峻，大也。不易，言難保也。道，言也。引詩而言此，以結上文兩節之意。有天下者，能存此心而不失，則所以絮矩而與民同欲者，自不能已矣。是故君子先慎乎德。有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用。先慎乎德，承上文不可不慎而言。德，卽所謂明德。有人，謂得衆。有土，謂得國。有國則不患無財用矣。德者本也，財者末也，本上文而言。外本內末，爭民施奪。人君以德爲外，以財爲內，則是爭鬪其民而施之以劫奪之教也。蓋財者人之所同欲，不能絮矩而欲專之，則民亦起而爭奪矣。是故財聚則民散，財散則民聚。外本內末故財聚，爭民施奪故民散，反是則有德而有人矣。是故言悖而出者，亦悖而入，貨悖而入者，亦悖而出。悖，布內反。○悖，逆也。此以言之出入，明貨之出入也。自先慎乎德以下至此，又因財貨以明能絮矩而不能者之得失也。

又《論語集注·爲政》 子曰：「爲政以德，譬如北辰，居其所而衆星共之。」共，音拱，亦作拱。○政之爲言正也，所以正人之不正也。德之爲言得也，得於心而不失也。北辰，北極天之樞也。居其所，不動也。共，向也。言衆星四面旋繞而歸向之也。爲政以德，則無爲而天下歸之，其象如此。○程子曰：「爲政以德，然後無爲。」范氏曰：「爲政以德，則不動而化，不言而信，無爲而成。所守者至簡而能御煩，所處者至靜而能制動，所務者至寡而能服衆。」

又《朱子語類》卷二三《論語五·爲政篇上·爲政以德章》 問：

「爲政以德，莫是以其德爲政否？」曰：「不必泥這『以』字。『爲政以德』，

只如爲政有德相似。」

亞夫問：「爲政以德」云云。曰：「人之有德，發之於政，如水便是個濕底物事，火便是個熱底物事。有是德，便有是政。」

德與政非兩事。只是以德爲本，則能使民歸。若是「所令反其所好」，則民不從。

文振問：「爲政以德，莫是以身率之？」曰：「不是強去率它。須知道未爲政前先有是德。若道「以身率之」，此語便粗了。」鄭錄云：「德是得之於我者。更思此意。」

或問「爲政以德」。曰：「爲政以德，不是欲以德去爲政，亦不是塊然全無所作爲，但德修於己而人自感化。然感化不在政事上，卻在德上。蓋政者，所以正人之不正，豈無所作爲。但人所以歸往，乃以其德耳。故不待作爲，而天下歸之，如衆星之拱北極也。」

「爲政以德」，非是不用刑罰號令，但以德先之耳。以德先之，則政皆是德。上蔡說：「辰非是北辰，乃天之北極。天如水車，北辰乃軸處。水車動，而軸未嘗動。」上蔡所云乃北斗。北斗同衆星一日一周天，安得謂之居其所！

衆問「爲政以德」章。曰：「此全在「德」字。「德」字從「心」者，以其得之於心也。如爲孝，是心中得這個孝；爲仁，是心中得這個仁。若只是外面恁地，中心不如此，便不是德。凡六經言「德」字之意，皆如此，故曰「忠信，所以進德也」。忠信者，謂實得於心，方爲德也。「爲政以德」者，不是把德去爲政，是自家有這德，人自歸仰，如衆星拱北辰。北辰者，天之樞紐。乃是天中央安樞處。天動而樞不動，不動者，正樞星位。樞有五星。其前一明者太子。其二最明者曰帝座，乃太一之常居也。其後一個分外開得些子而不甚明者，極星也，惟此一處不動。衆星於北辰，亦是自然環向，非有意於共之也。」

問：「北辰，北極也。不言「極」，而言「辰」，何義？」曰：「辰是大星。」又云：「星之界分，亦謂之辰，如十二辰是十二個界分。極星亦微轉，只是不離其所，不是星全不動，是個拳腦上一位子不離其所。」因舉《晉志》云：「北極五星。天運無窮，三光迭耀，而極星不移。」故曰：「居其所而衆星共之。」

安卿問北辰。曰：「北辰是那中間無星處，這些子不動，是天之樞紐。」

北辰無星，緣是人要取此爲極，不可無個記認，故就其傍取一小星謂之極星。這是天之樞紐，如那門筭子樣。又似個輪藏心，藏在外面動，這裏面心都不動。」義剛問：「極星動不動？」曰：「極星也動。只是它近那辰後，雖動而不覺。如那射糖盤子樣，那北辰便是中心樞子。極星便是近樞底點子，雖也隨那盤子轉，卻近那樞子，轉得不覺。今人以管去窺那極星，見其動來動去，只在管裏面，不動出去。向來人說北極便是北辰，皆只說北極不動。至本朝人方去推得是北極只是北辰頭邊，而極星依舊動。又一說，那空無星處皆謂之辰。康節說日月星辰自是四件，辰是一件。天上分爲十二段，即十二辰。辰，天壤也。此說是每一辰各有幾度，謂如日月宿於角幾度，即所宿處是辰也，故曰日月所會之處爲辰。」又曰：「天轉，也非東而西，也非循環磨轉，卻是側轉。」義剛言：「樓上渾儀可見。」曰：「是。」直卿舉鄭司農五表日景之說。曰：「其說不是，不如鄭康成之說。」又曰：「南極在地下中處，南北極相對。天雖轉，極卻在中不動。」義剛問：「如說「南極見，老人壽」，則是南極也解見。」曰：「南極不見，是南邊自有一老人星，南極高時，解浮得起來。」

問：「北辰是甚星？《集注》以爲「北極之中星，天之樞也」。上蔡以爲「天之樞也。以其居中，故謂之「北極」。以其周建於十二辰之舍，故謂之「北辰」。不知是否？」曰：「以上蔡之明敏，於此處卻不深考。北辰，即北極也。以其居中不動而言，是天之樞紐。天形如難子旋轉，極如一物，橫亘居中，兩頭稱定。一頭在北上，是爲北極，居中不動，衆星環向也。一頭在南，是爲南極，在地下，人不可見。」因舉先生《感興詩》云：「感此南北極，樞軸遙相當。」即是北極否？」曰：「然。」又問：「太一有常居，太一是星否？」曰：「此在《史記》中，說太一星是帝座，即北極也。以星辰位言之，謂之太一；以其所居之處言之，謂之北極。太一如人主，極如帝都也。」《詩》云：「三辰環侍傍。」三辰謂何？」曰：「此以日、月、星言也。」

問：「謝氏云：「以其居中，故謂之北極。」先生云非是，何也？」曰：「所謂以其所建周於十二辰者，自是北斗。《史記》載北極有五星，太一常居中，是極星也。辰非星，只是星中間界分。其極星亦微動，惟辰不動，乃天之中，猶磨之心也。沈存中謂始以管窺，其極星不入管，後旋大其管，方見極星在管絃上轉。」

子上問北極。曰：「北極自是北極，居中不動者，《史記·天官書》可見。」

謝顯道所說者乃北斗。北斗固運轉也。」

問：「《集注》云：『德者，行道而有得於身也。』後改『身』作『心』，如何？」曰：「凡人作好事，若只做得一件兩件，亦只是勉強，非是有得。所謂『得』者，謂其行之熟，而心安於此也。如此去為政，自是人服。譬如今有一個好人在說話，聽者自是信服。所謂無為，非是盡廢了許多簿書之類。但是我自是德而得於身，不待去用力教他來服耳。」

「行道而有得於身，『身』當改作『心』。諸經注皆如此。又曰：『古人製字皆不苟。如德字中間從心，便是曉此理。』

舊說：『德者，行道而有得於身。』今作『得於心而不失』。諸書未及改，此是通例。安卿曰：『得於心而不失』，可包得『行道而有得於身』。曰：『如此較牢固，真個是得而不失了。』

問：「無為而天下歸之。」曰：「以身率人，自是不努力。禮樂刑政，固不能廢。只是本分去做，不以智術籠絡天下，所以無為。」

問：「二為政以德，如何無為？」曰：「聖人合做處，也只得做，如何不做得。只是不生事擾民，但為德而民自歸之。非是說行此德，便要民歸我。如齊桓晉文做此事，便要民如此，如大蒐以示禮，伐原以示信之類。但聖人行德於上，而民自歸之，非有心欲民之服也。」

子善問：「『為政以德』，然後無為」，聖人豈是全無所為邪？」曰：「聖人不是全無一事。如舜做許多事，豈是無事。但民心歸向處，只在德上，卻不在事上。許多事都從德上出。若無德而徒去事上理會，勞其心志，只是不服。『為政以德』，一似燈相似，油多，便燈自明。」賈孫錄云：「子善問：『為政以德』，然後無為。」曰：「此不是全然不為。但以德則自然感化，不見其有為之迹耳。」

問邵漢臣：「『為政以德』，然後無為」，是如何？」漢臣對：「德者，有道於身之謂，自然人自感化。」曰：「看此語，程先生說得也未盡。只說無為，還當無為而治，無為而不治？這合著得『政者正也，子帥以正，則莫敢不正』，而天下歸之，卻方與『警北辰居其所而眾星共之』相似。」邵因舉《集注》中所備錄者。曰：「下面有許多話，卻亦自分明。」

問：「『為政以德』，老子言無為之意，莫是如此否？」曰：「不必老子之言無為。孔子嘗言：『無為而治者，其舜也與！夫何為哉？恭己正南面而已矣。』老子所謂無為，便是全不事事。聖人所謂無為者，未嘗不為，依舊是

「恭己正南面而已矣」，是「己正而物正」，「篤恭而天下平」也。後世天下不治者，皆是不能篤恭盡敬。若能盡其恭敬，則視必明，聽必聰，而天下之事豈有不理！」○賈孫錄云：「老子所謂無為，只是簡忽。聖人所謂無為，卻是付之當然之理。如曰無為而治者，其舜也與。夫何為哉，恭己正南面而已。這是甚麼樣本領，豈可與老氏同日而語。」

李石《刑獄論》 生者，易之德也。易以是生天地，生聖人。聖人又以

其德之生，保天地之生，又以復於易之生。生生不窮，易之所以不息者，生德也。且聖人權生物之柄，以立於天地兩間，烏能保其生而不殺也哉。其所以殺者，乃其所以生。雖天地亦用此，以為生之消息，以時之代謝，為物之榮枯也。孔子曰：古之聰明睿智，神武而不殺者。韓康伯釋之曰：服萬物不以威刑。其所謂神武者，無刑之刑，不殺之殺也。大刑無刀鋸而化，小刑無鞭朴而教。肅然者得於不怒，凜然者得於不誅。凡吾之甚武者，皆聰明睿智之運，易道鼓舞不測之神。此需訟師，所由以次序相受為卦也。飲食者，人之所須以生。民勤於求生，不計所當得。以至於兩競為訟。其啓端甚微，其取用甚細。天地不禁，聖人不呵。凡以遂其欲生之意，使不至於天關疵壤乃已。故於訟之大象，不過曰作事謀始，以塞有事之爭心。用獄勅法，則寓之噬嗑。噬嗑者，猶自口吻餘食除去其間，未果於殺。此無刑之意，非特無訟也。然人之爭心，寧復有既。一訟不已，眾訟之興。眾訟則鬪矣。此師之所以次於訟。小刑不已，必至大刑，自然之理。一殺不忍，況眾殺乎。鞭朴不忍，況刀鋸乎。故於師之大象，不過曰，容民審衆。以見其所受之衆，所生之繁爾。至於卒，然後除戎器。於謙，然後利行師。亦未果於黷武也。大抵《易》六十四卦而言，刑獄者凡六卦。皆易之生中殺也。天地資其生，聖人權其生。其為刑獄之詞，概之曰不殺之殺，生中之殺也。《繫詞》曰：生生之謂易。曰生者，生天地之生，生聖人之生，生中之大矣乎。中孚則議而致信，旅則審而不留，豐則折之欲其不用，解則宥之欲其無過，賁則明其政而已。於獄有所不敢者，不以刑師政。故曰六卦者，易之生德也。唯噬嗑一卦，著之繇詞何也。以明飲食所自除去口吻之間，爭不至訟，衆不至師，則周仁之始基也。文王生紂之世，身被羑里之拘，見炮烙之威。肆虐吾民，心有所弗忍。著之繇詞，異於他卦，如是而已。春秋之世，失周家忠厚，措刑憫恤之仁。三千之刑日益煩，而呂侯之刑日益甚。以需致

訟，以訟致師，何其紛如也。然則孔子大象釋詞，非特著文王之仁，而聖人無刑不殺之仁，備於此矣。抑嘗論之，《易》治天道，《春秋》治人事。以《易》之天，治《春秋》之人，天人之統，相為用久矣。而《易》為潔淨精微之教者，孔子推《易》之無殺，以止《春秋》之殺也。而記禮者，以其流失之於賊，司馬遷至以申韓配之曰，原道德之意者，以道德之刻，其潔淨精微，流為申韓刑名之深。嗚呼，孔子象詞微矣。抑亦史遷之誤歟。

仁政

陳淵《仁政得民心》 治天下有萬世不易之道，有一時解紛之計。不易之道，猶饑渴之於飲食，不可一日而無。解紛之計，若病之用藥，已則去之。戰國之世，諸侯以詐力相吞，所患者國之不富，兵之不強耳。是以當時謀臣策士，非富國強兵之說，不進於其君。而孟子則鄙之曰，仲尼之徒，無道齊晉之事者，是以後世無傳焉。故雖管仲之於威公，九合諸侯，一匡天下，其功可謂盛矣，而孟子猶不為也。豈以管仲之所成就者，可以濟一時之急，而不可行之萬世乎。方梁惠王以天下莫強之國，東敗於齊，西喪地於秦，南辱於楚，欲以一酒其恥，問於孟子，宜其有甚高絕異之謀，轉禍於立談之頃，而成功於反掌之易者。而孟子則對之以施仁政於民，省刑薄斂，深耕易耨，修其孝弟忠信而已。又何其不切與。蓋濟一時之急者，不過富國而強兵。行萬世而無弊者，非仁政不可也。夫仁政，得民之術也。得天下有道。得其民，斯得天下矣。得其民有道。得其心，斯得民矣。彼所謂富國者，困民之本也。所謂強兵者，毒民之資也。以是而欲得民之心，不亦難乎。雖然，不富國，非委貨財而不取也。不言強兵，非消甲兵而不用也。治其本，而未從之矣。本之如何，得民心是已。民心既得，以之足食，則君孰與不足。以之治兵，則效死而民弗去。此湯武之王所以無敵於天下也。今為兵而理財，取財而虐民，民不堪命，將轉而為盜賊。奸宄莫禁，饑饉乘之，其患有不可勝言者矣。願思孟子之言，修仁政以固民心，毋以祖宗之德澤未替為言，而忽於恤民，則天下幸甚。

葉適《習學記言》卷一四 人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，

斯有不忍人之政矣。孟子以戰國之人失其本心，無能不忍人者，故著此論。然先王之政，則不止為不忍人而發。蓋以聖人之道言之，既為之君，則有君職。舜禹未嘗不動心苦力，以奉其民。非為民賜也，懼失職耳。孟子雖欲陳善閉邪為可曉之語，然後此亦未有能不忍人而為政者。就其有之，固不能推也。若夫平居講明，臨事背戾，自謂為不忍人之學，而不免於行忍人之政者，不知其所底止矣。以孟子答景丑語詳味之，本仁義而同民利，齊王蓋已有動悟之益。故為言受教，不召之禮，若又加尊信，則君臣之遇，自此始矣。然齊王待之以賓，位之以卿。其禮異於他儒生，欲無廢談論而已。故孟子終不仕齊，王猶欲授館賦祿以矜式其國人。孟子以為不行其道，而徒賴其廩，是利之也。故終不留。按魯定公受女樂，三日不朝，孔子釋大夫出奔。齊景公曰，吾老矣，不能用也。孔子行。衛靈公忽問陳，仰視飛鴻。孔子行，遂有在陳之厄。孔子之行速者，去國常禮也。齊王非不用孟子，孟子以其非所用，自決去之爾。故其行遲。遲，而尹士淳於髡皆有詬病也。

君臣

胡宏《釋疑孟·卿》 貴戚之卿，君之輔也，宗廟社稷之衛也。君不可輔，則宗廟有絕食之憂，社稷有變置之虞。乃若異姓之卿則去矣，而吾仕不可委，親不可離，國有危難，皆將誰歸？與其滅亡，俱為累囚，覆及宗廟，孰若廢昏立明，以保國家乎！是道也，雖異姓之卿，予顧託之重，亦有行之者矣。故伊尹放太甲，使太甲終不類，則別立君必矣。後世霍光廢昌邑，立孝宣，天下服之，人至於今稱焉，而況貴戚之卿耶？孟子之言可謂正而不苟矣。司馬子疑後世有援是言行篡奪者。夫子喻行禮讓以起亂，王莽擅居攝以篡漢，彼堯舜周公何罪哉？得其人則放伐可為，非其人則以義濟姦，亦何所不至，孰能禁之乎？君子知正言其義而已矣。

陳亮《論勸臣之道》 臣聞上下同心，君臣戮力者，事無不濟；上下相蒙，君臣異志者，功無不隳。春秋之時，晉伐楚，三合（舍）不止。大夫請擊之，莊王曰：「先君之時，晉不伐楚。及孤之身而晉伐楚，是寡人之過也。如何其辱諸大夫也！」大夫曰：「先君之時，晉不伐楚。及臣之身而晉伐楚，